

危機神學の生成とその展開 (承前)

— 近世前期フランス精神史論 —

樋 元 和 一

四

バザイヤは之に對して次のやうに反論を加へてゐる。「カルヴァンに代表される形而上學者論理主義者は信を内奥の體驗として内在的に捉へんとする餘り、人間を神に直結する結果、聖禮も聖なる働きも、聖者の禮拜も吾々の中に恩寵を擴げるに役立たないとして之を拒否したが、其處には多分に内的經驗の檢證を論理主義の立場から形而上的に抽象化し、聖なる働きに粗笨な人間の發案を代置し、人間の責任と神の聖善正義を深い心情から遊離して觀念として捉へてゐる。が事實は嚴として其處に存する。即ち人は聖なる働きと人間の渾めさを否定することが出来ない。カルヴァンも亦ペラヂヤン (pélagien) と同様に承服し難い犠牲と複雑な論理によつて此の事實から外れる。がサール (Ernaois de Sales) は根源的にかゝる行過ぎを避け事實を觀念化しないで、それを分析し記述する。そして人間各人の意識に於ける罪の状態と聖なる働きの状態を嚴密精細に述べる。そして網の目がほぐされて行つた時、サールがキリスト教徒の魂の中に見出したものは聖なる働きと人間意志の綜合としての愛の運河であり、それによつてキリストの神聖な血と人間の血とは混り融けるとして論理的形式的な二律背反の無効を定立する。従つてサールは新教信者と宗教的心情を同うしつゝ、新教の單純統一に對して複雑と豊富さを保持した。秘蹟も聖像の禮拜も必然的な統一としての愛に必要なのである。即ち問題の方向はカルヴァンと等しいがその解釋の適用を異にした。サールによれば愛

はその起源に於ては自發的でないが、それが存立し、愛する魂が己が愛してゐる事を識る瞬間から自發的となる。人格は愛によつて滅殺されず却つて昂揚される。従つてカルヴァンの如く恩寵の促效の爲に人間的な責任と自由を犠牲に供することの必要を唱へた理論家は内的體驗の事實を曲解する。吾々の愛は無限の要素から構成され無限の條件に服従してゐる。吾々が愛に或種の形態、價值、目標を與へようとする場合、吾々の修正すべきはかゝる要素であり、支配すべきはかゝる條件の各々である。之サールがキリストの愛を最も根源的な生の目標であると同時にその原理として固執した所以である」と。

事實に於て十六世紀カトリック教會に於ける勝れた神學者であり、その精神的指導者であつたサールの⁽¹⁾領導の下に新教信者の宗教改革に對する反改革はカトリックの側から改革派が企てたキリスト教の復原に關する歴史的變革をきびしい方法で再修正するといふ形で行はれた。スコラ神學の基盤に立つて中世的神觀から脱出しきれなかつたサールがカルヴァンに加へた論難の主點は究極的に考へるとその救靈豫定をめぐる問題であつて、吾々は此の點に關するバルトの解釋に傾聽すべきものを見出す。バルトによれば「恩寵の選擇若くは救靈豫定に關する宗教改革の教説に於ては次の如きその意圖に於ては單純であるが、原本的な告白が問題である。即ち既に起れる墮落と明らかとなつた神の憐憫に對するキリスト教的信への決斷は成程人間の決斷ではあるが、人間が自己の自由にて或は自由から完成する如き決斷とは全く異るといふ事である……宗教改革者は信に於て神が榮光を與へるといふことによつて義認 (justitia) (2) される信から考へた故に彼等(ルッター、カルヴァン共此の點で一致する)は無制約的な救靈豫定即ち神の完全な自由を教へたが、此の教説は説く——キリストと同様キリストへの信は人間自身の如何なる可能性への信でもなくて人間に對する神の一大救助的な可能性であり、何人も掴み得ない聖靈の奇蹟である——と。然し福音教會に於ては當時支配的な運動の方向がかくの如きものであつたとは充分聞かれなかつたといふ反論を吾々は聞いた。否むしろそれを反對であつたとさへ云ふ者がある……それは兎も角として改革の價值と妥當性は包藏しながら、その採ら

れた手段の行過ぎは雷雨的なげしさをおびてゐた。ドイツに於てはルツターがフランスに於てはカルヴァンが魔女 (Hexe) に取圍まれたサムエル (Samuel) の精神の如く煩累の眞只中に立つた」と説いてゐる。バルトの指摘を俟つ迄もなくカルヴァン自身の所説に徴しても明らかかなやうに、救靈豫定に關してはカルヴァンに從來加へられた世上の通説に再考をなす餘地があるが、兎も角カルヴァンが當時の弛んだカトリック教會に對してその復原と是正を迫つて福音主義を振りかざす場合、恩寵の促效を説くのは當然の勢であつて、むしろ吾々にとつて問題なのは、救靈豫定が誤であつたことによつて宗教改革の全面的意義は没し去つてはならない事である。即ちカトリックの形式的特權的な教階制度と選民主義の上に打建てられた見える教會とそれによつてはる出世間的な崇拜様式に對して見えぬ神の國の降臨を希求する餘り、その是正が神愛の直射的な實踐を通じて拒否となつて發展した爲にそれがバルトの云ふ如く雷雨的なはげしさをおびるに至つたと見てよい。即ちルツターによつて口火をきられた信仰共同體の理念を只思想的に展開することに満足せず、カルヴァンは之を實踐に移し、神愛の信仰共同體としての福音教會の創造への意欲は教會員の強い協力によつて大いに押進められた。即ち己の主唱せる教會を國家と並存する獨立の全體として考へ、教會を生きとした協同精神で充し、亦それによつて人間を教育したのである。そしてカトリックから正統信仰の衣鉢を奪ふことをむしろ改革者に負荷された天命と信じたのである。彼並にその改革的實踐に反論が集中したことは想像に難くない。

