

ヤン・フスの『教会論』とそこからから 見えてくる彼の神学思想の特徴

— 神との終末論的關係に生きる —

松 見 俊

わたし自身、元来組織神学を専門分野として研究し、西南学院大学神学部では実践神学を教える者であり、歴史的研究は門外漢ではあるが、2010年度前期にプラハに在外研究を許された者として、プラハとチェコの歴史にとって避けることのできない重要な人物としてのヤン・フスから彼の神学思想を聞きたいと考えた。この論文では、1.フスの生涯を当時の社会的、哲学的、教会史文脈で考え、2.彼の主著といわれている『教会論』をまとめて提示し、3.彼の生涯と『教会論』を中心とした著作群から見えてくる神学思想の特徴を考察・整理しようと試みるものである。

プロテスタント宗教改革は、マルティン・ルターが¹1517年10月31日、ヴィッテンベルクの教会の扉に「95箇条の提題」を貼り出した時から始まったとみなされがちである。むろん、バプテストの場合は、それ以前のバルタザール・フブマイヤーやアナバプテストの歴史などにも光を当ててきたのである。もっとも、「宗教改革」そのものを無視して、聖書時代に遡ってしまう極端な立場も存在してきた。そのような極端な歴史理解は別にして、ルターの宗教改革は「始まりというより、むしろ、その時点で先立つ二世紀続いた運動の結果」¹であったと考えるのが適切であると思える。ヤン・フスの教会改革運動も、彼自身、かなり意固地で個性的な性格であったように見

1 Spinka, Matthew, John Hus. A Biography (=Biography), Princeton/Princeton University Press, 1968, 3.

受けられるが、ある才能ある個人の孤立した運動というより、この時期の教会改革運動の流れの一部として理解されるべきであろう²。ボヘミアの哲学者・神学者であり、「宗教改革以前の宗教改革者」と呼ばれるヤン・フス (Jan Hus 英 John Huss, 独 Johannes Huss) は、今日でもその評価が分かれている³。異端として断罪され、火刑に処せられたフスは、本当に異端思想の持ち主であったのだろうか、あるいは、今日、聖者として名誉回復がなされるべきなのであるだろうか。そして、いずれにもせよ、今日に生きるわれわれに、フスが死をかけてまで問い掛けようとしたメッセージは何であったのだろうか。われわれキリスト者は、歴史の中から「危険な記憶」としてのイエスの物語と共に、いかなる「記憶」を心に刻み、また、伝承すべきであろうか。これがこの論文の基本的テーマである。

1. ヤン・フスの生涯の略述とその歴史的文脈

1-1 ヤン・フスの生涯の略述

ヤン・フスは、1372年あるいは73年⁴に、ボヘミア南部（プラハの南南西

2 フスもまた、当時の教会の腐敗を道徳的視点で批判するコンラート・ヴァルトハウザー (Conrad Waldhauser d. 1369) とクロムニェージュシユのヤン・ミリツェ (Jan Milíč of Kroměříž d. 1374)、ヤノフのマシュー (Matthew of Janov c.1355-94) らの改革運動を継承しており、フスの火刑の後、今度は若きストジエイプロのヤコベック (Jakoubek of Stříbro) らに継承されていく。参照、Spinka, M., *John Hus' Concept of the Church (=Concept of the Church)*, Princeton: Princeton University Press, 1966, 14-15.

3 Ivana Noble によると、1993年にバイロイトで開かれたコロキウム「種々のエポックと国家と信仰告白の間でのヤン・フス」に先立って、ローマ・カトリックではシュテファン・シュヴィザフスキーが、プロテスタントからはF.M.バルトシュとA.モルナルが論文を発表した。これは法皇ジョン・ポール2世が1990年プラハを訪問した際に、チェコの神学者たちにフスの訴訟の再評価を準備するようにアピールしたことで実現された。("Jan Hus in Ecumenical Discussion" in: *Journal of European Baptist Studies* Vol.6(2006) 5.) Ivana Noble はカレル大学准教授で、私がプラハに滞在したIBTSでも教鞭を取っているチェコ人の女性神学者である。彼女はこの論文の他に、フスの教会論、終末論についての論文を書き、さらに最近、*Tracking God. An Ecumenical Fundamental Theology*, Eugene: Wipf & Stock, 2010 を出版している。

150キロ) のフシネツ (Husinec) という小さな村に生まれた (写真1, 写真2, 写真3, 写真4)。フスという名はこの地名に由来している。姓を持たない貧農の子に生まれたフスは、数キロ離れた商業交易地の町プラハティツェ (Prachatic) の学校に通うようになり、幼少の頃よりその町の教会で歌ったり、奉仕をしたりして家計を補っていた。通いの司祭にその才能を認められたフスは、教会の支援によって1390年、プラハに出て、カレル大学に入学した。1400年には司祭の叙階を受け、1404年には神学士号を授与された⁴。そして、その後も大学に残り、研究と教育の働きを続けた。

プラハは、1344年以来ドイツのマインツから独立して大司教座が置かれ、神聖ローマ帝国皇帝でもあったカレル4世 (1316-78) の下で、政治的、文化的、学問的に繁栄を極めていた都市であった。カレル大学は当時、オックスフォード大学、パリ大学やボローニャ大学と肩を並べる中世中央ヨーロッパの有力大学であった。プラハで学問を続ける傍ら、三名のチェコ人の教授たちに推挙されて、フスは1402年3月14日より、プラハ市内のベツレヘム礼拝堂の説教者となり⁵(写真5, 6)、カレル大学教授ほどではないが一定の収入を得ることができるようになった。彼はそこで一般信徒向けにチェコ語で説教を行ない⁶、十戒、主の祈り、そして基礎的信条の講解説教を通して市民たちにキリスト教信仰の基礎を与え、聖書の証言に基づいて彼ら自身が

4 1370年、あるいは、1369年7月6日という説もあるが、これは彼の命日1415年7月6日と混同したものとみられる。J. Noble, *Tracking God*, Eugene/Wipf & Stock, 2010はc.1371としている。(128)M. スピンカは1372年あるいは73年生まれとしている。Spinka, *Concept of the Church*, 21.フスの『教会論』の英訳者D. S. Schffは『教会論』の導入部で、フスを1373年生まれとしている。(The Church. Westport: Greenwood Press, 1976, vii) 最近の伝記的著作Hilsch, Peter, *Johannes Hus. Prediger Gottes und Ketzler*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1999では1370年説を採用している。

5 93年教養学士号, 94年論理学士号, 96年教養学修士号取得。98年カレル大学の教授となり, 1401年には教養学部長, 9年学長。当時, 神学コースは通常その修了に10年かかった。パリ大学では最短で8年で, 後に14年に延長され35歳以下では神学博士になれなかった。フスは神学の研究に12年かかったが, 神学部教授たちとの免罪符とウィクリフに関する論争・確執のためか, 神学博士号取得には失敗した。

6 現在のチャペルは1955年代に復元されたものでずいぶん小ぶりになっている。



写真1 (フシネツの教会とヤン・フス像)



写真2 (フスの生家)



写真3 (現在フスの記念館となっている生家)



写真4 (フスが用いていた勉強部屋)



写真5 (ベツレヘム礼拝堂)



写真6 (ベツレヘム礼拝堂内部)

信仰判断ができるように教育した。やがて、このベツレヘム礼拝堂は、ボヘミアにおける宗教改革運動の拠点となり、フスは、火刑でその生涯を閉じるまでこの礼拝堂において説教の奉仕を続けた。

フスは、その活動の当初は、プラハ大司教ズビニェクから信頼され、その証として1405年には司教区会議における荣誉ある説教者として任命され、2年後にも引き続いてその大役を任された。若いズビニェクは、信仰と教会に関する相談役としてフスを用いようとしていたのである。

14世紀末より、イギリス・オックスフォード大学のジョン・ウイクリフ(1329-1384)⁸の著作がチェコ人のイギリス留学生によってボヘミアに持ち込まれ、プラハ大学内の教師、学生の間で広がり、ローマ・カトリック教会によるウイクリフ主義者への圧迫が始まっていた⁹。ズノイモのスタニスラフを通してウイクリフの教えに影響を受けていたフスは、必ずしもウイクリフの神学のすべてに賛成していたわけではないが、彼の哲学的な実在論と批

7 フスに先立つ改革者たちの中で、ヤン・ミイリッチェはそれまで公的にはラテン語で説教していたが、プラハの聖ニコライ教会においてチェコ語で、また、ティーン教会ではドイツ語で説教し始めた。当時大聖堂で Peter of Stupno がチェコ語で説教していたことを除いて、母国語で説教していた教会はチェコにはなかった (Spinka, M., *Biography*, 13, 49.) また、チェコ語で論文を書き始めたのは Thomas of Štútné である。当時はラテン語によるミサが中心であったから教会改革を目指す説教者は個人の家や隠れ家で説教することを強いられており、「パンの家」を意味するベツレヘム礼拝堂はまさに「み言葉」を与える場として特異な存在であった。

8 ウイクリフは 1374 年英国政府代表として教皇庁代表と論争するために Bruges に派遣された。De Nominio Dominio (『神の権威』) において彼はあらゆる権威が神の恵みに根差すべきことを確信し、世俗権も教職をコントロールする独自の権威を持っていることを論じた。この主張が 1378 年異端の疑いを受けたが、うやむやに終わった。教皇庁の分裂という事態が彼の教皇制批判を強めることとなった。彼の教皇批判は De Potestate Papae において展開された。そして彼は彼の論述を英語で書き始め、聖書の英訳を行った。また、彼の教説を広めるため巡回説教者たちを各地に派遣した (Dictionary of Christian Biography, Minnsota, The Liturgical Press, 2001, 1150)。

9 中村賢二郎「解題 ヤン・フス『教会論』」 in : 『宗教改革著作集 1 宗教改革の先駆者たち』教文館 2001 年, 256 頁。1382 年ボヘミア国王ヴェンツェスラウスの妹アンナが英国王リチャード 2 世と結婚。ウイクリフの本がボヘミアで知られる素地を作った。スピнкаによれば、1401 年プラハのジェロームがオックスフォード旅行からウイクリフの著作をプラハに持ち込んだ。(Spinka, *Biography*, 53.)

判精神に心惹かれるようになっていた。実在論についてはその内容を、追って考察することにする。ここでは、ローマ・カトリック教会のチェコにおける改革運動とウイクリフの教えそのものとは必ずしも一つでなかったことを記憶しておくことで十分である。

このような事情の中で1403年、ズビニェクによって主宰された教会会議は、ウイクリフの教説「45箇条」を異端と断定した。会議ではドイツ人らの主張が大勢を占め、教会改革を目指すチェコ人らの主張が退けられたのであった。この時点では、フスが明確なウイクリフ主義者であったかどうかは判然としないが¹⁰、1408年の時点で、プラハの聖職者がフスを大司教に訴えた罪状は、ウイクリフの教説に関するものというよりも、フスがバツレヘム礼拝堂の説教で当時の聖職者の悪行（ sacrament 執行の代価としての金銭的授受や埋葬式の報酬の要求、聖職の売買、複数の聖職禄の受禄などの貪欲）を非難したことであった。フスにとっては、当時のローマ・カトリック教会の信仰あるいは教皇主義への批判というよりも、キリスト者、特に、聖職者たちのモラルの低下が問題であった。改革派の要求はこのような聖職者のモラル低下への批判に加えて、聖書を大切にすること、そしてチェコ語で説教することであった。

しかし、この1408年の秋は、ボヘミア宗教改革運動にとって逆風が吹き始めた時期である。フスが訴えられただけではなく、教会改革の指導者であり、フスの教師でもあった、スタニスラフとパーレチュがウイクリフ主義者として教皇裁判所に訴えられ、彼らがボローニャで拘留されてしまったのである。その後二人はローマに呼び出され、徹底的に教皇主義の教育を受け、転向させられ、皮肉なことに、彼らの教え子であり、同僚であったフスの徹底的な告発者となるのである。また、この時期は、ボヘミアの宗教改革運動の担い手の世代交代の時期でもあり、改革派の有力な人物が死に、若いフスとその代表的担い手に押し上げられていくのである。

10 フスがチェコにおける改革者たちの影響を受けていたこと（聖書を大切にすること、チェコ語で説教すること、聖職者の不道徳を批判すること等）は彼がウイクリフに親しむことに先立っていたのである。（Spinka, Biography, 20, 37.）

このようなボヘミアの教会改革運動に対し、ローマ教皇インノケンティウス7世（1404-06）はズビニェク大司教にボヘミアにおける異端撲滅を徹底するように勧告する。この期間は、実は、教皇庁がイタリアのローマとフランスのアヴィニオンとに併存していた特異な時代であったが、プラハ大司教ズビニェクは従来通り、ローマの教皇グレゴリウス12世（1406-15）を支持していた。しかし、カレル4世から王座を継承したボヘミア国王ヴェンツェスラウス4世（1361-1419）の方は、その支持を、グレゴリウス12世から、対立教皇としてアヴィニオンで新しく即位したアレクサンデル5世（1409-10）へと鞍替えをしてしまった。その理由は、フランス・アヴィニオンの教皇を支持すれば、神聖ローマ皇帝への復位を支援するというフランス国王の誘いに乗ったからであると言われている¹¹。国王と国王寄りのカレル大学、そして、ローマ教皇派のプラハ大司教との関係が悪化するなかで、フスとその他のボヘミア人教師は中立を表明したが、1409年10月、フスはプラハ大学の学長に選出されることとなった。これは国王の勅令による大学改革の結果であったが、この動きの背後には、チェコ人とドイツ人の確執が存在していた¹²。フスはチェコ系の教師・学生によって支持され、学長に選ばれたのであるが、これを機にドイツ人の教師・学生がいっせいに大学を立ち去る事態となり、学長としてのフスが批判の標的となった。また、ウィクリフの著作を大司教が回収して公的に燃やしたことに大学の学長としてフスが抗議したので、ボヘミア周辺のドイツ人たちからウィクリフ主義者として告発されることとなったのである。この時の恨み、辛みがしこりとなり、ドイツ人教師

11 あるいは、ローマ教皇グレゴリウス12世が、政治権力について間もないヴェンツェスラウス4世の政策を支持しなかったからであるとも言われる。いずれにせよ、失政により彼は皇帝位を奪われ、異母弟ジギスムント（ルクセンブルグ家出身）が神聖ローマ帝国皇帝としてハンガリーで即位していた。

12 王はクトナーホラで布告を発して、ボヘミア人教員には1人3票の投票権を与え、主にドイツ人等の外国人には1票しか投票権を与えないという改革を行ったが（カレル4世の時代はこの逆で、外国人は3票で、チェコ人は1票であった）、これは神聖ローマ帝国内のドイツ人とチェコ人の間のナショナリズムの問題でもあり、これによって多くのドイツ人教授、技術者、学生（1500人）がプラハ大学を去り、ライプツィヒ大学を創設し、その結果、プラハ大学の国際的重要性が低下したと言う。

達のフスへの辛辣な批判となるのである¹³。しかし、この時点では、フスはカレル大学の学長であり、宮廷からも支持されており、孤立したのはむしろ若いプラハ大司教であった。

そこで、プラハ大司教は、ウィクリフの教えがボヘミアに広がっていることを新教皇アレクサンデル5世に訴えると、アレクサンデル教皇自身は教会改革の志を持っていたようであるが、調査委員会を組織し、ウィクリフ説をボヘミアから一掃することを命じ、大聖堂、参事会教会、教区教会、修道院附属教会等以外では説教することを禁止した。これは明らかに、ベツレヘム礼拝堂で説教しているフスを事実上標的にした禁止命令であった。このようなウィクリフ説の嫌疑によるプラハ大司教とアレクサンデル教皇の弾圧に対して、大学はその不当性をアレクサンデルの後継教皇となったヨハネス23世(1410-15)に訴えると、プラハ大司教もまたこれに対抗してフスに破門を宣告し、フスをヨハネス23世に告発した。このような告発合戦の中、フスは三千人を収容できたというベツレヘム礼拝堂での説教をやめることはなかったのである。

以上のような対立の中で、プラハ大司教ズビニェクが1411年に急死すると¹⁴、ボヘミアの教会改革運動は新しい局面を迎えることとなった。免罪符(贖宥状)の販売が問題化したのである。11年9月、ヨハネス23世はローマ方教皇グレゴリウスを支持していたナポリ王ラディズラーオ1世を破門し、彼に向けて十字軍派遣を企て、その財源確保のために免罪符を発行した。そして、その販売者たちが翌年5月にプラハに到来したのである。カレル大学は、全体としてはこのような免罪符販売に直接抗議はしなかったが、フスと彼の支持者たちはこれを公然と批判した。フスはウィクリフに倣って免罪符に対する反対の論陣を張り(Quaestio magistri Johannis Hus de indulgentiis)、罪の赦しには真の悔悛こそが必要であり、恵みによる罪の赦しには悔悛以外のものは要求されないと主張したのである。これはまさにルターの神の恵みによる信仰義認の主張の先駆であった。

13 D. S. Schaff, *The Church of John Huss*, Introduction, ix.

14 毒殺されたとの説もある。

ところがこのような免罪符批判は、教皇庁との全面対立を意味しており、国王もまたフスの友人たちもこれを機に、フスから離反させることとなってしまった。そして、大司教ズビニェクの改革派への圧迫の緩衝として働いてきた国王がこれ以降、フスに対する弾圧を容認することになってしまったのである。フスはこのような厳しい状況の中、カレル大学も大学全体として免罪符に反対表明をすることを求めて討論会を開催したが、親しい友人であり、いまや彼から離れていった神学部長シュテファン・パーレチュも教皇・大司教の側に立ち¹⁵、国王が主催した討論会で、ウィクリフの「45箇条」¹⁶は異端的であり、免罪符販売は正当であるという論陣を張った。今や、フスを支持するのは、地方の貴族たち、学生とボヘミア人若手教師、そしてベツレヘム礼拝堂に結集する市民たちであった。プラハの学生や民衆は聖職売買や免罪符を売るような退廃したローマ教会よりもフスに従ったのである。

このような対立の激化の中、フスを支持する市民が、国王主催の討論会の後¹⁷、免罪符を販売する人たちに暴行を加えるという事件が不幸にも起こり、三名が逮捕、即斬首されてしまった。フスはフス派の最初の三人の殉教者のためにベツレヘム礼拝堂でミサを挙げたが、そのあと市民たちは抗議のため市参事会の建物を取り囲んだ。

学生と市民たちのこのような変革を求める昂まりと、その中心にフスがいることに危惧を感じた国王は、大学の教師たちと聖職者たちを召集し、ウィクリフの「45箇条」が異端であり、免罪符販売は正当であるという国王顧問会の決定を徹底させるべく、ウィクリフ主義の禁止、違反者の国外追放を通告した。プラハの教会会議もフスに対する破門を強化し、従わない場合はフ

15 この背後には神学部と教養（学芸）学部の対立もあったのではないだろうか。

16 この「45箇条」は必ずしもウィクリフ自身の思想ではなく、大司教に対して派遣されたシレジアのドイツ人 John Huebner がすでにロンドンブラックフライア会議（1382）で異端とされた24箇条に、彼自身はかなり恣意的に選んだ21箇条を加えたものであったと言う。（Spinka, *Concept of the Church*, 50-53）。ここにもドイツ人とチェコ人教師らとの確執が見え隠れする。この「45箇条」と最終的にフスを異端に追い込んだ「30箇条」のラテン語本文については Spinks, *op. cit.*, 397-409 に掲載されている。

17 ヤン・フスに並んでプラハのヒエロニムス（1365-1416）の演説が圧巻であったという。彼もフスの処刑の翌年、火刑に処せられた。

スの滞在地つまりプラハに聖務停止を命じると発表した。「聖務停止」とはミサの停止だけでなく、葬儀の停止など直に市民生活をマヒさせてしまう過酷な処置であった。

プラハの大司教を中心とする聖職者たちと治安を第一義とする国王との対立に拍車をかけてフスを追い込んだのは、1411年の教皇庁によるウイクリフの全著作への異端宣言であった。この決定と共に、フスの破門と20日以内の教皇庁への召喚の決定がなされた。フスはこの出頭命令を無視し、南ボヘミアに身を隠し、ここで『教会論』(De ecclesia)を書くことになったのである¹⁸。ラテン語で書かれたこの著作は、ウイクリフに大きく依存しながら、超越者である神あるいはキリストとの直接的関係を大切にする実在論的哲学を教会の教えに応用することによって、また、聖書そのものと教会教父たちの著作の声に耳を傾けながら、当時の支配的権威・権力であった教皇体制と教会の現状を批判する視点をフスに与えることとなった。また、南ボヘミアで彼を保護したのは、近郊の貴族たちであり、ここに、中世末期の各国国王、貴族、市民、そして各国を超えた組織であるローマ・カトリック教会と神聖ローマ帝国の確執を垣間見ることができる。

フスを匿っていた貴族たちは、宗教的対立が国内を分裂させることを恐れて、この対立を解決すべく国王にかけ合い、同じ思いを持つ国王は、1413年4月に反フス派と教会改革派の代表を4名ずつ集めて調停を目指したが結果は不調に終わった¹⁹。

このようなプラハの事態の中、神聖ローマ皇帝ジギスムントの提案によってコンスタンツで公会議が開催されることとなった。皇帝が教会内部の様々な分裂を解決するために公会議を開催する以上、教皇ヨハネス23世もこれに応ぜずにはおれなかった。この開催の知らせを聞いたジギスムントの異母兄

18 オーストリア近くのコジー・フラーデク (Kozí Hrádek) の居城においてであった。この著作においてフスはウイクリフの教会論を取り上げながら、免罪符に反対しなかったプラハ大学のパーレチェ、ズノイモのスタニスラフ、そして彼らを含む8名の博士たちの思想を反駁する形になっている。またこの期間に Homilies, Exposition of faith, Of the Decalogue and of Our Father, Books on Simony などのチェコ語の一連の著作を書き、また、近隣の村々で説教を行った。

にあたるボヘミア国王ヴェンツェスラウスは、再び帝位を奪還することを胸中に秘め、自国内のフスを巡る対立を宥和させ、異端者と宣告されたフスがボヘミアの汚名を返上する最後の機会となるようにと、道中の身の安全を保証してフスをコンスタンツに送り込んだ。最初フスは自由に住居を与えられたが、シュテファン・パーレチェらの誹謗中傷により、数週間後にはドミニコ会修道院の牢に閉じ込められてしまった。教皇は3人の司教からなる委員会にフスの予備調査を命じたが、告発者たちはドイツ人神学者三人の証人を認められたが、フスにはひとりの証言者も認められないという不当な扱いであった。さらに、退位を迫られ、コンスタンツを後にしていたヨハネス23世が公会議によって廃位されると、フスの身柄は教皇の監視下からコンスタンツの大司教の下に置かれることとなり、知人たちとの接触も認められず、ライン川のほとりのゴットリーベンに73日に亘り幽閉されてしまう。

公会議の公判においては、フスは、異端とされたウイクリフの聖餐論や「45箇条」のすべてを支持しているわけではなく、その中の6箇条ないし7箇条のみを評価しているに過ぎないことを弁明しようと試みたが、十分な議論の機会も与えられず、偏見と予断によって尋問された。「もし会議が真理を明らかにするか、聖書によりそのことが証明されるならば、私は会議の意志に従おう。しかし、そうでない場合には、妥協の提案を飲むことはできない」と主張して自説を撤回することを拒否したフスは、1415年7月6日、異端として火刑に処せられた（今日、この日はチェコ共和国の記念祝日である。写真7²⁰）。この事件は単にフス個人の問題ではなかった。中世末期のうねりの中で、フスの火刑の4年後の1419年、宗教改革派（み言葉の説教の自由と、

