

<研究ノート>

## カリスマ理論の形成

——王権の正当性問題——

江 頭 誠 悟

### はじめに

マックス＝ウェーバーの社会理論は遠大な人類史的含意をもっているのに、その解釈にあたって過度の「哲学的」読みこみを犯しやすい。ウェーバー理論の中でもとりわけ「とらえどころのない概念」である「カリスマ」の理解については、特にその弊が著しい。たとえば、英語圏における戦後の研究を方向づけた簡明なウェーバー解説書の中で、ガスとミルズは「ウェーバーにとっては、カリスマ概念が歴史における人間の自由の形而上学的担い手の役割を果たしていることは明らかである。……カリスマは自由と同一視されている」として、これを「カリスマの哲学」と呼んでいる。ウェーバーの政治思想をドイツ史の流れの中に克明に位置づけて新しい研究方向をきりひらいたモムゼンも、その後「ウェーバーの政治的見解は、本質的には、歴史の本質についての特定の見解から流出するものであること、その見解の中心にあるのは純粋に個人的な価値理想を志向する偉大な個人の指導的役割という思想であること、これがわれわれの考察の結論である。マックス＝ウェーバーの理念型論の中できわめて決定的な位置を占める、あの未だに解釈の分かれるカリスマの概念も、その究極の意味はこのこと以外のなにものでもない」と述べて、カリスマ理論がウェーバーの「歴史哲学的基本構想」に根差していることを力説している。<sup>(2)</sup>

このような解釈の論拠となるウェーバーの記述は確かにある。しかし、ある社会理論の一般的な哲学的基調が解明されたからといって、その理論の「究極の意味」を理解したことにはならない。カリスマ理論は自由主義的・個人主義的世界像から直接的・必然的に「流出」するものではない。一般に、新しい社会理論は、当面の現実的・具体的問題を解決するために既存の社会理論を再検討する過程で形成されてくる。そのさい理論家が準拠する世界像は、彼の理論

的営為を大枠においては制約するかもしれないが、形成されてくる理論の内実を直接的に規定する最も重要な要因は、先行する世代の知的遺産としての旧来の理論装置と新しく生じた現実とのギャップが提起する未解決の問題それ自体である。哲学者ならぬ経験科学者ウェーバーについては、特にこのことを強調しておきたい。カリスマ理論は、帝政ドイツが直面していた困難な現実を打開しようとしたウェーバーの学問的営為の一つの結実であったはずだ。以下、この視点から、カリスマ理論が形成された歴史的原点に立ち戻ることにはしたい。まずウェーバーが批判的に継承した先行するカリスマ理論を検討することから始める。

### 1. ゾームのカリスマ理論

ウェーバーの支配社会学には異なる時期に執筆された三つの稿があるが、そのいずれにおいてもカリスマについて論じるさいには必ず、カリスマ概念を最初に明らかにしたのがルドルフ＝ゾーム (R.Sohm) であることが指摘されている。「ルドルフ＝ゾームが歴史上重要な特殊ケース (初期キリスト教の教会権力の発展史) について、権力構造のこのカテゴリー [カリスマ] の社会学的特質を思想上首尾一貫した形で……解明したことは彼の功績である」。<sup>(3)</sup> 「カリスマ的支配の型はルドルフ＝ゾームによって初めて、その著書『教会法』の中で古キリスト教会について見事に展開された」。<sup>(4)</sup> 「『カリスマ』(恩寵の賜物) という概念は原始キリスト教の用語から借用したものである。キリスト教の教権制についてはルドルフ＝ゾームの『教会法』が、用語上ではないとしても実質上最初にこの概念を明らかにした」。<sup>(5)</sup> このように、ウェーバーのゾーム評価はきわめて高い。以下簡単にゾームのカリスマ理論の骨子を紹介し、ウェーバー理論と比較検討してみよう。

ゾームの『教会法』の根本思想は「教会法は教会の本質と矛盾する」という命題である。なぜなら「教会の本質は宗教的である」のに対して「法の本質は世俗的である」からだ、とゾームはいう。この「宗教的」(geistlich) 対「世俗的」(weltlich) という二項対立が、ゾームのカリスマ理論全体を貫いている。ゾームによれば、原始キリスト教時代の教会は神によるカリスマの分配にもとづく純粋に宗教的な組織＝「カリスマ的組織」であったが、司教職の設置→「職務カリスマ」の形成を通じて法的組織に転化する。「かつて職務は……

カリスマにもとづいていた。今や逆にカリスマが職務にもとづくことになる」。司教職を通じて教会法が形成されるとともにカトリック教会が成立し、さらに宗教改革を経て教会は完全に世俗化される。このように、ゾームにおいては「宗教的」対「世俗的」の二項対立の核心は「カリスマ」対「法」であり、この二項対立の史的展開は「宗教的なもの」の「世俗的なもの」への転化、つまり「世俗化」(verweltlichung)の形態をとる。

