

カルヴァンの「契約」論、その政治思想的含意

田 上 雅 徳

- 一 はじめに
- 二 神学概念としての「契約」、その概要
- 三 カルヴァンの「契約」論、その特質
- 四 政治思想的解釈の試み
 - (一) 「作為」の論理、その神学的発現
 - (二) 対抗アンシユタルトとしての教会
 - (三) 政治思想における「祭司」的務め
- 五 おわりに

一 はじめに

キリスト教は『旧「約」聖書』と『新「約」聖書』を正典とする。そして周知のとおり、ここでの「約」とは「契約」という言葉が省略されたものである。古代イスラエル民族と神ヤハウェとの古い契約の叙述が『旧約聖書』という形で文書化され、またイエスキリストの出現によって啓示された、神と人間の間・すなわち神人

間の新しい契約の叙述が『新約聖書』というテキストの内容となる。つまりキリスト教とは、神人間における「契約」とその歴史的展開とに関心を向ける宗教であると言える。

ところでいまさら言うまでもないことだが、この「契約」という概念は政治思想を学ぶ者にとっても無視することのできないものである。私たちが政治生活を考察しようとするとき、近代西欧に生まれた政治思想とそこで概念は決定的な重要性をもっているが、その近代西欧政治思想は社会契約論に多くのものを負っている。西欧政治思想を講義するとき、少なからぬ時間がホッブズ・ロック・ルソーに割かれる所以である。のみならず社会契約論はその後、功利主義による批判を受けつつも、二〇世紀になってもロールズたちにインスピレーションを与えて、その理論的有効性を今もなお保持している。社会契約論。それは決して、思想の博物館においてガラスケースの中に展示されている遺物ではないのである。⁽¹⁾

さて、本稿は必ずしも、政治思想としての社会契約論それ自体を再検討しようとするものではない。何よりも日本においても、この問題に対する研究の蓄積は膨大であるからである。⁽²⁾これに対しここでの考察は、キリスト教神学の中で「契約」という概念がいかなる問題を西欧政治思想史に提起してきたのか、ということに向けられる。⁽³⁾西欧の精神史にキリスト教が直接的・間接的に大きな影響を与えてきたことは誰しもが認めるところであるが、先述したように、そのキリスト教は「契約」を重視する宗教である。とすると、キリスト教における「契約」のモチーフが西欧の思想・とくにそこでの近代政治思想の形成にいかなる貢献を果たしたかということは当然注意が向けられてよいはずである。

けれども、たとえば「契約」なら「契約」というキリスト教に内在する契機を自覚化・明確化する知的営み（キリスト教）神学と呼ぶとして、そういう意味での神学と政治思想との関係性を問う試みは、日本においてまだまだ不十分だと言わざるを得ない。⁽⁴⁾のみならず、本稿が関心を向けようとしている、神学概念としての「契約」

と西欧近代政治思想の一大トピックである社会契約概念との連関解明は、欧米においても必ずしも研究のストックが充実しているわけではない。研究の現状を単純化して言えば、神学者は神学者の・政治思想研究者は政治思想研究者の、それぞれの問題関心と論述枠組みにしたがって契約という概念を考察しているし、両者はお互いの研究成果を意識してもいる。けれども、両者とも相手の議論に違和感を感じ、その結果、「神学概念としての『契約』は社会契約論の先駆けとなった」と急いで結論を導くか、あるいは両者の問題意識の違いを意識して相手に触れないで済みますか、そのいずれかになりがちである。もちろん⁽⁵⁾ここには、「政治と宗教の緊張関係」というよく知られた問題が関係しているのだろうし、その意味では、安易に神学と政治思想の両者を架橋するべきではないのかも知れない。本稿も結論としては、両者の距離を改めて意識することになる。けれども、神学的営みと政治思想研究とが、互いに相手を横目で見て終わるのも不幸な関係である。そこで本稿は、貧しいながらも、あえて神学と政治思想研究との文字通りの「切り結び」を試みることになる。

なお、考察対象の限定と方法めいたものについて若干触れておくならば、本稿はジュネーヴの宗教改革者ジャン＝カルヴァン (Jean Calvin: 1509-1564) の「契約」論を取り上げる。いわゆるモナルコマキがその契約思想にもとづいて、近代初期における抵抗権理論を精緻化させていったことは広く認められているところである。そして彼らモナルコマキ論者は直接的・間接的にカルヴァンの影響を受けていた。彼らの中のひとりであるベーズ (Theodore de Bèze: 1519-1605) に当たっては、ジュネーヴにおけるカルヴァンの直接的な後継者である⁽⁶⁾。にもかかわらず、カルヴァンその人の「契約」論は、抵抗権理論や近代社会契約論と直結するような印象が薄い。このことは一体何を意味するのだろうか。カルヴァンの「契約」論は「より神学的」で、そのため政治思想的妥当性を有し得なかったと言ふべきなのだろうか。本稿の目的は、このような問いに対する一答案の提出とも言える。したがって論述にあたっては、カルヴァンの「契約」論を、それが論じられている文脈にふさわしく・すなわ

ち神学の枠内で正確に理解することに努め、その上で、そこで得られた一定の結論を政治思想の文法に照らし合わせて再解釈を行うことにする。その際、彼の「契約」論の特徴を明確化するために、「契約」概念が神学史の中でどのように取り扱われてきたかにも触れるつもりである。

また考察の資料を本稿では、一五五九年に公刊されたカルヴァンの主著『キリスト教綱要』(*Institutio Christianae Religionis*、以下、『綱要』と略記する)最終版に極力限定することにした。この点について一言だけ述べるなら、近年のカルヴァン研究が、彼の聖書註解や説教といった『綱要』以外のテキストにも目配りして、「神学者」だけでなく「司牧者」でもあったカルヴァン像の見直しを図ろうとしていることを本稿も意識しないわけではない。⁽⁷⁾けれども、「神学者」としてのカルヴァンに対して「司牧者」としての彼を提示することが、たとえば彼の政治思想を析出するに際していかなる意味を持つのかについて、研究者の間に方法論的な自覚はまだ十分になされていないように思われる。現に『綱要』に見られたタテマエは、説教におけるホンネによって修正されるべきだ」といった解釈の傾向もないわけではない。そこで本稿は、あえて古めかしい取り組みを行うことにする。

二 神学概念としての「契約」、その概要

最初に述べたように、正典としての聖書が、神と人間の「契約」およびその歴史的展開を書き留めたテキストであるため、キリスト教神学は、その「契約」の意味内容の検討に少なからず努力してきた。

「契約」と訳されるヘブライ語の「ベリート」(*Be'it*)は旧約聖書において二八〇回登場するが、その本来の意味は「一定の約束の下に、二人以上の当事者が双方とも束縛される関係に入ること」とのことである。⁽⁸⁾そして、

キリスト教会成立後の神学史をひも解くと、教父時代以来そのような「契約」概念に思想家たちの関心が向けられ続けてきたことが伺える。たとえばアウグスティヌス (Aurelius Augustinus; 354-430) はこの論点についても無視できない知的貢献を果たしている。けれども、この概念に対する関心が切実さを増したのは、中世末期からだと言ってよかろう。⁽⁹⁾ これには、後期スコラ学に属するいわゆる唯名論者たちが神の中心的な属性を、それまでの理性ではなく、意志に求めたことが大いに関係する。単純化して言えば、神人関係を把握する際にも、それまでのスコラ学であれば人間理性の延長線上に神を設定し、これと人間を対置させればよかった。「恩寵は自然を破壊せず、これを完成する」(Gratia non tollit naturam, sed perficit)。⁽¹⁰⁾ 確かに超自然の領域を盛期スコラ学も無視はしないが、自然理性によって把握可能なものと超自然は必ずしも矛盾しないというのが、ここでの確信であった。これに対し後期スコラ学において、普遍概念の妥当性が疑問に付され、神が絶対的な理性主体というよりも意志の主体として理解されるようになると、理性を媒介とした神人関係の把握も説得力を弱めざるを得なくなる。ただこのとき、神の絶対的な意志を恣意的と決め付けることには、当然のことながら躊躇が伴った。かくして後期スコラ学は、意志を媒介としつつも、そこに一定の秩序を見出しうるような神人関係の理解を課題とするに至る。そして、この文脈で要請され・強調されるようになったのが、「神の秩序的権能」(potentia Dei ordinata) にもとづいて神人間で交わされたとされる「契約」(pactum) 概念だったのである。たとえばオッカム主義においては、「契約」概念をもって神人関係を、それまでの高低を意識する階層的従属関係から、自由な主体間の同格関係に移行させ、しかもそこに一定の秩序を見出そうとする試みがなされた。⁽¹¹⁾

