

古代地中海世界における国家と教会の互惠関係

— ギリシア・ローマ世界とキリスト教会 —¹

保坂 高殿

古代地中海世界にはギリシアやローマの文化という、ヨーロッパ近代社会の視点から見れば、その世俗的領域の生成・発展の範型となった文化がある一方、他方にはユダヤ・キリスト教文化という、宗教的領域において多大な寄与をした文化も存在する。主権、領土および国民の三要素を特徴とする近代国家が、それに加えて、国家統治に対する市民的意識の直接関与、そして（シンガポール等、現代の都市国家を例外として）一都市の枠組みを超えた国民・国民意識の形成、およびその求心点を構成する中央政府の成立をもその典型的徴表として主張できるとするならば、古代ギリシアの諸ポリスは奴隷制の存在と諸都市横断的な中央政府の不在という点を除けばほぼ近代国家に該当すると言って良く、既に古代において近代国家の一步手前にまで発展していたのである。しかし、これら東方の古代都市は、ポリス（アテナイ）から領域国家（マケドニア）への、そして東方ギリシアから西方ローマへの覇権移行に伴い、諸都市を包括するマケドニアおよび大都市ローマの指導の下、西方と同様に民会機能が徐々に麻痺し、資産評価額に基礎づけられた半貴族制的な行政組織へと改編されて市民的自律性を失い、中世期に至っては西方東方共に、市民の権利に基づく政治的関与の度合いは諸侯や伯等、王権と都市との中間に位置する（封建）勢力の介在によってさらに低下するのみならず、弱小な中央権力の下で働く遠心力により都市間の横断的關係も非活性化することになった。

では、宗教的領域におけるキリスト教の寄与はどの点に存するのであろうか。その前に、このような問題設定すること自体、多少問題があるのではないかという点に注意する必要がある。確かにキリスト教はユダヤ教という母胎の中から生まれながらも、ギリシア哲学の強い影響下で教義を発展させ、中世期には元々はその父であった哲学を侍女扱いにして自らが宇宙的秩序の開示者として振る舞う程にまで当時の知識人の思考の枠組みを決定する力を得るようになっていた。しかし、民間の宗教意識は中世を通して、そして近世のみならず現代に至るまで概してその異教性を失わず、キリスト教の社会倫理が資本主義の“精神”としてその発展の方向性を決定づけたという古い学説も綿密な検証を経ずして安易に首肯することはできない。この、キリスト教の中の異教性という問題は古代の史料からはどのような形で検証することができるかどうか、検討しなければならない。また、キリスト教は何も宗教理念としてのみヨーロッパ近代に関わりを持ってきたとは限らないこと

¹ 本稿は、拙著「ローマ帝国 — 古代教会の生態学的マトリックス」『キリスト教史学』第65集 2011年9-27頁を加筆修正したものである。

も注意すべきである。ローマ帝政期の諸皇帝はキリスト教をただ単に、世俗社会に疎遠な態度を示し続けるところの、帝国統治に有害な宗教理念とみなして弾圧したわけではなく、何よりも人的集団として、しかも縦にも横にも組織化された社会集団として、すなわち教会組織として位置づけ、この組織性に照準を合わせて教会に対峙し対処したのである。このような組織論的視点から見た場合、キリスト教は古代異教社会に対してどのような寄与があったのか、もしくはなかったのか、この点も考察しなければならない。

ギリシアからローマへ、そしてローマからキリスト教へ、この文化的伝播は、いわば上流の先進文化が下流の後進地域へと流出した疑似自然現象として理解することもできる。とりわけ、キリスト教を中世から近代に至るヨーロッパの精神的支柱を構成する宗教と考える人々の多い現代においては、一度その成立の場に視線を向け、ギリシア・ローマ文化とユダヤ・キリスト教文化との間に生じた文化受容の諸現象の具体的様相を凝視し再吟味することがヨーロッパ近代の見直し作業にとって重要な課題になるのではないかと思う。

問題の所在

キリスト教が古代ローマに与えた影響を具体的な事例を挙げて規定することは非常に難しい。理由は何よりも、今日までの二千年にわたるその歴史において、古代キリスト教はまだ揺籃期にあり、身体的にも精神的にも周辺世界に影響を与える程の成熟度を有しなかったことにある。身体的（数的）には圧倒的少数派に属したため、周辺からの暴力行使に甘んじて耐えなければならず、精神的（文化的）にもギリシア・ローマ文化という先進文化が開花した環境下であって専ら「与えるより受ける方が幸い」の立場を甘受する外なかった。またその一方で、その母胎とも言えるユダヤ人との関連では、新しい真のイスラエルとして古き民を排斥せねば自らの同一性意識を構築あるいは堅持することができなかつたように、周辺の先進三民族が安定した文化的遺産の上に安定した類意識を持ち得ていたのとは対照的に、神学的にはユダヤ人を、社会倫理的には異教徒を否定することによってしか自らを肯定できないといった精神的未熟さの中にあつたため、周辺世界に対して寄与し得るものはほとんど何も持ち合わせていなかった。

影響力不在の第二の理由は、第一点で指摘した古代キリスト教の社会倫理的特性である。ユダヤ教の遺産相続人として、周辺世界からの分離意識、世俗逃避性、閉鎖性を受け継ぎ、これがパウロでは聖俗二元論、そして終末待望も手伝って、世俗に対する無関心、周囲に対する積極的働きかけとしては宣教活動以外は何も生み出さない無関心という形で明白に現れる。「われわれの共同体は天にある」（フィリピ 3. 20）。世俗逃避的性格はまた、新約に出る「寄留民」という自意識（ディアスポラ意識）にも、また 2 世紀の文献に現れる「第三の類」（genus tertium）² という自意識にも、あるいはキリスト教

² 表現自体は Tert *AdNat* 1. 8. 10; *IClem* 64. 1; *IIClem* 2. 3; *Barn* 13. 1ff. 由来については諸説あるが (Ch. Guignebert *Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire*

