

カルヴァンにおける

「神の像」の〈残り〉の問題 (その二)

小島一郎

目次

はじめに

一 墮罪と「神の像」の喪失

1 「神の像」は完全に失われたか

(1) 「神の像」は喪失した

(2) 「神の像」の〈残り〉が存在する

(3) 喪失と〈残り〉の関係

2 中世カトリック神学の場合

二 「神の像」の〈残り〉の解明

1 「神の像」における二つの賜物の区別

2 「神の像」の〈残り〉の現実

(1) 自然的賜物としての「たましい」の能

力の腐敗

(2) 神認識の可能性

A 〈理性〉の働き

B 〈宗教のたね〉

C 自然的啓示

(以上「紀要」一七号、以下 本号)

(3) 「市民的義」*iustitia civilis*の問題

(4) 〈意志〉の自由の問題

(5) 〈良心〉の働き

(以下次号)

3 「神の像」の〈残り〉とその回復

(1) 神の創造意図

(2) キリストにおける新しい創造

結び——今後の課題——

(3) 「市民的義」 *iustitia civilis* の問題

さて、以上のように、全墮落の状態にある人間の〈たましい〉の主要部分である〈理性〉は、カルヴァンによれば、神認識ないし神との人格的信頼関係の成立には、全く無力であるとされること⁽¹⁾が判明したが、つまり、彼自身の用語で言えば、〈天上の事がら〉ないし〈霊的な事がら〉には、理性は何の役にも立たないことが明瞭となったが、それでは〈地上の事がら〉あるいは〈日常的・市民的・文化的な事がら〉については、どうであろうか。

なお、この〈天上の事がら〉と〈地上の事がら〉を分けることについて、カルヴァンは次のように言っている。「そこで、両方のことがらにおいて、この機能がどこまで達するかを、よりよく知るために、区別を立てることが、われわれには必要である。そういうわけで、一方には地上的なことがらについての理解があり、他方に、天上的なことがらについてのそれがある、と言うふうな理解である。」

〈地上的なことがら〉とわたしと呼んでいるのは、神と神の国に、真実の義に、来たるべき生の淨福にかかわりなく、現世の生に根拠と関連とをもって、いわば、その限界内に制約されているもの⁽²⁾のことである。

〈天上的なことがら〉というのは、神についての純粋な知識、真実の義のありかた、また天上の王国の奥義のことである。

第一の種類のうち、政治、家政、すべての技術、および自由学科の陶冶がある。第二の種類には、神と神の意志についての認識、および、これにのっとって生活を形作るべき規範がある。⁽³⁾

この第一の種類、すなわち、国を治め、家をととのえ、あらゆる学問や技術、芸術にかかわるなどの、「市民生活」についての〈理性〉の働きを「市民的義」 *iustitia civilis* と呼ぶのであるが、これは第一に「社会的秩序」を保つ働きと見られている。カルヴァンの表現を用いるならば、「人間は生来〈社会的動物〉なのであるから、自然的衝動に

よって、その社会を支え・保つように傾向づけられている。したがって、われわれはすべての人のたましいのうち
に、市民としての公正と秩序についての普遍的なある印象が植えつけられているということを認める。ここから、ど
の人間集団も「法」によって制約されねばならないことを理解しないもの、また、これらの法の原理を精神のうちに
把握しないものは、ひとりも見出されないのである。ここから、すべての民族、また個々人の間に「法」における変
わらぬ一致が由来する。なぜなら、教師もなく、立法者もなくとも、法の種子がすべての人に植えつけられているか
らである。……ともあれ、すべての人のうちにある種の政治的秩序の種がまかれているという事実は動かさない。そ
してこのことは、この世の生活を整えるにさいして、何びとも理性の光を欠いていないことの大きいなる証明である」⁽³⁾
ということになる。

さらに、「市民的義」*iustitia civilis* は、単に「政治的・社会的・市民的な秩序を保つ能力」というだけでなく、市
民生活に文化的な豊かさを与える「学問・芸術・技術の全般」についての知的・情緒的能力でもあり、すべての人に
それぞれ、生まれながらに与えられている、神からの賜物である。