即ちカールによつて教會の行事が愛を豊かに純化すると考へられた反面に於てド・ペロン (De Perron) とベラル (Bellarmin) 等のジエズイイトは之等の行事が歴史的な事實として傳承された神聖な制度であり、それ自身が荷ぶ神聖な證明によつて超自然的效力を含むと説いて新教運動に眞向から反對してかゝつた。此のベラルミンとド・ペロンの教説は正教信者を以て自認する傳統派のカトリック教徒によつて賞揚されたが、信の危機性に眼醒めた教徒は安易にそれに追隨しないで彼等はカールの教説に深く耳を傾け、その信條を生活に生かさんとした。斯くて生に於け

る信の位置付けをめぐつて兩教會は精神の上に於ても實行の面に於ても全く斷絶して其の間何等の媒介を許さない迄に尖銳に對立抗爭することとなつた(ペラルミンの所論に就ては後掲ジエズイトの項参照)。

吾々は更にバルトの言に聽こう。^(五)然し本質的に根源的に問はるべきは人が全く忠實に宗教改革に付て考へ語ることであつて、換言すると垂下された決定ではなくて、二つの可能性を觀察し比較しより高い統一へもたらすことである。キリスト教の信は一方の可能性を強調するが、それは一つの可能性に過ぎないのである。他方の可能性とは何か。それは自由意志である。即ち人は信を選ぶが自らの可能性としてそれを選ぶのである。……人が如何なる事情に於ても道德的、理性的、人間的であることは慥かである。信と告白とは自明なものとして前提されがちだが、上の視點に立つと論究の余地がある。……その時代に於てより確實により必然的になつたものは何であるか。信の道德、理性、人間性、文化——押しなべて人間が己に與へる運命の何れか一つに對する關係であるかそれ共信そのものであるか。その時代の關心と情熱が信と他との關係に當嵌つたが、信とその告白そのものに當嵌まらなかつたことは確實である。然るに信と告白とは自明なものとして前提され、信は最早自由でなかつた。(信とは人間の自由により亦上に述べた關係に於てあり得て始めて眞實である)それが最高の正統的な眞であるにしても、かの對立から見られ、それに於て量られ、それから起る問題に答へる義務があり、それから起る様々な切望に満足を與へる義務がある。若しそれが出来ないならば『私物化された』(domestiziert)捉はれた他のものに奉仕する信となる。……事實上に述べた傾向は若し人が自由に己を定立せず、信に對立する人間的可能性を己の側に於て宗教的赫耀で取圍み、それを神の原本的啓示に還元し、それを創造の秩序と同一視し、吾々の中に生きる聖靈とさへ直接同一視する場合に益、助長される。若し人間が現實にそれを理解しようと考へる如く己の使命を神の言葉として捉へる状態にある場合には、人が信に於て聽従すると考へる神の言葉は永く神の言葉として彼に迫るものとなり、神の言葉は亦人が己に向つて云ふ言葉とは異つたものと成り得るであらう。かゝる立場は傳承的なカトリックに對してと同様革新的な宗教改革に對

しても無縁にとゞまらねばならなかつたであらうが、此處にこそ正當信仰の生に於ける地盤があり、この方向を失ふならば、正統派たらんとしても不可能であらう。之を驪して云ふと若しこの方向に於てならば法皇論者からの分離は正しく必然的となるか。然り。但し人が神の自由を満足を興へんと欲した改革的方向を此の方向——神の自由並人間の自由の何れにも満足を興へ、結果に於ては人間の自由を満足を興へる——の爲に失ふ場合に然り。そして若しそうなる場合には事態は一變して別な信、別なキリスト、別な豫言者、別な教會が生ずる。かゝる別な教會が人間教會又は庶民教會と呼んでいゝか否かや問題となるが、之は無益な論争である。……宗教改革派の教會はキリスト教的の信に對する決斷からでなくて、祕密に又は公然と勝誇れる自然神教學の教會、樂天主義、人間的倨傲の教會故反ローマ的絶叫にも拘らず、カトリックに平行せる教會に成り下つてゐる。啓示と理性、信と知、福音と庶民性をよりよい地盤に於て統合しその上に教會を設立すべきで、その場合ローマン・カトリック的思考並意欲との協同性も恥づべきでない。」と説いて、バルトは人間的自由並その可能性と神の自由のそれとの統一といふ實存的な地盤に於て、宗教改革の意義を根源的に追及し、結局新舊兩教會を止揚する新福音主義の立場からカルヴァン派の立場が眞にカトリックを超越する立場でなかつたと論斷してゐる。私は此處でバルトのかゝる論斷自身を檢斷する余裕を持たないが儘かに新教主義にはバルトの指摘するやうな偏向と狂燥があつたことは蔽へない。かゝる改革派の宗教的眞の誤認自體こそ根源的に向はるべき問題である。

その意味に於てストロヴスキーが宗教改革に就て下した「私の考によると、新教はキリスト教の問題の稍、慘酷すぎる單純化である。それは亦刈込の行過ぎでもあつた。樹はその葉と根を失つて一つの果實しかもたらさない幹にすぎなくなつた。私が會てそして亦今日新教徒に對して抱いてゐるあらゆる尊敬を以てしてもそれに就て次のやうに語るのは危険でなからうか。此の害はれた幹が以前よりもつと強壯になると信すること更に亦此の只一つの果實がもつと美味にならうと信すること」といふ含蓄に富んだ批判は當を失してゐない。カルヴァンは使徒的心情を以て（彼自

