

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』批判的再考（二・完）

雀部 幸隆

目次

はしがき

第一章 「二重予定説」とその結果に関するウェーバー・テーゼをめぐって

はじめに

第一節 「神の永遠の決定」Ⅱ 「二重予定」を誰が知りうるか

第二節 パウロ、ルターにおける「隠れた神」

第三節 「隠れた神」をめぐるルターとカルヴァンとの分岐

第四節 小括

第五節 「内面的孤独化」テーゼの問題性

第六節 「救いの確かさ」論の問題性

第七節 結語

補遺 ウェーバーのカルヴィニズム・テーゼにたいする現代の歴史家の批判的見解——ハルトムート・

レーマンの例——

第二章 ウェーバーの啓蒙主義理解をめぐって

第一節 啓蒙主義とピューリタニズムとは系譜的に別物か

第二節 「相続人」(嗣子)か「後継者」か——『倫理』大塚訳をめぐって——

第三節 ウェーバーの啓蒙主義理解

第四節 相続命題諒解の可能性

第五節 啓蒙主義の描く人間像の抽象的な非現実性

第六節 エピローグ

第三章 ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論をめぐって(1)

はじめに——ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論の批判的再考(1)

第一節 カトリックの「秘蹟」の語義

第二節 プロテスタントの「聖礼典」

第三節 プロテスタントにおける幼児洗礼の問題と聖餐論争

第四節 ケーカー派における「聖礼典」の否定とウェーバーの立場

第五節 「宗教社会学」における「秘蹟」の定義と『倫理』における「秘蹟」(聖礼典)Ⅱ呪術論

第六節 秘蹟Ⅱ呪術論にたいするカトリック側の反論 (以上前号)

第四章 カトリック教会論——ウェーバー・カトリシズム論の批判的再考のための一考察——  
はじめに

- 第一節 いわゆる権威主義について
- 第二節 キリストの救世事業の継続としての教会
- 第三節 ログスの受肉、超自然的・不可視的なものと自然的・可視的なものとの結合
- 第四節 十二使徒の選定と十二使徒の特別の使命
- 第五節 委任の思想
- 第六節 信仰における可視的権威、可視的制度の重要性。信仰のみならず
- 第七節 ペテロの首位
- 第八節 イエスの復活・昇天後の教会の本格的始動
- 第九節 カトリック教会の機能
- 第十節 「地上における神の国の実現」としての教会
- 第十一節 共同体（*Gemeinschaft*）としての教会、アンシユタルトとしての教会
- 第十二節 教階制的編成と不可謬性（*infallibilitas*）
- 第十三節 「権威」と「キリスト者の自由」
- 第五章 ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論をめぐって（2）
  - はじめに——ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論の批判的再考（2）
  - 第一節 キリスト受肉の主目的としての贖罪死
  - 第二節 「聖体の秘蹟」の意義
  - 第三節 七つの秘蹟

第四節 教会活動における秘蹟の位置

第六章 ウェーバーの「資本主義の精神」論をめぐるて

第一節 なぜ「資本主義の精神」はたんなる経済心術ではなく「精神」なのか

第二節 処世訓か「エートス」か

第三節 なぜフランクリンをフッガーと対比するのか

第四節 「理念」と「利害状況」との相関再考

第五節 エピローグ

〔以上本号・完〕

## 第四章 カトリック教会論

### はじめに

すでに前章に見たように、カトリックの観点からすれば、そもそもイエス・キリストの受肉は「原秘蹟全秘蹟」であり、<sup>①</sup>後に見るように、現代カトリック神学を代表する人物の一人であるカール・ラーナーによれば、教会は「根源秘蹟 Grundsakrament」である。<sup>②</sup>そして、同じくラーナーによれば、秘蹟、なかならずく聖体拝領、聖餐の秘蹟は、「教会の最高の本質遂行 der höchste Vollzug des Wesens der Kirche」にほかならない。<sup>③</sup>

だとすれば、カトリックの秘蹟を呪術ないし呪術的なものとするウェーバーの見解は、カトリックの観点からは、

キリスト教を呪術ないし呪術的宗教と見るにひとしい。はたしてそうしたウェーバーの見方は妥当であろうか。教会を「根源秘蹟」と考えるカトリックにおいては、そもそも教会が、そして教会をつうじてキリスト教が、一体どのように理解されるものであるかを検討することによって、その問題をすこし掘り下げて考えてみよう。

## 第一節 いわゆる権威主義について

カトリック教会では教皇―司教―司祭―助祭といった教皇を頂点とする上から下への厳格な教階制度が施かれ、また聖職者と平信徒とが峻別される。教皇の教令は不可謬とされ、教会の執行する秘蹟は「事効的」客観的に救済の効力をもつ（前章第一節「カトリックの『秘蹟』の語義」を参照）。ここから、しばしばカトリック教会の「権威主義」が語られ、それが非難の的となり批判の対象となる。

しかし、「権威主義」というならば、およそ信仰そのものが「権威主義」である。神、とくにキリスト教の神は天地万物の造物主であり、人間をふくむ全被造物からは絶対に超越した存在、権威も権威、大権威である。かかる絶対者、大権威を信ずるということ自体、「権威主義」でなくて何であろう。この神のロゴスの受肉した（人性となった）位格であるナザレのイエスは、その福音をつねに「権威」を以って宣べ伝えた。『マルコ福音書』に示るされた群集のイエスの説教にたいする最初の印象は、イエスがあたかも「権威ある者」のように語ることへの驚愕であった。「イエス直ちに安息日に会堂に入りて教へ給ふ。人々その教へに驚きあへり。それは学者の如くならず、権威ある者のごとく教へ給ふゆえなり。」（マルコ1の22）

当時のユダヤ人群集にとつて「権威ある者」とは神以外の何者でもなく、また神以外の何者もそれを僭称するこ

とは許されなかった。それゆえ「権威ある者」のごとく語るイエスは、結局、その「キリスト」(メシア、救い主、神、大権威)たることを信ずることのできない圧倒的多数のユダヤ人たちによって、「神」を冒瀆するものとして十字架に引き渡されたのである。もっとも、当時のユダヤ人群集がイエスをキリストと信ずることができなかったとしても、それは何ら不思議ではない。なにしろ、イエスがその神慮によって選り別けたペテロをはじめとする十二使徒およびその他の熱心な弟子たちでさえも、イエスの「蘇<sup>よみが</sup>えり」「復活」を目の当たりにして、ようやく「イエス」が「キリスト」であることを心底から確信することができたのだからである。

ところで、この「権威」——カトリック批判の立場からいえば「権威主義」——の問題について、カール・ラーナーは述べている。宗教を「生ける神の呼びかけ」として、そしてその「呼びかけ」が「歴史の中で実現される」ものとして理解するなら「キリスト教的観点からすれば、神のロゴスの受肉、イエス・キリストの説教・贖罪死・復活は、歴史すなわち人類救済史上の終末的で決定的な出来事である」、そうした「神から歴史の中に創設された宗教の本質には、『権威』と呼ばれるものも属するのである。：／もちろん宗教は、宗教であるために、キリスト教はキリスト教であるために、人間によって受け止められ、翻訳され、主体的に実現されなければならないであろう。：しかしながら、真の主体性というものは、自分を神の前に立つ者として理解し、またそれゆえに自分が自分の据えたものではない客観的なものによって動かされなければならないことを始めからわかまえている。それゆえ、真の主体性は、宗教における教会が何であるかを理解するのである。」<sup>(4)</sup>〔 〕は引用者のもの。以下、引用文中の〔 〕はすべて同様である。

## 第二節 キリストの救世事業の継続としての教会

さて、カトリックは「教会」というものを、その「権威ある者」<sup>11</sup>イエス・キリストの救世事業を継続する唯一の権威ある団体、アンシユタルト（法的<sup>12</sup>教会法的強制団体）と考えている。

岩下壯一は述べている。「その昔、御口<sup>みくち</sup>より出ずる麗<sup>うるわ</sup>しき喩<sup>たとえ</sup>もてガリレヤの群集を教え給いしごとく、また御言<sup>みことば</sup>によりて罪を赦し、悩める心を慰め潔め給い、按手<sup>あんしゅ</sup>によりて霊を降し病を癒し給いしごとく、而して最後にその傷つける御手<sup>みて</sup>御足<sup>みあし</sup>と貫かれ給える御側腹<sup>みわきすそ</sup>とによりて天父<sup>てんぷ</sup>への犠牲を全うし給いしごとく、主は今に至るまで可視的の教会をもってその御業<sup>みわざ</sup>を続け給う。聖職制度と秘蹟によりて、人々をキリストの御生命<sup>おんいのち</sup>にまで産む神秘的<sup>からた</sup>たる教会は、地上においてキリストの救いを継続すべく全権を委ねられし唯一の団体である。聖、公、一<sup>いつ</sup>にして使徒伝来なる教会、その頭<sup>かしら</sup>はキリストにして、キリストの頭<sup>かしら</sup>は神なる教会、主は<sup>いつ</sup>、洗礼も<sup>いつ</sup>、主がペトロとその後継者とをもって地上におけるその代理者として定め給いし世界的教会が、すなわちそれである。<sup>65</sup>」

カール・ラーナーも以下のようにいう。「もしキリストが、ただ単にひとつの理念ではなく、真に具体的な人間であるとすれば（三位一体の教義を信ずる正統のキリスト教徒は、宗派を問わず、イエスの受肉<sup>13</sup>、人性を信じなければならぬ）、また、もしキリストにおける救いが、ただ単に原則的にはイエスとイエスの宣教に依存せずにも達しうるような一つのイデオロギーの伝達を通して獲得されるものではないとすれば、また、もし救いがイエスの十字架と死と復活の具体的（客観的歴史的）な出来事によるものであるとすれば、そのときこの救いは、決してただ単にひとつの主観的な内面性を通して（たとえばルターの「信仰のみ」のような、あるいはクエーカー派の「内なる光」による神の啓示の直覚的把握のような）与えられ、担われるものではありえない。そのとき

イエス・キリストの具体性は、われわれが教会と呼ぶもののうちに私に呼びかけ、私に対峙するものでなければならぬ。そして教会は、私が造り出すものではなく、私の望みや宗教的欲求が構成するものではなく（つまり、教会はリーダーをふくむ同信同好の者たちの自発的結社、アソシエーション＝Verenではなく、「教会は使徒より、使徒は基督より、基督は神より」といわれるのであるから、教会は、神↓基督から使徒をつうじてその全存在・全システムの成り立ちを授与された（okroyart）アンシユタルトである。後述）、私に真に救いの現実を現存させる派遣・使命・宣告において対峙するものでなければならぬ。<sup>(7)</sup>

ところで、上記若下壮一の文章のなかに、カトリックの教会観が凝縮的に要約されている。以下、そこに語られている内容を解きほぐし敷衍する形で、カトリックの教会観を説明することとしよう。

### 第三節 ログスの受肉、超自然的・不可視的なものと自然的・可視的なものとの結合

まず、神は、「恩寵に由らず、自ら恃んで神の如くならんと欲した」罪（トマス・アクィナス）——これが原罪の玄義である——に堕ちた人類を救済するために、時満ちてその独り子をこの世に送った。すなわち神のログスの受肉、神人イエス・キリストの誕生である。「言は肉体となりて我らの中に宿りたまへり。」（ヨハネ一の一四）

神がそのようにイエス・キリストをこの世に送ったのは、第一に、神のほうからの積極的な働きかけがないかぎり、神に背を向けた人間がみずから神に向き直ることが期待されえなかったからであり（神はキリストによりて我らを己と和がしめ、かつ和がしめる職を我らに授け給へり）Ⅱコリント五の一八）、第二に、しかもその働きかけ、救済告知が、楽園を追放された人間に有効になされるためには——『旧約聖書』『創世記』の記述から察



するに、エデンの園における墮罪以前のアダムとイヴとは神と対面し直接対話していた——、それが、みずからは神でありながら人間と姿かたちを同じくする者の言動を通じてなされる(ただし人間にはなしえぬ数々の奇蹟をともなう)、それゆえ人間にとって客観的に可視化される、必要があるからである。

前章第六節に引いた『カトリック大辞典』第IV巻「秘蹟」の項にしるされた「神人イエズス・キリストの可視的<sup>⑨</sup>人生は我々人間に不可視の天主をば有効に近づけるものとして固有の意味での原秘蹟<sup>⑩</sup>全秘蹟である」という文章は、まさにこの第二の事態を端的に表している。つまり、超自然的<sup>⑪</sup>不可視的<sup>⑫</sup>靈的なものは、自然的<sup>⑬</sup>可視的<sup>⑭</sup>・肉的なものと結合されなければ、楽園追放後の人間には有効に伝達されえないのである(原始<sup>⑮</sup>に創造され楽園に置かれた人間——墮罪・楽園追放以前の人間——は神と超自然的に結ばれていた<sup>⑯</sup>)。その意味でカール・アダムも、『聖寵は自然を予想』し、『超自然的経験は歴史的に確定され得る事実性を予想する、如何なる意味においても自然的指標に拠る事なき経験は(かかるものは十分に検討され得ざる故に)、何等無条件的妥当性を主張する事は出来ない』と述べているのである。かれはまた同じことをより積極的に「見ゆるものを通じて見えずるものへ」という定式で言い表した<sup>⑰</sup>。これはカトリックの根本信条であり、その教会論を理解するうえでも、秘蹟論を理解するうえでも、鍵となる考え方である<sup>⑱</sup>。

#### 第四節 十二使徒の選定とその特別の使命

さて、神のロゴスの受肉した神人イエスは「神の国」の到来を告知し、新たに生まれかわってその国に容れられるべく(ヨハネ三の三)心の備えをするよう人々に宣教した。この福音の宣教にさいして付き従った弟子たちの中

から、イエスは特別に十二人の使徒 (apostolos) を選び、その十二使徒に「もろもろの悪鬼を制し、病をいやす能力と權威とを与へ、また神の国を宣伝へしめ、人を医さしむる為に」、かれらを各地に派遣した(ルカ九の一・二)、『マルコ傳福音書』第三章第十三節、第十五節にも、「イエス山に登り、御意に適ふ者を召し給ひしに、彼ら御許に来る。ここに十二人を挙げたまふ。是かれらを御側におき、また教へを宣べさせ、悪鬼を逐ひ出す權威を用ひさする為に、遣さんとてなり」とある。このイエスの派遣命令を受けて、使徒たちは「出で往きて、悔改むべきことを宣伝へ、多くの悪鬼を逐ひだし、多くの病める者に油をぬりて医せり。」としるされている(マルコ六の一二・一三、なおルカ九の六をも参照)。そしてこれはイエスの昇天後のことだが、「全世界を巡りて凡ての造られしものに福音を宣伝へよ」、「悪鬼を逐ひ出だし」、病者を癒せよというイエスの命に従って、使徒たちは「出でて、あまねく福音を宣伝へ、主も亦ともに働き、伴ふところの徴をもて、御言を確うし給へり」とある(マタイ一六の一五、二〇。強調は引用者)。

この福音記者たちの記述から、岩下壯一は以下のような結論を引き出した。「使徒とは単なる弟子の異名ではなく、イエズスより選ばれて、極めて特殊の權能と使命とを授けられた人々を指すことは明らかである。カトリック信仰における聖職階級、教權、使徒伝來等の觀念は、すでに福音書の中にその源を発見することが出来る」と。このうち最後の一文(「カトリック信仰における云々」)は、本章の行論としてはなお早すぎる引用文ではあるが、いずれにせよ、十二使徒がイエス・キリストにより特別の使命を授けられて選ばれたことは確かである。そのことは、かれらがイエスから「もろもろの悪鬼を制し、病をいやす能力と權威とを与へ」られたことから明らかである。神人イエスの「神の国」の伝道には数々の奇蹟が盛り込まれたが、それは、神のロゴス、神の超自然的なものを人間に有効に伝えるためには、目に物を見せること、つまり可視的なし、——それ自体は超自然的で「神」

の人なればこそそれをよく為しうるものだが、やはり人間の目には見えるし——の証示をもってせねばならぬからである（「見ゆるものを通じて見えざるものへ」）。神人イエスはその神的な「能力と権威」との一部を、十二使徒たちに課した特別の使命の成就を助けるために、かれらに賦与したのである。<sup>100</sup>

その十二使徒の特別の使命の第一は、すでに前出の福音記者たちの記述から明らかかなように、福音の宣教であり、福音の教師としての職務である。これはのちにカトリック教会において教導職とよばれるものに該当する。

十二使徒の第二の特別に重要な使命は、信者にたいする繫<sup>けい</sup>積<sup>せき</sup>の権能（繫<sup>つな</sup>ぎ且<sup>かつ</sup>積<sup>と</sup>く権能）の行使である。『マタイ福音書』第十八章第十八節には、以下のようにしるされている。「まことに汝らに告ぐ。すべて汝らが地にて縛<sup>つな</sup>ぐ所は天にても縛<sup>つな</sup>ぎ、地にて解<sup>と</sup>く所は天にても解<sup>と</sup>くなり。」と。

まず、この「解<sup>と</sup>く」（「積<sup>と</sup>く」）にかんしては、ペテロとイエスとの問答からその態様が知られる。「ここにペテロ御許<sup>みもと</sup>に来て言<sup>きた</sup>ふ。『主よ、わが兄弟われに対して罪を犯さば幾<sup>いく</sup>たび赦<sup>ゆる</sup>すべきか、七度<sup>ななたび</sup>までか』イエス言<sup>たま</sup>ひたまふ『否<sup>いな</sup>、われ「七度<sup>ななたび</sup>まで」と言<sup>たま</sup>はず「七度<sup>ななたび</sup>を七十倍するまで」と言<sup>たま</sup>ふなり。云々』」（マタイ一八の二一・二二）つまり「解<sup>と</sup>く」（積<sup>と</sup>く）とは、主の名において人の罪を「赦<sup>ゆる</sup>す」ことである。

それでは縛<sup>つな</sup>ぐ（繫<sup>く</sup>）権能はどうか。その点も『マタイ福音書』第十八章第十五節と第十七節のイエスの言葉から明らかである。「もし汝の兄弟罪を犯さば、往<sup>い</sup>きてただ彼とのみ相対して諫<sup>いさ</sup>めよ。もし聴<sup>き</sup>かば其の兄弟を得たるなり。もし聴<sup>き</sup>かずば一人・二人を伴<sup>とも</sup>ひ往<sup>い</sup>け、これ二三の証人の口<sup>くち</sup>に由<sup>よ</sup>りて、凡<sup>すべ</sup>ての事の慥<sup>たしか</sup>められん為<sup>ため</sup>なり。もし彼等にも聴<sup>き</sup>かずば、教会に告<sup>つ</sup>げよ。もし教会にも聴<sup>き</sup>かずば、之を異邦人または取税人のごとき者とすべし。」<sup>101</sup>

この「もし教会にも聴<sup>き</sup>かずば、之を異邦人または取税人のごとき者とすべし」とは、「神の国」とはかかわりない者として、かれらを「教会」から放逐<sup>はうしやく</sup>し破門<sup>はもん</sup>すべしということである。<sup>102</sup>

『マタイ傳福音書』第十八章第十八節の伝えるところによれば、イエスは、使徒たちがこの地上で教会から放逐＝破門した者は最後の審判において天上においても放逐＝破門され、使徒たちからこの地上でその罪を赦された者は地上においても赦されることを、保証したのである。

なお、この繋積の権がとくに十二使徒に与えられたことは、復活後のイエスが——イスカリオテのユダの離反によっていまや十一人となった——使徒団にたいして与えたつぎの言葉から明らかである。「十一弟子たちガリラヤに往きて、イエスの命じ給ひし山にのぼり、遂に調べて拜せり。されど疑ふ者もありき。イエス進みきたり、彼らに語りて言ひたまふ『我は天にても地にても一切の権を与へられたり。されば汝ら往きて、もろもろの国人を弟子となし、父と子と聖靈との名によりてバプテスマを施し、わが汝らに命ぜし凡ての事を守るべきを教へよ。視よ、我は世の終まで常に汝らと偕に在るなり』」（マタイ二八の一六～二〇）。この「汝ら」がいまや十一人となった使徒団であることはいうまでもない。

そもそも繋積の権、すなわち「すべて汝らが地にて縛ぐ所は天にても縛ぎ、地にて解く所は天にても解くなり」といった人間の分際には余る重大極まりない権能が、イエスによって特別に聖別された弟子たち以外の者に与えられるなどということは、ありうることではない。そしてこの聖別された弟子たちの特別の権能は、「天にても地にても一切の権を与へられた」者から賦与されたものであるがゆえに、イエスをキリストと信ずる者にとつては、絶対の権威を有するはずである。

この「権威」は、イエスが十二使徒に語ったつぎの言葉、「汝らを受くる者は、我を受くるなり。我をうくる者は、我を遣わし給いし者を受くるなり」（マタイ一〇の四〇。なおルカ一〇の一六、ヨハネ一三の二〇をも参照）からしても、ゆるぎのないものである。

この繫<sup>けい</sup>釈<sup>しゃく</sup>権<sup>けん</sup>を行使する職務は、のちにカトリック教会において「司牧職」といわれるものに対応する。

十二使徒の第三の重要な使命は、聖餐を主の記念としていつまでも行うという任務である。いわゆる最後の晩餐の席上、イエスはパンを裂き酒杯<sup>さかづき</sup>を挙げて十二人の使徒に命じた。「またパンを取り謝してさき、弟子たちに与へて言ひ給ふ『これは汝らの為に与ふる我が体<sup>からだ</sup>なり。我が記念として之を行へ』夕餐<sup>ゆうげ</sup>のち酒杯<sup>さかづき</sup>をも然<sup>しか</sup>して言ひ給ふ『これは、汝らの為に流す我が血<sup>ち</sup>によりて立つる新しき契約なり』(ルカ二二の一九・二〇)

この聖体拝受の記念の職務はバプテスマ(洗礼)を施すこととともに、のちカトリック教会において司祭職といわれる職務に対応する。

初代のキリスト教徒にとって、十二使徒がいかに権威のある特別の指導的団体であったかは、イスカリオテのユダの失墜と自死のあと、ただちにその欠がマティアスの選任によって補われたことから知られる。また、パウロは初代キリスト教徒から十二使徒と同様の称号と尊厳とをもつ使徒職と認められたが、これは、かれが自分は天上のキリストおよび父なる神によって直接異邦人伝道に召された旨を強力かつ執拗に主張したことによる(ガラテヤ一の一五以下、一コリント一五の九以下)。そして、十二使徒団もその主張を認め、異邦人にたいするパウロの使徒としての任務を承認したことによる(ガラテヤ二の二一〇、ローマ一の一三)。

このパウロの使徒職承認の経緯から、はからずも初代キリスト教徒にとって使徒職の有していた特別の意義が明らかになるとして、岩下壮一はつぎのように述べた。「後<sup>おく</sup>れ馳<sup>は</sup>せに初代伝道者の群れに加わったパウロは、自分の使徒職について常に弁護<sup>べんご</sup>をせざるを得ぬ苦境に立っていた。その伝道旅行の行く先々で彼の資格について疑いを挟み、あるいは故意に讒言<sup>ざんげん</sup>する者共<sup>ものども</sup>があった。…万<sup>よろ</sup>一使徒たるも然らざるとが重要でなかったならば、パウロの敵もかく執拗にかかる攻撃を試みなかったであろうし、彼自身とても一<sup>いち</sup>項事<sup>ちやうじ</sup>のために『彼等<sup>かれら</sup>キリストの役者<sup>えきしや</sup>なるか、我<sup>われ</sup>

