

教会改革者と革命

——ヤン・フスの教会改革論とその位置づけをめぐる——

薩 摩 秀 登

一 はじめに

今から三十年前、チェコの歴史家グラウスは「中世後期の危機とフス派運動」と題する論文の中で、「現代の観察者たちにとって最大の問題は、この宗教的改革運動がいかにしてチェコでこれほどの反乱を引き起こしたかである」と述べた。そして十四世紀後半に拡大した中世後期の危機と、それがきっかけとなって生じた熱狂的な宗教運動にその原因を求め、フスの処刑それ自体は革命勃発の原因にはならなかったと論じた。その危機は社会構造全体の危機であったが、神学者であるフスは何よりも、人間に安心をもたらしてくれるはずの教会の危機に対して警告を発し、その改革を提案した。そして、フス

派運動は結局は危機を乗り越えることができず、解決は十六世紀の宗教改革に持ち越されたが、少なくともフス派には危機の本質を明るみにしたという意義があり、またフス派の中ではヘルチツキーとその教えを受けた同胞団がかかるうじてこの危機に対する個人的解決を見出したと結論した。

これはフス派の呼びかけを、階級間の闘争あるいは民族運動をうながすものであったと捉える傾向がまだ強かった時期において斬新な観点であったとともに、フス派による改革運動の宗教運動としての性格にもう一度注目させるものでもあった。グラウスによれば、フスが改革しようとしたのは教会であって社会ではない。つまりフスら改革派の呼びかけは重要な原動力になったとしても、

フス派によるその後の大規模な社会的転換を直接導いたわけではないとされるのである。

中世後期の危機の捉え方についてはその後様々な議論がなされており、十五世紀初頭のボヘミアが他の地域と比較して特に危機的であったかどうかという点も含めて、この説明にはさらに検討する余地があったにしても、フスが広めたのは教会改革の主張であって社会改革の主張ではないという指摘自体にはもはや疑問の余地がなくなっている。しかしそうすると、フスの主張はいかにしてフス派の行動を引き起こし、ボヘミアの政治や社会に大きな転換をもたらしたかという問題をさらに検討する必要が生じる。この時期に現状批判はまず第一に教会批判という形をとらざるを得なかったことは今日では自明であるが、フスとその周辺人物たちは何をどう改革しようとし、それを受けたフス派は何を変えたか、あるいは変えようとしたか、その両者にはどのような関連があったのか、この点はおも議論が続けられている状態なのである。

日本では、フス派革命についてはボヘミア特有の事件として捉え、その民族運動的性格をおも重視する傾向

があるように思う。フスたちの主張はまず第一に教会改革の呼びかけであり、つまりそれ自体カトリック的ヨーロッパ全体へ向けた呼びかけであったという出発点に立ち、それ以前の異端や十六世紀の宗教改革にも通じる流れの中で考察すべきであることは必ずしも評価されていないように思われるので、ここでこの問題についての近年の議論をたどってみるのも無駄ではないであろう。⁽³⁾

二 ボヘミアの身分制社会とフス派革命

グラウスの論文が発表された一九六〇年代は、フスやフス派に関する見方に大きな転換が訪れた時期であった。同じチェコでもカリヴォダが、戦後チェコスロヴァキアの歴史学の主流となった見解を承認しつつも、フスはやはり教会改革を論じたとする立場に立ち、神学理論と社会理論との関連に注目した。そして、フスは決して近代的合理主義を唱えたのではなく、キリスト教的思想体系によって与えられた思想的素材を革命的な社会理論に作りかえたのであると主張し、神の正義が社会の正しい秩序という概念と結びつくことで可能となった「知識人の民主主義」の意味を論じた。⁽⁴⁾

またやはりチエコのモルナルは、フス派(特にフス自身)の議論の社会革命的性格を強調する立場を一応は是認しつつ、もう一度フスをヨーロッパの宗教改革の流れの中に位置づけた。そして宗教改革を第一と第二の二つの時期に分け、十二世紀に生じ、ヴァルド派、ウィクリフ、フスらによって代表される「第一の宗教改革」においては生活規範としての福音が強調され、厳格な社会倫理が要求されたとして、十六世紀の「第二の宗教改革」とのつながりと質的な違いを明確にする。そして「第一の宗教改革」の理論家としてのフスは、教会の最高の権威への不服従を根拠づけることによって、その不穏な抗議行動を「第二の宗教改革」まで伝える役目を果たしたとするのである。⁽⁵⁾

