

## カ リ ス マ と 近 代

——ウェーバー以後の研究動向——

江 頭 誠 悟

はじめに

「以下の論説の中で私は『カ・リ・ス・マ』という言葉を使うが、この言葉は、ある人物がもっている（本当にもっているのか、そう自称しているだけなのか、<sup>(1)</sup>そう思われているだけなのか、それは問わない）非日常的な資質を意味する」（傍点は原文、以下同様）。マックス・ウェーバーがこう書いたのは1916年のことである。この時初めて、カリスマは社会学の専門用語としての定義を与えられた。それ以来今日まで多くの研究が発表されている。カリスマという用語は、学問の世界で一応の市民権を得たようにみえる。そればかりではない。ウェーバー以前には新約聖書の独特の文脈でしか語られることのなかった言葉が、今日ではクリスチャンでない人々の間でも日常用語となってしまった。

ところが、当の社会学者たちがカリスマについて異口同音に指摘するのは、それが「とらえどころのない概念」<sup>(2)</sup>であり、その学問的価値と正確な適用について「研究者の間には何の合意も形成されていないし、形成されつつあるようにもみえない」<sup>(3)</sup>という点である。その結果「かなりの混乱がカリスマ概念をとりまいて」<sup>(4)</sup>のが現状であり、「カリスマ概念は分析に役立たない」<sup>(5)</sup>「概して無価値」<sup>(6)</sup>「なまくら刀……まじめな研究の代用品……思考の障害物」<sup>(7)</sup>「根拠薄弱であり放棄すべきである」<sup>(8)</sup>と考える研究者もいる。社会学のメッカ、アメリカの状況をみるなら「カリスマ概念はアメリカの通俗的語彙の中に定着してしまった。1968年夏までに既にカリスマについてギャラップの世論調査が実施されているし、カリスマという名の香水さえ出回っている。しかしこれほどの人気にもかかわらず、アカデミックな社会理論の中では、カリスマ概念は依然としてどこか孤児のような存在である」<sup>(9)</sup>といわれている。

以下、このような混乱した研究動向の整理を試みる。一義的な概念規定に到

達する一つの方法は、カリスマ理論の適用範囲を限定することである。限定の仕方はいくつか考えられるが、ここでは時代を限定する可能性を検討することにする。大別すると二つの見解がある。一方には時代を限定せずに適用しようとする方向があり（以下、超歴史説）、他方には主たる適用範囲を近代以前に限定しようとする方向がある（以下、前近代説）。以下、各々の方向を代表する主な見解について論評を加え、最後に、ごく試験的にはあるが、両説の経験的な妥当性を検証することにした。

## 1 超歴史説

1960年代前半は近代化理論の全盛期だったが、その中で「今日の発展途上国の社会学的研究にとって、カリスマ的リーダーシップとカリスマ的正当性は一つの中心概念となっている。第三世界の政治過程の研究で、政治社会学のこの厄介な概念を援用していないものは稀である<sup>(10)</sup>」と指摘される状況が生まれてきた。ここで超歴史説の代表者として取り上げるシルズをはじめとする一群の研究者の「機能主義的カリスマ理論<sup>(11)</sup>」も、このような状況を背景にして登場してきたものである。

ウェーバー生誕百年の折に発表された「カリスマ・秩序・地位<sup>(12)</sup>」でシルズは、カリスマを主として非日常性の領域での集中的で強烈的な形態に限定するウェーバーを、カリスマが分散し希釈された形態で存在する可能性を否定する傾向があったと批判し、その背景には、魔術から解放された近代社会においては真正カリスマは存在しえない、とみる「あまりにも歴史主義的な」近代社会像があった、と指摘する。これに対してシルズは、カリスマを「畏怖をよびおこす中心性」<sup>(13)</sup>と定義変更し、事物にカリスマ的資質を付与する「カリスマ性向<sup>(14)</sup>」が、「秩序への欲求の関数」として全ての社会に存在する、とみる。このような超歴史説的見地からシルズはアメリカ社会の職業的成層を分析し、社会の中心的価値体系（たとえば合衆国憲法）との距離の大小（カリスマ）が社会成層上の威信の分布を規定する、という命題を提示する。この命題の可否は別にして、確かなことは、ウェーバーにおいては基本的には支配社会学のカテゴリーであったカリスマが、シルズにおいては、ウェーバーが支配の問題とは一応区別して扱う予定だった社会成層の問題として、主として論じられているということである。実際、シルズの「カリスマ」は、「威信」という言葉に置き換えても差

