

宗教改革のグローバルな理解にむけて

ケネス・G・アツポルド

訳 井上周平

フランスの歴史家アンドレ・クロー (André Clot) は、スレイマン大帝の伝記において、一六世紀を「遭遇の世紀」と表現した¹⁾。この語は、いくつかの理由から興味深い。そのひとつは、クローが宗教改革史の専門家ではなかったということである。同書で彼が主題としたのはオスマン帝国の偉大なスルタンであり、そのスレイマンは、宗教改革の歴史的推移に確かにインパクトを与えながらも、一般的には宗教改革の主役のひとりとは見なされていない。一六世紀をひとつのまとまりとして見るクローの観点は、宗教改革史家のものとは異なっている。宗教改革をどのよう²⁾に定義しようとも、我々はそこから一六世紀を観ること

を当然のように思っており、そのほかに起こった事々を忘れてがちになっている。しかし、クローはそうではない。興味深いことに、クローが重点的に扱うのは大部分ヨーロッパの範囲内にとどまっており、東方、つまりイスタンブールやバルカン半島へはごくわずかに目が転じられるばかりである。しかし、これまでのナラティヴを実質的に改めるのにはそれだけで十分である。スレイマンを主役として描くことで、一六世紀は東洋が西洋に出会う物語、アジアがヨーロッパに浸入する物語、イスラームがキリスト教と衝突する物語になった。端的に言えば、それは遭遇によって形づくられた世紀としての一六世紀である。しかしその意

味では、スレイマンを取り巻く諸々の出来事は、そここのみ特有のものではない。クローはマクロ・ヒストリーの観点を探り、スレイマンとキリスト教ヨーロッパの遭遇を、歴史のより大きな流れの一部と見なしている。つまり一六世紀をつくり上げ、後々までトラウマを残して変容をもたらした、数多くの遭遇のひとつなのである。ヨーロッパの人々はアメリカ大陸に到達し、アフリカ大陸を探検し、南・東アジアに宣教師を送り、使者を交わしている。これら諸々の遭遇の多くが一方通行であった——すなわち侵略・征服行為であり、いくつかの場合では訪問者が受け入れ側の文明を破壊した——一方で、コミュニケーションと文化交流の力学はそうではなかった。情報と影響は双方向に流れ、遭遇を引き起こした側の文化もまた、期せずして変容することになったのである。

一六世紀を「遭遇の世紀」として見ることは、この時代のさらなる決定的な特徴にも目を向けさせてくれる。すなわち、一六世紀は流動性と再定義の時代なのである。重要なことに、どちらの特徴も西ヨーロッパに限ったものではない。それはグローバルな現象なのである。世界全体の地図は、一六世紀を通じて描き直された。スレイマンだけが勢力圏を拡張、文化の有り様を作り直したのではなかった。スペインは、イベリア半島に残っていたイスラーム教徒を

追い払ったばかりだったが、今やその照準をアメリカに合わせ、ひとたび大西洋を横断すると、フィリピンを植民地化せんと太平洋にも乗り出した。一六世紀の末、スペインはオランダという仇敵を見出すことになった。オランダは、スペイン領の別の端で、ハプスブルク家の支配者から自らを解放し、急速に自分たちの帝国を作り上げていた。ポルトガルはすでにアフリカに侵出していたが、今や喜望峰をまわって、インドや東南アジア、中国、日本へと進んでいた。日本自体も、徳川幕府の登場によって再定義された。この幕府は日本を三〇〇年近くにわたり支配することになった。中国の王朝の交代——明から清へ——は、実際には一六四〇年代まで起きなかったが、その発端は一六世紀に満州族の野心的なリーダーであるヌルハチが現れたところにある。ロシアはイヴァン四世（雷帝）によって強固に掌握され、インドはバールによるムガル帝国の誕生を迎えていた。ロシアとインドのあいだに位置するイランは、イスマーイール一世によって再編された。このシャーは、新たな王朝を建て、国境を定めただけでなく、ペルシアの民をスンニ派からシーア派イスラームへと改宗させた。同じころ、スカンディナヴィアはカルマル連合の解消によって揺らいでいた。カルマル連合はそれまでノルウェー、スウェーデン、デンマークの三王国を結びつけていたのだが、

その地図もまた、君主が失脚し、宗派が変わることで描き直されることになった。これらのことすべてが一六世紀に起こったのである。そしてここでは、マルティン・ルターやジャン・カルヴァン、さらに言えばヘンリー八世の名前は触れられさえしていない。

