

## カルヴァンの神学における 信仰の確信と実践的三段論法

八 木 隆 之

### はじめに

革新的な時代の後に低迷の時代が続くのは歴史における一般法則だと  
言われる。宗教改革とその後の時代もそのようなパターンの一例とされ  
ている。具体的には、16世紀の宗教改革者たちの聖書的な神学に比べ  
て、16世紀後半から17世紀の正統主義神学は、聖書の啓示よりも人間  
の理性を優先させてしまった合理主義的な神学であったとする見解であ  
る。改革派の伝統で言えば、その創始者であるカルヴァンの神学と、カ  
ルヴァンの後継者であるテオドール・ベザ以降のいわゆる「カルヴァン  
主義」の神学の間には、巨大な乖離が存在し、後者はカルヴァンの神学  
からの逸脱であったとされてきた<sup>(1)</sup>。

例えば、マックス・ウェーバーの古典的論文『プロテスタンティズム  
の倫理と資本主義の精神』における有名なテーゼもこのような歴史認識  
を前提としていた。近代資本主義の発達におけるプロテスタンティズム  
の役割を説いたこの命題の核心となるのが、改革派における二重予定説  
の影響である。救いへの選びか、滅びへの選びを神が予め決定しておら  
れるというこの教理が、図らずも、信徒の内面的孤立化や心理的な不安  
を引き起こし、禁欲的な職業労働につながった、というものである。こ  
のテーゼにおいて、ウェーバーが主な分析の対象としているのは、カル  
ヴァン自身というよりは、後継者であったテオドール・ベザ以降の改革

派神学であった。なぜなら「私はいったい選ばれているのか、私はどうしたらこの選びの確信が得られるのか」という牧会的問題はカルヴァンにとっては「少しも問題にならなかった」のに対し、ベザをはじめとするカルヴァンの後継者たちにおいては無くてはすまされぬものとなり、その標識として信者の善き行いが取り上げられるようになったからだと言う<sup>(2)</sup>。ここでも、カルヴァンの神学がベザ以降の神学者たちによって変容させられたという理解が前提となっている。

以上のような見解は、近年に至るまで英語圏においても「カルヴァン対カルヴァン主義者」というわかりやすい図式をもって主張されてきた。そのもっともよく知られている研究が、R.T.ケンドールによるものである<sup>(3)</sup>。この著書は、主に信仰論にフォーカスをあててカルヴァンとベザをはじめとする後の改革派の間にどれほど巨大な乖離があるかを論証したものである。さらにケンドールは、イングランドのウェストミンスター信仰告白に代表されるようなピューリタニズムの神学が、大方ベザの思想を受け継いだものであって、カルヴァンのものではないと主張していた。そこにおいても、カルヴァンにとっては、信仰とは確信を含むものであったが、カルヴァンの後継者であったベザ以降において、善き行いによって救いを確かめる方法が導入されたという前述のウェーバーと基本的に同様な見解が表明されている。ここで表明されているケンドールの見解は、ある意味で従来から伝統的に主張されてきた見解を踏襲したものとも言える。

ケンドールの研究が出版されて以来、歴史神学の分野においては過去約40年の間に、従来の見解を修正する動きが起こり、現在では少なくとも英語圏においては「カルヴァン対カルヴァン主義者」の図式は大方のところ論駁され、否定されている。16世紀後半から17世紀の改革派正統主義神学は、何ら宗教改革の神学を逸脱するものではなく、発展させたものだという見解に基づく研究に塗り替えられている。彼らの神学

は、改革派教会が主にカトリック教会とルター派教会に対して、宗教改革者の原理をより厳密に、そして網羅的に整理するという時代の要求に応えたものであった<sup>(4)</sup>。

しかしながら、このような歴史神学研究上の成果が、必ずしも隣接する他の分野においても共有されているとは限らない。我が国におけるウェーバー研究やイギリス史研究においては、未だにケンドールの研究が受け入れられ、引き合いに出されていることがそれをよく物語っている<sup>(5)</sup>。また、総論においては「カルヴァン対カルヴァン主義者」の図式が英語圏では否定されているとはいえ、以下に示す通り各論においては未だ議論の余地も残されている。そこで、我が国におけるウェーバー・テーゼの受容という重大な問題に光を当てるためには、最新の歴史神学研究の知見に基づいて、ウェーバー・テーゼの核心に関わる信仰の確信にフォーカスをあてながら、カルヴァンとバザ以降の改革派神学の関わりを吟味していく必要がある。本稿は、その第一の試みとして、カルヴァンの神学における信仰の確信に関わる二つの論点を取り上げて問題を整理していくこととする。

## I. カルヴァンの信仰論

まず第一の論点は、カルヴァンの信仰理解が救いの確信を含むものであったのか、あるいは信仰と救いの確信の間に概念的な区別をつけたのか、というものである。従来の見解によれば、カルヴァンは信仰とは別概念としての信仰の確信を許容しなかったと言われる。例えば、ケンドールはカルヴァンにとって信仰とは「救いに至る信仰、救い、永遠のいのち、あるいは選びからくる確信」のことを意味するとし、信仰と救いの確信の概念的な区別を行う後の改革派の神学との乖離を強調した<sup>(6)</sup>。それに対して、ジョエル・ピークは、この点におけるカルヴァン

と後代の神学者たちとの相違は、形式的な性質にすぎず、実質的には連続性が見受けられるとの見解を主張した<sup>(7)</sup>。ビークの主張は後に詳述するように、カルヴァンの信仰の「定義」を厳密な意味における定義と受け取らず「勧め」にすぎないものとして受け取るべきであるとするポール・ヘルムの解釈に基づいていた<sup>(8)</sup>。しかし、ビークらの主張はトニー・レインやランドール・ザックマンといったカルヴァン研究者たちによってカルヴァンをピューリタンたちに無理に近づけようとする試みであると批判されている<sup>(9)</sup>。よって、第一の論点としてカルヴァンの信仰理解について慎重な検討がなされなければならない。以下、順を追って『綱要』最終版における信仰理解と関連箇所の聖書注解における信仰理解を確かめていく。

