

| | |
|------------------|---|
| Title | 宗教改革者と農奴制：ウルバヌス・レギウスを中心にして |
| Sub Title | Reformers and serfdom : the case of Urbanus Rhegius |
| Author | 野々瀬, 浩司(Nonose, Koji) |
| Publisher | 三田史学会 |
| Publication year | 2003 |
| Jtitle | 史学 (The historical science). Vol.72, No.2 (2003. 6) ,p.91(229)- 122(260) |
| JaLC DOI | |
| Abstract | |
| Notes | 論文 |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20030600-0091 |

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

宗教改革者と農奴制

——ウルバヌス・レギウスを中心にして——

野々瀬 浩 司

はじめに

一六世紀初の西南ドイツやスイスに居住していた多くの農民たちにとって、農奴領主制という人格的支配は、依然として自己の自由を抑圧する重い封建的な軛であった。中世末からの農業危機と並行して、封建反動や領邦国家化が進展し、それに伴ってしばしば農奴制は様々な形態で強化された。実際に一五二五年の農民戦争の際に農奴制は、最も激しい抗議対象の一つとなり、その普及地域と蜂起の拡大領域とは、一般的に広く重なり合っていた。当時の平民による代表的な抗議書『一二箇条』の第三条には、「私たちが農奴と見なされるのが、これまでの慣習であったが、キリストが、私たちすべてを、羊飼いの最高者（皇帝）も同様に、何人の例外もなく、そ

の高価な血を流して救済され、贖われたことを考えれば、これは悲しいことだ。それゆえ、私たちが自由であり、また自由であろうと望むのは、聖書にもとづくことなのである」と記されている。ここに表れているように、民衆は宗教改革運動に触発されて、新たに聖書を規範とした「神の法」を掲げ、従来の古い法感覚に変更を加えて、領主に農奴制廃棄を突きつけたのである。さらに平民は、自己の要求の正当性に関して宗教改革者たちに対しても裁定を求めたのである。

確かに中世の農奴領主制は、古代奴隸制のように、人間を人格のない家畜に等しい所有物として扱うほどの苛酷な支配関係を生み出すことはなかったが、しかしながら、多くの領民に対して精神的にも物質的にも、様々な耐え難い負担や義務を課していた。その具体的な内実や

機能は時代や地域によって大きく異なっていたが、一般的に農奴たちは、移動の自由を禁止されたり、結婚の制限を受け、自由人や異なる領主の農奴との婚姻（身分外婚・領外婚）に対する罰則を課せられるなどの人格的な拘束に縛られていた。さらには、今日の相続税に類した死亡料による収奪、毎年の農奴承認料の納入や不定量賦役の履行などによって、経済的にも搾取されていた。領邦国家形成の手段の一つとして、農奴制が利用された地域では、法の改竄や結婚の際の下位身分継承の原則の導入などによって、自由人の権利が不当に奪われ、農奴へと転落することもあった。⁽³⁾

そのような農奴制は、農民戦争以後農民の訴えに応じて、一部の地域では領邦権力によって廃棄され、それ以外の地方でも部分的にその封建的拘束が緩和される場合も見られた。近代初期に農奴制は、エルベ川以東のグーツヘルシャフトとは異なり、全体として徐々に衰退していったが、しかしながら多くの地域では、最終的には一八世紀末まで封建的遺制として根強く存続したのである。つまり世俗的な人格の自由は、人間の理性を尊重し、自然権の意義を掲げた啓蒙主義の影響を受けて初めて、十分な形で思想的に開花し、例えばスイスではフランス革

命前後に領邦国家の政策の中へと実質的に取り入れられたと考えられる。中世には共同体単位の自由や自治という概念は、徐々に発展していたが、個人の独立や自由という認識は、当時はまだ一般的に広く流布してはいなかった。⁽⁴⁾ 確かに一六世紀の宗教改革運動は、個人の良心の自由や宗教上の内面的自由を訴え、近代社会への扉を開くための重要な契機の一つをもたらしたが、僅かな例外を除いて、即座に直接的な農奴解放の原動力とはならなかったのである。

それでは宗教改革者たちは、農奴制問題についてどのような立場に立って、政治的影響を及ぼしたのであるか。あるいは農民側からの深刻な訴えに対して、神学者たちはどのような返答をして、自己の責任を果たしたのであろうか。この問題に関して、宗教改革期の全ての思想家や知識人に対して、実証的分析を行うことは、紙面の都合上不可能であるので、本稿では一六世紀初に最も長文で本格的な農奴制論を展開したレギウスの見解を中心に、代表的な宗教改革者たちの主張と比較しながら、考察することにする。

第一章 ウルバヌス・レギウスの生涯

ウルバヌス・レギウスは、ルター神学の影響を受けて、アウグスブルクとリューネブルクの宗教改革の進展に貢献した聖職者であり、また古典的な教養に精通した人文主義者でもあった。彼自身は独創的な思想家というよりも、むしろ現実の諸問題と格闘した実践家であり、敵対者を激しく論破するような情熱的な闘士ではなく、寛容と和解を促す調停者であった。若い頃レギウスは、組織神学的な著作を執筆したこともあったが、後に彼の関心は、理論よりも実際のな事柄に移行し、多くのカテキズムや説教集を書き残したのである。⁽⁵⁾

全体としてレギウスの生涯は、学業に勤しんだ前半生（一四八九―一五二四年）、アウグスブルクなどの南ドイツでの聖職活動期（一五二四―一五三〇年）、リューネブルクを中心とした北ドイツでの伝道期（一五三〇―一五四一年）という三つ時期に分けられるであろう。⁽⁶⁾ 彼は一四八九年に、ボーデン湖の辺にある小都市ランゲンアルゲンで生まれた。従って、レギウスは他の宗教改革者たちとはほぼ同世代に属し、例えばルターよりも六歳ほど若く、ツヴィングリと比べても五歳年少である。ウルバ

ヌスの父は、コンラート・リーガー (Reger) という名の司祭であり、実母の姓は「ケーニヒ」と呼ばれていたと推定される。カトリックの教義では聖職者には結婚が許されていなかったため、ウルバヌスは嫡出子として育てられることなく、どこか影のある幼少時代を過ごしたと思われる。出生の点で彼は、同じ人文主義者のエラスムスの場合と類似している。司祭の私生児であったという重い事実が、確かにレギウスに対する侮蔑や嘲笑の道具として用いられ、しばしば彼の心を深く傷つけたが、けれども逆にそのことは、彼を聖職者の教育と改革へと駆り立てる原動力ともなった。一五一六年に彼は、自分の名前をラテン語化して Regius と表記し、一五二五年からはほぼ一貫して Rhegius と書き記し始めた。⁽⁷⁾

一五〇四年頃にレギウスは、リンダウのラテン語学校で学んだ後、一五〇八年にフライブルク大学に入学し、その後インゴルシュタットとバーゼルでも大学教育を受け、神学などの研究に励んだ。フライブルクで彼は、後に自己の強力な敵対者となる二人のカトリック側の代表的人物、つまりヨハン・エックとヨハン・ファブリと出会ひ、感化された。ルターとのライプツィヒ宗教討論で活躍したエックには、引き続きインゴルシュタット大学

でも教えを受けた。他方ファブリは、後にウィーン司教などの重職を歴任するほどの有力者となったが、一五一九年頃にはレギウスとコンスタンツで共同生活を行うほどの親しい間柄であった。インゴルシュタット大学でレギウスは修士号を獲得し、後にそこで修辞学に関する講義を行っている。また彼の学識は世俗的にも高く評価され始め、皇帝マクシミリアン一世から「桂冠詩人」という名誉を与えられた。バーゼル大学でレギウスは、神学博士あるいはそれと同等の称号を取得し、そのことが聖職者としての重要ポストを得る際に有利に働いた。一五二〇年までに彼は若い学者としてギリシャ語に習熟し、幾つかの著書を執筆した。さらにレギウスはヘブライ語の修得にも挑戦し、自己の学識を深め、正式な大学の教授職に就くことはなかったが、若い頃からある程度名の知れた人文主義者として活躍していた。⁽⁸⁾

ファブリの影響の下でレギウスは、一五一九年に司祭に叙階された。一五二〇年末に彼は、アウグスブルク大聖堂の説教師に就任するという招きを受け入れたが、その頃には既に同市でもルターの教説をめぐる争いが激化していた。彼の最初の任務の一つは、ルターへの破門威嚇の大教書を説教壇から読み上げることであった。一年

後にレギウスは、論争的となったパンフレットを書き、大胆にもルターの著作よりも教皇勅書それ自身が、実際に宗教上危険なものであると訴えた。この時期に彼は決して確信的なルター派に転向したわけではなかったが、この出来事との関わりの中で宗教改革的な立場へと傾斜していった。⁽⁹⁾ さらにレギウスは贖宥状を批判し始め、プロテスタント側が頻繁に論じていたテーマで説教を行い、大聖堂の説教師としての地位と自分の新しい信条との不一致から、自ら休暇を申し出て、最終的にはその仕事を放棄した。一五二二年に彼は故郷に立ち寄った後に、テイロールのハルで説教師として働き、それと並行して新旧約聖書とルターの著作の研究に没頭した。この地でもレギウスは、贖宥状の販売を攻撃し、聖職者の奢侈や華美な生活を批判し、聖人崇敬や祝日の改善を求め、ラテン語でのミサの廃棄を主張した。そのように彼はルターの教説を擁護したために、司教やインスブルックの高官の逆鱗に触れ、結局職を解任された。⁽¹⁰⁾

その後レギウスはアウグスブルク市参事会から復帰を促され、一五二四年から一五三〇年までルター派の説教師としてその地で活動したが、既に一五二三年の夏には数回その都市を訪問し、説教を行っていた。復職してす