し支えないのではないか。<sup>(16)</sup>

シルズのカリスマ理論に衣拠して「主権的権力の内在的聖性」<sup>(17)</sup>（政治権力のカリスマ的本質）を強調するギアツは、近年、19世紀バリ島の「劇場国家」の綿密な記述を試みた。<sup>(18)</sup>ギアツの「劇場国家」とは、実はウェーバーの「氏族国家」（Geschlechterstaat）にはかならない。ウェーバーは世襲カリスマの代表的事例として古代日本の氏姓制度を挙げ、世襲カリスマ原理が完全に貫徹された場合に成立する「純粋な『氏族国家』」の状態は、あらゆる種類のレーエン制国家・家産制国家あるいは世襲官職を伴う官職国家から……類型としては厳密に区別すべきである。個々の氏族の職務要求権の『正当性』根拠は、〔ヘルによる上からの〕財産ないし官職の授与にもとづくなんらかの人的誠実関係にあるのではなく、個々の家が独立にもっている特殊なカリスマにあるからだ」と述べている。<sup>(19)</sup>同様に「バリの全ての個人（より正確には全ての家族）に、敬意表示の位階制における、属性〔血統〕にもとづく一義的で個人にとっては変更不可能な地位を指定する」「異常に複雑な威信序列の体系」＝「地位下降パターン」を組織原理とする「劇場国家」も、ギアツによると「官僚制国家でも封建制国家でも家産制国家でもなかった。……権力は頂点から割り振られたのではなく、<sup>(20)</sup>底辺から積み上げられた」。

しかし、ウェーバーが世襲カリスマにもとづく閉鎖的身分形成の推進力として「社会的威信を高めようとする努力」<sup>(21)</sup>を指摘し、同様にギアツが「劇場国家」<sup>(22)</sup>の原動力が「果てしない威信競争」であったことを指摘する時、そこでさしあたり問題となっているのは「身分」であって「支配」ではない。むしろ実際上は身分状況と支配関係は相互に流動的に移行しあうが、<sup>(23)</sup>理論上は峻別しなければならない。<sup>(24)</sup>既にウェーバーにおいても、世襲カリスマが出生身分形成の原理として無限定に適用される傾向があったが、以上みたとおり、シルズとギアツは概して「身分」<sup>ステイタス</sup>を規定する原理としてカリスマを考察しており、<sup>(25)</sup>支配の正当性根拠としてのカリスマの本来の意味は見失われている。

さて、最初に述べたとおり、機能主義的カリスマ理論はアジア・アフリカ諸国の近代化の研究の中で形成されてきたのであり、その多くは特定の「カリスマ的」指導者の事例研究である。新興国の「カリスマ的」指導者は民族的統合の機能を一身に担うものと期待された。このような機能主義的アプローチを代表するものとして、世界システム論に移行する以前のウォーラーステインのア

<sup>(26)</sup>  
フリカ研究を挙げておこう。ウォーラーステインによれば、新興諸国が独立後に直面する最も差迫った課題は民族的統合を維持し強化することだが、人々の忠誠心を伝統的な部族的首長の権威から近代的民族国家の合理的・合法的権威へと向け変えさせるのは容易ではない。そこで、人々が近代国家自体への忠誠心を得得するまでの間、指導者個人への忠誠を媒介として民族的統合を維持する必要がある。民族的英雄によるカリスマの支配は伝統支配から合法的支配への移行の一つの方法である、とウォーラーステインはいう。

すぐれた例外がなかったわけではないが、<sup>(27)</sup>このようなアプローチの根本的な難点は、確実な経験的調査データも挙げずに「カリスマ」の存在を安易に仮定したことである。この点について最も痛烈な教訓となったのは、「独立アフリカの希望の星」と目されていたガーナの「カリスマ的」指導者エンクルマが、1966年のクーデタであっけなく失脚したことだろう。<sup>(28)</sup>機能主義的カリスマ理論の立場から最も早い時期にエンクルマのカリスマ性を主張していたアプターは、クーデタ後に改めてエンクルマの足跡をたどり、自説を再確認しているが、その中で、(彼が「ウェーバー＝シルズの公式」と呼ぶ)機能主義的カリスマ理論によると、カリスマは伝統を近代へと変換する「一種の錬金術」とであると述べている。<sup>(29)</sup>この表現は、機能主義的アプローチの非科学性を図らずも告白したものとみてよい。

