



| | |
|------------------|---|
| Title | カルヴァンの教会理論（2） |
| Author(s) | 荒木, 俊夫; ARAKI, Toshio |
| Citation | 北大法学論集, 17(3), 72-104 |
| Issue Date | 1967-02-28 |
| Doc URL | https://hdl.handle.net/2115/16078 |
| Type | departmental bulletin paper |
| File Information | 17(3)_p72-104.pdf |



論 說

カルヴァンの教会理論 (2)

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) アナバプテイスト批判 (以上第16巻第4号)

第二章 教会の統治

(一) 聖書の解釈の一致と「仕え人」

(二) キリスト者の自由と「人間の法」

(三) 教会規律と神の審判

第二章 教会の統治

神によって選ばれた者の救いは、彼がキリストとの交わりに入り、キリストのうちにある恵みを御霊の働きを通して受けることによって獲得されるのであった。そして、不可視的なこの交わりは、この世にあっては、キリストが立てた制度、即ち御言葉を宣べ伝え、聖礼典を執行する教会、すべての者を包括する可視的教会共同体で遂行されるのであった。教会共同体の本質がこの「キリストとの交わり」にあるとすれば、その秩序もまた、この教会の「かしら」であるキリストが、御言葉の宣教を通して彼の御霊をその肢々に注ぎこむことによって生まれ、維持されるのである。しかし、カルヴァンによれば、この御霊による統治というのは、キリストによる直接の統治を意味するのではない。それは、御言葉と御霊が教会の個々の成員の魂に直接働きかけ、そこに生ずる個々人の自由な意思決定のみの結果として自ずと教会の秩序がつくられ、維持されるということの意味するのではない。個人は他の成員の意思、したがって彼にとってさし当り外的な意思に服することもまた必要とされるのである。彼に働きかけるこの他人の意思も、なるほど究極的には、御霊の働きに基礎づけられるであろうが、それは彼のうちに直接働く御霊としてではなく、彼にとっては「外的援助」として媒介的に働く御霊である。そして、カルヴァンにとって、この「外的援助」は単なる説得ばかりでなく、命令的・強制的力をもつものをも含むのである。さらに、この他人を媒介して働く御霊は、キリストが立てた基本的諸制度に基づいて作用しなければならぬ。かくして、キリストの不可視的な霊的統治は、教会員相互の権威関係として現象することになる。すなわち、教会共同体はその存続のためには政治体が必要とする。

どんな都市も村落も統治者と政治体なしには立つことができないが、それと同じように、神の教会も「霊的」な政治体が必要とす

すべての教会員はそれらの諸制度に基づいて行使される人間の權威に対して、それらが、御言葉に従う限り、服しなければならぬ。しかし、他方個々の教会員に直接働く御霊は、全く否定されつくすことはないであろう。なぜなら行使される人間の權威がはたして御霊によるものかどうか、御言葉に従って行使されているかどうか、という間——そして、カルヴァンはたえずこの間を発するだろう——に対しては、究極には、ただ個々の教会員のうちに直接働く御霊によってのみ答えることが出来るからである。それどころか、この御霊によって生まれた彼ら自身の確信に基づいて、彼らの唯一のかしらに服従し、その結果自ずと自由なる秩序が彼ら相互の間で維持されることは、確かに教会統治の理想であろう。

ここに、人間の權威への服従と自己の内面的確信への服従との間に緊張が生ずる。教会統治のために必要な人間の權威は弁証されなければならない。が他方、究極的にはただ神の權威に服すべき人々の前では、人間の權威にはなんらかの限界がなければならない。

一 聖書の解釈の一致と「仕え人」

教会の統治が神の御言葉に基づいて行なわれなければならないとすれば、そのためにはなによりもまず、何が真の御言葉であるかということが確定されなければならない。教会の統一は宣べ伝うべき御言葉、即ち「純粹な教理」についての一致を前提とするだろう。聖書解釈における深刻な不一致は、教会の統一をそこない、したがって統治を不可能にするだろう。だが、カルヴァンによれば、聖書の正しい意味は、本来自明なはずのものであった。御霊によって支配されている者にとっては、聖書の意味は常に同一である。というのは、それはわれわれ各々の心のうちに

照明を与え、書かれた御言葉をわれわれのうちに生けるものとする御霊の同一性によって保証されているからである。

聖霊によって内的に教えをうけたものたちは、聖書のうちにしつかりと安らう。聖書は「それ自身において信じらるべきもの」である。……われわれが持つにふさわしい確実さは、御霊の証しによって得られるのである。(I・7・5)

にもかかわらず、現実には、聖書の解釈について深刻な対立がある。それは過去のキリスト教の歴史を彩っているばかりか、同時代のプロテスタントの陣営内部においても存在した。この否定し得ない事実、カルヴァンによれば、結局、人々が御言葉を受け入れるに際して御霊の全き支配に自己をゆだねずに、人間の欲望や情熱を介入させた結果である。例えば、古代の諸宗教会議が、全体としてみれば、御霊の支配の下に聖書の正しい理解を示したものであることを評価しながらも、カルヴァンは次のようにのべている。

ただ、古代のいっそう純粹であった諸会議にもなお、欠けたところはあるのである。すなわち、そこに出席した司教たちは、他の点では学徳すぐれ、思慮の深い人たちであったが、当面の問題に忙殺されて、その他の多くのことがらまでは見通すことが出来なかつたためか、あるいは、より重大でより真剣な問題に心をとらえられて、より軽い意義しか持たないものを見のがしたためか、あるいはもっと単純な意味で、かれらも人間であったからには無知による誤りを犯し得たためか、もしくは余りに感情に駆られて、時として真逆様に落ちこむこともあったためである。(VI・9・10)

確かに、本来自明であり、したがって一致すべきはずの聖書の解釈が多様になるのは、なんらかの程度の御霊の欠如によるのである。だが、肉のうちにある人間が、彼個人において聖書の意味を完全に把握するに足る霊を持つことは、おそらく不可能であろう。いいかえれば、たとえ真のキリスト者の間でさえ、聖書の正しい解釈について、おのずと一致が生まれるということはあり得ないのである。にもかかわらず前述したように、カルヴァンにとっては教会の秩序のために、聖書解釈に純粹な教理における一致は不可欠のものとされた。この矛盾はどのようにして克服され

るのであろうか。聖書の解釈権を教会の「機関」に限定し、それをキリストの立てた聖なる制度として正当化すること、これがまづカルヴァンのとった方法である。

これまでに、ヘキリストとの交わりは御言葉と御霊によって生ずるのであるが、この御言葉は地上に住む人間の口を通して語られることが必要であるということが示されて来た。このことは、カルヴァンにとっては、可視的教会共同体の存在根拠であるばかりでなく、教会の牧師職を始めとする「仕え人」の存在の必然性をも示すものである。だがこのことのうちには、検討すべき問題が含まれている。というのは、御言葉が人間の口を通して宣べ伝えられなければならないということと、御言葉を語るという人間の活動が「職務」として特定の人に、継続的に帰属させられるべしということとは、区別されなければならないからである。即ち、前者の場合には、すべての人が彼らに与えられた御霊によって知るかぎりにおいて、御言葉を相互に宣べ合うということを必ずしも排除しないであろう。カルヴァン自身は、この二つのことを明確に区別していないように思われる。「御言葉の種まきには人間の務めが必要だ」と彼が云う時、それは常に「仕え人」による宣教を意味していた。といっても、彼は「仕え人」による御言葉の宣教が神の欲した秩序であると断定することによって、議論を打ち切ったわけではない。カルヴァンはコリント前書十四章三一節に読まれる「あなたがたはひとり残らず予言することが出来る」(ここで「予言」とは、未来の出来事を予言するという固有の意味でなく、御言葉の「解釈」「説教」という意味で用いられる)というパウロの言葉を説明しなければならなかった。カルヴァンによれば、ここで云われている「残らず」というのは、「全信者ひとり残らずを包含するものではなく、ただ予言(≡説教)のできる恵みをさずかった人たちのことにかぎられている。」そしてこの解釈は、前述した教会共同体の秩序に関するあの根本原理——教会の成員各々が神によって与えられた賜物≡能力は相互に異なっており、この多様性はある賜物を与えられていない者が与えられている者と等しくなろうとする野望

