

ヴェーバーの宗教理論と現代日本の諸傾向

－日本の近代化を念頭に－

池田 昭

問題の限定

研究生生活を始めた頃は、戦後間もない頃で日本ファシズムの解体期にあった。この時期、占領軍のみならず、多くの人文・社会の科学者にとっても重要な政策ないし問題が何であったのか。

ファシズムを支えた一つは、財閥、二つは、天皇崇拝に基づいた国家神道、三つは、軍国主義を中核とした軍隊などの組織であった。とりわけこれらの組織の共通基盤は村落共同体で、氏神ないし鎮守をいただき、一定の身分制の地主制をもっていた。

そこで、全部とは云わないが、多くの人文・社会の科学者は経験科学的に村落共同体の様々な諸現象を取り扱った。筆者もその一人で、第二番目の「天皇崇拝に基づいた国家神道」に関心を抱き、村落共同体レベルで分析を試みた。近代化、この中核の思想、国家神道を念頭に置き、徳川、とくに末期を問題にした。

分析方法と云うと、テーマがテーマだけに経験科学的に東西宗教を慎重に考慮しているヴェーバー宗教社会学に取り組んだ。

研究をこの年令になっても(?)なお続けなければならないと思っており、道半ばにしてまだ遠しの感を免れない。日本の資料はもちろん、ヴェーバーの業績は膨大で、学際的視点かつ世界的パースペクティブを具えているだけに、そう思わざるを得ない。そうとは云え、第二次世界大戦後のヴェーバー研究は著しく進展をみた。これらを参照し、またこれまでの筆者の理解に基づき、宗教上、ヴェーバーの基本概念、分析枠組み、さらに日本の近代化の諸理論を念頭に最近の、大学紛争以降の研究の諸傾向を検討したい。

1. 宗教の定義－宗教とは何か

まず、近代化のみならず諸問題を把握するうえで大前提となる基本概念の一つ、宗教の定義にふれよう。

これについては日本の多くの宗教研究者は慎重である。ここでその理由を問わない。しかし、本稿で定義を明確にすることは、広い展望に基づいて宗教の基本構造を認識することに通じる。しかも経験科学的レベルで。

このことを念頭において、ヴェーバーの定義にふれた諸見解やその他を検討してみよう。これらなどの諸見解にふれるまえに、ヴェーバー自身が宗教の定義について文字通りストレートに述べているところを考えてみたい。

ヴェーバーは宗教社会学の理論を体系的に—未完であったが—述べている、『経済と社会』所収の「宗教社会学」論⁽¹⁾には、文字通り冒頭で次のように宗教の定義について記している。

宗教とは何「である」かを定義することは、以下の論述の結末においてならあるいは可能であるかもしれないが、冒頭からこれを行なうことはとうてい不可能である〔〕は筆者による訂正、以下同様)。

と⁽²⁾。

このように宗教の定義は冒頭ではなく、結末でのみ述べられると云っているが、結果的には論述が結末まで及んでいないので、宗教の定義が明示されずに終わっていた。

そこで、ヴェーバーの考える宗教の定義については、ヴェーバーに関心を示す研究者は彼の論述一般から抽出しようとする。

そうした研究者のうちただ例外として、ヴェーバーの文献に即し文字通りストレートに宗教の定義を論じようとする社会学者に富永健一がいる。

富永はヴェーバー「宗教社会学」論の文字通りの冒頭ではなく、これに続く段落を彼流に冒頭とみなし、ここには次のように宗教の定義が述べられている、とする。

「宗教社会学」論の冒頭でヴェーバーは、宗教を社会的行為の一形態としてとらえ、これを「宗教的ないし呪術的に動機づけられた行為」[W.u.G]と定義している。

と⁽³⁾。

ここには、間違った文章理解に基づくヴェーバーの定義理解がみられるが、これはさしおいて、明確に富永は後に挙げる一部の人々と同様に一種の社会的行為と考え、経験科学的理解可能なレベルで捉えようとしていることがわかる。この捉え方は、一部の後述する宗教研究者に根強く存在する経験科学的理解不可能な概念、たとえばヌミノーズ、超経験などを設定するよりもベターである。

けれども富永の理解可能な概念が設定されたと云っても、いままた一種の社会的行為という多義的な理解可能な宗教概念の設定は問題である。というのは、一種の社会的行為にはかならずしも宗教的に限らず、政治的、法的ないしは経済的行為もあり得るから。このような宗教概念の設定の問題点は後述する研究者にもみられ、このことは留意すべきである。

このことを念頭に置くものの、彼がとくに宗教的行為とする行為について、「宗教的ないし呪術的に動機づけられた行為」⁽⁴⁾であると、定義することに注目しよう。

だが、この定義では同じ言葉の繰り返しで、何の答えにもなっていないことは誰もわかる。そのうえ、富永の云うこの定義のヴェーバーの文脈をみると、次のように宗教的ないし呪術的行為の本然的状态が述べられているにすぎない。

定義の内容とされた、宗教的ないし呪術的な動機をもつ行為は、本然的状态(urwüchsigen Bestände)では此岸もしくは現世志向をもち、かつ相対的な合理性を有すると⁽⁵⁾。しかし本然的状态ではないそうした動機をもつ行為のうち宗教的動機の行為は、一つには、此岸志向ではなく、彼岸もし

くは来世の背後にある静安の緑野 (stillen hinterweltlichen Gefilde) に志向することもあり⁽⁶⁾, また一つには、彼岸もしくは来世に志向することもある⁽⁷⁾。

これをもってしても、富永の指示する宗教的ないし呪術的な動機をもつ本然的行為は、宗教的ないし呪術的動機の行為すべての特徴をカバーすることが出来ない。したがってこれによって定義とするのは到底無理である。

次に、他の宗教社会学研究者に影響を及ぼしている小室直樹は、ヴェーバーの論述一般のうちから宗教の定義を次のように抽出している。

宗教の定義というのは、実はものすごく難しい。本書では、このことを考えるのに、マックス・ヴェーバーの説を採ることにする。

マックス・ヴェーバーはかくいった。宗教とは何か、それは「エトス (Ethos)」のことであると。エトスというのは簡単に訳すと「行動様式」。つまり、行動のパターンである。人間の行動を意識的及び無意識的に突き動かしているもの、それを行動様式と呼び、ドイツ語でエトス(筆者はエートスという)という。英語では、エシック (ethic) となる。

