



Title	カルヴァンの教会理論 (1)
Author(s)	荒木, 俊夫
Citation	北大法学論集, 16(4), 60-83
Issue Date	1966-05-20
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/16066
Type	bulletin (article)
File Information	16(4)_p60-83.pdf



[Instructions for use](#)

カルヴァンの教会理論 (1)

荒 木 俊 夫

第一章 教会の本質

- (一) 見えざる教会
- (二) 経験的教会の存在理由とその本質
- (三) アナバプティズム批判

第一章 教会の本質

予定説―あるいはこの教義の基礎であり、この教義によってその徹底した表現を見いだす神の絶対主権の観念―はしばしばカルヴァンの思想体系の基本的特徴として指摘されてきた。¹⁾

人間は墮落した被造物であり、罪人であるが故に、本来ほろびこそが彼にふさわしい唯一の運命である。この運命

を回避するいかなる力も人間には残されていない。それ故、もし人間が信仰によってほろびにいたらず、神の前に義とされ、永遠の生命を獲得することが出来るとすれば、信仰そのものもなんら人間の能力であるべきでなく、神の贈ものにほかならない。救いは、いかなる意味においても人間の徳や功績に依存しない、否、人間と神との協同の働きにも依存しない、徹頭徹尾神の人間に対する憐れみに基づく神の贈ものである。この意味での選びの教義はカルヴァンに固有なものではない。それは福音主義的恩寵論一般の特徴であって、ルツター、さらにはアウグスティヌスにも見られるものである。カルヴァンにおけるこの教義の特徴は、それをかしくやくない論理の力によって、「選び」と「遺棄」の神の永遠の決定の教義にまで導いていったことである。彼は一方において「福音の声はすべて人に呼びかけられている」ということを確認する。しかし、他方彼はこの福音がすべての人に同じように受け入れられているわけではないという経験的事実に直面する。ある者はそれを受け入れ、他の者はそれを拒絶する。この差別はなに故に起るのであろうか。神は彼に反逆するものに打勝って、彼らを手中に収めることが出来ないほど無力であるということになるであろうか。決してそうではない。全能の神の主権が人間の反逆によってくずされると考えるべきではない。ここから生ずる唯一の論理的帰結は、神自らが彼らを受け入れることを欲しなかったということではなければならない。福音に然りと答え得る信仰が全く神の贈ものであり、御言葉の種は神の選びによって永遠の昔から予定されている人々の中にのみ根をはり、実を結ぶものであるとするならば、同じように、それに否と云う者は、そうすることによって永遠の滅びにいたるようにすでに神によって決定されていたのだ、と言いきっていけないことがあるか。カルヴァンにとって、永遠の選びを認めながら、永遠の遺棄を否定することは、「余りにも無知であり、幼稚である。」

神のこの「恐るべき決断」に対し、不平をいうことは、地上の「正義」の尺度をもって彼の至高の指図を測ろうとすることであり、無意味であるばかりか、神の威厳を侵すことである。神は義にして聖であることは疑う余地がない

が、われわれはこの決断については神が知ることをよしとした限りの真理の断片を御言葉の啓示を通して知るにすぎない。神が少数のもののみを憐れみによって永遠の生命に選び、多数のものを彼らにふさわしい永遠のほろびに棄ておいたということ、そして神はこのことを通じて神の憐れみと栄光が輝くことを欲したということ以外、一切のことは隠されている。

ウエーバーはここからカルヴィニズムに固有な徹底した個人主義を描き出す。

宗教改革時代の人々にとつて、人生の決定的な事柄たる永遠の救いという問題については、人間は永遠の昔以来定められている運命にむかつて孤独の道を辿らねばならないのであつた。誰人も彼を助けることはできなかった。説教者も助けえない、一けだし選ばれた者のみが神の言を霊によつて理解しうるのであるからである。聖礼典も助けえない、一けだし、聖礼典は神がその栄光を増すために定めたまうたものであり、したがつて厳守すべきであるが、しかし神の恩恵をうけるための手段ではなく、主観的にただ信仰の「外的な補助」たるにすぎないからである。また教会も助けえない、一けだし、真の教会に属しないものは神から選ばれた者ではないとの意味では「教会の外に救いなし」の命題は妥当するけれども、しかし外形上の教会には神に却けられた者もまた属しているのであり、むしろ彼らも救いをうるためにはない——それは不可能である——が、教会に属してその懲戒に服し、神の栄光のためにその律法を守らしめられねばならないからである。⁽²⁾

もし、カルヴァンの予定説がかかる個人主義を生みだすものである限り、われわれはいかなる意味でカルヴァンの教会を論ずることが出来るであろうか。選びの教義が堅持され、厳密に解される時、それは一切の教会の存在やその形式と論理的に矛盾しないであろうか。自己の救いのために一切の他者を必要としない、いわば教会共同体なしに完結せる個人は、いかにして教会共同体を形成することが出来るであろうか。ウエーバーはカルヴィニズムの教会理論の基礎を「救い」という問題の次元から「神の栄光の此岸における実現」という次元に移すことによつてこの困難を克服しようとする。確かに、自分自身のためになら、救済を予定されている者は何らの教会を必要としない。しかし

ながら、このことは教会の一切の存在根拠を無にすることではない。

教会の存在や、また教会の組織のあり方も、もっぱらただ神の積極的な命令にのみもとづくのであり、決して霊魂の救済や罪人たちの愛の共同体に奉仕するものではなく、窮極的においてただ神の栄光と名誉とを増大することだけに奉仕するものなのである。……教会は単に救拯を予定されている者たちのためだけにあるのでなく、断罪を予定されている者たちのためにも存在しているのであり、この両者にとって、もっぱら、神の栄光のために、罪を抑制するためにあるのである。⁽³⁾

