

キリスト教における世俗的権威の 盛衰と中世ヨーロッパの展開

再考 人間の条件(Ⅳ)

大 熊 忠 之

この研究では、ハンナ・アーレントが提起する人間の条件について、ヨーロッパと東アジアの歴史的経験からその妥当性を検討してきた。アーレントによれば、人間は、自由な存在であるとはいえ依存性を条件付けられた存在であるとして、多数性、生命、誕生と死、世界性、地球の五つをあげ、すべて人間はこれらの与件の枠内で生存せざるを得ないという。これまでの三つの論考では、ヨーロッパと東アジアの歴史的経験に照らして、多数性、生命、誕生と死および世界性に関わるそれぞれの認識や観念を比較した。前稿では世界観念の基底をなす公的領域と私的領域のあり方を比較するため、とくに東アジアの儒学体系の変容を中心に考察した。そこで明らかになったのは、統治の安定化を志向する儒学体系の閉鎖性であった。知識の存在が倫理的価値に拘束されるとともに、判断尺度が外部の世俗的権威によって与えられるため、知識自体が制度化するとともにドグマ化していた。その結果、儒学は環境の変化を知覚できず、みずからの体系を革新する可能性を失ったのであった。これに対し古代ギリシア・ローマでは知識が開放的であり、それが知的革新を促す要因となっ

た。このような知的自由の伝統が、近代ヨーロッパ世界を生む原動力であったと信じられてきた。その端緒がローマにおける法学と私法の発展にあったことはすでに前稿で指摘した。ヨーロッパ世界が、ギリシア・ローマの文化的遺産、キリスト教信仰およびゲルマン的民族慣習の結合による合成体であるということは、いわば西洋史の常識とされている。しかしローマ末期から中世にかけて進行したヨーロッパの形成過程には超合理的な神秘性が潜んでいた。上記三つの文化的要因はいずれも矛盾やパラドックスを内包するものであった。古典古代の合理主義についてはアーレントの言及に即してすでに検討したので、残された課題はキリスト教の興隆とゲルマン人の国家形成に関わる問題である。これらのテーマはいずれもきわめて複雑でまとめて論じられないので、まず本稿ではキリスト教を取り上げることにした。

キリスト教は、一世紀にローマの属州パレスチナでユダヤ人の間に出現して異教徒にも広がり、帝権の迫害を乗り越えて四世紀前半にローマの国教となった。その世紀末に帝国は東西に分裂し、教会も東方正教会とローマ・カトリック教会に分かれてそれぞれ独自の路線を進むことになる。西ローマ帝国の消滅した五世紀後半から東ローマ（ビザンチン）帝国が崩壊する一五世紀末までの期間が、西洋史で中世として括られる時代である。中世初頭ビザンチンはイスラム勢力やペルシアの圧力を受け、西ローマはガリアでのゲルマン人侵入に悩まされていた。ローマ教会はそのゲルマン人移住者への布教を積極的に展開し、その結果ガリア（ローマの北・西方）にカトリックを信奉するゲルマン人国家が相次いでつくられた。こうしてローマ教会とゲルマン人国家の構成するカトリック的世界が成立し、その一帯がヨーロッパと呼ばれることになった。西欧の進歩史観にもとづく一般的歴史書は、中世の記述を単純化する傾向が強い。中世を發展のない停滞した暗黒時代と解し軽視したからである。とくに西欧の影響が強い日本では、ヨーロッパ中世のイメージは、十字軍に象徴されるローマ教皇の世俗支配と民族大移動などに関わる断片的史実の寄せ集めに近い。中世史理解の弱さのためにヨーロッパ政治に

おける宗教的および民族的要因は認識の盲点となってきた。

アーレントの歴史論においても中世への言及はきわめて少ない。論文「歴史の概念」は、古代と近代の対比を論じているが、中世についてはまったく触れていない。「人間の条件」にはつぎのような論説がある。古代ギリシアでは私的領域は生命に関わる行為 (activity) を中心とする家族問題の領域であった。経済的事項すなわち個体の生命と生存に係わるものはすべて定義上、非政治的な家族問題であった。「家族の集団が経済的に組織されて、一つの超人間的家族の模写となっているものこそ、私たちが〈社会〉と呼んでいるものであり、その政治的な組織形態が〈国民 (nation)〉と呼ばれているのである」。社会の勃興にともない家族や経済行動が公的領域に侵入し、私的領域に属するあらゆる問題が集団の関心となった。中世に出現した職業団体、ギルド、同業組合、および原初的商業会社は、家族をモデルとし、「共通善」という中世的概念を体現していた。それは私的個人の物質的および精神的な共通利益を指し、私生活の維持を認めるものであるが、政治 (公的) 領域には属さないものである。封建制下の世俗領域とは古代の私的領域に等しいものであった。⁽¹⁾

私的領域は家父長的秩序のもとで暴力的支配が容認されるのに比し、公的領域は平等な市民が私生活を超える問題をすべて言論で決定する場であった。それが政治の古代的観念である。公共性とは私的所有物の介在しないすべての人びとに共通するものであり、世界そのものを意味した。それは「人間の工作物や人間の手が作った製作物と結びついており、さらに人工的な世界と共生している人びとの間で進行する事象に結びついている」のであった。しかるに帝政ローマの退潮とともに人びとの共通世界への関心が希薄化していた。この人びとを結束させ共同体を維持する原理を提供したのがほかならぬキリスト教である。アウグスティヌスは、キリスト教の愛の概念、とくに同胞愛 (charity) を信徒集団にとどまらずすべての人間関係構築の原理とするよう求めた。そもそも愛の原理は、個人からの働きかけに終始する行為であり、そ

の点でキリスト教は無世界性という特徴をもっていた。しかし世界は破滅の運命にあり、すべての人間の行為は世界がつづく限り有意性を保証されているに過ぎないとする観念が、キリスト教に政治的役割をもたらしたのであった。国教化後、キリスト教会は精神世界の指導的責任を負うものとされ、これに対して世俗世界は軍事力を握り経済を支配する権力者に属すものとみなされていた。にもかかわらず国教化後に教会は帝国統治という世俗世界の一翼を担ったのである。⁽²⁾

中世のローマ教会は明らかに公的領域の活動を拡大していた。ゲルマン人国家とくにフランク王国と教会との合作が成立すると、国家による教会保護と教会による統治支援という協調体制が形成された。中世ヨーロッパ政治の特徴は権威と権力の聖俗分立にあり、ヨーロッパ政治における権威の構図は聖俗関係に依存した。ローマ教会は、神の絶対性と超越性を体現する存在としてヨーロッパを支配し、中世前期には知識と書字言語（ラテン語）の独占により教皇の無謬性という観念が成立した。しかし教会の政治化は世俗化をともなっていた。その後の十字軍の失敗は教皇座の世俗性を暴露し、宗教的権威を失墜させた。その結果ローマ教会はルネサンスから宗教改革へ至る衰退の一途をたどった。他方、世俗世界は躍進を遂げた。諸侯勢力のなから武力闘争を勝ち抜いた王権が拡大し、商業発展を遂げた都市のなから自由都市や都市同盟が出現した。学芸分野でも世俗語の書字化や新たな分野が誕生する。このような聖俗関係の逆転が、世俗国家を軸とする近代ヨーロッパを準備したと考えられよう。

本稿は、キリスト教の世俗的権威の盛衰とその過程における中世ヨーロッパ世界の展開を考察する試論である。

一 政治と宗教の交差領域

キリスト教の発展が中世にヨーロッパ政治における世俗的支配に及んだことは史実であるが、その歴史過程を考察する

うえで欠かせないのは、政治と宗教の交差領域の確認である。

キリスト教の歴史から歴史のなかのキリスト教へ 視点の転換

キリスト教は、開放的で自由なヨーロッパ世界形成の一大要因であった。しかしキリスト教も宗教の一つであり、他の宗教同様神秘性を抱える存在である。反面キリスト教は使徒の時代から宗教経験を論理的に記述する主知主義的な態度をとっていた。そのためキリスト教は祭儀の審美的洗練に止まらず、信仰の言語表現とその体系を発達させ、教義の知的自立性を重視する宗教として発展してきた。そのエネルギーの源泉は信仰の徹底した内面化と言語化という当初からの特性にあった。⁽³⁾キリスト教徒は、ユダヤ教より受け継いだ歴史意識をもち、自己の信仰を記述したので、その記録がキリスト教の歴史を構成することになった。まずそれを概観してみよう。

キリスト教の誕生は、ローマ帝国パレスチナ属州のガラヤ地方で、紀元三〇年頃ナザレ人イエスが受けた宗教体験にあった。パレスチナはユダヤ人居住者の多い場所であり、ユダヤ人は独自の宗教にもとづきローマとは異質な社会を構成していた。このためローマ帝権はユダヤ人の多い地域をユダヤ王国として認め、そこに限定的な自治を許容していた。ユダヤ人社会は、ローマ人総督のもとでユダヤ国王・大祭司等に統治されていた。ユダヤ教は民族同胞に律法の厳守を課していたが、この規範は宗教戒律から日常生活を細かく規制する法令に進化していた。あらゆる個人的行為が法的解釈の対象となり、それが統治の要となっていた。大祭司の主宰するエルサレムの最高法院は行政と司法を司り、⁽⁴⁾律法解釈の最終審裁判所であった。その要職は祭司を輩出する名家や訓練を受けたファリサイ派の法学者に独占されていた。

アーレントは「人間事象の領域で許しが果たす役割を発見したのはナザレのイエスであった。……許しというのは活動

から必ず生まれた傷を治すのに必要な救済策である」と指摘する。イエスの教説は、人々に欲望の充足を求める生活態度を罪として認め、神の愛を知り隣人愛に生きるよう悔悛を迫るものであった。そして許しは神からくるのではなく、人が人を許すとき神から赦されると説いたのである。⁽⁵⁾それはユダヤ教主流派の生活基盤を変える意味をもったから、彼らの反発を招き、イエス自身とその信徒たちは激しい排斥を受けた。イエスの刑死後、使徒と呼ばれた直弟子たちは、イエスの靈的復活という宗教体験の共有をもとに結束し、新たな教団を形成した。教団は、イエスは神の子であり神より遣わされた救世主^{メシア}であると断じ、メシアの復活は全人類の救済を告げる印、福音であり、それを信じるのが新たな世界をもたらすと宣言した。とくに使徒のペトロがこの新しい信仰の布教に積極的であった。やがてパウロという新たな使徒が加わり、福音の宣教はパレスチナを超えてヘレニズム文化圏に拡大した。離^{アイズガッ}散ユダヤ人のみならず各地のギリシア人の間にも信徒が増加した。⁽⁶⁾一世紀後半から四世紀初頭までキリスト教会はローマ官憲の度重なる迫害を受けたが、それにもかかわらず信徒を増やし、ローマ人貴族層にも浸透していった。急速な拡大をつづけるキリスト教勢力は帝権すら排除不可能な規模に達した。四世紀前半キリスト教はついに皇帝に公認され国教となる。教会は皇帝の監督下におかれたが、政治とは別の精神世界における指導的地位を認められた。この社会慣習は、政治における政教分離の観念を生み出すことになる。

国教化から東西ローマの分裂までの時代、コンスタンティノープル司教は、キリスト教の最高指導者として総大司教の地位を皇帝に認められていた。ローマ教会は他の教会と同格の司教座教会に過ぎなかった。三世紀には帝国北領のガリアへスカンジナビアから移住したゴート族が定住していたが、四世紀に東方からフン族が西進を開始し、その圧力によりゲルマン族の大移動が起こった。その結果ガリアはゲルマン諸族の群雄割拠状態になった。テオドシウス帝没後の帝国の東西分裂は、ゲルマン勢力の支配地拡大と西ローマの解体を促した。ローマ司教は、教会存続のためゲルマン勢力との安定

的關係を探りつつ、ビザンチンからの自立を図った。教皇の称号を自称し、教会の首位権を主張して東方教会と訣別した。ローマ教会は西方キリスト教（ローマ・カトリック）の総本山となる決意を固め、教皇管区領の拡大に乗り出した。その布石がゲルマン布教であった。イングランドの布教に成功した五世紀以降、ガリアのゲルマン族移住者の改宗を進めるために、イングランド人修道士を派遣するとともに各地に修道院を建立した。修道士と改宗した諸侯は、教皇のお墨付きを得てつぎつぎと教会を建設し、六一七世紀にゲルマン人カトリック国家が成立した。七世紀前半アラビア地方にイスラム教が興り、小アジアから北アフリカに勢力を拡大して、地中海の東部一帯を制圧した。この圧力がローマ教会のゲルマン布教に拍車をかけた。

八世紀にカロリング朝フランク王国の覇権が確立し、その庇護のもとで教皇を頂点とするキリスト教信仰共同体と呼ぶべきヨーロッパ統合が成立した。聖俗合作のもとでシャルルマーニュ大帝が推進する修道院付属学校や宮廷学校のラテン語書法や教育課程の改革、宮廷アカデミーにおける学術振興などカロリング・ルネサンスの文化が開花した。それは、ヨーロッパがキリスト教理念を共有したことによるが、知識と書字言語を独占した教会の権威に支えられていた。それゆえヨーロッパ統一は修道院のネットワークという普遍的知識世界の成立をも意味していた。しかしこの連合は教会と世俗権力との微妙な勢力バランスのうえに成立していたので、亀裂の種を内包していた。

九世紀にスカンジナビア系のノルマン部族による侵攻を受け混乱期を迎えるが、一〇世紀になるとノルマン人の居住域が定着し、新たな王国がつくられた。これら諸国は諸侯・貴族の改宗後、カトリックを国教として保護した。他方教会、とくに教皇座や司教座と大修道院は王権や諸侯の寄進を受け、広大な所領を保有していた。そのため高位聖職者は領主と同様の世俗統治を行うとともに、その生活が貴族化していった。

カトリック体制の絶頂期となる一一世紀以降、十字軍ブームを生んだ教皇の貧弱な想像力が知的閉塞を顕現するとともに、その失敗は教会の世俗性を暴露した。領主領内の司教叙任にも教皇裁治権が及ぶとする教皇座と臣従誓約を重視する封建領主の対立はきわめて世俗的な政争にほかならなかった。その過程で聖職者の腐敗が表面化し、修道士たちの教皇批判が熾りはじめた。それはその後の教皇の動座（アビニヨン遷座）や対抗教皇の擁立となって教会の大分裂（シスマ）を生んだ。学芸分野でも教会の知識独占が崩れ、世俗語の書字化、大学の創立、アラビア語版ギリシア哲学原本のラテン語訳などが進展した。それはローマ教会の世俗的権威の後退を促した。以上の経緯は各種文献に記述されてきたものである。

しかしキリスト教とヨーロッパ政治との関係を考えると、キリスト教史が説明していない大きな疑問に直面する。ローマ帝国の片田舎でイエスというたった一人の青年に起きた一瞬の宗教体験が、キリスト教という宗教に発展し、それが当時の政治体制を変えただけでなく、世界宗教にまで成長して歴史を動かす力をもつに至ったのはなぜかというのがそれぞれある。宗教は自然宗教と創唱宗教の二つのタイプに分けられるとされる。前者は原初的共同体に発生したもので、後者は特異な能力に秀でた人物が自己の神秘体験をもとに教説を広める宗教を指す。創唱宗教の主要な役割は教祖の神秘体験の継承にある。しかし宗教を歴史過程のなかで捉える場合、対象となるのはあくまでも史実だけである。先述の疑問解明に必要なのは、キリスト教の歴史の視点ではなく、歴史のなかのキリスト教の視点、いいかえればキリスト教の歴史的位置づけである。そこで本稿が扱うべき課題は、第一にイエスの個人的宗教体験とキリスト教の成長過程の関係、第二に教会の組織拡張と世俗的権威確立の経緯、第三に教会と封建領主との抗争の力学となろう。しかしこれらの課題を論ずる前に宗教史の実在性をどのように判断するかという難問が立ちはだかっている。

キリスト教の実在性に関わる視座と歴史過程の地平座標

キリスト教史に関する著作は限りなく多い。しかし著者のほとんどは信徒でしかも篤信家である。彼らの記述は社会現象としての実在性よりも信仰の有意性を強調する傾向が強い。とくにプロテスタント系著者の場合、教義的体系性を重んじ宗教体験の神学的表現を尊ぶ傾向がある。そのためかプロテスタント系のキリスト教史の記述は、イエスからはじまる信仰者の内面的な精神史という視点に立ち、宗教経験を合理的な実在として叙述するものの、教会の組織・制度や祭儀などは軽視しがちである。他方カトリック系の言説は教皇位を与件とする傾向があり、制度モデルの概念と史実との識別が曖昧な記述が目につく。キリスト教を社会事象として捉える場合、その実在性を判断する視座と事象全体を俯瞰できる地平座標がどのように設定できるかを、まず確かめなければならない。

そのヒントとなる知見に、宗教学の荒木美智雄と心理学のウィリアム・ジェイムズの著作がある。荒木は『宗教の創造力』において、ミルチャ・アリエーデの言説を下敷きに、金光教の事例を分析した。そして「聖なるものとそれを通して聖なるものを体験して生きる人間の創造性」が創唱宗教のエネルギーであると指摘する。彼によると、宗教的生の創造とは、人間を包み込む宇宙の新たな意味づけを指し、それには古い宇宙秩序の破壊も含まれる。創唱宗教には、教祖の宗教体験の意味の根源を書物や教義に記述し、儀式・制度的枠組みの中に表現する特徴がある。自己と神との一体化という体験を経て教祖はみずからの宗教体験を公衆に伝えねばならないという強い使命感に駆られ、感得した超越的存在ないし神が宇宙の真の中心であると説きはじめる。そこで生活上のさまざまな困難を抱え、世界に絶望した民衆個人に生の新しい意味を教示するのである。救済を求める人々にとって既存の宗教の神は彼らの外にあり、神社仏閣など特定の聖なる場所に祀られるものであった。これに対し新しい宗教では、神はそれを信じる個々人の心のなかにあり、心で祀られるべきも

