

カルヴァンの為政者観

田 上 雅 徳

- 一 はじめに
- 二 統治としての政治と聖俗両領域
- 三 政治の消極的要請
- 四 世俗的为政者の終末論的存在理由
 - (一) なぜ世俗的为政者に従うのか
 - (二) 世俗的为政者とは何者か
 - (三) 世俗的为政者を必要とするのは誰か
- 五 おわりに

一 はじめに

宗教改革者ジャン＝カルヴァン (Jean Calvin; 1509-1564) の主著とされる『キリスト教綱要』(*Institutio Christianae Religionis*; 以下、『綱要』と略記する)⁽¹⁾は、一五三六年に初版が世に問われて以来、数回にわたる改訂がなされ、そして一五五九年、最終版(ラテン語)の公刊をみた。⁽¹⁾「ジャン＝カルヴァンより読者へ」(Iohannes

Calvinus Lectori)』と題された序文で著者は、完成度を高めるべく版を改めてきたことに触れた後、「いま皆さんが賛同されるものを差し出したと信じています (Nunc me deuisse confido quod vestro omnium iudicio probetur)」との文言を記している。本版の出来に彼が一定の満足を覚えていたことがうかがえる。健康を害してまでなされたカルヴァンの努力は報いられたといえよう。本書はただちにフランス語やオランダ語、英語やスペイン語等に訳されていき、一六世紀が終わる頃までには、多くのヨーロッパ人は自国語で『綱要』を読むことができるようになったからである。⁽³⁾ここに宗教改革運動は、ひとつの神学的スタンダードブックを手に入れたことになる。

さて、このキリスト教神学書の最終版全四巻が政治学徒にとっても無視できないのは、その最終巻最終章全体が政治思想を取り扱っているからである(章題「政治的統治について (De politica administratione.)」。以下「最終章」と略記する)。全三二節からなる章の構成を紹介しておくなら、カルヴァンはまず第一節から第三節において、世俗的統治が信仰者にとって有する意義を総論的に述べる。第四節からは「世俗的為政者 (magistratus)」が論じられ、彼らの存在が神に由来すること・彼らが心すべき使命・戦争・課税権等のトピックが第一三節まで取り上げられることになる。「法律 (legis)」および法律と信仰者との関わり方については第一四節から第二一節で論じられ、そこでは、たとえば世俗的な法廷を信仰者が用いることの是非という論点に少なからぬ頁が割かれる。これは、司法制度を否定することを新しい時代に生きていることの証左にしようとしていた、宗教改革急進派の動き (radical reformation) を意識してのことである。そして第二二節から最終節まで、彼は「人民 (populus)」(被治者)にかかわる問題を取り上げる。この個所での中心的論点は世俗的為政者への服従であり、後にカルヴァニズムの政治思想ということで大きな議論を引き起こすこととなる抵抗についても、ここで言及がなされる。このように、当該章で取り扱われる事項は、確かに「政治的」といってよいそれではある。ただし、本章の内

容が斬新で、このテキストが政治思想史研究にとって無視できないものとして評価されてきたかという点、決してそうではない。たとえば近代政治思想における最重要課題のひとつである抵抗権理論にしても、それへのカルヴァン自身の寄与について、少なからぬ先行研究は否定的な解答を寄せてきた。⁽⁴⁾ また、予定論やサクラメント論など他の神学的トピックが、二〇年以上にわたった『綱要』の改訂を経る中で、特殊カルヴァン的な性格を帯びていったのにくらべ、政治を考察する彼の原理原則については大きな変化が認めにくいといわざるを得ない。⁽⁵⁾ かくして、政治思想が神学的大著『綱要』の最後を飾っていることの必然性や意味について、様々な解釈が提示されることになった。⁽⁶⁾

あらかじめ述べるならば、先行研究を踏まえつつ、本稿は次のような見解に立つ。すなわち、カルヴァンの政治思想はその神学的思惟と切り離せないものであり、ここでの政治思想と神学的思惟との接合の仕方それ自体が（そこから引き出された内容以上に）政治思想史的意義を有する、というものである。ただ、こういう見解に至るためには、視点の置き方が大きな意味をもつことを最初に指摘しておきたい。

直前でも示した従来の研究の多くは、たとえば彼の政治思想の近代的性格を擁護するか・それとも中世的性格を問題視するかはともかく、いずれも論者が採用している「政治的なもの」の概念を前提にして、それとカルヴァン神学とがどう関係するのかを検討してきたといえる。⁽⁷⁾ だが、こうしたアプローチを採用し続ける限り、「最終章」の意義は、著者カルヴァンの意図を踏まえた形ではうまく説明できないと思われる。端的にいつて、カルヴァンの主眼は、キリスト教神学ないし信仰が政治を論じ得るか否か、という問題に置かれていたのである。「最終章」の冒頭で彼は述べる。

「ここで論じることがは、信仰の霊的教理からは分離したもののように見えるかもしれないが、読み進んでいけば、私がこ

れを結びつけたのは適切であり、否、必然的にこうせざるを得ないことが示されるであろう。⁽⁸⁾

もちろん彼も彼なりの「政治的なもの」にかかわるイメージを有していたが、本稿が吟味したのは、そのイメージの妥当性というよりは、そのイメージを定位させる理論的枠組みである。その上で、特定の神学にとって政治というものが有していた意味を描き出し、「キリスト教世界」としての西欧が大きな変化を迫られる一六世紀にあつて、それがどう位置づけられるかを検討することで、近代政治思想史の一樣相を浮かび上がらせる。それが本稿の目標ということになる。⁽⁹⁾

特に今回は、カルヴァンの世俗的為政者論に注目した。本稿は、先ほど示した「最終章」に対するコメントの一部となることを目指しており、その意味では今後、当該章の内容に即して、法律論や人民論も問ひ直されるはずである。ただ、常識的に考えても世俗的為政者という論点は、秩序論や人間論そして共同体論などが集約される。それゆえ本稿は、世俗的為政者というトピックを通じて、やや広い視野からあらかじめカルヴァンの政治観の特徴を析出したい、という意図を有している。またそのため、本稿は主たる検討対象を「最終章」の特に第四節から第一三節に求めつつも、最終章以外の論点にも適宜目配りすることにした。当該章で述べられている世俗的為政者の像を、神学的かつ立体的に再構成してみたいからである。

ただし、ここで検討を加える世俗的為政者にしても、彼らには、自身が存在し活躍する「舞台」があった。その「舞台」とは、カルヴァンその人が考える政治観である。そしてこの政治観は、それこそ為政者論や法律論等のモノグラフを積み重ねて初めて、その全貌が浮かび上がってくるものであろう。けれども、無前提で世俗的為政者論を分析することの妥当性も問われて然るべきであらうし、何より後述するように、政治観そのものが為政者をめぐるカルヴァン独特の見解を呼び起こしていると考えられるため、最初にこの問題をラフスケッチしてお