カルヴァンは言う「次に「学芸」と「技術」とが来る。われわれにはすべて、それに対する適合性があるので、こ
れを学んでいると、人間の鋭さはその力をあらわす。ところで、すべての人がすべてのことを学ぶに適しているの
はないが、しかも、一芸にひいでていない人はひとりも見られないということは、人間に共通な力のたしかな証拠で
ある。さらに、これらを学ぶ力と素質が十分にあるだけでなく、各人はその学芸・技術において、しばしば新しいこ
とを発見し、あるいは、さきの人によって学ばれたことをさらに深め、さらにみがき上げるだけのものをもっている
のである。……したがってこれらの証拠は、「理性」*ratio* と「知性」*intelligentia* の普遍的な理解が、人間のうちに
生来さしいれられている、ということを明らかに証明する」と⁽⁴⁾。

あるいは、「ところでもし、主なる神がわれわれに、自然学や弁証法や数学や、その他の学科を学ぶにあたって、

信仰なき人々の業績や仕事によって助けられることを欲したもうならば、それをを用いよう。それは、これらのことのうちに、神が自由に差し出したもうた贈りものを、われわれが無視すれば、当然われわれの怠慢は罰せられるからである。⁽⁵⁾とのべて、たとえ信仰のない人、つまり「神の像」を失って罪の支配のもとにある人であっても、その学問的・文化的業績には、評価すべきものがあり、活用すべきであるという。

このように、日常の社会的・文化的生活に必要な理性の働きとしての「市民的義」*iustitia civilis*は、人間の罪の結果大いに腐敗してはいるけれども、なお、「神の寛大さ」⁽⁶⁾により、限定的に認められる。それ故にカルヴァンは、「それ（理性）はちやうど、感覚が、たましいのない物体と生き物とを区別しているごとく、われわれとけものとは区別する」と言い、「これらの多様性の中に、われわれは神の形の何らかの残存のしるしがあり、それが全人類を他の被造物と区別する、ということを確認るのである」⁽⁸⁾とも言うのである。

最後に、カルヴァンの「原義」*iustitia originalis*あるいは「靈的義」*iustitia spiritualis*と、「市民的義」*iustitia civilis*の区別は、カトリック神学で言う *imago* と *similitudo* の区別、すなわち、「自然的な賜物」*donum naturale* と「超自然の賜物」*donum supernaturale* の区別とは異っていることを改めて指摘しておきたい。⁽⁹⁾

つまり、すでに今まで見てきたように自然と恩寵（超自然）をカトリックのように二元論的に考えないで、カルヴァンは、自然もまた恩寵に包まれ支えられていると統合的に考えるために、——そしてこの統合的な賜物こそが「神の像」*imago Dei*としての「人間性」にほかならないのであるが、この「神の像」*imago Dei*が失われ、神との人格関係が崩れるとき、人間の自然的賜物であるへたましいもまた神にさからい、その本来の働きを果すことができなくなってしまうと言うのである。この点が大切である。

さらに、「市民的義」*iustitia civilis*の問題は、信仰と政治、信仰と学問、信仰とハイ・テクノロジーなどの問題へと展開する性格を含んでいるが、カルヴァンの考えによれば、政治や学問やテクノロジーは、それ自体で独立した意

味をもつのではなく、神の恩寵のもとにあってはじめて存在の価値と意味をもつのであり、この神との関係が断絶しているところでは、その文化的営みはいちじるしくゆがめられていると見られる。したがって神との交わりの回復、「神の像」の回復こそ文化に有意義性を与えるものと言わなければならない。

この関連で、リチャード・ニーバーの指摘は興味深い。彼はその著「キリストと文化」Christ and Cultureにおいて、キリストと文化の関係を次の五類型に分類した。それは、「文化と対立するキリスト」Christ against Culture⁹、「文化に属するキリスト」The Christ of Culture¹⁰、「文化の上にあるキリスト」Christ above Culture¹¹、「文化と矛盾するキリスト」Christ and Culture in Paradox¹²、「文化を変革するキリスト」Christ the Transformer of Culture¹³である。

ニーバーは、カルヴァンがアウグスティヌスと共に、この「文化を変革するキリスト」の立場にあり、人間の文化の破れと腐敗は徹底的なものであり、キリストによって変革されねばどうにもならないと見ているのである¹⁰。これはこれまでの小論の考察と同じ方向であると言ってよい。

(4) 〈意志〉voluntas の自由の問題

「たましい」animus が〈理性〉ratio と〈意志〉voluntas から成っているとすれば、「神の像」imago Deiの喪失における「自然的賜物」donum naturaleとしての「たましい」の腐敗は、今までにすでに見てきたように、〈理性〉の腐敗と共に〈意志〉の腐敗をも意味している。