によって消滅されてはならない、むしろ多様性において統一が保たれ、促進される——によって正当化されることになる。

ひとりの牧者が立てられて、他のものたちを同時に教え、弟子たるべく命じられたものらが、ひとつの口から共通の教を受けるとにもまして、われわれのうちに兄弟相互の愛をはぐくむ適切なきざしはないのである。

すなわち人は自ら足れりとして、他の人とかかわりあう必要がないと思うなら（人間の本性の傲慢さはかくのごとくである）、各々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らうとあらかじめ見たもうたきずなによって御自身の教会を糾合したもうたのである。（IV・3・1）

御言葉を教え宣べ伝える職務につかえる人の同じ言葉が、他のすべての人々によって聞かれ、受け入れられることによって、教会共同体の一致が得られる。「公的真理の解釈権を（仕え人）に集中させることによって、信仰の共同の基礎を守り、個人的な解釈（アイジャ）より生ずる不統一をさけよう」というカルヴァンの努力はこの基本的原理によって基礎づけられているのである。

かくして神が教会を統治するにあたって用いたこの職務は「信仰者たちをひとつのからだに糾合させる主要な鍵である」（IV・3・2）として、カルヴァンによって最大の讃辭を送られることになる。

地上の教会を保つために使徒と牧師の職務が必要なのとくらべれば、現世の生を養い支えるための太陽の光や熱も、食べ物や飲みものも、それほどには不可欠といえない。（IV・3・2）

この「仕え人」による統治を廃止しようとしたり、その權威を低く見る者たちは、教会の破滅を望むものに等しい。しかし、この權威は職務そのものに、一層正確に云えば、そのために召されている神の御言葉そのものに属しているのであって、その職務を担っている人間に属してはならない。御言葉の力や効果は、「仕え人」から生ずるのではなく、キリストが彼の御霊によって生みだすのである。だから「御霊の恵はいつも人の言葉にともないたもうのでは

説
ない。キリストが御自身設定された教牧のわざにおいて御自身の権能をあらわにしたもうた限りである。」（Ⅰ・コリ

ント・3:7）

論

このように「人間そのものと務めそのものの尊厳や特性とを区別する。」（Ⅰ・コリント・14:32）ことを主張するカルヴァンの主要な目的は、そのことよって、「仕え人」の権能をたえず御言葉に服従させ、人間の恣意を排除し、「教会やその職務を御言葉の宣教のための私的利害関係に左右されない器官にしよう」とすることであった。しかし、職務に仕える人間とその職務とを厳密に区別し、権能を職務に固有なものとすることは、同時に権威が抽象化され、その限りに於いて絶対化されることを意味する。権威は職務にある人の人格によってそこなわれることはない。教会員の服従は人間に対してではなく、職務に属する権威に対して要求されるのであるから、服従は「仕え人」の質いかんにかかわらず一様に要請されることになる。御霊を受けない偽の牧師さえも、神は御言葉の種まきの道具として用いるというアウグスティヌスの言葉をカルヴァンは全く肯定的に引用する。

羊の群れには、監督者がいる。そのあるものは神の子たちであり、あるものはやと人である。子である監督者たちこそ真の牧者である。しかし、よく聞いてほしい。やと人にもまた必要なのだ。たしかに、教会において多くの仕え人らは、地上的な利益を追い求めるためキリストを宣べ伝えるが、そのような人を通じて、キリストの御声は聞かせるのである。そして羊の群は、やと人にはついて行かず、やと人を通じてあの牧者について行くのである。（Ⅳ・10・26）

だが、他方彼はこの論理が押し進められた場合生ずるであろう危険性を考慮していたように思われる。彼はこの危険性を出来る限りさげようとする。

カルヴァンが主張している会衆全体による「仕え人」の選挙は、このことに関係している。しかし、まず注意しなければならぬのは、この選挙の性格である。確かにカルヴァンは会衆全体による選挙を教会の正しい制度として主張した

が、このことは、会衆が彼らの「代表」として「仕え人」を選ぶということの意味するのではない。職務が神によって立てられたばかりでなく、職務につかえる人もまた神の「代理人」として、神によって「召される」のである。選挙は確かに人間によってなされる。けれども彼らは本来的には何の決定も下さないものである。決定は職務に選ばれるであろうものが内面に於いて確信する神の「隠された召し」(Ⅴ・3・10)として、神によってすでに下されている。この際、神は彼の「仕え人」を任命するに先だち、その任務を果すに必要な賜物 \parallel 能力を彼に与えられた。これらの賜物を持たずに職務につくものは、「途方もないやからであって、よこしまな精神に動かされている者である。」(Ⅰ・コリント・14:32)すなわち、職務に必要な能力というものは、神による賜物として、「召し」のしるしであることとが出来る。会衆による選挙というのはこの「召し」のしるしを手がかりとして、神の「隠された召し」を外的に現わし、一層しるしづけまた目立つようにさせることである。だから「健全な教理にかなない、聖なる生活をいとなく、自らつとめの権威を否認したり、仕えるつとめに恥を負けたりするような、いかなる悪徳も知られていない人でなければ選ぶべきではないのである」(Ⅴ・3・12)「教会の召し」は「神の召し」に可能な限り一致するようになされなければならぬからである。以上のことは、カルヴァンが選挙の際の祈りに言及していることから確かめられる。選挙人たちは、自らの力によっては教会に必要な適任者を見わけする水準にないのであるから、「思慮分別の御霊」(Ⅴ・3・12)を神から請い求めるのである。⁸⁾

このように「仕え人」の選挙は、カルヴァンにあっては本来個人として選挙人が各々有している権利を各々の自由な判断に基づいて、ある個人に委託するというプロセスではない。したがって、カルヴァンによって主張されている「仕え人」の選挙制度の中に近代的な代議制の理念を見いだすことは困難であろう。それにしても、何故カルヴァンはこの選挙人を会衆全員とみなすのであろうかという問題が依然として残されている。彼は「仕え人が全会衆によっ

て選ばれるべきか、それとも監察の任に定められた同僚と長老たちによって選ばれるべきであるか、あるいは、ただひとりの人の権威によって任命されるべきであるか（Ⅳ・3・15）という問題を提出し、最初の方式をよしとするのであり。確かに、彼は会衆全体による選挙を常に主張しているわけではない。「心の定まらない大衆が、対立的熱心さえと分裂していく」（Ⅳ・4・12）ような場合、即ち会衆全体の選挙が教会の統一をむしろ危険におとし入れるような場合には、実質的選挙権をこれまでの「仕え人」に委ね、会衆全体にはその同意や承認を求めるという方式をとることを認めている。しかし、たとえこのような会衆の選挙権に対する制約があるにしても、会衆全体の同意、あるいは拒否権だけは最後の保障として残しておくことを主張していることは見のがすことが出来ない。だがその根拠については選挙が会衆の同意の下になされなければならないということは「神の権威に由来するものである」として、もっぱら聖書と教父の証言に求められているだけで、何故神はこの方式をよしとしたかという実質的な理由づけはなにもなされていない。しかも、彼の主張を支持する教父の証言として彼が挙げているのは唯一人キプリアヌスの証言であるということ、さらに彼が聖書の中から提出できた唯一の証拠である使徒行伝一四章二三節にある一語は、ギリシャ語本来の意味においては、単に「職に指名する」ことを意味するにすぎないのに、彼はそれをあえて「会衆による選挙」と解釈しているということ——これらのことからわれわれはカルヴァンのいわば形式的な主張の背後にあるに違いない実質的な理由を探りだすことが必要になる。われわれはこの点で次のような説明を試みる事が出来るであらう。

「仕え人」の任命を究極的に会衆の同意に基礎づけることは第一に、「仕え人」に与えられている「務め」の性格と関係している。カルヴァンによれば、「仕え人」の務めは、単に説教壇の上から聴衆に説教するだけでなく、群を牧するものとして教会の肢一人一人の罪の赦しと生活の聖化に配慮することであるから、会衆によく知られ、信頼されている者のみがこのような務めをはたすことが出来るであらう。