そして一九六五年に発表されたザイプトの著書“Huss's Legacy”は、フス派研究に大きな転換を与えるものであった。それまでフス派に関しては評価のしかたに違いはあれ最も急進的な部分(ジェリフスキーに率いられた都市の急進派やターボル派)に中心的な役割が与えられてきたがザイプトはこれを批判する。そしてこの改革運動が当時のボヘミアの身分制社会全体によって、すなわち

上から下までの各身分によっていかに受け止められ、実行されたかに焦点をあてる。すなわちこの革命は単に下層貴族、都市の下層民、農民などの運動だったのではなく、高位貴族、上層市民、マギステルたちにも受け止められ、それぞれが独自の目的をもって推進した身分制的複合的革命であったという主張を展開した。最終的に急進派(ターボル派やオレーブ派)が敗北し、プラハなどが主体の穏健派(ウトラクイスト)がカトリック教会と和解して勝利したのも、こうした見方では革命の失敗とはみなされない。そしてザイプトは、フス派革命によってボヘミアの身分的序列の組み替えが試みられ、教会財産の世俗化が大規模に進行し、王権や教会勢力の犠牲の上にフス派貴族が政治・社会的に進出したことの意義を強調するのである。⁽⁶⁾

こうした見解に立てば、フス派革命は一四三六年の和解を越えてさらに続く運動とみなされることになる。ウトラクイストが教皇による正式な承認を求めて争い、ボヘミア内部の宗派対立を乗り越え、ルター派などの影響を受けて自分たちをプロテスタントとして再確立し、ついに一六一八年の反乱とその失敗に至るまでの身分制

的な国家体制全体が、フス派の役割との関連のもとに論じられることになる。一九八〇年代に発表されたエーバーハルトの二つの著書は、こうした観点から、ヤゲウォ家時代から一五二六年のハプスブルク家の登位後までの展開を、身分制的な論理と宗派の論理の複雑な相互関係を解明しつつ論じるものであった。^(?)

筆者はこうした議論をふまえて、フス派革命がボヘミアの身分制社会の中で展開していく過程の概説を試みた。そしてフスを中心とした改革派の主張が各身分の行動を促し、王権と諸身分、そして身分間の闘争を激化させていく過程を次のように説明した。

ボヘミアではほぼ十三世紀以来、貴族たちの間に自分たちを王国の代表者とする考えが広がりがつあった。十四世紀中葉のカール四世時代には彼らの活動は目立たなかったが、世紀末頃にはそれが再び盛んになる。そうした状況下で、広大な所領と財産を集積していた教会や修道院の問題は、避けて通れなかった。特に十四世紀に入ってから教皇やプラハ大司教の指示によって教会の組織化が進められたことは、私有教会的制度を伝統とする世俗貴族からは権利の侵害とみなされた。教会大分裂の時代に

教皇庁からの様々な要求がボヘミア社会を圧迫したことも、これに対する批判を広める前提となった。

こうした中でウィクリフの思想を引き継いだフスらの主張は、現実の社会と教会の中から罪を取り除くことを第一の目的としており、その批判は貴族や富裕な市民などにも向けられていたが、何よりも「貧しい教会」の原則を忘れたローマ教会やその聖職者たちが批判の対象となった。しかしこれは多くの聖職者との対立を招き、またプラハ大学での議論がドイツ人主体の国民団とチェコ人主体の国民団との争いという形をとったために一種の民族対立の様相を見せていく。これは本来の改革思想が目的としたところではないが、議論が王国全体を巻き込む政治的レベルの運動に発展した契機としては重要であった。そしてフスら改革派はローマ教会に対抗するために世俗権力（貴族、国王）に行動を求め、特に貴族がこれに同調した。フスらの異端視はボヘミアに加えられた侮辱とみなされるようになり、特にフスの処刑は強い抗議行動を招いた。さらにフス派はフスの処刑の直前から聖杯にシンボルを見出し、自分たちこそが教会の正しい成員であるとの意識を広める。しかし王位継承者ジクム

ントが「異端」との一切の妥協を拒否したため、終末論的思想を抱いた急進派のみでなく、穏健な貴族やマギステル、市民たちまでが一体となった反抗運動となる。そして革命の結果として、世俗貴族は教会財産を大きくとりこみ、ポヘミアの教会は十七世紀初めまで身分制的国家体制の管理のもとに置かれることになった。

