

ギボンの東方教会史への脱線 —カラムジンのロシア国家文明史の分岐—

角 田 俊 男

序論

啓蒙のコスモポリタ的な歴史叙述は、通説では、宗教や他地域の文化を軽視する偏向性があり、それをロマン派の歴史主義は超克しようとしたとされた。しかし、啓蒙の歴史叙述の再評価が進められている。つとにモミツリヤーノから通説批判となるギボンの方法論の評価が提唱された。ギボンは啓蒙の「哲学的歴史」の史観に、諸事実について古事学・批評の「博識」から史料論証方法を総合した。彼の貢献は「どのように記述しどのように因果連鎖をたどりどのように良い史料と悪い史料の間の線を引くか」という史料の論証手続きに関係し、彼の批評は非西欧地域の宗教・精神史に入る想像力の広がりを示す¹。モミツリヤーノのこうしたギボン評価は、簡潔な論文で総括的に論述されているが、本稿ではそれをギボンの東方正教会および「ロシア」（正しくはルーシ）をめぐる叙述と史料批評において具体的により詳細に検証したい。ギボンによる総合とは古事学の伝承に対する軽信的な受け入れを意味するのではなく、史料批判は哲学的歴史の目的に対し、その修正も含む手段と理解するのが正確であろう。

モミツリヤーノを受け継いだポーコックの偉大なギボン論の連作では、『衰亡史』のテキスト解釈を遷延し、まずギボンに先行する歴史叙述の重層的なコンテキスト—古典古代から学識、啓蒙に至る—が徹底して追究される。大きく「帝国

¹ アルナルド・モミツリヤーノ「Gibbonが歴史学の方法発展に寄与した点」『歴史学を歴史学する』木庭顕編訳、みすず書房、2021年、152頁。同書の詳細な注釈と木庭顕『人文主義の系譜—方法の探究』法政大学出版局、2021年も参照。本稿はこの両者のギボン研究の方法をできる限り理解し、比較的未開拓な『衰亡史』の後半の東方の叙述に適用することを試みる。

の衰亡」／「野蛮」／「宗教」に分けた主題に関係する、ギボンにとって史料・コンテキストとなる古代から初期近代までの多数の史書が、三主題に対応する四巻で参照され、その後でギボン自身の叙述のテキストが分析される²。ポーコックはその連作の第5巻『宗教—最初の勝利』で、キリスト教への嘲笑と読んだ聖職者との論争を引き起こした有名な第15、16章のキリスト教の発展原因と迫害に関する批判的な史論とは別に、それ以降ギボンは学問的な宗教史叙述を追求していたことを明らかにした³。ポーコックの研究は西ローマ帝国滅亡に至る『衰亡史』前半の三巻に向けられているのに対して、ここでは後半の三巻から、東ローマ帝国の「宗教」とその周辺の「蛮族」という残された領域について、また、ギボンの先行する史書よりもギボンの受容史からギボンの宗教史家としての特徴や限界を後続する史家との比較で浮かび上がらせよう。ポーコックは『衰亡史』の概観で、後半の三巻の研究者の課題として、東ローマ帝国を軸にした受動的な関係性において集められた個々の民族・宗教史を統一する主題的な叙述 (master narratives) の追究を挙げたうえで、キリスト教の帝国と教会の関係がそうした絆となるかも含めて否定的である⁴。むしろ後半は遠心的・分散的な構成で、広く多極的なユーラシア諸地域に視座を広げて、それらの相互の交渉・比較を探究す

² J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, 6 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 2000-2015 (第1・2巻の邦訳として、田中秀夫『野蛮と宗教 I エドワード・ギボンの啓蒙、II 市民的統治の物語』名古屋大学出版会、2021年、2022年)。第1巻はギボンの啓蒙との伝記的関わり、第2巻は様々な啓蒙の歴史叙述。第3巻は帝国の衰亡、第4巻は野蛮、第5巻は宗教、第6巻は宗教と野蛮を扱う。

³ ポーコックによれば、ギボンの第二次的な諸要因によるキリスト教発展の説明は、「神の啓示や働きの信仰の起源や結果の説明」であって、信仰に挑戦するものではなく信仰を想定した論述と解釈すべきで、ギボンが帝国史に無関係な宗教攻撃に逸脱したという同時代の批評は当たらない (Pocock, op.cit., vol. 5, *Religion: The First Triumph*, 2010, p.280)。さらにポーコックの第6巻は、コンスタンティヌスのキリスト教公認、教義論争、異端、ユリアヌスの異教復活などのギボンの本来の教会史叙述 (第20、21、23章) を扱って、ギボンが批判的に参照した帝国史家と教会史家とは別々で、この二つの歴史は別々に叙述されねばならなかったと述べ、教会史においてもギボンが哲学者としては信じがたい事実も歴史として真剣に受け止めたこと、不信心者としてのギボン像を修正している (Pocock, op.cit., vol. 6, *Barbarism: Triumph in the West*, 2015, pp.68-69)。

⁴ Pocock, "An Overview of *The Decline and Fall of the Roman Empire*," Karen O'Brien and Brian Young eds., *The Cambridge Companion to Edward Gibbon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp.26-27.

る意図とする暫定的な想定から始めるのが安全なのかもしれない。ギボンによってイスラームの興隆は重要な位置づけがされているが⁵、ここでギボンと他地域の史家と比較するために、東ローマの教会史と「ロシア」の改宗という問題を取り上げ、ギボンの史料・史実の論証方法や、東方から彼の同時代のプロテスタントまでを有意味につなぐ宗教史の統一的な原理・実践的な意図を検討する。彼は西帝国滅亡後の西欧の「近代史」（現在の中世史）に文明の進歩を追究することから遷延して、東帝国の教会史に逸れて行くが、その教会史は神学教義を通じて宗教改革を経た彼の同時代に関連していたことを見逃さない。

さらに、先行研究から問題点と課題を考えよう。第一に、上述の三主題はポーコックの連作の別の巻で追究されたが、ギボンは「帝国の衰亡」について、「野蛮」と「宗教」に因果関係で諸事実をどう結び付けたか。この三主題を分離しないで、むしろそれらの関係性を考えたい。そのために『衰亡史』の前半と後半（古代と近代）、東と西、帝国と教会をつなぐ第47章（受肉論争）から第49章（聖画像論争）の議論の方法に着目する。ギボンの宗教史は神学論争から国家との政治史の関係まで含める包括的で詳細な史実のつながりにわたる。衰亡の帝国史を基軸に宗教の諸々の事実まで論及することで、彼は啓蒙の哲学的歴史の限界を超えて宗教の事実関係を捕捉しえただろうか⁶。宗教はその霊的・精神的効果と政治での役割において、啓蒙の哲学的歴史家によって過小評価されていたとすれば、ギボンはそれを正す事実を論証できたであろうか。彼は他地域に視野を拡大し、複数の観点の間を対話と比較でつなぐことで、啓蒙期西欧の偏見を反省する公平な批評に至っただろうか。そこにギボンが他地域に想像力を広げる理由、意図を求められるだろうか。彼にとって宗教が時代や地域を超えて歴史を結びつける問題関心であったと考えられる。教会史を帝国と「諸蛮族」を、また、古代と近代を結

⁵ ロバート・マンキン「啓蒙のことは—ギボン、イスラーム—」『思想 ジョン・G・A・ポーコックの仕事—政治思想と歴史』1007号、2008年3月、148-168頁を参照。

⁶ マルクスの「理論的叙述そのものがまだ説きおよんでいない純事実的諸関係」は、哲学と事実を区別する方法論の示唆となるかもしれない（新版『資本論』新日本出版社、2020年、第3分冊、790頁）。

合する原理として評価していたのだらう⁷。東方へのギボンの視座の広がりや異国趣味というよりも、むしろ宗教改革を経た啓蒙期の西欧に関連する有意味性を遠隔の宗教や異民族にも認めるからであり、そうした再帰的な関係性がどのようなものであったか論究する。

第二に、他地域の「野蛮」と「宗教」に共感するギボンの想像力は、広大な専制帝国を批判するその滅亡の説明に集約されるが、それは周辺地域に帰属する他者の特定観点からは是認されたらうか。どのように西欧以外の史家によってギボンは受容されたか。こうした受容史も探究する必要がある。古典古代や西欧初期近代以外の後進の歴史家からギボンの叙述や史料批評は不偏的で公正と評価されたか、あるいは、啓蒙の偏向が指摘されたか、を論究するとともに、逆に他地域の史家と比較し、東方の当事者の直接的観点の偏りを超えるギボンの広い視座の卓越性が評価できる点も指摘する。

第三に、ギボンに地域を超える広大な視野の関心が認められるとすれば、そうした彼の公平な論証方法には彼の時代背景となるブリテンの国制論の伝統の特性が反映されていると考えられよう。イングランドの自由な国制論は、歴史の批評に、性急な頑迷さから距離を取る広い感情と包括的な思考方法を提供したと言えるかもしれない。この国制論には、比類ない自由な国制とする偏狭な独善論に墮落した理解もあったが、固定した権益に閉ざされた社会とは対照的に、18世紀後半のブリテン国制は、多様な諸利益の展開に開かれたダイナミックな社会を想

⁷ そのためには、ギボンは世俗的な歴史における駆動力を宗教の感情に客観的に認める想像力が必要であったとしたが、慧眼にも、ウートンはギボンが時代状況に応じて宗教の影響力を認め、他方で、政治的判断から批判すると評価している (David Wootton, "Narrative, Irony, and Faith in Gibbon's *Decline and Fall*," *Edward Gibbon: Bicentenary Essays*, ed., David Womersley, Oxford: Voltaire Foundation, 1997, pp.231-234)。その論拠として彼が引証するギボンの評言は、近代の懐疑的な精神と2～3世紀の信徒を対比している。「既に長年にわたり自然秩序の不易性なるものを観察し、また尊重もし慣れてきた人間理性、あるいは、少なくともその想像力にとって、もはや可視の神の行為など、そのままこれを認めるような心の下地はほとんどない。ところが、原始キリスト教時代においては事情がまるで違っていたのだ。(中略) 初代キリスト教徒たちは、絶えず彼ら自身神秘世界に生きていたのであり、彼らの心はひたすら異常現象を信ずる習性に慣らされていたのだ」(i,475/ii,222-223頁、『衰亡史』の参照した版と表記は注14を参照)。ギボンの宗教の影響への想像力と世俗的な観点との両立性を具体的に本論で論及していく。

ギボンの東方教会史への脱線—カラムジンのロシア国家文明史の分岐— 角田 俊男

定していた⁸。議会が新たに登場する諸利益を代表することは、社会の多様な意見を自由に批評し受容する判断力を必要とする。したがって、多様性に開かれた国制論の方法に、同時代のギボンの寛大な歴史批評の方法は照応していたと考えられる。

さらには、ギボンが深い学問的関心を寄せ詳説した古代後期の神学論争の歴史から、受肉論と聖画像破壊をめぐる論争を取り上げるが、これらの主題にギボンが目に見えない超越的な絶対神を人間に認識可能となるように近づけるイメージのコミュニケーションに関わる意義を評価する点で、この神学論争の歴史は、議会代表制が民衆の世論を体現し表現するとみる国制論に通じる。多数の宗派の論争を公平に批評するギボンの手法も、国制が保障し国制の基盤ともなる自由な批判的言論の反映と考えられ、他方で、神学論争が暴力を伴い内戦に発展した現実には、そうした強制力を廃除する国制の本来の目的と反対の問題を意識させ反省を促す史実として強調されたと読める。

偏狭な決定を遷延し多様な異論に開かれた、自由な国制が含意する批判的討議の方法は、宗教と野蛮を蔑視しがちな啓蒙思想の歴史観とは別に、ギボンにとって、東方教会の神学論争や東方の諸民族の交流の諸事実を歴史的に正当に扱う可能性を用意したと言えるかもしれない。国制論の方法からの叙述も、当然ながら彼自身の時代のブリテン社会の偏愛が反映した歴史解釈の一つのバリエーションに過ぎない面も否定できないだろう。そうした限界とともに、他者の精神に入る読みから史料の価値を公平に批評選考し、遠い史実を内在的に叙述できたか確認するために⁹、『ロシア国家史』（1816-26）を書いたニコライ・カラムジン（1766-1826）の正教会とロシア国家への愛国心とロシア啓蒙を総合した観点とも比較しながら

⁸ J. W. Burrow, *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1988, pp.117-123. ウィッグの国制論は均衡から多様性に、その対照的な事象はローマの腐敗から中国やビザンツの停滞に移行した。

⁹ 哲学的歴史と古事学を総合したギボンの史料と事実の論証手続において、彼の「好奇心と共感ほヨーロッパ外の諸国民と、イスラームを含む諸々の宗教に向かっていた」（モミッリャーノ、前掲書、152頁）。

ら¹⁰、両者のルーシの改宗の叙述を検討したい。カラムジンは彼の時代のロシアの「愛国主義的な啓蒙」から自国の文明の進歩を計画・推進するポリツァイ（行政）国家の歴史という哲学的歴史を構成し、その叙述では宗教や神学の比重はギボンよりも抑えられているように思われる。カラムジンの啓蒙の国家史と比べることで、ギボンによる遠隔の「野蛮と宗教の勝利」の解像度を問うことができる。ブリテンの自由な国制は周辺の遠い新興の諸利益も含めて、進展する多様性を包摂する枠組みであったが、その国制思想と照応して、ギボンの自由な批評は、啓蒙の先入見に縛られた性急な結論から脱線・遷延し¹¹、迷信や熱狂に見える遠い宗教の個別の精神の共感的理解に視野を広げることができただろうか。ギボンの『ローマ帝国衰亡史』の後半の諸巻は、西欧とその古典的中心都市ローマから遠隔な他地域・時代に視座を拡大し、自己の属する時代・社会の偏狭な観点から脱却し、偏った断定から次々に遠くへ遷延していくことで、啓蒙の先入見からは「逆説的」に見える真実¹²を認識評価する方法の実践と考えられるかもしれない。したがって、本稿では、ギボンが対象とした古代後期の歴史や史料自体は研究目的ではなく（さらに言えば、そうした歴史の客観的実在を想定しないで、多数の後世からの解釈のバイアスの積み重ねのみ存在すると考える）、あくまで18世紀の国制主義や学識の伝統と啓蒙思想が導いたブリテンやヨーロッパ思想の研究としてギボンの史書を扱う。