ところで原始キリスト教における「カリスマ的組織」の構造は、ゾームによれば以下のとおりである。全てのキリスト者は、神の恩寵の賜物として何らかの霊能＝カリスマを授けられている。しかし少数のキリスト者（使徒・預言者等）には神の言葉を告げる特殊なカリスマが授けられており、神の国は彼らのカリスマを通じて実現される。彼らは教会（信徒集会）によって委任された権力を行使しているのではなく、神によって授与された彼個人に固有の権力を行使し、神の名において服従を要求する。教会の指導はこの意味で「上から」権威主義的に行われる。しかし彼らの法外の権力に対する対重として、信徒の中にはカリスマを審査するカリスマを授けられている人々がいる。彼らは神の名において服従を要求する人々が本当に特殊なカリスマをもっているかどうかを審査し、信徒集会はこの審査に合格した者のみ神の言葉を告げることを許可する。この意味でカリスマに対する服従は自由な承認にもとづいており、支配関係ではない。他方、ひとたび信徒集会がカリスマを承認すると、服従は形式的には自由だが道義的には義務となる。要するにカリスマ的組織とは、カリスマの審査と承認にもとづく上下関係によって運営される宗教的組織である。

ゾームの『教会法』は発表当時から論争を呼び、今日なお評価の定まらぬ問題作である。当時の教会法史学の大家シュトゥッツは「ゾームのこの作品の中から再び力強く雄弁にわれわれに語りかけてくるのは、教会の外的秩序もしくは法にかかわる一切のことがらに対する、わが宗教改革者〔ルター〕の堂々たる無関心、呑むしろ嫌悪である」と述べて、その「極端に宗派的な性格」を指摘している。事実ゾームは「使徒」と呼ばれたほど敬虔なクリスチャンであり、この点「宗教音痴」を自任するウェーバーと対照的である。またゾームはビスマルクの文化闘争を支持しており、彼の「教会概念の中にはプロセイン文化闘争の影響が明瞭に反映されている」といわれている。ウェーバーはゾームのカリスマ理論の「極端に宗派的な」性格を払拭して、カリスマを価値自由

な社会学的概念として再構成しようとした。これが両者のカリスマ理論の第一の相違点である。

第二の相違点はウェーバーがカリスマ理論の適用領域をキリスト教、さらには宗教一般の枠からも解放して大幅に拡大したことである。ウェーバーはゾームのカリスマ理論を高く評価しながらも「しかし、原理的に同様の事態は——宗教の領域でしばしば最も純粋な姿で現れるとはいえ——きわめて普遍的に繰り返しみられる現象なのである」と付言している。<sup>(14)</sup>この適用領域の拡大については研究者の間で評価が分かれており、宗教現象の領域に限定した方がよいとする意見もある。<sup>(15)</sup>しかし小論の視角からすると、ウェーバーがカリスマ理論の適用領域を拡大したこと自体、注目に値する。特に政治現象がカリスマ理論の射程に入ったことは、重要な意味をもっている。ゾームにとっては「政治は世俗の剣による世俗の財のための闘争である」から、ルターに従って「宗教的なことがらと世俗的なことがらの分離」（「神のものは神に、皇帝のものは皇帝に」）を要求する彼の立場からして、宗教的なことがらの核心であるカリスマが政治の領域に適用されることは考えられない。<sup>(16)</sup>逆にウェーバーの場合には、カリスマが支配の正当性根拠としてとらえられていることから分かる通り、政治（軍事を含む）こそカリスマの本来の領分である。このことから推測されるのは、ウェーバーは政治現象を分析するためにゾームのカリスマ理論に着目し、それを社会学理論として再構成したのではないかということである。

実際、対象領域の拡大という点を除けば、ウェーバーのカリスマ理論はゾームのそれを換骨奪胎したにすぎない。両者の理論構成を対照させてみよう。ゾームにおける「宗教的」対「世俗的」の二項対立は、ウェーバーにおいては「非日常的」対「日常的」の二項対立となり、ゾームにおける「世俗化」はウェーバーにおいては「日常化」となる。同様に、ゾームの「カリスマ的組織」「カリスマの承認」「カリスマの審査」は、ウェーバーの「カリスマ的支配」「カリスマの承認」「カリスマの証明」にそれぞれ対応している。むしろ細部でのニュアンスの相違は少ないが、基調は酷似しているといってよい。「カリスマの支配の型はルドルフ＝ゾームによって初めて……見事に展開された」というウェーバーの評価は、単なるリップサービスではない。だからこそ「しかし、原理的に同様の事態は……きわめて普遍的に繰り返しみられる現象なのである」というコメントを重視する必要がある。ウェーバーのカリスマ理論をゾームの