ところで〈意志〉の腐敗とは何であろうか。

このことを考えるには、腐敗する前の〈意志〉の状態と働きを、カルヴァン自身の言葉で見ておきたい。

「神は人間のたましいに〈精神〉mens を与え、これによって善・悪、正・邪を区別するようにしたもうた。また

〈理性〉の光を先導として、何を求め、何を避くべきかを見合わせるようにしたもうた。……神はこれに〈選択〉
electio のよってもって立つところの〈意志〉を結びつけたもうた。人間の最初の状態は、これらの卓越した賜物に
よって、きわ立ったものであり、〈理性〉ratio、〈知性〉intelligentia、〈思慮〉prudentia、〈判断〉iudicium は地上の
生を支配するに足るものであったにとどまらず、さらに、これによって、神と永遠の幸福とにまで高められるものだ
った。その次に〈選択〉がつけ加えられ、これが〈意欲〉appetitus を統制し、すべての器官の働きを調整するのであ
った。こうして、〈意志〉は〈理性〉の指導に全く合致するのであった。この完全な状態において、人は〈自由意志〉
liberum arbitrium をもっていたが、もしかれが欲したならば、これによって永遠の生にまで達することもできたの
である。⁽¹¹⁾

ここで言われていることは、要するに、人間は創造された当初は地上の市民的生における善悪のみならず、霊的な
生における善悪をも自由に選択する〈自由意志〉をもっていたということである。

ところが、墮罪の結果、人間はこの〈自由意志〉を失ったのである。

カルヴァンは「贖い主なる神をキリストにおいて認識すること」という「キリスト教綱要」第二編において、まず
(第一章) アダムの墮落と原罪の問題を取上げ、次いで(第二章)「人間はいまや自由意志を奪われ、悲惨な奴隷の
位置に置かれている」⁽¹³⁾という章を設けて、二七節にわたって墮罪の結果としての「自由意志の喪失」を論じている。

さらに、第五章に至って、「自由意志の弁護のために持ち出されるのをつねとする反論を論駁する」⁽¹⁴⁾という一九節
に及ぶ章において、アウグスティヌスの著作を引用しながら、主としてエスラスムス(「自由意志について」)⁽¹⁵⁾、コク
レウス(「自由意志について」)⁽¹⁶⁾、エック(「提要」)⁽¹⁷⁾などの説を論破している。

ルターはアウグスティヌスに支えられて、エラスムスを相手に「奴隷意志論」De servo arbitrio を展開したが、
人間生来の〈自由意志〉の否定を徹底することによって、恩寵によらなければ善行は不可能であるとして、救いの必

要性を強調したのである。

カルヴァンも、このルターと同じ立場にあると思われるが、それではここで問題になっている〈自由意志〉とはどういうものであるか。

カルヴァンは「〈自由意志〉とは〈理性〉と〈意志〉との機能であり、恵みによって助けられるときは善を選択し、恵みをもたないときには悪を選択するものである」というアウグスティヌスの言葉を受入れて、⁽¹⁸⁾ 墮罪後の人間は恵みから離れ、「恵みをもたない」のであるから、罪の支配のもとにおかれており、自らの自由な意志をもって選んだつもりでも、必然的に「悪を選択する」ことになってしまふと考えている。これは、「〈意志〉は人間の本性から引き離すことのできないものであるため、全滅するにはいたっていないが、しかし、倒錯した欲情に征服されていて、正しいものを何一つ欲することがない」と言う表現にもあらわれている。

そしてこのように、悪にのみ傾く〈意志〉の働きを「アウグスティヌスはこの〈意志〉を〈奴隷的〉 *servum* と呼ぶことをためらわない（「ユリアヌス駁論」第二巻）」⁽²¹⁾ と指摘する。ルターもこのアウグスティヌスの言葉から〈奴隷的意志〉 *servum arbitrium* とする表現を用い始めたのである。⁽²²⁾

そうすると、〈自由意志〉と〈奴隷的意志〉の関係はどうなるのだろうか。

カルヴァンは「われわれが自由意志をもつのは、善をも悪をも同じように、あるいは行ない、あるいは考えることができるからではなくて、ただ、われわれが強制から免除されているからである。この自由は、たとえばわれが墮落し、罪の奴隷となり、罪以外の何ごとをもすることができなくなったときにも、さまたげられはしないのである」（「命題集」第二巻第25部）⁽²³⁾ というロンバルドウスを引用して、次のようにまとめる。

