＜前回＞西欧キリスト教世界の形成

（１）西欧キリスト教へ確立

１．ゲルマン後継国家において、教会はカトリック教会の支部であるものの、「教皇以下の聖職者制度としての Hierarchia とは関わりなく独立し、ただ信仰上の事項に関してのみ「道徳的に」教皇の公式の司教の下に服従する義務を有する」「いわゆる「地方教会」(Landeskirche)を形成した」、「教皇権の発達に従って対立の度を加えたが、その対立はすでに中世初期にその端を発し、中世における政治抗争の因をなした」（石原謙『キリスト教の源流』岩波書店、566-567 頁）

↓

西欧ラテン世界における教会的秩序の分析：教権と俗権との関係は複雑。

２．レオ一世（在位 440-461）

「民族移動の混乱期においてすでに中世ヨーロッパにおけるカトリシズムの中心勢力をなるべき礎石を据えた第一の基調は、言うまでもなくローマ教皇の東帝国およびビザンティン教会からの独立と、西方諸民族の精神的指導権の確立とである」（554-555）

「レオ一世以後のローマ教皇、殊にグレゴリウス一世はペテロの聖座の継承者として、地上における「キリストの代理者」(Vicarius Christi)の地位を占め」（565）

↓

「ペテロ＝岩＝教会」という理念の成立の意義と問題

３．マタイ福音書 16 章 18 節

「わたしも言っておく。あなたはペトロ。わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てる。陰府の力もこれに対抗できない。」

４．グレゴリウス一世（在位 590-604）

ゲルマン諸民族のカトリック化の意義を認識していた（ゲルマン宣教構想）。

ビザンティンからフランクへの転換　→　ゲルマン宣教の意義と問題

（２）中世社会の構造と動態

５．中世社会の力学：

内的要因（政治的経済的）：教会と王権（教皇と皇帝）、都市と農村

外的要因：キリスト教とイスラーム

６．キリスト教のダイナミズム：

イエス運動の宗教理念＋制度化

７．中世社会の変動と新しい宗教性の展開：下部構造から上部構造？

・農業革命(11 世紀を中心に。二圃制から三圃制へ。犂や水車の改良)

→　都市（自治都市へ）の発展、都市同盟（ロンバルディア同盟、ハンザ同盟）、交通路による都市の交流、

・都市民衆の宗教性　→　異端的民衆運動と教会の対応

十字軍（アルビジョア十字軍・1209-1229。アルビ派＝カタリ派）

新しい修道院運動・托鉢修道会（ドミニコ会、フランシスコ会）

異端審問制度

８．「十二世紀後半には」「それまで平信徒は宗教と信仰の問題を、教会に委ねておけばよいと考えていた」「けれども都市化の波をかぶった民衆は、そのような受け身の信仰生活によっては心の安らぎをうることができなくなった。」（坂口、31）

９．長期にわたるダイナミズムと安定度の高い構造性

（３）中世都市とキリスト教

10. 古代都市（ヘレニズム都市）との関係→地域的多様性
11. 7 世紀以降の人口増加、土地の開墾・技術改良による農業の集約化と生産力の増大。
10 世紀以降、古典荘園制の衰退によって、荘園制度下で生活していた不自由な農民や手工業者が近隣の都市的定住地へ移動。
14 世紀：ヨーロッパの総人口 7500 万人の約 20%（1500 ～ 1700 万人）が都市の居住。
中世末期までの都市化は北イタリアとネーデルランドで顕著。
・都市のネットワーク、同盟（ハンザ同盟など）
中央と周辺・辺境のダイナミズム、旅する人々
・宗教改革期には、ヨーロッパ諸都市には、思想レベルでの独自のネットワーク（寛容のネットワーク）が存在していた。
13.「文化としての都市」「ヨーロッパ中世都市がキリスト教という宗教を軸にまさしく新たら都市空間をつくりだしたという点」（河原、7）
↓
都市の両義性：天上の都市と地上の都市の区別（アウグスティヌスの『神の国』）
聖なる都・エルサレム　→　天上の都市としての修道院
悪徳の場としての都市・バビロン　→　托鉢修道会の役割
（都市の浄化→都市的活動の正当化）
14.「市民」の登場：都市の自由と自治を享受し担う主体。制約により市民権を得、権利とともに義務（軍役など）を負う。
・市民以外の都市住民：外国人、異教徒（ユダヤ人、ムスリム）、聖職者（特権的存在）
・女性は政治的権利を持たない。富裕層と貧困層の二極化→放浪芸人、物乞い、娼婦などの周縁民を生み出す。
・相互扶助の組織化：特定の聖人に帰依し教会から特別の保護・特権を受けた人々（聖人衆、教会祭壇民。聖マリア衆→都市自治団体を構成する有力メンバー）、同業ギルドや様々な兄弟団。
15. 都市の暦（守護聖人の祝祭など多様な祭礼と宗教儀礼）→演劇空間としての都市
公共時計の出現　→時間の秩序化