トレルチもこの点でウェーバーと全く一致している。トレルチによれば、カルヴァンの教会は選ばれたことを知る個人の内面的確信をバネに、選びの目的、即ち神の栄光を神の命令にしたがって比岸の全領域にくまなく実現するという倫理的義務に基づいて形成される⁽⁴⁾。確かに、ウェーバー、トレルチ共に客観的救拯施設としての「教会」⁽⁵⁾概念がカルヴィニズムに於いて全く欠除していると主張しているわけではない。トレルチはカルヴィニズムを「教会型」⁽⁶⁾と「教派型」⁽⁷⁾の複合体として語っている。しかし、この場合徹底して対立的に把えられたキリスト者の共同体についてのこの二つの類型が、カルヴァンの教会理論の内部でいかにして統一され得るのかについては、ほとんど語られていない。したがって、カルヴィニズムの教会理論が予定説―選びを確信する孤独な個人―神の栄光の実現―教会共同体という構造で把えられる限り、「教会」⁽⁸⁾概念はカルヴィニズムの中にあるカソリック的な残存物として―それが当初いかに支配的な要素であったにしても―⁽⁹⁾予定説が徹底的につらぬかれれば、それだけ後退すべきものとみなされるであろう⁽¹⁰⁾。

一 見えざる教会

確かに、カルヴァンの教会は神の選びにその基礎を持っていると言える。しかし、それはウェーバーやトレルチが

主張するような意味においては、教会は、救いがいかにして獲得されるのかという問題の次元で成立するのである。個人に救いを与える神の行為は、人類を選ばれた者と棄てられた者とに分けるといって一回限りの行為に終るのではない。救いにいたる過程にはいくつかの段階がある。まず第一に恩寵の選り、次に、選ばれた者たちがキリストに委ねられ、最後にキリストとの共同体が一層強められる。神は選ばれた者たちに不変の救い、永遠の生命を与えんがため、彼らを「キリストの身体に植付け」、そうすることによってキリストのうちにありすべての恵みを彼らにあげさせた。⁽⁸⁾このことが必然的であるのは、神の義と人間の罪の巨大な裂け目の故に、「神はキリストにおいてでなければ彼らを受することは出来ず、またはじめにまずキリストにあずかるものでなければ、彼らに栄光を得させることがおできにならない」(Ⅱ:24:3)⁽⁹⁾からである。神の恵みは直接人間に対して与えられるのではなく、キリストのうちにおかれている。選ばれた者たちは選り続いで起るへキリストとの交わりへに召され、キリストのうちにある恵みにあずかることによって始めて救いを獲得することが可能となる。

キリストがまず、われわれを御自身のものとしたもう以前にはどのような宝もわれわれにとどかない。

キリストの交わりに召されたものがキリストから得る恵みは、カルヴァンによれば、主要なものとして二つある。それは義認Ⅵ罪の赦しと再生Ⅵ聖化である。まず第一に、われわれはキリストが死にいたるまでの服従によってかちとった義にあずかり、このことによってわれわれは神の審判に際して「罪人としてではなく、あたかも義人であるかのように立ち現われること」が出来る。罪人たるわれわれ自身のうちには義とされる根拠は何ひとつない。神は事実上そうでない人間を義であると宣言する。全き義の審判者たる神においてこのことが可能なのは、彼がわれわれを憐れみ、われわれをキリストの義によって覆い、彼の純粋を着せるからである。もう一つの恵みは、カルヴァンによって悔改めⅥ再生Ⅵ聖化と呼ばれるものである。

悔改めとはわれわれの生が真実に神に向き変わることであつて、この向き変りは神へのまじりけのない、厳肅な恐れから生ずるものである。これは、われわれの肉とわれわれの古き人とに死ぬこと、御霊によつて新しく生きることから成る。(Ⅱ・3・3)

生が真実に神に向き変わることは、なによりもまず魂の変化(回心)であつて、単なる外的な行為の変化ではない。しかし「魂が古い性質を脱ぎ捨てて新しくされたもの」にあつてはそれにふさわしい「行いの実」が結ばれるであろう。神への立歸りは生來神に背をむけているわれわれにとつて、自己の自然的本性を否定しない限り、すなわち「己を死なせる」ことのない限り不可能である。この前提の下で始めて「アダムの罪によつてみにくくされ、ほとんど抹殺されるにいたつた『神の形』をわれわれのうちに再形成する」(Ⅱ・3・9)こと、すなわち「新しく生まれ変わる」ことをめざすことが出来る。再生とは、キリストの恩籠が自己のうちにあることを確信するものの単なる靜的な「喜び」ではなく、われわれのうちに『神の形』を再形成しようとする活動的な行為である。(Ⅱ・3・3) さらに注意されなければならぬのは、「この古き人の死と新しい人との復活とは、ただイエス・キリストにおいてのみ現実となる」ということである。

われわれが死ぬのでもなく、われわれが生まれかわるのでもなく、ただそれはキリストにおいてのみ起るのである。

われわれの再生はただ「キリストにあずかることによつて」彼の御霊の隠れた働きを通して与えられるのである。しかしながら、これらすべてのことが時間的に一瞬においてなされるのではない。第一に選ばれるものが「召しを通じてキリストの羊小屋に加えられるのは、母の胎を出るやいなやすぐにはなく、またすべてのものが同時にではなく、神がその恵みをよしと見たもうまに配分されるに依つてである」(Ⅱ・24・10) 召しの効果である悔い改め
 Ⅱ再生以前には、選ばれた者といえども「腐敗の臭気をただよわせているアダムの子孫」(Ⅱ・24・10) と共にあつて、彼らと何ら異なるところがない。確かに彼らは致命的な不虔にいたることはないであろう。しかしそうであるのは、

彼らがただ神の特別な憐れによって全き墮落から保護されているからにすぎない。第二にキリストの身体に接木された者といえど、一瞬のうちにキリストのうちにある恵みを受け入れ、完全なる者となるのではない。聖徒たちのうちにも死ぬべき肉を脱ぎ捨てて日までは、つねに罪が存する。この二つのことに加えて、神の選びの基準そのものが全く人間の理解を超えているということが云われる時、この教会共同体の不可視的性格が全く明らかになる。ただ神、キリストのみが彼の肢々を知る。眞の教会は見えざる教会である。

