

## カルヴァンの作品と思想における公的空間と私的空間\*

オリヴィエ・ミエ\*\* [著]  
望 月 ゆ か\*\*\*  
森 川 甫\*\*\*\* 共訳



ジャン・カルヴァン (1509-1564) 北フランス、ピカルディ地方ノワイヨンで生まれ、ジュネーヴで没す。  
フランス・プロテスタンティズム図書館所蔵

本論では、フランスの宗教改革者ジャン・カルヴァンの思想の中で、公私の空間の区別が果たす役割について指摘したい。カルヴァンにおいて本区別はきわめて異なる領域（法律・教会・美学・政治思想・芸術）にまたがって機能しているが、そのいずれもが元来、司法に起源をもつ公・私の

対概念によって互いに結び付けられている。カルヴァンに、一連の異なる問題全体を同一の図式を用いて考える傾向があるとすれば、その源は恐らく彼の受けた最初の大学教育、法学に求められるだろう。この区別は、カルヴァンによって多様な分野に応用され、彼以前にはみられなかった重要性を付与されることになる。（この点についての従来の歴史家の指摘はない。）以下ではまず、この2つの概念についていくつかの歴史的概観をした後、当時の教会改革・キリスト教改革の試みに対して生じた問題の解決にあたり、彼がどのような領域でこれらの概念を用いたのかを示し、最後に宗教改革者カルヴァンにおける本区別の射程について考察したい。

\*

司法および人間の活動の別個の2つの空間としての公・私の区別あるいは対立は、我々の近代文明をつらぬく一貫したテーマである。このことは、本区別が、ヨーロッパの市民社会とその価値が勝利を収めた19世紀に最高度の妥当性と応用性を獲得した後、今日、危機に直面しているという事実によって説明されるだろう。しかしフランス革命と市民社会の到来以前の旧体制下では、「公的なもの public」は近代的意味での「私的なもの privé」（「個人的な personnel」、「プライベートな intime」）ではなく、「個的なもの particulier」に対立していた。旧体制においては、個的なものが公的空間（「公共的」という意味）と徹底的に対

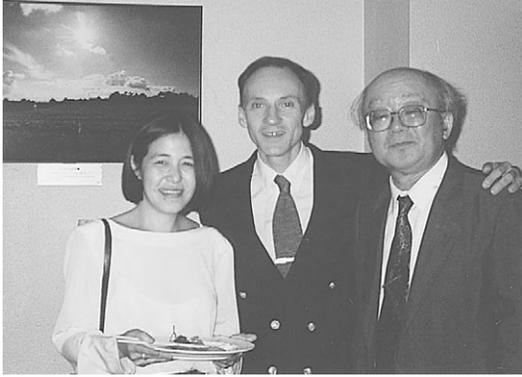
\*カルヴァン、公、私

\*\*バーゼル大学（スイス）教授、文学（国家）博士。

\*\*\*フランス国立東洋言語文化研究所講師。

\*\*\*\*関西学院大学社会学部教授。

1) ノールベルト・エリアスの『宮廷社会』（ベルリン、1969年）をはじめとする古典的著作やハーバーマス『公共



中央 オリヴィエ・ミエ

左 望月 ゆか

右 森川 甫

1997年10月 関西学院千刈セミナーハウス\*\*\*\*\*

立せしめられる<sup>1)</sup>。公的空間とは、君主権力（あるいは君主的地位を有するあらゆる決定機関）が、その権威に従属する臣民全体の社会的・道徳的・宗教的・政治的価値を体現する最高の象徴的権威・決定機関として、政治的次元で行使される空間を指す。臣民は、個人のレベルであれ、集団のレベル（ギルドなど）であれ、それ自身としては社会の一部分にすぎず、権威をもたない相対的価値の担い手でしかない。すなわち、公＝公共でないあらゆるものは個的なものであり、限定的特徴を呈する。古代ギリシア哲学で、個人財産の管理に関する家政学 *économie* が、集団組織やポリス全体の統治（我々が今日経済 *économie* と呼ぶ形態も含め）に関する政治学に対立するものそのためである。従って、旧体制的文脈では、「個的なもの」は近代的意味での「私的なもの」（「個人的な」・「プライベートな」という意味をもたなかった。以上から引き出されるもう1つの帰結は、近代的（市民革命的）意味での個人と

しての人権は、当時は存在しなかったということである。個人とは、より完全な集団に参加する私人、より広大な秩序の部分にすぎなかったからである。

個人と君主（最高権威）の間には、中間的地位の数多くの集団（ギルド、都市など）が存在した。これらも個的であるが、同時に公的空間の性質も帯びていた。フランス革命によって認められた市民社会的精神構造は、個人を孤立化し、また個人を公私の二重の角度からとらえ直すことによって、伝統的な考え方を転覆させた。すなわち、個人は市民として（cf. 「人権や市民権」）とくに民主制という政治的形態、また所有と起業の個人的権利の行使という経済的形態の下で、公的空間に参加するようになる。しかしこの同じ市民に対して自立的な個人的空間も認められた。この空間は、個人としての各市民に固有であり、公的空間の実定的規定を受けないことを主義とし、公的空間は私的空間に介入する権利をもたない（もちろんスキャンダルや公的秩序への損害が存在しない限りにおいて）。そればかりか、法と国家の使命のひとつは、個人に固有の私的空間を他の個人や集団、あるいは国家自身による侵入から保持することにある。私的生活を侵されない権利は、近代の獲得した大きな成果のひとつと考えられる。こうして、法的にも社会的精神構造においても正当化された私的生活は、周知のとおり、19、20世紀に近代市民社会世界特有の発展を経て、現在に至る。この事象に関心を抱いた歴史家たちは、古代に遡って西洋の私的生活の探求を行うようになり、現在ではアナール学派と呼ばれるフランス歴史学派の系統的な研究の対象となっている<sup>2)</sup>。もちろん、これらの事象は上述のように公・私の区別が公・個の区別に対応している16世紀

