

### ヴェーバーの理解社会学と精神科学(精神病理学/精神療法学)(3)ヴェーバーの支配社会学と宗教社会学の混乱

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)

12

(開始ページ / Start Page)

43

(終了ページ / End Page)

139

(発行年 / Year)

2012-03-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00008161>

## ヴェーバーの理解社会学と精神科学(精神病理学／精神療法学)(3)

### —ヴェーバーの支配社会学と宗教社会学の混乱—

長 山 恵 一

【抄録】 主体の究極的価値の「脱構築」が方法論的に欠落していることが、ヴェーバーの支配社会学や宗教社会学に根本的な混乱を惹き起こしている。法制度や支配制度などの社会的構築物は正当性・根拠性を考慮に入れるとき、その構築性とは相反する脱構築のファクターを内に抱え込まざるを得ない仕掛けになっている。こうしたパラドキシカルな支配の原理をヴェーバーは終生追い求めたが、「脱構築（カリスマの本質）」を理解できなかったためにそれには成功しなかった。この結果、ヴェーバーの支配社会学では「カリスマ」と「カリスマ的支配」をめぐる理論的な混乱が起き、また宗教社会学では禁欲と神秘論（＝観照）をめぐる理論的隘路が生じてしまった。「カリスマ的支配」と「カリスマ」の質的区別はきわめて重要であり、後者は構築性を超える属性ゆえに法や支配など社会制度の正当性の源泉となり、社会制度には還元できない個人の（深層）体験にまで「継ぎ目なく」浸潤してくる。「カリスマ的支配」や「禁欲」「観照」にかかわる問題はフロイトが精神分析で洞察したエディプス・コンプレックスや転移/逆転移、禁欲的治療規則の諸問題にぴったりと重なる。両者は同じテーマを違った切り口から論じているが、ヴェーバーの方法論はフロイトのそれとは対照的に「価値自由」的な方法であり、ヤスパースの精神病理学に近い。ヴェーバー理論の混乱と矛盾は彼自身の実存と深くかかわる学問的な方法論とテーマ自体が内蔵する力動的特質の乖離から生まれた根深いものである。

【キーワード】 マックス・ヴェーバー、フロイト、カリスマ的支配、禁欲と観照（神秘論）、エディプス・コンプレックス、支配の正当性

#### (1) はじめに

筆者はこれまで、行為主体の価値の「脱構築」が方法論的に欠落していることがヴェーバー理論に混乱を惹き起こしている点を指摘してきた。本稿では、それが単に「諒解」概念に留まらず、ヴェーバーの支配論や宗教論にも影響を及ぼしている点を検証してみたい。はじめにヴェーバーの支配の類型論を法学的に検証した佐野誠の論考（佐野1993）を紹介し、彼の考察をもとにヴェー

バーの支配社会学の問題点を整理する。次いで金井新二の論考（金井1991）を紹介し、ヴェーバーの宗教救済類型の〔神秘論（観照）/禁欲〕に含まれる問題点を整理する。支配社会学の問題と宗教社会学の問題は一見別々の事柄に見えるが、実はそれは同じ一つの問題（〔脱構築/構築〕にかかわる理論的な混乱）の表現の違いにすぎない。ヴェーバー最晩年の方法論的著作「社会学の基礎概念」と支配論にかかわる最晩年の著作「支配の諸類型」（ともに『経済と社会』第1部に収載）のあいだには重大な理論的齟齬が認められる。前著では社会的行為がすべて4類型で論じられているのに対して、後著では支配の類型論は3類型で論じられている。4類型と3類型をつき合わせてみると行為主体の価値合理性だけが支配の類型論との関係で宙に浮いていることが分かる。ヴェーバーが価値合理性を支配論にうまく位置づけられないのは、（価値合理性の）脱構築の本質が理解できなかったからであり、それは「諒解」概念の理論的不備にそのまま重なる。

ヴェーバーの支配論において、矛盾が露呈するのが「カリスマ」と「カリスマ的支配」をめぐる問題であり、これを正面から理論的に検証したヴェーバー研究を筆者は寡聞にして知らない。「カリスマ」と「カリスマ的支配」は一見、同じように見えるが、前者は価値合理性の「脱構築」に、一方、後者は価値合理性の「構築」にかかわる正反対な出来事であり、正反対な二つの要素（ベクトル）が互いに接合して〔カリスマ/カリスマ的支配〕という一つの現象が構成されている。これが理解できると伝統的支配は〔カリスマ/伝統的支配〕、合法的支配（＝制定法支配）は〔カリスマ/合法的支配（＝制定法支配）〕という構造になっていることが分かる。つまり、ヴェーバーの支配の3類型を構成する要素は「カリスマ」「カリスマ的支配」「伝統的支配」「合法的支配（＝制定法支配）」の4つなのである。4つの要素を支配の3類型でうまく組み合わせるためには、価値合理性の「脱構築」と「構築」の双方を正しく理解する必要がある。ヴェーバーにはこれができなかった。それはヴェーバーの個人的問題であると同時に、プロテスタンティズムの世界観と西洋近代の本質に深くかかわることは前稿で紹介した佐藤俊樹（1993）の論考からも推測できる。ヴェーバーの支配類型は脱構築にかかわる「カリスマ」と構築にかかわる「カリスマ的支配・伝統的支配・合法的支配」の双方の関連で整理される必要がある。この点が理解できないと、そこにカリスマの日常化（「カリスマ的支配」→「伝統的支配」「合理的支配」という支配類型間の変容）がさらに付け加わるので、実に錯綜した話になる（図3を参照）。

## （2）ヴェーバーの支配社会学の理論的な混乱－佐野誠の論考に関連して－

佐野（1993）はヴェーバーとナチズムの関係をヴェーバーとシュミットのかかわりをとおして丁寧に読み解いている。佐野は論考の中で、ヴェーバーの「カリスマ的支配 Charismatische

Herrschaft」と「合法的支配（制定法支配）Legale Herrschaft」の二つに焦点をあて、それらの支配類型がいかなる経緯で成立したのかを当時のドイツ社会の政治・文化的諸状況を踏まえて考察している。佐野の論考を援用しながら、ヴェーバーの支配の類型論に潜む問題点を整理してみよう。

### ①「カリスマ」と「カリスマ的支配」の違い

「カリスマ」はヴェーバー社会学でもっとも有名な概念だが、それはヴェーバーの創作ではない。ヴェーバー自身『経済と社会』でゾームやホルの名前を上げてそれを明言している（ヴェーバー1956/1970、11頁）。「カリスマ的支配」は「合法的支配（制定法支配）」や「伝統的支配」と鋭く対立する支配形態であり、その本質は「カリスマ支配者」の呪術的能力・啓示や英雄性・精神や弁舌の力に対する「カリスマ被支配者」の情緒的帰依に基づく人格的情緒的な〔支配/被支配〕である。「カリスマ的支配」においては、“被支配者の服従の根拠は、制定法上の地位や伝統的な権威ではなく、指導者自身の個人的、非日常的資質それ自体に帰着する”のであり（佐野1993/15-16頁）、これを筆者流に言い換えれば、「カリスマ的支配」は人と人との関係（より直裁に言えば相互依存）に依拠する支配類型である。ヴェーバーの支配論を考える際、最も重要なのは「カリスマ」と「カリスマ的支配」を明確に区別することだと筆者は考える。そもそも「カリスマ」は新約聖書（『ギリシャ語新約聖書』）に由来し、それを宗教学者ゾームが教会法との兼ね合いで取り上げて有名になった語である。『ギリシャ語新約聖書』に「カリス」は138回、「カリスマ」は17回登場し、わけでもパウロ書簡には集中して表れる（「カリス」84回、「カリスマ」16回）（佐野1993、24頁）。「カリス」というギリシャ語は「（神の）恵み」あるいは「（神の）恩寵」を意味し、「カリスマ」は「恵み（恩寵）の賜物」を意味する（Clavier.H.、月本1989、1293-1294頁、深津容伸2006、73-74頁）。「カリスマ」は語義からしても、人と人との関係概念ではなく、神（超越界・彼岸・異界）と人とのかわりに関連するすぐれて宗教・人間学的な概念である。ヴェーバーもヴェーバー研究者も、「カリスマ」と「カリスマ的支配」の関係を曖昧にしたまま議論をしている観があり、その結果、ヴェーバー理論の根本的な問題が見逃されてしまった。本稿では「カリスマ（状態）」を、あくまで神（絶対者・超越界・彼岸・異界）と人間のあいだの人間学的・宗教的事象としてとらえ、人と人とのある種の関係を表す概念である「カリスマ的支配」とは明確に区別する。「カリスマ的支配」において、カリスマ的権威をもって被支配者（＝「カリスマ的被支配者（カリスマ帰依者）」）に臨む支配者（指導者）を、本稿では「カリスマ的支配者（カリスマ指導者）」と表記し、「カリスマ（状態）」とは区別する。「カリスマ（状態）」において、人間は自分より次元が上の超人的な領域（神・超越界・彼岸・異界）に臨むわけだが、「カリスマ的支配」の「カリスマ指導者（支配者）」の場合は、自分より次元が下の人間（カリスマ帰依者（被支配者））と対人的に関係を結ぶこ

とになる。つまり、「カリスマ (状態)」と「カリスマ指導者 (支配者)」は、一見似ているが両者はかかわる相手から、かかわり方にいたるまですべてが正反対である。両者は対照的な事象でありながら「接合」して同時併存することも珍しくないので、その場合は〔カリスマ/カリスマ的支配〕と表記することにする (この場合、同じひとり人間が、神を祀る人でありながら、同時に神として祀られるという事態が起きてくる。こうした逆立した「接合」様式こそ、〔カリスマ/カリスマ的支配〕の本質であり、驚くべきことにそれは和辻哲郎の天皇制論の根本テーゼ (和辻 1943/1962) にそのまま重なる)。「カリスマ (状態)」と「カリスマ的支配」の区別がこれほど簡単なら、価値自由を標榜するヴェーバーが分からないはずは無いと読者は考えるかもしれない。詳しくは後述するが、確かにヴェーバーは「カリスマ (状態)」と「カリスマ的支配」が質的に違うことを自覚していた節がある。後世のヴェーバー研究者がこれを見逃し、正面から扱ってこなかっただけである。では、なぜヴェーバーは「カリスマ (状態)」と「カリスマ的支配」の質的区別を明確に理論化できなかったのだろうか。この点がヴェーバー理論を読み解く鍵である。「カリスマ (状態)」と「カリスマ的支配」をめぐる質的区別は、主体の価値合理性の脱構築にかかわる問題系であり、それは「諒解」概念の不備に直結すると同時に、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に内在するヴェーバー理論の不備、すなわちカルヴィニズム・ピューリタンの個人の自由意志の問題とかかわってくる (前稿参照 (長山2011))。結論を先取りすれば、ヴェーバーが「カリスマ (状態)」を方法論的にうまく扱えなかったのは、単なる知的問題ではない。前稿で紹介したように、ヴェーバーはピューリタン神学における個人の自由意思の本質的構造 (筆者流に言えば、その原理的な「脱構築不能性」) を十分理解しておらず、それ故、彼の主著『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は理論的に混乱してしまった。本稿との関連で言えば、近代人の悲劇を体現したヴェーバー (ヤスパースの表現) にとって、近代社会を生み出した個人の自由意思 (ヴェーバー理論で言う「価値自由」) は、まさに脱構築不能な究極的な価値としてビルトインされている。ところが、「カリスマ」は個人 (行為主体) の (究極的) 価値の脱構築を本態とする現象なので、ヴェーバーが「カリスマ」の本質を深く知ろうとすればするほど、外的対象世界 (社会現象その他) を価値自由に把握する (つまり外的世界を脱構築する) 彼の視座そのものが問われるという事態が起きてくる。言い換えれば、「カリスマ (状態)」の本質を理解するためには、ヴェーバー自身の生き方に深くビルトインした「価値自由」の脱構築・放下が必要となり、知的にそれを処理できない『仕組み』になっている。ヴェーバーが「カリスマ (状態)」をうまく理論化できなかったのは、『価値自由であるにもかかわらず』できなかったのではなく、『価値自由であった

からこそ』困難だったのである<sup>脚注</sup>。つまりヴェーバー理論において、『経済と社会』旧稿の「諒解」概念の不備や旧稿・新稿における「カリスマ」概念の不備、さらには『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』における理論的不備は、いずれも近代社会を生み出す要である主体の価値自由（個人の自由意志）の「原理的」な脱構築不能性にかかわっている。ヴェーバーの〔カリスマ/カリスマ的支配〕にかかわる記述が、一面ではきわめて冷徹な「価値自由」なトーンを帯びると同時に、他面では彼自身の実存を引き受けたデモーニッシュな様相を呈するのは、こうした理由である。

## ②ヴェーバーの「カリスマ的支配」の概念形成について

「カリスマ的支配」を考察する場合、（i）ヴェーバー理論において「カリスマ的支配」の位置づけがどのように変化しているか。（ii）ヴェーバーの「カリスマ的支配」の発想の源泉はどこにあるのか。の二点が重要である。まず（i）について述べてみよう。「カリスマ的支配」が最初に登場するのは1911～1913年にかけて執筆された『経済と社会』第二部の「支配の社会学」である。佐野は社会学会でのヴェーバーの発言や彼の手紙の分析から、ヴェーバーは1911年以前の1909～1910年の段階で既に「カリスマ的支配」の構想をほぼ確立していたと推測している（佐野1993、46頁）。つまり、ヴェーバーは「カリスマ的支配」を1909～1910年ころに構想し、それを1911～1913年に『経済と社会』第二部「支配の社会学」に遺稿として書き残したわけである。佐野も言うように、ヴェーバーの支配の類型論は1914年（第一次世界大戦）を境に大きく変化している。もっとも分かりやすい変化は支配の3種類の呼称の違いである。1914年以前に執筆されたヴェーバーの著作・遺

<sup>脚注</sup> 古くは安藤（1965）が、近年では佐藤（2011）が明確に指摘するように、ヴェーバーの価値自由は社会学者が特定の価値観から自由になれるという意味ではなく、社会学者も特定の価値観で社会を見ており、それを反省的に自覚すべきとの意味合いである。佐藤によれば、ヴェーバーの価値自由は価値中立的ではありえないが、「限定された知」や「準客観性」を生み出し、現代まで続く社会学の重要な方法論となっている。ヴェーバーの価値自由については橋本（1999）が詳細に論じている。橋本は通説になっている安藤の価値自由の解釈—ヴェーバーの価値自由には二つの意味があり、一つは「没評価性」、もう一つが「自らの価値理念を明確に保持しつつそれに囚われないで、価値理念を自覚的に統制する」という態度の要請—を価値自由の「近代主体的」解釈と命名し、折原（1981）の説を援用しながらその問題点を整理している。彼によれば、ヴェーバーの価値自由は究極的価値の意味を反省するとは言っても、それは各人の究極的理念というところで行き止まりになっている以上、その究極的価値理念は無規定なまま宙に浮いており、みずから選び取った究極的価値を自分ではそれ以上問題化できないという点に難があるという。本稿で論じるヴェーバー理論の問題点はヴェーバー社会学の方法論と深くリンクした構造的なものであり、ヴェーバーは近代的主体として究極的方法（価値自由）を選び取ったが故に、その必然的帰結として行為主体の価値の脱構築が盲点・暗点として布置されてくるのである。行為主体の価値の脱構築現象の典型が「カリスマ」であり、ヴェーバーが「カリスマ（神秘論＝観照）」の本質を詰めきれないのも、また「カリスマ」と「カリスマ的支配」の質的区別が理論化できないのもここに原因がある。行為主体の価値の脱構築現象が理解できないということは、その対極に位置するピューリタン神学の本質（＝究極的価値の原理的な脱構築不能性）も把握し損ねるという事態をヴェーバーにもたらした（これが佐藤（1993）の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』批判の要諦である）。カリスマ（状態）とプロテスタンティズムは現象的にコインの裏表であり、ヴェーバーは自らの社会学方法論（価値自由）を創造するのと引き換えに、両者の本質を取り逃がしたわけである。

作では支配の3類型は「合理的支配 *rationale Herrschaft*」「伝統的支配」「カリスマ的支配」の三つであり、第一次世界大戦後の著作にある「合法的支配 *legale Herrschaft*」の表記は一切見当たらない（「合理的支配 *rationale Herrschaft*」→「合法的支配 *legale Herrschaft*」の変更の理由、さらにそれが「カリスマ的支配」の位置づけの変化とどう関連するかは後述）。

ヴェーバー理論において、「カリスマ的支配」の位置づけが、第一次世界大戦前後で大きく変化していることは従来から指摘されてきた。佐野はモムゼンらの論考を踏まえて、次のようにそれを解説している。

“注目すべきは、彼がカリスマ的支配を西洋社会初期の典型的な歴史的現象としてのみ構想したわけではなかった、ということである。端的に言うならば、ヴェーバーは『経済と社会』第二部の「支配の社会学」では、古代の特定の支配・服従関係の特徴づける個性的な歴史的記述に重点を置いていたのであるが、第一次世界大戦を媒介とする時代の推移と共に、歴史的記述から、社会現実一般に妥当する構造的記述へとその重点を移行させていくのである。「支配の社会学」では、社会および政治組織のカリスマの形態から伝統的形態を経て合理的形態へと至る発展史的・直線的な移行過程がヴェーバーの構想の核心にあり、ロベスピエールに代表される理性のカリスマが、カリスマの最後の形式とされていた。……大戦前のヴェーバーにとって、合理的組織の発展と共にカリスマが後退していくのは「カリスマなるものの」の宿命であった。しかし、このような視角は、大戦開始後の1916年もしくは17年頃から基本的に変化し、1918年から20年にかけて執筆された『経済と社会』第一部の「支配の諸類型」では、カリスマは、人間の社会的秩序の初期形態に固有な呪術的、宗教的、政治的支配を基礎づける理念型としてのみ把握されるのではなく、普遍的カテゴリーとして、すなわち、人間の価値理念に方向づけられた非日常的な、創造的行為一般の源流として提示されているのである。（佐野1993、16-17頁）”

上記の佐野の記述を読むと「カリスマ」と「カリスマ的支配」が曖昧に使われており、両者の原理的な違いを明瞭に把握していないことが推測される。佐野はヴェーバーの関心が“カリスマからカリスマ的支配へと”移行したと言う（佐野1993、47頁）が、ヴェーバーの関心は単純にカリスマからカリスマ的支配に移行したわけではなく、彼は最晩年までカリスマを神秘論（＝観照）の切り口から精力的に探求している（後述）。つまり、ヴェーバーは最晩年まで「カリスマ」と「カリスマ的支配」の双方に強い関心を寄せたが、両者を理論的に整理することが出来なかったのである。佐野はヴェーバー理論において「カリスマ」と「カリスマ的支配」の概念形成の時期がずれている点を指摘し、両者を混同すべきでないと言うが、それはあくまで概念形成の時期の問題に限られている。佐野はヴェーバーの支配論では、重点が「カリスマ」から「カリスマ的支配」へと移り、「カリスマ的支配」も歴史的記述から構造的記述へと変化し、それにともない「合理的支配」が「合法

的支配」に変更されたと考えている。つまり、佐野はヴェーバーが第一次世界大戦後に「カリスマ的支配」の構造的記述に力点を置いて「カリスマ的支配」と「合法的支配」の双方をセットで理解し、“合法的支配の理論的境界を突破する意図でカリスマ的支配を構想した。彼は、あたかもカントが、自由、靈魂の不滅、神の存在を実践的理性の領域に移行させたように、「合法性」にはない啓示、創造、証し、神託という構成原理をカリスマ的支配のカテゴリーで処理している。その意味でも、ヴェーバーにおける合法的支配とカリスマ的支配は相互に対抗し、かつ補完し合う概念と言えるのである。”と述べている（佐野1993、101頁）。晩年のヴェーバーは「カリスマ的支配」と「合法的支配」の両者を関連させつつ探求したという佐野の指摘は正しいが、彼はヴェーバーが「カリスマ」と「カリスマ的支配」「合法的支配」の質的な違いと相互関係を十分理解できなかった点を見逃している（3者の区別と関係が分からない限り、実は「カリスマ的支配」と「合法的支配」の相互関係も正確には理解できない）。

佐野は、(ii) ヴェーバーの「カリスマ的支配」の発想の源泉がどこにあるかについて、実地的な指摘をしている。以下、(ii)に関連する佐野の指摘を見てみよう。

ヴェーバー自身明示するように、ヴェーバーの「カリスマ的支配」はゾームの『教会法』に記述された原始キリスト教の組織（エクレシア）原理（＝ゾームの言う「カリスマ」）に由来する。佐野はヴェーバーの「カリスマ的支配」がゾームの「カリスマ」を換骨奪胎して作り上げられたことを丁寧に論証している。佐野によれば（佐野1993、172-173頁）、そもそも、ゾームが依拠するギリシャ語訳『新約聖書』（パウロ書簡）の「カリスマ」の本来の意味は、「贖罪の賜物」「災いからの救いの賜物」「信者の霊的所有物」「個別的な働きのために与えられる霊的賜物」「情欲を制御する能力」「特定の聖職に任じられた際の特別な賜物（按手礼）」の六つであり、一方、ゾームの「カリスマ」は、＜1＞エクレシアの組織原理、＜2＞統治の賜物（指導者、帰依者関係）、＜3＞個々の信徒の活動・奉仕のために与えられた恩寵の賜物、＜4＞霊的賜物、＜5＞聖職按手礼の賜物、の五つにまとめられるという。新約聖書（パウロ書簡）のカリスマに比べ、ゾームの「カリスマ」はエクレシア（原始キリスト教団の集会）の組織原理や統治関係に重点が置かれており、＜1＞と＜2＞がゾーム特有のカリスマの語法である（佐野1993、173頁）。

ヴェーバーはゾームの「カリスマ」を用語として単に借用したのではなく、ゾームの「カリスマ」の概念規定をほとんど修正せずに取り込んで「カリスマ的支配の本質的構造」「カリスマの日常化の過程」「教会とゼクテの峻別」の三点を構想したことを佐野は明らかにしている（佐野1993、26-29頁）。

「カリスマ的支配」の本質はヴェーバー自身、繰り返し述べているように、「カリスマ的指導者（支配者）」のカリスマ的資質が「客観的に」正しいかどうかではなく、「カリスマ的帰依者（被支

配者)」がその資質をどのように評価するかのみが問題である（ヴェーバー1956/1970、70頁）。つまり、「カリスマ的支配」の本質は被支配者による自由な承認だが、その承認は「カリスマ的指導者（支配者）」の資質を承認すべく迎え入れられた者の義務となる（ヴェーバー1956/1970、71頁）。この場合の承認とは、“心理学的には、熱狂やあるいは苦悩と希望とから生まれた・敬虔な・全く人格的な帰依である”（ヴェーバー1956/1970、71頁）。佐野はヴェーバーの「カリスマ的支配」の本質的構造が、ゾームの「カリスマ」規定をそのまま借用している点を二人の記述を比較して検証している。

さらに佐野は「カリスマの日常化」についても、ヴェーバーがゾームの『教会法』から示唆を得たことについて以下のように指摘している。そもそもゾームは原始キリスト教団の集会を制度化・法制化された教会（Kirche）と区別する意味で、エクレスシア（Ekklesia）を規定している（佐野1993、22頁）。エクレスシアは神（＝キリスト）が自らの「恩寵の賜物（＝カリスマ）」によって働きかける集会のことであり、法人団体的な形態の教規や法的支配権力を保持しないカリスマ的組織であり、それは形式的法的制度ではなく、カリスマを保持するキリスト教徒が有機的に結合する霊的組織であり、「霊的無政府状態」に置かれている。ゾームによれば、信徒の中でとりわけ統治のカリスマを付与されるのが、エクレスシアの指導者として招命された教師・預言者・使徒であり、彼らは神の言葉を解き明かす権限を与えられ、預言、贖罪への警告、罪の赦し、集会教育を任務とする。この教師と一般キリスト教徒の指導・帰依関係が法規に依拠せずしてなされるところに、カリスマ的組織（＝エクレスシア）の成立基盤があるわけだが、そうした組織の安定性は、カリスマ的指導者に対する帰依者の「自由承認」と「承認義務」という二律背反的な性格に底礎されている。この安定性は外面的には法的秩序の欠如を前提とするために、究極的には帰依者の承認義務の不確実性という逆説的な帰結へと導かれる。エクレスシアは歴史の推移と共に集会規模が拡大され、聖餐式の祝典と教会財産の管理に仕える司教職が信徒によって集会の中から選ばれ、この司教職が制度化・固定化していくところにエクレスシアが法的に組織化される原因があるという。つまり、エクレスシアの安定性を維持するために不可避的必然的に法的秩序が導入され、司教職の任務、選挙規定、解職要件等が明文化・細目化されていく。こうした神的啓示から人的法への転化にゾームは教会法の起源を求め、教会法の生成とカトリック教会の成立を歴史的並行現象として把握し、かの有名な「教会法の本質は教会の本質に矛盾する」というテーゼを導き出したのである（佐野1993、22-23頁、27頁）。ゾームが提起したカリスマの秩序の自己崩壊過程がヴェーバーの「カリスマの日常化」に継承され（佐野1993、27頁）、“ヴェーバーは、ゾームの記述したカリスマの自己崩壊過程を修正・補完しつつ発展させ、歴史社会一般の分析モデルとして「カリスマの日常化」「カリスマの没主観化」「世襲カリスマ」「官職カリスマ」といった彼特有の述語を醸成していくのである”（佐野1993、27頁）。

さらに「教会とゼクテの峻別」においても、ゾームの『教会法』における、エクレシアと制度的教会、カリスマ的組織と法的組織、原始キリスト教とカトリシズムの峻別が、1906年の「教会とゼクテ」「北アメリカにおける教会とゼクテ」というヴェーバー二論文に引き継がれ、さらにそれが『経済と社会』の「支配の社会学」第6節の「政治的支配と教権的支配」の官職カリスマとゼクテの対抗関係として継承発展されていくと佐野は考察している（佐野1993、28頁）。

佐野の上記の考察から、ヴェーバーの「カリスマ的支配」はゾームの『教会法』の「カリスマ」概念を取り込み、それを発展継承させて作り出されたことは明らかである。しかし、ゾームとヴェーバーの宗教・政治的なスタンスは佐野（1993、177-202頁）が指摘するごとくまさに正反対であり、ゾームはルター主義の立場からカトリシズムを批判し、逆にヴェーバーには反ルター主義的思考が際立っていることが知られている。両者の宗教・政治的な立場の違いは佐野の論考に譲るとして、本稿の関連で重要なのは、ゾームの「カリスマ」とヴェーバーの「カリスマ的支配」の違いである。ゾームの「カリスマ」概念はギリシャ語訳『新約聖書（パウロ書簡）』の「カリスマ」とは違い、原始キリスト教団（エクレシア）の「組織原理」やそこでの「統治関係」に特徴がある。ヴェーバーはゾームの「カリスマ」概念の組織原理や統治関係を、みずからの「カリスマ的支配」に取り入れたわけだが、ヴェーバーはそこにさらに非日常性・特殊性という要素を付け加えている。佐野自身、ゾームとヴェーバーの「カリスマ」概念の違いについて、注釈（佐野1993、70頁）で“注目すべきは、ゾームにとってのカリスマが『新約聖書』の注釈に基づき、キリスト者全員に賦与される普遍的賜物であり、ヴェーバーのように特定個人に賦与される特殊的賜物ではない、ということである”と明確に述べている。では「カリスマ」あるいは「カリスマ的支配」における非日常性、特殊性という性質をヴェーバーはどこから取り入れたのだろうか。これは（ii）ヴェーバーの「カリスマ的支配」の発想の源泉はどこにあるのか、という問いにもつながる。それは佐野も言及するテンブルック（1987/1994）の論文がヒントになる。佐野はテンブルックの意見を部分的に認めながらも、「カリスマ的支配」の発想の源泉をあくまでゾームの『教会法』にあると結論付けている。しかし、佐野（1993、34頁）みずから言うように、「カリスマ」あるいは「カリスマ的支配」の非日常性・特殊性という性質はゾームの「カリスマ」概念には見られないものであり、それはテンブルックが言うようにマイヤーに由来すると考えざるを得ない。非日常性・特殊性という要素は「カリスマ的支配（指導者/帰依者の関係）」だけを考える場合、さしたる問題ではないが、「カリスマ（神秘論）」あるいは「カリスマ指導者（カリスマ的支配者）」を理解するときには決定的な意味をもつ。佐野の論考は、ヴェーバーの支配社会学を中心に「カリスマ的支配」を論じているので、非日常性・特殊性というファクターはさほどの重みをもたない。ヴェーバー理論で「カリスマ」は神秘論との兼ね合いで宗教社会学的に主に扱われるテーマであり、一方、「カリスマ的支

配」は支配社会学で扱われるテーマである。つまり、ヴェーバーの〔カリスマ/カリスマ的支配〕は宗教社会学と支配社会学の双方にまたがるテーマであり、わけても「カリスマ指導者（カリスマ的支配者）」は「カリスマ」と「カリスマ的支配」の双方にかかわっている。〔カリスマ/カリスマ的支配〕を理解するには、ヴェーバーの宗教社会学と支配社会学の双方に目配りをするのが不可欠であり、そこではじめて問題の所在が見えてくる。テンブルックの論文（1987/1994）は、ヴェーバーの『経済と社会』の「宗教社会学」とマイヤーの『古代史』第一巻第一分冊「序論 人類学要綱」の関係を論じたものであり、それは主に「カリスマ」にかかわる問題なので詳しくは次項に譲る。

さて話を佐野の論考に戻そう。佐野はヴェーバー理論の「カリスマ的支配」の概念形成に関連して、ミッツマンの『鉄の檻』を批判的に取り上げている。ミッツマン（1971/1975）はヴェーバーのカリスマ概念が、1910年前後の詩人ゲオルゲやヴェーバー・クライス（クライスkreisはドイツ語で“仲間”の意味）でのルカーチ、ブロッホ、グロース（フロイトの弟子で性愛運動家）らとの接触を契機に、ヴェーバーの著作に神秘主義やエロースの概念とともに登場し、ヴェーバーは晩年になればなるほど主観的・内面的に神秘主義やエロースに共感を寄せて、「禁欲的合理主義から神秘主義へと後退」したと述べている。こうしたミッツマンの主張に対して、佐野は文献資料の考察と当時のドイツの社会状況を勘案して、次のように反論している。

“少なくとも、カリスマ概念は、1904年以前のゾームの『教会法』の読解とその確証としてのアメリカ旅行やゼクテ体験で基礎づけられていた。カリスマ的支配が創造されるのはその4、5年後の1909年から10年にかけてであり、それは1906年以降に活発化した自由法運動、国家官僚制機構の肥大化、クライスの叢生、あるいはロシア神秘主義やゲオルゲの詩の接触という錯綜した文化社会的事象を契機としていた。とりわけ、第一次世界大戦が始まった頃から、ヴェーバーがカリスマの普遍的可能性を価値自由的に理論化していくのは、彼が晩年になればなるほど主観的、内面的に神秘主義やエロースに共感を寄せ、「禁欲的合理主義から神秘主義へと後退」（ミッツマン）からではなく、カリスマ的預言者や英雄待望の機運が時代精神であることを彼が明確に認識したからに他ならない。ミッツマンの難点は、ヴェーバーの客観的認識の側面からなされるべき「カリスマ」創造の要因分析を欠落させた点にあったと思われるのである”（佐野1993、65頁）。

佐野はヴェーバーが真正カリスマの実在という「経験的事実」と真正カリスマの実践への適応拒否という「価値評価」を「カリスマ的支配」の創造過程で混同することは無く、「カリスマ（指導者）」「カリスマ的支配」に対しあくまで価値自由であった点を強調する（佐野1993、64-65頁）。佐野が言うように、ヴェーバーが「カリスマ（指導者）」「カリスマ的支配」に価値自由であった点はいろいろな意味で重要であり、ヴェーバーは“自ら見聞したフロイト・クライスにおけるゼクテ形

成、秘密的会合、フロイト理論信奉者の排他性、あるいはゲオルゲ・クライスにおける堅固な師弟関係、師に対する絶対的服従、ゲオルゲ崇拜の宗教性”といった同時代の社会現象とゾームの『教会法』のカリスマ概念を取り込み価値自由で「カリスマ的支配」を作り上げたとする佐野の指摘は的確である。佐野が考察したように（佐野1993、48-50頁）、ヴェーバーの「カリスマ的支配」は第一次世界大戦前後からのドイツの青年を中心とする預言者、指導者、英雄待望の機運というドイツ青年運動と深く関連するが、ヴェーバーはそうした運動に実に覚めた態度を取っており、時に手厳しく批判している。こうしたヴェーバーの覚めた態度は当時の社会状況とのかかわりのみならず、「カリスマ的支配」に関する彼の記述の端々に見て取ることができる。ヴェーバーは「カリスマ的支配」を社会変革という点では高く評価しながらも、それを相互依存関係にすぎないと冷徹に見抜いていた（詳しくは後述）。ではヴェーバーは晩年に神秘論に深く傾斜したというミッツマンの指摘は間違いなのだろうか。実はそれも正しいのである。大切なのは「カリスマ的支配」「カリスマ的指導者」をあくまで価値自由に論じるヴェーバーと「カリスマ」を神秘論との兼ね合いで最晩年まで追い求めたヴェーバーの関係を知ることであり、どちらかを捨てれば事が済むわけではない。ブレーキとアクセルを同時に踏み込む異様さがヴェーバー理論にはあり、これは山之内靖（1997）がヴェーバー理論を読む際の留意点として強調する断絶や不連続性に他ならない。ここを考察する鍵は「カリスマ」と「カリスマ的支配」が対象関係としては異質だという点にある。

### ③「カリスマ的支配」は何に対する変革力か？

後述するように、佐野（1993、89-101頁）はヴェーバーが「合法的支配」の概念を創出する際、一般法学における法の妥当性の根拠としての承認説、中でもイエリネクの学説（著作としては『一般国家学』）に依拠している点を考察している。「合法的支配」は制定法に基づく支配類型であるので、それが特定の法学理論から導き出されたにしても驚くにはあたらない。しかし、問題はその承認説（イエリネクはヴェーバーの親友で「一般承認説」を提唱する法学者）が“法の妥当性の根拠を、承認・尊重・同意という法主体の心理的側面から導き出すもの”（佐野1993、93頁）であり、当該社会で“一般的に規範が承認されさえすれば法の効力が生じる”という法理論であることである。佐野（1993、99頁）は“事実的なものは、至る所で実効化するという心理的傾向を有するために、法体系の全範囲に亘って所与の社会状態は合法的であるという前提を作り出す”イエリネクの「事実の規範力」（『一般国家学』の中の概念）が、ヴェーバーの“「習慣的なもの、よく知られているもの、教え込まれたもの、常に繰り返されるもの」に従うという諒解”に深くかかわることを指摘する。さらには、イエリネクと同じ一般承認論を提唱する法学者のピアリングの「承認 Anerkennung」がヴェーバーの「諒解」概念に取り込まれたとするヴィンケルマンの指摘も紹介し

ている。しかし、佐野が言うようにヴェーバーの「合法的支配」には「承認」と直接かかわるような表現は一切見当たらない。ところが驚くべきことに「承認Anerkennung」はヴェーバーの「カリスマ的支配」を規定する重要な語句としてしばしば登場する。それは1911～13年にかけて執筆された『経済と社会』第二部「支配の社会学」から、晩年の「支配の諸類型」に至るまで一貫しており、「カリスマ的支配」の概念規定の中核に位置している。例えば下記のごとく。

カリスマの担い手は、自分に振り当てられた任務をつかみとり、彼のもつ使命によって服従と帰依を要求する。彼が服従や帰依を見出すかどうかは、効験によって決定される。彼が自分がそのひとたちに対して遣わされたものと感じているところのひとびとが、彼の使命を承認しないのなら、彼の要求は瓦解する。彼らが彼を承認するときは、彼は、彼が「証し」によってこの承認を維持している限りは、彼らのヘルなのである。しかし、この場合、彼は、決して、彼らの意思から一選挙のような仕方で一自分の「権利」を引き出しているのではない。むしろ逆であり、カリスマ的資格をもった人を承認するということが、彼の使命が向けられているところのひとびとの義務なのである。(『支配の社会学』)(ヴェーバー1956/1962、400-401頁)

カリスマの妥当性を決定するものは、証しによって一始原的には、常に奇跡によって一保証された、啓示への帰依・英雄崇拜・指導者への信頼から生まれるところの、被支配者による自由な承認である。しかし、この承認は、(真正カリスマにおいては)、正当性の根拠ではなく、むしろ、それは召命と証しとによってこの資質を承認すべく迎えられた者たちの義務なのである。この「承認」は、心理学的には、熱狂やあるいは苦悩と希望とから生まれた・敬虔な・全く人格的な帰依である。(『支配の諸類型』)(ヴェーバー1956/1970、70-71頁)