そして、ルター (Martin Luther; 1483-1546) に典型的なように宗教改革の福音主義神学においても、唯名論との親和性から、直前に述べた後期スコラ学の問題設定は継承されていった。⁽¹²⁾ と言うよりもむしろ、福音主義神学はそこでのメルクマールたる原罪思想ゆえに、人間理性の無垢性を前提とすることができず、いきおい絶対的

な意志主体たる神と人間との関係を後期スコラ学以上に意識しつつ、救済を論じることになったのである。⁽¹²⁾

ただしその宗教改革陣営においても、ルター派が福音主義の神学をリードしていたとはいえない。ルターの実存を賭けた内面的闘いの影響から、「信仰義認論」という教理が中心的なものとして前面に押し出されるとき、「契約」のモティーフはどうしても弱くならざるを得ないのである。というのも、神学概念としての「契約」は、神を絶対意志の主体として見るとともに、その神の意志が、時間を通じて何がしかの一貫性を保つことを意識するときに明確化してくる概念でもあるからである。単なる絶対意志の主体と向かい合うだけでは、人間の側には戦慄しか生じ得ない。人がその絶対意志と向かい合い、なおかつその事態に安んじ得るのは、同じ事態に置かれながら、そこから救済意識を体得した過去の証言を入手しているときなのである。⁽¹³⁾

したがって宗教改革の福音主義神学が「契約」に対する意識を先鋭化させるためには、歴史意識と言うべきものを喚起させるような要因が必要であった。そして、その要因はスイスのチューリヒで明確な形をとるようになる。ルターとほぼ同じ頃、チューリヒにおいて宗教改革運動を指導していたのはツヴィングリ (Huldrych Zwingli: 1484-1531) であるが、彼はそこで急進派の台頭に直面した。急進派の主張とは一言で、ツヴィングリの宗教改革運動が不徹底だということに尽きる。すなわち急進派の見方からすれば、ツヴィングリは福音主義を掲げてはいるが、その福音主義が行為ではなく信仰によって義とされる理念を主張するものである以上、人々の行為を律する規範たる律法とそれを実効力を伴わせる世俗権力とにツヴィングリが引き続き意義を認めているのは、ツヴィングリその人の理念を裏切っていることになる。加えて、「信仰義認」という新しい神人関係の捉え方が示されたにもかかわらず、その信仰を自覚し得ない幼児に洗礼という sacrament を適用し、これをもって無自覚な信仰者共同体を再生産していく慣習も、急進派からすればツヴィングリ自身の矛盾を露呈するものだった。か

くして、神に良しとされる社会の実現にあたって世俗権力と宗教との協働を自明のこととするツヴィングリは、幼児洗礼が福音主義と矛盾しないこと・少なくともそれが聖書に照らし合わせて十分に正当化されるものであることを急進派に対して弁明する必要に迫られた。そしてこのとき、ツヴィングリが着目したのが、サクラメントが確認する神人間の「契約」の一貫性である。ツヴィングリによれば、『旧約聖書』のとくにアブラハム物語において神はイスラエルの民に対して割礼を幼児に施すことを命じ、これによって神人間の「契約」を民が確認できることを望んだ。そして旧約時代における割礼を新約の時代に受け継ぐのが、問題になっていく幼児洗礼というサクラメントである。⁽¹⁴⁾このような論拠をもってツヴィングリは、信仰に無自覚な幼児にサクラメントが適用されることの妥当性を急進派に対して主張する。ともすれば単なる慣習と受け取られかねない宗教儀式の中に彼は、歴史を通して変わらない神の恩寵を人々に意識させる可能性を見たのであった。

このように、初期福音主義神学が「信仰義認論」という実存的な救済論とそこから帰結する新たな神人関係の捉え方を訴え、それを受けて歴史意識から切り離された信仰のあり方を過度に主張する急進派が誘発されるにおよび、次の世代に属する宗教改革者たちは多かれ少なかれ、旧約の時代から新約の時代を通じての「契約」の一貫性という問題を意識することになった。⁽¹⁵⁾ツヴィングリの後を襲ったチューリヒのプリンガー (Heinrich Bullinger: 1504-1575)、そしてジュネーヴのカルヴァンがまさにそうである。そのため、ツヴィングリやカルヴァンの流れを汲み・ルター派とは区別される主流派の宗教改革運動を改革派と呼ぶならば、「信仰義認論」のような実存的な救済論だけでなく歴史における救済のあり方にも関心を寄せる改革派グループにおいて、神学の体系化が「契約」という概念を意識しつつ行われることになるのである。じつさい、改革派の宗教改革運動の進展とともに「契約」論への関心も深まり、そこでの福音主義神学は一七世紀に入ると、コッツェーユス (Johannes Cocceius: 1603-1669) において、その名も「契約神学」(Federal Theology/Bundestheologie) の集大成を見るにいた

るのである。⁽¹⁶⁾

以上、「契約」概念の神学史的変遷をたどってきたが、本節では最後に、このような「契約」を重視する神学の意義を簡単にまとめおくことにする。その政治思想的意義は後に詳しく述べるとして、ここでは教義学上のそれに即して整理を行おう。このとき、おおよそ以下のことが語り得るであろう。

すなわちトマス・アクィナス (Thomas Aquinas: 1225?-1274) を中世スコラ神学の代表とするならば、そこでは、事物を神との関係で考察するだけでなく、事物をそれ自体の本性において考察することが重んじられた。⁽¹⁷⁾ こういうスタンスで構築される神学はいきおい、ステイックな性格を帯びてこざるを得ない。これに対して「契約」を重んじる福音主義神学の構想は、救済やサクラメントといったトピックを「契約」という構成原理のもとに統合しつつ、しかもそこにダイナミズムを付与するものと言える。⁽¹⁸⁾ その際敷衍しておきたいのは、神学が前提とする人間観のダイナミズムである。

この神学における人間観が関心を向けるのは、何か人間の本性それ自体ではない。むしろここでは、喜怒哀楽を伴って神に服従したり反抗したりする、動的な人間のありように光が当てられるのである。人間を「契約」の当事者として、正しい神人関係を構築しようとする神からの申し出に、あるときは感謝し・あるときは忘恩をもつて応える人間の姿。聖書は、歴史を通じて繰り返される、こういう人間の姿を証言しているが、これはステイックな本質論の展開に秀でたスコラ神学では扱いきれない主題である。これに対し改革派の知的営みにおいては、私たちの実感に訴えてくる人間のあり方を神学が取り込む、そういう可能性が開かれたのである。⁽¹⁹⁾

また、人間を「契約」の当事者として位置づける理解の仕方は、ここでの神学が規範理論としても有効であることを予想させる。神と「契約」する人間は、神に応答責任を負う者として自己を意識し・神が良しとされることを主体的に行動することで、宗教改革を「生活の改革」にまで徹底させようとするだろうからである。⁽²⁰⁾

しかし問題の設定の仕方を急いでではなるまい。というのも、「契約」を重んじる神学の企ては、それ自体ニュアンスに富んでおり、そのニュアンスに応じて一筋縄ではいかない規範理論、ひいては政治思想的含意を提示するからである。本稿の後半は、このことの検討に向けられる。