19 改革派は、ローマ教会、特に聖職者の道徳的退廢の克服、神の言葉の説教の自由の要求に加えて、いわゆる二種陪餐、つまり、パンとぶどう酒の分餐が聖書的であると主張したので、Utranquisits（聖杯派）と呼ばれた。フスは最初からこの実践が聖書的ではあることを認めたが、すぐに実行することには慎重であった。Spinka, *Concept of the Church*, 354. *Biography*, 300-302. また、ローマ教会の「化体説」（実体の変化）と改革派の「サクラメンタル」な変化の理解の相違も論争点であった。（*Biography*, 257, 300）Utranquisits は神の国運動と暴力の使用に傾斜していく Taborites に比べると穏健改革派であった。

20 プラハ旧市街広場のこのフス像は、1915年フス生誕500年を記念して製作された。



写真7 (プラハ旧市街広場のフス像)

特に聖餐の物素の実体的変化ではない、 sacramentalな臨在と、パンとぶどう酒の二種陪餐を主張)とローマ・カトリックとの二陣営に分かれてフス戦争が勃発することとなるのである。神聖ローマ帝国皇帝ジグムント率いる十字軍がプラハを攻撃するが勇将ジシュカ率いるプラハ側が勝利し、プラハを頂点とする21都市からなる「プラハ同盟」が成立することになる。国王、上級貴族、下級貴族、都市市民を巻き込む混乱となるが、1436年ボヘミア議会はジグムントと和解、さらにフス戦争終了後50年を経て、1484年「クトナー・ホラの協定」が結ばれ、フス派とローマ・カトリックが和解し、ローマ・カトリックが支配的なチェコ領内にフス派の自治都市が成立することになる。

1-2 ヤン・フスの生涯と思想の歴史的文脈

1-2-1 社会的背景

中世キリスト教ヨーロッパ社会の約千年の歴史は、三つに区分されるのが通例である。中世初期として4, 5世紀から11世紀まで、さらに、最盛期として12世紀, 13世紀の中世中期, そして第3期, 解体期として, 14, 15世紀に分けられる。フスの時代はまさにこの解体期にあたる。

ユダヤ教の伝統から出発したキリスト教は、ギリシア・ローマの文化と接

触し、ヘレニズム化したと言われているが（ハルナックの基本テーゼ²¹）、中世初期後半は、キリスト教が地中海地域からゲルマン世界に伝えられ、そして、定着し、ゲルマンのキリスト教化が完成する過程に当たる。キリスト教のゲルマン文化への伝播と定着は、さらにまた逆に、キリスト教のゲルマン化の過程であるとも言えよう。欧州世界とその文化形成は、ギリシア・ローマの古典文化とキリスト教信仰とゲルマン民族の精神の三つの要素からなると言われるが²²、実は中世後期キリスト教世界において、ギリシア・ローマの古典古代文化がゲルマン的なものと衝突・葛藤を生み出すのである。

それは典型的には、叙任権闘争に噴出して来る。それぞれの領邦の王や貴族たちの支配する地域性・地方分権に根差すゲルマン的主張と「国境」を超えた普遍的、ローマ的主張との衝突である。中世の最盛期には、王権（俗権）と教皇権が楕円の2つの焦点のように健康な緊張関係を保って、ローマ型の統一あるいは総合が旨く機能しているように見えた。トマス・アクィナス（1224-74）の『神学大全』に象徴されるように、理性と信仰も統合されるかのようにであった。また、人間の欲望と信仰的禁欲とのバランスもフランチェスコ（1181-1226）らの修道院運動を旨く取りこむことによって均衡を保持し、ローマ・カトリックの二極構造ゆえの柔軟性を証しているかのようであった。

しかし、「救われるためには教皇に服従することが絶対に必要である」と豪語したボニファティウス8世（1294-1303）が死ぬと、1309年、教皇庁はフランスのアヴィニオンに移され（フランス王フィリップ四世の勝利）、それをローマに戻そうとする試みによって教皇庁そのものの大分裂が生じた。いわゆる教皇庁のアヴィニオン（バビロニア）捕囚であり、以後七人の教皇はフランス出身者が占め、1377年まで続くことになる²³。そして、とうとう、1378年には、ローマのウルヴァン6世とアヴィニオンのクレメント7世の二

21 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band I, Tuebingen/J.C.B. Mohr, 1909.

22 増田四郎『ヨーロッパとは何か』（岩波新書）1967年、130頁。

23 ローマ教皇の即位年代については、『キリスト教大辞典』（教文館）1963年、付録5-7頁参照。

人の教皇が誕生することとなり、彼らは互いに戦争をし、互いにアマテマ（呪い、破門すること）を投げかけ合った。こうなれば、人はいったい誰に従うべきなのかという権威を巡る基本的問いが緊急な課題となったことは必定であった²⁴。

このような社会的分化・多元化は、神聖ローマ帝国と各国王、領邦貴族たち、そして実力をつけてきた都市市民の間の軋みとして現実化してきた²⁵。14、15世紀のヨーロッパは、こうして、中世世界の崩壊の危機を迎えるのである。

14世紀前半はまた、オスマン・トルコの勃興期であり、モンゴル帝国の衰退を背景にして、トルコ軍がヨーロッパを脅かし、1400年にはアドリア海を支配することとなった。1453年には、ついに、コンスタンチノポリスが陥落し、イスラム勢力によって東ローマ帝国は滅亡した。

このような分裂・崩壊現象に拍車をかけるように、1348年から52年にかけて黒死病が流行し、西ヨーロッパの人口は3分の一に減少したと言われている。その結果、農業は衰え、中世の経済的・社会的基盤である農奴制に打撃を与えることとなり、新しい都市市民階層の社会的地位を強めることとなった。

14世紀は、また、英仏百年戦争（1337-1453）が戦われてもいた。当時、司教、大司教に叙任されると、肩掛け布（パリウム）受領料として多額の上納金を教皇に要求され、また、最初の年の聖職禄の全額、あるいはその半額を教皇庁に献納する慣習であった。そこで教皇は、出来るだけ頻繁に司教や大司教を転任させ、金を儲けたと言われている。つまり、英国で集金された十分の一税やこのような上納金などが敵国フランスの教皇庁に収奪されたのでは英国人たちに不満が昂じるのは必然であった。それゆえ、ウィクリフの宗教改革への提言は信仰の問題ではあったが、実は英国のナショナリズムと経済の問題でもあったのである。教皇庁とドイツとの間でも事情は同じことである。バイエルンのルードヴィッヒの王位継承問題にヨハネス23世が介入

24 Ivana Noble, "Jan Hus in Ecumenical Discussion," 6.

25 また、特権階級としての大学人と一般市民との間にも当然葛藤があった。

し、ルードヴィッヒを破門にしたが、ドイツ側はこれに対してフランクフルトで選帝侯会議を開き、教皇庁の介入を拒んだのである。こうして、世俗的権力が本来教権に属していると考えられてきた伝統から、王権が教権から授与・任命されるのではなく、直接神から、あるいは市民全体から委託されるという考え方が芽生えてきたのである。このように、フスが登場する14世紀後半から15世紀は、キリスト教の東西分裂、キリスト教とイスラムの対立に加えて、中世キリスト教世界内部の楕円の二つの焦点の均衡が崩壊する時期であり、普遍主義のローマと地方分権のゲルマン精神、教権と王権、王と貴族たち、農村と都市などの二極が軋み始めた時期であった。

1-2-2 哲学的・神学的背景

従来均衡を保っていると見られていた楕円の二つの焦点の間に中世末期に軋みが生まれたのは、単に、政治的、社会的領域においてだけではない。哲学的・神学的分野においても軋みが生まれた。ポール・ティリッヒは、中世のスコラ主義における幾つかの哲学的・神学的潮流を対照的思想軸の緊張関係で説明している²⁶。

第一に、主張命題の真理性の証明を相互の対論と論理的明証性によって行おうという方法と伝統的権威に依存して満足する方法との対照である (Dialectics and Tradition)。アベラルドゥスは前者に立つ思想家・神学者であり、クレルヴォーのベルナルドゥスが后者の代表である。

第二の対照軸は、アウグスティヌス主義とアリストテレス主義である。これは宗教と神学を巡る立場の相違であって、プラトン、アウグスティヌス、そして中世のボナヴェントゥラやフランシスコ会は神秘的なものの見方を代表しており、アリストテレス、トマス・アキナス、そしてドミニコ会は、より合理的・知性的、経験の見方を代表している。中世においては、プラトン-アウグスティヌス的立場はボナヴェントゥラが代表し、神は聖霊によって自由に働き、人と神との関係は、教会などによって仲介されるものと個人

26 Paul Tillich, A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. (ed.) by Carl E. Braaten, New York: Simon and Schuster, 1968. 140-144.

的、直接的なものとの両方があるという主張である。ボナヴェントゥラによれば、われわれ人間は非創造的な賜物である恵みの聖霊を受けているゆえに、その聖霊を介して神に直接アプローチできるというのである。こうして彼は、神の恵みを第一義的に聖霊と結びつけるが、論争相手のトマスはそれをキリストと教会に結びつけ、人はただ教会とその聖職者の仲介を通してのみ神にアプローチできると主張したのである²⁷。

この主張は、第三の対照軸である実在論あるいは実念論 (Realism) と唯名論 (Nominalism) の対立に重なってくる。これは、哲学的な立場の相違であり、「普遍的なもの」の実在性を巡る問題であった。ここで面倒なのは、近代思想におけるリアリズムと中世のリアリズムとはある意味で正反対であることである。中世のリアリズムは近代のリアリズムの対立概念である理想主義あるいは観念論 (idealism) に近いのである。中世の実在論あるいは実念論とは、具体的、個別的なものとして存在するものに現実性と力を与えているのは、その背後にある普遍的実在であるという信念である。ここで力点は普遍なものの存在性にある。これに対して唯名論は、具体的・個別的なものから出発し、そこに留まり、普遍的なものを演繹することに躊躇する。もし「普遍的なもの」があるとすれば、それは個別・具体の中にこそ存在するのであり、それ以外の抽象的実在あるいは「普遍なもの」は単に「名」に過ぎないと考える²⁸。唯名論の創始者と呼ばれるオッカムによれば、「普遍的なもの」あるいは「本質的なもの」は認知する者の思惟の中に存在するのみであり、その外には「観察・確言可能な仕方では」何も存在しないのであって、普遍的なもの、あるいは本質的なものは、結局は「実在」しないのである。普遍的なものの存在は精神の内部にのみ限定され、それ以外の「普遍的なもの」とは単なる名称あるいは観念にすぎないのである。

これはどちらが正しいかという議論ではないとティリッヒは言う。「唯名論的態度、つまり、実在性を演繹推論することを願わないという実在性に対

27 Bonaventure, *Breviloquium* V. 1. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* II, 109-111. Ivana Noble, "Jan Hus in Ecumenical Discussion," 12 からの孫引きである。

28 参照『宗教改革著作集 1 宗教改革の先駆者たち』教文館, 2001 年, 247 頁。

する謙虚な態度はわれわれが保持せねばならない何かではあるが、われわれは唯名論者であるだけにはいかないと私は信じる]²⁹とティリッヒは告白する。なぜなら、歴史に翻弄される非存在ともいうべき「実存」の背後に存在の力が常に働いていないならば、人間と世界は早晩ニヒリズムに陥ることを避けられないからである。唯名論は行き過ぎた実在論への一つの反動、補完であるとも言える。そうは言うものの、唯名論が支配的になる中世後期においては、当然唯名論は、目に見える教会の背後の見えざる教会の実在性をあえて問わず、ローマ教会の目に見えるヒエラルキーという具体・個性こそが普遍的教会そのものであるという保守的な立場に都合の良いものとなりうるのである。このような唯名論に対し、ウィクリフは「反唯名論的思惟の第二の波を代表し、オッカムとスコトゥス、そして、キリスト者の生において神の直接的超越的権威を用いることについての彼らの懐疑主義に反対した」³⁰のであった。また、ウィクリフの実在論は、神の中に永遠に存在する「独特な生産的原型」(distinct productive archetype, ydee, rationes exemplares)を含んでおり、それらは、それぞれ異なった程度ではあるが、それらを分有する他の神の被造物にそれらの内容を直接自己伝達することが出来る]³¹と考えるのである。こうして、ウィクリフの反唯名論はフスに「予定されたもの」と「棄てられるもの」などの「原型」による理想型とその「対型」としての不完全なものとしての現実批判を可能にし(神的原型はこの世ではさまざまな対型によって挑戦を受けるが、それらは永遠であり、リアルであり、決して破壊されることはない)、また、教会的ヒエラルキーによる仲介的権威の側からの「例外なき服従」の要求に対して、それを「神の名」で受け入れることを拒み³²、教会の仲介を経ずに、直接神の権威に訴える可能性に道を開いたのである。

フスの時代のカレル大学では、ドイツ人が代表する「唯名論」に加えて、

29 Tillich, op. cit., 144.

30 Ivana, Noble, "Jan Hus in Ecumenical Discussion," 6.

31 S. Harrison Thomson, "The Philosophical Basis of Wyclif's Theology," *The Journal of Religion* (1931). It is cited by Spinka, *Concept of the Church*, 22.

32 Ibid.

中庸なトマス主義がドミニコ会の学者たちによって代表されていた。彼らは唯名論が中心であったパリ大学にいたのであるが、パリ大学がアヴィニオンの教皇を支持したので、1381年パリからカレル大学に戻ってきた者たちであり、カレル大学の神学部において大きな影響力を及ぼしたのであった³³。教皇主義に反対する「公会議」運動の指導者たちはほとんど唯名論者であったが、彼らの教会改革はあくまで「上から」の体制内改革の要求であった。それはあくまで、教皇主義の単なる補完に過ぎなかったのである。

ヤン・フスは、彼の師匠格のチェコ人スタニスラフに従い、級友シュテファン・パーレチュ、ストジブロのヤコーベックらと共に「实在論」の立場に立ち、唯名論に対してはアウグスティヌスから由来するプラトン主義的实在論でこれに対抗したが³⁴、この世界の出来事や真理の確言については、ウイクリフの「聖書主義」と批判精神に刺激を受けていたのである。プラトン主義は具体的個物において体现される神的アイデアの实在性を肯定したが、この超越主義的理想主義が、教義においても実践においても当時の教会の悪徳を批判する契機となり、ウイクリフの批判精神に呼応したのである。ヤン・フスの口癖は「真実」あるいは「真理」であった。中世においては、むしろいまだ、「個人」という概念は未発達であったが、王や教会の言いなりになって服従するのではなく、超越的な神との関係を聖書の証言、教父たちの伝統、そして、論理的合理性によって検証しながら、信念に基づいて生きることが重要であるとフスは言うのである。佐藤優は「中世神学では、実念論と唯名論が対立していた。哲学史の教科書をひもとくと、当初優勢だった実念論が唯名論に地位を譲っていったと書いてある。一五世紀になるとヨーロッパ大陸の神学部はすべて唯名論を採用していたが、ただ一つだけ例外があった。カール（プラハ）大学の神学部だ。そしてこの大学の学長がヤン・フスだった。フスの影響でカール大学の神学者、哲学者はリアルなものに対する畏敬の念を失わなかった。唯名論者は、リアルなものを人間がとらえることはできないと考える。しかし、人間はリアルなものをとらえようとしな

33 Spinka, M., Biography. 36ff.

34 Spinka, op. cit., 36. Spinka, The Concept of the church, 35.

くてはならない。いわば『不可能な可能性』に挑むことが重要と考える」³⁵と
言っている。すでに述べたように、カレル大学のドイツ人神学者たちは唯
名論者であり³⁶、チェコ国王の改革によって実在論者のヤン・フスが学長に
選出されたのである³⁷。フスを異端として断罪し、火刑に処したコンスタン
ツ公会議の中核であった人々の唯名論は、腐敗した教皇主義に対抗して公会
議主義を主張する知恵を与えはしたが、問題は、最高権威は教皇にあるのか
公会議にあるのかの選択であり、彼らにとっては、キリストの権威に直接訴
えるウィクリフやフスのような過激な実在論は、傲慢、狂気あるいは熱狂主
義に見えたことであろう。しかし、ウィクリフやフスから見れば、公会議の
権威がもしキリストの超越的権威に基礎づけられていなければ、公会議の権
威そのものがその存在基盤を失うのである。そこで、フスの主張がそのキリ
ストの権威に正しく根ざしているのか、公会議の主張がキリストの権威に根
ざしているのかを論争によって決着することをフスは希望したのであったが、
あくまでも教会制度である公会議と個人としてのフスが「平等のパート
ナー」として論争しようとする事自体、唯名論者には受け入れがたい幻想
であったのである。

第四の対照軸は、トマス主義とスコトゥス主義である。これは第二の対照
軸の問題と深く関係している。トマスはドミニコ会であり、ドゥンス・スコ

35 佐藤優『テロリズムの罠 左巻』角川学芸出版、2009年、176-77頁。

36 スピンカによれば、当時もっとも顕著なドイツ人たちは「後期オッカム主義の
唯名論者であり、彼らはもはや確固たる反教皇主義者でも神学的に疑い深くもな
く、保守主義に近かった。にもかかわらず、強い公会議派の特徴を一般的に有し
ていた。ちょっと見ると、この保守主義は、後に、哲学と文化史において明らか
になった進歩的傾向とは調和しにくいものである。しかし、オッカムが宗教の真
理は合理的には肯定も否定も出来ないものであり、信仰によって受け入れねばなら
ないと確言したことを思い起こすときに、その論理的結果において、この運動は
一方では科学の解放に力強く進み、他方では教会の権威に服従するという傾向に
あったことが明らかになる。科学は、科学と神学という『2つの分離した真理』
を肯定することによって神学への従属から解放されたのである。そのようなもの
として、それは近代的な経験的科学的見方の勃興へと導いた」。

37 若いころフスの盟友であった実在論者としてのスタニスラフやシュテファン・
パーレチュが同じ実在論者のフスを最後まで追い込んだことは、彼らが教皇庁の
審問を受け、投獄されて、教皇主義者に改宗したことで、最後まで自説を曲げな
いフスに対する近親憎悪のような心理的原因もあったことであろう。

トゥスはフランシスコ会であるからである。しかし、この対照軸は、人間を人間たらしめている究極的な原理は意志であるのか知性であるのかという対立である。フスを論じる際には、この対照軸は余り問題にならないので、簡単に触れるに留めよう。ドゥンス・スコトゥスにとって、人を人とし、神を神としている支配的力は、意志の力であり、知性は二義的である。意志こそ人間の人格性の中核である。いわゆる「主意主義」である。この世界は神の意志によって創造されているので、この世の現実には知性にとって非合理であり、あくまでも第二義的に知性的に秩序づけられているに過ぎないのである。他方、トマスの「主知主義」は彼の「神証明の五つの道」³⁸が示すように、世界秩序から理性的推論によって神の存在を知的に認識しようという立場である。人間の中核は知性である。フスはまず文芸学修士号を取得し、1369年から2年間アリストテレスを講じている。また、トマス・アクィナスをも尊重してはいたが、パリからのトマス主義者を批判することに躊躇しなかった。1407年から9年までフスはアベラルドゥスの学徒であるロンバルドゥスの「四命題集」を講じた。それは当時の博士課程の学生たちの神学的テキストであった³⁹。

要約すれば、フスは哲学的には、アウグスティヌスとウィクリフの流れを汲む実在論者であった。しかし、神秘的隠遁主義には陥らずに、当時のローマ・カトリック教会の秩序を「現状維持的に」保持することを厳しく批判することで、この世の事柄に果敢にコミットする方向性（彼の性向は多分に神秘主義的ではあるが）を示している。信仰そのものは極めて正統主義的で、批判的にはあるが、トマスを論じることもできたし、また、第一のカテゴリーで言えば、アリストテレスの系譜であり、アベラルドゥスの系譜であるロンバルドゥスを論じることもできた。結局は、果たすことはできなかったが、「公開の討論」において真理を実証しようとする姿勢はこのような系譜を示している。

38 Cf. Woodfin, Y., *With All Your Mind. A Christian Philosophy*. Nashville/Abingdon Press, 1980, 40.

39 Spinka, M., *op. cit.*, 57.

フスは神学的、哲学的にはある特定の立場に固執せず、かなり自由な人である。すると、フスの神学の特徴は、教会の現状肯定、あるいは制度的改革路線に陥りがちな唯名論者たちに対して、その实在論で立ち向かったところにあると言えよう。それをこの論文では3-2において教会権威の「終末論的」批判として展開したい。

1-2-3 教会史的背景

1309年以来、教皇庁がアヴィニオンに移され、その後ローマとアヴィニオンに二人の教皇が存在するようになったことについてはすでに簡単に触れた。キリスト教会の東西の分裂（1054年）やイスラム教とキリスト教の確執に加えて、教皇派内部の分裂は、ローマ・カトリック教会自身の分裂問題であり、教会とは何か、教会の唯一性とは何か、人がよって立つ権威とは何かを問わせることとなった。

1377年1月17日グレゴリウス11世（1370-78）の時代に、教皇庁がアヴィニオンからローマに復帰した。フスが10歳に満たない幼少期のことである。しかし、さらにこれに輪をかけた分裂が起こったのである。ローマに移ったグレゴリウスの死後、イタリア人教皇を選出することを強要するローマ市民に押されて、ウルバーヌス6世（-1389）が選ばれたが、これを不満とするフランス人たちは、ウルバーヌスの選挙を無効とし、代わってクレメンス7世（-1394）を擁立したのである。こうして、2つの教皇庁が出現し、フランス、南イタリア諸都市、スペイン、スコットランドはアヴィニオンを支持し、スカンディナヴィア諸国、ポーランド、ハンガリー、ドイツ、イングランド、そしてイタリアの大部分はローマに忠誠を誓った。

そのような事態を解消すべく、枢機卿団の承認のもとに、1409年ピサで公会議が召集され、ローマの教皇グレゴリウス12世（1406-15）とアヴィニオンの教皇ベネディクトゥス13世（1394-1423）の両者から退位の約束を取り付け、新しい一人の教皇としてアレクサンデル5世（1409-10）を選出したが、事は旨く進まず、両教皇が退位の約束を翻意したため、とうとう教皇が三人もいるという前代未聞の醜態を暴露し、教会の分裂はいよいよその混迷

を深めたのである⁴⁰。そのアレクサンデルは教皇就任後1年を経たずに死去し、ヨハネス23世がこれを継ぎ、このような事態が10年間続くことになった。

そこで世俗の最高権力者神聖ローマ帝国皇帝ジギスムントが調停に乗り出し、1414年コンスタンツで公会議を開催したことはすでに述べたところである。この公会議では、いわゆる「公会議主義」が打ち出された。教皇は公会議の決定を執行する機関と位置づけられ、公会議はマルティヌス5世を新しい教皇に選び、39年に及ぶ分裂が終わった。また、コンスタンツ会議は「異端」撲滅に対しても動きを見せ、ヤン・フスの召喚、異端審問、処刑を行った。中世末期の教会公会議主義によるローマ・カトリック教の再強化と神聖ローマ帝国内の再統合の波にフスのボヘミアも巻き込まれたのである。しかも、フスの異端宣告と火刑は、あくまでもこの公会議の付随的アジェンダに過ぎないと見做されたのである。

こうして、教皇庁の分裂騒ぎと共に、教皇派と公会議派の対立もフスの出来事の背景に進行していた。それは「ペテロの後継者である使徒的なローマの教会」とヨーロッパ各地に散らばる「普遍的な教会」との対立である。まさに「公同的（カトリック的）信仰の全体」への危機であった。イタリアの一司教に過ぎないローマ司教が排他的にカトリック教会に対する至上権を持つのではなく、それゆえ、司教たちは教皇による任命ではなく、各国の教会の代表者によって選ばれるべきであるという主張が生まれてきたのである。公会議主義者が唯名論者である限りこの改革があくまでも教会体制内改革に過ぎなかったことはすでに指摘した。フスは教皇主義に対しても公会議主義に対してもその真理性を巡る根拠を問うたのであり、そのような文脈では公会議主義に対して消極的な評価を下したが、公会議主義は、ある意味で教会の民主化の動きでもあることは押さえておくべきであろう。

正しく選出された司祭・司教たちと信徒代表とからなる教会会議（公会議）が聖職者の任免権を持つという主張はまた、ある種、教会の「世俗化」

40 Spinka, *Biography*, 106. フランス、英国、ボヘミア、ポーランドそして北イタリアがアレクサンデル5世を支持し、ドイツは彼とグレゴリー支持との間で分裂した。全ボヘミアの教会行政区はアレクサンデルの下で統合されたが、なんと大司教ズビニェックと司教の John of Litomyšl が彼を認知することを拒んだ。

を助長し、あるいは、教会から独立した世俗権力の承認を認める動きを伴っていた。彼らは教会公会議の召集権は世俗の支配者が行うべきであると主張したからである。魂の救い以外の外的事柄は、たとえそれが教会の会議であったとしても、世俗権に属すると考えたからである。むろん、この時点では、強大な権力構造である教会の改革にはもう一つの権力である王権を用いざるを得なかったのが本音であったのかも知れない。王はたとえ形式的には戴冠式において宗教権からの認知を必要としているとしても、直接神から権威を付与されているという主張は一方で教会の弱体化を意味しているが、それは他方、教会の民主化への一歩をも意味していた。

このように、フスの異端判決・火刑・殉教の背後には、教皇庁の分裂、さらに、教皇主義と公会議主義の対立、そして教会・宗教権と王権の対立・分離という教会史の問題も微妙に絡んでいたのである⁴¹。このような教会史的文脈において、フスはさらにラディカルに、たとえ正しい手順で教皇が選立され、あるいは公会議が召集されたとしても、それが聖書と教会の伝統、そして理性的論議によって検証されなくては、決して超越的基盤を持った真理であることを保証することにはならないと主張するのである。また、フスは教皇との戦いにおいて世俗的王権の助けを期待し、事実、支援を期待していたが、王権の持つ限界についても認識しており、王権もまた「神の法」に従い、市民の秩序・安寧の維持という本来の目的に忠実である限りにおいてのみ機能し、またその権威が認められるという近代の契約的国家概念への萌芽も見受けられるのである。

教皇庁の分裂、教皇主義と公会議主義の対立、そして王権（俗権）の分離と教会の弱体化に加え、最後に、いわゆる「清貧」をめぐる論争に触れておこう。嬰兒洗礼による、いわゆる「キリスト教的世界」の出現は、教会内に世俗的欲求成就の場を保持する必要を内包しており、そうであれば純粹に信仰に生きたいという願いが起ってくることも当然のことであろう。いや、

41 スピンカはこの動きを「絶対君主制」の代わりに、「合議的な」(constitutional)体制へのカトリック教会の変革の時代と理解し、この時期を「公会議の時期」(the Conciliar period)と呼んでいる。Spinka, Biography, 3.