佐野の論考(1993)から分かるように、「カリスマ的支配」の着想はゾームの『教会法』に由来するのは明らかである。しかし、法学の承認説が人々の慣習や規範などの心理的要因に直接かかわり、ヴェーバーの「諒解」概念と関連することを考えれば、法学の「承認Anerkennung」が「合法的支配」とともに「カリスマ的支配」に導入されたと考えても何ら不思議ではない。というのは、ヴェーバーの支配の3類型の中で人間の心理的要因が直接関係し、それに規定される支配類型は「カリスマ的支配」なのだから。しかし、ここで大きな問題が出てくる。法的な「承認Anerkennung」を「諒解Einverständnis」との兼ね合いで理解し、それが「カリスマ的支配」にも反映されるとなると、「カリスマ的支配」が人間の内側からの革命をもたらし得るというヴェーバーの主張と完全に矛盾するからである。実はこれは矛盾でもなんでもなく、そこにヴェーバー理

論の盲点が潜んでいる。そのからくりを先取りして説明すれば次のようになる。「カリスマ的支配」は人間の内側からの真の変革ではなく、ヴェーバーが概念規定で説明するごとく、慣習や規範にかかわる「承認 Anerkennung」、すなわち心的「構築」に他ならない。心理学的にそれを表現すれば、「カリスマ的支配」は支配する人（カリスマ指導者）と支配される人（カリスマ帰依者）のあいだに展開する相互依存現象であり、精神分析流に言えば「転移」に他ならない。

主体の価値合理性（それは防衛機制＝適応機制とも言い換えられる）の脱構築の経験である自己洞察（ヴェーバー用語で言えば「カリスマ＝神秘論＝観照」）と、転移（ヴェーバー用語で言えば「カリスマ的支配」）は、まったく対照的な出来事である。精神分析において、転移は最大の治療抵抗・防衛だと言われる所以はここにある。さらに複雑なことには、自己洞察という「脱構築」は「構築（転移）」を介して実現されるというパラドキシカルな力動が一方では存在する。ヴェーバーは「カリスマ」を神秘論の切り口から宗教社会学的に最晩年まで探求したがその本質を理解することはついになかった（その必然的な理由は後述）。しかし、ヴェーバーは「カリスマ」と「カリスマ的支配」が質的に違うことを直感していたのは明らかである。それは「カリスマ的支配」のヴェーバーの醒めた記述と「カリスマ（＝神秘論）」への深い関心のあいだに見られる乖離、さらにはヴェーバーが「カリスマ指導者」「カリスマ的支配」の実例と考えたゲオルゲやゲオルゲ・クライスに対するヴェーバーの姿勢からも伺える。ヴェーバーはゲオルゲと1910年の夏に会っており、それ以前にもゲオルゲ・クライスの「カリスマ的支配」の様相に関心を寄せている。ゲオルゲ本人に会った際のヴェーバー夫妻の感想をマリネ・ヴェーバーはヴェーバー伝記で紹介している（マリアンネ・ヴェーバー1926/1965、348-349頁）。これについては世良晃志郎が『支配の諸類型』の訳注（ヴェーバー1956/1970、79頁）で言及しており、以下は世良の訳注からの引用。

1910年の夏、ヴェーバーはゲオルゲの来訪を受けて対談し、その非凡さに尊敬の念をもったのであるが、しかし両者の立場は根本的に違っていた。ヴェーバー夫人は、ゲオルゲの立場について、次のように批判している。「グンドルフ〔ゲオルゲの仲間の一人〕と論争しながら、私たちの立場の相違の最も深い理由をたちまち確認しました。ゲオルゲの仲間は、教育の理想としての倫理的自律性ということと個人の精神の価値の承認とを、拒絶するのです。英雄の権威への、女性の場合には男性への、服従、これが彼らの〈信仰〉です。ゲオルゲは、より卑小な人間がより偉大な人間に原則として服従することを要求し、そして、より偉大な人間とは、偉大な文化的実践によって衆にぬきんでた人間であるとしています」。しかし、「私たちの考えるところでは、宗教的に信仰深い人間は一つの神の命令には服しえますし、この神の意思への服従において偉大になることはできますが、いかに偉大とはいえ地上の存在であり、したがって迷っている〈英雄〉に、いわんや普通の死

すべき人間に、原則として自己の良心を服従させることによって、偉大になることはできません」と。

情動が剥きつけに露呈する非日常的・一時的現象である「カリスマ的支配」は、日常的な社会支配制度に破壊的に作用する。ちょうど、剥きつけの「転移」現象が日常的な人間関係を破壊するのとよく似ている。しかし、日常の社会支配制度や人間関係にいかにも破壊的に作用したとしても、それは主体（「カリスマ帰依者」）の内側からの変革ではない。転移がいくら深くても、いくら転移関係を積み重ねても、それはあくまでも依存や（他者の）価値観の取入れ・受け売りに過ぎず、価値合理性の脱構築という意味での「創造」ではない。「カリスマ的支配」は外界の変化をいくら引き起こしても（「外界の変化を引き起こすから」という表現の方が実は正しい）、主体の価値合理性の変革には抵抗するのが本性である。つまり転移（＝カリスマ的支配）は自己洞察（＝観照＝カリスマ状態）とは相容れない現象である。ヴェーバーが「カリスマ的支配」を論じる記述は「カリスマ的支配」「カリスマ指導者」「カリスマ」のいずれとも受けとれる曖昧な表現になっている。ヴェーバーが〔脱構築/構築〕のきわどい関係、すなわち「カリスマ」と「カリスマ的支配」の力動を理論化できなかったのは無理も無い。精神分析の創始者フロイトとて、それを臨床的・理論的に十分理解できていたわけではない。その種の力動を精神療法家がうまく扱えるようになるのは1950年代以降である（米国において正統派精神分析の教科書を書いたグリーンソンが、転移的關係は非転移的關係とのかかわりでしか扱えないと指摘したのは1969年の論文（グリーンソン1969）であり、また欧州の精神分析対象関係論学派のウニコットやバリントがそれを臨床経験から理論化したのは1950年代以降のことである）。

#### ④「神と人のかかわり」と「人と人のかかわり」の位相の違いと相互の連関—ヴェーバーの「支配社会学」「宗教社会学」の混乱に共通するもの

ここまで、筆者はヴェーバーの〔カリスマ/カリスマ的支配〕を〔脱構築/構築〕の問題として、人間学—精神療法の観点から考察してきた。「カリスマ（状態）」は人間と位相・次元の違う神（超越界・彼岸・来世・異界）とのかかわりに関連し、他方、「カリスマ的支配」はあくまで人と人との関係であり、此岸（現世内）の出来事である。前者の「カリスマ（状態）」は脱構築や無限といった非日常性と深くかかわり、主体の自己超越的契機を本質とする。一方、後者の「カリスマ的支配」は「合法的支配（制定法支配）」「伝統的支配」などの日常・恒常的な支配形態とは違い、暫定的で制度化には馴染まない、あるいは制度化とは逆のモーメントである直接的な人と人とのかかわりに依拠した非日常的な支配形態である。「カリスマ的支配」が「合法的支配（制定法支配）」や

「伝統的支配」と、いかに対立し相容れないと言っても、それはあくまで人と人の関係という同じ次元内での非日常性/日常性の対立に過ぎず、「カリスマ」のように次元・位相を超えた違いではない。言い換えれば、「合法的支配（制定法支配）」「伝統的支配」は制度化抽象化された日常的な支配や法にかかわる出来事であり、一方、「カリスマ的支配」は制度化とは逆のモーメントを志向する非日常的な支配や法にかかわっている。精神療法的に言えば、「カリスマ（状態）」は治療者患者「関係」や对人的依存とは異質な脱構築の経験であり、それは自己超越的な自己洞察、あるいは治療の「場」への融合・一体化の経験とかがわっている。他方、「カリスマ的支配」は治療者患者間の転移現象（依存関係）に符合するものであり、「カリスマ」と「カリスマ的支配」はともに非日常的現象（精神療法的に言えば退行的）でありながら、脱構築/構築という点ではまったく相反する。両者はともに非日常的な退行現象であり、「力動的」には深くかかわりつつも、現象（対象関係のあり様）としては正反対で相容れない。こうしたダイナミズムは人間学に局限されたものでなく、法や社会制度、宗教など幅広い領域で観察される。精神療法や法、社会制度、宗教教理を論じる際、それぞれ使われる言葉がまったく違うので、我々は各々の領域で同じ問題が論じられていてもなかなか気がつかないものである。ヴェーバーの凄さは「カリスマ」や「カリスマ的支配」「合法的支配（制定法支配）」「伝統的支配」をめぐる原理的な問題を、法や社会支配制度、宗教現象など領域横断的に論じたことであり、彼の社会学に「法社会学」「支配社会学」「宗教社会学」が含まれるのは単なる偶然ではない。「カリスマ」「カリスマ的支配」「合法的支配（制定法支配）」「伝統的支配」をめぐる問題は、法学的には現実の諸制度を秩序づける個別の法とそうした法を更新する形式合理的な法システム（制定規則によって制定規則を作り変えるシステム）（佐藤1993、119-121頁）の関係であり、法によって法を作り変える際に正当性の根拠となる理念的な「神の基本法」や「自然法」など超越的法の位置づけにかかわる。社会制度において上記の問題は、「自由な個人の間いかにして社会秩序を作りうるのか」というホッブス問題として知られており（佐藤1993、134頁）、それはデュルケームが「契約の非契約的基礎」として論じた社会契約論のジレンマに通底する。さらに、この問題はヴェーバーの宗教社会学では、現世逃避的な神秘論（観照）による救済（＝行為の放棄・放下による救済）と現世内禁欲による救済（＝行為の意思的な実行による救済）がどんな関係にあるのかという救済類型論のテーマにかかわってくる（詳しくは後述）。

これらは同じ問題を違う切り口から論じているに過ぎず、法や宗教救済論については後に言及するとして、まずはじめに社会制度における組織と個人の関係—ホッブス問題—に焦点を当ててヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を論じた佐藤俊樹の論考を見よう。佐藤が言うように「自由な個人の間いかにして社会秩序をつくりうるのか」というホッブス問題は近代西洋の契約社会の根源的な問いであり（佐藤1993、134頁）、ヴェーバーとならぶ有名な

社会学者、デュルケームはそれを「契約の非契約的基盤」というジレンマで論じている（佐藤1993、111頁、デュルケーム1893/1971、209-212頁）。佐藤によれば西洋は近代契約社会のジレンマ（ホッブス問題）を二つのやり方で解決しようとした。一つはアメリカのマサチューセッツに移住したピューリタンたちが17世紀前半に早熟的に生み出した近代社会組織（株式会社としての社会）（佐藤1993、109頁、117頁）であり、もう一つは西ヨーロッパが17世紀から約200年ちかくかけて作り出した自然法思想にもとづく社会契約論である（佐藤1993、146-147頁）。17世紀マサチューセッツに移住したピューリタンたちがどのような信仰にもとづき、どんな政治社会制度を作り出したのか佐藤は詳細に検証し、そこで生み出された意味論の内容を解き明かしている。17世紀前半のアメリカ草創期のピューリタン社会の政治社会制度が個人と組織の近代的な関係を生み出し、それが18世紀末の産業革命の経済組織運営で大きなアドバンテージとなったという。佐藤によれば、近代社会では組織の原理（合理性）と個人の原理（合理性）は互いに分離されて各々別の準拠点を持ち、個人が組織に自由に参入・離脱することを可能にする意味論が公式に採用された点が重要で、そこにピューリタン契約神学の神と人間の（契約）関係がかかわっているという。ピューリタン契約神学では、拭うことのできない人間の原罪と帰責の原理としての個人の自由意志はセットになっており、現実の社会や法とは別に理念的・宗教的な秩序として「神の基本法（主の制度）」が想定される。ピューリタン神学では人間は個人として神と契約を結び、個人として最後の審判を受けねばならない。そこでは個人は社会以前の存在として常に社会の外側に押し出される運命にあり、現実の社会や法を神の理想的な秩序に少しでも近づけるよう更新することが求められ、その結果、西欧近代社会は不安定でダイナミックな社会であり続けるよう宿命付けられている（佐藤1993、138頁）。つまり、理想的な社会制度を求めて現実の秩序を構想し、作り変え、社会の外部に立ちつづける〔自由な個人/原罪〕というピューリタン正統派の宗教的意味論が（佐藤1993、144頁）、意図せざる結果として17世紀前半のアメリカに内発的な制度更新のダイナミクスをはらんだ近代社会を生み出してしまったのである（佐藤1993、143頁）。組織と個人の原理的な分離という近代組織の基本特性や制度更新のメカニズムを、ピューリタンは経済競争や制度競争を勝ち抜くために作り出したわけではなく、あくまでそれは人間の原罪の結果にすぎず、彼らは『自由』たらんとしたのではなく、『自由』たらざるをえなかったのである（佐藤1993、146頁）。18世末のイギリスで勃興した技術革新（＝産業革命）にもっとも適合的だったのが、この種の組織と個人の近代的関係や制度技術である。近代の形式合理的な法システムや株式会社制度は、まず17～18世紀のアメリカのピューリタン社会で確立され、その後、西ヨーロッパに導入されて世界中に広まった（佐藤1993、119頁）。社会以前の自由な個人というピューリタン契約神学の意味論が、17世紀のマサチューセッツ社会で現実的にも適合的だったわけを佐藤は以下のように説明している（佐藤1993、150-151頁）。

実際に生きている個人は社会のなかに生まれ、生活し、死んでいく。具体的な個人をとれば、それは明らかに社会ができた後に出現する不自由な存在である。社会以前の自由な個人など、現実には存在しない。その現実に対抗して社会以前の個人の自由を信憑しつづけることは、相当大きな負荷のかかる営みである。それをうまく組みこむためには、社会の成立以前の個人の自由を「確認」する操作が、どこかにさしはさまれていなければならない。ピューリタン型の一次モデルにおける「恩恵の契約」は、まさにそうした操作なのである。神と「恩恵の契約」を結ぶことで、個人は個人であることを神によって認められる。その神に認められた個人があつまって社会をつくる。ここでは、個人の個人性はたしかに社会の存在以前にあたえられている。そして成立当初のニュー・イングランド諸社会の場合、その個人は、イギリス社会（あるいは既存のニュー・イングランド内の社会）を脱出して新しい社会をつくったという出来事によって、現実的にも社会以前の存在であった。この二つの要件がかさなりあって、個人の社会以前の存在性という、ある意味でとほうもない抗事実的な形式が信憑可能になった。……。ピューリタン社会をみる時、きわめて異様に思え嫌悪感すらいだかせるのはその強烈な選民思想、特殊救済説の信仰である。選ばれた個人のみが正しい社会＝「丘上の都市」のメンバーとして救済資格をもつ。その狭さはある意味で、近代の対極にある。だが、その選民思想こそが、神によって選ばれるという操作を通じて個人の個人性を確認させ、社会以前の個人という意味論的形式を根づかせたものであった。ピューリタン社会のような選民思想から19世紀型近代が生まれたのはパラドックスでも何でもない。それは19世紀型西欧社会が成立するために、通らなければならなかった途である。一般救済説にたった場合、個人を個人として同定するという操作は実質的に意味をうしなう。それでは、近代社会の離陸に必要な、社会以前の個人という信憑が成立しえない。たとえ、アルミニウス派が《産業的中間層》に信じられたとしても、そこからは決して近代社会は生まれなかつただろう。同じことは再洗礼派系諸派にもいえる。そこに近代の別の可能性を見ることは、実は倒錯した思いこみである。これらの諸派が最初からドミナントであれば、近代社会そのものが生まれなかつた。神の選民という個人の社会以前性に転換可能な論理と、「見える聖徒」というホッブス問題の解決可能/不可能性に転換可能な論理をもったピューリタンの契約神学こそが、近代への《転轍手》となりえたのである。

佐藤がいみじくも喝破したように、近代社会は社会以前の自由な個人/原罪（＝無限の欲望）とセットで生み出された。彼によれば、西ヨーロッパではピューリタン神学の「神の基本法」の代わりにロックやルソーの初期自然法思想が生み出され、200年かけてゆっくりと契約社会や個人/組

織の関係が作り出された。米国のピューリタン社会と西ヨーロッパの自然法思想は相互に影響しあう関係にあったとされる。佐藤によれば、ヴェーバーはピューリタン契約神学における欲望（原罪）と禁欲（自由意志）の意味論がうまく理解できておらず、宗教的な意味論と近代社会の基本原則（個人と組織の分離と脱人格化された組織の富一資本一の自己運動）の同形性をつかみ損なったという。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』には多くの批判があるが、佐藤は《禁欲のプロテスタンティズム》諸派の神学的理解やその位置づけ、さらにはそれと不可分にかかわる社会組織形態—ゼクテ（信団）—の理解についてヴェーバーに混乱が見られる点を詳細に検証している。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』で、カルヴィニズムとゼクテこそ近代資本主義の成立に決定的だと述べており（ヴェーバー1920/1980、129頁）、それ故、ここに見られる混乱には重大な意味がある。

ヴェーバーは《禁欲のプロテスタンティズム》という用語で、①カルヴァン派、②敬虔派、③メソジスト派、④再洗礼派系の諸派（クエーカー派やバプティスト派など）、の四つを指している。佐藤によれば、この四つの《禁欲のプロテスタンティズム》のうち、カルヴァン派系（アルミニウス派をのぞく）に強く見られる原罪論と個人の自由意思の独特の定式化が（佐藤1993、75-76頁）、無限の欲望（＝原罪）と無限の自由意思からなるらせん運動を駆動させ、深い内面を持った社会以前の個人を作り出し、個人と社会組織の原理的な分離（準拠点の違い）を生み出し、理想的な（神の）制度の実現を求めて、たえず現実の社会制度・秩序を作り変えていく近代社会に特有な意味論を形成したという（佐藤1993、97-99頁、143-144頁）。佐藤はこうしたタイプのピューリタン契約神学こそが、19世紀の「ブルジョア」社会が「性的欲望」を発見したように（フォーコー1976/1986）、経済的な欲望が《無軌道な本能的享楽＝原罪》であることを発見し、人間の欲望のなかに本質的な過度性（＝原罪）を見出したのだという。こうした欲望の過度性は原罪であるがゆえに、どんな禁欲や修行によっても消去不能なまま個人のなかに生き続け、それが結果的に無限の強度の禁欲を人間に強制する。それ故、プロテスタンティズムの倫理は禁欲に対して強い《心理的起動力》を生み出すのであり、その強さは構造上の問題だと佐藤はいみじくも指摘する（佐藤1993、50-54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、上記四つの《禁欲のプロテスタンティズム》のうち、②敬虔派、③メソジスト派、は思想内容からも歴史的発展からも二次的な現象だと位置づけており、プロテスタント的禁欲の担い手としては①カルヴァン派と④再洗礼派系の諸派（とりわけクエーカー派）の二つを重視した（ヴェーバー1920/1980、263-264頁）。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』では、クエーカー派の記述にかなりのページ数が費やされており、ヴェーバーが1904年の米国旅行で、クエーカー派の神秘的な沈黙の集會に感銘

を受けたことは良く知られている（佐野31-32頁）。そもそもヴェーバーのアメリカ旅行の目的は基本的人権の宗教的起源を確かめる意味合いがあるされており、クエーカー派は独特な神秘主義とともに平和主義や平等主義の担い手として知られている。さらに、クエーカー派はイギリスではプロテスタンティズム系の教育機関を設立し、そこから多くの企業の経営管理者が育ったことでも知られている（佐藤1993、61頁）。上記のような事情を勘案すれば、ヴェーバーが近代資本主義や近代社会の担い手として、クエーカー派を重視し、そこにゼクテの典型を見出そうとしたのも無理からぬところである。ヴェーバーはカトリックとカルヴァン派は《キルヘ（教会）》を構成し、クエーカー派などの再洗礼派は《ゼクテ（信団）》を構成したと分類している（佐藤1993、102-103頁、ヴェーバー訳206頁）。佐藤によれば、これは明らかにヴェーバーのミスリーディングであり、神の二重予定説・特殊救済説を特徴とするカルヴァン派系（アルミニウス派を除く）こそ、ゼクテ（信団）的集団の典型であり、寛容や教化を特徴とする諸派は原理的にはキルヘに親和的だという。では、個人の自由意思を重視するゼクテが、なぜその自由を他者に強要するようになるかについて、佐藤は実に興味深い説明をしている。

ゼクテの教団は、当然、メンバー個人の信仰に介入する権能をもたない。ゼクテには原理的な「良心の自由」が存在する。もしゼクテの一部の考える正しい信仰と他のそれがくいちがった場合には、少数派の方がそのゼクテを出ていく。むろん、それと現実に良心の自由がどこまで守られるかはまた別である。あるゼクテを出た人間は、自らの信念に合致する別のゼクテをみつけるか、自分でつくるほかない。ところが、現実にゼクテを創設できるかどうかは周囲の社会的条件に依存する。ヨーロッパのように、居住可能な土地が同じ文化圏の間に占有されている状況下では、新たにゼクテをつくるコストはきわめて高い。そのため実際には既存のゼクテを離れにくい。こうした場合、ゼクテの論理は良心の自由をもっと過酷に抑圧するものとなる。教化の論理に立つ《キルヘ》は、現在信仰を共有していない者がその社会のなかにいることを許容する。ヴェーバーの言葉をかりれば、「正しい者の上にも正しくない者の上にもその光を照らし、まさに罪ある者をこそできるかぎり神の命令による訓育の下におこうとする」からである。それに対してゼクテ社会は、まさに現時点において特定の信仰を共有する集団であるがゆえに、信仰を共有しない人間が内部に存在することを許さない。現実にその社会の外へでる自由が乏しい状況下では、それは容易に信仰の強制へ転化する。原理的な良心の自由が実際には良心の抑圧をまねくのである。逆に、ピューリタン入植時の北アメリカ大陸のように、先住者を低コストで駆逐できる場合には、ゼクテの論理は自由に社会をつくる可能性を開く。個人が実際にゼクテ社会に容易に参入/離脱できて、はじめて良心の自由は現実にも守られる。……寛容の問題はピューリタン正統派にとっても大きな宗教的・

政治的なイシューであった。マサチューセッツではつねに非寛容派が多数をしめたが、その主張の根拠は、マサチューセッツはある特定の信仰のためにつくられた社会なのだから、外来者がその信仰を妨害する権利はないという点にある。自分たちの信仰をつらぬきたいのであれば、自分たちのゼクテ社会をつくれればいい。それに対して介入するつもりはない。……ヴェーバーは、カトリックとカルヴァン派は《キルヘ》を構成し、再洗礼派系諸派は《ゼクテ》を構成したと分類している。この分類はまちがいでないが、ミスリーディングである。カルヴァン派にはたしかにクエーカー派のような寛容の原理はない。つまり、そのゼクテ社会の内にいるかぎり、そのゼクテの規範（＝「業の契約」の規範）にしたがうことを強制した。マサチューセッツではピューリタン正統派の教会以外認められなかったし、クエーカー派を処刑したことさえある。ヴェーバーがカルヴァン派、なかでも独立派を《ゼクテ》にきわめて近いとしながら、最終的には《キルヘ》に入れた理由も、おそらくそこにある。しかし、その強制は教化の論理によるものではない。彼らがぶつかったのは全く別の問題だった。……マサチューセッツでは宗教上の規範が厳格だったために特に大きな問題になったが、これは実はすべての《ゼクテ》的教団にあてはまる。《ゼクテ》の教団と《キルヘ》の教団とが混在している場合、後者はまさに《キルヘ》の原理によって前者に干渉しようとする。そのため、前者は後者に対して《ゼクテ》の原理を守らせる必要が生じる。つまり、《ゼクテ》の原理それ自体を《キルヘ》的に強制せざるをえなくなるのである。また複数の《ゼクテ》の教団が混在している場合には、異なる《ゼクテ》に属する人間間の相互行為において問題が生じる。規範内容が異なっている場合、どちらの規範にそってその相互行為を規制するかをめぐって、《キルヘ》的強制が生じてしまう。……完全に閉鎖された社会以外で（＝世俗内にとどまりつつ）《ゼクテ》の論理をつらぬくことは、実際には不可能なのである。ヴェーバーはこの点を十分考えつめていないため、《ゼクテ》/《キルヘ》の適応に関して、論理が不明確になっている。（佐藤1993、101-105頁）

ヴェーバーはカルヴァン派とクエーカー派が異質な宗教教理に依拠することを理解しながらも、クエーカー派をカルヴァン派とともに近代資本主義の重要な担い手と位置づけたのは、それが《ゼクテ》の典型だと考えたからである（ヴェーバー1920/1980、263-268頁）。しかし、上記の佐藤の説明から、それは間違であることが分かる。では、なぜヴェーバーはこれほど違う二つのプロテスタンティズム的禁欲を近代資本主義の始原として並列的に位置づけてしまったのだろうか。それはヴェーバーが近代組織の本質を組織と個人の原理的な分離として理解せず、経営体と家政の分離や資本計算原理で理解してしまったからである。佐藤によれば、個人の欲望の抑制という意味での禁欲や勤勉、さらには経営と家政の分離や経営体の合理性（資本計算原理など）は発達した商業経済

下では洋の東西を問わずに見られるという。近代社会の基本構造（ひいては近代資本主義社会）を生み出したのはこうした類の禁欲ではない。佐藤によれば、カルヴィニズム以前に見られた禁欲は以下の二つのいずれかであるという（佐藤1993、55-60頁）。第一の禁欲の型は継続的な家族経営に起源をもち、経営体の構成員集団（例えば経営者の「家」）の欲望充足の合理性という準拠点が設定される。その下で、その長期的な最適性という基準から個々人の現在の欲望が合理的に抑制されるという形態をとる。第二の型の禁欲は、主に宗教的な組織に見られる。ある経営体を神や仏などの社会外的な存在の所有物とすることで、経営体固有の合理性をつくりだすやり方である。この型の場合、組織を構成する個々人の欲望は宗教的な力や修行によって極小化し、欲望がないかあるいは極端に弱い状態になる（と了解されている）。いわば個人の合理性の準拠点そのものが消去されるわけである。この二つの欲望類型は一見対極的に見えるが、現実的にしばしば近接すると佐藤はいう。その具体例として日本近世の商家において、店の資本を死んだ祖先名義にするというやり方をあげている。こうした店（「家」）の資本観念は寺社の基金にヒントを得て考え出されたらしい。これは欲望の主体を個人ではなく、個人をふくむある連続体におくことであり、そのなかに個人を回収することで、はじめて欲望の長期的な最適充足という論理は完結する。いずれにせよ、この二つの型は個人の経済的な欲望を変形するか消去するかして、個人を経営体の一部にする点で共通しており、従来、プロテスタンティズムと等価なものとしてさまざまな禁欲倫理が「発見」されてきたが、その多くは実はこちらに属すると佐藤は指摘する。

佐藤の言うピューリタン正統派（普遍的救済説のアルミニウス派を除いた、特殊救済説・二重予定説を神学原理とするカルヴァン派の独立派）の契約神学における禁欲はこれとまったく異質である。ピューリタン正統派の契約神学では人間の欲望は《無軌道な本能的享楽》、無限の利己心・貪欲とみなされ、経済的欲望それ自体が消去不能な罪の源泉（＝原罪）と意味づけられ、それは計画的調整とは本質的に相容れない逸脱と看做される。このため経営体の合理性と個人の欲望充足の合理性が同一化できない。その上、ピューリタン神学では個人が厳密に一個人として神の審判の対象となることから、個人を超える主体がまったく設定できない。それは必然的に個人の合理性の時間レンジをその個体死までに限定するので、この点でも個人の経済的欲望と経営体は同一化不能となる。組織と個人のあいだのこうした強引ともいえる距離（分離）の設定と、それを駆動する社会以前の個人（無軌道な本能的享楽＝原罪/帰責の原理たる自由意思）という神学的な意味づけこそが、近代社会を生み出す母胎となった。そこでは組織や社会が神とリンクしているのではなく、個人と神がリンクして無限の深さの（個人の）内面を作りだしている。ピューリタン契約神学の禁欲は通常禁欲のように欲望の抑制や遅延、あるいは消去・極小化ではなく、貪欲な欲望（＝原罪）を個人の自由意思で「禁止」という形をとる。しかもその欲望は原罪であるために、いかなる

修行によっても原理的に消去できない仕掛けになっている。通常の宗教的禁欲の場合、外的世界や自然界が神（超越性・絶対性）とリンクしており、個人的な欲望はそこに身をまかせることで消去可能になる。ところが、ピューリタン契約神学の場合、人間の欲望は《無軌道な本能的享楽》としてマイナスの聖性—原罪—を帯びて意味づけられおり、それを個人的な修行で消去することは原理的に不可能である。つまり、近代社会を生み出した禁欲はわれわれが通常思い浮かべるような禁欲ではなく、あたかもアクセルとブレーキを同時に踏み込むような異様な「禁欲」である。ピューリタン正統派の禁欲にこうした異様な迫力（それは革新性とも言えるし、強迫神経症的とも言える）があるからこそ、それは伝統を打ち破り、近代社会を生み出す駆動力となり得たのである。佐藤が鋭くも指摘したように、ヴェーバーはピューリタン正統派の禁欲のこうした原理を完全に見落とししている。通常の禁欲では個人が構造・組織に回収されるが、ピューリタン正統派の禁欲では、逆に構造・組織の方が個人に回収される仕組みになっている。だからこそ、個人が随意に組織や制度を作り変えて、更新する近代社会の組織メカニズムが可能になったのである。佐野も指摘するように、ヴェーバーはフィラデルフィアで見聞したクエーカー派の礼拝に強い感銘を受け、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』ではクエーカー派をカルヴァン派とともに近代資本主義の源泉に位置づけている。確かにクエーカー派は禁欲的であり、その博愛平和主義、平等主義はよく知られている。しかし、彼らの禁欲はカルヴァン派独立派の禁欲と質的に違っている。クエーカー派では「内なる光」という神秘的な神の啓示をもっとも重視し、そうした啓示を体験するために個人はおのれを空っぽにし、沈黙の集会を開く。クエーカー派は「内なる光」すなわち聖霊の内的証示によって神の力が総ての信徒の上に普遍的に働いている点を強調し（佐野1993、31頁）、神の啓示・神の言葉に直接触れる「通路」として禁欲は存在する。つまり、禁欲は神秘論（＝「通路」の開け）の手段として存在するわけである（クエーカーquaker＝震える人、という呼称自体が神の言葉に直接触れて身体を震わせるという意味合いである）。こうしたクエーカー派の禁欲は、カルヴァン派独立派の二重予定説・特殊救済論にもとづく原罪/自由意思の無限のらせん運動を駆動する禁欲とはまったく異質であり、クエーカー派の禁欲は伝統的な宗教的禁欲と構造的には同じである。佐藤が再洗礼派系諸派（例えばクエーカー派）に近代の別の可能性を見ることは、倒錯した思いこみであり、これらの諸派が最初からドミナントであれば、近代社会そのものがうまれなかった、と述べているのはまさにこのことである。佐藤はクエーカー派の禁欲について次のように述べている（佐藤1993、75-76頁）。

クエーカー派では、真の信仰にめざめて回心すれば、人間の罪は基本的に浄化される。一般に、キリストとの合一をもとめる神秘主義的宗派は、現世における罪の消去可能性を認め、それにもと

づく禁欲を行った。その場合には、ここでいう「禁欲の特異な形式」や「人間学のコペルニクスの転回」はおきない。比較社会的に見ても、クエーカー派的な内心や禁欲論は特異なものではなく、日本の浄土教にもよく似た論理はみられる。

近代社会を生み出したカルヴァン派的禁欲とクエーカー派の神秘主義的禁欲を混同したことは、彼の宗教救済論の二類型—禁欲と神秘論（観照）—の理論的不備（後述）にそのまま重なる。ヴェーバーも言うように「カリスマ」は神秘主義と密接に関連しており、異次元（神や彼岸・異界などの超越界）との「通路の開け」を本質とする非日常的経験（＝脱構築現象）であり、その理解不足は〔カリスマ/カリスマ的支配〕を軸とする支配の3類型の問題にもかかわってくる。つまり、ヴェーバー理論のさまざまな混乱は、あるひとつの事象に由来する「構造的」なものであり、単純な見落としや考察の不備ではない。ヴェーバー理論の特徴は観察対象とあくまで距離をもち、それを冷徹に分析する「価値自由」にあり、精神科学的方法論との兼ね合いで言えば精神病理学に近い。ヴェーバーの強迫的とも言える、こうした「価値自由」の迫力は、佐藤が指摘したピューリタン契約神学の〈貪欲な欲望＝原罪/個人の自由意思〉の無限らせん運動の影絵（投影）であり、それは駆り立てられる宿命を背負った「自由」に他ならない。その種の「価値自由」は自己以外のもの（外的対象・社会・制度・組織）を冷徹に分析する優れた道具として機能するが、「価値自由」そのものはピューリタン契約神学と同じく『構造的』に脱構築不能であり、それゆえ、皮肉にもヴェーバーは近代社会の原理とその起源を把握し損ねたのである。言い換えれば、ヴェーバーは近代社会を生み出した基本的原理—プロテスタンティズムの禁欲原理—を解明しようと苦闘しながら、それを実存的に（精神療法的に言えば自我親和的に）生きてしまったのである。筆者はここでヴェーバーが宗教宗派的に熱心なプロテスタントであったかどうかを問題にしているわけではない。彼はどんな宗教に対しても価値自由に距離をとる性向があり、それはプロテスタンティズムとて例外ではない。ヴェーバーは信者としてあまり熱心なプロテスタントでなかったとされているが、筆者がここで言いたいのは、どんな対象にも価値自由に距離をとろうとするヴェーバーの思考スタイルそのものがピューリタン契約神学の影絵（投影）であって、その必然的帰結として近代社会とピューリタンニズムの関係を彼が理解できなかったという皮肉である。

ヴェーバーはヤスパースやクレペリンと同質的方法論に立脚しつつも、それとは対照的なニーチェやフロイトにも、冷徹な距離感を保ちつつある種の共感や尊敬を向けている。皮肉なことに、ヴェーバー理論の不備にこそ近代を理解する鍵は潜んでおり、その不備は単純な欠陥・欠損ではなく、異様な迫力を帯びた『豊穡な誤謬』（佐藤流に言えば「影絵」）となっている。ヴェーバー理論にはいろいろな問題点が指摘されながらも、そこに抗し難い魔力があるのはこうした事情が絡んでいる。

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、近代（資本主義）社会はプロテスタントの宗教的熱狂が過ぎた後に生まれたと説明している。しかし、近代社会とプロテスタンティズムあいだには、佐藤(1993) や山之内 (1997) が指摘するように、ある種の同形性が認められ、近代社会はプロテスタントの宗教的熱狂が冷めた後に生まれたのではなく、まさに宗教的熱狂のただなかから生まれてきたのである。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』で、近代資本主義と対置させる形で近代以前の無軌道な《営利欲》に突き動かされたゾンバルト流の《非合理》な資本主義をあげている。この点はさまざまな批判を浴びてきたが、それについて佐藤 (1993, 64頁) は以下のように的確に指摘している。

ヴェーバーが近代資本主義に実際に対置したのは、つねにあの《非合理》な資本主義、無軌道な《営利欲》につきうごかされる資本主義であった。その点で彼の近代資本主義像はたしかにわかりにくい。それがあの「勤勉さ」仮説を今なお一般的な解釈にしている一因ともなっているが、これはまさに、人間の欲望を《無軌道で本能的な享楽》「決してみたされることのない欲望 (unsatiable desire)」として発見した、プロテスタンティズムの倫理の影絵である。つまり、①近代以前の《非合理》な資本主義における無軌道な《営利欲》を、②宗教的禁欲によって抑制することで、③はじめて近代の《合理的》な資本主義が成立したとする論理は、①際限のない利己心や肉欲を、②神の恩寵にすがって禁欲することで、③はじめて規律正しい生活が営めるとする、カルヴァンやバクスターの説教を歴史上に投射したものである。