それと区別する最大の特徴は、適用領域が拡大されて政治現象がその射程に入ったことである。それでは、なぜそうする必要があったのか。具体的にいかなる政治現象がウェーバーの念頭にあったのだろうか。この問題を解く手掛かりもウェーバー自身の記述にあるのだが、それを発見するためには原典批判から始める必要がある。『経済と社会』の現行版には重大な問題点があるからだ。

## 2. ウェーバー理論の原典批判

1949年にヴィンケルマンはウェーバーの「原プラン」にもとづく『経済と社会』の新しい編集方針を提案し、その方針に従って従来の版に改訂を施した第四版を1956年に刊行した。この時を画期として『経済と社会』は編集史上の第三期（第一期はウェーバーが死んだ1920年まで、第二期はそれ以降夫人が編集した初版から第三版まで）に入り、1972年にヴィンケルマンによる再改訂第五版（普及版）が刊行されて現在に到っている。この間、ヴィンケルマンの編集方針は必ずしもウェーバー研究者の間で支持されていたわけではない。すでに第四版の段階でモムゼンは「どうしてこのような試みが学問的に、あるいは『教育的』にすら正当なものとみなしうるのか、全く理解しがたい」と厳しく批判しているし、<sup>(17)</sup>近年ではテンブルックが、1977年に新しく発見された資料にもとづいて、ヴィンケルマンの編集方針の根拠となっている「原プラン」はウェーバー自身によって後に方棄されたとの推定を示し「ヴィンケルマンによって開始されたウェーバー研究の……段階は終わった」と宣告して、現行版『経済と社会』との「訣別」を呼びかけている。<sup>(18)</sup><sup>(20)</sup>

このウェーバー版「プラン問題」をめぐる論争については、全集刊行作業との関係上当面その推移を見守ることにしたいが、テンブルックの主張の当否とは別に、『経済と社会』現行版が編集上の重大な問題点を含んでおり、到底決定版とはいいかねることは確かである。以下では、カリスマ理論の原点——ウェーバーにとって、何が問題だったのか——を解明するために必要な範囲内で、『経済と社会』現行版を検討することにした。<sup>(21)</sup>

『経済と社会』第三版までは、カリスマについてのウェーバーの主な記述は第三部第五章「正当性」、第九章「カリスマ主義」、第十章「カリスマの変形」の三箇所に分散しており、特に小論の視点からみて興味深いことに、第九章は

「カリスマ的権威の社会学的本質」に始まり「カリスマ的権威の存立基盤と不安定性」を経て「カリスマ的王制」を論じ「ここで草稿は途切れている」という編集者（ウェーバー夫人）の註記で終わっていたのに対して、第四版の編集者となったヴィンケルマンは、この「カリスマ的王制」についての記述部分を後に送り、その代わりに第十章冒頭の「カリスマの革命的性格」以下の記述を充てている。この差し替えの理由についてヴィンケルマンは『『王制の発展』についての記述は〔カリスマについての〕思考の連関を中断する』からだと註記している。<sup>(22)</sup>ところが現行第五版の普及版第三刷（1980年刊）の扉の裏面（奥付けあたる頁）に編集者ヴィンケルマンの短い註記が掲載されており（これは1976年刊のクロス装版にはないもので、ヴィンケルマンの最も新しい見解を示すものとみてよい）、そこでヴィンケルマンは当該の部分について現行版の配列に問題があることを自ら指摘した上で「頁数の整合性を維持するために……本文の配列変更は当分断念せざるをえない」と釈明している。<sup>(23)</sup><sup>(24)</sup>少くともカリスマについての記述部分に関しては、現行版が決定版とはいえないことを編集者自身が認めているわけである。

『経済と社会』の原典批判は、ウェーバーの原稿が失われている現状のもとでは、<sup>(25)</sup>どんなに考証を尽くしたとしても、決局最後の決め手を欠いていることは変わらない。ただ忘れてはならないのは、ウェーバー夫人はウェーバーの原稿を手にして編集したのだという事実である。もはや原稿を見ることのできなかったヴィンケルマンが、ウェーバーが後になって放棄したかもしれない「原プラン」と「思考の連関」を論拠にして、ウェーバー夫人による配列を大胆に組み換えたことは、やはり編集者の権限を逸脱しているのではないか。モムゼンは『経済と社会』第四版の問題点としてヴィンケルマンの「完全主義の傾向」を指摘し「ウェーバー研究のためには〔その傾向を〕慎重に抑制してくれた方がよかったのだが」と苦言を呈している。「すでにマリアンネ＝ウェーバー〔夫人〕が初版刊行にあたってウェーバーの原稿にどれほど手を加えたことか、だれも知らないのだ。／＼……なんとかして統一的なバージョンを提示しようというヴィンケルマンの努力は、やはり誤りである。異なる時点で部分的に異なる意図のもとに成立した諸部分を齟齬なくつなぎあわせるのは無理なのだ」。<sup>(26)</sup>