と⁽⁸⁾。

小室は、富永とは違い、すでにみたようにヴェーバーの「宗教社会学」論からストレートに宗教の定義を見出そうとはしない。そこでこれらの著作一般から宗教の定義を抽出するのは「ものすごく難しい」ことになる。

この難作業の結果は、いま挙げたように行動様式ないしエートスなのである。なるほどこれらの概念はヴェーバーの宗教社会学では重要であるが、しかしこれでは宗教の特質を表現するものとはならない。

ここでは多く使われているエートスについて少し検討してみよう。

この言葉の本来の意味は、小室の述べている通りである。しかしヴェーバーの実際に使用しているケースをみると、これは生活態度 (Lebensführung) 一般を意味しているにすぎない。ヴェーバーのエートスをインテンシヴに検討している岡沢憲一郎の『マックス・ヴェーバーとエートス』⁽⁹⁾からみても、とりわけ宗教的意味に限定されて用いられていることはない。たしかに『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』をみると、宗教倫理の意味がこの精神 [エートス] に濃い。しかし、これが宗教倫理すべてではない。

いまみたようにヴェーバーの影響を受けたとする小室がいたが、さらにこの研究者とヴェーバー自身双方から、影響を受けた橋爪大三郎がいる。彼は次のように述べている。

さて、宗教というとなんとなくわかった気がしますが、いざ定義しようとするともむずかしいのです。私自身はいろいろ考えた結果、宗教を、「ある自明でないことがらを前提としてふるまうこと」と定義しているのですが……。

と⁽¹⁰⁾。

ここに、橋爪は宗教の定義について「ある自明でないことがらを前提としてふるまうこと」と

明示している。ただ、「ある自明でないことがら・・・」の意味がわかりにくい。というのは、この文章の前後にはこの意味を説明するものはなにもないから。

そこで、この意味についてよりわかりやすく述べている大沢真幸がいる。彼の言説を参考にしよう。

宗教とは、客観的には必然とは見なしえないことを前提とすることによって、これらの偶有性を飼いならすことである。すなわち、自明ではないことを前提にすることで、偶有的なこと（他でもありえたのにとと思われること）を、「そのようである他ないこと」「そのようであるべきこと」（必然性）へと変換する装置、それが宗教である。たとえば、思いもよらぬ災難は、神の意志や摂理を前提にしたときには、起こるべくして起こったこととして解釈される。あるいは、何を食べるべきか、誰を王とすべきか等々に関するあらゆる決定が、特定の前提のもとで、妥当なこととして、そうであるべきこととして現われることになる。

と⁽¹¹⁾。

大沢の少し長いこの文章をみると、「自明ではないこと」とは、「客観的には必然とは見なしえないこと」、「偶有的なこと（他でもありえたのにとと思われること）」、あるいは「思いもよらぬ災難」、「何を食べるべきか」、「誰を王とすべきか」などが考えられている。

この「自明ではないこと」、つまり「偶有的なこと」について「そのようである他ないこと」あるいは「そのようであるべきこと」（必然性）へと変換する装置が考えられる。これが宗教であると。

この大沢の宗教の定義の説明のうち前半の部分、「客観的には必然とは見なしえない・・・自明ではない・・・」の「偶有性」「偶有的な・・・」の意味は、日本語としては推察し得てもいたってわかりにくい。

そこで通常わかりにくいとされているヴェーバーの次の文章を参考にしてみよう。

死は人間共通の運命であり、それ以上のなにもものでもない。それは、なぜほかのひとではなくてこのひとが、なぜほかのときではなくてこのときに死ぬのかわからぬままに、すべてそのひとに襲いかかる宿命である。

と⁽¹²⁾。

このヴェーバーの文章をほぼ四十年経った今日、再び引用するのであるが⁽¹³⁾、その度に一社会学者の鋭い人間考察、とりわけ人間共通の死のひとと時の運命が的確に説かれていることを知り得る。

そのなかで、「なぜほかのひとではなくてこのひとが、なぜほかのときではなくてこのときに死ぬのかわからぬまま・・・」（傍線は筆者）は、全部の人々とは云わないが、多くの人々が肉親や友達の交通事故あるいは死に接したときに体験することである。

この文章に接したとき、大沢の「偶有性」などの宗教を成立させる一要素、契機とも考えられる「前提」がわかっていく。

それでは、これに続く後半の部分に移ろう。「偶有性」などに接し「そのようである他ない事」「そのようであるべきこと」などへ「変換」させる、言い換えるなら、「偶有性」を「必然性」へと転換させる「装置」が宗教とされる。

大沢の宗教の定義とされる、こうした説明には、偶有性のかかわる事象は、かならずしも宗教共通の苦難に基づいている事象とは限られていない。むしろ、それは苦難と関係なく、偶有性をもつすべてのことにあてはまり、これらの決定が宗教とされている。それゆえ、大沢の宗教の定義は他の研究者、たとえば小室らと同様に経験主義的な多義的理解が生まれ、問題が残る。

ところが、ヴェーバーは苦難を前面に出し、これに伴う偶有性のあるなしにかかわらずこれに対処する緻密な理念型のパターンが考えられている。

それは苦難の弁明論(Theodizee des Leidens)にかんするものである。これについてはすでに一九八〇年代初頭の宗教学会において、これまで「神義論」ないしは「弁神論」と訳されて用いられていたのに対し異論を唱え、かく称するように主張し、筆者はそれ以後『現代社会学辞典』、有信堂、一九八四年、に所収された「宗教」の項で、苦難の弁明論として用いている。

この理由を云うと、ヴェーバーはかの根本仏教ないし原始仏教と云われる仏教は、キリスト教その他に存在する神観念のないことを熟知していた。そこでもTheodizee des Leidensという言葉が用いられている。そのうえ、後に述べるように苦難を中心にこの根拠、苦難から解放されるための方法などが詳しく展開されている。これらの二つの理由から筆者の用法の正当さがわकारう。

それでは、ヴェーバーの死にかんする苦難の弁明論について、すでに述べておいたのでここでは簡潔にふれてみよう。階層に応じ三つの理念型が考えられている。

一つは、農民と戦士の場合が挙げられる。大沢の用法をもってすると、ここには苦難の偶有性、すなわち他でもありえたとするようなことはない。苦難の中核の死を疑うことなく、当然のことと受け入れる。具体的に云うと、農民は「生に満ちたりて」有機的な自然生活の循環を完了し、生活内容の素朴な一義性から生ずる地上的完結を遂げ、死を自然、したがって自明として迎えるといったことがみられる。