選ばれた者たちはキリストをかしらとして相互に結合される。(Ⅱ・ⅰ・3、Ⅱ・24・5) キリストとの結合は必然的に肢々相互の結合を含むものであるから、個人は彼の選びや救いの確信を、他者との交わりを度外視して、自分一人で所有し保持することはあり得ない。キリストは彼のからだ、即ち教会の統一を保持する必要な一切の力をもっている。だがこの教会の統一は、カソリックの教義が教えるように、キリストが彼の実体そのものをサクラメントを通じてその肢に混入させることによって保持されるのではない。この共同体のかしらであるキリストはその肢々を彼の御霊の神秘的力をもって統治し、彼らと自分との結合のみならず、彼らが互に信仰と聖化に向う活動に於いて統一されることを保証する。キリストの神秘的からだとしてのかかる教会は場所や時間を超越し、普遍にして永遠なるものである。それはわれわれの目には見えない。しかし、このことはこの教会が完全性をもった理想として、観念されるにすぎないということではない。⁽¹⁰⁾ けだし、カルヴァンによれば見えざる教会は天使や死んだ人たちをも含むものであるから(Ⅱ・ⅱ・7) この世界にあるものはその一部であるにしても、確かにこの世界に実在する、そしてこの世界に実在する限りそれは完全に聖潔ではあり得ないからである。

さて、われわれは誰れがこの教会の肢であるかを眞に認識することが出来なかつた。他方、永遠の生命の獲得にあって唯一決定的なことがらは、かしらなるキリストに結びつき不可視的教会共同体に所屬しているということであつ

た。とすれば、われわれはいかなる意味で經驗的世界で教会を持つことが出来るであらうか。「父なる神の寛容によって御霊の効果によってキリストにあづかるにいたらせられたすべてのものは、神の特別、固有な財産として分けおかれ、我々はその数のうちに入れられるとき、かかる恵みの分配にあずかると確信する」(Ⅱ:1:3) ならば、何故、キリスト者はそれ以上に、「見える教会」の形成という問題に関係する必要があるだろうか。

二 經驗的教会の存在理由及びその本質

「見えない教会」の肢々相互の結合は外的に現われなければならない、各人は「群の中の一匹の羊」として行動しなければならぬ、とカルヴァンは云う。教会の交わりが「外的な共同体」(Ⅱ:1:16) に於いて養成されるべきであるという事は、神の意志として端的に命ぜられているばかりでない。このことは教会の肢々に与えられた贈ものが相互に異なっており、個々人は自己に与えられた贈ものだけでは十分に生きて行くことが出来ないという事実によって確認されている。彼らは彼らの精神的、肉体的能力の点で相互に異なっている。彼らはそれらをめいめい神から贈ものとして受けたのであるが、神がそうしたものは、それらを自分ひとりで用いるのではなく、再び一諸に持ちちり、互に分ちち与えて相互に助け合うためである。なぜなら彼ら一人一人に与えられた贈もの || 能力はその個人が必要とするもののほんの一部であって「自分の持っている分だけで十分であって他人の助けなどは要らないといえる程ゆたかに持っている者はひとりもない」(Ⅰ:コリント^{12:11}) からである。「この多様性をもって神はわたしたちを互に結び合せ、互に義務を負うものとされたのである」(Ⅰ:コリント^{12:11}) 多様性 || 不平等性は個人を引き離すのではなく、むしろ結合の根拠となる。不平等性というのは、トレルチが云うように、単に、選びの教義において決定的に明らかになる神の非合理的主権の現われとして従って人間は理由をたずねることなく服従すべき秩序として云われているのではない。

このようにしてみれば、全体を發展させるのは異った贈もの「能力をもった個人がそれらを十分に發揮することを通してであるから、共同体の「健徳」と個人の個性の貫徹とは原理的には調和し得る。しかし、さらにカルヴァンは個人の贈もの「能力を一定の職業・身分と単純に同一視することによって既存の社会的身分關係を正当化する。各人は全体の存続のため固有にして不可欠の役割を持っている。したがって各人は「自分の地位・階級に満足しているべきであって、他の肢体をねたむようなことがあつてはならない」(「1:15」)「劣った肢体」が「自分の境遇、所有物に不満をいだき」他の肢体との平等を要求することは、彼ら自身ばかりでなく全体を破滅させることであり、神に対する反逆である。他方「他よりも尊重されている肢体」は自分より劣った肢体を軽んじてはならない。なぜなら、後者も全体のために不可欠な役割をもっており、前者は後者なしにすまることが出来ないからである。

しかしまた、多様性「不平等性が全体において調和し得るのは、個々人が自分の贈もの、能力を「全体の利益」のために相互に分け与えるということによって始めて可能になるのであつた。このことが実現されるためには、個々人が自分の贈もの能力の利用に、関しては「自分だけの利益」(「1:6」)に熱中しないこと、いはば隣人愛に向かつて心が開かれていなければならない。隣人愛はキリストのわれわれのうちに働く御霊の効果であり、キリストとの交わりを前提とする。贈もの「能力の相互交換に於いて現われる「愛の結合」は、われわれがかしらなるキリストと等しく結合されているということを前提として可能となる。いいかえれば「神が自分たちすべての共通の父であり、また、キリストが共通のかしらであり、ほんとうに確信して、しかも、互に兄弟の愛によって結び合わず、相互に自分の賜物を分け合うことをしないというようなことは、決してあり得ないのである。」(「IV:1:3」)

これまでのところで、「キリストに接木され」選ばれた者の集まりとしての教会が經驗的教会共同体として現象すべきであるという要請が明らかになった。しかしわれわれはいかにしてこの「要請」を実現出来るであろうか。前述

したように、誰れが選ばれた者であるかということのみならず、誰れが今キリストの交わりに召されているかということさえ人間には知られないことであつた。おのれの者を知りたまうことが神のみの特権であるということをカルヴァンはくりかえしくりかえし強調している。しかしカルヴァンは他面、神の子についてのある程度の判断基準が神によつて与えられていることを認める。