徒について帝政初期の歴史家タキトゥスがその特徴として用いた「人類に対する憎悪」³ という表現にも明確に表れている。このような世俗逃避性は清浄な教会と穢れた世俗の相互排他性を前提とし、それゆえ世俗業務に携わることに対してはしばしば強い調子で警告が発せられることがあった。

「軍務に服する司教、あるいは司祭はローマの公務と聖なる職務との両方を保持して
いたいと欲する限り、(教会から)排除されるべきである。なぜなら『カエサル
のものはカエサルに、神のものは神に』」⁴。

神の領域とカエサル(世俗権力者)の領域を分離し、自身を前者に属する一兵卒と自認する理解は第二パウロ(II テモテ 2.3)に遡る。ここでは信徒が「キリストの兵士」と称されて教会が軍隊と認識され⁵、その教会生活の重要性が強調される。そしてそれが次に「二人の主人には仕えない」という表現に言い表された排他性を帯びると、信徒はキリストにのみ仕える兵士との同一性意識が生まれ⁶、入信自体は入隊とイメージされ始める。教会は「軍務に仕える教会」*ecclesia militans* となり、入信の儀礼(洗礼)は、元来入隊儀礼を意味し帝国・皇帝への忠誠の宣言であったサクラメントゥムと呼ばれるようになる⁷。

古代教会の世俗忌避的傾向は3世紀初頭に成立したヒッポリュトスの教会規則『使徒伝承』にも確認され、そこでは教会への入会と相容れない職業が列挙される。娼婦、売春幹旋業者、彫刻家、演劇俳優、教師、戦車競技の御者、剣闘士、異教の神官、兵士、「剣の権」の保持者(皇帝や総督)、都市公職者、魔術師、占い師など。穢れた世俗との接触を極力忌避しようという姿勢の現れである⁸。

以下は但し書きである。(1) 皇帝勅令であれ教会規則であれ、それは現実社会に対する

et de la société civile, Paris 1901, 546 n.2; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, I 1924⁴, 285 n.5; A. Schneider, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, Institut suisse de Rome 1968, 187-90), パウロの I コリント 10.32 から派生した表現と思われる。

³ Tac *Ann* 13.44 *odium humani generis*. ラテン語 *odium* には二種類あり、一つは憎悪対象への破壊感情、もう一つは逆に、憎悪対象からの逃避感情で、ここでは後者。ギリシア語の対応表現は *μίσος* [憎悪] + *ἄνθρωπος* [人間] = *μισανθρωπία* [人間嫌い]. W. Nestle, *Odium humani generis*, *Klio* 21(1927) 91-93. ユダヤ人に帰せられた Tac *Hist* 5.5.2 *hostile odium* も同様. *Ep ad Diogn* 5.1-4; *Tert Apol* 38.3 *nec ulla magis res aliena quam publica* 「国家(公共の事柄)ほどわれわれに疎遠なものはない」。Cyp *Ep* 69.4; 74.11(雅 4.12); 75.15 「閉じた庭」。

⁴ *CanonApost* 83 (= *ConstApost* 8.47). マタイ 6.24, ルカ 16.13 「二人の主人には仕えない」の同義命題。したがって *ConstApost* 8.47.81 (= *CanonApost* 81) 「司教は世俗的政務に身を委ねるべきではなく教会の業務に専念すべきである」。

⁵ *IClem* 37.2; Ignatius *Polycalp* 6.2 など。

⁶ *MartMaximil* 2.1 「私は世の軍隊には仕えず、わが神の軍隊に(のみ)仕える」。

⁷ *Tert AdMartyr* 3.1 *vocanti sumus ad militiam Dei ... cum in sacramenti verba respondimus*. ただしこの用語法はラテン語西方教会にのみ見られる現象。

⁸ B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 39), Münster 1972⁴, 34-9.

改変の試みであるゆえ、勅令や規則が宣言した規範の反対の事態が歴史的事実である。つまり教会には娼婦、売春斡旋業者、彫刻家、等々が多く在籍し、これが教父らの警告を誘発し『教会規則』に結晶したと推測される。(2) 世俗逃避とはいえ、それはあくまでも心情的および理念的逃避であって、4 世紀以降の隠修士が実践していたような隠遁とは質的に異なる。「キリスト教徒はめいめい籤で定められた通り、ギリシアの都市にも外国の都市にも住み、着物の点でも、食物の点でも、それ以外の生活様式の点でも、その土地の習慣に従っている」。しかし感情的に周囲と同化できない、「自分の故郷に住んではいる、が、寄留民かの如くに」⁹。

古代社会に対するキリスト教の寄与を特定するにはしたがって、コンスタンティヌスが登位し、教会が時の政治権力と積極的に接触することになった 4 世紀以降の時代を観察して寄与の実態を掴み、そこから逆に帝政初期に戻って、その萌芽を追求していくという手順を踏む必要がある。しかしなぜコンスタンティヌス期に至って教会は帝国と直接交渉ができるようになったのか、あるいは教会の何が帝国を引きつけ、保護政策に転換せしめたのか。ユダヤ人社会とは異なり教会は 3 世紀後半のガリエヌス期に至るまで帝国からは交渉の相手とは見なされていなかったのである¹⁰。以下の論考はこの点を考察の中心に据え、教会の寄与を特定することよりも、むしろ、帝国に影響力を行使できる程の力を獲得できた理由、そして帝国の関心を引いた教会の特性を特定することに考察を限定する。

教会は 4 世紀に至るまでの成長過程において何を準備し、この準備期間中、何を獲得したかのために帝国の眼に無視し得ぬ存在と映り始めたのか。保護政策への転換原因についての問題を扱う際、コンスタンティヌスの改宗を引き合いに出すことは極めて不適切であろう。改宗は早くとも 325 年であり¹¹、保護政策への転換より 10 年以上後のことであるし、ユリアヌスを除く後継皇帝が揃ってキリスト教に改宗したことは転換が単なる個人的な心情変化ではなく、何らかの客観的で社会的な要件に基づくものあったことを示唆しているからである。ではそれは何か。この問題に答えるために、キリスト教が他の諸宗教とどのような点で相違があったのか、その見極めから議論を始めたい。

⁹ *Ep ad Diognetum* 5. 4f.

