

## 16世紀後半におけるフッター派の「良き秩序」構想 The “gute Ordnung” Movement of the Hutterite in the late Sixteenth Century.

滝口克典

Katsunori TAKIGUCHI

キーワード：フッター派, 再洗礼派, 宗教改革, 宗派体制化

Keywords: Hutterite, Anabaptism, Reformation, Confessionalization (Konfessionalisierung)

はじめに

宗教改革をその端緒として、16世紀のヨーロッパ世界では、価値規範の流動化や多元化、社会秩序や権威＝正当性の動揺などが生じた。こうした事態が引き起こす不安への一つの対処法として、この時期には、「良き秩序 gute Ordnung」の構築が社会全体にわたって要請されていたのであり、それらに応じるかたちで、様々な社会集団が、規律や秩序の新しいあり方を模索しつつ、生成し発展していくこととなった。このような「良き秩序」構築を賭金とした抗争の勝利者として最終的に台頭してくるのが、領邦君主権力(とその正当化を担った正統の諸宗派 Konfessionen)である。近年の社会史研究は、こうした領邦君主権力に限られない規律化主体の多様性というものを明らかにしてきた。1524-25年にピークを迎えた「平民 gemeiner Mann」の「良き秩序」を求める運動<sup>1</sup>や、個々の貴族領主を担い手とする秩序構築の試み<sup>2</sup>などがその好例である。とりわけ、前者の「平民」主体の運動＝構想には、実に様々な形のものが存在していたと言える。しかしながら、その多くは1530年代以降、次第に淘汰されて

いき、16世紀後半に至るまで生き延びた運動＝構想は決して多くはない。そうした中で特に目を引くのが、本稿で扱うフッター派の持続的・安定的な運動＝構想である。

フッター派は、徹底した財産共有と非暴力無抵抗を実践したということで一般に知られている。迫害で故地を追われモラヴィアのミクロフ(ニコルスブルク)に流入した再洗礼派が内部抗争を繰り返す過程で、彼らは生まれた。1530年代初頭のことである。この時期以降、モラヴィアでは他の再洗礼派が緩やかに消滅していくのだが、それとは対照的に、フッター派という運動はモラヴィア南部にて少しずつ勢力を拡大していき、Petter Wallbot が「監督」として共同体を指導した1560、70年代には、その信仰告白や組織形態の定式化を完了して強固な宗派統合を成し遂げた。また世紀の末には、8000人以上にまで及ぶこの地域の一大宗派となっていた<sup>3</sup>。フッター派は、モラヴィアでは異言語を用いる異邦人集団であったため、共同体の再生産や拡大に関しては、上部ドイツやオーストリアからの移民に完全に依存せざるを得なかった。このため、彼らが外部の人々を共同体へ

と引き寄せそこに定着させるためには、他の宗派が掲げるものとは異なる、彼ら独自の魅力的な「良き秩序」や「共同体」のイメージを積極的に構築し提示する必要があった。対的にそれらを提示できなければ、共同体への参入者獲得は難しいし、また対的にそれができなければ、いったん参入した者も共同体を去ってしまうことになりかねないためである。そういう意味で、この時代のフッター派の隆盛について考察する際には、まず、彼らがいかなる世界構想や秩序構想を売りにしていたのか、という問題を扱う必要がある<sup>4</sup>。ここから本稿では、このフッター派という「平民」の運動＝宗派が、彼らなりの「良き秩序」というものをどのようなものとして構想していたのかについて、具体的に検討していきたい。

従来の諸研究は、フッター派という運動＝構想を「無抵抗分離主義 Separatist Nonresistance」、「非政治主義 Apoliticism」、「ユートピア志向運動」、「現世逃避主義」、「修道院主義」などと位置付けてきた<sup>5</sup>。こうした解釈は、フッター派自身の産出した様々な時期のテキストから、その共通部分が抽出され、いわば最大公約数としてまとめられたものである。しかしながら、こうした捉え方には問題がある。そこでは、フッター派は、世俗世界から離脱して政治や権力とは無縁に、静かに信仰と労働の生活をおくる「隠遁集団」のイメージで描写されているのだが、実際に彼らの遺したテキストを見渡してみると、世俗世界の動向や政治状況に対するフッター派の関心というものを至るところで認めることができるのである<sup>6</sup>。この問題をどう考えたらよいのだろうか。彼らのテキストが、

政治的行為や権力の忌避を直接促すような個々の言説であふれているのは確かである。しかしながら、言説とは常に、それが意識的なものであれ無意識的なものであれ、政治的な意志、つまり既存の人間関係や権力関係に対して何らかのインパクトを与えようという意志のもとで編成されるものである。このことを考慮に入れるなら、フッター派の言説の語り手が「政治的行為や権力の忌避を促す」ことによって惹起しようとしている政治的効果についても無自覚なわけにはいかないだろう。従来の解釈は、この点で、テキストが意識的・直接的に語っていることをそのまま鵜呑みにしており、テキスト上の物語＝イデオロギーの内部に取り込まれてしまっていると言える。そこで本稿では、以上の点をふまえて、フッター派における「非暴力・無抵抗主義」「非政治主義」の政治性という問題をも含み込んだかたちで、彼らの秩序構想を分析し、そうした彼らの試みそのものを歴史的に位置づけてみたい。

ところで、フッター派言説の政治性や歴史性という問題を踏まえるなら、分析の対象となるテキストを、彼らの構想＝運動が安定局面に入った 1560、70 年代以降のそれに限定しておく必要がある。というのも、フッター派が「良き秩序」構築という時代の課題に対し、一つの集団としての体系的で安定的な答えを最初に提示することができたのは、まさにこの時期であったためである。この「正統主義」の時代に完成した、彼らに固有な思考の体系を「フッター派思想」と仮に呼ぶとしよう。従来の研究は概して上記のような問題意識を欠いていたがために、この時期に初めて成立した「フッター派思想」をそれ以前

の時期、それもフッター派が誕生する以前の時期の再洗礼派テキストにまで投影し、フッター派という運動＝構想の歴史的固有性をかえって曖昧にしてきたと言える。そこで本稿では、彼らの構想した「秩序」像が一元化・体系化されてくる Petter Wallbot の「監督」期（1565-1578年）以降のテキストとそれ以前の時期のテキストを明確に区別した上で、分析対象を前者のみに限定し、そこから彼らの「良き秩序」構想を探っていきたい。

1560、70年代以降に結晶化してきたフッター派の「良き秩序」構想は、彼らの二王国論とよばれる言説の中で明示的・意識的に表現されている。この二王国論は、『大教理文書』<sup>7</sup>及び『我々の共同体の歴史書』<sup>8</sup>という、Petter Wallbot のもとで編纂された二つの文書の中で詳細に展開されている。そこで本稿では、主にこれらのテキストを用いて、二王国論というかたちで体系化されたフッター派の世界表象の枠組を具体的に分析した後（第一節の課題）、そうした表象世界の構築が16世紀後半という時期に有していたような政治的な意味合いについて考えてみたい（第二節の課題）。

### 第一節 フッター派「正統主義」の二王国論

フッター派は、終末の時点に廃絶されるまで存続するであろうような、「地上の」(auf erden)秩序のかたちを表象するにあたって、「王国」(reich)の比喩を用いている。彼らによれば、地上には、「神の国」(reich Gottes)または「キリストの国」(reich Christi)と「この世の国」(das reich diser welt)という、全く異なった指導原理に基づく、相互に重なり合うところのない二つの王国＝領域が存在し

ている<sup>9</sup>。『大教理文書』の第四箇条「剣について」は、この二王国を次のように対比させている。すなわち、「キリスト者(christ)とこの世(welt)とは、天と地ほどにも違いがある。この世はこの世であり、いつまでもこの世であり、この世以外ではあり得ない。そして、全ての世はこの世である。しかし、キリスト者はこの世から分かれたれ、呼び出され、決してこの世と等しくなることも、その仲間になることも、その無秩序な交わりに加わることも、そのくびきに繋がれることもない。この世はそれを支配する肉に従って歩む。そうでない人はいないと考えるので、この世は自分たちの間で剣を必要とする。キリスト者は彼を統治する霊に従って歩む。主が彼らに気を配っていると考えるので、彼らは自分たちの間で剣を必要としない」<sup>10</sup>。もちろん、ここでいう「キリスト者」とは、フッター派自身のことを指している。このように、両王国はそれぞれ全く相反するやり方で運営されていると捉えられている。とはいえ、地上全体で「神の秩序」(Gottes ordnung)が保たれるためには、両王国が相互補完的に、それぞれに相応しいやり方で適切に機能していく必要がある、と彼らは考えていた。かくして彼らは、自分たち自身もまたそこに所属していたような社会空間の分節＝言語化を徹底して行い、「良き秩序」(guete Ordnung)のあり方を彼らなりに模索していくこととなる。つまり、彼らの二王国論とは、単なる世界観の表明だとか「この世」非難にとどまるものではなく、彼らの積極的な世界構想あるいは秩序構想であったのである<sup>11</sup>。

では、フッター派は自らを、そうした二王国論の中のいかなる場に位置づけていたのか。

ここでは、この問題を、「神の国」、「この世の国」それぞれの表象の中身を具体的に見ていながら検討したい。また、両王国間の関係がどうあるべきとされていたか、についても見ていきたい。

#### (1) 「神の国」

まずは、「神の国」表象の方から見ていこう。彼らによれば、「神の国」、つまり、彼ら自身の「共同体」(gmain)を構成していたのは、「長老ならびに奉仕者」(Elteste vnd dienner)と呼ばれるフッター派共同体の指導者層、そしてまた「兄弟姉妹」(Brüeder vnd schwestern, gschwisterten)と呼ばれる平信者の、二つの階層である。以下で個別に見ていくことになるが、この「王国」にあっては、階層ごとに異なった身振り=身体所作というものが、成員に対して要求されている。したがって、よく言われるような、全兄弟間の「平等性や共同性」(ein gleichheit vnd gemeinschaft)<sup>12</sup>は、後者にのみ関連する特性であるといえる。「神の国」内部における「統治」(regiment)や「権力」(gwalt)、「統治者」(regierer)階層の存在それ自体は、彼らにあっては否定されていたわけではなかった<sup>13</sup>。というのも、「神はこの世の統治権力に関して、その職務に対する報酬を臣民から受け取るよう定めた」(... hat Got der weltlichen obrigkeit auch geordnet irem ampt sein gebür von den underthanen)のと同様に、「神はキリスト教の内部に御言葉と福音の奉仕者を立て、その結果彼らは福音によって自らを養い、その職務と奉仕に対する報酬を共同体より受け取っている」(... Gott den dienern des worts und evangely im

christenthumb verordnet hat, das sie sich vom evangely erneeren und ir gebür haben von der gmain zu irem ampt und dienst)からである<sup>14</sup>。では、彼らの言う「統治」とは如何なるものであったのだろうか。

『大教理文書』の「剣について」によれば、この「王国」の内部においては、「剣」による「世俗の外面的な統治」(ein solche weltliche eusserliche regiment)ではなく、「真理の御言葉」(wort der warheit)による「内的な統治」(inerlich regiment)が行われていた<sup>15</sup>。したがって、この「王国」において「統治」する者とは、「言葉」を語る者を意味していた。共同体の「統治」者が、「御言葉の奉仕者」(diener des worts)と呼ばれることから、これは明らかであろう。では、この「王国」において「統治」される者のほうは、どのように表象されていたのだろうか。換言するなら、フッター派指導者層による「内的な統治」の対象としての平信者に求められていたような身体所作とは、どのようなものであったのだろうか。

結論から先に言うなら、平信者のあるべき身体とは、「共同体」によって、抵抗権及び所有権、そしてそれらの基盤であった発言権を解除され吸い上げられた、「空っぽで開け放たれた」(ledig und glassen)、「自由な」(frei)状態の身体を意味していた。その身体は、マタイ伝18章3「心を入れ替えて、子どもようにならなければ、天国に入ることはできない」(es sey dan, das ir euch umbkeert und werdent wie die kinder, so werden ir nit ins himelreich komen)という聖書の言語に基づき、「子ども」(kinder)のそれに喩えられる。では、フッター派にあって、

この「子ども」とは一体どういったあり方であろうか。まずは、「子ども」としての平信者の身体より解除されていたような諸権限、すなわち、抵抗権・所有権に関して、その解除のあり方を個別に見ていきたい。