ユダヤ・キリスト教信仰の内部に、常に「神に、あるいはキリストに忠実に従って生きたい」という禁欲的な情熱が含まれていると言ってもよいであろう。この情熱をローマ・カトリック教会は、仏教における出家と在家のような二重構造によって受けとめてきたと言えよう。先に、フランシスコ会とドミニコ会について触れたが、それらは共に修道院運動の流れである。このような二重倫理あるいは二重道徳は、体制的教会批判と宗教的に純粹に生きたいという精神を教会内に保持し、それらに場を与えるという意味を持つが、同時に、一般信徒は、それほどキリストに忠実に生きなくても良い、教会の執行的権力を保持する聖職者は修道士のように清貧に甘んじなくても良いという妥協に場を与えることにもなる。このような動きの中でフスはすべてのキリスト者に対して、キリストに従って生きる献身の道を、特に、聖職者たちにはそれを要求する方向にあった。敬虔に生きること、信仰者、特に、聖職者たちは清貧に生きるべきであるという理想をフス自身が実行しただけでなく、聖書から信徒たちに問いかけたことが、説教の聴衆を勝ち得た理由ではないかと推測される。しかし、当時の教会は全体としては、修道士など特殊な人だけに求められる清貧を一般司祭や高位聖職者にも求めるフスの立場は、偏狭な信仰、人間と教会の現実を無視する熱狂的な理想主義と見做されたのである。もっともフスの当時は、巡回の修道士たちもずいぶん阿漕な生活をしていただけなのである。

すでにフスの思想・信仰を先取りして、その特徴に触れすぎてしまったかも知れない。しかし、フスの生涯の短い紹介、彼が生きた時代の社会的背景、哲学的・神学的背景、そして教会史的背景が提示されたことにより、ヤン・フスの『教会論』を展開する準備が整ったのである。

2. ヤン・フスの『教会論』(Tractatus de Ecclesia)

時代の変り目の危機の時には、人の信念に確信を与え、行動へと駆り立てる価値体系そのものが揺さぶられ、究極的な権威とはいったい何であるのか、また、何が共同体を形成しているのかというような社会秩序の基本的あ

り方が問われるものであるが、フスの時代がまさにそのような時代であった。中世末期に差し掛かるフスの時代には、人間の根本的な善性が疑われ、教育によってキリスト教社会が形成されるという可能性に対する楽天主義も通用しなくなっていた。いわゆる「キリスト教世界」内部は、宗教的な葛藤と戦争の場となり、社会的統合の象徴的機能を期待された教会自体が分断され、分裂していた。まさに、教会とは何であるのか、人は何に従って生きるべきであるのかが問われたのであった。

1302年、教皇ボニフィス8世による教書 *Una Sanctam* が出され、そこでは、「救いには、教皇に服従することが必要である」と主張されていた。このような一見威勢の良い教書が出されること自体、教皇に服従しない勢力が存在し出した証拠であった。教皇派に対して、公会議派は「上から」もっと効果的に教会を管理する新しい形態を模索していたが、フスはそのような状況の中で、どのような「教会」を目指したのであろうか。基本的問いは、そのような危機・変化の時代において、キリストを真に代表する者はだれか、それぞれ互いに異なった権威が乱立する中で、何がこの真偽の基準であるのかということであった。

2-1 ヤン・フスの『教会論』の概要

フスの『教会論』は全23章から成る。1413年の初春までに、約2ヵ月間で初めの10章を書きあげたと言われている。とは言ってもこの部分は、ウィクリフの同名の著作の要約に近い。しかし、その年の2月6日にパーレチュラのプラハ大学神学部の教授たちが「八名の教授による勧告」(*Consilium octo doctrum*)を発表し、ボヘミア教会改革派の考え方を批判したため、彼はそれに対する反論を書くことを余儀なくされた。そこで、11章から23章までを書き足すことになった。それゆえ、10章までが彼の体系立った教会論である。11章以下は10章までの内容と重複する部分も多いが、かえって論争的でなまなましく、面白い。

フスの『教会論』の思考の線は以下のように進む。最初に、彼は教会とは何か、また、その「かしら」とは何かを定義する。教会は先立つ神の恵みに

よって「救いに予定されたものたち」の総体であり、キリストの花嫁としてキリストに忠実に従う者たちの総体である。そのかしらはキリストである。つぎに、キリストからペテロに授けられたとローマ教会によって主張されてきた「鍵」（複数形）の権能が取り上げられ、聖書釈義によって「岩」とはペテロではなく、キリストご自身であることが主張される。このように、キリストの主権が明確にされることによって、当時教会の「かしら」とされていた教皇と、教会の「からだ」とされていた枢機卿とその枢機院の権威が、聖書の証言する真の教会と一致しているかどうか吟味される。そして、教職者の秩序における「高位のもの」への「下位のもの」の服従命令について、その妥当性が吟味される。そして、最終的に、聖書こそが信仰と行為の十全な基準であることが示される。このように到達された結論からして、フスは彼自身の事例を扱う。彼が教皇や当時の教会権力の命令に従わない理由は何かを弁明し、「われわれは人間にではなく神に従うべきである」を繰り返しながら、キリスト者の至上の義務は聖書と神に従うことであり、彼は異端ではなく、彼を告発する者こそ反キリスト、異端であると断罪する。

彼の論述は、まず、豊富な聖書の引用とその解釈で始まり、教会教父たちの資料を豊富に引用し（特にアウグスティヌスからの引用が多い）、そこで確立された真理命題をかなりユニークな論法で現実に適用させていく。また、当時の教会指導者たちの行動を批判する際には、経験と理性による合理的判断、また、良心による自己吟味も聖書に並ぶ、真偽判断の尺度とされる。

以上のような根本的立場に従いながら、『教会論』は15世紀、ローマ・カトリック教会がスコラ主義から継承し、自明化されてきた教会体系、制度的教会のかしらとしての教皇とキリストの同一視に挑戦し、また、「八名の教授による勧告」で強化され、曲解された「教会は聖職者だけで構成される」というローマ・カトリックの聖職主義を批判して、キリストのからだとしての真の信仰者の教会を強調する。「救いに予定されたものたち」としての信仰者は、この神の先立つ恵みの決定を、反キリストが勢力を持つ、終末とも言うべき時代の節目において、キリストへの服従という実によって実証していかねばならないと結ばれている。

そして、フスは『教会論』を書きあげると、危険を冒してプラハ市内に戻り、約80名の会衆の前でこれを読み上げたのであった⁴²。

現在『教会論』には20の異本が残されているが、それは読み上げられた『教会論』を聴いた聴衆が筆記したか、あるいはそれを元に筆写したものが残されているからだろうと推測される。S. H. Thomson がこれらの異本を比較校合したものを出版している (S. H. Thomson, (ed.) *Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia*. Boulder, Colorado: University of Colorado Press, 1956.) また、1715年に出版されたものを底本にして英訳したものが、D. S. Schaff, *The Church by John Hus*, New York: Charles Scribner's Sons として出版されている。この論文では、基本的にシャッフの英訳を読み、必要なキーワードや概念が登場する箇所ではラテン語版を参照、引用している。

2-2 信仰のことがらとしての教会

「使徒信条」に「我は教会を信ず」とあるように、フスにとっても教会は信仰のことがらである。「あらゆる地上の巡礼者が、ちょうど花婿であるイエス・キリストを愛するように、彼らはキリストの花嫁である教会自身を、つまり、聖なる普遍的な教会を (*ecclesiam sanctam catholicam*)⁴³ 信じるべきである」。フスは救いのプロセスにおける教会の役割の大切さを決して疑わない。その意味で彼はまさに正統的ローマ・カトリック信徒であり、その教会の司祭である。彼にとって、キリストを愛することと教会を信じることは一つの事柄である。キリスト論と教会論は一つである。信仰において教会を知り、「特別の母」⁴⁴ として教会を愛し、教会に榮譽を帰することは、まさにイエス・キリストとの愛の關係に基礎付けられ、また、キリストとの愛の關係はキリスト者を教会への参与と教会形成へといざなう。

しかし、現実の教会は、しみもしわも傷もある人間の集まりである。そこ

42 あるいは原稿がプラハに送られ、ベツレヘム礼拝堂で代読されたとも言われており、この著作を書いたコジー・フラーデクの村でもフスは説教したと言う。

43 *Magistri Jan Hus, Tractatus de Ecclesia*. Zrukopisů vydal S. Harrison Thomson, Praha: Bohoslovecká Komenského evangelická Fakulta, 19581. トムソンは註として *Wyclif, De Fide Catholica, Op. Min.*, 98 をあげている。

で、フスは以下のように続ける。「しかし、教会を信仰によって知ることを別にしては、彼のこの、霊的母を愛さないようにしよう。なぜなら、彼は教会を信仰によって知ることを学ぶべきであり、こうして、彼の最高の母として教会に榮譽を帰するべきである」と。キリストを信じること (Believing in Christ) と教会を信じること (Believing the Church) の間に明確な区別があるように、教会がいかにあらゆる被造物の中の最高のものであったとしても、教会は決して神でもキリストでもあり得ないのである。教会は礼拝の対象ではなく、キリストにおいて神を礼拝する場である。キリスト論と教会論は切り離せないが、両者の間には明確な区別があり、キリスト論は決して教会論に解消されない優位性を持っている。

2-3 人間の「共同体」としての教会

信仰のことがらとしての教会を正しく理解するために、フスは教会を建物あるいは制度としてではなく、神を礼拝し、祈る場、「家」と理解する。「教会は神の家を示し、それにおいて人々がその神を礼拝できるというまにその目的のために構成されている」⁴⁵。むしろ、「家」にはそれを管理する人々がいるので、教会という言葉で神の家に属する働き人たる聖職者たちを示すことも可能ではあるが、ここでは、「家」とは建築物としての「ハウス」というより、むしろ、人の集まりである「ホーム」としてイメージされている。フスは言う。

44 Ibid. フスのこの著作の英訳者 D. S. Schaff は教会を「母」と呼称することに反対しているが、フスは新約聖書において見出すことができない教会の「母」の呼称をここで用いている。Schaff, D. S. *The Church by John Huss*. Westport: Greenwood Press, 1976, Introduction, xxxvii and 1, note 2. シャフがこの概念に反対するのは、教会は霊的な子らを自ら生み出す、人格性を持った存在ではないからである。信仰者を生み出すのは神ご自身の働きであるからである。この神の働きと教会とが自己同一化されると、救済機関としての教会理解と、 sacrament 体系が生じてくる。教会をキリスト論、聖霊論の立場から批判したフスではあるが、教会を「母」と呼称することからは自由ではなかったというのである。

45 Jan Hus, *Tractatus de Ecclesia* 1. 'ecclesia primo signat domum dei factam ad hoc, ut in ea populus excolat deum suum.'

しかし、ギリシヤ語によれば、教会、ecclesiaはある会衆のことであり、アリストテレスが「国家」2：7で教えるように、congregatioはある規則の下に共に保持されたものである。彼はそこで言う、「すべての人がこの教会において役割を持つ」。それゆえ、この意味によれば、あらゆる人間の会衆が教会—ecclesiaと呼ばれる⁴⁶。

中世の固定化された身分制度の中に生きながらも、また、当時のスコラ主義の哲学的基盤であったアリストテレスに学びながらも、近代社会像に繋がるような、自由な「会衆」理解がフスの中に芽生えていたことは驚きである。まさに、宗教改革以前の宗教改革者とよばれる所以である。

2-4 普遍的全体教会と個別教会

全体教会と個別教会の関わり方の理解の仕方も重要な神学的課題である。バプテスト教会は伝統的に個別教会において全体教会が十全に現われているという立場を主張し、各個教会相互の協力を喜ぶものの、小さな教会が大きな教会に支配されたり、また、各個教会を超え、あるいはそれを縛るような信仰告白を避けてきた⁴⁷。しかし、中世ローマ・カトリック教会においては、アウグスティヌスの「地上の国」(civitas terrena)と「神の国」(civitas dei)の区別とその緊張関係が誤解・誤用されて、歴史的な制度としてのローマ教会が個別教会を統合する全体教会とみなされ、理想的な神の国と同一視されがちであった。このような現状の中で、フスは教会を以下のように定義する。

また、義なる者たちの教会は、一方でカトリックであり、つまり、普遍的であり、それは何か別のものの一部分ではない。…他方、それは特殊なものであり (alia particularis)、他の部分の一部であり、救い主がマタイ18：20で言っている通りである。「二人または三人がわたし

46 Ibid.

47 バプテストの教会観としては、随分古いものであるが McCall, D.K. (ed.), What is the Church. A Symposium of Baptist Thought. Nashville: Broadman Press, 1958 を参照。

の名で集まるところには、わたしもその中にいるのである」。ここからして結果することは、二名の義なる者が、かしらとしてのキリストと共に、キリストの名で集まっていることが一つの個別的な聖なる教会を構成しているということである。同様に、三人あるいは四人そしてそれ以上の人々が混合されることなしに予定された者の全数になる。教会という用語が、しばしば聖書で用いられており、使徒がIコリント1:1で「コリントにある教会に、すなわち、イエス・キリストによって聖なる者とされた人々に」という時にはこのような意味なのである。同様に、使徒20:28「あなたがた自身と、群れ全体に気を配ってください。聖霊は、神の御子の血によって御自分のものとなさった神の教会の世話をさせるために、あなたがたをこの群れの監督に任命なさったのです」と言われている時も個別教会の意味である。この意味で、プラハの町における、キリストの支配の下に今や生きるすべての義なる者たち、もっと特別には、予定された者たちがプラハの聖なる教会であり、…⁴⁸。

このような定義は、バプテストの各個教会主義に通じるような、信仰者の個別の群れの中にこそキリストが臨在されるという主張である⁴⁹。むろん、フスはあくまでも正統なカトリック教徒を自認しており、制度・組織としての教会、そして全体教会がローマ・カトリック教会として実存することも認めてはいる。しかし、「聖なるカトリック つまり、普遍的教会は、予定された者の全体性 (*omnium predestinatorum universitas*)⁵⁰であり、あるいは、現在、過去そして未来の予定された者たちのことである」という実に広がりのある定義と平行して、その教会が具体的にプラハに現存していると主張する中に、フスの仕えるプラハの会衆への愛着と、組織・制度としてのローマ教会を相対化する視点が明確に現れていると言えよう。教会の一致は「ローマ

48 Hus, op. cit., 2.

49 Schaffもまたフスが個別教会に強調点を置いたことは明白であると積極的に評価している。Schaff, op. cit., xxxviii.

50 Jan Hus, Tractatus de Ecclesia, 2.

教会」の制度的一体性ではなく、神の選びのことがらなのであり、また、終末論的希望のことである。

2-5 「予定された者」の総体としての教会

キリストと教会との混同は、目に見えない教会と目に見える教会との混同に関係してくる。目に見えない普遍的教会と現実の教会との乖離を巡る葛藤こそわれわれキリスト者の信仰的、神学的な今日的テーマであるが、これはまさに、フスにとっての命がけの課題であった。ローマ・カトリック教会が社会的制度として、また「救済機関」として欧州社会を支配し、嬰兒洗礼によって、生まれてきた者を基本的に教会員とするシステムにおいて、また、刑法などの市民法もいまだ整備されておらず、教会が道德・教育教化の場であり、さらに、聖職者になることが社会的栄達の一つの道であるような社会において、目に見えない教会と目に見える現実の教会との乖離をどのように神学的に考えるかは正に神学的死活問題であったことであろう。中世のローマ・カトリック教会は、教会総体が、ローマ教会の下にあるという空間的・地域的同一化と、目に見えない教会と制度として目に見える教会との自己同一化という二重の問題を抱えていたのであった。アウグスティヌスによる「目に見える教会」と「目に見えない教会」の区別と関係の教説は、一方では、現実の教会を「目に見えない教会」によって相対化しながら、他方においては、現実の教会の存在根拠を神学的に提供するものであった。しかし、目に見える教会から余りに乖離したかたちで目に見えない教会が主張されれば、キリスト教の歴史に現われては消え、消えては現われる教会急進主義、あるいは無教会主義を擁護したエミール・ブルンナーのような『教会の誤解』⁵¹という理想主義的誤解が生まれるであろうし、見える教会を余りに見えない教会と一体化してしまえば（中世のローマ教会の立場からすれば見える教会の制度以外の所での個人的、直接的神とのやり取りはまさに自己中心的な熱狂主義的幻想でしかないであろう）、人間的社会的制度でもある教会の絶対化という自己硬直に直面させられるであろう。歴史的には、バプテス

51 Emil Brunner, Das Missverständnis der Kirche, Zuerich: Zwingli Verlag, 1951.

トは、主イエスに従う信仰者の絶えざる自己訓練の共同体である「目に見える教会」を強調してきたのであるが⁵²、フスは彼の教会論をどのように展開するのであろうか。

2-5-1 現在、過去、そして未来にわたる「予定された者」の総体としての教会

マタイ25:31には、以下のように言われている。「人の子は、栄光にかがやいて天使たちを皆従えて来るとき、その栄光の座に着く。そして、すべての国の民がその前に集められると…」。フスは叫ぶ。「王であるキリストの支配の下におけるあらゆる人々からなる大きな会衆」とはなんということであろう！これは神の国と教会についての一つの終末論的ヴィジョンである。しかし、フスはトマス・アクィナスの「教会はあらゆる人々の集まりである」というアリストテレス主義的定義を曖昧であるとして批判し⁵³、アウグスティヌスに従う。会衆の全体が聖なる教会であるわけではないからである。神は終わりの日に、歴史を審き、また、教会を審かれる。マタイ25章は、「羊飼いが羊と山羊を分けるように、彼らをより分け、羊を右に、山羊を左に置く」と続くからである。神が全ての人を招いておられるとしても、実際的には信仰と教会から離れていく人たちがいるのである。あるいは、道徳的に退廃していると判断されるような人たちが、教会において高位聖職者として権勢を誇る事実がある。このことをどのように考えたら良いのだろうか。

そこで、フスは教会を、「聖なるカトリック、つまり、普遍的教会は、予定された者の全体性 (*omnium predestinatorum universitas*) であり、あるいは、現在、過去そして未来の予定された者たちのことである (*omnes predestinati presentes, preteriti et futuri*)」⁵⁴、あるいは、聖なるカトリック教会は、「あらゆる予定された者たちの総数であり、キリストご自身がそのかしらであるキ

52 D. K. MacCall (ed.), *What is the Church? A Symposium of Baptist Thought*. Nashville: Broadman Press, 1958. G. E. Hershberger (ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*. Scottsdale: Herald Press, 1962.

53 Hus, op. cit., 28.

54 Hus, op. cit., 2.

リストの神秘的なからだである (*numerus omnium predestinatorum et corpus Christi mysticum, cuius ipse est caput*)。そして、キリストの花嫁 (*sponsa Christi*) である」⁵⁵と定義する。

フスにとっては、現実に見えるローマ・カトリック教会の聖職者組織や教会員の総体が真の教会であるのではない。聖職者といえども墮落しており、教会員といえども嬰兒洗礼によってキリスト者となる以上、名目的にキリスト者であっても実質的には真のキリスト者とはいえない。ただ神が一方的な恵みによって選び、予定された者だけが真のキリスト者であり、真の教会を構成しているというのである。また、真のキリスト者の総体数がいかに少なく、教会が絶望的に腐敗しているとしても、神はその恵みの予定において真のキリスト者、真の教会を保持されるのである。これがフスの確信であった。また、予定された者たちは歴史を貫き、現在、過去、そして未来においても存在するのであり、その総体が真の教会を形成する。

「予定された者」という信仰は、後のカルヴァン主義の二重予定説的決定論の硬直化のゆえに、あるいは人間の自由意志と尊厳を尊重する近代主義的傾向のゆえに、今日では余り耳慣れない概念・用語となっている。しかし、ローマ 8 : 29には「神は前もって知っておられた者たちを、御子の姿に似たものにしようとあらかじめ定められました。それは、御子が多くの兄弟の中で長子となられるためです。 (*Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*) 神はあらかじめ定められた者たちを召し出し、召し出した者たちを義とし、義とした者たちに栄光をお与えになったのです」とあり、また、ローマ 9 章に展開される「予定」の秘義の信仰は、神の主権の強調と一方的な恵みによってのみ救われるというキリスト教的謙虚さの神学的表現として重要であろう。また、歴

55 Hus, op. cit., 7. シャフは参照として Wyclif の *Congregatio omnium predestinatorum, solum numerus predestinatorum, de Eccles. 2, 5, etc.* という定義を紹介し、また、フスの *Com. on the Lombard*, p.36 において、フスが教会を以下のようにも定義していることに触れている。「救われるべきあらゆる信仰深い者たちの会衆。それはキリストの神秘的体であり、今はわれわれには隠されており、その体には永遠の罰に定められた者は場所を持たず、彼らは審判の日にキリストの体から分離されることになる糞のようなものである」。p 10.

