

律法から祈りへ

——ハイデルベルク信仰問答における聖化論——^①

齋 藤 五十三

第一章 問題の所在

〔問一一五 この世では、誰も十戒を守ることができないのに、一体、なぜ、神は、わたしたちに、そんなに厳しく十戒を、説教させ給うのでしょうか。〕

答 第一に、わたしたちが、全生涯にわたって、わたしたちの罪深い性質を、ますます認識し、それだけ、熱心に、キリストにある罪の赦しと義を求めるようになるためであります。

第二に、わたしたちが、絶え間なく励み、神に、聖霊の恩恵を祈り求めるようになるためであります。それは、わたしたちが、ますます、神の像へと新しくされ、遂に、この生涯の後に、完成の目標に達するためであります。

問一一六 なぜ、キリスト者にとって、祈りが必要なのでしょうか。

答 なぜなら、祈りは、神がわたしたちに求め給う、感謝のなかで、最も重要な部分であるからであります。また、神は、神の恩恵と聖霊を、心の溜め息をもって、絶えず、これを神に求め、これを神に感謝するもの達にのみ、与えることを、望んでおられるからであります。」^②

律法を説教する目的について取り扱う、このハイデルベルク信仰問答（以下HC）一一五は、救われた者の「感謝について」（聖化論）を扱うHC第三部において、「要（かなめ）」となる重要な役割を担っている。その重要性は、第三部の主要な内容でもある「律法」と「祈り」を繋ぐ役割をHC一一五が果たしていることに起因するのであるが、そうした重要性のゆえであろう。これまで数多くの注解者たちがHC一一五に注目し、信仰生活の中で律法が果たす豊かな役割を明らかにしようとする努めて来たことでもあった。

しかしながら、そうした努力にも関わらず、HC第三部内の律法と祈りとの関係については、今なお一つの点が見落とされているように思われる。なぜなら、これまでの注解者たちの殆どが、HCの提起したユニークな律法の役割、すなわち律法が信仰者を「感謝のなかで、最も重要な部分である」祈りに導くという、この重要な論点に言及しないままに終わってしまっているからなのである。^③

けれども、この「祈りに導く律法」という論点を理解するためには、私たちはまずHC一一五における他の主要な論点にも注目する必要があるであろう。

一般的にHC一一五においては、律法を説教することの目的について、主なもので三つの論点があると言われる。まず第一に、信仰者に罪を示し、なおかつキリストへと導いていく律法の役割。第二には、信仰者の聖化過程における生活基準、もしくは指針としての律法の役割。そして第三には（多くの注解者によれば）、律法を実践できない「欠け」或いは「弱さ」を示すことにより、信仰者が聖霊の恩恵を祈り求めるようにと

導いていく律法の役割。こうした三つの主要な論点を概観した後、本稿は「感謝のなかで、最も重要な部分である」祈りに導くという、殆どの注解者たちによって見落とされている、HCならではの律法の役割について言及していくこととする。

A 信仰者に罪を示し、キリストへと導く律法

HC一一五における第一の論点は、律法の説教が信仰者に罪を悟らせ、キリストにある赦しを求めるように導いていくという、HC一一五前半の告白している律法の目的である。これは一般には、いわゆる「律法の第二用法」と呼ばれているものである。^④

しかしながら、HC一一五前半を律法の第二用法と関連づけようとする時には、注意しなければならない事がある。それは、ある注解者たちがHC成立に関するメラnhitonの影響を考慮しながら、HC一一五前半を律法の第二用法ではなく、「律法の第三用法における教育的側面」(pedagogical dimension to the third use of the law)として理解しているからである。^⑤これはメラnhitonによる律法の用法に関する定義が、今日の通例のものとは異なるために生じた問題であるが、確かに彼がHCに与えた少なからぬ影響を考慮するならば、私たちはHC一一五前半を律法の第二用法と呼ぶべきか、第三用法と呼ぶべきかは、決して単純な問題ではないということを知るべきであろう。なお筆者としては、HC自体が第二用法、或いは第三用法のような番号付けをしていないことを重く見て、第二用法か第三用法かを論じるよりも、内容そのものを論じる方が重要であると考え、次第である。^⑥

B 感謝における基準としての律法

二番目は、律法が救いの恵みに対する応答としての生き方、HCの用語を用いるならば「感謝」の生活のための基準を示しているという点であろう。しかも律法は、そうした「感謝」の生活基準を示すことで、個々の信仰者の内に霊的な成長を希求する思いを起こさせていくという。こうした律法の用法は、一般には「律法の第三用法」として知られているものである。多くの注解者たちは、HC一一五後半部を律法の第三用法を扱うものとして理解している。もちろん、先述のメランヒトンがHCに及ぼした影響を勘案するならば、「律法の第三用法」が果たして何を意味するものであるのかもまた慎重さを要する課題となってくる。しかしながらHC一一五の背後にある神学的ルーツを探ることは本稿の守備範囲を超える課題であるため、ここでは少なくともHC一一五の後半が伝統的に「感謝」の生活基準としての律法の用法を告白するものと理解されて来た点を指摘するに留めたい。

これは補足であるが、信仰者にとっての「感謝」の生活基準としての律法（すなわち第三用法）を強調することは、改革派神学の大きな特色の一つとされて来た。そのためHCを扱う多くの注解者たちが、HCにおける律法の第三用法の取り扱いの中に改革派神学的な傾向を見出そうとしているのも無理もないことであろうと思われる^⑦。

そのように、かなりの注解者たちが律法の第三用法との関わりで、改革派的特色をHCの中に見出す一方で、そうした特色をいよいよ鮮明にするため、彼らの大半がルター派における律法理解とHCの律法理解との比較を行っているというのも、また興味深い事実である。一般に言われている事であるが、ルター派は伝統的に律法を福音と対峙するものとして理解する傾向が強い。それゆえルター派の伝統においては、人に罪を示してキリストへと導いていくという、いわゆる律法の第二用法が律法の主要な役割として強調されて来

たという経緯がある^⑧。換言すれば、ルター派においては、人を認罪に導いていく律法の否定的な役割が強調されるがゆえに、「義認論」との関わりで律法がおもに取り扱われる事となる。それに対して改革派においては、第三用法の強調により律法の積極的な役割が強調されるため、律法はおもに「聖化論」との関わりで取り扱われていくことになるのである。

C 聖霊の恩恵を求める祈りへ導く律法

第三は、(多くの注解者たちによれば) 律法が、律法を實踐できない弱さを知らしめることで、信仰者を聖霊の恩恵を求める祈りへと導いていくという点である。すなわち、律法が説教される時に、信仰者は自らが律法の基準から如何にかけ離れているかを悟り、聖霊の助けを祈り求めるように促されるのだという。こうした律法の用法は、多くの注解者たちによれば、HC一一五後半と結びつけられることになる^⑨。なお、この論法によれば、信仰者にとっての祈りとは聖霊の恩恵を求めるための手段であるばかりでなく、実質的には、信仰者自らの弱さを克服していくための手段ということにもなるのであるが、果たしてこうした理解がHCの聖化論に合致するものなのかどうか。この三番目の論点は、本稿の主題を扱う上で極めて重要なポイントであるために、後の第三章において、その真偽を含めて詳しく検証していくこととする。

D 感謝の祈りに導く律法

これまで私たちは、HC一一五を理解する上で一般に重要とされる三つの論点を概観して来た。第一には信仰者に罪を悟らせて、キリストに導くという律法の用法。第二には、救いの恵みへの応答として神に捧げられる、信仰者のための生活基準を示す律法の用法。そして第三には、(多くの注解者たちによれば) 律法を

実践できない弱さを悟らせることにより、信仰者を祈りに導いていくという律法の用法。多くの注解者たちは、基本的に以上三つの論点を、HC 一一五を理解する上で極めて重要なものとして列挙している。

