



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」(9)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-11-13 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/10.24729/00007959

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」(IX)

高野 晃 兆*

Die Übersetzung von Ernst Troeltsch :

“Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen” (IX)

Teruyoshi TAKANO*

第2章 中世カトリック教会

第1節 問 題

▶キリスト教統一文化の概念と中世

キリスト教統一文化の概念：古代は教会の祭司の—クラメント的奇蹟組織並びに恩寵組織においてキリスト教的理念の社会学的関係を仕上げた。つまり福音の絶対的個人主義と普遍主義とを社会的組織にまとめあげた。この組織のなかで恩寵施設の下に従属することによって各個人に魂の救いの永遠の価値が与えられるのである。しかしこの魂の救いにおいて、(1)救いを保証する権威、(2)組織のヒエラルキー的編制、(3)現世の秩序への服従と適応についての家父長主義的な教え、これらが個人主義を非常に制限した。ここからは、あらゆる人間関係の判断の〔キリスト教的〕社会学的基本シエーマと理想とがどのていど〔当時の人たちの〕心情のなかへ吸収されていたのかは詳細には検討されえない。いずれにせよ、教会は教会外の状況と秩序とをかかえる理想から規制はしなかった。教会は全体としては固定された現世の状況を甘受した。そして相対的自然法の理論によって現世の状況と妥協した。こういう妥協に関わりたくない人のために修道院のなかに通風弁がひらかれていた。しかしこの通風弁はまさしくそれ故に教会と明確なそして原理的な関係をもたなかった。そして教会に対してしばしばやましい気持をいだかせた。だから教会の国家や社会に対する態度は独特な混合した態度であった。それは、(1)自然法的承認の一部であり、(2)神政政治的征服と利用の一部であり、(3)国家のものはや十分でない力に対する教会による補強の一部であり、そして、(4)国家と社会一般の

拒否の一部である。この国家と社会の拒否は相対的な自然法に基づく一切の制度は罪性をもっているという理論と現世拒否の実践のなかで効果を現わす。内面的統一的なキリスト教文化は事実上も理念的・原理的にも存在しなかった。〔キリスト教的〕思想全体が古代には異なるものであった。

古代教会に対する中世の決定的な違いは、中世はキリスト教統一文化の理想を実践においてそして理論においては更に一層知っていた、ということである。かかる理想として、近代の本質にいくらか順応させられて、中世の理論が今日の公的なカトリック教会のすべての社会教説においてなお働き続けている⁸⁰⁾。しかしキリスト教統一文化のこの理想はプロテスタンティズムの初期へも移っていった。つまりこの理想の大部分が、中世がそれを基礎づけた完成することを学んだのと同じの方法でもってプロテスタンティズムによって主張された。根本的に変えられたプロテスタンティズムにおいてもこの理想は独立した根本思想のように働き続ける。つまりこの根本思想を新しい基盤の上に置くことだけが必要だったのである。

キリスト教統一文化は中世においてはじめて現れる：それ故問題は簡明に表現されうる。中世においては、古代教会の伝承から、新しい状況と新しい思考形式から、どの様にしてこの理想が成立することができたのか、そしてこの理想はここでどういう姿をとったのか。問題の重要性が、すでに古代教会に或いはキリスト教一般にキリスト教統一文化への努力を帰すところの人たちすべてによって低く見積られている。こういうことは問題になりえないということ、むしろストア並びにプラトニズムにとつと同様、キリスト教にとってはそれ以上に、自由な神合一の人格性と普遍的な人間共同体の価値に基づく社会教説並びに文化教説はきわめて大きな困難性を持っていたこと、特にキリスト教はなるほど強力ではあるが、しかし現世敵対的な、純粋に宗教的な組織をもたら

昭和61年4月10日受理

* 一般教養科 (Department of General Education)

し、この組織においては内にむかって生活状況を専らキリスト教の原理にかなうように秩序づけたが、外へむかっては接触や結合を見出すことができなかったこと、以上のことをこれまでの叙述が示している。神への愛と同胞への愛という超現世的な価値の上に文化と社会を築くということは簡単なことではない。神への愛と結びつけられた自己否定と現世否定、並びに同胞愛と結びつけられた法並びに権力の拒否は文化的な原理ではなくて、現世的な目的性をもった建造物には、また生存競争が自分自身に対して持ち出した保護装置には適合しない徹底的並びに普遍的な宗教的・倫理的理念である。何しろプラトニズムとストアイズムの社会理想はユートピアの状態にとどまったままであり、そしてキリスト教理念と非常に親しいにもかかわらず、古典古代の国民生活並びに国家生活にずっと近いままであったかかる社会理想はその理想の構成によって一般的な現世の成り行きとの隔りだけを感じたにすぎないからである。キリスト教はその理想国家を、即ち教会を、純粹に宗教的な基盤の上に建てることができたが、キリスト教はこの基盤の上で可能なことを他の社会生活と結びつけることができなかったのである。しかし中世は一切を包括し、結びつけそして仲介する社会全体——これが宗教の社会学的サークルと政治的・社会的組織を包括する——へと教会を拡大することを体験しそして自分なりの方法で単独の国家を目指すプラトンの共和国の念頭に浮かぶところのものを、即ち身分に基づく有機的な社会に対する聖職者の支配を、並びにストアの人類国家が目指していたものを、即ち倫理的な世界国家における一切のものの共有を、実現した。沈みゆく古代がプラトニズム、ストア並びにキリスト教において新しい人間の理想としてかかげ、そしてこの三つの流れの結合のなかで古代が非常に制約された形でしか実現できなかったプログラムは今や抵抗を克服しそして少なくとも相対的実現に至る。しかしその場合中世によって提起された問題は事実大きな歴史的意義をもった、そして一切の近代のキリスト教社会教説の判断にとっても重要である。つまり近代のキリスト教社会教説は平均して古代キリスト教の理念よりは中世の理念に結びついている。