よりグローバルなこの観点から見れば、宗教改革はこれまでとは違う背景を獲得し始める。そしてそのことは、翻って、宗教改革についてのいくつかの重要な——そして幾分伝統的ではない——問いを生じさせる。ローマ教会のヘゲモニーの消滅とドイツやスイスの社会の再編は、同時代に世界のほぼ全域を揺るがしていた発展と並行した、より大きな流れの一部だったのだろうか？ もしそうであるならば、それらはどのように結びついているのだろうか？ そのような問いが結局どのように答えられるのかを予想するのは難しい。しかし、前述の諸々の出来事のどれひとつとして他と隔絶して起きたものはないということはすではつきりしているだろう。交流とコミュニケーションのネットワークはこれらの地域の多くを結びつけていた。中央アジアの民——テュルク(トルコ)系諸族、モンゴル系諸族、満州族——は、その発展の多くの場面で極めて重要な役割を果たした。その文化圏が、スレイマンやイスマイール、バール、また後の清王朝を生み出したのである。彼らは

また、直接的ないし間接的に、ハンガリーの没落からウィーン包圍、そしてイヴァン雷帝のロシアの台頭まで、一六世紀ヨーロッパにおける諸々の出来事にインパクトを与えた。その衝撃波はスペインにまで達し、カール五世はルターと反抗的なドイツ人たちに対処するために、自らの計画をしかるべく調整しなければならなかった。

トルコの台頭と深く絡み合っていたのは、ギリシア世界の凋落、とりわけビザンツ帝国の滅亡であった。一〇〇〇年以上にわたり、コンスタンティノープルを首都とするビザンツは東ヨーロッパと小アジアを安定させてきた。その没落は、オスマン帝国の功績であるのと同じくらい、内部崩壊——とラテン・キリスト教のライバルたち——が関わっていた。しかしながら、誰がこの抗争に「勝った」のか「負けた」のかという問いよりも重要なのは、諸勢力の間にあつた文化と政治の境界線が、どちらも一四五三年のコンスタンティノープルの陥落よりもはるか以前の段階で、厳密に引かれてはいなかったという認識である。数多くの交流が、個人レベルにおいてさえ行われていたのである。シリア派イスラーム国家であるサファヴィー朝の創設者イスマイール一世は、ギリシア正教徒であるトレビゾンド帝国皇帝ヨハネス四世の子孫だった。スレイマンの寵愛を受けた妃ロクセラナは、次代のスルタンの母となり、舞台

裏で極めて強い政治的影響力を持ったが、キリスト教徒の生まれであった可能性が非常に高く、おそらくはポーランドカウクライナの出身であった。ビザンツとオスマンという隣接する二つの国に、同時に没落と台頭が生じたことで、「ハイブリッド」な文化が生まれた。そのこの意義は、東ヨーロッパにとつてのものだけでなく、たとえばアメリカ大陸のような世界の他の地域についても、なお研究されねばならない状況にある。

宗教改革は、この非常に不安定な時代から生じた。一六世紀の世界全体は流動的だった。その流動性や世界規模での著しい同時多発性を生んだのが何であれ、それは、我々が宗教改革と結びつけている諸々の出来事や発展の多くに、共通の基盤をもたらししている。流動性こそが遭遇に先立っていたのである。その原動力には政治的なものもあった。大小さまざまな社会が揺らぐと、その構成員は自らの意見やアイデンティティを見出そうと（あるいは作り直すうと）、時として死にもものぐるいで奮闘した。地域レベルでは、農民が積年の抑圧の伝統に抗しようとして決起している。もつとも有名なのはドイツにおけるものだが、ヨーロッパの他の地域やアジア、日本においても同様の事態を見て取ることができるといえる。国々は範囲を拡張し、強固になっている。個人は知識と学びを追い求めており、ヨーロッパに関して

は「ルネサンス」という文化・歴史的な述語がそのことを示している。彼らの思想と表現はこの流動的な世界のなかで育まれており、その多くは現代の我々にも知られている。ヨーロッパに関しては、レオナルド・ダ・ヴィンチ、エラスムス、ルター、カルヴァン、ミケランジェロ、トマス・克蘭マー、シェイクスピア、ガリレオ、コペルニクス、イグナチウス・デ・ロヨラといった名前がさしあたり思い浮かぶ。

