ヴェーバー宗教社会学における〈正統と異端〉

“Orthodoxy and Heterodoxy” in Max Weber’s Sociology of Religion

荒 川 敏 彦

ARAKAWA Toshihiko

The relationship between “Orthodoxy and Heterodoxy” has been one of the central problems of the European (Christian) cultural world, but it has been largely ignored in the studies of Max Weber’s sociology of religion. The contention in this paper is that Weber did not directly address this problem in his studies of Protestantism, but rather discussed it in his studies of the “Asian cultural world”, namely in “Confucianism and Taoism” and “Hinduism and Buddhism”. The problem of “Orthodoxy and Heterodoxy” is therefore related not only to “Church and Sect” and “Toleration and Exclusion”, but also to “Orthodoxy and Heterodoxy” and Heathenism”. Here one receives a glimpse into the secret background of Weber’s “comparative” sociology of religion.

1. 「近代ヨーロッパ文化世界の子」とキリスト教文化

マックス・ヴェーバーは、『宗教社会学論集』（以下『論集』と略記）の冒頭を飾る「序言」において、自らを「近代ヨーロッパ文化世界の子（Sohn）」[序言 1=5]と呼ぶことで、比較歴史社会学的考察における自らの立脚点を提示した。そこには、近代ヨーロッパ文化の空気を吸って生きる者であるという自覚と同時に、当の文化を相対化し批判しうる位置にたつ「子」としてのヴェーバーの自己認識があったとも指摘される[折原 1969: 264]。『論集』の大半を占める「比較宗教社会学的研究」と副題の付された『世界宗教の経済倫理』（以下『世界宗教』と略記）では、世界宗教の歴史社会学的な比較によって、近代ヨーロッパ文化世界の相対的位置づけが試みられている。冒頭のような自己規定が『宗教社会学論集』でなされていることから窺えるように、ヴェーバーにおいても「ヨーロッパ文化世界」を考える際の重要な要素は宗教、とりわけキリスト教であった。

ところで、そのキリスト教世界における周知の問題のひとつに、〈正統と異端〉の問題がある。それはたとえば、「子」が創造されたもので「父」のみが永遠であるとしたアリウス派を異端とし、「子」と「父」を同質と定めたニカエア公会議（325年）を典型とする初期キリスト教の異端問題から、まさに現代まで——ローマ教皇庁がガリレイの破門を正式に解いたのは1992年であった——、キリスト教世界に連綿と続いてきた問題である。

その〈正統と異端〉という構図を、ヴェーバーは『世界宗教』のなかの「アジア的宗教」の類型化に直接用いている。たとえば、『儒教と道教』第7章は「正統と異端（道教）」であり、『ヒンドゥー教と仏教』の第2章は「インド知識人の正統的救済教説と異端的救済教説」である。この点からも、ヴェーバーが〈正統と異端〉の問題に意識的であったことは明らかであろう。とすれば、ヴェーバーの著作における〈正統と異端〉という構図への

明示的あるいは暗示的な言及をとおして、ヴェーバーが〈正統と異端〉の問題にどの程度まで考察を及ぼしているかを検討することは、「近代ヨーロッパ文化世界」を問うたヴェーバーの社会学を理解するための、ひとつの手がかりとなるはずである。

しかし、本来なら〈正統と異端〉の構図がもっとも用いられてよいはずのキリスト教文化圏についての考察、とりわけ「異端」問題と関連しうるプロテスタンティズムの考察においては、〈正統と異端〉の問題が正面から扱われていないのである。そこで問題はまず、なぜ、ヴェーバーの歴史社会学では、キリスト教における〈正統と異端〉の考察がなされていないのかということになる。そして、それにもかかわらず、多神教的なアジア文化世界についての論考では〈正統と異端〉の枠組みが大きな位置を占めるという、枠組みの用い方が問われるであろう。これらの問いをとおして、本稿では、従来のヴェーバー研究においてほとんど問題にされてこなかった〈正統と異端〉の視点⁽¹⁾から、ヴェーバーの宗教社会学におけるダイナミズムの在処について考察していきたい。

2. プロテスタンティズム論文における限定的言及

ヴェーバーの著作における〈正統と異端〉への言及⁽²⁾は、ほとんどが宗教社会学の文脈においてである。『世界宗教』で計画されていた原始キリスト教研究などが、ヴェーバーの突然の死により執筆されなかったため、キリスト教文化圏についてのヴェーバーの論考は、『倫理』および『プロテスタンティズムのゼクテと資本主義の精神』（以下『ゼクテ』と略記）という、ふたつのプロテスタンティズム論文が中心的著作となる。しかし、そこでは〈正統と異端〉の枠組みは明示的には用いられていない。結論を先取りすれば、ヴェーバーはその問題を見据えつつも、あえて言及を控えたのだと考えられる。

まず、次のような問題から考えることにしたい。『倫理』は、宗教改革の影響と近代社会との関連が論じられているものとして読むことができるが、ときに宗教改革の「先駆者」とされる「中世異端」の存在を、ヴェーバーはどのように考えていたのだろうか。歴史的に見れば、ルターを「異端」とみなす根拠のひとつがフスの主張との親近性であったように、ルターの95箇条の提題を契機とする「宗教改革」の以前にも、宗教改革へと萌芽的に位置づけられうる人びととその運動があった。それらは、宗教改革運動が社会的に波及するための基盤をなしていたであろう。とすれば、『倫理』や『ゼクテ』においても、それら中世末期の異端をどう位置づけるかは、重要な論点となるはずである。