第二に——このことはわれわれの当面の問題にとってより重要なのであるが——それは、御言葉の宣教に対する会衆の「検査」の能力についてカルヴァンが語っていることと関係づけることが出来る。確かにカルヴァンは前述したように御言葉をのべ伝えるために必要な能力が、神によってすべての人に与えられているのではなく、特定の人にのみ与えられているということをもって、万人祭司の理念をそのまま現実の教会の制度として認めることを拒否した。しかしこのことによってカルヴァンは、会衆は「仕え人」によって宣べ伝えられた言葉をただ受動的に受け入れるべしと云おうとしたのではない。

われわれにとつての靈的指導者とは主なる神の律法から、あちらにもこちらにもそれない人である。もしどのような牧者の教えでも、躊躇なく受けいれなければならないというのであれば、偽予言者（と偽りの牧者）の説教に耳を貸してはならない、との警告が主なる神の御声によって、しばしばにわたって、あのように熱心にわれわれに向けられたのは何のためであろうか。(N・9・12)

カルヴァンにとって、御言葉そのものはいかなる人間の「検査」にも服しない絶対的なものであることは当然であった。しかし人が御言葉を正しく宣べ伝えることが出来るのは、彼のうちに御霊が働いている限りにおいてである。

「もし十分な啓示を受けている人があるならば、たしかにその賜物を持つほどの人はいっさいの批判を越えたところにあるとあると云えよう。」(I・コリント^{14:32}) しかしキリストが職務につくものに御霊の賜物を分かち与えたとしても、それは或る程度であって、完全に欠けるところがないというようなものではない。「だからからも批判を受けないでいられる程、高い所にのぼることのできた人はひとりもない。」(I・コリント^{14:32}) 宣べ伝えられた言葉は、それが人間を媒介するものである限り他人の批判をまぬがれない。むしろ「仕え人」は「他人に聞かれることによって、その教を検査されねばならない。」(I・コリント^{14:32})

「教会会議」とか「牧者」とか「司教」というような名目は、われわれがすべての人の霊を、はたしてそれが神から来たものである

かどうかを試験するために、ことばと、事実との証拠に注意をうながされつつ、神の御言葉の規範に則して検討するのを妨げるものではない。(IV・9・12)

このようにカルヴァンは人間に固有なものである、能力の不完全さを認めることによって、神の立てた制度そのものの価値をいささかも傷けず⁽¹¹⁾にしかも、その制度を通して行使される人間の權威が絶対的なものになってしまふことを阻止しようとするのである。その際、「多様性における統一」のあの基本原理はそこに「相互批判」の觀念が導入されることによって、よりダイナミックなもの変つていく。確かに、思想のこの方向を全面的に展開し、教会共同体の統治のための諸制度に具体的に適用することにおいては、カルヴァンは極めて慎重であつたが、⁽¹²⁾会衆全体の同意に基づく〈へ仕え人〉の選出という方式は、この思想の具体的な表現とみることが出来る。

二 キリスト者の自由と「人間の法」

カルヴァンによれば、われわれに対するキリストの恩寵は、最初の罪の赦しをもつて終るのではなかつた。それは聖化の長いプロセスを経て、その目的に達するのであつた。この聖化のプロセスを導く道しるべともいふべきものは、義の完全な規範としての神の律法である。それは「書かれた律法」として神によって人間に与えられなければならない。というの、罪のうちにある人間の自然的理性によつては神の律法を知ることが出来ないからである。確かに、カルヴァンは人間の自然的理性もある程度の善悪を区別することが出来るということを認める。人間には、その心情のうち宗教の種が植えつけられ、それによつて神を認識し、崇拜するのと同じように、彼には良心が与えられていて、これによつて正と不正とを弁別するのである。この意味で、すべての自然のままの人間の心にも「内的律法」あつて、これは「自然的律法」がするされ、刻みこまれていると云える。

われわれの良心はわれわれが感覚を失っていつまでも眠り続けることを許さず、むしろわれわれが神に負っている負い目の内的証人、または警告者となり、善と悪との区別をわれわれに示し、こうしてわれわれが義務から遠ざかるときには、われわれを告発するのである。(II・8・1)

悪を犯す者がそれを悪として知らなかったということを口実にのがれることは出来ない。なぜなら、すべての人間は彼の心にぎざまれた「自然的律法」によって自らをたえず良心の法廷に引き出さざるを得ないからである。「『自然的律法』の目的は人間をして云いのがれの余地なからしめるにある」(II・2・22) しかし、「自然的律法」の役割は正にこの点につきる。われわれは自己のうちに「自然的律法」を持っているということとは「必ず個々の場合に、真理が見つけられるということではない。」カルヴァンは人間の自然的理性の判断と完全な義の模範である神の律法との対比を具体的な問題について検討することによって、この両者がいかに相違しているかを示す。(II・2・24) そしてわれわれにとって「書かれた律法」の必要性について次のように述べる。

これは「自然的律法」によって余にもあいまい模糊としていたものを、さらにはつきりと証し、そして無感覚を払いのけて、われわれの精神と記憶とをもつて、生き生きとさせるためである。(II・8・1)

注意しなければならないのは、カルヴァンはここで、自然的理性の不完全性が「書かれた律法」によって補充される、というとしたのではないということである。彼は、人間は自然的律法のおぼろな光をたよりにして進んでいては、未だ、神の完全な義に達し得ない——このことをうらがえしにして云えば「自然的律法」だけに導かれても人間はなんらかの相対的完全性に達し得るということになるだろう——ということを云おうとしているのではない。原罪によって根源的に規定されている人間のうちにある自然の光によっては、人間はそもそも神の義の方向に進むことさえ出来ない。「われわれの頭で理解し、推進し、計画し、実現することはどれもみなつねに悪であり」(II・2・25) われわれの精

神のうちにある理性はどちらに向おうとも虚無の中におちいる。罪のうちにとじこめられている理性は、神の義に関する限り、それと全く根本的に対立するのである。われわれが神の義に向って歩むためには、「自らの本性を捨て去って、理性と意志の命じるあらゆるものを否定し」(Ⅲ・7・3)ただ「書かれた律法」のみをその道しるべとしなければならぬ¹⁶⁾。

しかし律法によって示される神の要請は峻厳である。律法は神の義——そのみが神に受け入れられる欠けるところのない義を命令しているばかりでなく、その命じたことにいさかも欠けるところがあつたらば、たちまちにしてわれわれに「呪い」をふりかけることをも示している。しかるに、いかなる人間にあつても、自己の行いの中に律法の完成を見ることは全く不可能である。したがって、われわれが自己の義を自己の行いによって根拠づけようとする限り、われわれは律法の「呪い」の前に恐怖しなければならなくなる。この「神の要請」と「人間の無力」との間にある越えがたい深淵とそれに伴う呪いの恐怖が、人間をして自らの力にたのむことを断念させ、彼の目を贖いの主、キリストに向けさせるのである。いはば律法は「呪い」を媒介にして、信仰に向うばねとなる。これが律法の「死のつとめ」とよばれるものである。しかし、カルヴァンによれば律法のつとめは、このいはば「教育的目的」につぎるのではない。むしろ律法の「固有の目的」はすでに「その心のうちに神の御霊が活動し、支配している信仰者」(Ⅳ・7・2)に關係する。信仰者は、神が彼らの不完全な善き行いさえキリストにおいて受け入れることを確信する。神は彼らを彼らの行いによって判定せず、彼らがキリストとの交わりにある限り、キリストが身をもって示した完全な服従によって彼らを判定することを彼らは信じる。彼らは律法の「呪い」から解放されている。このような信仰者にとつては、律法は「彼らの渴望する主の御旨が何であるかを日ごとによりよく教え、また、それについての理解をたしかにする最良の器官」(Ⅱ・7・12)となる。彼らに律法が必要なのは、主人の意にかなうようにすっかり心構の出来てい

る下僕が、さらに、主人のしきたりを知りまた見守って、それに自己を合せ、適用することが必要なのと同じである。さらに信仰者は、律法からこのような教、えばかりでなく、はげましをも受ける。彼らは「御霊によりつつ神の義に自分を合わそうとしても、肉の怠惰をつねに負わされているものとして」律法によってたえず刺戟されていなければならぬ。したがって、キリスト者にとっても律法は廃止されたのではない。廃止されたのはその「呪い」の力だけである。