¹⁰ ユダヤ人はカエサル期以降、政権が変わる度に代表団を派遣して特権の確認を求めたのに対し (*Jos AJ* 16. 161; *Philo Leg* 303; *PapLondon* 1912 L. 90f. etc), 教会は個々の知識人 (特に弁証家と呼ばれているユスティノスやクワドラトス等) が私的に弁明書を公刊したにすぎなかった。帝国が司教団に書簡を送り、教会側の要求に回答したのはガリエヌス返書が最初である (*Eus HE* 7. 13)。

¹¹ 拙稿「コンスタンティヌス大帝の“改宗”年代」, *Studia Classica* 1(2010), 1-54, esp. 9-26. 皇帝臨席の教会会議開催、キリストグラム冠するラバルム軍旗の導入、および異教文献における諸証言を改宗の目安とし、『コンスタンティヌスの生涯』は偽書として依拠史料からは排除した。『生涯』の偽書性については拙稿「天空十字頭現伝承の文学的虚構性とその成立年代」*Studia Classica* 2(2011)でも再度考察対象に据え、成立年代として 400 年前後、テオドシウス朝時代を提案した。

1. ギリシア・ローマ宗教の特徴

キリスト教と古典古代の宗教との大きな相違点は倫理的志向性および教義の有無ばかりではなく、その社会集団の組織化のあり方、具体的には、それぞれの宗教的活動拠点（神殿、教会）の都市間における連携性もしくは経営の一体性の有無にもあった。ギリシア宗教において神官職はエレウシスの秘儀を執行するヒエロファンテスのように世襲の場合もあれば、都市への功績ゆえに市民に参事会から終身職として与えられたり、任期付きで委託されたり、あるいはオークションで競りにかけられることもあった¹²。しかしどの場合でも、その神官による神殿の管理・経営は都市単位で行われ、エジプトのパピルスの中には、神殿が都市に提出した会計報告も見られる。宗教的な帰属意識も所属都市を越えた結節点を有しなかったことは、アポロン神殿であれアフロディーテー神殿であれ、帝国各地の、同一神を祭った諸神殿の間に組織的一体性は存在せず、（普遍教会のような）統一的組織体へと統合されることはなかった点に現れている。

ギリシア地方には前 8 世紀以降、諸部族が同一の聖域を共有し、そこで宗教的祝祭を祝わったり、毎年様々な案件を審議することを目的とした隣保同盟（アンフィクティオニア）という政治的かつ宗教的同盟があり、ここに祭られた神格が同盟構成員に対し強い求心力を与えたのではないかと、とも考えられる。しかし、ピュライ隣保同盟（デメテル神域の共有を基礎）が後にデルフォイのアポロン神域をも加えた事実、換言すれば、デルフォイ神域が他の、デロス隣保同盟（アポロン神域を基礎）ではなく、ピュライ隣保同盟に組み込まれた事実もあり、神格が共同体の紐帯として機能したと考えることはできない¹³。

ギリシア・ヘレニズムの公的宗教は、古くは独立した形で存立していた個々の私的な祭儀集団が徐々に都市国家の管理下に摂取されることにより国家機能の一部を担う役割を負わされるようになり、それがゆえに、近隣都市の二神殿が共同管理されることは、たとえ同一神を祭っていようと、なかった。それ程にまでギリシアのポリスにおいては政治的原理が強力に働き、宗教的営みは従属的地位に甘んじていたのである。

上に見た通り、ギリシアの諸都市は第一義的には政治組織であったため、市民の政治的および社会的帰属意識は専ら自らが所属する都市を求心点としていた。そのため、個々の都市領域を越えた社会集団としての「ヘラス」（ギリシア）という世俗国家は古代においては形成されず、また形成され得なかった。ギリシアという国家が誕生したのは 19 世紀、民族自決に基づく国民国家の形成期に至ってからであり、古代に存在したのはアテーナイやスパルタなどの小規模なポリス群だけである。ポリスの没落を促したマケドニア王国も領域的には確かに諸々のポリスを包摂はしていたにせよ、マケドニアとい

¹² Pausanias 2.14.1[任期付き]; Dittenberger *Syllloge*³ Nr.1003, 1007, 1017f. [神官職入札].

¹³ 隣保同盟については Strabon 9.3.7 C420; Cauer, s.v. 'Amphiktyonia' in: *RE* 1.1904-1935, ピュライ隣保同盟については 911ff.

う概念は、ローマのように市民権付与により諸都市民を母市に帰属させることがなかったため、都市横断的に異なった都市の市民を相互に心理的、精神的に結びつける紐帯として政治的に機能することはなく、逆にマケドニアが文化的にヘラスの一員と自己理解し、周辺ギリシア人からその認知を求めた程であった¹⁴。このようにヘラスは確かに都市横断性を有する概念ではあったがゆえにアテーナイ人も、またスパルタ人も、後にはマケドニア人もヘレーネース（ギリシア人）と自認し、ギリシア語を話し、かつギリシア的教養を持っている限りでヘレーネースと認められたが、しかし専ら文化的視点から定義された概念であったため、社会的組織化への駆動力は持ち得ず、これをもって彼らがヘラスという国家連合、況んや、近代的な連邦国家へと突き進むことはなかった¹⁵。同じくローマの宗教制度も都市の管理下に置かれており、ここでも都市横断的なグローバルな神殿経営は見られない。

ただし、ヘラスが文化的視点から定義された概念であったのに対し、「ローマ人」はローマ市民権者として法的に定義されていたため、彼らは *res publica Romana*（以下、*r. p. R* と略記）もしくは *imperium Romanum* という現実の国家を形成し、さらには軍事的覇権および外国人への市民権付与を通して諸民族を包摂した国家へと発展し得た¹⁶。この *r. p. R* は字句的には「ローマ国民の事柄」を表し、含意として、地域的治安の維持等、元来は外国都市の案件であってもローマ人の関心に係わるものであれば、それはローマ人が扱うべき案件として扱うことが含まれる。これら国家的業務の総体が彼らの考える国家 *r. p. R* であった。このような都市限定性を超越したローマ的国家観は、同じく都市内完結性を欠如し宣教により外地から新構成員を内に吸収しつつ成長するディアスポラ普遍教会に対し組織化のための範型を提供することになる。

