

論 説

近代化とカトリシズムとの相克をめぐって

—M. ウェーバーのカトリシズム論とC. シュミットの応答—

星 野 修

はじめに

第一次世界大戦の敗戦によって、ドイツの第二帝政は崩壊し、政治的混乱の中からヴァイマル共和政（1918–1933年）が誕生した。この《即興的につくられた民主政》（Th. エッセンブルク）の劈頭と掉尾に、政治学の古典としてその後長く読み継がれることとなる二つの著作が刊行された。社会学者マックス・ウェーバーの『職業としての政治』（1919年）と公法学者カール・シュミットの『政治的なものの概念』（1932年）である⁽¹⁾。

この稀有な才能の二人は、1919年から1920年にかけて—シュミットによれば、「激動の困難な時期に」—、いまだレーテ革命の余燼のくすぶるミュンヘンで出会っている⁽²⁾。当時、ミュンヘン商科大学講師であったシュミットは、ミュンヘン大学で隔週土曜日にウェーバーが開いていた若い大学講師たちを対象とするゼミナールに参加した。半世紀後に、シュミットは、当時を振り返り、ウェーバーとの出会いについて、こう語っている。「私は、ゼミナールでウェーバーに出会った。そう、私は、ウェーバーの講師ゼミナールに参加していた。〔学問上〕多くのことを、私は、ウェーバーに負っている。個人的にもまたそうだ。たった一年だったが、しかしそれはとてもインテンシブなものであった」と⁽³⁾。

シュミットがウェーバーから受けた影響について、とりわけ概念形成や同時代診断などがウェーバーのそれと「ほとんど対位法的関係」にあったこと、両者がきわめて近似した主題を一むろん、変奏しつつ論じたことは、しばしば指摘され、論じられてきた⁴⁾。また、ウェーバーとシュミットは、ともに近代西洋の文化発展の軌跡に深い関心を寄せ、学問的主题を長期的な文明史論的観点から論じることも少なくなかった。ただし、ウェーバーの主要なテーマは、プロテスタンティズムと近代資本主義であり、ヴァイマル期およびナチズム期前半におけるシュミットの主要テーマは、カトリシズムと近代国家ではあったが。シュミットの研究がウェーバーからの影響を強く受けており、時としてそれがウェーバーへのアンチテーゼでもあったことは、容易に推察しうることである。

とりわけ、両者は、カトリシズムの評価をめぐる鋭く対立している。ウェーバーは、近代西洋の発展の始動因を禁欲的プロテスタンティズム—『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において分析対象としているカルヴィニズム、バプティズム、ピエティズム、メソディズム—に見出し、それが西洋社会の《非魔力化 (Entzauberung)》、合理化を達成したとし、他方、カトリシズムにはこうした始動因が欠如していたことを仮借なき筆致で論じている。『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、ウェーバーは次のように述べている。「現世の非魔力化、すなわち救済手段としての呪術 (Magie) の排除は、カトリック的敬虔においては、ピューリタニズム (そしてそれ以前ではユダヤ教のみ) の宗教意識におけるように徹底的には行われなかった。カトリック教徒は、自身に不足するものを教会の秘跡恩寵 (Sakramentsgnade) によって補うことができた。司祭は呪術師 (Magier) であり、〔ミサにおける〕聖変化の奇跡を行い、その手に鍵の権限 (Schlüsselgewalt) [=ゆるしの秘跡を与える権限] を握っていた。カトリック教徒は、痛悔し悔悛することによって、司祭に援助を求めること

ができ、司祭から償いと恩寵の希望と罪の赦しの確信とを与えられ、それによってカルヴィニストにみられるような恐るべき内面的緊張から免れることができた」⁽⁵⁾。ウェーバーによれば、宗教の合理化の度合いは、なかならずその宗教がどこまで呪術を払拭しているかに依存していた。

シュミットが生涯を通じてカトリック信仰に立脚していたとする多くのシュミット研究者たちの通説には、疑問の余地がある。彼の『政治的なものの概念』に代表される政治理論は、カトリックの教義、それどころかキリスト教信仰からも逸脱しているように思えるからである⁽⁶⁾。しかし、シュミットは、「樹が緑であるように私はカトリックである」と述べたという⁽⁷⁾。それゆえ、すくなくとも彼自身はカトリックであると信じたがっていたシュミットにとって、ウェーバーのカトリシズム批判は容易には受け入れがたいものであったのだろう。シュミットは、後年、カトリシズム論考における「独身制的官僚制」という定式がウェーバーの研究なくしては産まれなかったことを認めながらも、「しかし、マックス・ウェーバーは、じっさい、まったく奇妙なことなのだが、およそ…〔知らなかった〕。彼はカトリシズムについては何も知らなかった」と述べている。ウェーバーは、古代ユダヤ教、仏教、ヒンズー教をはじめとして、あらゆる宗教の社会学的研究を行いながら、シュミットにとってはもっとも興味深い、そしてもっとも目につく社会学的現象である「ローマ・カトリシズム、カタコンベからトリエント公会議にいたるその全発展」について、何も理解していなかったと批判している⁽⁸⁾。

ウェーバーは、シュミットの言うように、本当にカトリシズムについて何も知らなかったのだろうか。たしかに、ウェーバーは、浩瀚な宗教社会学論集（全三巻）を執筆しながらも、古代後期と中世におけるキリスト教についての独立した研究を残していない。彼の古代ユダヤ教研究と近代プロテスタンティズム研究との間に、大きな欠落があることはよく知られている。しかし、ウェーバーの『経済と社会』のなかの「宗教

社会学」や「支配の社会学」および「法社会学」にカトリシズム論が断片的に散在することも事実である。ウェーバーのプロテスタンティズム論に関する研究が汗牛充棟の観を呈するのに対して、彼のカトリシズム論は、これまでまったく研究対象としては取り上げられてこなかった⁽⁹⁾。それゆえ、ここでは、まず第1節において、ウェーバーの諸著作に散在するカトリシズム論を再構成し、ウェーバーのカトリシズム論の全体像を一素描的にではあれ一提示してみよう。そして、この作業によって、後年のシュミットによる批判が、けっして正鵠を射たものではなかったことを明らかにしよう。

次に第2節において、シュミットの『ローマ・カトリシズムと政治的フォルム』（初版1923年、第2版1925年）⁽¹⁰⁾を取り上げ、彼のカトリシズム論を見ていこう。この論考は、執筆の意図さらに論考の趣旨さえも甚だ判然とせず、今日にいたるまで読者を悩ませてきた奇妙な著作である。そもそも、著作のタイトル自体が一フォルム（Form [=形相]）という、いくぶんスコラ学的な用語を掲げていることを別にしても一何を論じている著作であるのかを、直截には告げていない。そうした意味においても、シュミットの韜晦癖を如実に物語る著作である。甚だ昂揚感の溢れるこの著作において、シュミットはまず、プロテスタントの神学者たち（ルドルフ・ゾームやアドルフ・フォン・ハルナックら）のカトリシズム批判への反論を展開する⁽¹¹⁾。次に、カトリシズムの一《宗教理念》ではなく！一《政治理念》（政治的フォルム）の卓越性を論じてやまない。約半世紀後の1972年に、シュミット自身は、この著作について「私には自明であり続けたところの、まったく打ち破られることのないカトリシズムの衝撃の証言」であったと述べている⁽¹²⁾。ここでは、この著作がウェーバーの合理化論およびカトリシズム論に対するシュミットの側からの応答でもあったこと、さらにこの著作もまた、シュミットのヴァイマル期に公開された多くの著作と同様に、ヴァイマル共和政批判

の意図で執筆されたことを明らかにしよう。それは、同時期に執筆された『現代議会主義の精神的状況』（初版1923年, 第2版1926年）がヴァイマル共和政への正面攻撃であった⁸³のに対し、いわばこの共和政に密かに仕掛けられた地中で《音もなく爆発する地雷》(E. ユンガー)であったことを示そう。

1 M. ウェーバーのカトリシズム論

ウェーバーは、すでに述べたように、体系的なカトリシズム論をのこしてはいない。禁欲的プロテスタンティズムの成立とその特質の研究において、比較考察の対象として取り上げられているか、あるいは『経済と社会』のなかで、断片的に論じられているかである。ここでは、ウェーバーの諸著作に散在するカトリシズム論を、まず再構成的に整理しつつ見ていってみよう。

