

Title	教会を持続させた宗教改革：政治思想史的考察
Sub Title	Reformers respecting the church : consideration of the early modern political thought
Author	田上, 雅徳(Tanoue, Masanaru)
Publisher	三田史学会
Publication year	2018
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.88, No.1 (2018. 12) ,p.133(133)- 148(148)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	2017年度三田史学会大会シンポジウム報告： シンポジウム「ヨーロッパ宗教改革研究の今日的意義：五百周年に寄せて」
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20181200-0133

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.

教会を持続させた宗教改革

——政治思想的考察¹⁾——

田上雅徳

一

歴史教科書で有名な出版社から刊行されているシリーズに『もういちど読む』というものがあります。「高校の教科書を一般読者のために書き改めた」と銘打たれているシリーズですが、そのラインナップに、『日本史』『世界史』とならんで、『倫理』がありました²⁾。手に取ってみると、その第二章は「西洋の近代思想」というタイトルが付されており、その第一節「人間の尊厳」の第二項が「宗教改革と信仰の心」となっています³⁾。この宗教改革の項では、「やはり」といふべきか、ちょうど五〇年前に宗教改革運動を開始したとされる、マルティン・ルターの思想の解説に多くの紙幅が割かれて

いました。

たとえば、『倫理』ではルターの中心的な主張として、「人間はみずからの善行によるのではなく、自分の罪を認め、その罪をもつ人間にもあたえられる神の愛を信じることによってのみ義しいとされる」と主張する「信仰義認説」が紹介されています。本論に関係しますので、やや長くなりますが、以下に引用いたします。

神の前では、すべてのキリスト者は平等であり、聖職者の身分は必要がない（万人司祭）。ルターは、一人ひとりが聖書に書かれた神の言葉（福音）を直接に読み、心の中に純粹な信仰をもつことが大切である（聖書中心主義）と考え、聖書のドイツ語訳に打ち込んだ。

このような「信仰のみ」というルターの教えは、人びとの精神を教会の制度や掟、聖職者の権威から解放し、信仰の上で個人の心を尊重する個人主義の精神的な支柱となった。⁽⁴⁾

ここでまず注目したいのは、「ルターの教えは（中略）信仰の上で個人の心を尊重する個人主義の精神的な支柱となった」という箇所です。「信仰の上で」という留保があるものの、これは、宗教改革者ルターの思想と西洋近代の思想に特有な個人主義との結びつきを指摘する記述になっています。確かにそうです。人は「私の代わりに考えてくれ」ということはできても（大学教育の現場では、レポートの「コピペ」がよく問題になります）、「私の代わりに信じてくれ」とはいえませんが、「信仰する」ということは、「考える」こと以上に、ひとりひとりの個人の責任が前面に出てくる心の働きであるようです。ですので、「信仰の重視は即、信じる主体である個人の重視を導く」という理解に無理はなさそうです。また、引用文でも触れられていた「万人司祭」説ともなると、それを素直に演繹すれば、プロの聖職者と聖職者を擁する教会とが、その存在意義をずいぶん失うで

あらうことが容易に想像できます。『倫理』も、「ルターの教えは、人びとの精神を教会の制度や掟、聖職者の権威から解放し」たと断じていたとおりです。

やや卑近に過ぎる例から話を起こしてしまったかもしれませんが。けれども、「宗教改革は個人主義を生んだ」という理解の仕方は、学校教育で用いられるテキストのレベルからして、説得力をもって人びとに信じ込まれてきたようだ。そのことをまず確認したかった次第です。⁽⁵⁾

二

しかし、周知の通り、一六世紀の宗教改革者たちは、既存のカトリック教会を批判したからといって、「キリスト教では、個人の内面的な信仰だけを大切にすればよい」と主張したわけではありません。「神と人間とが、一対一で真摯に向き合う。宗教では、それが大事なのだ。そこに組織や制度などといったものが入り込むと、宗教は墮落してしまう」と訴えて、宗教改革者たちは教会を否定したわけではありませんでした。

『倫理』からの引用文にあったように「一人ひとりが聖書に書かれた神の言葉（福音）を直接に読み、心の中に純粹な信仰をもつことが大切である」という、「聖書

中心主義」を掲げていたにもかかわらず、です。神の前ではプロの聖職者も必ずしも特権的な地位にあるわけではない、という「万人司祭」を唱えていたにもかかわらず、です。

私は、キリスト教がそもそも共同体形成を強く志向する宗教だということを重んじる立場にありますが（だからこそ、最後に改めて強調するように、共同体の形成と維持にこれまた責任を有する政治という営為は、この宗教にとって本質的な問題になると考えます）、ルターにしてもジャン・カルヴァンにしても改革者たちは、当該宗教のそうした特徴を忠実に反映させて、個人主義とは一見相容れそうもない教会を、やはり持続させようとした。

教会を持続させた、というのもマイルドに過ぎるのかもしれない。ここで思い起こしたいのは、マックス・ウェーバーの有名な『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の最初の方にある記事です。

