

論 説

プーフエンドルフと宗教的寛容

——コミュニケーションの自律性とその限界——

辻 康 夫

一 問題の所在

本稿の目的は、初期近代における宗教的寛容の主張の説得力の条件を考察する手がかりとして、宗教的寛容をめぐるプーフエンドルフの複雑な議論を分析することである。宗教的寛容をめぐる議論においては、通常、複数の重要な価値が追求される。たとえばプーフエンドルフにおいては、「平和の維持」、「真の宗教の実現」、「個人の信仰上の自律」が、目指されるべき価値として引照される。宗教的寛容の是非は、これらの諸価値が、寛容政策を通じて

て実現できるか否かの判断に依存するのである。

通常、プーフェンドルフはこれらの諸価値を宗教的寛容と結びつけて追求したと解釈されるが、このような彼の立場は彼の政治思想の次のような諸特徴と不可分であると理解される。その第一は、国家の目的の世俗性である。

彼の政治理論においては、国家の形成の目的は個々人の安全の確保、すなわち生命と財産の保全であり、宗教的実践の保護・奨励はこの目的には含まれない。他方、教会は強制の権力を持たない自発的結社として規定される。この結果、宗教的信条の強制それ自体を目的とする権力行使は、国家および教会のいずれにも認められないのである。

第二に、プーフェンドルフは、ホブズスやロックと同様に、人間の意見の多様性を前提に国家の意志統一を行う手段として、高度に制度化された権力を採用する。<sup>1)</sup>すなわち政治権力はコミュニケーションによる合意形成から切り離されてそれ自体で通用性を獲得する。為政者は国家の意志を決定する公的な判断・命令の権力を持ち、為政者が権限の範囲内で下す命令に対しては、被治者はその内容の合理性に同意すると否とにかかわらず、これに従う義務を負うのである。このことは逆にいえば、被治者は外面の行為のみを命令に服従させればよく、為政者の判断への内心の同意を強要されないことを意味する。ここに権力から切り離された、自由なコミュニケーションの領域が成立する余地が存在し、思想上の寛容の可能性が生まれるのである。

第三に、理性主義に伴う価値志向の普遍化があげられる。理性によって認識される自然宗教が重視され、啓示宗教の内実もこれにひきつけて理解され、その本質は内面の信仰と道徳律に還元されて理解されるようになる。このような理性主義的・普遍主義的宗教観のゆえに、宗派間の論争の争点は重要性を持たない無規定事(adaptora)となり、これらに関する特定の意見の強制が無意味となるのである。

実際にはプーフ・エンドルフは平和の維持の目的のために、為政者による公的信仰（国教会）の樹立を認めるが、それは信仰の統制それ自体を目的とするものではない。またその教義が諸宗派を包摂しうる普遍主義的なものであるならば、これは寛容の立場からの著しい逸脱とみなす必要はないと考えられる。以上の前提のもとで、プーフ・エンドルフは国教会制度をみとめつつも、これに寛容政策を組みあわせ、「平和の維持」、「真の宗教の実現」、「個人の信仰上の自律」という価値をもとに追求することができたとされるのである。<sup>②</sup>

ところが、このような理解は、近年の研究のもたらした次のような知見によって修正を要求されている。<sup>③</sup> プーフ・エンドルフの啓示宗教ないし神学をめぐる関心は、青年期以降弱まるのではなく生涯を通じて持続したこと。彼が啓示宗教の固有の意義を重視し、これを自然宗教に解消する傾向を強く批判したこと。啓示宗教への関心は世俗的・政治的考慮に発するだけでなく神学そのものにも向けられたものであったこと。彼が神学上の論争点に関してルター派の信条を固守し、ローマ・カトリックはもちろん、改革派との融和をも拒否したこと。これら他宗派への寛容には必ずしも積極的ではなかったこと、などである。

このような知見を前提とする場合、以下のような問題が生じる。すなわち、ルター派への強いコミットメントを前提とすれば、「真の宗教」を公的信仰として樹立することを認めるプーフ・エンドルフの議論は、自然宗教ないしキリスト教一般への保護ではなく、相互に対立する諸宗派の一つ、ルター派のみに公的な地位を与えるものと解釈される。これは、彼の政治理論の基本構造との不整合を生み出さざるを得ない。元来、為政者の制度化された命令の権力は、意見の多様性を承認しつつ共同行為を可能にする媒体であり、しかもそれは「平和の維持」という世俗

的目的の追求においてのみ意味を持ちうる。他方、宗教的真理や、それを追求する個人の自律が本質的な重要性を持つ宗教の領域においては、命令の内容の合理性について被治者が同意しないかぎり、命令は通用性を持ち得ない。仮に「平和の維持」を根拠とする命令であっても、「真の宗教の実現」、「個人の信仰上の自律」といった宗教的価値との深刻な対立を引き起こすことになる。かくして、「平和の維持」、「真の宗教の実現」、「個人の信仰上の自律」という要請を、制度化された権力を核とする理論によって折り合わせることは困難にならう。これら三つの要請の対立はより深刻になり、またその解決にはより複雑な方法が必要になるのである。

本稿では、プーフェンドルフの議論を内在的にたどりながら、彼が「平和の維持」、「真の宗教の実現」、「個人の信仰上の自律」という要請を、それぞれいかに追及し、また相互に折り合わせたかを検討する。また彼がその際に採用する権力とコミュニケーションの性格を分析し、これをふまえて寛容、すなわちコミュニケーションの領域に与えられる自律性の程度を分析したい。以下ではまず、プーフェンドルフにおける啓示宗教の意義、ルター派へのコミットメントを確認した後、教会と国家の関係をめぐる議論を、主として「平和の維持」の論理にそって概観する。次に、「真の宗教」の要請、「個人の自律」の要請を検討し、これらの観点から再度、制度の構想に分析を加える。最後に以上の議論を権力とコミュニケーションの態様の側面から考察したい。

結論を先取りすれば、プーフェンドルフは「平和の維持」のために国教会制度を是認するが、他方で「真の宗教」の実質の保全を重視して、宗派間の融和の可能性が制限される。このふたつの論理が組合わさる結果、党派性をもった宗教的立場が強要されることになる。この構想は「個人の自律」の要請との対立を生ぜしめ、また「真の宗教」をめぐる判断権の所在の問題を先鋭化させざるをえない。プーフェンドルフは寛容政策によってこれを緩和すると

ともに、「個人の自律」および「真の宗教」の要請に、いくつかの方法によって尊重を与えることで、この対立の回避を試みる。この目的のために彼は、彼の理論本来の制度化された権力とは異質の権力、すなわちコミュニケーションと融合した権威主義的な権力を導入する。この結果、宗教をめぐる非権力的なコミュニケーションの自由は十分な展開を妨げられることになるのである。