ぐに、彼はプロテスタント側の代表的な論客として頭角を表し、市内に精神的な影響力を及ぼし始めた。一五二五年のクリスマスに彼は、アウグスブルクでパンと葡萄酒による二種陪餐を敢行し、最初の公的なプロテスタント的な祝いを主宰した。近隣のメミンゲン市の宗教改革に対しては、市参事会から依頼されて、十分の一税、ミサ、聖職者の選出権などの諸問題に関して助言を与えた⁽¹¹⁾。ツヴィングリとルターとの間での聖餐論争において、レギウス自身はマールブルクの会談には参加できなかったけれども、ヘッセン方伯フィリップによる仲裁の努力を支持した。一時彼はルターを批判し、ツヴィングリの立場に傾いていったが、両者との接触を断つことはなかった。これまでレギウスは、聖職者の婚姻の司式を務めたこともあったが、一五二五年六月に自らも、名望家の出身でヘブライ語に精通した知的な女性であるアンナ・ヴァイスブルッカーと結婚し、多くの人たちに囲まれて祝福された⁽¹²⁾。レギウス夫妻は、当時としては多くの子宝に恵まれ、賑やかな家庭を築き上げた。一五二七年からの再洗礼派との論争の際には、レギウスはアウグスブルク市参事会と共同でこの急進派と戦い、プロテスタントの聖職者を代表して発言した。それ以来彼は、俗人の神学

的能力に対して徐々に懐疑的な立場をとり始め、公権力主導の保守的な教会化の道を模索したのである⁽¹³⁾。レギウスはスイス諸都市の宗教改革の進展に興味を示し、一五二八年一月にベルンの宗教討論にも参加している。アウグスブルク時代に彼は、一五二〇年代に起きた多くの宗教問題に関してパンフレットを出版して、激しい論争に身を投じた。当時カトリック側はプロテスタントに対して、病人や死の淵をさまざまに迷っている人を慰めるための異端的な新しい教えに過ぎないと断罪し、反駁してきたのである。

一五三〇年の帝国議会に際してレギウスは、『アウグスブルク信仰告白』の作成にも関与し、メラニヒトンやブレンツとともに、カトリック教会に対してルターよりは融和的な立場を主張した⁽¹⁴⁾。皇帝のアウグスブルク滞在に伴う説教禁止令の公布と、市当局自体がその信仰告白に対して署名する意向を明確には示さなかったことは、レギウスの心に微妙な変化を与えた。しかもこの頃彼は、プロテスタントに賛意を表明したリユーネブルク公エルネストから誘われ、北ドイツに宗教改革の思想を浸透させ、その教会組織を強固にするように要請されていた。ついに一五三〇年末にレギウスは、家族とともにリユー

ネブルクへと移住する決心を固め、その道程でコーブルクに立ち寄り、初めてルター自身と直接面会した。この会談はレギウスに決定的な影響を与え、以後明白にスイスの改革派よりは、ヴィッテンベルクの神学者に近い立場に属することになった。生涯の最後の十年間を費やして、レギウスはドイツ北中部の新しいプロテスタント教会の確立のために、休むことなく働いた。リューネブルク公国の教区監督として彼は、エルネスト公による領内の修道院改革を援助し、特にルター派に反抗する女子修道院を攻撃した。また彼は改革運動の完成のために、遠くから文書で指示するだけでなく、地方の聖職者や平信徒たちと直に接触して、精力的に仕事をこなした。その上手紙や論説を通して、あるいは人を派遣して、ミンデン、ゾースト、ヒルデスハイム、ハンブルクなどの他の北ドイツの諸都市の宗教改革にも手助けをした。レギウスは宗教教育に熱心に携わり、熟練したルター派の聖職者を育てようと奔走し、彼らに対して講義を行い、指導書を書き残し、そこで悔い改めと善行の必要性を強調した。しばしば彼の著作は、聖職者たちの悩みの解決に役立ち、彼らが平信徒に対してバランスのとれたメッセージを送り続けることに貢献したのである。⁽¹⁵⁾

一五三七年にレギウスは、シユマルカルデン同盟の会合に出席し、ザクセン選帝侯の命によってルターが執筆した『シユマルカルデン条項』に署名をした。一五三〇年代の政治的神学交渉に際しては、彼は信仰義認というルター派に固有な教義上の強調点に固執し、忠実にそれを守り、しかもプロテスタント神学は聖書のみならず、古代初期キリスト教の最善の教えや教父神学と適合していると主張した。元来レギウスは、敵に激しく反抗する闘争家や論客というタイプではなく、むしろ和解と融和を求める仲裁者であり、また頑固な神学者である以上に古典的な教養への造詣が深い人文主義者であった。⁽¹⁶⁾ その上レギウスは、反ユダヤ主義的なルターとは異なり、古代イスラエルに関する自己の人文主義的教養に立脚して、ユダヤ人との対話に努め、ラビたちとの間に旧約聖書についての学術交流を行い、時にはキリスト教への改宗も勧めた。一五四〇年に彼は、ブラウンシュヴァイクのユダヤ人共同体に対して寛容的な政策を認めるように、ルター派の聖職者に働きかけたのである。⁽¹⁷⁾ 一五四一年五月にツェレでレギウスが亡くなった後に、彼の妻が教父の著作の引用についての厚い概説書を発見した。レギウスのドイツ語とラテン語の著作は、彼の息子エルンストに

よって編集され、一五六二年にニュルンベルクで二巻に分けて出版された。⁽¹⁸⁾

次章では、このような生涯を辿ったレギウスが、アウグスブルクで聖職者として活躍していた頃に書き残した農奴制に関する史料を分析する。

第二章 ウルバヌス・レギウスの農奴制論

一五二五年にドイツ農民戦争が勃発し、世俗の問題に宗教改革者も関与せざるをえなくなった時期に、レギウスは農奴制と下僕の隷従に関する論文を公にしている。

この史料が執筆された正確な日付は不明であるが、二月一九日から四月中旬の間に書かれたものと推定されている。⁽¹⁹⁾この頃アウグスブルクでも社会的緊張が高まり、市当局と臣民との間の溝が深まっていたが、その状況下でレギウスはローマの信徒への手紙一三章についての説教を行い、公権力への服従を説いた。それに対して聴衆の中から激しい批判が沸き起こり、動物のように人間を扱う農奴制が問題にされた。さらにそれに答える形でレギウスが反論したのが、今回分析する史料である。⁽²⁰⁾これは全体的には二部の構成になっており、二八箇条からなる農民に対する訴えと、一七箇条で構成された領主に対す

る提言とに分かれるが、実際の分量は若干後者の方が多い。この史料は聖書からの多くの引用で構成され、彼の学識の広さには驚かされる。確かにルターの『キリスト者の自由』や『この世の権威について』からの影響も感じられるが、論拠として用いられたのは、主に新旧約聖書が中心である。⁽²¹⁾

まず冒頭で農民に対してレギウスは、次のような問いから出発している。「キリスト教徒は全て地上の父から生まれ、天の父によって再び生まれ変わり、キリストの血の贖いによって福音的な自由で置かれたが、我々キリスト教徒は農奴制ないしは隷従などの苦痛を甘受しうるのか、あるいはすべきなのか」と。⁽²²⁾

第一条から第三条までは、農奴制問題とは直接的には余り関係しない、彼の神学の総論的な要約が示され、創造論から開始されている。まず人間の自然の生まれと霊による再生と神の召命については、神の前では私たちの間には差別がないというのである。確かに聖霊による神の賜物に関して、人間の中では大きな違いがあるが、ただ愛に溢れた信仰のみによって、神の国の子と墮落に陥った子とに分離される。そして私たちは皆、信仰を通してキリストと結び付いた一つの霊となり、キリストとの

靈的な結婚の合一から、神の永遠の選びに従って、王であり祭司である。ここにルターのな信仰義認論や万人祭司論に類似した論理が展開され、キリストとの婚姻や一致などの表現には、中世の神秘主義的な伝統も垣間見られる。⁽²³⁾

第四条から第一二条でレギウスは、福音的な自由の本質を説くために、地上の国と比較しながら、神の国について論じており、そこにルターの二王国説やアウグステイヌスの『神の国』との思想的繋がりが感じられる。神の王国の力は非常に偉大であり、私たちはキリストにおいて万物の主人であり、最も自由であり、決して下僕とはならない。⁽²⁴⁾そしてキリスト者は、信仰の霊を通して神の側に立ち、他者のために願い、天の王国を告知し、十字架と賛美の犠牲を献げることができる。私たちの王国は、地上にある可視で世俗的な王国ではなく、信仰の中にある靈的で不可視な国であり、その王は天の靈的な事柄、つまり正義、真理、知恵、平和、救済などに関して統治する。⁽²⁵⁾従ってキリスト教徒は、あらゆる世俗的な不幸の中にあっても、不安と苦悩に陥っても、支配し勝利する。なぜなら私たちは、信仰の経験が忍耐をもたらし、忍耐が練達をもたらし、練達が希望をもたらし(ヤコ

一・二(26)三、ロマ五・三(五)、その希望が決してキリスト教徒を侮辱させないことを知っているからである。世俗の王国は、他者に危害を与え、傷つける時に増大するが、それに対して私たちの王国は、不正を忍耐強く我慢する時に増大し、この世に属することはない。キリスト信徒は自由であると同時に全ての人間の下僕であり、誰に対しても従属できる。なぜならキリスト教的な自由とは、霊の中に存在するものであり、決して肉や放縱な悪意に対する隠れ蓑ではないからである。このように主張されたレギウスの見解は、霊肉二元論的な原理に立脚した二分法によって展開されており、信仰の世界と世俗の世界、天と地上、不可視なものと可視なもの、内的なものとの外的なもの、正義と不正、自由と奉仕、永遠と有限を区別する。この基本認識が、これから農奴制問題を論じる際に、決定的な論拠として重要な役割を果たすことになる。

まずレギウスは、肉による主人への従属と納税義務を説き、農奴として生き続けることは、キリスト教的な自由を損なうことには結び付かないと主張し、このような隷従は新たに捏造されたのではなく、太古から存続してきたという歴史観に基づき、その起源について旧約聖書

