

Title	近代文化における人間の運命をめぐる論争：ルネサンス 『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第六章
Author(s)	ラインホルド, ニーバー 鈴木, 幸・訳
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.58, 2014.11 : 171-201
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5316
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

近代文化における人間の運命をめぐる論争——ルネサンス

『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第六章

ラインホルド・ニーバー

鈴木 幸・訳

《訳者まえがき》

* 本稿は、Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II: *Human Destiny* (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), Chapter VI: The Debate on Human Destiny in Modern Culture: The Renaissance of 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」(二〇一―二〇一三)の一環として開始され、その後も継続されているニーバー翻訳研究グループで検討され、まとめられたものである。今回は、鈴木幸が下訳を担当し、柳田洋夫、松本周、高橋義文、鈴木幸の四名による検討を経たものである(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・ご意見を頂いて、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、原則として、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

われわれは、キリスト教信仰という光において人間の状況を分析することによって次のような確信に至った。すなわち、ルネサンスと宗教改革の両者が、人間の歴史的事実の可能性と限界についての適切な再定義へと踏み込むに違いない洞察を含んでいることである。この分析を効果的になすためには、近代文化においてルネサンスが宗教改革にほぼ完全に勝利したことによって不十分な結論に終わってしまった議論を再開する必要がある。この勝利は強烈であったため、宗教改革の最も特徴的な洞察が、プロテスタント・キリスト教における大部分の意識にさえ敗れ去ってしまった。近代のプロテスタント主義はしばしば、信仰による義認の教理が解答となるような究極の問いに対して、カトリック・キリスト教や世俗文化よりもはなはだしい無関心と無知を露呈している。カトリックはこの問題をあまりにも簡単に解決してしまったかもしれないが、その問題を忘れることは決してなかった。一方、世俗的な精神は、歴史の避ける

ことのできない相対性と失望について、多くの近代プロテスタント主義における完全主義的前提よりも寛大に、健全な常識を認識するようたびたび促されてきた。世俗的な精神はしばしば、世俗化された義認の教理を発展させて、歴史における失望という問題に対応させる。一方、自由主義プロテスタントは依然として、感傷的で実体のない歴史の希望に陥っている⁽¹⁾。

人間の運命をめぐる論争に関して、自由主義プロテスタントは概ね宗教改革側よりもルネサンス側に属している。

イングランド教会における精神的な状況は、他の教会のルネサンス型とも宗教改革型とも一致しない。イングランド教会の三九箇条と『祈祷書』は宗教改革の神学と敬虔によって特徴づけられているが、宗教改革の特徴的洞察はしばしば曖昧にされている。ここ数世紀におけるアングリカン・コミュニオン「イングランド教会のゆるやかな世界的連合体」の精神的な緊張は、カトリック的強調と前ルネサンス的リベラリズムとの間のものであり、後者は少なくとも、イングランド教会の教父学へのこだわりに由来するところがある。イギリスの古い大学においては古典学が重視され、イングランド教会の聖職者は神学固有の研究よりも大学での一般教養の訓練に依拠した。そのことによって、イングランド教会の思想的な内容が増大し、聖書的立場と古典的立場の対照が内にあるような問題は曖昧にされがちになった。

したがって、イングランド教会内の論争は、アウグスティヌス以前の神学とアウグスティヌス以後のカトリシズムとの間のものである。この論争では両者が強い完全主義的傾向を示している。前者は近代的自由主義に親和性があるが、『祈祷書』の敬虔とキリスト教の歴史による感化によつて、この半ペラギウス主義が世俗化を免れている。一方、『祈祷書』の宗教的な内容は普遍的な源泉であり、さまざまな仕方て教会の考え方に影響を与えている。「わたしたちの中に健やかさはありません」と敬虔な信徒に告白せしめる「一般の告白」の祈りの精神に、どれほど多くの説教が反抗し、また鼓舞されてきたか測り知れないほどである。

イングランド教会の思想の最も悪いところは、リベラルな道德主義と伝統的敬虔とがないまぜになっているところである。また、その最も良いところは、恵みについてのキリスト教教理のあらゆる側面を、とりあえず他の諸教会よりも誠実に結びつけているところである。

確かに、ルネサンスと宗教改革に関する議論は改めてなされなければならないと思われる。しかしそれは、人間の状況を定義する際に、ルネサンスが全面的に誤っていて宗教改革が全面的に正しかったということの意味するものではない。ただ、両者の争いの結果が暗示するほどルネサンスが正しかったわけではなく、また、宗教改革が誤っていたわけでもないということなのである。この議論は実のところ、「弁証法神学」の登場とともにすでに再開されていた。この神学は近代文化に対する全面的な抵抗の一部であった。その頃、第一次世界大戦によって、人々は、当時の歴史の事実が、当時の文化についてのかげらの解釈と食い違っているのではないかと疑念を持つようになった。しかし不幸にもこの神学運動は、ルネサンスが全面的に誤っていて、宗教改革が全面的に正しいという前提から出発した。この確信を詳しく説明するにあたって、この運動は、宗教改革が保持してきた生の聖化と成就の強調を抑圧するほどに、宗教改革的思考の最も消極的側面を強調した^②。その結果、カール・バルトによって始められた神学運動は、深く教会の考えに影響を及ぼしたが、それは否定的にでしかなかった。そして教会の外の思想に挑むことは全くなかった。その神学運動は、ルネサンス文化における正しいものをあまりにも完全に無視したので、その中にある誤ったものにも異議申立てをなしえなかった。

ゆえに、別の方策でルネサンスと宗教改革間とに関する議論を再開すること、そして、ルネサンスが誤りであったと宣告する前に、生と歴史に関するルネサンス解釈において、何がキリスト教的で、何が真実であるのかを見極めることが必要であると思われる。

II ルネサンスの意味

精神的運動としてのルネサンスが最もよく理解されるのは、それが人間の実存の限りない可能性をこの上なく肯定したものであり、また、歴史には意味があるという感覚を再発見したものであると見なす場合である。この肯定は多くの型を取るが、そのすべてが運動の基本的衝動と同等に一致しているわけではない。しかし、ルネサンスには総じて、歴史家が多様な哲学的、宗教的、社会的運動を、ルネサンスという一つの歴史区分の中に置くことを正当化する十分な一貫性がある。それらの多様な運動とは、初期イタリアのルネサンス、デカルト的合理主義、フランス啓蒙主義、また、進歩というリベラルな思想やマルクス主義的大転換、そして、セクト的完全主義や世俗的ユートピアニズムなどである。これら多種多様の表現すべての中に統一的原理がある。それは、歴史における生の成就への衝動である。聖書的として宗教改革的思想による条件や制限なしに生は成就されうるといふ考えは、二つの異なる源泉から生じる。その一つは、人間の可能性についての古典的確信から生じるものであり、もう一つは、生の聖化と成就への聖書的・キリスト教的衝動、特に歴史自体の成就への聖書的・終末論的希望から生じるものである。

これら二つの源泉は、まさにルネサンスという言葉の二重の意味を決定する。ルネサンスが、古典学と、人間の状況についての古典的観念への意識的な回帰であるように、「ルネサンス」という言葉が意味するものは、学問一般、特に古典学の「再生」にすぎないことはいつそう明らかである。これは、最も近代的な文化史において認識される意味合いではないが、この言葉はより重大なことも意味した。それは、世界と人間社会の再生をも意味したのである。それは、キリスト教的終末論の希望の表現であった。このより深遠な意味は、古典学の再生という意味ほどには意識されて

こなかつたかもしれない。しかし、少なくとも初期ルネサンスにおいては、「ルネサンス」のより深遠で広範な意味合いは、その言葉と運動が暗示する意味についての後世の理論よりもいつそう明らかであったことに気づかねばならぬ。³⁾