宗教改革というものは、人間の生活に対する教会の支配を排除するのではなく、それまでのとは別の形式の支配に置き換えたにすぎないことを忘れてはならない

教会を持続させた宗教改革

（現在ではこのことが忘れられがちなのである）。伝統的な形式の「カトリック」教会の支配というものは、きわめて穏やかで、ほとんど気づくこともない、単なる形式的な支配だった。そしてこれに代わって登場した「プロテスタンティズムの」支配は、家庭内の私的な生活から職業的な公的な生のすべての領域にいたるまで、考えられるかぎりですべての範囲にわたって信徒の生活のすべてを規制するものであり、限りなく厄介で真剣な規律をとまなうものだった。

ウェーバーのいいたいことは明らかです。なるほど、カトリック教会という既存の宗教共同体のあり方に批判の目を向けた改革者たちではありました。けれども彼らは、「宗教生活において教会の有する意義が大きすぎるのは問題だ」といったのではなく、「教会の有する意義が小さすぎるのは問題だ」といって、人びとに訴えかけただけです。

したがって、宗教生活を個々人の自由裁量に任せることほど、宗教改革者の意図から遠いものはなかった、ということになります。事実、ルターであれば、後にルター派と呼ばれることになる（日本では「ルーテル教

会」という看板を掲げることになる) 宗教共同体の形成と維持に、彼は努力を重ねています。カルヴァンにしても、「長老派」とか「改革派」と呼ばれることになる、自前の教会の建設に彼は心血を注ぎました⁹⁾。

ですので、一六世紀の宗教改革運動を「西洋における個人主義の確立への寄与」という文脈でとらえるのには慎重でなくてはならない。私はそう考えています¹⁰⁾。

三

もつとも、一六世紀宗教改革が有していた(「個人主義」に代表される)「近代性」を疑問に付そうとする立場に対しては、次のような反論も可能かもしれません。

つまり、「なるほど、教会の縛りから解放された個人というものを、改革者たちは直接目指したわけではないかもしれない。彼らは教会を重んじた。だが、宗教改革運動の中で理想とされた教会の内実を検討すべきではないのか。プロテスタント教会では、『聖書主義』にもとづき、牧師という聖職者のリードする、一人ひとりの信徒による聖書理解が重視された。つまり、教会の礼拝において、説教が重んじられた。言葉の営みである説教を通じて、個々のキリスト教徒が知的に自己を陶冶してい

き、そして内面を豊かにしていく。こうした宗教的営為は、ずいぶんと合理的だし、その限りで、近代的だといつてもいいのではないか」。

個人主義的な方向に宗教のあり方の舵を切ったように思われる改革者たちが、にもかかわらず、宗教の共同的次元を重視した。一見矛盾しているようですが、これも、「宗教改革者たちが立ち上げ直した教会は、説教をプロテスタントのキリスト教徒ひとりひとりが聴くための場だったのだ」と解釈すれば、理解できなくもなさそうです。新たに誕生を見た、メンバーの内面的な知性に訴えかける宗教共同体は、それ以前の、ということは、外面的な(言葉本来の意味での)「パフォーマンス」を重んじる宗教共同体¹¹⁾とくらべると、随分とモダンではないか、というわけです。

しかし、宗教改革者たちが、それこそ(知育を主眼にした)「学校」のイメージに近い教会観¹²⁾を主唱したともし理解するならば、次の事実を思い起こす必要があります。つまり、キリスト教会の歴史において、とりわけ中世の教会史において、脈々と受け継がれてきた、宗教儀礼を重んじる礼拝のあり方を、宗教改革者たちもまた大事にした、ということです。もう少しキリスト教神学

の言葉に引きつけるなら、「サクラメント」を宗教改革者たちが決して軽んじなかった、ということです。「非合理的な儀礼は、高度に知的な聖書解釈とそこから生まれる説教と比べて、二義的な意味しか教会の中でもってない」、そういうことを一六世紀の宗教改革者たちは決して口にしませんでした。

ここでは、サクラメントの中でも、「聖餐（ユーカーラスト）」を改革者たちが重要視したことに、特に注意を向けたい。つまり教会の礼拝においてなされる、プロテスタントであればパンと葡萄酒を教会員たちが共に食べ共に飲む儀礼です。カトリックでは、「聖体拝領」と呼ばれているものです。

この、古代教会から続くサクラメントに対する宗教改革者たちの取り組みですが、もちろん改革者たちは、自身の聖餐観がカトリックのそれとは違うということに、自覚的であろうとしました。

たとえば彼らは、儀礼というものが多かれ少なかれ有する神秘性それ自体を闇雲に有り難がろうとはしません。カトリック教会内での「オーソドックスな」聖餐理解によると、聖餐を定めたキリストの言葉「これはわたしの体である (Hoc est corpus meum)」を聖職者が唱える