周知のように、ウェーバーは、カトリシズムと禁欲的プロテスタンティズムとを宗教組織の編成原理の特質から、前者の組織類型を《教会 (Kirche)》、後者のそれを《セクト (Sekte)》と規定した。そして、両者を著しいコントラストをなす《理念型》として描き出し、繰り返し論じている。

ウェーバーによれば、《教会》とは「アンシュタルト (Anstalt) 的な共同体」つまり、自発的結社 (Verein) のような自由意思による加入団体ではなく、いわば強制的な加入団体一であるが、その決定的な特質は「カリスマ (Charisma) が人格 (Person) から分離され、制度、とりわけ職位 (Amt) に結びつけられている」点にあるとする。《セクト》が「純粹に個人的なカリスマの資格を有するひとびとの共同体」としての自発的結社であるのにたいして、《教会》は「職位カリスマ (Amtscharisma)

の担い手であり、管理者」である。しかも、自らを「永遠の救済財という一種の信託財産の管理者」とみなすアンシュタルトであり、この救済財はなんびとにたいしても提供される。ひとびとは、《教会》に、結社に自由意思で加入するようにはなく、通常は生まれながらにして加入させられているのであり、《教会》の規律には宗教的な無資格者、つまり神に抗する者もまた従わせられている¹⁴⁾。

他方でまた、ウェーバーは、《教会》を、教権制的（hierokratisch）な支配団体の発展形態であると定義している。すなわち、教権制的団体においては、団体の秩序保障のために「救済財の給付もしくは停止による心理的強制（教権制的強制）が行われる」。そして《教会》とは、「その行政スタッフが正当な教権制的強制の独占を要求する」場合に、またその限りにおける「教権制的アンシュタルト経営」であるとしている。つまり、《教会》という救済アンシュタルトは、「神に至る道」の独占を要求する。ウェーバーによれば、「教会の外に救いなし」というのが、あらゆる《教会》型の宗教組織の標語である¹⁵⁾。

より詳細な規定としては、教権制（的団体）は、次の条件が満たされる場合に、《教会》に発展するとする。すなわち、「①俸給、昇進、職業義務そして特殊な（職務外的）素行の点で規制を受けた、かつ《世俗》から分離された、特別の職業的祭司身分が成立している。②教権制が《普遍主義的》な支配要求を掲げている。つまり、すくなくとも家、ジッペ、氏族からの束縛を克服している。また、十全な意味においては、人種の・国民的制約が撤去され、完全な宗教的平準化が達成されている。③教義と礼拝とが合理化され、聖典が書き記され、注釈を加えられ、たんに技術的に熟練させるというのではなく、体系的な教授の対象となっている。④これらすべてがアンシュタルト的共同体において遂行されている」場合である¹⁶⁾。

さらに、教権制は、《教会》へと発展することによって、「神的な救

済財の管理が合理的に組織された祭司によるアンシュタルトとしての《経営》になり、カリスマ的な神聖性がこうした制度それ自体に移される」。ウェーバーによれば、このカリスマの制度への移行—職位カリスマ！—こそ、《教会》形成において特徴的なことであり、《教会》のもっとも本来的な本質である。「奇跡は正規の経営に編入された制度（たとえば、ミサの奇跡）となり、そしてカリスマ的資格は没主観化され、〔聖職の〕叙階そのものに附着し、職位就任を認められた者の個人的《価値》からは原理的に解放される」。個人の無価値性によって職位それ自体のカリスマが危険にさらされないために、人格と職位とは分離される。「古代教会においてカリスマ的な《預言者》や《教師》の占めていた地位は、カリスマの日常化の一般的図式に照応して、司祭たちの手中で〔教会〕行政の官僚化が進展するにつれて、消滅する」。職位カリスマの成立というカリスマの没主観化は、たえず目の前に呪術的能力をみていた世界に、教権制的機構を押し付けていく手段であった。司祭が個人的には絶対的な非難を受けるようなことがあったとしても、そのために彼のカリスマ的資格が疑問視されることはない場合にのみ、教会の官僚制化は可能であり、また教会のアンシュタルト的特性は、そのカリスマ的価値の点でいかなる個人的偶然性からも解放されるからである¹⁷⁾。

この《教会》という救済アンシュタルトが、呪術的な《秘跡恩寵（Sakramentsgnade）》を授与する機関であることを、ウェーバーは、繰り返し論じている。それは、ウェーバーがカトリック教会の特質を、第一に《秘蹟恩寵》の、第二に《アンシュタルト恩寵》の授与機関であることに見出しているからである。

ウェーバーは、第一の特質を論じるために、カトリックのミサにおける聖体拝領（Eucharistie）の秘跡を取り上げ、次のように述べている。すなわち、「神の実体を身体に取り入れることによって、つまり強力な精霊が受肉した聖なるトーテム動物、あるいは呪術により神の身体へと

変化した聖餅（Hostie）を食べることによって、神的力を自分自身に摂取することができる」という観念や、あるいは「何らかの秘儀によって神的実体に直接関与でき、それにより悪の諸力から身を守ることができる」という観念は、「本質的に呪術的である」と。こうした恩寵財の獲得のためには、人間と「救世主または受肉した生ける神」との間に立つ「仲保者」、すなわち「人間の司祭または密儀師」が必要であり、ウェーバーはカトリックの司祭をそれゆえ「呪術師（Magier/Zauberer）」であるとさえ言うのである¹⁸⁾。

ウェーバーの宗教社会学において、宗教は「神に対する礼拝（Gottesdienst）」とされるのに対して、呪術は「神に対する強制（Gotteszwang）」として定義される。両者は、概念的には截然と区別されるが、その境界は実際にはしばしば流動的である。なぜならば、「《超感性的な》諸力が神々として、それどころか超世界的な唯一神として概念化される場合でも、この概念が古い呪術的諸観念をおのずから除去していることはけっしてない（キリスト教においてすらない）」からである¹⁹⁾。

ウェーバーによれば、「魂をあたえられた人間」との何らかの類比から考え出された〔神的な〕力は、自然主義的な精霊の力と同様に、人間に役立つように強制することが可能である。この〔神的〕力に対して正しい手段を用いるカリスマを持つ者は、「神よりも強く、また神を自分の意志に従わせることができる」。宗教的行為は、その際、「神への礼拝」ではなく、「神への強制」であり、「神への呼びかけは、祈り（Gebet）ではなく、呪文（Magische Formel）である」。そして、これは民間宗教性の根絶しがたい基盤であり、普遍的に広まっており、「カトリックの司祭もまた、ミサの秘跡や鍵の権限（Schlüsselgewalt）の執行の際に、この呪術的力をなにがしか行使している」とする²⁰⁾。

ウェーバーは、一方で「祈願、供犠、崇拜として表現される、超感

性的な力との関係の形態を《宗教》および《祭儀》として、呪的強制 (magischer Zwang) としての《呪術 (Zauberei)》から区別することができる」とする。またそれに応じて、「宗教的に崇められ、祈られる存在を《神々》として、呪術的に強制され調伏される存在を《デーモン》として名づけることができる」。しかし、《宗教的》祭儀の儀礼には、《呪術的要素》が多分に含まれているので、この区別が貫徹されることはなはいとしている²¹⁾。

さらに、ウェーバーは、カトリック教会における第二の特質としての《アンシュタルト恩寵 (Anstaltsgnade)》の授与機関に関しては、こう述べている。「神または預言者の創設として認定されたアンシュタルト共同体がたえず恩寵を授与し、これによって救済が実現される」。そして、このアンシュタルト共同体そのものも「純粋に呪術的な秘跡 (Sakramente) によってか、あるいは聖職者や信者たちの有り余るほどの恩寵に満ちた《功績の宝庫》を委託使用することによって、活動することができる」。そこでは次の三つの命題が重視される。「1、教会の外に救いなし (extra ecclesiam nulla salus)。この恩寵アンシュタルトへの所属によってのみ、ひとは恩寵を受けることができる。2、恩寵授与の実効性をきめるのは、司祭の個人的なカリスマ的資質ではなく、共同体の規則に従って賦与された職位 (Amt) である。3、救済を求める者の個人的な宗教的資質は、職位の恩寵授与権のまえでは、原則的に問題にならない」。したがって、「救済は、万人共通のものであり、宗教的な練達者 (Virtose) だけが得られるものではない」²²⁾。

