

<b>Title</b>	恵みと高慢との葛藤：『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第五章
<b>Author(s)</b>	Reinhold, Niebuhr 柳田, 洋夫・訳
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.56, 2013.10 : 215-249
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4938">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4938</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## 恵みと高慢との葛藤

### 『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第五章

ラインホルド・ニーバー

柳田 洋夫・訳

#### 《訳者まえがき》

\* 本稿は、Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II: *Human Destiny* (Westminster John Knox Press, 1966, Originally published as two volumes: C. Scribner's Sons, 1941–1943), Chapter V: The Conflict between Grace and Pride の全訳である。

\* 翻訳は、平成二三年度科学研究費補助金「基盤研究B」に採択された「ラインホルド・ニーバーの宗教・社会・政治思想の研究」の一環として実施された研究会で検討され、まとめられた。今回は、柳田洋夫が下訳を担当し、高橋義文、松本周、鈴木幸の四名による共同討議を経たものである（ここでは、下訳者を一応訳者として明記した）。最終稿に至っていない暫定的なものであるが、読者の忌憚のないご指摘・ご意見をいただいて、今後の修正作業に生かしたいと考えている。

---

\*なお、邦訳されている文献については、それを使用または参照し、訳書の頁数を記した。聖書のテキストは主として日本聖書協会共同訳を用い、人名表記は原則として『キリスト教人名辞典』および『岩波西洋人名辞典』（増補版）によった。「」内はすべて訳者の補足である。

---

## I [序]

もし、これまでのわれわれの分析が何らかの根本的意味において正しいものならば、恵みと新しい生についてのパウロの解釈は、福音に付け加えることができたりできなかったりするような独自の教義ではないということになる。恵みの重要性は、生と歴史の問題についての明白な定式の中にある。それは、歴史についての預言者的解釈においては消極的に理解され、預言者的待望についてのイエスの再解釈においては積極的に主張されたものであった。それは、神の審きの前では正しい者も正しくはないというイエスの主張に、また、苦しむメシアとは正義と慈愛の神の啓示であるというイエスの考えと密接に関連する。

もしわれわれが今、キリスト教信仰の中心的教義についての解釈をキリスト教の各時代を通してたどるという課題に取り組むならば、キリスト教以前の時代とほとんど同様に、福音を表向きには受け入れた信仰の範囲内においても、人間の自尊心がキリスト教の福音に強力に抗っていることが次第にはつきりしてくる。キリスト教以前の時代は救済者を待望していたが、それは、いかなる人間をも用いずに、自身の正義と慈愛において神を擁護するようなキリストではな

かった。キリスト教の時代は、キリストを通して義とされた人々を擁護する新しい道を探し求める。

この抵抗はさまざまなかたちをとり、さまざまな時代において、数多くの当時流行の哲学者たちを利用する。福音による生と歴史の解釈という根本的逆説を、キリスト教の神学者たちが否定もしくは曖昧にすることを引き起こした特定の要因に注意することは重要である。一方、これらすべての定式の根底にある動機は本質的に同じであることを認識することはいつそう重要である。それは、時間の流れと有限性に巻き込まれつつ同時に超越していることによる、自身の存在の奇妙な窮状を人間が認めようとしないうことである。または、より正確に言えば、新たな生の段階においてすらこの窮状から逃れることはできないことを認めようとしないうことである。人間的なものと神的なものとの矛盾という、永続的性質を否定するのにふさわしい戦略は、キリストにおける神の啓示を、歴史における永遠なるものの開示と解釈することである。そうすることによって、信仰者は必然的に、歴史的・時間的なものから永遠なるものへの移行を果たすことになる。そのような贖いは、永遠の真理についての理解を含む。そしておそらく、真理についてのこのような知はまた、その真理の生における実現、言い換えれば、完全の達成を保証するのである。

キリスト教の各時代において打ち続く、キリスト教の福音の真理全体に対する反抗は、熱狂主義ならびに宗教的に正当化された帝国支配的欲望の要因であり、それは、西洋文明の歴史を傷つけてきたものであることを最初に認識しておくのはよいことである。この反抗における不変の戦略とは、キリスト教の真理のある部分を、キリスト教の真理全体に対立させることである。このような反抗は次のことを説明する。すなわち、この世の諸信仰において唯一、歴史的創造力と責任性を後押しし、またそれでいて人間の歴史的可能性を限界づけた宗教的信仰によって導かれる文明が、なぜ、とりとめもない野望と、天にも襲いかかるような情熱を持つ文明として、より現世的な（儒教）、また、より現世否定的な（仏教）東洋の宗教の立場から生じなければならないのかということを説明するのである。

このことは、もし、この、またはあの神学的傾向がこの時代もしくはあの時代において優位に立たなかったならば、

人間の自尊心によるキリスト教的真理の墮落を避けることができたかもしれないということを意味するわけではない。古典文化におけるうぬぼれが、この墮落の第一の源であると主張することは、一般的傾向についての歴史的ではあるが深くはない説明である。なぜなら、人間のうぬぼれは、そのうぬぼれが利用するあらゆる手段にもまして強力だからである。人間と神についての真理を信仰のみによって把握する宗教が人間の傲慢の手段として用いられるのは、不可避なことと見なされなければならない。このことは、あらゆる人間の功績を超えるがゆえに信仰によって把握される真理が、確実に所有されると考えられるようになることもなされる。このかたちにおいて、その真理は、もはや人間にとつての脅威ではなくなる。その真理が、人間の生の誤った、帝国主義的な完成に対して審きをもたらすことはない。むしろそれは、生の有限性と罪が克服されたと見せかける手段となる。新約聖書は、このような福音の誤用がいか避け難いかを理解している。歴史の終わりに現れる偽りのキリストたちと反キリスト者たちについての新約聖書の概念は、この理解を表現している。しかし、キリスト教の歴史のこの悲劇的側面は、新約聖書以外のところでは、時折にしか理解されない。なぜなら、キリスト教の時代において、新約聖書以外のところではどこでも、聖徒たちは、キリスト者の生活には何ら咎められるところなどないことを示すか、もしくは、教会の美德は悪徳を凌駕することを示そうと試みることによって、懷疑論者や罪人たちによるもつともな嘲りに反論しようとするからである。しかし、キリスト者が、その生と歴史についての真理を確認することができるのは、その真理の観点から見て、キリスト教自体をその手段として利用するような偽りの真理の台頭を把握しうるときだけである。

## II アウグスティヌス以前における恵みについての概念

各時代において福音の真理が遭遇した抵抗をたどるにあたり、われわれは使徒時代からアウグスティヌスまでのキリスト教思想の時期から始めたい。この時期において、究極の宗教的問題についてパウロの思想の枠組みが仮に把握されたとしても、それは不完全なかたちでしかなかった。その時代の思想は、ギリシア・ローマ文化において、また、それに抗して、キリスト教信仰を確立し擁護する必要性によつてかたちづけられた。ギリシア・ローマ文化は、時間と永遠の問題を人間の生におけるきわめて重大な問題と見なし、神秘宗教や、グノーシス派や、ト占術や、プラトンそして新プラトン主義に救済を探し求めていた。それらの宗教すべてにおいて、時間は永遠になることができるか、もしくは、永遠が時間を追い落とすのであった。

キリスト教信仰には、神的なものと歴史的なものとの隔たりというヘレニズム的信条に異議を申し立て、ギリシア的二元論を打破するキリスト論を造り上げる力が十分にあった。しかし、キリスト教信仰は、歴史的現実についての、もしくは、この問題に対するキリスト教的解答である、贖罪の教理についてのキリスト教的解釈に関わる罪の問題についての明確な認識に至るのに十分な力は持たなかった。ハルナックは述べる。「パウロの神学から教会の教理的立場を演繹しようとする試みは常に失敗に終わるであろう。なぜなら、新約聖書において主要なものとわれわれが認識しえない要素、つまりヘレニズム的精神が、信仰についてのカトリックの教理における最も重要な前提に属していることに、そのような試みは注意を向けることができないからである」<sup>(1)</sup>。完全主義者の幻想の豊かな源泉である、洗礼は信仰者を罪から救うという考えは、たいへん古くからあった。<sup>(2)</sup>救済はしばしば、異教徒の誤りとは対照的な、キリストを通した神

についての知に等しいものとされた。より深いキリスト教信仰についての問題は、ある使徒教父文書において部分的に曖昧にされ、また、他の文書において全面的に曖昧にされた。<sup>(3)</sup>「永遠の生」、知（グノーシス）、そして、キリストの新たな律法でもある法という観念によつて、福音の意味はいつばいに満たされた。使徒教父たちに従う弁証家たちの思想において状況が変わつたわけでもない。殉教者ユステイノスは、キリスト教を「新しい律法」そして「新しい哲学」と見なした。この概念において、ユステイノスは、単にプラトン主義を無条件に受け入れているわけではない。というのは、彼は、真理に達し、美德を達成する能力が人間に先天的にあるとは信じていないからである。それらは恵みによる賜物なのである。しかし、人間がそのような能力を持っているが、また持っていないという逆説は理解されていない。もちろん、罪の赦しという聖書的概念は否定されていない。しかし、かなり早い時代に、赦しは、「罪は過ぎ去つた」<sup>(4)</sup>というだけの気休めと化した。このようにして、義認を聖化の下位に置くカトリックの定式は、たいへん古い起源を持つものである。