最後に、ギボンをカラムジンと比較する構想から次のような論点も示唆できるかもしれない。ギボンが東方教会の古代史まで追究した神学の系譜への関心の意味について、受肉も聖画像も神を民衆の目に見える形で表象する方法をめぐる論

¹⁰ 反動的な貴族主義者というソヴィエト体制側からの歪曲を反証する、啓蒙主義者としてのカラムジン像について、Н.М.Карамзин, *Нечто о Науках, Искусствах и Просвещении*, N. M. Кaramzin 『学問、芸術および啓蒙について—考訂定本・翻訳・原典批評—』杉山春子編著、ナウカ出版、2016年を参照。

¹¹ 木庭顕「ローマのポーコック」『思想』1007号、2008年3月、179-180頁。

¹² ギボンの『文学研究試論』で、世界の諸文化が示す精神の多様性の中に、啓蒙された国民の不条理な意見や蛮族の崇高な真理など、逆説的な慣習を探究する「哲学的精神」が論及される（Edward Gibbon, *Essai sur l'étude de la littérature: A Critical Edition*, ed., Robert Mankin, Oxford: Voltaire Foundation, 2010, p.121）。

ギボンの東方教会史への脱線—カラムジンのロシア国家文明史の分岐— 角田 俊男

争として、世論のコミュニケーション、代表制度の問題を示唆する神学的な思想と解釈可能であろう。こうした神学への関心とその論証方法は国制論の議会の伝統が背景にある。カラムジンの啓蒙された個人や主権者によって市民社会を建設する文明化の計画は、こうした代表の神学的系譜への関心の希薄さから、ギボンの史学の基盤にある国制思想の民主的な特徴を対照的に浮かび上がらせると期待される。

史料の参照—論証と叙述

史料批判に基づいたギボンのこの内在的理解の方法の実践の例として、ギボンの宗教史から、受肉をめぐる神学論争に目を向けよう。ギボンは、一方で、宗教を政治史に組み込み宗教戦争につながる社会に破壊的な効果を批判する啓蒙の論点を強調するとともに、他方で、むしろ文化を創造する主体的な精神活動としても理解する。真実を追究するために多様な部分的観点の間の対立を比較する方法がそこに認められる。彼の注が示すように、先行する史書と一次史料を文献批評の成果と信頼し参照するとともに、相互の比較から個々の史料の偏りを指摘し修正する批評が、ギボンの史実追究の方法だった¹³。複数の史料の比較論証の方法は、研究対象となる多数の諸宗派の神学論に対しても適応されている。キリストの受肉をめぐる神学論争が着目に値するのは、多様な各派の解釈の間で、比較し、個々の偏りや行き過ぎを批評する真理探究の方法が例示されているからである。

¹³ 東西教会の分裂について宗教史家としてのギボンの方法と叙述とを検討した Deno J. Geanakoplos, "Edward Gibbon and Byzantine Ecclesiastical History," *Church History*, 35-2, Jun. 1966, pp.170-185 を参照。この研究はギボンが啓蒙の前提から宗教史家として宗教に共感的理解ができたかを問い、教会分裂の歴史的な諸状況や神学論争の包括的な理解を評価しつつ、宗教の霊的な内面性への理解の限界を指摘した。ビザンツ宗教史家に必要な資格として、史料の読解力、冗長な文章から要点を析出し大意を歪めずに正確な事実を把握する力、東西の史料の偏向に対し公正な中道を保持する力を挙げているのはビザンツ史の実作経験から説得的である。概して、教会分裂の諸事件についてギボンの個々の原史料と史書の扱いの妥当性、細部の正確な理解を具体的に論証している。ギボンに俗人の利点として「教会の現象をその時代の広い歴史的枠組みにおくことで、リーダーな叙述にした先駆者」(180)とする評価は首肯できるが、アラブやトルコの勃興についての長い脱線を構成の不備としている点は、むしろ西欧啓蒙の偏狭さの反省の契機となる手順として見直されるべきだろう。

ギボンが依拠した史料は二種類あり、古代の同時代の一次史料が直接の証拠となるが、それに遡り引用すれば、証言や注の論証が膨れ上がり膨大な量になってしまうので、「私自身の目でみた古代の無数の文章」の代わりに、それらを編集、要約、説明した四人の初期近代のフランスとドイツの教会史家を参照すると、『衰亡史』第47章、注1で説明している (ii,932-933, note1)¹⁴。ここで着目すべきは、彼らの正確さを高く評価しながら、批評した彼らの偏りである。受肉論に専門化したペタヴィウス (Petavius, ジェズイット史家 Denis Petau, 1583-1652) について「教父の奴隷で、異端者の禍い the scourge of heretics、そしてカトリックの大義に反する真理と率直さの敵」と偏向性を批判する。次にルクレール (Jean Le Clerc, 1657-1736) についての批評では「彼の思考は狭い、彼は時代の理性や愚かさを彼の私的判断の基準に還元する。そして、彼の公平性は教父への反対によって活気づけられたり、損なわれたりする」と反対の偏りを指摘する。第三に、ボゾープル (Isaac de Beausobre, 1659-1738) の「緻密さは時に行き過ぎる。彼は弱い側を支持する愛すべき偏りを露呈し、誹謗を慎むあまり、迷信と狂信に十分な作用範囲を認めない」と分派主義の破壊性の認識が甘いと批判する。第四がモスハイム (Johann Lorenz von Mosheim, 1694-1755) で、ギボンは他の三人と比較して次のように特徴づける。「ペタヴィウスほど深みがなく、ルクレールほど独立していなくて、ボゾープルほど独創的でないが、完全 full、合理的、正確で、穏健である」。この四者への批評は、彼らの欠点が相互補完的に修正し合うように比較して参照可能であることを示唆するもので、正統と異端の間での公平な歴史解釈を開くだろう。さらにもう一人がギボンの信頼できるガイド、ティユモン (Louis Sebastian Le Nain de Tillemont, 1637-98) であるが、ジャンセニストの「頑迷さ」に、それを上回るメリットとして彼の「博識、勤勉さ、真実、厳正な細心さ」を對抗させる (ii,967, note79)。

¹⁴ 『衰亡史』の参照は、本文中に次の版の原典／和訳の巻数とページ数のみ記す。注は和訳にはないので原典のみ記す。なお、和訳は変更した部分もある。Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed., David Womersley, London: Penguin Books, 1995, 3 volumes/エドワード・ギボン、『ローマ帝国衰亡史』中野好夫、朱牟田夏雄、中野好之訳、筑摩書房、1985-1993年、11巻。

このように個々の史家の偏りについて相互に対比的に認識する方法が用いられているが、それは受肉論の各派の解釈の対抗関係において理解する公平な歴史批評の方法と一致する。ギボンは啓蒙の哲学的歴史の体系の精神の行き過ぎを博識の伝統の方法で修正し、個々の詳細な事実を正確に論証したことを評価されるが、ここで彼が行っているのはむしろそのままでは難読で読みにくい博識の無数の事実を整理統制する要約で、哲学的歴史と博識は補完し合って協同している。公会議での神学論争の「長たらしい交渉 tedious negotiations」の冗漫な叙述について、「いかに辛抱強い読者でも非常に多くの不条理と虚偽を数行に簡約した私に感謝するだろう」(ii,954, note51) と注記している。この手法の結果が、個々の史料を統合した流麗な叙述であり¹⁵、先行する古事学批評学の学識を歴史叙述に高めたのである。

以下詳述する論点を予告すれば、ギボンの想像力は、公平に比較検証した史料から、広い時空にわたって諸事実を因果関係でつなげた精彩ある歴史叙述を表象する。彼の同時代の宗教改革後の近代の神学は古代後期の東方の神学論争からの系譜に追跡され、東ローマ帝国の教会から西のローマ教会そして中東から東アジアまで及ぶ広域の影響関係が叙述されて、広大な比較史が創造される。ギボンは教会史を政治史と区分しつつも、教会史を主に権力をめぐる政治史との関連の視点から批判的に追究するので、専制軍事帝国に反対する権力を制限する国制の問題関心から、教会史、神学論争史も再構成されていると考えられる。専制権力を追求する権謀術数と軍事力行使を伴った古代教会の神学論争は、ブリテンの自由な国制のもとでの寛容による自由な言論が宗教戦争を克服しようとしていた彼の同時代のブリテン社会と、大きく対比されているだろう。ギボンの批判的な神学史が示唆するこうした彼の時代のブリテン社会の自由の観点は、他方で、彼の神学史に偏りや限定も与えただろう。

¹⁵ 過去の史料を批判的に検証し一貫した叙述に構成するという意味でのヒュームやギボンの歴史学の画期性については、Wootton, loc.cit., pp.212-213を参照。

受肉をめぐる神学論争と東ローマ帝国

啓蒙思想の偏見から自由に他の地域と時代の史料を公平に批評するギボンの課題について、先述した他地域に脱線し遷延する広い視野の評価と、古代の神学教義に対して啓蒙思想の観点に偏った独断的な風刺への傾向性の指摘と、両様の解釈がある。ギボンには啓蒙思想にとらわれ古代教会の教理を十全には評価できなかった限界が確かにあっただろう。坂口ふみ『〈個〉の誕生』が説得的に究明したような非常に深遠な哲学的意義をこの教理論争の言葉の展開に見出す関心から、教理の哲学の可能性に懐疑的なギボンは遠い¹⁶。他方で、彼がこの時代の宗教史に積極的な評価を全面的にしていなかったわけでもないことを本論では次の順に指摘していく。第一に着目すべき点は、古代の受肉論には彼の時代のプロテスタントも含めたキリスト教教義につながる有意味な関連性があるとギボンが強調し、批判的関心を喚起していることである。彼は忘却しないで批判的に取り上げるに値する現代的意味を認めていたのである。第二に、ギボンを不信心な啓蒙思想家とする通説にもかかわらず、帝国の平和の世俗的観点からの論争への批判と別に、受肉論の教理の精緻な追究には懐疑的であっても、キリストの人性と神性を希求する心情自体は肯定的に受容しているように思われる¹⁷。このことから、後述する彼の評言を、皮肉と解釈する必要がない限り、彼の真率な見解と解釈できるのではないだろうか。第三に、宗派の党争が公会議を暴力で宗教戦争の場に変えた惨禍の原因であることは、ウィッグの自由な国制論に拠るギボンの論争史の眼目であるが、同時に、諸分派の異端を帝国属州として従属させられた周縁地域の諸民族それぞれの主権回復の原理と評価していることも見落とせない。

¹⁶ 坂口ふみ『〈個〉の誕生—キリスト教教理をつくった人びと』岩波書店、2007年、31-34頁。

¹⁷ ギボンとニューマンを比較したヤングは、アリウス派論争についての次のギボンの評言を引用し、思弁的神学への風刺は全巻を通じて続くが、敬神の心情への歴史的理解と並立していることを論証している (David Young, "Gibbon, Newman and the Religious Accuracy of the Historian," Womersley ed., *Edward Gibbon: Bicentenary Essays*, p.323)。「アリウス派教説は冷静で思弁的な人間 a cold and speculative mind を満足させるかもしれないが、他方、信仰と敬虔 faith and devotion の功によって最も強力に推されるニカエア信教の教理の方が、信仰の時代 a believing age にあっては民衆の心に訴える点ではるかに有利だった」(ii.33/iv.271-272)。

受肉論争のギボンの時代まで続く関連性について、ティユモンヤフルーイ (Claude Fleury, 1640-1723) のような先行する教会史家を参照しポーコックが述べたように、教会史の主題は「教会の連続性」で、その教理と権威における持続を実証するように、教会史は受肉した「言葉の連続的な発現の記録」であった¹⁸。教会史は古代史も現代史であったのであり、ギボンはこのカトリック教会の連続性を事実として認めつつ、しかし、宗教改革後も持続するカルケドン公会議 (451年) の信経の支配を「盲目的な隷従」と批判する。それを「異論なく採用」したプロテスタント諸教会と、受肉論への敬虔なキリスト教徒の「無知、無関心」を問題とするのは (ii,962/viii,113)、この神学論争が現代的な関連性を忘却されている現状を肯定するのではなく、批判的に検討する必要を提言しているのである。

さらには、公会議の不規則な決定の無批判の受容に対するギボンの問題提起の背景には、公会議の暴政的な実態を批判するブリテンの国制論の伝統、代表制議会の自由な討議の原理があると考えられるかもしれない。第一エフェスス公会議 (431年) では、ギボンの叙述によれば、武装集団が集結し、エジプトとシリアの両派の間で「形而上学的論証」を支援する軍事的威嚇と抗争によって街路は「憤怒と喧騒、騒擾と流血で汚された」 (ii,949-952/viii,102-105)。第二エフェスス公会議 (449年) においても「アレクサンドリア総主教の専制主義 despotism はまたもや討議の自由 the freedom of debate を抑圧し、前回と同じ霊的肉体的な武器が再度エジプトの武器庫から引き出された」と批判される (ii,957/viii,109)。さらに、カルケドン公会議 (451年) では、「出席した主教の圧倒的大部分がキリストの単純な統一性を信仰していたが、彼らの教令が「一度は慎重な投票と熱烈な喝采で裁可された後の次の会期で法王特使と東方の支援者によって覆された」 (ii,961/viii,113)。こうして、キリストは「両性 (神性と人性) に存す」という後世まで持続する正統派教義が成立したが、反対派の抵抗、宗教戦争の禍根を残した。以上のように、決して正規な正当な討議の方法によって専制権力を抑制できなかった公会議の歴史を批判的に記述するギボンは、ウィッグの国制論にお

¹⁸ J. G. A. Pocock, op.cit., volume 5, *Religion: The First Triumph*, 2010, pp.50-52.