しかし私は、モムゼンの推測とは逆に、ウェーバー夫人は少くともヴィンケルマンほどには手を加えなかったのではないかと考えたい。ヴィンケルマン

は、夫人の手によって編集されたものが「思考の連関を中断する」（論旨の一貫性を欠いている）ことを理由に、大胆な差し替えを行ったのだが、同じ理由から私はそう推測する。未完成に終わった遺稿に論旨の一貫性が欠けていたとしても不思議ではないばかりか、逆のケースこそ著者以外の人の手が加わっていることを示すものと解することもできるのではないか。とすれば、ヴィンケルマン編の第四・五版よりもウェーバー夫人編の初版ないし第三版の方が、ウェーバーの考えを忠実に伝えていることになる。この仮定のもとに夫人編の『経済と社会』の「カリスマ主義」についての記述部分を読むと、ヴィンケルマンによって忌避された「カリスマ的王制」論が叙述の前面に出て来ることに気付く。ヴィンケルマンはそれを「思考の連関を中断するもの」と判断したが、この王権への一見唐突な論及こそ、ウェーバーのカリスマ理論の原点がどこにあったかを図らずも暗示しているのではないか。この箇所は第一次大戦前に書かれたものだが、その頃のウェーバーがカリスマについて論じる時、なぜ王権論が前面に出て来ざるをえないのか、その背後の事情をうかがわせる印象的な出来事を紹介しよう。

ウェーバーの同時代人フロイトは『精神分析入門』の中で、言い違い・書き違いなどの「錯誤行為は二つの意図の衝突によって生じる心的行為である」という観点から多くの事例を挙げているが、その中に次のような逸話が引かれている。1908年11月のドイツ帝国議会で「皇帝に腹藏なく真実を告げよ、と言うつもりだった或る代議士が、大胆すぎはしないかという自分自身の内心の声を黙しがたく、『腹藏なく』(rückhaltlos)を『頼りなく』(rückgratlos)と言い違えてしまった」というものである。<sup>(28)</sup>1908年11月といえば「ドイツ帝国建国以来最も重大な国内危機」といわれるデイリー＝テレグラフ事件が発生(10月28日)して、全ドイツの世論が皇帝の失態に激高し、保守党を含む帝国議会の全党派が一致して皇帝の個人支配を論難した時期であり、この逸話の出来事もそのような状況の中で起きたのであろう。フロイトは、これらの事例の分析を踏まえて「何か言おうとする意図が現存するのにそれを抑圧することが、言い違いを起こす不可欠の条件である」と総括している。<sup>(30)</sup>

さて、神経疾患のために政治との関わりを避けてきたウェーバーが、同じデイリー＝テレグラフ事件の折に政治的盟友ナウマンに宛てて書いた手紙(1908年11月12日付)が残っているが、その中で彼は「決定的に重要なことは、一人

の<sup>ド</sup><sup>イ</sup><sup>レ</sup><sup>ッ</sup><sup>タ</sup><sup>ント</sup>〔ヴィルヘルム二世〕が政治を牛耳っていることです。……  
 ホーエンツォレルンの王朝は権力の<sup>伍</sup><sup>長</sup><sup>ど</sup><sup>まり</sup>の形態しか知らない——号令・服  
 従・気をつけ・大ぼら〕などと罵倒しながら、次のように予告している。「イギ  
 リス国王は功名心と権力をもっていますが、ドイツ皇帝は虚栄心をもち権力の  
 仮像で満足しています。〔これは〕体制の結果であって、人物のせいではありません  
 （影響力の王国と大権の王国——イギリスでは以前両国の対立をこう定式化  
 しました）。<sup>ド</sup><sup>イ</sup><sup>ツ</sup>皇帝は『日蔭の王』ですがイギリス国王はそうでない——歴  
 史の高みから眺めてみる限り。なぜそうであり、どうしてそう<sup>な</sup><sup>っ</sup><sup>た</sup><sup>の</sup><sup>か</sup>、こ  
 のことを私は、少し後の方がよいでしょうが（来年）、<sup>ヒ</sup><sup>ス</sup><sup>ト</sup><sup>ー</sup><sup>リ</sup><sup>シ</sup><sup>エ</sup><sup>ン</sup><sup>フ</sup><sup>ア</sup><sup>イ</sup><sup>ト</sup><sup>シ</sup><sup>ユ</sup><sup>リ</sup><sup>フ</sup><sup>ト</sup>  
 『史学雑誌』で私なりに  
 問題として展開してみたいと考えております」<sup>(31)</sup>（傍点は全てウェーバー）。

