

Title	近代文化における人間の運命をめぐる論争：宗教改革『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第七章
Author(s)	ラインホルド, ニーバー 高橋, 義文・訳
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.58, 2014.11 : 202-233
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5317
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——宗教改革

『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第七章

ラインホルド・ニーバー

高橋 義文・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 VII: The Debate on Human Destiny in Modern Culture: The Reformation 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」(二〇一一―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、高橋義文が下訳を担当し、柳田洋夫、松本周、鈴木幸、高橋義文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、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. 序

宗教改革と同時期の宗教状況についてのこれまでの分析で、宗教改革に関するいくつかの評価や批判を先取的に取り上げてきたが、ここでその詳細を検討しておこう。われわれは、宗教改革が、キリスト教の思想と活動の歴史において一般に認識されているよりはるかに重要な位置を占めると考えてきた。宗教改革は、贖われた者の生にも罪が執拗につきまとうという事実には、キリスト者の良心が初めて十全に気づくようになった歴史的な場 (locus) であつた。この認識と、そこから生じる、他のより樂觀主義的な見方への当然の拒否が、生の最終的な完成を神の憐れみの中に見出した福音の《その要素》を新しく評価することになつたのである。

われわれが提唱してきたのは次のようなことである。「われわれの内なる働くキリスト」(Christus in nobis) と「われわれのためのキリスト」(Christus pro nobis) 、「すなわち、われわれに内在する力としての恵みとわれわれのための外

からの力としての恵みについての聖書的な逆説を、宗教改革はしばしば破壊しがちであったということ、他方、セクト的キリスト教はこの逆説を異なる方向から破壊したということである。この批判はさらに詳細に考察する必要がある。

そのような批判をするにあたって、恵みの二つの要素からなる聖書的概念に忠実であろうとした宗教改革の努力を十分に評価しないとしたら、それは思いがりである。それどころか、この中心的な問題へのルターの取り組みとカルヴァンの取り組みを注意深く区別しないとしたら、その批判は成り立ちさえしない。というのは、宗教改革の二つの陣営は、この問題について同じ結論には至らなかつたからである。そこでそれらを順に検討するのがよいであろう。

II. ルターの宗教改革

キリスト者の生き方の究極的な問題に対するルターの取り組みには、二つの考察が支配的であつた。第一は、義を達成する努力によつては平安を見出せないという苦い経験を経て明確になつた確信である。ルターは、修道的完全主義の方法を試みたが挫折した。その結果、「正しい者は信仰によつて生きる」「ローマ一・一七」とのパウロの言葉についての確信が、ルターに、「律法」の縄目からの、また、良心の不安の耐え難い葛藤からの至福の解放をもたらした。その葛藤は、絶望に近づけば近づくほどそれだけ完全への要求が良心にとつて避けられないと思われるような葛藤であつた。第二の考察は、内的な経験というよりむしろ歴史的な観察の結果である。ルターが確信したのは、教会が究極の姿であり完全であるとの偽りの主張の結果が靈的傲慢と自己義認の根であるということであつた。ルターは、神秘主義的禁欲の試みが無意味であるとの信念から修道生活を批判し、究極の姿を装うことが危険であるとの確信から教会主義に反論したのである。

ルターは、恵みと、キリスト者の生き方に関する自らの説を展開する際には、恵みの逆説というその面を排除することはまずなかった。恵みの逆説によれば、恵みは、新しい生すなわち「愛、喜び、平和」〔ガラテヤ五・一二参照〕の源泉である。ルターは、神秘主義思想と独特の關係を持ち、神との合一という古典的な神秘主義的努力を「キリスト神秘主義」に変換させた人々の傾向に従った。ルターは、信仰者の魂は、キリストとあまりにも強く結びついているゆえに、キリストの徳はすべて魂の中に流れ込んでいると主張し、こう述べた。「すべての神の言葉は聖であり、真実で義しく、平和的で自由であり、すべての恵みに充ちている。それゆえ、正しい信仰をもってみ言葉に依り頼む人は、魂がみ言葉と完全に結合され、み言葉のすべての徳もまた魂のものとなる」⁽²⁾。

ルターは、義の力を、主として愛の動機また神への感謝として心理的に解釈する。この動機は、隣人の感謝や忘恩あるいは賞賛や非難を考慮に入れることを必要としない。「このようにして、信仰から、神への愛と喜びとが流れ出、愛から、報いを考えずに隣人に仕える自由で自発的で喜ばしい生活が流れ出る。その目標は、人々に義務を負わせることでも、友人と敵を区別することでもなく……むしろ、忘恩によつて隣人を失うことになるにしろ善意を勝ち取ることになるにしろ、その善きものを自由に用いることである」⁽³⁾。このように、ルターは、キリスト教的アガペーの美しさと力強さの全体、とりわけあらゆる自然的倫理的態度の良識的な判断を超越するアガペーの自由を受け入れたのである。

言いかえれば、ルターは、新しい生が新しい義をなしうることを否定してはいない。ただ、行いによつて義とされないと主張しているだけなのである。「信仰によつて聖別されたキリスト者も、よい行いをして、その行いによつて、一層よく、あるいは、一層多く聖別されて、キリスト者となるというのではない」⁽⁴⁾。これが信仰のみということの要点なのである。

ルターの思想に見られる恵みの優位性に関する強調の多くは、カトリック教会と宗教改革によつて共有された古典的なキリスト教の教理を、恵みにおける赦しの位置の新しい強調に結びつけている。魂は、「貧しい哀れな娼婦」であつ

て、靈的な結婚に「一袋の罪」以外に何の益もたらさないが、魂の「豊かな新郎であるキリスト」は、すべての善きものをもたらす。あるいは、魂は、「干からびた大地」であつて、「天からの雨」である恵みが水をやらなければ何の実も結ぶことができない。しかしこの雨によつて、キリスト者は「良い木として、良い実を結ぶようになるであろう」といふのは、信じる者には聖霊が与えられるからである。すなわち、聖霊が臨在するところでは、聖霊は、わたしが無為に過ごすことを許さず、かえつてわたしを駆り立てて、すべての敬虔を実践し、神を愛し、苦痛に耐え、祈り、感謝し、すべての人々に愛を示すことへと向かわせるであろう⁽⁵⁾。

ルターは、すべての人々に対するこの愛のさまざまな可能性を描写しながら、キリスト教的アガペーの意味、とりわけその完全に非利己的な動機について、きわめて深遠な理解を展開した。また、山上の説教の倫理を、個人的な態度や関係を論じるところではいつも、キリスト者にとつて決定的なものとなし⁽⁶⁾ている。

こうした偉大な功績にもかかわらず、ルターの立場には静寂主義への傾向がある。それは、ルターが、個人的宗教の複雑さを分析するという、全体として聖書の逆説にきわめて忠実な作業をしているときでさえそうである。神秘主義的な受動性の教理に陥ることもあれば、静寂主義を義の転嫁についての律法主義的理解に結びつけることもある。「行いによる義」を非難するあまり、「功績としての」行いなしに⁽⁷⁾が「実際の」行動なしに⁽⁸⁾に退化してしまうのである。ルターはこう書いている。「神がキリストをとおして、行いなしにわれわれに転嫁された……この最も卓越した信仰の義は、政治的なものでも礼典的なものでも神の律法の義でもなければ、行いの中にあるものでもない。それとは全く反対である。つまり、まったく受動的な義なのである……というのは、神に対して行うことはなく、ただ、われわれのうちに働くもう一つのものを受け入れ、受け止めるだけである。それゆえ、この信仰の義すなわちキリスト教的義を、受動的義と呼ぶのがよいと思う⁽⁹⁾」。

神秘主義は、すべての行動が罪に汚れているという理由から行動することを恐れるが、それに呼応するように、ル

ターは、すべての行動が新しい高慢を引き起こすという理由から行動することを恐れる。同様に、エーミル・ブルナーは次のように警告する。「あらゆる精神的な倫理行動には大きな危険が伴う。そのような行動は、それによって悪からの解放が成し遂げられるとの見方を引き起こしかねない」⁽⁹⁾。この危険は否定できない。しかし、この理由で道徳的な行動への意欲が削がれるとしたら、宗教改革の神学者「ルター」の立場は、特定の道徳的社会的責任をそれに付随する罪の汚れのゆえに拒否する修道的完全主義者に優るものではない。理想から言えば、信仰義認の教理は魂を行動へと解放することである。ところが、その教理が怠慢を奨励するものと誤って解釈されることもある。十七世紀のルター主義の不毛な正統主義では、「信仰による義認」の経験が「信条の義」に頹落してしまつたが、それは、キリスト者の生の道徳的中身の不可避的ではないにしても当然の崩壊であつた。その一定の責任はルター自身の思想の中にあつたのである。

