

ヤン・フスおよびヤン・アモス・

## コメンスキ―研究の問題点

——チニコスロヴァキアにおける研究状況をめぐって——(二)

鈴木 秀 勇

### I

(『一橋論叢』第五十四卷第三号から続く)

### IV

もとより、ヤン・フスにおける理性主義という指摘は、別に目新らしいものではない。すでにロスコットは、前掲の著作の中でヤン・フスの認識論を解釈する際に——フスにとっては理性ならびに経験という規準が、聖書の神学的原理とは無関係な規準であり、この点でフスは、語の近代的意味における合理主義者であり経験主義者である——として<sup>(1)</sup>いる。ロスコットがこうした理解によって志したものは、ヤン・フスを「人間の思考の自由の原則、人間個人の自由の原則の・最初の先駆<sup>(2)</sup>」とするところにある。従ってロスコットによれば、ヤン・フスの諸命題は、「人間の内

ヤン・フスおよびヤン・アモス・コメンスキ―研究の問題点

的解放を準備し、近代文化成育の基礎をなすものである。フスは、人間の自覚の解放のために働き、近代の解放運動の道を拓くものである。彼は、人間の自覚という新世界を発見した洗礼者ヨハネであり、クリストファー・コロンブスである<sup>(3)</sup>。

確かにヤン・フスは、カリヴオダのいう第二段階に属する・いくつかの著述、例えば『ウィクリフ〔四十五〕条項の弁護』の中で、教会1-10税という制度を「単なる喜捨行為」に融解する、という・教会にとつては致命的な改革プログラムを告げる際に、自己の方法として「一つには聖書に説き明かされた真理、二つには偽かれざる理性によって確立された真理、三つには感覚によって実験的に認識された真理」に基づいて吟味するという方法を提示し、一般的に「いかなる人間も、聖書・啓示・理性ないし経験に基づいて、当該条項が異端であり誤謬であることを、認識するのでなければ、いかなる条項をも誤謬ないし異端と処断することは許されない」としている<sup>(4)</sup>。

また、とりわけ、『教会について』の第二十一章で彼が、やはり制度としての・教会の破門権を否認する時、その根拠の最大のものは、「明らかに、理性が導きの女神とならなければならぬ<sup>(5)</sup>」というところであった。「教皇は過つた事柄について私に勅旨を発しているのだ、ということ、私の理性が判定してはならないのであろうか。そのような場合に、私が私の悟性を教皇による宣罪に優先させない理由があるであろうか。いな、教皇がわが国の全学識者と共にかかる勅旨を発する時、彼らの宣罪が過ちである、と判定するものは、理性である<sup>(7)</sup>」。この理性は、ここから、ひとりヤン・フスの理性であるにとどまらず、隸民<sup>(8)</sup>(subditus/poddans)・民衆<sup>(9)</sup>(populus/hi)の理性に拡大される。――教会権力者が隸民になにごとかを命ずる時、「教会の・是認された慣行と隸民自身の良心とに相容れない事柄に隸

従することが、隸民によって容認されるであらうか。…かかる命令の大部分は、理性と相容れぬものである。<sup>(10)</sup>」キリストの・忠実な弟子が、第一の手本であるキリストを顧みなければならぬことは、明らかであり、教会権力者の勅旨が、キリストの掟と理性の容認しうるものと信仰を堅めるよすがとなるものと、従って隸民によって容認されるものとである限りにおいてのみ、教会権力者の言葉に従わねばならぬことは、明らかである。<sup>(11)</sup>「教会権力者の勅旨が、一見して不可能であり全く理性に反することはありうる。…服従を望む勅旨は、神の前になによりも理性的でなければならぬし、またその時にこそ服従せられるであらう。人間への服従を頼みにかかる勅旨を発することは、なんびとも許されない。なぜなら、さもなければ、人間は、理性への服従を止めることになるからである」。<sup>(12)</sup>

このような「理性への服従」を人間—そして民衆・隸民—の本質とする立場から、ヤン・フスは「教会上級者の令旨と行動とを、隸民が理性に基づいて判定しなければならぬ理由は、明らかである」<sup>(13)</sup>とし、更に進んで、「教会上級者の令旨のうち、神崇拜と魂の救済の實りから教会を分離し、教会の衰滅に導くことが認識され、ないしは認識されざるをえない・非理な令旨があると考へた場合には、隸民が、その教会上級者に抵抗しなければならぬことは、明らかである。なぜなら、かかる抵抗が、真の服従であるからである」<sup>(14)</sup>、としている。

ヤン・フス改革活動の最初から、そしてコンスタンツにおける・彼の審問にも積極的な役割を果たし、その処刑の前夜に至るまで終始彼の論敵であり続けたシチエバン・ス・パールチエは、その著『栄光の書』の中で、ヤン・フスの・第三の・重大な誤謬として、「教皇・皇帝・国王・君主・領主の公書といえども、かかる公書の真理性と合理性とが、有力にして極めて明証なる根拠と論拠とをもつて、隸民自らに宣示され明示されざる限り、隸民の信倚をつ

なくことなし、ということをし、その言動を通じて語らんとした<sup>(15)</sup>。点をあげている。シチエバーンの・この理解は、ヤン・フスの理性が、隸民・民衆の中に投げ込まれて、教会権力の・不合理な命令にたいして、これを吟味し批判し判定し、これに抵抗しこれを否認し、権力による宣罪すら否認する理性となり、総じて、教会の全権力体制（「人間への服従」）を拒否して、人間本質をほかならぬ理性に据える（「理性への服従」）に至った事態への・驚きと怒りと、この理性がやがて世俗権力の拒否に導く可能性への怖れとを、表明したものにほかならない。前引の・ロスコットの評価も、ヤン・フスの・この理性主義、言いかえればすでに啓蒙の精神に基づいた・抵抗権の思想に注がれるのであり、またグラウスが、あるいはフスの教説における・新たなもの、<sup>(16)</sup>と呼び、あるいは「フスの教説は、全『中世』（すなわち封建）社会にとって危険を意味する<sup>(17)</sup>」としているのも、すべてこの点にかかわるのである。

もちろんカリヴォダも、一方では、ロスコットの評価は無信仰なブルジョワ・デモクラシーの立場の反映であるとし<sup>(18)</sup>、ヤン・フスの理性主義は「神学的理性主義」という限界を持つ、と強調するのであるが、他面ではロスコット、グラウスの評価を基本的には承認せざるをえないのである<sup>(20)</sup>。

われわれは、とりわけ第二段階の諸著作に示されるような・緻密・鋭利な論理展開は、ヤン・フスが「一四〇八—一四〇九年の間に制作を完了した・ペトゥルス・ロンバルドゥス『命題集四書』への『注解』作業に負うものであろう、と推測してみる。

ペトゥルスの『命題集四書』が中世神学者の間で「ほとんど聖書にも匹敵する地位」を獲得した理由のうちには、この書が持つ・明確・緻密な分類と、疑問・解決・差別・反論・否決の技術とに示される分析的方法、その論証力、

哲學的展開の嚴密性などがあげられるのであるが、もしこの理由づけが正しいとするならば、この書への注解作業のうちで鍛えられた・ヤン・フスの思考力が、批判原理としての理性の発見に導き、「服従とは、理性的被造者の意志の行為であり、このことにより理性的被造者は、意志と判別とに基づいて、自己の上級者に服するのである」という命題（『教会について』第十七章<sup>(23)</sup>）、あるいはまた「理性的被造物の中で認識される自然法は、価値なきものをなにごとに一つ生起せしめぬことを正当化する根拠である」とする命題（『聖物売買について』第四章・F<sup>(24)</sup>）を軸に、理性に基づく抵抗こそ実は、眞の服従である、とする・これまたディアレクティッシュな把握に導いた、と推測することも許されるであらう。

ところで、われわれは、右の理由から、もちろん一方では、ヤン・フスの理性主義が、諸研究者によって評価される面を持つことを、重視しながら、しかし他方で、彼の理性主義が、すでに第一段階において、隸屬農民にたいする・聖俗両封建支配の体制を全体的に把握させ、この体制の改革プログラムを構想させる機能を果たしている面を、強調せざるをえない。

その証拠には、前引の・一四〇五年九月の説教『「タイイ伝福音書・第二十二章」』の中でヤン・フスは、封建支配の体制全体を、階級関係を、キリストによってここに語られる・第一の律法に背反する、という形で、とらえているからである。「世俗の領主は、困窮を口実に、その隸民から貢納を搾り取っている<sup>(25)</sup>。更におそるべきは、教会の支配者、すなわち教皇・大司教・司教・主任司祭・修道院長・司祭・本山僧侶ならびに彼らの補助者たちが、貧窮を厭って、悪魔の如くに〔隸民に〕援助を強要することである。…彼らの目的は、濫費と放蕩とのうちにキリストの遺言を汚す

ところにある。いったい、これら教会の支配者が、その民から奪うのを許す掟てがあるのであろうか。否むしろ、彼らは、主の民を守るかわりに、これを掠奪し、拷問と誓約とを用いて、拷問執行人の如くに賦役をその民に強制するのである。<sup>(26)</sup>…第三に最もおそるべきは、修道僧である。彼らは所領を持ち、民衆は彼らを、長者と呼びでっぷり肥った領主と呼んでいる。…彼らの勤めは、その太鼓腹とあから顔とには薬であるが、彼らの財布を一杯にふくらませ、所領をますますふやして行く。<sup>(27)</sup>

右のところから直ちに明らかになるように、このような階級支配関係をつかんだヤン・フスにとって、世俗封建領主と並んで、しかしそれよりも問題性を含むのは、教会・修道院の聖界封建領主であった。他の著述に照らすならば、彼が後者に見込んだ問題性は、一つには聖物売買、二つには聖界封建領主がチェハの世俗権力とくに国主権力に加える侵蝕と、これを通じての・チェハ国民の政治的独立の否定である。そして―教皇権力の発動(例えば破門権)を対象にする場合を別にすれば―右の問題いずれを扱う時にもヤン・フスは、やはり、上は教皇から下は寺領村落の牧師に至る全教会人一つにとらえている。言いかえれば、一つには教会と貨幣との結合の体制を、二つには教会と所領との結合の体制を、とらえているのである。

要約すれば、初め貧富それぞれの身分を把握した・ヤン・フスの理性主義は、ほどなく、聖俗両封建領主と隷民との階級支配体制をとらえて、この体制そのものを問題とするに至り、更に、教会と貨幣・所領との結合の体制を凝視するに至るのである。

