

## カルヴァンと「ウェストミンスター信仰告白」の信仰論(Ⅱ) 救いの確信について

—R. T. ケンドールの所説をめぐって—

村 川 満

カルヴァンとその流れを汲む人々——カルヴィニストとかピューリタンと呼ばれる——との関係について、かつては当然のことながら、連続的に考えられるのが一般であった。ところが近年では両者の違いが注目され、強調され、カルヴァンはカルヴィニストではないとか、カルヴィニストの神学はカルヴァンの神学からの逸脱を示すというような主張がむしろ支配的になって来た。そのような主張を、とくにイギリスの場合に当てはめて、かなり極端にまで推し進めたのが R. T. ケンドールである<sup>1)</sup>。彼はカルヴァンとイギリスのカルヴィニストの神学伝統——その信条的表現が「ウェストミンスター信仰告白」である——とを対比して、その異質性を論証しようとした。前論文<sup>2)</sup>においては、このケンドールの主張を概観略述するとともに、カルヴィニストの信仰論と全く異質なものとして立てられているカルヴァンの信仰論について詳しく検討し、彼の主張の前提となっているカルヴァン理解の根本的誤りを立証することにつとめた。本論文はなお残されている問題のうち、とくに「信仰の確かさ・救いの確信」の問題について、主としてケンドールの主張をめぐって、カルヴァンとカルヴィニストの立場を考察しようとするものである<sup>3)</sup>。

### I

ケンドールによると、カルヴァンにおいては、信仰と確信とは一つであったが、カルヴィニスト——ケンドールはベーズ＝パーキンス伝統と呼ぶ——においては、両者は分離され、カルヴァンはただキリストのみを仰ぐことが信仰であり、それがただちに確信をもたらすとしたのに対して、後者にあっては、キリストではなく、自分の内側を顧み、内省 (introspection) によって、そこに恵みのしるし、選びのしるしを見出して、信仰の確信に到達しようということがなされた。これはカルヴァンとは全く異質な信仰観を示すものである。——このような主張がなされているのである。

ケンドールが主張するように、カルヴァンが信仰において確信を強調し、確信を信仰に不可欠の本質としていることは疑いをいれない。『キリスト教綱要』第三巻の有名な信仰の定義、「信仰とは、われわれに対する神のいつくしみについての堅固で確実な認識であって、これはキリストにおける価なしの約束の真実性に基づき、聖霊によって、われわれの精神に啓示されるとともに、われわれのところに証印されるものである<sup>4)</sup>」にもこ

- 1) R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford, 1979. また, "The Puritan Modification of Calvin's Theology" in W. S. Reid, ed., *John Calvin: His Influence in the Western World*, Grand Rapids, 1982.
- 2) 「カルヴァンと『ウェストミンスター信仰告白』の信仰論(Ⅰ)」, 森川甫(編)『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム』関西学院大学共同研究(すぐ書房)1987, 所収。この前論文も本論文とともに1982年5月3日, 日本カルヴィニスト協会主催の講演会ならびに1984年8月2日, 千刈セミナーハウスで開催された共同研究懇談会で発表されたものをもとにしている。
- 3) ケンドールの議論は, 前論文で明らかにしたように, Calvinをいわば intellectualist とし, Calvinists を voluntarists として対置するという誤った前提に立って展開されてゆくの, いちいち細かく批判するわけにはゆかない。
- 4) *Institutio Christianae Religionis*, III, ii, 7, OS IV, 16, 31-35. 『綱要』からの引用は以後書名を省いて, 巻・章・節の順に上記のように略記する。テキストは Peter Barth と Wilhelm Niesel 編集の *Joannis Calvini Opera Selecta* を用いて, その巻・頁・行の順で上記のように略記する。

のことははっきりあらわれている。すなわち、前論文で詳しく述べたように<sup>5)</sup>、信仰は神の御言葉に啓示されている神のいつくしみを、聖霊の照明によって精神 (mens) が理解するだけではなく、それが聖霊によって、こころ (cor) に証印され、刻みつけられ、根を下ろすことによって、堅固な確信 (solida persuasio)、こころの信頼と確信 (cordis fiducia et securitas) となって、はじめて真の信仰と言えるというのがカルヴァンの主張であった。この点についてもう少しカルヴァンの言うところを聞いてみよう。

彼らは理性の証明によって教えられるというよりは、むしろ神の真理についての確信 (persuasio) によって堅くされるのである。

.....

信仰の知識は、理解よりもむしろ確信 (certitudo) にある<sup>6)</sup>。

信仰は疑わしく、変り易い臆見に満足しないように、不明瞭で混乱した概念にも満足しないで、十分な確固たる確かさ (fixa certitudo) を要求する<sup>7)</sup>。

真実の信仰者とは、堅固な確信 (solida persuasio) をもって、神が自分にあわれみ深く、いつくしみある父であると確信して (persuasus)、その好意から、すべてのものを自分に期待する者以外にはない<sup>8)</sup>。

われわれが、神のいつくしみから大いなる確信 (securitas) という実りを集めないならば、そのいつくしみはわれわれに十分理解されてはいない<sup>9)</sup>。

このように、カルヴァンが確信を信仰に本質的なものとしていることは明らかであり、信仰と確信を区別するような考えが彼になかったことはたしかであろう。それに対して、「ウェストミンスター信仰告白」では、第14章が「救いをもたらす信仰 (saving faith)」、第18章が「恵みと救いの確信 (assurance)」というように、信仰と確信が別々に扱われており、そこから見てもケンドールの主張するように、カルヴァンとの違いは決定的であるように見える。しかし、果たしてそうだろうか。この点を明らかにするために「ウェストミンスター信仰告白」がその信条的表現となっているとされる、パーキンズ伝統の出発点にまでさかのぼって、歴史的な観点から考えてみるのが適當ではないかと思う<sup>10)</sup>。

## II

ケンドールがカルヴィニストという言い方を避けて、経験的(実験的)予定論者 (experimental predestinarians) と呼ぶこの伝統の先頭に立つウィリアム・パーキンズ (William Perkins) (1558-1602) をまず取り上げて、その信仰観を見ることにしよう。彼は『キリスト教信仰の基礎』(1590) と題する教理問答書で、信仰について次のように説明している<sup>11)</sup>。

信仰とは神の驚くべき恵みであって、その恵みによって人はキリストとそのすべての祝福をとらえ、自分のものとする (apprehend and apply) ののである。

このキリストをとらえ、自分のものとすることは確信 (assurance) によってなされるのであって、人がとくに自分自身に向けられた

5) とくに79-87頁参照。

6) III, ii, 14, OS IV, 25, 16-17, 22-23.

7) III, ii, 15, OS IV, 25, 25-28.

8) III, ii, 16, OS IV, 26, 39-27, 2.

9) III, ii, 16, OS IV, 27, 17-18.

10) この伝統は、ペーズ=パーキンズ伝統と呼ばれて、カルヴァンの後継者テオドール・ド・ペーズにまでさかのぼられているが、本論文ではペーズをはじめとして大陸の神学者については扱うことができなかった。

11) Ian Breward, ed., *The Work of William Perkins*, Appleford, 1970, pp. 155-56. パーキンズからの引用は主としてこの書物からである。17世紀の古い全集があるが、利用できなかった。

神の好意と、自分自身の罪の赦しとを、聖霊によって、真に確信させられる (persuaded) 時である。

同じ書物で、さらに信仰の過程を詳しく述べている中で、次のように言っている。

神は憐み深い約束に従って、あわれな罪人に、キリストにおいて自分を愛して下さる神の愛について確信 (assurance) を感じるようにさせられる。その確信が生き生きとした信仰なのである<sup>12)</sup>。

彼の主著とされる『黄金の鎖』<sup>13)</sup> の中では次のように述べている。

信仰は奇跡的な、自然本性を超えたところの働きであって、聖霊の働きによって自分のものとされる (being applied) キリスト・イエスをとらえ (apprehending), 自分に受け入れるのである。キリストが受け入れられるのは、誰もがそれぞれ、キリストとその功績をこころの内的確信 (inward persuasion) によって、個別的に自分のものとする時である。そしてその確信が与えられるのは、キリスト・イエスにおける神の憐みに関する聖霊の有効な保証 (certificate) による以外ではない<sup>14)</sup>。

また『キリスト者の状態についての対話』(1588) という書物で、次のように述べている。

信仰は、ただそれのみが、キリストに対する、またキリストを通して父なる神に対する、疑いのない確かな信頼 (affiance) であるが、それは、罪が赦され律法の断罪が取り除かれているということを良心に確証し、そのような確信 (persuasions) によって、こころを和ら

げて、神とその律法を愛するようにさせる。またわれわれが罪を犯すたびに、われわれが信仰を棄てないように、そして愛が消えず、希望がくじけないように保ち、再び平和をもたらすのはただ信仰だけである。というのは、真の信仰者は罪の赦しのために、ただキリストのみを信頼し、自分自身のわざも他の何物をも、信頼しないからである<sup>15)</sup>。

さらに『一粒のからし種』(1597) という書物でも次のように言われている。

義とする信仰 (justifying faith) は、その本性に関しては常に同一である。そしてその本質的特性 (属性) (essential property) は、キリストとその祝福をとらえ (apprehend), そのことを良心に確信させる (assure) ことである。それゆえ、何らかの把握と確信 (apprehension and assurance) がなければ、信じることの出来る年齢にある者の場合、義認も救いもあるはずはない。にもかかわらず、真の信仰のいくつかの段階と度合い (certain degrees and measures) がある<sup>16)</sup>。

以上の引用からパーキンズが確信を信仰の本質に属するものと考えていることは明らかで、この点でカルヴァンと異なるところはないと言わなければならない。違うところがあるとすれば、それは最後に出ている信仰の段階(程度)・度合いという考え方においてであろう。もちろんこの考え自体は聖書の中にあるもので、何ら特別なものではなく、カルヴァンも当然それを認めている。しかし、信仰の高い階段をパーキンズが全き確信 (full persuasion) と呼んで、低い段階と区別したことはカルヴァンになかったところであろう。上の引用文に続けて彼は次のように言っている。

強い信仰というものがあるが、それはキリス

12) *ibid.*, pp. 157-58.

13) *Armilla Aurea* (1590), 英訳 *A Golden Chain* (1591).

14) Breward, *Perkins.*, p. 228.

15) *ibid.*, p. 380.

16) *ibid.*, pp. 400-401.