## 二 啓示宗教の意義

近年の研究の知見にも関わらず、プーフエンドルフの思想における啓示宗教の意義は過大に評価されるべきではない。<sup>⑤</sup> 道徳的志向および社会・政治制度のいずれの次元においても、啓示宗教によって開示される道徳的秩序が、自然法論を中核とする彼の思想の体系に根本的な変更を加えるとは言えない。道徳的志向の次元においては、「理性」の重視、「墮落」・「恩寵」・「回心」の意義の限定は、自然法論においてはもちろん、啓示宗教の理解においても明瞭に見いだされる。<sup>⑥</sup> また社会・政治制度の次元において、宗教的規律が特定の制度を否定ないし要求することも極めて少ないのである。<sup>⑦</sup>

しかし他方において、啓示宗教は自然法の体系を補完ないし補強するものとして、大きな重要性を持つ点が認識されなければならない。それは道徳的実践を支える知識の不可欠の構成要素であり、その実質が保全されなければならないのである。以下にこの点を概観しておきたい。

自然法は現世における人間の幸福を目的とし、永遠の救済をその関心としない。<sup>⑧</sup> 自然法はその一部として「自然

「宗教」を含むが、それは万物の創造主たる唯一の神を崇め、その命令である自然法を遵守することを内実とし、やはり現世のみを関心とする。<sup>9</sup> 他方、啓示宗教は死後の幸福への手段を人間に与えるものであるが、その存在もまた必然的である。不死および死後の救済の問題は、すべての人間にとってきわめて切実な問題であるから、その実現のための知識が理性によって与えられないのであれば、啓示によって与えられなければならないからである。<sup>10</sup> ここで彼の政治思想にとって重要なのは、こうした啓示宗教が人間の道徳的能力を支える役割の大きさである。第一に、自然法がその通用性の根柢の一部を啓示宗教に負っていることが注意されるべきである。一般に、法は賞罰を不可欠の契機として含むが、<sup>11</sup> 神の命令たる自然法の通用性を裏付ける賞罰には、二種類のものが存在する。<sup>12</sup> 第一は現世的なものであり、超自然的なものへの介入なしに生じる。これは自然法への違反が、良心の不安や他人の敵意を喚起し、長期的にみれば本人へ不利益をもたらすというものである。この賞罰は、このような法則性を人間や世界に与えた神の意志に由来するものであるが、その実現は絶対確実ではなく、時に均衡を失する。そこで自然法の通用性が担保されるためには、神が個々人の善悪に対して直接かつ確実に与える賞罰が必要となる。プーフェンドルフによれば、この存在を確実に示すのは啓示のみである。確かに、神が人間に自然法の遵守を要求する以上、こうした賞罰が存在する高度の蓋然性は理性によっても認識されうる。しかし理性はこの点について完全な証明を与えることができず、「理性の光のみに従う人にとっては、この問題は依然として不明瞭なものを含む」のである。自然法をめぐるプーフェンドルフの議論においてその通用性の問題が深刻化しないのは、これが啓示宗教によって保障されているためであると考えられるのである。

第二に、プーフェンドルフは理性主義的な道徳観を持ちながらも、人間の弱さを補うために、神の恩寵による和

解が不可欠であると考える。神の愛による赦しを受けられないならば、罪の悔悛は絶望に行き着かざるを得ない。神の法の厳格さは神の愛によって緩和される必要がある、これにより人々は神を愛し、神の法を実践することができるのである。<sup>(15)</sup> さらに啓示宗教は、行為の外面のみならず、内面の改善それ自体を直接の価値とする点で、自然法の道徳に新たな次元を付加するものとされる。<sup>(16)</sup>

かくしてキリスト教の規範は自然法の規範を補強する点できわめて重要である。キリスト教は自然法の規範と矛盾しないばかりではなく、その目的を促進する。キリスト教は「神および他人への愛」をその美徳の中心とし、「永遠の幸福に導く教義の他に、人々の心を善き社会生活(vita civilis)へと方向付ける、最も完全な道徳的格率を含む」<sup>(16)</sup>。かくしてキリスト教こそは、自然法上の美徳を涵養する上で「最大の貢献をする」ものなのである。<sup>(16)</sup>

### 三 ルター派の信条と融和の限界

以上のように啓示宗教としてのキリスト教は、実践的知識の不可欠の構成要素であり、道徳的能力を支える重要な役割を持ち、その実質が保全されなければならない。それではその実質とは何であろうか。「神的契約の法」において、一方でプーフエンドルフは、この構成要素、すなわち救済に必要な基本的信条の範囲を限定し、これを基礎に諸宗派間の融和の可能性を模索する。しかし他方で、彼はキリスト教の自然宗教への解消を強く警戒し、基本的信条については、これを確固として維持する必要を強調する。彼は、神学と哲学の分離を主張し、キリスト教の神秘を人間理性によって探求する試みを批判するが、これは一方で、不毛な論争の原因の除去を目指すものである。

と同時に<sup>17)</sup>、他方では、キリスト教の基本的信条の不可欠の契機である神秘を、人間理性による批判から保護するもの<sup>18)</sup>でもある。

宗派間の合同も、基本的信条の擁護の要請を満たす形で行われるべきである。<sup>19)</sup> 基本的信条以外の点に関する意見の差異は相互の慈愛によって容認されるべきであり、宗派間の合同を妨げてはならない。<sup>20)</sup> しかし基本的信条の一致を伴わない合同は、キリスト教の実質を損なう点で有害である。両派の信条の公約数を基礎として合同が行われれば、信条の実質が希釈されざるをえない。あるいは、合同後の教会内で双方の意見が寛容される場合にも、これらの事柄が事実上、無規定事と見なされることになる。<sup>21)</sup> かくして各宗派の現状を前提とすれば、融和の可能性は大きく限定されることになる。ルター派の立場に立つプーフェンドルフは、「表面的な宗教 (religio superficialis)」の性格の強いローマ教会との合同を明確に拒否する。<sup>22)</sup> プロテスタントの基本的信条を放棄したソツツイーニ派、大部分のバプテイスト、クウエイカーなどの少数派セクトとの融和も、キリスト教を自然宗教へと解体することになる以上不可能である。<sup>23)</sup> むしろ真理の普及のためには、これらの宗派の誤りを論駁することが望ましいのである。唯一、真剣な考慮の対象となる改革派に対しても、予定説や聖餐の理解をめぐって安易な融和が拒否される。<sup>24)</sup> かくしてプーフェンドルフにおいて、擁護されるべき「真の宗教」が多様な意見を包摂しうる程度は大きくなく、「真の宗教」の主張は、諸宗派間の対立の中で強い党派性を持たざるを得ないのである。

#### 四 教会と国家



プーフエンドルフは教会と国家を対照的に定義する。国家の目的は安全の確保であり、国民およびその財産を把握する制度化された権力がその組織原理である。これに対して、教会は救済を目的とする信徒の自発的な結社 (collegium) であり、<sup>(25)</sup> 一切の支配権を含まず、処罰をもつて構成員を強制することができない。不適切な意見や不品行に対して行い得る制裁の限度は破門、すなわち組織からの除名である。<sup>(26)</sup> 教会の定める規則の通用性は、構成員の同意に依存したものである。また聖職者や貧者を養うための寄付も、構成員の自発性によるものに限られ、またその額も過大であってはならない。<sup>(27)</sup>