戦士にとっては、救済宗教のとりあげる普遍的な意義における死の「意味」いかなどという問題については、そもそも成立する前提はみつからない。それほどに、戦場の死は彼には自明のことなのである。彼は死の非日常性の意味を問うことなく、彼が死に立ち向かわねばならぬ事実、理由および目的を全然疑わない。このことが普通となっている。

もちろん、今日、学徒出陣の兵士の『きけわだつみのこえ』に掲載されている文章のなかにはいま述べた内容と違うものがあることに気付く。これは次に述べる教養人の理念型によって影響を受けたと考えられようか。

それでは、二つ、教養人の死の苦難の弁明論を検討してみよう。

教養人は、農夫や戦士らと違い、「文化内容」の獲得ないし創造を試み、自己完成を追求する。その限り、彼は有機的な自然生活の循環を完結し、「生に満ち足りる」ことがない。「完全」の追求は無限なのである。

そこで、孤高を持した教養人は「もう結構だ、生きてみる値打ちがあると私の思っていたものはみんな私のものになった(あるいはものにならなかった)」と云い、ときには人生に背を向け、自殺することがあり得る。したがって、死を自然として迎えることはありえなくなり、いわば自

明ではないのである。

最後に、ピューリタンの死の苦難の弁明論について述べよう。そのさいイギリスの十六世紀から十七世紀前半の市民層を前提にして考慮しよう。

この宗教では永遠の超越神という観念の存在のため、死と滅亡はひとやものよしあしとは無関係に、だれのうえにもなにのうえもわけへだてなくおとづれる。したがって現世における最上の財宝も、無限に追求された合理的文化、なかでも同胞関係（この極論が人類とも云えよう）ないし倫理的罪過の重荷も無意味となってしまう。

さらに、東西の比較研究で重要な仏教については、「現世について知ること－救済をもたらす唯一の途である冥想にとってそれが有害だという理由での－を断念」⁽¹⁴⁾、また「ヨーロッパの・中国の・インドの・哲学や近代の主知主義に共通してみられるところの－現世の『意味』を知ることの懐疑的断念」⁽¹⁵⁾が全面的に否定的な意味で捉えられていないにしても、ヴェーバーのみた両者に共通する主知主義を否定する視点は厳しい。

この否定の視点は、これらの断念の結果生ずる「世俗の背後にある静かな緑野」あるいは「美しい身振りの優美と品位」など仏教・ヒンドゥー教、儒教などの無感動的・恍惚的の神所有という自己神化ないし被造物神化に対しても厳しい。

ところで、これらの否定は、生のみならず、死をも意味づけすることに及ぶ。超越神のニヒリズムは、アジアの主知主義のそれよりも徹底しているとも、越えているとも云わねばならない。

それでは、ピューリタンはこうした現世との厳しい緊張を通じ神に対しどのように対していたのだろうか。

ここにはアジアの主知主義とは異なってピューリタニズム特有の思想軸がある。これは人間が「神の道具」であって「神の器」ではないというものである。そこで超越神に道具として仕えるピューリタンの社会行為が認められる。そうとは云ってもあらゆる社会行為が認められるわけではない。それでは、これは何か。

これは、すでにみたところからわかるように、被造物神化と疑われやすい感情的な人間的関係を基調とするものではなく、神の絶対の『自然法』、すなわち「聖書の啓示に照らしても、また生得の直感によっても、人類の『実益』のために役立つ」事物的・非人間的な規範を実現する行為なのである。

云いかえると、それは、人間的な、具体的な社会秩序の規範ではなく、非人間的な抽象的な社会秩序の規範であって、類的普遍性を持ち、具体的な法秩序も反逆を試みることを許されない規範である⁽¹⁶⁾。

この規範を現代的に表現すると、たとえば、民族の独立権、民族の自決権がこれにあたろう。ピューリタンからみると、こうした権利を獲得し、確立することが、「神意」「良心」「信仰」の証しでもあり、予定恩寵のそれでもあった。そのうえ、これを獲得し、確立するための戦い、これを抑圧する勢力に対する抵抗の死は許された。

このようにヴェーバーの死という苦難の弁明論の三つの類型をみてくると、大沢らの「自明ではないこと」を前提とした宗教行為は、ヴェーバーの教養人の苦難の弁明論にのみ妥当するのであって、他の宗教行為をカヴァーすることがない。

それでは、宗教の文脈から、宗教の定義を問題にした人々を顧慮しよう。宗教学者としては珍

しく宗教の定義を真正面から取りあげた研究者がいる。その一人に大学紛争期に近代の合理性に背を向けていた柳川啓一である。一九七八年九月、柳川は次のように述べている。

思考と感覚によって確かめることのできる日常の世界を「俗」と規定し、これと質を異にする、経験を超越した領域を「聖」として区別して、聖の世界によって人間とそれを取り巻く状態とが、真実の意味に価値を与えられるとする精神文化の一形式をいう。

と⁽¹⁷⁾。

ここには、少くとも経験科学としての人文・社会の科学領域に足を踏み入れたら、誰しも気づく誤りがみられる。

まず第一に、これまで通常、宗教の特質として挙げられている"聖"概念が用いられているが、この概念とは具体的に何であるのか、構造上明確な規定がみられないことである。

第二に、さらに進めてこの"聖"概念を捉える方法は、経験科学的理解可能からほど遠いことである。

ここでは、第一の問題は後述することにし、第二の問題から始めよう。

どんな種類の経験科学の方法も思考と感覚によってのみ対象を認識するしかない。それどころか、人間の認識方法はこれらしかないと云ってよい。それにもかかわらず、柳川はこうした方法を超越するものを想定している（これは言葉だけのものであって、それ以上の何物でもない）。

そうすると、彼の定義は、経験科学としての宗教学を自ら否定するものに他ならない。これと関連し、第一の問題に触れてみよう。

宗教学上重要な聖概念が経験科学的に自己規定されていないことは、柳川の非経験科学の認識方法から論理的に必然のことである。というのも彼の云う聖概念も知覚と感覚に基づいた経験世界からかけ離れ、したがってここに支配する知性主義を超越ないし否定した世界の"非合理"にゆきつくことに他ならないから。