から証明しようとした。例えば卑猥なハムが、彼の二人の兄弟セムとヤフェトに、彼らの父であるノアが泥酔して裸で寝ていることを告げた。ノアはその事実を知って、ハムとその子孫たちを呪い、彼らがその兄弟の下僕となるべきであると言いつつ放った（創九・二〇～二七）。その後、異教徒の間でも見られるように、悪意ゆえに牢獄が生まれ、牢獄から隷従が生じた。つまり支配関係の成立は、人間の罪や悪が原因であり、神的な由来とは無縁であり、その論理はサウル王やレハブアム王の例などを用いて、何度か繰り返されている。さらにはアブラハムやヨセフの時代には奴隷売買の慣習が存在し、神の自由な民であるユダヤ人たちも、隷従状態を我慢したというのである（創一七・二七、三七・二六～二八）。支配関係の成立に関するこのような否定的な説明は、これまで中世社会でも多くなされており、レギウスはその伝統を受け継いだとも考えられる⁽²⁷⁾。

そのような立場に立つてウルバヌス・レギウスは、今日の新約の時代において暴力的に農奴解放の達成を企てることが、聖書に反した不当行為であると断定した。キリスト教的な生活は謙遜、忍耐、柔和、美徳の鏡であるので、正しい者は自分の信仰を損なわない限り、全てに耐

え、善のための神の奉仕者である公権力に服従すべきである（ロマ一三）。信仰に堅く立った忍耐が繰り返して強調され、その際に良心の役割が示されている。そしてレギウスは、「あなたがた下僕は、キリストと同様にあなたがたの肉による主人に恐れおののいて、心の底から純粹に服従しなさい。人間に好かれるための目の奉仕としてではなく、キリストの下僕として従い、あなたがたは神のそのような意志を心から従順に行いなさい。人にはではなく、主に仕えるように考えなさい。そしてあなたがたも知っているように、もし各々が善いことを行えば、その者が下僕であろうと、あるいは自由人であろうと、主から報いを受け取るであろう」（エフェ六・五～八）と述べている⁽²⁸⁾。またペテロも、たとえ主人が悪人であったとしても、従順であることを望んだのである（Ⅰペテ二・一八）。ただし、もし支配者が信仰を損なうような悪を命じたならば、二人の相矛盾する主人に同時に仕えることはできないので、人間よりも神に従うべきである（使五・二九）。しかしこの抵抗権の適用範囲については、レギウスは極めて限定的にしか認めようとはしなかった。もし自由になることが可能ならば、聖書ではそれは許されているが、その際違法行為と騒ぎは禁じられ、合法的

な行為のみが正当である。つまり、訴訟や交渉などの平和的手段を用いる以外の世俗的抵抗権を承認しなかつたのである。第二二条で彼は反乱を企てたガリラヤのユダのように、無残に鎮圧された事実を提示して、領民たちに公共の平和の存続を説いている。たとえ領主が敬虔な人物でなく、耐え難い暴君であつたとしても、領民には復讐は許可されない。神が刑罰権を保持する審判者であり、直接罰を下し、時折世俗の剣という神の奉仕者によつて罰を加える(申三二・三五、ローマ二・一九)⁽²⁹⁾。そしてキリスト者は、悪に悪を返して、自らを悪に打ち勝たせるのではなく、悪に善を与え、善を持って悪に打ち勝つべきなのであると、レギウスは主張した(ローマ二・一七〜二〇)⁽³⁰⁾。

次のような論拠を用いてレギウスが、農奴制を肯定したことは実に興味深い。「各々は、召命を受けた時の天職に留まりなさい。もしあなたが下僕として召されたならば、気にすべきではない。しかしもしあなたが自由になることができるとしても、むしろ下僕であることをより好む必要がある。なぜなら主にあつて下僕として召命を受けた者は、主の自由人であるからだ」(Iコリ七・二〇〜二二)と。ここで彼は職業召命観と農奴身分の仕

事を結び付けながら、それによつて世俗的禁欲の労働倫理を唱えることよりも、他者への奉仕や従属を促しており、ルター⁽³¹⁾の思想と重なる部分が多い。職業選択の自由や個人の才能の有効活用といった近代的な発想は、まだ彼には芽生えていなかったであろう。そして信仰を持った領主の支配を受けていた農奴は、自分の主人を霊的な兄弟ゆえに軽蔑するのではなく、むしろ喜んで仕えるべきであり、不服従ゆえにキリストの教えが誹謗されないように、従順であるべきだと警告している(Iテモ六・一〜二)。たとえ今日の農奴制が非常に厳しい事柄であつたとしても、正しいキリスト教徒は、憤りを忍耐強く避けるように我慢し、福音が無為で放縱なことを奨励していると見られないように行動すべきである。洗礼を受けて自己の十字架を背負う義務を負つた信徒は、あらゆる種類の苦難と不安に耐え、キリストが自らの血で贖われたことを、高価な救いとして受け取るべきである。パウロも苦難の際に自らを誇り、むしろ肉体の死を益と見ているのである(フィリ一・一九〜二二)⁽³²⁾。

第二〇条では、現実の農奴制の実態に対するレギウスの社会認識が表れているが、全体として彼の現状把握はやや楽観的である。信仰のある農奴領主が、保護領主と

して領民に接する場合には、貧しき者は農奴制から逃れる必要はない。なぜなら、農奴とその子供に対して十分な生計が維持できるように、日常的により状況が与えられているからである。レギウス自身も幾つかの地域で、そのような良心的な領主が現存している事実を確認しており、彼らの下では、貧しき者はよく保護と助けを受け、決して辛い負担に苦しまなかったと報告する。逆にキリスト教的な自由を尊重しない農奴たちも、よく見かけたというのである。共通の信仰を持ったキリスト教徒同士ならば、異教の支配者に対するよりも、領民にとって苦痛が軽いのではないかと推測している。⁽³³⁾

農奴制支配に対するレギウスの忍従の教えは、神の国の事柄を第一に考え、現世的な価値を虚しくはかないものとして軽視する思想によって、見事に補強されている。彼によれば愛は全てのものを導き、全てを望み、忍耐強く、決して悪を行わないというのである。そしてキリスト教徒は、福音に従ってこの世のはかない富を軽蔑し、確固とした希望を抱いて、永遠の富へと達しているのので、現世に持続的な場所を持たない。従って不当に危害を与える者よりも、むしろ不正に苦しむ者の方がよいのである。もしある人が隣人に対して、肉体、財産あるいは名

誉に関して危害を加えたならば、ただちにその者は自身自身の魂を死に至るように傷つけ、自ら恐怖に打ちめされるであろう。レギウスによれば、農奴制による支配や隷従は古くから人間の罪のために導入されたものであり、それゆえに神の一つの試練として、それに耐えるべきだというのである。キリスト教徒は、哀れな罪人として常に正しく罪を告白し、従順な子として振る舞い、神の榮譽のために自己の試練を正しく用いることができる。

その上レギウスの服従の倫理は、全ての自己を神に委ねるといふ神秘主義的な独特な境地からも説明される。キリスト教徒は、神の意志と許可を通して、あらゆる事柄が進行していることを疑わない。地上で生活している雀も、神の意志と働きがなければ、墜落してしまう。それゆえにキリスト教徒は、忍耐強く十字架の下に立ち、喜んで自己を放棄（放下）⁽³⁴⁾して、平静な無なる者になり、自己を神に統治させる。神はその意志の計画に従って、全てのものに働きかけ、恐れと震えによってその救いを達成させる。つまりキリスト教徒は、この世の子とは別の方法で、命に溢れて、豊かで、自由で、服従しているのである。肉体的な生活は、キリスト者の目には高いものとは映らない。なぜなら今や私たちの中に生きているの

は、自分ではなくキリスト自身だからである（ガラ二・二〇）。そしてレギウスによれば、確かにキリスト教徒は地上では肉において生きているが、本当は信仰を通して生きているのであり、それは善と悪が共存しているこの自然の生活とは、全く別のものなのである。私たちはキリストを通して神に固着しているので、十分に豊かで祝福されている。もし自己の魂を多少とも傷つけて全世界を手に入れたとしても、キリスト教徒はそれを最大の損失と見なす。もし神の言葉に留まるならば、それだけで心の望みに従って正しく自由である（ヨハ八・三一―三二）。というのも神の言葉への信仰を通してキリスト者は、罪や死や地獄から、そして律法の呪いから自由になり、律法はもはやいかなる要求もしないからである。確かにこのような我欲の放棄とキリストとの神秘的一致という深遠な信仰に到達すれば、農奴制による搾取と束縛といった問題は二次的な意味しか持ちえないであろうが、しかしながらそれは、自分自身の内的な課題として認識する場合には、崇高な神学思想となりえても、他者に対して適用させようとすれば、果たして深い慰めとなったのであろうか。

頻繁にレギウスは、キリスト者の自由と外面的な自由

を厳密に区別し、旧約の律法との関係について言及しながら、両者の混同を戒めている。彼によればあらゆる行為を實踐して、他者に異議を唱えるような自由は、肉的な厚かましさを恣意であつて、キリスト教徒の愛ではないといふのである。確かに律法はキリストによつて廃棄されたが、しかしそれがもはや満たされる必要がなくなつたわけではない。仮にもしある人が律法に違反した場合には、律法がその者を弾劾することはないというに過ぎない。律法はモーセの石板の上だけに書かれるのではなく、私たちの心の肉なる板にも刻まれるのである。なぜなら聖霊が私たちに与えられ、心の中に有り余るほどの愛を注ぎ、その愛を通して律法が成就されるからである。キリスト教的な自由についての説教を聴く場合には、まるで水、木、耕地などの事柄が各人に許されているかのように、外面的にのみ見るべきではない。古き肉なる人間は、そのような世俗的自由を喜んで聴く。しかしそれは、全ての敬虔なキリスト教徒の眞の在り方とは、かけ離れている。敬虔な者ならば、キリスト教的な愛に反してまで何かを求めないのである。自己の信仰が無傷であれば、それだけでキリスト者は十分に豊かで高貴で自由であり、たとえもしトルコの支配の下で鋤を引いて