トにおける神の憐れみについての全き把握と確信を生み出すものである。このような（度合いの）信仰を主はアブラハム、ダビデ、パウロ、預言者たち、使徒たち、神の殉教者たちにお授けになった。すべての信仰者がこういう高さの生き生きとした信仰にまで到達することが出来るならば幸いなことであるが、すべての人に出来るわけではない<sup>17)</sup>。

『キリスト教信仰の基礎』では、さらに次のように言われている。

この全き確信 (full assurance) にキリスト者が到達するのは、最初からではなく、いくらか時が経過して、悔い改めを十分に行ない、キリストにおける神の自分に対する愛を、いろいろ経験した時である。その後、このころの中に全き確信 (fullness of persuasion) があらわれてくる。それが成熟した強い信仰 (The ripeness and strength of faith) である<sup>18)</sup>。

『黄金の鎖』でも、これを最高度の信仰 (the highest degree of faith), プレーロポリアー (plerophoria) と呼び「人がこの高さに達するのは、神の恵みと愛を感じ、観察し、長く経験した後である」と言っている<sup>19)</sup>。

### III

しかし、パーキンズの主要な関心はむしろ、小さい弱い信仰の方に向けられているように見える。『一粒のからし種』という著作は表題そのものが示しているように、この問題を正面から扱ったものであるが、他の著作でも、このテーマは繰り返し取り上げられている。たとえば『キリスト教信仰の基礎』では、次のように述べられている。

問. 人の持つことの出来る最小度の真の信仰

とはどういうものか。答. へりくだった心の持ち主が、信仰の小さいために、自分の罪の赦しの確信をまだ感じていないが、それにもかかわらず、それが赦されることができると確信し (persuaded), それゆえに罪が赦されることを願い、心から神に罪の赦しを祈るという時である。問. そのような人に信仰があるとどうしてわかるのか。答. こういう願いと祈りが聖霊の証しである。というのは、天的事柄を求めるあこがれと熱望をかき立て、溜め息と呻きをもってキリストにおける神の恵みと憐れみを求めるようにさせるのが聖霊の固有のわざなのであるから<sup>20)</sup>。

『黄金の鎖』では、次のように言われている。

最も低い段階の信仰は oligopistia, 小さいあるいは弱い信仰と呼ばれ、一粒のからし種か、あるいは、熱も焰も出さないで、ただくすぶっているだけのほの暗い灯心のようなものである。……こういう種類の信仰をさらによく知るためには、二つの規則を守らなければならない。

I. 信じたいという真剣な願いと、神の恵みを得ようとする真剣な努力が信仰の種である。というのは、信じ始め新たにされ始める人にとっては、精神は怠けていないで、聖霊に動かされて、疑いや不信と戦い、福音において与えられている甘美な約束に同意しようと努力する。そしてその約束を自分にしっかりと適用するため、自分の弱さを自覚して上からの助けを願う。そしてこのようにして信仰が与えられるのである。

II. 神は信仰のどんな小さい閃きも軽蔑なさない。もしそれが少しずつ増大し、人々がそれを増大させるための手段を用いるならば。それゆえ、人は神の言葉の瞑想と真剣な祈りとその他の信仰に属するつとめによって、自分の信仰をかき立てなければならない

17) *ibid.*, p. 401.

18) *ibid.*, p. 158.

19) *ibid.*, pp. 230-31.

20) *ibid.*, p. 158.

い<sup>21)</sup>。

カルヴァンも同じように、信仰の最初の、あるいは最小の一滴も真の信仰であるという議論をしている<sup>22)</sup>。そしてこれはアウグスティヌスが、その恩恵論を確立したと言われる著作『シンプリキアヌスへ』において<sup>23)</sup>、「何か信仰のはじまりというようなもの」(inchoationes quaedam fidei)も神の恩恵の働きにほかならないという議論をしていることにつながっている。しかしながら、この三人の関心の方向は、それぞれ少しずつ違っているように思われる。

#### IV

アウグスティヌスの場合は、信仰を一つのアレター(徳・能力)と考えるギリシア的考えを克服して、パウロ的な恩恵の立場に立って、信仰の働きさえもが神の恩恵の賜物であるという認識に到達するというコンテキストの中で、信仰のはじまりというような、十分な意味で信仰とは言えないものも含めて、如何なる人間のわざをも恩恵に先行させない徹底的な恩恵の立場を主張しているのである。

カルヴァンの場合は、同じ恩恵の立場に立ちながら、中世のローマ・カトリック教会の立場と対決しながら信仰論を展開している。カトリック教会の考えでは、深い霊的洞察と経験にもとづく聖者の持つような高い段階の信仰と一般民衆の低い段階の信仰が区別され、後者にとっては、信仰とは、結局、真理の保証機関である教会の定めたドグマへの同意以上のものではなくなる傾向があり、そのような信仰には救いの確かさを保証する力がないので、恩恵の機関である教会の行なう秘跡にあずかり、またその他の教会の定めることを行なうことによって、救いの保証を手に入れようとするようになる。このような状況の中で、宗教改革運動を始めたルターの立場を継承したカル

ヴァンは、ローマ・カトリックの立場に対して、絶対確実な神の救いの御業を受け入れるものとしての信仰の確かさをどこまでも主張しなければならなかった。

このようなカルヴァンの主張に、パーキンズは何の異論もなかったであろう。信仰を確信とする点において、ケンドールの主張とは違って、両者は一致しているのである。しかし、パーキンズが直面していた状況は、カルヴァンの場合とは同じではなかった。カルヴァンは強大な霊的また地上的権力をもったローマ・カトリック教会を直接敵として、宗教改革運動を展開していた。パーキンズが目をつけているのは、それから半世紀を経たイングランド教会であった。それはローマ・カトリック教会から分離し、プロテスタントの信仰を受け入れ、その意味で宗教改革を経験したと言ってよい。しかし、教会の現実の霊的状态には憂うべきものがあつた。1547年、大主教クランマーが『説教集』(The Book of Homilies)を刊行し、説教の出来ない聖職者にその中のいずれかを選んで、礼拝の時に読み上げることを命じ、パーキンズの時代の『39箇条』でもその使用が義務づけられていることが示しているように、聖書の知識をもち、説教の出来る聖職者の数は多くはなかった<sup>24)</sup>。しかも、国民全部を包括する国民教会という状況の中では、宗教改革の信仰が一般民衆の中に根づくことはなおさら困難であった。

こういう牧会的状況の中でパーキンズが目指したのは、一方で、表面的なプロテスタント信仰に安住し、霊的安逸をむさぼっている多くの人々を真の信仰に覚醒し、他方、真面目に信仰を求めて疑問を持ち、しかも適正な霊的指導者を欠いて悩み苦しんでいる魂に具体的指導を与えるということであった。彼はその膨大な著作と大学での活動を通してそのような牧会的仕事に携わるとともに、多くの聖職者たちの牧会活動を助け、また正しい牧会活動をなし得る能力ある聖職者を生み出すことにつとめたのである。

21) *ibid.*, p. 230.

22) III, ii, 19-20.

23) *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, I, Q. II, 2.

24) 1583年までに説教のライセンスを得ていたのは、イングランドの聖職者の6分の1に過ぎなかった。Breward, *Perkins*, p. 35.

パーキンズが、信仰の本質的属性としての確信と、高い信仰の段階としての全き確信という区別を立てたのは、決して理論的関心からではなかった。信仰は確信であると言っても、現実の信仰者は最初から強い確信を持っているとは限らないし、信仰生活の中で信仰が動揺し、確信を失うこともしばしばである。そのような時、確信がないから信仰もないということになるのか、そして恵みから、救いから落ちてしまうということになるのか。こういう避けられない問題を十分に受けとめて対処することが魂の世話としての牧会に必須のことだとパーキンズは考えたのであって、それが彼の立論の動機となっていると言わなければならない。

## V

カルヴァンもこの問題は十分自覚していて、真正面からそれを取り上げている。

信仰は、確実不動のものでなければならないとわれわれは教えるが、そのとき、何の疑いにもわずらわされないような確かさや、何の不安にも襲われないような確信をわれわれが想像していないことはたしかである。それどころかむしろ、われわれは、信仰者には自己自身の不信との不断の戦いがあると言う。彼らの良心を何の動揺にも全くわずらわされない静かな安らいのうちに置くなどは、われわれの決してしないところである<sup>25)</sup>。

しかし、このように言うことは矛盾を含むのではないだろうか。

この点についてポール・ヘルムは、「信仰は…でなければならない」と言われていることに注目して次のように言っている。「カルヴァンの信仰の定義は、信仰という言葉が、自分なり他の人なりによって実際にどのように用いられているかということの報告ではなくて、読者たちが信仰に

ついて常にどう考えるべきか、どう考えるのが正しいかという勧めである。……カルヴァンはキリスト者である読者たちに、確信のないような（程度の）信仰に満足してはならないと勧めているのである<sup>26)</sup>」。この解釈はもっともな点もあるが、カルヴァンの信仰の定義を、現実の信仰の姿と対比して、信仰のあるべき姿を述べたものとするのは、カルヴァンの真意からずれているように思われる。たしかにその定義は現実の信仰の種々相を述べたものではないが、さりとて信仰のあるべき姿、理想像を述べたというものでもない。むしろ、それは現実に信仰を信仰たらしめているものを述べた本質規定と言っていいのではなからうか。しかし、それではその本質規定と信仰の現実態との矛盾と見えるものはどう理解すればいいのであろうか。カルヴァンの考えでは、信仰者が現実に経験する不安や疑いや恐れなどは、信仰の本質そのものから出てくるのではない。それらは、信仰とは反対のものであって、信仰者の中に「霊」と「肉」とが共存しているために心の中に確信 (certitudo) と疑い (dubitatio)、信仰 (fides) と不信 (incredulitas, diffidentia) とが混在する (permixta) という事態が生じているというのである<sup>27)</sup>。したがって、このような信仰の現実態と信仰の定義とが矛盾するとは考えられていないのである。しかし、これで事柄が十分に扱われているかということになると問題は別である。

たしかにカルヴァンがローマ教会の立場に対して、信仰の確かさを強調したことは十分理由のあることであった。そしてそれは、信仰のいわば客観面に力点をおいた議論であった。しかし、それによって信仰者の日々の経験、信仰者の現実の意識・心理という信仰のいわば主観面が十分に扱われているかという疑問が残るのである。信仰者が経験する疑いや不安は彼の中に残存している肉、不信から出るという説明に間違いはないとしても、それが統一ある一個の人格としての信仰者の現実の経験であるということは否定できない。彼の経験としては、自分の信仰がぐらつき、確信が

25) III, ii, 17. OS IV, 27, 25-31.

26) Paul Helm, *Calvin and the Calvinists*, Edinburgh, 1982, p. 26. この書物はケンドールの書を真正面から批判したもので、その立場はわたしと非常に近い。

27) III, ii, 18.