こうした柳川の問題点は、彼自身にとどまらず、末木文美士の宗教の定義にも及んでいる。

宗教の定義は大問題であり、・・いまここでそれを厳密に定義しようとしてもあまり意味はないであろう。ただ言えることは、宗教はこの世界の合理的な秩序を超える問題と関わるといことである。科学はもちろん、倫理もこの世界の中の人間関係を問題とする限りは、その中で完結しており、宗教と直接には関係しない。しかし、この世界の中で解決のつかない問題に突き当たったとき、合理的に検証できる領域を超えなければならなくなる。それが宗教の問題である。・・。

と⁽¹⁸⁾。

末木の文章にみえる宗教の定義の意義はいささかわかりにくい。そこで、彼の云わんとする「ただ云えること」を以下から考えてみよう。

端的に云って、末木の宗教の定義は、表現を異にするが、柳川と内容を同じくしていることに驚かされる。すなわち"宗教"とは"この世界の合理的な秩序"、ないし"合理的に検証できる領域"

を"超え"る世界であり、柳川の云う思考と感覚の支配する日常世界の経験を"超越"した"聖"の世界でもある。

こうした"聖"の世界を希求する宗教行為は、ヴェーバーの行為の理想型からすると神秘主義のそれであると云ってよい⁽¹⁹⁾。筆者の云う第四次新宗教ブームの動き⁽²⁰⁾と無関係とは思わないが、ともかく、彼らの性向はこのブームの時代背景と深くかかわっていると思われる。

これまで知り得た範囲で彼らの宗教の定義を総括してみると、次のことが云えよう。

一方では社会学者らの間では経験科学的理解可能な宗教概念が設定されている。けれどもこれらの設定された宗教概念は、宗教独自の諸概念から構成させていなければならないが、そうはなっていない。

他方では宗教研究者—筆者の目にとまった僅かな人々—は経験科学的検証の世界を超えて、「聖」ないしそれ相応の世界を想定している。これは問題である。

これら双方を考えてみると、宗教を構成する諸要素について、まず第一に、一義性が必要である。ヴェーバーからすると、一義的に理解出来る合理的行為は、なかでも目的合理的行為である。したがって一義的な宗教行為とは目的合理的な宗教行為である。これは概念構成上重要な宗教行為であるとともに、ヴェーバーの宗教像ないし人間像からみても大切である。

それでは第二に一義的な目的合理的な宗教行為は具体的にはどのような構造をもっているのだろうか。このことを端的に示す次の文章がある。

救いということに、困窮、飢餓、旱魃、病氣、そして—最後に—死といった苦難からの解放をすべて考えるとすれば、救いという観念の始まりはそれ自体としてはおそろしく古い。
・・救いの意味や心理的性質[の説き知らそうとするもの]は世界像とそれに対する態度の問題とかかわっていた・・。

人間の行為を直接に支配するものは、利害関心(物質的ならびに観念的)であって、理念ではない。しかし、「理念」によって作りだされた「世界像」は、きわめてしばしば転軸手として軌道を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行為を推し進めてきたのである。

つまり、「何から」(wovon)そして「何へ」(wozu)「救われる」ことを欲し、・・「救われることができるのか(それとして「いかに」(wie))、その基準となるものこそが世界像だった・・。」。

と⁽²¹⁾。

有名な宗教像ないし人間像を示す少し長い文章から、まず目的合理的な宗教行為とは構造上何かみてみよう。理念に基づいた世界像によると、これはどこから、すなわち日本の慣用句ともなっている「貧病争」の苦難(この根拠も含む)(wovon)からどのように、すなわち救済方法(wie)を通じどこへ、すなわち、救済目的=救済財(wozu)を獲得する宗教行為とされる。次に、かような宗教行為のダイナミックな動きはどうだろうか。いまみた世界像で示された目的合理的な宗教行動の軌道に沿って苦難にかかわる利害関心に基づいてこの宗教行動は推進させられた。

とりわけ求められる救済財に注目してみると、これは「キリスト教やその他二、三のとくに禁

欲的な信仰など、ごく一部を除外すれば・・・」⁽²²⁾此岸的であった。けれども心理的にみると、禁欲的な信仰でも「第一義的に問題となっていたのはまさしく現在の、此岸における心的状態であった」⁽²³⁾。

この此岸的な心的状態とは、たとえばピュウリタニズムの「救いの証し」という感情、仏教の僧侶の「無差別主義的な愛の感情」、ヒンドゥー教徒のバクティ（神に没入する狂熱的な愛）あるいは無感動的エクスタシス状態などである。

この心的状態の感情的価値は信徒から求められたが、この状態の心理的非日常性とならんでこれに規定された形而上学的意味の与える独自の価値こそ、この状態を聖化し、神化する⁽²⁴⁾。

このようにみえてくると、本稿で問題にしている聖は、心理的非日常性とこれに規定された形而上学的意味の独自の価値に支配される、と考えられている。

そうすると、聖を支配する二つの要素は、前に挙げた柳川や末木らと違って経験科学的理解ないし実証可能であること、このことがわかろう。

そのうえ、聖を認識するさいに重要な、右の要素のうち形而上学的意味の独自の価値の指摘は注目すべきである。各宗教のもつ非日常的心的状態によって特徴づける形而上学的意味の独自の価値こそ、ヴェーバーが指摘する行為理論の「或る一定の行動そのものの、絶対的に固有の価値一・・・宗教的、あるいはその他、どう指摘されようとも一」⁽²⁵⁾でもある。

すなわちこの独自の価値こそ、ヴェーバーの行為理論の固有の価値と等値することが出来る。そこで聖の独自の価値は行為理論の価値合理的行為の信ずる対象ともなり得るのである。

このようにヴェーバーの聖への経験科学的メスは経験を無視したものでなく、今後も深められよう。ただし学界にひそむ、現実凝視を拒否するロマンチズムがなくなるまでは困難であろう。

筆者が研究生活を始めた頃、戦前・戦時のファシズムの思想統制の嵐が止み、一見自由の時代が到来したかのようにであった。しかし、東京近郊の都市の本屋では雑誌「世界」の購読者の取り調べがあったと、直接店主から聞いたこともある。

こうした戦後の思想統制の動きは、研究室によっては明確な形で、ときには陰湿な形で存在した。

たとえば、いま述べた聖への経験科学的メスの探求は、思想統制の対象にもなった。ライナー・フラッシュが指摘するように⁽²⁶⁾、ヴェーバー以後のヴァイマル時代の宗教学者、その一人のルードルフ・オットーの云う聖については「解釈及び評価の範疇」であって、純然たる概念把握の至難さを伴うものであって、「厳密な定義が不可能で、検討のみが可能である」。その結果、ナチズム前夜はもちろん、ナチズム時代でもこの聖概念は抑圧されることなく存在し続け得た。