性の構造転換：市民社会の一カテゴリーについての探求』（ダルムシュタット、1962年〔邦訳、法政大学出版局刊〕）を見よ。

2) Ph. アリエス、G. デュビ監修、『私的生活の歴史』（パリ、4巻、1985）を見よ。ルネサンス史家によるこれらの問題への関心の例としては、リチャード・マッケニーの最近の論文「ルネサンス時代のヴェニスにおける公と私」、*Renaissance Studies, Journal of the Society for Renaissance Studies*, 12-1, mars, 1998, p. 109-130. を見よ。

\*\*\*\*\*1997年度大学共同研究〈宗教と文化〉（代表者、社会学部教授村川満）は、1997年10月4日から13日、バーゼル大学教授オリヴィエ・ミエ氏を研究協力者として招聘した。ミエ教授は上ヶ原キャンパスと千刈セミナーハウスで以下の講演を行なった。特別研究会講演「フランス・プロテスタンティズムの現況」（神学部・文学部・社会学部共催）、学術講演会「カルヴァンとその時代の文化」（神学部・文学部・社会学部共催）、共同研究会講演「カルヴァン・クレマン・マロと『ユグノー詩編歌』」cf. 『関西学院大学社会学部紀要』No. 82, 1999年3月。

に関してはまったく当てはまらない。にもかかわらず、カルヴァンにおいてはこの2つの概念が新たな仕方で応用され、大きな柔軟性を獲得することを以下で見てゆきたい。しかし、カルヴァンにおける公・私の対概念の重要性を理解するには、彼が（1520年代末から1530年代初めにかけて）中央フランスのオルレアンとブルジュの法学部での勉強を通して学んだ法学的基礎についてまず概観しておかねばならない。

\*

中世から近代に至るまで西洋の法学思想に大きな影響を与えたローマ法の伝統においては、私法・公法の2分法は、法学やその関連分野の分類の原理となっておらず、近世におけるような規範的性格をまだもっていない。しかしこの同じローマ法の伝統において、公・私の概念の区別の方は完全にはっきりとしたものである<sup>3)</sup>。古代法には、個人の利害に関する特定の法は存在しないが、ラテン語で *jus publicus* (公法)、*jus privatum* (私法) と呼ばれる実定的定義は存在する。前者は、古代ローマにおいてローマ市民（制度的政治集団としてのローマ社会）が関わるあらゆる法的関係を規定する。この意味で、宗教とその諸制度、聖職者、儀式は公法に含まれる。それは、宗教の使命は神々から集団の共通利益を守ることにありという考え方に合致する。宗教は公的領域の利益に属する、従って公的領域そのものに属する、という考え方は、ローマ世界が異教からキリスト教に移行する時代（紀元4世紀）にも維持され、中世・古典主義時代のヨーロッパ社会に継承された。（それに対し、18世紀の諸革命は、宗教を私的事柄の次元に還元する一方で、それ自身の公的社会的示威活動の調整に利用しようとした。）

であるから、宗教を個人的意識にのみ属する事柄として定義したり、宗教と国家の何らかの分離を試みたりすることを、ローマと古代西洋の伝統の継承者であるカルヴァンに期待するのは無理な話である。16世紀にも、キリスト教と（君主に属する）国家的空間との根本的な区別を企てるごく少数派の宗教的集団（再洗礼派や聖霊派）や個人が存在したが、それは（18世紀におけるような）私生活の領域における個人の権利を主張するためではなかった。要するに宗教は当時、プロテスタントの側でもカトリックの側でも国家に従属しつづけたのである<sup>4)</sup>。従って、カルヴァン自身を含めた伝統的ヨーロッパの社会、精神構造においては、公・私の区別は宗教を公的領域に位置づけるという結果を招いたといえる。この点で、カルヴァンの宗教改革は、今日我々が私的生活の権利と呼ぶものを犠牲にして、公的・宗教的・政治的決定機関の役割を強調したとさえいえるだろう。というのは、第一に、宗教改革は教会規律という名のもとに個人道徳に対してそれ以前に比べてより厳密で有効な集団コントロールを確立した。他方で、この道徳管理を教会決定機関（ジュネーブでは長老会）に委ねた。これらの機関は一応国家からは独立しているが、政治当局と協力関係にある。この角度からみれば、カルヴァン派宗教改革は公・私の近代的区別を予告するどころか、逆に宗教の公的空間の領域への帰属を強調したとさえいえる。これは、最近のカルヴァンの伝記作家<sup>5)</sup>が、経済、政治哲学の領域および道徳の領域に関して強調するところである。この著者は、カルヴィニズムにおけるキリスト教徒の生活の集団的次元のもつ肯定的側面（社会的連帯）と合わせ、（個人にとっては拘束的であり、私的空間の自立性を制限するという意味で）今日否定的にとらえられる側面をも浮き彫りにする。後者の側面につ

3) これらの問題についてはG. シュヴリエの次の論文を見よ。「古代のフランス法学者の著作における公法と私法の区別の導入とその変遷についての考察」, *Archives de Philosophie du droit*, Nouvelle série, 1952, p. 5-77. ローマ法と中世の問題全体に関してはH. ムレヤンス, 『ローマ法と古代教会法における公と私』(ミュンヘン, 1961年)を見よ。