のである。信仰に入った人々は、人はみな神の子であるという平等主義の立場に立ち、天地のなかのすべてのものに神意をみて、みずからの使命や生き甲斐を悟るのである。創唱宗教は「疎外された民衆一人一人の生の主体性、人間のインテグリティ、生の全体性の回復を目指す」ものであった。教祖には共通する行動パターンがあり「文明社会の構造の周辺に退き、そこに留まることによつて構造の外なる神と構造の内なる人間との間、境界に立つて、神と人間との仲介をする」という⁽⁸⁾。荒木は、「教祖の宗教」は教祖の死後「教団の宗教」へ変身するが、その過程には四つの段階があると述べる。第一段階は教祖の宗教体験と召命の自覚である。第二段階は、宗教体験にもとづき教祖が活動する時期であり、社会の周縁や底辺で苦しむ衆生の解放、救済、仲介などを行う。第三段階では、弟子の集団が形成され、教祖を中心に新たな祭儀が行われるようになる。第四段階は、教祖の死後、信徒集団が組織される時期である。教祖の死は「教祖の宗教」の完成を意味するが、それはまた神の死であるといえる。やがて教祖の生涯は神格化された英雄譚にまとめられ、教祖自体は宗教的シンボルに祭り上げられる。このシンボルは教団により管理され、宗教は構造のなかに組み込まれていく。創唱宗教の組織発展にこのような段階が認められることは、プロテスタントの改革運動を検討したジェイムズも確認している。またキリスト教が「教祖の宗教」から「教団の宗教」への転換により変質したことをアーレントも指摘している⁽⁹⁾。

荒木の言説はキリスト教にも妥当する点が多く認められるが、宗教経験という現象の記述は「聖なるものの体験」という表現に止まり抽象的である。宗教経験とは信じる人と信じない人との間にある絶対的な深淵を意味する。あるローマ史家は「不確かに見える命題を、あえて確かなものと前提するところに、ひとつの〈生き方〉が成り立つ。それは目に見えない絶対者への信頼と隣り人とのささやかな交わりに生きようとするものである」と述べ、信仰の超論理性を指摘している。そして「イエスが神の子である」という言明は、宗教的経験のある人へのみ理解可能な神秘的命題であるという。人

間が心で啓示やお告げを聞き、超越的存在を感知する心の劇変は回心と呼ばれるが、この経験は言語では十分表現できない¹⁰⁾。創唱宗教では、こうした神秘体験が教祖のみならず信徒たちにより何度も繰り返し返されてきた。宗教の根源がこうした神秘性にあることは明らかであろう。宗教的史実の实在性に疑問が生じるのはそのためである。

そこで参考になるのはジェイムズの『宗教的経験の諸相』である。まずジェイムズは宗教をつぎのように定義する。「宗教とは、個々の人間が孤独な状態にあつて、いかなるものであれ、神的存在と考えられるものと自分が関係していることを悟る場合だけに生ずる感情、行為、経験である」。そして神とは定義不能な領域に属し「一線を画せるような概念など一つも存在しないような経験領域」にあるものであると述べる¹¹⁾。宗教の本性に關する記述には存在命題と価値命題の二種がある。前者は、起源、歴史、構造などを表現するもので、後者は信仰の意味を述べるものである。また宗教には制度的宗教と個人的宗教の二つのタイプが存在するという。制度的宗教とは、礼拝、供物など神意に訴えるための手段や、神学、儀礼、教会組織など神々の好意を得るための方法を重視するものである。これに対して個人的宗教は、良心、業報、非力さ、不完全性など人間の内的な不安感を克服するための個人的行為に強い関心を示すものを指す。このタイプでは祭儀的行為や教会組織とか祭司などの仲介機能は二次的な役割しか果たさない。そして信仰者にとつて宗教のもつ意味は、信仰によって「付加された感情の範囲：婚礼の熱氣的気分を意味するものと解釈」すべきだと述べる。「宗教生活は、見えない秩序が存在しているという信仰」と「最高善はこの秩序に私たちが調和し順応することにあるという信仰から成り立つ」とし、信仰の個人性と主観性を強調している。とはいえ信奉の対象である神は観念として知覚されているにすぎず、「それゆえキリスト教のもつ力はすべて、神の位格に対する信仰が、その信者の一般的態度を決定する限りにおいて、たいてい、純粹な観念を介して發揮されるのであつて、個人の過去の経験はなになんか一つ直接にはこの観念の典型の役には立た

ないのである」。「これらの抽象観念も、それが住んでいる世界においては、実在的存在なので」あるとする。このようにジェイムズは、個人的宗教経験が感情的高揚感ともなう主観的なものでありながら、「(神と人との合一)という…意識状態は、完全に明確な経験分野を形づくって」いるとして、神秘経験の意識レベルにおける実在性を肯定している。⁽¹²⁾

荒木とジェイムズの言説をもとに宗教事象の構図を考えてみると、宗教の発展につれて宗教活動の特質が変化したことが判る。ジェイムズの指摘した二つの宗教タイプが、歴史的には一つの宗教内に存在したことからもそれが確認できる。創唱宗教が個人的宗教から制度的宗教へ変容する過程で、信徒は教会員として組織され、信徒の集会は祭儀として形式化されていく。儀礼が標準化され教義の理論化が推進される。祭司も職業化されていった。教団の形成は信仰の制度化を促すが、宗教儀礼は会衆の精神を安定化させる様式に収斂していく。宗教が祭儀を重視してきたのは、それが信奉する超越的存在ないしは聖なる言葉を現前させる一種の呪術性をもつ秘儀であり、宗教の有意性を保障するものだからである。そして祭礼は人々にそれへの参加体験を自己の宗教経験として記憶させるものであった。

キリスト教会は、祭儀として聖日や祭日などの定例礼拝、宗教行事の日程を定める教会暦、礼拝儀式の形式、信徒と神との一体性を体感する秘儀の扱い、司式、聖句・聖歌の朗唱など祭事の構成と役割分担、祭服・聖具の標準、礼拝堂と付属施設の建築様式などをきめ細かく定め、さらに信徒の婚礼や葬祭など私的祭事も取り込んでいった。このような歴史過程からみると、キリスト教を社会事象として考察する場合、教義のみならず祭儀や制度・組織が重要なことは明らかである。⁽¹³⁾

つぎに宗教主体の問題がある。宗教団体を構成するのが信者と祭司(聖職者ないし僧侶)であることはいうまでもない。両者の間には厳格な戒律の違いによる身分的区別が存在した。仏教的に言えば出家と在家の違いである。原始キリスト教

以後のキリスト教史の記述は、教会に焦点を当てているものが多い。キリスト教の組織には教会の他に修道院がある。しかし一般的歴史書において修道院の扱いは二次的なものに過ぎない。修道院はキリスト教の出家信徒が形成する組織である。教会が一般信徒のための祭儀を担ったのと対照的に、修道院は戒律に則した聖務日課に専念した。仏教に顕教と密教の区別があるが、修道院はその密教のような活動を行っていたといえる。教会が世俗化し腐敗したとき、改革運動を起こしたのは禁欲を体現した修道士たちであった。ジェイムズのいう宗教タイプは二つの信仰モデルとして、教会と修道院とに分有されていたと考えられよう。加えて修道院は聖職者の養成機関であった。そのうえ聖書・教典の書写や教義研究のセンターであり、孤児などに対する慈善活動の拠点でもあった。修道院がキリスト教世界の知的・社会的リーダーの役割を果たしていた事実を考えると、その考察は不可欠である。

第三にキリスト教を支えた経済基盤の問題がある。ローマ皇帝令による国教化以後、教会や修道院の建立は各地の有力者の財力に負っていた。教会や修道院には、維持コストを賄うためにさまざまの特権が与えられていた。これについてキリスト教史家や中世史家は、課税権、裁判権、聖職売買、貨幣鑄造権、各種の課金徴収や都市富裕層を中心とした聖堂参事会の存在などに触れているが、全体像は定かではない。ヨーロッパ全域にあればどの建築、美術品、オルガンなど祭儀設備、教育施設を保有し、それを維持するには莫大な費用を要したことは疑いない。それを調達した仕組みは解明されねばならない。

最後に、キリスト教の権威を支えたシステムの存在がある。これまで指摘したことから存在命題に関わるものであった。宗教の権威とは価値命題に関わるものである。アーレントによれば「権威とは、人びとが自由を保持する服従を意味する」。それゆえ「権威は外的な強制手段の使用をあらかじめ排除する。強制力フオースが使用されると権威は損なわれる。他方、

権威は説得と両立しない。説得は平等を前提し、論議の過程を通じてはたらく。論議のさなかにおいては、権威は保留される。説得の平等的な秩序に対して、権威主義的な秩序はつねにヒエラルキーをなす⁽¹⁴⁾という。そこで想起されるのはマックス・ウェーバーによる権威の三類型の区分である。それによると権威の源泉には人格（カリスマ性）、伝統、合理性（合法性）の三つがあるとされる。宗教的真理は説得だけでは納得できないものであるから、宗教の権威にはカリスマ性と伝統が重要になる。自然宗教に比べ歴史の浅い創唱宗教ではとくにカリスマ性が権威の源泉となった。

キリスト教の場合、メシア復活の信仰を広めたのは使徒たちであり、とくにペトロとパウロの人格ぬきに論じられない。後代には教会エリート層の人材はほとんど修道院から生まれた。したがって修道院は信仰者のカリスマ性ひいては宗教経験を再生産する役割を担ってきたといえる。キリスト教の伝統には二つの系統がある。一つはユダヤ教からの伝承であり、第二はローマの習俗である。教会の祭事・儀礼などには、この伝統をそのまま継承したものと異教的慣習と習合したものが混合している。合法性に関してみると、国教化以後のキリスト教は合法性にもとづく権威を発揮できた。とくに司教の人材は元老院議員の家系からの登用が多くみられる。またローマ法を継承し教会裁判所と教会法を発達させたことも見逃せない。しかし宗教的権威においては、合法性よりも合理性の方が有意性が高い。宗教の合理性とは、教典・教義、祭儀、聖職者、および教会組織を包括するシステムの整合性を意味し、世俗的合法性をも包摂するからである。原始教会が精力を傾注したのは、新約聖書の編纂であり、正統教義の確立であった。教義解釈の逸脱、つまり異端を追放するために教会会議が開かれ、また教義の注釈書の公刊が促された。そのため教会は知的エリートを結集した。

注意を要するのは、教会の権威が聖職者の人格や教会の伝統のみならず教会指導者の世俗的思惑にも依存していたことである。迫害の経験は教会に殉教の栄誉と教会存続のジレンマをもたらしていた。信仰の表明が反政府的行為を意味した

時代に、信仰の墨守を督励することは宗教的使命ではあったが、教会存続には世俗権力との妥協が不可欠だったからである。グレゴリウス一世以来ローマ教会が進めた教皇権絶対化策は、世俗権力をも支配する権威の確立を目指していたという意味でとりわけ政治的であった。これは教会が精神世界に止まらず世俗世界における指導的地位を追求したことを意味する。

以上の検討から、ローマ帝政末期から中世に至るヨーロッパの歴史過程においてキリスト教が積んだ政治経験は、次元を異にする四つの段階に分けて考えることができよう。第一期は一世紀後半から二世紀前半までの原始キリスト教の時代である。この時代はイエスの伝道と刑死を経て、メシア復活を体感した使徒たちが信徒を集めて教会を結成した時期にあたる。パレスチナのユダヤ人に広まった福音信仰は、ローマ国内の異教徒にも拡大した。この時期のキリスト教と政治の関係は、ユダヤ人社会と帝権との関係に絡む副次的なものに止まっていた。ローマ官憲はユダヤ人の過激なキリスト教徒排斥に介入したが、宗教対立には中立的な立場をとっていた。

第二期は、二世紀後半から国教化を挟んで五世紀末頃に至る時代で、教会が組織機構を強化しつつ、ローマ帝権の迫害に耐えて国教化を勝ち取り、勢力を拡大していった時期である。教会の政治との関わりは、もちろん国教化を境に劇変した。国教化前、ローマ帝権はキリスト教徒を反徒と認識するようになり迫害に及んだ。これに対し教会は組織機構を強化しつつ、殉教者への尊崇を明言して信徒の結束を図る一方、ローマ名家の夫人等に改宗を働きかけるなど、水面下での上層部接近も進めていった。国教化後は、教会は合法化され、帝権からは統治の一翼を担う組織として重視された。他方教会は帝権の庇護のもとで正統教理の徹底化図り、教会会議（公会議）をとおして相次いで異端派を追放し、正統教会の体制を確立した。四世紀末帝国の東西分裂にともない教会も分裂してそれぞれ独自の方向に進んだ。東方教会は、統治能力

を維持したビザンチン帝権の保護を受け組織を拡大した。他方西ローマはゲルマン人の侵入により名目的な存在と化し消滅したため、ローマ教会は自力で生き残りを図らざるを得なかった。

第三期は、六世紀から一四世紀末頃までの時期で、定住したゲルマン人のなかに出現した豪族が各地に王国を建設し、他方ローマ教会が東方教会と訣別して勢力を拡大した時代である。当初の王権は軍事力に優るが統治は未熟であり、教会は教育を受けた聖職者組織を抱えていたがガリア民衆の信頼を得ていなかった。聖俗合作は双方にとって有益であり、両者の協調によつてヨーロッパ世界と教会の世俗的權威が実現した。教会は信仰生活のみならず学芸と教育を独占的に担うことで、ヨーロッパの世俗支配を拡大した。他方王権は封建的君臣関係を教会組織にも広げ教皇座に対抗しうる実力を蓄積した。一〇世紀のノルマン人侵入によりヨーロッパは都市の衰退をとまなう混乱期を迎えたが、その後の農業と農村の成長にともない封建領主勢力の再編が進行した。都市と商業の復活と並行して、教皇座の權威が頂点に達し、教皇の煽動により十字軍運動が高揚した。しかし宗教的狂信に支えられた運動の熱気が冷め、十字軍が軍事的にも政治的にも破綻すると、教皇の權威が失墜した。ヨーロッパ政治の主導権は世俗国家に移行し、教皇座も王権に支配されることになった。教会の知的權威も人文主義の高まりや大学と世俗語文字文化の出現とともに後退した。

最後の段階は一五世紀頃から一六世紀末までの時代で、教皇の世俗支配が崩壊し、世俗勢力がヨーロッパの政治的および文化的主導権を掌握した時期である。王族や諸侯が教皇領や教会領を侵食し、教会の世俗支配が解体した。大商業都市が自由都市として自治権を獲得し、武力抗争を勝ち抜いた王権が領域国家を形成しはじめた。こうした新興勢力の支持のもとにルネサンスと宗教改革が起り、ヨーロッパにおけるローマ教皇の世俗的權威を一掃した。世俗国家の台頭と並行して大学を中心とする自律的知識世界が出現し、ヨーロッパ政治は軍事力や経済力のみならず文化的主導権をめぐる展

開されることになる。

一 一 イエスの衝撃とキリスト教の成立

イエスの衝撃

イエスが伝道をはじめた頃、ユダヤ教はいくつもの宗派セクトに分かれていた。主流派はサドカイ派とファリサイ派であった。前者はエルサレム神殿の大祭司を支持し祭祀の伝統を堅持することを旨とした。後者は律法法学の専門家でユダヤ人社会の慣習に法的解釈を与えることで、ユダヤ教の伝統を守ろうとした。両者に共通する特徴は信仰の世俗性であった。伝統的祭儀は、実施経費が莫大だったものの、富裕層にとつては寄進高に応じて名声を得る手段であり、祭司層にとつては貴重な収入源であった。ファリサイ派の律法主義も富裕層の世俗的利益獲得に好都合であった。このような風潮に対して反世俗主義的宗派が出現した。とくにエッセネ派は動物犠牲にともなう血を嫌い、ヨルダン川で身体を潔める祭儀を取り入れ、厳しい禁欲的戒律を課していた。イエスに洗礼を授けた洗礼者ヨハネもこの流れを汲む人物であった。⁽¹⁵⁾イエス登場前夜のユダヤ人社会に反ローマ的厭世観や反世俗主義的意識が流布していた。そもそもユダヤ教は神との契約による救済を信じる民族宗教である。この契約は旧約聖書を通じて歴史的に証されており、それゆえユダヤ人は神の約束を信じ律法を守る義務があると説かれてきた。このような宗教感情のもとで神への期待が膨張し、終末思想とメシア信仰が高まっていた。メシア信仰は政治的期待に由来していた。ローマの苛斂誅求のために反乱に走ったセクトもあったが、他方ヘレニズム的生活様式に起因する厭世観から禁欲主義に向かう宗派も存在した。その背景には快樂主義の横行と風紀の紊乱があった。法的規制にもかかわらず帝国領内の貴族から奴隷に至るまで性的放縦が蔓延し、離婚どころか捨て子や子殺しまでは

びこっていた。⁽¹⁶⁾ユダヤ教主流派は貴族や豪商の腐敗や道徳的頹廢を黙認していた。これに抗して、禁欲主義者は清貧と純潔を徳とし独身主義の戒律を課し、厳格な信仰生活に努めたのであった。

