

## 近世初期の改革派神学における哲学の役割

デイヴィッド・S・サイツマ

教会の歴史を通して、信仰と理性、神学と哲学、神の知恵と人間の知恵の関係は、常に論争を引き起こしてきた。初代教会においては、テルトゥリアヌスのように哲学を異端の原因とみなす神学者もいれば、ユスティノス殉教者やアレクサンドリアのクレメンスのように、哲学の中に価値を認め、それを神学に役立てようとする者もいた。クレメンスは有名な比喻において、哲学を神学に仕える「しもべ」とし、その関係をハガルとサラになぞらえたのである。

現代においても、信仰と理性の関係については依然として強い対立が存在する。弁証学や諸教理をめぐる議論も、結局は信仰と理性という、より根本的な問題に帰着する。本講義の目的は、R・C・スプロールの古典的弁証学や、コルネリウス・ヴァン・ティルの前提主義といった20世紀の改革派内部の論争を再検討することではない。むしろ、16世紀および17世紀の初期改革派神学者たちが、神学と哲学の関係をどのように理解していたのかを明らかにすることにある。

特に注目すべきは、近代と結びついた新たな哲学的枠組み、すなわちデカルト主義が、神学と哲学の関係をどのように変化させたかという点である。17世紀はこの問題における重要な転換点であった。そして、この哲学的変化とそれに対する神学的応答の双方が、後の17世紀から18世紀にかけての改革派正統主義の衰退、すなわち初期啓蒙主義へとつながる過程に寄与したと考えられる。

本講義の主張は明快である。改革派正統主義の時代において、神学者たちは哲学が神学において不可欠であるが、あくまで従属的な役割を果たすべきであると教えていた。しかし、デカルト主義の台頭により、ルネ・デカルトの思想の影響を受けた神学者たちは、信仰と理性、神学と哲学の関係を、互いに独立し分離したものとして再構成するようになったのである。

この分離はさまざまな形で現れるが、ここでは二つの具体例によって示す。それは「創造の教理」と「自然神学」である。創造の教理においては、デカルト主義の神学者たちは、創世記1章の伝統的な改革派的解釈と調和しがたい世界起源の理論を採用した。また自然神学に関しては、彼らは自然神学を超自然的啓示から切り離したのである。これらの点において、従来の改革派正統主義からの明確な変化が認められる。

### 1. 哲学の使い方についての改革派神学者の理解

宗教改革における哲学の用い方、特にジャン・カルヴァンの思想に関しては、すでに十分に研究されている分野である。カルヴァンの時代以来、改革派神学者たちは一貫して、哲学の誤った結論に反対しつつも、正しい哲学は神学にとって有益であると主張してきた。しかし、哲学的概念を神学に取り入れる場合でも、特定の権威を全面的に受け入れることはなく、アリストテレスに対しても批判的であり続けた。また、宗教改革後の神学者たちの間でも、哲学の受容の度合いには差があり、内部的な議論も存在した。

哲学についての重要な聖書箇所の一つはコロサイの信徒への手紙2章8節である。そこには、「だれにも、むなしいだましごとの哲学によって、あなたがたがとりこにされないように気をつけよ」と記されている。この箇所は、哲学が神学によって吟味され、正されるべきことを明確に示している。改革派神学者たちは通常、哲学全体を否定することはせず、パウロの警告をキリスト教教理と衝突する特定の教えに向けられたものと理解した。例えばカルヴァンは、「多くの者がここで哲学そのものが非難されていると誤解してきた」としつつ、実際に非難されているのは「知恵についての誤った思い込み」、すなわち偽りの哲学であると述べている。

カルヴァンと同時代のピーター・マルティル・ヴァーミグリも、『ニコマコス倫理学注解』の序論においてこの箇所を論じている。ヴァーミグリもまた、パウロの非難は「人間の作り出したものによって腐敗した哲学」に限られるとする。そしてそれを、神から与えられた知識と被造世界に基づく「真の哲学」と対比する。彼は、漁業、狩猟、法学といった知識がそれ自体として敬虔に反しないのであれば、自己についての知識はなおさら有益であると論じる。哲学は、人間の行為、選択、徳、悪徳などを明らかにする助けとなる。さらに哲学は、聖書が哲学をいかに超えているかを理解する助けともなる。比較を通して、キリスト者は哲学の誤りをより容易に避けることができるとされる。

ヴァーミグリは哲学の具体的な誤りとして次を挙げる：

- ・宇宙の永遠性 (アリストテレス)
- ・無秩序な原子からの宇宙生成 (エピクロス)
- ・ストア派の運命論
- ・アカデメイア派の懐疑主義
- ・エピクロス派の無関心な神々
- ・妻の共有 (プラトン)
- ・快樂を最高善とする考え (エピクロス)

実際にヴァーミグリの注解は、聖書と哲学の比較を実践している。各章の解説の終わりには、聖書との比較が付され、聖書がアリストテレスと一致する点、上回る点、あるいは対立する点が示される。これらの議論は彼の『神学総論 (Loci Communes)』にも取り入れられ、宗教改革後の時代に広く読まれた。

17世紀に入ると、改革派スコラ学者たちは、宗教改革者と同様に、パウロは偽りの哲学を非難したのであって、聖書の訂正のもとにある真の哲学は認められると主張し続けた。同時に、彼らは哲学についての議論をより詳細にし、区別を明確にした。この発展は、ルター派やソツツィーニ派との論争にも一因があった。グネシオ・ルター派は聖餐論争において、改革派が聖書を理性の基準に従わせていると非難した。これに対して改革派側は応答した。

その一つが、ザカリアス・ウルシヌスの『キリスト教的勧告』（1581年）である。彼は、改革派が「これはわたしの体である」という聖句を理性によって解釈しているという批判に対し、理性の「正しい使用」と「誤用」の区別を提示した。さらに彼は、自然によって知られる原理と、自然を超えて啓示される原理とを区別した。哲学が自然に関する真の原理を用いる限り、それは正当である。しかし神学的教理を構築する際には、自然を超える原理、すなわち啓示に基づかなければならないとした。

ジョン・ダヴェナントの『コロサイ書注解』も、宗教改革後の発展を示す重要な例である。この注解はギスベルトウス・ヴォエティウスによって高く評価され、またリチャード・バクスターにも読まれていた。ダヴェナントもまた、パウロは真の哲学を否定していないとし、それは「正しい理性の産物」であり神の賜物であると述べる。さらに、クレメンスに従い、どの学派に由来するものであっても真理であるものは哲学と呼ぶべきであると主張する。

ダヴェナントによれば、「むなしく欺く哲学」とは、理性の限界を超えて、理性を超える信仰の事柄について判断しようとする哲学である。ここで彼は、トマス・アキナスに由来する区別、すなわち「理性による事柄」と「理性を超える事柄」の区別を用いる。理性は霊的事柄の存在を知ることができるが、その本質を完全に理解することはできないのである。

すなわち、人間は神の存在や礼拝、魂の幸福の存在を知ることができるが、どのように神を礼拝すべきか、どのように幸福に至るかは理性だけでは知ることができない。したがって、これらについて理性が判断しようとするならば、それはむなしく欺くものとなる。この知識は人を弁解の余地のない者とするが、恵みによる知識が加えられなければ、正しい教師とはなり得ない。