神は誰れが神の子であるかをわれわれが知ることもある意味では有益なのを見たもうたため、このことについて御自身をわれわれの能力に適合させた。：「愛の判断」によつてわれわれが「信仰の告白」と「生活の例証」と「聖礼典への参予」とによつてわれわれと同じ神同じキリストを告白するものたちを教会の肢体として認定するようになしたもうた。(W.i.8)

このことからカルヴァンは、見える教会をこの基準に合致した人々からなる集団として規定することが出来たかも知れない。そしてこの方向に於いて、見える教会は端的に「信仰者の集り」として規定されたであろう。しかし彼はこの方向をとらなかつた。神の子についてのこの判定基準は確定的なものではない。「一方では完全に失なわれたと見られ、また全く望みなしと見られたものらが神のいつくしみによつて正道に呼び返されることがあり、他方では、他の人々にまさつて固く立つと見られたものらがしばしば墮落する」(W.i.8) ことがあるということだけではなない。神の子と云えども罪のうちにある、完全性は常に相対的なものでしかないという状態に於いては、「生活の例証」という基準によつては一義的な判定を下すことは出来ない。何が教会であるかという問題はわれわれの救いに関係する問題である。われわれはもつと確実な判定基準を持たなければならない。

教会共同体に於ける人々の相互の交わりは、御霊によるキリストとの交わりを前提にしてのみ可能であつた。經驗的な教会共同体に於いてキリスト者の交わりを考える場合にも、われわれはキリストとの交わりによつて生まれた効果ではなくて、この交わりの中心点、キリストそのものを直接求めなければならない。そしてカルヴァンによれば

このことは正に可能なことなのであった。確かにキリスト自身は高くのぼられ可視的世界にはない。しかし、キリストが高くのぼられたのは「万物に満たんがため」である。キリストはもはやこの世界にとどまらないとはいえ、しかもなお、その御言葉によつて君臨しておられる。彼はその仕え人がわれわれに告げ知らせる御言葉によつて、われわれに近ずき、われわれをとらえる。この口頭でもつて宜べ伝えられた御言葉を通して、われわれは信仰による彼との交わりを得、彼がわれわれのために獲得した救いにあずからせられる。

神と人間との間に横たわる深淵は人間の側からするいかなる架橋の努力によつてもより越えられるものではない。交わりは神の側からかけられた道を通してしか可能ではない。神はこの世に近づくき来るために、かつて人間の肉の覆いの下に、すなわち、ナザレのイエスにおいて彼自身を啓示した。今や、復活し昇天したイエス・キリストは人々に近づくために書かれた御言葉をもつてする。この御言葉に基づく信仰によつてのみわれわれはキリストとの交わりに入ることが出来る。しかし、ここに於いてさらにキリストの配慮がつけ加えられる。彼は御言葉をわれわれに与えるに際し、「地上的な器」を用いられる。神は人間の口を通してわれわれに語り、また目に見えるエレメント、すなわち水・パンとぶどう酒を通じてわれわれに対して働きかける。御霊の効力は肉において啓示された神のひとり子の御わざを度外視して現われないと同様、彼の証人たちが彼の委託のもとに宜べ伝える言葉や彼が制定した地上のしるしを離れては、決して約束されない。約言すればキリストとの交わりは御言葉と御霊によつて生ずるのであるが、今やこの御言葉の種まきに地上に住む人間の務めが必要であるということがいわれることになった。

(一) キリストにおける神秘的交わりはキリストの現臨のしるしである宜べ伝えられた御言葉と聖礼典によつて經驗的世界の中に現象する。しかし、キリストは御言葉の宣教を通じてすべてのものを召したにもかかわらず（「普遍的な召し」）、「宜べ伝えられた御言葉を彼らの心に根づかせるために、御霊の内的な照明を実現し」へキリストの身体

へと接木した)ものは少数である(「特殊な召し」)(Ⅱ・248)。それ故、御言葉の宣教に基づく可視的教会は必然的にすべてのものを含み、キリストの交わりに選ばれた者からのみなる不可視的教会と一致しない。

宜べ伝えられた御言葉と聖礼典とは感覺的に知覚し得るが故に、まず可視的教会の基本的なしるしである。しかし、また、このしるしはキリストの現臨の約束に基づき、彼の約束は決して無効にされることがないから、それは同時に、可視的共同体の内部における不可視的教会の現存をも指示している。⁽¹²⁾可視的教会が「教会」たり得るのは正にこの理由による。

福音の説教がうやうやしく聞きとられ、聖礼典もまたないがしるにされないと、そこには、その時の状況に応じて、あざむくことなく、あいまいでもない教会の姿が現われ出るのである。(Ⅳ・1・10)

(二) キリストがこの二つの地上的手段によってわれわれに近づき、それ以外の仕方では働かないということは、確かに恩寵の手段の限定を意味している。このことは神の力が外部的手段に拘束されているということでは決してない。教会を建てるのがキリストのみに属することだとすれば、建てる方法を自分の好むとおりに定められるのもまた彼のみであるべきである。だが、このことは単に神の恣意を意味するのではない。むしろ、それは人間の弱さを考慮した、神のいつくしみの現われである。神は自分とわれわれとの間の出会が起るように、われわれにまで低く身をかがめた。彼は人間的方法に従って、彼の仕え人を通してわれわれに語りかける。このことは次のような意味でわれわれに対するいつくしみを現わしている。第一に、神が直接、天上よりわれわれに語ったなら、その尊厳は逆にわれわれを恐れさせ、われわれを突き放してしまうであろう。(Ⅳ・1・3) 第二にある者がその他の者を教える教職者として制定され、その者の口より共通の教理を聞くことによって、人々は相互に結合され、相互の愛を養うことが出来る。

人は自ら足れりとして、他の人とかわりあう必要がないと思ふならば、おのおのは他の人々を軽蔑し、また他の人々から軽蔑されるのである。したがって主なる神は、最も固い一致に結び合わせるであると、あらかじめ見たもうきずなによつて、御自身の教会を糾合したもうのである。(Ⅳ・3・1)