イエスの教えは、現世的困苦の解決を外部の超人的力に願うのでなく、自分が神の愛により今生かされていることを知り、自力できることを進めること、そして神のものは神へカエサルのもはカエサルに返すことを奨励していた。彼はあくまでも信仰と政治を区別し、信仰は神の恵みを信頼して、各自が神意を体現することであると論じた。利己心の克服を徹底して説いたが遁世主義や禁欲主義に陥ることはなかった。彼の生涯が顕現したのは人格の超越的創造力であった。イエスはそれを神に由来する霊であると力説した。日本のキリスト教学の始祖、波多野精一はパウロの霊解釈に触れ、霊とは「自然の人間と区別して救われた人間の新生命の本源、即ち神および救主より来たって人間を支配し新しき神聖なる永遠の生命の原動力をなす実在を意味する」という。⁽¹⁷⁾これは荒木のいう「聖なるものを体験して生きる人間の創造性」であり、ジェイムズの指摘する信仰のもつ感情的エネルギーのことである。イエスは自分がメシアであることを自覚し神の愛を説いたが、新しい宗派の創立を意識したことはなかった。神の国が近づいたというイエスの言説は、ユダヤ人の意識改革のみならず祭司層や富裕層が享受している宗教の経済的利権や法律的政治的特権の放棄を迫ったので、彼がメシア（キリストはギリシア語訳）であるという宣言は政治的波紋を呼ぶことになった。自分の言動の結末を覚悟しつつも信徒の霊的結束を確信していた。イエス受難の五〇日後、各地に離散していた使徒たちは信徒ともにエルサレムに集まった。そこでペトロが最初に他の人々もほぼ同時に聖霊の降臨を体感し、キリストの復活と昇天を目撃したと信じた。以後この信仰をもった人々はユダヤ教を離れて、新たな宗派を形成することになる。

ユダヤ教祭儀の伝統とキリスト礼拝の形成

日本人がキリスト教から連想する行事はクリスマスと結婚式であろう。しかしキリスト教はイエスの復活を信じた人々がはじめたので、当初から重視された祭事は復活節と聖餐式であった。キリスト教の祭儀は独自のものもあるがユダヤ教の伝統を引き継いだものが少なくない。信徒がユダヤ人に限られ、宗教としてユダヤ教から分れていなかった頃、祭儀はユダヤ教の慣習を踏襲しながら、新たな要素の追加や意義付けの変更により行われた。例えば復活節の日取りはイエス受難の三日後の日曜とされた。受難は逾越祭の日で金曜にあたるからである。礼拝日もユダヤ教の安息日の金曜でなく日曜とされた。ユダヤ教の礼拝は信徒の願い事よりも神の賛美が中心とされ、祈り、聖書の朗読、断食などで構成された。キリスト教はこの様式を継承したが、とくに重要なものとして加えられたのが聖餐式である。これはイエスの最後の晩餐を再現し、信徒とキリストとの一体性と聖霊の交わりを継承する秘儀である。イエスが弟子たちとの晩餐に際して、祈りの後にパンを自分の体、葡萄酒を自分の血であるといつて分け与え、キリストによる贖罪と信徒の霊的結束の契約であると述べた故事に由来する。礼拝の会場はユダヤ教の場合エルサレム神殿や各地の会堂^{シナゴグ}であったが、草創期のキリスト礼拝は信徒の私邸で行われた。使徒を招き食卓を囲みながら、神の賛美、使徒の説教、祈りの後、聖餐式をもって締めくくった。使用言語もユダヤ教と共通していた。すでに大半のユダヤ人はヘブライ語が分からず、アラム語やギリシア語を話す人々が増えていた。エルサレムのユダヤ教会は、ギリシア語訳聖書（旧約）を使い、礼拝をギリシア語で行っていた。キリスト教徒もまたこれに倣っていた。ただしイエスの教えはすでにギリシア語のみならずアラム語でも伝えられており、シリアなどエルサレムの外地ではアラム語が用いられていた。

教会の創設と組織化も進んだ。教会はキリストの体とされ、聖餐により聖霊の交わりを受け継ぐ信仰の共同体である。

イエスはこの共同体の拡大を望み、信徒に福音の宣教を命じた。そして弟子たちのなから使徒を選び、彼らに伝道の任を託した。使徒はイエスから悪霊を祓う權威を与えられたとされ、各地に赴き宣教と教会の創設に励んだ。最初の教会であるエルサレム教会では、信徒の増加にともない、使徒は宣教活動や信徒の信仰指導に忙殺された。そこで指導的な信徒を長老として選び、彼らに説教や信徒指導を任せ、その長を監督（司教）として教会運営にあたらせるようになった。こうして教会組織の形がみえはじめた。各地の新設教会もこの方式を見習い、司教を教会の長とする慣習が形成され、聖餐、後には洗礼や叙階（司教の任命）など教会の秘儀だけが司教専轄とされた。さらに長老会の補佐役として財務等の事務を担う執事（参事）も置かれるようになる。

ユダヤ民族主義の挫折とキリスト教の成立

ユダヤ民族主義は政治的独立と宗教的伝統の堅持を掲げるイデオロギーである。したがって四〇年代に民族主義が高揚すると、ユダヤ人は政治的にはローマ帝権と敵対し、宗教的にはキリスト教と対立することになり、これらとの二重抗争に進んだ。三〇年頃のユダヤ人はヘブライ派とヘレニストに大別された。前者はパレスチナ生まれの律法に忠実な人々で民族意識が強かった。後者はギリシア語を話しローマ的文化の影響を受け個人主義的であった。ユダヤ人キリスト者にもこの両派がいた。エルサレム教会の主導権は、ペトロからイエスの兄弟ヤコブを中心とするヘブライ派に移り、ユダヤ教との関係が緊密になっていた。ユダヤ教がキリスト教徒をきわめて熱心なユダヤ教信者とみて好意的だったからである。しかし福音信仰が異教徒の地域へ浸透し、ユダヤ教会とローマ帝権との関係悪化が重なる、ユダヤ民族主義が過激化し、六〇年代にはヤコブ暗殺から帝権への反乱にまでエスカレートした。七〇年ローマ軍は反乱を鎮圧しエルサレムを制圧し

た。その結果キリスト教はヘブライ派に代わりヘレニストが主導権を握り、ユダヤ教から独立した新たな宗教として発展することになる。

教会内部をみると、エルサレム教会指導者は異教徒改宗者の増加に政治的危惧を募らせ、信徒の割礼を義務化すべきだと主張した。割礼はユダヤ教徒が堅持してきた男兒人信の秘儀である。しかしヘレニストはこれに応じる姿勢をみせなかつた。イエスの時代も現代同様、この地方は人種・部族間あるいは宗教・宗派間の意見対立が暴力化しやすい風土にあるから、割礼をめぐる初代教会は誕生後最大の脅威に直面した。この抗争を收拾したのがパウロである。

周知のようにパウロは熱心なフアリサイ派の闘士でキリスト教徒排斥に積極的な人物であった。三五年頃シリアのダマスカスに向かう途上で、天から復活したイエスの声を聞き回心し、福音伝道者に変身した。三年後エルサレムに赴きペトロとヤコブに会見したが、ヘブライ派の頑迷さに愛想を尽かし、パレスチナを諦めシリアのアンティオキアを拠点に精神的な伝道を開始した。教会の危機を聞きつけ、その打開に使命感を感じて、五七年頃エルサレムで開かれた使徒会議に臨んだ。異邦人改宗の意義を説くパウロの熱心な説得によって、会議は異教徒改宗者の割礼を義務としないとの合意に達した。しかしこの合意は妥協の産物に過ぎず、パウロはその後も絶えず暗殺の危険に晒されていた。

ローマ帝権は当初キリスト教徒とユダヤ教徒の抗争に際して、キリスト教徒を保護すべく介入していたが、ユダヤ民族主義の高揚にともない、キリスト教はユダヤ教の分派ではなく独立の宗教であると認識するようになった。メシア信奉者をキリスト教徒と呼んだのはローマ人が最初である。その後帝権はキリスト教徒の急増に危機感を抱き、ついに六六年のローマの大火に乗じてネロ帝が迫害の口火を切った。キリスト教会がユダヤ人反乱に荷担しなかつたにもかかわらず、ローマ官憲は迫害の手を緩めなかつた。ただしエルサレム陥落後は皇帝の交代が相次ぎ、ローマ帝権は容認と迫害を繰り返し

た。パウロの大伝道旅行と、伝えられる殉教は、ローマの平和が謳われたこの時期の出来事であった。

パウロはキリスト教の成立にもっとも貢献した人物である。まずあげられるのは多数の異邦人を改宗させ異教の地につきつぎと教会を創設した功績により使徒に加えられたという事実である。しかしそれ以上に重要なのは、彼がキリスト教教義の基本である福音の観念を確立した点にある。ユダヤ教には神の義という観念があり、ファリサイ派など律法主義者は、人は律法の遵守によって義とされると力説した。これに対してパウロは、神により人が義とされるのはただ信仰のみによると説いた。波多野はパウロの福音観をつぎのように解き明かしている。「信仰とは神の恵みに信頼するの謂である。しかるにその恵みはキリストにおいて啓示せられた。：それはすなわち、キリストとの人格関係、われを愛しわがために己を擲つた救主に対する信頼である」。通常、宗教供犠は神の怒りを鎮めるために人が神に捧げるものである。この通説にしたがえばイエスの犠牲も人間が神に捧げた形になる。しかしパウロはイエスの刑死に別の意味を読み取った。「キリストの死は、畢竟己に背いた人類を己に近づけ己と和らげんとする神の無上の愛の発露に外ならぬ」のである。「パウロの救いの説は、キリストの死と復活を中心としていた」「パウロによれば、復活はキリストの救いの事業の頂点である」「キリストは靈的存在、彼の靈は神の靈である故、吾人はキリストの復活によって神の靈即ち神の本質そのものを受け、したがって肉およびそれに関連せる諸勢力の羈絆（18）「しがらみ」を脱して永遠なる神的生活に入る。キリストの復活は吾人自身の復活の保証である」（ルビおよび注釈は引用者）。

みずからの宗教経験にもとづき、パウロは神が靈的実在であると悟り、イエスの死と復活を神・メシア（神の子）・靈との関係で捉えたのであった。この福音観が神の救いをユダヤ人に限定していないことは明らかであろう。キリスト教がユダヤ教から独立した普遍宗教の形を現したのは、パウロの宗教経験と言動においてであった。そしてこの考え方は、使徒

言行録やパウロ書簡の文書の形で各地の教会に伝えられ、新約聖書に集録されたので、キリスト教の基本教義として共有されるようになった。それはまたキリスト教がユダヤ民族主義の政治イデオロギーから解放されたことを意味していた。

教会の共同体意識とキリスト教知識人の出現

エルサレム陥落から二世紀前半までの時代は、教会組織の形と教義内容が整いはじめた時期であった。使徒と宣教師はパレスチナを離れて東地中海の沿海地方の各地へ渡り、精力的な布教活動を行った。こうして異教の地に多数の教会が創立された。使徒はそれぞれ特定の土地を拠点に布教したので、各地の教会は、使徒の福音理解や生い立ちの違いを反映して、地方色をもつようになった。そのうえ各教会が継承したユダヤ教の慣習も千差万別であった。というのはユダヤ教自体が多数のセクトに分かれ、守旧派から律法主義、禁欲主義、独身主義、財産共有など信仰生活の規律に違いがあったからである。したがってキリスト教会には雑多な祭儀や教義解釈が混在していた。さらにその周辺には異端につながる呪術的祭儀を標榜する宗教団体まで族生していた。こうした多様性のなかで、キリスト教会は本来同一のものであるはずだとの共同体意識が芽生えた。そこで正しい信仰を保障する祭儀の統一が図られた。洗礼式、聖日礼拝のもち方、復活説や断食日の日付などが共通化された。復活節の日付は金曜か日曜かの論争を生んだ。ユダヤ暦のバラツキがキリスト教にも持ち込まれ、日付の食い違いも生じていた。結局、日曜とすることに落ち着いたが、歴制の違いによる日付のズレは今日までつづいている。断食は毎週金曜日(19)の小斎と四旬節および聖金曜日(20)（キリスト受難の日）の大斎の二種とされた（四旬節の大斎はその後初日の灰の水曜日だけに緩和された）。小斎は肉食の禁止で、大斎は完全な断食である。四旬節は信徒にキリストの受難と復活を想起させる祭儀で、復活節前の四〇日間行われる。このほかに歴史書はほとんど触れていないが、祭儀にお

ける祭司の所作や祭服・装身具などの共通化がある。例えば祈りや祝福の際の十字を切る所作や接手は、仏教の印契いんけい「指を折る手の形により仏の悟りや力を象徴するもの」のように、超越的パワーにすぎらない人間の願いと、衆生の汚れを祓ってこれに応える超越者の応答を表象する祭司の所作である。また司教指輪への接吻の慣習は、司教の權威が指輪の秘力に由来することを示すものであった。これらはおそらくユダヤ教の伝統やローマの習俗のなからキリスト教会が取り入れたものなのであろう。またキリスト者は、礼拝所にメシアを示す魚や帆および文字シンボルを掲げたが、十字架はキリスト教のシンボルとしてすべての教会が使うようになった。信徒の増加につれて専用の礼拝所が必要になったため、各地に礼拝所が設けられた。また受洗志願者の増加は教理教育の重要性を高め、教育者養成の組織がつくられた。

イエスはファリサイ派からの激しい教義的非難を受けて、旧約聖書にある預言者の言説を根拠に反論した。ユダヤ教徒とイエスの論争をとおして、キリスト教徒はイエスの言動が預言の成就を意味すると確信した。使徒書簡の写本は出回っていたが、イエスの生涯を伝える文書はまだなかったため、福音の証言をまとめた教典の必要性が高まっていた。六〇年頃ギリシア語の書ける記者たちが福音書の執筆をはじめ、六五年から九〇年頃までに四福音書がすべて成立した。⁽²¹⁾

ヘレニスト異教徒への布教が本格化すると、ギリシア哲学の学識やローマ的教養を身につけた知識人からの批判が目立ちはじめた。二世紀初めローマ的教育を受けたキリスト教知識人が出現し、彼らは盛んに護教論を展開した。それはキリスト教がギリシア哲学の理念を受け継ぎ、それを発展させる存在であることを、ギリシア・ローマの古典などの引用をまじえて論じたものである。こうしてキリスト教はギリシア・ローマの学術的伝統を身につけていった。

ユダヤ教の影響が薄れるにつれて、キリスト教会はヘレニズム世界に流布していたグノーシス主義の影響を受けるようになった。グノーシスとは、ギリシア語で知的認識を指す言葉だが、グノーシス主義とは宇宙や世界を二元論的原理で説

明しようとする思想である。すでに触れたようにイエス誕生前のユダヤ人世界では、メシア信仰と終末思想が異常な高まりをみせていた。ユダヤ教のなかに霊肉二元論にもとづき苦行や瞑想を重視する宗派が出現していたが、とくに極端な現世否定論をとるセクトは異端とされた。ユダヤ教の異端思想はキリスト教の終末論にも影響をもたらした。使徒のトマス、ヤコブ、ペトロ等はその傾向がみられるという。⁽²²⁾ 彼らの影響が強かったシリアや小アジアの教会に、福音の二元論的解釈が広がったために、キリスト教世界に異端論争の兆しが現れた。

キリスト教指導者は教会という共同体意識のもとで、祭儀や教会組織の形態的統一を進め、みずから普遍（カトリックあるいはオーソドックス）教会と称したが、教義はまだ多様な解釈の余地を残していた。

二 正統教義の確立と教会の制度化

グノーシス主義の浸透と福音主義のヘレニズム化

いうまでもなくキリスト教は、ユダヤ教を母体として生まれた一神教の宗教であり、偶像崇拜を否定している。二世紀中葉からヘレニズム世界にグノーシス主義が一世を風靡したが、これに絡んでイエス・キリストをどう捉えるかをめぐり異端論争が起こった。すでにパウロは、父なる神・神の子・聖霊との関係から、イエスは神の子でありキリストであるとの理解を明らかにしていたが、これを統一的に表す概念は示さなかった。使徒没後の教会において、神は記述された観念としてのみ存在していた。そこにグノーシス主義者が種々雑多なイエス解釈を持ち込んだ。それは記述によっては神が唯一ではなく複数になることを明白にしたのである。

一神教といえども現実の人間世界において、偶像でない唯一神を表現することは実に厄介な難題である。というのは記

述べられた言葉はいくらでも言い換えが可能だからである。偶像崇拜を避ける掟として、モーセの十戒は「神の名をみだりに唱えてはならない」と命じていた。そのため神はテトラグラマトン(神聖四字)と呼ばれるアルファベット四字で表記された。英語ではYHWH(他の表記もある)と記される。ただし正確な読みが伝わっておらず、長らくエホバと読まれたが最近ヤハウエに改められた。このように神は無名とされていたが、にもかかわらずユダヤ教には多神教的傾向が内在していた。

波多野精一は、ユダヤ教が一神教的特性を弱めた理由は、民族への固執が神の解釈を政治化し多様化させたこと、そのうえ神の絶対性ないし無限性の観念的拡張が抽象性を高めたことにあると指摘する。そして天使信仰、二元論的思考および神学的観念にそれがみられるという。天使は人間界に派遣される神の使者で、神と人間の媒介者である。しかし天使は多数いて特命を受けた立役にはミカエルとかガブリエルのような名前がつけられていた。二元論的思考は光と闇、天と地、霊と肉などすでに創世記の記述にみられる。しかも聖書(旧約)が言及していない悪魔の存在が広く信じられ、この世は神と悪魔の戦いの場だと受け止められていた。イスラエルの厄難が悪魔によりもたらされたとの記憶は明らかに存在していた。神学的観念には「全く神とは別なる人格的実在でもなく、全く彼の働き或いは性質として、彼の本質に属するものでもない、甚だ曖昧なる奇異なる実在が神と世界の媒介者と考えられた」²³⁾概念がある。「神の知恵」はその典型であるが、それは神と同一であったり、神とは別に存在する中間的存在であったりする。

ヘブライ派が主導した頃の教会には、ユダヤ教黙示思想の流れを受けた宇宙観が広まっていた。聖なる宇宙である天界は、神、天使、悪魔および死者の住む世界で、そこは聖なる歴史が支配すると考えられた。その歴史とは永遠に定められた時間を指し、神が天上の書物に記し、預言者に伝えるものであった。グノーシスとはこのような天界の知覚にほかなら