このカトリシズムの《大衆宗教性》は、宗教的有資格者のみの救済を保証する禁欲的プロテスタンティズムの《練達者宗教性》と著しい対照をなす。信者に要求される倫理的水準はかなり低く設定しているが、それは、神が要求することを実行すれば、あとは授与されたアンシュタルト恩寵が付け加わって、救済に至ることができるからである。それゆえ、

ウェーバーによれば、アンシュタルト恩寵は、「救済を求めるものの内的な《免責》」をつねに意味する。つまり、罪の重荷を軽減し、（禁欲的プロテスタントのような）倫理的に体系化された生活態度の形成へと向かわせないのである。さらに、カトリシズムの《告解 (Beicht)》制度—《ゆるしの秘跡》—は、罪を犯した者に対し、すべての罪をそのおりの宗教的行為によって、繰り返し赦免を与える。そこでは、《救いの確証 (certitudo saltis)》を、禁欲的プロテスタンティズムの信徒たちのように、自らの力で獲得する必要はない²³。

ウェーバーは、カトリシズムにおける「究極的な宗教的価値」は、具体的で実質的な倫理的義務でもなく、また方法的に自ら獲得した倫理的な練達者資質でもなく、「純粹にそれ自体として功績であるアンシュタルト〔教会〕への服従である」とする。それゆえ、アンシュタルト恩寵の徹底的な実施によって、教会への「形式的な服従の謙虚さが、生活態度を統一的に包括する唯一の原理」となるのである²⁴。

アンシュタルト恩寵や《告解》制度が生み出す《免責》の可能性とまったく無縁であるのは、ウェーバーによれば、古代ユダヤ教と禁欲的プロテスタンティズムだけであった。いかなる告解制度も、人間による恩寵授与も、またいかなる呪術的な秘跡恩寵もなかったことが、逆に、倫理的に合理的な生活形成の発展において、歴史的に強力な推進力となったとする。「世俗内的な職業倫理と宗教的な救済の確実性との、原理的かつ体系的な不壊の統一をもたらしたのは、全世界において、ただ禁欲的プロテスタンティズムの職業倫理だけであった」。また、「呪術、世俗外的な救済追求、主知主義的で瞑想的な《開悟》にとどめをさした」のも禁欲的プロテスタンティズムだけであった。それゆえ、世俗内的職業への精励のなかに、とりわけ方法的に合理化された職業遂行のなかに、救済の追及という宗教的動機をつくりだしたのであったとしている²⁵。

原始キリスト教における宗教的な有資格者からなる《セクト》的な信徒団体は、やがて《アンシュタルト》としての教会へと変わっていった。教皇の勢力が頂点に達する時代になると、教会はもはや信徒の共同体とは考えられず、神とその代理人たる教皇とによって上から指導される《アンシュタルト》であるとする考え方が作り上げられ、権威的・支配的な教会概念が、民主的な教会概念にとってかわった。また、法律的なアンシュタルト概念の構想は、純法律的にみれば、近代の理論によってはじめて発展させられた。しかし、「実質的には、この概念もまた教会起源の概念であり、ローマ末期の教会法に由来する。一方で宗教的権威の担い手をカリスマ的に観念する考え方と他方で教団の純粋に自発的な組織とが最終的に後退し、司教の職位官僚制が強化され、また司教がいまや教会財産権の管理についての法技術的な正当化をも獲得しようと努力するようになると、そこにはアンシュタルト概念が何らかの仕方で成立してこざるをえなかった」。それゆえ、ウェーバーは、教会を、「法的意味における最初の《アンシュタルト》」とするのである²⁶。さらに、ほかの文脈においてであるが、ウェーバーは、カトリシズムの《教会》が、「君主制的首長と信仰の中央集権的統制とを有する統一的な合理的組織」であり、「したがって、そこには、現世超越的な人格神と並び、巨大な権力と能動的な生活規制能力とを備えた現世的な支配者〔＝教皇〕が存在していた」とする²⁷。

ウェーバーは、ここでは触れなかったが、ほかに中世後期の修道院における禁欲的労働（世俗外的禁欲）の分析や、カノン法の分析も行っている²⁸。こうしてみれば、シュミットの主張とは異なり、ウェーバーが、カトリシズムを主題にした体系的研究を残さなかったにしろ、かなり広範にカトリシズムの諸側面の研究を行っていたことは明白であろう。

2 C. シュミットのカトリシズム論

シュミットの『ローマ・カトリシズムと政治的フォルム』は、カトリック的立場からの著しく護教論的な著作である。それはまず、反カトリシズムの概観とその分析から始まっている。

シュミットによれば、「反ローマ的感情」というものがある。「教皇至上主義、ジェスイット主義、教権主義に対する闘争は、何百年にもわたってヨーロッパの歴史を突き動かし、宗教的および政治的な多大のエネルギーを費やして闘われた」。この闘争を培ってきたものこそ「反ローマ的感情」である。「狂信的なセクトの信者のみならず、敬虔なプロテスタントやギリシャ正教徒も、その全世代を通じて、ローマの中に、反キリストや黙示録のパピロンの淫婦を見出してきた」²⁹。

この《反ローマ的感情》は、ひとつには、「ローマ・カトリシズムの捉えがたい政治権力に対する恐れ」に由来するものであった。しかし、議会主義的かつ民主主義的な19世紀において繰り返されてきた非難は、たいがい、「カトリック教会の政策は限界なき日和見主義以外の何物でもない」ということであった。じっさい、カトリシズムの政治的柔軟性は驚くべきもので、それは相対立する〔政治的〕潮流や集団と容易に結びつく。カトリシズムは、様々な国々においてまったく相異なる政府や政党と連携してきたが、そのことは幾度も非難されてきた³⁰。シュミットは、ローマ・カトリシズムに対する「多面性、多義性、二重の相貌、ヤヌスの首、両性具有^{こうべ}」といった非難について、その大部分は、政治的、社会的に教会に類似した存在によって、簡単に説明がつかるとする。すなわち、「確固とした世界観を有する党派はすべて、政治闘争の戦術上、様々な集団と連携することができる。これは、根本的原則を有する限りにおいて、筋金入りの社会主義者にも、カトリックに負けず劣らず、あてはまる」。なぜならば、「世界観の観点からは、政治的な形態や可能性

は、実現されるべき理念のたんなる道具となる」からであるとする³¹⁾。

ここからシュミットは、この著作の第一の《鍵概念》である「対立物の複合体 (complexio oppositorum)」の概念を提示する。シュミットによれば、「カトリック教会がいかに《対立物の複合体》であるのかということ、その最奥から捉えられたならば、反ローマ的感情は、いっそう限度なく深められていくであろう」。カトリシズムが包含していない対立はいっさい存在しないように見える。長きにわたり、カトリック教会は、あらゆる国家形態や統治形態を併せ持っていることを誇ってきた。すなわち、その首長は専制的な君主政でありながら、枢機卿の貴族政によって選出される。しかも、どんなに貧しい出自のものにも、この「専制的主権者」になれる可能性があるという意味で、きわめて民主政的でもある。「その歴史は、驚くほどの妥協と同時にまた頑固な非妥協の例に、きわめて雄々しい抵抗とめめしい迎合の能力、勇気と屈従の奇妙に混淆した例に満ちている」³²⁾。

しかし、もっとも重要なこととして、シュミットは、カトリシズムの「この無限の多義性が、厳密極まる教義と、教皇不可謬説において頂点に達する決断への意志とに、再び結びついている」ことを挙げる。しかも、「カトリシズムの政治的理念から考察するならば、このローマ・カトリシズムの対立物の複合体の本質は、以下のことにある。つまり、これまでいかなる帝国も知りえなかったところの、人間生活という素材に対する特殊な形相的優越性にある。ここに、カトリシズムの形相的性質にもかかわらず、実存的倫理をもち、生気に溢れ、しかも最高度の合理性をそなえた、歴史的・社会的現実の実質的形相が達成されるのである」とする³³⁾。いささか解読の困難な文章であるが、ここでシュミットは、カトリシズムには、《質料》である人間生活を導く永遠の政治秩序像としての《形相＝理念》が存在しており、それがカトリシズムの卓越性であると言いたいのであろう。しかも、外部からは《対立物の複合体》の