以上の帰結として、教会の一体性を担保するものは、コミュニケーションを通じて実現される信仰の統一性のみとなる。プーフエンドルフは、教会内の秩序をコミュニケーションを通じて維持することが可能であると論じ、この例証として高度に「民主政」的な統治構造を持ち、しかも紛争解決のための権力をほとんど持たなかった原始教会の例をあげる。<sup>(28)</sup> 彼によれば、宗教上の真理の発見は、理性的討論が行われれば困難ではない。ひとつの教会内で解決できない論争については、他の教会や教会会議の助力を受ければよい。教会会議の決定も各教会に、説得を通じて受け入れられるものであるが、こうした手続きによって多くの問題が解決されるとプーフエンドルフは述べるのである。

ところで、プーフエンドルフは実際にこのような可能性を信じていたわけではない。<sup>(29)</sup> この議論の目的は、権力や財産を持たない教会組織が存立し得ることの弁証にはなく、教会が固有の権力・財産を持たないこと、したがって教会内に存在する権力や財産は世俗権力に由来し、その管理下にあることを論証することにある。<sup>(30)</sup> 教会と国家が、相互に機能を阻害しないためには、教会は国家の一元的権力の体系を脅かしてはならないのである。したがって以

上の議論の後に、教会における固有の権力や財産の欠落を埋める形で、国家の教会への介入が正当化されてゆくことになる。以下にその議論を概観したい。

## 五 国家による宗教の統制と寛容

国家と教会が、相互に異質な目的と組織原理を持つ以上、世俗の為政者がその地位のゆえに教会内の権利・義務を当然に持つことはない<sup>(31)</sup>。しかし両者の異質性は、為政者が正当な根拠に基づいて教会を統制することを妨げない。第一に、為政者は平和の維持の目的から教会を監視し、とくに教会による国家の権力の不当な侵害を防止する必要がある<sup>(32)</sup>。たとえば、婚姻に関する裁判権は教会が為政者から不当に奪ったものであり、為政者に取り戻されるべきである<sup>(33)</sup>。巨大な教会財産は宗教的<sup>(34)</sup>の遂行に必要な規模にまで削減され、また免税などの特権を剥奪され為政者による適切な把握を受けなければならない<sup>(35)</sup>。破門や教会規律は元来は教会の行使しうる固有の制裁手段であるが、この運用も今や為政者に委ねられるべきである。キリスト教徒のみによつて構成される社会においては、これらの制裁は当事者の評判を傷つけ世俗的な不利益をもたらすから、処罰と同様の性格を持ち、国家の権力体系の一元性を脅かす。しかもこれらの制裁は乱用される傾向にある。したがつてキリスト教徒の国家においては、これらは世俗法に取つて代わられることが望ましいのである。破門や教会規律が残される場合でも、それらが果たすべき役割、および個々の事例における処分の決定は、世俗の為政者の権限に属するとされる。

また前述のように、教会は固有の財源を奪われており、財政において為政者に依存することになる。為政者は、

聖職者の生活を保障し、また教会施設の建設・維持のための財政負担を期待される。為政者は一人のキリスト教徒として、こうした援助の義務を負うとされる。さらに為政者は、自己の属する教会においては、「平和の維持」の目的および「第一の構成員 (primary member)」の地位を根拠に、いわゆる外的事項一般についての権限をもつ。為政者は、教会内の規則について、主要な構成員への諮問を経てこれを制定・執行する事ができる。また教会内の論争の調停のために、会議を召集、運営し、その決定を権力の裏付けをもって執行することができる。さらに為政者は、聖職者の公正な選出の確保のため、選出手続の監視、候補者の適性の審査を行い、また聖職者の過失による混乱を防ぐため、彼らを監督する権限を与えられる。

宗教への介入は、これにとどまらない。為政者には、「平和の維持」の目的のために公的信仰 (国教会) を樹立する権限が与えられる。信仰の統一は平和の維持のために必要不可欠とは限らないが、そのために最も望ましい状態であるからである。公的に決定された信条はすべての国民によって告白され、また聖職者はこれに従って教導を行うべく拘束される。為政者はこれに従わない国民に沈黙を命じ、最終的には国外に追放しうる。

もともと国教会制度の提唱の反面で、為政者に対しては、安易な信仰の強要をしないように警告が繰り返される。公的信仰の樹立の目的はあくまで「平和の維持」にあるから、平和を犠牲にしてこれを強要することは彼の義務に反するのである。かくして公的信仰の樹立と組み合わせ、非国教徒に対する寛容政策が提唱される。国教の厳格な強制は平和の維持に資するとは限らず、むしろ寛容政策が非国教徒への為政者の厚意を示し、彼らの忠誠心を涵養する点で有用なことが多い。また彼らの追放は国家に経済的損失をもたらす点でも望ましくない。そこで非国教

徒に對しては、国家にとつて有害な信条を持たないこと、忠誠や靜穩の美德を持つこと、国教会との間に相互の敵對心を喚起しないことを條件に、寛容を認めることが有用であるとされる。<sup>(4)</sup>

## 六 「信仰上の自律」と「眞の宗教」

以上で、主として「平和の維持」の論理に沿つて、教会と国家の關係をめぐる議論を概観したが、以下では他の二つの要請、「個人の信仰上の自律」と、「眞の宗教の実現」の扱いを検討したい。「眞の宗教」の要請は、「平和の維持」の追求にあたって一定の制約を課す。プーフェンドルフによれば、公的信仰の樹立はあくまで「眞の宗教」に基づくものでなければならぬ。<sup>(3)</sup> 偽りの宗教は美德の涵養を妨げ、あるいは教会による国家権力の侵害を促し、「平和の維持」に寄与しないことに加え、そもそも為政者は「眞の宗教」の要請に反して偽りの宗教を樹立する権限をもたないからである。領邦教会主義の格率 *cujus est regio, illius est religio* は、この点において明確に否定されなければならないのである。<sup>(4)</sup>

「信仰上の自律」の要請はいくつかの根拠によつて支えられる。信条の受容を助けるのは恩寵の働きであり、強制は役立つばかりか偽善を生むこと。<sup>(5)</sup> 信条の強制はキリスト教の命じる慈愛に反すること、などが指摘される。これらの根拠のうち特に重要なのは、万人の可謬性の主張である。すべての人は直接神に對して、眞の宗教を実践する義務を負うが、イエス及び使徒を除けば、誰も神的權威をもたず無謬でありえない以上、これを他人の判断に全面的に委ねることは許されない。すべての人間は、聖書に照らして、自らの判断に従つて眞の宗教を実践する権