これらの問題に関するテルトゥリアヌスの立場は特に重要である。彼は、初期のキリスト教思想家たちにおけるヘレニズム化の傾向に抗した、聖書的思想とりわけヘブライ的思想の主唱者であつた。また彼は、ヘレニズム的解釈の侵食に抗して、歴史についての預言者的で終末論的な解釈を保持しようとした。さらに、彼は原罪という教理を理解していた。しかし彼は、神の正義と慈愛というキリスト教教理の理解においては混乱していた。彼は、神の赦しという考えを非合理的で不適切なものと見なし、「もしわれわれがほんとうに、理性に反して、善を神に帰する必要があるとするならば、神など決していないとしたほうがましだろう」<sup>(5)</sup>と主張した。

キリスト教を、永遠なるものを達成して完全を実現する道と見る傾向は、西方教会よりも東方教会においていつそう主張された。東方の神学者の中で最も偉大であり、また実際にアウグスティヌス以前の人々の中で最も独創的であるオリゲネスは、聖性を獲得する方法についての彼の概念において、完全主義者でもあり道德主義者でもあつた。<sup>(6)</sup>彼に先立

つアレクサンドリアのクレメンスは、あらゆるアレクサンドリア学派の思想の特性を示すところの、キリストを通した神化という考えについて、次のような言葉で表現している。「われわれが再生するとき、そのためにわれわれが奮闘努力している、あの完全を直ちに得る。というのは、われわれは啓蒙され、また、それは神を知ることだからである。したがって、何が完全かを知った人間は不完全ではありえない」<sup>(7)</sup>。グノーシス的な救いの道がこの言葉に響きわたっている。ニュッサのグレゴリオスは、「純粋なアダムの生き方へと回復した人間は、神化されるゆえに、最後のアダムの水準に達し、また、それ以上に高められる」<sup>(8)</sup>と信じていた。

エイレナイオスやアタナシオスのような、あまり一貫しないヘレニズム的神学者たちの思想において、聖書的でパウロ的な概念はより際立っているが、罪と恵みについての聖書的な概念が彼らによってすべて理解されていたとは言えない。現代の歴史家はおそらく、以下の主張における真実とそれほど遠い見解を持たないだろう。「アウグスティヌス以前の」教会は、信仰による義認というパウロの教理を決して心から受け入れなかった。時にそれはまったく無視された。その定式が尊重されたときでさえ、人間は悔い改めによって救われるというような、より自然的に表現されるかたちにおいて解釈されたのである」<sup>(9)</sup>。

こうして、グノーシスというギリシア的思想は、アウグスティヌス以前の世紀を支配した。そして、教会はその二元論的形式を、よりはっきりと異端として拒否したが、救いの道についての、より修正されたヘレニズムの概念を無条件に受け入れた。<sup>(10)</sup> 時に、ギリシアのキリスト教は、ヘレニズムを全面的に受け入れたために、福音が、より高度な知の形態にすぎないものになってしまった。ギリシアのキリスト教が、より聖書的に「恵み」と「力」の必要性を認めたときは、つまり、人間の問題を純粹に主知主義的というよりは主意主義的に理解したということであった。しかし、そのようなときでさえ、ギリシアのキリスト教は、預言者的で聖書的な思想においてとらえられるような、また、罪と恵みについての新約聖書的な概念において最高潮に達するような、人間の歴史的存在の問題を十全に把握するには



決して至らなかつた。こうして、ひとりのエジプト人教父「エジプトのマカリオス」は言う。「神の恵みは人間を一瞬のうちに聖化し、完全にすることができる。というのは、強盜が信仰によつて一瞬のうちに変えられ、天に入れられた例もあるように、神にはすべてが可能だからである」<sup>(11)</sup>。

完全主義者の幻想は、ヨアンネス・クリュソストモスの思想において最も一貫した調和に達する。神の恵みを洗礼というサクラメントに限定したクリュソストモスは主張する。「恵みは魂自体に触れ、罪を根こそぎにする。……洗礼を受けた者の魂は、太陽の光よりも純粹である。生まれた時のごとく、否、それよりもはるかに善いのである。というのも、魂のあらゆる部分を炎にかざし、その聖性を高める聖霊を喜ぶからである。洗礼によつて溶鉱炉におけるように魂を鑄直し罪を消し去る聖霊により、魂は、いかなる純金よりも純粹な輝きを放つようになる」<sup>(12)</sup>。

西方教会の思想が、決して東方教会のように一貫して完全主義的ではなく、また、その後の発展により、西方教会が、その立場をさらに変えた一方、東方教会の思想は、ギリシア教父から現代の東方正教会の教義に至るまで、完全なる一貫性の刻印を帯びている。文化の歴史という観点から見れば、このことは、ヘブライズムに対するヘレニズムの勝利を示している。宗教という観点から見れば、それは、教会自身とその聖徒たちに向けられた福音の義認の部分を教会が理解しそこなつたということである<sup>(13)</sup>。

### III 恵みについてのカトリックの概念

生と歴史についての主要な問題は、恵みの罪に対する関係であり、永遠の時間に対する関係は二次的なものであるという、使徒時代以後の教会における認識は、アウグスティヌスの思想において最初に、また明白に表現されるように

なる。聖書の權威によつて、預言者的で聖書的な概念が完全に失われることは防がれた。しかし、それまでの数世紀の間に、その概念が曖昧にされたことは確かである。原罪というパウロの教理をアウグスティヌスが精緻にしたことに伴い、キリスト教の時代は、次のことを十分に認識するようになった。すなわち、歴史に混乱と悪をもたらすものは有限性ではなく、罪による「偽りの永遠」であり、有限性はすでに乗り越えられたとか、乗り越えられようとかいうような見せかけであるということである。<sup>(14)</sup>

アウグスティヌスの思想における新プラトン主義の影響は、聖書の逆説を若干曖昧にしている。人間の状況についての彼の分析は聖書的である。しかし、罪とは意志の「欠陥」であり、善をなす力の欠如であるという彼の概念は、部分的にはプロティノスに由来するものであり、人間の自由の表現における避けがたい自己愛への傾向についてのアウグスティヌスの深い理解と完全には調和しないところがある。おそらく、その罪についての教理に、このようなヘレニズム的思想がわずかに混入していることの中に、罪の問題への聖書的答えである恵みの教理における彼の誤りの根源がある。というのは、アウグスティヌスによる恵みについての教理は、力としての恵みと赦しとしての恵みとの複雑な関係を不明確にし、曖昧にしているからである。彼は、その両者の関係についての伝統的概念に疑問を持たない。聖化に先行し、聖化の基礎となる神の赦しと義認という考えが、たいへん早くからあつたことはすでに見た。この理論によれば、キリストを通してもたらされる神の憐れみは、人間と神との罪深い反目を打ち砕き、魂を自己愛から服従へと転換させる。するとすぐに、魂は恵みの中で成長し、やむことなくいつそう高い段階へと到達していくのである。このように義認を聖化の下位に置くことは、生と歴史についてのカトリックの概念全体にとって決定的なものとなる。それは、新たな自己義認と、人間が生と歴史を完成させることができるという欺瞞の根源を含んでいる。カトリックの概念とヘレニズムの概念との違いは、人間は自らの力で善を実現することはできないという自覚をカトリックの概念は表現しているということである。しかしそのカトリックの概念は、神の助けによつて善を成し遂げることができるということ

前提としている。アウグスティヌスは述べる。「実際にわたしたちが欲するならば、わたしたちが掟を守るというのは確かなことである。しかし、その意志は主によって備えられるのだから、決意することによって実行するのに充分であるほど強く、わたしたちが欲するように神に祈り求めなければならない。わたしたちが欲するとき、わたしたちが欲しているのだということは確かであるが、わたしたちが善を欲するようにされるのは神である。……わたしたちの意志が全く有効的な力を与えられることによって、わたしたちが実行するようにされるのは神なのである」<sup>(15)</sup>。この議論は、われわれ自身のものではない力と、われわれ自身の力との関係を余すところなくしつかりと取り扱っていることはまったく明らかである。このことは、ペラギウスの道徳主義に対する論争においてアウグスティヌスが熱心に擁護した点である。しかし彼は、新たな生においても存在し続ける自己愛の力を十分に認めていない。人間の本性にとって愛は単純な可能性ではないことを彼は知っている。しかし、それは人間の心における神の可能性であることをアウグスティヌスは確信しているのである。

キリスト者の完全についてのアウグスティヌスの古典的論考は、「わたしは、既にそれを得たというわけではなく、既に完全な者となつてゐるわけでもありません」[フィリピ三・一二]というパウロの言葉についての説明である。この言葉の積義において、アウグスティヌスは、ほとんどのキリスト教完全主義者が認めているように、有限な自然には目標に達する可能性はないことを認識している。というのは、人間は歴史の中にあり、歴史は生成の過程だからである。しかし彼は、その目標を探し求めることは成就するだろうと確信する。彼は言う。「完璧な仕方ではなくて、そこを旨として完璧な仕方では走つてゐるかしこにおいて、完成されるであらうということである」<sup>(16)</sup>。