しかしながら、この他にも、HC 一一五の理解のために極めて重要なポイントがあることを、ここで指摘しておかなければならない。それはHC 一一五から一一六に至る文脈の中で理解される律法の働きである。すなわち律法が「感謝のなかで、最も重要な部分である」祈りへと信仰者を導いていくという働き。換言すれば、律法と祈りを「感謝」というHC 聖化論のキーワードで結びつけていく、まことに積極的な律法理解のことである。ここでいう「積極的」とは、HC 一一五前半が告白するような、信仰者に罪や弱さを悟らせるといふ、いわゆる「否定的（ネガティブ）」な用法とは異なる意味での「積極的」ということである。確かにHC 一一五後半をHC 一一六に至る文脈で理解するならば、律法は信仰者を感謝のもっとも重要な部分としての祈りに導くことにより、信仰者を完成に至るよう励ましていくのであるから、これはまことに積極的な律法の用法であろう。しかしながら殆どの注解者たちは、こうした「祈りに導く律法」とも呼ぶべき、HC の告白する律法の積極的な働きについて、全く見落としてしまっているのである。

もちろん前述したように、律法が信仰者の弱さを明らかにすることにより信仰者を祈りに導いていくという、そうした意味における「律法」から「祈り」という方向性については何人かの注解者たちが言及していたことであった。しかし、そうした場合における「律法」から「祈り」という方向性は、あくまでも罪や弱さを悟らせるという否定的な方向性であり、HC 一一五からHC 一一六へと至る文脈の中で明らかにされている「感謝」の応答としての積極的の方向性とは全く異なるものであると言わざるを得ない。前者の否定的な方向性においては、祈りは結局、信仰者が自らの弱さを克服し、聖霊の恩恵を求めするための「道具」として位置づけられることになるのに対し、後者の積極的な方向性においては、まさに祈りそのものが「感謝的な

かで、最も重要な部分」と理解され、HC 聖化論における主要な役割を担うこととなるのである。

もちろん、幾人かの注解者たちは、「祈り」がHC 第三部「感謝について」における構造的な結論であることに注目し、「感謝」という視点から、HC における「祈り」を理解しようと努めている^⑩。しかしながら、そうした注解者たちもまた、HC 一一五が明らかにしている「律法」から「祈り」に至る積極的な方向性についての明快な注解を加えるには至っていないというのが現状なのである。

しかし、多くの注解者たちが、律法と祈りの間にある積極的な関係を見落としている一方、唯一の例外とも言える注解者がいることに私たちは注目しなければならぬだろう。それはHC の主要な執筆者と言われているZ. ウルジヌスである。筆者は以下の二つの理由から、ウルジヌスが律法と祈りの間に介在する積極的な方向性について意識していたと考えている。

第一にウルジヌスは、HC 一一五を扱う注解の中で、律法の説教がもたらす利益の一つとして、「神礼拝の基準」を挙げている^⑪。ここで「神礼拝の基準」と言う時、祈りそれ自体が、神礼拝における必要不可欠の要素であることは論を待たないことであろう。それゆえに、律法の説教が「神礼拝の基準」をもたらすとウルジヌスが述べる時、そこで彼自身が、この後に続くHC 一一六を意識していたことは十分にあり得ることであろう。確かに神礼拝において、祈りという要素を欠いては、信仰者が神に感謝を捧げることなどは不可能であるから、祈りが「神礼拝の基準」において実質上、まことに重要な役割を演じているということは疑いのないところである。

第二の理由はこれである。ウルジヌスはその注解の中で、律法とは本来キリスト者を、神また聖霊との関係において、まことの従順に導く役割を担っていることを主張している。彼はこう言う。「彼ら（信仰者たち）は、以下の意味において律法に支配されていると言える。すなわち律法は彼らに、いかなる礼拝が神を

喜ばせるかを教えている。また聖霊も同様に、彼らをまことの、そして生き生きとした従順へと導くために、律法の教理を用いているのである。」¹³⁾

この後ウルジヌスは、祈禱論を扱うHC 一一八を注解する際には、「神に受け入れられる祈りの条件」について言い及んでいく。彼はそこで全部で九つの条件を数えているのであるが、そのうちの六つまでが先に言及した「まことの従順」への関連性を持つていると思われるのである。¹⁴⁾たとえば神に受け入れられる祈りの第一の条件としてウルジヌスは、「祈りがまことの神に向けられていること」を挙げているが、ここで彼が実質的には、信仰者が神に寄せる信頼・従順を問題としていることは間違いないであろう。確かに信仰者は、御言葉によってご自身を啓示された神を「まことの神」として信頼し、その神に従順をもって応答するからこそ、真実な祈りを注ぎ出すことが可能となるのである。もし私たちが神への信頼・従順を欠くならば、私たちは疑いの状態にあるのであり、真実な祈りを神に向けることなど到底不可能であろう。祈りは、御言葉に啓示されたところの神がまさに現臨しておられるとの従順な信頼があつてこそ、初めて意味を成していくものなのである。

さらにウルジヌスは、受け入れられる祈りの第二の条件として「神の戒めに関する知識」を挙げつつ、神の戒めが絶えず信仰者に祈りを要求していることを強調している。ここでも祈りとは、祈りを要求する神への従順な応答なしには成立しないということが分かるであろう。また、第六の条件においてウルジヌスは、「私たちは尊厳ある神の前に、へりくだった願い手としてひれ伏すべきである」と主張している。ここでウルジヌスが祈りにおける信仰者の従順な姿勢を問題としていることは疑いのないところであろう。

このように、ウルジヌスが列挙する「受け入れられる祈りの九つの条件」を一つ一つ検証していくと、九つのうち、少なくとも六つまでが祈り手としてのキリスト者の従順さと関連をもっていると思われるのであ

る。¹⁵それゆえに先の箇所でウルジヌスが、「律法が信仰者をまことの、生き生きとした従順に導く」と言っている点と併せ考えると、彼の神学の底流においては、確かに律法と祈りが「従順」を媒介として積極的に結び合わされているのだらうと推察出来るのである。

しかしながらウルジヌスはその注解書において、信仰者を祈りに導く律法の積極的な役割を明快に言明することまではしなかった。そのためにウルジヌスを除く大半の注解者たちは、信仰者を「感謝のなかで、最も重要な部分である」祈りに導くという、律法の積極的な働きをHC一一五の注解において見落としてしまったのかもしれない。

第二章 HC一一五の歴史的な背景

A 序論

この第二章では、HC一一五によって明らかにされた、律法と祈りとの間に介在する積極的な関係を歴史的に考察していくこととする。すなわち、HCと同時代の信仰告白文書の中で、HCの他に、律法と祈りの間にある積極的な関係に言及したものが果たしてなかったのかどうか。この目的をもって筆者は多くの信仰告白文書を調査したが、HC一一五を除いては、信仰者を祈りに導く律法の積極的な働きについて言及しているものは一つも見当たらなかった。¹⁶

しかしながらその一方、他の信仰告白文書の中にも律法と祈りの間に介在する積極的な関係に関連性のあると思われるヒントがいくつか見出されたのも事実であった。それゆえ本章では、そうしたヒントを内包す

と思われる文書を順に概観していくこととする。

B ルター派のカテキズム

1 ルターの大小教理問答

本稿はルターの大小教理問答については一括して扱っていくこととする。それは、ルターが大小教理問答を本質的には一つのカテキズムとして見なしていたと一般に言われていることを考慮したからである。もちろん、これら二つの教理問答は、厳密には個別のカテキズムである。しかし、その中にある神学を精査していくならば、私たちは自ずと大小教理問答が、その神学において一致していることに気づくであろう^⑬。

大小教理問答を律法と祈りの関係という観点から見えていく時に、そこには四つの論点があることに気づかされる。まず第一は、ルターが律法を聖化論の観点から取り扱っていたという点である。しかしながら、この第一の点については意外と見過ごされていることが多い。なぜならルターは、律法を福音と全く対峙させていくことを彼の律法理解の特色としているからである^⑭。そうしたルター神学の特質を考える時に、ルターが律法のいわゆる第二用法を特別に強調しているのはしごく当然であり、そうした傾向は大小教理問答においても色濃く現れている^⑮。しかも、そうした第二用法の強調は、律法の次に福音の要約としての使徒信条を扱うという、大小教理問答の全体構造からも伺い知ることが出来る。このような構造は、律法をキリストへの導き手として理解する、第二用法が強調されている事実がもたらした結果なのであろう^⑯。

