

<b>Title</b>	ジョン・バニヤンにおける律法と恩恵
<b>Author(s)</b>	深山, 祐
<b>Citation</b>	2010 年度 博士論文
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=3800">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=3800</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

2010年度

博士論文

(指導教員 大木英夫教授)

ジョン・バニヤンにおける律法と恩恵

聖学院大学大学院

アメリカ・ヨーロッパ文化学研究科

(博士後期課程)

学籍番号 106DC005 深山 祐

# 目次

凡例・文献略語表	
序論	1
第1章 キリスト教思想史における律法と恩恵	
—パウロ、アウグスティヌス、ルター—	
はじめに	6
第1節 聖書における律法と恩恵	6
(1) 旧約聖書における律法概念	7
(2) 旧約聖書における恩恵概念	8
(3) 新約聖書における律法と恩恵	10
① イエスの福音宣教	10
② パウロにおける律法と恩恵	11
③ 新約聖書における恩恵概念	12
第2節 アウグスティヌスにおける律法と恩恵	13
(1) ペラギウスにおける恩恵概念	13
(2) アウグスティヌスの恩恵学説	15
(3) 律法と恩恵との関連について	16
第3節 ルターにおける律法と恩恵	19
(1) オッカム主義、そして新しい義—「受動的義」—の理解に到達	19
(2) 律法と恩恵—「能動的義」と「受動的義」—の区別	20
(3) 律法のもつ効用の二つの用法	23
(4) 「苦悩する良心」の理解	25
付論 「律法の市民的用法と神学的用法」	26
第2章 バニヤンの時代と初期神学的著作活動	

(1) 17世紀のイングランドとバニヤン.....	30
(2) 初期 1650年代におけるバニヤンの神学的著作活動.....	35
(3) バニヤンの神学思想の源泉.....	36
(4) 初期神学の課題と問題.....	40
(5) 良心と罪の自覚.....	43

### 第3章 バニヤンの救済体験

はじめに——『罪びとのかしらに溢るる恩恵』におけるバニヤンの救済体験.....	46
第1節 回心以前の青少年時代における魂の彷徨.....	46
第2節 回心へのみちすじ.....	49
(1) 最初の妻と二冊の書物による感化.....	49
(2) <i>The Plain Man's Pathway to Heaven</i> .....	49
(3) ベッドフォードの貧しい婦人たちによる感化.....	50
(4) ベッドフォードの分離派教会の牧師ギフォードとの出会いによる感化.....	52
第3節 律法の下にある自分を発見する.....	52
第4節 ルターとの出会い.....	54
(1) 心の交換——義認論の基礎.....	54
(2) 試練.....	56
第5節 救いの経験.....	59

### 第4章 律法と恩恵—— 契約神学を巡って

はじめに.....	61
第1節 バニヤンの『律法と恩恵』における契約神学の一般的特徴.....	63
第2節 「律法」の理解.....	64
第3節 律法の下にある人間.....	67
第一類型 甚だしく、しかも、あからさまに冒瀆的であるような人々 .....	67
第二類型 より洗練され、上品に振舞う人たち、すなわち、(1) より	

低俗な仕方で振舞う者たち、(2)より一層優れた仕方で振舞う者たち.....	69
第4節 「恵みの契約」の意義.....	72
第5節 律法の本質についての理解.....	75
第5章『天路歷程』における律法と恩恵	
はじめに——『天路歷程』執筆の経緯.....	77
第1節 わざの契約(律法)から恵みの契約(恩恵)へ.....	79
第2節 「落胆の沼」と律法の下にある人間.....	81
第3節 「くぐり門」——神の恵みの絶対性.....	84
伝道者の再派遣 ～ 「くぐり門」の意味 ～ 先行する神の恵みの絶対性	
第4節 「まことの悔い改め」.....	87
「好意者」の導き～神の恵みの無償性と不変性～父なる神と御子イエス・キリストとの間で交わされた契約	
第5節 バニヤンの救済体験とその表現.....	89
「くぐり門」から「十字架」へ ～ 解明者の家	
第6節 神の恩恵の働きとしての転嫁された義.....	93
十字架の下に ～ 罪びとに転嫁されたキリストの義の衣 ～	
試練との戦いの人生 ～ 「約束」という鍵	
第7節 天国を目指す共同体.....	95
第6章『悪太郎の生涯』における神学思想	
はじめに.....	100
第1節 著作の意図 .....	100
第2節 原罪と律法の関係.....	103
第3節 悔い改めと罪の自覚.....	106
むすび カルヴァン主義者バニヤン.....	108
結語 バニヤンから学んだこと.....	109
付属資料『律法と恩恵の教義の展開』の私訳	

「読者への手紙」 .....	1-7
参考文献目録.....	1-9
付録1. バニヤンの著作目録.....	1-3
付録2. バニヤン年表.....	1-4

## 凡 例

1. 引用文中の( )は原著で用いられているもの、本文中の( )は筆者が必要を認めて補足したもの。
2. 引用文中の〔 〕は筆者が必要と認め付加したもの。
3. 聖書の引用は、原則として『聖書 新共同訳』に準拠したが、引用文が『聖書（口語訳）』を用いている箇所もある。翻訳上、原文に従って、筆者の判断で、これらいずれの訳から離れた場合もある。
4. 聖書の書巻の呼び方は便宜上、例えば、『マタイによる福音書』は『マタイ』とした。
5. 聖書の書巻の略語は新共同訳の凡例に従った。
6. ルターの著作からの引用文、語はすべてワイマール版全集（D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883ff.）に依った。引用にさいし WA.の略記号を用い、続く数字は、巻・頁・行を示す。たとえば WA., 40, I, 100, 8 とあるのは、ワイマール版全集第 40 巻の第一部、100 頁の 8 行目を意味する。なお、ワイマール版全集の中 Tischreden は TR.で Briefe は BR.ヘブル語講解の部分は HS.で、それぞれ略記した。
7. アウグスティヌスの著作の引用は著作名、巻数、章、節の順序で記し、章は c.、節は n.をもってこれを示した。著作名は慣行に従って部分的な省略を行った。たとえば Conf., I, c.1, n.1 とは Confessiones 第一巻第一章第一節を示す。

## 文献略語表

*P.P. : The Pilgrim's Progress*

*G.A. : Grace Abounding to the Chief of Sinners*

*D.L.G. : The Doctrine of the Law and Grace unfolded*

## 序 論

本書は、17世紀イングランドが輩出したピューリタン作家ジョン・バニヤン(1628-1688)の1659年の神学論文『律法と恩恵の教義の展開』(*The Doctrine of the Law and Grace Unfolded*, 1659. 以下、特に、読者の注意を促がす場合を除き『律法と恩恵』と略。)を中心に、その神学思想 契約神学思想 とりわけ、律法と恩恵についての考察を目的とする。その際、彼の文学作品の中から、ベストセラーになった『天路歷程』をはじめ『悪太郎の一生』および彼の精神的自伝とも言うべき『罪びとのかしらに溢るる恩寵』などを選び、それらの作品の中に表われた神学思想、とりわけ、律法と恩恵についても捉えようとするものである。

第一章においては、バニヤンの神学思想を彼の初期の著作『律法と恩恵の教義の展開』から考察することを本論文の主要な目的とするがゆえに、ここでは、先ず、聖書の恩恵概念を問題にし、とりわけパウロ思想におけるその展開を取り上げて考察することから始めた。さらにキリスト教思想史においてこの教義がどのように発展しバニヤンに至ったかを解明するためにキリスト教思想史の中でもとりわけ重要な教義学上の貢献をなしたアウグスティヌスとルターを取り上げ、思想史的研究からバニヤン独自の教義学的な貢献を捉える手掛かりを探求することにした。

次に、第二章においては、前章でのキリスト教思想史において「律法と恩恵」の教義がいかなる発展を遂げてきたかの考察に続いて、わたしたちが本論文で取り上げた『律法と恩恵の教義の展開』の神学論文が、まずどのような時代的な思想状況の下で書かれたのかを知るために、彼が生を享けた時代状況を概観し、続いて、『律法と恩恵』が書かれた1650年代におけるバニヤン初期の神学的著作活動の背景をバニヤンの神学思想の源泉を探りつつ、初期神学の課題と問題およびバニヤンの内的な良心と罪の自覚の問題を取り上げた。

さらに次の第三章においては、前二章での考察に続いて、バニヤンが律法と恩恵に関していかなる体験を持ったのかを彼の自伝的な作品『罪びとのかしらに溢るる恩恵』(*Grace Abounding to the Chief of Sinners*, 1666. 以下、特に、表題全体を記す必要がある場合を除き、『溢るる恩恵』と略。)を通して明らかにしようとした。というのは、わたしたちはそれによって彼の律法理解の特質を把握することができるからである。

実際、ひとりの魂が救いに導かれるために、神はさまざまな仕方でも人に働きかけている。ジョン・バニヤンが主イエス・キリストの救いに導かれるに至るためにも、神の計りも知れない計画があったことは言うまでもない。その回心に至るまでの苦闘と経緯について、わたしたちは、『溢るる恩恵』を通して知らされるのであるが、この書を通してバニヤンが他ならないルターとの出会い、特に、前章で考察したルターの『ガラテヤ書講義』(1531年)との出会いがあったことが知



られる。その際、この出会いよりも前にバニヤンが自己の罪に悩んだ深刻な体験とそれを克服した救済体験があったことを看過すべきではない。しかもこの救済体験も決して一回的なものではなかった。なぜなら回心に至るバニヤンの若き日々の生活をくわしく調べることによって、わたしたちは神がどのように彼をさまざまな出来事を通して導いていたかを理解し、その上で彼の律法と恩恵についての思想的な独自性を把握すべきであると思われるからである。

そして第四章において、バニヤンの神学的名著である『律法と恩恵の教義の展開』(*The Doctrine of the Law and Grace unfolded*, 1659)を通してその契約神学思想、とりわけ、律法と恩恵について考察しようと試みた。

バニヤンは当時一般的に説かれていた契約思想にしたがって律法と恩恵について神学的考察を述べている。そこでウエストミンスター信仰告白の第七章をここでとりあげて、その信仰告白の特質をあらかじめ理解しておきたい。

## 第7章 人間との神の契約について

1 神と被造物との間の隔たりは非常に大きいので、理性ある被造物は、彼らの創造者としての神に当然従順であるべきではあるが、神の側での何らかの自発的なへりくだりによるのでなければ、自分たちの幸いと報いの源として神を喜びとすることは決してできない。このへりくだりを、神は、契約という形で表すことをよしとしてこられた。(1)

- (1) イザヤ 40:13-17、ヨブ 9:32,33、サムエル上 2:25、詩 113:5,6、  
詩 100:2,3、ヨブ 22:2,3、ヨブ 35:7,8、ルカ 17:10、行伝 17:24,25

2 人間と結ばれた最初の契約は、行いの契約で、その契約においては、命が、完全に個人的な従順を条件に(2)、アダムと、アダムにあって彼の子孫とに、約束されていた(3)。

- (1) ガラテヤ 3:12  
(2) 創世 2:17、ガラテヤ 3:10  
(3) ロマ 10:5、ロマ 5:12-20

3 人間は、自らの墮落により、自分自身を、その契約によっては命を受けられなくしてしまったため、主は、一般に恵みの契約と呼ばれる、第二の契約を結ぶことをよしとされた(1)。この契約において主は、罪人に、イエス・キリストによる命と救いを無償で提供し、彼らからは、救われるために、イエス・キリストに対する信仰をお求めになり(2)、そして、永遠の命に定められている者たちすべてに、彼らが信じたいと願い、また信じることができるようにするため、彼の聖霊を与えることを約束しておられる(3)。

- (1) ガラテヤ 3:21、ロマ 8:3、ロマ 3:20,21、創世 3:15、イザヤ 42:6
- (2) マルコ 16:15,16、ヨハネ 3:16、ロマ 10:6,9、ガラテヤ 3:11
- (3) エゼキエル 36:26,27、ヨハネ 6:44,45

4 この恵みの契約は、遺言者であるイエス・キリストの死と、それによって遺贈される永遠の嗣業、および、それに付随するすべてのもの、との関連で、聖書ではしばしば遺言（テストメント）[契約]という名で述べられている(1)。

- (1) ヘブル 9:15-17、ヘブル 7:22、ルカ 22:20、I コリント 11:25

[以下、第7章の残りの5および6については注を参照のこと<sup>1</sup>。]

ところでここで示されているように、バニヤンで強調されているのは歴史的な契約よりも、契約にかかわる神と人間との関わり合いであって、契約における当事者の関係がどのような関係にあるかということである。その際、神が与え、人が受けるという授受の関係が前提されているが、救済に対し人間の役割が一方的ではなく、相互的であると考えられた。ルターの影響が強かったバニヤンは当時のカルヴァン派とは相違した神学思想を展開するようになった。神と人との双務的關係はカルヴァン派の中でも「穏健カルヴィニスト」と「厳格カルヴィニスト」に分かれてい

<sup>1</sup> 5 この契約は、律法の時代と福音の時代とでは、異なる仕方で執行された(1)。すなわち、律法の下では、この契約は、約束・預言・いけにえ・割礼・過越の子羊・その他、ユダヤ人の民に与えられたさまざまな予型と規定、によって執行されたが、これらはすべて、来るべきキリストを前もって指し示していた(2) これらは、選びの民を、約束されたメシヤに対する信仰において教え、造り上げるのに、御霊の働きを通して、その時代にとっては十分かつ有効であり(3)。従って彼らは、このメシヤにより、完全な罪の赦しと永遠の救いを得ていた。これが、旧約と呼ばれる(4)。

- (1) II コリント 3:6-9
- (2) ヘブル 8-10 章、ロマ 4:11、コロサイ 2:11, 12、I コリント 5:7
- (3) I コリント 10:1-4、ヘブル 11:13、ヨハネ 8:56
- (4) ガラテヤ 3:7-9, 14

6 実体（サブスタンス）であるキリスト(1) が提供された、福音の下では、この契約が実施される規定は、御言葉の説教と、洗礼および主の晩餐の聖礼典の執行である(2)。これらの規定は、以前より数が少なく、より簡素に、以前ほどの外面的栄光なしに執行されるが、しかし、それらの規定において、この契約は、ユダヤ人にも異邦人にもすべての国民に対し(3)、一層の十全性と確証と霊的効果をもって提示されており(4)。これが新約と呼ばれる(5)。従って、それぞれの時代（ディスペンセーション）に、実体（サブスタンス）において異なる二つの恵みの契約があるのではなく、全く同じ一つの契約があるだけである(6)。

- (1) コロサイ 2:17
- (2) マタイ 28:19, 20、I コリント 11:23-25
- (3) マタイ 28:19、エペソ 2:15-19
- (4) ヘブル 12:22-27 (\*)、エレミヤ 31:33, 34  
\*ヘブル 12:22-28 が正しい
- (5) ルカ 22:20
- 6 ガラテヤ 3:14, 16、行伝 15:11、ロマ 3:21-23, 30、詩 32:1、ロマ 4:3, 6, 16, 17, 23, 24 (\*)、ヘブル 13:8  
\*詩 32:1 をロマ 4:3, 6, 16, 17, 23, 24 と比較

た。前者は、義認論に含まれている聖化の要素を重視し、信徒は労働や富さらに国家に対し積極的に関わる倫理を説き、ここからこの双務的契約を説いた。それに対し後者は神からの約束としての契約を神の主権性の観点に立って強調した。ところでバニヤンはこの書において契約の観点から「わぎの契約」と「恵みの契約」、「古い契約」と「新しい契約」として継承したが、恐らく他のいかなる著者たちよりもルターの影響をバニヤンは決定的に受けていたといえよう。したがって彼は、ルターと同じように、経験的に感じ取られた神の怒りと恩恵の二分法によって神を見出したのである。この神についての理解が『律法と恩恵の教義の展開』の根底を貫いている。