ヴェーバーは「カリスマ」を生物学的基盤を有する深い暗黒と規定している (ヴェーバー 1921/1987, 25-26頁)。前記の佐藤の記述を敷衍するならば、ヴェーバーの「カリスマ」論のデモニッシュな様相と、それとは対照的な「価値自由」「価値討議」の異様なまでの冷徹さは、まさに近代社会を生み出したピューリタン契約神学の原罪/自由意思の影絵 (= 投影) に他ならない。宗教的禁欲には、①カルヴァン派独立派的なく原罪/個人の自由意思>にかかわるタイプの禁欲と、②一般的な宗教的禁欲、すなわち禁欲を介して個人の欲望が消去 (脱構築) されるタイプの禁欲、の二つがあり、①の禁欲は神秘論とはまったく相容れないのに対して、②の禁欲は神秘論・観照とダイナミックにかかわっている。ヴェーバーはカルヴァン派独立派の禁欲の本質がうまく理解できないために、通常タイプの禁欲/神秘論 (観照) も理解できなくなっている。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、カルヴァン派とクエーカー派という異質なタイプの「禁欲」や「勤勉」を、その表面的な類似性から近代資本主義の源泉とみなしてしまった理由はここにある。二種類の禁欲では、脱構築不能なもの脱構築可能なものが正反対になっており、

その違いは個人（価値合理性という内的構造）と社会組織・制度（外的構造）のどちら側が神（超越者・絶対者）と意味論的にリンクされているかによって決まる。こうした基本原理が理解されていないために、ヴェーバー理論では、禁欲と神秘論（＝観照）、構築と脱構築、個人の内的心的構造（価値合理性）と社会組織・制度（外的構造）をめぐってさまざまな混乱が起きている。

#### ⑤ヴェーバーの支配社会学の「カリスマ」の系譜

「カリスマ」に関するヴェーバー研究では、しばしば「カリスマ（状態）」と「カリスマ的支配」は混同されており、両者を区別すべきだと指摘した佐野の論考（佐野1993）は高く評価できる。しかし、佐野は「カリスマ（状態）」と「カリスマ的支配」が異質な現象であることを十分理解していないので、ヴェーバーのカリスマ論の整理としては不十分なものになっている。本節では佐野の論考に沿いながら、ヴェーバーの支配社会学の「カリスマ」論を整理してみよう。

佐野も例示するようにヴェーバーの「カリスマ」を考察した論考としては、ミッツマン（1971/1975）の『鉄の檻』がよく知られている。ミッツマンはヴェーバーの個人史を材料に、1910年前後の詩人ゲオルゲやヴェーバー・クライスでのG・ルカーチ、E・ブロッホあるいはグロース主義者（フロイトの弟子グロースの性愛主義運動）との接触が、1910年以降の後期ヴェーバーの著作の中に、カリスマ、神秘主義、エロース（性愛）などの概念が組み入れられた主要な要因であり、ヴェーバーは晩年になるほど主観的・内面的に神秘主義やエロースに共感を寄せ「禁欲的合理主義から神秘主義へと後退」したと結論づけている。ミッツマンの考察は、精神分析理論をあまりにも単純にヴェーバーの個人史に当てはめており、精神療法の専門家としても到底賛同し得ない。ミッツマンの論考について、佐野は次の3点に批判をまとめている（佐野1993、64-66頁、19-20頁）。

①ヴェーバーのカリスマ理論は価値自由的な観点から形成された典型的な事例であり、ヴェーバー自身の主観的観点からすれば、カリスマの実践的現在性には消極的であった。ヴェーバーは真正カリスマの実在という「経験的事実」と、真正カリスマの実践への適応拒否という「価値評価」を、カリスマ的支配の創造過程で混同することはなかった。②ミッツマンは「カリスマ」と「カリスマ的支配」を混同しており、1907年頃からの一連の精神分析家、文学者、詩人との交流によって1910年以降にカリスマが神秘主義やエロースの概念と共に、ヴェーバーの著作に登場するとした。しかし、「カリスマ」と「カリスマ的支配」の創造には時間的差異があり、カリスマ概念は1904年以前のゾームの『教会法』の読解とその確証としてのアメリカ旅行やゼクテ体験（クエーカー派の神秘主義的な沈黙の集会での経験）で基礎づけられ、ヴェーバーの著作で最初にカリスマが登場するのは1907年より以前の1905年6月刊行の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の第二章である。そこでは「カリスマ」が二箇所において記載され、いずれもルター派敬虔主義者で、ヘル

ンフト兄弟団の成立・指導に尽力したツィンツェンドルフに関連した文脈で使われている。それに対して、「カリスマ的支配」が創造されるのは1909-1910年にかけてであり、それは1906年以降にドイツで活発化した自由法運動、国家官僚制機構の肥大化、クライスの叢生、あるいはロシア神秘主義やゲオルゲの詩との接触という錯綜した文化社会的事象を契機としている。③ヴェーバーは最晩年の「支配の諸類型」（『経済と社会』の第一部）で、「真正カリスマ」と「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」を区別し、ドイツのライヒ大統領制を独裁的な指導者原理から明確に峻拒している。ヴェーバーの言う人民投票的なカリスマ的指導者は服従者の承認義務を基盤とする権威主義的な真正カリスマではなく、あくまで人民投票的に正当化された民主的カリスマである。

上記①②③は相互に密接に関連するが、まずは②について詳しくみて見よう。佐野も言うように、ヴェーバーの〔カリスマ/カリスマ的支配〕論には「カリスマ」と「カリスマ的支配」の創造に時間的なズレがある。問題はそれが単なる時間的なズレにとどまらないことである。ヴェーバーの〔カリスマ/カリスマ的支配〕論には二つの異質な要素が混在しており、それが彼の〔カリスマ/カリスマ的支配〕論を分かりづらいものになっている。一つは「カリスマ」「カリスマ状態」や「カリスマ的資質」「カリスマ保持者」にかかわる問題系であり、これはあくまで神→人という超越界（彼岸・異界）と人のかかわりに関連した出来事であり、もう一つは「カリスマ的支配」や「カリスマ的指導者」「カリスマ帰依者」など、人と人との関係にかかわる事象である。佐野が詳細に論じたように、後者の「カリスマ的支配」はヴェーバーがゾームの『教会法』の「カリスマ」概念をほとんどそのまま借用・受容して作り上げた支配類型である（既述）。佐野が言うようにゾームの「カリスマ」は原始キリスト教にかかわる宗教概念であり、しかもそれはキリスト者全員に賦与される普遍的賜物である。一方、ヴェーバーのそれは宗教的な事象に限定されず、しかも特定個人に賦与される特殊的賜物であり、非日常的な現象であることが最大の特徴である（佐野1993、70頁）。同じことは、ヴェーバーのカリスマ概念がE、マイヤーの『古代史』1巻「人類学」に由来すると指摘したテンブルック（1987/1994）の論考でも言及されている。テンブルックがマイヤーから示唆を得たと考えるヴェーバーの『経済と社会』の箇所は、「支配の社会学」の「カリスマ的支配」の冒頭部分に登場する「カリスマの本質と作用」であり、わけでも「カリスマ的指導者」の「カリスマ的資質」の非日常性にかかわる忘我（エクスターゼ）に入る能力ーヴェーバーはマイヤーに倣ってそれを「熱狂的発作」や「体質的な癲癇症」と結びつける一に関する記載である。佐野（1993、34-35頁）は、テンブルックの指摘を次の3点にまとめている。①ヴェーバーの預言者に与えたカリスマ的資質が、既にマイヤーの著作で先取りされていること、②そのカリスマの特質は、預言者の精神的な力や非凡な資質にあること、③マイヤーもヴェーバーも、客観的にはモルモン教教祖の非日常的な資質あるいはカリスマ性を認めるが、主観的には「ベテン師」と見做しているこ

と。などである。その上で、佐野（1993、35頁）はヴェーバーが1909年の「古代農業事情」や第一次大戦中に執筆した「古代ユダヤ教」でもマイヤーの影響を強く受けていることをあげ、“テンブルックが指摘したように『古代史』や『モルモン教徒の起源と歴史』から、ヴェーバーが宗教社会学の諸概念の示唆を得たことも容易に推察できよう。その意味で、テンブルックの指摘は十分に評価できるのである”と述べている。しかし、彼は同時にテンブルックはヴェーバーのカリスマ概念の初出が1905年の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』である点を見逃しており、さらに1904年のアメリカ旅行の影響が考察の外に置かれていることなどから、テンブルックがヴェーバーの「カリスマ」創造に対するゾーム『教会法』の決定的な影響を過小評価していると批判し、“ヴェーバーの「カリスマ」が、1910年以降の『経済と社会』で始めて現れた概念ではないこと、またカリスマ的支配の本質的構造だけではなく、その日常化についてもゾームの『教会法』が第一的な資料であったことを今一度確認しておきたい。もし「マイヤーの著作の影響」と言うならば、カリスマの様々な形態を記述する際のすぐれて重要な二次的資料になったということであろう”（佐野1993、36頁）と結論付けている。

佐野が言う宗教社会学の諸概念とは、筆者流に言えば、神（超越界・彼岸・異界）→人にかかわる「カリスマ」「カリスマ状態」や「カリスマ的資質」「カリスマ保持者」のことであり、それは体験や体験者の資質の非日常性が最大の特徴であり、これはゾームのカリスマ概念にはまったく欠けている。ゾームの『教会法』との関連で佐野が考察したのは、あくまで、人と人との支配/被支配にかかわる「カリスマ的支配」「カリスマ的指導者」「カリスマ帰依者」の方である。上記二つは同じ「カリスマ」という語が使われていても、まったく内容が異質であり、この点を佐野は明確に理解していない。例えば、“ゾーム『教会法』の記述とクエーカー教徒と共にした礼拝体験が、カリスマ概念形成の主たる要因である”（佐野1993、36頁）とか、“ヴェーバーにおける宗教社会学上のカリスマ概念の発想は、ゾームの『教会法』を中心とする宗教的神学的著作の読解によって動機づけられ、その確証を体験した1904年のアメリカ旅行で確立されたと見てよかろう。そして、カリスマからカリスマ的支配へと彼の関心が移行するのは、既存秩序に抵抗しようとする多彩な社会的諸潮流の出現、官僚制的合理化の不可避的な進展、さらには特殊ドイツ的なクライスの叢生といった彼の鋭利な状況認識が極めて重要な契機となっている”（佐野1993、47-48頁）、といった佐野の記述からもそれはうかがえる。佐野は宗教社会学の「カリスマ」概念と支配社会学の「カリスマ的支配」を同一現象と混同している。両者が現象としてはまったく別物だということが分かれば、「カリスマ」と「カリスマ的支配」が別のルーツを持つとしても何ら不思議ではない。「カリスマ」の概念規定の骨格は『経済と社会』の「支配の社会学」でも「宗教社会学」でも、マイヤーの『古代史』第1巻の「人類学」の項目をほぼそのまま転用していることは明らかである。つまり、ヴェー

バーは神（彼岸・超越界・異界）と人のかかわりに関連する「カリスマ（＝神秘論）」体験やその資質の非日常性をマイヤーの『古代史』から借用し、そこにヴェーバー自身のアメリカでのクエーカー派の視察体験を入れ込んだと考えられる。ヴェーバー理論では「カリスマ」と「カリスマ的支配」の概念の由来が異なるというだけでなく、宗教社会学の鍵概念—「カリスマ（＝「神秘論）」—と支配社会学の鍵概念—「カリスマ的支配」—の関係が理論的に整理されていない点こそが問題である。これは佐藤の論考を援用して既に考察したように、近代社会を生み出したカルヴァン派正統派的な禁欲（神秘論とは原理的に相容れない禁欲）と伝統的な禁欲（神秘論とダイナミックな関係にある禁欲/神秘論）の質的違いをヴェーバーが区別できなかったこととも関係する。カルヴァン派正統派的な禁欲の本質をヴェーバーが理解できなかったのは、原罪とセットになった「個人の自由意思」という構造上の問題であり、それはヴェーバー理論の方法論の核心である「価値自由」の脱構築不能性に通底する出来事である。ヴェーバーの宗教社会学（「カリスマ（＝神秘論）」）と支配社会学（「カリスマ的支配」）の不整合は、前稿で論じた〔目的合理性/価値合理性〕と〔整合合理性/目的合理性〕の不整合—価値合理性の脱構築の欠落、すなわち個人を超える領域との通路性（＝脱構築としての「諒解」＝神秘論）の欠落—にそのまま重なる。

#### ⑥ヴェーバー理論における「合法的支配（制定法支配）」（佐野の論考から）

ヴェーバーの著作は1915年の「世界諸宗教の経済倫理」の「中間考察」を境に内容が大きく変化していることは多くのヴェーバー研究者が指摘するところであり、これは支配の3類型の合法的支配 (legale Herrschaft) についても言える。そもそも支配の3類型—「伝統的支配」「合法的支配」「カリスマ的支配」—は1918～1920年に執筆された「支配の諸類型」に登場する組み合わせであり、1914年以前に執筆された『経済と社会』「支配の社会学」には「合理的支配 rationale Herrschaft」という用語はあっても「合法的支配 legale Herrschaft」なる語は一切ない（「支配の社会学」の邦訳の第9章第2節「正当的支配の三つの純粋型」には合法的支配 legale Herrschaftを含む支配の3類型が記載されているが、この節はヴェーバーの『経済と社会』第4版だけに編集の都合で挿入されたものであり、第1～3版、第5版にはこの部分はない。「正当的支配の三つの純粋型」はもとも1922年の「シュモラー年報」に掲載されたものであり、ヴェーバーの遺稿「支配の社会学」の他の論述とは執筆時期が違うという事情がある）。つまり、支配の3類型は1915年を境に「伝統的支配」「合理的支配」「カリスマ的支配」から「伝統的支配」「合法的支配」「カリスマ的支配」へと変化しているわけである。

佐野はヴェーバー後期の著作における多様な合理性というモムゼンの見解に着目し、“ヴェーバーの社会学的著作を1915年に公表された「世界諸宗教の経済倫理」の「中間考察」を転換点とし

て二期に分け、初期の目的論的、進化論的、不可逆的な構成から、後期の普遍史的、多元的、可逆的構成へとヴェーバーの歴史的視点が変化し”、“特に、後期の著作では、カリスマと合理化、形式合理性と実質合理性の競合関係が歴史を推進する力であり、両者は互いに緊張状態にありつつも完全に対立するものではなく、相互補完関係にある”との（佐野1993、140-141頁）モムゼンの考え方に賛同した上で、ヴェーバーが「合理的支配」を「合法的支配」に改訂した理由を“第一に、ヴェーバーは晩年になればなるほど、合理性の多元的意味（形式合理性と多様な価値観に仕える多元的な実質合理性）を認識したがために、従来の合理的支配のままでは「合目的に考案され形式的に正確に制定されかつ広布された一般的規則の合法性」（「序論」）という合理的支配の本来の意味が十分説明されえないと考えたこと、第二に、「合法的支配」は実質的合理的支配ではなく、形式的合理的支配である”（佐野1993、141頁）と述べている。ヴェーバーは最晩年の「社会学の基礎概念」でも、“合法性を「正式の手続きを踏み通常の形式で成立した規則に対する服従」とし、何故に合法性が正当性の根拠になりうるのか、という合法的正当性の「根拠づけ」については留保したまま”（佐野1993、85頁）にしており、ヴェーバー理論の合法性について、ハーバーマスが『コミュニケーション的行為の理論』で手厳しく批判したことはよく知られている。佐野はハーバーマスの批判を“ヴェーバーは、合法性を、事実に存在する法秩序との単なる合致のみで事足りるとし、「合法的支配は、如何にして正当化されうるのか」という問いへの解答を不明確にした”。“ヴェーバーは、実証主義的法観念の立場から、支配の正当性を「合法性への信仰」へと縮減し、合法的支配の正当性を、道徳的＝実践的な側面である「根拠づけの原理」ではなく、認知＝道具的な側面である「制定法原理」にのみ依拠せしめた”（佐野1993、84-85頁）と簡潔にまとめている。ハーバーマスの批判に関連して、佐野はそうした議論を突き詰めていくと、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』の結末部分や『新秩序ドイツの議会と政府』の中で、近代資本主義的合理化や近代官僚制的合理化の行く末を悲観的な比喻で表現した問題意識が隠蔽されてしまうと述べている。佐野はハーバーマスが“ヴェーバーにおけるポスト近代的側面、すなわち、西欧の「近代化」と「合理化」のアムビバレントな関係、およびそこから提示されるゼクテないしカリスマ理論を等閑視してしまった”と批判した上で、“ヴェーバーの理論的著作における「価値合理性」と「目的合理性」ないし「形式合理性」と「実質合理性」の緊張関係、あるいは資本主義的、官僚制的合理化に対抗するゼクテ原理やカリスマ理論を把握することが、ヴェーバー合理化論の真意を理解する鍵になる”と述べている（佐野1993、85頁）。佐野はヴェーバーの合法的正当性論について、“ヴェーバーは合法的支配の理論的限界を突破する意図でカリスマ的支配を構想した。彼はあたかもカントが、自由、霊魂の不滅、神の実在を実践理性の領域に移行させたように、「合法性」にはない啓示、創造、証し、神託という構成原理をカリスマ的支配のカテゴリーで処理して

いる。その意味でも、ヴェーバーにおける合法的支配とカリスマ的支配は相互に対抗し、かつ補完し合う概念と言える”（佐野1993、100頁）と述べ、ヴェーバーの合法的支配に関する諸家の議論を批判して、“彼らが合法的支配をヴェーバーの完結した議論としてのみ考察し、それに対抗するゼクテやカリスマ的支配を議論の主たる対象から外してしまった点にある。ヴェーバーは、正当的支配の三類型を構想したとき、現実の支配はこれら三つの混淆型であることを明示し、官僚制的支配といえども、政治的団体の最高首長の地位が世襲カリスマとしての君主や、人民投票的、カリスマ的な大統領によって占有されたことを明言した”（佐野1993、100頁）と指摘している。ハーバーマスらが、ヴェーバーの合法的支配を誤解したのは、佐野が言うような要因が影響しているのは確かだとしても、何よりヴェーバー自身が「カリスマ」と「カリスマ的支配」の異質性を明確に概念構成しなかった点が諸家の誤解を招いた最大の原因と筆者は考える。佐野はヴェーバーとシュミット、ナチズムの関係を詳細に論じている。そこでは「カリスマ」と「カリスマ的支配」の意味づけの違いは、政治的・支配論的に大きな焦点となっている。佐野はシュミットがヴェーバーのカリスマ概念を自分の都合の良いように解釈して全体主義的なカリスマ支配者ヒトラーへの道を開いたと考察するが、「カリスマ」と「カリスマ的支配」をめぐって、シュミットにそうした解釈を許す曖昧さがヴェーバーのカリスマ論に内在していたことは論じられていない。「カリスマ」概念にかかわるヴェーバーとシュミットのズレは、ヴェーバーの〔カリスマ/カリスマ的支配〕論の問題の所在を、はからずも示しており、やや長いが佐野の記述を以下に引用する（佐野1993、271頁）。

ヴェーバーとシュミットのカリスマ的正当性に対する現実への適応の仕方およびそれを動機づける思考枠が完全に異なっていたということである。重要な点を列挙すれば、以下のようになる。

①シュミットは、カリスマ的正当性を上から与えられた「真正の」カリスマ的支配と考え、下からの、すなわち国民から支配に対する抵抗を顧慮しない。換言すれば、多数決原理を否定する。委任独裁から主権独裁へ、また、可視的教会からカトリック教会への著作的推移はこのことを一層裏づける。一方、ヴェーバーはライヒ大統領制のカリスマ的支配を民主制と両立する「反権威主義的に解釈がえされた」カリスマ的支配とし、法律を侵害したり、独裁的に統治する大統領に対しては、下からの国民の監視が必要であることを説く。

②シュミットはカトリック教会の教皇や階級制といった法的制度に絶対的な価値を置き、カトリック教会とキリストの人格との等価性を主張するが、ヴェーバーはクエーカー、バプティスト、メノー派等に見られるプロテスタントのゼクテに個人的主体の契機を見出し、民主主義を擁護する筈にしようと構想する。

③シュミットは反議会主義や反自由主義の立場から立憲君主制を「王は君臨すれども統治せず」と

いう定式を引証しつつ批判するが、第二帝政期に議会主義的民主制論者であったヴェーバーは、「王は君臨すれども統治せず」をイギリスの議会主義制度の長所とし、立憲君主制を積極的に肯定する。

④シュミットは合法性と正当性を対極的に位置づけ（『合法性と正当性』）、形式合理的な合法性と人民投票的な正当性を絶対的な対立という観点から解釈するが、ヴェーバーは形式合理的な合法性と人民投票的な正当性が調和できるものと考えた。これがすなわち、「反権威主義的に解釈がえされた」カリスマ的支配である。

佐野が指摘するように（佐野1993、213頁）、シュミットは合法性 *Legalität* と正当性 *Legitimität* を対極的に捉え、他方、ヴェーバーは合法性 *Legalität* を正当性 *Legitimität* に包含させている。ヴェーバーは、国家の最高の地位が無力な国王によって占められる事実によって、政治家の権力欲が形式的に抑制されると考え、権力が「国王の名において」行使されることで現存の社会秩序の正当性は国王のカリスマによって保証されると理解した（佐野1993、274頁）。それに対して、シュミットが理想とした君主は無力な国王ではなく、絶対的な主権を保持した君主であった。シュミットの「カリスマ」論とヴェーバーの「カリスマ」論は一見似ていてもその内実はまったく対照的である（佐野1993、274頁）。ヴェーバー晩年のカリスマ論のポイントは「カリスマ的支配」のような権力に直接かかわる支配形態ではなく、正当性の根拠づけとしての「カリスマ」を「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」として構想し、形式合理的な合法性 *Legalität* と人民投票的な正当性 *Legitimität* が調和する制度としてライヒ大統領制を理解した点にある（「カリスマ」と「合法的支配 *legale Herrschaft*」の調和・接合）。また権力的には無力だが正当化装置としての国王—立憲君主制—を積極的に評価し、支配論にそれを位置づけようとした（「カリスマ」と「伝統的支配」の調和・接合—佐野1993、273-274頁）。ヴェーバーが晩年の支配社会学で重視したのは、あくまで「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」であり、佐野が表記する“「反権威主義的に解釈がえされた」カリスマ的支配”（傍点筆者）ではない。ヴェーバーが晩年まで探求したのは「合法的支配」や「伝統的支配」と両立可能な支配の正当性の根拠たる「カリスマ」であるが、結局、彼はそれをうまく理論化することができなかった。ヴェーバーのカリスマ論の不備は「合法的支配」や「伝統的支配」の場合はあまり目立たない。というのも「カリスマ」（あるいは「カリスマ的支配」）と「合法的支配」「伝統的支配」は内容的に異質なので、「カリスマ」と「カリスマ的支配」の違いが理論的に曖昧であっても何とかごまかしが利く。ところが「カリスマ」と「カリスマ的支配」の関係においては、彼の理論的曖昧さは隠しようがなく露呈する。シュミットがヴェーバーの「カリスマ」「カリスマ的支配（＝真正カリスマ）」を自分流に解釈したのも、あるいはハーバーマスがヴェーバーの「合法的支配 *legale Herrschaft*」をカリスマとの関係を抜きに批判してしまったのも、「カリス

マ」と「カリスマ的支配」をめぐるヴェーバーの理論的曖昧さに起因する部分が多い。ヴェーバーのカリスマ論を綿密に考察した佐野でさえ、ヴェーバーの「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」を「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ的支配」(傍点筆者)と表記しているのはきわめて象徴的であり、単なる偶然の間違いでは片付けられない。

ヴェーバー晩年の支配論は、相当深いところにまで到達していたと筆者は考える。それは被支配者が支配を「承認 Anerkennung」するという心的機制をヴェーバーがどの程度理解していたかを見ると分かる。承認はヴェーバー理論において、イエリネク、あるいは法学の承認説との関係で重要なポイントだが、承認 Anerkennungとは繰り返される行為によって主体の身に染み込んだ心的な「慣性」であり、それは現状を肯定し維持しようとする人間の基本特性と言える。「伝統的支配」では、昔から繰り返されてきた慣習が重要であるのはヴェーバー自身も強調しており、支配の定義上もそれは承認 Anerkennungに他ならない。「合法的支配 legale Herrschaft」は合理的・論理的であることがその本性だが、ヴェーバーは合法的支配(=制定法、成文法的支配)は論理的であるがゆえに支配が成立するといった単純な出来事ではなく、それが法として機能する心的機制として承認 Anerkennungが重要な意味をもつことを佐野はイエリネクの承認説との関係から明らかにしている。「合法的支配(=制定法支配)」にかかわるこうした理解は、論理合理的な人間の行為がその論理的正しさに依拠するというより、それが有用で役立つために自動的に繰り返される点に依拠するという事情をヴェーバーは掛け算九九を喩えに「理解社会学のカテゴリー」で述べている。さらに重要なのは「カリスマ的支配」について、ヴェーバーはその支配が成立する要件として承認 Anerkennungを繰り返し強調している点である。「カリスマ的支配」の概念規定に、何故、現状維持・現状肯定の機制たる承認 Anerkennungが繰り返し登場するのか、これまでヴェーバー研究で正面から論じられたことはなかった。というのも、「カリスマ的支配」は「伝統的支配」や「合法的支配」と鋭く対立し、それらを革新・変革する支配類型として位置づけられ、それは現状維持の承認 Anerkennungとは相容れないように「一見みえる」からである。しかし、ヴェーバーのカリスマ論をよく読むと、ヴェーバーは「カリスマ的支配」の成立要件を被支配者(帰依者)が支配者(カリスマ的指導者)をどのように看做し、捉えるかという一点に絞って規定していることが分かる。つまり、「カリスマ的支配」の本質は「カリスマ的指導者」の「カリスマ」が客観的に正しいかどうか依拠するのではなく、帰依者(カリスマ被支配者)が指導者の「カリスマ」やその「証し」を偉大なもの、真実なものと解釈するかどうかにかかっている。つまり、「カリスマ的支配」を作り出し支えているのは、「カリスマ的指導者」ではなく、神のごとく(あるいは父のごとく)偉大な「カリスマ的指導者」を求め、渴望する帰依者側の情緒や心情であることをヴェーバーは冷徹に見抜いている。こうした洞察はヴェーバーのカリスマ論に一貫しており、それは「真正カ

リスマ」に対するヴェーバーの心的距離感からも伺える。ヴェーバー自身、ゲオルゲの詩を耽読し、ゲオルゲ自身と出会いゲオルゲの偉大さを認めながらも、同時にゲオルゲ・クライスを距離感をもって「観察」し、ヴェーバーは自分とゲオルゲの異質性を明瞭に自覚していた。佐野が考察したように、ヴェーバーはゾームの『教会法』のカリスマ論を借用し、それを換骨奪胎して「カリスマ的支配」を作り上げた。ヴェーバーは「カリスマ的支配」の本質を神のように偉大な人間を渴望する帰依者側の情緒的要因、つまり帰依者（被支配者）の依存心にあると冷徹に見抜いている。ヴェーバー理論の「カリスマ的支配」はフロイトが発見した転移現象（父親や母親にかつて向けられていた患者の依存病理が精神分析の中で、治療者への依存感情—偉大な救済者と治療者を看做す患者の幻想的な願望—として再現されるという現象）やエディプス・コンプレックスと同じ線上にある。すなわちヴェーバー支配論の核心である「カリスマ的支配」を掘り下げていくと、フロイトが深層心理学で発見した原理と共通するという驚くべき事態が見えてくる。「カリスマ的支配」がいかに激烈・破壊的であっても、それは現状を維持したい（つまり防衛したい）という帰依者側の依存的防衛に依拠する支配類型である。ヴェーバーが承認 *Anerkennung* という現状維持にかかわる用語を「伝統的支配」や「合法的支配」でなく、「カリスマ的支配」で繰り返し使用したのは、ミスマッチでも理論的混乱でもなく、ヴェーバーの洞察の深さを示している。「カリスマ的支配」「伝統的支配」「合法的支配」はいずれも現状維持にかかわるが、支配の様式が互いに異なっているために社会現象として相互にダイナミズムを形成するのである。「カリスマ的支配」は直接的な人間関係や情緒的依存にかかわる現状維持（＝承認）であり、「合法的支配」は論理合理性にかかわる現状維持（＝承認）である。後者は認知科学用語で言えば、意識性にかかわる論理的概念知に関係している。また「伝統的支配」は習慣や慣習などの行為や方法論的技術にかかわる現状維持であり、認知科学用語で言えば無意識的な身体性にかかわる手続き的知識と関係している。それら三つは、どれがより革新的か、あるいは創造的かというものではない。それらは互いに依拠する原理や方法が違うので、「伝統的支配」に対して「合法的支配」や「カリスマ的支配」が破壊的に作用するにすぎない。それらは依拠する方法は違っていても、いずれも行為の繰り返しにかかわる承認 *Anerkennung* や慣れ、心的慣性に関係しており、それ故、「カリスマ的支配」は「カリスマの日常化」というプロセスを経て「合法的支配」や「伝統的支配」に移行することが可能なのである。

ヴェーバーの「カリスマ的支配」はフロイトが深層心理学で発見した「転移」やエディプス・コンプレックスの社会科学版と言えるが、これはフロイト理論からヴェーバーを解釈したミッツマンの考え方を踏襲するものではない。ミッツマンの『鉄の檻』をヤスパースやクレッチマー、クラージェスとの関係から批判した内田芳明（1982）の論文からも明らかのように、また筆者が既に方法論的に明らかにしたように、ヴェーバー理論はヤスパースの精神病理学に近い。ヤスパースとフロ

イトは方法論的に対極にあり、両学派の生産的な対話に精神科学は100年近い歳月を要した。驚くべきことにヴェーバーは100年も前に、その両者に足を乗せている。ヴェーバーは方法論としては精神病理学的でありながら、洞察内容はフロイトと共通したものがある。フロイトは研究者として極めて独創的だったが、治療者・臨床家としては一例も患者を治していない。これはフロイトの時代の精神分析には、防衛処理という「脱構築」にかかわる理解が理論的にも臨床的にも不足していたからである。行為主体の脱構築の欠落という図式がヴェーバー理論にも存在するのは単なる偶然ではない。それは近代の本質そのものである。ヴェーバーはヤスバース流の近代的方法論に立脚しながら、フロイトが精神科学で成し遂げた洞察を社会科学の領域で成し遂げており、それ故、ヴェーバーとフロイトは同じ限界—脱構築の不備—を共有している点でも重なり合う。ヴェーバー理論を思想的に理解するには、ポスト近代の源泉である1960年代のデリダの「脱構築」を待たねばならない。デリダの「脱構築」がハイデッガーとフロイトを礎石にしている点は実に興味深い。精神分析の臨床や理論において、「脱構築 (=自己洞察)」を論じるためには自我心理学派の防衛理論の発展や1950~60年代の対象関係論の発展を待たねばならない。

ヴェーバーの支配の3類型を筆者なりに整理すれば、神(超越界・彼岸・異界・無限)と人間(此岸・現世・有限)という異次元の間に開かれる「通路」、あるいは現世の行為者の「脱構築」としての「カリスマ」が、どのようにして承認 *Anerkennung* (=構造化・構築化)である「カリスマ的支配」「合法的支配」「伝統的支配」と結びつくのがポイントである。「カリスマ的支配」「合法的支配」「伝統的支配」の三者の関係から正当性の根拠をいくら考察しても、それらはいずれも承認 *Anerkennung* (=構造化)にすぎないので、正当性の根拠を生み出す仕組みは見えてこない。

#### ⑦水林のヴェーバー理解—「支配の3類型」と「法」

佐野が言うように、シュミットのカリスマ論とヴェーバーのカリスマ論の違いは、合法性 *Legalität*と正当性 *Legitimität*の位置づけをめぐる問題であり、これを正面から論じたのが水林彪(2007)である。水林の論考ではヴェーバーの支配の3類型をめぐる既述の4要素が法的問題として萌芽的に認められており、また彼の論考は天皇制の考察に由来することから本稿にはわけても重要である。

水林はヴェーバー理論において、*Legitimität*と*Legalität*の関係がどうなっているかを法学的に詳細に検証している。*Legitimität*、*Legitime Herrschaft*、は一般に「正当性」「正当的支配」と訳され、一方、*Legalität*、*legale Herrschaft*は「合法性」「合法的支配」と訳されている。水林は法律学の諸議論を整理して、この訳が正しくないことを明快に論証している。*legale Herrschaft*は、ヴェーバーの意図するところを正確に読み取るならば、「合法的支配」のような広く「法」一般を指示し

うる訳語を選択すべきでなく、「合法的支配」あるいは「制定法支配」とでも邦訳すべきであり、「合法性」や「合法的支配」は、むしろ、正当性や正当の支配と訳されてきたLegitimitätやLegitime Herrschaftの訳語として適切であるという（以後、水林に従い、legale Herrschaftは制定法支配、Legitimität、Legitime Herrschaftは正当性、正当の支配と訳す）。これは邦訳が不適切だということとどまらず、支配と法の関係、さらには「法」現象とはそもそも何か、という極めて根源的な問いにかかわると水林は言う。日本の社会科学諸分野（法学、政治学、思想・哲学などの主要な辞典）において、LegitimitätとLegalitätは、後者が法的次元であるのに対して前者は法外的実質的次元と捉える傾向があるという。丸山眞男（1995）もLegitimitätとLegalitätの対を「実質的正統性（丸山はLegitimitätを正当性ではなく、正統性と訳している）」と「形式的合法性」の対で理解し、実質的正統性（正当性）を「法」とは別次元の問題と捉えてしまい、「正統性（正当性）」を法現象の域外に置いてヴェーバー理論を理解したと水林は批判する。水林が指摘したように、確かにヴェーバー理論ではLegitimitätsgründe（正当性根拠）とRechtsgründe（法＝権利根拠）は同義であり、Legitimität（正当性）はRecht（法＝権利）に他ならない。水林（2007）によれば西欧において、法（ius,droit,Recht）と法律（lex,loi,Gesetz）を区別する意識が強く、この両者を区別しない日本の法学的通念を星野英一（1989）の論考に依拠しながら批判的に紹介している。水林はヴェーバーが近代資本主義社会にかかわる制定法の始原は利害関係者たちの自律の場としての中世の都市法から生まれたこと、それを『都市の類型学』でNichtlegitime Herrschaft（非正当の支配）として論じている点を考察している。

水林はヴェーバーの支配の3類型それぞれを検証し、支配の3類型すべてが神や超越者によって支配を授けられ、支配の正当性Legitimitätにかかわる側面と、どのような方法・原理で支配者（指導者）と被支配者の双方が相互に規定され、支配が構造化されるかの二つの側面があることを明らかにしている。惜まれることには、水林の論考では「カリスマ」と「カリスマ的支配」の異質性が明確にされておらず、それ故、ヴェーバーの支配論の整理としては不十分に終わっている。

ヴェーバーの支配の3類型を“支配のLegitimitätとは支配のRechtsgründeである”という観点から表現し直せば、「合法的支配（＝制定法支配）legale Herrschaft」「伝統的支配 traditionelle Herrschaft」「カリスマ的支配 charismatische Herrschaft」は、それぞれ「制定法支配」「慣習法支配」「超越法（神法・自然法）支配」になると水林は言う。重要なのは、神法・自然法と「制定法支配」「慣習法支配」の関係、さらには「カリスマ」「カリスマ的支配」の関係がどうなっているかである。これは法学的には、どこまでを「法」現象ととらえるかにかかわるし、それは政治支配的には佐野が言う「真正カリスマ」と「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」「カリスマの没支配的な解釈がえ」の区別、あるいは権力を備えた「真正カリスマ指導者」としての君主と「無力な

カリスマとしての君主」の区別にかかわってくる。この点についてのヴェーバーの記述は曖昧かつ微妙に揺れている。

水林は支配の3類型をヴェーバーの「正当的支配の三つの純粋型」の論文をベースに論じており、「社会学の基礎概念」の正当的秩序 *Legitime Ordnung* にも言及している。水林も指摘するように、正当的支配 *Legitime Herrschaft* をヴェーバーは常に三つに類型化しているのに対して、正当的秩序は四つの類型で論じている。このズレは正当的秩序が正当的支配より概念的に広いとか、あるいは執筆の時期の違いから起きたのではない。3類型と4類型のズレにヴェーバー理論の根本的な問題が隠されている。水林が依拠するヴェーバーの「正当的支配の三つの純粋型」と『経済と社会』第一部の「支配の諸類型」のあいだには支配の3類型の概念規定に本質的な違いはなく、正当的秩序の4類型を方法論的基礎とする「社会学の基礎概念」は『経済と社会』第一部の冒頭に置かれている。つまり、同一の書物（『経済と社会』第一部）において、支配は3類型に正当的秩序は4類型になっているのだから、執筆時期は問題となり得ない。