キリスト教統一文化としてのトミズム：限りなく豊かなそして多彩な中世全体をこれらの観点の下で叙述することはここではもちろん不可能である。未来によってトミズムの形で受けつがれ、そして古典的とみなされるようになったこの歴史の成果を主要な点において特徴づけることだけが重要なのである。しかしトマスを理解する必要性が次にはもちろん、無言で決定的に聖トマス（†1274）の教説を規定しそしてはじめて可能にした中世の

一般的状況へつれもどす。何となれば彼の場合問題全体は序論においてすでに指摘された様に、またこれまでの探求によって証されたようにきわめて明確である。キリスト教の社会教説は、宗教思想が直接社会学的に効果が現われるキリスト教的・宗教的共同体という特定の概念をまず前提している。狭義の社会教説にとって問題となるのは、(1)あの共同体がどの程度一切を包括しまた一切に浸透しているとみなされ、社会的なその他の組織をかの共同体によって生みだされそして実現された社会学的の基本シェーマの下に従わせるのに成功したか。或いは(2)かの共同体が社会的なその他の組織並びに異質なそして外の現象と手を結ぶことができるか、ということである。トミズム的な社会哲学が前者の課題をひきうける場合、それは、まず第一に、キリスト教理念の社会的組織の強力な発展を前提しており、そして第二に、その中に展開されている社会的基本シェーマから全体を支配する可能性を前提している。このことから次によりやく個々の社会組織を全体の精神に編入するということが生じうるのである。問題はそれ故に、どの様にして聖トマスはかかる前提に至りえたかということである。そしてよりやく次にトマスはこの様な前提から彼の社会教説を事実どの様にして展開したかということである。たいていの叙述はこれらの前提の成立を本来の問題とはみなさず、ただちにトマスの教説そのものを詳しく論じだしているが、このことがそれらの弱点である^{80a)}。けれども最も本来的なそして最も困難な、しかし最も啓発的な問題はあの前提の成立を問うことのうちにある。あの前提において所謂中世のすべての特殊な状況が、即ちあらゆる政治的、社会的並びに経済的状況が、更にすべての教会的、並びに宗教史的状況も精神的・学問的運動と共に合流するのである。そしてかかる合流によってのみかの前提が成立したのである。この前提の実際の——ほぼ近似の——実現はこの状態の継続、或いは復旧に結びつけられている。この基盤なしにカトリック教会の社会教説を実行しようとする一切の試みは不可能に至るか、或いは社会教説の大いなる変化に至らざるをえないかのいずれかである⁸¹⁾。

探求の課題はそれ故に、(1)新しい状況下でキリスト教的組織の社会的拡大がどの様にして行われたか、(2)この場合に古代を特徴づける教会と現世の疎遠性がどの様にして失なわれ、そしてどの様にして相互の内的浸透に座をゆづり、そしてこれら一切のことから国際的な一切を包括する教会文化の理想がどの様にして生じたか、を示すことであるだろう。次にはそこからよりやくトミズムの本当の社会教説があらまし描かれうるであろう。後期中世のポスト・トマス主義の教説は中世社会と社会教説

の崩壊をあらわにし、そして近代の状況を準備する。しかしそれと共にわれわれの対象の枠からはずれる。ポスト・トマス主義の教説は近代社会とその理論の成立の歴史に属する。それ故に公的な教会の社会哲学に反対する立場だけを問題とすべきであろう。つまりかかる立場が社会の秩序にまで拡大された公的な教説に反対する狭義の本質的にキリスト教的な理念を提示し、それ故に後期中世と宗教改革時代のセクトに対する基盤を形成するのである。これらのセクトとその社会倫理とは〔カトリック〕教会のタイプとその社会教説と並んで、キリスト教社会教説の独特のタイプを展開させるということが示されるであろう。一つの教会の統一文化のなかでのキリスト教的尺度の挫折と相対化に対して、これらのセクトのなかでキリスト教社会倫理のラディカリズムとこのラディカリズムが可能となる小さいサークルがたち現われる。このことでもって次にはキリスト教の社会教説の全体へ重要な照明が照り返えされる。トマスの・教会的統一文化は発展の可能性の一つであるにすぎない。この統一文化に並んで福音即ち絶対的自然法と修道院に結びつくもう一つのラディカルな可能性が存在する。古代教会においては渾然としていた諸傾向が別れていくのである。

▶理念と偶然的弁証法

その際のはじめから一つのことが目にとめておかねばならない。確かに教会の社会哲学の、つまり一つの教説の、一つの思想の歴史が問題なのである。しかしかかる歴史はそのために純粹に弁証法的過程として理解される必要はないのである。ひとたび紡ぎ始められた思想はその固有の弁証法的な帰結と発展——その展開は一部はかかる思想内容を表現したいという内的衝動によって、一部は新しく実践から生まれてくる問題への応答の必要によってうながされるのである——を持つかもしれないが、大いなる実りある生の体系のなかでの基本的な思想は単純でそして統一的なものではなくて、むしろたいいはそれ自身すでにある複合体の総括なのである。他面錯綜したエネルギーの無限の活動のなかでは、エドワード・マイヤーが適切にも言っている様に⁸²⁾、偶然が共に考慮されなければならない。二つ〔思想と偶然〕はわれわれの歴史のなかにはふんだんにある。超現世的なるものと内現世的なるものとの総括の形をとった、つまり創造と好意を救済とペシミズムに結びつける神観念の形をとったキリスト教的理念はそれ自身すでに複合的なそして緊張の多い形成物であるということ、そのことは先に示されたし、またそのことは中世的理念の発展のなかでその意義を改めて知らせるであろう。同じように中世に