いて、議会の代表制が民意から公共の諸利益を抽出する方法に規範として依拠していたのかもしれない¹⁹。

受肉の教理の言葉や思想の批評に先立って、ギボンはその元にあるキリストの人性と神性それぞれを求める信仰心を共感的に理解している。倫理と贖罪という宗教の実践面から、ギボンはイエスと直接接した初期の改宗者にとって、「ストア主義者や英雄からはイエスの謙虚な徳目が軽視される余地があったにせよ、彼が自分の友人や祖国を案じて流した涙は、彼の人性の最も純粋な証拠とみなされてよい」と評価する。さらに、人としてのキリストの精霊による誕生と人類の救済の目的についても、次のように是認している。「マリアと精霊との間の子に宿ったものは人間精神の中でもおよそ考えられる限り最も崇高かつ有徳なものであって、それ故にこの神の子の降臨は彼の自発的な選択の結果に他ならず、彼自身の罪ではなく世界の罪の贖いこそが彼の使命の目的だった、という推論は十分に可能であった」(ii,934-935/viii,88-89)。キリストの神性の信仰についても、ギボンは異教徒の信徒の時代により容易になったと受け入れ、「神と同一の実体であるロゴスすなわち神の言葉が、人類全体を罪過と誤謬から解放して生命と不死の道へ導くために地上に來臨した、という考えは決して奇妙でも信じがたいものでもなかった」(ii,936/viii,89-90)と評価している。このように、ギボンにおいて、受肉論のキリストの二つの本性の信仰は歴史の状況において無理なく生成したもので、彼の議論は神学の否定というよりも、ギリシアの哲学や修辞学と結びついた神学の理論の精緻化に対する批判と言うべきだろう。つまり、ギボンはキリストの神性と人性を結び付ける受肉の教義を信仰者の道徳と救済に本質的に有益と認

¹⁹ ギボンは下院議員として1774年から「平和と戦争の、正義と政策の死活的に重要な諸問題を取り上げる自由な集会の討議」に出席して、雄弁と理性の攻防に傾聴した。私はこの時代の最高の人々の性格、政見、情熱を目の当たりに見た。私が議場に席を置いた通算八回の会期は、歴史家の最初のそして最も大切な徳目たる市民的慎慮 civil prudenceの学校であった」(Edward Gibbon, *Memoirs of My Life and Writings*, eds. A.O.J. Cockshut and S. Constantine, Keel University Press, 1994, pp.184-185/『ギボン自伝』中野好之訳、筑摩書房、1994年、164頁)。ここで野党側の「パークの豊富で哲学的な想像力」が言及される。パークの「人間に関わらない利益」の代表制論については、ハンナ・ピトキン『代表の概念』早川誠訳、名古屋大学出版会、2018年、222-250頁参照。

めるのであって、その理論的な追究の論争が相互の分派主義的な差別化から宗派戦争に陥った教会史を批判的に反省する必要を指摘したのである。現在の教会も継承している受肉の神学教義の過去の歴史に信徒が無知と無関心である現状は、彼らが宗教戦争の危険から免れていなかったことを示唆する。

ギボンは、受肉論に関する対立する多様な宗派の解釈を、普遍的な哲学の真理への追究の過程として位置づけるのではなく、人間の言葉と概念を用いる哲学によっては神の本性に関する追究は不可能と批判して、宗派論争の政治的情況における心理的動機から説明している。したがって、それぞれの解釈を哲学的真理へ接近する貢献度から評価することはなく、ギボンによる諸宗派の配置は、相互比較による公平な方法に沿う説明によって、次のように全体を整理できるかもしれない。キリストにおける神と人との関係は、人性と神性のそれぞれを強調する両極端の単性論の主張が対立し、その間で、両性を位格（基底）において統一する調整的な立場から正統派の体制が立ち上がる。先述のように、仏独の偉大な先行史家が果たしたような古事学的な博識の方法によって、聖職者が相違を明晰に表明しているとは言えない曖昧な個々の宗派の特殊なキリスト論の詳細に沈潜することはギボンの関心ではない。ギボンによる要約的な整理の軸は、次の分類である。つまり、①「キリストの神性と人性の混同を懸念する」宗派と、②両性の「分離を恐れる」宗派という、動機によって諸宗派は大きく二分される (ii,941-942/viii,95)²⁰。恐らく、混同の懸念は二本性論で神性から人性を分別する結果、人性の強調に帰結し、他方、二つの本性の分離の恐怖は受肉した一つの神性に集中した単性論に至るだろう。この二分法によって、諸宗派の明確な識別に適さない曖昧な対抗関係を、ギボンの叙述を用い図式的に概観するならば、「最後の使徒」聖ヨハネに反抗したケリントス (Cerinthus) の二重本性説は①で、次に、ニカ

²⁰ 「分離を恐れる」宗派には「単性論派」が入るが、現在より正確な呼称として代わりに「合性論派」が用いられ、原罪で分かれた神と人の結合をキリストにおいて取り戻した受肉の意義を示すようになってきているという説明から (浜田華練「文庫版解説『人間の顔をしたキリスト教』を求めて」森安達也『東方キリスト教の世界』筑摩書房、2022年、388-389頁)、ギボンは「単性論」を用いているが、「分離を恐れる」という彼の理解の仕方は「合性論」のこうした含意に適合的であるように思われる。

エア公会議によってキリストの尊厳を聖書・理性・伝承などの漠たる基準に応じた私的判断で計っていた「宗教的自由の時期」が終結し、キリストの神性が確立され融通の利かない硬直した正統信仰の時代に移ったときに、「キリストの受肉した一つの本性 One incarnate nature of Christ」を提唱したアポリナリス (Apollinaris) は②で、その後の単性論 (monophysite) に連なる。ネストリウス (Nestorius) は①の代表で、「師キリストの人性と主イエスの神性」を峻別し、「神の母 mother of God」を否認した。彼を排斥する関係からはキュリロス (Cyril) の正統説は②で (ただし、神性を強調するエウテュケスの単性論との対立関係からは正統説は①)、キュリロスによる完全な神と完全な人の永久の本質的統合が正統説として宗教改革後のギボンの時代まで持続する (ii,938-939,941,947-948,956-957/viii,92-95,101,108)。

このように各宗派の教理について、詳細には立ち入らないで特徴の概観を与えるにとどめる (あるいは、むしろ神学論争のリーダブルな歴史叙述を提示したと評価すべきだろう) ギボンが、神学論争者の相互に対抗する具体的な情況と情念に入る想像力と批判的理解を示した次の彼の文章は、彼の歴史学の方法を例示するので、長文だが、引用に値する。

5世紀初頭には二つの本性の統一性 *the unity of the two natures* がすでに教会の支配的な教説となり、そしてあらゆる立場の人々がこの共存様式 *co-existence* はわれわれの観念による表象、われわれの言語による表現になじまないと公言するに至った。にもかかわらずキリストの神性と人性について、これの混同を強く懸念する一派と、その分離を強く恐れる派の間に密かな癒しがたい対立が醸成された。彼らは宗教的な狂気に促されて、互いに相手の中に見出す真理と救済への最も由々しい障害と考えられる誤謬から必死に逃亡した。彼らはそれぞれの立場でこの二つの本性の統合と区別を必死に護衛し油断なく防御して、いささかの疑念や曖昧さも残らぬ説明の形式 *forms of speech*、教義の象徴の創意工夫に腐心した。彼らは観念と言語の貧困に悩むあまり、人工や自然の事物との考えられるあらゆる比類を探し回ったすえに、どの比較や比喩もこの比類を絶した秘跡の説明において彼らの空想を惑

乱させた。論争の顕微鏡の中では一つの原子が途方もない化け物へと拡大されるゆえに、各派は互いに相手の原則から導出されるかもしれない馬鹿げた不敬神な結論を殊更に巧妙に誇張した。互いに相手の糾弾を逃れるために彼らは暗い曲がりくねった藪を踏み迷い、挙句の果てはこの神学的迷路の両端の出口を護衛するケリントスとアポリナリスの忌まわしい亡霊に肝を潰した。彼らはひとたび感覚と異端の薄明を目にするや否や仰天して素早く踵を返し、再び正統性に見通せぬ暗闇に身を潜めた。墮地獄の誤謬という非難もしくは罪状を雪ごうとの熱意から、彼らは自分の論理的結論を否認し自分の原則の陳述に努めては自分の軽率さを弁疏したうえで、和合と信仰という錦の御旗を異口同音に掲げた。にもかかわらず隠れた目に見えぬ火種は論争の余燼の中でくすぶり続け、それは偏見と激情 prejudice and passion に煽られてたちまち紅蓮の炎に燃え上がり、かくして東方の諸宗派間の単なる字句上の論戦が絶えず教会と国家の屋台骨を揺るがし続けた。(ii,941-942/viii, 95-96)

この時代に利用できた哲学の言葉の不足という文脈において、そして推論が異端説に帰結する恐怖から、神学の真理追究を停止し正統説で妥協するという後述する政策の意味での寛容が実際の対処であったのだが、論争が各宗派の相互に敵対する偏見と情念を激化させ相互理解と共存の可能性を閉ざす結果、帝国の教会国家制度を破壊的な宗教戦争に巻き込む心理的なメカニズムが洞察されている。こうした否定的な批評とともに、ここで、キリストの二つの本性の「統合と区別」を学問的に説明する神学探究の極度に困難な課題に取り組む各派の真摯な熱意も認めていると読める点からも、ギボンは彼の時代の自国の寛容な社会からは遠く対極的な神学論争・宗教戦争の精神に入ることのできる歴史批評の広い想像力を示していると考えられる。

ギボンの説明からは、明確に表現・伝達不可能な教理内容における合意、あるいは、合意をもたらすような真理への到達は期待できない以上、神学をめぐる党派抗争は、政治の次元において、妥協的調停で解消するしかないという対応になるだろう。「分離を恐れる」単性論（受肉した神性の統一）を説くエウティケス

(Eutyches) と「混合を懸念」し両性を峻別するネストリウスとの両端の対立は分かるけれども (ii,956-957/viii,108)、エフェسس公会議でネストリウスを、カルケドン公会議でエウティケスを排斥しながら、正統説がネストリウスの教説や単性論の異端説と教理内容においてどのように違うかは曖昧であった実情をギボンは批評している。彼からはカルケドン信経と異端の差は「目に見えない一線」で、救済を保証する正統説は「神学的芸術家 the theological artist の名人芸によって天国への剃刀のように鋭利な架け橋が深淵の上に架けられた」と風刺される (ii,962/viii,113)。ギボンによる博識の宗教史学の継承は、こうした啓蒙のヴォルテールの宗教批判と緊張関係に立つことが判るだろう。ギボンは史料の精査、史実の論証を等閑視するのではなく、その成果の上に立つ。そうして啓蒙の哲学は問題の批判を詳細な諸事実の体系的な整理に基づかせる。

そして、事実として、この局面の教会史は政治史と不可分だったので、宗教以外の対立要因もギボンの叙述の随所で強調されているのが全体的特徴である。神学論争は純理論的な議論の場ではなく、狂信とともに専制権力への野心が支配的動機で、公会議で容易に暴力に訴えるように宗教戦争と神学論争は表裏一体で、特にキュリロスは横暴で残虐な教会政治家として主に描かれる。これは教会史を政治史に従属させ、教会の自立を歪曲する意図ではない。政教分離の近代原理を過去に押し付けないことが、ギボンが宗教と政治を当時の実態に即して関連させ、教会が政治と宗教の両面に関与していた事実を歴史的に理解するのを助けただろう。

さらに、ギボンも識別しているより大きな文脈では、キュリロスのアレクサンドリア（エジプト）学派とネストリウスのアンティオキア（シリア）学派の間の地域対立が背景にあり、さらに後者と連携するローマ教皇の関与もあった。権力をめぐる政治的党争としての説明の傍らで、ギボンは教理の傾向性でエジプトの単性論への志向性とシリアと西方ローマの人性に重点を置く両性論への志向性の対抗を認識している²¹。カルケドン公会議の信経の妥協的な複合性は西方・シリ

²¹ カルケドン公会議の「彼は両性によって、もしくは両性から形成されている he was formed OF or FROM two natures」という曖昧な両性論の容認の表現は、単性論の多数

ア的な対応で、それに対するエジプトの単性論者の純粋な統一性の追求と反発が東帝国の平和秩序を乱したと解釈するギボンは、カルケドン公会議に代わる政治的解決としてゼノン帝のヘノティコン（Henoticon 統一令）を高く評価する（ii,962-964/viii,114-115）。

ここでブリテンの自由な国制、「混合制限政体 a mixed and limited government」（ii,806/vii,233）が制度的に保障した言論の政治文化をもつ啓蒙期の市民社会からの反映としてのギボンの政治的な寛容論を考えることができる。カルケドン公会議が排斥した単性論の熱狂は東帝国を宗教内乱の分裂に陥れた。ギボンが単性論の熱狂に批判的であるのは日常の信仰生活も含めた文明社会からの反発であり、「形而上学的な抗争の継続で何万人もが殺害され、キリスト教徒は信仰心の度合いに関係なく皆が皆、社会生活の実質的享有 the substantial enjoyments of social life や洗礼や聖餐などの無形の恩恵を残りなく奪われた」と断言する（ii,963/viii,114）。ヨーロッパ全般にわたって啓蒙の宗教思想は、救済の要件について教義から実践的な品行に重点を移し、「愛 charity」を基礎に社会的な徳の修養を説いたが²²、その啓蒙の信仰の傾向が神学論争に対するギボンの基本的に懐疑的な歴史認識の視角を形成している。

教義論争がもたらした社会の絶望的な分断状況から「民衆の協和 the concord of the people」（ii,964/viii,115）を再生する政策として、分裂の原因であるカル

派への配慮からであったのに対して、「ローマの神学は一層断定的かつ簡明に、キリストは両性において存在する Christ existed IN two natures とのエジプト人達には最も耳障りな表現を採用した」とギボンは対比を洞察している（ii,961/viii,112-113）。さらに坂口は、東西の神学の違いとして、ローマの西方世界の「救いと仲介と癒しへの一貫した関心、不条理と奇跡とパラドックスをそのままに認めて厭わない心性」と、アレクサンドリアのキュリロスらの理性によって哲学的に説明しようとする「ギリシアの心性」を対照し、カルケドンの決定にこの二つの多声的メッセージの影響を示唆し、カルケドン信経の問題を東方ギリシア側のキリストの神性、人類の神化への情熱を満足させなかったことに求める（前掲書、180-181,185-186）。この同じ問題性について、政治史的観点から、ビュアリがカルケドンによる西方ローマとの和解は東帝国の分裂という悲惨をもたらしたことを指摘している（Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J. B. Bury, London: Methuen, 1911, v.137, note 74）。

²² Thomas Ahnert, *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690-1805*, New Haven and London: Yale University Press, 2014, pp.6-7,11.