三 カルヴァンの「契約」論、その特質

契約を重視する神学が歴史上もつとも強い影響力を持ったのは、一七世紀のイングランドだった。ピューリタニズムと結び付けられて記憶されることの多い時代と場所である。実際、ピューリタニズムの背景には「契約神学」の影響が強いことが少なからぬ論者によって指摘されてきた。⁽²⁾とここで、そのピューリタニズムにおいては、契約というモチーフが、人々の共同体形成に対する合意とそこから派生する主体的な責任感を培ったということが言われる。確かにこういう説明には説得力が感じられる。個々人が自覚的に特定の契約関係に入り、契約の当事者になるとき、契約内容の誠実な履行はそのまま、契約内容が明示している利益の享受を当事者双方にもたらずはである。とすれば契約の当事者は、契約から期待できる利益を目指して、真摯にこの契約に適った行為を心がけるであろう。ここでは、誠実さはそれに相応しいリターンをもって報いられるからである。そしてここから、ピューリタンに独特な・あの高い倫理性は、彼らが神と隣人とに対するギヴァンドゥテイクの契約関係・双務的な性格の強い契約関係を意識していたことに由来するというような理解も生まれてくるのである。

しかし、本稿が問題にしたいのは、「契約神学」という特殊近代的な神学に、神と隣人に対する主体的な責任感・主体的な倫理性を培ったという観点から評価が下されている、まさにその点である。ある神学の存在意義は、それが倫理主体としての自我に目覚めた近代的な人間像を創生させたかどうかだけで判断されるべきではない。

これに対し、「契約神学」と倫理性とが親和性を持つとしても、そもそもそこでの倫理は一体いかなる倫理なのか、また神学史の中でその倫理は果たしていかなる妥当性を有するのか。こう問い直すことは、近代世界への反省が切実に迫られている今日にあつて決して無意味ではあるまい。「契約神学」もそこから派生したプロテスタンティズム。そのプロテスタンティズムに近代世界は多くのものを負っているからである。⁽²²⁾

ところで、いま問題となつているピューリタニズムに決定的な影響を与えたとされる人物こそカルヴァンその人であるが、彼は神学的な「契約」概念を必ずしも双務的に考えてはいないということが、少なからぬ論者によつて指摘されてきた。⁽²³⁾ また彼は、「契約」論と個人的な倫理主体との関係を紙幅を費して積極的に論じているわけでもない。ツヴィングリと並んでカルヴァンは「契約神学」の確立に貢献したと言われ、また実践的な倫理を彼はピューリタンたちに劣らず説いたと言われるにもかかわらず、である。これは一体どういうことであろうか。カルヴァンの「契約」論は萌芽的段階にあり、これに対しピューリタニズムの契約思想こそ、神学概念としての「契約」が有するポテンシャルティを十全に開花させたものだと見なすべきだろうか。

あらかじめ検討の見取り図を描くため、ここではエラザールの議論を援用しよう。彼によるならば、公的な性格を有し・かつ日本語で「契約」と訳される概念は、(近代以降相互交換的になったものの)英語圏では少なくとも二つの単語に分かれると言う。covenantとcompactである。このうち前者は、法的というよりも道德的拘束力を直接意識した概念であり、これに対し後者にあつて道德的拘束力は間接的に意識される。そして、このことに関連するが、covenantという契約概念の特徴は、それが神といった超越的な倫理的規範を前提としてその規範力の圏内で成立するのに対し、compactは当事者相互の誓約遵守を期待して成立することに特徴があるとされる。要するに後者は前者に比べて世俗的なニュアンスが強い。そしてキリスト教の伝統は、このcovenantの契機を重んじ、神人間の「契約」を記述するに際しても、その片務的性格を強調する議論を少なからず展開し

てきた。そこでは、神の側からの一方的な恩寵付与に対して、人間の側からは承認ないし（後代を意識した）証言 (testamentum) がまず求められているからである。⁽²¹⁾ その意味で言うると、カルヴァンが神人間の「契約」を片務的に捉えているとしても、そういう理解の仕方はキリスト教の歴史の中で、必ずしも特異なものだとは言えないことになる。

このように大まかな解釈枠組みを設定した上で、実際にカルヴァンがどのように「契約」論を展開しているか、いくつかの例で確認しておこう。

聖書における契約の双務性を主張する人々は、『旧約聖書』『創世記』第二章にある楽園物語における「善悪の知識の木からは、決して食べてはならない。食べると必ず死んでしまう」（日本聖書協会、新共同訳。聖書からの引用は以下同様）という神の言葉に着目し、これを神の側からする契約条件の提示ととらえた上で、人間が木の実を食べなかったなら神から永遠の命が与えられるという、双務的な契約が記されている箇所だと考える。しかしカルヴァンは『創世記註解』においてこのテキストを、神人間の契約締結の場面として読むことはせず、人間に「服従の試験」(obsequii examen) が課された場面として見るにとどめる。原罪論を扱う『綱要』最終版の第二巻第一章でも、カルヴァンは同じ聖書箇所而言及しているが、解釈は『創世記註解』と同じであり (obedienciae examen)、要は「服従の試験」に失敗した人間の墮落を説くテキストとしてこれを受けとめる。⁽²⁵⁾ そもそもこの楽園物語はカルヴァンによれば、神の「救済の約束」(salutis promissio) が語られている箇所であるにしても、その「約束」の明示性は「かすかな火花」(tenues scintillae) に例えられるほど弱いものだったのである。⁽²⁶⁾

ではカルヴァンにとって、真の「契約」と見なされるものは何か。彼はそれを「アブラハム契約」だとする。すなわち、『旧約聖書』『創世記』第一七章にあるように、神がイスラエル民族の父祖アブラハムに現れ、「わた

しは、あなたとの間にわたしの契約を立て、あなたをますます増やすであろう」と語りかけた場面を、カルヴァンは、神人間でその名に値する「契約」が結ばれたところだと見なすのである。「契約」論が本格的に述べられる『綱要』第二巻第六章から一章によれば、「神はアブラハムの後裔をすべて自身との契約の中に取り込んだ」(Deus foetam Abrahæ sobolem in foedere suo complexus est) のであるが、そのアブラハム物語は「契約」を理解するに際して完全な例を示しているときされる。⁽²⁸⁾問題は、カルヴァンによつてこのように重んじられた「アブラハム契約」の内容である。ここでは少なくとも二つの論点が指摘できるように思われる。

まず第一にカルヴァンは、行いによる義の誤りを論じる『綱要』第三巻第一八章二節で、この「アブラハム契約」を再び取り上げ、この「契約」において人間が終始受動的に祝福を得る立場に置かれていることを説く。

「主は信仰者たちの行いに、彼らがまだ行いを思い及ぶ以前に与えた幸いをもつて報いる。なぜなら神は、自身の憐れみのほかに、彼らに幸いを与える理由を何ら有していないからである」。⁽²⁹⁾なるほど神は「わたしは、あなたをますます繁栄させ、諸国民の父とする」という祝福をアブラハムに申し出る一方で、彼に割礼を命じ「だからあなたも、わたしの契約を守りなさい」と語つてはいる。しかし一見するところ双務的な条件提示と見えることもカルヴァンによれば、ここで「契約」が神の側からの先行的かつ主権的な恩寵施与であることを否定するものではない。恩寵を受ける側が条件を満たすことを、神は待たないからである。割礼に対する言及も、神が一方的に制定した「契約」関係そのものを前提にしていることが留意されるべきであろう。⁽³⁰⁾

いずれにせよカルヴァンの「契約」論において契約関係に入ろうとする当事者は、一方は超越的な神であり、もう一方は非超越的な人間だった。より正確には、後者は罪に汚れた存在である。そしてそういう、あまりにも異なる資格を有した存在同士の間には、言葉の通常の意味での契約関係は本来成立し得ない。そしてその意味で、この「契約」関係は、神の側の一方的なへりくだりを大前提とする片務的な性格を帯びざるを得なかったのだ。

