

宗派化論——ヨーロッパ近世史のキーコンセプト——

踊 共 二

はじめに 目次

一、シリングララインハルト説の枠組み

(一) 宗派化の定義 (二) 時代区分 (三) 宗派という訳語

(四) コンフェッションとデノミネーション (五) 宗派化か宗派体制化か

二、宗派化概念の再構成

(一) 宗派の成立条件 (二) 宗派化概念の多義性と認識の溝 (三) 「多宗派化」の視点

三、研究の展望

(一) 宗派国家とその制度 (二) 中間権力と共同体 (三) エリートの世界 (四) 民衆の世界

(五) 単一宗派地域・多宗派地域と亡命者のネットワーク (六) 越境する改宗者たち

(七) 寛容と不寛容 (八) 異宗派と異宗教 (九) 個人のゆくえ

おわりに

はじめに

宗派化 (Konfessionalisierung/ confessionalization) という概念は、宗教改革と市民革命にはさまれた近世 (Frühneuzeit) という時代を特徴づけるキーコンセプトのひとつである。本稿は、宗派化の概念と理論に関連する主要な先行研究を紹介しながら、近世ヨーロッパ社会の全体像を内外の歴史家たちがどう描いてきたか、また描こうとしているか、その方向性を確かめ、筆者なりの展望を示す試みである。

周知のようにヨーロッパ近世は、中央集権化の進行、官僚と常備軍に支えられた絶対主義国家の誕生、均質的な被支配者 (臣民) 層の形成の時代として、また人口増、階層分裂、共同体的一体性の喪失、寒冷化、飢饉、国際競争、内乱、流民の増加、そして魔女狩りに特徴づけられる危機の時代と見なされてきた。^① この時代認識はおおむね受け入れられているであろう。ただし絶対主義の概念については、当時の国家と社会を正しく表現するものではないとの批判が行われて久しい。一九六〇年代にゲルハルト・エストライヒは、絶対主義よりも社会的規律化 (Sozialdisziplinierung) という概念を用いることを提唱し、この規律化の波が宮廷・官僚組織・軍隊から都市社会・村落社会まで全面的に飲み込むのが近世であると論じ、これを近世の「根本過程」 (Fundamentalvorgang) と呼んだ。それは上から下に、中央から地方に向かう放射的な運動と捉えられているが、そこには荒廃した社会の改良を求める臣民層の要請も同時に働いていたとエストライヒは考えた。なお彼は、この規律化の過程がなければ近代国家も民主主義も成立しえなかったと確信していた。また彼は、マックス・ウェーバーのいう「合理化」やノルベルト・エリアスのいう「文明化」も規律化の結果であるとみていた。^②

一九八〇年代にハインツ・シリングは、エストライヒの近世史像を「国家主義的」と批判し、宗教の果たした役

割に目を向けることを提案した。シリングの近世像は、宗教改革後に分立したプロテスタントとカトリックの宗派教会がそれぞれ国家権力（初期近代国家）と結びつき、領域国家化・中央集権化を助け、自宗派の教義・世界観・人間観・道徳観に従って信徒大衆の日常生活に深く介入し、個人的差異や地域的偏差を平均化し、中央統制に服する同質的な臣民社会の形成を推し進めたというものである。これがシリングの宗派化論の骨格であり、彼にとってはそれこそが近世の「根本過程」である。なおヴォルフガング・ラインハルトも、シリング説の展開とほぼ同じ時期に内容的に近い議論を展開しており、宗派化論はシリング＝ラインハルト説と見なしてよい。^③

なおこの理論は、プロテスタントイズムだけに近代化と合理化の推進力をみるウェーバーへの批判を含んでおり、近世カトリックにも類似した歴史的形能力があったとするのが特徴である。そして古い歴史叙述のなかで使われてきた「反宗教改革」(Gegenreformation) という表現は、宗派化論者たちの研究においては、「ルター派の宗派化」(lutherische Konfessionalisierung)、「改革派の宗派化」(reformierte Konfessionalisierung)の並行現象としての「カトリックの宗派化」(katholische Konfessionalisierung)に置きかえられていった。^④この動向はドイツ以外の近世史学にも影響を与え、たとえばイタリヤではすでに一九九〇年代に宗派化論の紹介と個別研究が行われている。パオロ・ブローディが教会規律と社会的規律を主題とする編著にラインハルトとシリングの論文をイタリア語で掲載したのは一九九四年であり、オスカル・ディ・シンブリーチオがシエナにおける宗派化の過程を検証したのは一九九七年のことである。^⑤

宗派化論は近世の国制史および統治構造論の研究者たちの目を宗教世界に向けさせ、かつプロテスタント宗教改革の研究者たちの目をカトリック世界に向けさせることになった。またカトリシズムの研究に携わる者が比較的材料をプロテスタント世界に求める傾向も強まる。これらの点で宗派化論は近世史の研究に新しい地平を開くもので

あったと言いうことができる。以下まずこの理論の基本的な枠組みを確認することから始めたい。

一、シリリング＝ラインハルト説の枠組み

(一) 宗派化の定義

シリリングも賛同するラインハルトの整理によれば、宗派化とは、カトリック圏とプロテスタント圏を問わず、教会と国家が支配領域の宗派的統一性(均質性)を確立するために以下の七つの主要な方法を用いて推進した運動ないし政策のことである。すなわち、第一に、公式の教義を確立し、それを信仰告白(Konfession)に定式化(文書化)し、これによって異宗派との相違を明確化すること。第二に、聖職者・教師・世俗の官吏・産婆などに宣誓等の手段をもって信仰告白を受容させ、上から教義の浸透を図ること。第三に、教理問答教育や説教や各種の宗教行事をつうじて能動的な宣教を行い、印刷物を活用して自派の教えを拡大し、また異宗派の言論活動を検閲等によって抑圧すること。第四に、教育機関とくに大学を創設し、宗派的規範の継承と内面化を推進すること。第五に、民衆世界に宗派的均質性をもたらすために巡察、各種の取締り、教会訓練を実施し、異分子を排除すること。第六に、異宗派の礼拝や洗礼式、結婚式などへの参加を規制すること。第七に、子どもの命名など、言語面・用語面での宗派的統制を行うことである。⁶⁾

シリリングとラインハルトの宗派化論は、すでに述べたように、初期近代国家による臣民支配の強化、命令と服従の秩序の形成、上からの社会的規律化の理論と結びついており、古いタイプの近代化論、合理化論、脱魔術化論、文明化論、世俗化論などと通底する要素をもっている。シリリングによれば、国家的な宗派化政策は教会人だけでな

く君主や官僚を担い手としており、「現世的な支配」(innerweltliche Herrschaft)を指向するものであるため、不可避的に「世俗化」(Säkularisierung)を加速する要因となった。そして宗派的アイデンティティはナシヨナルなアイデンティティに変質し、「キリスト教ヨーロッパ」は「諸国家のヨーロッパ」に脱皮することになる。これが宗派化の到達点に関するシリングの理解である。⁷⁾

(二) 時代区分

宗派化の時代区分は、研究者によって、またその研究者が目を向ける地域によっても異なるが、ここではシリングによる神聖ローマ帝国内の宗派化に関する四区分を紹介しておく。第一段階(準備段階)は一五四〇年代から七〇年代初頭までであり、それは宗教改革時代に生まれた諸宗派の信仰告白が定式化され、またアウクスブルク宗教平和令(一五五五年)によって一時的な平和がもたらされるが、トレント改革とカルヴァン主義の浸透のなかで宗派情勢がふたたび不安定化する時代である。第二段階(宗派対立への移行期)は一五七〇年代である。この時期には、ルター⁸⁾の死去(一五四六年)の後、ルター派内部に争いが生じたものの、一五七七年の『和協信条』(Formula concordiae) および一五八〇／一五八一年の『和協書』(Konkordienbuch)によって基本的な合意が得られ、正統主義が確立してカルヴァン主義との相違が明確になった。このことはプロテスタント諸侯にルター派かカルヴァン派かの明確な選択を迫ることにつながり、各地で対立が起こった。第三段階(宗派化の絶頂期)は一五八〇年代と一六二〇年代のあいだである。この時代には、カルヴァン派になる諸侯が現れた。カトリック領邦ではトレント改革が進行した。政治問題と宗派問題は密接に結びついており、妥協を嫌う原理主義的な勢力が台頭してしばしば不寛容な政策がとられた。グレゴリウス三世による改暦(一五八二年)も諸領邦および諸都市に争

いの種を撒き、改暦に反対するプロテスタントは一六九九年／一七〇〇年まで旧暦（ユリウス暦）にとどまる。こうして「時」までが宗派化されるにいたった。第四段階（宗派化の終焉）は一六二〇年年代から一六四八年までである。この時代に生きた人々は、三十年戦争の体験によって、宗派対立が破壊と衰退をもたらすことを深く認識するようになった。そして宗派を相対化する思想や信徒個人の内面的信仰および実践を重視する敬虔主義などの新しい運動が起きることになる。⁸⁾

このシリングの時代区分は基本線としては正しいと思われるが、一八世紀になっても強硬な宗派化政策がとられ、激しい宗派対立が起こった地域もある。そのためラインハルトは、ザルツブルク大司教領から三万人のプロテスタントが追放された一七三一／一七三二年までを宗派化の時代に含めている。またヴェルテンベルクの諸身分の宗派絡みの紛争を研究したガブリエレ・ハウク⁹⁾モーリッツは、一八世紀にも「再宗派化」(Rekonfessionalisierung)の現象がみられたと述べている。たしかに、フランスにおけるナント王令の廃止（一六八五年）やスイス最後の宗派戦争（一七一二年）、ポーランドにおける多宗派共存の終焉と議会（セイム）のカトリック独占化（一七一八年）の時期なども考慮すれば、ヨーロッパ全体としては、一八世紀以前に宗派化と宗派対立の波が引いたとは言えない。シリングの時代区分には、ハウク¹⁰⁾モーリッツ説を参考にした補強が必要であろう。

(三) 宗派という訳語

わが国の近世史研究者のなかには、「宗派」という訳語を避け、「教派」を用いる者もいる。現代のキリスト教会の大多数が後者を使い、前者はおもに仏教界で用いられているからである。しかし西洋史研究者のあいだでは「宗派」を採用する者が多数を占め、筆者もそれに従っている。そこで以下、この訳語の選択の妥当性について検討し

ておきたい。

第二次大戦中の宗教団体法（一九三九年）は、「本法に於て宗教団体とは神道教派、仏教宗派及基督教其の他の教団（以下単に教派、宗派、教団と称す）並に寺院及教会を謂ふ」と定めている。また終戦時の宗教法人令も同じ枠組みを継承していた。このことからわかるように、「宗派」を仏教に、「教派」を神道諸派（いわゆる教派神道）に、そして「教団」をキリスト教に関して用いる法令上の分類が存在していた時代がある。それがなくなるのは一九五一年の宗教法人法からである。なお、制定に至らなかつた明治の宗教法案（一八九九年）では「教派、宗派、教会又ハ寺」（第六条）とされているだけであり、対応関係はない。明治期にはキリスト教の各派を（仏教用語を借用して）宗派と呼ぶ者もいれば教派と呼ぶ者もあり、実情に合わせたのであろう。明治三九（一九〇六）年の福音同盟会（プロテスタント諸派の協力組織）の会合において、当時の会長、小崎弘道（組合派）は次のように演説している。「ただ信徒は便宜上自己の導かれたる宗派教会に属する」と。また日本最初のプロテスタント教会「横浜公会」の設立を伝える一八七三年の『公会日誌』には「吾輩ノ公会ハ他ノ諸宗派ニ係ワラス実ニ主耶蘇キリストノ名ニ依リテ建テラレシモノナリ」とある。¹⁾

しかし第二次大戦後のキリスト教諸派は、宗派よりも教派という表現を選ぶようになる（一九四八年創刊の『基督教年鑑』には両方の用語が混在している）。二一世紀のキリスト教界においては宗派という語はほとんど使われておらず、カトリック教会もルーテル教会も聖公会も教派という用語で統一している。法令上の制約はもはや存在しないから、この統一化は自発的な動きである。しかし学術の世界では個々の研究者の判断によってまちまちである。すでに述べたように宗派という用語を使う研究者のほうが全体としては多い。そこには、仏教諸派が宗派と呼ばれ、またイスラーム諸派も宗派と呼ばれるなかではキリスト教諸派もそれらに合わせるほうが学術上の比較の観

点からは妥当であるとの判断も働いている。筆者もこの判断を共有している。なお現代日本の神学者・教会史家たちも、歴史用語としては宗派という訳語を使っている。ここではトレルチ研究者グラーフの概説書を訳した野崎卓道(牧師)の例だけをあげておこう。¹²⁾

(四) コンフェッションとデノミネーション

コッフエツションは告白(告解)、信仰告白(信条)、宗派の三つの意味をもっているが、そこから了解できるのは、信仰告白(信条)をもつ集団が宗派と呼ばれることである。そこではもちろん国家権力と結びついているかどうかは問題にならない。しかしシリングは宗派を国家とセットにして捉えている。シリングが宗派化の担い手と考えたのはカトリック、ルター派、改革派(カルヴァン派)、イギリス国教会の四つであり、彼はそれらを大宗派(Großkonfessionen)とも呼んでいる。そしてこれら的大宗派とは違って国家と結合しなかった宗教集団は「宗派外のデノミネーション」(außerkonfessionelle Denomination)と表現している。そのさいシリングが例示したのは、再洗礼派、心靈主義者、反三位一体派(ユニテリアン)などである。¹³⁾なおデノミネーションとは、一七世紀イギリスのピューリタンたちが使いはじめた表現で、一八世紀以降には北米にも伝わったが、けっきょくは大宗派も含めたキリスト教諸集団を広く示す用語となっている。¹⁴⁾そのためコンフェッションとデノミネーションの区別はあくまで研究上のものである。それが妥当な区別であるのかどうか、またそれを日本語のレベルで適切に表現できるかどうかについては、次節で検討したいので、ここではシリング的な宗派化論の枠組みの一部として紹介するにとどめる。

