

## 殉教者宗教としてのキリスト教

持 田 行 雄

## Das Christentum als Märtyrerreligion

YUKIO MOCHIDA

## は じ め に

倫理学は「規範の学」であるという。歴史的・社会的における人と人との関係（人間の行為の在り方）について問う学問であるという<sup>(1)</sup>しかし、「規範」とは何か。

一般には、I. Kant 以来、普遍妥当な（無時間的、超歴史的な）道徳法則が、倫理的規範と考えられてきた。それは、「絶対的・直接的に」、それ故に、「客観的に」意志を規定する実践的規則であり、それ自体無条件のであって、定言的に実践的な先天的命題として考えられるものである<sup>(2)</sup>倫理学（または道徳哲学）は、このような道徳法則に関する問題について考究する学問であるといえる。

しかし、いま考えてみたいのは、そのような原理や原則を哲学的に考究する倫理学ではなく、もっと日常的レベルの倫理領域を研究対象にするような倫理学である。日常生活の中に（私達がそれと共に生きているもの、例えば、文学、宗教、芸術、歴史書、記録文書などの中に）、人間の倫理的な生き方や死に方（倫理的存在の可能性）を探ることはできないか。たとえ倫理学を正規に学ばなかったとしても、また、倫理を学問的に追求しなかったとしても、倫理的に生きた人間は必ず存在していたはずである。また、そのような人間の生きた痕跡も必ずどこかに何かの形で存在しているはずである。本小論は、そのような確信を前提として始まる。

普通、何か困難な状況に遭遇すると、人はしばしば、過去に偉大な生き方を示した人物の言行（それらは文献や記録の形で保存され、日常の生活圏に存在している）を自己の行為の規範として行動する。その場合、行為のモデル（鑑）になった人物は、一般に、偉人、聖人、賢人、君子などと呼ばれる。彼等の残した言行が困難な状況に打ち克つ意志的行為の規範とみなされるからである。無論、その際、彼等の示した行為と語った言葉とは、一体になって、一つの実践的な規範にされるわけであるが、一般にはそのどちらかが強調されることになる。その規範性の重心は、意志や行為をより強く規定する方向に傾くのである。

彼等の語った（とされる）言葉に、より一層の規範性が認められると、その言葉はしばしばその人物から離れて一人歩きを始め、専らその言葉の表現する内容の規範性が強調されて、言

葉そのものは、やがて金言・格言になる。そして、そのような形で日常生活の中に定着し、日常の倫理的行為の規範として尊重されるようになるのである。

他方、彼等の行なった（とされる）行為に、より一層の規範性が認められると、その人物はしばしば偉人化されたり聖人化されたりする。彼等の行為が日常性を破る行為（一般人の行為とは異なった偉大な行為）として考えられて、伝説や奇跡物語などを生み出すからである。このようにして、偉人や聖人などの残した言行は、その倫理的規範性を強めていくのである。

しかし、やがて人々は、日常性を超えた彼等の偉大な生き方から、その生き方の背後にあって、それを可能にした何か神秘的な力を認める。そこから、彼等の言行は倫理的規範性を一層強めて、ついに宗教的規範性を獲得する。事実、宗教は最も強い社会規範の一つである<sup>(3)</sup>やがて宗教的に高い規範性を得た偉人や聖人の生涯は、意志的行為の倫理的規範というよりも、むしろ、崇拜（より具体的には礼拝）の対象となって、日常性から超絶する。そして、信仰や服従を要求するようになる。しかし、そうなった場合でも、たとえ間接的にであれ、やはりそれは倫理的行為の規範であり続けていよう。宗教的信仰に支持されているという点からみれば、むしろ、最も強力な規範ですらあるとあってよい。

ここで考えてみたいのは、そのような宗教的信仰によって補強された聖人崇拜がもつ倫理的規範性の問題である。もし倫理学が「規範の学」であるならば、このような問題もまた、充分、倫理学的テーマの一つになり得るし、また、ならなければならないであろう。

ところで、過去の宗教的人物を聖人として、信仰に近い崇拜を行なう傾向が最も強い宗教は、多分、キリスト教であろう。とりわけ、自己の信仰のために敢然と迫害に耐え、死地に赴いた殉教者に対する崇拜は、キリスト教史に極めて目立った傾向である。事実、ユダヤ教を別にすれば、キリスト教は、他の宗教に比べて、世俗権力による迫害の時代が最も長かった宗教である。キリスト教は、数百年にも及ぶ長い迫害時代に、自らの信条の制定と教義の確立と教会組織の形成とを行なって、教勢の伸長を図ってきた。その迫害の長さや苛酷さと、それに耐えて自らの拡大に努めた信仰の情熱とは、全く他に類をみないものである。キリスト教倫理について考えるとき、これは決して忘れてはならない史実である。従って、ここでは、迫害時代のキリスト者の思考と行為（及びそれに対する後代の評価すなわち殉教者崇拜）が、キリスト教倫理を形成した決定的要因の一つであったという視点から、殉教者崇拜の問題を取り上げることにする。殉教者崇拜は、決して千数百年前の情熱であるに留まらない。極めて強い倫理的規範性をもって今なお日常生活の中に生き、偉人崇拜の一つの典型として働いている。それはまた、例えば殉教録などのように、文書としても大切に保存され、今に伝えられて、日常倫理の指針の一つともなっている。無論、殉教そのものの現実に日常性を見るわけではない。殉教者のような人物を崇拜する偉人崇拜（人物崇拜）の現実に日常性を見るのである。殉教者のような人々の「生きざま」を偉大な生涯であると認める現実、彼等の言行が書き留められて語り継がれている現実、彼等の殉難日が記念日にされている現実、彼等にゆかりの場所や遺物が寺院・教会建立の根拠とされ、また、記念碑や墓石が置かれて、参拝を受けている現実、そういう現実に日常性を見るのである。

確かに倫理は「人間存在の理法」であり、倫理学はその理法を原理的に解明する学である。しかし、そのような原理から出発する倫理学に対しては、現実から出発する倫理学を考えることもできる。倫理学が他の学問から異なる特質は、この日常性から出発するという点にあるからである<sup>(4)</sup>従って、次には、その日常生活の中から何を具体的に取り上げて考察を進めていくかが問題になる。そして、本小論では、聖人崇拜の倫理的規範性、とりわけ、キリスト教に見られる殉教者崇拜のそれを考えてみようとするものである。事実、倫理学が「規範の学」であ

るならば、この日常生活の中に見られる聖人崇拜（偉大な人物への崇拜）の論理構造（logical structure）を解明する仕事もまた、倫理学の一つの課題になってよい、また、なるべきであろう。

## 1. 殉教者崇拜

本小論は、歴史上に見出せる（それは日常の手近な文書などに見出せる）規範としての聖人崇拜——歴史的規範として今日まで日常生活の中に生き続ける聖人崇拜——について考えていく。とりわけ、キリスト教史に見られる殉教者崇拜について考えていく。しかし、それが「いつ、どこで、なぜ成立したか」は問わない。そう問うのは歴史学の仕事である。ここではただ、それが「どのようにあったか」あるいは「あるか」を問う。従って、それが存在していたという事実は、（すでに歴史学が証拠づけた、あるいは、全く素朴な確信から）歴史的事実として前提する。そして、専らその事実の対内・外的な論理構造の説明を求めていく。同時に、そこにその説明の客観性、科学性を認めていく。<sup>(5)</sup>

従って、私達は、まず、殉教者に対して高い崇拜が行なわれてきたこと、その崇拜がキリスト者の倫理的行為を強く規定してきたこと——それを歴史的事実として確認していこう。そして次に、そうした殉教者崇拜が歴史の中に示した倫理的規範性の特質（その論理構造）について考察していこう。

まず、「崇拜」の一般的な意味について考えてみよう。キリスト教において「崇拜」はさまざまな意味をもつ。しかし、それらは、ローマ・カトリック教会の教義によれば、およそ次のように大別される。