ヴェーバーは同じ現象をマクロな社会制度や政治の切り口から支配論として3つに類型化し、他方、それをミクロな社会的行為論の切り口から整理して4つに類型化しているのである。切り口が違うのだから、類型化のズレはさほどの問題ではないと見過ごされがちである。しかし、そもそもヴェーバー社会学は行為論的社会学であり、人間の社会的行為から社会秩序や社会制度、政治や支配の問題を読み解こうとするのだから、マクロな社会制度とミクロな人間学・社会的行為論をいかに齟齬無く、統一的に理解するかはきわめて重要である。上記二つの類型化のズレを詳細に検証すると問題は相当根深く、ヴェーバーが脱構築（神秘論）を方法論的に理解できていないためにこのズレが起きていることが分かる。筆者の知る限り、正当的支配の3類型と正当的秩序の4類型のズレに焦点をあてて、その内容にまで踏み込んでヴェーバー理論を考察した人はいない。

水林によれば支配の3類型を法学的に言い換えると、「制定法支配」「慣習法支配」「超越法（神法・自然法）支配」になるという。一方、正当的秩序の妥当根拠は「社会学の基礎概念」においては以下の4型に分類されている（ヴェーバー1921/1987、55-56頁）。

a) 伝統 (Tradition)、すなわち、つねに存在したものの妥当によって、b) 感動的 (特に情緒的) 信仰、すなわち、新たに啓示されたものまたは模範的なものの妥当によって、c) 価値合理的信仰、すなわち、絶対に妥当なものとして推論されたものの妥当によって、d) 合法性 (Legalität) があると信じられる実定的制定律 (positive *Satzung*) によって。この合法性は、 $\alpha$ ) これに対する利害当事者たちの協定によって、 $\beta$ ) 人の人に対する正当なものとして妥当する支配と服従とにもとづく強制 (Oktroyierung) によって。

上記 a) b) d) は legale Herrschaft の 3 類型に相当することは、水林も言うように明らかだが、新たに登場したように見える、c) についてヴェーバーは続く脚注の中で、以下のように法との関係で説明している。

価値合理的妥当の最も純粋な類型は「自然法」である。自然法の論理的に推論された諸命題が行為に与える現実的な影響は、その理想的な要求に比べればやはり限定されているが、僅少なものではないということはもちろんであって、それらの命題は、啓示法や制定法や伝統的法から区別される。

ヴェーバーのこの記述を受けて、水林は文中に登場する「啓示法」、「制定法」、「伝統的法」の三者は、それぞれ『支配の社会学』の「カリスマ的支配」、「制定法支配」「伝統的支配」における法形態であり、『社会学の基礎概念』は、これに「自然法」を加えたと指摘する。『支配の社会学』において「自然法」は、カリスマをカリスマたらしめる（すなわち、カリスマとして承認するとともに、カリスマをその拘束のもとにおく）法として、「カリスマ的支配」の枠組みの中で論じられていたが、『社会学の基礎概念』においては「カリスマ的支配」とは別の柱として立てられたのであった、と述べている。水林はヴェーバーが『支配の社会学』において、ともに「カリスマ的支配」の枠組みで論じていた「神・天」と「自然法」を『社会学の基礎概念』では、範疇的に上記 b) と c) に振り分けて区別したとして以下のように図示・説明する。

b 神・天—（授権）→支配者（カリスマ）←（情緒的帰依）—被支配者

c 自然法—（授権）→支配者←（理性的遵法）—被支配者

水林は伝統的支配に関連して西洋中世の「良き古き法 Gutes Altes Recht」（「古き良き法」とも言う）に言及している。「良い」というモーメントは神と結びつくものであり、一方、「古き」というモーメントは慣習法と結びつく。水林が言うように、ヴェーバーは前者の神にかかわるモーメントを「カリスマ的支配」の枠組みで論じている。そもそも、ヴェーバーは伝統的支配（慣習法支配）を、①伝統（慣習法）によって厳格に拘束された領域と、②伝統（慣習法）外において、支配者の恣意（実質的な倫理的衡平や正義または功利主義的合目的性）が許容される範囲、の二領域の構成で記述している。伝統（慣習法）の拘束以外の領域では、支配者の自由な判断によって、社会の変化に対応することができるが、伝統（慣習法）が拘束する領域についてその必要性が生じた場合どんなことが起きたかについて、水林は以下のように述べている。

ヴェーバーによれば、「伝統的規範に反する新しいRechtを作ることは、原理的には不可能」と考

えられていたが、しかし、新しいRechtを作ることは、実際上は、社会の変化に応じて必要なことであり、そこから「ある命題を「昔から妥当しているもの」として「認識する」という方法（法判告Weistum）」が生まれたのであった。新しい法があたかも古い法であるかのごとく擬制される、という方法である。

ヴェーバーは、こうした判告を支配者や「賢人」によるカリスマ的法宣示Rechtsweisungの範疇で論じている。つまり、慣習法支配は「良き法」という神にかかわるモーメント（＝法判告）と「古き法＝慣習法」の二重の構造になっており、これを筆者流に言い換えれば、慣習法的支配（伝統的支配）においては、法の構築のモーメント（古き法＝慣習法）と法の脱構築のモーメント（良き法＝法判告）はセットになっているのである。

自然法は法学的に重要なテーマであり、筆者にそれを概説する能力は到底無いが、自然法は一般に神・自然・理性と深くかかわることが知られている。17-18世紀の近世自然法論の時代は、西洋社会において教権（カトリック教会）と俗権（王権）という中世的な秩序が崩壊し、各地で市民国家が勃興してきた時期にあたる。カトリック教会を中心とした西洋の一元的な支配構造が崩壊し、各地に市民国家が分立し、自然法はそうした市民国家を正当づける意味合いをもっており、制定法支配とかかわることが知られている。自然法が理性とかかわることは水林の超越法の分類からも分かるし、また佐藤の論考で紹介したように、自然法はプロテスタント的な市民国家において社会制度や制定法を作り変える（＝脱構築する）際に、現実の社会制度や法とは別次元の理想的・宗教的な秩序としての「神の基本法（主の制度）」にかかわるモーメントである。つまり、制定法支配においても伝統的支配の場合と同様、制定法とそれを脱構築する法的正当性としての自然法という二重構造が見られるわけである。ヴェーバーは自然法もまた伝統的支配における「良き法（法判告）」と同様、「カリスマ的支配」の範疇で論じている

水林は「カリスマ的支配」について重要な指摘をしている。従来、「カリスマ的支配」は法に拘束されない法の埒外の現象として理解される傾向があり、この点が理解の混乱を招いてきた。水林は「神」や「天」、あるいは「自然（法）」という超越者によって「カリスマ的指導者（支配者）」が授権され、正当化されているという側面、すなわち、神（超越者）と人（指導者）とにかかわるモーメントと、「カリスマ的指導者」が奇蹟・成功・従者や臣民の幸福によって、みずから「神の恩寵による」支配者であることを実証し、こうした実証をなし得るあいだだけ正当なカリスマ的指導者として通用し、帰依者も被支配者として承認・義務を負うといった支配/被支配の側面、つまり人と人との関係性にかかわるモーメントの二つによって「カリスマ的支配」が構成されることをヴェーバー理論から読み取っている。早魃・洪水・敗戦その他の災厄によってその恩寵が疑問視されると、カリスマ的指導者の正当性は揺らぎ、ついには彼は殺されるか廃位（すなわち「カリス

「カリスマ的支配」の脱構築）される。すなわち、「カリスマ的支配」や「カリスマ的指導者」「カリスマ的權威」の脱構築のモーメントが「神」や「天」として含意されているわけである。水林がヴェーバー理論を整理して論証したように、「カリスマ的支配」も「伝統的支配」や「制定法支配」と同様、支配/被支配の構造化とその脱構築のモーメントの二つから構成されており、それは法の埒外の自由な「解放区」というわけではないのである。「カリスマ的支配」にかかわる法は、伝統的支配のような慣習法でも、ましてや制定法支配（＝合法的支配）のような成文法による支配でもない。それは具体的な啓示や神判といった感覚的な事象にかかわっている。水林の論考の優れた点は、「カリスマ的支配」が秩序や法の埒外の出来事ではなく、一定の拘束・制約をとまなう現象であることを明らかにした点にある。ヴェーバー自身が繰り返し強調したように、「カリスマ的支配」の構成原理は被支配者（帰依者）の承認＝義務であり、指導者と帰依者は奇蹟の「証し」や「実証」を媒介に情緒的な相互規定的関係（相互依存性）を構成している。

水林の論考から支配の3類型を法学的に整理すれば、①「カリスマ的支配」＝〔神・天＋啓示法〕、②伝統的支配＝〔良き法（法判例）＋古き法（慣習法）〕、③制定法支配＝〔自然法（神の基本法（主の制度））＋制定法（法律）〕、となるだろう。ここで問題なのは、ヴェーバーは②と③の超越的契機、つまり脱構築や正当性の根拠にかかわるモーメントをいずれも「カリスマ的支配」の範疇で論じ、処理している点である。②と③の場合は、いずれも構築にかかわるモーメントが「カリスマ」や「カリスマ的支配」と異質であるために、脱構築のモーメントを「カリスマ（神と人とのかわり）」に関係付けようが、あるいは「カリスマ的支配（人と人の支配/被支配関係）」に関係付けようが、どちらにしても大きな齟齬は生じない。実際、ヴェーバーは②や③の超越的なモーメント・支配の正当性を「カリスマ的支配」とは別項目の「カリスマの没支配的な解釈がえ」で論じたり、カリスマの日常化として「カリスマ的支配」の中で論じたりしている。しかし「カリスマ的支配」になると矛盾が露呈してくる。つまり、「カリスマ的支配」において、神と人のかかわりの様式である「カリスマ」と、人と人との関係様式である「カリスマ的支配」の質的な違いをきちんと区別しないと「カリスマ的支配」の構造が理論的に整理できないのである。

水林はヴェーバー理論において、支配をLegitimierenするということは、法（Recht）が、①支配者に対しては、支配することを法的に承認すると同時に、支配のあり方をその法の枠内に拘束することであり、②被支配者に対しては、そのような支配をそのようなものとして納得して受容する内面的状態としてのLegitimitätsglaube（被支配者が当該支配をRechtsgründeを有していると信じる状態、正当性信仰）を作り出すという事態である。と述べ、「支配」が政治的現象であるとしても「支配のLegitimität」なる概念が指示する事態は、あくまで法的現象だと断言している。上記の①②の水林の概念規定は、筆者が本項で整理した、支配の「構造化」部分と支配の「脱構築」部分の

二重構造にそのまま重なる。彼はそれをすべて法だというのが、そうした構造は「法」現象だけに特異的に見られるものでなく、宗教的・社会的行為としても説明可能な事象である。行為主体が何かを承認し、それが一定の拘束を生み出すという事態は、政治的支配や法だけに起きるのではなく、社会的行為のより本質な出来事である。私たち人間は法や社会制度のみならず、さまざまな道具（法や社会制度も広くは一つの道具）を使いこなす。たとえば、自動車や携帯電話を使い＝支配・利用することで、我々は多くの自由や利便性を手にする。しかし、私たちがそうした道具を使いこなし、習熟する（＝支配する）過程は、自動車や携帯電話に我々の方が規定・拘束される（＝支配される）ことを同時に意味している。道具を使うこと（支配すること）と道具に規定・拘束されること（支配されること）は、同じ一つの体験の表裏にすぎない。〔支配/被支配〕〔自由承認/拘束・義務・規範〕にかかわる社会的行為がどのような形式や方法で表現されるかによって、「カリスマ的支配」「伝統的支配」「制定法支配」の違いが生まれてくる。三つの支配形態のどれがより自由で、どれがより拘束的かといった理解の仕方は正しくない。「カリスマ的支配」は情緒的な感動や依存といった直接的な人間関係に依拠した〔支配/被支配〕であり、「伝統的支配」は習俗や慣習など身体的習熟に依拠した〔支配/被支配〕であり、「制定法支配」は概念的合理性に依拠した〔支配/被支配〕の様式である。水林も指摘するように、ヴェーバーは我々の日常生活でごく普通に見受けられる自己正当化の上に秩序の正当化や支配の正当化は展開すると述べており、上で言及した支配の「構造」部分は、現状を正当化する人間の心的防衛として理解可能である。「カリスマ的支配」は依存的防衛（防衛としての感情転移）、「伝統的支配」は防衛の身体・無意識的部分、「制定法支配」は知性化としての防衛（典型は強迫神経症）であり、そもそも規範を担う心的構造（＝超自我）自体が意識可能な部分と、身体化・無意識化された部分の双方から成り立っている。さらに神や超越者にかかわる支配の「脱構築」部分は法的現象とも政治的現象とも宗教的現象とも深層心理的現象とも、いずれとも言い得る。ちょうど、ハルナック（1952/1977）が原始キリスト教について、ゾームの『教会法』を批判して論じたように、そこでは法的事象と政治的事象と宗教的事象は切り離しがたく結びついている。彼岸の神・超越者と現世の人間とのかかわりに関連する支配の脱構築部分は、政治的現象とも、法的現象とも、宗教的現象とも、あるいは深層心理学的現象とも言い得るのであり、どれか一つの学問領域だけがその専権性を主張できる代物ではない。

こうした点を踏まえて、次項では正当的秩序の問題を社会的行為との関係で、さらに踏み込んで検証してみたい。

⑧『経済と社会』第一部（新稿）における正当的秩序の4類型と正当的支配の3類型の齟齬—社会的行為と行為を超えるもの

水林はヴェーバーの正当的秩序を『社会学の基礎概念』の「正当的秩序の妥当根拠：伝統、信仰、制定律」をもとに考察している。4類型については既に紹介したが、4類型はそこだけでなく『社会学の基礎概念』のいたるところに顔を出す。そもそも、ヴェーバー社会学は人間の動機を重視する行為論的 sociology であり、「社会的行為の諸動機」という方法論の基礎部分が既に4つに類型化されており、その類型は正当的秩序の妥当根拠の4類型にそのまま重なる。それを以下に引用してみる。

二 社会的行為の諸動機

あらゆる行為と同様に、社会的行為もまた、1、外界の諸対象と他の人々との行動を期待することによって、そしてこうした期待を、合理的に、結果として求められ、かつ考慮された自己の目的のための「条件」または「手段」として利用する点で、目的合理的（zweckrational）であり、—2、或る一定の行動そのものの、絶対的に固有の価値—倫理的、美的、宗教的、あるいはその他、どう指摘されようとも—を、まったく純粋に、結果とは無関係に、意識的に信ずることによって、価値合理的（wertrational）であり、—3、実際の感動と感情状態とによって、感動的（affektuell）、とくに情緒的（emotional）であり、—4、なじんだ慣用によって、伝統的（traditional）であると定義されよう。（ヴェーバー1921/1987、35-36頁）

ヴェーバーはこれに続く脚注（ヴェーバー1921/1987、36-38頁）の中で、上記4類型をさらに詳しく説明し、概念規定を行っている。その内容を整理するとヴェーバーが社会的行為をどう捉えていたかが見えてくる。

「伝統的な行為」は日常の刺激に対する、いつしかなじんだ定位の方向に無感覚に経過する反応と規定されており、それは有意味的に方向づけられた行為の対極に位置するが、慣用的なものとの結びつきが意識的に保持される場合は、この行為類型は「価値合理的行為」に近づく。

「感動的な行為」は非日常的な刺激に対する無制限の反応と規定されており、それが感情状態の意識的な発動として起こる場合は、一種の昇華となり、「感動的な行為」は「価値合理的行為」「目的合理的行為」（のどちらか、あるいは双方）への変化の途上にあると看做される。「感動的な行為」は、現実の復讐、現実の快楽、現実の献身、現実の瞑想的な至福への欲求、または現実の感動の浄化作用への欲求を満たす行為である。

「価値合理的行為」は、予想される結果を顧慮することなく、義務、品位、美、宗教的使命、敬虔、またはその種類を問わず、或る「仕事」の重要性が要求、命令するところの確信に方向づけら

れ、それに従う行為である。「感動的な行為」と「価値合理的行為」は、後者には一貫した計画的な方向づけがみられるという違いはあるものの、両者ともに、行為の目的が行為の結果ではなく、行為そのものにある点が共通する。

「目的合理的行為」は、自己の行為を目的、手段、副次的な結果によって方向づけ、かつそのさい目的に対する手段や副次的な結果に対する目的や可能な多様な目的を相互に合理的に考慮する行為と規定される。「目的合理的行為」と「価値合理的行為」は、行為の目的と結果のかかわりから、さまざまな関係に立ち得るが、目的合理性の観点からは価値合理性はつねに非合理的と看做される。

上記の社会的行為の4類型を筆者なりに整理すると、①意識的に有意的に方向づけられている行為か、何らかの刺激に対する反応かどうかで、上記4類型は〔価値合理的行為・目的合理的行為〕と〔伝統的な行為・感動的な行為〕に二分される。②日常的な合理的行為か、非日常的行為あるいは非合理的行為かによって、上記4類型は〔伝統的な行為・目的合理的行為〕と〔感動的な行為・価値合理的行為〕に二分される。③行為の目的が行為そのものにあるのか、行為がもたらす結果にあるのかで、上記4類型は〔感動的な行為・価値合理的行為〕と〔伝統的な行為・目的合理的行為〕に二分される。さらに上記の4類型は相互に、④「伝統的な行為」→意識的に保持される→「価値合理的行為」。⑤「感動的な行為」→意識的な発動として昇華される→「価値合理的行為/目的合理的行為」。⑥「目的合理性」からみれば「価値合理性」は非合理的。という関係にある。

社会的行為の4類型と支配の3類型（「伝統的支配」「制定法支配」「カリスマ的支配」）を比較すると、水林も示唆するように「価値合理的行為」だけが支配の3類型のどれにも符合せず宙に浮いているのが分かる。「価値合理性」は水林が法学的に考察したように、超越的法としての自然法とかかわり、「カリスマ」や「カリスマ的支配」「制定法支配」に関連する。ヴェーバーの説明によれば、「価値合理的行為」と「感動的な行為」は前者が意識的有意的に方向づけられている行為であるのに対して、後者は非日常的な刺激に対する無意識的情緒的な無制限の反応という違いはあるが、両者はともに行為の目的が行為そのものにあり、日常合理的な行為とは相反する非日常的・非合理的な行為であることが共通している。両者は瞑想や宗教や価値規範など超越者・超越性とかかわり、〔カリスマ/カリスマ的支配〕に関係することが推測される。重要なのは「感動的な行為」の説明部分である。ヴェーバーは「感動的な行為」を、復讐・快楽・献身・瞑想的な至福への欲求や感動による浄化作用への欲求を満たすこととしてとらえ、それを欲求充足の観点から説明している。しかし、精神療法の臨床から言えば、非日常的な感動体験には大きく次の二種のものがある。一つはヴェーバーが言う欲求の充足にかかわるそれであり、もう一つはそれとは反対の欲求の放棄・断念にかかわるものである。そもそも、瞑想はヴェーバー用語で表現すれば「観照（神秘

論)」に他ならず、臨床的に観照は行為主体の価値合理的行為の脱構築（放棄・断念）によって生じる。ヴェーバー自身も『宗教社会学論集』の「中間考察」「世界宗教の経済倫理 序論」の中で、観照（神秘論）は非行為（＝状態）だと繰り返し述べている。つまり、ヴェーバー理論においては、社会的行為の4類型にしても、支配の3類型にしても、行為論の範疇にはおさまらない非行為（＝状態）と行為の関係が理論的にうまく整理されていないのである。ヴェーバーは宗教社会学的考察において、行為/非行為の問題を禁欲/観照（神秘論）のテーマで探求しながら、支配社会学（『経済と社会』の「支配社会学」（旧稿）や「支配の諸類型」（新稿））や社会的行為の概念規定（『経済と社会』の「社会学の基礎概念」や『理解社会学のカテゴリー』）では、非行為（＝状態）をうまく入れ込んだ形で行為類型や支配類型が整理できていないのである。ヴェーバーは社会的（相互）行為や支配社会学を、あくまで行為だけで論じようとしている。「社会学の基礎概念」の社会的行為の4類型のうち、「価値合理的行為」「感動的な行為」の位置づけが混乱しているのは、『理解社会学のカテゴリー』において、社会的相互行為の「諒解」から脱構築（非行為＝状態性）のモーメントが抜け落ちていることにちょうど符合するのである（詳しくは拙稿（長山2010）を参照）。ヴェーバーは非行為（＝状態）のモーメントを入れ込んで理論化ができないので、支配論においては正当性の根拠がつかぬにあやふやになり、「カリスマ」をうまく位置づけられなくなっている。ヴェーバーが社会的行為で提起した「価値合理的行為」や「感動的な行為」を行為論だけで論じるのは無理があり、前者は自然法（や自然）と後者は「カリスマ」といった彼岸性・超越性と深くかかわっている。ヴェーバーの支配論が曖昧なもの、また彼の「カリスマ」がしばしば「真正カリスマ」と同一視されやすいのもここに理由がある。佐藤（1993）の論考からもわかるように、脱構築には方向性のまったく違う二つの脱構築があり、一つは行為主体（内的構造）の脱構築（＝「観照」/手段としての「禁欲」）であり、もう一つは社会組織・制度（外的構造）の脱構築（＝ピューリタン神学的な「禁欲」/目的としての「禁欲」）である。前者と後者では、行為主体と社会組織・制度のどちら側が「脱構築（可能）」され、どちら側が「脱構築不能」なのかまったく逆になっている。「禁欲」という行為も両者では対照的である。前者の場合、「禁欲」を主体が手段、あるいは一つの契機として行うにせよ、「禁欲」の本源は最終的には外的構造に由来し、逆に後者の場合、「禁欲」の最終的な本源はあくまで主体側にある。それは聖性が外から内にもたらされるのか（神の「器」「通路」としての主体＝非行為）、あるいは内から外への働きかけによるのか（神の「道具」としての主体＝行為）違いを生み出し、前者はヴェーバーの『行為類型』の「感動的な行為」に、後者は「価値合理的行為」にかかわるわけである。「感動的な行為」も「価値合理的行為」も非日常的な行為類型としてある種の聖性を帯びて記述されており、前者が神秘論と、後者がプロテスタンティズム的禁欲とかわることは容易に諒解できる。「価値合理的行為」には主体側

の論理合理的行為が半分は含まれるにせよ、そこには人間の論理合理性を超えた人間には完全に把握できない神の法・神の秩序とも言うべき抽象的理想的な彼岸の論理性や秩序性が「超論理合理性」として含意されており、それが主体（＝人間・此岸）の論理合理性を支えていることが佐藤（1993）の論考から諒解できるであろう。他方、「感動的な行為」は、「価値合理的行為」のように抽象的な合理的秩序性ではなく、より具体的感性的であり、ヴェーバーが急発的な神秘論の状態として記述した狂躁（オルギー）のように、人間の感覚を超えたもの（＝超感性的存在）に対する人間側の感性的な反応として理解できる。両者は脱構築/構築にかかわる対象とその内容が、まさに対照的でありながら、彼岸的な超越的モーメントと此岸的モーメントが〔超論理合理性/論理合理性〕や〔超感覚性/感覚性〕の形で『接合』する図式は同じになっている。

ヴェーバー理論において、神秘論は「カリスマ」概念と深くかかわっており、それは彼の支配社会学と宗教社会学を結ぶ重要なテーマである。ヴェーバー理論を理解する鍵は〔カリスマ/カリスマ的支配〕と〔禁欲/神秘論〕の関係を読み解くことである。ヴェーバーの支配社会学的論考と宗教社会学的論考を突き合わせてみると、彼の行為論的 sociology の限界や問題点が見えてくる。

### （3）ヴェーバーの宗教社会学の混乱—救済の2類型（禁欲と神秘）に見られる問題 （金井新一の論考に関連して）

#### ①ヴェーバーの宗教社会学における救済の二類型（禁欲と神秘論）についての金井新一の論考

1913年以前の執筆とされる『経済と社会』の「宗教社会学」と1915年以降執筆の『宗教社会学論集』の「中間考察」「世界宗教の経済倫理 序論」における「カリスマ（神秘論）」論を比較するために、まずは金井新一（1991、121-143頁）の論考を紹介してみたい。金井は「宗教社会学」と「中間考察」の救済類型論に使われている禁欲や神秘論にかかわる用語と論述を詳細に検証し、以下のような結論を導き出している（詳しい論証過程の解説は割愛）。ヴェーバーは死ぬ直前まで、遺稿の『経済と社会』『宗教社会学』に手を加えていたとされている。金井は綿密な文献学的考証から、ヴェーバーの宗教救済論—禁欲と神秘論（観照）—を、①1913年以前の「宗教社会学」のもともとの形、②1915年の「中間考察」、③1916年～1920年に改定中だった「宗教社会学」、の三つに復元して、以下のようにまとめている。

1 1913年までに書かれた最初の（「宗教社会学」の）類型論は、「倫理」論文的な「禁欲／神秘論」と禁欲の「現世的／現世的」の二分法を継承しつつ構成された、三類型からなる「類型対立」論である。しかし、内容的にはすでに、「神秘論」をも二分して四類型論に向かいつつあった。1915年の「中間考察」では、それを改変してより形式的また整合的な類型論が成立した。すなわち、

「現世的禁欲／現世逃避的禁欲／現世的秘論／現世逃避的観照」の四類型である。ここでは、類型間の「質的対立」と「場的接近」が同等の重みで組み合わせられている。このうち後者が新しい点である。

1916年以降、ヴェーバーはさらにこれを修正しつつ、「宗教社会学」の古い類型論の中に組み込もうとした。ここでの四類型は「現世的禁欲／現世拒否的禁欲／現世的観照／現世逃避的観照」（最後のものは予測）である。ここでは質的対立が主であり、「場的接近」は従である。だがこの改定は中途であり、その意味でヴェーバーの類型論は完成していない。

2 「宗教社会学」と「中間考察」の両類型論は、相補的な二つの異なった類型論である。「質的対立」と「場的接近」のいずれを主とするかは、類型対比の観点の相違であり、それぞれの捉え方は有効だからである。このことは「宗教社会学」類型論の改定が完成すれば、さらに明瞭になったであろう。ただヴェーバーは、このような意味で二つの類型論を相補的なものとして構成したわけではないであろう。彼は明らかに、よりよい類型論的表現を求めて、「中間考察」の類型論を改変しつつある。

「中間考察」の救済類型と改訂中の「宗教社会学」の救済類型を図1のように金井はまとめている。

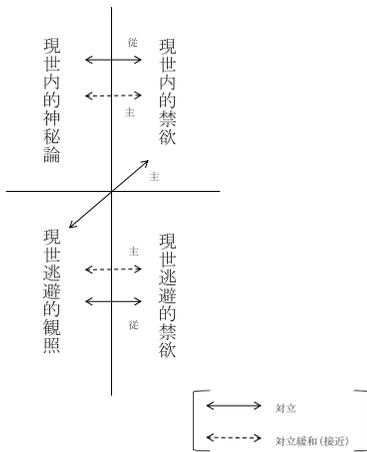


図1-1 ヴェーバーの宗教救済類型  
 (「中間考察」の場合)  
 (金井1991より)

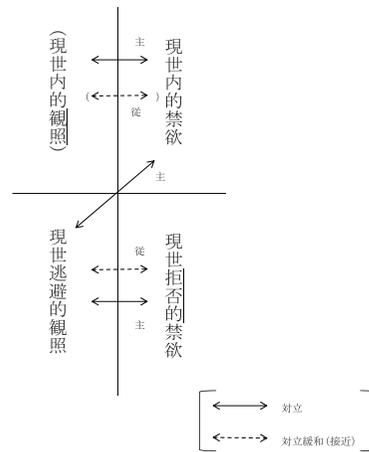


図1-2 ヴェーバーの宗教救済類型  
 (改訂中の「宗教社会学」の場合)  
 (金井1991より)

金井によれば、「宗教社会学」では改訂前も改訂中も禁欲と秘論（観照）の対立が主であり、改訂中の類型論には「中間考察」から禁欲/秘論（観照）の接近類型が部分的に盛り込まれているが、禁欲と秘論（観照）はあくまで行為と非行為という質的違いが強調され保持されている

という。「中間考察」では現世逃避の禁欲という語が使われていたが、「禁欲」者は常に「戦い」という内的関係を現世とのあいだに保っており、本来積極的な「行為」を表現する「禁欲」に「逃避的」という形容詞はふさわしくないとして、改訂中の「宗教社会学」では現世逃避の禁欲は現世拒否の禁欲に訂正された。さらに「宗教社会学」と「中間考察」を比較した場合、前者では神秘論を特徴づける言葉として「所有」より「状態」が前面に出されており、また神秘論より「観照」という表現が多用されている。これも、ヴェーバーが「行為」としての「禁欲」に対して、より強い対比を表現する言葉として「所有」より「状態」を、「神秘論」より「観照」を選び、「宗教社会学」を改訂した結果だと金井は説明する。

これに対して「中間考察」では、救済四類型のなかで現世的禁欲と現世逃避的瞑想(＝現世逃避的観照)は質的(行為/非行為)にも場的(現世内/現世外)にも対立する救済類型として語られるが、場を同じくするときには禁欲と神秘論の対立緩和・接近が語られている。

## ②「宗教社会学」と「序論」「中間考察」における「カリスマ」論と宗教的救済類型論－禁欲と観照(神秘論)－

前項で紹介した金井の論考を参照しながら、ヴェーバーの「カリスマ」論と宗教的救済類型論－禁欲と観照(神秘論)－の問題について、まず「宗教社会学」(『経済と社会』第二部収載)の場合をみてみよう。ヴェーバーは「宗教社会学」で、呪術・宗教的な救済にかかわる忘我(エクスターゼ)を脱我や憑依といった「急発的性格をより強くもつ場合」と、昂揚した特殊な宗教的態度の持続という「慢性的性格をより強くもつ場合」の二つに分け、後者をさらにより観照的で夢想的(神秘論的)な「開悟」と、より行動的(倫理的)な「回心」とに分けている(ヴェーバー1972/1976、202-203頁)。ヴェーバーによれば、前者の急発性の忘我では、“整然とした救済方法論がとられるのではなく、むしろ主として、あらゆる身体器官における抑圧を排除する手段が用いられ”、それは有毒物質(アルコール、タバコ、その他の毒物)や音楽舞踊や性的興奮などによる急激な陶酔(＝狂躁 Orgieオルギー)の招来であり、あるいはヒステリーや癲癇の素質をもった人々に起こる発作に関連するような事態であるという。そうした急発性の忘我(狂躁)は、あくまで一時的なものであり、日常の生活態度にほとんど積極的な痕跡を残さない。これに対して、慢性的な忘我をヴェーバーは穏やかな病的快感(Euphorieオイフォーリー)と呼び、それをさらに、より神秘論的・観照的な「開悟」と行動的・倫理的な「回心」の二つに分けている。慢性的な忘我(エクスターゼ)は上記いずれにおいても「カリスマ状態」の持続的所有をいっそう確実に保証し、世界に対して意味ある関係を生じせしめるという。“宗教的な救済方法論の目標は、合理化が進められるとともに、次第に狂躁によって得られる急発的な陶酔から、慢性的な、そしてなによりも意識的な憑依

の状態へと移っていく”（ヴェーバー1972/1976、204頁）が、急発性忘我也慢性的忘我也、目指される最高の目的は同じ事態、“すなわちそれは超感性的な存在者の、つまりなんらかの神の、人間における受肉化、言い換えれば自己神化という事態である。ただしそれは、今やできるかぎり一つの持続的状态となるべきである。救済方法論は、このようにして神的なるもの自体の此岸での所有へと向けられる”（ヴェーバー1972/1976、204頁）とされている。

急発的忘我と慢性的忘私の記載に続けて、上記の急発的→慢性的という展開は、「神的なもの」の概念の種類にも左右されるとして次のような一文が挿入される。“全能にして超越的な神が被造物に相對峙するところでは、救済方法論の目標はもはや上述の意味での自己神化ではありえず、むしろその神によって要求される宗教的特質の獲得ということに向けられる。つまり自己神化は、ここでは彼岸から倫理的に定位されることとなり、また神を「所有」せんとすることではなくて—それは不可能である—ただ、1 神の「道具」であるか、2 神によって満たされた状態であろうとすることである。この第二の状態は、明らかに第一のそれより自己神化の理念に近いものである”（ヴェーバー1972/1976、204頁）。

つまり、ヴェーバーは①急発的忘我—宗教的救済財の一時的な保持、②神秘的・観照的な慢性的忘我—宗教的救済財の確実で持続的な保持、③行動的・倫理的な慢性的忘我—宗教的救済財の確実で持続的な保持、の三つの忘我をまずは提示し、続いて忘我（自己神化）とは異質な彼岸から倫理的に定位される宗教的事象を、1「神の道具」と、2「神によって満たされた状態」の二つに類型化し、2は「自己神化」の理念に近いものと説明している。2と③は重なり合い、実に微妙な関係にある。ヴェーバーの他の記述を参考に、ここに具体的な宗教を当てはめると、1は、特殊救済説（特殊恩恵説）と二重予定説を特徴とする「カルヴァン派」の禁欲的プロテスタントであり、②はインドを典型とする神秘論的な東洋諸宗教を指している。神秘的要素を含む西洋の諸宗教（カトリックやルター派プロテスタントなど）は2あるいは③に入るであろう。①は宗教救済論の原型としての呪術的救済であり、②や③、1や2のような合理化された慢性持続的な救済ではなく、非日常的で一時的な救済財の保持である。

「宗教社会学」で、ヴェーバーは宗教の合理化を「自己神化」の方向（つまり神秘論＝神の所有）と倫理的行為（つまり禁欲＝神からの倫理的な定位）の方向の二つから記述し、さらに、双方いずれにおいても、より観照的な場合と、より行動倫理的な場合の二つを想定している。急発的な「自己神化（狂躁オルギー）」の記述は「カリスマ的支配」における「カリスマ」の記載とほとんど同じ内容になっている。またヴェーバーは慢性的意識的な憑依（病的快感 オイフォーリー）と急発的な狂躁が目指すものは、ともに“超感性的な存在者の、つまりなんらかの神の、人間における受肉化”である、と述べ、前者の説明に「カリスマ状態の持続的所有」という表現を使っている

(ヴェーバー1972/1976、203頁)。これらを考え合わせれば、「狂躁オルギー」という急発的な自己神化の状態は、支配社会学における「カリスマ的支配」の「カリスマ(状態)」、すなわち超自然的な力の非日常的一時的な所有＝自己神化に相当することが分かる。支配社会学では、〔カリスマ/カリスマ的支配〕はカリスマの日常化というプロセスを経て〔カリスマ/制定法支配(合法的支配)〕や〔カリスマ/伝統的支配〕に変化していく。支配社会学の「カリスマの日常化」に相当するのが、宗教社会学における「宗教的救済財の体系化および合理化」「救済方法論の体系化と合理化」であり、急発的一時的な救済財の保持が、いかにして持続的な救済財の保持に結びつくよう体系化・合理化されるかが論じられる。ヴェーバーは「救済方法論の体系化と合理化、および生活態度(初版では「倫理的-宗教的救済方法」)」という項目で救済方法論の体系化・合理化を以下のようにまとめている。

体得された宗教的救済財の体系化および合理化は、他ならぬ日常的态度と非日常的宗教态度とのあいだのこのような矛盾の除去という方向に向かって発展したのであった。救済方法論が生み出すことのできた、かの内的状態性の無数に多くのもののなかから、結局ほんのわずかのものだけが本来の中核的なものとして現われ出たのであったが、それはこれらのものが、個々の非日常的な心身状態を提示したばかりでなく、特殊な宗教的救済財の確実で持続的な所持をも、すなわち恩寵の確かさ(「救いの確かさ」「恩寵の堅固さ」)をもそのうちに含むように見えたからである。ところでこの恩寵の確かさは、神秘主義的な色彩をより強くもつか、あるいはまた行動的倫理的な色彩をより強く持つかであったが-それについてはすぐのちに述べることになろう-いずれにせよそれは、生活態度に対する持続的統一的な基盤を意識的に所有することを意味したのである。(ヴェーバー1972/1976、206-207頁)

ここまで見てきたように、ヴェーバーは救済方法論の合理化を、神秘主義的な色彩をもつ合理化と行動倫理的な色彩をもつ合理化の二つに曖昧なまま類型化し、合理化・体系化されていない非日常的一時的な救済(＝狂躁)とあわせて宗教的救済を三つに類型化していることが分かる。これは、まさに支配社会学の支配の3類型(「カリスマ的支配」「伝統的支配」「合法的支配(制定法支配)」)に対応した類型化である。

ヴェーバーの宗教的救済論の類型化がすっきりしないのは、禁欲を神秘論(観照)との関係でどう位置づけるかが理論的に曖昧だからであり、それは結局、「カルヴァン派的な禁欲」が神秘論(観照)や呪術(＝狂躁)に伴う「手段としての禁欲」とどんなふうが違うのかが原理的に明確でないことに帰着する。しかし、上述のヴェーバーの救済類型論の議論には「カリスマ」の位置づけ