日本では筆者は研究生活を始めた極く若い頃、ヴェーバーのように経験科学的に聖を位置づけることは間違いであると、指摘された。同じような位置づけをしていた東北大の社会学研究者が、日本社会学会の大会の司会をしていた筆者に、一人の発表者の発表の終了後に個人的に同意を求めてきたこともあった。さらに今日ではすでにみてきた柳川、末木らは筆者のヴェーバー理解から遙かに超えていた。こうした研究状況を早く克服することが望まれる。

こうみえてくると、宗教行為という宗教独自の行為の一義性、すなわち救済財と救済方法が具わること、このことをより事実上具体的には救済財、救済方法と苦難観（苦難の根拠）が具わること、このことが必須の要素である。そのうえ、どの宗教行為にも存在する心理的非日常性の状態

があり、しかもこの状態に規定された独自の価値、すなわち聖の固有の価値の要素を知る必要がある。

これらの要素と固有の価値の存在を知ると、次のように宗教の定義ないし宗教とは何かを知ることが出来よう。

すでに「現代社会学辞典」有信堂、一九八四、にこれを述べておいたが、ここで、より厳密に云うと、苦難の弁明論に沿うて救済を必要とする立場からは、心理的な非日常の状態、すなわち(ecstasy)ないしこれに類似した感情に規制された聖の固有の価値に基づいた苦難観(苦難の根拠)、苦難から解放されるための方法(救済方法)・苦難から解放された状態もしくは獲得した財(救済財)にかんする意味づけ、もしくはそれらの統一した意味体系を云う。救済を与える立場からは、これらは転意して幸福の弁明論(Theodizee des Glückes)に沿うて自己の生活態度と生活状態を正当化する意味づけ、もしくは統一した意味体系でもある。

2. 諸宗教比較の分析枠組み

これまで、リゴリスティックに、また少しソフィストケートした形で宗教の定義—宗教とは何か—を論じてきたのは、どの宗教—単数であれ、複数であれ—を取り扱うさいにも、どんな意味であれ、宗教の基本構造を知っておく必要があるからである。

そうしたうえでなお、諸宗教を夫々特徴づけるのには相互に比較し、位置づける妥当な分析枠組みが用意されてなければならない。

これについては、すでに丸山真男はヴェーバーと同様に学際的視点かつ世界史的パースペクティヴをもつローバート・N・ベラーの方法論に即し述べている。参考のために『ベラー 徳川時代の宗教』の書評⁽²⁷⁾をみよう。

この方法について「対象主義的」アプローチと「方法主義的」それに分ける。

前者は、人文・社会の諸科学の諸領域相互連関および各領域内の諸構成要素相互連関などの動態について「対象自体のなかにいわば客観的所与として内在しているという暗黙の前提・・・」を置いている。それに対し後者は、「分析の道具としてのカテゴリーとその相互関係を精密化すること」に重点を置き、これらを通じて「方法的なスキームに従って[歴史的実体の]各要素間の意味連関」が分析される。

こうした「方法主義的」アプローチは、ヴェーバーの先駆的な宗教社会学的分析のうちにも見出すことが出来る。

本稿では「文化発展」、たとえば日本近代化に必要な分析枠組みについてすでに指摘しておいたが⁽²⁸⁾、簡潔に述べると次の宗教と政治の関係の分析枠組みである。

高島善哉と中村貞二は、歴史的社会的動態では宗教と政治との関係が重要である、と述べている。

このことは、ヴェーバーのかの人間像ないし、宗教像の基本からも推定できよう。すなわち理念に基づいた世界像が人間行為の方向を決定し、行動を直接推進するのは利害関心である。しかもこの利害関心には内的なそれと外的なそれがある。通常、前者は政治上の名誉、後者は経済的利害とされている。そうすると、構成要素からみると人間像もしくは宗教像は理念・世界像と政

治上の名誉あるいは経済的利害から成り立っていると。

このさい顧慮しなければならないことは、政治上の名誉あるいは経済的利害のうちいずれが歴史的社会的動態にどの程度に働くのかどうか、という問題である。

両者は通常どんな場合でも働く。ただし、両者は歴史的社会的動態に即して働くので、変化があり得る。とくに政治上の名誉はどんな動態でも働くが、経済的利害のみは働かない場合もある。ヴェーバーが「(或る個人の) 経済活動は、それが第三者の行動を考慮に入れるときはじめて、かつその限りでのみ、社会的である」⁽²⁹⁾と述べ、経済的利害はいつも歴史的社会的動態に働くとは云えないとしている。

こうみると、原理上高島と中村の云う宗教と政治との関係の重要な意味がわかる。

とりわけこの重要な意味はこの関係が「文化発展」を「決定的」に規定するからである。この関係の分析枠組みは三つとされ、したがって「文化発展」は三元的に提えられている。

これを示す文章については筆者が初めて指摘したが⁽³⁰⁾、この分析枠組みは次の三つが考えられている。まず一つは、政治権力が宗教権力を掌握し、自己の権力の一次的な発展の基礎として自己の軍事的カリスマを置いている場合である。二つは、政治権力が、第一の場合と同じように宗教権力を掌握しているが、しかし、第一の場合と違って自己の権力の一次的な発展の基礎として、宗教権力の平和主義的カリスマを置いている場合である。三つは、第一・第二の場合とは違って宗教権力と政治権力がそれぞれ独立し、自己のカリスマに基づいている場合である。

こうして「文化発展」を考えるための分析枠組みが設定されている。これはいまみたところからわかるように、教権制ではなく、むしろ皇帝教皇主義の立場に立っているが、これがさらに権威のうえで軍事的カリスマ、云いかえると政治権威あるいは武威を置いているか、平和主義的カリスマ、云いかえると宗教権威あるいは神威を置いているか、この二つに分かれている。

この分析枠組みは、後述するように日本近代化の考察に必要な徳川時代から明治時代の宗教と政治の関係を提えるさいに重要であることを知っておこう。

3. 日本近代化論の検討

A. ヴェーバー日本近代化論者への批判の台頭

正面からヴェーバーの近代化論やこの論者への批判が、一九六〇年代後期から台頭した。

前述した柳川は「日本における『宗教と近代化論』の問題」⁽³¹⁾で、「研究はおたがいには影響されずに行なわれていること、別な言葉でいえば論争が全くといってよいほどないことである。これは日本の学界共通の傾向であるとはいいいながら、宗教研究の分野でとくにそれが強いように思われる」と云い、ヴェーバーの近代化をめぐる日本の研究者の問題に、次のような異議を唱えた。