おそらく、恵みについてのルターの分析のさらに大きな弱点は、恵みと律法の関係に関する思想に見出されるであろう。そこでのルターの問題は、義認論ではなく、むしろ聖化の思想に起因する。キリストにあつて贖われた魂が有する「愛、喜び、平和」「ガラテヤ五・二二参照」についてルターが思い浮かべたのは、「当為」すなわち道徳的義務意識の内的矛盾を含むすべての歴史の矛盾を愛の忘我によつて乗り越えることである。律法の成就としてのアガペーは、律法への義務意識を完全に消滅させ、その結果、広義での「律法」に属する正義の慎重な識別をすべて無にしてしまうのである⁽⁹⁾。

エーミル・ブルナーの宗教改革の倫理についての説明は、これとまさに同じ結果となつている。ブルナーはこう書いている。「聖書の倫理の主たる強調は、無律法状態の克服にはなく律法主義との戦いにある。……自分は正しいことをすべきだと思ふとしたら、それは、正しいことをすることができないというしるしである。……自分から進んでする服従は、決して『義務』意識の結果ではなく、純然たる愛の結果である。……自由は、『義務』意識からの、すな

わち律法の繩目からの解放である⁽¹⁰⁾。

聖化についてのこのようなきわめて個人的かつ内面的な説明によって、宗教改革は、義認の教理に本来備わっている知恵を曖昧にしてしまう。というのは、義認の教理によれば、魂の内的矛盾は決して完全に癒されることはないからである。自己愛と神の愛の間にある矛盾、また良心と自我の切実な生存衝動の間にある矛盾が克服されるのが愛の忘れの瞬間であることに疑いはない。しかし、こうした瞬間は、生の究極的な成就の「前兆」にすぎない。したがってそれらは、贖われた者の生の状況全般を説明するものではない。贖われた者の生の状況では、律法と恵みの関係ははるかに複雑である。というのは、恵みの靈感によって、律法は、克服されるだけでなく拡張されるからである。悔い改めと信仰は、生のさらに広い領域に対する義務感を鼓舞する。今日の時点では気づいていない、この隣人が陥っている困窮、あの社会状況が求める切実な要請、生がわたしに負わせるさまざまな要求は、明日には認識され、良心を不安な思いへと掻き立てるであろう。絶えず増大する社会的義務意識というものはあり、それは恵みによる生の不可欠の部分である。それを否定することは、ルネサンスが次のようにきわめて適切に理解した歴史的存在の一面を無視することである。すなわち、生は、一連の予測を超えたさまざまな可能性を示すとともに、それらを成就する義務をも突きつける。完全な成就がありえないのはまさにそのゆえである。というのも、「人間の理想は手のとどくところを超えねばならない」(ブラウニング「ロバート・ブラウニング 一八一二—一八八九、英国の詩人。大庭千尋訳『男と女—ブラウニング詩集』国文社、一九八八年、三〇〇頁参照) からである。恵みと律法の関係に関するルターの思想は、ときどき非難されるような無律法主義に必然的につながるものではない。しかし、相対的な道德的識別には無関心である。道德的経験の究極の地点でも道德的緊張を緩めようとしめない。なぜなら、ルターがその地点で要求するのは、律法の否定ではなく律法の成就たる愛であるからである。しかし、ルターは、あらゆる中間的な時点における緊張はそれを緩めてしまい、不安な良心によって鼓舞されるべき正義が可能なすべての領域と真摯に取り組まないのである⁽¹¹⁾。

律法と恵みの問題を扱う際に見られるルターの宗教改革の弱点は、問題を、人間の内面から文化と文明の複雑さや人間の集団的生の特徴に移してみるとさらに明らかになる。そこでいつそう浮き彫りになるのは、宗教改革の「敗北主義」である。歴史的存在の究極的な問題に関する宗教改革の理解は、相対的問題についての理解をすべて締め出しているように見える。宗教改革は、考えられうる知識と知恵のどのような伸展も神を知る知識には届かないと考える。また、「世が自分の知恵で神を知ることはない」「1コリント一・二二参照」と自覚し、すべての人間の罪深い自己中心性を克服する信仰によって把握される恵みを享受する。しかし、科学や哲学などあらゆる人間の真理探究の要素である、真理と欺瞞の混合に見られる無限の陰影や多様性に関心を向けることはない。他方、ルネサンスが、究極の真理は文化の歴史が積み上げられていく過程によって発見されうると想定したことは、明らかに間違っていた。ルネサンスは、知恵の新しい局面にはそれぞれ新しい誤謬の危険があることも、さらには、過去のすべての時代に対して有利な立場を占める時代がそれによって最終的な真理に到達すると想定するという過ちも理解していなかった。

しかし、宗教改革と比較して、ルネサンスが、真理に対する義務を真摯に受け止めたことは、正しくなかったのだろうか。宗教改革は、文化の歴史においてきわめて重要な、真理と欺瞞の相対的な区別への無関心によって反啓蒙主義の罪に陥ることはなかったのだろうか。本質的には、利益を生み出さず次のように主張した下僕の立場に立ったのではないだろうか。「御主人様、あなたは時かない所から刈り取り、散らさない所からかき集められる厳しい方だと知っていましたので、恐ろしくなり、出かけて行って、あなたのタラントンを地の中に隠しておきました。御覧ください。これがあなたのお金です」⁽¹²⁾。

人間の集団生活において正義をどのように実行するかという問題に直面した時、ルターの宗教改革はいつそう明白に敗北主義的であった。人間の社会は、無限の多様性を有する組織であり制度であるが、人間は、その中で、ある種の正義の観点から共同生活を組織しようとする。現在よりも高度な正義が実現される可能性は予測を超えるものである。歴

史的社会的達成には、安直な良心に立脚できるような地点はない。正義の諸構造はすべて、ほかならぬ人間の罪深さを前提にしたものであり、意志や利害の争いが全くの混乱状態に陥ることを阻止するための抑制の制度でもある。しかし同時に、それは、人間が、直接的な人格的關係における可能性を超えて同胞への義務を果たす仕組みでもある。それゆえ、神の国と完全な愛の要求は、あらゆる政治制度に妥当し、自己が他者の主張と折り合いをつけようとするあらゆる社会状況に影響を与えるのである。

ルターはこの妥当性を明白に否定した。次のように主張する。「(福音と律法の) 違いを区別する方法は、福音を天に位置づけ、律法を地に位置づけることである。すなわち、福音の義を天的なものと呼び、律法の義を地上的なものと呼び、神が天と地を造られたように福音と律法を相互に非常に異なるものとして分けることである。もし、信仰と良心の問題が問われるなら、律法を徹底的に排除し、それを地に放置しよう……反対に市民の政治が問われるときには、律法への服従が厳密に要求されなければならない。ここでは、良心、福音、恵み、罪の赦し、天的な義といったこと、あるいはキリスト御自身について、何も知る必要はない。律法と行いが問題になるときに知るべきはむしろモーセだけである」⁽¹³⁾。

ここに、恵みの究極的な経験と、自由と正義に接近するあらゆる可能性との間の徹底的な分離が見られる。この分離の原則は、キリスト者にとつての自由には、「神の永遠の怒り」からの自由以上の何か別の意味がありうるとの見方を否定することへとつながる。「というのは、キリストは、われわれを、政治的現世的にはなく、宗教的に自由にして下さったからである。すなわち、われわれの良心は今や、来るべき神の怒りを恐れることなく、自由で平穩にされているのである」。その上で、次のような命令によつて社会的無律法主義を避けようとする。「それゆえ、人は、その召しにおいて義務を忠実に果たし、力の限り隣人を助けることに努めなければならない」⁽¹⁴⁾。しかし、その兄弟愛の要求にさらに厳密に従うことができるように社会構造を変革する責任がキリスト者にはないことは明らかである。ルターは、農民戦