利および義務を持つのである。<sup>(47)</sup>

ここで「信仰上の自律」と「真の宗教の実現」という二つの要請について、その関係を考察したい。「信仰上の自律」は「真の宗教の実現」から独立した価値をいかなる程度まで認められるのであろうか。

まず、理性によって証明される自然宗教の基本命題に関して、個人の自律が全く問題にされない点に注意したい。無神論や汎神論など、自然宗教の根本を否定する誤った意見は、厳しく処罰されなければならない。その理由は、それが道徳的に極めて有害であることに加えて、それが明白な誤りであることにある。神の存在は多くの哲学者によって明確に証明されており、人類の普遍的同意を得てきた。神の不在を主張する者は、これらを論駁したうえで、より説得的な根拠を提示すべきである。これができない以上、寛容は認められない。<sup>(48)</sup> 人が理性的検討を拒み、明白な真理の承認をあえて拒否する場合、こうした態度は尊重を受けないのである。この議論は、キリスト教一般についてもほぼ当てはまる。キリスト教一般を批判し、その神秘を軽蔑する者に対しては、為政者はこれを処罰し、あるいは少なくとも国外に追放しうる。<sup>(49)</sup> ここでも「信仰上の自律」が問題にされない理由は、その意見の道徳的有害性に加え、その誤謬の明白性に存すると考えられる。前述のように、個人の自律を支える主たる根拠のひとつは、人間の可謬性である。為政者や聖職者が可謬である以上、人間は「真の宗教」を自ら判断する権利を与えられなければならない。しかしここに示唆されているように、真理の所在が疑問の余地なく明らかにされる場合には、この論拠は弱められることになる。

キリスト教徒の間に意見の相違が存在する場合、「信仰上の自律」の問題は、三つの方法の組み合わせによって解決を与えられる。第一に、個人の自律はそれ自体で一定程度の尊重を受ける。特定の信条の告白ないしは放棄の

強要は、いかなる場合にも禁止される<sup>(50)</sup>。また、信条の相違を理由とした国外移住の権利が保障されるべきである<sup>(51)</sup>。

これらの点においては、個人の自律には無条件の保護が与えられる。これに加えて、非国教徒への寛容政策が行われれば、信仰上の自律への制約の程度が減少する。第二に、「信仰上の自律」の問題は、相当程度、「真の宗教」の問題に還元される。すなわち宗教的意見は、その真偽に依存して尊重を与えられるいは拒否される。プーフェンドルフによれば為政者は、公的信仰に反する誤った意見に対しては、その表明を禁止し、これに違反した者を追放することができる<sup>(52)</sup>。他方、正しい意見に対しては、公的信仰に対する対抗力が認められる。国教会内に深刻な誤謬が存在し、為政者がこの改革を拒む場合には、ここから分離し新たな教会を設立することが許される。この場合、為政者は分離を理由に不利益を与えることはできないとされる<sup>(53)</sup>。

第三に、プーフェンドルフは、誤った意見の統制にあたり、当事者に討論の機会を保障することを主張する<sup>(54)</sup>。彼は一貫して、当事者との討論を通じた誤謬の証明と、一方的命令による処分とを、質的に異なるものとして扱うのである。これは前者においては、信仰の統制に「理性的討論を通じた同意」の契機が加えられることで、「信仰上の自律」に相当程度の尊重が与えられるためであると思われる。もちろん、「信仰上の自律」の本来の意義は大きく切りつめられる。当事者は議論の機会を保障されるが、自らの誤謬が証明された場合には、理性的態度をもってこの結果に同意することを求められる。当事者が頑迷さの故にこれを拒む場合でも、これは非合理的態度と見なされ、もはやその意見には尊重は与えられないのである<sup>(55)</sup>。

以上のように、「真の宗教」および「信仰の自律」の問題は、大部分、理性的討論を通じた「真の宗教」の発見の問題に還元されることになる。以下では、それが実現される前提条件と、それを保障する制度の構想を分析した

い。

## 七 理性的討論の可能性

プーフエンドルフは宗教上の真理が、理性的討論を通じて発見されると主張する。キリスト教においては、聖書という絶対の基準が存在するので、少なくとも、対立する意見の相対的優劣の判定は困難ではない。<sup>(56)</sup> もっとも、理性的討論が成り立つためには、二つの前提が必要であり、現状における宗派対立が解消されないのは、これらが満たされていないためである。

第一の前提は、知識の基礎付けの方法に関わる。まず、宗教的真理をめぐる議論は、聖書の客観的、整合的解釈の試みとして展開されなければならず、万人に接近可能でない、個人的な啓示の体験を根拠にしてはならない。<sup>(57)</sup> 次に、宗教的議論においては、認識批判、すなわち人間の認識能力の限界の自覚が重要であり、これにしたがって議論の範囲を限定する必要がある。前述のように、神学は従来、神秘の領域を人間理性によって解明しようとする不毛な試みを行い、決着のつかない論争を数多く生み出してきた。キリスト教の神秘に関しては、聖書を根拠にこれを認めれば十分であり、その内部を理性によって詮索すべきではないのである。

第二の前提は、議論の参加者の動機に関わる。人間には真理を求め、誤謬を脱しようとする欲求が存在し、この関心に導かれるとき真理の発見が可能になる。<sup>(58)</sup> 他方、これ以外の動機が混入すると、真理の発見が困難になる。このような動機の第一は、現世的利益への関心である。一般に教理をめぐる対立が世俗的利益の対立と結びつく場合

には、討論を通じた解決が困難であるが、教理をめぐる議論が専ら世俗的利益を達成する手段として用いられる場合には、そもそも真理の発見がコミュニケーションの目的とされていらないから、理性的討論は成り立たない。この典型的な例は、教皇の支配の弁証のために偽りの信条を採用するローマ教会に見られる。かれらは「自らの力や収入を減じることなしには信条を放棄できない」から、プロテスタントとの理性的討論は不可能であるとされる。

理性的討論を妨げる動機の第二は、人々の「自尊心」や、論争の喚起する敵意に由来する。これらの感情は、プーフェンドルフが理性的討論の不可欠の条件とみなす「思慮」、「丁重さ」、「穏健さ」を破壊する。一般に人間は自尊心ゆえに、他者が自己の判断に賛同することを望むが、この欲求が高じると自己の意見を不可謬と信じ、これを他人に強制する権利を主張するにいたる。「この悪徳」は「特に、多くの聖職者において」顕著である。彼らは宗教的議論を任務とし、論争における勝利のために情熱を傾ける一方で、統治をはじめとする世俗の実務に疎く、しばしば思慮を欠く。自らの過ちを認めることを嫌い、論争の勝利のために弁論の技術を駆使し、しばしば極端な議論を行う傾向がある。生涯を通じて同一の主張に固執するばかりか、その論争への思い入れから論争の終結自体を嫌う。歴史上の様々な宗教会議において、聖職者たちの論争が解決されたことが稀であるのは、こうした事情によるのである。