もちろんわれわれは、このような体制把握が彼の理性のみの力によるものである、と言うのではない。理性をして

この把握を可能にさせた・二つの客観的条件が、存在しなくてはならなかった。第一は、全僧階への・貨幣の侵透と、その背後にある（封建地代の・貨幣形態への支配的移行）とである。まず、聖物売買の形態は、もちろん僧階によって異なる。すなわち、教皇と貨幣との結合（例えば購宥状販売、プラハ大司教位・司教位の売買<sup>(28)</sup>）と、村の牧師と貨幣との結合（祈禱・ミサ・葬式・その他あらゆる宗教儀式における・隷民からの貨幣收受）とは、異なる。がしかし、全僧階を貫ぬいて統一物としての貨幣が支配している・その現実が、彼の理性に、全教会人をも一つにとらえさせ、教会と貨幣との結合の体制を見させ、かつそれが矛盾の体制であることを問題にさせたのである。<sup>(29)</sup> 次ぎに、全教会への・貨幣の侵透の背後には、当時のチュエハを支配する・最大の封建領主四者のうち三つまでは、プラハ大司教座、ストラホフ修道院、ブシェフノフ修道院（いずれもプラハ）という聖界封建領主が占め、残る一つの世俗領主としては南チュハ一带を領有するロジウムベルクの諸領主のみがあったにすぎない、という事態と、これに結びつく関係として、グラウスが諸種の資料によって立証したように、これら領主が收受する封建地代の・貨幣形態への支配的移行とが合ったのである。<sup>(30)</sup>

第二の客観的条件は、チュエハ個有の封建イデオロギーの・しかし後遺作用である。それは、*Tu rege, tu ora, tuque labora.*（「なんじは統治せよ、なんじは祈れ、しかしなんじは働け」）に集約される「三重人（*troji lid*）」のイデオロギーのそれである。このイデオロギーは、トマーシュ・ゼ・シテイートネーホの『キリスト教信仰にかんする』六部の書』（一三七〇年代成立）では、聖界領主と隷属農民との関係に限られた・いわばまだ二重人のイデオロギーとして、現われているにとどまる。このイデオロギーの基本論理は、人間社会の諸身分と身体四肢の有機的關係とのアナロジーで

ある。「すなわち、いずれの身分も、他の・すべての身分にとって有用であるし、また有用でなくてはならない。これは、身体にあっていずれの四肢も、他の四肢に有用であるのと全くひとしい。それゆえ、われわれの身体の四肢が互いに忠実であり互いにいたわり合うのと同じように、：教会の四肢も、その・良き姿にあっては、互いに忠実であり互いに愛し合わねばならぬ。すなわち、足も手も、首を憎まず、むしろ首が自らよりは手足を尊重することを憎む。これとひとしく、より多く尊重されるのは聖職者身分であり、労働する隷民ないし俗人は、これを憎むことをしない、――たとえ世俗隷民の労働がより多く、上納する賦役がより多くても――。聖職者身分が労働を免れている理由は、なにか。それはすなわち、目が、他の労働はなしえず、ただものを見るにとどまるにしても、それが目の不名誉ではなく、いわんや怒りを買うものでないのにひとしいのである」<sup>(31)</sup>。「それゆえ、下層の労働隷民は、領主すなわち教会の上長に服従するべく、教会の上長は、神とその聖書とに服従するべきである。聖職者は、魂の救済と平和とに心し、労働隷民の身分は、聖職者に必要な事柄のすべてを行なわなければならぬ」<sup>(32)</sup>。

同じ『六部の書』中の「〔世俗〕領主に与う」によって見れば、トマーシユは右のイデオロギーをむしろ、聖界領主にたいする・戒めとする意図であった、と推測されるのであるが、しかしこのイデオロギーが隷属農民にたいする・聖界領主の・自由な収奪を正当化する機能を果たしていることは、蔽うべくもない。

この・三重人のイデオロギーをまさしく収奪階級のイデオロギーとして自覚し、それゆえこれへの絶対的拒否を告げるのが、ヤン・フスに続くペートル・ヘルツキである。その著『信仰の網』（一四四〇―四三年成立）は、このイデオロギーの実態を、次ぎのように暴露している。「彼らは、聖なる教会に三部分を設け、これが、信仰の要諦をな

す・最高の必要事であり、信仰は、これによって導かれ、真理のうちに保持される、と言い伝えてきた。：聖なる教会に有用な三部分とは、なんびとも信仰を妨げざるように教会を守り、敵を打ち焼き首を吊るための領主であり、祈るための僧侶であり、そして農民である、という。農民は、驚くべく飽くことを知らぬ・この・バールの二神を造りなしこれに食らわしめるためにあるのである。かの二神は、全地を食い尽す。肥えふとり途方もなく巨大なバール神の一は、世俗の領主。肥えふとり途方もなく巨大なバール神の二は、聖界の領主。この二神は相携えて、地を貪り食らい、第三の部分の汗の血を飲む。この「第三の」部分は、自らは汗にまみれながら、バールの二神に欽染を飽か<sup>(34)</sup>めているのである」。

ヤン・フスが封建収奪体制を批判する際に抛りどころとしたものが、マタイ伝福音書・第二十二章においてキリストが告げる・第一の律法であるとするならば、ヘルチックキーのそれは、同じ箇所<sup>(35)</sup>に語られる第二律法―なんじの如くなんじの隣を愛せ―であった。ペートルのいう『キリストの身体』、すなわち人間社会と身体四肢とのアナロジーが成立しうるためには、トマーシユに見られるように、この第二律法が支配してはならない。しかしペートルもまた、第二律法が支配階級 (total) <sup>(36)</sup> によって破られている現実を見、「従って下層隷民が、他の二者に敵対する」現実を見た<sup>(35)</sup> (『三重人について』一四二四年)。ペートルにとっては、下層隷民―「労働隷民の階級、すなわち農民・種々の手工職人・商人・小売商人・種々の日雇労働者」が「働かねばならず、稼がねばならず、自らの労働の中から領主と僧侶との・肉体上の必要物をまかなわねばならぬ」<sup>(36)</sup> 関係は、「キリストの身体」の「義なる秩序」<sup>(37)</sup> とは考えられなかつたのである。ペートルの・三重人イデオロギーへの絶対的拒否は、ここから出てくる。「されどわれは、神に信じ

つつ、わが死の日に至るまで、キリストの身体にかんする・この意見を容認せず<sup>(38)</sup>」。

ヤン・フスは、もちろんこの・収奪のイデオロギーをそれとして容認するのではないが、しかしこれは、社会の三部分構成の形式として彼の中に残ってくる。その証拠には、あの・一四〇五年九月の説教『「マタイ伝福音書・第二十二章」』の中に、次ぎのように述べられているのが、見られるからである。「聖なる母の教会は、三部分によって補充される。その第一部分は、許容された労働によって生活する・最もありふれた・最も下層の隷民である。この部分は、神の戒めを守り労働にいそしむ場合には、心配はない。教会の第二部分は、世俗の領主である。この部分は、その義務に属する事柄を行なう時には、地位はより高いが、しかし危険は増す。その義務は、神の掟てを守護しキリストの役者を守り反キリストの役者を驅逐することである。∴自らに属する職分を行なう限り、僧侶が第三の・最高の部分である。∴がしかし、彼らが信仰を離れる時、これよりもおそるべく・ないしは残忍なものはない。それは、文字通りの反キリストである。なぜなら、階級すなわち身分がより高ければ、落下もまた強烈であるからである<sup>(39)</sup>」。ここでは、ヤン・フスにおける・社会の三部分構成が、むしろ、『神の掟て』からの乖離・背反の危険度の・最も少い部分は、労働下層隷民である、という評価を表現する形式として、用いられていることに、気がつくであろう。

ヨーロッパ哲学的な世界の哲学にたいする・チェハの・最大の貢献の一つは、ペートル・ヘルツキーにおける・封建制の社会学である、と言われるのであるが、そうした・封建制の全体把握は、拒否されたとはいえやはり三重人イデオロギーの・ディアレクティッシュな後遺作用に負うものであろう。このことは、ペートルが、収奪される労働隷民の階級をつかみえたところに、裏書きされている。

ヤン・フスの場合にも同じであることは、右に見た・労働下層隷民の評価の逆転と三部分構成形式との結合に現われている。要するに、あの三重人イデオロギーの後遺作用は、ヤン・フスの理性をして、体制・階級関係をとらえさせた。第二の客観的条件であり、またこれが、次節に見るように、彼の改革プログラムの構図にも作用しているのである。

カリヴオダはもとよりのこと、へ隷民観の発展<sup>(40)</sup>をたどるグラウスも、三重人イデオロギーの・このディアレクテイッシュな作用を見逃しているのであるが、われわれは、上の意味でとくにこの点を指摘する必要がある、と考える。

- (1) ロスコット『ヤン・フス師』(一九一五年)二三九―四〇ページ。
- (2) ロスコット・同書、九三―九四ページ。
- (3) ロスコット・同書、二二二ページ。
- (4)(5) 『選集』第二卷・三〇八ページ。
- (6)(7) タムスン編『教会論』一九九ページ。『選集』第一卷・三八八ページ。
- (8) 前注と同ページ。ほかに、タムスン編『教会論』一七九、一八〇、一八二、二〇〇、二〇二ページ。『選集』第一卷・三七四、三七六、三七五、三八九、三九〇ページ。
- (9) タムスン編『教会論』二〇〇ページ。『選集』第一卷・三八九ページ。
- (10) 前出注(6)(7)と同ページ。
- (11) 前出注(9)と同ページ。
- (12) タムスン編『教会論』二〇四ページ。『選集』第一卷・三九二ページ。
- (13) タムスン編『教会論』一八二ページ。『選集』第一卷・三七六ページ。
- (14) タムスン編『教会論』一七九ページ。『選集』第一卷・三七四ページ。