狂えるがごとくに言わん。我われなお然り』(コリント後書第十一章第二三節)とまで叫ばなかったであろう。而してこのパウロの弁護によって、我等われらは使徒の資格の何たるかを知り得るのである。」

## 第五節 委任の思想

さて、上記のように使徒たちは、その派遣にさいして、みずからの職務の遂行に絶対の權威を与えられた。イエスから、「汝らを受くる者は、我を受くるなり。我をうくる者は、我を遣わし給いし者を受くるなり」(マタイ一〇の四〇)、また「汝らを棄つる者は我を棄つるなり。我を棄つる者は我を遣し給ひし者を受くるなり」(ルカ一〇の一六)との託宣を授かったからである。

このかれらの權威はもちろんかれらのカリスマ性とは何のかわりもない。カリスマというならば、この十二使徒ほどカリスマ性と縁のない者はいないだろう。かれらはすべて庶民階層の出自であって、うち少なくとも四人はゲネサレト湖の漁師であり、ほかの者も「素朴なる貧しき人々」であった。そしてかれらは、精神的にも、イエスのいわゆる「智かしこき者さとし慧さとき者」には属さず、いわば「嬰兒」に比せられる者たちであった。

たしかにかれらは、「多くの悪鬼を逐ひいだし、多くの病める者に油をぬりて医」すことができた(マルコ六の一二・一三)。しかし、この奇蹟的行為はかれらのカリスマに由来するものではもちろんなく、あくまでもイエスの委託にもとづき、イエスのかれらに賦与した聖霊の働きによるものである。したがって、そうした奇蹟的行為は、イエスの文字どおりの代理人、いわばイエスの聖霊の乗り移った者、としての行為である。かれらが悪鬼を追い出し病者を癒したのではなく、かれらによってイエスが悪鬼を追い出し病者を癒したのである。

イエスによる十二使徒の派遣は福音書中に二度見られる。一度はガリラヤにおけるイスラエル人への、またイスラエル人に限定された、宣教活動中においてである（マルコ六の七〜一三、マタイ一〇の五・六）。使徒たちは使命を果たしてから「その為ししこと、教へし事」を「ことごとく」報告した（マルコ六の三〇。ルカ九の一〇では「その為しし事を具にイエスに告ぐ」とある）。使徒たちは、その為したことを、寸分違わず、「ことごとく」、あるいは「つぶさに」、報告しなければならなかったのである。これは、かれらがその派遣の使命をイエスの完全な代理として、その完全な委託・委任にもとづいて、果たしたことを表わすものにほかならない。

二度目の派遣はイエスの復活後に行われた（マタイ二八の一八〜二〇、マルコ一六の一四〜二〇、ルカ二四の四六〜四八、ヨハネ二〇の二一〜二三、使徒行傳一の八）。この派遣は「あまねく」「全世界」に向けてなされ（マルコ一六の一五・二〇、マタイ二八の一九）、「世の終まで」（マタイ二八の二〇）続けられるべきものである。

このイエスの復活後の第二回目の使徒派遣にさいしても、イエスはかれらの使命遂行のためにかれらに聖霊を与え（「聖霊をうけよ」ヨハネ二〇の二二）、そして、みずからがかれらと「偕に在り」（マタイ二八の二〇）「ともに働く」（マルコ一六の二〇）ことを約束した。その約束を生き生きと伝える文章は『マタイ福音書』第二十八章第十六節〜第二十節と『マルコ福音書』第十六章第十四節〜第二十節とであるが、前者はすでに引用済みであるから、ここでは後者を引いておこう。「其ののち十一弟子（復活後のこの時にはユダの失墜によって使徒は十一人である）の食しをる時に、イエス現われて、己が甦へりたるを見し者ども（マグダラのマリアなど）の言葉を信ぜざりしにより、其の信仰なきと、其の心の頑固なるとを責め給ふ。かくて彼らに言ひたまふ『全世界を巡りて凡ての造られしものに福音を宣伝へよ。信じてバプテスマを受くる者は救はるべし、然れど信ぜぬ者は罪に定めらるべし。信ずる者には此等の徴ともなはん。即ち我が名によりて悪鬼を追ひ、新しき言をかたり、蛇を握ると



も、毒を飲むとも、害を受けず、病める者には手をつけなば癒えん』／語り終へてのち、主イエスは天に挙げられ、神の右に坐し給ふ。弟子たち出でて、あまねく福音を宣伝へ、主も亦ともに働き、伴ふところの徴をもて、御言を確うし給へり。」（強調は引用者）

まことに著しい文章である。しかし、その内容は神の約束であるから絶対である。キリスト信徒たるものは、その約束＝権威を絶対信じなければならぬ。したがってまたキリスト信徒たるものは、イエス・キリストから福音宣教の派遣の命を受けた使徒たちの使命遂行に絶対に従わなくてはならない。しかし、この信徒たちの絶対服従は、使徒たちが「我が名によりて」（イエスの名によって）その使命を果たす限りにおいて、それゆえかれらの使命遂行が間違いなくキリストの委託・委任にもとづいて果たされるかぎりにおいて、なされるべきものである。

## 第六節 信仰における可視的権威、可視的制度の重要性。信仰のみにあらず

絶対権威（神の権威）への絶対服従、しかし、その（「見えざる」）権威の「見ゆるもの」、ただし主が選び資格づけを与えた（聖霊を賦与した）者たちへの委任、この発想が上記の福音記者たちの記述から窺える。この発想は、やがてその「委任」の秩序正しい継承・移譲、委任職務の限定、その秩序体系を保証する法（教会法）の整備などととも、カトリック教会の基本的コンセプトとなる。

この点に関連して、カール・アダムは述べている。

「教会的職能権威は、使徒的伝承（*suavis apostolica*）に基づくもので、使徒が基督より受けた所の使徒権を按手によって継続伝承し来たったものである。此の使徒的権威は、司教より司教に伝承されて今日に及んでいる如



く、その内面的本質に従って見れば、実にイエズスのメシア的全権に外ならないのである。使徒的伝承によって、此の権威は永久に継続され、イエズスの真理と聖寵とを人類に分つのである。：基督は一切の教会的機能の『主要原因』（causa principalis）であり、その究極の力の源泉であり活動の根底である。人間はただ基督自身が教会において教へ聖め秩序づける機関（causa instrumentalis）に過ぎないのである。かるが故に教会的機能においては、人間の自我又は個人的なるもの、個人性其自身として見られたものは完全に背後に退くのである。個人の代わりに、そこには基督の体を貫き支配するイエズスの贖罪力が進み来たるのである。その表現と結果が即ち教会的職能である。教会の職能は本質的に基督への奉仕であり、即ち基督の聖名と委託においてのみなされ、只管に基督の権威によってのみその意義を有する所の奉仕である。実に奉仕者たるものの人格は、基督の意志を遂行する様式と方法の上に著しき色彩を与へる事も出来る。然しその機能の本体は、その活動の核心は、人格的長所乃至弱点には全然依属しないのである。何となれば彼の説教と統治とは、よし如何に彼の人格の力を伴って居ようと、基督の全権において行はれるからである。彼が洗礼を施すのではなく、基督が彼によって洗礼を施し給ふのである。教会的職能観念は、教会が正にその『主』によって内面的に生き貫かれてあると言ふ根本確信より直接に出て来るものである。」

カトリック的観点に従えば、この権威主義、キリストの全権の秩序だった委任、その可視的機関たる教会の権威主義を否認するものは、本来、神人イエズの受肉という原秘蹟をも否定しなければならないはずである。

それゆえ岩下壯一もいう。

「キリスト教の特徴は、人の子として地上に出現し給える活ける神の御独子イエズス・キリストの霊的主権を認め、イエズスの聖霊によって成聖され、キリストの生命に与るにある。これすなわち教会の働きであって、神の

御独子おんひとりこにおいて神性が人性を通じて世に現れ給いしごとく、教会の本体たるキリストもまたその可視的制度の形で我等に臨み給う。：肉におけるキリストを認めながら〔プロテスタントもその主流は神人キリストの受肉を信ずる〕その神秘的からだ〔すなわち教会〕の可視性を否定するは、結局古いにしえのドケチズム——キリストの肉的存在を否定せし異端に陥るのである。而して主のご制定を無視して、彼等の眼前に厳然たるカトリック教会の存在を承認せざらんと欲するは、己おのれの欲する所に従って神の姿を作り出し、これを礼拝せんとする偶像崇拜者たるに過ぎない。<sup>100</sup>」。

岩下壯一によれば、「カトリックの信仰とプロテスタントとの分岐」は、「後者はキリストと我等われらとの関係をただ不可視的、個別的交渉に限らんとし、前者はこの霊的事実が全人類を有機的に團結する可視的、世界的大教会として時空の間〔カール・ラーナーのよきいう「歴史」である〕に発現すると主張する」点にある。そして、と岩下は続ける。「プロテスタントに從えば、各おのの靈は単独にかつ直接に神より救われるのであり、かかる宗教的存在としての人間は、団体生活を条件とする政治的存在たる社会人とは、その性質が全然相背馳あいはらする生命を営むものとなる。されば〔プロテスタントにあつては〕宗教は純主観的の私事であつて、共同生活によつてのみ完成さるる社会人とは、たまたま両者が具体的には同一人であり得るといふ以上には、なんら本質上有機的關係を有し得ないのである。：プロテスタントの宗教的体験は、主観以外とはなんらの關係なきはずの孤立せる現象とせられ、絶対に一般的妥当性を欠如する結果、そのいわゆる教えとは、結合の手段なきモナドの集合にすぎざるに至る。／かくのごとき主観の孤島に閉じこめられたこれ等の宗教的ロビンソン・クルソーの間には、ライプニッツのいわゆる『予定調和』：すら見出し得ないのである。従つて、各おのの靈たまが、己おのれだけが神に結ばれるという確信又は意識をもつて満足しなければならぬ。神が人となって地上くだに降り、その人の人性を通じて人類を教え給う

たというキリスト教の根底をなす事実すら、その特別の意義を失ってしまう。なぜならば、上述の不可視的、個別の神との関係が成立し得るためには、キリストの托身たくしんは必要ではなくなるからである。」

この岩下壮一の評言・批判は、「恐るべき神の二重予定」を信じ、「個々人のかつて見ない内面的孤独化」を経験するというウェーバーの「厳格なカルヴァン派」や、「教会」と「聖礼典」とによる救いを一切否定するクエーカー派、さらには日本の無教会派の信徒たちにたいして、もっともよく当てはまるといわれなければなるまい。

なお、カール・ラーナーも、カトリシズムとプロテスタンティズムとの対比を念頭に置きながら、人間の救済に与ったカトリックの教会の絶対不可欠性をつぎのように説明した。

「教会は、決してただ単に多くの個人の個人的救いの総体を可能にし、容易にするということのみを、その意義と目的とするものではない。「信仰のみ」、「聖書のみ」のプロテスタントにとつての教会の「意義」と「目的」は、結局そのことに尽きる」。なぜなら、この目的のためには、教会は有益であり、意義あるものとみなされはするが、必ずしも無条件に必要なものではないからである。この目的は、しばしば目に見える形の教会の仲介なしにも達成される（たとえば聖書研究会などといった形で）からである。∴／しかし、具体的に教会なくしては、次の一つのこととは不可能である。すなわち、それは、キリストにおける神の恵みが出来事として、すなわち歴史的に把握できる形で、受肉した肢体たる持続的な出来事として、世界内に現存するということである。洗礼によって、世界内におけるキリストの恵みの歴史のかつ社会的肢体たる教会に組み入れられ、それを通して恵みを受ける者は、この教会の恵みと共に、必然的に、神の恵みを世界内に歴史的に把握可能にするという教会の機能に参与し、使命を帯び、そのために力を与えられるのである。」

なお、岩下壮一はその著『信仰の遺産』において、カトリックの立場から、ルターの始めた宗教改革を批判して

つぎのように述べた。「所謂宗教改革が、司祭と修道士との品位と責任とを邪欲不可抗の理論にかくれてかなぐり捨てたルター〔ルターは修道士であった〕によって始められた事を、カトリック者は痛ましき悲劇と観ぜざるを得ないのである。神と人との関係を這般の純粹事態的〔事効的、客観的、可視的〕関係より解放して、唯々信仰によりて義とせられるといふ純宗教的關係に単一化したことは、一見より人格的、道義的らしく映ずるが、信仰そのものが既に恩寵であって人間の自力的努力の結果でないとする以上、恩寵が人を義とするに如何なる道を選び、如何なる秩序如何なる機構の下になそうとも、それは恩寵の主の自由の権内に属することは当然承認されねばならぬ筈である。従って問題はただ恩寵の主が如何に之を施さんと欲し給へるか、其思召如何に存して、人間は其規定の前に唯々服従承認の一途あるのみである。唯々信仰のみに由る証義説が實際如何に多くの矛盾を生み出せるかを勘考すれば、神意の所在は自から明かになるであらう。」

さらに岩下壮一は、ルターの「信仰のみ」の思想がパウロの『ローマ人への書』に由来するといわれているけれども、決してそうではないとして、以下のように述べた。

「彼〔パウロ〕は決して唯信するだけでよいとは云はない。それならば『偽善者や法律家共』でさへ救はれるであらう。彼の謂ふ処の信仰とは、パウロがそれに由って『キリストに近づき奉る』(per quem accessum habemus per fidem)と録した信仰であって、『自らは為す処なく、信仰の証を示さずしてキリストに由って救はるゝかの如く、余りにもキリストに恃みすぎ歩む者』を排斥する。これ真に信仰に由るのではなく、過ぎて及ばざるどころか、反て全く信仰なき者である。故にキリストの信仰故に我等は為し且つ苦しみ能ふすべてを努め、しかも『無益の僕』たることを認めて、唯キリストに由りてのみ神に近き奉ることを得ると信頼すべきである。すべて信仰の業は、我等をキリストと其義によりて救はれ且つ守らるゝにふさはしくするものである。従って恩寵を祈り求め、邪

悪と戦ひ善業を成就し我等に於ける『罪の肉体』と『旧き人』とを殺すべきである。然しそれは之等の業によって義とせられんが為ではなく——かく意志することが既に自らに恃むことで罪である——キリストの義を着せられ、其義が我等に帰せられん為であると。」

## 第七節 ペテロの首位

さて、上に見たように、十二使徒は、神の国の福音宣教のためにイエス・キリストによって特別に選ばれ、聖霊を授けられて特別の使命を委託されたのであるが、その十二使徒のなかで、ガリラヤの一介の漁師で「無学の凡人」（使徒行傳四の二三）であったペテロ（元の名シモン）が、さらに特別の地位、首位権を与えられた。

『マタイ福音書』第十六章第十三節〜第十九節にはつぎのようにしるされている。

「イエス、ピリポ・カイザリヤ地方にいたり、弟子たちに問ひて言ひたまふ『人びとは人の子を誰と言ふか』彼等言ふ『或人はバプテスマのヨハネ、或人はエリヤ、或人はエレミヤ、また預言者の一人』彼らに言ひたまふ『汝らは何を誰と言ふか』シモン・ペテロ答へて言ふ『なんちはキリスト、活ける神の子なり』イエス答へて言ひ給ふ『バルヨナ・シモン、汝は幸福なり、汝に之を示したるは血肉にあらず、天にいます我が父なり、我はまた汝に告ぐ、汝はペテロ（岩の意）なり、我この磐の上に我が教会を建てん、黄泉の門はこれに勝たざるべし。われ天の鍵を汝に与へん、凡そ汝が地にて縛ぐ所は天にても縛ぎ、地にて解く所は天にても解くなり』」

ここにはイエスの教会創設にたいする意志が表明されている。この「教会」なるものをイエスがどこまで具体的に考えていたかは審らかでない——し、そのことをとりたててここに穿鑿する必要もない——が、かれがかれの福

音を信じ神の国の到来を待ち望んでいた人々の何らかの意味で「制度化」された共同体を構想していたことはたしかである。イエスはシモンをその教会の岩（ヨハネ 16:18）土台石とし、かれにイエスの教会の鍵を担（マタイ 16:19）わせ、人を「縛（マタイ 18:18）ぎ、解（マタイ 18:18）く」権能を委ねた。そしてイエスは自分の教会に「黄泉（マタイ 16:19）の門」（死の力、地獄の力）も打ち勝つことのできない不屈の存立を保証した。シモンはペテロとして「鍵」を渡されることによって未来の神の国に人を迎え入れる権能を与えられたのである。先に見たように、繫（マタイ 16:19）釈（マタイ 16:19）の権は他の使徒たちにも与えられるが、シモンはとくにイエスから「汝はペテロ」、わが建てんとする教会の「磐（マタイ 16:18）」なりとの名指しを受けることによって、使徒中の首位に置かれたのである。<sup>98</sup>

ついで、「最後の晩餐」のクライマックスをしるした『ルカ傳福音書』第二十二章第二十八節から第三十節では、イエスは十二使徒にたいし「汝らはわが嘗試（マタイ 26:26）のうち（マタイ 26:26）に絶えず我（マタイ 26:26）とともに居りし者なれば、わが父のわれに任じ給へごとく、我（マタイ 26:26）も亦（マタイ 26:26）なんぢらに国「神の国」を任ず。これ汝らの我が国にて我が食卓（マタイ 26:26）に飲食（マタイ 26:26）し、かつ座位（マタイ 26:26）に座してイスラエルの十二の族（マタイ 26:26）を審（マタイ 26:26）かん為（マタイ 26:26）なり」と述べたあと、第三十一節から第三十四節において、かれらとは区別して、とくにシモン（マタイ 26:26）＝ペテロに以下の託宣を、やがてイエスの捕縛時に起こるはずのペテロのイエス否認の預言とともに、与えた。

「『シモン、シモン、視よ、サタン汝らを麦のごとく篩（マタイ 26:26）はんとして求めたり。されど我（マタイ 26:26）なんぢの為に、その信仰の失せぬやうに祈りたり、なんぢ立ち歸りてのち兄弟たちを堅（マタイ 26:26）うせよ』シモン言ふ『主よ、我（マタイ 26:26）は汝とともに獄（マタイ 26:26）にまでも、死にまでも往かんと覚悟せり』イエス言ひ給ふ『ペテロよ、我（マタイ 26:26）なんぢに告ぐ、今日なんぢ三度（マタイ 26:26）われを知らずと否（マタイ 26:26）むまでは、鶏鳴かざるべし』」

つまり、イエスは、ペテロよ、汝は、今日我（マタイ 26:26）が捕縛されて裁きの庭に曳き行かれるとき、鶏鳴く前に、——あの

男もナザレのイエスの朋輩だと指弾されて——三度我を知らずと否認するだろう、しかし、やがてその弱さから「立ち帰って」兄弟たちの信仰を堅くする確固不拔の柱石となれよ、我は汝の「信仰が失せぬよう」、また汝の兄弟たちが悪魔の誘惑に負けぬよう、「祈」っておいたから、というのである。この「祈り」は「主」の祈りであるから必ず成就すべきものである。事実、同じ最後の晩餐にさいしてイエスが弟子たちに与えた言葉の最後には、『ヨハネ福音書』によれば、「なんぢら世にありては患難あり、されど雄々しかれ。我すでに世に勝てり」とあるからである（ヨハネ一六の三三、強調引用者）。

そして最後に、ペテロがこの預言どおりに躓きはしたが、しかしイエスの復活後、イエスの「祈り」によってイエスの元に「立ち帰った」とき、イエスは、弟子たちの前でとくにペテロを名指しし、「わが羔羊を牧せよ」と三度繰り返して、ペテロを最上の牧者（使徒中の首席）として立てた。『ヨハネ福音書』第二十一章第十五節、第十七節にはつぎのようにしるされてある。

「かくて食したる後〔復活のイエスは弟子たちと会食したのである〕、イエス、シモン・ペテロに言ひ給ふ『ヨハネの子シモンよ、汝この者どもに勝りて我を愛するか』ペテロいふ『主よ、然り、わが汝を愛する事は、なんぢ知り給ふ』イエス言ひ給ふ『わが羔羊を養へ』また二度いひ給ふ『ヨハネの子シモンよ、我を愛するか』ペテロ言ふ『主よ、然り、わが汝を愛する事は、なんぢ、知り給ふ』イエス言ひ給ふ『わが羊を牧へ』三度いひ給ふ『ヨハネの子シモンよ、我を愛するか』ペテロ三度『われを愛するか』と言ひ給ふを憂ひて言ふ『主よ、知りたまはぬ所なし、わが汝を愛する事は、なんぢ識りたまふ』イエス言ひ給ふ『わが羊をやしなへ』」



## 第八節 イエス復活・昇天後の教会の本格的始動

こうしてイエスは神の国の到来を告げ、人類を神の国に招じ入れる事業を開始したのであるが、その事業を実現するためには、その決定的条件として、かれはひとたび贖罪死を遂げ、天に挙げられなければならなかった。「—によりて父は我を愛し給ふ。それは我ふたび生命を得んために生命を捨つる故なり。人これを我より取るにあらず、我みづから捨つるなり、我は之をすつる権あり、復これを得る権あり、我この命令を父より受けたり。」（ヨハネ一〇の一七・一八）。もとより、かれはふたたびこの世に來り（再臨）、みづから約束した神の国の完全な実現をなしとげる（最後の審判、宇宙万物の再興）ことが予定されているが、しかし、その再臨までのあいだ、この地上で、かれの始めた神の国実現の救世事業を人間に継続させることをかれは望み、そのためにその事業の柱石となるべき特別の集団を選び分けた。それがペテロを首位とする十二使徒である。

しかし、この地上におけるイエス不在の中間期の事業は、それが「終末」＝「再臨」時に完成されるはずのものとは比べるなら当然に不完全なものであるにせよ、まさに神人イエス・キリストの救世事業の継続であるから、その事業を指導する主だった者たちは、キリストから特別の使命を受け、特別の聖霊を授与されたものでなければならぬ。こうして十二使徒たちは、イエスがこの地上にあった間、イエスから不断の薫陶を受け、聖霊を授けられてイエスの代理役を果たすべくイスラエル各地に派遣された。そして最後に時いたり、イエスが贖罪死のあと復活して天に挙げられたとき、イエスからまた特別の聖霊を賦与され、このたびは、全人類にたいする神の国実現のための「世の終までの」救世事業の継続を委託されたのであった。

この「世の終までの」聖なる委託に応えるためには、かれらはイエスの三日後の甦りを信じイエスがキリス



トであったことを心底から得心しなければならなかった。この信仰・納得がいかに困難なものであったかは、福音記者たちの一致してするところである（マタイ二八の一〜一七、マルコ二六の九〜一三、ルカ二四の一〜四二、ヨハネ二〇の一〜三一）。『マルコ福音書』には簡潔につきのようになっている。「一週ひとまわりのの首あたまの日の扺曉あかつき、イエスよみえ甦よみえへりて先づマグダラのマリヤに現われたまふ。…マリヤ往きて、イエスと偕ともにありし人々の、泣き悲しみ居るときに之これを告ぐ。彼らイエスの活いき給へる事と、マリヤに見え給ひし事とを聞けども信ぜざりき。」すでに見たように、その点では、復活したイエス自身、使徒たちを厳しく咎とがめた。「其そのち十一弟子の食しをる時に、イエス現われて、己おのが甦よみえへりたるを見し者どもの言ことばを信ぜざりしにより、其その信仰なきと、其その心の頑固かたくななるとを責め給ふ」（マルコ二六の一四）。