このルター神学の影響による怒りの神と恵みの神についての二分法的見方は、また「律法と恩恵」についてのバニヤンの考え方、すなわち、「律法の下にいる人はだれであれ、いま心にキリストの恩恵が欠けており、しかも全くないのである。i 律法によって誰も義とされ得るということではなく、律法のわぎによる義を求める人々は皆、第二の契約、恵みの契約の下にいることを求めるような人々ではない」という考え方にもはっきりと反映している。律法と福音を峻別するルター思想にバニヤンは忠実に従っている。この区別においてルターは福音の真理を説いたのであった。だが、旧約聖書における神の律法には同時に福音が暗に含まれていることをもルターは洞察していた。たとえば十戒は何々すべからずという定言的命法によって述べられ、峻厳な絶対命令のように響くが、その中には十戒の前文にあるような恵みが含まれており、「してはならない」という命令形は当然しないはずであることを述べている。こうして律法の観念の中には契約の恵みが含まれているため、律法と福音という対立はなく、律法のうちに福音が含意されていた。ところが時代が変わり、預言者の活躍した時代を通して、ユダヤ教の時代に入ると、律法の意味がすっかり変化した。神との契約を実行するための律法から、その関係が逆転して、律法を守ることによって神との契約に入ることが目論まれるようになった。ここに「わぎの契約」という道德主義的な律法の理解が生まれ、独善的なファリサイ主義が起こってきた。バニヤンが捉えた「わぎの契約」としての律法理解は新約時代に普及したこうした観点から生まれたものである。彼の律法理解も、後に考察するように、こうした律法主義的な理解から恩恵を含意する福音的な理解へと進展している。

バニヤンにとって恵みの契約は、罪の赦しについての神の恵み深い約束であった。反律法主義者たちおよび厳格なカルヴィニストたちとともに、バニヤンはこの契約を父なる神と子なる神の間に最初に形づくられたものと考えた。しかも、それは人間の創造以前に結ばれており、永遠の救いの選びの土台となっているがゆえに、この契約は決して揺らぐことはない。これは『律法と恩恵』で主張されているように、この契約の当事者は父なる神と子なる神であって、両者の間に交わされた永遠の契約が、バニヤンに救いの疑い得ない確信を与えた。

第五章においては、バニヤンの最大の神学的著作ともいべき『律法と恩恵』(1659年)が、19年後に出版されたバニヤンの代表的文学作品となった『天路歷程』(1678年)に神学的基礎を与えたということを『天路歷程』を通して考察した。このことを逆に言うと、私たちが『天路歷程』をただ文学作品として読むだけでは、バニヤンが『天路歷程』を著した本来の意図を正しく汲み取ったことにはならず、その底に流れる神学思想を把握することなしには、『天路歷程』を十全に理解したとはいえないということになる。それでは『律法と恩恵』が『天路歷程』という文学作品に「神学的基礎を与えた」ということは何を意味するのであろうか。それは『天路歷程』が神学的なバックボーンに支えられた作品であると言うこと、つまり、本書を手にする読者を明確な目的へと導く意図を持つことを意味する。その目的とは、主人公クリスチャン(Christian)と共に、この作品のタイトルが示す『この世より来るべき世への巡礼の旅』(*The Pilgrim's Progress from This World to That which is to come*)に読者を導くことである。そのことを第五章において考察した。

第六章では『悪太郎の生涯』を扱って『天路歷程』とは正反対の『悪路歷程』となっている叙述を通して律法と恩恵の問題を考察した。

最後に、「結び」では、バニヤンと今日の日本の教会について考え、バニヤンの人と作品が、今日の教会、ひいては今日の世界に及ぼす、もしくは及ぼすべき意義について考察した。それは本論文の主題である『ジョン・バニヤンにおける律法と恩恵』が提示している今日の教会に対する問いかけでもある。

なぜ、日本の教会が、人口の1%にも満たないのか。なぜ今日の教会が日本社会に対し宣教の発信力がないのか。なぜ「明治のキリスト教、大正のデモクラシー、昭和の共産主義」と言われ、「クリスチャンこの力」といってはカルタにまでうたわれた、ピューリタン信仰の色濃いあの明治期の宣教師たちの影響を受けた信仰の炎に捉えられた若き群像が教会から消えつつあるのか。また証しと伝道の活力はどこにあるのか。わたしにはその活力の源泉の秘密がバニヤンの生涯とその作品にあり、その作品を貫く彼の神学的主著である『律法と恩恵の教義の展開』において主張されている恵みの契約にあるように思われる。それはその契約の当事者が父なる神と子なる神イエス・キリストであって、両者の間において交わされた永遠の契約に恵みの契約が基づいており、さらにそこには変わることもない無償の愛である十字架の救いがあるからである。彼の神学的主著の根底を支えている聖書のことばは「あなた方は律法のもとではなく恵みのもとにいるのです」(ローマ 6・14)である。この聖書のことばに促されて、私たちは今一度、緊急性をもって、心静かに聖書のことばを聴き直す時にあると言えよう。

# 第1章 キリスト教思想史における律法と恩恵

## — パウロ、アウグスティヌス、ルター —

### はじめに

わたしたちはバニヤンの神学思想を彼の初期の著作『律法と恩恵の教義の展開』から考察することを本論文の主要な目的とするがゆえに、ここでは、先ず、聖書の恩恵概念の問題にし、とりわけパウロ思想におけるその展開を取り上げて考察することから開始したい。そしてキリスト教思想史においてこの教義がどのように発展しバニヤンに至ったかを解明したい。そのさいキリスト教思想史の中でもとりわけ重要な教義学上の貢献をなしたアウグスティヌスとルターを詳細に考察しなければならない。というのは、こうした思想史的研究からバニヤン独自の教義学的な貢献を捉える手掛かりを探求することができるからである。

キリスト教思想史において「律法と恩恵の教義」はキリスト教教義の根本的な主題となっていくのであるが、旧約聖書の特徴づける神ヤハウェと人間との相互関係を規定する「契約」には、「律法」と「恩恵」の両方が含意されており、両者の区別は実は存在しない。なぜならヘブル語の「律法」(Torah<sup>1</sup>)をあらわすギリシャ語のノモス<sup>2</sup>は、一般的には、受け入れられた規範、秩序、習慣、伝統という意味を持ち、そこから、さらに国家の法律、世界の法、神の法、法則、原理へと意味が次第に発展していったからである<sup>3</sup>。とはいえ旧約聖書の背景から考察するなら、それは「神からイスラエル民族に与えられた規範としての掟」であり、そこに「神の意志とそれに従って踏み行なうべき人間の道が示されている」<sup>4</sup>のである。まずこの点を聖書から明らかにしてみたい。

### 第1節 聖書における律法と恩恵

- 1 律法を意味するヘブル語のトーラー(Torah)は、元来、祭司か預言者が与える具体的な個々の指示、教えであったのが、やがて、ある規定、法、法集をさすようになり、そこから、モーセ五書全体をさすようになり(エズラ 7・6、歴代誌上 16・40、他)、さらに旧約後期の文書では旧約聖書全体を意味し、ときに宗教的教え全般をさすひろがりを持つようになった〔『新聖書大辞典』(キリスト新聞社、昭和46年、1495頁)〕。
- 2 七十人訳聖書(LXX)では、ヘブル語聖書にあらわれる220回の〈トーラー〉のうち約200回がノモスと訳されている。
- 3 平野保、(『新約聖書神学事典』(東京神学大学新約聖書神学事典編集委員会編、教文館1991年)の「律法」の項、550頁参照。
- 4 山谷省吾『新約聖書辞典』(清水弘文堂、昭和43年)138-9頁。

## (1) 旧約聖書における律法概念

律法(トーラー)は「神の意志」をあらわし、「神の啓示」に近い意味をもっている。この律法はヤハウェがシナイ山でイスラエルの民と契約を結び、彼らをご自身の民として選び、イスラエルの民もヤハウェを自分たちの神として受け入れたとき成立したもので、律法は何よりも神の選びの恵みに基づいている<sup>5</sup>。トーラーはこの契約関係におけるヤハウェの命令としての律法であるばかりか、同時に教えでもある<sup>6</sup>。それはユダヤ人の生活の根本を定めたものであって、ユダヤ人はこれを学んで行うことを最高の恵みと考えており、そのゆえにそれを心から慕っていた<sup>7</sup>。イスラエルの民はこのヤハウェの選びの恵みに応えるべく、周りの民がさまざま偶像を造り、拝んでいたのに対し、偶像を捨て、ただヤハウェのみを礼拝すべきことや、隣り人を愛すべきこと、その他のことをトーラーから学んでいった。こうした律法は十戒に見られるような定言的的命令やさまざまな決疑法から成っており、契約共同体としてのイスラエルが民族の結成であるアンフィクチオニー(十二の部族連合)における宗教的な祭儀的秩序として捉えることができる<sup>8</sup>。

イスラエルが民族の結成に際して神を交わした「契約」(Berith)は、次の三つの意味に解されている。

- i) 契約締結の際になされた「共同の食事」、
- ii) 契約不履行者への呪詛として動物の肉を割く「切断」、
- iii) また契約の当事者を拘束する「設定」(Stiftung)である<sup>9</sup>。

これにより部族間の「平和」(シヤーローム)が達成され、相互依存の関係が樹立された。この契約の内容は「十戒」と「契約の書」(出エジプト記 20 - 24 章)のなかに述べられている。そこには古代社会には例外とも言うべき人道主義的戒めも見られる。たとえば、

- ①六年間働かせた奴隷を七年目には無償で自由の身とさせうる (21・2)、
- ②寄留者・寡婦・孤児・貧者の保護 (22・20-24)、

---

5 山谷、前出、139 頁参照。

6 新共同訳イザヤ書 1 章 10 節、ヨブ記 22 章 22 節その他、多数の箇所です「教え」と訳出。

7 平野、前出、551 頁参照。なお詩篇 119 篇参照。

8 「最近の旧約学者は、律法を契約共同体としてのイスラエル十二支族連合の宗教的祭儀的秩序と見ている。そしてこの契約共同体の成立の真の動因は出エジプトやカナン土地取得という神の力づき恩恵のわざの出来事にあり、それに対する感謝のもとで契約が締結せられ、律法はこの契約の内容として場所を占めているものと解釈されている。したがってイスラエル宗教の本来の秩序は、恩恵→契約→律法という秩序であると見なされるのである」大木英夫(『基督教組織神学事典』(東京神学大学神学会編、教文館、1972 年)の「律法」の項、323 頁。

9 関根正雄『イスラエル宗教文化史』岩波書店、36 頁。

③畑・ぶどう畑・オリーブ畑は七年目に休閑地とし、貧しい者に産物を与える指図（23・10-11 これは後に「落穂拾いの法」となる）などに明らかである。

もちろんこれらはイスラエルの民がかつて経験した経済的な困窮に由来しているが、まことに人道的であると言えよう。またよく知られている「目には目、歯には歯」（21・24）といった同害復讐法もあるが、これもまた報復の拡大を防ぐためのすぐれた戒めであった。

このような律法は契約によって成立した生活共同体を現実を実現するために作成されたものであり、その歴史的な成立に当たって契約が律法に先行し、かつ、優先しているところにその特質がある。しかしイスラエルの国家的滅亡であるバビロン捕囚が起こった紀元前587年以後、いわゆるユダヤ教の時代に入ると、律法それ自身が重んじられるようになり、「律法は今や契約に従属するものではなく、契約への条件となる。律法を守ることによって一人一人が契約に属するものたることを示さなければならなくなる。これは捕囚期前の事態とは全く異なるものである」<sup>10</sup>。このようにして生じてきた道德主義的・人間主義的・非信仰的な律法遵守の精神、いわゆる「律法主義的」な態度に対して預言者たちは攻撃を開始することになった<sup>11</sup>。

## (2) 旧約聖書における恩恵概念

次に聖書で使用されている「恩恵」概念を取りあげてみよう。この恩恵という言葉はギリシア語のcharis (Χάρις) であり、七十人訳聖書(セプテュアギンタ)では同義語の「同情・いたわり」を意味するエレオス(ελεος, eleos)が使われた。しかし、これらの言葉が福音書では全く使われないか、使われていたとしてもわずかに過ぎなかった<sup>12</sup>。

それに対してパウロの真正な手紙では明らかに神学的な術語としてeleosは六〇回も用いられ、その他の箇所でも四〇回にわたって使われた。彼は自己の神学思想を構成する中心主題と関連させてcharisをしばしば使用しているが、その思想は聖書ではそれ以後には発展が見られず、アウグスティヌスの時代に至るまで、とくに彼とペラギウスとの論争に

10 関根正雄、前掲書、36頁。

11 神とイスラエルとの間に成立した契約は、契約共同体の危機に際して登場してきた預言者たちによって思想の上で決定的に深められている。イザヤ以後の偉大な預言者には言及できないが、アモス、ホセア、イザヤの三人に限って見ても、契約思想は主として三つの契機から成立していることが理解できる。それは、(1) 神の畏怖、(2) 神の愛、(3) 神に対する信仰であるが、この三契機にはつぎのような内的関連性がある。神の畏怖は神の正義と審判によって呼び起こされる場合、神と人間との断絶と分離とを語っている。しかし、この断絶した関係は神の愛によって再統合される。

12 これらはマルコ福音書には現れず、マタイ福音書ではeleosが三回用いられるも、charisは使われていない。ヨハネ福音書ではcharisが四回プロローグにおいてのみ用いられている。ルカではcharisが九回、eleosは七回現れる。

至るまでは、明瞭な神学的考察の対象とはならなかった<sup>13</sup>。もちろんその間にも恩恵の現実が経験されたのであるが、それでもその現実を立てて学問的にそれを反省したり、少なくとも教義学的な主題として採りあげることにはなかった。それゆえパウロ神学に見られるように恩恵の神学は、イエスのよる救いの経験として採りあげられてはいても、キリストの受肉という観点から考察されているにすぎず、固有な主題とはなっていない。ところが時代が経過する内にやがて人間性についての反省が深まり、罪の贖いのためにはキリストの恩恵が不可欠であることが自覚されるようになった。こうして初めて恩恵の神学がゆっくりと立ち上がってくる<sup>14</sup>。

さて、旧約聖書では恩恵は主として四つの言葉によって表現された。

①「好意や恩顧」(hn ヘン)      ヘン(hn) は人から受ける場合(創世 39 : 4)と神から受ける場合(創世 6 : 8)とがあり、普通、受ける者が正しい人間であることが条件とされている。ヘンは他者に対する義務や要求が伴わず、一方的な好意が示される場合に用いられた。「彼は、わたしの心に適った」(サムエル上 16・22)や「ファラオに大変気に入られ」(列王上 11・19)、「ノアは主の好意を得た」(創世 6・8)などに表れている。

②「同情や憐れみ」(rah<sup>a</sup>mîm ラハミム)      ラハミム(rah<sup>a</sup>mîm) は強い情念をもって他者に臨み、親がその子に対する慈しみの情であって、授ける者と受け取る者との結合を前提とする。「その子を哀れに思うあまり」(列王上 3・26)、「貧しい人々を憐れむ……自分が産んだ子を憐れまないであろうか」(イザ 49・13,15)などに示される。

③「慈しみ、愛」(hesed ヘセド)      ヘセド(hesed) という語は、本来、力を意味し、そこから堅固で着実に忠実な変わらぬ愛をあらわすようになった。ヤハウェが「契約を守り、慈しみ(ヘセド)を注がれる」(申命 7・9、ほか)というように契約(ベリート)と深く結びつく。つまり、ヘセドは相互的な人格間の信実を伴い、「わたしが喜ぶのは愛(ヘセド)であって、生け贄ではなく、神を知ることであって、焼き尽くす献げ物ではない」(ホセア 6・6)に典型的に表現されているように、心の強い結びつきが相互に期待されており、ヤハウェとイスラエルの民との間の契約共同体の関係を通して恩恵の意義が示される。ヘセドは、原則として、契約を守る民に対して与えられるものであるが、例外として、罪を犯したダビデに対して(サムエル下 7 : 15)、また不服従な民に対して(イザヤ 54 : 8)も約束されている。そして神への信実が、人間相互にも求められる。このことは、たとえ

13 金子晴勇、『アウグスティヌスの恩恵論』(知泉書房、2005年)3頁。cf. J. Duffy, *The Dynamics of Grace Perspectives in "Theological Anthropology"*, 1993, p. 17.



