

[論文]

カルヴァンにおける信仰と理性

—— 神学構造に関する一考察 ——*

村 上 み か

1. はじめに

周知のように、ジュネーヴの宗教改革者カルヴァンはルターと並ぶ代表的な宗教改革者であり、その世界史的な影響力はルター以上に大きなものである。もちろん、ルターはその「95箇条の提題」やその後のローマ教会との論争を通じて、宗教改革そのものの成立の契機を与えたわけであり、その意味で、あらゆる宗教改革運動の現象の根本的な成立要因として、その影響力の大きさは比類なきものと言えるだろう。しかし、その後、各地に成立したプロテスタント教会において神学的、制度的側面で受容され、そのことにより社会へのより大きな影響力をも持ちえたのは、カルヴァンであった。ルター主義の受容がドイツと北欧にとどまったのに対し、カルヴァンのそれは、国教となったスコットランド、ネーデルラントはもとより、フランス、イングランド、東欧へと及び、ユグノーやピューリタンを通じて、近世から近代にいたる社会の展開に大きな役割を果たしたのである。それゆえ、カルヴァンに関する研究はキリスト教史や神学の分野にとどまらず、社会史、経済史の分野にまで至り、幅広い視野からの考察が提出されてきた。

なぜカルヴァンは、これほどの影響力をもちえたのであろうか。その理由は、多様な側面から考察されるべきであり、たとえば彼が活動の拠点とした地域—すなわちジュネーヴ—の地理的状況や政治制度、社会構造の特質も、その大きな理由として挙げられよう。しかし、それ以上に重要な要素として考えられるのは、彼が優れた神学を残したことであるだろう。カルヴァンは体系的な宗教改革の神学を作り上げることに成功した最初の神学者であったのである。もちろん、その基礎にはルターの新しい神学理解があるが、ルター自身は彼の神学理解を体系化することをしなかった¹。というのも、ルターは「宗教改革的」

* 本稿は、2011年度 東北学院大学文学部総合人文学科公開講座（「ヨーロッパ思想の成立と展開—理性と信仰の関わりをめぐる—」 2011年7月9日）における講演「宗教改革者カルヴァンにお

神学理解に達した後、そこから新たな神学体系を構築する作業を行わず、その後は論敵との論争の中で彼の神学思考を展開させていくというあり方をとった。それゆえ、その発言は具体的な論争状況に規定されており、その内容は時とともに変化する側面をもっていた²。近年のルター研究は、彼の神学を体系化することの困難を明らかにしたほどである³。もっとも彼の同僚メランヒトンは、その『神学綱要 (Loci Communes)』によってルターの神学理解の組織化を試みたが、十分に体系化された形で提出しえなかった。それに対してカルヴァンは、ルターの神学思考を基礎に宗教改革的神学を優れた形で体系化し、それを『キリスト教綱要』(とくに最終版)において提出したのである。

なぜカルヴァンは宗教改革的神学の体系化をなしたのであろうか。カルヴァンは第二世代の宗教改革者であり、1520年代の改革運動内外の論争を経て、宗教改革的神学の基礎が定まって来た頃に活動を始め、その基礎の上に思考し得たのも成功の理由の一つであろう。しかし彼の優れた神学をもたらしたのは、彼自身の優れた能力、特にその徹底した合理的思考法であることは、彼の神学を知る者には明らかである。彼の神学の構造は極めて論理的で、美しく整えられており、聖書注解や説教などで断片的に語られた言葉も、彼の神学体系の中に納まり、見事なまでに首尾一貫したものとなっている⁴。一方、彼が優れた神学を形成しえたもう一つの大きな理由は、彼の敬虔性にあると言えるだろう。『キリスト教綱要』をはじめとする彼の神学的言表が彼の深い信仰を表わしていることも、彼の神学を理解する者にはまた明らかである。彼の神学には、この「信仰」と「理性」とがバランスをもって表現されているのである。12世紀のアリストテレスの再発見以来、両者を調和させることが困難となっていたこの時代に、この二つの要素を効果的に融合しえたカルヴァンは稀有な存在であったと言えるかもしれない。

もっとも従来の研究には、両者の関係性という側面からカルヴァンの神学を考察しようとするものは少ない。本稿はこの問題、すなわちカルヴァンにおける「信仰と理性」の間

ける信仰と理性」の原稿をもとに、加筆、修正したものである。

¹ ルター自身の手による唯一の組織的な神学叙述は『小教理問答』(1529年)に見ることができる。

² ルターは多様な神学陣営に対して弁証を行う中で、彼の神学を展開し、拡大させたことが、とくにハインリヒ・ボルンカムによって明らかにされた。Bornkamm, Heinrich, *Luther als Schriftsteller* (1965), in: ders., *Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze*, 1975, S.39-64.; ders., *Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag*, Hrsg. von Karin Bornkamm, 1979.