において可能であった精神的なるものと現世的なるものの相互浸透は思想的・弁証法的な発展の衝動からではなくて、事実の関係から説明される。何となればキリスト教的理念からかかる関係をプログラムの的に確認することができる弁証法というものは存在しない。キリスト教的理念には教会外の社会生活の発展のなかでの物事の事実的な経過が教会の組織にもちこんだところの可能性と強制とが働いている。かかる事実の関係は、沈黙のうちになしとげられ、自明とみなされた一般的变化のうちに、古代教会にとっては不可能であったことが今や可能となった理由を、古代教会にとっては理想ではなかったものが今や願望され、そして追求されるようになった理由を持っているに違いない。最後にこれから述べられなければならない、とくに好都合な一般的状況と情勢の下での統一文化の形成に際して、ここではキリスト教的理念は自己の貫徹にとって好意的な状況をどの程度利用することができたのか、或いはキリスト教的理念もまたそれなりに新しく起こってくる勢力に自からをあわせるということによってのみではどの程度統一が完成しえたのかという問題が依然として残っている。

とりわけ、われわれは神学者たちの傾向を、即ち至るところに福音からの離脱と逸脱、或いは至るところに問題の宗教改革的解決の開拓と準備を見るという傾向を警戒しなければならない。もっとも以下の叙述は、法律学者、世俗史家並びに国民経済学者と並んで、神学者たちのその他の点では非常に有益なそして部分的には輝かしい研究に依存しているということを断わっておかなければならない。ここで、「各時代は神に直接するものである」というランケの深い意味をもった言葉が妥当する。しかもわれわれはこの言葉を、各時代はその大きさと真実さにおいて、並びに自分自身並びにそのより良い精神に対する不忠実さにおいても神に直接するものである、とまで拡大することが許される。中世の宗教とその社会教説は《キリスト教の本質》の奇形ではなくて、しかしまたキリスト教的理念の他の目的に仕える発展段階ではなくて、宗教意識の一般の情勢にふさわしい表現であり、時代に特有な特徴と真理並びに特有な欠点と恐ろしさを伴っている。中世の宗教とそれにふさわしい社会哲学の形成とはまず第一にはそれ自身から理解されなければならない。そして伝承から、つまりそれらが自分の個々の欲求に従って自分の歴史的栄養と刺激とを汲みとったかぎりでの伝承から理解されなければならない。キリスト教の宗教的な生はその大いなる形成のいづれにおいても全く新しい別の生である。そしてまず第一にそのつどそれ自身から理解されなければならない。かかる生と統一的並びに普遍的な理想への関心がどの様にして結びつ

られるかは純歴史的研究の限界と関心の外にある⁸³⁾。

第2節 古代教会の発展の成果のなかでの萌芽

▶教会制度の拡大と東方における停滞の完結

教会概念における矛盾と未完成：まず第一に問題になるのは宗教的・教会的共同体そのものの拡大である。これはいつもキリスト教の第一の重要事である。これが完全に確保されたのちに社会問題がいつもようやく第二番目に問題となる。この点ではカトリック教会の本質的な基盤はすでに古代に確立されている。しかしこの確立のなかにも未来にとって未解決の問題が残っている。〔教会という〕少数者の共同体は国家と現世という共通の敵によってまとまっていた。即ちこれまでは多数の敵からの外圧によってかたく結ばれていた。この共同体が〔外の世界と〕対等の時代へそして次には国家によって次第に特権を与えられる時代に移っていき、そして同時に数の上では非常に多くなることによって、これまで驚嘆すべき機能をもっていた組織の不完全性、弛緩性、矛盾が現われる。国家によって国家の特有の関心のもとで企てられた教義並びに法に関する面での教会の統一への試み——これは教会の立法活動によって支えられたが——は上記の不完全性、弛緩性、矛盾を除去することはできなかった。全体の担い手、即ち司教職は、教義上のそして祭儀上の問題における分派や分裂を不可能にするところの自からのうちにおけるもっと強い統一と団結を、司教職に従属した聖職者を支配するための確固とした組織を、司教職そのものを支配するためのもっと大きな行政単位の形成を、司教職の権限のはっきりと認識できる統一組織と源泉を必要とする。一般的な教会会議における司教職の総括は、不十分であった。というのは控訴審はいつも皇帝であり、そして教会会議の権限は、それが一般であるか或いは特殊であるか、その決定が実行されたか或いはされなかったか、その決定がお互いに一致したか或いはしなかったかは、成果に、権力関係に、恣意と偶然に依存していたからである。古代の戦う自由な教会と団体の時代にはお互いに補いあっていた司教職的・貴族的要素と共同体的・民主的要素とが、司教の地位が魅力ある支配者のポスト⁸⁴⁾となりまた国家にとって重要な、国家の影響下にある権力となるにつれて、摩擦するようになった。信仰共同体、近隣の司教、国家と高位聖職者の闘争の影響による司教選挙の不安定性が制度の安全性を危険にし、また外国の権力と関心が混入してくることに道をひらいた。司教に従属させられた教区聖職者は選挙と職務においていろいろな勢力の間で分けられた⁸⁵⁾。

小さい集団から突然大きな集団に変わって行き、そしてその際非常に世俗化された共同体が相互のコントロールから並びに司教の支配から逸脱した。はっきりと目にみえる粗い罪だけを対象としている教会規則は精神的な統制や支配の十分な手段ではなかった⁸⁶⁾。更にこういう状況で形成される修道士の団体と修道院は、孤立化と独立化の強い傾向をもっているの、祭司制度にとって危険な爆発物でありまた頭の痛い競争相手であった。それだからこそ教会制度の本来の目的、即ち教義の統一と sacrament の効力に対する統一の見解の保持は、きわめて強い国家の援助があつたにもかかわらず、教会によって貫徹されえなかった。アリウス主義の教会、ネストリウス主義の教会、並びにキリスト単性論の教会が離れていった。そしてこれらは外国の国家主観に結びつか或いは服従することによって生きのびた。ドナトゥス派の農民蜂起は純粋な祭司の sacrament の効力だけを信じ、*indelebilis* [消しがたい]という性格を信じなかった。この農民蜂起はそれ故に後の時代に非常なる面倒をかけることになる数多くの反教会的セクト形成の口火をきった。高位聖職者は互いにはげしく対立することになった。この対立のなかで教義上の論議が教会政治の論争の中心となった。政治的国家理性と神学的ダイレツタンティズムは皇帝をこの戦いにたえず干渉させることになった。教会の基礎が固められまた承認されると共に司教職において体现された社会学的統一への傾向は、国家の強力な援助にもかかわらず、妨害された。他面、教会を受け入れるに当っての政治的意図、即ち国家を保持しようとしそして国家を担おうとする勢力の下に教会を順応させることは非常に限られた範囲でのみ達成された。即ち教会の争いと国家的な尺度では測りえない教会勢力は特に西方において教会を国家に順応させようとする動きをいちじるしく弱めた。これは新しい社会学的制度であって、その固有の性格と結果とがまだ完全に展開されず、また他の社会学的制度やサークルに対するその関係がそれ自身のためにもまたこれら制度やサークルのためにも解明されていないのである。