4) 我々はここでは、宗教的分野における規則と政策を誰が国家に指示すべきかという、当面の主題とは異なる問題には立ち入らない。周知の通り、カトリック教会は自身をいわば国家の上位に位置づけ、この領域における権威を主張し、プロテスタント宗教改革はこの問題の解決のために様々なモデルを練り上げた。

5) ドゥニ・クルゼ, 『ジャン・カルヴァン』(パリ, 2000). 著者は歴史家でソルボンヌの教授である。

いてのこの歴史家の言葉を引用しよう。

[...] カルヴァンは、「家庭の無秩序」と名付けられるところまで及ぶ侵略的な規律のまなざしのもとに私的空間を置くことにより、その再定義を行った。ジュネーヴでは「道徳の文明化」（社会歴史学者 N. エリアスの概念）の問題提起は、私的なもののほとんど完全な収縮、公的なものと私的なものがほぼ未分化な状態から生じた。[...]（前掲書、337-338頁）

しかしカルヴァンが、（私的生活の空間と19世紀以来呼ばれるものを道徳的・社会的次元で犠牲にして）キリスト教信仰を公的利害の領域に属する現象とみなす伝統的な考え方の継承者であるとすれば、彼はまた私人 *privatus* と呼ばれる個人を、公的活動・責任の領域から区別するローマ法の伝統的考え方の継承者でもある。この点について、我々はカルヴァンがこの第2の私的次元をどのように扱いつつながら、複数の領域において公私の区別を行なったのかを指摘して、先ほど引用した歴史家の視点を補足してみたい。

ローマ法で私人 *privatus* とは、公職に就いていない人のことで、公職にある人から区別される<sup>6)</sup>。その責任がどのような種類のものであれ（政治的・社会的・宗教的責任など）、公的人物が国家の顕職に参与しているという事実、すなわち、共同体全体に関わる責任を負っているという事実は、彼らを単なる私人から区別し、彼らに義務と同時に権利を付与する。この考え方によれば、牧師はあらゆる祭司職同様、公人 *publica persona* とみなされる。逆に、この意味で私的なもの、つまり共同体そのものを直接に巻き込まないものは、公的に社会集団全体を結びつける価値や義務に対し、より大きな自由を享受することが可能である。16世紀のフランス宗教戦争から1つの例を引こう。当時カトリックとプロテスタント



左から2番目、訳者 望月 ゆか  
3～4番目 渡辺信夫牧師ご夫妻  
5番目 オリヴィエ・ミエ  
1997年10月、千刈セミナーハウス。

が対立していたフランスでは、公的にはカトリックのこの王国で後者の礼拝（公式には異端として禁止）に対する宗教的寛容を認めるとすれば、その限界をどこに定めるべきかを規定することになった。1561年4月、フォンテンブローの勅令は、新旧の争いを平定しようとし、そのためにプロテスタント信仰に対するある種の寛容を導入しようとする。王の臣民は、法的に告訴される恐れなしに、個人の家庭でプロテスタント式に神に祈ることが認められたのである<sup>7)</sup>。これは宗教がある枠内では、私的（家庭内の、という意味）領域に属するというものであり、つまりキリスト教信仰のプロテスタント的表明は、それらがいかなる公的性格をもたない限りにおいて許可されるということをも認めるものであった。これに続く1561年7月の勅令は、翻って公的・私的なあらゆる宗教的集会を断罪したが、その一方では「隣人の家で行なわれることについての詮索」を禁じ、事実上、宗教的寛容を奨励した。しかし、家庭におけるプロテスタントの私的な礼拝の許可が積極的に明示されるには、次の1562年1月の勅令を待たねばならない。

6) セビリアのイシドルス（8世紀の著作家で、古典古代と中世のキリスト教的伝統の中間に位置する）の文章を参照：「私人とは、公的責任にあずかる職務とは無縁である。この語は司法職にある人と対立する。前者が私人と呼ばれるのは、法廷の職務と無関係だからである。」（『語源録』9, 4「市民について」, 30. シュヴリエの前掲論文 [18頁] による引用）。

7) 本勅令とそれに続く勅令については、アルレット・ジュアンナ、ジャクリヌ・ブシェ他著『宗教戦争の歴史事典』（パリ、1998）、875頁を見よ。

## \*

以下では、カルヴァンにおいて、公・私の2つの空間が明白に区別されつつ互いに有機的連関を有する例をいくつか見てゆこう。この対概念が登場するのは、まずカルヴァン自身の人生の軌跡においてである。彼はプロテスタント宗教改革のメッセージに「回心」(1533-1534年)してからいきなり、説教師・神学者・牧師という公職を全うする宗教改革者となったわけではない。しかしその後間もなく、この「回心」が、自身の信仰や救いという枠を超えて同時代人の間で神の証人となるようにとの促しであると考えようになった。この心境の変化についてカルヴァンは後年、『詩編注解』(1557年)の序文で語っている。これは証言という古典的テーマに属する事柄だが、そこでカルヴァンが用いている言葉は本論の主題と大いに関係がある。またカルヴァン自身の個人的告白を聞くこともできる興味深いテキストである。その概要は以下の通りである。カルヴァンはその内気な性格のために、また孤独への指向のために、「回心」以降、ユマニズム研究の遂行にふさわしい人里離れた静かな場所を探そうと思った。「私の目的は常に、人に知られずに私人として生活することだった<sup>8)</sup>。」しかし、彼が出入りする場や集まりはだんだん「公の学校」の観を呈するようになってきた。つまり、カルヴァンは初めは私的な友人同士のサークルでキリスト教信仰の教えについて語り合ったり、話の展開で友人に宗教的励ましを与えたりしていたのが、無意識のうちに、制度的とはいわないまでも共同体的規模をもった、より大きな枠での教えを提供するようになっていった。このような背景のもとで、序文の続きの部分で述べられているように、カルヴァンはバーゼルに潜伏しながら『キリスト教綱要』初版を公刊し、教会と国家に関する公の討論に介入することで、直接に王に向けて言明することになるのだ。同序文のフランス語版では、演劇の比喩も用いられている。「そして私は公の舞台に