弱まり、時にはそれがなくなってしまうと感じられるのである。そんなことがあっても信仰は最後には勝利を得るのだとカルヴァンは言う<sup>28)</sup>。たしかにその通りである。しかし、それは現実には悩み苦しんでいる人々には必ずしも十分な答えとはならない。パーキンズが扱おうとしたのはまさしくこの問題であった。彼はこういう悩める魂に語りかけ、適切な答えを与えようとしたのである。

## VI

パーキンズはカルヴァンの名を挙げるわけではないが、信仰を確固不動の確信だとするような定義には賛成できないことを表明している。すなわち、いろいろな教理問答書が、ほとんどの人が到達できないような高いところで信仰を定義して、「キリストにおける神の愛と恵みの確実完全な確信」としているのは正しくないと批判し、信仰の全き確信のみが本当の信仰であるとすると、多くの真のキリスト者が神の子に数えられないことになると言う。そこで、弱い信仰の持ち主も自分の状態を正しく知り、信仰において成長するように励まされるためには、真の信仰に段階 (degrees) があることを説明することが不可欠であると考えるのである<sup>29)</sup>。その意図は、次のような説明によってさらにはっきり示されている。

真の神の子供の持つ恵みで、救いに有効な最小限の恵みとはどういうものであるかを知ることとはぜひとも必要なことである。というのは、まず第一に、この点の正しい理解は、すべての悩み傷ついた良心に対する、まさしく真の土台である。第二に、それは少しでも恵みをもっている人々の中に感謝を呼び起こす重要な手段である。即ち彼らが自らを吟味して、自分が神から受けているのは最小限の恵みであるか、それ以上のものであるかを考えるようになるのである。第三に、それは多くの軽薄で悔い改めない人々に対して、福音を

受け入れ自分の罪のために悔い改めを始める誘因となり、刺戟となるだろう。というのは、神は信仰と悔い改めのはじめの種子や萌芽を、たとえ一粒のからし種のように小さいものであっても、受け入れて下さるということをし、彼らが御言葉によって悟るからである<sup>30)</sup>。

そして小さい弱い信仰について、前に引用したものと同趣旨であるが、次のように述べている。

それは救いの約束をとらえ、自分のものにする力をもってはいるが、まだ弱いために、葉と花が蕾の中にあるように、こころの中にいっぱい包まれている。というのは、このような弱い信仰の持ち主は、自分の罪が赦していただけると信じており、赦していただきたいと心から真剣に願っていると言うことはできるけれども、自分が間違いなく赦されているとまだ言うことができないのである。しかしながら、神の憐れみが彼らに欠けているのではない。というのは、彼らはとらえようと願い、努力しており、またそう願って努力することができるという点で、実際にとらえているのである。神はそのことをしたいという願いを、そのことがなされたものとして受け入れて下さるのである<sup>31)</sup>。

ここにあらわれているようなパーキンズの信仰者の内面への細かい配慮は、カルヴァンに見られるキリストとそのみわざへの第一義的な集中ということから、人間中心という方に、それてゆくのではないかという疑問が出るかもしれない。しかしパーキンズはそのことへの警戒も十分怠っていない。そのことは彼が上に述べたことの根拠を続けて語っているところに、はっきりうかがうことができる。

信仰が義とするのは、それが一つの行為あるいは徳だからとか、それが強く、生き生きと

28) *ibid.*

29) Breward, *Perkins*, p. 140.

30) *ibid.*, p. 392.

31) *ibid.*, p. 401.

しており、完全であるからというように、信仰それ自体に関してではなく、その対象に関して、すなわち、十字架につけられたキリストに関してである。そのキリストを信仰は、御言葉と礼典においてわれわれに示されているままにとらえるのである。われわれの義の創始者であり、その内実でありたもうのはキリストであり、それをわれわれに適用して下さるのもキリストである。われわれの中にある信仰について言えば、それはキリストが御自分の方から差し出し、与えて下さるものを、とらえ受け入れる道具にすぎない。それゆえ、信仰がその向うべき対象を間違えることなく、神の約束を追ってゆくならば、そのとらえかたが全く弱くても、あるいは最小限とらえようと願い努力しているというだけであっても、それは真の信仰であり、義とするものである。われわれがとらえるということとは必要であるが、われわれの救いは、われわれが神を自分のものとしてとらえるというよりは、むしろ神がわれわれを御自分のものとしてとらえて下さるということにある。そしてわれわれが彼を知っているというよりは、むしろわれわれが彼に知られているということにあるのである（ピリピ 3 : 12, ガラテヤ 4 : 9)<sup>32)</sup>。

以上見てきたように、ケンドールの主張とは違って、パーキンズはカルヴァンの根本的一致の上に立って、なおカルヴァンの十分展開しなかったところを、新しい状況の中で展開しようとしていると言うことができるであろう。

次にパーキンズから「ウェストミンスター信仰告白」までの発展を見なければならぬが、克明にその跡を辿る余裕はないので、二三の人々を簡単に取り上げるにとどめたい。

## VII

まず、ケンブリッジにおけるパーキンズの後任

者 Paul Baynes によって回心に導かれたリチャード・シブズ (Richard Sibbes) (1572-1635) を取り上げることにしよう。彼の回心がちょうどパーキンズの死の頃であったという点で、年代的にも好都合である。

彼は信仰の行為を二種に分け、直接的行為 (the direct act of faith) と反省的行為 (the reflect act of faith) があるとする。前者は信頼し頼る行為 (trusting and relying), すなわち、罪の赦しのためにキリストを信じ、キリストに自分を投げかける行為である。それに対して後者は、前者にもとづいて自分が恵みの状態 (the estate of grace) にあることを知る確信 (assurance) の行為である。われわれが救われるのはこの最初の直接的行為によってであり、それによってわれわれは恵みの状態の中に入れられるのであるが、自分がその状態にあることを自覚するのは後の反省的行為によってである。しかし問題は前者はあっても後者が伴わない、つまりキリストを信じたが、自分が恵みの状態にあるということの確信がないということがあるということである<sup>33)</sup>。

信仰者の現実の経験としての確信の欠如という問題をパーキンズは信仰の程度・段階で説明したが、シブズはここに新しい概念上の区別を立てて問題を整理し明確化しようとしたのである。ケンドールは、このような区分はカルヴァンとは異なる考えで、パーキンズにすでに潜在していたものが顕在化したと考える。しかし果たしてそのように言えるであろうか。

カルヴァンが信仰を確信だとするのは、信仰が御言葉とそこにあらわれている神の救済意志を確かなものとして受け入れ、キリストに信頼を捧げるからである。この点ではパーキンズもシブズも決して違っていない。パーキンズについては、すでに見たように、カルヴァンの考えをそのまま受け入れており、シブズも信仰の直接的行為と呼んだものがそれに当たるのである。それはキリストを信じ、受け入れ、キリストに信頼して身を委ねることだと言われているが、それは当然御言葉の約束に対する確信を含んでいるのである。た

32) *ibid.*, pp. 401-402.

33) Alexander B. Grosart, ed., *Works of Richard Sibbes*, 7 vols., reprinted edition, Edinburgh, 1973-1983, vol. 5, p. 393, vol. 7, p. 213.



たとえば彼は次のように言っている。

神の御霊は、どんな信仰者にもキリストの義を確信させ (convince) て、神の憐れみに身を投げかけるような恵みの力を彼のうちに保たれるのである<sup>34)</sup>。

ただ、この直接的行為に当然含まれる確信に assurance という語を用いず、それを反省的行為の方に用いたということである。

ケンドールはカルヴァンは直接的行為だけを認めたと言うが、このような新しい概念的区別をカルヴァンに当てはめて、その一方だけを彼のものとするのが許されるであろうか。そもそも人間の精神の働きとして信仰を考えた場合、それに対象を信じ、よりかかってゆく面と、その信仰なり、信じる自分なりを顧みるという二面があることは否定できないことである。前者のみを信仰と認めて後者を無視しようとするのは愚かなことだと言わなければならない。もっとも、どちらの面にも確信という要素があるから、カルヴァンがこういう区別をしないで論じたことはうなずけるが、そのために信仰者の意識・心理という面が十分に扱われなかったという結果が生じているように思われる。パーキンズはカルヴァンがいわば扱いきれなかった面に深く踏み込んだけれども、彼の信仰の段階という考えも確信の説明としては無理が残る。シップズの提出した区別も、このデリケートな問題を十分解き得たものだったとは言えないかもしれないが、問題をかなり明確化したことはたしかであろう。カルヴァンが強調した信仰の本質的面は、いかなる信仰にもなければならぬものとして、直接的行為において保持された。シップズはそのことを「われわれは天国にはいるまで、この信仰の直接的行為によって生きなければならない<sup>35)</sup>」と表現している。しかし、反省的行為の方は自覚の面であるから変動があって当然なのである。しかしシップズは、両者を分離しようとしたのではない。後者は前者から出てくるものであ

り、前者は後者を伴うべきものである。彼はそのことにふれて「(直接的行為としての) 信仰によって歩む人に慰めが欠けているものはない<sup>36)</sup>」と言っている。

## VIII

次にパーキンズの最も著名な弟子で、シップズと時代的に全く重なるが、ケンドールが「ウェストミンスター信仰告白」と最も直接的関係を認めようとするウィリアム・エイムズ (William Ames) (1576-1633) を取り上げよう。彼は次のように言っている。

義とする信仰は、その本性から当然キリストにおける神の恵みと憐れみについての特別な確かな確信 (persuasion) を生み出し、またそれをその特徴としている。それゆえ正統派が——とくに教皇主義者たちの基本的考えである一般的信仰に反対しているとき——義とする信仰を確信だとしたのは間違っていない。しかしながら、次の点を考慮すべきである。第一に、確信の感情はいつもあるとは限っていない。判断力の弱さかあるいは種々の精神の誘惑や悩みのために、真の信仰をもち、信仰によって神の前に義とされている人が、しばらくの間、自分には信仰がなく、神に和解をいただいてもいないと考えることが起こり得るし、実際しばしば起こるのである。第二に、この確信 (persuasion) には多くの段階 (degrees) がある。信仰者が神の恵みと好意について、みんな同じ確信 (assurance) をもっているのではないし、同一人がいつも同じ確信をもっているわけでもない。しかるに、義とする信仰についてこのようなことを言うならば、それはキリストが信仰者に与えて下さった慰めと平和を大いに損なうことになるのである<sup>37)</sup>。

34) *Works*, vol. 7, p. 211.

35) *ibid.*, p. 213.

36) *ibid.*

37) *The Marrow of Theology*, translated and edited by John D. Eusden, Boston, 1968, p. 163.