ようにしか見えないとしても、それは「実現されるべき理念の単なる道具」からなる《質料》という現象界のことにすぎないと。

そして、シュミットは、つぎに第二の《鍵概念》である「代表/現前化 (Repräsentation)」の概念を提示する。すなわち、「ローマ・カトリシズムの形相的な特性は、代表/現前化の原則を厳格に貫徹することに基づいている。カトリシズムの特性は、今日支配的な経済的・技術的思考との対置によってきわめて明確なものとなる」³⁴。シュミットによれば、「教会は、具体的人格を、具体的かつ人格的に代表する」。すなわち、一方で教会は人類国家を代表/現前化し、いつでもキリストの受肉と十字架の犠牲との結びつきを表すが、他方で「教会は、キリスト自身をつまみ歴史の現実の中で人となった神を、人格的に代表/現前化するのである」³⁵。

《代表/現前化》の観念は、「人格的な権威」によって強く支配されているので、「代表するものも代表されるものも、人格的威厳を堅持しなければならない。代表/現前化の理念は、なんら物質的な概念ではない。顕著な意味において代表するものは、人格でしかありえないし、しかも一たんなる《代理》とは異なり—それは、権威的人格であるか、あるいは代表されるやいなや同様に人格化される理念である」。《代表/現前化》の考えられうる内容は、神とか、あるいは民主政的イデオロギーにおいては、人民とか自由や平等という抽象的理念である。しかし、「生産や消費」はその内容たりえない³⁶。シュミットによれば、「経済的思考は、ただひとつのフォルム、すなわち技術的精確さしか知らない。そして、それは、代表/現前化の理念からもっとも遠く隔たっている」。経済的なものは、技術的なものと結びついて、ものの「現存 (Realpräsenz)」のみを要求する³⁷。

シュミットは、カトリシズムの《代表/現前化》の観念を、今日の思想を深く支配している経済的・技術的思考に対置する。そして、前者の

後者に対する圧倒的な優越性を強調する。より正確には、《代表/現前化》の観念に依拠する「カトリシズムの政治的理念」だけがこの「経済的思考」に対抗しようとするのである。経済的・技術的思考の欠陥は、超越的な不可視性との理念的な結び付きがないことにある。それは、純粋な即物的思考であり、「造形や形象や可視的な象徴」を知らない。またそれは、「絶対的に即物的であり、事物そのものにとどまっている」³⁸⁾。つまり、「所与の物質的現実には先だって、超越的なものが存在し、それがつねに上からの権威を意味する」ことを知らない。しかも、「政治的なものは、たんなる経済的価値以外のものに依拠せざるをえないために、経済的思考にとっては非即物的である。カトリシズムは、しかし、この経済的思考の絶対的な即物性とは異なり、すぐれて政治的である」とする³⁹⁾。いかなる政治体制も、たんなる権力主張の技術だけでは、一世代たりとも存続しえなかった。「政治的なものには必ず理念が含まれている。政治は、およそ権威なくしては存在しえず、またいかなる権威も確信のエートスなくしては存在しえないから」⁴⁰⁾。カトリシズムの政治権力は、その首長が「キリストの地上の代理人」であり、「権威のパトス」をそのまつたき純粋性において保持していることに依拠している。こうして、シュミットは、「代表/現前化の中に、経済的思考の時代に対する教会の優越性が存在する」とする⁴¹⁾。また、説得性に欠ける主張のようにはしか思えないが、こうも断言している。「代表/現前化の世界の中に、カトリシズムの政治的理念とカトリシズムの三つのフォルムへの力が息づいている。すなわち、芸術の審美的フォルム、法学上の法フォルム、そして最後に、栄光ある輝きに満ちた世界史上の権力フォルムである」⁴²⁾。

現代において支配的な《経済的・技術的思考》に対するカトリシズムの優越性という、シュミットの主張は、ウェーバーの禁欲的プロテスタンティズム論、さらにはそのコロラリーとしてのカトリシズム論に対す

る批判的な応答ではなかったろうか。

禁欲的プロテスタンティズムの職業倫理は、西欧世界を《非魔力化》し、合理化することに大いに寄与した。その《世俗内的禁欲》は、社会的諸関係を合理化し、近代資本主義の精神と親和的であった。また、カルヴィニズムに代表されるように、信者の救済に関し、説教者も sacrament も教会も、そして神さえも助けを与えてくれないように、禁欲的プロテスタンティズムは「救いのためのあらゆる呪術的手段」を排斥した⁴³⁾。それは、教会の秘跡、聖人たちの執り成し、あるいは奇跡の中に繰り返し出現する超自然という、可視のものと不可視のものとを結ぶチャンネルが数多く存在するカトリシズムの世界と対蹠的であった。禁欲のプロテスタンティズムは、カトリックの世界の《神聖充溢 (pleoma)》(P.L. バーガー) を否定し、完全に超越的な神とまったく内在的な人間世界—徹底的に非聖化された世界—を出現させた。

こうしたウェーバーの《非魔力化》論・合理化論を、シュミットは、けっして否定してはいない。むしろ、ウェーバー・テーゼを受け入れたうえで、迂回的に反論しているといえる。じじつ、シュミットは、この著作において、プロテスタントの資本主義との親和性に対し、カトリックの大地との親和性を論じてさえいる⁴⁴⁾。とりわけ、シュミットは、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の末尾を承けて、いわばこの《近代の終点》から議論を展開している。つまり、「勝利を遂げた資本主義が、機械の基礎の上に立って以来、この支柱〔＝禁欲の精神〕をもちや必要としなくなった」世界である。ウェーバーは、この文化発展の最後に「精神のない専門人、心情のない享楽人」が出現することを危惧していた⁴⁵⁾。シュミットは、経済的思考が貫徹している今日の状況について、「代表/現前的なものがないにも存在せず、あらゆることが私事である」と批判する。ひとびとは、公共的生活がそれ自体で自らを制御することを期待している。すなわち、公共生活が「公衆、つま

りは私人の世論によって支配されるべきである」。さらに、世論もまた、私的所有に基づく報道機関によって支配されるべきであると。宗教もまた「私事」とされており、その結果、逆に「私事が宗教的に神聖化されている」。宗教が私事になることによって、私事が宗教化されるという、従来ほとんど意識されなかった連関によって、現代ヨーロッパ社会の文化的発展が説明される。現代ヨーロッパ社会においてもまた、「ひとつの宗教が存在する。すなわち、私的なものの宗教である」⁴⁶⁾。シュミットは、経済的思考の圧倒的優勢によって、ヨーロッパ社会の公共圏から宗教的なものが私事として放逐された結果、逆に、公共圏が私的なものによって充填されてしまった倒錯的事態を批判しているのである。

ちなみに、シュミットのこの著作より後に執筆された「中立化と脱政治化の時代」（1929年）によれば、現代は、「文化的死」、⁴⁷⁾「精神的無」の時代に移行しつつあるとされている。技術の驚異的進歩によって、工業国の大衆に「技術進歩の宗教」が成立した。「奇跡と来世信仰の宗教から、技術的奇跡の宗教」へと転化した。「呪術的な宗教は、同様に呪術的な技術性へと移行した。かくして、二十世紀は、たんに技術の時代の始まりだけではなく、技術に対する宗教的信仰の始まりの時代のようにも見える」と述べている⁴⁷⁾。

ウェーバーとシュミットとの学問的な対位法的関係は、この合理化が行き着いた状況に関する時代診断においてもはっきりと見てとることができる。1929年論文におけるシュミットの「呪術的な宗教」という表現は、ウェーバーによるカトリシズム批判の核心をそのまま承けている。のみならず、そこでは、シュミットは、ウェーバーの時代診断を承け、それをいっそう先鋭化させている。

すくなくとも1925年頃までのシュミットは、合理化され、世俗化された、《経済的・技術的思考》の支配する現代世界において、その精神的空虚さに唯一対抗しうるものとして、客観的・制度的なカトリシズムを、と