³ この問題については、以下の拙論を参照: 「1960年代から1980年代にかけてのルター研究—歴史研究の展開とその問題—」(『基督教研究』第71巻第2号, 2009年, 19-36頁。)

⁴ たとえば、ビエレールの以下の研究は、カルヴァンの社会経済理解について、このことを明らかにした。Biéler, Andre, *La pensée économique et sociale de Calvin*, 1959.

題を取り上げ、この両者が彼の神学の中でどのような形で表現されているかについて考察を行う。具体的には、彼の神学が完成された形で表わされた『キリスト教綱要』（最終版）に基づき、彼の神学の構造を分析し、そのうち「人間論」と「聖餐論」を取り上げ、信仰と理性の融合がもたらした成果を明らかにしたいと思う。それに先立ち、まず彼の信仰と理性が培われた背景について、言及しておきたい。特に後者に関しては、彼の神学的方法論的基礎を確認することになるだろう。

2. カルヴァン神学の背景：人文主義から宗教改革へ

そもそも、人間の宗教的感性がどのように養われるのかを実証するのは困難である。それも記録の残されていない過去の人物について、それを見出そうとするのは不可能に近い。自伝的叙述があったとしても、客観性の観点から、それをそのまま実証のための資料とすることはできず、カルヴァンに至っては、それすらほとんど残されていない。それゆえ、彼がその成長過程において、どのような宗教的涵養を受け、どのような宗教的経験を経て宗教改革者となったのかは明らかでない⁵。したがって、ここではカルヴァンの宗教性に関わる可能性のある環境を指摘するにとどめる。すなわち、彼が生まれ、幼少期を過ごしたフランスの東北地方ピカルディのノワイヨンが司教座聖堂所在地であり、その地方の宗教的中心地であったこと、そして彼の父が教会参事会公証人、また司教顧問会議書記として教会に勤めていたということである。これにより、彼が幼少期より宗教的な雰囲気を経験し、とくに父親を通して教会の状況を一良きにつけ、悪しきにつけ—身近に知っていたであろうことが推測される。もっとも、これも推測の域を出ず、そこから彼の敬虔性を直接、説明することは避けるべきであろう。

一方、カルヴァンの知的教育の足跡については、より明らかにされている。もっとも、これについても正確には分かっていないことが多いのであるが、おそらく1520年代の前半、すなわち彼が10代前半であった頃に、彼はパリへ出て、10年近くにわたる大学生活を始めていることが確認されている⁶。これは当時としては恵まれた教育環境であったが、ノワイヨンで教会当局者や貴族と親交のあった父の希望により、カルヴァンは貴族の息子たちとともに上京し、若くして優れた教育を受けることができたのである。当時は10代前半で大学に入り、基礎教育を始めるのは珍しいことではなかったが、大学教育を受ける

⁵ McGrath, Alistair E., *A Life of Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture*. Chichester 1990. ここではS.14-17. (邦訳『ジャン・カルヴァンの生涯(上)(下)』キリスト新聞社 2009年、2010年)

⁶ カルヴァンの大学での勉学に関する考察については以下を参照：Ebd., S.21-27, 31-33.

こののできた学生の多くは貴族か上層の中産階級の出身者であり、カルヴァンが良い教育環境を与えられたことは明らかである。ここで彼は優れた教師に出会い、徹底した言葉の教育を受け、論理的思考力を身につける機会が与えられたのである。

カルヴァンはパリ大学の学寮に入り、ここでまずラテン語とフランス語の基礎を学ぶ。幸運なことに、カルヴァンは近代教育法の祖と言われる優れた教育者マチューラン・コルディエ (Mathurin Cordier) に教えを受ける機会が与えられている⁷。コルディエは技術的な教育を行うにとどまらず、鞭打ちをもって厳しく臨む当時の教育法に対して深く楽しむ学びを提唱し、そのためには、まず人間としての品性が必要であることを唱える教育者であった。そしてその品性をキリストにおいて学ぶべきとし、そのような前提が準備されたのちに、はじめて文芸の勉強をなしうると主張して、教育の実践にあたっていたのである。カルヴァンはこのコルディエに大きな影響を受け⁸、彼のもとでラテン語文法を学び、優れた語学力の基礎を身につけた。やがてそれは彼の後の著作活動の中で大きく実り、明晰で力強く、しかも美しい文章を彼は残すことになるのである⁹。