(五) 宗派化か宗派体制化か

Konfessionalisierung というドイツ語は、宗派化とも宗派体制化とも訳されている。前者の早い例は、社会学者の澤田善太郎の著書に見られる。¹⁵⁾ 宗派化とは、シリングによれば、国家体制と宗派教会の結合過程のことであるが、それは同時に人間精神および日常生活を宗派的にする社会的過程であり、芸術や文化の領域にも及ぶ現象である。そうである以上、「体制」の語をつけないほうが、持続的な内面的働きかけ（人間の改造）の側面まで含んだ概念の訳語としては妥当であろう。ところで佐久間弘展は三十年戦争期の新聞報道を扱った論文のなかで「メディアアの宗教化」という訳語を用いているが、これはカトリックとプロテスタントがあらゆるものを「宗教的」にしようとする試みの一端を示したものであり、事柄の本質をつかんだ訳である。¹⁶⁾ ただし「宗教化」では、そこに強い「宗派性」ないし「党派性」があることが表現しにくいであろう。なおシリング＝ラインハルト説では前述のとおり宗派化と近世的な国家形成が不可分の過程と捉えられており、その点を重視して宗派体制化という訳の定着をはかったのは千葉徳夫である。¹⁷⁾ 国制史ないし統治構造論の観点から宗派を論じる場合は、この訳のほうが適切な場合もある。ただし「体制化」の意味はかならずしも明確ではない。それは宗教組織自体の誕生と制度的確立過程を含むのか、それとも国家体制との結合過程だけを意味しているのが第一に問題となるであろう。ドイツの研究者たちは前者の意味でも Konfessionalisierung の概念を使っているから、当然それも含まれると考えるべきである。ともあれ筆者が「体制」を外した宗派化という訳語を選ぶのは、本来の多義的意味内容を反映させるためであり、また以下に紹介する新しい研究状況に対応するためでもある。

二、宗派化概念の再構成

(一) 宗派の成立条件

すでに述べたようにシリリングは、四つの国家的大宗派だけをコンフェッションと呼び、それ以外の非国教的なプロテスタント諸派をデノミネーションと呼んでいる。日本語化すれば前者は「宗派」、後者は「教派」になるであろうか。しかし、この区分ないし定義は混乱をもたらす。というのも、すでに述べたように現代アメリカにおいてデノミネーションはカトリックにもルター派にも使われており、ヨーロッパ人研究者が使うコンフェッションとの概念的区別は難しいからである。また、再洗礼派研究者ハンスⅡJ・ゲルツは、国家体制と結びつかない集団もコンフェッションと呼び、「再洗礼派の宗派化」(täufertische Konfessionalisierung)という表現も用いている。¹⁸⁾ なおトレルチの宗教社会学的な三区分法(Kirche/Sekte/Mystik)に従って再洗礼派をセクト(ゼクテ)と呼ぶことも可能だが、同時代(近世)の史料ではセクトは徒党(反徒)の意味で使われている点に注意が必要であろう。また近世のカトリック教会はルター派もセクト(secta Lutherana)と呼んでおり、プロテスタント大宗派をカトリックと同じキルへ(制度的教会)の類型に分類する社会学的発想と当時の人々の感覚は大きく異なっていることにも留意したい。¹⁹⁾

筆者は、再洗礼派のような弱小集団であっても信仰告白文書やそれに類するもの作成し、会合を行い、構成員に共通の信仰を求め、自派の教義と道徳観に従って持続的に宗教生活と日常生活を律しようとする人間集団はすべて宗派(コンフェッション)と呼ぶべきであると考えている。このほうが、ある集団が時期によって非公認宗派(非国家教会)であったり公認宗派(国家教会)であったりする場合、またある土地では迫害される少数派でありなが

らそれと同時に別の土地では国家宗派でもあるような場合にも、論述の矛盾を避けることができる。なお、国家権力との関係の変化はどの大宗派についても確認でき、後述するように再洗礼派や反三位一体派にもみられる。国家との関係を軸にして宗派の性格を論じる必要がある場合は、「国家的な宗派」と「非国家的な宗派」に区分すれば十分であろう。いずれにしても、前者を宗派（コンフェッション）と呼び、後者を教派（デノミネーション）と呼ぶことは概念的な混乱のもとになる。そもそも国家と結びついたケースだけをコンフェッションと名づけることは「告白」という原義から考えても違和感がある。宗派の成立条件は、基本的には構成員によって共有される信仰告白である。ただしその制定方法や内容的構成は多様であり、小集団の場合は口伝もありうる。

ところで最近の敬虔主義研究においては、マルクス・マティアスやジョン・ストロームのように、一八世紀前半の急進的な敬虔主義運動のなかにルター派教会の枠に収まらない新たな宗派化を見ようとする歴史家もいる。ただしそれが宗派内の多様性の枠内にとどまったか、それとも最終的に大宗派から完全に分離して独自の信仰告白と教会組織をもつ小宗派に成長したかどうかについては精査が必要であろう。

（二）宗派化概念の多義性と認識の溝

オランダ近世史の研究者ベンジャミン・カプランは最近の概説書のなかで次のように述べている。「学者たちはコンフェッションナリゼーション（オリジナリはドイツ語のコンフェッションナリゼーション）という用語をそれぞれ違った仕方ですることによって混乱をもたらしている。この概念を最初に提唱したヴォルフガング・ラインハルトやハインツ・シリングのように、宗教的改革と国家形成と社会的規律化のコンピネーションを言い表すために用いる人たちがいる一方、エルンスト・W・ツェーデンが宗派形成 *Konfessionsbildung* や宗派主義の台頭 *rise of*

confessionalism と呼ぶ過程の同義語として用いる人たちもいるからである。後者は、より純粋な宗教的過程のことであり、その主要な側面をあげれば、教会の教えの内面化、異宗派との相違の明確化、統一性の追求などである。「・・・」ラインハルトやシリングのコンフェッショナルリゼーション概念は、当然受けるべき批判にさらされている。上述のような宗教世界の動向は国家の支援とエリートの間与に依存していたと主張する点が批判されているのである」⁽²¹⁾。

ラインハルトやシリングの理論を受容してコンフェッショナルリゼーションを宗派体制化と訳す日本の研究者は、宗派教会と一体化した国家形成ないし集権的な政治体制の構築に関心を集中させているが、そこではコンフェッショナルという概念の政治化が起こっていると言える。宗派教会の教えの内面化 (Verinnerlichung/ internalization) は、その教えを記した信仰告白や教理問答書の朗読、解説、教育、独自の賛美歌 (聖歌) の詠唱といった宗教活動のなかで起きるが、それは国家権力の介入を必要条件としてはいない。官許を受けられず迫害にさらされたカルヴァン派や再洗礼派においても、ツエーデンが言うような意味での宗派化は起こりえた。その過程が国家権力の支援を受けて行われる場合には、国家ないし国家教会による宗派化政策 (Konfessionalisierungspolitik) と呼べばよい。ドイツの多くの研究者がそうしている。あるいはこうしたケースに限定して「宗派体制化」の語を用いてもよいと思われる。筆者はこの訳語を全面的に排除するつもりはない。ただしコンフェッショナルリゼーションの意味内容を政治体制の宗派化だけの意味で用いるのは上述のとおり一面的であり、近年の研究の裾野の広がりにも対応できない。再洗礼派研究者ゲルツが「再洗礼派の宗派化」という表現を用いて非国家的な宗派化のあり方を論じたことは先に述べたが、ユダヤ教研究者ラウアーは「ユダヤ教の宗派化」というタームさえ使っている。ディアスポラのユダヤ人が西欧社会で国家宗教になるはずがないから、この表現はそういう意味で使われているのではない。そ

これはキリスト教内部の宗派形成と類似したユダヤ教内の宗派形成という意味である。⁽²¹⁾

Konfessionalisierung/ confessionalization の概念と用法は多様であり、個別的な制度や文化現象、芸術などの宗派化（宗教化）を示す場合にも使われている。たとえばヴォルフラム・ハウアーはテュービンゲンに関して「学校制度の宗派化」(Konfessionalisierung des Schulwesens) を論じ、トーマス・M・サフレーはアウクスブルクにおける「慈善の宗派化」(Confessionalization of Charity) について研究している。⁽²²⁾ 文化史の領域では、たとえばアルノ・シュトロマイヤーが「歴史の宗派化」(Konfessionalisierung der Geschichte) を論じている。⁽²³⁾ マティアス・ポリーヒも「歴史叙述の宗派化」(Konfessionalisierung der Geschichtsschreibung) という表現で同じ問題にとりくんでいる。⁽²⁴⁾ 他方、ウヴェ・コルデスは「宗派化された学問」(konfessionalisierte Wissenschaft) について論じている。⁽²⁵⁾ ペーター・ブルシエルは近世における「受難の宗派化」(Konfessionalisierung des Leidens) という表現を用いて受難（殉教）に関する宗派的解釈の発生について分析し、また「他者の認識形式および表現形式の宗派化」(Konfessionalisierung der Wahrnehmungs- und Darstellungsmuster des Anderen) について論じている。⁽²⁶⁾ シークフリート・ミュラーは日常生活に目を向け「宗派化された民族衣裳」(konfessionalisierte Volkstracht) について考察している。⁽²⁷⁾ なおシリングは一九九五年に「教会と国家と社会の宗派化」(Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft) という論文を書いているが、そもそもこれを「教会と国家と社会の宗派体制化」とは訳しにくいであろう。シリング自身「Konfessionalisierungを「宗派国家体制の形成」の意味で使うこともあれば、何かある目的物を「宗派的にすること」という意味でも使っているのである。さらに彼は、文化・芸術面での宗派化の諸相を明らかにする研究の必要性も説いている。⁽²⁸⁾

(三)「多宗派化」の視点

アルノ・ヘルツィヒは、複数の宗派が公認されていた地域の存在を考慮して、唯一の真の宗教を奉じる国家がその領域から異宗派を排除しようとするケースを「単一宗派化」(Monokonfessionalisierung)と呼んでいる³⁰⁾。またフランツ・ブレンドレは、「単一宗派性」(Monokonfessionalität)と「多宗派性」(Mehrkonfessionalität)という用語を使い、宗派化のあり方の違いを表現しようとしている。とくに彼が注目しているのは複数の宗派が併存した諸地域である³¹⁾。後述するように、「単一宗派化」が起こらず、複数の宗派が混在した地域はヨーロッパ各地にある。公認宗派が複数存在した場所もあれば、公認宗派は形式上ひとつであっても複数の非公認宗派の存在が黙認ないし寛容(やむをえない容認)の対象となっていた地域もある。そうした状況をドイツに関して総合的に知るには、永田諒一の研究が役立つ³²⁾。宗派化運動の競合は、一時的ないし永続的な「多宗派化」(Multikonfessionalisierung)を引き起こした。「多宗派化」はいやおうなく価値観の多元化を促し、異なる価値観の共存ないし相互的な寛容の問題を人々につきつけることになる。トーマス・カウフマンは近世における「宗派間の関係と越境、宗派内の多元性」(Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität)に目を向けることを提案し、宗派化論の再構成を呼びかけている³³⁾。

以上、宗派化の概念には宗派それ自体の形成という意味と国家制度を含む各種の目的物の宗派化という意味があること、近世ヨーロッパにおける宗派化の過程には国家的なものと非国家的なものがあること、宗派化の研究においては国家制度だけでなく芸術や歴史認識などの文化的領域も対象になりうることを、そして「単一宗派化」だけでなく「多宗派化」の事実も注目されていることが確認できた。

宗派化の概念は、その多義性ゆえに扱いが難しい面もあるが、作業仮設としては有益であり、新しい研究の成果

をとりいれて再定義したうえでなら近世ヨーロッパ全域で進行していた諸変化の過程を見きわめる手がかりとなるであろう。もちろん、その射程は非常に広いため、一定の全体像を描くには、国制史的・統治構造的な視点による研究成果と、思想史的、社会史的、文化史的な視点による研究成果の総合が必要である。また当然のことながら、ドイツ史やフランス史、イギリス史、スペイン史、地中海史、東中欧史やロシア史などの研究者の協働が求められている。次節では、宗派化論への種々の批判を考慮しながら、研究の深化が望まれるテーマについて展望してみたい。

三、研究の展望

(一) 宗派国家とその制度

ある宗派が国家権力や都市権力と結びつき、どのような制度を築いたかを確かめる作業は、言うまでもなく宗派化研究の重要な課題である。このテーマについては、ドイツに関する研究を例示すれば、わが国では中村賢二郎の書物が手引きとなる。中村はザクセン選帝侯領の宗務局すなわち官庁化した教会統治機関の編成や巡察制度について調べ、教会規定（一五八〇年）³⁴による領邦教会の法制化、没収修道院財産の用途について詳述するなど、宗派国家の具体像を描き出している。一九世紀のトリーアを対象に民衆宗教の世界を論じた下田淳の研究も、一六世紀以来の領邦教会体制に関する展望を含んでいる。³⁵ただし全体として宗派国家の実証研究は少なく、今後の研究の深化が望まれる。なお坂本宏は、フェリーペ二世時代のスペインにはシリング説が適用できると述べて王室主導の教会改革に言及し、公職や各種の団体を異教徒の血の混じっていない生粋のキリスト教徒以外には閉ざす「血の純潔」