しかしヴェーバーは、異端の存在を明確に意識しつつも、『倫理』においても『ゼクテ』においても、正面から中世異端を論じなかった。そこには、ちょうど『倫理』がカトリックと経済倫理の関係をポジティブに論じないのと同様の[倫理 58=128]、方法的な自己限定があった。ヴェーバーは、「近代的な職業概念に合流してゆく宗教倫理の現実の『萌芽』のひとつは、ゼクテや異端のところに、とりわけウィクリフの許にあった」と述べ、「異端」を代表するひとりウィクリフに言及している（強調はヴェーバー）。このように、宗教改革に先立つ中世異端に、近代資本主義の精神へと連なる系譜を看取してはいたのである。にもかかわらず、『倫理』で中世異端に言及しないのは、「資本主義精神の前提条件を創り出すうえにおいて中世のキリスト教倫理が事実上すでに協働していたということ、またどの程度まで協働していたのかということなどは、ここで片手間に論じうることではないから」[倫理 58=129]なのである⁽³⁾。同様の方法的限定は、『ゼクテ』にも確認できる。

「中世における、正統的また異端的なある種の宗教的な共同体形成は、いったいどの程度にこれらプロテスタンティズムの禁欲的諸派の先駆であったか、ここではまだ論じることができない」[ゼクテ 234=112]。このように、宗教改革の「先駆者」としての中世異端について、ヴェーバーはプロテスタンティズム論文においては、明らかにそれと意識していないながら、「主題の制限」という理由から、慎重に言及を避けたのである。

では、少なくとも中世異端をプロテスタンティズムの先駆者とみなしていたのなら、逆に、「異端」としてのプロテスタンティズムという観点について、ヴェーバーはどう考えていたであろうか。こう問うてみると、『倫理』の冒頭、オランダのカルヴィニズムをスペインの立場から「異端」(《die Ketzerei》)と名指していることに気づく[倫理 27=81]。ヴェーバーは強調こそしていないが、『倫理』や『ゼクテ』の中核をなすカルヴィニズムや再洗礼派は、カトリックの立場からすれば当初は「異端」であった。ヴェーバーも、オランダのカルヴィニズムを「異端」と表現したとき、そのことをはっきり意識していたであろう。とすれば、程度の差こそあれ、「異端」としてのプロテスタンティズムという面、換言すれば、カトリック的立場(『倫理』冒頭ではスペイン)からプロテスタンティズムを見る視点についても、ヴェーバーが無自覚であったわけではないと考えられる。それは、プロテスタンティズムを対象化する方法的視角となったに違いない。

さらに、『倫理』における異端への言及として興味深いのは、「宗教的根拠」を有する近代人フランクリンの倫理と、「単なる処世訓」たるルネサンス人アルベルティの倫理とを比較する箇所での言及である。そこでは、近代人フランクリンの倫理は宗教との関連がすでにないと考えられるのに対して、ルネサンス人アルベルティの倫理は宗教との関連がいまだない、という違いが指摘されるのだが、その際、宗教倫理の影響力について、次のように述べられている。

生活態度(Lebensführung)の宗教的に方向づけられた「合理化」がどんなものであるかは、あらゆる教派のピューリタンの場合を別にしても、ジャイナ教徒、ユダヤ人、ある種の中世の禁欲的ゼクテ⁽⁴⁾、ウィクリフ、(フスの運動の余波である)ボヘミア兄弟団、ロシアの去勢派(Skopzen)や敬虔派(Stundisten)⁽⁵⁾、そして無数の修道士団などの実例についてみれば、それぞれ非常に異なる意味であっても、明瞭に知りうることである。[倫理 40=105](強調はヴェーバー)

ジャイナ教やユダヤ教にまで言及していることから分かるように、ここでは、生き方=生活態度の宗教的合理化の諸形態について、諸宗教が見せる多様性が提示されており、ヴェーバーの多元的合理主義論を読みとることができる。ここにはウィクリフやフス派の運動など典型的な異端がいくつも並記されているが、それは、彼らがしばしば使徒的時代への回帰を志向し、厳格な禁欲を主張する傾向を有しており、それゆえシステマティックで合理的な生き方=生活態度の形成という『倫理』の問いと、親和的であることを示している。

そう考えると、多くの異端を列举し、同時に、異端と同じ位置に禁欲のプロテスタンティズムを並べたこの記述は注目される。キリスト教史における〈正統と異端〉の問題を、主題としては慎重に抑制しつつも、その問題をほのめかす記述とも読めるからである。このような異端への示唆的な言及は、『倫理』の主題ではないキリスト教文化の他の問題に

も著者が配慮しているのだということを暗示し、それによって逆に、『倫理』や『ゼクテ』がある限定された主題を扱っていることを強調することにもなっている。

ところで、『倫理』における異端への言及の多くが後年の加筆箇所だという点は、注意すべき点である。『倫理』の最初の発表時（1904-5）と後年の加筆時（1919-20）のあいだには約15年の開きがあり、その間、『倫理』に対する賛否両方の反響があったし、また外的事情としては、ロシア革命や第1次大戦もあった。それらが〈正統と異端〉を再考する契機になったと考えることも、あるいは可能かもしれない。だがここでは、直接的なテキスト上の手がかりとして、大戦中に発表されていく『世界宗教』のなかで〈正統と異端〉の問題が構図として明示的に用いられている、という点に注目してみたい。