まずは抵抗権の解除から見ていこう。『大教理文書』所収の「剣について」にはこうある。すなわち、『心を入れ替えて、子どものようにならなければ、天国に入ることはできない』。これによって、キリストはその弟子たちの間で、一切の為政者、支配、権力、剣、突撃の類を廃絶し、取り消そうと望んでいるのである。というのも、幼な子(der kleinen kinden)の魂は、あらゆる争いから免れているためである。彼らを苦しめる者らにも、幼な子は復讐を計ることなく、まるで何事も起こらなかったかのごとくに、あたかも友達であるかのように、彼らに対するであろう。いったい、どの子どもかが他の子どもよりも偉いということがあろうか。子どもが千人おろうとも、そこには領主も支配者も役人もいない。彼らは全く平等であり、彼らが子どもである限り、他の子と少しも違わない。それ故、私たち全てが、神の子として、支配関係も復讐も虚飾もなく、口のきけない子ども(die unmündigen kinder)のようであり、またそうなるのでない限り、依然として全ては呪われた道の途上にあるのである<sup>16</sup>。また、「あなたがたが悔い改めて、子どものように、つまり支配権を振るわず、高ぶること(erhebung)がないのでなければ、神の国に入ることはできない<sup>17</sup>。以上に見られるように、「子ども」としての「キリスト者」(ein christ)の間では、「剣」に象徴されるような「為政者」(obrigkeit)や「支配」(herschung)、

「権力=暴力」(gwalt)、「復讐」(raach)、そしてまた「為政者」の職務であったような「裁判や法行為」(gericht und reechten)は廃絶されている。ここで言う「剣」の使用や「復讐」、「裁き」の禁止とは、抵抗権=自力救済権の放棄を意味しているわけだが、同時代の文脈に照らし合わせてみるなら、これはさらに、(下からの)政治的統合への意志を断念することにもつながっていると言える。この時代、抵抗能力=自力救済能力は、政治的統合の要求の重要な基盤でもあったためである<sup>18</sup>。このため、ここでは、「復讐」や「剣」の放棄といった文字通りの物理的・外面的な武装解除の要求と、精神的・内面的な「武装解除」、すなわち、統治・政治・支配・権力といった問題系列に関する思考停止の要求とが並列されているのである<sup>19</sup>。とりわけ、後者の内面的な「武装解除」要求にあっては、さらに思考が徹底されている。そこでは、主体的な政治的統合への意志のみならず、過剰な感情や心の高ぶりそのものが、忌避されるべきものとして位置づけられている。この点に関しては、『大教理文書』所収の「剣について」が、「愛」(lieb)と「剣」(schwert)とを対比させつつ、的確な表現を与えている。すなわち、「剣は、真の愛(それはキリストの共同体における至上の戒命であり、キリスト教的生活の頭また頂上である)と全面的かつ徹底的に相反する……ところが、剣とその奉仕者は短気で粗野で、敵対者のように喧嘩早い。愛は嫉妬や悪意を持たないが、剣は悪意を有するのみならず、すぐに報復する。愛は邪険ではなく、自分を誇りとしない。ところが、剣とその奉仕者は相対立し、暴力と実力を自慢する。愛は自分の利益を求めない

が、剣は自分自身の利益をかばい、求め、保持する。愛は怒りやすすくないが、剣は怒りやすすく、怒りの器にして道具である。愛は何一つ怒らせることなく、全てに堪え忍ぶが、剣は復讐であり、全てに手向かう。愛は全てに耐えるが、剣は何一つ忍耐せず、ただただ打ち叩く」<sup>20</sup>。ここで「剣」に託して語られているような心や気持ちのあり方こそが、彼らの内面的な「武装解除」の対象なのであった。結局のところ、このような「人間の尊貴や威厳」(die eeren und wirdigkeiten der menschen)、「貪欲と利己心」(geytz und aygenthumb)こそが、「人々を増長させ、恥ずべき放蕩者、馬鹿者に変えてしまう」<sup>21</sup>ことで、「為政者」「支配」「権力＝暴力」「復讐」「剣」「裁き」「虚飾」といったものの基盤となっていたのであるから、「この地上では、キリスト者は誰に対してであれ、剣をもって防衛するごときはもちろん、憎悪や怒りさえも抱くべきではなかった」<sup>22</sup>のである。以上のような「子ども」のあり方に同定されることで、平信者に対しては、「剣」に象徴されるような問題系列における主体的行為・思考の断念が促されていたのであった。

かくして、平信者の身体は、非暴力的・無抵抗的・非政治的なものとなるわけである。だが、これは従来の研究史が肯定的に語ってきたような「絶対平和主義 Pazifismus」<sup>23</sup>などでは決してない。ここでは、「暴力」一般が批判されているのではなく、あくまで「人間の」(menschlich)「暴力」や「統治」「復讐」が批判の対象となっているからである。その代わりに求められていたのが、「終わりの時」(letzten zeit)の「神の」(göttlich)「暴力」「復讐」「統治」「裁き」なのであった。『大

教理文書』の「剣について」にはこうある。すなわち、「……神はキリスト者に剣あるいは報復を委ねなかった。そうであるから、もし人間の下僕たち(der menschen knecht)が互いにいがみ合って、その主人(ires herren)を蔑ろにし、相互に復讐を計るならば、彼らがその主人に対しどれほど熱心に願い求めても、主人は彼らを受け入れないばかりか、彼らに怒りを発し、恥ずべき不名誉な下僕として叱責し、彼らを知らないと言うであろう……もしも我々が、自分たちの下僕に対してこのような憤みを要求するとすれば、同じ憤みを、我らが主なる神に対して示さないこと以上に、馬鹿げたことがあるか……それ故に、神の人よ。あなたは、神のひとり子の威厳を、自分に移し与えてはならない。復讐と裁きは、この唯一の審判者に委ねるべきである」<sup>24</sup>。ここに見られるように、「剣」や「復讐」「裁き」といった諸々の主体的な政治的行為への意志の、上級者(「神」)に対する放棄・委譲こそが、「神の家」(hauß Gottes)の住人たる平信者には求められていたのだ。こうして、「主人」たる「神」へと、「下僕」たる「キリスト者」の抵抗権＝自力救済権が譲渡されることにより、「神の家」＝「神の国」の内部にて「国内の平和 Landfriede」が確保され、それは「愛と平和と一致によって」(an der liebe, früdt und ainigkeit)<sup>25</sup>知られるようになるのである。とはいえ、その内部の平和状態にもかかわらず、この「王国」は対外的には完全に無力である。この対外的な安全保障の問題は、彼らにあっては、「もし我々全てがキリスト者であるならば、まさに神がおられるのであって、神御自身が敵に当たって下さるであろう。神こそは、その小さき群れの唯

一の守り手であるからである」<sup>26</sup>として解決されていた。ここに至って、平信者の身体は、政治的主体性・自律性を完全に喪失し、真の行為主体たる「神」の単なる庇護対象と化してしまっているのである。

ところで、こうした「子どもの身分」(kindtschaft)としての身体は、「奴隸身分」(knechtschaft)のそれであってはならなかった。キリスト者の服従は、「奴隸」におけるように「人間の」強制のもとで為される<sup>27</sup>のではなく、「自発的な心」(ein freywiligs hertz)によって為されねばならないからである。換言するなら、「権力者」の強制によって服従する「奴隸」とは違って、「子ども」は、自らのものであった抵抗権を、上級者に対して「喜んで」(wilig)委譲し、自発的に「空白」「欠如」の状態を志向するものなのである<sup>28</sup>。

次に、「子ども」の身体における所有権の解除というあり方に関して見ていこう。『大教理文書』の第三箇条「真の自己放棄とキリスト者の財産共有について」にはこうある。「我々は何も持たない子どものようにならねばならないし、そのためには、針穴を通過できるような動物になる程にまで、富める状態から十分に去らねばならないのである」<sup>29</sup>。このように、彼らにあって「子ども」は、「何も持たない者」(die nichts haben)としても表象されていた。ここで言う「何も持たない」とは、「自分の財産」(dein aygenthumb)や「自分の個別の家や屋敷、自分自身の台所やワイン蔵、自分自身の財布」(dein sondern hauß und höflen, dein aygen kuchen und keellerlein, dein aygen seckhel)といった諸々の物財の「所有、維持、占有」(haben, behalten und besitzen)を断念するのみなら

ず、そうしたものを追い求める「自分自身の魂」(sein aigen seel)や「自分自身の心」(sein aigen mueth)、「自分自身の利益や欲望」(irem aigen nutz und geitz)、さらには「自分の意志」(eigen will)そのものに至るまでの、自己に帰属するあらゆるもの、あるいはそうしたものへの「配慮」(sorg)そのものを断念するということを意味していた<sup>30</sup>。「……したがって今や、誰であれ、彼のものを保持し、所有し、自分自身の主人・監督・支配者であり続けようとすることは不可能だし、また禁じられているのである。というのも、それは、断念しないことを意味しているからである」<sup>31</sup>。このようなあり方に同定されることで、平信者に対しては、自己に固有であるような一切のもの断念・放棄が促されているのである。

かくして、平信者の身体は、無産的・禁欲的・非自律的なものとなるわけだが、だからといって、「共同体」それ自体が「非所有」を志向していたわけではない。ここで批判されているのは、「所有」一般なのではなく、あくまで「人間の」(menschlich)「所有」や「意志」、「配慮」だったためである。「所有」「欲望」「配慮」の主体は、あくまで「神」、そしてまた「共同体」であるべきであった。『大教理文書』所収の「真の自己放棄とキリスト者の財産共有について」にはこうある。すなわち、「……配慮(sorgen)は神に属しているのであり、労働は我々に属しているのである。そういう理由で、共同体(gmainschaft)もまた存在するのである。神はそれをもって、我々を、この世への配慮と貪欲とから解放するのであり、かくして[我々は]、もっぱら彼のみを信奉し、我々の配慮を、敬虔なる者に対し

てのみ為すこととなるのである」<sup>32</sup>。さらに「共同体」はまた、それを通じての「神」に対する賞賛を意味していたために<sup>33</sup>、「共同体」主体の「共有」「配慮」のみが特権的に正当化されることとなる。この意味で、「共同体」外部での「この世が与えるような施し物」は、あくまで「人間的な慈悲、憐れみ、善行」(ein menschliche barmherzigkeit, mitleiden und wollthueung)に過ぎないのであった<sup>34</sup>。つまり、ここでは、主体的な「所有欲」や「意志」「配慮」の、上級者(「神」=「共同体」)に対する放棄・委譲が、平信者に対して求められていたのだった。こうして、平信者の身体は、「所有」「配慮」におけるその主体性を完全に剥奪されて客体と化し、真の行為主体である「神」の「所有物=財産」(aygenthumb)となるのである。この点に関しては、『大教理文書』の「真の自己放棄とキリスト者の財産共有について」が適確に表現している。すなわち、『『私のあとに続こう』という者は、自身の欲望を否定し、日々その十字架を引き受け、私に続きなさい』。彼自身が血を流すということは、金銭や財産の放棄よりも偉大なことなのである。自身の意志を断念することもまた同様である。というのも、我々は、神の財産である民(ein volckh des aygenthumbs Gottes)なのであり、我々自身のものではないためである。人は、この世のものに関して、それが彼のものであるとか、何らかの財産をキリスト者の権利とともに所有し得るなどということ以上にくだらない事を、果たして言えるものだろうか。それ故、あらゆる被造物の断念や自己自身の否定なくして、キリストのあとに続き、キリストの弟子になろうと誤信しているものは、キリスト

において信仰しているわけではないのである」<sup>35</sup>。フッター派の言う「財産共有」(gmainschafft der guetter)や「共同体ならびに共同の利益の追求」(die gmainschafft suechen oder den gmainen nutz)とは、このように、個々の平信者の身体から見るなら、その個々の身体の他律性や客体性というものを意味していたのだった。

こうした平信者の貧しき身体は、「怠惰故に何も持たぬ者や、賭事・買春・暴飲によって自分のものを失ってしまうような者」<sup>36</sup>のそれであってはならなかった。なぜなら、「貧しさが彼を救済する、というように理解されてはならない。彼がその御言葉や命令においてキリストに従うということにより、彼は救済される」<sup>37</sup>ためである。自発的な「欠如」状態の志向こそが、平信者には求められていたのだった。従って、平信者が目指すべきであったような、「霊において貧しい者」(die geistlich armen)の身体とは、意志的に「富める状態」から去り、所有権そのものを上級者に対して委譲した、「空っぽで開け放たれた」身体を意味していたのである。