と、教会の祭壇に置かれたパンと葡萄酒は、その本質を変化させ、人間の感覚に訴える「パンらしさ」「葡萄酒らしさ」という偶有性は変化しないが、本質としては他ならぬキリストの肉体と血になる、とされます。「化体説（実体変化説：transubstantiatio）」と呼ばれる説明ですけれども、これをルターは、魔術的かつ（アリストテレス哲学の影響を受けて）思弁的にすぎるといつて批判します⁽¹⁵⁾。

けれども、宗教改革者たちの神学にとって聖餐が重要な論点であることには変わりありません。だからこそ、プロテスタントが好みそうな聖書論といったところではなく、まさに聖餐観をめぐる、たとえばルターとフルドリヒ・ツヴィングリは一五二九年にマールブルクで大論争を行い、そして決裂しました。ドイツ・ザクセンの宗教改革者とスイス・チューリッヒの宗教改革者が握手することが、単なる神学のレベルでだけでなく、政治的かつ軍事的レベルでも、強力な対カトリック戦線の構築に寄与することを、両改革者とも十分に理解していたにもかかわらず、です⁽¹⁶⁾。

宗教改革者たちが聖餐を重視した例証は、カルヴァンにも見いだせます。当時、ジュネーヴ市民の生活を規律

化したといわれるのが、彼の著した『教会規則』⁽¹⁷⁾です。教会員としてのジュネーヴ市民を縛り付けたということで、「悪名高き」のあるルールですし、事実、それがもたらす息苦しさに市民たちは反発し、「市民生活に干渉して、破門を行う権能を、そもそも誰が教会に認めたのか」と、ジュネーヴ市の政府は教会指導者たちにプレッシャーをかけました。

そうしたカルヴァンの『教会規則』ではありませんが、その主旨ははっきりしており、本稿の文脈に照らし合わせると興味深いです。つまり、「なぜ教会員に、ということは市民に、教会の定めたルールを守ってもらう必要があるのか」というと、それは、漠然と「あるべきクリスチャン＝ライフを意識してもらおう」というものではなくありませんでした。また、「教会でなされる説教を市民がキチンと聴くように、生活を律してもらおう」ということでもありません。

一五三七年に出された『ジュネーヴ教会規則 (Articles concernant l'organisation de l'église)』の冒頭は、次のようになっています。

いとも尊敬すべき議員各位に。以下のことは確かなこ

とです。すなわち、教会というものは、そこで私たちの主の聖餐が随時守られ、これに出席がなされない限り、よく秩序づけられているとはいえません。⁽¹⁸⁾

ジュネーヴの改革者はこう切り出したうえで、「聖餐への参加が許されるためには、それ相応のクリスチャン＝ライフを送っていないとほならないはずだ」と続け、そして、教会員の生活に対する監督と指導を聖職者たる牧師と俗人の代表とが協働して行うべきだし、そういう制度が必要だと論を進めていきます。こうした消息のもとで芽生えるのが、これも有名な、カルヴァン派教会の長老制度をめぐる構想です。⁽¹⁹⁾しかし、本稿がそのこと以上に重視したいのは、「教会とそれになされる礼拝の中心は、牧師による聖書解説である説教である以上に、聖餐なのだ」と訴えていると理解されてもおかしくない、儀礼に対するカルヴァンの強い思い入れに他なりません。

四

しかし、カルヴァン系のプロテスタント教会というと、一七世紀ともなると、聖餐の理解に変化が生じます。

「予定説」といえば、これもまたウェーバーが『プロテ

スタンティズムの倫理と資本主義の精神』において最重
要視した概念ですけれども、それを論じるにあたり彼が
「權威のある典拠」⁽²⁰⁾として引用したのが、一六四七年に
イングランドで著された「ウェストミンスター信仰告
白」です。この、英米圏のカルヴァン派に大きな影響を
与えることになる信仰告白は第二十九章で聖餐を論じてい
ますが、そこでは、「食べる (eat)」とか「飲む
(drink)」とか直接的に身体性を感じさせる表現は見当
たりません。ではそこでは聖餐がどう説明されているの
かといいますと、聖餐というサクラメントにおいてキリ
ストは「信徒の信仰にとって (to the faith of believ-
ers)」存在する、だからこれを重んじよう、というの
です。⁽²¹⁾「教会員が飲食するパンと葡萄酒に、イエス・キ
リストは本当に現臨しているのか」という、約百年前に
ルターとツヴィングリが大論争した問題を、ここでは
「信仰」という人間の内面の働きで処理を図っている。
そう受け止めることのできる聖餐の理解ですし、もしか
すると、現代に生きる私たちにも馴染みやすい理解かも
しれません。⁽²²⁾