なかった。神の人格性（位格）である三位一体は、天使論として理解され、十字架などのシンボルは悪魔祓いの秘力をもつと考えられた。悪魔に対する神の勝利は義人の復活、キリストの治世、千年王国をもたらすと謳われた。他方背教者の地獄への転落も力説された。

グノーシス主義的認識には、イエスはヨセフとマリアの子で、普通の人間であるとする説や、一般の人間と同じであるがキリストでもあるものがあったが、それは異端に含まれていない。ユダヤ教内の通念は、イエスは神の子ではなく、モーセの予告した預言者の一人とみなしていた。異端派には共通点があった。まず現在の天界はキリストとして現れる隠れた神とヤハウェを含む世界創造者たる天使との戦争の時代であるとする前提がある。そして七〇年以降は、メシア到来（終末的期待）を裏切った神および神の創造した地上世界に対し、キリストが報復するという図式が一般化した。キリスト教会にもキリストは暗黒の天空から降臨するというイメージが流布していた。

二世紀末新進のキリスト教知識人はエジプトのアレクサンドリアを中心に活躍していた。この地は歴史的に名高い図書館が存在しパピルス生産の中心地である大都会であった。エジプト初の教会がユダヤ人社会に建てられていたが、早くから異教徒改宗者を迎えていた。教会はユダヤ教的伝統よりヘレニズム文化の影響を強く受けていた。福音がギリシア哲学的に解釈され、ローマ的修辞法で記述された。哲学者で神学者のフィロンは旧約聖書のヘレニズム的解釈学の第一人者であった。新約聖書の解釈学においても自由学芸の教養と哲学が重視された。ギリシア的伝統はキリスト教化され、福音主義もギリシア化された。周辺の農村部はコプト語の世界であったため、コプト文字がつくられコプト派教会も誕生していた。そしてグノーシス主義もギリシア化し、福音は「新」プラトン主義的に解釈され、哲学的記述が発展した。⁽²⁴⁾

二世紀初頭にはアフリカの教会、とりわけカルタゴ教会が定着していた。最初はユダヤ人改宗者が主流であったが、や

がギリシア語を使う異教徒からラテン系ローマ人に広がった。ローマの教会でラテン語が使われ出すと、カルタゴ教会にもラテン語が流入した。こうしてヘレニズム化したキリスト教の知識は、ラテン語でも記述されていった。

三位一体論と正統教義の確立

知識人エリートが集まる大都市の教会、とくにアンティオキア、アレクサンドリアおよびローマの教会が、キリスト教世界の方途を左右することになったが、地方により指導層の関心に違いがあった。アレクサンドリア学派は、ユダヤ教ヘレニズムの特徴を継承しつつプラトン主義と融合した哲学的神学の体系化に精力を傾注していた。アンティオキアはアラム語世界との日常的接触が多かったために、聖職者は学者というよりユダヤ教の教師ツド的性格が強かったが、ヘブライ語の知識とギリシアの学識に通じている人が多かった。彼らは文法学、論理学および幾何学の知識を駆使して聖書解釈を行った。ローマ的修辞学の訓練も受けていたため記述は文学的であったが、とくに論理学の活用がめざましかった。しかしこの学派は、アレクサンドリアのような思弁的神学や寓意的聖書解釈学よりも、信徒指導の実践的方法を体系化する司牧神学と学問的聖書釈義学(25)に専念していた。他方、ローマをはじめとするラテン教会の関心は教会の制度と組織の整備にあつた。

こうしたヘレニズム的風土のなかから神の位格を単一とみる一位神論や神の子は父なる神の下位にあるとする従属説を唱える聖職者が登場した。これに対し反対を訴える教会も決して少なくはなかった。三世紀から四世紀にかけて、神格問題はキリスト教世界を二分する大神学論争に発展した。解決に時間を要したのは、どの教会にも果てしない議論をまとめ合意を形成する能力に欠けていたことであつた。加えて、ローマ帝権による迫害の再燃も長期化の一因であつた。結局

この問題の決着は、国教化後の帝権介入まで持ち越された。

要するに論争の核心は神という概念の無限定性に起因していた。ジェイムズの言説を繰り返せば、定義不能で他と「一線を画せるような概念など一つもない経験領域」の問題が争点となっていたのだ。神学の泰斗といえども討論で片づかなかつたのは当然であった。そのうえこの論争をこじらせたもう一つの要因があった。それは言語の違いによる意思疎通の不足である。三世紀末期には教会エリートに、ギリシア語とラテン語の二言語の読み書きに通じた人が少なくなっていた。文書の二言語による表記の食い違いが相互不信を増幅した。二言語併記なども工夫されたが問題の本質的解決にはほど遠かった。

福音書の伝えるイエスの言明は、譬え話が多く論理的とはいえなかつた。当時の聖書学者には論理的記述に違和感をもつ人が多く、聖書釈義学は文学的記述に終始していた。これは神に関わる多様な表現が許容されていたことを意味している。論理的思考がまずグノーシス主義者に浸透し、やがてギリシア的教養で育った人々に定着した。彼らが哲学的構成をもつヘレニズム的神学を結実させた。論理的思考にたてば、実在と超越的存在を直結させることはできないから、人間イエスはあくまでも生物的存在としか認識できない。神の属性とされる絶対性や超越性および永遠性は、実在を超える別の概念として考えざるを得ない。そこから一位神論や従属説が派生することは、論理的には当然の帰結であった。これに対して保守派からの反論が沸騰した。神格論争はまずシリアではじまった。ユダヤ教の神格表現の多様性ゆえに一位神論にも反対論にもさまざまなバリエーションがあった。⁽²⁶⁾神学論争はいわば確信的論客の抗争になったから、それは各地の教会を巻き込みキリスト教世界は百家争鳴の状況に陥った。こうして神格論争の決着は政治的決断に頼らざるを得なくなつたのである。

教義解釈の異論は、各地の司教で構成される教会会議に諮る慣習が成立していた。合議制にもとづく決定となると、教義問題は神学的討論という学術領域の枠を超え、各教会の治略がぶつかる政争の色彩を強くする。正統性のお墨付きを得れば、その神学を主導する司教や教会は、キリスト教世界のリーダーシップを握ることができるからである。さらに国教化は教会指導者に政治的スタンスの損得勘定という圧力をもたらしていた。神の位格問題は、神学論争に教団内政治と帝権の宗教政策が加わりいっそう複雑化したのである。

みずからの意思ですでに改宗していた西帝コンスタンティヌスは、ローマ帝政の内紛を鎮静して、東帝リキニウスとともに、三一三年ミラノでキリスト教を国教とする勅令を布告した。しかしその後リキニウスとの意見対立が政争に拡大し、これを制したコンスタンティヌスは三二四年帝国の全権を掌握した。帝国再建に使命感を抱いていた皇帝は、教会の分裂状態を知り、それが帝国統合の最大の障害であると判断して神学論争の収拾を決意した。翌年各地の司教三〇〇人を招集しニカイア公会議を開催した。当時のキリスト教の普及状況を反映して、出席者は東方の教会代表が大半を占めた。皇帝臨席のもとでアリウスの主張する一位神論とアタナシウスの擁護する三位一体論が諮られ、皇帝の支持を受けて三位一体論が正統とされた。しかし合意文書の表記をめぐってこの論争はその後も熾りつづけた。三三七年コンスタンティヌスが没し、後継皇帝たちの宗教政策が動揺したため教会は再び混乱した。三八一年テオドシウス帝は、コンスタンティノープルに司教を招集し、第二回公会議を主催した。今回は西方教会の実力者、ミラノ司教のアンプロシウス等も参加し、ニカイア決議を再確認した。皇帝は異論をつづける異端派を實力で排除し、三位一体を正統教義とするニカイア信条を確定した。以後神学者たちは神格問題の深入りを避け、キリストの愛や救済の本質の考察に關心を移していった。このように三位一体論は権力介入により正統性を賦与されたが、信仰の多面的表現を許容し、教会一致を促進するものとなった。それ

はローマ帝権にとっても大きな政治的収穫であった。⁽²⁷⁾

ローマのキリスト教公認と教会の制度化

三世紀末期ローマ帝国は内憂外患を抱え存亡の危機を迎えた。政権の内部分裂と政争がつづき、国外には東方にササン朝ペルシアの台頭があり、北・西方ではライン・ドナウ河流域へのゲルマン族の侵入が起きていた。これに帝国は軍備拡大と経済統制の強化で対処した。しかし軍費の膨張は増税とインフレをもたらし、いつそうの民心離反を招いた。その打開策とされたのが皇帝崇拜の強制であった。最後のキリスト教迫害は、帝政末期のローマが全体主義化していく過程で生じたのである。

キリスト教公認の前、帝国の崩壊を恐れたローマは民間宗教の規制を強めていた。三世紀末ペルシア起源のマニ教が禁止された。そして三〇三年から翌年にかけてキリスト教会の活動を禁止する四つの勅令が公布された。第一が礼拝の禁止で、書物・祭具の没収、礼拝堂の破壊を含んでいた。第二は聖職者の拘束、第三は国家祭儀に出席した聖職者の釈放、そして最後に国教拒否者の刑罰処分である。しかしこの勅令の運用は地域差があり、ガリアやブリタニア属州では第一勅令のみの適用に止まった。これは迫害のコストが決して低くなかったことを物語っている。そのため迫害は息切れし三二三年の公認令を出さざるを得なくなっていた。⁽²⁸⁾

皇帝の回心は別として、この政策転換についてよくいわれるのは、国教化が皇帝の教会統治を実現し、教会の権威が帝位の神聖性を高めると考えられたからであるという理由づけである。しかしコンスタンティヌスは、それ以上に教会の統治能力に実利をみていたと考えられる。そもそもローマ帝国は自治権をもつ都市の集合体であり、帝権からみれば司教監

督下の教会も統治の単位組織にほかならなかった。ローマの巨大化した官僚制は腐敗と官吏の質の低下で非効率のうえ公衆の不信をかつていた。それに比べ教会組織は遙かに優れており、何より信徒の信頼を集めていた。教会はすでに、司教の下に教区をおき、教区教会の司祭が祭儀を行うだけでなく信徒の生活を指導するシステムを形成していた。これは事実上司教を長とする統治にほかならない。帝国の構成単位である地域的共同体が崩れつつあった時代に、教会は帝国再建に不可欠なリソースと考えられたに違いない。それゆえ皇帝にとってニカイア公会議は、帝国統治に資する祭儀と教義の統一を図るものであった。⁽²⁹⁾ 教会と帝権の関係の安定化にともない司教など高位聖職者は、貴族や元老院議員家系など名家出身者が増加し、この私的人間関係が帝国と教会内政治に微妙な意味をもたらすことになる。

三世紀末から大都市の教会には、増加する信徒の規模に応じて大司教・総大司教の職位が生まれた。司教座のある都市郊外は地域を分割した教区が定められ、司祭が所管した。司教区内の聖職者位階制も発達した。司教のもとに司祭、助祭、副助祭、および読師の職がおかれ、治療師、祓魔師、守門から墓堀りなど雑役夫も働いていた。そのほかに教理教育や研究に携わる博士と布教を任とする宣教師や在家信徒の執事がいた。司祭の職務は教会祭儀の主宰であるが、信徒の生活指導も重要な職務であった。女性執事もいたが、司祭の補佐役として寡婦や年配女性が若い女性を指導することは稀ではなかった。この頃制度化が進んだのは、洗礼志願期間のプログラムと悔悛に関する宗規であった。教会は専用墓地を所有していたがまだ教会堂の所有は一般化していなかった。教会堂の建立は国教化後に広まっていった。⁽³⁰⁾

修道制の誕生と生長

三世紀末にキリスト教の新しい運動が起こった。修道制の形成である。孤独、禁欲、黙想により信仰の理想を求める隠

修士と呼ばれる人々がエジプトに出現した。このような信仰形態は、インド、中国、中央・西アジアなどに広くみられるにもかかわらず、地中海地方には存在しなかったという。修道士の父とされるアントニウスが、二世紀後半にエジプトのナイル河流域の山中に住み、厳しい悔悛と苦行の生涯を送った。この信仰形態はキリスト教指導者の注目を引いた。それは苦行が神秘的体験を準備し、修行者がカリスマ性を授かる機会をもたらすからであった。修道者のカリスマ性は他の信徒を引きつける霊的力にはかならなかった。ここにキリスト教は「聖性の新たな召命の形式」をもつことになった。⁽³¹⁾

聖者の名声が広がり彼の傍で自己形成を深めたいと志望する人々が集まった。当初は各自が孤獨な修行生活を望んだので集団を形成することはなかった。やがて共住生活による修行を目指すグループが出現した。三世紀末頃には、規則、礼拝堂と宿舎などを含む建物をもち、霊的指導者である院長のもとに修道者を受け入れる組織が誕生した。修道者は規則遵守の誓約と院長への服従を求められ、規則にもとづき日常生活の規律、労働、共同の祈り、修練を日課とする生活を送った。このような修道制は東方に広がり四世紀半ばには西方にも定着した。また女子修道院も創設され修道女も増加していった。以後修道制は多様な発展をみせる。修道会にはいくつかの系列があるが、ローマ・カトリック系の修道会としてもっとも古く強い影響力をもったのはベネディクト会であった。六世紀にイタリアのモンテ・カッシーノの山中に設立されたベネディクト会修道院は、その会則とともに西欧の修道院のモデルとなった。

修道士が尊敬された最大の理由は、彼らが清貧と禁欲の生活によってキリスト教の理想とする聖徳を修めたからであった。ジェイムズは聖徳の特徴を四つあげている。第一に利己的で世俗的利害関係で成り立つ生活よりも、もっと広大な価値のなかに生きるといふ感覚である。理想の力の存在をたんに知的に理解しているというだけでなく、それを五感の感覚的反応にまで体化していることである。第二に理想の力と自己の生命との間に緊密な連続性があるという意識である。そ

れゆえに理想のために自己を犠牲とする決意が自然に生まれるのである。第三に閉鎖的な利己心が弱まるにつれ、意気が無限に高揚して、自由を体感したという気分をもっていることである。最後に感情の中心が調和のある愛情へ移行していることである。いいかえれば他者のもちだす無理難題にすら無碍に断るのではなく、前向きに応えようとする態度をとるのである。このような聖徳は禁欲主義、恐怖や不安のない心の強さ、清らかな心および慈愛をもたらすという⁽³²⁾。カトリック系修道院は、苦行それ自体が目的ではないとしながらも、断食、節制、禁欲を日課としてプログラム化した。これは修道生活が人間の欲望を抑制し自己管理の完成を目指すことを意味している。なかでもっとも困難なのが性的欲情の克服である。イエス登場以前にエッセネ派のように結婚を罪悪視する宗派があった。キリスト教は結婚を否定しなかったが、性生活の抑制には強い関心をもっていた。したがって独身主義ないし童貞生活は聖性の根源とみられ、畏敬の対象となった。聖職者は、信徒の霊的指導者でなければならぬとの観念ゆえに、独身が条件とされた。修道制はそのための鍛錬の場であり、苦行は修徳のプログラムであった。似たような仕組みは仏教の密教寺院にもみられる⁽³³⁾。独身の義務を、教会の高位聖職者たちはしばしば無視したが、修道院では教会より厳格に守られていた。修道生活は世俗世界より時間的余裕があり、修道士たちはそれを最大限に活用した。彼らの労働日課には写本の作成や書籍の整理などがあり、聖書解釈や神学の研究もその一環であった。こうして修道院はキリスト教世界の知的センターと教育機関としてその地位を高めていった。また平民や非自由民にとって修道院は帝国エリートへの登竜門となった。

一般信徒と教会

二世紀後半以降のヘレニズム世界には、紀元前のユダヤ人社会のような終末意識やメシア主義のような宗教感情は存在

しなかった。教祖の宗教ではなく制度的宗教に変身中であつた。にもかかわらず信徒が増加し、改宗者は身分や出自の高い階層に増えていた。キリスト教徒はもはや集団生活から脱し、各自が公然と異教社会に進出していた。ジェイムズは、宗教的行為には道徳と違う基本的営みがあり、心の緊張、自責の念、心労といった精神的不安定状態を平静、忍耐、平安という均衡に転換することにあるという。⁽³⁴⁾ 高貴な人々の改宗者には女性が多く、彼女らは実家や婚家の世俗的利益関係に巻き込まれて、精神的重圧がかかる生活を強いられていた。教会は信仰による救いを唱えていただけでなく、キリスト教的な生活モデルを示し、信徒の生活をきめ細かく指導していた。その内容は宗規上の問題ともっと幅広い市民生活上の社会常識が含まれていた。宗規上の大罪は重婚（童妾）、墮胎、姦淫であり悔悛の補導が行われた。また異教的迷信、賭博、高利貸しによる被害の防止も重要であつた。善良な市民としての分別には、遵法精神、服装、食生活、言葉遣い、礼儀作法、結婚生活から子どもの教育にまでわたつていた。教会は信徒の個別・具体的な問題について相談に応じていた。一般信徒にとつてキリスト教は、教義の難解さがあつたとはいえ、礼拝で心の安心感を与えられ、司祭の説教やその他の応答をとおして、人間としての生き方に確信を抱かせるものであつた。⁽³⁵⁾ 四世紀にはキリスト教は、正統教義と統一祭儀（典礼）をもち、エリート信徒のための修道制と聖職者教育の仕組を整えていた。キリスト教の制度化は、教会の権威を強化し布教活動を支えるものとなつた。五世紀にはローマ帝国領を超えてペルシア、アラビア、エチオピア、コーカサスからガリア奥地、アイルランドにまで普及した。これらの活動は東方教会によるものであり、ローマ教会にはまだそれだけの力量が欠けていた。