規約について詳しい研究を行っている。⁽³⁶⁾

個々の政治制度や社会制度の宗派化の具体相を明らかにする研究も重要である。教育制度については比較的研究が進んでいる。たとえば猪刈由紀と高津秀之が翻訳したアンドレアス・ルッツのアーヘン、ケルン、ニュルンベルクの学校政策に関する研究や、ポーランドを扱った小山哲の研究が参考になる。⁽³⁷⁾ ルター派世界（ヴィッテンベルクなど）の貧民救済については中村賢二郎の研究、改革派世界（チューリヒ）については出村彰による施与規定の邦訳と解説が参考になる。またカトリック圏の慈善制度については高橋友子や櫻井美幸の研究が手引きとなる。⁽³⁸⁾

(二) 中間権力と共同体

シリリングはかつてエストライヒの研究を「国家主義的」と批判したが、その後ハインリヒ・R・シユミットが同じ言葉を使ってシリリングの研究を批判している。シユミットのようにスイス（ベルン）を拠点とする研究者は、ペーター・ブリックレの「共同体宗教改革」(Gemeinderformation) 論の影響もあって「共同体による宗派化」(Gemeindekonnessionalisierung) を強調する傾向が強い。⁽³⁹⁾ 一方、ルイーゼ・シヨルン＝シユツテは、近世の歴史的变化として重要なのは中央集権国家の形成とその力の増大よりも中間的諸権力による君主権の制限であったという見通しをたて、宗派勢力と地方権力の結びつきを検証する必要性を説いている。⁽⁴⁰⁾ こうした方向性をもった研究はすでに数多く行われているが、なかでも一六世紀後半のフランスのブルゴーニュ地方の都市デижョンに関するマック・ホルトの研究は興味深い。ホルトはデижョンの地方権力がプロテスタント寛容政策に傾く国王の政策をしり目に、プロテスタントたちに罪の告白と旧教会への復帰を求めるカトリックの宗派化運動を推進し、従わない者の投獄や財産の没収を行っていたことを明らかにしているが、その担い手は地方の聖職者と都市権力であり、反

プロテスタントの性格の強い手工業者層（とくにブドウ酒製造業者）の要求も背景にあったという。この宗派化過程は地方的レベルのものであり、寛容政策に傾きつつあった王権からみれば下からの不寛容な突きあげであったと言える。⁽⁴¹⁾望月秀人がとりくんでいるクレーフエ公領の領邦都市ヴェーゼルに関する研究も示唆的である。この都市では一六世紀半ばから一七世紀初頭にかけてカルヴァン派がカトリック、ルター派、再洗礼派などと競り合いながら公認宗派の地位を獲得する過程が進んだが、それは領邦君主（クレーフエ公）の上からの政策とは一致しない市参事会主導の自律的な運動であった。なおヴェーゼルではカルヴァン公認後もその他の宗派の存在と私的礼拝が容認されているから、ここで起こったことは事実上の「多宗派化」であったと言える。⁽⁴²⁾

王権と中間権力、中央と地方の関係を考慮しつつ、宗派化の推進力がどこにあったのかを確かめる研究の進展が今後も求められている。教区民たちが下から求め、担い手となった共同体的な宗派化運動もあれば、地方貴族や地方都市（ドイツの場合は領邦都市）の当局者が指導する宗派化政策もあったであろう。それらの事例をヨーロッパ全域にわたって集めれば、いわゆる初期絶対主義国家の実態と限界もいっそう明らかになるであろう。⁽⁴³⁾なお鍵和田賢は、近世カトリック世界の新しい兄弟団の成立を扱った論文のなかで、権力者と民衆の結節点であった兄弟団が上からの指導を受けるだけでなく下から宗派化運動を担った側面に注目している。⁽⁴⁴⁾近世の宗派教会傘下の信徒諸団体や自発的集会の動向は、同じ視点からプロテスタント世界についても探ってみる必要がある。

(三) エリートの世界

宗派時代の宮廷社会、官僚機構、軍隊のなかで生きたエリートたちの内面がどの程度まで宗派化されていたかを探る研究も重要である。一七世紀前半のバイエルン宮廷に関する皆川卓の研究は、奨学金の獲得や立身出世のため

にルター派からカトリックに改宗するエリートたちの姿を確認しており、宗派化が形式にとどまっていた可能性を示唆している。なお皆川は、非合理的情念を抑制する哲学として近世の統治者たちに受容されていたとされる新ストア主義（とくにユストウス・リプシウスの思想）の浸透度に関してもバイエルンについては否定的な結論を出している。⁽⁴⁵⁾一六世紀後半のハプスブルク宮廷について調査した河野淳によれば、当時の有力な法律顧問ツァジウスは、皇帝の意向に関わりなく自分の判断でプロテスタント諸侯との親密な関係を保ち、情報交換を行い、帝国の安定のために働いたという。この帝国のエリートは宗派主義を相対化していたと言える。⁽⁴⁶⁾ただし近世のエリート層はかならずしも世俗的であつとは言えない。山本大丙は、新ストア主義の哲学を広めたリプシウスについて、彼は心靈主義と終末思想を特徴とするオランダ起源の宗教集団「愛の家」の影響を強く受けていたと指摘している。⁽⁴⁷⁾近世のエリートについては相当に詳しい人物誌的研究が可能であり、筆者もイェルク・イエナチュという三十年戦争時代のグラウビュンデンの軍人（元牧師）が宗派主義者から調停者に転身していく過程を追う研究を試みた。⁽⁴⁸⁾

とくに多宗派地域については、貴族や市民の家門の宗派分裂や宗派的純化に関する研究も有益であろう。筆者はかつて、スイスの門閥の家系がカトリックと改革派に分裂した後にも一族のネットワークが保たれ、そのネットワークをつうじて改宗と亡命の手助けが行われたケースがあることをグレーベル家などについて調べたことがある。⁽⁴⁹⁾一方、梅毒史は、フツガー家の研究にとりくむなかで、一六世紀半ばに同家の一部にプロテスタント改宗や異宗派婚が起こったこと、そしてその後ハンス・ヤーコプ・フツガーがイエズス会の援助や神学院の設立のための寄進といったカトリック宗派化運動をアウクスブルクで担う一五六〇年代以降には家門の再カトリック化が試みられたことなどに言及している。⁽⁵⁰⁾こうした家門研究は宗派化の社会的検証として有益であるから、いつその進展が望まれる。

宗派化論への批判のひとつに、人文主義者たちの多くは宗派主義を相対化しており、宗派を超えた学問的交流があったとするものがある。たとえばヴァルター・ツイーグラーの包括的な宗派化論批判のなかでもこの点が強調されている。⁽⁵¹⁾ 他方、エリカ・ラメルは、ドイツの人文主義者たちがルター派とカトリックの宗派化政策に動員され、引き裂かれていた状況を明らかにする研究を行っている。⁽⁵²⁾ 人文主義と宗派化をめぐる問題については、連帯と分裂の両面からの研究とその総合が望まれる。なおドイツの人文主義にはそもそもイタリアへの憧れと反発の両方がみられたが、宗教改革が一部のフマニストたちを反イタリア的・反ラテン的なドイツ愛国主義に導いたことは明らかであり、この点については根占猷一の論考が展望を与えてくれる。⁽⁵³⁾

(四) 民衆の世界

宗派国家がどの程度まで民衆の内面と日常生活を宗派化できたかについては、たとえばシュミットのベルン農村教区に関する研究のように、道徳裁判所の史料などをつうじて考察することができる。⁽⁵⁴⁾ 宗派教会が行った地方教会(教区)への巡察記録も活用されねばならない。この分野ではバイエルンについての小野善彦の研究がとくに注目される。小野は一六世紀後半の巡察記録から農村のカトリック司祭の生活ぶり、たとえば事実婚、収入を補うための農業労働、居酒屋通い、教区民との友誼や争いの諸相を克明に再現している。こうした状況は言うまでもなく宗派化政策にとって大きな障害であり、その後には改善されたかどうかはわからない。⁽⁵⁵⁾ 他方、山本信太郎は、メアリー世のカトリック復帰(一五五〇年代)を挟んで三度にわたって宗教政策上の激変が起きたミッド・チューダー期のイングランドに関して、教会巡察記録を駆使した研究を行っている。この研究においては、たとえば聖画像の撤去や再導入といった朝令暮改の宗派化政策にも少なくとも形式面では「即応」する教区教会の姿が描かれ、かつ「無

関心層」の存在にも分析にメスが入れられている。⁽⁵⁶⁾ なお一七世紀まで展望すればイングランドにおいて上からの宗派化政策が成功を取めたとは言いがたい。国教会はたしかに制度的に確立したが、ピューリタンをはじめとする分離派の叢生によって事実上の「多宗派化」が起きるからである。⁽⁵⁷⁾

ところで宗派化の研究は道徳規律の問題と関わるため、犯罪史・刑罰史にも目を向ける必要があり、これら分野で得られた知見の活用も求められている。ここではその一例として、近世の中部ドイツ・南ドイツに関する若曾根健治の犯罪取締り史の研究と池田利昭によるリッペ伯領の婚前交渉規制に関する研究をあげておきたい。⁽⁵⁸⁾

裁判記録や審問記録は、非公認宗派の信徒の内面的宗派化の度合いを推測する史料になりうる。たとえば、一七世紀末、上オーストリアのシュヴァーネンシュタットで秘密礼拝を行っていたルター派小集団に属する靴製造工の審問記録には、「聖母や聖人の崇敬を行っているかどうか」「煉獄を認めるかどうか」「善き業は救いに必要かどうか」「サクラメントはいくつあるか」「どのような聖書や書物を使っているか」といった具体的な質問項目に対する回答が記されており、被疑者の内面にルター主義が根づいていたかどうか、つまり宗派化されていたかどうか、もちろん誘導尋問や調書内容の捏造の可能性もあるため、こうした史料の扱いには慎重でなければならないが、質問項目が単純であれば、ある程度は信頼できる。⁽⁵⁹⁾

ところで、近世の宗派教会が試みた民衆的習俗の取締りと規律化の対象を例示すれば、産婆による死産児の緊急洗礼 (Nottaufe) がある。その残存状況、教会との摩擦は、宗派化政策の成否を確かめる材料になるであろう。緊急洗礼にさいしては死産児の一次的な蘇生が試みられたが、蘇生のさいの「生命の兆候」はしばしば教会によって疑問視された。それでもこの習俗が近代までなくならなかったのは、カトリック教会においては未洗礼児は教会の墓地に埋葬できなかつたからである。恩寵による死産児の救い、人の手によらない霊的洗礼を説いたルター派の場

合、死産児も教会の墓地に葬ることができ、緊急洗礼や蘇生はカトリック世界よりも厳しく禁じられていた。しかし残存例もあるという。なお改革派教会もルター派とほぼ同じ姿勢をとり、産婆による緊急洗礼を禁止していた。⁽⁶⁰⁾ この問題についてはフランス（アルザス・ロレーヌ地方）の事例に関して長谷川まゆ帆が研究を行っており、共同体による産婆の選出という興味深い事例にも論及している。このことはすでに述べた王権・中間権力・共同体の関係をめぐる近世史上の大きなテーマと関わっている。⁽⁶¹⁾ ところでスイスのベルン領の巡礼地オーバービューレンでは、一五世紀から死産児の蘇生と洗礼が行われており、遠方からも多くの父母たちが子どもの亡きがらを抱いて奇跡を起こす聖母のもとに連れてきていたが、宗教改革の過程で禁止され、教会も聖母像も破壊されてしまった。こうしたケースでは古い習俗の存続は困難であったと考えられる。なお、この地の発掘調査では二〇〇体以上の死産児の遺骨が見つかっている。⁽⁶²⁾

民衆の信仰世界を統制し、上から宗派化する政策の成功と失敗について考察するさいには、神話的世界観や異教的伝説の残存状況に関する研究も重要である。たとえばスイス民俗学の父と呼ばれる一六世紀ルツェルンの書記官レンヴァルト・ツイザートが各地で採取して記録した森の妖精、小びと、ドラゴン、怪し火、死者の軍勢などに關する口承や民間信仰は、宗派化政策の限界と困難を示している。⁽⁶³⁾ ただし、こうした民間信仰の残存は、伝統的価値観や行動様式のすべてが不変であった証拠にはならない。

(五) 単一宗派地域・多宗派地域と亡命者のネットワーク

フランス・ブレンドレは、最近の概説書のなかで、西欧・北欧世界に顕著な「単一宗派性」と東中欧世界に広くみられる「多宗派性」を対照的に描き出しているが、そこにはヨーロッパ規模の比較的研究への展望が含まれて