言葉の宣教についていえることは聖礼典に一層よくあてはまる。聖礼典は単に地上的なエレメントそれだけで成り立っているのではない。それらのエレメントそのものの中に、われわれに恩寵を与えることが出来るような自然的な力があるわけでない。キリストがこの聖礼典の制定に際して語つた約束の御言葉がその基礎をなしている。この約束の御言葉が聖礼典にあずかる人々に理解される限りにおいて、聖礼典はその効力を持つことが出来る。言葉を「魔法の呪文」のようにとなえるだけのローマソリックの聖礼典は迷信に墮してしまつている。(Ⅳ・14・4)

われわれの信仰の基礎であるという事実は動かされない。それではこれらの外的なしるしにはどんな意味があるのであろうか。

われわれの信仰は、小さくかつ弱いのである。そのため、あらゆる方向から補強され、いつさいの手段をつくして支えられるのでなければ、たちまちにして揺れ動き、変動し、ぐらつき、そしてついには無に帰するのである。しかし憐れみに富みたまふ主なる神は、その無限大の寛容のゆえに、御自身をわれわれの愚かな能力に適合させたもうた。そのためわれわれはつねに地上を這いまわり、肉に執着する動物であり、靈的なことがらに何ら思いをこらすことなく、いな、これを何ら心に描くことさえしないがゆえに、実に、これらの地上的な要素を用いてまで、神はわれわれを御自身にまで引き上げ、肉そのものにおいて靈の恵みの鏡をわれわれに差し出すことすらいとわない。(Ⅳ・14・3)

神はわれわれを言葉によつて召しただけでなく、把握され知覚される物体をもわれわれの前に置く。これらの地上的エレメントは、約束を「ことばで言い表わす以上に、あたかも画面に描き出すように生き生きと示す。」(Ⅳ・14・5)しかし、このことは神の御言葉そのものに欠けるところがあつて、地上的なエレメントによつて補足されるというこ

とでは全くない。それらが必要とされたのは、われわれの無知と愚鈍、弱さとが神によって顧慮されたからに外ならない。神が憐れみをもって、われわれの現実の低さにまで身をかがめるといふことは聖礼典に於いてその極に達する。

(三) かくして御言葉が宜べ伝えられ、聖礼典が施行されている教会は天に昇ったキリストが人々に御わざを遂行する場である。彼は聖書を通して「御自身がこの秩序の創立者である限り、自らこの制度のうち現臨したまうことを知らせようと欲した」(Ⅳ:15)。「神の御力は外的な手段に拘束されないけれども」、彼はわれわれをこれらの手段に拘束した。しかもこのことはわれわれに対する神のいつくしみの現われであった。それ故、われわれはこの方式を固く守り、神はわれわれに近づくために他の道を取れなかったかどうか問うべきでない。このことから、これまで見えない教会について云われてきたこと、即ちその懐の外にはいかなる罪の赦しも、救も望まれないということが、今や見える教会についても云われることが可能となった。

今は目に見える教会について論じているのであるから、…教会を知ることがわれわれにとっていかに有益であるか、いな不可欠であるかを弁すべきである。すなわちわれわれはこの母の胎内にみごもられ、この母から生みおとされ、この母のふところ育てられ、ついにこの母の指導監督のもとに見守られて、最後に死すべき肉を脱ぎ捨てて、天使たちのようになるのでなければ、恒久的な生命に入る道はないからである。…この母の膝もとを離れては「罪の赦し」の希望が何ひとつなく、「救い」が何ら存しない。(Ⅳ:14)

「教会の外に救いなし」という命題は、カルヴァンにとって可視的教会にも妥当する命題であることは明らかである。

(三) アナバプティスト批判

以上のような教会の本質についてのカルヴァンの理解はアナバプティストに対する彼の批判において一層明らかになるであろう。カルヴァンによれば、彼らは教会員の生活の完全さをもって真の教会の絶対的基準としている。彼らはその行為においてキリスト者にふさわしくないと判定されるような者を含む教会共同体を真の教会と認めず、むしろこのような教会から立ち去ることがキリストの教えに従うものであると主張している。

これに対し、御言葉の宜教と聖礼典の施行を真の教会の基準として規定することは、その反面として、これら二つのものを保持する限り、たとい他の点に於いて多くの欠点をもっていても、教会における交わりは決して棄てらるべきではないということの意味する。カルヴァンは教会員の道徳生活を真の教会の目印として挙げていないのである。勿論、このことは、彼が悪しき者と善き者とを無差別に取扱うとしているということの意味するのではない。当然排斥されるに価するものが、未だ教会共同体のうちにとどまっているという事態を彼は教会の欠点として認める。さらに敬虔な者は、悪しき者と私的親交をも避けるべきであることも主張されている。しかし、キリスト者はこれらの人を憎悪し、あるいは教会の欠点をみて、自らの個人的判断に於いて教会の交わりを断つべきではない。さてカルヴァンのこのようなアナバプティスト批判の根拠は次の三つの点にまとめられるだろう。

第一は、すでに述べられたことであるが、道徳の絶対的完全性に達することは人間にとって不可能であるということとである。「神の形」を自己のうちに再形成することは、キリスト者にとってあくまで一つの理想であって、彼らは全生涯にわたって、たえざる進歩においてのみそれに近づくことが出来る。福音の完全さに達していない人をキリスト者と認めないという程、それをきびしく要求すべきではない。このようにすれば世の人はひとり残らず教会から追放されなければならぬであろう。この目標からはるかにへだたっていないという人は一人も見いだされないから、ようやくわずかの進歩をなした多くの人は不当にも教会から排除されてしまうであろう。