① まず、最も大切な崇拜（devotio, 献身）は、無論、神に対する礼拝（latria）である。これは、普通、三位一体の神に対する「絶対的ラトリーア」と、神に関する事物や表現などに対する「相対的ラトリーア」とに分けられる。

② 次は、聖母マリアに対する特別な崇拜（hyperdulia, 完き尊崇）である。このマリア崇拜（Mariolatry）は、聖書に起源をもっていない。カトリック教会が女性的なものを神学的なものとして認めるようになってから成立した。しかし、この礼賛は、マリアを神でも人でもない曖昧な存在に変型し、同時に、キリストの人格性を希薄化する結果を招いた。

③ 最後は、天使及び人間に対する崇拜、特に聖人とその遺物に対する崇拜（dulia, 崇敬）である。ローマ教会では、殉教者や特別に信仰と徳とに優れた死者などを、教皇の権限において「聖人」（Saint）と宣言し、教会暦にその祝日を定める。彼等の功德が信者の救いに有効であるとみなされて、崇敬の対象にされるのである。これが教会の「列聖」（cannozation）である。最初に列聖された聖人は、南独 Augusburg の司教 Ulrich（890～973）であったという。

この聖人崇拜を、プロテスタント教会は聖書に根拠がないとして排斥する。しかし、「からだ」を神への「供え物」にするという思想ならば、「ロマ書」にも見出すことができる。パウロは、「あなたがたのからだを、神に喜ばれる、生きた、聖なる供え物としてささげなさい。それが、あなたがたのなすべき霊的な礼拝である。」（12:1）と勧めている。

殉教者を聖人として崇拜する傾向が現れる最初の文献は、『ポリュカルポスの殉教』（ca. 156）である。<sup>(6)</sup>その後、聖人崇拜は、殉教者への崇拜として次第に普及した。やがて、Origenes（ca. 185～254）が『聖徒の交わり』において、この崇拜に神学的基礎を与える。4世紀には更に一般化した。そして、典礼の中に取り入れられ、6世紀以後はミサの中にも導入される。聖人

は神の前に信者を執成す地位にある者（その愛の故に信者の償罪の不足を満たし得る者）として崇拜されて祈られたのである。この「諸聖人の通功」（*communio sanctorum*）は、やがて「免償」（*indulgentia*, 贖宥）の教義の基礎でもあった。<sup>(7)</sup>

本小論が取り扱うのは、この聖人崇拜に関する問題である。しかし、神の前に報成しをする聖人として殉教者をみなす信仰は、固より教義学の問題である。キリスト教信仰にかかわる純粋に宗教的な問題である。従って、ここに取り上げることはできない。私達がここに問おうとするのは、倫理的規範という視点からみた聖人崇拜の問題である。——殉教者への崇拜は、キリスト者にどのような行動をとらせたか——この問いに対しては次の二つの答えが考えられよう。

第一は、殉教の日を、殉教者が新しく生まれ変わった誕生日（*natalicia*）として祝日に定め、この日を祝うことによって、やがて自分達が生きていく（あるいは死んでいく）ための指針にしたということである。

殉教の日を誕生日として祝うという慣習は、すでに迫害時代から行なわれていた。例えば、『ポリュカルポスの殉教』が、彼の殉教の誕生日を祝う慣習のあったことを伝えている（XVIII：3）。Tertullianus も「記念日が巡ってくるたびに、私達は誕生のお祝いとして死者に供物を捧げる。」と語り、<sup>(8)</sup> Cyprianus の手紙もまた、「毎年記念して殉教者達の受難と生涯を祝うたびに、私達はいつも彼等に犠牲を捧げています。」と報告している。<sup>(9)</sup>

こうした慣習は、やがて次のような行動の論理を生む。自分達が殉教の誕生日を祝うのは、殉教者とその運命を共にするためであるというのである。事実、『ポリュカルポスの殉教』は、彼の殉教の誕生日を祝うのは、すでに戦っている人々を記憶するために、また、やがてその運命がそうなるだろう人々の実践と訓練とのためにであると語っている（XVIII：3）。

Eusebios はオリゲネスについて次のような話を伝えている。オリゲネスは、すでに獄中において死を待ち望んでいた父親に手紙を送って、「私達のためにあなたの心を変えることのないように注意して下さい」と励ましたというのである。<sup>(10)</sup> 実の父に死を勧める、キリスト者の信仰（肉体の復活や永遠の生命など）を知らない者には、聞くことさえ恐ろしい話である。しかし、こうした殉教への燃えるような情熱が、上に見たような殉教者崇拜の行動理念を支えていたのであろう。

もしそうであるならば、なぜキリスト者は自ら進んで殉教しないのか。『ポリュカルポスの殉教』は、福音書がそのように教えてはいない（マタイ10：23）からであるという（IV：1）。オリゲネスはもっと神学的である。彼によれば、——妻子や財産を棄てた殉教は、「百倍」を受けて、永遠の生命を得るためである。その犠牲が大きいほど、天においてはその得るところもまた大きいからである。しかし、キリスト者ができるだけ迫害を避けるのは、悪の原因または幫助者にならないためである。迫害者の悪行の共犯者にならないためである——というのである。<sup>(11)</sup> このように、殉教者崇拜は、キリスト者の行為（生き方・死に方）を厳しく規定する倫理的規範としての役割を果たしていた。それはまた、人間の意志的行為に絶対的な規定力をもったからこそ「信仰」でもあり得たのである。

第二は、殉教の出来事や殉教者の生涯などを長く記憶に留めるために、殉教録に書き残し、これを教会の典礼や信者の集会などで朗読することによって、自らの信仰生活を強固にしていたということである。

イエスの死を除けば、キリスト教史における最初の殉教者は Stephanos である。彼の殉教の様子は「使徒行伝」第6～7章に記録された。しかし、真に殉教録と呼べる最初の作品は、多分155年頃に殉教したスミルナの司教 Polykarpos の殉教を伝える『ポリュカルポスの殉教』

であろう。そして、数多くの殉教録の作成がこれに続いている。無論、それらは必ずしも迫害時代に書かれた作品ばかりではない。公認後に全く新しく作られたもの、内容が適宜に書き変えられたもの、あるいは、原初の殉教とは関係のない新しい事柄が付加されたものなどもある。<sup>(12)</sup>この事実は、何よりもまず、殉教録が決して史実の正確な記録などは意図していなかったことを物語っている。

事実、迫害時代のキリスト教文学に、史実の正確な記録を意図した作品を見出すのは、極めて困難である。当時のキリスト者達に、過去の出来事を未来のために記録するという歴史意識は存在していない。彼等は、天国への復活を待望しつつ、専ら、帝国の皇帝や官憲に上書して早く迫害を終結させるために、あるいは、信者達に対して迫害に耐え抜く勇気を与えるために（公認後は薄れ行く信仰の情熱を鼓舞するために）書いた。前者の目的を実現するために、護教家達（Aristides, Justinus, Tertullianus など）は、ローマの権威者達に対して、キリスト者の不正な取扱いに抗議し、迫害を中止するよう求める「弁明書」（Apologeticus）を書き、そして、後者の目的を実現するために、キリスト者達は、殉教者の物語を書いたのである。それは、「もっぱら他の教会に宛てて、迫害を終わらせるという望みをもってではなく、彼らに共通の危険を警告し、殉教者の「栄光ある勝利」にならうよう励まし、教会を内部から、また相互の関係において強固にするため」であった。<sup>(13)</sup>

このように、殉教録は、専ら実践的倫理的要求に基づいて記述された。従って、それらは決して史実を正確に伝えようとしていたわけではない。史的正確性は二義的なものにすぎなかった。殉教録が書き残され、今日まで教会に生きて働いてきたのは、キリスト者達が、そこに彼等自身の生（及び死）に対する倫理的規範性を認めてきたからである。事実、例えば、古代乃至中世の教会において、膨大な「聖人伝」（Acta sanctorum）の編纂が来なわれたが、それらの編纂の主眼は、専ら修徳や建徳という倫理的側面に置かれ、史的正確性は、ほとんど考慮されなかった。無論、聖人伝に登場する人物には神の前に執成しをしてくれる者という優れて宗教的な性格が付与されて、<sup>(14)</sup>彼等自身が信仰の対象になっているが、しかし、そのような超人格的な宗教的性格が考え出されたのは、多分、ずっと後の世になってから（事によるとキリスト教が世俗権力と調和するようになってから）のことであろう。古代から今日まで、聖人崇拜の根底に流れて、殉教録の価値を支えてきたのは、殉教者の生・死の認識こそ、信仰生活や日常生活の中に、最も優れた倫理的実存の可能性を開示するという意識である。キリスト者達は、殉教録の中に自己の意志的行為の倫理的規範という性格を読み取っていたのである。