いる。ブレンドレによれば単一宗派国家の形成に一定の成功を収めた国の代表例はカトリックのスペイン、ルター派の北欧諸国、国教会のイギリスであるが、言うまでもなく西欧にはオランダのような多宗派地域もあり、フランスのように少数派（ユグノー）が存在しつづけ、寛容時代と不寛容時代の両方を経験した国もある。なおブレンドレは、カトリックの純度の高い地域にも存在した異質な少数派に言及している。たとえばイベリア半島ではセビリアとバリアドリードの少数派である。⁽⁶⁴⁾この集団についてはかつてアーサー・ゴードン・キンダーが調査を行っている。⁽⁶⁵⁾ただし彼らがプロテスタントであったか中世にさかのぼる異端派であったかは、よくわかっていない。しかしその発見と弾圧のあり方は、スペインにおける宗派化政策の具体例となる。他方、イタリアについては、ルッカの福音派とその亡命について高津美和が詳細な研究を行っており、迫害された少数派がどのようにしてイタリアを抜け出し、アルプスを越えてスイスに、また東中欧に亡命を試みたかがわかる。それはプロテスタントたちのヨーロッパ規模のネットワークの形成とも関わっている。⁽⁶⁶⁾領域国家の境界を超えた宗派のネットワークは近世的な現象であり、研究の進展が望まれる。そのさいには、一七世紀ピエモンテのヴァルド派の迫害・亡命・帰還をテーマにプロテスタントのネットワークを描いた西川杉子の研究が手引きとなる。また二〇〇九年に西川が中心になってまとめた論集も、ユグノーやジャコバイト（名誉革命に反対したイングランドやスコットランド・アイルランドのカトリック勢力）の亡命ネットワークや、亡命地・中継地にして国境を越える思想形成の基地にもなったオランダやスイスの役割を知るうえで役に立つ。⁽⁶⁷⁾

ところで、わが国では西欧諸地域の宗派化の研究は進んでいるが、東中欧・ロシアについてはいまだ未開拓の部分が残されている。前述のブレンドレが提案している東中欧の多宗派地域への視野の拡大は、今後のわが国の近世研究にとって重要であると思われる。ブレンドレは、カトリックの宗派化政策以前のポーランドの寛容体制や、ハ

ンガリー、ボヘミア、トランシルヴァニア、クロアチア、スロヴェニア、バルト諸国の多宗派性に注目している。またトランシルヴァニアで一六世紀後半に一時的に国家公認宗派の地位を得た反三位一体派（ユニテリアン）のような少数派や、フス派の流れを汲むボヘミア兄弟団にも目を向けている。東中欧では一七世紀前半のボヘミアのうにハプスブルク家の政策によって多宗派の共存からカトリックの単一宗派化に舵が切られた地域も多いが、その宗派化政策が新たな亡命の波を起し、やがてはザクセン選帝公領内のツインツェンドルフ伯の所領ヘルンフートのような寛容空間が生まれる契機となった事実は重要である⁽⁸⁸⁾。

ある地域における強権的な宗派化政策が亡命者を大規模に発生させ、別の地域の多宗派性に拍車をかける循環現象は、一六八五年のフランスにおけるユグノー迫害（ナント王令の廃止）と諸外国への大量亡命の例をあげるまでもなく、ヨーロッパ近世史においてはしばしばみられる。なおナント王令下のフランスの二宗派共存の実態については、和田光司が総合的な視野で研究を行っている⁽⁸⁹⁾。ブランデンブルク＝プロイセンのユグノー受け入れについては、宗派化論にも詳しい塚本榮美子が調査を行っている⁽⁹⁰⁾。

ところでブレンドレは、ルター派神学者たちが一六世紀後半に東方の正教世界の指導者たちに相互の協力を呼びかけていたことや、ボヘミア兄弟団の代表者ヤン・ロキータがモスクワにプロテスタント教会を建設すべくイヴァン雷帝に宗教討論を申し入れたことなどに触れ、東方への宗教改革・宗派問題の波及に注意を喚起している⁽⁹¹⁾。プロテスタントと東方正教会との交渉としては、一七世紀初頭のカンタベリー大主教アボットとアレキサンドリア総主教キリル・ルカリスのあいだの文通と人的交流が那須敬の研究によって知られている。それはカトリック勢力が共通の脅威であったために起こったことである⁽⁹²⁾。

ヨーロッパ近世の宗派問題の全体像を知るには、ロシア東欧世界内部で生じていた宗派化政策や宗派対立にも注

目しなくてはならない。とりわけ、ビザンツ皇帝ヨハネス八世がオスマン帝国の脅威を前にフェラーラ・フィレンツェ公会議（一四三八、三九年）をへてカトリック改宗を敢行し、東西教会合同宣言を発したこと、これにモスクワ大公が反発し、ロシア正教会が自立化したこと、他方ノヴゴロドにはカトリック勢力が深く浸透したことなどに關する諸研究が重要である。オスマン帝国支配領域のユダヤ教徒や正教徒の地位、また「ギリシア・カトリック」の誕生などについての研究の成果も、西ヨーロッパにおける宗派化の研究とつき合わせる必要がある。上述の教会合同宣言から独立ロシア正教会の誕生の時代については三浦清美による概観が手がかりとなり、オスマン帝国支配下の諸宗教・諸宗派の実態については宮武志郎や黒木英充の論考が参考になる。⁽⁷⁶⁾ なお一七世紀ロシアにおける「古儀式派」の正教批判と分離運動は、体制教会の上からの宗派化政策とそれに抵抗する人々の遠心的な独自の宗派化運動のせめぎ合いと見なすことができるであろう。⁽⁷⁷⁾

ただし非公認宗派の活動はつねに遠心的であるとは限らない。国家権力と教会の結びつきを原理的に否定する集団は別として、国家公認宗派の地位を獲得する可能性をもった小宗派も随所に存在していた。たとえば前述のトランスシルヴァニアの反三位一体派がそうである。一六世紀前半の再洗礼派のなかにも、権力者と協力して独自の宗教改革を試みた指導者がいる。出村彰の研究が示すとおりバルタサル・フープマイアーがその典型であり、彼はドイツの小都市ヴァルツフトを再洗礼派一色にし、モラヴィアのニコルスブルクにも領主公認の再洗礼派教会を樹立している。⁽⁷⁸⁾ なお再洗礼主義は自覚的信仰をもつ受洗者を地縁的な制度的教会から切斷する分離主義を内包しており、宗教学会的にはセクト類型に分類されるが、制度的教会の改革や小規模な単一宗派国家を形成する動きが再洗礼派内部にあったことは事実として確認しておく必要がある。当然のことながら、社会学的類型はしばしば歴史的現実とは異なっており、中間形態や混合物があちこちに見つかる。

(六) 越境する改宗者たち

近世における「多宗派化」は、当然のこととして大量の改宗現象を伴った。宗教改革それ自体が改宗運動であり、ルターもツヴィングリもカトリック信徒として生まれながら、カトリック信仰を棄てた改宗者であった。こうした改革者のあとに続いた無数の人たちも同じである。なお、そもそも改宗は異宗教間の現象をさすと考える研究者も多いが、カトリシズムとプロテスタントイズムは宗派対立の時代にはそれぞれ「真の宗教」の自覚をもち、互いを異宗教として、それぞれ「非宗教」として認識しており、信仰を棄てる者を背教者と見なしていた。なおそれぞれの宗派教会は、上からの宗派化政策のなかで領域内の異宗派に対して改宗を強制することもしばしばであった。改宗を拒んで投獄・処刑されたり、ガレー船に送られたりする者もいれば、みずから異郷の地に亡命する者もいた。その一方で諸宗派は、新たな信徒（改宗者）の獲得を自派の教えの正しさの証明と見なし、いったん改宗を決意した者に関しては物心両面において支援したため、宗教的確信による改宗だけでなく、生存ないし生活のための改宗を誘発することになった。たしかに大宗派は権力と結びついて閉鎖的な宗派空間をつくりだそうとしたが、たえずやって来る改宗志願者たちの存在ゆえに、その「密閉性」は高くはなかった。筆者はスイスの改宗事例を宗教改革から一八世紀初頭まで調べたが、それは聖職者・知識人から市民・農民、女性・年少者まで及んでいた。再改宗もけつして珍しい現象ではない。深沢克己によれば、近年においてはフランスでも改宗者たちの人物誌が掘り起こされているという。そうした研究のなかでは、一六世紀にはカトリックとプロテスタントの宗派主義に順応しない人々が形成する「広大な中間地帯」が存在したことが明らかになりつつあり、一七世紀のジャンセンイズムをその延長上に展望する議論も行われている²⁶⁾という。

深沢がとりあげている改宗研究にデイディエ・ボワソンのものがあるが、これはたしかに注目すべき人物誌的研

究である。ボワソンは一六三一年から一七六〇年までのあいだにプロテスタントに転向した四五〇人ものカトリック聖職者の改宗動機を調査している。ボワソンによれば、改宗の波はナント王令廃止後にもけつして収まることはなかったという。この研究は、フランス絶対王政の宗派化政策の限界を物語っている。キース・P・ルリアもフランスの改宗者たち（一七世紀半ば）の事例を研究している。ルリアはカトリックから改革派に改宗してふたたびカトリックに戻った人々の存在に注目し、その理由づけとして「良心」の呵責がしばしば用いられ、再改宗が受け入れられていたことを発見している。⁽⁷⁶⁾これはもちろん法律的な意味での良心の自由の承認ではない。それは宗教的範疇の良心論であり、「過誤に陥った良心」の矯正と「正しい信仰」の強制という中世的思想から解放されていたとは思えない。しかし「良心」への神の働きかけを論拠に「個人」の行動が正当化され、そして受容される頻度の高さは、少なくとも共同体的信仰の衰えと個人主義的心性の拡大の現れと捉えることができるであろう。もちろん、ここでいう個人主義は近代的人権思想に基づく個人主義ではない。

カルヴァンの町ジュネーヴ出身のジャン・ジャック・ルソーは、寛容論も啓蒙主義も知らない貧しい少年のころ、一七二〇年代に家出し、カトリック改宗者となってトリノーの教護院に滞在するが、後に書いた『告白』には、彼自身の内面だけでなく入所者たちの姿が生々しく記されている。その教護院でルソーはユダヤ教からの改宗者とも接している。異宗派間の改宗と異宗教間の改宗は、同じ時代に同じ空間で起こっていたのである。一六七〇年代にイスタンブールでユダヤ教からイスラーム教に改宗したサバタイ・ツヴィのメシア主義の信奉者たちがキリスト教世界にも（カトリック改宗によって）出現したことも、近世の出来事として想起したい。⁽⁷⁷⁾

多宗派地域では、異宗派婚や結婚後の改宗によって宗派境界が家族の内側に引かれ、また引き直される事例もみられた。筆者はその事例をスイスの宗派併存地帯で検証したが、最近カプランは一八世紀初頭のオランダ南部につ

いて調査を行い（一二都市七六村の六〇〇例）、異宗派婚を行った男女が自分の宗派の信仰を守りつづけた数多くの事例や、改宗したものの、死別後、もとの宗派の男性と再婚して再改宗した女性の事例など、多種多様なパターンを発見している。⁽⁸⁰⁾ 他方、ハイケ・ボックは一七、一八世紀に改宗と移住を目的としてチューリヒにやって来た外来者たちが市当局に提出した受け入れの嘆願書を検討し、さまざまな動機を記して自己を語る個人たちの群れを見いだしている。⁽⁸¹⁾

ヨーロッパ近世における異宗教間の改宗については、関哲行がイベリア半島でカトリックに改宗させられたユダヤ教徒（コンベルソ）やムスリム（モリスコ）に関する研究を行い、生存のための改宗、隠れた信仰の維持、再改宗などの現象を追っている。⁽⁸²⁾ 改宗現象に注目する近世史研究者は近年とみに増えており、二〇〇七年にはウーテ・ロツツ＝ホイマンらを中心とする約二〇の歴史家たちが論文集を編み、研究史的・概念的整理を行ったうえでドイツ、フランス、東中欧、オランダ、スイス、アイルランドなどについて、君主から聖職者、少年少女にいたるまでの事例研究を行い、かつ美術や演劇のテーマとしての改宗についても分析している。⁽⁸³⁾ これらの研究はヨーロッパ近世史に新しい知見をもたらしている。なお、ヨーロッパ人宣教師たちが非ヨーロッパ世界で行った改宗活動の研究も、ヨーロッパ内の問題を考えるうえで有益な情報である。参照すべき研究は多くの地域について数多く存在するが、ここでは斎藤晃および伊藤繁子の著書、川村信三の編著をあげておきたい。⁽⁸⁴⁾

（七）寛容と不寛容

すでに何度か触れた概説書のなかでブレンドレは、近世をつうじて多くの人々の関心事であった宗教的寛容の問題、個人の良心の問題と宗派化理論はどう関係するのか、シリングやラインハルトは説明していないと批判し、

「宗教的多元性の受容」(Akzeptanz des religiösen Pluralismus)の歴史にも目を向けるべきだと論じている。⁽⁸⁵⁾ 以下、この問題について一定の見通しをたててみたい。

一般に近世人の思考は共同体的であつてコミュニナリズムこそ社会の構成原理であり、魂の救済も共同体に依存し、個人の罪も共同体全体を損ない、神罰さえ引き起こすという観念があつたと理解されている。⁽⁸⁶⁾ そうした観念は、たしかに都市や農村の「共同体宗教改革」の前提でもあつたと考えられる。⁽⁸⁷⁾ また近世人の共同体的観念は、人々を魔女狩りに駆りたてる民衆心理とも連結している。⁽⁸⁸⁾ そうした観点に立てば、異宗派つまり誤つた教えを信奉する人間の存在も共同体に破壊的作用を与えることになり、異宗派の排除は共同体全体の課題となる。宗派化運動の下からの展開にはそうしたメカニズムが働いていたと考えられる。しかし、けっきょくは異宗派を排除できず、不本意な共存、つまり近世的な意味でのトレランスが常態化した地域においては、同じ信仰をもつ信徒の救済共同体を都市空間ないし村落空間と一致させることはできないがゆえに、それを地縁によらない人的結合体として把握する傾向が次第に強まることになつたであろう。そうした社会では、共同体内に異宗派の信仰を抱く個人や集団が存在することが災厄を招くといった迷信的な意識は次第に克服されていつたと考えられる。もちろん宗派的純化を求める運動の揺り戻しはしばしばあつたにしても、歴史の歯車は回りつづけた。カトリック世界有数の巡礼都市ケルンにも櫻井美幸の研究が示すとおりプロテスタント少数派があり、カトリシズムの大海のなかで生き延びていたが、猪狩由紀によると一八世紀後半(一七八七年からの三年間)にケルン市内はプロテスタント教会の建設要求をめぐって論争の渦と化した。啓蒙主義の影響を受けた市参事会員たちが肯定論の先頭に立っていたという。けっきょく同意は得られなかつたが、プロテスタントに私的空間での礼拝を認める旧来の黙認体制に異論を唱える者はいなかつたという。⁽⁸⁹⁾ この黙認体制の歴史的な意味を軽視することはできない。それは基本的に不寛容な宗派国家や