一六世紀についてのこのグローバルな観点が宗教改革の学術研究にインパクトを与えたのは、ごく最近になってからのことではない。伝統的な宗教改革の歴史叙述——二〇世紀の大半の期間において支配的だった学識——は、ドイツと神聖ローマ帝国の諸々の出来事により重点を置いていた。このドイツ重視の傾向は、ともすると過剰になり、ローマ教皇のようなドイツ人以外であきらかに重要な人物さえも、宗教改革期の能動的な行為者というより、「受動的に反応する者」といった副次的な位置づけがなされるほどだった。端的に言えば、宗教改革とは、マルティン・ルターと、不完全な神学や腐敗して慈しみに欠ける教会ヒエラルヒーに対する彼の個人的な奮闘についての歴史だったのである。その歴史叙述がドイツのプロテスタントの歴史家によって為されたがゆえに、そのナラティブもま

た特有の「結末(terminus ad quem)」へ向かうものだった。つまり、近代ドイツの教会システムを、歴史上の三宗派——ルター派、改革派、カトリック——における自らの優位づけや、カトリックとプロテスタントとのはっきりとした信仰の違い、神学における独自の語法と概念の伝統によって描き出すことである。このことは、いくつかの顕著な欠損を残した。まず一六世紀にドイツ以外で生じた出来事については、ほとんど或いはまったく注意が払われなかった。また宗教改革運動の重要ではない諸分派は、等閑視されるか、あるいは主流メインストリームに対する傍流として扱われた。さらに主題の選択も、神学の歴史か、あるいはドイツの国家性の形成を強調する狭隘な形の政治史に集中していた。

しかし、ここ数十年で、宗教改革の歴史叙述において大きな転換があり、以前のアプローチの多くは古く偏狭なものと見なされるようになっていく。極めて率直に言えば、ドイツ以外の歴史家たちが一六世紀全般により興味を持ち、宗教改革により明確に関心を持つようになってきたのである。これらの歴史家たちは近代ドイツの教会・国家システムに何ら愛着を持たず、それゆえにそのナラティヴの構築にあたって、制約がより少ない。たとえば、北米ではメノナイトやその他の再洗礼派の後継者たちがより豊かな制度的支援を享受しており、宗教改革急進派ラディカルリフォーメーションについての豊

富な研究を生み出してきている。英国では、地域史研究のうねりが宗教改革のより一般的な再評価へとつながっている。そして特に米国では、近世スペインへの関心が著しく高まってきており、スペインの伸張について、とりわけアメリカ大陸の征服と宣教についての研究にもつながっている。スペインのアメリカ侵出は、今や研究者たちが「大西洋世界」と呼ぶところとなり、一六世紀研究におけるひとつの分野領域として確立されている。近世東アジアにおけるキリスト教についての傑出した仕事もまた為されつつある。近年、とりわけ日本や中国、ヴェトナムについての英語での重要な研究も数多く出されており、アジア諸言語においては——私には残念ながら利用し難いのであるが——おそらくずっと多くの著作があるだろう。

この地理的な視野の広がりとは並行して、特定の地域の側への洞察も急速に深まっている。膨大な数の「ミクロ・ヒストリー」研究は、司教や騎士や歴史上の「偉人」を扱う、より伝統的な先入観に対抗して、小さなサークルや出来事、しばしば一般庶民の日常生活に焦点を合わせてきた。とりわけこの動きはまたジェンダー研究を活気づけ、宗教改革期の女性を周縁のと見なす先行研究の不均衡を是正している。

換言すれば、近世史研究は、範囲と深度において大規模

に発展してきたのである。驚くことではないが、このことは方法論の多元化とともに進行した。ここで鍵となるのは「学際性」という語である。たとえ個々の研究者がある特定の専門分野の内側で研究を行っていたとしても、彼らが今日、別の分野の専門家たちと対話しているだろうことは容易に想定できる。とはいえ、一般的には次のように言っても差し支えないだろう。過去二〇年から三〇年のあいだに、神学の歴史の脱重点化と、社会史・文化史のますますの強調が見られた。そのいくつかは、理念史が一般に行ってきた方法への広範囲にわたる不満に帰されるかもしれない。しかしこの動向は、また当該分野のドイツを越えた広がりにも由来している。ドイツの宗教改革史家は伝統的に神学部にポストを持ち、神学的な訓練と関心が主である環境のなかで研究せざるをえない。しかしドイツ以外の研究者は、神学校に在籍している場合を除けば、世俗的な大学の歴史学部にもポストを持っている場合が多い。このことが研究における優先度の違いを生んでいるのである。

さらに、現代のエキュメニカル運動が、第二ヴァチカン公会議の後に著しく勢いを増し、宗教改革の歴史叙述に強いインパクトを与えてきた。宗派を超えたこの文脈において、カトリックとプロテスタントの学者は頻繁に共同で研究を行っている。来たる宗教改革五〇〇周年記念の祝賀行