く。カルヴァンの政治観そのものについては、他日を期して詳述を行いたい。

二 統治としての政治と聖俗両領域

現代の政治現象の重要な特質を指示するものとして「ガバナンス (governance)」という語が近年、人口に膾炙するようになってきた。時に「協治」という訳語が与えられるように、この語は、政治共同体における秩序形成に際して、これまで下位に位置すると見なされてきたNGO等のアクターが「下から」、政府などと共に秩序形成に寄与するようになった近年の政治動態を重んじようとする立場から要請されたものだといえよう。逆にいうと、エリートが「上から」支配を行って秩序を生み出そうとする「統治 (government)」概念を軸にして政治を考察することへの、限界が意識されるようになったわけである。

このように、「ガバナンス」概念が求められた背景には、それまで権力行使の客体とされるにとどまっていた人々が「市民」として政治意識を高めてきた事実が関係しているが、こうした意識がまだ未発達だった一六世紀西欧に生きるカルヴァンにとって、政治というものは「統治」に他ならなかったといえる。すなわち、ここでは「下から」の政治へのかかわりは二義的なものと考えられており、それどころか、公的問題を論じてよい人間とそうでない人間とは、そもそもふい分けられていたのである。

公的問題について吟味する立場にない私人によって (a privates hominibus)、自分の住む地において最もすぐれた政治体 (politia) が何であるのか議論される。このことが全く無益 (valde otiosum) であることは確かである。¹¹⁾

権威主義的なトーンの強い引用文だが、こうした発言が示唆するのは、カルヴァンの世界観の中世的な性格である。アウグスティヌス (Aurelius Augustinus; 354-430) や偽ディオニシウス・アレオパギテス (Pseudo-Dionysius Areopagites; 六世紀⁽¹²⁾・) の影響のもと西欧中世では、人間がすべてそれぞれ異なる職分を割り当てられているとされており、結果そこでは、政治に参与する有資格者とそうでない者とが区分されることになった。一六世紀の宗教改革者は、神の定めた宇宙秩序を前提とした、こうした世界の見方を比較的素直に継承していたのである。

さて、世界というものがこのように目される中で、カルヴァンによって秩序というものが語られるとすれば、それは、各職分に課せられた義務 *officium* が義務として、しかるべき対象に対して適切に果たされている状態に他ならない。⁽¹³⁾そしてこのとき統治は、「上から」なされる諸義務の整序として理解されることとなる。ただし、ここで興味深い論点が浮かび上がってくる。すなわちカルヴァンが、そういう意味での統治がなされる領域として、政治共同体だけでなく、信仰共同体すなわちキリスト教会も想定していた、ということである。教会制度の必要性和その準拠原則を説明する文脈で、彼は次のように述べる。

秩序ということでは、第一に、指導する者たちが正しく治めるための規範と法規を知り、また治められる信徒 (*pbebs*) が神に対する従順と正しい規律に慣らされることであり、第二に、教会が正しく整えられ、平和と静穏のための顧慮がなされることである。⁽¹⁴⁾

法による統治や被治者の服従等、教会を語る場でありながら、この一節を構成しているのは、およそ政治的な諸論点である。そしてそこからいえるのは、カルヴァンにとって、制度という観点から観察されるとき、信仰共

同体と政治共同体との間には大きな違いが認められない、ということである。少なくとも共同体内の秩序形成という点では、政治の用語はそのまま宗教の領域に適用可能だった。

このことを裏づけるもうひとつの論点は、彼が、政治共同体でも信仰共同体でも、それぞれの統治主体が担っている務めを、共に「統治 (administratio)」と呼ぶのと並んで「奉仕 (ministerium)」とも呼んでいることである。「奉仕」なる語は奉仕対象の存在を前提とするものであり、それがカルヴァンにあつては神と考えられていることはいうまでもないが、要するに信仰共同体の統治主体も政治共同体のそれも、彼らは神奉仕を果たしているという点では変わらない。事実、「最終章」でカルヴァンは、政治共同体の統治主体を次のように擁護することとなる。

聖書のこのように多くの証言にも心を動かされないで、この聖なる奉仕 (sacrum hoc ministerium) がキリスト教やキリスト教的敬虔と相容れぬものであるように侮辱をあえて加える者らは、神そのものをあなどる者でなくて何であるか。⁽¹⁵⁾

政治共同体の統治は信仰共同体の統治と同様に聖化される。逆にいうと、聖職者たる牧師とはカルヴァンにとつて、「宗教的为政者」とも呼べる存在であつた。本稿が *magistratus* に『『世俗的』為政者』という訳語を充てている所以であるが、それはともかく、これら聖俗両為政者は共に、期待される働きを多分に共有する者として、神が最終的に統治する世界秩序の中で「聖なる務め」を果たしていたのである。⁽¹⁶⁾ ジュネーヴの「神政政治」については分析と評価がいろいろなされているが、少なくともカルヴァンの考える政治共同体と信仰共同体との間にあつた一定の親和性が、かのレジームの確立に少なからず貢献したであろうことは想像に難くない。

こうして、ジュネーヴの宗教改革者にとって、秩序形成が「統治」としての性格を強く帯びるものであったこと、しかもこの「統治」については聖俗両為政者が同じ重要さを帯びて参与するものだったこと、これらのことが明らかにになった。すると問題は、にもかかわらず彼が両為政者をなぜ区別しようとしたのか、ということになる。従来の研究の多くは、なぜカルヴァンは「二」とすべきものを（神政政治という形で）「一」としようとしたのかを問うてきた。けれども問題は、「二」としてもよいものをなぜ彼が「二」としたのか、なのである。もちろん常識的に考えても、政治家と聖職者は別の範疇に属する人間ではある。しかし、カルヴァンが両者を区別する場合、これまで検討してきたことからしても、今日的な常識とは異なる着想がそこには働いていたように思われる。その説明が求められているのである。

三 政治の消極的要請

なるほどカルヴァンは『綱要』の中でも何度となく、世俗的統治と宗教的統治とが異質であると訴える。「最終章」でも両者の違いは、この問題にかかわる大前提になっているかのようで、これらを混同して考える人がいることを彼は不可思議に思っている節さえある。

肉体と魂の区別、また現世の移りゆく命と来るべき永遠の命との区別を知る者ならば、キリストの霊的王配と世俗的秩序とが最大限に隔たっていること⁽¹⁷⁾を（*spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas*）理解するのは困難ではない。

また彼は、宗教改革期の最重要論点のひとつである「キリスト者の自由」を扱う個所でも、次のように説明する。

人間のうちに二重の統治 (regimen) があることに注意すべきである。一つは霊的 (spirituale) であって、これによって良心は敬虔と神礼拝に向けて整えられる。もう一つは政治的 (politicum) で、これによって人々の間に保たなければならない人間のおよび世俗的義務へと教育される。⁽¹⁸⁾