『綱要』におけるカルヴァンの信仰理解については、有名な第三篇における信仰の定義、「我々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り、これはキリストにおける値なしの約束の真理に基づき、聖霊によって我々の精神に啓示され、こころに証印されるものである」に見られる通りである<sup>(10)</sup>。この信仰の定義について、しばしば後代の改革派の信仰理解と比して特に問題となるのが、信仰がその本質として「堅固で確実な」認識として定義されていることである。これによって、カルヴァンの信仰理解は救いの確信を内包しているとされ、それに比べ後代の改革派の信仰理解に見られるような信仰と救いの確信の概念的な区別は異質なものとされた。例えばウェストミンスター信仰告白が「救いをもたらす信仰」(14章)と「恵みと救いの確信」(18章)を別に扱っているのはその代表的な例とされる<sup>(11)</sup>。

なぜカルヴァンにとって信仰は堅固で確実なものと定義されなければならないのだろうか。それは、信仰とはその本質から言ってそのようなものだからである。さらに言うならば、信仰が「疑わしく変わりやすい臆見と同様に曖昧かつ込み入った概念には満足せず、…完全で揺るぎな

い『確かさ』を要求するから」である<sup>(12)</sup>。このことから真の信仰者とはどのような者と言えるのか。それは、「神が自分にとって恵み深く、いつくしみ深い父であり、その好意によっていっさいのものを約束しておられることに、確固たる確信を持っているもの」であり、また「自分に対して神の好意の約束によりたのみ、疑うことなく待ち望むもの」に他ならない。さらに、カルヴァンは「救いの確信に依りたのみ、悪魔と使徒を大胆に侮蔑するものでないならば、信仰者ではない」とまで断言している<sup>(13)</sup>。

信仰が確信を含むものであるという見解は、『綱要』だけでなくカルヴァンの聖書注解にも同様に見られるものである。例えば、第二コリント13章5節の注解において、だれかがもし自分の信仰の告白や、自分がキリストのからだの一部であることを疑うならば、その者は遺棄されたものであるとカルヴァンは言い切っている<sup>(14)</sup>。また、ガラテヤ書4章6節の注解においても、もしだれかが神の愛についての確証に欠いているならば、そこに信仰は存在していないとも言っている<sup>(15)</sup>。これらの主張を見る限り、カルヴァンにとって確信の伴わない信仰は本来あり得ないものであったと言える。

しかしながら、カルヴァンはこのような崇高な信仰の定義のみにとどまっているわけではない。信仰生活の実際問題として救いの確信を失ったり、疑いにさいなまれたりする現実的、牧会的な問題を決して無視しているわけではない。実際、信仰が堅固で確実なものであることを強調したその直後で、そのような問題を取り上げている。信仰者が不信仰や疑いを抱くという現実、確信を伴う信仰でなければ信仰ではないという定義とどのように調和するのか。この問いに対してカルヴァンは次のように答えている。

我々が、信仰は確かでゆるぎないものでなければならぬと教えるとき、ど

んな疑念にもさいなまれない確かさや、どんな不安にも襲われることのない安らかさを想起するのではない。むしろ、信仰者には、自分の不信との止むことのない戦いがあると我々は言うのである。事実、彼らの良心はいかなる混乱によっても妨げられない平和な静けさとはかけ離れた状態なのだ<sup>(16)</sup>。

それでは、逆にカルヴァンがここで描いているような戦いや混乱にさいなまれている信仰の状態は、どうして確信の伴う信仰だと言えるのだろうか。一見矛盾しているかのように思われるカルヴァンの信仰についての説明をどのように理解すべきなのだろうか。カルヴァンの神学において「これほどの明らかな自己矛盾はない」とまで言われたほどのこの問題は、現在に至るまでカルヴァン研究者たちの間で議論され続けている<sup>(17)</sup>。

ここでカルヴァン研究者たちの解釈の問題に触れる前に、まずこの問題をカルヴァン自身がどのように解決しようとしているのかを見てみよう。カルヴァンはこのことを二つの視点から説明を試みている。一つ目の視点は「霊」と「肉」という区分によるものである。信仰者のうちにはこの互いに相反する性質が内在し、その結果、一方では霊によって神の救いの約束にすがり、いのちの喜びにとらえられながらも、もう一方では肉の性質から自らの罪や不義の証拠によって恐れにさいなまれ、死を恐怖するという二面性が存在するのである。よって、肉によってどんなに不信に陥ることがあったとしても、ただちに信仰から引き離されるわけではなく、信仰は保たれるのである。そして最終的には「霊」が「肉」に打ち勝って、信仰が勝利するものとされる<sup>(18)</sup>。

二つ目の視点は、信仰が徐々に成長していくものであるという理解である。信仰は、たとえ最初の段階ではわずかしか神の御顔を見ることができていなかったとしても、成長につれていよいよ確かに見られるようになっていく性質をもつものである。その際、この初めの段階における

わずかな一滴の信仰であっても、既にその時、信仰者は神の御顔を直視し始めているのだとされる。よって、信仰者がどのような段階にあらうとも、程度の差こそあれ、その信仰は明瞭な神の知識によって満たされているのである。それはちょうど、牢獄の窓がいくら小さくて、日の光が半分しか射さなかったとしても、囚人は日の光による益にあずかることができるのと同様である<sup>(19)</sup>。