ば「人よ、何が善であり/主が何をあなたに求めておられるかは/あなたに告げられている。/正義を行い、慈しみを愛し/へりくだって神と共に歩むこと、これである」（ミカ 6・8）に明らかである。

④「公平」（sedqh ツェダカー） ツェダカーはヘセドと同じく契約共同体との関連で用いられる。それは「わたしはあなたととこしえの契りを結ぶ。/わたしはあなたと契りを結び、正義(ツェデック)と公平（ミシュパート）を与え、慈しみ(ヘセド)隣れむ(ラハミム)。わたしはあなたとまことの契りを結ぶ。あなたは主を知るようになる」（ホセ 2・21-22）に表れている。また「主であるわたしは、恵み(ツェデック)をもってあなたを呼び、あなたの手を取った。民の契約、諸国の光として、あなたを形づくり、あなたを立てた」（イザ 42・6）にも用いられた。

### (3) 新約聖書における律法と恩恵

#### ①イエスの福音宣教

ユダヤ教の律法は愛を目ざしていた。イエスもその伝統に従って、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい……隣人を自分のように愛しなさい」（マタイ 22・37-38）と旧約聖書に基づいて語り、この神への愛と隣人への愛という二つの掟が旧約の全体であると述べている。

だが、ヨハネによる福音書において語られているイエスの愛の教えにはユダヤ教的愛を原則的に超えるものが見られる。それは「あなたがたに新しい掟を与える。互いに愛し合いなさい。わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互いに愛し合いなさい」（ヨハネ 13・34）、とイエスが語っているところに明らかである。というのは「わたしがあなたがたを愛したように」という語句が新しい事態を示しているから。神の愛の体現者イエスの交わりの中でのみ、人は隣人を愛する者になることが可能である。隣人とは誰のことかと問われて、イエスはサマリヤ人の譬えを語り、自ら他者に対し隣人となる愛を指し示している。山上の説教はそれをまとめて説いている。イエスとの交わりを前提としないならば、それは新しい道徳的律法以外のなにものでもないであろう。このイエスの愛による交わりこそ神の王的支配としての神の国の実現である。それゆえ「神の国は見える形では来ない。『ここにある』『あそこにある』と言えるものでもない。実に、神の国はあなたがたの間にあるのだ」（ルカ 17・20b-21）とイエスは語っている。「あなたがたの間に」、

つまりイエスと共なる交わりの中に神の国はあって、それはすでに実現している、と彼は説いた。

## ②パウロにおける律法と恩恵

パウロのキリスト教的人間観によると、人間は福音により現世の悪しき支配から解放され、キリストとの交わりによって新生した人間の自覚から人間についての教えは形成されている。新しい人間はもはや肉に従って生きるのではなく、霊に従って、神に対する信仰と他者に対する愛のうちに生きる。「だから、キリストと結ばれる人はだれでも、新しく創造された者なのです。古いものは過ぎ去り、新しいものが生じた」(Ⅱコリント 5・17)と語られる。さらに「キリスト・イエスのものとなった人たちは、肉を欲情や欲望もろとも十字架につけてしまったのです」(ガラテヤ 5・24)と言われる。使徒パウロはこのように語ってキリストにある人間の新しい誕生と人間観の変化を説いた<sup>15</sup>。

パウロはキリストをもって「律法の終り」と規定した。「キリストはすべて信じる者に義を得させるために、律法の終りとなられた」<sup>16</sup>(ロマ 10・4)と彼は言う。キリストにおいて律法の下なる生き方が終り、新しい時代、つまり福音の時代が到来している。こうしてキリストこそ律法と福音とによって支配されている二つの時代が接触する転換点であるとパウロは見ている。それゆえ契約に始まり律法を通して福音へと進む聖書宗教の発展の最終段階に今や達していることになる。このことを人間の成長を通して彼は人間学的に反省して次のように語った。

「つまり、こういうことです。相続人は、未成年である間は、全財産の所有者であっても、僕と何ら変わるところがなく、父親が定めた期日までは後見人や管理人の監督の下にいます。同様にわたしたちも、未成年であったときは、世を支配する諸霊に奴隷として仕えていました。しかし、時が満ちると、神はその御子を女から、しかも律法の下に生まれた者としてお遣わしになりました。それは、律法の支配下にある者を贖い出して、わたしたちを神の子となさるためでした」(ガラテヤ 4・1-5)。

パウロは古代社会における子供から大人への成長過程を段階的に考察しながら新しい人

15 彼はユダヤ教の律法主義によって育てられ、キリスト教徒の迫害者であったが、キリストの福音を認識するに及んで回心し、キリスト者となった。それゆえ、律法から福音への転換のなかに新しい人間の誕生をとらえている。

16 本拙稿における聖書引用は日本聖書協会発行『新共同訳聖書』を使用しているが、この個所では同協会発行の『口語訳聖書』を引用。

間の誕生について語っている<sup>17</sup>。彼は子もしくは息子を単なる未成年の子供と区別して、成人した相続人とみなし、息子が子供であったときは、後見人や管理人の下にあって下僕と変わらない奴隷的身分に等しく、この世のもろもろの「諸霊」の下にあったと説いた。この「諸霊」（ストイケイア）という語は「初歩的教え」という意味から由来して初歩的教育段階としての「律法」を指すと考えられる<sup>18</sup>。ところでパウロはこの諸霊を律法と同一視して、キリストが出現し「神の子」の身分を授けるまでは、人間は未熟な「未成年」であり、律法の支配下にあると考えた。ところが「御子」キリストは「世を支配する諸霊」と対決し、神々・天使・権力・戒めなどの力から人間を解放するのであるが、これはキリストによる「神の子」の身分が授けられることによって生じる。

### ③新約聖書における恩恵概念

新約聖書においてはこの恩恵概念が新しい内容で満たされている。イエス自身の口から恩恵（カリス）について語られていないとしても、その行動と言説はすべて独自の神の恵みを告知しており、それを実現していた。たとえば「あなたがたの父は喜んで神の国をくださる」（ルカ 12・32）、また「これらの小さな者が一人でも滅びることは、あなたがたの天の父の御心ではない」（マタイ 18・14）との発言には神の恵みが告知されている。しかもそれは「小さな者」に向けられており、また財産のない者（マルコ 10・23）や会計で失敗した者（マタイ 18・27）また「半殺しにされた旅人」（ルカ 10・30 以下）や「見失った一匹の羊」（同 15・4）に憐れみが注がれた。このようにして神の憐れみや慈しみが新しい生活の源泉となった。

これに対しイエスの弟子たち、とりわけパウロは、新しい福音の使信を恩恵概念によって表明するようになった。彼自身の告白によれば神は「わたしを母の胎内にあるときから選び分け、恵みによって召し出してくださった」（ガラテヤ 1・15）し、「神の恵みによって今日のわたしはある」（I コリント 15・10a）。また彼の使命も「恵みを受けて使徒とされた」（ロマ 1・5）ことによって定められており、彼には「主の恵みが……あふれるほど与えられ」（I テモテ 1・14）たばかりか、その恩恵は無償で授けられたものである。ここから彼の恩恵論の基本主張「人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっています

17 ユダヤ教では十二歳の誕生日にシナゴグ（会堂）に連れていかれて、子供は両親の下を離れ、直接神との関係に入り、律法の子とされる。この律法を介して神に対する生き方が教えられる。古代ローマ社会でも同様の時期に特別な教育期間がもうけられていた。

18 だが、この語はアリストテレスの『形而上学』で用いているように、一般には「世界の構成要素」もし

が、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです」(ロマ 3・23-24)と説かれるようになった。こうして神の「計画と恵み」(Ⅱテモテ 1・9)のもとにあって、「キリストのお陰で、今の恵みに信仰によって導き入れられる」(ロマ 5・2)という信仰義認の教えが誕生した。しかもキリストが神の恩恵の源泉であつて(Ⅱコリント 8・9; 12・9)、キリストこそ神の恩恵の原像・啓示者・担い手・授与者として語られる(同 13・13)。また聖霊も「“霊”の賜物」として恩恵を授け(ロマ 1・11)、「恵みの霊」(ヘブライ 10・29)と呼ばれる。この恩恵は律法による救いの道を排斥する。パウロは「あなたがたは律法の下ではなく、恵みの下にいるのです」(ロマ 6・14b)とキリスト者の立っている場所が根本的に変化したことを告げ、「律法によって義とされようとするなら、あなたがたはだれであろうと、キリストとは縁もゆかりもない者とされ、いただいた恵みも失います」(ガラテヤ 5・4)と警告する。この律法によっては罪の認識が得られるに過ぎず、律法から恩恵への方向転換を説いて、「律法が入り込んで来たのは、罪が増し加わるためでありました。しかし、罪が増したところには、恵みはなおいっそう満ちあふれました」(ロマ 5・20)と言う。

## 第2節 アウグスティヌスにおける律法と恩恵

次にわたしたちはキリスト教思想史における二大巨匠ともいべきアウグスティヌスとルターへと考察を移していきたい。まずはアウグスティヌスにおいて律法と恩恵の関係を採りあげてみよう。彼はキリスト教の歴史において「恩恵の教師」と呼ばれているように、彼からキリスト教の恩恵が教えとして説かれるようになった。彼はペラギウスとの論争以前にも恩恵に関して多くの書物を書いているが、ここではペラギウスとの論争に終止符を打った『キリストの恩恵と原罪』<sup>19</sup>という著作に限定して、そこから恩恵の教義の特質を解明してみたい。

### (1) ペラギウスの恩恵概念

ペラギウスは「恩恵」(gratia)を主として「神の助け」(auxilium Dei, adiutorium

---

くは「霊力」と解釈することができる。

19 ここではアウグスティヌス『キリストの恩恵と原罪』金子晴勇訳『アウグスティヌス著作集 29』所収(教文館 1999年)をテキストとして使用する。

Dei) や「神の贈物」 (donum Dei) の意味で用いた<sup>20</sup>。また彼は恩恵が多様な仕方で与えられるべきことや、容易には言い表わすことができないことを強調した<sup>21</sup>。さらに彼は、恩恵によってキリストが罪人を救うために来られたこと、将来の栄光と報酬を約束したことや、恩恵によって善を意志するように働いているとも説いた<sup>22</sup>。しかし彼はキリストによる人間の新生と贖罪、その模範による神の義の完成を説いた<sup>23</sup>。それゆえペラギウスが異端であるかどうかは一見すると明らかでない。そこで彼の本来の思想を明瞭に述べている個所を検討してみよう。それは次の言葉である。

「わたしたちは次の三つのことを区別し、一定の順序にしたがって分類するように分けている。わたしたちは第一に能力を、第二に意志を、第三に存在を立てる。わたしたちは能力を自然本性のうちに、意志を決断力のうちに、存在を実行のうちに位置づける。第一のもの、つまり能力は、元来、神に属している。これを神はその被造物に授けたもうた。だが残りの二つ、つまり意志と存在とは、決断力という源泉から生じているがゆえに、人間に関係づけられている」<sup>24</sup>。

ここで、ペラギウスは自然本性の能力・意思・存在を区分し、恩恵を能力だけに限定している。つまり、*posse, velle, esse*の間の区別、すなわち自然本性の可能性・意志・存在を区別することによって最初の本性の可能性が恩恵として与えられており、そこから人間の善い意志活動によって優れた存在に達するよう神によって支えられると主張した。こうして彼は善い意志活動が人間の自由な主体的な決断とわざによって実現する、と説いた<sup>25</sup>。ペラギウスはこのような自然的能力を助けるのが律法であって、この律法の授与を恩恵であるとする。

またペラギウスは洗礼による赦しを人が過去に犯した罪に限定する。「キリストは先ず信じる人たちからそのすべての罪を洗礼によって追放し、次に自己の模範によって完全なる聖化へと促して、徳の模範によって悪徳の習慣に打ち勝ちたもう」<sup>26</sup>と述べているところから知られるように、彼はキリストを洗礼によって過去の罪を赦すことに制限し、その後は

---

20 たとえばアウグスティヌス、前掲訳書、I,4,5;6,8;37,40;その他を参照。

21 アウグスティヌス、前掲訳書、I,6,8。

22 アウグスティヌス、前掲訳書、I,10,11。

23 アウグスティヌス、前掲訳書、I,38,42。

24 アウグスティヌス、前掲訳書、I,4,5。

25 アウグスティヌス、前掲訳書、I,4,5。

徳の模範として立てた。

さらに彼によると恩恵が与えられるのは自由意志が命じられたことを「より容易に」実現するためである。ペラギウスは言う、「こうして人間が自由意志によって行なうように命じられていることを、恩恵によってより容易に実現できる」<sup>27</sup>と。これに対してアウグスティヌスは次のように反論を加える。

「<より容易に>(facilius) という言葉を取り去りなさい、そうすればその意味は充分であるばかりか、次のように言われれば、健全でもある。すなわち<こうして人間が自由意志によって行なうように命じられていることを、恩恵によって実現できる>と。しかし<より容易に>がそれに加えられると、善いわざの実現が神の恩恵なしに可能である、との暗黙の意味がほのめかされる。こういう意見をくわたしなしには、あなたがたは何もできない>(ヨハ 15・5)と語りたもうかたは〔すでに〕反駁している」<sup>28</sup>。

したがってペラギウスの主張は人間の側における功績思想に立脚している<sup>29</sup>。恩恵は最初、創造時の恩恵に限定され、次いで律法授与という外的な援助とみなされ、結局、救いには何ら役立たず、功績を主張している。そこには「それによってわたしたちが義とされる恩恵」つまり内的に人間の意志に働きかけて人間を義人となす恩恵は見当たらない。

## (2)アウグスティヌスの恩恵学説

この書物において強調されたアウグスティヌス自身の恩恵論の特質を次に挙げてみたい。まず、ペラギウスの自然主義的な恩恵概念に対置されたのは墮罪の状態にある人間を贖いによって救済するというキリスト教の本来の恩恵論であって、それは人間の「罪とその救い」を通して展開する。その際、律法の役割が両者では全く相違している点が重要である。アウグスティヌスは次のように説いている。

「ペラギウスが告白している恩恵というのは、わたしたちが為すべきことを神が指し

---

26 アウグスティヌス、前掲訳書、I,39,43。

27 アウグスティヌス、前掲訳書、I,29,30；ペラギウス『自由意志論』第一巻からアウグスティヌスが引用。

28 アウグスティヌス、前掲訳書、I,29,30。

29 アウグスティヌス、前掲訳書、I,22,23;22,24;31,34。

示し啓示している事態であって、わたしたちが為し得るように授け、かつ、助ける恩恵ではないということである。律法の知識というものは、恩恵の援助が欠けている場合には、むしろ戒めに対する違反が生じるように役立っているのである<sup>30</sup>。

アウグスティヌスは律法の「知識」よりも、罪によって無力となった「意志」を問題にしており、それが恩恵によって強化されることを力説した。したがって、彼は次のように言う。「ペラギウス派の人たちは、律法や教えを外的に響かせることによるのではなく、内的で、隠された、不思議な、言い表わしえない力によって神がわたしたちの心の内に働きかけ、真の啓示のみならず、善い意志をも与えたもうということを〔聖書の内に〕読み、理解し、洞察し、告白するようになってほしい<sup>31</sup>と。彼によると神は人間の心中に働きかけ、能力を授けるだけでなく、心に恩恵を注いで、これなしには何もできなくさせている。