ダヴェナントは、神学における哲学の誤用を三つにまとめている：

1. 理性が自らの原理からキリスト教の基本教理を導き出そうとする場合。三位一体、受肉、義認、礼拝などは、神の御言葉に啓示されたより高い原理から知られるものである。
2. 理性の原理と神学の原理が対立すると考える場合。神学は真の理性に反するのではなく、それを超えているのである。例えば：
  - a. 「無からは何も生じない」→創造の否定

b. 「異なる本質は結合しない」→受肉の否定

c. 「欠如から回復はない」→復活の否定

これらは有限の力においては正しいが、絶対的には正しくない。

3. 理性に照らしても誤りである哲学的教え。ダヴェナントによれば、古代の主要な哲学学派はいずれも誤りを含んでいる。「ストア派、エピクロス派、アリストテレス派などの哲学者たちは、常に正しい理性を語るのではなく、自らの空想を語ることがある」のである。

以上をまとめると、哲学が神学と衝突するのは次の三つの場合である。すなわち、

①理性的原理から神学的内容を導き出そうとする場合、

②理性の領域においては正しい原理を取りながら、それを神学に対して矛盾や不可能とみなす場合、

③特定の哲学学派の誤りを神学に持ち込む場合である。

ジョン・ダヴェナントは、この第三の誤用、すなわち哲学的誤りを神学に導入することこそが、教父たちがしばしば哲学を批判した理由であると説明する。彼によれば、テルトゥリアヌスが哲学を異端の源と非難したのも、このためである。この第三の誤用は、改革派における哲学理解にとって極めて重要である。ダヴェナントは、神学における哲学の使用に高い基準を設けている。すなわち神学者は、哲学が神学に反するかどうかだけでなく、理性そのものに照らしても正しいかどうかを評価しなければならないとするのである。これは、哲学的誤りが神学を腐敗させる危険性を真剣に考えているためである。

このように哲学の誤用について警告した上で、ダヴェナントは哲学の五つの主要な用い方を示す。

#### 1. 聖書理解のため

「哲学の知識は、聖書に広く見られる多くの箇所を明確に理解し、解き明かすために有益であり、むしろ必要である。」例えば、聖書が天体の運動に言及する場合、天文学の知識が必要となる。

#### 2. 推論の規則（論理）

「特に正しい推論の規則と技術を教える哲学は、宗教に関するあらゆる論争を区別し、扱う上で不可欠である。」ここには「正しく必然的な帰結の法則」が含まれる。

#### 3. 不信者への応答

信仰以前の教え（使徒言行録 17 章におけるパウロのように）および、真理に抵抗する者への弁証のためである。「哲学の知識は、まだキリストに属していない者への教えにも、また頑なに宗教に反対する者への対応にも必要である。」

#### 4. 知性の鍛錬

「哲学および学問は、キリスト者の間でも有益である。」すなわち、思考を鋭くする働きがある。

#### 5. 適度な楽しみとして

「それはまた、聞き手に適度で有益な喜びを与えるため、いわば靈的食物の調味料として用いることができる。」

ダヴェナントの例から分かるように、改革派神学者たちは、聖書理解や推論のためだけでなく、神学教理の腐敗を防ぐためにも哲学に積極的な関心を持っていた。彼らは、一度哲学的誤りが神学に入り込めば、教理全体を覆してしまう可能性があることを認識していたのである。

その根底には、理性と信仰の領域における真理の統一性への確信があった。すなわち、理性と信仰は調和すべきものであり、誤った哲学は正されなければならないと主張していたのである。

## 2. 近代哲学以前における哲学的誤りの修正

16世紀および17世紀において、近代哲学が台頭する以前は、大学教育において一般的にアリストテレスの哲学が支配的であったことはよく知られている。改革派神学者たちもまた、キリスト教教育におけるアリストテレス哲学の有用性を認めていた。しかし重要なのは、彼らが哲学を無批判に受け入れていたのではなく、さまざまな領域において哲学的誤りを積極的に見出し、修正していた点である。実際、改革派スコラ学者たちは、中世スコラ学者が哲学的前提やアリストテレスに過度に依存していることをしばしば批判した。

この点で影響力を持った神学者の一人が、アントワーヌ・ド・シャンディウである。彼は、偽りの哲学は中世スコラ学者によって教会に持ち込まれた「トロイの木馬」であると述べた。すなわち彼らは、聖書ではなく論理的原理や哲学的公理に基づいて神学的結論を導く傾向があった。この批判は17世紀のプロテスタントにも受け継がれた。例えばジョン・ウィームズは、中世スコラ学を用いる際には、その多くの前提が神学以外の原理に由来するため、選択的に取り入れるべきであると述べている。またギスベルトゥス・ヴォエティウスも、中世スコラ学において、神学的結論が不適切に哲学に基づくものとされていると批判した。彼は「多くのスコラ学者はカテゴリーの混同を犯し、信仰の奥義を理性や自然の光、あるいは哲学的権威によって証明しようとしている」と述べている。

このような哲学的誤りの除去は、中世スコラ学だけでなく、個々の哲学分野にも及んだ。倫理学や自然哲学（物理学）は16世紀以降、改革派の学校で教えられていたが、神学者たちはこれらの学問を聖書と神学に照らして再構成しようとした。その方法は、権威ある著作への注解、あるいは体系的著作の構築という形をとった。

注解の代表例は、ピーター・マルティル・ヴァーミグリによる『ニコマコス倫理学注解』である。彼は各章の後に聖書との比較を行い、アリストテレスと聖書の一致点と相違点を示している。その後、ランベルト・ダネーは倫

理学と自然哲学を体系的に扱った。彼の『キリスト教倫理』と『キリスト教自然哲学』は広く読まれ、17世紀の改革派伝統に大きな影響を与えた。ダネーは哲学を選択的に用いつつ、問題のある教説を特定し、それをキリスト教神学に基づく教えで置き換えた。

ダネー以後、『キリスト教倫理』『倫理神学体系』『キリスト教道徳哲学』といった著作が現れる。これらは古代哲学の倫理を取り入れつつも、キリスト教神学によってその誤りを修正することを目的としている。そのため、目的論、法、徳といった主題に関して、聖書と哲学の広範な統合が行われている。例えばダネーは、徳についての理解は「一部は聖書に、一部は哲学者に見出される」と認めつつも、律法に関わる徳は哲学ではなく聖書から取るべきであると主張する。彼らの目指す「キリスト教倫理」は、最高善、人間の行為、徳といったアリストテレス的枠組みに従いながらも、永遠の命、墮落、良心、啓示された律法、キリスト教的徳などによってそれを深化・修正するものである。

同様の試みは、ダネーらのキリスト教自然哲学にも見られる。彼は序文において、神学者が哲学の誤りを取り入れる危険性を指摘する。この問題は初代教会にも見られたとし、哲学を学んだ教師たちが回心後も誤った思想を保持してしまったと述べる。彼は教父たちの著作から影響を受け、「哲学者や異端に対して古代の聖なる教父たちが論じたことを要約した」と述べている。

ダネーの自然哲学は一見すると聖書に基づくもののように見えるが、実際には哲学と神学を統合した体系であり、感覚・理性・信仰という複数の認識手段を考慮している。彼は自然哲学を「一般」と「個別」に区別する。「一般」部分は世界の起源・本性・原因、および保存と成長を扱う。一方、「個別」部分は植物・動物・人間など個々の被造物の性質や働きを扱う。彼によれば、創世記1章は一般的側面を扱うが、個別的知識は観察や自然哲学者の著作から得られる。したがって、創世記を全体理解の基準としつつ、「個別」の生き物の詳しい観察には感覚と理性を用いるのである。