アウグスティヌスはもちろん、キリスト者に罪はないと確信しているわけではない。罪を絶対的に打ち破ることの可能性を彼は理解している。欲望は残るのであり、それゆえに、いまわの際まで神の赦しは必要であると彼は確信し

ている。<sup>(17)</sup>しかし、残存する罪は「致命的」というよりは「些細な」ものであると確信していた。つまり彼は、贖いの後の自己愛の表現を偶然的なものとし、根本的姿勢の表現であるとは見なしていない。アウグスティヌスによれば、『汚れなく歩み入る』ことは、すでに完成された人についてではなく、完成そのものを目ざして咎められない仕方であり、呪われるべき罪過を犯さず、またもろもろの小罪をも施しによって清めることをゆるがせにしない人について意義深く述べられている。<sup>(18)</sup>憎むべき罪と些細な罪との区別は、依然としてカトリックの思想においては重要なものである。慈善によって魂は些細な罪から清められうるという考えは、恵みの幕屋に入るための「行為による義認」のほんの一部なのである。

アウグスティヌスの概念における未解決の重要な点は、「原理において」罪が滅ぼされるというのは、過度の自己愛が実際に打ち破られることを意味するかどうかということである。そして、それが本当に起こることであるというのとは、アウグスティヌスとカトリックの各時代における主張である。また、残存する罪とは、完全に中心的意志の統制のもとに置かれることのないまま蔓延する欲望と衝動の噴出を示すものであるというのも、アウグスティヌスとカトリックの各時代における主張である。この主張は十分に説得的である。というのは、もし、ある基本的な意味において、自己愛が「原理において」と同時に「事実において」破壊されるということであれば、いったいそれが何を意味するのかわからなくなるからである。確かに、それによって魂が生かされるところの新たな原理を明らかにする事実がなければならぬ。まことに、「悔い改めにふさわしい実」「マタイ三・八」がなければならぬのである。

しかしここでは、あまりに単純な主張によって、道徳的生の複雑さが曖昧にされている。実際の状況はこうである。すなわち、人間は自己愛における悪を知り、神の愛のみが唯一の行為の動機であることを認めるという意味において救われうるが、人間は偶然的意味における以上に自己中心的なのである。司祭の高慢や、神学者の気取りや、信心家ぶつた職業人の権力志向や、教会それ自体の精神的傲慢は、単なる偶然的欠陥でも「些細な」罪でもない。それは、自己愛

という根本的動因であり、恵みが新たな生に投入したいかなる新たな水準においても作用するものである。純粹な愛とは「信仰による」ものである。それは、人間が、祈りと悔い改めにおいて自分自身より高く引き上げられるときに、自己愛がそこからは働きえないような地点を持つという意味においてそうなのである。行為において、自己愛の力は、恵みが打ち立てた新たな神の愛の力に混入されるのである。

このような霊的生の悲劇的本質が明らかに把握されることは、宗教改革まで決してなかった。それを把握することにより、宗教改革はキリスト教的生の歴史における特別で固有の位置を得ることになる。アウグスティヌスがそのことの把握に失敗したことは、その恵みについての教理において彼がカトリシズムの教父とされる結果をもたらした。しかし一方では、彼は同時に、その罪についての教理において、宗教改革の究極的源泉となったのである。宗教改革は次のことを発見した。すなわち、人間の状況についての、パウロや聖書の分析とアウグスティヌスの分析には、アウグスティヌスの解答によつては解決できないような深い問題がある、ということである。

個人的また集团的歴史状況についてのアウグスティヌスの記述は、この留保付き完全主義の限界内にとどまっている。歴史における葛藤は、『神の国』と『地上の国』との間のものであるが、前者は「神の愛」によつて自己の軽視にまで、後者は「自己愛」によつて神の軽視にまでそれぞれ駆り立てられる。彼は、歴史においてその二つの都市は「混合して」いることを知っており、罪深い世界におけるキリスト者においても立ち現れる相対的正義の問題について、単純な完全主義者の解答を持つてゐるわけでもない。しかし、総じて彼は『神の国』を歴史上の教会と同一視し、そこにおいてのみ正義が見出されると主張する。彼は確かに、この同一視にあらゆる留保を付しているが、後のカトリックの時代がそれを思慮深く維持することはなかった。彼は、この地にあるものとしての『神の国』と、天にあるものとしての『天の国』とを区別する。彼はまた、現にある教会とあるべき教会とを差別化する。<sup>(19)</sup>彼は表向きには次のように述べる。「この書の中でわたしが教会について『しみやしわやそのたぐいのものは何一つない』『エフェソ五・二七』と述べ

た箇所はすべて、現在そうであるのでなく、未来に栄光の教会が現れる時そうであるため現在準備されていると解釈されるべきである<sup>(20)</sup>。

それでもなお、これらの留保にかかわらず、教会はある意味において地上における神の国となっている。その教会は究極的完成には至っていない。そしてさらに、彼の思想において、教会のすべての成員が救われるという保証もない。しかし、教会の完成は、聖徒の完成という彼の思想と本質的に関連している。彼は教会を、「これまで完璧に走ってきた」道において「完成への道程を進んでいる」ものとして考えた<sup>(21)</sup>。しかし彼は、教会自体が神の審きの下に立つものであるとは想像できなかった。言い換えれば、教会は、歴史的なものと神的なものと葛藤が事実上克服された歴史上の《場所》である。というよりはむしろ、歴史的なものに対する神の審きと慈愛とが橋渡しされ、そして、それゆえに、歴史的なものと聖なるものとの葛藤が原理的に克服される《場所》なのである。この確信は、アウグスティヌスの歴史哲学全体を支配している。自己愛と神の愛との歴史上の葛藤は、本質的に、教会とこの世との葛藤である。そして、教会とこの世とが混ざり合っているということは、教会が、歴史上の制度として悪の手段となりうることを決して意味しない。言い換えれば、教会は、神の審きの下にほんとうに立つてはいないことになる。むしろ、教会はキリストと共に支配するのである。彼は述べる。「現在でさえ、教会はキリストの王国であり、天の王国なのである。それゆえにまた、キリストの聖徒たちは、確かにかのときに支配するのとは違った仕方によるのではあるが、現在も彼らはキリストと共に支配しているのである。とはいえ、毒麦は、キリストと共に支配しているわけではないけれども、教会の中で小麦と共に成長しているのである<sup>(22)</sup>」。

後のカトリックの時代が、人間の状況についてのアウグスティヌスの分析を希薄にし、半ペラギウス主義的教理へと変質させたということがあるかもしれない。しかし、カトリックは、人間の状況についてのキリスト教的解答に関するアウグスティヌスの概念を変える必要はなかった。というのは、恵みについてのアウグスティヌス派とカトリックの教



理とは一つだからである。そして、一つの教理がカトリックの各時代を通じて絶えず伝えられるのである。それによれば、罪とは本質的に、人間における神の似像の墮落というよりは原初的完成の欠損である。そして、恵みは不完全な自然の完成である。「自然」と「恵み」とを常に矛盾の中に置く墮落の要素よりは、自然における善きものであるが不完全なもの、その成就ということが強調されるのである。歴史の中の人間の状況の分析における聖書的で逆説的な要素は、究極的にはトマス・アクィナスによって定められる公式のカトリックの教理においてよりも、アウグスティヌスにおいてのほうが若干強い。しかし、恵みが何を成就するのかについての定義において、アウグスティヌスとアクィナスとの間に違いはない。

この定義において、古典的人間における自尊心と、人間と神との間の葛藤の聖書的意味とはうまい具合に融合される。「歴史における人間」についての聖書的見方は、人間の力（特に合理性）で充分であるという古典的考えを克服する。カトリックの見方において、人間が善をなすことができるのは常に恵みを通してである。しかし、救われた人間は実際に、原理的にまた事実上、歴史の罪を超えて立つという意味において古典的見方が聖書的見方を克服している。人間の状況についての、この留保付きの不安のまさにその定式化が、義認を聖化の下位に置くということである。そして、その定式化がまさに、赦しは「過去の罪」のために必要であり、赦しは第一に「過去の罪」のためにあるという主張となっているのである。

この新しいカトリック的自己義認についての、最終的な、また、象徴的に最も明白な形式とは、最後の審判において人間は功績によって救われるという、カトリック的信仰において保持されている信念である。そこでは、功績は神の恵みによって達成されるということに人間がただ気づけばよいのである。この点において、アクィナスはアウグスティヌスに完全に同意することができる。アクィナスは記す。「人間が永遠の生命を報いとして得ることのできる業を為すのは自らの意志によってである。しかし、アウグスティヌスが同じ書物において述べているごとく、そのことのために