争に對し、「靈的王国」と「この世の」王国の間のこの分離を嚴格に適用し、より大きな社会正義を要求する農民たちを二つの王国を混同していると非難した。¹⁵⁾ ルターは、封建制度の社会的不平等に関心を示さず、この世には常に主人と奴隷が存在し続けると考えていた。ルターは、「内的」王国と「外的」王国の違いを強調することによって、この社会倫理にやや捻りを加えたため、事実上、公共道徳と個人道徳を区別するようになった。公共道徳の管理者である支配者たちには、反逆者を扱う際は「打ち、突き刺し、殺す」よう勧めた。というのは、ルターは、無政府状態を病的なまでに恐れ、政治権力がその状態を抑えるために手段を選ばないことも認めるにやぶさかでなかったからである。他方で農民たちには、市民個人として、山上の説教の倫理に調和して生きるように勧告した。農民たちの正義の要求は、新約聖書の無抵抗の倫理に違反するものだと言われたのである。¹⁶⁾

以上のように、ルターは、「内的」倫理を私的な倫理に入れ替え、「外的」ないし「この世の」倫理を統治にとつて權威あるものにするこゝによつて、奇妙に屈折した道徳規範を打ち立てた。完全主義的個人倫理と、冷笑的と言われないまでも現実的で公的な倫理とを並置するのである。国家には、正義に対する過剰な厳密さを持たずに秩序を維持するよう要求し、個人には、社会正義の構成要素となる種々の意見、種々の主張に加わることを許さず、受苦的で無抵抗の愛を求める。そのような倫理の当然の結果は、専制政治を助長することである。というのは、統治への抵抗は、統治の維持と同じほど重要な正義の原理であるからである。

無政府状態に対するルターの過度の恐れは、専制政治のもたらす不正義への悲観主義とそれに伴う無関心によつて引き起こされたものであるが、ドイツの文明史に致命的な結果をもたらした。近現代史のさまざまな悲劇的事件はそれと無関係ではない。社会的政治的問題に関するルターの一面的な解釈は、次のようなパウロの命令に由来する過剰な強調の影響でもあった。「人は皆、上に立つ權威に従うべきです。神に由来しない權威はなく、今ある權威はすべて神によつて立てられたものだからです……実際、支配者は、善を行う者にはそうではないが、悪を行う者には恐ろしい存在

です」⁽¹⁷⁾。

たとえこの特殊な誤りがなかったとしても、ルターは政治倫理は、社会的政治的領域に敗北主義をもたらしたであろう。「天上の」「霊的な」王国と「地上の」王国の絶対的な区別は、良心に対する神の最終的な要求と、歴史の中で善を達成する相対的な可能性との間の緊張を失わせる。正義の多様な漸進的達成についての宗教的・道徳的重要性は、二つの点から否定される。すなわち、現実主義に与して、すべての歴史的な達成に一樣に罪の汚れを見、それゆえそうした達成の中にある道徳的な区別を重要視しないが、他方、福音的完全主義に与して、歴史的達成のすべては一樣に神の国の完全な愛に欠けていると考える。ルターにとつては、完全な愛だけが救いの保証なのである。⁽¹⁸⁾

このように、ルターの宗教改革はいつも、すべての品位ある行動を生み出す道徳的緊張を台無しにするようなところまで宗教的緊張を高める危険の中にある。良心は、人間のすべての活動における罪の汚れについて不安を覚える。しかし、ある一連の行動の代わりとなるいかなる行動も同等に汚れているとの確信や、神の赦しは、実際には汚れているものをどのような場合にも崇め聖化するという確信⁽¹⁹⁾は、良心の不安を早まった仕方では緩和してしまうことである。したがって、聖徒は、恵みが増すために罪に止まり続けるほうがよいとの思いにさせられ、罪人は、人間関係を少しだけ我慢できるもの、少しだけ正しいものに変えるために血と汗を流すのである。

社会倫理の分野におけるルターの立場のこの弱点は、相対的な正義達成のための一貫した基準を定める能力がないということによつてさらに際立たせられる。しかし、すべての法を超える忘我の愛としての聖化の概念や、善を完全に実現できないという状況における良心をなだめる義認の教理といった立場は認められるとしても、相対的な善や悪について何らかの基準は見出さざるをえない。ルターは、罪に汚染されていない理性の性格を、カトリシズムほどに信頼していない。それは正しいことであるが、そのゆえに、社会的義務の理性的な分析である「自然法」を不十分な指針として徹底して斥ける。しかし、ルターは、「自然法」の代わりに雑多な秩序体系を用いる。そうした体系は主として二つの

概念からなっている。一つは、いかなる国家であれ、国家が意図せずに確立する秩序と正義という概念である。この秩序は、所与の国家を批判しうる正義の原則がないゆえに、無批判に受容されている。もう一つは、「創造の秩序」の概念である。それは、創造された世界の構造そのものにおける神によつて与えられた指示と考えられている。この概念には、次のような困難が伴う。すなわち、人間の自由が創造の「所与の」事実をあまりにも多く改め変えてしまうため、「創造」という固定された原則の基準だけで裁くことのできる人間の制度はないという困難である。

たとえば、性関係の領域では、二つの性と父母の役割だけは、「創造の秩序」の範疇に置くのがふさわしいであろう。それらが生物学的分化と結びついていることは不変である。しかし、一夫一婦制を「創造の秩序」の範疇に置くことはできないし、他のいかなる結婚形態についても、あるいは性関係の基準についても同様である。政治的な関係では、ルターは、統治を「創造の秩序」に属するものと見なすこともあれば、統治の権威が、聖書的に、とりわけローマの信徒への手紙一三章によつて有効とされる特殊な「神の命令」に由来すると考えているように見えることもある。しかしながら、統治が「創造」に属すると見なすことができるのは次のような意味において、つまり人間の自由および自由の濫用は双方とも、人間社会に、動物の自然な連帯性を超える団結の絆を要求している、という意味においてだけである。しかし、「創造の秩序」に由来する特定の統治形態はありえないし、ルターが要求した、統治への無批判な服従もまたそのような「秩序」が求めるものではない。

III. カルヴァンの宗教改革

宗教改革が直面した問題の複雑さは、ルターの宗教改革が常に、無律法主義とまでは言わないまでも超道徳主義の危

険の淵を歩む一方、カルヴァンの宗教改革が、新しい道徳主義と律法主義という正反対の危険に瀕している、というところに表れている。ピューリタニズムは、カルヴァンの宗教改革が持つ危険への歴史的な屈服と見られよう。宗教改革思想に、一方の危険であるスキラと他方の危険であるカリブデイスの間を完璧に航行する能力がなかったということ、宗教改革が関わった究極的問題と取り組む際には、控え目さと謙遜さが求められるということでもある。歴史における善と悪の区別と、歴史における善を達成する可能性と義務とを正當に扱うことはたやすい仕事ではない。また、こうしたすべての相対的な判断や達成よりも、福音の中に告知されている生と歴史についての究極的真理を優先させることもまた容易なことではない。そのような努力はすべて、歴史の性格についての、すなわち一方では歴史の有意義性と、他方では歴史の意味が神の審きと憐れみにおいてのみ完結するという性格についての、聖書信仰における逆説的な概念全体に関わるのである。

カルヴァンは、ローマ教会「カトリック教会」の教理と取り組む場合には、ルターの見解とほとんど区別がつかない言葉で宗教改革の思想を説明する。カルヴァンは、「敬虔な者の行いも神の峻厳な審判によって検討される時、断罪されないものはない」と主張する。そして次のように考える。「この点がわれわれの論争の主要な分かれ道である」。というのは、『義とされること』（ユスティフィカチオ）の端緒に関しては、われわれとスコラ学者の内の健全な人々との間に争いはないからである。しかし、カトリックはこう信じる。「人はひとたびキリストを信じる信仰によって神と和解した後は、善き行ないによって神の前に義と見られ、自らの功績によって受け入れられる」ところが「主がそれと反対に、『アブラハムにはその信仰が義と認められる』と宣言したもう」のである²⁰。