いたとしても、あるいは洋上でガレー船を漕ぐ囚人であったとしても、全く関係なく自由である。それが正しい福音的な自由であり、律法の要求から自由となり、罪から解放され、キリストの兄弟となることである。そして

レギウスは、鳥のような自由、つまりいかなる主人も持たずに、他者を全く考慮する必要はないというような外面的な自由は、悪しき自由であると断言する。確かにその自由は、外からは高く敬われるかもしれないが、内的には、貧しく絡み合った罪の下僕に過ぎない。その罪を支配しているのは、怒り、妬み、不純、恐れなどのあらゆる煩いである。神の子は、主なるキリストの内に、自分にとって必要と思われる全てのものを持ち、既に祝福され、しかも希望の内にあり、毎日主の日を待ち望んでいる。この現世の時間は短く、僅かな間だけ悩ましているに過ぎず、地上での苦悩は小さく、偉大な神の栄光のような価値もない。なぜならこの世の本質は過ぎ去るものであり、私たちの人生はここでは奉仕する役割を持っているに過ぎないからである。罪から自由な者は、喜びに溢れ、肉なる隷従を重くは考³⁵えない。このようなレギウスの農奴制肯定論の中には、現世の時間を短く捉え、そこに中心的な価値を置かないという点において、終末

論的世界観が強く表れている。つまり、神の前での平等と世俗における不平等という深刻な矛盾は、到来すべき終末における審判によつて最終的に解決されると考えていたのである。

ここで述べられたレギウスの自由論は、内面的靈的な色彩が強く、直接的には社会変革の道を切り開く思想にはならなかった。しかも彼の到達した信仰の高い頂は、万人が共通して完全に理解できるような平易なものではなく、農奴制という社会問題を論じる際に、それを他者に強く求めることは、余りにも厳格な態度であり、信仰上の個人的差異や多様な在り方は軽視されている。結果として恐らくここまでの彼の提言は、領民に絶望観を与えるような苛酷な戒めであつたに違いない。

しかしながらレギウスは、支配者に対しても同様に、キリスト教徒としての重い義務と責任を説き、厳しい勧告を突きつけたのである。そこで彼は、聖職身分という高い地位から教えを述べることなく、むしろ自らも被支配階級に属する存在として、自己の視点を農民と同一の次元に置いて、一人称複数という形式で語りかけている。最初にレギウスは、農民に対する自分の勧告が都合よく曲解されないために、領主には高慢を戒め、暴君とし

て君臨しないように促した。聖書は領民に従順の倫理を説くが、それと同時に権威者たちに対しては、その役職に相応した義務を勧告する。そしてレギウスは、支配者の権限の適用範囲と、その目的について議論するために、次のような三つの特質を掲げている。つまり第一に公権力は神の奉仕者であり、第二に支配されている臣民のためへの存在であり、第三に善行へと誘うものである。それゆえに支配者は、利己的な目的のために何でも実行できるわけではなく、平和、一致、公益を考慮し、福音的な生活を行うことが大切であり、もしそれを守らないならば、神の奉仕者としては不忠実な越権行為に他ならない。全ての権力の源は主なる神であり、神の下にあるということは、領民も領主も変わりはないのである。

さらにレギウスは、パウロの言葉を引用して、大胆にも霊的世界における人間の平等を訴えた。「あなたがた主人たちは、下僕に対して同じように行いなさい。脅しを控えなさい。あなたがたも知っているように、あなたがたの主なる神は天におられ、そして神の前に個人の名声などは存在しないのであり」(エフェ六・九)、「キリスト教徒の中にあつては、下僕も自由人もなく、私たちは皆キリストにおいて一つの事柄である」(ガラ三・二

八)⁽³⁶⁾と。しかもその平等思想は、信仰の一致という広い共同体意識によつて裏付けられ、農奴もまた家畜ではなく、キリストの血によつて自由とされた神の奉仕者として尊重される。レギウスによれば、農奴と領主は一つの信仰を共有し、同じサクラメントに与っているのであり、天国における不死の生命の相続者として、唯一の主イエス・キリストによつて等しく一緒に召されているのである。そして第一二条には、近代的な人格の平等や人間の尊厳という意識に近い表現までも見られる。「たとえ領主が私たちよりも高い身分に属していたとしても、領主はその人格ゆえに私たちと同様の一人の人間であり、自由な者として自由なキリスト教徒を統治しているのだから、決して非理性的な動物を統治しているのではなく、そして今や下僕に関しては異教徒とは全く別の事柄だということを考えるべきである」と。⁽³⁷⁾これまで身分制支配を肯定してきたレギウスの態度から判断すれば、恐らく世俗での人格的平等という意識よりも、神を信じる一個人としての対等性を優先的に考えたものと思われるが、そこには新しい時代に向かつて扉を開くような自由な発想も内包されている。

またレギウスの政治神学の中には、奉仕と保護の相互

関係という思想がある。彼によれば下僕が主人に忠実に奉仕する必要性があるのと同様に、上位者もまた忠実に下僕を保護し、自己の役職に責任を持って、ふさわしく行動すべきというのである。³⁸つまり領主は、農奴が履行すべき義務について考えるだけでなく、農奴に対する領主の義務と、共通の王である神への義務について深く認識する必要がある。貧しい者には租税、地代、尊敬、恐れなどの領主への義務があるのと同様に、領主にも貧しき人々に対して保護、正義、誠実、愛の義務がある。なぜなら、領主はこの役職において、正しき神の奉仕者なのだからである。³⁹聖書に従えば、領主はその権力ゆえに傲慢や自惚れに陥るべきではなく、より一層神を恐れなければならず、身分が高くなるほど、事情もより重大で慎重さが求められる。例えば神は、預言者をユダ王の下に送り、次のような命令を發した。「(神の)命令は、裁判と正義に影響を及ぼす。侮辱者の権力から虐げられた者たちを救え。あなたがたは外国人、寡婦、孤児の心を煩わし、抑圧すべきではないし、無実の血を流させるべきではない」(エレ二二・一―三)と。しかしもし領主が狼となり、羊を保護しようとしなければ、全能なる神から厳しい怒りが下されるであろう。⁴⁰

その結果レギウスは、民衆を暴力的に脅すような専制政治を否定する。確かに異教の支配者が、領民を脅し、自分の意志に従って全ての者を追い落とすこともあったが、しかしキリスト教的領主ならば、神の言葉を敬い、模範としなければならない。明らかに彼は、キリスト教的な信仰と、暴君のような政治的態度とは両立しないと考えていた。神が望まれるのは、支配者が愛を持って統治することであり、人間的な恐れによる専制政治は、国を固めるどころか、長く持続することはない。さらに一歩進んでレギウスは、今や信仰に基づいて、農奴に対する軽減措置の実現を訴えたのである。⁴¹全体的に彼は、農奴制という人格的支配関係それ自体を、非キリスト教的起源を持った好ましくない制度と考えていた。

レギウスのモーセ理解によれば、支配者にとって必要な条件は、律法についての知恵、神への恐れ、謙遜という三つの戒めの遵守にあるというのである。そしてレギウスは、それらを完全に満たしている領主が少ない現状を嘆き、聖書を熱心に講読することを勧めた。自分の頭で考えて、不遜な統治を行うことは悪に等しく、その国は決して神のよい支配の下にはない。例えば理想的な君主の模範として、神の知恵を切望したソロモン王を挙げ、

典型的な暴君としてその子レハブアムとアツシリアのセナケリブ王の振る舞いが断罪されている。敬虔な領主は、偉大な神の贈り物であるが、悪しき領主は、神の驚くべき罰である。確かに暴君の存在は、民の罪に対する神の怒りの道具としての試練を意味するが、しかしながら彼らは決して神によって義とはされず、罪からは免れてはいない。例えばイザヤは、次のように述べている。「アツシリアに災いあれ。セナケリブ王にも災いあれ。彼は私の怒りの鞭であり、杖である。彼の手に私の不機嫌がある。私は不正な民に対して彼を送り、略奪を行い、路上の糞としてイスラエルの民を踏み潰すように命じるであらう。彼の心は多くの民の破壊のための裁きであった」(イザ一〇・五―七)と。従って世俗の支配者は、その身分の危険性を正しく認識して、王笏よりも牧人の杖を好んで求めるべきである。さらにモーセは、民の上立つ者の態度について論し、「もし支配者に任じられたならば、その者は馬を増やすべきではないし、自分の心を刺激するような多くの妾を持つべきではないし、計量不能なほど重い銀や金を所有すべきではない」(申一七・一六―一七)と述べている。レギウスによれば、支配者は神の戒めを知り、そこから神を恐れることを習う

べきであり、イスラエルの諸王の悪しき行状を模倣してはならないというのである。ダビデとヒゼキアとヨシヤを除き、全ての王は罪を犯したのである(シラ四九・四)。

恐らくレギウスは、世俗の権力者にとっての最良の模範を、最終的には父なる神と考えていた。彼によれば支配者は聖書を自分勝手に解釈するのではなく、神の例に従って、自己を律する必要があるというのである。最も高位の権力の座に君臨する主なる神は、最高の知恵と善良さを持っているが、同様に領主も民の中で最高の権力を保持している。もし神の正しい奉仕者になりたいのならば、民の中で最大の知恵と善良さを兼ね備えるべきである。もし権力に善良さがなかったならば、まさに虚栄心の強い専制政治になってしまうであらう。もし権力に知恵がなかったならば、分裂と墮落をもたらすであらう。ソロモンの言葉を借りれば、「知恵を欠いた諸侯は、多くの民を抑圧するであらう。神を信じない諸侯は、貧しい民の上に君臨し、うなり声をあげるライオンであり、飢えた熊に等しいのである」(箴二八・一六―一五)と。さらに上に立つ者には、自分の家来の人柄を判断する能力が問われ、敬虔な支配者も悪い家来に誘惑されないよ