この予告はそのままの形では実行に移されなかったが、翌年（1909年）に  
 『社会経済学講座』の監修を引き受けたウェーバーは、その第三部として1911  
 年ないし13年に執筆されたと推測される<sup>(32)</sup>『経済と社会』の中でカリスマ的支配  
 を論じながら、議会制国家における国王の機能について、再び「大権の王国」と  
 「影響力の王国」を対比させている。「イギリスにおいては『議会制的』王制な  
 るものは、政治家としての資格を備えた君主だけが現実の力を発揮しうよう  
 にすることによって、一つの淘汰を行うことを意味している。というのは、外  
 政または内政における失敗や、あるいは国王が彼の個人的資質や個人的威信に  
 相応しないような要求を提起することは、国王にとって王位を危険にさらしか  
 ねないからである。この限りではやはり議会制的王制なるものは、愚物に対し  
 ても政治的天才に対しても——もっぱら相続権のみにもとづいて——支配者たら  
 んとする要求を一律に容認する大陸型の公式の王制に比べて、はるかに真正<sup>(33)</sup>  
 『カリスマ的』形態のものなのである」。

この記述は、デイリー＝テレグラフ事件が機縁となって提起された比較王権  
 論の課題が、カリスマ理論の枠組の中で取り扱われていることを示している。い  
 いかえると、『経済と社会』のカリスマ理論のうち戦前に書かれた部分（現在第  
 二部に収められている）は、皇帝——もっと正確にいうと、ビスマルクの遺産と  
 してのドイツ第二帝政自体——弾劾の意図の痕跡をとどめているのである。ここ  
 でフロイトの引いた逸話を想起しよう。例の代議士は、皇帝を弾劾しようとする  
 意図とそれを抑制しようとする心理との相剋の結果、問題の言い違いをして  
 しまった。「カリスマ的権威の社会学的本質」について語り始めるうちに王権論



へと話題が移って行くウェーバーも、同じ心理的葛藤状態にあったのではないか。彼はカリスマについて価値自由な社会学的記述を心掛けているのだが、カリスマ理論を構想する原点となった価値判断（皇帝弾劾）を完全に抑圧することができないために、カリスマの社会学的定義の直後に次のような「書き違い」を犯している。

「真正なカリスマはこのように〔カリスマの証明に失敗すれば失脚するという〕きわめて厳粛な意味をもっているのであるが、これは今日の『王権神授説』の安易な要求とは明らかに正反対のものである。今日の『王権神授説』は〔君主の地位は〕『測り知りがたい』神意にもとづくものであり、『君主はこの神に対してしか責任を負わない』と主張する。これに反して真正カリスマ的な支配者は、ちょうどこれとは正反対に被支配者に対して責任を負うのである。……重要な点でなお真のカリスマの名残をとどめている……中国の君主は、彼の行政が被支配者たちの困苦……を救うことに成功しなかった場合には、全民衆の前で公然と自分自身の罪と不徳とを弾劾する。……このような贖罪もなお神々をなだめえないときは、彼を待っている運命は罷免と死であり、この死はきわめてしばしば贖罪犠牲の形で執行される。……人民による承認が停止するとともに……ヘルは単なる私人になったのであり、彼がそれ以上の者たらんとするならば彼は罰せられるべき篡奪者となる<sup>(34)</sup>」。

ここで「今日の『王権神授説 (Gottesgnadentum)』の安易な要求」とウェーバーが書くとき、ビスマルクを罷免して「神の恩寵」(Gottesgnadentum)の名のもとに親政に乗り出したドイツ皇帝ヴィルヘルム2世を念頭に置いていることは明らかである。ウェーバーは皇帝が自らの失政の責任をとることを要求している。なぜなら、それが王権の究極的な正当性根拠である「神の恩寵」＝カリスマの「厳粛な意味」であるからだ。孟子の王道論を援用してまで君主の政治責任を追及するウェーバーの論調には、社会学的記述というより政治的アジェンダに近い異様な熱気が感じられる。しかし『経済と社会』は政治的パンフレットであってはならない。価値自由な記述を心掛ける社会学者ウェーバーは、夫人が「ここで草稿は途切れている」と註記したとおり、「カリスマ的<sup>(35)</sup>王制」を論じ始めたところで記述を一旦打ち切ったのである。このような私の解釈が当たっているとすれば、王権に関する記述がカリスマについての「思考の連関を中断する」ことを理由に、これをカットして後に送ったヴィンケル

マンの判断は、ウェーバー理論の正しい理解を妨げてきたことになるだろう。社会学的カリスマ理論は、皇帝権力の正当性が激しく動揺し始めた20世紀初頭のドイツの現実を前にして、イギリス型の議会主義的君主制に活路を見い出そうとするウェーバーが、王権の正当性根拠を改めて問い直す中で形成されてきたものである。

### 3 フレーザーの神聖王権論

さて、ウェーバーは問題の「カリスマ的王制」についての記述の冒頭で「諸制度のカリスマ的正当化の中で歴史上特に重要な事例となっているのは、政治的カリスマの正当化、すなわち王制の発展である。……王権はカリスマ的英雄行為から生まれてくる」と述べているように、カリスマ的支配の日常化の結果王権が成立すると考えている。このような見方は当時のどのような研究に依拠しているのだろうか。