語学の学びののち、彼は自由学芸の学びへと進み、論理学、倫理学、形而上学、弁論術、自然学などを習得し¹⁰、論理的思考力や表現力を身に付ける機会が与えられる。そして自由学芸の学びを終えた後、カルヴァンはオルレアンに移って法学を学び、ここで法学的な思考方法を身につけ、論理的思考力にさらに磨きをかける機会が与えられるのである。一方、彼はこのオルレアンで優れた人文主義の法学者に出会い、大きな影響を受けることになる。彼らは、当時一般に行われていたように、古典的法典—すなわちローマ法—を中世の法学者の註解書を通して理解するのではなく、直接古典法のテキストに向かい、それを歴史的、言語的文脈の中で読み解き、それを現実の問題に応用するために理論的に再構成するという、新しい試みを行っていた¹¹。彼らのその高度な理論的な作業にカルヴァンは引き付けられたようである。ここで学んだ人文主義的な原典志向、解釈方法をカルヴァンはその後も維持し、やがてそれは後のカルヴァンの聖書解釈の基礎となったと理解されている¹²。そしてカルヴァン自身も、1530年に法学の学びを終えた後、法律家としての働きを始めるのではなく、人文主義者としての道を歩むべく、パリに戻って勉強を続けること

⁷ Ebd. S.27.

⁸ カルヴァンは後にコルディエの教育法を高く評価している。Calvin, Jean, *Commentaires de Jean Calvin sur I Thessaloniens*, 1550, 序文 (邦訳, 新教出版社 1970 年)

⁹ 久米あつみ『カルヴァン』(人類の知的遺産 28) 講談社 1980 年, 68-69 頁。

¹⁰ MacGrath, *A Life of Calvin*, S.34f.

¹¹ Ebd., S.58f.

¹² Ebd., S.59f.

になったのである。

周知のように、人文主義は15世紀半ば以降にヨーロッパに広がった文化革新の運動で、中世末期の混乱した社会状況の中で、文化を刷新し、困難な状況を切り開いてゆこうとするものであった。そしてそれは、根本的な人間の問題を扱い、人はどう生きるのかを問う倫理的な性格をもつものであった。そのための知恵を、人文主義者たちは“ad fontes（源泉に帰れ）”というスローガンのもと、ヨーロッパ文化の源流、すなわちギリシア、ラテンの古典に求め、しかも、より正確な理解のために原典そのものから学ぶことを始めた。そのためにはギリシア語やラテン語、そして一聖書も古典の中に入るため一ヘブライ語を習得することが必須条件となり、カルヴァンもさらにヘブライ語とギリシア語を習得すべく、パリで勉強を続けたのである。これが、後のカルヴァンの聖書解釈に重要な基礎を与えるものとなったことは言うまでもない。

このようにカルヴァンは、若き日に新しい教育や研究を試みる優れた教師たちに出会い、それを通じて彼の知的思考力、ひいては彼の神学の基礎が築かれたことが理解されただろう。すなわち言葉の力を徹底的に養い、それをもって古典のテキストに直接取り組み、それを言語的、歴史的な文脈の中で分析し、解釈し、さらにそれを、現実を克服する知恵として理論的に再構成してゆく—そのような能力がここに養われたと理解されるのである。

もっともカルヴァンはここで養われた力を、まずは人文主義者としての作品『セネカ「寛容論」註解』（1532年）において表してゆく¹³。これはストア哲学者セネカの『寛容論』にカルヴァンが註解を行ったもので、古典を取り上げて、分析と解釈を行い、そこから現実を克服する知恵を再構成するという人文主義的な手法に基づいて著されたものである。セネカの『寛容論』は、ローマ皇帝ネロの私教師であり、また執政官でもあったセネカが、キリスト教徒に厳しい迫害を行うネロに慈悲深くなるように説いたものであるが、カルヴァンはこれを当時のフランスの現実に応用し、宗教改革に対するフランス国王の厳しい弾圧に対して寛容になるようにとの意図をもって著したのである。ここには宗教改革への好意的な態度が伺われるが、まだ宗教改革そのものへの共鳴は確認されず、カルヴァンはこの書により人文主義者として世に出ようとしたのであった。しかしカルヴァンの期待に反し、この書は評価を得ることができず、その後、約一年半の間のいずれかの時点で、彼は「思いがけない回心」¹⁴を経験して宗教改革運動へと入ってゆく。そしてすでにその数年後、1536年には『キリスト教綱要』の初版を著し、その知的思考力を宗教改革神学の

¹³ Ebd., S.60-62.; Calvin, Jean, L. Annaei Senecae libri de Clementia cum commentario, 1532.