3. 「アジア文化世界」の宗教類型としての〈正統と異端〉

〈正統と異端〉に関する直接の考察を避けたプロテスタンティズム論文に対し、その構図をはっきりと使用しているのは、『世界宗教』の諸論文、とりわけ第1論文『儒教と道教』と第2論文『ヒンドゥー教と仏教』という「アジア文化世界」(asiatische Kulturwelt) ⁽⁶⁾ についての論考である⁽⁷⁾。

ヴェーバーが生前に編集の手を加えた論文集である『論集』第1巻におさめられた『儒教と道教』には、『倫理』と同様、膨大に加筆修正が施されている。とりわけ、ヴェーバーが「異端」として位置づけた道教についての記述は、大幅に加筆されている。そもそも、現在『儒教と道教』とされている論文は、1916年『アルヒーフ』(41巻)に発表された当初は、単に『儒教』だったのである。それが、晩年の改訂によって『儒教と道教』と改題されたのであり、たしかにその差異は大きい。

しかし、本稿の関心から注目すべきは、『アルヒーフ』発表の当初から、その第3章の冒頭が、「社会倫理的影響における正統と異端」と題されていたことである。たしかに改訂によって、その箇所は「正統と異端（道教）」というよりシンプルなタイトルに変更され、〈正統と異端〉の対立的構図が明示的になった。しかし、〈正統と異端〉の構図がはじめから提示されていたことも事実である。したがって、1919年からヴェーバー最後の年となった1920年にかけての大改訂とは無関係に、すでに第1次大戦中から（あるいは大戦前から）、〈正統と異端〉の視点を中国の宗教倫理に適用する構想がヴェーバーのなかにあったと考えられる。また、『儒教』に続いて同じ雑誌に発表された『ヒンドゥー教と仏教』でも、冒頭で触れたように第2章が「インド知識人の正統的救済教説と異端的救済教説」と題されており、〈正統と異端〉の枠組みの明示的な使用が見られる。こうしてみると、ヴェーバーが〈正統と異端〉の構図を「アジア文化世界」に積極的に援用していることが分かるであろう。

さて、これら経験的モノグラフにおける〈正統と異端〉の枠組みについての具体例に即した検討は本小論では不可能であり、ここでは概括的なものにとどめざるを得ない。まず『儒教と道教』を見てみよう。そこで「正統」とされるのは、諸子百家の時代を経て帝国が統一され、家産官僚制国家の国教の地位を得た読書人たちの儒教である。それに対して「異端」とされるのは道教、仏教、その他のゼクテ運動である⁽⁸⁾。君子にふさわしいのは、営利活動に魂の調和を乱される大衆的生活ではなく、官職生活であった。しかし、祖先祭祀や、臣民の恭順、秩禄をめぐる官吏層の利害などに反しない限り、正統儒教的な家産官

僚制は、異端的な道教や仏教を、大衆馴致のために黙認あるいは承認して存続させたという。このような〈正統と異端〉は、「西洋のカトリックとプロテスタンティズムとの間におけるような『原理的な対立』ではなく、基本的には官吏階級の権力関心と経済政策的観点によって規定されたのであり、正統と異端は、人々や諸階層の間にそれぞれ互いに代替できない活動の場を持ちながら、中国社会の中でひろく共存していた、とウェーバーは捉えている」[河 1997: 225]。実際には、〈正統と異端〉の観点から中国の思想や生活態度を論じるには、さまざまな困難があるのだが⁽⁹⁾、ヴェーバーは概ねこのように中国の人びとの生活態度を規定する宗教倫理について論じている。

一方、『ヒンドゥー教と仏教』で「正統」とされるのは、まずは、カースト制度の頂上に立ったバラモンたちに担われたヴェーダの宗教諸派であり、「異端」とされるのは、カーストを否定する仏教やジャイナ教など、「自由思想」を展開した宗教である。また、ジャイナ教や仏教の勃興の後に、その対抗として教義を体系化しつつ成立した六派哲学についても、ブラフマンを宇宙の唯一絶対の究極原因とする一元論を唱えたヴェーダーンタ学派が「正統」に、対して精神と物質の二元論を説いたサーンキヤ学派が「異端」に位置づけられている。このふたつの学派については、第1次大戦前に書かれた『経済と社会』所収の『宗教社会学』草稿においても同様の区分がなされていることから[宗教 341=242]、ヴェーバーが早くから——第1次大戦以前から——、〈正統と異端〉の図式によってインドの宗教教説の一部を把握していたことが分かる。

その『ヒンドゥー教と仏教』の最終章「アジアの宗教類型の一般的性格」において、ヴェーバーは、「アジア文化世界」が「前例のないほど豊富な現象」であることに比べれば、自分の考察——すなわち『儒教と道教』と『ヒンドゥー教と仏教』——が「皮相的な巡回である」と述べているが、専門研究者ではないことによる限界を自覚しつつ、次のようにまとめている。すなわち、「アジア全体」にとって、社交的「洗練」(Schliff)という点で、「中国はほぼ近代西洋におけるフランスの役割を演じた」。これに対して、「インドはおおよそ古代ギリシア民族の意義を持った。……特に、全アジアにとって、インドの正統および異端の救済諸宗教は、ほぼキリスト教の役割を主張した」[ヒンドゥー 363=456]。