¹⁴ アレクサンドロス大王の父フィリッポスはアッティカの官房語を導入し、息子には同郷のアリストテレスを家庭教師をつけたことは有名。大王自身もギリシア人へのみ参加が認められるオリンピック競技に出場するために出自を偽ったと言われる（J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren*, 1922, 28-33）。ディアドコイのパレスチナ支配もユダヤ人にはヘレニズム化の試みと映った。I マカベア 1.14-15; 1.41「一つの民族となるためにおのおの自分の慣習を捨てるよう勅令を発した」、II マカベア 6.2「王はアテネ生まれの長老を派遣した。王はユダヤ人を無理矢理に父祖伝来の立法から引き離し…ゲリジム山の神殿をゼウス・クセニオスの宮と呼ばせた」[アンティオコス4世エピファニス]。

¹⁵ カイロネイアの戦い後の前337年に成立したコリントス同盟（別名「ヘラス同盟」）は、参加国の内政に対する多少の制約を課しつつも、概してフィリッポスを盟主とする一種の軍事同盟であり、「国民」もまだ不在で、「中央政府」の名に値する行政機構も存在しなかった。無論、同盟国内の全市民が共有するマケドニア市民権なる概念もない。

¹⁶ アテーナイ人もローマ人も国家を *οἱ Ῥωμαῖοι*, *populus Romanus* と言い表し、人的集団と理解した点では同じだが、ローマ人は一方で *res p. R.* [ローマ人の公共の事柄], *imperium R.* [ローマ人の命令権] とも表現し、非ローマ市民でもローマ人の公共性に重要な関係性を有する場合は彼らをも命令して服従させ国家の中に吸収する。中国が台湾を国家安全保障上重要な地域と考え、これを中国の一部と主張するのと類似した現象である。ローマ帝国とは、戦後のGHQの占領統治機構のように、外国（人ないし領土）を支配対象とする政治体制であった。ギリシアとローマの国家観の特徴および相違については E. Meyer, *Vom griechischen und römischen Staatsgedanken*, in: *Eumusia: Festgabe für E. Howald*, Zürich 1947, 30-53 が代表的な論考。

ローマ国家による市民権付与を念頭にキケロは「二つの祖国論」を展開して、ローマ市民(権)の帝国領域内における普遍的性格を謳歌し、アウグストゥスが内戦を終結させ地中海を平定した時期、そしてカラカラ勅令が発令され帝国民に遍く市民権が付与された3世紀初頭およびその前夜には「共同の祖国」の理念が法学文献や帝国支配を称える弁論(頌詞)に現れるようになる¹⁷。とはいえ、都市横断的な「ローマ人」の自意識を有したのは主に都市上層部だけであった。しかも帝国は基本的に都市固有の法に基づく地方自治を認めたこと、また全帝国民への市民権付与が完了したとはいえ、代わりに爵位による市民間の差別化が進行したことによって、「ローマ人」としての自意識は地方では見た目程成長せず¹⁸、また全帝国民への市民権付与に裏打ちされた「共同の祖国」論も実質的には——ガリア分離帝国やパルミュラ分離王国の出現に見られるように——帝国支配の求心点の喪失という現実に対するリアクションにすぎず、市民権の空洞化現象は進行し、一般市民は第一義的に各自の都市に所属する市民として自己理解し続けたようである¹⁹。しかしこの都市民としての帰属意識も既に3世紀前半セウエルス朝と共に崩壊し始め²⁰、市民にとっては帰属意識の拠り所の喪失過程が目立たない形ながら進捗する。これが、各都市民固有の生活形態の変更を入信者に要求せずに²¹ 救済を約束する普遍宗

¹⁷ Cic *Leg* 2.5 et omnibus municipibus duas esse censeo patrias, unam naturae, alteram civitatis. 後者の「祖国」は Plin *HN* 3.39 の「共同の祖国」に匹敵する。後3世紀には「共同の祖国」という表現が法文献に出る。Modestinus *Dig* 50.1.33.pr. Roma communis nostra patria est. 他に *Dig* 27.1.6.11. Aristides *Ad Romam* 61 ἄστυ κοινόν [共同の都市]。

¹⁸ 帝政初期ではパウロの事例が参考になる。ローマ市民権を有していたとはいえ、そこに同一性意識は伴わず、専らユダヤ人としての自己理解が顕著であった(フィリピ 3.5「ヘブライ人の中のヘブライ人」、行伝 21.31「私はタルソ生まれのユダヤ人、キリキアのれっきとした市民」)。またセウエルス朝期のローマ人意識を論じる際にしばしば Tert *Apol* 36.1「どうしてわれわれはローマ人であることを否定されるのか」が引き合いに出され、北アフリカにおけるローマ化の浸透の根拠とされるが(R. Klein, *Tertullian und das Römische Reich*, Heidelberg 1968, 35-48)、上の引用文は弁論家固有の修辞表現にすぎず、単に相手の論法の自己矛盾を明るみ出すことだけを目的とした文章である(拙稿「初期キリスト教の国家倫理と社会倫理」千葉大学文学部『人文研究』32[2008]、61-104頁、特に100以下)。引用文に見られる「ローマ人」への認知要求は行伝 16.21「ローマ人である限り(パウロが宣教している生活様式を)受容しても実践してもならない」と同様、社会上層、および社会的上昇を願う中産層の価値観の反映。

¹⁹ 帝国の支配者も帝国の繁栄は地方都市の繁栄の上に成り立つと考え、中央集権的な施策はとらず、皇帝礼拝の強要もしなかった。3世紀中葉デキウスの供犠命令でも犠牲執行の形式は都市に一任したため、犠牲の捧げ先となる神々も地方都市固有の守護神等であり、植民市建設の際に設置を義務づけられた伝統的なユピテル・ユノ・ミネルウァの3柱ではなかった。