２．西欧キリスト教世界の形成・補論

＜補論＞
・類型論から見たキリスト教世界、ヘレニズムとヘブライズム
・「ゲルマン的なもの」の意義、北森嘉蔵『神の痛みの神学』

（1）ヨーロッパ文明の基盤―ヘレニズムとヘブライズム―

1．古代ギリシャ・ローマ文化（政治・経済・文芸）＋キリスト教（一神教）
これら二つの伝統・潮流の動的な相互作用の中から、「ヨーロッパ世界」が出現した。
＝　中世
↓
2．ヨーロッパをそれの基礎にある動向・潮流・伝統の多元性において捉えようとする議論。その一つとしての「ヘブライズムとヘレニズム」という図式。
その変形
・ルネサンスと宗教改革　　・キリスト教とヒューマニズム
3．「われわれが示しうることは、たしかにドイツの宗教改革とイタリアのルネサンスとの

間に存する個々の具体的対立を通じてなにか典型的な対立が存在しているという認識である。それはヨーロッパ的生を貫く根源的対立にほかならぬのであって、この根源的対立こそは、たえず新しい形式をとって現れながら回帰するものであり、ヨーロッパ的生のなかにどんな新しい実際的大問題が立ち現れようとも決して除去されることはないのである。それはわれわれのヨーロッパ世界が二重の源泉から成立していることにもとづく対立、つまり予言者的・キリスト教的な宗教世界からと古代の精神文化からとに由来する根源的対立なのである。この対立は決して排他的ではない。」（トレルチ『ルネサンスと宗教改革』岩波文庫、74 頁）

４.「このように、ヨーロッパの文化や思想、ひいては世界観を、ダンテとゲーテという二人の人物においてそれぞれ典型的にあらわれている、ユダヤ的・キリスト教的なものとしての「ヘブライズム」(Hebraism)と、ギリシア的なものとしての「ヘレニズム」(Hellenism)という二つの類型によって把握し、理解しようとすることは、十九世紀以来一般に広まったやり方であった。その普及に与って力があったのは、英国の文芸批評家マッシュー＝アーノルド(M.Arnold, 1822-88)である。」（水垣渉「ヘブライズム・ヘレニズム・キリスト教」(武藤一雄・平石善司編『キリスト教を学ぶひとのために』世界思想社)、24 頁)。24 頁）

５.「文化は宗教の形式(Form)であり、宗教は文化の内実(Gehalt)である。」（ティリッヒ「文化の神学」）

６．宗教１（文化の内実としての宗教）→ 宗教文化（宗教２）
↓ ↑ 協調・対立
→ 世俗文化

７．宗教と文化の二重の関係（あるいは、教会的キリスト教とキリスト教的文化）
法：教会法／世俗法、バッハ：教会音楽／世俗音楽、
遠藤周作：テーマとしてのキリスト教（キリスト教作家）／狐狸庵先生（随筆作家）

（２）ハヤトロギアあるいはハヤ・オイントロギア

８．有賀鐵太郎の提唱した「ハヤトロギア」

「オントロギア」（存在論）については、これまでも古代ギリシャの思惟構造を意味するものとして広く取り上げられてきたが ── ハイデッガーはもちろんのこと ── 、有賀は、聖書あるいは古代ヘブライ思想における、このオントロギアにも匹敵する基本的思惟構造を表現するために、ギリシャ語の「オン」に対応するヘブライ語の「ハーヤー」をもとに、「ハヤトロギア」という用語を造語した。

「普遍と特殊とが契約関係において弁証法的緊張をはらんで結合されている、そのような構造がヘブライの基本構造である。それはヤハウエおよびエヒイエということを論理的出発点とするものと考えられるゆえに、その語根がハーヤー(hayal)であるところから、そのような発想および思考法を私はハヤトロギア（英語では hayathology）と呼んでいるが、それは単なる言語的概念ではなく、言語学的考察を援用しながらも主として歴史解釈学的に、ヘブライ思想に内在する原理として、それを取り出したものである。」(有賀、1969、54)

９．聖書的キリスト教的宗教と古代ギリシャ文化との出会い＝ハヤトロギアとオントロギアとの出会い。→ 西洋キリスト教世界。西欧世界。
→ ハヤ・オントロギアという新しい思惟の成立