事にさえも、共同の挑戦的試みが多数含まれている。合同の学術会議や出版計画、さらにヴァチカンとルーテル世界連盟の合同祝典もが企画されているのである。幸いにして、このことは宗派に縛られた宗教改革の歴史叙述という古いスタイルを解体することに大いに効果を上げてきた。古いスタイルの宗教改革史では、カトリック側はルターを悪魔として描き、教会を「分裂」させた者と避難し、プロテスタント側は宗教改革を「教皇の抑圧」に対する勝利であり、「福音の解放」と見なしていた。そのような記述は今なお時として耳にされるが、いよいよ的外れなものになっていくようである。こうした動向の中で、言及するに値する具体的な発展が二つある。ひとつには、カトリック側が——ジャレド・ウィクス (Jared Wicks) のように——ルターについての非常に重要な研究を著している。もうひとつには、プロテスタントとカトリック双方の学者たちが近世のカトリック改革について理解をより深めてきている。「対抗宗教改革」という、どちらかと言えば一方的な語は単なる受動的な動きを連想させるが、そうした捉え方は克服されているのである。

これらの変化の成り行きは、近年の研究成果の公刊物や、たとえば北米の一六世紀研究会年次大会 (The Sixteenth Century Studies Conference) での発表題目を眺めれば、

誰にとっても明らかである。主題には世界中のどの大陸も何らかの形で含まれており、分野は美術や文学から社会・経済史、ジュンダー研究、地理学、書物・印刷研究、音楽、神学にまでわたっている。こうした種々の主題が壯観を呈している中で、ルターはほとんど姿を消してしまつたといつてよいだろう。たとえば、二〇一一年の一六世紀研究会年次大会ではおよそ五〇〇の研究発表が行われたが、そのうち発表題目にルターの名を含むものは一五しかなかった。ルターについての研究は、主にドイツ語圏市場内部でのニッチな製品となつていようである。幾分面食らうことだが、英語圏における標準的なルターの伝記は、今日でも一九五〇年初版のローランド・ベイントン『我ここに立つ』(Roland Bainton, *Here I Stand*)であり、今なお刷数を重ねている。同書は素晴らしい作品ではあるが、刊行後六五年のあいだには多くのことが起きている。一方、ドイツでは、ルターの生涯についての研究は発表され続けており、最近もフォルカー・レップン(Volker Leppin)やトーマス・カウフマン(Thomas Kaufmann)、ハインツ・シリング(Heinz Schilling)のような優れた研究者のものも刊行されている。

我々はいまどこに立っているのだろうか？ 先述した多くの傾向は、実際、傾向にすぎない。たとえば、ルターに

史苑(第七六巻第一号)

ついでに全般的な無関心は今後おそらく変化するだろう。なるほどドイツが支配的だつたそれまでの歴史叙述に対する反動は理解できる。しかしルターの重要性は否定しがたく、長く無視し続けたり、周縁に置き続けたりすることはできないのである。同様のことは方法論についても言える。神学研究が社会史研究の影に覆われて目立たなくなつていく状況はしばらく続くだろう。もちろん、それには方法論上の正当な理由がある。しかし理念の多くが宗教改革に由来することから、おそらく近世神学史に対する関心の——望むらくは一連の最新の方法論をも伴つた——復活が見られるだろう。

単なる流行の結果ではなく、今後も確実に続くであろう発展のひとつは、近世史研究の対象範囲が地理的に拡大していることである。その内容としては二つある。第一に、北米とヨーロッパの研究者たちが、その視野をヨーロッパ外の現象をも含むまでに拡張し続けようとしていることである。第二に、西洋圏外の研究者たちが、ヨーロッパ圏外と——まさに興味深いことに——ヨーロッパの近世史についての研究を継続し、よりインテンシヴに行う体勢にあるように思われることである。