上った。」*jeu* (演技) という古フランス語は、彼の召命の公的性格(「すべての人によって見られる」、「すべての人に向けられた」という意味)を表している。この比喩は、演劇がきわめて集団的公的事象であった(おまけに国家自身によって組織され、明白な宗教的刻印を帯びていた)古代ギリシア・ローマの言語文明に由来する。

中世のキリスト教伝統との関係では、本序文におけるカルヴァンの言葉全体は、ペトルス・ダミアノス(9世紀の司教・神学者)に遡る、説教と奨励のよく知られた区別<sup>9)</sup>に対応している。前者はキリスト教の信仰と教義について公に話すことであるのに対し、後者は私人のサークル、私人の道徳面での宗教的教化の枠内にとどまる。中世においてはこの区別のおかげで、伝統的に権威をもたず、従って教会で公的役割を演ずる権利をもたなかった女性たち、より広く言えば一般信徒たちも、彼ら自身の共同体の教化と宗教的生活への寄与が許された。しかしこの区別はまた、カルヴァンが通じていたにちがいない教会法の規定にあるように<sup>10)</sup>、私的な(監督困難な)場における(信仰と教義に関する)説教の禁止という形で、教会当局によって宗教共同体の世論の監督と検閲のために利用された。ここでカルヴァンは以上の区別に暗に言及することで、宗教改革への「回心」の当初からすでに(最初は単なる一般信徒、つまり私人にすぎなかったにもかかわらず)、自分の役割が、信仰を同じくする兄弟たちの単なる教化という枠を超え、文字通り教義的・牧会的次元にまで及んでいたことを示そうとしている。これはまた同時に、フランスの初代改革派共同体がキリスト教教義の正統的な説教の場であることを根拠に、自分たちに(単なる私的な集団ではなく)教会としての地位を与えるよう暗に要求することでもあった。

最後に、先に見たようにカルヴァンは、『キリスト教綱要』の初版の公刊もまた、彼自身の私人から公人への移行のメルクマールであったと述べている。この事実は熟考に値する。というのは、印刷術によって代表される、当時の書物の普及と

8) 『詩編注解』フランス語版序文, *Calvini Opera (Corpus Reformatorum 版)*, tome 31, col. 22-23.

9) 本区別については、すでにアウグスティヌス『第88説教』にその源泉が見られる。

10) グレゴリウス9世『法令集』IX, t5, 7, 12.

思想のプロパガンダのための新たな流布の手段は、ルネサンスと宗教改革時代に特有の問題を投げかけるからである。すなわち、印刷術は公衆に書物と新思想を個人と市場に伝播するが、その主導権をどの程度個人と市場に委ねるべきか、あるいは逆に、その主導権は当局が管理し、単なる個人（作家や出版者）が、場合によっては伝統的秩序に危険を与えかねない公的役割を演ずるのを防ぐべきか、という問題である。印刷術と公・私概念の関係に言及した同時代人としては、著名なパリのユマニスト出版者ロベール・エティエンヌの名も挙げられる。彼は、新文献学の方法に基づいた聖書のラテン語校訂版のプロテスタント編者でもあった。この聖書を断罪した『神学者たちによる条項への回答』（1552）の中で彼は次のように言明している。

「彼等（私に敵対するカトリックの人々）は、このような企て（ラテン語聖書校訂版の出版）は公職に就かない一人のすべき仕事ではないと言う。私が教会全体の公共善のために払った無限の労苦に対する報酬がこれである。何たる恩知らずどもよ<sup>11)</sup>。」

ロベール・エティエンヌがここで拠る所とするのは、出版の自由という（当時は存在しなかった近代的）概念ではなく、聖書が教会、つまり（当時の考え方によれば）公的な共同体に関わる書物であるという意味で、聖書のテキストを改良するために彼が払った労力は公的性格をもつという考えである。こうして、一介の私人であり、かつ教会において公式の身分も公的責任もたない一般信徒であるにもかかわらず、ロベール・エティエンヌは、自身の文献学的・言語学的才能を理由に、公衆に語りかける権利を要求する。この才能を聖書のために役立てた以上、自分は伝統的社会において（聖書のテキストについて意見を表明する権利のあった）神学博士や司教に匹敵する公的身分を獲得すると考えたのである。カルヴァン

が、先に言及した1557年の自伝的著作の中で、教会制度からは受けたものではないが、彼自身その権限を有すると考えていた公的身分を間接的に要求したときの論理も、ロベール・エティエンヌのそれとよく似ている。つまり、自分は、1536年の『キリスト教綱要』公刊によって、迫害されるフランス改革派信徒を、世論の前で、誹謗から擁護する弁護士の役を勤めたのだという説明がそれである。言い換えればカルヴァンは、自らを（法廷で公の弁論を行う）弁護士に見立てることによって、宗教的教義の問題における彼自身の公的立場を裏付け、正当化しようとした、ということになる<sup>12)</sup>。