個人そして歴史の成就というルネサンス的概念は、ある程度カトリック時代の資産によるものであった。個人の生には無限の可能性があるというルネサンスの思想は、表向きには古典的概念に基づいていた。しかし、これら古典的概念がカトリック的合理主義に完全に敗北することは決してなかつた。そしてそれは、カトリック神秘主義と修道院生活の完全主義における固有の力で自己表現をした。途切れることのない線が中世の神秘主義者からプロテスタントの敬虔主義者へと続いている。歴史の成就というルネサンスの考えは最終的に、十七世紀と十八世紀における「進歩」という思想にまで練り上げられるが、少なくともその一部はフランシスコ会の急進主義に由来するものであった。

フランシスコ会の敬虔は十三世紀に起こったが、それは、修道院の完全主義の最後の絶頂期であり、また、歴史の成就という新たな感覚の始まりであるという特質を備えている。フランシスコ主義の個人的完全主義という魅力は、福音的倫理の絶対主義に由来するものであって、伝統的な中世の修道院生活にある程度特徴づけたところの、世俗を否定する二元論と神秘主義によるものではない。フランシスコ主義には、歴史は力動的で有意義なものであるという感覚があり、それは地上における神の国の設立へと向かうが、そのような感覚は、フィオーレのヨアキムの終末論と、フランシスコ会における聖化という思想とが融合した結果であった。フィオーレのヨアキムは、カトリックの教理が教会と神の国とを同一視したことに由来する静的歴史概念に異議申し立てをした最初の中世の思想家であると見てよいだろう。ヨアキムによれば、世界の歴史は三つの時代、つまり、父なる神の時代、子なるキリストの時代、そして聖霊の時代に区分される。子なるキリストの時代はフィオーレのヨアキム自身が生きた時代でもある教会の時代であり、それは終わりに近づいていた。しかしかれは聖霊の時代を待ち望んでいた。それは、カトリックの秘蹟の中に約束としてのみ含まれ

ていたキリストの律法がひそかに成就される時であった。

フランシスコ会の急進派は、ヨアキムの終末論的希望はフランシスコの生の完成において実現していたのだとし、また、その希望は、フランシスコ会の修道院生活が確立する理想的秩序において成就されるであろうと主張した。ペトルス・ヨアニス・オリヴィイのような形態の「霊的なもの」という考えは、神秘主義の無歴史の敬虔から世に現れ出した歴史意識と見なされる。かれはキリスト教の教義におけるキリストの中心性にまさに挑んだフランシスコの精神的卓越性をたびたび主張した人物であった。中世的総合における古典的要素と教会的要素によって長く隠されてきた聖書の終末思想が再度真価を発揮したのは、まさにこの点においてである。オリヴィイによれば、歴史自体が救済史(Helsgeshichte)である。歴史的過程自体に救済の力があるという近代的確信は明らかに、フランシスコ会的靈性の思想の中に萌芽的形態として存しているのである。⁽⁴⁾

フランシスコ会の神学者は、個人の完成への衝迫と歴史の成就への希望をルネサンスにもたらした。フランシスコ会の最も偉大な神学者であるボナヴェントゥーラは個人の完成とルネサンスとの優れた仲介者で、ロジャー・ベーコンは歴史の成就とルネサンスとの優れた仲介者であった。ボナヴェントゥーラの言う「完全なる愛をこめて神を愛する人は、神へと変えられる」という野心的な言葉は、ルネサンスの「反抗心」へとこだまし、また、たびたび世俗化されてルネサンス的「反抗心」となった。ボナヴェントゥーラは、人間が恵みに依存することを意識し続けた。一方、ルネサンスは、人間の本性に備わった驚くべき知的能力を、ルネサンス文学が称賛したところの人間の生の限りないあらゆる可能性の源泉と見なした。それにもかかわらず、フランシスコ会の完全主義とルネサンスの希望との関係は実際にあつた。

ロジャー・ベーコンは経験的学問への情熱を持っていたが、そのことによつて、近代の歴史家はたびたび、中世の冬における新しい時代の春の兆しとしての「最初の近代」としてかれを賞賛してきた。しかし、終末時に現れるであろう

反キリストという危機に立ち向かうための武器を供給する最高の手段として、かれがいつも学問を第一に正当化していたわけではない。フランシスコ会の終末論と学問への新たな情熱が、ベーコンの思想の中で統合されているのである。ゆえに、歴史は力動的なものであつて、今においても未来においても成就へと向かつていくという感覚は、キリスト教もしくはフランシスコ会的でヨアキムのものを純粹に起源とするわけではないのも当然である。ルネサンスという覚醒全体、また、新たな力と可能性というルネサンスの感覚は、歴史の成就という感覚を自然に発生させた。しかし、キリスト教の終末論的前提がなければ、ルネサンスが表向きに立ち戻る古典的概念は、以上のような傾向に適した手段を備えることはなかつたであらう。

実際に、個人と政治の再生というダンテの展望において、また、眠りからの目覚めというペトラルカの象徴において、そして、フランシス・ベーコンの『ニュー・アトランティス』、トマス・モアの『ユートピア』、そしてカンパネラの『太陽の都』など後期ルネサンス作品のユートピアについての描写において、新しいものと古いものとは奇妙に入り混じっている。フランシスコ会的終末論の響きは、ローマを統一したカルロ・リエンゾの政治的救世主気取りや、フリードリヒ二世のばかげた救世主意識においてさえ見られる。フリードリヒ二世の救世主気取りゆえに、教皇はかれを反キリストとして告発したのであつた。

ルネサンス精神における個人という感覚の高まりと、個人の生の可能性を最大限成就することへの衝動については、もう一つの関連から考えられてきた。^⑦ ゆえにここでは、キリスト教の終末論的概念が進歩という近代的思想に変質してゆくという歴史理論の展開を説明することによつて、ルネサンス思想の見取り図を完成させる必要がある。

この展開を主としてもたらししたのは、理性の発展、知識と経験の蓄積、そして合理性による自然の征服ということへの新たな信頼であつたことは疑いない。このような歴史的動向において、合理的な人間に対する古典的な信頼は、古典文化の歴史的悲観主義から切り離され、歴史的楽観主義の手段とされた。^⑧ デカルトの場合のように、歴史の意味をめぐ

る問題が意図的または明確に考えられなかったときでさえ、科学への情熱は歴史的楽観主義と微妙に結びついている。⁽⁹⁾

歴史を進歩させる力としての理性へのこの信頼がいかなる形を取ろうとも、その諸形態のすべてが統一的な哲学的傾向を表している。進歩の概念の基礎となる哲学を導く原理は、内在するロゴス (logos) の原理である。それは永遠なる形として歴史を超越するとはもはや信じられていないが、歴史の中で働き、その混沌を徐々に理性の支配下に置くと考えられている。時には、フィヒテとヘーゲルの思想におけるように、この概念は一つの形而上学的構造の一部として深く捉えられている。そして歴史は、フィヒテの思想におけるように、背進する理性的自由の目標に漠然と似たものになる。または、ヘーゲルの思想におけるように、歴史は、絶対精神の自己意識の段階的發展である。時にはフランス啓蒙主義におけるように、歴史的楽観主義はただ以下のような確信に拠るだけである。つまり、理性は個人の美德を生むとか、社会の進歩を妨げる迷信を壊すとか、⁽¹⁰⁾あるいは愚かな政府よりも賢い政府を生じさせるというようなことである。⁽¹¹⁾時には、特に、後期ルネサンスよりも浅薄な十八世紀の啓蒙主義における希望は、合理的に自然を征服することが肉体的幸福を高め、肉体的快適さを増す、という考え方につまるところ基づくことになる。⁽¹²⁾