しかしながら、そうした義認論の範疇における律法の取り扱いに加えて、ルターが聖化論の観点からも律法を考察していることを見落としてはならない。もちろん、ルターが律法の第三用法らしきものを認めていたかどうかは、今日もなお学問的な議論の対象となっている問題である。されど第三用法をルターが認めて

いたかどうかは措くとしても、彼が律法をキリスト者の「善きわざ」の源泉、或いは基準としてとして理解していた事は事実であると思われる。確かに大教理問答の第一二八項においてルターは、律法を善きわざの湧き出る源泉として理解している。²³ もちろん、ここでルターが、果たして信仰者の善きわざだけに限定して（つまり聖化論の範疇だけで）律法をそのようにみなしているのかどうかは、必ずしも明確ではない。しかしながら、善きわざを未信仰者だけに限定するということもまた常識的であり得ない話なので、ルターが律法を信仰者の善きわざの基準として、すなわち聖化論の課題としても理解していたと考えることは十分可能であると思われる。

第二の点は、律法と同様、祈りもまた聖化論の観点から取り扱われているという事実である。具体的には、ルターは祈りという信仰の行為を、神の命令と神の約束への応答という二つの側面から分析している。²⁴ まずルターは、神が信仰者に命じておられる義務としての祈りを強調するが、そこには神の約束への信頼、すなわち神が祈りを聞かれることを約束されたという、その約束への信頼が同時に伴っていることを見落としてはならない。²⁵ 換言するならばルターは、祈りをまさに聖化論の課題として取り扱っているのだとも言えよう。なぜなら祈りを命じ、かつ祈りを聞かれることを約束された神への服従・信頼をもって信仰者が祈りを捧げるべきことをルターはそこで強く主張しているからである。

第三は、ルター聖化論における律法と祈りの関係性の欠如である。律法と祈りの二つの課題をいずれも聖化論との関連で取り扱っているにもかかわらず、ルターはその双方の関係についての言及を一切欠いている。もちろん大教理問答の第一六八項等においてルターは、十戒に従いえない人の弱さを認めながら、十戒を行うことが出来るよう、神に求めるべきことを勧めたりもしている。²⁶ これは、（神への求めを祈りと解釈するならば）或いは大教理問答における律法と祈りとの関係についての言及とも言える箇所かもしれない。しかし

ながら、律法と祈りの関係を確信させるだけの明確な言及は見出されないうままに終わっているのである。

2 メランヒトン

メランヒトンは城塞都市ハイデルベルクとの個人的な深い関わりを持つとともに、若き日のウルグヌスの神学教師でもあり、律法の第三用法を世に最初に紹介した神学者としても知られている。²⁷⁾ それゆえにH.Cの律法理解を扱う上で、メランヒトンの神学著作に目を通すことは、必要不可欠な筋道であると思われる。

a 神学総論初版(一五二一年)

まず第一に私たちは、後に提唱される律法の第三用法への言及はまだ見出されないものの、この神学総論初版においてすでにメランヒトンが、律法を信仰者の生活に明確に適用していることに気づかされるだろう。さらには、この時点におけるメランヒトンの律法理解は、ルター同様に律法の第二用法の強調に特徴づけられてはいるのだが、それでもなお彼がすでに律法と信仰生活の間に介在する関係への鋭い洞察を持っていたことに、私たちはいよいよ驚かされるのである。確かにメランヒトンは、律法と信仰生活の関係には大切な二つの側面があるということをすでにこの時代から理解していたのであった。

その最初の側面とは、信仰者の生活基準としての律法理解である。メランヒトンは、この初版においては未だ律法の第三用法なる用語を用いてはいないのだが、律法にはそうした信仰者にとっての生活基準となる役割があることに、すでに気づいていたようである。彼は神学総論初版の中で、新生した者の生き様について、以下のように述べている。

「キリストの御霊によって新しくされた者は、たとえ命じる律法を持たずとも、自ら自発的に律法が命じる

所を行うようにと導かれていく。ここで言う律法とは神の意志のことである。そして聖霊こそは生ける神の意志であり、(律法を行うように人を導いていく)動きそのものである。」²⁸⁾

ここでメラnhitonが聖化の課題として律法を捉えていることは明らかである。なぜなら彼は、新生した者が当然のごとくに律法に相応しく生きるよう導かれていくことに言及しているからである。なお、この点に関してメラnhitonは、信仰者が律法を実践するように導く聖霊の働きにも注目しており、そうした彼の視点は神学総論の中にもしばしば見られる。²⁹⁾

なお、律法と信仰生活の関係における二つ目の側面にも注意を払う必要がある。それは信仰者に対して罪を示していく律法の教育的用法とでも言うべきもので、メラnhitonが後にこの用法を、律法の第三用法の教育的側面として位置づけていくことになるのは先述した通りであった。しかし、そうした、いわゆる第三用法の導入が後日の事であるとはいっても、メラnhitonはこの時点においてすでに、未信仰者だけではなく信仰者にも罪を示していく律法の働きについて、ある程度気づいていたフシがある。メラnhitonは神学総論初版中、律法を扱う文脈の中でこのように述べている。「私たちは信仰によって律法全体から自由になっている。しかし、この同じ信仰、あるいは私たちが受けたキリストの御霊が、私たちの肉に残存している罪を抑制し、克服させていくのである。」³⁰⁾ここでメラnhitonは、信仰者に罪の残存を悟らせていく律法の働きというものに明確な言及を加えてはいない。しかしその一方、律法によって明らかにされた罪を克服することが、信仰者にとってもなお重要な課題であるということを、メラnhitonが意識していたと推測することは、これが律法を扱う文脈であることを考える時に充分可能なのではないか。

こうした信仰者にも罪を悟らせていく律法の働きに関して、メラnhitonは後に神学総論の一五四三年版の中で明快に言及していくこととなる。³¹⁾しかしながら、その初版においても私たちは、こうした律法の第三

用法における教育的側面の初期形態とも言える内容を見出すことが出来るのである。³²⁾

神学総論初版における第二の論点は、メランヒトンが聖化との関連から「祈り」を扱っていないという事実である。聖化の課題としての「祈り」の重要性に鑑みる時、なぜ初版においてメランヒトンが祈りに言及しなかったのかと疑問を抱かざるを得ないが、それは本稿の守備範囲とは異なるので、ここでは措くこととする。いずれにせよ、神学総論初版は祈りへの言及を欠くため、結果として聖化論における律法と祈りの関係を取り扱うには至っていない。

b 神学総論最終版(一五五五年)

ここでは、律法と祈りの関係に関わる三つのヒントについて見ていく。まず第一は、メランヒトンが律法の三つの用法を言明したこと。また、それに加えて律法の第三用法の持つ二つの側面を明らかにしたことである。

神学総論最終版、第四章「神の律法」の終わりでメランヒトンは、律法の三つの用法に言及していく。第一用法は「政治的(Civil)用法」と呼ばれ、これは世の悪に対して抑止力として働く刑法的な用法のことである。³³⁾第二用法は未信者に罪を悟らせていく神学的、或いは教育的用法。³⁴⁾そして第三用法においては律法を信仰者に適用しながらメランヒトンはそこに二つの側面を見出していくのである。

この第三用法における最初の側面は、信仰者の罪と欠けを悟らせていくという用法であり、この第一の側面を指摘しながらメランヒトンは、信仰者であっても自らの欠けを律法に照らしながら勤勉に確認し続けていくべきことを教えている。³⁵⁾