ここで問題になる公的身分とは、カルヴァンが後に聖書注解の中で行う説明によれば、聖書の預言者のそれに他ならない。「預言者たちは私人ではなかった」とカルヴァンは語る。彼らは私人に宛てて私的言説を表明したのではなく、神（至高の公的権威）の名において信徒共同体全体に、またそれを超えて人類全体に語りかけた。これが彼らのメッセージに権威を与える根拠である、と<sup>13)</sup>。このような考え方もまた古代ローマの文化的伝統の2つの側面に由来する。第1は司法的伝統である。これについては、先に公の事柄として宗教を論じた際に言及した。第2は雄弁術の伝統である。市民全体または公的生活に関わる「公民的」題材を弁論家（公の前で弁論を行う弁護士や政治家）に提供する伝統である<sup>14)</sup>。古代ローマにおいて雄弁が（私人と読者の個人的楽しみと想像力の領域に属する）詩から区別されていたのも、この理由による。さて、カルヴァンの視点によれば、聖書の預言者は神の雄弁家であり、神の名において人々に語りかける。この意味で、預言者は古代都市の弁論家と同一視可能である。ここから、16世紀のユマニスト的教養に富んだカルヴァンは、預言者および預言書について「権威」という概念を想定することになる。16世紀のジュネー

11) 『神学者たちによる条項への回答』（ジュネーヴ、1552年）。ファクシミリ版（ジュネーヴ、1866年）、67頁。

12) この問題については、拙著『カルヴァンと言葉の力学・改革派レトリック研究』（ジュネーヴ、1992年）、439頁以下を見よ。

13) この点については、テモテへの手紙4章1-4節、およびルカによる福音書1章65-68節に関する説教を見よ。Calvini opera (Corpus Reformatorum 版), tome53, col. 338及び tome46, col. 164.

14) クインティリアヌス『弁論家教程』, II, 15を見よ。

ヴ版聖書に付された序文<sup>15)</sup>の中で、カルヴァンは聖書の正典を、プロテスタント宗教改革派が外典と呼ぶ書から区別するために、以上の概念を用いている。外典（今日のカトリック版聖書では第2正典と呼ばれる）とは、伝承によって伝えられたがヘブライ語聖書には含まれない旧約の書を指す。これらの外典は、プロテスタント宗教改革家たちによって聖書の正典に含まれないものとして退けられたのだが、16世紀に印刷されたプロテスタント聖書の中にしばしば登場しつづけた。カルヴァンが外典について、これらは（神の公の代弁者として規定される）預言者の書ではなく、単なる私人の「個人的著作」であると述べる時、そこで意図しているのは、キリスト教徒はこれらの外典を単なる私的用途になら、つまり、教会の信仰や教義には関わらない個人の信心と教化に関わる用途になら（この区別については上記参照）用いてもかまわない、ということである。こうして、16世紀のプロテスタント聖書がなぜ時に、一方は権威があり、もう一方は権威に欠ける2種類の書を含んでいたのかが、公・私の2概念によって理解される。これらの概念[とくに「私的なもの」の概念]の古典的意味が薄れてしまった現代では、権威があると認められない書を聖書に含めるといふ発想はなかなか生まれまいだろう。

カルヴァンの見地からすれば、以上のような「公的」な言葉を含む書からなる聖書は、正統的かつ神の御言葉の権威をもつ源泉として、翻ってキリスト教会にその基盤を与えることになる。同様にキリスト教会はカルヴァンによって、説教と礼典の行なわれる公的な場として定義される。説教と礼典は、公的な言語形態として、単なる私的な（例えば家庭的空間で行われる）教化や信心行為の言語的形態から区別されるからである。この点は、改革派の礼拝の様式や型を理解するのに重要だが、本論では立ち入らないでおく。なぜなら、カルヴァンの思想はこの点ではキリスト教の伝統全体、とりわけ中世と教会法の伝統に一致しており、独自性を示さないからである。従ってこ

こでは、教会の共同体としての性格が強調されている『キリスト教綱要』の1節を参照するとどめよう。信徒は、 sacramentの聖別と御言葉の説教からなるこの「公の集会<sup>16)</sup>」において、共に信仰を養う。この集会への参加をカルヴァンは本質的なものとみなす。彼が「聖者の共同体から離れ」ようとする人々を断罪するのも、この公的空間のもつ重要性ゆえである。個人と集団のキリスト教的連関を検討するにあたってカルヴァンが表明する考え方は、古代に端を発する古典的な司法的・哲学的言語の影響が色濃い。公・私の概念をめぐり、一般と特殊、社会と個人、集団的信仰と個人的宗教感情を区別する、この言語・考え方の深層にあるのは、公的なものは私的なものより優れていてかつ好ましいという思想である。後者は相互の隣人愛や共通の信仰告白の外部にとどまる恐れのある各個人独自の領域としてのみとらえられているのである。

\*

公・私の対概念はカルヴァン派宗教改革の別の領域にも応用されている。聖書の人物や場面の絵画や図象表現である。周知の通りカルヴァン派宗教改革では、図象がキリスト教の礼拝や教会から体系的に排除された。カルヴィニズムの特徴である（様々な修正を経て20世紀に至る）この禁令は、神をかたどる図象を禁じる十戒第2戒（出エジプト記20章3節）に基づく。カルヴァン派宗教改革では、図象は、偶像崇拜という人間本性にもっとも深く根ざす罪への誘惑であるとして、この掟を宗教的性格をもつあらゆる図象に広げて適応した。教会における図象の存在は、必然的に畏敬の念を、次いで偶像礼拝に通じる崇拜を生む、と考えたためである。ところで、カルヴァンが暗黙のうちに公・私の区別を用いつつ、場合によっては宗教画の存在と使用を許可しているテキストも実は存在する。『エゼキエル書講解』（ラテン語版）の1節（エゼキエル書8章、7節以下）<sup>17)</sup>で

15) *Calvini opera* (*Corpus Reformatorum* 版), tome 9, col. 827.