- (15) Štěpán z Pálky: *Gloriosus Tractatus*. E. Han. ローゼルト編『一四二一—一三三年の・カトリック教徒とフス派との論争文書ならびに連合討議』中に収録(『オーストリア史年報』第七十五卷・三三五—三三六ページ)。
- (16) 第1節参照。
- (17) グラウス『前フス期における都市貧民』(Graus, F.: *Městská chudina v době předhusitské*. Praha, 1949.) 一六四—一七〇ページ。
- (18) カリヴオダ『フス派のイデオロギー』一五二—一五三ページ。
- (19) カリヴオダ・同書、一六五—一六六ページ。
- (20) カリヴオダ・同書、一六四—一六五ページ。
- (21) 編集者フライシユハンスは、この制作の「完結期は、このようにして言うまでもなく確定的である。すなわち、第三書・第四書については、明白に一四〇八—一四〇九年と見る。しかし、開始期については、それほど確定的に示すことはできぬ」としている。(フライシユハンス編『命題集四書注解』(一九〇四年)序文・一八—一九ページ)。
- (22) グラフマン『スコラ的方法史』(一九一一年)第五章・ペトルス・ロンバルドゥス。第八節。四〇四—四〇五ページ。
- (23) タムスン編『教会論』一五二—一五三ページ。『選集』第一卷・三五六—三五六ページ。
- (24) 『選集』第五卷・一五六—一五七ページ。
- (25) (26) (27) 『選集』第一卷・一五一—一五二ページ。
- (28) 『聖物売買について』第四章・B、第五章・A。『選集』第五卷・一五三—一五九ページ。
- (29) 前節第三節への注(7) (8) 参照。
- (30) グラウス『農村隷民史』第二卷・第四章「相続法とその展開」一一四—一五八ページ。  
同・第五章「農民と貢納と負課。封建地代の発展」一五八—一九三ページ。
- グラウス『封建制の第一次危機』第二節「危機の諸原因」(『歴史科学雑誌』第三集・第四冊〇五七七—五八九ページ)。
- (31) (32) Tomáš ze Štítného (1337/34—1403/04): *Knížky šestery*. Vyd. K. J. Erben. (マラウス『農村隷民史』第二卷・

二九六ページ引用)。

- (33) B・ハヴラーネク、J・フラバーク編『チェハ文学抄。創成期からフス期まで』(一九五七年)六八八―六九五ページ。
- (34) Petr Chelický (c. 1390—1460) : *Sit' vřty*.  
E・スメタンカ編『ペートル・ヘルチツキー・信仰の網』(一九二九年)、第三十章、一〇六ページ。
- (35) Petr Chelický : *O trojím lidu*.  
R・シュェンク編『三重人について』(ターボル、一九四五年)、三七七―三七八ページ。ペートルは、一四二二―一三三年の頃、二〇歳年長のヤン・フスと会っており、またフス派革命運動が始まる一四一九年からターボル派が成立する一四二〇年の間、プラハに居住して、この市の騒乱を目撃している。
- (36)(37) シェンク編『三重人について』四一―四二ページ。  
編集者シュェンクの注記によれば、「労働隷民の階級」(trida robdouého lidu)の箇所は、草稿の・元の原文では、「君には、どのような隷民が、労働する者の部分 (strana robdouého) に属して、差別されているかが、わかるであろう」となっているのが消されて、「君には、労働隷民の階級、すなわち農民が、いかに差別されているかが、苦もなくわかるであろう」と書き改められたものである(シュェンク・五六ページ)。
- (38) シェンク編『三重人について』、四三―四四ページ。
- (39) 『選集』第一巻・一四五―一四六ページ。
- (40) グラウス『農村隷民史』第二巻・第八章「農村隷民の階級闘争と隷民観の発展」二六八―三〇六ページ。

## V

ヤン・フスは、前述のようにとらえた封建支配にたいして、どのような改革プログラムを構想したのであろうか。まず、世俗領主の支配の改革について言えば、第一段階に属しながらカリヴォダが援用しなかった資料、すなわち、

一四〇七年頃の成立にかかる「農耕地死後還付制 (otnrti/odumrti/devolucio) にかんする書簡」<sup>(1)</sup>が、重要な手掛りとなる。

領主所領農耕地にたいする・隸民の農耕相続権を認めず、隸民の死後に当該農耕地の・領主への還付を規定して、たチエハ法 (ius bo[h]emicale) にかわって、農耕相続権を特許状によって付与する相続法 (ius emphyteuticum) が登場するのであるが、この相続法については、グラウスの調査に従えば、完全に保存されている原資料としてわずかに五つの特許状が現存するにすぎない<sup>(2)</sup> (一三九三年十二月二十一日付のものから一四〇九年三月十二日付のものに至る)<sup>(3)</sup>。この・五つの原資料を吟味する時、相続法は、隸属農民中でも、相続権付与に伴う・多額の買入一時金 (summa)<sup>(4)</sup>と、付与後における・貨幣年地代の高率引上げとにたえる階層、すなわち富裕隸民層にのみ適用されたとどまることと、従ってこの付与の背景には進行する農民階層分化が控えていることが、明らかとなる。富裕隸民層にあっては、未亡人の相続権 (女子相続権) すら認められるに至ったのみでなく、分散的な事例ながら、相続権が文字通りの・領主からの農耕地買取りに交質した場合もあるところから見て、この相続法は、自営農民出現への・少くとも可能性を開くものであった、と考えてよい。(もっとも現実には、チエハの場合、いわゆる本源的蓄積の歴史的諸条件の欠如から、封建領主は、貨幣地代・その他の貨幣負債引上げによる収入増加を目的に、隸属農民をかえってますます堅く農耕地に縛りつけ、むしろ〈封建制復活〉に導いていく。) しかし、買入一時金支払いにも、また相続権付与の「代償」としての貨幣地代引上げにもたえぬ貧農層は、この相続法の恩恵の枠外にとどまらざるをえなかった。だが貧農も次第に、死後還付制のチエハ法が持つ不合理に抵抗するに至る。一四〇九年三月十二日、ブラハ・ヴィシエフラト本山教

会の高級僧侶が連名で、ヴィシエフラト丘麓の寺領プラーシユの寺祿僧に相続権特許状を下付しているのであるが、このような変則の付与を行なわざるをえなかった理由は、まさにここにあった。この特許状の文面によれば、右の寺領の隸民は、従来の農耕地保有が有利でなく、つまり保有農耕地のことごとくが、死後還付制のチェハ法によって、この寺祿僧とその後任者との手中に帰することに、氣付いたところから、当該農耕地の耕作・維持を怠り、かくて農耕地の大部分が荒廢に歸したのである。すなわち、隸民は、死後還付制が、彼らの農耕労働の自己還帰を妨げること  
を認識し、耕作サボタージュをもってこの制度に抵抗した。しかも、封建領主である教会は、相続権付与の・他の通  
常例の場合のように相続権を請願する富裕農民をこの所領では見いだしえなかったため、これら抵抗貧農を見棄てて、  
寺祿僧自身に相続法を適用しこれに所領改善の任務を負わしめたのである。

右と時を接して成立した・前掲の・ヤン・フスの書簡は、旧約聖書『民数紀略』第二十七章の諸句をかりて隸屬貧  
農（事実ヤン・フスはこの書簡で、「隸民」(lid, človek, poddaci človek)・「貧民」(chudý) の語を併用している)  
の相続権を根拠づけるのみでなく、さらに貧農の・農耕労働に基づく農耕地所有権を主張して、こう述べている。「な  
ぜなら、当該の所領は、彼(貧農)の労働の成果であり、彼がその所領の領主であるからである」<sup>(13)</sup>。

ヤン・フスが世俗封建領主を対象に提起する改革プログラムは、まさにこの・労働による所有権の自覚を中核にし  
て、成立する。すなわち彼は右に続いて、領主はもっぱら、隸民の保護者となり、善き隸民と悪しき隸民とを区別す  
る審判者となってほしい、「領主は、これ(保護と審判)の代償として貢納と奉仕とを受けるのであり、隸民保護のた  
めに大いなる必要に迫られた時には、僅かな援助を隸民から受けることができるのである」<sup>(14)</sup>、と述べている。

われわれは、ここで再びカリヴォダにたいし、すでに第一段階のヤン・フスについて、次ぎの点を指摘しなければならぬ。すなわち一四〇五年九月の説教において、宗教倫理的評価の点で最高の位置におかれた〈労働貧民〉が、この・一四〇七年頃の書簡の中では、世俗領主にたいする改革プログラムの中心に〈農耕労働貧民〉として現われ、農耕地所有を旨し、世俗封建領主にたいして新たな機能への変身を迫っているということである。

ヤン・フスの・労働を軸とする思考は、第二段階の『聖物売買について』の中でも現われてくる。すなわち、そこでは、批判の原理としての《神の掟で》、および、人は神とマンメンとの両者に同時に仕えることはできない、とする命題と共に、聖職者の労働と大工・石工・労働者の労働とを比較評量して、聖職者の貨幣收受の不当を非難する立論<sup>(16)</sup>となつて、語られているのである。

ところで、上に見た改革プログラムは、隸属農民と世俗封建領主との関係を、農耕地所有者とそれの保護・裁判権力の保持者との関係に転換させ、封建貢納・奉仕を保護・裁判の〈代償〉に転換させるものであって、——このプログラムが右の領域で実現されるかいなかを別にして——、これが封建制にたいする・一つの根本的変革を意味する政治構図であることは、争われない。

そしてここでもまた、前節で指摘したように、三重人イデオロギーの中に位置を占めていた・守護者としての領主の機能が、新しい社会関係の形式として採用されていることに、気が付くのである。