第三用法の第二の側面とは、信仰者に生活の基準を示していく律法の働きことである。メランヒトンはこ

の第三用法の二番目の側面に關して次のように述べている。

「神は今やこれらの聖徒たちの内に住まれ、彼らに光を与え、彼らをしてご自身に似るようにと成長させておられるのであるが、これらすべての事柄は神の御言葉を通して起こるのであり、それゆえに信仰者の生涯においても律法は必要とされるのである。聖徒たちは（律法を通して）何が神を喜ばせるわざであるのかという証しを知り、また持つこととなるであろう。」³⁶

ここでメランヒトンは、信仰者が自らの生活を通して神を喜ばせるべきであることを、半ば当然の事として語っている。³⁷ こうした神を喜ばせるための生活の基準としての律法が最終版において明らかにされていく時に、私たちはメランヒトンの律法の取り扱いが、初版におけるそれとは大きく違つて来ていることに気がかされるであろう。初版においては、第二用法の強調の強さのゆえに、律法の用法理解が主として否定的な色彩を帯びていた。それに対し、最終版においては第三用法の第二の側面が明らかにされることにより「喜び」の色彩が加わり、律法の用法理解もまたバランスをとつたものとなつている事に気づかされるのである。

第二に注目すべき神学総論最終版の論点は、「祈り」の取り扱いに關するものである。初版では祈りに關わる言及が一切なかつたのであるが、神学総論最終版においてメランヒトンは、聖化の重要な課題としての祈りを明確に取り扱つていくことになる。メランヒトンによる祈りの取り扱いは、ルターの立場とほぼ同一線上にある主張となつている。すなわちメランヒトンは、神が御言葉によつて「祈り」を信仰者に命じておられること。また同じく御言葉において、神が私たちの祈りを聞くことを約束しておられることを重く見ており、これら二つを「祈り」という行為の基盤を成すものとして位置づけている。³⁸ 言い換えるならメランヒトンは、祈りという主題を神の言葉に絶えず結びつけながら、祈りという行為が信仰者の御言葉への従順によつて成り立つものであることを、ルター同様に強調しているとも言えるだろう。このようにメランヒトンは、

祈りの行為を神の命令と約束に結びつけることにより、信仰生活すなわち聖化の課題としての「祈り」を明確に取り扱っているのである。

加えてメランヒトンは、祈りの定義についても取り扱っている。メランヒトンによれば、祈りは神への嘆願という側面と、さらには感謝としての側面を併せ持つという³⁹。このように、祈りにおける感謝の側面に言及することによりメランヒトンは、信仰生活において祈りが果たす積極的な役割についてもより明確にしているのであった。

最後に、第三の論点として最後に触れておきたいのは、律法と祈りの関係の欠如である。律法と祈りの双方を聖化における重要な課題として取り扱っているにもかかわらず、メランヒトンは双方の関係については注意を払っていない。言い換えるならば、律法と祈りが聖化論においては、それぞれ全く独立した課題であるかのような印象を拭うことが出来ず、私たちは、メランヒトンが聖化論全体を有機的に取り扱うまでには至らなかったと結論せざるをえないのである。

C カルヴァン

1 一五三八年版カテキズム

カルヴァンの最初のカテキズムとも言われる一五三八年出版のカテキズムを考察していく上では、三つのポイントが主要な論点となる。

第一に私たちは、カルヴァンが一五三八年のカテキズムにおいてすでに、信仰者の生活基準としての律法を積極的に強調しているという事実を目を留めねばならない。この第一の点を理解していく上で、特に考慮しなければならないのは、カルヴァンが律法の機能との関わりで、信仰者と未信仰者を明快に区別して考え

ているという点であろう。カルヴァンによれば、律法は未信者に対しては専ら罪を示し、キリストへと導く教師としての役割を果たしていくという。⁴⁰ その一方で律法は、信者に対しては未信者に対するのと全く異なった働きをするとカルヴァンは主張する。「今やキリスト者は、信仰の無い人々が認めるのとは全く異なる律法の用法を認めるであろう」と。さらにカルヴァンは続ける。「なぜなら主は、私たちの心の中に神の義に対する愛、すなわち外に向けられた律法の教えを刻まれたからである。この律法の教えは、以前は他でもない私たちの弱さと背きを責め立てるものであったのだが、今や私たちの足元を照らして道に迷うことを防ぐランプとなつていたのであつた。」⁴¹

このようにカルヴァンは、未信者に対しては罪を教え、キリストへと導く教師としての律法を強調する一方、信者のためには生活の基準となつて働く律法の新しい機能を強調していくのである。この後者の機能において私たちは、カルヴァンが律法を聖化の課題として取り扱っていることを見出すのである。⁴²

第二の点として、一五三八年版カテキズムにおけるカルヴァンの祈祷観にも目を留めていく。カルヴァンは、キリスト者が祈りに導かれる二つの動機について明快に意識しているのだが、これらの動機がいずれも聖化論と結びついていくのである。それら二つの動機とは、内なる動機と外なる動機とに分けることが出来る。内なる動機としてカルヴァンは、信者の自らの空しさに関する自覚を挙げる。カルヴァンによれば、まことの信仰に熟達した者は、当然のようにして「すべての善きことに関する自らの必要と（それを自ら満たすことの出来ない自己の）空しさ」に気づき、「救いに必要ないっさいの助けを自分が欠いていること」へと目が開かれていくという。⁴³ その上で彼は、信者が成長のために必要な一切は神によって与えられるものであり、それら一切は祈りを通して与えられると結論づけていく。⁴⁴ ここで私たちは、カルヴァンが祈りを聖化の過程と関連づけているのを見出すであろう。なぜならカルヴァンはここで、すべての信者が信仰生活

の中で直面するであろう自らの弱さに言及しているのである。すなわち、この弱さの自覚の中でこそ、信仰者はすべてを神の恵みに寄り頼まねばならない自らの姿に気づき、神への祈りへと導かれてゆくことをカルヴァンは語ろうとしているのである。

このようにして信仰者が導かれていく祈りは、カルヴァンによれば、メランヒトン同様に二つの要素から成っている。すなわち「嘆願」と「感謝」である。⁴⁵ 嘆願を通じてキリスト者は、自らの欠けや空しさを満たしてくださるようにと神に願うのであるし、また、神の恵みによってそれらの必要が満たされたならば、信仰者は自ずと感謝の祈りを捧げるであろう。このようにして、それが嘆願であるにせよ感謝であるにせよ、信仰者は自分自身が全く神に依存する者であることを悟りながら祈りに導かれていく。このように「空しさ」という内なる動機を明らかにすることによりカルヴァンは「祈り」という課題を聖化論へと結びつけていくのである。

その一方で、信仰者を祈りに導く「外なる動機」については、カルヴァンはルターやメランヒトン同様、「神の命令」と「神の約束」という二つを「外なる動機」の内容として数え上げていく。⁴⁶ この点においても、カルヴァンが祈りを聖化との関連で取り扱っていることは確かであろう。

さて、カルヴァンが律法と祈りをいずれも聖化の課題として扱っていることに注目した上で、私たちは第三の論点に目を留めてゆくこととする。それは一五三八年版カテキズムにおいて、カルヴァンが律法と祈りとの間に（聖化論との関連から）何かしらの関係を見出していたかどうかという問題である。しかしながら、このカテキズムを通しては、私たちはこれら二つの間に何らの関係をも見出すことはできないであろう。さらに、この一五三八年のカテキズムを全体の構造から考察していくならば、私たちは興味深いことに気づかされる。それは、このカテキズムにおけるカルヴァンの律法理解の強調点が、全体構造によって見る限りで