われわれが神の恩寵の下にある以上、律法はもはやわれわれに對し、つとめをはたさない限りは満足しない苛酷な収税吏の役をするのではない。むしろ律法はわれわれにすすめるこの完全さのうちに、われわれの生きる目的を示すのである。この目的にわれわれが生涯をあげて達成しようとすることは、われわれの義務に一致するにおとらず、われわれに有益なのである。(II・7・13)

律法は再生した者がそれに服して生活をとのえて行くための実践的規範なのである。

このことに加えて、カルヴァンが御霊を持たない者に対する律法の役割を述べる時、律法の実践的規範として普遍的、拘束性が全く明らかになる。すなわち、強制されなければ正しい行いについて何の心づかいもしないものたちも、律法にある恐るべき宣告を聞くとき、そのままにしておけば、無制約に外に現わされるであろう邪悪を内側にとどめておくことになる。神の律法は、外面的な制約ばかりでなく、正に内面的な遵守を要請するものである限り、ただ恐怖の力や恥によってだけ律法に従う者は、決して律法を守っていると云えない。けれども、神はこのような強いられおしつけられた義さえも、人間の公共の社会生活のために必要であることを配慮されたのである。(IV・7・10) したがって、律法は眞の信仰者ばかりか、すべての人間の生活を律する一般的規則であり、すべての者を包括する教会共同体の法とみなされる。⁽¹⁴⁾

しかし、カルヴァンによれば、以上のことは聖書に示されたすべての律法に妥当することではない。彼は旧約の

律法全体を、モーゼの二枚の板にしるされている道德的律法と儀式的律法と裁判的律法の三つに區別する。このうち「純粋な信仰と敬虔とをもって神を礼拝すべきこと」と「人々を誠実な愛をもって受け入れること」を教える道德的律法のみが「神の意志にそつて自己の生涯を整えようと欲するあらゆる国・あらゆる時代の人々に対して規定された義についての真実にして永遠的な規範である。」(Ⅳ・20・15) これに対して、後の二つの律法は、道德的律法を保存するために特定の時代、特定の民族に(旧約の下にあるエスラエル人)に対して特別に神によって立てられた一定の形式であるにすぎない。旧約の儀式律法はエスラエル人に対し、キリストに心を向けさせるためのものであり、それは真理に対応するところの「影」または「象徴」であつた。今やキリストの來臨によつて、真理そのものが明らかに輝き出たのであるから、それを象徴する儀式はもはや必要でなくなつた。未だ儀式律法に固執することは、あらわにされた真理を、その「かおおい」を通してぼんやりさせることにすぎない。旧約の儀式律法はキリストの來臨によつて文字通り廢止されたのである。したがつて今や十戒に要約されている道德的律法のみが永遠にして普遍的な規範として、キリスト者を内面的に拘束するものとなる。この律法のみが他の人々をかえりみることも、彼らを考慮に入れることなくただ神にのみかかわるものである。

たとい、世界のうちに人がひとりも生きていないとしても、わたしの良心は、この律法を守るように服従させられている。したがつて、無節度に振舞うものは、兄弟の目に悪しき模範を示すだけでなく、神の前にその良心を罪責あるものとして責めを課するのである。(Ⅳ・10・4)

このことから一つの重大な命題が引き出される。即ち道德的律法が命じていること以外のことについては、われわれの良心は全く自由にされているということである。それらのことはそれ自体としては「善^{アディテ}でもなく・悪^{ブフォコス}でもないこと」であつて、これらのことについて神が何をよしとしたかについて人間は思いわずらう必要はない。

(ところが)もしある人が少しばかり味のよすぎる食物が許されないのではないかと考えると、ついには黒パンや普通の食料品を消費することでも、神の前に安らかざるを覚えるであろう。なぜなら、彼はもつといやしい食物によっても、その肉体を支えることもできると考えられるからである。(Ⅲ・19・7)

このように、あらゆることについて、これを用いることとあれを用いることとどちらが神の欲したものであるかということを考えるにいたると長い脱出できない迷路におちこんでしまい、ついには道に横切っているわらしべ一本を踏み越えることさえ不法であると考えるにいたる。その結果、ある人は絶望によって惑乱の深淵に引きづりこまずにはおれないし、ある人は神をないがしろにし、神への恐れを捨て去り、己れのための道を破滅にいたらせる。だから、神がわれわれに与えたこの自由をはっきり知ることは極めて重大である。

カルヴァンのローマ教会の諸制度に対する攻撃は主にこの観点からはなされたのである。彼によればこれらの制度は神の言葉に基づかない、したがって単に人間によってつくられた制度や法であるにもかかわらず、人々の良心を拘束し、あたかもこれらの遵守が救いに不可欠なことであるかのように内心に疑念を起こさせ、人々を極度の不安と恐怖におちいらせているのである。

主なる神への礼拝と救いに関する限り、神の言葉に何を加えることも、何を差引くことも、全教会に許されない。(Ⅳ・10・17)

しかし他方、カルヴァンは教会共同体の秩序が神の律法のみによって十分保証されるとは考えなかった。ことさらに処理するにあたって、なんらかの秩序が存在するということは、「社会的な徳ということからも重要であり、また人間性そのものもこれを求める。」(Ⅳ・10・27)そのためには、それ自体としては善でも悪でもないことがらに關しても、すべての教会員が服すべき法や制度がつくらなければならない。なぜなら人間の慣習、心、判断、気質等は各人によって極めて異なっているから、これらの相異った人々が共に従うべきである確定した形式がないならば、無秩

序が支配し、どのような秩序も維持出来なくなるからである。

各々が公けの状態に關することを好きなように変えてもよいとすれば、これらの件についての紛糾はどれほどの争いの起りとなるであろうか。すなわち、もし、ことがらがいわば「未決定」のまま各人の決定にゆだねられたとすれば、すべての人に満足の行く決定は決して出来ないのである。(IV・10・31)

約言すれば「人間社会において、公共の平和を育成し、一致を維持するためにはなんらかの政治的統治が必要なのである。」(IV・10・27) このことは「すべてのことを正しく、また秩序になんか行なえ」と命ぜられている教会共同体に、全く妥当する。人間によってつくられた法・制度は教会の秩序を維持するために決定的な役割をはたすであらう。

これがひとたび教会から取り去られたならば、教会の體は解体し、教会は全くゆがめられ、四散してしまふ。(IV・10・27)

このようにしてカルヴァンは、それ自体として善でも悪でもないことがらの領域においても人間によってつくられる法が必要であること弁証する⁽¹⁶⁾。

しかし、われわれが神の律法のみならず、人間によってつくられた法にも服しなければならないとすればそれはたつた今主張された「キリスト者の自由」を侵害しないであろうか。もしそうでないとすれば、その場合、この法はどんな性格をもつものであろうか。「キリスト者の自由」と「人間の法」が矛盾しないということは、カルヴァンによれば、前者が無制約の放縱ではなく、そのうちに常にある制約を内在しているということによって弁証される。自由のこの内在的制約性は、この自由が内面的自由であるということから生ずる。その制約とは第一に自由を肉の欲の口実として、己の享樂のために濫用したりしてはならないということである。

たしかに象牙や金や富は神の造りたもうた善きものであつて、人間の使用が許され、いや神の摂理によってそう定められている。ま

た笑うこと、飽食すること、あるいは前からの、また先祖からの財産に新しい財産を加えること、あるいは音楽とともに奏して喜ぶこと、あるいはぶどう酒を飲むことはどこにも禁じられていない。まことにその通りである。けれども、人は物質が豊かにたくわえられるとぜいたくにふけり、それに巻きこまれ、精神とたましいを現世の快楽に酔はせ、つねに新しい快楽を求めるとすればそれは神の賜物の正しい用いから最も遠くはなれているのである。

問題は「神の賜物」をどれだけ用いるかという単なる量の問題ではない。すべてはそれをいかなる心をもって用いるかという内面の問題にかかわっている。人がそれを貪欲、見栄等の邪しき心で用いる場合、それ自体としては正當なものも、この悪徳によって確実に汚されるのである。自由の内面的制約の第二は、自由を無思慮に誇示して「弱い兄弟たちをつまずかせ」ることのない様にするのである。自由は内面的なものであるが故に、人が一度その良心において自由にされるならば、この自由の外的行使を差控えることはなんらこの自由をそこなうものではない。