「キリストの体」だとされたパンと「キリストの血」
だとされた葡萄酒とを教会員が共に食べ共に飲む。そし

て、そこで感得される神と人間、および人間と人間との
「身体的」「物質的」なまじわりを言祝ぐ。こうした、特
にルターにみられた聖餐観は、プロテスタント教会にお
いても、時代と共に背後に退き始めます。その代わりに、
聖餐が意味していることの正しい理解を重んじる傾向が
(つまり、聖餐にまつわる「知的」「精神主義的」次元を
強調する傾向が)、徐々に強まっていきます。パンと葡
萄酒という物質的で「外面」的なものを媒介にして体得
されるものの意義は低下し、代わりに、パンや葡萄酒が
表現しているものを、頭や心など「内面」レベルで把握
することが重視される。聖餐の神学思想をめぐってはこ
うした変化が近代初期には確認できるわけですが、
それをここでは、キリスト教における「身体性の喪失」
と呼びたいと思います。

五

思えば、西欧にあつて、政治共同体という非自発的結
社は(すなわち「国家」と呼ばれる Anstalt⁽²³⁾)、もう

ひとつの非自発的結社である宗教共同体と(すなわち「教会」と呼ばれる *Anstalt* と) 相克関係に置かれるなかで、自身の正当性／正統性を確立してきたという経緯があります。

たとえば、教会と国家のどちらが人びとに対する裁判権を有しているのか。このことをめぐって中世では大きな論争がありました。同一人がある場合には教会法に従い、ある場合には王の法廷に、ある場合には領主の法廷に服するという事例は決して珍しくなかった。⁽²⁴⁾ また、国王という存在はそもそも宗教的な存在なのかどうか。この問題について、長らく教会の(特に、そのリーダーである教皇の) 意向を気にせざるを得なかった西欧諸国の王たちは、宗教に由来するところの少ない、自身に対する説明を探し求めてきました。フランスを例にとるなら、国王が有する至上の権能は一三世紀末までには、「旧来のように王自身の物質的な力、カリスマではなく、公共物＝国家 (*res publica*) に属する優越的な法に全面的に依拠する」⁽²⁵⁾ ようになったとのことですが、いずれにせよ西欧世界では、存在感の強い宗教共同体が政治に「自分探し」を強いてきたといえます。

だとするなら、ここでのポイントは次のようにいい直

せるかもしれません。直前で「存在感の強い宗教共同体」と述べましたが、キリスト教会のプレゼンスは単なる連帯意識ではなく、これまで述べてきたように、聖餐という「身体性」にかかわる媒介によって裏打ちされていました。日本語でも「同じ釜の飯を食う」といいますけど、飲食という「外面」的にも見て取れるモーメントを重んじるのが、この宗教共同体の特徴です。⁽²⁶⁾ その意味で教会とは、国家からすれば、「内面」の管理監督はそちらに任せるから、「外面」の管理監督はこちらに任せてくれ」とスキツといい切れる相手ではありません。生身の人間が紛うことなく帯びている身体性に共にかわり合おうとする。それゆえに、政治共同体と宗教共同体の織りなす相克関係は、西欧世界にあつて長く持続し、お互いがお互いの独走をチェックしてきたといえます。⁽²⁷⁾

そう考えると、「政教分離」という理念的価値を現代に生きる私たちが信じて疑っていない、そのことの意味や問題が改めて明らかになります。

まず、これまでのお話から理解して頂けると思いますが、政治と宗教がそもそも「分離」可能となるためには(少なくとも、分離可能だと思われるためには)、西欧に根付いてきたキリスト教そのものの意味が、ある時点で

大きく変化したことが予想されます。そして、ここでの変化が（すなわち、単に宗派が複数化したというようなく、西キリスト教世界にかかわる状況の変化ではなく、西欧人の生活にとって宗教が有していた意味それ自体の変化が）始まった時点。それが、他ならぬ宗教改革期ということになるのではないか。

つまり、一六世紀を境にして、宗教が専らといつてよいほど人間の内面にかかわるものだと見なされるようになっていく変化ですけれども、これは、これまで検討してきた聖餐論の推移に照らし合わせるならば、身体性に対する感覚を（特にプロテスタントの）キリスト教が弱めていくのと反比例するかのよう（それを良心と呼ぶにせよ）内面なるものが単独で肥大化していったことも由来していた。そういつてよいかと思ひます。⁽²⁸⁾

では、ここでの宗教の意味の変化は、西欧の政治思想史にどのような影響を与えたのか。「政治から切り離された超歴史的な現象としての宗教は、西洋近代の創造物であり、それは「政治権力の側が」教会を飼ひ慣らすための概念である⁽²⁹⁾」という現代の政治神学者の命題に導かれながら、この問題に回答を寄せることで、本日の議論の着地を図りたいと思ひます。

先ほど、一七世紀イングランドにおけるカルヴァン派教会が生み出した信仰告白を例にしましたけれども、実際プロテスタンティズムは時間の経過と共に、人びとの内面にある意識に働きかける（説教中心の）いわば「言葉の宗教」としての性格を徐々に強めていきます。

けれども、このことは逆からいうと、政治の論理が（すなわち、「外面に現れ出る行動だけを規制する」と称して宗教と「領域不可侵条約」を結んだはずの政治の論理が）、「外面を通じて内面も」規制できる可能性を、以前にも増して高めたことを意味しました。ルター派にしても、一五二五年以降には「領邦君主の教会統治に対して、自律的な教会政治を行うことは不可能となつた⁽³⁰⁾」といひます。

