



翻訳

エルンスト・トレルチ著「キリスト教の教会と集団
の社会理論」 (11)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-11-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 高野, 晃兆 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00007925

翻訳 エルンスト・トレルチ著 「キリスト教の教会と集団の社会理論」(XI)

高野 晃 兆*

Die Übersetzung von Ernst Troeltsch:
“Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen” (XI)

Teruyoshi TAKANO*

第2章 中世カトリック教会

第4節 普遍教会主義からの反撃とカトリック的 統一文化

▲普遍的-教會的反撃の教義学的成果、教皇理念、
教会の自由、 sacramentと恩寵の教義（前号の
続き）

3 sacramentと恩寵の教義。第3の問題は人々の
心情に対するかかる種類の教会の支配を維持する手段の
問題である。この手段が有機的に教会の本質から出てく
るべきであるというのであれば、この手段は教会のsacrament
主義のうちになければならない。何となればこの
sacrament主義の上に基本的には全祭司制度が建て
られている。祭司のみが、キリストによる設立以来、sacrament
を通して恩寵を注ぐ力並びにそれと共に教会
の救済活動のための奇蹟要素を手持っている。この奇
蹟要素なしには原罪並びに煉獄からの救いはありえない
のである。ここから精神的並びに倫理的コントロールの
支配の手段も発展させられなければならない。祭司制度
は最初は全構造を規定する宗教的理念と伝統の保証にむ
けられたが、古代教会においてすでにこの保証或いは教
職権よりもsacrament〔執行〕権がより重要となった。
そしてこのsacrament〔執行〕権が教義的にも狭いそ
して本来の意味の祭司権或いは potestas ordinis（叙
任権）となった。このsacrament〔執行〕権は組織を
まとめそして教会のなかにひろまっている最も本質的な
奇蹟力を意味している。人を救済し、聖化し、力を高め
そして救出する神秘的キリストの人々の魂のなかに現在
することがsacrament〔執行〕権に変わった。sacrament
〔執行権〕によってのみ全社会構造を生みだし、
魂の個々の価値を創造しそして愛の結合をひきおこすキ

リスト教の神の愛が効果をあらわす。時と共に教義の真
理性を保証することが最高の法廷の事柄となればなるほ
ど、信仰者の全生活を sacramentによって包むことが
いよいよ決定的となる。大いなる主要教義はそれ故〔1〕
生誕から死に至る人間をとりかこみまた支える七つのsacrament
に関する教義、〔2〕このsacramentによ
って伝達される恩寵の概念の教義、〔3〕自然的状態と
力に対する恩寵の関係の教義、これらの三つの教義の発
展である。これらの教義の細部に及ぶ発展は教義史に属
する。ここでも聖トマスが決定的となった。ここでは社
会学的に決定的な視点だけがとりあげられる。つまり第
三の大いなる教会権力、即ち裁判権が sacramentと共
に現われた密接な結びつきがとりあげられる。これが統
一文化の担い手としての中世教会という社会学的形成物
にこの統一思想を貫徹させる能力を与える今日までの決
定的な点がある。グレゴリウスの大いなる武器はsacrament
からの除外、破門であり、彼の弟子たちの大いなる
武器は職務停止と十字軍の宣言である。今や古代教会
の時代とはきびしく異って、破門には社会からの除外並
びに完全な公権喪失という市民的帰結が結びついている
とすれば、このことはその間に教会関係と社会関係とが
いかにつよく相互に浸透しあい、また緊密に結びついた
かということをはたすら示しているのである。教会は宗
教的判決で満足することによって、理論上は古い精神性
を保持する。しかし教会は世俗的権力にかかる市民社会
には適さない人間の市民的処罰を期待する。これは、し
ばしば言われるように、瞞着ではなくて、宗教的なもの
と世俗的なものの結合とともに素朴に姿を現わす確
信、即ち粗野な罪人と異教徒はなるほど宗教的な許しを
見出すことはできるが、市民社会にとっては公安を害す
恐れのあるそして世俗権力によって罰せらるべき革命
家であるという確信である。われわれは宗教改革者の場
合に同じ意見を見出すであろう。もちろんこの武器は過
度に使われて、いぶくなり、そして宗教的なものと世
俗的なものの混合に反対する疑念をひきおこした。し
かしこの武器がにぶくなったとき、この武器はその目的

昭和63年4月11日受理

*一般教養科 (Department of General Education)

をすではたしたのである。そして今やこの武器を sacrament からしめだすのではなくて、この武器にかわって sacrament そのものもっとすばらしい方法が現われることができた。即ち sacrament の執行が良心と行為に対する裁判権の行使と結びつけられた。これが前提条件としての他の sacrament の一部と巧妙に結びつけられた悔い改めという限りなく重要な sacrament である。これは宗教的な世俗支配の支柱となった。この sacrament から教会のキリスト教的倫理全体が成長した。つまり良心の探求と助言としての、罪を根絶しまた満足と功德へと導くものとしての、生の行為の統一に対する責任を個人からとりあげ、自からがひきうけたところの教会の権威によって一切の倫理的問題と対立とを統一するものとしてのキリスト教的倫理が成長した。このことによって再び教会の倫理は単なる理論から実践的な力となった。つまりこの力は大いなる良心や小さき良心、高貴な良心やいやしき良心に助言し、罰し、罪を贖いそしてとりわけ真の生命の価値の実現へ、罪の世界から魂の救済へと導いた。sacrament の教義と教会の統一と支配についての上述の二つの教義との密接な内的連関がその際明白である。この連関は理論からもはっきりと認識されまた表明されている。歴史的な神一人が、神の本性と人間の本性が彼において結合したときに、彼自身の模写として、神一人の有機的組織として教会を設立した。この有機的組織はその神性のために絶対的に統一でなければならず、また神一人においては神の本性が人の本性を支配するように、自然的なものを支配しなければならない。だからこの歴史的な神一人は実際また祭儀においては sacrament 的なキリストとして現われる。この sacrament 的なキリストは祭儀においてはそのつどあらためて神的なるものと自然的なるものの統一を明らかにし、そして犠牲を捧げる祭司をこの統一を実現する人にする。そしてかくてこの歴史的な神一人は sacrament という感覚的—超感覚的乗り物によって近づいてくるのである。そして自然的なものを神的なものの指導の下に置き、神的なものを自然的なものと物質的なものにおいて確実にかつすばらしく伝えるのである。sacrament は神的なるものの受肉による人間への神性の伝達の延長化、継続化、反復化である。しかしこの行為はキリスト教的理念がもつ性格の場合には純粋な sacrament の呪術ではなくて、倫理的にコントロールし、また指導するという形で効果を表わさなければならないのである。かくて sacrament の思想から倫理的並びに裁判的に考えられた悔い改めの sacrament が成長する。この悔い改めの sacrament は、sacrament としては二次的ですがすぎないということを、教義的に示しているのが、こ