ある。⁽³¹⁾

カルヴァンの「アブラハム契約」理解で第二に注目したのは、「契約」の当事者とされた人間が複数性において捉えられていることである。カルヴァンによれば、「アブラハム契約」の内容は「(わたしは)あなたとあなたの子孫の神となる」という神の言葉から理解されるべきであり、これを彼は「教会の厳かな契約」(sollemne Ecclesiae foedus)と呼んでいる。⁽³²⁾ すなわちカルヴァンにとって「契約」とは、現世における神の「民」の形成を想定するものであった。言い換えると、ここでは個人としての人間と神との契約は必ずしも前面に出てくるものではなく、信仰者共同体という複数性を意識した概念が念頭に置かれているのである。カルヴァン神学の核心は「キリストとのまじわり」(unio cum Christo)にあるとされるが、ここに見られる神と人間との共同性のモチーフ(cum)のモチーフが、信仰者共同体の構成員相互の紐帯に転じる消息も、以上のような文脈と照らし合わせてよりよく理解されるであろう。⁽³³⁾

整理しておく。カルヴァンにとって「契約」とはまず、一方の当事者たる(民としての)人間がそれを全うするかしないかで神から与えられる祝福の量が自動的に決定される、そのような概念ではなかった。双務的な契約はカルヴァンの採用するところではなく、彼の努力は何よりも、倫理のメタレベルを構成する神の恩寵を語ることに向けられていたのである。⁽³⁴⁾ またカルヴァンが神学的に理解する「契約」は、個人というよりも神の「民」をその当事者として想定するものであった。通常、プロテスタントイズムということで神の前に立つ(coram Deo)単独者たる人間が語られることが多い。しかし、少なくともカルヴァンにあって「契約」を媒介にして神の前に存立せしめられるのは複数からなる人間集団であり、その意味では、所与の社会を組み直すために認識主体がひとたびは「個への還元」を経る近代社会契約論⁽³⁵⁾とカルヴァンの議論との間には深い溝があると言わ

あろう。

四 政治思想的解釈の試み

以上、カルヴァンの「契約」論を概観し、その背景にある特殊神学的な片務性や複数性を確認してきたが、このことは彼の「契約」論の妥当性の範囲が限定されたものであることを意味するわけではない。宗教と政治とが未だ密接に関わっていた一六世紀にあって、神学思想の特色は多かれ少なかれ政治思想的レヴュアンスを有することになる。カルヴァンもまた例外ではなかった。そのことの検討が本節での作業である。

(一) 「作為」の論理、その神学的発現

まず第一に、カルヴァンの「契約」論は、近代的な政治的思惟に特徴的な「作為」の論理を逆説的な形で導き出すことに貢献したと考えられる。

容易に想像がつくように、契約関係が片務的にとらえられると、そこから様々な難問が生じてくる。たとえば金銭貸借の契約を例に考えても理解できるように、返済の期限や利息にかかわる取り決めを双務的に行っておかないと、往々にして契約当事者のモラルが低下してしまい、「フリーライダー」問題さえ生じかねない。神の片務的な恩寵によって形成された共同体は、まさにそれゆえに、その恩寵を正しく反映しなくてはならないにもかかわらず、である。こういう問題意識から、改革派神学の中では早くもベーズから、信仰者共同体の構成員と彼らの生活が、その名にふさわしくあることが問われ始めていくのであった。⁽³⁶⁾

この文脈で浮上してくることになるのが、「真の教会の目印」(notae ecclesiae) という論点である。真のキリ

スト教会のメルクマールは何であるか。改革派教会のいくつかの信条では、それが三つあると論じられた。すなわち、神の言葉である聖書が正しく説教されること・サクラメントが正しく執行されていること・そして教会員の生活が教会訓練 (disciplina ecclesiastica) を通じて律せられていること、である。

ところでカルヴァンその人もまた、教会員の生活が神の聖性に適ったものでなくてはならないと主張する点で人後に落ちるものではなかった。じつさい彼は、この問題意識を宗教改革陣営の中で最も研ぎ澄ませた一人であり、彼は教会員の倫理を高め、彼らを、サクラメントを執行されるに相応しい聖徒たらしめんとした司牧者でもあった。けれどもそのカルヴァンは、「真の教会の目印」として、教会訓練をカウントしようとはしない。彼にとって、問題となっている「目印」は、教会論を展開する『綱要』第四卷第一章において明記しているように、説教とサクラメントだったのである。³⁷⁾

謹厳さをもって鳴るカルヴァンには意外な感が否めない。けれどもカルヴァンが倫理的な生活を教会の「目印」に加えなかった理由としては、ここでも客観的な神の恩寵ということが挙げられよう。すなわちカルヴァンにしてみれば、教会のメンバーシップの基礎をなすのは、神が人間を他ならぬ自身の民の一員に加えてくれた恩寵それ自体に他ならず、この恩寵をロゴス化したものが説教であり、またこの恩寵を物質（水とパンと葡萄酒）を媒介にして可視化したのがサクラメントなのであった。もちろん教会員の生活の聖性は重要な課題である。けれども、モラルの高い生活それ自体は救済を約束するものではなく、またそれが現象としては人間の側の働きかけによるものである限り、それを教会のメルクマールにすることはカルヴァンの認めるところではなかった。³⁸⁾

だがここに逆説が生じる。カルヴァンは人為の及ばない客観的な恩寵に教会の基礎を求めたからこそ、その教会が現世を経る歩みを考えるに際しては、それが徹底的に人間の自覚的な営みによる秩序化を必要とすることを承認していくのである。すなわち、恩寵の圧倒的な優位のもとで形成される片務契約的な枠組みの中で、神の民

の召集と維持を想定するがゆえに、カルヴァンは他の誰にも増して、そのとき容易に生じるであろうモラルの低下と秩序の混乱を予想するとともに、人為的に教会員のモラルを鍛え上げていく責務を強く覚えた。こうして彼は、問題に取り組むための心理的動機を神の恩寵観から先鋭化させていくことになる。⁽³⁹⁾そしてこのとき彼の視線は、信仰者共同体を律する制度なり職務なりに向かい、それらをして信仰者共同体をザツハリヒに支えせしめるものとして理解していくことになるのである。こうしてプロテスタンティズムは、およそ秩序というものが予定調和的に生まれるのではなく、制度や職務を通じて行使される権力に由来するものであることを知るに至った。ウォーリン言うところの「プロテスタンティズムの政治教育」である。⁽⁴⁰⁾

このことの典型的な例を示すのが聖職者論である。カルヴァンは、個人としては威厳を欠く者が教会秩序を担う牧師に任じられる場合のあることを認める。けれども彼は、そういう牧師たちの存在が教会員たちに謙遜と服従を学ばせる機会となることを即事的に主張し、彼らの果たす職務が教会の存続に際して太陽や飲食物に比せられるほど重要であることを語る。そして、ここでの太陽や飲食物の比喩は、カルヴァンにあって、世俗為政者に對しても用いられるものだったのである。⁽⁴¹⁾

(二) 対抗アンシユタルトとしての教会

政治思想的含意の第二点目として取り上げたいのは、片務的性格の強い「契約」論から教会の成立が説き起こされる時、この共同体の特異性が構成員に意識されやすくなるということである。カルヴァンが弁証しようとする教会は、超越的な共同性と恩寵を自己のうちに意識しつつ、同時に現世における「作為」の論理を承認して、人為的かつ具体的な管理監督の責務を自覚するものであった。こうしてカルヴァンの教会は、名実ともに自律性を主張し始めるのである。

しかしこのことは、絶対主義の確立を急ぐ当時の西欧諸王国にあって、重大な政治的問題を提起しないではおかなかつた。たとえばカルヴァンの祖国・近代初期のフランスでは、絶対主義の推進に対する抵抗勢力と目された伝統的な中間団体は、国王権力側から自身の法的な地位を付与してもらうことでその存続をかるうじて保とうする状況に置かれていた。いわゆる「社団化」の趨勢である。これに対しカルヴァンの教会は、自己の存在理由と、その理由に即しながら現実の教会秩序を具現化しようとする実践とによって、絶対主義の現世的な論理と方針とに対するフリクシオンを引き起こすことになつたのである。