さらに、上記第二の視点は、例えばカルヴァンの聖餐論との関わりにおける信仰理解においても同様に見られることである。すなわち、キリスト者は聖餐にあずかることを通して神のいつくしみを我々のうちに封印することによって、我々の信仰を「支え、養い、固め、成長させる」ものとするのである。この成長という概念を含む信仰理解は、どのようにして、固く揺るぐことのない信仰理解と調和するのだろうか。その答えは、信仰とは善い信仰であったとしても「より善く」なることができるものだから、というものである。信仰が善いものであったとしても、常にそれは不完全なものであり、聖餐にあずかることによって、成長させられていくからである<sup>(20)</sup>。

これらのカルヴァン自身の説明のうちには、確信のない信仰の段階と、確信の伴う信仰の段階の本質的な区分を見出すことはできない。上記の第一の視点から言えば、不信仰や混乱といった現実的な問題は「肉」から来るものであり、「霊」から来るものではないと言えるからである。また、第二の視点から言えば、成長した信仰と成長する前の信仰の相違はあくまで成長の程度におけるものであって、本質的な違いではないからである。よって、この点においてはケンドールやレインが主張する通り、カルヴァンにとって信仰は確信を含むものであって、確信とは強められた信仰に他ならないものであると言えるだろう<sup>(21)</sup>。

これに対して、前述したようにポール・ヘルムは、カルヴァンの信仰理解はすなわち確信であるとするケンドールの見解に対して真っ向から

反論した著書のなかで、次のような解釈を提出していた。すなわち、カルヴァンの信仰の定義の役割は、信仰者が信仰について「どのように考えるべきか、どう考えるのが正しいのかという勧め」であったとする解釈である<sup>(22)</sup>。ピークの研究も、ヘルムのこの解釈を土台としながら、原理として勝利を得る信仰と、実践におけるなお到達しえない信仰という区別をもって、問題に整理をつけようとしていた<sup>(23)</sup>。しかしながら、カルヴァンによって信仰が確信を含むものとされる一連の箇所をすべて信仰者に対する勧めとしてとらえ、現実の信仰と切り離されたある種の理想像としてしまうのはケンドールの見解を否定するための不自然な解釈との印象を否めない。実際、ピークはこのような整理をつけたのちに、信仰の成長というカルヴァン自身の説明を取り上げて、信仰と確信がカルヴァンにとっては概念的に区別されていないことを認めている<sup>(24)</sup>。よって、ヘルムのようにカルヴァンの信仰の定義を信仰者が想定するべき勧めであると解釈することは、カルヴァンの意図に反してその定義を現実の信仰の経験から切り離してしまうことになるだろう。

以上のことから、カルヴァンの信仰理解は確かに確信を含むものであり、この点においては、従来から主張されていた通り、信仰と救いの確信の本質的な区別をつけた後の改革派神学との相違があったと言えるだろう。

## II. カルヴァンにおける実践的三段論法

カルヴァンの信仰理解と共に取り上げるべき第二の論点は、カルヴァンの救済論に実践的三段論法 (*sylogismus practicus*) が見られるのかどうかというものである。実践的三段論法とは、信仰者が自らが選ばれているかどうかを確認するための例えば次のようなステップに従って構成される論法のことである。



1. 神によって選ばれているものは、その結果として、それに伴うしるしが生活に表れる。
2. 私はそうしたしるしが生活に表れている。
3. よって、私は神によって選ばれている。

ウェーバーによると、カルヴァンにとって自分が選ばれているのかどうかという問いは「問題にならなかった」が、ベザ以降の改革派神学においては善き行いによって信者が救いの確信を得る道を開いたとされるのは序論に述べた通りである。このことは、言い換えるならば、カルヴァンとベザの連続性・非連続性の問題を論じる上で、この実践的三段論法の存在の有無が主な判断材料となってきたということである。

カルヴァンのうちに実践的三段論法が見られるかどうかというこの問いは、上記に取り上げた信仰理解が救いの確信を含むものであったのかどうかという問題と密接に関連している。信仰が救いの確信を含むものであるならば、実践的三段論法の必要性は相対的に低くなるからである。単純に考えるならば、救いの確信に満ち溢れている信仰者は、自分が神によって選ばれているのかどうか、心配することはないからである。しかしながら、問題はそれほど単純ではない。なぜならば、上述したように、たとえ信仰が本質的に確信を伴う性質のものであったとしても、試みによって混乱させられ、確信を認識できていないという現実的な信仰生活の問題は、カルヴァンによって十分に想定されていたからである。

カルヴァンの救済論における実践的三段論法を巡る論争は、もとよりカール・バルトとウィルヘルム・ニーゼルの間における論争に端を発している。ニーゼルがカルヴァンのうちには実践的三段論法が一切存在していないことを論じたのに対して、バルトはそれに反論していた<sup>(25)</sup>。よって、ケンドールをはじめとするカルヴァンとベザ以降の改革派神学

の乖離を強調する従来の研究においては、ニーゼルの見解に依拠していることが多い。これに対してビークとミュラーはカルヴァンの救済論を包括的に取り上げ実践的三段論法の萌芽が見られることを指摘している<sup>(26)</sup>。

このような見解の相違の背景として次の三つの要素が挙げられる。第一には、実践的三段論法の有無を判断する基準の違いである。例えばもし、カルヴァンの救済論において、三段論法の形式を含む正式な意味における実践的三段論法の存在を問うとするならば、当然存在しないという極めて単純な回答となるであろう。よって、そのような厳密な意味で実践的三段論法の存在を論じることにそれほど大きな意義はないと言える。ここにおいては、形式としてはどうであれ、実質的にカルヴァンの論述において実践的三段論法的な要素が見出されるかどうかということが問題となる。