とりわけ注目すべき点は、恩恵が「無償で」(gratis) 与えられると常に説かれていることである。たとえばこう言われる。「恩恵が無償で与えられないとしたら、それはどのようにして恩恵であろうか。当然支払われる義務から恩恵が支払われるとしたら、それはどのようにして恩恵であろうか<sup>32</sup>。ここにアウグスティヌスのパウロ主義が顕著に示されている。それはコリントの信徒への第一の手紙4・7「あなたをほかの者たちよりも、優れた者としたのは、だれです。いったいあなたの持っているもので、いただかなかったものがあるのでしょうか。もしいただいたのなら、なぜいただかなかったような顔をして高ぶるのですか」に示されており、この聖句は繰り返し引用される<sup>33</sup>。

この『キリストの恩恵と原罪』は第2巻で原罪を扱い、ペラギウスがこれを否定している点を詳しく論じている。創造において善として造られた本性はアダムの罪によって悪化し、その子孫に原罪として影響している点を見無視するとキリストの恩恵が不可欠であることが脱落し、キリスト者も道德主義的にしか理解できなくなる。このことを明確にした点こそアウグスティヌスの恩恵論の優れた貢献であると認められる。

### (3) 律法と恩恵との関連について

---

30 アウグスティヌス、前掲訳書、I,8,9。

31 アウグスティヌス、前掲訳書、I,24,25。

32 アウグスティヌス、前掲訳書、I,23,24;26,27;31,34 参照。

33 アウグスティヌス、前掲訳書、I,6,7;18,28,30,31。

バニヤンの書名にある「律法と恩恵」の主題<sup>34</sup>をここで取り上げてみたい。その際、アウグスティヌスの『霊と文字』が役立つ。彼はこの著作において、「文字は人を殺し、霊は人を生かす」（第2コリント3・6）というパウロの言葉を比喩的に解釈すべきではなく、むしろ字義的にとらえ、それが「律法と福音」を指していると解釈し、「文字と霊」という観点からパウロ思想の全体を新しく解釈するようになった<sup>35</sup>。この新しい解釈に関して彼は次のように語っている。

「純潔にかつ正しく生活するようという戒めをわたしたちに命じる教えは、もしそこに生かす聖霊が現臨していないならば、明らかに殺す文字である。なぜなら文字は殺し霊は生かす>と聖書に記されていることは、なにか比喩的に書かれたもののようにのみ理解されてはならないのであって、もし字義的に、語られたままに受けとらないならば、その言葉の元来の意味が無意味なものとなるから。しかしわたしたちはそれがもっている他の〔霊的〕意味に目を向け、霊的な叡知によって内的人間が養い育てられていると理解したい。というのは聖書が<肉にしたがう想いは死であり、霊にしたがう想いは生命と平安である>（ロマ書8・6）と語っているからである。たとえば、雅歌に書かれている多くの事柄が肉的に受けとられるとしたら、それは輝かしい愛徳の実りに仕えるのではなく、好色の欲望にかられる情念に向かうであろう。それゆえ使徒〔パウロ〕が<文字は殺し、霊は生かす>と述べていることは、このような〔比喩的な〕方法でのみ理解されてはならない」<sup>36</sup>。

アウグスティヌスはこの引用文にあるように「文字と霊」をまず字義的に理解しなければならぬとし、比喩的解釈を退けてから、それとは異なる「霊と肉」という観点から解釈している。それゆえ全体が字義的に、言葉どおりに把握され、文字は「律法」の言葉として、霊は「福音」の恵みとして理解され、そこから「律法と福音」というパウロの教義学の根本概念として「律法と恩恵」が論じられた。このようになった根本的な理由はペラギウスが聖霊の助けを不必要としているからであった。それに対し、アウグスティヌスは

---

34 ジョン・バニヤンの主要な神学論文、*The Doctrine of the Law and Grace Unfolded* (1659), 『律法と恩恵の教義の展開』の主題を指す。

35 アウグスティヌスは青年時代にアンブロシウスから聖書の比喩的象徴的解釈を学び、オリゲネスの方法にも習熟していたが、晩年にいたりペラギウス派との論争において、第2コリント3・6の「文字と霊」の字義的解釈へと導かれた。

36 アウグスティヌス前掲訳書『霊と文字』金子晴勇訳4,6。



聖霊の働きを強調し、これなしには自由意志は無力であり、戒めは「殺す文字」となるといふ。「この恩恵の御霊の援助がないならば、あの教え〔律法と戒め〕は殺す文字である。なぜなら、それは不敬虔な者を義とするよりも、律法違反の罪責を告発するからである」<sup>37</sup>。このように同じ律法が御霊の援助を受けている者にとっては、その人を生かすが、御霊を受けていない、自然のままの人に対しては罪を認識させ、その罪責を告発するものとなる。

これに対し聖霊が注がれる場合では神の戒めに対する大きな歓喜が生じる。この点について彼は、「また神が甘美な恩恵を聖霊により〔魂のうちに〕そそぎ込みたもうやいなや、神が阻止したもうことに対するよりも神が命じたもうことに対して魂が、より大きな喜びを感じるように、神は働きかけたもうであろう」<sup>38</sup>とか、「もしく愛によって働く信仰>(ガラテヤ 5・6)が現存するならば、内的人間にしたがって神の律法を喜ぶことがはじまる。この歓喜は文字の賜物ではなく、霊の賜物である」<sup>39</sup>と、語っている。

アウグスティヌスはここから「神の義」の新しい認識を表明しており、「神の義」を審判するものではなく授与するものと説いた。たとえば、『霊と文字』9・15; 11・18; 13・21; 26・45に明らかである。なかでも『霊と文字』9・15では神の義とは神自身の義ではなく、神がわたしたちに授与したもう義であると言う。とりわけ「神が不敬虔な者を義とする場合に、神がそれをもって人間に着せたもう『神の義』をいう」という個所には、後代、ルターが義認論で説いた宣義の表現が用いられている。宣義というのは神が罪人を義と宣言する法定的認定をいうのである。それはアウグスティヌスの次の言葉にも表われている。「それが神の義と呼ばれる理由は、神が義を分け与えて義人となすからである」<sup>40</sup>。

この引用文にも示されているように、アウグスティヌスは義認を「義人となる」成義として説いており、不義なる者が義人と認定される「宣義」に対し、義でない人が義人と成る「義化」について論じている。そこではルターのように、一般的に見て、不義なる者が義人と認定されるという仕方で論じられていない。したがってアウグスティヌスは義認を義化もしくは成義として捉えており、この引用文の少し前でも「実際、<義とされる>(ロマ書 3・24)とは義人に造られること以外のなんであろうか」と語っている。

---

37 アウグスティヌス、前掲訳書、12, 20。

38 アウグスティヌス、前掲訳書、29, 51。

39 アウグスティヌス、前掲訳書、14, 26。

40 アウグスティヌス、前掲訳書、11, 18。なお、ルターはロマ書 1・17の釈義にこの文章を引用し、新しい「神の義」の認識を確認している。この釈義でルターは人間的な教えによる義は「人々の前に」義人となすが、「神の前に」義人でありうるのは福音により授与される「神の義」以外にはないと説く(WA

### 第3節 ルターにおける律法と恩恵

ルターは中世の神学のもとに育てられたが、パウロ思想を積極的に受容することによって自己の神学思想を確立していった。わたしたちが主題としている「律法と恩恵」の彼はパウロ的に「律法と福音」という観点から捉えている。そこで伝統的な思想に彼が影響を受けた求道の特徴をとおしてこの問題にアプローチしてみよう。

#### (1) オッカム主義、そして新しい義 — 「受動的義」 — の理解に到達

彼は大学と修道院においてオッカム主義の影響を大きく受けた<sup>41</sup>。その考えに従って、彼は救済を求めて苦闘した。何故なら、オッカム主義は自由意志の功績に基づいて恩恵が与えられると説いたからである<sup>42</sup>。ルターはオッカム主義の神学者ガブリエル・ビールの思想体系を受容し、求道を開始していった。そのビールの教えの中でも次のような言葉にオッカム主義の特質が明瞭に示されている。ビールは言う、「神はご自身の下に帰ろうとするすべての人に、また、自己の中にある限りを尽くしている人に対し罪を除き、同時に、恩恵の助け主〔つまり聖霊〕を注ぎたもうと定めたもうた」<sup>43</sup>と。

しかし、このような求道の方法では彼は救済に達することはできず、むしろ絶え間ない罪の意識によって苦しめられた<sup>44</sup>。その後には彼はヴィッテンベルク大学の神学教授として聖書の注解に携わった。最初に『第一回詩編講義』を発表し、次いで『ローマ書講義』を手がけた。この二つの講義の間に「神の義」(iustitia Dei)に関する新しい理解に到達したように思われる<sup>45</sup>。彼の身に起こったこの新しい認識についてルターは自伝的文章で次のように語っている。

---

56, 171,26ff)。

41 金子晴勇『近代自由思想の源流』(創文社、昭和62年)、第三章「ルターとオッカム主義」参照。

42 金子晴勇、前掲書、第二章「オッカム主義の自由意志学説」参照。

43 金子晴勇、前掲書、125-129頁参照。義認への準備についてのこのビールの言葉は「自己の中にある限りを尽くしている人に対し神は恩恵を拒まない」というスコラの命題に基づくものである。

44 ルターは修道院で、その良心が神の前で自己の罪性を認識し、糾弾すると言う罪の攻撃的試練を受けた。彼は罪を罪として素直に認めることが出来ず、神が人に不可能なことをなすよう要求しつつ、義認へ導こうとしていると考え、「神の義」に対し憎しみを抱いた。

45 これが「宗教改革的認識」といわれる「転回」の出来事である。それはローマの信徒への手紙第1章17節「福音には、神の義が啓示されていますが、……」にある「神の義」という語をめぐる長い間の執拗な嫌悪と懐疑を払拭する「転回」の出来事であった。ヴィッテンベルクのいわゆる「黒い修道院」での「塔の体験」(Turnerlebnis)と言われるこの出来事は、ルターが、聖霊の光に導かれてなされた黙想と思索に基づいて聖書を学びつつ、また神学教師として教える中で徐々に深められていった新しい認識であった。

「この〈神の義〉という言葉わたしは嫌悪していた。なぜなら、それについてすべての博士たちの習慣的使用法は、わたしにそれを哲学的に解釈するように教えたからである。わたしはそれを〈相形的〉(formalis)あるいは〈能動の〉(activa) 義、神が罪人や不義なる者を罰するようにする義であると理解していた。わたしは修道僧という非難されない生活をしていたにもかかわらず、神の前には極度に不安な良心 (inquietissima conscientia) をもつ罪人であると感じた。そして神は私の罪の償いによってなだめられるという確信がもてなかった。同様に私はこの義にして罪人を罰する神を好まず、かえって嫌っていた。……神は福音によってさらにわれわれの苦痛を増加し、しかも福音によりわれわれに神の義と怒りを向けなければならないのか。私は良心が動揺し混乱しているあいだ無我夢中であった。それでも私は使徒パウロのこの一節〔福音には、神の義が啓示されていますが、それは、初めから終わりまで信仰を通して実現されるのです。『正しい者は信仰によって生きる』(ローマ 1・17)と書いてあるとおりです〕<sup>46</sup>において、使徒が何を言おうと欲しているかを知りたいと熱心に願い性急に探索した。ついに神は私を憐れみ給うた。……〈神の義〉はここでは義人が神の贈物により、つまり信仰によって生きるさいのその義であり、福音により神の義が啓示されるというこの〔義という〕言葉は明らかに〈受動的〉(passiva)であって、それによって神は憐れみをもって信仰によってわれわれを義とするのであると私は理解し始めた。……このとき私は全く生まれかわったように感じた。そして私は広く開かれた門から天国そのものへ入ったように思った」<sup>47</sup>。

ルターが新しい「神の義」の認識に到達したのは、キリストの福音のゆえに罪人に与えられる義を理解できたからである。それゆえ彼の側からは自分に与えられる義は「受動的義」(iustitia passiva) として理解され、神が憐れみをもって信仰によってわれわれを義とするものと理解された。ここにおいてルターは上述のようなアウグスティヌスとは異なる「神の義」の理解に到達した。

## (2) 律法と恩恵—「能動的義」と「受動的義」—の区別

---

46 [] 内は筆者の付加。

47 WA.54, I 85,17ff. 金子晴勇『ルターの間人学』(創文社、1975年)247頁の訳による。

次に「律法と恩恵」というバニヤンの思想に関連してルターの「律法と恩恵」の理解について考えてみたい。ルターは言う。「律法と福音との区別という条項を知ることは極度に必要にして欠くべからざるものである。なぜなら、それはキリスト教教義全体の要約を含むからである」<sup>48</sup>と。したがって、この区別がきわめて重要である。それゆえ、「だから福音を律法から区別することをよく知っている人は神に感謝し、自分が神学者であると知るがよい」<sup>49</sup>とまで強調された。

1532年の『ガラテヤ書講義』では、律法と福音の区別は、先の自伝的文章にあったのと同じように「能動的義と受動的義」の区別として扱われ、「もし私が人々に律法を教えて、律法によって神のまえに義とされるとでも言うとするれば、私は律法の限界を越えて歩み出し、能動的な義と受け身の義という二つの義を混同してしまい、二つを正しく区別することのできない、まちがった詭弁家であることになる」<sup>50</sup>とルターは言う。このことが先の塔の体験で述べられた宗教改革的認識と関連していることは明瞭である。

キリスト教教理全体の要約を含むことになる律法と福音の区別、すなわち能動的義と受動的義の区別を理解するため、少し長い分量であるが『ガラテヤ書講義』のはじめに置かれている「聖パウロのガラテヤ人への手紙の要旨」の中から一部を次に紹介したい。それはわれわれをルター神学の核心へと導くことになるからである。

先ず、この律法と福音との「区別」を現実の試煉の状況の下で捉えることは困難であることをルターは繰り返し主張した。たとえば、次のように説かれている。

「ところで、神がキリストにより、行ないなしでわれわれに与えてくださる最高の義、すなわち信仰の義は、政治的な義でも、儀式的な義でも、神の律法の義でもないし、われわれの行ないなしをもって成立するものでもなくて、それらとはまったく異なったものである。先にあげたあの義がみな、（わが手でかちとる）能動的な義であるとすれば、これはまったく（受けるばかりの）受け身の義である。なぜなら、われわれはここでは何もしないし、何も神に差し出さないで、ただ受けるだけであり、他者、すなわち神がわれわれのうちに働くことを許すだけだからである。それゆえ、信仰の義、すなわちキリスト教的な義は、受け身の義と呼ぶべきである。これは奥義のうち

48 WA.40, I, 209, 16ff. 『ガラテヤ大講義』上(ルター著作集第二集第11巻)、徳善義和訳、聖文舎、1985年) 176頁。

49 WA.40, I, 207, 3f. 前掲訳書 174頁。

50 WA.40, I, 44, 9f. 前掲訳書 16頁。

に隠された義であって、この世はこれを理解しない。いや、キリスト者でさえ十分にはこれを理解しないのだし、試練の中でこれを把握するのはむずかしいのである。だから、それはたえず教えられ、たえまなく訓練されるべきである。良心の苦悩と恐れとの中にあってそれを保つことも把握することもできない人は、しっかりと立っていることができない。なぜなら、この受け身の義ほどに确实、確固たる、良心の慰めはほかにないからである」<sup>51</sup>。

ところが、人間は良心の危機に際し、この受け身の義ではなく、自分の行いや律法という能動的義、つまり自己の義を求め、それにしがみつくとする不幸な習性をもっていることをルターは先の『要旨』に続く文章の中で指摘しているが<sup>52</sup>、そこでルターが述べているように、人が能動的な義にしがみついている限り、その良心はいっそうおののき、狼狽させられ、脅かされる。そしてこの世で最高のものである律法でさえ恐れおののく良心に平安をもたらさず、かえっていっそう陰惨にさせ、絶望へと追いやり、「不幸な習性」や「絶望の習性」(habitus desperationis)<sup>53</sup> を身につけるに至らせたのである<sup>54</sup>。この習性から抜け出すただ一つの道は「信仰の義、受動的な義、キリスト教的な義」を把握する以外にないと、ルターは信仰の確信に立って次のように語る。