宗派都市が、個人の良心の自由・信教の自由を法的に承認する時代を迎える以前に、宗教的迫害や流血の衝突を抑制するために選びとった機能的・実的な解決策であったからである。

カプランによれば一七世紀オランダの諸都市は西欧でもっとも多宗派的な世界であり、公認宗派はカルヴァン派であったとしても、カトリック礼拝は私的には認められ、再洗礼派系の少数派や宗派化には至らない小集団・小集会がひしめき、数多くのユダヤ教徒も暮らしていた。アムステルダムのカトリック礼拝所のひとつである「屋根裏教会」(Ons Lieve Heer op Solder) は現在もその豪華な礼拝空間によって人々をひきつけているが、一七〇〇年ごろのアムステルダムには諸派あわせて二〇もの礼拝所があった。メノー派は六つの礼拝所をもっていた。ユトレヒトの場合はカトリック一、メノー派二、ルター派一、レモンストラント派一である。彼らの礼拝所は、内部はいくら壮麗であっても外観的にはただの「家」であった。さまざまな宗派や団体がオランダで存続したのは、彼らが「公的」な教会であることを主張せず、家の内部で「私的」な礼拝を行うにとどめたからである。カプランによれば「公私」の区別は宗派時代のヨーロッパにおいて明瞭な形をとるようになり、その境界線は「家」とその外側の世界のあいだに引かれるようになったという。そのため公認宗派に属さないディセンターたちにも「家」のなかでは「私事」として礼拝が許されたのである。ここには信仰の「私事化」(Privatization) が見てとれる⁽⁹⁾。もちろんそれは公認宗派と黙認宗派の差別のなかで起こったことであり、それ自体は近代的な現象とは言えないが、世界の統一的・共同体的キリスト教をひとつの極とすれば、変化の方向性は明らかであろう⁽¹⁰⁾。

近代的な寛容思想、つまり価値の多元性を承認して他者を他者のまま受容する思想や基本的人権としての個人の良心の自由を宗派主義の時代に求めることはできない。しかしそうした近代的概念は真空のなかで生まれたのではない。一六世紀から一七世紀にかけての宗派化競争のなかで凄惨な迫害や戦争が起こり、和平ないし休戦のための

実務的かつ具体的な調停が行われ、真理の独占を疑わない宗派勢力も異宗派に対して「やむをえざる容認」の態度をとり、宗派勢力間で領域的な線引きや分割可能な利益の配分が試みられ、また衝突を避ける工夫として公的空間の脱宗派化が進められる過程こそ、近代思想の漸進的形成の場であった。深沢克己は、宗派對立時代における異宗派間の「自発的な平和共存体制」と日常的な「善隣関係」の構築の試みがあつてはじめて啓蒙期の積極的寛容概念の生成も可能になったと考えて「寛容と不寛容の長期的弁証法」に意を払うべきだと説いている。この歴史的展望は非常に示唆的である。なお深沢によれば、カトリック教会と王権による上からの宗派化政策が厳しさを増したナント王令廃止直前（一六七〇年代）のフランスにおいてさえカトリック司祭がプロテスタントと宥和を図り、食事やスポーツをつうじた交流を試みた事例もあるという（ドフィネ地方）。こうした不寛容の時代の寛容の実例は、掘り下げた調査を行えばいっそう多くの場所で確認できるであろう。⁽⁹²⁾

一六八〇年代後半にジョン・ロックは、『寛容についての書簡』のなかで、「人は自分がどのような信仰または宗教をもつかの決定権を放棄することはできない」と説き、「為政者がある教会に加わろうと離れようと、教会はいつでもそれ以前と同じく自由で自発的な結社 (free voluntary society) である」と述べた。この主張自体は、良心の自由（権利）の承認として、また政教分離の宣言として高い価値をもつであろう。しかしながら、ロックがイギリスの非国教諸派の擁護者として、またポーランドのユニテリアンの連帯者としてこの文章を書いたこと、またカトリックには寛容を認めず、「無神論者」にはさらに不寛容であったことも想起すべきである。つまりロックの思想は、不寛容時代の寛容論から完全に抜け出してはいないのである。それはいまだ「寛容と不寛容の長期的弁証法」の展開過程にあつたと言えよう。もちろんロック以前の数々の寛容論や宗派對立の実践的解決の試みも同じであり、それぞれが後世の思想家や実践家による理論構築、制度設計の踏み台になりうるものであつた。

近世ヨーロッパにおける寛容（思想と実践）の研究は幅広く行われており、ここで十分な整理を行うことはできないが、「多宗派化」を背景とした寛容思想・寛容体制の出現地として重要なオランダについては、桜田美津夫の研究が手引きとなる。⁽⁹⁴⁾ また、国教会と群小の諸宗派との軋轢に悩まされた一七、一八世紀のイングランドについては、「包括」と「寛容」すなわち国教会への取り込みと限定的な礼拝の自由の承認の両面から考察した青柳かおりの研究がある。⁽⁹⁵⁾

ところで近世の寛容論の分析において必要な観点のひとつは、体制派の議論だけでなく被迫害者や被追放者の声に耳を傾けることである。カルヴァンに追放されたセバステイアン・カステリヨの寛容思想はハンス・R・グツギスベルクの研究の翻訳と出村彰の書物によって詳細に知ることができる。また異端として処刑された再洗礼派バルタザル・フープマイアーの寛容論に関しては筆者が翻訳と解題を行っている。⁽⁹⁶⁾ 彼らの議論が当時の社会にどれほど影響をもちえたかは別として、近世人の多様な寛容理解の事例としての価値は高い。

敬虔主義者とりわけラディカル派は、国家宗派と対立するなかで迫害される少数宗派と連帯する動きを示し、「再宗派化」の風が吹き荒れた一八世紀初頭に寛容思想および多宗派共存を推進する役割を果たした。ボヘミア（モラヴィア）兄弟団やシュヴェンクフェルト派をヘルンフートにかくまったツインツェンドルフ伯の活動がとくに注目される。その寛容思想がいかなるものであったか、また弱小な諸宗派・諸グループの相互援助のネットワークがどのような機能していたかについても研究が待たれる。後者についてはアストリート・フォン・シュラハタが概観的な論文を書いている。⁽⁹⁷⁾

近代的な寛容思想や人権としての良心の自由の概念の生成過程においては、言うまでもなくさまざまな概念的形物が横たわっており、それらは神学的な内容のもの、政治的・法的な内容のものまで多岐にわたる。同じ語彙で

あつても意味内容が異なる場合もある。そのため現代的な観念を近世の諸思想のなかに無意識に投影してしまふ恐れもある。そうした誤りを避けるには、フランスに関して良心の自由や寛容について概念的な整理を行った和田光司の研究が参照されるべきである。⁽⁹⁸⁾

(八) 異宗派と異宗教

宗派分裂の時代はヨーロッパの人々に異宗派だけでなく異宗教としてのユダヤ教とイスラーム教の存在もより強く意識させるようになっており、異宗派との争いを異宗教との争いと重ね合わせる者もいた。また異宗教に対する寛容を説く知識人もいた。近世ドイツ語圏については、田中真造と森田安一の研究が参考になる。⁽⁹⁹⁾ なおゲルディン・ヨンカーの研究によれば、イスラーム勢力は近世ヨーロッパのプロテスタント世界ではユダヤ教およびキリスト教世界の墮落に向けられた神の怒りの実行者として、カトリック世界ではプロテスタントの密かな同盟者としてイメージされるようになるという。⁽¹⁰⁰⁾ 河野淳が研究している近世ドイツの大衆向け印刷物のジャンル「トルコばなし」(Turcica)も注目される。それらは「ユートピア性」と「ホラー」のあいだを揺れ動いているという。⁽¹⁰¹⁾

上述のイメージは空想ないし創作活動のなかで作られたが、オスマン帝国支配下のキリスト教徒たちにとってムスリムは隣人であり、また支配者であった。なお西欧の宗教改革・カトリック改革・宗派化競争はオスマン帝国領内に住むキリスト教徒たちにも影響を与えており、一七世紀のイエズス会士たちはオスマン領内の正教徒たちのカトリック改宗にとり組んでいた。⁽¹⁰²⁾ 西欧に住むキリスト教徒たちにもムスリムとじかに出会う機会がなかったわけではない。とりわけ聖地イエルサレム巡礼は密度の濃い接触を可能にしていた。櫻井康人は各種のイエルサレム巡礼記をもとに一五世紀のヨーロッパ人のイスラーム観・ムスリム観を丹念に調べている。⁽¹⁰³⁾ 一六世紀以降、宗派分裂時

代の聖地巡礼がどのようなものであったかについても解明が待たれる。宗教改革のさなかにイエルサレムに赴いた人々の巡礼記のなかには印刷物として刊行されているものもある。たとえば一五二三年、かのイグナティウス・デ・ロヨラの同伴者としてイエルサレム巡礼を行い、チューリヒが宗教改革に完全に移行した後もカトリック的であった市参事会員ベーター・フュスリの記録や、同じ時期にサンチャゴ・デ・コンポステーラやイエルサレムを旅したシャフハウゼンの商人ハンス・シュトツカーの巡礼記などである。これらの記録からは近世人の強い個性が感じられる。なおパルミラ・ブラメットによれば、イギリスやフランスの巡礼記にも一六世紀以降には個性と主観性が目だつものが多いという¹⁰⁵。ともあれ、異宗派・異文化・異民族の土地を旅し、異宗教世界のただなかにある聖地イエルサレムに向かった人々の記録は、近世人の自己証言として重要である。またそれらが出版された場合は、読者層の他者認識、異宗派・異宗教・異文化認識への影響も研究対象になりうる。

ところで、人文主義と宗教改革はヘブライ語研究をつうじてユダヤ教世界に接近しており、宗教改革急進派のなかには神概念や祭礼の面までユダヤ教の影響を受けたグループもある。ドイツ、東中欧の安息日厳守派や反三位一体派がその典型である。近世は「反ユダヤ主義」が高まる時代であると同時に「親ユダヤ主義」が静かに広がっていった時代でもある。いずれにしても、ヨーロッパの「多宗派化」の過程には、地域差はあれ、思想史のレベルでも事件史のレベルでも、しばしば異宗教としてのユダヤ教とイスラーム教が関わっている。オスマン帝国内におけるキリスト教徒やユダヤ教徒のイスラーム改宗についての研究も、近年ミンコフやベアによって大きく進展しており、バルカン半島の改宗現象と隣接キリスト教世界のつながりも広く認識されるようになった。そこには異宗教世界間の「接続された歴史」を見ることができよう¹⁰⁷。

(九) 個人のゆくえ

ヨーロッパ近世に「個人（主義）化」（Individualisierung）の過程をみる研究は枚挙にいとまがないほどである。たとえばカスバル・フォン・グライヤーツは、すでに一七世紀には知識人や貴族にとどまらず平民世界の男女にも広がっていた書簡、日記、自叙伝、自画像などの自己証言記録（Selbstzeugnisse）を分析した論文集を編んでいるが、そのなかで彼は、近世においては宗派の異なる人々との接触が個人のアイデンティティの確認ないし確立をうながす状況があったと論じ、宗教改革と宗派問題に紙幅を費やした自己証言記録の事例としてトーマス・プラッターの日記をあげている。⁽¹⁰⁾ 周知のようにプラッターは、スイス、ヴァリスの農村出身者であり、宗教改革時代に放浪学生としてヨーロッパ各地を旅し、プロテスタントに改宗してバーゼルの学校長となった人物である。⁽¹⁰⁾ なお上述の論文集のなかでディアスポラのユダヤ人世界における（キリスト教世界と同時並行的な）個人（主義）化の過程を論じたロートラウト・リースは、近世の時代状況について述べるなかで、いわゆる近代的な自律的個人の認識の確立以前から個人と社会の関係には変化が起こっており、それはかならずしも個人の自律性の現実的な増大を意味しないとしても、「私意識」の深化や意識的な個人行動の増加が確認できると述べている。⁽¹⁰⁾ こうした議論は、近世の社会的変化が諸個人の役割を増大させ、人間観察（他者の観察）と自己観察（自己対象化）を促すことを指摘したエリアスの理論にも通じている。⁽¹¹⁾

中世的な身分観、職業観、社会観、共同体観から解放された個人の観念は啓蒙と市民革命の時代に確立するが、その前提としての「私意識」の深化は一七世紀の宗教運動とりわけ「自己省察」（Selbstelektion）を重んじるピューリタニズムや敬虔主義のなかで起こっていたと説いたのはリヒャルト・ファン・デュルメンである。森涼子はこうした学説を念頭において、一七世紀後半の北ドイツにおけるラディカルな敬虔主義運動の担い手たち（とり