たしかに、読み方によっては、考察をいっそう皮相的なものにしかねない概括ではある。しかし、「ヨーロッパ文化世界の子」としての価値関心に関係づけられているからこそ、それは、問題発見的な理念型として機能する。すなわち、この理念型によって「アジア」を「西洋」と比較し、「大きな相違点」を抽出しえたのである。その相違とは、次のような点である。

これら〔アジアの——引用者〕諸宗教のいずれも、西洋ではキリスト教が中世およびヴェストファリアの平和までそうであったような意味では、持続的に専一優勢な宗教にはならなかった、という相違である。アジアは、原則として、諸宗教の自由競争の地、ほぼ古代後期の意味で「寛容」の地であったし、そうであり続けた。[ヒンドゥー 363=456] (強調は引用者)

〈正統と異端〉の内実に関わる一般的問題は多岐にわたるが、ここでヴェーバーが指摘する「寛容」の問題や「排除」の問題もそのひとつである⁽¹⁰⁾。実際、ヴェーバーの、異端への言及に注意してみると、その文脈上に「寛容」あるいは「排他性」の問題が展開さ

れていることがある。「教会とゼクテ」として知られる類型は、その問題に深く関係しているであろう。次に、その点を考えてみたい。それによって、〈正統と異端〉を単に固定的な宗教類型とするのではない、緊張関係の諸相が見えてくるだろう。

4. 異端とゼクテ——「寛容」をめぐる

ヴェーバーにおける〈正統と異端〉の視角に言及した数少ない論者に、堀米庸三がいる。堀米は、ヴェーバーの都市論における団体形成の問題に「キリスト教の合理主義」の影響を読みとり、その影響は「いろいろな妥協、社会制度、或いは当該社会のイデオロギーと妥協を重ね」た後も根底には保たれているとし、そこに〈正統と異端〉の問題を重ねることを示唆した[堀米 1964: 62]。ヴェーバー生誕100年シンポジウムの記録ということもあり、堀米の指摘はほんの一言にすぎないが、それは、団体形成、そしてゼクテ論へと〈正統と異端〉問題を関連させる視野を開くものであった。

ヴェーバーにおいて「ゼクテ」とは、「迫害され異端視されているような宗教的ゲマインシャフトではない」[支配 721=644]。ゼクテとは、「宗教的にみて完全な有資格者のみによる結社 (Verein)」であろうとし、それゆえ「必然的に普遍性を断念せざるを得ず、必然的にその成員の完全に自由な合意にもとづかざるをえないような宗教的ゲマインシャフト」であり、「教会とは違って、恩寵のアンシュタルト (Anstalt) ではない」[支配 721=644-5] (強調は引用者)。普遍性の断念を含むこのようなゼクテについての考察は、禁欲的諸ゼクテの恩寵獲得思想の影響について考える契機となる。すべての者が救われうるカトリック的な普遍恩寵主義と、それとは対極の、選ばれた有資格者のみが恩寵を得られる——カルヴィニズムの予定説に見られるような——特殊恩寵主義の問題とで、寛容思想はどちらに適合的であり、また、いかにして形成されるのかという問題がそれである。

一見、宗教的寛容に適合的なのは、文字どおり「普遍」を標榜する「カトリック」であるかのように思える。しかし、ヴェーバーが寛容の契機を認めたのは、カトリック的思想においてではなく、「神への信頼の持つ排他性のもっとも極端な形態」たる予定説を奉じたカルヴィニズムにおいてであった。ヴェーバーは、西洋における寛容思想の4つの源泉として、単に政治的な国家理由、重商主義、急進的カルヴィニズム、再洗礼派諸ゼクテをあげ、寛容思想の宗教的源泉としては、カトリック的普遍ではなく、カルヴィニズムとりわけ急進的カルヴィニズムなどが掲げた特殊恩寵主義を指摘したのである[倫理 131=243]。『倫理』改訂の際に削除された部分では、「宗教上の理由としての寛容をカトリック教会は受入れることができない。なぜならば、神の造造物として教会は、異端が必ず人を引きずり込む劫罪から、ひとびとを守ってやる義務があるからである」[原倫理 43=245]と述べている (強調は引用者)。

ともするとカトリック的な普遍恩寵主義こそが寛容の源泉であるかに思えるが、ヴェーバーがそう考えないのは、それが普遍的であろうとするがゆえに、すべてを自らの体系へと内包し、自らの教義解釈に従うことを他者に求めるからであろう⁽¹¹⁾。プロテスタンティズム諸ゼクテの場合は、あらゆる人間的権威を「被造物神化」として排斥し、神および神の掟に対してのみ責任を負い、したがって「自己の意志を無条件で放棄する」という特徴を帯びていく。ヴェーバーはこの点に、典型的にはクエーカーのような、反権威主義と自由の契機を認めたのである[原倫理 43=245]。

しかし、だからといって、解釈の唯一性を主張するカトリックのような「正統」が、必ずしも全面的な抑圧的拘束を生じさせるというわけではない。『ヒンドゥー教と仏教』においてヴェーバーは、ヒンドゥー教の寛容について、次のように述べている。

キリスト教教会のなかで、カトリック教会のように厳しい教説の権威を持つ教会の内部でさえ、教説について論議が行われ、その自由な解釈が認められているということにも、ヒンドゥー教徒は驚かない。なぜなら、ヒンドゥー教は、考え得るもっとも広範な程度まで、この解釈の自由を知っているからである。この自由は甚だ広いもので、ヒンドゥー教には「教義」(Dogma)の概念が一般に妥当しないほどである。[ヒンドゥー 22=28]