アナバプティストは洗礼によって神の民は肉のいかなる汚れによってもこわされることのない純潔にして天使のような生活に再生せしめられたと仮想し、もし洗礼の後、罪をおかすものがあれば、神の厳然たる審判以外の何ものも彼らにもたらされないと考えている。彼らによると恩寵を受けた後墮落する者に対して、赦しのなんらの希望が与えられないことになる。確かに罪の赦しはキリストとの交わりの前提条件である。罪の赦しなしには「われわれと神とのいかなる契約、または結合もない。」(Ⅱ:120) キリストとの交わりの先行条件としての罪の赦しは、可視的教会に於いては洗礼において現わされている。この洗いのしるしによって、われわれは教会の団体に入れられ、このしるしを通して先ず神の恩寵によって我々の汚れが洗い流されるのでなければ、神の家族の中に容れられることが許されない。しかし、このことは、一度洗礼によって現わされる罪の赦しがなされるなら、その後われわれはもはや罪の赦を必要としないということではない。罪の赦しはキリスト者の教会共同体への加入の際の一回限りの行為に限定されるのではなく、加入の後もお永続的に働き続けなければならない。なぜなら、「神の子らがどれ程聖潔を所有しているても、死すべき肉体のうちに住っている限り、罪の赦なしには神の前に立ち得ないという状態に常にあるからである」(Ⅱ:122) キリストは聖徒たちから全生涯にわたって罪の告白を要求し、その赦しを約束するのである。罪の赦しはキリストとの交わりによってのみ与えられるのであるから、キリストの現臨の場である可視的教会共同体に於いて交わりを持続しない限りこれを享受し得ないのである。即ち罪の赦しはキリストに固有のものであるが、彼はこの恵みが「教会の仕え云たち、牧師たちを通じ、あるいは福音の説教、あるいは聖礼典の執行によってわれわれに配分される」(Ⅱ:122) ようにと、罪を赦す権能を教会に与えたのである。このことによって教会は単に「不敬虔からキリストを信じる信仰へと回心したものたち」に対し洗いのしるしを通して罪を赦すのみならず、すでに信仰する者たちの中でたえず彼らに残存する罪を赦すのである。教会員の不完全さが教会から離れる原因となるのではなく、全

く逆に、不完全であるか故に、教会が必要なのである。

しかし、地方罪の赦しの必要性は再生の不完全性の結果であるばかりでなく、再生の前提条件でもある。なぜならわれわれの前にある神は「部分的な義」でなく「全き欠けるところない義」を要求する神であるから、罪の赦しに基づくキリストのうちにある全き義の転嫁を確信することなしには、われわれの聖潔への願望はむしろ神のいかりにたいする恐れ、絶望へと導かれるであろうから。罪の赦しを信ずることが出来るが故に、われわれはわれわれの不完全さに対する神の罰を恐れず、心の平和をもつて聖潔に向つて努力することが出来るのである。再生||聖化と罪の赦しはこのように内的に不可欠に結合しているが故に、われわれはトレルチがしたように恩籠||罪の赦しの機関である「^{キルヒエ}教会」と神の栄光の実現のための「聖なる共同体」とを分離することは出来ない。¹⁸⁾

アナバプティスト批判の第二は教会の成員の不完全性は聖礼典の客観的効力をそこなうものではないということである。

少数者の悪徳、あるいは大多数のものの悪徳も、われわれが神によつて制定された儀式において、己が信仰を正しく告白することを少しもさまたげるものではないということである。というのには敬虔な良心は「たといそれが牧師であるにせよ、あるいは公的な地位にない信徒であるにせよ」他の人間の劣行によつては傷つけられないし、また聖礼典は聖にして正しい人間にとつては、同時に不潔な人間もそれを受けたという理由によつて、純潔でも完全でもなくなることは決してないからである。(R: 19)

神の力は人間の意志や行為を超越しており、彼が立てた制度における恩籠の効果は、悪しき者によつてさまたげられない。ここにカルヴァンの教会における「施設」^{アンシニタルト}としての契機が特にきわだって云い表わされている。

批判の第三は人間の個々の行為によつて、その者の敬神さをおしはかることは極めて困難であるということである。われわれは、ここでアナバプティストに対するカルヴァンのこのような批判の前提になる「善き行為」と「救い

の確証」との関係についての彼の思想を検討しておこう。

カルヴァンによれば、御霊の召しによってキリストの交わりに入ったものは義認の恵みのみならず再生 \parallel 聖化の恵みを得るのであった。罪の赦しと聖化がキリストへの交わりということによっていかにわかち難く結びついているかを彼は次のように言い表わしている。

キリストが同時に聖化することなくして義としたもう人はひとりもない。

…あなたはキリストのうちに義を得ようと欲するか、まずあなたはキリストを所有すべきである。しかし、あなたは、キリストの聖化にあずかるものとならない限り、キリストを所有するわけには行かない。なぜなら、彼を切れ切れに引裂くことは出来ないからである。(III, 16, i)

再生とはなによりもまず、心の次元の問題であるが、単なる、恩恵の状態にある「喜び」ではなく、「善き行為」としてその実を当然生みだすはずである。このことからわれわれは「善き行為」をキリストの交わりにあることの、したがって救いの一つの証拠として語る事が出来るかもしれない。もとより、その証しは積極的なものではあり得ない。なぜなら、前述したように選ばれた者は直ちにキリストの交りに入るわけではなく、キリストの交りに入る以前には彼にも再生の恵みが与えられないからである。さらに、神はその測り知れない意志によって棄てられたものの上にも一時的な信仰を与えることがあるということ、「善き行為」それ自体は御霊の力によって再生した者でないものにおいても、肉欲的な欲求の力によって生ずることがあるということ―これらのこと考慮に入れば増々、「善き行為」を救いの積極的な証しとみなすことが出来なくなる。しかしながら、イギリスのあるプロテスタントの定式化したような、消極的な意味において証しを考えることが出来るかもしれない。

汝自身を外面的なものによって検証することは、汝が新しく生れ変わった者であるかどうかを知る一つの方法であるということは、おかしなことではない。けだし、外面的なものが善ということを理由に内面的なものも亦善いということは出来ないけれども、もし外面的

なものが善くないなら、汝は未だ新しく生まれ変わった者ではないと結論することが出来るからである。

「善き行為」は救いにとつての「十分」を証してではないが「必要」な証しであると云うことが出来るかもしれない。確かに、われわれは、カルヴァンの中にこれに類した言葉をみいだすことが出来る。