しかし、一旦、使徒たちがキリストの霊的のみならず肉こ、復た活たを目の当たりにし（ここでも復活という大奇蹟が可視的でなければ人間には効果がないのである）（ルカ二四の三七〜四三、ヨハネ二〇の二四〜二九）、イエスが救い主キリストであることを心底から確信したとき、それだけにかれらは文字どおり不退転の決意をもって、殉教をはじめいかなる艱難辛苦にもめげず、イエスの救世事業の継続に邁進まいしんしたのである。カール・アダムのいうように、「ペンテコステの『大嵐』はペトロの心に純粹なる焰ほのおを燃やして大いなる焰ほのおとなし、此のペトロの周囲にあった凡ての人々の上にかかった。嘗てはおどおどとして信仰せしものが、今や不撓不屈ぶたうふくつの確信となり、「ユダヤ人たちの」衆議所の憤怒よりも羅馬皇帝の支配力よりも強い確信となった。」

そのとき、かれらはイエスの「世の終おわりまで常に汝らと偕ともに在あり（マタイ二八の二〇）」「汝らとともに働たくむ」（マルコ一六の二〇）との確約を堅く信じて疑わなかった。『マルコ福音書』第十六章第二十節にも、「弟子たち出いでて、あまねく福音を宣のべ伝へんへ、主も亦ともに働たくむ、伴ふところの徴しるしをもて、御言おのこしを確かたうし給へり」とある。

ペテロを首とする使徒たちは、神人イエス・キリストの聖なる委任という絶対的権威をもって、福音の教えを教導し、信徒たちを司牧し、洗礼を施し、聖餐を司祭した。その教導・司牧・司祭にさいして、かれらがかれらを助ける弟子たち（監督、長老、教師、執事等）をば（イエスみずからがかれらを補助すべきものとして聖別した七十二人の直弟子たちのほかに）、やはり神人イエス・キリストの聖なる委任という絶対的権威をもって選任したことはいうまでもない。かくしてキリストの救世事業のこの地上における継続としての教会が本格的に始動する。<sup>(4)</sup>

ところで、すでに見たように、復活後の使徒派遣にあたっては、イエス・キリストはその福音宣教が「あまねく全世界に向かって」（マルコ二六の一五・二〇、マタイ二八の一九）「世の終まで」（マタイ二八の二〇）なされるべきことを命じ、しかもそのさい「我は世の終まで常に汝らと偕に在り」（マタイ二八の二〇）汝らと「ともに働く」（マルコ二六の二〇）ことを約束したが、この「世の終」が十二使徒たちの死とともに訪れると考えるべきいかなる根拠もないのであるから、キリストのこの命令および約束＝保証が使徒の職務の、文字どおり「世の終まで」の代々継承を含意してなされたものであることは、理の当然である。そして内容的には同一のことをいうことになるが、上にイエスが「汝ら」と「偕に在り」とともに働く」とした、その「汝ら」が、イエスの直接選んだ十二使徒や七十二人の弟子たちだけにかぎらず、その十二使徒たちがイエス・キリストからの正統の権限をもって選任した使徒・司祭の後継者たち、その後継者たちがやはり使徒伝承の正統の権限をもって選任した後継者・助力者たちの代々を含意することも、やはり見やすいところである。

かくして「教会は使徒より、使徒は基督より、基督は神より」という命題が成り立つ（テルトウリアヌス）。そして、その代々継承、その機関としての教会には、キリストが「偕に在りし」とともに働くことが確約されている、つまり、教会にはこの地上におけるキリストの救世事業継続のための聖霊がキリスト自身によって授けられている

のであるから、教会はほかならぬ「キリストの受肉の機能の継続」(カール・ラーナー)と考えられる。ということとはつまり、「キリストの受肉」を信ずる者はその機能の継続としての教会をも信じなければならないということであり、キリストに従うものは教会にも従わなくてはならないということである。

ちなみに、カルヴァンは「神の前に膝を屈し、人の前に膝を屈せず」と言ったと伝えられる(ジャン・ダニエル・ペノア)が、もしそのことが真実なら、かれは文字どおり天上天下唯我独尊だったことになる。なぜなら、かれが「神の前に膝を屈し」ということは、かれ以外の誰にも「可視的」ではない、つまり何の証拠もないからである。神の人間へのコミュニケーションが「可視的」なものを通じてでなければならない(ロゴスの「受肉」)のと同様に、人間の神へのコミュニケーション(神への絶対的畏敬、絶対服従)もまた「可視的」なものを通じてなされなければならない、つまり、この世では人間の *transzendental* なもの、超越者、神との交信は、「見ゆるもの」を通じて「見えざるものへ」の仕方以外にはその方途がないのである。

さて、十二使徒たちは——イエスの昇天後、欠員補充によって「使徒」はふたたび十二人となっている——、イエスから聖霊をもって委ねられた救世事業を「世の終まで」継続するために、その柱石として、かれらの後継者およびその助力者たちを「按手」(*impositio manuum*) 特別の資格や権能の授与を象徴・仲介する行為<sup>(45)</sup>によって選任<sup>(46)</sup>し、その後継者たちも使徒伝来の聖霊と権限とをもって同一のことを代々繰り返し、カトリック教会として今日に至っている。

カール・アダムはこの間の事情をつぎのように述べた。使徒たちは「彼等が新しき教団を建設する到る所において、按手によって長子即ち最初の改宗者をして…彼等に代って『神の群羊を牧す』可き教導者たらしめたのである。故に使徒的全権の支持者乃至主体は団体ではなくして、基督の名において使徒達より、彼等に代って選ばれたる

『長老』、『教導者』、『監督者』である。而して使徒の死後は、此等の長老が按手によって、その使徒的權威を伝授し、新しく生起する所の教団を、使徒の權威を委託された者等の周囲に相集めたのである。<sup>(8)</sup>

ところで、その使徒たちおよび其の後継者たちの権限は、もちろん、イエスのつぎの聖言にもとづいて与えられたものである。「イエス進みきたり、彼らに語りて言ひたまふ『我は天にても地にても一切の権を与へられたり。されば汝ら往きて、もろもろの国人を弟子となし、父と子と聖靈との名によりてバプテスマを施し、我が汝らに命ぜし凡ての事を守るべきを教へよ。視よ、我は世の終まで常に汝らと偕に在るなり』」(マタイ二八の一八―二〇。強調は引用者)

この代々継承を岩下壯一は以下のように要約しているが、ここではこの文章をもってカトリック教会の史的発展の要約記述としよう。「主の御言<sup>みことば</sup>について使徒の教<sup>おしえ</sup>があり、それが聖靈の神感により最初に記録せられたものが新約聖書である。次に同じ聖靈の御導<sup>かんみちび</sup>きによって、初代教会の信経及び信仰宣言書が示され、異端謬説に対する公會議や教皇の公式宣言は神の御言<sup>みことば</sup>に対する後世の疑惑に対して必要なる闡明<sup>せんめい</sup>を与へていった。それらすべては、教権を通じてのキリストの御言<sup>みことば</sup>であり、『汝らの指導師は一個にして、即ちキリストなればなり』(マテオ二三ノ一〇)の歴史的発展である。<sup>(9)</sup>

## 第九節 カトリック教会の機能

カトリックの自己理解によれば、教会は「キリストの受肉の機能の継続」である、より正確にいえば、「キリストの受肉の機能」のキリスト自身によって委託された「継続」である。

それでは、「キリストの受肉の機能」とはなにか。それは、原罪を負った人間を神と和ら<sup>やわ</sup>がしめて「神の国」にふたたび〔楽園喪失以前の楽園は原初の「神の国」であった〕招<sup>まね</sup>き入れることであり、その実現に向けて、神の国とはなにか、その国に入るにはいかなる心構えと覚悟とが必要であるかを人々に宣教し(教導)、その実現のために絶対に不可欠な犠牲を捧げ(司祭)、人々をしてその国に入るにふさわしい人格的・道徳的資質を陶冶<sup>とちや</sup>せしめる(司牧)ことである。

ちなみに、このうち第二のキリストが捧げた絶対に不可欠な犠牲とは、いうまでもなくかれ自身の生命であり、キリストは、不朽の「大祭司」<sup>60</sup>、「人類の唯一真正の司祭長」<sup>60</sup>として、人間の犯した原罪を償うべく、父なる神にたいして、他の何物でもなく、ほかならぬみずからの体<sup>からだ</sup>を供物として捧げたのである。「イエス・キリストの体の一たび献<sup>ささ</sup>げられしに由<sup>よ</sup>りて我<sup>われ</sup>らは潔<sup>きよ</sup>められたり。」(ヘブル一〇の一〇)「なんぢらが先祖たちより伝<sup>つた</sup>はりたる虚<sup>むな</sup>き行状(原罪——引用者)より贖<sup>あがな</sup>はれしは、銀や金のごとき朽<sup>く</sup>つる物に由<sup>よ</sup>るにあらず、瑕<sup>きず</sup>なく汚<sup>し</sup>みなき羔羊<sup>こひつじ</sup>の如きキリストの尊<sup>よ</sup>き血に由<sup>よ</sup>る」(ペテロの前の書一の一八・一九)。

また、第三の司牧にかんしていえば、その究極目的は、キリスト信徒のうちに「第二の基督」(alter Christus)を形成し、かれらをして「基督<sup>キリスト</sup>に象<sup>かたど</sup>らせん」<sup>60</sup>ことである。

## 第十節 「地上における神の国の実現」としての教会

教会は、カトリックの理解によれば、このキリストの「神の国」実現のためにする教導・司祭・司牧の、使徒を経由した、継続である。それゆえ、カール・アダムは教会の本質を、アウグスチヌスにならって、「地上における

神の国の実現」と呼んだ。<sup>55)</sup>

たしかに、「神の国」は「此処に在り」「彼処に在り」といえるようなものでなく「汝らの中に在る」とされるものであり（ルカ一七の二二）、「芥種子の如く成長し醗酵粉の如く世に浸透し、而して耕地の如く小麦と雑草との収穫時迄共に保存する」（同上）といわれるものであるから、「神の国」実現の事業のキリスト↓使徒伝来の継続機関としての教会において、すでに不完全ながら、だが漸次成長してゆくものとして、「神の国」は始まっている、と見なすことができよう。その完成は、かの時、即ちキリストの再臨を俟たねばならない。だから、アダムは教会を「地上における」神の国の実現として「地上における」（すなわち不完全な）という限定をつけたのである。そして、使徒伝来の教会において「神の国」の実現を目指す人類の歩みがすでに始まっているというのは、キリストが復活昇天にさいし「世の終まで」「常に汝らと偕に在り」（マタイ二八の二〇）「汝らとともに働く」（マルコ一六の二〇）と確約し、しかも「我すでに世に勝てり」（ヨハネ一六の三三）、「黄泉の門はこれ〔教会〕に勝たざるべし」（マタイ一六の一八）と宣言しているのであるから、キリストの受肉を信ずる者にとっては見やすい道理である。それゆえにまた「教会の外に救いなし」（extra ecclesiam nulla salus）といわれる。

## 第十一節 共同体 (Gemeinschaft) としての教会、アンシユタルトとしての教会

さて、救い主キリストは「常に汝らと偕に在り」（マタイ二八の二〇）「ともに働く」（マルコ一六の二〇）と約束したのであるから、その「汝ら」としての教会の「頭」はキリストである。<sup>56)</sup> そして教会はキリストの「体」であり、信徒たちはすべてその「頭」の「肢」である（コロサイの一八、二の一九、エペソ四の一五、I コリン

ト一二の一二)。

パウロは『コリント人への前の書』第十二章第十二節・第十三節で述べている。「体は一つにして肢は多し、体の肢は多くとも一つの体なるが如く、キリストも亦然り。我らはユダヤ人・ギリシヤ人・奴隸・自主の別なく、一体とならん為に、みな一つの御霊にてバプテスマを受けたり。」

カトリックは、ここからまず「キリストの体」としての教会の文字どおりの「一体性」、「共同体性」を強調する。カール・アダムは述べている。

「基督の使命は人類を、此の又は彼の人間ではなく、統一体、全体としての人類を再び神と結合せんことにある。」  
「原罪及び新しき人基督による我等の救済についての基督教中心教義には、…人類は…実に唯一人の人間として理解する可きであると言ふ思想が根本に存する。」「人祖アダムにおいて全人類が代表されて居るのであり、「アダムの墮落は全人類の墮罪であ」った。そして、「新しき人：主基督が臨み来った」ことにより、「人類：は再びその怖る可き分裂より、その破壊より、生ける神に導きかへされた。…かくて其処よりして、基督托身の玄義の内に既に有機的社會としての教会が基礎づけられてあることは明らかである。」

「イエズスの神人的救済精神の完全なる限なき示現、その真実の肉体化可視化は、個々の人格ではなく、共同体(Gemeinschaft)としての社会にあらはれ、我ではなく我等にあらはれる。共同体の内に『我等』の内に基督の精神は自らを客観化するのである。」

こうしたカトリック的観点からすれば、ウェーバーのいう「厳格なカルヴァン派」の「恐るべき神の二重予定」の結果としての「個々人のかつて見ない内面的孤独化」などという定式は、およそ、「foli」ではなく「Wirt」としての救済というキリスト教的救済の本質を没却した、したがってキリスト信徒としては本来あるまじき心意の、定式

化にほかならない。それゆえ筆者は、本稿第一章第五節の末尾において、そうしたウェーバーの定式は、「キリスト教の根本精神を顧慮しない、したがってキリスト教的『思想形象』の理念型として極端にデフォルメされた不適切なもの」だ、としたのである。

さて、その「我等」、共同体としての教会の構成は、wertrational (価値合理的) なものであろうと affektuell (情緒的で好みに従った) ものであろうと、同信・同好の者が相互に教えあい信仰を固めあうために自発的に相寄った共同体、いわば同信・同好の者の——リーダーはいるかもしれないが、原則的に——フラットな寄り合いではなく、神の権威をもってその構成原理を上から造られ授与された単一の堅固な共同体である。ウェーバー的にいえば、教会は、構成員の合意・協定によって成り立つ Verein (= association、結社) ではなく、言葉の厳格な意味における Anstalt (= institution)、すなわち成員にたいして上から遵守すべき規則を授与される法的強制団体——ただし世俗的ではなく教権制的な——である。

そもそもイエスが十二使徒たちに語った言葉は、「汝ら我を選びしにあらず、我なんぢらを選び」(ヨハネ一五の一六)であった。使徒たちを選んだのもイエス・キリストであり、使徒たちに聖霊を施して自らが暫し世を去るまでの(再臨までの)あいだ救世事業の継続を委託したのもイエス・キリストであって、すべては、神の主の「御意のままに」、神の主の「権威」をもって、上(天)から、なされたのである。教会がキリスト↓使徒からの正統な手続きをへた救世事業の継承機関であるかぎり、それが本質的に構成員の自発的な合意にもとづく「目的結社」であろうはずがなく、上(神)からその成り立ちを「授与」され「指令」された(okroyent)「アンシユタルト」ではないことは、自明の理である。その意味で、——AnstaltとVereinといったウェーバー的用語法こそ使用していないが——、カール・アダムも述べている。



「教会は基督キリストの体からだ、即ち歴史に於ける〔彼が暫し世しよを離れたあいだの〕彼の神人的本質の実現以外の何物でもあらうと欲しないが故に、栄光の基督キリスト自身が正まに一切の此等これらの力と權威の固有の源泉であり、かくて此の權威はただ彼の名においてのみ施され、…彼にのみ帰属するのである。教会の全構成の生命は全然にアリストクラテイクに上より基督キリストより規定されてあるもので、決してデモクラテイクではないのである。權威と全權は下より教団より來るものではなく、上より基督キリストより來るものである。基督キリストに於いて啓示おされたる神より出いでた新しい力の流れは、使徒を伝はって教会に及んで居る。」

なお、本節を終えるにあたって、それに関連するマックス・ウェーバーの一文に言及しておこう。かれは、いわゆる「経済と社会」の「宗教社会学」において、カトリック教会によって信者に授与される「恩寵」を「アンシュタルト恩寵」(Anstaltsgrunde)と呼び、それを以下のように説明した。

「ここでは神または預言者の創始によるものとして承認された一つのアンシュタルト共同体(Anstaltsgemeinschaft)がたえず恩寵を授与し、それによって救済が実現されるのである。ちなみに、このアンシュタルト共同体そのものは、純粹に呪術的な秘蹟によってか、またはそれに所属する役職者や信奉者たちのあり余るほどの恩寵にみちた功業がもたらす蓄財を委託使用することによって、その活動が保持される。しかしながら、その首尾一貫した運営にさいしては、つねに次の命題が重視される。1、教会の外に救いなし(extra ecclesiam nulla salus)。つまり、恩寵施設に帰属することによってのみ、人は恩寵を受容することができる。2、恩寵授与の効能性を決定するのは、共同体内の秩序にしがたって賦与される職権であって、祭司の個人的なカリスマ的資質ではない。3、救済を求める者の個人的な宗教的資質の有無は、職権の恩寵授与の力をまえにしては全く問題にならない。」

このウェーバーの特徴づけのうち、文末の三つの命題にたいしてはカトリック側にも大筋において異論はなかる

うが、中段の文章、「このアンシユタルト共同体そのものは、純粹に呪術的な秘蹟によってか、またはそれに所属する役職者や信奉者たちのあり余るほどの恩寵にみちた功業がもたらす蓄財〔篤信徳行の修道士や聖人たちの積み上げた自己一身を救ってなおかつ余りあふれる余剰の徳〕を委託使用することによって、その活動が保持される」の箇所については、カトリック側から当然反論がなされるはずである。第一に、「秘蹟」は「純粹に呪術的」なものではまったくないし、第二に、カトリック教会は、プロテスタント諸派とはちがひ、たとえばいわゆる「聖人」や「修道士」の功徳や功業を高く評価するシステムを組み込んではいゝる——他方、十字を切り守護聖人の名を唱へながら盗みを働くコソ泥をも見捨てない——が、カトリック教会の「活動が保持される」のは、かれらの「余剰の徳」の「委託使用」によってでは全くなく、もつぱらキリストの「聖靈」の働きによる、われわれは、我は、「世の終、<sup>おわり</sup>まで常に汝らと偕<sup>とも</sup>に在<sup>あ</sup>り、（マタイ二八の二〇）「汝らとともに働く」（マルコ一六の二〇）とのイエス・キリストの約束を堅く信じて疑わないのである、と。

## 第十二節 教階制的編成と不可謬性 (infallibilitas)

このアンシユタルトとしての教会は、パウロが『コリント人への前の書』第十二章に言うように、内面的に分化する有機的統一<sup>統一</sup>体である。

「賜物は殊<sup>こと</sup>なれども、御靈<sup>みたま</sup>はおなじ。務<sup>つとめ</sup>は殊<sup>こと</sup>なれども、主は同じ。…御靈の顕現<sup>あらわし</sup>をおのおのに賜ひたるは、益を得させんためなり。」（Iコリント一二の四〜七）「体<sup>からだ</sup>は一つにして肢<sup>えだ</sup>は多し、<sup>からだ</sup>体の肢<sup>えだ</sup>は多くとも一つの体<sup>からだ</sup>なるが如く、キリストも亦然<sup>また</sup>なり。」（同上二二の一二）「汝らはキリストの体<sup>からだ</sup>にして各自<sup>おのおの</sup>その肢<sup>えだ</sup>なり。神は第一に使徒、

第二に預言者、第三に教師、その次に異能ある業、次に病を医す賜物、補助をなす者、治める者、異言などを教会に置きたまへり。…なんぢら優れたる賜物を慕へ、而して我さらに善き道を示さん。」（同上二二の二七〜三一）

この内面的に分化する有機的統一体は、二世紀半ば以降、とくに中世のグレゴリウス改革以降、教会制度が整備されるにしたがい、教皇、司教、司祭、助祭、平信徒といった教階制的編成（聖職の位階制的編成）をとった。

司教職は使徒の権威によって担われ、教会において永続する使徒職である。司教職にかんしていえば、それを完全な意味において保有するのは使徒の継承者たる司教のみであり、他の聖職者は教階制内の各位階に応じてそれと与るにすぎない。ふつうの司祭は「司教の助手・代理者」であり、ミサ聖祭を執行し、罪の赦免の繫積権をもつが、みずからは他人を司祭に叙品する権限をもたない。助祭職は、現在においては、祭壇とくにミサ聖祭のさいの奉仕ならびに授洗および聖体授与を行う職務だが、しかし洗礼や聖体授与においては、助祭はただ非常執行者であり、その職務遂行にあたっては教区司教や主任司祭の許可を要し、その許可も正当理由を前提とする、とされる。

さて、ペテロは十二使徒の筆頭であったが、教皇はそのペテロの後継者である。この教皇について、カール・アダムは述べている。「イエズスの精神を保有する者は、個々人にあらずして統一体であり共同社会である故に、又その可視性は特に此の本質的統一性の可視化に存する故に、教会の可視的有機体は、…その内に一切の信徒の超個人的統一性が見ゆる表現を得、此の統一を庇護保有する所の、現実界に贈られた真実の統一原理を要請する」、教皇とは「此の統一の見ゆる表現であり、永続的保証である」と。

そしてかれは続ける。「カトリック信者は其故に決して教皇を此の統一体より分離して、それ自体の存在として、言はばモイゼやエリアの如く、超地上的全能力によって捉えられた、特に恵まれたる人格として見ないのである。教皇は見ゆる頭として、信者にとって教會的統一の見ゆる具体化である。それゆえ「彼が教皇の手に接吻する

時、その時彼は、教皇によって一つに結ばれた凡ての兄弟に接吻するのである。」<sup>m)</sup>

他方、教皇は、とアダムは述べている、「一度教皇としてペトロの後継者として発言する時には、彼は一切の信徒を服従に義務づける所の神的權威において、統一、一体の可視的保持者保証者として語り、基督の体の完結せる充溢より、そこにおいて基督の超個人的統一が時間空間の世界にとって見ゆる現実性を獲得した所のかの原理として、語るのである。彼は、其故に君主絶対権の時代の意味における支配者として、自己の権力によって語るのではなく、教会の頭として、教会の全有機体への内なるつながりにおいて語るのである。かるが故に彼はデルホイの神託の如く、自らの熟慮より、自らの主観的思慮の思い付きに従って、信仰箇条の決定を与へる事は出来ないのである。彼は寧ろ：教会の成文不文の意識の内に、聖書及び聖伝の信仰典拠の内に含有されたる天啓を宣明し説明す可く、固く良心的に拘束を受けて居るのである」と。

この「固い拘束」からして、教皇は、「ペトロの後継者」であり教会「統一、一体の可視的保持者保証者」として語るときには、信仰または道徳の教導にさいする教理決定において、聖書と教会の伝統との中に与えられている啓示の解釈問題に最終判断を下すにあたって、聖霊の導きにより、不可謬なることが保証されていると考えられる。教皇によって召集される全司教団の公会議が発する一般拘束的な信仰決議もまた不可謬である。<sup>m)</sup>

この不可謬権は一八七〇年の第一ヴァチカン公会議においてエクスプリシットに表明されたカトリック信条であるが、それは、もともと、キリストの使徒派遣にさいする教導・司牧・司祭に関する霊的権能賦与に淵源し——その権能の限りにおいて使徒たちは謬まることがない——、使徒職の継承者たる教会に直接かかわるものとしては、「汝はペテロ〔磐〕なり、我この磐の上に我が教会を建てん、黄泉の門はこれに勝たざるべし」(マタイ一六の一八、強調は引用者)とのペテロにたいするキリストの宣言「確約のなかにふくまれているものである。岩下壯一に

よれば、このヴァチカン公会議の「公式宣言による教導権を有するは公会議、即ち全世界の司教等が共同し且つ教皇と一致して、信仰及び道徳に就て宣言する時、及び教皇が単独でも、教皇の資格を以て信仰及び道徳につき、全教会の守るべき教を定める時、この二つの場合の公式宣言は、不謬性を有するのである。」