すでに見たように、ヴェーバーはカトリックにおける寛容思想への契機を重要視していない。だがここでは、カトリックの厳格さのなかにも一定の議論が許容され、しかも自由な解釈が一定程度認められているという点に注目していることが窺える。しかし、ヒンドゥー教の寛容さは、それをはるかに凌駕するものなのだった。このすぐ後で、「ヒンドゥー教においては、ある教説が『正統的』(Orthodox)でありながら、しかも『拘束的』ではないということがあり得る」[ヒンドゥー 23=29]と指摘することで、「正統」は必然的に拘束的であるという予断を打ち砕き、〈正統と異端〉の図式を「束縛と自由」の二項対立と一体視したり、一対一の関係に収斂させたりする見方を斥けているのである。

カルヴィニズムや、再洗礼派ゼクテは、『倫理』においてももっとも重視されている禁欲的ゼクテである。見てきたように、そこには神への強い信頼——それは排他的でもある——によって形成された個人主義的「反権威主義」や「自由」や「寛容」の思想的源泉が認められているのである⁽¹²⁾。

このように、ヴェーバーが、一方で〈正統と異端〉を単なる二項対立的図式とは一線を画すものとみなし、他方で、ゼクテとりわけ再洗礼派ゼクテを重視するとき、「異端」たる急進的再洗礼派の引き起こした千年王国運動に典型的にあらわれる、信念倫理の問題も忘れてはならない。教義の「正統」な主張であっても、それが「結果は神に委ねる」式の極度にラディカルな形式で現れた場合、「異端」的立場とみなされることがある。ここに、「正統」と「異端」の反転という複雑な問題が現れてくるのである。

5. 「正統」と「異端」の反転可能性

〈正統と異端〉という対立の構図は、歴史的に必ずしも固定的なものではない。正統から異端へ、あるいは異端から正統へという立場の反転可能性は常に潜んでいる。この入り組んだ問題を考えるため、ドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』のなかで、次兄イワンが末弟アリョーシャに語る「大審問官」の物語を取りあげてみたい。

「大審問官」の物語は、『カラマゾフの兄弟』のなかでも有名な一節である。従来のヴェーバー研究が、信念倫理(Gesinnungsethik)と責任倫理(Verantwortungsethik)の葛藤の問題として言及してきたことから分かるように、それはヴェーバーにも深い印象を与えた一節であった[政治 553=92-3]⁽¹³⁾。しかしこの物語は同時に、〈正統と異端〉の問題についても重要な示唆を与えてくれるように思われる。

ここで重要なのは、「大審問官」の物語の設定が、異端審問の嵐が吹き荒れる中世であ

り、「キリスト」が復活したのは、まさに異端者が火刑に処された翌日、その刑場であったとされている点である。つまり、「大審問官」の物語は〈正統と異端〉の枠組みを背景として構成されているのである。この点にヴェーバーがまったく気づかなかったとは考えにくい。物語のなかで明確にそのことが指摘されているからというだけでなく、異端審問の責任者たる「大審問官」という名のタイトルが、正統と異端の葛藤を想起させるものだからである。

〈正統と異端〉との関連で注目されるのは、物語のなかで、「異端」とされうる人物が実は「正統」の中枢にいる枢機卿であったという逆説である。復活して民衆たちに奇蹟を恵んでいる最中に枢機卿に捕らえられたキリストは、そうした枢機卿の正体を知っている（と枢機卿は思う）。枢機卿は、現世における権威となって民衆を支配する「教会」の秩序を覆す存在となるキリストを、牢に入れた。しかしその一方で枢機卿は、自由の重圧に耐えられず直接の救済を求めてやまない大多数の弱き民衆のために、自分たちが「救済」を与えてやるという仕方で、あえて民衆を欺き続けることを引き受けた罪深き存在であることも、自覚している。枢機卿は終始黙って見つめるキリストにいう。「われわれは、どんな罪でもわれわれの許しを得てなされたのであれば償われる、と言ってやるつもりだ。彼らを愛していればこそ、罪を犯すのを許してやるのだし、その罪に対する罰は、当然われわれがひっかぶるのだ」。キリストは終始沈黙を守り、最後にそっと枢機卿にキスをする。そして枢機卿は、キリストを牢から解き放つ。「もう二度と来るなよ」、と。

イエスの「カリスマ」を継承した教皇の次位の聖職者であり教皇の被選挙権も有する、現世を支配する「正統」の存在（枢機卿）が、当人の依拠する支配の正当性（Legitimität）の根拠——すなわちイエスの教え——からはむしろ「異端」的存在であり、逆に、権力者に「異端」とされ捕らえられた者が実は、その権力者に正当性を付与する根拠であった。しかも、現世の支配者は、教えに背く「異端」的行動に及んでいることを自ら知りつつ、「民衆の救済」のためにあえて罪をかぶり、キリストの事業を継ごうとするのである。

ヴェーバーは、『職業としての政治』のなかで、含蓄に富んだこの物語にほんの一言言及しているだけだが、イエスの思想を引き継いだ正統的存在であるはずの枢機卿が、当のキリストに向かって、「われわれはもはやお前にではなく、彼（悪魔）についているのだ、これがわれわれの秘密だ！」と叫ばざるを得ないとき、その葛藤は、ヴェーバーが指摘する信念倫理と責任倫理の妥協の不可能性の極致を示しているよう。ここで先に引用した、「宗教上の理由としての寛容をカトリック教会は受入れることができない。なぜならば、神の造営物として教会は、異端が必ず人を引きずり込む劫罪から、ひとびとを守ってやる義務があるからである」というヴェーバーの言葉を想起してもよいだろう。この言葉を「大審問官」とともに考慮するならば、枢機卿たち教会の指導者は、人びとを「異端」への誘惑から「守る」ために、自らあえて教えに背く存在ということになる。