アジア・アフリカ地域は近代世界の周辺部であることから、中心部でのカリスマの衰退を主張する前近代説の論者でさえ、この地域に限ってはカリスマの残存を認める傾向がある。しかし、ナセルの「カリスマ」を検討したある論者は「ウェーバーのカリスマ概念は依然として政治分析の有効な道具であるとしても、注意深く検討された調査データが利用可能になるまでは、われわれはカリスマという用語の使用を避けなければならない。そして第三世界の大半の地域については、当面そのような調査データは入手不可能なのだから、政治的条件が変化するまで、この用語を適用する誘惑に抵抗しなければならない」と述べている。<sup>(30)</sup>いずれにせよ、近代世界の周辺部であるアジア・アフリカ地域でさえ、カリスマの存在が科学的に確認されているとはいいいがたいことは確かである。ただ、カリスマ理論の適用範囲の問題は、単にカリスマの存在または不在を経験的に確認すればすむことではない。カリスマが存在するにせよ、しないにせよ、その根拠を解明する必要がある。カリスマが社会統合の機能を果たす

という仮定には異論の余地があるかもしれない<sup>(31)</sup>。しかし、「機能」の名のもとにカリスマの存在根拠を問題にしたこと自体は、機能主義的カリスマ理論の重要な功績であるといってよい。

## 2 前近代説

反対に前近代説の一般的な弱点は、近代社会におけるカリスマの不在証明に終始して、カリスマの「機能的等価物」を捜す努力を怠りがちなことである。たとえばシュレジンジャー<sup>(32)</sup>は、カリスマは本質的に「産業社会以前的概念」であり、ウェーバーの支配類型論には「民主主義的リーダーシップ」（彼は何よりもまずアメリカの大統領制を念頭に置いている）の存在する余地がない、という。彼はカリスマ的支配の権威主義的本質を見抜いているが、ウェーバーが「カリスマの反権威主義的解釈変更」＝「指導者民主制」の理論を用意していることを忘れている。ウェーバーにおいては、カリスマ理論の歴史的射程の問題は、指導者民主制の正当性根拠がカリスマであるかどうか、の問題に帰着する。ウェーバー自身は「『人民投票の民主制』——これは指導者民主制の最も重要な類型である——は、その真正な意味からすれば、一種のカリスマ的支配——被支配者の意思から引き出され、この意思によってしか存続しない正当性という形式のもとに隠されたカリスマ的支配<sup>(33)</sup>——である」と考えた。

これに対してレーヴェンシュタイン<sup>(34)</sup>は、人民投票によって指導者に選ばれるためには人気が必要だが、人気だけではまだカリスマとはいえないから、人民投票的支配は必ずしもカリスマの正当性根拠を必要としない、と考える。後で取り上げる「つくられたカリスマ」の問題との関連で特に注目したいのは、近代社会におけるマス・メディアの発達は指導者の人気には寄与するが、カリスマの効果は逆に減殺する、という指摘である、「自己を日々大衆の面前に呈示する指導者——オーウェルの『1984年』に登場するビッグ・ブラザーのような——は、全然公衆の前に姿を現わさないか、あるいは特に自分に都合のよい時にだけ姿を見せる指導者ほどには呪力も磁力ももつものではない」。レーヴェンシュタインの結論は、政治的カリスマは「前デカルト的世界の現象」である、という明快な前近代説である。ただ彼の説明では、前近代におけるカリスマの存在根拠は明らかでない。

カリスマの存在または不在の根拠の問題も含めて、前近代説を最も体系的に

展開しているのはウィルソンである。<sup>(35)</sup>彼は、カリスマ的アピールに対する社会的共鳴盤として、「人格的語法」の存在を想定する。何かが起きた場合、それを惹き起こした人物を必ず特定することができる、と考える思考様式である。人格的語法が広く行われるのは、役割分化が未発達で全人格的信頼関係によって結ばれた社会である。したがって、カリスマの存在にとって最適の基盤となるのは原始社会であり、テクノロジーと官僚制に依拠している近代人は、問題を解決するために非凡な人物を必要としないから、近代社会に残存するカリスマは概して周辺的存在にすぎず、また往々にして生彩のない人工的仮象にすぎない。ウィルソンの「人格的語法」説はカリスマ的支配と伝統的支配を区別することができないのが難点だが、最後の二つの論点——近代社会におけるカリスマの周辺性と人工性——は重要なので、別の論者の見解を借りて補足しておく。