ウェーバー自身の研究経歴に関していえば、彼の王権像はゲルマン古代や古典古代についての当時の歴史研究の成果に依拠して形成されてきたものである。しかし王権がカリスマの日常化の所産として位置づけられるためには、何か実証的歴史研究とは別の系列の王権理論が介在しているのではないか。ウェーバー自身がカリスマ理論の典拠として挙げているのはゾームとホルだけである。<sup>(37)</sup>だがゾームは、先にみたとおり少くともウェーバーが明示的に言及している『教会法』<sup>(38)</sup>の中では宗教的カリスマ（使徒・預言者等）について論じているだけだし、ホルの研究も中世東方教会の新神学者シメオンと修道院制度に関するものである。<sup>(39)</sup>むしろウェーバーがゾームやホルの教会史研究と歴史的な王権研究を直接に結びつけて、独自のカリスマ的王権理論を創造した可能性は考えられる。しかし「ウェーバーの思想の中で今世紀の巨大な両義性の全部が、ほんの一瞬、絶望的な総合に到達した」と評されるほど博覧強記の思想家のことだから、歴史学以外の系列の王権研究を摂取してカリスマ的王権理論を構築したとも考えられる。ここでは、後の仮定に立って、さしあたり当時の人類学（民族学）の分野に関して、カリスマ理論の知的源泉を探ることにしたい。

カリスマについて論じるとき、しばしばウェーバーは民族学的知見を引く。最も代表的な例として、『経済と社会』第二部第五章「宗教社会学」冒頭のカリスマの定義を挙げておこう。ウェーバーはそこで「mana」や「オランダ」等、当

時世界各地から報告されていた民族誌的観察を「カリスマ」という呼称のもとに一括している。<sup>(41)</sup> マナはイギリスの宣教師コドリントンがメラネシアでの観察として1891年に発表したものであり、<sup>(42)</sup> オランダは自分自身インディアンであるヒューイットが北米インディアンの間での観察として1902年に発表したものである。<sup>(43)</sup> これらの報告がどれほど当時の社会学者の注目を惹いたかは、ユベールとモースがそれらの報告に依拠して「呪術の一般理論の素描」を試み、<sup>(44)</sup> 同様にデュルケームが主著『宗教生活の原初形態』を書いていることから推して<sup>(45)</sup> 知ることができる。ウェーバーがそれらの報告に注目し、カリスマ理論の素材として摂取したとしても不思議ではない。

しかし特に王権論をテーマとする当時の民族学の著作で、ウェーバーのカリスマ理論の重要な参考文献となったのではないかと考えられるのは、1890年に初版が刊行されたフレーザーの名著『金枝篇』である。<sup>(46)</sup> 「近代の人文学におけるおそらく最大の科学的オディッセー」<sup>(47)</sup> と評されるこの書物の刊行は、<sup>(48)</sup> 学問分野を問わず当時の知識人に大きな衝撃を与えたといわれている。自然科学研究を志していた青年マリノフスキーが、本書を一読して人類学研究に転向したことはよく知られている。<sup>(49)</sup> 王権の正当性根拠を解明しようとしたウェーバーが本書を読んだとすれば、彼のカリスマ的王権論にとっての有力な論拠として摂取したに違いない。『金枝篇』のテーマはまさしく「神聖王権」(Divine Kingship)<sup>(50)</sup> だから。念のために、ウェーバーが『金枝篇』を読んだことを推測させる形跡を指摘しておこう。ウェーバーは宗教の起源を論じるさい、呪術を「神強制」(Gotteszwang)、宗教を「神礼拝」(Gottesdienst)として特徴づけているが、このような考え方は元々フレーザー独特の発展段階理論で、<sup>(51)</sup> 『金枝篇』の重要な論点の一つである。もう一つは「長老支配」(Gerontocracy, Gerontokratie)という用語であり、これも元々フレーザーが『金枝篇』で提示した造語であるが、<sup>(52)</sup> ウェーバーはそれを伝統的支配の一類型の呼称として使用している。<sup>(53)</sup>

しかしウェーバーとフレーザーの見解の最も重要な符合は、カリスマ的支配の不安定性についての認識にみられる。フレーザーは次のように述べている。「呪術を司る者たちが、その法外な主張を信じて疑わない社会において重要で支配的な地位に立つのは必然であり、呪術師たちのうちのある者が、民衆から受ける信頼と民衆を圧する威厳の力によって、盲信的な大衆に対して至上権を