文言としては明快である。しかし疑問は残る。本当に一六世紀人カルヴァンは、敬虔や礼拝に結びつかない人間的義務なるものを想定できたのだろうか。世俗的義務の確立と切り離された神礼拝というものを思い描けたのだろうか。この点については、実は説明のつきにくい議論を、彼自身が行っている。件の「最終章」には、世俗的統治が目指す目的に関して、次のようにまとめられている一文がある。世俗的統治の目的、それは、

要するに、キリスト者たちの間で宗教の形態が公的に維持され、人びとの間で人間らしい生き方が確立することである (Denique, ut inter Christianos publica religionis facies existat, inter homines constet humanitas.)⁽¹⁹⁾。

世俗的統治に宗教活動のアシストが期待されているとしか読めない一節である。この直後でカルヴァンは、世俗的統治という（恣意さえも予想できる）人間の営為に宗教を委ねてよいのかという反論を想定しているが、そこでの回答は、世俗的統治が首尾よくなされていても宗教的冒瀆が放置されている状態は好ましくないはずだ、とするにとどまっている。

前節での検討も加味するなら、カルヴァンの念頭にあった秩序とは、こんにち宗教と呼ばれるものと政治と呼ばれるものが協働して作り上げるそれだったといわざるを得ない。少なくとも『綱要』最終版で一定の完結をみた彼の神学に、政治と宗教の分離といった近現代的な理念をあまり読み込むべきではないのである。²⁰ それにもかかわらず、彼自身の理解の中では世俗的統治と宗教的統治とは区別され、それに応じてそれぞれの統治主体すなわち為政者も別個に考えられている。矛盾とも思えるこの問題にそれでも説明を試みようとするとき、決して軽視すべきでないのは、さしあたっては「消極的」としかいえない外在的理由である。

宗教改革運動の第二世代に属するカルヴァンは、第一世代の改革者たちが開拓した神学的地平から知的営為をスタートできる有利なポジションにあったと同時に、彼らが残した問題を引き継がなくてはならなかった。とくに重要なのは、ルター (Martin Luther; 1483-1546) から第一世代の宗教改革者たちが信仰義認論を神学の支柱に据えていたために信仰の内面化が進み、個々人を外的に規制する倫理基準の設定に困難が生じたこと、また教皇といった聖書解釈の唯一の権威を否定したために、倫理的問題の判定基準が拡散してしまったことである。²¹ 古典研究家としての人文主義者から宗教改革運動に身を投じたばかりの青年カルヴァンが強く意識したのは、一五三四年から翌年にかけて、ヨーロッパを震撼させた、宗教改革急進派によるドイツ・ミュンスターの都市掌握とそこでの倒錯を極めた混乱沙汰であり、その悲劇的な崩壊であった。²² こうした初期宗教改革運動の「鬼っ子」たちと距離を置くことは、若きカルヴァンにとって最重要課題のひとつになったといつてよく、『綱要』初版において彼は、序文をフランソワ一世 (François I^{er}; 1494-1547) への献辞として、このフランス国王に次のように訴える。

もしある人々が福音を口実に騒動を起こすならば——また、もしある人々が神の恩寵によって与えられた自由にかこつ

けて、恣に罪を犯すとすれば——その場合には、法律とそれが定める刑罰があり、それによって彼らは罪に応じて厳しく圧せられます。⁽²³⁾

版を数回改めることとなる『綱要』ではあったが、初版の序文は変わることなく、すべての版の冒頭を飾ることになる。ということは、新版を繙くごとに読者は、カルヴァンの手によって否定的に描かれた急進派の狂気を想起し直したにちがいない。カルヴァンをして、世俗的統治の擁護および聖俗両統治の区分を主張せしめたのは、まず第一に、世俗的統治を蔑ろにしてスキャンダルをまき散らす急進派に対する嫌悪感だったといえよう。⁽²⁴⁾

ジュネーヴの宗教改革者に聖俗両統治の区分を要請させた第二の要因として考えられるのは、過度に世俗的な政治にコミットする宗教のあり方である。

司教が務めの重荷も心遣いも負うことなしに称号と榮譽と富を受ける方式が案出された後、彼らが手持ち無沙汰のまま放っておかれぬよう、剣（の権能……引用者による補足）が与えられ、あるいはむしろ彼らがこれを己のものとして占有した。この恥知らずをどんな口実で言い繕うというのだろうか。⁽²⁵⁾

これは、『綱要』最終版最終巻十一章（章題「教会の裁治権と教皇制にみられるその濫用について」(De Ecclesiae jurisdictione, eiusque abusu, qualis cernitur in Papatu.)）からの引用であるが、ここできびしく非難されているのは、教皇を代表とする中世ローマ＝カトリック教会の高位聖職者たちの、世俗的裁治権に対する貪欲さに他ならない。しかもカルヴァンは、世俗的権能に対する聖職者の執着が、彼らの本来の職務を放棄することと軌を一にしていることを指摘する。信仰の刷新を願う宗教改革者がここでの問題を重要視したことは、想像に難くない。

中世ローマ・カトリック教会の墮落と称されるものから彼が学び取ったのは、宗教の純粹性を薄めることでしか、世俗的政治に対する教会の関与はありえないとの認識だったのである。

以上、カルヴァンに「一」を「二」とする必要を覚えさせたと思われる要因として、彼の宗教改革急進派観およびローマ教会観をとりあげた。カルヴァンはいわば、前者からは「反政治」という問題を・また後者からは「過政治」というそれを確認したといえよう。そうになると、妥当と見なされる政治とのかかわり方を彼がどう論じていたのか、そのことが改めて問題になってくるが、それを論じる前にいまひとつ確認しておくべきことがある。

それが急進派を意識して惹起されたにせよ・あるいはローマ教会を意識して惹起されたにせよ、カルヴァンの問題意識を貫いていたのは、宗教の側が政治とどう距離を取るのか、ということだった。逆にいうと、政治の側が宗教とどうかかわるべきかについては、『綱要』の本論に関する限り、あまり詳述されていない。「最終章」の冒頭では、マキアヴェリ (Niccolo Machiavelli; 1469-1527) を念頭に置きつつ、当時「君主に媚びへつらう者たち (principum adulescentes)」が増えてきたことへの危惧が述べられるが、権力に迎合する輩が理論武装する中、世俗権力の肥大化という問題を詳しく述べる個所は、『綱要』中には存在しない。⁽²⁶⁾ 教会を論じる中で聖俗両権能の範囲に言及する『綱要』最終版第四卷一章にしても、全一六節中、宗教に対する政治の関与が論点になっているのは一節だけで、それも「皇帝や世俗的為政者がキリストに従うことを申し出はじめたとき、それをもって霊的な裁治権がただちに廃止されることは起こらず、またそれは現世の政治的裁治権を撤廃することもなく、それと混同されることもなく、秩序づけられただけなのである」と記されるにとどまる。⁽²⁷⁾ 世俗的権能の行使主体を聖職者が尊重するよう訴えることに、ここでも議論は収斂しているのである。