身はそれを僭稱として拒んだが、改革を決断したにも拘らず、それがカトリックに對する決断にとどまり、それをキリスト教的信一般に對する眞の決断への展望と關聯に於て捉へなかつた爲に神即愛の實踐的構造に對して質存的反省と歴史的省察を加へず、不決断を根源的決断によつて訂正補修するといふ主體的條件を缺いて無媒介にカトリックの根柢を揺がすことに逸つてカトリック主義を綜合的に超えることが出来なかつたのである。宗教改革の歴史的境位はエレヤが時の民衆に呼びかけた時とは遙かに異なつてゐたのであり、更に神の國の到來を叫んで異教徒に對する傳道に殉難したパウロとその周邊をめぐる原始キリスト教時代とも異なつてゐたのである。然しカルヴァン自身にとつては根源的信による媒介的綜合は却つて敵對者への屈服として自覺され、否根源的信即舊教の否定として思念され、又そうした方向に自覺を促す程事態は弛んでゐたと見てよく、かゝる相剋を宗教史の上に映出した時代の緊急的性情とその未成熟にこそ吾々はその根源を歸すべきでなからうか。私は次の告白に滲むカルヴァン自身の心情が何よりもそれを雄辯に物語つてゐると思ふ。一教會の改革は神の仕業であつて、死者の復活又は之に類した奇蹟の如き人間の希望や思考とは無關係である。従つてかゝることに對する可能性に關して人々の好意とか時勢の變化を期待すべきでなくて、懷疑の中を突進しなければならぬ。神は福音の眞理を豫言した。吾々はこの命令に聽従してその導く處へ赴こう。その結果がどうなるかは吾々の問ふ處でない。即ち改革者は顧慮することなくしかも自ら満足して反抗に赴いたのである。それが改革者にとつて信の二律背反の自己突破として乘引ならない實踐形態であつたにしてもかゝる境位に指向される信の目標は従つて神との内的結合に於て生の被縛と抑壓を克服することである。淨福の救は世間的交渉から生ずる凡ゆる個人的感情が解消する如き掴みかゝるやうな生活感情に現前する。宗教的眞は法に規定された行動方式への獻身的隨順ではなくて、そこで信の目標が一舉に達成される如き神との全一的な生の關連である。かゝる宗教的決断と實踐が彼が到る處で説き且引用したカトリック的虚禮 (falsitas) の拒否の根柢に據ゑた純粹性の本質形態であると云ひ得るであらうか。(カルヴァンは純粹に神を敬ふ自由とか純粹な信とか聖餐禮の純粹な使

用とか純粹といふ言葉をしきりに用ひてゐる。若し然りとすればそれは淨化された爲に却つて空疎化された純粹と云はなければならず、そしてそれが亦救靈豫定へと馳り立てた聖書に對する畏敬の誤認の原因であると云へやう。勿論信は濁つても逸れてもならないが、それかといつてキリスト教的信の本質構造ともいふべき愛の骨格と體制とは根源的に理解されねばならないのである。之を更に掘り下げて考へると、ペリパテイクの傳統に立つて神學を形成し、之をスコラ學として發展せしめたカトリック教會が、神論をも只神論として人と無關係に考察し、所謂三一の問題に關しても專ら『内在的三位一體』(immanente Trinität)として永遠なる神の『内に向つての三位一體の働き』(opera trinitatis ad intra)としてのみ追及したに對して、神と人との關係を信仰論、人間論、罪の問題として人性的に始めて究明したオーガステインの教説に多くを汲んだカルヴァンを盟主とする新教徒が、教義の理解に當つてスコラ學を離れ『外に向つての三位一體の働き』(opera trinitatis ad extra)即ち人間に對する神の啓示の働き、換言すると愛の働きとしての三位一體を重視し、父・子・靈の三ペルソナを實體論的でなく、吾々に對する神の働きの姿として理解し、『その働きの不可分性』(inseparabilis operatio trinitatis)に神の唯一性を理解し、所謂『信專一論』(sola fide)を唱導した處に宗教改革の本質的意義があり、サールの神の存在の比論(ratio entis)にもとづく神の現存の證明に見受けられる如くカトリックが神の存在の様式を生から分離して設論したに對して、プロテスタントは神を生との相關に於て啓示の様式として追及したことは充分に認められねばならないであらう。然しキリストを宗教的生の現實から游離して飽迄主格として追及するカトリック的な『キリストは』の圖式から、プロテスタント的な『キリストへ』の輿格的圖式へのかかる變換はキリストを即自的關係から對自的關係への轉換に於て仰ぐことではあつても、即自對目的にキリストの神子性を眞に生に位置付けたとは云へず、従つて亦三位一體を基幹とする福音の事實を根源的に理解することにはならない。それでは和解の秩序が他の創造並救済の秩序を併呑して、パスカルの所謂卑しさのキリストに啓示された本質的な神の憐憫の表顯としての偉大さのキリストの眞意——死復活の事實が却つて

歪曲されるからである。新教の懺悔が眞の回心に値する爲にはキリストを對格として仰ぐことにより、イエス自身の實存の事實を宗教的生の現實に於て絶對媒介者として時代に行證しなければならなかつたのである。

カルヴァンが愛の福音に裝はれながらも舊約的な律法の世界の延長として眞の實踐共同體たるの實を失つて種的存在に成り下りながらも、救済の專斷者を以て自認したカトリック教會の非有性を衝いたことは歴史的に正しかつたとしても、それから直ちにカトリックの一方的な否定に赴くことは自己を恩寵の專斷者に擬する者であつて、神愛の普遍を宗教的生の現實に眞に媒介する個別としての實存に徹したものは云へない。新教主義的信仰共同體が如何に豪語しようとも眞に神愛の實踐共同體に値しなかつたことは舊教の神法協同體（かかる呼稱が許されるならば）がそれに値しなかつたと同斷であると云つてよい。即ち之を更に詳述するとカルヴァンに於てはキリストの辯證に對する解釋が余りに恩寵への歸一にはやつて、死復活のキリストに於ける神愛の否定的媒介が自覺されず、愛の歸一と流環とは主體的に綜合されず、流環する愛は恩寵への歸一に無媒介に吸收され、流環する愛を説き且地上に於て實踐せんとすればする程却つて愛は歸一に吸收され眞の流環を遂げられなかつた。其處に救靈豫定への奔出とその實踐的破綻があつた譯であり、此の點でパーピストが愛の流環と歸一とを弛んだ接合によつて、新教徒と同様否定的に媒介せず、歸一を流環の極限に於て指向し結局に於て流環と歸一を連續的に統一したのと同様の抽象に陥つてゐる。儘かにサールの指摘を俟つ迄もなく信の位置付けに於て當時のカトリックは原罪・法・恩寵といふキリスト教的眞の內面的構造の理解に於て新教よりもつと深廣な振幅を持つてゐたであらうが、問題はそうした眞の具體的表現としての禮拜様式とそれにこもる宗教的心情である。中世的傳統を踏襲せるカトリック教會の信條は神的不動の權威としての法皇を頂點的存在とする教階制度に律せられた教會への服従としての信への服従に存した。それは教會の教へるものを信じ、教會の要求するものを爲し、それを外的行動に表示することであり、謂はゞ行的神聖性（*Werkheiligkeit*）への信であり、此の外的働は『働きの爲の働』（*opus operatum*）としての心情とは無關係であつた。従つて罪は償によつて贖