²⁰ 3世紀には税負担を逃れるべく都市からの市民逃避が相次いだ。Dittgenberger *Sylloge*³, Nr. 888. 85[Thrakia]; *bBabaBatra* 8a[Tiberias]。ラビ文献については M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud* (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums Bd. II), Berlin 1962, 102. *POxy* 1477 [3世紀後半]「私は抵当に入れられますでしょうか…、私の財産は競りにかけられますでしょうか…、私は乞食になるでしょうか。私は逃避することになりましょうか…、私は参事会員になりませんか。私の逃避は失敗するでしょうか」(古山正人他『西洋古代史料集』史料112)。

²¹ *Ep ad Diogn* 5.1-6(上記註 3, 9)。教会指導層が教会規則(上記註 8)を制定したのも、信徒の生活様式が多くの場合、入信後も変化しなかったからである。

教キリスト教の成長に養分を供給する社会的土壌であった。帝国と同様に教会もまた、入信という教会市民権の付与を通して外に向け限りなく成長する普遍的性格を持った社会組織である。

2. キリスト教の類意識と広域組織性 首都教会の首位権

都市間の相互連帯がなく、政治的帰属意識が都市単位で分断されていたギリシア世界に対し、キリスト教世界では信徒がユダヤ人の民族としての類意識をそのまま継承して「新しい民」、あるいは「新しいイスラエル」という自覚を持ち、ユダヤ人と同様、地理的に分断されディアスポラ状況にある自分たちの終末における再統合を待望した — 「イエスはこの民族のためだけではなく、散らされている神の子らをも一つに集めるために死ぬことになっている」（ヨハネ 11.52 のカイアファ預言）。しかしキリスト教徒の多くは民族再統合を目標に掲げつつも、一部の少数勢力（ゼーロータイ）のように直接武力に訴えることはせず、理念的目標として常に念頭に置きつつ²²、祈りによって達成せられるものと考えた。教会は「カエサルのはカエサルに」の標語の下、先述したように、世俗的事柄からは手を引き、宗教的事柄の処理および教会組織の整備に活動を自己限定したのである。

1, 2 世紀において個々の地域教会は相互に独立した組織であり、紀元 150 年頃が最も地域教会相互の独立性が保たれた時期であった。しかし「新しい民」としての類意識が結合力となり、諸教会間の交流による教義および社会倫理の一致を目指し、「カトリック」（普遍）教会という一つの組織としての輪郭を明確にしていく。それを主導したのは首都教会で、2 世紀後半以降、都市横断的ヒエラルキーを構築すべく首位権（プリマートゥス）への要求を徐々に強め、種々の政治的工作を試みている。首位権とは諸教会の間における最高権威・権限のことで、一般的には首都教会の首位権が確立したのは 5 世紀だと言われているが、既に 2 世紀後半からその動きは始まっていたと見て良い。すなわち 2 世紀になると、イエスの一番弟子でイエスから「鍵の権威」（マタイ 16.18）を授与されたペトロがローマ教会の初代司教とみなされ²³、ペトロおよびパウロの遺骸が首都に搬送されたことの証言が文献に現れ、3 世紀、正確には 258 年、彼ら二人、ペトロとパウロの遺骸が首都のカタクンバという名の地に移転されて殉教者祭が導入され²⁴、翌 259

²² 既に旧約でも理念として掲げられていた。ゼファニヤ 1.2-3 [Vulg] congregans congrebo omnia a facie terrae…/congregans hominem et pecus; 3.8. イザヤ 43.9; 52.12, エレミヤ 3.17; 8.13 等。

²³ Iren *adv. Haereses* 3.3.3 (Euseb *HE* 5.6.1-5)。ただし、エイレナイオスや 354 年の『リベリウス・カタログ』はペトロを首都教会初代司教と前提しているが、Euseb *HE* 3.2.1 は「パウロとペトロが殉教した後、最初にリヌスがローマ教会の司教座を得た」と、ペトロを初代司教とは見なしていない。両聖人の首都殉教は伝説で史実性に欠ける。

²⁴ *Depositio Martyrum* (ad Jun.29) Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso cons. (= CE 258)。他にも *Liber Pontificalis* [Duchesne] ad Damasum; *Martyrologia Hieronymi* ad Jun.29. “Catacumba” は固有名詞で墓地名。258 年以前、二人の聖人はそれ

年にはペトロ叙任祭が導入された²⁵。ここで注目したいことは、この二つの祝祭が皇帝の生誕祭と即位祭という、ローマ世界における二大イベントに見事に対応している点である。ラテン語で生誕祭は単に *Natalis* と、即位祭（即位日）は *Natalis imperii* 「命令権の誕生日」、すなわち「新しい権力が生まれた日」と言う。一方、キリスト教文献において殉教は「血による第二の洗礼」と言われ²⁶、それはすなわち「新しい命を授かること」、つまり第二の誕生である²⁷。したがって、ペトロ・パウロ殉教者祭は皇帝の生誕祭に、そしてペトロ即位祭は皇帝即位祭に即応すると言えよう。これによって首都教会はペトロを初代皇帝アウグストゥスに比肩し得る、宗教的領域における最高指導者キリスト・バシレウス²⁸の代理人とし、自らを帝国と双璧をなす普遍的組織として提示したのであった。以降、イエスから「鍵の権限」を授けられたペトロ教会として、自らを、第一義的には赦しを与える最高法廷と理解し、4世紀後半からは悔い改めに重点を置いた民衆教化にも乗り出していく²⁹。鍵の権限を武器に地域諸教会を配下に治めるためである³⁰。

ぞれバチカンの丘とオステティア街道沿いに埋葬されていたことは Euseb *HE* 2. 25. 7にも記される。二大聖人の遺骸を同一の場所に移動した事実、および『殉教者暦』*Depositio Martyrum*への記入は移動が殉教者祭執行のためであったことを強く示唆する。ただし、移動目的を大地震のための一時的避難と説明した証言も見られる (*Act Petri et Pauli* 38 [Tischendorf])。拙著『ローマ史のなかのクリスマス』教文館 2005 年、151-54。

²⁵ *Depositio Martyrum* (ad Feb. 22) Natale Petri de cathedra. cf. *Martyrologia Hieronymi* (ad Feb. 22) 「聖ペトロの座の誕生日。この日アンティオキアで着任」。年代は記録されていないが、しかし『リベリウス・カタログ』は 259 年に首都教会の司教に叙任されたディオニュシウスの時代以降に限って叙任の年月日を記載している。記載は叙任祭の執行が目的であるゆえ、ペトロ叙任祭はこの年に導入されたと推測できる。

²⁶ *Tert Bapt* 16. 1; *Passio Perp. et Fel.* 18. 3; 21. 2.