エイムズは、信仰を知性と意志の働きが一つに結びついた信頼 (trust) と規定しているので、当然それに確信が結びついているが、それをむしろ信頼の結果と考えて、信仰を確信によって定義することは適当でないとしているわけである。シッブズの区別をとっていないが、考え方は共通である。

最後に、ウェストミンスター会議のメンバーとして指名され、出席はしなかったが、「ウェストミンスター信仰告白」の内容に大きい影響を与えたとされるジェイムズ・アッシャー (James Ussher) (1581-1656) を取り上げる。彼もシッブズと同じく、信仰の直接的行為と反省的行為 (reflex act) とを区別し、前者はわたしが信じる行為、後者は自分が信じているということをわたしが知る行為であり、わたしを義とするのは前者であるが、確信を与えるのは後者であると説明している。そして義とする信仰について次のように言っている。

義とする信仰は次の二つのことにある。即ち、キリストを知る精神 (mind) とキリストにより頼む意志とをもつことである。そしてキリストをこの上なくすばらしい方として知って、彼をただ一つの救いの岩として受け入れるように導かれる人は誰でも、真に義認に至るように信じているのである。にもかかわらず、わたしの罪が赦されて、わたしは義とされていると確信することは義認に必要ではない。というのは、それは義とする信仰の行為ではなく、義認のあとに続く結果、また果実なのであるから。すなわち誰も自分が義とされていると信じることによって義とされるのではない。彼はそれを信じる事が出来る前に義とされなければならないのである。また誰も自分が罪を赦されていると信じることによって罪を赦されるのではない。それを信じる事が出来る前に赦されなければならないのである。しかし、義とする信仰とは、罪の赦しのためにキリストにより頼み、キリ

ストを唯一の救い主と認め、救いのためにキリストに寄りすがることである<sup>38)</sup>。

このように見てくると、義とする信仰あるいは信仰の直接的行為と、救いの確信あるいは反省的行為とを区別することは共通の理解になっていたことがわかる。ケンドールが次のように言っているのも誇張とは言えないだろう。「こういう信仰と確信との区別は〔ウェストミンスター〕会議で、早くから暗黙のうちに受け入れられていたように思われる。この重大な区分について少しでも疑問があったという証拠は全くない<sup>39)</sup>」

## IX

「ウェストミンスター信仰告白」が、この問題を、とくに第14章と第18章で扱っていることはすでに述べた通りである。もっとも直接的行為と反省的行為というような神学的術語は当然のことながら避けている。

信仰については「義とする信仰」よりもより意味の広い「救いをもたらす信仰」(saving faith) という表現を用いて第14章をそれにあてているが<sup>40)</sup>、義認を扱う第11章でも説明がされている。まず「義認」の章で、

(有効召命を受けた人々は) 信仰によってキリストとその義を受け入れ、これにより頼むのである。そしてその信仰は彼ら自身に由来するものではなく、神の賜物である。(11, 1)

信仰はこのようにキリストとその義を受け入れ、これにより頼むものであって、義認のただ一つの手段である。(11, 2)

同じことが14章でも繰り返されている。

救いをもたらす信仰の主な行為は、義認と聖化と永遠の生命のために、恵みの契約にもとづいて、キリストのみを認め受け入れ、これ

38) *A Body of Divinity*, pp. 243-44.

39) *op. cit.*, pp. 95-96.

40) 「大教理問答書」では「義とする信仰」(問72)、「小教理問答書」では「キリストへの信仰」(問86)となっている。

により頼むことである。(14, 2)

これは、信仰の直接的行為と術語的に言われたもので、キリストとその義を受け入れる (accept, receive) ということと、キリストにより頼む (rest on) ということの二面が言われている。これはすでに見てきた通り、カルヴァン以来ずっと受け継がれて来たもので、キリストを受け入れ、より頼むということは「御言葉に啓示されていることをすべて真実であると信じる」ということ以上のキリストに対する人格的行為であることが意味されているから、そこに御言葉の約束についての納得・確信が含まれていることは言うまでもないことである。確信という言葉が用いられなかったのは<sup>41)</sup>、恐らくその語のもつ主観的・心理的意味合いのためであり、その語はもっぱら反省的行為としての面の方に限定して第18章で扱うことにしたのであろう。そしてカルヴァンが確信 (確かさ) (certitudo) という言葉で強調しようとしたことは、もっと客観的な形で表現し、保証しようとしたのだと考えられる。すなわち、第10章から13章で神のわざまた行為として、有効召命、義認、子とすること、聖化が扱われ、人間の救いの中心的事柄がすべて全く神の一方的な主権の恵みの働きであることが確立される。これは救いの恩恵性とともな確実性を最も明確に保証するものである。続いて第14章から18章までにおいて、人間の側の問題、すなわち信仰、悔い改め、よきわざ、堅忍、救いの確信が扱われるが、その人間の行為もすべてが神の御霊のわざ、あるいは賜物であるということが断言されて、救いの恩恵性と確実性がさらに保証されているのである。このように見てくると「ウェストミンスター信仰告白」はこの点で、カルヴァンの立場と決して異なったものでないことが理解されるであろう。

## X

次に確信の問題に移ることにするが、それは

「救いをもたらす信仰」の章において、次のような形で、すでにふれられているのである。

この信仰は、強いとか弱いとか、程度に違いがあり、しばしば、またいろいろな仕方でも攻撃されて弱められることがある。しかし勝利を得る。多くの人の場合、それはわれわれの信仰の創始者であり、完成者であるキリストによって、成長して全き確信の獲得にまで至るのである。(14, 3)

これは、すでに見たパーキンズの場合と言葉も内容も一致しており、パーキンズにおける救いの確信の教理の成立の動機と理由とをそのまま反映しているという意味で、非常に興味深いものがある。またケンドールは、パーキンズ伝統において信仰と確信とが分離されたと言うが、そうではなく、確信の問題はどこまでも信仰の一つの面と考えられていることが、この個所からもはっきりわかるのである。

さて、第18章はまずその表題が「恵みと救いの確信について<sup>42)</sup>」となっていることに注意しなければならない。「信仰の確信」という表現が一般に用いられるが、これは信仰の直接的行為の方にもとられかねないので、より明確な表現をとり、信仰者が恵みの状態、救いの状態にあることを確信する反省的行為の方を扱っていることを明らかにしている。

次に本文の方で、ケンドールの主張に関してまず問題になるのは、第3節の「この無謬の確信は信仰の本質には属していない」という一句であろう。信仰と確信が別々の章にふり当てられているだけでなく、このようにはっきり言われている以上、信仰と確信が分離されたというケンドールの主張は正しいように見える。もっとも、この「無謬の確信」(infallible assurance)を「全き確信」(full assurance)を意味するととって、信仰の本質に属していないと言われているのは「全き確信」のことだと解釈する人もある<sup>43)</sup>。たしかに「全

41) 「大教理問答書」の信仰の説明では、自分自身の罪と悲惨と無能力について確信させられる (being convinced) と言われている。(問72)

42) Of the Assurance of Grace and Salvation.

43) Louis Berkhof, *The Assurance of Faith*, Grand Rapids, 1928, pp. 28-29.

き確信」という表現が何を指すかについては不明確であるが、本来この full の方は程度をあらわし、infallible の方は真偽・正誤にかかわるものであるから、概念上別のものである<sup>44)</sup>。とはいえ、ここの文章は単純な断定とは違った微妙な表現である。直訳すると、「この無謬の確信は、真の信仰者がそれをいくら持つまでに、長く待ち、多くの困難と戦うようなことはないというようには信仰の本質に属していない（信仰に不可欠ではない<sup>45)</sup>）」となって、信仰の本質に属するということを必ずしも端的に否定した形にはなっていない。さらに興味深いのは、この文章は会議で最初きまったものとは非常に異なったものになっているということである。もとの文章は次のようなものであった。「この無謬の確信は、信仰者がそれによって自分が恵みと救いの状態にあることを知るものであるが、それがなければ、人が真の信仰者あるいは義とされた者であることはできないというようには、信仰の本質に属していない<sup>46)</sup>」これはⅧで引用したアッシャーの直接的行為と反省的行為の説明とよく一致していて、内容的にはこちらの方が論理的であることがわかる。それに対して現行確定本文の文章は、キリスト者の信仰の現実相を述べるという経験的・時間的観点から書かれている。このような変更が、どのような経過と理由にもとづいて行なわれたかは不明であるが、恐らく、最初の文章が会議で決まった後に、さらに文章・用語などを完全なものに整備する「仕上げ委員会<sup>47)</sup>」の手によって修正され、再び議場で討議の後、現行本文のように決まったと思われる<sup>48)</sup>。「信仰者がそれによって……」が削除されたのは、恐らくこの章の表題を 'Of Certainty of Salvation' から現行のように変更することによって不必要とされたのであろう<sup>49)</sup>。

しかし、そのあとの部分は、全面的書き換え、あるいは差し換えというべきものであるが、これは恐らく始めの文章に教理的に大きな異論があったというのではないであろう。それよりはむしろ、いわゆる直接的行為と反省的行為の違いを明らかにするような理論的説明よりも、信仰者の経験に即した説明の方が、この第3節のコンテキストの中のみならず、この章全体としてもより適切だと判断されたのであろう。じっさい、この章はローマ・カトリックやアルミニウス主義との対決がなされているとはいえ、全体が理論的というよりは、信仰者の現実の経験を具体的に叙述し、そこで提起される問題に丁寧に答えるという姿勢で貫かれているように思われる。その意味でパーキンズが牧会的関心からこの問題を追求したその伝統が継承され、表現されている牧会的文章だと言っても言い過ぎではないであろう。そして、それが目指しているところは、確信がなかったり動揺したりしている悩める魂に慰めを与えるとともに、もっと積極的に、救いの確信は必ず与えられるものであり、強化されてゆくべきものであるから、そのために、あらゆる努力を怠るべきではないという実践的勧めを与えることにある。

したがって、この信仰告白の主要な関心はケンドールの主張のように、信仰と確信を分離することはおろか、理論的に両者を区別することにさえあるのではなく、むしろ確信は信仰に必然的に伴うものだと主張することにあるのである。ただ、確信というものの信仰者の経験における現象面は、変動を免れないものであるから、それと不変不動の本質的面とをどのように関係づけて説明するかということが、牧会的観点から非常に重要になってくる。そのことをこの信仰告白は、パーキンズの伝統に立って、見事に行っていると言うこ

44) この full ということがばが議場で否定されたことが記録に残っている。A. F. Mitchell and J. Struthers, eds., *Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines*, Edinburgh and London, 1874, p. 260.

45) This infallible assurance doth not so belong to the essence of faith, but that a true believer may wait long, and conflict with many difficulties, before he be partaker of it:

46) This infallible certainty whereby the believer knows himself to be in the state of grace and salvation, doth not so belong unto the essence of faith as that a man can not be a true believer or justified person without it. *Minutes*, p. 260.

47) The Committee for perfecting the Conf. of Faith. perfecting の他 methodizing, rewording など、いろいろの言い方がなされている。

48) Mitchell, *Minutes*, pp. 281-82.

49) *ibid.*, pp. 259, 282.