「そのようなわけで、人間に〈自由意志〉があるといわれるのは、かれが善をも、悪をもひとしく自由に選びとる力があるからではなく、悪を、強制されてではなしに、自発的に行なうからである。」⁽²⁴⁾ と。

罪責が私たち人間のものであるためには、罪は自発的・意志的なものでなければならぬ。一方、罪を犯すことが必然であるといわれるとき、それは自由な選択の余地を認めることができるであろうか。この点をどう考えたらよいのだろうか。あるいはまた、人間が〈奴隷的意志〉のみをもち、〈自由意志〉が否定されて、ただ悪にのみ傾く〈意志〉しかもてないのであれば、人は罪責を担えるであろうか。

ここでカルヴァンは、人間の〈意志〉は罪の奴隷状態につながれていても、依然として〈意志〉として残っており、「最もはげしく傾倒した愛情をもって罪へと傾き、かつ急ぐのである。というのは、人はこの必然性に身をゆだねるとき、〈意志〉を奪われるのではなく、〈意志の健全さ〉を奪われるからである」と²⁵いって、〈意志〉の自発性を認めている所に注意したい。意志の自由を認めながら、その自由意志が罪の奴隷になっていると断言するのである。

ここでは「罪を犯す場合」の〈必然〉 *necessitas* と〈強制〉 *coactio* の区別が大事な意味をもっている。

「人間の墮落によってそこなわれたために、〈意志〉にもとづいて罪を犯すのであり、いやいやながらではなく、強制されてでもない。それはたましいの最も深く傾倒した愛によるのであって、力づくで強制されたからではない。

それは、自分自身の肉欲の動機によるのであって、外からの強制によるのではない。しかも、本性の墮落は、悪のため働き、また働くことのほか何もなし得ない。そういう区別である。以上が真実であるならば、人がたしかに、罪を犯さざるを得ない必然性のもとに服しているということは、あいまいさなしにあらわされるのである²⁶」とのべたカルヴァンは、さらに、アウグスティヌスに同意したベルナルドゥスを引用して「いのちあるもののうち、ただ人間だけが自由である。けれども、罪がはいつて来ているため、ある種の圧力をうけている。それは、しかし、〈意志〉からの圧力であって、〈本性〉からのそれではない。それで、生得の自由はうばわれてはいないのである。なぜなら、〈意志〉によってなされるものは、また自由だからである。……そのように、〈意志〉はそれ自身わたしにはわからない邪悪で、奇怪な方式を踏んで、罪によって、いよいよ悪くなり、必然を作り出すのである。そこでこの必然は〈意

志〕によってなされるものであるから）、〈意志〉を口実とすることはできず、また〈意志〉は（誘惑されているのであるから）、必然を排除することができない。なぜなら、この必然が、いわば意志的なものだからである。……このように、たましいは奇怪で邪悪なある方法によって、このようなある〈意志〉のもとに、また悪しく自由な必然のもとに、あるいは『はしため』にされ、あるいは自由人にされるのである。『はしため』であるのは必然のゆえであり、自由人であるのは意志のゆえにである。そして、いっそう奇怪な、またいっそう悲惨なのは、自由であるがゆえに罪あるものであり、罪あるものであるがゆえに『はしため』になることであり、また、これによって、自由であるがゆえに『はしため』になっていることである」（『雅歌』についての説教」八一²⁷）とのべている。

さて最後に、自由意志の弁護論のいくつかに対しての、カルヴァンの反論を紹介しておこう。

第一は、エラスムスやエックが論じている「もしも罪が必然によって起るとすれば、それはすでに罪であることをやめている。もしも罪が自発的に意志から出るものであれば、それは避けられる（つまり、それは必然ではない）」²⁸ というものである。

これに対してカルヴァンは「わたしは『罪は必然的であるがゆえに罪とみなされることをやめる』ということを否定する。また、わたしは反面、『罪は自発的なものであるがゆえに、避けることができる』とかれらの結論するところを否定する²⁹」と言う。