はれるがそれを裁定するものは教會であり、償の方法は教會の手中にあつた。然し眞の宗教は罪の赦免の制約として心情を引裂く深い懺悔を要求するに對して教會は懺悔の代償として金をとつた。即ち此の免罪符制度こそ教會の法と宗教的眞との間の巨大な矛盾を最もまざ／＼と露呈するものである。然し今假りに免罪符制度を不問に附するとしても、ベラルミン、ド・ペロンの辯信如何に拘らず凡ゆる教會的行事が果されても人間は内面的には元のまゝに留り、絶對的出世間の不可能な限りに於て罪への墮落に常にさらされてゐるのである。福音の根源的理解を通じて神が人間の間に人間のロゴスに於て語りかけ給うといふ福音の事實に裏付けられることにより、神のロゴスを教會の權威の名に於て僭稱するカトリックの名目論的實在主義を打破し外面的なカトリックの『榮光の神學』(theologia gloriae)が内面的な『十字架の神學』(theologia crucis)によつて置換えられねばならない必然性が此處に胚胎した。之に着眼せるカルヴァンがそうした派生的な現象としての教會行事の根柢にひそんでこれを動かしてゐる教會の權威迄掘り下げて、カトリックの正體を突きとめんとしたのは當然であつて改革者の心に喰入つたものは、人間の心情の傷痕の治癒の爲の苦悶であり、宗教的な救済は倫理的再生でなければならず、更にそれは信に根ざす心情の變革であるべきだとされ、(この箇條はイエスが外より入るものは人を汚さず、内より入るものが却つて人を汚すと答えたマルコ傳七章の一以下の教説を想起させる)信のみが幸を興へると判斷されたのであつて、行事への遵奉に重きを置くカトリックと心情への透徹に傾いた新教が生に對する信の位置付けをめぐつて媒介を絶對に拒む如く險しく對立した處に宗教改革の宿命的とも云ふべき抗争と原因がひそんでゐたと云つてよいのでなからうか。

その意味に於てカルヴィニストは天を畏敬しその恩寵に匍伏する余り、却つてカトリックに反撥して地上的なものを尊重したが、人間が神意の傳達者として手段化された爲に地上的なものは眞の愛によつて光被されず、却つて見えぬ教會に値しないものになつたに對してパーピストは天を希求しその恩寵に歸依する余り却つて地上的なものを輕視したが、それが同様手段化された爲に地上的なものは弛んで彼岸的なものゝ假象に顛落した。一は神愛の神聖に蔽は

れて地上愛は却つて畏縮し、他は神愛に狎れ親しんで地上愛は却つて弛んだのであり、亦一は彼岸に絶望して此岸にその生の血路を見出さんとし、他は彼岸を待望して此岸にたまゆらの生を假託したと云つてよい。結局新舊の差別は愛の本質でなくサールが云へる如く構造に關するその解釋の適用にあつたと云つてよいが、然し改革派の信に對する流環即歸一的な急峻な眞の誤認は舊教派の流環と歸一の無媒介的接合に求められた弛んだ解釋の適用を直ちに是認していふことにはならない。更にサールが如何にカルヴァンの信の偏執と狹量を非難しようとも、宗教的な實踐の領域にカトリックとは別な新しい展望と視野の擴大がもたらされ、愛の構造に關する正しい位置と意味が與へられない限り、カルヴァンに附纏つたとは別な意味に於てはあつても、カルヴァンと同じ傾斜と弛緩からカトリックは脱出出来なかつたであらう。此處迄問題を押詰めて考へると改革の方向に關する前記のバルト的な指標は充分考慮に値する。此の意味に於て波多野博士が「キリスト教の中心的教義は或は啓示の内容、乃至は啓示の體驗の内容と解され、或は神を直接の對象とする理論的認識の意義を許されやうが、いづれにせよその典據たる聖書に於ては——他宗も然るが特にキリスト教では——自然及文化をも對象として包容する體系的に纏つた教説の形に於ては與へられてゐない。……若し神學及神學者の任務と目的とが内容の眞理性の肯定及主張といふ意義を擔ふならば、——バルト及ブルネルに於ては何人にも優つて神學は特にかゝる意義を擔うのであるが——内容の上述の如き不備は學問としての資格の缺乏を示すに外ならぬであらう。かくて神學は啓示の内容を單に相互の聯關に於て理解するにとゞまらず、更に進んでその内容を最高原理として立てつつ、自然及文化に關する理解を補足し調節し、場合によつては修正する任務を必然的に負はされる」と解かれた神學の擔ふべき根源的性格に對する反省は遂にカルヴァンの省察には上されなかつたと云つてよい。此の點に關聯してデイルタイが「キリスト教は歴史的意識にとつては絶對的起源と新教的復興として與へられるのではなくて、西歐に於けるキリスト教的展開の相關的系列の全體に存する。全キリスト教的所有の現實はそれによつてキリスト教が生氣を吹込まれる素材を形成する。新教主義の辯證論者がルッターに及ぶキリ

スト教史の永い時相に於てキリスト教的眞の頹落を見て、改革期に於ける眞の復興を如何に認定しようとも、再びそれは今日に及ぶ迄の間に別な變質を來してゐる。」と説いてゐる箇條を想起することは無意味でない。恐らくカルヴァンとしては自己の唱導した信條が唯一最終の宗教的眞であると看做したであらうが、パウロの「人の義とせられるは律法の業によらずして、信仰による。神はユデヤ人のみの神にとゞまらんや。それ神は惟一に在して割禮の人をも無割禮の人をも信仰によりて義とし給へばなり。然らば吾等信仰を以て律法を亡ぼすか。しからず、律法を固うするなり」といふ宣教の説話にかゞはれる全一深厚な愛の秩序は遂に改革教會に於て行證されなかつたのである。信のみによる働の爲の働がキリスト教的眞に値しないことは、法の爲の働がそれに値しないと同斷である。