カルヴァンはこう信じる。「再生した人の内にも悪の『火口』が残り……聖徒たちが……死すべき肉体を脱ぎ捨ててまでは常に罪がある」²¹。おそらく、完全と罪の複雑さについてのカルヴァンの最も優れた洞察はこの文章であろう。「われわれは聖徒の徳を完全と称する時、この完全には、真理についても、謙遜についても不完全だという認識もまた属し

ているのである」⁽²²⁾。

ところが、カルヴァンが自身の聖化の教理を展開する場合には、カトリックの教理とほとんど区別できない結論に至っている。「キリストの内に義を得ようと願うのか、それなら先ずキリストを所有しなければならぬし、しかもかれを断片として引き裂くことはできないのであるから、その聖に与る者とならない限り、かれを所有することはできない……われわれは、われわれの義であるに劣らず聖であるキリストに与つて義とされるからである」⁽²³⁾。カルヴァンは、行いによる義を否定することは、「善き行ないが為されなためでも、為されたことが善でないためでもなく、われわれがこれに信頼せず、これを誇らず、これに救いを帰さないため」⁽²⁴⁾であることを意味すると考えている。

カルヴァンは、時に、むしろカトリック的な小罪と大罪の区別に近づくことがある。たとえば、聖化の状態は次のことを意味するとする場合である。「われわれの肉の欲を日に日に死に渡して、われわれは聖化される。つまり、われわれの心は律法を守り行なうように整えられ、真の純潔なる生において主に向けて捧げさせるといふ方式の憐れみをこれに結び付けたもう」⁽²⁵⁾。

おそらく、ここに問題の最も重要な点がある。心の内部で罪が「原則として」破壊されているキリスト者が、なお残っているさまざまな罪を偶然的な「肉欲」にすぎないと主張し、自己愛の罪がより基本的な形態で存在することを認識しないとすれば、その時はいつでもそれに伴つて、「打ち碎かれた霊」や「悔いる心」^(詩編五一・一九)は失われる。そこでは生の成就はもはや《持つていないが持つていない》という逆説の下にはない。カルヴァンは、時に、アウグスティヌスの用語でその逆説を定義し、たとえ完全を究極的に達成することができなとしても、聖徒は本質的に義人であると信じている。「義人というのは聖なる生活から名付けられたものである……しかし、それは義そのものを満たしているからでなく、義の精進に心を向けているからであつて、この義がどの程度のものであれ信仰の義認に通じるといふのが正当である。そこからこの義が由来するのである」⁽²⁶⁾。

義認と聖化をめぐるキリスト教的逆説が、カルヴァンの『キリスト教綱要』において、他のいかなる思想体系よりも注意深く定義されていることはおそらく確かであろう。もし、カルヴァンが、結果的に行き過ぎた主張の誤りに陥っているとしたら、それは、正反対の誤りを犯さずに修正することが難しいような誤りである。しかし、カルヴァンが、キリスト者の聖化に安心しすぎる誤りを犯しているのは、その他の著作でいつも注意深い限定や留保をしていないということによってだけでなく、かれ自身の行動によっても裏付けられることである。

罪を主として自己愛としてではなく肉欲として定義しがちなカルヴァンの傾向は、新しい自己義認の一因となっている。というのは、すべての欲求を主要な目的に従わせる完璧に訓練された生という意味での聖人性のほうが、主要な目的から自己中心的な要素をすべて排除した完全よりも、単純な可能性だからである。この点で、ピューリタンの自己義認はカルヴィニズムの弱さを露呈する。カルヴァンは、愛の律法が最終的な律法であることを十分に理解していない。このことは、カルヴァンが次のような姿勢を取った、少なくとも一つの理由であることは確かである。すなわち、カルヴァンは、救いを聖徒の善行に帰すことはしないと主張したにもかかわらず、いささか自信過剰気味に、自らを、罪深い矛盾を抱えた存在の反対の側に立つと見なしたのである。カルヴァンの解釈によれば、愛が、信仰、希望、愛の三つの徳のうち最も大いなるものであるとのパウロの主張「1コリント一三・一三」には次のような意味しかない。「ほんのわずかな者しか信仰によって義とされないゆえに、愛は多くの人々にとって役に立つものである」⁽²⁷⁾。カルヴァンは、自身の徳の序列の中で、愛を単に信仰の下ではなく、「信仰の純粹さ」の下に位置づけた。この秩序づけの目的は、異端に対するカルヴァンの厳格な姿勢を正当化することである。それどころか、カルヴァンが、憐れみの欠如というほかならぬ自己義認の罪を露呈するのは、まさに異端に対するその無慈悲な態度においてである。カルヴァンの考えによれば、異端は、「神の威厳を侮辱する」罪を犯すことであって、「無実の人間を殺したり、客人を毒殺したり、自分の父親を手にかけること」よりも凶悪な罪である。自己義認の罪を犯す人は、自身が、かれらが告発する者たちとある意味で

同じように非難の対象になつてゐることを知らない。⁽²⁹⁾「選ばれたもの」における謙遜という純粋な精神と「打ち碎かれた霊」〔詩編五一・一九〕の最終的な証拠は、人々を憐れみ、赦す能力である。「善い」人々は、およそ、自らの赦しの必要を意識せずに「悪しき」人々に憐れみを示すことはない。

恵みと律法の関係に関する、カルヴァンの考え方とルターの教理の違いは、両神学者間の次のような全般的な違いと一致している。カルヴァンは、超道徳主義ではなくむしろ律法主義になりがちである。カルヴァンは、ルターのように恵みが律法を廃棄するとは信じていない。聖化を、律法をすべて超える忘我的な愛の経験と考えてはいないからである。むしろ、聖化を律法への厳格な服従と見なす。しかし、罪深い状態にある魂は、それ自体完全な律法を知りえない。それゆえ、聖書に詳細に啓示されている「神の律法」によつて導かれることが必要なのである。

カルヴァンはこう言う。「われわれの内に神の形を回復するこの新しい生を律法そのものが含んでゐるとはいえ、われわれの愚鈍さは多くの刺激と多くの補助手段を必要とするから、心の中で悔い改める者が精進の道で迷うことがないようにするため、聖書のさまざまな箇所から生活を整える方式を集めることは有益である」。⁽³⁰⁾

ここには、カルヴァンがそこにあらゆる道徳的社会的問題の答えを見出す「神の律法」が的確に定義されている。なぜなら、「神の律法」は、聖なる正典に収められてゐる歴史上のさまざまな事柄の相対性を全く顧慮せずに「聖書のいろいろな箇所」から集められた要諦だからである。これは、カルヴァンの体系における、聖書崇拜と言わないまでも、聖書主義全般から出てくる当然の倫理的帰結である。ルターは、聖書を主として「キリストの揺籃」と見なし、それゆえ、聖書それ自体を批判する原理を、聖書のキリストのうちに見る。したがつて、愛の律法が聖書における他のすべての律法を超越することも理解する。それによつて、ルターは、神学においても倫理においても聖書主義の誤りから守られるが、カルヴァンは、神学においても倫理においても誤りを犯すのである。

カルヴァンの「神の律法」についての考え方には、一貫性の点で、社会や政治の領域におけるルターの大雑把な指示

よりも利点がある。しかし、それにもかかわらず、カルヴァンの考え方には、反啓蒙主義と思えば誤りが併存する。反啓蒙主義的であるのは、隣人との関係において何が正しく、何が正しくないかを決定するにあたって、人間の理性的な能力を十分に用いないからである。カルヴァンは、想定されるあらゆる道徳的社会的問題への答えを求めて直接聖書の権威に訴えがちである。カトリックの社会倫理は、正義の規範を決定する普遍的理性の能力への不当な信頼によつて形成されているとはいえ、カルヴァンの「神の律法」への直訴よりも適切な識別力を持つことがある。カルヴァンの倫理体系には、反啓蒙主義的であるとともに思えば上がったところもある。というのは、この体系は、キリスト者にあてはめる際には、判断の無限の相対性だけでなく、聖書の基準そのものに内在する歴史的な相対性をも曖昧にしようからである。