一部の研究者（文脈から小口偉一などと思われる）は歴史的なヨーロッパのプロテスタンティズムを規範化し、日本の宗教を呪術性一色とみなす。この捉え方は実証研究のうえで単純な理論的枠組みであると⁽³²⁾。

こうした西欧・プロテスタンティズム宗教と日本・呪術の捉え方が問題であるにしても、それでは柳川はどういう理論的枠組みを提起しているか、筆者は知らない。

ヴェーバーの理論に即して云うと、この問題の中軸の合理性についてはそう単純ではない。

まず、「合理化の段階」について相互に関連している二つの基準があり、一つが呪術払拭の程度、もう一つが神と世俗との組織化の程度⁽³³⁾である。ベラーはこの関係を「個々別々の慣習から神聖性をうばい去り（ヴェーバーの言葉を使うなら『呪術世界からの解放』）、その代わりに、一般的、非状況的な倫理的行為の原理を与え、・・・行動の合理化へみちびく・・・」⁽³⁴⁾と述べている。

第二に、宗教的ないし呪術的な動機の行為は、すでに指摘したように本然的状況では現世志向をもち、そうした宗教的ないし呪術的な動機の行為である限り（というのは宗教的動機の神秘主義や禁欲の行為を除くから）、相対的な合理性をもつ。ただし、目的と手段の客観的に整合性をもつゆえではなく、ただ経験律に即しているため。

筆者のこれらの分析から、ヴェーバーは一般論として合理、呪術、さらに呪術における合理を詳しく説いていることがわかっていく。

そうすると、まず、柳川の云うように西欧のプロテスタンティズム（後にはカルヴィニズムとも呼ぶ）と日本の呪術という小口の二分法には問題があると知り得よう。

けれども、次に、小口（大塚久雄や筆者らも）のカルヴィニズムの規範化に対する批判が、柳川だけでなく、後になると山中弘と林淳らによってもなされている⁽³⁵⁾。これには次のように問題がある。

彼らの批判のもつ問題点は安藤英治の鋭く綿密に説くヴェーバーの価値自由（Wertfreiheit）の新解釈から理解できる⁽³⁶⁾。

この概念は従来没価値性と云い、価値を前提としないと考えられていた。そうではなく、安藤は価値を前提と置くと考え、「意味転換」を図った、安藤によると、ヴェーバーがプロテスタンティズム[カルヴィニズム]に価値を置くようになったのはイエリネックの「人権宣言論」から興味を抱くようになったからであると⁽³⁷⁾。

ここにプロテスタンティズムを重視し、規範とした小口ら⁽³⁸⁾は近代資本主義精神の成立だけでなく、これからも将来大切な人権の確立の意義をみていたからであると考えられる。

B. 日本近代化の村落共同体的基盤－天皇崇拝の台頭－

ヴェーバーは西欧の十六～十七世紀前半のカルヴィニズムに近代の価値を置いていたが、日本について宗教のなかでは、神道に以下で述べるように日本の近代化の価値を置いていたと考えられる。

ヴェーバーの日本の近代化論のなかで、どの宗教がどの程度に役割を演じていたのか、この答えはさまざまである。しかしこの答えをするまえに、次の加藤周一の発言を顧慮しなければならない。ベラーは日本の近代化の要因を「プロテスタントの倫理の等価物」、すなわち「石門心学など」と考えているが、しかし日本の資本主義の精神を支える要因としてはこうした内発的要因の倫理的システムよりも「外発的要因が強いわけで・・・単にプロテスタンティズムの等価物を日本にも求めるのではなくて、むしろヴェーバー・システム自体の批判的な発展が考えられるかもしれない」⁽³⁹⁾と、ヴェーバーの日本の近代化論について批判する。

このような加藤のヴェーバー理解は誤っている。ヴェーバーの『ヒンドゥー教と仏教』にある「日本」論の冒頭を読めばわかるように、儒教、仏教やヒンドゥー教らの外来文化が導入された。しかし一次的にはこの導入された仏教や宗教一般にプロテスタンティズムの等価物を求めるのではなく、むしろ「政治的・社会的構造の封建的性格」が生活態度の「精神」の固有の性格を形成したと明確に述べている。

そうすると、ヴェーバーは加藤と同様に倫理の等価物を考えていたのではない。ただ、二次的にはかの仏教や宗教一般の役割が考えられる。これらの諸宗教のなかで外国の諸文化を受容するのにふさわしい宗教は神道と考えられていた。

その理由は、一つ、いまでも地域によっては存在している旧共同体的規制の村落ないしこの規制のない村落にも等しく氏神ないし鎮守という神道の宗教があり、しかも二つ、この「宗教意識は、あらゆる崇拜および祖霊のそれをも、自己の現世利益のためにのみ利用した・・・」⁽⁴⁰⁾のである。この特質は、禅宗、日蓮宗、真宗その他の宗派には指摘されていないものであるが、異文化受容の重要な神道の特質と考えられる。幕末期の近代化を考察するさい、この神道の特質は注目すべきである。

それでは、すでにみた近代化の「文化発展」を規定する宗教と政治との関係の分析枠組みに即し徳川幕藩体制の特徴をみてみよう。ただし幕末については維新変動に注目し述べよう。

宗教と政治との関係

以下のことは詳しく述べておいたが⁽⁴¹⁾、さしあたりここでは次のことを述べておこう。宗教の担い手は天皇、政治のそれは将軍が挙げられる。天皇は宗教権威と宗教権力を持ち、将軍は即自的宗教権威、政治権威と政治権力をもっていた。

両者の宗教権威の相違は留意しなければならない。詳しくはすでに述べておいたが⁽⁴²⁾、簡単に云うと、天皇のそれは「天」に仕える祭司であるとともに「仁孝聡明至江剛研学」を實踐し、「徳」を体現する祭司である。それに対し、将軍のそれは、軍事カリスマ＝武威ゆえに平和の現世利益をもたらす宗教権威である。同時に、推測だが、天皇は祀る祭司であるとともに祀られる祭司の性格からシャーマン同様の特徴を帯び、将軍は平和の利益を与える国王の特徴をもつ。将軍の特徴は、ジョージ・フレーザーの指摘する国王のシャーマンでない一類型に相応している⁽⁴³⁾。