(1) 『選集』第五卷・一一一—一六ページ。『全書簡集』六一—二二ページ。『往復書簡・証言』二〇—二七ページ。

(2) グラウス『農村隸民史』第二巻・第四章「相統法とその展開」一一四—一五八ページ。

- (3) グラウス『農村隸民史』第二巻・一四二ページ。
- (4) これらはいずれも、グラウスによって複製され、『農村隸民史』第二巻への付録資料編(三一七―五六三ページ)に収められている。すなわち、
- 第一。一三九三年十二月二十一日、ヴィシエフラト本山教会の・丘麓ポドリ村落隸民への特許状(五四二―五四三ページ)。
- 第二。一三九四年十二月五日、ブラハ大司教座の・南チェハ・クベル村落隸民への特許状(五四三―五四四ページ)。
- 第三。一三九六年(月日不明)、ヴィシエフラト本山教会の・丘麓バンクラーツ村落隸民への特許状(五四五―五四六ページ)。
- 第四。一四〇七年三月十二日、ヴィシエフラト本山教会の・丘麓コモジャニ村落隸民への特許状(五五三ページ)。
- 第五。一四〇九年三月十二日、ヴィシエフラト本山教会の・丘麓アサーシュ村落在住寺祿僧への特許状(五五五―五六六ページ)。
- (5) 相続権買入の一時金の交額については、グラウス『農村隸民史』第二巻・一三二―一三三ページ。
- (6) この事実は、さきの・五つの特許状によって確認される。
- なお、グラウスは、一四一八年から一四一九年に至る間の・相続法適用村落の負課調査によって、相続法の導入が貨幣地代形態の支配と結合していることを、実証している(一四一―一四四ページ)。
- (7) 前出注(4)の・第四の特許状は、特許状授与隸民アウグステンと「その妻エリザベト〔アルシュビエタ〕、およびその子らと相続人たち」としている(グラウス『農村隸民史』第二巻・五五三ページ)。
- (8) グラウス『農村隸民史』第二巻・一四八ページ。
- (9) グラウスによれば、相続法は「農耕地区分制」(ánová soustava)を産み、通常貢納の増加のみか、従来の例外負課をも増大させつつこれを通常化し、「十四世紀における・隸民負課の・絶えざる増大の主源泉となった」(一三七―一四五ページ)。
- (10) 前出注(4)中の・第四の特許状。
- (11) 'Dicti tamen homines seu possessores dictorum agrorum attendentes et considerantes dictos agros sub iure

dicto [sub iure boemicali] non esse utile tenendos seu possidendos, set eosdem omnino per modum devolutionis ad dictum dominum Andream et successores suos revertendos et deveniendos; propter quod dicti agri per ipsos homines non ita bene culti sunt et existunt, fuerunt et existierunt, sed in maiore parte peiorati.' (スハナク『農民史』第二卷・五五六ページ)。

(12) 『選集』第五卷・二二二ページ。

『全書簡集』九一〇ページ。

『往復書簡・証言』二二三ページ。

(13) 'neb to zbožice jest jeho úsilé, a on jest pán toho zbožice.' (トキキク語 úsilé=prace (労働))。

『往復書簡・証言』二一一―二一二ページ。

『全書簡集』八ページ。

『選集』第五卷・二二二ページ。

(14) 'a ty, pane, byl si aneb jsi jedné obránce a sudce, a za to béreš platy a službu, a v nůzi velkú kuobrané móżeš skrovnú pouce vzieti.' 前注と同ページ。

(15) 『聖物売買について』第五章・D。

『選集』第五卷・一六一―一六二ページ。

## VI

前節に見たように、世俗封建領主は、新しく自営農民の保護・裁判者への転身を求められるにすぎないが、聖界封建領主を対象とする改革プログラムのの中では、『ウィクリフ〔四十五〕条項の弁護』に見られる通り、教会を貧民の保

護者としての機能に転換させるほかに、制度としての教会110税の・喜捨行為への融解と、世俗支配者（とくに国王権力）による・寺領の剝奪<sup>(2)</sup>とが、加わってくる。

まず、教会110税の融解は、右の・第一の機能からの論理的帰結である。「聖職者に与えられる・地上の財はすべて、与える者の喜捨である。なぜなら、かかる財は皆、貧民に与えられるべきものであるからである<sup>(3)</sup>」。従って「教会110税は、貧民が用いるために教会に与えられた・文字通りの喜捨である<sup>(4)</sup>」。ここからヤン・フスは、教会をかかるとする「管理者」<sup>(5)</sup>に限定し、「聖職者がこれを私用する場合、それは盗みであり無頼の行為であり聖物竊取である<sup>(6)</sup>」とする。

世俗支配者（とりわけ国王権力）に寺領を剝奪する権限ありとする根拠の第一は——地上の財を所有する限りにおいては、聖職者といえども世俗の権力に服従するものであり、これを悪用する時には、世俗の財は世俗権力によって剝奪される——という理論であって、ヤン・フスはこの根拠を、聖書・教父・自然法によって立証する<sup>(7)</sup>。第二の根拠は、「キリスト者の責務は、隣人を助けて普遍的善に向かわしめるところにある」、従って、聖職者が、富のために、神によって義務づけられた職分から疎外される時には、とりわけ国王が彼らから富を剝奪することが、大いなる援助となる、とする立論である<sup>(8)</sup>。

ヤン・フスは、この・二つの根拠に立って、教会を、聖物売買と寺領所有とから引離して、ひたすら《神の掟て》《神への愛》に立帰らしめつつ、同時に隸民収奪者を収奪することを意図したのであるが、しかし彼には実は、「地上の財の悪用」「富による・職分からの疎外」という条件が存在しなくても、つまり無条件的に、国王をして教会・

修道院の所領を剝奪せしめずにはいられなかった・いま一つの・大きな理由があったのである。

それは、すでに第IV節で指摘したように、ヤン・フスの時代に教会が、単に封建制のイデオロギー支柱であったにとどまらず、現実にチエハの大封建領主であったところに、起因する。すなわち、彼が自ら重視している事態、「教会人が、われらの王国の収入の1—4あるいは1—3を所有している」<sup>(9)</sup> 事態である。この事態にたいしてヤン・フスが「教会人がわれらの王国の・主たる領主であり、地上の財にかんしては国王に服さぬことになる」<sup>(10)</sup> 危険を感じた点が、われわれに重要である。「王国の1—4以上が死せる手に属するとすれば、われらの国王は全チエハの国王ではないことになる。なぜなら、1—4以上が聖職者すなわち死せる手に属するのであるから。まして、日毎に僧職者の所領は増大し、領主・騎士その他世俗の人々から所領を奪っているのであるから、かつて帝国において生じたと同じく、チエハ王国にあっても、全所領が聖職者の手に帰する、という事態が容易に生じうるのである」<sup>(11)</sup>。

ヤン・フスの危機感の本質は、教会が所有する「これらの全所領が、直接に教皇に属するものである」<sup>(12)</sup> 以上、チエハ王国はやがて、すべて教皇の手中に落ちる、というところにあった。彼が、教会・修道院所領の・無条件的剝奪を、しかもとりわけ、国王権力を通じて行なうことを求めているのは、右のところを理由を持つのである。そして彼は、国王の・この剝奪権限の根拠として、いまや次ぎのような論理を提出するのであるが、その論理の背後には、教会・修道院領の巨大化の遠因が、世俗支配者の教会・修道院への寄進であった、という認識と、その原型としての・皇帝コンスタンチヌスの・教皇シルウェステルへの贈与行為にたいする非難<sup>(13)</sup>とが、控えているのである。「チエハの国王ないし皇帝は、教会に贈与をするけれども、しかし自らの王国の弱体化と損害とを結果するために贈与を行なったので

はなく、また行なうことはできなかつた。なぜなら、一切の権力は神から来るのであるが、神は、かかる結果を招くがために権力を与えることはできないのであるから」。

右の危機感の内容と、いわば国家自然権神授の論理とは、まぎれもなく、ヤン・フスが政治的ナシヨナリズムの持主であったことを、物語っている。この政治的ナシヨナリズムは、一方でチエハ王国の政治的独立という国民的意味と、他方で、すでに見てきた通り、聖界大封建領主の解体による・隷属農民の被収奪の止揚という階級的意思とを、含み、かつ含ましめられていた。そして、この政治的ナシヨナリズムは、やはり同じ二つの意味とともに持つ・彼のチエハ語関係の著述<sup>(14)</sup>における文化的ナシヨナリズムと対をなすものである。

けれども同時にわれわれは、第Ⅲ節で見たように、ヤン・フスにおける・この政治的ナシヨナリズムはさらに、他国の民衆にたいする・チエハ人とチエハ王国との軍事的侵略の危険を廃絶する、という意味をも含ましめられていることを、知らなければならぬ。あの・購宥権販売批判の理論からするならば、ヤン・フスにあっては、教皇からの・チエハ国家の国民的独立は、国際的平和にたいする・チエハ人の責任を果たす道であつた。われわれがカリヴォダにたいして指摘しなければならぬ点の一つは、これである。

ところで、ヤン・フスはこのように、聖界大封建領主の無条件解体のために、世俗の国主権力をたのむのであって、確かにターボル派のように国王支配をも含めて全世俗支配を無条件に廃棄することを、考えているのではない。がしかし、そのことは、彼が国王権力を無条件に容認したことを、意味するものでもない。このことは、すでに繰返しふれたように、『ウィクリフ（四十五）条項の弁護』の第三部中、とくに「死に値する罪の中にある者はなんびとも、市

民的支配者ではない」とする条項部分の叙述に照らして、明らかである。

われわれは、この条項部分の論証にあたってヤン・フスが発する命題が、「支配者であることは、所有することを前提とする」<sup>(16)</sup>という規定であることに、注目する。

所有の形態は三つ、すなわち、自然的所有（罪人が不正にも自然的財を所有する）、市民的所有（地上の権力を偶然に所有する）、および福音的所有（愛と慈悲との中にある者が、自らの所有する一切を所有する）、である。自然的所有が存在するところから、「身体と富という財にかんして国家を正しくするために、人為的に発明されたもの」が、市民の法であり、市民的支配権である。ところが、「人為の法はすべて、原因として神の掟とを前提とするものであり、従って、民衆にたいする・正しい支配権は、神にかんしては神の掟とを前提とする」<sup>(17)</sup>。ここから、《神の掟》に背いて「死に値する罪の中にある者は、かかる者として、神にたいして正しい支配権を持たず、ゆえに正しい支配権を全く持たない」とされるのである。<sup>(18)</sup>

もちろん、《神の掟》を規準として世俗政治権力の合法・非合法を批判する方法は、これまた中世においては通常である。われわれが注目するのは、さきにも指摘したように、ヤン・フスの場合に、《神の掟》への合致ないし背反を見る立場と、支配することは「所有することを前提とする」という命題とが結合している点なのである。

右の命題の意味は、次ぎのところから理解される。「支配者という概念から出てくることは、彼が彼に奉仕するものに優越している、ということである。しかるに、正しからざる支配者は、地上の財に優越してはおらず、かえってそれへの奉仕に隷属しているのである」<sup>(19)</sup>。すなわち、あの命題の背後には、まず、人間（隸民）にたいする・支配者

の優越がではなく、地上の財にたいする・支配者の優越という関係のみが、前提されているのである。つまり、そこには、支配者に奉仕するのは、人間（隷民）ではなく、ひたすら地上の財である、という前提がある。と同時にそこには、支配者が地上の財を求めがゆえに「傲慢と暴力」とをもつて人間を支配する危険が、これまた前提されている。すなわち、あの命題は、もし支配者が地上の財ゆえに愛と慈悲とにそむく支配を行なう場合には、支配者は、地上の財に優越しているのでもなければこれを所有しているのでもなく、実はかえって地上の財に奉仕しそれによって所有されているのである、ということ語っているのである。はたしてヤン・フスは「富を所有する場合にも、その富がなんじを傲慢ないし暴力的たらしめないのであれば、…なんじは富の支配者であり、富への奉仕者ではない。なぜなら、なんじの富がなんじを所有しているのではなくて、なんじがなんじの富を所有しているのだから」と述べている。