は、依然として律法の第二用法にあるのではないかという点である。⁴⁷ 一五三八年出版のカテキズムの全体構造は、大まかには以下になる。1 人間論、2 律法、3 信仰、4 使徒信条、5 祈り、6 聖礼典。ここでカテキズムの構造から言うならば、カルヴァンが律法を信仰に至るまでの前段階として位置づけていることは明らかである。一般的にカテキズムは、一人の信仰者の誕生から成長に至る過程を、その構造の中で順序立てて説明するのを通常の手法としている。このようなカテキズムの通常の手法を考慮するならば、ここでカルヴァンが（意図的であつたかどうかは不明だが）、未信仰者のための律法の用法を構造的に強調していることは明らかであろう。もしカルヴァンが、ここで信仰者の生活基準としての律法を強く意識していたならば、律法は配列上、使徒信条の後に置かれていたものと推察される。

2 一五四五年版カテキズム

一五四五年に出されたカルヴァンのカテキズムを一五三八年のものと比較していくならば、私たちはこの二つのカテキズムが律法の定義、律法の用法、また祈禱観においては、ほぼ同じであることに気づかされるだろう。しかしながらその一方で、一五四五年版カテキズムは、その全体構造においては先のと大きな違いを示している。一五四五年版のカテキズムにおいてカルヴァンは、祈りを律法の次に配列し、なおかつ、これら二つを神礼拝における必要不可欠な要素と認めながら、律法と祈りを連続した流れの中で取り扱っているのである。⁴⁸ ちなみに一五四五年版カテキズムの全体構造は大まかには以下になっている。1 信仰、2 律法、3 祈り、4 聖礼典。このように構造を見ただけでも、一五四五年版カテキズムにおいては、信仰者のために機能する律法、換言すれば聖化論における課題としての律法という意味合いが強調されるようになっていると言えるのである。

ある注解者は、こうした一五四五年版カテキズムの構造が、同様に祈りを律法に続けて扱うH.C.の構造に

影響を与えたのではないかと考えている。確かにそれは可能性としてはあり得るであろう。しかし、それを証拠立てる具体的な証拠や資料はなく、依然として推測の域を出ないものと言わざるをえない。いずれにせよ一五四五年版のカテキズムにおいて注目すべき点は、構造においてカルヴァンが律法と祈りを連結させているという事であって、これはカルヴァン自身が、いわゆる律法の第三用法を強調する立場へと軸足を移して来たことを推測させるに十分な事実である。

3 キリスト教綱要(一五三六年初版)

本稿主題「祈りに導く律法」との関連から考察すると、一五三六年版(初版)のキリスト教綱要には、以下の三つの論点がある。

まず第一は、カルヴァンの律法理解の強調点が、綱要初版においては、律法の第二用法にあったという点である。もちろんカルヴァンは律法を信仰生活と関連づけて、聖化の課題としての律法を十分な視野に入れている^④。しかしながら、律法に関するカルヴァンの言及全体を見ていくならば、彼の主要な強調点が依然、律法の第二用法にあることに気づかされるだろう。理由は幾つかある。まず第一の理由は、綱要の最終版(一五五九年)においては律法の第三用法を称して「律法の主要な用法」と呼んだカルヴァンが、その初版においては、そのような呼称を用いていないということ。二番目の理由としては、律法の一般的な定義を扱う箇所、律法の否定的な用法に数多く言及しつつ、カルヴァンが、律法を全体として以下のように定義づけているという点である。曰く「∴結果として、律法は明らかに私たちにとって、私たちの罪と呪いを認識し、見つめるための鏡の役割を果たしているのである。」^⑤さらに第三の理由として、綱要初版の構造もまた、彼の律法理解に関する強調点の在処を示している事に気づかされる。ちなみに綱要初版のの基本構造は以下のようになっている。1 律法、2 使徒信条、3 主の祈り、4 聖礼典、5 五つの偽の礼典ならびにキリ

スト者の自由。この構造を見れば分かるように、初版における律法の役割としては、人をキリスト或いは福音へと導く役割が、構造的には意識されている事が分かる。

第二の論点は、綱要初版における「祈り」の取り扱いである。彼は先述のカテキズムと同様、聖化論の課題としての祈りを十分に扱っている。その内容は、殆どが先のカテキズムと重複するためにここでは詳述は省くこととする。

第三の論点は、律法と祈りの関係の欠如である。律法と祈りを等しく聖化論の課題として扱っている一方で、カルヴァンは、この両者の間にある関係については一切の言及を欠いている。むしろすでに述べたように、綱要初版の構造においては、カルヴァンは律法と祈りを切り離して考えており、律法理解における主要な強調点が依然として、義認論の範疇（すなわち第二用法）にあることを伺わせるであろう。

4 キリスト教綱要最終版（一五五九年）

まず第一の論点として挙げるべきは律法の第三用法の強調であろう。カルヴァンは、この綱要最終版において、先述の二つのカテキズムや、綱要初版には見られなかつたほどの意義深さをもって律法の第三用法を強調している。そうした第三用法の強調は、第三用法のために割いた分量もさることながら、次の呼称が彼の強調のほどを何よりもよく物語っていると思われる。彼は綱要の最終版において、律法の第三用法を強調しつつ、以下のように語っているのである。「この第三番目の、そして律法における主要とも言える用法は、律法の最も妥当な用法とも言えるもので、その働きの場を信仰者の間、すなわちその心に神の霊をすでに宿し、神の霊によって支配されている人々の間に持っている。」²⁰この律法の第三用法に関するカルヴァンの言及を見る時に、私たちは以下のことを認めることが出来るであろう。すなわち綱要初版と異なり、この綱要最終版においてカルヴァンの律法理解に関する軸足は完全に第三用法に移っているのである。しかも、その第

三用法の理解たるや、まことに多彩である。カルヴァンは、信仰者がそれに沿うべき神の意志を示す第三用法の側面を明らかにするとともに、神の意志に合致していくべく信仰者を励ます第三用法の違った側面についても言及していく。⁵³さらには信仰者にとつての、具体的な生活基準としての機能をも第三用法の中に見出していく事ともなり、カルヴァンにとつての律法が狭隘な神学上の題材ではなく、むしろ彼の神学全体を貫いている大きな主題であることを十分に推測させる分量をもつて、自らの律法論を展開していくのである。⁵⁴

さて、第二の論点は祈祷論である。私たちは綱要最終版において、カルヴァンが「祈り」を「信仰の主要な行為」と位置づけていることに注目しなければならぬであろう。⁵⁵勿論カルヴァンは、綱要初版においても聖化論の課題としての「祈り」を取り扱っていたが、「信仰の主要な行為」としての位置づけが「祈り」に与えられるようになるのは、この綱要最終版においてであった。信仰の主要な行為であるがゆえに、綱要最終版の中における、カルヴァンの祈りに関する言及の豊かさには目を見張るものがある。換言するならば、カルヴァンはこの最終版において「信仰の主要な行為」と呼ぶことにより、一躍、聖化論の主役としての祈りを印象づけていくこともなるのである。⁵⁶

第三の論点は、綱要最終版の中に見られる律法と祈りの関係のヒントであろう。この綱要最終版を注意深く読んでいくならば、(帰納的或いは類推的な結論ではあるが)律法と祈りとの間の関係を想定しなければ、カルヴァンの聖化論自体が理解出来なくなってしまうことに気づく。すなわちカルヴァンは先述の通り、信仰者の生活基準としての律法を明言する一方で、信仰の主要な行為としての「祈り」をも明確にしていたのである。こうしたカルヴァンの考え方を考察していくならば、彼の神学の中、律法と祈りとの間に何かしらの関係があることを想定することは十分可能なのではないか。なぜなら、律法の第三用法は、単なる律法の

用法ではなく、カルヴァンにとっては律法の主要な用法なのであり、その働きの場合は信仰者の間に豊かに見出されていくものである。確かに綱要最終版中の第三用法に関する言及を見ていくならば、律法なくしては信仰者の成熟などあり得ないと、カルヴァンが考えている事はもはや明白であろう⁸⁷⁾。それと同じように、祈りもまた、カルヴァンにとっては単なる信仰の行為どころの位置づけではなかったのである。それは「信仰の主要な行為」であった。換言するならば、祈りを考慮することなくして、信仰生活を語ることもまた、カルヴァンの神学においては不可能とさえ言えるのである。このように、律法と祈りが信仰生活もしくは聖化において、いずれも必要不可欠の役割を果たしていることを思う時に、これら二つがカルヴァンの聖化論において全く独立した個別の主題であって、全く個別に機能していると考えられることはむしろ不自然であろう。このように聖化論の枠組みの中で律法と祈りの取り扱いを見ていくならば、帰納的あるいは類推的な結論ではあるが、私たちは何かしらの関係を両者の間に想定しない限り、カルヴァンの聖化論を全体として理解することは出来ないものと思われる。