¹⁴ Calvin, Jean, Commentaires de Jean Calvin sur Psaumes, 1557, 序文（邦訳、新教出版社1970年）

叙述へと応用していったのである。そしてその後、立ち寄ったジュネーヴで、導入されたばかりの宗教改革の確立に協力することを請われ、この地の宗教改革者として生涯にわたり活動を行っていったのである。もっともジュネーヴの地で異邦人であったカルヴァンは、現地の人々から容易には受け入れられず、晩年まで緊張ある生活を強いられたと言われる。しかし、その中であって彼は優れた改革と神学活動を行い、多くの著作を著した。やがてジュネーヴは宗教改革の模範の地として知られるようになり、彼の元にはヨーロッパ各地から教会改革を志向する多くの人が集まり、ここで彼らはカルヴァンの改革と神学を学んで、祖国へ帰り、そこにカルヴァンの宗教改革を導入していったのである。それにより彼の影響力はジュネーヴに留まらず、ヨーロッパ各地へ、そしてそこからやがては世界各地へと広がることになるのである。

3. カルヴァンの神学

このように若き日に養われた優れた知的思考力は、カルヴァンにおいてどのような神学を形成させるものとなったのか。以下においては、この問題について考察を行う。前述のように、カルヴァンの神学は全体において知性と霊性の調和的融合を表すものであるが、それは特にその神学構造、そして人間論、聖餐論において明らかに確認される。以下、カルヴァンの『キリスト教綱要』の最終版¹⁵に基づき、順を追って考察してゆく。

(1) カルヴァン神学の構造—理性的認識と霊的認識の一体化—

カルヴァンの『キリスト教綱要』は四巻から成り、三位一体論的神論に対応した構成をとっている。すなわち第一巻が「創造主なる神の認識」について、第二巻が「贖い主なる神の認識」について、第三巻が聖霊により「キリストの恵みを受けるあり方」について、そして第四巻がキリストとの交わりに導く「外的手段」についてである。この構成と主題を見る限り、「神論」がその中心にあることが理解され、カルヴァンの神学が「神中心の神学」と表現される所以が理解されるかもしれない。カルヴァン自身は、全体においては最初の二巻で神認識を取り扱い、後の二巻で人間認識を取り扱う意図をもってこの書を構成したと述べている¹⁶。しかし以下にも見るように、実際には最初の二巻も神認識のみを扱っているわけではなく、人間認識についても多くの章が割かれている。すなわち第1巻

¹⁵ Calvin, Jean, *Institutio Christianae Religionis*, 1559. (邦訳『キリスト教綱要』I-IV 新教出版社 1962-1965年) (以下、Inst. と略す。)

¹⁶ Inst., I. 1 :3.

では創造主なる神について語る中で、人間の創造について語られ（14-16章）、第2巻では贖い主について語る前提として、人間の堕落の問題が語られるのである（1-3章）。

このことは、『キリスト教綱要』の最初の章（第1巻1章）に述べられているカルヴァンの基本的な神学理解に対応したものと理解することができる。すなわち、ここでは「神を認識すること」と「われわれ自身を認識すること」は結び合ったことであり、両者は区別されるが、切り離すことができないものと述べられる¹⁷。この神認識と自己認識の結合関係を、カルヴァンは二つの側面から説明する。その一つは、「自己を省察するものはだれでも、神へまなざしを向けざるを得ない」¹⁸というものであり、自らの賜物や自身の存在そのものを知ると、それが自身からのものではなく、神からのものであることを考えざるを得なくなることが述べられる。また自らの愚かさや無力さを知り、悲惨さ、虚しさを知る中でも、人は目を上げ、神を渴望し、神を知るようになるものであることをカルヴァンは説明する¹⁹。つまり、人間は理性的な自己認識を経て、神を知るという霊的認識に至らしめられることが、ここでは論じられるのである。

神認識と自己認識の結合関係の第二の側面について、カルヴァンは以下のように説明する。すなわち「人は神にまなざしを向けて、そこから自らへと降りてくるのでなければ、決して純正な自己認識に至ることができない」²⁰ということである。これは、人間がその傲慢さにより、つねに自らの義、また知恵や力に満足し、自らを良く理解しようとする傾向を根本にもち、自分の愚かさを知って罪に定めることをしないことを示し、理性的自己認識の限界を指摘するものである。カルヴァンはこのような自己認識は曇ったものであると言う²¹。それに対して、神の恵みの豊かさや完全さを知ることにより、人間はその前で、はじめて自らの貧しさ、不完全さに気づき、自らの無力を知るに至るといふ、へりくだった自己認識の可能性をカルヴァンは示す²²。そしてここに徹底した理性的認識が可能になるといふこと、そしてそれは霊的認識の支えを受けて、初めて可能になるものであることを、カルヴァンは強調するのである。

このようにカルヴァンにおいては、理性的な認識と霊的な認識が一体化されて、それがはじめて「真正な知恵」²³となりうるという理解が『キリスト教綱要』の最初に示され、

¹⁷ Inst., I. 1 :1.