の sacrament は sacrament の本来的な物質化を持たないという点である。しかしこの sacrament は実践的にはミサと共に基本 sacrament になる。教会の統一と自律性並びに人類に対して sacrament という恩寵の浸透—それと結びつけられた良心に対する裁きと結びついて—これらが非常に密接に一体をなしておりそして社会的構造を完成する^{100a)}。

▲ この基盤の上に立つ教会的統一文化

教会的統一文化、このまとまりのなかでは新しい普遍教会的原理はこれまでの国家秩序の革新と教会の国家からの分離を意味する。しかし時々いく人かの理想主義者たちが教会を本来の貧困につれもどし、そして自分自身を教会に委ねそして善き意志から教会に仕える国家と並び存する特別なものに教会を仕立てようとしたが、教会の国家からのこの分離は逆に国家の教会からの分離でではなかった。むしろ教会財産の全封建的發展が存続した。教会の国家生活並びに法生活への有機的関わりが存続した。神政政治的勤王主義にもはや仕えるのではなくて、教権制的神政政治と教会主導の文化に仕えるのである。カロリング型に代わってグレゴリー型が現われる¹⁰¹⁾。このことは教会主導の文化の貫徹である。この文化はその理念と尺度を本質的には今や強力に發展させられたそして他の国々をはるかに追い越したフランス文化から受けたのである。それ自身ではもちろんグレゴリーの理想はむしろ法律的外交的な理想である。しかしグレゴリーの理想は、真理の支配は世界の道徳的革新をひきおこすという前提に依存することによって、同時に倫理的な理想でもある。教皇の普遍教会のなかへベルナルドウス派とサン・ヴィクトル派、ノルマンディとアベラルドウスのフランス的神学が流れ込みそして後には托鉢修道会とその魂のみとりの活動並びに学問的活動が普遍教会と共に統一的原理へと結合されることによって、教皇の普遍教会は文化と精神の原理となった。イタリアの法学とフランスの神学、哲学と詩学、それらが結合して教会的普遍文化の精神を創造する。ここではフランス的、ノルマンの精神のこの大規模な發展とこの文化の全西洋に対する優位の諸理由についての問題は究明しない。普遍教会はかつまたそしてとりわけ宗教的なものと世俗的なものとの領邦教会時代の相互浸透の結果をしっかりと維持する、そしてこの結果を自律的教会の、その強力に發展した裁判権の、その政治的—神学的並びに法的—政治的思考の指導の下に置く。古代が持っていなかったもの即ち教会的並びにキリスト教的文化の統一がかくて達成

される。そして教会的尺度が社会並びにそのいろいろな小さなサークルの最下の基盤にまで達する。この統一文化はもちろん究極的には宗教的、祭司的—サクラメント的—禁欲的思想一般の力を土台としている。しかしその主張においてはこの統一文化が原理的にまた実践的に権威的かつ強制的文化になるのは、この統一文化が至るところ教会によって導かれることによってであり、そして風俗習慣、政治、思考の領域における反抗のすべてが教会的懲戒と刑罰権によって抑圧されることによってである。大いなる教義論争が同時にここでもまたかきこでも懐疑を呼びまじし、個人主義をここやかきこで許容し、異教徒的なそして熱狂的運動が教会と並列して生じるのを見るにつれて、教会はますます鋭く異端弾圧法という恐ろしい武器をつくりだした。この異端弾圧法によって教会は、世俗的なものと宗教的なものの今や始まった融合にふさわしく、教会的—教義的な除名を同時に市民的或いは肉体的存在の否定を意味せしめた¹⁰²⁾。

教会的統一文化に対するそれ以外の諸前提、それでもカトリシズムの社会理念の根底にあるこの統一文化はまだ十分に理解されていない。ゲルマンの領邦教会の500年における国家的・教会的文化の形式———その際文化に弱い国家は教会文化によって浸透されそして教会文化は国家の欲求によって予見されない展開へと強いられた———と新しい禁欲の波によって高められた普遍教会的統一・強制文化のこの結果の保持、これらはなるほど主要事ではあるが、唯一事ではない。神聖政治がかかげたところの禁欲の本質への問いが依然として残っている。そしてこの禁欲は、これが神政政治的文化を担う能力があるとすれば、古代教会の現世嫌悪と現世無関心とは異なったに違いない。更に何故にまたどのようにして国家において、社会において、商業において、経済と家族においてキリスト教的—倫理的尺度の実行が可能となったのかという問いが残るのである。この実行は罪に由来する秩序への降伏を意味するが故に古代教会にとっては不可能であった。この実行が理論的に可能になったということはこの実行があらかじめ事実的に何らかの方法で可能になったに違いないということからのみ理解される。事実的に可能にしたこの理由が次にカトリック的文化理想並びに社会理想に永続的な性格と特定の事実的社会的並びに経済的状況への永続的関係を与えざるをえないのである。盛期中世の意識として理論に定着するに当たって宗教的来世的目的と内現世的目的との仲介がどの様にして形成されたかという問題が特に最後に残る。ところでこの仲介は最初は事実によってひきおこされるが、それだけ火急的に理論的解明を要求しそしてそのことでもってキリスト教的理念世界の重要な継続的形成と相対化へと至

るのである。この最後の問題がわれわれを次には直接われわれの研究の主要点へ、つまりトミズムの社会哲学とその普遍的神学的—倫理的基盤の叙述へと導くのである。しかしその前に最初の二つに答えることが肝要なのである。