16) 『キリスト教綱要』1541年版。J-D. Benoît 編, 同1561年版テキスト(パリ, 1961年), tome IV, livre IV, chapitre 1, § 16, p. 28註からの引用。

17) *Calvini opera* (*Corpus Reformatorum* 版), tome 40, col. 184.

ある。そこでカルヴァンは、神がその神殿（エルサレムの神殿）において図象を禁じた理由を説明する。それは、この場所の聖別された性格ゆえに、もしも図象が存在すれば、信者は必然的にそれを礼拝の対象とみなし、結局偶像に転化してしまう恐れがあるからである。逆にいえば、同じ図象がもしも聖別されていない場所、例えば画家の店や宿屋に飾られる場合は、偶像崇拜の行為や感情は生じない。ここでカルヴァンの念頭にあるのは、彼の時代の現実である。当時は、宿屋や職人の店において（もちろん家庭の生活空間でも同様）宗教画（例えば聖書に題材を取ったもの）がよく見られた。従って許可・不許可の相違は宗教画を飾る場所の性格に由来するである。そしてこのテキストから読者は、宗教画はその偶像崇拜の危険ゆえに、世俗の場所では許されたが、キリスト教教会では禁じられていたという一般論を引き出すことができよう。

公・私の区別の利用はここでは暗黙の次元にとどまる。宗教や教会を公的空間としてとらえる前述の定義によれば、きわめて神聖な場所であるエルサレムの神殿は、またアナロジーによりキリスト教会もまた、きわめて公的な場所である。これらは、宿屋や職人の店といった何ら公式の資格をもたない私的な場と対立する。公・私はこの2つの空間の違いはここでは、しかし、先に見た場合よりも遠くまで及ぶ。つまり、説教と単なる奨励、信仰と単なる信心の違いだけが問題になっているのではない。この2空間の違いは信者の聖なるものとの関わり方の違いにまで及ぶのである。焦点は教会規律だけでなく、人間論、宗教的主体としての人間のとらえ方である。教会と礼拝の公的空間が宗教画を容認しえないのは、もしそうしたら、宗教画は御言葉（教会で読まれ説教の対象となる聖書）と同じ資格をもつ啓示の道具としての地位を獲得してしまうことになるからである。啓示された御言葉以外に神に接近する手段があると誤解すること、これはまさしくカルヴァンの考える偶像崇拜に他ならない。逆に、聖別されていない（私的な場所と同一視可能な）場所では宗教画は容認できる。なぜなら、（先に言及したテキストで暗黙のうちに示されているように）これらの場所は、（信仰と教義についての）説教を行う

通常の場所ではないので、場合によって宗教画が存在しても、それを通して神が顕在すると誤解される恐れはないからである。個人的教化は私的空間において実践可能であり、この目的のために個人は聖書の場面や人物を想起する宗教画を振り所にする事ができる。この場合、宗教画は説教と公の礼拝という公的空間と無縁であり、教会に飾られた場合のように御言葉の説教と競合する危険はない。カルヴァンが用いたこの2空間の区別は、歴史的にみて大変興味深い。つまり、なぜヨーロッパの改革派文化圏において、宗教的空間に直接関与しない、公の礼拝向けではないキリスト教・聖書芸術、言い換えれば、個人の楽しみや私的瞑想のための芸術—17世紀のオランダ、とくに（版）画家レンブラントにおいてその芸術的・精神的頂点に達したような—がなぜ教会当局と抵触せずに発展したのかを理解する鍵がこの点にあるからである。

\*

同様の考え方が音楽という別の芸術的領域にも見られる。周知の通り、カルヴァンは礼典と改革派聖歌の要求に答えてユグノー詩編歌を整えた。歌詞は、詩人クレマン・マロがフランス語韻文に訳した詩編を土台にし、次いでジュネーヴでのカルヴァンの協力者テオドール・ド・ベーズ訳による他の詩編によって補完された。このユグノー詩編歌は19世紀に至るまで、フランス語圏及びそれ以外の国（各国語に訳されて）における改革派教会の礼拝音楽の唯一のレパートリーだった。その音楽面での質の高さは有名である。メロディーは俗謡をアレンジしたり、伝統的礼典歌を編曲したりして作られた。音楽的観点からみて重要なのは、以下の特徴である。

1. 詩編典礼歌は（俗謡と同じように）1つの節形式に従う。つまり各詩編は1番、2番、3番・・・と同一メロディーを繰り返して歌われる。
2. 各詩編にはそれぞれ固有のメロディーが付けられている。当時の音楽家は、各詩編の言葉と全体の意味にふさわしいメロディーを探した。これは、信徒全体が、文学的・音楽的素養の最も乏しい人々も含めて、詩とメロディーを暗記するため

の助けとなった。

3. 礼典歌は斉唱でオルガン等の伴奏は一切つかない。改革派礼典には（テノール、バス、アルト等を伴う）合唱は存在しない。この点で詩編歌は、一般に複数の和声からなるルネサンスの世俗歌と区別される。現在まで伝わっているジュネーヴ礼典の「第1序文」（1542年）には、本論の主題との関連で興味深い1節がみられる。カルヴァンはそこで、「食卓や家庭にいる人々を楽しませるための音楽と、教会において神と天使の前で歌われる詩編<sup>18)</sup>」とを区別するのである。