もちろん、儀礼や組織制度など外面に現れ出る媒介を経ない内面性を尊ぶ宗教は、まさに個々人の内面に由来する（実存的かつ「意識の高い」政治批判の苗床たり得ます。あるカトリックの政治思想史家は、「キリストの神秘的な体に参加することを論じてきた神学は、個々人の意志にもとづく共同体形成を強調する神学に道を譲つた」と近代初期における神学思想の変遷を整理した上で、それと連動する仕方で西欧の政治思想のライトモ

チーフにも変化が生じたと指摘します。その変化とは「神によって与えられた現実性に参与することは、個人との同意にもとづき人間によって構築される現実性に参与することへと、取って代われ始めた⁽³¹⁾」というものですけれども、ここでの指摘はそのまま、政治思想史において近代社会契約説が台頭する背景説明となっています。しかしこのとき、教会という非自発的結社が国家という非自発的結社と向き合う中で後者を対象化することは、往時と比べると間違いなく期待されなくなっています。共同体を前提とした宗教生活を送る、そのこと自体がすでに政治的な「構え（ハビトゥス）」たり得た時代は、遠くなり始めました。

その意味では、教会でなされる聖餐という儀礼にこだわり続け、宗教的営為の外面性を軽視しなかった一六世紀の宗教改革者たちは、西欧政治思想史における「長い中世」の最後に改めて位置づけられるべきなのかもしれません。

註

- (1) 本稿は、二〇一七年六月二四日に行われた三田史学会大会における報告をもとにしている。本誌に寄せるに際しては、体裁を最低でも論文調にあらためることを当然

のことながら検討した。しかし諸事情からそれを断念し、大会当日に用意した報告原稿をほぼそのまま用い、脚注を充実させることで責を果たしたい。内容もさることながら、他の論文とのスタイルの違いが誌面で浮かび上がることになり、当該大会で共に報告を行った森田安一先生、西村杉子先生、および登壇を呼びかけて下さった野々瀬浩司先生には申し訳ない気持ちで一杯である。この点、あらかじめお詫びと説明を行っておく。

- (2) 小寺聡編『もういちど読む 山川倫理』（山川出版社、二〇一一年）。以下、「倫理」と略記する。

- (3) もう少し詳しく紹介すると、当該節の第一項は「ルネサンスと近代的人間像」というもので、「ありのままの人間を描く」という小見出しのもとでダンテやペトラルカが、また、「万能人の理想」という小見出しのもとでミケランジェロやダヴィンチが扱われている。そしてその次に宗教改革の項が続くわけだが、ここから、ルネサンスと宗教改革の西洋（倫理）思想史における強い関連性が、編者によって意識されていることがうかがえる。もちろん、こうした意識は常識の部類に属するのであろう。だとするならば、本稿は、ルネサンスと宗教改革を共に近現代史の幕開けに据えさせてきた理由や動機が妥当なものかどうかを問いつつ、ここでの理由や動機が近現代人の政治理解にいかなる特徴を付与し、と同時に、何を見失わたのかを再考する企てということにもなる。

- (4) 『倫理』八九頁。

- (5) 問題の所在を示すべく、高校の社会科科目「倫理」に

おいて宗教改革の意義がどう論じられてきたのかを述べてきた。ちなみに同科目「世界史」も事情は似ているようで、少し詳しい学習参考書では「万人司祭説では教会が要らなくなる」との踏み込んだ解説を行うものもある。こうした、個人主義に引き付けた宗教の評価と公教育との関連で触れておくなら、藤原聖子は、「戦後の教育界にとって違和感のない種類の価値」のみを既存の宗教から取り出し、それを「教え込もうとしてきた」日本の学校における宗教教育の実態を問題ありとしている。藤原聖子『教科書の中の宗教——この奇妙な実態』（岩波新書、二〇一一年）、一八九頁。

(6) 以降、「宗教改革者（たち）」「改革者（たち）」と本稿が記すとき、それらは一六世紀に活躍した（急進派を除く）宗教改革者たちを指すものとする。これは、後に述べるように、ルターやカルヴァンから百年も経たないうちに、プロテスタンティズムの中で生じることになる神学思想上の変化を意識しての措置である。

(7) 拙稿「教会」古賀敬太編『政治概念の歴史的展開 第八巻』（見洋書房、二〇一五年）を参照。

(8) マックス・ウェーバー著『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（中山元訳、日経BP社、二〇一〇年）一一～一二頁。なお、「」内は訳者による補足。

(9) 教会建設に対するカルヴァンの熱意は、彼の活動拠点であるジュネーヴ市の政府に権限の低下を危惧させ、アナクロニスティックとさえいえる拒否反応を引き起こすほどのものだった。出村彰はそうした事情を次のように