は、人間の意志が神によって恵みを通じて準備されることが必要とされるのである。『神の恵みは永遠の生命である』（アウグスティヌス）という箇所について『註釈』『ロンバルドウス註釈』が述べているごとく、『永遠の生命が善き業に対して与えられることは確かである。しかし、それに対して永遠の生命が与えられるところの当の業そのものは神の恵みに属するのである』<sup>(23)</sup>。

ここで問題にしている点は、無頓着な研究者には観念的なものに思われるかもしれない。批判的な人々には、神学的議論をたいへん愚かなものとしてしまうような、不毛な重箱の隅をつつく神学にさえ見えるかもしれない。しかし、哲学であろうが神学であろうが、あらゆる重要な問題は、最終的にはたいへん厳格な区別において定義されるものである。その厳格な区別は、論点の重要性を玄人には明らかにしても、うかつな者には隠すということが起こりやすい。ここで問題となっているのは、人間の歴史的存在が、その生において、何らかの理性による訓練や恵みの功績によって、安らかな心で神の審判に対峙できるようなものかどうかということである。もしできるとすれば、個人の自我の中心に置かれた意志が、あらゆるものを支配する意志や力との本質的一致へと導かれることになる。この問題について、カトリックの解答は一貫して肯定的なものである。<sup>(24)</sup>

恵みによって人間は完全になりうるという主張においてカトリック的総合の限界を乗り越えようとするカトリックの神秘主義者たちもいた。中世の思想におけるこの緊張は直ちに、現代の完全主義の根源の一つであると見なさねばならない。当面はそれを考慮することは重要ではなく、むしろ、人間は自らの生と歴史を完成することはできないという聖書の考えと、それにもかかわらずそうできるという偽りに対して悪に関与することの均衡を保つカトリックの教理の重要性を認識することが重要である。またそれは、有限性と自然の過程を超越する何らかの人間の能力は、そのような超越性によって人間が理解する展望を実現できるという古典的（総じて非聖書的）な確信と、今述べたような聖書的考えとの均衡でもある。



カトリック的総合は多くの仕方で表現される。それは、人間は自然の状態における必然性からの自由と、恵みの状態における罪からの自由と、栄光の状態における悲惨からの自由を持つているという、クレルヴォーのベルナルドゥスの主張において完全に要約される<sup>(25)</sup>。これはすなわち、歴史における生の達成と、歴史を超えたところで生の達成との相違は、単に、前者が依然として有限性の諸状況の下にあることのみだということである。

この一貫したカトリックの教理からの唯一の明らかな変化は、レーゲンスブルク信条の中にある。これは、宗教改革との妥協を切望することから押し出された、カトリック側の立場からすれば驚くべき命題である。「われわれは、われわれ自身の善行のゆえに正しいか、または神に認められるのではなく、イエス・キリストの功績によってのみ正しいと見なされる」。しかし、宗教改革との妥協の可能性が消え失せた後、カトリック教会は、トリエント公会議において、その立場を異なる仕方で定義した。そこではこう宣言される。「この義化された人の善業は神の賜物であつて義化された人の功績でないとか、……なされた善行によつて義化された人は、……恵みの増加と永遠の命を得ることはできない、という者は排斥される<sup>(26)</sup>」。

トリエント公会議は、救われた者にとつては現実と当為との間に真の対立はないという論拠を堅持する立場をとり、このように主張した。「神の綻を守ることは、義化され恩恵を受けた者にとつても不可能であると言う者は排斥される<sup>(27)</sup>」。

カトリックの思想が「些細な」罪についてどのような留保を付そうとも、現実には赦しとしての恵みと力としての恵みとが一致することや、救われた人間には本質的に罪がないということについて、真剣に問うことは決してない。ニューマン枢機卿の言葉によれば、カトリックは以下のように信じている。「義化は全能の神の裁可であり、それは、混沌を覆う創造的「言」<sup>(1)</sup> (Word)「ヨハネ一・一」として、地上的状态の闇を切り裂く。義化は、魂が正しいと宣言し、その宣言において、一方では、その魂の過去の罪について、赦しをもたらし、他方、その魂が実際に正しいものとする<sup>(28)</sup>」。

恵みについてのカトリックの教理は、そのすべての部分において同様の一貫した論理を示す総合的な神学構造の基礎である。すべての部分において、生と歴史についての聖書的で預言者的な見方は暫定的に受け入れられるが、罪を、実定的な意味での墮落ではなく、原初の完成が奪われている状態とする定義により、しばしばその聖書的で預言者的な見方は弱められた。しかし、人間の状況についての定義が、古典的である以上に聖書的であるとき（アウグスティヌスの場合におけるように）でさえ、その状況について提案された解決策は、聖書が考えるような人間の可能性の限界を拒絶している。その解決策は、罪が乗り越えられて有限性のみが残るような歴史の場を探し求める。そのような場を探求することにおいて、その解決策は次のような危険に陥る。すなわち、霊的高慢による罪と、決定的な人間の見せかけは人間の見せかけを原理的に克服した宗教の庇護のもとでもつともうまくなされることを自身の生において例示してしまう罪との犠牲となりうるのである。

救われた者の無罪性を過大評価することにおけるあらゆるカトリック的誤りは、教会の教理において最高潮に達するか、少なくとも、もつとも鮮明で印象的な表現に達する。ここでアウグスティヌスの留保は忘れ去られ、教会は心置きなく神の国と同一視される。教会は《完全な社会》である。それはまた恵みの唯一の分配者なのである。その目に見える頭は「キリストの代理人」という称号を持つが、それは、歴史についての預言者的見解の視点からすれば冒瀆的に見えるものである。<sup>(29)</sup>その称号と教皇不可謬説という主張は人間の見せかけの最高潮に達していたので、宗教改革が教皇を「反キリスト」であると告発したことも、ある歴史的必然であつたと見なしうるのである。実際に教皇の政治的対立者たちは、カトリックの時代に告発をなすことにおいて宗教改革を利用した。非ローマ・カトリックは、教皇と、また階層的見せかけ一般を、本質的なカトリックの教理の表現というよりは墮落の表現と見なすであろう。教皇が現在主張している権威をかつては公會議が保持していたこと、また、「キリストと共に支配する聖徒」というアウグスティヌスの概念は、グレゴリウス七世がこの言葉から引き出した、現実の政治的支配の主張よりはまだうぬばれが少ないことは

確かに真実である。しかしこれは、「完全な社会」であるという教会の支配者が、かつてその社会自体のために主張されていた神聖さを不法に用いていたことを意味するにすぎない。初期のほうが後の時代よりもっともらしいものの、最終的な宗教分析においてはいずれの主張も醜悪なのである。

教会の神格化は、いかなるかたちで考えられようとも霊的に危険なものである。教会は「受肉の延長」であるというカトリックの教理は、教会は「キリストの体」であるというパウロ的で聖書的な教理からの重大な強調の変化を示している。というのは、教会が「体」として思い描かれるときには、歴史的現実の法則に服従することに変わりはないからである。その理想と規範は、教会員すべてがキリストという「頭」に従うことによつて互いに完全に調和すべきだということである<sup>(30)</sup>。しかし、実際の現実はいつでも、歴史的存在を特徴づけるいくつかの矛盾を露呈する。歴史においては常に、〈心の法則と戦う、私の五体にある法則〉<sup>(31)</sup>がある。この戦いは確かに、救われた者の集団的生において明らかであるのと同様に個人的生において明らかである。

すべての歴史的存在の曖昧さに対する神の審きを媒介する一つの機関であるという教会が、この任務によつてそれらの曖昧さを免れていると主張するとき、預言者たちがイスラエルの罪としてたいへん明らかに認識したのと同じ罪を犯していることになる。この罪は、政治的な権力への意志として自らを示すときに、特に明らかに、また耐え難いものになる。それは、歴史的教会と教皇制が称賛に値するものとして持つ普遍性の達成によつてほんの少し緩和されるだけである。歴史において競合する多くの社会的また政治的諸勢力の一つにすぎない一介の「キリストの代理人」など、キリストの真の代理人にはなりえない。キリストは歴史においては無力であつたし、キリストにおいては、歴史におけるいかなる特定の大義も力も勝利したり確証されたりはしなかつたのである。教皇的で教會的な権力が現実には公平性の一つの基準となり、また、相争う諸国家ならびに競合する諸社会勢力からの超越の一つの基準となることによつて西洋世界の歴史において創造的役割を演じることができたという事実は、感謝とともに記録されてよいだろう。しかし、だからと

いつて、あらゆる歴史上の闘争を特徴づける創造性と墮落との混合から教会が逃れることができたということにはならない。

偉大なる教皇たちの動機と方法において、また、教会の達成と欺瞞の歴史全体において、「キリストの精神」と「カエサル的人才」とがいかに奇妙にまた悲劇的に混ぜ合わされていたかを歴史は明白に暴露する。経済的生活に対する教會的で宗教的な統制は、経済的利害關係の対立を公平な視点から調整するものであり、同時に、聖職者の諸勢力と封建的諸勢力との耐え難い同盟でもあった。勃興しつつあった中間階級は、この封建的秩序の正義と不正の聖化を忌々しいものと感じた。そして、その秩序は、それを支持する宗教的權威に立ち向かうことなしには変えられないという必然的結論に彼らは達したのであった。