先にみたとおり、シルズは近代社会におけるカリスマの分散を強調したけれども、そこでは中心のカリスマ性は前提になっている。これに対してアイゼンシュタット<sup>(36)</sup>は、シルズの中心・周辺図式を援用しながらも、近代社会には中心と周辺の差異を抹消する傾向がある、と指摘する。近代の初期の段階では、シルズが主張したように、中心（理解の便宜上、たとえば「政治」と読みかえてもよい）への参加の拡大が進むが、この目標が基本的に達成された後の段階では、今度は中心への接近の過剰のために新たな問題が生じてくる。中心への無関心の増大である。「魔術からの解放」は中心から神秘のヴェール（カリスマ）を剝奪し（「王様は裸だ！」）、中心への参加を無意味にする。アイゼンシュタットは若者の反乱や余暇の問題を例に挙げて、それらの現代的現象に共通するのは、カリスマ性向を社会の中心的価値から切り離して私的な対面的関係の領域に向けようとする試みである、という。別の論者もシルズを批判して「近代の特徴はカリスマの分散ではなく、真正カリスマが中心から排除されて中心が不在となることだ」と主張している。<sup>(37)</sup>ここで問題にされている現代的アパシーについては、周辺への撤退として次節でその一例を考察する。

もう一つの論点は「つくられたカリスマ」の問題である。ベンズマンとジャイヴァント<sup>(38)</sup>はウェーバーのカリスマ概念の本質的要素として人格性・革命性・非合理性を挙げ、この三つの条件を満たす真正カリスマは近代社会には存在しない、という。近代社会に存在する「カリスマ」は、実はエリートが自己の利

害を隠蔽するために利用している仮面にすぎない。これを彼らは「擬似カリスマ」と呼ぶ。エリートはマス・メディア等の現代テクノロジーを利用して、計画的に「スター」を発掘ないし養成し、シンボリックな仕掛けを操作して「カリスマ」を演出する。ウェーバーはこのような「非合理性の合理的開発」を予見しなかったから、ウェーバーの真正カリスマ概念と現代の擬似カリスマを峻別して、前者の適用範囲を近代以前に限定する必要がある。このようなベンズマンとジャイヴァントの見方は、たとえばギアツが前近代説への反証として挙げたアメリカの大統領選挙キャンペーンの演劇的性格が、真正カリスマの存在の証拠とはならないことを含意している。ただ、彼らは擬似カリスマに内在的正当性を認めていないが、人民投票によって選ばれた擬似カリスマ的指導者は、多数者の委任という固有の強力な正当性根拠に訴えることができる。要するに、擬似カリスマの本質は、ウェーバーが既に予見していた「カリスマの反権威主義的解釈変更」ではないのか。

### 3 カリスマとアメリカ

カリスマ理論の歴史的射程をめぐる超歴史説と前近代説の対立は以上みたとおりであるが、学説の真偽を最終的に決めるのは経験的妥当性である。「生来の近代社会」<sup>(40)</sup>といわれるアメリカ社会は、両説の経験的妥当性を検証するための格好の素材となる。この社会でカリスマが社会的に重要な地位を占めていれば、前近代説への一つの有力な反証となる。そこで、まずアメリカ社会の中核部に位置する大統領の権力について、そのカリスマ性の有無を検証してみよう。

初代大統領ワシントンについてリブセット<sup>(41)</sup>は、同時代人によって「カリスマ的指導者のようにみなされていたことは、ほとんど疑問の余地がないようにみえる」けれども、「彼が自己の潜在的カリスマを充分利用することを拒んだことによって、彼がカリスマ的役割を全面的に担い、国民の法と精神と自分自身を同一視したと仮定した場合よりも、はるかに急速にアメリカ社会を合法的・合理的の支配体制の方向に推し進めたことも疑問の余地がない」ことから、ワシントンの権威を「カリスマ的リーダーシップの不完全な類型」とみなしている。ベンディクスもリブセットに従って「ワシントンのカリスマはおそらく真正なものであったろうが、それは一般に認められている政治的法的諸制度の枠組の中で行使されていた」と述べている<sup>(42)</sup>。彼らの見解によれば、ワシントンのリー