¹⁸ Inst., I. 1 :1.

¹⁹ Inst., I. 1 :1.

²⁰ Inst., I. 1 :2.

²¹ Inst., I. 1 :2.

²² Inst., I. 1 :2.

²³ Inst., I. 1 :1.

これが彼の神学叙述の基本的な方法となって全巻を貫いているのである。

このような理解の上に、第1、第2巻では、「神認識」について語りながら、同時に「人間認識」についても語られ、第3、第4巻では「人間認識」が主題となって、集中的に人間の問題が論じられてゆく。その結果、『キリスト教綱要』においては、全体的に人間に関する考察がきわめて大きな割合を占めることになるのである。なかでも、第3巻では恵みを受けた人間における「実り」について多くが語られ、霊的な生活を維持するために、いかに理性的に生活を整えてゆくかという、いわゆる倫理の問題が大きな位置を占めている。このような神学の構造は、たとえばルターのそれと比べると、その違いが明らかである²⁴。ルターにおいては、以下にも指摘するように、人間について語るどころでも、神を語る傾向が強みられる。それに対し、カルヴァンにおいては、認識は神中心としながら、同時に人間そのものへの関心が大きいことが確認されるのである。これは、彼が若き日に身につけた人文主義的な志向によるものと言えるかもしれない。以下、この人間論を取り上げ、理性的認識と霊的認識の一体化の様相について考察してゆく。

(2) 人間論

① 人間理解

前述のように、カルヴァンの人間論は神論に対応する形で論じられている。すなわち「創造主なる神」に対応して「人間の創造」が語られ、「贖い主なる神」に対応して「人間の墮落」が、そして「聖霊なる神」に対して「人間の回復—すなわち新生と聖化」が語られる。そして、その内容は全体を通じて、人間の生への肯定的、積極的な理解を示すものであることが確認されるのである。

「人間の創造」について論じる際、カルヴァンは人が神にかたどって創られたものとして、元来、優れた存在であることを示そうとする。すなわち人間は「たましい」において神に仕え、そのことによって人間的な公正さをもつような「完全な本性」を有する存在であることが示される²⁵。その際、もちろん被造物としての限界性についても語られるし、さらにカルヴァンにおいては、以下に見るように、徹底した人間の罪が語られ、そのため、その部分が強調されて彼の人間論が理解される傾向が見られる。しかし、カルヴァン自身は

²⁴ Lohse, Bernhard, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen 1995, S.259f., 264f.

²⁵ Inst., I. 15 :3f., 6-8.

人間の本性を悪とすることについては批判的であり、それは神に対する冒瀆であると理解している²⁶。これは先に述べたように、自らの悲惨さとともに、自らの存在や賜物の認識が神認識に至らせるというカルヴァンの理解とも関連している。カルヴァンの人間論は、このような創造理解をもって始められ、それゆえそれは決して悲観的なものではなく、むしろ肯定的な基礎づけを与えられていることが、ここにまず確認されねばならない。

もっとも、カルヴァンは人間がそのような存在であり続けることができず、徹底的に墮ちてしまうことをも、大変な明確さをもって指摘しようとする。この「人間の墮落」、すなわち罪の問題を論じるにあたり、カルヴァンはまず、これが道徳的な意味で理解されるものではなく、霊的な観点から理解されるべきものであることを指摘し、それは前述の創造時のよき状態からの墮落、すなわち「たましい」が神から離れるという人間の根本的な墮落であることを説明する²⁷。それにより、人間に与えられていた賜物は破壊され、公正で完全であった本性は倒錯し、絶えず悪の行いが生み出され、人間の全存在に罪が及ぶとされて、人間の墮落の根本性、徹底性が強調されることになる²⁸。このような仕方では、カルヴァンにおいては人間の罪が厳しく語られるが、その際にも、それが究極的な人間の状況として理解されているのではなく、創造時のよき状態を前提として、そこからの墮落が語られており、それゆえ罪なる存在としての人間をカルヴァンの人間理解の中心と位置付けることはできない。さらに重要なのは、カルヴァンの罪理解が「贖い主なる神」認識との関連の中で、すなわちキリスト論の中で語られていることである²⁹。つまり、ここにおける罪認識は、キリストから受けた恵みの中で自らの墮落を認識するものとして述べられ、この点において哲学的な墮落論とは異なるものであることが確認されるのである。

墮落した「人間の回復」は、したがって「キリストの恵み」、すなわち彼のもたらした神と人との和解を、聖霊において人が受けることから始まることを、カルヴァンはまず説明する³⁰。そしてこの「償なしの義認」を人は信仰をもって受け止め、それにより人間の生が大きく変えられ、「新生」と「聖化」がもたらされるという人間論が展開されてゆくのである³¹。すなわち、ここにおいては罪人の救いという神の恵みの働きが論じられるばかりでなく、和解を受けた人がどのように生きるかという「人間の生」の問題が取り上げ

²⁶ Inst., I. 15 :1.