このように、『綱要』最終版でカルヴァンは、政治が宗教とどうかかわるべきかについては、あまり論じてはいない。彼の神学は、中世ローマ教会を反面教師にしたせいか、政治概念の規定に対して禁欲を行っているよう

でもあり、その結果、宗教に対して政治は何かできないのか、といった論点はどうしても曖昧になりがちである。それゆえ、「最終章」が前提としている政治概念は確たる内容を伴っていると想定し、それらを分析して、彼の政治思想を明確化させようとする試みは、多かれ少なかれ難しい議論を余儀なくされる。

かくして本稿は、神学者カルヴァンが政治とどう向かい合おうとしていたのか・この問いの解明にその世俗的为政者論はどう関係してくるのか、こうした問題意識に立ち返ることとなる。そしてそこから見えてくるのは、宗教改革という神学の一大転換期になされた、プロテスタンティズムによる政治の処理の仕方の特質であり、そしてその西欧政治思想史における意義に他ならない。

四 世俗的为政者の終末論的存在理由

キリスト教神学史における宗教改革の意義とその政治思想への影響については膨大な研究の蓄積が存在する。それらを踏まえつつ筆者は、かねてより終末論ないし終末意識を重視して、それと政治思想との連関を図る手法を提唱してきた。理由の第一は、形而上学的思维に支配されていたといえる中世神学に対して、宗教改革の神学はそもそも時間内に生じる存在の変化とその解消に関心を向けるものだったため、というものである。第二は、終末論は宗教改革の成果として生み出された神学各論のひとつというよりは、それらを作動させる「オペレーションⅡソフト」としての性格を帯びており、特定のプロテスタント神学の総体的な性格もそこから解明可能だから、ということになる。そして第三に、終末論とは聖書に照らし合わせて現世の終わりを考察するものである以上、現世とそこでの秩序形成とは本質的に緊張関係を有していることが挙げられる。このように、プロテスタン

ト神学の分析に際して、終末論を座標軸にする作業は無視できない意義を有するものであるが、なかでもカルヴ

アンの神学は、別稿で明らかにしたように、終末論的トーンに支配されたそれだったのである。⁽²⁸⁾

さて、ではカルヴァンの神学が終末論的だとして、そのことは神学の政治把握に、いかなる特徴を付与することになったのだろうか。この問題を、現世において秩序形成を担当する世俗的為政者に即して考えるとき、彼は三つの問いに回答していたと思われる。それは以下のとおりである。

(一) なぜ世俗的為政者に従うのか

カルヴァンが服従を説くのは、世俗的為政者の職務に対してであって人格に対してではなかった。こういう説明がよくなされる。⁽²⁹⁾ 事実、『綱要』で彼は、「およそ上に立つ者はその支配する務めという観点から (*praefecturae suae respectu*)、われわれの間で価値を認められ尊敬される」と述べる。⁽³⁰⁾ そして、この議論の延長線上に、務めを果たし得ぬ世俗的為政者への異議申し立てが出てくることとなる。世俗的為政者の人格ではなく職務を強調するカルヴァンを重視することの含意は、彼の議論に後の抵抗権論の萌芽を認めようとすることでもあった。しかし、人格としての世俗的為政者にカルヴァンが関心を払わなかったかという点、そんなことはない。ただしその場合、彼の筆にかかると、人格としての世俗的為政者は往々にしてネガティブに描かれる。世俗的為政者の職務を尊しとすることは、転じて、彼らの人格の下劣さを炙り出すための論法であるかのごとくである。

しかし、ほとんどすべての時代に実例があるが (*Ac quum omnium prope seculorum hoc exemplum sit*)、君主のある者は心して守らねばならぬすべてのことに無頓着であって、配慮すべきことから離れて贅沢にふけり、ある君主らは自分の用件に熱中して、すべての法・特権・裁判・公文書を賄賂で汚し、ある君主らは民衆からカネを絞り上げた挙げ句、狂ったような気前よさでこれを浪費し、ある君主らは家々を掠奪して処女たちや人妻たちを犯し、罪なき者を虐殺

し、ただ盗賊のような行為しか働かない。⁽³¹⁾

ここに人は、デューレに見ればその職務は尊いが、デファクトには輕蔑に値する世俗的為政者たちの姿を見出す。にもかかわらず彼らへの服従が説かれるのであれば、そのとき考えられるのは、後者に目をつむり前者のみを心に留めよ、というものであろう。このように世俗的為政者に対する服従は本来、被統治者に心理的に大きな負荷をかけることで、初めて主張可能な議論なのである。

だが、カルヴァンが説く世俗的為政者は決して、こうした脆弱な存立基盤の上に立って、人々から服従を調達していたわけではない。カルヴァンの終末論的神学では、邪惡な人格を有する世俗的為政者たちであっても、彼らは彼らなりに、信仰者たちにとって「益」をもたらす存在となり得た。そこでは、ある世俗的為政者が人格的に評判を失すれば失するほど、その存在意義が神学的に高まってくる理路が用意されていたのである。というのも、およそあるべき姿から世俗的為政者が離れていけば離れているほど、にもかかわらず信仰者が彼らに従う、否、愛しさ⁽³²⁾えするということの意味は増すからである。すなわち、その名に値しない世俗的為政者が信仰者にとって政治生活上の障害となると、それを甘受することがカルヴァンにとっては訓練とみなされる。そして、その訓練を受けることは、終末時に出現する完成された世界のあり方により相応しい姿へと信仰者を高めるのである。

もしわれわれが、荒々しい君主によって過酷に苦しめられ、貪欲で贅沢な君主によって強欲に掠奪され、怠惰な君主によって放っておかれ、不敬虔で瀆神的な君主によって敬虔さのゆえに迫害されるのならば、第一に主がこのような鞭によって懲らしめる自分の罪について思い巡らすべきである……こうしてわれわれの忍耐の欠如を謙遜が修正することに

なる。⁽³³⁾

不当な政治的苦難の中に意味を見出すことに、人はあるいは典型的な宗教的倒錯を感じとるかもしれない。事実、彼は一五五九年になされた説教で、迫害を被っている母国フランスの改革派信徒を、キリストの苦難と結びついている例証だとして称えさえもしている。⁽³⁴⁾しかし、訓練課題としての世俗的為政者が加える迫害に耐え続けるとき、十字架に象徴される弱さや矛盾を直視しつつなされる共同体形成が意識されることもまた確かではある。⁽³⁵⁾カルヴァンからすれば、その名に値しない世俗的為政者とそれが行う統治は、これを根本的に問い直しうる統治と共同体のあり方を思い描く契機ともなる。