第5節 中世生活の組織における禁欲の意義

▲禁欲的理念とその世俗生活との結合

国際的な教会的文化は禁欲という新しい津波によって高められ、そして神政政治の普遍教会によってこの禁欲は教会の指導下にとり入れられた。

そのためにわれわれはこの教会文化を純粋に禁欲的に基礎づけられた文化とみなした。そしてわれわれはこの禁欲がどうして世界支配や世界文化へ変わりえたのかという問題を提起した。この変化は、禁欲は来世の救いへむけられるが、この救いが現世のサクラメントの教会において具現化され、そしてそれ故に救済施設としての教会の支配を確立しなければならなかったが故に、生じたという可能性がある。或いは禁欲は世俗的な文化要素を受け入れまた促進したかぎり、この変化は、一部は教会の支配のために、一部は物事の抑圧されえない性質への無定見な適応のために、生じた可能性がある¹⁰³⁾。しかし本当に純粋な禁欲が実際に支配的な理想でありそして唯一の自己目的であったとすれば、この禁欲はかかる激変をひきおこすことはできなかったであろう。禁欲が支配的な理想としてそして唯一の自己目的として受けとられたところでは、また受けとられるやいなや、いたるところで教会的統一文化と神聖政治の世界支配の解体が起こった。Peter Damiani と聖ベルンハルトの場合のムードの違い、Arnold von Brescia の反対、ワルド派とフランチェスコ派の発展がこのことをはっきりと示している。しかしこのことから見るかぎり農業と荘園制度、技術、学問の発展も修道院並びに修道院による刺激からは理解されえないであろう。ここからはとりわけ家族、国家、並びに経済をキリスト教共同体 Corpus Christianum に疑いもなく積極的に編成する中世の社会教説への道は通じていない。禁欲は中世のカトリック教会の本来的にひとり正当な完全理想としてそれ故に本質と原理———それに対してすべての他のものは専ら原理に反対する妥協である———ではなかった可能性がある。キリスト教的禁欲は徹頭徹尾複合的現象であってそしてすでにのべられたようにキリスト教の基本理念に対して錯綜した関係にある。福音からは本来の禁欲へではなくて、強度の超現世性へ、並びに発達した世俗生活の諸形式に反

対するキリスト教会の強い抑制へという二つの方向へ向う。第一の方向は、神並びに人間への愛を倫理的-宗教的生活価値の中心に置くのである。他の一切のものはこれに従属させられ、またこれと一緒にあるときは現世内的文化財——家族は別として——は福音の視界のなかではほとんど注目されないのである。そして第二の方向は、心術倫理と愛の倫理の厳粛主義である。この心術倫理と愛の倫理は法と権力を断念して、もし可能であれば、人格的な影響と不正に対する内的克服によって一切を達成しようとする。この二つの方向から大世俗生活に編入することの明白な困難性が生じる。この困難性は原罪の、恩寵なき世界に反対する弁証的-超自然的絶対的限界づけによって、そして社会的上層部とその文化の中へはいつていくに際しての衝突の高まりによって、もっぱら大きくなった。この点に並びに時代の禁欲的動機の侵入のうちに、また宗教的集中と活力注入の手段形成のうちに、禁欲と次には修道院の抬頭がその根拠を持った。しかし原罪、悪魔とデーモンにもかかわらず世界と創造の本来的な善さは、存続した。そしてこの基本的な立場からモーセの律法と同一視される神の自然法則に基づいて社会組織をつくるという教えも終始一貫してとりあげられえた。それ故次にはキリスト教は互いに一致のむづかしい諸動機の混合したなかへ、即ち教会組織へ、厳格な現世超越的理想の修道院の救済へ、そして原罪的に濁らされた、しかし同時に罪の救いへと規定された自然法の生の形式にのっとった世俗生活へはいつていった。諸動機のこの多様性はわれわれに関わる時代まで存続した。この点においては、教皇の神政政治を、そしてこの神政政治にふさわしく、修道院によって生みだされそして至るところへひろめられたキリスト教文化を高めたところの強力な禁欲の波も何事をも変えなかった。禁欲は他の動機と並ぶ単に一つの動機であり続け、キリスト教道徳の体系的に基礎づけられた表現¹⁰⁴⁾や神学的-形而上学的組織の唯一の代表者とはならなかった。神学的形而上学的体系においてはむしろいつも旧約的創造信仰がストアやアリストテレスと共に中心であった。そしてアウグスチヌス以来いよいよ強く抬頭してくる新プラトニズムの混入は一つの段階を意味するにすぎず、原理的な二元論を意味しなかった。こういう事情のもとでは、禁欲的な要素、世俗的な要素、そして神政政治的要素が互いに承認しあひまた促進しあう一つのコスモスに結びつくとき、そしてこのコスモスの中で禁欲がその本来的-西洋的發展のなかで現世的価値と現世的形式に余地を残すならば、それは教権制或いは自然への譲歩による世俗化ではなくて、首尾一貫した発展である。同時に禁欲にはあらゆる宗教運動の強化の手段としての、覚醒期間の力と

しての大いなる意義が残っている。その際もちろん個別的には禁欲の過大視と主権宣言が欠けてはいない。しかし全体としては禁欲は特定の中心から発しそして組織化された興奮剤でしかすぎない。実際宗教組織や祭儀には禁欲的興奮剤・強壮剤は欠けてはいなかった。内在思想の影響の下にそして現世内的倫理の優勢の下に立つ近代文化は利他的であって、禁欲に対する理解をもたない。禁欲が普遍的そして超越的宗教性をどれほど厳しいものに、エネルギー的なものに、常軌を逸したものに高めようとも、全体にとってまた公式の理論にとって禁欲はいつでも体系のなかで他のものと並ぶ一つの手段でしかすぎない。だから禁欲は実際また宗教の強化の手段、つまりいつも新しく駆け出すに当って喚起され、再三鈍くなり、そして再三改めて鋭くされる手段であって、一切を形成する基本理念ではない¹⁰⁵⁾。教会文化を形成するに当ってはむしろ禁欲と共に人間を禁欲の下にではなくて、 sacramentと祭司の下に屈服させる教会の社会学的思想の自己展開的、独立的、必然的帰結が働いている。かつまたあらゆるキリスト教の現世加工と密接に結びついている古代の文化遺産が働いている。この文化遺産は教会の教養財産としてまた世俗的な社会教説の基盤として自然法(Lex naturae)のなかに生き続け、そして十字軍以降増大する。教会形成と並んで古代の一神教的宗教論と倫理を招致しそしてつばに入れることはキリスト教にその後の発展を、その思想内容の原理的形成発展と現世にむけられた側面の展開を、可能にしたということが中世の場合にも存続した。しかしもちろんこの点において中世教会は古代に対して事実上のまた理論上の革新を持ちこむ。中世教会は、古代において教会を危険にさらしそして理念世界並びに組織を爆破する禁欲を再び教会に服従させ、教会の活動の世界に禁欲を実際に編入しそして理論上世俗的な敬虔と修道院の敬虔とを密接な関係におくのである。