ただ、「契約」論から導かれた、ここでの教会と国家のフリクシオンはカルヴァンにおいて独特な形をとつて意識されたと思われる。神学概念としての「契約」と政治思想との関連で通常まず想起されるのは何度も言及しているピューリタニズムであるが、そのピューリタンたちが自分たちの教会を、自覚的な信仰を持った者同士が意図的に対仲間・対人間で契約を結んで作り上げる自発的結社（ヴォランタリー・アソシエーション）として理解したこと、そしてそのことが最終的には政治社会をも「作為」の対象として把握するにいたつたこと、これらのことは一般に共有されている理解であろう。けれども、この自発的結社としての教会理解に対し、キリスト教会は一方で古来より、自らを「キリストのからだ」（*corpus Christi*）と称してきた。後者が示唆する信仰者共同体の有機体的性格は、前者のイメージとはほとんど対極にある。そしてカルヴァンも、教会が「キリストのからだ」であることを強調する点では人後に落ちるものではなかつた。⁽⁴⁾

ところで、既存の社会に対する批判的な視点が有機体論と自発的結社論のどちらでより培われやすいかを問うならば、その答えは後者ということになるかも知れない。けれども、有機体意識と言えども、それがひとたび深化し始めるとき、有機体そのものをおびやかそうとするものに対する感覚を研ぎ澄ませることが決してないとは言ひ切れない。事実、古来より世俗権力に対する教会の自己主張は、少なくとも大義としては「キリストのから

だ」としての自己認識に立脚していたのである。⁽⁴⁴⁾ もちろん、この自負の中にアナクロニズムを見ることは容易だし、またカントーロヴィチが明らかにしたように、ここでの理念が政治の論理との緊張関係を失い、それと相互互換的に用いられた問題を指摘することもできよう。⁽⁴⁵⁾ しかし歴史のある特定の時点においては、信仰者共同体を有機体論に即して考え抜くことが、世俗国家に対する有効なアンチテーゼ批判にもなり得た。宗教戦争期の一五七六年、国王アンリ三世に「ボーリユー勅令」を出させ、フランス王国内に事実上もうひとつのプロテスタント国家の存在を認めさせたのは、カルヴァンが起草し・その第二八条で「キリストのからだ」に言及する『フランス信仰告白』を奉じるユグノーたちだったのである。⁽⁴⁶⁾

近代以降の人間が直面したのは、政治社会に存在し・それを成立せしめていた諸権力が「主権」として集約されて、ともすれば自分たちの自由を脅かそうとする、そのような現実であった。そして、その現実を自由への希求が認めがたいものとするとき、人々が自発的結社の枠組みで政治社会を考え直そうとすることには十分に納得がいく。⁽⁴⁷⁾ けれども、国家という政治社会は今日もなお、アンシユタルトとしての主張を行っている。そしてアンシユタルトのアンシユタルトたる所以のひとつは、「科学的な」批判に痛痒を感じない・そういう「超越的な」契機をそれが強く有していることに求められよう。そしてそういう政治社会を批判的に対象化しようとする試みの中で、カルヴァンが人々に教えたのは、国家というアンシユタルトに対し、対抗アンシユタルトとも言うべき信仰者共同体を提示していく、そういう戦略だったと言えよう。⁽⁴⁸⁾

いずれにせよ、自発的結社も人間の形成する共同体である以上、その規範的オートノミーを白紙委任することには、もっと注意が払われてよいはずである。共同体はいかなるものであれ、「われわれ」と「彼ら」の峻別を構成員に自覚させる権力作用の産物であり、アンシユタルトの権力は悪く・自発的結社の権力は正しいとは決して言えないからである。⁽⁴⁹⁾

(三) 政治思想における「祭司」的務め

カルヴァンの「契約」論から導き出し得る最後の論点は次のようなものである。繰り返し述べてきたように、「契約神学」では神の民の生活上の清さに関心が向けられ、そこからその民は、高度に自覚的な倫理的主体であることが期待された。「契約神学」の影響を受けたピューリタンのピューリタンたるゆえんであるが、このようなピューリタニズムの背景には、彼ら独特の聖霊論 (pneumatology) が大きく関係している。

「聖霊なる神」は言うまでもなく、「父なる神」「子なる神」と並んで、三位一体というキリスト教に独特な神観を構成するものであるが、伝統的にこの聖霊は、「子なる神」キリストにおいて決定的に啓示された「父なる神」の救済と摂理とを現時点において実現させる力を担う位格として理解されている⁽³⁰⁾。ただ、ピューリタニズムにおいては、この聖霊の働きが信仰者の・より正確には選民の清めに特化して論じられる傾向があるとの指摘がなされてきた⁽³¹⁾。すなわち、自らを清める聖霊に信頼を寄せるからこそ、ピューリタンたちは自身の主観性が最終的には清められた倫理性と結びつくことを確信でき、倫理的に妥当性を有する信仰者共同体を・ひいては政治社会を自覚的に生み出そうとするし、また生み出していったのであった。ただこのとき、宗教と政治の緊張関係が見失われる可能性がないとは言い切れない。また同時にここでは、ナイーヴな宗教的理念の延長が政治の現実⁽³²⁾に阻まれるとき、結果として信仰者共同体だけが特殊キリスト教的に解釈され、逆に政治社会は(「自然法」や「理性の光」といった概念を援用しつつ)非キリスト教的に解釈されることさえ生じ得る。バルト (Karl Barth: 1886-1968) 等、二〇世紀前半の危機神学の問題提起はまさにこの点に向かってなされていたのである。

しかし神学上、聖霊の働きの論じ方はそれにとどまるものではない。たとえば、被造物とそれが織り成す世界全体に聖霊が働きかけているという理解がキリスト教史には、汎神論的だと弾劾される危険と紙一重になりなが

らも存在し続けてきた。ここでは聖霊は、信仰者の清めにとどまらず、世界全体を神の意に合った秩序に改変させるという・すなわち世界の聖化という課題を担う位格として理解されているのである。⁽⁵³⁾そして近年のカルヴァン神学の研究にあつては、カルヴァンその人がまさしく、このようなダイナミック・レンジの広い聖霊観を抱いていたことが主張されている。⁽⁵⁴⁾

いま、ふたつの聖霊理解を提示したが、ここから政治思想的に言えるのは以下のことである。つまり、ピューリタンの聖霊観は「預言者」の立場を出現せしめる契機になり得ると言えよう。ここでいう「預言者」とは、「契約」から導き出される超越的な価値を意識し、神の意志を否定的に媒介しながら人々にそれを語り伝えていく、そういう使命を帯びた者の謂であるが、この立場は人間が、自身に、聖霊が力を注いだことを確信したときに、よりよく自覚されるものである。こうして彼は、神の言葉が示す価値基準を大胆に信仰者共同体と世俗的共同体に対して提示して行くであろう。⁽⁵⁵⁾

これに対し、カルヴァンその人の中にも確認できた・もう一つの聖霊観は「祭司」の立場を出現せしめる契機になり得ると言えよう。「祭司」とは現世を神に対して執り成し・彼をなだめつつ、その現世が「契約」によって最終的には肯定されるべきものであることを示していく、そういう使命を帯びた者の謂であるが、この立場は人間が、世界に聖霊が働いていることを確信するときに、よりよく自覚されるものである。もちろん現世にあつては聖霊の働きは完成を見ていない。だからこの立場から「契約」によって成立した聖俗両共同体を意識するにしても、そこでの批判的契機はどうしても抑制されたものにならざるを得ないであろう。祭司は既存のものを裁くよりも、そこに含まれる罪責を担おうとするからである。それでもカルヴァンは、『綱要』第二卷第一章において、昇天後、王に等しい立場におかれたキリストが、自ら祭司職を担って父なる神に執り成しを行っていることに読者の関心を向けさせ、ここでの「キリストのまねび」(imitatio Christi)に人々を誘っている。⁽⁵⁶⁾そしてこ