ダネー以後も、「キリスト教自然哲学」や「モーセ的自然哲学」と呼ばれる著作が現れ、その目的はキリスト教倫理と同様であった。スタインフルトの哲学教授であったオットー・カスマンは、「真のキリスト教哲学」という概念を発展させ、自然哲学と倫理学の両方を含む体系を構築した。彼はまた、真の哲学は神の御言葉、正しい理性、誤りのない経験の三つに基づくと教えた。彼によれば、創造主は、御自身で創造された世界について語るゆえに、聖書は自然についての最も確実な知識を与えると考えるが、哲学者たちはしばしばこの考え方には同意しない。一方で彼は、聖書がすべての事柄を扱っているわけではないことも認め、「適応」の考えによってそれを説明する。実際には、彼の自然哲学は古代哲学、とりわけアリストテレス的内容を多く含んでいる。『一般自然哲学』(1598年)では、質料・形相・実体・付随性といった伝統的な主題が扱われている。このようにカスマンは、人間の知識と聖書を統合し、現実についての統一的理解を目指した改革派思想家の一例である。

それでは、改革派神学者たちは哲学的知識をどのように改革しようとしたのか。具体的にどの教理を修正したのか。自然哲学と倫理学の分野において、哲学的教説を修正した多くの例が存在する。

まず自然哲学に関してである。中世以来、神学者たちはアリストテレスの「世界は永遠である」という見解を退けてきたが、この議論は改革派神学者の間でも継続された。また、ランベルト・ダネーは、自然を「運動と静止の原理であり、事物に内在するもの」と定義するアリストテレスの見解に同意しない。この定義は、すべての存在と働きの第一原因である神を排除しているからである。ダネーはジャン・カルヴァンに従い、第二原因は神に対して道具的に理解されるべきであり、神の因果から独立したものとして考えられてはならないと主張する。

次に倫理学においても、哲学の修正が見られる。改革派神学者たちはしばしばストア派の情念論(doctrine of passion the passions)、すなわち apatheia (無情念) という考えを、聖書および真の哲学と相容れないものとして退けた。その代わりに、聖書とアウグスティヌスに基づき、情念は本来、創造の良き一部であると論じた。この点で彼らは、ストア派ではなくアリストテレスの立場の方が聖書に近いと判断したのである。ピーター・マルティル・ヴァーミグリは、ストア派の教えを批判するだけでなく、「徳は情念を完全に消し去るのではなく、これを抑え整える」とするアリストテレスの見解が聖書とよく一致すると述べている。またアントニウス・ワラエウスも、「情念は墮落した人間において過度になることはあるが、その本性において悪ではない」とし、したがってそれらは除去されるべきではなく、規制されるべきであると主張する。彼は理性と聖書の双方から六つの理由を挙げ、ストア派の立場が誤りであることを示す。ここから、改革派神学者たちは、人間の感情は創造における良い部分であり、それを完全に抑圧・消去しようとする哲学は聖書に反するものとして退けるべきであると考えていたことが分かる。

改革派の神学者たちは、神学と相いれない哲学的教説は退けられるべきことについて一致していたが、しかしある神学者は、必ずしもすべての個々の哲学的教説が神学と矛盾するとは考えていなかった。よって、個々の哲学的教説について、それが実際に神学と相いれないのかが議論されることとなった。そのため、ある神学者は哲学と神学の調和を試み、別の神学者は両者の矛盾を主張してその哲学を退けたのである。

その代表例が、アリストテレスの幸福論をめぐる議論である。アリストテレスは幸福がこの世の生において完成されると考えた。一方、アウグスティヌスおよびそれに続く西方神学は、真の幸福は来世において神との一致において完成されると教えた。したがって、神学者は両者の矛盾を主張すべきなのか、それともトマス・アクィナスに従い、現世の幸福と来世の幸福という二重の区別によって調和させるべきなのかが問題となった。

宗教改革以降、この点について神学者たちは分かれた。マルティン・ルター、オットー・ヴェルトミュラー、カルヴァン、ダネー、ウィリアム・エイムズらは、アリストテレスと神学の根本的な不一致を主張した。一方、ヴァーミグリ、バルトロメウス・ケッカーマン、クレメンス・ティンプラー、ウィリアム・ペンブル、マルクス・フリードリヒ・ヴェンデルリンらは、アクィナスに従い、地上の幸福と天上の幸福という二重の幸福を認めた。

例えばダネーは、アリストテレス的な「エウダイモニア（幸福）」理解を批判する。彼によれば、アリストテレス派は「この世における徳の活動としての幸福」と「来世における観想の喜びとしての幸福」という二重の幸福を主張するが、ダネーはこれを退けるのである。その理由は第一に、人間の行為の目的を神の栄光以外にも置いてしまう点、第二に、最高善を人間の本性そのものに置いてしまう点にある。またアウグスティヌスは、人間の幸福は人間の外、すなわち神においてのみ求められるべきであると教えている。

これに対してティンプレーやヴェンデルリンは、アリストテレスの立場を神学と調和させようとする。ティンプレーは現世における幸福の有無について意見が分かれていることを認め、「地上的・天上的」、また「時間的・永遠的」という区別を提示する。ヴェンデルリンもまた、多くの者が現世の幸福を否定するが、その見解は採用されるべきではないとし、「この世にも市民的な幸福が存在する」と主張する。これらの例は、幸福の本質について改革派内部に見解の分裂があったことを示している。ある者はアウグスティヌスに従い、幸福は神との一致にのみ存在するとし、別の者はこの世的な副次的な幸福を認めたのである。

以上の議論から何を学ぶことができるか。第一に、神学との対話においては、アリストテレス哲学が最も適した対話相手と一般に認識されていたことである。ヴァーミグリやフィリップ・メランヒトンも、アリストテレス学派は最も誤りが少ないと述べている。第二に、それにもかかわらず、神学者たちはアリストテレスを含むすべての哲学者の誤りを修正しようとし、必要に応じて特定の教説を退けるか、あるいは神学と矛盾しないように調整しようとした。第三に、このことは哲学があくまで「従属的なもの」としての位置にあることを意味する。

したがって、宗教改革後の時代においては、大学で教えられるアリストテレス哲学が「最も誤りの少ない選択肢」とされつつも、改革派神学者および哲学者たちはその問題点を見極め、批判または調和という形で扱っていたのである。要するに、改革派神学者たちは、折衷的なアリストテレス哲学を神学体系の補助として用いていたのである。

### 3. デカルト主義における「分離テーゼ」

17世紀後半になると、ルネ・デカルトの哲学は急速に広まり、まずオランダの大学において受容され、その後ヨーロッパおよび北米の改革派教育機関へと拡大した。アリストテレス哲学が感覚や日常経験への基本的信頼から出発するのに対し、デカルト哲学はそれらへの懐疑から出発する。アリストテレスにとって、日常言語で語られる質的で生きた世界は信頼できるものであり、哲学者は一般の人と同じ前提から出発する。他方デカルトは、世界は数学によって最もよく理解されると考え、日常経験の質的世界は欺きうるものとした。このためデカルト哲学は、哲学を日常的知識に依拠する他の学問から切り離す傾向を持つ。法学、医学、神学といった学問は、日常言語や経験とより密接に結びついているのである。

デカルト哲学に転じた改革派神学者、いわゆる「改革派デカルト主義者」は、哲学と神学の間には厳格な区別を設けることによって両者を調和させようとした。これがいわゆる「分離テーゼ」である。この立場はオランダの大学教