フスが改革を唱えてからポヘミア社会全体に転換が生じ、抗議運動が広がっていくまでの過程は、表面に現れた動きとしてはこのように説明される。しかしフス派の運動を社会の上層から下層までの広がりの中で捉えるべきであることはすでに自明であるとしても、改革運動は本来これに関心のない層まで動員していった、あるいはフスの主張は世俗権力による教会の監督や教会財産の世俗化を積極的に認めた点で貴族たちに歓迎されるものであり、運動自体が貴族その他の身分の権力闘争という政治的性格のものへとシフトしていった、あるいは教会改革思想は各身分の権力闘争の単なる引き金に過ぎなかったとみなすならば、問題をあまりに単純化していることになるだろう。確かに教会改革の思想は、フス派革命が進行する過程で形骸化を免れることはできなかった。し

かし急進勢力のみならず穏健なウトラキストにとっても、本来、教会改革論と社会の転換は、本質的に同一次元でつながるものだったはずである。十七世紀初頭まで続くフス派時代のポヘミアにおいても、フスらの教会改革理念は、節目ごとに現実の社会を動かす理念として生き続けたと考えられ、これに對抗するカトリック側の人々をも含めて、人々がどのような社会を理想としつつ生きていたのかを考えることによって、その時代の姿をさらに深く捉えることができるであろう。

本稿では、フス派の教会改革理論が醸成されていく過程でなぜそれが多くの階層を動かすことになったのか、ポヘミアの社会全体がローマ教会およびその意を受けたドイツ国王を相手に実際の行動へと駆りたてられていった背景には、精神的指導者たちのどのような呼びかけがあったのかを問題にすることにしたい。これは、『教会論』『聖職売買論』を初めとするフスの著作の解釈を必要とする問題であるが、フスの著作の研究自体にはすでに長い伝統がある。ここでは近年にはどのような解釈が試みられているかを、フスの理論が最も精緻化された晩年を主な対象として見ることで、今後の研究の一助とし

たい。⁽⁹⁾

三 ヴェルナーとシュマヘルにみる

フスの改革論の位置づけ

一九九〇年代になって、フス派の研究を長い間進めてきた二人の歴史家による、フス派革命に関する著書がそれぞれ発表された。旧東ドイツでフスとその周辺人物に関する研究を発表してきたヴェルナーが一九九一年に発表した著書『ヤン・フス、プラハの初期宗教改革者の世界とその周辺』は、そのサブタイトルにおいてすでに、フスをヨーロッパ中世から近世にかけての長い宗教改革運動の流れの中に位置づけようとする基本的立場を示している。⁽¹⁰⁾ その第二章では十四世紀末のボヘミアにおける正しいキリスト教的秩序についての論争の過程が、そして第三章ではフスらの改革運動がプラハ大司教や教皇との全面的闘争にいたるまでが論じられているが、特にフスの到達した思想とその意義を論じているのは第四章「民衆的改革運動への道? 南ボヘミアにおけるフス、一四一三〜一四一四年」である。著者はここで、ヤコウベク・フォン・ミエス(ストシープロのヤコウベク)、

ニコラウス・フォン・ドレスデン、ヴァルド派などにより改革運動の前提ができつつあったことに触れた後で、フスがプラハを退去して南ボヘミアで貴族の保護下にあった時期の思想を考察する。

ヴェルナーは、フスが『信仰についての積義(Von tad na vieru)』の中で「人間を永遠の死から救ってくれる真実⁽¹¹⁾」を絶対と考え、聖書に伝えられたその真実は神の法であると考えていた点から論を進める。この法は調和、謙虚、自発的貧困、貞潔、忍耐、そして福音の説教を要求する。そしてとりわけ聖職者は、あらゆる物質的心配から離れて説教ができるように、神の法に忠実でなければならぬにもかかわらず、現実にはキリスト教世界全体がシモニアの悪に染まっているので、国王、諸侯、領主、騎士らが率先してこれと戦わなければならぬ。ヴェルナーはフスのこうしたシモニア追放論に社会的意味合いが込められていることを強調する点で、先のカリヴォダの解釈にも理解を示している。フス自身は革命的な転換を全く意図していなかったことをヴェルナーは認めつつ、フスの説く神の法は、暗黙のうちに国王と貴族を通して公益 allgemeiner Wohl を求める傾向を持