10. ハヤ・オントロギア：動的思惟構造、静的な構造体を常に突破するような動的関係体。

「トノーシス」（緊張）。
「もともとハヤトロギア的思考そのものが力動的(dynamic)なもの、すなわちデュナミスに満ちたものであるが、そのデュナミスは緊張なしには考えられない」、「ハヤトロギアとオントロギアとの間における緊張関係が問題とならざるをえない。私の言いたいことは、その何れか一方を切りすてることではなく、また両者の早急な綜合を求めることでもなく、むしろ両者の相異を認めながら、その関係を緊張関係、すなわちトノーシスとして捕えるべきだということである」、「ここに言うトノス、またトノーシスは、そうではなく、むしろ創造的・生産的な力の場を志向する。その『場』はコーラやトポスよりも、むしろ場の理論におけるフィールドの意味に解すべきであって、それとのアナロギアにおいて考えられたトノーシスの場を、あらゆる関係に即して開いてゆくのが神学の仕事ではないかと私は思うのである。」（有賀、1973、182-183）

11．ハヤ・オントロギア：抽象的な「思想」や「論理」といったものではなく、むしろ共同体の実践の場で機能する原理。
「カハル・エクレシア構造」として歴史的共同体的な構造として展開される。
「それはモーセの啓示体験と、それに基づくシナイ契約のうちに、その原型を示している。ヤハウエ（かれは有らしめる）がエヒイエ（われ〔汝とともに〕有り）としてイスラエルを契約の民（qahal ＝カーハール、神のみまえに招集された民）たらしめる」、「その原理（ヘブライ思想に内在する原理として取り出されたハヤトロギア。引用者補足）によってイスラエル史の意味関連が、従ってその本質構造が開明されるのであり、また後者によってその原理の意味もまた明らかにされる。それゆえ、ここに私はその本質構造を『ハヤトロギア的カハル構造』と名づけたいのである。この構造はやがてキリスト教のエクレシア構造として現われるものである。それゆえ、その両者に共通の構造を『ハヤトロギア的カハル・エクレシア構造』と呼ぶことができよう。」（有賀、1969、54）
12．ハヤ・オントロギア＝「ハヤトロギア的エクレシア構造」
→　「共同体を建設する力」としての「愛」（アガペー）の構造の問題へ。
「人間を人間として、また人間関係を人間関係として、本当の意味で成り立たせるような思想」（同書、456）
13．有賀のハヤトロギアについては、『有賀鐵太郎著作集４』（創文社）の森田雄三郎による「解題」（森田、1981、459-466）を参照。
また、有賀のハヤトロギアはユンゲルやキュングらの神学思想の先駆としても位置付けられるものであるが（佐藤、1992、97）、このハヤトロギーを受け継いだ研究として、大林（1981）を挙げることができる――なお、大林の議論は、波多野精一の宗教哲学を批判的に展開している点でも興味深い――。さらには、最近の宮本久雄の「ハーヤー的存在論」も、有賀のハヤトロギアの一つの展開として解することができ　るかもしれない（宮本、1999、283）。
14．「緊張」概念のキリスト教思想研究にとっての意義に関しては、水垣（2001）を参照いただきたい。また、ハヤトロギアとオントロギアとの関係性としての「緊張」は、量（1994）が、哲学と神学の関係を「緊張関係」と捉え、その構造と論理を論じていることからもわかるように、宗教哲学の基本的論理構造として一般化できる。
15．有賀のハヤトロギアは、一九世紀以来一般化した「ヘレニズム」と「ヘブライズム」の類型論とその展開（二グレン、ボーマン）という思想史的文脈に位置づけることができるが（水垣、1985）、有賀のハヤトロギア論の特徴は、オントロギアあるいはハヤトロ

ギアを論理、思惟構造のレベルで類型的に論じただけでなく、歴史的な共同体形成の問題として提示した点にある。

（３）「ゲルマン的なもの」の類型と北森神学

北森嘉蔵（1916-1998）『神の痛みの神学』新教出版社，1946（講談社，1981）

「北森嘉蔵は、独創的な「神の痛みの神学」によって世界的に著名な「日本の代表的神学者」（佐藤敏夫）であり、海外における評価は本書の序と解説に記された通りである。

本書の核心は、「御自身の痛みをもって我々人間の痛みを解決した給う神」、「痛みにおける神」という主張に端的に示されている。神の痛みとは、神が包むべからざるもの（罪人）を包み給うところに生まれ、神の怒と愛に対する第三のものであると言われる。これは、バルト神学の「包むことをしない神」と近代主義神学の「神の痛みの否定」という二つの立場を乗り越える試みとして、現代神学の新しい展望を切り開くものであり、さらには、痛みを神の本質として提示するという点では、古典的三一論を聖書的宗教（預言者エレミアとイザヤ、そして十字架の出来事）によって再解釈するものである。