聖徒たちはこの行いを神からの贈り物とし、これによって神のいつくしみを認め、また、これがかれらの召し、のし、し、し、であつて、ここからかれの選びが考えられると……(Ⅲ・14・18)

善き行いが恵みとして与えられているならばなおさらであつて、それはわれわれに「子とする御霊」が与えられていることを示すのである。(Ⅲ・14・18)

しかし、われわれはこれらの言葉をもつてカルヴァンが「善き行為」による救いの証しを定式化したということ出来ない。むしろ、彼はこのような定式化を拒否していると云える。「善き良心は信仰から切り離すことが出来ないものであるがわれわれは信仰の固い確信を得るために、自己の行いに注意を払わなければならないという結論を何びとも正当に下すことは出来ない」(Ⅰ・ヨハネ・3¹²⁰) 救いには「善き行為」を併うべきであるという確信にもかかわらず、それでもなおカルヴァンとして「善き行為」が救いの証しであると主張することをさまたげたものは「罪のうちにある聖徒」という観念であつた。

聖徒たちもまたむさぼりの欲という病におかされて、いくどもいくども、あるいは淫欲へ、あるいは貧欲へ、あるいは野望へ、あるいはその他の悪徳へとそそのかさされ、駆り立てられるのをはばむことができない場合がある。

彼らの善き行ないもおびただしい罪のうちに埋め去られているのであるから、彼らが敬虔であればある程、自己の中にあるわずかの善きものを誇るより、むしろ彼の「おびただしい罪」に恐れずにはいられない。「自己の行いついて検討をはじめたならば、これにもまして不安で不確実なものはない。というのはそれははじめたばかりの純潔の

ゆえに、神の恵み深いかえりみを証しするに劣らず、その不完全さによって神の怒りを証しするのである。」(Ⅱ・14・19)
 救いの確証は、キリストの交わりにあるという御霊によって与えられる内的確信¹¹信仰以外にはあり得ないのであつて、この基礎の上に始めて「善き行為」は信仰を強めるための「従属的な意味をもつ一つの付加物、または一つの補助手段」(Ⅰ・ヨハネ・3・19) になるにすぎない。¹²

以上のことを前提にして、行為によって教会員たる資格を判定しようとするアナバプティストに対する批判がなされる。

…かれらの目には隠されているが、主の御目の前では真に聖である、罪なきものが人々の大群の中にいることを考えるべきである。病んでいると見えるもののうちにも、自らの悪徳を決して喜んでいず、あるいはこれにおもねつてもいず、かえつて主に対する真摯な恐れに繰返し繰返し覚悟されて、いつそ大いなる完全へと憧れる多くのものがあることを考えるべきである。(Ⅱ・1・16)

このことを、カルヴァンは教会員であるか否かを行為によって判定する際には十分に慎重になされなければならぬといふ根拠にするのである。しかし、カルヴァンに於いては、いかなる者が教会に所属すべきかということについての人間の判断を根本的に拒否するかののような命題が同時に主張されている。

良い種がまかれはしたが、そののち、敵どもの欺瞞によって毒麦もまきつけられているのである。この畑から刈りとつたものは、しかし、麦打ち場に運ばれるまでは、淨められないのである…このようなわけで、「教会は、さばきの日までは、このように邪悪なものを内にまじえろ」といふ重荷のもとに、みじめなままに勞苦しなければならぬ」と主は宣言したものであるから、かれらが教会に何の汚点もないことを要求しても、それは無駄である。(Ⅱ・14)

そもそも神が教会をして善人と悪人との混淆であることを容認しており、しかもこの両者を区別することは審判の日における神の仕事であつて、人間の能力に及ばないことなのである。

カルヴァンはこれらの見解を極端な分離主義者、すなわち教会の完全な聖潔を要求し、悪しき者を含む教会から個人の判断において分離する人々を批判する根拠として提出した。だが、彼は教会が「正当な秩序」によって、悪しき者を「破門」することを否定しなかった。しかし、これら三つの批判、なかならず神のみが毒麦と麦とを分かちことが出来るという主張は、一切の「破門」を否定する論拠にならないだろうか。われわれは最後の章にこの問題にもう一度立帰ることにしよう。

(1) 他方「カルヴァン研究は次第に、この改革者にとって、予定論が、他のすべての教理の基礎をなしていたり、すくなくともそれらのすべてに浸透している中心的教義なのではない、ということをも認めるようになって来た」(Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins* 「カルヴァンの神学」・渡辺信夫訳・新教出版社・p. 231)とも云われている。

ここでは、カルヴァンの全思想体系の中で、予定説がいかなる位置を正当に与えらるべきかを論じようとするのではない。しかし、カルヴァンの教会理論を扱う場合には、すくなくともそれと選びの教義との関係が問われなければならないだろう。なぜなら、予定説には常に「教会概念の爆薬」があるからである。ウェーバも、予定説をしてカルヴァン、あるいはカルヴィニズムの思想そのものの中心的教義としているわけではない。彼の場合には、「他の歴史的経過に対する影響からみて因果的に意義あるものは何か」という観点から、カルヴィニズムに於ける予定説の意義が高く評価されているにすぎないと云える。しかし、それ故に、カルヴィニズムをその「社会学的」側面に於いて、とり扱う場合には、ウェーバー・トレルチにみられるように、予定説の位置は決定的なものともなされることになる。

(Cf. マックス・ウェーバー「プロテスタントイザムの倫理と資本主義の精神」梶山力・大塚久雄訳、岩波文庫、下巻 pp.13-14. E. Troitsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, translated by Olive Wyon, London, 1956, vol. 2, pp. 581-587)

(2) ウェーバー、同書 p. 26

(3) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie* 「支配の社会学Ⅱ」世良晃志郎訳、創文社 pp. 630—631