神の前では肉を食べようが赤い着物を着ようが、卵を食べようが黒い着物を着ようが相違がないということを理解出来たのなら、ただし、十分すぎるのだ。すでに良心は解放されたのである。そして、自由の結果はこの自由に帰するのである。それゆえ、彼がそののち、全生涯の間、肉を控えたとしても、またひと色の服を着続けようともかれらの自由は少しもそなわれないのである。それどころか、かれらは自由であればこそ、自由な良心をもって、自ら差控えるのである。(Ⅲ・19・10)

勿論、人々の前に自由を行使することが有益な場合がある。特にそれ自体善でも悪でもないことがらについての人間の法を神の律法に変えて、人々の良心を拘束しようとする「パリサイ的苛酷さ」(Ⅲ・19・11) に対しては自由の行使を一步たりとも譲ってはならない。しかし、他方自由の行使は常に弱い人々をつまずかせないように慎重になされるべきである。「もしわれわれの隣人の健徳になるならば、われわれの自由を行使せよ、けれどもそうすることが隣り人を益しないならば、そのときには自由を差ひかえよ」(Ⅲ・19・12) ——自由の行使がこのように隣人愛の神の律法から生ずる原理によって調整されることは、自由の侵害であるどころか、むしろ当然なされなければならないことなので

ある。したがって、「単に衣食のことについてばかりでなく、人々を他の人々の間にあって、その生活を聖く、品位を保ち、慎み深くいとなませ、」あるいは人々の間の平和を維持するための法、一言でいえば「教会の健徳」(IV・10・32)のために必要とされる法に服することは、キリスト者の自由と矛盾しないばかりか、義務でもある。

これらは永久に確定的なものとしてわれわれを拘束するのではなく、人間の弱さに対処する、外的な、初歩的の手引きなのである。したがってわれわれすべてが、これらの規定を必要としないという場合があるかもしれない。しかし、その場合にも、自由の行使の「調節原理」にしたがって、その法律に従うべきである。しかし注意すべきは、これらの「人間の法」が服従されるべきであるのは、それが善き秩序と平和を保つ、即ち「教会の健徳」という一般的な目的のためであって、規定されていることがらそのものためではないということである。したがって、それを守る場合にも、その法そのものが救いのために欠くことができないと信じたり、あるいは、これが神礼拝と結合してこれを守ることのうちに敬虔が存するかのように考えられるべきではない。「真実の義の要点のごごとくと御自身の神聖に向けてのいっさいの部分、」従ってわれわれの救いに必要な一切のことを御言葉のうちに含ませた神は、外に表われる規律と儀式とに關しては、われわれの従うべき個々の点まで立ち入って規定しようとしなかった。これらが時代の状況によって変ることを予見し、あらゆる時代を通じて唯一の形式が適切であるとは、判断したまわなかったからである。これらの外的なことがらに關する規定は、それぞれの民族と時代との習慣に應じてあるいは状況に應じて異なることはなんらさしつかえない。それらは教会の健徳という観点から適用されなければならない。したがって、もし教会の益のために必要ならば、これらの法を変更し、あるいは陸止することが出来るのである。最後にこのような「現世の生活と關連とをもって、いわばその限界内に制約されている」地上的なことがらについての法の制定に關しては、われわれの自然理性でも十分役立つのである。(II・2・2)

このようにして、普遍的で永遠の規範である神の法は、一般的な「道德律法」としてのみ存続し、具体的・詳細な行為を規定する法は、その神的性格を奪われ、それ自体としては善でも悪でもないことに關する領域に属するものとして、状況に対応した可変性が認められることとなった。このような法の考え方は、法の多様な展開を許し、社会の流動性により適合したものとなる^⑩。が他方、神の法はすべて廃止されたのではなく、人間によってつくられる法を判断するための一般の基準となるから、「人間の法」相互の間で価値的な相対化がなされるといふことになる。確かに「キリスト者の自由」は内面的なものであるが、「道德律法」が普遍の実践規範として存続しているから、内面的自由と外面的自由を峻別し、内面的に自由になったキリスト者は、外面的にはいかなる法にも服し得るといふ論理はカルヴァンのとるところでなかった。

三 教会規律と神の審判

聖潔に向う力は、キリストの交りから御霊の働きによってわれわれに与えられる。聖化が神の恩寵であり、御霊が人間による御言葉の宣べ伝えを媒介にして働くということはカルヴァンの基本的原理であった。しかし、このことをもってカルヴァンは聖化やそれを目指す共同体の統一へ向う力が宣べ伝えられた御言葉の果実として、個人の内面に自然に生ずるものとは考えなかった。彼は御言葉の果実を個人の「自由な」内面的発展にゆだねることに満足しなかった。聖化は他の人々の外的働きかけを必要とする。肉のうちにある人間はこのような「外的援助」なしには、相対的完全性にすら達することが出来ない。教会共同体の成員は相互に他人の聖化に対して働きかけなければならぬ。聖化についてのこのような考え方は「御言葉の宣教」ということによってカルヴァンが意味していることのように明確に現われている。

キリストが牧師たちを任命されたのは、かれらが単に一般的にまた公に、説教壇の上から会衆に教えるためだけでなく、迷ったり追い散らされたりした群れの羊のひとつひとつを、牧場に導きかえすための配慮をするためである。……なぜなら個人的な訓誡に、よって支えられるのでないなら、すべての人に向けられた教理も、無益なものとして終るほかないからである。そういうわけで、説教がすんでしまえば、課業が片づいたあとのように、残りの時間を無為にすごし、またあたかも自分の声が教会堂の建物の中にとどまっているかのように説教をすませると全然黙ってしまふような人々は言い逃れの余地はないのである。(使徒行伝 20:20)

御言葉を宣べ伝えるということは、単に説教壇の上から聴衆に向かって一般的に説教するだけではない。それはさまざまな状況におかれ、あるいはさまざまな性格をもつ、教会の肢ひとりびとりに気を配り、彼らに適合したやり方で彼らにめいめい御言葉をそそぎこむことを意味する。この場合、御言葉を注ぎこむことは、宣べ伝えられた御言葉に対し、あらわに反抗し、悔い改めない生活を送っていることを自らの行いによって示しているようなものに対しては、「訓誡」を与えるということを含むことは当然であろう。この個人的な訓誡を聞き入れず、依然として己が罪惡に固執している場合に、その者は長老會議に召喚され、公的權威によって戒告される。さらにここにいたってもなお「砕かれず、不義を固執する」者は、「教会をあなごるもの」として教会共同体から「破門」されるのである。⁽¹⁸⁾

通常の罪に対する規律はこのような段階をふんで執行される。このようにして個人的訓誡が規律の第一の出発点としておかれていることから、(IV. 12. 2) カルヴァンの教会規律の基本的性格を次のように理解することが可能となるであろう。教会規律の原理は、神の御言葉を肢ひとりびとりに告げ知らせ、そのことよって教会の成員の聖化を前進させることにある。したがって規律は肉のうちにある弱き人間に対して、彼のうちに御言葉の果実がより稔るようにと与えられた「外的援助」なのである。

しかし、このようにカルヴァンの教会規律をもつばら「教育的」な意味において理解することに對して重大な異議が提出されるかもしれない。即ち、もし、規律がこのように理解されるなら、それは罪を犯かした者もなお御言葉を

聞き、聖晚餐に参加することが出来るということ的前提としてのみ執行されなければならないはずである。なぜなら、カルヴァンによれば聖化、あるいはそのために不可欠の罪の赦しというものは、これらのキリストの定めた恩寵の手段にあずかることを通してのみ可能となるのだからである。しかるに「破門」というのはそれ自体、この恩寵の手段を罪人より剥奪することを意味するのではないか。さらに言えば、カルヴァンは罪を「過失の罪」と「冒瀆の罪」とに區別し、後者を犯した者に対しては、前述した規律の執行の段階を踏まずして、直ちに「破門」を行うべきことを主張している。このことは御言葉を罪人に注ぎこむことによって、彼らの悔い改めを促進するという観点が、そもそも最初から排除されているということの意味であろうか。したがって、「破門」を含む教会規律は、罪人の悔改めを促進する「外的援助」という観点とは異った観点から説明されなければならないのではないか。このような疑問が生ずるかもしれない。これらの疑問は、教会規律の目指すべき目的としてカルヴァンが述べていることを検討するならば、一層深められるように思われる。カルヴァンによって、教会規律の第一の目的として挙げられているのは、「不品行で破廉恥な生活をいとむものが、キリスト者のうちに数えられて、神に侮辱をもたらし、神の『聖なる教会』を邪悪で、冒瀆的な人々の巢窟にしない」(Ⅳ・12・5)ということである。教会はキリストの体であり、汚れた体がこの中に加わるということは、そのかしらに汚辱を加えることになる。かしらなるキリストとその肢体との交わりは、聖晚餐に於いて象徴されるから、汚れた者を「聖なる共同体」から排除するということは、まずその者を聖晚餐から排除することとして行なわなければならない。