宗教的な救済が倫理的再生でなければならぬことから直ちに生の行動様式が信の直射としての觀念的存在に化していゝとは結斷されず又してはならない。意味の靜的把握としての學とその動的實現としての實踐との相互媒介に成り立つ生の秩序の形成は人間の自發的な自己實現の發露であつて、それ等を滅失する處に宗教的生が展けるのである。問題はそれ等を特殊的な素材として宗教的體驗を介してそれ等が自らの固有の存在と本來の性格を全く剋服し、否むしろ剋服されて神中心の生き方の表現と化する處にある。私が上來對目的啓示の様式に於てであつたが原罪の問題に觸れることなく只法と福音の差別に對する反省に改革の指標が置かれたと説いて恩寵專占的な信一元主義に宗教改革の基本的動向を跡付けたのはその爲であつて、此岸を眞に確立する爲にはカルヴァンが觸れ残した原罪自體を根源的に問うことなくしては不可能なのである。勿論それは後述する合理主義神學以後の西歐史の展開に見受けられる如き原罪の忘失をそのまま肯定する意味ではなく、さりとて現實惡を單に原罪の連續的延長として捉へるのでもなく、現實惡に象徴される罪を負へる仔羊としての人間の生に根源的に眼醒めること、生の原動力としての神愛以外は一切の生の現實を人間の個別性を滅却することなく象徴的表現性に於て自覺することである。それは必然的に現實惡を所與として一方的に惡否定することなく、より深厚な生への展望に於て死復活のキリストの絶對媒介を通して惡否定を

再否定することにより、より高い宗教的生を地上に行證することを前提する。贖罪のキリストへの傾到に名をかゝる徹底的な懺悔 (Penno) に基づく信の昂揚と信の生えの行證自體とは信の昂揚が激烈であればある程却つて益、峻別すべき問題である。キリストと信條に於て主觀的に和解することは、生自體を行證に於て根源的に救濟することにはならないからである。カルヴァンの信の根柢は宗教的心情に於ける利己的動機の滅盡といふよりもむしろ善惡の價値の顛倒を促す愛の原動への歸一に置かれ、又それが改革を可能にしたにしても、改革に對する生産的力を含むものとなり得なかつたことは蔽へない事實である。若しカルヴァンにして極めてキリスト教徒的なフランス王に捧げる書翰の中で自ら告白してゐるやうに「彼等(パーピスト)は如何にすれば人間であり得るかに就て考へないのみならず、考へようともしない」の箇條をもつと内省して、パウロが説き彼自身も告白してゐる如く「凡ては吾々のものだがそれは吾々に役立つ爲で、吾々を支配する爲でない。吾々が例外なく従ふべき唯一のキリストに於て吾々は凡て一致する」の信にそつて、カルヴァンが手をつけたまゝ充分に展開しなかつた受肉 (Incarnatio) の啓示を徹底的に追及して、その無媒介的な直射でなくその眞の實存的自覺に眼醒めて死復活の自由を實踐に注いでゐたならばフランスに於ける宗教改革はもつと變貌してゐたであらう。そしてその時こそカルヴァンが絶えず説き且書きつゝつた「キリストの顔を求めよ」と「キリストの名を聖化せよ」といふ愛の歸一と流環の二面は眞に具體化して福音は眞に光被をおひるものとなつて創造の秩序と和解の秩序、天の主 (Saguen) と救世主 (Sauveur) とは神愛の秩序に於て實踐的に眞に一體化してゐたであらうが時は未だ熟せず、ルネッサンスに於ける解放の最終課題としての信の問題は歴史的な生から切離されて探求實踐された爲にルネッサンスに於ける生の他の領域に於けると同様過渡期的偏向と未定着にとゞまり眼に見えぬ教會の扉は遂に開放されなばかりかその建設さへ改革期の地上には實現しなかつたのである。それは改革者が福音の眞理の體得に於てはカトリックを抜きながら體驗の理解の學的形成に於ては依然としてスコラ的な手法から脱出し切れず、信仰告白は文字通り信の告白にとゞまつて、信條が生の根源的論理として眞に具體化されな

つたからである。更にかゝる生の抽象の事實を掘り下げて考へると、私はその根據をイエスが神の國の觀念従つてメシヤの觀念より全く政治的要素を除き去りながらも政治的に生きねばならなかつた生の無路とそれよりの脱出に展けた死復活の啓示を一方的に曲解して、餘りに政治的に生き過ぎた爲に却つて、政治を眞に生に媒介し得なかつた處に求めたいと思ふ。それは正に先述の信一元論と相關對應する。それにも拘らず正信派が如何に論難しようとも、新教主義が當時の正信派の歸一を求めて歸一に値しないで弛んだまゝに停頓せる愛の實踐に對して歸一の直射として一方的であつたが流環する愛の協同體を以て迫り、更にガリカニズムの心情を背景にかゝる氣運は一段と促進され、遂には高價な犠牲の下に革新の氣を注入したことは事實であつて、其處に宗教改革の歴史的意義があつたと云へやう。

(一) M. Bazillias, *la Vie Personnelle*, Paris, Alean, 1905.

(二) ストロツスキは十六世紀に於けるフランシスコ宗教改革の中心人物にサールを撰ぶ、十七世紀的危機の證人として登場したパスカルと對比してゐる。(F. Strowski, *Pascal et son temps*, Préface, I-II. Cf. *ibid.*, *Saint François de Sales*, *Introduction du sentiment religieux en France au 17^e siècle*.)