キリスト者にとって、殉教は天国への入国許可証であった。永遠の生命との引換券であった。殉教の死は軽く、その意味は重かった。現代は、その死の意味が失われた時代である。殉教の倫理も、殉教者崇拜の倫理的規範性も、そのままではもはや何の意味も持っていない。しかし、それらが典型的に代表するような聖人崇拜（一般にいう偉人崇拜・英雄崇拜）の倫理は、今後、私達の日常倫理にとって重い課題になってくるのではないか。現代社会は、すっかり大衆化されて、構造的に聖人や英雄が出現しにくくなった社会である。その傾向はこれからも一層強まろう。しかし、そうであればこそ、同時に、「人間化し卑俗化した」現代社会の中に、<sup>(15)</sup>聖人や英雄に関する課題も高まってこよう。また、高まってきてよい。そこにこそ、聖人崇拜の倫理がもつ問題点を客観的にしっかりと見極めていく倫理学が要求される理由があるのである。

## 2. 消極的評価

ところで、殉教者崇拜の倫理的規範性を問うことは、キリスト教倫理の本質を理解することになるのか。一般に、聖人崇拜は、キリスト教信仰の倫理にとって本質的な事柄であるのか。——これらの問いそのものは（すぐ次に見るように）、私達の当面の問題にとってはあまり重要ではない。しかし、これらの問い（というよりも、むしろそれに対する答えとしての評価——そして、まさにそれが評価であることが問題なのであるが——）についての考察は、聖人崇拜のもつ特質やその問題点などを一層明らかにしてくれよう。従って、ここに取り上げることができる。また、取り上げてよいのである。

これらの問いに対する答え（すなわち歴史的評価）には、さまざまな見解が見出せる。しかし、理解を容易にするために、敢えて次の二つに大別して考えていくことにしよう。

① 聖人崇拜は、原初のキリスト教信仰に、後から付加されたものであり、周辺民族の習俗や宗教（とりわけギリシア思想）の影響を受けて成立した、キリスト教にとっては異質的な信仰であり、従って、二義的なものでしかない。——この評価を仮に「消極的評価」と呼んでおこう。

② この情熱は、キリスト教信仰の精神的な底流をなしたものであり、これを抜きにしては、もはやキリスト教の何であるかを語り得ないほど、この宗教の理解には本質的なものであって、この宗教の世界観を形成し、その性格を規定している。——この評価を仮に「積極的評価」と呼んでおこう。

まず、「消極的評価」から検討してみよう。この評価の特徴は、聖人崇拜が、第一に、原初のキリスト教信仰には見出せない情熱であるということ、第二に、ギリシア化の一つとしてキリスト教内に後から取り入れられた思考であるということ、第三に、教会の典礼儀式などには豊富に採用されたが、しかし、最も肝要な教義の形成には、決して中心的な位置を占めることがなかったということ、などである。これらのことについてもう少し具体的に考えてみよう。

例えば、E. Troeltsch は次のように考える。——降誕祭や復活祭といったキリスト教の大祭礼は、祭の期間や儀式の点でギリシアの諸礼拝に倣ったり、それらに移植されたりしたように見える。殉教者や聖徒たちの礼拝が、古代の多神教、死者や英雄崇拜を継続し、あの古代と同様余りにも超越的となってしまった絶対的なものと人間の欲求との間に割って入っている。以上のことは、今日に至るまで、すべてのカトリック礼拝に満ち満ちている。<sup>(16)</sup>——これは、彼が、教会の現実性を満たした救済理念の言語と思想が実は「ヘレニズムに由来」しているという視点から「キリスト教独得の精神」を追求して得た一つの結論であった。<sup>(17)</sup> トレルチは、殉教者や聖人への崇拜は純粹にキリスト教的な精神に根差すものではないと考えるのである。

このような（negativな）評価の最も代表的なものを、私達は、A. von Harnackの思想に見出すことができる。ハルナックは次のように語る。——第二世紀の教会史における最大の事件は、ギリシア思想・ギリシア精神の注入と福音のそれとの結合である。そして、第四世紀の前半になると、このギリシア文化の全体は、教会内にその地位を占め、こうして聖人崇拜（Heiligendienst）という、いわば低級なキリスト教（eine christliche Religion niederer Ordnung）が成立した。<sup>(18)</sup>——ハルナックは、第二世紀以来のキリスト教史を「急激なギリシア化運動」（akute Hellenisierung）の歴史として捉え、その歴史的に変化する諸形式の中に、常に妥当するもの（immer Gültiges）として福音をみる。そして、（このギリシア化運動から）「キリスト教」が残るためには「原始キリスト教」が去らなければならぬと語る。<sup>(19)</sup> この教義史家の目から見ると、教義の形成に直接かかわることが少なかった聖人崇拜の情熱は、キリスト

教にとっては、ヘレニズムの影響下に成立した非本質的な要素であり、「低級な」宗教でしかなかったのである。

このような彼の消極的評価は、その後もキリスト教研究に長く影響を与え、現代でも、彼のような評価を行なう研究者が少なくない。例えば、その中の一人に W. Walker がいる。彼は、ハルナックに従いながら、次のように考える。——四世紀（公認後）に、人々は、迫害時代を英雄時代として、また、殉教者をキリスト教レースの選手として振り返り、その生涯に対しては従来あまり高い評価を与えてこなかった殉教者を、今度は特に献身的に崇敬するようになる。そして、四世紀が終わる前に、長い間祈りと礼拝のうちで殉教者に関する思い出を認めてきた民衆の心情は、殉教者こそ神への執成しをしてくれる者として、また、彼等を崇敬してきた人々を保護し、癒し、助け得る者として祈られるべきであるという感覚へと移っていった。こうして、いわゆる「第二ランクの民衆のキリスト教」（a popular Christianity of the second rank）が生じたのである。殉教者は、民衆にとって、古い神々や英雄達に代わり、都市の守護神、商人の保護者、病人の治癒神になっていった。<sup>(20)</sup>——ウォーカーは、このようにハルナックの史観を祖述する。

「キリスト教のギリシア化」を解明する仕事は、キリスト教倫理思想史研究にとって、極めて大きな（多分、最大の）研究テーマの一つである。しかし、こうした研究方向には反対する研究者もいる。最近では、O. Cullman にそのような傾向が見られる。クルマンは、ギリシア的な「靈魂の不滅」とキリスト教的な「死者の復活」との間に根本的相違を見出して、——聖書の見解に関して言えば、ギリシア思想が「救済史」の見解全体に従属させられている限り、本来的な意味における「ギリシア化」を語ることはあり得ない——という<sup>(21)</sup>。そして、むしろ（救済史の意味においては）ギリシア思想の a Christian historization を言うことが、もっと正確であろうとも語る<sup>(22)</sup>。