聖餐の分配を委ねられた者が、知りつつまた故意に、当然しりぞけ得た不適格者を受け入れたとすれば、それはまさに主の御からだを犬に汚させるようなもので、神聖冒瀆の罪責を負わなければならない。(Ⅳ・12・5)

教会規律の目的の第二は「善良な人々が悪しき人々との交際によって墮落することがないためである。」一われわれ

の性質は正道から迷い出る傾向を多分に持っているで、悪しき範例があるとそれに見ならつて、人生の正しい道から容易にそれてしまふ。したがつて「破門」は「聖晚餐停止」という聖礼典のレベルで行なわれるのみならず、「破門」された者と親しく交際することも亦禁じられることとなる。(I・コリント・5:11) もつとも「親しく交わる」ということは「破門」されたものが自然的な生存そのものを維持していく上に必要な相互の交渉まで含まない。むしろ、カルヴァンはこのような徹底した社会的ポイコットを「残忍非道な非人間的行為」として非難している。(このことは後述する「破門」の本質的性格に関係している。)

ここでまず問題になるのは、これらの主張がわれわれが先にカルヴァンのアナバプティスト批判の第二の点として指摘した聖礼典の客観性(「聖礼典は聖にして正しい人間にとっては、同時に不潔な人間もそれを受けたという理由によって、純潔でも完全でもなくなるといふことは決してない。」)についての彼の見解といかに適合出来るであらうか、ということである。この問題はカルヴァンがルッター派の主張する聖晚餐に於けるキリスト遍在説に対して行った詳細な議論に関係するのであるが、ここではわれわれの当面の問題に必要な限りで、カルヴァンの見解を簡単にみることにする。聖晚餐の効力そのものは、それを受ける人間の状態いかに依存するものではない。

キリストは、その恵みの賜物とともに万人に同様に差し出され、神の眞実は人間の不眞実によつては、そこなわれないのであるから、聖礼典はつねにその力を保持する。

したがつて「キリストの御からだと御血とは、神に選ばれた信仰者と同じく、ふさわしくないものにも眞実に与えられた」と言うことが出来る。しかし、不敬虔なものにおいては、ちようど雨が石の上に降つても中にしめ入ることがないように彼らの心のかたくなさのゆえに、神の恵みは内部にまでしみ通らないのである。御霊によつてよびおこされる信仰なしには、たとえ外形的に聖晚餐に参加しても、それを通してキリストの交わりに入り、その恩寵を受け

ることは出来ない。いわばキリストは不敬虔なものを通りすぎし、彼らには御霊の働きをなさしめず、御霊は神の選びの子らにのみその御わざをなし、彼らのみがキリストの体と一つになるのである。しかし、カルヴァンは、不敬虔のものとはたとえ聖晚餐に参加してもその恵みを受けないと、いわば消極的に言うだけではない。彼によれば彼らはこのことよって、すなわち資格なしにキリストの恵みのしるしを受けとることよって、それを汚がし、はずかしめ、そのことよってまた罪ある者となるのである。「彼らは主のからだを地上になげ捨て、足でふみにじるにもひとしい所業をしているのである」(Ⅰ・コリント・11:27)

しかし、以上のことがたとえ言えたとしても、このことから直ちに、不敬虔なものたちを實際に聖晚餐から排除すべきであるという主張を引き出すことは出来ないであらう。

このことを言うことが可能となるためには、誰れが不敬虔なものかある程度共通に認識し得る可視的メルクマルを手がかりに他の者が判定することが出来なければならぬ。カルヴァンはアナバプティストの批判において、このことがいかに困難であるか、否、不可能であるかを語っていた。しかし、ここに於いて、カルヴァンは聖晚餐において神の聖潔が汚がされてはならないという強い主張の下に、「善き行為」をこの可視的メルクマルとして受け入れるのである。そしてカルヴァンはこの可視的メルクマルを通して、聖晚餐における不可視的なキリストとの交わりを可視的な交わりへと近づけようとするのである。教会員は事前に長老や牧師によって個人的にその道徳的な行状を調査され、それに合格することよって始めて、聖晚餐の参加の資格を得ることになる。かくして、聖晚餐はキリストの恩寵の媒介手段であるばかりでなく、悪しき者を共同体の交わりから排除するという外的な力によつて、その聖潔を実現するための一種の強制手段として機能することになる。教会規律は、教会の肢ひとりびとりに御言葉こそそそごむとことよりも、むしろ端的に「キリスト者の生活」を教会共同体において実現するための外的強制

力としての性格をもつにいたる。そればかりか、これらのことを通じてこれまで述べてきた教会の基本的な概念に重大な修正が加えられなければならない。即ち、カルヴァンが出発点において教会の本質を規定する際にとった基本的方向——教会を信仰者あるいは聖徒の集まりとして直接に規定するのではなく、キリストの恩寵の働く場として、かならずしも聖徒のみを含むとは限らない共同体として規定する——が逆転させられる。すでに可視的メルクマールによって——たとえ、これが不確実なものであっても——聖なる者という資格をもつもののみが教会員となり得る。

このように、確かに、「聖晚餐」停止という教会規律が登場するに及んで、カルヴァンの教会規律の限界がふみこえられ、そのことによって、「キリストの恩寵の場」としての教会概念と「信仰者の共同体」としての教会概念がカルヴァンのうちに対立的関係として現われて来たということは否定し得ないことである。しかし、われわれはここで、カルヴァンがこの二つの概念の対立を、彼が立てた教会規律の基本原則によって、なんとか克服しようと努力しているということをのみがすべきではない。

カルヴァンは、戒告や破門の目的として、最後に、「このように聖餐の停止によってこらしめを受けたものらが、自分の醜さについての恥に愕然として、悔改めをはじめ」という理由を挙げている。この点からすれば、「破門」は「不敬虔な者」を排斥して、そのことによって「信仰者の共同体」に近づくための手段であるよりも、むしろ「破門」されたものに悔改めのための刺激を与え、彼らの聖化を前進させるための「外的援助」として理解されることになる。このことは、聖晚餐の停止の期間が罪を犯した者の罪の重さによって決められるのではなく、悔改めの証が教会に与えられた場合には、再び教会の交わりに受け入れられること（*W. 12. 4*）を強調していることから支持されるだろう。さらに、このことは、教会にある恩寵の手段からの排除は、聖晚餐停止に限定され、聖晚餐を停止されている者がその間、教会の集会に来て教説を聴くことまでも否定されていない¹⁹⁾ということによって、一層確認される。

このようにして「破門」をとらえることによって、「破門」の基本的性格についてカルヴァンが述べているところが正しく理解されうる。カルヴァンにおいては、教会が悪しき者を戒告または「破門」することが出来るのは、その権能(司法権)がキリストによって教会に与えられているという事に根拠づけられている。彼によれば、このことはマタイ一八章一七・一八節の「もし、兄弟、教会にも聴かずば、これ異邦人または取税人のごとき者とすべし。誠に汝らに告ぐ、すべて汝らが地にて縛ぐるところは天にても縛ぎ、地にて解くところは天にても解くなり」の聖句によって証言されている。このことによって、教会は教会の宣告がキリストの宣告の布告にほかならず、教会が「地上で行った判決は、天でも批准される」(Ⅳ・20・12)という保証を持つのである。もとよりこのことは、教会の名によるどんな判決も、神によって批准されるということではない。教会の判決は二つの基本的な条件に基礎づけられていなければならない。第一にその判決は御言葉によって基礎づけられなければならない。