一五年前、歴史家にしてエキュメニストであるアンドリュー・ウォールズ(Andrew Walls)が、「エウセビウスの

再挑戦——キリスト教史研究再考」というタイトルの、短いながらも独創的な論文を『国際宣教研究 (International Bulletin of Missionary Research)』誌に発表した。⁵⁵この論考でウォールズは、「第二千年紀の終わりにあって、キリスト教のもっとも印象的な特徴は、それが大部分、非西洋圏の宗教であるということだ」と述べて筆を起こしている。この宣言は当時、今よりもずっと革命的に聞こえただろう。⁵⁶二年後の二〇〇二年に出版されたフィリップ・ジェンキンス (Philip Jenkins) の『次世代のキリスト教界 (The Next Christendom)』も手伝って、ウォールズのこの見解はその後、研究者や教会指導者たちのあいだで非常に人気を博すものとなった。キリスト教史についての本で、過去一〇年間においてウォールズ以上に広範囲の読者を獲得したものはほとんどない。おそらく逆説的ではあるが、非西洋圏へのキリスト教の中心の「移行」という見解は、当該地域におけるよりも、西洋の学者のあいだで人気があるように思われる。その問題の一部は、西洋——すなわちヨーロッパと北米——にある。それは、非西洋世界を一緒くたにひとまとめにし、幾分庇護者ぶって見下しがちに「グローバル世界の南部」とラベル付けする傾向である。ガーナやブラジル、インド、あるいは日本に暮らすキリスト教徒たちは、自分たちがお互いにどれだけ異なっているのかと

いうことをむしろよりはつきりと認識しており、概して「西洋」（あるいは「北部）」について、そうした諸々のモデルがもたらすものよりも、微細な差異への感覚に富んだ見方をしている。とはいえ、この話題は少し脇道にそれることになってしまふ。ウォールズの洞察に話を戻せば、引き続き、我々自身についての批判で先を続けるのは正当なことだろう。キリスト教の重心はヨーロッパや北米の外にあるということが——純粹に教の問題としては——確かに真実である一方で、その力はキリスト教研究者や学術機関の数にそれほど明らかには作用していない。このことは、キリスト教について語るこの本質を暗示している。すなわち、ウォールズによって観察された信者数上の移行にもかかわらず、キリスト教の言語は主として西洋の概念の伝統に根ざし続けているのである。これはウォールズに対する批判ではなく——というのも、ウォールズもまたこのことを指摘しているのだから——、信者数上の傾向が話のすべてであると信じてしまうような人への注意喚起である。⁵⁷

ウォールズが指摘しているように、キリスト教の研究者は、変化し続ける世界の状況に合わせて、対象への向き合い方を再考する必要がある。それゆえ、ウォールズはキリスト教の歴史叙述と歴史教育を創り直すことを要求している。彼の主張はヨーロッパの大学に向けられているようにで

はあるが、「^{メソヂ}覚派の歴史」を越えて「教会の歴史」へ進むというその要求は、グローバルな文脈においてもあてはま⁹⁾る。このことは教育機関において教会史のシラバスが作成される道筋にインパクトを与えている。そしてまた、宗教改革に対する我々の視野をこれまで狭めてきた、先述の誤ったナラティブの「結末」についての批判ともつながっている。ウォールズは、その論文の結語においてこの現象について直接的に述べている。彼は、「宗教改革の歴史的意義」の再コンセプト化を次に要求するのである。

我々は、キリスト教が多かれ少なかれ永続的な三つの形態で存在していると決め込むようになってい¹⁰⁾る。すなわち、ローマ・カトリック、プロテスタント、ギリシア正教である。しかし、この三つのカテゴリーは、西洋の歴史における諸々の出来事を反映したものである。西洋においてこの三宗派は、非西洋圏では持ち得なかつた意義を持つているのである。西洋圏外でこの三宗派は、組織と帰属を示す指標として有効性を持ち続けるだろう。しかし、実態を描写する語としては次第に有用ではなくなっていくようである。たとえば、アフリカのキリスト教の大部分は、いかなる意味においてもカトリックともプロテスタントとも呼ぶことはできない。それは単にアフリカ

的なのである。¹⁰⁾

これは幾分大げさな話のように思われる。宗教改革期の宗派の分類は、実態を描き出せなくなっているどころか、ヨーロッパの外で驚くほどの存続を証明しているのである。実際、それらの宗派カテゴリーがアフリカやその他の非西洋世界において広く使われていると示すことができるだろう。たとえば、エチオピアのメカネ・イエスス (Mekane Yesus) 教会のメンバーは、自身がプロテスタントであり、正教徒ではないと強く感じている。これらの宗派の名はエチオピアにおいて独自の伝統があり、エチオピアのキリスト教徒はその中からひとつを選択する際、自分が何をしているのかを分かっていることだろう。結果としてその表出の仕方がヨーロッパ的というより「アフリカ的」であったとしても、このことに変わりはない。同じことが、ドイツのカトリックとルター派にも生じ得るだろう。どちらの宗派の信者も「単なるドイツのキリスト教徒」のようであり、おそらくは世界の他地域で展開するそれぞれの宗派の同胞よりも、お互いに共通するところがあるだろう。ルーテル世界連盟であれ、改革派教会世界共同体であれ、ローマ・カトリック教会、東方正教会、アングリカン・コミュニオン、メソナイト世界会議であれ、世界規模のキリスト教組織はどこも、まさにこれらの論点に日々対処している。彼