たとえ、この後すぐに検討するように、カルヴィニズムが、民主主義的正義の進展に一定の真正な貢献をしたことは事実であるとはいえ、最近数世紀におけるより高次の正義へのおそらくはもつと大きな貢献が、多様な形を取ったセクト主義とルネサンス運動からもたらされたということは驚くに足らない。そうした多様な運動は、あらゆる歴史的な正義の体系における自己中心的な墮落についてはカトリシズムより理解が不足していたかもしれない。しかし、そうした運動が、理性的人間がその仲間の必要を推し量ることに於いて、また「わたしのもの」と「あなたのもの」を分ける「列王上三・二六参照」ある程度の正義の基準を定めることにおいて、自らの理性を用いる可能性と義務をともに理解していたことは確かである。他方、宗教改革の二つの陣営は、正義の問題を人間の罪深さのゆえに解決不可能と見なすか、あるいは、人間の罪深さに汚されていないと想定する正義の超越的な基準にあまりにも安易に訴えることによつて解決しようとするか、そのどちらかであった。しかし、そうした基準に訴えることは、歴史の両義性と矛盾を超えたところに絶対に安心で安全な立場を見出そうとする人間の努力をもう一つ重ねるだけのことである。

宗教改革の思想と活動のこうしたさまざまな局面を概観してみると、次のような結論に達する。すなわち、宗教改革は、歴史に対するカトリシズムの未熟な超越理解に反論したにもかかわらず、カトリシズムが反対の誤りを犯すのと同じほど頻繁に、カトリシズムと同様の誤りを（異なる思い上がりの手段を用いてではあるが）犯しがちである、という結論である。

この事実が示唆しているのは、宗教改革の諸洞察が、人間の経験の全領域に、宗教改革の実際の成果よりもっと「弁証法的に」関わっているに違いないということである。宗教改革の弁証法的な主張の「然り」と「否」は次のとおりである。キリスト者は、「罪人にして義人」である。歴史は神の国を成就するとともに否定もする。恵みは自然と連続するが矛盾もする。キリストは、われわれがそうなるべき模範であるが、われわれがそうなりえない模範でもある。審きと憐れみにおいて、神の力は、われわれに内在するとともにわれわれと対立もする。以上のすべての主張は、福音と歴史の関係という一つの中心的な逆説のさまざまな顕れにすぎないが、それらは生の経験に徹底的に適用されなければならない。「恵み」が働かないような生の領域はない。神の国の愛が意味をなさないような複雑な社会正義の関係もない。一方、歴史的な不安定や不安が完全に克服される領域や経験も実際にはない。人間は確かに、祈りの瞬間や、おそらくはアガペー達成の忘我の中で、「至福の思い」に捕らわれるかもしれない。しかし、そうした瞬間は、生の成就の「前兆」にすぎず、所有していると主張することはできない。最終的には、歴史と罪に対する人間の信仰による超越ということがある。しかし、それさえも「前兆」であり、確実な所有物として蓄えようとする、荒野におけるマナのように腐敗してしまう「出エジプト一六章参照」のである。

IV. 宗教改革とルネサンスの総合

宗教改革におけるルターの敗北主義とカルヴァンの反啓蒙主義的傾向は、宗教改革がルネサンスに敗北したその一因と見なされなければならない。宗教改革は、罪の意識の問題に対する恵みによる究極的な答えを、生の直接的中間的な諸問題に関連づけることができなかった。それゆえ、想定されるすべての歴史的社会的状況で徐々に大きくなる真理と善の実現について、その可能性と限界を明らかにしなかつたのである。

しかし、この敗北主義は、宗教改革に敗北をもたらした一つの要因にすぎない。なぜなら、過去数世紀にわたって一般に蔓延していた歴史的楽観主義の雰囲気は、宗教改革の真理面まで否定したように見えるからである。それは、その雰囲気が、ルネサンスにおける真理と偽りをともに正当化したように見えたのと同様である。それゆえ、そこには、宗教改革における正しい強調と誤った強調を区別すること、また、生と歴史に関する宗教改革の究極的な見解のうちにある真理と、その真理を文化と社会機構に伴う間接的な問題に有効に関係づけることに失敗したことを区別しようする意思が欠けていた。

ところが、今日の文化を新しく方向づけるという課題を前にしたとき、それぞれの運動のうちにある真理と偽りを注意深く識別することが重要になる。もともと、次のような判断をしようとする場合、そこに強い推測の要素が伴うことは言うまでもない。すなわち、その判断が、それに同意しない者には耐え難く思われるような場合や、その判断が、現代史から見て少なくとも一部しか有効でないと考えているような人々にとつても、「恐れおののいて」〔II コリント七・一五、エフェソ六・五、フィリピ二・一二〕なされたと認められさえすれば、耐えることができるような場合である。

われわれの理解が正しければ、近代史の流れは、近代の多様な宗教的文化的運動に含まれる力動的解釈を正当とし、樂觀主義的解釈を否定してきた。そしてそのすべては、われわれが「ルネサンス」と広く定義してきたものにおいて、相互に内的に關係する。さらに、ルネサンスは、宗教改革の基本的な真理を有効と見なしたが、生のすべての直接的中間的問題に対するその反啓蒙主義と敗北主義には異議を申し立ててきた。

このようにやや誇張した主張を生み出した近代史の「論理」は、端的にこう説明することができる。まず、あらゆる知識形態の進展、機械的社会的技術の巧妙化、人間の力と歴史の潜在力の同様の発展、その結果としての人間共同体の規模や複雑さの増大といったことは、個人的な形態においても集团的全体の形態においても、生が成長の下にあることを間違ひなく証明してきたが、その一方で、とりわけ過去二世紀にわたる歴史の流れは、成長と進歩の同一視が誤りであったことも証明してきた。われわれは、特に現代史のさまざまな悲劇から、以下のことを学んできたし、学ばなければならなかった。すなわち、生のそれぞれの新しい展開は、個人的にも社会的にも、歴史における善を実現する新しい可能性を示しているということである。つまり、われわれは、こうした新しいさまざまな可能性に應じる義務を有すると同時に、それぞれの新しい段階で新しい危険にも遭遇する。それに、歴史的達成の新しい段階は、歴史における生がすべて服している矛盾や両義性からわれわれを解放してくれるわけではない。言いかえれば、われわれは、歴史がそれ自体の救済者ではないということを学んできたのである。究極的には、歴史の「短い時間」より「長い期間」に救済力があるわけではない。宗教改革的キリスト教信仰に新しい妥当性を与えるのは、近代史の最近の展開である。歴史の教訓に大きな教育技術上の重要性があることに間違ひはない。福音に込められている真理は人間の知恵にはない。とはいえ、人間の知恵と人間の善がそれ自体の限界を認識するなら、福音の真理を見出すこともできる。創造的な失望は信仰を誘発する。ひとたび信仰が誘発されると、信仰は真に、それによらなければ無意味のままである生と歴史の「意味」を明らかにする知恵となる。これは、歴史的状況がどうあれ、どの時代の個人にも起こりうることである。

しかし、歴史状況が、多かれ少なかれ悔い改めに導く「神の御心に適った悲しみ」〔IIコリント七・一〇〕を誘発しやすいということも否めない。歴史は、キリスト教信仰と無関係であるように見えるが、そこには希望の時代というものもある。なぜなら、歴史は、それ自体、キリスト教信仰がキリストにおいて啓示された神に見出す審きと救いの双方を提供しているように見えるからである。そのような希望の空しさが強烈に現れ出る幻滅の時代もある。われわれは希望の幾世紀かを生きてきたが、今は幻滅の時代である。歴史上の希望の世紀は、近代の文化と文明における潜在的な力の一つであるキリスト教信仰をほとんど無視してきた。われわれは、自分たちが今そこにいることに気づいている幻滅の時代が、キリスト教信仰を必ず復興させると考えているわけではない。それは、キリスト教信仰の妥当性を再回復させてきたにすぎない。「世の悲しみ」〔IIコリ七・一〇〕という絶望に代わる、新しい信仰を誘発する創造的な絶望は常にあるのである。

しかしながら、もし、現代の世代が、単なる歴史的成長に空しい確信を置くことなく生が有意味であることに気づくべきだとしたら、福音の真理をその世代に伝える人々の責務は、生と歴史についての真理がどのようなものであれ、これまでの一部背教的な数世紀の間に学んだことを拒否せずに受け容れることである。このことは、これまで学んできた教訓が、聖書の預言者の歴史観全体の中に暗示されているゆえに、さらに重要である。そしてその歴史観は、純粹な形態においては、歴史を常に力動的なもの、すなわち終わりに向かつて動いているものと見なしてきたのである。