そして岩下壯一は不可謬説の核心を以下のように闡明している。

「教会の不可謬権についてのカトリックの主張が、多くのプロテスタントの誤解することく、それがなければ信仰の一致が保てないからとの理由に基づく理論的帰結だと考えられてはならない。謬りやすき、かつ現に謬らずとも常に謬り得べき可能性を有する人間が幾億万人集ったところで、それからは不可謬性は生まれてこない。不可謬性は教会における人間的要素の特権ではなく、そこにある神的要素——聖霊の指導の結果である。主は世の終わりまで教会と偕にましまし、謬らぬようこれを導き給う。そは『真理の柱、真理の基』（テモテへの前の書三の一五）である。」

しかし、現代のカトリック教会においては、この不可謬性の「限界をもつねに意識し」、「不可謬性の範囲を不当に広げないよう注意すべき」だとされる。

だが、その点はずでに第二次大戦前にカール・アダムによって説かれたところである。いわく。

「よって以て天啓が地上に働く所の人間は、…本質法的にその時代の限界によって制限されている。然しそは又その個性の限界によつても狭められている。…かくて牧者と牧さるる群と、司教、司祭と信者が必ずしも神の祝福を仲介し受領するに応はしからぬ場合があり、それらの内において聖なる崇高なるものが往々にして埋もれたる歪められたる姿において我等と逢会する事があり得るし、あらねばならないのである。我等人間の存する所、其処に先ず眼界の狭隘と判断の制限が存する。何故かなれば才能あるものは稀にして、天才はただ神の召し給ふ時に

のみ来るものであるからである。優れたる教皇、剛毅なる司教、天才的神学者、異常に恵まれたる司祭と敬虔者は通例ではなくただ例外でしかあり得ないものである。神は自ら<sup>みづか</sup>がそれを教会のために必要とする特別の時にのみ之を起こし給ふのである。：其の故に一般には平均の人間性、中程度の人々が神の真理と聖寵とを此の世に担ひ運ぶより外はないのである。教会はただ信仰と道徳に関する事柄については、誤謬に陥らないと言ふ事を、神より保証され居るに過ぎない。然しそは決して教会指導の一切の決定と教権使用が、卓越性と完全性との極印を押されて居ると言ふ保証は有しない。ここにおいては中程度か否<sup>いな</sup>欠陥すらもが可能である。」

禁欲的な職業労働に邁進することにより、自分が救われているかいなかを時々刻々自己審査し、自分で自分の脈拍を測るといふ、ウェーバー自身、他の箇所では人がその生涯最良の時期に辛うじて経験しうるか否かと述べた英雄倫理を平信徒の通常の生活実践に押し及ぼして描きだしたかれのピューリタン像とくらべ（本稿第一章第六節を参照）、西欧二千年の精神史を嚮導してきたカトリックは、人間というもの、いや人間の分際というものを、さすがによく知っているというべきである。

さて、カトリック教会の聖典はルターいらいのプロテスタントの主張するように「聖書のみ」ではない。「聖書」は使徒とその後継者等を通じて伝えられたキリストの聖言の最初にして最重要な記録であるに相違ないが、しかし、カトリックは、キリストの聖言がそこで尽くされたわけではないとし、その証拠に『ヨハネ福音書』末尾の以下の章句を挙げる。

「イエスの行ひ給ひし事は、この外なほ多し。もし一つ一つ録さば、我思ふに世界もその録すところの書を載するに耐へざらん。」

そして、とカトリックは言うのであるが、イエスは使徒たちに「わが汝らに命ぜし凡ての事を守るべきを教へよ」

と言われた、新約聖書には『ヨハネ福音書』の結句にいうように、イエスの弟子たちに命じた凡ての事がしるされてあるわけではない、しかも新しい時代と状況とのもとで次々と生起する信仰道德に関する数多の問題にたいする回答が聖書の中にあらかじめ用意されてあるわけではない。それゆえ、使徒とその継承者たる教会とが信者にたいして守り教えるべきイエスの凡ての命令、時代と状況との推移につれて生起する常に新しい信仰道德問題にたいする指針、そうしたすべてのことは、使徒とその継承者たる教会のなかに正統に保持された神の聖言・聖傳、公會議の決定、教皇の教令等々に依拠して対処するほかはない、というのである。

### 第十三節 「権威」と「キリスト者の自由」

カトリック教会は絶対的権威に帰依するが、その権威とはキリストただ一人であり、教皇をはじめとする教役者はただキリストの救世事業の地上における委託者・代理人たるにすぎない。その意味において、一見はなはだ権威主義的と考えられるカトリック教会においてこそ、じつは「キリスト者の自由」がもっとも保障されているというのが、カトリック神学者の異口同音に唱える主張である。

たとえばカール・アダムは述べている。「教会的職能は、教会に於てただ一つの権威のみ正しく、一人の師、一人の聖化するもの、一人の牧者、即ち『主、基督』のみありとの、偉大なる原始基督教的思想をただ偏へに保全せんと欲するのである。其故に教会的権威観念は決して信者の麻痺と硬化とを意味するものではなくして、その眼界の自由解放と、基督に而して彼のみに対する信仰的態度とを意味するものである。基督と信者との間には何等の人間の権威、他者的關係が存してはならない。基督自身より直接に、神の真理と聖寵と生命とが、魂の内に流れ込



むのである。斯くて教會的職能は——いかに矛盾に聞こえようと——その非人格的、人格外的特性によって基督者的人格性の自由を保証するものである。それは精神的压制と所謂指導者的人格者の仲介的主張とから解放し、基督と信徒とを直接に相對面せしめる。∴∴此の根本的態度よりして教會は常に指導的人格の暴虐より、学派と學說とより自らを守り来たつたのである。此等の学派によつて、基督傳來の福音が煩はされ脅かさるる如くに見ゆる時には、その最大なる子等オリゲネス、アウグスチヌスをも——二、三の点において——トーマス・アクィナスすらも蹂躪する事に何等躊躇しない。而して根本的に伝統ではなく∴∴自己の思索と自己の小なる体験と自己の貧弱なる自我を、基督福音の把持者たらしめんとする時には何処においても、教會は直ちにそのアナテマ（邪說宣言）を宣するのである。そのアナテマたるや、若し天より天使來つて使徒より傳承せるものと異なつた事を教ふる時にも、宣せらる可き程のものである。教會的福音伝道の歴史はイエズスの福音への強韌な固着に外ならず、その命令『汝等の師はただ一人即ち基督なる可し』の嚴密なる遂行に外ならない。」

日本の岩下壯一も、カトリック教権制の本質——これはわれわれもすでに見たところである——を述べたのち、つぎのように言う。「∴∴以上のカトリック信条をよく理解すると、最も圧制的に見えるこの教権の故に、反つてカトリック者の信仰生活が、あらゆる純人間的權威より解放され、真にキリスト者の自由を享受しつつあることが首肯されうるのである。∴∴カトリック者は、学者や雄弁家の膝下に坐して教へを聴くものではない。ペトロの教座を占むる教皇が、大神学者たると否とを問はず、唯彼が使徒傳來の教義を説くの故にのみ、彼に聴くのであつて、その個人的才幹如何の如きは、純信仰問題に關しては全然無關係なのである。この事は教會における説教に就ても同じである。カトリック教會において説かれる教は新しき教へではなく、使徒傳來の旧き教へである。教會員の宗教的修養のために提供さるるは客觀的な神の啓示であつて、説教者の主觀的体験などではない。説教者はただこの



神の教へを忠実に伝達する機関であって、自己の私見などは交へず、できるだけ純粹にそれを信徒に伝える程其職責に忠実なのである。…この点は全くプロテスタント教会の逆であると云っている、『宗教は体験である』、『証をする』、『燃えてゐる』、『私の改心入信の動機』、『悔改めの経路』、『私は如何にして聖霊を蒙ったか』等々、いつも私々で終始してゐるが、云々。…カトリック教理は、生命価値を有する真理より成る。聖霊が秘蹟を通じてこの真理を心の裡に活かし給ふ。であるから外人宣教師が怪しげな日本語で説教しても、ミサ聖祭には信徒は聖堂に溢れるのである。誰れが代つても教権の任命した者であれば差支ない。神の言葉を伝ふる限り、人は彼に傾聴するであらう。』

「外人宣教師が怪しげな日本語で説教しても、ミサ聖祭には信徒は聖堂に溢れる」とは、ことの核心を突く至言だが、カール・アダムも、それに類した言葉を残している。「一寒村における一人の単純なる司祭の説教の内にも亦信徒は基督の言を聴くのである。曰く『己に属する者を通じて自らが語り、彼の福音を通じて人々は彼の声を聞くのである』(Augustin, in Ev.Joh.tract.47,5)。」

さて、この「カトリック教会論」の章を締めくくるにあたって、カトリックにおいて教会とはいかなるものと理解されるものであるかに関するカール・ラーナーの総括的文章を紹介しておこう。これは次の「ウェーバーの秘蹟Ⅱ 呪術論をめぐって(2)」の章への繋ぎとなるものである。

「人類の救済史は、イエス・キリストを通して、その終末論的、最終・決定的、不可逆的な段階に入ったのである。イエス・キリストを通して、神と世界との間の劇であり対話であるものが、ひとつの特定の時期を迎え、そこにおいて神の不可逆的な勝利がすでに含蓄され、この勝利が十字架につけられ復活したイエス・キリストにおいて歴史的に把握可能なものとなったのである。すべてを担う神のことはここで語られ、神の勝利、神の肯定はも

はや人間の否定によっては破壊されえないものとなったのである。／このことは、個々人の個人的救済史の中でも同様に言えることである。そして神の自己確約の最終的決定性と、もはや何ものにも打ち破られることのない力は、個々人の生において、救いの『根源秘跡』(Grundsakrament)である教会を通して具体的に現れるのである。そして、これこそ、われわれがキリスト教の『秘跡』と呼ぶものの意味である。教会は、イエス・キリストがもはや破壊されえない救いの実りとして、空間と時間において恒常的に現存される場であり、神が人間の救いを、社会的かつ歴史的な次元において手にとりて把握できる形で、一人ひとりに提供するための道具である。その意味で教会は『根源秘跡』なのである。<sup>83)</sup>(強調は引用者)

## 注

- (1) 『カトリック大辞典』第IV巻、富山房、一九五四年、「秘蹟」、三六七頁。
- (2) Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien, Neuausgabe 2008, S.389.
- (3) Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. op.cit., S.402. カール・ラーナー『キリスト教とは何か』前掲五六〇頁以下。
- (4) Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. op.cit., S.325f. カール・ラーナー『キリスト教とは何か』前掲四五五頁以下。ここで「教会」という言葉が出てきたが、それについてラーナーはさらにつきぎのように問題提起をしている。「教会の問題の全体を次のようなごく簡単な定式で表現することもできよう。すなわち、はたして人間は、ただ単にその超越論的なかかわりだけで：宗教的な存在なのであるか、それともこの当然に与えられた基礎的な神の人間に対するかかわりと、人間の神に対するかかわりは、霊と恵みと呼ばれるものの中に、具体的な形で把握可能な歴史を有するのであるか。／さて根本的には、どのよう

に様々な宗教的形態および混合形態が存在しようと、究極的に言ってただ次の二つの可能性しか存在しない。すなわち、歴史それ自体が救いの意義を有しているのか、それとも救いは、ただ主観的で究極的には超越論的な内面性において生起し、そのほかの人間の生は救いと本来的には何の関係も持たないのであるか、そのどちらかである。もしも前者の答えのみが唯一の真に人間的な解答であるとすれば、教会はただ単に何らかの有益な宗教組織として（たとえば同信の者が互いに信仰を固め合い扶助し合う組織として）だけではなく、恵みによる救いそれ自体の具象的次元での具体性および仲介として（神の恵みを具体的に信徒に仲介し頒ち与える機関として）、神の恵みによる救済のなかに属するものである。そしてそのようにしてはじめて教会は真に教会となるのである。」(Ibid., S.327. 同上、四五七頁)

- (5) 岩下壮一『カトリックの信仰』講談社学術文庫、一九九六年、六三四頁。
- (6) カール・アダム著、吉満義彦訳『カトリシズムの本質』岩波書店、一九四三年、二六頁。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, translated by Dom Justin McCann O.S.B., Introduction by Robert A.Kreig, C.S.C., Herder & Herder, 1997, p.21.
- (7) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.326f. ラーナー『キリスト教とは何か』前掲四五六頁。
- (8) 岩下壮一『信仰の遺産』岩波書店、一九八二年、二六七頁。CF. St.Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, translated by the Fathers of the English Dominican Province, *Christian Classics*, reprinted 1981, vol.IV, p.1857.
- (9) 『カトリック大辞典』第IV巻、三六七頁、強調は引用者。なお、前章の注(36)に該当する箇所を参照。
- (10) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲四一頁。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.32. 岩下壮一『カトリックの信仰』前掲二四二頁以下を参照。トマス・アキナスも「人の子」として神と人とのあいだの「仲保者」となったことを評述している。CF. St.Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, ibid., vol.IV, p.2152ff.
- (11) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲八二頁以下。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.63.
- (12) 同上九二頁。強調は引用者。Ibid., p.70.

- (13) 同上。Ibid. そもそもトマス・アクィナスは「既知のものを通じて未知のものを見いだすということが人間にはふさわしい」(St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, ibid., vol. IV, p. 2340)、また「知覚できるものによって知的なものを知りうる」といふことが人間本性に属する」と述べている (ibid., p. 2341)。
- (14) 「その頃イエス祈らんとて山にゆき、神に祈りつつ夜を明したまふ。夜明になりて弟子たちを呼び寄せ、その中より十二人を選びて、之を使徒と名づけたまふ。」(ルカ六の一三) ちなみに、イエスは使徒の人数を十二人としたが、それは、古代イスラエル民族が十二人の族長たちによってその土台が築かれたように、イエスが十二使徒を新しいイスラエル(神の国)の民の土台に据えようと考えたからにはかならない。カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲一〇七頁以下、Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p. 82. 『新カトリック大事典』II、「使徒」の項、一二五〇頁以下。ただし、その十二人をイエス自身が——ルカのいうように——「使徒」と呼んだのか、それともその名称がのちのヘレニスティックな地盤の上で通用するようになったかについては論争がある。カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲一〇七頁、Karl Adam, op.cit., p. 82. Vel. auch LTHK, 2. Aufl., VI, Art. "Kirche". Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S. 315. ラーナー『キリスト教とは何ぞ』前掲四四一頁以下を参照。
- (15) 『マタイ傳福音書』第十章第一節も、「かくてイエスその十二弟子を召し、穢れし靈を制する權威を与へて、これを追い出し、もろもろの病、もろもろの疾患を医すことを得しめ給ふ」としている。
- (16) 岩下壯一『カトリックの信仰』前掲五三〇頁。
- (17) ここに奇蹟とは何かが問題となりうるが、キリストへの信仰をよはそれ以上問うことのない当然の前提としてそのカトリック的形態を論ずる本稿では、その問題を不問に付してもいいだろう。なぜなら、キリストを信ずるということは、かれの行った奇蹟をも信ずるということであり、その信仰はここでは前提されているからである。ちなみにトマス・アクィナスはイエスの行った奇蹟が「神的力量」の証だとしていふ。Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, ibid., vol. IV, p. 2243ff.

- (18) なお、イエスは十二使徒たちの使命遂行を助けるために、ほかに七十二人の弟子たちを聖別し、かれらにも、使命遂行に当たって、みずからの神的な「能力と権威」との二部を授けた(ルカ一〇の一〜一六および同一七〜二〇)。だが、なんといつても十二使徒たちがイエスの弟子たちの柱石であり、福音書における弟子たちの記述もかれら中心になされているから、以下の行論においても、この七十二人にはとくに言及しない。
- (19) このあとマタイ一八の一八の「まことに汝らに告ぐ。すべて汝らが地にて縛ぐ所は天にても縛ぎ、地にて解く所は天にても解くなり」が続く。
- (20) 岩下壮一『カトリックの信仰』前掲七七三頁。
- (21) なお、この点については岩下壮一『カトリックの信仰』前掲七七三頁以下を参照。
- (22) 使徒行傳一の一五。カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲一〇八頁、Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p. 82.
- (23) 『カトリック大辭典』II、「使徒」の項、四七七頁、『新カトリック大事典』II、「使徒」の項、一二五一頁。
- (24) 岩下壮一『カトリックの信仰』前掲八七八頁。なお強調は引用者。ちなみに、筆者の手許にあって常用している『舊新約聖書』一九八二年、日本聖書教会の『コリント人への後の書』第十一章第二十三節では、岩下が「彼等キリストの役者なるか、我狂えるがごとくに言わん。我な、お然り」としているところが、「彼らキリストの役者なるか、われ狂えることく言ふ、我はなほ勝れり」となっている(強調は引用者)。
- (25) 『カトリック大辭典』II、「使徒」の項、四七八頁。
- (26) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲六八頁。
- (27) マタイ一一の二五・二六『天地の主なる父よ、われ感謝す、此等のことを「智き者慧き者」にかくして「嬰兒」に顕し給へり。父よ然り、かくの如きは御意に適へるなり』。

- (28) 『新カトリック大事典』Ⅱ、「使徒」の項、一二五〇頁参照。
- (29) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲二七頁以下、Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.22.
- (30) 岩下壮一『カトリックの信仰』前掲六三七頁。強調は引用者。「ドケティズム」(ラテン語 *doctismus*) は「二世紀に生じたキリスト論上の異端の総称であり、質料(形相)に対立する質料」を悪、罪の原因だとする観点から、キリストの肉体性、人間性を仮象と見なすか、すくなくともそれを軽視する傾向をもつ。『カトリック大辞典』Ⅱ、「キリスト仮現説」の項、一頁、『新カトリック大事典』Ⅱ、「キリスト仮現説」の項、四五一頁以下を参照。
- (31) 岩下壮一『カトリックの信仰』前掲六二九頁。強調は引用者。
- (32) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.392f. カール・ラーナー『キリスト教とは何か』前掲五四七頁。強調は引用者。
- (33) 岩下壮一『信仰の遺産』岩波書店、一九八二年(初版一九四二年)、二二〇頁以下。
- (34) 岩下壮一、同上二八〇頁以下。
- (35) 岩下前掲八二六頁。
- (36) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.317. ラーナー前掲『キリスト教とは何か』前掲四四三頁。
- (37) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.317f. ラーナー『キリスト教とは何か』前掲四四三頁以下。カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲一〇六頁以下、Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.81f. 岩下壮一『カトリックの信仰』前掲七八〇頁以下。Vgl., auch LTHK 2.Aufl.,Bd.1, S.738. NCE2ndEd., vol.1, p.572.
- (38) 岩下壮一『カトリックの信仰』前掲七八〇頁。
- (39) 岩下壮一、同上。
- (40) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲六五頁以下。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.51. 「ヘンテロス

テ」は小麦の収穫を告げる「過ぎ越し」の祭りの五十日後の祝祭日である。『使徒行傳』第二章によれば、イエスの復活・昇天後(もちろんペテロをはじめ使徒たちに復活後のキリストが顕れたのち)、この「ペンテコステ」の日に天地を轟音もってゆるがず大嵐が起こり、使徒たちが聖靈に満たされて、「御靈の宣べしむるままに異邦の言にて語りはじめた」(使徒行傳二の一・四)。その時「敬虔なるユダヤ人ら、天下の国々より来たりてエルサレムに住み居りしが」(同二の五)、かれらがいったい何事かと驚き怪しみ騒ぎ立てるなかに、ペテロが他の十一の使徒とともにすくと立ち(同二の一四)、以下の大弁舌をふるった。汝らが十字架に釘磔にしたナザレのイエスは、「神かれに由りて汝らの中に行ひ給ひし能力ある業と不思議と徴とをもて、汝らに証し給える人」(同二の二二)だが、「神このイエスを甦へらせ給」うた、「我らは皆その証人」である(同二の三二)。「イエスは神の右に挙げられ、約束の聖靈を父より受けて、いま「汝らの見聞きする」この異変を起こし給うたのである(同二の三三)、「然ればイスラエルの全家は確と知るべきなり。汝らが十字架に釘けし此のイエスを、神は立てて主となし、キリストとなし給へり」(同二の三六)、と。このペテロの言を「聴能れ」て「バプテスマ」を受け、弟子に加わった者は「おほよそ三千人」にのぼった、という(同二の四一)。カール・アダムのいう「ペンテコステの『大嵐』云々」は、この『使徒行傳』第二章の記事を念頭において述べられたものである。ちなみに、このペンテコステの日のペテロの宣教が、公の舞台におけるかれの筆頭使徒としての初めての登場である。

(4) なお、『新カトリック大事典』もつぎのように記している。「事実上の教会は、ペトロを中心とするイエスの弟子たちによって、復活を契機に生まれた。∴以後彼らは使徒と呼ばれ、神の国とイエス・キリストを宣べ伝え、信仰するものの共同体を建て、それを導くことを自己の務めとしている。聖書にみるかぎり、使徒の権威は絶対であり、パウロを含むこれらの使徒たちは、教会の土台(エフェ2・20)とも、規範ともみなされている。しかし同時に『神の教会』(使20・28、1コリ1・2ほか)とも、『キリストの教会』(ロマ16・16)ともいわれる。すなわち、使徒たちの権威は、全面的に神とキリストから委託されたものであるとみなされているのである。∴教会の成立は、イエスの宣教活動によって準備され、復活によって可能なものと

- なり、使徒たちの手によって実施された。そえゆえ、教会はイエス・キリストによって設立されたとする。ことは当を得ているといえよう。」(『新カトリック大事典』Ⅱ、「教会」の項、二二五頁)
- (42) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲二六頁。 Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.21.
- (43) 『新カトリック大事典』Ⅱ、「教会」の項、二二九頁。
- (44) ジャン・ダニエル・ベノア著、森井真訳『ジャン・カルヴァン——生涯・人・思想——』日本基督教団出版部、一九五五年、三二七頁。
- (45) 『カトリック大辭典』Ⅳ、「品級」の項、三九一頁。
- (46) これはすでにペテロやヨハネたちによるパウロの異邦人への使徒職承認にさいして行われている。パウロの『ガラテヤ人への書』第二章第九節にはつぎのように記されている。「また我に賜はりたる恩恵をさとりて、柱と思はるるヤコブ、ケパ、ヨハネは、交誼の印として我とバルナバとに握手せり。これは我らが異邦人にゆき、彼らが割礼ある者〔ユダヤ人〕に往かん為なり。」
- (47) 使徒行傳二の一四以下によれば、聖霊降臨後、ペテロは仲間の十一人の使徒たちとともに「立ち」、宣教を開始したが、「かくてペテロの言を聴納れし者はバプテスマを受く。この日、弟子に加はりたる者、おほよそ三千人なり。彼らは使徒たちの教を受け、交際をなし、パンを擘き、祈禱をなすことを只管つとむ。」(同二の四一・四二)なお、前注(40)を参照。
- (48) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲二六頁。 Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.21.
- (49) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲一〇〇頁。
- (50) 「神はキリストによりて我らを己と和がしめ、かつ和がしめる職を我らに授け給へり」(Ⅱコリント五の一八)。またコロサイの二一には「汝等もとは悪しき業を行ひて神に遠ざかり、心にて其の敵となりしが、今は神キリストの肉の体をもて、其の死により汝等をして己と和がしめ、潔く瑕なく責むべき所なくして、己の前に立たしめんとし給ふ」とある。



- (51) ヘブル三の一、同七の二四、『カトリック大辭典』I、「カトリック教会論」の項、四〇八頁。
- (52) 『カトリック大辭典』II、「司祭」の項、四三四頁。
- (53) なお、岩下壯一『信仰の遺産』前掲一八〇頁以下を参照。キリストが最高の大祭司にして同時にかれ自身という最高の犠牲を捧げた点にかんするトマス・アクィナスの見解については、Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, *ibid.*, vol.IV, p.2135f.
- (54) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲二〇頁。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.17.
- (55) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲一七頁。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.14.
- (56) St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, *ibid.*, vol.IV, p.2429.
- (57) St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, *ibid.*, vol.IV, p.2069f, p.2073f.
- (58) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲四一頁。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.32.
- (59) 同上四二頁。Ibid., p.33.
- (60) 同上四四頁以下。Ibid., p.34f.
- (61) 同上四六頁。Ibid., p.36.
- (62) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲二五頁以下、強調は引用者。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.20f.
- (63) MWG I/22-2, S.344f. マックス・ウェーバー著、武藤一雄ほか訳『宗教社会学』創文社、一九七六年、一三三六頁。
- (64) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲四七頁。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.35.
- (65) 『新カトリック大事典』II、「教会」の項、二二六頁以下。日本カトリック司教団公認の新要理書『カトリック教会の教え』カトリック中央協議会、二〇〇七年、一三〇頁。LThK2Auf1., Bd.5, Sp.322f.