ダーシップには真正カリスマの要素があったことになる。

これに対して最近シュウォーツは、同時代人のワシントン像の詳細な検討にもとづいて、ワシントンのリーダーシップをカリスマ的リーダーシップの対極に位置づけた。シュウォーツによると、カリスマ的リーダーシップの特徴は革命的性格・指導者の非凡な才能・権威主義的性格にある。しかし、アメリカ革命は新秩序の創造をめざす革命ではなく、既得の権利と自由の回復のための保守的な性格の独立運動だったし、その指導者ワシントンの才能も著しく非凡というわけではなかった。ましてやワシントンのリーダーシップには、権威主義的要素は全くなかった。「ワシントンによって人格化された共和主義的理想は、単にウェーバーのカリスマ概念によってはとらえられないばかりではない。それはまさにカリスマのアンチ・テーゼなのである。共和主義的指導者とカリスマ的指導者とは、英雄的リーダーシップの二つの対極的な形態である」とシュウォーツはいう。

このように初代大統領のカリスマ性については、条件つきながらもそれを認める見解と全面否認する見解が対立している。私自身は最終的判定を下す能力をもたないが、実証面では、資料の広汎な渉猟の点で断然シュウォーツの方がすぐれている印象は否めないし、理論面でも、機能主義的カリスマ理論の視点からカリスマを伝統から近代への「移行の機構」<sup>(44)</sup>としてとらえるリブセットに比べて、シュウォーツの方がウェーバーのカリスマ概念をより厳密に理解している。特にカリスマの権威主義的性格を重視している点は、リブセットがそれをある程度まで指導者の「選択の自由」<sup>(45)</sup>の問題としているのと対照的である。以上の点を総合して判断するなら、ワシントンのカリスマ性を否定するシュウォーツの見解に与せざるをえない。

最近の大統領については、1952年大統領選挙についてのデーヴィズの研究がある。<sup>(46)</sup>彼は現代アメリカの政治においてカリスマ現象がどの程度支配的であるかを明らかにするために、選挙のさいに実施された有権者に対する世論調査の結果に独自の分析を加え、全米成人人口の2%しか明白なカリスマ志向をもっていないという結果にもとづいて、慎重な留保を付けながらも、カリスマは「顕在的次元では今のところ優勢ではない」という結論を出している。ここで直接に問題にされているのは有権者の候補者に対する見方であるが、ウェーバーが述べているように、カリスマの妥当にとっては指導者の「資質がカリスマ的



被支配者すなわち『信奉者』<sup>(47)</sup>によって事実上どのように評価されるか、ということだけが問題なのである」とすると、この数字は候補者のカリスマ性のバロメータとなる。つまりデーヴィズの分析によれば、アイゼンハワーのカリスマは少数の支持者（有権者50人に1人）の間でしか妥当していなかったのである（むしろ、彼らがオピニオン・リーダーとなるか、従士団として組織されるなら、強大な勢力となることは確かだが）。

以上の研究による限り、これまでのところ大統領権力のカリスマ性は少くとも優勢な要素としては立証されていない、とみてよいだろう。次に周辺部に目を転じてみよう。

60年代後半以降全米各地に現れたコミュニンの中から120のサンプルを選んで系統的な調査を実施したザブロッキは、<sup>(48)</sup>「カリスマは潜在的にはあらゆる集合体の特徴である<sup>(49)</sup>」として、「カリスマを特定の歴史的時代に結びつけようとする人々に真向から反対する」<sup>(50)</sup>超歴史説の立場をとっている。しかし「カリスマはコミュニンの中ではかなり広くみられる現象である」<sup>(51)</sup>という観察が正しいとしても、コミュニンはアメリカ社会の中では少数者の運動にすぎない。<sup>(52)</sup>「ある集団でカリスマの影響が発生する確率は、その集団が経験している疎外の程度に正比例する」というザブロッキ自身の公式や「コミュニンの成員は資本主義的労働倫理と労働市場への参加から大幅に疎外されている」<sup>(53)</sup>という観察を考えあわせると、コミュニン運動は、アメリカという巨大な近代社会の中心的価値から疎外された人々が、周辺部へと撤退する試みとみることができる。すると「カリスマはコミュニンの中〔周辺部〕ではかなり広くみられる現象である」という事実は、カリスマはコミュニンの外（中心部）ではあまりみられない現象であるという（おそらく経験的に確認される）事実の裏面ではない。<sup>(54)</sup>