もっとも、そのクルマンがまた「純粋なギリシア化は、後の時期に、はじめて起こった」として、新約時代後のギリシア化を認めてしまう<sup>(23)</sup>。しかし、「後の時期」にもまた彼のいう「キリスト教的歴史化」が、更に進められたのではなかったか。先進文化のギリシア思想をキリスト教化し得たからこそ、キリスト教は今日のキリスト教にまでなり得たのではなかったか。私達は、「キリスト教のギリシア化」についてよりも、むしろ、「ギリシア思想のキリスト教化」について語るべきではないのか。一体、ハルナックの言うように、もしキリスト教が単に急激なギリシア化の結果でしかないならば、どうしてキリスト教はヘレニズム文化の一発展形態としてではなく、まさにキリスト教そのものとして西洋文化の伝統にまで発展し得たのか。もしキリスト教が単に「ギリシア化」という受動的・消極的な変型でしかなく、「キリスト教化」という能動的・積極的な形成ではなかったならば、どうしてキリスト教は周辺民族の宗教や哲学を圧して、西洋における「世界宗教」にまで発展し得たのか。——「キリスト教のギリシア化」という研究方向を採る限り、これらの問題は全く解明されないままになろう。周囲の異質文化から影響を受けて容易に変形してしまうような信仰や思想には、歴史に伝統文化を形成する創造的精神などあろうはずがないのである<sup>(24)</sup>。

従って、歴史的に変化するキリスト教の諸形式の中から恒常的なもの（キリスト教の本質）を抽出しようとするハルナック的方法は、キリスト教信仰の中に倫理的規範を求めようとする私達の課題にとっては、あまり有効的ではない。キリスト教の信仰内容の一つ一つと、当時の他の類似した信仰や思想との対応を考えるのは、それほど困難なことではないであろう。しかし、両者の間に類似性や相互関連が指摘できるということと、両者の間にそのような相互浸透が実際にも存在していたと主張することとは、本来、全く別の事柄である。ハルナックは、聖人

崇拜を四世紀頃にヘレニズム化運動の影響を受けて成立した「低級なキリスト教」であるとしながら、他方、殉教者崇拜の基本文献ともなった『ペルペチュアとフェリキタスの殉教』や『リヨン教会からの手紙』については、ギリシア化の影響を全く認めない。むしろ、彼はこれらの作品の中に「福音は自らを維持」し、キリスト教信仰の純粋性が保たれたと語っている。<sup>(25)</sup> これは全く矛盾を犯した発言ではないか。

従って、ここで私達はむしろ、次のように問わなければならない。—— 聖人崇拜を生み出した殉教の死への情熱は、キリスト教倫理を形成した中心的な情熱であったのか。それとも、それは単に二義的な情熱であったにすぎなかったのか。

A. Schweitzerによれば、イエスは遅れている神の国の到来を強いるために、迫害を招来しなければならないと考え、自ら進んで十字架に上ったという。そして、それこそが「受難の秘密」であるという。<sup>(26)</sup> このような「メシアと受難の秘密」に関する彼の解釈は、その後、さまざまな批判にさらされてきた。<sup>(27)</sup> しかし、イエスが自分の死に何か特別な意味を考えていたのは確かなことである。そして、彼の弟子達もまた彼の死に、単に政治犯の刑死というに留まらず、何かもっと別の意味を認めていたのも確かなことである。事実、新約の人々にとって、イエスは天父の真意を証した最初の証人（殉教者、*martus*、黙示録1:5）であった。しかも彼は、まさにその死をもって天父の経綸の証明者となった（Iテモテ6:13）。イエス自身が最初の殉教者として理解されたのである。<sup>(28)</sup> そして、迫害を招来する殉教は神の国の到来を強いることになり、同時に、その神の国に復活して永遠の生命を得ることになるという殉教観は、やがて迫害時代のキリスト者に、殉教への情熱を駆り立てていくことになる。<sup>(29)</sup> 例えば、テルトゥリアヌスは「キリスト者達の流す血は種子である」という。地上に流された殉教者の血が、播かれた種子のように新しく発芽して、改宗への一層の推進力になるというのである。<sup>(30)</sup> キプリアヌスも「殉教は百倍もの結果を生み、自発的独身は六十倍もの結果を生む」と説く。<sup>(31)</sup> また、オリゲネスによれば、（すでに見たように）妻子や財産を棄てた殉教は「百倍」を受けて永遠の生命を得るためであった。多くのいわゆる「自発的殉教者」（*voluntary martyr*）が出たのもこの迫害時代のことである。

従って、殉教への情熱は、イエスの死以来（あるいは、それを身代わりの死・贖罪の死とみる解釈が始まって以来）、キリスト教の中に常に一貫して存在し、キリスト者の生と死とを規定する決定的な力として働いていたと見てよい。しかも、聖人崇拜は、（すでに見たように）このような殉教を、やがてその運命がそうなるだろう人々の訓練と実践とのために祝うという倫理的、実践的な要求から始まっているのである。固より、殉教の日を誕生日として祝う慣習や、その祝日の儀式などは、ヘレニズム化運動の影響下に発展したものであろう。しかし、聖人崇拜の中に流れている生・死への倫理的な情熱（先進文化のギリシア思想をもキリスト教化するような実践的な情熱）は、キリスト教本来のものである。殉教者崇拜のキリスト教は決して「低級なキリスト教」でも、「第二ランクの民衆のキリスト教」でもなかったのである。

聖人崇拜のような極めて倫理的な性格の強い信仰内容（教義の形成・発展との関わりよりも、信者の日常生活の意志的行為を規定する倫理的規範との関わりの方が一層強いような信仰内容）を理解しようとする場合には、単に歴史科学的なアプローチに留まらず、「規範の学」としての倫理学からのアプローチもまた行なわれなければならないであろう。

### 3. 積極的評価

次に、聖人崇拜に対する「積極的評価」について考えてみよう。



最近、H. Musurillo が、迫害時代の殉教を伝える『殉教者行伝』(Acta martyrum)の校訂本を出版した(Oxford, 1972)。これには、28篇の殉教録や殉教を伝える手紙などが収められ、厳密に校訂された本文に、彼自身による英訳、詳細な脚註、豊富な参考文献などが付されている。また、長い序文には、全般にわたる解説に加えて、28篇の各書に関する丁寧な説明もある。ムスリロがこれを行なったのは、「教会に関するどのような研究も、初期の殉教者行伝について論じることなしに完全であることはできない」(P. xi)と考えたからにはほかならない。こうした基礎的研究は、殉教録などを身近なものにして、そこに見られる聖人崇拜の倫理を解明していくことに大きく貢献しているのである。

聖人崇拜(特に殉教者崇拜)とそこに見られる禁欲とを、キリスト教にとって全く本質的(sehr wesentlich)であったとして最も積極的に評価するのはJ. Burckhardtである。彼は遺稿(Nachlass)の中で次のように語る。——キリスト教は、多分、あらゆる宗教の中で、キリスト教を独自に推進してきたものを、告白者や殉教者に捧げた礼拝儀式によって、最も強く記憶に留めてきた宗教であろう。仏教は単に仏陀自身が遺したものを崇拝する。個々の伝道者については何の特別な記憶をも持たない。仏教では、本来あらゆる個人的なものが価値を持たないからである。これに反してキリスト教は、各個人の救いということを真剣に取り上げたから、個々の使徒達をも極めて高く讃美し、彼等の遺物や墓の上に礼拝儀式や神についての考えの大部分を直ちに転用したのである。そして、人々は証明できない処にもそれを要請し、それらが明らかにされるにちがいないことを期待した。これは聖なるものの最も強力な場所化(verörtlichung)であり、このやり方は、ギリシア神話中のそれと比較できる。イスラムの巡礼の聖地がわずかにこれに並んでいる。しかし、それも特殊な恩恵の得られる場所ではなくて、単に思い出の場所であるにすぎない。イスラムは、アラーの活動を、場所や人物に配分するようなことはしないのである。

ここでキリスト教は、全く本質的に、この宗教を告白したために死んだ人々によって生きている。キリスト教は完全に殉教者宗教(Martyrerreligion)になる。それは、告白者から何も奮い取ることなく、原初の伝道者を単に神話的にしか考えていない古代の宗教に対してはまさに正反対の意味においてである。皇帝達の迫害は、キリスト教が全帝国内の至る処で直ちに「古くからの足場」を失うように考慮したためであった。その点からいえば、ディオクレティアヌス帝の迫害のあの法外な非合目的性もまた、殉教者礼拝儀式の慣行が昔から続いていることに対してなされたものである。