近代的信条における最も支配的で特徴的な項目としての進歩の概念は、あらゆる哲学をその道具として使うことができるほど強力であるにもかかわらず、内在するロゴスという原理への基本的な信頼が、本来の意味で変わることは決してない。十九世紀において、ダーウイニズムが歴史的楽観主義の傾向を表現するために用いられている時においてさえ、そして適者生存という生物学的概念が歴史的楽観主義の担い手となる時でさえ、ロゴス原理のまさに自然主義的改訂版が有効なのである。なぜなら、自然における生存法則は調和と進歩の力として考えられ、その力は、歴史の最も悲劇的な争いでさえも歴史を前進させる手段へと変える力だからである。

初期ルネサンスから十八世紀までに考えられていたような進歩の教義全般に、十九世紀も二十世紀も何一つ重要なものを付け加えはしない。近代の大部分の社会学的歴史的な哲学はこの概念を当然のことと見なし、コントやスペンサー

の思想に由来するか、少なくとも似ているというふうに説明している。

進歩というこれら近代的概念とキリスト教的終末論とが関わるのは、どちらの場合も、静的で退行的というよりは力動的に歴史が表現されているということにおいてである。¹³ 両者の違いは二通りある。第一の違いは、ルネサンスが生の成就を、個人の生であろうと歴史全体であろうと、「恵み」なしに考えていることである。ルネサンスは個人の生を成就させるための力が注入されることや、歴史の成就において「摂理」が働くことを必要も期待もしない。ルネサンスにおいては自然の「法則」と理性の「原則」が摂理の代わりとなる。それらは歴史の発展を保障するゆえに、歴史全体に意味を与える。ルネサンスは力という問題に取り組まない。なぜなら、ロゴスや理性や律法、または生を形づくるといふ原理も、その支配下では必然的に歴史に活力をもたらすという古典的命題を受け入れるからである。

第二の違いは、さらに重要なものである。ルネサンスは歴史を動的なものと思わず。しかしたいいていの場合、歴史の中に二重の原動力を無視する。ルネサンスは、すべての発展が善の向上を意味すると考える。ルネサンスは、人間の実存のため高められた潜在能力のすべてが、悪の可能性を示す場合もあることを認めない。この違いは、キリスト教終末論において歴史の「終わり」は審判であり成就であることを象徴する。近代的概念は、終わりを成就とのみ見なす。¹⁴ 時には、それはただ夢想的であり、自然と歴史の制約内において無制約の善が実現することを期待する。しかしたとえばフイヒテの思想にあるように、¹⁵ 無限背進的な目標の概念がある時でさえ、歴史的なものとの永遠なるものとの間の関係は、第一に「生成」と「存在」との関係であると見なされる。あらゆる達成水準において、永遠なるものに反して歴史的存在が巻き込まれても意味がない。この悲劇的概念はキリスト教信仰において、全歴史がさらされる「最後の審判」の教理として表現される。

歴史的なものとの聖なるものとの矛盾は、ある避けがたい傾向から生じる。それは、歴史の体系についての不十分な中心や源泉や目的ではない自己や個人や集団によって、誤った意味の体系を完成しようとすることである。それは、歴

史の意味についてのあらゆる個人的そして集団的な把握と理解に伴うものである。

近代の歴史解釈が、ほぼいつでも偶発的な誤りと誤算の中にこのような傾向をさらけ出すという事実には、興味深い悲哀がある。その歴史解釈は、自らの時代や文化を、さらには自らの哲学さえも、生と歴史と歴史の最終的成就と同一視する。これはまさに、近代的歴史解釈が、その解釈の基本原理において考慮しなかった、もしくは軽視していた誤りである。いかなる哲学もこの誤りを完全に回避することはできない。しかし、以下のことを理解する信仰に基づく哲学もしくは少なくとも神学を持つことは可能である。つまり、誤りは犯されるものであり、その誤りは、神の威光を否定する歴史のあらゆる前提と似ているということである⁽¹⁶⁾。

一六八七年にフランス人歴史家のシャルル・ペローが次のように言った。「われわれの時代はある意味、完全のまさに頂点に到達した。そしてここ数年は進歩の速度が遅くなり、もはやほとんど進歩を感じないほどである——夏至が近づくともはや日が伸びなくなるようなものである——ゆえに、将来の世代をうらやまねばならないような事柄はおそらくそれほど多くないだろうと思えることが嬉しい⁽¹⁷⁾」。

現在における歴史の成就がいつでも求められるわけではない。その深いところにおいて、近代の歴史哲学は、現在よりも未来のほうを神の代理人として、現在を裁き開放する神の働きを担うよう未来に要求する。このようにして、歴史の成就是特定の時代や文化ではなく、ただ一般に人間の傲慢を表す。しかし、このような形においてさえ、未来はたいてい現在の延長としか見なされない。そして、現在における達成とは相反するであろう歴史的発展が期待されることはない。

要するに、歴史の近代解釈においてよく見られる最も嘆かわしい誤りは、歴史の進歩を単純に理解しすぎることである。この解釈は、歴史を力動的に考える点では正しい。個人的そして集団的人間存在の漠然とした可能性に対するその理解は、カトリックと宗教改革の対応する概念よりも深みのあるものである。そしてこの洞察は、人間の運命の問題を

再び整理する時には考慮されるべきである。しかし、歴史の力動的側面を単純化しすぎて考える点で間違っている。この近代的解釈は、あらゆる歴史の活力に対して、「形」と「秩序」の支配がさらに強まることを願う。そして、以下のこと、すなわち、歴史は、まさに秩序を増進した力による混沌の可能性の増大を避けて秩序を増進する方向へ進むことはできないことを認めようとしないのである。

III セクト的プロテスタンティズムとルネサンス

セクト的プロテスタンティズムを考慮せずにルネサンスの靈性についての議論を締めくくることはできない。セクト的プロテスタンティズムとは、歴史に対するルネサンスの基本的態度との顕著な親和性を示すプロテスタンティズムの一形態である。プロテスタントの諸セクトは宗教改革と同時に起こったものであるが、宗教改革の教義とほぼ完全に对照的であるという理由から、カトリシズムに批判的である。プロテスタントの諸セクトは、カトリシズムが主張する完全主義には抗議しない。かれら自身、常に途方もない完全主義者である。プロテスタントの諸セクトがカトリシズムをとがめるのは、かれらが主として次のようなサクラメンタリズムを疑うからである。すなわち、偽の完全主義を実現させ、何の痛みも伴わずに罪人の魂に恵みを「パイプで送り込み」、⁽¹⁸⁾注ぎ、そのようにして新しい生へと向かわしめる変化を引き起こすことに失敗するようなサクラメンタリズムである。

セクト的プロテスタンティズムは、中世の神秘主義に共通した起源を持つものであるが、ルネサンスよりも聖書の源泉から影響を受けている。しかし、セクト的プロテスタンティズムは、生と歴史の完成に対する共通の衝動を表す。

より詳しくセクト主義の特質を探るために、セクトを二つのタイプに区別すること、もしくは、セクト主義における

二つの衝動を少なくとも区別することが有益である。それは、(a) 敬虔主義的セクトにおいて示される個人の生の完成への衝動と、(b) 特に再洗礼派と社会的に過激なセクトにおいて示される歴史の成就への衝動、の二つである。

a. 敬虔主義的セクト。敬虔で神秘主義的なセクトは、神秘的要素と聖書の要素をさまざまな割合で組み合わせる。神秘的要素の最も強いところでは、贖いは、ある生の原初的統一性の回復と考えられており、それは瞑想によつて達成される。聖書の要素の最も強いところでは、回心が「恵み」によつてなされる。恵みは、伝道を熱心に進めるセクトにおいて最も強調される。ここでは、回心の経験は、自己におけるある内なる力の発達というよりは、古い罪深い自己の壊滅と、聖霊によるその再建と見なされる。少し後の時期のメソジスト派の敬虔で福音主義的なセクトは、魂がキリストの霊と向き合うことによつて回心への転機が生まれるという方策を最も一貫して主張した。この転機は自己全体に影響を及ぼし、聖霊の「力」によるいつそう高い水準における自己の再建を可能にする「神の悲しみ」である、あの創造的絶望を生み出すのである。