史に翻弄され、絶望しかねないフスの時代には彼らの信仰の存在論的根拠となったのである。

しかし、フスが、「予定された者」に対立する概念として「予知された者」(praesciti) について語るとき、理解はやや困難である⁵⁶。彼は先のマタイ 25:31以下を釈義して言う。「ここからして明白なことは、羊の一つの教会 ecclesia と山羊のもう一つの教会、義人の教会ともう一つの予知された者 (praesciti) の教会があることである」⁵⁷。文脈からして、「予知された者」(praesciti) とは否定的な意味を持っており、フスのこの『教会論』の英訳者シャッフは、これを the reprobate=「神に見棄てられた者」と翻訳している⁵⁸。そしてその註において、以下のように解説している。

予知された者とは、つまり、彼らが永続的な恵みの状態にいないことを神が予め知っておられる者たちである。それは神の予知の問題ではあるが、彼らの状態は神の能動的意志というものではない。この予知された者は、現在の義によれば恵みの中にあり、また、功德を通して永遠の喜びを求めているが、同時に彼らの破滅を招く者のことである。フスはこの外見的な矛盾を以下のように説明している。つまり、彼らは、ある人がコートを手を望んでいるが、いまだそれを所有していないように、彼らは永遠の喜びを達成する手段喜んで用いないのであると。

*Super IV. Sent., 188.*⁵⁹

このような説明によっても「神に見棄てられることになる人」における神ご自身の関与とその人自身の責任性との関係は不明確である。この問いに対して、フスは人を聖なるカトリック教会の成員にするのは、場所とか人間

56 Spinka, John Hus' Concept of Church 19によれば、このような理解はアウグスティヌスに由来するだけでなく、フスの先駆的改革者であった、Matthew of Janovにも見られる。

57 Jan Hus, op. cit., 2.

58 Ivana Noble は the repudiated=「拒絶されたもの」と翻訳している。“Jan Hus in Ecumenical Discussion,” in: Journal of European Baptist Studies, Vol.6, 9.

59 Schaff, op. cit., 2.

的選択ではなく、神の恵みの予定であると繰り返し、神の予定は、「愛においてキリストに忍耐強く従う人の場合を考慮する」のである (*predestinatio divina respectu cuiuscunque qui perseveranter Christum sequitur in caritate*)⁶⁰と主張する。予定とは、アウグスティヌスにしたがえば、「恵みを通しての神的意志の選び」であり、「予定は現在の恵みと将来の栄光の準備」(*predestinatio est preparatio gratie in presenti et glorie in futuro*)⁶¹であると言う。こうして、フスは、神の予定を強調しつつも「考慮・尊重」(*respectu*)や「準備」(*preparatio*)の概念によって、人間の応答責任性を語ろうとする。しかし、結論的には神の予定を第一のこととしているのである。これは、現代人には納得しにくいものであるが、このような決定論の問題は、予定説における解きがたい難問であろう。信仰から逸れていく者を「予知された者」という概念で言い表すことも、そのような事態が起こることを神がすでにご存じであることの信仰告白なのであろう。

そうであれば、重要なことは、基本的にだれが予定された者であり、だれが見棄てられる者であるのかは人間の側からは、また、「現在」という限られた時間の中に生きる人間には判断することは出来ないことを心に留めておくことである。むしろ人は、先走って審いてはならないのであって、フスは、マタイ13:47-50の天国の譬において、網の中には良い魚と悪い魚が混在していること、マタイ22:1-14の婚宴の譬においては、「善人も悪人も皆集められた」こと、ルカ3:17から、最後の脱穀場までは麦の実と籾殻は一緒であることなど五つの聖書箇所を引用し、アウグスティヌスの『岩への信仰について』を引用する。「神の打ち場が普遍的教会であり、籾殻はこの世の最後までそこで麦と一緒に混ざったままであることを、あくまで信じ通し、疑うな」⁶²。フスはこうして、収穫の時まで良い麦と毒麦が混在している「毒麦の譬」(マタイ13:24-30)に度々言及する⁶³。教会はこの世の始まる前から予定されている者たちの集まりであると同時に、終末時に初めてそれが完成し、顕わになるのであって、終末手前に生きるものとしては、このような

60 Jan Hus, *op. cit.*, 2

61 *Ibid.*

混在に耐えることが要求されているのである。その意味でフスには戦闘の教会への温かい眼差しがないわけではない。

ともかくも、フスにとっては教会とは、神によって予定された人々の集合体のことであり、現実の教会においていかに信仰深く見えていてもそれを最後まで貫徹できない人たちがおり（こうして聖徒たちの教会に対して反キリスト、偽のキリスト者の教会がある）、逆に現在は教会から離れ、また教会に反抗しているが、やがては教会に戻ってくることを予定されている人々がいるということである。イスカリオテのユダが主イエスによって重要な使徒に選ばれているが、イエスを裏切ることになり、また、ペテロが三度主イエスを拒絶し、パウロが教会の迫害者でありながら、死にいたるまで教会に生き続けることになるように、これは神のみぞ知る、神の予定としかいい得ない、秘義なのであろう⁶⁴。そして、反キリストの教会を語らざるを得ないほどフスにとっては当時の教会制度は腐敗していたのである⁶⁵。いや、逆に、いかに教会の現実が腐敗しようとして、普遍的な、真実の教会は存在し続け

62 Hus, op. cit., 10. シヤフの英訳 16-17 頁。「教会論」第 3 章、第 7 章、18 章については邦訳がある。中村賢二郎訳「教会論」in:『宗教改革の先駆者たち』宗教改革著作集 1, 167-204 頁。英訳者シヤフはアウグスティヌスからのこの引用は誤ってアウグスティヌスに帰されており、フスが用いた Migne, 40: 753-780 にはアウグスティヌスの著作のアベンディックスとして収録されていることを指摘している (17 頁)。

63 Hus, op. cit., 15.

64 フスはこのユダ、ペテロ、パウロの例を繰り返し用いている。18, 27, 36, 39, 46, 英訳 50 頁註 1 参照。フスは繰り返し、いかにして、予知された者、見捨てられる者が教皇でありあるいは司教でありうるかの例としてユダを用いている。彼らは現在の義を持っており、しかし、そうかも知れないが、選ばれた者の中にはいない存在である。キリストがヨハネ 6:70 で言うように、ユダは正当に選ばれた。しかし、彼は悪魔を持った。こうして教皇も儀式に従いよく選ばれるかもしれないが失われた者でありうる。彼の「ペーター・ロンバルドゥスの注解」においてフスは言う、「真実に、イスカリオテのユダは司教であることを欲していた。そして監督職に彼を選ぶように神を喜ばせた。しかし彼はいかなる善をそれによって得たのか？ 確かに、彼は彼が金銭欲に捕らわれたゆえに彼の監督職を失った。そして彼は神の意志に彼の意志を委ねなかったので破滅へと彼自身の体と魂を引き渡してしまった。(188 頁)

65 このようなキリストの教会と反キリストの教会、聖徒の教会と腐敗した教会の二分法はフスの先駆者ヤノフも語っていた。Spinka, *Concept of the Church*, 19. ここには黙示文学的イメージで当時の教会の腐敗が指摘されている。21.

るのである。

2-5-2 「教会に属している者」と「教会の中にいる者」

そして、フスは「教会に属している者」と「教会の中にいる者」とを区別するのである。「そして、教会に属しているということは一つのことであり、教会の中にいるということはまた別のことなのである」(Et sic aliud est esse de ecclesia, aliud esse in ecclesia)⁶⁶。そして、この「属していること (of)」と「中に存在していること (in)」の相違を奇妙な類比で説明する。フスは、キリストのからだとしての教会と人間の身体との類比関係について三つの一致点(諸部分が一つの体を作り上げていること、各部分の相互依存性、そして、キリストと魂というものによって身体全体が生かされていること)と三つの相違点(からだとしての教会においてどのような場所や位置を占めているかは無関心であること、教会ではひとりの成員がさまざまな役割を担っている現実、そして成員の働きの愛より出る自発性)を論じたあと、以下のように言う。

人間の体の中には、唾、たん、排泄物、腫物あるいは尿のように体自身の一部ではないような要素が存在しており、そして、この要素は体の一部ではないゆえに体に属していないように、…そのように、教会であるキリストの神秘的体の中にも、何かが存在しており、それは、にもかかわらず、体の一部ではないので、教会に属していない何かである。そして、このようにして、あらゆる見棄てられるキリスト者は、排泄物が体の一部ではあっても最終的にそこから切り離されるように、体(なる教会)に属してはいない⁶⁷。

外見的には教会において権勢を謳歌しているが、その実、にせキリスト者

66 Hus, op. cit., 15. Schaff, op. cit., 21, "And so it is one thing to be of the church and another thing to be in the church". 中村賢二郎, 「このようにあるものは教会に属しており, あるものは教会の中にいるだけなのである」。172頁。

67 Hus, op. cit., 14-15. Schaff, op. cit., 21. 中村, 171-2頁。

である人たち、教会から去っていく者たちを「排泄物」に喩えることはどうかとは思いますが、「排泄物」(stercus)という言葉は、ヒエロニムスがヴルガタ訳でピリピ3:8で用いたものであるとシャフは指摘している⁶⁸。そしてヨハネの手紙一の2:18-19に「今や多くの反キリストが現れています。これによって、終わりの時が来ていることが分かります。彼らはわたしたちから去って行きましたが、もともと仲間ではなかったのです。仲間なら、わたしたちのもとにとどまっていたでしょう」と言われているように、予定というものは機械論的に決定されているというより、遡って、「仲間ではなかったのだ」と悔やみつつ遡及的に追認識されるものなのである。そして、「教会のいかなる部分も最終的に教会から脱落することはありえない。なぜなら教会を互いに結び付けている予定の愛は失敗しないからである」⁶⁹と言われているように、激動のフスの時代にはこのような神の決定論こそが確固たる慰めの根拠なのである。

2-5-3 3つの部分に分けられる唯一の普遍的教会

『教会論』第1章の教会の定義における「予定された者」と「見棄てられる者」との二極類型論は、第2章において多少緩和されており、また、1章と2章の間には多少矛盾が見られるようにも思う。

キリストの花嫁、キリストの「からだ」そして「神の家」たる教会はこの世界に広がっており、すでに述べたように、現在、過去、未来にわたって一つであるが、フスはさらに、この唯一の普遍的教会の三つの部分(tripartitur)⁷⁰について論じる。すなわち、勝利の教会、戦闘の教会、そして休眠中の教会(ecclesia triumphas, ecclesia militans et ecclesia dormiens)である。

戦闘の教会とは「父のみ国への巡礼の旅をしている予定された者」(predestinatorum, dum hic viat ad patriam)⁷¹の総数であり、そして、それは肉とこの世と悪魔に対するキリストの戦いに従事しているゆえに戦闘の教会と呼ばれ

68 Schaff, op. cit., 21.

69 Hus, op. cit., 15, Schaff, op. cit., 21.

70 Hus, op. cit., 8.

71 Ibid., 8.

る。

勝利の教会は、サタンに対するキリストの戦いを持続し、最終的に勝利した、天のみ国において安らいでいる祝福された者たちから成っている。

そして、休眠中の教会とは、煉獄⁷²において苦難を被っている予定された者の総数である。そこにいる魂たちは祝福を楽しんではいないゆえに休眠中と呼ばれる。現在の生活において神の予防的な援助する恵みによってその教会は煉獄においてなされた満足 (satisfaccionem 犯された罪に対応した功績の充足・十分さ) の後で天の国における報酬を得ることができるのである。この類型があくまでも「予定された者」たちの一部のことであるのか、「予知された者」まで含むのか理解しづらいが、聖書には描かれておらず、そしてプロテスタント教会に馴染みのない「煉獄」の思想が、二極対立的思考の緩和として教育的に機能しうることは認めねばなるまい。

そして、フスは、「あらゆるそれら三つのものから成る、最後の審判の日に明らかになる唯一の偉大な教会が存在するであろう (Una autem magna ecclesia erit ex omnibus illis in die iudicii)」と主張する。こうして、フスにとって教会の唯一性は、ローマ・カトリック教会という制度的統一性としてではなく、神の恵みと予定と終末論的希望の事柄として理解されている⁷³。「カトリック教会の統一性は彼女の分離された会員たちが予定によって一つであり、祝福の統一において一つであるかぎりにおいて、そして、彼女の離れている子等が最終的には無上の喜びにおいて一つであるかぎりにおいて一つである。なぜなら、現在の時において、彼女の統一性は信仰とキリスト者の徳の統一性と愛の一致において成り立つからである」⁷⁴。

72 後で論じるようにフスは教会の教義より聖書そのものに基づいて考えることを強調しているが、煉獄、7つの sacrament など非聖書的なローマ教会の教義も批判的コメントなしに信じ、言及している。ここに彼の信仰の広さ、そして何よりも実践的傾向を認めることもできるが、やはり、中世的思考から抜け切れていない中途半端さも見てとれよう。

73 Ivana Noble, "Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia," in: *Verborgener Gott - verborgene Kirche?* Stuttgart, 2001, 138-155.

74 Hus, *op. cit.*, 10. 英訳 14 頁。

「休眠中の教会」というのは耳慣れない述語であるが、勝利の教会と戦闘の教会の区別と関係は教義学的あるいは組織神学的教会論においては基礎概念であると言えよう。特に、中世ローマ・カトリック教会の現実、フスの目から見れば、勝利の教会と現実の戦闘の教会のはなはだしい混同から生じたものであった。しかし、後で論じるように、彼の厳しい教会批判、特に、高位聖職者たちの道徳的退廃を糾弾するフスの姿勢は、ローマ教会とその聖職者、神学者たちにとっては、人間という現実を知らない、余りにも理想主義的で、青臭いものを感じられたことだろう。彼らは「フスは戦闘の教会を認めていない」と批判した。しかし、フスは戦闘の教会について語っている。いや、戦闘の教会への認識があるからこそ、当時のローマ教会と教皇制が現実の戦闘の教会と「勝利の教会」とを混同し、それゆえに、油断して聖職者たちの道徳的弛緩が生じていることを、まさに「戦闘の教会」の視点と使命からして指摘し、戦ったのであると言えよう。

2 - 5 - 4 戦闘の教会への4つの関わり方

フスはさらに、現在の戦闘の教会に焦点を当て、戦闘の教会あるいはこの世の巡礼者の教会に関わる関わり方は四通りあり、名目と事実において (nomine et re) 教会のうちにある者 (キリストに服従する、救いに予定されたカトリック教徒)、事実においても名目においても教会のうちにはいないもの (nec re nec nomine ut prescite pagani 神に見棄てられた異教徒)、名目においてのみ教会のうちにあるもの (偽善者)、そして、名目においては教会の外にあるように見えても事実においては教会のうちにあるもの (今はキリストを知らないか、あるいは教会から離れていても、やがて教会に来る、救いに予定されたキリスト者) を区別する⁷⁵。それゆえ、人は二通りの仕方現実の教会に加わっていることになる。つまり、永遠の生命に予定された者としてか、ある時点で罪の赦しの恩寵を受けはしたが、最後まで忍耐できず、脱落してしまうような者としてである。そうであれば、現実の教会からの分離もまた二通りであり、永久の分離と、一時的な罪によって教会から引き離

⁷⁵ Hus, op. cit., 16. Schaff, op. cit., 22.

されたが、やがて神の恵みとその予定によって再び教会に引き戻される人のことである。

2-5-5 「予定された者」の総体としての教会のまとめと評価

フスは教会を、キリストの「からだ」、「花嫁」として、唯一で、聖なる、普遍的な存在であり、現在、過去、未来にわたる予定された者の総数であるという。彼はまず、「予定された者」と「予知された者」=「見棄てられる者」とを対立軸で峻別する。それは「教会に属している者」と「教会の中にいる者」の区別によって置き換えることもできる。

そして、救いへと「予定された者」の総数としての教会は、「勝利の教会」「戦闘の教会」そして「休眠中の教会」に区分され、さらに、「戦闘の教会」への4つの関わり方が区別される。このような区別においては多少の重複や錯綜が見られるが、結論的には、「予定された者」と「見棄てられる者」との対立的思想の枠組みが貫かれている。

このような分類・分析の仕方はスコラ主義的な学問形態であるとも言えるが、スコラ主義は基本的には総合的であり、二極対立型ではないであろう。フスに見られる「二極化された類型論」⁷⁶は『教会論』を読み進める上で、大きな問題点であることは事実である。このような「二極化された類型論」はさらに、キリスト理解における、キリストと反キリスト、信仰理解における、信仰と反信仰、あるいは、愛において「形成される信仰」と行動を伴わない「非形成的信仰」などにも登場する。類型論はそもそも「純粹理念型」(Idealtypus)であって、物事を整理して明快に理解するのに役立つが、歴史的現実はいつも曖昧であって、対立した二極の中間に広がっているのである⁷⁷。

フスの思考は社会学的理念型というより、むしろ、神の中にすでに「原型」(archtype)として永遠に実在していることが歴史の中で展開され、「対型」

76 Ivana Noble, "Jan Hus in Ecumenical Discussion," 9.

77 Max Weberにおいては、現実理解としてよりも社会学的整理のため「理念型」が多く用いられる。

(antitype) との関係に巻き込まれ、翻弄されながらも結局自らを成就するというプラトン-アウグスティヌスの思惟であると言えるだろう。しかし、いずれにもせよ、二極のそれぞれは反対極によって規定されるゆえに、奇妙に相互に依存しあうことになる。救われる者は救われない者の存在によって意味を持ち、予定された者は予定されなかった者の存在によって意味を持ち、結果は相互に依存し合いながら結局排除しあうことになるという問題性を持つ。

結論的に言えば、『教会論』におけるフスの思考には、以上のような二極対立的類型論の割り切りと「遊びのなさ」という基本的問題が内包されている。しかし、われわれは、フス自身が当時の歴史的状況の中で一方的に排除の論理によって封じ込まれており、この論述が命がけの「闘争的」文書であることを忘れてはならないであろう。確かに彼の思考は極端であるが、それは極端な状況の中で身を処し、神学的主張をせざるを得ない人間の神学的アプローチの一つの方法であるとも言えよう。嬰兒洗礼によって住民全体がキリスト教会の会員であるような中世の宗教的・文化的体制にあって、個々の人々の人生の道行きにおいて、ある時は、信仰深かった者が、教会から離れてしまったり、一時教会から離れたり、教会に反抗していた者が教会に戻ってきたり、あるいは、教会において高位聖職者として権勢を誇っているが、道徳的に退廃しているように見える人々が多かったのである。まさに、教会とそこに集まる人々は、現在、過去、そして未来という時の広がりの中で、そして、永遠の過去とも言える、神ご自身の予定の中で見られる必要があったのだろう。神の予定の信仰は、本来、自分自身の不信仰を含めて、頑固な抵抗に直面したときに絶望することから信仰者を護り、また、この歴史において成功を納めているように見えるときには信仰者の思い上がりを諫める重要な教えである。

それゆえ、神学的な課題は、このような予定論が機械論的決定論や「あれか、これか」の峻別による自己絶対化あるいは熱狂主義からいかに護られるかである。フスの場合は、キリストへの服従の倫理性と、聖書証言への固着、救いのプロセス性への洞察、権威についての終末論的理解などによって、予

定論的教会論の問題点を克服しようとしていると言えよう。そこで次に、キリストの主権性の主張による教会の相対化とフス自身の神学の自己相対化の努力に注目してみよう。

2-6 教会の唯一のかしらとしてのキリスト

—いわゆる「使徒継承」を巡って—

フスは、「キリストだけが普遍的な教会のかしらであり、教会は何か別のものの一部ではない」(*solus Christus est caput universalis ecclesie, que non est pars ad aliam*)⁷⁸と主張する。フスは、この「キリストだけ」(*solus Christus*)という限定を強調する。そして、「何か別のもの」の中には、天使たちや使徒たちから、この世の政治的権力や社会学的装置などが含まれているのであろうが、フスの論敵はローマ教皇と高位聖職者たちであることは明白である。このことを明確にするため、フスが引用している教皇ボニファティウス8世の勅書を紹介する。

唯一の、聖なる、普遍的 (カトリクス)、使徒的教会を我々は信仰に迫られて信じざるをえず、保持する。そして教会の外には救いも罪の赦しも存在しないとわれわれは堅く信じ、告白する。…一つにして唯一の教会は、一つの体、一つのかしらを持つ。怪物のように二つのかしらを持つのではない。すなわち、教会のかしらはキリストとキリストの代理者であるペテロとその後継者である。…我々はさらに、すべての人の救いのためにローマ教皇に服従することが絶対に必要であること (*subesse romann pontifici omni humane creature ... omoni esse de necessitate salutis*) を宣言し、語り、決定する。また、ローマ教会は、教皇をかしらとし、枢機脚をからだとする教会であり、彼らとその教会を構成する (*romana ecclesia est ecclesia, cuius caput est papa, et cardinales corpus, facientes illam ecclesiam*)⁷⁹

78 Hus, op. cit., 20.

ここでは、「教会のかしらはキリストとキリストの代理者であるペテロとその後継者である」と言われ、「キリスト」と「ペテロ」と「その後継者」とが接続辞「と」で結ばれ、キリストが唯一のかしらであるから、何かキリスト以外の別ものが教会のかしらであることはできないという論理ではなく、キリストのかしらであることが、具体的にこの世では「ペテロ」と「その後継者」であるローマ教会によって実現され、そのことによって教会の唯一性が保証されているという論理である。

さらに注意すべきことは、この勅書の後段である。フスが手にしたカレル大学神学者たちの文書には、「教皇はローマ教会のかしらであり、枢機院はそのからだである」と露骨に言われ、また、「(教会の秩序における) 下位の者は、純粋に善が禁じられたり、純粋に悪が命じられたりしない限り、つまり、その両者の中間のことがらについては何事もローマ教会の使徒の座と高位聖職者に服従せねばならない」⁸⁰と説かれていたらしい。つまり、フスが闘っているのは、ローマ教会とその教皇制であるというより、教皇制を隠れ蓑にし、フスを告発するカレル大学の神学者たちの教会理解である。このように結合された文書によって、ローマ・カトリック教会は、キリストをかしらとする唯一の普遍的教会であり、キリストのかしらであることは、ペテロとその後継者である教皇制において実現しているのであるから、救いのためには教皇に服従すべきであるという主張と、ローマ・カトリック教会のかしらは教皇であり、そのからだは枢機院であるという主張が奇妙に連結されていることが分かる。フスが問題にするのは後者のカレル大学神学部教師らの詭弁である。

2-6-1 キリストの唯一性と独自性

フスの論理は、キリストのかしらの唯一性は、キリストと並んで、地上で

79 Hus, op. cit., 43. Friedberg II, 1245. 英訳は Schaff, D. S. History of the Christian Church Vol. VI, Grand Rapids: Eerdmans, 1949, 25-27. 最後の引用文は勅書 *unam sanctam* そのものにはないので、フスを告発したカレル大学神学部の教授たちが付加した解釈の言葉であろう。

80 Hus, op. cit., 157. 英訳 195 頁。邦訳 187 頁。

のその現実体であるローマ・カトリック教会、特に、教皇と枢機卿らがかしらであるという論理を許さないものである。フスは、キリストと、唯一で、聖なる、普遍的で、使徒的である教会との同一化を認めることはできる。しかし、それは、永遠の予定において実在し、終末論的希望のことがらであって、その普遍的教会が「いま、ここで」そのままローマ・カトリック教会であるということとは別のことである。また、彼は、百歩譲って、ローマ・カトリック教会が普遍的教会の「一つの形態」であることを受け入れることができるが、教皇と枢機卿団が教会のかしらであり、からだであるということは聖書の根拠のないことであると主張するのである。