まとめる。「ジュネーヴの現状において、市政府が恐れていたもの、その再現の防止のためにはあらゆる努力を惜しまなかったもの、それは教皇主義者、教会法学者らの主張して止まなかった教皇権の皇帝権に対する優位、一言にして聖職者支配であった。」出村彰『スイス宗教改革史研究』（日本基督教団出版局、一九七一年）二八八頁。また、ウェーバーの所説を裏付けるように、カルヴァン時代のジュネーヴにおいては、毎年人口の六パーセントが（特に家庭生活にかかわる）疑義について申し開きをするよう、教会の役員会（後述する「長老会」）に出頭を命じられていた。Robert M. Kingdon, 'De kerk en de overheid' in Herman J. Selderhuis (red.), *Calvin Handboek* (Uitgeverij Kok, Kampen, The Netherlands, 2008), p. 401 を参照。

(10) 戦後日本の社会科学に（特に一九五〇年代から六〇年代にかけてのそれに）アメリカ社会学は大きな影響を与えたが、その代表者タルコット・パーソンズ (Talcott Parsons: 一九〇二—一九七九) も最晩年の著作『行為理論と人間の条件』(Action Theory and the Human Condition) において、「個人の魂は信仰をとおして恩寵を得ようと神と直接関係をもつようになったので、人間の執行するあらゆる儀式は神による恩寵の施しの仲介とみなされなくなった」と述べることで、宗教改革の意義を要約している。タルコット・パーソンズ『宗教の社会学行為理論と人間の条件 第三部』（富永健一・徳安彰・扶本佳代・油井清光・佐藤成基訳、勁草書房、二〇〇二

年) 四七頁および ii. iii を参照。ここでバーソンスは特に、個人主義の確立と教会における儀礼の意義の低下との関連性に注目しているが、この関連性が内包する問題は本稿の後半で掘り下げられることになる。

- (11) 山内志朗は「キリスト教では、パン＝キリストの身体の一部、四肢 (membra) をいただくことは、キリストの身体＝教会の一員 (membra) になると考えられています。英語でメンバーというところ「一員」の意味と「四肢、からだの一部」という二つの意味がありますが、その背景にはこういう理由があったのです」と述べて、イエスの血肉だとされた葡萄酒とパンを教会員が共飲共食する聖餐／聖体拝領という儀礼が西欧中世の宗教生活において有していた意義を指摘する。山内志朗『感じるスコラ哲学——存在と神を味わった中世』(慶應義塾大学出版会、二〇一六年) 七二―七三頁。

- (12) この論点は、日本におけるキリスト教理解についても重要な示唆を与える。現代のプロテスタント神学者による次の問題提起を見よ。「日本最初のプロテスタント教会である横浜公会が「講義所」として始まったことが象徴しているように、日本のプロテスタント教会にとって礼拝は、聖餐にあずかる場であるよりは説教を聞きに行く場としての性格が強い。」藤井創「サクラメントの復活——プロテスタント教会の宣教のパラダイム転換」新教出版社編集部編『宗教改革と現代 改革者たちの五〇〇年とこれから』(新教出版社、二〇一七年) 一二〇頁。
- (13) 「地方教会の物事を規定するルールを最初期に体系化

したキリスト教著作は、『ディダケー』、またの名を『一二使徒の教え』として知られている。この著作は、教会の秩序に関する一種の手引書であり、おそらく二世紀初めのシリアで書かれたと考えられている。(中略)『ディダケー』においては、洗礼を受けた者だけが聖体の食卓にあずかることができたとされた。(中略)聖体拝領は「主の日」に「祝われるものであり、信徒は聖体拝領にあずかる前に、「供え物」にけがれないよう、各自の罪を告白しなければならない。」ロバート・ルイス・ウィルケン『キリスト教一千年史 上』(大谷哲・小坂俊介・津田拓郎・青柳寛俊訳、白水社、二〇一六年) 二七六―二七七頁。

- (14) カトリック教会は今日もこの立場を採用する。ヨハネ・パウロ二世が任命した編纂委員会によって一九九七年に完成された(規範版)カテキズムにある命題は次の通り。「聖別によって、パンとぶどう酒の実体はキリストのからだと血の実体に変わります。聖別されたパンとぶどう酒の形態のもとに、生きておられる栄光のキリストご自身が真に、実体的に、からだと血、靈魂と神性ともども現存されます。」日本カトリック司教協議会教理委員会訳・監修『カトリック教会のカテキズム』(カトリック中央評議会、二〇〇二年) 四二九頁。

- (15) 「ルターの宗教的見解は、聖なる力を操るという教会の主張について同世代の多くの人々が感じていた強い懐疑に、つまりは、仮体説教義にますます向けられるようになっていた不安にはば確実に影響されていた。その懐