わけ女性たち⁽¹³⁾の内面を未刊行史料を駆使して描き出し、「私意識」の生成のありさまに肉迫する研究を行っている。敬虔主義はそもそも、国家教会のドグマティズムと形式主義を突き抜けてルター宗教改革の出発点にある深い内面性に回帰する運動であった。なおファン・デュルメンは個人に自己省察を促す要因として近世の教育制度もあげているが、たとえば近世の中等学校の学習過程において、また個別の師弟関係において、人の内面に何が起こっていたのかを探りだす研究も望まれる⁽¹⁴⁾。

近世においては、ルソーならずとも自己の体験や心のたけを日記につける個人が増えており、出身階層の限定性の問題はあるとしても、そこには宗派化政策の効果や限界をめぐる問題を考えるための豊富な材料が見つかるであろう。とりわけフランスのユグノーやイギリスのピューリタンたち、また非国家的な小宗派の信徒たちがつけたスピリチュアル・ダイアリは貴重な史料である。それは彼ら自身の内面の記録であるばかりでなく、同時代のさまざまな人間の行動と声を書きとめた記録でもあるからである。なお三十年戦争以後のドイツで大衆向けに作成された印刷物（一枚刷りや短いパンフレット）のなかには「中立」を説くものが登場するが、それらは個人主義的・内面的な信仰を強調する教えと結びついている場合もあり、活版印刷メディアが扇動的な宗派的プロパガンダに利用されていた一六世紀とは異なる時代相が垣間見える⁽¹⁵⁾。

ところで、近世において「私意識」が高まったとしても、それは確立された個人主義ではない。しばしば近世の諸個人は、都市や農村における近世特有の階層分裂と貧困層の増大のなかで、また市民権・村民権の閉鎖化、門閥支配の横行のなかで「理想の共同体」を追い求めており、それを宗教の世界で発見した人々が新しい宗派共同体に過剰なほどに適合する事例もしばしばみられる。ドイツ各地からモラヴィアの奥地に逃亡して自給自足的なコロニーをつくったフッター派は、諸個人の権利を私有財産も含めて徹底的に奪ったが、新規加入者（亡命者）は一六

世紀後半に増えつづけ、信徒数は八〇〇〇人に及んだ。ただし脱出者も多かった。もつとも、フッターは去る者を決して追わなかった。それは基本的には諸個人の自覚的信仰を前提にした非国家的な宗派なのであり、そうしたタイプの宗派の叢生こそ近世的な現象なのである。⁽¹⁶⁾

なお亡命という行為を「現世逃避」と見なし、亡命者（逃亡者）たちは「現世的」な変革運動の担い手とは違つて近代的価値の創出や諸権利の獲得の歴史とは無関係であつたと判断するのは早計である。亡命者も亡命地の社会に根を張り、「現世的」な諸運動に参画しえたからである。また、再洗礼派の一部のように北米の亡命地でも宣誓や兵役や公教育さえ忌避し、都市を嫌つて荒野に住んだ集団には歴史形成力がないと考えるのも一面的である。たとえば彼らは、アメリカ独立戦争中に従軍を拒み、投獄の憂き目に遭つたが、彼らの訴えは、国民ないし市民の義務と個人に認められる権利の再定義を立法者たちに課題として投げかけ、法律の運用を変えさせ、そして修正（代替義務や納税による兵役の免除）を実現させることになるからである。武器をとつて権利を勝ちとつた人々の歴史形成力とは別の次元で、彼らもまた歴史に関与しているのである。このことは、たとえばペンシルヴェニアに移住したクエーカー、アーミシユ、メノー派、シユヴェンクフェルト派などの歴史を調べればわかる。⁽¹⁷⁾

おわりに

シリングは最近、宗派化をめぐる新しい諸研究の成果を採り入れて視野の拡大を図つており、とくに二〇〇九年にはユダヤ教を射程に入れた興味深い論文を書いている。シリングがこの論文で説いているのは、四大宗派による国家的な宗派化政策はその反作用としてヨーロッパ随所で信仰亡命者を生みだしたこと、そして多宗派性の強い場

所、たとえばアムステルダムやハンプルクなどの大都市、東中欧、アメリカ新大陸などへの亡命の流れが生まれたこと、亡命教会の国際的ネットワークが形成されたこと、権力から自由な自律的共同体が生まれ、共同体レベルおよび個人レベルの「自己規律化」(Selbstdisziplinierung) が進んだこと、その一方で異宗派間の接触と交流とくに経済的協力関係も起こったことである。そしてシリングは、宗派時代の亡命集団の典型例はカルヴァン派とセファルディーム系のユダヤ人であり、両者のあいだには共通項があると論じている。シリングの国家中心の宗派化論は、いまやシリング自身によって乗り越えられた観がある。¹⁸⁾ただし、国家と結びついた宗教集団だけをコンフェッションと呼び、そうでないものを英米式にデノミネーションと呼ぶ前述の区分自体は修正しておらず、宗派の定義は依然として国家中心である。すでに述べたとおり一定の信仰告白(コンフェッション)をもつ宗教組織はひとしく宗派と呼ぶべきであろう。諸宗派は前述のウェーバー的な宗教社会学的類型論に従って分類すればキルヘ(制度的教会)であつたりゼクテ(結社)であつたりするとしても、キルヘからゼクテが析出され、またゼクテがキルヘに変貌することも歴史的には珍しくない。個人主義的傾向の強い心靈主義者・神秘主義者においてさえ緩い同志的結合がみられ、それが宗派化に行き着くこともある。シヨルン・シュツテは、大宗派に宗派化の担い手を限定する見方は恣意的であつてメノー派やボヘミア兄弟団、シュヴェンクフェルト派なども宗派ではないのか、再確認すべきだと述べている。¹⁹⁾

いずれにしても、国家と結びついた宗派化だけでなく、非国家的な宗派化の過程、宗派内の細胞分裂、そして宗教的価値観の多元化は近世史の重要なテーマである。宗派化論は「多宗派化論」を含んでいなければ、ヨーロッパ近世史の総合的理解につながる研究には結びつかないであろう。そして多様な価値のなかから何かを選びとる諸個人の「私意識」の高まりも近世的な現象であり、それもまた「根本過程」のひとつではなかったか、検証を進める

必要がある。

ハルトムート・レーマンは国家的宗派化論を批判し、近世国家は宗派化政策一本やりではなく多くの国家が重商主義政策の一環として富の増大と常備軍の増強のために非宗派的な人口増加政策 (Peuplierung) を遂行していたと述べ、ブランデンブルク選帝侯国の例をあげている。同国はカルヴァン派移民だけでなくメノー派もルター派の敬虔主義集団もユダヤ人も受け入れており、傭兵・常備軍の兵士は實際上「宗派不問」であり、宮廷に招かれる芸術家等も同様であった。⁽¹²⁾ こうした現象は「脱宗派化」(Entkonfessionalisierung)、「脱教会化」(Entkirchlichung) として「世俗化」の問題に関わっている。その研究動向を知るには、マティアス・ポリーヒとウーテ・ロッツ・ホイマンらが編集した論文集が参考になる。⁽¹³⁾ 彼らの研究は、宗派化と絡み合いながら起こっていた近世ヨーロッパの別の「根本過程」を示唆している。しかし「世俗化」を論じる場合、その第一の意味は宗教的価値自体の喪失ではなく公権力や公的空間と宗教を切り離すことである点に注意が必要である。ウィレム・フリーホフは、近世オランダの宗教事情を分析した論考のなかで、「公的生活と公権力の世俗化」が進む過程で多様な宗教集団の「内的な再宗派化」(internal confessionalization) が緒に就いたと論じている。フリーホフの研究においては、公権力との結合を求めずに自己の内部で宗派的価値観の実現をはかる運動つまり「自発的結社」の宗教運動が射程に収められ、それらが宗派化論に有機的に組み込まれている。⁽¹⁴⁾ いずれにしても宗派化の理論には、「多宗派化」の実相、異宗派間の衝突と共存のあり方、「寛容」の理論と実践の諸相、「個人(主義)化」ないし「私意識」の拡大、政治および公的空間の「世俗化」、自発的結社としての宗教運動の新しい形態などを展望し、ヨーロッパに接続する異宗教世界も射程に入れた近世史の叙述を促す触媒の役割が求められている。

註

- (1) ヨーロッパ近世史像は研究者によりて相当に異なっており、その始まりの時期についても合意はない。世界の諸地域の「近世」および「近世化」については『歴史学研究』八二二号、八二三号（二〇〇六年）に特集がある。
- (2) Vgl. Gerhard Oestreich, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von Brigitta Oestreich, Berlin 1980. ホステリアー『近代国家の誕生——新ストア主義・身分制・ポリソニー』阪口修平・千葉徳夫・山内進訳（創文社一九九三年）、一四六頁以下の千葉徳夫の解題を参照。
- (3) Vgl. Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), S. 1–45; Wolfgang Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), S. 226–251; ders., *Sozialdisziplinierung—Konfessionalisierung—Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs*, in: *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*, hg. von Nada Boskova Leimgruber, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, S. 39–55. なお宗派化に関する用語や一九五〇年代の「宗派形成」（Konfessionsbildung）の意味を最初に使ったホスマナー・シホーンは、Ernst Walter Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: *Historische Zeitschrift* 185 (1958), S. 249–299. 宗派化の歴史的事象の概観を、その著者であるフツントマン、ツェーダー、ハンニャーの著の重訳は、Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München, 1992. Michael Maurer, *Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1999; Maximilian Lanzinner, *Konfessionelles Zeitalter*, in: Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte*, hg. v. Wolfgang Reinhard, 10. Aufl., Stuttgart 2001, S. 3–203.
- (4) Vgl. Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1986; Hans C. Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992; Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995.
- (5) Wolfgang Reinhard, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione*, in: Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 101–123; Heinz Schilling, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, in: *Ib.*, pp. 125–160; Oscar di Simplicio, *Confessionalizzazione e identità collettiva. Il caso italiano. Siena 1575–1800*, in: *Archive for Reformation*

- History 88 (1997), pp. 380-411.
- (6) W. Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: ders. (Hg.), *Bekennnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, München 1981, S. 165-189.
- (7) Heinz Schilling, *Die neue Zeit. Vom Christentum zur Europa der Staaten 1250-1750*, Berlin 1999, S. 497f., 519f.
- (8) Heinz Schilling, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, hg. von Luise Schorn-Schütte und Olaf Mörke, Berlin, 2002, S. 504-540.
- (9) Gabriele Haug-Moritz, *Württembergischer Ständekonflikt und deutscher Dualismus*, Stuttgart 1992.
- (10) ナント王令の廃止に関しては後述する。スイス最後の宗派戦争(第二次フルメルゲン戦争)とその帰結については拙稿「近世スイスにおける宗派問題と多数決原理」森田安一編『スイスの歴史と文化』(刀水書房、一九九九年)、一〇五〜一二六頁を参照。ポーランドのカトリック宗派化については Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge 2007, pp. 110-114 を参照。
- (11) 佐波巨編『植村正久と其の時代』第二卷(教文館、一九三八年)、六二九、五九、一二五、四四頁。日本基督教歴史編纂委員会『日本基督教歴史資料集』第三卷(一九七六年)も参照。なお引用文中の「」は筆者の挿入である。
- (12) グラーフ『プロテスタントイズム』野崎卓道訳(教文館、二〇〇八年)、一三八頁の注を見よ。
- (13) Schilling, *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 646f., 696.
- (14) Amy Koehlinger, *Catholic Distinctiveness and the Challenge of American Denominationalism*, in: Keith Harper (ed.), *American Denominational History. Perspectives on the Past, Prospects for the Future*, Tuscaloosa 2008, pp. 7f.
- (15) 澤田善太郎「組織の社会学——官僚制・アンシエーション・合議制」(ミネルヴァ書房、一九九七年)、第二章。その内容は一九九五年に論文の形で公表されている。同「規律化と近代国家の形成」『人間科学論集』二六号(一九九五年)、六七〜九〇頁。
- (16) 佐久間弘展「三十年戦争期の戦争組織と社会」歴史学研究会編『戦争と平和の中近世史』(青木書店、二〇〇一年)、二二九頁。
- (17) 千葉徳夫「近世ドイツ国制史研究における社会的規律化」『法律論叢』六七卷二三号(一九九五年)、四七九〜五〇六頁。
- (18) 拙稿「宗教改革急進派——その誕生と宗派化の諸相」森田安一編『ヨーロッパ宗教改革の連携と断絶』(教文館、二〇〇九年)、五一頁の註3を見よ。
- (19) Cf. Franz Posset, *The Front-Runner of the Catholic Reformation: the Life and Works of Johann von Staupitz*, Aldershot 2003,

- p. 286.
- (20) Markus Matthias, *Bekehrung und Wiedergeburt*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten: Geschichte des Pietismus*, Bd. 4, Göttingen 2004, S. 62, 67–70. Jonathan Strom, *Conversion, Confessionalization and Pietism in Darqun*, in: *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe*, ed. by Fred van Lieburg, Mainz 2006, pp. 149–168.
- (21) Kaplan, *Divided by Faith*, p. 369, n. 11.
- (22) Gerhard Lauer, *Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit*, in: *Interkonfessionalität–Transkonfessionalität–binnenkonfessionelle Pluralität : Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, hg. von Kaspar von Greyerz, Gütersloh 2003, S. 250–283. Cf. Dean Phillip Bell, *Confessionalization in Early Modern Germany. A Jewish Perspective*, in: *Politics and Reformations. Essays in Honor of Thomas A. Brady, Jr.*, ed. by C. Ocker, Leiden 2007, pp. 345–372.
- (23) Wolfram Hauser, *Lokale Schulentwicklung und städtische Lebenswelt: das Schulwesen in Tübingen von seinen Anfängen im Spätmittelalter bis 1806*, Stuttgart 2003, S. 105; Thomas Max Salfey, *Charity and Economy in the Orphanages of Early Modern Augsburg. Atlantic Highlands, N.J.*, 1996, p.39; Cf. Thomas Max Salfey, *Children of the laboring Poor. Expectation and Experience among the Orphans of Early Modern Augsburg*, Leiden 2005.
- (24) Arno Strommeyer, *Konfessionalisierung der Geschichte? Das Geschichtsdenken der Stände in Innerösterreich an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*. In: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, hg. v. Joachim Bahkcke und Arno Strommeyer, Stuttgart 1999, S. 221–247.
- (25) Matthias Pohlzig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung*, Tübingen 2007, S. 29.
- (26) Uwe Kordes, *Wolfgang Ratke (Ratichius), 1571–1635. Gesellschaft, Religiosität und Gelehrsamkeit im frühen 17. Jahrhundert*, Heidelberg 1999, S. 426.
- (27) Peter Burschel, *Schöne Passionen. Zur Konfessionalisierung des Leidens in der Frühen Neuzeit*, in: Kaspar von Greyerz und Kim Siebenhüner (Hg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen 1500–1800*, Göttingen 2006, S. 249–264.
- (28) Siegfried Müller und Annelore Rieke-Müller, *Konfession, Bildverständnis und die Welt der Dinge. Überlegungen zu einem Problemfeld*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), S. 388.
- (29) Schilling, *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 692–694.