▲修道院の教会化

このコスモスの形成における第一のものは禁欲並びに修道院の教会への組入れ並びに従属である。修道院自身は再三ある種の独立を得ようとするが、また二つの関係が古代教会においては非常にゆるやかであったけれども中世は修道院をまず司教の下に、そして次に修道院が有機的な組織にまとめられたときに、教皇の下に組み入れた。すべての他の禁欲は異端的であるか或いは異端となった。世俗聖職者と正規の聖職者の間の摩擦は原理問題に関する摩擦ではなくて、教会の裁判権内での権利の認可に関する摩擦であった。これは明確に自己目的

ではなくて、全教会の目的に対する教会の手段である。教会は修道院にひきつけられたが、それは修道院が比較にならないほどすぐれた振興手段であり、そして権力手段であったからである。聖職者の修道院化はまたとりわけ聖職者に最強の影響力と現世からの独立性を与えることになる。しかし救済への手段は修道院や禁欲ではなくて、ただひとえに教会と sacrament である。逆に修道院も教会にひきつけられる。何となれば覚醒と改革の貫徹は教会の国際的な権力との結びつきのなかでのみ成就されるのであり、そして修道院に対する世俗の人たちによる支配は教会の援助によってのみ破られるのである。そしてそれはそうと修道院の徳の力と禁欲的行為の宗教的内容とは、教会によってのみ可能である sacrament において恩寵が注入されることに結びつけられている¹⁰⁶⁾。

更に修道院の生活並びに理想と世俗的なそれとを同類に入れることに対して、組織に関する、つまり相互の代理と補充というカトリックの理念が、即ち種々なる価値ある、しかし全体に対してことごとく必要な奉仕を伴った身分的段階構成という中世的—社会学的雰囲気の問題となる。この思想をわれわれは後にもっとくわしくとりあげるであろう。ここでは、この思想は他の身分に対するある身分の代理的行為また他の個人に対するある個人の代理的行為を可能にし、また必然的にするところの思想であるかぎりで強調されなければならないのである。組織の中で個々の部分の行為が合流しそして全体から再び個人に影響の形で帰ってくる。代理の懺悔と代理の行為という理念が実際宗教思想の生けるカテゴリーである。罰と功績におけるキリストの代理はこの一般的思想の特別のケースでしかすぎない。キリストの贖罪の行為の余剰分が免罪においてわかち与えられるという点が教会の財産なのであるが、それがこの思想の生ける現在でありまた具体性である。だから平信徒、修道会、最後に祭司へと上昇していき、そして平信徒の組織をも間接的にキリスト教共同体 (Corpus Christianum) の体系へと採用するところの教會的身分制の思想に至る。かくて世俗の人たちは全体に対して禁欲者が関わることでできない現状の保持と子孫の増殖という課題をもつ。他方禁欲者は特に高められた方法で理想を叙述するという、そして代願、懺悔また功德という角度から他人のために奉仕をするという課題を持つ。それ故に修道院に対してはとほうもなき寄進が行なわれる、そしてこの寄進でもって人々は修道院の行為に関わりあうのである。そして逆に禁欲は半修道院、第三会、団体とギルドの設立において禁欲の現世の実状にかなう制限を、即ち世俗生活は全体にとっても必要であるという原理的承認の下でのみ意味をもつあらゆる種類の仲裁や調停を与える¹⁰⁷⁾。身分的

雰囲気と組織的思考法はプロテスタント的個人主義や近代の個人主義が要求するような《完全理想》の統一を知らない。諸身分の種々なる奉仕は異なっているが、全体の統一のなかで一致するように、流儀や手段におけるキリスト教の完全性の相違とこの雰囲気のなかでのこの相違の相互の補充は当然のそして自明の思想なのである。それ故に今やはじめて教会の或いはむしろ教會的に指導されたキリスト教共同体 (Corpus Christianum) とプラトンの国家とのよく知られた類似性も現われる¹⁰⁸⁾。グループと身分の自然に即した種々なる行為が全体の理念のなかで相補い合う。それについてはもちろん福音はまだ何にも知らない。福音にとってこの空気は異質なものであったし、また福音の徹底的な個人主義はそうこうするうちに教会の統一理念によって強く後退させられた。しかしそのために福音はその宗教的超現世性並びにその厳粛主義の故に、教会が大世俗世界へはいつていくやいなや、専ら困難な問題をつくりだした。中世は福音によって提起された問題を中世なりの方法で解決した。つまり中世は超現世性を禁欲によって保証し、それと並んで世俗の人たちにひたすら禁欲に近づけられた生を示し、そして相互に補うための二つの身分を教会の組織のなかで結合した。だから実際トマスの理論も、完全性はすべてのキリスト教徒の場合に同じであり、すべてのキリスト教徒の場合に sacrament で注ぎ入れられた力に依存しており、すべてのキリスト教徒の場合に神と隣人への愛のうちに存するという、種々なる身分が完全性を招来するために種々なる手段を持っていること、種々なる身分のなかであって禁欲的身分、即ち修道院の身分 (status monasticus) は特に効果的でしてすぐれた手段を持っているということ、それにもかかわらず事情によっては平信徒が修道士よりも完全性のより高い段階に達しようということ、を教えている。近代のカトリックの神学者たちは世俗の人たちも聖徒に列せられうる、また列せられた、と付け加えている。この教説を越えているものは修道院の一面性、過度性、自己栄光化——修道院にはそういうものが欠けてはいなかった——であるとも付け加えている¹⁰⁹⁾。

原注

100) [前巻の続き] この点において近代のカトリシズムは教会法を強く精神化した。そしてこの面での損失の補償のためにその教義と全宗教的—精神的生活を最高に《法制化した》U. Stutz, Die kirchliche Rechtsgeschichte, 1905 参照。物質的権力への断念と精神的権力の使用によって近代のカトリシズムは中世のカトリシズムやグレゴリウスのカトリシズムから区別され、また進