っていたと述べ、さらにそこには、兄弟愛の中に *generaler Nutzen* を実現させるような教会と社会の根本的改変がめざされていなかったか、そして農民が地上での実現を求めたような平等なユートピアの考えに通じるものがなかったかと問う。しかしフス自身がめざしていたのはあくまで教会の改革なのだから、フスの考える教会とは何を意味していたのかを問う必要がある⁽¹²⁾。

フスはウィクリフの説を受け継ぎ、教会とは選ばれた者の集団であると考えていた。しかし後のルターの予定説と違い、良き行いによって人間は死の罪から逃れることができるとするフスは、罪の問題を社会倫理との関わりの中で論じており、関心を個人の救いそのものよりも、教会のあるべき姿へと集中させていく⁽¹³⁾。

フスは本来教皇の優位を否定しているわけではないのだが、ヴェルナーは、キリストだけが教会の頭であるというフスの主張によって、教会のヒエラルヒー的秩序は事実上崩されると考える。そして一四一四年の『八博士への反論』では、キリストは教皇なしでも謙虚で貧しい牧者を通じて教会を率いることができると論じており、これは教皇なしの教会を主張するものであるという。さ

らにフスは、教会から悪を追放する役割を世俗領主に、とりわけ国王に求め、もしも国王が聖職者を処罰する権利を持たないならば、*regnum* を支配する権利が損なわれると主張している⁽¹⁴⁾。そして一四一二年に述べた「聖なる教会とは、領主たち、聖職者たち、商人たちの集団である。彼らは悪魔と肉体と世界を相手に戦うために二つの剣を持つ。一つは精神的な剣すなわち神の言葉であり、一つは実際の剣である。第一の剣は聖職者が(中略)、第二の剣は領主が、信仰と神の真実を守るために帯びる⁽¹⁵⁾」という表現に、ヴェルナーはフスの教会論が集約されていると考える⁽¹⁶⁾。

ヴェルナーはこうしたフス派の考えを、ガリカニスムの性格の国民的教会、連合体的神権制 *föderalistische Theokratie* を求めるものであったと定義する。それは全教会の一体性の放棄ではない。キリストを頭とする聖なる教会が国民的出自に従って区分され、その指導は使徒の精神で活動する司教や司祭に委ねられるのである。そしてフスやその同僚イエセニツェ、イエロニムらは明らかに、教皇に限定的な監督権を認めるだけの西欧的モデルの教会を考えに置いていた。ただし西欧的ガリカ

ニスムとの間には重要な違いがあり、ポヘミアの改革者たちは貧しい教会を、それもポヘミアだけでなくラテンのキリスト教世界全体において求めたのだという。そしてフスはこうした全く新しい教会機構を求める思想において、それまでの多くの教会改革案や、盛んになりつつあった公会議主義を凌駕していた。それは貴族や市民に、具体的な利得だけでなく、国家と教会の関係を新しく規定する政治的行動の余地を見通させるものであったとヴェルナーは述べる。⁽¹⁷⁾

フスは一四一二年頃から、世俗の領主や君主に対しても神の法の徹底的遵守を求め、そうでない場合には従属民は彼らに服従しなくてもよいという理論を展開する。しかし彼の基本的主張はあらゆる階層の人々からなる「貧しい教会」の要求であり、高位貴族や市民がこれに共感し同調していった。改革が諸共同体に委ねられたことは、結果として、プラハなど国王都市が指導的役割を演じることを根拠づけた。⁽¹⁸⁾この点で、フスの主張は事実としては都市の急進的要素を取り込んだが、フスをそのイデオログとすることはできないという。⁽¹⁹⁾

そしてポヘミアの貴族は一四一一年七月の領邦裁判所

の決議で、大司教が国王の権限を侵害した場合には国王がこれを制裁する権利を持つこと、また宗教論争についてはローマではなくプラハで調停が行われるべきことを決議した。そして一四一五年に結成されたフス派貴族の同盟は、実際に神の法のもとで国家の公益を守ることを目的としていたという。⁽²⁰⁾

次にシュマヘルによる説明を見てみたい。チェコスロヴァキアの「正常化時代」に不遇な環境のもとでの研究を強いられたシュマヘルは「フス派革命」全四巻は、フス派形成の背景からフス派戦争後にいたるまでのほとんどすべての研究領域を網羅し、膨大な文献目録を付したものである。⁽²¹⁾その第二巻第五章「福音と封建制の対抗 *Evangelium prohi feudalismu*」特にその中の「フスに見る公正な社会の理想 *Husův ideál spravedlivé společnosti*」の中で、フスの主張がいかにして社会改革の理論になりえたかという問題が扱われている。⁽²²⁾