セクト的キリスト教に見られる完全主義者の衝動は、アウグスティヌス以前のキリスト教からわれわれが学んできた論理と同じ論理によつて知ることができる。それは、次のジョージ・フォックスの言葉のように大げさに表現されることもある。「というのは、私が語り合つたあらゆるキリスト教世界のセクトの人々の中に、神の似姿であるアダムの完全さに達したとか、墮落以前のアダムの罪なき義しきと聖性に達したなどと言えるような者はいなかったからである。また、アダムがかつてそうであつたような純潔に達したなどと言えるような者もいなかった。というわけで、預言者や使徒たちが与つていたのと同じ力や霊に、この地上において達したとは言えないのに、どうしてかれらが充分にキリストの水準まで成長したなどと言えるだろうか」⁽¹⁹⁾。

セクト的完全主義者は常に、聖書の宗教において聖化と義認の逆説を壊す危険の中にある。その恵みの経験はひたすら「われわれの内なるキリスト」(Christus in nobis) として考えられていて、「われわれの外なるキリスト」(Christus

pro nobis)ではない。ジョージ・フォックスと同様に、セクト的完全主義者の多くは次のように想像する。すなわち、正統的キリスト者は、カトリックであろうとプロテスタントであろうと、完全に達することができない。なぜなら、かれらはひとえに努力不足であるか、完成を十分な厳格さと一貫性を備えたキリスト者の生の目標であるとは考えないためである。⁽²⁰⁾

セクトの教理の根底にある人間の本性の概念をわれわれが学び、そこに表現されている神秘的、合理的、そして聖書的な要素を区分するならば、完全主義者のな救済の概念は、人間の本性についてのかつての概念と密接に関係し、またそれに依存していることが明らかになる。この概念は、あらゆる段階で聖書的思想からさまざまに度合いの影響を受けているが、本質的には神秘的もしくは合理主義的である。古典的そして中世的神秘主義と同様に、敬虔主義は、時間から解放されうる、人間の本性にある普遍的な神的要素を信じている。罪は精神の結果であり、あの自由においてのみ可能であるという逆説についての理解はほとんどない。救いについての完全主義者のな概念は、精神を人の中にある神的性質と見なすからである。⁽²¹⁾キリスト教教理における象徴という観点から言うならば、この誤りは、人における神の似姿と神そのものとの錯謬と定義されうる。敬虔主義的で終末論的なセクト主義の生みの親であるハンス・デンクは主張する。「神の国はあなたがたの中にある。だから、自己自身の外を探する者は、決して神の国を見つけれないだろう。神と離れては、誰も神を探することも見つけることもできないのだし、また、神を探する者は、実際のところ、すでに神を得ているからである」。⁽²²⁾

「内なる光」や「隠された種」という概念は次のことを常に示唆する。すなわち、人間の生における神的要素は、意識の最も深い段階もしくは心の最も高い段階において見出されうるということである。この概念は、より神秘的な場合もあれば、より合理的な場合もある。セバステイアン・フランクは、純粹に神秘的な意味合いをこの言葉に託している。かれは主張する。「この内なる光は、神の言葉そして神ご自身以外の何ものでもない。神によってすべてのものは

創造され、神によってすべての人間は目を開かれたのである。……自己自身の外に存在する神を知りうる者などいない。自己の内奥において、自己を知る、あの領域以外のところで神を知りうる者などいないのである。⁽²⁵⁾

内観という神秘的な方策における典型的なもの、すなわち「根源への旅」は、救いの道として繰り返し称揚されている。オランダのセクト的「学生」運動の指導者であるピーター・バリングは、神秘主義のどの形においても理解できるような内観の方法を定義した。かれは記している。「われわれはあなたを、あなた自身の中へと導く。あなたはあなたの内にあるものへと向かい、専心し、配慮すべきである。そして、この世に入り来てあらゆる人間を照らす真理の光を知るべきである」。⁽²⁴⁾ クロムウエル時代の議会説教者のひとりであるピーター・ステリは、人間の意識の奥深くにある神的要素と似た考え方を持っている。それは内観によって見出される。かれは次のように記した。「地下の種のごとくに、生来の人間の奥底に潜んでいる霊的な人がいる。……もしあなたが生来の人を超えて自己自身へと分け入って行くなら、あなたは神の霊に出会うであろう。魂のその深みまで知る者はみな神を知るであろう」。⁽²⁵⁾

オランダの敬虔主義者で人文主義者のコールンヘルトの思想において、人間の持つ神的原理は、より純粹に合理主義的な言葉で捉えられている。かれは次のように信じていた。「理性によって人は、理性そのものである、啓示され発せられた神の言葉を分有する。ゆえに人は、われわれが外的なことに抱く低い知識をはるかに超える確信を持って、自己の救いを知ることができるだろう」。⁽²⁶⁾

クエーカーのジョン・ノリスは、「内なる光」を、聖書的な言葉と合理主義的な言葉の混乱した組み合わせによって定義した。ノリスは次のように書いている。「私は次のように思う。(a) 人の中には光がある。そうでなければ、どうやって人は何かを知ったり、気づいたりすることができるだろうか。(b) 人は自分自身の光ではなく、自分を照らす光でもない。(c) 神が人の光である。その神の光に人は指導を求めべきであり、その答えを人は注意深く聞くべきである」。⁽²⁷⁾

その混乱はクエーカーの思想に繰り返し現れる。「キリスト」という言葉と、「聖霊」という言葉が、聖書的意味を示すのか、それとも神秘的意味を示すのかということ、さまざまな論説は必ずしも明確にはしていない。「キリスト」と「聖霊」という言葉は時に、単に魂の生来の能力のみを指し示すために用いられた。そして、たとえばクエーカーの体系的論説の中で最も優れたものの一つである、バークレーの『弁明』(Apology)におけるように曖昧に用いられることもある。かれは次のように記している。「この種によって、われわれは、父と子と聖霊なる神が住まう、霊的で天的で目には見えない原理を理解している。その神的で輝かしいのちの基準は、種としてすべての人間に内在し、その種自体の働きによってわれわれを神へと引き寄せ、神へ、といざなう。そしてこの種を、われわれは神の媒介者 (vehiculum Dei) またはキリストの霊的な体と呼ぶ。なぜなら、それは神からもキリストからも決して切り離されることはないからである。……したがって、種に抵抗するということは、神に抵抗することと同じである。反対に、種が心の中に受け入れられ、適切で自然な効果を生み出すように努力するならば、キリストは、かたちづくられ育てられるためにこの世に來られるのである」⁽²⁸⁾。

さまざまなセクトの完全主義者の思想において、ウエスレーの概念は、トマス・ア・ケンピスやウィリアム・ロウ、『テオロギア・ゲルマニカ』(十四世紀後半に匿名著者によって書かれ、一五一六年にマルティン・ルターが発見・出版した)やタウラーのような神秘主義者に影響を受けたにもかかわらず、最も多くの聖書的要素を含んでいる。ウエスレーにおいて、解放は罪からのものであり、有限性からのものであつてはならないということは全く明白である。ウエスレーはその過程を純粹に瞑想的な言葉というよりも、実在的な表現で考察している。さらに、かれの思想は新約聖書の赦しと義認の教理に根ざしている。しかしながら、かれは基本的に義認を、本質的にアウグスティヌスの表現において捉えている。つまり、義認とは過去の罪に対する赦しであり、聖化とは救いのいつそう高次の段階であるとウエスレーは考えるのである。