以上で見えてきたような、フッター派の剣論や財産共有論における、「財産も支配権も(aigens oder herrschafft)この地上では持たない」<sup>38</sup>ように、という平信者への勧告の根拠となっているのは、「子どもの」うであれ」という聖書の言語である。より厳密に言うなら、その「子ども」という聖書の語彙に対してフッター派の与えた特有の意味付けによって、上級者の勧告が正当化されていると言える。では、そもそもフッター派は、「子ども」の身体というものをどのように捉えていたのだろうか。この問題を辿っていくこと



は、「子ども」になぞらえられることで平信者の身体より密やかに解除されているもう一つの権限＝能力というものを明らかにすることにもつながっている。そして、その権限＝能力というのが、発言権＝能力なのである。以下では、フッター派の「子ども」表象の含意を分析しながら、「子ども」の身体の発言権＝能力の解除という局面について見ていきたい。

さて、彼らの「子ども」表象そのものを読み解く際に材料となるのは、同時期の共同体の公的文書たる『学校規則：1568年』ならびに『Peter Schererの演説。彼が他の長老らとともに、学校の長に対し、ニムシツにて1568年11月15日に語ったこと』という二つのテキストである<sup>39</sup>。これら両テキストは、『大教理文書』や『歴史書』と同様、「監督」Petter Wallbotのもとで編成されたものであり、そのため、『大教理文書』や『歴史書』における「子ども」表象の延長としてこれらの史料を用いることは妥当であると思われる。

これら『学校規則』及び『Peter Schererの演説』においては、「子ども」を分節するまなざしは、「言葉」を使用する能力の有無を、その分節基準として採用している。「子ども」が「大人」になるということは、彼らにあっては、このような「言葉」を用いる能力が発達していくことを意味していたのである。そしてその発達は、同時にまた「自分の意志」の生成と平行なものであったため、「言葉」の獲得＝「自分の意志」の発達とそれを抑圧する方法というのが、「子ども」を分節する際の基準となっているのである<sup>40</sup>。

彼らの分節に従えば、「子ども」はまず「年

少の子ども」(kleinen kinder)と「年長の子ども」(grofsen kinder)に大別できる。「年少の子ども」とは、未だ「言葉」を完全に使いこなせない状態の身体であり、したがってまた「純真で無分別」(einfalt vnd unverstand)である。「言葉」が完全には通じないが故に、「彼らに対しては、あまり厳格に接するのではなく……ちょうど母親がその子どもに対してするように、思いやりをもって寛容に接するように留意せねばならない」<sup>41</sup>。他方、「年長の子ども」とは、「言葉」を完全に用いることのできる存在であり、このため、彼らに対しては、「思慮分別」(verstand)のもと、「言葉」による解決を試みた上で、それが無益な場合には、懲罰が加えられてよいものとされていた。また、彼らの「言葉」使用は、先述したように、潜在的に「自分の意志」とも結びついていたわけだが、この「自分の意志」の禁圧のため、彼らは「熱心に祈るよう」促されていたのだった<sup>42</sup>。フッター派の「子ども」表象としてより重要なのは、前者である。この「年少の子ども」は、「言葉」使用能力の発達の程度に応じて、さらに細かく分節されている。すなわち、「口のきけない年少の子ども」(vnmundigen kleinen kinder)と「喋り始めている年少の子ども」(kleinen kinder..., die anfahen zu reden)とである。

「まだ口のきけない年少の子供らに関しては……彼らが要求したり(auffodern)理解したり(verstehn)できないという理由から、彼らには何もしてはならない」<sup>43</sup>。このように、「口のきけない年少の子ども」は「言葉」を用いる能力を欠いており、それ故に「自分の意志」をもたない状態である。「言葉」が通じないため、彼らには懲罰が加えられては

ならなかった。なぜなら、フッター派にとって懲罰とは、「神の国」における規範的な問題解決方法であるような、上級者からの「言葉」＝「勸告」(rath)が軽視・無視されたような場合、つまり、下級者の異見・反抗というかたちで「自分の意志」が現れた場合に与えられるべきものだからである。ここから、彼らに対しては、過剰な物的保護・配慮・世話が与えられることとなったのである。もっとも、この過剰性は物的な事柄に限られない。霊的な事柄、すなわち救済に関しても、彼らは絶対的な保証を与えられていた。というのも、「子どもは、その罪深き性質を理解するようになるまでは、永遠の生命に参加したのであって、もし未だ無垢なまま死んでしまったとしても、彼は、未だ洗礼を受けていないその状態にもかかわらず、永遠の平安を見出すであろう」<sup>44</sup>からである。ここからは、先に見たような抵抗権・所有権解除勸告の最終的な根拠となっているのが、「口がきけない」という「子ども」の身体に特有の契機なのだということが分かる。つまり、「子ども」の身体における抵抗権・所有権の解除は、「言葉」を欠く状態であるが故に、絶対的な保護・配慮の客体となっているような「子ども」の身体に固有の性質により基礎付けられていたのである。

したがって、上級者が、財産や剣をもたない「子どものようであれ」と語る時、平信者に対しては、「異見を語ることなかれ」というメッセージもまた同時に提示されていたことになる。「子ども」になぞらえられたとき、平信者からは抵抗権・所有権に加えて、それらの基礎となっていたような発言権＝能力までもが解除を促されていたのであった。

このような「子ども」としての平信者の身体における発言権解除のあり方について、引き続き『学校規則』及び『Peter Scherer の演説』の「子ども」表象を参照しながら、以下でももう少し詳細に見ておきたい。

上で見てきたような「子ども」も実際には成長していく存在であるわけで、その成長に従って、必然的に「子ども」は「言葉」を獲得し、「無垢で無分別」の状態から「思慮分別」の状態へと移行していくものとして表象されている<sup>45</sup>。それはまた「自分の意志」を身に帯びて行く過程でもある。したがって次は、成長して「思慮分別」の状態へと移行しつつある「子ども」が、どのようなあり方を求められていたのかについて見ていこう。

ここでもまた、「子ども」の成長は、「言葉」を獲得しているか否かということ基準として想定されていた。この「喋り始めている年少の子ども」とは、「要求したり理解したりする」能力を身につけ始めている状態である。したがって、「人は彼らを二、三度大目に見て、言葉でもって話して決着をつけることができる。そして、もしそれが無益である場合には、人はそのことに関して……彼らに対し、最終的に軽く鞭を加えてもよい」<sup>46</sup>のである。では、この「喋り始めている年少の子ども」の身体は、どうあるべきとされていたか。彼らは確かに「言葉」を獲得しつつあり、それを「語ること」(reden)や「理解すること」(verstehn)ができるようになっていくのだが、しかしながら、「語ること」＝発言権に関しては、祈りを通じて、これを自発的に放棄することを求められた。それは「自分の意志」と連動していたためである。このため、「もし彼らが喋り始めた場合には、姉

妹らは常に適切な時期に、祈りを、子どもらの心に刻み込まねばならない」のであった。こうして、彼らに対しては、「騒々しい無駄話」(lauts geschwaicz)や「無益で虚しい余計な言葉」(der vergebnen, vnnuczen übrigen wort)、「たくさんの無益なお喋り」(zu vil vnnuczen geschwaicz)が禁じられ、代わりに「静かな生活」(stilen wandel)や「静穏さ」(still)が求められることとなったのである<sup>47</sup>。その一方で、このような「勧告」や「祈り」を通じての自発的な発言権＝能力の放棄に失敗したような「子ども」は、「悪童」として把握され、このカテゴリーの者に対しては、「鞭」が許可されていたのだ。このように「自分の意志」が生成した後もそれらを「喜んで」自ら禁圧するよう求められていたような「喋り始めている子ども」のあり方は、「子ども」に喩えられた平信者にとっては、自発的な発言権解除を促すものだったのだと言えよう。

かくして、平信者の身体は、非言語的で静観的なものとなるわけだが、だからと言って、「静寂主義 Quietismus」がそこから帰結するわけでは決してない。「子ども」としての平信者から解除された発言権は、上級者である「奉仕者と共同体」のもとに委譲され、集積されていたからである。つまり、ここでは「発話」それ自体が忌避されていたわけではなく、分散的で不安定な、つまり「秩序」なき「発話」というものが批判されていたのであった。『大教理文書』の「剣について」における「……キリストは外的な統治ではなく、内的な統治をその教会に委ねた。そしてそれは、真理の御言葉によって統治されねばならなかった」<sup>48</sup>という章句に見られるよう

に、自らを「言葉」により「統治」される「王国」と表象していたフッター派にあっては、このような「言葉」の配分という問題は、「王国」の「統治」や「秩序」のあり方に関わる重大な問題なのであった。ここにこそ、フッター派が、自分たちの規範的なカテゴリーである「子ども」を表象する際に「言葉」に執拗にこだわらざるを得なかった理由があるのである。では、彼らが「良き秩序」をそこに思い描いたような、「神の国」におけるあるべき「言葉」配分の形式とは、一体如何なるものであったろうか。フッター派によれば、「神の国」とは、「真理の御言葉」に基づく「内的な統治」が行われる「王国」であり、そこでは、その「御言葉」、具体的には上級者からの「勧告」によって、「良き秩序」が保たれるのだとされた。このような「神の国」にあっては、「語り」(reden)とは「統治すること」(regieren)を意味しており、従って「語り」は、「統治」者たる「長老ならびに奉仕者」に限定されていなければならなかった。下級者の「語り」や異見の存在は、この「統治」の「秩序」を混乱させ、解除されたはずの「統治」参与権を再び下級者の身体に回帰させることを意味していたためである。その一方で、「言葉」を使用する能力の中でも、「聞く」(hören)＝「理解する」(verstehn)能力の方は、「神の国」が「言葉」によって「秩序」づけられている以上、「統治」者の「言葉」＝「勧告」が与えられた際、それを受け取る「王国」の「臣民」にとって欠かす事のできないものであったため、「理解する」能力の方は保ちつつも、「語る」能力＝発言権に関しては、これを自発的に禁圧すべきであるという措置が取られたのである。「神の国」にお

ける「言葉」の配分とはこのようなものであり、「子ども」としての平信者に対しては、発言権、すなわち、「神の国」における（下からの）統合への意志の、上級者（指導者層）に対する自発的な放棄・委譲が求められていたのであった。こうして、ここでも平信者は、上級者の発話行為の客体と化しており、受動的なあり方を求められているのである。

ところで、このような平信者に対する抵抗権・所有権・発言権解除勧告の根拠となっていたのは、フッター派に特有の「子ども」表象であった。彼らがそうした独自の表象を構成し得たのは、「学校」(Schuel)経営という「子ども」表象の場や機会を、彼らが現実には有していたためではないかと考えられる。これは逆に言えば、フッター派が、「子ども」という彼らのあり方の規範的モデルを可視的に確保しておくために、「学校」という機構を利用していたということでもあろう。ここにこそ、フッター派共同体において「学校」が必要とされた思想的な意味があると思われる<sup>49</sup>。

ともあれ、以上をまとめて言うなら、「子ども」の身体とは、上級者に対して抵抗権・所有権・発言権を自発的に譲渡した「空白」状態の身体というものを意味していた。つまり、「子ども」としての平信者に求められていたのは、抵抗権・所有権・発言権といった諸々の主体性への意志や能力の、上級者（「神」ならびに「共同体」）に対する自発的な「放棄」「委譲」(ergebung, glassenheit)なのであった。こうして、平信者の身体は、自力救済能力に基づいて政治に関与することも、何かに執着したり配慮したりすることも、何かを語ることも不可能となる。「自分の意

志」でさえもが、そこでは禁圧の対象となっていたのである。このような諸権限の解除の根拠となっていたのは、「子ども」の身体の「非言語」的で、それ故に「無分別」な性質であった。「神の国」という、「言葉」に基づく「秩序」を構築していたフッター派にあっては、「言葉」が通じないという事は、それだけで特権的な関心・世話・保護の対象＝客体となり得たのである。このようにして、抵抗権・所有権・発言権の解除は正当化された。「子ども」としての彼らに可能であり、かつまた求められていたのは、他者による行為の客体であることに徹すること、換言するなら、（それが受益であろうと被害であろうと）他者による行為を、喜んでただ静かに受け入れるあり方だけであった。そのようなあり方でのみ、平信者は「神の国」に帰属することができ、そこに統合されることが可能となっていたのである。