²⁷ *Tert Bapt* 20. 5 「新しい誕生」; *idem Cast* 1. 4 「第二の誕生」。洗礼は新しい生命の誕生という理解はロマ 6. 4。

²⁸ 東方ではローマ皇帝が（通常は *αυτοκράτωρ* だが）しばしばバシレウス *βασιλεύς* [王] と呼ばれ、それに倣って殉教者文書ではキリストもバシレウスと呼ばれることが多い。キリストへの適用例は *MartCarp* 9. 3; *MartPolyc* 9. 3; 17. 3 etc. また皇帝への適用例は *ActJust* (BC) 2. 1; 6. 3; *MartApoll* 6, 26, 37 etc. *MartConon* 3. 2f. では意図的に両者に適用されている。キリストは理念的に皇帝と競合関係にあるとイメージされ、それが文学的に演出されることもあった（拙著『ローマ帝政初期のユダヤ・キリスト教迫害』2003 年、301-303 参照）。殉教者文書におけるさらなる用例については、『殉教者行伝』（キリスト教教父著作集 22）教文館、索引 10 頁を参照。

²⁹ 十字架のイエスが初めてキリスト教美術に現れるのは首位権確立時の 420-430 年（E. Kirschbaum [Hrsg.], *Lexikon der christlichen Ikonographie* [Allgemeine Ikonographie] II, Herder 1970, 611. 出土地イタリア）。それまでは罪に対する一般信徒の無関心が原因で贖罪のイエスは民間美術の領域ではテーマ化されなかった。史上初の上記図像においても先行時代の残像を引きづったため、十字架は贖罪ではなく勝利の象徴（トロパイオン）として描かれている。拙稿「古代キリスト教における十字形磔刑図像の成立」『聖書学論集』41, 551-64, 特に 160 頁以下。信徒に悔い改めを促す目的から異教の祝祭を改鑄してリタニア祭が導入されたのも 5 世紀である。拙著『クリスマス』207 頁以下。巡礼においても悔改めが求められた。神学者の義認論への関心は東方より西方、特に首都教会において強い。東方教会はギリシアの神秘主義的傾向を受け継いだのに対し、西方教会は法支配に長けたローマ人の影響もあってユダヤ人の法的思想を受け継いだのである。ローマの世俗法に対抗する形で教会法を築き上げてきたカトリックの教会組織はローマ支配機構の写し、ローマという「カエサル」の領域を映したネガを通して作成された「神」の領域のポジに、見える。

³⁰ 贖罪権限はその内的論理から言えば首位権ではなく一教会内での司教権限の強化に寄与す

3. 大迫害の原因 教会の広域組織的抗戦姿勢

こうして教会は宗教的な一つの国家として機能し得るところの、都市横断性を有する普遍的な組織へと成長する。ディオクレティアヌス帝の時代、正確には 303 年にニコメディア（今日のトルコ）から始まった所謂大迫害は教会という宗教国家が持つ組織的で反帝國的な動きに対する弾圧もしくは是正措置と規定できる。地域教会は書簡と使者派遣を通して他の教会との間で、教義（ドグマ）や、教会制度、そして社会倫理に関する問題を共同で検討し、ローマ政府に対する対応の統一を図っていた（例えば 3 世紀半ば、デキウスやウァレリアヌス帝の迫害期におけるローマ教会とカルタゴ教会）。帝国側からの要求は神々に対する供犠の実行であり、拒否者は処刑されたため、拒否せず要求に従った背教者を教会としてどう処分すべきかがどの迫害期においても重大な教会の案件となっていた³¹。正統派は帝国に対する徹底的抗戦を主張しながらも、背教者に対しては条件付きで教会復帰を認めるという中間的立場を取ったが、大迫害期に帝国の勘に障ったのは特に、帝国側の文書から推察するに、この徹底抗戦の意志、そしてそれを諸教会の間で統一の行動方針とした点に見られる組織性、連帯性、協働性であった。そこでは弾圧理由として教会の自律的な法治国家的性格と諸民族統合の意図が挙げられているので、以下に引用する。

「これらキリスト教徒は、… 古人の制度に従わず、自分自身の判断で、そして自分自身の好みに応じて自らに従うべき法律を自らのためにのみ作り出し、こうして様々な地域で様々な諸民族を統合しようとする程のは甚だしい我意に襲われ、これ程のは甚だしい愚かさに憑かれたからである。」³²

教会は発足時よりキリストを元首として縦にヒエラルヒックな、横に都市横断的な普遍性を有する機動性の富んだ組織ではあったが、帝国からはその小規模さゆえに無視された存在であった。たとえ教会が「新しい民」と自覚し、ヨハネ福音書が伝えているように諸民族の再統合を目指していようとも、それはあくまで理念上の自己理解にすぎず、実際には行動が伴っていなかった。パウロ的な終末理解と、同じくパウロ的な「われわ

る（拙著『ローマ帝政中期の国家と教会』2008 年、403 頁）。しかしペトロ授権という神学的事実と組み合わせれば、悔い改めの勧告は司教権限と首位権、両者の伸張に繋がる。

³¹ 殉教（法廷告白）の評価についての抗争は Tert *Scorp* 1.5-7[迫害期には殉教敵対者が湧き出てくる]; 7.1; *Cor* 1.4; *adv. Val* 30.1; *ClemAlex Strom* 4.4.16.3; *NHC IX-3* pg.31.22ff etc. 背教者教会復帰の是非についての抗争は Tert *Pud* 6.8 dabis … apostatae veniam; *Cyp Ep* 27.3; 43.3 etc. 復帰の是非については、無条件で認める宥和派（フェリキシムス等）、如何なる悔改をも認めない厳格派（ノウァティアヌス等）、条件付きで認める中間派（キュプリアヌス等）で意見が分かれ、この最後の中間派が多数を占め正統と自称した。宥和派や厳格派の主張に従えば「鍵の権限」の行使が不可能になり、救済施設としてのカトリック教会の存立意義が失われると考えた聖職者が多かったからであろう。