ルター派と改革派を対立させている予定説も、このような論争の力学によって生み出され、また維持されている。アウグスティヌスが人間の完全な無力と恩寵の絶対性という極端な思想を定式化したのは、ペラギウス派を論駁しようとする願望、および論争の生みだした感情の高揚のゆえである。この観念は宗教改革期に、ローマ教会の迷信の基礎にある、「善行による救済」の観念を批判するという論争上の目的のために再び採用されるが、その後の論



争を通じて人々はこれに固執するに至る。現在では、改革派自身がそこから生じる困難を認識して事実上の修正の試みを行っているが、この観念自体の放棄は強く拒まれている。かくして、この問題をめぐる両派間の理性的な合意のためには、討論以前に、まず両者の感情的融和が必要であり、そのための努力がなされるべきである。もつとも、前述のような聖職者たちの性向のゆえに、一般に論争の終結には時間の経過による世代の交代が必要であり、これを短期間に実現することは極めて困難とされるのである。

これらの困難を克服し、理性的討論の条件を確保するために、プーフエンドルフは次のような制度・手続を構想する。<sup>(66)</sup> 宗教的事項を検討する各種の会議は、次のような人々から構成される。前述のように為政者には、会議の召集、人選、議事の進行を行う権限が帰属し、これが会議の穩健な運営を確保することが期待される。<sup>(67)</sup> しかし為政者本人には議論そのものへの貢献は期待されていない。為政者に高度な神学上の判断力は期待されておらず、彼の役割は、統治に対する教義や諸制度の有害性の有無を、「常識」ないしは「自然の理性」を用いて判断することが主なものである。<sup>(68)</sup> 神学上の議論の実質を提供するのは、卓越した聖職者たちである。教義をめぐる判断には、言語学上の知識、神学の教義の体系全体の理解が不可欠であり、これらの研究を職務とする彼らの知的權威が承認される必要がある。<sup>(69)</sup> 他方、前述のように聖職者は固有の欠点を持つ。彼らは論争を收拾する能力を持たず、彼らが権力に手になれば、無益な迫害がおこる可能性が高い。<sup>(70)</sup> そこで第三に、神学の知識とともに実務に長け、「思慮」と「節度」を備えた俗人、具体的には「政治家 (*ordo imperantium*)」や「顧問官 (*consilium*)」が加わる。彼らは討論の「激情を和らげ」て「節度」と「思慮」をもたらしことを期待される。<sup>(71)</sup>

意見が対立する場合には、両陣営の神学者が、口頭ではなく書面によって議論し、論点が整理され、合意点と相違点が明らかにされる。こうして両者の意見が然るべく提示されれば、真理の発見、あるいは少なくとも両者の優劣の判断は、一定の神学の教養があれば容易になしうる。<sup>(3)</sup> こうして判断がくだされ、誤った意見は沈黙を命じられる。

なお、前述のように、非国教徒への寛容は「平和の維持」に資するが、寛容はまた「真の宗教」の実現のためにも有用である。国教会の聖職者は、非国教徒からの批判を意識することで墮落を免れ、神学の研究や人民の教化などの職務に精励する動機を得るからである。<sup>(4)</sup> もっとも前述のように、非国教徒は活発な討論の自由を与えられるわけではない。討論は穩健さをもって行われなければならない場合には宗派間の憎悪を増幅し、平和を脅かし、また真理の探究を困難にする。<sup>(5)</sup> ここに述べた制度的枠組みの外側で、自由にして理性的なコミュニケーションが成り立つ可能性については、プーフェンドルフは樂觀的ではないのである。

以上のような制度的枠組みが整えられることで、秩序が維持され、また理性的コミュニケーションが確保される。すなわち、一方で為政者の権力によって、公的信仰が守られ、また国教会内部の紛争の收拾の手續きが規定される。同時に、非国教徒に対しては、靜穩を保つことを条件に寛容が与えられ、為政者への忠誠が確保される。かくして、宗教的意見の対立が、迫害や内乱につながる回路が遮断される。また理性的なコミュニケーションの場が設けられることで、討論の自由が一定程度保障されると同時に、優れた意見がしかるべき尊重を受ける。他方で、異なる意見の存在が許容されつつも、宗派間の衝突が抑制されることで相互の憎悪が静められ、長期的には宗派間の融和と、

これを前提とした理性的討論、真理の支配が期待される。このようにして、「平和の維持」、「真の宗教の実現」、「信仰上の自律」という要請に、一応の折り合いがつけられることになる。<sup>(76)</sup>

## 八 権力とコミュニケーションの構造

最後に、権力とコミュニケーションの態様の観点から、議論を振り返りたい。元来、プーフエンドルフの理論の中核にある制度化された権力は、「平和の維持」の目的により基礎付けられ、内容の合理性の有無、および被治者の同意の有無に関わらず通用する権力である。このような権力を用いて信仰の自由を制約することには、重大な困難が存在する。すなわち、「真の宗教」および「信仰上の自律」の要請がこれと衝突するのであり、しかもこれらの要請は現世的価値を超越する宗教的価値に支えられているから、「平和の維持」の要請の実現のために犠牲にすることが困難なのである。

したがって為政者の命令が完全な通用性を獲得するためには、これらの要請が満たされる必要がある。すなわち命令は内容における「合理性」を備え、またその合理性について被治者の「同意」が与えられなくてはならない。かくして信仰を統制する為政者の命令は、「真の宗教」と合致するときのみ拘束力を持つとされ、しかもその判断権は為政者に独占されず、被治者もこれを保持し続けることになる。また命令の執行にあたっては被治者の「同意」の契機が確保されなければならないのである。

これら「合理性」と「同意」の契機は、理性的討論を通じた真理の発見の手続きによって確保されることになる。

為政者は理性的討論の実現のために、細心の注意を払わなければならない。宗教的事項を扱う会議は卓越した有識者を広く集め、党派性を持つという疑いを防ぎ、被治者の信頼を獲得しなければならない。<sup>(7)</sup> 論争の処理の手續きにおいては、公平な討論の条件の確保に万全を期し、優勢な党派による不正を防がなければならない。<sup>(8)</sup>

ところで、このような議論は、有識者が高い信望を持つことを前提とするが、信仰をめぐる意見の対立が存在する中で、被治者に有識者への信頼を要求することは、それ自体強い権力を帯びざるを得ない。ここに新たなタイプの権力が導入される。プーフエンドルフによれば、宗教的事項の判断には、言語学的知識と教義の体系への精通が不可欠であり、したがって人々の判断の能力は、教養の差異に対応して異ならざるを得ない。したがって、卓越した聖職者の意見は然るべき尊重を受けなければならない。高度の教養を持たぬ者は、議論の機会を与えられるが、その主張が論破されたと判定される場合にはこれに従わなければならない。無教養な庶民については、従属の程度はさらに強まる。彼らには聖書の検討の能力は期待されず、信仰箇条の簡潔な要旨が教えられるのみである。<sup>(9)</sup> 知的能力の低い庶民の心を信仰に向かわせるためには、純粹な觀念の伝達のみでは不十分で、感覚に訴えることが必要であり、様々なセレモニー、聖像、壮麗な建築や装飾がこのために有用であるとされる。<sup>(10)</sup> さらにこうした庶民に対する聖職者の権威を確立するために、実質的美徳・教養に加えて、地位・財産に基礎をおく非対称性の強い相互承認が導入される。すなわち聖職者は、豊かな財産を持つことで庶民に対する権威を確立し、一方的な是認を獲得できるのである。<sup>(11)</sup> かくしてプーフエンドルフは、垂直的契機の強いルター派の教会統治を改革派のそれより優れたものと考えるのである。<sup>(12)</sup>