フッター派にとっては、このような身体こそが「神の国」における理想的・英雄的身体であったと言える。そうした身体を可視的に体現していたのが、「殉教者」(Marter)であった<sup>50</sup>。彼らは、死に至るまであらゆる艱難に自発的に耐える者として表象されているためである。このため、『歴史書』における無数の「殉教者」伝は、こうした模範の身体の手引書として読むことが可能であるし、また現実にもそのように機能していたのではないかと思われる。

したがってまた、こうした身体を獲得したとして公的な承認を受けることは、「神の国」内部での価値や存在意義の上昇につながっている。そのための公的な経路、つまり「神の国」内部での「階級」上昇の公認された経

路もまた表象されていた。すなわち、「この世」での宣教活動である。それは、当然ながら迫害や殉教の危険を容易に伴うものであり、「殉教者」のような理想的な身体所作というものがそこでは求められていた。だからこそ、平信者がその匿名性から脱却して名前を獲得し、「奉仕者」に選出・任命・承認されるためには、たいていは「宣教師」(Sendboten)として、「この世」へと送り出されねばならなかったのである<sup>51</sup>。つまり、こういった事情は、「空白」「欠如」状態の完全に「棄てきた」(glassen)身体の獲得が、「神の国」における「権力」獲得の条件となっていることを意味している<sup>52</sup>。これに関しては、例えば、『大教理文書』の「剣について」が、ルカ福音書22章25・26「権力を振っている者らは恵み深き主と呼ばれる。しかし、あなたがたはそうであってはならない。かえって、あなたがたの中で一番偉大な者は、一番幼い者のようであればならない」(Die gwaltigen haisset gnädige herren, ir aber nit also, sonder der grösste under euch soll sein wie der jüngste)の参照を促しつつ<sup>53</sup>、こう語っている。「……あなたがたは思い上がることなく、自分を低い者としなさい。しかるに、為政当局者は最も自分を高くし、高い座に座らねばならない」<sup>54</sup>と。このように、「神の共同体」(die gmain Gottes)において「最も偉大なる者」(der grösste)とは、最も「子ども」に近い者でなければならなかった。つまり、フッター派の指導者に求められていたのは、「大きな子ども」であるということだったのである<sup>55</sup>。これは、「共同体」の「統治」者である「長老ならびに奉仕者」が、「神の意志」(der will Gottes)の透明で、直接的な媒介であら

ねばならなかったためであろうと考えられる。

「空白」でないこと＝「人間の意志」という恣意性が混入すると、「神の意志」や「神の御言葉」が歪められてしまう恐れがあったためである。

個々のキリスト者のこのような身振りによって、可能となったものとは一体何であろうか。先述したように、「自分の意志」、つまり、自己の個性や差異を、「過剰なもの」(der überflüssig)<sup>56</sup>として解除するという操作を通じて、そしてまた、「私のものと汝のもの」(das 'mein' und 'dein')<sup>57</sup>という自我境界の廃絶によって、彼らの言説は、個的身体のレベルを克服し、集合的身体のレベルを獲得するにいたった。こうした新たな集合的身体やその一体感を獲得した喜びを、彼らは、『大教理文書』の「真の自己放棄とキリスト者の財産共有について」の中で、いかんなく表現していた。すなわち、「同様に聖餐のパンと葡萄酒の秘儀においてもまた、我々は、キリスト者の共同体について真に勧告され、教えられ、そして証しされている。というのも、キリストは、美しい調和や類比のために、まさにパンと葡萄酒とを用いていたためである。すなわち、ちょうどたくさんの穀粒のように、各々は、それ自身の身体(ein aigner leib)ではあるが、しかしながら、それらは挽かれて、その全財産を差し出すのである。そして、各々が彼のものを失ったとき、それは一塊のパンとなるのである。しかしながら、完全にパンの中に刺さっているようないかなる穀粒も、ほじくりだされ、退けられるのである。それ故、各信仰者が個別の人間(ein sondere person)であり、別個に生み出されているにもかかわらず、彼らもまた、神

の御言葉によって挽かれて、一つのケーキとならねばならないし、またその全財産を、キリストの身体の真の共同体、つまりキリスト教会へと譲り渡さねばならないのである。それ故にまた、信仰者はよき小麦に喩えられるのである。同様にまた、葡萄の房には[実が]たくさんついているけれども、それらは葡萄搾り機のもとで搾られるのであり、それらが圧搾されると、その搾り汁全てが一つの飲み物になるのである。このように、信仰者は、最も高等であるような霊的なものにおいてのみならず、より劣っているようなこの世のものにおいてもまた、神の栄光と隣人の利益に役立つような、彼の全ての財産を伴いつつ、真の一致を所有し保持しなければならないのである。しかしながら、そこに立っていない者は依然として、それ自身の、個別で、挽かれることなき穀粒(ein eigens, besonders, unzermallens körnlen)なのである」<sup>58</sup>。また、個別性の克服は、次のようにも表象されていた。「……我々が、我々の創造主から、一人では何も成し遂げられない虚弱な性質を受け取ったのである限り、[虚弱な性質は]結果的に我々の利益となったのである。我々の欠如や欠陥(unser presten und mangel)が、兄弟の共住を通じて支援を見出すように、である。そしてそれ故に、肉体的なものであろうと霊的なものであろうと、お互いに欠けているものが、他の者の助けによって補われねばならないのである」<sup>59</sup>。これは、彼らがその個々の身体の個別性を克服し、「共同体」という上位身体を獲得していたことを物語っている。彼らは『大教理文書』の冒頭においてもまた、次のようなかたちで、この上位身体の一部感を表現していた。すなわち、「一

つの身体、一つの霊、我々の召名という一つの希望、一人の主、一つの信仰、一つの洗礼、我々全ての唯一の神なる父、この神なる父は、我々全ての上に、我々全てを通じて、我々全てにおいて存在しているのである。ただ一つの道、ただ一つの真理、ただ一つの生命、ただ一つのキリストの教え、ただ一つの福音、ただ一つの主の食卓、ただ一つの扉、ただ一つの門、ただ一人の牧人、ただ一つの頭、ただ一人の長、ただ一つのキリスト教会、ただ一つの聖者らの共同体、あらゆる民から[集められた]たった一握りの人々、ただ一つの心、ただ一つの魂、そしてただ一つのキリストに倣う精神のみが存しているのである」<sup>60</sup>。「共同体」という集合的身体の一体性の表現は、こうした外的なそれのみならず、その内部の緊密な連携・連関の表象というかたちでも見出される。『歴史書』においては、文字通りの「完璧な身体」(ein volkumner leib)の譬え以外にも、「有益な蜜蜂の群れ」(ein versammlung des Nutzlichen thierleins der Bynen)や「時計の精巧な仕掛け」(ein Künstlich werck einer Vhren)の譬えが、この身体における内部連関の表象のために動員されていた。すなわち、「……全ての者が、彼らが無駄にしようとも、共同で平等の利益のために働き、必要とされていたような必需物資や援助、施しを為した。それは、全てが活発で生き活きた手足を有し、互いに奉仕し合う、完璧な身体以外の何ものでもないのである。時計の精巧な仕掛けのように、ここでは、各々の歯車や部品が、それがそのためにそこに存しているような目的のために、他のものを動かし、先へ進ませているのである。さらにまた、その共同の巣における有益な蜜

蜂の群れのように、そこでは……その利益や利用のために、ある者は蜜蝋を、またある者は蜂蜜を生産し、さらに別の者は水を運ぶといったかたちで、共に働くのである。このようなものがここには存在しているのである」<sup>61</sup>。

以上、フッター派自身の自己表現に即して見てきたように、彼らは個的身体の解除を通じて、「共同体」という集合的身体を獲得したわけだが、ここから、フッター派の表象空間における平信者の匿名性が帰結することとなる。つまり、フッター派のテキスト、とりわけ『歴史書』にあっては、平信者が個々の行為主体として登場することはなく、常に「共同体」(gmain)という共同的・集合的身体として登場しているのである<sup>62</sup>。彼らにあって「共同体」という語は、文字通りのフッター派共同体全体、すなわち、指導者層と平信者という意味で用いられているのみならず、指導者層を含まないような、平信者のみによって構成される共同集会を指しても使われている<sup>63</sup>のだが、これは上記のような、平信者における集合的身体の獲得という事情と関連しているのである。

では、そのような「共同体」の「統治」者としてのフッター派指導者層に求められていたのは、いかなる身体であったろうか。

「神の共同体」の上級者たる「長老ならびに奉仕者」の身体条件として必要だったのは、規律と秩序と静穏さであった。1567年のスイス兄弟団の批判に対するフッター派の反批判書簡「七箇条に関する我々の返答」<sup>64</sup>の第三箇条「奉仕者ならびに共同体の全ての役職保持者について」が語るところによれば、「新約の時代におけるように、神は最後の時

代に再び、その内部に秩序と規律が存し、静穏さが宿っていたような、ある人々を、御自ら選び出したのであった」<sup>65</sup>。『学校規則』もまた、上級者の身体のあるべき姿を、次のように表現している。すなわち、「……彼は、平和で友好的で温和で規律ある生活や静かな歩みとともに……善き模範を具現せねばならない」(mit einen fridlichen, freindlichen, verträglichen, zichtigen leben vnd stilen wandel sol man ... zu einen gueten vorbilt darstellen)<sup>66</sup>。このような新約的な身体資格において、彼らは、「羊の群れ」としての「神の民」を世話する「牧人」(Hiert)、あるいは、「神の家」の「家父長」(haußvatter)としての役割を自らに課すことができた。彼ら自身次のように語っている。すなわち、「……我々[奉仕者]は、キリストの群れ、すなわち、彼の身体であり花嫁である者らを、あらゆる良きものにおいて放牧し、彼らを信仰心に篤く教育し、思いやりをもって行動し、適切なやり方で振る舞い、信仰において未熟な者を手助けするべきである——それも、彼らの誤りを正し、その欠点に辛抱し、それらを愛において可能な限り直し、神の意志に従わせつつ、そうすべきである。我々は彼らを、信頼を呼び起こしつつ、父のような、また兄弟のような、思いやりのあるやり方で扱わねばならないのである」<sup>67</sup>と。「長老ならびに奉仕者」のこうした「家父長」のごとき保護＝支配は、先に見たような、平信者における抵抗権・所有権・発言権の解除・委譲を裏側から補完するものであった。これらの諸権限の補完に関して、以下では個別に見ていくことにしたい。

まずは、抵抗権＝自力救済権の補完から

見ていこう。平信者より解除された抵抗権＝自力救済権は、「神」に向かうとされているが、実際には、「神」を背負った「共同体とその奉仕者」(die gmein vnd ire dienner)の層に蓄積される。このようにして「神の家」内部が平和領域と化する事情は、先に見た通りである。彼らは、こうして委譲された諸権限を、「鍵の権力、すなわちキリスト者の破門」(der gwalt der schlüsseln, der pann der christen)<sup>68</sup>という形態でのみ行使し得た。「神の国」にあっては、「この世」的な「政治」「権力」「暴力」「統治」は忌避されねばならなかったためである。かくして、「共同体とその奉仕者」に吸い上げられた抵抗権のうちでも、こうした「この世」的な部分は、さらにその上級者たる「この世の統治権力」に対して委譲されることとなる。彼ら曰く、「我々は神によって立てられたこの世の統治権力に反対しているのではなく、この世には統治権力がなくてはならないと言っているのである。また我々は、外面的な、道理に適った事物に関しては、これに従順であるべきなのである」<sup>69</sup>。この問題に関しては、後に詳述する。

また、所有権の補完に関してはどうだったろうか。先に見たように、平信者より解除された所有権もまた、「神」を背負った「共同体とその奉仕者」の層へと蓄積される。これによって、「共同体」レヴェルでの「隣人愛」(liebe des nächsten)としての「財産共有」の実践が可能となる。そしてそこでは、実際に個々の信者から委譲された財産の適切で公平な再配分が、彼らに求められていたのだった<sup>70</sup>。