授たちによって提唱され、哲学と「共通経験」に関わる他の知識（神学・法学・医学）との間に強い区分を設けた。デカルト哲学は神学とは関係を持たないため、神学を腐敗させる危険はないと考えられたのである。

もっとも、この分離テーゼを厳密に展開したのはデカルト自身ではなく、1650年代のオランダにおけるデカルトの追随者たちであった。デカルト自身は、アリストテレス哲学が神学に取り入れられている状況では、新たな哲学を提示すれば信仰に反するものと見なされる可能性があることを認識していた。また、ペトルス・ファン・マストリヒトやヘラルドゥス・デ・フリースといった批判者も指摘するように、デカルト自身の信仰と理性に関する理解は、後のデカルト主義者よりもむしろ伝統的であった。マストリヒトは、デカルトが哲学的見解を神学に適合させる余地を認めていたと述べ、デ・フリースは、デカルトが信仰の事柄を理性の判断から除外していたことを指摘する。デカルトは、三位一体のように純粋に信仰に属する事柄、純粋に理性に属する事柄、そして神の存在のように両者にまたがる事柄を区別した。また、哲学と神学の真理は調和すると考え、互いに矛盾することはないとした。」

しかしこのような伝統的立場にもかかわらず、デカルト自身の哲学が従来の神学や聖書解釈と容易に調和しない点があることも認識していた。彼はコメニウスの思想を評価する書簡の中で、「聖なる事柄と世俗的事柄を混合する」傾向を批判し、聖書から自然科学の知識を引き出そうとする試みを不適切であるとした。すなわち、聖書は救いのために与えられたものであり、自然哲学のために用いるのは誤用であると考えたのである。デカルトは以下のようにのべる。

「確かに、私たちの議論が、神が私たちに信じるよう命じられたことに反する結論に至らないよう注意する義務があります。しかし、聖書から人間科学にのみ属し、私たちの救いには役立たない真理の知識を引き出そうとすることは、神が聖書を与えた目的とは異なる目的に聖書を適用することであり、聖書を濫用することだと私は考えます。」

またデカルトは、著書において、創世記の注解を書こうとしたが、それを断念し、「神学者に委ねる方がよい」と判断したとも語っている。彼は創造の日々を「おそらく比喩的な事柄」として解釈する可能性を示唆しており、これは従来の解釈から大きく逸脱するものであった。さらに、神の存在証明に関する議論ではトマス・アクィナスの証明を退けるなど、神学的議論を哲学的観点から扱った。また、自由意志や予定といった教理についても哲学的立場から論じ、さらに化体説についても独自の哲学に基づく説明を提示した。

総じてデカルトは、哲学を神学に適合させるのではなく、むしろ神学を自らの哲学に適合させることを志向した。彼は「神学を自分の哲学に合わせることは困難ではない」と述べ、また「公会議の聖餐教理を自分の哲学と調和させる」とも語っている。

初期のデカルト主義の推進者たちは、哲学に対する神学の介入に反発した。この態度は、哲学を神学の「しもべ」とする従来の理解とは大きく異なる。アドリアーン・ヘーレボルトはライデン大学の哲学教授であり、学生にデカルト哲学を学ばせた人物である。彼は神学との統合を図りつつも、神学者が哲学に干渉することに反対した。彼は「神学者は哲学や他の学問において検閲者の役割を担うべきではない。彼らは自分たちの家庭でやるべきことが

十分にあるし、自分たちに託された群れを忠実に導き、救済の道を示し、若者たちに神聖な真理の教義を植え付け、平和と調和への熱意において他の誰よりも優れていれば、その務めを果たしていると言えるだろう。」と述べ、神学者は自らの領域に専念すべきであると主張した。

ヘーレボルトが例として挙げたのは「無神論に関する論争」であり、これはギスベルトゥス・ヴォエティウスによるデカルト哲学批判を指している。この点についてトマス・マクガハガンは、「ヘーレボルトは、正統信仰の重要性を認めつつも、その防衛のために聖職者が哲学に介入する権利を認めなかった」と指摘する。このような見解は、後の分離テーゼと密接に関係していると考えられる。

分離テーゼの初期の提唱者の一人が、ライデン大学の神学教授であったアブラハム・ヘイダヌスである。彼の立場は1640年代から1650年代にかけて変化した。初期には、聖書と神学が自然知や哲学を裁くべきであると主張していたが、1650年代にはアリストテレス哲学を批判しつつ、「哲学する自由」を擁護し、哲学と神学の混同に反対し、哲学を神学の従者とする伝統的理解を批判するようになった。

彼は哲学を、神学に対する従属的な存在ではなく、神学の「友」として捉えるべきであると述べる。すなわち、哲学と神学は互いに従属関係に置かれるものではなく、必要に応じて助言を与える独立した存在であるとされる。この見解は、哲学を神学から独立した学問として理解する立場を明確に示しているのである。

改革派の哲学者ヨハネス・デ・ライと、改革派の神学舎クリストファー・ヴィッティヒは、この分離テーゼをさらに明確に展開した。両者は哲学を日常経験と対比し、この対比に基づいて哲学を日常経験および聖書から切り離れたのである。デ・ライによれば、アリストテレス哲学は一般の人々の世界理解と一致する。一方、ヴィッティヒも、聖書は一般の人々の語り方で語っているとす。しかし哲学は、少数の者にしか理解されない自然の説明を与えるものであり、一般の人々の理解とは異なると主張する。

ヴィッティヒによれば、聖書の目的は、テモテへの手紙二3章16-17節に要約されるように、信仰と道徳にある。彼は「聖書の目的が自然哲学の教授であるとはどこにも述べられていない」とし、神学者たちも聖書の目的の中に哲学的知識を含めていないと述べる。したがって、聖書は自然について語る場合でも、それは日常的経験に基づく表現にすぎず、自然哲学に取り入れるべき真理を教えているわけではないとされる。デ・ライも同様に、自然哲学が聖書を訂正する必要はなく、両者は異なるレベルで自然を理解していると主張する。

ヴィッティヒはこの分離テーゼを、改革派の伝統的教理である「適応 (アコモデーション)」教理によって支持した。特にジャン・カルヴァンの創世記1章16節の解釈を引用する。カルヴァンは、モーセの記述と天文学者の説明を対比し、天文学的には月より大きな光が存在するにもかかわらず、モーセは月を「大きな光」と呼ぶと述べた。カルヴァンは、一般の人々を教えるための通俗的表現と、学問的知識とを区別したのである。

しかしヴィッティヒはこれをさらに進め、聖書は自然について「感覚の見かけ」や「一般の人々の理解」に合わせて語るのも、「真理そのものに従って語るのではない」と主張した。多くの研究者はこれをカルヴァンとの連続性として理解してきたが、ヴィッティヒは感覚に基づく表現を実質的に誤ったものとみなしている点で、カルヴァンとは異なる。カルヴァンは創造の日々を文字通りに理解し、信仰と道徳と自然的真理との間に強い分離を設けてはいなかった。アントネッラ・デル・プレーテも指摘するように、ヴィッティヒは適応の教理を純粹に神学的文脈から取り出し、哲学に依存させて理解したのである。