- (66) 『カトリック大辭典』Ⅱ、「司教」の項、四二五頁。LThK2.Aufl., Bd.2, Sp.492.
- (67) 『カトリック大辭典』Ⅰ、「カトリック教会」の項、三九七頁。LThK2.Aufl., Bd.8, Sp.744f.
- (68) 『カトリック大辭典』Ⅱ、「助祭」の項、七三三頁。LThK2.Aufl., Bd.3, Sp.324f.
- (69) 『カトリック大辭典』Ⅰ、「教皇」の項、六二八頁以下。LThK2.Aufl., Bd.8, Sp.37. NCE2ndEd., vol.11, p.496.
- (70) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲四八頁、Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.38.
- (71) 同上四九頁。Ibid., p.38f.
- (72) 同上五〇頁、強調原文。Ibid., p.39.
- (73) 『カトリック大辭典』Ⅰ、「教導職」の項、六五七頁、『新カトリック大事典』Ⅳ、「不可謬性」の項、三〇七頁。Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.363f. カール・ラーナー『キリスト教とは何か』前掲五〇七頁以下。
- (74) LThK2.Aufl., Bd.10, Sp.482f. NCE2ndEd., vol.7, p.448. 岩下壮一『信仰の遺産』前掲一〇八頁。
- (75) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲一〇九頁。Vgl. auch LThK2.Aufl., Bd.10, Sp.483f.
- (76) 岩下壮一『カトリックの信仰』前掲七七七頁。
- (77) 『新カトリック大事典』Ⅳ、「不可謬性」の項、三〇八頁。Vgl. auch Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.364f. カール・ラーナー『キリスト教とは何か』前掲書五〇八頁以下。
- (78) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲二八四頁以下。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.215f.
- (79) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲一〇〇頁以下、一〇五頁。
- (80) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲二八頁以下。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.23f.
- (81) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲一一頁以下。
- (82) カール・アダム『カトリシズムの本質』前掲二九頁。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.23.

83) Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, op.cit., S.389. カール・ラーナー『キリスト教とは何か』前掲五四二頁。

## 第五章 ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論をめぐって（2）

### はじめに——ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論の批判的再考（2）

秘蹟はカトリック教会の行う典礼（祭儀、祭式、祭祀、liturgia）の中心に位置するものである。その秘蹟を呪術ないし呪術的なものと見なすのは、キリスト教において典礼をすくなくとも非本質的、外面的なものを見なすことを意味し、宗教をもつば、人の内面、良心にかかわる事柄とする見方に淵源する。事実、人の純粋な内面性を重視し、「内なる光」による神の啓示の直覚的把握をめざすクエーカー派や、『聖書』研究を第一とする日本の無教会派は、典礼をも教会をも否定した。かれらも集会をもつが、その集会はウェーバー的にいえばセクト、平たくいえば同信者の同好会のようなものである。この宗教をもつばら内心の事柄とし、典礼をキリスト教において非本質的、面的とみなす見解を、かつて岩下壮一は『信仰の遺産』においてつぎのように批判した。

「昔から宗教と祭祀とは不離不可分なもの、或は宗教即祭祀とさへ日本では一般に考へられてきたのが、宗教と祭祀とを区別し、祭祀を以て宗教の本質ならざる形骸と考へる様になったのは、全く欧米の近代主観主義の影響である。この考へ方は同じ主観主義の宗教的所産たるプロテスタンティズムの特徴であると云ひ得る。吾人の知るあらゆる宗教中、祭祀を中心とせぬものは殆どないと云つても過言ではないのに、ひとりキリスト新教に於て祭祀

を無視した結果、司祭職なるものが本質的意義を失ってしまったのは面白い現象だと思ふ。尤もそれは司祭職そのものの否定ではなく、司祭階級の否定であるとの弁明は一応成立するのであるが、万人が平等に司祭であるとの理論〔ルター説〕は、結局何人も司祭ではないとの實際に帰してしまふ。それにも関らず苟くも宗教である以上は、何等かの祭祀的儀式なしには存在し得ないから、職制問題はプロテスタンティズムに於て永久に解決困難な問題として残るのである。<sup>(1)</sup>〔 〕は引用者、以下すべての引用文において同じ。

そのあと岩下は、「理論的にはキリスト新教なぞよりは更に徹底的に非祭祀主義であるべき筈の大乗仏教に於て、反つてこの問題が存在しないのは対照的に興味あること」だと続け、その間の消息を述べたのち、この項をかれはつぎの言葉で締めくくった。

「世間では一般にキリスト教は祭祀を重要視せぬと考へてゐる様である。英米の物質自由主義に影響されることの甚だしかった啓蒙時代の社会は、それだから反つて仏教などよりは〔キリスト教を〕文明開化の宗教だとすら考へた。真のキリスト教は祭祀中心の宗教であるとの主張は、或は逆説を弄する嫌ありとの誤解をうけるかも知れない。然し、キリスト教は祭祀を重んじないから高等な宗教であるなどといふ浅見の同情よりも、キリスト教は祭祀中心主義だから陳腐だとの非難の方が好ましいと私は考へる。変態的キリスト教を真のキリスト教だと思ひこむ誤解をとくだけでも、キリスト教に於ける司祭職の意義を明らかにしておく必要は充分あると思ふ。」<sup>(3)</sup>

この批判と主張とはカトリックの他の代表的神学者たちも共有するところである。かれらが秘蹟とその教会活動における位置とをどのように考へているかを、以下に見ることしよう。それらの見解は、当然、カトリック教会の秘蹟を呪術ないし呪術的なものと見なすウェーバーのカトリシズム論の主命題にたいするカトリック側の事実上の反論となるはずである。

## 第一節 キリスト受肉の主目的としての贖罪死

「人の子の来れる」は「おほくの人の贖償として己が生命を与へん為なり」（マタイ二〇の二八）。

「この後〔兵卒たちによって十字架につけられたのち〕イエス万の事の終りたるを知りて、∴『われ渴く』と言ひ給ふ。ここに酸き葡萄酒の満ちたる器あり、その葡萄酒のふくみたる海綿をヒソブに著けてイエスの口に差附く。』（ヨハネ一九の二八・二九）「イエスその葡萄酒をうけて後いひ給ふ『事畢りぬ』遂に首をたれて霊をわたし給ふ。』（ヨハネ一九の三〇）

前者（マタイ二〇の二八）は、十字架上でイエスが贖罪死を遂げることこそが「人の子の来れる」こと（キリストの受肉）の真の目的であることを端的に宣明するものであり、後者（ヨハネ一九の二八～三〇、とくにヨハネ一九の三〇）は、イエスが十字架上でまさにその目的を遂げたことによって「わが事成り終れり」という自己認識を表わしたことを示すものである。

イエス・キリストは、キリスト教の観点からは、神の似像（すなわち有限な理性と自由意志とを与えられた神のコピー）としての分をわきまえずに、「恩寵に由らず、自ら恃んで神の如くならんと欲した」罪（トマス・アクィナス）、——これが原罪の玄義である——を犯して楽園を追放された人間を、ふたたび神の国に呼び戻すために、父なる神の聖慮により、この世に來臨した。この受肉は、キリスト教的観点からすれば、神の大きいなる愛の証である。しかし原罪を背負った人間がふたたび神の国に迎え入れられるためには、やはり、神の義が立たなければならぬ。その義とは人間がその罪過を償うことだが、そもそも原初において、つまり根源的に、恩寵に由ることなく自ら恃んで神のごとくに成らんとして神に背を向けた人間がみずからその罪過を償うことは、神の目からして期待され

うることではない。カール・ラーナーも、「神の前で真の罪過が人間の側からはいかに解決の術のないものであるか云々」(wie ausweglos wirkliche Schuld vor Gott vom Menschen her allein ist)と述べている。<sup>5)</sup>

そこで父なる神は、己が独子を失樂園の人間世界に遣わし、人間に成り代わって人間の罪を償わせることにしたのである。こうして神の愛と義との両立が可能となったのだが、しかし、その義も、結局は神自身により位格を異にして遂行されるものであるから、神の大きいなる愛のうちに包摂されるものではある。だが、いずれにしても、神の愛と義とを両立させるために、受肉したイエスは人間の罪を償うこととなった。その贖罪の行為は、他の何物でもなくイエス自身の生命を供物として父なる神に献げるといふ形で行われた。「なんぢらが先祖たちより伝はりたる虚しき行状〔原罪——引用者〕より贖はれしは、銀や金のごとき朽つる物に由るにあらず、瑕なく汚点なき羔羊の如きキリストの尊き血に由ることを知ればなり。」(ペテロの前の書一の一八・一九)また、ヨハネ一〇の一七・一八の伝えるところによれば、イエスみずからいわく。「之によりて父は我を愛し給ふ、それは我ふたび生命を得んために生命を捨つる故なり。人これを我より取るにあらず、我みづから捨つるなり。我は之を捨つる権あり、復たこれを得る権あり、われこの命令をわが父より受けたり。」

この「父」の「命令」は子なる神の受肉の最終目的を指示するものである。それゆえイエスは、「人の子の来れる」は「おほくの人の贖償として己が生命を与へん為なり」(マタイ二〇の二八)と表明したのであり、その目的を果たしたとき、わが「事畢りぬ」として「首をたれて霊をわたし給ふ」たのである(前出)。

この点に闡説して岩下壯一は述べている。「父の独子、生者と死者の審判者を以って自ら任じたイエスの如何なる言葉も、『衆人の贖ひとして生命を捨つ』の一句以上に彼の使命感の奥底より迸り出たものはないのである。彼の此の世に来れる終局の目的は、病者を医すことでも奇蹟を行ふことでも福音を説くことでもない。之等はただ

彼のメシアとしての従属的活動にすぎないので、その使命の本質は十字架による贖罪である。<sup>(6)</sup>

## 第二節 「聖体の秘蹟」の意義

イエスの受肉の「使命の本質」は「十字架による贖罪」である。この贖罪はもちろん全人類のためになされたものであって、その効果はそれがなされたゴルゴダ丘上の一歴史的時期を超えて「世の終わりまで」続くものである。イエス自身、そのことを、ゴルゴダ丘に向かう前のかの最後の夜に、あらかじめ十二使徒たちに申し渡した。

「パンをとり謝してさき、弟子たちに与へて言ひ給ふ『これ汝らの為に与ふる我が体なり、我が記念として之を行へ』夕餐ののち酒杯をも然して言ひ給ふ『この酒杯は、汝らの為に流す我が血によりて立つる新しき契約なり』（ルカ二二の一九・二〇。強調は引用者）

これはいうまでもなく「聖体の秘蹟」とその「執行命令」である。教会は、すでに見たように（前章「カトリック教会論」）、「キリストの受肉の機能の継続」である。キリストの受肉の最大最終目的は、父なる神にたいしてみずからの「聖体」を供物として献げる十字架上の贖罪死であった。この十字架上の犠牲によって人類の贖罪は完成したのだが、その恩恵の対象は過去現在の人類のみならず「世の終りに至るまでの凡ての人々」であるから、「<sup>ち</sup>等の人々に於ける救ひの実現は、歴史の続くかぎり継続せねばならない<sup>(8)</sup>」。キリスト自身そのことを慮<sup>おもひ</sup>って、使徒とその継承者たる教会とにたいして、「<sup>新</sup>しい契約<sup>を</sup>を交わし、みずからの贖罪死の機能を「世の終わりまで」継続して功德<sup>くどく</sup>あらしめるために、「<sup>聖</sup>体の秘蹟<sup>を</sup>を制定し、その執行を命じた。しかも「<sup>彼</sup>は己<sup>おのれ</sup>に頼<sup>よ</sup>りて神にきたる者のために執成<sup>とど</sup>しをなさんとて常に生<sup>な</sup>くれれば、之<sup>これ</sup>を全く救ふことを得給ふ」（へブル人への書七の二五、強調は

引用者)。それゆえ、「キリストの受肉の機能の継続」、キリストを「頭」<sup>かしら</sup>として戴き、その体となり、その正統な代理人となる教会の機能は、「聖体の秘蹟」の執行に極まるのである。そして、この教会の執り行う「聖体の秘蹟」によって、イエスの「ゴルゴダ丘上に於ける流血の犠牲」は、「かの時かの所の歴史的極限性から解放」され、「其靈的效果を我等の心に齎」<sup>もたら</sup>し、世の終わりまで「現在化される」(vergegenwärtigt werden)のである。

つまり、「聖体の秘蹟」、総じて「聖体の秘蹟」を決定的な意義を持つものとしてふくむ教会の全秘蹟は、カトリック的理解によれば、たんなるキリストの恩恵の「しるし」や「記念」であるだけでなく、それ自身、信徒にたいするキリストの恩恵の「靈的施与」である。それゆえ、スコラ神学では「秘蹟は聖寵を含む」といわれる。その趣旨において、カール・ラーナーも、「秘蹟は神からの任命による、神の恵みの取り消し不能の言葉であり、ただ単に恵みについて語るのみならず、まさに恵みを出来事とする言葉なのである」と述べた。

もちろん、「秘蹟」がキリストの恩恵のたんなる「しるし」や「記念」、「言葉」であるだけでなく、それ自身信徒にたいするキリストの恩恵の「靈的施与」であり、「まさに恵みを出来事とする言葉」だとされるのは、「我は世の終まで常に汝らと偕に在り」(マタイ二八の二〇)「汝らと」ともに働く、「マルコ一六の二〇」の、イエスの約束を、したがって「聖霊」の働きを、キリスト教徒たるものは信ずべきだからである。すでに引いた『ヘブル人への書』第七章第二五節にも、「彼は己に頼りて神にきたる者のために執成しをなさんとて常に生くれば、之を全く救ふことを得給ふなり」とあった(強調引用者)。

ちなみに、「秘蹟」は現実に恩恵を施すとはいえず、それは秘蹟の形式やそれにともなう言葉そのものにそうした魔術的な力があるとされるわけではなく、その聖寵施与の効果は、あくまでも「主の御制定と御苦難の功德による」との信仰に基づく。つまり、「秘蹟」は、カトリック的観点からすれば、典礼執行者が神(々)を強制する呪術



Gotteszwang)はなく、「主の御制定」と「主」の約束（上出マタイ二八の二〇、マルコ一六の二〇）とによって「主」の贖罪死の「功德」が人類にとって常に「現在化する」（K・ラーナー）との使徒いらいの信仰にもとづく、神への奉仕 Gottesdienst)だということである。

### 第三節 七つの秘蹟

さて、「聖体の秘蹟」がイエスの定めた秘蹟であり、しかも聖寵施与にとって決定的な意義を持つ秘蹟であることは上記のとおりだが、福音書において明示的に記されたもう一つの秘蹟は、いうまでもなく「洗礼」の秘蹟である。イエスの伝道の初期にパリサイ人のニコデモの来訪を受けてイエスの語った言葉がその典拠である。「まことに誠に汝に告ぐ、人は水と霊とによりて生れずば、神の国に入ることはならず、肉によりて生る者は肉なり、霊によりて生る者は霊なり。」（ヨハネ三の五・六）

そして、このニコデモとの対話ののち、「イエス、弟子たちとユダヤの地にゆき、其処に留りてバプテスマを施し給ふ」とある（ヨハネ三の二二）。洗礼には「水」を用いるが、「人は水と霊とによりて生れずば、神の国に入ることはならず」であるから、もとより霊を与えることのできる者（イエス・キリスト）およびその者によりて霊を与える資格を認められ霊の施与を委任された者たち（使徒と七十二人のイエスの弟子たち、およびその代々正統の継承者たち）でなければ、「洗礼」を施すことはできない。そして、洗礼はその資格と権限とを有する者が「神の国」に入るための入信の霊を施す行為であるから、「見ゆるものによって見えざるもの」を指示しかつ施す「秘蹟」である。

福音書に明示的に行なわれた秘蹟はこの二つであるが、カトリック教会では伝統的に「洗礼」、「堅振」（「堅信」）、「聖体」（「入信の秘蹟」）、「悔悛」（「ゆるしの秘蹟」）、「終油」（「病者の塗油」）、「品級」（「叙階」）、「婚姻」の七つの秘蹟を数えあげる（丸括弧内は『新カトリック大事典』の用語法）。各秘蹟の意義を簡潔に要約した文章がカール・アダムの『カトリシズムの本質』のなかに見いだされるので、それを紹介しておこう。かれは「聖体の秘蹟」についてはそのすぐ後の箇所で詳細に説明しているのであるが、「聖体の秘蹟」に関しては本章でも前節においてやや詳しく見たので、アダムのその説明は割愛することとする。さて、当該のアダムの文章は以下のとおりである。

「洗礼の秘蹟に於ては、信者の意識に対して、基督の犠牲の血が心中に流れ込み、原罪の一切の病弱より清め、それを彼自らの生命力を以て酔はし、斯くて其処より新しき人、再生の人、神の子たる人間を生れしめるのである。堅振の秘蹟において、イエズスは、神の子より進んで神の兵士たらしめんとために、眼醒め行く宗教意識に、その『慰め主』を、剛毅と充ち溢るる信仰の霊を遺るのである。悔悛の秘蹟において、イエズスは赦罪の救主として『行け、汝の罪赦されたり』との平和の語を以て、憂ひに沈める魂を慰める。終油の秘蹟において憐み深きサマリヤ人の（憐み深きサマリヤ人が、重病人の）病床に臨み、傷つける心に新しき勇気を与へ犠牲を捧げんとする精神を注ぎ込む。婚姻の秘蹟において彼は夫婦の愛を、彼（基督）の己の者（信者）に対する愛、即ち信者の共同体たる教会に対する愛の内に、又死に至る迄漱らざる彼（基督）の忠実の内に根差さしめる。司祭の品級の秘蹟においては、彼は彼によって召されたる弟子達に、新しき人たる神の子達を永久に産み続け、『死の国』より呼び醒すために、そのメシア的全能力とその宣教の力とを譲渡する。」<sup>13</sup>

岩下壯一も七つの秘蹟について簡潔に説明して、以下のように述べた。

「洗礼と悔悛とは罪を赦して成聖の聖寵を与へ、他の秘蹟はそれを増すものであるが、その外にそれぞれ固有

の聖寵を授かる者に施す。洗礼により原罪と自罪と一切の其罰を赦され、受洗者は神の子教会の成員とされる。洗礼後の罪は悔悛によって赦される。堅振は聖霊の賜物を豊に与へて信仰を堅固にし、終油は死に臨める病者に慰安と力とを与へて永生に対する準備をさせる。聖体はパンと葡萄酒の外観の下に実在する主の御血肉であって靈魂の糧となり、其拝領によって主との一致を神秘的に成就する。従って此秘蹟が最高貴なものであり、キリスト教的生活の中心となるものである。以上の五秘蹟は信者の個人的生活に關するが、聖職者の恩寵と權能を賦与する品級と男女の縁を聖化する婚姻とは、社会的団体的生活を目標として制定されたものである。」

さしあたり個々の秘蹟にこれ以上立ち入る必要はない。ただ悔悛の秘蹟については、ウェーバーの『倫理』論文では、それが罪責意識の定期的解消の手段であるとか、自己の行為に關する責任を解除させて一貫した禁欲的・法的・生活態度の形成を妨げるものであるとかと言われ、『倫理』論文の読者には一般に評判の芳しからぬものであるから、公平を期するため、ここにカトリック側の言い分を（上記カール・アダムや岩下の要約以上に）ややくわしく紹介しておく必要があるだろう。

カール・ラーナーは述べている。

「罪過が可能性として、もしくはわれわれの生における恐るべき現実として、はたして何を意味しているかを真に理解し、神の前で真の罪過が人間の側からはいかに解決の術のないものであるかを知ったならば、人はそこで神からの赦しの言葉を聞くよう望む。人はその赦しの言葉を当然のように感じないであろう。そうではなく、それを神の恵みと愛の奇跡として感じるであろう。赦しとは、神の愛の最も偉大で不可解な奇跡なのである。」

*Vergebung ist das größte und unbegreifliche Wunder der Liebe Gottes.*<sup>105</sup>

ここで筆者の注釈をカトリック教義に沿う形で挿入すると、そもそも、キリストの受肉の主目的は、すでに見た

ように、みずからの聖体を供物として献げることによって人間の原罪の赦しを父なる神に執り成すことであった。このキリストの受肉こそ、不可解な大奇跡、原秘蹟である。洗礼の秘蹟によって原罪と自罪との赦しのキリストによる執り成しがキリストの受肉の機能の継続としての教会によって保証されるのであるから、入信後の信徒の個別的な罪の赦しのキリストによる執り成しが悔悛の秘蹟によって保証されるのは、むしろ当然といえよう。

さてカール・ラーナーに戻り、その文章を続ける。

「神の赦しの言葉は、回心の結果として与えられるのみならず、究極的には回心のための前提でもある。こうして罪深い人間は、信仰と悔いと信頼をもって神に向かい、神に身を委ねることができるのである。」

この「すべての人間に救いと赦しを提供する神の恵みは、やはりそれ自体として時間と空間における歴史を有している。そして、人類にたいして時間的・空間的に具体化される神の赦しの言葉は、「十字架につけられ復活した」イエス・キリストにおいてその頂点と究極的かつ歴史的不可逆性を見いだしたのである。」

そして教会はキリスト受肉の機能の継続であり、キリストの受肉の最終目的はみずからの聖体を供物として父なる神に献げて人間の罪過の赦しを父なる神に執り成すことであるから、「教会はこの神の許しの言葉の根源秘蹟である。」

「この赦しの言葉は、常に洗礼において語られた言葉を基として、個々人に対して教会から改めて特別の仕方によって与えられる。すなわちそれは、個々人が洗礼の後も罪人であり続け、また新たに重い罪過に陥りうるものとして自分の大きな罪、もしくはは自分の生の惨めさを心に悔やみつつ、教会に対して、教会の代表者たちを通じて告白し、もしくはは場合によっては共同体と共に、これを神と神のキリストの前に一緒に告白するときである。この神の赦しの言葉が、そのために特別の使命を受けた教会の代表者たちを通じて、個々の洗礼を受けたキリスト者に、