うに深く熟慮すべきである。⁽⁴²⁾このように彼が統治者に対して、人間としての先天的な能力を考慮せずに、最高の知恵と善良さを求めたことは、非常に理想主義的であると同時に、現実の支配秩序に対する激しい批判を含んでいる。

そして領主に対する提言の後半部分で、レギウスは次のような二つの大きな質問に対して返答する。第一にキリスト教徒の農奴領主が、自己の信仰を損なうことなく、農奴を所有することができるのであるか。次に領主は、罪を犯すことなく、どれほどの長い間農奴を人格的支配の中に閉じこめることができるのであろうか。最初の問いに対しては、レギウスは既に農奴に隷従を求めた経緯から、当然農奴領主権の正当性を容認した。しかしその際に領民に対する愛と公正な態度を強調して、今までの見解を繰り返して、領主を戒めることを忘れなかった。

第二番目の問題提起に対するレギウスの返答は、旧約の律法を論拠にして具体的な事柄にまで言及し、実に興味深い内容を含んでいる。モーセは裁判に関する戒めとして、民に向かつて「もしあなたがヘブライ人の下僕を購入しようとするならば、その者はあなたに六年間奉仕するであろう。しかし七年目にはその下僕は無償で自由

となるであろう」(出二一・二)と述べた。⁽⁴³⁾それに加えて、レギウスは旧約聖書の奴隷解放の方法も参照し、それは無償で行われるべきであると結論づけ、「あなたが自由を付与した下僕に対しては、あなたの下から手ぶらで去らせてはならない。動物の群れから一部を旅の糧として与えなさい」(申一五・一三―一四)と主張したのである。⁽⁴⁴⁾

旧約聖書のこの律法が一六世紀でも有効かどうかについて、疑問視する人々に対して、レギウスは以下のような注目すべき返答を行った。「確かにユダヤ人の下僕と私たちの下僕との間には、幾つかの点で相違があるが、それにもかかわらず、多くの類似性も存在する。つまり、ユダヤ人の隷従について述べられたことを、幾つかのやり方で私たちの農奴に対してもまさに正しく指し示すことができるのである。農奴はその財と肉体にとともに領主の下に厳しく拘束されているので、彼らは領主の了解と意志がなければ、肉体と財産を持って移住することが許されないのである。同じく農奴は家から移住したい場合には、移住料を支払わなければならない。そして、幾つかの地域では死亡料を納入しなくてはいけない。つまりある農奴が亡くなった場合に、農奴領主に財産から一

部のを、例えば馬、牛、衣服などを納めるのである。同じく農奴は領主に賦役を行わなければならず、説明する必要のないほどに、同様の多くのことをしなければいけない⁽⁴⁵⁾と。ここでレギウスは、古代ユダヤ人の奴隷と当時の農奴を具体的に比較しながら、簡単な社会経済的考察を行った結果、人格的支配全体が動揺しかねないような提言を行っている。つまり農奴制の持つ非人間的な側面を断罪し、移住の自由、移住料と死亡料の納入義務の廃棄、過度な賦役の履行の禁止を訴え、もしこの警告を真剣に受けとめなければ、神の言葉に抵触するとまで明言したのである。さらに彼は、新旧約聖書の関係について言及し、律法の有効性を神学的に補強した。つまり彼は、旧約の全律法が廃棄されたわけではなく、隣人愛に関わるものは、新約時代でも有効であると解し、「私はあなたがたに新しい戒めを与える。あなたがたは互いに愛し合いなさい」(ヨハ一三・三四)と主張した。しかも彼の発言には、六年間が過ぎれば、農奴制からの無償解放を間接的に提案していると解釈できるような革新的な内容も含まれている⁽⁴⁶⁾。この論理の背後には、単に支配秩序を是認するという彼の神学的基本立場だけではなく、社会的弱者にも配慮すべきであるという優しい慈愛

の精神が表れており、そこにレギウスは福音の本質的役割の一つがあると考えていた。このように彼が信仰に基づいて社会問題を論じている点において、理性と信仰の役割を明確に分離するルターの二王国説とは、微妙な違いを見せている。

第一七条でレギウスは、この戒めが守られなかった場合に下される神の嚴罰について、旧約の預言書を通して言及している。「あなたがたの父祖は、私に従わなかった。だがあなたがたは今日改心して、皆各人が友人に自由を告知して、私の目の前で正しく振る舞った。そして私の眼前で、私の名で呼ばれている家(神殿)で契約を結んだ。しかしあなたがたは再び心を変えて、私の名を非難した。各人が下僕と下女を持った。あなたがたはその者たちを自分の権力から自由にしたのにもかかわらず、再び手に入れ、自分たちに服従させ、彼らはあなたがたの下僕と下女となったのである……主なる神は『私は自由を宣言する』と述べられる。しかしそれは剣、ペスト、飢饉への自由である」(エレ三四・一三―一八)⁽⁴⁷⁾と。レギウスの歴史観によれば、ユダヤ民族が国家と土地を失い、各地に散在している原因の一つは、過去に奴隷制を廃棄しなかった史実と関わるといのであろうか。もし

領主が七年目に農奴解放を断行しなければ、彼らは神から罰を受け、戦争や災害が起り、疫病や飢饉が蔓延し、トルコ人の支配を受けると考えていたのである。結果としてこれは、内容上は農民たちの農奴制廃棄要求と大差がなく、支配者にとっては将来の脅威となりかねない危険性を持っていた。

最後にレギウスは、愛の意義を強調し、領主と農奴の間の和解と平和を促している。彼は農奴制問題に関する最良の掟は、キリスト教的愛であり、主人と下僕は、愛を通してキリスト教的な行為について学ぶことができる⁽⁴⁸⁾と見ていたのである。

このようなレギウスの見解は、農民に対しては不正に耐えることを提言し、領主には農奴解放を推奨している点において、明白に論理的な矛盾を内包している。しかしながら、もしそれが裁判官の判決であったならば、法秩序を混乱させるような重大な欠陥を含むものに過ぎないが、一人の聖職者の勧告という形式で、両者に対して厳しい苦言を呈し、キリスト教的な愛の意味を強調した事実などから、むしろ彼の精神的なバランスのよさを感じる。この発言によって彼は、領主と領民の両陣営からの反感と憎悪の対象になりかねず、彼の生命や地位の保

全が危険に曝される可能性すらあったであろう。ある意味でこれは、勇気ある良心的な提言でもあった。ただし、農奴解放の実行主体が農民ではなく領主にあり、しかもそれを怠った場合の罰則自体も、法的な性格に乏しく、信仰に関わる終末論的な裁き以上の内容を加えなかったことは、全体的には領主に有利な裁定であったに違いない。つまり彼の提言が実現されるか否かは、領主の良心や愛の業以外のものには左右されなかったのである。

第三章 他の宗教改革者との比較

マルティン・ルターは、『シュヴァーベン農民の一二箇条に対する平和勧告』（一五二五年四月）の中で、農民の抗議に答える形で、第三条の農奴制問題にも言及し、その冒頭から農民の主張を完全に否定する。「農奴制からの解放要求とは、一体何だ。それは、キリスト者の自由を全面的に肉的にすることだ。アブラハムや他の族長や預言者も、また奴隷を持つてはいなかったのである⁽⁴⁹⁾うか」と。ルターによれば、『一二箇条』の第三条が目指すものは、福音に反し、他者のものを略奪する行為であって、それによって、領主に隷属するようになった肉体を奪うことに他ならないというのである。なぜなら、

たとえ農奴であつたとしても、キリスト教徒でありながら、靈的な自由を持つことができるからである。つまりそれは、確かに病人や囚人が世俗的には不自由であつても、キリスト教的な自由を所持できるのと同様である。ここに表れたルターの現実認識は、真の実態とはかなりの差異があり、実際に状況把握のための正確な情報が、彼には不足していたと指摘した研究者もいる⁽⁵⁰⁾。西南ドイツでは中世後期に封建制の危機が到来し、多くの場合に領主側が財政難を克服するために、あるいは領邦国家化に伴つて領民の身分を統一するために、封建反動という形で法の改竄や権利の侵害などの手段によつて、自由人を農奴へと降格させていった⁽⁵¹⁾。つまり多くの農民にとつて農奴制廃棄とは、以前に奪われた権利を再び取り返すことを意味した。権利の略奪という罪状を着せるべき対象は、むしろ領主の方ではなかつたか。その上ここでルターが、生まれによつて決定される身分制的な人格の不自由と、病氣や監禁生活における不自由とを同一の次元で考えているところに、彼の社会認識の貧しさが表れている。農奴、病人、囚人の三者の外的状況は、その原因と特質に関して個別に異なつており、それぞれの苦悩も多様であろう。信徒の魂の悩みを聞いて、それを癒すと

いう聖職者の役割に関して、彼は一体どのように考えていたのであろうか。

ルターは続けて、「この箇条は全ての人間を平等にし、キリストの靈的な王国から世俗的な外的王国を作り上げようというのだ。それは不可能だ。というのも世俗の王国は、人々の中に不平等が存在しない場合には、成立できないからである」と強い口調で反駁し、最後に上述のレギウスの文献について紹介して終えている。世俗的な差別や不平等がない限り、社会秩序は保てないと考えるルターの間観は、彼の深い罪認識から来るものであり、非常に悲観的な世俗理解に立脚している。つまりこの世には真のキリスト者は極めて少数しか存在しないので、世俗の権力によつて外的に不正や犯罪を取り締まる必要性を優先的に見ていたのである。しかも、特にルターは農民の要求を否定する場合には、神学的論拠以外の自然法や世俗の原理を持ち出している⁽⁵²⁾。ただし、ルターが『一二箇条』の要求全体を完全に否定したというわけではなく、自然法や理性から判断すれば、正当と思われる箇条が存在することを認め、実際に死亡料の廃止要求を是認している⁽⁵³⁾。しかしながら最終的にルターは、聖職者の役割を良心に教訓を与えることに限定し、『一二箇