「それだから、絶望と永遠の死と戦うにさいして、哀れな良心は、キリストにおい

---

51 ルター前掲書 WA.40, I, 41. 前掲訳書 13 頁。

52 「しかし、良心の恐怖や死の危険にさいして、自分の行ないや自分のふさわしさや律法以外に望みを置くことができないというのは、人間の弱さであり、悲惨である。律法がわれわれにわれわれの罪を示すとき、たちまち過去の生活が心のうちへとあらわれて、罪人は心に大きな悲痛を感じて呻き、われわれとわが身に、「ああ、私は何とひどい生活を送ってきたことだろう。もう少し長く生きることができれば、私の生活を正すこともしように……」などと言うのである。(このように、悪はわれわれのうちに植えつけられているものであって、本性にやどる習性と考えてよかろう)。人間の理性は能動的な義、すなわちわが手でかちとる義を想像することを駆逐しえず、また、受け身の義、すなわちキリスト教的な義に注目するよう立ちあがることができずに、ただもう能動的な義にしがみついている。われわれの本性の弱さを利用して、悪魔はわれわれのうちに、前述したような考えを増し、強める。そのとき良心はよりいっそうおののき、狼狽させられ、脅かされるほかはない。なぜなら、人間の心が自分で慰めを生み出したり、罪の思いや恐れのうちにあるながらも恵みのみに注目したり、行ないについて論じることをたえず避けたりなどすることは不可能だからである。このようなことをするのは、人間の力や思いや理解力を越えており、さらには、神の律法さえも越えている。律法は、この世界のうちにあるすべてのもののうちでも最高のものであるが、恐れおののく良心に平安をもたらすことはできず、むしろ、よりいっそう陰惨にさせ、また、絶望へと追いやるのである。なぜなら、律法によって罪が罪としてあらわれるからである。ローマ人への手紙第 7 章(13 節)」(WA.40, I, 41-2. 前掲訳書 13-4 頁)。

53 WA.40, I, 615,8. 『ガラテヤ大講解』下(ルター著作集第二集第 12 巻)、徳善義和訳、聖文舎、1986 年) 167 頁。

54 金子晴勇『ルターの人間学』248 頁を参照。

て差し出された恵みの約束、すなわち信仰の義、受け身の義、キリスト教的な義をつかむ以外には、何らの救いの方法ももってはいない。つまり、<私は能動的な義を求めません。それをもち、行なうべきですが、たとえそれをもち行なったとしても、それを信頼したり、それによって神の審きの前に立ったりしえないことを断言いたします。このようにして私は、自分をすべての能動的な義と自己の義と神の律法の義とから引き離して、恵みと憐れみと罪の赦しとの義である、あの受け身の義をひたすらにつかまえます>と確信をもって言う。要するに、この義はキリストと聖霊との義であって、われわれが行なったり、持ったりするものではなく、父なる神がイエス・キリストによってわれわれに与えてくださるとき、われわれが受け、かつ、受け入れるものなのである」<sup>55</sup>。

それはまた「あの神の義、天の義、永遠の義を受けるくらいには達しうる。だが、神が自由にそれをわれわれに帰し、言いあらわしがたい賜物を与えてくださる以外には、われわれはそれを得ることはないのである」<sup>56</sup>とも言われた。

### (3) 律法のもつ効用の二つの用法

では人が新しい義を得るためには、「律法」に対しどのような態度を取ればよいのであろうか。そのさい注目すべき点は神の民であるキリスト者と神の民以外の非キリスト者の両者に対しては、律法は異なった働きかけをなすことである。これこそ完成期のルターが強調する「律法のもつ効用の二つの用法」でもある。彼は次のようにこれを説明する。

「したがって、キリスト者の最高の技術、また知恵は、律法を認めず、行ないと能動的な義をことごとく無視することである。それはちょうど、神の民以外にとっての最高の知恵は、律法と行ないと能動的な義とを知り、究めることであるのと同じである。律法を無視することを体得し、また、あたかも律法などまったく存在しないかのごとくに神のみ前に生きるようにと、キリスト者に教えることは、すばらしいことであり、この世にとっては未聞のことである。なぜなら、もしあなたが律法を無視し、また律法など存在せず、恵みのみが存在するかのごとくに、あなたの考え方を恵みの

---

55 WA.40, I, 42-3. 『ガラテヤ大講解』上(ルター著作集第二集第11巻)、徳善義和訳、聖文舎、1985年) 14-5頁。

ほうに向けることをしないならば、あなたは救われることはできないからである」<sup>57</sup>。

そこでルターは律法と福音つまり「律法と恵み」は正しく区別されねばならないと警告する。つまり神の民であるキリスト者にとっては、福音との緊張関係にある律法をネガティブなものに見做し、人間の罪を暴露する律法を無視し、あたかも律法などまったく存在しないかのごとくに神のみ前に生きるべきであるとするのに対し(律法の第二用法)、神の民以外の非キリスト者にとっては、社会秩序の維持に必要なものとしての律法の積極的な効用を見出している(律法の第一用法)のである<sup>58</sup>。これは律法に二つの用法の区別である。

ルターはここでも「律法と恵み」を正しく区別しなければならないことを指摘し、以下においてさらに、律法は律法の限界内にとどまるべきであり、律法に与えられている役割の限界を越えるべきでないとする。「もし私が人々に律法を教えて、律法によって神のまえに義とされるとでも言うとするれば、私が律法の限界を越えて歩み出し、能動的な義と受け身の義という二つの義を混同してしまい、二つを正しく区別することのできないなら、私はまちがった詭弁家であることになろう」とまで断言し、しかし「律法に圧迫され、罪におののき、慰めを渴望して、まったくの痛悔の状態にある人を私が見るとき、まさにその人の眼前から律法と能動的な義を取り除くときであり、モーセと律法とを排除して、悩める者や罪人のためにこられたキリストについての約束を、福音によってさし出すときである。ここでこそ人は立ちあがらせられ、希望を得る。もはや律法のもとにではなく、恵みのもとに在ることになる。『あなたがたは律法のもとにではなく、恵みのもとに在る』〔ローマ6章14〕と使徒が言っているとおりである。どうして律法のもとにいないのか。新しい人であるからである。律法は新しい人には及ばない。なぜなら、律法の限界はキリストまでだからである」<sup>59</sup>、と語る。このローマ書6章14節の「あなたがたは律法のもとにではなく、恵みのもとに在る」という聖書の言葉がバニヤンの回心に深く影響を及ぼし、3章で採りあげるその神学的主著のキーワードともいうべき聖句となるのである。

ルターは「これがわれわれの神学である」と確信をもって断言する。その確信は能動的な義と受動的な義という二つの義を正確にしかも明確に区別することから生まれている。

---

56 WA.40, I, 43. 前掲訳書 15 頁。

57 WA.40, I, 43-4. 前掲訳書 15-6 頁。

58 律法の効用の第一、第二用法についてはルター派とカルヴァンの間に解釈の相違がある。大木英夫(『基督教組織神学事典』(東京神学大学神学会編、教文館、1972年)の「律法」の項 324 頁を参照。

#### (4) 「苦悩する良心」の理解

次にバニヤンとの関係でさらに重要な点がルターが強調する「苦悩する良心」の理解にあることを明らかにしたい<sup>60</sup>。ルターによると良心はさまざまな試練に絶えず見舞われている。とりわけ彼は律法によって試練を受けた。その際、律法の試練によって苦しめている良心から転じて、福音に、全く他なる生命である福音に向かうように、良心は呼びかけられた。良心には他者の言葉に聴く働きがあり、良心はつねに外からの声を聴いて決断すべく迫られる。律法の声を聴いて責めの意識をもつような試練の状況にあるとき、これが正しくバニヤンの体験した事態であるが、良心が他なる福音の声を聴き、自己に反抗してまでも福音を受け入れることがきわめて困難である。しかし、それがどれほど困難であっても、福音の言葉に耳を傾けることこそ信仰なのである。とはいえ、良心そのものは決して神の声ではなく、それは自己に向けて語られた生ける神の言葉である福音に聴いて応答し、信仰しなければならない。

ルターは「ガラテヤの信徒への手紙」第5章1節前半にある言葉「この自由を得させるために、キリストはわたしたちを自由の身にしてくださったのです。だから、しっかりしなさい」を講解しながら次のように語っている。

「それは、キリストがわれわれを解放してくださった自由である。それも、何らかの人間の奴隷状態や暴君の権力からではなくて、神の永遠の怒りからの解放である。それはどこで起こるのか。良心においてである。ここにわれわれの自由はとどまって、もはや離れていくことはない。なぜなら、キリストがわれわれを自由にしてくださったのは、政治的にでも、肉的にでもなくて、神学的、すなわち霊的にである。つまり、われわれの良心が自由とされ、喜びに満たされて、来たるべき怒りを恐れないようにされるのである。これこそ真の、また、はかり知ることのできない自由である。ほかの種類（市民的な自由とか肉体的な自由とか）が、この自由の偉大さと栄光とに比べられるならば、それらの自由はほんの一しづくにもあたらないであろう。・・・われわれが神の怒りから永遠に自由とされている自由は筆紙につくしがたく、天と地とすべての被造物よりも大いなるものである」<sup>61</sup>。

---

59 WA.40, I, 41, 4ff. 前掲訳書 16 頁。

60 金子晴勇『ルターの人間学』の中で詳細に苦悩する良心の問題が論じられている。



キリスト者に与えられた自由は、キリストの十字架の贖いのみ業によって来るべき神の怒りから解き放たれた平安と喜びと真の自由に満たされた良心の自由である。良心において起こったキリスト者の自由は、ほかのどんな種類の自由とは比べものにならない偉大さと栄光を帯びた自由なのである。これこそジョン・バニヤンが生涯をかけて戦い、勝ち得た信仰による良心の自由である。

## 付論 「律法の市民的用法と神学的用法」

終りに付論として先に簡単に指摘した律法に二用法の区別について立ち入って考察しておきたい。それはバニヤンの「律法と恩恵」について考察するとき重要な意味をもつようになりからである。ルターはこの区別について『ガラテヤ書講義』では律法が神の前に立つ良心に適用した場合、それを「真正な、神学的、聖なる用法」(usus verus, theologicus, sanctus)と言い、これに対する「市民的、政治的用法」(usus civilis, politicus)についてルターは次のように説明している。

「神は違反を抑制するために、市民的な法、いや、すべての法をお定めになった。それゆえすべての法は、罪を妨げるために与えられている。それだから、律法は、罪を制するものであるから、義とするであろうか。決してそんなことはない。私が殺さず、姦淫せず、盗まず、ほかのすべての罪をしないとしても、自ら進んで、あるいは、徳を愛するからそうしないのではなくて、剣と刑吏とを恐れるからである。これらは、ライオンやくまをなわやくさが制するのと同じように、なにかことが起きないようにと制するのである。それだから、罪から離れているというのは義ではなくて、むしろ不義のしるしである。それゆえ、なわが、荒れ狂う、飼いならされていないけものをつないで、なにに出会おうと襲わないようにするのと同様に、律法は、狂気で狂暴な人を抑えて、これ以上罪を犯さないようにする。そのような抑制は、(だれでもキリストの外にいるならば、すべてそうなのだが)、これを必要としている人が義ではなく、むしろ、不義であり、狂気であって、この人たちにとっては、律法というなわや獄をもって制して、罪を犯さないようにすることが必要であることを、十分に示している。それゆえ、律法は義としないのである」<sup>62</sup>。

律法の神学的用法というのはその市民的用法と異なり、市民法のように生活を外的に規制ではなく、霊的なもので、もっぱら内面的な良心に関係し、罪が良心において増大しあらわにされるよう導くものであ

---

61 WA.40, II, 3, 5-4, 1. 『ガラテヤ大講解・下』251頁。

62 WA.40, I, 479. 前掲書 28-9頁。

る。だから律法の第二用法について次のように言われる。

「律法の第二の用法は神学的、霊的なものであって、違反を増すためのものである。これがモーセの律法において大いに求められていることである。すなわち、これによって罪が、とりわけ良心において増大し、増加するのである。これについてパウロはローマ人への手紙第七章で大いに論じている。それゆえ、律法の真の務め、主要で本来の用法は、人々の罪と不明と惨状と不義と無知と神憎悪と死と地獄と審きと神のまえでの当然の怒りとをあらわにすることである。しかし、律法のこの用法は偽善者たちや、大学の詭弁家たちや、律法の義やおのが義という見解に組するすべての人には、全く理解されない。それゆえ神は、この荒れ狂う怪物、野獣、すなわち、(人間の)宗教の見解を取り押さえ、打ち砕くために、すべての民が恐れで打ち碎かれるほどの壮大で恐ろしい光景のもとで、シナイの山で新しい律法を与えるよう強いられたわけである。なぜなら、理性は義についての人間的な見解にとりつかれて、これによって神に喜ばれるのだと考えるから、神は、いわばヘラクレス、すなわち律法を送り、これがその力をあげてこの怪物を攻撃し、従え、破壊するようになさったのである。だから律法はこの野獣のみを目指すのであって、他のなにを目指すのではない」<sup>63</sup>。

律法の真の務めである神学的用法は、「律法の義やおのが義」という「荒れ狂う怪物、野獣」をヘラクレスのような怪力で取り押さえ打ち砕き、「人々の罪と不明と惨状と不義と無知と神憎悪と死と地獄と審きと神のまえでの当然の怒りとをあらわにすることである」と言う。したがって律法の神学的用法がとりわけ有益であり、必要であることをルターは強調する。何故なら、人は自らの良い行いに期待し自らの義を頼りとするという<義の見解>に縛られているからである。

「それだから、律法のこの用法はとくに有益であり、大いに必要である。人殺し、姦淫者、盗賊でなく、あのパリサイ人のように(ルカ 18・11)、外的な罪から離れていると、(悪魔にとりつかれて)自分こそ義であると誓って確認さえするからである。こうして彼は義の見解をまとめ、自らのよい行ないに期待を抱く。神はこの人を律法以外の方法によっては柔らげ、低くさせて、自らの悲惨と呪いとを認識させることはおできにならない。それだから律法の本来の、絶対的な用法は(シナイ山でのように)雷光と雷鳴とラッパの響きとをもって恐れさせ、雷によって義の見解と呼ばれるあの怪物を焼き、打ち砕くことである。だから神はエレミヤをとおして<私のことばは岩を打ち砕く槌である>(エレミヤ 23・29)と言われる。この義の見解が人間のうちに残っているあいだは、ひどいごう慢、自己信頼、人間的な安全、神へ

の憎しみ、恵みと憐れみの軽視、約束とキリストについての無知がつづく。無代価の恵みと罪の赦しとについての説教は心のうちに入らず、認識に至らない。なぜなら、巨大な岩と固い壁、すなわち、義の見解が心を取り囲んで、これを妨げているからである。だから、この義の見解こそ大きな、恐ろしい怪物である。それゆえ、これを壊し、打つために、神は大きな、強力な槌、すなわち律法を必要となさったのであり、これこそ、死の槌、陰府の雷鳴、神の怒りの火なのである。なんのためか。反抗的で、愚かで、項(うなじ)の固い野獣である、あの義の見解を打ち砕くためである。だから、<あなたはあれも、これもするべきである。しかし、しなかった。だから、神の怒りと永遠の死に至る罪人である>と言って、律法が良心を告発し、恐れさせるとき、律法は本来的な用法と目的とにおいて用いられている。そこでは心は絶望に至るほどに打ち砕かれる。律法のこの用法や務めを、恐れ絶望した良心は感じて、良心の不安のゆえに死を願い、自殺することすら願うようになる」<sup>64</sup>。