ヨーロッパにおける教皇の政治統制は、一方では、諸国家の身勝手を「キリストの律法」の支配下に置こうとする努力であった。他方それは、帝国と分かち合い、また、帝国に対して危うげに維持された支配を求めるものであった。帝国とのこの争いにおいて、「世俗的」権力に対する「靈的」権力の優越という申し立ては、「世俗的」支配を確立するための教會的權威の武器として常に用いられた。しかしこの主張は、教皇制の危うい卓越性を維持するために充分なものではなかった。教皇制はまた、たいへんに「世俗的」な外交的また政治的戰略を用いたのである。これらは最終的に、勃興してきたフランスの勢力をドイツの皇帝に対して釣り合いをとるものとして利用するという基本的方策に従うものであった。堂々たる体制の宗教的崩壊は、教皇権力に内在していた宗教的欺瞞に対する反抗によって引き起こされた。政治的崩壊は、もともとは帝国に対して釣り合いをとる勢力として奉仕していた同じフランスの利害關係に教皇権力がますます従属していくことによって引き起こされた。この争いの詳細と複雑さについてはわれわれの目下の関心を超えている。重要なのは、究極的な結果が、神の威光を侵害しようとする歴史的諸支配に対する破滅についての預言者の予言に対応しているのを認めることである。<sup>(32)</sup>

ヨーロッパの文化的生活に対する神学的で宗教的な統制は、教会の経済的で政治的な支配と同様に曖昧にされた。それは一方では、すべての科学と哲学と文化を福音の真理の權威の下に置こうとする努力であった。福音において、部分的真理はその成就を見出し、真理の罪深い墮落は暴露され除去される。他方、その統制は、信仰によってのみ保持される究極の宗教的立場を、人間の所有と、他の知の諸類型に対する權威の道具へと変質させようとする聖職者たちの高慢の表れであった。

別に、運命論者になつて、このようなカトリックの教理の展開全体がキリスト教の思想と生の歴史において実際に不可避のものであつたと見なす必要はない。それは、あらゆる人間の達成に反対し、そこに、自己権力の拡張という罪深い要素を見出す福音の真実の側面に人間の自尊心が抵抗するゆえに不可避なことであつた。その抵抗は、預言者的解釈によつて開示された歴史の問題に対してメシア的希望が提出した解決策の不適切さの中にキリストが到来する前から明らかであつた。メシア的希望は解決策を見出しえなかつた。なぜなら、それは、神を擁護しようとするものであつたが、そこには、希望を持つ者を擁護することが含まれていたからである。その抵抗はキリスト自身の弟子団において明らかであつた。彼らは、勝利のメシアではなく苦しむメシアという考え方に反感を覚えた。<sup>(33)</sup>その抵抗は、罪の問題への答えとして、贖罪よりも、人間の生の不完全さを完全にすると約束した福音の一面面に共感した初期の教会において明らかであつた。

さらに、宗教的生の複雑さ、特に恵みの二重の側面は、人間の傲慢から来る混乱を抜きにしても充分に厄介なものであつた。理性は以下のことを理解するのに困難を覚えずにはいられなかつた。すなわち、それによつてわれわれが歴史の矛盾と曖昧さを超えて立つところの信仰と恵みは単純な所有ではないということであり、それは所有すると同時に所<sub>有</sub>しないものであるということである。また、間違ひなく所有していると主張するとき、信仰と恵みは、表面上はそれによつて解放されたように見える罪の手段となることを理性はなかなか理解できない。これらすべての理由により、キ

リスト教的生において、歴史の矛盾を超える完成を達成しようとする努力は避けがたいものであり、同様に（確かに、現実的な歴史の中の人間という問題であるが）この努力が、まさにその靈的達成の頂点において教会を新たな罪に巻き込むということも避けがたい。これが中世キリスト教の栄光と没落の悲哀である。

#### IV カトリック的総合の崩壊

これらカトリック的総合の達成と欺瞞に対する歴史の応答もまた同様に必然であった。ある意味で、福音の真理が十全に理解されたことは決してなかった。もしくは、少なくとも、より単純な解釈の誤りについての動かしがたい証拠を歴史が提出するまで、教会において福音の十全な真理がはつきりと示されたことはなかった。ここに宗教改革の意義がある。それは、歴史における達成を否定し、またそれに反対する福音の側面がいつそう十全に理解された歴史の場である。この真理は、西洋人の歴史的意識に嵐のごとき激情によって侵入し、キリスト教全体の歴史を変えた。その結果開始された歴史的議論の論争的関心はしばしば、再発見された福音の真理の一方的な提出を引き起こさずにはいられなかった。この一方的な強調において、カトリックの「総合」にまとめられた福音のもう一方の側面は、しばしば不明確にされるか、もしくは失われた。しかし、宗教改革のいかなる論争や他の弱点も、「信仰による義認」という宗教改革の教理にまとめられた洞察の基本的特質を損なうことはなかった。キリスト教信仰についてのカトリック的解釈と宗教改革的解釈のいずれにも不案内な現代人にはまったく意味のないように見えるこの教理は、神の恵みがあるうまいが生と歴史を完成させようとする人間的努力を、キリスト教の核心において決定的に拒絶するものである。信仰義認説は歴史についての預言者的解釈の完成である。というのは、それは、預言者たちが最初に開示したあの歴史的現実の



側面を留保なしに認めるからである。信仰義認説は以下のことを理解する。すなわち、人間の歴史は、自然の移ろいと有限性と、その永遠の源泉と目的との間を恒久的に揺れ動くものであること、また、この状況から逃れようとするあらゆる努力は、その存在の限界づけられた性質を曖昧にしようとする罪深い高慢に人間を巻き込むこと、さらに、人間が「恵みによつて」この事実を知ったとしても、それは罪から免れる保証にはならないということを信仰義認説は理解するのである。

われわれは「信仰によつて義とされ」、また「希望において救われる」のだから、われわれの力によらず、また、われわれの把握を超える生の完成を待ち望まねばならないことを宗教改革は理解する。宗教改革は以下のことを認識する。すなわち、人間存在の統一とは、自然に還るためにその自由を否定することによつて、もしくは、「永遠」へと高まるためにその被造物としての性質を脱却することによつて「救われる」ようなものではない。人間が自然の過程に巻き込まれているとともにそこから自由であるにもかかわらずそうなのである。これは、信仰と希望によらない限り答えのない、人間存在についての最終的謎である。というのは、すべての答えは人間理性の範疇を超えているからである。しかし、これらの答えがなければ、人間の生は一方では懷疑主義と虚無主義に、他方、狂信と高慢に脅かされる。いずれにせよ、人間の生はあらゆる人間的視点の相対性と部分性によつて圧倒される。そして、真理を損なわずに説明できる人間はいないのだから真理などないという結論に至るか、もしくは、人間の生の有限的性質にもかかわらず、究極的真理を持っているなどと偽るのである。

しかし、宗教改革の教理の意味についてさらに深く考える前に、次のことを認めることが重要である。すなわち、「中世的総合」において達成された人間の自尊心と福音的謙遜との奇妙な複合は、宗教改革のみならずルネサンスからも異議申立てを受けたということである。ここ数世紀における精神的生は、これら二つの力の相互作用によつて決定されてきた。現代の文化史家たちは、これら二つの精神的運動を相互に関係づけるにあたつてある困難を感じてきた。宗

教改革とルネサンスはしばしば、教会の統制と迷信からの「解放」をめぐつて同時並行する二つの運動にすぎないものと説明された。またある時には、それらは解放が成功した運動であると解釈された。この場合、ルネサンスのほうがいいと徹底していると常に見なされた。この解釈において論理的順序は時代的順序に一致していない。というのは、ルネサンスは宗教改革より二世紀早く始まったからである。さらに重要なのは、ルネサンスがカトリシズムの中心において展開したということである。十五世紀のヴァチカンのありようは、まさにルネサンス的精神の中心であつた。ルネサンスは宗教改革よりもカトリック的であると同時に、宗教改革よりも「近代的」であるというのが事実である。

この事実は、次のことが認識されなければ逆説的に見えるかもしれない。すなわち、ルネサンスと宗教改革は、中世的総合の崩壊より発する、部分的に相反する歴史的勢力だということである。ルネサンスにとつて、人間の状況についてのカトリックの解釈はあまりにも悲観的なものであるが、宗教改革にとつて、それはあまりにも楽観的である。しかし、カトリック的総合は悲観的というよりは楽観的であるため、宗教改革とルネサンスの間、もしくは宗教改革とカトリシズムの間よりも、ルネサンスとカトリシズムの間のほうがいつそう親和性が高い。ルネサンスは、生の成就のための要件となる、力としての「恵み」を必要としないが、カトリックとルネサンスの完全主義とは比較的連続したものである。ルネサンスは、人間的生それ自体における成就に可能性を見出す。一方、宗教改革は中世的伝統とのいつそう完全な断絶を示す。というのは、「恵み」を、主として人間における「神の力」ではなく、人間に対する神の力（赦し）と解釈するからである。個人の生もしくは歴史の企て全体が、カトリックの恩恵論が暗示する完成の域へと達することができるということを宗教改革は否定する。