次は、発言権の補完に関して見ていこう。

平信者の言語行為を「聞く」ことだけに限定することで、発言権が解除されているというメカニズムに関しては先述の通りだが、これは言い方を変えれば、発言主体＝責任主体を、「長老ならびに奉仕者」のみに限定するということでもある。『学校規則』にはこうある。すなわち、「……兄弟も姉妹も、自分だけで、長老の助言や承知、意志なく、何か他の新しいことを処理したり、扱ったりしてはならない。たとえ誰かがより良き[やり方]を知っているとしても、そうである。それは良き助言とともに(mit gueten raht)為されねばならないのである」<sup>71</sup>。自らを「御言葉の奉仕者」、すなわち「言葉」による「統治」者と見なしていた彼らにとって、これは、言わば当然ともいえる操作である。彼らにとって、「語る」とはつまり、「統治すること」であったためである。このため、「神の国」にあっては、その内部の紛争や抗争は常に、個々の平信者間においてではなく、「共同体とその奉仕者」を介して調停・解決されることとなった。先述した「鍵の権力」とは、こうした「言葉」による調停権力を意味していたのだった。『歴史書』にて散見されるような、彼らの「調停者」としての自己イメージは、こうした「言葉」による「統治」者という彼らの自己規定のあり方に起因するものであると言えよう<sup>72</sup>。

「長老ならびに奉仕者」による、このような抵抗権・所有権・発言権の吸い上げは、次のようなかたちで弁証されていた。すなわち、「……もし子供たちが自分で自分たち自身を監視し、そうやって、彼ら自身を守る十分な神への畏れが、彼らのうちに存在していたなら、人は学校の長を必要としなかったであろうに」<sup>73</sup>。これは「学校」に関して語ら



れた言葉ではあるが、「神の共同体」に関しても類比的に当てはめることが可能であろうと思われる。つまり、「子ども」＝平信者の身体からの諸権限の解除の根拠には、「神への畏れ」(gottesforcht)の欠如ということがあるのである。この「神への畏れ」とは、生成する「自分の意志」への自発的な抑制力とでもいうべきものを指している。先述したように、「子ども」＝平信者には、この「神への畏れ」の前提となる「自分の意志」＝発話能力そのものが欠けているのであり、この欠如に由来する主体性の「空白」状態こそが、「長老ならびに奉仕者」の「権力」行使を正当化する根拠となっているのであった。

さらにまた、「長老ならびに奉仕者」は、その自己正当化のために「共同体」をも動員していた。「……我々は、兄弟団がその欠乏やその決定に従って、それ自身の愛から我々に与えたものを受容し、使用し、享受してきたのである。我々は移るよう求められたときは移ったし、留まるよう求められたときには留まった。我々は、主のために、彼らの誤りを正したり手助けしたりする義務があるときでさえ、この世の必需品のために奉仕している他の兄弟らに[恩義を]負っているのだ。どのような者であれ、自分自身で栄光を獲得するのではない。そうではなくて、我々は、我々がすべきことを言われるのを待つのであり、共同体により与えられるものを受け取るのである」<sup>74</sup>。こうした「共同体」による権威づけは、『歴史書』の記述中にも見られる。1540年の記述における、「普通の兄弟たちは奉仕者の食事に関して協議した」の項は、次のように読める。Herman Schmid と Hanß Edlmair とによって立て続けに為された「奉

仕者」批判という「理由から、可能な限り多くの兄弟たちが集まり、そのことに関して協議を行った。そこには、長老や御言葉や必需品の[奉仕者]は含まれていなかった。それに関して彼らは、神の証言記録より、次のことを了解した。すなわち、福音に仕える者はまた、それによって養われるべきである。そこで打穀している雄牛は、口輪をかけられるべきではない。また、よき長であるような者は、二重の榮譽に値する。そして、彼らは共同体に対して霊的なものを切り与えるのであるから、彼らに対しても公正に、この世のものが十分に与えられるべきなのである。こうして、今や共同体は、彼らが不正にも嫉妬深く悪意ある者にあわや屈するところであったということを知ったのだ。[彼らは]誠実さと愛において奉仕者を遇することを決定し、公正に承認した。しかしながら、それに関して欠陥や欠点を見出すような者は、奉仕者を非難するのではなく、共同体にそれを言わねばならない。彼ら[共同体]が、それに関する答えを彼に与えるであろう」<sup>75</sup>。このように、平信者の集成的身体であった「共同体」をも動員することによって、フッター派指導者層は、彼ら自身が諸権限を引き受けたという「事実」の自己承認を試みたのであった。この操作は、指導者層の身体に蓄積された諸権限の出所を、明確に物語っていると見えよう。

以上で見えてきたように、フッター派平信者は、指導者層に対する抵抗権・所有権・発言権の自発的な委譲を、そしてまた指導者層は、譲り受けた諸権限による、「空っぽ」となった平信者の身体の保護＝支配を、それぞれ期待されていたのだ。こうしたあり方こそが、フッター派の指導者層自身によって、

「神の国」のあるべき交流のかたちとして表象されていたのだった。

## (2) 「この世の国」

ここでは、「神の国」が常にそれとの対比の中で語られていたような「この世の国」に関して、フッター派がどのような思考を展開し、分節を行っていたかについて見ていこう。彼らによれば、「この世の国」を構成していたのは、「為政当局者＝統治権力」(obrigkeit)と「臣民」(underthanen)という二つの階層であった。「神の国」におけるのと同じように、ここでもまた、階層ごとに異なった身体所作というものが、成員に対して求められている。

「この世」とは、「剣」による「世俗の外面的な統治」の行われる領域であり、そこにおいては「財産と支配権」とが設定されていた。『大教理文書』の「剣について」にはこうある。「……平和の存しないこの世にあっては、剣があるし、なくてはならない……慈悲深い神は、人間がつまづくことのないようにと、地上の国(das erdrich)における権力とこの世の為政当局者とを設定した。(とりわけ財産に関して)たとえ神の真の内的平和(それは決して財産のうちには有り得ない)が受け容れられないとしても、それでも外面的な平和は保たれるからである。というのも、この世はその財産のためにのみ平和を保つからである。彼らはそれに関して害されると、たちまち不和に陥るのである」<sup>76</sup>。したがって、この「王国」における上級者とは、この「財産」と「剣」とを過剰に備えた者、つまり、「統治権力」であった。では、彼らに求められていたようなあり方とは、一体如何なるも

のであったのか。彼らの語るところを見てみよう。「……学校教師が悪童たちのもとで鞭を必要とするように、統治権力は、この世の人々の間では、どうしてもなくてはならないものである。この世と異教徒は、神を恐れようとせず、また神の霊によって統治されようとしないので、剣をもった統治権力が彼らの間に立てられた。子どもが家庭教師の鞭を恐れるのと同様に、彼らは剣を恐れるに違いない。神の秩序がますます失われ、地上が血だらけにならないようにである。そうすれば、この世は世俗的な敬虔を保持するであろう」<sup>77</sup>。このように、「この世」は、「福音」や「御言葉」ではなく、「貪欲と利己心」、つまり「自分の意志」によって秩序付けられていたため、そこでの平和維持手段としては、懲罰が採用されることとなった。このため、彼らは、「学校教師」の「鞭」(die ruetten)というような懲罰機構として表象された<sup>78</sup>。彼らはその「貪欲と利己心」に基づいて、「私領と私民」(aygen landt und leytt)を作り出し、それらを自分のものとして保護し支配した<sup>79</sup>。その身体は「死、怒り、憎悪、呪い、悪口、報復」(todt, zorn, ungnadt, fluech, malodeyung, raach)<sup>80</sup>を宿した身体であり、こうした身体に対する「恐怖」(forcht)を通じて、結果的に、「この世の国」では、相対的に秩序が維持されることとなるのである。

では、そうした「統治権力」の「剣」と「財産」による「世俗の外面的な統治」対象としての「臣民」に求められていたようなあり方とは、一体如何なるものであったか。先の引用からもわかるように、「臣民」は、「鞭」を必要としたような「悪童」(bösen kinder)として表象された。彼らは「来るべ

き神の審判」(das zuekünfftig gericht Gottes)や「神を恐れようとしなしいし、また神の霊によって統治されようともしない」<sup>81</sup>が、「鞭」としての「為政当局者」による「現世的な裁きと世俗的断罪を恐れて」(umbforcht des gegenwerttigen gericht und weltlichen verdamnus)、その結果として「服従する」(gehorsam sein)からである。「この世の平和と秩序」(den weltlichen früden und ordnung)の維持機構として「統治権力」が適切に機能し、かつ、「臣民」が期待されていた通りに「服従」していくことで、両者に求められていた役割期待が満たされるなら、「この世」では「絞首台の信心深さと世俗的な敬虔」(ein galgenfrömbkeit...und ein weltlich frömbkeit)<sup>82</sup>、つまり相対的な平和状態が保たれることとなる。彼らにあっては、「この世の国」がこのような状態にあることこそ、「神の秩序」(Gottes ordnung)にとって望ましいものなのであった。

「この世の国」のこうした階層秩序のあり方は、その「統治」原理が「剣」に基づくか「言葉」に基づくかの違いはあれ、「神の国」の秩序構想と、その基本型においては類似していると言える。どちらの「王国」にあってても、「家父長—子ども」関係に比定されるような、上級者／下級者の層が設定され、上級者は下級者に対する保護を、下級者は上級者に対する服従を、それぞれ求められていた。「地上の国」のこうした全体的な秩序構想に基づいて、彼らは、彼らなりの視点から、「この世の国」批判をも展開した。このため、彼らはいかなる意味においても、「政治」「統治」「支配」「権力」といった問題に関して思考停止したわけではなかったのである。

### (3) 二王国間の関係

次に、二王国間の関係の理想的なあり方が、彼らにあってどのように表象されていたかを見てみよう。この二つの「王国」の間の接点は、「共同体」の指導者層と「統治権力」との間でのみ構想され得た。これは、指導者層が「神の国」外部との交渉権を自分たちだけに限定されたものとして表象していたことから明らかである<sup>83</sup>。では、「共同体」の指導者層と「統治権力」という、二つの行為主体はいかなる関係のもとにあることが望ましいとされていたのだろうか。

両者の関係は、「神」を媒介項として上下に結ばれていた。「この世の全ての秩序ある権力ならびに為政当局者は、神によって立てられているため、それに逆らう者は、神の秩序に抵抗することになる……それ故にキリスト者は、神と良き良心において、いかなる権力にも逆らってはならない」のであった。というのも、「神によらない権力など、存在しないためである」<sup>84</sup>。このように、下級者の位置に置かれた「長老ならびに奉仕者」に対しては、「神の秩序」に対する服従が求められているわけだが、実際には、これは、地上における「神の奉仕者」(Gottes diener)たる「統治権力」に対しての服従を意味することとなる。つまりここでは、先述したように、フッター派共同体の平信者より譲渡されていた抵抗権・発言権が、指導者層から、さらに（「神」を媒介として）「統治権力」へと委譲されていたのだった。

また反対に、「統治権力」の側は、「共同体」指導者層に対しいかなる態度で望むべきとされていたか。これについては、「この世

の国」における、「統治権力」の「臣民」に対する支配＝保護と全く同じあり方が表象されていたと考えてよい。というのも、「統治権力は、信仰者だろうが世俗的信心の持ち主だろうが、人々に奉仕することになる」<sup>85</sup>からである。

フッター派指導者層の上記のごとき自己表象からしてみれば、平信者より譲渡されていた抵抗権・発言権は、彼らの上級者である「統治権力」に対して、さらに委譲されねばならなかったわけだが、実際には、フッター派指導者層の、彼ら自身による抵抗権・発言権の上級者への委譲は、徹底して行われたわけではなかった。この点については、後に改めて取り上げたい。

## 第二節 二王国論のストラテジー

以上で見てきたように、フッター派はその共同体を「神の国」と同定して、「この世の国」から自らを厳しく峻別しつつ、「上級者に対して抵抗権・所有権・発言権を自発的に譲渡した下級者の身体」という場に個々の信者を配置している。このような二王国表象の政治的な志向性、ならびにその実効性に関して、ここでは考察していきたい。

第一に言えるのは、こういうことである。これまで検討してきたような「神の国」と「この世の国」の明確な分割・対比の図式は、共同体の指導者らによる二王国論の構築のもとで、1560、70年代以降はじめて体系的に提示され得たものである。二王国論とは、フッター派が自らの価値体系に関して自己言及したものであるから、共同体がそれを公のレベルで体系化・定式化したということは、それが単なるプライベートな信仰の表明なの