キリスト教理念そのものにおける矛盾の根拠：しかしところで発展傾向が滞り、そして状況が不透明になる根拠は何であるか。その根拠は若い構造物の自然的不完全性と公共心の弱さだけではない。この公共心の弱さは少数から多数へと移り変わっていくときに現われ、そして大衆の名前だけの、また強制的にならせられたキリスト教徒の場合に実際特に機能を麻痺させたのである。あの根拠はこれまでのキリスト教の理念と本質そのものうちにある障害なのである。国家即ち皇帝権力への新しい関係は非常に強められたにもかかわらず、同時に障害をひ

きおこし、また混乱をひきおこした。国家の手から教会はドグマと基本法の統一を受けとった。しかし国家権力そのものは異質の政治的観点、関心とエネルギーを教会生活にたえず混入した。教会によって当初当然の様に承認された皇帝の絶対主義——これが教会とドグマの拡大をひきおこした——は教会の並びに教会の宗教的関心の統一と完結を混乱させた。国家についての教会の指導者の普遍的理論はここでは明快化に役立たず、ただ混乱を増大させただけであった。〔片や〕相対的自然法の秩序としての国家秩序、並びに〔片や〕司教によって担われた、神政政治的救済理念——この救済理念に靈的な関心をもった皇帝たちは相対的自然権という構造物を服従させることを課題とした——に仕える絶対的皇帝権、これらはなるほど国家の積極的な価値を認めたが、国家と教会の明確な関係を示さなかった。教会がその機関を通して皇帝権を本当に統一的に支配しそして指導することができたときに、そして皇帝権の助けでもって世俗生活が本当に細部に至るまで永遠の救済の関心にどの様にして編入されるかについて教会が具体的な見解を持ちえたときに、はじめて国家と教会の関係が明確になる。しかしこの期においては一切が欠けていた。司教職は皇帝権を屈服させる団結力をもっていなかった。皇帝たちは古いローマの国家理念を靈的祭司国家のために捨てることは考えていなかった。古い国家は教會的、禁欲的・靈的・内的エネルギーに対して堅牢でありまた異質であったけれども、司教は世俗的な事柄においては無造作にこれまでの様に神によって設定された力としての皇帝に服従する用意があった。しかし靈的なものと世俗的なもの間の境界線がどこにあるかを言うことはむづかしい。このことを確認する機関が存在しなかった。更に、異端者との戦いの過程で、異教徒を強制的にキリスト教徒にする過程で、また教会の特権化の過程で、靈的な関心が消えていくように思われた。社会生活を全体としてもまた個々の面でも教會的尺度の下に服従せしめることに教会の倫理は準備ができていなかった。そうするには社会の秩序はあまりにも確固としてそして不変のものともみなされた。そうするためには禁欲的そして宗教的精神は現世に対してなおあまりにも異質であった。そうするためには現世はこれまでのままでは決して適切ではなかった。なるほど司教職が、政治的並びに社会的活動に、民法や刑法に関わることに、司教や聖職者の公的・法的権限において、政治的混乱の間教区のあらゆる欲求のための社会福祉活動において、社会生活を教会へ編入することの端緒がみられる。しかしかかる端緒は、一方では、困窮の産物でありそして原理的には矛盾したものであり、教会の関心よりはむしろ地方自治体の関心によって敵命

されたものであり、かかることを司教職の世俗化とみなす禁欲主義者によってはげしく反対され、そしてしばしば実際に司教の靈的本能によってよりも世俗的本能によって担われた。他面では、聖職者の法律上の特別化、聖職者の裁判活動の継続、福祉事業——国家がかかるものとみなした意味での——の聖職者への委任、これらは国家のなかでの教会の古い特別な地位——この地位を国家が許したのであり、また国家の目的のために利用したのである——の継続を、そしてそれ故に教会と現世の統一の代りに両者の明白な分離を意味したのである。分離はこれまで続いて来た線で続いたのである。そしてこの分離は、教会を現世の形成にあまりかかわらせないために、両側からきちっと限界づけられたのである。国家を教会と結びつける場合には両方がその驚きを体験した。国家は教会をその保存手段に組み入れようとした、そして純粹に靈的な権力の主権と衝突した。教会は国家の助けを借りて統一への意向を実現しようとした、また国家の干渉においてたえざる混乱の要素を、事情によって有益なそして別の事情によって解体的な、いづれにしてもいつも外から働いてくる外力をみとめた。

古代教会と中世の統一文化の間にあるものへの問い：なるほどこういう状況においてクリストモス、レオⅠ世〔在位440—61〕、ゲラズイウスとアウグスチヌスは旧約聖書の模範に従って皇帝を祭司制度の下に神政政治的に置くことを要求しそしてそれでもって《中世のプログラム》を画きかかったのかもしれない。しかしこのプログラムはオリエントにおいては実現されず、西洋においては500年後にやっと実現された。アウグスチヌ〔354—430〕とグレゴリウスⅦ世〔在位1073—85〕との間に帝国の解体並びに蛮人によるあらゆる状況の麻痺化以外のことが存するに違いない。さもなくばその実現にそんなに長くはかからなかったであろう。また教会の統一が単に分解したというだけならば、まさしく社会の事柄への関係における教会の新しい性格が現われたりはしなかったであろう。その間に存したことが、アウグスチヌの場合には未定のプログラムに留まったものが現実化される理由を含んでいるに違いない。このプログラムはまさしく古代教会においてはまだ実現されないプログラムであったのみならず、それが実現される手段や方法が知られていなかった。教会の世事に対する無知、並びに古い法律技術と行政技術で固められた国家の独立性とがかかる融合という思想を考えられないものにした。自然法(Lex naturae)の原理的理論がなるほど国家を一般に受容できるようにしたが、しかし自然法は教会から区別された国家を意味し、そしてモーセの律法或いは十誡との一致が主張されたにもかかわらず、教会は教会と