両者の関係と云えば、将軍は天皇（以下朝廷とも記す）に対し、典型的に「禁中並公家諸法度」や「公家衆法度」に示されるように、伝奏を通じ朝廷や僧侶に干渉した。このことは歴史学の世界では広く知られているが、宗教学のそれではかならずしもそうではない。

この規制のなかには「家学」の励行、大臣・関白の適否、時間のコントロールの対象・元号の改変、例弊使や奉弊使の派遣などがあつた。

朝廷は勅使を通じ下位の立場から、征夷大將軍職をマナを通じ上位の将軍に奉る。

村落共同体では宗教と政治との関係は次のように考えられる。ここでは、従来の村落類型⁽⁴⁴⁾に若干の修正をして、本・分家の同族集団ないし家父長制の村落と年令階梯制のそれに即し、両者の関係を指摘することにした。

まず、家父長制の村落ではヴェーバーの示す「確かな相続規則に基づいた長＝家父長の支配す

る」村落には開発時の創始者の総本家は大地主であり、庄屋であることが多い。これは家カリスマをもち、経済力・政治力をもつことによって、小作人などを統制する。それゆえに即自的宗教権威をもつものの、宗教権力はない。このことは、将軍が軍事カリスマをもち、それゆえに即自的宗教権威をもつことに相応する。

それに対し、分家らの青年は獅子舞、神輿舁ぎをし、本家の招きに応じて訪れ、お祝いを奉り、「魂入れ」のmanaを与え聖化する。そのさい本家などと直会をする。

あるいは地域によっては神楽舞とともに巫女が「託宣祭り」に総本家に「言霊」というmanaを奉る。そのさい「降神・神憑り託宣」が行われ、シャマニスティックな現象を伴う。こうした分家らの宗教権力は天皇のそれに相応している。

次に年令階梯制の村落では典型的に「宮座」は宗教的・政治的共同体を構成している。この種の共同体では、最長老を頂点として年令による支配秩序が成り立っている。

最長老は宗教共同体（祭祀共同体とも云う）の祭祀執行の最高の主宰者であったのみならず、村落共同体の内外にわたる行政上の最高の支配者でもあった。とくに祭祀執行の最高の主宰者の意味は、たんに行政上の最高の主宰者に基いているのみでなく、後述する過去に祭祀にさいし聖化され、神化した体験知をもっていることにも由来している。とくに経験が重視される共同体では、後者の体験知の年令カリスマゆえに聖化された、このことは、将軍に相応している。

それに対し、司祭者は一年神主ないし当屋と云い、最長老になり得る年令秩序の一段階で通過儀礼を行う。この儀礼は最長老を含め年長者らの指導のもとに「別火精進」「水行」など修行を遂行する。祭礼にさいし聖化され、神となる⁽⁴⁵⁾。「降神・神憑り託宣」も行われることもある。これらは天皇のそれに相応している。

ところで、この種の人間の神化は小松和彦の業績にはみられない⁽⁴⁶⁾。あるいは宮田登は司祭者役について「王権における司祭的機能と通底するイメージ」⁽⁴⁷⁾がある、としている。司祭者役の宗教機能は政治権力をもつ王権のものとは、いまみたように異なっていることに留意すべきである。

ところが、幕末、十八世紀末から十九世紀前半になると、朝廷と将軍との関係に変化が生じ、明治以降の国家神道の胎動が始まる。

藤田覚⁽⁴⁸⁾によると、早くは一七八七（天明七）年の「すさまじいまでの飢饉と打ちこわし」が起る。当然ながら凶作による生活苦のために全国的に地主と大名、将軍に対し抗議の打ちこわし、一揆が頻発する。

こうした動きに併行し、伊勢神宮への御蔭参りないしぬけ参りがみられ、京都では御所をめぐる「千度参り」の多くの人々もあった。このなかには飢饉に基づく生活の困窮を救う現世利益の願いとどまらず、行政に与る京都奉行所への訴え、さらに朝廷への訴えを通じ、幕府に対する抗議と批判がなされた。

こうした流れにあって、決定的なことは「救済策について関白が所司代に直接会って話し合おうとするなど」朝廷の幕府への積極的態度がみられるようになり、それに対し幕府は救済措置を講ぶようになった。こうして朝廷のいままで禁じられていた政治権力の行使があり、これに伴って朝廷儀式・祭祀の復活もみられた。これらは朝廷と幕府の宗教的・政治的意味の権威・権力関係の逆転を意味した。朝廷の宗教権威や権力の昂揚は明治維新を通じみられるようになり、日本

の近代化の中核，国家神道の台頭に繋がっていったと考えられる。

註

- (1) M. Weber: *Wirtschaft u. Gesellschaft, Kapital V. Religionssoziologie*. S. 245-381. 武藤・菌田宗人・菌田担訳『宗教社会学』三頁-三三七頁。
- (2) 武藤ら訳『宗教社会学』三頁。
- (3) 富永健一「マックス・ヴェーバーとタルコット・パーソンズ」二八頁，橋本努，橋本直人，矢野善郎編『マックス・ヴェーバーの新世紀』所収，未来社，二〇〇〇年十月。
- (4) 富永「前掲論文」同頁。
- (5) 注2と同じ。
- (6) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*. s. 377. 池田・山折・日隈『アジア宗教の基本的性格』二二〇-二二二頁，勁草書房。
- (7) 広く知られているように，十六世紀から十七世紀前半のピューリタニズムの予定恩寵である。
- (8) 小室直樹『日本人のための宗教言論』二五-二六頁，徳問書店，二〇〇〇年九月。
- (9) 岡沢憲一郎『マックス・ヴェーバーとエートス』，文化書房博文社，一九九〇年七月。
- (10) 橋爪大三郎『世界がわかる宗教社会学入門』十六頁，筑摩書房，二〇〇一年九月。
- (11) 大沢真幸『現代宗教意識論』八-九頁，弘文堂，二〇一〇年十一月。
- (12) M. Weber: *G .A. z. R.* s. 548. 中村貞二訳「宗教的現世拒否の段階との方向の理論」一六九頁，『ウェーバー宗教・社会論集』世界の大思想，II-七所収，河出書房，一九六八年。
- (13) 拙稿「死と抵抗の論理」『理想』第四八〇号，理想社，一九七二年五月。
- (14) M. Weber: *W. u. G. I.* s. 325. 英明訳「宗教倫理と現世」[『ウェーバー宗教・社会論集』世界の第思想II-七所収，河出書房，一九六八年]，二六〇頁。
- (15) M. Weber: *G .A. z. R. Bd. II*のバラモンの主知主義の現世否定の意味を参照。
- (16) M. Weber: *G .A. z. R. I.* s. 100. 梶山・大塚訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻，三六-三九頁。
- (17) 柳川啓一「伝統社会の崩壊と宗教」編者柳川啓一『現代社会と宗教』所収，二〇頁，東洋哲学研究所，一九七八年九月。
- (18) 末木文美士『日本宗教史』七-八頁，岩波書店，二〇〇六年四月。
- (19) ヴェーバーの神秘主義の概念については簡潔には前記した『現代社会学辞典』有信堂，一九八四年一月，に述べておいたので，参照されたい。
- (20) 第四次新宗教ブームは一九六〇年代後半から始まった神秘主義傾向をもつ。西山茂は学会発表でその後の一九七三年のオイルショックを挙げている。これは正確でない。詳しくは拙稿「日本人の宗教意識」岩崎・佐木編『宗教の今と未来』編所収，一五二-一七四頁，世界聖典刊行協会，一九九〇年十二月。
- (21) M. Weber: *G .A. z. R. I.* s. 252. 大塚，生松訳『宗教社会学論選』五七-八頁，みすず書房，一九七二年十二月。なお，西山茂は「歴史の変わり目や日常性の破れ目」には利害関心で