²⁷ Inst., II. 1 :4f., 9.

²⁸ Inst., II. 1 :8f., 2 :4,12-16,27.

²⁹ Inst., II. 2 :12.

³⁰ Inst., II. 12 :1f., 16 :2, III.1 :1.

³¹ Inst., III. 3 :1-3.

られることになる。このような理解は、構造そのものにおいてはルターのそれと同じである。ルターも義認ののちに聖化があることを唱え、いわゆる律法の第三用法を認めている³²。しかしルターの場合、カルヴァンのように義認の後の「人間の生」そのものが集中的に論じられることはなく、この点において、カルヴァンの人間の生に対するより大きな関心が確認されるのである。

もともとカルヴァンも、新生について語る時、それが「神に立ち返る」ことを意味するものと理解し、新生がつねに「悔い改め」を伴うものであることを強調する³³。しかも、この回復は終末論的に理解され、この世にある限り、回復は部分的なものとされて、人はなお罪人であり、生涯にわたって悔い改めの修練を行い、罪と戦いつづけるものであることが述べられる³⁴。そしてそのうえで、回復された人間に「悔い改めの実」として、キリストによって示された義と敬虔に従おうとする姿勢が生じることが述べられ、正しく生きるという生のあり方を生涯、追求し続けるべきことが唱えられるのである³⁵。興味深いことに、ここでは新生が生涯にわたり「悔い改め」と「正しく生きること」を追求するものとして述べられ、霊的な修練と理性的な倫理生活が並列的に表現されていることが確認される。このような理解の構造は、やはり前述のルターのそれとは異なり、カルヴァン特有のものと理解されてよいだろう。そして以下に見るように、後者の倫理生活についてカルヴァンはさらに論を展開してゆくのである。

以上の人間論から、カルヴァンが人間の生の問題を、具体的、現実的な視点をもって表現しようとしていることが理解されるだろう。カルヴァンは『キリスト教綱要』初版をルターの『小教理問答』に基づいて構成したことが確認されているが³⁶、その後の加筆を経て大幅な改訂を行った最終版は、ルターの論述の仕方とは、かなり異なる内容と構造をとるものとなっている。すなわち、ルターの『小教理問答』の第一部は十戒の解説となっているが、第四戒以降も神について語ることから始められており、カルヴァンに見られるように人間そのものについての叙述が中心となっていない³⁷。また第二部の使徒信条の聖化の解説の部分でも、聖霊の働きが中心に語られ、すなわち聖霊によって人間が聖化を受けることが述べられる限りであり、人間における聖化のありようについては言及されてい

³² これは、たとえばルターの教理問答の中に示されている。

³³ Inst., III. 3 :1, 4f.

³⁴ Inst., III. 3 :9-11,13, 6 :5.

³⁵ Inst., III. 3 :16, 11 :16.

³⁶ MacGrath, A Life of Calvin, S.137.

³⁷ Luther, Martin, Der Kleine Katechismus, 1529, 1 : 4-10.

い³⁸。この点において、カルヴァンよりも、むしろルターの方が徹底して「神中心的」な表現を行っていると言えるのである。

② カルヴァンにおける倫理の展開：生の規範

前述のように、カルヴァンは神との和解を通じて新たにされた生が理性をもって整えられてゆくべきことを唱え、ここから倫理の問題を展開していった。いわゆる生の「規範」が具体的に示されたのである。この規範の必要性そのものが、回復の不完全性を示す前述の終末論的理解に基づくものであるが、さらにその規範の内容も終末論的基礎の上に理解され、それは二重の形で示されることになる。すなわち「霊的規範」と「道徳的規範」である。

「霊的規範」は、たましいにおける内的な規範とされ、その内容は己れの一切を神に捧げるものとして示される³⁹。これは、人の生全体を神に向けて整えてゆくという、神に対する人間の応答としての自己規定と理解されるものである⁴⁰。すなわち、神に対して完全な「自己否定」、「自己放棄」を行い、神にふさわしい義と敬虔に向けて努力し、生活してゆくことが述べられる⁴¹。