ヤン・フスは、人間に奉仕すべきものとしての・地上の財所有を認める。しかし、人間の財所有は多く、財の人間支配・財の人間所有に転化し、これによって他の人間への支配（傲慢と暴力と）を生じさせる財所有が人間を疎外する。ひとり《神の掟て》に従い愛と慈悲との中にあることのみが、この転化と疎外とを免れさせ、人間を真に財の支配者・所有者たらしめるのである。われわれは、ここに一般的に、財所有にたいする・人間主体の確立の問題が提起されている、と考える。ヤン・フスは、この一般的関係を市民的支配者の正当性の問題に適用したのであった。

だから、ヤン・フスは、カリヴォダのいうように、《神の掟て》への合致ないし背反を規準としてのみ、無媒介的に、支配者の合法性を批判したのではない。実は、いかにして人間は、財の・真の所有者、主体的所有者たりうるか、

という問いをめぐる思考が、その間を媒介しているのである。

第II節でわれわれは、ヤン・フスの理性が、貧富の「身分」すなわち「所有」と「非所有」という客観的事態をとらえて、それがそれぞれの担い手の立場に齎らす逆転の必然性を示しているのを、見たのであるが、彼の理性はここで再び、市民的支配権の合法性の問題を決定する因子としての「所有」をつかみだしてくる。

だがここでは、かつてのように「所有」が直ちに所有者の顛落を齎らすものとされてはいない。上に見たように、真の「所有」とはどこに成立するか、という問いが、ヤン・フスの視角の変化を告げていることは、確かである。けれどもその変化は、聖界封建領主の解体という改革プログラム構想の立場から生ずるものであって、もし彼が以前の立場をそのまま、現世の社会関係変更の改革プログラムの中に貫いたと仮定すれば、そこに現われるのは、ターボル派の主張と同じものであったであろう。両者をわかつものは、やはり、ターボル派にあっては復讐感情と世界終末説・千年王国説との結合が支配的であるのにたいして、ヤン・フスにはこの要素のいずれも存在せず、かわって彼が理性による体制把握とそれに基づく改革プログラムを持った点である。聖界大封建領主の解体、世俗封建支配関係の変更、国民国家の形成—ヤン・フスの・この改革プログラムは、ターボル派の主張に比してより現実的な歴史の意味を持っていた、といえる。なぜならそれは、世俗大封建領主の稀少、貨幣資本の形成<sup>(21)</sup>という条件を控えており、また単純商品生産<sup>(22)</sup>のもとの自営農民創出を求めているのだからである。これに反して、ターボル派のイデオロギーは、僅か一年のうちに、汎神論的な天国幻想主義<sup>(23)</sup>に変質し、革命的都市ターボルは平凡な中世都市の姿にたちかえるのである。その相異は、繰返すように、復讐感情と世界終末観との結合の道と、理性が体制の把握から労働をふまえてやがて改

革プログラムに進んで行く道との相異にはかならない。

ここでさしあたりカリヴオダにたいして指摘しておかなければならぬ・最後の点は、ヤン・フスといい、ペートル・ヘルツツキーといい、ヤン・アモス・コメンスキーといい、チェハが世界史と世界精神史とにかかわりを持った形姿はすべて——あるいはチェハの運命を問題にするにせよ、あるいはチェハを指向しながら全ヨーロッパの運命を問題にするにせよ——ひとしく、あるいはチェハ全体の体制・組織に、あるいは全ヨーロッパの体制・組織に、思いをひそめた、という・共通の特質をわれわれに告げていることである。

カリヴオダとしては、この視点から、ほかならぬチェハ封建制にたいする・チェハ人ヤン・フスの、しかも彼個々の思考構造と改革プログラムとの、意味を、明らかにするべきであったろう。

この問題は、カリヴオダが示すように、百年後のドイツ宗教改革と農民戦争との関係に対比されながら、「チェハ革命の特殊性はしかし、その・最高の激動期にヘゲモニーを握ったのが、プラハではなく、ターゴルであり、イデオロギーの面でも同じであるところに、ある」として片付けられるような性質のものではないのである。

(1) 『ウィクリフ〔四十五〕条項の弁護』第三部『教会〕110税について』。

『選集』第二卷・三〇八—三二四ページ。

(2) 『ウィクリフ〔四十五〕条項の弁護』第二部『聖職者所領の剝奪』。

『選集』第二卷・二八八—三〇七ページ。

(3)(4) 『選集』第二卷・三一三—三二四ページ。

(5)(6) 『選集』第二卷・三一四—三二四ページ。

- (7) 『選集』第二卷・二九一―二九七ページ。
  - (8) 『選集』第二卷・二九七―九八ページ。
  - (9) 『選集』第二卷・二九九ページ。
  - (10) 『選集』第二卷・二九九ページ。
  - (11)(12) 『選集』第二卷・三〇一―三〇二ページ。
  - (13) 『聖物売買について』第五章・B、『選集』第五卷・一六〇―一六〇ページ。『教会について』第十五章。『選集』第一卷・三三八―三三八ページ。
  - タムスン編『教会論』一二二―一二二ページ。
  - 『一四一三年・フスの弁明の覚書』。
  - 『選集』第一卷・六五―六五ページ。
- 右の『「覚書」』は、一四一三年の『スタニスラフ・ゼ・ズノイマ師の著作への反論』に関連して、いずれも、コンスタンチヌスロシルウェステルの関係を非難するテーマを、含んでいる。
- 『選集』第二卷・三四―三四ページ。
  - (14) 『選集』第二卷・三〇一―三〇二ページ。
  - (15) 鈴木『ヤン・フスとチェハ語表記法の改革』、一橋大学語学研究室『言語文化』第二号・一九六五年、三〇一―三〇三ページ。
  - (16) 『選集』第二卷・三一五―三一五ページ。
  - (17)(18) 『選集』第二卷・三一五―一六六ページ。
  - (19)(20) 『選集』第二卷・三一九―三一九ページ。
  - (21) ヤン・フスの諸著作に散見する・「高利」(lohan)と「賃銀」(mzd)の「不払い」という表現は、都市における・貨幣資本の形成と、その・賃労働雇傭への転進、および「資本制生産の歴史的生成期の特徴」であり、「いわゆる根源的蓄積の・一つの本質的モメント」(マルクス)である労働収奪の・特殊な段階を示しているように、考えられる。

(22) 前フス期の単純商品生産(穀物生産)については、グラウス『農村隷民史』第二巻・第二章「十三・十四世紀の農村経済と農村における商品生産」、三〇―七八ページ。

(23) カリヴォダ・三五三ページ以下。

(24) カリヴォダ『フス派の思考』(『チェハ国民史における哲学』) 五五ページ。

## II

### III

それでは、コメンスキーが『全事物界の劇場』によってその啓蒙を志したチェハ国民と民衆とは、この時はたしどのような社会Ⅱ経済関係の中に生きていたのであるうか。

これを知る上に全く恰好な手掛りは、右の作品に引続いて制作された『天に訴える書簡』である。この書簡は、五つの書簡からなるが、第一書簡<sup>(1)</sup>は、貧しき者が富める者の非道の数々をキリストに訴え、同じ自らの被造者の間に「不平等」を存在せしめているキリストを糾弾し、キリストにたいして、一つには人間関係における平等と二つには財配分の平等<sup>(2)</sup>とを要求する書簡である。第二書簡<sup>(3)</sup>は、貧者からの・この嘆願にたいする・キリストの回答であり、キリストはここであの要求を斥ける。第三書簡<sup>(4)</sup>では、キリストが富者をいましめるが、第四書簡<sup>(5)</sup>で富者はキリストにたいし、貧者からの非難は無根拠であるとし、むしろ自己の正当性を主張する。最後の・第五書簡<sup>(6)</sup>は、この著作全体の

タイトルが示す通り、キリストが貧富両者双方にたいし、現世における裁決を延期し、最後の審判の決定性を語り、双方をそれに向かつていましめる言葉となつてゐる。

ポペロヴァー教授は、この作品を、自己の著作第二章・第三節「社会批判」の中で六ページにわたつて扱つてゐるのであるが、まず疑問に思われるのは、教授が、この『天に訴える書簡』の総タイトルと第五書簡の内容とに現われるように、コメンスキーが貧富の社会問題にたいする解決を最後の審判に求めているのをとらえて、「しかし、コメンスキーは、あの抑圧を目にしたながらも、封建的な身分分裂の立場に完全に立つており、結局キリストをこの階層分裂の擁護者として登場させてゐる」とし、その理由を、当時のコメンスキーがその伝道師として活動していた同胞同盟教団が「最下層の貧民を擁するのみでなく、領主・騎士をも含み、教団自体が彼らの保護下にあつた」ところに求めている点である。教授の・あの理解は、コメンスキーが貧者の立場に立つてしるす第一書簡も「決して封建制に反抗するものではない」、とする見解に当然つながつてゐるのであり、そこから、総じてコメンスキーの立場は、「ヘルチツキーに比してもフスに比しても、大きな後退である」という評価が出てくるのである。

しかし、この作品に示されるように、生々しい・貧者の被収奪の現実を、しかものちに見るようにおそろしく的確にとらえたコメンスキーがはたして、最後の審判への裁決延期によつて封建的身分分裂の擁護を企てるイデオログであつたのであろうか。

われわれは、コメンスキーの・ヘルボルン留学の成果の中に、言語教授法改善の試み、前節に見た・国民啓蒙の志向、総体知の構想、母国語辞典の制作のほか、のちに教授学の方法論を支えるものとなる・自然と技術との関係の規

定、および教授学的感覺主義・事物主義の原則に展開して行く思考の獲得とならんで、もちろんそれらと関連するものであるが、《科学的態度》の撰取を、かぞえなくてはならない。これは、一六一三年のヘルボルン論文『哲学の遊園からとられた論争諸問題の結論』中の設問第七「天空に物体的世界が認められるかいなか」にたいする回答の中に見られる。若きコメンスキーは、天体の運行の中に神の力と手とを見る立場を排して、こう述べている。「これは、…理性的根拠を欠いた人々が、神の・直接の力と手とに逃場を求め、それによって天体にさまざまの牽引と反撥とを行なわしめようと欲するものである。しかしながら、これが天文の学に不十分であること、なぜなら、天文の学にあつては、運動の原因と原動力とは、神学ではなく、天空の測定と天空の本性とに求められるべきであるから、ということを教えているのが、ケッカーマン<sup>(16)</sup>である。この学にとっては、信仰簡条のために闘うことは、非である<sup>(17)</sup>」。