して実践的に財産、商業、法、社会編成、政治的構造並びに精神生活における現世的な問題をどの様に規範づけるべきかについて自然法は具体的な言及をしなかった。一切のことができるだけ〔国家と教会の〕この平行主義とそのつど調和するように編成された。そしてこの平行主義が互いに離れていくと、知恵と理論が終りとなるのである⁸⁷⁾。

統一的な祭司教会の社会学的拡大は国家に対する新しい関係の形成にかかっている。この関係において国家は霊的な生の目的と規範とを獲得し、国家自身の構造を教会の構造と内的に結びつけ、そしてそのことによって普遍的な社会生活を教会の規範に直接的に或いは間接的に従わしめたのである。このことは東西においてきびしい戦いのなかで起こった。しかし二度とも違った方法で。この戦いと形成の具体的な事実的な経過において所謂中世がもたらした新しいものの大部分が基礎づけられたに違いないのである。逆のことも、即ち教会が神政政治的に指導権を握りそして国家を支配下においたということも、もちろん考えられよう。しかし片や国家ははるかに強力であったし、他方教会はあまりにも脆くして霊的なものに専ら照準があわされていたので、逆のことは考えられなかった。教会には時々教権制的な夢だけが存在した。この夢は祭司制度を現世的な問題においては国家権力に服従させることの保証でもってはかなくも終っている。だから緊張と困難性からの次の逃げ道はキリスト教の国家教会である。それは東において内的発展から直接に生じた。西方においてこれに協力しそしてこれに特別な形を与える特別な理由がそれが論じられるところで浮き彫りにされる。

東方における続く成果としての国家教会：東方においてはげいしい戦いの後、皇帝自身が霊的権威となりそして宗教的・教会的目的を皇帝の理念に吸収したが、しかしそのために教会を国家行政の一部門とすることによって、完結した統一の状態が達成された。古いオリエント化されたまた封建化されたローマ国家はそのヘレニズム的教養並びに文学と共に存続したが、キリスト教の霊的な本質を吸収しそして二つ〔片やヘレニズム的教養と文学、片やキリスト教の霊的な本質〕を国家権力によって一致させた。われわれが所謂中世を霊的・現世的、自然的・超自然的、国家的・教会的統一文化——同様な理由からイスラム諸国家の文化もこういう特徴を帯びていた——と解するならば、東ローマ帝国は真の中世である。そして東ローマは中世を持たなかった^{87a)}、というとき、それは非常に特殊な意見なのである。東方は今日まで中世を持っている。そしてわれわれは目の前にこの中世と最も近代的な政治的並びに経済的制度和努力の注目すべきコン

ビネーションを見るのである。この東方中世は西方中世とは非常に異ったものであることはもちろんである。違いは、この神政的並びに霊的に様式化された、ローマ的・ヘレニズム的國家は古代の法と古代の文化——これはキリスト教的理念界とただ和解するだけであって、内面的には結びつかない——をもった古代國家であり続けたという点に存する。昔から対立している事柄同志がいただいている違和性は、あらゆる緩和の試みにもかかわらず存在し続けた。組織全体が平行主義〔片や古代の法と文化、片やキリスト教〕であり続けた。この平行主義の構成要素は霊的に関心づけられた資格づけられた皇帝権によってのみ正しい関係で保持された。統一は霊的・現世的皇帝権による両者の共通の規制に限られ、相互の内的浸透は行われなかった。國家の現実の権力は平穩な平行主義で満足できる。國家は、教會の理念的権力が支配権をふるう場合の様に、内的、思想的に浸透する必要はない。それ故ビザンチンの東方には西洋中世にみられる深い内的緊張、並びにルネッサンスと宗教改革に似た現象の形成が欠けている。ルネッサンスと宗教改革とは西洋中世が根気よく企てた内的融合の試みからその根幹の大部分をひきだしたのである。たえず生き続けている古代は東方においてはルネッサンスをひきおこさなかった。宗教生活の深化と革新の試みから東方においてはたえず禁欲——ドストエフスキーやトルストイの禁欲の様な近代的な禁欲にしても——が生れた⁸⁸⁾。宗教改革に類似したものは東方では基盤をもたない。

ゲルマン的領邦教会：しかし西洋においては どうして全く違った発展となったのか。ここにおいては最後の結果として國家に対してそして國家を媒介として社会生活一般に対する全く違った関係が、即ち教権制的・神政政治的統一文化が生じた。すでに示されたように、これは宗教的・教会的理念そのものの発展衝動から直接生じたのではなかった。しかし宗教的・教会的理念をこの軌道の方向へむけた出来事とは何であったか。

これは西洋の教会史の大いなる根本的な出来事であった。まず第一に帝国教会のゲルマン的・ロマン的領邦教会への分割である。この領邦教会においてこれまでの発展の継続性が500年間跡絶えたように思われる。そしてこれらの領邦教会のうちフランクの領邦教会が主たる発展の担い手となった。フランクの領邦教会はカロリング王国において絶頂に達し、オットー王国によってひきつがれ、ザリエル王国において普遍教会へ帰っていった。領邦教会もまた國家教会(Staatskirchentum)であるが、東方の國家教会とは全く違ったものであり、國家の権力に依存していたのではなくて、霊的なものと現世的なるものの相互浸透に依存していた。この相互浸透が國家に対してまず第一に力と文化伝道とを与えそしてそ