第二に、実践的三段論法における「しるし」の理解の違いも挙げられる。カルヴァンにおいて実践的三段論法が見られないとする見解では、ウェーバー的な視点から目に見える善き行いを基準とする傾向が見られる<sup>(27)</sup>。しかしながら、実践的三段論法の有無をカルヴァンに問うにあたって、このような限定的なしるし理解を当てはめるのは、ウェーバー、あるいは17世紀のピューリタンの視点をカルヴァンに読み込もうとする時代錯誤的なものと言わなければならないであろう。むしろ、実践的三段論法の有無の基準となるしるしは、外的な意味における善き行いを指すだけでなく、内的なしるし、すなわち、信者の内面において恵みの結果が認識できるかどうかということをも含むものでなければならない<sup>(28)</sup>。

さらに第三の要素として、上記のような見解の相違には、実践的三段論法の利用そのものに対する評価の問題が関わっている。従来の見解においては、実践的三段論法の利用に対する否定的な価値判断が前提とさ

れていたと考えられる。すなわち、実践的三段論法は行いによる救いに通じる教えであって、恵みによる救いという宗教改革の原則とは相容れない異質な教理であるという理解である。よって、カルヴァンにおける実践的三段論法の存在を以下に論ずる際に、実践的三段論法の教えが「恵みのみ」(*sola gratia*)の原則と調和するの否かという問題も併せて吟味されることになる。

## 1. 予定論

以上のようなことを前提としたうえで、カルヴァンの救済論に実践的三段論法が見られるかどうかを、『綱要』の予定論から見てみよう。言うまでもなく、予定論理解こそウェーバー・テーゼにおいて核心となっている教理であり、人間の行いや信仰を考慮しない無条件の予定論との関わりでカルヴァンが救いの確信をどのようにとらえているのかが、実践的三段論法の存在を見極める上で重要な論点となるからである。カルヴァンが『綱要』において予定論を扱った箇所は、第三篇の第21章から24章になるが、中でもどのように選びが確信されるのか、という問題を扱ったのは、24章である。この章では、選びが確信されるのは、召しによるものであって、召しは御言葉の宣教と、御霊の照明によって成立することが述べられている。この召しは単に外的な意味で福音の宣教によってのみ成立するものではなく、信仰者の内側を御霊が「照らす」働きによってはじめて成立するものだからである。そしてさらに、選びの確かさが確信されるのは、選びの基礎に他ならないキリストによるものでなければならないと言う。なぜならば、神がある人々を選びに定められたのは他でもない「キリストにおいて」であるとエペソ書1章4節において明確に教えられているからである。ここでキリストが選びの「鏡」とあるという有名な比喩が持ち出される。

そこで、もし、我々が彼 [キリスト] において選ばれたならば、我々自身のうちには、自らの選びの確信を見出すことはできず、また、もし父なる神を御子と切り離して考えるならば、御父のうちにもその確信を見出すことができないのである。そういうわけで、キリストは我々の選びを見つめるべき、そして欺瞞なしに見つめることができる鏡なのである<sup>(29)</sup>。

確かにこの個所において「我々自身のうちには」自らの選びの確信を見出すことができず、キリストという鏡を見つめることによってのみ選びを確かめることができると明言されている。さらに、キリストにおいてのみ見出すことのできる確かさを、それ以外のところに求めようとする行為は、「狂気の沙汰」(*insanire*)として頭から否定される<sup>(30)</sup>。

これらのことをもって、ニーゼルは、『綱要』の予定論を扱う箇所において実践的三段論法は一切存在しないと主張していた<sup>(31)</sup>。しかし、これらのことのみによって、カルヴァンが「圧倒的に」我々自身のうちには自らの選びの確かさを発見することができないと主張していると結論づけるのは早急と言わねばならない<sup>(32)</sup>。むしろ、この直前の文脈に照らすならば、ここでカルヴァンが言わんとすることは、積極的な意味でキリストのうちにこそ選びの確かさを見出すことができるということであって、消極的な意味で我々のうちには見出せないということに強調点があるのではない。ここでは、選びの確信が、父なる神のうちにさえ、御子から切り離されてしまうならば、見出せないことも併せて言及されている。逆に言えば、御子の働きを共に考慮されるならば、父なる神のうちにも、選びの確信が見出せることを否定するものではない。よって、信仰者のうちに選びの確信を見出せる可能性についても同じことが言えるのではないだろうか。現に、同じ文脈で我々がキリストとの交わりのうちにあるならば、それは我々が「いのちの書」に名がしるされていること確たる証拠となることにカルヴァンは言及している<sup>(33)</sup>。これ

は、われわれがキリストとの交わりのうちにあるかどうかを調べることによって、救いの確信を得ることができることを示唆するのではないだろうか。

このことは、カルヴァンが「付随的なしるし」(*iis signis posterioribus*)に言及する次の箇所を検討することによって、明らかになる。

したがって、選びの力が福音の信仰の有無に懸かっているとすることは誤りなのであるから(これによって、我々は選びが自分に関わっていると感じるのである)、我々は、自分の選びの確信を問題にするとき、もしこの選びの確かな証明となる、付随的なしるしから離れないでいるならば、最も良い手順を踏むことになるであろう<sup>(34)</sup>。

この箇所の前半において明確に否定されている「選びの力が福音の信仰の有無に懸かっている」考え方は、この直前で論じられている、「人間の同意によって、神の選びが有効となる」という考え方を指している。言い換えるならば、「選びは疑わしく、また無効であって、信仰によって、はじめて有効とされる」という考え方である<sup>(35)</sup>。それでは何が正しい手順なのかというと、「付随的なしるし」に着目することが必要だとカルヴァンは指摘するのである<sup>(36)</sup>。

ここで言及されている「付随的なしるし」は何を指しているのだろうか。一読するだけでは明らかではないが、ニーゼルが理解するように「神の客観的なことば」であるとし、究極的に「御言葉において・聖霊によって、われわれと出会いたもうキリスト」であるとするのは、説得力に乏しい<sup>(37)</sup>。もしそうだとすると、どのような意味で、また何に対してこのしるしが「付随的」であるのか明らかでないからである。