とができるであろう。そしてこれはカルヴァンの立場から離れたというように評価すべきものでは決してないと言わなければならない。

## XI

次の問題は、この確信がどのようにして得られるかというその方法・過程の問題である。そしてこの点こそケンドールに限らず、広く一般的に、カルヴァンとカルヴィニストまたピューリタンとの決定的な違いとされている点である。

ケンドールによると、カルヴァンにおいては信仰の対象と確信の根拠が同一で、それはキリストにはかならないのであるから、確信を求めて、キリスト以外のものに向うことを彼はきびしく戒めて、ただキリストのみを仰ぐようにとすすめた。ところがパーキンズ伝統においては、確信を得ようとしてキリストではなく、自分自身に向った。すなわち内省 (introspection)、あるいは自己検討 (self-examination) によって自分のうちに恵みの証拠を発見し、それによって自分が恵みの中にあることを確信するという方法をとった。これが「実践的三段論法」(sylogismus practicus, practical syllogism) と呼ばれるもので、これは結局、確信の根拠をキリストではなく、自己自身におくことになり、カルヴァンとは正反対の立場である——こう主張されるのである<sup>50)</sup>。さらにこの確信の問題は「二重予定」(double predestination) の教理と結びつくと、自分が「選ばれた者」(the elect) であって、「捨てられた者」(the reprobate) ではないと、どうして確信できるかという形になり、一層深刻なものとなったと考えられるのである。これはマックス・ヴェーバーによって、カルヴィニズムあるいはピューリタニズムの最も顕著な特色を示す問題として取り上げられることによって非常に一般化しているが、これを扱うには、予定論そのものを扱わなければ、正しく扱うことが出来ないのも、今は直接関係する限りにおいてのみふれるにとどめたい。

さてケンドールの主張のうち、カルヴァンにお

いては、信仰の対象も確信の根拠もキリストであったということは、異論の余地がないことなので改めて取り上げることはしない。そしてカルヴァンが確信のためにキリストを仰ぐことをすすめたことについても問題は無い。これは確信の根拠の問題だからである。しかしそれでは、カルヴァンはいかなる意味においても自分を見ることを排したかということになると、それは別問題である。ケンドールのように、キリストを仰ぐか、自分を見つめるか、御言葉の約束に眼を注ぐか、自己の経験を見るかというような対置がそもそも問題である。『キリスト教綱要』の冒頭に出てくる神認識と自己認識の相即という根本的主張から考えても当然のことながら、キリストを仰ぐということは自己を知ることであり、また自らのうちになされたキリストの御わざ、キリストの与えたもうた賜物を知ることとは切り離せない。

また御言葉の約束を信じ受け入れることは、それだけにとどまるのではなく、自らの経験にまでそれが及び、経験によって実証されることを求めるというのがカルヴァンの姿勢であった。したがって彼の議論はいつも抽象性を排し、信仰者の現実の経験に即したものであることが見られる。このことを念頭におくならば、キリストあるいは信仰と最もきびしく対立させられる人間のわざについてさえ、カルヴァンが次のように言っていることが理解されるであろう。

聖徒たちは自らの救いを基礎づけ、確立するということが問題になる時には、わざには考慮を払わず、ひたすら神のいつくしみに眼を向ける。……良心はこのように基礎づけられ、立てられ、強固にされると、わざの考慮によってもまた強固にされるのである。つまり、わざが、われわれのうちに神が住み、支配したもうことの証しである限りにおいてである<sup>51)</sup>。

信仰者のなすわざは、決して功績として頼まれるべきではないが、自分自身に対する神のいつく

50) e. g. Reid, *John Calvin*, pp. 206-208.

51) III. xiv. 18, OS IV, 236, 31-38.

しみのしるし (divinae erga se benevolentiae signa<sup>52)</sup>) として、信仰を支え、強固にする働きをするというのである。彼はさらに次のように言っている。

神がわれわれに与えたもうたすべての賜物を思い起こすならば、それらは神の御顔の光線のようなものであって、われわれはそれに照らされて、神のいつくしみの至高の光を見つめることができるのである。ましてよきわざという恵みについてはなおさらのことである。それは子とする霊が、われわれに与えられていることを示すのだから<sup>53)</sup>。

カルヴァンの言うところは非常に明快で、疑いの余地を残さないように思われるが、ニーゼルはこのカルヴァンの主張を出来るだけ否定的に扱い、それをローマ教会の敵対者に対してなされたいわば ad hominem の議論として、それに積極的な意義を認めまいとしている。すなわち、「結論にいたって、かれはその敵対者らに与え得た小さい譲歩を、再び、本来の意味で、却下してしまうのである」と言う<sup>54)</sup>。たしかに、人間のわざ自体に救いを保証する力はなく、それゆえ、われわれはいつも働なしに与えられる神の恵みに眼を注ぎ、そこに救いの確信の根拠をおくべきことは、カルヴァンの繰り返して強調するところであるが、その上に立って、彼が、よきわざを神の恵みであると主張するにとどまらず、信仰をもって神の恵みを受け入れた者には、それが神のいつくしみのしるし (signa)、召しのしるしとして確信を強める働きをするという積極的な意義をそれに認めていることは否定することも、軽視することも出来ないであろう。神の働なしの恵みを第一とし、それから出る御霊の賜物はあくまでもそれに

従属するものとして、第一のものが損なわれることのないようにすべきであるとカルヴァンは言うが<sup>55)</sup>、そのことは、第二のものを無視していいということではない。それは神の御手のわざを無視することになるであろう。

にもかかわらずニーゼルは、「カルヴァンは救いの確かさの問題が浮かびあがるとき、単に神の憐れみ、単にキリストをさし示すだけではなく、それと同じだけ厳密に、われわれが言葉にのみ固執しなければならないと要求する<sup>56)</sup>」と言って、善行であれ、他の何物であれ、人間の側のものが、たとえ補助の意味であっても、救いの確信にかかわることをカルヴァンは認めないと主張する。そしてこのことを、カルヴァンは後代の「実践的三段論法」の教理を教えていないし、またその萌芽さえ見出されないという形で強く主張している。また同じことを、「われわれの行いは、われわれの救いの実在根拠ではなく、しかもまた……その認識根拠でもない」とも言い表わしている<sup>57)</sup>。しかしそれならば、次の言葉はどう理解したらいいであろうか。

「神の恩恵の現われとしての行いが、いかにわれわれの救いの確信に役立ち得るとしても、その根拠は、基本的に、そして十分な意味においてはキリストのみであり、キリストのみであり続ける<sup>58)</sup>」。この文章の後半、すなわち救いの確信の根拠はキリストにあるということをも認めた上で、前半、すなわち、われわれの中にある恩恵の現われも確信を強めるのに役立つということを認めるのが実践的三段論法である<sup>59)</sup>。とするとニーゼルは実践的三段論法を認めていることになる。しかしながら彼はそれを認めないのであるから、「役に立ち得るとしても、結局は役に立たない」と言っていることと同じである。そしてカルヴァンが認めるのは結局、御言葉と礼典だけだと言うことに

52) 同箇所、OS IV, 237, 4-5.

53) 同箇所、OS IV, 237, 5-10.

54) ヴィルヘルム・ニーゼル『カルヴァンの神学』、渡辺信夫訳、新教出版社、1960年。255頁。

55) III, xiv, 21.

56) 前掲書、262頁。

57) 同書、256頁。

58) 同書、257頁。

59) このことについては後に詳述する。

なる<sup>60</sup>。しかし、これはずいぶん無理な議論であって、彼がもち出すカルヴァンの主張は、よきわざとか愛というものは、信仰を強めるための従属的付加物、補助手段であって、信仰のより頼む基礎ではないということだけである。そこからどうして補助手段そのものの否定を導き出すことが出来るであろうか<sup>61</sup>。

## XII

同じ問題をめぐってであるが、次に、カルヴァンが選びの確信について述べているところを見ることにしよう。カルヴァンは、救いが神の選びに基づいているのならば、自分が選ばれているということはどうして知ることが出来るかという問いを出し、こういう思いにときおり見舞われない人は滅多にないと言っている。これは後にパーキンズ伝統の人々が懸命に取り組んだと言われている牧会的問題に、カルヴァンも無関心でなかったことを示している。この問題を間違った仕方探求する場合には、滅びの深淵に呑み込まれることになるが、正しい探求の道を辿るならば、それは安全で、楽しくもあり、特別な慰めの実を与えるものだと言っている。間違った探求の道とは、自らの選びについて、もっと確かなことを知ろうとして、人間の精神には隠されている神の永遠の御計画の中へ踏み込もうとすることである。それに対して、正しい道とは、御言葉のうちに含まれている通りに探究することで、それは「神の召しから始めて、神の召しに終る」という道だと言う<sup>62</sup>。これはどういうことであろうか。また少し前のところで、「もしわれわれが、自分の選びの確かさを得ようとするとき、その確かな証拠(testationes)である後のしるし(signa poste-

riora)をしっかりとらえているならば、最良の順序を守ることになるだろう<sup>63</sup>」と言っているが、この両者はどういう関係にあるのだろうか。

この「後のしるし」(signa posteriora)を「信仰者が日ごとに神の御手から受ける恵みの賜物(beneficia)<sup>64</sup>」を指していると考えて、ここにいわゆる実践的三段論法への接近を見ようとする人がある<sup>65</sup>。しかし、これはコンテクストから見て無理である。この「後のしるし」と「神の召し」とが同じものを指していると考えるのが最も自然であろう。そのことは同じ章の最初のところで次のように言われているのを見ればもっとはっきりする。

しかしながら神が、そうでなければ御自身のうちに隠しておきたもう選びを、ついにその召しによって明らかにしたもうのは、まさしく御選択によるものである。それゆえ、召しが選びの証拠(testificatio)と呼ばれるのは正当である<sup>66</sup>。

すなわち、ここで「召し」(vocatio)が選びの「証拠」(testificatio)と呼ばれ、少し後で「後のしるし」(signa posteriora)が選びの「確かな証拠」(certae testationes)と言われているのであるから、「召し」と「後のしるし」とが同じものを指していることは明らかであろう。ニーゼルも同様の解釈をとっているように見えるが、「(この後のしるしは)神の外的な御言葉、かれの召し、すなわち窮極には、御言葉において・聖霊によって、われわれと出会いたもうたキリスト」であると言う<sup>67</sup>のは賛成できない。キリストは選びの創始者・主体であり、根拠であり、目的でもあられるから、単にしるしであるといえない。また「外

60) 同書, 262-263頁。

61) G. C. Berkouwer, *Divine Election*, Grand Rapids, 1960, pp. 287-290 参照。本文執筆後に読んだので利用できなかったが、ニーゼルに対してベルカウアーは筆者と同様の批判をしている。“Niesel does not take Calvin quite seriously at this point.” (p. 288).

62) III, xxiv, 4.

63) 同箇所, OS IV, 414, 7-10.