現在、アメリカ宗教史における第三（または第四）の「偉大な覚醒」<sup>(55)</sup>が論じられ、そこでの「リーダーシップは本質的にカリスマ的」<sup>(56)</sup>であることが指摘されている。ザブロッキは「現代世界の全ての工業国でコミュニンが生まれている」ことを指摘し、コミュニン運動を「世界的規模の現代的現象」<sup>(57)</sup>とみる。しかし、彼が「ウェーバーはこの現象の到来を既に1918年の時点で予見していた」として引用しているウェーバーの有名な一節は、<sup>(58)</sup>皮肉なことにそれらの運動が近代社会では「ピアニシモ」でしかありえないことを指摘したものである。コミュニン運動の中にカリスマが一定の存立基盤をみいだすとしても、それらの

運動自体は結局近代社会の周辺部にとどまるほかないのではない<sup>(59)</sup>。アメリカ社会の周辺<sup>ピープルズ・テンプル</sup>から世界の周辺ガイアナのジャングルへと撤退を重ねた人民寺院の悲惨な結末は、近代社会におけるカリスマの運命を象徴していたのかもしれない<sup>(60)</sup>。

以上の考察を総合すると、アメリカ社会の周辺部ではカリスマは濃厚であるが、中心部では稀薄であるという分布図が浮かび上がる。しかも、少なくとも中心部のカリスマは「つくられたカリスマ」の性格が強いのではないか。これは全くの素描にすぎないけれども、アメリカ社会は概して超歴史説への一つの反証となっているとみてよいだろう。

### まとめ

前近代説と超歴史説の真の争点は、カリスマが近代社会に存在するかどうかではない。どんなに極端な前近代説の論者でも、近代社会でカリスマが絶滅したと主張する者はいないだろう。近代社会の周辺部に存在するカリスマの事例をいくら列举しても、前近代説を論破したことになる。近代社会を近代社会たらしめる中枢部門をカリスマが占拠することはありえない。これが前近代説の核心である。しかし、この定式化でもまだ漠然としている。何が近代のメルクマールか、近代はいつから始まるのか、研究者の間に一義的な合意があるわけではないし、前近代と近代の間に完全な断絶があるわけでもないだろう。前近代説と超歴史説との真の争点は、歴史的趨勢としてカリスマの衰退を認めるかどうか、この一点である。根本的に問われているのは研究者の歴史像なのである。この点を規準としてみるなら、シルズをはじめとする超歴史説の論者たちは、概ね「現代社会理論における歴史の消失」<sup>(61)</sup>ないし「社会学者の現在に向かつての撤退」<sup>(62)</sup>の方向をカリスマ理論の分野で代表しているとみてよい。それでは、カリスマ理論の創始者であるウェーバーはどうだったか。この点の検討は別稿に譲りたい。

### 〔註〕

- (1) M. Weber, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen. Einleitung," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41 (1916), S. 28.
- (2) K. L. Burke & M. B. Brinkerhoff, "Capturing Charisma:

- Notes on an Elusive Concept", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20-3 (1981), pp. 274-284.
- (3) R. C. Tucker, "The Theory of Charismatic Leadership", *Daedalus*, 97-3 (1968), p. 731.
  - (4) R. G. Waddell, "Charisma and Reason: Paradoxes and Tactics of Originality", *Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5 (1972), p. 1.
  - (5) H. Wolpe, "A Critical Analysis of Some Aspects of Charisma", *Sociological Review*, 16 (1968), p. 306.
  - (6) K. J. Ratnam, "Charisma and Political Leadership", *Political Studies*, 12-3 (1964), p. 341.
  - (7) P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, 2. ed., Shocken Books, 1974, p. liii.
  - (8) C. J. Friedrich, "Political Leadership and the Problem of the Charismatic Power", *Journal of Politics*, Feb 1961, p. 16.
  - (9) D. J. Butler, "Charisma, Migration, and Elite Coalescence: An Interpretation of Peronism", *Comparative Politics*, 1 (1968 / 69), p. 423.
  - (10) D. Goetze, "Charisma, Innovation und Traditionalismus: Der Fall Kuba", *Dritte Welt*, 2 (1973), S. 297.
  - (11) この命名は, R. C. Tucker, op. cit., p. 734による。
  - (12) E. Shils, "Charisma, Order, and Status", *American Sociological Review*, 30-2 (1965), pp. 199-213.
  - (13) シルズの「カリスマの集中と分散」説については, id., "Concentration and Dispersion of Charisma: Their Bearing on Economic Policy in Underdeveloped Countries", *World Politics*, 11-1 (1958), pp. 1-19, を参照。
  - (14) その後シルズの見地はさらに尖鋭となり, カリスマ性向は「人間有機体の神経組織に根差している」と明言されるに至っている (id., "Charisma", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 2, Macmillan, 1968, p. 386.)。
  - (15) ウェーバーは, カリスマの日常化との関連で「身分的名誉」や「ヘルとしての威信」に触れ, 「詳細は『身分』についての理論に属する」と述べているが (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., Mohr, 1980 [以下, WG], S. 146. 世良見志訳『支配の諸類型』創文社, 1970年 [以下, 『諸類型』 97頁), 彼の「身分」についての理論は未完成の素描に終わった (WG, S. 177 ff. 『諸類型』 207頁以下)。
  - (16) ウェーバー自身にも「威信」と「カリスマ」を等置する傾向はあったが, シルズとウェーバーの不協和音は, 基本的には, シルズがパーソンズに従ってウェーバーのカリスマとデュルケームの「聖」を同一視していることに由来する (cf. A. piepe, "Charisma and the Sacred", *Pacific Sociological Review*,

- 14 (1971), pp. 147-162.。
- (17) C. Geertz, "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power", J. Ben-David & T. N. Clark (eds.), *Culture and Its Creators*, University of Chicago Press, 1977, pp. 147-162.
- (18) Id., *Negara : The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, 1980.
- (19) WG, S. 671-672, 世良晃志郎訳『支配の社会学』Ⅱ, 創文社, 1962年, 467-468頁。
- (20) Geertz, op. cit., pp. 16-17, 62-63.
- (21) WG, S. 674, 邦訳 472頁。
- (22) Geertz, op. cit., p. 120.
- (23) 「チャンス, とりわけヘルとしてのチャンスの確実な占有は, すべて身分形成に導いてゆく傾向がある。また全ての身分形成は, ヘル権力や営利チャンスの独占的専有に導く傾向がある」(WG, S. 180.『諸類型』217頁)。
- (24) ウェーバーは「権力」の概念は社会的には無定形であるとして「支配」(命令・服従関係)と区別したが(WG, S. 28-29, 清水幾太郎訳, 『社会学の根本概念』岩波文庫, 86-87頁), 身分状況にもとづく権力も支配とは区別すべきである。
- (25) ウェーバーについては特にインド論において, この傾向が著しい。「世襲カリスマの発展の古典的な国はインドである。ここでは一切の職業資格と, とりわけあらゆる権威的資格とヘル的地位とは厳格に世襲カリスマ的に拘束されたものとみなされている」(WG, S. 147, 『諸類型』99頁)。シルズのカリスマ理論の基礎にある「中心・周辺」説も元々はインド知識人の研究を通じて形成されてきたものであることを想起すると(Shils, *Center and Periphery*, University of Chicago Press, 1975, p. xxxi), ウェーバー, シルズ, ギアツのカリスマ論に多かれ少なかれ共通してみられる社会成層論的「偏向」は, 一部は研究対象(ヒンドゥ文化圏)そのものの特質を反映しているのかもしれない(バリ島はインドネシアの中では例外的にイスラム化を免れている)。
- (26) I. Wallerstein, *Africa: The Politics of Independence*, Random House, 1961, pp. 85-101.
- (27) R. R. Fagan, "Charismatic Authority and the Leadership of Fidel Castro", *Western political Quarterly*, 18 (1965), pp. 275-284.
- (28) C. Ake, "Charismatic Legitimation and Political Integration", *Comparative Studies in Society and History*, 9 (1966), pp. 1-13.
- (29) D. E. Apter, "Nkrumah, Charisma, and the Coup", *Daedalus*, 97-3 (1968), pp. 763-764.
- (30) L. Bowie, "Charisma, Weber and Nāṣir", *Middle East Journal*, 30 (1976), p. 157.
- (31) G. Stewart, "Charisma and Integration", *Comparative Studies in Society and History*, 16 (1974/75), pp. 138-149.