これに続く文脈を見るならば、確かにこのニーゼルの主張にも一理あるように思われる。そこでは、自らの選びの確かさを間違った方法で探

求することを戒めている。間違った方法とは、すなわち、「とるに足りない人間が、神の知恵の深みに立ち入ろうとし、そして、神の法廷において自分のために何が決定されたのかを知ろうとして、最高の永遠性にまで踏み込もうとすること」である<sup>(38)</sup>。むしろ、予定についての議論という危険な海域を安全に航海するために必要なのは、あくまでも御言葉によってわかまえるべきものであり、我々の探求の道は神の召しによってはじまり、神の召しに終わるようにしなければならない、と言われる。

しかし、注目すべきなのはそれに続く箇所である。すなわち、選びの確かさを求める探求の道を通っていくことは「信仰者が日ごとに神の御手から受ける恵みが、子とされる隠された選びから来る、と感じるのと矛盾しない」と述べる箇所である<sup>(39)</sup>。この恵みを「道しるべ」のようにして我々は神の計画を知ることができると言うのである。この短い言及におけるカルヴァンの意図は、信仰者のうちに見出される恵みをしるしとして選びを確かめていく道を開いているという以外には考えにくい。よって、ここで「道しるべ」として描かれる恵みこそが、同じ節の冒頭で言及した「付随的なしるし」であると解するべきではないだろうか。つまり、カルヴァンは信仰者の善き行いが選びの確かな証明となることを、妥当な手段として認めているのである。

## 2. 信仰義認論

このことを確認するためには、カルヴァンの信仰義認論においてどのように信仰者の善き行いを位置づけているのかを見なければならぬ。カルヴァンは信仰義認と善き行いのつながりについて論述する第三篇14章8節においてははっきりと善き行いを位置づけている。そこでは、まず信仰義認の原則について、決して曖昧さがあるてはならないものとして確認される。すなわち、人は信仰のみによって神の前に義と認められ、神のさばきの前に少しも自分の行いによる功績に頼るところが

あつてはならない。しかしこのことは、信仰者が自分の曇りのない良心によって慰められ力づけられることを妨げるものではない。もちろん、信仰者は自らの救いを確立するために、自らの行いよりもひたすら神のいつくしみに目を注がなければならない。しかし、これに続けてカルヴァンが行いの価値を積極的に評価して言う。すなわち、「このように良心が基礎づけられ、立てあげられ、確立されたように、また行いを考慮することによっても、さらに確立される」のである、と。なぜなら行いは「神が我々のうちに住み、支配しておられる証」でもあるからである。よって、信仰義認の教理は、「自分に向けられた神の祝福のしるし (*divinae erga se benevolentiae signis*) によってこの信仰を支えられ強められること」を決して妨げないのであって、「善き行いという賜物…は我々に子とする御霊が与えられていること」を示すものなのだ<sup>(40)</sup>と結論づけるのである。

さすがにニーゼルもこれらの箇所と言及しながら、行いが救いを認識する上で「ある意味」を持つことを容認されているのだと認めている。ただ、それは決して行いが救いを認識することのできる唯一の手段として認められているわけではない。上述の通り、カルヴァンはまず神の慈しみに目を注ぐことによって、信仰者は救いの基礎付けを確立することを説いている。その基礎付けが確立された上で、はじめて行いは従属的な意味での役割を持つことになるのである。このようなニーゼルのカルヴァンにおける実践的三段論法の位置づけについての指摘は極めて適切なものである<sup>(41)</sup>。

しかし、ニーゼルによると、カルヴァンはこの小さな「譲歩」を結果的には「却下してしまう」のであるという。その理由としては、我々の善き行いが、完全に罪から離れたものではあり得ないために、安心ではなく絶望を引き起こすからであると説明される<sup>(42)</sup>。ニーゼルは、この結論の根拠となる箇所を明記していないので想像する他ないが、おそらく

それは上記の箇所が続く第三篇14章19節のことを指していると考えられる。この箇所は、カルヴァンにおける実践的三段論法の存在を否定するためにしばしば引き合いに出される重要な箇所なので、長くなるが次に引用する<sup>(43)</sup>。

彼らは新生の実を聖霊が自分のうちに住んでおられる証拠として捉えるので、全ての必要において神の助けを待つように非常に強められる。しかし、まず他ならぬ約束の確かさによって神の善さが証印されていることを把握していなければ、このようなことは彼らにとって不可能である。もし善き行いから評価を始めるならば、これ以上頼りなく、不確かさなものはない。行いそれ自身によって評価するならば、始められたばかりの純潔によって神の慈しみを証しするよりは、その不完全さによって神の怒りを証しするからである<sup>(44)</sup>。

この箇所は確かに一見善き行い（新生の実）から救いの確かさを評価することを否定しているように見えるが、注意深く読むならば、これがそのような意図ではないことは明白である。なぜならば、そのような否定的な言明は「まず他ならぬ約束の確かさによって神の善さが証印されていることを把握しているのでなければ」という重要な前提条件が付加されているからである。逆に言うならば、この前提条件を満たしている限りにおいては、信者が善き行いから救いを確かめることを否定するものではない。よって、この箇所からカルヴァンが直前で譲った小さな譲歩を手のひらを返したように却下しているとは決して言えないであろう。むしろ、ここでカルヴァンは、直前の8節で述べられたことを念を押すために、より慎重な形で述べているに過ぎない。すなわち、善き行いが救いを確かめる有効な手段となるためには、まずは神の慈しみが把握され、救いの基礎付けが確立された上でなければならぬという順序があるということである。逆に言うならば、この順序が守られているならば、