64) 同箇所, OS IV, 415, 5-6.

65) e. g. Richard A. Muller, *Christ and the Decree*, Grand Rapids, 1988, p. 26.

66) III, xxiv, 1, OS IV, 410, 11-14.

67) 前掲書, 250頁。

的御言葉」(externum verbum<sup>68)</sup>) というのは「福音の宣教」(Evangelii praedicatio<sup>69)</sup>) を指し、いわゆる「外的召し」であって、「内的召し」(interior vocatio<sup>70)</sup>) とはっきり区別されている。したがって、このような区別をきっちり立てないで議論することはできない。

それではどうして「召し」が「選び」の「後のしるし」となるのであろうか。すでに引用したところから明らかなように、「選び」があってそれに基づいて「召し」がなされるという順序であるから「召し」は「選び」に対して「後の」(posterior) という関係にある。しかし「召し」がなければ、神の御計画のうちに隠されている「選び」は明らかにならない。したがって「召し」は「選び」を明らかにする「しるし」「証拠」なのである。そして「召し」の結果として生み出される「信仰」を召しと区別しないで持ち出して、「選び」と「召し・信仰」の関係を「原因」と「結果」の関係として説明し、結果が原因を明らかにするような仕方では「召し」と「信仰」は「選び」を明らかにする「しるし」だとしている。次のように言っている。

われわれは選びの確かさ(確信)をそこから(=福音を受け入れたこと、即ち信仰から)求めてゆくべきである。なぜなら、もしわれわれが、神の永遠の定め(ordinatio)に踏み込もうと試みるならば、あの深淵がわれわれを呑み込んでしまうであろう。しかし、神がわれわれにそれ(=永遠の定め)を明らかにしたもう場合には、結果が原因を圧倒することがないようにして、さらに高くのぼってゆかなければならない<sup>71)</sup>。

次に、神の「外的御言葉」はどうであろうか。これは「召し」や「信仰」と同じようには、選び

のしるしとなることはできない。というのは、外的御言葉即ち福音の宣教は、すべての人に、つまり選ばれた者にも捨てられた者にも共通に与えられているものであるから、「それ自体では選びの確実な証拠にはならない<sup>72)</sup>」。召し、またその結果としての信仰において、召された者、信仰をもつ者とそうでない者との違いが生じて、はじめて選びが現実化されるのである。しかしその召しと信仰は、外的御言葉とそれを有効にここに教える内的な聖霊の照明(Spiritus illuminatio<sup>73)</sup>)とによって成立する。このように「外的御言葉」は、御霊の内的働きと結びつく時に「召し」を成立させるという意味で、それ自体としてではないが、選びのしるしとなるとカルヴァンは考えているのであろうか。またそのこととは少し違った意味で、つまり、召しを出発点にして選びにさかのぼるといふのは区別して、御言葉はわれわれに選びについて知るべき事柄と正しい道を示しているという意味で、選びの証しであると考えているようである。次のように言っている。

ところが一方、わたしは、われわれの救いについて確信するためには、御言葉から始めなければならぬことを否定しない<sup>74)</sup>。

以上見たような区別を立てながらではあるが、「召し」と「信仰」と「外的御言葉」を念頭において「後のしるし」(signa posteriora)と複数で言ったものと考えられる。従って、ニーゼルのように「召し」即「外的御言葉」即「キリスト」というように一直線につながるのではなく、召しや信仰のように、何らかの意味で人間の経験にあらわれてくるものを「しるし」として隠された神の選びに上ってゆくという面と、外的御言葉と聖霊の内的働きが結びついて、神の救済意志が示されるという上からの面とがカルヴァンにはあって、

68) III, xxiv, 3, OS, IV, 414, 3.

69) III, xxiv, 1, OS, IV, 410, 25.

70) III, xxiv, 2, OS, IV, 412, 31.

71) III, xxiv, 3, OS IV, 413, 21-25. この箇所の渡辺信夫訳(III/2, 243頁)とは、( )で説明したところの解釈が異なっているようである。

72) III, xxiv, 1, OS IV, 410, 25-27.

73) III, xxiv, 2, OS IV, 412, 17.

74) III, xxiv, 3, OS IV, 413, 28-29.



しかもその両面が区別できないように一つになっているように思われる。なぜこのようになるかと言えば、御言葉、そして御言葉を通してキリストが、上から示されるというだけではなく、聖霊によって、われわれがキリストと結合され、キリストとその一切の恵みがわれわれのものとせられるということが生起するからである。「召しから始めて、召しに終る」というのも、召しによってキリストとの交わりに入れられ、義認・聖化・子とされること・栄光化という選ばれた者に与えられる一切の恵みがそれを通して与えられることを言ったものである。このように御言葉の約束というような、いわば客観面を強調するだけではなく、聖霊がわれわれひとりひとりの内側に働いたもうという、いわば主観的な面とを同時に強調するのがカルヴァンに中心的なことである。人間の内面や経験自体に価値を認めるのではなく、神のみわざが聖霊によってわれわれの内面・経験にまで及ぶということを十分に考えるということである。そこから次のような発言が出てくることは少しも不思議ではない。「われわれの探求の道は、神の召しから始めて、神の召しに終るようにしなければならない」と述べたあとに次のように言う。

しかしこのことは、信仰者が日ごとに神の御手から受け取る恵みの賜物 (beneficia) が、あの隠された子としたもうこと (= 選び) からくると感じるのを妨げるものではない。… …というのは、神は、われわれが御計画について知ることが許されている限りのことを、そのいわばしるし (tessera) によって、われわれに確証しようとしたもうからである<sup>75)</sup>。

これは日々の恵みの経験をしるしとして、そこから選びについての確信を強められるという道である。これが後に実践的三段論法と言われたものと共通性をもつことは否定できないであろう<sup>76)</sup>。

次にカルヴァンの「ペテロ第二の手紙」1:10

(「それだから、ますます励んで、あなたがたの受けた召しと選びを、確かなものにしなさい」)の講解を取り上げる<sup>77)</sup>。この聖書の一節は、パーキンズ伝統の旗印とされた聖句としてケンドールが取り上げ、カルヴァンとの相違を強調するものだからである<sup>78)</sup>。

カルヴァンは「ここでペテロが〔確かなものにせよ〕と言っているこの確かさは、自分自身が神の前で、選ばれた者であり、召された者であると認めるというような意味で、良心に関係しているものとみなすべきではない」と言っているので、きよい生活を根拠あるいは証拠として自分の選びについて良心を安心させることをカルヴァンは否定していることになる。にもかかわらず、きよい生活は召された者、選ばれた者であることの証明・証拠であるから、召された者、選ばれた者と自覚している者は、きよい生活に励むことによって、その召しと選びの確信を強められるということ認めて、次のように言っている。

神は、世界創設の前からその隠れた御計画によって、生命にあらかじめ定めた者たちを、有効に召したもう。そして同じようにして、全くの恵みによって、継続的な召しの過程を遂行したもう。しかるに、神がわれわれを選び、召したもうのは、われわれが彼の眼にきよく汚れないものとなるためであるから、生活のきよさが選びの証明または証拠とみなされるのは正当である。それによって、信仰者は、他の人々に自分たちが神の子供であることを示すだけではなく、自分たち自身のこの信仰を確かにするのである。しかしながらそれは、自分たちの確かな基礎を他どころに置いているという仕方においてなのである。

この講解も、カルヴァンが実践的三段論法を否定した証拠となるものではなく、かえってそれと

75) III, xxiv, 4, OS IV, 415, 4-10.

76) 注 65) 参照。

77) 引用は *Calvin's N. T. Commentaries: Hebrew and I and II Peter*, trans. by W. B. Johnston, Grand Rapids, 1963. による。

78) Kendall, *op. cit.*, p. 8.

の共通性を示すものだと言えるだろう。

### X III

カルヴァンから再びパーキンズに眼を転じよう。1589年に彼は次のような長い題をもつ著作を公けにした。即ち『人が滅びの状態にあるか、恵みの状態にあるかを明らかにし、もし最初の状態にあるのであれば、どのようにして、それからやがて抜け出すことが出来るか、もし第二の状態にあるのであれば、どのようにしてそれを認識し、その中に終りまで堅忍することが出来るか、を明らかにするのに役立つ論説』。この書物によって、イギリス神学の新時代が始まったとケンドールは言う<sup>79)</sup>。つまり、この書物は彼のいわゆるパーキンズ伝統、経験(実験)的予定論伝統、の開始を告げるという大きな意義を担った書物だといふのである。この伝統は、二重予定論から出てくる深刻な問い、「わたしは選ばれた者であって、捨てられた者ではないことをどうして知ることができるのか」に答えることを関心の中心としたが、この書はまさしく「絶対に変わることはない遺棄の聖定」(the inalterable decree of reprobation)という前提から始まっている、とケンドールは言う。そしてこの書の長い表題を引用したのは恐らくそのことの証拠としてだと思われる。しかしながら、この表題は、この書の主題が選びと遺棄の聖定の問題ではなく、現実の人間がおかれている二つの状態についてであり、しかも滅びの状態(the estate of damnation)は不可変ではなく、恵みの状態に移行可能だとされているのである。本書の意図については、献呈の辞にはっきりと述べられている。

恵みの時代の中にあるキリストを告白する多くの者が、自分は恵みの状態にあると確信しており、真の教会も彼らのことをそのように判断している。しかしながら、恵みの時代が過ぎ去った時、彼らは反対に、自分が取り返しのつかない滅びの状態にあることを見出す

だろう。実に悲しいことであるが、全く確固たる真実であって、その理由は明白である。教会の中に生きている人々は、こころの恐ろしい安心と無活力に甚だしく毒されており、それによって、彼らは一般的な信仰の告白をするだけで十分だと考え、自分が永遠の神の前で、恵みの状態にあるのか、そうでないのかと自分を吟味することは、一生に一度だけではないということになるのである(Ⅱコリント13.5;詩篇119, 45)。そこで、自分が恵みの状態にあるのか、そうでないのか、自分を試すのは、実際選ばれた人に特有の恵みなのである<sup>80)</sup>。

つまり、パーキンズの意図は、とくに国教会の中にあって信仰の眠っている者、教会に所属していながら、実際には滅びの状態の中であって、しかもそれを自覚しない人々を、自己吟味によってよび覚まし、悔い改めて信仰に至るようにながし、他方、信仰をもって恵みの状態の中にある人々には、確信を強めるように励まし、終りまでその信仰を守ることが出来るように勧めることである。また同じく本書に付せられた読者にあてた序文において、「よく考えなければならないことがある。それは、自分にも、神の教会にも、真実の信仰告白者のように思われている人が、実際には全然そうでないことがあるということである」と言っており、いわゆる「一時的信仰」(temporary faith)の問題を提起している。これはカルヴァンがすでに述べていた事柄であり<sup>81)</sup>、たしかに二重予定論を前提にしているとは言えるが、信仰者に、自分は選ばれた者であるか、それとも捨てられた者(reprobate)であるかと考えさせて、不安に陥れようとするものではなく、自己吟味によって、真実の、確乎たる信仰に立たせようとするものである。次のように言っている。

それゆえ、一時的な福音の告白者と真の福音の告白者とは、このように似ているところ、近いところがある以上、キリスト者は誰で

79) *ibid.*, p. 1.