この御言葉によってこそ、福音の使者たちはキリストにおいて、信仰によって罪の赦しをすべての人に約束することができ、またキリストを受けられないものに対し、またすべてのものの上に、断罪を与えることが出来るのである。(Ⅲ・4・21)

この権能は人間が御言葉の「仕え人」あるいはその器官である限りに於いて、彼らに与えられる。彼らは単に「つなぎ」あるいは「解く」御言葉を具体的状況に応じて述べているにすぎない。

第二にこの権能はひとりの人の判断によってなされず、正規の合議における一致ののちとして(Ⅳ・11・5)行使されるべきであるということである。なぜなら、この権能は教会全体に与えられたのであり、したがって全体の機関によって行使されなければならない。特に聖職停止に関しては、単に長老たちだけがその執行権をもつのでなく、会衆もそれを知って同意すべきものである。これこそ専制を防ぐ対策となるのである。

専制ほどキリスト教の規律に反するものは何もない。一個人にすべての権力をみとめることは専制に道をひらくものである。(Ⅰ・コ

このことは、司法権を司教に独占させるローマ教会の制度に対する批判のみならず、悪しき者を含む教会の交わりから個人の判断に基づいて分離するアナバプティストに対する批判の根拠にもなるのである。というのは、カルヴァンによれば、アナバプティストは結局、規律の行使の権限を彼一人の手にあると考えていることになるからである。

しかし、いかに「破門」の権限の行使が神の言葉に基づいてなされようとも、またその判決がいかに多くの人々の熟慮の未になされなければならないにしても、人間の判断によってある者を神の教会から排除することは、神の主権をあやふくし、人間の「専制」を意味しないであろうか。というのは、毒麦と麦を分かつのは神のみであるという命題は、神が誰れを真の教会の肢としたかということが、いかに神の御言葉を基にして判断しても、人間には解明しつくせないという点にあったからである。そもそも、「神のみが己の民を知る」ということと、「地上の審判が天においても批准される」ということは矛盾したことはないのか。カルヴァンはこの困難を、「地上の審判」と「天上の審判」との各々の性格を区別することによって克服しようとする。カルヴァンによれば、教会の審判が天においても批准されるということは、教会の審判と神の審判が全く同一のものであるということを意味するのではない。二つの審判は次元の異った審判である。もっと正確に言えば、前者は後者のすべてに及ぶのではない。教会の審判は人間の行為についての判断であり、人格そのものの審判は依然として神の御手のうちにある。

われわれは、その人そのものを死に渡すのではない。それはただ神の御手と御決定とのうちにのみ置かれている。われわれはただ、主なる神の律法によって各人のわざがいかなるものであるかだけを評価すべきなのである。(N・12・9)

教会の審判が天においても批准されるのは、それが行為についての審判である限りである。だから教会によって聖

餐の停止を受けた者に対しても、彼らを「選ばれた民の数から抹殺し去り、あるいは、すでに失なわれたものとして絶望視する」(Ⅳ・12・9) ようなことはあってはならない。²⁰⁾カルヴァンは「聖餐停止」と「呪逐」とを区別する。後者は「いっさいの赦しの希望を否認し、その人を永遠の滅亡に委ね切り、かつ手渡す」のであり、したがって「まれにしか実施されてはならず、あるいは決して実施すべきではない」ものである。これに対し、「聖餐停止」は「むしろ行状を罰し、警告する。これも人そのものを罰するものであるに違いないが、その罰し方は、将来における断罪をあらかじめ警告することによって、救いに呼び戻すという罰しかたなのである。」このようにしてカルヴァンにおいては神の審判と教会の審判とは次元の異なるものであったが、しかし、このことは両者が相互に全く無関係であるという事ではない。行為と人格とは区別されるにしても、それにある程度のつながりがあるということは、究極的にはキリストの体に接木されたものは罪の赦しのみならず、聖化のおくりものを受けとることからの当然の帰結であった。教会の審判は、神の審判そのものではないが、前者は後者がある程度推察させるものではある。

自己の生活と行状とが罪に定められたと聞いて、しかもなお悔改めないならば彼らの永久的断罪を証明される。(Ⅳ・12・10)

このようにして、カルヴァンは教会の審判と神の審判を区別し、さらにその両者に関係づけることによって、教会の「破門」を正当化出来たのみならず、「破門」の究極的な目的が、「破門」された者に悔改め、聖化に向う刺激を与え、立ち戻りを前提とした「一時的な処罰」(Ⅰ・コリント・5:5)にすぎないことを明らかにしているのである。

結 び

カルヴァンの教会は、カソリシズムのそれと同じように、自由な信仰告白の結果として特定の人々の間で形成される「信仰者の集り」ではなかった。それは、理論的には力の及ぶ限り、世界のすべての人々を包含しようとする普遍

教会である。カソリシズムの場合には、包括的普遍教会という要請は、教義上の折衷主義的性格、道徳における二元主義によって支えられていた。これに対し、カルヴァンにおいては、聖書のみ基礎づけられ、教会統一の基礎となる教義の統一は厳密に追求され、キリスト者としての生活にふさわしい単一の道徳的基準が、すべての人々にきびしく要求された。その教会共同体の統治は、確かに、「秩序」あるものであったかもしれない。がそれは教会員の「自由」を代償としてのみ得られたものではないのだろうか。われわれは、カルヴァンの教会理論において、あえて、「自由」の展開される可能性を探ろうとした。確かに、カルヴァン自身は、その論理的帰結を十分に展開しなかったが、われわれは次の点に、その可能性を認めることが出来るように思われる。一つは、教会の制度や法に関して、基本的なもの \parallel 永遠にして普遍的なもの \parallel 二次的なもの \parallel 可変的なものとを区別することにより、一定の枠の中で、法や制度の多様な発展を承認していること。二つには、神の支配が現実には不完全な人間を媒介にして遂行されなければならぬが故に、「神の支配」と「人間の支配」との間にある、それを考慮に入れ、「人間の支配」に限界を与え、相対化すること。この二点である。そして、この二つの方向がいずれも、信仰や道徳に関しての意見がすでに一致しているもののみから成る共同体という分離主義者の論理の中でなく、不一致があらかじめ想定されなければならなかった普遍教会の論理の中で、生まれていること、しかも、外的政治的理由からでなく、理論（教義）内的に展開されてゐることは注意さるべきであらう。

(1) この点に関して、カルヴァンはしばしば初期のルツターと対比される。だが、説教され、聴かれた御言葉はおのずと共同体の秩序を生みだすだろうという初期のナイーブな期待を、その後の諸事実によって裏切られたルツターは、ついに次のように言うにたつた。「今日まで私は、人々が聖書によって導かれることが出来るだろうという希望をいだいてきた。がそれは空しいものであった。彼らは聖書を打ちくだけ、法律と剣によって拘束されることをのぞんでゐる」と。カルヴァンの場合にも、教会の統治制度

この二つの関心は、「綱要」の後の版になるに従って強められることになるが、その変化はルッターほど劇的ではない。 Cf. J. S. Whaley, *The Protestant Tradition*, Cambridge U. P. 1960, p. 112, p. p. 146~161.