次に、禁欲とその位置とについていえば、禁欲は、仕事への奉仕、つまり、後代に初めて成立したものから成り立っているのではない。また、現世の生活において償いの時間を持ってない他人のための身代わりの償い(これもまた後代の解釈である)として成り立っているのでもない。むしろ、禁欲は、キリスト教のうちに存在する真のPessimismusが正しく現実に刻印されたものなのである。独身生活が完全に首尾一貫しているのは、よく考えられてきたことではあるが、決して単に長い間感性が否認されてきたことによってばかりではなくて、(感性的快樂はキリスト教に直接に対立するものであり、この点でキリスト教は最も強く自然宗教から引き離されているが)、むしろ人類の生き残ることが決して望ましいことではないからなのである。四、五世紀には、帝国の表面的な運命とは全く関係なく、最も高貴な天性のもとに人類絶滅の意志が存在している。しかし、これと共に、あらゆる苦境のまっただ中にながらなお狂信的に円形劇場遊びに熱中している賤民もまた生活している<sup>(32)</sup>——殉教も禁欲も「高貴な」天性(Natur)による。「低級な」人間のよくなし得ることではない。ブルックハルトによれば、殉教への憧れや殉教者への崇拜は、キリスト教にとって全く本質的なことであり、むしろ、キ

リスト教の性格そのものですらある。

ブルックハルトは、歴史の出発点を「耐え忍び、努力し、行動する人間」にみる。そして、心に響き、心から納得できる「繰り返えすもの恒常的なもの類型的なもの」(文化)を考察する。従って、彼は、世界史を究極目標に向かう理性的発展とみるヘーゲル流の歴史哲学を拒否して、歴史はその始源と終末とを明らかにできない中間段階を情念論的に取り扱うものであると主張する。そして、「私達は経験によって《いつの日にか》賢くなろうとするのではなくて、むしろ《いつの日にも》賢くあろう」と願うのである。この彼の倫理的要求は、国家と宗教に対して文化を重視する脱政治的な文化主義を一貫している。<sup>(33)</sup>

ところで、この「耐え忍ぶ人間」という表現は、ブルックハルト史観に極めて特徴的である。彼は「権力はそれ自身が悪である」と考える。そして、それ自身悪である権力(国家や宗教はそうした権力的存在)の支配によって、自由な精神から生まれる高い文化が失われるばかりでなく、かけがえのない人間の生命すら犠牲にされる歴史の歩みに対して深いペシミズムを抱く。それにも拘らず、彼は、そうした権力的存在を、文化によって、よりよい方向へと流動的に変えていくことに、歴史の世界における精神の意味があり、それだけが唯一の移ろわないものであると考えるのである。<sup>(34)</sup>

人間の歴史を「苦悩の歴史」(Leidensgeschichte)とみるブルックハルトのペシミズムは、キリスト教古代の殉教者崇拜や修道院制度に関する理解のうちにも投影される。彼にとって、ペシミズムとその具体的発現としての禁欲とは、キリスト教の展開の最も重要な要因である。しかし、ある時代にその時代の精神史的特質としてペシミズムを確認することと、その時代の人々がペシミズムから生きかつ死んだかどうか(ペシミズムが彼等の意志的行為を規定する倫理的規範を性格づけていたかどうか)を問うこととは、おのずから別の問題である。確かに殉教者達は、進んで処刑された。しかし、それは彼等がこの世を厭ったからではない。この殉教がやがて種子となって百倍の結果を生み、神の国の実現を促す。この世はそうした希望を持つことができる世界である。彼等はそう確信して死んだ。この世に絶望した(この世に生きることを厭った)から殉教したのではない。そこには、さめた厭世観の絶望ではなくて、燃えるような終末論的希望があったのである。——もっとも、そのようなキリスト者の生き方や死に方までも、なおペシミスティックであると規定するならば、それもまた別の問題になる。——しかし、現代的な感覚から見れば、殉教者の生と死(そして、それに対する崇拜と、それを支える禁欲と)をペシミズムとみる理解よりも、むしろ、殉教や禁欲のうちにまで希望という倫理的規範の原理を見出さなければならぬ現実理解の方が、はるかにペシミスティックな(字義どおり、この世を最悪とみる)世界観から由来する理解であるといえるのではなからうか。

ブルックハルトは、旧来の歴史哲学がほとんど例外なく持っていた一つの傾向(歴史過程の背後に神の摂理のような歴史を超えた支配力を認めようとする傾向)に反対する。そして、世界史が最後に実現すべき究極目的という観念を捨てる。遠い未来の結果によって精神の自由が制限されることを拒否するのである。文化は自由であることを条件として発展するものだからである。こうしてブルックハルトは、自由を制限し、文化を破壊する「悪」に対して精神の戦いを戦っていく。従って、ヘーゲル流の歴史哲学が、究極目的に向かって必然的理性的な発展を示す歴史の年代記的な「縦断面」を取り扱うのに対して、彼は、専ら歴史の中から繰り返えす恒常的類型的なものを抽出する歴史の「横断面」を取り扱おうと考える。「予知された未来は不合理そのものにほかならない」のに対して、「ホメロスやフィディアスは今なお美しい」のである。<sup>(35)</sup>

確かに、ブルックハルトが考えるように、歴史過程の中に、必然的理性的発展とその最終目

的とを認めることは、すでに現代人の思考には、現実に困難なことである。しかし、一般に、私達の文化はどのように形成されてきたかを縦断的に考えることも、その文化の理解には極めて大切なことであろう。現代文化のもつ歴史的所産としての性格を知ること、その文化の形成における人間の努力を知ることであり、その文化の歴史的形成の認識は、やがて新しい文化を創造する可能性をも自覚させることになるはずだからである。このようにして私達は、現存する文化の保存と新しい文化の創造とに努力することができるのである。そして、それこそブルックハルトが最も望んでいたことではなかったか。

従って、文化の歴史は、単にその横断面においてばかりでなく、その縦断面においてもまた考察されなければならない。しかし、それは、決して歴史を必然的理性的発展の過程として見ることにはならないはずである。むしろ、歴史をその縦断面において考えることは、歴史の形成に人間の努力の跡を知ることによって、歴史に合理的必然性を認める思考を打ち破り、歴史の宿命論から人間の精神の自由（思考の自由）を解放することになろう。私達の日常生活を支える文化が人間の努力によって形成されてきた歴史的所産であることの認識は、やがてその文化を保存したり改変したりする人間の努力の可能性と、それに基づく新しい文化の創造の可能性とを（人間文化への自由を）私達に開示するはずである。ある文化が人間の努力によって形成されてきたということは、その文化がこれからも新しく創造される可能性をもっているということの意味するからである。まさにそういう意味において、歴史を縦断面で捉えることが求められてこよう。それはまた、歴史認識を倫理的な実践に結びつけること（知ることと生きることを一つにつなぐこと）でもあろう。一般に、認識は、倫理的行為を誘発する認識に至って初めて真に認識といえるからである。

しかし、このような視点から、殉教者崇拜の倫理的規範性を問う問題を考えるならば、聖人崇拜はキリスト教史に本質的なものかというこれまで考察してきた歴史的評価の問題は、語義どおり「どちらでもよい」（gleichgültig）こと、全く副次的な（nebensächlich）ことになろう。私達の当面の問題は、歴史学的な（または歴史哲学的な）問いではなくて、むしろ、倫理的な問いだからである。ここに目指されているのは、聖人崇拜に見られる倫理的規範性を明らかにすることによって、私達自身の倫理的実存に何らかの可能性を開示しようとすることなのである。従って、聖人崇拜はキリスト教の発展にとって本質的なことであったかという「歴史的評価」は、全くどうでもよいことになるのである。

それ故、ここで問わなければならないのは、殉教者崇拜というキリスト教信仰がもつ倫理的規範性を問う問題、すなわち、それがどのような文化（私達が今に生きる文化）を生み出す人間の行為（努力）の動因になったかという問題であり、同時に、それを知ることによって私達の未来にどのような倫理的実存の可能性が開示されるかという問題である。次節では、そのことが問われよう。固よりそれは、これまでの歴史的評価に関する考察を無益な努力にしてしまうことを意味するものではない。むしろ、これまでに明らかにされてきた諸問題を、倫理学の対象領域に移し替えて考察することを意味するはずである。