ルネサンスは、人間理性の自律の名のもとに、あらゆる文化的生に対する教会の統制に反対し、それによつて近代の文化の発展全体の基礎を据える。宗教改革は、聖書の権威の名のもとに、教会による宗教的思想の教義的統制に反対し、人間的権威は（教會的権威でさえも）福音の真理を所有したり解釈したりする権利を主張することはできないと言



う。福音とは、あらゆる人間的知恵を超えるものであり、人間の解釈は常に福音を（少なくともその細部を）損なってしまうのである。教会のみが最終的真理を解釈し適用する権利や可能性を持つという欺瞞に対するルネサンスと宗教改革の抵抗は、それぞれ独自の正当性を持つ。しかし、それらの抵抗は、経験についての完全に異なった水準から引き出されたものである。

理性の自律の名のもとでのルネサンスの抵抗は、究極的な人間の問題をほとんど意識していない。人間の視点は部分的で有限であることをルネサンスは知っている。しかし、精神の力の伸展によつてこの有限性を徐々に克服しようとするのである。ルネサンスは、有限性と自由の逆説がどれほど必然的に、いつそう深刻な罪の問題をもたらすかを理解しない。それにもかかわらず、その教会的権威に対する抵抗は、それ自身の水準において妥当なものである。というのは、宗教的教義は常に、それが体現する意味についての究極的判断が、意味についてのあらゆる従属的領域にとつて代わると見なす傾向があるからである。その意味の従属的領域とは、人間の精神が自然の偶然的継起をたどることによつて、また、人間の理性に内在する統一の力によりあらゆる現象をある意味の領域に持ち込むことによつて識別し発見するものである。

合理的な知的好奇心を近代の自然科学の精緻化へと向けたことにルネサンス文化の最も偉大な達成があるということとは重要である。というのは、自然研究において、人間の精神は実際にあの神のごとき客観性へと近づくだらうからである。それは、人間精神が人間の歴史の諸事実を研究するときに、愚かにも、また誤つて所有していると想像するところのものである。歴史の分野において、諸事実を観察する純粹な精神などない。あるのは心とない理性のみである。それは不安な自我に有機的に結びつき、人間の生命力についての、互いに競合するさまざまな表現の偉大さや弱さに、または脅かすような危険や約束された助けに、同情や軽蔑、恐れや高慢とともに応答するものである。

教会の権威に対する宗教改革の抗議は、人間の生における意味についてのあらゆる個別また下位の領域を超える究極

的な人間の問題のみを意識する。宗教改革は、人間の生が自らを完成させることはできないことを知っている。また、「この世はその知恵によって神を知ることではできなかった」ことを知っている。さらに、この世は、その一貫性を持つ領域全体についてのある不適切な意味の中心を見出すことによって悪に関与することを知っている。宗教改革は、宗教的教義についての教会の統制の中にある、キリスト教的水準における新たな形式の偶像崇拜を見抜く。ここで、人間的制度は生と歴史を自らの周りに集める。人間的制度がそのことをなすのはまさに、あらゆる真理を超えた真理を「所有する」ことによってであり、また、あらゆる人間的力を超えた力であり、人間の力が自らの限界を認識するときのみ働く「恵み」を施すと見せかけることによってなのである。

宗教改革による、教会の権威に対するものとしての聖書の権威の主張は、その裡に新たな偶像崇拜の危険を宿している。その聖書主義はやがて、古い宗教的権威と同様に、因果関係を探索する人間精神の自由にとって危険なものとなっていく。しかし、正しく考えられた聖書の権威とは、そこであらゆる真理が成就され、あらゆる真理の墮落が否定されるところの福音の真理を擁護するためだけのものである。この権威は以下のような意味において聖書的である。すなわち、聖書はあの救済の歴史とキリストにおけるその完成を含んでおり、この救済史において、人間の企ては総体的に、その限界を、その限界の罪を、また、その問題に対する神の答えを十全に知るに至るのである。聖書が社会的、経済的、政治的、そして科学的知識の権威的大綱となるとき、それは、知についての相対的規準の罪深い聖化の手段として、また、宗教的規範として祭り上げられる美德として利用されることもある。

権威とのこのような争いから現れ出る、自由についてのルネサンスと宗教改革の概念はまた、異なつた水準へと進んでいくが、両者の根底にある生についての概念ほどには、ルネサンスと宗教改革とは互いに正反対のものでない。ルネサンスは主として、人間の生、とりわけ知識への人間の探求の営みを、法外な社会的、政治的、宗教的拘束と統制から解き放つことに関心を持つ。したがってルネサンスは、人間社会における自由への闘いの直接的源泉であり、近代を特

徴づけたものであった。宗教改革において自由とは主として、恵みについての何らかの抑圧的制度の介入なしに信仰によつて神の恵みを受け入れることについての、それぞれの魂の権利と可能性を意味している。宗教改革は、あらゆる社会的状況を超える自由に関心を持ち、専制政治の中もしくは下においてさえ自身を表現できるのである。

しかしながら、「恵み」を施し、神の慈悲を統御し媒介すると主張するその宗教的権威がまた、社会的政治的状況における究極の権威であるとも主張するゆえに、宗教的社会的自由への二つの闘争は接近し互いに支え合うことになる。この事實は、ルネサンスと宗教改革は自由に向けての共通する衝動の異なつた表現であるというような諸解釈に、ある説得力を与える。

宗教的権威に対するルネサンスと宗教改革の闘いは、実際の表現においてよりも根本原則において相反しているにもかかわらず、それぞれの運動から生じた精神の二つの類型間の対照を十分に明らかにしていない。その対照は、「聖化」と「義認」という、恵みについてのキリスト教教理の両側面から明らかにできるだろう。

キリスト教教理の視点から考えるとき、ルネサンスは原則的に「聖化主義者」である。ルネサンスにおいて、預言者のでキリスト教的な意識において表現されている、生の成就とその最高度の可能性の実現への希望に対するあらゆる留保は無視される。カトリックの教理が、「義認」という概念において象徴されるキリスト教の真理の要素を過度に従属的なものにするとなれば、ルネサンスは、その経験において、いかなる現実とも一致しないがゆえに、義認を完全に退ける。この問題に関して、ルネサンスは現代人の精神性にとつて決定的なものであつたと付け加えることもできるだろう。というのは、典型的な現代人は、その教理に含まれているような生と歴史についての真理を一切認めないからである。

しかしルネサンスはさらに先をいく。それは「義認」と「聖化」の逆説を破壊するのみならず、「恵み」という考えをまるごと退ける。というのは、ルネサンスは、善いことについての知識と、善いことをなす力との隔たりを一切認識

しないからである。その問題において、ルネサンスは人間の状況についての古典的概念に意識的に回帰する。人間は自らの裡に、生の最も超越的な目的の成就に充分な（合理的または神秘的な）可能性を持つとルネサンスは信じる。<sup>(34)</sup> ここにおいて同様に、ルネサンスは現代の精神にとって決定的である。この一般的傾向に対する唯一の例外は、「セクト的」プロテスタンティズムの中に見られる。宗教改革諸セクトは、本質的に、宗教改革の用語よりもルネサンスと「完全主義者」の用語で救いを定義するにもかかわらず、恵みについてのキリスト教的概念を鍛え直したのは確かである。敬虔主義的諸セクトは、恵みは個人的完成の実現のために必要とされると信じる。そして終末論的諸セクトは、理想の社会における歴史的過程全体の完成のために神の摂理の介入に依存する。<sup>(35)</sup>

ルネサンスの完全主義が、意識的には人間の状況についての古典的解釈に拠っていたのに対し、無意識裡にはその世界観にキリスト教的で聖書的な要素を加味していたということが観察されるに違いない。ルネサンスは、この要素を抜きにして歴史的過程全体に対する楽観的態度をとることはできなかったであろう。歴史は意味ある過程であり、より高度な実現へと向かっていくとするその歴史観は、聖書的でキリスト教的な終末論に由来するものである。しかしルネサンスは、全体としての近代文化とともに、二つの点において聖書の歴史観を変えた。まず、ルネサンスは、歴史を超越し、それによって歴史の「終末」を示すものとしての歴史の成就に思い至らなかった。そして、究極的な「審判」を、聖書の終末論におけるものとしての「終末」の一部として考えなかった。言い換えれば、ルネサンスは、歴史における曖昧で悲劇的な要素を意識しなかった。または少なくとも、歴史的過程自体によって徐々に取り除くことができないものについて知らなかったのである。こうして、近代のユートピア主義全体がルネサンスの精神に潜在している。近代人の《信条》においてもっとも特徴的にまた堅く保たれている条項である「進歩の概念」は、ルネサンスから必然的に立ち現れた歴史哲学なのである。この結果、人間に対する古典的信頼と、歴史の有意義性に対する聖書的信頼とが結びつけられることになった。しかしながら、歴史には、預言者の聖書的な見方において思い描かれていたものよりも単純