シュマヘルもやはり、フスが求めたのは何よりも、来世の救いにとっての最大の障害である罪との戦いを、神の法に従うことで遂行することであったという点から出発する。神の法は聖書の中に伝えられており、聖書に書

かかっている真実は人間が発見したものによって邪魔されてはならない。この立場に立つフスは、「ローマ人への手紙」を根拠に、すべての権力は神に由来するので、現世の主君には従わねばならないと考える。封建的秩序は神の法の精神で改善することはできるし、そうしなければならぬが、根底から変えたり別のものに置き換えたりすることはできない。⁽²³⁾

しかしシユマヘルは、フスは教会については、ウィクリフから受け継いだ「教会とは救いを予定されている人々の総体である」との説により、極めて徹底した改革論まで進んだとみなし、フスの名著『教会論』を中心に分析する。⁽²⁴⁾ 教皇のもとに組織されたヒエラルヒーとしての教会という公式の理論はフスの思想の中では説得力を失う。現実の制度的教会の中には羊と山羊、すなわち正しいキリスト教徒とそうでない者が混じっており、教会の中にいるからといって、その人が教会の一員かどうかはわからない。司教や教皇でさえ、「羊」であるとは断言できない。ただしこの一種の予定説を人々に説得的に説明するのは困難で、正しいキリスト教徒とそうでない人との区別はある程度まで信徒の判断に任せられた。す

なわちシモニスト、贅沢な高位聖職者、高利貸、強欲な領主などは、その行動で、自分たちが正しいキリスト教徒でないことを証明しているとされる。この予定説は確かに人々を不安に陥れる可能性を持っていた。それでも三人の教皇のもとに分裂した教会を批判し、「キリスト以外は、教皇でさえ、普遍的教会の頭ではない」というフスの主張は、一般聴衆には説得力があった。フスは原則としては聖職者は俗人よりも、すなわち国王よりも高い権利を持つとみなしていたが、それは理念的にそうなのであって、現実にはローマ教会が神の法に背いている状況下では、世俗の君主や領主たちが剣をとって神の法のために立ち上るべきだとする。国王ヴァーツラフ四世による教会の収入の没収は是認される。⁽²⁵⁾

神の法を守るという要求はもちろん世俗領主に対しても容赦なく向けられる。フスはウィクリフと同じく、領主制とそれにもとづく財産所有を否定せず、罪のない生活をおくる者は誰でもそれを正当に所有できると考えている。しかし「盗むなかれ」の命令は、強制的な取り立て、負債を返さないこと、シモニア、詐欺、高利貸、悪質な商売、隣人へのあらゆる不利益などにも適用される。

特に高利貸とシモニアは最大の罪とされ、シモニアについては独自に『聖職売買論 (Vyrjad o svatokupectvi)』⁽²⁷⁾が執筆された。ただしフスはヘルチツキーのように自給自足の農村共同体を理想とは考えず、身分制的社会構成に応じた分業により労働には様々な姿があると考え、正しい市場取り引き、無利子の融資、遠隔地間の取り引きの費用とリスクを考慮した利得は認められる。

ブラハ大司教や教皇庁から召喚命令を受けたフスは、服従についての態度も明確化する必要に迫られた。『教会論』の終わりに近い第二十一章がその問題を扱っている。それによれば、人間が従うべきなのは神の法であり、上に立つ者が神の意思を命じている場合には問題ない。しかし多くの場合、命令が善であるか悪であるかすぐには判断できないので、上に立つ者が聖職者であれ俗人であれ、下に立つ者はその命令の善悪を検討する権利があるとされる。この点が、かつてフスは封建制的支配に対する反抗を正当化したとする議論の論拠とされた。さらに進んでフスは、有徳でなく、その土地の言葉も知らず、無用な司祭が任命された時には彼に従う必要はないとする。

フスはこの部分で「従属民は熱心で良き意図により、上に立つ者の生活について判断し、考え、彼らが正しければ従い、彼らが邪悪であればその行動には従わず、謙虚な魂でもって、彼らが良き指図を下すように祈り、見張るべきである」⁽²⁸⁾と述べている。これが社会の上下関係についてフスが到達した結論と考えるシュマヘルは、これをカリヴオダのように、フスは神の法を封建制に対抗させたと見るのは妥当ではなく、神の法の原則を封建的システムよりも上位において、これの改革をめざし、特にローマ教会の思いきった改革を提案したのだとする。ただしこれは現実には社会の上下関係の否定あるいは相対化につながる可能性を持っており、反対者たちからもそれを指摘されたので、フスは上下どちらの人々に対しても神の法への義務づけを明言した。フスの主張を實際上に鋭く読み取ることも、またあまりに穏健に解釈するのも間違いであるとシュマヘルは警告している。⁽²⁹⁾