くにその《代表 / 現前化》に依拠する《政治的フォルム》を提示しているのである。つまり、ウェーバーが非魔力化・合理化の徹底の阻害要因として分析したところの、カトリシズムの《秘跡恩寵》と《アンシュタルト恩寵》からなる制度的世界こそが、シュミットにおいては合理化が徹底された世界における私的なものの宗教化—およびその精神的空虚さ—への対抗力として、称揚され、提示されているといえる。じじつ、シュミットは、このカトリシズム論文において、「自由主義が私的なものに基礎を置くのに対し、カトリック教会の法学的構成は、公共圏に基礎を置く」と述べている。そして、このこともまた「カトリック教会の代表 / 現前的な本質に属している」と主張している⁴⁸⁾。

次に、この著作の主題と執筆意図の問題を考察しよう。この著作において、シュミットの議論は、主題をめぐる収斂するのではなく、四方八方に広がり拡散する。それゆえ、個々の議論は、挑発的で刺激的であるにもかかわらず、全体としては何を言わんとしているのか甚だ困惑させられる。しかし、やはり、適当にとってつけたようなこの著作のタイトルが主題と意図を端的に物語っているのではないだろうか。第一次世界大戦の敗戦によって、政治体制と宗派—《王冠と祭壇》—との結合が絶たれ、プロテスタント国家としてのドイツに終止符が打たれた。帝政期に文化的ゲッターに閉じ込められていたカトリシズムが、今や、ドイツの文化的・精神的生活の前面に出て、意気軒昂としてその卓越性を自己主張する。シュミットの筆致には、そんな昂揚感が感じられる⁴⁹⁾。つまり、この著作の主題は、やはりローマ・カトリシズムの卓越性であり、卓越性の根拠であるところの、《代表 / 現前化》の原理に依拠するその《政治的フォルム（形態 / 形相）》であろう。

カトリシズムの政治的フォルム、とりわけその「栄光ある輝きに満ちた世界史上の権力フォルム」について、シュミットは、こうも述べてい

る。「ローマ・カトリック教会の偉大な歴史において、正義のエートスと並んで、自己固有の権力のエートスが存在する。後者は、さらに、栄光、光輝、名誉のエートスにまで高められている。教会は、キリストの威厳ある花嫁たらんとしており、統治し、支配し、勝利するキリストを代表する。教会の栄光と名誉への要求は、代表/現前化という卓越した思想に基づいている」⁵⁰。つまり、シュミットは、カトリシズムが、たとえいかに非難されようとも、圧倒的に卓越した政治的秩序の唯一無二のモデルであると言いたいのであろう。そしてそこには、ヴァイマル共和政の政治秩序としての機能不全にたいする批判が込められていたのではなかろうか。ドイツ国民の多数が、歓迎もせず、敬意を払うこともなかった、それゆえ、栄光も光輝も名誉ももちえなかった共和政にたいする批判である。この著作において、シュミットはカトリシズムの政治的フォルムを、繰り返して称賛してやまない。それは、彼の眼前にあり、彼がそのなかで生きたヴァイマル・デモクラシーへの批判の裏返し以外のなにものでもなかったといえよう。E. ユンガーの表現を借りるならば、それはまさしくヴァイマル共和政に仕掛けた、地中で「音もなく爆発する地雷」として働いた⁵¹。

それでは、シュミットがこの著作において、提示している国家モデルは、いかなるものであったのだろうか。シュミットは、カトリシズムが、資本主義国家であれ、社会主義国家であれ、いかなる社会秩序や国家秩序にも適合するであろうという。しかし、「教会は、〔何らかの〕国家形態を必要とする。なぜならば、それなくしては、自らの本質的に代表/現前的な行動に対応するものがなにもないから」。教会は、自己以外に、政治的国家、すなわち、もうひとつの《完全社会 (societas perfecta)》を前提にする。「教会は、国家とともに—そこにおいて、ふたつの代表形象がパートナーとして対峙する—ひとつの共同体のなかで生きることを欲する」とする⁵²。ここでシュミットが言わんとしていることも難解

である。しかし、すくなくとも、シュミットはここで、政治的国家もまた確固たる《代表/現前化》原理の上に立脚することを要求しているといえる。それは、ヴァイマル共和政末期に、議会制デモクラシーを廃し、大統領独裁の樹立を提唱したシュミットの構想と真つすぐに繋がっているように見える。

また、『憲法理論』（1928年）において、《代表/現前化》は、民主政原理としての《同一性（Identität）》とともに、近代国家の政治的フォルムの原理とされ、考察されている。《代表/現前化》原理は、人民の政治的統一が「つねに人間によって、人格的に代表/現前化されねばならないという思想」に立脚する。それは、不可視のもの（政治的統一体としての国家）を、人格的に可視化させる（代表/現前させる）政治的フォルムである。そして、《代表/現前化》原理の古典的体制として、フランス絶対王政—「国家、それは朕である」という命題を引きつづを挙げている⁵³。

しかし、このカトリシズム論文においては、カトリシズムのモナーキー（一人支配制）に対応するものとして、明示的に、政治的モナーキー（君主制）や独裁体制を挙げてはいない。ヴァイマル共和政が人民の政治的統一を《代表/現前化》しえない政治体制であることを、カトリシズムの政治的フォルムの称賛によって、浮かび上がらせようとしているだけであり、具体的構想を提示しているわけではない。

シュミットは、この著作を出版した頃、最初の結婚の無効を教会裁判所に訴えていたが認められず、重婚の罪で1926年に教会から破門された（1950年に二番目の妻が死亡し、ようやく破門が取り消された）。この著作ののちに、シュミットは、カトリシズムおよびその政治的フォルムについて、1970年の『政治神学Ⅱ』の刊行まで、もはや語ることはなかった。ウェーバーは、徹底的な合理化によって行き着いた西欧近代に《絶

望した自由主義者》(W.J. モムゼン) と誇張されて評されたことがある。J.-W. ミュラーは、それに倣って、シュミットを、—おそらくは、《中立化と脱政治化》によって行き着いた西欧近代に—《絶望した保守主義者》だったと評した。しかし、シュミットのヴァイマル期の政治理論には、《絶望した保守主義者》の契機というよりも、M. ハイデガーやE. ユンガーらと共通する能動的な《原ファシスト的》契機が紛れもなく存在していたといえよう⁶⁴。

* 以下の注では、翻訳のあるものはすべて参照し、該当頁を掲げた。しかし、訳文は変更している場合が多いことを、おことわりしておく。

- (1) Th. Eschenburg, *Die improvisierte Demokratie—Ein Beitrag zur Geschichte der Weimarer Republik—*, München 1963.

M. Weber, *Politik als Beruf*, 1919, in W.J. Mommsen u. W. Schlichter (Hg.), *Max Weber Gesamtausgabe*, I /17, Tübingen 1992 (脇圭平訳『職業としての政治』, 岩波書店, 1980年; C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollation), Berlin 1963 (管野喜八郎訳「政治的なものの概念(第2版)」, 長尾龍一編『カール・シュミット著作集I』, 慈学社出版, 2007年, [以下、『シュミット著作集I』, と略記] 所収)。

- (2) カール・シュミットの安藤栄治宛書簡(1972年9月12日), 亀島庸一編『回想のマックス・ウェーバー—同時代人の証言—』, 岩波書店, 2005年, 179頁(なお, ドイツ語原文も, 同書181頁以下に所収)。

- (3) F. Hertweg & D. Kisoudis (Hg.), *Solange Imperium da ist—Carl Schmitt im Gespräch 1971—*, Berlin 2010, S.52.

- (4) K. Kröger, *Bemerkungen zu Carl Schmitts Römischer Katorizismus und politische Form*, in H. Quaritsch (Hg.), *Complexio Oppositorum—Über Carl Schmitt—*, Berlin 1988, S. 163.

また、両者の対位法的関係については、vgl. G.L. Ulmen, *Politische Theologie und politische Ökonomie—Über Carl Schmitt und Max Weber—*, in H. Quaritsch (Hg.), *a.a.O.*, SS.341ff. また、佐野誠『ヴェーバーとナチズムの間』, 名古屋大学出版会, 1993年, 207頁以下(第6章「法学と神学—ヴェーバーとシュミット—」)。さらに、R. メーリンクは、シュミットの『政治的なものの概念』が、ウェーバーの『職業としての政治』へのアンチテーゼ的な解答であったとする(R. Mehring, *Politische Ethik in Max Webers 'Politik als Beruf' und Carl Schmitts 'Der Begriff des Politischen'*, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 31. Jg., 1990, SS.608ff.)