疑はまた唯名論の強い流れに影響されていた。中世末期の哲学である唯名論は普遍の存在を否定し、神の神秘性と専断を強調し、人間の理性の力を重視していた。この信念の一つの帰結は魔術的な、完全な秘蹟的な世界への信仰の土台を掘り崩すことだった。」R・W・スクリブナー、C・スコット・ディクスン著『ドイツ宗教改革』（森田安一訳、岩波書店、二〇〇九年）一八頁。また、ルターは一二〇年の時点で『教会のバビロン捕囚について』において喝破する、「実体変化が神の力によって起ると考える必然性はどこにもなく、それは人間の意見の一つにすぎません。（中略）この三〇〇年ほどのあいだに実体変化という言葉が使われるようになり、アリストテレスの偽哲学が教会の中に持ち込まれました。そして、そのあいだに多くの過ちが決定されてしまったのです。」マルティン・ルター『宗教改革三大文書 付「九五箇条の提題」』（深井智朗訳、講談社学術文庫、二〇一七年）二一六―二一七頁。

(16) マールブルク会議で明らかになった宗教改革陣営内の聖餐観の相違が、一五三〇年代、スイスを除く神聖ローマ帝国内のプロテスタント教会の連携に帰結する経緯を政治史と絡めて描いたものとしては、野々瀬浩司「ルター派の形成過程における連携と断絶——ツヴィングリ派との関係を中心として」森田安一編『ヨーロッパ宗教改革の連携と断絶』（教文館、二〇〇九年）を参照。また、ここでの神学思想の差異と、その政治思想的意味については、拙稿「ルターとカルヴァン——近代初期における

教会を持続させた宗教改革

身体性の政治神学」川出良枝責任編集『岩波講座 政治哲学一 主権と自由』（岩波書店、二〇一四年）を参照。

(17) カルヴァンがジュネーヴで展開した宗教生活面における規律化とその世俗生活面への影響については、Philip S. Gorski *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe* (University of Chicago Press, Chicago, 2003) を参照。

(18) P. Barth & W. Niesel (Hg.): *Joannis Calvin Opera Selecta*, vol. I (Chr. Kaiser Verlag, München, 1951), p. 369.

(19) 信徒の代表が長老として、聖職者たる牧師と協力しながら各教会の管理監督を務める。このことをもってカルヴァン派教会の長老制と見なす理解が、学校教科書のレベルでも根強い。だが、管見の限りでは、信徒の代表と聖職者との協働は今日、宗派を問わずほとんどのプロテスタント教会でなされているはずである。渡辺信夫は「長老制」とはレーマンの長老職を立てることであり、「長老主義」とは牧師職だけでなく長老職を中心にする体制であると考えている人が多いようですが、全くの誤解です」と断じた上で、「長老制」という訳語が適切かどうかは問題です。各個教会の長老はエルダーというのですが、エルダー主義などと呼ぶことはありません」と、論を展開する。渡辺信夫「教会の会議をカルヴァンはどう考えたか（一）」『季刊 教会（No. 23）』（日本基督教団改革長老協議会、一九九六年五月）一〇頁。したがって長老制を論じるに際しては、聖俗協働という

側面だけではなく、もうひとつ、宗派全体と各地の教会との階層秩序的な関係という側面が、より強調されて然るべきであろう。以下の記述は入門書からのものであるけれども、この点を正しく説明している。「長老制の特色は、段階的な合議制にあります。個々の教会の長老会は「小会」とも呼ばれ、当然ながらその教会自体に関わる事柄について協議します。これに加え、同じ地区にある長老制の諸教会がある種の教区を構成して、牧師の任免など、地区全体の問題について協議します。これを「中会」(英語では「プレスビテリー」と言い、各小会から委員が派遣されます。そして全国規模で「大会」が構成され、各中会から選ばれた委員によって、基本的な教義、使用する聖書や信条の採否、他教会との関係など、教会全体に関わる事項が協議されます。基本的には、上位の会議体の意思決定が下位の会議体を拘束することになっています。(中略)こうすれば、カトリック教会の司教制度に対抗できるようなしっかりした組織ができ、しかもカトリックの教皇制や司教制の場合のように個人の意思が影響を与えることがなく、会議による公正な意見の集約が可能になるというわけです。」山我哲雄『キリスト教入門』(岩波ジュニア新書、二〇一四年)一九四―一九五頁。ここで論じられていることは、一方では教会論的に、

「(複数の各個教会を包含する)宗派/デノミネーションを前提としない単立の長老教会なるものが、そもそもあり得るのか」という問いを惹起するであろうし、他方では、山我いうところの「しっかりした組織」を有してい

たからこそカルヴァン派教会はたとえば一六世紀後半のフランスで(カトリック)王権に対する執拗な抵抗を持続し得たのではないか、という政治史的問題を立てることにつながっていく。

(20) ウェバー前掲書、一九五頁。同頁でウェバーは次のようにも述べる。「独立派やバプテスト派の信仰告白は、予定説にかんしてはこれを反復したものにするな」。

(21) 'The Westminster Confession of Faith,' in Philip Schaff (ed.): *The Creeds of Christendom*, vol. 3, 6th ed. (Baker Books, Grand Rapids, Mich., 1998 repr.), pp. 663-667.