の文脈においては、カルヴァンが『綱要』の中で信仰者の生活全体を要約して、それが「自己否定」(abnegatio nostri)に尽きると述べ、さらにそのことを「十字架を忍び耐えること」(crucis tolerantia)と表現し直したことも想起されてよい。⁽⁵⁷⁾ いずれにせよカルヴァンの神学において人間は、キリストの預言者職だけでなく祭司職をも反映すべき存在として意識されていたのである。

「契約」思想が異なる聖霊観と結びついたときに導き出される、二つの人間類型を提示した。これは必ずしも、一方が良くて・他方が悪いということを描いたのではない。また、カルヴァンの政治思想に潜む保守的な契機と急進的な契機とを、それ自体として強調したいからでもない。このような解釈モデルの提示を行った意図は、従来、カルヴァンの政治思想の「急進性」なり「保守性」を、どちらかに偏って主張する議論が少なからず存在してきたと思われるからである。⁽⁵⁸⁾ 加えて、カルヴァン政治思想の研究にあたっては・否むしるキリスト教政治思想の研究に際しては従来、「預言者」の契機により大きなウェイトが置かれてきたと言つて過言ではない。この背景には、カルヴァンなりキリスト教が有する批判的かつ規範的な政治思想的レレヴァンスを蘇生させようとする意図があると思われる、それはそれで理解できるものである。

カルヴァンの神学・そしてキリスト教そのものに、現世に対する超越的な批判の契機が存在すること、それは事実である。だが現世に対する批判は現世に対する肯定と緊張関係に置かれる中で、かえつてその説得力を増すであろうこと、このこともまた確かであろうと思われる。「契約」論の観点から見ても、たとえばモナルコマキのように抵抗権を積極的に論じないカルヴァンの政治思想の中に「保守性」を指摘することは、彼にとつて何ら不名誉ではないと思われる。彼の思想は、既存のものの中に存する一定の秩序を最終的に肯定しようとする、「祭司」の契機を有していたからであり、だからこそカルヴァンは、この契機によつてこそ安定し持続する人と人との・また人と世界との共同性を語りえたとと言える。⁽⁵⁹⁾ そして次稿の予告めいたことを述べるなら、カルヴァ

ンの「契約」論に由来するこの共同性の契機は、同じく彼の「終末論」から導かれる現世否定の契機とあいまって、ニュアンスに富んだ彼の政治思想を構成していくであろう。

五 おわりに

以上、カルヴァンの神学的な「契約」論とその政治思想的含意を述べてきた。稿を終えるにあたって、いままで論じてことを時間軸の中に置き直して、これまでの解釈が設定するであろう問題圏を確認しておきたい。

通常カルヴィニズムの抵抗権思想と呼ばれるモナルコマキであるが、いままでの考察からすると、それは位置づけのし直しを求められているように思われる。たとえば『ヴィンデイクアエ・コントラ・ティラノス』(*Vindictae contra Tyrannos*; 1579. 以下『ヴィンデイクアエ』と略す)。この著作のポイントは周知のとおり、人民と国王とから構成されるユニットが神と第一契約を結び、そして次に人民と国王が第二契約を結び、そこでの契約を厳密に履行していこうとするときに、抵抗というものが考察領域に入って来ざるをえない、というものだった。そしてここでの契約という思想は、特殊カルヴァンのものだとして理解されることもある。⁽⁶⁰⁾

けれどもこの著作においては、第二契約はもちろんのこと、第一契約においても双務的な性格が色濃い。また『ヴィンデイクアエ』では『旧約聖書』への言及が多く、第一契約も第二契約も、シナイ山における神とイスラエル民族の契約のシーンや、古代イスラエル王国の成立を描いた「サムエル記」などの記述に論拠を求めることが度々ある。だが、それら『旧約聖書』への言及にしても、それと『ヴィンデイクアエ』が著されている同時代との連続性ないし非連続性に感覚が研ぎ澄まされているかと言うと、必ずしもそのような印象は成り立ちにくい。聖書テキストに散見される政治的な記述を、その利用価値の観点からピックアップしているという意地の悪い見

方もできないわけではないのである。そしてその意味で、『ヴィンディキアエ』が、政治と宗教の根本的な緊張関係をどれだけ自覚的かは問われてしかるべきであろう。⁽⁶¹⁾

「カルヴィニズムの政治思想」ということが言われるが、まだまだ再解釈を加えるべき論点は多い。

- (1) 社会契約論の今日的な妥当性を検証したものとしては、飯島昇蔵『社会契約』（東京大学出版会、二〇〇一年）。
- (2) 日本における近代社会契約論受容を踏まえ、その再検討を試みた、比較的新しくチャレンジングな研究としては、関谷昇『近代社会契約説の原理』（東京大学出版会、二〇〇三年）。
- (3) 欧米における社会契約論解釈に強い影響を与えたギールケの議論を検証・批判しつつ、宗教改革期の契約思想に光を当てるのは、H. Höpfl & M. P. Thompson: "The History of Contract as a Motif in Political Thought," in *The American Historical Review*, vol. 84-1 (1979), pp. 919-944.
- (4) この問題は、とりわけ鷺見誠一教授がかねてから指摘してきたものである。鷺見誠一『ヨーロッパ文化の原型——政治思想の視点より』（南窓社、一九九六年）、およびフライアン・ティアニー『立憲思想』（慶應通信、一九八六年）に所収されている同教授による「訳者あとがき」を参照。
- (5) たとえばスキナーは定評のあるテキストの中で、ウィルヘルム・ニーゼル等の神学的なカルヴァン研究を参照しつつ、カルヴィニズムの急進的な政治思想において契約概念が果たした役割を指摘する。しかし、神学概念としての「契約」と政治思想としての契約とがいかなる意味的関係を持つのかについての説明は、叙述のバランスという問題もあるが、不十分だと言わざるを得ない。Q. Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*, Volume Two (Cambridge, 1978), pp. 235-238 を参照。
- (6) ベーズを中心にして、抵抗権思想が神学的に確立される消息をたどった研究としては丸山忠孝「抵抗権——宗教改革史上の一考察」、『福音主義神学』5（日本福音主義神学会、一九七四年）三二—四一頁を参照。また、モナルコマキの全体像を把握するには、トロイマン『モナルコマキ』（小林・佐々木訳、学陽書房、一九七六年）が今もなお有益である。

- (7) 説教速記録を主たるテキストにしてカルヴァン像の見直しを説くのは、野村信「魂の説教者カルヴィニズムの説教の翻訳・解説」『説教4』(教文館、二〇〇二年)。
- (8) 山崎亨「契約」『キリスト教大辞典 改訂新版』(教文館、一九八三年)三七五頁。
- (9) アウグステイヌスは、「契約」と訳される *testamentum* が「遺言」という意味を有することから、ここで想定されるべき「死」をキリストのそれに結び付けて、キリスト論的な「契約」理解を展開した。P. A. Lillback: *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids, Mich., 2001), p. 39 を参照。なお言うまでもなく、西欧の政治文化において契約とそれに類した概念は古くより大きな役割を果たしてきた。中世に限っても、たとえば叙任権闘争期にはラウテンバッハのマネゴルト (Manegold von Lautenbach; ?-1103) に見られるように、破門された皇帝に対する臣下の「誓約」破棄の妥当性が大きな争点を形成している。R. W. Carlyle & A. J. Carlyle: *A History of Medieval Political Theory in the West, vol. III* (Edinburgh, 1915), pp. 160-169 およびパコー『テオクラシー』(坂口・鷲見共訳、創文社、一九八五年) 一〇五一-一〇六頁を参照。
- (10) 金子晴勇『近代自由思想の源流』(創文社、一九八七年) 七〇-九四頁。
- (11) 初期ルターがオッカム主義的な契約思想を受容し克服していく消息については、金子、前掲書、一五四-一八〇頁を参照。この関連で、ルターが、神の「秩序的権能」概念を、神の言葉における啓示と結びつけて、福音主義の原理(聖書主義)を定式化したことについては、Francis Oakley: "The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology," in *Journal of the History of Ideas, vol. 59, 3* (1998), p. 456 を参照。
- (12) じっさい、カルヴァンにおいても「契約」は主として救済論の中で取り扱われるべき論点となっている。『キリスト教綱要』最終版全四巻をそれぞれ比較しても、神論一般を記す第一巻では「契約」を示す単語(*foedus*; *pactum*; *testamentum*):これらはカルヴァンにおいてほぼ同義に用いられる(は十回ほどしか出てこないが、キリストの救済を論じる第二巻では、それが八十数回になる(ちなみに救済の維持を担う教会を論じる第四巻では約二三〇回)。Lillback: *op. cit.*, p. 127 を参照。
- (13) 契約の契機に着目してルター神学の批判的評価を行うものとして、大木英夫『歴史神学と社会倫理』(ヨルダン