大審問官の葛藤は、実際には無限の寛容を持ち合わせているわけではない「正統」が、さまざまに矛盾を抱える現実世界を包括的に普遍化しようとする際に生じる葛藤でもあろう。すでに本稿では、寛容の思想が、中世カトリックにとっては「異端」とされる思想の系譜を契機として形成された、というヴェーバーの考察を見てきた。枢機卿が「悪魔」の側につくのは、「自由」に耐えられない民衆が、「正統」に束縛的救済を求めるからであった。そこには、宗教的達人ではない、「自由」を無条件に享受できない人びとの苦悩が、

描き出されている。

このように見てくると、〈正統と異端〉の構図を、単純に二項対立的なものとするものの困難が浮かび上がってくる。そこには、正統と異端の両者が、相互に反転する可能性を秘めつつ激しく葛藤する緊張関係がある。〈正統と異端〉問題の核心は、まさにこの点にあるといえるであろう。では、そのような緊張関係をはらんだ〈正統と異端〉の問題を踏まえるとき、ヴェーバーの宗教社会学におけるその構図の使用を、どのように考えることができるであろうか。

6. 異教における〈正統と異端〉

異端とは正統に対する異端であって、異教ではない。〈正統と異端〉の問題は、同一の宗教やイデオロギーの内部における二項関係ではあるが、その外部に「異教」(Heidentum)という視角を設定し、「〈正統と異端〉と異教」という三項関係にするならば、単なる二項対立という素朴な想定——実際にはその二項関係は深刻な葛藤を内包しているのだが——を脱し、問いの立て方を更新することができるであろう。

ヴェーバーは、一神教的な「ヨーロッパ文化世界」をではなく、多神教的な「アジア文化世界」を〈正統と異端〉の構図で類型化した。一見するとボタンの掛け違いにも見えるこの分析には、しかし、可能性として、いくつかの理由が考えられる。たとえば、キリスト教文化圏の読者のために、理解しやすさを考慮して馴染みの図式を用いたという理由があるかもしれない。また、単にヴェーバーが素朴な西洋中心主義者であったのだ、と片づける見方もあるかもしれない。しかし、「近代ヨーロッパ文化世界の子」としてのヴェーバー自身の自己認識と価値自由の思想的展開から考えれば、これは貧しい解釈といわざるを得ないだろう。さらに、プロテスタンティズム論文に関しては主題の制限のため、また『世界宗教』では原始キリスト教やイスラームなどについて執筆する前に没してしまったため、キリスト教文化世界について、中世異端および〈正統と異端〉を論じる準備が整っていなかったとも考えられる。現時点では、これがもっとも妥当な理由に思われる。しかしそれだけでは、キリスト教文化世界に〈正統と異端〉の枠組みを用いなかったことの説明にはなっても、アジア文化世界に〈正統と異端〉を適用したことの説明にはならない。

ヴェーバーは『論集』全体に関わる冒頭の「序言」のなかで、「以下の『論集』所収の」諸論文では、西洋の文化諸宗教に対する比較の諸視点をできるかぎり発見する、という試みだけで満足しなければならなかった」[序言 15=28; 強調はヴェーバー]と述べ、比較のための諸視点の発見に、自らの分析の意義を置いている。副題が「比較宗教社会学試論」である『世界宗教』はもとより、『倫理』も含めた『論集』全体は、多様な軸による「比較」を念頭に置いた読解が要請されているのである。

したがって、キリスト教世界の人間にとっては「異教」といえる儒教や道教、ヒンドゥー教や仏教やジャイナ教などに対して〈正統と異端〉という「ヨーロッパ文化世界」に伝統的な枠組みを比較軸とすることで、いわば「異教における〈正統と異端〉」という問題が浮き彫りになったのである。それは、「異教」の位置価を問うことによって、〈正統と異端〉の枠組み自体を対象化することに他ならない。〈正統と異端〉の關係に潜む複雑な葛藤への深い理解と、その枠組みを「異教」にも応用する手法は、ヴェーバーの「比較宗教社会学」とそれによる自文化への批判的分析を、構成しているのである。

ただし、〈正統と異端〉は、馴染みやすいがゆえに安易な「分類」枠組みに堕しかねない。「正統」は儒教、ヒンドゥー教、カトリックであり、制度的に支配権を握っている存在として、他方で「異端」は道教、仏教、ジャイナ教、古代・中世異端等であり、少なからず呪術的で非合理的だ、といった素朴な理解で終わってはならないだろう。そうした理解では、自らの分析を皮相的と述べるほど「アジア文化世界」が「前例のないほど豊富な現象」であることを認識していたヴェーバーの分析の意義を汲みとったことにはならない。それは、「異端」を排除されるべき「非合理」と捉えるにとどまる、単線の合理化論のように思われる。「大審問官」の物語が如実に示す「正統」と「異端」の反転可能性を思えば、単一の論理に沿った体系的合理化の進展ではなく、むしろ複数の論理が緊張する局面にこそ着目すべきだと考えられる。その意味で、〈正統と異端〉と異教」という二項関係を含んだ三項関係は、自らを「異教」の立場に立たせることによって、各文化圏で生じる〈正統と異端〉の緊張関係と歴史的展開を対象化し、「異教」における〈正統と異端〉の深刻な葛藤とともに、〈正統と異端〉の枠組み自体の問題を発見させるのである。