ここでいう、世俗的な統治によって形成される政治共同体とコントラストを描いているのが、教会と呼ばれる信仰共同体であることはいうまでもない。なるほど、そこでも統治はなされる。だが、政治共同体と同種の秩序形成力が信仰共同体にも働いていることを自覚するとき、かえって後者は前者と緊張関係に置かれ、前者との差違に留意するチャンスが増すこともあり得よう。さしあたってカルヴァンの信仰共同体は、政治共同体とは異なる目的——来世において完成する聖徒の群れの秩序維持——を強調することで、この緊張関係を持続させようとする。このとき、少なくとも、自身の信仰共同体を世俗的な共同体から切り離し、世俗的統治との接点を見失った急進派とは異なるスタンスが築かれてはいる。終末論の理路は一方で、不当な世俗的為政者への服従を留意すると共に、他方でそれは、この服従をバネにした信仰共同体のアイデンティティの自覚を促してもいたのである。

(二) 世俗的為政者とは何者か

特にアウグスティヌス以来、キリスト教の終末論は、終局を目指して積み重ねられる人間の現世の営みに対す

る神の介入を重視し、それを記述するための下位概念を用意している。いわゆる救済史 Heilsgeschichte である。そして、世俗的為政者が文字通り現世を舞台としている以上、カルヴァンにとつての世俗的為政者とは換言すれば、救済史的存在だということになる。そして、そもそも救済史という特殊キリスト教的な存立基盤を前提とする以上、彼ら世俗的為政者は究極的には自律性を僭称することのできない存在であり、その言動はすべて神に対して説明責任を負わなくてはならない。『綱要』全体の序文となる「王への書簡」において、カルヴァンはフランソワ一世に宛てて、こう論ずる。

王国を統治することにおいて、自分が神の仕え人であると知る認識こそ、本当の王を作ります。これに反し、神の栄光に仕えるための支配を行わない者は、もはや王権を行使する者ではなく、掠奪を恣にする者です。⁽³⁶⁾

要するに、現世という終末論的ないし救済史的な枠内でしか活動できない以上、カルヴァンの世俗的為政者たちはおのずと、神からの委託に奉仕する諸制約を課せられる存在とならざるを得なかったのである。⁽³⁷⁾

いかにも神学者らしい世俗的為政者観ではあるが、実は、この点でルターとのひとつの相違が生じる。ドイツの宗教改革者も、特に一五二〇年代、彼なりの終末意識から現世を検討し、それが罪の力のゆえに常に神の裁きのもとにあるという見解に立ってはいた。ただしその際、彼の世俗的為政者たちは主として、神の怒りの執行者として出現し、そのことは結果として彼らに道徳的フリーハンドを認めることとなったといっても過言ではない。ルターはいう。

血を流すことなしに現世が支配できると誰も考えぬように。支配者の剣は、赤く血塗られていなければならない。

なぜなら、現世はこれからも邪悪であらうし、邪悪であるにちがいないからである。そして剣とは、そのことに対する神の鞭であり、また報復なのである。⁽³⁸⁾

これに対し、カルヴァンの考える世俗的為政者は性格を異にする。彼は、現世がまだ世界の完成を見ておらず・そこでの罪の力が無視できないとする点では、ルターと同じ見解に立っていた。罪の矯正主体として世俗的為政者を期待する認識も、両宗教改革者はこれを共有できたであらう。⁽³⁹⁾ ただカルヴァンは、当の罪が世俗的為政者をも蝕むことに、ルター以上に敏感だったといえる。特に単独の為政者による権力の占有をカルヴァンは、教皇を擁するローマ・カトリック教会への批判とも相まって、未だ完成を見ない世界で働く罪の誘惑に対して樂觀的にすぎるとした。⁽⁴⁰⁾ その結果、一定の枠内に制限された責務を世俗的為政者に認めつつ、彼は、ある枠内に制限された責務を負う他の統治参与者を正当化していくことになる。すなわち、古代ローマの護民官が例として挙げられる、次位の為政者や身分制議會を彼は、世俗的為政者の任務遂行の現実を問い質す主体として認めるのである。最高位に位置する者にも次位に位置する者にも、それぞれに異なる制限された權威を授けたのは他ならぬ唯一の神であり、その意味では、カルヴァンが想定していたのは、限定された義務を相互に果たし合う中での (mutua obligatio) 秩序形成だったといえよう。⁽⁴¹⁾ そしてそこからうかがえるのは、王を制するために神によって呼び出された次位の世俗的為政者の務めが、終末論ないし救済史という神学的枠組みの中で宗教的義務に高められ、一六世紀後半から台頭するモナルコマキを誘発していく消息である。

(三) 世俗的為政者を必要とするのは誰か

世俗的為政者が重要だとしても、誰にとってそうなのかという興味深い問題が、宗教改革期には存在した。簡

潔に言えば、ルターは「非キリスト者にとって」と答える。宗教改革運動の口火を切ったドイツの宗教改革者は、新しい信仰に目覚めたキリスト者たちの共同体形成に期待を寄せることができたのである。現世が真の信仰者たちだけで構成されるのであれば、世俗的統治とその主体は必要ない。彼ら彼女らはキリスト教的愛だけで結び合いい、秩序を形成できるからである。罪ゆえに、こうした結合を実現し得ない非キリスト者のためにこそ、世俗的为政者たちは恐ろしい剣を行使用するのであり、真のキリスト者が彼らを尊ぶとすれば、それは哀れむべき非キリスト者たちに愛を向け、彼ら彼女らと連帯するためなのである。

キリスト者が權威に仕えるのも、自分でそれが必要とするからではなくて、保護のため、また、悪人が悪くならないために、他人がそれが必要とするからである。⁽⁴²⁾

しかるに、第二世代の宗教改革者はまず経験から、真のキリスト者たちが共同体形成において必ずしも卓越したパフォーマンスを発揮するわけではないことを認めていた。そもそも、秩序ある共同体形成能力へのナイーブな過信が、宗教改革急進派の台頭を招いたのではなかったか。何より急進派の世俗的为政者不要論の中にカルヴァンは、将来において完成を見る世界を過度に先取りして受けとめる、終末論的誤謬を見出したのであった。

もし、わたしたちが真の祖国をあこがれている間は地上にあつて異邦人 (*peregrinari super terram*) なのであり、異邦人であるにはそのような助け (政治のこと……引用者による補足) が必要だということが神の意志であるならば、この助けそのものを人から取り上げる者は、その人から人間性を奪い去るのである。神の教会には法律の代わりにこれを整えるのに十分な完全性があると主張する者がいるが、彼らは人間社会の中に決して見出せないものを愚かにも空想し

ているだけなのである。⁽⁴³⁾

いまカルヴァンが関心を向けているのは、信仰者が経なければならぬ巡礼に対するセキユリテイである。⁽⁴⁴⁾そのとき世俗的為政者は彼にとつて、直前の引用文で明示されていたように、いわば「人間の条件」として高く評価されることとなった。このことを、統治とその主体の宗教的正当化ないしは神聖化と呼ぶことも可能かもしれない。しかし、信仰者だからこそ、すなわち現世にあつては巡礼者だからこそ、世俗的為政者の助けを必要とするという見解は、この時代、少なからぬ意味をもっていたのである。