宗教改革のグローバルな理解にむけて（アッポルド）

らの大部分は、その宗派の名が世界中で存続可能だとお考えしているのである。

さらに興味深い問いは、非西洋圏の共同体が、西洋の宗派的なアイデンティティを作り変える、やり方に関するものである。たとえば、なぜ日本のルター派は自らを「ルター派」であると考えてのだろうか——なぜ彼らはその宗派の名を評価し、そこに参加するのだろうか？ これは次のようにも言い換えることができる。宗教改革は、歴史的には西ヨーロッパ地域の出来事であるにも関わらず、単一の文化を超えた影響力を持っているのだろうか？ その諸要素は、非西洋圏の文脈に転移可能なのだろうか？ もし可能ならば、それらの要素は、一度変換されても、宗教改革への識別可能なつながりを示し続けるのだろうか？ 宗教改革には、非ヨーロッパ人の心に訴え、ヨーロッパの外においても学ぶに値するものとなるような、時間を超越した何かや普遍的な何かがあるのだろうか？

日本において、主として日本人の聴衆に向けて話をする中で、私はあなた方の大部分が私よりもこれらの問いに答えることができると思っている。私は対話と議論を期待している。また、現在そして将来において、あなた方の研究を読むことも楽しみにしている。我々の分野について大きな展望を開陳するのは比較的容易だが、そうした実態の

ない計画に血肉を与えるのは小さな一歩一歩であり、骨の折れる作業が必要となる。未来はおそらく、私やアンドリュ・ウオールズ、あるいは他の誰かが予言できるものとは異なった様相を呈するだろう。

しかし、私自身の観点から、グローバルな研究者コミュニティが特別な注意を払うに値すると思われる領域をいくつか提示したい。そこではまた、宗教改革とその遺産についての我々の理解が大いに改められ得ると思われる。

マックス・ヴェーバー (Max Weber) は、少なくともその後一〇〇年近くにわたって宗教改革研究を特徴付けてきた二つの主要なテーゼを提出した。一つ目は、有名な、プロテスタンティズムと資本主義の勃興との結びつけである。批判される弱点はあるものの、そのテーゼはみごとなものであり、当然影響力を持っている。宗教的な理念がまさに重要なのであり、それは学術的な神学についてのエリート層の言説内にとどまらず、はるかに広い範囲においてもそうなのだ、ということもヴェーバーは我々に思い出させてくれる。もしヴェーバーのテーゼが少なくとも部分的に正しいのであれば、予定説をめぐる非常に抽象的な神学議論に含まれる、極めて難解に思われる細目には、社会や文化に対して膨大な影響力を發揮する潜在性があることになる。ヴェーバーはまた、近代社会の発展にとって宗

教育改革が果たした決定的な役割についても、私たちの注意を喚起している。もちろんその発展が西洋社会に限られたものではないことは付け加えておきたい。好むと好まざるにかかわらず、資本主義は世界の現実と世界の利害関係の大部分を特徴づけている。もし我々の商業主義的な思考様式マインドセットという車輪を、ただ恩寵論のいくつかの細目を改めることで調整できるならば、我々研究者は印象的な道具を手にすることになるだろう！

これは、一見したところよりも重大な言明である。まだ全く始まったばかりの二一世紀は、しばしば「後期資本主義文化」の段階として描かれている。換言すれば、我々の経済の諸モデルが、近い将来、根本的に再編成されるかも知れないというのが大方の感じるところなのだ。そのような変化の行く末を定める際、我々はそれをグローバル・コミュニケーションとして行わねばならない（これはもはや西洋のプロジェクトではないのだ）。そして、その資本主義文化の歴史を再訪することが重要になるだろう。資本主義文化は事実、宗教改革に深く根ざしているのである。西洋の資本主義のルーツはさらに前の時代、おそらく一二・一三世紀にまで遡るだろうが、宗教改革こそがこの資本主義という新しい経済を著しく促進したのである。私は、自身の研究において一五二〇年代のドイツの農民運動を扱ってお