振うようになるとしても不思議ではない。しばしば呪術師が酋長や王にまで成長発展したことは明らかな事実である。……〔しかし〕公的呪術師の占める地位は全く不安定な (very precarious) ものである。彼が雨を降らせたり、太陽を照らせたり、土地の実りをもたらす力をもっていると信じこんでいる人々は、当然のことながら旱魃や飢饉を彼の無責任な怠慢あるいは故意の計略であるかのように考え、その結果として彼を罰することになるからである。こうしてアフリカでは、雨を降らすことに失敗した酋長はしばしば追放されたり殺されたりした。……世界の他の多くの地方でも、王は民衆の福祉のために自然の運行を調節することを期待され、もしその企てに失敗する時は罰せられた<sup>(54)</sup>。王としての呪術師のこのような不安定性について、フレーザーは世界各地のおびただしい事例を挙げている。他方、ウェーバーは「カリスマ的権威の存立の基礎とその不安定性」について次のように述べている。「カリスマ的権威の存立は、その本質に照応して、すぐれて不安定な (spizifish labil) ものである。……彼は預言者たらんとするなら奇蹟を行わなければならない、軍事指導者たらんとするなら英雄的行為を行わなければならない。しかし、とりわけ彼の有する神聖的使命は、彼を信じて帰依する人々の福祉に寄与する点において『証明』されなければならない。もし人々の福祉に寄与しないなら、明らかに彼は神によって遣わされたヘルではない。……このきわめて革命的な響きをもった諸命題に該当するような状況は、原始的な社会事情のもとでは全く無情な形態で見出される。そこでは……ほとんど全ての原始的諸権威にカリスマ的性格が付着しており、首長は成功に恵まれな<sup>(55)</sup>いときにはきわめてしばしば簡単に見捨てられる」。

ウェーバーは「カリスマ的権威の存立の基礎とその不安定性」についてこう述べたあと、すぐ続けて「カリスマ的王制」について論じ「王権はカリスマ的英雄行為から生まれてくる」と書くのだが、同様にフレーザーも王としての呪術師の不安定性についての先の記述のまとめとして「世界の多くの地方において、王は古代の呪術師または呪医の直系の後継者であると結論してよいように思われる<sup>(56)</sup>」と述べている。ウェーバーのカリスマ的王権論がフレーザーの神聖王権論に依拠していることは、以上の簡単な比較からだけでもほぼ間違いないであろう。

## まとめ

ウェーバーのカリスマ理論についての従来の解釈は、ウェーバー理論の原点を見失なった空疎な「哲学的」論議に終始してきた。ウェーバー理論の原点とは、ビスマルクの遺産としてのドイツ第二帝政の政治機構、特に皇帝権力の正当性の問題である。ウェーバーは、ゾームのカリスマ理論や（おそらく）フレーザーの神聖王権論を参考にしながら、この問題を王権一般、さらには支配一般の正当性根拠の問題として解こうとした。小論はこのことを示唆しようとしたものである。本格的な論証は他日を期すことにしたい。

## (註)

- (1) H.H.Gerth & C.W.Mills, *From Max Weber*, Oxford Univ.Press, 1946, Introduction, p.43, 51ff, 72. 山口和男・犬伏宣宏(訳)『マックス・ウェーバー』ミネルヴァ書房, 1962年, 104頁, 126頁以下, 175頁以下。
- (2) W.J.Mommsen, *Max Weber*, Suhrkamp, 1974, S.59. 中村貞二他(訳)『マックス・ウェーバー』未来社, 1977年, 74-5頁。
- (3) M.Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5.Aufl., Mohr 1980 [以下, *WG*], S.654-5. 世良晃志郎(訳)『支配の社会学』創文社, 1962年〔以下『社会学』〕, II, 399-400頁。
- (4) Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4.Aufl., Mohr 1973, S.482-3. 『社会学』I, 49頁。
- (5) *WG*, S.124. 世良晃志郎(訳)『支配の諸類型』創文社, 1970年〔以下, 『諸類型』〕, 11頁。
- (6) R.Sohm, *Kirchenrecht*, Bd.I, Duncker & Humblot, 1923(1.Aufl., 1982).
- (7) Ebd., S.16-56.
- (8) Vgl., E.Kohlmeier, Charisma oder Recht, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, LXIX.Kan.Abt.XXXVIII (1952), S.1-36.
- (9) シェトウツ『私有教会・教会法史』増淵静四郎・淵倫彦(共訳), 創文社, 1972年, 128-9頁。
- (10) K.Binding, Rudolf Sohm 1841-1917 ( Nekrolog ), *Frankfurter Zeitung*, 1. Juli 1917.
- (11) Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, 3.Aufl., Mohr 1971, S. xiii. 中村貞二他(訳)『マックス・ウェーバー政治論集』1, みすず, 1982年, 14頁。
- (12) Vgl.Sohm, *Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt*, Tübingen 1873.
- (13) ミッタイス『法史学の存在価値』林毅(訳)創文社, 1980年, 54頁。