四 終わりに——フス派運動の背景をめぐって

以上、フスの改革理論の社会的影響に関する議論を、ごく概略的に見てきた。フス自身は直接に社会改革を呼

びかけたわけではなく、教会改革をめざしたただけであるという点にはや異論の余地はない。さらにザイプトの研究以来、フスの呼びかけに呼応したのは下級貴族や都市の下層民や農民だけではなく、フス派革命はポヘミアの身分制社会全体による行動であったという理解もすでに共通しており、いかにしてフスの教会改革理論がそうした結果を生み出すにいたったかの説明が求められたのであった。近年のヴェルナーとシュマヘル著書は、それぞれ重点の置き方に違いはあれ、神の法への絶対服従を求めることが、いかに社会の大転換を引き起こす可能性を秘めていたかを明らかにしている。

ヴェルナーの説明は、フスがその思想的発展の最後の段階で、ついには教皇を必要としない教会の構想へと向かっていったことを強調しており、一世紀後の宗教改革へのつながりを明確にしている。ただし、確かに国王が国内の聖職者を処罰する権利があることをフスは認めているとはいえ、そのことと十六世紀以降形成される国家教会との間にはなおも重要な隔たりがあり、何よりも王権による国家統治のための機構が整備されていなければならぬはずである。フスやその同僚たちがそこまで主

張していたとは考えられず、ヴェルナーの議論はその点を飛び越えてしまっているように思われる。そして、仮に公会議主義とは違った形での「国家と教会の新しい関係」の構想にまでフスの考えが及んでいたにしても、世俗権力の側がそれを見通すことができたかどうか、あるいは革命の展開のどの時点から見通すようになっていくかは別の問題として検討しなければならない。具体的には、ポヘミアの貴族たちが理念として「公共善 *publice bonum*」を掲げた時、それが何を意味していたのかの検討が必要となるであろう。しかしヴェルナーが貧しい原始キリスト教的教会の理想から宗教改革後の国家教会の形成へといたる長い歴史の経緯の線上にフスを位置づけ、その主張の意義を説き明かしている点は重要である。

シュマヘルは、フスが世俗権力を神の定めたものとして認めているという点を強調する。すなわち、終末論的思想を共有しなかったフスとしては現世の秩序が動かしがたいものであることは自明であるとされる。そうだとすれば、フスがそれを客観的に突き放して見るような視点はそもそも持ちあわせなかったはずであり、フスが「封建的システム」とどう向きあったかという結論部分

は、シュマヘル自身の議論をフスの主張の核心部分からかえってそらしているように思われる。しかしこれは、従来のチェコの歴史家たちの議論を批判する上で、必要な発言であつただろう。そして、神の法の要求が本質的に上位者への服従義務を限定してしまふ性格を持つており、闘争の過程で結果として教会側の主張との全面対決へといたる過程を明らかにしている点で、シュマヘルの議論は、フスの主張がいかにして多くの人々を動員していく可能性を持つていたかを示している。

そして両者どちらの議論からも言えることだが、神の法を絶対視し、原始教會的な貧しい教會を理想とするといふ、今日では全く非現実的に見える彼らの主張も、当時としては十分に現実的な改革案として、広い賛同を見出し、社会の上層から下層にいたる多くの人々がそれぞれの立場で受け止めることが可能であつたということも考慮してよいであろう。

そうしたフスの主張はボヘミアだけでなくカトリックのキリスト教世界全体へ向けられたものであり、だからこそフスは議論を求めてコンスタンツへ赴いたのであつた。こうした改革理論を求める素地は十五世紀初頭のカ

トリック的キリスト教世界に共通のものであつたことは改めて指摘するまでもない。したがってフス派革命という事件もまた、ボヘミアだけの特殊な状況から生み出された事件としてでなく、広くヨーロッパ全体の状況の中で論じる必要があるだろう。