しかしながら、何かしらの関係が律法と祈りの間にあることを想定しつつも、カルヴァンは、そうした関係について直接的に言及するまでには至らなかった。それゆえに律法と祈りの関係のヒントを見出すことは可能でも、そこに明確な定義を見出すことまではできず、ここに綱要最終版の限界も明らかになっていくのである。

D ウルジヌスの大教理問答ならびに小教理問答

ここではHCの主要な著者と一般に言われるウルジヌスの二つのカテキズムに注目していく⁸⁸⁾。最初に目を留めるのは著者ウルジヌスの神学講義のレジメとして書かれたという大教理問答（ラテン名 Catechesis

maior) であり、後に目を留めるのは、H Cの準備文書と言われている小教理問答(ラテン名 Catechesis minor) である。⁸⁾

1 大教理問答(一五六一年)

本稿主題との関連で、大教理問答には三つの論点がある。第一は、大教理問答が信仰者の生活と感謝の基準としての律法を扱う一方、律法を神礼拝に密接に関連づけているという点である。問一五〇において、なぜ回心者にも律法が宣教されなければならないかという問いを挙げながら、大教理問答は次のような答を提示していく。「それは回心者たちが、神が是認し、かつ契約の神が求めておられるところの礼拝が如何なるものであるかを学ぶためである。」⁹⁾ 換言するならば、ウルジヌスはこの問一五〇において、神礼拝の規範を教える律法の役割について言及しているとも言えるだろう。

第二は、大教理問答の祈りの取り扱いが極めて積極性を帯びているという点である。例えば問二二四において「キリスト者はなぜ神に祈る必要があるのですか」という問いに対して、大教理問答は以下のように答えている。「それは恵みの契約が私たちに要求しているところの、神礼拝の最も重要な部分が祈りであるからです。」このように恵みの契約との関連から、神礼拝の文脈の中に祈りを位置づけた後で、問二二五はさらに祈りについてこう定義していく。「(祈りとは) 私たちがそれによって神に向かい、霊と身体に関する賜物を求めていくための、私たちの魂から発する燃えるような願いのことです。私たちはキリストのゆえに、その命令と約束に従い、神に求めることが出来るのです。またそれ(祈り)は、受けた恵みのゆえに神に捧げられる感謝でもあります。」ここで注目すべきは、大教理問答が問二二五前半において、いわゆる嘆願の祈りについて言及している時にも、極めて積極的な言葉遣いをしているということである。言い換えるならば、他のカテキズムの多くが嘆願の祈りとの関連で言及する「信仰者の弱さの自覚」が、大教理問答の中には一

切見られない⁶⁾。むしろ「燃えるような願い」という言葉に言い表されるように、嘆願の祈りにおいてもその姿勢が前向きであり、積極的であることが伺えよう。

このように第一、第二の点を総合するならば、以下の三番目の点が自ずと浮かび上がってくるのではないか。すなわちウルジヌスが大教理問答において、「神礼拝」を律法と祈りを結ぶ結び目として理解しているのではないかという点である。一例を挙げれば、先述のように大教理問答は律法を神礼拝のための規範を教えるものとして理解していたが、その上で大教理問答は問二二四において「祈り」を神礼拝の最も重要な部分として位置づけていくのである。

以上、その内容を精査していくならば、ウルジヌスが「神礼拝」という概念を、律法と祈りを結びつける結び目として理解していたとの推測は、ある程度成り立つと思う。しかしこの大教理問答を、その構造から分析していくならば、こうした「神礼拝」という結び目についても、依然として断定できない曖昧さが残っているのも事実である。なぜならウルジヌスは、大教理問答において構造上、律法と祈りを切り離して扱っているのである。大教理問答は、その構造においては以下のように構成されている。1 律法、2 使徒信条、3 祈り、4 聖礼典。それゆえに構造において言うならば、大教理問答は依然として律法の第二用法を重視する古いカテキズムの配列に従っていると言わざるをえず、ウルジヌスはその聖化論の中でどの程度まで律法と祈りを関係づけていたかについては、依然、灰色の曖昧さを覚えざるを得ないであろう。

2 小教理問答(一五六二年)

小教理問答には、以下二つの論点がある。第一は小教理問答が律法と祈りを、神に対する感謝を学ぶために必要不可欠な要素と理解している点である。問六は以下のように告白している。「問六 どこで、わたしたちが神に対して負っている感謝について教えられますか。答 十戒と神に対する祈りの教理においてです。」⁷⁾

このようにして明快に律法（十戒）と祈りをキリスト者の感謝に結びつけていく小教理問答の積極的な手法は、極めて注目に値するものである。こうした律法と祈りに関する小教理問答の積極的な扱いは、問答の全体を貫いていると言つてよいが、HCとの関連で特に目を留めておきたいのは、問九六が与えた祈りの定義である。「問九六 なぜキリスト者には祈りが必要ですか。答 なぜなら、第一に祈りは神に対する感謝のすぐれた部分であり、それがなければ、まことの信仰などありえないからです。」⁽³³⁾この問九六は、当然のことながら「祈り」を「感謝の最も重要な部分」と位置づけたHC一一六を想起させるものであろう。

第二は、小教理問答の持つ三重構造である。小教理問答は、悲惨、救い、感謝の三部から成るHCと同様の三重構造を持ち、なおかつ第三部「感謝」の中で律法と祈りを連続して扱っている。このように律法と祈りを内容と構造の両方において「感謝」と関連づけていく小教理問答の手法は、律法と祈りとの直接的な関係を実質的に語っているというのに等しいとも言えよう。しかしながら小教理問答もまた、依然としてその関係性を明言するにはいたっていないのである。

E 結論

1 歴史的文脈の要約

私たちはこの章でHCと時代をほぼ同じくする主要な信仰告白文書に目を留めて来たが、HC一一五を除いては、信仰者を積極的に祈りへと導いていく律法の役割について言明しているものを見出せなかった。

しかしながら、直接的な言明は見出せなくとも、その足がかり的なヒントとなるものは、幾つか見出すことが出来たと思う。例えばルターは、律法の第二用法に主要な強調を置いていてもなお、その同じカテキズムの中で律法と祈りの双方を聖化の課題として取り扱うことを怠らなかつた。また神学総論初版（一五二一

年)から最終版(一五五五年)を比較検討する中で、私たちはメランヒトンが律法の取り扱いに関して、ルターのような第二用法の強調から、第三用法も視野に入れたバランスのとれた取り扱いへと移っていくのを見たであろう。そのような意味においてメランヒトンは、律法の第三用法が定着していく移行期の中で活躍した移行期の神学者であったとも言えるのだろう。

さてルター、メランヒトンと辿り、宗教改革も第二世代のカルヴァンの頃になると律法と祈りを聖化論の必須項目とみなしていく立場は、ほぼ定着を見ていくことになる。すなわちカルヴァンは、律法を信仰者の生活基準として捉える第三用法を律法の主要な用法であると強調すると同時に、祈りについては「信仰の主要な行為」として定義づけていくことをしている。加えて一五四五年のカテキズムにおいては、カルヴァンは構造的に律法と祈りをならべて、両者がいずれも聖化論の課題であることを暗に示していくことにもなるのであった。

最後に大教理問答においてウルジヌスは、律法の宣教が神礼拝の規範をもたらすことを明言すると共に、祈りについては神礼拝の最も重要な部分であると定義し、神礼拝が律法と祈りの結び目となっていることを暗に示していくことにもなったのである。