ウエスレーは、特にモラヴィア兄弟団などドイツの敬虔主義者たちと、義認と聖化の教理に関して継続的に議論していた。とりわけツインツェンドルフは聖化に関して宗教改革の思想に強く影響を受けている。ウエスレーは日記に、ツインツェンドルフとの討論を次のように記録している。

ツインツェンドルフ…「私は、この人生における生来の完全さなど認めない。これは最悪の誤りである。私は世界中で、火と剣をもってこの誤りを追及する。キリストのみがわれわれにとつての完全である。生来の完全さなどというものを追い求める者はキリストを否定しているのだ」。

ウエスレー…「しかし、キリストの霊が真のキリスト者の中にこの完全さをもたらすと私は信じている」。

ツインツェンドルフ…「決してそうではない。われわれすべての完成はキリストの内にある。すべてのキリスト者の完成とは、キリストの血への信仰である。すべてのキリスト者の完全さはキリストより転嫁されるものであつて生来のものではない。われわれはキリストにおいて完全になる。われわれ自身においては、決して完全なものになることはない」。

ウエスレー…「われわれは言葉のことだけで言い争つている」。⁽²⁹⁾

ウエスレーとモラヴィア兄弟団とのこの討論において、宗教改革と完全主義者の精神との間にあるあらゆる重要な問題が浮かび上がる。ウエスレーは主として宗教改革思想における無律法主義を警戒しようとする。かれは、「新約聖書にはただ一つの戒め、すなわち『信じる』ということしかない」という教理に抗議する。かれはこのような主張について、「マタイによる福音書からヨハネの黙示録に至るまで戒めで満たされている新約聖書全体の趣旨に対する、言語道断にして明白な背き」と断ずる。⁽³⁰⁾ ヘルンフォートの教会に宛てた手紙の中で、かれは次のように書いている。「私はあなたの方の中に、『救いは神の戒めからの自由を意味するので、信仰によって救われた者は戒めに従う義務がない』と主張する者がいると聞いている」。宗教改革の思想が陥りがちな無律法主義にセクト的キリスト教を正しく対抗させている

同じ手紙において、ウエスレーはまた、宗教改革の思想における真理を誤つて攻撃し、次のように述べる。「私はあなたの方の中に、『救いとは、われわれの罪が完全に去られることや、すべての罪からわれわれの魂が清められることを意味するのではなく、罪の体系が断片化されるにすぎないことを意味する』と主張する者がいると聞いている」⁽³¹⁾。

両者ともある点で正しく、ある点で誤っているこの論争は、ルネサンスと宗教改革の論争全体の縮図と捉えることができる⁽³²⁾。ルネサンスは、福音の道德的命命を正しく維持しているが、それが完全に実現するという誤った思い込みをしている。宗教改革は、歴史の実存の限界を正しく理解しているが、無律法主義への間違つた誘惑に駆られており、その結果人間は、「恵みが増すようにと、罪の中にとどまる」⁽³³⁾「ローマ六・二」ことになる。

聖書的前提と神秘主義的前提との融合を示すセクト的敬虔主義が、ルネサンスに端を発する世俗の靈的な運動の仕方によつて生の成就を具体化することは決してない。にもかかわらず、セクト的敬虔主義が、世俗的ユートピア主義と同じくらい効果的に、歴史の実存の現実性を曖昧にする完全主義的な主張をしていることは重要である。また、セクト的敬虔主義が、いつそう有害な感傷に没頭することがあるというのも重要である。セクト的完全主義の誤りの根源は、世俗的完全主義者が抱く諸概念と論理的かつ歴史的に関わる概念の中に見出される。「隠された種」や「内なる光」とは内在するキリストであり、ルネサンスの思想の主流をなす、内在する「ロゴス」(logos)に相当する。内在するキリストは、内在する「ロゴス」よりも力動的なものとして思い描かれているかもしれない。したがって、「内在するキリスト」を前提とした「回心と救いは、さまざまな世俗的ロゴスの教理よりもいつそう人格全体に影響を及ぼすかもしれない。しかし、人間に内在するキリストという考えは、歴史に完全に内在するロゴスという考えとちやうど同じように、歴史的なものと永遠なるものとのせめぎあいという現実を曖昧にする。内在するキリストという考えは、それが合理的であろうが神秘的であろうが、歴史における人間の自由が善と悪の両方の可能性を含んでいることを認識することができない。

b. 終末論的セクト。宗教改革諸セクトにおける完全主義者の衝動は、敬虔主義的で個人主義的なセクトにおける個々の聖化への希望に限定されなかった。その衝動はまた、特に大陸における再洗礼派や十七世紀イギリスのクロムウェル派のセクトなどの社会的で急進的なセクトにおける、歴史の成就と完全なる社会の実現への希望において示された。トレルチの区分を借用するならば、その中には「苦しむ」セクトもあり、「戦う」セクトもあつた。つまり、神の国を迎え入れるべく神を待ち望む純粋に終末論的なセクトもあれば、地上に神の国をもたらすために敵を迎え撃とうとしているセクトもあつたのである。両者の違いが何であれ、これらのセクトはみな、生と歴史の成就への衝動を示すものであり、それは、ルネサンスの精神に属するものなのである。

敬虔主義者のセクトが、「恵み」と「力」を通じた個人的回心という概念によつて、その思想と生における聖書要素を明らかにしたとするなら、終末論的セクトは、歴史的過程を、善が悪に勝利する漸進的な過程としてではなく、キリストと反キリストとの決定的衝突へと向かうものとして考えることによつて、聖書的な思想世界と自らとの関わりを示したのである。⁽³³⁾

十六世紀の大陸の再洗礼派と十七世紀イギリスの「第五王国派」の人々の概念は、明らかに終末論的であつた。⁽³⁴⁾ 大陸では、このことは地上における神の国の実現というばかげた試みを引き起こした。最も知られているのはミュンスター⁽³⁵⁾の試みで、そこでヤン・ボッセルソンは、ついに自身を「地上全体の王」であると宣言した。イギリスの終末論者は、幸か不幸か、神の国の実現を決して主張することができなかった。かれらはその結果、クロムウェルの時代のイギリスにおいて始められた民主的で平等主義的な運動すべてとの創造的な関係を築いた。この大陸的終末論とイギリス的終末論の違いは、完全主義者の衝動において正当なものは、いつでも希望^(in spe)において、最も完全に示されているという見解を導く。地上において神の国を求めるのは結構なことであるが、それを見出したと主張するのはかなり疑わしい。そのような主張においては、歴史のある新たな相対性^(in spe)とある新たな利己的力が神聖さを騙る。それはせいぜい、た

だばかかげているだけであり、最悪の場合、新たな激情と狂信を招く。それゆえに、マルクス主義は、スターリニズムとして実現してしまうよりは、歴史におけるパン種であるほうがよほどよいのである。

黙示録的雰囲気がセクト的生においてあまり明確ではなかったときでさえ、クロムウエル軍の左翼を構成していたイギリスのセクトの大部分は、暗に終末論的であった。かれらには、自分たちが悩まされてきた政治的経済的体系を、悪の究極的形態と見なす傾向があった。したがって、それに勝利することによつて社会的完成の成就する時がもたらされると考えた。

それゆえに、聖書における終末論が、歴史は最終的な危機へと向かっているというかれらの歴史観を形作つたにもかかわらず、歴史についての樂觀主義の雰囲気が全体的にあつたため、かれらは、歴史における留保なしの神の国の探求へと向かつた。かれらは、あらゆる歴史における実現を越えた「最終的な」審きと「最終的な」成就という聖書的思想を無視していた。