にかかわる重要な指摘も含まれている。それは宗教的救済財の体系化と合理化が行動倫理的に行われるか、神秘主義的に行われるかは別にして、そうした合理化は日常的態度と非日常的宗教的態度のあいだの矛盾の除去に向かって発展し、そこに個々の非日常的な心身状態の提示（筆者流に言えば、「カリスマ」）と同時に、宗教的救済財の確実で持続的な所持や恩寵の確かさが包含されるという指摘である（ヴェーバー1972/1976、206-207頁）。この記述は支配社会学的に言えば、「伝統的支配」における正当性の問題—権力を持たない「無力な国王」—や、「合法的支配（制定法支配）」における正当性の問題—カリスマの没支配的な解釈がえ—につながる内容であり、非日常的な〔カリスマ/カリスマ的支配〕における「カリスマ」が、いかにして日常的に合理化された「伝統的支配」や「合法的支配（制定法支配）」に〔カリスマ/伝統的支配〕〔カリスマ/合法的支配（制定法支配）〕として滑り込んでいくかの話になる。

宗教的救済論に話を戻そう。ヴェーバーの「カリスマ」と禁欲/神秘論（観照）に関する議論は、上記のような問題を孕みつつ、そのまま「現世拒否的禁欲と現世的禁欲」「現世逃避的、神秘主義的観照」へと続いていく。金井によれば、1913年以前の「宗教社会学」の草稿でも、ヴェーバーが改訂中だった「宗教社会学」でも、禁欲と神秘論（観照）は質的「対立」が主であり、禁欲と神秘論（観照）が現世内、あるいは現世外という場を同じくすることで対立が緩和される現象（対立緩和）は、あくまで従として位置づけられる。これは、「場」的接近による禁欲/神秘論（観照）の対立緩和を主軸に据えて、質的対立を従にした「中間考察」の救済類型論とは異なる類型化である。「宗教社会学」では禁欲と観照（神秘論）の宗教的救済類型論を、禁欲の二分法—「六 現世拒否的禁欲と現世的禁欲」—からはじめ、続いて「七 現世逃避的、神秘主義的観照（初版では現世逃避的観照）」が論じられる。禁欲の項目と観照（神秘論）の項目を比較すると、前者より後者の方が圧倒的に記載の分量が多く、内容も詳しい。禁欲の項目は、次のように禁欲の定義からはじまる。

“まず第一の場合、この救済財は、積極的な倫理的行為の特殊な賜物として現れる。そしてそのことは、人間が神の道具となるように神がその行為を導き給うのであるという意識をとまなっている。われわれは当面の目的上、宗教的救済方法論によって制約される立場のうち、この種のことを、宗教的「禁欲的」な立場と呼ぶことにしたい。もちろんこの表現は、これと違ったより広い意味で使われうるし、また実際にも使われているが、ここではそれについての議論は行わないで置こう。いずれその対照は明瞭になるであろう。”（ヴェーバー1972/1976、211頁）

ヴェーバーがこの禁欲の定義で、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で論じた禁

禁欲のプロテスタントの禁欲を重ね合わせているのは明らかであり、この種の禁欲がより広義の一般的な禁欲（観照に伴う「手段として禁欲」）とは異なると曖昧な形で述べている。禁欲の定義に続いて、ヴェーバーは宗教的禁欲を「現世拒否的禁欲」と「現世的禁欲」の二つに分け、簡潔に両者を説明する。前者は家族や財産やそのほか政治、経済、芸術、恋愛などの関心からなされるすべての活動を神に背く現世受容であると考え、現世から完全に離脱することで、そうした人間的関心ごとから生じる社会的、心的繫縛からの離脱をはかろうとする態度である。一方、後者の現世的禁欲は特殊に神聖な自己の心情（＝選ばれた神の道具としての自己の資格）を、現世秩序のただなかで「墮落せる集塊」である現世を禁欲的理想にふさわしく改変することを課題・義務とする態度である。こうした禁欲では、“この現世の諸秩序の内部で確証が求められるべきであるとすれば、この現世は—まさにそれは自然的な罪の器であることを避けがたいものである以上—他ならぬその罪ゆえに、またその罪を現世の秩序のなかでできるだけ克服するという目的のために、かえって禁欲的心情の確証にとって一つの「課題」となる”のであり、“現世は、神の創造物として—その被造性のうちにも神の力が働きかけるものである限りにおいてこそ、各自の宗教的カリスマは合理的倫理的な行動を通じて確証されねばならず、またそれによってこそ各自の恩寵の深さが確知されるのである”（ヴェーバー1972/1976、213頁）。現世的禁欲についてのヴェーバーの記述は『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の禁欲的プロテスタンティズムをそのまま受け継いだものであり、その証拠に、項目の末尾には現世的禁欲の類型に属する最も顕著な例として禁欲的プロテスタンティズムが挙げられている。

禁欲類型に引き続いて、観照（神秘論）類型が「七 現世逃避的、神秘主義的観照」の項目で論じられる。「観照（神秘論）」についての考察は、禁欲の場合より複雑な構成になっている。項目のはじめに、観照（神秘論）が次のように概念規定される。“さていま一つの場合には、特殊な救済財は、行為の積極的な性質としてではなく、つまり神の意志を執行するという意識としてではなくて、一種独特な状態性として現れる。その最もきわだった形態が、「神秘主義的開悟」である。この形態もまた、少数の特殊な資質を附与された人によってのみ、しかも「観照」Kontemplationという特殊な体系的活動を通じてのみ成就されるべきものである。観照がその目標に到達するためには、日常的関心の遮断をたえず必要とする。（ヴェーバー1972/1976、214頁）”“観照とは、なによりもまず神的なもののなかに、しかもただそのなかにのみ「安らぎ」を求めることである。行為しないこと、最終的には思惟すらもしないこと、なんらかの仕方で「現世」を想起させる一切のものを空無化すること、要するにすべての外的および内的行為を絶対的に極小化すること、これが神なるものの所有、つまり神なるものとの神秘的合一として享受される、かの内的状態に到達するための道である（ヴェーバー1972/1976、215頁）”。こうして観照（神秘論）の本質を規定した後に、

ヴェーバーは①禁欲と観照の対比が截然としない場合—「現世拒否的禁欲」と「現世逃避的観照」、②禁欲と観照の対比がはっきりする場合—「現世的禁欲」と「現世的観照」、の記述へと進んでいく。

ここで重要なのは「観照」の概念を規定する上記二つの引用文のあいだに、金井がヴェーバー晩年の校正による挿入と考えた次の文章が入ってくることである。それは「観照的現世逃避（＝現世逃避的観照）」と「現世拒否的禁欲」は一見類似して見えるが、それらははっきり区別すべきだという内容の文章である。ヴェーバーはそこで、現世拒否的禁欲では、なにより積極性が志向されており、現世逃避さえも心理的にはなんら逃避ではなく、想定されている現世の誘惑に対する積極的な戦いという形で、少なくとも「現世」に対して否定的な内的関係を持つことを強調している。これとの関連で大切なのは、「禁欲と観照の対比が截然としない場合」の冒頭にある次の文章である（金井は、この文章の前半部分は晩年のヴェーバーの挿入と想定している）。“この〔禁欲と観照との〕対比は—立ち入った論述はなお留保するとしても、すでにここではっきり強調しておくべきであるとすれば—一般に截然たるものではなく、ことに現世拒否的禁欲と現世逃避的観照のあいだではそうである。というのは、さしあたって現世逃避的観照もまた、少なくともかなりの程度まで体系的に合理化された生活態度と結びついていなければならず、実際そうした生活態度においてはじめて救済財への集中が可能となるからである。とはいえ、それは観照の目標に到達するための手段にすぎず、したがって合理化は本質的には消極的なものであり、自然と社会環境がもたらす障碍の回避のために行われるのである。（ヴェーバー1972/1976、217頁）”さらにヴェーバーは「現世逃避的観照」について、すぐ後に次のように述べている。“思考集中やそれ以外にもありうる救済方法上の手段も、ただ目的にいたる方途にすぎない。むしろこの目標そのものは、もっぱら唯一無比なる感情特質のなかに、つまり—実践的に表現すれば—知と実践的心情との感情的統一のなかに成り立つのであり、またそれが神秘家に対して、彼の宗教的な恩寵状態の決定的な保証を与えるのである（ヴェーバー1972/1976、218頁）”。上の記述でヴェーバーは概念の混乱を防ぐために「観照（神秘論）」を論じる文章中では「禁欲」の語をあえて避けているが、そこに見られる「観照がその目標に到達するためには、日常的関心の遮断をたえず必要とする」「体系的に合理化された生活態度」「観照の目的に到達するための手段」としての合理化、「自然と社会環境がもたらす障碍の回避のために行われる」合理化、などの記述は内容的に「行為」としての「禁欲」を明らかに意味しており、ヴェーバーは近代資本主義を生み出したプロテスタンティズム的な「禁欲」と「観照（神秘論）」に伴う伝統的な「禁欲」を原理的に区別する代わりに、後者の禁欲の記述から「禁欲」という用語を削除していることが分かる。

ヴェーバーによれば、「現世拒否的禁欲」と「現世逃避的観照」は「禁欲と観照の対比が截然と

しない場合」であり、ともに神的なものの感得や意識的把握が重要な意義を持つが、前者の場合の「神的なものの感得」は原理的な制約を受けるとして以下のように両者を区別している。

禁欲者にとっても、この神的なるものの感得的かつ意識的な把握は重大な意義を有している。ただしこの感得は、いわば「原動力から」の制約を受けている。というのも、禁欲者みずからが、その合理的倫理的な行為を統一的に神へと関係づけつつ、神の道具たらしめているという意識のうち生きる場合にのみ、このような感得がなされるからである。ところが観照的神秘家からすれば、彼がそうであることを欲しまたそうありうるのは、決して神的なるものの「道具」たることではなくて、ひたすらその「容器」たることであるから、このような倫理的—積極的にであれ消極的にであれ—闘いとしての行為は、神的なるものを一つの周辺的な機能へとたえず外面化することに他ならない。だからして古い仏教では、行為しないことが、あるいは少なくとも最も危険な世俗化の形式たる合理的目的行為（「一つの目標をもった行為」）をいっさい回避することこそが、みずからの恩寵維持のための前提条件として勧請されている。禁欲者にとっては、神秘家の観照は怠惰にして宗教的に不毛な、そして禁欲の立場からは非難されるべき自己享受と見られ、また自分の勝手な感情に耽溺しつつ被造物を神格化することとして映る。観照的神秘家の立場から見れば、禁欲者は、彼の—たとえ超現実的なものであるにせよ—自虐と闘いによって、だがことに現世内の禁欲的—合理的な行為によって、その形成された生活の重圧のなかへと—強制と善意、または即物性と愛という二つのものの解きがたい緊張によって—たえず巻き込まれ、その結果、神における一体性または神との一体性からたえず遠ざかり、また救いのない矛盾と妥協へとみずからを強制しているのである。（ヴェーバー1972/1976、218頁）

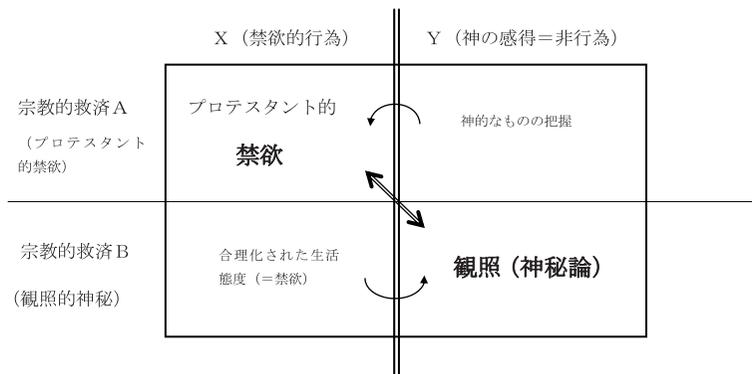


図 2-1-1 「宗教社会学」における「現世拒否的禁欲」と「現世逃避的観照」

禁欲と観照（＝伝統的禁欲／観照）の議論を「宗教社会学」の「現世拒否的禁欲」と「現世逃避的観照」の場合で整理すれば図2-1-1のようになるだろう。

金井が指摘したように、ヴェーバーは「宗教社会学」で禁欲と観照を行為（＝X）と神の感得（＝非行為・状態＝Y）という異質な事象として対立的にとらえ、プロテスタント的禁欲（正確にはカルヴァン派的な禁欲＝A）による宗教的救済と観照（正確には〔伝統的禁欲／観照〕＝B）による宗教的救済を類型論的に区別しようとした。その区別をヴェーバーは次のような形で試みている。一つはX（禁欲）にかかわるA、Bの区別である。ヴェーバーはBの観照による宗教的救済でも禁欲がかかわることは十分知っており、他所では禁欲という表記も見受けられる。しかし、類型論的にAとBを区別する説明部分では、Bの説明から意図的に「禁欲」の語を消している。つまり、彼はBにおけるX（禁欲）を表記上消去することでAとBの違いを演出したわけである。二つ目は、Y（神の感得＝非行為）にかかわるA、Bの区別である。ヴェーバーはAの場合もBの宗教的救済と同様に、「神的なるものの感得かつ意識的把握は重大な意義を有している」としながらも、Aの場合のそれは「原動力から」の制約を受けており、AのY（神の感得）は常に行為の方向（X）へと回収される旨を述べている。これらを簡単に整理すれば、Aの宗教的救済ではYがXの方へと回収され、逆にBの宗教的救済ではXの禁欲（行為）がYの方へと回収されるのであり、Bの場合のXとAのXでは位置づけや意味合いがまったく違くとヴェーバーは言っているわけである。プロテスタント的禁欲（カルヴァン派的禁欲）による宗教的救済Aと観照（伝統的禁欲／観照）による宗教的救済Bの違いを、現象面ではヴェーバーは間違いなく記述している。しかし、Aの場合に、Y（神の感得）が「原動力から」の制約を受けて、「神の道具」としてXの方向へ回収されるというが、その「原動力」とはいったい何が原理的に説明されておらず、さらにBの宗教的救済ではXがYに回収されて「神の容器」となる旨が説明されるが、その原理が明らかにされていない。

次に「宗教社会学」における「現世的禁欲」と「現世的観照」を見てみよう。ヴェーバーは禁欲と観照（神秘論）の対比が最もはっきりする場合として、「現世的禁欲」と「現世的観照」の二つを挙げて以下のようにその違いを説明している。

現世そのものは、禁欲によっても観照によっても肯定されない。しかし、禁欲者が拒否するのは、現世の持つ被造的 성격や倫理的に不合理な経験的性格であり、また現世の快楽の倫理的誘惑、その喜びを享受し恩恵に安住するという誘惑である。反面、現世の秩序内での彼自身の合理的行為は、恩寵確証の課題として、またその手段として肯定される。これに対して、現世内に生きる観照的神秘家にとっては、行為は、そしてとりわけ現世内での行為は、純粋にそれ自体が一つの誘惑であり、彼はこれに対抗してみずからが受けている恩寵状態を主張せねばならない。こうして彼は、み

ずからの行為を極小化して、あるがままの現世の秩序へと「順応」し、またあらゆる時代の「田舎の隠者」がそうして来たように、この秩序のなかでいわば匿名で生きることとなる。(ヴェーバー1972/1976、221頁)

つまり、現世内禁欲者にとって現世はあくまで改造されるべき対象であり、現世は神から課せられた課題を遂行するための舞台である。現世で拒否されるべきは現世の倫理的不合理性や快楽の誘惑、そこへの安住である。しかし、現世内観照家にとって世俗内の行為はその不合理性が問題なのではなく、世俗内の行為そのものがまるごと誘惑だと考えられており、両者では現世内の行為の意味づけがまるで違う。こうした「現世内的禁欲」と「現世内的観照」の特徴を図式化すれば、図2-1-2のようになるだろう。

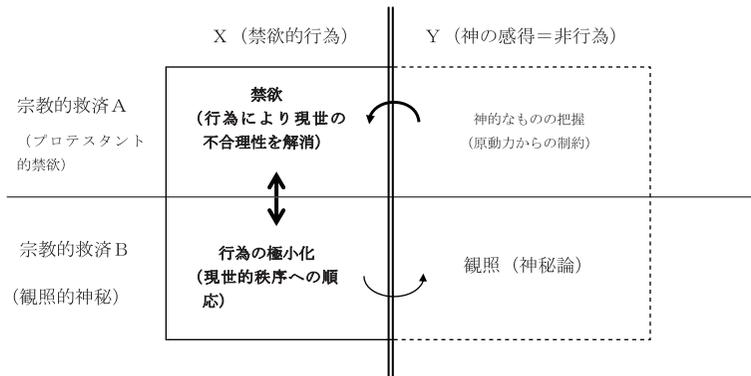


図 2 - 1 - 2 「宗教社会学」における「現世内的禁欲」と「現世内的観照」

「現世内」で A (プロテスタント的禁欲による宗教的救済) と B (観照による宗教的救済) を区別する場合、主に現世と関連する行為から物事をみることになるので、現世の否定の仕方の違いとして両者の違いは現れてくる。A において現世の行為全体は否定されず、現世の被造的性格や不合理な経験的性格が問題視され、そうした被造性や倫理的不合理性を改変する現世内の (禁欲的) 行為そのものは神の恩寵確証の課題や手段として肯定される。ところが、「現世内的観照」では、現世内の行為そのものが既に一つの誘惑であり、現世内の観照者はみずからの行為を極小化し、あるがままの現世に「順応」する。これは分かりやすく言えば、現世 (という現に存在する社会・組織の在り様や秩序) と行為主体のかかわり方の違いとして A と B の宗教的救済をヴェーバーは区別しているわけである。A の場合には、行為主体が現世より上位にあり、主体 (の究極的価値合理性) は現世的な社会 (秩序) を改変する前提になっている。逆に B の場合には、現世的秩序が上位

にあり、主体は自らの行為を極小化して現世に順応し、隠棲することになる。これをさらに筆者流に言い換えれば、Aで脱構築不能なのは行為者（の究極的価値合理性）であり、現世的秩序は脱構築可能である。しかしBの場合は、逆に現世的秩序の方が脱構築不能であり、主体の行為の方が脱構築可能である。こうしたAとBの脱構築可能/脱構築不能の違いこそが、プロテスタント的禁欲Aの本質を理解する鍵であることは佐藤俊樹（1993）の論考をもとに既に紹介した。

「宗教社会学」において、ヴェーバーは「禁欲」と「観照（神秘論）」を対立の観点からとらえ、①禁欲と観照の対比が截然としない場合—「現世拒否的禁欲」と「現世逃避的観照」、②禁欲と観照の対比がはっきりする場合—「現世的禁欲」と「現世的観照」、の二つにおいて、「（プロテスタント的）禁欲」による宗教的救済Aと「観照（神秘論）」による宗教的救済Bの違いを微に入り細に入り論じている。しかし、こうしたヴェーバーの試みは成功していない。彼が理解していないのは東洋の「観照（神秘論）」というより、むしろ西洋のプロテスタント的禁欲の原理の方であって、「プロテスタント的禁欲」と「東洋的な観照（神秘論）」（＝方法としての禁欲/観照）は人間観としては、ちょうど逆立した位置関係にあり、一方が理解できなければ、他方も十分理解することができないのである。両者を区別する最大のポイントは、「脱構築」が行為主体の側に起きるのか、あるいは逆に外部の構造（社会制度・社会組織・外的自然）の側に起きるのかであり、そうした違いは、神や超越者・絶対者が個人（行為主体）の方にリンクされているのか、あるいは外部の構造（現世的秩序）の方にリンクされているのかの意味論上の違いから生み出される。こうした原理をヴェーバーは理解していないので、「プロテスタント的禁欲」と「東洋的な観照（神秘論）」の宗教的救済を世俗内/世俗外といった「場」の問題として現象的に論じざるを得なかったのである。この場合、とりわけネックとなるのがクエーカー派の扱いや位置づけである。佐藤（1993）の論考ではヴェーバー理論において、クエーカー派の位置づけに混乱が典型的に現れている点が言及されている。本稿の宗教社会学的な考察からも同じことが言える。クエーカー派は現象的にはカルヴァン派と似たような禁欲的行動をとるために、原理的な問題にかかわるクエーカー派の神秘主義的要素をいったいどこに位置づけたら良いかがヴェーバーには分からないのである。

佐野（1993、186-189頁）も言うように、ヴェーバーにとって学問上の重要な動機の一つがドイツのルター主義の克服であることはよく知られている。ヴェーバーは「宗教社会学」の中で、プロテスタントでありながら、神秘主義的傾向を色濃く帯びたルター派を「禁欲」や「社会的変革」との関係で否定的に繰り返し述べている。ヴェーバーの説明に従えば、禁欲と観照にかかわる宗教的救済は次の三つに大別される。①「観照」が本質的な目標であり、禁欲は手段に過ぎない東洋の「神秘論（観照）＝非行為」、②観照と禁欲が相克しながら結局は「禁欲（＝行為）」による恩寵確証が優位をしめる西洋的な神秘主義（伝統的なカトリック的神秘主義やルター派などがここに入

る)、③現世内の合理的行為によって神の意志を執行している(=神の道具)という意識に満足し、そこに救いの確証をもとめる「カルヴァン派的な禁欲」(神は人間的尺度をまったく離れているので人間には計りがたく、現世の意味を問う問いには幸福な頑迷さで対処する)(ヴェーバー 1972/1976、220頁)。ヴェーバーは「宗教社会学」において、③の「禁欲」を①や②と何とか区別しようとするが、原理的な問題が分からないので、クエーカー派をどこに位置づけるかで混乱が露呈する。彼はクエーカー派を一方で神秘論に位置づけ、「神秘主義的観照」を規定する文章に続けて次のように述べている。

“クエーカー教徒の経験によれば、ただ人間の内なる被造的なものがまったく沈黙するときのみ、神は魂のなかで語るができると言われていたが、老子や仏陀からタウラーにいたるすべての観照的神秘主義も、言葉は違っても事態においてはこの経験とよく一致している”(ヴェーバー 1972/1976、215頁)。

しかし、他方でヴェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、カルヴァン派とともにクエーカー派のゼクテや禁欲主義、人権主義・平等主義が近代資本主義社会を作り上げたと高く評価しているのはあまりに有名である。「宗教社会学」においても、ヴェーバーはクエーカー派を神秘主義の中で例示しておきながら、同時に「現世的禁欲」の概念規定ではクロムウェルの「聖徒の議会」と並べて「クエーカー教的国家」を例示したりしている(ヴェーバー 1972/1976、212頁)。佐藤(1993)がヴェーバーの批判的論考において、クエーカー派などの普遍救済説(一般救済説)を採用するプロテスタンティズムは人間観や世界観が正統派カルヴァン派のピューリタン神学と異質であり、いかに行動面で彼らが禁欲的でカルヴァン派に近しく見えたとしても、そこから近代社会は生まれ得なかったと指摘したのはこのことである。

「宗教社会学」において、ヴェーバーは「カリスマ」や「禁欲」、「(手段としての禁欲/)神秘論=観照」をいわば外側から観察し、「プロテスタント的禁欲」と「観照(神秘論)」の違いを論じようとしている。しかし、ヴェーバー理論では本項で指摘したように、(手段としての)禁欲と観照の力動、すなわち主体の脱構築の原理が明らかにされておらず、また「プロテスタント的禁欲」における主体の脱構築不能性(無限の強度をもつ禁欲)の原理も洞察されていない。「宗教社会学」では伝統的な「禁欲/観照」の記載に、いま一步踏み込みが足らず隔靴搔痒の感があり、とりわけクエーカー派の位置づけには混乱が著しい。しかし、逆から言えば、「宗教社会学」では矛盾がさほど露呈せずに済んでいる面がある。これは、『経済と社会』第二部(旧稿)の方法論—整合合理性/目的合理性から—の特性からやむを得ないことであり、方法論との兼ね合いからすれば合理的

なのである。これに比べると、「禁欲」と「観照」の接近を軸に「カリスマ」や宗教的救済A・宗教的救済Bの違いを論じた「中間考察」ではヴェーバー理論の混乱は、よりはっきりと表に露呈している。

「カリスマ」や「禁欲」「神秘論（観照）」が「（世界宗教の経済倫理）序論」（『宗教社会学論集』収載）ではどう扱われ、宗教的救済類型A・Bが「中間考察」（『宗教社会学論集』収載）で、どう論じられているかを次に見てみよう。「序論」においても「宗教社会学」の場合と同様、急発的で非日常的な一時的宗教救済財の保持→合理化された慢性持続的な宗教救済財の保持、という基本図式に沿って「カリスマ」や禁欲・観照（神秘論）が論じられている。「序論」のはじめには、急発的な救済財の保持が苦難の神義論との関連で、「忘我（エクスターゼ）」や「カリスマ」「呪術」の非日常性として以下のように論じられている。

苦難の宗教的聖化へといたらしめる道程ははるかに複雑である。まず、根源的には次のような経験が作用する。すなわち、エクスタシス的・幻視的・ヒステリー的な、要するにそうした非日常的な状態はすべて「聖なるもの」と評価されて、その状態を生み出すことが呪術的禁欲 magische Askese の目的となるとともに、こうした状態をおこすカリスマ Charisma は、さまざまな種類の苦行や、正常の食事・睡眠・さらに性交の禁断などによって目覚めさせられるか、少なくとも目覚めさせられやすくなるということが意識されてくる、そうした経験である。このような苦行のもつ威信は、ある種の苦難や苦行によって惹きおこされる異常な状態が超人間的な—つまり呪術的な—諸力を獲得するための通路だと考えられた結果であった。（ヴェーバー1920/1972、42頁）

ここでヴェーバーは急発的な救済財の保持を非日常的で超人間的な力＝カリスマと規定しており、禁欲によって超越界・彼岸・異界との「通路」が開かれる旨が記載されている。上記の呪術的カリスマの記載は支配社会学の「カリスマ」の記載にそのまま重なるのは言うまでもない。此岸の人間が彼岸（異界・超越界）との「通路」になるという事態は神秘論（観照）の本質として、合理化された慢性持続的な救済財の保持にもそのまま引き継がれる。「序論」では、いかに現世的・彼岸的な救済財と言えども、それは単に彼岸的なのではなく、此岸における心的状態ゆえにそれが追い求められる点が強調される。例えば次のように、“こうした状態はなんと言おうと、すべてが明らかに、まずもって、そうした状態そのものが直接的に信徒にあたえる感情的価値のために追い求められたのであった”（ヴェーバー1920/1972、54頁）。ここでは各種の狂躁（オルギー）や脱我（エクスターゼ）、東洋の仏教僧の無差別主義的な愛の感情に加えて、ピューリタニズムの救いの確実性も禁欲的な宗教意識があたえる救済財にかかわらせてのみ心理学的に理解できるとされている。

金井が指摘するように、「中間考察」（や「序論」）では宗教的救済が禁欲と観照（神秘論）の接近の観点から論じられ、宗教的救済における彼岸と此岸のつながりや力動は「宗教社会学」とは比較にならないほど深化している。「序論」や「中間考察」の宗教的救済類型を图示すれば、図2-2のようになるだろう。

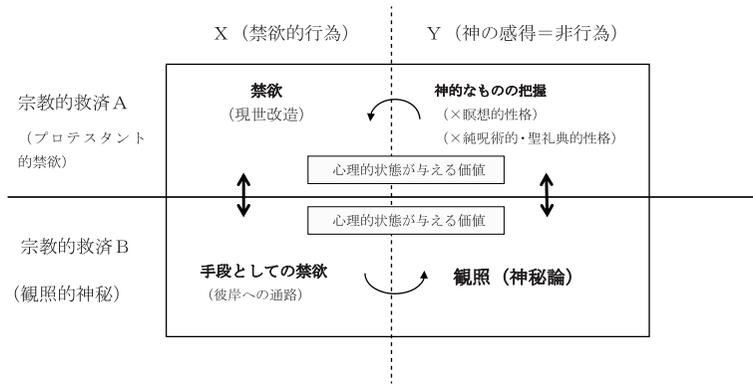


図 2-2 「序論」「中間考察」における「禁欲」と「観照」

この場合、Bの宗教的救済、つまり〔手段としての禁欲/観照〕は説明しやすくなるが、Aの宗教的救済（プロテスタント的禁欲）がBとどう違うのかが問題になる。ヴェーバーはプロテスタント的禁欲の宗教的救済Aと観照（神秘論）の宗教的救済Bを以下のように区別しようとする。

達人的宗教意識における救済財や救いに到達するための手段が瞑想的ないしはオルギア的・エクスタシス的な性格のものである場合には、達人的宗教意識から現世内部〔世俗生活〕における実際の日常的な行為へと橋渡しするものはなんら存在せず、俗人の生活と達人共同態のあいだに、両者を隔てる深い裂け目が生まれる。こうした場合、宗教的達人に属する人々の支配は呪術的な人間礼拝への道へと落ち込みやすく、達人が聖者として直接に崇拝の対象とされたり、あるいは、その人の祝福や呪術的な力を世俗的なり宗教的なりの救済を促すための手段として俗人たちが買いとったりするようになる。（ヴェーバー1920/1972、74頁）。しかし、宗教的資質をそなえた達人層が結集して、現世における生活を神の意志にしたがって形成しようと禁欲的な信団（ゼクテ）を作り上げる場合には事態はまるで違って来る。こうしたことが本来的な意味で起こりうるには二つの条件が必要とされると条件を規定している。一つの条件は、そこでの最高の救済財がオルギアないし無感動的エクスタシスによって捉えられる神秘的合一 unio mystica のような瞑想的性格であってはならないこと。というのも、その種の救済財はつねに日常生活から離れた現実世界の彼岸に横たわっており、現実世界から外に人々を連れ出してしまうからであり、さらには純粋な「神秘家」のカリス

マは真正の呪術者のカリスマが他人に奉仕するのとは違い、徹頭徹尾自分自身に奉仕するのみだからである。もう一つの条件は、その場合の宗教意識においては、恩恵獲得の手段から純呪術的ないし聖礼典的性格ができるかぎり払拭されていなければならないというものである。というのは、恩恵獲得の手段がそのような性格を帯びたものである場合にも、やはり現世における行為はつねに宗教的にたかだか相対的な意味しかもためものとして価値を低められ、救済に関する決断の行為が日常的・合理的でないことがらの成り行きに結び付けられてしまうからである（ヴェーバー1920/1972、75-76頁）。ヴェーバーはこうした説明の後に、“現世を呪術から解放すること Entzauberung der Welt および、救済への道を瞑想的な「現世逃避」 Weltflucht から行動的・禁欲的な「現世改造」 Weltbearbeitung へと切りかえること、この二つが残りなく達成されたのは—全世界的に見出される若干の小規模な合理主義的な信団を度外視するならば—ただ西洋の禁欲的プロテスタンティズムにおける教会および信団の壮大な形成のばあいだけである”と結論づけている（ヴェーバー1920/1972、75-76頁）。

ヴェーバーは「序論」「中間考察」において、禁欲と観照の接近を軸に宗教的救済を論じ、宗教的救済Aに上記の二条件を付加することで宗教的救済Bから区別しようとする。しかし、そうした論述はAとBの原理的な説明としてはきわめて出来が悪い。ヴェーバーは禁欲的プロテスタンティズムの禁欲（宗教的救済A）を他の瞑想的な宗教的救済と対立させておきながら、その直後の文章では、“いま述べたような二つの対極のあいだには、きわめて多種多様な移行形態や組み合わせが存在する”と述べている（ヴェーバー1920/1972、78頁）。その具体例として、クエーカー派の神追求の営みが挙げられ、そこには強い瞑想的要素が混入していると明言されながらも、プロテスタントであるクエーカー派は現世を超越する創造神や恩寵の確かめ方に行為という道が指し示されていたと結論付けている（ヴェーバー1920/1972、78頁）。クエーカー派をめぐるこの種の曖昧さや揺れは「宗教社会学」の場合とまったく同じであり、ヴェーバーのような現象的な議論ではクエーカー派の問題はうまく扱えないのである。

「（世界宗教の経済倫理） 序論」や「中間考察」における「カリスマ」や「禁欲/観照（神秘論）」をめぐる議論は、『経済と社会』『宗教社会学』の大枠を継承しつつもカリスマや観照（神秘論）に関してより突っ込んだ内容になっているだけ、余計にプロテスタンティズムの禁欲の原理的考察の不備が露呈している。その典型は、「現世逃避の禁欲」と「現世逃避的瞑想」、あるいは「現世的禁欲」と「現世的神秘論」のように場を同じくする場合に、禁欲と神秘論（観照）が近接することを述べている以下の「中間考察」の文章である。

これと反対にそうした対立が緩和されてくるのは、一つは、行動的禁欲による被造物的墮落状態

の抑制と克服が行為者自身の問題に限られ、その結果、確実に聖意にかなう行動的な救いの業に専念するということが、むしろ世俗内的生活秩序の内部における行為を忌避する方向に高まっていき、そのために、外面的な態度において現世逃避の瞑想に近づいてくるばあい（現世逃避の禁欲）であり、いま一つは、瞑想的な神秘家が現世逃避という結末にいたらず、世俗内的禁欲者と同じように世俗的生活秩序の内部にとどまっているばあい（現世内的神秘論）である。どちらのばあいにも、実践の場においては、救済の追求における二つの立場の対立は事実上消失し、そして、両者の結びつきがなんらかの形で現れてくる。しかしまた、外面的には相似している外被のもとでも、そうした対立がさらに存続していくこともありうる（ヴェーバー1920/1972、104頁）。

ヴェーバーはプロテスタント的な行動的禁欲で、被造物的墮落状態の抑制と克服を行為者自身の問題に限って行い、確実に聖意にかなう行動的な救いの業に専念する場合を想定するが、普遍救済説のプロテスタント諸派ならともかく、特殊救済説を基本教理とするカルヴァン派正統派において、上記は原理的にありえない前提である。なぜなら、佐藤（1993）が言うようにカルヴァン派正統派のピューリタン契約神学では〔原罪/（帰責の原理としての）個人の自由意思〕が禁欲を駆動する仕掛けになっており、原罪を蔵した人間みずからが行為によって被造物的墮落状態を「克服する」ことなど原理的にできないからである（二重予定説では、救済はあくまで神からの一方的な恩恵＝恩恵としての救い、という形をとる）。これは筆者流に言い換えれば、行為主体（個人）と神は原理的に断絶しながら（つまり二重予定説）、同時に両者は〔原罪/（帰責の原理としての）個人の自由意思〕を媒介項に意味論的に深く結びつきマイナスの聖性を帯びているからである。また、カルヴァン派的な禁欲が「行為者自身の問題に限られる」という自己言及的な形をとったり、禁欲的行為が「世俗内的生活秩序の内部における行為を忌避する方向に高ま」という想定自体に無理がある。こうした事態は普遍救済説を採用するプロテスタント諸派（例えばクエーカー派）やルター派、あるいは伝統的な禁欲/観照の宗教的救済（例えば東洋の諸宗教）の場合ならあり得る話だが、特殊救済説に依拠するカルヴァン派の禁欲の場合、禁欲は観照と原理的に断絶しており、主体は常に社会組織（秩序）を聖意に見合う形で改造する（禁欲的）行為へと回収される仕掛けになっている（これこそヴェーバーがプロテスタント的禁欲が原動力からの制約を受けていることの意味である）。被造物的墮落状態の抑制と克服が行為者自身の問題に限定されるという自己言及的な事態は、カルヴァン派正統派の教理（究極的な価値合理性）そのものと矛盾し、神の絶対性を疑う所業となりかねない。禁欲が行為者自身の問題だけに限定される自己言及とは、いわば観照につながる出来事であり、観照と原理的に切れているカルヴァン派的禁欲と相容れない。

ヴェーバーは「中間考察」において、禁欲と神秘論（観照）の接近を軸に宗教的救済の類型論を

議論する際、プロテスタント的禁欲（カルヴァン派的禁欲）の話がいつしか非プロテスタント的な伝統的禁欲（禁欲と観照が力動的に関係する）の話にすりかわってしまっているのである。しかも、宗教的救済Aと宗教的救済Bの類型論の話は、“どちらのばあいにも、実践の場においては、救済の追求における二つの立場の対立は事実上消失し、そして、両者の結びつきがなんらかの形で現れてくる。しかしまた、外面的には相似している外被のもとでも、そうした対立がさらに存続していくこともありうる”とほとんど意味不明な混乱した文章で締めくくられている。これはヴェーバーがプロテスタント的禁欲（カルヴァン派的禁欲）の本質を理解していないことをはしなくも示している。