(22) 同時代の英国国教会が採用していた聖餐論よりも、『ウェストミンスター信仰告白』のそれがカルヴァン的な性格を弱めてしまい、むしろ後者は(パンと葡萄酒を、キリストの体と血の *signum* と見なす「象徴説」を唱えた)ツヴィングリに接近した、との批判的なコメントを寄せる論者もいる。Brian A Gerrish: 'The Lord's Supper in the Reformed Confessions,' in Donald K. McKim (ed.): *Major Themes in the Reformed Tradition* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich., 1992), p. 252 を参照。

(23) 「意志によらずに、たとえば生まれによって所属が決定され、行為を規制する規則と強制装置がアンシユタルトである。西洋の社会では国家とキリスト教の教会が二つの代表的なアンシユタルトとなる。」マックス・ウェバー『世界宗教の経済倫理 比較宗教社会学の試み 序

論・中間考察』（中山元訳、日経B P社、二〇一七年）五三頁。なお、本引用は訳者による脚注の部分である。

- (24) Harold J. Berman: *Faith and Order, The Reconciliation of Law and Religion* (William B. Eerdmans Publishing Company, 2000, Kindle version, retrieved from Amazon.com), Chapter 2, para. 18 を参照。

- (25) 渡辺節夫「ヨーロッパにおける国王祭祀と聖性」水林彪・金子修一・渡辺節夫編『王権のコスモロジー』（弘文堂、一九九八年）二二六頁。

- (26) 初期の教会では、聖餐は、通常の会食（その呼び名はアガペー）を伴ってさえたといわれる。ノルベルト・ブロックス『古代教会史』（関川泰寛訳、教文館、一九九九年）一四四頁。

- (27) 再度ウェーバーの所説に触れるならば、彼は「施設恩寵 (Anstaltsnade)」という概念を提唱している。それは、所属意志を問われることなく組み込まれる宗教共同体内で人が享受可能な救済財ということになるが、そこにおいて「究極的な宗教的価値をもつのは、具体的内容的な倫理的義務でもなければ、また方法的に自得された倫理的な練達者資質でもなくて、純粹にそれ自身として功德を受けるに値する、施設への従順さなのである。この従順さに向かう形式的な謙虚さこそが、施設恩寵を首尾一貫して推進する際の唯一の、そして生活態度を統一的に包括するところの原理である」ところで、直前の引用文は、そのまま私たちにも馴染み深いナショナリズムの説明にも転用可能であろう。西欧において積み重ね

られてきた国家と教会の相克の経験は、反転して、両共同体を読み解く共通のボキャブラリーとグラマーを人びとに提供することになったのである。マックス・ウェーバー『宗教社会学』（武藤雄・蘭田宗人・蘭田担訳、創文社、一九七六年）二四〇頁を参照。

- (28) こうした消息から派生する問題については、磯前順一が、宗教学者タラル・アサドの所説を紹介しながら論じている。アサドは「人間の意識と身体の切断を近代に特徴的な関係として批判的にとらえ、そのような切断をもたらしただが近代西洋のプロテスタンティズムであったとする。そこでは人間の内面が意識とのみ閉鎖的に結びつけられた結果、みずからの身体感覚からも、自分が属する共同体からも遮断され、身体や共同体への感覚を喪失してしまうのだと難じられている。そこから、みずからの身体を、性的快楽へといざなう悪として排除する価値観も成立してくる。あるいはその反動として、宗教をもっぱら身体的なものの復権としてとらえ、やはり意識と分離したかたちで身体的な感覚に自己を埋没させていく例も近代には多々見られてきた。前者のような意識中心主義の立場は、宗教とは言語の活動によってもたらされるものであり、その言葉をつかさどる知識人こそが理想的な宗教を具現化するという極端な理解をもたず。一方で、後者の理解が民衆の日常世界の一方的な称揚であったり、性的な感覚への同一化など、極端に身体的世界だけを特権化する立場を招き寄せてきた。」磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』（東京大学出版会、二〇

一二年) 五九頁。

- (29) William T. Cavanaugh: "A fire strong enough to consume the house: The wars of religion and the rise of the state," in *Modern Theology* (11: 4, October 1995), p. 411. 「」内は、引用者による補足。

(30) 野々瀬、前掲書、三〇頁。

- (31) C. C. Pecknold: *Christianity and Politics, A Brief Guide to the History* (Cascade Books, Eugene, OR, 2010), p. 69.

(32) 周知のとおり、エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923) は「古プロテスタンティズム」と「新プロテスタンティズム」という概念を駆使しつつ、一六世紀の宗教改革者たちの「中世性」を強調した。トレルチ『ルネサンスと宗教改革』(内田芳明訳、岩波文庫、一九五九年)。その意味では本稿は、彼の所説に示唆を受け、聖餐という宗教儀礼とそれをめぐる神学思想が有していた政治思想史研究上の可能性を扱った一考察にとどまるものとなろう。