フスはそれをキリストの神性とその独一性を強調することで論証する。彼はキリストの神性とその独一性を証言するヘブライ1：4、コロサイ1：15、エペソ1：20などの聖書テキストに基づき、キリストと並ぶ何かあるいは誰かを教会のかしらとすることは、一つのからだに二つの頭を持つ怪物と等しくすることであり、それはあり得ないことであると主張する。そして、使徒たちは誰一人、自らを教会のかしらであるとは言わず、教会に仕える僕、働き人と考えていたことを指摘する。つまり、教会とその具体的組織はキリストの主権のこの世での「代理者」とはなり得るが、そのかしらとからだは明確に区別され、両者の混同あるいは同一化は批判されるべきであると言うのである。まして、後段の教皇がローマ教会のかしらであり、枢機卿団がそのからだであるという主張は、信徒たちの交わりとしての地方教会を軽んじ、信徒たちは、上からの命令に従っていれば良いという教職権威主義そのものであると言うのである。

ここで問題となるのは、いわゆる「使徒継承」の問題である。当然、信仰のある種の公理として、キリストが教会のかしらであることは中世ローマ・カトリック教会も認めるであろう。しかし、キリストが教会のかしらであるという信仰的な不可視なリアリティは、具体的にはキリストと「代理者」としての使徒たち、そして使徒たちの「代理者」としての「ペテロ」、さらにペテロの「代理者」としてのローマ教皇とその枢機卿らによって可視的になるのであり、その意味で、教皇こそ特殊な代理者的意味で、教会のか

しらであるという主張が成り立ちはしないかという問いである⁸¹。フスはこのテーマを『教会論』第7章、18章で取り扱っている⁸²。

教皇の、いわゆる unam sanctam の主張、特に、カレル大学神学部教師らの注釈的付加を伴う主張とフスの主張の正否はマタイ16:16-19の解釈に掛かっている。では、フスはこの聖書箇所をどのように釈義するのであろうか。

2-6-2 いかなる「教会」の「かしら」か？

ここで、キリストの主権性のテーマから逸れて、再び「教会」について触れることは論述が多少重複することになるが、フスにとってのキリストの主権性の主張が教会の本質理解と密接に関係しているので、キリストは、いかなる教会のかしらであるのかという論点をまとめておこう。

シモン・ペトロが、「あなたはメシア、生ける神の子です」と答えた。すると、イエスはお答えになった。「シモン・バルヨナ、あなたは幸いだ。あなたにこのことを現わしたのは、人間ではなく、わたしの天の父なのだ。わたしも言うておく。あなたはペトロ。わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てる。陰府の力もこれに対抗できない。わたしはあなたに天の国の鍵を授ける。あなたが地上でつなぐことは、天上でもつながれる。あなたが地上で解くことは、天上でも解かれる。」

81 今日でも、教会の牧師たちは、信徒たちが直接神と取引をして何かを言い、何かを始めるときに、教会とは牧師のことであり、役員会がそのからだである、いや牧師こそキリストの代理者であると言いたい誘惑に駆られるのではないか。それは部分的に真理契機を持っているのかも知れない。エキュメンカルな文書としてのいわゆる「リマ文書」にはっきりとそう書かれている。「このように職務に任じられた教職者は、イエス・キリストの代弁者また使節として、教会共同体に対してイエス・キリストを代表し、彼の和解の使信を告げしらせる」。(日本キリスト教協議会・日本カトリック教会エキュメニカル委員会編訳『洗礼・聖餐・職務』日本基督教団出版局、1985年、76頁。) 78頁参照「任職された教職の存在は、先行される神の他者性を示すしなのである」(106頁)。

82 その意味で、第3章に加えて、第7章と第18章が邦訳されていることは適切な判断である。

フスによれば、この文章の中に、キリストの教会の本質と、その信仰、基礎、そして、権威が明示されている。教会について主イエスは「この岩の上にわたしの教会を建てよう」と言われている。ここでフスは、教会 (ecclesia) という用語そのものが史的イエス自身に遡ることができるかどうかの批判検討を行っていない⁸³。興味深いことは、フスは「岩」をキリストご自身であると解釈し⁸⁴、キリストがキリストご自身の上にご自身の教会を建てるのであるから、そのような教会は純粋に、救いに予定された者からなる教会以外を意味しようがないと断言する。そうでなければ、キリストはご自身を、教会から離れ、教会を見棄てる者、教会の中にはいるが、道徳的に退廃している者たちと自己同一化することになるからである⁸⁵。そして「陰府の力もこれに対抗できない」と言われている終末論的約束が、救いに予定された者と見棄てられた者の「混合体としての教会」を意味することはできない根拠とされている⁸⁶。フスは以下のようにこの聖句をパラフレーズする。

そしてその告白は非常に明確で確固としていたゆえに、その岩である
お方—Petra—はペテロに言われた、「そこでわたしはあなたに言うが、

83 このような問いは近代聖書学成立後の歴史的問いであろう。しかし、そのような歴史的問いは、極めて妥当性のある神学的な問いでもある。イエスの死と復活、そしてルカの場合はペンテコステを経て「教会」(ecclesia) が成立したとすれば生前のイエスの言葉としてこの用語が用いられることは奇妙なことであり、マタイ 18:17 と当該箇所以外には福音書には用いられていない。むしろ、ecclesia が LXX でカーハル ヤーハウエの訳語として用いられたこと、ヘブライ語聖書の時代より神礼拝者とその会衆が連綿と存在してきたことを考慮すればカール・シュミットが言うように、生前のイエスがエクレーシアに相当するアラム語を用いた可能性は否定できない。Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament, Band III, 502-539. しかし、O. クルマンはこの章句を復活後の場面に移動させている。(O. クルマン『ペテロ』荒井献訳、新教出版社、1965年)

84 伝統的にはこの「岩」をキリストか、「ペテロ=ケパ」という言及からペテロ自身を指すという説に大別され、ペテロはペテロでも、ローマ・カトリックの解釈に対して、彼の歴史的的人格というよりむしろペテロの信仰告白を意味していると考えられる立場(新教の一般的立場)がある。

85 フスには、キリストはまさにそのような人々と自己同一化されたという「十字架の神学」は存在していない。

86 Hus, op. cit., 45.

あなたはペテロ、つまり、真の岩—Petra—、つまり、キリストの告白者である。そして、あなたが告白した「この岩」—つまり、わたしの上に、強い信仰と完成する恵みによって「わたしの教会」を建てるであろう。その教会とは試練の後栄光へと指定されている予定された者の集団である。それゆえ、「陰府の力もそれに打ち勝つことはない」。

こうして、ここで教会とは「キリストの復活後に信仰と完成に向かう恵みによって、キリスト自身の上に、キリストの中へ建てられることになっていた、ある特別な意味での、すべての人」たちのことを意味している。

2-6-3 ローマ教会の位置づけ

—かしらであるキリストに服従する限り—

ここでキリストによって言われている教会が、ポニファティウス8世の定義のように、「唯一で、聖なる、普遍的、使徒的教会」であるということは当然認めうることである。第一、これは「正統信条」⁸⁷によってすでに成立していた信仰告白である。そうであれば、問題はこの普遍的教会と現実のローマ教会との関係理解である。フスは自分自身ローマ・カトリック教会の司祭として、神聖ローマ教会も、戦闘の教会として、この本来的なカトリック教会の本質に与って来たし、与っているし、また、ローマ教会が教会史に特別な位置を占めてきたことを認めることができた。しかし、それはあくまで、あらゆる国民と言語にわたって広がる教会というような意味で普遍的な、教会全体のことであって、教皇や枢機卿団がローマ教会であるとか、普遍的教会であるとか主張することにフスは異議を唱えるのである。むろん、フスは教皇や枢機卿を認めていないのではない。具体的な教会の秩序として、教会に上下関係があり、教皇と枢機卿が教会全体に責任を持つすぐれた上位組織であり、権威であることはありうることである。

87 ニカイア・コンスタンチノポリス信条で「我らは、一つであって聖き公同なる使徒的教会を信じる」と告白されている。(『信条集 前篇』新教出版社、1955年、6頁)

しかし、彼らの権威が自明的に、自動的に権威として認められるわけではない。フスは、教皇や枢機卿たちも、人間であり、また、特に強大な権威にあるという誘惑のゆえに、誤まることがありうるし、事実、歴史的に誤ってきたと言い、非道な行為のゆえに廃位された教皇がいた事実を指摘している⁸⁸。それゆえ、教皇と枢機卿が尊厳をもってその位置を占めるのは、「彼らがキリストに親しく従い、高慢と首位権の野心を棄て、勤勉にそして謙虚に彼らの母（なる教会）に奉仕するかぎりにおいて」（*dum tamen sequuntur Christum propinquius, et deserendo fastum et ambicionem primatus serviant matri sue efficacius atque humilius*）⁸⁹であるという限定付きなのである。こうして、フスは高位聖職者のキリストの僕としての実践とモラルを厳しく要求するのである。それが、キリストが教会の唯一の「かしら」であることの意味内容なのである。

そして、フスは、ローマ教会もあくまでも、アンテオケ教会やアレクサンドリヤ教会、そして聖書に即して言えば、コリントにある教会のように、もともとはその地方の個別教会の一つであり、ローマ司教に服していたキリスト教徒たちに過ぎなかったことも忘れてはならないと釘を刺すのである。そして、「その場所あるいはその古さではなく、形成された信仰がキリストの教会を基礎づける」（*quod non locus sive antiquitas sed fides formata fundet christi ecclesiam*）⁹⁰ということが重要なのである。

こうして、フスは、教会の唯一のかしらはキリストであると主張し、それによって、その自由から、地上のその具体的一形態として、ローマ教会が聖なる、普遍的教会、キリストのからだ、キリストの花嫁の一部であることを容認する。しかし、また、それによって、地上の相対的な存在としての教会を批判する視点をも獲得する。そして、特に、ローマ教会が教皇をかしらとし、12名の枢機卿団をからだとするという主張は、聖書の根拠もないし、第一、信徒たちの存在をその視野から欠いているという意味でも、唯一の、聖

88 Hus, op. cit., 47, 167. Schaff, op. cit., 61, 208. 邦訳 182 頁, 198 頁。

89 Hus, op. cit., 48. Schaff, op. cit., 62. 邦訳 183 頁。

90 Hus, op. cit., 51. Schaff, op. cit., 65. 邦訳 185 頁。

なる、普遍的な、使徒的教会と同一視することを拒否する。教皇はローマ教会のかしらではあっても、普遍的カトリック教会のかしらではないし、枢機卿団もそのからだ全体であることなどあり得えないことなのである。

2-6-4 現実の教会への不服従こそがキリストへの服従でありうる

もし教皇と枢機卿が自明的に唯一の、聖なる、普遍的で、使徒的な教会そのものでないなら、ある命令が教皇から出された場合には、キリストの忠実な弟子はそれが「使徒あるいはキリストの明らかな命令であるかどうか、あるいは、それがキリストの法 (lex Christi) に基礎を持つものかどうかを考慮すべき」⁹¹なのである。そして、教皇は権力の乱用の危険が大きく、またその影響力が絶大であるゆえに、誤まった教皇を批判し、糺すことは、まさに、キリストへの従順の行為であるとさえ断言するのである (Ex hiis habetur quod devianti papa rebellare est Christo domino obedire.)⁹²。そして、フスは、彼の時代の教皇や教皇庁、そして大司教らの高位聖職者たちが、真理、何よりも聖書の言葉を基準として、訴えを審理することができないと判断して、「それゆえ、ついに教会のかしらである主イエス・キリストに (直接) 訴えた」 (ideo ad caput ecclesie dominum Ihesum Christum ultimo appellavi)⁹³のである。それは病に冒され、友人達の慰めによって傷ついたヨブが「直接」神に呼びかけるのに似ているし、パウロが市民権を楯にカイザルに上訴したことと通じているとフスは主張する。フスは叫ぶ。「なぜなら、キリストはある訴訟の決定においてはいかなる教皇にも勝っているからであり、彼は誤まることはありえず、正当に求めてくる嘆願者に公義を拒否することもできないし、彼の法の観点から、過ちのない者に有罪の判決を下すこともありえないから」⁹⁴である。これが、フスにとってのキリストの「かしら性」、主権の

91 Hus, op. cit., 164, "Pensare ergo debet fidelis Christi discipulus, ... utrum expresse est mandatum alicuius apostoli vel legis Christi vel habens fundamentum in lege Christi." Schaff, op. cit., 205. 邦訳 196 頁。

92 Hus, op. cit., 169. Schaff, 211. 邦訳 201 頁。devio, deviare は「正道をそれた」。

93 Hus, op. cit., 165. Schaff, 206-7. フスは繰り返し、彼がキリストに対してなしたこの請願に言及している。ここではそうすることがひとりのキリスト者の権利として単純に主張されている。まさに近代的な「個の確立」に似ている。

最終的な意味なのである。

しかし、このような「神への直訴」の考え方は、極めて危険なものではないだろうか？それは、歴史性や共同体性を飛び越える熱狂主義や主観主義とどこで区別されるのであろうか？もしこのような主張が正しいなら、ある事柄の真理性は個々人の主張の真偽に依存し、聖書釈義の基準も結局個々人の主観性に依存し、人の数だけの「教派」が誕生することになりはすまいか？このような反論こそ、唯名論者たちの応答であり、唯名論者ではないが、ローマで転向させられたスタニスラフとパーレチュの主張ではなかっただろうか？

この問いは、人を突き動かし、行動させる力とはいったい何であるのか、「権威」とは何を意味するのかという問いへとわれわれを導き、フスのこのような姿勢を「終末論的」な権威理解と特徴づけることへとわれわれを誘っていく。

また、このような終末論的な権威理解は、キリストの主権を教会の中だけに留めずに、この世界の主としての告白へとフスを導いていく。キリストの「かしら」であることは、彼によれば、二重の意味を持っている。第一は、内的かしらであり、キリストの人間性に基づき、教会の物質的善および霊的事柄を支配する。そして第二は、外的なかしら性であり、キリストの神性に基づき、世界の主として教会の外の人たちを彼の人格の徳の影響力によって支配するのである。このような主権の二重性の認識は、世俗の王権を教会から独立した領域に、しかも、キリストの主権に基づいてそれを認めるフスの姿勢に繋がるものである。今日的用語で言えば、それは、まさに、「エキュメニカルな」視点である。しかし、ここではただ、教会の内的主であるキリストが花嫁としての教会を徹底的に、全霊をこめて愛し抜かれることが強調されていること、キリスト論は決して教会論に解消されないというフスの主張を指摘すれば十分であろう。

94 Hus, op. cit., 165-166. "Ipse enim est quomodolibet papa in decidendo causam prestancior, cum non potest errare nec denegare petenti rite iusticiam, nec potest hominem sua lege presupposita sine demerito condemnare." Schaff, op. cit., 207.

さて、われわれは、フスの「直接的な神への訴え」が神学的妥当性を持つかどうかという教会論を超える重要な課題に直面させられた。これは、私がフスの研究に着手する時点では予想できなかった興味深い課題である。しかし、その問いに向かう前に、教会の本質から教会の機能についての問い、「鍵」の権能、つなぐことと解くことについて短く触れておこう。

2-7 つなぐことと解くこと

フスは教会の本質について論じたあと、第10章において、教会の機能、いわゆる「鍵の権能」に言及する。それは、「キリストによって彼の代理者たちに与えられた権能 (potestate)」についてのことであり、『わたしは天国の鍵をあなたに与えるであろう』というキリストの言葉に関すること、つまり、罪をつなぐことと解く力のことであり (potestaem ligandi solvendique peccata)⁹⁵。

フスはアウグスティヌスに従い、それは「霊的権能」(potestas spiritus)⁹⁶であると言う。人は神から与えられた霊の力によって、一般的に共通して、精神的に相互に影響し合う力を持ち、さらに、特別な霊的機能として「秩序づけ、正常にする力」(potestas ordinis)を持つと言う。Ordo=orderには「秩序づけ、正常にする」という意味と注文する・命令するという意味、さらに、宗教職に任じるという意味があるように、それは神から委託された働きである。「人というものは恵みを与えはしないが、それにもかかわらず、サクラメントを管理し、その結果、より劣等なものが(神の霊の力によって)恵みの賜物に関わるように導かれているのである」⁹⁷。それはあくまで神から委託された「職務」の力である。

同じように「世俗的権能」(potestas secularis)⁹⁸にも政治・行政を代理して執行する「市民的」力 (potestas civilis) と、お互いに影響を与え、支配する一般的力 (potestas communis) があると言い、宗教的領域とは異なる政治・

95 Hus, Tractatus de Ecclesia, 73. Schaffer, op. cit., 91.

96 Ibid.

97 Ibid.

98 74.

行政領域をフスは認めている。フスの場合は、代理者としては、いまだ中世的な領主や王が念頭にあるのだが、それもまた神から付与され、また、一般市民から委託されているとまでは言わないまでも、それ自体に権力を持つことのない「代理」職なのである。「権威的な市民的力はただ市民的領主にのみ属している。しかし、代理的な市民的力は、官吏または職務従事者に属している」⁹⁹。

そして、フスは、世俗的権能よりも霊的権能力の方が勝っていると主張し、宗教者が両者を混同して、世俗的権力に過度に介入しないように¹⁰⁰、また、キリストの代理としてサクラメントを執行する者は、キリストを愛し、キリストに忠実に歩むように勧めている。

次に、フスはこの鍵の権能がペテロ個人あるいはその後継者であるローマ教皇に与えられたのではなく、「ペテロという人格において、全戦闘の教会に対して」与えられているのであり、「個々の部分からなる全体教会」に委託されているものと理解している。マタイの福音書16：19-20を18：18-20、ヨハネ20：23と比較しながら読むときに、罪を赦したり、赦さなかったりすることは、ペテロだけにではなく、すべての使徒たち、すべての信仰者の使命として委託されていることがわかるのである¹⁰¹。

そして、フスは「鍵」が複数形で語られていることに注目し、具体的なサクラメントの執行には、「福音的知識」、「洞察の知恵と判断の力」が必要であり、また、教会の「司法権」（それによりフスは告発されていたのであるが）行使には、真偽を判別する力と判決を言い渡す合理的判断力が必要であると主張する。

しかし、罪を赦したり赦さなかったりする権能が教会に与えられているとしたら、教会が、そして欠けの多い人間としてのキリスト者一人一人が、決

99 *Civilis auctoritativa solum domino civili competit, sed civilis vicaria convenit eius officariis vel ministris.* 74. 王、領主の権能も「代理」であるとすればさらに革新的であるが、フスはここで、「権威的」と「代理的」を区別している。

100 聖グレゴリオスの「その地位が高ければ高いほど、深く墮落する」を引用する。
Hus, op. cit., 75. Schaff, op. cit., 94.

101 Hus, op. cit., 77, 88-9. Schaff, op. cit., 95, 110. ヨハネ20：23を参照せよ。

定的に人の運命を左右するような権能を果たして持つことができるのだろうか。この問いに対して、フスはマタイ16：19を解釈して、天においてすでに起こっている、罪の赦しを、教会が「いま、ここで」追認し、具体的な出来事にすぎないと主張する。教会が地上で繋いだり、解いたりすることが天の意思を決定するのではなく、天ですでに決定的になされていることを教会が認識し、それを具体的な出来事にするのである。フスは言う¹⁰²。

神は、その人が教会の教職者によって地上で赦される以前に、永遠から予定され、救われるはずのその人の赦しと彼の罪の取り除きを時間の中で実行される。さらに、教会の教職者は、キリストの代理であるが、もし神がこれを予めなされたのでないなら、赦免したり結んだり、罪を赦したり、それらを留保したりすることはできない。これはヨハネ15：5から明らかになる、「わたしから離れてあなたがたは何もできない。」…それゆえ、もしわれわれは、神がその考えを受けなければ十分に考えることもできないなら、いかにしてわれわれは神が以前に解いたり結んだりしたことを除いて十分に結んだり、解いたりするのだろうか？

その際、罪を悔い改めているかどうかを吟味・判定することが重要であるという。「なぜなら、告白する人々の多くは、全体的に彼らの罪を棄てることを欲していないで、赦免だけを求めているからである。多くの人は将来のために注意することを約束するが、(神の義あるいは神の法)を満足させることを欲してはいないのである。…真に悔い改めることは過去の悪い行為を悲しむこと、強い目的をもって告白すること、満足させること、そして、あらゆる方法で自分自身に気をつけることである」。ここでは、フスはアウグスティヌスから離れて、ドナティストやペラギウス主義に近づいている。しかし、このことを迫るのは、罪を赦すことのできる主キリストご自身であり、教会のオフィスを通してなされるのであることはしっかりと保持されている。

102 Hus, op. cit., 81. Schaff, op. cit., 100-101.

それでは次章で、まず、フスの信仰にとっての実践の必要性、信仰と行為の一致について考察することにし、さらに、フスの神学思想の特徴を論じることしよう。

3. ヤン・フスの生涯と『教会論』を中心とした著作から見えてくる神学思想の特徴

3-1 教会を建てあげる「形成的信仰」—Orthopraxisの必要性

フスの教会の本質理解とその叙述の中に現れている二極対立型類型論の問題性と意味についてはすでに触れたとおりであるが、このような二極対立型類型論は彼の信仰理解や「正統・異端」理解にも現れている。

「異端」として破門を突きつけられたフスにとっては、「異端」とは誤った教えというよりはむしろ、真の「実践の伴わない信仰」のことなのである。フスは『教会論』第5章と第8章で教会の基礎としての信仰について論じている。主イエスはマタイ16：18において、「わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てる」と言われたが、岩とはキリストご自身のことであり、「あなたはメシア、生ける神の子です」と答えたペテロの信仰に対する応答として言われているように、教会の一方の土台はキリストご自身であり、他方、それは応答としての人間の信仰なのである。フスは「形成的信仰」と「非形成的信仰」という信仰の2つのあり方、いや、正しくは信仰と単なる知的同意に過ぎない不信仰とを区別する。

信仰は二重 (duplex) である。一つは、形成されないものであり (una informis), それは信じているが怯えている悪霊たちによって行使されるものであり、他は、愛において形成される信仰である (alia est fides caritate formata)。後者は忍耐を伴って、救いに導くが、前者はそうではない。ここからして、愛において形成される信仰に関して、以下の言葉が語られた、「神の子を信じる信仰を持つものはだれも、永遠の生命を持つ」(ヨハネ3：15)。そして、救い主はその信仰を持ち、告

白したペテロに言った、「あなたは幸いである、バルヨナ、シモン」。この信仰はキリストの教会が実践する他の徳の基礎である (Et iila fides est fundamentum aliarum virtutum, in quibus Christi ecclesia conversatur)¹⁰³。

『教会論』の英訳者シャフは第5章の最初の註において、この「形成的信仰」と「非形成的信仰」の区別の重要性を以下のように述べている。少し長文であるが引用する。

あるいはわれわれが、知的信念と生きた信仰とを区別するように、*Fides informis* は、*fides formata*、つまり、愛によって働く信仰とは対立している。*formate* と *informis* の区別は、ペーター・ロンバルドゥスによって最初になされた。彼の「ペーター・ロンバルドゥス注解」において、フスはこの主題をある長さで扱っている。Com. on Peter the Lombard, 452-455. そこでフスは信仰の異なった定義をしている。彼は言う、神を信じること *credere Deo* は神が語ることは真実であると信じることであり、そのような信仰を邪悪な者も持つ。神を信じること、*credere Deum* とは神が神であることを信じることである。神において神を信じること、*credere in Deum* とは信じることによって神を愛することである。悪霊たちと悪い人間が持つ信仰は知的なある質を持つが、それは形成されない *informis* 信仰である。なぜならそれは愛によって伴われないものであり、この形成されない信仰は上から注ぎこまれたある習慣ではなく、習得された習慣だからである。この *fides informis* は希望と愛に先立つが、*fides formata* は希望と愛に伴われる。ペーター・ロンバルドゥス 4：23はアンブロシウスを引用して言う、「愛はあらゆる徳の母である。それはわれわれの中にすべてを形成する。そしてそれなしでは、いかなる徳も存在しない」。ルターはこの区別を、悪疫的教会的発明として非難する。かれの *Life of*

103 Hus, op. cit., 54. 英訳 68 頁。

Luther, I: 637 s qq. でデニフルは、ルターが要求した信仰は単に、ある知的な同意であって、愛と愛の働きのない信仰であるというびっくりさせる主張をしている¹⁰⁴。

このような信仰の区別はフスの「3つの糸から撚り合わされた弦」にも見られ、そこで彼は 神が存在することを信じる信仰 (*víru, že Bůh je*), 神について言われていることが真実であること信じる信仰 (*víru, že to, co je řečeno o Buh, je pravda*), そして、万物に勝って神を愛する信仰 (*víru, která miluje Boha nade věci*) の3つに区別している¹⁰⁵。この3つの信仰の区別における第一のものも、第二のものも救いへとは導かない単なる知的同意に過ぎず、ヤコブ2:19-20に「あなたは『神は唯一だ』と信じている。結構なことだ。悪霊どももそう信じて、おののいています。ああ、愚かな者よ、行いの伴わない信仰が役に立たない、ということを知りたいのか」とあるように、信仰深い良き者たちだけでなく、悪い者たち、悪霊たちでさえ、そう信じているのである。それゆえ、フスによれば、第3のタイプ、愛において働く信仰だけが、救いをもたらす真の信仰なのである。

そして、人は3つの仕方 で信仰を欠くことができると言う。第一は、弱さによって信じることにぐらつき、死にいたるまで信仰の擁護に忍耐できないタイプである。第二は、信じること自体に欠陥があり、信じるべき多くのことを堅く信じてはいるが、しかし、本来信じるべきものに欠陥があり、その信じられないものが穴として存在していて、まるで多くの穴の開いた信仰の盾を持つようなタイプである。そして、第三に、信仰を欠いており、この信仰の盾を使用することをしないタイプある。そしてこの不信仰は、信仰の堅固な習慣はもってはいないものの、生き方の訓練がなされていないので、功德

104 D. S. Schaff, op. cit., 39.

105 私は、チェコ語を読むことができないので、Ivana Noble がチェコ名 Ivana Dolejšová で、1993年のコロキウム「種々のエポックス、国家、そして信仰告白の間のヤン・フス」の報告書において「実在論対唯名論」として要約している資料から引用。Jan Hus Mezi Epochami, Nádody a Konfesemi, Praha: Vydala Česká křesťanská akademie ve spolupráci s Husitskou teologickou fakultou univerzity Karlovy, 1995, 85.