このように宗教の領域においては、高度に制度化された命令の権力が実効性を欠くが、これを補う形で、別種の

権力、すなわち非対称的な相互承認のなかに織り込まれた権力（コミュニケーションと融合した権力、権威主義的支配関係）が作用する。「真の宗教」および「信仰上の自律」の要請をめぐるプーフエンドルフの議論は、このような権威主義的支配関係を伴って初めて完結するのである。

一般に、プーフエンドルフの政治思想において、一旦は権力公使から切り離された、対等な主体の間のコミュニケーションの空間は、制度化された権力の体系からの完全な自立性を獲得することはなく、再び様々な点において制約を受ける。コミュニケーションを通じた党派の形成が警戒され、これが為政者の監視下に置かれるだけではない。<sup>(83)</sup>さらに、コミュニケーションの内容自体の自律性が、より直接の制約を受ける場合が存在する。政治的言論は為政者の支配を脅かす可能性を持つから、この領域においてこうした制約は特に大きい。ここにおいては為政者の権力を支えるために、為政者と被治者の間にパトロンとクライアントという非対称的な承認の関係が持ち込まれる。すなわち為政者によってもたらされる便益の故に、被治者は彼に対する尊敬を持つことを期待される。<sup>(84)</sup>また、為政者にはその地位から生じる「威厳 (*dignitas*)」が与えられるとともに、被治者には為政者を「尊敬」し、また「為政者とその行為について賞賛と尊敬をもって、考えまた話す」義務が課せられる。しかもこうした義務は強制力の裏付けをもって要求されるのである。<sup>(85)</sup>

本稿で扱った宗教的言論の領域は、非政治的言論の領域の中でも政治的重要性が高いことは前述のとおりである。他方で、この領域は「個人の自律」の要請、および「真の宗教」の実現のための理性的討論の必要を根拠に、権力からの自律を強く要求するものである。プーフエンドルフにおいても、こうした自律の要求は様々な方法で尊重を

受けることになる。それにもかかわらずこれが言論の空間の完全な自律性の承認に至ることはない。この領域においても、自由なコミュニケーションはその展開を大きく制約されているのである。

プーフェンドルフの主要著作名の邦訳と略号は以下の通りとする。原題の後の括弧内の数字は、初版の公刊年である。引用箇所の表示は、略号の後に節番号を示す。

JNG: *De jure naturae et gentium libri octo* (1672), (hrsg. von Frank Bohling), Berlin, 1998 (『自然と諸国民の法』)。

OHC: *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* (1673), (hrsg. von Gerald Hartung), Berlin, 1997 (『人間と国民の義務』)。

HRC: *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (1687), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972 (『キリスト教と政治生活の関係』)。

JFD: *Jus fecciale divinum sive de consensu et dissensu protestantium* (1695), Lübeck, 1695 (『神的契約の法』)。

SIG: *De statu imperii germanici* (1667), in Horst Denzer (Hrsg.), *Die Verfassung des deutschen Reiches*, Frankfurt am Main, 1994 (『ヘインツ帝国論』)。

(1) 私は初期近代の政治思想の諸類型の体系的分析にあたり、権力とコミュニケーションの構造について三つのモデルを構成することが有用と考えている。①共同行為が、対等な主体の間の、コミュニケーションによる合意形成に媒介されるモデル(古典的共和主義のモデル)。②一定程度制度化された権力が、非対称的な相互承認・コミュニケーションの

中に織り込まれているモデル(保守主義のモデル)。③高度に制度化された命令の権力と、対等な主体の間の自由なコミュニケーションとが分離するモデル(自由主義、絶対主義のモデル)。次の拙稿をぜひ参照いただければ幸いです。

辻康夫「ジョン・ロックの政治理想：近代諸価値の意義と脆弱性」(一)一五(『国家学会雑誌』106-1/2, 7/8, 9/10, 107-7/8, 108-3/4)、「グロテュウスにおける政治の観念の性格：権力とコミュニケーションの構造を中心に」(佐々木毅編『自由と自由主義』、東京大学出版会、一九九五年、所収)。

- (2) ブーフエンドルフにおける寛容を扱った以下の代表的研究は、おおむねこうした解釈をとっている。Friedrich Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs: Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften*, Leipzig, 1900; Horst Rabe, *Naturrecht und Kirche bei Samuel Pufendorf: Eine Untersuchung der naturrechtlichen Einflüsse auf den Kirchenbegriff Pufendorfs als Studie zur Entstehung des modernen Denkens*, Tübingen, 1958; Horst Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf: Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*, München, 1972; Simone Zurbuch, *Naturrecht und natürliche Religion: Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*, Würzburg, 1991. なお、次にあげる近年の二つの研究書も、その執筆時期および内容からして、近年の転換以前の研究に属するものと理解されるべきである。Thomas Behme, *Samuel von Pufendorf: Naturrecht und Staat: Eine Analyse und Interpretation seiner Theorie, ihrer Grundlagen und Probleme*, Göttingen, 1995; Kari Saastamoinen, *The Morality of the Fallen Man: Samuel Pufendorf on Natural Law*, Helsinki, 1995.

- (3) これらの知見は、テリントクの一連の研究によってもたらされた。彼は書簡等を利用して伝記的研究の水準を大きく向

上させ、また宗教論の分野では『神的契約の法』に本格的分析を加えた。この著作は死後出版された晩年の著作で、諸宗派間の融和の可能性を神学的に論じたものであるが、国家と宗教の関係を論じた『キリスト教と政治生活の関係』に比べて同時代の評価も低く、従来十分に研究されてきたとはいえない。Cf. Detlef Döring, *Pufendorf-Studien: Beiträge zur Biographie Samuel von Pufendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller*, Berlin, 1992; idem, 'Säkularisierung und Moralthologie bei Samuel von Pufendorf', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993), SS. 156-74; idem, 'Samuel von Pufendorf and Toleration', in John Christian Laussen and Cary J. Nederman (eds.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before the Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, 1998.