宗教改革とはある意味で、キリスト教世界 (Corpus Christianum) としてのヨーロッパが経験した政治の危機だったともいえる。改革運動の過程で——特に信仰義認説が強調される過程で——信仰する個々の主体の内面が自己完結した結果、次のような認識が否定されかかったからである。すなわち、その主体同士が異なる理念や利害を有しており、そこから必然的にフリクションが生じ、そしてその(場合によっては)強制的な統合が要請される、という認識である。これに対してカルヴァンは、現世にあつては政治的解決が求められざるを得ないフリクションが、信仰者の間でさえも生じることを直視した。より正確には、こうしたフリクションの止揚は世界が完成するまであり得ない、との終末論的な神学に照らし合わせて、この問題を直視できた。それゆえ、現世における現世的な問題の解決に、彼は真摯に取り組もうとしたし、また真摯に取り組むことを、神学的主張として人々に説き得たのである。ここでの真摯さはカルヴァンに、現世的問題の解決主体である世俗的為政者がその威厳を保つための方策を、詳細に論じる必要さえ自覚させた。彼は君主が保有すべき抑止力としての軍備を論じ(「最終章」一一節・一二節)、また君主が見ばえのする生活を維持できるだけの徴税を正当化する(「最終章」一三節)。このように、世俗的為政者のあり方を具体的に問題にするのが、カルヴァンとその神学なのであった。

以上、改革者の終末意識の中で浮上してきた存在としての世俗的為政者を検討してきた。カルヴァンの議論のある部分は、世俗的為政者への服従を徹底的に正当化するものであり、他の部分はそれを問い直す契機を秘めている。ただしこれらはすべて、現世にあつて「すでに」決定的な形で始まったが、「いまだ」完成していない神の国のありようを教えられたプロテストタントの信仰者にとって、直視し考え続けなければならない課題に他ならない。政治の不可避性というものが、信仰の論理の中で、あらためてトポスを得たのである。⁽⁴⁵⁾

五 おわりに

文化や経済活動そして政治といった営みはそもそも、持続する現世世界を前提として展開されるものである。これに対し、終末論とは次の瞬間にも生じうる現世の断絶を予想しており、したがって、この神学的教説は本質的に文化や政治との整合性確保に困難をきたすものであった。したがって、キリスト教神学が政治という問題を処理しようとするとき、そこには往々にして終末論の後退が目撃される。「マラナ・タ (Marana ta; 主よ、来たりませ)」とカタコンベで信仰者たちが祈り続けた迫害期が終わると、カエサリアのエウセビオス (Eusebios; 260-339) はただちに、コンスタンティヌス帝 (Constantinus; 274-337) をメシヤと見なし称える皇帝教皇主義 (Caesaropapism) を提示した。そのの中世において世俗的なものは、終末論との関連を喪失していく代わりに、すなわち過ぎゆくものとしての位置づけを失っていく代わりに、本質的に霊的なものと切り離された「空間」として再定義されていくこととなる。このとき、世俗的なものと霊的なものは互いに異なる場所を占めるようになり、前者は後者と没交渉的に、自身を固有の言葉で神聖化することが可能になったのである。⁽⁴⁶⁾

以上の診断が正しいとすれば、中世から始まっていた政治の自律化とそれを本質的に追認するしかない神学の

あり方に對し、カルヴァンという人は、政治がキリスト教世界という重力圏から脱するのをとどめようとする、中世最後の／近代最初の試みを行ったといえるかもしれない。

けれども、持続する「空間」とそこで継続される文化的営為の圧力が、カルヴァンとその継承者にただちに加えられることとなる。カルヴァン没後まもなくして、彼の高弟テオドール・ド・ベーズ (Théodore de Bèze; 1579-1605) は、当時北イタリアで再評価されていたアリストテレス論理学を採用し、カトリックともルター派とも異なる、体系的なカルヴァン派の神学を構想した⁽⁴⁷⁾。こうして、複数の「真の宗教」が並立する近代世界の中で各派のプロテスタント神学は命脈を保とうとするのだが、このとき、世界の時間的断絶を神学的に必ずしも予定しなくなっていた神学は、形而上学的に、といえば誤解を招くだろうが、少なくとも、世俗的「空間」というその存立基盤が疑われ得なくなった世俗的為政者に直面し、あるいは彼らを擁護し・あるいは彼らを問い質す議論を積み重ねていくこととなる。

以後、世俗的領域のプレゼンスが高まる中、西欧の宗教は人々の内面という「空間」に後退してここに籠城し、それを死守しようとすることで政治的な存在証明を訴えていく。神聖不可侵な内面性に対する権力の介入を不当と見なし、近代自由主義を確立したという点では、ここでの戦略は大きな貢献を人類に果たしたといえる。その意義はいくら強調しても強調しすぎることはない。

ただし、政治という人間の営みを相対的にはあるが真摯に受けとめる、ひとつの見方を私たちが失って久しいことは、あらためて自覚しておきたい。近代以降、政治はその絶対化が警戒される問題として考えられるようになった。当然といえば当然である。それが自律性を主張する「空間」では、他に対抗するものがないからである。「その終わりを予定した」時間」という枠組みの中で、政治を改めて飼ひ慣らすことが果たしてできるのかできないのか。「持続可能性 (sustainability)」ということが政治的イシューになった今日、失われた西欧の姿と

そこでの政治のあり方から示唆を得ようとするのは、あまりにアナクロニスティックであろうか。

- (1) 『綱要』最終版(ラテン語)からの引用は、Peter Barth & Wilhelm Niesel (eds.), *Joannis Calvin Opera Selecta* (以下OSと略す) vol.III-V (München, 1951)による。なお本書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』改訳版、全三巻、新教出版社、二〇〇七—二〇〇九年)があり、参考にさせていただいた。また、『綱要』の引用に際しては、OSの巻と頁を示す他、慣例に従った巻・章・節の明記を行う。たとえば「『綱要』IV.20.8」とは『綱要』最終版第四巻二〇章八節を意味する。
- (2) OS vol.III, p.5.
- (3) 『綱要』各版の評価とその翻訳および流通の事情については、Alister E. McGrath; *A Life of John Calvin* (Blackwell, Oxford, 1990), pp.136-144、邦訳アリストター・E・マクグラス『ジャン・カルヴァンの生涯 下』(芳賀力訳、キリスト新聞社、二〇一〇年)二一—三二頁を参照。
- (4) この立場の代表的なものとしては、近代初期政治思想の研究に決定的な影響を与えたスキナーの著作が挙げられる。Quentin Skinner; *The Foundations of Modern Political Thought, Volume Two: The Age of Reformation* (Cambridge University Press, 1978) の特に pp.191-193 を参照。
- (5) Alister E. McGrath; *Reformation Thought: An Introduction, Second Edition* (Blackwell, Oxford, 1993), p.126 では、たとえば予定論が教理教育のための配慮から、その力点を変化させてきた経緯が説明されている。またカルヴァンのサクラメント論の変化について簡潔にまとめたものとしては、ヴィム・ヤンセ「カルヴァンの聖餐論」(野村信・鈴木昇司・曾田長人・田上雅徳訳) アジア・カルヴァン学会日本支部編・久米あつみ監修『新たな一歩——カルヴァン生誕500年記念論集』(キリスト新聞社、二〇〇九年) 六九—九八頁を参照。これに対し Harro Höpfl; *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge University Press, 1982), p.1 および p.153 では、政治にかかわるカルヴァンの「公式的な教説 (official doctrine)」が初版以来『綱要』では変わっていないことが指摘され、この宗教改革者の政治的実践は神学からの演繹ではないことが論じられる。Q. Skinner; *op. cit.*, p.193 でも同様の見解が示されている。