その罪の告白に対して告げられるとき、われわれはこの赦しを造り出す神の言葉の出来事を、赦しの秘跡の授与と呼ぶのである。」

さて、カトリック教会が上記の七つの秘蹟をもって教会の執り行うべき秘蹟と定めたのは、一二世紀前半ごろからだとされ、それ以前には種々の異説が行われていたという。しかし、岩下壮一によれば、「教会が昔から洗礼を施し、堅振を授け、罪の赦しを与へ、聖餐を執行し、病者に注油し、司祭職に就く者を司教が按手し、又婚姻を聖職者が司式したことは、毫末も疑ふ余地がないので、十三・十四世紀に行はれた東欧、西欧両教会の合同会談に於ても、此点は未だ嘗て問題となつたことはなかつた」とされる。ただ、秘蹟神学の精細な構築はやはり「中世以後の神学者の努力にまつものが多い」ことはたしかである。

#### 第四節 教会活動における秘蹟の位置

そもそもイエス・キリストは、自らの聖体を十字架の上に差し出すことよって根元に人間の犯した罪の赦しを父なる神に執り成す「大司祭」であった。他の宗教の祭司は神（あるいは神々）への祭儀において他の供物を献ずることはあつても、みずからの生命を犠牲として献げることはない。まことに『ペテロ前の書』第一章第十八・第十九節のいうように、「なんぢらが先祖たちより伝はりたる虚しき行状（原罪）より贖はれしは、銀や金のごとき朽つる物に由るにあらず、瑕なく汚点なき羔羊の如きキリストの尊き血に由る」。それゆえ、イエス・キリストは通常の祭司と区別され、特別の「大司祭」と呼ばれる。

キリストを信ずる者は、この「尊き血」の犠牲による恩恵を受け、キリスト自身の制定した「聖体の秘蹟」に参

ずることによって、みずからもキリストの受苦をいくばくなりとも体现する心構えを常に新たにすべきであるがゆえに、かれらもまたすべて「キリストの如く司祭でなければならぬ」<sup>84</sup>。その意味で、ルターの万人祭司説は妥当だが、しかし、だからといって、万人が平等に司祭であるとし、キリストの司祭職への参与において程度の差があることを否定するのは誤りだと、カトリック側は主張する。

「なぜなれば」と、岩下壮一は述べている。「教会に立てられた聖職者によって秘蹟が授けられ、聖祭が執行されることによって始めてすべての信者の司祭的機能が發揮し得られ、十字架上の犠牲の再現であるミサに於ける教会の共同礼拝によって、『靈的犠牲』を献げる可能性が生じてくることを彼（ルター）は看過してゐるからである。キリストは秘蹟と聖祭の執行の為に聖別せられ、特別の権能を賜はれる司祭職を教会に立て、その機構の内部に於て彼の神秘体たる教会を成聖すべく規定し給うた。：我等が天父と信仰と愛とによって靈的交渉をなしうるのは、ただ天父の愛が規定した秩序の内部に於てのみである。その秩序は、人間の側から勝手に規定しうるものでは絶対であり得ない。すべてのキリスト者に平等な普遍的司祭職は、主によって制定せられた教会の可視的、歴史的司祭職の執行する秘蹟とミサ聖祭とによって始めて可能なのである」<sup>85</sup>。

さて、いずれにしても、イエス・キリストは、「大司祭」として、みずからの聖体を犠牲に献ずることによって、人類の原罪の赦免を「天父」に執り成し、その受肉の終局目的を成就した。教会は、「キリストの受肉の機能の継続」として、このキリスト自身の司祭職を引き継ぎ、キリストみずから制定した「聖体の秘蹟」を執行し、それにあずかる者に聖寵を施与する。それゆえ、すでに見たように、教会の機能は「聖体の秘蹟」の執行に極まるのである。

しかし、「聖体の秘蹟」はもちろんそれだけで存立するものではない。そもそも教会が「聖体の秘蹟」によって個々人に聖寵を伝達しようにも、その者はそもそも「洗礼の秘蹟」を授けられていなければならない。そのうえ人

はその生涯をとおして大小さまざまな事態や困難にぶつかると。それを乗り切るためにも、人はイエス・キリストに依り頼まなければならぬ。その恩恵施与は、カトリックの見地によれば、七つの秘蹟においてなされる。その点に関説して、カール・アダムは述べている。

「秘蹟とはイエズスの言葉と使徒の使用によって認定されたる『イエズス我等の中において働き給ふ』事の保証に外ならない。我等の小さき生涯の凡ゆる重大なる転機において、順境に於いても逆境に際しても、婚姻の祭壇において揺籃において、病床において、我等の上に降り懸かり得る一切の危機と困難なる驚愕に際して、秘蹟の聖籠の隠れたる姿の中に、イエズスは友として又慰者として、霊と肉体の医者として、救主として立ち給ふのである。…老大家ゲーテも亦『仮構と真実』（Dichtung und Wahrheit）『詩と真実』第二部第七巻において秘蹟について温かい言葉を以て語り、而して以下の註解を以てその論を終へた。曰く『プロテスタンティズムに於ては、此等の教理の一部を偽作となし、その内の僅かのみが正統なるものとして説かれる事によって、如何に此の真に精神的な全体連関が粉碎された事か。一に對する無関心によって、如何にしてよく他のより高きものへの評価の道を開かんとするか』と。」

そして、「聖体の秘蹟」を頂点とする秘蹟全般について、カール・ラーナーは総括して言う。「秘蹟とは、神の言葉が教会の言葉として、最も根元的な形で、また最も濃度の高い姿で語られた場合なのであり、この言葉は教会の絶対的な使命遂行として、事効的行為と呼ばれるものである。」

最後に岩下壮一は「キリスト教は秘蹟教」だとさえ主張する。「信仰が告白と証とを要求する如く、愛は業を要求する。霊肉なる人間の為に、霊なる神の愛は肉となって現れ、十字架を以て其業を完うし給うた。これこそ最大の秘蹟である。…既にキリストの十字架による贖罪そのものが最大の秘蹟である以上、キリスト教は秘蹟教でな

ければならぬ。『司祭も秘蹟もなきキリスト教』とは、自己矛盾的観念である。秘蹟は、御託身と御苦難との歴史、延長に他ならない。』(強調は引用者)

この一文は本章「はじめに」の冒頭に引用した岩下壮一の問題提起的文章を締めくくるものだが、キリスト教がキリストの十字架による贖罪そのものを最大の秘蹟とする「秘蹟教」であるとするならば、カトリック的観点からは、秘蹟を呪術ない呪術的なものとするウェーバーのカトリシズム論の主命題は、そもそもキリスト教を呪術ないし呪術的なものとするにひとしい。

## 注

- (1) 岩下壮一『信仰の遺産』岩波書店、一九八二年、一七六頁以下。
- (2) 同上二七七頁。
- (3) 同上二七九頁以下。
- (4) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲二六七頁。強調は引用者。Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, translated by the Fathers of the English Dominican Province, Christian Classics, reprinted 1981, vol. IV, p.1857.
- (5) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien, Neuausgabe 2008, S.397. カール・ラーナー『キリスト教とは何か——現代カトリック神学基礎論』エンデルレ書店、一九八一年、五五四頁、強調は引用者。
- (6) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲一八九頁。
- (7) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲二〇二頁以下。



- (8) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲一八九頁。
- (9) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.401. カール・ラーナー『キリスト教とは何か』前掲五五九頁。ラーナーはさらに、「聖餐を通して、信仰者の可視的な共同体は、ただ単にどこかに可能な神の恵みと救いの意志を指し示すしるしとなるだけでなく、この恵みと救いが把握可能な形を取り、そこに現存することを示すしるしになる」と述べている。Ibid., S.402. 同五五六〇頁。
- (10) 『カトリック大辭典』IV、「秘蹟」の項、三六九頁。
- (11) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.400. ラーナー『キリスト教とは何か』前掲五五七頁、強調は原文。
- (12) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲二〇二頁。
- (13) カール・アダム『カトリックの本質』前掲二二頁、強調原文。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.18. すでにトマス・アクィナスも秘蹟として「洗礼」、「堅信」、「聖体」、「悔悛<sup>かへん</sup>」、「終油」、「品級」、「婚姻」の七つの秘蹟を数えつゝ。Cf. St.Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, ibid., vol.IV, p.2369ff.
- (14) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲二二三頁。
- (15) たとえばRSI, S.97, S.144, Ann.1. 梶山・大塚訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫版下、二八頁、一二九頁以下（註三）を参照。
- (16) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.397. カール・ラーナー『キリスト教とは何か』前掲五五四頁、強調は引用者。
- (17) Ibid. 同上。
- (18) Ibid., S.397f. 同上。〔 〕内は引用者。
- (19) Ibid., S.398. 同上。
- (20) Ibid. 同五五五頁。

- (21) 『カトリック大辞典』IV、「秘蹟」の項、三六七頁以下。LThK2 Aufl., Bd.9, Sp.220ff. NCF2ndEd., vol.12, p.465ff.
- (22) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲二二二頁。トマス・アクィナスも秘蹟を七つとしていたことは前注(13)に見たとおりである。
- (23) 同上二二二頁以下。
- (24) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲一九九頁。
- (25) 同上一九六頁以下。LThK2 Aufl., Bd.8, Sp.744.
- (26) カール・アダム『カトリックの本質』前掲二三頁。Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, op.cit., p.18f.
- (27) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op.cit., S.402f. カール・ラーナー『キリスト教とは何か』前掲五六一頁。
- (28) 岩下壮一『信仰の遺産』前掲二三〇頁。

## 第六章 ウェーバーの「資本主義の精神」論をめぐって

### 第一節 なぜ「資本主義の精神」はたんなる経済心術ではなく「精神」なのか

マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を読み始めて、まず引っ掛かるのは、じつはこの「資本主義の精神」の箇所である。

資本主義というばあい、もちろん歴史とともに古い資本主義などではなく、近代に固有の自由な労働と合理的経営とに立脚する資本主義だが、その資本主義とは、すぐれてまず一個の経済体制である。その経済体制にあって経

済従事者が——企業家であろうと労働者であろうと、その他該経済体制に順応するいかなる階層に属するものであろうと——一定の経済心術（ないし志操、Gesinnung）をもつ、それも他の時代の経済体制下にある人間のそれと比べてなにがしか特徴的な心術をもつてであろうことは、容易に首肯されうところである。しかし、その心術がなぜ「精神」（Geist）と呼ばれるほどのものなのか。「精神」とは、ドイツ語でも日本語でも、やはりなにがしか高尚な、ある種の理想を込めて云われる人間の心的態度なのではなからうか。もしそうだとすれば、近代の資本主義経済に従事する者の心術がはたしてそれほど「精神」と呼ばれるほどの心的態度なのか。ウェーバーによれば、かれのいう「資本主義の精神」はすぐれて禁欲的なプロテスタンティズムの職業義務の思想の思わざる結果として産み落とされたものだが、その全コンセプトのなかには、かれのヴェルトフライハイトの要請にもかかわらず、「近代」の出発点をささえた市民層、いわゆる産業的中産者層の心意、いや、それをとおして「近代」そのものの「精神」、にたいするある種の理想化があるのではなからうか。

その点、ウェーバー自身にも忸怩たるものがあつたのか、『倫理』本文のなかで「資本主義の精神」≪ Geist des Kapitalismus ≫ という言葉がはじめて出てくる箇所、かれはそれを「なにやら意味深げな概念、der etwas anspruchsvoll klingende Begriff」と呼んでいる。<sup>11)</sup>つまり、ウェーバーもみずからの言葉の使用法がドイツ人のふつう「精神」という言葉でイメージするものとは違った使い方だということを承知しているのであり、したがって最初は何か切り出しにくそうな形でその概念を提出しているのである。しかし、いったんその言葉を使ってしまうと、あとは、お構いなく、強引に、かれは議論を進めて行く。だが、筆者の印象——『倫理』論文と出会った当初からの印象——では、この最初の引掛かりが災いして、実際にはこの論文をなかなかスムーズに読み進めていくことができないのである。察するに、この筆者の印象は、じつは多くのウェーバー読者の共通に抱く率直な印象ではな

かろうか。筆者はかつて長いあいだ、さる国立大学の一・二年次の学生および大学院生の社会科学系の演習でウェーバーの『倫理』をテキストの一つとして使用した経験がある。そのさい演習生のなかで、そもそもこの初発の「資本主義の精神」という用語法に躓かなかった者はほとんどいなかったと記憶している。

ところで、ウェーバーは「資本主義の精神」をいきなり充分な形で「定義」することができず、さしあたってせいぜい「暫定的な一例示、*eine provisorische Veranschaulichung*」を示すことができない、という<sup>②</sup>。ヘーゲルではないが、どのような立論をするにあつても、*Aller Anfang ist schwer*（すべて始めは難しい）であり、前進は後退＝回帰、すなわち出発点設定の妥当性の論証でもあるという形で議論を進めるほかないのであるから、ここは、ウェーバーのいうやり方でよしとしよう。いずれにしても、このようなところで引掛かかっていても埒が明かないからである。

## 第二節 処世訓か「エートス」か

さて、その「資本主義の精神」の「暫定的な一例示」は、周知のように、ベンジャミン・フランクリンの『若き商人への助言 *Advice to a young tradesman*』および『富まんとする者への指針 *Necessary hints to those that would be rich*』からの抜粋、それもキュルンベルガー著『アメリカにうんざりした男』からの孫引き<sup>③</sup>によるそれと与えられる。そしてその抜粋内容たる「時は金なり」「信用は金なり」の二標語に象徴される誠実でつつましい——「市民的な」といってもよい——金儲けのためのもろもろの徳が、まさにウェーバーのいう「資本主義の精神」の「暫定的な一例示」とされるのである。

その抜粋内容そのものについてはよく知られていることであり、ここではそれを長々と引用することは避け、読者には直接ウェーバーの本文に就いて参照していただくこととしよう。<sup>(4)</sup> 問題はそこからウェーバーの引き出した結論である。

かれは述べている。

「この『吝嗇の哲学』に接して、その顕著な特徴として感ずるものは、信用のできる、正直な人という理想 *Das Ideal des kreditwürdigen Ehrenmannes* であり、とりわけ、自分の資本を増殖させることを自己目的 *Selbstzweck* と考えることが各人の義務、*Verpflichtung* だとの思想である。じっさい、この説教の内容をなすものは単純に処世の技術ではなく、独自の『倫理』であって、これを犯す者は愚鈍 *Torheit* であるにとどまらず、一種の義務忘却 *eine Art von Pflichtvergessenheit* を犯すものだとされているのである。このことは何にもまして事柄の本質をなす。そこでは『事業の才智 *Geschäftsklugheit*』が教えられているだけではない。——そうしたものだけなら他にももちろんしばしば見いだされる。——そこには一つのエートス *ein Ethos* が表明されているのであって、このエートスという性格こそがわれわれの関心をそそのるのである。<sup>(5)</sup>」

ちなみに、「エートス」とは、人が「倫理」といふばあいには、それが人をながしか上から、あるいは外から規律する観念的な「規範」と意識されるのにならして、その倫理が人々の生活のなかに溶け込み、血肉化・習慣化して、むしろそれと意識されることなく行為を動機づけ実際に規定しているばあいに用いられる言葉である。<sup>(6)</sup>

さて、ウェーバーの右の結論的文章を読んでまず疑問に思うことは、ウェーバーの引用するフランクリンの文章から、そこで語られていることがはたして人のなすべき「義務、*Verpflichtung*」とまでいえるのか、したがってフランクリンの「助言 *Advice*」や「指針 *necessary hints*」に従わなう者は「一種の義務忘却 *eine Art von Pflicht-*

vergessenheitを犯す」者とまでいえるのか、ということである。

たしかにフランクリンの文章から読み取れるものは、「信用のできる、正直な人という理想 Das Ideal des kreditwürdigen Ehemannes」であり、一分一秒をも疎かにせず孜孜として正直真つ当に営利に励むことの奨励である。もちろん、かれには、そうした正直な営利の追求にやまじさを感じるようなところは寸毫も認められない。それどころか、かれは、ウェーバーのいうように、そうした孜孜とした正直で真つ当な営利の追求に成功するものは堂々と王の前に立たん vor Königen sehen」というだろう。<sup>7)</sup>

しかし、この「王」は複数であり——The Interpreter's Bibleの英訳でも kings である——世俗の王であって、もちろん「神 der Gott」ではない。もし「神の前に」立つというのであれば、フランクリンの「助言」ないし「指針」にしたがうことが人の倫理的「義務」だというのに何ほどか近いニュアンスをふくみ、したがってその「助言」「指針」に従わない者は「一種の義務忘却」を犯す者だという意味合いをふくむことが、全く考えられないわけではない。しかし、「その業わざに巧みなる人」は「王の前」に立ってその「巧みさ」を用立てられるというのであるから、事柄がどれほど名譽あることであり、社会的地位の上昇を保障するものだとしても、それは所詮世俗の功業（とそれにたいする褒賞）の問題であり、「義務 Verpflichtung」だとか「義務忘却 Pflichtvergessenheit」といった事柄にかかわってくる問題とは思えない。もし、それをしも義務というのであれば、それはごく世俗的な意味での義務、つまり給付—反対給付の関係において人の負うべき義務（後述の用語を先取りしていえば「仮言的」な義務）、ただし「王の前に立つ人」についていえば下位者の義務だろう。

ところで、この「義務」や「義務忘却」にかかわることだが、折原浩は、「時は金なり」「信用は金なり」を中心とするフランクリンの十三徳の「助言 Advice」「指針 necessary hints」を、たんなる「金儲け心得」「処世訓」とし

て勧告されるものであるだけでなく、「むしろ、その域を超えて、なにか無条件的に遵守を迫る『要請』『定言的命令』の様相を帯び」るものだとしている。つまりフランクリンの「助言 Advice」「指針 necessary hints」の遵守は、一種の「定言的命令 kategorischer Imperativ」だということである。

ウェーバー自身は「定言的命令」という言葉を使っていない。しかし、かれも、以下の文章から窺えるように、フランクリンの「助言」「指針」をそのようなものと見なそうとしていることはたしかである。

「そればかりか、この『倫理』〔フランクリンの十三徳に表出されている「倫理」〕の『最高善』(summum bonum)ともいふべき、一切の自然の享樂を厳しく拒けてひたむきに貨幣を獲得しようとする努力は、幸福主義や快樂主義などの外衣を全然まといっておらず、純粹に自己目的と rein als Selbstzweck 考えられているために、各人の『幸福 Glück』や『有用性 Nutzen』〔マルクスのいえば「使用価値視点」からする効用〕に対立して、つねに、まったく超絶的で非合理的なもの gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales として立ち現われている。営利は人生の目的と考えられ、人間がそれによって物的生活の要求を満たすための手段とは考えられていない。これは公平に見れば『自然の』事態を倒錯したおよそ無意味なことだが、また明白に資本主義の無条件の基ライトキチ調である、その空気に触れない人には理解しえないものである。それとともに、それがたたえている雰囲気は一定の宗教的觀念と密接な関連をもっている。というのは、なにゆえ『人から貨幣をつくら』ねばならぬのかと問われたばあ、ベンジャミン・フランクリンは自叙伝のなかで、∴聖書の句(この句は、かれのいうところによれば、厳格なカルヴィニストの父が青年時代にくり返して記憶させたものである)を引用しながら答えているのである。『汝その業 ギョウ Beruf に巧みなる人を見るか 斯 か 人は王の前に立たんと。貨幣の獲得は——それが合法的に行われるかぎり——職業 (Beruf) における有能や Tüchtigkeit の結果であり、また現われであって、こうした有能さこそが、∴

かれの徳のまさしくアルファとなりオメガとなっているのである。」(傍点は原文。傍線強調は引用者。引用文中の「」内は引用者のもの。以下同様)

「定言的命令」といえば、人はただちにカントのそれを想い浮かべるだろう。『汝の意志の格律が常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ』に始まるカントの「定言的命令 *kategorischer Imperativ*」は、カントによれば、たしかにそのものとして人に幸福への要求を「放棄すべき」ことを命ずるわけではないけれども、しかしそれは「およそ義務が問題となるやいなや、『われわれは幸福を顧慮すべきではない』と主張する」のだ、という。<sup>100</sup>これは、たしかに『自然の』「事態」からすれば、「*gänzlich Transzendenten*」なものであり、それゆえカントは、実践理性の命法であるこの「定言的命令」に従うことこそ、人が真の意味で自由になり、永遠につながり、神の前に立ちうるゆえんのものなのだ、というのである(カントの実践理性優位の思想、道徳神学の立場)。

さて、「定言的命令」のこうしたカントによる古典的定式化をふまえて、上記ウェーバーの文章を振り返ると、ウェーバーは、誠実かつひたむきに貨幣獲得・営利追求に邁進せよと助言し、そのために何をなすべきかを教えるフランクリンの「助言」「指針」をば、幸福主義や快樂主義とは正反対で「幸福」や「有用性」には目もくれない、その意味では「自然の」事態からはまことに倒錯した、「*gänzlich Transzendenten*」にして「*schlechthin Irrationales*」な戒めとしてるのであるから、まさにその「助言」「指針」を一種の「定言的命令」と見なしているのである。そのうえウェーバーは、その「助言」「指針」の「湛<sup>た</sup>えている雰囲気」が「一定の宗教的観念と密接な関連をもっている」とさえ主張する。おそらくそのことによってかれは、フランクリンの「助言」「指針」の「定言的命令」性、「エートス」性を二層強調したいのだろう。

だが、第一に、ウェーバーがフランクリンの「助言」「指針」の「湛<sup>た</sup>えている雰囲気」が「一定の宗教的観念と



密接な関連をもっている」として引き合いに出すフランクリン『自叙伝』所引の聖句『箴言』第二十二章第二十九節は、すでに見たように、別にそのものとして「一定の宗教的観念と密接な関連をもっている」などとはいえない。『箴言』は「知恵文学」の部類に属するものであり、ここでは様々な人生智・処世智が教訓・戒めとして語られる。もちろん『箴言』は旧約聖書中の一書であり、全体として宇宙創造者にして支配者たるヤハウェの神を畏れ敬いその命に服することが被造物たる人間の義務であり、その義務に従うことが結局は社会的にも個人的にも得策であることを人々に教え込もうとするものであるが、しかし、すくなくともこの第二十二章第二十九節そのものは、ヤハウェの神への畏敬や服従の問題とは直接かかわりのない、俗世間の功業の称揚・奨励を内容とするものであって、その聖句を引き合いに出して、フランクリンの「助言」「指針」があたかも「一定の宗教的観念と密接な関連がある」かのようにいい、そのような雰囲気や意味ありげに文章上に漂わせるのは（厳格なカルヴィニストの父）云々の挿入）、筋違いであり、不適切である。

第二に、そもそも当該のフランクリンの十三徳の列挙は、「若い商人への助言」、「富まんとする者への指針」（強調は引用者）であり、したがって trade（営業）にいそしみ、それによって利得を挙げようとする者にたいして書かれたものであって、別にそうした ambition のない者を念頭に置くものでないことが、看過されてはならない。それゆえ、その「助言」「指針」、あるいは「戒め」と言ってもよいが、とにかくそうした advice や necessary hints はもともと「仮言的」（条件的）なものであって、「定言的」（無条件的）なものではないのである。

そのうえ、その advice や necessary hints を「命令」（あるいは「義務」、それもウェーバーの語調からして「定言的義務」というのは、言いすぎである。フランクリンの時代はアメリカにおける資本主義形成期にあたり、一物一価・薄利多売・相対的に正直な営業を旨とし基本とする局地的市場（Lokalmarkt）の拡充発展の時代であった。

その市場競争激甚の場において営業を志す者——それは当然利得をめざす者である——が生き残り、成功したいのなら、(仮言的)、自分の経験に照らして、かくかくしかじかのことを厳守する必要があるということを、フランクリンは口を酸っぱくして説いているのである。「命令」というならば、すでに(局地的)「市場」が命令し強制しているのである。