そして第一の点については、「〈必然〉によって罪を犯すものは、『意志によって自発的に』罪を犯すことをすし³⁰もやめないという事実」を指摘する。第二の点については、彼らは「自発的」と「自由選択」とを混同しているとして、「意志によって自発的になされたが、しかもなお自由選択に属さぬものがある³¹」ことを、すでに見たように綱要三章五節「必然と強制の区別」で論証している。

第二に、「もし、善か悪かを選択する機能がわれわれの意志にないならば、同一の本性を分有するものは、ことごと

とく悪であるか、それともことごとく善であるかである」（クリュソストモス「創世記についての説教」第二二）⁽³²⁾ という議論がある。

これは、人間に善悪を選択する自由意志がないならば、人は判で押ししたように同じ悪人か同じ善人になるはずだというものである。

これに対してカルヴァンは、「人々のうちに、このような区別をつけさせるのが神の選びであることに、クリュソストモスはどうして思いいたらなかったのであろうか。たしかにわれわれは、パウロが大いなる熱情をかたむけて主張していることに同意するのを少しも恐れないのである。それは『すべてのものがひとしく邪悪であって、悪にゆだねられている』（ローマ人への手紙三章九節）ということである。けれども、彼と共にわれわれはさらに付け加えて言う、『神の憐れみは「ある人々を助けて」すべての人を邪悪のままに残すことはない』と。そのようなわけで、われわれはみな、生まれながらにして同一の病気にかかって苦しんでいるのであるから、主がいやしの御手をさしのべるのをよしとしたもう者だけしか、健康になることはできないのである。」と論駁している。⁽³³⁾

第三に、「罪人のうちに「従う」力がないのであれば、奨励を与えるのは無駄であり、警告することも余計なことになり、叱責も笑うべきものとなる」（エラスムス「自由意志について」、コクレウス「自由意志について」、ヘルボロン「提要」三八、エック「提要」三一など）⁽³⁴⁾ と言うのがある。

これに対してカルヴァンは、アウグスティヌスが同様の議論に反論している文章を援用している。

それは「おお、人間よ、命令によってあなたのしななければならないことを知れ。訓戒によって、あなたがそれを欠いているのはあなたの悪によることを知れ。「神に」祈るときに、あなたに必要なものを受けるのはどこからであるかを知れ」（アウグスティヌス「ヴァレンティヌスに与える書、譴責と恩寵について」三、五）⁽³⁵⁾ であり、さらに「霊と儀文について」から以下のように引用する。「神は律法のいましめを、人間の力の尺度に応じて手加減することは

されない。しかし、正しいことを命じたもうたのちに、神はその選びたもうた人々にこれを全うする機能を、働かすに与えたもう」と。³⁶

罪の方向にのみ傾斜する〈奴隸的意志〉しか持ち合わせていない人間への奨励や警告は、神の御霊と御言葉によらない限り役立たないとカルヴァンは結論する。

(5) 〈良心〉 *conscientia* の働き

さて、「自然的賜物」としての〈良心〉は、墮罪後の人間においては、どのように働いていると見られているであろうか。

まず、カルヴァンは〈良心〉 *conscientia* という言葉で何を考えているのだろうか。

彼は、〈良心〉を定義するには、この言葉の起源からいかなければならないと言う。〈良心〉は「コンスキエンティア」と言われるが、「コン」は「……と共に」とか「自分自身と共に」を意味する接頭辞で、「スキエンティア」は「知ること」ないし「知識」を意味する。従って、語源的には、〈良心〉は「誰かと共に自分を知ること」あるいは「自分自身と共に、第三者的に自分を知ること」の意味になるだろう。カルヴァンは「人が自分と結び合う証人として、己れの罪を隠すことを許さず、審判者の法廷に罪責あるものとして引きずって行く、神の審判についての意識をいだく場合、この意識が〈良心〉 *conscientia* と呼ばれるのである。なぜなら、これは、いうならば、神と人との中間手段（フランス語版「中間的認識」）だからである。すなわち、これは、人が『知る』ことを自分自身のうちに押し隠すに忍び得ず、むしろ、彼自身を追い詰めて、己れを罪ありと納得するにいたらせるのである。……であるから人をして神のさばきの前に立たせるこの〈意識〉 *sensus* は、人にとっては、ちょうど看守を立てられたようなものであって、彼の秘密がことごとく監視され、のぞき見られて、闇のうちに埋もれて残るものが、何もないようにされ