ヴェーバーは宗教的救済Aと宗教的救済Bを禁欲と観照を対立させた場合（「宗教社会学」）と、接近させた場合（「序論」「中間考察」）の二通りで区別しようと試みたが、いずれもうまくいっていない。これは宗教的救済AとBを単に現象レベルで区別しようとして、原理的な考察に欠けているからである。宗教的救済A（プロテスタント的禁欲、正確にはカルヴァン派的禁欲）は観照を排除した（＝観照と原理的に断絶した）行動的禁欲という形をとるのであり、一方、宗教的救済Bは（手段としての）禁欲と観照の接近（正しくは力動）を本質とする出来事であり、同じ禁欲でもAの禁欲とBの禁欲は原理的・意味論的に異なるのである。つまり宗教的救済Aと宗教的救済Bは対立のみでも、また接近のみでもうまく扱うことが出来ない。宗教的救済AとBの区別を簡略に図式化すれば図2-3のようになるだろう。

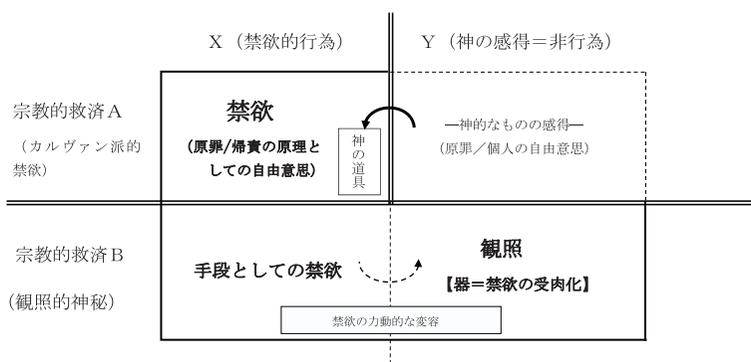


図2-3 宗教的救済Aと宗教的救済Bの区別（筆者）

救済類型Aで主体は「神の道具」となり、一方、Bでは「神の容器」となる。しかし、ヴェーバーは「神の道具」と「神の容器」の本質を禁欲と観照の点から原理的にうまく説明できていない。宗教的救済Aにおいて、主体が「神の道具」になることの原理的な意味は既に紹介したのでここで

は省略する。宗教的救済Bで主体が「神の容器」となることの原理は次のようなものである。主体が「神の容器」となる「観照」は、(手段としての) 禁欲を抜きにはそもそも語れない。ヴェーバーが「観照」を語る際、(手段としての) 禁欲はいかにも副次的な位置づけで語られ、「観照」が現成すれば禁欲は不要になるかのごとき論調である。しかし、それはヴェーバーが「観照」の本質を分かっているからである。ヴェーバー理論で観照は「(手段としての) 禁欲 (=行為)」と「観照 (=状態)」という対立した形で表記されるが、実はこれは不正確で正しくない。たしかに「観照」が起きる前の段階では、(手段としての) 禁欲は主体に課せられた課題であり、主体はその課題(禁欲的行為)を遂行しようとする。その場合、禁欲はあくまで行為であり、行為(禁欲)と状態(観照)は相容れず対立的である。しかし、「観照」が生じる段階になると、禁欲(行為)は行為としての質を完全に失い、主体そのものに受肉化して「観照」という受動的経験相の一部を構成する容器の「うつわ部分」になる。言い換えれば、そうした経験相では禁欲はもはや主体が行う能動的行為ではなく、外界からの諸刺激を遮断して中空の観照空間を保護する器(禁欲的構造の身体化)へと変容しており、それが「観照」という現象を可能にしている。これをあえて表記すれば「観照/【器=禁欲の受肉化】」となるだろう。こうした事態を主体の行為や価値の範疇だけで論じるのは原理上無理であり、治療の場や空間(そこには当然、環境としての他者存在も含まれる)といった外的構造と主体(の価値合理性や禁欲)の相互関係の中で、主体の行為や価値合理性そのものが「脱構築」される出来事を扱わねばならない。これ故、「観照」を(手段としての) 禁欲と単純に対立的にとらえたのでは「観照」の本質や(手段としての) 禁欲をめぐる力動は永遠に見えてこない。主体の価値合理性の脱構築という自己超越的経験相(自己省察・自己観照)は、まさに精神療法における自己洞察現象に他ならず、それは精神療法という臨床・学問がフロイト以来100年以上、実践や研究で探求してきたテーマである。つまり、ヴェーバー宗教社会学の中核にある宗教的救済論の「禁欲」と「観照」の議論は、洞察志向的精神療法における自己洞察過程や治療構造論の議論と100パーセント重なるのである。ヴェーバー支配社会学の中核に位置する〔カリスマ/カリスマ的支配〕の問題がフロイトのエディプス・コンプレックスや転移・逆転移と内容的にびたりと重なる様相は前項で見えてきた。こうしてみると、ヴェーバーとフロイトは100年前に同じ課題を異なった切り口からアプローチしていたことが分かる。ヴェーバーは人間の相互行為や動機や価値から社会秩序や支配がいかにして生み出されるかを明らかにしようとしており、同時代のフロイトは人間の相互行為(転移・逆転移)を軸に、人間の価値(防衛)や動機(エディプス・コンプレックス)を無意識の力動として解き明かそうとした。ヴェーバーはフロイトと同じテーマを扱いながら、ヴェーバーの方法論はフロイトのそれとはまったく対照的なヤスパース流の了解可能な意識現象(理解心理学)に範囲を厳密に限定した理解社会学である。ヤスパースを祖とする伝統的なドイツ

診断学を日常臨床で行い、同時に洞察志向的精神療法の臨床を行いながら精神療法の諸原理を30年以上にわたって研究してきた筆者がヴェーバー理論を論じる本当の理由が読者にも理解できるであろう。

ヴェーバー宗教社会学の重要なテーマが「禁欲」であり、フロイトの精神分析療法の二つの基本規則のうちの一つが「禁欲」であるのは単なる偶然ではない。精神療法の禁欲は患者が単純に何かを我慢したり修行する目的で設定されているわけではない。我慢をいくら積み重ねても、そこから洞察（観照）が直接的に招来することはない。禁欲は自己洞察（観照）という自己超越的経験には必須な技法だが、要請された禁欲を患者が疑いなく受け入れることで「観照」が生まれることは原理的にない。禁欲を守りつつも、同時に患者がそれに激しく反発・抵抗する「反発・反抗・葛藤・抵抗」に外的治療構造が「生き残る」とき、それまで外部存在に過ぎなかった治療の場や空間は患者の代替的身体へと変容する。それは、まさに治療構造が「容器」や「大地」へと変身する経験に他ならない。こうした変容を患者側の体験から描写すれば、みずからの抵抗・反発の挙句の果てに「意図せざる結果」として「容器」が生み出されるという事態である。

精神分析に限らず、「禁欲」が森田療法や内観療法といった洞察志向的精神療法一般に共通して存在するのは、それが洞察（観照）に必須の要件だからであり、「意図せざる結果」として自己洞察（観照）が招来するという主体の価値合理性の脱構築のプロセスを精神療法各派はさまざまな言葉で理論化している。クラインが「抑うつの態勢の通過」「喪の仕事」と言い、フロイトが「防衛の徹底操作」言い、さらにはビオンが「器」と言い、ウイニコットが「治療者の生き残り」、バリントが「新規蒔き直し」、筆者が「すむーあきらめる（あきらむ）」で理論化しようとした事柄は、ヴェーバーが宗教社会学でうまく論じられなかった主体（患者）の価値合理性の脱構築現象（＝観照）に他ならない。

ここで読者は次のような素朴な疑問を抱くかもしれない。精神療法の禁欲や自己洞察（観照）はあくまで精神的に病んだ人たちへの援助やそのための技法であり、ヴェーバーが宗教社会学で扱った「禁欲」や「観照」は、宗教的な事象であり、両者を混同すべきではないと。しかし、この種の区別は原理的にも実践的にも無意味であることは内観療法という精神療法をみればすぐに分かる。内観療法は精神療法として極めて優れた方法論であり、洞察志向的精神療法の諸技法・諸要素を余すところなく洗練した形でシステム化している。そもそも内観療法は吉本伊信という在家の宗教家（会社経営者でもある）が浄土真宗の木辺派に伝わる「身調べ」という宗教的修養法を換骨奪胎して独自に作り上げた「内観法」という自己修養法をそのまま精神療法として使っている。1週間の集中内観（内観法・内観療法）は今でも内観研修所という在野の非医療機関で自己修養の方法として行われるのが一般的であり、そこではアルコール依存症や神経症の患者さんたちと、同じやり方

(同じ部屋で、同じ面接者、同じ内省テーマ、同じタイムテーブル) で千日回峰行の行者さんや各種の宗教家、時にはキリスト教の牧師さん、あるいは会社の経営者、一流のスポーツ選手までが内省を行い、両者あいだに場所的・時間的・方法論上の区別はまったくない。同じ部屋で1週間、ともに寝起きをして神経症の患者さんも内観を行い、宗教家も同じ部屋で同じ内観を宗教的修行として行う。日本の精神分析とも言える(集中)内観が、あれほど強い禁欲的構造を備えているのは、それが宗教的な修行だからではない。深い観照(自己の脱構築)のためにはしっかりとした器が必要なのであり、深い観照と強い禁欲は表裏一体のものである。こうした強い禁欲的構造を方法論として巧妙にシステム化しているからこそ、内観は精神療法としては1週間というきわめて短時間に深い洞察が生じ得るのであり、またそれがそのまま宗教体験レベルにも対応可能な方法として機能するわけである(内観が生まれた歴史的経緯からすれば順序はこの逆であり、吉本伊信は精神療法として内観を考案したわけではない。吉本みずからが経験した宗教的歓喜を他の人々にも知ってもらいたいという願いから自己修養の行法として内観を考案し、それがそのまま精神療法として適応されたのである—詳しくは拙書(長山・清水2006)を参照)。

禁欲が変容して観照(価値合理性の脱構築)のための足場(容器の実質部分)が作られるからこそ、主体は自己の究極的な価値合理性の放棄が可能となるのである。こうした事がなければ、究極的な価値合理性の放棄は足場のない虚無の暗闇にどこまでも自由落下する恐怖の体験に他ならず、到底それは人間の甘受できる代物ではない。しかし、禁欲の受肉化とは、ある意味では被造物神化とも言うべき事態であり、プロテスタント的禁欲では根本的に忌避されるものである。禁欲の受肉化と自己洞察=観照(主体の価値合理性の脱構築)は自分の座っている椅子を修理するために椅子から降りて修行(精神療法)の場という具体的他(者)に身を任せ、そこを聖なる大地、自明な前提(足場)として立ち上がるという事態に他ならない。これは此岸的な状況や場、他者に絶対性という聖性を附与する被造物神化に他ならず、自我親和的にカルヴァン派的な禁欲を生きているヴェーバーにとって原理的にも体験的にも認めることの出来ない事態である。これはヴェーバーに限った問題ではなく、フロイトとて同じである。フロイトは近代的な精神療法の原理を洞察した「学者」としてまさに天才だが、精神療法の実践家としてはいかにも稚拙であり、それはフロイトもヴェーバーと同様、近代という時代の原理的な制約を共有していたからである。

ヴェーバーとフロイトを比較した場合、ヴェーバーはフロイトの対極にあるヤスパース流の厳密な近代的な方法論(ヴェーバー流に言えば価値自由)に立脚しつつも、その洞察内容は近代的方法を超越するフロイト流の力動的原理を射程に収めていた。こうした意味でヴェーバーは思想家としては、フロイトよりもふとこが深いと言えるが、皮肉な物言いをすれば、ヴェーバーはフロイトより誤魔化し方が上手なのである。ヴェーバーはみずからの理論のどこが弱点なのかを直感的に分

かっていた節があり、そこから矛盾のほころびが広がらないように幾重にもバリアーを張り巡らし、理論を纏め上げる力量に実に優れている（同じ印象を佐藤（2011）もヴェーバー社会学の学問的特質として述べている）。

ヴェーバーはプロテスタント的禁欲に軸足を寄せながら、みずからの立脚点に起因する暗点を巧妙に隠そうとしたのであり、言い換えれば、物事を区別する近代的な方法論的特性ゆえに力動の本質を捉え損なったと言える。これとは反対に同じ観照（自己洞察）の問題を扱いながら区分けが欠けているが故に、観照（自己洞察）という問題の本質を取り逃がしたのが日本の独創的（？）な精神療法理論とされる「甘え理論（土居健郎）」と「阿闍世コンプレックス理論（古澤平作）」である。ヴェーバー理論と日本の精神療法理論は西洋近代と日本という対極的な文化圏に属し、同じテーマを扱いながら、逆立した形で同じ間違いを犯している。これら二種類の誤謬を理解することで、はじめて天皇制支配の本質がどこにあるのか、所在が見えてくるのである。甘え理論と阿闍世コンプレックス理論については本稿の最後で論じるが、その前にヴェーバーの「社会学の基礎概念」における基本概念と「支配の諸類型」の類型論のあいだのズレや不整合を、行為主体の脱構築（非行為＝観照）の観点から整理してみたい。「社会学の基礎概念」と「支配の諸類型」は、ともに『経済と社会』の新稿（第一部）だが、そこに見られる不整合は禁欲と観照（神秘論）という宗教社会学上のテーマと重なることを明らかにしておきたい。つまり、『経済と社会』『宗教社会学論集』というヴェーバーの二つの主著に見られる理論的曖昧さは同じ問題に由来しており、前者の場合それが方法論や支配社会学の不整合として現れ、後者では宗教社会学の不整合として現れているに過ぎない。

#### （4）ヴェーバー理論の方法論（『経済と社会』『社会学の基礎概念』）と支配社会学（『経済と社会』『支配の諸類型』）、宗教社会学（『宗教社会学論集』『中間考察』『序論』）の理論的不整合をどう理解すべきか？

『経済と社会』第二部「宗教社会学」（1913年以前に執筆された遺稿）も『宗教社会学論集』の「序論」（1914年以前に執筆・1915年の『社会科学・社会政策雑誌』に所収され、1920年の『宗教社会学論集』に改訂して掲載された）のいずれにおいても、宗教的救済方法は急発的な狂躁（オルギー）と慢性持続的に日常合理化された二つ救済方法—神秘主義的な救済方法と行動倫理的な救済方法—の計三つに類型化されている。こうした宗教的救済方法の3類型は非日常的な支配である「カリスマ的支配」と、それが日常化・合理化された「伝統的支配」「制定法支配（合法的支配）」の3類型に相当することは既に論じた。神や超越界・彼岸・異界と直接かかわる「カリスマ（指導者）」は宗教的救済方法では主に急発的な狂躁と関係し、支配の形態では非日常的な「カリスマ的

支配」と関係する。慢性持続的に日常化・合理化された宗教的救済方法（神秘主義的救済方法・行動倫理的救済方法）や支配形態（伝統的支配・制定法支配）においても「カリスマ」との関連はいろいろと論じられている。宗教的救済方法の3類型も支配の3類型も、第三者的な「客観的」視点から宗教的救済や支配、カリスマが観察され、論じられている。それは『経済と社会』の旧稿を規定する「理解社会学のカテゴリー」に特徴的な〔整合合理性/目的合理性〕という方法論の所産であり、それはヤスパースの精神病理学やクレペリンの心理診断学に近い。ところが、1915年ころ（「中間考察」の発表）を境にヴェーバーはそうしたヤスパース・クレペリン流の整合合理的な方法に「加えて」、社会的秩序や支配の正当性、さらには宗教的救済やカリスマを行為主体の側からコミュニケーション論的に論じるようになる（こうした観点は1915年以前にも「理解社会学のカテゴリー」の諒解に萌芽的に見られる）。その方法論は『経済と社会』『社会学の基礎概念』の〔(客観的) 目的合理性/ (主観的) 価値合理性〕であり、それは精神科学・哲学におけるフロイトやニーチェの力動的方法に近い。しかし、ヴェーバーの方法論が精神病学的方法から力動的方法にすべて移行したと考えるのは間違いである。彼は晩年になるほど、この二つの方法を並行して使おうとしており、問題は彼が後者の方法を理論的にうまく扱えていないことにある。社会的秩序やその正当性をコミュニケーション論的に論じようとしたヴェーバー晩年の著作には矛盾が目立つようになっていく。一部は既に紹介したが、ヴェーバーが最晩年に社会学的方法論を論じた「社会学の基礎概念」では、「社会的行為の諸動機」「正当的秩序の種類：因習と法」「正当的秩序の妥当根拠：伝統、信仰、制定律」という三つの重要な概念規定すべてが四つに類型化されている。重要なのでそのまま以下に引用する。

#### 「社会的行為の諸動機」

あらゆる行為と同様に、社会的行為もまた、

- 1 外界の諸対象と他の人々との行動を期待することによって、そしてこうした期待を、合理的に、結果として求められ、かつ考慮された自己の目的のための「条件」または「手段」として利用する点で、目的合理的 (zweckrational) であり、
- 2 或る一定の行動そのものの、絶対的に固有の価値—倫理的、美的、宗教的、あるいはその他、どう指摘されようとも—を、まったく純粋に、結果とは無関係に、意識的に信ずることによって、価値合理的 (wertrational) であり、
- 3 実際の感動と感情状態によって、感動的 (affektuell)、とくに情緒的 (emotional) であり、
- 4 なじんだ慣用によって、伝統的 (traditional) であると定義されよう。(ヴェーバー1921/1987、35-36頁)

「正当的秩序の種類：因習と法」

秩序の妥当性は

一、純内的に、しかも

- 1 純感動的に、すなわち、感情的献身によって、
- 2 価値合理的に、すなわち、（倫理的、美的、またはいかなる他のものであれ）究極の義務的な価値の表現としての、秩序の絶対的妥当に対する信仰によって、
- 3 宗教的に、すなわち、救済財の所有が秩序の遵守に依存するということの信仰によって、

二、また（あるいは、単に）特有の、外的な結果の期待によって、したがって、利害状態によって、保証される。（ヴェーバー1921/1987、50-51頁）

「正当的秩序の妥当根拠：伝統、信仰、制定律」

正当的妥当は、次のように行為者たちによってある秩序に帰せられうる。すなわち、

- a) 伝統（Tradition）、すなわち、つねに存在したものの妥当によって、
- b) 感動的（特に情緒的）信仰、すなわち、新たに啓示されたものまたは模範的なものの妥当によって、
- c) 価値合理的信仰、すなわち、絶対に妥当なものとして推論されたものの妥当によって、
- d) 合法性（Legalität）があると信じられる実定的制定律（positive Satzung）によって。

（ヴェーバー1921/1987、55頁）

上記の三つを比較すると、それらはすべて4つに類型化されており、しかも価値合理性を除く3つの類型は支配の3類型の「カリスマ的支配」「伝統的支配」「制定法支配（合法的支配）」に符合することが分かる。支配の3類型からはみ出した価値合理的行為をヴェーバーの記述をもとにまとめると、その動機は絶対的に固有な価値を行為の結果と無関係に意識的に信じることであり、秩序の正当性の妥当根拠は推論による価値合理的信仰とかかわり、その妥当性は主体の内的義務的な価値の表現としての信仰によって保証される、となる。

ヴェーバーは価値合理性を一方では行為（＝構築）論の観点から論理合理性への信仰や内的義務として規定するが、他方では価値合理性を論理合理的行為（＝構築）を超える「カリスマ」や「自然（法）」と関連づけて、自らの理論に欠落している脱構築（＝非行為）の超越的モーメントを補おうとする。水林（2007）が考察したように、『経済と社会』第二部（旧稿）の「支配の社会学」では、「神・天」「自然法」はともに「カリスマ」を「カリスマ」たらしめる法として「カリスマ的支配」の範疇で論じられている。しかし、『経済と社会』第一部（新稿）の「社会学の基礎概念」

になると「神・天」は情緒的帰依にかかわる「カリスマ的支配」の範疇で扱われ、一方、「自然法」は理性的遵法として価値合理的な「制定法支配（合法的支配）」に関連づけられるようになる。つまり、ヴェーバー理論において自然法は超越的なニュアンスを帯びながら、価値合理的な「制定法支配（合法的支配）」と「カリスマ的支配」のあいだを揺れ動いていることが分かる。ホッブスやルソーなどの近代自然法思想は伝統的支配と対立する都市法や制定法とかかわり、その場合、自然法は論理合理的な制定法の正当性の根拠となるものであった。

自然（法）は「カリスマ的支配」や「制定法支配（合法的支配）」だけでなく、ヴェーバー理論では「伝統的支配」にもかかわっている。水林(2007)も言うように「伝統的支配」は法学的に言い換えれば「慣習法支配」である。ヴェーバーは「伝統的支配」を、伝統（慣習法）によって厳格に拘束された領域と、伝統（慣習法）外において、支配者の恣意（実質的な倫理的衡平や正義または功利主義的合目的性）が許容される範囲、の二領域構成で論じている。伝統的な慣習法の支配する領域だけでは、社会の変化に法（慣習法）や支配（伝統的支配）が対応できなくなる。その際、重要なのが、伝統（慣習法）外で支配者の恣意が許される領域であり、それは法的には“ある命題を「昔から妥当しているもの」として「認識する」という方法（＝法判告Weistum）”である。伝統的支配の脱構築にかかわる法判告を、ヴェーバーは支配者や「賢人」によるカリスマ的法宣示 *Rechtsweisung* の範疇で論じている（水林2007）。判告で重要なのは、それが新しい変革的な法であるにもかかわらず、昔から妥当しているという自然さを擬制する点である。伝統的支配における自然さの擬制は、ヴェーバーの支配論でも重要な機制となっている。松井（2007）が『経済と社会』旧稿をもとに「諒解」概念で考察したように、ヴェーバーは「家」や「近隣」などの「原生的ゲマインシャフト」が、いかにして、より上位のゲマインシャフトー「人種」「種族」「国民」一に繰りこまれ、利用されるかについて重要な指摘をしている。それは家や近隣といった原生的なゲマインシャフトが、より上位のゲマインシャフトに包摂され、意味づけられることで社会の合理化や支配原理が形成されるという機制である。松井（2007、98-99頁）によれば、ヴェーバー理論の「原生的」には互いに重なりあう二つの意味合いがあるという。それは、①文字通り合理化過程の出発点に位置する「原初的」で「普遍的」なゲマインシャフトであり、人びとの「共属感覚」の源泉をなすと考えられるもの、②より上位のゲマインシャフトに繰りこまれ、（多くは支配の論理にもとづいて）後から原生的なものとして（原生的なものであるかのように）再構成されたり、必要に応じて利用されたりするもの、の二つである。②の場合でも、それはまったくのフィクションとして創造されるというより、人びとの抱く「共属感覚」に訴え、引き出すという把握がなされており、「原生的」ゲマインシャフトに「自然必然性」が想定もしくは仮構されればされるほど、より高次のゲマインシャフトへ人びとを結集する力は強くなるという（松井2007、98-99頁）。つまり、

法（慣習法的支配）においても、支配においても、自然さの擬制という超越的「聖性」が伝統的支配（慣習法支配）の正当性の根拠や脱構築にかかわるモーメントになっており、それは「カリスマ」的聖性と不可分な関係にある。

水林（2007）によれば、「制定法支配（合法的支配）」「伝統的支配」「カリスマ的支配」の支配の3類型を法学的に言い換えれば「制定法支配」「慣習法支配」「超越法支配」になるという。しかし、「カリスマ的支配」だけが神法や自然法などの超越法とかかかわるといふ水林の理解の仕方は明らかに間違っている。佐野（1993）がヴェーバーの「カリスマ的支配」論で明らかにしたように、「カリスマ的支配」は被支配者（帰依者）側の依存によって成立する支配類型であり、「カリスマ的支配」だけが、他の二つの支配類型と違った構造になっているわけではない。「カリスマ的支配」にかかわる水林の誤解は「カリスマ」と「カリスマ的支配」をめぐるヴェーバーの曖昧さに影響されたものであり、それはシュミットがヴェーバーの「カリスマ」を誤解したのと同じ事態である。脱構築、超越性としての非行為の「カリスマ」は「カリスマ的支配」（依存的構築）はむしろのこと、「制定法支配」（論理合理的構築）や「伝統支配」（実践合理的・慣習的構築）とも接合し、それぞれ固有の〔構築/脱構築（行為/非行為）〕のゲシュタルトを形成する。ヴェーバーが「制定法支配（合法的支配）」との関連で創出した「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」も、「伝統的支配」との関連で重視した「無力な国王」もこうした非行為（＝脱構築）にかかわる事象である。

自然法は一般に神・自然・理性と深くかかわることが知られており、自然（法）は「カリスマ的支配」「制定法支配（合法的支配）」「伝統的支配」のすべての支配類型に『接合』し、構築された支配制度や組織の正当性にかかわる超越的根拠性を提供する（これを図式化すれば図3のようになる）。つまり、支配の正当性を勘定に入れると、構築と脱構築は相反する現象でありながら、「接合」して一つのゲシュタルトを形成するのである。J、カラー（1982/2009）が言うように、脱構築は脱構築される当の原理を用いる。ということは、脱構築は一つだけでなく、構築の仕方に応じてそれぞれ質の違う3つの超越性（＝脱構築）が存在することになる。支配の3類型との関連で言えば、「伝統的支配」は実践合理的な技術や身体的な知・慣習（M、ポラーニー流に言えば暗黙的）にかかわり、〔実践合理性/超実践合理性〕という〔構築/脱構築〕のゲシュタルトを形成し、「制定法支配（合法的支配）」は論理合理的な概念知にかかわり、〔論理合理性/超論理合理性〕という〔構築/脱構築〕のゲシュタルトを形成し、さらに「カリスマ的支配」は直接的な対人依存にかかわり、〔対人依存性/超対人依存性〕という〔構築/脱構築〕のゲシュタルトを形成する。「制定法支配（合法的支配）」の論理合理性（＝論理合理的行為）に接合する非行為としての超論理合理性は、論理合理性を否定する非論理性や反論理性ではなく、論理合理性を支え・包含する神（自然）の超越的秩序とでも言うべきものである。ちょうどそれは自然科学の基盤である基礎数学の世界において

ゲーデルが不完全性定理で証明したように、論理合理的に構築された数学の世界全体がそれを越える超論理性と「原理的」に切り離せない関係にあるのと似ている。こうした〔構築（論理的合理性）/脱構築（超論理的合理性）〕の図式は実践合理性（＝伝統的支配）でも、依存的関係性（＝カリスマ的支配）でも同じである。ヴェーバー理論では脱構築にかかわる原理的な説明が欠けているために、支配の正当性の根拠や構築された秩序の変更可能性をめぐって理論的な隘路が生じてしまう。自然（法）はこの種のシステム変更や正当性の根拠にかかわる超越的・脱構築的な意味合いを帯びた言葉である。西洋において、自然はどちらかと言えば論理合理性にかかわる超越的な秩序性を示す傾向にあるが、日本では実践合理的な行為に関連した超越性（超実践性）を意味し、その非行為性・非作為性・受動性が強調される傾向にある（西洋思想と日本思想における自然の違いを、柳父章（1977）はnatureという英語の翻訳の問題として詳細に論じている）。

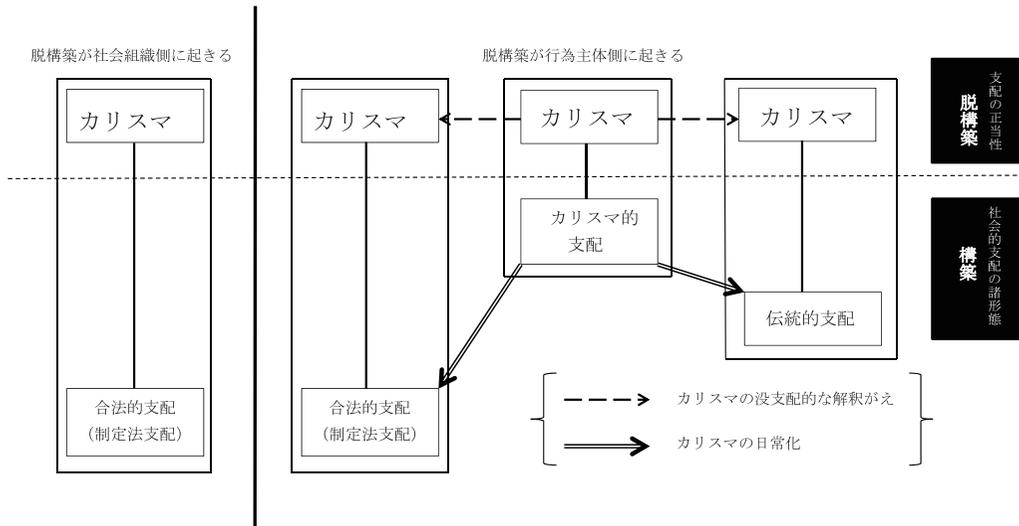


図3 支配の3類型とカリスマの関係

実践的目的合理性や論理的整合合理性、依存的な関係性（＝依存的防衛）のいずれの構築様式においても、それぞれの脱構築にかかわる超越性は「自然」として諒解される。3つの構築（＝社会的支配や秩序の様式＝社会的行為）が複雑にかかわりあうのと同様、3つの脱構築（＝自然＝非行為・状態）も別々に切り離されているのではなく互いに複雑に関係し合う。構築の3類型同士、脱構築の3類型同士が相互にかかわり合うだけでなく、構築と脱構築が次元を超えて「接合」する。さらに複雑なのは、こうした二様の力動に加えて、脱構築される対象がいったい何かを併せて

考えねばならない。佐藤（1993）が指摘するように、伝統的な禁欲／観照（＝構築／脱構築）で脱構築されるのは、行為主体の内的構造（価値規範）であり、一方、プロテスタンティズムに由来する近代的「禁欲」で脱構築されるのは、それとは反対に社会組織・制度や外的自然の方である。16世紀の宗教改革はプロテスタンティズムを介して社会制度や組織をどこまでも脱構築する近代社会を17世紀前半の米国において生み出し、同じ17世紀には外的自然を対象化してどこまでも脱構築する近代自然科学を西洋社会は生み出した。近代自然科学と宗教改革の関係は科学思想史的にも重要なテーマであり、両者の関係は直線的ではなく、そこには技術・魔術の問題が複雑に絡み合っている。外的自然をあくまで「対象化」して脱構築する近代自然科学と、社会制度や組織を外的「対象」として把握し、それをどこまでも脱構築して改革しようとする近代社会はキリスト教の宗教改革が帰せずして生み出した双生児と言える。それらはピューリタン神学という非伝統的な禁欲の形式と意味論をバネにはじめて可能になったブレークスルーである。そのブレークスルーは肯定的に評価もできるが、制御不能なパンドラの箱を開けた行為と否定的に評価もできる。〔外的対象の脱構築／主体の脱構築不能性〕という近代的な意味論の形式は、〔論理合理性／超論理合理性〕においてのみ十全に展開される。なぜなら、技術にかかわる〔実践合理性／超実践合理性〕も、直接的な人間関係にかかわる〔依存的関係性／超依存性〕（＝〔カリスマ／カリスマ的支配〕）も、行為主体である現実の人間を原理的に除外できず、脱人間化が可能なのは唯一〔論理合理性／超論理合理性〕だけだからである。つまり、近代自然科学や近代社会組織を生み出した意味論と適合的なのは脱人間化可能な〔論理合理性／超論理合理性〕という知の様式であり、近代というブレークスルーは脱人間化に親和的なピューリタン神学を駆動力としてはじめて離陸可能となった。

ヴェーバーは晩年になるほど「カリスマ」を創造的行為一般の源流として位置づけようとした（佐野1993）。しかし、それは〔カリスマ／カリスマ的支配〕における「カリスマ」だけでなく、三つの構築それぞれに対応した脱構築（＝カリスマ）に言えることである。ヴェーバーは脱構築を欠いたまま〔構築／脱構築（行為／非行為）〕の問題を扱っており、しかもそこに彼の直感的洞察が未整理なまま入れ込まれているので、彼の理論は実に不可思議な魔力を持つようになる。脱構築が行為主体の側に起きるか、外部構造（社会制度や外的自然）の側に起きるかで、〔脱構築可能／脱構築不能〕の意味関係は逆転する。伝統的な〔禁欲／観照〕の場合には、脱構築可能性（＝主体の価値規範＝内的構造）／脱構築不能性（＝社会制度・外的自然＝外的構造）の組み合わせとなり、カルヴィニズム的な禁欲では脱構築可能性（＝社会制度・外的自然＝外的構造）／脱構築不能性（＝主体の「カルヴィニズム的」価値規範＝原罪／個人の自由意思）の組み合わせになる。ヴェーバー理論ではそもそも脱構築が方法論的に欠けているために、脱構築される対象が正反対な二種類の〔脱構築可能性／脱構築不能性〕を理論的に区別することができない。彼みずからはカルヴィニズム的

な禁欲、すなわち原理的に脱構築不能な主体（究極的な価値合理性）に軸足を乗せながら、伝統的な〔禁欲/観照〕を材料に脱構築可能な主体を観照（神秘論）で論じ、その対比からカルヴィニズム的禁欲の特質を浮かび上がらせるというアクロバティックな芸当を試みている。ヴェーバーは『経済と社会』『宗教社会学』や『宗教社会学論集』（「世界宗教の経済倫理」序論）において、観照（神秘論）を外側から眺め、宗教的救済方法を急発的な狂躁（オルギー）と慢性持続的に日常合理化された二つ—神秘主義的な救済方法と行動倫理的な救済方法—の計三つに類型化している。「中間考察」でヴェーバーは、伝統的な〔禁欲/観照〕の内容にまで踏み込んだ議論を展開しているが、主体の脱構築（観照）と禁欲の力動関係が十分整理されないままに、原理的に異なるカルヴィニズム的禁欲が中途半端に持ち出されて対比されるために、結局、両方とも良く分からないままに終わっている。ヴェーバーが行為主体の脱構築（＝伝統的な禁欲/観照）をうまく論じられないのは、彼の立脚点がそもそも脱構築不能な主体（カルヴィニズムの本質）にあり、それが彼に「価値自由」という強い利便性（光）をもたらすのと引き換えに主体の脱構築不能性という被拘束性（闇）が布置されるからであり、そのことが一種のブレーキとして働き主体の脱構築を十分描写・理論化できないのである。つまり、原理的に脱構築不能な主体という立脚点に立つ論者（ヴェーバー）が、その立脚点をあくまで保持しながら、立脚点とは原理的に矛盾する「主体の脱構築」現象を扱うという奇妙な図式になっているのである。

三つの構築（行為）/脱構築（非行為）の組み合わせのうち、制定法支配（合法的支配）と伝統的支配（慣習法支配）にかかわる構築と脱構築の「接合」にはある種の距離感があるので、まだ論じやすいが、直接的な対人依存にかかわる構築/脱構築（＝〔カリスマ/カリスマ的支配〕）の「接合」の場合、両者の距離はきわめて近接しており、禁欲（行為）と観照（非行為）のきわどい力動が理解できないとそれは到底扱えない。ヴェーバー理論の矛盾や混乱が〔カリスマ/カリスマ的支配〕に集中するのは単なる偶然ではない。

直接的な対人依存とそれとは対照的な超依存（＝超関係）の力動的関係、すなわち〔カリスマ的支配/カリスマ〕は、精神療法における自己洞察プロセスそのものであり、精神療法が臨床的・理論的に100年以上探求してきたテーマに他ならない。次項では、〔カリスマ/カリスマ的支配〕を精神療法の臨床から考察し、それを踏まえて、ヴェーバーの宗教的救済方法の3類型や「社会学の基礎概念」における社会的行為の4類型の問題を整理してみたい。

## （5）ヴェーバーの〔カリスマ/カリスマ的支配〕と日本の精神療法理論（甘え理論、阿闍世コンプレックス理論）の混乱の同形性

### ①ヴェーバーの〔カリスマ的支配/カリスマ〕と精神療法の〔依存関係的行為/超依存・超関係的非行為〕

価値合理性は「自然（法）」との兼ね合いからは、脱構築にかかわる超越性・非行為・カリスマを意味し得ることを前項で指摘した。ところが、かつて拙稿（長山2011）で〔(客観的) 目的合理性/ (主観的) 価値合理性〕に関連して考察したように、価値合理性は慣習など身についた価値規範にかかわる秩序の安定化にも関連している。つまり、価値合理性は「自然（法）」や「カリスマ」との関連では、秩序の脱構築（非行為）という秩序流動的なモーメントにかかわる一方、秩序安定的な行為類型にもかかわるという矛盾が存在する。「社会学の基礎概念」では、社会的行為は4つに類型化されるだけでなく、2類型になっている部分もあり、その場合の2類型は目的合理性/価値合理性の議論を引き継いでいる。例えば「四 社会的行為の諸類型：習慣、慣習」（ヴェーバー1921/1987、43-46頁）の項では、「ながいなじみにもとづく慣習」と「利害状態によって制約された行為」の二つを軸に議論が展開されている。