ただし筆者は、フス派革命を生じさせたボヘミア特有の条件を検討することもまた重要だと考えている。それは、十五世紀初頭という時代において、どのような条件があればこうした改革の議論が現実の行動へとつながりえたかを考える上で有益であろう。もちろん、プラハ市や大学におけるチェコ人とドイツ人の対立という問題も、フス派に一種の選民思想に近い熱狂を与えることで運動を先鋭化させるきっかけとして重要であつたことはいふまでもない。しかしそのこと以上に、フスが活躍した時代のボヘミア、特にプラハでは、社会全体が教會改革の問題と向き合うための条件がおそらくヨーロッパで初めて整いつつあつたと仮定してみることができるとはないかと思われる。プラハ（特にベトレーム礼拝堂）そしてボヘミア各地において神の法の主張が、一般市民、農民、貴族に届く所で繰り返しなされたこと、そしてそれ

を受け入れる状況が広く存在していたことの重要性を見逃すべきではない⁽³⁰⁾。その背景には、中世後期の東欧が、西欧で生み出された様々な運動が伝えられ、新たに生命を与えられる可能性を持った地域であったこと、ボヘミアでは、教会改革の問題を自分の国の問題として受け止める一定の社会層が形成されていたこと、そしてプラハは西欧や南欧の都市に比べて新しく興った大都市として、新たな思想的潮流を育む可能性が他の都市よりもできつつあったことなどを想定することもできるのではないだろうか。

ただしこれらは、当時のボヘミア社会全般に関わる問題である。近年はフス派時代のボヘミア社会に多方面から迫る試みが行われており、こうした研究の進展によってフス派革命は、国際的な観点からも、ボヘミア社会内部の事情という観点からも、より多様な姿が明らかにされていくものと思われる⁽³¹⁾。

- (1) F. Graus, *Krise středověku a husitství*. In: *Československý časopis historický* 17 (1969) 507-526. 引用は S. 518.

(2) F. Graus, *Struktur und Geschichte. Drei Volksaufstände im mittelalterlichen Prag*. Sigmaringen 1971. (Vorträge und Forschungen, Sonderband 7) 24-52. 詳し。

(3) フスの主張はそれ自体が精神の自由と人間的正義とを掲げるものであったとする前世紀のパラツキーの説 (F. Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách i v Moravě*. III/1, Praha 1850) もしくは人間性の理念を具体化したものであったとする今世紀初頭のマサリクの説 (T. G. Masaryk, *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, Praha 1923, 5. vyd.) もしくはフス自身が社会革命を叫びかけたとする今世紀半ばのネイヘトリーやマホヴェツの説 (M. Machovec, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953) に比べてはもはやとりあげる必要はないであろう。これらは、チェコ人の国民形成の過程、独立国家形成の過程、あるいは第二次大戦後にチェコの中世史学が革命の先駆としての自国の存在を強調する過程で、自分たち自身の主張をフス派に投影させた結果であり、近代以降のチェコ人が自ら思い描いた歴史像を考える上では興味深いが、フスとフス派の研究の中ではすでに意味を失っている。

(4) R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961, S. 160-164.

(5) A. Molnár, *Husovo místo v evropské reformaci*. In: *Československý časopis historický* 14 (1966), 1-14. 同。

一九六〇年代に、フス派革命の勝利者として生き残った穏健派にわゆるウトラクイストの運動に光をあて、彼らにもプロテスタント的性格が強かったことを強調したハイマンの研究が出てくることも注目してやるだろう。F. G. Heymann, *The Hussite-Utraquist Church in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 52 (1961), S. 1-16. Ders., *George of Bohemia. King of Heretics*. Princeton 1965.

(9) F. Seibt, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*. Köln 1965; 2., erweiterte Auflage, Köln-Wien 1990. 40 p. Ders., *Hussitenstudien*, München 1987. 9重要である。

(10) W. Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530*. München-Wien 1981. Ders., *Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferrimands I. in Böhmen*. München-Wien 1987. またこのまうにフス派を時代的にもよ社会的に広く捉える観点からは、註22であげるサイト編の論文集以外に、チェコで出された次の論文集が有用である。Husitství—Reformace—Renesance. *Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*, ed. J. Pánek, M. Polivka, N. Rejchrtová. Praha 1994.