#### 4. 殉教者崇拜の倫理

上記の問題（聖人崇拜は、どのような文化を生み出す人間の行為の動因になったか、また、それを知ることが私達にどのような未来の可能性を開示するか）を、以下、二点にわたって考えてみよう。

- ① 聖書の神は、様々に語られる。

まず、旧約の神は、偶像に対して「ねたむ神」（出エジプト20：5）であり、もろもろの民に対しては「正義の神」及び「裁きの神」（詩篇9：8）であり、神意に背く者に対しては呪いを行なう「怒りの神」（申命28：1以下）でもある。

次に、新約の神は、無論、旧約以来の神であるが、同時に、「父よ」と呼びかけることのできる神（マタイ11：25～27、他）であり、「愛の神」（ロマ5：8、Iヨハネ4：7、他）であり、また、死を滅ぼして永遠の生命を与えてくれる「救い」の神（ロマ6：23、ヤコブ1：12、他）でもある。

こうした様々な神観の中であってその当時の人々を最も強く捉えていたのは、多分、神の救い・救いの神という観念であったろう。事実、イエスは滅びに至る者のあることを告げる（マタイ10：28）。そして、ユダは「滅びの子」（ヨハネ17：12）、背教者もまた「滅びの子」（IIテサロニケ2：3）であった。この背教によって「滅びに至る」ことを恐れ、信仰によって「救いに至る」ことを求める情熱は、原始教団乃至迫害時代後も、キリスト教史の中を一貫して流れている。無論、集団的殉教が起こるようなこともあったが、しかし、殉教そのものはあくまでも個人的行為である。従って、滅び（背教）か救い（信仰）かという行為基準は、この殉教行為に対して最も強く作用した倫理的規範であった。

しかし、そのために、聖書の神は、やがて「怒りの神」や「愛の神」という観念が背後に退いて、専ら「救いの神」が強調されるようになる。事実、迫害時代の殉教を伝え、公認後は教会の典礼用などに使用された数多くの殉教録には、この迫害から解放して救いをもたらす神への信仰を告白するという傾向が特に目立っている。<sup>(36)</sup> あたかも人間には滅びに至る者と救いに至る者としか存在していないかのようにである。従って、この神の救いの強調とそれに伴う「滅びか救いか」という意志的行為規範の強調とは、「殉教者宗教としてのキリスト教」に見られる最も大きな特徴の一つであったといえよう。

こうした傾向は、中世に入るとますます強められる。聖書の神は、「怒り」や「愛」などの神がこの世からすっかり遠ざけられ、その機能が、専ら神の「救い」の機能に限定される。そこから、自分は前もって救いには予定されていないと思ひ込んだ人々が現れた。彼等は、神によるすべての世界保証を奪い取られたために、今度は、神に代えて、自己自身を絶対化せざるを得なくなり、同時に、世界の根底にそれ自身の原理として合理性や有効性をもつ反対世界（Gegenwelt）を作り上げざるを得なくなった。こうして世界はそれ自身で完結した（それ自身の内部に自足的な説明原理が見出せる）世界へと変わっていく。科学や技術は、この自己主張を行なう人間が、その自己主張のプログラムを実現するために考え出した道具であった。そこからやがて自然科学や社会科学が形成される。近代の誕生である。近代の科学は、中世の神学的絶対主義に対して、近代理性の人間学的絶対主義が行なった「自己主張」の結果であった。<sup>(37)</sup> その意味において、近代の諸科学は、全くキリスト教的西洋世界に特有の歴史的所産なのである。

② 聖書の神はまた、天地万物を創造した「天地の主」（創世記1：1以下、マタイ11：25）であり、人間の歴史に働きかけて、これを救いの完成へと導く「歴史の主」（イザヤ40：10）であり、また、邪悪で不義なこの世（マタイ16：4）を終わらせて、神の国を実現する「終末の主」（マルコ1：15）でもある。

このように、人類の歴史には、始源（前枠）と終末（後枠）とがきちんと定められてあり、その枠内を舞台に、神による人類救済の壮大なドラマが展開される。しかし、その全体の流れの方向や速度は、人間の努力に一切かわりなく、専ら神の意志によるものと考えられている。

こうした聖書の神観は、原始教団時代乃至迫害時代も決して変わっていない。事実、殉教録などに見られる神は、何よりもまず「天と地との主なる神」である。殉教録には「使徒行伝」の章句（4：24）やそれに類似した語句がしばしば引用される。「天と地と海と、その中のすべ

てのものとの造りぬしなる主」というものである。<sup>(38)</sup>この告白には、無論、神が現在の世界を支配するという信仰も含まれる。例えば、『ディオグネトゥスへの手紙』の著者は、「キリスト者達は牢獄におけるようにこの世の中に閉じ込められているが、しかし、この世を支えているのはキリスト者達自身である」と書き、<sup>(39)</sup>また、キリスト教護教家の先駆者になったアリストティデスも、「今なおこの世が存続しているのは、ただキリスト者達の切なる祈りによってのみである」と語る。<sup>(40)</sup>殉教者ユスティノスもまた、キリスト者達がまだ十分には存在しきっていないので、当然消滅すべきこの世を、神が今も存続させているのだという考えをもっていた。<sup>(41)</sup>

このように、殉教者宗教としてのキリスト教には、歴史の流れのすべてを神にゆだねる思考（神への信仰以外には人間の一切の努力の効用を認めない完全な自己否定の思考）が特に目立っている。無論、こうした思考の根底には、個人の生と死（地上の時間的な限界）に対する徹底した無関心が存在していた。それは、「自発的殉教者」の例を引くまでもないことであろう。——「一人一人の個人にとって、いやでも自分がこの地上から消えてゆかねばならないという、この動かしがたい事実の重要性を十分に理解したとき、初めてわれわれは、時間を征服したいという人間の渴望こそ、文明の偉大な象徴の伝統の背後にある根本的な原動力であると認めることができるだろう。言語そのものも、宗教も、芸術も、哲学も、そのすべての背後に動いているのはこの渴望なのである。」——しかし、こうした文化的伝統の中から、歴史の流れを全体として（個人の主観的な生・死の問題から独立に）客観的に問う歴史意識が初めて誕生し得たのは、「個人の時間的な限界などは重要ではないと考えられるような時代」がきて後のことであった。<sup>(42)</sup>殉教の倫理は、人々に、歴史に対する人間的努力の空しさを教え、自己の有限性に対する徹底的な無関心を育て上げた。同時に、それは、神の世界計画にあずかるためには、神の意志による（人間の意志から独立した）客観的な歴史を、その始源から終末に至るまで全体として一挙に認識する必要のあることを人々に理解させたのである。

キリスト教が他の諸宗教から区別される最も根本的な特徴は、それが歴史的出来事のうちに、その成立の根拠をもつということである。キリスト教は、本質的に一つの歴史的な宗教である。<sup>(43)</sup>日付をもつ宗教であるといってもよい。その根本的な教義が歴史上の事件に基礎を置いているからである。事実、最古の使徒信條は、「我は、…ポンテオ・ピラトのもとに苦しみを受け、十字架につけられ、死にて葬られし…我らの主、イエス・キリストを信ず」と告白す。キリスト教は、このイエス・キリストの出来事を「時の中心」として、その前後に全人類に及ぶ歴史の流れを考える。そして、この歴史の流れそのものの全体に、人間の意志から独立した神の摂理（もしくは法則性）をみて、それを客観的に捉えようとするとき「世界史」の概念が成立するのである。固よりそれは、単に各国史の総和といったような概念ではない。人類全体、世界全体を宇宙的なスケールにおいて把握しようとする概念、すなわち、「時の中心」の前後に歴史の始源と目標（終末）を定め、その枠内において全歴史を一つの巨大な流れとして一挙に把握しようとする概念である。周知のように、Augustinusは、「神の国」と「地の国」との対立・抗争として歴史全体の真相を把握しようと図り、西洋において最初のキリスト教歴史哲学を展開した。