このような説明から明らかなように、律法の神学的用法の特質は、われわれ人間の中にある大きく恐ろしい怪物である自己義認の見解を打ち壊す、大きく強力な槌の役割を担っている。言い換えれば、それは、良心に直接かかわり、良心に罪の何たるかを教え、自分の全体の姿を人に知らしめ、神の前で自らが如何なるものであるかを明らかにする働きをもつのである。この点をルターは詳しく次のように説明している。

「しかし、律法は人の良心を恐れさせ、絶望の淵にまで至らせるまで全く打ち砕いたあとで、律法その真の務めの働きを始めるのである。すなわち、律法は罪や神の怒りを示す役割だけではなくて、絶望し死の淵にまでもたらされた魂をキリストへと駆り立てる役割をなすからである。良心において罪を感得し、悔いし砕かれた心の持ち主に対し、「私のもとに来なさい」と招いていて下さるキリストへと駆り立てるのである。それは義認への招きなのである。……このように、当然のことながら、律法はその務めともども、義認のために有益である。それは義とするからではなくて、恵みの約束へと駆り立て、この約束を甘い、望むべきものとするからである。それゆえ、われわれは律法を廃棄しない。むしろ、その真の務めと用法、すなわち、律法はキリストへと駆り立てる最も有効な婢であるということを示すのである。律法があなたをいやしめ、恐れさせ、全く打ち砕いてしまつて、今や絶望の隣にまで至ったあとで、律法を正しく用いることを知るのだ、と悟るがよい。なぜならその務めと用法は、罪や神の怒りを示すことだけではなくて、キリストへと駆り立てることもあるからである。聖霊のみが律法のこの用法を求めて、福音を教える。福音のみが、心の底か

---

63 WA., *ibid.*, 480., 14ff. 前掲書 30-1 頁。

64 WA., *ibid.*, 481-3. 前掲書 31-2 頁。

ら痛快する者とともに神がおられることを告げるからである。それゆえ、その槌によって打ち砕かれ（痛悔す）るならば、あなたは、この痛快を間違っ用いて、もっと多くの律法をもって自らに重荷を負わせることをせず、キリストが、＜勞し、重荷を負っている者はみな私のところに来るがよい。私はあなたを休ませよう＞（マタイ 11・28）と言っておられるのを聞くがよい。律法があなたをこのように駆り立てるとき、すなわち、自分のものすべてに絶望して、キリストのみもとに助けと慰めを求めようとするとき、律法は正しく用いられていることになる。このようにして律法は福音をとおして義認に仕えるのである。これこそ、律法の最もよく、最も完全な用法である」<sup>65</sup>。

良心において罪を罪として感得し心砕かれた者に対し、神は近い給う。インマヌエルなのである。律法は福音をとおして義認に仕え、恩恵へと準備する働きをなす。これが律法の神学的用法である。このようにルターにおいて、律法の試練による良心の苦悩こそが福音へと人々の良心を結びつける契機となるのである。

さらに、このような律法の二つの用法の区別から、人は一方では信仰を通し神の国に属する者とされ、他方では愛により現実の市民的世界に属する者とされ、前者はキリストの王国に、後者は現世の主権に属しているが、キリスト者は同時に二つの国にまたがって存在しているのであるとルターは語っている。

---

65 WA., *ibid.*, 489-90. 前掲書 38-9 頁。

## 第2章 バニヤンの時代と初期神学的著作活動

わたしたちがこれから考察しようとする『律法と恩恵の教理の展開』はどのような思想状況の下で書かれたのであろうか。この点を考察するためには、彼が生を享けた時代状況をまず問題とし、『律法と恩恵』が書かれた1650年代におけるバニヤンの初期神学の成立に先立つ時代状況を考慮しなければならない。そこでまずバニヤンの生涯と重ね合わせつつその時代について考えてみたい。

### (1) 17世紀のイングランドとバニヤン

バニヤンが生きた17世紀のイングランドは、ある歴史家の言葉を用いれば、「世の中が根底から転倒した(The World Turned Upside Down)」「革命の世紀(The Century of Revolution)」であったと言える<sup>1</sup>。この時代、イングランドは政治的、宗教的に多くの葛藤と変化を経験した。そのような時代に生を享け、信仰的回心をしたジョン・バニヤンもまた、苦しみつつ、時代の荒波と戦い、新しい時代と社会を待ち望みながら60年の生涯を終えた。以下、われわれは、バニヤンの生涯を軸に彼の生きた英国社会がどのように変化していったかを見ることにする<sup>2</sup>。

象徴的なことであるが、ジョン・バニヤンは、英国議会が国王チャールズ1世に「権利の請願(the Petition of Right)」を提出した年の1628年に生まれ、スチュワート王朝の王統最後の君主が英国から逃れ、代わってオレンジ公ウイリアムが王妃メアリと共に英国王の座

<sup>1</sup> クリストファー・ヒル(Christopher Hill)の Christopher Hill, *The Century of Revolution 1603-1714* [A history of England Vol.5] (Edinburgh:Nelson,1961) ; *The World Turned Upside Down, Radical Ideas During The English Revolution*(London: Penguin Books, 1991, c.1972)

<sup>2</sup> ジョン・バニヤンについてはこれまで多くの伝記、研究書が出されてきた。バニヤンの生涯を知る手がかりとしては、言うまでもなく、彼自身が書いた著作そのものが挙げられる。生涯60冊の著作をものにしたと言われるバニヤンが、とりわけ、みずからの回心の苦闘を記した精神的自叙伝 *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, (Oxford University Press, 1962)は最も重要な一次史料である。バニヤンの作品を除き、バニヤンの伝記、研究書について、寡聞ながら筆者が参照したものを以下に記す: John Bunyan, *The Life of John Written By Himself*, (Samuel Bagster and Sons, London, 1845)., John Brown, *John Bunyan, His Life, Times, and Work*, (Wm. Isbister, London, 1885, 1887[Third Edition]), Harold E. B. Speight, *The Life and Writings of John Bunyan*, (Harper & Brothers, New York and London, 1928)., Charles Williams, *A Bi-Centenary Memorial of John Bunyan, Who Died A.D. 1688.*, (Folcroft Library Editions, 1976)., R. H. Coats, *John Bunyan*, (Folcroft Library Editions, 1977)., Vivienne Evans, *John Bunyan, His Life and Times*, (The Book Castle, Dunstable, Bedfordshire, 1988)., Gordon Wakefield, *John Bunyan the Christian*, (Fount Classics, HarperCollins, 1992)., Frank Mott Harrison, *John Bunyan*, (The Banner of Truth trust 1964, reprinted 1989)., Richard Greaves, *John Bunyan and English Nonconformity*, (The Hambledon Press, London, 1992)., Richard Greaves, *Glimpses of Glory, John Bunyan and English Dissent*, (Stanford University Press, 2002)., Edmund Venables, *The Life of John Bunyan*, (EasyRead Edition, 2006)., 中野好夫『バニヤン』(研究社、昭和9年)、山本俊樹『バニヤンとその周辺』(待農堂、1992)、ロジャー・シャロック著、『ジョン・バニヤン』バニヤン研究会訳(ヨルダン社、1997年)。

に就いた年の 1688 年に亡くなった。このバニヤン誕生年の 1628 年から彼の没年である 1688 年に至るバニヤンが生きた 60 年の年月は英国の歴史において、もっとも波乱万丈に富んだ時代であったといわれている。専制国家を支えようとする陣営と市民的、宗教的自由を求める陣営とが、一步も引かず、互いに優位を目指して、せめぎ合いまた戦ったからである。そういう意味で、17 世紀の英国社会は世の中が根底からひっくり返り、転倒した革命の世紀を経験したと言える。

バニヤン(Bunyan<sup>3</sup>)は 1628 年、鋳掛け屋トマス・バニヤン・ジュニア(1603~76 年)とその二番目の妻マーガレット・ベントリー(1603~44 年)の長男としてイングランドの中部に位置するミッドランドのベッドフォードの近郊エルストウで生まれた。正確な誕生日は不明であるが、生後間もなくして、11 月 30 日エルストウの教会で洗礼を受けたことの記録が謄本保管所に残されている。

このバニヤン誕生年の 1628 年は、先述のごとく、チャールズ 1 世の専制に対し、議会側が「権利の請願」を出し、国王の特権を制限しようとし国王と議会との緊張が高まるのであるが、その年の 3 月 17 日オリヴァー・クロムウエルは下院議員として政治の表舞台に現れた年でもあった。

バニヤンが生まれた年、スチュワート朝のジェーム 1 世の次男チャールズ 1 世(在位 1625~49)は王座に就いて 3 年目に入っていた。父ジェームズ 1 世同様かたくなな専制君主であったチャールズ 1 世は、その間、開かれた第 1、第 2 議会(25~26 年)において失政と課税の理由で追及されたため、議会を解散した。そのため国民の反感が高まり、かつて自らの即位を熱狂的の忠誠心により歓呼をもって迎え入れた人々を失望させた。とりわけ彼はピューリタンたちの心に疑念と不信を抱かせる行動を取った。というのは、彼は国民の権利を公然と無視し、議会の承認なしに国民から税を取り立て、かつ王の意向により、宗教的事柄を規則で取り締まる権威を行使してきたからである。そのような中で、課税の必要に迫られたチャールズ 1 世は、やむなく議会を招集した。招集のため行なわれた選挙の結果、王に従順で、王に味方する者たちが退けられ、反対に、自らの信念を曲げようとしないピューリタンたちが選挙民からの信任を得て選出された。1628 年 3 月、チャールズ 1 世召集による第 3 議会はオリヴァー・クロムウエルやそのいとこのジョン・ハンブデンらが多数

<sup>3</sup> ジョン・ブラウン(John Brown)の *John Bunyan: His Life Times and Work*(Wm. Isbister Limited, London, 1885, p.22)によると、ベッドフォードシャの家名の姓として 34 種にも上る異なった綴りが見られる(例えば、古くは Bingnon, Buington, Buniun、あるいは Boinun, Boynun, Bunyun、あるいは Bonionn, Boynon, Boynonn, Boynun である)。

派を占め、チャールズ 1 世の専制に対して、議会が可決した「権利の請願(the Right of Petition)」<sup>4</sup>を王に提出し、国王の特権を制限しようとし国王と議会との緊張が高まった。王はいったんそれを承認しながらも、王の側近の初代バッキンガム公が同年 8 月暗殺されたこともあり、翌年 1629 年、王は国王大権を盾に権利の請願を拒否し議会を解散し、11 年にわたる無議会時代の専制政治が始まった。

父ジェームズ 1 世が掲げた「主教なければ国王なし(“No Bishop, No King”）」の立場を継承したチャールズ一世のもと、1633 年、ウィリアム・ロード(William Laud)がカンタベリー大主教に就任し、国教会体制強化の道筋がより明確になり、ピューリタンに対する大弾圧が始まった。バニヤン 5 歳の年であった。バニヤン 9 歳の年の 1637 年にはピューリタン・パンフレット出版者であったプリン、バートン、バストウイック等の裁判が行われ、弾圧は激しさを増した。

バニヤン 11 歳の 1639 年にスコットランドとの第一次主教戦争が起こった。それはチャールズ一世が、カンタベリー大主教ウィリアム・ロードの献策を受け容れ国教会体制強化の一環として、スコットランドに対し、英国国教会の礼拝形式による祈祷書(The Book of Common Prayer)を強制しようとしたことに端を発する。これに対し、ジョン・ノックス以来、長老制度による教会を形づくり自由祈祷を守ってきたスコットランドは「福音の純粋と自由」の確保のために、1638 年「国民盟約」(National Covenant)を結び、兵を集めて国王軍に挑んだ。資金面でかなりの無理をして集めた 2 万の国王軍率いるハミルトン公とスコットランド盟約軍はベリックで対峙した。ハミルトン公は相手方の軍のほうが装備・練度・士気などあらゆる面ですぐれていることを認め、和平を申し入れ、両軍は戦いを交えずベリックの和約が締結された。すなわち実質上の国王軍の敗北であった。

翌 40 年には、再びスコットランドとの第二次主教戦争が勃発し、11 年にわたる無議会時代の後ようやく 1640 年 4 月、議会の召集がなされたが、王から要求のあった戦費調達議案について議決拒否に会い、王は再び議会解散に追い込まれてしまった。いわゆる世にいう短期議会(Short Parliament)のことである。しかし、スコットランドへの賠償金に窮した

<sup>4</sup> チャールズ一世の専制に対し、国王大権が議会法に制約もので、i) 何人も議会の同意なしに租税などの金銭的負担を強要されないこと、ii) 自由人は理由を示されずに逮捕・投獄をされないこと、iii) 住民はその意思に反して、軍人や兵士を彼らの住居に宿泊させることを強制されないこと、iv) 平時における軍法による一般人の裁判は撤回され、判決は無効とされることなど、後世に多大な影響を与えた。「権利の請願」は、大憲章/マグナ・カルタおよび 1689 年の「権利章典」とともにイギリス憲法史上の三大法典の一つである。(高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』(岩波文庫 1957 年)参照)

チャールズ一世はやむなく同年 11 月議会を再び招集せざるをえず、いわゆる長期議会<sup>5</sup>(Long Parliament)の始まりとなった。当時、下院(House of Commons、庶民院とも言う)は圧倒的にピューリタンが多数を占め、チャールズ 1 世の権限を弱める法案を次々可決していた。すなわち、議会側による王の側近ロード卿に対する弾劾、大権裁判所の廃止、出版物検閲制度の効力の失効等々である。王は自ら兵を率いて議会に乗り込み、長期議会の下院で最も強硬な反国王派指導者 5 人の国会議員を反逆罪のかどで逮捕しようとしたが、事前にそのことを察知した 5 人は逃れ逮捕を免れるという事件が 1642 年 1 月 4 日に起こった<sup>6</sup>。いわゆる 5 人組逮捕未遂事件である。国王と議会の関係が極度に悪化した。

バニヤン 14 歳の 1642 年 8 月、ピューリタン革命（第一次内乱）が勃発した。翌年の 1643 年 7 月ウエストミンスター会議（Westminster Assembly）<sup>7</sup> が始まり、さらにバニヤン 16 歳の 1644 年 6 月、母マーガレット(1603-44)が死去し、続いて 7 月、妹マーガレットが死去するという家庭的な痛ましい出来事があり、8 月父トマスの再々婚があり、ジョン・バニヤン自身は同年 11 月、議会軍に参加した。

バニヤンがなぜ議会軍に加わったのかといえば、バニヤンが生まれたミドランドと深くかかわりがある。ミドランドは、元来、ピューリタンの伝統を色濃く持ち、トレント川とベッドフォード州のウーズ川に挟まれた地域の一角の北半分は、ピルグリム・ファザーたちを新大陸のニュー・イングランドへ送り出し、沼沢地帯と牧草地からなる南半分はバニヤン自身が信じているピューリタン信仰に強い共感を抱き、かつまた彼自身が身につけている強靱な思想的自立人たちを次々と輩出した地域であったことによる。

ニューポート・バグネルに駐屯した彼が九死に一生を得た出来事が『恩寵溢る』の中で述べられている。46 年国王が議会軍に降伏し、第 1 次内乱の終結に伴い、議会軍が解散し、バニヤンはエルストウに復員した。

バニヤンの結婚した正確な時期は不明であるが、おそらく 1647 年または 1648 年頃であったと思われる。バニヤンはその生涯において二度結婚しているが、最初の妻の名前は残さ

---

<sup>5</sup> 途中中断があったが 1640 年から 1659 年まで続いた。

<sup>6</sup> この事件は“The birds had flown.”という名句によって知られている。

<sup>7</sup> 英国国教会をスコットランド的長老制に基づいて改革するため同年 7 月 1 日ウエストミンスター・アベイにおいて第 1 回会議が開かれた教会会議 [151 名の代議員(教職 121 名、信徒 30 名)のほとんどがピューリタン]。10 年にわたり続けられ、英国国教会の教理を述べた『39 カ条(the Thirty-nine Articles)』の改訂から議論が始められ、長老派と独立派の sacrament および教会法についての理解の一致が得られなかったが、ついに 1653 年合意を得て「ウエストミンスター信仰告白」、「ウエストミンスター教理問答」を制定した。(松谷好明『ウエストミンスター教会会議』参照)