一方、「道徳的規範」は外的、形式的な規範として示される。これは人間の罪ゆえの規範であり、人間存在の不完全性のために、内的な自己規定のみでは十分でなく、外から生活を規定してゆく必要があることをカルヴァンは認めたのである⁴²。具体的にこれはまず、法的規範として示される。すなわち政治的秩序を維持するために、人間の放縦を外から抑制するの必要があり、そのために強制力を伴う規範が必要になるということである⁴³。ここからカルヴァンは政治権力の必要性を認め、新生を支える「外的手段」として、その神学的意義を論じてゆく⁴⁴。道徳的規範はさらに、生活規律として示される。すなわち、ここでも終末論的理解に基づき、ひとたび回復された人間が、いかに霊的に規定されて神に従おうとし、義と敬虔とに努めようとしても、なお罪人であるためにわずかしかそれを為し得ず、そのような不完全な人間に外から「義と敬虔なる生き方の規範」を教え、戒め、励ますことが必要であると理解されるのである。その内容は、聖書に基づき、「神への愛」

³⁸ Ebd., 2 : 3.

³⁹ Inst., III. 6 :3, 5, 7 :1,2,8,10.

⁴⁰ Inst., III. 6 :2, 8 :6, 17 :5f., 19 :5.

⁴¹ Inst., III. 6 :3, 5, 7 :2f., 8 :1.

⁴² Inst., II. 7 :12-14.

⁴³ Inst., II. 7 :10f.

⁴⁴ Inst., IV. 20

と「人への愛」を基礎にしたものとして示され、与えられた賜物に感謝し、それを自由に分かち合う、謙虚で豊かな生のあり方が説かれてゆく⁴⁵。そして、このような人間の生を支えるための「外的手段」として、教会制度の必要性が唱えられるのである⁴⁶。

カルヴァンは『キリスト教綱要』第4巻すべてをこの「外的手段」の問題に充て、それが新しい生を支えるための重要な手段であることを論じている。もちろん、それは「人間の弱さゆえ」の制度であり、それは「外的な支え」以上のものではないことをカルヴァンは強調し、手段そのものが目的化しないよう警戒する⁴⁷。しかし、それは決して軽視されるものではなく、人をキリストへと導き、新たにされた生の支えに不可欠なものとして位置づけられるのである。

このようにカルヴァンは、人が霊的な生活を送るためには、ただ神に任せることで十分であるとするのではなく、理性をもって自らの生を理解し、そのあり方を整えてゆくことを提唱した。とりわけ、「新生」と「外的手段」の問題に、それぞれ『キリスト教綱要』の四分の一以上の紙幅を費やしていることは、カルヴァンのその姿勢を明確に示している。『キリスト教綱要』の構成そのものに、きわめて合理的で、現実的な彼の思考法が表れているのである。

このようなカルヴァンの思考法は、特に以下に見る「聖餐論」に顕著な形で現れ、ルターやツヴィングリら他の宗教改革者との思考法の相違を明らかに示すものとなる。

(2) 「聖餐論争」

聖餐論は、周知のように、1529年のルターとツヴィングリの論争により、宗教改革運動に大きな分裂をもたらした重要な問題である。この聖餐論争において問題になったのは、まさに霊的な認識と理性的な認識をめぐるものであった。カトリック教会の「実体変化説」を否定することにおいてはルターもツヴィングリも一致しており、聖餐におけるパンとぶどう酒の実体がキリストの体と血に変化するというのは、非合理的な理解として退けられた。しかしルターの場合、パンとぶどう酒そのものがキリストの体と血に変わることは否定するが、そこに何らかの霊的な意味を残そうとし、聖餐時のパンとぶどう酒にキリストが「現存」という「現存説」を主張した⁴⁸。ルターにおいては、聖餐がキリストそのものを現実にもたらし、人を生かし、罪人を死から解放する恵みの手段と理解されたので

⁴⁵ Inst., II. 7 :12-14, III. 7 :1-8, 17 :6, 19 :2, 8f.

⁴⁶ Inst., IV. 8 :1f.

⁴⁷ Inst., IV. 3 :1f., 4 :1f., 4, 8 :1f.

⁴⁸ Luther, Martin, Von Anbeten des Sakraments des hl. Leichnams Christi, (1523), in : WA 11,432-435.