これに対して、改革派正統主義の神学者たちは、神が人間に合わせて語ることを認め、それを誤りとは考えなかった。サミュエル・マレシウスは、聖書の自然に関する言語は誤りではなく、現象に即した平易な表現であると主張した。またペトルス・ファン・マストリヒトは、ヴィッティヒが感覚認識を誤りと結びつけた点を批判する。彼は「感覚に基づく一般の理解は、多くの場合、事実そのものと一致する」と述べる。これは重要な指摘である。もし感覚認識が基本的に信頼できるならば、聖書の通俗的表現もまた、現実の真理から切り離されることはできない。聖書は天体だけでなく、被造世界の構造や生物・人間の性質についても語っており、それらは通俗的な形であっても真理を伝えているのである。

マストリヒトは『真理の擁護』(1655年)において、ヴィッティヒの理論に対して二つの主要な反論を提示する。第一に、聖霊が見かけ上は真理に見えるが実際には誤りである内容を語ることもあり得るのかという問題である。第二に、自然に関する聖書の表現を哲学者が判断する権威を持つのかという問題である。彼は両者を否定し、ヴィッティヒの立場を退ける。マストリヒトは述べる。

「1. 聖霊は、その言葉によって一般の人々を不快にさせないために、本来は虚偽であり、真実のように見えるだけのことを、普段ご自身の意見を述べられるのと同じように表現されることがあるのでしょうか。

2. 聖霊は、自然界に関する一般的な表現の判断を哲学者たちに委ね、彼らが理性の光に照らしてそうした表現を検証し、それによって聖書が正確に(すなわち真実に)語っているのか、それとも俗説的に(すなわち虚偽に)語っているのかを識別できるようにしたのだろうか?

我々は両方の問いを否定するが、ヴィッティヒはそれらを肯定している。」

特に第二の異論は重要である。なぜなら、ヴァン・マストリヒトは、一旦、一般の言語表現と現実の真の記述とを厳密に対立させるならば、聖書の正確性を判断する上で最終的に哲学が聖書を裁く立場に置かれてしまうことになる、と指摘しているからである。

その後、マストリヒトは『デカルト主義の腐敗 (Gangraena)』において、分離テーゼをより包括的に批判した。彼はデカルト主義における「哲学の世俗化の進行」を指摘し、哲学を神学の従者とする立場の否定から始まり、最終的

には哲学が聖書より優位に立つに至ると論じる。アザ・ゴードリアンの要約によれば、この流れは最終的にバールーフ・デ・スピノザのような思想に至る。マストリヒトによれば、この流れは次のように進行する。まず哲学は神学の従者ではないとされ、次に哲学は神学と同等の確実性を持つと主張される。さらに聖書は自然に関して「一般の誤った理解に従って語る」とされ、その判断は哲学者に委ねられる。やがて聖書は自然哲学の源ではないとされ、さらに道徳においても同様に誤った理解に従うとされる。最終的には、信仰に関する事柄においてさえ聖書は誤りを含むとされ、「哲学こそが聖書の無謬の解釈者である」と主張されるに至ると。このようにマストリヒトは、分離テーゼが最終的に正統信仰の崩壊へと至る危険な下り坂であると見ていたのである。

デカルト主義に反対する者たちは、単に適応理論を批判しただけでなく、知識の相互関連性を強く主張した。神学は他の学問の原理を前提としているため、それらの健全性を維持する必要があると考えられたのである。ヴォエティウスは次のように述べる。

「デカルト主義者たちは、聖書や超自然的神学を直接攻撃していないと主張するかもしれない。しかし間接的には、それらの確実性を多くの人々の心において揺るがすことになる。なぜなら、超自然的神学は、論理や形而上学において自然の光によって明らかにされる原理や公理、推論の規則なしには、正しく弁護し説明することができないからである。」

このように、反デカルト的な改革派神学者たちは、教育上の理由から学問分野の方法論的区別は認めつつも、それらが本質的に相互に関連していると考えた。論理や形而上学といった共通の枠組みを共有する以上、完全な分離は不可能であるとされたのである。

さらに重要なのは、デカルト主義者たち自身も、実際には哲学的議論を神学に用いていた点である。アザ・ゴードリアンによれば、アブラハム・ヘイダヌスやフランス・ブルマンは、『省察』におけるデカルトの神存在証明を利用していたことである。彼らデカルト主義者の自然法則、霊肉二元論などは、神論・人間論・天使論などの神学を取り入れていた。この省察から、ゴードリアンは述べる。「デカルト主義者の分離テーゼは、神学を哲学的影響から完全に切り離すことを目的としていたのではない。むしろ意図されていたのは、哲学を神学の監督、すなわち「神学のしもべ」という立場から解放することであり、特に折衷的アリストテレス主義からの解放であった。」

実際には、デカルト主義者たちは哲学を神学の従者として否定しながらも、神学的問題の説明のためにデカルト哲学を用いていたのである。

クリストファー・ヴィッティヒは、後期の著作『平和の神学』（1671年）において、デカルト哲学と啓示神学の統合の仕方をより明確に示した。この点で彼は、哲学と神学の完全な分離を維持したデ・ライを超えている。ヴィッティヒは、哲学と神学の双方に共通する領域が存在し、それらは理性によっても啓示によっても知られると認めた。その具体例として、神の存在と属性、神の力と働き、被造物についての摂理、魂の本質（自由・情念・不死性）、身体や場所の本質などを挙げている。さらに彼は、人間・天使・神に関する純粋に啓示に依存する事柄であっても、

哲学は明晰判明な概念によってその意味を説明することができるとした。すなわち、聖書によって事実（τὸ ὄν）が知られた後、哲学はその理由（τὸ δ ἰόν）を説明するのである。

このようにヴィッティヒは、聖書は主に救いに関わる事柄を日常的経験の枠内で教えるという意味で哲学と区別されるとしつつも、神学の多くの領域において哲学が重要な役割を果たすことを認めていた。彼において哲学は、もはや従来の意味での「しもべ」ではないが、それでもなお神学的体系の形成において大きな役割を担い続けたのである。

#### 4. 世界の起源に関するデカルト主義に対する改革派神学の修正

新しい哲学、特にデカルト主義をめぐる主要な論争の一つは、万物の起源に関する問題であった。一般にデカルト主義と原子論は、世界の多様性をより単純な物質的要素によって説明しようとした。すなわち、観察できない微細な物質の大きさ・形・運動によって、自然界の現象が説明できると考えたのである。デカルト主義者も、ピエール・ガッサンディのようなキリスト教的原子論者も、これらの運動は神によって導かれると考え、世界が偶然や原子の無秩序な衝突によって生じたとするエピクロス的無神論を否定した。ルネ・デカルトは『哲学原理』第3巻において、世界の起源に関する影響力のある仮説を提示した。彼はまず、信仰に従えば、神は世界を現在と同様に完成された状態で創造したと信じるべきであると認める。すなわち、太陽・地球・月・星は初めから存在し、植物は種ではなく完成した形で、アダムとエバも成熟した人間として創造されたのである。しかしその上で彼は、あえて「誤った仮説」として、すべてのものが物質と運動のみから生じたと仮定する説明を以下のように提示する。

「したがって、私たちは、いわば種のような役割を果たし、そこから星や地球、ひいてはこの目に見える世界で観察されるあらゆるものが生じ得たことを証明できる、極めて単純で容易に理解できる原理をいくつか考え出すことができるかもしれない。なぜなら、それらが実際にそのような過程を経て生じたわけではないことは確かであるものの、単に現在の姿を記述するよりも、この方法を用いることで、それらの本質についてはるかに優れた説明が可能になるからである。」

この仮説によれば、単純な原理から出発して、現在の世界の構造を説明することができるかとされる。さらに彼は、自然法則に従って「原初の混沌」から現在の世界の秩序が形成されうると論じた。