ケドン信経の棚上げをギボンにヘノティコンにおいて支持する。この統一令は正統派の受肉の教理を単性論の「特有な用語や宗旨を採用も否認もせずに」正確に再説するという回避的な指令で (ii,964/viii,115)、両者の統合を可能にしたとギボンが解釈するとき²³、対立が不可避となる論点を避け、解決を先延ばしにする遷延策の適応をみることができる。18世紀のウィッグのブリテン国制論に特徴的な漸進的な対応と改革の方法をそこから読み取ることができるだろう。「最も理性的なキリスト教徒は実際にこの寛容の方式を黙認した」(ii,964/viii,115)と述べるギボンの「理性」や「寛容」は矛盾のない真理を追究する哲学的な含意とは別の方向であることが判る。他者の差異に目を向けて、多様性を容認する寛容である。相互理解が当面不可能な敵対する宗派の戦争の激化を抑えることで現在の最低限の平和共存を確保するもので、それは単性論側のギリシアの哲学的宗教的情熱の歴史的理解には適合しないかもしれない。カルケドン信経を再度強制するユスティニアヌスによる異端迫害について、ギボンが「社交の利便 the benefits of society はおろか人間およびキリスト教徒としての共通の生得権 the common birth-right of men and Christians を剥奪された」と強く批判するのは (ii,969/viii,120)、18世紀の言葉からの特有な解釈であることは明らかである。他方で、ユスティニアヌスの同時代の批判、プロコピウス (Procopius) 『ゴート戦史 de Bell. Goth.』 l.i.c.3. の次の評言が、ギボンに「局外の理性的な観察者 a disinterested and rational spectator」による「思慮のある穏健な感情 wise and moderate sentiments」と思われたのは (ii,968/viii,119)、18世紀ブリテンからの偏向が古代の同時代の批評と響き合ったからなのだろう。

宗教的論争は慢心と愚昧の産物であり、真の敬神は沈黙と服従においてこそ最も殊勝に表明される故に、自己の本性さえ知りえない人間が神の本性を精査吟味することなど不遜の極みであり、われわれは力と慈愛が神の完全な属性であることをさえ知ればそれで十分である。(ii,968/viii,119)

²³ 先述した正統説の異端との間の精妙過ぎる差異の曖昧さへの風刺は、神学理論として見た場合であって、共存のための政策としてはむしろ慎慮として評価していたと言えるのではないだろうか。

この批評はギボンの国制主義の寛容論と一致する穏健な啓蒙の精神を明確に反映した英語訳である。

これまででは、神学の哲学的分析ではなく、権力をめぐる政治史との関連で教会史を追究するギボンの叙述は、政治権力に近い正統派の神学や皇帝が中心であった。しかし、ヘノティコンが成功するにはキリスト教徒の諸宗派双方で寛容な理性はあまりに「弱く気まぐれで」(ii,964/viii,115)、ユスティアヌスの迫害に暗転したところから、この章の最後にギボンの叙述はカルケドン公会議の異端の諸派²⁴の側に転換して、皇帝や教会の主流派の帝国権力に抗う「反徒や亡命者」の「自由の原理」の発現という(ii,978/viii,128)、それまでの叙述の軸であった帝国の主流の視点からは思いがけない方向に進み、舞台も新たに東帝国の周縁地域から遠くはインド、中国にまで広がる。注目すべき遠隔の他地域へのこの視野の拡大は、偏狭な啓蒙のヨーロッパ中心主義や古典古代と東方の間の差別を超え無限に再検討を進め続ける徹底した批評の方法の表れであろう。ギボンはそれぞれの地域の各宗派の伝統が固有の「民族的言語 national idioms」によって分離独立を持続してきた多極的な帝国の状況に関心を向けている。さらには、キリスト教の諸宗派がローマの至上権に反対し、むしろトルコ支配下の「寛容」を受容した複雑な状況を客観的に理解するのである(ii,978-979/viii,128-129)。

ギボンが啓蒙の宗教批判の先入見から離れて、ペルシアのネストリウス派に「自由」を認識したのは、偏見にとらわれない批評の結果であり、ペルシアの「東洋的専制 Oriental despotism」と「ユスティアヌスの偏狭な固執 narrow bigotry」に対し、この宗派の教会制度に「理性の、少なくとも政策の、寛大な

²⁴ ギボンの言葉で、「ネストリウス派、ヤコブ派、マロン派、アルメニア派、コプト派、アビシニア派 The Nestorians, The Jacobites, The Maronites, The Armenians, The Copts, The Abyssinians」(ii,979/viii,129)。注11で述べたように、後の五つの総称は「単性論派」に代わって「合性論派」、もしくは「非カルケドン派」が現在正しいとされる。「ネストリウス派」の呼称についても、シリア出身のキリスト教の共同体はネストリウス以前、2世紀パルティアの時代から根付いていたので(この初期の展開に関してはギボンも論及している ii,980/viii,130)、「東シリア教会」か「アッシリア東方教会」に学術用語として代わっている(浜田、389-390頁)。なお、本稿中では、ギボン研究として、現在からは不正確な彼の用語法をむしろ彼の偏向した特殊性を映す史料としてそのまま用いる。

原理 a liberal principle of reason, or at least of policy」を評価する。修道院の禁欲制度の緩和、孤児と捨て子の養育院の設置など緩和化政策がローマ帝国の属州からの亡命の誘引となり、勤勉な臣民の退出を招いたという因果関係が導き出され (ii,981-982/viii,131)、ルイ 14 世のナント勅令廃止に類比できるような世界帝国の不寛容に対する批判を示唆している。

「単性論」の五派については、それぞれが生み出した個性的な精神が多面的に想像されている。シリアと周辺のコプト派の迷信の理性から際立った乖離を批判しつつ、神学の厳格さの価値と修道院制度の強い影響力を認めている (ii,989/viii,138)。次に、「単意論者 Monothelites」のマロン派は「東帝国の専制者たちに対抗して彼らの市民的、宗教的自由を擁護した」(ii,990/viii,139)。アルメニア人は人性の神性を説くエウテュケスの「唯一の純粋な弟子」という意味で真の「単性論者」で、神に肉体性を帰属させるヤコブ派と対立したとギボン是指摘しているので (ii,992/viii,140)、「単性論派」のグループ間の違いを識別していたことが判る。エジプトのコプト派については、分派の内紛への皇帝の介入やヤコブ派のもとでのシリアとの統合の通史において、正統派＝皇帝派（メルキテス Melchites）に対抗するヤコブ派がエジプトの市民宗教となり、アジアやヨーロッパの征服者に対して「熱狂と迫害の抗争は彼らの民族的精神 national spirit の火花を多少とも再燃させ、彼らは外国の異端学説と一緒にギリシア人の習俗や言語まで棄て去った」と、ヤコブ派宗教のエジプトの主権への貢献の評価がギボンに読み取れる。同時に、「多少とも」という但し書きのように、狂信者は拷問に耐える「消極的勇氣」だけで、独立を回復する実行力のある抵抗を構成しないとす批判もギボンは加筆する (ii,996/viii,144)。最後に、エチオピアでは、ヤコブ派の信仰が隔絶した地政状況で存続し、千年後に、ポルトガル人との西洋文明の恩恵の交換でカトリックに改宗する約束を民衆が撤回し「単性論」を固守した歴史にギボンは「宗教と自由の防衛」を見出す (ii,997-1002/viii,146-149)。「この隔絶した国土の扉はこれ以後ヨーロッパの学芸、科学そして狂信 fanaticism に対して永久に閉ざされるに至った」(ii,1002/viii,149) という結語は、ヨーロッパ自体の「狂信」批判に再帰することで、神学論争が激化し戦争に至る問題の古代史

ギボンの東方教会史への脱線—カラムジンのロシア国家文明史の分岐— 角田 俊男
を近世ヨーロッパが自身は既に克服したと自己満足に眺めることはできないと風刺する。

東方教会の聖画像論争から近代西欧へ

ギボンの意図において、彼の宗教史の視角は政治史との関係に集中されていた。国家に付随する限りでのみ教会を考究する方針を、歴史叙述だけでなく事実において「健全な格率」とする主張は、ギボンがエラスティアンであったことを示す。しかし、帝国の衰亡に関連する限りで教会の諸事実を本格的に詳細に検証するという意図を理解することが重要で、これは宗教を政治に従属させ軽視するというのではなく、むしろ宗教に対して私事に還元されない公的な影響力を事実として認めるのであって、近代以前の宗教の歴史に適した問題関心であろう。ギボンの偉大な主題「ローマ帝国の衰亡」の原因となった「教会史上の様々な出来事を詳細かつ意欲的に with diligence and pleasure 検討してきた」という、第49章冒頭の真剣な自負は、まさに着目に値する。彼にはそうした要因の筆頭が「民衆の迷信」に関わり、「イタリアの離反、教皇の世俗権力、西ローマ帝国の復活」につながる8、9世紀の聖画像 (images) 崇拝と聖画像破壊の論争だった (iii,86/viii,226)。「迷信」への言及は、不合理性への批判よりも、統治への影響の大きい多数の民衆の意見・感情への歴史学的な関心の表れであり、また、この三つの歴史的事件は古代から近代への意義深い転換点である²⁵。したがって、ギボンの筆は古代東方教会史に遠ざかった後に、ローマや西欧の近代史の原基に再帰する構

²⁵ 聖画像破壊の論争はヨーロッパの東西を分ける転換点の契機となったが、19世紀のギリシアのナショナリズムの歴史家がビザンツ帝国の遺産をギリシア化して取り込む、帝国からの連続的なギリシア国民国家の歴史を創出したときに、着目したのも聖画像破壊であった。キリスト教の異端説を古代ギリシア哲学の継承と評価した彼らには、聖画像破壊は皇帝の絶対権力の強化や宗教改革に相当し、世俗国家を追求するナショナリズムの方向でビザンツ帝国のギリシア化の画期と評価された (Dimitris Stamatopoulos, *Byzantium after the Nation: The Problem of Continuity in Balkan Historiographies*, Budapest: Central European University Press, 2022, pp.66-68,71-73,78-79)。これと比較すると、ギボンはローマの自由の残滓の消滅を帝権への隷従に批判し、西欧と東欧の隔たりを強調したのであろう。彼は国民国家の歴史を超えて交流する帝国や教会の歴史家であった。

成になっている。

帝国との関係に教会史を限定するギボンの視角について、さらに敷衍する。彼にとってキリスト教教会史は時代や地域を超えて彼の西欧の同時代史に連なっていた。これはキリスト教の国教化で帝国が世界救済の使命を帯びて神聖化、永遠化されたからと言うよりも、むしろ、これとは反対の方向で、ギボンはキリスト教を現世の人間と社会への世俗的な影響において見ることで、古代から近代までの教会史の長期の連続性を説く。その起点となるコンスタンティヌス帝の改宗を扱う第20章冒頭によれば、「地球の大部分がその君主の改宗から受けた刻印 impressions を未だに保持していて、彼の治世の教会制度は、現在の世代の意見・情念・利益 the opinions, the passions, and the interests に、解き難い鎖をもって、今でも結びついている」(i,725/iii,157)。人間の感情（具体的な人間本性）への影響の関心から、神学論争など個々の諸事実の関係性の拡がりや、時代地域を超えて広く理解し、彼の啓蒙の時代への有意味性を後期古代の東方教会史にも見出している。なお、後述のように、ローマ帝国をキリスト教帝国として正当化することは、帝国批判者としてのギボンには閉ざされていて、彼はむしろローマ都市共和国の自由を再生する教会権力に着目するので、ギボンの教会論の背景には、帝国に対抗する共和主義や混合政体の国制論があると考えられる。

第49章での史料の論証方法は、前述の方法と同様に、原史料や先行する史書の偏向性を批判的に比較対照し、公平なバランスを取る方法である。公平ではない原史料の記録に対して、近代のカトリック史家の「学識、情念、軽信性」と聖画像破壊に与するプロテスタント史家の間で、「この相互協力および反対の傾向があるので、私たちが哲学的な不偏性 philosophic indifference でバランスを取ることが容易だ」(iii,93,note18)と、ギボンは説明している。

聖画像崇拜の歴史叙述の基本的な枠組みは、ギリシアの多神教の迷信に挑戦した原初キリスト教の一神教の熱狂から偶像崇拜的な迷信が徐々に進行する過程と、それを原点に戻そうとする熱狂の変革とが循環する「宗教の自然史」で、ギボンは論争の双方に批判的な理解の姿勢を保つ。同時に、歴史的な偶然の付帯状況として、興隆する一神教のイスラーム教からの刺激や皇帝の専制権力が論及さ

れる。ギボンは聖画像破壊側を支持するプロテスタント的な偏向からは距離を取り、プロテスタンティズムと聖画像破壊を峻別する。

聖画像崇拜をめぐる論争の広範な政治的重大性は、それが「より民衆的で目に見える popular and visible」(ii,977/viii,127) ことに由来すると考えるギボンは、宗教を多数の一般の人々の日常生活に接する側面から考察する視点を示唆している。「比較的实际感覚を持った prudent 司教たちは、多数者の便益 the benefit of the multitude を考えて目に見える迷信を容認する配慮を示していた」と言うように、視覚を通して信仰を伝える聖画像崇拜を人間本性に合った習俗と理解する方向を示す。聖遺物崇拜よりも人間の心情に親しみ深い聖人の「写し copy」から始まり、キリストの「似姿 similitude」の伝説的創造とそれを介した「霊的な礼拝」の広がり歴史をギボンは概観している (iii,87-88/viii,227-228)²⁶。「目に見える迷信」を求める民衆の性向を認め、その信仰の誠実さも評価するように、聖画像崇拜の精神にギボンは入ることができている。

同時に、日常性と調和した信仰生活を否定するような修道院制度と結びついた聖画像崇拜には批判的な論点もギボンに見出せる。聖画像崇拜への反対について、熱狂の自負よりも、父祖の異教に逆戻りする「懸念」に動機を求め、イスラームの興隆が突きつけた聖画像への非難が加わったと彼は説明する (iii,91/viii,231)。着目すべきは、聖画像崇拜を弁明する修道僧に対してギボンが対置した「多くの素朴なあるいは理性的なキリスト教徒で、彼らは聖書テキスト、事実、始原の時代の証拠に訴え、密かに教会の改革を望んだ」。彼らの見解とともに、ギボンによる歴史的な事実の把握と思われるが、個別の事情からの聖画像崇拜の進行の違いも指摘している。「聖画像崇拜は一般法や実定法で定められたわけではなかったので、東帝国でのその進展を遅くしたり早めたりしたのは、人々と習俗の違い、洗練の地方での度合い、主教の個性だった」。よって、地方では首都ほどは「神