善き行いも救いを確かめるうえで有効な手段なのである。

ここで、実践的三段論法が存在が恵みによる救いという宗教改革の原則とどのように調和するのか、という問いにも触れておきたい。ニーゼルがカルヴァンにおける実践的三段論法が存在を断固否定する背景には、そもそもニーゼル自身が、実践的三段論法に対して否定的な評価を下しており、実践的三段論法と恵みによる救いという原則が調和しないものと考えているように見受けられるからである<sup>(45)</sup>。しかし、この問題の答えは、カルヴァン自身の信仰義認と善き行いの関係についての上記の論述に見出されるであろう。すなわち、信仰義認の原則によって一旦良心が確立されたならば、善き行いよってもまたその良心はさらに建て上げられていくというものである。実践的三段論法と恵みによる救い、信仰義認の教えは決して相反するものではないのである。

### 3. 聖書注解

カルヴァンの救済論において実践的三段論法の萌芽と言われるべきものが存在することは、主要な著作である『綱要』だけに限らず、聖書注解、とりわけこの問題が主題となっている第一ヨハネの注解にも見られるものである。特に、同書簡の3章14節は我々が愛し合っているがゆえに、死からいのちに移っていることを知っていることとヨハネが述べている箇所である。もし、この箇所から、愛の行いこそが、自らがいのちにあることを確かめる手段とし、信仰者の救いの確信は行いに依存すると結論づけるとしたら、カルヴァンによるならばそれは救いの「しるし」と「基礎」を混同していることになる。ヨハネがここで語っているのは「しるし」についてであって、「基礎」についてではないからである。たとえ様々な恩恵が「しるし」として信仰の助けとなるとしても、あくまでも神の憐みが救いの「基礎」であり続けるからだ。そして、カルヴァンは「信仰がキリストのうちに基礎づけられるならば、他のいくつかの

ことは助けとなるだろうが、信仰はあくまでも恵みのみに依存するのである」と結論づける<sup>(46)</sup>。

このことは、愛し合うことによって自分が真理に属するものであることを知ることができると述べられている、同書簡の3章19節の注解においても同様である。そこでは、愛が信仰にとっては「従属的な手段」であって、「基礎」なのではないことが言及されている。その上で、信仰者の信仰と良心の関係についてカルヴァンは論じている。信仰は決して良心なしに存在しえない。しかし、だからといってこのことは、信仰が良心に依存しているわけではない。この箇所で行われているのは、御霊が信仰者に実を实らせることなしに、真実な意味における信仰の確信はありえないのだということである。しかし、最後にカルヴァンは行いを救いの確信を得るための手段とすることに対する警告をもってこの箇所の注解を結んでいる。「善き良心は信仰から切り離すことはできないものではあるが、我々は信仰の固い確信を得るために、自己の行いに注意を払わなければならない、という結論を何びとも正当に下すことはできないであろう」と<sup>(47)</sup>。

この最後の警告をもって、ニーゼルはカルヴァンが『綱要』において行ったのと全く同様に、一旦容認した実践的三段論法を「再び却下」していると解釈しようとする<sup>(48)</sup>。しかし、このような解釈が成り立たないのはもはや明白であろう。なぜならば、カルヴァンが行いにより頼むことに対して最後に警告していることは、実践的三段論法そのものを否定しているというよりは、実践的三段論法の誤った適用に対する警告であるからである。

カルヴァンと実践的三段論法について論じるにあたって重要となるもう一つの聖書箇所は召しと選びとを確かなものにするために、徳を身に着けることに励むようにと行われている第二ペテロ1章10節である<sup>(49)</sup>。この箇所の注釈においても、上記の関連箇所と同様に、カルヴァンは信

仰者の聖い生活とが、選びの「しるし」となり得るけれども、「基礎」とはなり得ないことを指摘している。その上で、カルヴァンはここで言われている確かさを信仰者の良心と結びつけないで理解しようとする。

ペテロが述べているこの選びの確かさは、わたしの判断では、信仰者が神の前で己を選ばれたもの、召されたものとして知る場合のように、その良心に関わるものではない。むしろ、わたしはこれを単純に、召しは生活の聖さによって、確かなものとして現れるべきだという意味に理解する。

カルヴァンがここで設けている区別は、信仰者が良心によって自らの選びの確かさを確かめることと、他の人が聖い生活を送る信仰者を見て、選ばれたものであると認識することの区別であると考えられる。このことによって、ニーゼルは、カルヴァンにとってこの箇所は実践的三段論法を教える箇所ではなかったのだと論じている<sup>(50)</sup>。ケンドールもカルヴァンのこの箇所の注解を根拠として、カルヴァンが実践的三段論法に対して否定的であったことを強調している<sup>(51)</sup>。もちろん、カルヴァンがなぜこの箇所を信仰者の良心との関わりで理解しなかったのかは明らかではない。しかし、このことをもって実践的三段論法に否定的であったとする論述は、「沈黙からの議論」に過ぎず、説得力に乏しい。信仰の確信を得る手段として善き行いが従属的ではあっても認められているヨハネ書簡の注解に照らして理解されるべきであろう。

## おわりに

本稿においてはカルヴァンの救済論における互いに密接に関連する二つの論点、すなわち信仰が救いの確信を含むのかどうか、および実践的三段論法の存在の有無を取り上げて論じてきた。第一の論点について

は、カルヴァンにとって信仰とは救いの確信を含むものであったことが明らかとなった。議論の出発点となった信仰が堅固で確実なものであるとされる信仰の定義は、決して信仰のあるべき姿を提示した勧めとして現実の信仰の姿とは区別されるべきものではなかった。たとえ、信仰が不信仰とのせめぎ合いのなかで現実には存在しているとしても、カルヴァンによれば、なお確かさは失われることはないのである。