四 帝国の東西分裂とローマ教会の自立化

ビザンチン・ハーモニーと正統教会の確立

四世紀頃の帝国の首都ローマは、政治と文化の中心地であったが、経済的には大消費地でありその供給はアジア・アフリカの属州に依存していた。したがって帝国内の大都市は東方に集中し西方にはローマ、ミラノしかなく、ガリアは軍隊駐屯地でしかなかった。三世紀後半からのゲルマン族の侵入はローマのガリア領を狭めるものであった。東方辺境でのペルシア軍の西進は属州最大の脅威となった。しかし帝権内部では帝位継承をめぐる政争が頻発し複数皇帝による共同統治も発生していた。三二四年に帝国の実権を掌握したコンスタンティヌスは、ローマ再建の布石としてビザンチンへの遷都を決意し、三三〇年帝都新ローマの建設に着手した。後に市名はコンスタンティノープルに改称されたが、そこは東西貿易の一大中継地であり、また東方産物の集散地であるうえ、対ペルシア防衛と北・東方ゲルマン族対策の軍事的要衝でもあった。六年後に完成した新都はコンスタンティヌスにとってローマであった。少なくともそうなるべき存在であった。それゆえコンスタンティノープルは帝国の中心と位置づけられた。帝権と密接な関係をもつコンスタンティノープル教会は、立地と帝国の宗教政策ゆえに、その地位は別格とされたのである。

ローマには帝国の安泰は神々の守護によるものであるとの通念があつて、皇帝が大神官を兼ねる慣習が成立していた。皇帝は臣民に対する敬神教導の責任を負っていた。この伝統がキリスト教国教化後も継承され、皇帝の教会監督権は当然視された。帝権と教会の関係は、近代的政教分離でないのは当然としても、きわめて曖昧なものであった。東方正教会の司祭、高橋保行によれば、この関係はビザンチン・ハーモニーと呼ばれ、西方のように教会と国家を対立関係で捉える皇

帝教皇主義とは異なるという。東方教会の大きな特徴は、ユダヤ教の慣習を含む伝統の重視にある。「教会はこの世の救いに専念するのであって、政治的に国家と競う機構ではない。皇帝は、その立場をもって政治の面から、この世を来世の写しとし、教会の聖職者は同じことを教会の面から充実させるのである」と述べている。⁽³⁶⁾これは教会と国家の分業についての暗黙の合意といえる。

帝権が直接関与した宗教問題は異端の扱ひであった。神の位格論争はニカイア公会議で三位一体論により決着がつけられたが、その後も異端とみられる教義解釈がしばしば出現したのである。四世紀初頭北アフリカに出現したドナツス派は、迫害による背教司教等の行った秘蹟（聖餐や洗礼を含む神の恩寵にあずかる秘儀）の無効を主張した。この主張は反ローマ感情を募らせる民衆の支持を集め、アフリカ教会崩壊の危機にまで及んだのである。これは、祭儀の効力は担当者の正しい信仰に依存するという主観主義と教会組織の伝統や規律の正統性に由来するとする客観主義との対立であった。四一年カルタゴ公会議で、ローマ教会の推すヒッポ司教アウグステイヌスが客観主義を支持する論陣を張り、それを正統とする結論に達した。

三世紀に教会はペンテコステ（聖霊降臨節）とクリスマスを祭日に加えた。ペンテコステは過越の祭から五〇日を経たユダヤ教の五旬節の日で、東西両教会が取り入れていた。クリスマスは祝日にしたのはローマ教会が最初である。ローマでは市の守護神である太陽神の再生を祝う一二月二五日の冬至祭が定着していた。ローマ教会はこの日をキリスト降誕節としたのである。東方教会では一月六日に、神が世に現れたこと（東方の占星術学者三人の来貢、主の受洗と最初の奇跡）を祝う公現節が行われていた。降誕節と公現節はその後いづれの教会にも取り入れられた。このように教会はローマ社会の習俗を取り込んでいた。キリスト教と伝統的信仰の習合が進むなかで民衆のなかに聖人信仰が高まっていった。祈りといって

も平信徒は定められた祈禱文を唱えるだけで、私的願望を直接神に伝えることが許されなかったから、聖人への取り次ぎ祈願と崇敬（これは崇拜とは異なると思われる）が広まった。都市や職業団体は守護神に代わり守護聖人や守護天使を祀った。広く民衆に信仰されたエジプト起源の女神イシスの代わりに聖母マリア信仰が盛んになった。アレクサンドリアの聖職者がマリアの敬称として「神の母」^{テオトコス}の語を使用した。アレクサンドリア派は、キリストの神性と人性とは一体不可分であるとの認識からこの敬称を使用した。アンティオキア派のコンスタンティノープル大司教ネストリウスが反論した。彼は、キリストにおける神と人はそれぞれ別の存在と認識すべきであり、マリアは人であるイエスの母であるが、神の母ではないと論じたのである。この意見対立は、四三一年エフェソス公会議に諮られ、ネストリウスは異端とされ、彼の宗派は追放された。要するにこれもまた一位神論の一種で、以後七世紀頃まで類似の異端派が何度も追放された。正統信仰の定着には、異端派の排除のみならず、教理の体系化と信徒教育が重要であった。これは教会の使命であり、それを支えたのがアウグスティヌスをはじめとして教父と呼ばれる教会の知的エリートであった。

民族大移動と東西ローマの存亡

ガリアはローマにとって今日のイタリア北部から中・西欧とスペインをも含む広大な化外の地を指していた。その定住民はケルト人で鉄器使用の技術をもつ農耕部族であった。数百もの氏族が数十の緩やかな民族連合体を形成していたが、大きな勢力にはならなかった。ローマの北イタリア併合後はアルプス以北に散在し、たびたびゲルマン族の侵攻を受けていた。このため彼らは安全保障をローマに期待したので、ローマはガリアを植民地化し、みずからの治領に加えた。現在の南仏を皮切りにつぎつぎと属州を設置し、都市と道路網の建設によってガリアのローマ化を進めた。二世紀頃にはゲル

マン族の侵入に備える要塞やドナウ河沿岸の防衛線も造営された。三世紀頃ゴート族がスカンジナビア南部の定住地を離れて、バルト海沿岸に南進し、さらに黒海沿岸に移住した。ところが四世紀末中央アジアの遊牧民、フン族が西進し黒海付近のゴート人を襲ったため、ゲルマン諸族がローマ領内になだれ込む民族大移動がはじまったのである。

ゲルマン人は多数の氏・部族に分かれ、それらがいくつかの連合体や同盟関係を形成していたので、民族大移動の過程はひじょうに複雑である。史実をごく大雑把に括ると特徴の異なる三つのグループに分かれる。東ゲルマン人には、東ゴート、西ゴート、ブルグント、ランゴバルド、バンダルなどの諸族がドナウ、ライン河を越えてローマ領内に定住し、王国を建てた。しかしこれら諸国は生国を遠く離れた異郷の地にあったため、次第にローマに吸収されローマの地方藩主に止まった。アングル、サクソン族を除く西ゲルマン人のフランク、バイエルンなどの諸族は、生地に近い土地に建国し、みづからの部族的伝統を堅持しつつも、先住民やローマ人との良好な関係を維持したため、王権の長期統治を実現した。北方ゲルマン人はスカンジナビアに居住していたノルマン人やデン人^{デン人}で、九世紀以降二〇〇年にわたり東・中欧、ノルマンディ、ブリテン島、シチリアに移住した。アングル、サクソン族は、五―六世紀にブリテン島にわたり、先住民を征服してイングランドに王国を建てたが、一一世紀にノルマン貴族との戦争に敗れた。その結果イングランドはノルマン系王朝が統治することになった。これら諸国はゲルマン的慣習を維持し、法制や官僚機構などローマ的統治技術を受け入れながら、ローマとは異なる封建制の中世世界を形成していくのである。

他方ローマ帝国は、外的圧力のみならず内部的にも歴史的社會變動を経験していた。すでに一世紀には奴隸制農業が行き詰まり、大土地所有者による小作制農業が広がっていた。商業と金融業の成長に農業の商業化が重なり、大商人が経済の実権を握った。その過程で奴隸、小農、自由隷屬民の身分的区分が曖昧になり、農民の大半を借地農^{コロメクス}が占めるようになって

て、彼らは次第に農奴化した。都市でも自由民が減少しプロレタリアートが増加した。こうした人口構成の変化は兵員の減少を招き、軍は傭兵に頼らざるを得なくなった。軍人の職業化が進み軍事と政治の分離が加速した。帝政末期の三世紀には武官皇帝が出現し、帝政は専制君主制的性格をもつことになる。それはまた官僚制を膨張させ、財政悪化とインフレをもたらした。帝権は経済統制と徴税強化を進めたため、都市から流出する小商人や手工業者が増加した。市参事会や同業組合は住民の逃亡監視機関へと変貌し、都市の衰退をもたらした。帝国の全体主義化の背景にはこのような社会の構造変化があつたのである。⁽³⁷⁾ローマ帝政の中興の祖とされるコンスタンティヌスも軍人皇帝であつた。帝国の統治はもはや軍組織に頼らざるを得なくなつていた。それでも大帝テオドシウス一世の治世までは帝国の統一がかるうじて維持されていた。しかし大帝没後、帝位が二人の子息に継承されたために、帝国は東西に分割され、以後統一されることはなかつた。

東西ローマを比較するとそれぞれの内部事情は大きく異なつていた。東ローマ（ビザンチン）は西方より人口が多く、経済的にも繁栄していた。何よりもコンスタンティノーブルは依然として大商業都市であり、地中海東岸とエジプトとの取引やオリエント・東洋貿易の中継地として活況を呈していた。農業も中小自作農が主力であり、大地主と隷属農民の分化は西ローマほど進んでいなかった。政府機構も正常に働き、特定軍人への権力集中もなかつた。つまり東ローマはまだ国家機能を備えていた。七世紀にアラビアでイスラム教が興りそれを信奉するサラセン勢力が軍事攻勢を拡大したため、エジプトを失つたがゲルマンに対する軍事的対応力は残つていた。⁽³⁸⁾対照的に西ローマ帝国は名目的存在と化していた。イタリアはランゴバルド族や東ローマに占領され、ガリアにはフランク、ブルグント、西ゴート諸族の国家が成立し、互いに競い合う戦国状態にあつた。そのうえ北アフリカのカルタゴはバンダル族に征服されていた。西ローマの実体は西都ラヴェンナや大教会の所在するローマとミラノの皇帝領およびガリアに点在するローマ人集落や農園などの寄せ集めに過ぎず、

行政機能は教会組織に支えられる有様だった。にもかかわらず軍人をはじめエリート層は帝位継承をめぐる権力闘争に明け暮れていた。四七六年西ローマ皇帝がゲルマン族反徒に廢位され、ここに西ローマ帝国は消滅した。

ローマ教会の自立化

ガリア・ゲルマン人へのキリスト教布教は、東方教会と異端とされたアリウス派が先行していた。五世紀にはアイルランドが独自の西方カトリック国家として興隆し、国内に多くの修道院や教会を建てていた。とくにアイルランドの修道院は多くの人材を集め、キリスト教の研究のみならず文化においても西方の一大センターとなった。六世紀末頃からアイルランド人修道士が大陸に渡り熱心にゲルマン人布教を進めていた。ローマ教会はアイルランド教会との関係が薄く、キリスト教会の指導権では後れをとっていた。とはいえ多くの貴族出身者が集まる教会指導層は、ビザンチンへの対抗心が強かった。彼らは西ローマ帝国消滅後の世界でローマ教会こそが、帝国の正統な後継者であるとの意識のもとに結束し、自派の教会をローマ・カトリックと呼ぶようになった。五世紀半ばにローマ司教レオ一世はローマ教会の首位権を宣言し、教皇を自称した。しかしそれは長らく独善的な主張とみられていた。

六世紀末ローマ教会は、新たな司教にグレゴリウス（二世）を選任した。彼もまた元老院議員家系の出身である。帝国の要職を辞した後私財を投じてローマに七つの修道院を建立し、みずからもそこで修行した。司教就任時のイタリヤはラングバルド族の占領下であり、ローマとラヴェンナはビザンチン皇帝の直轄領であったため、ローマ司教は南ガリアと現在のフランス領地域での権威行使を制限されていた。グレゴリウスは慎重に教会の拡張策を立てた。その柱は四つある。第一はコンスタンティノーブル総大司教との対立の回避である。これについて史家にはグレゴリウスがローマ教会の首位

権に固執しなかつたと解する向きがあるが、表だつた言明がなかつたとはいへ、ローマ教会の首位権を放棄したとは考えられない。むしろその実質化のために具体策を思案したのではないか。それが他の三つの政策であつたと思われる。すなわち第二はローマ教会の独自性の確立であり、第三はアリウス派に帰依していたランゴバルド族の改宗であつた。第四にイングリランドへの宣教団の派遣があつた。⁽³⁹⁾

ローマ教会の独自性確立は多方面にわたつていた。まず東方教会とは異なる典礼の制定である。グレゴリオ聖歌として整理された聖歌もその一環であつた。独自教義の体系化も進められた。グレゴリウス自身もこれに関わる著作を残している。教父アウグスティヌスが、教会はイエスの教えにもとづきペトロの指導で建てられたという聖書の記述を論じたため、彼の教説はローマ教会の首位権を裏書きするものとしてとくに重視された。そして彼の新プラトン主義的神学を継承し、その研究を広めていった。信仰生活の徹底した内面化を求めるベネディクト修道会を積極的に支援した。教会組織については教皇をトップとする聖職者位階制の強化が図られた。位階ごとの敬称、祭服、祭事のほか教会組織内の裁判権限が細かく定められた。これは高位聖職者の権威を高めるものであつた。ランゴバルド族へのカトリック布教は、彼らをローマ教会の傘下に引き込み、東方教会の影響力を排除するための措置であつた。イングリランド宣教団の長には、アルル司教カクタベリーのアウグスティヌス「教父のヒッポ司教とは別人」が選ばれた。彼はケントのカクタベリーにベネディクト会修道院を建て、アイルランド教会の影響を除きながら、イングリランド教会の育成に尽力した。その結果イングリランド教会は、アイルランド教会とは別個の教皇直属教会として成長していった。イングリランドの修道院はやがて大陸布教の基地となつた。このようなローマ教会の独自化路線によりローマ教皇の尊称が定着し、グレゴリウスは大教皇と呼ばれることになる。ローマ教会は東方教会からの自立の一步を踏み出したのであつた。

メロヴィング朝王国の出現とローマ教会

ゲルマン族のガリア侵入は民族大移動と呼ばれる歴史的大事件とされているが、流入人口はガリアの二パーセント程度だったといわれる。したがってゲルマン人王国の安定性は、国王のカリスマ性や軍事力以上に先住ガリア人の態度やローマ帝権との関係に依存した。これらの国王の多くは、ローマ皇帝と協定を結びローマの官職に就く形式をとり、統治の正統性を確保した。ガリア人に対してはローマ法の適用を継続したが、ゲルマン人には部族的慣習法が維持された。五―六世紀にかけてガリア南・西部とイタリアに東ゲルマン人（東ゴート、西ゴート、ランゴバルドなど）の王国が成立し、ガリア北部には西ゲルマン人（フランク、バイエルンなど）が国家を樹立したが、互いに武力抗争を繰り返した。五世紀末のメロヴィング朝フランク国王クロヴィスが西ゴートを制圧したとき、群雄割拠する戦国状態の西方世界は平和と安定の突破口を見出した。

ガリア統合は、フランク王の野心によるものであったが、教皇や皇帝の思惑も絡んでいた。クロヴィスは、トゥール司教の働きかけに応じて改宗し、他の諸王に先駆けて「カトリック王」の肩書きを手にしていった。さらに、西ゴート平定後、東西ゴートの結託を恐れていたビザンチン皇帝から、コンスル（最高執政官）の称号を与えられた。ローマの正統後継者という権威を教会と皇帝から手に入れたため、フランク王はガリア王族のなかで優位にたち統一を実現した。メロヴィング朝の成立は、カトリック教会にとって西方世界を統一するローマの復活という理念的意義をもっていた。それは教会の教導する普遍的世界としてのヨーロッパという観念にほかならない。教会はヨーロッパの中心であるとのテーゼを反映して、カトリック教会のゲルマン人布教は、エリート層をターゲットにした。これは初期キリスト教のパレスチナ布教と逆のパターンであった。ゲルマン人社会は、大移動後も血縁関係にもとづく部族的規範を堅持していたが、それは個人倫

理を基本とするキリスト教と原理的に矛盾するものではなかった。カトリック宣教師は、ゲルマン人社会の家父長的特徴を布教に利用したのである。したがってゲルマン人のカトリック改宗は、彼らの回心によるというよりも、世俗的損得勘定にもとづく妥協という面が強かった。ゲルマンの王族にとつて、改宗の利益は遠征後の国家建設にともなう高いリスクの軽減にあつた。クローヴィスの改宗は、心理的安心感の獲得に止まらず、教会の人脈、知識、人材などを利用してできる実利によるものであつた。彼らは定住地ではマイノリティに過ぎず、教会はすでに多数の信徒を抱えていた。教会の權威は、結束のゆるんだ部族民の統合のみならず親族を超える同族の結集にも有益であつた。他方教会にとつては、世俗権力の与える保護は教皇管区領拡大の保障となつた。伝統的信仰が強く布教が困難な土地では、王権による強制的改宗も期待できたのである。⁽⁴⁰⁾