それゆえ、新しい総合が求められる。それは、聖書宗教の恵みの二重の局面に立脚し、それに、近代史と、ルネサンスおよび宗教改革の歴史解釈が恵みの逆説に投げかける光を加えた総合でなければならぬ。簡潔に言えば、それは、一方において、歴史における生が予測を超えるさまざまな可能性に満ちていると認められることを意味する。人間が新しいさまざまな善の可能性やそれを実現する義務に直面しないような個人や内的精神状況、文化的ないし科学的責務、社会的政治的問題といったものはない。他方、その総合は、生を完結させようとするあらゆる努力や思い上がりや、集

团的にも個人的にも歴史の矛盾を克服し歴史の最終的な墮落を除去しようとするあらゆる願望は否定されなければならぬということも意味する。

ルネサンスと宗教改革はともに、キリスト教の逆説の二つの側面が持つ意味の洞察を際立たせてきたゆえに、たとえば、古い総合つまり中世の総合に戻ろうとするさまざまな努力が明らかに活発になることが確かだと思われることがあるとしても、それは不可能である。

中世カトリックの総合が不十分なのは、恵みの二重の局面の折衷に頼ったからである。その総合は、この二つの局面それぞれを十全に展開させなかった。生の成就についてのその考え方は、恵みの力を人間的歴史的制度に閉じ込めてしまうことよって損なわれてしまったのである。それは、宗教的・道徳的生の領域では、恵みが、サクラメントに結びつけられ、制度よって支配され媒介されることを意味した。これは、「恵み」がすべての人間的可能性を超える力と実現を表すゆえに、神の自由を人間の限界に閉じ込めるといふ、耐えがたいわざとなる。「風は思いのままに吹く」⁽³¹⁾とイエスはニコデモに言った。それは、司祭や教会の「許し」を受けずに奇跡を行う、歴史における神の恵みの自由についての生き生きとした描写である。社会的道徳の分野におけるいくつかの重要な展開は、近代に、社会正義を封建制の本質的な状況に無意識に限定していたサクラメント的教会を無視して起こった。それゆえ、近代文化は、そのような教会の思ひ上がりに対する強い嫌悪によつて今後も特徴づけられるべきだということとは理解できることである。

文化の分野においても、カトリック的総合が有効でないのは同様である。もつとも次の点は考えるべきことである。福音の真理に優つてわれわれを導きうるような精緻な哲学や科学はないということ、科学や哲学が福音の権威をないがしろにすることのないように、文化的過程のすべてを人間の制度が制御するようにすることである。ただ、そのゆえに、人間の文化に対する福音の最終的な権威が歴史的・人間的制度の権威に変えられるとしたら、権威が人間の制度や業績を超える場合、司祭たちの傲慢が究極的な権威と混合されることになるのは避け難いことである。もし、人間

の權威が、真理探究を限界づけその探求の条件を規定するとしたら、真理や文化を、信仰によって理解される生と歴史についての究極的真理の領域内に保持すると見せかけることによって、重要な真理が抑圧され、価値ある文化的熱意が未熟なままに阻止されることはさらに避け難いことである。

実際には、人間の知性は、文化のさまざまな領域で、それが地理的ないし生物学的、社会的ないし心理学的、歴史的ないし哲学的な段階のいずれであれ、存在のあらゆる段階における相互の関係を分析することによって、意味や一貫性について予想を超える多様な体系を発見し、それを精緻なものにすることができるとも、こうした下位の意味領域が、ただそれ以上のものではないと主張するとしたら、それらは、存在の性格についての理解や実在への洞察の富を豊かにすることになる。それらは、自然の搾取、社会的力の操作、個人の生の訓練のいずれの中にあると、行為と行動へのさらに価値ある手引きである。ところが、もし、こうした下位に属する意味領域のいずれかを、全体の意味への手掛かりに仕立てようとするとしたら、文化的探求は偶像崇拜に手を貸すことになる。生の意味の源泉と目的が未熟なままに見出されることになる。言いかえれば、真に神でない神が見つければ、真に究極的でない最終判断の原理が発見され、究極的に救いではない救いの過程や生の成就が主張されてしまうのである。

知識の自由な探究がそのようなさまざまな偶像礼拝の形態に繋がるのは、おそらく避け難いことであろう。キリスト教信仰が見出す悲劇的で逆説的な意味に優る意味の体系によって世界を把握したと主張する哲学が出てくるであろう。歴史における完全な兄弟愛を達成する道を見出したと確信する社会哲学が出てくるであろう。人間存在のすべての不安を克服し、それゆえそのすべての頽落状況を克服したかのように偽装する精神病理学的技術が出てくるであろう。さらには、単なる慰めの操作によって生を成就する仕組みの企てさえ出てくるであろう。

こうした思い上がりに対抗して福音の真理を維持することは、いかなる人間の權威の介入によっても不可能である。このように、真理は、誤謬を禁止することによってかえって抑圧されるものであるゆえに、文化が偶像崇拜を抑える試

みは賢明ではない。この点で、麦と毒麦のたとえにおける次のような命令には意味がある。「刈り入れまで、両方とも育つままにしておきなさい。刈り入れの時、『まず毒麦を集め、焼くために束にし、麦の方は集めて倉に入れなさい』と、刈り取る者に言いつけよう」⁽³²⁾。

もつともその試みが実を結ばないこともある。というのは、人々が、自らの奉じる究極的な真理に生じる誤りを発見するまでは、福音の真理の正当性を立証する道はないからである。また、福音の真理は、思ひ上がりもはなはだしい意味の仕組みのふちにある無意味の深淵に脅かされているからである。言いかえれば、キリスト教信仰は、中世教会が確立したような文化と信仰の総合において許されていたよりもはるかに自由に、人間の文化的営みの力や情熱と交流しているのである。

しかし、他方、宗教改革の次のような傾向、すなわち、最終的な知恵がそこにはないと理由ですべての中間的な文化的責務を否定し、兄弟愛の達成が救いをもたらすものではないとの理由で歴史におけるある程度兄弟愛を達成する義務に関心を払わないといった傾向もまた許容できるものではない。今日のルネサンス精神の持ち主は、かれらがカトリック教会とプロテスタント教会の文化的社会的反啓蒙主義と見なすものを漠然と同等に扱っている。そのような人々が、キリスト教の二つの形態の戦略がどれほど異なっているかを理解したためしはない。カトリックが反啓蒙主義者であるとしたら、それは、知識の探求と社会制度の発展に早まった制約を課し、それらを不当に抑圧するからである。プロテスタントが反啓蒙主義者であるとしたら、それは、「ルターのように」救いの究極的問題に届かないとしてもすべての人が考慮しなければならぬ思想と生の諸問題に無関心であるか、あるいは、「カルヴァンのように」福音に込められた生の究極の意味をすべての下位の意味領域の代わりとする仕方もしくはそうした下位の意味領域を確立する必要性を排除する仕方、新しい権威である聖書の権威を導入するか、そのどちらかであるからである。

文化とキリスト教信仰の有効な総合は恵みの二つの局面の総合でもあるが、どのようなものであれ究極的な人間の状

況を、直接的中間的な人間の状況から取り除いてはならない。一方において善のより高い可能性を実現することへと、他方において歴史における善の限界を暴くことへと人々を駆り立てないような社会的道徳的義務はない。生の秘義を捉えようとする知性の探究心を振るい立たせないような、また、注意深い探求に基づいてそれを超える秘義を指し示さないような、生の秘義や複雑な因果関係はない。したがって、究極以前の答えや解決を勤勉に探求しようとしないうちに、人間存在の究極的な問題を理解する道はない。また、究極的な解決をすべて究極以前の可能性に絶えず関連づけることなしに、究極的解決を有効にするいかなる道もない。この問題では、ルネサンスの視点のほうが、カトリックや宗教改革の視点よりも当を得ている。