- 社、一九七九年）一五九―一六〇頁を参照。また、神学概念としての「契約」を論じる際に、時間性を重視すべきことを強調する論考として、牧田吉和「ハイインリッヒ・プリンガーに於ける契約思想」『神学と教会形成 第二号』（一九八一年）七―九頁を参照。
- (14) S. Strehle: *Calvinism, Federalism and Scholasticism* (Bern, 1988), p. 188 を参照。
- (15) 出村彰「ツヴィングリとカルヴァン——『シュライトハイム信仰告白』批判を手がかりとして——」『東北学院論集 教会と神学 第七号』（一九七六年）一四―二六頁、および三川栄二「改革派契約神学の系譜と発展」『神学と教会 第一六号』（一九九七年）五一頁を参照。
- (16) 「契約神学」研究の展望については、森本あんり「契約神学研究史」『神学 五七号』（東京神学大学神学会、一九九五年）一八三―一九八頁を参照。また、コツツエーユスの「契約神学」についての整理と批判は、今日もなおバルトの議論が参照されるべきだろう。バルト『教会教義学 和解論Ⅰ／Ⅰ』（井上良雄訳、新教出版社、一九五九年）九二―一二頁を参照。
- (17) 稲垣良典『トマス・アクイナス』（講談社、一九七九年）二九頁。
- (18) Strehle: *op. cit.*, p. 387. およびリース『改革派神学の光と影』（今井献訳、新教出版社、一九九七年）一一六―一七頁を参照。
- (19) バルト、前掲書、九三―九四頁を参照。
- (20) 大木英夫『組織神学序説』（教文館、二〇〇三年）四八七頁。
- (21) たとえば大木英夫『歴史神学と社会倫理』一六〇―一六一頁を参照。
- (22) プロテスタンティズムが近代世界の根底を規定しているとの解釈については、深井智朗『政治神学再考』（聖学院大学出版会、二〇〇〇年）および『文化は宗教を必要とするか』（教文館、二〇〇二年）を参照。
- (23) カルヴァンその人の「契約」論とビュリタニズムのそれとの間に連続性を見るべきか、それとも断絶を見るべきかについては、今日でも多くの見解が提示されている。研究史的に述べると、二〇世紀の後半、カール・バルトの神学が影響を有していた時期は、神の恩寵の絶対性を強調する立場から、人間が神と双務契約を結ぶ可能性が疑問に付され、しかって双務契約的性格の強いビュリタニズムの契約思想とカルヴァンその人のそれとの断絶が強調さ

れた。しかし、バルト後の神学を目指す立場が発言力を持つようになった近年、カルヴァンとピューリタニズムとの連続性を説く論調が強くなってきている。ただし、この立場にしても、カルヴァンとピューリタニズムとの間に一見するところ「契約」思想をめぐる相違が感じられることには十分に自覚的である。研究の展望については、Liljback: *op. cit.*, p. 13-28 を参照。また、D. J. Bruggink: "Calvin and Federal Theology," in R. C. Gamble (ed.): *Articles on Calvin and Calvinism*, vol. 8 (New York, 1992), pp. 37-44, D. J. Elazar: *Covenant & Commonwealth* (New Brunswick, NJ., 1996), p. 181 およびヘッセリンク『改革派とは何か』(廣瀬久允訳、教文館、一九九五年)一五七—一五八頁をも参照。

(24) Elazar: *op. cit.*, pp. 1-2 および 25-29 を参照。

(25) P. Barth & W. Niesel (eds.): *Iohannis Calvinii Opera Selecta* (以下 OS と略す) vol. III (München, 1951), p. 231. 一五五九年版『綱要』からの引用は、OS の第三巻、第五巻を使用する。なお本『綱要』については、渡辺信夫氏による邦訳(カルヴァン『キリスト教綱要』全六巻、新教出版社、一九六二年)があり、参考にさせていただいた。また、G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss (eds.): *Iohannis Calvinii Opera quae supersunt omnia*, vol. 23 (Berlin: 1882), p. 46 (邦訳「カルヴァン『旧約聖書註解 創世記』渡辺信夫訳、新教出版社、一九八四年、七〇—七二頁)も参照のこす。

(26) OS vol. III, p. 420.

(27) OS vol. III, p. 321.

(28) OS vol. III, p. 411.

(29) OS vol. IV, p. 272.

(30) ションマレーイ「恵みの契約——聖書神学的研究——」ヴォス・マレーイ『神の契約』(松田一男訳、聖恵授産所出版部、一九八六年)一七九—一八三頁を参照。またカルヴァン神学におけるアブラハム契約の重要性を論じるのは M. E. Osterhaven: "Calvin on the Covenant," in D. K. McKim (ed.): *Readings in Calvin's Theology* (Grand Rapids, Mich., 1984), pp. 91-95.

(31) ただし改めて強調しておくが、カルヴァンが片務的な「契約」観を抱いているのは、契約のパートナーとされた

- 人間に、神の絶対的かつ客観的な恩寵を知らしめるためであった。人間の罪性にもかかわらず、それに先行する客観的な恩寵のゆえに、神は人間を、自身と対等な関係にあるかのような契約の相手方とし、彼らとユニットを形成しさせた。これが、ここでカルヴァンの言わんとしたことである。サクラメント論に言及しつつ、カルヴァン神学における神の恩寵の超越性と客観性を論じるのは、渡辺信夫『カルヴァンの教会論』（改革社、一九七六年）一四六頁。
- (32) OS vol. III, p. 362.
- (33) J. Tonkin: *The Church and the Secular Order in Reformation Thought* (New York, 1971), pp. 110-111
および佐藤敏夫『キリスト教神学概論』（新教出版社、一九九四年）一一一―一二三頁を参照。
- (34) ことわるまでもないが、カルヴァン神学の中に倫理の占める場がないというわけではない。それどころか彼にとって倫理は、彼の全神学の統合的な局面だったという解釈も提唱されている。D. Sinnema: "The Discipline of Ethics in Early Reformed Orthodoxy," in *Calvin Theological Journal*, vol. 28, No. 1 (1993), p. 12を参照。
- (35) 関谷、前掲書、一三頁。
- (36) 丸山忠孝「テオドール・ド・ベーズの教会論」日本カルヴィニスト協会編『カルヴァンを継ぐもの』（すく書房、一九七八年）一三三―一三四頁を参照。
- (37) 「神の言葉が真摯に宣教されてそれが聞かれ (Dei verbum sincere praedicari atque audiri)」、またサクラメントがキリストの制定によって執行されている (sacramenta ex Christi instituto administrari) と私たちが見ると) ならば、どこであれ神の教会が存在する」とは全く疑い得ない。OS vol. V, p. 13. また A. E. McGrath: *Reformation Thought: An Introduction*, Second Edition (Oxford, 1993), p. 195を参照のこゝ。
- (38) ただし、晩年のカルヴァン自身がかかわった『フランス信仰告白』(Confessio Fidei Gallicana; 1559) では、教会において説教が正しくなされるだけでなく、それを聴く教会員たちの態度もまた問題にされ始めた。そこに、教会構成員の生活が「真の教会の目印」とされる萌芽が見られると指摘するのは、J. Rohls: *Theologie der reformierter Bekenntnisschriften* (Göttingen, 1987), S. 209.
- (39) 「牧師たちは、いつでもさほど入念に注意することをせず、時として当然あるべきよりもはるかに甘すぎたり、あるいは彼らが望むだけの厳しさを実施できないでいたりする。それゆえ、明らかに悪い者がいつも聖徒たちの幕屋