ロウはサールの立場に就て次のやうに説いてゐる。「サント・ブーズがパスカル程汎神論的でない天才はなかつたと説くのは事實であり、そしてサント・ブーズは自然の中に神の影像を求め、ランソワ・ド・サールにパスカルを比してゐるが、兩者の差違は恐らくサント・ブーズが指定する處にあるのではなからう。サールは自然に於て神の現存の證明を求め、パスカルは自然の曖昧さを見出す。しかも必然的な曖昧さを求め、亦その故に眞に神を見出す價值があるとされたからである。

二人共自然の中に神を見るが、サールは自然的善性と、清淨嬰兒の如き無邪氣さの神を見、パスカルは救ひ、死し、克服を欲する神を見る。……」(Cf. F. Rauh, *La Philosophie de Pascal dans Etudes sur Pascal*, Publication de la

Revue de Métaphysique et de morale, p. 139) 之は一方に於てパスカルの二元的秩序觀(本質的と象徴的)を端的に示す言説であると共に、サールのトマス的な「存在の比喩論」(analogia entis)による神の現存の證明を通じて、中世的な神觀からの脱出の未完を衝いた批評と云ふことが出来る。そして此の事は更に反面に於て新教徒の「信一元論」(sola fide)に

立脚する福音主義の思想と鋭く對立する當時のカトリックのスコラの神觀を代辯するものでもある。

- (三) Karl Barth, *Reformation als Entscheidung*, 1933, S. 15-17.
 (四) 彼の著作が既に理論的神學體系と云ふよりもむしろ教導的な性格をおび、更に彼の説教集及書簡の論調に徴しても此のことは充分うかゞはれる。

(五) K. Barth, *Reformation als Entscheidung*, 1933, S. 18-22.

(六) F. Strowski, *Pascal et son temps*, 1907, p. 7-8.

(七) *Aus seiner (Calvin) Schrift an Karl V. von 1540*, Corp. Rel. VI 510f. (Karl Barth, *Reformation als F.*, S. 24)

(八) 此の箇條の解釋に關しては松村克己氏「福音の論理」(哲學研究第三百六十四號所載)參照。

(九) 波多野博士「宗教哲學序論」第八九—九〇頁。

(一〇) W. Dilthey, *Die Geschichtslehre der Reformatoren*, Ges. Sch., B. II, S. 204.

(一一) *Eptre aux Romains*, ch. III, 27-30.

(一二) *O'Evares choisies*, p. 38.

(一三) *ibid.* p. 43.

(一四) それがパスカル並にデカルトに持越されたところに、宗教的眞をめぐる兩者の解決の普遍があつたと云つてよい。

(一五) Gallicanisme——普通フランス教會自活主義として捉へられてゐるが、かゝる動向はフランスに於ける宗教改革を貫く一方の基本線とも云ふことが出来、殊にカルヴァンに於てそれは顯著に反映してゐる。

四

之等兩教會の宗教的眞の解釋と實踐をめぐつて惹起された宗教的嵐はフランスの社會に異常な衝動を與へたが時代の推移は必ずしも新教主義に好轉しなかつた。政治的條件がこの反新教主義的氣運を助長した。即ち改革派の首領ア

ンリ四世がフランスの王位に即くに當つてカトリック派の壓迫に堪へかね新教を棄てたことがカトリックを有利に導いた直接の原因であり、一五九八年ナントの勅令 (*Edict de Nantes*) は表面改革派に信教の自由を認め乍ら、その實之に對して暗黙の重壓を加へることとなり、之と併行して改革運動に内在した革命的氣運の昂揚が貴族層及市民層に恐怖心を唆り、反動的風潮を醸成し、そうした地盤に於て世俗主義 (*mondanité*) と智知的風尙が行はれたことが新教運動を頓座させ一應カトリックを安泰に導いた背景である。然し之に續いて十七世紀の初頭に復興したカトリックの心情は軋て再び深刻な危機に瀕するに至つた。それは時代の客觀的情勢によつて一度事態が收拾されたにも拘らず、その心情の内奥に鬱積してゐた現實的な弛緩の漸次的な露呈の結果であるとも云へるが、又特に科學的精神の確立とそれに伴ふ無信仰の流布並社會風習の變性に由來する處が少くない。即ち十七世紀初頭に於てルネッサンスの生んだ人間觀——人間を神の子と看做す前にそれが生來具有する自然の人性自體から直接に人間を把握しようとする——は、少く共學的探求の領域に於ては變換し、從つて亦それが招來した個人的な狂暴は過ぎ去る。個人は統一と秩序に基づくべきであり、この統一は理性の權威にもとづくものでなければならぬと信するに至る。それと同時に外的な自然像も變換される。ブルノーが見たやうな生動的湧出的な自發性は機械論の嚴密な規則によつて置換へられる。カムパネラが指定するルネッサンス的なヌミズムは機械論生成の契機として、過去の二元的な自然像からの變換の弱い痕跡に過ぎなくなる。それは全くフランスに於けるガリレイの自然觀の移植的展開である。ガリレイは物が何であるかを説かず、數學が自然といふ書物を判讀し得る唯一の言語なることを證明によつて示す。彼は存在の性質よりもかかる判讀の方法により關心を向けた。彼の創案にかかる構成法 (*methode compositivo*) と分解法 (*methode resolutivo*) は觀察された事實を唯一の數學的公式に於て法則に統合すると共に、かかる法則から多くの事實を演繹することを許す。かかる法則に於て吾々は自然法則に關する機能的關係からする純粹な觀念を見出す。そして此の方法は現象の嚴密な測定によつてのみ可能であり、經驗に於ける計數的な所與は法則の發見が問題となる場合考慮され

る唯一の手がかりとなる。斯くてガリレイは計測的自然の經驗に於て測定されるものを唯一の眞の實在として考へるに至る。それが彼の隨性の原理の内含的否定、宇宙的機械論の基底となる。吾々は其處に傾向的に云つてデモクリトスの原子論の近代的復活を見る。