歩という点での純粋に精神的な文化原理にならなければならぬと主張される, Ehrhard, *Der Katholizismus und das 20. Jahrh.*, 1902 参照。しかしそれは精神的世界支配にとどまっている, そして精神的世界支配は物質的手段を, 少なくとも学校や教会の問題における国家に対する支配を断念することはできないであろう。中世の教皇支配は一般的な野蛮さと世俗的な文化価値の不発展性という条件の下での精神的世界支配の形成であるのみならず, 私が思うに, Hoensbroech が正当にも強調している様に, 近代のカトリシズムがそこからひきさかれえない思想の現実的帰結なのである。非常に嘆かれたそして教会にとってはその帰結において宿命となった教会の政治化はけれども社会学的思想全体の不可避的な結果である。精神化された今日の教会法においても教会理念の実践的な結果はカトリック的民主主義を通して国家権力に対して影響を与えることである, そして少なくとも学校における支配と教会行政の自律を主張するのである。みかけは中世の組織から完全に解放されたアメリカのカトリシズムも地方行政の領域において支配権を持つとうとする。そのことによって少なくともカトリックの学校制度を州行政にとり入れさせるのである, Houtin, *L'Américanisme* 参照, 100 a) Schwane 579-643 を比較参照せよ。ここでわれわれは教会の組織の体系に対するこの祭儀的-教義的教説の中心的重要性を, 客体の重要性に相応する巨大な体系, 即ち弁証と煩瑣なスコラ哲学と共に理解することを学ぶのである。Hugo von St. Viktor は特徴的に神学全体を sacramentum というタイトルの下で論じた (S.580)。この [sacramentum と恩寵の] 教義並びに神人の思想, それ故に教会の基本教理を扱っている最初の二つの [教皇理念, 教会の自由の] 教義の継続性については S.518 参照。《 (教権制的統一の) 上述の基本教義ともう一つ別の教義とが不可分に関係している。それは国家と並ぶまた国家の上に立つ教会の独立性の教義である。というのはそれ自身で完成させられたそして独立して存在する団体 (Sozietät) である, この団体は柱石並びに基盤としての神人の上に立てられており, 人類の永遠の救済関心事に心を配りそしてすべての人間と民族をそのふところにおいて一つにする使命を帯びている》。この支配の手段は sacramentum であり, そしてその際 sacramentum は神人の様に精神的なるものと感覚的なるものから構成されているということが《相一致》している。即ち全思想の統一に適合している。S.583: 《 sacramentum による墮落した人間の救済は肉の姿をとって現われた神の息子である医者にも, 肉と魂とから成り立っている救済されるべき人の本性にも適っている》。同じ

く S.589: 《形式 (即ち祭司の聖別の言葉の sacramentum の奇蹟をひきおこす力) はまさしく聖別の言葉のうちに存するという事はキリスト教の sacramentum にとって非常に特徴的である。なぜなら sacramentum は神人である創始者の模写であるから, そしてこの神人において神の人格的な言葉が人間の本性と, 特に見える肉体と位格的に (hypostatisch) 結びついたのである》。Orientum においては神秘主義への方向転換を, 西洋においては意志形成, 意志の高貴化, 力の注入, 罪の認識, 謙遜, 教会による意志の監督と指導への方向転換をとったのは sacramentum, 祭司制度, キリスト論を最も密接に結びつける教会の感覚的-超感覚的救済論である。それ故ここで化体と聖餐式と密接に結びついて中心的な sacramentum となる悔悛の sacramentum ととほうもなく複雑に発達したそして代理権の領域に限界づけられた裁判権とが結びつく。裁判権の最初は粗野な手段, 市民のボイコットをひきおこしたグレゴリウスの意味での破門については Döllinger, *Papsttum* S.53f. 参照。正しくない破門もまた非常に恐れられなければならないそしてこの様にして破門された人は受け入れられないのである (S.54), 破門された人を, 教会に対する熱意から, 殺すことは Urban II. と Gratian によれば殺人ではない (S.58)。Nikolaus I と Gratian によれば破門された人は皆異教徒になる (S.59)。1337 年にはキリスト教徒の半分が破門された。宗教裁判所の判事は開廷ごとに 1 万人を破門した。ことごとくの聖堂区において 30 人, 40 人或いは 70 人も破門された (S.81)。Gregor XI は 7 代に及んで破門した (S.82)。古代教会の公的悔悛の行為と結びついて行なわれた foro externo における裁判からもっと活動的な, 悔悛並びに悔悛の sacramentum の補償の体系と結びつけられた foro interno における市民裁判権 (jurisdictio) への移行については Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*³, 1892, S.258 参照。免罪の sacramentum 的-祭司的行為への形成については Karl Müller, *Der Umschwung in der Lehre von der Buße im 12. Jahrh.* (Theol. Abh. Weizsäcker gewidmet 1892) 参照。この変革が教会の教権制的傾向とどの程度結びついているかはここでは探求されえない。私はここでは推測だけをのべることができる。K. Müller, *KG.I*, 574ff. 並びに次の結語を参照せよ。《それはそうと中世においては悔悛 (Buße) の sacramentum の使用は平信徒の世界では, 特別な事情が問題とならなければ, 年毎の義務となっている告白 (Beichte) の域を越えなかった》S.576。けれども罪の赦免と先行する悔悛の sacramentum が結びついており, そして赦免制