ある生き方の行動に欠けてしまうという仕方では起こるのである。フスは、これらのことはテトス 1 : 16 に言及されている「彼らは神を知っていることを告白するが、行動においてそれを否定している」という事態であって、これらの3つの仕方のどれかで信仰を欠いている人はだれも、信仰の「持続する力」を欠いているというのである¹⁰⁶。

フスは、真の信仰、救いへと至る持続的信仰が聖霊の賜物であることを当然受けとめているが、同時に、人間の側の応答の責任を問うのである。ローマ・カトリックは伝統的に救いのために必要な、信仰と良き行為について教えるのであるが、中世末期においては、まさに「正統教理」(orthodoxy)は存在したかも知れないが、「正統実践」(orthopraxis)¹⁰⁷が欠落している、とくに、教職者の間でそうであったとフスは見たのである。

そして、教皇庁、大司教らはフスを「異端者」とするのであるが、フスにとっては、愛の行動の伴わない外見だけの信仰者こそ、偽りのキリスト者であり、異端者なのである。過激な発言である。

神の戒めを守り、その道徳においてキリストに倣う、そのような人だけが真のキリスト者と呼ばれることができる。悪魔の攻撃、肉と血、支配と権威、闇の支配者であり、悪しき霊である、この世の支配者たちに対抗してキリストの徳と力によって最終的に強められるその人こそは、暗き日に火を打ち消し、完全に抵抗できるのである。…しかしながら、偽りのキリスト者は使徒たちの戒めを拒み、キリストの名を受け取っていないながらその人自身は悪魔の武器を取り、反キリストの戦いに導き、神を知っていると告白はするが、行動によって神を拒絶する。そのような人は偽りのキリスト者であり、反キリストである。そしてただ一人ではなく、多くがそういう者どもなのである¹⁰⁸。

106 Hus, Tractatus de Ecclesia, 54-55. Schaff, 70.

107 Orthopraxis は昨今では、解放の神学から問われている課題である。Gustavo Gutierrez, A Theology of Liberation, SCM Press, 1974. 10. 関望・山田経三訳『解放の神学』13頁。

このような発言の背景には、この世界が「終末」を迎えているという歴史意識が感じられるが、フスは教えと実践が乖離している者こそ「反キリスト」、「異端者」であると断じる¹⁰⁹。このような断じ方が良いかどうかは別にして、ボンヘッファーの「安価な恵み」への警鐘と「信仰は服従であり、服従は信仰である」¹¹⁰という定義を引用するまでもなく、信仰と服従、教えと実践の結合¹¹¹は神学的には今日でも有効な主張である。特に、宗教改革の合言葉は「信仰義認」であるが、この教説は安易に「開き直り」を自己正当化するために用いられる危険性があることを肝に銘じるべきであろう。特に聖職者の場合は事柄が重大である。フスにとっては、「使徒」とは教会の権力あるいは職制秩序を示すというより、「神から派遣された者」のことであって、その派遣の使命に生きることが第一なのである。「使徒的な」教会と呼ばれる際の「使徒的」とは、「使徒の道を守ること」(Nam apostolicus dicitur viam apostoli custodiens)¹¹²であり、「使徒の生き方通りに生き、使徒の教えを説いて使徒の教えに従う祭司が、真に使徒的なのである」(verus apostolicus est sacerdos, qui doctrinam apostolorum sequitur, vitam vivens apostoli et doctrinam docens)¹¹³。「司祭の清い行いとキリストの言葉における実りある働きこそが、彼がそのような者として神から派遣されたことを民衆に示す」(sacerdotis sancta conversacio et fructuosus labor in Christi verbo ostendunt populo, quod est ut sic a deo missus.)¹¹⁴のである。

むろん、形式的議論として、プロテスタントのわれわれはフスの主張は典

108 J. Hus, *Sebrané spisy latinské I*, V. Flajšhans (ed.) Praha: Bursík, 1904, 162. I quote this from Ivana Noble, 'Jan Hus in Ecumenical Discussion,' 10.

109 フスはこのテーマをチェコ語で書かれた *On Six Hereses* で展開した。

110 D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, Muenchen/Chr. Kaiser Verlag, 1937. 森平太訳『キリストに従う』(新教出版社, 1966年, 41頁。)

111 「こうして、信仰深いキリスト者は真理を探求し、真理を愛し、真理を語り、真理を守り、死に至るまでも真理を擁護する。なぜなら真理があなたがたを罪から、悪魔から、魂の死から、そして最後には永遠の死、つまり、神の恵みからの永遠の分離から救い出すであろうからである」。'Exposition of Faith,' in: *Výklady, Opera omnia I*, Praha: Academia, 1975, 69.

112 Hus, *Tractatus de Ecclesia*, 158, Schaff, 197.

113 Ibid.

114 Hus, *op. cit.*, 158, Schaff, 196.

型的な「信仰と行為」のカトリック信仰の表明であると批判することもできよう。しかし、「正統実践」(orthopraxis)が問われている今日、フスの主張は極めて新鮮に、そしてキリスト者への適切な提言として響かないであろうか。ここで注目すべきことは、むしろ、「真理」を主張するフスの主張の内容が、哲学的命題や原理としての真理というより、ここでは(教皇庁の出頭命令を拒絶して南部ボヘミアの逃亡生活中に書かれた文書群)、受肉した真理というか、イエス・キリストへの倣いが前面に出て、キリストとの極めて親密な「人格的關係理解」から主張されていることを指摘すべきであろう¹¹⁵。

そして、単なる教理としての真理ではなく、受肉したイエス・キリストとの人格的關係が前面に出てくるとき、人とキリスト、あるいは神との関係は、教会とその聖職者たちという「仲介・媒介」を通してのみ可能なのか、あるいは、そのパイプは大切ではあるが、それに加えて、そして教会とその聖職者たちの仲介の真理性の存在根拠である、聖霊における生けるキリストとの無媒介的直接のアプローチも存在するののかという重大な神学的問題に直面させられる。もし、人が教会という仲介・媒介を通してのみ神あるいはキリストとの交わりを持つのであれば、教会の権威そのものに疑問を持つことはできないであろう。それは自分が立っている大地を切り崩すようなものだからである。しかし、もし人が教会という媒介と共に、直接、神あるいはキリストとの関係を持つことができるとすれば、媒介的諸権威の「絶対的」要求を「相対化する」視点を持つことができる。しかし、それは諸刃の剣であって、では、媒介的諸権威を批判する主体が正しいという根拠はなにか、そのような主張の自己絶対化をどのように防ぐことができるのか、という問題に直面させられる。この問いが、フスの今日的貢献を巡るわれわれの次の問いである。

115 A. Molnár, *Na rozhraní věků* (At the Boundary of the Ages), Praha: Východ, 1985, 12.-J. B. Lášek, *Jan Hus: Svědek Kristův* (Jan Hus: The Witness of Christ), Praha: Blahoslav, 1991, 17. を参照。ラーシュックは「真理とは生ける神の真理であり、それはキリストご自身である」と言う。両書ともイヴァンナ・ノーブルによる紹介である。

3-2 キリストの終末論的権威 —権威の「終末論的」理解—

3-2-1 教皇は誤りうるし、騙されることもある

フスの立場は明快である。「教皇が誤まりうることは確実なことである」(Sed certum est quod papa errare potest)¹¹⁶。「教皇が誤まりうることは明白である。そしてある場合には彼の罪の大きさ、深さ、抵抗しがたさは他の人の幾倍もであるだけに、その誤りは重大である」(Et patet quod papa potest errare et eo gravius quo in casu possibili peccatum suum multiplicaretur copiosius, intensius et insuperabilius.)¹¹⁷。教皇は権力者であるがゆえに、それを周囲の者たちが糺すことは至難の業であるだけでなく、宗教的シンボルであるゆえに、教会と世界に与える影響力も甚大である。「ここからして、教皇の職務は、それが教会に益するときには、最も価値あるものであるように、教皇の職務がその職務を乱用する人によって逆用されるときは、はなはだ価値を損なうものである」(Unde sicut status papalis proficiens ecclesie plus meretur, sic status papalis perversus in illo homine, qui statu abutitur plus ecclesiam inficiens, amplius demeretur.)¹¹⁸

なぜ彼らが誤りやすいのか。それは、教皇や高位聖職者たちが、この世界で絶大な権力を持っており、それを維持するために、人の法（人々の歡心や名譽心、利益追求など）に注目して、「神の律法と福音の敬虔な信仰告白をなおざりにする」¹¹⁹からである。

さらに、教皇に権力の乱用の可能性があるだけでなく、彼らが騙されてしまうこともありうる。フスは『教会論』第8章において、教会の基礎である信仰について論じているが、信仰はもっともらしい公文書や安易な人間的経験に根差してはならず、真理性の検証が必要であると論じ、歴史的には女性に騙された教皇がいたことを指摘し、以下のように言う。「ある種の信仰

116 Hus, *Tractatus de Ecclesia*, 47. Schaff, op. cit., 61., 208.

117 *Ibid.*, 167. Schaff, op. cit., 208. Hus, 'Polemiky,' in: *Latinské Spisy I*, Praha: Bursík, 1904, 85.

118 Hus, op. cit., 167.

119 *Ibid.*, *postposita lege dei et devotis ewangelii professoribus tradicionibus attendit humanis.*

は神に置かれる。神は騙すこともあるいは騙されることもできない。他の種の信仰は教皇に置かれる。教皇は騙すこともあるし、騙されることもある」(Aliter ergo creditur deo, qui nec falli nec fallere potest, aliter pape, qui falli et fallere potest)¹²⁰。

これは何も教皇や高位聖職者に限ったことではない。フスを含めた一般の司祭もまた例外ではない。彼は9章において「岩なる、キリストの土台の上に建てられた教会」を論じているが、そこでクリュソストモス Dist. 40: 12 [Friedberg, I: 147] を引用する。

多くの司祭たちが存在するよう見えるが、実は僅かなものしかない。名では多いが、働きでは僅かである。それゆえ、あなたがたはいかに職務の椅子に座るか注意せよ。なぜなら、その椅子が司祭を作るのではなく、司祭がその椅子を作るのである。場所・地位がその人を聖化するのではなく、その人がその場所を聖化するのである (qui non kathedra facit sacerdotem, id est sacrum, sed sacerdos facit kathedram sacram dignitatem. Non locus sanctificat hominem sed homo locum.)。あらゆる司祭が聖であるのではなく、あらゆる聖なる人格が司祭なのである。職務の椅子に旨く座る人はその椅子に栄誉を与え、そこに旨く座らない人はそれに傷を与える。それゆえ、悪い司祭は彼の司祭性から尊厳ではなく、犯罪性を得ることになる¹²¹。

職務が人を作るということもまた事実であると考えるので (教会はドナティスト論争において、人効論ではなく、事効論を採用した真理契機) わたし自身は必ずしもクリュソストモスに同意できないが、教皇や高位聖職者から一般の司祭にいたるまで、彼らが人である以上、誤りうることについては、だれもが、むろん、教皇自身や教皇主義者も認めることであろう。問題はキリ

120 Ibid., 56. Schaff, 71-72.

121 Ibid., 71. Schaff, 89. これは引用文であるが、ドナティストに近い文章である。確かに職務につく人間の問題も大きいですが、職務が人を造り、成長させることもあるだろう。フスの中にもドナティスト的な要素があるのだろう。

ストと教皇との関係理解であり、教会の権威とキリストの権威がいかに関係しているかということである。いかにして教会がキリストを代表し、キリストはいかにして教会を通してご自身を表わすのかという問いが重要である。

3-2-2 信仰と教皇の行為の吟味の基準としての聖書

では、教会と教皇が正しくキリストの権威を代表し、キリスト者の信仰の真正性を保証する基準は何であろうか。フスの『教会論』の叙述が、まず豊富な聖書釈義に始まり、教父たちの文献によってそれが実証されていくように、フスにとって、聖書こそ信仰の基準であり、教会と教皇の真偽を計る基準である。フスは以下のように言う。

そして信じることは信仰の行為であること、つまり、信用すること—*fidere*—であるという理由のゆえに、祝福を確実なものとするために必要なことを信じることは神によって語られた真理に堅く、揺れることなく固着することであると信じることであることを知る。この真理のゆえに、その確実さのゆえに、人は死の危険に彼の生を曝すべきである。そして、このような仕方では、あらゆるキリスト者は明確にそして暗黙裡に、聖霊が聖書の中に置いたあらゆる真理を信じるのが期待されている。そしてこの仕方では、人は聖書から離れた聖徒たちの言葉を信じるように縛られてはおらず、それらが聖書から語る場合を除いて、あるいは彼らの言うことが単純に聖書に見出される場合を除いては、彼は教皇の教書を信じるべきでない¹²²。

ここでフスは、教皇の行為や言葉を、キリストが示された真理に固着することを通し、またそれらが聖書に根差しているかどうか、聖霊の導きに従って良く吟味すべきであることを主張している。そして、もし教皇が誤りを犯している場合はそれに反対、抵抗することが望ましいというのである。そして、以下のように結論するのである。

122 Hus, 56. Schaff, 71.

しかし人は、教皇も教皇庁も真理を無視して誤りを犯すゆえに、ただ蓋然的なものとして教書を信じるかもしれない。そしてこの無視との関係において教皇が誤りを犯し、また、騙される可能性があることが実証されうるのである。…しかし、どのくらい信仰は皇族たちの手紙や、公証人たちの文書また、人間の書いたものに置かれるべきであろうか。ものごとの教師である経験はどのようなことを教えるのだろうか。なぜなら経験はこれら3つがしばしば誤りを犯すことを教えるのである。ある種の信仰は神に置かれる。神は騙すこともあるいは騙されることもできない。他の種の信仰は教皇に置かれる。教皇は騙すこともあるし、騙されることもある。もう一つは聖書に置かれた信仰である。そして、もうひとつ別の信仰は人間的仕方で教えられる教書に置かれる。聖書には例外はないし、反対されることもできない。しかし、教書には時には、例外があることはもっともなことであり、それらが価値のないことを命じている場合、あるいは彼ら自身に権威を置いている場合、あるいは貪欲なところがある場合、あるいは、不義なものを褒めそやしたり、罪なきものを抑圧したり、あるいは暗に神の戒めあるいは忠告に矛盾していたりする場合はそれらに反対することがふさわしい¹²³。

ここで、ことの真偽の判断の基準として「聖書」が挙げられ、さらに、聖書が直接取り扱っていないことがら、この世の権威者とされている人々の文書の真偽については「ものごとの教師である経験」が言及されていることも興味深い。聖霊への言及と共に、人間の良識、経験が言及されている所にフスが単純な聖書主義者ではないことが明らかにされている。

およそキリスト教徒であるかぎり、聖書は信仰の真偽の基準であるという主張はそれほど際立ったものではないであろう。19世紀に入り、世俗的合理主義が他律的権威を徹底して疑うようになると、一方でローマ・カトリックが教皇無謬説に逃げ込み、他方、プロテスタント教会が文字としての聖書無

123 Ibid.

謬説の誘惑を振り払うことが困難であったのだが、フスの貢献はただ聖書の権威によって教皇の権威を批判したことにあるだけではない。

興味深いことは、フスは『教会論』11章において、聖書そのものが教権の利害によって乱用されうることを論じていることである。シャフはその英訳第11章に、「教職者の権力の利害における聖書の乱用」についてという表題を附している¹²⁴。主イエスの荒れ野の誘惑物語において、悪魔がヘブライ語聖書の言葉を用いているように（マタイ4：4-11）、教皇勢力もマタイ16章19節「わたしはあなたに天の国の鍵を授ける。あなたが地上でつなぐことは、天上でもつながれる。あなたが地上で解くことは、天上でも解かれる」（参照18：18）に根差してその権威を主張するからである。むろん、フスの反論は、教皇派が、言葉に対応する働きを欠いていることに集中してはいるが、彼らがキリストから約束された権能に余分な拡大解釈を付加して、「人はすべて教権が命令し、行うものには何にでも従うべきである」というような勝手な無条件服従を要求していることにあった。

多くの司祭たちは、大祭司キリストへの倣い（*imitacio Ihesu Christi*）を放棄し、それに対応する業を果たすことなしに教会に委託された権力を誇るゆえに、ここに至るまでわれわれはこの種の権力について語ってきた。なぜなら、彼らはマタイ18：16「あなたがたが地上で結ぶものはなんでも天で結ばれるであろう」から、あらゆる人は彼らがすることには何でも是認すべきであるということを出し、そして、マタイ23：2（-3a）「律法学者たちやファリサイ派の人々は、モーセの座に着いている。だから、彼らが言うことは、すべて行い、また守りなさい」から、すべて下位教職者は（*subditus*）あらゆることにおいて彼らに服従すべきであるという結論を抽出している¹²⁵。

これらの余分な無条件服従の拡大聖書解釈は、いわゆる8名の神学博士たち

124 Schaff, 111.

125 Hus, *op. cit.*, 90. schaff, 111.

の主張であったが¹²⁶、ここには当時の唯名論者に対して、實在論に立つフスの聖書解釈を巡る大きな論争が隠されている。それに触れる前に、フスの聖書解釈における、あるいは、教皇とローマ教会の権力批判における「理性」の役割について言及しておこう。

3-2-3 真理探求における「理性」の役割と「キリストの法」(lex Christi)

フスには、「ものごとの教師である経験」という概念があることを既に指摘した。フスの『教会論』を読んでいて注目させられることの一つに「理性」によって事の真偽を確かめる、あるいは、「合理的議論によって」という言及があることである。彼はイエス・キリストに、そして、イエス・キリストを証言する聖書に固着することを強調し、また、聖書の解釈において教父たちの書物が採用され、圧倒的にアウグスティヌスからの引用が多いのであるが、フスの聖書理解が自分勝手なものではないことを実証しようとする。上述の8名の神学博士達は余分な付け足しをすることによって聖書の意味を歪曲してしまったのであった。

そこで、神学的な問いは、敵対者だけではなく、フスの聖書解釈そのものは正しいものであるのか、その根拠は何かということである。このような文脈でフスは、教会とその信仰の真正性の根拠として、聖書、教会の諸伝統に加えて、合理的な議論あるいは論理的理由説明の必要性に言及するのである。

『教会論』第20章において、フスは、教会あるいはその高位聖職者たちに必ずしも服従する必要はないことを論じている。8名の博士たちは、聖書に証言されたキリストからの教会への委託を「ローマ教会とその高位聖職者は、彼らの下位教職者らによってあらゆることにおいて服従されるべきである」という戒めに置き換えているのであるが、フスは、パリサイ人と律法学者た

126 「博士たちのこの断定は、その指導者は当時はシュテファン・パーレチュであり、彼はスタニスラフによって支持され、彼らの後にズノモノのベテロ、ヘリエのヤン、アンドリュウ・プロダ、ジャン・ヒルデセン、修道者マシュー、隠者ヘルマン、グレゴリオ・ボラス、そしてシモン・ヴェエンダを導いたのであるが、それらが不同意（ウィクリフの45箇条に反対してプラハ大学の神学部で出されたもの）の事柄についての声明として発表されたことは明らかである」(Hus, op. cit., 95.)

ちも余分で過剰な要求を民衆達に押し付けたことに言及し、以下のように言う。

同様に洗わない手で食べることは絶対的に善でも絶対的に悪でもない中間的なことである。そして、キリストの弟子たちは、モーセの座に座ってそうするように命じる人々に従うようには義務づけられていなかった。われわれもまたそうである。その議論の帰結はすでに述べられて来たのである。なぜなら、推論は主の法に基礎づけられていないこの種の諸伝統の場合と同じだからである (*Consequencia nota est, cum sit par ratio in tradicionibus huiusmodi in lege domoni non fundatis*).