²⁶ こうしたギボンの通史を聖画像崇拜の生成の優れた説明とビザンツ史家は評価している (James Howard-Johnston, "Gibbon and the Middle Period of the Byzantine Empire," Rosamond McKitterick and Roland Quinault eds., *Edward Gibbon and Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.58)。

聖な奢侈の革新」に染まっていなかったのである (iii,92/viii,231-232)。ギボンの理解では、聖画像崇拜には修道僧の野蛮と典礼芸術の文明と両面があり、純粋な原点から墮落した奢侈として理性的な信仰から批判を受けることは、教義からの議論と別に、社会の歴史の次元で説明されている。

聖画像崇拜に対する地方からの反発が、地方出身者の「幸運」な出世によって「教会と国家の権力」と結合した結果が、レオ3世による聖画像破壊だった (iii,93/viii,232)。このように、ギボンは聖画像破壊の偶然性ととも「自身の良心の命令を臣民に強制する」権力性を指摘する。聖画像破壊を命じたコンスタンティノープル宗教会議 (754年) で、高位聖職者も良心を犠牲にしたと彼は推測する。彼は長期の迷信の否定が生む困難な心情や、聖画像崇拜が「十字架、聖母、聖人、聖遺物と混合した敬虔な空想」を理解し、「好奇心と懐疑という知性の活力は服従と信仰の習慣で麻痺していた」と (iii,95/viii,234)、プロテスタントや啓蒙思想の指示とは異なる歴史状況の事実を認める。聖画像の典礼芸術の洗練に依拠した民衆の人間的な信仰心とともに、理性的な地方の改革派の存在にも言及するように、ギボンの叙述は多面的であった。彼は聖画像への民衆の伝統的信仰を是認したわけではなく、彼の批判は民衆の迷信と皇帝の聖画像破壊の両面に向いていて、この時代の精神に対して宗教改革において「自由と知識が拡大した人間の全能力」を対比し、「革新への渴望が古代崇拜に取って代わり、ヨーロッパの活力はギリシア人の虚弱で卑屈な臆病心を怯えさせたこの種の亡霊を一笑に付すことができた」 (iii,95/viii,234) と述べる。聖画像破壊の政策は未だ迷信を必要とした時代に適合していなかったのである。

ギボンは、一義的に世俗政治史に焦点を合わせた歴史家として、聖画像破壊論争の西欧への政治的影響を追究する。そこでは「宗教」と「野蛮」を動力として「帝国の衰退」や「移転」が雄渾に叙述される。大筋は、東方教会の聖画像破壊がローマ教会の反乱を招き、東ローマ帝国からのラテン世界の分裂が決定的になって、イタリア自立の機会が生じ、東ローマ帝国に代わって、「蛮族」のフランク王国が教皇と提携し、新たな (西) ローマ帝国が再興され、西欧社会の教会と国家の原基となる、と要約できよう。「法王とカロリング王家との相互的義務

ギボンの東方教会史への脱線—カラムジンのロシア国家文明史の分岐— 角田 俊男
は古代と近代の、そして政治と教会の歴史の重要な結び目を形成する」(iii.109/
viii.247)。

前述のように、この章で、教会は国家との関係で専ら解釈されていて、聖画像破壊はローマ市民の反発を招き「愛国精神」を刺激したと、世俗的な観点から因果関係が追究され、教皇も主権と財政に関与する世俗的な政治家として一定の評価をされている。しかし、キリスト教が市民宗教になったわけではなく、ここで留意すべきは、ギボンの基本的理解は、(西)ローマ帝国の再興にもかかわらず、古典古代のローマ共和政からの墮落が叙述の基調であることで、キリスト教が共和国の原理に代わることはない。確かにギボンはローマ教会が東ローマ帝国や「蛮族」の王国の世俗国家権力に対抗することで²⁷、ローマ都市共和国の自由の再生に寄与し、教皇が国王と交渉し教会財源の教皇領を確保したように、主権者としての教皇に征服専制国家を統御する自由の精神と君主の徳を評価するが (iii.97, 121-122/viii.236,257-258)、他方で、ギボンは教皇の権威が共和国の精神の再生とは両立しない世俗の専制権力に変質した問題を見逃さない。

ローマの元老院と民会の形式は復活したが、その精神は消滅し、彼らの新しい独立は放恣と抑圧の間の騒々しい抗争に汚染された。法の欠如は宗教の感動力によってのみ補填され、彼らの内外の政策は教皇の権威で指導された。
(iii,105/viii,243)

共和政の精神の消滅を「法の欠如」という現れにおいて批判するのは、ギボンの国制主義を反映させた歴史解釈であろう。さらに、教会権力批判は、その公文書の欺瞞の暴露という人文主義批評の伝統の適応という形でも展開される。有名なコンスタンティヌスの寄進状の偽作を看破したラウレンティウス・ヴァラ (Laurentius Valla)、「雄弁な批評家にしてローマの愛国者」に代表される「学芸と自由の復興」とその後の「理性の静かな不可抗的な進展」が教会の虚偽の財源と対立する (iii,115-116/viii,252-253)。

²⁷ ギボンによれば、「キリスト教の国教化によって霊的権力と世俗権力 the spiritual and temporal powers の区別が導入され、確立された」(i.750/iii184)。

東ローマでの聖画像の破壊からその再公認に至る紆余曲折の抗争も、宗教ではなく政治の観点から簡潔に概観されている。実際に聖画像論争は当初の神学的熱狂から政治的な判断が支配的となり、破壊派と容認派の間で権力を握った側が他派を実際には抑圧しないで折り合う共存に接近した²⁸。ギボンはこうした穏健化を評価することはなく、専制と迷信に批判的で、彼によれば、聖画像破壊も「政治権力と教会権力の統合」によるもので、聖画像の再建に向けても「監督教会の良心はギリシアの流儀の通り再び君主の手に握られた」という、皇帝の専制による決定であった。東ローマ帝国の聖画像の確立過程の叙述で、前述したそれ以前の前史での好意的な通史と対照的に、ギボンはそれを信仰の観点から内在的に評価することからは遠く、迷信に関するプロテスタントや啓蒙の偏見の言説が支配的である。聖画像の確立は「最も信心に耽りやすい修道士と女性」の「俗人男性の理性と権威」に対する勝利と規定されている (iii,117-118/viii,253-254)。それを決定した第2回ニカエア公会議を「迷信と無知の、詐欺と愚考の興味深い記念碑」と批判するとともに、帝室の二人の女性、イレーネ (Irene) とテオドラ (Theodora) が偶像を再認し最終的に確立したと (iii,119/viii,254-256)、迷信と性差の偏見を反映している²⁹。ローマ教会と西ローマ帝国による自由の再生が、ローマ共和国と比較して問題を指摘されながら、古代から近代への歴史が始まる場となる主流をなすのに対して、東ローマの聖画像論争はその逆説的な歴史的契機として言及

²⁸ 香内三郎「『読者』の誕生—活字文化はどのようにして定着したか」晶文社、2004年、25-36頁。

²⁹ 迷信へのギボンのプロテスタント・啓蒙的批判は、修道士に「お前はキリストや聖母の聖画像の崇拝を止めるくらいならば、市内のあらゆる売春宿に出入りし、あらゆる娼婦を買い漁る方が望ましい」と勧告した修道院長の聖画像崇拝を道徳より重視する決議論を風刺している (iii118/viii255)。ギボンは聖画像破壊論争の政治過程の歴史家であり、文字の読めない民衆の教化や美的な洗練の文明から聖画像の有用性を示唆する「民衆的で目に見える」という評価以上に、聖画像を弁明する哲学は展開しないようだ。香内、前掲書、37-49頁は、神のイメージとしての子を頂点とするイメージの階層が構成するダマスカスのヨハネス (John of Damascus) の世界像や、原型とコピーの相互依存関係から「目に見える像」の〈言葉〉への優位を説くスタディオスのテオドレー (Theodore the Studite) の理論に論及している。ただし、これらの理論が現実の論争で果たした役割は不明としていて、ギボンが専ら皇帝の権力闘争と論争を描いたのは妥当であったのかもしれない。

ギボンの東方教会史への脱線—カラムジンのロシア国家文明史の分岐— 角田 俊男

されるが、それ自体は専制と迷信に還元され積極的な評価を与えられていないと言わなければならない。聖画像破壊の専横も偶像崇拜の迷信もギボンが示唆する理性的な一神教としてのキリスト教からは批判される。彼は聖画像の「固有な内在的神聖さ」をめぐる11世紀の神学論争に価値を認めていない。東方の聖画像論争に対して西欧のローマ諸教会は冷淡で、聖画像を「崇拜の対象としてではなく信心と歴史の生きた有用な記念物として」許容した「中道」の対応、「躊躇と遷延」が、ギボンにとって、東方教会の聖画像破壊と崇拜の両派よりも望ましかっただろうが、それも宗教改革による偶像崇拜否定まで抜本的な解決ではなかったとプロテスタントの観点から総括している (iii,119-120/viii,256)。

東ローマ帝国へのルーシの侵攻と改宗—東西ヨーロッパの文明化

ギボンはレヴェスク (Pierre Charles Levesque 1736-1812) の『ロシア史 *Histoire de Russie et des peuples soumis à la domination russe*』(1783)を通して³⁰、12世紀のキーウの修道僧ネストル (Нестор) の『原初年代記 *Летописи*』の史料を間接的に参照できた。ネストルを「これらの古代の年代記作者の中で最初で最良」(iii,455,note45)と評するギボンを『年代記』と比較することで、帝国・野蛮・宗教の三者間の相互作用の異民族における具体的な歴史理解の例として、ギボンがこの史料からどのように宗教の帝国と野蛮に対する複合的な作用を立体的に読み取っていたかを検討しよう。次に、『年代記』とギボンを参照したカラムジンによる愛国的なロシア啓蒙の観点からの同じ出来事理解をギボンと比較することで、啓蒙の文明史からのギボンの偏差と卓越性を論究する。ロシア史の固有の文脈での特殊な詳細を追究する接近方向と、それぞれの地域や民族を位置づけ整理し世界全体を見通し概観する総合的な方向とがあるだろう。

第55章は、帝国と野蛮の衝突という『衰亡史』の主要テーマのうちの一つの事例を扱う。東ローマ帝国の衰亡に係る「蛮族」の侵攻として、スキタイ平原か

³⁰ ギボンはレヴェスクに対してロシア人の改宗について「最も満足のいく説明」と賛同している (iii,466, note74)、両者には検討すべき解釈上の相違はないだろう。

らドナウ川を越えた諸民族の侵攻について、それを容易にしたイスラームの興隆に匹敵するほどの世界史的な重要性や現代的意義はないと断った上で、ギボンは記憶に値する事実を取捨選択し概観する (iii,440-441/ix,256-257)。ギボンは専制の普遍的な拡大として世界帝国の批判者であったが、帝国史の衰亡という主題は、帝国の広域的な専制と反対に、周辺自由に留意する意図から複数の国家の関係を叙述する歴史を提供する利点があった。しかし、帝国史での各国家の扱いは全体の俯瞰の構図で相対化されるので、ロシア史の詳細を網羅することはできない。愛国的啓蒙の理念から、ロシアの文明化を主導する強力な統一主権国家のロシア史を、国民への激励となるように、求めるカラムジンが、後述するように、レヴェスクの『ロシア史』に不満で、ヒューム・ロバートソンと並べ賞賛したギボンへの一般的评价から期待されるようには、ギボンのビザンツ・ロシアの章に依拠していないことは、こうした点が理由かもしれない。

ギボンはブルガール人、ハンガリー人に続けて、ロシア人³¹について、概して交易、侵攻、改宗のような帝国との対外関係の出来事を選び出し、国内の内紛や周辺の諸民族との戦争には触れない。『年代記』は、キリスト教改宗とともに、残虐な蛮行も含めて戦争が中心で、交易の経済活動はギリシアとの条約の項目の他はあまり触れられない。これに対して、ギボンが偶像崇拜の異教徒の「蛮族」の段階にも都市間の通商路の広がりから商業と社交の進歩を見出すのは、社会進歩の段階論を修正した啓蒙の世界観（世界市民的な社交性）の投影と言え、同様にカラムジンも交易に着目し記述する。ロシア人の侵攻は、その国家起源のノルマン人の移動に連なる動きのように、バルト海からコンスタンティノポリス、地中海までの海や河川を通した通商活動と一連の略奪のための活動として描かれ

³¹ ギボンは初出で RUSSIANS と表記し、その注でギリシア人の中での呼称は Ρωσς と付記している (iii,455)。中世の東スラヴ系諸公国とロシア帝国とを「ルーシ」と「ロシア」と呼び分けて区別することが現在一般的であるが（浜田、391頁）、ギボンの「ロシア」は「ルーシ」も指し、18世紀のロシア帝国の南下侵攻の観点から古代の「ルーシ」の取り上げるべき史実を選択するように、中世のルーシと彼の近代のロシアを合成する傾向がギボンの問題だが、彼による表記は「ロシア」のままにしておく。なお、彼はキョウと表記している。

ギボンの東方教会史への脱線—カラムジンのロシア国家文明史の分岐— 角田 俊男
る。帝国と「蛮族」の間の侵略や和平の関係において、ロシア人は通商と略奪に従事する野蛮な異教徒の海の民として登場する (iii,457-463/ix,271-275)。

最初に、ギボンによる『年代記』などの史料の扱いに関して、カラムジンと比較しながら、二点、細部に論及する。ロシア人がビザンツへの遠征で使った船舶の構造や規模に関する古事学的な描写で、ギボンは17世紀の同じ海域を航行したコサック艦隊にその再現を見出している。ポプラン (Beauplan) の『ウクライナの記述 *Description de l'Ukraine*』(1660) に精彩ある描写、正確な計画を評価し、「火器の状況を除けば、近代のコサックに古代ロシア人を読み込むことができよう」と注記している (iii,460,note 58)。これに対して、カラムジンは「ポプランが記述しているのは、17世紀のコサックの船で、オレグやイゴリではなく、後者は全く違ったように建造されていたかもしれない」とギボンを厳密に批判している (445, Премечание513)³²。ロシア人史家には時代の違いは軽視できなかったが、ギボンには時代は違っても同じ国の技術として、類比的な説明に役立つような大まかな連続性が想定できると思われたということかもしれない。しかし、これはカラムジンの批判したように、正確な歴史的な理解から外れて古代と近代のロシアを混同するもので、好戦的な「蛮族」の地域として「東ヨーロッパ」を創造した啓蒙の人種主義的ステレオタイプの一例である点で、近代のコサックを古代のスキタイに同一視した『習俗論』のヴォルテールと変わらない³³。

オレグによる第2回のコンスタンティノーブル遠征の真偽についてギリシア側の史料に言及がないことから、その「史実、少なくとも重要性」についてギボンが提起した懐疑は、現在まで続く学説論争からも首肯できるだろう³⁴。ただし、『年

³² Николай Карамзин, *История Государства Российского, Полное Собрание Сочинений*, том 1, Москва: Терра, 1998 の版を用い、ページを本文中に示す。

³³ Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press, 1994, pp.299,304.