固より、歴史科学は西洋近代の歴史的所産である。それは、西洋の近代においてのみ成立した。歴史の背後にあって歴史を支配する神的な（超歴史的な）力という観念を取り除いて、歴史の内部に客観的に存在するそれ自身の説明原理を見出すことができたようになったとき、歴史に関する考察は、初めて歴史科学になり得たのである。従って、単に「殉教者宗教としてのキリスト教」に淵源する「世界史」概念の成立をもって、近代的な歴史科学の誕生とは言い得ないであろう。しかし、近代の歴史科学が、人間の自由な精神には個人の生存の限界を超えて、

遠い過去にまで客観的にさかのぼることができるということを初めて学んだのは、人間の有限性（生と死と）を超越するこの思考からではなかったか。もしそうであるならば、歴史の流れを客観的にながめること（theōria）を可能にした殉教者崇拜の徹底的な死への無関心（自己の有限性の超越）は、近代に歴史科学が誕生するための精神的な源流であったといつてよい。人間は、世界の中に個人の時間的限界を超えて働く自由な精神をもったときに、初めて世界歴史に関する精神科学を誕生させる端初をつかむことができたのである。このように、近代の歴史科学は、西洋に全く独自の（とりわけキリスト教的な）一つの歴史的所産であった。従って、それは、あくまでも歴史に関する（優れて代表的ではあるが）一つの見方であって、決して「唯一の」見方ではないのである。

さて、ここまで、私達は、殉教及び殉教者崇拜の倫理はどのような文化を生み出す人間的努力の動因になったかという問題から、二つのことを考えてきた。その一つは、神の救いの強調から、かえって自らを滅びに至る者とみなした人間の思考が自然や社会の世界にそれ自身において完結している合理性や有効性を見出す傾向を生み、それがやがて近代の自然科学や社会科学の誕生をうながしたという推定である。もう一つは、個人の生の時間的限界を無視する（あるいは超越する）思考が、歴史全体の流れを客観的にながめる「世界史」概念を生み、それがやがて近代の歴史科学の誕生をうながしたという推定である。

無論、これらは、まだ厳密な実証をまつ小さな推定であるにすぎない。しかし、これまでの考察からだけでも十分に、「殉教者宗教としてのキリスト教」が、近代科学を生み出した（母親であると言えないとしても）父親であるとは言い得よう。近代の諸科学は、西洋に全く独得な（従ってまた全くキリスト教的な）、そして、ただキリスト教的な伝統にあった西洋においてのみ成立し得た一つの歴史的所産である。事実、キリスト教的西洋の科学主義的洗礼を受けるまで、日本も東洋もその他の地域も、決して近代科学を生み出すことはなかったのである。

しかし、このような認識は、私達の未来に、一体どのような倫理実存の可能性を開示するのだろうか。

近代の諸科学を極めて特殊な歴史の中から形成された一つの（固より「一つの」であって「唯一の」ではない）歴史的所産として理解することは、私達の日常生活に深く浸透している科学主義を絶対化する思考を打ち破って、科学的絶対主義の相対化を行なうことができるだろう。固よりこの相対化は諸価値の無政府状態を許容するような相対化ではない。近代の科学主義もまた、自然や社会や歴史をみる思考の極めて特殊な「一つの」思考形態でしかなく、決して「唯一の」思考形態ではないということを認識することによって、近代理性的人間学的科学主義が絶対化される傾向を check し、固定化しようとする科学主義的思考を、流動的な方向へと効果的に変えていくことができるような相対化である。こうした相対化によって初めて、私達は、新しい自由な科学的思考を展開させ得る未来の可能性を豊かに所有することができるのではなからうか。私達の日常生活を支える科学主義的思考の相対化（自由化）を図ること、それこそ日常性から出発する倫理学が目指す一つの大きな理想であるといえよう。

## お わ り に

倫理学は、確かに「規範の学」であり、倫理的規範の解明を目指す学である。すなわち、普遍妥当的（無時間的）な道徳法則を人間的行為の倫理的規範として探究する学である。それは、すでに存在する事実やその内部構造などを解明する学ではなくて、人間的行為が将来の努力に

よって実現すべき目的や価値（idealなもの）を探究する学なのである。

しかし、そうした原理あるいは原則の探究から出発する倫理学だけでなく、もっと日常生活の中から出発する倫理学も考えられてよい、また、考えられなければならない。無論、日常生活といっても、個人、市民、国民としての日々の生活は、倫理学を成立せしめる場というよりも、むしろどちらかと言えば、倫理そのものが実践されるべき場であろう。しかし、それならば、日常生活の中から出発する倫理学とは何か。当然、それは、日常生活の中に倫理的規範の原型を求める倫理学ということになるだろう。日常生活の中の「どこに」であるか。無論、過去から伝えられ、身近に現存し、容易に触れ合える歴史的・文化の中にしかあり得ない。こうして私達は、現在に伝えられる文化（とりわけ文献、記録、文書など）の中に、倫理の規範を示してきた人間の生き方を求めることになるのである。（無論、その際には、例えば、A. Hitlerすら、私達が今後決して犯してはならない行為の規範になるというような意味までも含めなければならないであろう。）

私達の倫理学がこのように過去の人間の生き方をさぐるのは、そうすることによって、過去を生き生きと現在によみがえらせるためである。過去に埋もれている様々な人間の生き方を今後の私達の実存の可能性として示すためである。無論、このような確信を主張する背後には、人間だけが常に変わらないとみるブルックハルトの教えに従おうとする意志がある。（すでに見たように）彼は次のように言う。「私達の出発点は、唯一の永続的な私達に可能な中心、すなわち、耐え忍び努力し行動する人間、今あり常にあったし今後もあるだろう人間以外にはない。」従って、「私達は、心に響き心から納得するような繰り返すもの恒常的なもの典型的なものを考察する。」それは、「私達が経験によって《いつの日にか》賢くなるとうとするからではなくて、むしろ《いつの日にも》賢くあろうとするから」である。<sup>(44)</sup>

過去の人間の生き方（その痕跡は日常生活の中に見出せる）を私達の未来の倫理的実存の可能性として提示すること、それが日常性から出発する倫理学の仕事である。無論、この仕事は、過去から未来の可能性を開示するのみに留まろう。その可能性を実現するか否かは各人の決断にかかわる問題である。倫理学は個人に命令できない。仮に命令できたとしても心服させることはできない。倫理的現実とは個人が自由に創造する現在である。<sup>(45)</sup> この過去—未来—現在という日常的感覚を破る「時の流れ」は、倫理学から倫理へ（理論から実践へ）という流れに対応する。従来の倫理学は、倫理から倫理学への方向（往相）を考えてきた。しかし、私達の倫理学は、むしろ倫理学から倫理への方向（還相）を考える。ここでは、倫理的行為は過去からではなくて、未来から規定される。倫理的規範は実存の可能性として未来にある。もし私達の意志的行為が過去から規定されるならば、その制約から自己を解放することが、倫理的行為の使命になる。無論、未来からの現定は、自由の制約や精神の束縛を意味しない。魂がふるさとを憧れるように、倫理的行為も未来にふるさとを持つのである。未来への憧れは「希望」である。日常生活の中から出発する倫理学は、過去の人間の実存を探究することによって、この希望の未来を豊かに開示することができる。

このように、私達の考える倫理学は、過去から様々な人間の生き方をよみがえらせることができる。しかも、過去の様々な人間の実存を知ることが、現在の自己の実存を絶対視する思考に反省をすなぐすることができる。日常生活の中にしばしば見られる私達自身の絶対化思考を打ち破って、思考の相対化を図ることができるのである。固よりそれは諸価値の混乱状態を結果するような相対化ではない。私達は、この相対化によって、思考の絶対主義（例えば、特定のイデオロギーの絶対的信奉）から思考を解放して、精神の自由を確保し、同時に、その自由な思考によって、絶対化する傾向にある思考を流動的にコントロールすることができるのである。

すなわち、人間の実存に未来の様々な可能性を開示することができるのである。倫理の実存に希望を与えることができるのである。そして、その可能性の実現を図ることこそ、日常性から出発する倫理学の目指す一つの大きな理想でもあろう。(1982.9.5.)