2 HC一一五の歴史的な意味

これらの数々のヒントを考察していく時に、HC一一五が歴史的に持っている意味合いは、以下の二点に絞られていくように思う。

第一にHC一一五は、信仰生活の観点から律法と祈りとの間に直接的な関係の存在することを告白した唯一の神学的声明であるということが出来よう。そして、そのような直接の関係を明らかにすることにより、HCは律法が聖化論における不可欠の課題であるとの認識を歴史的に完成したとも言い得るのではないか。

顧みれば、宗教改革初期において、律法の用法は、おもに未信仰者と関連づけて理解されていたのであり、この時期の律法の取り扱いは義認論がその主要な範疇であった。そしてその後、メランヒトンに代表される改革者たちによって、よりバランスのとれた律法理解が試みられるようになっていく。すなわち律法を信仰者の生活と関連づけていく用法が、次第に市民権を得るようになっていくこととなり、一五五〇年代のルター派の信仰告白文書ならびに、一五六〇年代の改革派の信仰告白文書が登場する頃には、それらの大半がいわゆる律法の第三用法に言及をしていくまでに定着を見ることがなるのである。しかしながら、律法の第三用法が定着を見てもなお、律法と祈りとの関係について直接的に言明していく信仰告白文書は現れず、ついに一五六三年のHCによって歴史上初めて、律法と祈りの関係が言明されることとなったのであった。

このような意味においてHCは、聖化論の課題としての律法理解を歴史的に完成し、なおかつ、律法の聖化論中の重要な位置づけの確立に寄与したと言い得ると思う。換言するならば、HC一一五は律法を祈りに関係づけることにより、律法をキリスト者の信仰生活に適用していくことの不可欠性を、これまでのカテキズムにもまさって明快に言い切った声明であったとも言えるのである。

第二に、HC一一五が律法を祈りに直接関係づけていった事實は、聖化論を有機的或いは包括的に取り扱おうとした、歴史上初めての試みであったとも言えることが出来よう。詳述すれば、HCが世に出る前は、律法と祈りが聖化論の必須項目として理解されてはいても、律法と祈りがそれぞれ別個に扱われていたのである。つまりは律法と祈りが、聖化論中、まるで全く独立した課題であるかのような取り扱いがなされており、その結果として、聖化論が全体として有機的に理解されることがなかったのである。例えばメランヒトンの例を挙げよう。彼は、律法と祈りが聖化論中、極めて重要な項目であることは認識していたのであるが、その二つの関係を見過ごしてしまったために、彼の著作においては律法と祈りが全く関係のない課題であるか

のような印象を受けるのである。それに対してHC 一一五は、律法から祈りへと流れる直接的な関係を明らかにしたことにより、結果として、聖化論を全体として有機的に取り扱うことに成功したのであった。

さて、次号の基督神学において筆者は、このHC 一一五の神学的な意味を探りつつ包括的な注解を試みていくこととしたい。加えて、HCの祈祷論の要ともいえるHC 一一六の注解も同時に扱いながら、HCが提示している律法と祈りの関係の豊かさを明らかにしていくこととする。その上で結論においては、「祈りに導く律法」の聖書的な基盤を評価していくこととする。(次号に続く)

注

①本稿は筆者が二〇〇三年五月に米国ミシガン州、カルヴィン神学校に提出した神学修士 (Th. M.) 論文を、基督神学用に翻訳かつ編集したものである。原題は以下の通り。

Saito, Isomi. *The Relation of the Law to Prayer in the Heidelberg Catechism*, Calvin Theological Seminary, 2003.

②「ハイデルベルク信仰問答」春名純人訳(神戸・リフォームド新書、一九九六年)、一一二―一二三頁。なお本稿においては、特に断りのない限りハイデルベルク信仰問答の日本語訳としてこの春名訳を引用してさへ。

③HC 一一五、一一六を続けて見よ。

④Fred H. Klooster, *Our Only Comfort: A Comprehensive Commentary on the Heidelberg Catechism*, 2 vols. (Grand Rapids: Faith Alive Christians Resource, 2001), p. 1: 77. カルヴァンが、この用法を第二用法ではなく「律法の第一用法」と呼んだことは広く知られるが、第一か第二かの区別は、さして重要ではない。本稿では

通例に従うこの用法を第二用法と呼ぶのである。註文は『回書』 p. 1: 76.

- ⑤ Lyle D. Bierma, “The Structure of the Heidelberg Catechism: Melancthonian or Calvinist?”, forthcoming article, pp. 17-18. リトルニヤビヤ註文。 “In his 1543 edition of the *Loci Melancthon distinguishes two aspects to this third use of the law. First, the law reveals the remnants of sin in the believer's life so that he or she may grow in both knowledge of sin and repentance. Second, it teaches the particular works by which God wants us to exercise obedience.*”

⑥『回書』 pp. 17-18.

- ⑦ J. H. Hall, “Reformed Catechetics,” *Concordia Journal* 5, no. 6 (Nov. 1979): p. 205.

この他では I. John Hesselink, “The Law of God,” in *Guilt, Grace, and Gratitude: A Commentary on the Heidelberg Catechism, Commemorating Its 400th Anniversary*, ed. Donald J. Bruggink (New York: Half Moon Press, 1963), p. 194. Howard Hageman, “The Heidelberg Catechism as a Means of Christian Nurture,” *Theology and Life* 6 (Autumn 1963): p. 245. Gordon J. Spykman, *Never on Your Own: A Course of Study on the Heidelberg Catechism and Compendium* (Grand Rapids: Board of Publications of the Christian Reformed Church, 1984), p. 181. Andrew Kuyvenhoven, *Comfort and Joy: A Study of the Heidelberg Catechism* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), p. 262. ヌッセリントは、ハイデルベルク信仰問答の構造に注目。ルーゲマンは、キリスト教育の視点から、またスパイクマンは倫理的関心から、カイヴェンホーヴェンは、聖化の目標に注目しながら、それぞれハイデルベルク信仰問答における律法の第三用法理解の重要性について言及している。

- ⑧ Fred H. Klooster, *A Mighty Comfort: the Christian Faith According to the Heidelberg Catechism* (Grand Rapids:

二 “a knowledge of the divine commandment,”

三 “a knowledge of the things which we ought to ask at the hands of God,”

四 “a true desire for those things which we ask of God,”

五 “a knowledge and sense of our own want,”

六 “true humility with an acknowledgement of our want,”

七 “a knowledge of Christ the Mediator, and trust in him,”

八 “confidence of being heard,”

九 “a knowledge of the divine promise, with confidence in it.”

この九つの条件の中で、明らかに「従順」と結びつけられると筆者が考へるのは、第一、二、六、七、八、九の諸条件である。

⑯この第二章で扱う信仰告白文書の他に、筆者は以下のものに当たった。カッコの中は執筆完成の年代。アウグスブルグ信仰告白（一五三〇年）、英国国教会信仰問答（一五四九年）スコットランド信仰告白（一五六〇年）、ガリーカン信仰告白（一五六一年）、ベルギー信条（一五六一年）、英国国教会三十九箇条信仰告白（一五六三年および改訂版は一五七一年）、第二スイス信条（一五六六年）。

⑰Martin Luther, *Getting into Luther's Large Catechism: A Guide for Popular Study*, ed. F. Samuel Janzow (St. Louis: Augsburg, 1967), p. 1.

⑱同書 p. 1.

⑲Martin Luther, *Luther's Large Catechism*, trans. J. N. Lenker (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1967), p. 92. この他にも、ルターの律法理解における福音と律法間の緊張関係については、多くの神学者

たちが指摘している。これらを見ていくならば、ルターにとつての律法はおもに義認論の課題であったことが分かる。たとえば、Paul Althaus, *The Divine Command: A New Perspective on Law and Gospel*, trans. F. Sherman (Philadelphia: Fortress Press, 1966) の中 W. H. Lazareth による序文を見よ。

⑳ Martin Luther, *A Short Explanation of Dr. Martin Luther's Small Catechism, A Handbook of Christian Doctrine* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1943), p. 31.