³⁴ 『ロシア原初年代記』 國本哲男・山口巖・中條直樹他訳、名古屋大学出版会、2022年、354頁、訳注1、および *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford: Oxford University Press, 1991, Oleg の項, iii,1522. を参照。なお、『年代記』からの引用は、この翻訳を用い、本文中にページを記す。

代記』とレヴェスク³⁵にある車輪を製造し船に取り付けた記述をギボンが落として、「武器と城壁の強力な障壁がボスフォラス海峡を防衛し、彼らは船を地峡を超えて運ぶ常套の便法でこれを回避したが、この簡単な作戦に関して国民の年代史はまるでロシア船団が恵み深い強風によって乾いた大地を帆走したように叙述している」(iii,461/ix,274)とのみ記述しているのは、史料に事実の誇張以上に奇跡の虚偽があると示唆するように操作しているとも考えられる。

「宗教」が「帝国」の文明によって「野蛮」を克服する改宗の歴史過程で、ギボンは『年代記』から宗教的な要因と非宗教的な要因の両面を、後者に重点を移しながら、受け継いでいるように思われる。第一に、年代記のキリスト教の宣教的な関心からの神聖な教義や敬神を詳述する部分について、ギボンは啓蒙の宗教批判の冷笑的な皮肉は適用せず、簡潔に要約する対応をしている。『年代記』が「日の出前の明星のように、また夜明け前の空焼けのように、このキリスト教徒の国にとっての先駆者」(78)と詩的に表現したオリガのコンスタンティノポリス訪問と洗礼をギボンも「ロシアのキリスト教の始まり」と評価し、「敬虔なオリガの教訓と手本は大公と民衆の心に目に見えぬが深い印象を刻みつけ、ギリシア人宣教者は説教や討論そして洗礼を続けた」と認めている(iii,466-467/ix,279)。『年代記』ではヴラジミルベピザンツから派遣された哲学者が語る新旧の聖書からの天地創造以来の神聖な歴史の極めて長い説明への逸脱(100-119)があり、それにはギボンは論及しないが、宣教の雄弁の真摯な精神についてその効果をギボンは評価している³⁶。彼の不信心と非難された皮肉は選択的であったのである。

³⁵ Levesque, *Histoire de Russie*, Yverdon, 1783, i, 76.

³⁶ 宣教活動に関するギボンの詳細な評価は、啓蒙の同時代とは異なる時代・社会への彼の歴史的想像力の証左となるだろう。「殊勝な野心に燃え立ったドイツやギリシアの修道士は進んで蛮族民の天幕や小屋を訪ねた。貧困、艱難、危険はこれら最初の宣教師の運命であったが、彼らの勇気は活動的にして辛抱強く、彼らの動機は純粹かつ殊勝であり、彼らの現生の報酬は彼らの良心の証言と感謝に溢れる民衆からの敬愛だけであった。だが彼らの労苦の豊饒な収穫はこれに続く時代の傲慢かつ裕福な高位聖職者に相続され享受された。そもそも初期の改宗は自由かつ自発的であり、聖なる生活と雄弁な舌が宣教師の唯一の武器であった」(iii,468/ix,281)。ギボンは利用できたビザンツ・東欧の史料の限界にもかかわらず、「蛮族」に対する宣教と改宗における伝道師や地方の支配者の主導的な役割を正しく洞察していたと評価されている(Johathan Shepard, "Byzantine Soldiers, Missionaries and Diplomacy under Gibbon's Eyes," McKitterick and Quinault

第二に、東方正教会の特徴である感覚に訴える典礼儀式的美的な魅力に着目する点も、ギボンは『年代記』を受容している。こうした世俗的な洗練への着目は「蛮族」の改宗による文明化の側面と関係する。『年代記』はどの宗教を受け入れるかの視察でコンスタンティノーブルを訪れた「ルーシ人」たちに、総主教が合唱隊を編成し、式典が催され、「香炉を焚いて歌と合唱を行った。(皇帝は)彼らとともに教会に行き、彼らを広々とした場所に導いて、教会の美しさ、歌および祭司長の勤行と居並ぶ補祭を見せ、彼らに自分たちの神への勤行を物語った」。帰国後の彼らの報告は美的感動を伝えている。

私たちは天上にいたのか地上にいたのか分かりませんでした。地上にはこのような光景も美しさもなく、また物語ることもできないからです。あそこでは神は人々とともにおられ、彼らの勤行がすべての国にまさっていることだけは間違いありません。私たちがその美しさを忘れることができないからです。(120-122)³⁷

ギボンの次の記述は『年代記』にまさに相応する。虚構か史実かの論証とは別に、東方正教会の典礼の美の幻想は文明の洗練を野蛮から区別する歴史的な真実と解釈する彼の史料批評の姿勢を伺うことができる。

彼らは賛嘆の念で聖ソフィアの円屋根を凝視し、聖徒や殉教者の生き生きした面像、豪華な祭壇、僧侶の人数の多さと衣装、儀式の絢爛さと整序たる順序、厳粛な沈黙と調和ある歌唱の交代の連続に魅せられて、天使たちの一団はこうして毎日キリスト教徒の祈祷に参加するために天上から下ってくると自然に思い込むに至った。(iii.467/ix.279)

『年代記』にない叙述として、皇帝側の史料から、ギボンはオリガの洗礼においても文明の典礼儀式的の影響に言及している (iii.466-467/ix.279)。宣教活動、オリガの模範、典礼の影響の結果で、「ロシアの使節や商人も自分たちの森林崇拜を

eds., op.cit., pp.80-85)。専制権力への隷属を強調し主体的な活力を戦争と文化の両面で否定するギボンのビザンツ帝国の消極的な位置づけは、逆に周辺の諸民族の主権を評価する多元的な国際関係の歴史叙述の枠組みを準備したと言えるかもしれない。

³⁷ 森安、前掲書、331頁によれば、東方正教会の華麗な典礼はこの時代に完成したと考えられ、イコン、司祭の祭服、合唱隊の聖歌、香などからなり、「視覚、聴覚、嗅覚を幻惑させる」ものであった。

コンスタンティノープルの優雅な迷信と比較するようになった」(iii,467/ix,279)。ギボンにとって、「迷信」は野蛮とも文明とも結びつく両義性があり、この改宗ではキリスト教の迷信が野蛮な異教徒の優越する武力を帝国の文明に服従させ平和共存をもたらす役割を果たす。とはいえ、文明化が迷信に基づく以上は、その文明自体にも曖昧さは残るだろう。

第三に、改宗をめぐる政治的な理由の洞察は、改宗の多面性の理解に重要だが、それを『年代記』が欠くわけではない。基本は修道士の視点からの宣教的な記述であるが、むしろ、政治的利害や通俗な関心からの叙述も混在している。ヴラジミルがギリシア正教以外の宗教を拒絶した理由には、ロシア人の人間的な欲求を禁じる点の懸念がある。オリガの洗礼は皇帝からの求婚を謝絶するための方便という民話的な知恵が、神の知恵の追求という理由とともに、述べられている(69-71)。そして、改宗は一気に奇跡で完遂されたのではなく、『年代記』では年ごとに慎重な遷延を重ねた結果であったことが、受け入れる異教徒側の用意周到な検討と躊躇を示し、印象的である。オリガは息子、スヴァトスラフ公に洗礼を勧めたが、彼は異教から離れなかった(955年)。偶像崇拜、情欲、生贄の悪に耽る異教徒であった彼女の孫にあたるヴラジミルが、986年の記述で、イスラーム、ローマ教皇、ユダヤ、そしてギリシア正教のそれぞれの宣教者との問答の末、上記のギリシア正教からの説明と神の審判の訓戒から洗礼を迫られても、ヴラジミルは「もうしばらく待とう」と返答した(99-118)。彼は貴族と長老と協議し、家臣を各宗教の調査に派遣した結果、ギリシア人の宗教が望ましいという方向にはなったが(987年)、洗礼の決定には進まず、「そして1年が過ぎたとき」とさらに先に伸び(119-122)、988年のギリシアの都市の侵略という別の文脈で(別の写本の混成)、政略的に皇女との結婚を要求する交渉で、皇帝から洗礼を条件とされ、受け入れたという改宗の政治的な動機が言及される(122-125)。

ギボンはこうした複層的な『年代記』から、ギリシア正教に有利な偏った諸宗教の比較論は完全に捨象し、ヴラジミルによる改宗は「ローマ人の花嫁を得たい」という政治的動機が主であったことを明言している(iii,467/ix,279)。『年代記』とそれを間接的に参照したギボンには、非宗教的な要因も含めた複合的な改宗の

ギボンの東方教会史への脱線—カラムジンのロシア国家文明史の分岐— 角田 俊男
説明が共有されている。彼は北部と東部ヨーロッパの改宗に族長の「虚栄や利益」の動機も重視し、さらに個別の現生的利益を追求する政略を超えて、広い視野から次のように改宗と法制度により文明と平和が進展する全体像を展望する。

北方諸国民の改宗が古いキリスト教徒にも新しい信徒にも等しく多くの現世的利益をもたらした事実を、真理と不偏性は承認せねばならない。確かに人類に抜き難く宿る戦争の衝動が慈愛と平和の福音の掟で治療するはずはないし、現にカトリック君主の野望はどんな時代にも敵対的闘争の災厄を作り出してきた。だが蛮族が政治的ならびに教會的社會 civil and ecclesiastical society の域内へ取り込まれたことはヨーロッパをノルマン人、ハンガリー人、ロシア人の海陸を通ずる寇掠から解放し、彼らの側も今や彼らの同胞の生命を尊重し自分たちの財産を開発する術を悟った。法と秩序の制度化 establishment of law and order が聖職者の影響で促進され、科学と技術の萌芽は地球上の未開の諸国へ導入された。ロシア大公たちの気前のよい敬神は最も熟練なギリシア人藝術家を彼らの都市の美化と住民の教化のために動員した。キーウやノヴゴロドの教会では聖ソフィアの円蓋や絵画が素朴に模倣され、教父たちの諸作はスラヴ語に翻訳されて 300 人の貴族の若者がヤロスラフの学園の講義への出席を招待もしくは強制された。(iii,469/ix,281)

しかし、より重要なことに、ギボンはここにとどまらないで、ビザンツによるロシアの「早期の急速な進歩 an early and rapid improvement」を表面的と批判する、西欧地域との比較の視座を含めるさらなる批評の次元に進む。東ローマ帝国自体の「卑屈と孤独」からの衰微と、モンゴルの征服によるロシアの海洋とコンスタンティノープルからの分断という歴史状況を洞察し、ロシアの進歩に交流から封鎖された狭い限界が指摘されていることは留意すべきである。この東方世界に対比して、ラテン・カトリック世界に帰属した北欧と東欧の地域に、ギボンが、教皇の権威と権力への従属にもかかわらず、評価した「ヨーロッパ共和国の自由で寛容な精神 the free and generous spirit of the European republic」が、カラムジンのロシア啓蒙の愛国心よりも広い世界史の批評原理となる (iii,469-470/ix,282)。ロシア啓蒙からはロシアを排斥する西欧中心主義の偏りが指摘され

るかもしれないけれども、ギボンのこうした世界市民的な精神にブリテンの自由な国制のもとでの市民社会³⁸の反映を見ることができるともかもしれない。『衰亡史』の読者は、東方の「帝国」と「蛮族」の間の教化・文明化の歴史に脱線した後で、古典古代と西欧から広がる社交性の国際関係における相互に自由闊達な交流批評を開く公論の世界に立ち戻るだろう。人類の進歩を促進する「国家や個人の競争 emulation」は「統一と独立の幸福な均衡 the happy mixture of union and independence」が条件で、同一の言語・宗教・習俗が相互の長所の観察・判定を可能にし、自立と自由が栄光を競い合う気概を育むと、古代ギリシア諸都市と近代ヨーロッパ諸国について、ギボンはヒュームを参照し説明している。こうした交流と対照的に、東ローマ帝国は領土も縮小し、周囲のアラブ人とは言語と宗教で、フランク王国とは言語と習俗で隔てられた「孤立した隔離状況」に置かれた (iii,421/ix,238)。「隔離」については、ビザンツのギリシア文明とアラブ人やフランク人との間の翻訳活動を介した交流など史実として疑問があるだろう。ギボンの東西の優劣比較に対して、カラムジンは東西教会の分裂が「異教徒の教化への活動的な熱意において相互に競争し合うように両教会の首長は努めたので、真の信仰に有益な結果をもたらした」と双方を対等に評価している (256-257)³⁹。カラムジンは東西の差を認めず、ロシア国家が未開な異教からキリスト教へ改宗した文明化の飛躍を強調するのだろう。

カラムジンがレヴェスクに、そして恐らくギボンにも感じた不満は、ロシア国民の世界の啓蒙への参画・貢献の承認の不足だろう。ギボンにおいて、イスラ

³⁸ ギボンの市民社会は、正確には、「混合制限政体 a mixed and limited government」の基盤とされた「位階と身分の区別 The distinction of ranks and persons」が不可欠の貴族制度の身分社会であって、完全な平等は民主政と専制政治の両極端に陥ると否定される。イングランドの貴族院が「国王と庶民の間の国制の均衡を保持し」、共和国は貴族の区別が権力批判の自由を支える (ii,806/vii,233)。