るのである。そこで『良心は千人の証人に匹敵する』との古代のことわざが生じた」と説明する⁽³⁷⁾。

ところで、カルヴァンは次のように言う「そのようなわけで、行ないが人々から見られるように、良心は神の前にあらわにされる。だから、善き良心は、心の内的な全き潔白さにほかならない⁽³⁸⁾。」と。

また言う「良心はただ、神の御言葉によってのみ、支配され・規制さるべきだ。……なぜなら、われわれの良心が交渉をもつのは、ただ神とのみであって、人間とではないからである。これが、『地上の審判』と『良心の審判』との間に設けられる「どの学派においても説かれている」⁽³⁹⁾「通俗的な区別である」と。

ここでカルヴァンが言おうとしていることは、〈良心〉の働きといっても、罪の中にいる、神との交わりが断絶している人間の〈良心〉は、「善き良心」とは言えず、「神の御言葉に支配され・規制され」てもいないので、〈良心〉本来の働きは全うされないという点であろう。

「神の像」の〈残り〉としての〈良心〉は、「全世界が無知の最も厚い闇に包まれていたときも、このかすかな光の閃きはなお消えずに残ったため、人々は、人間の良心が、いっさいの人的判断にまさるものと認めた」とカルヴァンは指摘しているが、良心の過大評価をいましめ、これを警戒しているのである。

トーランスが「創造の秩序はあまりにも崩れ去り、人間の精神はあまりにも闇に包まれているので、人は光のただ中においてさえも何ものをも識別することができない。神認識に関する限り、人間は全く無能であるけれども、良心の自覚を通して、人間はその言い逃がれをすることができないように、神は光のいく分かひらめきを残さないまま、人間を罪の中におき去りにはされなかったのである⁽⁴⁰⁾」と言うとき、本来的な〈良心〉の働きもほとんど不可能であるが、神の憐みの故に、神を無視して生きようとする者に対して、平気でそうすることができない程度に、どんな人にも〈良心〉の働きを残しておかれたと言う意味であろう。当然彼はカルヴァンの「われわれには神についての純粋な・そして明確な認識へと高くのぼっていく能力が先天的に欠けているとは言え、愚鈍という罪悪がわれわれのう

ちにある以上、いっさいの弁解の道は断ち切られているのである。すなわち、つねに良心そのものが、自分自身の怠慢と忘恩の罪を責めるときに、われわれはこれを無知にかこつけることはできないのである」⁽⁴¹⁾と云う言葉をふまえて
いるはずである。

さて、良心は神の認識との関連で、言い逃れできないように働くと共に、生き方の面でもある働きが認められる。

カルヴァンは『律法をもたぬ異邦人も、律法の行ないをするならば、自らに対し律法となるのである。また、律法の行ないが彼の心にしるされていることを示して、その良心も証しを立て、その思いもたがい、神のさばきの前で、あるいは訴え、あるいは弁明する』（ローマ人への手紙2章14節）というパウロの言葉を引用して「異邦人が生まれながらに律法の義を精神のうちに刻みつけているとすれば、たしかに、われわれは、『いかに生くべきか』について人間が全然盲目なのだとは言うことができない。また〈自然的律法〉*lex naturalis*に導かれて、人は生活の正しい規準に十分にとのえられる、ということにもまして当りまえのことではない」⁽⁴²⁾と云う。

カルヴァンはパウロの言葉を解説しながら、人間を正しい生活に導く〈良心〉の働きをのべているのである。「彼らには彼ら自身の良心が律法の代わりをつとめ、したがって彼らは正当に罪に定められるにふさわしい、と言っているのである。それゆえ、〈自然的律法〉*lex naturalis*の目的は、人間をして言いがれの余地なからしめるにある。

これを次のように定義しても不適當でない。すなわち、それは『善と悪とを十分に見わけることのできる〈良心の認識〉であって、人間から無知という言いがれをとりあげ、彼自身の証言によって人を責めるものである』⁽⁴³⁾と。」

しかし、カルヴァンは、生まれながらの人の心にきざまれたこの〈自然的律法〉ないし〈内的律法〉*lex interior*では神に喜ばれるには不充分であることを続けて語る。