ではなく、共同的なもの、すなわち政治的なものでもあるということの意味している。つまり、二王国論という彼らの言説は、共同体の価値規範の方向付けを目的とした、高度に政治的な表象操作の産物であると考えることができるのである<sup>86</sup>

では、その二王国論の具体的内容からは、何が読み取れるだろうか。先に見たように、フッター派の平信者より委譲された抵抗権・所有権・発言権は、「上級者－下級者」の連鎖の階梯を昇っていき、最終的には「神」がそれらを引き受けることとなる（平信者 ⇒ 指導者層 ⇒ 統治権力 ⇒ 神）。つまり、彼らの表象にあっては、真の決定主体、すなわち「行為者」(wercker)とは唯一「神」のみなのである。ところが、その「神」は、しばしばフッター派の公的文書にあっては、「共同体」と並列的に記述されている。こうして、「共同体」と「神」とが同格化されることで、「神の意志」の具体的かつ実際的な体现者として、「共同体」が立ち現れてくることとなる。

さらにまた、こうした二王国論の語り手は、下級者の「語り」の禁圧を通じて、上級者、すなわち「共同体」の指導者層に限定されているのだから、「神の意志」の体现者とは、実際には、フッター派の指導者層にほとんど特定可能である。『歴史書』にしばしば見られるような、「奉仕者と共同体」(die dienner vnd die gmain)という並列表記は、それが指導者層の独占的な「語り」の産物であった以上、彼らの行為や立場を正当化するために「共同体」が動員されたという事実を示しているのである<sup>87</sup>。

さらにまた、指導者層の語りには、委譲

された抵抗権・所有権・発言権が、その上級者たる「統治権力」へと流入していくのを止めるようなカラクリがある。『大教理文書』の「剣について」の中で、彼らが語っているところを見てみよう。「……キリスト者は、神と善き良心において、いかなる権力にも逆らってはならない……しかし、神に反し、信仰と良心（神はそこだけに住まれる）に反することについては、敬虔なキリスト者は義務を負わない。というのも、使徒は次のことに依っているからである。すなわち、恐るべき者は恐れ、敬うべき者は敬うということである。これは、他の全てにまさって神を恐れ、顧慮し、敬うことなのである。さらに、神に逆らい、我々を汚すこの世の全てから身を清く守ることである……その点で、我々はいつでも、キリスト教的な、神に関わるものは区別して保持しなければならない」<sup>88</sup>。また、「……正しくキリスト教的なことについては、我々もまたあらゆる従順さ(alle underthenigkeit)を証しせねばならないが、それを越えることについては、決してそうであってはならないと使徒たちも教えている」<sup>89</sup>。ここでは、キリスト者の「服従」の例外規定が為されているわけだが、その規定内容は極めて曖昧であると言える。結局のところ、何が「神に反し、信仰と良心に反」していたのか、あるいは反していなかったのか、ということに関して判断を下し得たのは、主体性を譲り受けていた「共同体」の指導者層だけであった。したがって、ここには、指導者層の行動の自律性に関する思想的な保証があると言えよう。

以上のことから、フッター派の平信者から委譲された抵抗権・所有権・発言権が、

「神」を背負い、「統治権力」からもある程度は自律的な「長老ならびに奉仕者」の層に特権的に蓄積されていくというメカニズムが明らかとなる。こうした表象が共同体の公的文書にて表現されているという点を考え合わせるなら、これは、語り手自身による、公的な自己の承認＝正当化の機能を果たしていた言説であったことが分かる。さらにまた、言説配分の操作を通じて発話主体を「長老ならびに奉仕者」の層に限定することで、彼らはその言説空間を、平信者という他者に対して閉ざすこととなった。ここから、フッター派の指導者層による解釈権＝発言権の独占という事態が帰結することとなる。二王国論の編成を通じてのこうした相関的な操作によって、フッター派の指導者層は、理論的にも実践的にも共同体内部でのイニシアチヴを獲得し、「良き秩序」の維持・確保とその更なる拡張という対自的・対他的な政治に積極的に関与することが可能となったのである。この意味で、二王国論とは、彼らの単なる世界観や世界認識にとどまるものではなく、現実的な諸効果をねらって編成された、彼らの積極的な政治言説だったと言えるだろう。

では、そのようにして共同体の中でのイニシアチヴを獲得したフッター派の指導者たちが行った対他的・対自的な政治には、一体いかなる意味があったのだろうか。そもそも政治とは、個人や社会集団がその生存や再生産、さらにはその拡大に資する目的で、既存の人間関係や権力関係に対して何らかのインパクトを与えようとして行う、多様な分野にわたる意志的な活動のことである。したがって、フッター派指導者たちの行動が政治的であったかどうか以上に、それがどのような背

景のもとでの政治であったのかを明らかにすることの方がより重要であろう。政治にも文化があるためである。そこでここでは、これまで検討してきたことをもとに、1560、70年代のフッター派指導者層に固有の政治とはいかなるものであったのか、についてまとめておきたい。価値規範の揺らぎという時代状況に対して安定的な価値や秩序構想を提示するという、ある種の象徴的統合が、この時期のヨーロッパ世界の様々なレベルの思考主体や社会集団に課せられた共通の課題であり、フッター派もまたそれに取り組む中で、彼らに固有の統合イメージというものを構築していった。自発性を前提とする共同体であるフッター派が、参入者を増やすための求心力や、まとまりを維持し脱退者を減らすための凝集力を獲得するためには、彼らなりに魅力的な「良き秩序」イメージを安定的に提示し喧伝し続ける必要がある。そしてその際に、表象の安定性を保ちそれを固定しておくためには、共同体の多声性とでもいうべきものを抑圧して、そのような表象の政治への関与権を少数者の層に限定してはならない。もちろんそうした全ての操作は共同体の成員たちによって合意されていなければならないし、その少数者の層についてもまた、内的な同質性が持続的に保証されている必要がある。以上のような様々な要請に適うものとして、フッター派の指導者層は、「主体性なき統合」あるいは「代表なき統合」とでもいうべき統合イメージを構想した。そこでは、平信者たちが一切の主体性を剥奪された状態で「共同体」に統合されるあり方が理想化されていた。したがって、この「主体性なき統合」という「良き秩序」イメージを二王国論というかた

ちで体系的に構築し、共同体の内外において安定的に喧伝し続けたことこそ、この時期の彼らに固有の政治なのであった。

では、彼らのそうした政治は果たして成功したといえるのだろうか。それに何らかの成果はあったのだろうか。フッター派自身はこれを成功と捉えていたようである。共同体の安定的な拡大再生産という16世紀後半の成果は、フッター派にあっては、「良き秩序」構築の直接的な結果として把握されていた。例えば、先に挙げたフッター派のスイス兄弟団批判文書「七箇条に関する我々の返答」では、その冒頭部分において、次のことが確認されていた。すなわち、アウステルリッツ兄弟団やガブリエル派、フィリップ派、そしてスイス兄弟団における分裂や不一致、離散が、「彼らの間での秩序の欠如」に起因するものであった一方で、フッター派が「平和と一致」のもとでその「偉大なる拡大」を成し遂げ得たのは、「彼らが恒常的な警戒によって維持したような、その秩序（Ordnung）のおかげであった」<sup>90</sup>。このように、統合の成功／失敗は、「良き秩序」の有無に帰着するものとして理解されていたのであり、フッター派はそれを安定的に構築し提示できたが故に、「偉大なる拡大」を達成し得たのだと自己認識されていたのである<sup>91</sup>。

確かに、16世紀後半におけるフッター派集団の規模拡大という事柄それ自体は、モラヴィア領邦議会の議事録やモラヴィア上級貴族の書簡といった全く別系統の史料からも裏付け可能な歴史的事実である<sup>92</sup>。ただし、それがフッター派の政治の成果であったかどうかということに関しては、さらに別の検討が必要である。つまり、フッター派が対他的・

対自的に標榜した「良き秩序」イメージを、提示された側は実際にどう受け取っていたのか、そしてそれは、共同体への参入や、そこでの新しいかたちの生活というものを人々に促し得るほどに魅力的なイメージとして、人々の目に実際に映っていたのかどうか、という問題である。もちろんこの問題は、さらに別個の詳細な検討を要する重要な案件である。このため、ここでは、共同体への求心力という問題に限定して、簡単に今後の展望を述べるだけにしておこう。第一に、フッター派が構想したような「良き秩序」のあり方は、ゼクテ間の分裂や不和を常態としていた当時の再洗礼派やその他の諸派の平民たちにとって、混迷を極める社会や価値の状況にある一定の枠組や型を与えるものとして、大きな魅力を持ち得たのではないかと思われる。例えば、アウグスブルク出身のある女性は、彼女がかつてフッター派に加わった理由を次のように述べている。すなわち、「彼らはともに生活し、互いに罵り合うこともなく、あらゆる財産を共有しているからだ」と<sup>93</sup>。不和を忌避したいという心情にとって、「神の秩序」に基づく「愛と平和と一致」を掲げるフッター派の世界構想は実際に求心力を発揮し得ていたのである。これほどの効果はなくとも、外部の人々に何らかの肯定的なイメージを抱かせるという程度の求心力であれば、フッター派の言説はさらに多くの場でそれに成功していた。「良き秩序」イメージのこの種の求心力は、遠くポーランドの地にまでも及んでいる。これについては、ポーランド兄弟団が、フッター派に宛てた 1570 年の書簡から読み取ることができる。すなわち、「……我々は、あなたがたが神の業によって保って

いる聖なる秩序において(in der heiligen ordnung)、神があなたがたに与えていたような賜物を、彼ら[ポーランド兄弟団からの使者]に対しても許し、分かち与えてくださるよう、心からあなたがたにお願いいたします」<sup>94</sup>。また、フッター派を実際に保護していたモラヴィアの上級貴族たちも、彼らの共同体のあり方に関してある種の肯定的感情を抱いていたようである。例えば、Johann Dionys von Zierotin は、フッター派について次のように述べていた。すなわち、彼らの「共同体」は初期キリスト教会と同じように「愛と一致に」(auf Liebe und Einigkeit)基づいていたのだ、と<sup>95</sup>。このような評価は、モラヴィアの領邦統治を実質的に担っていた上級貴族たちに共有されていたものでもあった。以上の例から分かるように、フッター派の掲げた「良き秩序」は、他の宗派や身分の人々の眼から見ても、確かに「良き秩序」であると認められるものだったのである。

ところがその一方では、彼らの構想に好感情を抱き得なかった者たちもまた、数多く存在していたわけである。彼らの眼から見て、フッター派の掲げた「良き秩序」がどうだったのかと言うと、当然それらは批判や揶揄の対象となっていたのだが、それでもそうしたものの中には、見落とし得ないものも含まれている。例えば、イエズス会士 Christoph Andreas Fischer のフッター派批判文書『再洗礼派をライデンの地で許してはならない主たる理由 54 箇条』においては、フッター派の共同体は「王国」と、共同体の「監督」であった Klaus Braidl は「ノイミュールにおける再洗礼派の王」あるいは「靴職人の王」と揶揄されている<sup>96</sup>。しかしながら、見方を

変えれば、そういったかたちで「王国」や「国王」になぞらえられて語られる程度には、共同体の諸事項は「王国」的な「秩序」を連想させるものであった、とも言えるのである。このように、フッター派の構想した「共同体」とは、その外部の敵対者の眼から見た場合でも、ある種の「秩序」を備えたものと認められるものだったのである。

以上で見てきたように、フッター派の指導者たちが対他的・対自的に標榜した「良き秩序」構想は、様々な場所で反発や敵対感情を巻き起こしながらも、それでもある種の人々にとっては、モラヴィアの共同体への求心力として確実に機能していたと言えよう。フッター派の政治言説の成果とは、まさにこのようなものなのであった。