かかる眞把握の方法を踏襲せる十七世紀初頭のフランスの科學的自然觀が原子論的反アリストテレス的な傾向を帯びるのは偶然ひなす。バッション (Sébastien Basson) ゴーテル、ペリガール (Claude Berigard) の連續的な圓環運動 (mouvement par un anneau) フグニヤン (Jean Maignien) の原子共鳴 (la symphonie des atomes) の諸説は之を反映して餘りがある。然しガリレイには右に見る如くデモクリトスに缺けてゐた所與的自然の測定的處理といふ方法論上の操作的自覺があつたが、當期の機械論的把握にはそれが充分でなく、自然觀全體に却つてデモクリトスに見受けられるやうな觀想的基調が強かつた。其れは當時の自然學者の方法論的反省の未熟と宗門信に對する配慮を示すものであるが、それにも拘らずかかる自然に對する機械論的風潮が當時の時代精神に投げかけた反信的傾向は洩することが出来ない。それは端的に云つて合理的風潮の馴致であり、亦それを介しての人間學的自覺の促進である。従つてそれは宗門信に對する徹知的批判と檢斷を必至のものとした。その意味に於てナントの勅令による事態の收拾は他く迄現實糺塗的窮通策であつて、長期に亘つた市民戰爭、內的混亂、悪行政によつて惹起された心情の傷痕はそれによつて拭ふべくもなく却つてその根を張つた感があつた。之をカトリック教會を中心に考察する時、十七世紀の教會の危機も亦十六世紀のそれと同様外部から來たと云つてよい。只十六世紀に於て正教派の宗教に自己反省を促し、自己を再認新生活を營むことを強いたのは新教であつたが、十七世紀に於てはアンリ四世のカトリック狂信者による暗殺に續いて宰相の地位に即いたリシユニー (Richelieu, 1585-1642) の彈壓政策によつて新教徒は表面的に緘黙してしまつた。そして之に代つてルネッサンスに於ける懷疑的なユマニストの後繼者として新ストイシャンとリベルタンが現れ之が前記の原子論的自然學の招來した反信的風潮の洗禮を受けて夫々の立場から信に不毛の地盤を

提供して、外部からカトリックを貪食的に檢断して宗教界に一大異變を捲き起し、更にリシュユニーに續いて宰相マザラン (Mazarin, 1602-1661) の執つた中央集權的な獨裁政治の反動として起つたフロンドの亂 (Fr. Fronde, 1648) は此の傾向を一層助長し、カトリック更にキリスト教を半身不隨に陥入れかねる勢を呈した。

即ち中世のスコラ神學に胚胎しイタリー・ルネツサンスに胎動、初發の微光を示した懷疑論的風潮が宗教改革をめぐる騷亂と不安に對する生の一つの決斷として成形化したものが新ストイシズムであつて、それはストロヴスキの表現をかりるならば、生の激動に對して不動心を要求する強い魂の代辯者である。従つてその性格はそれが生の原型として時代の變遷を超えて如何なる飛躍變異をも忌む沈黙の決斷に支へられて、直接的な生の協同體と直接的なその了解を把握堅持する處にあり、之が亦激動期時人の好尚に投じて宗教改革から十七世紀にかけフランスの知識層に靜穩にしかも淀みなく、受容された所以でもある。従つて此の意志の自主自足を標榜するストア主義は教會の信の教説と根本的に對立し、その同化は何れかの否定なしには不可能であつた。之に對して新ストイシズムと同じく懷疑的風潮の双生児であり乍ら同じく激動期に對する生の決斷の他の形態として (それは眞の決斷の名に値しないものとも云へるが) 同じくストロヴスキの表現によると弱い魂の代辯者がリベルタン若くは才人 (Demi-spirits) である。即ち長い宗教戰爭からフロンドの亂に及ぶ半無政府状態は凡ゆる生の欲求をヒステリカルに促進し、日、自分にだけ信賴して生命を守る外なかつたことが人々を慘忍にした。他人の正善・權利に對する尊敬が薄らいだと同時に、明日の不安が今日の瞬間を樂しまんとするかゝる無頓着と熱狂的な欲求を馳り立てたのである。當時のフランスの不幸はそれによつて獨發された道德的織細性と嚴肅性の退化であり、完全な無神論に迄は行かなく共大多數の人々は不信と懷疑に赴いたのである。リベルタンと才人は嚴密に云ふとその性格を異にし乍らも、それがかゝる傾向の代辯者である點に於ては一致してゐる。吾々は此處に時代の風潮の代辯者としてフランス十七世紀初頭の生に登場した新ストイシヤンとリベルタンが當時の科學的探求からその正當な學的精神を讀み取らずに、只皮相に結果としての反信的傾向をの

み身に付けて、それを銜學の具に供し、生の頹落を一層助長したことを銘記する必要がある。

かゝる宗門外から信の解體を迫る反キリスト教的反福音的傾向に對して、正教派は宗教改革の血で贖はれた殉教の體験と教訓を生かして論争を控えると共に新時代に即應する爲出世間的な過去の精神的傳統を一擲して、從來禁欲と冥想による個人的完成の聖域であつた教會は愛の福音の實踐の屯營に化することとなつた。聖(モ)ヴァンサン・ド・パウ
ル始めその他聖シユルピス、聖ラザール等の提唱によつてその實踐機關として夫、の名に因んだ福音教團が設立されたのは此の頃である。彼等の愛の實踐目標は教區内の貧民救済と、フランス小國民及田舎の農夫、勞働者に對する福音主義的教化に置かれ、それを通して紛亂の時代に生きあぐむ滯めなる人々の精神的飢ゑを癒やしたのである。フランスカトリック教會内の進歩派は傳統的信に閉ぢ籠らんとする守舊派を尻目に制度若くは社會的機能としてでなく、個人的親愛の努力の總體としてその力の殆んど全部を此の愛の働きに捧げた。そして之が當時のフランスの深刻な面貌に新生の曙光を興へんとするかに見えた。

パスカルの生れ合せたのはかゝる西歐の天地が傳統的な信と新生を希求する人間知性の再認識との挾撃に遇つて、その生の決斷を迫られ、震撼されてゐた時代であり、彼が對決を促されたのはそうした険しい歴史的现实から生れた様々の異端邪説(パスカルの眼に映じた限りに於て)であつた。吾々はかくて容赦なく人心から離れんとする信仰を躍氣になつて喰止めんとする宗門内の守舊派・復古派と時代精神と巧みに吻合させることによつて時流を乗切らんとする時論派との激突するカトリック教會をめぐる、更に之を取圍む獨斷的自由思想や懷疑論等の様々の時代思潮の逆捲き流れる時代の趨勢を構造的な聯關に於て把握することによつて、先づパスカルの思想の位相と運命を追及し、その學生成の地盤を明にしたいと思ふ。勿論パスカルの思想が單なる時代思想の綜合的所産でなく、之を支へるのに前半生に於ける輝かしい科學的探求から來る自然觀照と、それに絞いた社會的遊歴を通して得た實人生への活ける體験と、更に所謂ポール・ロワイヤール論争をめぐる深究を迫られた聖書並神父等の原典への必死の理會とがあつ