³² *Lact MortPers* 34.2 (311 年ガレリウス寛容令) *sibimet leges facerent ... et per diversa varios populos congregarent*. 上記註 22 の引用文と比較参照。

れの共同体は天にある」(もしくは、「カエサル」の領域と「神」の領域を分ける自己限定的二元論)が原因であろう。そのため、周囲の異教徒からは民族統合を目指す社会組織とは認知されず、単に、民族統合を目指すどころか、都市の暗がりでも個々バラバラに生活していた諸個人の集まり程度としか見られていなかった³³。それが3世紀中葉頃になると、教会規模の拡大に伴って異教徒の認識に変化が生じ、教会は、同じく元首(皇帝)を頂点に戴き、外国をも「ローマ人の公共の事柄」*res publica Romana*としてその命令権 *imperium* の及ぶ範囲内に組み込んだ普遍的な帝国と競合関係に入った社会組織と帝国自身から認知され、4世紀に至ってローマ側文書に初めて、帝国支配層がキリスト教徒集団を「エトノス」(民族、国家)と呼んだ文献証言が現れる³⁴。

テトラルキアの指導者が座視できぬ状況と認識したのは、キリスト教徒が軍において供犠命令を拒否し³⁵、これを相互に申し合わせて³⁶組織ぐるみで抗戦体制を敷いた点であり、これを「諸民族を統合」する企図と解釈したのである。帝国統治の最重要課題の一つは地域の治安維持、安定化であるゆえ³⁷、諸教会の動きは帝国秩序に対する一つの脅威と帝国指導者には映ったようだ。この時帝国は教会の中に自らの、しかし危険な分身を見る思いをしたであろう。前186年にも元老院は、一般ローマ市民からは分離して「第二の民族(国民) *populus* を形成しつつ」、「国家最高権力掌握の画策」をしたバックス集団に鉄槌を下している³⁸。こうした状況において対応は二つに一つ、教会を説得して伝統的なローマの秩序に引き戻すか、あるいは逆に、中央の求心力が低下し末端から分解が始まった帝国の再生にこの教会が持つ都市横断的で普遍的な、「諸民族を統合する」特性を利用するか、である(多くの研究者が考えているような、教会組織の破壊は選択肢としてはなかった)。前者はディオクレティアヌスら守旧派の、後者は311年時点でのコンスタンティヌスの選択肢であった³⁹。

4. コンスタンティヌス帝およびそれ以降

民族としての認知は認知された側に重大な帰結をもたらす。ローマ人にとって民族と

³³ MinFelix 8.4 「身を隠し光を避ける輩、公の場では沈黙し、片隅では饒舌」。

³⁴ Euseb *HE* 9.9a.1 「ほとんどすべての人々が神々礼拝を捨てキリスト教徒の民族(国家)に合流」；9.1.5. Cf. Euseb *MartPalest* 9.12(S) [ローマに敵対的な都市建設]。

³⁵ 303年の大迫害第一告示発令に先立って軍内部の規律の厳格化が実行された。Euseb *HE* 8.4.2；Lact *MortPers* 11.3。

³⁶ これを直接証言する史料はない。キプリアヌス期における首都教会とカルタゴ教会の間の申し合わせからの類推。

³⁷ *Dig* 1.18.13.pr. *curare ut pacata atque quieta provincia sit quam regit.*

³⁸ Liv 39.15.4. 拙著『ローマ帝政初期』141頁註56。

³⁹ 異教徒にも十分な配慮を怠らなかったコンスタンティヌスの、バランスのとれた教会保護政策の到達点は、万民のカトリック正統信仰への帰順を一方的に求めたテオドシウス勅令「すべての民」であった(*CT* 16.1.2.pr. 380年、東方首都市民宛)。これも信仰のなせる業ではなく、単に教会一致を、今度は暴力的に、求めた決定であった。

は独自の国家および国家に不可欠な祭儀執行の権利を有する集団であり⁴⁰、ユダヤ人が帝国から寛容に扱われた原因もこの民族性の認知に基づく。教会はこの時期に至って初めて、独自の法に基づき運営され⁴¹ 祭儀執行の権利を有する疑似民族国家と認知されたのであった。

大迫害後の帝国はキリスト教を“公認”したのではない。帝国は4世紀以降も宗教それ自体には無頓着であり、“公認”したのはキリスト教という宗教ではなく、教会という都市国家並の自律性を有した人的組織であった。ギリシア人と同様、ローマ人も国家を第一義的には（近代的定義とは異なり、領土の有無を問わず）人的集合体と理解したため、対内的であれ対外的であれ支配は宗教ではなく人およびその集団としての都市のあり方に関する法的定義から出発する⁴²。対教会政策でも同様である。キリスト教という宗教ではなく教会という人的集団をどう法的に位置付けるか、これが帝国指導部の基本的問題設定であった。303年に“迫害”されたのはキリスト教ではなく教会であり、禁止されたのも特殊キリスト教的な礼拝ではなく、教会の活動そのものであった。民間人の宗教、信仰、良心、これらの内容如何は帝国の関心外の事柄である。

したがって、4世紀の諸皇帝が教会内抗争に介入し、抗争当事者の一方を支援したにせよ、支援先の選定は自身の信仰を基準としてなされたのではなく、教会一致を実現するにはどちらを支援した方がより効率的か、という功利主義的思考もしくは党派性の論理に基づいていた⁴³。アタナシウス＝アリウス論争について4世紀の諸皇帝の判断が分かれたのに対し、ドティスト論争では一致してカエキリアヌス側を支援したのは、アタナシウス派とアリウス派の勢力が帝国全体では拮抗していたのに対し、ドナティストは北アフリカに限定された勢力で、帝国全体のキリスト教徒に占める割合が極端に低かったことが原因であろう。帝国の関心は常に帝国内諸民族の平和共存、そしてそれを側面から後押しすべき教会の一致であった。ただし、教会の一致とはいえ、それは教義（ドグマ）の一致ではなく、統制のとれた行政執行に必要な組織的一体性であった。このことはコンスタンティヌスが異教徒にも十分な配慮を怠ることなく、両者の均衡を計りつつ実施した中立政策⁴⁴に良く現れている⁴⁵。セウエルス朝期の異邦宗教取締勸告⁴⁶のように帝国内の諸宗教の相違を解消して一つに纏めるのではなく、相違はそのまま温存しつ

⁴⁰ Cic Flacc 69 sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis. Th. Mommsen *Religionsfrevel* 413 n. 4.