り、農民とルターとの争いが近代性モダンの文化史における決定的な瞬間のひとつであると考えようになっている。農民は、たいてい反資本主義的な世界観——共同所有権の擁護、協働し連帯する社会、そして場合によっては私有財産の否定——を代表している。農民運動が、マルクス主義の歴史家や、後にはソ連や旧東独を作り上げたマルクスレーニン主義の政治指導者たちからの強い反響を呼んだのは、理由のないことではない。彼らは、自分たちが宗教改革における農民というそれまで長らく等閑視されてきた歴史の名誉を回復しているのだと考えていた。その一方で、ルターは当時においてより「進歩的」と思われていた位置を占めている。ルターは私有財産を支持し、農民がその要求によって秩序を脅かしていると批判しており、出現しつつあった新しい体制の側に立っているように見える。カルヴァンはさらに強硬でさえある。その意味では、ヴェーバーは正しい点を指し示している。しかし彼は、より十分に考究する余地のあろう二つの重要な因子を見逃している。ひとつには、ヴェーバーは農民の主張の復活に全く関心を払わなかった。農民たちの主張に未来を見出せなかったからである。その主張のなかには宗教改革期の再洗礼派によって引き継がれ、新たな形に発展させられたものがあるという事実も、ヴェーバーはおそらく同じような理由から顧慮に

値するとは考えなかった。我々は今日、とりわけ共同体と経済的責任についてキリスト教徒として正しい展望を述べたいと考える場合に、一見すると袋小路だと思われるこの地点に立ち戻りたいと願うこともあるだろう。過去の失われた声は死んでいないかもしれない。それにふさわしい契機の到来はただ遅れているだけなのかもしれない。

カルヴァン派に重点的に注目することで、ヴェーバーはまた、影響力を持った他の改革運動を見過ごしている。そしてこちらは間違いなく袋小路ではない。それはルター派の社会モデルであり、先行する「救貧共同金庫」の諸改革を基盤とし、北ヨーロッパの敬虔主義ピエテイティスムの慈善制度によってさらに発展させられたものである。それは社会福祉の伝統であり、当然ながら、北欧や北ドイツのようなルター派が支配的な国々において極めて顕著である。これらの社会民主主義は、ヴェーバーが英米に帰しているのと同じ意味で「資本主義的」なのだろうか？ このような問いは「西洋人」にのみ関わるものではない。そうした問いは、グローバルな意義という論点を扱うものであり、グローバルな観点から説明され、議論される必要がある。

ヴェーバーの二つ目の主要テーゼは、宗教改革によって世界の「脱魔術化」——魔術的で迷信的な信心深さを闇へと追い払い、理性の光によって世界を照らし出すという啓

蒙思想へつながる力学——が生じたと見なしている。このテーゼには、もつとも有名なところではロバート・スクリブナー（Robert Scribner）によって異議が申し立てられている。近世ヨーロッパの一般民衆についてのスクリブナーの研究が示しているところでは、信仰の構造はかなりの程度残存し続けるものであり、宗教改革の後も持続したばかりでなく、キリスト教以前の要素を引きずってさえもいた。ユアン・キヤメロン（Euan Cameron）が近年これらの断定的な主張のいくつかを限定的なものとして修正している。しかし脱魔術化されたヨーロッパというヴェーバーの観念は議論の参照項であり続けている。グローバルな観点を取り入れることで、その議論は計り知れないほど豊かなものとなるだろう。たとえば、キリスト教の伝来は日本の信仰構造にどのようなインパクトを与えたのだろうか？ ラテン・アメリカにおけるその遭遇はどのように作用したのだろうか？ すでにそうした論点の考究に着手している研究もあるが、適切な概観に到達するまでには、まだ長い道りがある。また、ヴェーバーのテーゼは世俗化論や「近代性」モダンティイの諸モデルと結びついているので、この議論は歴史家にとってのみ関心を惹起するものでもない。

読者のなかには、私が「宗教改革」と「近世」という二つの語を相互に代替可能なものとして使ってきたことに気

がついた人もいるかも知れない。それは偶然のことではなく、私はこの二つの語を見境なく使っているわけでもない。近世という時代は、おおよそ「長い一六世紀」のことか、あるいは一五〇〇年頃から少なくとも一六五〇年までの期間を指している。時代の終わりははっきりと定まっているわけではなく、近世の始まりをもっと前に、終わりをもっと後に考える歴史家もいる。目下このことよりも重要なのは、この近世という語の示す時代が、特定の出来事と結びついてはいないという事実である。この時代を他と区別される特有のものとなす理論的根拠は、少なくとも複数ある。私が「遭遇の世紀」という語を提唱したのは、グローバルな観点からこの時代についておそらく非常に特徴的だと思われることを描写するためである。それは「世界」が自覚的にグローバルなものになった世紀であった。その一方で、「宗教改革」という語は、一見するとより限定的に思われるものを示している。この語もまた、我々の主たる参照フレームが神聖ローマ帝国の範囲を超えて拡大するにつれて、より柔軟なものとなってきた。実際、複数形の「宗教改革 (the Reformations)」を使うことを選択する歴史家もいる。私自身は単純な理由から、自分の研究においてはその動きに抵抗している。というのも、宗教改革の目的（そのために宗教改革が生じたこと）は単一のものであり