客観的な経済状況がそれに適合的な経済心術を人々に命じ強制するのは、なにも自分の足で立った資本主義、つまり確立期資本主義のばあいだけではない。資本主義創成期の上昇する産業的中産者層の主導する広がり深まり行く局地的市場もまた人々を篩いに掛け(産業的中産者層の分解)、その競争苛烈な場で生き残りなければ、しかじかのことをせよと市場が命ずるのであり、フランクリンの *advice* や *necessary hints* は、かれ自身の経験に立脚して——だから説得力をもつ——その市場の命令を伝えているだけのことである。それを、ウェーバーが自己流に受け取っているように、やれ、フランクリンのばあい「資本の増殖」は「幸福」や「有用性」抜きの「自己目的」であるの、「営利」は「事業」の目的であるばかりか)「人生」の目的であるの、フランクリンの戒めは「義務」であるの、その戒めに従わぬ者は「一種の義務忘却を犯す」もののだと言われるなら、常識の人フランクリン自身が当惑するだろう。そこまで大仰に概念化し議論を極端化しないでほしい、貨殖を「自己目的」とすることを「義務」とするようない「倫理」など、「資本主義の精神」であろうとなかろうと、この世に存在しようか、「営利」を「事業」の目的とするにとどまらずに「人生」の目的とするような人生観など真っ当な人生観といえようか、と。そしてわれわれ(筆者)はいは「エートス」として理想化するものであり——それ以外のいかなる意味があるか?——、そうした理想化は、すくなくとも今日、二〇〇八年秋アメリカ発の世界同時不況によって、市場「原理主義」の弊

害を改めて痛感させられたわれわれの直面する「大いなる文化問題<sup>10)</sup>」の観点からして、論外である、と。市場「原理主義」は結局「弱肉強食型の資本主義」に帰着するのである。

### 第二節 なぜフランクリンをフッガーと対比するのか

さて、ウェーバーは、上述のように、フランクリンのあの「助言」「指針」を「一つのエートス」と見なし、「このエートスという性格こそがわれわれの関心をよびおこすのだ」と述べたのち、フランクリンの「助言」「指針」をヤーコブ・フッガーの「できるあいだは儲けようと思う」という一語に表される「精神」と対比して、つぎのように述べた。

「このヤーコブ・フッガーの一語に見られる『精神』は明白にフランクリンのそれとは異なっている。フッガーのばあいには語られているものは商人的冒険心と個人的な、道徳に無関心な気質の表明であるのに反して、フランクリンのばあいのそれは倫理的な色彩をもつ生活の原則という性格 *den Charakter einer ethisch gefärbten Maxime der Lebensführung* を持っている。ここで『資本主義の精神』という概念を用いるのは、このような独自の意味においてである。しかもそのばあい資本主義というまでもなく近代資本主義である。なぜならば、ここで論じようとするものが西ヨーロッパおよびアメリカの資本主義であることは、問題の立て方に照らして自明なことだからである。『資本主義』は中国にも、インドにも、バビロンにも、また古代にも中世にも存在した。しかし、…それらの資本主義には右に述べたような独自のエートスが欠けていたのである。」<sup>11)</sup>

ここに出てくるヤーコブ・フッガー (Jakob Fugger 1459-1525) については、いまでは恐らく周知ともいえない

人物であろうから、どんな人物だったかを簡単に説明しておこう。<sup>99</sup>

かれは、宗教改革の創始者マルティン・ルターとほぼ同時代人で、アウグスブルクの大商人の家系に出自し（正式にはヤーコブ・フッガー二世世）、はじめ（カトリックの）聖職者として経歴を開始したが、のち遠隔地間の特権的大商業および独占的な銅山・銀山その他の鉱山業に転じて、その企業家としての一五年間にフッガー家の資産を十倍にしたといわれる。その財力に物言わせて歴代の教皇やハプスブルク家の皇帝たちに莫大な財政支援を行い、とくにカール五世（1500-1558）の皇帝への選出に、<sup>100</sup>フッガーは自分の財力ぬきにカールの帝冠獲得は可能ではなかったと豪語したと伝えられる。フッガーはまたアウグスブルクに今日においてもその跡を残す大規模な救貧施設を設けたことにより、カトリック篤信の「慈善家」としても知られる。ウェーバー自身は、自分がフッガーを経済利得の追求にさいして「道徳に無関心」であったと述べているからといって、フッガーが「有名な博愛主義者」であったことを知らないわけではない、要は、フランクリンにあっては経済即倫理（これがすぐれて近代の特徴）となっているのに反して、フッガーのばあいには、前近代一般の例に漏れず、その飽くなき利潤追求が倫理に反するもの、あるいはせいぜいやむを得ぬこととして倫理的に寛容されているにすぎないものである、だからフッガーはいわば罪滅ぼしとして慈善事業に手を染めたのだと言おうとしているのだ、と述べている。<sup>101</sup>

さて、フランクリンの経済心術とフッガーのそれとの対比、「近代」西欧の資本主義と非西欧および古代中世にも存在したという歴史とともに古い資本主義との対比、これはウェーバーお得意の定式化である。フッガーの代わり、「利益のためには地獄へも船を乗り入れて、帆の焼け焦げるのもかまわなかった」という「あのオランダの船長」が出てきたり、「中国の官人マンダリヤや古代ローマの貴族や近世では農場経営主ゲイッヘルの貪欲、Haberer」が引き合いに出されたりする。<sup>102</sup> その昔、大塚久雄も、ウェーバーにならって、この対照性を強調していたと記憶している。

しかし、もともと次元の違うことが歴然としているものの対蹠性がいくら強調されても、その主張に説得性が増すわけではない。<sup>22)</sup>

資本主義は古今東西歴史とともに旧いものだが、問題は「近代の資本主義」、「西ヨーロッパおよびアメリカの資本主義」だ、というのであれば、それより時期的に前、それより地域的に外のものを、わざわざ「資本主義」と呼ばなければよい。

自己(自家)の単純な需要充足を超えて貨殖を目的とした営利行為はたしかに古今東西歴史とともに旧くから存在する。マルクスはそれを  $G-G'$ 、あるいは  $G-W-G'$  という範式であらわした。Gとは貨幣であり、G'は  $G+\Delta G$ 、つまり利潤をともなって回収される原資を指し、Wは商品を表す。貨殖を目的とした営利行為は単純な貨幣の貸付(しばしば高利貸付)によっても、より高い値段での転売を目的とした商品購入によっても可能である。とくに遠隔地間商業のばあいには暴利の追求がなされることがしばしばである。

それらにたいしてマルクスは、近代の産業資本主義を基とする資本主義を  $G-W (P_m+A) \dots P \dots W-G'$  という範式で表した。P<sub>m</sub>は生産手段であり、Aは労働力商品(「労働」Arbeitではなく「労働力」Arbeitskraft)、Pは生産過程、W'は剰余価値をふくみこんだ生産物=商品である。つまり、資本家は一定額の貨幣を資本として投資し、一方では生産手段、他方では商品化した労働力を購入し、両者を合体させて生産を行い、その結果価値的には剰余価値をふくんだ生産物を作り出し、それを商品として販売することによって、剰余価値=利潤をともなって原資を回収するのである。そして、通常はこの範式が拡大する形で繰り返される( $G' \rightarrow G'' \rightarrow \dots$ )。そのさい、いうまでもなく人格の自由と契約の自由、一物一価の法則、労働力の商品化——そのためには労働者が自主独立の人格として自己の労働力を「商品」として処分する人格・人身の自由がなくてはならない——が前提されている。したがっ

てマルクスにあっては、近代の産業資本主義を機軸とする資本主義においては、ウェーバーのいう自由な労働と合理的経営は前提されているのである。そして——またその証拠に——上の  $G-W (Pm+A) \dots P \dots W-G$  の範式は、繰り返し行われる循環過程であるから、 $P \dots W-G-W (Pm+A) \dots P \dots W-G$  「生産資本循環」(P-P 循環) としても捉えられ、その視角によって技術革新+経営の合理化による生産力拡充(範式末尾のPは実際には拡大した生産過程P')の視点がマルクスにおいても当然存在する(マルクスの生産力拡充には当然経営の合理化と労働力の合理的陶冶とうやとがふくまれる)。かれのいう「共産主義」(『ゴータ綱領批判』に定義されている共産主義)はまさにこの生産力の飛躍的發展を基として初めて可能となるのである。ただし、共産主義への転換(プロレタリア革命)を見通す資本循環の視角は、マルクスにおいては、剰余価値(ということは、かれにあっては資本家による労働者の搾取を意味する)の逐次的増大を一目瞭然とさせる  $W-G-W (Pm+A) \dots P \dots W$  の「商品資本循環」( $W-G-W$  循環)の視角である(範式末尾のWは範式初発のWの時点よりもさらに増殖した剰余価値=利潤をふくみこんだW)。

ちなみに、もちろん古代にも中世にも、アジアにも中近東にも、鉄採取・精錬その他の鉱山業や岩塩採取・製塩業等の産業において国家や公権力から独占・特権を与えられ諸種の保護を受ける「企業」が存在した。しかし、そうした「企業」は——そもそも、その使用する「労働者」は奴隸、農奴、浮浪者その他何であれ、自主独立の人格=経済主体ではない——マルクスの産業資本循環の視角に入りうるものではなく、したがってマルクスにあっては、そうしたものは「資本主義」とは呼ばれない。それゆえ、たとえばヤーコブ・フッガーが大商人として隔地間交易に従事する一方で営んだ独占的な鉱山業は、マルクスの用語法では「資本主義」ではない。

マルクスの剰余価値論=搾取論(所有論としては、自己労働に基づく所有の他人労働の略取に基づく所有への転

変)、プロレタリア革命↓共産主義論に同意しない者にとっても、かれの資本循環の定式化は論理整合的なものとして受容されよう。剰余価値を資本家による労働者の搾取に基づくものと見なさなくても、いずれにせよ、剰余価値⇨利潤が生じなければ、だれも投資しないし、資本主義は成り立たないのであるから、マルクスの定式化した資本循環の範式そのものは、三資本循環とも *waiter* に成り立つのである（マルクスにおいては第一次的に剰余価値⇨利潤である。その利潤がついで企業者利得、利子、地代に分化する）。

こうしてみると、マルクスの貨幣循環（資本循環）、商品流通の範式および産業資本循環の三範式のほうが、ただの△のをもたなって回収されるという事態があるというだけで当該の経済を一樣に「資本主義」とするウェーバーの見方よりも、より分節的で適切だといえよう。

ただ、問題のこのレヴェルでは、ウェーバーもまた西欧に自生的に成立した近代資本主義を歴史とともに古い資本主義と峻別しようとしているのであるから、その問題性はまだ表面化しないと思われかもしれない。しかし、事柄がウェーバーのいわゆる「エートス」の次元における比較対照の問題となると、様相が違ってくる。端的にいつて、フランクリンの「助言」「指針」に表出されている経済心術とフッガーや「オランダの船長」、マンダグネン「中国の官人」や古代ローマの貴族や近世の農場経営主の「貪欲」に表出されているそれとでは、そもそも違いの明白すぎることに予想され、対比にさほどの意味があるとは思われない。フランクリンは上昇する産業的中産者層ないし初期資本主義のつましやかな市民的企業家であり、もともと庶民であるか、功成ったのちにも、庶民とは画然と區別される存在ではない。だが、かれと対比されるのはいわゆる前期的大商人であり、大貴族・官人マンダグネンであり、前期的独占企業家であって、およそ庶民とは——もともと、あるいはもはや、身分的な「上昇転化」によって——画然と區別される存在である。双方の経済心術の違いがあまりにも歴然としているだろうことは、ウェーバーによってわ



わざわざ強調されなくても、容易に察しがつく。

それゆえ、もしフランクリンの経済心術の近代に固有な性格を主張したのであれば、比較は、同じ前近代をとるにしても、庶民層に照準を当ててなされねばなるまい。そのほうが、いわば同種（庶民同士）のものあいだの種差に分け入るのであるから、主張に説得性が増すというものである。そうした前近代の庶民層というのであれば、やはり西洋中世後半期の都市―近郊農村の局地的市場圏における市民的・庶民的営業従事者、あるいはすでに urban exodus を開始した都市近郷の局地的市場圏におけるやはり市民的・庶民的営業従事者の経済心術が、フランクリンのそれと対比するうえで適切なのではなからうかと思われる。

しかし、そうした比較をすると、今度は逆に、双方の経済心術の相違がさほどクリアカットに言えなくなるかもしれない。ウェーバーのように、フランクリンのばあいには経済即倫理であり、その経済心術は「エートス」の性格をとっているが、それにたいして西洋中世後半期の市民的・庶民的営業従事者のばあいには、その経済心術は「倫理」とは無関係であり「エートス」という性格を全くもたない、などとは明言できなくなるかもしれないのである。

事実、ウェーバー自身、「経済と社会」の「都市」論においては、西洋中世、とくに「工業的内陸都市」が、第一次的に「戦士ツント、Kriegerzunft」としての性格を有した古典古代のポリスとは対照的に、すくなくとも「ツント支配の時代」以降にあっては、「その関心を全くもって合理的な経済による営利ということに強く志向した構成体 ein ganz außerordentlich viel stärker in der Richtung des Erwerbs durch rationale Wirtschaft orientiertes Gebilde」であり、それゆえ中世都市の中核的市民が、古典古代の戦士的市民とは対照的に、すぐれて「合理的な経済手段」によって「営利」を追求する営業的勤労市民であったこと、かれらのうちでもとくにその「最下層」が「商工



業による平和的営利にたいする関心を経済的にますます強めて行「き」、「その置かれた政治的状况」からして、やがて「経済人たるべき道を auf den weg, ein homo oeconomicus zu sein」歩んだことを強調している。そうした西洋中世内陸諸都市の「原理的に経済的な関心方向性 primär ökonomisch orientiert」があり、市民の合理的営利志向性があったればこそ、やがて都市内部のツンフト規制、周辺農村にたいする都市の「ツンフト罰令権 Zunftbann」の設定(ツンフト工業以外の巡歴工業や農村工業を禁止、周辺農民の手工業品需要を当該都市で充足させようとす  
る一種の市場規制)等を掘り崩して、営業市民の urban exodus (ツンフト的営業規制の厳しい都市から営業規則の緩やかな農村への脱出＝流出)とかれらを主導者とする局地的市場の拡充発展とがもたらされ、産業資本主義の初期的形が緒についたのである。<sup>88)</sup>

こうして見てみると、ウェーバー自身の他の箇所における言明に照らしても、フランクリンの「助言」「指針」に表明されている経済心術と西洋中世後半期内陸工業都市およびその近在の營業的勤勞的市民層ないし庶民層のそれとは、さほど隔たりがなく、むしろ限りなく接近してくる可能性がある。

さて、そのことがつぎに問題とすべき事柄と繋がってくるのである。

#### 第四節 「理念」と「利害状況」との相関再考

ウェーバーは、もちろん、今日確立した資本主義が、別にかれのいう「資本主義の精神」を俟たずとも、まさに「経済的淘汰によつて im Wege der ökonomischen Auserlese」自己の必要とする経済主体、すなわち企業家と労働者とを教育し創出することを認めている。しかしながら、とかれはいうのである、まさにこの点で、「歴史的現象

の説明手段としての『淘汰』概念のもつ限界」もまた明らかとなる、なぜなら、「資本主義の特性に適合的な生活態度と職業観とが『淘汰』によって選ばれる…ことが可能となるためには、そうした生活態度と職業観とがあらかじめ成立していなければならず、しかもそれが…人間の集団によって抱かれるものの方として成立していなければならぬことは明瞭」だからだ、と(強調は引用者)。

そのうえでかれは、事実その証拠に、フランクリンの「助言」「指針」に看取される「資本主義の精神」は、フランクリンの生地マサチューセッツでは「明白に『資本主義の発達 *kapitalistische Entwicklung*』より前から存在」しており、その「精神」が理念的梃子となつて、同地で「資本主義の発達」をぐいと推し進めたのだ、と述べているのである<sup>30)</sup>。

ウェーバーは、「世界宗教の経済倫理」「序論」において、「人間の行為を直接に支配するものは、利害関心(物的および観念的)な *Interessen (materielle und ideelle)*」であつて、理念 *Ideen* ではない。しかし、『理念』によつてつくりだされた『世界像 *Weltbilder*』は、きわめてしばしば転軸手 *Weichensteller* として軌道 *die Bahnen* を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミックス *die Dynamik der Interessen* が人間の行為を推し進めてきたのだ」という有名な言葉を残している<sup>31)</sup>。その言葉を借りていえば、フランクリンのいわゆる「資本主義の精神」が一個の「世界像」とまではいえなくても、それは「精神」であるから立派な「理念」であり、その理念がマサチューセッツをはじめアメリカ合衆国北東部のニュー・イングランド諸州において先行し、それが梃子となつて同地における近代固有の初期資本主義の軌道を決定した、ということとならう。

だが、このニュー・イングランド地方は、まさにウェーバーのいうように、「牧師・知識人と小市民・手工業者・ヨウマンの結合によつて宗教的理由から創設された」<sup>32)</sup> 亡命ピューリタンたちの植民地であつたことが、忘れられて

はならない（新大陸の原住民たちにしてみれば、かれらはいわばエイリアンのように自分たちの領分に侵入してきたのである）。そうした植民地であつたればこそ、ニュー・イングランド諸州において近代資本主義的利害状況の発展に先行したという「理念」、つまりフランクリンの「助言」「指針」にその典型を見る「資本主義の精神」、すくなくともそれに繋がる経済心術は、植民者たちが自分たちのルーツである旧世界から持ち込んだ可能性がある。つまり、その「資本主義の精神」に繋がっていく経済心術がすくなくとも西洋中世後半から切れ目なくイギリスをふくむヨーロッパ旧世界において形成され、その文化遺産が、迫害を逃れ新天地（ニュー・イングランド）で運試しをしようとしてやってきたニュー・イングランド植民者たちによつてもたらされた可能性がある、というのである。当たり前のことだが、ニュー・イングランド植民者たちがすでに長い歴史を持つ西欧文明によつて育まれた近代黎明期の文明人だつたことが、看過されてはならない。

そのことが想い合わされるなら、資本主義がみずからの足で立って経済主体を精神的にも陶冶し淘汰することができるようになるためには、「資本主義の精神」が一定の集団現象として「資本主義の発達」に先行していなければならず、事実また先行したのだということ。「例示」するために、ウェーバーのように、フランクリンの「助言」「指針」、いや一般にニュー・イングランド＝北米合衆国の経済「精神」を持ち出すのは、不適切だということになる。

ニュー・イングランド＝北米合衆国では、「資本主義の精神」という「理念」が旧来の「利害状況」を新しいものへと「転轍」しようにも、ウェーバーがこれまたよく引き合いに出す、そして決して *weltfremd* とはいえない概念である「伝統主義 *Traditionalismus*」なるものが、そもそも存在しないか、もしくはヨーロッパ旧世界と同じような形では存在しないのであるから（アメリカ・インディアン<sup>1</sup>の伝統はあつたらう。ピューリタンたちはそれを蹴

散らしたのである)、「転轍」しようがないのであり、またその「理念」も、系譜的には、じつは旧世界(イギリスをもふくむ)出自の**はずのもの**なのである。

それゆえ、ウェバーがもし「資本主義の発達」に先立って「資本主義の精神」——筆者からすれば近代資本主義に適合的な**経済心術**——が成立し、それが大きな**心理的起動力**となって「資本主義の発達」を推進したと主張したのであれば、その「例示」をイギリスをふくむ旧ヨーロッパ世界から取り出してこなければなるまい。だが、そうなると、およそ**市場の形成**、とくに近代資本主義の**基盤**となった**局地的市場の群生的形成**は、西洋中世の**工業的内陸諸都市**とそのツンフト罰令区たる**近郊農村**との**組み合わせの成立**いらい、様々な**障害**を打ち破りつつ、まことに**切れ目なく徐々に進行**してきたわけであるから——だからこそ**市場原理の自然生的な力は絶大**であり、それに挑戦してその原理を超えようとした「計画経済」の実験は、その初発の地ソ連において七十年余にわたる**苦闘の末**、失敗を余儀なくされたのである。この「実験」は、ある意味ではまさに、「理念」(↓「世界像」)による「利害状況」の「大転轍」の企てであった!——、「理念」と「利害状況」との因果関係は、そう明快に**節目を際立たせて整理**できないかもしれない。結局、**群生しネットワークを形成する局地的市場**において徐々にみずから貫徹させる競争原理による**経済主体の長期にわたる漸次的陶冶**淘汰が、近代資本主義に適合的な**経済心術形成の機軸**となったということも、十分考えられるのである。<sup>33)</sup>

## 第五節 エピローグ

以上、フランクリンの「助言」「指針」に見られる**勧告**のなかに「資本の増殖」を「自己目的」とすることを無

条件の倫理的「義務」と見なす「エートス」ないし「精神」を読み込もうとするウェーバーの所説には、いかにも無理があること、フランクリンのいわゆる「精神」は、もしその近代に固有の特質が追求されねばならないとすれば、ウェーバーがしたようにヤコブ・フッガーなどの前期的大商人・企業家の「精神」とではなく、むしろ西洋中世後半期の内陸工業諸都市の勤労的営業市民の「精神」と対比されることによってなされねばならないこと、しかし、そのような対比がなされるならば、両者の「精神」は断絶面よりも連続面のほうが大きくなる可能性のあること、そして最後に、「資本主義の発達」に先行して「資本主義の精神」が形成されなければならなかったことをウェーバーがもし主張したのであれば、その「精神」の「例示」は、フランクリンないし北米北東部海岸の植民者にはなく、かれらの逐われてきた旧ヨーロッパ世界の資本主義形成期の営業市民に求められねばならないことが明らかとなった。

さて、一方では、営利・貨殖を「自己目的」、いや「人生の目的」としてその履行を義務づける「自然の事態」をまったく転倒させた「非合理」な「資本主義の精神」、他方では、「不可測な神」の「恐るべき決断」としての「二重予定」の整合・非合理的な推断、そこから帰結する——ウェーバー個人としてはともかく——キリスト信徒としては本来あるまじき心性たる「個々人のかつて見ない内面的孤独化」、その心理的克服をめざして時々刻々遂行されるという日常的「英雄倫理」としての世俗内的職業義務。このシェーマがあってかのシェーマがあり、かのシェーマがあってこのシェーマがある。いずれにしても、『倫理』は非常識で理に悖る（もと）シェーマの連鎖であり、無理を重ねた議論といわざるをえない。その無理の背後にある事情の一つに、ウェーバーの——かれだけに限らないが——カトリシズムにたいする偏見と無理解とがある。本稿は、内外のウェーバー研究においてこれまで突っ込んでなされることのなかったこの後者の事情についても、筆者のカトリシズム理解を照合させる形で、追究を試みた。

ところで、ウェーバーの時代はすでに高度資本主義の時代であった。ドイツでもすでに資本主義の再生産軌道が定置され、ドイツ資本主義は技術的には重化学工業段階、経済的にはいわゆる独占資本主義を基礎とする帝国主義段階に入っていた。そうした時点で、アングロアメリカ型の初期市民的資本主義——しかし、その生成には、「血と火の文字をもって人類の年代記に書き込まれた」とマルクスのいう苛烈な「資本の原始的蓄積」の過程があった（『資本論』第一部第七編第二十四章）ことが忘れられてはなるまい——、それを支えた精神的要因、その根底にあるピューリタンの勤労精神を「理想型」として取り出したところで、その所説の当否のいかんにかかわらず、ことはすでに *out of date* であり、ない物ねだりをするのならばともかく、人は、プロイセン型を主軸として定置されたドイツ資本主義の再生産軌道の進路にたいして、何ごとかを実質的に提言できるわけではない。