クロムウエル左翼のセクトとルネサンスとの親和性は、神の「聖霊」を理性と同一視し、理性を正義の「自然法」と同一視する傾向においてさらに明らかにされる。正義の自然法は、正義ならざるものの歴史的形態に対する批判の原理としてかれらが用いたものであつた。デイガーズ「ピューリタン革命の最左翼党派。土地共有の共同社会の実現を目指した。近代社会主義の先駆と評価されることもある」の指導者であつたジェラード・ウインスタンリーは次のように記している。「……人間を浄化する精神は純粹な理性である。……人は、この理性という言葉で、父なる神を説明するにはあまりにも見劣りするものと見なすが、それは神に献げうる最も高貴な名なのである。……なぜならすべてのものを造つたのが理性であり、すべての被造物を支配するのが理性だからである」⁽³⁶⁾。

ウインスタンリーは、クロムウエル派のセクトの中で最も過激であると同時におそらく最も深遠であるが、その思想において、聖書的概念と近代的概念との、もう一つのきわめて重大な葛藤を示した。かれは一方で墮落についての聖書

的概念を持っていた。それによると、墮落は「普遍的愛」の原理に抗する「個別的愛」の登場ということである。かれの他の理論は、かれを歴史についてのマルクス主義的解釈の眞の創始者とした。その思想は、所有が始まることによつて罪がこの世に来るといふものである。なぜなら、『我のもの』『汝のもの』といふことを特別に正当化することは、人々にあらゆる悲惨さをもたらしてきた。といふのは第一に、私有は人々をして互いに盗みをなさしめてきたからである。そして第二に、盗みをなした者は絞首刑に処せられるといふ法律が定められたからである⁽³⁷⁾。この理論によれば、歴史の原初にあつた「共有」の状態に立ち返ることによつて罪を取り除くことが可能になるはずである⁽³⁸⁾。ここで、第二の解釈の中に、歴史的悪についての最初の近代解釈のひとつがある。そのような解釈は、特定の歴史の場、(locus)と特定の歴史的「墮落」にその起源を求める。ウインスタンリーは、歴史についてのマルクス主義的解釈を先取りしているのである。

クロムウェル時代の急進的なセクトのすべてが理想的社会を待ち望んでいたが、同一の条件でそれを定義してはいなかつた。水平派はよりリベラルで、デイガーズはより平等主義であつた。両者の間で、自由についての近代資本主義的理想と、平等についての無産階級的理想が先取りされていた。

神の国はあらゆる歴史的社會問題に妥当し、兄弟愛は歴史の可能性であるといふセクト的キリスト教の主張は、確かにキリスト教の福音の一部をなす。宗教改革的セクトと宗教改革そのものとの論争は、聖書のキリスト教の中心において、ルネサンスと宗教改革との間にある問題に参入する。その衝動がどれほど徹底的にキリスト教的であるかをセクトが示すのは、神の意志を成就し、歴史における人間の可能性を実現するためである。これらの衝動は、少なくとも福音の一部を表している。しかし、セクトが理解していない生のキリスト教的解釈の部分がある。そして、まさにその真理の一面こそ、宗教改革が再発見したものであつた。またその真理は、宗教改革がたいへん熱心に擁護したゆえに、諸セクトが体現し表現した真理を無視するほどであつた。

歴史において神の律法を成就し、歴史の現実を神の国とより深く調和させようとする衝動は、セクト的キリスト教を、社会的また経済的な民主主義の歴史全体へと実り豊かに結びつけた。カルヴァン主義は、トレルチが正しくも主張するように、その特徴の多くにおいて半セクト的で、イングランド教会において体現されたカトリックとルネサンスの思想との統合がそうであったのと同時に、民主的理念にも貢献した。その一方で、ルター派の宗教改革は社会的反動の手に落ちた。

しかし、セクト的急進主義は近代文化のあらゆるユートピア的幻想をも表現したが、その結果、福音の真理全体がそこに見出されるわけではないことを示した。終末論的セクトは、いつそう社会的で急進的な歴史の課題と可能性についての解釈を持つことにおいて、ルネサンス思想の主流よりも優れていた。その社会的で急進的な基調は、紛れもなく聖書の預言者主義に由来していた。しかし、諸セクトはこの預言者主義における最も深遠な要素の意味を理解しそこなかった。諸セクトは、あらゆる歴史とあらゆる歴史的達成が依然として神の審判の下にあるはずであることを理解しなかった。また、歴史においてわれわれが達成する「神の国」なるものと、われわれが祈り求める神の国とは決して同じではないことを理解しなかった。セクト主義者は、愛の律法に反するあらゆるものが取り除かれる理想社会を探し求めた。しかし、そのような社会が歴史において起こりえないということは、心の中にある律法と戦う人々の中において、律法を持たない個人が聖化されると同じくらいありえないことである。

IV ルネサンスの勝利

ルネサンスの思想をさらに注意深く考察せずとも、過去三世紀においてルネサンスが宗教改革に著しく勝利した原因

の一つを立証することができる。ルネサンスが光を当てた歴史の諸側面を、宗教改革が完全に正しく評価しなかったとしても、ルネサンスは近代史の特殊な状況ゆえにおそらく勝利を収めていたことであろう。近代という歴史の夜明け以来、科学の進歩や、応用科学によつて富や快適さが驚異的に増大したこと、政治や工業における革命的な変化、新大陸の発見と植民、地球を取り巻くほどに拡張した貿易といったこれらすべての発展が、歴史的樂觀主義の精神を支える貢献をした。歴史における人間存在についての永続的な問題は、歴史における達成のあらゆる水準において再現される。またそれは、新たな状況と達成が永続的問題を取り除いたという幻想を生むほどに人間の生の諸条件の変化が著しい時代において再現される。しかし、このようなことを理解するのはたやすいことではない。

有産階級がわれわれの民主的な資本主義社会を確立する過程にあった間は、封建制度がこの世から完全に消え去つたときに、すべての不正はなくなる、またはなくなるだろうとかれらが思いこんだのは当然だった。同様に、十七世紀、十八世紀には民主主義の理想であつたものが十九世紀、二十世紀には悲しい現実になつてしまつたときに、もし有産階級の不正が取り除かれさえすれば、完全な正義を実現できるだろうと想像する新しい革命家や理想主義者が台頭したことも当然であつた。ところで、この特別な無産階級の理想は、マルクス主義者の希望とロシア的現実の間にある矛盾によつて確かにその過程が開始されたのであるが、歴史的に完全なる幻滅をこうむることはなかつた。われわれの文化全体の樂觀主義は、判断力と想像力が目覚め、体力が発達し、責任が増すことで、人生の成功が保障されると思つてゐる若者の樂觀的精神と同じくらい自然なものである。人生の新たな力と可能性のいずれも独自の新たな問題を生むことを、若者が十分理解できると期待するほうが無理であろう。

近代技術が社会的一体性の強度と規模を拡大し、兄弟愛のごときものをより広い分野に確立したとき、人々がこの達成に心奪われて、別の側面を識別できなかつたのは自然なことであつた。国際社会がその生命を組織化するための十分な政治的手段を欠いているならば、将来の国際社会を創出するのと同じ技術が、国際的な混沌をも生じさせるとは考え

られていなかった。そのような国際社会が創出される以前は、誰も以下のことを予測できなかった。すなわち、人類が破滅の際まで追い込まれること、近代技術をひたすら破壊的で帝国主義的な目的に用いようとする努力がなされること、諸国家が技術社会における破壊の可能性を用いて、専制的な基盤によって世界を統一しようとするかもしれないこと、そしてそれが危険なほど成功に近づくかもしれない、などのことである。さらに、そのような諸国家の成功は、安全保障についての誤った感覚と、文明世界の名残において技術社会が創出した快適さに寄生的に依存する部分があるということも予測しえなかった。