…「洗わない手で食べることがその人を穢すことはない」。それゆえ、もしその高位聖職者が冷淡で、そのような中間的行為にも下位教職者に軽率かつ過剰に重荷を負わせる場合には、いかなる下位教職者もその命令が中立的あるいは中間的であれ、あらゆる行為において彼の高位聖職者に服従するように義務づけられているという、その根拠は何であろうか (*Que ergo ratio nunc*)¹²⁷…。

このようにフスは、議論における真偽を問う基準としての理性による合理的整合性「ラチオ」(*ratio, ratio*)を大切にす。そしてさらに重要なことは、この理性を「主の法」との関連 (*in lege domoni*)…で用いていることであろう。フスにとっては、キリストの福音と律法、それが証言されている聖書を貫く概念として「主の法」の概念があり、この「主の法」が聖書の各々の言葉を解釈するための基本原理となっているのである。そして、それは人間に与えられている理性と連結しているのである。

このような「主の法」に照らされた理性への言及はさらに続く。第21章においても、教皇たちが、「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい。これこそ律法と預言者である」というキリストの戒めに立脚していながら、「彼らが、人々を召集し、彼らに危険な未経験の旅を

127 Hus, op. cit., 188. Schaff, 236.

させるように義務づけようとするにはいかなる合理的根拠もない (*quod non racionabiliter vellent*)」と批判し、なぜ教皇たちは他者に対して、「明白なかつ合理的な理由なしで」(*sine causa patente et racionabili*)¹²⁸ そのような痛みと労苦を人々に強要するのかと問うのである。こうして、フスは8名の博士たちの聖書の読みが合理性に欠けていることを論証し、上からの啓示を別にして、「この博士が、われわれの信仰の事柄に対し、もし彼らが、聖書かあるいは理性に彼ら自身を基礎づけないならば (*nisi de quanto se fundaverint in scriptura vel racione*)¹²⁹、われわれは、彼にも、彼の支持者たちにも同意しないと知るべきである」と宣告するのである。この「聖書に、あるいは理性に基礎付ける」という表現から、フスは人の信仰の真正性の基準として、聖書を基本としながら、その補助として、理性が重要であることを主張しているし、また、聖書を、諸伝統と共鳴しながら、理性的に理解することが重要であることを主張している。

このような「理性の判断」に加え、「良心」についても触れる。むろん、パウロが「良心」について語る時、「聖霊に照らされた良心」(*συνείδησις ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ローマ9:1) という限定付きで語るように、フスにとっても「良心」は自分の行為を聖書や教会の伝統という基準にしたがって吟味し、罪を犯しているかどうかを自己判定するプロセスにおいて言及される¹³⁰。

さらに真理に従い、キリストを愛して生きる基準としてフスは「内的平和」を挙げる。「フスは、平和を、ある人が神との正しい関係にあるかどうかを確かめる重要な基準の一つとして提示している。彼はヨブ記(ヴルガタ訳)を引用している、『だれがかつて彼に反抗し、平和に生活したであろう

128 Ibid., 197. Schaff, 249.

129 Ibid., 133. Schaff, 163.

130 Hus, *Drobné spisy české* [DSC], in: *Opera omnia* IV, Academia, Praha: 1985, 282-287. 「そして最後に、第6、聖なるものを売ったり買ったりする聖職売買の異端、そこで売る人は霊的なものの替わりにあるこの世的な物質的な報酬を得ようとする邪悪な欲望を持ち、買う人は、救いのために与えられる神のものを物質的所有物として扱うことが可能であるという確信を持つのである」。フスは「良心の証言」について語り、良心が「聖書によって活気づけられる」必要性を強調している。参照, “Dcerka,” [DSC] 166-67, “O šesti bludiech,” [DSC] 271-296.

か』¹³¹。もしこのような内的平和がないなら、多くの反対者、告発者に取り囲まれ、友人たちに裏切られながら、殉教の死をまっとうすることは不可能であるに違いない。こうして、フスはキリストの福音とそれを証言する聖書を信仰の真理性の根本的基準にしながら、教父たちの解釈史、経験、理性、良心、そして内的平和などの複合的關係の中で聖書を読むのである。そして、それらを包摂する概念が「神の法」(lex Dei)あるいは、「キリストの法」(lex Christi), 「主の法」(lex Domini)¹³²である。教皇座はこの「キリストの法」に従って審き、教えることが使命であるから、そこに座る者たちはこの「キリストの法」に従わねばならないのであり、彼らがそれに背くときは、「キリストの法」によって抵抗されるのである。

3-2-4 権威の終末論的理解：「キリストの生」に生きる

— 唯名論批判 —

教皇の命令にいかなる場合に従い、いかなる場合に抵抗すべきであるのか、信仰の真正性と虚偽性を区別する基準は何か、聖書を正しく読むための基準は何か、このような問いは、人を深いところで行動へと揺り動かす「権威」とは何かという問いに収斂する。実在論者としてのフスは、この問いに対して、生けるキリストそのものから直接的に来るものを大切にし、しかし、その直接性を主観的歪みから護るものとして、聖書、教会教父たちの伝統、教会（教皇派も公会議派も含めて）、そして、理性的推論等を考えた。そしてそれらを良心、内的平和などと結びつけるものが「キリストの法」であった。そして、その「キリストの法」の総合性と広がりゆえに、そして、それが

131 Hus, *Řeč o míru*, 31. 私はこれを Ivana Noble, *The Tracking God*, 130, Note 120 から引用している。

132 フスは「キリストの福音」という概念を良く用いるが、「神の法」(lex dei)については Hus, *tractatus de Ecclesia*, 134. シャフは英訳 16 章に「教会的判断の基準としての神の法」という表題をつけている。「キリストの法」については、140, 160, 164, 169, 171. B. Toepfer, "Lex Christi, Dominium and the Ecclesiastical Hierarchy in Jan Hus and John Wyclif Compared," in: HENC, 100. Molnár, *Na rozhraní věků* (時代の境界で), Praha: Vyšehrad, 1985, 19. 両方とも、Noble からの孫引き参照である。

あらゆる地上の権威に先立つゆえに、フスは、キリストが制度としての教会、ローマ教会によってのみ仲介されるという主張を批判したのである。このような聖書解釈における総合的視点、人が心から自由に従う根拠としての権威理解は、権威のキリスト論的、いや、さらに聖霊論的あるいは終末論的理解であると言ってよいであろう。

しかし、もし各々の信仰者が、教会の仲介だけではなく、自分自身で、キリストに出会い、聖書を吟味し、時には、教父の伝統を学び、また、合理的にものを考えることによって、教会が真にキリストの権威を反映しているかどうか、あるいは反キリストの権力を振りかざしているのかを判定することを許されるとしたら、教会の存立そのものが危うくなり、無数の異端、人の数だけの教派が生まれることにならないだろうか？ 彼らがたとえ、彼らの解釈が正しい聖書解釈であると主張するとしても、それは独りよがりの解釈ではないのか。この問いはまさに唯名論者たちが実在論者に突きつけた深刻な問いであった。

穏和な唯名論者は以下の4点を主張していたと思われる。

- 1) 各個人と神との直接的コミュニケーションは存在しない。存在したとしても実証は不可能である。
- 2) 終末手前のこの現在の時には、教会は神の場に立ち、神の権威を仲介する。そして、そのようなものとして教会に服従することは、神に服従することであり、神に服従することは教会に服従することと同じである。
- 3) 公会議に帰属する最高の権威は、それだけが教皇の選立あるいは罷免に関する権力を持つのであるが（いわば「天皇機関説」のようなものである）、これは訓練の事柄であって、道徳的あるいは霊的信用性の事柄ではない（道徳的・霊的に完全な者などは存在しないから）。
- 4) 公会議の決定に誤りの可能性は存在しない。これは公会議の絶対化というより、その真偽を検証する、より高い尺度が他に存在しないからである¹³³。

これに対し、フスを含めた穏和な実在論の支持者たちの主張は以下の4点

に要約できる。

- 1) 神の權威の仲介が旨くいくかどうかは、教會的職務を保持するように任命されている人の信仰と道德に掛かっている。そうでなければ、その人はその人自身の權威をキリストの權威に安易に自己同一化してしまうことになる。
- 2) 教會の權威は、聖書、伝統あるいは理性と良心のような他の諸權威から孤立して存在しているのではない。それらは相互に依存しあっている。
- 3) それゆえ、神の自己伝達の直接的な方法と間接的・仲介的仕方の混合・組み合わせが必要である。
- 4) ある緊急の、限られた状況では、神的權威への直接的アピールは仲介的なものに勝る¹³⁴。

第1点について言えば、フスの立場は、事効論 (*ex opera operato*) と人効論 (*ex opera operantis*) を巡るドナトゥス論争において、正統教會によって否定された人効論に近いと考えられる。 sacramentを有効にするのはキリストの言葉に根差した客観的な行為であるのか、その行為を担う人間の信仰と道德なのかとの問いである¹³⁵。ここではフスは、他の箇所では圧倒的にアウグスティヌスから引用して自己の聖書解釈を正当化しているにもかかわらず、

133 これらの主張はフス当時の Gerson あるいは Peter d'Ailly の考え方である。また、フスの以前の同僚で後に執拗な敵対者となったシュテファン・パーレチュとズノイモのスタニスラフのものであった。これを私は Ivana Noble, 'Jan Hus in Ecumenical Discussion' から引用している。(13.)彼女は出典として, *Contra Palecz, Opera 1588 I: 259*; I. Dolejšová, "Nominalism and Realist Approaches to the Problem of Authority," in *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, eds. Z. V. David and D. R. Holeton (Academy of Sciences of the Czech Republic Main Library, Praha: 1998), pp 49-55 : 52 をあげている。

134 *Responsories ad articulos Palecz 1: 231*. Dolejšová, 1988, 53-54. を参照。

135 J. Pelikan, *The Christian Tradition, I, Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, 「ドナトゥス主義は教會と sacramentを通しての恵みの仲介は、 sacramentの執行者たちが重大な罪に陥ることによってそのキリスト教的完全さを失ったときには無効にされると告発した。」(308.)「恵みについてのアウグスティヌ斯的神学は…特にバプテスマについては、[*ex opere operantis*] その行為への執行者の影響より、[*ex opere operato*] その行為の純然たる遂行によって確実にされることを必然的にしたのである」。(312.)

アウグスティヌスとは立場を異にしている。バプテストの信仰もどちらかと言えば、ドナトゥス派に近いと言えるが、既成教会の制度・秩序を重要視する立場からはフスや実在論者は危険な人々であったことは容易に推測できる¹³⁶。第2, 第3点目は、むしろ、「いかに」それらの要素を具体的に関連づけるかは課題であるが、極めて妥当性のある主張である。フスはこれらを総合するものとして、「キリストの法」(lex Christi)という概念を導入したことはすでに指摘した。そして、「キリストの法」というキリスト論的法概念は、キリストの福音の出来事が、聖書、伝統、理性などの諸基準の「基準」であって、原理的に、キリストが教会を通して仲介されることを否定するものではなく、ただそれを相対化し、諸基準の一つにするだけである。

しかし、第4の主張こそ、教皇派、公会議派、そして王たちに取り囲まれ、告発されていたフスの最後の拠り所であった。それは、反キリスト、偽預言者たち、道徳性の欠如した「異端者たち」が教会を支配するという危機的な時の「凝縮」の中で(1コリント7:29)神に直接的に訴える「終末論的」なアピールであると言えよう。これはまさに実在論者の典型的主張でもあるが、キリストとのこの直接的関係、キリストへのこの直接のアピールは、教会を超え、もはや既成の教会枠には留まらない、いや既成の教会を告発しさえする立場である。そのような信仰的決断それ自体が聖霊による終末論的出来事なのである¹³⁷。

136 O. Weber は宣教された言葉がいかに「神の言葉」として受け留められるかを論じる文脈において、説教者には全く依存しない聖霊の出来事性を強調する *Punktualismus*、そして、言葉の担い手の質を重要視する *Theologia regeneritorum?*、第三類型として、教会から立てられている事実を尊重する *Ordination* に言及している。*Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen/Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955, 208-214. 大切なことはこの3要素の相互の突合せであって、第二類型だけが突出すると、ドナトゥス派的、ペラギウスの(あるいは半ペラギウスの)、カリスマ主義的、あるいは、道徳エリート主義に陥る危険が大きいかをバプテストは自己認識すべきであろう。教会から立てられるという「按手(礼)」の大切な意味である。

137 フスはこのような終末論的視点をどこから手にいれたのであろうか。アウグスティヌスはローマの陥落という危機に直面したが、これは教会だけではなく、全ローマ帝国の崩壊の予表でもあった。彼の初期の著作においては、正統信仰はカトリック教会への態度如何に掛かっていると考えられていた。しかし、彼がカル

しかし、その終末論はあくまで「キリスト論的」終末論であり、また、その他の仲介的諸権威、特に、聖書と教会の伝統とを締め出すものではなかった¹³⁸。フスは、教会の権威の担い手の真正性を問うときに、聖書や教会の伝統、そして理性や良心を総合して貫く「キリストの法」(lex Christi) という概念を用いることは既に指摘した。

タゴの司教になる中期の著作では、マニ教の運命決定論、さらに、ドナトゥス派やペラギウス主義と闘う必要から、教会の分裂を回避すべく、ローマ教会への単なる態度だけに留まらず、教会への積極的参与とキリストへの服従の必要性が強調されるようになる。しかし、ローマの陥落の危機に直面し、『神の国』を書いたときには、歴史と終末論の関係、つまり、絶望的歴史状況の中で人はいかに終末論的希望を持ち、しかも歴史に責任を持つかがテーマとなった。ローマはその悪徳のゆえに崩壊したが、それにもかかわらず、人類に対する神の救いの計画は進んでいく。神の摂理の働きは人間の繁栄や変化からは独立している。こうして、アウグスティヌスの終末論はこの世の生の積極的な面と消極的な面の両方を含んでおり、良い意味では緊張感があり、悪い意味では曖昧である。教会を含む歴史世界におけるこの「善と悪の混在」の思想は、ドナトゥス派の論敵ティコニウスの影響もあって、プラトン主義的善悪二極対立類型論的、象徴主義的傾向（この世の存在は永遠の世界のしるしでありシンボルである）をも有している。このようなアウグスティヌスの終末論がフスに影響を与えていることは明らかである。この世は、善と悪が相互に拮抗した場ではあるが、善、神の主権は最終的に勝利するのである。

このようなアウグスティヌスの終末論に対し、12世紀のフィオーレのヨアキムの終末論は、より黙示文学的であった。彼は歴史を父なる神の時代と、み子の時代と、聖霊の時代に区分した。それは、律法の時代、恵みの時代、そしてさらに、大きな恵みの時代の区分とも表現される。律法の時代はイエスの第一の到来まで、恵みの時代はヨアキムが生きている時代に終わろうとしており、第三の時代は十全の霊的照明、自由と愛によって支配される時の到来である。このようないわゆるディスペンセーションリズムは「現在」を過去の延長線上に見るのではなく、終末論的希望の準備として考えるゆえに、現在の教会や歴史を悲観的に考え、急進的にそれら乗り越える「断絶」「飛躍」の情熱を有しているのが常である。ヨアキムはすべてをこの3区分で考え、「知識—知恵—完全な理解」、「奴隷の苦役—子の奉仕—完全な自由」、「恐れ—信仰—希望」などに言及するが、ここにも歴史の類型論的、象徴的解釈を見ることが出来る。アウグスティヌスがローマの陥落の危機に直面していたように、ヨアキムは教会と帝国の分裂、キリスト教とイスラムの拮抗の危機に直面していた。彼によれば、それらはまさに反キリストの働きであった。しかし、このような黙示文学的終末論は、終末論が歴史を飲み込んでしまい、歴史におけるキリスト者と教会の正当な役割や「実践」を評価しにくくしてしまう。フスは彼の『教会論』では、直接ヨアキムに言及してはいないが、アウグスティヌスとヨアキムの終末論がフスに影響を与えていると言ってよい。少なくとも、特に、フス死後のターボル派には、千年王国的黙示文学的終末論の影響が顕著である。

さらに、彼は「キリストの生」(vita Christi) という救済論的、信仰経験的用語を用いるようになる¹³⁹。「キリストの法」という法的原理的な概念から「キリストの生」という人格的な概念への移行は特に彼のチェコ語の文書に見られる。これはフスが説教する対象が一般大衆に絞られたことも影響したであろうが、フスの信仰の「深まり」として捉えることも可能であろう。そして、このような深まりと共に、永遠の実在と現実とを分断する例の二極化類型論的理解が後退していくのである。「キリストの生」は、ヨハネ福音書の「ゾエー」(ζωή) に似た概念であるが、教皇派、公会議派、そして王たちに取り囲まれ、告発される中で、それは、フスを支える生けるキリストとの人格的交わりであり、終末論が単に「終わりの時」の危機意識だけに終わらずに、キリストの到来の希望として豊かな内容を持ってくるのである。終わりの時は、「いま、ここで」、フスにおいて「キリストの生」として現前してくるのである。

にもかかわらず、権威についてのこのような終末論的訴えは、単なる熱狂主義と紙一重である。重要なことは、フスは自分自身を決してキリストと自己同一化しなかったことである。彼の主張は、諸々の権威のヒエラルキーの

ヨアキムとはほぼ同時代人であったクラレヴォーのベルナルドゥスもフスに大きな影響を与えている。ノーブルによれば、『教会論』においてはアウグスティヌスの引用が圧倒的に多いが、*Sermo de Pace* ではベルナルドゥスの引用が多いとのことである。(Noble, *Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology*.) ベルナルドゥスは制度的教会を修道院運動によって改革しようとしたが、彼がペテロの教会に従うかコンスタンチヌスの教会に従うかの対極論的区別をしたことをフスは引用している。(Hus, *Sermo de pace*, Kalich, Praha, 1963, 57.) フスは制度としての教会がコンスタンチヌスではなく、キリストから由来していると語り、この点ではベルナルドゥスに従っておらず、修道院運動には傾斜しないが、ベルナルドゥスが教皇庁の分裂を教皇と反教皇というキリストの花嫁の対抗競争と理解していることと、フスが、教会そのものは否定せず、その逸脱行為を激しく批判することはベルナルドゥスと軌を同じくしている。いずれにせよ、強固な教会体制を批判するエネルギーと視点には、終末論が大きな役割を果たしている。

138 Ivana Noble, *The Tracking God*, 130. 「フスは彼の著作において聖書の権威に言及し、同様に、ラテン教父、ギリシヤ教父、聖徒たち(聖なる教皇たちを含み)、公会議の声明などに言及する。聖書と伝統は彼にとって共通の権威を代表している」。

139 参照, Ivana Noble, *Tracking God*. 129.

最高の座をキリストのために「空けておくこと」であり、歴史と世界において、神あるいはキリストご自身が働く余地を与えることであった。それゆえ、彼は決して神秘家にはならず、教会の権威の真正性を吟味する視点として、道徳的、倫理的視点を持ち続けたのであった。教会が聖書を読み、教父たちの伝統を解釈し、理性や良心との一貫性を求めるときに、そして、そこから「キリストの法」あるいは「キリストの生」に出会って行く時に、これへの応答として、教会の、特にその指導者たちの「徳性」あるいは道徳的行動が問われてくるのである。実在論者としてのフスの「上から」のキリスト論、あるいは「前方から」の終末論は、教会改革と真理と公正を追い求めるキリスト者の「下から」のミッションと呼応しているのである。こうして、フスの終末論的権威要求は、聖書に証言され、教父たちの伝統において引き継がれ、理性や良心に共鳴する「キリストの法」、「キリストの生」によって裏付けられ、「正統実践」(orthopraxis)へと展開されることによって、その主観的歪みを免れることができ、むしろ、既成のイデオロギー批判の武器ともなるのである。権威のこのような終末論的理解は今日を生きるわれわれにとっても重要な視点を提供していると言ってよいであろう。

しかし、当時の、イデオロギー的確かさに凝り固まった中世ローマ・カトリック教会の体制には、教会のあり方を聖書そのものから問い直し、近代的「個」の先取りとも言うべき自律的理性によってことの真偽を論争し、キリスト者、特に、教職者の高い道徳性、倫理性を要求されることに耐える準備がなかったのである。キリスト教信仰の記憶すべき共通遺産として、後に「プラハの四箇条」と呼ばれるようになったフスの主張を、少々長い引用しておく。

(教皇たちとプラハ大学神学部8名から告発されている)かれわれの側から言えばわれわれの意図は、人々を真の服従から迷わせるのではなく、キリストの法によって統治される人々の一致を(求めることである)。第二に、われわれの側から、われわれが意図しているのは、反キリストの諸制度が人々を混乱させず彼らをキリストから分断せず、

キリストの法と主の法から合意された人々の諸習慣が純潔において支配することである。第三に、われわれの側からわれわれが意図していることは、教職者があらゆる見せびらかし、欲深さと好色を棄て、イエス・キリストの福音によってまじめに生きることである。そして第四に、われわれの側が要求し、命じるのは、戦闘の教会はそれぞれの部分が混じり合って成り立っているのであり、主がそれを定められたのであって、つまり、キリストの法を純粋に保つキリストの祭司たちと、他者をしてキリストの制定したものを護るように訓戒するこの世の貴族たちと、そして、キリストの法に従って司祭と貴族の両方に仕える常民たちから成っているのである¹⁴⁰。

この四箇条は、宗教的司祭階級、世俗的貴族階級、そして、それらに従う市民階級という身分・階級社会の固定化という意味でいまだ中世社会思想から抜けきれていないとも言えるが、歴史の歯車はそう早くは回らないのである。ローマ・カトリック教会が支配する社会にあって、世俗権もまた神あるいはキリストによって、教会から独立した、一定の機能を与えられていること、そして、これら三つの機能が、「キリストの法」という観点で統合されているという見方は当時としては極めて独創的であったと言えよう¹⁴¹。人々が自己の自発的信仰によって「キリストの生」に従い、「キリストの法」を護るときこそ、ティリッヒ的表現で言えば、他律と自律を内包した神律的生き方が達成されるのである。そして、「キリストの生」に従うことによって、

140 Hus, *Sebrané spisy latinské I, V. Flajšhans, Bursík, (ed.) Praha, 1904, 354.* 後に、ストジュプロのヤコーベックによって定型化され、フス派によって採用された「プラハ四箇条」は、1. ボヘミアにおけるみ言葉の自由な説教 2. パンとぶどう酒の二種陪餐、3. 司祭、修道士の世俗的権力の放棄と聖書にならった模範的生活、そして、4. 死に値する罪はおのおの宗教的、貴族的、市民的階級において禁じられ、処罰されるべきこと (Spinka, M, *Biography, Epilogue* 参照) である。参照、薩摩秀登『プラハの異端者たち 中世チェコのフス派にみる宗教改革』(現代書館) 1998年、121-122頁。

141 王、貴族、そして市民階級の形成については、薩摩秀登『プラハの異端者たち』15-76頁参照。ここでは都市「市民」の位置づけが明確にされたことが重要であろう。

キリストが生きられたように生きることによって「キリストの法」をまっとうする道は、当時のローマ・カトリック教会の栄光の教会とは逆に、苦難を甘受し、迫害され、棄てられる道であり、殉教の死さえも含む道なのである。キリストの勝利は、この世で権力を獲得する教会の勝利とは同一ではなく、それはいま、ここでは隠されている勝利であり、終末論的に「約束された」勝利であり、少なくとも、十字架の苦難を経る勝利なのである。それゆえ、フスがキリストの最高の権威による直接の審判にアピールしたことは、キリストが苦難の中から救い出してくれるとか、公会議の審判を通して勝利が成就されるとかを期待してのことではなく、殉教の死を覚悟した、そのような形での、神ご自身による真正性の証明を期待してのことであつたのである¹⁴²。「わたしは、最高に正しい審き手であるイエス・キリストにわたしのアピールをする。キリストはあらゆる人の正当な訴えを確実に知り、擁護し、また裁き、目に見えるようにし、また、報いて下さる」¹⁴³。ここに実在論者としてのフスの主張がみごとに顕在化している。なぜなら、キリストの直接の審判は、究極的なリアリティに関連しており、神のみに属するものであり、人間によっては決して造り出せないものだからである。これが、実在論者フスによる、権威の終末論的理解あるいは主張である。それはフスに殉教を覚悟させるものであり、超越的な神の自己伝達は人間による生を賭けた証言によってこの世に仲介されるのである。そして、このような主張が閉鎖的、独善的にならないために、フスはコンスタンツ公会議において「公開の神学的討論」を望んだのであるが、それは実現されることはなかった。

当時のローマ・カトリック教会と神聖ローマ帝国の事情によって決して理解されることはなかったこのような権威の終末論的理解こそ、近代精神の早すぎた先取りとして、また、そもそも宗教的「権威」への問いが問われにくくなった世俗主義的現代社会（しかし、教会に替わって国家権力が神聖化されることから決して自由ではない¹⁴⁴）へのチャレンジとして、意味のある神

142 フスは、教皇がフスがブラハを退去するまではブラハへの秘蹟授受停止を宣言した1412年10月に「キリストへの最終的アピール」を書き送った。

143 Hus, *Husova výzbroj do Konstancie* (コンスタンツのためのフスの準備), Dobiáš, Molnár, Kalich (eds.), Praha: 1966, 30, 32. Ivana Noble, *The Tracking God*. 129.