れていないが、信仰の篤い女性であった。バニヤン同様、貧しかったが、彼女の持参した父の遺した形見とも言うべき二冊の書物をバニヤンは妻と共に読み、エルストウにある英国国教会に熱心に妻と通い始める<sup>8</sup>。

英国内の状況は、1648年勃発した第二次内乱も議会軍の勝利で終わり、いわゆる「残部議会(‘Rump Parliament’)」が開かれ、チャールズ王に反逆罪で死刑を宣告、翌1649年1月30日、チャールズ一世が処刑された。同年3月、議会は王政と上院を廃止し、イングランド共和国(Commonwealth of England)が成立した。この頃からバニヤンは数年にわたり信仰的、精神的危機に陥ったのである。1650年、盲目の長女メアリが生まれ、7月20日エルストウの国教会で幼児洗礼を受けている<sup>9</sup>。

この年、後にバニヤン自由教会と呼ばれるようになったベッドフォード分離派教会が、8名の婦人を含む12人の人々でジョン・ギフォード<sup>10</sup>の指導のもと始められた。1652年、第一次英蘭戦争が勃発(1654年に終結)し、翌1653年はオリヴァー・クロムウェルが護国卿(Lord of Protector)に就任した年であった。この頃、バニヤンはベッドフォード分離派教会との出会いが与えられたのである。私たちが次章で見るように、彼が鋳掛け業の仕事のため、頻りに周りの町や村をまわっていた折り、エルストウの隣の、ベッドフォードにもしばしば訪れる機会があり、ベッドフォード分離派教会に属する婦人方の敬虔な話をたまたま耳にし、彼女たちの信仰に深い感動を覚え、ベッドフォード分離派教会に関心を抱くようになり、彼女たちによりジョン・ギフォードに紹介され、ジョン・ギフォードも彼を自分の家で行われていた証しの集会に彼を招き、その指導を受け、その後、続けて彼の教会に出席するようになり、1653年、ウーズ川でギフォードから洗礼を受けその教会の会員となった。しかしバニヤンは洗礼後すぐにベッドフォードに移り住んだのではなく、その後1、2年エルストウの地に住み続けたことが、次女エリザベスの幼児洗礼の記録が

<sup>8</sup> バニヤンの最初の妻との結婚生活によって、バニヤンの信仰が変えられてゆくことについては、本書第三章『バニヤンの救済体験』で述べられている。

<sup>9</sup> John Brown, *John Bunyan : His Life Times and Work*, London, WM. Isbister, 1885.p.96.

<sup>10</sup> ジョン・ギフォード(John Gifford)はかつて王党派の少佐あり、捕えられ処刑されることを刑務所ら逃亡し、ベッドフォードに来て医院を開業、しばらく賭け事や道楽の日々を送っていたが、ピューリタンの回心体験をしたのち、信徒説教者としての賜物を生かし、その地で1650年分離派教会を設立。ギフォードは1653年、ベッドフォード自治体の推挙により国教会の聖ヨハネ教会( St. John’s Church)の聖職禄を受給された。ギフォードは穏健なバプテスト教徒で、彼が始めた教会の伝統は、幼児洗礼を否定し、成人の回心者の浸礼を厳格に守るパティキュラー・バプテスト派(particular Baptist)の中の解放聖餐派(the open-communion wing of the Particular Baptists)であるとシャロックは指摘し、希望する者にはバプテスマを授けたけれど、バプテスマは教会入会条件にしていなかった、と述べている。(Roger Sharrock, *John Bunyan*, London:Hutchinson,1954, p.30 ; ロジャー・シャロック著『ジョン・バニヤン』バニヤン研究会訳、1997年、ヨルダン社、35-37頁)

エルストウの教区教会名簿に残されていることからわかる<sup>11</sup>。

その後、バニヤンの説教活動<sup>12</sup>が始まり、それに伴い執筆活動が本格化する。すなわち、1656年、処女作『福音の真理の開示』(*Some Gospel-Truths Opened*, 1656)、1657年、『福音の真理の擁護の開示』(*A Vindication of Some Gospel-Truths Opened*, 1657)を出版した。翌1658年、30歳、最初の妻が長女メアリー、次女エリザベス、長男ジョン(生年不詳)、次男トマス(生年不詳)の4人の子供を残して死去。同年、彼の説教に基づく『地獄からのわずかな嘆息』(*A Few Sighs from Hell*, 1658)を出版。この年、オリヴァー・クロムウェルの死去により国内政治が混乱へと向かう。1659年、31歳、エリザベスと再婚。エリザベスとの間に三女セアラ、三男ジョーゼフが生まれ、子供は三男三女の6人となる。この年、『律法と恩恵の教義の展開』(*The Doctrine of the Law and Grace Unfolded*, 1659)が出版される。

## (2) 初期1650年代におけるバニヤンの神学的著作活動

このように見てくると、1650年代は、精神的危機精神的危機とのたたかいのうちに始まり、その最中、彼はベッドフォードの分離派たちおよび牧師ギフォードとの出会いがあり、ギフォードの指導を受け、ウーズ川での受洗(バプテスマ)に導かれるが、依然として彼の精神的混乱は完全には解決されなかった。しかし彼は近隣の周辺地域で公に説教を始めたのである。彼はみずからをその務めに値していないと考えたが、自分の説教が思わぬ結果を生み出したので、彼は全く驚いてしまった。彼が公に説教することによってベッドフォードシャーの最初のクエーカー教徒たちと出会い、そこから論争が開始することになった。こうした論争が数年にわたって続き、バニヤンはクエーカー教徒たちの教義、とりわけエドワード・バラ(Edward Burrough)の教義と対決して、『福音の真理の開示』(*Some Gospel Truths Opened*, 1656)および『福音の真理の擁護の開示』(*A Vindication of Some Gospel Truths Opened*, 1657)を書いた。さらに彼は説教から着想を得て、『地獄からのわずかな嘆息、すなわち、墮落した魂のうめき』(*A Few Sighs from Hell, or The Groans of a Damned Soul*)を出版した。この主題は差し迫っている最後の審判への期待が高まっていた状況にはふさわしいテーマであった。幼い4人の子供を残し彼の最初の妻が1658年に亡くなった翌年の1659年に先の書に続いて『律法と恩恵』が出版された。この著作は前作と同様、彼の説教

<sup>11</sup> John Brown, *John Bunyan : His Life Times and Work*, London, WM. Isbister, 1885.pp.96-97.

<sup>12</sup> 迫害を受ける中、ピューリタンの主流派は説教運動へと向かっていったことについては、大木英夫『ピューリタン—近代化の精神構造』(中公新書、中央公論社、1968年初版、聖学院大学出版会、2006年)73頁以下を参照。

から構成されており、当時彼が何を熱心に語り続けていたかが分かる。

こうした彼の最初期の説教はもっぱら人間の墮罪と律法にもとづく全人類に対する神の呪いに関するものであった。それはバニヤンが証言しているように、自分の体験に根ざした説教として語られたものであった。彼は次のように言う。

「いまや私の働きのこの面についてわたしは大いなる思慮分別をもって成し遂げた。というのは律法の恐怖と私の罪に対する自責の念がわたしの良心に重くのしかかっていた。私は感じたこと、しかもひしひしと感じたままを説教した」<sup>13</sup>。

「わたしは鎖につながれた人々に対し、私自身鎖につながれた者として出てゆき、彼らに気をつけるようにと説得し、私自身の良心におけるあの火を持ち運んだ」<sup>14</sup>。

ここでも律法と良心の関連が明瞭に説かれており、根本的にルターと同じ律法理解に立っている。この観点は『律法と恩恵』の全体を通して貫徹されている。そしてこの精神的苦悶からの救済はこの書の直前の 1658 年ごろ経験されたのである。この救済経験は次第にその説教に反映されるようになり、彼はキリストの働きやその益に関心が向けられ始め、そしてこの関心は『律法と恩恵』にも反映している<sup>15</sup>。

そのような活動のさ中に彼は「選び」と「滅び」の徴について考えるようになり、この二つの契約のうちのどちらの下に置かれているかを考えるように人々を導き、このテーマをめぐって『律法と恩恵』の議論を構成していったのである。したがってこの書にはバニヤン自身の最初期の宗教経験のみならず 1656-9 年の時期における彼の働きが映し出されている。

### (3) バニヤンの神学思想の源泉

バニヤンは大学で神学教育を受けていなかった。17 世紀のイングランドでは大抵の神学者はオックスフォードやケンブリッジで神学を学んだのに、彼はプロテスタント神学の基本的事柄を独学で習得し、また聖職者の友人たちから可能なかぎり吸収した。『律法と恩

---

<sup>13</sup> GA., §276(p.85).

<sup>14</sup> GA., §277(p.85).

<sup>15</sup> この論文はこの論文はベッドフォードの教時代のバニヤンのもろもろの活動にもあらわれている。『教会記録』(Church Book)によると彼は、その心が定まらない兄弟姉妹方、おそらく教会員になる志願者たちを訪問するために遣わされている。

恵』の序言として書かれた「読者への手紙」には次のように語られている。

「読者よ、もし本書には風変わりな言い回しがなく、軽やかで、空疎で、奇抜な学者風用語がないと思われるなら、わたしがアリストテレスやプラトンを学ぶために学校に行ったことがなく、貧しい田舎の人々の間で、きわめて劣悪な状態に置かれて父の家で育ったことを理解していただきたい。しかし、もし素朴ではあるが、健全で、真実で、日常よく使われる言い回しを見いだすならば、それらを主イエスと彼の賜物と能力に帰しなさい。現在もそしてこれまでもそうなので、あろうが、この種の賜物・能力はわたしのような貧しきものに神が与え給うものなのである。もしあなたが明敏なキリスト者であり、わたしの書いたものに物足りなさを見出すならば、しかもそのことはいくつかの点で確かにその通りであるが、そのことをわたしの言い足りなさのせいにするか、もしお望みなら、わたしの弱さのせいにしなさい。（わたしは弱さだらけなのであるから）」<sup>16</sup>。

ところで彼は自分で目を通した資料や牧師たちと交わされた会話についてほとんど明らかにしていない。彼の著作は聖書の権威にのみ依拠しており、そうすることによって彼の議論は客観性と重要性を帯びるようになることを確信していたといえよう。バニヤンは裁判にかけられたときなどに行われた尋問に際し、自分の信条はただ聖書のみに基づいているものであると言いつ返したが、こうした発言は神学的知識に精通していない多くの人々に直接訴えたと思われる。1675年バニヤンは「わたしの教理は図書館から借りたものではなく聖書のみに基づく信仰である」と断言した。

しかし、次章において考察するように、『溢るる恩恵』に記されている伝記的叙述にはバニヤンの思想の発展に影響を及ぼした源泉のいくつかが挙げられている。最初の結婚のとき、彼の花嫁は彼の所にアーサー・デントの『凡夫の天に至る道』とルイス・ベイリーの『信仰の実践』を持参してきた。デントの本はバニヤンの思想のみならず、対話の使用という著述上の方法にも影響を及ぼしており、評判のよい信仰上の手引書であった。ベイリーの作品もデントの手引書よりはバニヤンにいっそう多く影響を及ぼしたように思われ

<sup>16</sup> The Miscellaneous Works of John Bunyan (General Editor: Roger Sharrock), Volume II, *The Doctrine of the Law and Grace unfolded and I will pray with the Spirit* (Edited by Richard L. Greaves, Oxford Univ. Press, 1976) Epistle to the Reader, P.16.

る評判の良い信心の指導書であった。両方の著者たちはカルヴィニストであった。バニヤンは彼らの考えのすべてに完全には同意していないけれども、彼らの影響は神、予定、信仰について、さらに、それらに比べてそれほどでもないが、教会についての教理の様々な面に見いだされる<sup>17</sup>。

しかし最大の影響はマルティン・ルターの『ガラテヤ書講解』(1534年)によって受けており、次章で詳しく説明するように、先の二書よりもはるかに多くの影響をバニヤンに与えた。彼はルターを読んでいく中で、自分の霊的状态が正確に描写されていることを発見した。「私はあたかも彼の書が私の心から書かれたかのように彼の経験の中で私の状態が極めて大きくかつ深く取り扱われているのを見出した」と。ここにバニヤンとルターとの宗教経験の類似性もしくは同一性が認められる。だから聖書のほかではルターのこの講解こそ「傷ついた良心に極めてふさわしい」ものであったと彼は語っている<sup>18</sup>。また『天路歷程』の中でもルターへの賛辞を再び表わしている。死の影の谷を通してクリスチャンが旅を続けていくさ中に「彼は自分の前を行く人の声を聞く思いをした」のである<sup>19</sup>。ここでの直接の引用は詩編 23 編 4 節の良く知られたテキストであるが、間接的にバニヤンはルターのことをここで灰めかして言っている。バニヤンとルターは彼らの会話のさ中に深い心理的共通の経験をもてたし、バニヤンはルターに単なる解説者だけではなく、直感的に共感を覚える霊的案内人をも見出している。ルターは恐らく他のいかなる著者たち以上にバニヤンにより大きな影響を及ぼしたと言えよう。

それはとくに先に引用した言葉「傷ついた良心に極めてふさわしい」の中に示唆されている。この点は『溢れる恩寵』に詳しく物語られている。その回心の特徴は信仰が外面的な教会に対する信仰から始まり次第に善い業や自己の内面に向かっていくが、いつもこの世の生活の誘惑に負けてしまう点にある。ルターはこれを「試練」(Anfechtung)と呼んだ。神を信じてこの世の誘惑に負けるため、バニヤンの良心は極度の病的な状態に陥っていく。こうした求道の途上にて彼はルターの『ガラテヤ書の講解』を読み、彼もルターと同様な霊的な試練の状況にあることを知るにいたる。

<sup>17</sup> バニヤンはデントとバイリーの二書にとっても感銘を受けて、その中に、「私は・・・幾分私を喜ばせるものを見出した」(GA§15 (p.8))と書き表している。

<sup>18</sup> GA. §130.(p.41)

<sup>19</sup> P.P. p.64.