れ故ビザンチンとは全く違った成果を教会に対して持ったのである。第二に、教皇理念並びにそれによって支えられる教会的普遍主義の形成である。これらは国際的、現世無関心の禁欲主義という、また修道院によって担われた教会の学問という新しい波と密接に関連していた。ドイツ王国は普遍的帝国〔という理念〕によって領邦教会的・宗教的理念を脱却させられまたキリスト教世界全体に対する保護者になることを強えられることによって、ドイツ王国は普遍教会的教皇理念を再びかかげた。そして普遍教会的教皇理念は教会的なるものと国家的なるもの、霊的なるものと社会的なるものの500年に及ぶ領邦教会レベルでの相互浸透がこの理念に投げかけた遺産を保持した。ゲルマン的・ロマン的領邦教会はビザンチンの国家教会とは違ったものである。そしてここに相違の第一の理由が存するのである。この出来事の意義を詳細に明らかにすることが肝要である。

第3節 領邦教会時代並びに霊的なるものと世俗的なるものとの相互浸透

▶ゲルマンの領邦教会

ゲルマン的・ロマンス的諸国家——これらと並んでケルトの、そして後にはスラヴの、そしてハンガリーの国家が存立した——の抬頭は、まず第一に、帝国教会の完全な消滅と古い統一教会の規範法の見かけ上の永遠の廃止を意味した。アングロサクソンの教会においてのみ規範法、ローマの祭儀風俗、中央即ちローマの司教との関係が保持された。他の国々、とりわけ中央ヨーロッパを統一しそして中央ヨーロッパに共通な文化基盤を与えるフランク王国は教会を専ら領邦教会として管理し、自分の新しい国家機構にはめこんだ、そして統一教会というのは教皇に対する因襲的な尊敬においてまた一切のキリスト教徒は共通の考えを持っているということにおいてのみ保持された。この領域においては古い教会法とは完全に相違する教会法が生じた、これの基本的特色は領土の土地に在る教会に対する領土の財産権と任命権である。これでもってのはじめて教会的家臣制(Vassalität)と教会的封建制(Kirchliches Lehenswesen)の発展が可能とされる。この教会的封建制が教会を最上部に王を戴く封建領主(Grundherr und Lehensherr)の手に与えたのであった。完全に新しい領邦教会の原理がこの様に抬頭した理由はまだ明らかにされていない。領土私有教会という組織は疑いもなく古代のキリスト教以前の祭儀制度と関連している。領邦教会の原理は、領土私有教会によって時の経過のなかで異常なまでに確立さ

れたのであるが、それはもともとは多分アリウス派の教会に由来するのであろう。アリウス派の教会は正統教会から排除されることによって、そして諸民族の対立に際して領邦教会或いは国民教会を形成する方向へかりたてられ、そしてここで昔のキリスト教以前の土着の祭儀の伝統と結びついたのであろう。この推測が正しければ、これが状況を非常に特徴的に照明する。異教の立場に立つ国家体制への対立から生じた純粋に普遍的・宗教的倫理は世俗的なものへの内的関係を見出しえない。しかしすべての異教においてと同様宗教的並びに自然・社会的諸要素がきわめて内面的に結びつけられているゲルマン的民族祭儀の影響が再び両者の統一を当然のこの様に必要とした^{88a)}。ビザンチンの国家教会がローマの国家宗教の伝承に結びつくように、西方の領邦教会も異教の地盤と結びつきうるのではないか。しかし同時に次にはビザンチンの国家教会と西方の領邦教会の間の違いも説明されるであろう。東方では、古い祭儀伝統をもった強い国家が教会を自からのために編入した。西方では新しい国家生活が教会の助けをかりて形成された。つまり教会は全く素朴にそして信仰深く自からの課題と国家の課題を同一視しそして法的・経済的な事柄に関しては国家の構造にあわせた。ガリアーゲルマンの聖職者は、若い国家にその知的、組織的並びに道徳的基盤を与えるには十分教養を備えているが、専らキリスト教的に同化することに専念し、そして新しい法の問題と財産の問題に没頭していたので、独立した教会文化をひたすら考える余裕を精神的にも物理的にも持っていなかった。かくて《領邦教会》が生まれたのである。いづれにしても原理の新しさは疑われえない。古い帝国教会の残滓はこの発展に反抗することはできなかった。なぜなら残滓はいよいよ小さい領域へ追いやられ、最大部分を東ローマとイスラム王国に奪われ、そしてその中心部即ち教皇座において領土の心配にふりまわされていたからである。なるほどアングロサクソンの教会から来たボニファキウス——フランクの支配者たちは彼を任用した——の改革と教会組織とはローマとの関係を再建し、イタリア的・ベネディクト的修道院規則をスコットランド的・コロンバ〔アイルランドの宣教師(521-97)の名前。スコットランドに伝道した〕的修道院規則に対して勝たしめ、また規範法にできるだけ接近させた。しかしフランクの支配者たちはこの改革を彼らの事実非常に粗野な教会のために利用することによって、彼らは彼らの教会のために普遍教会的帰結を打ちこわし、そして彼らの領邦教会の精神的振興と組織固めのためにのみ普遍教会的帰結を利用した。カール大王によって以前のローマ帝国の北部すべてと新しい伝道領域が掌握されたとき、領邦教会は帝国教会に、

もっともフランクの領邦教会の意味での帝国教会になった。それは教皇をもいづく領邦教会となった。皇帝は教会を支配し、教会を彼の民族の組織化と文明化の重要な担い手として利用した。皇帝はこの〔重要な担い手という〕意味での教会の内部的、法的、並びに領主としての発展を指導し、そしてこの発展を公的な目的のために利用した。カロリング王国の分割後も中央ヨーロッパでは教会重視主義というこの基本傾向は続いた。カロリング朝の国家理念のザクセン王家による再採用は宗教的並びに世俗の高官をもはや単なる役人の地位に留めておかなかった。ザクセン王家は両者を大名にさせざるを得なかった。しかしザクセン王家はその後継者を持たないということによって王の影響下に立つ宗教大名に今やいよいよたよることになった。即ち宗教大名は王国の文化活動並びに政治的問題に対して責任を持つことになった。カール大王と同様イギリスにおいてはアルフレッド大王は同じ様な影響力をもった。こういう状態が、教会の国家からの分離をめぐるの、普遍教会と規範法の再建をめぐるの、大グレゴリー-の戦いの勃発まで続いた。戦いの影響が及ばないところ、即ち遠いスカンジナビアの国々においては旧態依然であった。