われわれはこの悲惨な歴史的現実の中にいまだ完全に没入しているため、そこから脱する進路を示すことさえできない。われわれは、二十世紀がそれ以前の近代に抱いていた夢を、最も悲劇的な言葉で否定し、そしてその近代文化がこの否定を理由に痛ましい混乱に陥ったことを知るのみである。混乱がそれほどまでに大きい理由の一つは、過去の確実さが今日の現実によって霧散したことに近代文明が気づいたとき、改めて向かうべき生と歴史についての代替的見通しを近代文明は何ら持っていないということである。

何ら有効な代替案がないのは、ルネサンスの勝利があまりにも完全であったために、キリスト教のある特定の解釈を破壊しただけでなく、ある意味において近代の潜在的力であったキリスト教自体を沈没させてしまったからである。宗教のカトリック的形態は、以下のような事実によって信頼を失った。すなわち、近代生活におけるすべての自由と、社会的政治的な正義によるすべての達成は、封建社会と神の国の神聖さとを早まって同一視したカトリックの教義に抵抗して確立されたという事実によってである。宗教改革の宗教形態は、信頼を失ったというよりは、それ自体が単純に失われてしまったのである。宗教改革はもちろん曲がりなりに生き続けてはいる。というのは、およそ歴史において完全に死に絶えたように見えるものはないからである。無論、宗教改革は、カトリックが誇っているような何らかの過去の名残の生命力と共に生きているわけではない。

宗教改革の特徴的洞察力がかくも完全に近代人から失われた理由をわれわれが探求しようとするならば、宗教改革における真なるものが、近代の歴史固有の錯覚ゆえにルネサンスの偽なるものによつてどの程度圧倒されたのかを究明しなければならぬ。これらの錯覚に対する現代の反論も、宗教革命の真理に現代的確証を与えるかもしれないからである。

しかしわれわれは、宗教改革が誤ることなくその真理を提示したわけではないこと、また、恵みについての逆説的な聖書の概念と、歴史的成就の二重の側面を、反対側からルネサンスがしたのと同様に、宗教改革も一方の側から壊す傾向にあつたことを示唆してきた。それゆえわれわれの調査は、宗教改革の主張を特別に注意深く吟味しなければならぬ。さもなければ、過去数十年という時代が、その特徴である樂觀主義的錯覚を歴史的ユートピア主義に奉仕させたのとは逆に、われわれは、現代の幻滅感を歴史的敗北主義に結びつけるだけになつてしまふ。そのような場合、われわれの経験全体からは何も学ぶことができないだろう。そしてまた、栄枯盛衰する歴史が入れ替わり立ち替わり不法な希望と不当な絶望をもたらすのを、われわれはただ見過ごすことになるだろう。

注

(1) この判断はヨーロッパよりもアメリカにおける精神的状況にあてはまる。一般的に、ヨーロッパのプロテスタントイイズムは、自らの宗教改革の源にアメリカよりも密接に関わつてきた。アメリカのプロテスタントイイズムはもともと、大部分がセクト的であつたので、宗教改革におけるセクト的諸派の完全主義を継承している。この完全主義は精神的に、宗教改革

よりもルネサンスに属する。アメリカにおいて、プロテスタントイズムはしばしばフランス啓蒙主義に由来する世俗的完全主義とないまぜになっている。

(2) アドルフ・ケーベルレの『聖なるものについての探求』(Adolf Koebler, *The Quest of Holiness*)は、バルト神学が宗教改革における聖化への傾向を破壊したという論に拠る、バルト神学に対するルター派からの重要な論争である。

(3) コンラート・ブルダツハは『宗教改革、ルネサンス、ヒューマニズム』(Konrad Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*)において、ルネサンスの思想家が再生の希望を述べるとき、学問の復興ということ以上の何かを指し示そうという意図を明確に持っていたということについての説得力ある証拠を挙げている。かれらが“*nova vita*”(新生)、“*renovatio*”(一新)、“*renovari*”(再開)、“*renasci*”(再生)、“*regeneration*”(新生)を語ったとき、かれらは時に、個々の生の、教会の、ローマならびにイタリア文明の、そして世界の再生を考えていたのである。

(4) エルンスト・ベントの『霊の教会』(Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis*)に、ヨアキムの思想とフランシスコ会的思想との合流点における、神秘的意識と終末論的歴史的意识とのこの驚くべき統合についての最も信頼できる歴史的分析がある。

(5) Brdach, op. cit., Ch. II

(6) Benz, op. cit., p. 225.

(7) 『人間の本性と運命』第一卷第三章。

(8) このことは特に、古典主義から引き継がれた、歴史は周期的であるという解釈に抗議したフランシス・ベーコンの思想において明らかである。かれはこれを学問の振興の障害になると宣言した。

(9) デカルトはそもそも『方法序説』(*Discourse on Method*)に、「われわれの本性を最高度の完成へと引き上げる普遍的学の企て」という題をつけようとしていた。

(10) コンドルセ (Condorcet) は「専制君主と奴隷、司祭とそのばかげた偽善的道具が消えうせてしまふ日」と、人が「主人なしに、ただし理性は別として」自由になれる日を心待ちにしている。

(11) ヴォルテール (Voltaire) は「偏見が……国家を統治する全ての人々の間から徐々に消える時」、そして「一般に広がった哲学が、すべての時代において経験するだろう災難時に、人間性に何らかの慰めを与える」時を望んでいる。ヴォルテールは、かれの同時代の人たちの多くと違い、一貫した楽観主義者である。

(12) セバスチャン・メルシエ (Sébastien Mercier) は尋ねた。「幾何学と機械技術と科学で武装して、いつたい人間はどこまで完全になったら済むのだろうか」。

プリーストリー (Priestley) は進歩のより通俗的なこの概念を、次のように完璧に表現した。「自然は、物質も法則も含めて、もつとわれわれの思いのままになるだろう。人はこの世の状況をいくらでも気楽で心地よいものにするだろう。人はその中で寿命を伸ばし、日ごとにますます幸せになっていくだろう。……ゆえにこの世界の始まりがどうであれ、今われわれが想像でとらえることができるものを越えて、最後は栄光に満ちた楽園のようなものとなるだろう」。J・B・ベリー『進歩の概念』(J. B. Bury, *The Idea of Progress*, p.197 and p.221) より引用。

(13) 教会と神の国との同一視は、中世における歴史の静的概念をもたらした。世界は退化してきたという、さらに主要な中世の思想は、おそらく古典的悲観主義と世の「終わり」についてのキリスト教的待望の負の側面との混淆である。初期ルネサンスは、このような、歴史は後退するという思想に反論し続けた。

(14) マルクス主義の破局説は、資本主義社会の悪に対する破滅的審きが下され、それが成就の時の先駆けとなるという考えによって、キリスト教的終末論にかなり近づいている。しかしマルクス主義は、この新たな成就の時「プロレタリアート独裁」に対する審きを思い描くことはできない。

(15) 『現代の根本特徴』(『現代の根本特徴——幸いなる生への導き』フィヒテ全集・第一五巻、柴田隆之、量義治訳、哲書房、二〇〇五年) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806) 参照。

(16) ベネDET・クローチェは、フランスの歴史家で歴史哲学者であるミシュレ (Michelet) の思想における「フランスの異様な偶像化」に注意を促す(クローチェ『自由の物語としての歴史』Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty*, p. 24)。フィヒテは、歴史は主にドイツ哲学の媒介を経て、理性知識が意識される第四期から「支配的理性技術」の第五期へと移ると信じた。ヘーゲルはその概念ほど国家主義的ではなかったが、さらに思い上がっていた。ヘーゲルは次のように信じた。「ドイツの精神は新しい世界の精神であり、その目的は、自由の無限なる自己決定としての絶対的真理の実現にあり、それは内容に対する絶対的形式を自ら持つ。ゲルマン民族の召命はキリスト教的原理の担い手となることである」(『ヘーゲル全集』の『歴史哲学』, *Philosophie der Geschichte in Werke*, Vol. ix, p. 415)。その概念は国家主義的ではない。というのは、「ゲルマン民族」が「ドイツ人」以上の何かを意味するからである。しかし、歴史が最終的に完成する時を待ち望んで