80) Breward, *Perkins* p. 357.

81) III, ii, 10-11.

も、自分が信仰のうちにあるか、そうでないか、自分自身を試し、吟味することが義務である。ところで、人が自分のところを探り出すのは困難なことであるが、われわれは神に祈って、自分のうちにある善いものと悪いものを識別するために、御霊を与えて下さるように願わなければならない。さて、人は自分のところを探ることによって、その状態を見出したならば、さらにその状態を熱心の限りをつくして保持し堅持すべきである。それは、死の時あるいは審判の日が来たとき、確信をもって立ち、自分の望みについて欺かれることのないためである（箴言4, 23; II コリント13, 5）。そこで、わたしが、この小論集の大部分を書いた目的は、あなたがこのように自分自身のところを吟味し、保持するのに何か役に立つようにということである<sup>82)</sup>。

したがって、パーキンズの勤める自己吟味は、信仰の覚醒と確立と保持というまったく聖書的な牧会精神が根底にあるのであって、二重予定論から出る恐怖に対処する方策として考えられたというようなものではない。もっぱら実践的三段論法と結びつくような形でのみ自己吟味が考えられる傾向があるが、それは正しくない。もっと広い牧会的活動の中で考えるべきであり、実践的三段論法もそれだけを孤立させて考えないようにしなければならない。パーキンズのこの書において、実践的三段論法に相当するものが現われているが、それは御言葉の教え、生活を通しての神の摂理的導きへの反省と感謝、聖霊の内的働きの自覚などと密接に結びつけて語られ、さらに聖書熟読・礼典・祈り等の恵みの手段を用いることの勧めとともに考えられていることが見られる。また自分のうちに見出す神の子としての恵みの果実、たとえば信仰や兄弟愛（Iヨハネ3, 14）について語るときも、それが決して不動のものではなく、誘惑の中で、しばしば動揺し、それによって、「自分のところの中に隠れている偽善と偽りの思い、自分にほとんど全く信仰のないこと、同じく愛もほとん

どないこと、を神は示される」また「このようにして、わたしは、ただ神からでなければ善を行う力が全くないことを知り、感じるのである」と言う<sup>83)</sup>。これをもってしても、パーキンズの勤める内省は、自分の中にある何か立派なものを根拠にして、確信を得ようとするようなものでないことが明らかであろう。

#### XIV

それでは、パーキンズの assurance 論の一番中心にあるとケンドールが主張する実践的三段論法そのものをもう少し具体的に考察することにしよう。彼があげている形式は、たとえば次のようなものである。

だれでも信じる者は神の子である。

ところが、わたしはたしかに信じている。

それゆえ、わたしは神の子である。

最初の命題（大前提）は聖書からとられたものであり、第二番目（小前提）は経験あるいは自己観察（内省）の結果として発見された事実、そしてこの両者にもとづいて第三の結論が引き出されるというものである。

救いの確信というような高度に霊的な問題が、人間の思考の論理的推論という形で扱われることにまず違和感もたれるであろう。さらに自己観察の結果をもとにするという点で、自己の功績、価値、わざを確信の根拠とするという、宗教改革の sola fide, sola gratia の原理に正反対の精神がここに見られるという批判がなされる。

まず第一の点について考えると、実践的三段論法は、実際はその用語と形式から予想されるような論理的推論ではないのである。これは恐らくアリストテレスに起源をもつと考えられるが、アリストテレスの場合のそれ(syllogismos tōn praktōn) は、動物と区別される人間の行為の構造を分析したもので、行為が、その原理としての普遍的命題（大前提）と、現実に直面している具体的状況の認識（小前提）に基づいて、行なわれるという意味で、推論の形に当てはまるとしたもの

82) Breward, *Perkins*, p. 361.

83) 以上 "A Dialogue of the State of a Christian Man," より, Breward, pp. 362-385.

であるが、実際の行為が、そのような普遍的原理の明白な自覚においてなされるというわけではないし、また推論として意識されてなされるというわけでもない。同様にパーキンズの言う実践的三段論法も、確信 (assurance) というものの構造分析であって、そのような構造が意識されているとか、推論の手続きがふまれて結論が論理的に導き出されて確信に達するというようなものではない。そのことは、行為の善悪を判断する「良心」の働きを実践的三段論法として説明しているところからもよくわかる。彼の挙げている例で説明すると、

(大前提) 殺人者はだれでも呪われている。

(小前提) お前は殺人者だ。

(結論) それゆえ、お前は呪われている。

大前提となっている命題は、必ずしも自覚されているわけではないが、すべての人の精神の中にあるものである。小前提は、具体的行為にもとづいて実践理性が告げる声である。そこから自動的に良心の中に結論が生じるのであって、論理的推論によって結論を導き出すというのではない。

同様に、救いの確信に達するための実践的三段論法も、大前提として聖書から取られた命題を普遍的法則として先ず立てて、次に自己観察によって見出された個別的事実を小前提としておいて、その両者から推論によって——普遍的命題を個別の命題に適用することによって——結論を導き出して確信に至るというようなものではない。もしそうだとすれば、大前提が聖書の命題としてどんなに確実でも、小前提となる自己観察に少しでもあいまいな点があれば、確実な結論は引き出せないし、いくつかの命題について証明がなされても、他に証明されない無数の項目があれば、全体的なものとしての確信は得られないことになり、これは確信より不安をもたらす結果になることの方が確かであろう。

しかし、パーキンズの実践的三段論法はそのようなものではない。彼は次のように述べている。

**キリストを信じる者は誰でも、永遠の生命に**

**選ばれている。**この命題は神の御言葉の中にしるされている。……次に御霊が来て、眼に光を与え、こころを開き、彼らに信じようとする意志と実際に信じる力とを与えて下さる。その結果、人は霊の自由をもって小前提を立てて言う。**しかるにわたしはキリストを信じている、わたしは自己を棄てる、わたしの喜びと慰めはすべてキリストにある、と。血肉にはこのように言うことは出来ない。それは聖霊の御働きである。そして、ここから御霊の証言 (testimonie) である幸いなる結論が生まれる。それゆえ、わたしは神の子である<sup>84)</sup>。**

パーキンズが三段論法を論理的推論としてではなく、聖霊の内的なわざまたは証言として説明していることに注意しなければならない。実際、彼は実践的三段論法を「聖霊の実践的三段論法」(the practical syllogisme of the holy Ghost) と呼んでいるのである<sup>85)</sup>。

次に、彼の主著といわれる『黄金の鎖』の中で、人が自分の選びについて判断し認識しようとする場合に、留意すべきこととして8項目をあげているところを紹介しよう。

I. ただ選ばれている者だけが、そして選ばれている者はすべて、キリストにおいて永遠の生命に選ばれていることを確信することが可能であるのみならず、神のよしとされる時にじっさいに確信するのである。

II. 彼らがこのことを知るのとは、選びの最初の諸原因からではなく、むしろ最後の諸結果からである。そしてそれはとくに二つ——神の御霊の証言と聖化のわざとである。

III. この証言に疑いをいだく人があっても、それが神の御霊から出たものであるか、それとも自分の肉のなうぬぼれから出たものであるかは〔次のことから〕彼らに明らかになるであろう。まず、彼らが十分な確信をもつにいたるということによって。というのは、聖

84) Kendall, *op. cit.*, p. 71.

85) *ibid.*, pp. 8, 71.

霊はただそのことを語られるだけではなくて、彼らが神の子供であるということを確認させて下さるのである。そしてそれは肉には決して出来ないことなのである。第二に、その確信を与えて下さる仕方によって。つまり聖霊がそうして下さるのは、人間のわざや価値によってではなく、神の恵みと愛のゆえであるから。そしてこういう説得のしかたはサタンのやり方と全く違っているのである。第三に、その証言のもたらす結果によって。つまり、もしその確信がうぬぼれから出るものであれば、それは死んだ確信である。しかし反対に、もし聖霊から出るものであれば、それは全く生き生きとした活発なものである。というのは、選ばれ、神の子供とされていると確信しているものは、神を愛し神に信頼し、心から神を呼ぶであろうから。

Ⅳ. もし神の御霊の証言が、選ばれた者たちの中であまり強くない場合には、自分の選びについて、聖霊のもう一つの結果、即ち、聖化によって、判断することができる。それは炎自体が見えない時に、熱によって、火があることを判断するようなものである。

Ⅴ. 聖化の結果のなかで、最も顕著なものは次のものである：自分の欠乏を感じ、どんな罪においてでも神を傷つけることを心から嘆き悲しむこと。肉に逆らうよう努めること、つまり肉の不信仰な思いに抵抗し、それを憎み、それをやっかいな、耐えがたいものとして悲しむこと。永遠の生命を得るために神の恵みとキリストの功績を熱心に、激しく求めること。その生命が得られたならば、それを非常に高価な宝石と考えること。御言葉の奉仕者を奉仕者ということで愛すること。キリスト者をキリスト者ということで愛し、そのために、必要ならば、われわれの血をいっしょに流す覚悟があること。熱心に、涙を流して神を呼び求めること。キリストの来臨を切望し、罪の時代が終るように審判の日を心から願い求めること。罪の機会となるものはすべて避け、新しい生に生きるように真剣に

努力すること。これらのことを最後まで貫き通すよう堅忍すること。

Ⅵ. さて〔このような〕聖霊の働きの結果のすべてが信仰者の中で非常に弱い場合には、このことを心得ておくべきである。すなわち、神が彼らを試みておられるのだ。しかしそれでうろたえてはならない。もしも彼らに、一粒のからし種ほどの信仰しななくて、赤ん坊のように彼らが弱いとしても、キリストに接ぎ木されるにはそれで十分だということは、全く確かなことである。それだから、自分の信仰が弱く、聖霊の働きの結果が自分の中ではっきりしないからといって、自分の選びを疑ってはならないのである。

Ⅶ. また、自分のころのうちに、そのような結果をまだ全く感じていない人も、自分が捨てられた者 (reprobate) だと速断してはならない。むしろ神の御言葉と礼典とを用いて、自分を引き寄せて下さるキリストの力を、ころのうちに感じて、キリストの死と受難とによる贖いを確信できるようにしなければならない。

Ⅷ. なんびとも、自分なり他の誰なりを、捨てられた者だと断定することは許されない。というのは、神はしばしば、彼の恵みから最も遠くにあるように思われていた人々を、むしろ、人間の判断で御国の子供たちとされていた人々よりも、御国の中に入れようとされるからである<sup>86)</sup>。

ここで実践的三段論法は、用語も形式も用いられていないが、それに相当する内容が、とくにⅣ-Ⅴにおいて語られていることは明らかである。ここからも、三段論法という用語も形式も必須のものではなく、それはいわば一つの説明の便宜とでも言うべきもので、大切なのは、それによって訴えようとしている内容だということ、さらに、それは孤立したものではなく、もっと広い牧会的教導の中におかれているものだということがわかる。実践的三段論法に相当するⅣ以下が「聖化のわざ」を扱うのに対して、その前におかれたⅢは、

86) Breward, *Perkins*, pp. 257-58.