- (14) WG, S.655. 『社会学』Ⅱ, 400頁。
- (15) C.J.Friedrich, Political Leadership and the Problem of the Charismatic Power, *Journal of Polittics*, Feb.1961, pp.3-24.
- (16) Vgl., *Protokoll über die Vertreter-Versammlung aller National-Sozialen in Erfurt vom 23.bis 25.Nov.1896*, S.36-8. これは国民社会連盟 (Der Nationalsoziale Verein) 創立大会でのゾームの基調報告である。ここでゾームは政教会離を力説している。
- (17) J.Winckelmann, Max Webers opus posthumum, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 105 ( 1949 ), S.368-87.
- (18) 時期区分は、水沼知一「マックス・ウェーバー『経済と社会』編集集における若干の問題点(1)」『経済と経済学』46号(1981年)、1-10頁による。
- (19) W.J.Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 2.Aufl., Mohr 1974, S.xix.
- (20) F.H.Tenbruck, Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 133 ( 1977 ), S.703-36.
- (21) 大林信治「『西洋の社会史』としてのウェーバーの社会学」『歴史と社会』3(1983年11月)、256-90、参照。
- (22) WG, 3.Aufl., S.753-7.
- (23) WG, 4.Aufl., S.962-3. 『社会学』Ⅱ, 413-4頁, 訳註1。
- (24) WG, 5.Aufl., Studienausgabe, Mohr ( 1980 ).
- (25) WG, 4.Aufl., S.xix.
- (26) Mommsen, *a.a.O.*
- (27) WG., 3.Aufl., S.753-7.
- (28) S.Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge*, S.Fischer 1969, S.80-2. 『フロイト著作集』1, 人文書院, 1971年, 47-9頁。
- (29) Mommsen, *a.a.O.*, S.158.
- (30) Freud, *a.a.O.*, S.85. 邦訳, 52頁。
- (31) GPS, 1.Aufl., S.455ff. 中村貞二他(訳)『マックス・ウェーバー政治論集』2, みすず, 1982年, 625頁。
- (32) Mommsen, *The Age of Bureaucracy*, Basil Blackwell, 1974, p.16.
- (33) WG, S.681. 『社会学』Ⅱ, 501頁。
- (34) WG, 656. 『社会学』Ⅱ, 407頁。
- (35) 価値自由の原則への配慮のほかに、「カリスマの本質と作用」を論じる段階で「カリスマの日常化」の一形態である王権について論じるべきではないという理由もあったかもしれない。
- (36) GAWL, S.481. 『社会学』Ⅰ, 47頁。
- (37) WG, S.124. 『諸類型』11頁。
- (38) ただ、ゾームの王権論は彼のカリスマ理論に相通じる基調をもっている。Vgl., Sohm, *Sermo Reigis*, Abdruck aus den Berichten der philologisch-historischen Classe der Königlich Sachsischen Gesellschaft der Wiss-

enschaften zu Leipzig, 1901.

- (39) K.Holl, *Enthousiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, J.C.Hinrich'sche Buchhandlung 1898, insbes.S.148ff.
- (40) H.S.Hughes, *Consciousness and Society*, Macgibbon & Kee 1959, pp.288-90. 『意識と社会』生松敬三・荒川幾男(共訳), みすず, 1970年, 196-7頁。
- (41) WG, S.245. 武藤一雄他(訳)『宗教社会学』創文社, 1976年, 4頁。
- (42) R.H.Codrington, *The Melanesians*, Clarendon Press 1891, esp.p.118ff, 191ff.
- (43) J.N.B.Hewitt, Orenda and a Definition of Religion, *American Anthropologist*, 4 (1902), pp.33-46.
- (44) M.モース『社会学と人類学』1, 有地亨他(訳)弘文堂, 1973年, 47-217頁。
- (45) E.デュルケーム『宗教生活の原初形態』古野清人(訳)岩波文庫, 1976年。
- (46) J.G.Frazer, *The Golden Bough*, 13Vols., Macmillan 1913 (以下, GB), 1.ed., 1890. 『金枝篇』1-5, 永橋卓介(訳)岩波文庫, 1965年(以下, 『金枝篇』)。
- (47) B.マリノフスキー『文化の科学的理論』姫岡勤・上子武次(共訳)岩波書店, 1958年, 229頁。
- (48) R.A.Downie, *Frazer and the Golden Bough*, Victor Gollancz 1970, pp.57-65.
- (49) B.Malinowski, *Magic, Science and Religion and other Essays*, Doubleday 1954, p.93ff.
- (50) フレーザーは『金枝篇』の王権に関する記述を抜粋して1905年に刊行している(cf.Frazer, *Lectures on the early History of Kingship*, Macmillan 1905)。
- (51) GB, Vol.1, p.220ff. 『金枝篇』1, 126頁以下。
- (52) GB, Vol.1, p.335. 『金枝篇』1, 190頁。
- (53) WG, S.133. 『諸類型』45頁。
- (54) GB, Vol.1, pp.352-4. 『金枝篇』1, 190-7頁。
- (55) WG, S.656-7. 『社会学』II, 406-7頁。
- (56) GB, Vol.1, p.371. 『金枝篇』1, 202頁。