学的貢献ではないであろうか。このことを確認した上で、最後に、説教者としてのフス、そして、フスの思想のエキュメニカルな性格について触れておこう。

3-3 説教の重要性 ー説教者としてのフスー

フスは何と言っても「説教者」であった。Peter Hilsch によるヤン・フスの最新の伝記のサブタイトルは「神の説教者、そして異端者」¹⁴⁵である。

彼はプラハ旧市街の聖ミカエル教会で説教の奉仕を始めたが、すでにその時点で多くの聴衆を集めていた。一年後の1402年3月14日、29歳のフスはチェコ宗教改革運動の中心としてすでに有名であったプラハのベツレヘム礼拝堂の説教者として任命された。フスはコリーンのシェテファンを継ぐ、ベツレヘム礼拝堂の二代目の説教者であった。ベツレヘムという名は、もちろん、イエス・キリストの誕生地の名であるが、ヘブライ語では「パンの家」を意味しており、いのちのパンである「み言葉」が語られ、また聴かれる場所が目指されていた。王族、時に、女性達も聴衆の中にいたようであるが、聴衆は圧倒的に一般市民たちであった。このチャペルは1391年に創設されたが、それはフスの先輩に当たる宗教改革運動の指導者ミリツェ (Milíč) の支持者であった王の廷臣ミルハイムのジョンと、裕福な商人であり旧市街の参議であったクジュイージュ (Kříž) によって立てられた。現在再建されて残っている建物は四百名くらいの収容能力であると思われるが、当時は三千人を収容できる大きさであった¹⁴⁶。

144 「西洋の近代化に見られた世俗化は、王もしくは教皇の権威から人民の権威への転換によってなされたが、結局はそこで誕生したあらたな社会・政治体制そのもの、すなわち近代国家自体が最高の権威を有し、神聖なものとなったのである。キリスト教社会においては、教皇や王は最高の（神聖な）権威獲得に向けて闘ったが、近代では、公共生活における教会の存在が、国家に従属するものとなった。国家的理想が最高の権威を持つようになったことは、皮肉なことに『世俗』国家の神聖化に他ならない」ロバート・リー（デイヴィッド・ボシュ『宣教のパラダイム転換下』まえがき 18 頁）。

145 Peter Hilsch, Johannes Hus. Prediger Gittes und Ketzer, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1999.

146 Spinka, M., Concept of the Church. 42.

3-3-1 説教の使命と影響力

フスはこの礼拝堂で、毎週日曜日とあらゆる聖徒の日に二回説教を行った。待降節とレントの断食の季節には一回の説教であり、また、年に休日の数が100日とするとフスは一年に約250の説教を準備したことになる。ベツレヘム礼拝堂での奉仕は10年間であるから、2500以上の説教をしたことになる¹⁴⁷。その上、彼の時代に、フスは新しく日ごとの説教も導入した。彼はプラハ大学において、神学などの研究をし、また、教鞭を取っていたわけであるから、説教の準備の時間をどのように作り出したのかを考えると大変なエネルギーであり、彼がいかに説教を重視していたかを知ることができる。彼は教皇庁の出頭命令を拒否して南ボヘミアに逃れていたときも、周りの村々で説教をしたと言われている。フスにとって、司祭の働きの中心は説教であった。もちろん、牧会やその他の管理の仕事も重要ではあるが、キリストの僕としての司祭の働きの中心は説教であった。それは彼が説教することを停止するように命じられたとき（教会当局はフスの説教の影響力を恐れたのであった）¹⁴⁸、彼は司祭の仕事は説教であり、たとえ、教皇といえどもキリストが命じておられるこの働きを止めさせることは出来ないと言って、これを拒否し、説教を続けたのであった。

使徒的権威によって認可されてきたにもかかわらず、礼拝堂で説教があってはならないと命じて、われわれの律法学者たちが同じことを望んでいるので、私は、人間達に従うより神に従うことを望んで、そして彼らの行動にではなく、キリストの行動に倣うように望んで、私はこのような悪い命令にではなく、何よりも神に対してアピールするのである。このお方にこそ説教する力を与える原理的な権威が属してお

147 説教の原稿は現在 12 巻になって残っている。

148 Spinka, *Concept of the Church*, 89. 1408 年大司教ズビニェクはフスに説教停止命令を出した。しかし、フスの懇願によって暗黙裡のうちにフスが説教し続けることを許したと見られる。1409 年 12 月には教皇アレクサンデルがズビニェクの願いに応えて、ウィクリフの著作の保持禁止、チェコからウィクリフ主義を一掃することと同時に、大聖堂教区教会と修道院教会のほかでの説教を禁止する教書を出した。(Spinka, 93)

り、またさらに、高位聖職者たちよりもっと大きな権威を放つべき使徒的教皇庁にアピールする¹⁴⁹。

彼にとって説教をしない司祭は真の司祭ではなく、キリストが命じられた説教を中止させる権限をいかなる高位聖職者たちも持たないのである。説教の使命のためにキリストご自身が立てられている司祭に説教を禁じることはキリストから出るのではなく、反キリストの命令であることは明らかであると言うのである。当時のプラハはチェコ人の人口が五万人ほどであったと推定されるが、三千人を収容するベツレヘム礼拝堂に聴衆が群がった事実は、福音の説教というものがいかに影響力を持っているかを示している。フスは1411年4月23日のヘブル書13：17をテキストにした説教で重ねて言う。

私は、神が世界の至る所で、あらゆる場所、街路においてさえ…説教することを命じられた証拠を聖書から握っているのである。そして、彼らはそれを聖書から支持することができず、聖書に反しているにもかかわらず、最近の教皇アレクサンデルとわれわれの高位聖職者たちが礼拝堂で説教することを禁じているゆえに、われわれは彼らに従うべきではない。彼らは偽りの証人だからである。神がわれわれにどこにおいても説教するように命じられたので、そして、私は忠実なキリスト者として神に従うべきであるゆえに、私は死に至るまで説教することを止めないであろう¹⁵⁰。

こうしてフスは、彼を含むあらゆる司祭が説教する自由を持つことを主張すると共に、それが神によって司祭たちに命じられた義務であり、使命であることを主張する¹⁵¹。「ことば」に対する信頼性が著しく低下している現代において、牧師たちがもう一度聴くべき主張である。

149 1410年6月22日ルカ5：1による説教の1節。Sedlák, Jan Hus, supplement, Praha: Dédiciví sv. Prokopa, 1915, 159-160. Spinka, op. cit., 95.

150 Spinka, op. cit., 101-02.

151 Cf. Spinka, op. cit., 123-124. Hus, Historia et monumenta, I, 143.

3-3-2 母国語による説教

フスはベツレヘム礼拝堂においてはラテン語で説教の原稿を準備し、チェコ語で説教をしたらしい¹⁵²。この当時ローマ・カトリック教会においては説教と典礼はすべてラテン語で行われていたから、フスが聴衆の母国語であるチェコ語で説教を行ったことは注目に値する。

しかし、これはどうもフスが始めたというのではなく、ボヘミア宗教改革運動の先輩たちから受け継いだようだ。後にルターがドイツ語のミサを導入し、歴史的な評価を与えられたが、実はフスもまた母国語の説教を導入していたのである。また、ルター訳の聖書が現代ドイツ語の基礎となったと言われるが、フスも現在のチェコ語の正字法に大きな影響を与えたことが評価されている。説教における母国語の導入は、説教が聴衆に理解され、共有されることが大切であるという視点をフスが持っていたことを示している。説教は神の言葉に対しての応答責任性を持つてはいるが、それは同時に、聴かれることを目指しており、聴衆の生活にとって実存的有意味性を持つていなくてはならないのである。

3-3-3 聖書の講解としての説教

フスの説教は彼の『教会論』からも明らかなように、まず、聖書の言葉の豊富な引用とその解釈からなっている。彼の『教会論』においては、ウイクリフからの直接引用が多いが、説教においては全くというほどウイクリフの引用の痕跡はない。ただし、彼の聖書解釈は、現在ではあまり評価されない、隠喩的、精神寓意的、比喩的 (allegorical, anagogic, and tropological)¹⁵³ 解釈が多い。たとえば五千人の給食における五つのパンとは「罪の認識、善の喪失の悲しみ、悪を犯すことの羞恥心、心を有効に保つこと、そして救いのための気遣いであり」、二匹の魚とは、「恐れと希望」であると言った具合である¹⁵⁴。中世の聖書解釈の中心はまさに文字の背後の霊的メッセージを読み取る、このような解釈の全盛時代であるから、フスもこの点では時代の子で

152 Spinka, op. cit., 56.

153 Spinka, 57.

あった。しかし、聴衆が母国語で聖書の説教を聴くことができたことは画期的なことであつたらう。そして、聖書の引用と解釈の後に、教父たちからの引用文による聖書の読み方と神学的理解の真正性が検証されていく。

3-3-4 道徳的勧告としての説教

説教の基本は福音を戒めとして、そして戒めを福音として語ることである¹⁵⁵。フスの説教はこの点で極めて道徳主義的であり、福音の提示が十分とは言えないと評されよう。その意味では「律法と福音」という中世的ローマ・カトリックの説教に留まっている。しかし、教職者が墮落し、一般信徒たちの生活の指針が不明瞭になっていたこの時代に、キリストに従い、愛において信仰と良き業に生きよ、という勧告は具体的な生活実践の指針となり得たのであろう。フスの説教は少なくとも、聴衆の生の現場を踏まえたものであった。「キリスト者の生の最高の目的は完全でかつ絶対な献身を伴って神を愛することである。これはキリストの貧しさ、謙虚さ、そして徳においてキリストの命令を守り、キリストに従うことによって達成される」¹⁵⁶。フスの説教は、聴衆の生に応えたものであったが、教職者と一般信徒、修道士と俗界のキリスト者というような二重倫理ではなく、すべての信仰者をキリストへの服従へと徹底的に招くものであった。それは聖書の言葉を決して水増ししない徹底的な神からの要求であり、招きとしての説教であった。

154 マルコ 6: 38-39. Anežka, Schmidtová, ed., *Magistri Johannis Hus, Sermones de temporibus qui Collecta discuntur*, Praha: Academia scientiarum Bohemoslovanica, 1959, 155, 158. Spinka, op. cit., 57 からの引用。

155 私はこれをカール・バルトから学んで説教者として実践してきた。(「福音と律法」 in: 井上良雄・吉永正義訳『カール・バルト著作集 5 倫理学論文集』)。福音の基礎から離れた「律法」を解くことは硬直化した道徳主義に、「律法」への服従の招きのない「福音」はボンヘッファーが指摘するような「安価な恵み」に陥る。「律法」なき「福音」の提示は安易な自己義認そのものである。信仰義認をその中心的使信とするプロテスタントが心すべきことがらである。

156 Spinka, 57.

3-4 健全なナショナリズムとエキューメニカルな姿勢

3-4-1 チェコ語における説教と著作

フスが説教においてチェコ語を用いたことは、彼の説教を論じる際に指摘しておいた。また、彼のチェコ語による教会形成的、教育的著作は、彼のラテン語による神学的著作以上に、彼の主張がボヘミアに広がる上で大きな貢献をしたことも暗示しておいた。チェコ語はロシア語に近い言語であるが、14世紀に文章表現に耐ええる言語として発達し、15世紀のヤン・フスの時代に民衆に語りかける説教の言語として用いられうるようになり、書き言葉と話し言葉の差が小さくなったのである¹⁵⁷。歴史的には、ヤン・フス自身がチェコ語による説教を始めたわけではないが、彼のボヘミアにおける影響力を考えればチェコ語の確立過程におけるフスの影響力は大きかったと言える。また、本来、ロシア語に近いチェコ語であるゆえに、キリル文字によって表記されても不思議ではないが、チェコ語独特な正字法の開発によってローマ字で表記されうるようになったことにおいてもフスの影響を挙げることができる。そして、このような母国語による説教や神学思想の表現が、当時の中世末期のボヘミアのナショナリズム形成に大きな影響を与えたことも見逃すことはできない。

3-4-2 ドイツ人神学者たちとの確執

フスとカレル大学神学部のドイツ人教師たちとの確執については彼の生涯の略述において触れた。しかし、それはフス自身の責任というよりは、神聖ローマ帝国における国際都市プラハを目指したカレル4世への対抗としてのヴェンツェスラウス王の勅令によって生じたこともすでに指摘した。しかし、結果的にフス学長の下にチェコ人の神学教師たちが育てられ、大学の中核を担うようになったことも事実である。ドイツ人神学者との確執には唯名論と実在論の対立という契機の方が哲学的・神学的には重要であるが、中世のローマ・カトリック教会と神聖ローマ帝国による支配に抵抗するナショナリ

¹⁵⁷ イラスト会話ブック「チェコ」JTB パブリッシング、2008年、4頁。東京外国語大学HP「チェコ語 ことばの概説」参照。

ズムというか地域主義の流れの中にフスの運動も位置付けることができよう。

しかし、一部のフスの後継者たちや、現代に至るまでのその後のフス評価のある流れにあるように、フスを単なる愛国者という範疇で括ることはできないであろう。今日、Act locally, think globally（地域的に行動し、世界的広がりをもって考えよ）という標語が語られるが、フスの思想の中にはそのような姿勢が見受けられるからである。それは、キリストが世界の主であるというキリスト教信仰が本来有している特質をフスが正しく継承しているからである。

3-4-3 キリストの主権の主張

フスは教会におけるキリストの主権を主張することによって、イタリアのローマという、あくまでも一つの特地的地域性を制度的に拡張することによって教会の普遍性を獲得することの限界を見抜いていた。彼は教会の歴史におけるローマ教会の役割を認識しており、彼自身ローマ・カトリック教会の正統な一員としての自覚を持ち続けてはいた。しかし、歴史的な形成物としてのローマ・カトリック教会と教会の普遍性 (catholicity) とを明確に区別していた。この意味で、フスの神学思想は言葉本来の意味でのエキュメニカルな視点を有していると評価できる。

3-4-4 世界の主イエス・キリスト

フスはキリストの主権を正しく認識することによって現実のローマ・カトリック教会を相対化し、相対的ではあるが、ローマ教会の歴史的な必然性を認識することができただけでなく、キリストの主権が教会を越えて全世界に及んでいることを理解していた。この点で、フスは単なる地域主義あるいはナショナリズムが持つ狭さを克服しており、エキュメニカルな（世界は神の「オイコス」であるとの認識）視野を持っていたと評価できよう。フスの神学思想の貢献を考えると、彼を単なるボヘミアのナショナリズムの旗手として理解することは誤りであろう。キリストの主権を告白する信仰は世界を視野に入れた信仰でなくてはならないからである。

3-4-5 信仰経験の統合とエキュメニズム

フスの神学思想において、聖書が中心的な位置を占めていることは既に指摘した。しかし、彼の立場は、いわゆる「聖書主義」(Biblicism)には収まらない。彼は聖書が証言する「キリストの福音」、「キリストの法」あるいは「キリストのいのち」の把握によって、信仰の真理性の基準として、聖書を中心にしなが、教会の伝統を尊重する姿勢を保持し、また、理性や良心、経験などを総合的に援用することができた。そして、最後まで対話を重んじ、議論によって真理性を追究する姿勢を保持していた。このような意味においても彼の神学思想はエキュメニカルな広がりを持っていたと言えよう。

3-4-6 ラテン語への習熟

フスは一方で、チェコ語で説教し、チェコ語の著作を残しているが、他方、ラテン語に習熟しており、ラテン語の著作も多い。ラテン語は当時のヨーロッパ社会の共通語であったと言えよう。そのような世界共通語に習熟することによってフスは、教会教父たちの膨大な資料を活用することができたのである。このような古典文献への接近は、彼を単純な地域主義者あるいは愛国者に留まることを許さず、教会やその他文化の歴史性、継承性を大切にする姿勢を与えている。この意味でも、フスは、自分が置かれた「場」を大切にすると共に、エキュメニカルな視野を持った思想家として生きて評価できよう。健全な地域主義あるいはナショナリズム、あるいはアイデンティティ形成とエキュメニカルな視野とは決して矛盾するものではなく、両立するものであることを教えている点もまたフスの貢献ではなからうか。

結論と今後の課題

ボヘミアの中心都市プラハは、ボヘミアの王であり、神聖ローマ帝国皇帝でもあったカレル4世の時代(1316-78)には政治的、経済的、文化的に繁栄を極め、新設されたカレル大学は中欧の有力大学となり、各地から人々が流入し国際都市としての位置を確立していた。



写真 8

しかし、ヤン・フスが活躍した時代、14世紀末から15世紀の欧州は大きな視点から見れば、プラハにも翳りが見え、中世キリスト教社会後期の崩壊期であった。彼の提唱したローマ・カトリック教会の改革思想が異端と断罪され、火刑に処せられた1419年はマルティン・ルターがドイツ、ヴィッテンベルク教会の扉に「95箇条の提題」を貼り出した時（1517年）から約100年前の出来事である（写真8 ヴィッテンベルクのルター博物館に展示されているフスの絵）。

中世キリスト教社会の崩壊現象は、オスマン・トルコ（イスラム教）による圧迫という外的要因や黒死病による打撃もさることながら、教皇庁の分裂、教皇派と教会公会議派との対立に加え、聖職売買、複数聖職禄の受禄などのキリスト教聖職者の貪欲、そして、極めて政治的な動機による免罪符の販売など教会体制自体の空洞化、弱体化の結果でもあった。

当時は哲学的には、唯名論（具体的、個別的なものが存在するのであり、その背後に演繹される普遍的なもの・抽象的なものは単に「名」に過ぎないという立場）が支配的であったが、フスは温和な实在論の立場を採用してい

た。实在論とは具体的に実存するものの背後に、普遍的なものの存在を認める立場である。

フスは「反唯名論的思惟の第二の波」を代表する英国のウィクリフによる教会改革思想に大きな影響を受けたが、フス自身の宗教・神学思想の中心は、ボヘミア文化の伝統である深い宗教的敬虔とキリスト者のモラルの強調にある。哲学的实在論は、この世の宗教制度を超えて直接的超越的な神の權威に訴える視点をフスに与えはしたが、フスの場合は、この視点が神秘主義には導かず、生きて働くキリストに忠実に従うこと、新約聖書が証言する使徒たちの生き方にならうという素朴な姿勢と結合されていた。

この信仰姿勢を教会論で表現すれば、普遍的教会とは「救いに予定された者の全体、すなわち現在、過去、未来の救いに予定された者のすべて」を含む教会であり、ローマ・カトリック教会や教皇組織などをその内にも含むが、それとは決して自己同一化できないものであるということになる。出生により、嬰兒洗礼によって「キリスト教的社会」を目指すローマ・カトリック教会は、アウグスティヌスが主張したように「良い麦」と「毒麦」の混在した教会であって、トマス・アクィナスの「教会はあらゆる人々の集まりである」という主張は、教会は体制・組織ではなく、人の集まりであるという点では正しいが、フスには曖昧な立場である。フスは、敬虔とモラルの点で問題のある信徒たちを排除しようというような潔癖主義的律法主義者であったわけでもない。しかし、キリスト者、特に、聖職者たちが、道徳的、キリスト教倫理的に退廃していても良いということでもない。だれが「神の恵みによって救いへと予定されている者」か、だれが「神に見捨てられた者」であるのかは終わりの日まで分からないことであるから、キリスト者は神の恵みに助けられて、キリストに従順に従うように促されているのである。

フスは教会の主であり、かしらであるのはキリストであることを徹底的に主張する。彼は教皇や高位聖職者の存在を認めないのではない。彼らが、教会の主であり、頭であるキリストに従う限りにおいてのみ彼らは教会の指導者たちであり、真実な教会の僕なのである。

そうであれば当然、教皇も絶対ではなく、誤りを犯しうる者であり、現に

教皇が3名いたりする混迷状態が出現する。教皇自身騙されることもある。しかし、聖職を売買すること、聖職者がミサなどの代金を要求したり、免罪符などを販売することは、決して、聖書に支持されることではなく、まさに貪欲の罪である。

ローマ・カトリック教会の支配が揺らぎ始めたとしても、当時、その体制を批判することは容易ではなかった。教皇庁から異端として破門され、公会議から断罪されたフスは、キリストに直接訴える。これは中世社会の崩壊現象の終末的現実追い込まれたフスの限界状況的、終末論的主張であった。このような神あるいはキリストへの直接的訴えは、現実のローマ・カトリック教会組織以外の普遍的なものを認めない唯名論者にとっては熱狂主義そのものであった。確かにそのような「直接性」は肥大化した自我の主観性と紙一重である。

しかし、フスの場合は、この終末論的権威主張は、何より聖書に証言され、教父たちによって語り継がれてきたキリストの福音と律法の中核である「神の法」あるいは「キリストの法」と結びつけられ、さらに、理性、良心、経験の総合として展開されている。また、キリストに服従するという倫理的、道徳的実践と結び合わされることによって、その主観性の歪みから自由になるようとする方向性を持っていた。それは「キリストの生」との共鳴に生きることで深化された。権威のこの終末論的主張こそ、説教者としての貢献、エキュメニカルな姿勢と並んだ、フスの神学思想の貢献である。

フスの異端者としての断罪は、単に彼の神学思想とその教会批判だけが原因ではなかった。教皇制と教会組織の問題だけではなく、その背後には、神聖ローマ帝国皇帝、各国の王、上級貴族、下級貴族と都市市民の複雑な政治的、社会的利害関係（主導権争い）、ドイツ人とチェコ人の確執などもあった。神学思想的にはフスの主張とルターの主張にはかなりの近似性が存在するが、「早すぎた宗教改革者」フスが異端として処刑され、ルター、カルヴァン等が宗教改革に成功したのは、ローマ・カトリック教会がさらに弱体化したことに加えて、貴族層、都市市民層の政治的、経済的充実の結果でもあったろう。しかし、フスのプラハを中心にしたボヘミアの市民自治都市が、

ハプスブルク王政によって抑圧・再カトリック化されるまで、100年以上歴史に耐えたことは記憶されるべきであろう。

最後に、残された課題に触れておこう。まず、この論文では、フスとウィクリフとの関係についてはほとんど触れられていない。フスがいかにウィクリフに依存していたかということについては様々な著作が刊行されており、あえて論じる必要もないと判断したし、事実それをこの論文で詳細に触れることは手に余ることもあった。最近のフスとウィクリフとの関係の研究は、Herald, V., “How Wicliffite was the Bohemian Reformation?,” in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol.2, Academy of Sciences of Czech republic Main Library, Prague: 1988, 25-38.* Hudson, A., *Premature Reformation, Oxford: 1988.* Molnár, E., “Viklef, Hus a problém authority,” in: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfwsemi [Jan Hus among Epochs, Nations and Confessions; HENC], Česká křesťanská akademie and HTF UK, Prague: 1955, 104-117.* Töpfer, B., “Lex Christi, dominium a církevní hierarchie u Jana Husa ve srovnání s pojetím u Jana Viklefa,” *HENC, 96-103.* を参照して欲しい。

次に、コメニウス（Comenius Johann Amos 1592-1670）についてである。プラハの国際バプテスト神学院の一教授（pro-rector）は、私が在外研究でヤン・フスの研究をしたいと言うと、ヤン・フスはローマ・カトリックであり、バプテストとしては、ボヘミア兄弟団牧師であり、教育学者であるコメニウス¹⁵⁸をも研究するように勧めてくれた。確かに、ボヘミア兄弟団はフスの流れを汲む二種陪餐主義者たちで、後年モラヴィア兄弟団として知られるようになったのであり、その最後の指導者であったコメニウスの時代に四散したが、やがて、ヘルンフートのモラヴィア兄弟団として復活し、やがて、ジョン・ウェスレーがこのモラヴィア兄弟団と接触を持ち、その影響でメソジスト教会が誕生し、大覚醒運動を通して米国のバプテスト運動にも多大のインパクトを与えたことを考えると、この神学思想を歴史的に跡づけることも重要である。しかし、この課題も半年の在外研究では手に余ったので、この課題を後輩の歴史家に委ねたい。

158 コメニウスは、現在チェコの200コロン紙幣にその肖像が印刷されている。