- (30) Arno Herzig, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatolisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen 2000, S. 9-26.
- (31) Franz Brendle, *Das konfessionelle Zeitalter*, Berlin 2010, S. 93-102.
- (32) 永田諒一『ドイツ近世の社会と教会——宗教改革と信仰派対立の時代』（ミネルヴァ書房、二〇〇〇年）、同『宗教改革の真実——カトリックとプロテスタントの社会史』（講談社、二〇〇四年）。
- (33) Thomas Kaufmann, *Einleitung*, in: *Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-Dinnenkonfessionelle Pluralität*, S. 9-15.
- (34) 中村賢二郎『宗教改革と国家』（ミネルヴァ書房、一九七六年）。有賀弘『宗教改革とドイツ政治思想』（東京大学出版会、一九六六年）も近世ドイツの政治思想との関わりにおいて領邦教会体制に言及している。
- (35) 下田淳『ドイツ近世の聖性と権力』（青木書店、二〇〇一年）。
- (36) 坂本宏『近世ヨーロッパ史における宗派体制化』『カルチュラル』二巻一号（二〇〇八年）、一三五―一四五頁、同『コンベルソと血の純潔』『歴史学研究』八四六号（二〇〇八年）、一五五―一六三頁を見よ。
- (37) アンドレアス・ルッツ（猪刈由紀・高津秀之訳）『都市の学校政策と宗派体制化——アーヘン・ケルン・ニュルンベルクを比較の対象として』『比較都市史研究』二五巻一号（二〇〇六年）、二九―四二頁。小山哲『宗派化と大学の変容——近世ポーランドにおけるイエズス会の学校教育とクラクフ大学』南川高志編『知と学びのヨーロッパ史——人文学・人文主義の歴史的展開』（ミネルヴァ書房、二〇〇七年）、二四七―二七七頁。
- (38) 中村賢二郎『宗教改革と国家』（ミネルヴァ書房、一九七六年）、第一章（宗教改革と救貧規定）、出村彰訳・解説「チューリヒ施与規定」『宗教改革著作集』第一五巻（教文館）五一―五七、一六七―一七一頁、高橋友子「一五―一七世紀ヨーロッパ・カトリック圏における慈善観と慈善活動」『社会経済史学の課題と展望』（有斐閣、二〇〇二年）、第二八章。櫻井美幸「近世初期ケルンにおける救貧制度改革とその展開」『史林』八四巻四号（二〇〇一年）、六九―九九頁も参照。
- (39) Heinrich Richard Schmidt, *Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sitengerichte in der Schweiz während der frühen Neuzeit*, in: *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600*, hg. von Peter Blickle und Johannes Kunisch, Berlin 1989, S. 113-153.
- (40) Luise Schorn-Schütte, *Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit. Studienhandbuch 1500-1789*, Paderborn 2009, S. 222.
- (41) Mack P. Holt, *Confessionalization beyond the Germanies: The Case of France*, in: *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, ed. by J. M. Headley, H. J. Hillerbrand and A. J. Papas, Aldershot 2004, pp. 153.

257-273

- (42) 望月秀人「近世都市における宗派意識の形成——一六世紀後半ヴェーゼル市の事例」『歴史学研究』八四六号（二〇〇八年）、一六三～一七二頁。
- (43) 地方貴族や教区民を担い手とする宗派化運動に関する研究については拙著『改宗と亡命の社会史——近世スイスにおける国家・共同体・個人』（創文社、二〇〇三年）、二一～二四頁に整理してあるので、それも参照されたい。
- (44) 鍵和田賢「近世ドイツ兄弟団研究の現状と課題」『西洋史論叢』第一二号別冊（二〇〇九年）、二七～五四頁。
- (45) 皆川卓「新ストア主義はエリート」の『規律化』に成功したか——バイエルン公マクシミリアン一世の枢密評議會を例に」森原隆『ヨーロッパ・エリート支配と政治文化』（成文堂、二〇一〇年）、二四二～二五九頁。
- (46) 河野淳「エリートがつくる・つなぐ近世政治——一六世紀後半のハプスブルク宮廷における顧問 (Rat) の役割について」、前掲書、四三～五八頁。
- (47) 山本大柄「もうひとつの『宗教改革急進派』——『愛の家』と人文主義エリート」、前掲書、二二五～二四二頁。
- (48) 拙稿「三十年戦争期スイスの門閥エリート——グラウビュンデンの場合」、前掲書、一三二～一四八頁。
- (49) 拙著『改宗と亡命の社会史』、一三三～一四頁。
- (50) 梅香央里「近世におけるフッガー家の情報網——ケルン戦争を例として」『史艸』五〇号（二〇〇九年）四四～六三頁、同「近世におけるフッガー家とコミュニケーション——ハンス・フッガーの時代を中心として」『史艸』五一号（二〇一〇年）、四二～六四頁。
- (51) Walter Ziegler. Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze, Münster 2008, S. 134.
- (52) Erika Rummel. The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany, Oxford 2000.
- (53) 根占猷「ルネサンス・ヒューマニズムの意義——特にフランスとドイツの場合」『地中海研究所紀要』五号（二〇〇七年）、二五～三三頁。
- (54) Heinrich Richard Schmidt. Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der frühen Neuzeit. Stuttgart/Jena/New York 1995.
- (55) 小野善彦「宗派形成初期バイエルンの農村司祭——フライジング司教区の教会巡察記録（一五六〇年）をもとに」坂本浩・鶴島博和・小野善彦編『ソシアビリティの歴史的情緒相——古典古代と前近代ヨーロッパ』（南窓社、二〇〇八年）、一九七～二二八

- 頁。
- (56) 山本信太郎『インングランド宗教改革の社会史——ミッド・チューダー期の教区教会』(立教大学出版会、二〇〇八年)。
- (57) 大西春樹『イギリス革命のセクト運動』(御茶の水書房、増補改訂版、二〇〇〇年)を参照。
- (58) 若曾根健治『ウァフエーデの研究——ドイツ刑事法史考』(多賀出版、二〇〇九年)、第四章。池田利昭『一八世紀後半ドイツ・リッペ伯領のポリツァイとコミュニケーション——婚前交渉規制を例に』『歴史学研究』八三六号(二〇〇八年)、一八—三四頁。
- (59) Herzig, a. O., Anhang III, S. 226-228.
- (60) Joseph Frankenstein, Über die Nottaufe in der Vergangenheit und Gegenwart, in: Dapunt Otto (Hg.), Fruchtbarkeit und Geburt in Tirol, München 1987, S. 85-90; Barbara Duden, Zwischen ‚wahrem Wissen‘ und ‚Prophecie‘. Konzeptionen des Ungeborenen, in: B. Duden et al. (Hg.), Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrung und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 2. Aufl., München 2002, S. 11-48; Peter Zschunke, Konfession und Alltag in Oppenheim. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1984, S. 171.
- (61) 長谷川まゆ帆「産婆のキリスト教化と慣習の形成——女たちの多数決による産婆の選択をめぐる」『制度としての女』(平凡社、一九九〇年)、二二九—二五六頁、同「救済の手と褻奪の手が……—モケ・ド・ラ・モットの助産とジェンダー」『近代ヨーロッパの探究 ジェンダー』(ミネルヴァ書房、二〇〇八年)、一—六二頁。Mayuko Hasegawa, Election des sages-femmes à la pluralité des voix par les femmes en Alsace et en Lorraine au XVIII^e siècle 『東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要 ODYSSEUS』二二号(二〇〇七年)、一—二二頁も参照。なおドイツ語圏については嶋内博愛の人類学的研究「時宜にかなわず死んだ子(こ)の追想——怪火・蘇らせの儀礼・葬送儀礼」『死生学研究』二〇〇九年春号(東京大学大学院人文学系研究科)、二二二—二四八頁がある。
- (62) Vgl. Susi Ulrich-Bochsler und Daniel Gutschler, Wiedererweckung von Totgeborenen. Ein Schweizer Wallfahrtszentrum im Blick von Archäologie und Anthropologie, in: Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte, hg. von J. Schlumbohm et al., München 1998, S. 244-268.
- (63) 拙稿「スイス山岳農民の宗教世界——レンヴァルト・ツイザートの民俗誌から」『武蔵大学総合研究所紀要』一七号(二〇〇七年)、一五—二九頁。拙稿「生き残る太古の信仰——ある近世人の心象風景」『創文』五〇五号(二〇〇八年)、三六—三九頁も

参照。

- (64) Brandt, Das konfessionelle Zeitalter, S. 93-96.
- (65) Cf. Arthur Gordon Kinder, Spanish Protestants and Reformers in the Sixteenth Century: A Bibliography, London 1983.
- (66) 高津美和「一六世紀ルッカの『異端者』と政治エリート」森田安二編『宗教改革の連携と断絶』(教文館、二〇〇九年)、二一七～二三三頁。同「説教師ベルナルディーノ・オキーノの亡命——カトリック改革と宗教改革のはざまで」『イタリア学会誌』五六号(二〇〇六年)、二七九～二八一頁も見よ。
- (67) 西川杉子『ヴァルド派の谷へ——近代ヨーロッパを生きぬいた異端者たち』(山川出版社、二〇〇三年)、『東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要 ODYSSEUS』別冊二号(二〇〇九年)。スイスの山間部へのヴァルド派の到来と定住、移住については、この冊子の一五五～一五七頁に収録されている拙稿「一七世紀スイスの宗派問題と国際関係——グラウビュンデンの峠道とヴァルド派亡命者をめぐって」を参照。なおジャコバイトの亡命者たちの経済活動については大峰真理「近世フランスの港町と外国商人の定着——国際商業都市ナントとアイルランド・ジャコバイト」歴史学研究会編『港町の世界史③ 港町に生きる』(青木書店、二〇〇六年)、一七九～二〇二頁を参照。
- (68) Brandt, Das konfessionelle Zeitalter, S. 96-102. 近世ポーランドの宗派問題については小山哲「ワルシャワ連盟協約の成立——一六世紀のポーランドにおける宗教的寛容の法的基盤」『史林』七三巻五号(一九九〇年)、七二二～七五七頁を参照。ポヘミアについては薩摩秀登『プラハの異端者たち——中世チェコのフス派にみる宗教改革』(現代書館、一九九八年)を参照。
- (69) 和田光司「一六・一七世紀フランスの宗派共存」『歴史学研究』八一〇号(二〇〇六年)、一～一一頁。
- (70) 塚本栄美子「ブランデンブルクプロイセンにおけるユグノー——その受け入れをめぐって」『岐阜聖徳学園大学紀要(教育学部編)』四一号(二〇〇二年)、二〇六～二一八頁。
- (71) Brandt, Das konfessionelle Zeitalter, S. 100. Vgl. auch Olga Chumicheva, Ivan der Schreckliche und Jan Rokytka. Der Zusammenstoß zweier Kulturen, in: Historisches Jahrbuch 124 (2004), S.77-96.
- (72) 那須敬「タリスチャンと異端のあいだ——一七世紀イングランド教会とイフライム・バジット」『ユーラシア諸宗教の関係史論——他者の受容、他者の排除』(勉誠出版、二〇一〇年)、二八八、二八九頁。
- (73) 三浦清美『ロシアの源流——中心なき森と草原から第三のローマへ』(講談社、二〇〇三年)、第七章、宮武志郎「オスマン帝国とユダヤ教徒」前掲『ユーラシア諸宗教の関係史論』、一四七～一六九頁、黒木英充「オスマン帝国におけるギリシア・カトリックのミットレト成立——重層的環境における摩擦と受容」前掲書、一七一～一九九頁を見よ。秋山学『ハンガリーのギリシ