E・カッシャーは、中世の・創られた固定したものとしての自然観から、ルネサンスの・創るところの自然観への進歩と、これに続く「第二の・本質的な進歩」すなわち数学的自然科学への移行とをたどるさいに、この第二段階では「感覺による觀察が精密な測定と結びつかねばならず、自然<sup>||</sup>理論という・新しい形態は、この両者から生長しなければならぬ。しかしなお、これとても、ケプラーやガリレイの場合に明らかな通り、常に、大きな宗教的衝動にみだされておき、それによって前進せしめられたのであった」と述べている<sup>(18)</sup>。もしこのように、西ヨーロッパの自然理論が概して、宗教的モメントに伴われていたとするならば、モラヴァの青年コメンスキーがポーランド人ケッカーマンを通して自らをそこへ据えた《科学的態度》は、極めて注目するべきものと、言わなくてはならない。そしてこのような《科学性》があれこそ、コメンスキーは、例えば技術メカニズムの生産力に驚倒されて、国民的学校教育

をかかるとメカニズムとして組織することを志向したのであり、また自然物と諸工作技術とへの・精密な観察と分析とから彼個有の「自然」概念を創造しえたのである。

ポペロヴァー教授は、なぜか総じてコムンスキーの科学性を過少視するのであるけれども、しかし、右に指摘したような・彼の〈科学的態度〉を承知した上で、かつまた、晩年のコムンスキーがモンタヌスあて書簡の中で、この作品動機を、「良心に訴え良心に問いかけてくる事柄を取扱わざるをえなくなつて」と述懐している心情をふまえた上で、われわれがあつた『天に訴える書簡』を見る時、ここに語られる・最後の審判への裁決延期は、実はかえつて、社会問題への・神学の導入の拒否ないし排除を告げる・コムンスキーの手法であつた、と理解しなければならなくなる。そして、この關係を理解する時に初めてわれわれは、三十年戦争の嵐の中に祖国喪失への悲嘆と死に至る絶望とに沈むコムンスキーが、とりわけあの『憂愁の人』(第一部・一六二三年)の中で、キリストからくる慰めにたえなかつた理由を、知ることができるのであり、逆にまた、一六三〇年代初めのコムンスキーが、祖国の・変革による再建を、まさに自らの肩に担つて、一方で教授学諸作品によって国民的学校教育構築のプログラムを、他方で『よみがえれるハガイ』によって祖国チュエハの封建的支配変更の社会プログラムを制作した理由を、知りうるのである。これが、ポペロヴァー教授にたいする指摘の第一である。

ところで、第五書簡で作者がキリストに語らしめている通り、コムンスキーの時代は、「富者と貧者との間にも、領主と隷民との間にも、聖職者と俗人との間にも」すなわち社会關係の基本項全体にわたつて敵對關係が顕在化してくる時期である。<sup>(22)</sup> いな、第一書簡で貧者が、同じ被害者の間に不平等を存在せしめておいてキリストを詰問・糾

弾していることと、貧者が人間関係における平等と財配分における平等とをキリストに求める理由としてあげている。もろもろの社会現実と、そしてこの現実を革正する限りにおいてのみ、われらはキリストに従う、とする。貧者の言葉とは、この敵対関係の先鋭化をすら告げている、と言える。

しかし、われわれが注目するのは、コメンスキーが、単に一般的に貧富の不平等、富者の・貧者にたいする抑圧を問題にするにとどまらずに、貧者を収奪する《高利貸》としての富者をとらえた・その洞察力の鋭さである。

コメンスキーは、第一書簡で貧者に、こう訴えさせている。——われら貧者は、困窮のあまり、おそるおそる富者から金を借りる。しかし、彼らに負債したら最後、彼らの奴隷(otroky)となってしまう。借りた金を返済してもなお、高利(Hitya)で身の皮まで剥がされるのである。彼らは、われらが額に汗して得たものまで取上げ、食う物も暮しのかても一切持って行ってしまえばかりでない。われらを力尽きるまで働かせ、力果ててもはや奴隷にも使えなくなるかと、われらの・猫の額ほどの持地(staeky)に目をつけ、われらの掘立小屋(chapky)からわれらを追出し、われらの哀願も蹴って妻や子どもをひきずって行ってしまふ。…富者は、いわば飽くことを知らぬ胃の腑を持っている。穀倉も金櫃も喰っていながら、その上われらの手、われらの口からパンを搾り取って行く。これ以上の暴力、これ以上の畏、これ以上の詐欺があるであろうか<sup>(23)</sup>。

コメンスキーが自ら「奴隷」の語を以てしるしづけた通り、ここに描かれるのは、高利貸資本によってつくり出される「負債奴隷(Schuldsklave)」（マルクス）の姿である<sup>(24)</sup>。

『資本』第三卷・第五節「利付資本」第三十六章「前資本制〔利付資本〕」によれば、「資本制生産様式に先行する

時期の高利貸資本は、一方に浪費的な富者―本質的には土地所有者―にたいし、他方に「農民階級がその多数を形づくる……自己の労働条件を持つ小生産者」にたいして、それぞれ貨幣貸付を行ない、これによる高利を通じて、「大貨幣資本の形成と集中とに導く。しかしながら、この行程が、近代ヨーロッパの場合のように古い生産様式を止揚するのは、どこまでであるか、そしてまた、そのかわりを資本制生産様式が占めるかどうか、これは全く、歴史的発展段階と、それによって与えられた諸事情とに、左右される<sup>(25)</sup>」のである。

ポペロヴァー教授は、この著作以前にすでに、マルクス『資本』<sup>(26)</sup>についての研究を出版している以上、コメンスキーがここで『高利』との関係で問題にしている貧者が、マルクスの指示するように、没落し行く小農民であることを、知っているはずであり、従って「同時代の経済関係についての・コメンスキーの知識と彼の議論とは、典型的に都市的である」<sup>(27)</sup>などとは言えないはずである。

いな、マルクスをまつまでもない。コメンスキーによって、ポペロヴァー教授もまた引用している・右の叙述の中に用いられた「猫の額大の持地」および「掘立小屋」(このチュハ語は、とくに「小農民の住居」を表わす)の語から、ここでコメンスキーが問題にしている貧者が、ポペロヴァー教授のいう「都市貧民」<sup>(28)</sup>ではなく、高利貸資本の収奪に喘ぐ小農民、しかもそれによって自己の「労働条件」、「生産手段」から、いな生活手段からさえも収奪されて行く小農民であることは、一見して明らかになるはずであった。

ここで『天に訴える書簡』と『開かれた・言語の扉』の記述とを総合してみるならば、当時のチュハには、小生産者でありながら封建的負課の対象でありかつ高利貸資本の収奪によって没落して行く小農民と、封建領主から転化し

て単に地代を收受するのみの土地所有者となった存在にたいして小作関係にはいっている・自由な農業生産者<sup>(29)</sup>とが、並存した、と見ることが出来る。

ところで、あの第一書簡で高利貸資本によって、僅かな持地と住居とをすら収奪される小農民の姿にたいして楯の裏側をなすものは、第四書簡の中でこの収奪を正当化する高利貸資本の声であり、ここに、時代の経済関係をその本質においてとらえた・コメンスキ一の炯眼が、いっそう強く立証されるのである。すなわち、―自力で手広く営業をし生活の資も豊かな者が、土地・牧場・家屋を買い集めたとして、それがなんの罪にならう。われわれは、これらの代金を支払っているのであり、売買は常に万人の自由であって、神と人間との法に基づくものである―<sup>(30)</sup>。このように高利貸資本に弁明させるコメンスキ一の把握は、そのまま前掲箇所のマルクスに再現する。「高利貸はさらに、その犠牲者の剰余労働を搾り取るだけで満足せず、次第に所有権を、土地・家屋・その他の労働条件にまで拡大して獲得して行く。……労働者をこのようにその労働条件から収奪することが、資本制生産様式の……出発点となる・完全な前提である」<sup>(31)</sup>。

『資本』第一巻・第七節「資本の蓄積行程」第二十四章「いわゆる本源的蓄積」に従うならば、コメンスキイがここに描いたものは、まさしく、本源的蓄積すなわち「生産者と生産手段との・歴史的な分離行程」の「全行程の土台を形づくるもの」、つまり「労働者の・土地からの収奪」<sup>(32)</sup>である。

高利貸資本によってその労働条件・生産手段としての「猫の額大の持地」から、いな生活手段である「掘立小屋」からさえも収奪された小農民が没落して行く先は、どこか。ここにわれわれは、第五書簡でコメンスキイがキリスト

をして富者に向かい、「不当にも支払われざる・労働者の賃銀 (mzda dělníků zadržena)」の声が、最後の審判の日になんじを神の前に訴えるであらう、といましめさせている言葉に、注目するのである。<sup>(33)</sup>

われわれは、『開かれた・言語の扉』によって、少くとも什器生産手工業部門に、「賃銀によって雇傭された労働者」が存在していた証言を、与えられて<sup>(34)</sup>いる。とすれば、収奪された小農民は、賃銀労働者に顛落し、そこで重ねて、鋭くもコメンスキーが指摘したように、正当な賃銀以下で収奪されているのである。

再び『資本』第一巻の前掲箇所の規定によれば、賃銀労働者にたいする・このような・相対的により苛酷な収奪は、完成した資本制生産行程とは異な<sup>(35)</sup>った。「資本制生産の歴史的生成期」の特徴であり、「いわゆる本源的蓄積の・一つの本質的モメント」である。

とすれば、ここでコメンスキーがとらえた貧民は、まさにマルクスによって資本制生産様式の大前提の一を形づくるとされたもの、すなわち生産手段からも生活手段からも「二重に解放された」プロレタリアート、しかも正当な賃銀以下に支払われている・資本制生産の歴史的生成期の・労働の売手以外のなものでもないのである。