- (5) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I [以下, Weber, RS

I と略記〕,Tübingen 1920,S114. (M. ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』,大塚久雄訳〔以下,大塚訳『プロ倫』と略記〕,岩波書店,1989年,196頁。)

- (6) シュミットがカトリズムに立脚していたとする代表的な研究として以下のものがある。H.Meier,*Carl Schmitt,Leo Straus und* 《*Der Begriff des Politischen*》—*Zu einem Dialog unter Abwesenden*—,Erw.Neuausgabe,Stuttgart/Weimar 1998 (H.マイヤー『シュミットとシュトラウス—政治神学と政治哲学との対話—』栗原隆/滝口清栄訳,法政大学出版局,1993年); H.Quaritsch,*Positionen und Begriffe Carl Schmitts*,Berlin 1989 (H.クヴァーリチュ『カール・シュミットの立場と概念—資料と証言—』宮本盛太郎/初宿正典/古賀敬太訳,風行社,1992年); 和仁陽『教会,公法学,国家—初期カール・シュミットの公法学—』,東京大学出版会,1990年; 古賀敬太『カール・シュミットとカトリズム』,創文社,1999年; 長尾龍一「カール・シュミット小伝」,『シュミット著作集 I』所収。いずれも示唆に富む研究である。

しかし, D.パリックは,シュミットの原罪論,性悪説の人間観,山上の垂訓における《愛敵》の解釈などについて,カトリズムの教義史的分析を通じて「非カトリック的」,「謬説(異端)」と批判している (D.Paric,*Anti-römische Affekt – Carl Schmitts Interpretation der Erbsündenlehre und ihre wissenschaftsstrategische Funktion* —,Münster 2012, S.12)。

H.マイヤーは,前掲書において,「シュミットは,彼の思考の中心を闇に包んでいる。そうなるのは,彼の思考の中心が信仰だからである」と主張する (H.Meier,*a.a.O.*,S.77.前掲訳書,92頁)。この箇所は,シュミット研究者たちによってしばしば引用されてきた (例えば, H.Quaritsch,*a.a.O.*,S.19.前掲訳書,37頁)。多くの研究者が,シュミットの著作において展開される議論の核心を,容易に把握できないもどかしさといら立ちを感じてきた。しかし,マイヤーのこの主張はいささか奇妙である。キリスト教信仰をもつ学者が,おしなべて「思考の中心を闇に包んでいる」わけではない。シュミットの《闇》は,信仰ではなく,彼の特異な修辞法と思考方法とに根差すものであろう。なお, R.グローは,シュミットの謎めいた《闇》は,かれの自己神話化に由来するとしている (R.Groh,*Arbeit an der Heillosigkeit der Welt – Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*—,Frankfurt am Main,1998,SS.185ff.)。

- (7) H.Quaritsch(Hg.),*a.a.O.*,S167における B.Willms の発言 (Aussprache zu dem Referat von Klaus Kröger) である。ただし,シュミットの著作には,この表現は見当たらない。シュミット自身は,1948年に,彼のカトリック信仰について次のように述べている。「私にとって,カトリック信仰は,私の父の宗教である。私は,信仰告白によってのみならず,歴史的な出自によっても,またそうやってよければ人種からしても,カトリックである」(Carl Schmitt,*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*,Berlin 1991,S.131)。

- (8) F.Hertweck & D.Kisoudis(Hg.),*a.a.O.*,S.57.
- (9) M.Weber,*Wirtschaft und Gesellschaft*,Tübingen 1976〔以下, Weber,W u. Gと略記〕のKp. V „Religionssoziologie (マックス・ウェーバー『宗教社会学』, 武藤一雄/ 藪田宗人/ 藪田坦訳, 創文社, 1976年〔以下, 『宗教社会学』と略記〕), Kp. IX „Soziologie der Herrschaft (マックス・ウェーバー『支配の社会学II』, 世良晃志郎訳, 創文社, 1962年〔以下, 『支配II』と略記〕), Kp. VII, Rechtssoziologie (マックス・ウェーバー『法社会学』, 世良晃志郎訳, 創文社, 1974年〔以下, 『法社会学』と略記〕)。
- ウェーバーのカトリシズム論に関しては, 例えばウェーバー宗教社会学についての一般的概説書であるG. キュンツレンの著作においても, なんら論じられていない(G.Künzlen,*Die Religionssoziologie Max Webers – Eine Darstellung ihrer Entwicklung –*, Berlin 1980.)。また, H.-P.Müller u.S.Sigmund(Hg.),*Max Weber-Handbuch.Leben –Werk–Wirkung*,Stuttgart 2014においても言及がない。ただし, R.Swedberg,*The Max Weber Dictionary – Key Words and Central Concepts –*, Stanford,2005,p.28には, カトリシズムの項目があり, 簡単な記述がある。
- (10) C.Schmitt,*Römischer Katholizismus und politische Form* (die zweite Auflage, 1925),Stuttgart 2008〔以下, Schmitt,RKと略記〕(カール・シュミット「ローマ・カトリック教会と政治形態 (1925年)」, 小林公訳, 『シュミット著作集I』, 119頁以下所収)。
- (11) この側面に関しては, すでにM. ダールハイマーの説得的で周到な分析がある。それゆえ, ここでは, この側面の分析を行わない。ダールハイマーによれば, シュミットは, カトリシズムを《対立物の複合体》とするハルナックの批判や, カトリック教会の法的フォルムをキリスト教会の本質と矛盾するとするゾームの批判を逆手に取り, むしろそれらをカトリシズムの優越性を証する論拠とした。つまり, 「プロテスタントの神学者たちの武器を用いて」彼らに反撃を加えたとする。Vgl.,M.Dahlheimer,*Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1886-1936*,Paderborn 1998,SS.111f.また, 和仁陽, 前掲書および古賀敬太, 前掲書, も参照。
- (12) Carl Schmitt im Gespräche mit Dieter Groh und Klaus Figge,S.95(zit. in M.Dahlheimer,*a.a.O.*,S.83).
- (13) ヴァイマル共和政期のシュミットの政治理論に関しては, 大竹弘二「シュミット—自由主義批判のジレンマ—」, 杉田敦編『岩波講座 政治哲学4』, 岩波書店, 2014年, 177頁以下所収, および星野修「カール・シュミットの政治理論」, 宮田光雄編『ヴァイマル共和国の政治思想』, 創文社, 1988年, 227頁以下所収, を参照。
- (14) Weber,*W u.G*,SS.692f. (『支配II』, 537頁) また, 《セクト》に関しては, vgl. Weber,W u.G,SS.721ff. (『支配II』, 644頁以下参照) さらにウェーバーのセクト論に関しては, 星野修「マックス・ウェーバーのゼクテ論」, 『山形大学紀要(社

会科学』、第17巻第2号（1987年）、107頁以下参照。

《職位カリスマ(Amtscharisma)》に関しては、世良晃志郎訳『支配の社会学・I』（創文社、1960年）以来、『官職カリスマ』という訳語が定着している。しかし、司教職をはじめとするカトリックの聖職を《官職》と訳すのは、やはりミスリーディングの感を免れがたい。ここでは、川口洋『キリスト教用語独和小辞典』（同文社、1996年）の訳語に従った。同書は、カトリック用語に重点を置いており、ウェーバーの著作におけるカトリシズム関連の用語の訳に際し、大いに参照させていただいた。

なお、ウェーバーのカリスマ論が一職位カリスマ概念やアンシュタルト概念も含めて、「いかなる教会法も教会の本質に矛盾する」というテーゼで有名な R. ゴームの教会法研究に依拠していることはよく知られている（Vgl. H. Speer, *Herrschaft und Legitimität – Zeitgebundene Aspekt in Max Webers Herrschaftssoziologie* – ,Berlin 1978, SS.42ff.; 佐野誠, 前掲書, 第一章, 14頁以下）。また、当時のゴームのカリスマ論をめぐる論争を紹介して示唆に富む論文として、Th. Kroll, *Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft und die zeitgenössische Charisma-Debatte*, in E. Hanke/W. J. Mommsen (Hg.), *Max Webers Herrschaftssoziologie – Studien zu Entstehung und Wirkung* –, Tübingen 2001, SS.47 ff. がある。

(15) Weber, *Wu.G.S.*29.