「原始の混沌から出発し、自然の法則に従って、現在万物に認められる正確な構造をそこから導き出すことは可能かもしれない。そして私はかつて、『世界』の第6章において、そのような説明を試みたことがある……。そして、同じ自然法則に従って（多少手間はかかるにせよ）同じ結果を導き出せないような仮定は、ほとんど存在しない。なぜなら、これらの法則の働きによって、物質はそれが取り得るあらゆる形態を順次とらざるを得ないからであり、これらの形態を順を追って考察していけば、最終的には現在の宇宙の状態を特徴づける形態に到達することができるからである。」

これは、現代的に言えば一種の進化論的説明に近いものであり、ファン・ルーラーはこれを世界の「進化論的再構成」と呼んだ。デカルト自身はこの仮説を信仰に反する仮説として提示したが、同時にそれが「よりよい説明」を与えとも述べた。そして後のデカルト主義者たちは、この仮説を実質的に受け入れて、聖書や神学をそれに合わせて解釈しようとした。その一つの方法は、創造の六日間を、瞬間的創造ではなく、運動による段階的生成として理解することであった。ペトルス・ファン・マストリヒトは、この立場を次のように要約する。

「デカルト主義は、世界を機械的な仕組みとして説明しやすくするため——すなわち、無から生み出された微細な物質に運動を与え、その24時間の連続によってこの世界のあらゆる現象が自ずから生み出されるという仕組みを説明するため——、24時間という期間がこの任務に適していると判断している。もっとも、彼らは一方で、神が初日の業に費やしたのは一瞬、あるいはせいぜい数秒に過ぎなかったことを、躊躇なく認めているのである。」

クリストファー・ヴィッティヒは、保存を「継続的創造」とみなすスコラ的概念を用いて、神が運動を通して徐々に被造物を形成したと論じた。彼は、

- ①神が第七日に休まれたことはそれ以前に継続的創造があったことを示す、
- ②もし創造が瞬間的であれば六日を必要としない、
- ③水の分離などは瞬時には起こり得ない、という三つの理由を挙げた。

もう一つの方法は、創造記事を文字通りにではなく、寓喩的に解釈することである。ヘンリー・モアやトマス・バーネットがこの立場をとった。バーネットは、モーセが通俗的表現で語ったことを認めつつ、その表現は哲学的真理とは無関係であると主張した。彼によれば、六日間の文字通りの解釈は「事物の本性および哲学的理性に完全に反する」とされる。そして自然に関する事柄においては、「哲学こそが聖書の解釈者である」とまで述べた。また彼は、創造を一瞬の行為とみなすアウグスティヌスの解釈を支持した。

このようにヴィッティヒとバーネットの両者は、神が新たな種類の被造物を直接創造したのではなく、無から創造された物質と自然法則に基づく過程によって世界が形成されたと考えたのである。

これに対して改革派神学者たちは、神学的にも哲学的にも強い反論を行った。論争の焦点は、無からの創造そのものではなく、その後の被造物の区別がどのように生じたかにあった。改革派の神学者たちにとって最大の問題は、創造の六日間の理解であった。宗教改革者たちは、創世記1章を時間的連続を持つ文字通りの六日間として理解した。この立場は、創造を瞬間的な出来事とするアウグスティヌスの解釈に対立する。

カルヴァンは、アウグスティヌスがコヘレトの言葉18章1節（8章1節？）を用いて『創世記』1章1節から2章3節を非時間的かつ瞬間的な解釈で正当化したことは、ラテン語の「*כולן*」を「すべてのもの」という一般的な意味ではなく、時間的な意味の「*simul*（同時に）」と誤訳したことによるものであると論じた。対照的に、カルヴァンは、聖書の創造の記述を時間的に順序に誠実に解釈した人物として、バシレイオスとアンブロシウスを挙げた。

この文字通りの理解は、フランシスクス・ユニウス、ダヴィド・パレウス、ヨハン・ピスカトルらにも受け継がれた。彼らは、神が人間の理解に合わせて語ったと認めつつも、その内容は現実の出来事を示していると考えたのである。

マストリヒトも同様に、神が六日間にわたって創造を行ったのは、「部分ごとに御自身の知恵を示すため」であり、「人間の目の前に明らかにするため」であったと論じた。さらに彼は、被造物における「不完全なものから、より完全なものへの進行」は、靈的事柄における進展をも示唆するものであると解釈したのである。

この六日間の創造を文字通りに理解することの一つの帰結は、神の創造が単一の行為ではなく、複数の行為であると考えられる点である。すなわち、神はすべてを一度に創造したのではなく、異なる種類のことを意図的に区別して創造したのである。改革派伝統は、無から原初の物質を創造する「直接的創造」と、既存の物質から新しい形を生み出す「媒介的創造」とを区別した。ヨハネス・ウォレビウスは、「創造とは無からの生成だけでなく、本来その生成に適さない物質からの生成でもある」と述べている。

改革派神学者たちは、媒介的かつ瞬間的な創造を支持するために複数の論拠を提示した。ペトルス・ファン・マストリヒトは、創造は第一日だけでなくその後の日々にも行われたと論じる。なぜなら、聖書は神が六日間で万物を創造したと述べ（出エジプト記 20 章 11 節）、また後の日にも「創造する」という動詞が用いられているからである（創世記 1 章 21 節、27 節）。さらに、第一日に神が瞬時に創造したことを認めるならば、他の日においても同様に瞬時に創造したと考えるべきである。また六日間にわたって生じた形相は物質の潜在性の中に存在していたわけではないため、無から創造される必要があった。

クリストファー・ヴィッティヒの「非瞬間的創造」説に対しては、サミュエル・マレシウスとマストリヒトが反論した。彼らは、第七日の「休み」は新たな種類の創造からの休止を意味するとし、六日間にわたる創造は神の能力の制限によるものではなく、神の意図によるものであると主張する。また第三日における水の動き自体は瞬間的でなくとも、その運動を与えた創造行為は瞬間的であるとした。

同様にフランシス・トゥレティンも、六日間における瞬間的創造を擁護する。彼は「主が言われると、そのようになった」（詩編 33 編 9 節）、「光あれ」（創世記 1 章）といった表現が瞬時の創造を示すと論じる。また復活が「一瞬のうちに」（コリント第一 15 章 52 節）起こるのであれば、他の創造も同様に理解できるとする。この解釈はアンブロシウスにも見られる。

これに対してヘルマン・ヴィッツィウスは、瞬間的創造の重要性についてはやや慎重であった。彼は六日間における複数の創造行為を認めつつも、それが瞬間的であったかどうかは二次的問題であるとした。彼自身は、あるものは瞬時に（天、混沌、天使、魂）、あるものは運動によって（水の分離など）、またあるものは短時間で成熟した形で（植物や動物）創造されたと考えた。

さらに改革派の神学者たちは、改革派の神学者たちは、六日間の中に物事が瞬時に創造されたという説を擁護しただけでなく、デカルトの「神が物質と運動の法則を通じて現在の世界の多様性を生み出した」という仮説に対しても批判を加えた。1676 年のライデンにおける非難は、「世界は種子的状態から生じた」という命題を問題視しており、これはデカルト主義の一側面を指していると考えられる。デカルト自身はこの仮説を信仰に反するものと認め

つつ、哲学的には有用であるとした。しかしマストリヒトは、聖書に反することが明らかな仮説を提示すべきではないと批判した。このような仮説は、聖書の十分性を暗に否定することになるからである。