- (6) 神学書としての『綱要』最終版の体系性を重視しつつ、その最終章に言及しようとする²⁾。たとえば Charles Pattee: *The Theology of John Calvin* (Westminster John Knox Press, Louisville, Ken., 2008), p.293 でいわれているように、当該章は、「神学的・理論的には正しいが、政治的・実践的には間違っていると思われる」テキストとして処理されることにもなる。また、マックススウェーバーから示唆を得て、『綱要』最終版を貫いているとされる徹底的な物神化拒否の論理が政治にかかわる即事的な理性を培ったと Ralph Hancock: *Calvin and the Foundations of Modern Politics* (Harvard University Press, 1989) は主張するが、議論それ自体はやや図式的に過ぎるこの印象を否めない。
- (7) 神学者の手による研究がカルヴァン政治思想の「近代性」を弁証する傾向を帯びがちだったのに対し、その中世的性格を浮かび上がらせた古典的研究としては、宗教改革者の神政政治志向を強調した Ernst Troeltsch: *Gesammelte Schriften Band 1, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Aalen, repr. 1977) が挙げられる。
- (8) OS vol.V, p.471. 『綱要』IV.20.1.
- (9) 1)1) の問題設定に際しては Paul Marshall: "Calvin, Politics, and Political Science", in David W. Hall & Marvin Padgett: *Calvin and Culture* (P&R Publishing, Phillipsburg, NJ, 2010), p.146 から大きな示唆を受けた。
- (10) 「協治」という訳語をあてて「ガバナンス」を説明したものとしては、小渕恵三前首相に提出された報告書である「21世紀日本の構想」懇談会(河合隼雄監修)『日本のフロンティアは日本の中にある』(講談社、二〇〇〇年)、特にその三六―三七頁、および五〇―五五頁を参照。
- (11) OS vol.V, p.478. 『綱要』IV.20.8.
- (12) 甚野尚志『中世ヨーロッパの社会観』(講談社学術文庫、二〇〇七年) 九―一二頁を参照。
- (13) 和田光司「ジュネーヴ宗教改革の基本的性格について」『西洋史論叢』第九号(一九八七年) 五八―五九頁を参照。なお Charles T aylor: *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989), pp.227-229 邦訳チャールズ・テイラー『自我の源泉』(下川潔・桜井徹・田中智彦訳、名古屋大学出版会、二〇一〇年) 二六〇―二六一頁は、カルヴァンにとって、あらゆる混沌と闘い、秩序を構築することが、そもそも信仰者の生の目的として想定されていたことを指摘する。

- (14) OS vol.V, p.191. 『綱要』 IV.10.28.
- (15) OS vol.V, p.477. 『綱要』 IV.20.7.
- (16) Willem van 't Spijker, "The Kingdom of Christ According to Bucer and Calvin", in Peter De Klerk (ed.), *Calvin and the State* (Calvin Studies Society, Grand Rapids, Mich., 1993), p.121 による。このカルヴァンの着想は「ひとりの羊飼いの下における、ふたりの異なった羊飼い」という表現を採用したブーツァー (Martin Bucer; 1491-1551) のそれが影響している。
- (17) OS vol.V, p.472. 『綱要』 IV.20.1.
- (18) OS vol.IV, p.294. 『綱要』 III.19.15.
- (19) OS vol.V, p.474. 『綱要』 IV.20.3.
- (20) 念のために述べておくが、ここで問題にしているのは、カルヴァンがその神学を組織的にまとめた『綱要』というテキストにおいて、彼が、宗教的営為と政治的営為との区分を明瞭かつ積極的に論じていない、ということである。換言すればこのことは、ジュネーヴにおける実践としての宗教改革運動が、そこでの市政府に対して教会が自律性を確保しようとする闘いだっただのを認めることと、決して矛盾はしない。ジュネーヴにおける世俗的権力から教会の自律がどう図られたかについては、拙著『初期カルヴァンの政治思想』(新教出版社、一九九九年) の特に第五章でも論じたところである。要するに、本稿が取り組んでいるのは、なぜジュネーヴにおける現実的な問題が宗教改革者の神学書の中であまり前面に出てこないのか、ということであり、また、そのことによつてカルヴァンの政治思想の意義が弱まるのか、という問題である。この点を解明するためにも、今日的な政治思想研究で培われた問題意識とそれが設定する視座から神学を評価するのではなく、特定の神学がそもそも政治というものをどう見たのかということに留意すべきではないか、という視点を提唱しているのである。
- (21) ルターの信仰義認論が現実的に社会的政治的混乱を誘発する性格を有するものであったことについて、簡潔にまとめたものとしては、有賀弘「ドイツ宗教改革」『岩波講座 世界歴史 一四』(岩波書店、一九六九年) 三五七―三六〇頁を参照。また、宗教改革期における聖書解釈の多元化と急進派の台頭との関係につづいて、Alister McGrath; *Christianity's Dangerous Idea* (SPCK, London, 2007), pp.79-80 を参照。