おわりに

本稿では、フッター派という「平民」主体の運動＝宗派が、価値の流動化した時代にあつて、世界や秩序のあるべき姿というものをどのようなものとして構想していたのか、そしてその構想にはいかなる政治的意味があつたのか、という問題を考察してきた。その際に手がかりにしてきたのが、1560、70年代に体系化された彼ら自身の二王国論という言説である。そこでは、彼らなりの「良き秩序」のあるべきかたちというものが表現されていた。フッター派にとっての「良き秩序」とは、端的に言えば、「主体性なき統合」とでも言うべきものである。このような統合イメージを安定的に供給し続け、混沌の時代の不安に対するオルタナティヴを具体的に示すことで、フッター派の指導者たちは、モラヴィアの共同体への求心力ならびに共同体内部の凝集力

を確保しようとしたのだった。移民や亡命者から成る共同体であつた彼らが、宗派集団としての強固なまとまりやそれへの帰属意識を保ったまま存続していくためには、この種の求心力や凝集力が不可欠であつたためである。本稿では、そのうちの求心力の実効性について見通しを示すにとどめたが、これらが意味しているのは、所与の状況に対し、フッター派が積極的に対処しようという意志やそのための能力を備えていたという事実である。これは、政治能力と言い換えてもよいだろう。従来の諸研究は、フッター派という運動のこうした動態性や政治能力を捨象したり、あるいは過小に評価したりして、フッター派を外部（＝世俗世界）から切断された「静寂主義」的で「非政治主義」的な「隠遁集団」というイメージで描出してきたのだが、これまで検討してきた結果から、こうした捉え方は改められる必要がある。とはいえ、統合イメージの構築という彼らの政治の実効性に関しては、本稿では十分に検討しきれなかった部分が残されている。とりわけ、そうした試みが実際に共同体内部の凝集力を生み出すことにどれだけ寄与していたのか、という問題がそうである。この問題を解明するためには、フッター派の指導者以外の者たちの表象を詳細に分析する必要があるが、1560、70年代以降のフッター派テキストの存立条件からして、この作業には固有の困難が伴っている。すなわち、「語ること」を禁圧された者たちの声をいかにして聞き取るか、という困難である。このあたりが今後の課題となるであろう。



<sup>1</sup> P.ブリックレ（前間良爾・田中真造訳）『1525年の革命 ドイツ農民戦争の社会構造的な研究』ミネルヴァ書房、1988年。また、P.ブリックレ（田中真造・増本浩子訳）『ドイツの宗教改革』教文館、1991年。

<sup>2</sup> 本稿で扱うフッター派を保護していたような、上級貴族身分 *Herrenstand* に属するモラヴィア南部の貴族領主たちを、そうした規律化の担い手として挙げるができる。とはいえ、彼らもまたハプスブルク家支配のもとでの宗派体制化 *Konfessionalisierung* の波に抗い得ず、「白山の戦い」での敗北を契機に、「オーストリア新貴族」という新たな規律化主体に取って代わられていくこととなる。Thomas Winkelbauer, *Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 19, 1992, H3, S.317-340; *ders.*, *Krise der Aristokratie? Zum Strukturwandel des Adels in den böhmischen und niederösterreichischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 100, 1992, S.328-353; *ders.*, *Wandlungen des mährischen Adels um 1600. Comenius'gesellschaftliches und wirtschaftliches Umfeld*, in: Karlheinz Mack(hg), *Jan Amos Comenius und die Politik seiner Zeit*, München 1992, S.16 -36.

<sup>3</sup> František Hrubý, *Die Wiedertäufer in Mähren. II*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, XXX(1933), S.197-198. なお、モ

ラヴィア辺境伯領における再洗礼派運動の概観については、次の文献を参照せよ。Jaroslav Pánek, *Die Täufer, in den böhmischen Ländern, insbesondere in Mähren, im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Der Schlern* 63, 1989, S.648-661; Jarold Knox Zeman, *Historical Topography of Moravian Anabaptism*, in: *Mennonite Quarterly Review* 1966, pp.266-78; 1967, pp.40-78, pp.116-60.

<sup>4</sup> 後に見るように、フッター派自身が、彼らのもとの「良き秩序」の実現ということを自慢げに喧伝していることから、こうした問題設定には根拠があると思われる。従来の研究は、16世紀後半におけるフッター派の隆盛の原因をさぐる際に、彼らの宣教戦略や宗教的熱狂に裏付けられた財産共有システムの成功など（社会史的要因）に主に着目してきた。例えば、Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, and South and Central Germany*, Ithaca/London 1972, pp.210-297. 確かにこれらのことも副次的要因としては重要なのだろうが、あくまでその前に、フッター派自身の「売り文句」それ自体（思想史的要因）を詳細に分析しておく必要がある。

<sup>5</sup> フッター派思想研究の研究史には、大きく分けて二つの系統が存在している。すなわち、神学思想の研究に基礎を置くアメリカのメノー派研究の潮流と、国制史・社会史の視点に立ち、主に社会・政治思想の研究に基礎を置くドイツ宗教改革史研究の潮流とであるが、本文で述べたようなフッター派につい

での捉え方は、これら両系統の研究に共通して見られる。前者の例としては、Leonard Gross, *The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565-1578*, Scottdale 1980; 榊原巖『殉教と亡命 フッターライトの四百五十年』平凡社、1967年。また後者に関しては、James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, 2.ed., Lawrence, Kansas 1976; ders., *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, London/Buffalo 1991; 倉塚平「再洗礼派の権力観」『思想』1973年7月、127-140頁; 同「再洗礼派の二王国論とその現実形態(上)(下)」『思想』603,607号(1974,1975年)、74-92, 12-36頁; 同「ユートピア実験としてのフッター派財産共有制」『政経論叢[明治大学]』67-1・2号(1998年11月)、261-285頁。

<sup>6</sup> 例えば、彼らの編纂した『我々の共同体の歴史書』は、フッター派兄弟団の事件史=政治史がその記述内容の中核をなしており、それらに関与的である範囲で、領邦の政治状況や統治者の言動も詳しく論じられている。

<sup>7</sup> Peter Walpot, *Das Grosse Artikelbuch*, Neumühle, Mähren, 1577, in: Robert Friedmann(hg), *Quellen zur Geschichte der Täufer, 12: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, 2* [QGT,12, と略称], 1967, S.59-317. この書物は、1577年に「監督」Petter Wallbotによって編纂され、モラヴィアのノイミュールで公刊された。その原本は次のように呼ばれていた。すなわち、「我々のキリスト教信仰における幾つかの主

要箇条を含み、多くの美しき神の証言を編纂することによって完成された、美しく喜ばしき書。この世はまた如何にして[キリスト教信仰を]誤らせ、それに反して生活し、また努めていたか」(Ein schön lustig büechlen ettlicher haubtarticckhel unsers christlichen glaubens, mit vill schöner göttlichen zeugnus zusammentragung außgefüert. Auch wie es die welt verkeeret hat und darwider lebt und strebt)。別名『五箇条文書』からも分かるように、この文献は、フッター派が対他的・対自的に主張し保持しなければならない五項目の信仰内容の詳細な記述である。その五箇条とは次の通りである。

「第一箇条：まず第一に洗礼に関して。そして幼児洗礼が如何にそれに反しているか」(Erstlich vom tauff, und wie der kindtstauff darwider ist)

「第二箇条：キリストの聖餐に関して。そして坊主たちの秘蹟が如何にそれに反しているか」(Vom abentmall Christy, und wie das sacrament der pffaffen darwider ist)

「第三箇条：キリスト者における財産の共有と放棄に関して」(Von der christlichen gmainschafft und gelassenheit der güetter)

「第四箇条：キリスト者は為政当局者たり得ず、この世の権力や裁判や剣を担い得ないということ」(Das die christen nit obrigkeiten sein mögen, noch weltlich gwalt, gericht oder schweerdrt führen)

「第五箇条：信仰者と不信仰者の間の離婚に関して」(Von der eheschaidung zwischen glaubigen und ungläubigen)

これらの箇条は、いずれも明確な自己規定を

迫られていたものであり、その端緒は、1545年のガブリエル派との最後の教義論争にまで遡ることができる。(その論点は『我々の共同体の歴史書』においてまとめられている。A.J.F. Zieglschmid (hg), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, 1943, S.252-256.) この論争が、最終的に『我々の共同体の歴史書』の1547年の項に挿入された「最も多く議論を巻き起こしている五箇条」(Die Fünff Artickel des gröste streits)へと結実したのであり、これはこの五箇条の最古の定式化であった。Ebenda, S.270-316. 各箇条内においては、創世記から黙示録に至るまでの聖書の引用とその解釈に始まって、この世からの批判に対する反批判が続き、最後は教会史からの文書引用とその解釈で以って結論が与えられる、という叙述形式が貫徹している。本稿では、特に「第三箇条：キリスト者における財産の共有と放棄に関して」と「第四箇条：キリスト者は為政当局者たり得ず、この世の権力や裁判や剣を担い得ないということ」を主要なテキストとして用いる。なお、後者は『宗教改革著作集 第八巻』(教文館1992)に「剣について」として訳出されており(出村彰訳)、部分的に参考にした。

<sup>8</sup> A.J.F. Zieglschmid(hg), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, 1943. この『我々の共同体の歴史書』(Vnnserer Gemain Gschicht Buech)〔以下、『歴史書』と略記する〕の執筆は、「監督」Petter Wallbotの指導下で、「イエス・キリストと彼の共同体の奉仕者」(Ein Dienner Jesu Christj vnnd seiner Gemaind)であった Casper Braitmichel (1573年死去)により開始され、

その時々の方ター派「監督」のもとで、計8人の著述者らにより続行されて、1665年まで達している。その「序文」(Vorrede an den Leser)によれば、もともと Braitmichel によって執筆がなされたのは、1542年の記事の部分までらしい。この Braitmichel の原本は現存していないのだが、それらは、「監督」Hannß Kräl の書記官であった Haupprecht Zapff により、おそらくはモラヴィアのノイミュールにて書き写され、Kräl の指導下で、Zapff の手によって、1591年11月20日の部分まで更に継続された。Zapff が Braitmichel の写本の筆写を行い、著述を再開したのは1581年あるいはその直前であった。Ebenda, S.xxiii-xxv; Hartmut Kugler, *Das >Dicke Buch< der Gemeinde Gottes. Zur literarischen Selbstdarstellung der Huterischen Täufergemeinschaft*, in: L. Grenzmann und K. Stackmann(hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und im der Reformationszeit, Symposion Wolfenbüttel 1981*, 1984, S.156-159.

<sup>9</sup> この他にも「神の国」は、「神の家」(hauß Gottes)、「キリストの家」(hauß Christi)、「キリストとその弟子たちの国」(das reich Christi und seine junger)、「キリストの教会または共同体」(die kirchen und gmain christy)などと表現される。また、それに対応するかたちで「この世の国」も、「悪魔の国」(des teuffels reich)や「この世の大きな家」(grossen hauß diser welt)などと表現される。

<sup>10</sup> *QGT*, 12, S.271.

<sup>11</sup> この意味で、二王国論の語り手は「地上の

国」に対するある種の責任感を持ち合わせていたと言える。Gross, *op.cit.*, pp.84-88. 確かにその言説の中では、「政治」「権力」「統治」をめぐる思考停止が読み手に促されているわけだが、発話者自身は、必ずしもそこで思考停止していたわけではなかったからである。

<sup>12</sup> W. Saliger(hg), Peter Scherers(Schörers) Rede, welche er mit anderen Aeltesten den Schulmeistern zu Niemtschitz in Mähren am 15. November 1568 gehalten hat, und die schulordnung vom Jahre 1578, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte*, Jahrgang 11, Heft 2, 1901, S.125.

<sup>13</sup> 「神の国」について語る際にも、彼らは「権力」(gwalt)、「統治」(regiment)、「王」(künig)といった語彙を類比的に用いているためである。例えば、*QGT,12*, S.252-253, 261, 286.

<sup>14</sup> Ebenda, S.264.

<sup>15</sup> Ebenda, S.286.

<sup>16</sup> Ebenda, S.254.

<sup>17</sup> Ebenda, S.285.

<sup>18</sup> P.ブリックレ(服部良久訳)『ドイツの臣民』ミネルヴァ書房、1990年、98-111頁。

<sup>19</sup> ここで言う「(下からの)政治的統合への意志の断念」には二重の含意がある。第一にそれは、フッター派がそこから自らを切り離そうとしたところの「この世」の領邦国家(ここでは、モラヴィア身分制国家)への統合拒否を意味しており、第二には、彼ら自身の望んだ「国家」である「神の国」における(下からの)統合への意志の放棄というものを意味している。フッター派の剣論に関する従来

の解釈は、前者のみを重視して、後者の側面をほとんど無視してきたとさえ言える。なお、前者に関して補足しておく、モラヴィア身分制国家への統合拒否という彼ら自身の思惑とは裏腹に、モラヴィア身分制議会の有力な構成員であった上級貴族身分の側では、フッター派をモラヴィアという領邦の正式な構成員として公認しようという意図のもとに行動していた。Hrubý, a.a.O., S.185-196.