宗教改革がその総合に第一義的に貢献する一つの要点は、生と歴史を成就すると主張するカトリックとルネサンス双方の思い上がりをも、恵みもしくは人間本性や歴史的過程に内在する自然の能力のいずれかによって否定することにある。宗教改革が、旧約聖書の預言者宗教に暗示され新約聖書で明らかにされた生と歴史の最終の真理を発見したのはそこにおいてであった。その意味で、宗教改革には、カトリックの総合に具現化された真理を凌駕する洞察と、その総合が達成したヘレニズムと預言者主義の妥協では表現できない洞察がある。

恵みの二重の局面、すなわち、生の可能性を成就すべき義務とすべての歴史的達成における限界と墮落に対する二重の強調は、歴史が意味のある過程であるが、それ自体を成就することができず、したがって、それ自体を超えて、それを成就する神の審きと憐れみを指し示すことを意味する。それゆえ、神の怒りと憐れみの関係という逆説的な考え方を持つキリスト教の贖罪論は、キリスト教の歴史解釈の最終的な鍵である。神の怒りと審きは、歴史の深刻さの象徴である。善と悪の区別は重要であり、それには究極的な意味がある。善の実現は真摯に受け取る必要がある。それは麦であって、毒麦から分けられ、「倉に」集められる。言いかえれば、有限な変動の中にある善には、その変動を超える意味があるのである。

一方、永遠の憐れみがなければ、神の審きを不思議なたちで成就すると同時にそれと矛盾もする神の憐れみは、すべての歴史的善の不完全さと、すべての歴史的達成の内にある悪の墮落と、あらゆる歴史的意味の体系の不完全さとを指摘する。永遠の憐れみは、悪を自ら引き受けることによって悪を滅ぼし変革することを知っているのである。

したがって、キリスト教の贖罪論は、不可解な迷信の残滓でもなければ、理解不可能な信仰箇条でもない。贖罪論は、人間の知恵、すなわち、自信にあふれた眼で世界を見、世界のすべての秘義は人間の知性によって理解可能であると確信するような知恵にはまったく理解できないという意味で、人間の知恵の正反対の側にある。それにもかかわらず、贖罪論は、人間がすべきこととすることができないこと、人間の義務とそれを果たす最終的な無力さ、歴史における決断と達成の重要性とその最終的な無意味さといったことについて、キリスト教信仰が主張するすべてがそこに象徴的に含まれているという意味において、知恵の始まりなのである。

注

(1) Cf. Rudolf Otto, *Mysticism, East and West* [ルードルフ・オットー『東と西の神秘主義——エックハルトとシャンカラ』華園聴磨他訳(人文書院、一九九三年)参照。]

(2) *On Christian Liberty*, p. 261. [マルティン・ルター『キリスト者の自由——訳と注解』徳善義和訳(教文館、二〇一一年)二三頁。語句等は本文の文章に合わせて変えたところがある。その際、石原謙訳(岩波文庫、一九五五年)も参考にした。なお、以下の他のルターの著作の引用も含め、ニーバーの引用文には日本語訳と合致しない部分も認められるが、その場合は、基本的にニーバーが引用した文章に沿って訳した。] ルターは、パウロもそうであるが、キリストと魂の一致を説明するにあたって、きわめて頻繁に

結婚の例えを用いた。「信仰は、魂が神の言葉と等しくなり、すべての恵みで充たされ、自由で救われるようにするばかりでなく、新婦が新郎と一つにされるように、魂とキリストを一つにする。この結合から、聖パウロも言っているとおり、キリストと魂とは一つのからだとなり、両者の所有、すなわち、幸も不幸もあらゆるものも共有となり、キリストが所有するものは信仰ある魂のものとなり、魂が所有するものはキリストのものとなる……キリストはいっさいの宝と祝福とを持っておられるが、これらは魂のものとなり、魂はいっさいの不徳と罪とを負っているが、これらはキリストのものとなる」(Ibid., p. 264. [同、二六頁])。この最後の文章では、転嫁された義が獲得された義と一体的に関わっているが、この点については後に触れることになろう。

(3) Ibid., p. 270. [同、四八頁。]

(4) 良いわざの実体についてのこの正確な表現にも、ルターの誤りの一つがある。平安を見出すのが、「恵みのみ」によってではなく、「信仰のみ」によってであるからである。すなわち、恵みそれ自体ではなく、信仰によって恵みを受け入れるということが決定的になる、という意味である。この誤りによって、ルターは、キリスト教的な生以外の場所でなされる善はどのようなものでも拒否するという立場に陥った。ルターがこう続けて述べているとおりである。「いや、かれがあらかじめ信じておらず、キリスト者でなかったならば、かれの行いは何の意味もなく、まったくの、愚かな、罰せられ、断罪されるべき罪にすぎないことになる」(Ibid., p. 275. [同、四〇頁。])

(5) *Works* (Weimar, ed.), Vol. 40, p. 265.

(6) Werner Bercke, *Luther's Socialethik*. ヴェルナー・ベトケ『ルターの社会倫理』参照。キリスト教倫理における愛の戒めの優位性についてのルターの理解が、カルヴァンのそれよりもはるかに深淵であることは確かである。

(7) *Commentary on Galatians*, xciii. 『ガラテヤ書講解』

(8) Emil Brunner, *The Divine Imperative*, p. 72. 「エーミル・ブルンナー『神の命令』」

(9) 恵みと律法の関係をめぐるルターの見方は、『ガラテヤ書講解』に最も明白に表現されている。そこにルターは次のように書いている。「キリストによって律法の呪いから救われているとパウロが言うとき、パウロは、すべての律法とりわけ道德的律法について語っているのである。その律法だけが良心を告発し呪い断罪するのであって、他の二つの律法(一般の法律と礼典的律法)にその機能はない。それゆえ、われわれは、道德的律法すなわち十戒の律法には、その恵みによってイ

エス・キリストが支配される良心を告発し恐れさせる力はない、と主張する。というのは、キリストが律法の力を無効にされたからである」(ガラテヤ二・二二)。

ルターは、律法についておおむね否定的な言葉で受け止めている。律法の目的は、「人間に、その無分別、悲惨、不信仰、無知、憎しみ、神への軽蔑、死、地獄、審き、受けて当然の神の怒りといったことを明らかにすることである」(同上)。

(10) Emil Brunner, *The Divine Imperative*, pp. 72-78.

(11) この問題の分析において、ブルンナーは絶えず、道徳的義務感を、「律法主義」すなわち道徳的義務を特定の行動規範に限定することと混同している。それゆえ、ブルンナーは、完全な愛と律法主義の間の中間の立場を理解していない。かれはこう書いている。「律法主義的な型の人間は、同胞と真に人間的な人格関係を結ぶことは不可能である。その人と隣人の間には、何らかの非人格的な『思想』である『律法』……他者をそのあるがままに見ることを妨げる何らかの抽象的なものがある」。これは、狭義の律法主義については正しい断罪であるかもしれない。しかし、ブルンナーは、道徳的義務のすべての経験とその論理に含めてしまい、こう続ける。「単純に義務感からなされる善は、決して善ではない。義務と真正な善は相互に排他的である」(Ibid., pp. 73-74)。

このような基準に合致する善は歴史の中にはないであろう。義務感が完全な愛に飲み込まれてしまうような大きな善はないと認めてみよう。それでもなお、義務感を拡張することによってさらに高度な善を達成することが重要になるであろう。われわれは、中間の要求に直面する時、そうした要求を何らかの固定した正義の規準によって測ることはしないという意味で、決して「律法主義的」になることはないかもしれない。とはいえ、われわれ自身の利害に反する要求については、良心的に落ち着かない思いで比較考量し、中間に公平に接しようとするであろう。この一連の道徳作業の全体は、いかなる既知の「律法」とも無関係に進められるであろう。時に、極端に私的で個人的である場合もありえよう。しかしそれは、なおあの完全な愛には及ばない。ブルンナーは、その完全な愛を「律法主義」からの唯一の解放と見なしているように見える。

(12) マタイ二五・二四―二五。

(13) 『ガラテヤ書講解』。自由についての宗教概念と政治概念のこの完全な分離を、ジョン・ミルトンの次のような考察と比較してみると興味深い。「キリスト者の治安判事らのことを思い起こすことは、下劣なキリスト者にそぐわないことではない。