原注

80) 古代教会に対する中世のこの違いは一般に認識され、そして承認されている。Hauck, KG. Deutschlands I, 116を参照せよ。Uhlhorn, Liebestätigkeit II, 5:《古代世界全体にとってそして個々のキリスト教的人格を別とすれば、キリスト教は基本的にいつも外的なものであった。異教的過去、即ち異教色が完全に浸透しそして異教臭のぶんぶんとした古代諸民族の文化生活は、やはり結局キリスト教精神の浸透しがたいものと証された。ゲルマン諸民族がはじめて真にキリスト教諸民族となった。ゲルマン諸民族はまだ若々しかりし頃にキリスト教によって捕えられ、そしてキリスト教と共に成長した。一切の文化が教会によってゲルマン諸民族に伝えられた。異教世界において年老いたギリシヤ人やローマ人がキリスト教を理解した以上にゲルマン民族はキリスト教を深く理解したように、ゲルマン民族の場合には、ローマやビザンチンにおいてはみられなかった程度においてキリスト教がゲルマン民族の生活をキリスト教的表現でもって支配した。》S.7:《実際にはクリュニユによって10世紀にはじまる覚醒がキリスト教の決定な勝利への転換点となるのである。》Harnack, Wesen des Christentums S.153:《ローマ・カトリック教会は何を行ったか。ローマ・カトリック

教会はロマンス語系・ゲルマン語系諸民族を教育した。しかも東方教会がギリシヤ人、スラブ人、オリエント人を教育したのとは違った意味で。本来的な素質が、基本的なそして歴史的な諸状況があつた諸民族の教育を助成し、またあつた諸民族を躍進させたとしても、教会の功績はそのことによって減少しない。ローマ教会は若々しき諸国民にキリスト教文化をもたらしした(どこから)、そして彼らを最も低い段階に拘留しておくためにもたらししたのではない。いや、キリスト教文化は彼らに文化を継続的に形成する能力を与えたのであり、また彼ら自身この進歩を千年の時間のなかで達成したのであった。》Sell, Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur, 1908, S.36:《カトリック教会の中世段階の進歩は、ここではキリスト教が、古代教会におけるごとく、古代文化のようなすでに確固とした文化と同盟を結んだのではなくて、カトリックキリスト教がゲルマン語系・ロマンス語系諸民族の精神の奥深くへ精神を変革しながら浸入していくことによって、全西洋文化の基盤となったということのうちに存する。》Ehrhard, Der Katolizismus und das 20. Jahrhundert⁴, 1902 S.24:《その特別な自然的・並びに文化的基盤をもった新しいゲルマン語系・ロマンス語系王国とラテン教会の精神とのこの結びつきから新しい時代が生まれた。この新しい時代は見渡しきれないほどのたくさんの事実において効果を現わした。これらたくさんの事実はキリスト教中世の特徴となって一連の内的ファクターと契機によって支配されている。1) キリスト教の二つの最高の代表としての教皇権と皇帝権の結合とそのことによって制約される中世の普遍主義。2) 政治的国家体制とカトリックの教会生活の相互の浸透とそこから生ずる教会と国家の間の神人協力主義。3) 高度な文化生活のあらゆる領域におけるキリスト教的並びに教会的精神の唯一支配。》S.35:《教会の自由のために戦いそしてそのことによって束縛されていた教会のエネルギーを完全に解放する方向へ道をひらいたのはグレゴリーVII世の不滅の功績である---今や中世のキリスト教文化の全盛が展開される、この全盛は2世紀続きそして高度な文化生活のあらゆる領域で永続する価値の実を熟させた。》古代教会の本質からかかる上昇に対して障害となった内的困難性はこれらの叙述においてはたいていは低く評価されている。これらの内的困難性をするどい洞察でもってその研究の主なる対象としたのが v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887 であ

る。これらの困難性の克服が禁欲的・教権制度的並びに現世を政治的王国によってのみ救済へと強いることができる教会によるローマの世界帝国の受容のうちにあったという彼の意見を私はもちろん正しいとは承認することはできない。これについては後に論ぜられる。ここでは、Hauckが示しているように I, 552 f., II, 110, 502, 535, v. Schubert, KG, I, 726, 730, 教会の普遍的なそして現世を抑圧する傾向は教義学的真理概念並びに sacrament のひたすら至福にする働きから出発しているということだけが指摘されよう。ここで支配しているのは宗教思考の社会学であり、理念の弁証法であって、v. Eickenが彼のその他の純粋に弁証法的な構成とはっきり対立的に利用している歴史的偶然ではない。偶然はここにはない。ローマ帝国の法と理想が受け入れられるかぎり、完全に独立した教会の発展傾向に仕えるなかで、ローマ帝国の法と理想の受容が行われるのである。——中世の産物としてのカトリックの統一文化についてはMausbach, Christentum und Weltmoral, 1905 参照。ここではカトリック教会のこの理想がトマスに従って適切に描かれている。カトリックの理想のうちに存するキリスト教理念そのものにとっての問題は皮相的にとり扱われている。私の叙述はとりわけこのカトリックの統一文化が歴史的にみられても体系的にみられてもキリスト教理念の当然の《開花》ではないということを示すであろう。

80a) このウィーク・ポイントの根拠はトマス自身が彼の社会教説を純文献的・学問的にはアリストテレスからそして純イデオロギー的・道徳的には倫理の要求から展開したが、その際、実際に彼をとりかこむ政治的・社会的状況とりわけ封建国家と農業制度をはっきりと無視しているということのうちにある。しかしこれは根本的には全くのイリュージョンであるにすぎない。彼の企てのすべては生成して来た統一文化を前提している。彼の根本思想は、われわれが見るであろうように、身分的な階級構成のシェーマのなかを動いている。そして彼のアリストテレス的・自然法的理論は事実的になりに広範囲にわたって現存の状況にむけられている。そしてこの現存との関連において自然法がキリスト教の理想と調和する姿をとっさいる。これら一切のことがトマスにはただ自明のことである様に思われる。しかしこの自明なことも歴史的に説明することが肝要である。ここに提供されたことはそれへの試みである。