後者（つまりユグノー詩編歌）は、「重みと威厳をもつ」音楽を要求する。聖・俗の区別は公・私の区別と重なっており、さらに、共同体の礼典にはより重々しくより威厳のある音楽的形式を、というように、各対立項にふさわしいそれぞれの音楽的形式を選ばねばならない。カルヴァンにとって礼拝の公的性格は、それが神（と天使）のために、神の御前で行われるという事実によって由来することを指摘しておこう。これは政治的領域に属する「公」の概念を信仰と宗教的象徴の領域にずらす見事な神学的発想である。いずれにせよ、おさえておかねばならないのは、ユグノー詩編歌の音楽的形式—教会用の斉唱—は、カルヴァン自身が望んだ形式に一致していたということである。この詩編歌を広め完成するために彼が払った多くの労力がそれを示している。

ところで、1543年の「第2序文」ではカルヴァンは新しい考察を付け加える。詩編歌の使用は教会と典礼以外にも、「家庭や畑にさえ」広めうるし、また広めるべきであると説くのである。こうして聖俗の対立は解消される。なぜならカルヴァンは以後、詩編歌が公的礼拝の空間と同様に私的空間（「家庭や畑において」、つまり各人の個人的活動の場において）でも歌われることを目指すからである。聖・俗の対概念は消え、公・私の対概念のみが残る。こうして、礼典のために作られたユグノー詩編集のメロディー形式は、単なる個人の楽しみと教化のために、私的歌唱の要求にも答えねばならなくなった。しかし、そのために、基本となる歌詞やメロディーを変更することは許さ

れない。それどころか、カルヴァンは私的な空間でも同じもの、つまりキリスト教的な聖書に関する歌を歌うことを奨励するのだ。改革派の音楽家たちは、解決法をルネサンスの世俗歌のうちに見出し、複声合唱（3—5声）によるユグノー詩編歌を数多く編曲することになる。このうちのあるものは傑作である。結局、音楽的観点からは詩編歌の2つのレパートリーが存在することとなった。教会においては、共同体は斉唱で詩編を歌う。それに対し、家族や友人たちと共に過ごす私的空間では、同詩編が、同一歌詞と同一メロディーで、しかし複声で歌われる。後者はときに基本形の歌詞やメロディーが判別できないほど複雑なポリフォニー形式を取ることもあった。こうしてカルヴィニズムは、音楽的・思想的見地からは矛盾を生じる恐れもあった以下のような複数の要求を同時に満たす、満足すべき解決法を生み出したのである。

1. 詩編歌が公の礼拝で表現するようなキリスト教信仰の精神と内容を「世俗的」生活の次元にまで広げる。
2. 私的空間を通俗的空間おとしめに貶ずに公的空間から区別する。
3. 私的空間において、以上のように正当化された楽しみの美的原則を全面的に認める。

\*

最後に指摘したいカルヴァンによる公・私区別の利用は、歴史家によく知られた領域—政治思想—におけるものである。問題は、キリスト教徒は、専制君主の王（あるいはいかなる政治的権力でもよいが）に対し反乱を起こす権利があるかどうか、ということである<sup>19)</sup>。臣民の政治的権力への服従義務にはただ1つの合法的例外がある。それは、君主への服従が神への不服従を導いてはならないという、聖書に基づいた（使徒行伝5章29節「人間に従うよりも、神に従わなくてはなりません。」）、キリスト教の伝統において古典的となったテーマである。この問題を扱うにあたり、当然ながらカルヴァンの念頭にあるのは、フラン

18) 『祈りの形式』, P. バルト, W. ニーゼル編 *Calvini opera selecta* (ミュンヘン), 第二巻 (1970年), 15頁。

19) 『キリスト教綱要』(前掲版), tome IV, chapitre XX, 22—32, p. 527以下。

ス王国の臣民としてカトリック政権による迫害を被る同教派の人々である。キリスト教伝統と教会法は、君主（モデルは聖書に登場するネブカドネツアル王）の法律が、神法と同一視される自然法を侵犯した場合に抵抗の権利を想定している。カルヴァンはこの問題について、古代からのキリスト教伝統（教会法）を踏襲するほかに、新しい要素を加える。自然法の分野において権威をもちうる教会位階制（司教と教皇）がプロテスタント宗教改革では姿を消す。そこでカルヴァンは、誰に反乱を起こす権利があるかを決定するために、純粹に公民的レベルに属する別の基準、信徒の公私の身分を用いるのである。それによれば、「人民の防衛に当たると定められた執政官」のみが専制君主に対する抵抗権を行使することができるが、いかなる場合においても私人、単なる個人には許されない。カルヴァンはここで、古代ギリシア・ローマの制度（「執政官」）を参照しているが、次いで、16世紀フランスという同時代によりよく即するために、旧体制下で三部会と呼ばれる制度にも言及する。これは3つの身分（聖職者、貴族、その他）の議会で、議員は当時は選挙で選ばれ（もっとも民主主義的な仕組みではなかったが）、彼らが社会全体の代表となっていた。議会の召集は、ある特定の状況下でフランス王によってなされた。カルヴァンは三部会議員に対し、フランス王が専制君主となった場合に人民の自由を守る権利を認めるのである。ここには、カルヴァンに特徴的な「共和主義的」政治思想がみられる（彼は主義としては共和主義者ではなかったが）<sup>20)</sup>。後年、ますます劇的になるフランスの改革派信徒の迫害の様子を前にして、カルヴァンは書簡（と私的文書）の中で、同様の抵抗権を王家の王子たち（念頭にあったのは、アントワーヌ・ド・ブルボン）にも認めるようになる。彼らは伝統的に、政治上重要な身分を有しており、当時は王に次ぐ最