(4) 宗教政策をめぐる彼の思想を、特定の政策の弁証の必要から生じたものとして、外在的にのみ理解することは不適切である。彼は生涯のうちに複数の国家において公職を得たが、これらの諸国家の宗教事情および宗教政策は、相互に著しく異なっていた。他方、彼の宗教政策上の立場は生涯を通じてほぼ一貫しており、しかもそれはこれらの諸国家のいずれの政策とも完全に一致するものではないのである。なお、これらの諸国家の概要は次の通りである。彼の出身地のザクセン選帝侯領、およびスウェーデン(一六七〇—一七七七年にルント大学在職、一六七七—一七八年に宮廷歴史家および顧問官)はルター派が圧倒的に強く、他宗派には不寛容であった。プファルツ選帝侯領(一六六一—一七〇年にハイデルベルク大学在職)では君主および被治者の多くが改革派であったが、ルター派、ローマ教会の信徒も多く、広範な寛容と、宗派間の合同をめざす融和政策が行われていた。ブランデンブルク選帝侯領(一六八八—一七〇四年に宮廷歴史家および顧問官)では君主が改革派、被治者の多くはルター派であり、この両派に加えローマ教会、ソツツイーニ派も寛容された。Cf. Döring, 'Samuel von Pufendorf and Toleration'; Leonard Krieger, *The Politics of Discretion: Pufendorf and*



*the Acceptance of Natural Law*, Chicago, 1965, ch. 1.

- (5) デリンクはプーフエンドルフが神学上の教義よりも道德的改善を重視する姿勢をとること、彼がシュペナーやゼッケンドルフなどに共感を持っていたことなどを重視し、彼の思想を敬虔主義の契機を持つルター派のそれと解釈する。デリンクは敬虔主義的な道德的再生をプーフエンドルフの宗教思想の核心として強調し、理性主義的自然法論の意義を限定的に解釈する。また寛容をめぐる態度に関しては、プーフエンドルフによる寛容政策の是認を、宗派の多元性という事実への妥協に過ぎないものとしてきわめて限定的に評価し、ヨハン・ゲルハルト以来のルター正統派神学者による寛容論との類似性が示唆される。彼の議論は多くの場合手堅いが、これらの点の解釈はプーフエンドルフの啓示宗教へのコミットメントを強調するあまり、バランスを失っているように思われる。この点については、次の研究が従来の議論を発展させたついで説得的な批判を加えている。Simone Zurbuchen, 'Samuel Pufendorf's Concept of Toleration', in Cary J. Nederman and John Christian Laursen (eds.), *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, Maryland, 1996; idem, 'Gewissensfreiheit und Toleranz: Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius', in Flammetta Palladini und Gerald Hartung (Hrsg.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung: Werk und Einfluss eines deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren*, Berlin, 1996.

- (6) 周知のようにプーフエンドルフは啓示の法から独立した自然法の体系化を行うが、これはルター派神学者の厳しい批判を浴びる。また敬虔主義に傾倒し啓示の法を重視した法学者ゼッケンドルフにとっても、この分離は首肯できなかつた (Vgl. Michael Stolleis, 'Vet. Ludwig von Seckendorff', in Michael Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert: Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 1987 ('/ゴヤトル・シントナーノース編'

佐々木有司、柳原正治訳、「二七・一八世紀の国家思想家たち…帝国公(国) 法論・政治学・自然法論」、木鐸社、一九九五年)。また啓示宗教の解釈においても、「神の善性と正義」および人間の自由意志が肯定され、予定説が否定される(JFD 20, 68, 87)。墮罪による道徳的能力の変化は存在したが、人間は道徳的能力を完全に喪失したわけでも、神がこれを奪ったわけでもないといわれる(JFD 26)。これに対応して、再生が引き起こす変化も限定される。すなわち幼児洗礼によってもたらされる精霊の加護は通常一生持続するとされる反面で、その効果は限定的で人間本性を根本的に改善するわけではない(JFD 53, 55)。内面の激しい葛藤や、意識の根本的断絶を経て獲得される再生の観念はきわめて希薄である。

- (7) この点は、生活の聖性のための現世的快樂への禁欲を強調する敬虔主義とは対照的である。「自然と諸国民の法」において聖書は自然法の格率の例証として頻繁に引用されるが、キリスト教が自然法に新たな規範を上乗せする事例は、一夫多妻制や離婚の否定など家族関係の規律や、為政者への抵抗の自制などに限られる(JNG 61-19, 23, 24, 78-5; OHC 225, 6)。経済活動や訴訟をめぐる議論においては、これらを禁欲や博愛の観点から批判するシユペナーのような議論は存在せず、逆に高利貸しが公益と公平にかなうものとして擁護される(JNG 5-79, 10; Philipp Jakob Spener, *Pia desideria*, in Philipp Jakob Spener (hrsg. von Erich Beyreuther), *Schriften*, Hildesheim, 1979)。また厳しい教会規律の必要も否定される。原始教会における規律を必要にしたのは、異教徒の国家における著しい道徳的退廃であり、悪徳を抑止する世俗法の存在する現在のキリスト教徒の国家においては、厳格な規律は不要であるといわれる(HRC 39, 47)。

(8) HOC preface.

(9) OHC 1-4, 8.

- (10) OHC preface: HRC 8; JFD 17, 18.
- (11) JNG 1-6-14; OHC 1-2-7.
- (12) JNG 2-3-21
- (13) JFD 53, 54.
- (14) プーフェンドルフは次のように述べる。「……ある人がキリスト教徒と名のる場合も、もし彼が自らの物質的な欲望や、異教徒にも見られる自己の自然の理性以外に、動機や指令を持たないならば、そして地上における、快いもの (*bonum*)、有用なもの (*utile*)、適宜なもの (*decorum*) のみを自らの行為の目的としているならば、このような人間は、決して再生を経験していかないか、あるいは再生からふたたび転落してしまっているのである。なぜなら再生した人々は、より高次の動機に駆られるのであり、またより高貴な目的を持っているからである」(JFD 53)。
- たしかにプーフェンドルフにおいて、自然法の原理は狭義の功利性には還元されない。それは個々人にとっての有用性に還元されないことはもちろん、消極的な加害の禁止をこえて、慈愛や自己犠牲などの高度な美徳を命じるものである。しかしここに見られるように、これらの美徳も究極的には現世的価値の上に組み立てられたものであり、啓示宗教はこれに新たな次元を付加するのである。
- (15) JFD 54.
- (16) JNG 7-9-4. Cf. also OHC preface: JFD 56.
- (17) JFD 15, 91.
- (18) 彼によれば、三位一体の神秘や、歴史上の一時点でキリストを遣わせた神の意図などは、人間理性の理解の範囲を超

えるが、これらの観念はキリスト教の基本的信条には不可欠である。また彼は、聖餐におけるキリストの血と肉の實在や、信徒の集会におけるキリストの實在を、聖書の記述を根拠に認めることを主張し、他方で理性によるこれらの詮索を批判する (JFD 52, 62, 63, 66)。

(19) JFD 7, 14.

(20) JFD 6, 7.

(21) JFD 14, 92.