第二の論点については、カルヴァンのうちに実践的三段論法の萌芽が見られることが明らかになった。もちろん、カルヴァンの強調点としては例えばヨハネの手紙の注解に見られたように、あくまで信仰者が神の憐みに目を向けることが救いの確信を得る手段なのであって、自らの善き行いや新生の実に目を止めることは従属的な手段でなければならない。しかし、従属的な手段であるということは、ニーゼルが主張するように否定されるべきものではなく、有効な手段となり得るということである。

以上のような結果はカルヴァンと改革派の後継者たちの関係について何を意味するのだろうか。当然のことながらカルヴァンと後継者たちの連続性・非連続性の問題が決して単純な答えでは済まされないことを示している。一方で、信仰が確信を含有するものであるというカルヴァンの信仰理解は、信仰と確信を概念的に区別した後の改革派の正統主義神学とは連続しない方向を示しており、他方で、カルヴァンのうちに実践的三段論法の萌芽が見られるということは、後の改革派の神学と連続する方向を示しているからである。

それではウェーバーがテーゼの前提として述べていたようなカルヴァン理解についてはどうであろうか。少なくとも、ウェーバーが言うように、カルヴァンにとって自分が選ばれているかどうかという問いが問題とならなかったとは言えないであろう。たとえカルヴァンにとって信仰が確信を含むものであったとしても、不信仰や疑いにさいなまれる信仰

という実際的な問題もカルヴァンは考慮せざるを得なかったからである。もちろん、ウェーバー・テーゼをより包括的に検証していくためには、ベザ以降の改革派の伝統において、とりわけウェーバーが重視したピューリタンたち、特にリチャード・バクスターがどのようにこれらの教理を教え、実践していたのかに目を向けなければならず、そのためには稿を改めなければならない。

## 注

- (1) アリスター・E・マクグラス著、神代真砂実、関川泰寛訳『キリスト教思想史入門—歴史神学概説—』キリスト新聞社、2008年、224-25頁。
- (2) マックス・ヴェーバー著、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、1989年、173頁、177頁注5。
- (3) R.T.Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, Eugene, OR; Wipf and Stock, 2006。初版は1979年にオックスフォード大学出版局から出版されている。
- (4) このような歴史神学研究上の動向は、主にリチャード・ミュラー、ヴィレム・ファン・アッセルトらによって提唱され、現在では宗教改革の神学と、17世紀の正統主義神学が基本的な連続性の上に立っているとする見解が主流となっている。19世紀以降現在に至るまでの研究動向を精緻に整理した論考は例えば次のような論文に見ることができる。Richard A. Muller, "The problem of Protestant Scholasticism - A Review and Definition" in *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2000), 45-64; idem, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 3-102; idem, *Calvin and the Reformed Tradition: on the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2012), 24-33; Willem J. van Asselt, *Introduction to Reformed Scholasticism* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011), 1-25。なお、ファン・アッセルトによる入門書は次のように日本語に翻訳されている。W.J.ファン・アッセルト編、青木義紀訳『改革派正統主義神学—スコラ的方法論と歴史的展開』教文館、2016年。

- (5) 大西晴樹著「キリスト教史学会はなぜヴェーバー『倫理』論文を取り上げるか」キリスト教史学会編『マックス・ヴェーバー「倫理」論文を読み解く』教文館、2018年、14-15頁。『イギリス革命のセクト運動 増補改訂版』お茶の水書房、2000年、5-56頁。山本通著『禁欲と改善—近代資本主義形成の精神的支柱』晃洋書房、2017年、69-120頁。特に『イギリス革命のセクト運動』の該当箇所は、基本的にケンドールの著書の要約となっている。
- (6) R.T.Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, 25.
- (7) Joel R Beeke, *The Quest of Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors*, Edinburgh: Banner of Truth, 1999, 36-65.
- (8) ポール・ヘルム著、松谷好明訳『カルヴァンとカルヴァン主義者たち』聖学院大学出版会、2003年、64-70頁、Beeke, *The Quest of Full Assurance*, 44-46.
- (9) A. N. S. Lane, “Calvin’s Doctrine of Assurance Revisited”, in *Tributes to John Calvin: A Celebration of His Quincentenary*, ed. by David W. Hall (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2010), 270–313; Randall C. Zachman, “Crying to God on the Brink of Despair: The Assurance of Faith Revisited”, in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, ed. by Herman J. Selderhuis (Geneva: Droz, 2004), 351–58.
- (10) *Institutes* III, ii, 7, OS IV, 16, 31-35. 以降、『綱要』からの引用は巻・章・節を略記し、それと併せてPeter Barth, Willihelm Nieselの編集によるJohannis Calvini Opera Selectaにおける巻・頁・行を合わせて上記のように略記する。翻訳は筆者の私訳による。
- (11) R.T.Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, 25, n.1.
- (12) *Institutes* III, ii, 15, OS IV, 25-28.
- (13) *Institutes* III, ii, 16, OS IV, 26, 39-40, OS IV, 27, 1-4.
- (14) 第二コリント13章5節注解。CO, 50, 150-51. 上記は *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, eds. G.Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 vols (*Corpus Reformatorum*, vols, 29-87), Brunsvigae, 1863-1900における巻・段(1ページにつき2段となっている)の略記。翻訳は筆者の私訳による。
- (15) ガラテヤ4章6節注解。CO, 50, 227-28..
- (16) *Institutes* III, ii, 17, OS IV, 27,25-32.
- (17) William Cunningham, *The Reformers and the theology of the Refromation*

(Edinburgh: T&T Clark, 1862), 120.