『の第四条以下の要求に対する世俗的な判断を法律家に委ね、農民の訴えを黙殺したのである。

このルターの見解は、論調や根拠の提示などにおいて、レギウスの農奴制論の前半部分から影響を受けていることは明白である。あるいは少なくとも両者の間には、思想的な相互関係が認められる。恐らくルターは将来的な農奴解放を提言したその後半の内容を知っていたのにもかかわらず、意図的にそれを切り捨てし、領主よりも農民に対して、一層厳しい戒めを提示した。従ってレギウスの主張に比べれば、民衆の立場との間により大きな溝が感じられ、明らかに仲裁者としては中立性を欠いた偏った態度をとったのである。⁽⁵⁴⁾

人文主義者のメランヒトンも、プファルツ選帝侯ルートヴィヒの依頼に答えて、一五二五年に『一二箇条』全体に対する裁定を書き残している。まずその序文で、平和のために農奴制支配を甘受すべきであり、福音はそのような秩序の変更を要求しないと述べた上で、⁽⁵⁵⁾『一二箇条』の第三条に対して、次のような反駁を行っている。「農民たちが農奴制から自由になりたいという要求も、違法であり、横暴である。しかし彼らは聖書を引用し、キリストが自分たちを自由にしたと主張しているが、そ

れは靈的な自由について語られたものである……キリスト教的自由は、心の中に存在するのであって、肉眼的な目で認識されるのではない。外面的にはキリスト教徒は、食物や衣服のようなあらゆる世俗的市民的秩序や慣習を、忍耐強く喜んで甘受する。従ってキリスト教徒は、農奴や臣民にも、また貴族や統治者にもなることが可能であり、ザクセン法やローマ法に従って、富の使用と分配を裁くこともできるのである。そのような事柄は、信仰を迷わせることはない。確かに福音は、そのような世俗的秩序を平和のために守ることを要求する」と。⁽⁵⁶⁾

さらにメランヒトンはレギウスと同様に、エフェソの信徒への手紙六章を引用して、農奴に服従を勧告した後で、次のように続けたのである。「パウロはコロサイの信徒への手紙三章二節でも『あなたがた奴隷 (Leibeigene) は、全ての事柄において肉による主人に従順でありなさい』と命じている。不正を行う者は、自分の不正行為の報いを受け取るであろう (コロ三・二五)。例えばヨセフ自身もエジプトで長い間奴隷 (Leibeigner) であったし、他の多くの聖人もそうであったのである。それゆえに農民の要求は、法的証書を持たない。ドイツ民族のように粗野で無作法な民衆は、今持っているよりも、

なおもより少ない自由で満足する必要があるであろう……しかし私たちの支配者は民衆にあらゆる恣意を許し、ただ金銭を徴収するだけであって、それと並んで民衆に規律を守らせることはしなかった。そこから大きな忌むべき事態が生じたのである」と。ここでメランヒトンが霊的自由と肉的自由を分けることを提言している点において、レギウスやルターの見解と基本的には一致しているが、しかしその具体的内容は、農民にとってさらに厳しいものとなっている。ルターが自然法から判断すれば、農民の要求には正当な部分があると考えたのに対して、メランヒトンは世俗的支配関係をほぼ無批判に肯定し、民衆蔑視の姿勢を鮮明に表明し、彼らの自由をさらに制限しようとして試みている。田中真造氏によれば、メランヒトンには、現世の秩序と福音の秩序をほとんど等置する場合が多く、世俗権力を批判する志向性に乏しいというのである。⁽⁵⁷⁾ 民衆に対するルターの怒りの中心は、世俗の自由の問題を福音によって粉飾したことにあるのであって、メランヒトンのように民衆への教化や締め付けを強めて、規律によって肉の自由をさらに狭めることまでは積極的には提言していない。むしろルターは、確かに不十分ではあるが、しばしば諸侯に抑圧や搾取の緩和を促

している。ただしメランヒトンは、死亡料に関しては領主に対して、ルターと同様に、寡婦や孤児への憐れみとして譲歩を提案しており、完全に非妥協的な対応のみを提言したわけではなかった。⁽⁵⁸⁾

農奴制問題に対して、スイスの宗教改革者であるツヴィングリがとった態度を正確に判断することは難しい。なぜなら、時期の異なる二つの史料の間で、彼の見解が大きく揺れているからである。まず都市邦チューリヒに従属していたキーブルク地方の領民が騒擾の際に提出した抗議書に対して、一五二五年五月にツヴィングリ、ユート、エンゲルハルトという三人の聖職者が共同で審査した第一の史料が残されている。「第二条の農奴制に關しては、市当局は、私たち全てが神の子であり、相互に兄弟のように生活すべきであると最も高く考慮してきた。それ故に、以下のような助言を与える。農奴はそのような農奴制から自由であると宣言し、そこから由来した死亡料や異ゲノツセ婚（領外婚・身分外婚）の際の罰金から免除されたいと思うし、また愚直な人々は、そのような農奴制を神と自らに対して、別の仕方では信頼のうちに取り替えることを希望する」と。⁽⁵⁹⁾ この発言が農奴制問題に關する市参事会の政策に重要な影響を及ぼし、実

際にチューリヒでは部分的に解放政策が施行されたのである。⁽⁶⁰⁾ 上述したルター派の聖職者たちとは異なって、ここでは難解で抽象的な政治神学を展開するよりも、具体的に現実の事柄に即して議論することが中心となっており、全体的には平民に対する愛に溢れた革新的なものになっている。その反面、兄弟愛という観点以外には、農奴解放の論拠が希薄であり、聖書と世俗の問題を敢えて結び付けることを回避した印象すら受ける。

しかしツヴィングリは、終始一貫してこのような農奴制の廃棄を主張し続けたわけではなかった。同年五月二八日に彼は、『十分の一税問題に関する第一回目の提言』において、聖書を引用して農奴制の合法性と公権力への服従を説き、次のように述べている。「私たちが本当に認識すべき点は、私たちは神と共にある公権力を持ち、神と共にある農奴制も持つべきだということである……なぜならアブラハム、イサク、ヤコブも奴隷(eigenen)を所有していたのであり、新約聖書においても、私たちの救い主キリスト・イエスは人々に、皇帝の肖像の入った貨幣を前にして、義務を負っている事柄において公権力に奉仕すべきことを説いているからである(マタ二二・二一)。パウロとペテロも公権力に対する服従

を命じ、主人に対する奴隷(eigenlich)の従順を説いたのである。パウロは(奴隷の)オネシモを(主人の)フイレモンの下へ再び送り返し、以前のような服従を勧告した。しかしながらこれによって私たちは、幾人かの領主が自分の農奴に対して与えているような不当な苦痛を推奨してはならない」と。⁽⁶¹⁾ なぜ僅かの中に、ツヴィングリの態度にこのような重大な変化が生じたのかは、不確かである。恐らく彼が、再洗礼派との戦いや農民運動の展開の中で、共同体を基盤に改革を推進しようとしていた従来の路線から、市参事会の支持を背景に宗教体制を固める方向へと移行しつつあったことと関わるのではないか。⁽⁶²⁾ この時期にツヴィングリの立場がより保守的な傾向を見せ始めたことは、スイスの宗教改革運動や農村社会の中に微妙な暗い影を残したことは間違いない。ここで彼が、奴隷制に関する旧約聖書の立場を論拠として、議論を展開したことは、レギウスやルターからの影響を受けているとも考えられるが、研究者によれば、そのような発想自体が中世からの神学的伝統に沿っているというのである。⁽⁶³⁾

ヴェルテンベルクなどで宗教改革の進展に貢献したヨハネス・ブレンツも、プファルツ選帝侯から『一二箇

条』に対する審査を頼まれている。⁽⁶⁴⁾ その第三条に対して、まずブレンツは「農奴制は世俗の統治秩序に属する事柄であり、その限りにおいて、福音的自由の進路を妨げるものでもない。なぜならその自由は、キリストが私たちが罪と心配と死と地獄から自由にしたという点に存在するからである」と述べ、⁽⁶⁵⁾ 内面的自由と外面的自由を明確に区別する。つまり彼によれば福音的自由は、監獄の中でも、あるいは農奴制支配の中でも自由に現存するのである。肉体的な死はキリスト信徒にとっては死ではなく、信仰を持つている者は永遠に生き続ける。キリスト者が獲得した永遠の生命は、肉体の死を堪え忍び、永遠の神の喜びは肉なる苦痛を耐えることができる。それと同様に福音的自由は、その喜びにおいて肉なる農奴制を我慢することが可能であり、それはいかなる者にも奉仕しないという外的な自由を意味するのではない。キリスト信徒においては自由とは、公権力や領主に対して、さらには全ての信仰の同胞に対して正しい奉仕と服従へと働きかけるものなのである。さらにブレンツは、農奴制に関わる聖書の箇所(創一七・二三、出二一・二、フィレ)を引用し、アブラハムやモーセやパウロの例を提示して、その制度自体を肯定した。このような彼の論調は、基本

的にはルターやメランヒトンのものと一致している。⁽⁶⁶⁾ しかしブレンツはそれだけに留まらず、領主が農奴に対してどのように振る舞うべきかについて、厳しい勧告を提示している。彼によれば、支配者にとって心の戒めになるべき箇所が、パウロ書簡(エフェ六・九、コロ四・一)の中にあるというのである。領主はその農奴を動物のように扱うべきではなく、彼らに何が正当で正しいのかについて示す必要がある。つまり、「あなたがたが人にして欲しいと望むことを全て、人にもしてあげなさい」(マタ七・一二)という教えで啓示されているように、領主は農奴に対して接すべきである。神は信仰において人を分け隔てることはなく、領主も農奴も同じ霊的な身分に属する。領主も天に一人の主人、つまり父なる神を持つており、農奴に対しては搾取よりも保護する義務を負っている。農奴解放を求める者がいた場合には、寛容な態度をとるべきである。領主は一人のキリスト教徒として農奴に対して自己の利己心を追求するのではなく、農奴解放の際に巨額な負担を課してはならない。もし領民の経済的危機を見たならば、領主は貧窮した者からの貢納の徴収を中止するだけでなく、キリスト教的な愛から援助する義務がある。旧約には、「もし