度のとほうもなき発展が告白の管理の拡大にも貢献したのである。悔悛と告白の実践の完全な拡大をもちろんはじめてもたらしたのは反動宗教改革の時代である。

教会概念の最終的な発展に対する sacrament の教説の意義と困難性については Mirbt, *Publizität*, S. 424—446 参照。

101) Hauck, IV, Kap. I を比較参照せよ。ここでは主として新しい代表者の下でのカロリングタイプの継続と成果とが強調されている。

102) この国際的な文化については Hauck, *KG. Deutschlands III u. IV*; Karl Müller, *KG., I*, 463-585; H. Reuter, *Gesch. Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit, 1860—64*; H. Böhmer, *Kirche und Staat in England, S.405—411*, Robert Pulten によれば 417, Joh. von Salisbury によれば 421-426; Lamprecht, *DG., Bd. III u. IV*; von Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887*; Rambaud, *Hist. de la civilisation française I*, 308-458. 教皇支配としてみられると、この文化はもちろん強く法的—外交的傾向をもっている。そこでは教会の自律、できるだけ広い領域への教会の裁判権の拡大、教会における教皇の支配、世俗権力の原理的な従属だけが問題なのであって、教会の倫理的な尺度による世俗の支配はその際直接的な動機や真の成果ではなかったであろう。教皇支配のこの企画は国際的な、特にフランスから出発する流れ、禁欲的運動、中央集権化された修道院建設、教会法、大学並びに神学と結びついている。そしてこのことによってこの教皇支配は同時にキリスト教文化の精神的—倫理的規定であり、そして教皇支配はまたそのことでもってひたすら強制力を正当化するのである。更に、このようにして確立された信仰と教会の支配はおのずから生の倫理的改善と規範化を意味することが前提となっている。この文化の強制的性格については Döllinger, *Papstum*, 114-127, K. Müller, *KG. I*, 556-559, 588-592 としてとりわけ H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New York, 1888 を比較参照せよ。直接的な強制が存しなくても、至るところで心理学的に強制的な、超自然的な権威性格が問題になる。こういう権威性格に対しては、この権威性格の最初のはっきりとした抬頭以来、別々の懐疑が現われる。H. Reuter, *Gesch. der Aufklärung im MA., 1875—77* 参照——その特性においては特定の状況からはじめて生れたこの文化思想に対する文学的並びに理念的依存を Augustin, Gregor d. G. 及び Pseudoisidor が提供する。けれどもこの点に V. Eicken と

共に *Civitas Dei* のアウグスチヌスの《企画》の遂行を無媒介に見ることは間違っているであろう。アウグスチヌスにとって *Civitas Dei* は精神的—世俗的統一文化ではなくて、逆に国家と国家的関心に強く対立した純粋に教会的な共同体なのである。この純粋に教会的な共同体を彼は更に原理的には選ばれたものの共同体という精神的な意味で解し、そして実践的にのみ sacrament 的—客観的の教会と同一視するのである。この精神的解釈は現世には全然関係せず、この精神的解釈と並んで自然法が現世的有用性の価値の独立的原理として承認される。もしアウグスチヌスが——とりわけ反ドナテイスト的な書物において——教会に対する奉仕による世俗国家の神聖化と贖罪を要求するとき、そのことでもって本質的には異教と異端者に反対して教会を支持することが皇帝権力によって要求されている。しかし *Civitas Dei* という名前は非常に多くの人たちを教会的に組織された世俗生活として解釈する方向へ誤って導いたのであるが（最もひどいのは Lamprecht, *DG. I*, 307 《キリスト教国家のすばらしき体系》）、かの名前はこういう意味を決して持っていない。Gregor がはじめてこのアウグスチヌス的 *Civitas Dei* を非精神化し、sacrament 的祭司教会と究極的に同一視し、セミペラギウスの妥協による自然法に従っての自然生活と結びつけた、しかしその他の点では、秩序を維持する国家権力が欠如している場合には、教会による文化の指導をなるほど自分自身の管区では実践的に行ったが、教皇の指導を受ける帝国の課題としては要求しなかった。Vossler, *Dante, I*, 395-400; Loofs, *Grundriß des DG., 242—248* を参照。偽イシドール教令集は司教たちを大都市の権力から解放したいという要求のなかで教皇を頂点にいだく世界王国へと進んでいく、しかしまだ教会文化という思想を意味せず、祭司教会の発展という帰結を意味しているにすぎない。新しい禁欲、グレゴリー的根本理念、ロマン的—キリスト教的文化、国際的大修道会、イスラムとの戦いのなかでのキリスト教的ヨーロッパの団結、これらの協力からはじめて文化理念が生れる。この文化理念はその前提に既製の、圧倒的なそして根は異教的な文化に反対する古代キリスト教の冷淡さの克服を持っている。しかしこの克服は文化に弱い国家と国家にくらべると比較的文化的に強くそして自分の文化遺産をこの状況において発展させる教会とが相互に浸透しあった領邦教会時代にある。このことは中世の文献そのものでは、私の知るかぎりでは、もちろん特に強調されていない。というのは、これはわれわれがそこから古代文学を解釈する実践生活の自明の前提に属するからである。かくて、Th. Ziegler, *Gesch. d. Ethik, II, S.242 u. 280* が考

えているように、あたかも中世は新しい倫理的教義を持たないかのような印象が生じうる。しかし実際は中世は一切の中世の教義の新しい基盤並びにそれと共に全く違った彩色を持つのである。古代教会の伝承の見かけ上の単なる継続にもかかわらず、中世の新しい性格と内容については、非常に適切な Carlyle, *Medieval Political Theory*, I, S.197 f. をも参照。「中世の倫理が生きている具体的地盤をかえりみることなしに、中世の倫理は叙述されうる」(S.242)という Ziegler の意見は誤りであり、この誤りが彼の全叙述にはねかえっている。彼の叙述はそのことによって決定的な点を間違えた。そしてひたすら中世は非常にカトリック的であったとたえずくりかえし嘆くに至っている。——輝やかしいフランスの精神世界の成立とそれの国際的な教会支配との結合はまだ十分には解き明かされていない文化史的並びに教会史的問題である。教会史的問題の方を私は主として聖ベルナルドゥス並びにとりわけ托鉢修道会の業績とみなしたい。