そのことは、そうした治安判事たちがキリスト者として有名になりたいとかに切望しているかによってさらにいつそう明らかである。すなわち、かれらは、自分たちが、霊から自由に生まれたものを迫害し……救い主が御自身の血によって贖われた聖なる自由をその人々から奪っていることを分らないようにするために、軽率に、キリスト教的自由や生得権やわれわれの採用についての外的証言に干渉しないのである」(John Milton, *Of Civil Power in Ecclesiastical Causes* [ジョン・ミルトン『教会問題における世俗権力』])。

ミルトンは、「救い主の模範に倣って奴隷に身をやつすよう説き伏せようと努めることは尊大である」と主張しこう述べた。「救い主は、確かにわれわれの代わりに僕の形をとられた。しかし、救い主はつねに救済者であり続けられた。「イエスは言われた。『税金に納めるお金を見せなさい。』かれらがデナリオン銀貨を持つて来ると、イエスは、『これは、だれの肖像と銘か』と言われた。かれらは、『皇帝のものです』と言った。すると、イエスは言われた。『では、皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい』……われわれの自由は皇帝のものではない。それは、われわれが神ご自身から受けた賜物である」[「マタイ二二・一九―二二」John Milton, *Pro populo Anglicano defensio* より。[ジョン・ミルトン『イングランド国民のための第一弁護論と第二弁護論』新井明・野呂有子訳、聖学院大学出版会、二〇〇三年、七三、七五頁参照。]

以上は、福音と社会問題の關係に関して、セクト的見方が正しく宗教改革が間違っているもう一つの例である。

(14) *Ibid.*, 5, 2.

(15) ルターはこう断じた。奴隷制の廃棄に対する農民の要求は、「万人を平等にし、そのようにしてキリストの歴史的王国を外的なこの世の王国に変えてしまうことである。それは不可能なことだ。地上の王国は、人々の不平等なしに存在することができない。自由人もいればが奴隷もいる。支配者もいれば被支配者もいるのである。」*Works* (Weimar, ed.), Vol. 18, p. 326. 「キリストがわれわれを自由にして下さったからといって、奴隷制は廃棄されるべきだというのは、悪意のある邪な考えである。自由とは、われわれが悪に對抗することができるように、キリストによってわれわれに与えられた靈的自由のことだけを意味するのである」(*Ibid.*, p. 333.)。

(16) ルターは農民たちにこう書いた。「不正義という悪を押しつける人があっても、自由で、ただ正義と善だけを身につけたいと願うというように、あなたがたは耐えられないであろう……もしそのような権利「苦しむ権利」を負いたくないのであれば、あなたがたは、キリスト者の名前を棄て、自分たちの行為にふさわしい他の名前を誇りにしたらよい。さもない

ければ、キリストご自身がその名をあなたがたから奪い去るであろう。」 *Ibid.*, p. 309.

君主たちにはルターは次のように書いた。「万物は自由で共有のものとして造られ（創世記一章、二章）、すべての人は平等に洗礼を受けたと主張することは、農民たちの助けにはならない……なぜなら、新約聖書ではモーセは何の価値もなからである。しかし、主キリストが立たれて『皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい』と言われた時、体と財産を持つわれわれを、皇帝たちとこの世の法に委ねられたのである」 (*Ibid.*, p. 361.)。

「ルターにあつては、『聖書の完全主義が無条件に認められている場合もあれば、それが全く否定されている場合もある。』

(17) ローマ一三・一一三。

(18) 徹底した宗教改革思想によつて鼓舞された、社会道德の領域における敗北主義は、現代の弁証法神学者ハンス・アスムツセンにその際立つた例が見られる。かれはこう書いている。「この家『世界』を倫理的行動によつてできる限り美しいものにするということが教会の使命であるかぎり、われわれは世俗主義の道具である……もし、教会が世界に向かつて、また異邦人に向かつて次のように言つたとしたら、それは優れた信仰告白となつたであろう。『われわれは待つ。すべての社会的不正を終わらせよ。戦争をなくせ。しかしそのすべてをなし終えた後も、われわれはなお待つ。それらすべては十分ではない。人類をきよめて、道德的に靈的に最高の完全に向かわせよ。それもまた十分ではない……私は待つ者であり続けるであろう。なぜなら私には福音すなわち良い知らせがあるからである。私は、死者の復活と来るべき世界における命を待つ。』 (*Zwischen den Zeiten*, July, 1930.)。

ここには、キリスト教歴史観に属する終末論的緊張が歴史の有意味性を破壊し、歴史的な責務と義務からその重要性を奪いかねないということがきわめて明白である。

エーミル・ブルンナーは、他の弁証法神学者よりも倫理的行動に多く関心を寄せていたが、それにもかかわらず、同様の敗北主義的な結論に至つた。ブルンナーは、一方で、すべての人間の行動における罪の痕跡に基づく究極的な宗教的視点があらゆる相対的な区別を無にすることを認めて、こう述べている。「生の真の目的が、人間の生の枠組みを構成するすべての『秩序』のいたるところでどのように阻害されているかをわれわれは知っている。そうした『秩序』の中で求められるさまざまな目的はあまりにも無益で空虚であり、そうした目的を達成するために用いられる手段はあまりにもひどく軽蔑すべきものである」。

他方、ブルンナーは、「信仰義認」の教理を、この不正をすべて自己満足的に受け入れることの原因になるものと解釈し、次のようにも主張している。「裁判官は、たとえ個人的にその法が正しくないと確信していても、現在の法の權威の下で法に従って判決を下さなければならぬ。裁判官は、たとえ信仰の精神をもって行動するとしても、判決を下す時『妥協することはない。なぜなら、裁判官は、現行の法より良い法を作ることとはできないし、この世では法が必要であることを知っているからである。しかし、その裁判官は、法を作る人々が不正な人間である限り……それは地上の生が終わるときまで続くのであるが……真に正しい法体系はないであろうこともまた知っている』(Emil Brunner, *Divine Imperative*, pp. 253-255)。

法学の歴史全体が明らかにしているのは、法的伝統の中で、法を新しい状況に創造的に法学的に適用することによって生の維持をはかることの重要性である。幸いなことに、信仰義認のこの教理について聞いたこともなく、したがって、感性的豊かな良心によって可能な限り法を正しく適用するよう促されてきた裁判官たちはいつもいたのである。

(19) Cf. Brunner, *Ibid.*, p. 246.

(20) *Institutes*, III, xiv, 11. カルヴァン『キリスト教綱要』〔基本的に渡辺信夫訳、改訳版(新教出版社、二〇〇八年)に従ったが本文に合わせて語句を変えたところもある。以下同じ。]

(21) 『キリスト教綱要』III, iii, 10.

(22) 『キリスト教綱要』III, xvii, 15. 「この部分は、カルヴァン自身の言葉ではなく、アウグスティヌス『ペラギウス派の二つの手紙に対する駁論』(第三巻第七章一九節)の引用である。」

(23) 『キリスト教綱要』III, xvi, 1.

(24) 『キリスト教綱要』III, xvii, 1.

(25) 『キリスト教綱要』III, xiv, 9.

(26) 『キリスト教綱要』III, xvii, 10. 「原文は11となっているが、10の間違いと思われる。」

(27) *Opera*, I, 798. カルヴァンはこう考えている。「われわれの自由が愛に従属するように、愛そのものも、信仰の純粹さの下に立つべき……である……われわれは隣人への好意のあまり、神を躓かせることがあってはならない」(『キリスト教綱要』III, xix, 13.)。

(28) 『ゼカリヤ書講解』 13:3.

(29) この点については、後続の章でもっと詳細に論じる。肉欲の抑制を強調し、義を自己鍛錬と同一視するカルヴァンの姿勢は、罪を傲慢と見なすかれの聖書的な定義と完全に調和してはいない (*Nature and Destiny of Man*, Vol. I, p. 187 参照)。カルヴァンは、愛を最終的な善として評価することを全くしていないわけではない。「最もよく最も聖く生きる者」は「できるだけ自分のために生きず、またそうつとめない」者であると、カルヴァンは言う (『キリスト教綱要』 II, vii, 54)。

しかし、カルヴァンの思想全体の中では、正しい教理と肉欲の衝動の自制への情熱が、愛の律法への評価を上回っている。

(30) 『キリスト教綱要』 III, vi, 1.

(31) ヨハネ三・八。

(32) マタイ一三・三〇。