て、パスカルの思想の源底とその振幅は想像以上に深厚であつたことは事實であるが、人間が常に時代の子である限り、於て、パスカルが求むるに遠く共その思想的檢斷の搖ぎない地盤となつたのは當時の歴史の現實とそれを反映する時代思潮であつたことは否めない。そして亦その故にパスカルがその後半生に於て畢生の事業としたものが、キリスト教の辯證にあつた處から考へて、私は彼が死に至る迄理論的にはそれを止揚しつゝも尙心情的にはそれに留まつた守舊派デヤンセニズムを中心に一方宗門外の自由思想乃至懷疑論的風潮と他方宗門内の時論派デズイト教團とに對する相關と對立に於てかゝる危機的時代の證人として登場したパスカルの人とその思想並それが形成の背景となつた時代の構造と性格を映出し、最後に彼とは別な學的系譜と視點に於てではあつたが同じく危機の證人として登場したデカルトと彼とを對決させることにより、フランスに於ける十七世紀の精神史的意義とその特質を明らかにし度いと思ふ。

(一) ガリレイの自然觀に關してはフレイエの所説に據る。(Cf. E. Brehier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1929, Tome

II, p. 11-12.)

(二) スツソンの反アリストテレス的な傾向を露骨に表明するもの著《*Philosophie naturelle adversus Aristotelem libri XII, in quibus abstracta veterem physiologia restantur, et Aristoteles errores solidis rationibus refelluntur.*》*ラッゲール*の《*Circulus Pisanus*》*ブグニヤン*の《*Democritus revisioens*》に於ては何れも中世的なアニミズム的世界像の打破から、眞空を思ふで宇宙に於ける原子の遍漫が唱導されてゐるが、原子自體の構造並それによる物質の組成に關する充分な實驗的究明を缺いで、近代物理学としては未だ齊形化されず、自然に關する粗笨な假設にとゞまつてゐる。(Cf. op. cit., p. 12-13.)

(三) ランケはそのフランス史に於て、リシユリニーの徹底的な權力主義と、マザランの無分別な追隨とはローマ法皇が兩人に與へた威嚇によつて交へられてゐた。兩者は或種の精神的熱意を國家統治に注ぎ込んだ。リシユリニーは王位に備はる權力の敎説を従來精神的理念にのみ捧げられてゐた正當性を以て擁護した。彼は國家主義の宗教を創作したのであり、マザランも

亦それになびいた。兩人の追隨者はかゝる旗の周りに集つた(Ranke, *Französische Geschichte*, 3te Auf., Stuttgart, 1877, III, S. 186)と述べてゐるが、王權をめぐつて貴族・國會、市民等夫々の立場からの突撃に堪へる爲に採られた國家權力者の施策に採入れられた宗教と政治の實踐的抱合の跡を十六世紀のマキヤベリズムと比較すると其處に質的差違が顯著に見受けられる。マキヤベリが國家を神聖化して宗教的權威を拒否したに對し兩者は自分のカトリック教會の司教の地位を利用して、宗教的權威を政治的權力に援用したのである。之は國家權力主義の時代的推移を物語るものであるが權力への信の浸透でなく、信によるその粉飾なることは云ふ迄もない。之はパスカルの國家觀解釋に關する一の資料を提供すると云つてよゝ。

(四) パスカルはその自擊者であつた。彼は一六六一年 Donat 宛つた書翰の中次のやうに述べてゐる。「……私はあなたが神がその眞を設立する爲に教會に對し若干堪へる様に呈供せる働(少く共私にはそう見える)をそんなにも悪用する此の國のフロンド主義者を模倣しないだらう」(Pensées, fr. 860, éd. Brunschvicg, T. XIV, p. 302, note 5)と述べてゐるが、之はパスカルが權力に相對・絶對の兩様を認め、前者は力に依存し人事に値し社會秩序の基礎となり、後者は眞に依存し宗教に値し教會の權威の基礎となるとする思想を暗示するものであつてマリエ夫人がフロンドの亂の際のパスカルの忠誠を強調せる主張を回想させる。従つて政治的問題に暴力を許したと見るべきでなく、事實はむしろその正反對であつて吾々が問はなければならぬのは、彼の秩序に對する認識、更に彼が試みた兩種の權力の差別でなくその關聯であらう。

(五) 十六・七世紀は道德哲學の分野に於てはストア主義の復興として表はされてゐる。(Cfr. Léontine Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIIe siècle*, Paris, 1914) ルネッサンスを轉期としてストア的風潮は絶えず漸進高揚して行つた。人間に關する全體的な教説はストア的理念の影響の下に新しい形態をおびる。十七世紀の精神史の研究に於てデイルタイは個々に互つて詳細にかゝる理念に基づいて人間並生の行動理論がスコラ並中世的世界觀と訣別して固有の形態——新人間學——をとりに至つたかを記述してゐる(W. Dilthey, *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 17ten und 18ten Jahrhunderts*, Ges. Sch., II, S. 416 ff.)

(六) パスカルは「然し人間はその心情に於て之(根源的懐疑)に喜の種子を見出す程ひねくれて (denature) あることは確かである。かかる種類の人間は *academiste, ecclésiast* であり、自分が知つてゐる限りでは最も悪い性格の人間である」(Pascal, *Œ.*, 194, éd. Brunschvicg, T. XIII, p. 116) と述べてゐるが、モリョールとは儀式 (*Belles manières*) の見かけだけの模倣者であり、又決斷を控へて當然に生きる懷疑論者がアカデミストであり、サン・シモンの珍奇な文では何れもリハルタンの同位語に用ゐられてゐるが、パスカルの狙ひも亦そうであつたと考へてよからう。

(七) Feillet, *La Misère au temps de la Fronde et saint Vincent de Paul*, p. 449.

Cf. les articles de J. Calvet sur saint Vincent de Paul, *Revue catholique des Églises*, juin et novembre 1904.