聖書は神が知恵をもって万物を造ったと教えるが（詩編 104 編 24 節）、デカルトの仮説は、物質と運動によって結果が生じると考えることで、神の知恵と力を相対化し、神への賛美を損なうものであるとされた。またマレシウスとマストリヒトは、このデカルトの仮説が創造の本質にも創世記の記述にも反すると主張する。もしこの仮説が正しければ、初期の混沌の後に神が新たな形を創造する必要がなくなるからである。

マレシウスやファン・マストリヒトによる批判は、他の多くの改革派神学者たちにも共有されていた。ヘルマン・ウィツィウスは、デカルトの仮説が「すべての自然物は混沌から段階的に生み出された可能性がある」と仮定することで、「創造と呼ばれる奇跡的な働きは必要なかった」という結論を招く、という点を繰り返し指摘した。ウィツィウスは、そのような考えには「危険な傾向」があり、次第に創造の教義の否定へとつながると述べた。

ジョン・エドワーズ（1637-1716）は、トマス・バーネットやウィリアム・ウィストンといった近年の著述家たちが、世界の形成について機械論的な説明を前提としており、その結果、「モーセがそれをそのように描いていないのを見て、この件に関する彼の記述を全く信用していない」と論じた。エドワーズは、そのような推論は誤りであると反論する。なぜなら、それは創造の行為を二次的原因の概念に基づいて評価しているからである。「万物の起源が、その後の生成と同じような方法によるものだったと考えてはならない」とエドワーズは記している。「世界の最初の創造において、直接的かつ非凡な御手が物事を始動させたのであり、したがって、いかなる機械的な法則もそれを説明することはできない。」

## 5. 改革派神学と自然神学

自然神学という主題は、これまで論じてきた問題が神学全体の構成にどのような影響を与えたかをよく示している。自然神学は伝統的に神学と哲学の橋渡しの役割を担っていた。異邦人の間にも神の存在や属性についての知識があることは聖書においても認められており（ローマ 1 章 19 - 20 節、使徒言行録 17 章 23 節）、またアリストテレスやキケロのような賢者の例によっても裏付けられていた。さらにこの知識は、被造物の観察、すなわち感覚を通して得られるものとされていた（詩編 19 編 1-2 節、ローマ 1 章 19-20 節）。

デカルト主義はこの自然神学における改革派の思惟に対して、少なくとも二つの重要な変化をもたらした。第一に、デカルトは、被造物という結果に基づく後天的証明を無視あるいは退けつつ、神に関する観念から神の存在を論じようとした。第二に、後のデカルト派は、自然神学という主題を、啓示神学とは別個のものとして再構成した。

自然神学において、改革派正統主義は、「先天的（生得的）」知識と「後天的（経験的）」知識の両方を認めた。フランシス・トゥレティンによれば、前者は良心に刻まれた共通概念に基づき、後者は被造物の観察から得られるものである。彼は詩編 19 編 1 節、使徒言行録 14 章 15 - 17 節・17 章 23 節、さらにローマ 1 章 19 - 20 節などを根拠としてこの両者を証明する。またトゥレティンは、パウロがローマ人への手紙 1 章 19 節前半（「神について知ることがで

きることは、彼らの中に明らかにされている)で生得的な知識に言及し、同19節後半(「神が彼らにそれを示されたからである)で後天的な知識に言及しているとする。

デカルトの神存在証明はこの先天的知識に基づくため、改革派神学者たちはそれを完全には否定せず、自らの枠組みに取り入れることも可能であった。この点で彼の議論は全面的に拒否されるものではなかった。ヤコブス・レヴィウスは、この種の議論はすでにアウグスティヌスにも見られると指摘する。トゥレティンもまた、「神の観念」という表現は、従来の「神の感覚」や「共通概念」と本質的に大きく異なるものではないと述べる。

しかし同時に、改革派神学者たちはデカルトの神存在証明を弱いものとして批判した。レヴィウスは、明晰判明な観念からは虚構も導き得ると指摘し、また無限なる神を明晰に把握することは不可能であり、「鏡に映るように部分的に知る」とするパウロの教え(コリント第一13章9節)とも矛盾すると論じた。ペトルス・ファン・マストリヒトも、このデカルトの神存在証明は無神論者に対して有効ではないとし、人々が神について誤った観念を持つ可能性を指摘した。

さらに改革派の神学者たちは、デカルトの「神の観念」に基づく証明に対する異議に加え、デカルトが創造に基づく伝統的な後天的証明を退け、軽視したことに異議を唱えた。『ヴォエティウスへの手紙』において、デカルトはトマス・アキナスの「五つの道」を退けたかのように見えた。デカルトは、イエズス会の神学者グレゴリウス・デ・バレンシアがアキナスの論証を反駁したと述べている。レヴィウスや他の改革派神学者たちはアキナスの証明を参照していたが、レヴィウスは、事後的証明の問題は単にアリストテレスやアキナスに従うことではなく、むしろ使徒パウロが『ローマ人への手紙』第1章で説いている教えにあると指摘した。この点について、ヴォエティウスも全く同じ見解を持っており、彼は、アキノを含むスコラ学者たちが、ローマ人への手紙1章19-20節や聖書の他の箇所に見られる「結果から原因への」証明法を擁護したと主張した。

デカルト主義が自然神学を変容させた第二の点は、啓示との関係の再構築を通じてであった。改革派正統主義は、自然神学という主題を、理性と聖書の双方から導き出された統一された知識体系として捉え、その中で聖書をより確実な源泉と見なしていた。改革派正統主義は、神に関する自然的な知識を神の啓示の一形態とみなしていたため、この啓示を、同じ事柄について聖書に含まれる超自然的啓示と比較したのである。またフランシスクス・ユニウスやリチャード・バクスターは、理性による知識は限られた者にしか、しかも時間と誤りを伴ってしか得られないと教えた。そのため自然神学は単独では「誤った神学」を生みやすく、啓示によって導かれるときにのみ「真の神学」となるとされた。

これに対して改革派デカルト主義者たちは、神学と哲学の分離という自らの立場と調和する、自然神学の新たなモデルを提唱した。彼らは、哲学的学問として捉えられた自然神学と、啓示神学との混同に反対した。そこでヴィッティヒは次のように記している

「したがって、神学と哲学の区別は、主に原理の違いに基づいている。すなわち、神学の原理は神の言葉と啓示であるが、哲学の原理は自然の光、すなわち理性であり、これは極めて明白かつ明瞭なものである。なぜなら、「神

学」という言葉は、私たちが神について持つあらゆる知識を指すのにも用いられるため、神学は通常、神の啓示による神や神聖な事柄に関する知識である「啓示神学」と、理性の光によって神について知る「自然神学」とに分けられるが、それにもかかわらず、後者はむしろ哲学に帰属させるのが適切であり、いわば哲学の一部と見なされるべきだからである。」

ここでヴィッティヒは、自然神学を哲学に由来するものとして明確に捉え、これを啓示と対比させている。この見解は、自然神学が「自然的」と「超自然的」という二つの啓示の様式に由来すると考えていた、それ以前の改革派正統派の見解とは異なるものである。事実上、ヴィッティヒは自然神学を哲学の領域に追いやったのである。バーマンとハイダヌスもヴィッティヒと同様の見解を示した。しかし実際には、両者とも自らの神学体系の中で神の存在を証明するために哲学的な論証を引き続き用いていたため、自然神学と神学の完全な分離には至らなかった。