㉑以下は、大小教理問答の基本的な構造である。一 十戒（律法）、二 使徒信条（福音）、三 主の祈り、四 洗礼、五 主の聖なる晩餐。なお、伝統的にカテキズムと呼ばれる教理教育の道具は、十戒、使徒信条、主の祈りを扱うことをもって、そのおもな骨格として来た。ここでは十戒は律法の要約として理解され、使徒信条は福音の要約、そして主の祈りはキリスト者の祈りの模範を指し示すことにより、生活基準を示す役割を担っていくことになる。それゆえに十戒と使徒信条をどのように配列するかによって、そのカテキズムの根底にある律法理解が図らずも現れる事となるのである。

㉒ Klooster, *Our Mighty Comfort*, pp. 78-9.

㉓ Luther, *Luther's Large Catechism*, p. 72.

㉔ 同書、pp. 96-9.

㉕ 同書、pp. 96-9 における項目 169 および 174 を見よ。また小教理問答については、Luther, *A Short Explanation of Dr. Martin Luther's Small Catechism*, p. 147. 以下に於いても神が祈りを命じておられること、そして神が私たちの祈りを聞かれることが、聖化論との関わりにおけるルターの祈禱観の中心を成している。

㉖ 同書、p. 98.

㉗ Lyle Bierma, "What Hath Wittenberg to Do with Heidelberg: Philipp Melancthon and the Heidelberg

Catechism," in *Melanchthon in Europe* (Grand Rapids: Baker Book House, 1999): pp. 105-7. その他には Bierma, "Structure of the Heidelberg Catechism," p. 17.

ちなみに、メランヒトンがいわゆる律法の第三用法を世に初めてしようかしたものは神学大全の一五三四年版において、またすでに述べた律法の第三用法における二つの側面 (Aspect) について初めて言及したのは一五四三年版となっている。

⑳ Philipp Melanchthon, *The Loci Communes of Philipp Melanchthon (1521) with a Critical Introduction by the Translator*, trans. C. L. Hill (Boston: The Meador Press, 1944), p. 222. 以下、神学総論の日本語訳はすべて拙訳による。なおカッコ内は筆者による補足。

㉑ 例えば同書、p. 223. なお、ルターもまた聖化における聖霊の働きに言及しているのだが、律法の実践を助ける聖霊の働きという点において、メランヒトンの著作はルター以上に意義深いと思われる。ルターの大教理問答、項目 153-155 と比べよ。

㉒ 同書、p. 234.

㉓ Bierma, "Structure of the Heidelberg Catechism," p. 18.

㉔ 初版中に第三用法の教育的側面の初期形態と思われる内容が見られることはメランヒトン研究においては、まことに意義深い。なぜなら初版の律法理解は、ルター同様に第二用法の強調で特色づけられているからである。第二用法の強調については、Melanchthon, *The Loci Communes (1521)*, p. 154, 162 を見よ。メランヒトンは律法を「怒りと罪の力」(the power of wrath and of sin) と呼び、律法の主要な用法は、罪を明らかにすることであると述べている。そうした第二用法の強調の中にあってもなお、初版の中には後にメランヒトンが発展させていく、律法の信仰生活への豊かな適用の萌芽がみられるのである。なお誤解のなき

ように補足しておくが、歴史的観点からいって律法の第三用法を正確に定義することは難しい。なぜなら、メランヒトンとカルヴァンの間で第三用法の定義に若干の違いがあるからである。

③③ Philipp Melancthon, *Melancthon on Christian Doctrine: Loci Communes 1555*, trans. Clyde L. Manschreck (New York: Oxford Univ. Press, 1965), p. 123.

③④ 同書' pp. 123-7.

③⑤ 同書' p. 127.

③⑥ 同上。カッコ内は筆者による。

③⑦ 同書' pp. 127-8を見よ。ここには神学総論最終版におけるメランヒトンの律法理解が、信仰者との関わりにおいては、喜びを基調としたものへと変えられたことが、ごく自然に現れている。

③⑧ 同書' p. 296.

③⑨ 同上。

④⑩ John Calvin, *Catechism 1538*, trans. Ford L. Battles (Pittsburgh: The Pittsburgh Theological Seminary, 1972), p. 14. カルヴァンが、この律法の用法を第一用法と数えたことは先述した通り。通常においてこの用法は第二用法としてほぼ定着している。

④⑪ Calvin, *Catechism 1538*, p. 14. 訳文はすべて拙訳によるもの。

④⑫ 同書' p. 9. それに加えて I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1977), p. 76を見よ。ハッセンリンクはカルヴァンが律法に関して高い関心を寄せていることを強調しながら、カルヴァンにとつての律法とは生活のための単なる基準を超えて、もはや生き方そのものであったことを主張している。

- ④③ 同書 p. 24. カッコ内は筆者による。
- ④④ 同上。
- ④⑤ 同書 p. 25.
- ④⑥ 同上。加えて Hesselink, *Calvin's First Catechism*, p. 131 ㊦見よ。
- ④⑦ ここで「第二用法」と言う場合は、先述の通り一般に通用している第二用法、すなわち「罪を示し、キリストへと導く」義認論の中における用法として理解して頂くこととする。混乱のなきよう再度触れておく。
- ④⑧ John Calvin, "The Catechism of the Church of Geneva (1545)," in *Calvin: Theological Treatises*, ed. John K. S. Reid (London: SCM Press, 1954), p. 92, 119.
- ④⑨ 例えは Hall, "Reformed Catechetics," p. 205.
- ④⑩ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford L. Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 35-6. 例えはこの箇所においてカルヴァンは、律法を信仰者のための「ムチ」と呼び、信仰者が神の意志に一致して頂くことを励ます道具として律法を捉えている。
- ④⑪ 同書 p. 17. 訳文は拙訳による。
- ④⑫ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford L. Battles (Philadelphia: the Westminster Press, 1977), II-vii-12. 日本語訳は、バトルズによる英訳からの拙訳。
- ④⑬ 同上。
- ④⑭ 例えは、同書 III-vii-1, III-xix-2 など、第一巻、三巻にわたって至るところで律法への言及が見られるように気づく。
- ④⑮ 同書 III-xx. この訳語は、バトルズの "the chief exercise of faith" からの拙訳。ちなみに渡辺信夫訳は

「信仰の修練の主要なもの」と訳している。カルヴァン「キリスト教綱要」渡辺信夫訳 二〇一頁（東京：新教出版社、一九六四年）、一〇五頁。

⑤⑥ 同書、III-xx-1, 2, 27.

⑤⑦ 同書、II-vii-12を見よ。

⑤⑧ 先述の通り、HCの著者を（厳密な意味で）確定することは不可能である。しかしながら、ウルジヌスがカテキズム出版後に注解書を著した事実や、ウルジヌスの二つのカテキズムがHCに酷似していることから今日、ウルジヌスを主要な著者とすることが通説となっている。

⑤⑨ Bierma, "What Hath Wittenberg to Do with Heidelberg," p. 108 ならびに矢内昭二「解説」『ハイデルベルク信仰問答、付・ウルジヌス小教理問答』吉田隆、山下正雄訳（東京：新教出版、一九九三年）一五四頁。

⑥⑩ 筆者は（以下）J. Mendendorp と F. Klooster による未出版の大教理問答の英訳を用いた。日本語訳は拙訳による。カッコは筆者が加えたもの。なお、同英訳は、筆者の指導教官であったビエルマ博士から厚意により借用したもの。

⑥① 例えば、Calvin, *Catechism 1538*, p. 24 を見よ。神に向かって何かしらの必要を求める嘆願の祈りを捧げる折りに、信仰者が経験する「弱さの自覚」について触れている。

⑥② 「ウルジヌス小教理問答」山下正雄訳『ハイデルベルク信仰問答、付・ウルジヌス小教理問答』一〇二頁。

⑥③ 同書、一三六頁。