グレゴリウス一世は、ベネディクト会修道院を司教の管区監督権から除外し、教皇庁直轄とした。イングランドの修道院はアングル、サクソン人やケルト人聖職者の養成に努力し、八世紀には修道士を大陸に派遣できるほどに成長した。彼らはガリアに修道院や教会を建設したが、アイルランド人宣教師が失敗したフリースランド（現オランダ領の一部）での成功は、カトリック教会拡大の一大転機となつた。そのとき暗躍したポニファティウスは、教皇グレゴリウス二世より叙階され、ガリアの布教と統治を任された司教で、教皇特使の役割を果たした。また彼を支えた司教たちは教皇同様ローマ貴族出身であつた。ローマ・カトリック教会の発展をみると、高位聖職者の血縁関係が大きな要因として働いていたことが判る。一〇世紀頃に姿を現すヨーロッパ世界は、宗教と知識の普遍主義とエリートの私的人間関係の集積により形成されていくのである。⁽⁴¹⁾メロヴィング朝フランク王国はヨーロッパ世界の萌芽を生んだが短命に終わった。王国は、国王の死後三分国に分けられて息子たちに引き継がれたが内紛による混乱がつづいたからである。したがって統一ヨーロッパの実現

はつぎのカロリング朝を待たねばならなかった。

五 ヨーロッパ信仰共同体の成立と教会の世俗化

カロリング朝とローマ教会の合作

九世紀は、カロリング朝とローマ教会の合作によってヨーロッパ世界が形成された時代であった。八世紀後半ビザンチン帝国は、地中海東岸地一帯をイスラム勢力に侵食され、バルカン半島はスラブ族の圧力を受けていた。そのうえ国内では聖像破壊運動イコノクラズムを容認するレオ三世帝の勅令により政治的混乱が一世紀にわたりつづいた⁽⁴²⁾。したがって西方世界は、帝権の介入が止み、北方民族の侵入も途絶えていたので、外部勢力の脅威がない平和な時世におかれた。フランク分国では王権がいずれも失墜し、王朝の筆頭官である宮宰キョウサイに実権を奪われていた。やがてアウストラシア（現在のフランス北東部とドイツ西・中部）分国の軍司令官カール・マルテルが全分国の宮宰職に就き、王国の全権を掌握した。そもそもフランク王国は、経済的には農業国家であり、土地を支配する豪族の連合体であった。民族大移動後ガリアの都市は衰退し、大農園を抱える豪族や高位聖職者が政治の実権を握っていた。マルテルは、当時一般的だった歩兵中心の軍を重装騎兵主力の部隊に再編して軍事的優位を確立し、実力でフランクの覇権を手中に収めた。マルテルと騎士の関係は臣従誓約を基礎としたので、彼は授封地確保のために教会領や修道院領を収公した。こうして彼の軍団はザクセンを平定し、ランゴバルドを併合した。教皇グレゴリウス三世はそれを黙認しただけでなく、むしろ積極的に彼への接近を図った。イスラム勢力の侵入に際して教皇と司教ボニファティウスは彼に信任状を送って支持した⁽⁴³⁾。七三二年マルテルはトゥール・ポワティエ戦役でイスラム軍を撃退するとともに、王国の再統一を実現した。これによりカロリング朝フランク王国が成立し、マルテルは

ヨーロッパの守護者として名声を高めた。他方教会は、フランク王国から領内での教会建設と修道院のベネディクト戒律採用について了解を得た。教皇特任の大司教ボニファティウスは、七四七年フランク領内の教会会議を主宰し、フランク教会の組織を教皇裁治の階層制とすることに決定した。こうしてローマ教皇とカロリング朝の合作がはじまった。⁽⁴⁴⁾

カール・マルテルの後継者は、息子のピピン三世「小ピピン」であった。彼は教会領収公をめぐる紛争解決に努め、家臣団を掌握した。七五一年ランゴバルド軍が、ビザンチン総督府の所在する北イタリア・ラヴェンナ一带を征服し、ローマ攻撃を開始した。ピピンは教皇の救援要請に応じてランゴバルドを討伐し、奪還した総督領を皇帝に返還せず、教皇に寄進した。ピピンの寄進はイタリアにおける教皇領の走りとなった。ピピンは教皇の了解を得たうえで七五三年に諸侯会議を開催し、その場でカロリング朝フランクの初代国王に推戴された。

カロリング朝と教皇との力関係が逆転したのは、ピピンの跡を継いだ長子シャルルマーニュ(カール)の治世であった。シャルルマーニュはアキテーヌの平定から遠征を開始し、七七四年北イタリアを制圧した後ザクセン、バイエルンなどを征服して治領を拡大した。ローマ滞在中の八〇〇年の降誕節に教皇レオ三世から西ローマ皇帝冠を授与された。しかし彼はキリスト教帝国の統治者という意識から教皇のイニシアティヴを嫌い、教会守護者として宗教問題に主導権を発揮した。主な方策は三つある。第一に教会の安定財源を保証するため諸侯に十分の一税の聖職者への納入を義務化したことである。これは教区農民に課した貢租で、生産高の一割とされた。第二に聖職者の道德意識向上策として全修道院のベネディクト戒律採用を強制したことである。第三に聖画像論争など教会の教義対立において調停役を務めたことがあげられる。九世紀にフランク教会はカトリック世界のリーダーとして神学や典礼の問題解決を主導した。これはボニファティウスや教皇庁の教会改革路線と軌を一にし、教皇の権威を高めるものでもあった。シャルルマーニュはまた学芸振興にも励んだ。司

教座教会と修道院に学校設置を義務づけるとともに、イングランドのアルクインなどヨーロッパの著名知識人を招聘し、首都アーヘンの宮廷学校を教育と学芸のセンターとして拡充した。教育においてはラテン語正書法の徹底と自由学芸の充実を図った。キリスト教に関する多くの写本を集め、教理テキストの校訂や注釈書の作成と欽定版写本の増産を進めた。美術創作も盛んになり写本装飾やビザンチン様式の教会建築に著しい発展をみせた。王国の安定にともない法制の重要性が高まったため教会法とフランク法の研究も推進した。これらの成果は後にカロリング・ルネサンスとして評価されることになった。⁽⁴⁵⁾

カロリング朝の要人たちはラテン語の聴解力があっても、国王を含めほとんど文字が読めず、東ローマ帝国のような官僚組織を欠いていた。シャルルマーニユは、王国統治のために地方官として伯(グラーフ)と査察官の制度を敷いたが、教会組織と聖職者を国家行政に活用した。官職に聖職者を登用するとともに、世俗案件をも教会会議に諮り、みずから決済した。勅令は、教会法で処理可能なものは、それを準用した。こうした王権の行使に最大の影響を与えたのはアルクインであった。シャルルマーニユは、カトリック的理念のもとにローマ帝国と比肩される広大な国家の平和と繁栄を達成し、大帝と呼ばれることになる。カロリング朝フランク王国は信仰共同体というヨーロッパ的国家モデルを実現した。中世ヨーロッパ政治における聖俗合作はシャルルマーニユにより絶頂期を迎えたのである。

教会の書字言語独占と二重言語体制

一〇世紀のフランク王国には二つの世俗語圏が存在していた。南部ではラテン系のロマンス語、北部ではゲルマン語が通用していた。しかしこれらの言語は文字をもっていなかった。古代ギリシア人やローマ人がゲルマン人を蛮族とみたの

は、彼らが文字をもたなかったからである（これは中華帝国でも同様であった）。ローマ帝国の時代、帝国領内の都市にはラテン語が普及していた。ただしラテン語は文語体と口語に分かれて進化したので、口語ラテン語の通用範囲はかなり広がった。九世紀末にこの口語ラテン語からロマンス語が成立した。他方ゲルマン語は七世紀頃から文字化がはじまっていた。しかしいずれの言語も書字言語としては未発達であった。したがってゲルマン社会の文字文化は、キリスト教とともに流入したラテン語からはじまった。大黒俊二は「声の文化」から「文字の文化」への移行は、社会発展の大分水嶺であるというR・フイネガンの教説を紹介している。それによると声から文字への文化変容を経験した社会は決して「声の文化」へ後戻りしないという。それは「文字の文化」は社会に合理性、論理性、抽象性などの価値をもたらし、文字使用を基礎とする社会構造を生み出すからである。ヨーロッパ全域がこの大分水嶺を経験したのは一一世紀であった。⁽⁴⁶⁾しかしその前に助走期間があり、ゲルマン社会へのラテン語流入はその第一歩であった。

キリスト教会が異教徒の言語を世俗語として意識したのは布教活動においてであった。日本人には意外に思えるが、ヨーロッパのキリスト教布教は七世紀頃からはじまりヨーロッパ全域の改宗がほぼ完了したのは一二世紀であった。教会の世俗語認識は東西の信仰観の微妙な違いを反映していた。東方教会は、使徒の靈性の継承を信仰の核におき伝統と生活規律を重視したので、聖書や典礼書などの文書や祭儀は信仰を支えるものとみていた。したがって異教徒布教において文書の翻訳や世俗語による典礼の執行を当然視した。ビザンチン教会は九世紀にスラブ人布教のためにスラブ文字とスラブ語訳本を作成していた。それに対しローマ教会では異教徒布教を正統信仰の教化とみる意識が強く、世俗語を異端につながりかねない胡散臭いものとみなして、ヘブライ語、ギリシア語およびラテン語を正統とし、典礼でのラテン語使用に固執していた。そのためゲルマン人布教は、ラテン語とゲルマン語の併用で行われた。ラテン語は聖なる公用語であり、世俗語

は各教会が口頭コミュニケーションに用いる非公式な手段とされた。

キリスト教の急速な普及は聖職者の教育水準の低下を招き、彼らの書くラテン語は世俗語の影響を受けて、綴りや表記法の誤りや地方差を生み混乱していた。カロリング朝の教育改革は、聖職者の書くラテン語の純化と統一を目指していた。しかしそれは文語体を対象にしていたので、改革後のラテン語は民衆が理解できるものではなかった。そのなかで口語のロマンス語が形成され、二重言語体制が成立したのである。他方ゲルマン語は、七世紀のイングランドでアングロサクソン語の文字化がはじまり、八世紀には完全に定着していた。イングランド人修道士が、ラテン語写本にアングロサクソン語と古高ドイツ語の注記を挿入したことが、フランクにおけるゲルマン語記述の端緒となったといわれる。八世紀後半ゲルマン語訳の聖書、注釈書および祈祷文のテキストが増加した。アーヘンの宮廷アカデミーは、これらのテキストを収集し、定本テキストの改訂とその注釈書の作成に精力を傾注した。また自由学芸の教養にもとづく教父文学の解釈も盛んになった。この言語改革の遺産のなかで今日まで継承されているのは、小文字の使用を含む表記法である。当時の写本はローマ伝来の大文字のみを隙間なく並べる続け書きであった。フランクの聖職者たちは、文書を読みやすくする工夫としてカロリング小文字を創出し、大文字との併用と単語の分かち書きをはじめた。これはイングランド修道院の教育経験から生まれたものであった。ゲルマン語を母語とする学生のラテン語学習において、イングランドでは文法が重視され、学習者向けの文法書が作成されていた。小文字の使用を含む表記法は読むための文法として開発された。そのノウハウがフランクに持ち込まれ、写本の大量製作により広く全土に普及したのである。この表記法は後に世俗語の文字化が進むときにも踏襲された。⁽⁴⁷⁾ 世俗語改革も進められたが史料が少なく不明な点が多いという。それでも八世紀末以降の教会会議は、民衆の理解のために説教の世俗語使用や翻訳の意義を認めるようになった。

ラテン語の普及は、ヨーロッパの学識者をつなぐネットワーク基盤を用意したという側面があった。当時口語ラテン語を理解できる人々は多かったが、識字能力のある人はほとんどローマ貴族家系の人や聖職者であった。聖職者には貴族出の人が多かったから、ラテン語の読み書きができる人々はほぼ聖職者に限られていたといえる。つまり書字言語としてのラテン語はカトリック教会の独占であった。ラテン語教育は聖職者養成の一環として修道院で行われていた。教会は異端を厳しく取り締まったが、修道院に学問の自由を認めていた。各修道院は競って写本を集め、学僧の勉学を奨励して、知識センターの役割を高めた。異教地布教に赴く修道士は、任地の文化理解に努め、各地に同系の修道院と教会を建立したので、修道会はヨーロッパ各地に拠点をもつネットワークに成長した。学僧たちの新たな教説はそこで公開され、その写本は系列を超えて流通した。彼らは自分の関心にしたがって、あるいは職務上の必要で移動したので、知識人の交流は活発になった。また個人的な文通によるつながりも拡大していった。こうしてヨーロッパに普遍的な知識世界が形成された。それは次第に教会や王権からの自律性を高め、独立した権威をもつことになる。

このようにカロリング朝における言語改革は王権主導で実施され、教会や修道院に強制したものであった。それは急拡大した王国の統治機構を整備する意味をもっていた。その結果書字言語の教会独占がいつそう強まったが、他方で知識の自律化を促し、世俗語の文字化を準備することにもなった。

封建制の確立と私有教会の定着

ゲルマン社会は成員間の平等意識が強く、族長を民会が選任するという慣習はかなり広範囲に定着していた。族長は臣従誓約によって成員を統制したが、それはあくまでも私的契約による拘束であった。先述のようにカール・マルテルは

家臣団を組織するとき、彼らに知行地を与え自立を促す方策をとった。これについて堀越孝一は「重要なことは、家臣の土地保有が王権の保証のもとに制度化されたということである。家臣の土地保有はのちの封建的土地保有の原型となる」と述べている。またシャルルマーニュは「豪族を官制的に再編し、彼らを従士の誠実誓約で縛る国家制度を創設した」という。封建制の原理は、当初農業生産を中心とする経済のもとで、知行地の安全を王権の軍事力が保証する代償として、家臣が軍役負担を約束する国王と貴族の主従関係を指していた。しかしその後この観念は託身 (commendation) の概念に拡大した。それは貴族と自由農民の間で、農民が人格と財産の支配権を有力者に譲渡する代わりに、耕作権を得ることを意味した。⁽⁴⁸⁾これにより自由農民は生存権を確保することはできたが、農奴化したのである。九世紀ヨーロッパの農村地帯では武装勢力による土地の争奪戦が日常化していた。中小農家や小作農は家族の安全確保と収穫の略奪回避のために土地や自由権を放棄してでも、信頼できる有力領主に頼らざるを得なくなっていた。地方豪族は、所領を防壁で囲むなど防備を強化するとともに、農民を受け入れ所領を拡大した。領主にとって領民の増加は経済的負担を増加させるものではなかったからである。彼らは領民を家臣としてまとめ、治領を自治性の強い荘園に変えていった。封建的関係は領主と聖職者との間にも形成された。ただし聖職者のなかには荘園領主を兼ねる者もいたので、実体はひじょうに複雑であった。封建制は国王、諸侯、封建貴族から聖職者までを含む階層的な入れ子構造を形成していた。

国教化後キリスト教会はローマ法のもとで法人格を認められたので、教会財産の所有権は教会、とくに司教座に属していた。六世紀に教会会議は、教会財産の管理規則を定めた。七世紀頃旧ローマ帝国領内のガリアの教会は都市に集中し、信徒集団は司教を中心に形成されていた。ゲルマン族が移住した農村部にもキリスト教が普及したが、それは都市とはまったく異なる経過を踏んだ。資産家が所有地に自家用の教会を設立したのである。この教会は民法と教会法の規制を受けた

が、教皇や司教の監督を受けなかった。ユステイニアヌス法では、私設教会の創設者に教会の所有権と相続権とともに司教の承認と監督を条件に司祭任命権を認め、それ以外の規制が定められなかったからである。七世紀初頭にフランク王国の一地方に私有教会制度が成立し、領主の私有財産である教会と家臣である司祭で構成される教会が公認された。この制度は八世紀には王国全域に広がり、以後四〇〇年にわたってヨーロッパに定着した。

私有教会は、売買、遺贈、交換可能な資産であり、相続人や遺贈受取人への割譲のみならず、十分の一税などの収入源を特定個人に分割することも認められていた。九世紀に教皇は私有教会制度を全面的に承認し、正当な手続きで建設された教会堂や修道院は創立者から没収できないこと、および司教の承認を条件に創立者の自由な司祭任命権を公認した。これは荘園の土地、農奴、貢租その他の徴税権を個人資産とする封建制と同様の制度であったから、教会も封建制に吸収された。司教と教会は所在地の封建体制に編入され、教会所有地は聖職禄をもつ教会領となった。司祭は臣従誓約により封建貴族の家臣となり、宗務以外に公証人や土地管理者の任を負った。司教は管区領内の私有教会の領主とされ、上級司教は貴族としての特権を享受した。こうして教会は、司教の教会、修道院や参事会の教会、世俗諸侯の教会の三種に分かれた。ローマ教皇も、ピピンの寄進で得た教皇領の領主となり、またローマ市政の有力政治家として世俗統治に関与していた。⁽⁴⁹⁾

シャルルマーニュと教皇の合作で成立したヨーロッパ信仰共同体は、封建制と私有教会制度に支えられていた。教会や修道院は利益を生む生産財であり、あらゆる階層の個人が所有しうる分割可能な資産であるという観念は、教会の世俗化を反映するものであった。それは教皇の権威の後退と世俗勢力台頭の前兆であった。シャルルマーニュ没後のヨーロッパは、フランク王国の分裂とノルマン人やマジヤール人の侵入により、再び戦乱の時代を迎える。その後⁽⁵⁰⁾に成立する新制ヨー

ロツパに、経済力をもつ商人層が新たな勢力として出現した。商業の発展には個人の自由な活動が不可欠なので、商人層の出現は価値観の多様化を促進した。この潮流が教会權威の解体を促し、世俗勢力は權威を手にする機会を得ることになる。

六 中世の秋への序奏——結びにかえて

一一世紀から一四世紀までの期間は中世ヨーロッパの転換期であった。一五世紀以降に起こったルネサンスと宗教改革は近代への序幕とも中世の秋であったともいわれるが、ヨーロッパ世界の商業化と世俗国家の誕生を準備したのは、ローマ教会の世俗的權威の後退と商業都市の勃興であり、その萌芽はフランク王国の衰退とともに表面化していた。その原動力は商人層という新興勢力であり、彼らが推進した市場の拡大と貨幣の普及が一大変動要因となった。それはヒックスの指摘する慣習・指令経済から商人的経済への移行期にあたり、ヨーロッパ世界の政治・経済・文化的重心が地中海沿岸から内陸部へ移動しはじめた時期でもあった。