ところで、ポペロヴァー教授は、コメンスキーの『高利』への注目には一応目をとめるものの、しかし、高利についての「貧民の訴えは、高利貸資本が最も周知の時代には、通常のことである<sup>(36)</sup>」とするのみであって、賃銀労働者の存在や不払労働賃銀の問題については全くふれておらない。教授は、前掲のような・コメンスキーからの引用のあと、直ちに「アルトは、前引の労作の中で、この箇所を、すでに当時チェハ諸地方に普及していた問屋制の反映として、説明している。この問屋制は、開始期にある資本制関係の諸形態の一つであった<sup>(37)</sup>」と述べて、自らもアルトと同

一見解であることを示しているのである。

東独フンボルト大学・教育史担当教授ローベルト・アルトの『コメンスキ教育学の進歩的性格』（一九五三年）の原文における・この箇所<sup>(38)</sup>にかんする理解は、はなはだあいまいかつ混乱しており、コメンスキの時代のチェハを、資本制興隆期とするかと思えば、すでに資本制企業<sup>(39)</sup>の時期とし、また同時にそこへ賦役を存在させるとかと思えば、問屋制をも指摘する。しかし、もし当時のチェハが資本制興隆期であるとか、まして資本制企業の時期であるとか規定するならば、なにもチェハ史学界のマルクス主義者たちが、西ヨーロッパと異なり、東ヨーロッパが資本制へ発展しなかつた点を問題にして、その経緯の解明に苦勞する必要はないのである。

それはともかく、まずわれわれに納得できないのは、高利貸資本による小農民収奪を語る・あのコメンスキの叙述を指して、どうして問屋による小手工業者収奪と解釈できるか、である。当のコメンスキは、同じ箇所<sup>(40)</sup>で自ら、富者は、自分では貧者に金を貸すことができない時は、「ユダヤ人に高利で貸し、それからユダヤ人がわれらにその二倍、三倍の利息で貸すのである」、と証言している<sup>(40)</sup>ではないか。

さらにまた、『開かれた・言語の扉』には、問屋制の存在を告げる記述は一つも見られない。商人は、ひたすら流通行程の媒介者であつたにすぎないのである<sup>(41)</sup>。

なお加えて『開かれた・言語の扉』の証言をウエーバーの規定に照らしてみるならば、コメンスキが見た生産様式段階は、ウエーバーのいう「独立小生産場」あるいはいわゆる「分散マスマファクトゥール」における・親方職人の労働者雇傭のそれであり、しかもその技術様式が「近代工場制直前」<sup>(42)</sup>（ウエーバー）の段階に達していたことは、問屋

制による・小手工業者の収奪を、いささかも立証するものでない。

このようにして、『天に訴える書簡』における・コメンスキ一の記述は、あくまで、マルクスの手で再現された・高利貸資本の貨幣資本形成を指しているのであって、アルト教授ないしそれに追隨するポペロヴァー教授のように、問屋制による収奪と理解できる性質のものでは決してないのである。

- (1) 『総著作集』第十五卷、六一―一ページ。
  - (2) 『総著作集』第十五卷、一〇ページ。
  - (3) 『総著作集』第十五卷、一一―一四ページ。
  - (4) 『総著作集』第十五卷、一四―一六ページ。
  - (5) 『総著作集』第十五卷、一七―二〇ページ。
  - (6) 『総著作集』第十五卷、二〇―二五ページ。
  - (7) 第I節への注(18)。
  - (8) イーシナ・ポペロヴァー『ヤン・アモス・コメンスキ一の汎革正への道』七六一―八二ページ。
  - (9)(10) 同書、七七ページ。
  - (11) 同書、七九ページ。
  - (12) 同書、七七ページ。
  - (13) 鈴木『コメニウス教授学の方法』一七三―一七四ページ。
  - (14) 鈴木『コメニウス教授学の方法』一七九―一八〇ページ。
- 鈴木『コメニウスにおける教授学的リアリズム。―その基礎と意味』(『日本教育史学会紀要』第四集・一九六一年) 八八―一一二ページ。
- (15) 『総著作集』第一卷、三九―四〇ページ。

(16) Keckermann, Bartholomae (1571—1609). ホーランド・グダンスクの出身で、ハイデルベルク大学・神学・哲学教授。コメンスキが依拠しているのは、ケッカーマンの『論理学・修辞学・倫理学・政治学・経済学・自然学・天文学……体系』中の『天文学』第一編、第六章である。

(17) 『総著作集』第一巻、四〇ページ。

(18) カッシラー『啓蒙の哲学』一九三二年、第二章『啓蒙哲学の思考における自然と自然認識』、五五ページ。

(19) 同教授は、コメンスキにおける「科学と神学との、神的なものとの混合同い欠陥」が、デカルト風の科学哲学からも、プロニエフスキ、マレシュエウスなどの正統的信仰者からも、彼が非難される理由であった。「コメンスキは、科学的思考の領域では、科学から信仰を排除してひたすら科学を追及する人々にたいしては、おかれては、おかれては、社会的には、つまり、あらゆる人間のために、ひとり信仰教育のみでなく、あらゆる世俗的知識の教育をも要求するという限りでは、彼らより進んでいる」とし、「十七世紀の諸体系は、自然と自然科学の方法とから出発しており、社会を扱う場合にも、丁度自然を見るのと同じように社会を見、社会を同じ方法で研究している。これにひきかえ、コメンスキの研究と関心との中心にあるのは、人間である。彼の通曉している科学領域すなわち教育学と言語学とは、社会科学であり、コメンスキは敏感にも、これらを社会科学としてその特殊性全体においてとらえている」と述べている(『J・A・コメンスキの哲学観と社会観』(『チェハ国民史における哲学』一九五八年、八三ページ))。

しかし、われわれは、コメンスキが、単に社会科学としての教育学・言語学に通曉していたのみでなく、卓抜な社会観察者—記述者であり社会学者であったことを、『開かれた・言語の扉』を通じて知っている(鈴木『コメンスキ教授学の方法』二六一—二八五ページ)。

コメンスキが、ヘルポルン留学からコベルニクス『天体の運行について』の手稿を持ち帰ったこと(これについては、バルトシュ『チェハ宗教改革の諸闘争から』(一九五九年)中の『コベルニクスとコメンスキ』(一二二—一四七ページ)に詳しい)のちに『自然学綱要』(一六三三年)中の・自らの天体運動論にかかわらしめてコベルニクスの理論を批判するさいにも(同年、J・モヒンガーあて書簡)、自己の天文学を「これが肝腎な点であるが、天空の本性からえた仮設で装備されたも

の」であるとして、その次元でのみ前者に批判を加えるにすぎないこと（パテラ編『往復書簡集』一八ページ）に照しても、ポペロヴァー教授の理解は疑問に思われる。

- (20) パテラ編『往復書簡集』二三—四ページ。
- (21) 鈴木『コメニウス教授学の方法』一〇四—一〇九ページ。
- (22) 『総著作集』第十五卷、二一—二二ページ。
- (23) 『総著作集』第十五卷、八一—九二ページ。
- (24) マルクス『資本』第三卷・第五節「利付資本」第三十六章「前資本制〔利付資本〕」(マルクス・エンゲルス『著作集』第二十五卷、一九六四年) 六〇—九二ページ。
- (25) マルクス・エンゲルス『著作集』第二十五卷、六〇—八二ページ。
- (26) 『マルクス『資本』の哲学的問題性のために』一六—五四年。
- (27) ポペロヴァー『ヤン・アモス・コメンスキの道』八〇—八二ページ。
- (28) 同書、七八—七九ページ。
- (29) 鈴木『コメニウス教授学の方法』二六二—二六三ページ。
- (30) 『総著作集』第十五卷、二〇—二二ページ。
- (31) マルクス・エンゲルス『著作集』第二十五卷六〇—九二ページ。
- (32) マルクス『資本』、ハムブルク、一八六七年〔初版〕七〇〇—七〇一ページ。
- (33) 『総著作集』第十五卷、二二—二三ページ。
- (34) 鈴木『コメニウス教授学の方法』二七〇—二七一ページ。
- (35) マルクス『資本』〔初版〕七二二—七二三ページ。
- (36) ポペロヴァー『ヤン・アモス・コメンスキの道』七八—七九ページ。
- (37) 同書、七八—七九ページ。

(38) アルト・同書、二四ページ。

(39) 鈴木『ヤン・フスおよびヤン・アモス・コメンスキー研究の問題点。―チエコスロヴァキアにおける研究状況をめぐって―』第1節。(『一橋論双』第五十四卷・第三号)。

(40) 『総著作集』第十五卷、九ページ。

(41) 鈴木『コメニユウス教授学の方法』二七二―二七四ページ。

(42) 鈴木『コメニユウス教授学の方法』二六五―二七二ページ。

#### IV

しかし、実はここに、ある・大きな問題がひそんでいる。すなわちそれは、上に見てきたように、コメンスキーが一方では、その時代の経済関係として、没落小農民の・賃銀労働者への転化、つまり本源的蓄積を、しかもその本質的モメントの一つと共にわれわれに告げているにも拘らず、また、封建領主の・単なる土地所有者化と自由な農業生産者の存在とを告げているにも拘らず、さらにまた、工場制成立直前の技術様式を擁するマヌファクトゥールの存在を告げているにも拘らず、同じコメンスキーが、『天に訴える書簡』の第一書簡の中でも、また『開かれた・言語の扉』の政治記述の中でもひとしく、隸民にたいする・封建領主からの負課の存在を告げている、という・その・チエハの社会史状況を、どのように考えるべきか、という問題である。

このことは、富者による・封建的負課の・隸属貧民への転課にたいする・貧者の訴えの中に、現われる。すなわち―あまつさえ、富者は、さまざまの賦役 (Toboly) を免れ、重い負担 (Dremena. これは「封建的貢納・地代」を意味する)

をわれら貧民の上に転課し、自分には指一本にもふれないようにしている。われらは、食べる物も切詰めて貢納 (Tani) を払っているのに、富者の大邸宅にかかる貢納より、われらの・壊れかかった掘立小屋にかかってくる貢納の方が、大きいのである。これを訴訟で争っても、法はまずわれらに味方しない。富者が金で裁判官を買収するからである。貧しい者は、いつも悪者とならざるをえず、まことに聖書にいう通り、貧乏人は靴一足で売られる。貧者の争いが認められる見込みは薄いのである<sup>(1)</sup>。