価値合理性が制定法支配の論理合理的行為（構築）にかかわるのは当然としても、それ以外に「カリスマ的支配（依存的行為）」や「伝統的支配（慣習的行為・慣習律）」などの社会的行為（構築）にも関与することについては若干の説明が必要であろう。そもそも依存的行為にせよ慣習的行為にせよ、行為者はそれに価値があると感じるからこそ、そうした行為を行うのである。社会的行為の4類型の相互の関係では、価値合理的行為は目的合理的行為とさまざまな形で関連すると述べられており、また慣習的な伝統的行為もそれが自覚・意識化されると価値合理性に近づくとも記述されている。さらには、感動的行為にかかわる「カリスマ的支配」も、帰依者がカリスマ的指導者を神のごとく偉大だと感動して認知するからこそ「カリスマ的支配」が成立するのであって、「カリスマ的支配」が承認 *Anerkennung* という対人的な構築性で規定されている点は既に論じた。つまり価値合理性は前項で言及した3つの脱構築（超越性＝非行為）に関与するだけでなく、支配の3類型（構築＝行為）にもかかわっていることが分かる。つまり、ヴェーバー理論では、秩序の流動化にもっと枢要なモーメントと秩序の固定化に強くかかわるモーメントが価値合理性という同一の言葉で表されていることになる。これは明らかに矛盾である。実は、こうした『矛盾』は精神療法の領域では力動的現象としてしばしば見受けられるものである。

〔構築/脱構築〕の力動の実態を〔カリスマ/カリスマ的支配〕を例にさらに詳しく説明してみよう。「カリスマ的支配」は帰依者の依存（依存的価値判断あるいは依存的防衛・依存的構築と言い

換えても同じ)に依拠する支配/被支配であり、帰依者(被支配者)は指導者(支配者)という「現世の生身の人間」を神や偉大な父(母)のごとき非日常彼岸的存在(聖性)と幻想的に看做し、情緒的感動を体験し、感動的行為を行う。こうした対人依存現象はフロイトが「転移」で記述した現象に他ならない(皮肉なことに、ヴェーバーは「カリスマ的支配」を転移の発見者フロイトのクライスの観察から導き出している)。精神分析最大の臨床的洞察は転移・逆転移の発見であり、転移は精神分析の $\alpha$ であり $\omega$ である。精神分析では治療の場に人工的なセッティングを作り出し、治療者患者関係に転移という非日常的病理をわざわざ開花させる(これが転移神経症の開花と症状の転移性治癒と呼ばれる現象である)。転移がどれほど激しくきわどい関係であるかは精神療法の実際を知る者なら誰しもよく分かっている。治療者患者関係に転移がどんな形式や強度で露呈するかは、それぞれの精神療法がどんな治療戦略やセッティングで患者の自己洞察を援助するのかと、患者の病理の双方の塩梅で決まってくる。ヴェーバーの「感動的行為」や「カリスマ的支配」で留意する必要があるのは、転移がいかに強い情緒的感動を伴うにせよ、それは自己洞察や自己変革(脱構築=非行為)とは相容れない依存的防衛(構築)に過ぎないという点である。患者の病理が深ければ深いほど転移は激烈になり、患者は治療者を神のごとき救済者と看做し賛美したかと思うと、一転して悪意に満ちた悪魔のごとき存在と非難する。患者はみずからの依存欲求を満たしてくれると幻想的に思い込めれば治療者を神と看做し、幻滅すれば悪魔と看做すに過ぎない。そのポイントは患者(帰依者)側の依存(依存的防衛)にあり、これはまさにヴェーバーの「カリスマ的支配」の定義に他ならない。「カリスマ的支配」の依存関係が激烈であればあるほど、そうした関係性は他の社会的関係や人間関係を破壊するが、それがいかに破壊的であったにせよ、行為主体の真の変革・脱構築には結びつかない。依存者(帰依者、被支配者)に依存される方(指導者、支配者)は、依存者より強者・健康者と思われがちだが、そうでないことは精神療法や精神医学の常識である。依存者の幻想をかきたてそれを醸成するのは、依存される方の「依存されたい」という無意識的願望である(精神分析ではこれを逆転移と呼ぶ)。支配者は被支配者に依存しており、アルコール中毒の患者(依存者)は「依存されたい」願望を内在させた妻(被依存者)と共存関係にあり、精神医学ではそれを共依存と呼ぶ。

自己洞察(依存関係からの脱構築)とは、依存的防衛という行為様式そのものを変換することであり、それを援助するのが精神療法である。依存的防衛を脱構築する、脱するというと、「一人で生きること」と誤解しやすい。問題はその「ひとり」の内容と質である。「ひとりぼっち」の孤独と病理的依存は表面上正反対に見えるが、実はそれらは同じ現象の裏表にすぎない。精神療法で激しい病理的依存や攻撃性が典型的に展開されるのが境界性人格障害の治療の場面である。彼らは「ひとりぼっち」の孤独や空虚感を深くかかえており、現実孤立するが、依存する対象(相手)

が見つかり、今度は一転してその空虚さを埋めようと激しい一対一の依存・攻撃が展開される。境界性人格障害に限らず、病的色彩を帯びた依存（＝ひとりぼっちの孤独感）の場合、患者の要求に直接従うことで依存の解決や孤独感が解消されることはない。病的依存はいわばきりがなく、患者の依存欲求に従って、それを満たすことは「原理的」にできない仕組みになっている。その種の病的依存は薬物嗜癖と同じものであり、薬物依存患者に薬物を与えれば当座は満足しても、すぐに以前より増して強い依存欲求が出現してくる。依存的防衛の解消（脱構築）は「ひとりぼっち」になることでも、病的依存を満たそうとすることでもない。

近年、依存という語は自立と相反するように誤解されるために心理学（とりわけ発達心理）では使われなくなっている。乳幼児・児童・思春期青年期の臨床研究から分かってきたのは、子どもが自立するプロセスは「依存と自立」という風に二者択一的には理解できず、自立は依存が単純に消え去ることではなく、依存の様式が適応的に広がり柔軟かつ複雑化することに他ならないと考えられるようになってきている。子どもの依存様式の変容は乳幼児期から既に始まっている。それはウニコット（1965/1977、1971/1979）が「ひとりでいられる能力」「移行対象」「治療者（母親）の生き残り」などで描写した現象である。生後数ヶ月の乳児の『依存』様式は明らかに質の違う二つに分化している。一つは「対象としての母親」と関係を結び、種々のコミュニケーションをするいわゆる依存的関係である。もう一つは母親と直接関係するのではなく、母親が見守る「場」や環境の中で乳児が「ひとりで」安心して「一人遊び」する体験である。この場合、母親は依存関係を結ぶ対象ではなく、乳児の傍らで「環境としての母」として機能し、乳児が安心して「ひとりでいられる」空間を作り出している。乳児は母親の「気配」が一定時間以上途切れると、「場」の雰囲気が変わることを察知して不安になり、大声で泣き叫び母親を求める。ウニコットは後者のような母親の機能を「環境としての母」と呼び、そうした安心の基地や空間が広がることで、子どもは「ひとりでいられる能力」を身につけるとされている。こうした保護的空間は乳児が安心と適度な欲求不満を経験することで形成されることが分かっている。前者の依存としての体験と後者の「一人である」体験は対象関係が正反対である。後者の体験では母親はいわば空間・場に溶け込み一体化しており、乳児はそうした場に支えられて「ひとりである」のである。後者の場合、母親は乳児の意識の背景に退き「環境」要素として機能しており、乳児は母親と直接的な関係は結ばない。こうした状況を哲学的に表現すれば、母親は乳児と関係するのではなく、超越存在として「臨在」している。乳児は環境と「関係」するのではなく、身体の一部のようにそれを「利用」している。ひとりであるための「場」は乳児にとってまさに超越的な非行為であり、行為のための基盤を提供している。「カリスマ（状態）」が意味するのはこうした事態である。こうした体験様式こそが、主体に実在感や根拠性を提供し得るのである。依存対象との直接的な関係と支えの場への親和性という二種類の

『依存』を、他の精神療法家もさまざまな形で理論化している。ウイニコットと同じ精神分析対象関係論独立派に属するバリント (1959/1991、1968/1978) は、前者の依存関係をオクノフィリア、後者のような支えの場への親和性をフィロバティズムと呼んで明確に区別している。バリントによれば、一対一の依存関係であるオクノフィリアから三者関係のエディプス・コンプレックスが形成される。これはまさに支配/被支配の構築・構造化としての「カリスマ的支配」に他ならない。バリントもウイニコットも支えの場への親和性 (=一人遊び) から創造性は生まれるとしており、これはヴェーバーが創造性の源泉として最晩年まで追い求めた「カリスマ (状態)」に他ならない。二つの体験様式は現象的には互いに相容れないが、両者は実に不思議な関係にある。伝統的精神分析では上記二つの『依存』の様式を、治療抵抗としての「転移」と、治療同盟にかかわる「ほど良い陽性転移」と区別して表現する。伝統的精神分析で両者を同じ「転移」の用語で表現するのは一見混乱のように見えるが、実はそうではない。支えの場への親和性 (これは身体感覚と連続している) と対象との依存的関係は、前者を支えに後者が可能となるだけでなく、後者の依存的関係に由来する欲求不満の攻撃的エネルギーに対象 (親や治療者) が振り回されずに「生き残る」とき、前者の自明な支えの場・空間が行為者の「意に反した」かたちで生み出されるという力動が存在する。つまり二つの『依存』の様式は現象としては正反対で相容れないが、互いに接合し、あるいは力動的に「近い」関係にある。ヴェーバーが〔禁欲/観照〕で論じようとした非行為としての観照 (神秘論) はこれであり、創造性の源泉として彼が追い求めた「カリスマ (状態)」もここにかかわっている。超越的空間への親和性 (=ひとりでいられる体験=超越的他 (者) 性の布置)こそ、自己超越としての自己洞察を可能にする要件である。

ヴェーバーは「カリスマ」や宗教的救済方法を急発的な狂躁と慢性的な観照 (神秘論)・禁欲で説明しようとする。しかし、それは伝統的な「手段としての禁欲」と主体の「脱構築」の体験過程の双方を混同して表記しているにすぎない。脱構築は、はじめのうちは禁欲との関係もあり、断念・諦め、対象喪失の抑うつ感といった否定的色彩を帯びて経験される。古い価値合理性 (規範・慣習) が脱構築 (融解・放下) されるのに続いて、新たな洞察・創造が不意打ちの驚きや興奮といった一種の狂躁として経験される。さらに時間を経ると、脱構築は落ち着いた観照 (自己省察) の経験相へと移行していく。日本的精神分析とも言える集中内観では、こうした一連の脱構築 (自己洞察) プロセスが数日間のあいだに起きてくる。それらは異なる複数の現象というより、主体の脱構築の一連のプロセス (諸相) に他ならない。ヴェーバーは主体の「脱構築」を体験者目線から理解できないので、治療者・観察者という外側の視点からみた脱構築の方法論 (禁欲) と体験者の内側からの理解である体験過程 (狂躁→観照) を混同し、両者を宗教的救済の類型として併置してしまったのである (この種のテーマは精神療法では、治療構造と体験過程の不可分性として原理的

に議論されてきた問題系である)。ヴェーバー理論で「カリスマ」と「カリスマ的支配」が曖昧なもの、また価値合理性が非行為（＝状態）としての超越性や脱構築を表現すると同時に行為としての構築・防衛を表現するのも、〔行為（構築・防衛）/非行為（脱構築・防衛処理）〕の「接合」や「力動」が理解できないために起きた理論的な混乱である。精神分析にかぎらず洞察志向的精神療法では森田療法も内観療法も、鍵となる治療概念（精神分析では「転移」、森田療法では「生の欲望」、内観療法では「すまない、罪意識」）は相反する二つの現象（病理現象である防衛的行為と超越的な状態性としての非行為）を同一の言葉で語るといふ共通性が認められる（長山2007）。これは静的な理論化の観点（ヴェーバーの方法論で言えば〔整合合理性/目的合理性〕）からすれば混乱にすぎないが、上記のような行為/非行為をめぐる力動的な観点（ヴェーバーの方法論で言えば〔目的合理性/価値合理性〕）からは中核的な真理である。ヴェーバーは行為主体の「脱構築」の力動を理解しないままに、〔行為/非行為〕の関係を語ろうとするので、彼の理論はきわめて深い混乱を抱え込むことになった。

「カリスマ」は脱構築の状態（カリスマ状態）であり、主体の内的構造（価値合理性・慣習・価値規範）の脱構築・融解によって、聖性を帯びた異次元の世界と「通路」が開かれるという事態である。脱構築は脱構築されるものによって規定されるので、脱構築（＝カリスマ状態）は「構築」の形式に応じて、超論理合理性、超感覚性、超実践合理性と異なるが、それらはいずれも現世的で有限な「構築」に対して、始原性・自然性・基底性・根拠性・無限性を提供する点で共通している。さらに、そうした始原性・自然性・基底性・根拠性・無限性が主体とリンクするのか（A）、あるいは逆に社会的構造の方とリンクするか（B）で、脱構築される対象が違ってくる。前者の場合（A）、脱構築されるのは社会制度や組織や外的自然などの外部構造であり、主体は原理的に脱構築不能である。こうしたタイプの脱構築は脱人間的であり、脱人間化された抽象度の高い論理合理的な行為類型と親和的である。この種のタイプの脱構築では、主体（原罪/個人の自由意思＝価値自由）と神は宗教意味論的にリンクしているために原理的に脱構築不能であり、主体と神は断絶しながら実に微妙な「位置関係」にある。こうした背景（神）をもつ個人の自由意思の脱構築不能性こそが物事の正当性・根拠性の源泉であり、そこから湧き出るエネルギーが社会制度や外的自然の脱構築を駆動する仕掛けになっている。ところが後者（B）の場合には、脱構築されるのは主体の内的構造の方であり、外的自然や社会制度などの外部構造はある種の聖性を帯びた脱構築不能な大地として「生き残り」、始原性・自然性・基底性・根拠性・無限性を提供する母胎となる。主体の脱構築と外部構造の脱構築不能性には、論理合理性にかかわる〔構築（論理合理的行為）/脱構築（超論理的非行為）〕の様式（B-①）と、実践合理性にかかわる〔構築（実践合理的行為）/脱構築（超実践的的非行為）〕の様式（B-②）と、直接的な人間関係や感覚にかかわる〔構築（感覚的行

為) / 脱構築 (超感覚的非行為)〕の様式 (B-③) の三つのサブタイプがある。

簡単に整理すれば、行為主体と外部構造のどちら側が脱構築されるかで、構築/脱構築は大きくAとBの二つに区分けされ、さらには構築/脱構築の内容の違いから、BはB-①、B-②、B-③の三つのサブタイプに分けられる。この四つの〈構築/脱構築/脱構築不能〉を類型論的に整理すれば、B-①は、《主体〔構築 (論理合理的行為) / 脱構築 (超論理的非行為)〕 // 外部構造〔脱構築不能 (超論理性)〕》となり、主体の脱構築 (超論理的非行為) と外部構造の脱構築不能性 (超論理性) は聖性を帯びた通路で結ばれる。同様に、B-②は《主体〔構築 (実践合理的行為/脱構築 (超実践的非行為)〕 // 外部構造〔脱構築不能 (超実践性)〕》となり、B-③は《主体〔構築 (感覚的行為) / 脱構築 (超感覚的非行為)〕 // 外部構造〔脱構築不能 (超感覚性)〕》となる。また、Aは《外部構造〔構築 (論理合理的制度) / 脱構築 (超論理的秩序性)〕 // 主体〔脱構築不能 (超論理性 = 原罪・自由意思)〕》であり、社会制度や外的自然を脱構築する根拠は神の秩序としての「超論理的秩序性」であり、それは主体の原罪・自由意思と宗教意味論的にリンクしている。佐藤 (1993) がヴェーバー批判で明らかにした伝統的組織の合理的経営と近代組織における合理的経営の質の違いは、B-①とAの構造的な違いに関係している。上記4類型を原理的に区別した上で、それらが実際にどんなふうに重層しているかを見るのが肝要である。B-①、B-②、B-③は相互に関連し重層することはヴェーバーも述べているが、原理的に異質なA、Bですら、実際はそれらが没交渉で別々に働くとは考えにくい。事例を挙げれば、完全にAに属する近代自然科学の営為は、脱構築不能な主体の「価値自由」を駆動力とするが、自然科学の大発見をする科学者の個人的体験に焦点を当てると、そこには主体の実存や脱構築にかかわるB-①、B-②、B-③が大きな意味をもつことがある。例えば、ニュートンの万有引力の発見は、明らかにAの領域の出来事だが、彼の研究を支えていた動機はキリスト教であることは良く知られている。ニュートンは物理学や数学の研究の何倍もの時間やエネルギーを聖書研究に注いでおり、それは、Aの脱構築と脱構築不能性にかかわっている。しかし、同時代の近代物理学者の誰もがなしえなかったブレークスルーをニュートンが成し遂げられた最大の理由は、西洋の伝統的な魔術思想、すなわち、B-①やB-②やB-③に深くかかわることを山本義隆 (2003) は科学思想史的に明らかにしている。原理的に異質なAとBが重層するのは主体 (科学者個人) の側だけではない。佐藤 (1993) は近代社会はピューリタン神学の意味論を培地に作り上げられたことを明らかにしているが、同時に、彼は近代社会の根本原理である個人と組織の分離の様式が制度機能的にも有効だったために、もともとの宗教的意味づけを離れて次第に世界中に移植された点を明らかにしている。つまり、AとBは原理的に異質でありながら、行為主体の面でも、社会制度の面でも、現実には重層するのである。こうした複雑な問題をヴェーバーは扱っているために、全体の構図が理解できないと原理的な誤謬 (ヴェーバー理論ではAとBの区別不能と

脱構築の欠落）が仮にあったにせよ、それを見抜くことは難しい作業になる。

天皇制を考えると重要なのはAではなく、Bの方であるのは言うまでもない。ヴェーバーがBの〔禁欲（行為）/神秘論・観照（非行為）〕をうまく扱えなかったのは、みずからの足元であるAに無自覚であり、それ故、彼は対象との距離感に強くとらわれて、「価値自由」が桎梏となり、Bをうまく理論化できず、その矛盾が〔カリスマ/カリスマ的支配〕に集約される様相を本稿では見てきた。私たち日本人はこうしたピューリタンの距離感とは異質なBの世界に生きている。では、私たち日本人はヴェーバーとは違い、自分の慣れ親しんだBの世界観の本質をうまく理解できるのだろうか。まったくそうではない。日本人の場合、ヴェーバーとは反対に、距離感のなさゆえにBがうまく扱えないのである。Bは主体の脱構築を本質としており、精神療法という営為はまさにそうした事態を臨床的・理論的に扱う学問領域である。〔行為（構築）/非行為（脱構築）〕をめぐる理論的混乱が日本の精神療法理論では〔依存関係的行為/超依存的非行為〕をめぐる実践的・理論的な混乱として阿闍世コンプレックス論や甘え理論で典型的に観察される（長山・清水2006）。驚くべきことに、それはヴェーバー理論に見られた〔カリスマ/カリスマ的支配〕の混乱と同じ図式になっている。ヴェーバーの場合、区別・距離感に捉われすぎたためそうした混乱が起きているが、甘え理論や阿闍世コンプレックス理論では、逆に区別ができないために〔行為（構築）/非行為（脱構築）〕をめぐる力動を捉え損なっている。両者は誤謬としては同じ図式だが、誤謬の内容が逆立しているのである。天皇制はこうした対極とも言える二つの誤謬を見渡す地点に立ったとき、はじめて原理的な考察が可能となる。

## ②日本の精神療法理論（甘え理論と阿闍世コンプレックス理論）の混乱—ヴェーバー理論の混乱との同形性

古澤平作の阿闍世コンプレックス論と土居健郎の甘え理論は、ともに日本の精神療法理論だが、それらは依存関係的行為と超依存・超関係的非行為をめぐる実践的にも理論的にも根本的な混乱が存在する。詳しい、考察は拙稿・拙書（長山1997、2001、2006）に譲るが、簡単にその要点だけを紹介しよう。

上記理論に関連して、日本人の『依存』現象は大きく三つに大別することができる。一つは西洋人の患者にも見られる病理的依存関係（日本語で表現すれば「しがみつき依存」であり、パレント理論ではオクノフィリア）であり、それは「恨み」や「病的罪悪感（すまない）」と関連している（本稿では便宜上『依存1』と呼ぶ）。二つ目もまた、西洋人にも見受けられる受容的空間に支えられて「一人である」体験であり、パレントはそれをフィロパティズムと呼び、ウニコットは「潜在空間」と呼んでいる（本稿では便宜上『依存2』と呼ぶ）。『依存2』では、母親や治療者は乳幼

児・患者の傍らで彼らを受容的に見守り、臨在することは不可欠だが、直接的な関係性はその種の空間の調和を壊してしまう。『依存2』は精神療法の自己洞察や子どもの自立に不可欠な超依存・超関係的非行為であり、そこには「カリスマ」や「観照（神秘論）」に重要な超越的な要素が本質的に含まれている。阿闍世コンプレックス論は病理的依存（＝『依存1』）にかかわる日本の精神分析理論だが、古澤はその種の依存が嗜癖類似の悪循環を形成し、依存欲求を満たすことでは解消されないことを理解できなかった。古澤は『依存1』を治療者が「とろかす」ことで癒そうと考えた。しかし、治療者が患者を「とろかす」ことで、患者に自発的（？）な罪悪感の発動を促そうとするのは、病的罪悪感を患者に惹起させて操作し、自立を挫く所業に他ならないと諸家から批判されてきた。古澤の阿闍世コンプレックス論では、脱構築（＝非行為）にかかわる『依存2』が実践的にも理論的にも理解されておらず、それを抜きにあくまでも依存関係の軸で『依存1』を解消しようとするので自己撞着が起きてしまう。これはヴェーバーの「カリスマ的支配」と「カリスマ」をめぐる問題と全く同じ図式である。

土居の甘え理論は専門家のあいだでは、古澤の阿闍世コンプレックス論と微妙な関係にあることが従来から指摘されている。甘え理論では上記『依存1』『依存2』のほかに、「甘え」という文化に規定された依存様式がかかわってくる（これを『依存3』と呼ぼう）。「甘え」現象は土居への諸家の批判からも明らかなように、健康な自立とも関係しており、文化規定的な現象である。土居は「甘え」を明確に概念規定しないままに、日常用語として使用したり、分析用語として使ったりする。彼が理論を導き出した実際の症例にまで遡って検証すると甘え理論の根本的な問題が見えてくる。例えば、土居は「甘え」を「病的甘え」という分析用語として使い、「甘え」とは質的に違う「しがみつき依存（＝『依存1』）」を描写しようとする。さらに土居は精神分析のターニングポイントでは患者に健康な「素直な甘え」が出現するとして、そこでも「甘え」とは質の違う現象（＝『依存2』）を「甘え」の語で語ろうとする。土居は「病的甘え（しがみつき依存）」を“甘えたくても甘えられない”というフレーズで説明しようとする。しかし、この病的依存の特徴は甘え理論が提唱された当初から問題視され、“甘えたくても甘えられない”は患者が甘えないから甘えの依存が満たされないのか、あるいは実際に甘えてみても甘えの満足が得られないのか不分明だと批判されてきた（例えば新福（1968）の批判）。土居の症例を検証すると、これは後者の事態に相当することが分かる。しかし、いくら甘えてもきりがなく、満たされることのない病的依存を果たして「甘え」と呼べるかどうか疑問であり、諸家もその点を批判している。土居が甘え理論で重視したもう一つの精神分析概念が「素直な甘え」である。「素直な甘え」は治療上重要な概念でありながら、驚くべきことに、それが具体的にどんな現象なのか彼の論文や著作にはいっさい現象の記載が見当たらないのである。土居はみずからの甘え理論が、バリントの受身的対象愛と似ていると主張

するが、バリント自身は「受身的対象愛」を不適切だとみずからそれを廃棄しており、バリントはオクノフィリアやフィロパティズム、あるいは「新規蒔き直し」といった概念で精神療法の自己洞察のプロセスを説明している。細かいバリント理論の紹介は割愛するが、要点のみを言えば、治療のターニングポイントで重要なのは治療者との直接的な関係性ではなく、友好的な調和空間に患者が溶け込み、ひとりで自分に沈潜する経験だという点である。こうした友好的空間への溶け込みや利用は直接的な対人依存とは相容れないものであり、それはまさにウイニコットの「環境としての母」と重なる。治療のターニングポイントで治療者が直接的な関係や解釈で自己洞察を導こうとする態度は、かえって患者に依存の悪循環を生み出す恐れがあり、その種の精神分析の性向を分析医バリントは「精神分析のオクノフィリア的偏向」と戒めている。土居の「素直な甘え」は精神療法の実践から考えても直接的な関係性ではあり得ず、土居みずからが理論的に近いとするバリント理論になぞらえれば、それは非行為としての支えの場に他ならない。いかに「素直な甘え」でも、それが「甘え」である限り、「甘える対象」が必要であり、それは治療の転回局面に出現する調和的空間とは相容れない。土居が精神分析理論として提唱した「病的甘え（＝甘えたくても甘えられない）」も「素直な甘え」もわれわれ日本人が体感する「甘え」とはズレており、理論的にも矛盾している。われわれ日本人が日常的に経験する「甘え」（『依存3』）は、より純粋な対人依存現象（『依存1』）と、より純粋な「調和空間」への融合の双方の特性を半分づつ併せ持っている。つまり、『依存3』＝『依存1\*2』なのである。土居は諸家から精神分析的概念としての「甘え」の概念規定が曖昧だと指摘されると、「甘え」はそもそも日常体験なのだから明確な概念規定に馴染まないと反論する。土居の甘え理論は、本来「甘え」とは言えない二つの現象—『依存1』や『依存2』—を記述するために、「甘え」が『依存1\*2』という特性を有する文化規定的な日常体験であることを利用して「甘え」を概念化のための道具に使ったのである。土居は「甘え」を彼流に無自覚に外延過剰的に使ったために、『依存1』や『依存2』の本質を理解しそこねたばかりか、『依存1\*2』という「甘え」の本質をも捉え損なってしまった。甘え理論とヴェーバー理論では、理論構築の程度や深さ、そして他の学問に与える影響度がまるで違うが、両者はともに脱構築＝非行為の本質を捉えそこない、それをなんとかやり繰りして理論を構築しようとした点で実によく似ている。甘え理論や阿闍世コンプレックス論を検証する過程で、筆者が新たに提唱したのが次項で紹介する「すむーあきらめる（あきらむ）」である。

### ③「すむ（澄む＝住む）」体験と「すなお」の構造—日本の支配原理とヴェーバーの〔カリスマ/カリスマ的支配〕の共通性

精神分析的な精神療法のターニングポイントで観察される心的転回（＝「すむーあきらめる（あき

らむ)は、一面ではきわめて沈うつで対象喪失的な経験であり、それを分析用語では「抑うつ  
 的態勢の通過」「喪の仕事」などと呼ぶ。日本語表現としては、それは「あきらむ」に相当し、語  
 源的にも「諦らむ＝明らむ」である。これはヴェーバーが観照（非行為＝状態）で記述しようと  
 した事柄であり、それは禁欲（外的構造やルール）の単なる押しつけではなく、主体の反動的攻撃的  
 エネルギーと治療者を含む治療構造がかみ合い「生き残る」ことで、逆説的に生み出される超越性、  
 あるいは自明性の「質」である（この点については既に論じた）。この種の対象喪失・観照の経験  
 は始原の秩序性や始原の存在根拠性を同時に含意している。それが「すむ（澄む＝住む）」である。  
 「すむ（澄む＝住む）」は濁った泥水をそのままにしておくと、泥が自然と下方に沈澱して（＝住  
 む）大地が現れ、上澄みが透明に澄んで天が出現する液体の中の沈澱現象を指している。「すむ  
 （澄む＝住む）」は保護的な空間で生起する特異な体験であり、患者はそこで治療者と「関係」を結  
 ぶのではなく、ある種の調和的な空間に支えられて内面で治療的な変化が起きている（長山1994）。  
 「すむ」という大和言葉は「澄む＝住む」が語源であり、“浮遊物が全体として沈んで静止し、気体  
 や液体が透明になる意。あちこち動き回るものが一つ所に落ち着き定着する意（大野ほか1974）”が  
 語義である。患者は外的空間の広がりにも身を浸すと同時に、そこである種の内的空間の「開け」を  
 経験し、真の「自分」を体感し、身が清められる経験をする。次ぎに挙げるカウンセリングでの患  
 者の発言はその典型である。“あんなに広い空間（沖縄の海辺；筆者注）に、心ゆくまで浸り切っ  
 たのは生まれてはじめて。本当に新しい自分、新しい世界が開けた。一人で海や空を見ていて、そ  
 れまでのわだかまりが、スーと消えて、心が洗われて清々しかった。静かに心が落ち着いて、わけ  
 も無く、これでいいんだと思えた”。

こうした心理的な「液体の中の沈澱」現象は西欧の精神分析理論、とりわけウイニコットの「ひ  
 とりでいる体験」「移行現象」、バリントの「フィロバティズム」「新規巻き直し」と共通性が高い。  
 特にバリントのフィロバティズムと驚くほど類似しており、患者は治療者が傍らにいる気配を望み  
 ながら、他方では言語的な解釈・手出しを厳しく拒絶し、ひとりでいる体験の中で「下方に沈んで  
 いく」「沈下していく」経験をする。西洋人の患者が西洋生まれの精神分析で上記のような沈澱現  
 象を経験することは、それがいかに普遍的であるかを暗示している。バリントのフィロバティズム  
 も「すむ（澄む＝住む）」体験も依存（対人依存）から自立（超依存・超関係）への転換局面で出  
 現する元型的な出来事であり、そもそも「液体の中の沈澱」（図4参照）は天地創造の神話のモ  
 チーフであり、真の自分（私）をリアルに実感する存在論的体験の核心をなしている。バリントに  
 よれば、西洋語のsubject（主体）やsubstantia（基質）はいずれもsub（下方へ）という語幹から形  
 成されており、驚くべきことに英語のunderstandも、under（下方に）+stand（立つ）の意味である。

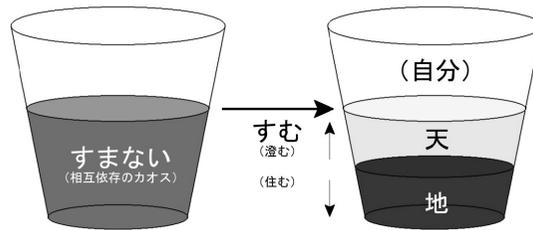


図4 「すむ—あきらめる（あきらむ）」体験

「すむ（澄む＝住む）」は保護的空間への融合にかかわるだけでなく、「すまない」という形で日本人の罪悪感や超自我にも深くかかわっている。罪悪感や超自我は精神分析の枢要なテーマであり、それをどう理解するかは精神分析家にとって決定的な意味をもつ。しかし、土居はこの点でも致命的な間違いを犯している。

土居（1965）は日本人の超自我を次ぎのように説明する。まず「食いつくす」超自我が最も原始的で、そこには他律的で強い恐怖感を伴う“いけない”が関係し、それは依存欲求の不満を背景にしている。次に来るのが“すまない”超自我で、それは依存欲求がある程度満足され、引き続き対象に依存したいと思うときに起きてくる。“すまない”道德意識を経過した者だけが自律的な“いけない”超自我を獲得するに至る。彼によれば“すまない”は自律的な“いけない”超自我を獲得するまでの中間的な道德意識と位置付けられる。つまり、「いけない（他律的）」→「すまない（中間的）」→「いけない（自律的）」というのが彼の超自我獲得の説明図式である。

しかし、“すまない”“いけない”を土居のように恣意的に使い分けるのは不適切である。そもそも“いけない”は親（あるいは上位者）が子供（下位者）に規範を与え、しつける際に使う言葉であり、一方“すまない”は規範や「しつけ」に対して、子供（下位者）が親（上位者）に罪悪感や謝罪を表明する際の言葉である。“すまない”と“いけない”をばらばらに恣意的に使うべきでなく、一対のものとして両者は理論化されねばならない。“すまない”罪悪感に他律的なものから自律的なものまであるように、“いけない”超自我もそれに対応して他律的なものから、健康的で自律的なものまである。“すまない”罪悪感を土居のように、あくまで「人間関係の函数」で理解してしまうと、それは相対的な人間関係のレベルに終始することになり、超自我の内在化の点で、中途半端な道德意識ということにならざるを得ない。しかし、日本の精神分析ともいえる内観療法では“すまない”罪悪感ですべての治療体験が貫かれている。では内観療法で体験される罪悪感が単なる人間関係の相対的レベルに終始するかと言うと、それは臨床感覚として全く違うと言わざるを得ない。直接的な対人関係にかかわる“すまない”だけを土居が取り上げるのは、彼が「甘え」に

からめて“すまない”を説明しようとするからである。そこでは「私・あなた」の関係を「超えた」ものへのかかわり、すなわち「超」自我の形成に必要な要素が抜け落ちてしまう。村瀬(1982)が指摘するように、深い内観では目の前の人間関係や個別的な母親像を超えた「聖なる母」が重要な意味を持つ。さらに、内観の実践的な方法に着目すれば、そこには「父なる」要素が色濃く存在していることが分かる。つまり内観では聖なる秩序(村瀬)や人倫にかかわる「超えたもの」への「おののき」を伴う“すまない”が治癒機転として決定的に重要である。

土居は「すまない」を自分が成すべきことを果たしていないと言う意味の「済んでいない」「終わっていない」が語義だとして、肛門期の問題としてそれを論じる。しかし、“すまない”は存在論的で元型的な沈澱現象—すむ(澄む=住む)—に関わり、語源的にも「すむ(澄む=住む)」から転じて「済む」が生まれたことが定説になっている。日本的な超自我として土居が取り上げた“いけない”も、この存在論的な沈澱現象(すむ(澄む=住む))と密接に関わっており、「いけない」を土居のように単純に「行けない」と解するのは適切でない。「いく」は、古くは「ゆく(行・往・逝)」が使われる頻度が多かった。「ゆく」はどこかに移動する「行く」だけでなく、「納得がゆく(いく)」「合点がゆく(いく)」「得心がゆく(いく)」という風に、心がある定常状態に達し、安定して満足がいく、という意味にも使われる。同じ強制・禁止の日本語である“ならない(ならぬ)”“いけない”は「そういうことをしてはいけない」がそのまま「そういうことをしてはならない」と言いかえることが出来る。強制・禁止の用語に関連して、荒木(1985)は禁止を表す“してはならない”“してはいけない”は「・・するならば、ある安定した状態に達することができない」という原意を共有し、それは罪悪感や謝罪の表現である“すまない”(すむ(澄む=住む)—液体の中の沈澱—の否定形)と重要な意味関連があると指摘する。

「いく」「すむ」「なる」のこうした関係は単に日本文化に重要なだけでなく、ヴェーバー理論の禁欲(禁止)(=行為=構築)と観照(=非行為=脱構築)にかかわることは、ここまでの考察から推測がつかだろう。筆者は当初、こうした体験様式の普遍性は精神療法という深層心理にだけ当てはまるものと考えていた。しかし、キリスト教思想と「個」の概念の歴史を詳細に検証した坂口ふみの著作(坂口1996)を目にして、筆者はまさに驚愕した。坂口は西欧の「個」がキリスト教教義論争(三位一体やキリスト論)の中から生み出されてきた歴史的経緯を詳細に検証している。彼女によれば、四～六世紀のキリスト教教義論争の中から、西欧のバックボーンである「個」の概念—純粋な個としての個、かけがえのない、一回限りの個の尊厳—はヒュポスタシス=ペルソナとして確立されてきた。最も古層にあるのはギリシャ由来の存在論的概念であるヒュポスタシスであり、これは「液体の中の沈澱」を意味する。どろどろした液体の中から明確な「存在」としての沈澱物(個体)が生じる様をヒュポスタシスは表している。「個」の概念は帝政ローマの政治的状況とキリ

スト教会の関係という体制的な要請の中から生み出されたものであり、そもそもヒュポスタシス＝ペルソナは「人であり神である」キリストという矛盾した存在を概念化する思想的・社会的な装置である。種々の経緯を経て、ヒュポスタシス（液体の中の沈澱）がラテン語のペルソナ（仮面に由来する語）に翻訳されるという奇妙な事態が起きた。その結果、ヒュポスタシス＝ペルソナは西方のラテンから入ったペルソナが社会的役割存在としての個、契約、倫理の側面を意味する一方、ギリシャ語由来のヒュポスタシスが超越的な存在論的側面を含意することになった。長い歴史の中で個（ヒュポスタシス・ペルソナ）から徐々にヒュポスタシスの側面が忘れられるようになったのが西欧の「個」の歴史であると言う。