いないため、フィヒテの思想よりも厚かましい。むしろ、現在の文化が、歴史の最終的な善を達成したと考えているようである。

(17) Bury, op. cit., p.87より引用。

(18) クロムウェル時代のセクト的水平派であるロバート・コーチマン (Robert Coahman) による、サクラメントの恵みに対する批判は典型的である。「ありとあらゆる無作法な人々が、神の恩寵のしるしと契約を与えられ、教会でもっとも神々しい者「聖職者」から最大限の特権と最高の権限を授かり、かれらに与えられたキリストの体と血がここにあると日々告げられるとき、どれほどかれらは思い上がっているか」(『石の栄光』*The Glory of the Stone*, 1641, p. 15.)。

(19) ジョージ・フォックス『日記』(George Fox, *Journal*, p. 101)。フォックスは、自らの救われた状態を述べるにあたって、ためらわずに聖化主義者の主張を明らかにする。かれは次のように回心について記している。「私は純真、無垢、義が、救い主イエスの姿において新しくされたことしか知らなかったため、墮落する以前のアダムの状態には達していた。……しかし、すぐさまアダムの無垢性とは別のさらなる堅固な状態を理解するまで霊において引き上げられた。決して墮落することのない救い主イエスの状態まへに」(Ibid., p. 286)。

(20) ルーフアス・M・ジョーンズの『霊的改革者』(Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers*) において、当時の著名なクエーカーの哲学者は次のように思い込んでいる。すなわち、完全主義者のセクトは真の宗教改革を体現しているが、実際の宗教改革運動は、キリスト者の聖化の論理に従わなかったことよって真実の結論に至ることを阻まれたのだという。

(21) フォックスの当時の批判は、この誤りをたいへん明確に捉えている。かれは次のように記している。「かれらは言う。『内なる光は、われわれが従うべき唯一の審判者であり、それよって進路を決める案内人であり、耳を傾けるべき声であり、解決のために馳せ参じるべき唯一の聖域である』と。ところがかれらは、絶え間ない偶像崇拜の行為とそこで犯される姦淫によつて、この聖域がどれほど汚されているかについては全く念頭にないのだ」(リチャード・シャーロック『クエーカーの粗暴な問』Richard Sherlock, *The Quakers' Wilde Questions*, 1654, p. 66)。

(22) ルーフアス・ジョーンズ『十六世紀ならびに十七世紀の霊的宗教改革者』(Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, p. 24)。

(23) Ibid., p.54.

- (24) ピーター・バリング『ろうそくの光』(Peter Balling, *The Light of the Candlestick*, 1662)。バリングはスピノザと密接な関係を持っていた。
- (25) Rufus M. Jones, *op. cit.*, p. 283.
- (26) *Ibid.*, p. 108.
- (27) ウィリアム・ブレイスウエイト『クエーカー主義の第二期』(William C. Braithwaite, *Second Period of Quakerism*, p. 392.)
- (28) ロバート・バークレー『真のキリスト者の神性に対する弁明』(Robert Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity*, p. 136.)
- (29) Wesley's *Journal*, Vol. II, p. 487.
- (30) *Ibid.*, p. 356.
- (31) *Ibid.*, p. 491. これと同じ問題がベーラー(Boehler)とシュパンゲンベルク(Spangenberg)という二人のモラヴィア兄弟団の対話の中に現れる。シュパンゲンベルクは言う。「古い被造物もしくは古い人は、われわれが死ぬ日までわれわれとともにあり続ける」。しかし、「新しい人は古い人よりも強い。そのため、墮落が絶えず反抗しようとも、われわれがキリストに目を向けているならば、それが勝利することはできない」。ウエスレーはかれに尋ねた。「それでは、あなたの心には墮落があるのですか」。シュパンゲンベルクは適切な逆説によつて答えた。「私の中の古い人の心にはあるが、新しい人の心にはない。……内なる墮落はわれわれの体が塵となるまで取り除かれることはないのだ」。ウエスレーはこの会話を記録し、追加意見を述べている。「われわれの主の内なる墮落があつただろうか。そして下僕にはなれないのだろうか」(*Ibid.*, p. 452.)。
- (32) ウエスレーの完全主義の複雑さをすべて考察することはできない。しかし、かれの完全主義についての主張は、ペラギウスによる罪の教理に由来することに触れなければならない。ペラギウスは完成を「既知の律法による自発的抵抗」として定義した。既知の律法に意識的に従うという意味での完成は、もちろん可能である。一方、ウエスレーはあまりにも現実主義者であつたので、救われた人の生にあるそれら罪深い要素の現実を否定することができなかった。救われた生は、完全に意識されているものでも、完全に無意識的なものでもない(『人間の本性と運命』第一巻、第七章と第八章参照)。したがつて、ウエスレーの思想には、現実主義と罪についてのかれの不完全な教理との間に葛藤があり、次のような曖昧な

主張となる。「私は、罪がない (sinless) という用語に反対はしないが、それを目指すこともしない」。かれはこの衝突をかなり巧みな神学的工夫で解決した。かれは、死の直前の瞬間を除いては、真の完全を求めようような生の時点はないと主張したのである。しかし、その弟子たちが、完全ということについて同様な制限を設けるほどに思慮深かつたとは限らない。

(33) クエーカーは、地上においてキリストの国が社会的に実現することを希望する限り、歴史の進化論的または漸進的な見解に最も近づいた。というのも、かれらは個々の生における愛の実現を、社会を徐々に救済する力であると同時に考えたからである。その一方で、大陸の平和主義的なセクト、特にメノナイトは、より純粹に終末論的であった。メノー・シモンズ (Menno Simons) は、大陸における再洗礼派運動という「戦い」のセクトに対して抗議を始めた。しかしかれは、「苦しむ愛」が徐々に歴史的に成功を収め、世界を征服するという思い違いを決してしなかった。かれはそれを神の国のしるしであり象徴であると考えた。神の国とは、神がそのふさわしい時に告げ知らせるはずのものである。歴史的悪の問題は、かれの信仰によると、人間の理解と力を越えていた。

(34) 「第五王国派」の人々は、歴史を五つの大きな時期で区別した。そのうち四つの時期は歴史における大帝国によつて支配され、第五の時期は世界の全王国がキリストの国に従属するはずの時代であった。この黙示録的概念は結束の強いセクトに限定されたわけではなく、他のクロムウェル派セクトにもおしなべて広まった。ジョージ・グーチ『十七世紀イギリスの民主主義思想』(George P. Gooch, *Democratic Ideas in Seventeenth-Century England*) 参照。

(35) E. B. バックス『再洗礼派の盛衰』(E. B. Bax, *The Rise and Fall of the Anabaptists*) とエドワード・バーンスタイン『クロムウェルと共産主義』(Eduard Bernstein, *Cromwell and Communism*) 参照。

(36) Gerrard Winstanley, *The Saint's Paradise*, p. 78. 『聖人の楽園』

(37) Winstanley, *The New Law of Righteousness*, p. 61. 『新しい義の律法』

(38) クロムウェル派の左翼思想に関する最近の研究に関しては、次を参照のこと。A. S. P. ウッドハウス『ピューリタニズムと自由』(A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*)、デイヴィッド・W・ペテゴロスキー『イギリス市民戦争における左翼民主主義』(David W. Petegorsky, *Left-Wing Democracy in the English Civil War*)、G. H. サビネ教授『シェラルド・ウィンスタンリーの業績』(Professor G. H. Sabine, *The Works of Gerrard Winstanley*)。ペテゴロスキー (Petegorsky) はウイ

ンスタンリーの思想における罪の起源についての世俗的社会的な理論を強調する傾向にあり、サビネ教授はより宗教的聖書的である。