こうした神の痛みの主張に対しては、当初より父神受苦説との批判がなされてきたが、本書では、「神の痛みの神学」をキリスト教思想史に位置付けることによって（とくに、注目すべきは、ルターの「隠された神」と関係）、そのキリスト教思想としての意義が説明され、同時にその論理の明確化がなされている。人間は、自らの痛みにおいて神の痛みを象徴的に指し示し（＝痛みの類比）、神の痛みに同化することによって、神の痛みを証し神に奉仕することができる。これは神の痛みの神秘主義と言われるが、それが「健全なる神秘主義」であることは、「不信仰者も信仰者も同じ秩序に立つ者である」とする平等性に基づく倫理性において確認される。また、北森が、以上の神の痛みを「日本人のこころ」である悲劇の精神に呼応させることによって、日本的伝統とキリスト教との媒介を目ざしていたことも忘れることはできない。

【参考文献】『宗教改革の神学』新教出版社，1960．／『日本人と聖書』教文館，1995.」

（芦名定道「北森嘉蔵『神の痛みの神学』」、『宗教学文献事典』弘文堂、2007 年 11 月）

16.「十一、神の痛みと福音史」

「神の真理が歴史といかに関係するかという重要な問題」（197）

「パウロ」「現実には、ユダヤの外に異邦が存在したが故に、ユダヤにおいて斥けられた神の真理は、この異邦において維持され得たのである」、「ここに、国人の区別が神の真理の発見保持と必然的連関をもつゆえんが存するのである。」

「福音自身が歴史をもつことに外ならぬ」、「福音史とも呼ぶべき概念」（198）

「福音史には「時期の限」即ち時間的契機と「住居の界」即ち空間的契機とが含まれる。既にユダヤと異邦との対立も一方空間的対立であると共に、旧約時代と新約時代という時間的対立でもある。」

「ユダヤと異邦との対立に次いで、福音史の問題を原型的明確さにおいて提示するのは、ローマ・カトリック教会とプロテスタント教会との対立である。」（199）

「ゼーベルクがいう如く、宗教改革は「ゲルマン的精神の理解におけるキリスト教」」「である。」「ヴェッセルによってではなくルターによって始めて宗教改革が成就されたのは、ルターにおいて始めて国民教会の形態が実現したからである。ここでもまたローマ対ゲルマン、中世対近世という空間的時間的対立が、福音史の契機をなしているのである。」「宗教改革はまさに福音史的出来事である。」（200）

「神学は結局神観に帰着する。神観について決定的なるものをもたらし得ない神学は、未だしといわねばならぬ。神観とは神の姿をいかに仰ぐかということである」、「神学の代表的発言は信条である。」
「ギリシャ・ローマ的教会」「ニカイヤ信条といわゆるアタナシウス信条」、「内在的三位一体という形において結晶している。」（201）
「三つのペルソナ」「創造・和解・聖化」「これは原始教会より承け継がれたものにすぎず、この教会固有の発言ではない。」
「本質」「ペルソナという語」「人格という語意は希薄」「存在様式（tropos　hyparxeos）という語で言い換えるのが、最も適当」（202）
「「本質」という概念がすぐれてギリシャ的性格のものである」、「福音の歴史においてギリシャ的思惟の占める古典的な意義が存する。」
「一つの制限」「「本質」としての神はその性格において、聖書に示される神の真実の姿から一つの決定的なものを見失っている」、「エレミヤが見た痛みにおける神の姿」（203）
「ギリシャ的神学によってもゲルマン的神学によってもこの一歩は踏み切られていない」、「ルターが仰いだ神の姿に接しても」、「確かにここには恩寵への感覚が存在した。しかし未だ厳密に神の痛みとしての恩寵に対する感覚ではなかった。」（204）
「日本のこころ」「悲劇の精神」「つらさ」
「我々の主題たる神の痛みに最も深く呼応する」（209）
「普遍的な真理は日本を媒介とせずしては、現実とならなかったであろう。」（211）

17.「ゲルマン的＝ドイツ的」？
・古典的ローマとカトリック的ローマとの差異。
・「九、神の痛みと「隠されたる神」」
「正反対の相の下に」「隠されたる神は啓示の神である」（162）
「「神の義」も「信仰のみ」も結局「隠されたる神」という真理の展開」
「信仰とは隠されたる神を信じること」「隠されたる神は最も鋭くキリストにおいて自己を示す」（164）
「神の怒が神の愛の手段である」（166）
「神の真実の怒を神の愛が負いこれを克服するという事実こそ、神の痛みにほかならぬ」（167）
「「隠されたる神」と神の痛みの相互連関」（168）
「「隠されたる神」は「神の痛みに基礎づけられし愛」としてのみ成り立つ」（173）
18.「聖書的思惟＋古典ギリシャ・ローマ的思惟＋「ゲルマン」」という図式は、西欧中世の構成の略図としては理解できる。しかし、「ゲルマン的」「西欧中世的」の内実については、個別的な事例に即した議論を集積する必要がある。
↓
19. ハヤトロギア、神の痛みの神学は、いずれも、プログラム・プロジェクトである。