### 註

- (1) 「倫理学は、主体的社会規範としての人間行為の原理(倫理)を、ヒューマニズムの立場で、理論的に自覚しようとする、実践哲学である。」(工藤綏夫著『人間の倫理』、現代文化社、昭49、p.5)。「倫理学は、人間の当(まさ)に為(な)すべき行為の仕方を問題にするから、当為の学、いかえれば人間行為の規範の学である。」(尾田幸雄著『倫理学』、学陽書房、昭53、p.40~41)。「倫理学は…規範、原理、規則についての学問」である(下平邦彦編『哲学事典』、平凡社、1979、p.1485)。
- (2) Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Felix Meiner Verlag, 1959, S. 36. 波多野精一・宮本和吉訳『実践理性批判』、岩波文庫、昭36、p.50~51。
- (3) 彼等の倫理的生活行動そのものが彼等自身の宗教信仰から成立しているというのは全く一般的なことである。しかし、この問題については今は問わない。当面の課題から離れるからである。
- (4) 大島康正編『倫理学の歩み』、有信堂、1982、p.11参照。
- (5) 例えば、私達は、イエスの「復活」は歴史的事実であったかとは問わない。復活そのものの確認が問題であるわけではないからである。むしろ私達は、イエスの復活を信じた人々が現実に存在していたということを歴史的事実として確認し、彼等がその復活信仰に基づいて、どのような生き方を示し、それがまた、どのような文化を形成してきたかを問うのである。そして、そこに私達の考える倫理学と歴史学との決定的な相違がある。
- (6) The Martyrdom of Polycarp; in "The Apostolic Fathers" II, The Loeb Classical Library, 1959.
- (7) 『キリスト教大事典』(教文館、昭38)における当該諸項目の説明等を参照。
- (8) Tertullian; The Chaplet or De Corona, Chap. III, in "The Ante-Nicene Fathers", vol. III, Eerdmans, 1968. p. 94.
- (9) The Epistles of Cyprian, 33-Oxford ed. 39. A. D. 250; in "The Ante-Nicene Fathers", vol. V, Eerdmans, 1965, p. 313.
- (10) Eusebius; The Ecclesiastical History VI. 2~6, The Loeb Classical Library, 1964.
- (11) 有賀鉄太郎著作集1『オリゲネス研究』、創文社、昭56、p.140.
- (12) 拙稿「認識と解釈」(秋田大学教育学部研究紀要、第32集、昭57)参照。
- (13) エレーヌ・ペイゲルス著、荒井献・湯本和子訳『ナグ・ハマディ写本』、白水社、1982、p.175.
- (14) 「宗教」の原語であるreligionには「再結合」という意味もあることに注意。
- (15) Albert Schweitzer; Gesammelte Werke Bd. 5, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. München, 1974, S. 340. 波木居斉二訳『イエスの生涯』、岩波文庫、1980、p.195~196.
- (16), (17) Ernest Troeltsch; Gesammelte Schriften Bd. 5, Die alte Kirche, Tübingen, 1925, S. 93. 住谷一彦・佐藤敏夫訳『キリスト教の社会思想』、トレルチ著作集7、ヨルダン社、1981、p.141. なお、彼は「救済という用語のヘレニズム起源は、今日周知のことで…救済ということは、キリスト教の言語と思维方法のなかに非常に深く浸透しているというわけではない」(S. 91. 1)、邦訳、p.141、註(3)と語っている。
- (18), (19) Adolf von Harnack; Das Wesen des Christentums, GTB 227, 1977, S. 121, 20. 山谷省吾訳『基督教の本質』、岩波文庫、昭39、p.200~201, 32~33.
- (20) Williston Walker; A History of the Christian Church, New York, 1970, p.155~156.
- (21), (22) クルマン著、岸千年・間垣洋助共訳『靈魂の不滅か死者の復活か』、聖文社、1966、p.18、74~75の註7. また、本小論の註(7)におけるトレルチの救済観を参照。
- (23) 同書同頁。
- (24) 例えば、Thomismにおけるアリストテレス哲学の位置について考えるだけでよい。この両者の関係においては、決して教義がギリシア哲学化したのではない。むしろ、キリスト教信仰がギリシア哲



学をキリスト教化したのである。だからこそトマスは、ギリシア哲学者ではなくて、神学者のままに留まり得たのであった。

- (25) A. von Harnack; op. cit., S. 128~129. 邦訳, p. 213.
- (26) A. Schweitzer; op. cit., S. 315. 邦訳, p. 161~162.
- (27) 大木英夫著『終末論』, 紀伊国屋新書, 1972, p. 137 以下を参照。
- (28) 見方を変えれば, 「福音書」そのものがイエスという人物の殉教録であるともいえよう。
- (29) Passio Sancti Irenaei Episcopi Sirmiensi 4: 12, and Acta Phileae 9: 1~2, in Herbert Musurillo; *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972.
- (30) Tertulliani Apologeticus L: 12~16, The Loeb Classical Library, 1960, p. 226~227.
- (31) 拙稿「キプリアヌス神学の歴史的意義」(秋田大学教育学部研究紀要, 第30集, 昭55) 参照。
- (32) Jacob Burckhardt; *Historische Fragmente, aus dem Nachlass gesammelt von Emil Dürer*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1957, S. 44~46. なお, 本小論の標題(「殉教者宗教としてのキリスト教」)は, この作品の46頁の見出し項目から借用された。
- (33) Jacob Burckhardt; *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978, S. 5~6, 10. 藤田健治訳『世界史的諸考察』, 岩波文庫, 昭47, p. 11~12, 19~20.
- (34) 邦訳書の「解説」を参照。
- (35) J. Burckhardt; *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 14, 11. 邦訳, p. 25, 20.
- (36) 例えば, 次の作品などを参照。Passio Sanctorum Martyrum Fructuosi Episcopi Augueri et Eulogi Diaconorum 4: 2, and Acta Maximiliani 2: 6, 11. in H. Musurillo; op. cit..
- (37) 次の作品の中に, このような考えが H. Blumenberg の見解として引用されている。Erich Schmalenberg; *Christliche Glaube und neuzeitliche Vernunft*, (Kerygma und Dogma, 26, Jahrgang. 1/1980, Göttingen.), S. 60.
- (38) 例えば, 次の作品などを参照。Passio Sancti Felicis Episcopi 30, and Passio Sanctae Crispinae 1: 7, in H. Musurillo; op. cit..
- (39) The Epistle to Diognestus VI: 1~7, The Apostolic Fathers II, The Loeb Classical Library, 1959.
- (40) Aristides; Apologie XVI: 6. Frühchristliche Apologeten. Bibliothek der Kirchenväter, 1913, S. 53.
- (41) Justin; The Second Apology VII: 1. The Ante-Nicene Fathers, vol. 1, Michigan, 1967, p. 190.
- (42) J. T. フレイザー著, 安西徹雄訳「人間は時間を超越できるか」(World, TBSブリタニカ・ジャーナル, 20号, p. 5)を参照。フレイザーは, この「誕生」に, 「歴史意識」ではなくて「数学化された自然科学」を考えている。この入れ替えは筆者による。従って, 筆者の場合, この「時代」は, かなり前(殉教の時代)にまでずれ込むことになる。
- (43) マルク・ブロック著, 讚井鉄男訳『歴史のための弁明』, 岩波書店, 1978, p. 13. また, p. viをも参照。
- (44) 上の註の(33)を参照。
- (45) 倫理学を学ぶ者が必ずしも「倫理的」であるわけではない(逆もまた)というしばしば耳にする批判は, この倫理学と倫理との間の深淵に由来する。そして, この深淵をどのように埋めていくかという問題は, もう一つの新しい倫理学を必要とすることになろう。本小論が「はじめに」において前提したのは, 丁度この反対の場合なのである。