<sup>20</sup> *QGT,12*, S.267-268.

<sup>21</sup> Ebenda, S.256.

<sup>22</sup> Ebenda, S.251.

<sup>23</sup> 例えば、Gross, *op.cit.*, pp.24-25; 榊原、前掲書、30-36頁。もちろんその背後には、極めて20世紀的な価値である反戦主義やヒューマニズムの発想がある。

<sup>24</sup> *QGT,12*, S.262-263.

<sup>25</sup> Ebenda, S.244.

<sup>26</sup> Ebenda, S.250.

<sup>27</sup> そのような「人間の」強制のもとでの服従のしるしが、「幼児洗礼」(kindtstauff)である。

<sup>28</sup> *QGT,12*, S.256, 282. 「神」に主体性を委譲したフッター派にあっては、「自発的な心」とは「神の賜物」(ein gaab Gottes)＝「神」の主体的行為の所産以外の何ものでもない。したがって、彼らの「自発的」という用語法を、「宗教的自由」や「自由意志」といった文脈で捉えるのは間違っている。

<sup>29</sup> Ebenda, S.189.

<sup>30</sup> Ebenda, S.183, 185, 204, 114.

<sup>31</sup> Ebenda, S.194.

<sup>32</sup> Ebenda, S.183.

<sup>33</sup> Ebenda, S.207.

- <sup>34</sup> Ebenda, S.194.
- <sup>35</sup> Ebenda, S.187.
- <sup>36</sup> Ebenda, S.181.
- <sup>37</sup> Ebenda, S.188.
- <sup>38</sup> Ebenda, S.296.
- <sup>39</sup> Saliger, a.a.O., S.112-127. 一言補足しておく、Peter Schererとは、Peter Wallbotのことである。
- <sup>40</sup> Ebenda, S.122; Hillel Schwartz, Early Anabaptist Ideas about the Nature of Children, in: *Mennonite Quarterly Review*. 47, 1973, pp.108-109.
- <sup>41</sup> Saliger, a.a.O., S.122.
- <sup>42</sup> Ebenda, S.119.
- <sup>43</sup> Ebenda, S.122.
- <sup>44</sup> Gross, *op.cit.*, p.62. 『歴史書』には次のようにある。「……主はどこであれ、子どもに洗礼を施せとは命じなかった。彼らは元来、主に属しているからである。彼らが無罪性や純真さ(der Vnschult vnd ainfalt)の中にある限り、地獄に落とされたり、神の国から閉め出されたりすることはない」。 Zieglschmid, a.a.O., S.61.
- <sup>45</sup> Gross, *op.cit.*, p.179.
- <sup>46</sup> Saliger, a.a.O., S.122.
- <sup>47</sup> Ebenda, S.119-120.
- <sup>48</sup> *QGT*, 12, S.286.
- <sup>49</sup> 「共同体」と「学校」とは、その内集団の構成や内集団間の交流のあり方において相似関係にあり、ここからも「学校」という場が「共同体」内部の規範的な場となっていることが分かる。例えば、『学校規則』及び『Peter Scherer の演説』に描かれた「学校」での「子ども」のあり方は、同時に、「神の国」の「国

民」(bürger)たる平信者の身体にも通底するあり方である。「神の共同体」において平信者と指導者層という二つの階層が想定されていたように、「学校」にあってもまた「子ども」(kinder)と「学校職員」(Schuelleute)という二つの内集団が設定されていた。この「学校職員」の具体的な呼称として用いられていたのは、「学校の長」(Schuelmeister)や「学校の母」(Schuelmuetter)、「学校の兄弟姉妹」(brieder vnd schwestern in schuelen, schuelbriedern)などといった「家 Haus」を連想させるような語句であった。ここからも明らかのように、どちらの場においても、上級者/下級者という二つのカテゴリーが設定されており、その関係が「家父長-子ども」関係に比定されているため、「共同体」と「学校」、とりわけ、平信者と「子ども」とを類比的に捉えることが可能なのである。

<sup>50</sup> 殉教者らは、「誠実なるキリスト教的英雄」(der auffrichtigen vnd Christenlichen Helden)、「神の真理の騎士また英雄」(Rittern vnd Helden der warheit Gottes)などと言表されている。Zieglschmid, a.a.O., S.238, 266.

<sup>51</sup> 「宣教師」は、『歴史書』の中で、自分の名前=差異をもつ者として描かれている。この意味でも、彼らは、広義の「共同体」指導者層に含まれると考えてよい。『歴史書』は、指導者層の「殉教の記録であると同時に……叙任・死亡録でもあった」ためである。倉塚、前掲「再洗礼派の二王国論とその現実形態(下)」、24頁。これはつまり、フッター派の指導者層が、「宣教」旅行=潜在的殉教状態という過程を、自らの層の再生産のための

一種の公的儀礼として設定し表象していたことを意味している。「宣教師」の送別式が共同体の一大イベントに成り得たのは、そういう理由による。

<sup>52</sup> 「神の国」における「権力」は、カリスマと言い換えてもよい。「宣教師」が運よく「共同体」に帰還した際、彼は「まるで彼が主自身であるかのように」(als ob er der Herr selber wäre)出迎えられた。この表現は、「この世」での宣教活動によって彼の身体が獲得した「後光」=聖性というものを暗に示している。Johann Loserth, *Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert: Beiträge zu ihrer Geschichte, Lehre und Verfassung*, in: *Archiv für österreichische Geschichte*, LXXXI(1894), S.230; Gross, *op.cit.*, p. 51.

<sup>53</sup> *QGT, 12*, S.239.

<sup>54</sup> Ebenda, S.262.

<sup>55</sup> フッター派の価値体系にあつては、「子ども」は到達されるべき至上の価値であつた。「子ども」を「小さな大人」と捉える同時代の社会通念においては、価値判断の視座は「大人」の方に置かれているのだが、フッター派にあつてはそれとは全く逆に、価値の基点は「子ども」の側にある。そこでは、「子ども」的なあり方を宿しているかどうか、「大人」の価値を規定していた。

<sup>56</sup> *QGT, 12*, S.206, 232.

<sup>57</sup> Ebenda, S.176.

<sup>58</sup> Ebenda, S.209.

<sup>59</sup> Ebenda, S.219.

<sup>60</sup> Ebenda, S.59-60.

<sup>61</sup> Zieglschmid, a.a.O., S.435-436.

<sup>62</sup> それと同時に『歴史書』の中に主に登場してくるのが、「長老ならびに奉仕者」の名前のある身体である。その語り手たる Casper Braitmichel、そしてその後継者たる Hannß Kräl ならびにその書記官 Haupprecht Zapff が指導者層の一員であつたのだから、これは「共同体」の指導者層自身の自己表象なのである。Kugler, a.a.O., S.159.

<sup>63</sup> 田中真造「『フッター派年代記』の『ゲマインデ』概念」『撰大学術』Ser.B, No.11、1993年、49-64頁。

<sup>64</sup> Zieglschmid, a.a.O., S.422-423; Gross, *op.cit.*, pp. 168-185.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.173.

<sup>66</sup> Saliger, a.a.O., S.119.

<sup>67</sup> Gross, *op.cit.*, p.173.

<sup>68</sup> *QGT, 12*, S.252-253.

<sup>69</sup> Ebenda, S.274-275.

<sup>70</sup> 共同体の内外からフッター派の指導者たちに対して放たれたような、「奉仕者の飲食物」(Dienner essen vnd Trincken)、すなわち、その特別な食事という特権に関する批判の存在は、この事情を暗に示していると言える。例えば、Zieglschmid, a.a.O., S.211, 363; Stayer, *The German Peasant's War and Anabaptist Community of Goods*, *op.cit.*, pp.146-147.

<sup>71</sup> Saliger, a.a.O., S.125.

<sup>72</sup> 例えば、Zieglschmid, a.a.O., S.139, 256.

<sup>73</sup> Saliger, a.a.O., S.116.

<sup>74</sup> Gross, *op.cit.*, p.173.

<sup>75</sup> Zieglschmid, a.a.O., S.211-212.

<sup>76</sup> *QGT, 12*, S.293-294.

<sup>77</sup> Ebenda, S.256.

<sup>78</sup> まず「言葉」による解決が試みられ、それが期待できない者に対しては、「鞭」が用いられてよいという、先に『学校規則』の分析を通じて見てきたような方法論が、ここでも動員されている。Saliger, a.a.O., S.122.

<sup>79</sup> *QGT*, 12, S.253.

<sup>80</sup> Ebenda, S.277.

<sup>81</sup> Ebenda, S.256.

<sup>82</sup> Ebenda, S.263-264.

<sup>83</sup> 例えば、Hrubý, a.a.O., S.205.

<sup>84</sup> *QGT*, 12, S.263.

<sup>85</sup> Ebenda, S.264.

<sup>86</sup> この点で、単に個々の信者の思考や信仰の主観的な表明にすぎなかったような 1550 年代までの二王国表象と、共同体によって構築され、価値規範の方向付けのために動員された 1560、70 年代以降の二王国表象との間には、表象の存立条件の上で決定的な差異がある。確かに、「良き秩序」を希求するという方向性それ自体は、Jacob Huetter (1536 年死去) 以来ずっと共通して見られるフッター派集団の基本性格であるが、1550 年代までは、何をもって「良き秩序」とするか、また誰がそのことについて正当に語り得るのか、という点で、成員の間に、共通の前提となるような合意はなかった。つまり、多様な構想ならびに多様な構想主体というものが有り得たのである。これが、1560、70 年代以降になると、「良き秩序」とは何であるか、またそれを正当に語り得るのは誰であるのか、ということについての前提となるような合意が、共同体の指導者らのイニシアチヴのもとで創出され、明確化・定式化してくるのである。従来の研究では、フッター派のテキスト編成

の背景にあるこのような断絶ではなく、Jacob Huetter を出発点とするフッター派の制度的・思想的系統の連続性＝同一性ばかりが過度に強調されているように思われる。この問題に関しては、いずれ稿を改めて論ずる必要がある。

<sup>87</sup> この意味で、「初期フッター派集団は民主的な組織形態をとっていた」のかどうかを、『歴史書』など 1560、70 年代以降のテキストから探ろうとするような従来の問題意識のあり方では、フッター派の指導者らが提供している物語＝イデオロギーに取り込まれてしまわざるを得ない。そうした失敗の例としては、田中、前掲稿; Clasen, *op.cit.* などがある。

<sup>88</sup> *QGT*, 12, S.264-265.

<sup>89</sup> Ebenda, S.269.

<sup>90</sup> Gross, *op.cit.*, p.169.

<sup>91</sup> これらのことは、彼らが自分たちの構築した「良き秩序」に関して、相当な自信をもっていたということをも示している。この自信の故にか、彼らは、構築された「良き秩序」に関して異様なまでのこだわりを示すこととなる。例えば、『学校規則』がその一例である。そこでは、いかに「より良く」学校が運営されるべきか、ということが重要だったわけではなく、いかに「秩序を保ち」つつ、つまり「長老の意志や助言」(raht vnd willen der eltesten)のもとで、それが為されるべきかが重視されているのである。Saliger, a.a.O., S.125. 『学校規則』の冒頭の一文は、この事情をそのまま表現している。すなわち、「この文書中では、監督の立場にある兄弟姉妹が、その助手らと共に、学校での少年少女のしつ

---

けや世話において、いかに秩序を保たねばならないか、についての幾つかの必要不可欠な点が記載されている」。こちらでも、主眼はあくまで「秩序」の保持にある。Ebenda, S.119.

<sup>92</sup> Hrubý, a.a.O., S.196-203.

<sup>93</sup> Clasen, *op.cit.*, p.238.

<sup>94</sup> Zieglschmid, a.a.O., S.443.

<sup>95</sup> Hrubý, a.a.O., S.183.

<sup>96</sup> Stayer, *The German Peasant's War and Anabaptist Community of Goods*, *op.cit.*, p.147, 149.