これに対しマストリヒトは、この分離は一貫性を欠くと批判し、哲学と神学を完全に分離するか、あるいは両者の結びつきを認めるべきであると論じた。

1680年代、フラネケル大学ではさらなる革新的な一歩が踏み出された。1686年、改革派のデカルト主義者であるヘルマン・アレクサンダー・レーエルが、フラネケル大学の神学教授に任命された。1686年10月8日、レーエルの甥であるギスベルト・ヴェッセル・デューカー（1666-1736）は、『正しい推論に関する哲学的就任論争（Disputatio philosophica inauguralis de recta ratiocinatione）』と題した論争論文の口頭試問に臨んだ。レーエルの思想を反映し、おそらくレーエル自身によって起草されたと思われるデューカーの論争論文は、「聖書の全権威の根拠となっている聖書の神性は、理性によってのみ証明され得る」という、当時物議を醸した立場を主張した。またデューカーは、たとえ聖書と矛盾しているように見えても、聖書の命題を信じ続けるべきだという考えを批判した。彼は、理性が聖書と矛盾することはあり得ないと論じた。

1680年代にはさらに進んだ議論が現れる。フラネケル大学のヘルマン・アレクサンダー・レーエルとその甥ギスベルト・ヴェッセル・ドゥーカーは、聖書の権威は理性によってのみ証明されると主張した。これに対しウルリク・フーバーは、ジャン・カルヴァンの「聖霊の内的証し」に基づき、聖書の権威は理性ではなく聖霊によって確証されると反論した。この立場はヘルマン・ヴィッツィウスやメルヒオール・ライデッカーらに支持された。デューカーには、フラネケルの法学者ウルリク・フーバー（1636-1694）が反対した。フーバーは、聖書の権威を合理的な根拠に求めるデューカーに対し、カルヴァンの「聖霊の内なる証し」の教義を根拠として反論した。フーバーは、カルヴァンおよびより広範な改革派の伝統において、聖書の神聖性と権威は聖霊の超自然的な光に基づいているときかれ、それは理性による論証よりもはるかに確実であると主張した。その後の論争において、フーバーの立場はヘルマン・ウィッツィウス、メルヒオール・レイデッカー、ゲラルドゥス・デ・フリースによって支持された。一方、改革派デカルト主義者であるヨハネス・ファン・デル・ウェイエン（1639-1701）、ルアルドゥス・アンダラ（1665-1727）、カンペギウス・ヴィトリング（1659-1722）らは、レーエルを擁護した。

以上のように、初期の改革派デカルト主義者であるヴィッティヒやバーマンは、自然神学と啓示神学を単に区別したに過ぎなかったが、デューカーの議論は、理性と自然神学を聖書の信頼性を立証するための基盤とした。18世紀に入ると、多くの神学者が、自然神学は啓示神学にとって不可欠な序論であるという主張を展開し始めた。ジャン＝アルフォンス・トゥレティンは、こうした傾向を如実に表している。トゥレティンは著述において、聖書の権威を確立する上で聖霊の証言を無視しただけでなく、自然神学を「啓示神学のまさに基盤であり土台」と呼んだので

ある。これは、単に一方が他方を前提としている（古い伝統が主張していたように）という意味ではなく、超自然的啓示の真実性と信頼性を立証するためには、自然神学が必要であるということである。トゥレティンは次のように記している。「啓示は、私たちがそれを受け入れる前に、真実性の試練によって確認されなければならない。そして、自然の光から導き出された原理以外には、それを立証する手段はない。なぜなら、自然の光から、神が真実なる存在であり、したがって私を欺くことはあり得ないということをまず学ばなければ、神が啓示されたことが信頼に値すると、どうして確信できるだろうか？」この自然神学の正当化は、聖書の神性は理性によって確立されなければならないと論じたオランダのデカルト派の神学者たちの主張と類似している。

ジャン＝アルフォンス・トゥレティンは、自身の自然神学に新哲学を取り入れているため、シュエのようなデカルト主義に見られる哲学と神学の分離を放棄した人物としてしばしば評されてきた。しかし、トゥレティンの自然神学の概念は、実際には彼の啓示の概念とは区別されている。改革派正統派の著述家たちが「自然的啓示」と「超自然的啓示」という二種類の啓示について論じたのに対し、トゥレティンは神学を「自然的と啓示的という二つの分野」に区分している。したがって、自然神学は啓示神学の外側に位置づけられることになる。さらに、トゥレティンは自然神学の源泉を、自然の光か哲学者かのいずれかであると述べている。このように自然神学を哲学の領域に追いやる姿勢は、哲学と啓示神学の混同を避けようとした改革派デカルト主義者たちの典型的なものであった。この点において、トゥレティンによる（哲学に基づくものと捉えられた）自然神学と啓示神学との基本的な区分は、サロモン・ヴァン・ティルの『自然神学要綱』（1704年）と類似している。同書もまた、「自然神学」を「啓示神学」から区別し、自然神学を理性に基づく哲学的学問として捉えている。しかし、デカルトとは異なり、トゥレティンは、創造から神の存在を論証するにあたり、英国の自然神学に従った。

## 結論的考察

本講義では、改革派の伝統における哲学の活用と、17世紀のデカルト主義がこの関係に与えた影響について考察してきた。私は、16世紀から17世紀にかけての改革派の伝統において、哲学は啓示された教義に従属させつつも、一貫して神学に統合されてきたと論じてきた。これは、哲学を「神学の侍女」とする伝統的な考え方に要約される。しかし、デカルト主義の台頭に伴い、改革派信仰内の重要な一派——いわゆる「改革派デカルト主義者」——は、哲学を神学の「しもべ」とするモデルから離れ、独立したモデルを支持するようになった。デカルトの分離論によれば、聖書はもはや自然哲学に関する事柄の知識の源泉や判断基準として機能しなくなったのである。ペトルス・ファン・マストリヒトのような改革派正統派の神学者たちは、デカルト派が哲学の世俗化をもたらし、それが異端やスピノザのより過激な見解へとつながったと非難した。

また、哲学へのアプローチの変化がもたらした影響を明らかにするため、二つの具体的なテーマについても考察した。創造論において、デカルト哲学は、世界にあるすべてのものは物質、運動、そして普遍的な法則によって徐々に生じ得ると想定していたため、創世記の六日間にわたる特別な創造や二次的創造は必要ないとされた。これに対し、改革派正統神学者は、創造の各日における二次的、あるいは瞬間的な創造を擁護した。自然神学の教義において、デカルト哲学は生得的な知識に基づく神の存在証明を重視した。しかし、ここでも改革派正統神学者は、証明に関する私たちの思考は聖書に導かれるべきだと反論した。ローマ人への手紙第1章は、クリスチャンに内省するだけでなく、被造物の働きにも目を向けるよう命じているため、彼らはトマス・アクィナスに由来する伝統的な宇宙

論的証明を維持する立場から、デカルト主義に反対した。同様に、改革派のデカルト主義者たちが自然神学を啓示神学とは別個のものと捉えていたのに対し、改革派正統派の神学者たちは両者の統合を主張し、自然神学は自然的啓示と超自然的啓示の両方から構築されるべきであると論じた。このように、創造論と自然神学におけるこれら二つの例は、17世紀後半において、大きな変化あるいは断絶が生じ、ジャン＝アルフォンス・トゥレティンの世代に代表される啓蒙主義的正統神学の新たな時代の道を開いたかを示している。