⁴¹ しばしば4世紀以降の法文書において属格形の *legis Christianae* (*catholicae, sanctae* etc.) が教会（宗派）への所属を表す表現として用いられる（CT 16. 2. 11; 16. 8. 13 etc.）。教会が法規範に基づき構成された人的集団であると法学者が認知していたことが分かる。

⁴² ローマの刑事訴訟法において属地主義ではなく属人主義の立場をとるのもこのためである。属地主義の立場からみればローマ市民パウロの首都への上訴は原則的に不可能であった。

⁴³ *Vita Constantini* 2. 68 [神学的議論の無価値性]。

⁴⁴ 拙稿「コンスタンティヌスの“改宗”年代」*Studia Classica* 1 (2010), 1-54, esp. 35-45.

⁴⁵ 異端および分離派に対する権利制限措置（CT 16. 5. 2 [a. 326]）は多数派（カトリック）への帰順を促すことを目的とすると解せる。

⁴⁶ DioCass 52. 36. 1f. [マエケーナースによる異邦宗教排除勸告]。

つも教会の霊的権威、そして行政指導力による諸民族、諸都市の共存の実現を期待したのである。

「3世紀の危機」以来顕著になりつつあった中央の求心力低下現象は4世紀以降も継続した。特に4世紀中葉以降の文献には皇帝の意志が統治機構の末端に行き届かないことへの苛立ちから現行法律の厳格な執行を命じた勅令が複数現れる⁴⁷。このような中央の統制が十分には効かなくなった状況においては都市部では官職も売買され、贈収賄が——カトリック派が伝統的に賄賂に肯定的であったことも手伝って⁴⁸——頻発して賄賂社会化し、農村部では大土地所有の進展によって大所領主（元老院議員）が徐々に“封建化”する。しかし一方では、諸教会の司教に対する市民の信頼は篤く、司教は都市部では（時には農村部でも）第一の指導者存在であったため⁴⁹、司教に属州総督の任務（上記註37。ただし民事裁判権のみ）の一端を負わせ、社会末端の安定化（農村部では大所領主の動きの抑制）を期待することには行政上の合理性があった。この種の事態が318年コンスタンティヌスによる司教裁判導入の背景をなしていたと推測される⁵⁰。

帝国は教会を都市国家並の社会集団と認定することで帝国内の一国家機関としての機能を期待し、民事裁判権等、一部の国家的業務を委託した。しかし当初帝国は教会一致と、それに基づく帝国の分解の阻止を帝国が可能と楽観的に判断したものの、大帝の見込みとは裏腹に異教徒との対立は日増しに激化し、テオドシウス朝期に至っては教会内抗争の自発的解決ももはや不可能と見るや、主流派（カトリック）に対立する諸派を異端として、また異教徒を不敬虔者として力づくで帝国および教会の指導者集団から排除した。380年の「クンクトース・ポプロース」も405年の所謂「教会統一令」も、共にカトリック派への帰順命令であった⁵¹。

病院、孤児院、救貧院、養老院の建設と運営等、教会の社会活動を効率的に機能せしめた広域組織性はキリスト教徒の類意識に由来するが、このキリスト教的類意識は一方で、「ユダヤ人」「異教徒」「異端」といった神学的範疇を生み出し、帝国における社会的身

⁴⁷ CT 16.10.4 (a. 352) 「誰であれ属州総督が姑息な隠蔽工作をして現行法律の執行を怠ったなら、その者は自身の官職を失うことを知るべし…」；CS 12. その他の類例は、R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, Yale Univ. 1997, 24 n. 78.

⁴⁸ 拙著『ローマ帝政中期』270頁註38。アレクサンドリア司教ペトロスは賄賂による逃避を無価値な金銭の有効利用として高く評価（同書408-9頁）。アウグスティヌスも肯定的。Augustin *Opus Imperfectum* 1.42 (CSEL 85, 1, p. 71 [彼の指示で80頭以上もの良く肥えた馬を役人に贈与]—山田望氏の指摘による)。Euseb *MartPalast*(S) 12.1では聖職者が「馬の世話役」として非難されている。馬を贈与して権力者に取り入った聖職者が多かったのだろう。

⁴⁹ G. Fowden, *Bishops and Temples in Eastern Empire*, *JThS* 29(1978), 53-78, here 56f; J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV^e - V^e siècles)*, Paris 1958, 350f.

⁵⁰ コンスタンティヌスが聖職者に認めた公役免除 (Euseb *HE* 10.7.1f; *CT* 16.2.1 etc) の目的を「祈りに専念」(*Vita Constantini* 4.18.1) させることに求めることも一面の真理があるが (*CT* 16.2.16 [361年。宗教は国家繁栄の基礎ゆえ功績ある者は誰でも免除])、免除措置は同時に、他のより重要な世俗業務をも考慮している。異教神官も公役免除を認められていたが、同時に二人委員等、世俗重職の兼担事例も4世紀には多くなった。

⁵¹ *CT* 16.1.2. pr.; 16.5.38.

14 保坂 高殿

分差別に法的基礎を提供したことも失念してはならない。4世紀末以降、教会組織への期待度を一層増長させた帝国は軍職や属州総督、都市監督官など他の公職をキリスト教カトリック派に限定し、他の集団を単に公職から排除することになったことは誰もが知るところである。新たな社会的差別の始まりである。