- から遠ざけられているとは限らない。私はこれを落ち度だと認め、軽視しようとは思わない (Hoc vitium esse fateor: neque extenuare volo)』*OS vol. V*, p. 19. 最後の強い口調を重視したい。また、「作為」の論理を理解するにあたって、主体の側の心理的動機を「内面の側の駆動力」として重要視する議論は、関谷、前掲書、二八頁を参照。
- (40) ウォーリン『西欧政治思想史』(尾形典男・福田敏一他訳、新版、福村出版、一九九四年)一八九―二二二頁。
- (41) *OS vol. V*, pp. 42-44 及び H. Höpfl: *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge, 1982), pp. 46-47 を参照。
- (42) 拙著『初期カルヴァンの政治思想』(新教出版社、一九九九年)五五―六六頁を参照。
- (43) ニーゼル『福音と諸教会』(渡辺信夫訳、改革社、一九七八年)二八八―二九〇頁を参照。カルヴァンの教会論の中にある、制度論を有機体論に結び付けようとする試みを重視するのは、J. Bohatec: *Calvins Lehre von Staat und Kirche* (Aalen, repr. 1968), S. 576. また、この有機体論への関心がカルヴァンの知的生涯にあって早くから見られること、そしてそれは当時の人文主義の影響に由来することを論じたものとしては、F. L. Battles; "The Sources of Calvin's Seneca Commentary," in R. Benedetto (ed.): *Interpreting John Calvin* (Grand Rapids, Mich., 1996), p. 66 及び W. J. Bouwsma: *John Calvin, A Sixteenth Century Portrait* (New York, 1988), p. 201 を参照。
- (44) ヘイル「政治体のアナロジー」ダントレーヴ・ポウスト他『国家への視座』(佐々木・木村他訳、平凡社、一九八八年)六八―七〇頁。
- (45) カントーロヴィチ『王の二つの身体(上・下)』(小林公訳、ちくま学芸文庫、二〇〇三年)。
- (46) P. Schaft: *The Creeds of Christendom, vol. III* (Grand Rapids, Mich., repr. 1998), p. 376 および木崎喜代治『信仰の運命』(岩波書店、一九九七年)三四―三五頁を参照。
- (47) この点に関わる神学者からの構想が提示されたものとしては、近藤勝彦『デモクラシーの神学思想』(教文館、二〇〇〇年)二五―五二頁、および稲垣久和「文明・宗教間対話とシャローム公共哲学」公共哲学ネットワーク編『地球的平和の公共哲学』(東京大学出版会、二〇〇三年)一七九―二〇一頁を参照。

- (48) 対抗アンシュタルトという表現さえ弱いかもしれない。カルヴァンは、教会を成立せしめる洗礼が、神の「契約」を証しし続けており、そのことがひいてはヨーロッパ世界そのものをも存続せしめているとさえ考えているからである。それはヨーロッパが「反キリストの専制」(Antichristi tyrannis)に置かれているかのように見える時にもである。OS *vol. V, p. 41*. また Lillback: *op. cit.*, p. 37を参照。
- (49) 杉田敦「全体性・多元性・開放性」日本政治学会編『年報政治学 一九九九年』(岩波書店)を参照。
- (50) B. C. Milner: *Calvin's Doctrine of the Church* (Leiden, 1970), p. 17.
- (51) ヘロン『聖霊 旧約聖書から現代神学まで』(関川泰寛訳、ヨルダン社、一九九一年)一六七頁、およびトランス「ウェストミンスター神学の長所と短所」ヘロン編『ウェストミンスター信仰告白と今日の教会』(松谷好明訳、すく書房、一九八九年)六八一―六九頁を参照。
- (52) トランス、前掲書、七五頁を参照。
- (53) 聖霊論に革新をもたらした現代オランダの神学者ファン・ルーラーは、カルヴァンによって西欧人が天下り的にはなく水平的に (horizontal) 世界を観ることを学んだとし、その上でカルヴァンが、現世的価値の上昇ではなく現世的価値にまとりつく罪の克服を見据えた上で、その聖化に乗り出していった消息を語る。A. A. van Ruler: 'Das Leben und das Werk Calvins,' in J. Moltmann (hg. von): *Calvin-Studien 1959* (Neukirchen, 1960), SS. 89-91.
- (54) たとえば Milner: *op. cit.*, p. 18 およびヘロン、前掲書、一三〇頁を参照。「あらゆるところに広がって、天地において全てのを支え・動かし・活気づけている (omnia sustinet, vegetat et vivificat in caelo et in terra) のは、聖霊である」OS, *Vol. III, p. 127*.
- (55) 並木浩一「イスラエルにおける神・人間・社会」『ヘブライズムの人間感覚』(新教出版社、一九九七年)四六頁、ウェーバー『宗教社会学』(武藤・蘭田訳、創文社、一九七六年)六四―八頁および石井良博『西欧政治思想史の源流』(南窓社、一九七八年)三二―三三頁を参照。
- (56) 「彼(キリスト)は手で作られたのではない聖所に入り、私たちのための変わることなき弁明者・執り成し手として父なる神の顔の前に仕え立っている (coram facie Patris assiduus pro nobis advocatus et intercessor

appared)。そして彼は神の目を、自身の義に向けさせて私たちの罪から逸らさせるようにしているのである。」OS vol. III, p. 504, キリストのこのような「王的祭司」(royal priesthood) 職に示唆を与えるのは「I. J. Hesselink: *Calvin's First Catechism: A Commentary* (Louisville, Ken., 1997), pp. 126-127.

- (57) 『綱要』第三卷第七章および第八章を参照。「敬虔な精神は、さらに高く上らなくてはならない。すなわち、キリストがその弟子たちを、各人がおのが十字架を負うように (ut suam unusquisque crucem tollat) 召したところまで上らなくてはならないのである。なぜなら主が採用し・自身に属する団体にふさわしいとした者たちは、辛苦に満ち・労多くて安らぎなく・多様なわざわいに満ちた生涯を覚悟しなくてはならないからである。」OS vol. IV, p. 161.
- (58) 拙著『初期カルヴァンの政治思想』六一二五頁でも、カルヴァン政治思想の研究史について整理を行っておいた。
- (59) ヘッセリンクは、ルターとカルヴァンそれぞれの洞察力が何を問う局面で最もよく発揮されるかという論点を提示し、ルターでは「汝と我」を問う局面・カルヴァンでは恩寵の共有と伝達という共同性を問う局面だと主張する。ヘッセリンク「カルヴァンの教会観」渡辺信夫・ヘッセリンク編『教会改革の伝統継承』(改革社、一九七二年)八九頁を参照。

- (9) R. M. Kingdom: "Calvinism and resistance theory, 1550-1580," in J. H. Burns (ed.): *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge, 1991), pp. 213-214 及び J. Molmann: "Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times", in *Scottish Journal of Theology*, vol. 47 (No. 1, 1994) pp. 21-24 を参照。

- (61) 『ヴィンディキアエ』の理論構築資料として、ローマ法理論や封建法理論が指摘されるが、これらは神学思想としてのカルヴェニスム以上に、このテキストのモチーフとして重視されてしかるべきだろう。また本稿では、モナルコマキたちにおける政治と宗教の緊張関係の自覚を疑問視したが、そのことこそが、彼らの議論がカトリックのリーグ (League) に換骨奪胎される理由だったとも言えるのではないか。ブルトウス『僭主に対するヴィンディキアエ』(城戸由紀子訳、東信堂、一九九八年)二五九頁以下の「訳者解説」を参照。

本稿の執筆にあたっては、財団法人櫻田會の援助を受けた。記して感謝申し上げます。