(16) Weber, *Wu.G.S.*692. (『支配Ⅱ』, 536–537頁)

(17) Weber, *Wu.G.S.*693. (『支配Ⅱ』, 544頁)

(18) Weber, *Wu.G.S.*338 und vgl. S.259. (『宗教社会学』, 235頁, および40頁参照)

(19) Weber, *Wu.G.S.*257. (『宗教社会学』, 35頁)

ウェーバー宗教社会学における「呪術」と「宗教」との峻別に関しては、柳父圀近『エートスとクラートス—政治思想史における宗教の問題—』創文社、1992年、57頁以下参照。同書における非魔力化論（81頁以下）もきわめて示唆に富む。

(20) Weber, *Wu.G.SS.*257f. (『宗教社会学』, 35–36頁)

(21) Weber, *Wu.G.S.*259. (『宗教社会学』, 39頁)

(22) Weber, *Wu.G.SS.*338f. (『宗教社会学』, 236頁)

なお、ここでウェーバーが述べている《功績の宝庫》とは、J. ゴンザレスによれば、中世カトリシズムの告解理論における「キリストの功績と聖人の超過獲得のわざによる功績の総和を指す」。教会はこの「宝庫」を sacrament の体系によって管理することができた（J. ゴンザレス『キリスト教神学基本用語集』、鈴木浩訳、教文館、2010年、91頁）。

(23) Weber, *Wu.G.S.*339. (『宗教社会学』, 237–238頁)

(24) Weber, *Wu.G.S.*340. (『宗教社会学』, 240頁)

(25) Weber, *Wu.G.SS.*337 und 379. (『宗教社会学』, 231頁, 332頁)

ウェーバーによるルターの《ペルーフ》概念の分析のみならず、宗教改革においてルターが果たした神学的達成の全般については、とりわけ宮田光雄『ルターはヒトラーの先駆者だったのか—宗教改革論集—』新教出版社、2018年、第7章（《ペルーフ》概念については179頁以下）が、簡明にして秀逸である。

告解制度をはじめとするカトリシズムの sacrament や儀式の研究状況については、vgl. A. Hahn, *Sakramentale Kontrolle*, in W. Schluchter (Hg.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentum - Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main 1988, SS. 229ff. ハーンは、告解制度に関する近年の研究においても、ウェーバー・テーゼに対する決定的な異議は出されていないとしている (S.243)。また、告解制度の成立について、次のように述べている。「キリスト教の原始教会においては、今日においてもなおカトリック教会においてみられるような、定期的な告解は存在していなかった。原始教会は、自らを、エリートとして、宗教的練達者の選ばれた一団として定義していた」。原始教会は、そもそも重大な罪を繰り返し犯すようなメンバーの存在を想定してない。しかし、教会が大衆組織になるという新しい状況が生じ、もはや「常態としての宗教的練達者の集団」であることができなくなったことによって、告解制度が発展していった (S.246)。また、初期キリスト教団を、ウェーバーのカリスマ変形論との連関で分析した興味深い論文として、R. Bendix, *Umbildungen des persönlichen Charismas. Eine Anwendung von Max Webers Charismabegriff auf das Frühchristentum*, in W. Schluchter (Hg.), *Max Webers Sicht des antiken Christentum - Interpretation und Kritik* - , Frankfurt am Main 1985, SS.404ff. がある。

- (26) Weber, W u.G, S.444. (『法社会学』, 215頁) なお、ウェーバーは、「法律の意味におけるアンシュタルト」を次のように定義している。「法人格をもつ団体」は、コーポラツィオン (Korporation) またはアンシュタルトとして構成される。コーポラツィオンは、「確定した範囲の人びとだけが正規の資格をもった構成員として取り扱われ、〔団体の〕管理行政は法的には構成員の委任にもとづき行われる。構成員の範囲は、原則的には、純私法的な権利継承によってか、あるいは一定の合議機関の決議によってのみ、拡張される」。それにたいし、アンシュタルトは、「原理的には財団 (Stiftung) に似ており、法的には団体の機関が存在するだけであり、その団体の名において行為する。他方、構成員はたいていは成員資格が義務づけられているものとして取り扱われ、したがって新しい構成員の加入は、既存の構成員の意思とは関係なく、その機関の恣意によってか、あるいは一定の規則に従い、行われる。そして、これらの単なる構成員—たとえば学校の生徒—自身は、原則的には〔団体の〕管理行政にたいしていかなる影響力をもたない」(Weber, W u.G, S.425. 『法社会学』, 205頁)。

(27) Weber, W u.G, S.336. (『宗教社会学』, 230頁)

(28) Weber, W u.G, SS.480ff. (『法社会学』, 423頁以下)

(29) Schmitt, RK, S. 5. (『シュミット著作集 I』, 120頁)

- (30) Schmitt,RK,S. 6. (『シュミット著作集 I』, 120–121頁)
- (31) Schmitt,RK, SS. 8 f. (『シュミット著作集 I』, 122頁)
- (32) Schmitt,RK,SS.11f. (『シュミット著作集 I』, 123頁)
- (33) Schmitt,RK,S.14. (『シュミット著作集 I』, 124–125頁)
- (34) Schmitt,RK,S.14. (『シュミット著作集 I』, 125頁)
- (35) Schmitt,RK,SS.31f. (『シュミット著作集 I』, 134頁) ここで、シュミットの用いる用語 *Repräsentation* を、「代表/現前化」と訳したのは、カトリズムに由来するこの語が本来もっているところの、「不可視のものを可視的なもので代表し、現前させる」という意味を表したいからである。カトリック教会は、二重の *Repräsentation* の義務を負っているとされる。すなわち、「その救済使命に従って、一方では神(キリスト)との交わり、他方では信徒の共同体(キリストの体、神の民)〔という不可視のもの〕を、可視的に表現する」という義務である。そして、この二重の課題を、カトリック教会というヒエラルヒー的機関が引き受けてきた。つまり、「司教は、キリストの代理をつとめ、キリストの名において行動し、司教の身体において象徴的に神との交わりとキリストの現臨とを可視化させることによって、キリストの *Repräsentation* を遂行する」。また、司教は「信仰宣言と sacrament とを通じて、信者の共同体を築き上げ、またそれを司牧として導くことによって、キリストの体の *Repräsentation* を遂行する」(E.Fahlbusch, Artikel: *Repräsentation*, in *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie* (Hg. von E.Fahlbusch u.a.), 3te Auflage, Bd. 3, Göttingen 1992, §§.1631f.)。
- なお、英語の *representation* およびフランス語の *représentation* (ラテン語では *repraesentatio*, ただしドイツ語では *Vergegenwärtigung*) は、カトリズムのキリスト教典礼において、「キリストとキリストによる救いの出来事を典礼祭儀のなかで現れさせる」ことをいい、「現在化」と訳されている。この語は、今日の典礼神学、秘跡神学における根本概念のひとつであるとされ、その典型は、「ミサの奉献文におけるパンとぶどう酒の聖別によって、キリストの死と復活の出来事が現在のものとなり、会衆によって共体験されることである」(『新カトリック大辞典』第2巻、学校法人上智学院：新カトリック大辞典編纂委員会編、研究社、1998年、784頁)。
- (36) Schmitt,RK,S.36. (『シュミット著作集 I』, 136–137頁)
- (37) Schmitt,RK,S.35. (『シュミット著作集 I』, 136頁)

シュミットがここで用いている *Realpräsenz* という言葉は、日常的には使われない言葉で、本来は、〔キリストの〕「実体的現存」と訳されるカトリックの神学用語 (*praesentia realis* のドイツ語訳) である。それは、聖体拝領において信者にあたえられるパンと葡萄酒が、その性質を失うことなく、そのままキリストの体と血として存在 (= 《実体変化》) することを指す。シュミットによるこの語の使用については、vgl.G.Meuter, *Zum Begriff der Transzendenz bei*