マルクスが、『資本』第一巻の前引「いわゆる本源的蓄積」の章で、イングランドについてこの蓄積行程を考察する理由は、これもさきにあげた・『資本』第三巻の・あの箇所でもマルクスが、高利貸資本による・小生産者の・生産手段からの被収奪を指して、これが「資本制生産様式の出発点となる・完全な前提」である、としながらも、他方では、高利貸による大資本形成と集中とが「近代ヨーロッパの場合のように古い生産様式を止揚するのは、どこまでであるか、そしてまたそのかわりを資本制生産様式が占めるかどうか、これは全く歴史的発展段階と、それによって与えられた諸事情とに、左右されるのである」とした・その歴史的諸条件が、イングランドの場合には、十五世紀末以来しかじかのものとして存在したことを、示すためである<sup>(2)</sup>。そしてそこには、「自然学者が自然の諸行程を、それが、最も明確な姿と、擾乱的影響によって濁らされること最も少い状態とのもとで現われるきわで、観察する、ないしは、可能ならば、諸行程の・純粋な経過が保証される条件のもとで、実験を行なう」のに倣って、資本制生産様式とそれに対応する生産Ⅱ交通関係との「古典的舞台」としてのイングランドをとる、という方法が控えている<sup>(3)</sup>。

だから、マルクスは『資本』第一巻の「いわゆる本源的蓄積」の章でも、その蓄積行程すなわち「生産者と生産手

段との・歴史的な分離行程」の「全行程の土台を形づくるものは、労働者の・土地からの収奪である」とした上で、この歴史は「われわれが例にとるイングランドにおいてのみ、古典的形態を持つのである」と限定する<sup>(4)</sup>のである。

ところで、マルクスが右の箇所<sup>(5)</sup>で、「この歴史は、国の異なるに従って異なる色調を帯び、異なった順序で異なった局面を通過する」と述べているところからすれば、マルクスは《近代ヨーロッパ》諸国の場合、イングランドに見られる「古典的」歴史諸条件は、色調・順序・局面の相異はありながら、ともかくこれらの国々すべてに一様に存在した、と見なしているわけである。

しかし、マルクスは《近代ヨーロッパ》の中に東ヨーロッパを含ませたのであろうか。コメンスキーは、この問いをわれわれに発しさせるのである。なぜなら、さきほど指摘したように、コメンスキーがその時代のチエハ・東ヨーロッパについて行なった証言は、その発展過程に基本的矛盾が存在したことを、教えているからである。つまり、チエハ・東ヨーロッパは、本源的蓄積自体の歴史的諸条件を、《近代ヨーロッパの場合》とは異にしたのだ、とわれわれは考えざるをえないからである。

繰返せば、マルクスは、大貨幣資本の形成・集中による・生産者の・生産手段からの分離、すなわち本源的蓄積が「近代ヨーロッパの場合のように古い生産様式を止揚するのは、どこまでであるか、そしてまた、そのかわりを資本制生産様式が占めるかどうか、これは全く歴史的発展段階と、それによって与えられた諸事情とに、左右される」と言うのであるが、コメンスキーに従えば、その時代のチエハは、一方に新しいものと、しかし他方に古いものとを同時に加えているのであって、とりわけ、古いもの、すなわち封建関係の存続が、農民の・大量的な・土地（生産手

段)からの解放を妨げ、したがって大量的な本源的蓄積を不可能にした、と考えられるからである。

言いかえれば、チエハ・東ヨーロッパは、「古典的舞台」としてのイングランドに類型的に集約される・《近代ヨーロッパ》のそれとは異なった歴史的諸条件―マルクスによれば「歴史的発展段階と、それによって与えられた諸事情」―に拘束されていたために、コメンスキーが一方で見た・新しいものも、《近代ヨーロッパの場合》と同じ程度までは、古い生産様式を止揚しなかったし、「古い生産様式のかわりを資本制生産様式が占める」ところまで行かなかった、ということである。

具体的に言つて、マルクスがイングランドについてあげる・本源的蓄積の歴史的諸条件のうち、フランドルにおける羊毛マヌファクトゥールの興隆によってイングランドがその原料供給地となり、これが封建領主をしてその所領に綿羊を導入させ、そのかわりに隷属農民を所領から大量的に追放する、という・市場関係からくる歴史的條件が、チエハを訪れたかどうか。また、宗教改革による・聖界所領の没収という條件が、チエハを訪れたかどうか。この点では、ヤン・フスとフス派革命運動との敗北は、その経済的結果においてチエハ社会史の動向を左右する意味を持った。また、インクロージャー・ムーヴメントという歴史的條件については、いったいチエハはどうであったか、等々である。

このように吟味してくるならば、イングランドを古典として西ヨーロッパに存在したとされる・本源的蓄積の歴史的諸條件は、チエハ・東ヨーロッパには欠如していた、と言わざるをえない。コメンスキーが伝える・本源的蓄積、しかもその本質的モメントの一つも、部分的なものにとどまり、イングランドに典型的に見られる歴史的諸條件に

基づいた・封建関係の変質による・大量的現象ではなかった。なぜなら、一方では、賃銀労働者を雇備する独立小生産場が、技術的には工場制成立直前の段階にまで成熟しながら、他方でおお封建関係は、一部では土地所有者と小作人との関係に変化しながらも、体制としては健在であったからである。

実はこの矛盾を理解する時に初めてわれわれは、コメンスキーが、『開かれた・言語の扉』の〈政治〉記述にあたって、一方では、封建体系の「王国」国家にたいする・「市民社会」の優越性を主張しながら、他方でおおその王国国家について語らざるをえなかつた理由を、知ることができる。

いま、とりわけ『全事物界の劇場』を見る場合にわれわれは、右の矛盾を理解する時初めて、『劇場』が、国民の啓蒙の成果の一つを「公共社会」の運営の改革に見据えた理由を、知ることができる。コメンスキーが、世界に向かって開かれた西ヨーロッパを顧みながらチェハ国民の啓蒙を意図した底には、一面には、両者を結びうる・共通な基盤への自覚（コメンスキーの「類」概念は、この自覚を表わすものである）と、他面には、この結合を妨げているものを改革する意識とが、控えていたのである。われわれがさきに、コメンスキーの・この努力の客観的意味は、それが、下部構造と上部構造との矛盾を、後者の改革によって解決する努力である、としたのは、この関係を指すのである。

われわれはポペロヴァー教授にたいして、教授が、『天に訴える書簡』の持つ・上述のような意味とコメンスキーに見られる・経済Ⅱ社会関係の・おそろしく的確な把握とには一言もふれず、従ってまた『全事物界の劇場』と『天に訴える書簡』との両者がまさに総合的に理解されなければならないことを、なに一つ示唆していない点を、指摘し

なくてはならない。

もはやここでは立入って述べることはできないが、ポーランド・レシユノに亡命しつつひたすら祖国解放の日にそなえて教授学諸作品の制作に打込むコムンスキーは、一六三二年ザクセン福音派軍隊のチェハ進攻によって一時祖国復帰のきざしが見えた時、解放後の祖国の教会と政治との改革プログラムを『よみがえれるハガイ』として提示した。とりわけその第二十三、第二十四章によって見る時、コムンスキーは、もはや貧富の社会問題ではなく、より基本的な項すなわち封建的支配関係の革正に、ひたすら意を注いでいるのである。ポペロヴァー教授の理解とはうらはらに、ここでは貧民はまさに隷属貧民として登場してくる。われわれが上に見たように、古い体制の中に取残された貧民が問題になるのである。

もちろん、コムンスキーは、実力による・封建関係の打倒を口にしてはいない。彼は、「高権」にたいして、学校建設の任務とともに、「外的制度の維持」を高権の職分と規定しそこから発する諸義務を課するさいに、とくに「隷属貧民の保護」の義務を強調し、従って高権にたいして「隷属貧民にたいする負課の軽減」を命じ、「人間の上に人間をおく」行為はすべて非キリスト者的行為である、としてこれを禁じている。また彼は、激越な言辞をつらねて、これまでので隷属抑圧者としての高権の犯罪行為を数えあげて、その回心を迫り、これに背く高権は神によって「その支配権を奪われる」と威嚇するのである。<sup>(10)</sup>

つまり、コムンスキーは、『天に訴える書簡』では、新しい社会関係—本源的蓄積とそれの本質的モメントの一つ—がはらむ諸問題と、および新しい社会関係と古い社会関係とが絡み合うところから生ずる問題とを、取上げた。この

『よみがえれるハガイ』では彼は、もっぱら古い社会関係の改革へ、隷属貧民の立場から、立ち向かっている。かつて『全事物界の劇場』が啓蒙による・「公共社会」の改革を望んだのに続いて、この『よみがえれるハガイ』に政治改革のプログラムが登場する理由も、そこにあるのである。

そして『よみがえれるハガイ』が古い社会関係の改革を提示することは、歴史的発展の過程に照して正当であったのであるが、われわれは、その改革プログラムの中心に立つものが、一つには隷属貧民であり二つには「高権の子弟と隷民とにたいする学校教育」<sup>(11)</sup>であった点に、注目する必要がある。ポペロヴァー教授は、『よみがえれるハガイ』を『憂愁の人』に次いで第二の・コメンスキー愛国思想の信仰告白である」として、その改革プログラムの点はむしろ軽視しているのであるが、教授としてはここに、一つには、コメンスキーにおける・愛国思想と隷属貧民の立場からする・封建制改革の努力との結合、いいかえれば、愛国思想と階級の立場との結合を見、二つには隷民を包む国民教育の構想の中に、再び同胞同盟教団の基本性格を見るべきではなかったか。

要するに、ポペロヴァー教授としては、『全事物界の劇場』と『天に訴える書簡』とを、ほかならぬ「史的唯物論」の方法論で正しく貫いたならば、コメンスキーの社会観の点でも、現実の・チェハの社会Ⅱ経済情況の点でも、はるかに基本的な諸問題を見いだしたはずなのである。

(1) 『総著作集』第十五巻、九ページ。

(2) 『資本』〔初版〕七〇三以下。

(3) 『資本』〔初版〕序文、IXページ。

- (4)(5) 『資本』〔初版〕七〇—一ページ。
- (6) 鈴木『コメニュウス教授学の方法』二七四—二八五ページ。
- (7) 『総著作集』第十七卷、二三二—二三五ページ。
- (8)(9) 『総著作集』第十七卷、二三六ページ。
- (10) 『総著作集』第十七卷、二三三—二三五ページ。
- (11) 『総著作集』第十七卷、二三五ページ。
- (12) ポペロヴァー『ヤン・アモス・コメンスキの道』二〇九—二一〇ページ。

(受理日 昭和四十一年四月五日)