あなたがヘブライ人の下僕を購入するならば、彼はあなたに六年間奉仕して、七年目に無償で自由にすべきである」(出二二・一二)と記されているが、ユダヤ人がそのような律法に違反したので、彼らは罰せられたのである(エレ三四・一七)。農奴を無慈悲に扱うような領主に対しては、神は寛大に対応することはないであろう。このように結果として事実上ブレンツは、レギウスと同様に、領主に対して将来的に無償の農奴解放を提案したのである。また別の箇所では死亡料に関しても、農奴にとって有利な提案を行っている⁽⁶⁷⁾。

最後にブレンツは、領民に対して権力の転覆を目指すような暴力行為の自制を促した。農民たちが農奴制に反対して立ち向かうことは、反乱を誘発するような異教的事態である。確かに暴君として君臨している農奴領主が見受けられるが、しかし農奴は、福音と聖書の中に蜂起のための論拠を求めるべきではない。もしキリスト教的に神的に振る舞いたいならば、信仰の妨げとはならない全ての事柄、すなわち肉なる苦情において主人に従属する義務がある(Ⅰペテ二・一八、エフェ六・五、八)。たとえ領主がキリスト教的な態度を示さなかったとしても、神がそれに抵抗することを禁じたのだから、

領民は世俗的な不平を我慢し、忍耐すべきである。⁽⁶⁸⁾

このようなブレンツの主張の中には、基本的にレギウスの農奴制論との幾つかの共通点が認められる。第一に、ブレンツが聖書から引用あるいは参照した全二三箇所のうちで、一七箇所もがレギウスのものと重複しており、しかもその多く(例えばロマ五・五、ヨハ八・三六、五一、Ⅰコリ七・二〇、二三、ガラ五・一三など)が、決定的に重要な論拠としてブレンツの農奴制論を補強している。第二に基本的な論理展開にも、両者の間に多くの類似した面が認められる。レギウスと同様にブレンツも、最初にキリスト教的自由と肉的自由を区別した上で、農奴制を肯定し、領民からの暴力的な廃止運動を全面的に否定している。さらには領民に対してはキリスト教的愛を強調し、農奴制からの将来的な無償解放を奨励しているのである。ただし若干の相違点を挙げれば、レギウスよりもブレンツの方が、農奴制支配の現状に対して幾分批判的な認識を持っていて、横暴な領主の行状を直視しようとする姿勢が感じられる。

結語

当初宗教改革者たちの興味を中心は、宗教問題の解決

や神学的な闘争に置かれていたのであって、恐らくここで取り扱った五人の神学者にとって、人格の自由や身分制社会の矛盾それ自体は、実際にそれによって苦しめられていた農民たちほどには、多くの関心や問題性を感じてはいなかったのではないか。これまで分析した史料は、彼らが社会紛争に巻き込まれたために、外的環境からやむを得ず執筆されたものと想定される。特にルターやメランヒトンには、現実の社会状況に関する正確な認識が不足し、農民運動の中に殺人的預言者や熱狂主義者の影を過大視していた。⁶⁹しかしながら彼らの見解が、長い間社会身分としての農民の運命に、有形無形に一定の影響を及ぼし続けたことは間違いない。

農奴制問題に対する五人の宗教改革者たちの見解には、多くの共通点や類似点があるものの、決してその内実は一様ではなかった。総体的にはルターやメランヒトンなどのヴィッテンベルクの神学者に比べて、西南ドイツやスイスの宗教改革者たちには、領民に対してより寛容な態度が窺える。しかしながら、今回分析した神学者たちの中からは、農奴領主制という社会制度自体を根底的に否定する思想は全く認められなかった。例えばレギウスもブレンツもチューリヒの三人の聖職者も、支配者の愛

の業に依拠した農奴解放を推奨したに過ぎなかった。つまりそれは支配者の愛と良心に委ねられた自発的な行為であって、世俗的な拘束力のある法的義務が考案されていたわけではなかった。神学者という彼らの立場を考えれば、そのような発言権自体を有していなかったことは確かではあるが、農奴制という身分制的支配が、次の新しい時代の到来のために解決すべき深刻な社会矛盾であるという認識へと展開する志向性すらも、彼らには乏しかったと判断せざるをえない。

今回比較分析した結果、特に注目すべき点として、レギウスの農奴制肯定論の論拠や聖書からの引用の仕方は、宗教改革の初期の段階では、ルター、メランヒトン、ブレンツ、(第二史料での)ツヴェイングリの見解の中でも見いだされたことが挙げられるが、それぞれの史料の間にどのような影響関係があったのかは、明確には判定できなかつた。元来レギウスの農奴制論には、多面的で複雑な要素があつたにもかかわらず、ルターやメランヒトンによって、農奴解放を勧告した後半部分は捨象されてしまい、その結果より保守的な意見が宗教改革者の主流的立場として強化されていったのであろう。今回調べた範囲内では、ヨハネス・ブレンツの立場が、レギウスの

農奴解放路線と共有する部分が最も多かつた。同じルター派内部でも、社会神学に関してヴィッテンベルク型と西南ドイツ型とに分類することが有効であるかどうかは、さらなる実証研究が必要であろう。⁽⁷⁰⁾ また確かに農民戦争後に、幾つかの地域で農奴制支配は緩和ないしは廃棄され、総体的に農民の地位は向上したが、それは思想的原理に基づいて達成されたというよりも、むしろ政治的配慮に依拠していた。そのため農奴制問題の根本的な解決は、啓蒙主義時代まで宿題として残されてしまったのである。

以上の分析から、次のような三つの大きな課題が浮き彫りになった。第一に人格の自由に関して、宗教改革と啓蒙主義との間に、どのような思想的な関連があるのかについて、実証的に考察する必要がある。またその際に「信仰のみ」の原理と理性や自然法の尊重、「神の前の平等」と「法の前の平等」の間の相互的な関係について、より正確に整理すべきであろう。しかも、ただ思想的な流れを把握するだけではなく、実際の農奴の法的社会的地位の変遷との関わりを考慮に入れて、社会史的にも相互補完的に両面から分析していく必要がある。⁽⁷¹⁾ 第二に今回取り上げなかった宗教改革者たち、特に公権力から

抑圧されていた急進派の指導者たちの農奴制論について、検討してみたい。さらには、カトリックの神学者や人文主義者などのその他の思想家に対する実証研究も望まれる。第三に農奴制について論じることは、そもそも「人格とは何か」という大きな問題にも深く関わる。つまり共同体や家から離れた独立した「個」の認識が、いつ、どのように成立し、どのような人々から広まっていったのか、そしてそのことが人格の自由という発想とどのような形で結び付いたのかを考察することも大切であろう。確かに宗教改革期は、「信仰のみ」「恩寵のみ」「聖書のみ」などの新しい原理の登場によつて、信仰共同体から独立して神の前に立つ「個」というものが、さらに意識され始めた時代ではあったが、⁽⁷²⁾ しかしながらそれが決して世俗社会での人格的自由へとは、即座には直結しなかったのである。

注

(1) Peter Blicke, *Die Revolution von 1525*, 3. erweiterte Auflage, München/Wien 1993, S. 106; フリッケル『一五二五年の革命』(刀水書房、一九八八年) 九四頁。

(2) Günther Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges* (Ausgewählte Quellen zur deutschen

- Geschichte der Neuzeit 2), R. Oldenbourg/München 1963, S. 184; 『宗教改革著作集第七卷』(教文館、一九八五年)三四六頁。
- (3) 農奴制の特質に関しては膨大な研究業績が残されているが、次の文献は重要である。Claudia Ulbrich, *Leibherrschaft am Oberrhein im Spätmittelalter*, Göttingen 1979; Walter Müller, Die Abgaben von Todes wegen in der Abtei St. Gallen. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte des sanktgallischen Klosterstaates, in: *Rechtshistorische Arbeiten* 1, Köln/Graz 1961. なお農奴制に関する研究史は次の箇所に邦語で紹介されている。Vgl. 拙著『シントン農民戦争と宗教改革』(慶応義塾大学出版会、二〇〇〇年七月)一三二―一四三頁。
- (4) 拙稿「スイスにおける自由の概念」(『一橋論叢』第一二二巻第四号、一九九九年、一〇四―一一九頁)。
- (5) Scott H. Hendrix, "Urbanus Rhegius (1489-1541)", in: Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vol. 3, New York/Oxford: Oxford University Press 1996, S. 429; Maximilian Liebmann, *Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation*, Münster: Aschendorff 1980.
- (6) Scott H. Hendrix, "The Use of Scripture in Establishing Protestantism. The Case of Urbanus Rhegius", in: David C. Steinmetz (Hg.), *The Bible in the Sixteenth Century*, Duke University Press: Durham and London, 1990, S. 37.
- (7) Rainer Vinke, "Urbanus Rhegius", in: *Contemporaries of Erasmus*, vol. 3, Toronto 1987, S. 151-152.
- (8) Hellmut Zschoch, *Reformatorsche Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530 (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 88)*, Tübingen 1995, S. 7.
- (9) Ebenda, S. 13-14.
- (10) Hendrix, *Oxford Encyclopedia*, a. a. O., S. 429. ショローは戦前期のキナースガインヴェンクリ派に属しつつたどる立場である。Vgl. Josef Macek, *Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismaier*, Berlin 1965, S. 80.
- (11) Zschoch, *Reformatorsche*, a. a. O., S. 94, S. 101-109, S. 115-120.
- (12) Angelika Nowicki-Pastuschka, *Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten Augsburg und Nürnberg zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537*, Pfaffenweiler 1990, S. 31-36.
- (13) Zschoch, *Reformatorsche*, a. a. O., S. 5, S. 129-130.
- (14) Vinke, "Urbanus Rhegius", a. a. O., S. 151-152.
- (15) Hendrix, *Oxford Encyclopedia*, a. a. O., S. 430.
- (16) Günther Franz, "Urbanus Rhegius", in: ders./Karl Bosl/Hans Hubert Hofmann (Hgg.), *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte* 2. Bd., 2. Auflage, K. G. Saur Verlag, Augsburg 1995, S. 2313-2314.
- (17) Scott H. Hendrix, "Toleration of the Jews in the Ger-

man Reformation : Urbanus Rhegius and Braunschweig (1535-1540)", in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 81, 1990, S. 189-215.