81) この問題一般については Sell, Katholizismus und Protestantismus 159頁から193頁までを

参照せよ。但しこの記述は、私見によれば、あまりにも楽天的である。

82) Eduard Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, 1902. S. 17f 参照。

83) 私の Loisy 並びにハルナックとの論争: Was heißt Wesen des Christentums (Cristl. Welt 1893) 並びにリツケルトとの論争: Moderne Geschichtsphilosophie (Theol. Rundschau 1901) 参照。

84) ビショフの職に、特に古代のそして裕福な氏族に属する10人組の長、即ち課税に対して責任があり、ポストの強制的世襲制に拘束された都市の役人が殺倒したことについては、Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechtes I, 1878, S. 148 ff. 彼らはこのことによって彼らの苦しい義務からまぬがれようとした。一般に豊かな階級がビショフのポストを手に入れようとした ibid., S. 152. これを妨ぐために再三国家の法律がつくられ、宗教的なポストの数を減らす試みや、聖職者を修道院から補充する指図がなされた。

85) この最後の点については Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechtes I, S. 131 u. 158. 貴族的な要素とデモクラティッシュな要素の関係の不明瞭性から生ずる別の不明瞭性が教会財産のうちにあった。教会財産が法人財産 Korporationsgut から施設財産 Anstaltsgut へ変わった。この発展を皇帝の立法は黙って認めた。

86) 懲戒権力の共同体の手からビショフの手への移行並びに神の立場で言い渡された判決への変化について、並びに懲戒権の共同体への関係ではなくて神への関係に及ぼす影響について Löning I, 254 ff., 265 ff. 懺悔の sacrament なしには懲戒は真の、一切を包括する懲戒とはなりえない、社会的ボイコットという刑罰もまずゆっくりとはあるが教会からの破門という刑罰に変わっていった。ガリアでは毎週の私的な告白並びに喜んで贖罪を行うことが住民の精神的な教育の手段とみなされていた、そしてそのことでもって贖罪の sacrament の基盤、即ち教会の本来の支配手段の基盤が置かれた、Hauck, KG. Deutschlands, I, 275 並びに Karl Müller, KG. I, 1892, S. 313 - 15.

87) この二つの節〔1. 問題、2. 古代教会の発展の成果のなかでの萌芽〕については第1章第3節以外に Edgar Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechtes, I, 1878 にみられるすばらしい叙述を参照せよ。この書物の第I巻はコンスタンチヌ

ス以後の教会を非常に明確にそして適切に叙述している。特に Kap. I, S.20-102 並びに市民的及び公的・法的生活へのビショフの関わりについての節 S.289-331. この体系のなかの特に不明瞭な点はビショフの選挙である。このビショフ選挙の不明瞭な点において組織の古い共同体的な性格と新しい普遍教会的・権威的性格とが衝突した。後に枢機卿をつくる以前の教皇選挙の不安定性が社会学的組織における最も弱いそして最も不明瞭な箇所の一つであると同様である。ガリアの教会のビショフの文化活動並びに社会的又公的・法的機能へのビショフの進出についての例は Hauck, KG. Deutschlands I, 131 ff., こういう方向の発展に対する禁欲者の反対については S. 76-80 参照。Hauck の叙述はビショフの社会的並びに政治的活動へのこの進出はいかに偶然的にそして外的に基礎づけられているかをも示している。今や人々によって受けとめられたキリスト教理念の固有の帰結を Salvian (S.70) は描いている。つまり Salvian はできるならばあらゆる財産を教会に遺産として残すことによって財産共同体と他に現世からの遮断を要求している。彼はこの思想の物質的貫徹性については何ら疑念をいだいていない。しかし他面ビショフの社会政策は、キリスト教理念の生活における貫徹は自然的基盤へさらに一層たちいることを要求しているということでもってだけでは原理的には基礎づけられない。ガリア地方のロマンス語を用いるビショフの二つの階級即ち現世形成的・政治的ビショフと禁欲的・厳格にキリスト教的ビショフについては Löning I, 120 f. をも参照。

87a) 例えば Seeberg, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, II, 1898, S. 2 : 《ギリシヤ教会の精神は中世を持たなかった。何となればギリシヤ教会の精神はオリゲネスの古代的問題を越えてはいなかった(?)、即ちギリシヤ教会はアウグスチヌスを持たなかった。われわれは全中世の教義史をアウグスチヌス主義の歴史として取り扱うことができる》。むしろ、政治的・社会的発展における西洋中世の特別な性格は倫理的・精神的な基本性格にとっても決定的であると信ずる。教会史と教義史の純弁証法的・イデオロギー的理解に対してここではちょっとした《マルクス主義》が肯定される。アウグスチヌス主義はこの発展から生ずる問題の克服に特に重要な手段だけを形成するのである。そしてこの手段をアウグスチヌスとは全く異質なアリストテレス主義との密接な結びつきのなかでのみ形成するのである。そのことを示すのが以下の課題であろう。

88) これに関しては Karl Neumann, Die Weltstellung des byzantinischen Reiches, 1895 並びに特に Byzantinische Kultur und Renaissancekultur, 1903 を参照。残念ながらロシア教会の歴史はほとんど知られていないので、西洋の発展に対するきわめて興味ある類似と対立はここでは追求されない。

88a) U. Stutz, Die Eigenkirche という重要な作品参照。アリウス派の教会のことを私に教えてくれたのは私の同僚 von Schubert 氏である。彼はまもなくこのテーマを取り扱ったきわめて啓発的な論文を発表するであろう。彼はその論文においてフランクの教会がアリウス派の模範に依存していることを証明することができるかと信じている。