「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のを許さず、むしろ、われわれが神に負っている負い目の内的な証人・また警告者となり、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。けれども、人間は誤謬の霧の中に包まれているため、この〈自然的律法〉によっては、神に受け入れられる礼拝が何であるかを、つゆほども味わうことができないのである。たしかに、この正しい認識にへだたることはるかに遠いのである。……したがって（われわれの愚鈍さにとっても・われわれの尊大さにとっても必要であったので）主なる神は〈書かれた律法〉 *lex scripta* をわれわれに課したもうた。これは〈自然的律法〉 *lex naturalis* によっては余りにもあいまい模倣としていたものを、さらにはっきりと証し、そして無感覚を払いのけて、われわれの精神と記憶とを、もっと生き生きさせるためであった⁴⁴と。

カルヴァンは「われわれが『道德的律法』と呼ぶ神の律法は、自然法の証しと、神によって人間のたましいのうち⁴⁵に刻まれた良心の証し⁴⁶にほかならぬことは明らかであるから……」⁴⁷と語っているが、この二つの証しはそれに「神の像」の回復がなければ有効でないことは今までのべた通りである。

（以下次号）

〈註〉

- (1) フェリス女学院大学紀要第一七号四五―五一ページ
- (2) カルヴァン「キリスト教綱要」(渡辺訳)Ⅱ・2・13 四八―四九ページ
- (3) 同書 四九ページ
- (4) 同書 Ⅱ・2・14 四九―五〇ページ
- (5) 同書 Ⅱ・2・16 五二ページ
- (6) 同書 Ⅱ・2・17 五二ページ
- (7) 同書 五二ページ
- (8) 同書 五三ページ
- (9) 大塚節治氏は「そもそもカトリック教は人間性を純自然的なもの (*pura naturalia*) と余分の賜物 (*dona superaddita*) と

に分ち、前者を人間の自然的理性、自由、自然的義しさとなし、後者を原義となし、墮落によって後者を失ったものとする。これに反し改革者は、人間の善性全部を神の像と見、それが質的に全く腐敗したとする。換言すれば、神の像の全部喪失が一応主張されたのである。この改革者の考えは、自然人に良心や理性の存する所から遂に或は神の像の残滓 (residue) の考えとなり、或は公民的義と靈的義との区別となつて現実の事実への調節が考えられるようになった(アウグスブルクの告白一八)。かく、義を二様に別つことはカトリック教の自然的義と越自然的義の区別と同功異曲に過ぎない。(傍点筆者)(「基督教人間学」二四五—二四六ページ)と言われるが、そうであろうか。

(10) Niebuhr, H. Richard; *Christ and Culture*, pp. 217-218. 「キリストと文化」(赤城泰訳) 三三六—三三七ページ

なお、「これ(「文化を变革するキリスト」の立場)を唱える人々は……、人間の本性は墮落しあるいはゆがめられているというように、そしてこの歪曲は文化によって伝達されるものである、というように理解する。したがってここでは、キリストとすべての人間的諸制度および慣習との間の対立が認められる。しかもこの反立は、第一のグループ(「文化と対立するキリスト」の立場)におけるごとくにこの世からのキリスト者の分離にも、第四のグループ(「文化と矛盾するキリストの立場)のごとくに超歴史的救済の期待における単なる忍耐にも導かない。キリストは人間を、自己の文化と社会とから離れてではなくて、それらの中において回心させる者と見られる。なぜなら、文化なしに自然はなく、社会以外の場所では人間が自己および偶像から離れて神に向かう道はないからである。この解答の偉大な大綱が提供されたように思われるのは、アウグスティヌスにおいてである。ジャン・カルヴァンはそれを公然にした。他の多くの人々がこの人に結びつけられているのである。」「(キリストと文化」赤城泰訳 七三—七四ページ)

(11) キリスト教綱要(渡辺訳) I・15・8 二二六—二二七ページ

(12) *De Cognitione Dei Redemptoris in Christo*, ……

(13) *Hominem arbitrii libertate nunc esse spoliatum, et miserae servituti addictum.*

(14) *Obiectionum refutatio quae pro defensione liberi arbitrii afferri solent.*

(15) *Erasmus, De libero arbitrio, 1524.*

エラスムス(一四六六—一五三六)はオランダのキリスト教ヒューマニストで、当時すでに国際的に有名な人文学者であった。ヒエロニムス、キプリアヌス、ヒラリウス、エイレナイオス、アンブロシウス、アウグスティヌスなどの教父全集を出版し、新約聖書本文の校訂、新約聖書のラテン語訳、新約聖書の釈義なども行った。