重要な公的人物であった。

抵抗権の問題は、『キリスト教綱要』の別の章の最終ページで最終的に再び検討される。カルヴァンは、今度は公私それぞれの身分による各信徒の「召命」という道徳的角度から、同一の問題に同一の解決法を提示する。すなわち、圧制に抵抗する権利を有するか否かを知るためには、各人は自分の社会における身分が私的なものか（単なる個人か）、それとも公的なものを考慮せねばならない。カルヴァンによれば、各人の「召命」に由来するこの身分は、法的・社会的に定義されている（伝統的に各人の *état*（身分）と呼ばれるもの）。しかしこの身分あるいは社会的地位はまた、神自身がこの地上の各人に、それぞれの責任、権利、義務と共に与える場所としてもとらえられる。その場合、各人の社会的身分は、神から個人的に受けた「召命」の実現に最適の場となるだろう。この思想におけるカルヴァンの狙いは、プロテスタントの教義にのっとり、単なる一般信徒と「聖職者」（僧侶、司教、修道士など）の従来の区別を廃止し、代わりにすべての信徒に及ぶ「召命」という概念を確立することである。「召命」という観点からは、各人の差は宗教的位階制からではなく、公民的・政治的領域のあり方から生じる。こうしてカルヴァンは当時の政治的文化的文脈の中で、政治的・キリスト教的両次元の刷新によって、専制君主への抵抗権という困難な問題を解決するのである。すなわち、キリスト教的次元では、私人と公人という「公民的」区別が、聖職位階制という伝統的基準および一般信徒と聖職者の区別にとって代わる。また政治的次元では、カルヴァンは後のヨーロッパ政治思想において発展することになる共和主義的動向の端緒を開くのである。

20) カルヴァンの政治思想におけるこの「共和主義的」要素の中期的スパンでの影響については、H. ストロール「プロテスタント的考え方による抵抗権」、*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 10 (1930), p. 126-144. を見よ。カルヴァンにおけるこの問題については、P. メナール『16世紀における政治哲学の発展』（パリ、[初版1969年]、第3版1977年）、第3部、第1～3章；ハロ・ヘプフル『ジャン・カルヴァンのキリスト教的政治形態』（ケンブリッジ、1982年）、第2、3、4章；マリオン J. P. デ・クロン「ブツァーとカルヴァン、諸階級の抵抗権と自由をめぐる」、『カルヴァン、その源泉と後世への影響』（W. ノイザー教授退官記念論文集）（カンペン、1991年）、146～156頁を見よ。

## \*

結論として、この図式的論考から引き出される所見は以下の3点である。1つ目は、カルヴァンにおいて、法的・政治的起源をもつ公・私概念が、聖書解釈（預言者の身分）や芸術の利用というアブリオリには互いに何の連関もない多様な領域にまたがって偏在していることである。この点については、本論で扱った主題との関連で、カルヴァンの司法的教養についての体系的研究が必要だろう。それによって本テーマに関するカルヴァンの思想の源泉（市民法、教会法、ユマニズムなど）、またカルヴァン自身が伝統に加えた独自の形式や意味について光を投げかけることができるだろう。第2点目は、カルヴァンを近代の先駆者として讃えるのは適当ではないということである。彼において公私の2空間の区別が新しく重要な拡張を遂げたからといって、このフランスの宗教改革者が「私的なもの」の概念の近代的意味への変化を促進したわけではない。それどころか、カルヴァンの宗教改革は、宗教を公的事柄としてとらえるもっとも伝統的な考え方に立脚していると言えるだろう。そして、その改革は、外部の介入から保護されると共に、個人にその享受の権利があるプライベートな個人的領域としての私的空間の出現を助長することはなかった。しかしカルヴァンが公私の区別を体系的に応用した領域は、後に近代の特徴となる社会的・文化的大変動をそれに先駆けて宗教改革が行った領域である。カルヴァンが16世紀の宗教的・政治的危機によって生じた問題を解決しようとして、公・私という古い区別を用いたことは重要である。従来存在しなかったタイプの聖職者である、ユマニストのキリスト教徒たちによって要求され行使された新たな責任についても指摘しておこう。彼らは伝統的制度からの委任も権限も、また法的に承認された公的権威もなしに、彼らが望ましいと判断する変化を促進するためにペンと言論によって介入する。そして社会の幅広い層（少なくとも識字層）に対

して語りかけ、近代的意味での世論を形成するに至るのである。単なる一般信徒に宛てて印刷術を用いて著作や教義を出版することは、いずれにせよ、「私人」「公人」、あるいは「聖職者」「一般信徒」という区別に立脚した従来の秩序においては予想されなかった新しい立場を要求することに等しい。しかしこの点ではカルヴァンは独創的ではない。（ロベール・エティエンヌがいるし、またそれ以前にエラスムスもいた。）彼の独自性はむしろ、先に見たような政治理論の領域において見られる。第3点は芸術の領域に関する。カルヴァンはキリスト教美術（音楽、絵画）について（非常に局所的ではあるが）独創的思想、つまり、教会の聖なる芸術ではなく、個人の楽しみと信心の要求を同時に満たすものとしてのキリスト教芸術のあり方を提示した。ここでは簡単な記述にとどめるが、このような芸術の形は、その後の何十年間のあいだに現実的發展をみた。ただし、その理由は（音楽的次元を除いて）カルヴァンの著作とはとくに関係なく、カルヴィニズムがその一要素にすぎない、より一般的な原因との関連においてである。こうして宗教改革者カルヴァンは（彼自身はそれを望んだり理論化したりしなかったにもかかわらず）、芸術の領域において、個人「消費者」による家庭における芸術と聖性の私的所有の発展、すなわち、来たるべき近代を特徴づける現象を予告するのである。\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*本訳稿は、望月ゆかが作成し、次いで、主として、本誌、他の翻訳と表記の整合のため、森川 甫が加筆、修正した。

翻訳にあたり、著者の了解を得た上で、若干段落構成を改めた。