- (18) *Institutes* III, ii, 18, *OS* IV, 29,4-26.
- (19) *Institutes* III, ii, 19, *OS* IV, 29, 27-*OS* IV, 30, 6.
- (20) *Institutes* III, xiii, 7. *OS* IV, 264, 28-265,13.
- (21) 上記脚注8参照。
- (22) ヘルムもカルヴァン自身の説明を当然承知の上でその解釈を提唱している。特に上記のカルヴァンの二つの視点のうち第一の点、すなわち「霊と肉」の区分の箇所 (III, ii, 18) から引用している。しかし、ヘルムの引用はこの節における肝心なカルヴァンの結論部分を省略している。そこでカルヴァンは信仰者が肉によってどんなに不信に陥ったとしても、霊によって信仰は保たれることを強調している。ポール・ヘルム著『カルヴァンとカルヴァン主義者たち』64-70頁。
- (23) 上記脚注7参照。
- (24) Beeke, *The Quest of Full Assurance*, 51-55.
- (25) ヴィルヘルム・ニーゼル著、渡辺信夫訳『カルヴァンの神学』新教出版社1968年248-63頁。カール・バルト著、吉永正義訳『神論II/2 神の恵みの選び下』(教会教義学第二巻第二分冊第二部) 新教出版社1982年53-66頁。
- (26) Joel R Beeke, *The Quest of Full Assurance*, 65-72; Richard A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition: on the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2012), 244-76.
- (27) 例えば、佐柳文雄はこのしるしについて「信仰生活に於いて敬虔であり、真面目に正しく働き、職業的にも成功しており、家庭生活、友人との交際に於いてまじめであるかどうか」などが重要なポイントであるとし、さらに「教会の忠実な会員であり、まじめに家業にはげみ、財産を築き上げ、しかも金銭を愛することがなく、贅沢を避け、良き配偶者であって子供をしつかりと躰け、トランプやダンスを好まず、悪の誘惑に敗けない規律正しい生活をする強い人間であること」が選びのしるしとされたこと記している。佐柳はこの定義の出典を明記していないが、ここで挙げられている特徴はウェーバーが挙げているプロテスタンティズムの精神と重なることが多い。佐柳文雄「カルヴァンの予定説と実践的三段論法」日本基督教学会編『日本の神学』23号、1982年、40頁。佐柳の見解はカルヴァンには実践的三段論法は基本的に見出されないとするが、一方で、後のピューリタンによる

実践的三段論法の利用には、カルヴァンの予定論に存在する相反する記述の仕方（「救済論的」予定論と「世界観的」予定論）に要因があったとするものである。

- (28) 後のピューリタンたちは外的に観察できる行いをしるしとする実践的三段論法と内的な状態を基にした神秘的三段論法を分けて考えたが、本稿ではそのような分類は適用しない。カルヴァンの時代には明らかにそのような区分は存在していないからである。これらの区分については下記のピークの記述に詳しい。Joel Beeke, “The Assurance Debate: Six Key Questions” in *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael A. G. Haykin and Mark Jones (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 273-76.
- (29) *Institutes* III, xxv,5, OS IV, 415,39-416,4.
- (30) *Institutes* III, xxv,5, OS IV, 416,22.
- (31) ヴィルヘルム・ニーゼル著『カルヴァンの神学』249頁。
- (32) 大西晴樹著「キリスト教史学会はなぜヴェーバー『倫理』論文を取り上げるか」、20頁。
- (33) *Institutes* III, xxv,5, OS IV, 416,7-9.
- (34) *Institutes* III, xxiv,4, OS IV, 414,6-10.
- (35) *Institutes* III, xxiv,3, OS IV, 413,19-21.
- (36) Richard A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids: Baker, 2012), 254-55. 本稿における付随的なしるしを信仰の歩みにおける恵みのしるしである解釈は、リチャード・ミュラーに依っているところが大きい<sup>3</sup>が、この箇所の前半部分をローマ書の8:28-30に照らして理解することには同意していない。なおミュラーはカルヴァンの実践的三段論法の問題は取り上げているが、信仰理解の問題については触れていない。
- (37) ヴィルヘルム・ニーゼル著『カルヴァンの神学』249-50頁。
- (38) *Institutes* III, xxiv,3, OS IV, 414,13-16.
- (39) *Institutes* III, xxiv,4, OS IV, 415,4-6.
- (40) *Institutes* III, xiii, 18, OS IV, 236, 35-237, 10. ここで「しるし」(*signis*) という用語が使われているのは、上記の「付随的なしるし」(*iis posterioris signis*) を想起させるという意味で、小さなことではないと思われる。この



しるしが、まず初めに確立されるべき神のいつくしみによる救いに対して付随しているという意味でも、上記ニーゼルの解釈より適切な理解であると言える。

- (41) ヴィルヘルム・ニーゼル著『カルヴァンの神学』251-55頁。
- (42) ヴィルヘルム・ニーゼル著『カルヴァンの神学』255頁。
- (43) 例えば、ザックマンはこの箇所を引き合いに、カルヴァンの神学における実践的三段論法の存在を否定し、ベザとの違いを強調している。Zachman, 'Crying to God on the Brink of Despair', 358.
- (44) *Institutes* III, xiiii, 19, *OS* IV, 237, 23-32.
- (45) 当該セクションの末尾でニーゼルは、実践的三段論法が「ただキリストにおいてのみ見出される神から、われわれの目をそらさせ、これを人間に向け変えさせてしまう」性質のものであり、実践的三段論法が重要な位置を占めるような神学体系は「予定論的思想体系」であるとして批判している。これはベザの神学を指しているものと思われる。ヴィルヘルム・ニーゼル著『カルヴァンの神学』263頁。
- (46) 第一ヨハネ3章14節注解。CO, 55, 339.
- (47) 第一ヨハネ3章19節注解。CO, 55, 341-42.
- (48) ヴィルヘルム・ニーゼル著『カルヴァンの神学』257-58頁。
- (49) 第二ペテロ1章10節注解。CO, 55, 449-50.
- (50) ヴィルヘルム・ニーゼル著『カルヴァンの神学』258-60頁。
- (51) R.T.Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, 25.