(11) 拙著『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』現代書館一九九八年。第二章、第三章。(12) ここでは既存の国家や教会の制度の否定へとつながり

主に下層の人々を動員しつつ急進派の基盤をなしたニコラス・フォン・ドレスデンやジェリフスキーらの終末論的思想は扱わないこととする。それはフスらの改革と深く関わるものであり、その支持者たちがフスを(特にその死後)精神的指導者とあおいたのも事実だが、フス自身はそうした思想を共有していなかったからである。またチェコの歴史家マツェックの業績、特にJ. Macek, *Tibor v husitském revolučním hnutí*. I-II. Praha 1952-1955. 9重要だが、急進派(ターボル派)に重点を置いたものであり、本稿の議論とは直接関わるところが少ないため、特に取り上げなかった。ただし次の註にあげる Werner, Jan Hus, S. 140-145にもあるように近年の研究は十四世紀のボヘミアに存在した異端の実態を明らかにしつつあり、グラウスの歴史家が否定的に見ていたヴァルド派とフス派のつながりも最近ではフス派の拡大の重要な要因として注目されつつある。ヴェルナーはここで、後にターボル派など急進派の勢力圏となる南ボヘミアではフスらの思想が伝わる以前にすでに改革の自前の前提ができていたとし、「フス自身は武器をとれとは教えなかったが、南ボヘミアの自発的な民衆運動はフスの教えによってその支柱を見出し、その死後は聖杯にシンボルを見出した」と述べているが(S. 145)このようにフス派を単にプラハ大学からプラハ市へ、そして全国へ拡大した運動として捉えず、多くの運動が合流したものと見ることも可能ではないかと思われる。急進フス派に関わる最近の研究としては、J. Neuhová, Es-

chatologie in Böhmen vor Hus. In : A. Patschovsky, F. Šmahel (hrsg.), *Eschatologie und Hussitismus*. Praha 1996, 61–72. F. Šmahel, Das purgatorium sompniatum in der hussitischen Topographie des Jenseits, ebd. 115–138. I. Hlaváček, Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400. In : F. Šmahel (hrsg.), *Heresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*. München 1998. A. Patschovsky, Der laboritische Chiasmus. Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und die Interpretation der Geschichtswissenschaft, ebd. 169–175. F. Šmahel, *Dějiny Táboru*. II, 1–2. České Budějovice 1988–1990.

- (19) E. Werner, *Jan Hus. Welt und Umwelt einer Prager Frühreformators*. Weimar 1991. (ㄥㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣ)
 (ㄣㄣㄣㄣㄣ)
 (20) *Magistri Johannis Hus Opera omnia*. (ㄥㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣ)
 ㄣㄣㄣㄣㄣ I : Vykklady (ed. Jiří Daňhelka) Praha 1975. S. 69. 'Protož, věrný křesťaně, hledaj pravdy, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdu až do smrti ; nebí pravda tě vysvobodí od hřechna, od ďábla, od smrti duše a konečně od smrti věčné.....'

- (21) Werner, *Jan Hus*, S. 147–157.
 (22) Werner, *Jan Hus*, S. 161–163.
 (23) *MIHO* XXII : Polemica (ed. Jaroslav Eršil) Praha

1966, S. 188. 'Unde si dum isitis paribus rex noster non habet potestatem ad faciendum in clero suo opus misericorditer castigandi, non habet sufficiensiam super toto regno nostro pollicite dominandi!'

(24) *MIHO* I S. 227–228. '..... též cierkev svatá, jenž jest zbor z panstva, z žakrovstva a z těžarův ustavený, má dva meče, dokavad zde rytěři proti ďáblu, tělu a světu ; duchovní, jenž jest slovo božie, a druhý tělestný. Prvý, ten kněžim přísušie, aby jim zjevně, mocně a silavně proti ďáblu, světu, tělu a proti hřechnu zvláste bojovali ; tělestný meč, ten panstvu přísušie, aby jim viery a pravdy božie bránili.'

- (25) Werner, *Jan Hus*, S. 167–168.
 (26) Werner, *Jan Hus*, S. 169–170.
 (27) ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ
 ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ
 (28) Werner, *Jan Hus*, S. 170–173.
 (29) Werner, *Jan Hus*, S. 174–175.
 (30) F. Šmahel, *Hussiská revoluce* I–IV. 2. vyd. Praha 1996–1997. (1. vyd. Praha 1993) ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ
 ㄣㄣㄣㄣㄣ

(31) ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ ㄣㄣㄣㄣㄣ
 ㄣㄣㄣㄣㄣ F. Šmahel, Das Ideal einer gerechten Ordnung und sozialen Harmonie im Werk des Magisters Johannes Hus. In : F. Seibt (hrsg.), *Jan Hus. Zwischen Zeiten*,