- (22) 急進派によるミユンスター占拠の実情とその経緯についての貴重な証言は、ハインリヒ・グレシユベック『千年王国の惨劇——ミユンスター再洗礼派王国目撃録』(C・A・コルネリウス編、倉塚平訳、平凡社、二〇〇二年)にまとめられている。
- (23) OS vol.III, p.29.
- (24) 世俗的為政者を尊重しようとする急進派を教会のサクラメントから排除しようとしたことに見られる、急進派に対するカルヴァンの嫌悪感については、Wim Balk: “Calvin und die Täufer”, in Herman J. Selderhuis (Hrsg.): *Calvin Handbuch* (Mohr Siebeck, Tübingen, 2008), S.154 を参照。ただし一方で、ツヴィングリ(Huldrych Zwingli, 1484-1531) が急進派を全否定する傾向があったのに対して、カルヴァンがたとえば後者の信仰の「素朴な simplicité」を評価する視点を有していたことも忘れてはなるまい。出村彰『出村彰宗教改革論集——カルヴァン 霊も魂も体も』(新教出版社、二〇〇九年) 一七五—一七六頁を参照。
- (25) OS vol.V, p.204. 『綱要』 IV.11.9.
- (26) OS vol.V, p.471. 『綱要』 IV.20.1. 「最終章」の最後の二節で語られる、次位の世俗為政者や三部会による君主に対する抵抗が、権力追従者を牽制する議論を兼ねていると言えなくもない。ただし、暴君たちに抵抗することと、彼らに追従する者たちを批判することの間には、やはり無視できない問題の位相の差が存在する。何より、「最終章」の最後の二節に割かれた紙幅は、やはり狭いといわざるを得ない。
- (27) OS vol.V, p.200. 『綱要』 IV.11.4.
- (28) 本段落にかかわる、より詳しい説明については、拙稿「カルヴァンにおける『終末論』と政治」『鷲見誠一・千葉真編著『ヨーロッパにおける政治思想史と精神史の交叉』(慶應義塾大学出版会、二〇〇八年)を参照。本稿は、「カルヴァンにおける『終末論』と政治」論文の応用という性格を有する。
- (29) I. John Hesselink; *Calvin's First Catechism, A Commentary* (Westminster John Knox Press, Louisville, Ken., 1997), p.174 を参照。
- (30) OS vol.V, p.494. 『綱要』 IV.20.22.
- (31) OS vol.V, p.495. 『綱要』 IV.20.24.

- (32) カルヴァンは新約聖書「ローマ書」一三章を注解する中で、世俗的為政者に対する服従が愛を伴っているべきことを説く。この点を重視した議論については Richard A. Muller, “Calvin, Beza, and the Exegetical History of Romans 13:1-7”, in Peter De Klerk (ed.), *Calvin and the State* (Calvin Studies Society, 1993), p. 146 を参照。
- (33) *OS vol.V*, p.500. 『綱要』IV.20.29. 完成された世界に相応しく自己を訓練させることが、カルヴァンの終末論のひとつの含意であったことについては、拙稿「カルヴァンにおける『終末論』と政治」を参照。なお、職務に相応しくない人格を尊重するのが訓練としての意味を帯びているということについて、同様の問題をカルヴァンは、牧師論を展開していたところで言及している。すなわち、その資質がおよそ疑問に付されるような聖職者を人々にあてがうことで、彼ら彼女らの服従を、神は試すというのである。「神はわたしたちを自身の言葉への聴従に慣れさせるのであるが、その言葉がたとえわたしたちと同列の人間を通じて伝えられることによってであれ、否、時としてしばしばわたしたちよりも威厳の劣る人間を通じて伝えられることによってであれ、それに従うようにしたのである……塵から起こされた、どこぞやの小さな人間が神の名によって語る時、その人がわたしたちに何らかの点においてまさっていないくとも、その務めの前に自分自身を素直に示すならば、神自身に対するわたしたちの敬虔と服従を、最高の証拠によって明らかにすることができる。したがって神はまたこの理由によって、自身の天上の知恵の宝を、もうい『土の器』に隠し、それによって、わたしたちがその宝をいかに重んじるかを試すのである。」*OS vol.V*, p.43. 『綱要』IV.3.1.
- (34) ただし、最晩年のカルヴァンが説教において、フランスにおけるプロテスタントの迫害に言及して、かの地での政治体制に対する批判を徐々に強めていったことも事実ではある。Willem Nijenhuis, *Ecclesia Reformata II* (E. J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1994), p.81 を参照。
- (35) William T. Cavanaugh, “Church”, in Peter Scott & William T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology* (Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2004), p.404 を参照。
- (36) *OS vol.III*, p.11.
- (37) William R. Stevenson, Jr., “Calvin and Political Issues”, in Donald K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin* (Cambridge University Press, 2004), p.174. おおむ渡辺信夫『カルヴァンの教会論』(改革

社、一九七六年) 三三四頁を参照。

- (36) Martin Luther, “Von Kaufshandlung und Wucher (1524)”, in Otto Clemen (Hrsg.), *Luthers Werke, Studienausgabe*, 3. Band (De Gruyter, Berlin, 1967), S.10.
- (39) カルヴァンが、政治の必要性を罪認識と結びつけたことは、A. Noordegraaf, “Calvin en de maatschappelijke vragen”, in W. de Greef en M. van Campen (red.), *Calvin na 500 jaar* (Boekencentrum, Zoetermeer, The Netherlands, 2009), p.261 を参照。
- (40) Erik Wolf, “Theologie und Sozialordnung bei Calvin”, in Herman J. Selderhuis (Hrsg.), *Johannes Calvin, Neue Wege der Forschung* (WBG, Darmstadt, 2010), S.237, 241 を参照。また「単独者」なるものを批判し、複数性の契機をカルヴァンが神学においても重んじたことは、拙稿「カルヴァンの『契約』論、その政治思想的含意」『法学研究』第七六巻第一二号(慶應義塾大学法学研究会編、二〇〇三年)九三頁を参照。
- (41) Willem Balke, *Calvin en de Bijbel* (Kok, Kampen, The Netherlands, 2003), p.304. なおこの発想には、ニールンベルクで宗教改革運動を指導したオシムンダー (Andreas Osiander; 1498-1552) やストラスブールの改革者ブーソーの影響があること。Yves Krumenacker, *Calvin, Au-delà des légendes* (Bayard, Montrouge Cedex, 2009), p.540 を参照。
- (42) Martin Luther, “Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523)”, in Otto Clemen (Hrsg.), *Luthers Werke, Studienausgabe*, 2. Band (De Gruyter, Berlin, 1967), S.369. 邦訳ルター「この世の権威について」人はこの程度までつれに對し服従の義務があるのか(徳善義和訳) ルター研究所編『ルター著作選集』(教文館、二〇〇五年) 三九四頁。
- (43) *OS vol.V*, p.473. 『綱要』IV.20.2.
- (44) Willem van 't Spijker, *Bij Calvin in de leer, Een handleiding bij de Institutie* (Den Hertog B.V., Houten, The Netherlands, 2004), p.199 を参照。
- (45) 終末論的意識の他、Max Engammare, “Calvin, A Prophet Without A Prophecy”, in Andrew Petegree (ed.), *The Reformation, Critical Concepts in Historical Studies, volume III* (Routledge, London, 2004), p.2 以下。

オリヴィエ・ミエ「カルヴァンの作品と思想における公的空間と私的空間」(望月ゆか・森川甫共訳)『関西学院大学社会学部紀要』(第八九号、二〇〇一年) 五八―五九頁では、神の名において、善政のあり方を世俗的為政者に助言しうるといふ、カルヴァンその人の「預言者的」自負が、彼を政治に立ち向かわせたとの指摘がなされている。稿を改めて検討してみたい課題である。

(46) 本段落の記述は William T. Cavanaugh, *op. cit.*, pp.398-399 に大きく依拠している。

(47) A. E. McGrath, *A Life of John Calvin*, p.212-214, 邦訳マクグラス『ジャン・カルヴァンの生涯 下』一六八―一八〇頁を参照。