³⁹ カラムジンは東西のキリスト教とともに、イスラーム教とユダヤ教のそれぞれの使節のキーウ宣教がヴラジミルを異教の迷いから解放したと、これらの一神教を等しく異教と対比させるとともに、『年代記』の語る諸使節の蓋然性を、近隣諸国がヨーロッパとアジアでの戦勝の榮譽ある大公が自分たちと同じ信仰を持つことを望んだからだろうと、政治的な思惑から推測している (257)。ここにもカラムジンのロシアの愛国的な啓蒙の観点が見られる。

ギボンの東方教会史への脱線—カラムジンのロシア国家文明史の分岐— 角田 俊男

ム教徒に対する正当な評価・関心と比較して、東欧スラヴ諸民族への疎遠さから詳細な歴史に値しないという偏見が見られることは否めない。スラヴの「蛮族」についてギボンは「彼らの名前は異様で、その出自は疑わしく、その行動は隠微でその迷信は盲目的、その勇猛さは野獣に似て、彼らの画一的な公私の生活は、何一つ純真さに和らげられず、策略で洗練されてもいない」(iii,440/ix,256-257)と述べる。ここにはスラヴの文化的な独創性を承認しない西欧の啓蒙の無知と偏見を否定できないだろう⁴⁰。カラムジンの歴史叙述で、宗教による蛮族の文明化は、教会よりも統一国家権力に重点が移り、国家によって強制されるとき、カラムジンがピョートル大帝に象徴させた啓蒙の文明化計画に一致する。彼はギボンをヒューム、ロバートソンと並べ一般的には史家の模範と評価していたが⁴¹、『ロシア国家史』の古代(中世)の章の実作ではギボンは事実に関する記述の数か所以外は、ほとんど参照されず、ギボンの解釈は利用されていないのは、先述の東欧スラヴへの超歴史的な野蛮性の偏見の他にも⁴²、主題と構想が離れていたからと推定される。

⁴⁰ 各民族の「文化を創造する主体 cultural agents」を否定する「未開人」概念に依拠した帝国主義批判は、Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2003, p.67を参照。聞き慣れていない名称に対する異文化への偏狭さの批判は、パークによるインド統治改革へのブリテンの公衆の無関心の指摘にも見られる。「苦しんでいる人々の名前さえ私たちの耳に極めてなじみの薄い奇矯なものゆえに、私たちがこれらの対象に共感を抱くことは至難の業である」(Edmund Burke, *Speech on Fox's India Bill*, 1783, *The Writings and Speeches*, ed., P.J. Marshall, Oxford: Oxford University Press, 2006, v.404)。

⁴¹ Карамзин, *Письма Русского Путешественника, Полное Собрание Сочинений*, том, xiii, 306,432/Nikolai Karamzin, *Letters of a Russian Traveller*, trans. Andrew Kahn, Oxford: Voltaire Foundation, 2003, pp.292,448.

⁴² カラムジンはルソーの自然人の表象に関して次のように批評している。「一体、自然人や未開人を描くのに注意散漫で好奇心に欠け、いつも感覚的な世界に生きていて、抽象的な思考を全くせず、飢えや渴きを癒すことばかりを思い、ほとんどの時間を眠りと無意識のうちに過ごす、つまり一動物として描くような著述家は、小説を書いても全く人間らしくない人間を描くものだ」(Нечто, 27/『学問、芸術および啓蒙』63)。カラムジンは西欧の学芸と啓蒙の率直な信奉者で、西欧文明を批判するルソーの「逆説」に価値を置かない姿勢は、他地域の「野蛮」に逆説的な真理を見出そうとするギボンの博識の方法とは相違している。

『年代記』とカラムジン—大公の慈善とロシア主権国家による文明化計画

カラムジンの『年代記』の具体的な参照を、ギボンとも比較しながら、少し詳しく追って行こう。ヴラジミル大公を扱う第9章の985年の事項で、彼は『年代記』の諸宗教の使節の説得の物語を「ありそうな出来事」と認める。近隣の諸国民は戦勝で優勢なヴラジミルが彼らと同じ信仰をもつことを期待したと考えられるからである(257)。『年代記』にそって諸宗派の宣教とそれへのヴラジミルの応答を追いながら、『年代記』にはない、またギボンとも違う新たに追加される論評が目される。それは異教とキリスト教についての心の内面の宗教としての比較論である。ギボンは宗教を神学の詳細や敬神から党派的な熱狂と迷信までの精神にも立ち入り、それらを教会・国家の歴史に包摂し、総合的な歴史叙述を志向した。カラムジンの「国家史」は、その題名の通り世俗国家の歴史であって、大公による統一主権国家の形成が主題で、宗教は国家権力に対する対抗よりも協力を示すか内面化する傾向があり、ギボンが与えたよりも宗教の歴史的な役割の言及は少ない印象を受ける。しかし、それは宗教がカラムジンにとって重要でないということではなく、ギボンの歴史では宗教のもった権力をめぐる政治的な役割に焦点があったのが、世俗国家権力が文明化を推進するカラムジンの国家史では、宗教の私的内的な役割により重点が移動したように思われる。ヴラジミルの改宗の叙述で、異教は現世の社会に限定的で来世の明確な概念を伝えないのに対して、キリスト教の卓越性を次のように、市民社会に対置された精神性(感受性と理性)の言説を使って、比較している。

勇猛・大度⁴³・信義・歓待⁴⁴の徳を神聖化して、それ〔異教〕は新たな政治社

⁴³ 中澤敦夫「ニコライ・カラムジンの歴史叙述における「広い心」(великодушие)について」『富山大学文学部紀要』第58号、2013年2月、211-232頁は、歴史の発展過程における道徳の進歩を評価するカラムジンの一般的な指標として、頻出する「広い心」を解釈し、彼のテキストの様々な脈絡で、民衆や君主の徳性として、多様な用法と意味で使われていたことを実証している。この引用箇所も参照されており(215)、その訳を参考にした(「広い心」は多様な用法と語意に共通の一般的な訳語として、引用箇所では古代の異教徒の徳を含意する「大度」と訳した)。

⁴⁴ カラムジンによれば、古代スラヴ人の異教の下位の神々は、平和において善良で戦争において勇猛で、巡礼者に百姓小屋を満足して開き、飢えた人々に食事を喜んで与えるあ

会 гражданских обществ の福祉に寄与したけれども、感受性のある心 сердца чувствительного や考え深い理性を満足させることはできなかった。反対に、キリスト教は、見えざる単一神において、世界の創造主・支配者・人々の優しい父を提示し、彼は人々の弱さに寛大で、善人に一現世では良心の平和と平静で、一時的な死の闇の後は永遠の生の至福で一報いる。そうしたキリスト教は人間の魂の重要なあらゆる欲求を満たす。(258)

政治社会の現生の善に限定される異教と来世の救済を信仰者の精神に確保するキリスト教の対比は、さらにカラムジンの人間論に関連させてよりよく理解できるだろう。幸福の快い感情を追求するために感情の選択・調整を行う理性が絶望的な感傷に耐え世界の合理性の信念を保持するとき、神の摂理への信頼に支えられるというように⁴⁵、彼の感情と理性の協働の思想はキリスト教の摂理観に基づいていた⁴⁶。

次に、正教典礼の美への着目で、カラムジンは『年代記』やギボンに一致する。彼は甘美を味わったあらゆる人が苦いものを拒否するという正教選択の感覚論の論拠を『年代記』から引用し、大公の改宗決定につなげる。『年代記』の史料としての信頼性について、カラムジンはその作者がヴラジミルの同時代人と知り合い

あらゆる人々を助ける (187-188)。カラムジンが異教の社会的効用に一定の評価をしていることは、それを野蛮な迷信・習俗とのみ非難する啓蒙の先入見に比して、注目に値する。とはいえ、彼はキリスト教の優位を説くので、戦勝の感謝の犠牲を偶像に捧げるための籤引きにキリスト教徒のヴァリヤギの青年が当たり、その父親が偶像崇拜に反論したところ、狂乱した民衆に二人とも殺害され「異教のキエフにおける最初で最後の殉教者」となったという『年代記』(95-98)の事件を引いている (254-255)。

⁴⁵ Vladimir Ryzhkov, "Trust and Happiness in Nikolai Karamzin's Political Philosophy," Lazlo Kontler and Mark Somos eds., *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*, Leiden and Boston: Brill, 2018, pp.205-209.

⁴⁶ キリスト教の育む理性と感情は、カラムジンが擁護した啓蒙の基礎になる人間能力であった。杉山は「啓蒙」が「学問・芸術」の発展、そして「徳」の涵養を通して、「啓蒙された農民」が多数を構成する「市民」に至る一連の啓蒙の政治論が展開されていたことを、「学問芸術論」や「社会契約論」をはじめ、ルソーの諸著作との間テキスト性からルソーとの批判的な一体性として論証した(杉山「『学問、芸術および啓蒙について』の知的重層性—「啓蒙」と「徳」の国家をめぐる—」前掲書、102-164頁)。フランス革命期のロシアの抑圧的な体制下でも、カラムジンがルソー的な共和国の市民を提唱し続けたことは、注目すべきであり、そうした共和主義的な「市民社会」の含意が、ロシア古来の民会の伝統とともに、専制的な統一主権国家の意味の「政治社会」から全く消滅したわけではなかったのである。

であった可能性を挙げるとともに、宗教視察の使節に関して、パリ図書館のギリシア語の古代写本の記載とほぼ一致することで確証されるとも述べている(259)。

ヴラジミルの改宗の政治的な動機について、カラムジンが付け加えた解釈は『年代記』の前述した二つの別の物語を整合する。すなわち、一方で、諸宗教の優劣比較の議論・調査が語られ、他方で、東帝国の都市(ヘルソン)侵攻とその都市と引き換えに要求したギリシア皇女との政略結婚という政治が語られていたが、この二つの説明を関係づける解釈をカラムジンは提供している。彼によれば、大公の「誇りと栄誉」が、彼が信奉してきた異教の迷いを認め洗礼を願うという自己卑下の受け入れを妨げたというのである。そこで「彼はキリスト教を言わば征服し、戦勝者の手で聖物を獲得することを思いついた」(259)。こうした政治的説明は、「蛮族」による侵攻と改宗に、侵攻を基軸に一貫した説明を与えることができると考えられる。

キリスト教化による異教の残虐な偶像崇拜の廃絶という文明化の主題は、ギボンと同様にカラムジンによっても展開される。カラムジンの説明では、ヴラジミルによる異教からの改宗は、良心の強制よりも「啓蒙」の手段に依拠したという解釈が新たに追加される。「彼はロシア人を啓蒙しよう просветить と努めた」(262)とカラムジンが啓蒙専制君主として評価したピョートル大帝に通じるような評言がヴラジミルに適用されている。ギボンは触れなかった9世紀のキリールとメトディオスによる(Кириллом и Мефодием)スラヴ語訳聖書の知識に信仰を基づかせるために、大公が設立した学校を「ロシアにおける国民の啓蒙の最初の基礎」とみるカラムジンの評価は、彼自身の時代のロシアの愛国的啓蒙を反映すると読めるだろう。彼の「国家史」は、哲学的歴史として、統一主権によって加速される啓蒙の文明史の視角に整合的に、史料と事実を操作する傾向が強まる。ギボンの宗教や他地域への遷延の筆法から遠ざかるのはこの点である。さらに、彼の「ロシア国家史」という構想は、ギボンの「帝国の衰亡」を軸にした世界史的な広域の諸宗教・諸民族の関係史からは分かれるロシア史固有の展開と問題を示す。ヴラジミルの多数の息子たちへの公領地(удел)の分封がもたらした、次世代以降のその分封諸公の間の内紛による国家の分裂の問題である(262-263)。これを克

服する統一主権国家の追求がカラムジンの全体主題となる。

他方で、カラムジンの史書も多層的で、『年代記』から受け継がれた素朴な民話的とも言えるようなキリスト教の慈愛の受容と実践の語りや、国家権力をめぐる歴史叙述の基調の中に混在している。信仰の精神性が、国家権力の政略史としてのタクトゥスの政治史の伝統からは異質の、敬神な君主による福祉の慈善に政治を転換する局面には留意が必要だろう。カラムジンの叙述は基本的に『年代記』に沿って進む。侵攻する近隣のペチェネグ人との戦争における3年間の和平を賭けた勇者の一騎打ちの逸話は、カラムジンは真実かもしれないと長く引用した後で、決闘の勝利を記念した都市建設は、その都市が90年近く前のギリシアとの条約で言及されている事実から疑わしいと批判している(264)。続けて、ヴラジミルによる生神女(Богоматери)教会の建設と公領収入の十分の一からの財源の付与、戦場でペチェネグ人の包囲から逃れたことを神に感謝する変容祭の祝宴と、キウ帰還後の大祝宴の盛大な饗応から、民衆への慈善事業まで、『年代記』に対応した叙述が続いている(264-266)。キリスト教からの公の慈善への影響は『年代記』とカラムジンによって表現されるが、ギボンでは落とされている。ヴラジミルが宮廷での貧者への金品の施しでは、病人やそこに来られない弱者には不十分と考え、部下に街を回り配給させたという記述をカラムジンは『年代記』から引いて、「ネストルは公のこの徳をキリスト教の教えの影響に帰した」として、『年代記』と同様に聖書から、慈善の言葉を引用する。さらに、カラムジンは、公が神への恐れから盗賊を罰しなかったために盗賊が増えたという、『年代記』では少し後に置かれていた話をここにつなげて、公の「慈善への愛 *любовь к благотворению*」、「慈悲 *милосердие*」が「国家の利益の限度さえも超えてしまった」と指摘し⁴⁷、殺人者を罰金でしか処罰しない公に主教たちは諫言し、公は処刑を再導入したと物語る。また、主教たちは「国家の善のためには、人類愛によ

⁴⁷ 法的合理性を超える慈愛は「言葉の愚かさ」を連想させる(「コリント人への第一の手紙」1)。ビザンツからロシアに伝わる「聖なる愚かさ」「佯狂 *юрдство*」については、Sergey A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, trans. Simon Franklin, Oxford: Oxford University Press, 2008 を参照。