103) 例えば V. Eicken, *Geschichte, usw.*, 制限を伴うが Harnack, *DG.*, III, 298: 《キリスト教は禁欲であり、また神の国である。》《現世を支配する教会に仕えるという意味での現世逃避、現世拒否に仕えるという意味での現世支配、それが中世の問題でありまた理想であった。》V. Eicken の場合にはその構造にもうひとつ先の土台即ち彼は成立しつつあるキリスト教そのものをユダヤーキリスト教のメシヤ主義において、苦しみそして現世を高めた神人において、その人格的な救済者を創造する古代のグノーシス的—二元論的救済の教えの産物とみなしているという土台が基礎になっている。Eicken のこの性格づけは倫理的並びに社会的側面からみた古代キリスト教に当てはまらないし、この性格づけは教義的な側面からみた古代キリスト教にも当てはまらないということを私はこれまでにおいて示して来たと思う。しかし、たとえ出発点が正しいとしても、この出発点から中世は構成されえないであろう。禁欲から世界支配は論理的に発展させられえないということを Eicken 自身が感じていた。彼は禁欲と教権制を結びつけている(S.133)。教権制は禁欲から出てくるのではなくて、 sacrament の思想並びに祭司制から出てくるのであり、彼はその上教権制にローマの国家理念をも受け入れさせている(S.119 u. 156)。神政政治の構造だけが真理概念並びに sacrament 概念を伴える教会思想の社会的帰結から生ずるのである。まず第一に完全な教皇制は帝政に帰っていく、イタリア的—民族的並びに人道的なムードは帝政に至る。才知豊かな V. Eicken の書物の欠点はまず第一に、物事はまず心理学的には種々なる系列の合

流と解されなければならない——この合流のなかで個々の要素から出発する弁証法が部分的にのみ貫徹される——のに、この書物は理念運動を純論理的に一切を包括する弁証法によって全体を生みだすこととみなした(vgl. S.313)ということである。第二に、彼はキリスト教の基本理念を禁欲と表現しているが、この概念の複雑性や多義性に気をつけていず、禁欲の種々なる動機と意義のあとを追跡していず、とりわけキリスト教理念の超現世性はたえずヘブライの創造信仰と一体をなしており、そしてこの結びつきのなかで二元的グノーシスと禁欲に反対して自己の立場を主張して来たということに目を向けていないということである。最後に、この書物は世界支配という禁欲からは説明されえない傾向をローマの支配理念の受容という偶然によって説明していることである。つまりここでは偶然ではなくて、一貫した思想が支配している。根本思想は禁欲ではないのである。S.354の命題《地上に存在する者の諸関心からのこのエネルギーな主張はこれら諸関心に経済生活における、家族生活におけるまた国家生活における組織の厳格な論理学とは矛盾するところの限られた忍耐を与えることを教会に強要した》は教会にとっては直接的には正しくない、そして禁欲者自身の個々の表現にのみ妥当する。自然法のすぐ以下において述べられる教説とキリスト教理念のその挿入は Eicken によって否認されている。特にトマスの教説は時々引用されるにもかかわらず、その本来の構造においてはどこにおいても評価されていない。たくさん異教文学からの多彩な引用は中世の《世界観》を理解する手段にはならない、そして支配者の道徳的墮落についての嘆きは《神の国》の証明にはならない。教会の墮落についての嘆きも同じようにたくさんある。キリスト教理念においては原罪と悪魔だけが禁欲を許容するのである。他の一切のことは二元論的輸入或いは宗教的興奮そして誇張或いは宗教的集中化のための手段と技術である。宗教的集中化のための手段と技術として《禁欲》は教会理論によってひとり承認されるのである。Zöckler, *Kritische Gesch. d. Askese*, 1863.

104) これについてはすぐにより詳細に論じられる。

105) 中世の禁欲的運動は方法的な覚醒運動、聖化並びに共同体運動或いは聖心祭、ルルト祭並びにわれわれが今日なお体験している同様な新しい祭儀と献身の営みに全く似ている。

106) 修道院の教会化については Harnack, *Gesch. des Mönchtums*, S.41 参照。まず第一にガリアの教会における修道院と教会の闘争の多くの例、次に修道院の司教の下への体系的従属の多くの例、最後に教皇庁へ従属の多くの例については Hauck, *K.G. Deutschlands*

参照、Thomas A. による修道院と祭司の関係については Grabmann, Zur Lutherbiographie, Hist. Polit. Blätter, 1906, S.111 参照：《偽ディオニシウスの影響の下でトマスは誰れが完全な状態にあるかという問いに、完全な状態にあるのは司教と修道院の人たちである。しかもより立派な方法では司教である。修道院の人たちは祈願によってたえず完全性の業を行う義務を負うが故に、完全な状態にあるのであり、司教はいつも司教職を引きうけているが故に完全な状態にあるのである。司教がより立派な方法で完全な状態にあるのは、修道士が完全性に対して単に受動的（perfecti）に振舞うのに対して、積極的に（perfectores）振舞うからであり（Ps. Dionys）また受動的な要因（patients）よりは積極的な原理（agens）が優位とされるからである（Augustin）》……《トマスが修道院の人たちの身分を祭司の叙階や祭司の性格とくらべるやいなや、完全性に関して叙品されていない修道士よりは祭司に優位を与えている。（以下原文ラテン語）品位に関して叙階の優越がどれだけ突出しているかは明らかである。というのは神聖な叙階であるためにある人が品位のある勤務に関係していると断定される。 sacramentにおいて勤務中の祭壇のところでキリストによって監視されているからであり、またその勤務に関して宗教上の地位が要求しているよりもっと内面的な神聖性が要求されているからである。》

107) Uhlhorn, Liebestätigkeit, II, 98 ff., 120 ff.

108) Zeller, Vorträge und Abhandlungen, I, 1865, Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit 参照。ここでもキリスト教とプラトニズムの類似が倫理的-宗教的思想の社会学的効果の側からも示される。宗教的-倫理的理念の支配は哲学者と祭司の支配に至る。統一的な文化が生みだされるやいなや、体系の超世俗性は主張されるが、その場合形式は、本来的に宗教的な理想はある特定の身分にあてがわれるが、世俗的な課題は他の身分に与えられる、しかし後者の身分は宗教的-倫理的指導者の鋭い監督の下におかれる、という形式に限られる。キリスト教は中世においてはじめて統一文化になるので、プラトニズムの社会学的比較も今やはじめて効果あるものとなる。一方古代においては外の世界に対してはストアのカテゴリーが役立つに違いなかったのである。ここでもわれわれはキリスト教とプラトニズムの真の近親関係とこれら二つが合流することの正当性を認識する、それに対して私はこの類似性を、Zeller が S.75 で仮定しているように他の要素と融合した、教会によって採用されたプラトンの理念のその後の発展に帰したくない。類似は自然に