(2) 教会の「政治体」の必要性は、教会共同体が選ばれた聖徒のみならず、御言葉を受け入れない棄てられた多数をも包含するといふことから、一層強められるだろう。だが、カルヴァンの場合には、「政治体」の必要性の第一の根拠は少なくともも理論的にはこのことにあるのではない。

(3) 「教会の権能は一部分個々の司教たちに、一部会議に属するものである。…それは(三つの部門)即ち『教理』『司法権』『立法権』に分けられる。」(IV・8・1)

(4) 「神が彼の教会の統治のために立てた四つの職がある。牧師職、教師職、長老職、執事職の四つである。それ故もし我々が秩序正しい教会をもとうと欲し、それを全き姿において維持しようとのぞむならば、我々はこの統治形態を遵守しなければならない。」
Draft Ecclesiastical Ordinances (1541) (The Library of Christian Classics vol. XXII, Calvin: Theological Treatises, London p. 58)

(5) カルヴァンが「綱要」第四編第三章一節において、キリストが何故に「仕え人」を彼の「代理人」として立てたかを説明して三つの理由を挙げる時、これらの理由のうち前二者は、「御言葉の種まき」という人間の活動が何故「職務」でなければならないかと説明するものではない。

(6) S. S. Wolin, *Politics and Vision*, 1960, p. 173

(7) *ibid.* p. 178

(8) ニーゼル「カルヴァンの神学」渡辺信夫訳、新教出版社、二九四頁参照。

(9) Cf. J. S. Whaley, *op. cit.* p. 158

(10) この点、ヴォーリンはカルヴァンの教会統治論におけるアリストクラテックな面を強調するあまり、カルヴァンが牧師を選出する際にあくまで会衆の同意ということに固執していることの意味をとらえていないように思われる。(Cf. Wolin, *op. cit.* p. 177)

(11) もとより、この思想は単なる相対主義として理解されるべきではない。いかなる意見もその絶対的な無謬性を主張出来ないが、同時に、それぞれの意見は、御霊の働きによるものである限り、なんらの程度神的なものの表現であるから。

(12) 例えばカルヴァンは「会議において投票によって受け入れられた聖書解釈がねに真実であり確実であるわけではない」(IV・9・13)と主張するまでにいった。が、この主張が現実の意味をもつために必要とされる方法については、十分に思慮することはな

かったように思われる。

(13) 従って自然法を単に永遠不変であり、普遍的な法であるばかりでなく、人間理性と一致する理性法としてとらえる限り、カルヴァンがモーゼの律法を自然法としてもとらえているということは出来ない。トレルチは自然法から理性法の契機を欠落させることによつて、始めて「カルヴァンの自然法」を語る事が出来た。cf. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, translated by O. Wyon, vol. 2, pp. 612-617.

(14) カルヴァンによれば律法の内容に関する限り、モーゼの律法と福音的「律法」との間に相違があるわけではない。キリストはこの点に関する限り、「律法の最上の解釈者」(II・8・7)にすぎない。トレルチがいうように、カルヴァンは、ルッターがしたように、「山上の垂訓」がもつ愛のカディカルな倫理と「モーゼの律法」のもつ社会倫理とを根本的に対立させなかった。E. Troeltsch, *op. cit.* p. 599

(15) 法の領域における「道徳的律法」「神の法」と「人間の法」との区別は、一見すると、教理の領域でカルヴァンがのべている基本的教理と副次的教理の区別に対応しているように見える。教会の統一は「純粹な教理」についての一致に基礎をおくと信じていたカルヴァンは、それにもかかわらず、教理上の一致を極端に志向することは、むしろ結果としてその分裂を導くのではないかとおそれる。なぜなら、確かにすべての教理について一致が保たれることは最も望ましいことには違いないが、ある程度の「無知」はおよそ人間である限り避がたいことであり、「無知」の程度が異なるということは、御言葉の解釈に教理についての完全な一致に到ることは不可能であるということの意味するからである。このジレンマを緩和しようと、カルヴァンは教理を基本的なものと副次的なものに区別するのである。前者は「必ず知らなければならないものであつて、キリスト教の『定理』として万人により、疑う余地なく確定されなければならない」(IV・1・2)ものである。これに対し、後者の不一致は信仰の一致の分裂に導くものでないから、その不一致をもつて、教会共同体の分裂の理由となすべきではない。いいかえれば、この点については、「無知」であることが堪えられるべきである。何を基本的教理とし、何を副次的教理とするかという点については、カルヴァンは単に二、三の具体的例を挙げるにとどまり、体系的に述べているわけではない。おそらく、カルヴァンは、その時代の他の神学者と同じように、彼が真理として主張した多くの教理を基本的なものと考えていたに違いない。このように基本的教理と副次的教理の区別は教会内部、あるいは教会相互の間での教理についての公然たる対立をさげようといういわば、政治的な考慮から生まれたもので、両者の区別の根拠(その効果でなく)は、「神の法」と「人間の法」との区別の場合における程に、十分に明確に説明されてい

い。しかし、後のイギリスのプロテスタントイイズムの場合には、教理の領域における基本的なものと副次的なものの区別は法の領域における両者の区別と共に、理論な根拠づけを一層補強され、教会統治の実践上も重要な意義を持つていた。 (cf. George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570~1640*, Princeton, 1961, p. p. 376~381)

(16) Cf. de Jouvanel, *Sovereignty*, translated by J. F. Huntington, Cambridge, 1957, p. 121.

(17) 「これを行なっていくために、わたしたちはあなたがた(市参事会)に、みなさん方のよしとみられるところに従って、よき生活とよき証しとを持っている一定の人々を、すべて信者の中から任命、選定していただくことを要求しようと決めました。この人たちはまたそれにふさわしく容易に墮落させられない人物でなければなりません。このような人々が、この市の全区に割り当てられ、配置されるわけでありませう。そして彼らは各信者の生活と身の処し方に目を光らせ、もしある者に非難されるべき顕著な悪徳が見られたならば、そのことを牧師たちのうちにだれかに連絡して、その違反者がだれであろうとも説諭を与えその行をあらためるように兄弟の愛をもって訓戒するのであります」 *Articles concerning the Organization of the Church and Worship at Geneva proposed by the Ministers at the Council, January 16, 1537* (*The Library of Christian Classics* vol. XXII, p. 52)

「長老たちは週に一度、すなわち木曜日ごとに牧師たちと共に会合を持ち、教会内に無秩序がないかを調べ、もしその必要があるなら、一語に對策について協議しなければならぬ。」 *Draft Ecclesiastical Ordinances 1541* (*ibid.* p. 70)

(18) 個人の道徳生活に干渉し、教会共同体の風俗を正すことについて、カルヴァンは決して不熱心ではなかったが、ジュネーヴで行なわれた厳格な道徳的な規律を、カルヴァニズム特有のものと考えるのはあやまっています。「ジュネーヴの長老会議が行った規律や罰則は、カルヴァンの原理に基づいて組織された教会の活動の範例としてみなされるべきではなく、中世都市の市参事会が通常行なったことと考えられるべきである。詳細な罰則やこまごました私生活への干渉は、十六世紀におけるすべての都市の統治行為に共通なものであり、ジュネーヴはその一例にすぎない」 (T. M. Lindsay, *A History of the Reformation*, vol II, 2ed p. 129)

「住民の道徳行為に對するこの統制は新しいものではない。数世紀の間、司教裁判所や市参事会は後世代の人々なら市民の自由對する不寛容な圧政と考えてきたであろうな規則をつくってきた。(新しいことと言えば)カルヴァンがこの権利と義務を国家でなく、教会の権威に与えようとしたことである。」 (Owen Chadwick, *The Reformation, The Pelican History of the Church* 3 p. 84)

(19) *Articles concerning the Organization of the Church and Worship at Geneva 1537* (op. cit. p. 52)

(20)

初期のカルヴァンにあっては、「教会の審判」と「神の審判」との間にある距離の意識はより強烈に表現された。破門された者がそのことをもって直ちに、選びの可能性から排除されていると推定することは神への冒瀆である。教会の破門は、決して恵みの希望を彼らからうばうことと同じであってはならない。われわれは、誤ったクリスト者のみならず、トルコ人やサラセン人や他の公然たる敵に対しても、愛をもって接しなければならぬ。そして次のように迫害に反対する主張さえなされている。「今日までなされてきたように信仰の敵と考えられる人々に、我々の信仰を認めることを強制し、彼らに食や暖かさや日常生活の心地よさを与えることを拒否し、彼らを剣や炎で迫害することは、とうてい我々が認めることの出来るものではない。」と。確かにこのような明確な主張は、カルヴァンが、後になってより現実の教会統治の問題にたづさわらるようになり、関心の重点が不可視的教会から一層可視的教会に移るにつれて、彼の著作の中から消えていった。(Cf. J. S. Whale, op. cit. p. 150) だが、綱要の最終版においても彼は「教会の審判」がその性質上、もたざるを得ない制約を忘れることはなかった。ただ、彼は「教会の審判」が行使される際この制約から当然生ずべき「手段」の制約について十分に考察出来なかった。

Calvin's View of Church (2)

Toshio ARAKI

Lecturer of Political Science
Hokkai Gakuen University

Chapter 2 Church Government

- (1) The Interpretation of the Word and the Ministry
- (2) Christian Liberty and the Legislation
- (3) The Discipline and the Judgement of God