〈正統と異端〉論は、しばしば具体的な異端運動や、異端審問などの実証的な歴史的考察の対象としてのみ考えられがちである。しかし同時に、〈正統と異端〉が相互規定的な関係概念であることを思えば、本稿では示唆するにとどまった、「教会とゼクテ」に関連した「普遍主義と特殊主義」の問題や、「寛容と排斥」の問題など、社会学的分析枠組みとの連関を考察することが求められるであろう。さらに、既成教団のなかから「異端」的な預言者が登場し、それに従う信徒たちのあいだで次第に新たな教団が形成されていくという〈預言者・祭司・平信徒〉のダイナミズムを、〈正統と異端〉の緊張関係と重ねて考えるなら、『古代ユダヤ教』に続く予定だった原始キリスト教研究やイスラーム研究への道筋を、その一端ではあれ、明らかにしうるのではないだろうか。

本稿では、『倫理』における中世異端への消極的言及の問題を出発点とし、『世界宗教』における〈正統と異端〉の積極的言及と比較しつつ、その視角が提起する諸問題を検討してきた。教会とゼクテ、普遍と特殊、寛容と排除といった二項対立的な諸問題は、いずれも〈正統と異端〉と深く関わっている。〈正統と異端〉を固定的な宗教類型とするのでは、それら諸問題との入り組んだ関連は看過されてしまう。そうではなく、正統と異端の反転可能性という緊張関係を根底に見据え、『世界宗教』が展開してみせる「異教」同士の相互比較に着目することで、ヴェーバーの「比較宗教社会学」がもつダイナミズムの奥行きが、具体的歴史との関わりで再考可能となるのである。

註

- (1) 従来のヴェーバー研究が〈正統と異端〉を問題にしてこなかった理由は、さまざまあろう。中世異端史研究（さらには歴史研究）と社会理論との交通が必ずしも密でないことなどは、要因のひとつかもしれない。また、ヴェーバー研究に即してみれば、〈正統と異端〉が、方法論論文や『倫理』や『支配の社会学』などではあまり言及されておらず、研究の少ない『儒教と道教』『ヒンドゥー教と仏教』において多用されていることも原因であるように思われる。「近代ヨーロッパ文化世界の子」と自認するヴェーバーを、「西洋中心主義」として批判することは容易だし、必要な批判でもあるが、同時に、もっぱら『倫理』や『支配の社会学』を中心とする研究動向を考えれば、批判も含めてヴェーバーに言及する側が、ヴェーバーの偏向を増幅させ、ヴェーバー以上に「西洋中心主義」（あるいはその単純な裏返し）となってしまう危険性にも注意すべきであろう。

- (2) ヴェーバー自身は、「正統」と「異端」の概念規定を行っていない。それぞれの概念については、武田清子の簡潔な整理が参考になるだろう。武田は、正統と異端が「相互に対応する相関概念」であることを指摘したうえで、次のようにまとめている。「正統とは、自己の立場を正しいと確信している支配的教派、あるいは、政治体制の、信仰的、教義的、ないし、イデオロギー的立場であり、『異端』とは、『正統』の立場と一致しないか、あるいは反対の観点（意見）をとる立場とすることができ」[武田 1976: 81]。ここではすでに、正統と異端の概念が、実体的あるいは固定的ではなく、あくまで相関的な概念であることに加え、それが政治的文脈にも応用されることが明言されている点に注意しておきたい。
- (3) 中世異端に明示的に言及したこの一節は、後年の加筆箇所である。
- (4) たとえばカタリ派、ヴァルド派などの中世異端が該当すると考えられる。
- (5) ロシアの去勢派および時祷派と、異端との関連は、『宗教社会学』草稿にも見られる[宗教 292=124]。時祷派は、西ヨーロッパから伝わった合理主義的色彩の強い分派であり、19世紀の1860年代に、主に改革派やルター派ドイツ人の入植者を中心にウクライナと南ロシアで急速に広まったプロテスタント派である。ロシア人のあいだでは時祷派の名でよく知られていた。また、去勢派は、信徒に去勢を求めるとして禁欲的な宗派として、よく知られた宗派であった。
- (6) これは、ヴェーバー自身の言葉である[ヒンドゥー 363=456]。
- (7) 第3論文『古代ユダヤ教』では、前2論文ほど明示的にこの図式が用いられてはいない。
- (8) しかし、儒教、道教、仏教はそもそも「異教」の関係にあるともいえる。それらをあえて「正統と異端」の枠組みで論じている点は、問題として残る。
- (9) たとえば西順蔵は、その困難を次のように指摘している。「中国じゃ正統と異端とは喧嘩にならないのです。というのは正統というのは『全部』なんです、そういうのが正統なんです。これまで正統・異端の話をする場合、異端のことを権力に反抗するとか、背を向けるとかいうふうにいいましたが、実は権力という、そういう柱では、中国の正統の『広大無辺』さは表現しつくされない。権力に正面から対応することばではありませんけれども、『徳』といういいかたがある。徳に対しては、いかなるものもそれに反抗できない、そういう点があります」[倉石・西・増淵 1996: 395-6]。
- (10) ヴェーバーの脱魔術化概念は「排除」の問題とも関連するが、この語には「解放」の契機も付着しているため注意を要する。さしあたり拙稿を参照[荒川 2002]。また、ヴェーバーは脱魔術化の契機のひとつに古代ユダヤの預言をあげているが、シュトロームサは、脱魔術化のキリスト教的端緒としてグノーシスをあげ、「正統と異端」の問題にも言及している[Stroumsa 1985]。
- (11) 多様な思想を自らの体系へと組み込むためには、絶えず新たな「体系化」へと更新する営みが必要であったことも注記しておきたい。
- (12) ヴェーバーにおけるゼクテと排他性、普遍主義などの問題については、折原浩と三笥利幸の対立する議論を参照[折原 1988；三笥 2000]。またヴェーバーがはっきり認識しつつも言及を控えたままとなった中世異端とゼクテとの関係については、中世史家レルナーが、ヴァルド派を最重要視するトレルチの異端研究を批判しつつ、ロラード派やフス派（とりわけ急進的なタボル派）らの中世異端を、ゼクテとの関係で位置づけ直している[Lerner 1988]。『ヒンドゥー教と仏教』の〈正統と異端〉に言及した数少ない研究としては、インドにヨーロッパ出自のゼクテ概念を持ち込むことの問題を指摘したクルケも参照[Kulke 1984]。また、イギリスにおけるゼクテについては大西晴樹の歴史的研究が詳細であり、〈正統と異端〉について考える際に参考になる[大西 2000]。
- (13) 「大審問官」論については、「職業としての政治」の講演メモと発表された論文との差異に着目した内藤葉子の考察が、新たな知見を提供するものとして注目される[内藤 2002]。