(22) プーフェンドルフによれば一般に宗教には、「実質的な宗教 (*religio solida*)」と「表面的な宗教 (*religio superficialia*)」が存在する。前者が内面の聖性をめざすものであるのに対し、後者は内面の邪悪さを保ったまま、神の厚意を得るために考案されたものであり、外面的儀式を重視する。プロテスタントが前者の性格を持つものに対し、ローマ教会は後者の性格を濃厚に持っている。多くのセレモニーによる粉飾、外面的に繰り返される祈り、告解による罪の赦し、金銭によって購われるミサは、いずれもこれを示すものである (JFD 11)。このような懸隔が存在し、しかもローマ教会が自らの無謬性を主張して立場を改める可能性がない以上、合同は不可能でありまたその試みは有害である。なお合同を不可能と見る彼の態度は一貫しており、生涯にわずかに一度だけその可能性に言及したにとどまる (Döring, *Pufendorf-Studien*, SS, 76-77)。

(23) JFD 14.

(24) JFD 90-93. プーフェンドルフは、様々な点において、ルター派の改革派に対する優越性を見るが、その主なものは以下の通りである。改革派は教義研究において頑迷であり極端な主張にはしる (SIG 87)。彼らは、神の恩寵を絶対視

するあまり予定説を主張する。またローマ教会の迷信ないし魔術を批判するあまり、聖餐の解釈や信徒の集会におけるキリストの実在の理解において、神秘の否定に行き着く傾向がある (JFD 63)。また彼らの否定するセレモニー、聖像、装飾、悪魔払い、告解は、迷信と切り離されるならば有用性を持ち、許容されるべきものである (SIG 87; JFD 69)。さらに後述のように、教会統治に関してもルター派の優越性が主張される。

もともと、彼によればセレモニーや悪魔払い、告解などの慣行、教会統治はキリスト教の本質に関わるものではなく、この点が認識されれば、両派間の合同の妨げにはならない (JFD 88)。合同の真の障害となるのは、信徒の集会におけるキリストの実在、聖餐の解釈、予定説など基本的信条めぐる対立であり、特に予定説は神学の体系全体に影響する点で重要である。彼は、両派の感情的融和が実現すれば、理性的検討を通じて合同の条件を整えることが可能であると考えるが、アリンククによればこの実現の可能性についての彼の見解は、初期には比較的楽観的であったが、その後徐々に悲観的になつてゆく。Vgl. Döring, *Pufendorf-Studien*, SS. 74-75.

- (25) HRC 41.
- (26) HRC 27.
- (27) HRC 30, 31, 39.
- (28) HRC 36, 37, 38.
- (29) この点は、ここにあげた議論と、『キリスト教と政治生活の関係』の他の部分、および彼の他の著作における議論との著しい対照から明らかであり、この議論の意義は以下のように限定的に理解されるべきである。
- (30) HRC 36.

- (13) HRC 42.
- (22) HRC 44.
- (33) HRC 44; JFD 13. この点および次の点においてはもちろんローマ教会が念頭に置かれている。
- (34) HRC 31, 51, 52; SIG 8, 9, 10; JFD 10.
- (35) HRC 47.
- (36) HRC 43.
- (37) HRC 48.
- (38) HRC 46.
- (39) HRC 45.
- (40) HRC 49.
- (41) HRC 50.
- (42) HRC 50; JFD 5. なおローマ教会は、その教理の国家に対する有害性のゆえに、寛容を否定されるべきであると考えられる。
- (43) HRC 49.
- (44) HRC 54.
- (45) HRC 17, 29, 48.
- (46) HRC 48, JFD 2.

- (47) HRC 33, 54
- (48) OHC 1-4, 2, 3, 4; HRC 7, 48.
- (49) HRC 48.
- (50) HRC 49.
- (51) HRC 49, 54.
- (52) HRC 48, 49.
- (53) HRC 54.
- (54) HRC 48.
- (55) HRC 36; JFD 9.
- (56) JFD 9; HRC 36.
- (57) HRC 36. 啓示を受けたと称する者は、その事実を明確に証明しなければならぬ、とされる。もちろん、すでに福音の知識が普及した現在、新たな啓示が与えられるとは考えられていない。
- (58) JFD 89. Cf. also HRC 36.
- (59) HRC 36; JFD 10.
- (60) JFD 93.
- (61) JFD 2.
- (62) JFD 8, 89, 92.

- (63) JFD 8, 91, 92.
- (64) JFD 9.
- (65) JFD 65.
- (66) JFD 9.
- (67) HRC 46.
- (68) HRC 51.
- (69) HRC 51. これが重要になるのは、特に公的信仰の樹立に際しての宗派の選択においてであり、国家にとって有害なローマ教会を拒否すべきことが強調される。
- (70) HRC 36.
- (71) HRC 51.
- (72) JFD 9. これに加えて第三身分の代表者の参加が時に言及される。
- (73) HRC 36; JFD 9.
- (74) JFD 5.
- (75) プーフェンドルフはルター派と改革派の融和のための方策として、両派に属する為政者たちおよび聖職者たちがローマ教会の脅威への対処のために協力すべきことに加え、両派が論争上の勝利の追求を慎み、中傷を控えて穏健に議論し憎悪の喚起をさけるべきことを強調する (JFD 94)。
- (76) 以上のようなプーフェンドルフの議論は、各方面からの批判にさらされる。彼の自然法論の理性主義的・世俗主義的



性格を批判したルター正統派は、彼のキリスト教論にも同様の性格を見いだした。またスコラ哲学の伝統を継承するライプニッツは、神学と哲学の分離の主張や、宗派間の融和のための神学的努力の欠如を批判した。他方、トマジウスやジャン・ル・クレールらは、彼の理論に含まれた宗教的寛容の可能性を評価しつつ、教権主義批判の不徹底を批判し、また狭隘なルター主義を表明する『神的契約の法』を酷評した (Vgl. Döring, *Pufendorf-Studien*, SS, 130-142)。

なお、後代の思想家への広範な影響からしてプーフENDORFを初期啓蒙の先駆者と見ることは不当ではなく (Cf. Krieger, *The Politics of Discretion, epilogue: Zurbuchten, Gewissensfreiheit und Toleranz*)。また一般にドイツ初期啓蒙の諸思想家においても、被治者の自由の観念が十分に展開されなかったことは周知の通りであるが (Vgl. Diethelm Klippel, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn, 1976)、『コッペ』に宗教的寛容をめぐっては、プーフENDORFとトマジウスやヴォルフの間に一定の距離があることも確かである。

(7) HRC 49.

(78) HRC 50.

(79) HRC 33.

(80) SIG 8-7, 9.

(81) HRC 43.

(82) プーフENDORFは君主政を最善の統治形態と考えるが (NG 7-5-22)、『これに親和的なのはルター派の教会統治である。信徒の自治を重視する改革派の制度は、世俗統治においても民主政への欲求を生み出すため君主政とは親和的でないと思われる (SIG 8-7)。

(33) JNG 7-2-23; OHC 2-11-12.

(34) JNG 1-6-12.

(35) JNG 8-4-23; OHC 2-18-3.