当初は宗教改革者ルターの理解者、支持者であったが、学者的中立を守るために改革運動には加わらなかった。のちに、彼がルター批判を書かなければルター派とみなすとルーヴァン大学から迫られたり、イギリス王ヘンリー八世、ザクセンのゲオルク大公、レオ十世、アドリアヌス六世、クレメント七世などの歴代の教皇もルター批判を強く要望したので、ついに一五二四年九月、エラスムスは「自由意志論」を出版する。

ルターは翌年（一五二五年）十一月に「奴隷意志論」(De servo arbitrio)を書いて反論し、二人の仲は決裂する。エラスムスはその翌年「マルチン・ルターの奴隷意志に反対する論争、重武装兵士」二巻（一五二六・二七年）の大冊をあらわしたが、二人の論争は深まらず、決着はつかなかったと言ってよい。

- (16) Johannes Cochlaeus, *De libero arbitrio hominis adversus locos communes Philippi Melancthonis libri II*, 1525
(メラントンの「神学総論」Loci communes, 1521の反駁)
- (17) Johannes Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Martinum Lutherum et assecclas eius*, 1532.
エック（一四八六—一五四三）はインゴルシュタットの神学教授でルターの論敵であった。
- (18) アウグステイヌス「使徒の言葉についての説教」13 M S L 38、八五五以下
- (19) キリスト教綱要（渡辺設）Ⅱ・2・4 三六ページ
- (20) 同書 Ⅱ・2・12 四七ページ
- (21) 同書 Ⅱ・2・8 四〇ページ
- (22) ルターは「ローマ書講解」の中で、アウグステイヌスのこの言葉を引用しているという（金子晴勇「アウグステイヌスは〈奴隷的意志〉を主張したか」日本の神学18 四六—四八ページ）。
- (23) キリスト教綱要（渡辺設） Ⅱ・2・6 三九ページ
- (24) 同書 Ⅱ・2・7 四〇ページ
- (25) 同書 Ⅱ・3・5 七四ページ
- (26) 同書 Ⅱ・3・5 七六ページ
- (27) 同書 Ⅱ・3・5 七六ページ
- (28) 同書 Ⅱ・5・1 一〇二ページ
- (29) 同書 Ⅱ・5・1 一〇二ページ

- (30) 同書 II・5・1 一〇三ページ
- (31) 同書 II・5・1 一〇三ページ
- (32) 同書 II・5・3 一〇五ページ
- (33) 同書 II・5・3 一〇六ページ
- (34) 同書 II・5・4 一〇六ページ
- (35) 同書 II・5・4 一〇六—一〇七ページ
- (36) 同書 II・5・4 一〇七ページ
- (37) 同書 IV・10・3 M/1 二二二ページ。なお、この部分は、III・19・15 後半と全く同じである。
- (38) 同書 IV・10・4 M/1 二二三ページ。この節も III・19・16 と全く同じである。
- (39) 同書 IV・10・5 M/1 二二四ページ
- (40) Torrance, T. F., Calvin's Doctrine of Man, p. 154.
- (41) キリスト教綱要(渡辺訳) I・5・15 八一ページ
- (42) 同書 II・2・22 五九ページ
- (43) 同右
- (44) 同書 II・8・1 一六一—一六二ページ
- (45) naturalis legis testimonium.
- (46) conscientiae testimonium.
- (47) キリスト教綱要(渡辺訳) IV・20・16 M/2 二五〇ページ

〈参考文献〉

Joannis Calvinii Opera Selecta, Ediderunt Petrus Barth, Guilelmus Niesel, Volmen III-V, Institutionis Christianae religionis 1559, librum I-IV continens, 1967-1974, Monachii in Aedibus Chr. Kaiser.

Calvin, John, Institutes of the Christian Religion vol. I-II, edit. by McNill, John T., trans. by Battles, F. L. (The Library of Christian Classics vol. XX), The Westminster Press, Philadelphia, U. S. A, 1960.

- 金子晴勇、アウグステイヌスは「奴隸的意志」を主張したか 「日本の神学」18 日本基督教学会編 神学年報 一九七九
- 大塚節治、基督教人間学 全国書房 一九四八
- Niebuhr, H. Richard, *Christ and Culture*, Harper & Brothers Pub., New York, 1956.
- (キリストと文化 赤城泰訳 日本基督教団出版局 一九六七)
- Torrance, Thomas F., *Calvin's Doctrine of Man*, Lutterworth Press, London, 1952.