文献

- 荒川敏彦 2002 「脱魔術化と再魔術化——創造と排除のポリティクス」『社会思想史研究——特集 歴史と思想のダイナミズム』26: 1-13.
- ドストエフスキー 1971 原卓也訳『ドストエフスキーⅥ カラマーゾフの兄弟』新潮社.

- 堀米庸三 1964 『正統と異端——ヨーロッパ精神の底流』 岩波書店。
- 1965 「歴史学とヴェーバー」 大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究——生誕百年記念シンポジウム』 東京大学出版会, 57-75.
- 河宗根 1997 「マックス・ウェーバーの歴史社会学と『儒教と道教』(3) 完」『名古屋大学 法政論集』 169: 197-242.
- Kulke, H. 1984 “Orthodoxe Restauration und hinduistische Sektenreligiosität im Werk Max Webers,” Schluchter, W. Hrsg., *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus: Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 293-332.
- 倉石武四郎・西順蔵・増淵龍夫 1996[1960] 「〔座談会〕正統と異端——儒家的思惟の形成と展開」西順蔵 1996 『西順蔵著作集』 内山書店, 372-420.
- Lerner, R. E. 1988 “Waldenser, Lollarden und Taboriten: Zum Sektenbegriff bei Weber und Troeltsch,” Schluchter, W. Hrsg., *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 326-54.
- 三笠利幸 2000 「マックス・ヴェーバーと『ゼクテ』」『現代社会理論研究』 10: 1-10.
- 内藤葉子 2002 「マックス・ヴェーバーにおける責任倫理と政治的心情倫理——ドストエフスキー『カラマゾフの兄弟』を手がかりに」『政治思想史研究』 2: 95-112.
- 大西晴樹 2000 『イギリス革命のセクト運動 (増補改訂版)』 御茶の水書房.
- 折原浩 1969 『危機における人間と学問——マージナル・マンの理論とウェーバー像の変貌』 未来社.
- 1988 『マックス・ウェーバー基礎研究序説』 未来社.
- Stroumsa, G. G. 1985 “Die Gnosis und die christliche >Entzauberung der Welt<,” Schluchter, W. Hrsg., *Max Webers Sicht des antiken Christentums: Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 486-508.
- 武田清子 1976 『正統と異端の“あいだ”』 東京大学出版会.
- 【以下はMax Weber の著作である。著者名の代わりに、文献註で用いた略号を示す。】
- 原倫理 1905 “Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus: II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus,” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 21., 1-110. (=1994 梶山力訳・安藤英治編『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の』精神《》 未来社.)
- 倫理 1920 “Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,” *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 17-206. (=1994 梶山力訳 上掲書 未来社.)
- ゼクテ [1906]1920 “Die Prtestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus,” *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 207-36. (=1968 中村貞二訳「プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神」『ウェーバー 宗教・社会論集』 河出書房.)
- 序言／儒教 [1915-20]1920 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 237-75 / 276-536. (=1972 大塚久雄・生松敬三訳「世界宗教の経済倫理」「序言」『宗教社会学論選』 みすず書房／=1971 木全徳雄訳『儒教と道教』 創文社.)
- ヒンドウー [1916-7]1921 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, Tübingen: J.C.B.Mohr. (=1983 深沢宏訳『ヒンドウー教と仏教』 日貿出版社.)
- 政治 1921 “Politik als Beruf,” *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 505-60. (=1980 脇圭平訳『職業としての政治』 岩波書店.)
- 宗教／支配 1972 *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*, 5., revidierte Auflage, Tübingen: J.C.B.Mohr, 245-381 / 541-868. (=1976 武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳『宗教社会学』 創文社／=1962 世良晃志郎訳『支配の社会学 II』 創文社.)

(埼玉大学非常勤講師／XXXXXXXXXX)