はなく、理念のみに走るとされるが、ヴェーバーの人間像を極く普通に緻密に読むべきである。日本宗教学会第六七回学術大会、小島伸之「日本新宗教の生命主義的救済観と教導システム」趣旨説明・総論参照。

- (22) (23) M. Weber: G .A. z. R. I. s. 249.『前掲書』五二―三頁。この指摘は観念的な、事実を凝視しない宗教研究者には受け入れ難いだろう。
- (24) 宗教なら必ず心理的非日常的状态をもち、その形而上的意味づけによる独自の価値こそ注目すべきである。M. Weber: G .A. z. R. I. s. 249.大塚・生松訳、五四頁。
- (25) M. Weber. W. u. G. I. s. 12.阿閉・内藤『社会学の基礎概念』三五―六頁、恒星社厚生閣、一九八七年九月。
- (26) H. Canzik: Religions- u. Geistesgeschichte der Weimarer Republik. 1982. 長井英子訳「ヴァイマル時代の宗教学における宗教のモデルと認識原理」、池田・浅野監訳『ヴァイマル共和国の宗教史と精神史』所収、三七二―三頁。
- (27) 丸山真男の書評は、現在では『丸山真男集』第七巻、岩波書店、一九九六年、に所収されている。
- (28) 拙著『ヴェーバーの日本近代化論と宗教』第一部、一〇頁、岩田書院、一九九九年三月。
- (29) M. Weber. W. u. G. I. s. 11. 阿閉・内藤『前掲書』三三頁。
- (30) 寡聞なので、ヴェーバー研究者でもあり、宗教と政治に関心をもつ政治思想史家にこの枠組みを聞いたところ、筆者が初めてであると。
- (31) (32) この論文は、文科系学会連合編、一三二―六頁、一九六八年。
- (33) M. Weber: G. A. z. R. Bd I. s. 513. 木全徳雄訳『偏教と道教』三七七頁、創文社。
- (34) R. M. Bellah: Tokugawa Religion. p.8. 拙訳『徳川時代の宗教』四四―五頁、岩波書店、一九九六年八月。
- (35) 山中弘・林淳「日本におけるマックス・ウェーバー受容の系譜―宗教学の視点から―」『愛知学院大学文学部紀要』第二二号、一九九二年。
- (36) 安藤英治『ウェーバー歴史社会学の出立』一一頁、未来社、一九九二年六月。
- (37) 安藤『前掲書』二一八―九頁。
- (38) 小口偉一『日本宗教の社会的性格』東大出版会。本書には、ファシズムに厳しくふれているところからわかるように、神道と国家権力との関係が見据えられていたことを知り得よう。
- (39) 加藤周一対話集、第一巻、『〈日本的〉ということ』六九―七〇頁、かもがわ出版、二〇〇〇年九月。
- (40) M. Weber: G. A. z. R. Bd II. s. 301. 池田ら訳『前掲書』八九頁。
- (41) (42) 拙著『ヴェーバーの日本近代化論と宗教』第一部、一〇頁、岩田書院、一九九九年三月。
- (43) サー・ジェームズ・ジョージ・フレーザー、内田昭一郎、吉岡晶子訳『図説 金枝篇』五八頁、東京書籍、一九九九年十月。
- (44) 福武直、磯田進らの村落構造論を参照。筆者は磯田に近い。
- (45) 拙著『天皇制と八瀬童子』東方出版、四五―六〇頁、一九九一年七月。

- (46) 小松和彦『神になった日本人』日本放送出版協会，二〇〇八年八月。
- (47) 宮田登『日和見 日本王権論の試み』二四七頁，平凡社，一九九二年。なお『生き神信仰』にふれて，洗健が生身の人間を「神」とするのは「日本人の宗教的心情に根ざすもの」とまで云い切ってしまうているが，これでは科学的論述になっていない。洗健「国家神道の形成」六二頁，『国家と宗教—宗教から見る近現代日本』上所収，法蔵館二〇〇八年七月。
- (48) 藤田覚「国政に対する朝廷の存在」，辻達也編『日本の近世 天皇と将軍』所収，中央公論社，一九九一年九月。

Trends of Modern Japanese Religion: From Max Weber's Viewpoint

Akira IKEDA

Thorough reading of Max Weber's definition of religion and his analysis of relation between religion and politics, namely the three types of their relation as the frame of reference, leads to a better understanding of the rise of "State Shintoism" in modern Japan.

First, taking into account the conditions, on which his definition of religion is based, necessitates a research of religion as an empirical science. You should also be familiar with terms of religion and its intrinsic values. In this way, you recognize the structure of religion.

Second, you need a frame of reference in analyzing cultural development in terms of relation between religion and politics. Weber indicates three types of their relation:

- A. Political power with military charisma takes control of religious power.
- B. Political power takes control of religious power with its non-military charisma.
- C. Two powers are independent and each has its own charisma for exerting it.

Third, in most of Tokugawa era, the relation of religion and politics was A type. At the end of the era, however, outbreaks of riot and famine necessitated B types. Tenno-worship developed gradually from the end of Tokugawa to Meiji era, which led to the formation of "State Shintoism".