(18) Hendrix, *Oxford Encyclopedia*, a. a. O., S. 430.

(19) *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der DDR, unter Leitung von Adolf Laube und Hans Werner Seiffert, Akademie-Verlag: Berlin-Ost 1975, S. 593 (『*Flugschriften*』²¹); Hubert Kirchner, *Der deutsche Bauernkrieg im Urteile der Freunde und Schüler Luthers*, Theol. Habil.-Schrift Greifswald 1968 (MS), S. 126ff.

(20) Zschoch, *Reformatorsche*, a. a. O., S. 109-110.

(21) レキウスの自由論や聖書中心主義には、ルターの影響が多く認められる。Ebenda, S. 44-45, S. 82, S. 88, S. 104-105, S. 111, S. 113, S. 145.

(22) *Flugschriften*, a. a. O., S. 242.

(23) レキウスは、サクラメント論において「神化」という意味でのキリスト者の変容思想を受け入れていた。『*神秘主義的な用語を使用した*』。Vgl. Zschoch, *Reformatorsche*, a. a. O., S. 18-19, S. 51, S. 79.

(24) Knechtとさう単語は、文脈上「奴隷」と訳すべき箇所が多いが、表現の統一性を維持するために以後「下僕」と表記する。

(25) *Flugschriften*, a. a. O., S. 242-243.

(26) 『*新共同訳聖書*』の省略記号を参照した。

(27) *Flugschriften*, a. a. O., S. 247, S. 250, S. 252-253. 例々

ば次の箇所を参照。ヨアヒム・ブムケ著／平尾浩三他訳『*中世の騎士文化*』(白水社、一九九五年)四〇頁。久保正幡他訳『*ザクセンシュピール・ラント法*』(創文社、一九七七年)二七八～二八一頁。

(28) *Flugschriften*, a. a. O., S. 244-245. 本稿での聖書からの引用は、レキウスのドイツ語のテキストからの直訳であり、実際の意味とは少し異なる場合もある。

(29) Ebenda, S. 244-246.

(30) Ebenda, S. 259.

(31) Vgl. マックス・ヴェーバー著／大塚久雄訳『*プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神*』(岩波書店、一九八九年)一〇四～一〇六頁、一二二頁。倉松功『*ルター神学とその社会教説の基礎構造*』(創文社、一九七七年)三七八頁。W・ウルマン『*中世における個人と社会*』(ミネルヴァ書房、一九七〇年)八四頁。

(32) *Flugschriften*, a. a. O., S. 245-246.

(33) Ebenda, S. 246, S. 258.

(34) 放下 (Gelassenheit) とは、人間が神によって支えられた最内奥の認識と関わる状態を示す用語で、ドミニコ会系の神秘主義を経由して、ミュンツァーや再洗礼派にも使用されている。Vgl. P・ディンツェルバッハー編『*神秘主義事典*』(教文館、一九九九年)四〇四頁。

(35) *Flugschriften*, a. a. O., S. 247-249.

(36) Ebenda, S. 250-251.

(37) Ebenda, S. 253-254.

(38) Ebenda, S. 251.

- (39) Ebenda, S. 255.
- (40) Ebenda, S. 251.
- (41) Ebenda, S. 253.
- (42) Ebenda, S. 252-254.
- (43) Ebenda, S. 255-256.
- (44) Ebenda, S. 258.
- (45) Ebenda, S. 256-257.
- (46) たゞし、七年期限の解放路線を社会政治的な規則の基礎としてとらへざる意図はなかつたと考へる研究者もつゝ。Zschoch, *Reformatarische*, a. a. O., S. 114.
- (47) *Flugschriften*, a. a. O., S. 257.
- (48) Ebenda, S. 259.
- (49) Ebenda, S. 218-219; 『世界の名著第二三巻ルター』(中央公論社、一九七九年)二九六―二九七頁。
- (50) Hubert Kirchner, *Luther and the Peasants' War*, Torress Press: Philadelphia 1972, S. 30.
- (51) Vgl. Walter Müller, Entwicklung und Spätformen der Leibeigenschaft am Beispiel der Heiratsbeschränkungen. Die Ehegenossame im alemannisch-schweizerischen Raum, in: *Vorträge und Forschungen*, Sonderband 14, hg. vom Konstanzener Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Sigmaringen 1974; Peter Blicke, Leibeigenschaft als Instrument der Territorialpolitik im Allgäu. Grundlagen der Landeshoheit der Klöster Kempten und Ottobeuren, in: Günther Franz (Hg.), *Deutsches Bauern-tum im Mittelalter*, Darmstadt 1976.
- (52) 田中真造『トマス・ミュンツァー』(ミネルヴァ書房、一九八二年)一七七頁。
- (53) *Flugschriften*, a. a. O., S. 206, S. 215.
- (54) このルターの自由論は論争の対象となり、多くの研究者によつて論じられてつゝ。Walter Müller, Wurzeln und Bedeutung des grundsätzlichen Widerstandes gegen die Leibeigenschaft im Bauernkrieg 1525, in: *Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung* Hett 93, 1975, S. 18-20; Paul Althaus, *Luthers Haltung im Bauernkrieg*, Basel 1962. 邦語でも農民戦争との関係について、次のような研究などが残されてゐる。渡辺茂『ドイツ宗教改革』(聖文舎、一九七六年)七一―一〇一頁。川井修治『唯物史観と人物評―ルターとドイツ農民戦争』(『文科報告』(鹿児島大学文理学部研究紀要))第三号、一九五四年、七六―一〇四頁)。田原善郎『ルターの社会倫理と終末論―農民戦争三論文をめぐつて』(『実存主義』第六六号、一九七三年、二一六―二三八頁)。
- (55) *Flugschriften*, a. a. O., S. 226. Vgl. Walter Zöllner, Philipp Melancthon und der Bauernkrieg, in: Max Steinmetz/Ernst Werner (Hgg.), *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1476-1535)*. Referat und Diskussion zum Thema *Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland (1476-1535)*, Akademie-Verlag Berlin 1961, S. 225-227; Kirchner, *Der deutsche Bauernkrieg*, a. a. O., S. 74-76.
- (56) *Flugschriften*, a. a. O., S. 234; Franz (Hg.), *Quellen*

zur Geschichte des Bauernkrieges, a. a. O., S. 184-185.

(57) 田中、前掲『トマス・ミンツマー』一八二頁。

(58) 「死亡料は奉公の一つであり、私たちが上述したように、農奴制に耐えるべきであるし、農奴制は福音に敵対もしない。むしろしかし公権力は、この事柄に關しては讓歩し、貧しき孤児を考慮すべきである」と。Flugschriften, a. a. O., S. 236. 以下の箇所でも支配者にも讓歩を求めつゝ。Vgl. ebenda, a. a. O., S. 238.

(59) Emil Egli (Hg.), *Aktenammlung zur Zürcher Reformation 1519-1533* (Neudruck der Ausgabe Zürich 1879), Darmstadt 1973, S. 331; *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke* Bd. IV, herausgegeben von Emil Egli/Georg Finster/Walther Köhler, Leipzig 1911-1935, S. 346.

(60) Vgl. 拙稿「ドイツ農民戦争期におけるチューリヒの農奴制問題について」(『西洋史学』一九七号、二〇〇〇年一三三〜四四頁)。

(61) *Zwinglis Sämtliche Werke* Bd. IV, a. a. O., S. 355-356. Vgl. Volker Pribnow, *Die Rechtfertigung obrigkeitlicher Steuer-und kirchlicher Zehnterhebung bei Huldreich Zwingli* (*Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte* 34), Zürich 1996, S. 100-104.

(62) 一五二四年末にツヴェイングリとグレーベルらの急進派との間の最後の対話が行われ、翌年の初頭には完全に決裂し、ついに再洗礼派が誕生し、その分離主義的運動は農村地帯へと拡大した。その際に両者の共同体原理の神学的な理解の差異が、分離の大きな要因の一つとなつ

ていたことは間違いない。Vgl. 森田安一「チューリヒにおける再洗礼派運動について」(『史学雑誌』第七六編第一一号、一〜四〇頁)。

(63) Walter Delius, *Die Leibeigenschaft im Urteil der Reformation*, in: *Luther* (1972), S. 81-82.

(64) この史料全般に關しては、既に田中真造氏によつて詳細に分析されてゐる。Vgl. 田中、前掲『トマス・ミンツマー』一八五〜一九九頁。

(65) M. Brecht/G. Schäfer/W. Wolf(Hgg.), *Johannes Brenz Frühschriften* Teil 1, Tübingen 1970, S. 151.

(66) Kirchner, *Der deutsche Bauernkrieg*, a. a. O., S. 117.

(67) *Brenz Frühschriften* Teil 1, a. a. O., S. 168-170.

(68) Ebenda, S. 155.

(69) Kirchner, *Der deutsche Bauernkrieg*, a. a. O., S. 32, S. 67.

(70) 農民戦争におけるブレントレキウスの態度の類似性は、その他多くの点で指摘されつゝ。Vgl. ebenda, S. 86, S. 303-304.

(71) Vgl. Peter Blicke, *Von der Leibeigenschaft in die Freiheit*, in: Günther Birtsch (Hg.), *Grund-und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte, Beiträge zur Geschichte der Grund-und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848* (*Veröffentlichungen zur Geschichte der Grund-und Freiheitsrechte* 1), Göttingen 1981, S. 25-40.

(72) Vgl. ベルント・メラ著／森田安一他訳『帝国都市

史 学 第七二卷 第二号

と宗教改革』(教文館、一九九〇年) 六九頁。

一三二 (二六〇)