フランク王国はシャルルマーニュの子ルードヴィヒ敬虔王の死後、東西および中部に分裂した。これらの諸国には外敵を防ぐ軍事力はなく、イタリアはイスラム勢力、東フランクはマジヤール人、そして西フランクはノルマン人の侵入を受けた。この戦乱で都市と農村が荒廃し、軍事的、経済的に独立した莊園が各地に出現した。一〇世紀末東西フランクでシャルルマーニュの家系が断絶すると、精兵を擁する一族が封建勢力を糾合し王国を樹立した。東フランクではザクセンがドイツを、西フランクではカペー家がフランスを、マジヤール人も現ハンガリー領に建国した。ノルマン系のデーン人はノルマンディやイングランドに侵入し、その地の支配権を収奪した。残留していたスカンジナビア人も北海、バルト海沿岸

に進出し自治的都市を構築した。ヨーロッパはこうした封建国家や都市の集合体と化し無政府状態におかれたが、政治的安定が実現した一一—二三世紀に商業都市が大躍進した。ジャック・アタリは「道路の治安と安全を保証し、人々のあいだに所有権を拡散することで、封建制は資本主義の出現を可能にしようとしていた」と記している。⁽⁵⁰⁾

経済的には、農業技術が発達し、市場機構および信用制度の形成がはじまった。農業技術においては鉄製農具の出現が大転換をもたらした。一一世紀に銅から鉄への技術革命が起こり、ローマ時代から受け継いでいた青銅に代わり鉄が普及した。製鉄はアルプス以北で生まれ、鉄は武器のみならず農具や馬具にも使用された。蹄鉄の発明と繫駕法の改善は農耕馬の利用を拡大し、有輪重犁と三圃農法や水車の普及も重なって、農業生産は飛躍的に向上した。⁽⁵¹⁾ こうして各地の莊園は食糧の自給自足を達成し、余剰農産物を都市に供給できるまでになった。農家、領主、修道院で家内工業が盛んとなり、塩、塩漬け食品および保存食品の生産が普及し、農村市場に出荷された。とはいえ農村や都市の特設市と異なり、常設市の開催には、専門商人が不可欠である。商人は商品を仕入れ一定期間保有しなければならぬが、取引には在庫品の盗難や契約不履行のリスクがつきまとうからである。そのリスクをヘッジする知識とノウハウを發展させたのが専門商人であった。都市に居住する商人たちは專業を細分化し、小売り、海運・陸運などの輸送、両替、為替、保険、金融から法務事務など分業を進化させた。それにつれて鍛冶屋、織物師、パン屋など職人も都市に集まったために商品が多様化した。やがてフランスのワイン、フランドルの毛織物、北イタリアの絹織物、南イタリアに集まる東方の香辛料など地方の特産品も流通するようになった。一三世紀にはこれらの財貨を一カ所で取引できる市場が出現した。その最大のものがシャンパーニュの大市で、開催準備と決済処理を含めると常設に等しかったという。⁽⁵²⁾ 商業発展の障害には、取引リスク以外に量産にとまなう収穫逓減という問題があった。参入業者の増加は競争に拍車をかけたため、商人や職人は業種ごとと同業組

合を結成して市場の独占を図った。収穫増増を実現する方策には市場機能の拡大、つまり商品の多様化があった。とはいえリスクヘッジと業種の多様化をもに実施するには強い政治的意思が必要であった。それを実現したのがイタリアの都市国家とフランドル・北ドイツの自由都市であった。これらの国家や都市は、もはや土地を単位とする公租ではなく、商業収益にもとづく財政基盤を保有していた。

聖俗関係においてはまず俗権の側に一〇世紀末、ドイツ国王オットー一世のヨーロッパ覇権が成立した。彼はドイツ諸侯の叛乱を抑え、スラブ人の治める東ヨーロッパにも進出して、封建君主を臣従させるとともに、寡婦であったランゴバルド王妃との結婚によりイタリア王位をも継承した。これにより教皇との緊密な関係を築き、教皇より西ローマ皇帝位を授与された。こうしてドイツ国王の治領は神聖ローマ帝国と称され、後にオットーは大帝と呼ばれた。他方教皇座の権威が上昇し一三世紀には絶頂期に達した。私有教会の増大にともない大司教や司教の職席は封建貴族の利権と化し、聖職売買や聖職者の妻帯が横行していた。教皇グレゴリウス七世はこうした教会の世俗性を廃すべく教会改革に乗り出した。グレゴリウス改革として知られるその内容は教皇権の中央集権化、聖職者教育における修道院の重視、教会法と民法（ローマ法）の復活に及んでいた。教会に対する排他的監督権を「教会の自由」と主張し、封建領主と臣従関係にある司教の人事に介入したため、世俗領主との抗争を招いた。とくにドイツにおいて叙任権闘争として知られる聖俗抗争が長期化した。J・B・モラルはこれには、教皇権と世俗教皇座との教会内対立や、帝国内の帝権と封領諸侯との角逐が絡んでいたと指摘している。すなわち教会内部には、中央集権化により教会改革を推進しようとする教皇派と慣習的特権の維持を企む教皇座保守派が争っていたし、他方帝国の世俗勢力の間には、集権を目指す帝権と分権を望む王侯が対峙していた。叙任権闘争はグレゴリウスと大帝の子ハインリヒ四世の間で激化し、廢位と破門の応酬に終始した。ただし一〇七五年に皇帝は、

教皇廢位表明で自身の破門を招き、それが諸侯勢力に有利となったため、カノッサへの屈辱の旅を敢行せざるを得なかった。しかし破門解除後には両者の確執が再燃し、その解消は次世代にまで持ち越された。⁽⁵³⁾

一〇世紀初頭から一一世紀末にかけてフランスのクリュニーとシトーにベネディクト会修道院が創立された。両修道院はともに大修道院に発展し、ヨーロッパ全域に傘下の修道院と教会を擁する一大勢力に成長した。これらの修道院はギリシア系修道会の隱修士的修行を導入して、「祈りと典礼」の生活から「祈りと労働」の重視へ修行方法を転換していた。そこで教育を受けた修道士こそ、グレゴリウス改革の担い手であった。この頃キリスト教信仰はヨーロッパ民衆に定着し、聖人と聖遺物への崇敬熱が高まっていた。⁽⁵⁴⁾ したがって敬虔な信仰と清貧の生活を送る修道士は一般信徒の信頼を得ていた。教皇権の権威と教会改革はこのような信仰の高まりに支えられていた。教皇権は適正を欠く司祭の行った秘蹟を無効とし、教会改革の一環として悪徳司祭を排除したが、それは微妙な神学的問題を内包していた。というのは教皇権の態度は、かつてのドナツス派異端に対して示されたアウグステイヌスの客観主義の立場から主観主義に軸足を移したことになるからである。信仰上の正義の根柢が主観主義に求められれば、信仰の無世界性ゆえに教皇権は無限の拡張が可能となる。事実教皇権の拡大は十字軍運動の狂信を主導していた。⁽⁵⁵⁾ こうした教皇の権力濫用に対する反発が、司教のみならず教皇側近の枢機卿からも生じた。枢機卿職の成立経緯には不明な点が多いとされるが、一一世紀には枢機卿会が成立し、教皇の選出母体として成長していった。これに並行して司教座教会に実務的責任をもつ聖堂參事会がおかれるようになった。叙任権闘争の終結により、形式的には「教会の自由」が認められたが、それは教会の世俗化の歯止めとはならず、新たな托鉢修道会の発生や世俗勢力介入の余地を残していた。

グレゴリウス改革は文化面で大きな成果をもたらした。教会建築におけるロマネスクからゴシック様式への発展やポリ

フォニー音楽の出現などとならんで、特筆すべきことは世俗語の書字化と大学の成立があげられる。この文化的興隆は一二世紀ルネサンスとも呼ばれ、カロリング・ルネサンスとイタリア・ルネサンスとの中間期に発生した。伊東俊太郎は「カロリング・ルネサンスが教化的・教育的性格のものであり、イタリア・ルネサンスは、学芸・美術において絶頂を極めたものとすれば」一二世紀ルネサンスの特徴は知的な性格にあり、哲学、科学、法学に顕著であったと指摘している。その主導的担い手を見ると、カロリング・ルネサンスは教会と王権が中心であり、イタリア・ルネサンスが俗人文筆家や芸術家であったが、一二世紀ルネサンスは修道士が主流であった。十字軍運動の一つの流れであるスペインのレコンキスタ（再征服）運動はイスラム支配地の奪還を目指したものであった。イスラム勢力撤退後のスペインにアラビア語文献が残されていたが、そのなかにヨーロッパで久しく消失していたギリシア文献の訳本が発見された。それにはアリストテレス哲学やユークリッドの原論とプトレマイオスの天文学などの著作が含まれていた。その翻訳が修道士たちによりはじめられ、ラテン語写本が瞬く間にヨーロッパで広まったのである。⁽⁵⁶⁾リチャード・E・ルーベンスタインは、この新しい思潮のなかでアリストテレス哲学の再発見が神学に与えた影響に注目し、ピエール・アベラールの弁証法的聖書解釈の衝撃に触れている。そして中世ルネサンスの意義は、制度化された知識体系を超える自由な人間理性への確信をもたらしたことにあったと論じている。⁽⁵⁷⁾こうして修道院の学僧たちは知的自由を実現したが、それは知識の教会からの自立を意味していた。

教会の権威のもう一つの源泉であった書字言語の独占も崩れはじめていた。二重言語体制がつづいていたとはいえ一世紀後半には多くの世俗語の書字化が実現していた。もつとも進んでいたのは英語で、法令、公・私文書、文学、歴史書などラテン語に匹敵する蓄積を生み出していた。ドイツ語、フランス語、およびスペインのカステイリア語では文学が

誕生した。しかしなんといつても一一世紀が声から文字への大分水嶺といわれるゆえんは、この時を境に文書量が爆発的に増加したことにあった。その増加率は前世紀の数万倍に及ぶという。この背景には商業の発展にともなう文字使用人口の急増があげられる。リテラシーには読み書きがともにできる人、読めるが書けない人、どちらもできない人の三つのレベルがあるが、書けない人やどちららもできない人も代理人を使って文書を作成していた。こうして社会は記憶から記録への転換を遂げ文字文化に依存するようになった。それはテキストを媒介とする新しい共同体の成立を意味していた。文書は記録簿と文書庫の存在なしに効力を發揮できない。一二世紀には教皇庁や王宮がそれらを整備しはじめた。商取引や財産の相続や譲渡に関わる文書では、当然のことながら世俗語使用が主流になった。世俗語の書字化は実用目的で発達した。そしてテキスト共同体の成立は、読書人や知識人の新たな集団を生み出すことになり、印刷術の登場と相まって、文書が宗教改革への道を用意したのである。⁽⁵⁸⁾

グレゴリウス改革には教会の中央集権化が含まれていた。しかしヨーロッパ全域の教会組織の一元的管理に、教会法は不十分であった。教会法は地方的慣習の寄せ集めにすぎず、また多くの規定が時代遅れになっていた。教皇の指導のもとで教会法の体系的整備が進められ、一二世紀にポローニヤの聖職者グラティアヌスが『教令集』を完成した。当時、教会法に限らずゲルマン慣習法の体系化により新しい法体系の創出を主導したのが、世界初の大学であるポローニヤ大学で、ローマ法学の研究拠点であった。グラティアヌスも当然その影響を受けていた。

田中峰雄は一二世紀ルネサンスの最大の遺産は、公教育の確立であったと指摘する。それ以前にも王侯貴族、聖職者、商人や職人など身分ごとの共同体内部で子女教育の慣習が蓄積されていた。しかしそれは私的契約にもとづく小規模なものであった。一二世紀に修道院などで伝承されてきた知識を、不特定多数の人びとに講授する学校が都市に定着した。経

済的繁栄は労働力余剰を生み出すので、有能な学者や芸術家が出現していた。豪商や市政の有力者が彼らを支援したため、市民層の知的欲求に応える人材が特定の都市に集まった。そのなかで社会的論争となった問題を学問的にまとめる学者が登場し、彼らが連続講演のような形で講義を行うようになった。その教室が学校に発展し、その連合体として生まれたのが大学である。ポローニャは商業の盛んな自治都市として発展途上にあつた。商業取引の増大はリスクの上昇をもたらすから、商業の発展には法的保護の整備が不可欠であつた。しかし商取引に関わる私法は慣習法が多く地方差が甚だしかつた。その解決策を構想できる人材として期待されたのがローマ法学者であつた。彼らを優遇する特典が整うにつれて法学者がポローニャに集まり、法学を中心とする大学が誕生したのである。やがてパリやオックスフォードなどの都市に法学のみならず神学や哲学の研究者を集める大学が創立された。こうしてヨーロッパに大学が普及した。大学教育の特色は学位とカリキュラムの導入にあつた。教員資格であつた学位は次第に特定分野の知識修得の証明となつた。カリキュラムは学位取得のための学修課程として編成された。大学と教員は国王ないし都市の特許により権威が認められ、聖職者に近い特権を与えられた。大学が強い影響力をもつた要因は知的権威によるが、それ以上に学校規模が並はずれて大きかつたことにある。人口三万人のポローニャで大学人は一〇〇〇ないし二〇〇〇人、一〇万人のパリで五〇〇〇〇人を数えたとい⁵⁹う。都市人口の三四パーセントという知識人層の存在が、封建制社会に新たな地平をもたらしたのであつた。

大学における法学と哲学および神学の展開は、伝統的統治観の革新をもたらしした。教皇と君主の中央集権化の過程で出現したのは、教会や国家という共同体を法人とみなす団体理論と、統治者の権威は構成員より全権を委任された代理人であるとする代理理論であつた。このような統治観念は、ローマ法の原理的解釈とアリストテレス哲学との融合から誕生した。ユステイニアヌス法典は西ローマには定着せず、知識人に知られていたにすぎなかつた。しかしポローニャ大学での

研究により、ローマ法には普遍的規範である万民法と個別的な問題処理のために制定された市民法があることが認識され、万民法は人間理性に内在する永遠の規範、自然法であると解釈された。自然法が市民法を拘束するというローマ法の原理は、中央集権化を目指す教皇権や王権にとって歓迎すべきものであった。とはいえもう一つの問題があった。自然法概念は人間を理性的動物とみなす前提に立っていた。しかし当時のカトリック的観念において人間は原罪により罰を受けている不完全な存在であった。この人間観の相違を克服する視点が、アリストテレスの政治論から引き出された。彼は政治的動物という人間の本性を前提に、人間が集団として共存せざるを得ない存在であることを示し、その共同体の存在理由は共通の善を実現することにあると説いた。アリストテレス哲学と神学の統合を実現したのはトマス・アクィナスである。最終的に彼の教説を教会は肯定したが、その国家論と法律論は宗教色を払拭したものとなっていた。ローマ法の注釈学派は政治体制の法的表現を尊重し、君主を法の執行代理人であると定義した。それは君主の権威を規定する「王の法」によって人民が権力と権威を君主に譲渡したと解せるからであった。他方叙任権闘争後、教皇は教区管理を強化し世俗政治への介入を拡大していた。そこで君主権と教皇権の範囲が問題となった。J・B・モラルによれば、叙任権闘争の教訓は、聖俗いずれの支配者も臣民に対する義務を怠れば、共同体に彼を廃位する権利が留保されていることを明示したことであるという。ローマ法学者は王権の暴政に対する構成員ないし共同体の抵抗権を認めていた。同様に教皇権も無制限でないことを教会法学者が明らかにした。教皇の権威に至上性が認められるとしても、教皇の異端は認められないからであった。実際教皇権は枢機卿会や公会議に統制されていた。とはいえ王権や教皇権の制限はまだ法的可能性の問題でしかなかった。それが一三世紀以降現実性をもつようになった。商業と都市の発展にともない王国や教会に非封建的構成員による団体が増加した。商業ギルド、同業組合、都市の自治的団体が結成され、教会にも聖堂参事会や修道院参事会がおかれていた。

こうした背景のなかで世俗国家自体を団体組織とみる意識が広まった。緊急時における国家的利益の優先が了解され、国家の権力集中が正当化された。ところでローマ私法では訴訟当事者が代理人に全権を委任することが認められていた。この全権委任の原理が公法にも拡大し、イタリアの教皇領統治に適用され、代表制が実現した。また教会の聖職者位階制のもとでも政治的発言権をもつさまざまな団体が存在していた。構成員が個人として主張できない権利でも、同意や助言という形式ではあったが団体としては主張することができた。司教区において司教は聖堂参事会により選出される聖職者団体の代表となった。一三世紀後半、代表制はイングランド、フランス、スペインの政治にも普及した。この制度は代議制議会に発展し、全共同体を拘束する多数決原理を生むことになる。とくにイングランドでは法律家ブラクトンが慣習法とコモン・ローを統合した法令集をはじめとめ、王権も法的拘束を受けると主張した。この頃イングランド国王は、州、都市、自治都市から全権委任を受けた代表者を議会に招集した。各団体の代表は国王の提案に同意しない権利は認められなかつたものの、臨時徴税の停止や課税上限の設定を請願する権利は認められていた。こうしてヨーロッパに世俗国家が誕生した。⁽⁶⁰⁾それはみずから制定した法にもとづきみずからを統治する法人団体であり、法は構成員の組織した各種団体の全権代表による討論にもとづき制定された。中世以後に進行する近代国家の形成は、法と人権を軸に展開したが、それは私権と公共性の交錯した過程であつた。その帰結として誕生する国家の正統性は法と知的権威に支えられることになる。

注

(1) ハンナ・アーレント、引田隆也・斉藤純一訳『過去と未来の間』一九九四年、みすず書房、第二章「歴史の概念」および志水速雄訳『人間の条件』一九九四年、ちくま学芸文庫、五〇―五六頁。

(2) 同書、七八―八一頁。アーレントは別著において、アウグスティヌスが他者への隣人愛を愛の概念のなかでもつとも重要なも

のであると力説して、欲求行為をとまわらない愛の行為の創造性を論じている。参照、千葉真訳『アウグスティヌスの愛の概念』二〇〇二年、みすず書房、とくに第二章「創造者と被造者」。

- (3) 森有正は、キリスト教の内面性と神秘性を論じている。キリスト教は信仰の内面性を重視する宗教として発展したが、自己の信仰の内面化のプロセスには、神秘的宗教体験を核とする言語表現が内包されていた。この構造はデカルト以後の近代人の思惟方法にも継承されていると指摘している。『デカルトとパスカル』一九七一年、筑摩書房、第一部「デカルト」の「デカルト思想の神秘的要素」参照。またチャールズ・テイラーは自己という存在の内面性について論じている。人間には自己の生活の有意性を超自己的な存在に求める本性があり、自分の嗜好の選択や道徳的反応を感覚的に行っているという。超自己的存在と自己の存在理由とを関係づける思索が、存在論として記述されてきた。キリスト教のヘレニズム化は、自己の存在論を内面的記録として発展させ、壮大な神学体系を生み出すことになった。参照：Charles Taylor, *Sources of The Self*, 1989, Cambridge University Press, "Part II Inwardness."