な意味が与えられることが観察されるに違いない。

今日、人間の状況を再評価するにあたつてわれわれが直面する課題の一つは、ルネサンスの世界観における偽りなるものを排除し、真実なるものを受け入れることである。実際に人間の歴史は、無限の可能性によつて満たされている。そしてルネサンスは、古典主義やカトリシズムや宗教改革以上にこのことをはっきり知っていた。しかし、歴史は善と悪の無限の可能性によつて満たされていることをルネサンスは認識しなかった。ルネサンスは、知の完成と、理性の伸展と、自然が次第に征服されることと、（後の発展における）社会結合の技術的伸展を信じていた。歴史の「進歩」に内在するそれらのことはすべて、理性と秩序の力が混乱と悪を段階的に征服することを保証するものであつた。ルネサンスは、あらゆる新しい人間的潜在力は秩序のみならず混乱の手段となりうること、またそれゆえに歴史は自身の問題についての解決策を持たないことを認識しなかった。

ルネサンスがやや無関心な歴史のこの悲劇的側面こそまさに、宗教改革がもつとも十全に把握した歴史の側面であつた。この把握は、カトリックであろうが、世俗であろうが、また、セクト的キリスト者であろうが、そのあらゆる聖化の教理に対する宗教改革の論争に包含されている。宗教改革はそこに、歴史の可能性に対するあまりにも単純な信頼があることを嗅ぎつけるのである。宗教改革の「信仰による義認」という教理は、歴史についての適切な解釈に資する重要な意味を内包しているが、この教理は、決して十分に評価されたり用いられたりすることがなかった。というのは、おそらく、歴史的問題に関心を持つプロテスタント神学の大部分は、その発想を、宗教改革ではなくルネサンスから引き出してきたからである。

しかしながら、歴史上の存在をめぐる究極的問題についての宗教改革の理解は、道徳的そして文化的敗北主義への傾向なしに練り上げられることはなかった（また、おそらくそうできなかった）ことに注意しなければならない。宗教改革は、すべての人間の企てがぶつかる究極的失望を意識することによつて、あらゆる二次的問題への無関心に傾いて

いった。これらの諸問題に直面するとき、すべての道徳的状況は、それが充分に分析されるとき、個人的であろうが集団的であろうが、より高度な成就への際限ない可能性を実際には明らかにする。個人的生における聖化にも、集団的生における社会的完成にも、文化的生における真理の発見にも制限はない。無論、新たな達成の水準においても美德ならびに真理の欠如と墮落がありうるという、一つの制限を除外してのことであるが。

宗教改革におけるこの道徳的悲観主義と文化的無関心は、ルネサンスの力に宗教改革が敗れたことの一つの原因であった。近代の精神的生は、主としてこの敗北によって規定されていることが認識されねばならない。しかしながら、人間存在の二次的問題と直接的可能性に宗教改革が無関心であったことがこの敗北の唯一の原因だったのである。もう一つには、科学や社会的技術や、自然の征服や、近代における人間の可能性の総体的伸展はすべて、生についてのルネサンスによる評価において真実なるものを強調し、偽りなるものを隠すよう運命づけられていたということがある。

近代の状況についてのこの解釈を証明するために、ルネサンスと宗教改革をさらに充分に考察する必要があるだろう。人間の本性と運命についての真理の諸側面においてルネサンスと宗教改革とは相反しているが、なぜ、そしていかにしてその諸側面が人間の本性と運命についての貴重な洞察を示しているかを理解することは特に重要である。もつともその洞察は、ルネサンスと宗教改革の両者が含まれていた中世的総合において鈍らされ曖昧にされた部分もあるが。問題は、両者が相反したり互いに打ち負かしたりすることがないように思い描かれ、また、規定される可能性があるかどうかということである。もしそれが可能であったとすれば、中世的総合以上の高みと深みへと達する、人間の本性と運命についての哲学が現れていたかもしれない。なおかつ、これはまさに現代文化の今日の傾向であるが、冷笑主義と感傷主義、また悲観主義と楽観主義が入れ替わり立ち替わり現れるようなことにも動じない哲学が現れていたかもしれないのである。



- (1) *History of Dogma*, Vol. I, p.48. 「山田保雄訳『教義史綱要』久島千枝、一九九七年参照」アウグスティヌス以前のキリスト教においてパウロ的深みが失われているというハルナックの理解は、ハルナック自身がパウロの思想の意味を十分に理解していないゆえに、いつそう注目すべきものであり、また印象的である。
- (2) バルナバの手紙(七〇―七九年)は、この思想を際立たせている。
- (3) 部分的に曖昧にされたのは「クレメンスの手紙Ⅰ」「バルナバの手紙」「ポリュカルボスの手紙」「イグナティオスの手紙」であり、全面的に曖昧にされたのは「ヘルマスの牧者」「クレメンスの手紙Ⅱ」である。Harnack, Vol. I, p.172 参照。
- (4) 恵みにおけるこの限界は、バルナバの手紙五・九「『彼はまた、彼の福音を宣べ伝えるべき自分の使徒を選ばれたが、この人たちはあらゆる罪をこえて無法な人たちであった。これは、彼は義人ではなく、罪人を招くために来た(マルコ二・一七)、ということを示すためであった。そして(このように使徒を選ばれた)とき、彼は御自身が神の子であることを明らかにされたのであった』と、クレメンスの手紙Ⅱ二・四―七「『それに別の書にも、『私は義人を招くためではなく、罪人を招くために来た』と言われています(マルコ二・一七他)。彼が言われるのは、滅びつつある者たちを救わねばならないということです。なぜなら、大いなる、驚嘆すべきことは、すでに立っているものというのではなく、倒れつつあるものを堅固に据えるということなのですから。そのように、キリストも滅びつつある者たちを救おうと望まれたのであって、既に滅びつつあった私たちを、この世に来て招いて下さり、その多くの者を救われたのでした」において顕著である。『使徒教父文書の訳は、新井献編『使徒教父文書』、講談社文芸文庫、一九九八年による。』
- (5) *Adv. Marcionem*, I, 25. 「『マルキオン反駁』」
- (6) オリゲネスは次のように主張した。「人間は、神の似姿を、自己の精励なる熱意をもって、神を模倣することで獲得すべきである。即ち、像としての身分を与えられたことで、始めから完全になることの可能性が人間に与えられているが、人間

は、わざの成就によって、完全な似姿を自ら仕上げるべきである。』*De princ.*, III, vi, 1. 「オリゲネス『諸原理について』、小高毅訳、創文社、一九七八年、二六八頁参照。」

(7) *Paedagogus*, I, vi.

(8) *De instituto Christiano*.

(9) Hastings Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, p.206.

(10) ハルナックは述べる。「したがって、まさにヘレニズムであるグノーシス主義が、カトリシズムにおいて半分だけ勝利を取めたというのは逆説ではならぬ。』*History of Dogma*, I, p.227.

(11) The Blessed Marcarius of Egypt, *De custodia cordis*, xii.

(12) Homil. In Epist. I and Cor. 15: 1-2

(13) 現在までの何世紀にもわたって、ギリシア正教における完全主義者の思想をたどる機会をわれわれは持たないので、東方教会におけるこの主要な傾向について、一人の現代のギリシア正教会の神学者から引用することには意味があるだろう。彼は言う。「神が聖礼典を通して働くとき、神の働きは単なる一時的な性格や部分的効力しかもたないものではないことを、ギリシア教父たちは間違いないく信じている。神の恵みの力は聖礼典を通して示され、その効力は永遠なのである。」  
Hamlicar S. Alivisatos in symposium, *The Doctrine of Grace*, S. C. M. Press, London, p.267.