「すむ（澄む＝住む）」という非行為状態は保護的空間への融合という母性にかかわる超越性を含意するだけでなく、「すまない」「いけない」という形で超自我や罪悪感にかかわる父性的超越性を含意している。「すむ（澄む＝住む）」は天皇制と直結する規範的心性「清明心」や「素直」という日本的価値規範とかかわる。天皇を表す呼称「スメラミコト」のスメラは、澄むに由来する語であることが西郷信綱（1975）の研究から知られている。驚くべきは、この「すむ（澄む＝住む）」体験は「液体の中の沈澱」としてフィロバティズムと共通しており、西洋ではそれがヒュポスタシス＝ペルソナという三位一体論の核心をなし、西洋の「個」の起源になっている点である。同じ「液体の中の沈澱」でも、「すむ（澄む＝住む）」とフィロバティズムでは力点の置かれ方が微妙に違っている。日本の「すむ（澄む＝住む）」は自我（主体）の作為性（行為）の廃棄・脱構築が透明な空性（＝澄む）として美的に強調される傾向があり、他方、フィロバティズムの場合は、始原的存在性（＝住む）や簡潔な秩序性が強調される傾向にある。集中内観では、日本人と同じやり方で西洋人にも深い洞察が生じるが、治療のターニングポイントに現れる心的転回（＝液体の中の沈澱）を日本人は「すなお」や「清々しさ」として表現するが、西洋人はそれを「ポップコーンが弾けた」と表現する。これは両者の違いを示していて興味深い。

「素直」は日本人の究極的ともいえる倫理価値規範だが、「素直（すなお）」がどんな体験構造になっているかを考察した論考は村瀬孝雄の例外を除いてほとんどない。「素直」という究極的な価値規範を持ち出されると、日本人は思考停止に陥ってそれに平伏するか、逆になにか胡散臭いものを感じて妙に反発したくなるかのいずれかになる。「すなお」に二種類の体験様式があることを精神療法の臨床をもとに最初に指摘したのは村瀬孝雄である。彼は「素直」を個人内面の領域の「素直」と対人関係の領域の「素直」とに分けて整理した。前者の「素直」には次ぎのような意味合いがある（村瀬1996）。①円滑、力まずに柔らかく（relaxed）、柔軟に、②穏やかに、柔らかく、優しく、マイルドに、③葛藤や争いや禁圧あるいはフラストレーション（不満）などを免れている、④先入見あるいは偏見や歪曲がない、⑤喜びそして感謝と調和している。一方、後者の「素直」に

は①柔順（従順）obedientもしくはdocile扱いやすい、御しやすい（ただし英語にともないがちな否定的な意味合いはあまり含まれないのが普通）、②自己主張的あるいは攻撃的とは反対の、受容的傾向、③自律的とは反対の、どちらかという受け身的で依存的な傾向、いわゆるエゴイズムとか自己中心的な傾向が少なく、そのため周囲とも調和しやすい、⑤隠し立てをせずに自分をあげ広げに（candid）見せ、自分自身に対して忠実である、⑥抵抗とか対抗もしくは対立あるいは敵対といった傾向を免れている。などの意味合いがあるという。彼は（村瀬1989）「すべてを素直に受け入れる」というとき、「わが子が＜素直＞になった」というときでは微妙に意味が異なることに言及し、前者は主体的なある態度の形容であり、「こだわりなく、そのまま」といった意味である。他方、後者は親からみて望ましい子供の態度の描写で「従順」という意味であり、そこには必ずしも子供の主体性の配慮は含まれていない。つまり同じ素直といっても主体性をともなった素直と、そうでない素直があることを村瀬ははじめて指摘した。村瀬（1989）は主体性をともなった個人内面の領域の素直（な態度）が日本人心性の基層にある神道的な価値規範につながっていることを述べた上で、内観によってもたらされる＜素直＞さが単なる表面的な適応状態の改善や主体性の欠落した従順さとは別の、より根源的な深い変革をもたらす可能性がある点を指摘している。個人内面の態度としての素直さに彼は＜素直＞の普遍性を見ようとしたわけだが、その普遍性が精神分析などの西欧の諸経験や理論に則して語られることはなかった。筆者は内観療法の臨床の本質を精神分析の諸理論を援用しつつ理論化した、その最大のポイントは治療的退行の理解にあった。退行というと一般的に子どもっぽく相手に依存することと単純に受けとられやすい。しかし、治療の転回局面で経験される退行で重要なのは、依存対象につがみつクオクノフィリア的退行と親和的空間に融合・調和するフィロパティズム的退行の質的区別である。後者の退行は「自我による自我のための退行」として人間の創造性や自己洞察にかかわり、バリントは治療的退行論においてフィロパティズムの特徴として退行と現実適応の二側面－母性的・友好的な空間への融合と適応的な自己批判的な自我機能－を挙げている。集中内観では上記の母性・父性の二つの要素が治療システムに見事に組み込まれている。患者を絶対的に受容し、ひとりになるための保護的空間を醸成する母性的要素と患者の過去の行為を「迷惑をかけた」という観点から、事実在即して想起していく倫理性が治療の場にも治療テーマにも見事に具現化されている。病理的依存（『依存1』）の克服と自己洞察/超越的非行為状態（『依存2』）の実現という普遍テーマにかかわっている内観は西洋人にもそのまま適応可能なのである。良質の母性機能（良質の退行）と良質の父性機能は同時に機能するものであり、古澤・小此木の阿閨世コンプレックス論は母性や母子一体感を強調するあまり、臨床的にも理論的にも自己矛盾に陥ってしまった。

筆者は村瀬の「素直」論を参考にして、図4のように「素直」を分類し、「すなお」論を展開し

た（長山・清水2006）。そこにかかわるのは3つの「素直」であり、それは＜個人内面の領域の素直（素直A）＞と＜対人関係の領域の素直（素直B）＞＜偽りの素直—恨み（素直C）＞の三つである。

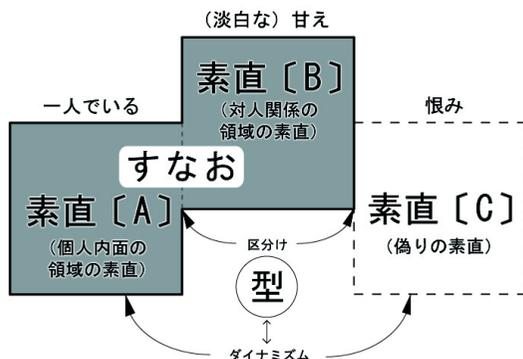


図5 素直の構造

＜個人内面の領域の素直（素直A）＞は体験に際しての「こだわりのなさ」「柔軟性」「直接性」といった姿勢や態度としての素直さであり、対人関係や共同体（小集団）への従順（素直）さとは一応別物である。内観や精神療法のターナーポイントで観察されるのは＜個人内面の領域の素直（素直A）＞であり、そこでは人との「かかわり」は必要だが直接的な「関係性」は逆に阻害要因となる。集中内観の治療構造が精神内界への「侵入」を排除するよう組み立てられているのはこれ故である。素直Aはウィニコットの「一人でいられる能力」「ホールディング」やバリントの「フィロバティズム」、ビオンの「器」に通じる普遍性がある。

＜対人関係の領域の素直（素直B）＞は対人交流レベルでの従順さや相互浸透的な対人関係の様式である。これは小集団や共同体への従順さや融合を意味する「素直」さであり、「間柄」や「場」を重視する日本人の行動様式に他ならない。前記の素直Aはあくまで友好的空間への融合であり、直接的な対人関係のそれではない。しかし、素直B（これが「甘え」）では小集団的な「場」の中で対人交流としての相互浸透性が観察される。価値規範でも同じ状況が反映される。素直Aでは価値規範は個人の内的体験として位置付けられるが、素直Bの価値規範は個人の内というより、対人関係の「場」の中に存在する。こうした小集団的な「場」は西的な個の意識からすれば「外」の世界だが、「身内」「内輪」という日本の感覚からすれば心理的には「内」なる世界である。

＜偽りの素直—恨み（素直C）＞は本当の意味の素直さではない。素直B（＝甘え）は小集団的な「場」への融合であり、「場」に合わせる柔軟さや従順さが特徴だが、それは「個」という意味では主体性が不十分である。しかし、見方を変えれば、素直B（＝甘え）は筆者（長山1997）がかつて

「(淡白な) 甘え」で整理したように、「場」に合わせるだけの自我の柔軟性や発達が必要である。精神分析的な精神療法の臨床で筆者(長山1997)が明らかにしたごとく、素直B(=甘え)は素直Aを経て形成される。素直B(=甘え)と素直Aは現象として類似するだけでなく、発達のにも連続した関係にある。ところが素直Cは素直Aや素直B(=甘え)と質的に違っている。素直Cは分離不安に裏打ちされた「自分のない」従順さに過ぎない。こうした表面的な素直さの奥には依存攻撃性(恨み)が潜んでいる。素直Cは素直Aや素直Bのように友好的空間や「場」の中に自分の居場所を作り、そこに「住み込む」ことができず、誰かにしがみついて分離不安を癒そうとする。素直Cと素直Aは内容的には正反対だが(例えば、後者は自分がない素直さの典型であり、前者は自分がある素直さの典型である)、治療力動的には素直C(依存攻撃性(恨み))は素直Aと密接に関連している。これは治療力動的には「生き残り」として既に論じたところである。

ヴェーバー理論との関連で重要なのは素直Aと素直B(=甘え)である。素直Aも素直B(=甘え)も広い意味では、人との「かかわり」を抜きには語れないので、両者は<対人>様式のあり方が全く違っているにもかかわらず混同されやすい。素直Aと素直B(=甘え)は日本では一括して日常用語の「すなお」でくられる傾向にあり、両者の区別は極めて難しい。「素直A」では、直接的な関係性は侵襲的に働くが、受容的な他者が傍らに存在することや信頼に基づいた「つながり」や「絆」は不可欠である。日本文化は人とのかかわりや「間柄」を自明な前提としてとらえる傾向が強く、人と人のかかわりの「絆」「つながり」と「対人的依存」を質的に区別する作業が困難である。言い換えれば、日本では<個人内面の領域の素直>は常に<対人関係の領域の素直>から侵襲を受ける危険性がある。こうした「関係性」による精神内界への侵襲が実践的・理論的な混乱として典型的に現われたのが、古澤平作の阿闍世コンプレックス論であり、土居健郎の甘え理論であることは既に論じた。日本の支配原理は「すなお」というコンプレックス(心的複合)と関係している。対人依存的な「素直B」を廃棄しようとするとう人間の存在根拠性にかかわる「素直A」も一緒に廃棄されかねず、逆に人間の本源的な倫理性・存在根拠性にかかわる「素直A」に対人依存的な「素直B」が滑り込みやすい仕組みになっている。こうした『構造的』な理由から、“西洋流に近代化された”日本人は「すなお」をめぐる、捨てるに捨てられず、取るに取れない、ダブルバインドのジレンマに陥りやすい。

「素直B(=甘え)」はまさに日本的な支配原理にかかわり、ヴェーバー理論に敷衍すれば帰依者の依存によって形成される「カリスマ的支配」に相当する(ただし、ヴェーバーの「カリスマ的支配」が非日常的経験であるのに対して、日本人にとって「素直B(=甘え)」は日常社会的経験だという違いがある)。また「素直A(=すむ(澄む=住む))」は脱構築としての非行為・状態の「カリスマ」「カリスマ状態」に相当する。ヴェーバーの「カリスマ的支配」が明白な力による支配

であるのに対して、「すなお」による支配は隠微に懐柔する類の支配だという違いはあるが、両者は〔彼岸的な脱構築（＝非行為）/現世的な構築（行為）〕という接合の図式が共通している。日本では「すなお」を介した社会的支配は、天皇という象徴的な「空性」に収斂し、他方、西洋においては〔彼岸的な脱構築（＝非行為）/現世的な構築（行為）〕はヒュポスタシス＝ペルソナとしてキリスト教社会の根幹をなし、社会的支配の正当性を提供すると同時に西洋的な「個」を生み出してきた。

## （6）天皇制の本質を論じるポイントはなにか？

稿を終えるにあたり、ここまで論じてきた事柄が日本の天皇制とどんなふうに関係するのか、またどんな歴史社会的な事象に着目することがポイントなのかを概観しておきたい。

ヴェーバー理論からも分かるように、支配の正当性は当該の社会において、法・倫理・宗教・経済の基盤を提供する意味づけの様式にかかわっている。それは、当該社会が超越者をどのような形式で意味づけ、それが人々にどのように受け入れられているかに関連すると言い換えても同じである。キリスト教を根幹とする西洋社会では、神は「ロゴス」であり、宗教改革のはるか以前から、ある種の秩序性を帯びた存在として意味づけられてきた。キリスト教以前のギリシャのピュタゴラス学派では数学的な論理的秩序性が神聖なものとして宗教的に意味づけられていた。ローマ時代にキリスト教が国教化されたとき、神であり実在した人間でもあるイエス・キリストをどう解釈するかは神学的・政治的に最重要なテーマであった。坂口ふみ（1996）がいきいきと描写したように、長い神学的・政治社会的な対話と闘争の中からキリスト教の根本教理の三位一体は生み出されてきた。父・子・聖霊の三位格のうちの第二位格の「子」は、神であり人間である「キリスト」である。第二位格の「キリスト」は「ロゴス」や「ヌース（知性）」といった属性で語られる。ヴェーバー理論の「カリスマ」が超越界・異界・彼岸との通路性を一義的特性とすることを考えれば、西洋社会最大の「カリスマ」はキリストその人に他ならない。そもそもヴェーバーの「カリスマ」自体がゾームの『教会法』の原始キリスト教研究に由来することは既に紹介した。つまり、西洋社会において「カリスマ」「カリスマ的支配」は結局は「キリスト」と「キリスト教（教会）」の問題に収斂してくる。西洋社会では彼岸と此岸は「キリスト」において接合、あるいは受肉化している。こうした宗教的意味づけを、西洋社会は論理的方法でスコラ哲学流に行おうとする。西洋の古い大学の多くはキリスト教聖職者の養成機関として出発しているが、そこで教えられていた重要科目に西洋の共通語の「ラテン語」とともに「論理学」「数学」があるのは、こうした事情を物語っている。西洋キリスト教社会の大きな地殻変動は二回あった。一つはローマ帝国のキリスト教国教化であり、

もう一つは16世紀のルター、カルヴァンの宗教改革である。宗教改革が生み落としたピューリタン神学の特異な個人と社会の関係が、17世紀米国マサチューセッツ社会に「近代社会」を生み出したことは佐藤（1993）の論考をもとに紹介した。それは論理合理性を極限にまで突き詰めた意味づけの形式であり、そこでは論理合理性は超論理合理性と接合して〔論理合理性/超論理合理性〕となり、後者は前者をささえる背景・根拠として機能する。16世紀の宗教改革は、社会制度の変革だけでなく、さまざまな経路を経て17世紀に科学革命というブレイクスルーを生み出した。山本（2007）の科学思想史的論考でかつて紹介したように、17世紀の科学革命は16世紀ヨーロッパの言語や技術の革新を前提に可能となった。そもそも16世紀のルターの宗教改革自体がグーテンベルグの活版印刷の発明による出版革命とドイツ語やイタリア語、フランス語、英語などの国語の充実・統一が複雑に影響し合った結果である。ラテン語で書かれ、秘匿されてきた支配者側の論理的な知識が俗語（諸国語）に翻訳される一方で、職人たちが秘匿していた技術知も俗語に翻訳され、図像化技術の進歩も相まって書物を介して広く社会に流布し、技術が飛躍的に発展する基礎が築かれた。つまり、16世紀西洋の文化革命によって、職人の技術と支配者・聖職者・学者の論理的思考が結びつき、技術（魔術）と論理的思考が一種のアマルガムを形成し、17世紀科学革命は引き起こされた（手と頭の結婚と喩えられる）。しかし、科学という営為の本質は自然現象をどのように論理的に説明するかの様式であり、科学革命の初期は職人の技術知が伝統的な論理知にインパクトを与える図式だったが、科学技術が定着するにつれて、技術（魔術）は科学実験という形式で概念知の中に組み込まれ、技術は次第に論理的思考の膝下に組み敷かれるようになっていった。17世紀の米国社会で生まれた近代社会という社会制度革命（個人と社会組織の原理的分離）と17世紀の科学革命は、16世紀の宗教改革が社会制度の変革として結実したのか、あるいは自然科学の変革として結実したかの違いである。両者は宗教改革が生み出した双子であり、互いに相乗的に作用して近代社会を生み出したと言える。近代社会や近代自然科学を人間の進歩と捉えることもできるが、それは知や社会組織が個人から切り離されて自己増殖・自己運動する特性があり、それまで人類が経験したことのない破壊性を自然や人間にもたらした。人類は16～17世紀の西洋において「パンドラの箱」を開けてしまったとも言える。17世紀以降の西洋社会は、ロゴス（論理合理性）を主旋律としながらも、技術（魔術）がロゴスと有機的にかかわりを保っている伝統的な社会様式（カトリック）と、それらが明確に切り離されたプロテスタント的近代の二つの様式のモザイクで構成されている。

日本の社会歴史的情况は、上記のような西洋の事情とまるで違う。そもそも、日本において「カミ」が論理合理性であったことはかつて一度もなく、カミは1500年以上にわたり「カミワザ」という呪術的・実践合理的な知（＝構築）にかかわる超実践合理性（＝脱構築）であった。かつて拙稿

（長山2007b、2007c）で指摘したように、日本のカミは「山奥に隠れて見えないもの」という超感覚的属性を一義的特徴とする超越存在であり、それが「ワザワイ（＝災い＝禍）」「タタリ（＝祟り）」としてこの世に顕現する。日本では聖性が「すむ（澄む＝住む）」や清明・清浄という「空性」で表象される場合と、「ワザワイ」「タタリ」「ケガレ」などマイナスに極印された威力の顕現として表象される場合とがある。これは二種類の「カミ」があるのではなく、超越存在と現世のかかり方の違いや脱構築のプロセスや局面の違い、制度化との関係によって表現様式が違ってくるだけである。日本の「カミ（ワザ）」や支配の様式は〔超実践合理性/実践合理性〕が古代から現代まで主旋律であり、そうした「ワザ」の意味論がどのように歴史とともに変遷してきたかが天皇制の本質を理解する鍵である。

西洋の社会の変革（＝脱構築）では、主旋律たる論理合理的知に副旋律たる実践合理的な知（技術知/魔術）がインパクト与える形になっている。そうした変革（脱構築）で論理合理性がどのように社会文化的に変容するかが重要であり、変革（＝脱構築）によって知の様式の主旋律と副旋律が交代するわけではない。日本の支配にかかわる歴史の変遷は西洋の図式とまったく逆である。論理的な知と実践的な知のどちらが優れているか上等かではなく、日本の主旋律は実践合理的知（技術知）であり、それは超越者（カミ）の特性から規定される根の深いものである。日本は歴史的に大きな社会変動を二回経験している。一回目は極東の国際情勢に連動して、日本が中国の律令制を導入した古代であり、二回目は西洋近代の科学技術を取り入れた明治維新である。中国の黄河文明的な論理合理性は天と人間のあいだの断絶を基調としており、近代西洋の自然科学と関連が深いプロテスタント的な神もまた人間とは断然している。日本のカミは「ワザワイ」「タタリ」として現世との通路性が特徴であり、日本語の技（わざ）（＝行為・構築・合理化）は超越性としての「ワザ」（＝非行為・脱構築）に由来することが知られている。西洋社会の歴史の変遷のポイントは、「ロゴス」→「論理合理的知（概念知）」の主旋律が実践合理的知（＝技術知・魔術）との関連でどのように変容してきたかを理解することであるのに対して、日本の天皇制の歴史の変遷は、「ワザ」→「実践合理的知（技術知）」の主旋律が論理合理的な知との関連でどのように変容してきたかがポイントになる。「ワザ」の変遷から日本の歴史は大きく次の三つに区分することができる。①縄文時代から古墳時代まで、②古代律令制を導入した天武・持統天皇の時代から、古代律令制が変質しながらも支配の意味論や形式として継承されてきた江戸時代末まで、③律令制的な支配形式が西洋の科学技術や社会制度の取り入れによって破壊され、近代官僚制が作り出された明治維新から現在にいたるまで。②と③はさらに二つに細分できる。②の1は、律令天皇制の形成期からそれが形骸化する古代末期の平安朝まで、②の2は、律令天皇制が日本流に解釈がえされて天皇制支配の様式が確立し、武士が政権の表舞台に登場する中世から近世末まで。一方、③の1は、明治維新

から1945年の第二次大戦の敗戦にいたるまでの明治憲法の時代、③の2は、敗戦から現代にいたる新憲法の時代である。②と③は時間軸の長さがまるで違ふし、また影響を受けた論理合理性も中国黄河文明と西洋キリスト教文明の違いはあるが、〔実践合理性/超実践合理性〕のワザ・技の社会が論理合理的な知を副旋律として受け入れ、それを模倣するプロセスとして、②の1と③の1の時代は共通して理解できる。また、それが日本的に解釈がえされて血肉化し、日本的な形式として定着する時代として、②の2と③の2は共通して理解できる。

筆者は律令制導入以前の①の世界観が日本の古き良き「ワザ」の純粹な形とは考えていない。拙稿（長山2009）でかつて指摘したように、古代律令制以前の弥生時代の「ワザ」の世界観も、黄河文明とは異なるもう一つの中国文明、長江文明の影響が色濃いことは疑いえない。また古墳時代には北方騎馬民族の父系性の権力継承の様式が取り入れられている。つまり、日本の支配様式や「ワザ」の意味論は日本で孤立的にはぐくまれたわけではなく、長江文明や北方騎馬民族など中国・朝鮮の影響が複雑に絡み合った結果である。

①の場合、「ワザ」がまさに「ワザハヒ」「タタリ」として表現される。②の1では、日本の支配制度は律令天皇制として整えられ、その後、天皇に集権していた権力は次第に剥奪され、公家・寺家・武家に委譲されてくる。この時期には「ワザ」は「スメラ」「ケガレ」「ハライ」との関係で表現される。この時期は天皇が実質的な権力を失う過程だが、それは見方を変えれば、日本的な支配様式（＝天皇制）が中世に向けて完成される時期でもある。それはまた支配層として武家が誕生する時期とちょうど一致する。天皇から権力を奪取した公家・寺家・武家がつかさざる文芸や宗教呪術、武力は一見すると別々の事柄に見える。呪術にかかわるのは宗教だけのように見えるが、実は文芸（和歌や芸能）も言霊（ことだま）として異界とかかわる呪的意味合いがあり、武力も単なる暴力ではなく、「辟邪の武」として本来「魔よけ」の意味合いがあることが近年の武士論では重要なテーマになっている（その代表的論者が高橋昌明1999）。つまり、天皇権力が公家・寺家・武家に剥奪されていく過程とは、異界とのあいだに通路を開く呪的能力（技術）が文芸力・密教祈祷力・辟邪の武力として専門分化されるワザ→技（わざ）の変容プロセスに他ならない（これをヴェーバー流に言い換えるならば、カリスマの日常化である）。とりわけ重要なのは平安時代の御霊信仰や死のケガレ・タタリと直接交わる武士が支配者となるまでの過程である。②の2は、支配者として武家が台頭し、安定的な支配を確立するために世界に類例のない戦闘者集団が官僚組織に再構成されるプロセスである。武家政権の安定性は武士官僚制に依拠するが、戦闘者と官僚は本来相克するものであり、武家政権の確立や安定は規範がどのように武士に内在化されるかの問題、つまり個的战闘者と官僚のアイデンティティーの葛藤として引き継がれていく（池上英子1995/2000参照）。近世は商業・工業が飛躍的に発展し、「わざ」が技術や社会制度として定着した時代である。

③の1は、日本的な技術や社会制度が西洋の技術や社会制度に徹底して敗北する経験であり、その衝撃は深かった。明治維新で日本は西洋近代の（科学）技術や社会制度（官僚制）を急速に取り入れて『近代化』し、天皇を中心とした中央集権国家を再構成し、西洋に追いついたかに見えた。その挙句に日本は米国と開戦し、徹底的な敗戦を経験する。その後、日本は「象徴天皇制」として『民主化』され、西洋の技術や社会制度を日本的に解釈がえしていくことになる。1500年の天皇制の歴史の中で、天皇に政治権力が集中したのは、後醍醐天皇などの例外を除けば、②の1の天武・持統朝のときと、③の1、の明治憲法下の天皇の場合だけである。②の2の場合、論理合理性の産物である律令天皇制は平安時代になると内部要因から崩壊（脱構築）し、日本的に解釈がえされて院政・武家と「象徴天皇（＝幼童天皇）」がセットで生み出されてくる。これとよく似た経過を近代・現代の天皇制はたどっている。両者の違いは、取り入れた論理合理性が黄河文明的なものか西洋合理主義的なそれなのか、またワザ社会の崩壊・脱構築が内部的にゆっくりと進行したのか、戦争で急激に崩壊・脱構築したかの違いにすぎない。西洋における支配の正当性と日本の天皇制支配の正当性を考えるとき、両者は〔構築（行為）/脱構築（非行為）〕という基本図式では共通するものの、その内容が＜超論理合理性/論理合理性（ロゴス/理論）＞と＜超実践合理性/実践合理性（ワザ/技術）＞とまるで違う。天皇制の本質を考えると、西洋キリスト教社会との対比において、支配の基本図式として共通する部分と、内容的に異なる部分の双方に目配りしながら比較考察をすすめる態度が肝要である。天皇制を日本固有の現象だと安易に考えてしまうと、その本質的構造は永遠に見えてこない。

ヴェーバー理論を材料に本稿で考察したように、社会的支配（あるいは法、社会制度）の正当性・根拠性は超論理合理性、超実践合理性などの＜超＞の要素、すなわち脱構築にかかわる「カリスマ」がその源泉となっている。つまり、法制度や支配制度といった社会的構築物は正当性・根拠性を考慮に入れるとき、その構築性とは相反する脱構築のファクターを内に抱え込まざるを得ない仕掛けになっている。こうしたパラドキシカルな支配の原理をヴェーバーは終生追い求めたわけだが、彼には「脱構築」を理解できない事情があった。その結果、彼の支配社会学には「カリスマ」と「カリスマ的支配」をめぐって理論的な混乱が起きてしまい、宗教社会学では禁欲と神秘論（＝観照）をめぐって理論的隘路が生じてしまった。「伝統的支配」「制定法支配（合法的支配）」は「カリスマ的支配」と「カリスマ」の両者をめぐって実に微妙な関係にある。「カリスマ的支配」は始原的で具体的個別的な人間関係に依拠するために、「伝統的支配」や「制定法支配（合法的支配）」とは相容れないが、それらはいずれも社会的な構築性（Anerkennung承認）という点では共通しており、質的に異質な脱構築の「カリスマ」と対峙しながら『接合』する仕組みになっている。「カリスマ」は構築を超えるという属性ゆえに、法や支配など社会制度の正当性の源泉となり、同

時にそれは社会制度を超えて個人の（深層）体験にまで「継ぎ目なく」浸潤する。「カリスマ」の脱構築の特性ゆえに、それは個人の私密的な深層体験レベルにまで根を下ろし、人々の社会性と私的な体験とをつなぎ合わせ、社会のまとまりを底辺から裏打ちする正当化装置として機能する。

天皇制を考えると、「カリスマ的支配」と「カリスマ」の区別は決定的に重要であり、筆者が天皇制の考察の出発点にヴェーバー理論を据える理由はここにある。天皇不執政論（天皇不親政論）として長らく政治学的に議論されてきたように、天皇は「カリスマ的支配者」という意味では「カリスマ的権威」ではない。また、天皇はしばしば宗教的権威や文化的権威としても語られるが、「権威」という意味合いではそれも相応しくはない。天皇は武力・政治・法・宗教・文化のいずれの権威でもなく、それら社会的諸権威を正当化し、根拠づける装置なのである。天皇は稚児でも務まるとよく言われるが、稚児こそもっともよく務まるのである。京都の祇園祭の始まりを宣言する稚児は、いたいけな稚児であるからこそカミの代理「装置」として、しめ縄を切る役割を果たし得るのである。野人とも言える直感をもって吉本隆明は天皇制の本質を次のように語っている。

不特定の〈大多数〉の大衆が、感性からはいって政治的に天皇（制）の支持にのめりこんでいった契機は、日常の生活のくりかえしのなかで当面する人間関係や自然に対する感性が、生産の場合でも衣食住について出遭う感じ方においても、天皇（制）に対する距離や遠近の在りかたと、かれらの内部で似ているということであった。川端康成では自然に対する感性や距離のとりかたが、天皇（制）にたいする感性や遠近感と似ていることを意味しており、三島由紀夫の場合には、文学をつうじて文化一般にたいする感性や距離感が、天皇（制）にたいする感性や距離感とかれらの内部で似ているのである。

たとえば日常生活のなかで、関係がうまれてくる他の人間にたいして「信頼と敬愛」をもたなければ円滑にいかないとかんがえたとすれば、この「信頼と敬愛」の中身が、ちょうど天皇（制）にたいする「信頼と敬愛」の中身と位相的におなじなのである。また自然や文学についてかんがえている本質と、天皇（制）についてかんがえている本質とは中身が似ているのである。

この位相的な同一性が、日本人的であるということと、天皇（制）にたいする感性を同一のものとみなすという最初の錯覚をみちびきだしているということができる。（吉本1969/1989）

上記の吉本の考察は、天皇という支配装置が個人と社会を巧妙に結びつけている様相を見事に言い当てている。天皇を何らかの「権威」として語ろうとする限り、天皇制の本当の恐ろしさや巧妙さは理解することができない。

<文献>

- 安藤英治（1965）『マックス・ヴェーバー研究』未来社
- 荒木博之（1985）『やまとことばの人類学ー日本語から日本人を考える』朝日新聞社
- バリント、M.1959（中井 久夫、滝野 功、森茂 起訳1991）『スリルと退行』岩崎学術出版
- バリント、M.1968（中井 久夫訳1978）『治療論からみた退行-基底欠損の精神分析』金剛出版
- Clavier.H、月本昭男（1989）「霊の賜物」『旧約・新約聖書大事典』1293-1294頁、教文館
- 土居健郎（1965）『精神分析と精神病理』医学書院
- デュルケーム1893（田原音和訳1971）『現代社会学体系2 社会分業論』青木書店
- フーコー、M.1976（渡辺守章訳1986）『知への意志』新潮社
- 深津容伸（2006）「カリスマ」『聖書学用語辞典（樋口進、中野実監修）』73-74頁、日本キリスト教  
団出版局
- Greenson R.R.and Wexler M（1969）:The Non-Transference Relationship in the Psychoanalytic  
Situation, Int.J.Psycho-Anal, 50; 27-39
- ハルナック（1952）（山谷省吾訳1977）『キリスト教の本質』玉川大学出版部
- 橋本努（1999）『社会学の人間学ー自由主義のプロジェクト』頸草書房
- 星野英一（1989）「「法」と「法律」の用語法について」『民法論集 第7巻』有斐閣
- 池上英子1995（森本醇訳2000）『名誉と順応ーサムライ精神の歴史社会学』NTT出版
- 金井新二（1991）『ヴェーバーの宗教理論』東京大学出版会
- カラー、J.1982（富山太佳夫・折島正司訳2009）『新版 ディコンストラクションⅠ、Ⅱ』岩波現  
代文庫
- マリアンネ・ヴェーバー1926（大久保和郎訳1965）『マックス・ヴェーバーⅡ』みすず書房
- 丸山眞男（1995）「政治の世界」『丸山眞男集5』148-159、岩波書店
- 松井克浩（2007）『ヴェーバー社会学理論のダイナミクスー「諒解」概念による『経済と社会』再検  
討』
- ミッツマン 1971（安藤栄治訳1975）『鉄の檻』創文社
- 水林彪（2007）「「支配のLegitimität」概念再考」『思想』995巻、60-90頁、岩波書店
- 村瀬孝雄（1982）「罪意識と内観療法」季刊 精神療法、8巻、34-42頁
- 村瀬孝雄「内観療法」『異常心理学講座9 治療学』340-395頁、みすず書房
- 村瀬孝雄(1996)「素直ー日本的心理療法における中心的価値ー」『自己の臨床心理学3 内観 理  
論と文化関連性』223-242頁、誠信書房
- 長山恵一（1994）「母親への罪意識と母子分離を巡る諸問題ー「すむーあきらめる」「すまない」を鍵

- 概念として」精神経誌, 96巻、83-108頁
- 長山恵一 (1997) 「甘え」現象の基本的構成と特性に関する考察－甘え理論 (土居健郎) の明確化を通して－, 精神経誌、99巻、443-485頁 7
- 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
- 長山恵一 (2007a) 「治療技法・治療構造・治療概念の比較」『森田療法と精神分析的精神療法』(北西憲二・皆川邦直・三宅由子・長山恵一・豊原利樹・橋本和幸著)、97-137頁、誠信書房
- 長山恵一 (2007b) 『『天皇制の深層 (2)』－天皇制における深層経験としての「カミ」「タマ」「ワザ」』『現代福祉研究』第7号、9-74頁
- 長山恵一 (2007c) 『『天皇制の深層 (3)』－「タマ」と「カミ」の接合の方法論・触媒としての「ワザ」』『現代福祉研究』第7号、75-160頁
- 長山恵一 (2009) 『『天皇制の深層 5』－ヴェーバーの「カリスマ」「カリスマ的支配」と古代天皇制－』『現代福祉研究』第9号、11-50頁
- 長山恵一 (2010) 「ヴェーバーの理解社会学と精神科学 (精神病理学／精神療法学) (1) －ヴェーバー社会学に混在する二つの方法論と「諒解」概念に欠けているもの－』『現代福祉研究』第10号、19-88頁
- 長山恵一 (2011) 「ヴェーバーの理解社会学と精神科学 (精神病理学／精神療法学) (2) －ヴェーバー社会学の混乱の本質/諒解概念と脱構築の観点から－』『現代福祉研究』第11号、33-111頁
- 大野晋、佐竹昭広ほか編 (1974) 「すむ」『岩波古語辞典』、704頁、岩波書店
- 折原浩 (1981) 『デュルケムとヴェーバー－社会学の方法 下』三一書房
- 西郷信綱 (1975) 「スメラミコト考」『文学』43号、1頁-10頁
- 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
- 佐野誠 (1993) 『ヴェーバーとナチズムの間』名古屋大学出版局
- 佐藤俊樹 (1993) 『近代・組織・資本主義』ミネルヴァ書房
- 佐藤俊樹 (2008) 『意味とシステム ルーマンをめぐる理論社会学的研究』頸草書房
- 佐藤俊樹 (2011) 『社会学の方法－その歴史と構造』ミネルヴァ書房
- 新福尚武 (1968) 「甘えの理論」精神分析研究, 14巻、3号; 3-5頁
- 高橋昌明 (1999) 『武士の成立 武士像の成立』東京大学出版会
- テンブルック F.H.1987 「マックス・ヴェーバーとエドゥアルト・マイヤー」『マックス・ヴェーバーとその同時代人 (鈴木広・米沢和彦・嘉目克彦監訳1994)』237-279頁、ミネルヴァ書房
- 内田芳明 (1982) 「序論マックス・ヴェーバー」『歴史と社会 I』リプロポート

- 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1913（海老原明夫・中野敏男訳1990）『理解社会学のカテゴリー』未来社
- ヴェーバー1920a（大塚久雄訳1989）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店
- ヴェーバー1920b（大塚久雄、生松敬三訳1972）「世界宗教の経済倫理—序論」『宗教社会学論選』みすず書房81頁
- ヴェーバー1921（阿閉吉男・内藤莞爾訳1987）『社会学の基礎概念』恒星社厚生閣
- ヴェーバー1956（世良晃志郎訳1960）『支配の社会学Ⅰ』創文社
- ヴェーバー1956（世良晃志郎訳1962）『支配の社会学Ⅱ』創文社
- ヴェーバー1956（世良晃志郎訳1970）『支配の諸類型』創文社
- ヴェーバー1972（武藤一雄、園田宗人、園田坦訳1976）『宗教社会学』創文社
- ウイニコット, D.W.1965（牛島定信訳1977）『情緒発達の精神分析理論』岩崎学術出版
- ウイニコット, D.W. 1971（橋本雅雄訳1979）『遊ぶことと現実』岩崎学術出版社
- 山本義隆（2003）『磁力と重力の発見Ⅰ、Ⅱ』みすず書房
- 山本義隆（2007）『16世紀文化革命Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ』みすず書房
- 山之内靖（1997）『マックス・ヴェーバー入門』岩波新書
- 柳父章（1977）『翻訳の思想—「自然」とnature』平凡社選書
- 吉本隆明（1969/1989）「天皇および天皇制について」『〈信〉の構造 3 天皇制・宗教論集』春秋社に所収。