- (4) 前五三八年、ユダ「ヤ」王国はバビロニアに征服され、ほとんどのユダヤ人指導者はバビロニアに強制移住された。これがバビロニア捕囚といわれる事件である。捕囚ユダヤ人は神殿での祭儀を行えず、旧約聖書の示す律法遵守の信仰生活を発展させた。前五一六年バビロニアがペルシアに滅ぼされ、捕囚ユダヤ人は解放された。帰国したユダヤ人はエルサレムに神殿を再建したが、すでに彼らの信仰の中心は律法の学習や研究に移っていた。律法教習のための会堂（シナゴーク）が建設され、律法専門家を養成する学校が併設された。こうしてユダヤ人の信仰は、個人救済を重視するものとなり、シナゴークを拠点とする教団として発展していった。これがユダヤ教の発端である。バビロン捕囚については、小嶋潤『旧約聖書の時代』一九九五年、刀水書房、第九章「南王国の興亡と預言者たち」、ユダヤ教の成立については、同『新約聖書の時代』一九九七年、四一七頁を参照。

- (5) 『人間の条件』二七四―二七五頁。

- (6) バビロニアの捕囚を免れたユダヤ人も郷土での居住を許されず異郷に移住した。捕囚から解放された人の中にもパレスチナに戻らず、外国に移住した人々がいた。ヘレニズム文化圏とは、地理的にはアレクサンドロス大王の「大ギリシア」帝国領域を指す。大王没後に帝国は四、五ヶ国に分裂したが、各国は大王の帝国ギリシア化政策の遺産を引き継いでいた。このため旧帝国領

内の諸国ではギリシア語が使われ、法制度、都市構造など共通点が多かった。当時ユダヤ人なかにヘブライ語を使えずギリシア語を母語する人々が増えていた。ヘレニズム諸国はユダヤ人にとって移住しやすい場所だったため、各地にユダヤ人居住地が生まれた。このように外国に分散して生活するユダヤ人を、ディアスポラと総称する。この頃ユダヤ人人口がもつとも多かった都市は、エジプトのアレキサンドリアであったという。

(7) 荒木美智雄『宗教の創造力』二〇〇一年、講談社学術文庫、二二頁。

(8) 同書、三八頁。

(9) 同書、六一―六二頁。ウイリアム・ジェイムズ、枘田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』上下巻、一九六九年（原著初版は一九〇一年刊）、岩波文庫、下、一二二―一二六頁。『過去と未来の間』第三章「権威とは何か」一七三―一七六頁。

(10) 村田堅太郎、長谷川博隆、高橋香『ギリシア・ローマの盛衰』一九九三年、講談社学術文庫、二八九頁。パウロの回心について新約聖書の使徒言行録に有名な記述がある。キリスト教徒取締のためダマスカスに向かう途上、パウロが神の声を聞いたとき急に目が見えなくなった。三日後聖霊に満たされると「目からうるこのようなものが落ち。元どおり見えるようになった」というのである。この記述でもパウロの内面的変化は説明されていない。

(11) ジェイムズ、前掲書、上、五二および六二頁。

(12) 同書、上、七七、八四、八五、および一八一頁。

(13) 旧約聖書学の碩学関根正雄は、キリスト教学者が祭儀を軽視し過ぎたと述懐している。参照、関根正雄『古代イスラエルの思想』二〇〇四年、講談社学術文庫、七五頁。

(14) 『過去と未来の間』一四三および一二五頁。

(15) 以下参照。小嶋『新約聖書の世界』第一章「ユダヤ教」第三節「パリサイ派とサドカイ派」および第四節「エッセネ派」。波多野精一『キリスト教の起源』一九七九年（初出は一九〇八年）、岩波文庫、第二章「ユダヤ教」および小田垣雅也『キリスト教の歴史』一九九五年、講談社学術文庫、三六一―三八頁。

(16) M・ウェーバー、堀米庸三訳『古代文化没落論』世界思想教養全集第一八巻『ウェーバーの思想』、一九六二年、河出書房新

キリスト教における世俗的権威の盛衰と中世ヨーロッパの展開（大熊）

社、「奴隷の生活」の項、二七頁以下参照。奴隷は結婚を許されなかったが、言葉を話す家畜として性的行動は黙認されていた。家族をもてなかつたため両親あるいは父母のいづれかを知らないままに生活する人が少なくなかつた。その他の不自由民も上流層などの性的享樂の対象とされたので、下層民には自己のアイデンティティを確信できない人が少なくなく、彼らにとつてキリスト教は自己救済をもたらすものであつたといえる。

(17) 波多野、前掲書、一四九頁。

(18) 同書、一七三および一〇五頁。小田垣雅也はパウロの信仰義人説を簡潔に要約している。それによると神により義とされる信仰は、倫理的善悪や律法の遵守と無関係であるばかりか、神を信じているか否かをも問われないものである。人間は倫理や知性で完全になり得ないことを知り、回心して全身を神に委ねることであるとす。参照、小田垣雅也『キリスト教の歴史』一九九五年、講談社学術文庫、五〇頁。

(19) 波多野、前掲書、一六二、一六七頁。

(20) ジャン・ダニエル、『キリスト教史1・初代教会』一九九六年、平凡社、第五章「グノーシス説の起源」参照。いうまでもなく謝肉祭(カーニバル)は肉食が禁じられる四旬節前に行われる習俗である。

(21) 山形孝夫『聖書の起源』二〇一〇年、ちくま学芸文庫、第三部「新約聖書の成立」参照。

(22) トマスやユダによるグノーシス主義的立場からまとめたイエスの語録が二〇世紀に発見された。一九四五年にトマス文書が、一九七〇年にユダ文書が見つかり、正典福音書に未収録のイエス言行録であることから、外典福音書として編集、公刊された。参照、荒井献『トマスによる福音書』一九九四年、講談社学術文庫、およびロドルフ・カッセル、マービン・マイヤー、グレゴール・ウルスト、バート・D・アーマン編著『ユダの福音書』二〇〇六年、日経ナショナルラジオグラフィック社。

(23) 波多野、前掲書、三二―三五頁。

(24) 『キリスト教史1』第八章「正統信仰と異端」および第一〇章「アレクサンドレイア」参照。

(25) 同書、四七一―四七二頁。

(26) 同書、四七五―四八四頁。

(27) H・I・マルー、上智大学中世思想研究所編訳『キリスト教史2・教父時代』一九九六年、平凡社、第四章「アレイオスと二カイア公会議」および第六章「アレイオス派による危機の変転」参照。

(28) 同書、五二頁、および村川堅太郎・長谷川博隆・高橋香『ギリシア・ローマの盛衰』一九九三年、講談社学術文庫、三一八頁。

(29) 『キリスト教史2』、五二頁。

(30) 『キリスト教史1』三二六四―三二七二頁。

(31) 『キリスト教史2』、一一二頁。

(32) ジェイムズ、前掲書、下、二九―三二および七二頁。

(33) 参照、正木晃『性と呪殺の密教』二〇〇二年、講談社、とくに第三章二節「性的ヨーガ」。なお仏教では出家僧侶に剃髪が行われるが、これはローマ・カトリック系修道士にもみられる。東方教会系聖職者は散髪と髻剃りをしない慣習を引き継いでいるという。また正木は密教修行の修了者は灌頂（かんじょう）の儀式を受けると述べているが、これはキリスト教の洗礼式に似ているように思われる。いずれにせよさまざまな宗教が人間に聖性を賦与する儀礼を伝承しているが、それには多くの類似性があるようにみえる。ただしこの慣習の成立は謎である。

(34) ジェイムズ、前掲書、下、一一二―一二六頁。

(35) 宗教の大衆化について、阿満利磨は日本仏教の史実から興味深い解釈を論じている。仏教式葬儀がシャーマニズム的伝統の強かった一九七〇年代の沖縄で歓迎されが、それは祭儀の荘重さや華麗さが死者の鎮魂を保障すると受け止められたからであるという。しかし葬式だけで個人の心の安定までは実現できないので、そこに救済原理を提示し、信者みずからの活動を重視する宗教の存在意義がある。日本で仏教はまず知識人に受け入れられたが、救済には難解な教理学習や非日常的な苦行を必要とした。平安末期から浄土宗が急速に信者数を増やしたが、法然の教説は革命的であったとする。それは救済には念仏以外のいかなる知識や勤行も必要とせず、信仰を世俗的倫理や徳行から切り離したことにあるからである。法然の救済原理が万人に開放されていたことが、多数の人々を引きつけたという。ちなみに浄土宗は阿弥陀菩薩の力で誰もが成仏できると説く宗派であり、阿弥陀仏は衆生を浄土へ導くものとしている点で、メシア信仰に似ているともいえる。参照。阿満利磨『法然の衝撃』二〇〇五年、ちく

ま学芸文庫、二六一―二九、および七〇―一九三頁。

- (36) 高橋保行『ギリシア正教』一九八〇年、講談社学術文庫、八八頁。西洋史家には宗教的権威と政治権力の二元化を皇帝教皇主義という概念で捉えることが多いが、東方にはこのような二元論的認識は存在しないという。またローマ・カトリック教会は、アウグステイヌスにみられるように。人間の原罪を強調し、神と人との関係を善悪二元論で解釈する傾向があるのに対して、東方教会は人間の性善説と神の恩寵を重視すると述べている。

- (37) 高村象平『西洋経済史』一九五四年、有斐閣、四九―六〇頁。

- (38) 『ギリシア・ローマの盛衰』三五―三六頁。

- (39) 教皇権の発展については以下を参照。堀米庸三『中世の光と影』一九七八年、講談社学術文庫、上下巻、上、九一―九四頁。および堀越孝一『中世ヨーロッパの歴史』二〇〇六年、講談社学術文庫、七三―七四頁。

- (40) 堀米、前掲書、上、五五、六一―六二頁。および堀越、前掲書、六二頁。

- (41) 堀米、同書、上、一〇四頁

- (42) 聖像破壊運動は、元来ユダヤ教の伝統を引く偶像崇拜の拒否感情が、社会的風潮として政治抗争にまで発展したものである。ユダヤ教や初期キリスト教は神や聖人を視覚的に表現する文化とは無縁であった。ギリシアには見えないものを具象化する文化があり、キリスト教のヘレニズム化とともにキリストや聖人を描写する宗教芸術が出現した（これは仏教においても同様であるといわれている）。またローマ帝権の皇帝崇拜推進の一環として各所に皇帝画像を飾り敬意を表する慣習が一般化した。この慣習がキリスト教に引き継がれキリストの画像が教会や家庭に普及していた。ビザンチン皇帝レオ三世は、七二六年聖画像がユダヤ人やアラブ人への布教の障害であるとして禁止した。聖画像破壊に積極的だったのは陸軍で、彼らは修道院の拡大が軍の基盤である小農層を圧迫するとの認識から、修道士勢力と対決した。擁護派には修道士が多く、彼らは聖画像を沈黙の説教として、文字を理解できない民衆信徒の信仰に不可欠であると考えていた。ビザンチン教会では聖画像（イコン）の表現様式を彼らの神学的概念により規定し、祭壇に飾られる十字架上のイエスを除いて、立体的表現を認めなかったが、規定の画法にもとづくキリストや聖母子像および聖人の画像は認めていた。しかし帝権はこれをキリストの人性のみを表現するもので、偶像にあたりと解

して禁止した。他方民衆の間に列聖された殉教者への尊敬が広がり、聖人画像が人気を博していた。皇帝の交代により聖画像禁止政策は撤回と復活を繰り返したが、九世紀後半推進派皇帝の死去により下火となった。その直後のコンスタンティノープル公会議においては、崇拜と崇敬を区別し、聖画像への敬意の表明は、画像自体の崇拜（礼拝）ではなく、描かれた聖なる存在への崇敬であるとして、聖画像を認めるとともに、聖像破壊活動を異端とした。参照、堀米、前掲書、上、一二九―一三二頁および『キリスト教史3』一七七―一八七頁。

(43) ローマ教会はすでにクローヴィスに接近していたが、メロヴィング朝との全面的協力関係を築くには至らなかった。教皇はヨーロッパの政治動向を静観し、カール・マルテルを評価して本格的接近を図ったものと思われる。堀越、前掲書、七五頁および堀米、前掲書、上、一一八頁。

(44) ベネディクト戒律は、無所有（清貧）・純潔（童貞）・服従をモットーとして、礼拝と祈り、労働、読書など一日一五時間の聖務日課を定めている。厳格な苦行を強いることなく、院長と同僚との家族（家父長）的結束を重視した。この教育を受けた修道士は、教皇庁の聖職者位階制確立にきわめて有用であったと思われる。参照、堀米、前掲書、上、一〇〇頁および『キリスト教史3』二四〇―二四五頁。戒律原文の邦訳には、古田暁訳『聖ベネディクトの戒律』（二〇〇六年、ドン・ボスコ社刊）がある。

(45) 堀越、前掲書、九〇頁、堀米、前掲書、上、一四五頁および『キリスト教史3』六九―七一頁。

(46) 大黒俊二『声と文字』（ヨーロッパの中世6）二〇一〇年、岩波書店、一〇四―一〇七頁。

(47) 同書、五一―六四頁。

(48) 堀越、前掲書、八二および一〇〇―一〇一頁。なおジャック・アタリは、封建制と領主制の区別の重要性を指摘している。前者は国王と諸侯・領主の臣従関係を指し、歴史的には三〇〇年しかつづかなかったのに比し、後者は領主と農民との支配関係を意味し一〇〇〇年存続した。これらを同一視したのはマルクス以後であるという。参照、ジャック・アタリ、山内昶訳『所有の歴史』一九九四年、法政大学出版社、一八五―一八六頁。

(49) 『キリスト教史3』一〇五―一一二頁。

(50) アタリ、前掲書、一八八頁。

キリスト教における世俗的権威の盛衰と中世ヨーロッパの展開（大熊）

- (51) 堀米、前掲書、一八四および一八九頁。
- (52) シャンパーニュの大都市については以下に詳しい。ジョセフ・ギース、フランシス・ギース、青島淑子訳『中世ヨーロッパの都市の生活』二〇〇六年、講談社学術文庫、第一章「トロワ 一二五〇年」、第六章「職人たち」第七章「豪商たち」。
- (53) グレゴリウス改革については、『キリスト教史』³ 第二章「グレゴリウス改革」、叙任権闘争の背景については、J・B・モラル、柴田平三郎訳『中世の政治思想』二〇〇二年、平凡社、四二一―六九頁、参照。
- (54) 聖遺物崇敬についての詳細は以下を参照。秋山聰『聖遺物崇敬の心性史』二〇〇九年、講談社。
- (55) 信仰の正しさとは、神ないし超越的存在と自己との関係性にもみ関わるので、無世界性という特徴があるというのがアーレントの指摘である。したがって信仰の論理は、狂信を容易に正当化しうるものになる。ジェイムズは、狂信を信心の平衡が失われ、忠誠心が発作的に極端化したものととらえ「忠誠心はあついが、心の偏狭な人がひとたびある一人の超人的人物が献身に値するという感覚にとらわれると、そこに発生するのは献身そのものの理想化である」と述べている。彼は狂信を過剰信仰とも表現しているが、それは信仰が無世界性を超えて無価値化ないし無意味化することを示唆している。「こうして作られた偶像の功徳を實現することが信仰者の功績と考えられるようになる」のだが、信仰が偽善に陥りやすい陥穽がそこに潜んでいるといえる。宗教的狂信にはアーレントが指摘する全体主義の無意味化に類似しているようにみえる。参照、ジェイムズ、前掲書、下、一三〇―一三二頁。
- (56) 伊東俊太郎『十二世紀ルネサンス』二〇〇六年、講談社学術文庫、四九、および一七二―一八四頁。
- (57) リチャード・E・ルーベンスタイン、小沢千重子訳『中世の覚醒』二〇〇八年、紀伊国屋書店、第三章「(彼の本には翼が生えている)ピエール・アベラールと理性の復権」。
- (58) 大黒、前掲書、一〇七―一一一、および一五九頁。
- (59) 田中峰雄『知の運動』―十二世紀ルネサンスから大学へ―一九九五年、ミネルヴァ書房、第五章「中世後期のバリ左岸地区」参照。
- (60) モラル、前掲書、第五章「国家の誕生」参照。