- ア・カトリック教会』(創文社、二〇一〇年)も参照。
- (74) 古儀式派については安村仁志「古儀式派と諸宗教セクトとの関係」(一)(二)『中京大学教養論叢』三一巻三号(一九九一年)、九二七〜九四三頁、三三巻三号(一九九三年)、六七九〜七〇四頁を参照。
- (75) 出村彰『ツヴィングリ——改革派教会の遺産と負債(出村彰宗教改革論集2)』(新教出版社、二〇一〇年)、第九章を見よ。なお都市ヴァルツフートの場合は農民戦争に連帯する反権力的立場が再洗礼派支持の背景にあった。拙稿「再洗礼派運動と農民戦争」『歴史学研究』五八七号(一九八八年)、五八頁。
- (76) 深沢克己「序論——他者の受容と排除をめぐる比較宗教史」、深沢編、前掲書、二四〜二六頁。
- (77) Didier Boisson, *Conscience en liberté? Itinéraires de déclassés convertis au protestantisme 1631-1760*, Paris 2009.
- (78) Keith P. Luria, *The Power of Conscience? Conversion and Confessional Boundary Building in Early-Modern France*, in: *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, ed. by C. S. Dixon, D. Freist and M. Greengrass, Aldershot 2009, pp. 109-125.
- (79) 拙稿「ジャン・ジャック・ルソーの旅路」『創文』四六一号(二〇〇四年)、五一〜五五頁。同「ターバンを巻いたメシア——サバタイ・ツヴィの改宗」『創文』五二六号(二〇〇九年)、六一〜一頁も見よ。
- (80) 拙著『改宗と亡命の社会史』一六三〜一七八頁。Benjamin A. Kaplan, *Intimate Negotiations. Husbands and Wives of Opposing Faiths in Eighteenth-Century Holland*, in: *Living with Religious Diversity*, ed. by C. S. Dixon, pp. 225-247.
- (81) Heike Bock, *Konversion. Motive, Argumente und Normen. Zur Selbstdarstellung von Proselyten in Zürcher Bittschriften des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, S. 153-174.
- (82) 関哲行『スペインのユダヤ人』(山川出版社、二〇〇三年)、同「近世スペインにおけるモリスコ問題とその歴史的射程」『社会学は面白』(流通経済大学出版会、二〇一〇年)、第一四章を参照。 Cf. Kevin Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume One: Departures and Change*, Leiden 2009.
- (83) Ute Lotz-Heumann, *Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig* (Hg.), *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, Güterloh 2007.
- (84) 斎藤晃『魂の征服——アンデスにおける改宗の政治学』(平凡社、一九九三年)、伊藤繁子『幻の帝国——南米イエズス会士の夢と挫折』(同成社、二〇〇一年)、川村信三編『超領域交流史の試み——ザビエルに続くパイオニアたち』(上智大学出版、二〇〇九年)。

- (85) Brendle, Das konfessionelle Zeitalter, S. 160f.
- (86) Cf. Scott Dixon, Introduction, in: Living with Religious Diversity, ed. by C. S. Dixon, pp. 15f.
- (87) Vgl. Peter Blickle, Gemeinderformation, Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985.
- (88) イングリット・マールント＝シユルテ『魔女にされた女性たち——近世初期ドイツにおける魔女裁判』野口芳子・小山真理子訳(勁草書房、二〇〇三年)を参照。小林繁子「トリリア選帝侯領における魔女迫害——委員会を中心に」『史学雑誌』一一七編(三)(二〇〇八年)、四〇～六三頁も参照。
- (89) 櫻井美幸「帝国都市ケルンにおける宗教改革運動——一六世紀前半を中心に」『ヨーロッパ文化史研究』八号(二〇〇七年)、七三～一一頁。Yuki Ikari, Tendenzen der Aufklärung in Köln, Überlegungen zum Toleranzstreit 1787-1789, in: O. Felix Agrippina nobilis Romanorum Colonia, Neue Studien zur Kölner Geschichte, Köln 2009, S. 183-206.
- (90) Kaplan, Divided by Faith, pp. 107-110, 172-183.
- (91) 拙稿「ヨハネス・フェルメールの家ヒアトリエ——私的空間の誕生をめぐって」『創文』四八六号(二〇〇六年)、一六～一九頁を参照。
- (92) 深沢克己「序章 近世フランス史における宗教的寛容と不寛容——ナント王令四〇〇周年をめぐる研究動向から」深沢克己・高山博編『信仰と他者——寛容と不寛容のヨーロッパ宗教社会史』(東京大学出版会、二〇〇六年)、一八～二〇、二五頁。
- (93) 古賀敬太『近代政治思想における自由の伝統——ルターからシルマまで』(晃洋書房、二〇〇一年)、第五章、中山昭吉『近代ヨーロッパと東欧——ポーランド啓蒙の国際関係史的研究』(シネルヴァ書房、一九九一年)、第二章を参照。
- (94) 桜田美津夫「オランダの建国と宗教的寛容」『歴史学研究』八〇八号(二〇〇五年)、四八～五八頁。
- (95) 青柳かおり『インクランド国教会——包括と寛容の時代』(彩流社、二〇〇八年)。
- (96) グッギスベルク『セバステイアン・カステリヨ——宗教寛容のためのたたかい』出村彰訳(新教出版社、二〇〇六年)。出村彰『カステリヨ』(清水書院、一九九四年)、拙稿「バルタザル・フープマイアーの寛容論——神の名を汚す者を赦す思想」『武蔵大学人文学会雑誌』三〇巻二・三号(一九九九年)、一五～三九頁。
- (97) Vgl. Hans Schneider, Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, hg. von Martin Brecht et al., Göttingen 1995, S. 107-197, Astrid von Schlachter, „Als ob man uns von engeln gottes sagt.“ Ein Netzwerk konfessionell devianter Urertanen im 18. Jahrhundert, in: Frühneuzeitliche Konfessionskulturen, hg. v. Thomas Kaufmann et al., Göttersloh 2008, S. 201-222.

- (98) 和田光司「十六世紀フランスにおける寛容に関する諸概念について」(上中下)『聖学院大学論叢』一七巻三号(二〇〇五年)、一二七～一三四頁、一八巻一号(二〇〇五年)、一〇三～一一〇頁、二二巻二号(二〇〇九年)、一二五～一三九頁。
- (99) 田中真造「トーマス・ミュンツァーのユダヤ人観」『京都教育大学紀要』(A・人文社会)九〇号(一九九七年)、一七一～一八三頁、同「トーマス・ミュンツァーのトルコ人像」『京都教育大学紀要』(A・人文社会)九五号(一九九九年)、一一五～一三〇頁、森田安一「近世ドイツ語圏に見られるトルコ人・ユダヤ人観——ルターを中心に」前掲、『ユーラシア諸宗教の關係史論』二六一～二八〇頁。
- (100) Gerdien Jonker, Kalender, Polemiken, Geschichtsbücher. Die Verankerung islamfeindlicher Bilder im Zeitalter der Reformation, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 58. Jg. Heft 7/8 (2010), S. 614-626.
- (101) 河野淳「ハプスブルクとオスマン帝国——歴史を変えた〈政治〉の発明」(講談社、二〇一〇年)。
- (102) 上野正由樹「ミッレト制研究とオスマン帝国下の非ムスリム共同体」『史学雑誌』一一九巻一号(二〇一〇年)、六四～八一頁。
- (103) 櫻井康人「一五世紀前半の聖地巡礼記に見る十字軍・イスラーム・ムスリム観——後期十字軍再考(3)」『ヨーロッパ文化研究』一〇号(二〇〇九年)、五三～一〇〇頁。
- (104) Peter Fussis Jerusalemfahrt 1523 und Brief über den Fall von Rhodos 1522, hg. von L. M. Ufer, Zürich 1982; Hans Stockar, Heimfahrt von Jerusalem. Aus einem Tagebuch 1519-1529, hg. von Gloria von Stokar, Wien 2009.
- (105) Palmira Brummet (ed.), The 'book' of Travels: Genre, Ethnology, and Pilgrimage, 1250-1700, Leiden 2009, pp. 1-35 (Introduction)
- (106) 拙稿「近世ヨーロッパの諸宗派とユダヤ教」『歴史学研究』八三三三号(二〇〇七年)、一八八～一九七号を参照。
- (107) Anton Minkov, Conversion in the Balkans. Kiseve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730, Leiden 2004; Marc David Baer, Honored by the Glory of Islam. Conversion and Conquest in Ottoman Europe, Oxford 2008; Monica Juneja and Kim Siebenhüner, Religious Conversions in Medieval and Early Modern Societies, Medieval History Journal 12/2 (2009) を参照。「接続された歴史」(connected history)の概念については、スプラフマニヤム『接続された歴史——ヘンリッヒ・ローバ』三田昌彦訳(名古屋大学出版会、二〇〇九年)を参照。
- (108) Kaspar von Greyerz (Hg.), Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit, München 2007, S. 9.
- (109) 阿部謹也訳『放浪学生プラッターの手記——スイスのルネサンス人』(平凡社、一九八五年)。

- (110) Rotraud Ries, Individualisierung im Spannungsfeld differenter Kulturen, Positionsbestimmungen und experimentelle Neudefinitionen in der jüdischen Minderheit, in: Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit, hg. v. Kaspar von Greyerz, Ebd., S. 79-112.
- (111) エリアス『諸個人の社会——文明化と関係構造』宇京早苗訳（法政大学出版局、二〇〇〇年）を参照。荒川敏彦「過程としての文明化と個人化——ノルベルト・エリアスの〈プロセス・フィギュレーション〉理論」『社会学史研究』三〇号（二〇〇八年）、八七～一〇二頁も見よ。
- (112) 森涼子『敬虔者たちと〈自意識〉の覚醒——近世ドイツ宗教運動のミクログ・ヒストリア』（現代書館、二〇〇六年）。
- (113) Richard van Dülmen, Die Entdeckung des Individuums, 1500-1800, Frankfurt a. M. 1997, S. 101. Ders., Einleitung, in: Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hg. von Richard van Dülmen, Köln 2001, S. 5.
- (114) Philip Benedict, Some Uses of Autobiographical Documents in the Reformed Tradition, in: Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen 1500-1850, hv. von Kaspar von Greyerz und Hans Medick und Patrice Veit, Köln/Wenmar/Wien 2001, S. 355-367.
- (115) 拙稿「一七世紀ドイツの宗派問題と大衆メディア——プロパガンダから中立論へ」『武蔵大学人文学会雑誌』三四卷二号（二〇〇二年）、一～三四頁。
- (116) わが国には、フッター派のような亡命者たちの集団の「非政治主義」を強調し、政治的無関心者集団と捉えて研究の意味を認めない歴史家も多い。しかしフッター派は近世ヨーロッパの現実の社会、現実の政治の厳しい批判者であり、彼らの指導者たちの書簡や年代記にはしばしば詳細な政治論や理想社会論が含まれているから、政治史・国制史の研究者にとっても調査の価値がある。また、この集団に貧困や差別や迫害からの解放を求めて加わった亡命者たちの足跡を追う研究者には、近世ヨーロッパの国家・都市・農村が何であったか、また何でなかったかを考える手がかりになる。フッター派の宣教師たちに誘われ、ドイツ諸地域からモラヴィアに旅だった亡命者たちのなかには、手工業者もいれば奉公人も孤児もいた。なお大規模化が進んだフッター派の共同体運営は現実において政治そのものではなかった。またその経済活動（手工業品品の交易）も大都市に匹敵する広がりをもっていた。近年のわが国における数少ないフッター派研究のなかで注目されるのは滝口克典「一六世紀後半におけるフッター派の『良き秩序』構想」『山形大学歴史・地理・人類学論集』創刊号（二〇〇〇年）、一～三二頁である。なお滝口はフッター派における権威主義的な長老支配と信徒層の「沈黙」を強調しているが、田中真造「フッター派年代記のゲ

- マインデ概念」『摂大術』B・人文科学／社会科学編、一一号（一九九三年）、四九〜六四頁は重要事項の決定への信徒層の参画を指摘している。フッター派独特の「財産共有」については Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*. Baltimore/ London 1995 を参照。移動する再洗礼主義諸派については早川朝子「アウクスブルクにおける外来の再洗礼派（一五二六〜一五二八年）」『西洋史論叢』二八号（二〇〇六年）、一一七〜一三八頁を見よ。
- (117) Vgl. Horst Weigtel, *Von Schleisen nach Amerika. Die Geschichte des Schwentckelfeldertums*. Köln 2006, S. 223f. 鈴木七美「キリスト教非暴力と平和主義の底流——再洗礼派メノナイト／アーミンシユ」渡部恒雄監修『クラブが創った国アメリカ』（山川出版社、二〇〇五年）、八四〜九六頁も参照。
- (118) Heinz Schilling, *Christliche und jüdische Minderheimgemeinden im Vergleich. Calvinistische Exulanten und westliche Diaspora der Sephardim im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 36/3 (2009), S.407-444. 寺澤アグノーからフッター派まで扱った信仰亡命者の事例研究の最新の集大成は Joachim Bahleke (Hg.), *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen konfessioneller Migration im frühneuzeitlichen Europa*. Berlin 2008 ʹ48-8°. Vgl. auch Joachim Bahleke und Rainer Bendel (Hg.), *Migration und kirchliche Praxis. Das religiöse Leben frühneuzeitlicher Glaubensflüchtlinge in alltagsgeschichtlicher Perspektive*. Köln/ Weimar/ Wien 2008.
- (119) Schorn-Schütte, *Geschichte Europas*, S. 221.
- (120) Hartmut Lehmann, *Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese*, in: *Interkonfessionalität - Transkonfessionalität - binnenkonfessionelle Pluralität*, S. 242-249.
- (121) Matthias Pohlig und Ute Lotz-Heumann (Hg.), *Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien*, Berlin 2008.
- (122) Willem Frijhoff, *How Plural were the Religious World in Early-Modern Europe? Critical Reflections from the Netherlandic Experience*, in: *Living with Religious Diversity*, p. 48.