- Carl Schmitt, in *Der Staat*, 32(1991), SS.502ff. ただし、シュミットは、ここでは、Realpräsenzの語をドイツ語の文字通りの意味で使用しており、たんに韜晦あるいは難解趣味を発揮しているのであろう。
- (38) Schmitt, RK, S.37. (『シュミット著作集 I』, 137頁)
- (39) Schmitt, RK, S.45. (『シュミット著作集 I』, 142頁)
- (40) Schmitt, RK, S.28. (『シュミット著作集 I』, 133頁)
- (41) Schmitt, RK, SS.31 u.32. (『シュミット著作集 I』, 134頁)
- (42) Schmitt, RK, S.36. (『シュミット著作集 I』, 137頁)
- (43) Weber, RS I ,S.114. (大塚訳『プロ倫』, 156—157頁)
- (44) Schmitt, RK, SS.17f. (『シュミット著作集 I』, 126—127頁)
- (45) Weber, RS I ,S.204. (大塚訳『プロ倫』, 366頁)
- (46) Schmitt, RK, SS.47f. (『シュミット著作集 I』, 143頁)
- (47) C.Schmitt, Das Zeitalter des Neutralisierung, in ders., *Der Begriff des Politischen* (Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien), Berlin 1963, SS.93 und 84. (長尾龍一訳「中立化と脱政治化の時代」, 『シュミット著作集 I』所収, 213頁, 206頁)
- (48) Schmitt, RK, S.49. (『シュミット著作集 I』, 144頁)
- G.L.アルメンもまた、シュミットのこの著作の英訳本の序論において、この「いっけん曖昧模糊たる」著作が「ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に典型的に示されている知的挑戦に対する応答」であったとする。それは、どこよりもこの著作の最後の考察において、シュミットが「自由主義と啓蒙主義において明らかとなった経済的思考の難点と限界とを強く非難している」箇所であらうと見做している。U.L.Ulemen, 'Introduction', in C.Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form* (Translated and annotated by G.L.Ulemen), 1996, pp.x and xxi.
- (49) シュミットは、この当時の状況を振り返って、『政治神学Ⅱ』(1970年)において、次のように述べている。「ドイツ・プロテスタンティズムの危機は、それまで、アウグスティヌスの二つの国、二つの領域の教義によって担われ、両者の協同と相互の承認が神の国と地上の国—宗教と政治、彼岸と此岸—との区別を、およそはじめて具体的に可能にしていたところの、制度的保障(中世から、そして宗教改革以来、継承されてきた)が、ドイツ・プロテスタンティズムにたいして1918年に廃止されたことから生じた。それにたいし、カトリック教会は、ヴァイマル時代の全期間(1918年—1933年)を通じて、依然として絶対的に危機に耐えるように見え、教会と国家を二つの《完全社会(societas perfecta)》とするカトリックのそれまでの公式教義を、動揺することなく固守した」(C.Schmitt, *Politische Theologie II - Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, S.18. C.シュミット『政治神学Ⅱ』, 新正行/長尾龍一訳—長尾龍一編『カール・シュミット著作集Ⅱ』, 慈学社, 2007年所収一, 237—238頁)。

なお、《完全社会》とは、近代ヨーロッパの絶対主義国家が台頭した際に、教会が国王の権限のもとに置かれることを回避するために、カトリック教会側から打ち出された教義である。すなわち、「教会は、国家に対する自立性と自由、教会の目的である救い的手段と機能における自足性を有しており、自らも〔国家とならぶ〕一つの完全社会である」とされ、カトリック教会が教会法上持っている立法権の根拠とされた（前掲、『新カトリック大辞典』第2巻、83頁）。

(50) Schmitt, RK, S. 53. (『シュミット著作集 I』, 146頁)

シュミットのこうしたカトリシズム像が当時の現実のカトリシズム像を著しく美化したものであったことは論を俟たない。19世紀半ばから第一次大戦までのカトリシズムの混乱に満ちた歴史は、カトリック側からの教会史であるロジェ・オーベール『キリスト教史9—自由主義とキリスト教—』（上智大学中世思想研究所編訳/監修、平凡社ライブラリー、1997年）、さらに第二ヴァチカン公会議までの歴史については、松本佐保『バチカン近代史—ローマ教皇たちの「近代」との格闘—』（2013年、中央公論社）を参照。

なお、シュミットのカトリシズム像が第二ヴァチカン公会議以前のきわめて反近代的なものであったことは、『ローマ・カトリシズムと政治的フォルム』の終結部において明白である。そこでシュミットは、「偉大なカトリック教徒たちが、あきらかな社会主義的無神論よりも、自由主義をいっそうゆゆしい敵とみなしている」と述べ、それに賛意を示している（Schmitt, RK, S. 64, 『シュミット著作集 I』 153頁）。シュミットは、「偉大なカトリック教徒たち」の名前をここで挙げていない。しかし、いうまでもなくその代表は、「教皇不可謬性」の宣言によってのみならず、自由主義をも誤りとした『謬説表』の発表によっても知られるローマ教皇ピウス9世（在位1846～78年）であろう。終結部のこの箇所が《謬説表》（とりわけその第80条）に関係していることについては、G. Maschke, Die Zweideutigkeit der “Entscheidung” – Thomas Hobbes and Donoso Cortés –, in H. Quaritsch (Hg.), *a.a.O.*, S. 193, Anm. 2も言及している。

(51) これは、E. ユンガーが、「政治的なものの概念」（第1版、1928年）を送ってもらったことに対する、シュミット宛の礼状（1930年10月14日）のなかの表現である（シュミットの「政治的なものの概念」は、最初、*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 58, 1927, SS. 1-33に発表され、翌年、同論文は、*Probleme der Demokratie*, in der Reihe: Politische Wissenschaft, Heft 5, Berlin – Grunewald 1928, SS. 1-34に転載され、そして1932年に大幅に加筆・修正が行われた第2版が著書として刊行された。）。そこでユンガーは、「政治的なものの概念」を、こう評している。「あなたは特別な戦争技術上の発明に成功なさっています。それは音もなく爆発する地雷です。魔術によってのように廃墟が崩れ落ちていく様が見えます。そして破壊はそれと知れる前にすでに起こっています」（H. Kiesel (Hg.), *Ernst Jünger-Carl Schmitt. Briefe 1930-1983*, Stuttgart 1999, S. 7. 『ユンガー＝シュミット往復書簡（1930-1983）』, 山本尤訳、法政大

学出版局、2005年、5頁)。J.-W. ミュラーは、この表現を、彼の著作の第1部のなかの小見出しの一つとして用いている (J.-W. Müller, *A Dangerous Mind – Carl Schmitt in Post-War European Thought*—, Yale University Press, 2003, p. 31)。

なお、シュミットとユンガーとの微妙な関係については、『往復書簡』の「編者あとがき」に詳しい。また、両者の「友好を伴った不協和音」については、P. Noack, *Ernst Jünger. Eine Biographie*, Berlin 1998, SS. 259ff. が興味深い。

52) Schmitt, RK, SS. 41f. (『シュミット著作集 I』, 141–142頁)

53) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1928, SS. 204ff. (C. シュミット『憲法理論』, 尾吹善人訳, 創文社, 1972年, 253頁以下)

ただし、近年の研究では、ルイ14世がこの言葉そのものを述べたことはなかった—述べることができたではあろうか—とされている。Vgl., H. Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, 2 te. Auf. (in der Beck'schen Reihe), München 2004, S. 64.

54) W. J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy — Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*—, Harper & Row, 1974, pp. 95ff.; J.-W. Müller, *op. cit.*, p. 12. この点に関しては、cf., R. Wolin, *The Politics of Being—The Political Thought of Martin Heidegger* (with a new preface)—, Columbia University Press, 2016, pp. 28f. (この著書の旧版の翻訳は、『存在の政治—マルティン・ハイデガーの政治思想』小野紀明・堀田新五郎・小田川大典訳, 岩波書店, 1999年。参照箇所は、47～48頁)。また、ヴァイマル期ドイツ政治思想についての卓越した概観として、宮田光雄, 「ヴァイマル共和国の政治思想」, 『現代ドイツ政治思想史研究 (宮田光雄思想史論集, 第6巻)』所収 (創文社, 2006年) がある。シュミットらに関しては、とりわけ73～74頁参照。なお、古典的研究として、Ch. G. von Krockow, *Die Entscheidung—Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*—, Stuttgart 1958 (『決断—ユンガー, シュミット, ハイデガー—』 (高田珠樹訳, 柏書房, 1999年) がある。