「御霊の証言」と言われるものを扱っているが、それは聖化のわざをかえりみるという反省的行為によって、選びを確信するというIV以下の実践的三段論法に相当するものとは違って、聖霊が選ばれた者の心の中に直接働きかけて「神の子である」という確信をいだかせるものである<sup>87)</sup>。この聖霊の証言は、当然、御言葉の約束が先行し、その約束をこころの中に確信させる証言であるから、御言葉と結びついた証言である。そしてあくまでも、この御言葉と結びついた聖霊の直接的証言が先行し、それに対するいわば補助的なものとして、次の聖化のわざが考えられていることに注意しなければならない。しかもその聖化のわざも、それがはっきりと認められないような場合についてのすすめが後続していて、その点からも実践的三段論法が決して孤立し、独立した、さらには中心的な位置を与えられているものでないことが理解される。

## XV

以上述べた点は「実践的三段論法」自体の分析からも確認できることではないかと思う。

まず、大前提となる命題は聖書からとられたものであるが、それを信仰とは無関係の一般的・普遍的法則のようなものと考えてはならない。それは神の言葉であって、信仰によって始めて受け入れられるいわば「信仰の命題」である。したがって、大前提を立てるということは、一般的命題をただ知的に承認するというのではなく、聖書にある恵みの約束、神の救済意志、究局的にはその中心であるイエス・キリストを受け入れているということの意味している。そしてそのことを可能にするのは、御言葉とともに働きたもう御霊の証言にほかならない。この証言はパーキンズが明らかにしているように、聖化のわざの反省ということに先立って、それ自体で信仰者に確信を与えるものである。実践的三段論法的前提に、この御言葉と御霊の合流した証言があるということがまず第一に考えられなければならない点である。

次に小前提も、信仰から独立した人間的な自己

観察によって発見される事実を命題として立てたというのではない。聖霊のわざとしての聖化のわざを発見しようとするもので、発見されたものそれ自体に積極的な価値があるというのではなく、それ自体としてはどんなにささやかなもの、不十分なもので、そこに神の恵み、聖霊の働きの「しるし」を見出そうとするものである。このように「しるし」を「しるし」として認識することは信仰なくしては出来ないことで、それはパーキンズが三段論法の説明で述べていたように、聖霊のわざ以外ではないのである。

最後に結論について言えば、これが論理的推論として導き出されるものではなく、パーキンズが明言する通り、聖霊の証言としてこころの中に与えられる確信であることは明らかである。

したがって実践的三段論法とは、御言葉の約束と御霊の証言を前提とし、御霊に導かれて信仰者のうちに神の恵みの業を見出すことを通して、論理的証明としてではなく、聖霊の直接的証言として、確信が与えられるという方法である、と言うことができる。したがってそれをパーキンズが「聖霊の実践的三段論法」と呼んだのは全く正当だったと言うべきであろう。

さて、パーキンズから「ウェストミンスター信仰告白」に移る前に、途中の多くの人々は省略して、ただひとり、ジョージ・ギレスピー (1613-1649) を取り上げる。彼は、ウェストミンスター会議にスコットランドからの代表として参加し、「信仰告白」の作成にも深くかかわった人の一人であるから、「信仰告白」の理解に役立つと考えられる。彼は次のように書いている。

われわれがキリスト、また恵みの契約に与っているという確信を得たいと思うならば、それを得る正しい、安全、確実な道は、聖化のしるし (marks) または果実によるものである。(その証明に進む前に) 誤解を避け、正しい理解に達するために、次の三点に注意を払うべきである。(1) われわれの最良のしるしも、われわれの義認には何の役にも立たず、ただわれわれの慰め (consolation) に役

87) ケンドールは、これを実践的三段論法と全く混同している。Kendall, *op. cit.* p. 71.

立つだけである。神との平和には役に立たず、自分の心の平和に役立つだけである。恵みのしるしは、われわれの義認と神との平和を証明することはできるが、それに至る手段となることはできない。それは信仰に特有のことである。信仰は魂の中に、他のいろいろな恵みの果実 (graces) を伴わないで、それだけで (alone) 宿ることはできないが、神の前に義とするのは信仰だけ (alone) である。(2) 恵みのしるしのために、われわれがキリストから離れることになったり、また、自分がキリストから離れても、何ものかであると考えるようになったりしないように気を付けるがよい。あなたが根を生み出すのではなく、根があなたを生み出すのだ。キリストはわれわれのために義となりたもうただけでなく、聖化となりたもうた。あなたに固有の恵みと聖化そのものが、キリストのうちにあるのであって、光が太陽のうちに、水が泉のうちに、樹液が根のうちに、お金が財布のうちにあるようなものである。それがあなたのものになっているのは、ただイエス・キリストからの照射・流入・放射・支出によるものである。それはキリストの所有物であって、あなたがたがもっているのはただ分有によってである。……(3) あなたのもつすべてのしるしは、もし恵みの御霊があなたの眼を開け、神から無償で与えられているものを知ることができるようにして下さるのでなければ、あなたを暗闇の中にとどめることになるだろう。……恵みのしるしは神に見捨てられ、暗くなった魂には役に立たず、認識できず、不満足なものである。以上の注意事項を念頭において、われわれのもつしるしを、無償の恵みからも、キリストからも、御霊からも分離しないようにして……<sup>88)</sup>。

以上によって、ギレスピーが半世紀を隔てながら、パーキンズと全く一致しており、また問題点を非常に明確にしていることがよくわかる。これ

らを前提にして「ウェストミンスター信仰告白」の文章を見るならば、正しい理解に近づくことが出来るであろう。

## XVI

「ウェストミンスター信仰告白」は次のように述べている。

この確信は、当てにならない希望に基づくただの推測的な、確からしい確信というものではなくて、救いの諸約束の神的真実性と、これらの約束が向けられている恵みの果実の内的証拠と、われわれが神の子であることをわれわれの霊とともに証しする子とする御霊の証言とに基礎をおいた無謬の信仰の確信である。この御霊は、われわれが御国をつぐことの保証であって、それによってわれわれは贖いの日にたいして保証されているのである。(18, 2)

ここには実践的三段論法という用語はもちろん、その形式もとられていないが、上述のように、正しく理解された場合のその本質的要素がすべて語られている。

まず、「救いの諸約束の神的真実性」が最初に来る。御言葉の救いの約束が神から出た絶対に確実・真実なものであるということが確信の大前提となる基礎である。しかし、これは客観的に確実な根拠としてあるというだけのものではなく、信仰によって受け入れられていてこそ確信の基礎となる<sup>89)</sup>。この点の無理解が、実践的三段論法や、この信仰告白の確信論をカルヴァンの立場と対立させることになっていることを見のがすことはできない。

次に「これらの約束が向けられている恵みの果実の内的証拠」が来る。恵みの果実 (graces) というのは、信仰者の中における聖霊のみわざとしての聖化の結ぶ実のことであるが、それが内的証拠と言われている。何の証拠であるか。言うまで

88) George Gillespie, *Treatise of Miscellany Questions*, 1649, reissued 1844, Edinburgh, p. 104.

89) 「大教理問答書」(問80) は、この確信について「神の諸約束に基づく信仰によって」と述べて、この点をはっきりさせている。

もなく、神に選ばれた者、神の子とされた者、恵みの状態の中に入れられている者であるということの証拠である。しかし同時に、それは聖霊が働いていたもうということの証拠でもある。そしてこの後者があってはじめて前者は成り立つのである。その上、この証拠は法廷に持ち出されるような客観的証拠ではなく、聖霊のみわざを識別できる信仰、御霊の導きがあってはじめて認めることの出来る証拠である<sup>90</sup>。信仰者の内側にあるもの、あるいは善行というようなものは、それ自体で神の子とされる根拠にも保証にもなるものではない。それどころか、神のさばきにしかならないものである。しかし、そのようにどんなに不完全で小さいものであっても、そこに神の恵みの御霊の働きがあることを信仰は見出す。それを見ないことは神の恵みの御わざを見ないこと、それを矮小化することであり、また神が救いの約束に、その結ぶ実を結びつけておられるのに、その神の御意図を無にするものであって、それが anti-nomianism にほかならない。もちろん、ギレスピーが警告していたように、内的証拠による道、実践的三段論法は、どこまでも第二番目の補助的なものであって、第一項としての御言葉の約束とそれへの堅い信仰が前提であり、それが損なわれるようなことになっては決してならない。そういう危険性がいつもあり、またそれが現実にはしば

ば起るということは事実であるが、そのことの故にこの第二項が否定されてはならないのである。

最後に「われわれが神の子であることを証する子とする御霊の証言」が来ている。この第三項は、しかしながら、すでに見てきた通り、御言葉の約束と内的証拠と並ぶもう一つのものではなく、その両者を確信の基礎として成り立たせるのが、この聖霊の証言であり、それらにもとづいて信仰者のところに確信を生み出すのも同じこの聖霊の証言なのである。このように見てくると、この「信仰告白」の簡潔な文章は、カルヴァンの信仰・神学を受け継ぎ、その上に立って発展してきたイギリスのカルヴィニストの伝統を、最も純粋な形で継承し、表現しているものと言うことができるであろう。

ケンドールは、カルヴァンの「キリストは、そこにわれわれの選びを見つめるべき鏡である<sup>91</sup>」とか、「キリストはわれわれにとって、千人の証人に勝る<sup>92</sup>」というような言葉をひいて、カルヴァンはキリストをひたすら仰ぐことを勧めたのに対し、パーキンス伝統は自分を見ることを勧めたと言うが、このような対置は全く誤った対置であって、それはカルヴァンについても、カルヴィニストについても正当な解釈ではないと言わなければならない。

90) ここでも「大教理問答書」の方は「生命の諸約束が向けられている恵みの果実を、彼らが自分のうちに認めることが出来るようにして下さる御霊によって」と、はっきり聖霊の働きを、この点と結びつけて語っている。

91) III, xxiv, 5, OS IV, 416, 3-4.

92) 「神の永遠の予定について」VIII, 7. 赤木訳269頁。