- (32) A. Schlesinger, Jr., "On Heroic Leadership and the Dilemma of Strong Men and Weak Peoples, *Encounter*, 15 (1960), pp. 3-11.
- (33) WG, S. 156, 『諸類型』140頁。
- (34) K. Loewenstein, *Max Webers Staatspolitische Auffassungen in der Sicht unserer Zeit*, Athenäum, 1965, S. 74 ff, 得永新太郎訳『マックス・ウェーバーと現代政治』未来社, 1967年, 104頁以下。
- (35) B. R. Wilson, *The Noble Savages : The Primitive Origins of Charisma and Its Contemporary Survival*, University of California Press, 1975, 山口素光訳『カリスマの社会学』世界思想社, 1982年。
- (36) S. N. Eisenstadt, "Introduction" to *Max Weber on Charisma and Institution Building*, University of Chicago Press, 1968, pp. xlix-lv.
- (37) W. H. Swatos, Jr., "The Disenchantment of Charisma: A Weberian Assessment of Revolution in a Rationalized World", *Sociological Analysis*, 42-2 (1981), p. 126.
- (38) J. Bensman & M. Givant, "Charisma and Modernity: The Use and Abuse of a Concept", *Social Research*, 42-4 (1975), pp. 570-614.
- (39) Geertz, "Centers, Kings, and Charisma", p. 169 ff.
- (40) S. P. Huntington, "Political Modernization: America Vs. Europe", *World Politics*, 18-3 (1966), p. 140.
- (41) S. M. Lipset, *The First New Nation : The United States in Historical and Comparative Perspective*, Basic Books, 1963, p. 16 ff. 内山秀夫・宮沢健訳『国民形成の歴史社会学』未来社, 1971年, 31頁以下。
- (42) R. Bendix & G. Roth, *Scholarship and Partisanship : Essays on Max Weber*, University of California Press, 1971, P. 173, 柳父圀近訳『学問と党派性』みすず, 1975年, 235頁。
- (43) B. Schwartz, "George Washington and the Whig Conception of Heroic Leadership", *American Sociological Review*, 48 (Feb 1983), pp. 18-33.
- (44) Lipset, op. cit., p. 18, 邦訳, 70頁。
- (45) Ibid.
- (46) J. C. Davies, "Charisma in the 1952 Campaign", *American Political Science Review*, 48 (1954), pp. 1083-1102.
- (47) WG, S. 140, 『諸類型』70頁。
- (48) B. Zablocki, *Alienation and Charisma : A Study of Contemporary American Communes*, Free Press, 1980.
- (49) Ibid., p. 11.
- (50) Ibid., p. 273, n.
- (51) Ibid., p. 279の表 6 - 8 - Bによると, 120のサンプルのうち「非カリスマ的コミュニケーション」は39しか存在しない。

- (52) Ibid., p. 160の表2-2によると、コミュニオンを広義に理解しても、そこに住んでいるのは全米人口の1%にとどまる。
- (53) Ibid., p. 13.
- (54) Ibid., p. 102.「苦労は必ず報われる」という命題を一般のアメリカ人青年の74%が肯定するのに対して、コミュニオンの青年は16%しか肯定しない (ibid., p. 103の表3-5)。
- (55) 「偉大な覚醒」(Great Awakening)については、*Sociological Analysis*, 44-2 (1983) が特集を組んでいる。
- (56) A. L. Berger, "Hasidism and Moonism: Charisma in the Counter-culture," *Sociological Analysis*, 41-4 (1981), p. 377.
- (57) Zablocki, op. cit., p. 20.
- (58) Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4. Aufl., Mohr, 1973, S. 612, 尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波文庫, 70頁。
- (59) Cf., p. Berger et al., *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Random House, 1973, p. 215 ff, 高山真知子他訳『故郷喪失者たち』新曜社, 1977年, 252頁以下, 参照。
- (60) Cf., D. P. Johnson, "Dilemmas of Charismatic Leadership: The Case of the People's Temple", *Sociological Analysis*, 40-4 (1979), pp. 315-323.
- (61) D. Zaret, "From Weber to Parsons and Schutz: The Eclipse of History in Modern Social Theory", *American Journal of Sociology*, 85-5 (1980), pp. 1180-1201.
- (62) N. Elias, "Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 35 (1983), S. 29-40.

(筆者の住所: 〒186 国立市東2-4 一橋大学 院生寮)