起こったものである。

109) その相互の代表を伴った Organismus の理念については Uhlhorn, Liebestätigkeit, II, 96, 137, 255, 269 参照。ここでは例えば長煩の人たちについて次の様に言われている。《長煩の人たちは他の人たちと同じような方法で正当な権利を与えられている。彼らは一つの身分を構成している、即ちそれは全体にとって必要ありそして全体に対して他の身分と同じように仕えている》、つまり代表して苦しむことによってまた布施の機会を与えることによって徳を得ているのである。 Böhmer, Kirche und Staat, Robert Pullen によれば S. 419: 《神の代理人としての高位聖職者は神のもとで国家と教会を包括する普遍的な人間の団体において、即ち教会において最も高い地位を占め、キリスト教徒の他の二つの身分、即ち continentes（修道士）と conjugati（平信徒）を治めるように使命を与えられている。》この体系内での功德と懺悔の相互の代理については Schwane, Dogmengeschichte, S.668-674 参照。特に 669 《賠償の業の性格を持っているのは特に祈り、断食布施である、というのはこれらを行うことは感覚的自然そしてその限りで何かやっかいなものに対する戦い、並びに自然的な願望に対立させられたものを要求しているが故に……人間がすでに本性から一つの家族の構成員であるとすれば、神聖なるキリスト教徒はキリストの体の構成員としてもっと密接に結合されている。その結果一構成員の善は他の構成員にとって善となり、一構成員の悪は他の構成員にとり悪となるだろう。》この様に修道士身分の行為も理解されうる、それは理想の代理的実現、代願並びに代理的行為である。 Grabmann, a. a. O. 104 参照。《かかる瞑想的な修道院においては隣人愛の心術は高められるということ、かかる修道院で行なわれた代願と犠牲の生活はキリスト教的倫理愛の行為であるということ、これらのことをここでほめかしておきたい》——かかる事情から生じる不一致とけれども再び主張されたキリスト教の完全理想の統一については Denifle, Luther und Luthertum², I₁, 133-181 にみられる詳論参照、特に 179: 《キリスト教生活の完全性は（神への並びに隣人への愛という）あの命令のできるだけ完全な成就のうちに存する、即ち時間のうちで（つまり地上で）並びに種々なる身分のうちで可能なかぎりである。》それに対して Scheel はルターの書物 De votis monasticis の翻訳 Luthers Werke, Ergänzungsband II, Berlin, 1905 への解説において反対している。そして Scheel に対して Grabmann が再び反対している、Das christliche Lebensideal nach Thomas, Hist. Polit. Blätter, 1906, S.1-27, 89-114 並びに

N. Paulus, Zu Luthers Schrift "über die Mönchsgelübde, Hist. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft, 1906, S.487-516. 両側からの信仰的立場からの弁証論はここでは究明されない。純歴史的観点に立てば、プロテスタンティズムによって考えられた生活理想の統一性は公的なカトリックの理論によっては決して要求されていないこと、しかし公的なカトリックの理論はそれなりに統一性を保持しそして禁欲を決して本来的に唯一の真の完全性にしていないということのカトリックの学者たちが主張するとき、彼らはいづれにしても正しい。Grabmann S.101 f. 参照。《プロテスタントの根本的誤りは生活理想の統一という概念を完全に誤って理解したことにある。キリスト教的な生活理想の統一ということが問題になるとき、そのことでもって特別な、本質的な統一が考えられているのであって、機械的-数字的統一（ことごとくの個人にとって等しいそして個人を直接目的に関係づける統一）が考えられているのではない。特殊統一的な生活理想の内では幾重もの量的な段階づけが可能である。この段階的区別によっては本質的な差異ははっきりとされない。このはっきりとはないが、段階的に区別された生活理想の現実化の形式に相応するのが天の報いの多様性である（ダンテの天も身分的に構成されている）。従順と処女性によって或いはむしろこれらの根底にある神への愛の献身という心術によって、修道院の人たちには彼らが特別に統一的な生の理想のある段階を達成することができる手段が自由になった。このことによって世俗の人たちが他の方法でまさしく同じ段階に達しようということは決してしめだされていない。》S.99:《修道院の人たちは誓いによって完全性へむかって努力する方向へ自からを義務づけることから、他のキリスト教徒は、周知の様に、すでに自然に拘束されている物に誓いによって自分を義務づけているので、完全性へ努力する義務を持っていないということにはならない。完全性への努力はことごとくのキリスト教徒にとって自由気儘な事柄ではなくて、義務である。修道院

の人たちは、世俗の人たちと同様完全性にむかって努力しなければならない。その際もちろん修道院の人たちにはより一層決定的な道が開示されている。》《普遍的理想は神へのそして隣人への愛である。しかし手段はまちまちである。禁欲は特に卓越した手段である。偶然的にだけ完全性は福音的勧告〔清貧・貞潔・従順〕から成り立つ。《修道院生活は上級身分と呼ばれるということからは論理的には必ずしも世俗の人たちは劣った或いは少くとも価値の低い身分に属するというにはならない。このことから修道院生活はすべての人にとってよりすぐれたものであるということにはならない》(S.100). 更に、〔I〕これらの著者たちは同時にもちろんたくさんの《啓発的でない》禁欲者と禁欲的な著述家の実存を承認しているということ、〔II〕特別に完全な手段を与えられた身分がある体系の構成要素を補いあう身分としての意味しか持たないということ、〔III〕その本性上同時にすべての人によっては利用されえすまた利用されることが許されないところの完全性の手段の特徴は現世的な諸価値に対する本来的な禁欲のまさしく矛盾した立場を説明しているということ、これらのことが気づかれなければならない。しかし、この矛盾のうちにカトリシズムが、あたかもこの矛盾の禁欲的側面が唯一の必然的帰結であるかのよう、矛盾の禁欲的側面にただ釘づけにされるのではないということは正しい。カトリシズムはそもそもきわめて多くの異教的な力をむりやりにいっしょにしたものである——かかる包括的な力の構造はいつもそうであるように——。だからハルナック——彼はクリューニユ以来の禁欲的覚醒運動において、教会内ではただ一つの生活理想と一つの倫理性が存在しようということ、この方向にすべての成人したキリスト教徒即ち聖職者は義務づけられているという意識を表現へもたらせている——の Mönchtum S.46 の判断も強い制限をもってのみ妥当する。世俗的倫理性の同時の高い評価の例については Hauck, IV, 98 f. 参照。