他方、『倫理』の大きな主題である宗教問題についていえば、ドイツではプロテスタント、なかんずくルター派のそれが多数をしめてはいるが、同国内のカトリックを圧倒し去るほどの勢力をもつわけではない。カトリックはドイツでは少数派だが、無視ないし軽視しうる少数派ではなく、多数派にたいしてそれ相当に対抗しうるほどの少数派である。そうした宗派的分布の現実を前にするなら、*weltlich* と称しながらも、結局カトリシズムをおとし 貶め——カトリック教会の「本質遂行」とされる「秘蹟」とりわけ「聖体」の秘蹟を「呪術」と見なす見解にたいして、それ以外の言いようがあるか——、禁欲的プロテスタンティズムに肩入れするかのような言辞を散見させるウェーバーの所説は——ルター派のプロテスタントもそれでは面白くなかろう——、かれ自身の *national* の観点、*national Integration* の観点からして、「ないものねだり」以外のいかなる意味をもつか。ウェーバーの狙いはどこにあったのか。第一次世界大戦敗北・帝制崩壊後、ワイマール・ドイツの内外の危機的状況が極点に達したとき、反ユダヤ主義を標榜するナチズムによる擬似的な *national Integration* を可能にし（またある意味では必然にし）た一つ

の要因が階級的・地域的対立とともに宗派間の対立・緊張であったことを考えるなら、カトリシズムとルター主義、そしてカルヴィニズムをはじめとする禁欲的プロテスタンティズムの違いを極度に際立たせ、禁欲的プロテスタンティズムに肩入れするような印象を与えるウェーバーの言説が、一体いかなる意義をもちえたのかにたいする疑念は、さらに強まるだろう。

ところで、ウェーバーも、『倫理』論文終結まぎわになって、自分たちが高度資本主義時代に生きていることを想起し、アメリカでは「営利活動」が「純粹な競争の感情」と結びつき「スポーツの性格を帯びることさえ稀ではない」とか、人類の将来には「一種異常な尊大さでもって粉飾された機械的化石化」が起こり、「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無の者」が「かつて達せられたことのない人間性の高みにまですでに登り詰めたのだ」と錯覚するような事態が生起する可能性があるなどと、高度資本主義のもたらす人間精神の無規律で荒廃した状況に言及している。<sup>80</sup>しかし、その言及は、「価値判断」や「信仰批判」の領域に踏み込むことを禁欲するという名目のもとに——他の箇所では結構 *wertfrei* でないにもかかわらず——、好悪<sup>こうお</sup>いずれにせよ読む者の心理的な消化不良を惹起する未展開のまま、ぶつりと途切れてしまう。読者は、なにか核心に触れることが語られそうな気配に固唾<sup>かたす</sup>を呑んでその展開を見守ろうとするが、そこで終わり、あっさり肩透かしを喰わされるのである。

筆者のばあい、こうした疑問の数々、違和感が——初発の資本主義の「精神」というウェーバーの物言いにたいする引っ掛かりと相俟<sup>あひま</sup>って——ウェーバーの諸書中『倫理』を第一の書とすることを妨げたのである。この点は多くのウェーバー研究者と経験を異にするかもしれない。筆者にあっては、数あるウェーバーの諸著作のうち、二十世紀的現代——いまはもう二十一世紀となったが——の問題状況を考えるさいに啓発されたのは、精神史的状况にかんしては『職業としての学問』および「中間考察」<sup>81</sup>（この二著作に關しても相当の読み込みが必要だった）、政治

状況にかんしてはこれまで『政治論集』に収録されていたかれの政治論説・政治論策であった。<sup>88</sup>『職業としての政治』も、ウェーバーが当代ドイツの内外政治の具体的諸問題と格闘した——ここでは言い抜け、肩透かしは許されない——政治論説・政治論策を原理論的に読み解くことによって、はじめて理解可能となる。

いずれにしても、筆者のばあい、『倫理』論文は、筆者がウェーバーと出会った当初から、その問題の設定、議論の運び、終結の仕方のいずれをとっても、遺憾ながら首を傾げざるをえないものであった。今回は、長年にわたるその不穩底ふおんていの疑義の正体を見極めるために、『倫理』にたいする一連の批判的再考を試みたしである。

## 注

- (1) RSI, S.30. 梶山・大塚訳上三七頁。強調は原文、以下断りなきかぎり同じ。なお、ウェーバーのドイツ語原文では、強調された言葉 Geist は隔字体になっているが、本章ではそれをイタリック体で表記した。以下同じ。
- (2) RSI, S.30f. 梶山・大塚訳上三七頁以下。
- (3) ウェーバーがこの「孫引き」をした狙いとその効用とに関しては、折原浩『ウェーバー学の未来——「倫理」論文の読解から歴史・社会科学の方法会得へ』未來社、二〇〇五年、一二七頁注(3)参照。
- (4) RSI, S.31f. 梶山・大塚訳上三九頁以下。
- (5) RSI, S.33. 梶山・大塚訳上四二頁以下。強調は原文。
- (6) 折原『ウェーバー学の未来』前掲二二七頁、注(4)参照。
- (7) RSI, S.36. 梶山・大塚訳上四七頁。
- (8) The Interpreter's Bible, A Commentary in Twelve Volumes, Abingdon Press, 1987, vol. 4, p.911.



この「王の前に立たん」は、ウェーバーも注記しているように(RS I, S.36, Anm.1) 梶山・大塚訳上四九頁註(4)、旧約聖書『箴言』第二十二章第二十九節の「汝その業わざに巧みなる人を見るか斯かる人は王の前に立たん かならず賤いやしみの者の前にたゞじ」とある。その「王の前に立たん」である。The Interpreter's Bibleの当該のcommentatorは、「その業わざに巧みなる人」は「a courtier」(廷臣)として「王の前に立つ」と註解している(The Interpreter's Bible, ibid.)。黒崎幸吉編の『舊約聖書略註』は、「王の前に立たん」の直前に「御用をつとめるため、終ついに」という割注を入れている。つまり「その業わざに巧みなる人は、御用をつとめるため、終ついに、王の前に立たん」というのである(黒崎幸吉編『舊約聖書略註』中、立花書房、一九八〇年、一三六四頁)。いずれの解釈もほぼ同様だろう。

(9) 折原浩『ウェーバー学の未来』前掲一〇二頁。

(10) RS I, S.35f. 梶山・大塚訳上四六頁以下。

(11) Immanuel Kants Werke, 10 Bde, Hrgs. von Ernst Cassirer, Bd.5, Kritik der praktischen Vernunft, S.102. 岩波文庫版『実践理性批判』一九一頁。なお、拙著『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』恒星社厚生閣、一九九三年、第二章「カントの形而上学批判」、とくに八六頁以下を参照。その箇所で、筆者はカントのその主張を敷衍してつぎのように書いた。「だから、ぎりぎりのところ、この命法〔定言的命合〕への服従と日常生活における無事安穩とは両立しがたくなる可能性がある。それどころか、定言命法への服従のために、人は生死の関頭に立たされることさえ稀ではない。『実践理性批判』のなかでカントの言及している例を引けば、死刑の威嚇のもとに臣下が君主に偽証を強いられるような場合がそうである。その君主は、何らかの理由で、ある清廉潔白の臣下を罪におとしいれようと考えているのだが、そのためには第三者からその臣下にたいする不利な偽証を得ることがどうしても必要である。そこで君主は、多分日頃から志操堅固でなく素行もかんばしからぬ男に眼をつけ、わしの言うことを聞かねば即刻死刑に処するぞと脅しつけて、彼にくだんの偽証を命じたとする。その男はどうするか、定言命法に従うか、それとも自愛の原理に従うか。／さて、とカントは述べているが、その男が実際どのようなように身を処す

るかは、たしかに臆断のかぎりではない。しかし、ただ一つ確かなことがある。それは、日頃のぐうたらな生活にもかかわらず、進退きわまったこの場合に、その男が定言命法——つまり偽証を拒否すべきこと（これはいうまでもなくモーセ律の第九戒である。だからここでもカントはキリスト教の道徳律を前提しているわけである）——が正しいことを意識しており、またその意識するがゆえにそのことが可能でもあるとも判断している、ということである。そして、もしその峻厳な（へべし）がなかったなら恐らくは生涯気づくことのなかった本当の自由というものが自分のなかにも息づいていることを、彼ははっきり悟ったことだろう、と。つまり、『汝なすべきがゆえに、なしあたう』であり、なすべきことを（たとえ一命にかえても）なすところに人間の自由がある、時空の制約を超え因果律の束縛を脱して永遠につながるゆえんのものがある、と、このようにカントはいうのである（*ibid.*, S.35 und S.171. 『実践理性批判』同上七二頁、三二二頁以下）。

もちろん、筆者はこのカントの見解にたいしてつぎのコメントを加えた。「だが、なるほどカントのいうように『汝なすべきがゆえに、なしあたう』であるとしても、その『なしあたう』と実際に『なす』とのあいだには、千里の距離がある。そこにあのロマ書におけるパウロの嘆きがあったのであり、アウグスチヌスもルターも、その嘆きを身をもって体験せねばならぬ理由があったのである。『我はわが中、すなはち我が肉のうち善の宿らぬを知る、善を欲すること我にあれど、之を行ふ事なければなり。わが欲するところの善は之をなさず、反つて欲せぬ所の悪は之をなすなり。…憶々我悩める人なるかな、云々。』（ロマ七の一八以下）／このパウロの言葉は、アウグスチヌスやルターにかぎらず、おそらく万人のものだろう。この千里の距離をどう埋めるか。そのための手だて、いや力を、はたして持つかどうか。ここにカント哲学の急所がある」と（前掲拙著『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』八七頁）。

(12) 前注(1)を参照。また前掲拙著一二三頁以下を参照。なお、本稿第一章第六節の注(1)に記したところを参照されたい。

(13) 『聖書大辞典』新教出版社、一九五七年、六五六頁、『旧約新約聖書大事典』教文館、一九八九年、六三二頁、『新カトリック大事典』研究社、第3巻、二〇〇二年、三八六頁。

(14) 「局地的市場 Lokalmarkt」は「(遠) 隔地間市場 Fernmarkt od. Fernhandelsmarkt」と対比される概念である。

「隔地間市場」は歴史とともに古い。なぜなら、人間生活に必要な物的資源がすべて地球上どの地域にも満遍なく見いだされるとは限らないからである。たとえば塩や鉄——今日では石油、天然ガス、レアメタルなどがクローズアップされるが——は人間生活に必要な不可欠であるか、いずれ不可欠になるが、そうした資源の所在は全く偏在的である。そこから隔地間商業の必然性が生まれる。それに早くから君侯・貴族・富裕者の奢侈品需要が加わる。そうした奢侈品は遠隔地で求められるほど珍重される。このように歴史とともに古い遠隔地商業のばあい、当該商品の元値が分からず、陸上海上を問わずその輸送に非常なリスクをとめない、また公権力からの保護・独占権を与えられることがしばしばであるから、法外な利益の追求がなされる。

これにたいして「局地的市場」は当該の小地域に定住している住民が、その日常的需要を、かれら自身もしくは周辺住民が「市場での販売を目的として」生産した物品（商品）によってまかなうばあいに生まれる、当該小地域及びその周辺で形成される大衆的市場であり（MWGI22—5, S.61f. 世良晃志郎訳『都市の類型学』創文社、一九六四年、五頁以下）、西洋においてそうした「局地的市場」が各地に力づくで発展する可能性があるのは、中世内陸工業都市とその周辺の近郊農村においてであった。「局地的市場」のばあい、商品の生産・流通に要するコストは当事者たちの互いに知りうるところであり、また購入販売にさいして同種類の商品の購入・販売価格を相手によって変えるわけにはいかない（一物一価の法則）から、そこで利益を挙げようとすれば、互いに穏当な価格で販路を拡大するという方法をとらざるをえず（薄利多売）、だからまた相対的に正直な営業をいとむことが要求される。

近代資本主義の形成はこうした「局地的市場」の群生、それらのネットワークをもととして行われる。市場がそのようにして一物一価・薄利多売を旨とするものによって組み替えられると、「遠隔地間市場」もまた、それに対応して近代資本主義的に編成替されるのはいうまでもない。

(15) ウェーバーは、「経済生活の全面を支配するに至った今日の資本主義」が「経済的淘汰、*ökonomische Auslese*」によって自己の必要とする経済主体（企業家と労働者）を教育し創出していると述べているが（RS I, S.37、梶山・大塚訳上五〇頁）、しかし、以下本文に述べるように、「経済的淘汰」はそれ以前から厳存すると、筆者はいうのである。なお、いうまでもないことだが、近代産業資本主義が機械制に立脚して確立すると、固定資本の比重が累進的に高まるため、蓄積のための蓄積、ウェーバーの表現法でいえば「資本の増殖を自己目的とすること」が、資本主義的市場の至<sup>レ</sup>上<sup>レ</sup>命<sup>レ</sup>令<sup>レ</sup>となる。

(16) ギュンター・ロートは、エドゥアルト・パウムガルテンのフランクリン研究に依拠しながら、貨幣の追求と勤勉の奨励がフランクリンにとってやはりそれ自体が目的ではなく、幸福追求の手段だったと述べている。Cf. Guenther Roth, *Introduction to Hartmut Lehmann and Guenther Roth (ed.), Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge U.P. Press, 1995, p.18.

ちなみに、ウェーバーがゲオルク・イェリネクの人権論、とくにアメリカ合衆国のピューリタン諸セクトが打ち出した「良心の自由」が近代の基本的人権概念の源泉だという見解に大きな刺激を受けて宗教と経済、禁欲のプロテスタントイズムと資本主義の精神との関係を究明する『倫理』論文を執筆した事情はよく知られている。ギュンター・ロートは、上記の論稿（“Introduction”）で、「このイェリネクの人権論、とくに「良心の自由」が基本的人権の原型だったというイェリネク説に言及し、最近の研究（Rhys Isaac, *The Transformation of Virginia 1740-1790*, University of North Carolina Press, 1982）に依拠して、一七八六年のヴァージニア憲法においてはじめて明確に宣言された「信教の自由」が、イギリス国教会系のジェントリー、分離派のバプテリストその他の諸セクト、ジェイムス・マディソンやトマス・ジェファースンのような世俗的な啓蒙主義者たちとの間の相互に対立する思惑の交錯と妥協、したがって「非神聖な同盟 *untoly alliance*」の結果として生まれたことを明らかにしている（*Ibid.*, p.22f）。つまり、ギュンター・ロートは、いわゆる基本的人権の原型や「職業義務」の思想、その現実的形態たる「資本主義の精神」の淵源を一元的にピューリタニズムに帰着させようとするイェリネクやウェーバーの純粹主義、精神主義、

内面主義を批判しているのである。

エフレイム・フィッシュhoffはすでに一九四四年に、ウェーバーが禁欲的プロテスタンティズムの予定説と職業観の意義を過度に強調し(overemphasis)、「近代資本主義の「新しき novelty」」「合理性 rationality」」「禁欲的性格 ascetic character」を過度に単純化(oversimplification)して捉えていると批判し、そうした「複雑な歴史的事実の過度の単純化 oversimplification of a complex historical entity」は「ウェーバーの原子的孤立化の方法 Weber's method of atomistic isolation」に由来する<sup>17</sup>と見なしている。そして、他方、「ウェーバーの複数主義的不可知論 his pluralistic agnosticism」は、「結局、極端に単純化して際立たせられた「諸要素間の相互作用 the interrelation of factors」」「相互にたいして有する影響の程度 the degree of influence pertaining to each」などの決定を困難にする<sup>18</sup>と批判している<sup>19</sup>。 Cf. Ephraim Fischhoff, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism: The History of a Controversy*, in Peter Hamilton, Max Weber: Critical Assessments I, Vol. II, Routledge, 1993, p.70f. ノヴァンマンフのこの論文は元々 *Social Research*, 1944, vol. II, pp.53-77 に発表されたものである<sup>20</sup>。

(17) ウェーバー「客観性」論文の末尾を見よ。

(18) RS I, S.33f. 梶山・大塚訳上四三頁以下。

(19) 以下フッガーの略伝については、Bearbeitet von K.Lösl, G.Franz, H.H.Hofmann, *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte*, Zweite, völlig neubearbeitete und stark erweiterte Aufl., Francke Verlag, München, Bd. I, S.838f. を参照<sup>21</sup>。

(20) RS I, S.33. Anm.2) und S.43. 梶山・大塚訳上四四頁以下註一および五四頁。

(21) RS I, S.41f. 梶山・大塚訳上五二頁以下。

(22) 大塚久雄のばあい、歴史とともに古い資本主義と近代に固有の資本主義との対蹠性の強調は、山田盛太郎以来の講座派マルクス主義の伝統とウェーバー研究の成果とを合体させて行われる日本資本主義分析上の強い課題意識に立脚してなされるが、問題を錯綜させないため、ここには立ち入らない。なお、その間の事情については、内田義彦「日本思想史におけるウェーバー

の問題」、大塚久雄編『マックス・ウェーバー研究——生誕百年記念シンポジウム』東京大学出版会、一九六五年、七七頁以下を参照。

(23) 長谷部文雄訳『資本論』第二部「資本の流通過程」第一編「資本の姿態変換とその循環」第一章「貨幣資本の循環」第二章「生産資本の循環」第三章「商品資本の循環」を参照。

(24) MWGI/22-5, S.283 und S.289. 世良晃志郎訳『都市の類型学』前掲、三三三頁および三三七頁。  
MWGI/22-5, S.289. 世良同上訳三三八頁。

(26) MWGI/22-5, S.275. 世良同上訳三一九頁。

(27) Ebd., S.274. 世良同上訳三二八頁。

(28) Vgl. M.Weber, Wirtschaftsgeschichte, Duncker & Humblot, 1958, S.94. ブックス・ウェーバー著、黒正巖・青山秀夫訳『一般社会経済史要論』上二二六頁以下を参照。ちなみに、西欧中世の「荘園制」下にある農民が單純に実物経済を営んでいたと考えられてはならない。ウェーバー自身、『一般社会経済史要論』の上記の箇所、そもそも「荘園領主も農民も、その生産物売る機会を欲し、その利益に注意した事情」、「荘園制」下においても「貨幣経済によって農産物市場がふだんに拡大していった事情」を指摘し（農民が既に貨幣経済に巻き込まれていなければ、領主は農民から「貨幣貢納 Geldgaben」を徴収することができないだろう）、そこへ「都市の市民層 Bürgerum の市場関心 Marktinteresse」が大きく作用して、都市と近郊農村とのあいだにおける局地的市場圏が漸次的に形成され、やがて農工一体となった産業的中産者層が姿を現し、その分解によって資本主義の初期的形成がなされたことが述べられている。M.Weber, Wirtschaftsgeschichte, ebd. 邦訳同上。なお、「ツンフト罰令権」の設定にかんしては、M. Weber, ebd., S.131f. 邦訳同上二七五頁を参照。ここではもちろん、近代産業資本主義形成にさいしての政治的、法制的、宗教史的諸要因の役割は度外視して述べている。

(29) RS I, S.37. 梶山・大塚訳上五〇頁以下。

- (30) Ebd. 訳同上。ここでウェーバーは、だから事態の「因果関係」は『唯物論』の想定するものとは逆の関係になっている」として、いわゆる唯物史観批判に及んでいるのだが（RS I, S.37f. 訳同上）、筆者は別に唯物史観の立場に立っているわけではないし、その問題は、筆者が本章で論じようとしている論点からは外れるため、ここには言及しない。
- (31) RS I, S.252. 大塚久雄・生松敬三訳『マックス・ウェーバー 宗教社会学論選』みすず書房、五八頁。
- (32) RS I, S.37. 梶山・大塚訳上五一頁。
- (33) 注(28)で留意をうながした『一般経済史要論』におけるウェーバー自身の見解を参照。
- (34) 本稿第三・四・五章を参照。
- (35) カトゥリン・L・レイヤソンは、「倫理と営業生活との平和的共存 ein friedlicher Koexistenz von Ethik und Geschäftsleben」（いわば経済即倫理）が「プロテスタンティズムの現世的禁欲」によって始めてもたらされたとするウェーバーの見解を批判して、中世カトリック教会の神学者たちのあいだにも、たとえば利子取得の積極的正当化を主張する者が少なかつたとしており、ジャック・ドゥ・ゴフの研究に依拠して、中世以来保存されている商人用のハンドブックにおいて、すでに営業生活の倫理的遂行が勧奨されているという。すなわち、そこには「抜け目なき Klugheit」、自己本位 Eigennützigkeit、他人への不信 Mißtrauen gegenüber anderen、金銭的損失への恐怖 die Furcht, Geld zu verlieren（逆に）金儲け願望 der Wunsch, Geld zu verdienen」がマイナス価値として、他方、「経験 Erfahrung、熟慮 Überlegung、組織 Organisation、方法 Methode、公正 Gerechtigkeit、先見の明 Voraussicht、約言の信頼性 Verlässlichkeit bei Zusagen、そして敬虔 Frömmigkeit」がプラス価値として掲げられた<sup>36</sup>。a.a.O., S.419f.
- また、中世カトリック教会の神学者たちのあいだにも、たとえば利子取得の積極的正当化を主張する者が少なかつたとしており、ジャック・ドゥ・ゴフの研究に依拠して、中世以来保存されている商人用のハンドブックにおいて、すでに営業生活の倫理的遂行が勧奨されているという。すなわち、そこには「抜け目なき Klugheit」、自己本位 Eigennützigkeit、他人への不信 Mißtrauen gegenüber anderen、金銭的損失への恐怖 die Furcht, Geld zu verlieren（逆に）金儲け願望 der Wunsch, Geld zu verdienen」がマイナス価値として、他方、「経験 Erfahrung、熟慮 Überlegung、組織 Organisation、方法 Methode、公正 Gerechtigkeit、先見の明 Voraussicht、約言の信頼性 Verlässlichkeit bei Zusagen、そして敬虔 Frömmigkeit」がプラス価値として掲げられた<sup>36</sup>。a.a.O., S.419f.
- そしてレイヤソンは、自分は一般に中世都市市民の営業生活に資本主義の精神が欠けていたとするウェーバーの主張に同

意することができない、中世の商人たちがそれなりに資本主義的な展望をもって商業に従事していたことは、今日一般に認められたことであるし、中世と近世初頭とを分かť分水嶺は、ウエーバーのいうようにプロテスタンティズムの出現ではなく、大発見と大航海の時代だとして、以下のように述べた。「ヨーロッパにおいて一世紀に始まった商業革命 *Handelsrevolution* は、経済利得追求の風潮 *ein Klima wirtschaftlichen Strebens* をつくりだし、その潮流は基本的には産業革命に至るまで変ることがなかった。中世と近世初頭とを分かť分水嶺として画期的となったのはプロテスタンティズムであったというよりもむしろ大発見と大航海の時代であった。…何人かのウエーバー批判者たちは、ウエーバーが資本主義の禁欲的要素と綿密な計算性を過度に強調する一方、危険をおかし冒険を敢てする *Risikoprägnanz und Abenteuer* というあらゆる時代の資本家に通ずる特徴を過小評価した」と主張した。」(Ibid., S.422f.)

(36) RS I, S.202ff. 梶山・大塚訳下二四四頁以下。

(37) 前掲拙著『知と意味の位相——ウエーバー思想世界への序論』を参照。

(38) 拙著『ウエーバーと政治の世界』恒星社厚生閣、一九九九年、同『ウエーバーとワイマール——政治思想史的考察』ミネルヴァ書房、二〇〇一年、同『公共善の政治学——ウエーバー政治思想の原理論的再構成』未來社、二〇〇七年を参照。