続けていると考えるからである。すなわち、宗教改革とはキリスト教共同体を再定義するものである、と。それは、既存の教会を改革し、新しい教会を設立することを通じて物質レベルにおいても、また、「教会」とは何かというまさにその観念を再定義することを通じて概念レベルにおいても行われるのである。

この定義を念頭に置くならば、この「宗教改革」という語が一見よりグローバルな語である「近世」とどのように関係するのかが問われる必要がある。宗教改革は近世という時代に起こった多くの重要な出来事のひとつにすぎないのだろうか？ それとも両者にはより本質的な結びつきがあるのだろうか？ 遭遇の世紀を生み出した社会的・文化的・知的流動性の根底にあるのと同じものが、宗教改革を引き起こすのにも作用しているのだろうか？ この問いはさらに次のように推し進められ得るだろう。その流動性自体は、「共同体」の概念と経験を作り直すよりグローバルな作用力の一部ではないのだろうか？ これらの問いに大胆にも答えようとするにはまだ時期尚早であるし、宗教改革をグローバルに理解しようとする我々の研究は多くの点でまだ始まったばかりである。とはいえ、この稿を結ぶにあたり私はひとつの所見を述べておきたい。一六世紀を特徴づけた諸々の遭遇の大部分は、新たな形態の共同体への

宗教改革のグローバルな理解にむけて（アッポルド）

希求によって動機づけられていた。既存の共同体内へより多くの人々を取り込むために、境界線が越えられていった。このプロセスは、しばしば暴力的で、多くの極めて痛ましい副産物を伴ったといえよう。しかし、関わったすべての者にとってそれは常に変容をもたらすものだった。実際、新たな形態の共同体が出現し、それはまったく前例を見ないほどのものだったのである。一般的に「宗教改革」——キリスト教会の再編——に帰されるこの現象は、歴史のより大きな流れの中の特殊事例なのかも知れない。もしそうであるなら、キリスト教の宗教改革が、より広範囲のグローバルな変化の世紀のなかで、他とは異なる特有の声をあげたのかどうかを研究する価値があるだろう。種々の拡大や征服、また宗派の強化や新しい体制の中で、キリスト教徒は特別な種類の共同体——特別な種類の統一——を構想したのであるか？ そうした声を再び見出し、理解することで、我々は宗教改革をグローバルな意義を持つ出来事として理解するための長い道のりに一步を踏み出すことができるだろう。

註

- (1) André Clot, *Suleiman the Magnificent*, transl. by Matthew J. Reisz (London: Saqi, 2005), p. 3. (ハンズ・クロウ(濱田正美訳)『スレイマン大帝とその時代』法政大学出版社、一九九二年、五頁)。
- (2) 赤江雄一氏(慶應義塾大学文学部人文社会科学学准教授)のコメントの通り、ルネサンスのような文化内部のプロセス——それはその文化の歴史の無視されてきた側面の再発見を強調するものだが——もまたある種の遭遇と見なされるかも知れない。すなわち、現在と過去との時間軸上の遭遇である。
- (3) これらの傾向に「Kenneth G. Appold, “Luther’s Abiding Significance for World Protestantism”, in: *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, ed. by R. Kolb, I. Dingel, and L. Batka (Oxford: Oxford Univ. Press, 2014), 598-610, esp. 598-599 を参照。
- (4) Roland Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950), (ローレンド・ハイントン(青山一浪/岸千年訳)『我(ハ)に立つーマルティン・ルターの生涯』ルーテル社、一九五四年)。
- (5) Andrew F. Walls, “Eusebius Tries Again”, in *International Bulletin of Missionary Research* (June 2000), pp. 105-111.
- (6) *Ibid.*, p. 105.
- (7) Philip Jenkins, *The Next Christendom: the Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002).
- (8) *Ibid.*
- (9) *Cf. Ibid.*, p. 107.
- (10) *Ibid.*, p. 111.
- (11) Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

(プリンストン神学大学院教授／
訳者・本学兼任講師)