(4) E. Trölsch, op. cit., p. 590, p. 618

(5) 「教会」^{キルヒェ}と「教派」^{ゼクテ}の概念は周知のように、ウエーバー・トレルチの宗教社会学を構成する重要な概念である。この区別は、単に宗教共同体の形成のされ方に関係するのみならず、それぞれのキリスト論・倫理・自然法・国家観にいたる相違に關係するのであるが、ここでは、トレルチに従って、その簡単な定義を与えておくことにする。

「教会」とは贖いの主のわざの成果としての恩寵と救いを与えられた施設であって、それは聖徒のみならず大衆をも收容し現世に適應する能力をもつ。というのは、それは恩寵と贖罪の客観的な宝をもっているため、成員の主観的な聖潔の必要性がある程無視出来るからである。これに対し「教派」とは、再生を体験したという事実によって相互に結合される厳格な意味でのキリスト者からなる自発的共同体である。これらの信仰者は現世から離れ小集団となるべく制約されており恩寵でなく律法を強調する。そして彼らの集団内部で愛にもとづくキリスト者の秩序をつくる。これらすべてのことが来るべき神の国を期待し、そのための準備となされる。

なおトレルチは「教会」「教派」に加えもう一つのタイプとして「神秘主義」を挙げている。(Cf. *ibid.* pp. 993-999; i vol. 1 pp. 331-349)

(6) Cf. E. Trölsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* 「近代世界とプロテスタントイズム」西村貞二訳・新教出版社 pp. 43-44

(7) ヨーロッパ現代社会にみられる共同体意識の崩壊を伴った個人の原子化状況は、しばしば宗教改革における教会共同体の衰退と関係づけられて論じられている。例えば、

『人間と神との関係が主観的、内面的になり(ルッターの場合のように)、あるいは、無限の行為や論理になる(カルヴァンの場合のように)時、神に対する人間の全き依存は歴史的な生活の具体的諸事実によつて媒介されなくなってしまう。』そして、この媒介が失われる時、神との関係は稀薄になり、無定型になり、持続し難いものとなる。……キリストにおける可視的共同体の意識を失うことは、やがて不可視的共同体の意識を失うことに通ずるだろう。……教会共同体を犠牲にして、個人を強調することは、個人の孤独、神と人間関係の崩壊、人間の原子化という無残な事態を引き起した。(Nesher, Robert A, *Community and Power*, Oxford U. P. 1962. p. 14, cf. pp. 90-94) このような批判的見解の妥当性をカルヴァンの教会理論を通して検討することが本稿の課題の一つである。

- (8) Cf. J. Bohatec, *Colvins Lehre von Staat und Kirche*, p. 269
- (9) Institutis Christianae Religionis 1559 引用は渡辺信夫訳「キリスト教綱要」と trans. by allen, *Institutes of Christian Religion* 511f によった。
- (10) このことは、内的、靈的教会(=不可視的教会)についてのルッターの見解にも妥当する。ルッターに対する批判者が、教会の靈的性格についての彼の説明を、あたかもそれが非實在的、理想的な教会について言われているかのように解釈したのに対し、彼は次のように云って、この批判を除けた。「あなたたちは、私が教会を靈的集まりとよんだ時、あたかも私がどこにも實在しないあのプラント的国家の型にしたがって教会を建てようとして欲しているかのように云って、私を嘲笑した。あなたたちは自分が確かに要点をついたつもりになっているが、実は、自分自身の気紛れを楽しんでいるにすぎないのだ。」(Cf. Pauck, Wilhelm, *The Heritage of the Reformation*, The Free Press, 1950, pp. 32-33)
- (11) E. Trölsch, op. cit., p. 620
- (12) イギリスンプロテスタントに於ける不可視的教会と可視的教会の關係について次のような記述は、カルヴァンの教会理論にも妥当する。「ちようどローマカソリックが二つの水平的な層——頂点には聖潔な聖職者のエリートと底辺には俗人大衆——に教会を分けた部分として——即ちエリートのみを含む不可視的教会とエリートとほろびる者の両方を含む可視的教会——この区別を考えることによって、ローマカソリックと同じ目的に達した(ということが出来るかもしれない)。しかし、不可視的・可視的教会の間の關係についてのいかなる構造的比喻も、このプロテスタンの觀念を正確に云い表わすことは出来ない。なぜなら、不可視的教会の概念は分離的 (*separateness*) な性格をもつでなく、(inwardness) 内在的な性格を持っており、しかもこの内在性は身体を中心にあって他から区別されるような核として存在するのではなく、身体全体に浸透する活動的原理なのであるから、不可視的教会は可視的教会の眞の生命力であり、その魂なのである。」George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570-1640 Princeton*, 1961, p. 315
- (13) E. Trölsch, op. cit. p. 590

トレルチはカルヴィニズムの「聖なる共同体」の觀念の中に、アナバプタイストの共同体觀念との共通性をみいだすばかりでなく、その共通性を、両者が共有している教養的倫理的的前提の類似性から引きだす。このような試みに対する全面的批判として Cf.

(14)

J. Bolte, *Calvins Lehre von Staat und Kirche* p.p. 302-345

ウエーバも、カルヴァン自身において「『善き行為』による救いの証の思想」が見いだされるとは考えていない。これが出てくるのは「予定説から生じてくる内心の苦悶を絶えず問題にしなければならなかった」教会の実践であったとされている。ここから彼はカルヴィニズムの予定説を世俗的職業のエートスや労働の聖化と結びつけ、結果として現世における成功や富を「証し」とみなすのである。しかし、ここで彼は「善き行為」をあまりに無造作に、勤勉や節制と同一視しているように思われる。通常の宗教的・倫理的意味での「善行」(doing good) はかならずしも「なま仕事ぶり」(good job of work) と同じではない。(Cf. Kurt Samuelson: *Religion and Economic Action*, translated by E. G. French 1961, pp. 44-48)

Calvin's View of the Church (1)

Toshio ARAKI

Lecturer of Political Science

Hokkai Gakuen University

Chapter I The Nature of the Church

- (1) Invisible Church
- (2) The "raison d'être" of Visible Church
- (3) Calvin's Critique of Anabaptism