現代における最も権威ある正教会の神学者の一人であるクレストス・アンドローストス (Chrestos Androustos) は、聖化という正教会の教理について、最も明解な言葉で述べている。彼は言う。「罪の赦しと義認という二つの要素は、あたかも罪の浄化に聖化が続くように、互いに不可分である。しかし、それらは同じ事柄の二つの側面である。罪の赦しとは、単に罪から自由になるということではなく、実際に罪が消失するということである。神は、罪人を審くにあたって、罪人が罪人であることには変わりがないのに義と見なすのではなく、実際に義なる者とする。義認のわざにおける神の力によって、罪の状態は全面的に取り除かれるのである。……意志の背きにおける罪の原理と基礎は全面的に除去され、悔い改めた意志は神に向けて生まれるのである。」*Frank S. B. Gavin's Some Aspects of Contemporary Greek Thought*, p.227 における、クレストス・アンドローストス "Dogmatike" からの引用。

そのような完全主義者の疑わしい主張がもたらす道德的帰結と精神的混乱に反対する証人として、トルストイを持ち出



すことには意味があろう。『懺悔』において彼は記している。『正教会』——私には、この言葉で、何人かの毛深い男どもしか思い浮かばない。おそらく自信過剰で、勘違いした、無知で、ダイヤのパナギア「主教が着用するメダルで、聖母マリアの画像がはめこんである」をあしらひ、絹とビロードで身を包み、主教とか府主教とか呼ばれている輩である。その上また、何やら機密を執行するふりをして人々から金を巻き上げるのに忙しい、何千人もの毛深い男ども。そこには謙遜の代わりに尊大さがあり、清貧の代わりに贅沢があり、罪の赦しに代わって憎悪と争いがある。そして、彼らは皆、お互いを否定するくせに、自分自身のことは否定しないのである」。

このような非難は完全に公平なものではない。なぜなら、トルストイは、さらに厳格な方策が採られさえすれば人間は罪から自由になることができると確信する、セクト的教派に属する完全主義者だったからである。歴史における存在という要素はどこまでもあるのだということを、彼は、聖礼典を重視する完全主義者と同様に、ほとんど理解していなかった。

- (14) 『人間の本性と運命』第一巻第六章参照。

- (15) *On Grace and Free Will*, xvii, 32. 「小池三郎訳「恩恵と自由意志」、『アウグスティヌス著作集』第一〇巻、教文館、一九八五年、六五頁参照。訳文、ですます調を、である調に改変。」

- (16) *On Man's Perfection in Righteousness*, Ch. 19. 「金子晴勇訳「人間の義の完成」、『アウグスティヌス著作集』第九巻、教文館、一九七九年、二六九頁参照。」

- (17) *Enchiridion*, lxiv. 赤木善光訳「信仰・希望・愛（エンキリディオ）」、『アウグスティヌス著作集』第四巻、教文館、一九七九年、二六五—二六六頁参照。」

- (18) *On Man's Perfection in Righteousness*, Ch. 20. 「金子晴勇訳「人間の義の完成」、『アウグスティヌス著作集』第九巻、教文館、一九七九年、二七三頁参照。」

- (19) "*ecclesia qualis nunc est*" and "*ecclesia qualis tunc erit*." *De civitas Dei*, Book XX, Ch.9. 「服部英次郎・藤本雄三訳『神の国』(五)、岩波書店、一九九一年、一五六頁参照。」

- (20) *Retract*, II, xvii. 「坂口昂吉訳『再考録』『洗礼論全七巻』、『アウグスティヌス著作集』第八巻、教文館、一九八四年、四〇九頁参照。なお、訳本においては『再考録』第二巻一八章(四四章)となっている。」

- (21) グア司教は、アウグスティヌスは可視的教会という考えや、救いはただ教会のみによるという信念や、「教会を母としない

者は神を父とすることはできない」という確信を創出したわけではないと正しくも述べている。これらの確信において、アウグスティヌスは、単にカトリックの一般的遺産に参入しただけなのである。Charles Gore, *The Church and the Ministry*, pp. 13ff.

A・ロバートソンは、アウグスティヌスが可視的教会という考えを創出したわけではないと述べるゴアに同意し、「アウグスティヌスは不可視的教会という考えを創出したというほうがより真実である」と付け加えている。A. Robertson, *Regnum Dei*, p.187.

教会についてのアウグスティヌスの留保は、不可視的教会という宗教改革の思想を確かに含んでいる。不可視的教会は、歴史的教会を神の審判の下に置く手段となった。それはちょうど、彼の教会についての基本的な、留保なしの考えが彼の時代の前後において一般的に認められたカトリックの信念に合致するのと同様である。

(22) *De civ. Dei*, Book XX, ch.9. 「服部英次郎・藤本雄三訳『神の国』(五)、岩波書店、一九九一年、一五六―一五七頁参照。』」

(23) Thomas Aquinas, *Treatise on Grace*, Quest.109, Art. v. 「稲垣良典訳『神學大全』第一四冊、II―1、創文社、一九八九年、八三頁参照。』」

(24) カトリックの教理は決して、救われた意志と神の意志との絶対的な一致を主張しているわけではないが、本質的一致を主張していることは強調されねばならない。

アキナスは述べる。「習慣的徳の賜物は、それによつてわれわれがもはや神的扶助を必要としなくなるためにわれわれに与えられたのではない。というのも、いかなる被造物も、神から受けた善のうちに神によつて保たれることを必要とするからである。」「前掲稲垣訳では、問題一〇九第九項の一〇〇頁。』」

しかし彼は言う。救われた状態においては、「人は、理性に根ざす、すべての大罪を避けることが可能である。しかし、人間は、感覚的部分のより低い欲求の墮落のゆえに、すべての小罪を避けることはできない。すなわち、確かに理性はそうした(墮落した欲求の)個々の発動を抑制することはできるが、すべての発動を抑制することはできないのである。なぜなら、その中の一つに対抗しようと努めている間に、おそらく他の一つが生起してくるからである。」「同上稲垣訳では、問題一〇九第八項の九四―九五頁。』」この図式によれば、人間の意志と神の意志との一致はほとんど完全であり、残る唯一の罪は、意志という水準の下位にある気まぐれな衝動によつて引き起こされる。この概念は、聖書的というよりは純粹に

古典的なものと思われる。しかし、「意志と衝動という」この二つの総合は常に、能う限りの完全な調和がとれている。こうして彼は、下位の欲望の脱線は、神の意志への完全な従属の欠如に帰せられると主張することによって、この残余の罪についての解釈を、純粹に古典的な意味合いから救い出す。「人間の理性が神に従属する状態に置かれていない限り、理性の働きそのものにおいて多くの秩序の乱れが起ることが帰結するのである」。「同上稲垣訳では、問題一〇九第八項の九五頁。」 *Treatise on Grace*, Quest. 109, Art. ii よろ。

- (25) St. Bernard of Clairvaux, *Concerning Grace and Free Will*, Ch. iii. Trans. by Watkins Williams, SPCK. 「梶山義夫訳「恩恵と自由意思について」、『中世思想原典集成10』、平凡社、一九九七年、五〇二―五〇五頁参照。」

- (26) トリエント公会議、法令 xxxii. 「原文の注では xxvii となっている」。トリエント公会議が、宗教改革に反対して自らの立場を定めることにおいて常に誤っていたという印象を造り上げるのは間違いない。トリエント公会議はたびたび、宗教改革における道徳的敗北主義や無律法主義への傾きに反対して、恵みとは正しい者の力であったとして、恵みの逆説の一面面を正しく擁護しようとしていた。こうして、法令 xx. は正しくもプロテスタントの無律法主義に向けられている。「イエス・キリストは信頼すべき救い主として人間に与えられたものであって、従うべき立法者として与えられたものではない」と言う者は排斥される」。

法令 x. は、恵みとは赦しのみであるという考えに對して、同様にまったくもたぬ反論をしている。「人が義とされるのは、キリストの義の転嫁または罪の赦しだけによるものであって、聖霊によって人の心に注入され、そこに内在する恩恵と愛はこれに無関係である、またはわれわれを義とする恩恵は神の好意にすぎない」と言う者は排斥される」。

- (27) 法令 xviii.

- (28) Lectures On Justification, p.83. イングランド教会の立場は、決してローマ・カトリックの立場と大きく異なっているわけではないことは付け加えてよいだろう。イングリッド教会の神学者による、恵みについての最高の論考の一つにおいて、ロバート・C・モバーリー (Robert C. Moberly) は述べる。『義認することと『義しい者にする』こととの間に、また、人間が、神の真理により義であると宣せられることと、神の真理において義であることとの間に原理的区別はない』。 *Atonement and Personality*, p.335. モバーリーの著作は、恵みと人格の自由との関係についての見事な分析である。

- (29) この称号はインノケンティウス三世から始まった。初期の世紀において、キリストの代理人とは聖霊のことであり、教皇

はペテロの代理人にすぎなかった。

(30) I コリント二二章

(31) ローマ七・二三

(32) この文脈において、以下のことが関連してくるだろう。すなわち、「彼らは自らの心を神の心としている」がゆえにこの世のすべての国に破滅が訪れるというエゼキエルの印象的な預言が、「私の群れを養わず、自分自身を養っている」ゆえに、「イスラエルの牧者」という霊的指導者たちに破滅が訪れるという予言によって終わることである。エゼキエル三四・八

(33) マルコ八・三一―三八参照。

(34) 初期のイタリアのルネサンスは、この人間の可能性への信頼を多くのかたちで表現した。「私は自分自身を造り上げた」とポンターノ [Giovanni Pontano, 1429-1503] は言った。「人間は自ら意志するいかなるものをも造ることができる」とアルベルティ [Leon Battista Alberti, 1404-1472] は宣言した。「われわれの精神の本質は普遍的である」とパルミエリ [Matteo di Marco Palmieri, 1406-1475] は豪語する。そして、フィチーノ [Marsilio Ficino, 1433-1499] は、「人間はいかなるところをも探求し、いつでも神のごとくなることができる」と信じた。

人間の力についてのこの主張は、後期ルネサンスにおいてはそれほど意識的もしくは明白ではない。なぜなら、恵みについてのキリスト教教理に反対してそれを述べる必要がもはやなくなつたからである。

(35) セクト的キリスト教とルネサンスの精神との関係については、次章においてさらに十分に考察する。