ある⁴⁹。

それに対してツヴィングリは、ルターはこの理解もなお非合理的なものであるとして否定した。というのも、彼は被造物、すなわち肉は靈性をもたらしえないという基本的理解を有しており、ここから彼は、パンとぶどう酒はイエスの死を思い起こすための「しるし」に過ぎないとする「象徴説」を唱えることになる⁵⁰。

ルターとツヴィングリのこの論争は、靈的認識と理性的認識についての彼らの理解の相違に基づいたものと分析することができるだろう。ルターにとっては聖餐時におけるパンとぶどう酒の効果を合理的に捉えるのみでは不十分であり、そこに何らかの靈的意味を見出そうと試みた。しかし、キリストがどのようにパンとぶどう酒に存在するのか説得力をもって説明できず、彼の現存説は十分な論理性を備えていないという弱点をもつ。それゆえツヴィングリからも、もしそうであるなら、それは人食いに他ならないと批判されることになる。それに対してツヴィングリは徹底的した合理的思考を展開し、パンとぶどう酒に靈的意味を認めることを完全に否定する。ツヴィングリのこの理解は、アリストテレスに影響を受けたものであり⁵¹、合理的で説得力をもつものと評価されるが、逆に靈性の面において弱いと言わざるを得ない。すなわち、ルターの聖餐論においては靈的認識が強く表れ、ツヴィングリのそれにおいては理性的認識が強く表れ、双方ともに靈的認識と理性的認識のバランスが十分でないと言えるのである。その意味で、両者の聖餐理解はともに、靈的なことがらを理性を用いて表現しようとする「神学」としては完成されたものではなく、いずれも説得力に欠けるものと言わざるを得ない。しかし両者は相互にその異なる思考法を理解できず、論争は決裂し、そのために改革運動がドイツとスイスの間で分裂するという大きな結果をもたらすことになったのである。

この論争の後に宗教改革者となったカルヴァンは、この論争を「教会を混乱に巻き込んだ遺憾な論争」⁵²と理解し、それを超えてゆく理解、すなわち合理的で、しかも靈的意味をも兼ね備える解釈を提出した。カルヴァンはまず、パンとぶどう酒は物質にほかならず、それそのものは靈的なものではないと理解する。すなわち聖礼典の「しるし」は「ことがらそのもの」から区別され、両者は混同されえないものであることが基本的に理解されている⁵³。しかしその上で、この「しるし」と「ことがらそのもの」は結合し、分離できな

⁴⁹ WA 11, 432.

⁵⁰ Zwingli, Huldrych, Corpus Reformatorum 90, 789-807.

⁵¹ Gäbler, Ulrich, Huldrych Zwingli, München 1983, S.39f.

⁵² Calvin, Commentaires de Jean Calvin sur I Corintiens, 11 : 24. (邦訳, 新教出版社 1960 年)

⁵³ Inst., IV. 14 :15. ; Comm.I Corintiens, 11 : 24.

いものとなることをカルヴァンは理解する。すなわち、パンとぶどう酒という物質が霊的なものを指し示していることがまず説明され、この「しるし」を通して「ことがらそのもの」を信仰によって受け取り、それによってはじめて両者が結合しうると理解されるのである⁵⁴。したがって、信仰なしにパンとぶどう酒を受け取る際には、「しるし」は「ことがらそのもの」から引き離され、無益な「しるし」にすぎないと理解されることになる⁵⁵。

このようにカルヴァンは物質と霊的存在を区別し、物質は物質としてしか存在しえないとしながら、それが受ける者の信仰を通して霊的意味を持ちうるものとなるという説明の仕方を行った。これにより、物質を受取ることにおいて、人はキリストをも受取ることを説明しえたのである。ここにおいても、理性的認識と霊的認識が上手く融合し、合理的かつ霊的な解釈が導かれたといえるだろう。いずれかがまさって表現されたルターやツヴィングリの理解と比較すると、カルヴァンの理解のバランスのよさは明らかであろう。このようなカルヴァンの物質理解は彼の創造論に基礎づけられており、他にも「外的なことがら」、とくに富を神の賜物として積極的に評価する理解として展開され、彼固有の神学を形成する重要な要素となっている。この問題については、聖餐論を中心に改めて論じる予定である。

4. おわりに

以上、カルヴァンの神学構造を中心に、彼の神学における信仰と理性の問題について考察してきた。ここでは、彼の神学思考が信仰と理性の両者に支えられ、バランスをもってそれらが機能していることが明らかになったことと思う。これは彼の生きた宗教改革期において、決して自明のことではなかった。改革運動の中で残された神学的言表を見ると、神秘主義、聖霊主義の影響を受けた人々のように霊性がまさって、非理性的な傾向を示すものから、理性がまさって、霊性の欠如が指摘されるものまで、そのバランスが多様な形で表われていることが理解される。そして彼らはそのバランスの相違ゆえに、相互の理解に達しえず、対立し、決別し、あるいは弾圧されてゆくという現象を改革運動の中にもたらした。この傾向は、さらに16世紀後半以後の正統主義の時代に強められ、体制的教会の中では、理性的な営みが優り、霊性が後退してゆくという現象が見られるのである。

⁵⁴ Inst., IV. 14 :15.; Comm.I Corintiens, 11 : 24.

⁵⁵ Inst., IV. 14 :15,17.