て弱められた戦士の精神も呼び起こさなければならなかった」と付言している(266)。皮肉屋のギボンは、ここまでのキリスト教による専制君主の穏健化の成果の話は受け入れなかったが、カラムジンは『年代記』からこの話を受容し、権力追求の政治からそれるキリスト教の優しい慈愛の精神を表現している。他方で、こうした弱い権力者はカラムジンの求める専制的な統一主権者像からは明らかに是認できなかった。罪人を罰し、善人を守る国家の冷徹な正義や戦士の精神の必要を神から説く教会は、正当なバランスの回復ではあるが、同時に、国家原理とそれに奉仕する教会のあり方も示唆している。対照的に、ギボンの描く西方ローマ教会は帝国の専制権力を抑制する自由の原理の担い手で、共和国の再生とする評価があった。

さらに、ギボンがキリスト教の影響を受けたヴラジミルの慈善に触れない理由を考えたい。ギボンも皇帝による公共造営物を「共和主義精神」に由来する「人民主権 the sovereignty of the people」の概念から原理的には認めている(i,73/i,55)。しかし、教会への慈善や、教会を通じた民衆への慈善には否定的であったのは、コンスタンティヌス大帝について「勤労な者の犠牲において、遊民どもを扶養し、また聖者たちだけに国家の富を散財しておけば、それだけで神の恩寵は十分贖えるものと考えた」(i,757/iii,191)と推測したように、勤労からの宗教批判があっただろう。より重要な理由としては、『衰亡史』を貫いて徹底している彼の帝国批判の論点に専制権力による苛斂誅求の課税があるが、恣意的に収奪した民衆の富を原資にした絶対君主の慈善をキリスト者の救済事業と評価する偽善は受け入れがたかったからだろう。コンスタンティヌス大帝と後継帝の財政についての詳しい批判的説明(i,632-641/iii,51-61)の他に、ギボンはユスティニアヌス大帝の治世の財政について、巡礼者の救済のための井戸、都市の橋、病院、水道の建造の慈善は認めながら、帝個人の「貪欲と乱費」だけでなく帝国の租税体系や専売特権等の構造的な問題として批判する。帝による造営物は「民衆の血と財産で固められ」、帝国の課税は「地上に降りかかる雹に似て住民を襲って全滅させる疫病のような租税体系」であると表現している(ii,585-592,598-599/vii,29-35,41)。

カラムジンがヴラジミルの治世の章の最後に置いた人物像の総括は(269)、宗

教を政治との関係に集中して詳論したギボンの方法や関心との違いを明らかに示す。公の二面性、教会からの「使徒に等しい *Равноапостольным*」評価と歴史上の「偉大な」大公の評価の関係をカラムジンは突き詰めない。改宗の動機はキリスト教の神聖性への確信かビザンツとの縁組を求める野心か。この問いは人ではなく神のみが知ると脇に置き去って、カラムジンは政治家から切り離れた人間の魂の変化に改宗の意味を限る。「ヴラジミルは、救済信仰を受け入れ、それによって自身の心が清められ、別の人になったということだけで十分である」。これは復讐や好色に耽る異教徒の戦士から、「キリスト教の人間愛の法」によって、悪人や敵の流血さえ恐れるようになった信心深さを指す。彼とロシアの「真の宗教」への改宗が彼の主要な功績と認めながら、「偉大な」の呼称が彼に帰する理由は宗教から区別した「国家の事柄」によると、宗教と政治を切り離すことで、一方で、個人の内面的な信仰と道徳の純粋な敬神を素朴に賛美し、他方で、敬神から切り離すことで、国家建設と戦争を実行する世俗政治権力の現実を評価することが可能になっている。こうして矛盾したままの二面性が残る。「啓蒙」は宗教と政治の両方の範疇に入っている。「ロシアの啓蒙に努め、荒野に植民し、新都を建設し、全土の有益な法規を賢明な貴族と相談するのを好み、学校を設立し、ギリシアから司祭だけでなく芸術家も招聘した。ついには貧しい民衆の優しい父親であった」。ここには改宗の影響も含むが、政治の基本は「統一権力 *единовластие*」の国家の追求で、カラムジンはヴラジミルの「政治の重大な失敗」として息子たちへの分封地の設定を批判している (269)。ギボンの国制論と対照的に、カラムジンの説く統一国家の絶対主権は、法による抑制均衡の国制を否定する。彼はアレクサンドル帝に「あなたは法によってあなたの権力を制限してはいけない」と憲政主義者の影響から離れるように勧告していた⁴⁸。前述のように、学芸や啓蒙による市民社会、したがって自由な公論は求めながら、国制や抵抗権を認めない限りで、彼には「統一主権」=「専制 *самодержавие*」が「暴政 *тирания*」に陥る

⁴⁸ Карамзин, *Записка о Древней и Новой России в Её Политическом и Гражданском Отношениях, Полное Собрание Сочинений, том. xvii, 166/Carazin's Memoire on Ancient and Modern Russia*, trans. Richard Pipes, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, p.139.

ことを防ぐ人為的な制度の保障はなかったと言わなければならないだろう。

さらに、ギボンからは軽信的と批評されそうなギボンには見られないカラムジンの方法が、伝承の受容である。ヴラジミルの統治の「名声 Слава」「記憶」がヨーロッパ、ビザンツ、アラブの年代記で触れられて三地域に広がっていたのは、「民衆の伝承 сказках народных」に保存されたものと評するカラムジンは伝承を意味深い史料と評価している⁴⁹。

伝承は歴史ではない。しかし、カール大帝とヴラジミル公の時代についての民衆の理解におけるこの類似は注目に値する。どちらも自身の戦勝、キリスト教への熱意、学問への愛によって不死の名声を獲得し、英雄伝説の中において今まで生きている。(270)

カラムジンの見解は次のように敷衍できるかもしれない。年代記の個々の伝承された事実がそのまま歴史的事実というわけではない。しかし、複数の地域で民衆の共通の記憶が君主の名声とその理由となる事績に関して存続してきたことは、その名声が一般的な根拠のある正当な評価と論証できる理由となろう。こうした国際的に共有された民間伝承も参照することで、カラムジンの史書はロシアの読者の協調的な愛国心に訴える力を持っただろう。彼の年代記や伝承の無批判的とも同時代人から批評された受容は⁵⁰、彼の求めたロシア史の主題が「ロシア人の独自性、私たちの古代の英雄の性格、傑出した人々、真に興味深い出来事」であったからと考えられる。さらに、愛国心を鼓舞する彼のロシア史の構想は、レヴェスクのような外国人によるロシア史には懐疑的で、「ロシアは彼の母国ではない、私たちの血は彼の血管には流れていない。ロシア人がもつような感情をもって彼はロシア人のことを語るのだろうか」と問いかけている⁵¹。彼の愛国心は世界市

⁴⁹ ビザンツの年代記からロシアの年代記は「民衆性ないし通俗性」を受け継いだとされ（森安、前掲書、329頁）、カラムジンの歴史叙述はそうした特性を失っていない。

⁵⁰ Allison Y. Katsev, "In the Forge of Criticism: M. T. Kachenovskii and Professional Autonomy in Pre-Reform Russia," Thomas Sanders ed., *Historiography of Imperial Russia: The Profession and Writing of History in a Multinational State*, New York: M. E. Sharpe, 1999, p.51.

⁵¹ Карамзин, *Письма*, 306-307/Letters, p.293.

ギボンの東方教会史への脱線—カラムジンのロシア国家文明史の分岐— 角田 俊男

民的な啓蒙との両立を志向していたが、ロシア史家の資格の民族的な制限は、ギボンの歴史的想像力が挑んだ批判的な距離を超えられない西欧の啓蒙の無知と偏見と（反対の方向だが）同様に、偏狭に思われるだろう。

結論 比較教会史の方法と視野の拡大

遠く離れた異民族や宗教に対するギボンの歴史家としての想像力による共感的理解は、啓蒙の哲学の偏狭な視座を超えたのか。受肉や聖画像をめぐる熾烈な教義論争について、党派的な偏りを持つ史料に適用された公平に比較するギボンの批評方法は、教義論争のよりの確な批評に寄与しただろう。彼は相互の偏見を比較し相殺することでより公平な観点に至り、啓蒙の哲学とは異質の時代の宗教精神を理解することから始める。ギボンの史料を論証する自由な批評の方法の背景には、古代の都市共和国からブリテン国制論に至る自由な公論の伝統があっただろう。また、ギボンは神学論争の形而上学には懐疑的でも、同時に、神学者や信徒の心情、教義の心理的な必要性を理解する想像力を示す。この点では、社会の諸状況における人間の情念の変動を分析する道徳哲学（人間学）も信仰者の心理を内在的に分析する方法の思想史的基礎となっていただろう。他方で、国制論や道徳哲学の世俗の学問は世俗的、実践的な視角からギボンの宗教史に偏向を与え、神学の哲学的・霊的な意味の追究から遠ざけた面もあった。

カラムジンによる『年代記』参照との比較から、ギボンによるルーシのキリスト教改宗に関わる史料の使い方や叙述の特徴が明らかになった。東ローマ帝国の衰退と周辺諸民族の関係史というギボンの設定した主題から、イスラームに対して、その重要性に適合した、三章にわたる詳しい扱いをするのと比べて、スラヴへの紙数が相対的に少なくなるのは適切としても、やはり簡単な概説に過ぎ、スラヴを野蛮とする西欧の啓蒙の偏見、彼の時代に存続し関連性をもつ事項のみを選択するウィッグ主義的基準、史料の時代性を軽視するアナクロニズムなど、カラムジンの愛国的なロシア啓蒙からは不満だっただろう。

反対に、カラムジンは『年代記』の記述から愛国心を励ます英雄的な事績など容易に史実の詳細を受け入れている。『年代記』の民俗性の反映も評価できるが、

カラムジンは私的感情や道徳の面からキリスト教改宗の意味を深くとらえることができた。しかし、宗教と政治の関係については、大公が残酷な異教徒から神聖な慈善を実行する敬虔な道徳家へと素朴に純化・理想化され、ギボンが追究したような宗教が生み出した対立関係や世俗権力との対立の契機は落とされる。むしろ、悪の処罰も躊躇する大公に処罰の必要を諫言する宗教に、権力政治に癒着し依存する教会の姿勢が示唆される。ギボンは宗教と政治の緊張をはらんだ関係に迫り、詳細に神学論争に論及し、宗派の権力闘争の実態を叙述することで、帝国権力の衰亡の要因と帝国の専制権力に抗する自由の原理を宗教にみる。さらには、専制帝国への徹底した批判はキリスト教帝国の慈善への評価を弱くしていることはギボンの歴史認識の偏向による限界のようだ。ただし、ビザンツのキリスト教教会の典礼の天的な美しさの評価は、『年代記』、ギボン、カラムジン三者が共有している。キリスト教の布教が文明世界への「蛮族」の包摂の動因となったことはギボンも認めたうえで、彼は啓蒙の社交性と自由な競争の言説から、東ローマとロシアの閉鎖がこの東欧地域の進歩の限界となると批判し、ローマ教会とフランク王国の競争と進歩を特長とする西欧世界との交流の利点を指摘する。

ギボンにとって、教義論争の教会史は、広域ヨーロッパの東西に分かれた近代の歴史の始まりとしての意義があり、東西の帝国と諸民族を関係づける重要な位置を占める。神学教義は彼の同時代のキリスト教教会まで継続しているので、宗派間の権力をめぐる党争や戦争と一体であった論争を伴った教義の起源からの系譜は、宗教戦争を反省する啓蒙の課題に不可欠であった。教義論争は党争の暴力から戦争による専制権力を追求する策謀であると実態を暴くことは、自由な国制の政治の観点からの批判が基礎になっていたのだろう。宗教を政治の関係から見るのが、ギボンの教会史を「帝国の衰亡」と「蛮族」の主題をつなぐ史実の因果連関の結節点とすることで、彼の歴史叙述に時空間の拡大を可能にした。ギボンが宗教でつないだ歴史のヴィジョンの拡大は、中央における教会の正統説と皇帝の専制権力の関係だけでなく、帝国の周辺や外延の諸民族の主権の歴史についても異端説が民族独立の原理となる説明において確認された。

ギボンの近代西欧と古代東方を隔てる距離にもかかわらず、教会から国家への

影響は近代まで連続しているという点で、宗教史はギボンにとって同時代史であり、その関連性から読者に古代東方史も理解しなければならない強い関心を喚起しようとした。カラムジンにおいてロシアの愛国的な啓蒙が構想した、統一主権国家が準備し推進する進歩の史観が、未来へロシアの文明化を加速させる民族国家史と比べて、西欧の文明進歩の主流から離れた地域や時代への脱線・遷延とも見えるギボンの教会史叙述は、同時代と連続する関連性を古代後期の異境に見出しつなげる広い視野の構成で、現在から距離を取って深く反省することを可能にした。宗派主義から宗教戦争を招いた迷信も熱狂も偏狭な視野による公平な判断力の不全の問題であり、それらから批判的な距離を保ち、頑迷な狂信の党争の進行を抑制するために、遠く離れた地域の過去を無限後退的に追究していく方法は有効であっただろう。

『衰亡史』後半の教会史にも専制帝国を批判的に反省する主題が一貫している。ギボンはローマの教権を帝権に対抗し抑制する共和国の自由の不十分な再生と評価する。さらに、キリスト教布教による典礼が象徴する文明の洗練を共有するとともに相互に独立した個々の主権国家が連合するヨーロッパ大の共和国の国際的な社交性に視座を広げる歴史的想像力をギボンは発揮している。同時に、西欧の連合共和国の文明の進歩は、ビザンツ・スラヴ世界に閉鎖・専制・停滞の文明像をみる偏った比較の上に構成されていた。カラムジンの統一主権国家の構想は、封建制の無秩序から法の支配と文明を再建する愛国的な啓蒙の意図において恣意的専制から峻別され、彼には世界市民的な寛大な視座があったが、公の権力に対抗するような教会の権力やその信念を支える神学教義の詳細は、ギボンの『衰亡史』に対応するこの古代の記述で、展開されていないように思われる。ギボンにおいては神学論争の教会史こそが、他地域の史実まで歴史の連関を広げ、他者の特殊性の理解を試みる歴史学の広大な東方世界への拡大に開かれた分野であった。ギボンの歴史学は、遠く離れた他者の精神に脱線することで、啓蒙思想の偏狭な判断から遷延し反省する方法となったが、そこから分枝したカラムジンのロシア国家の文明化の歴史叙述は、啓蒙の愛国心に専心することとなった。