「そのうエルターはその本の中でこれらの誘惑すなわち冒瀆や絶望などの起こる理由を非常に真剣に論じているし、モーセの律法が悪魔や死や地獄と同じようにそれらに誘惑の中で暴威を振るっていることをも明示している。……が、ただ、これだけはすべての人たちに言わねばならないと思う。すなわち(聖書以外では)今まで見たすべての本の中でマルチン・ルターがこのガラテヤ書講解こそ傷ついた良心にとって何よりも善いものだと思う」<sup>20</sup>。

こうした信仰の試練に陥っている状況においては、回心したからといっても内心の平安は得られず、神から注がれる恩寵によって悔い改める生活が求められた。バニヤンに代表されるピューリタンの信仰は良心的であり、自己反省から絶えず罪と戦うことによって信仰を霊的に深め、神に喜ばれる生き方を探求している。

そこから二つの点があきらかとなる。まず、①第一に、バニヤンは聖書的権威のほかにはいかなる教理をも主張しなかったことである。ピューリタンの伝統に生きているほかの人たちと同様、彼は聖書の唯一の権威に依拠するというプロテスタントの信条を厳格に推し進めた。②第二に、バニヤンは彼の神学の形成においてプロテスタントの作家たち、とくにルターの影響を受けた。バニヤンはルターと同じように神を心に描いた。そして神が良心に畏れと慰めを与えることを力説してやまなかった。両者にとって神は怒りと恩恵の二分法によって感しられた。この神についての理解は『律法と恩恵』の根底に横たわっている基本主張である。ルターの宗教経験は彼の聖書講解と並んでルターを「恩恵の教理は決して律法の教理と両立しえない」という結論に導いた。これがまさしくバニヤンの主要な神学作品の主題である。バニヤンはまた信仰者が現に所有するものとしてのルターの救済観および恩恵と信仰のみによる義認の必要性についてもルターによって影響を受けた。ルターがこれらの教理を繰り返し強調したことはバニヤンの神学論文に影響を及ぼしている。

次に彼の『律法と恩恵』はクロムウェル政権体制下に活躍したベッドフォードの分離派教会牧師、ジョン・ギフォードの影響を受けたことを明らかにする。ギフォードはバニヤンと話し、彼を彼の家の信者の集まりに招いた。バニヤンは後で、ギフォードの教理は「私の内心の安定に大いに与った」と述懐している。宗教的真理は聖霊の教化に由来するとい

---

<sup>20</sup> 『溢れる恩寵』 小野武雄訳、長崎書店、1940年、87頁。

う分離派の信念を受け入れるように導いたのはまさしくギフォードの影響であった。彼は「どのような真理であっても、どのような人間からの言葉であろうとも、それをそのまま鵜呑みにすることをせず、聖き御言のうちの神御自身の御霊から直接、それが真理であることをわたしたちが確信できるように、真剣に神に祈り求めるようにと、わたしたちに特別の注意を促した」<sup>21</sup>のである。

ギフォードの後継者ジョン・バートンからもバニヤンは「交わり・自由・清潔」からなる教会という思想によって影響を受けた。

このようにバニヤンの神学的な源泉を検討してみると、当時のピューリタン牧師たちの直接的な感化と影響が認められるとしても、体験を共通してもっているルターからの影響が絶大であったことが判明する。この点は第3章においてさらに詳しく検討したい。

#### (4) 初期神学の課題と問題点

そこで次に『律法と恩恵』の序論として付けられた短い文章である「読者への手紙」から初期神学の特質を解明してみたい。バニヤンは「読者への手紙」の冒頭で大略次のように語っている。

「もし福音のもつ自由さと豊かさが、説教者によって何らかの折りに語られるならば、ただちに人は確かに律法を侮り、軽んじ、さらに律法が何の役にも立たないものとみなすと叫び出すのが世の常である。というのも、ただ福音と共に、律法の教理（真理と知識に従って御言葉を分け与える権利ではない）が混ぜ合わされてはいないからである。またイエス・キリストの僕たちによって律法の恐ろしさ、おぞましき、厳格さが明らかにされるならば、人々はわざの契約からはるか遠くへ追いやられ、第二の〔恩恵の〕契約のもつ優しさともろもろの特権を信じ受け入れるべきである」<sup>22</sup>。

ここには律法と福音との区別と関連という教理上の最大の問題が提示されている。この律法と福音は、『ガラテヤ書講解』におけるルターの教理上の最大のテーマであって、バ

<sup>21</sup> The Miscellaneous Works of John Bunyan (General Editor: Roger Sharrock) Vol. II, *The Doctrine of the Law and Grace unfolded and I will pray with the Spirit* (Edited by Richard L. Greaves, Oxford Univ. Press, 1976) P.

<sup>22</sup> *Ibid.*, P.10.

ニヤンは今や神学上の最大の問題をルターに倣って提示しようとする。福音の恩恵のもとにある人は律法を軽んじ、律法のもとに立つ人は恩恵を軽んじるというのが世の常であって、両者の関わり、バニヤンはこれを「混ぜ合わせ」というが、つまりは両者の関係が十分に考慮されていないという問題を次のように提示する。

「これらの両者における一方の性質と共に、他方の性質が語られないならば、人々は、自分たちが、本来何であり、自分たちが何の下にあるのかも知ることは決してできないであろう。また彼らは恵みが何であり、どのようにして律法の下から出て、あのもう一方のきわめて栄光に満ちた契約において、そしてその契約を通して、神と出会うのかということを理解することができない」<sup>23</sup>。

ここに示された律法と恩恵の関係こそパウロ以来キリスト教の教理の最大問題である。これを解明するためには両者のそれぞれの作用をまず明確に規定しなければならない。「なぜなら律法の範囲、意図、性質に関して無知である者は、また福音の範囲、性質、栄光に関しても無知であるし、またさらに一方の概念しかもたない者は、もはや他方の概念をもつことはほとんどないからである」<sup>24</sup>。それゆえ律法と福音の区別をまず行なった上で、両者の関係を考察しなければならない。そこでバニヤンは『律法と恩恵』の第一部では「律法」を問題にし、第二部では恩恵を問題にするという著書の計画を明らかにする。この計画にしたがって彼は律法の性質をまず論じる。その主張の骨子はこうである。

「人々が律法の性質や自分たちがその下にあること、つまり、律法に対する自分たちの罪のゆえに、律法の呪いと罪に定める力の下にあることについて無知である限り、そうである限り、彼らは福音の真の知識を尋ね求めることにし意を用いず、また怠慢となるであろう。……律法を知らない人は自分が罪びとであることを事実また本当に知らないし、また自分が罪びとであることを知らない人は、救い主がいますことを救いの経験の中で知らない」<sup>25</sup>。

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.12.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.12.



次に第二部で論じられる福音の恩恵のもとにある人についてもこう言われる。

「福音のもつ自由さと豊かさを見出すことがあるとしても、あなたはそのとき、<ここには福音以外の何ものもなく、それゆえ確かに律法の価値を低くみなしている>と、言わないことである。そうではなく反対に、本論文を読み通し、それからそのことについて判断してもらいたい。あなたは二つの契約——すべての人はそのいずれか一方のもとにいるのである——が、一方のもとにおかれている人々の状態と気質と他方のもとにおかれている人々の状態と気質と共に、それらの契約の性質や目的や限度において発見され、提示されるのをあなたが見出すように（と私は希望する）」<sup>26</sup>。

では福音によって律法は無効になったのか、とバニヤンは質問する。この無効と説いたのは反律法主義者であった。バニヤン自身もそのように批判された。彼は言う、「私たちが福音の中に見出される自由で豊かな、並外れた恩恵をまさに説くがゆえ、それゆえに、律法を無効なものにしていると言う他の人々もいる」<sup>27</sup>と。その際に重要なことは律法と福音との関連、彼の言葉で言うと、両者の「混ぜ合わせ方」が重要となる。わたしたちは福音の説教によって律法を無益なものとするのか。パウロはこのように問うてから、「否、断じてそうではない。それによって律法を確立するのである」（ローマ 3・31）、と断言する。バニヤンもパウロと同じ立場に立つ。

「実際、律法を本当に確立し、律法をそのあるべき位置に置こうとする者は（というのは、私はそのように律法の言葉を理解しているので）、福音をもその本来の色と性質のうちに確かに位置づけなければならない。何故なら、もし人が福音の性質と恵みの契約を知らないでいるならば、そのような人々また個人は律法をそのあるべき位置から断乎として排除しがちになる。というのはそのような人々は、自分が言っていることも主張している事柄についても無知であり、理解していないからである（I テモテ 1・7）。そこで私に言わせて貰いたい。人が恵みの契約と福音の無限の領域とについて無知であるならば、たとえその人が、父と子の名について、さらにまた新しい契約の名、キリストの血について語り、取り立てて言ったとしても、まさにこの時にお

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.14.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.00

いて、これらの言葉を語る時において、彼は依然としてなお律法、つまりわざの契約としての律法以外のなにものをも説教していないのである。読者よ、彼がくめぐみの契約>とくわざの契約>の片方のみを重視し、他方を押しよけるということにならないように。その双方をそのあるべき位置にとどめるのは驚くべき秘儀であって、（私は告白するのだが）彼自身を越える知恵ある霊の導きを必要とする。律法を語るのは福音の意味を深めるためと、なんとしても理解しようではないか。福音を語るのは、律法を（偶像化するためにあらず）確立するためである。が、その詳細を理解する者は、まずいない」<sup>28</sup>。

こうして二つの契約があるべき位置に置かれ、二つの契約の各々に対し正しく語ることこそ神学的に考察すべき問題である、と彼は指摘する。こうしてバニヤンは二つの契約（わざの契約と恩恵の契約）との正しい関係はいかにして把握されるかと問うて、読者を「良心による罪の自覚」へと導く。

### （5）良心と罪の自覚

バニヤンは『律法と恩恵』によって読者の心の内に喚起しようとするのは何であろうか。それは次の言葉によって明瞭に示される事態である。

「何よりも第一に、たしかに神に栄光を帰すべきであり、あなたの確信に身をゆだねるべきであり、性急にその確信をあなたの良心から取り去ろうとしてはならない。かえって、その確信を働かせて、あなたが、信仰、希望、神およびキリストを知る知識、さらに恵みの契約のようなあらゆる恵みが生来あなた自身に欠けていることを悟って、大急ぎでイエス・キリストの許に飛翔しなさい」<sup>29</sup>。

その際、良心を覚醒しようと彼は努め、何よりも良心が無分別となり、無感覚となることを警告する。人間の心は神の前に立つとき良心の意識に目覚め、霊性の自覚にまで達する。この霊性を彼は「霊」（spirit）として語り、信仰の確信が生まれる働きと見て、次の

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp.16-17.

ように言う。

「もしあなたがなんの心配もなく確信を捨て去り、しかも救いに導くためにあなたの魂に注がれるキリストの価高い血潮を受けることがないならば、あなたはその確信を確かに無駄にし、その後、神の言葉が説かれ、あるいは読まれるのを聞く時が近づいても、あなたの心が頑なになっていることをはっきり示す結果になるのである。自分たちの霊に最初に与えられたそれらの確信に心を留めなかった人々は、（彼らに対する神の正しい裁きによるのであるが、）かれらの霊が、誰の場合にも、より一層頑なになり、より一層無分別となり、より一層無感覚になり、愚鈍になるということが一般に見られる。というのは以前は御言葉を聴いて心おののき、悔い改めの涙を流し、気持ちをやわらげられた人々が、今や良心がきわめて無分別となり、きわめて無感覚にさせられ、頑なにされてしまうので、そのため確かに彼らに向かって地獄の火が投げつけられるならば、時折、み言葉が彼らの耳に吹きこまれても、彼らはめったに心動かされることはない。このことが、正しい神の審きとして彼らにのぞむのである」<sup>30</sup>。

この文章では心、霊、良心は同義語として用いられており、良心は明瞭に「罪の自覚」とも言い換えられる。そしてその作用は次のような省察によって把握される。

「あなたが次の点において＜罪の自覚＞（Conviction）に喜んで心を向け、耳傾けることができるように、さらにより多くの省察を付け加えなさい。すなわち、

1) あなたは全世界よりも値高い魂を有しており、これは、（その魂がいやしくも救われるはずならば）、通常、＜罪の自覚＞によって動かされるのであることをよく考えよ。

2) もしあなたが＜罪の自覚＞を軽んじる者になるならば、その者の魂は（確かに）地獄に降る。

3) もし魂が地獄に行くならば、あなたの身体もまた地獄に行かなければならず、そこから脱出できない。＜神とおのが罪の自覚を忘れる（忘れがちな）者よ、わきまえ

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp.17-18.

よ。さもなくば、わたしはお前を千々に裂く。お前を救える者はいない> (詩篇 50 篇 22 節)」。<sup>31</sup>

この良心の自覚によって自己の悲惨さとまた神の憐れみにを感得するように勧められる。このようにしてバニヤンはルターと同じく良心の作用を喚起することを通して律法から恩恵への道を歩むようにと、この書でもって勧告していることが判明する。したがって律法が否定されているのではなく、律法によって義とされるという律法主義が否定されたのだ。同時代のカルヴィニストの中には神と人との双務的作用を説いた人たちが多くいて、「穏健カルヴィニスト」と言われていた。彼らはバニヤンを律法を無視する反律法主義者であると批判したが、それは全く間違っていたことが判明する。

この点は第 4 章におけるバニヤンの『律法と恩恵』の「本論」にもとづく考察によって詳論することにしたい。

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.18.

### 第3章 バニヤンの救済体験

#### はじめに——『罪びとのかしらに溢るる恩恵』におけるバニヤンの救済体験

わたしたちは先にキリスト教思想史において「律法と恩恵」の教義がいかなる発展を遂げてきたかを考察した<sup>1</sup>。それに続いて本章においてはまずバニヤンが律法と恩恵に関していかなる体験をもったかを彼の自伝的な作品『罪びとのかしらに溢るる恩恵』(*Grace Abounding to the Chief of Sinners*, 1666)<sup>2</sup>を通して明らかにしてみたい。というのは、わたしたちはそれによって彼の律法理解の特質を把握することができるからである。

実際、ひとりの魂が救いに導かれるために、神はさまざまな仕方で人に働きかけている。ジョン・バニヤンが主イエス・キリストの救いに導かれるに至るためにも、神の計りも知れない計画があったことは言うまでもない。その回心に至るまでの苦闘と経緯について、わたしたちは彼の『溢るる恩恵』を通して知らされるのであるが、この書を通してバニヤンが他ならないルターとの出会い、特に、前章で考察したルターの『ガラテヤ書講義』(1531年)との出会いがあったことが知られる。そのさいこの出会いよりも前にバニヤンが自己の罪に悩んだ深刻な体験とそれを克服した救済体験があったことを看過すべきではない。しかもこの救済体験も決して一回的なものではなかった。なぜなら回心に至るバニヤンの若き日々の生活をくわしく調べることによって、わたしたちは神がどのように彼をさまざまな出来事とおして導いていたかを理解し、その上で彼の律法と恩恵についての思想的な独自性を把握すべきであると思われるからである。

バニヤンの自叙伝『溢るる恩恵』はどのような目的で書かれたのであろうか。それは彼自身の言葉で言えば、「神が彼を汚物の山から取りい出し、彼をその祝福された御子イエス・キリストへの信仰へと回心させた記録」である<sup>3</sup>。そこにはキリストにおける神の「溢るるばかりの恩恵」が述べられており、とりわけ自己の罪を自覚的に感じとり、また罪のゆえに味わった数々の苦しみや誘惑に遭遇した「魂の経験」とそこから助け出される救済体験が詳細に省察されている。これは彼の自己省察の書である。わたしたちはまず彼の回心以前の状況を簡潔に顧みてみよう。

#### 第1節 回心以前の青少年時代における魂の彷徨

バニヤンはまず回心以前の自らの姿について『溢るる恩恵』において次のように叙述し

1 これは第1章の「キリスト教思想史上における恩恵と律法」のことを言う。

2 『罪びとのかしらに溢るる恩恵』を以下の叙述では『溢るる恩恵』と略記する。

3 Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, *ibid.* 同上

ている。

「この世に神なく日を送ったころの、生れっばなしの自分の生活はというと、まさしくこの世のならわしに従い、不従順の子らの中に今も働いている霊に従う>(エペソ 2・2-3)生活であった。不義を満喫して、<悪魔に捕えられてその欲するままになる>(IIテモ 2・2 6)ことがうれしかった。またその邪悪は、わたしの心にも生活にも、それも子供のころから、非常に強く作用したそれらが表に現われたので、呪言や罰当りの言葉、虚言、神の聖き御名を汚すこと、そのいずれにおいても(ことにわたしがまだほんの年端もゆかぬ子供であったことを思えば)わたしにかなう者はほとんどないありさまだった」。<sup>4</sup>

このように、回心以前の彼は当時の神を知らぬ少年や大人たちとなんら変わることもなく悪に染まり、罪のうちに歩んでいた。しかも「こういうことがすっかり身につけていたので、ほとんど第二の天性となってしまった」<sup>5</sup> と、彼は少年時代の自分自身を振り返る。そのような状態であって彼はいつも神を無視し、神のみ名を汚すのに時を過ごしていたが、それでも夜ともなると、9歳か10歳の子どもながらも、さまざまな恐ろしい夢、幻に心が怯え、おじまどい、悪魔や悪霊に対する恐怖心に襲われたと記している。<sup>6</sup>「このような恐怖心は神の審判の日(the day of Judgment)や地獄の劫火の恐ろしい責め苦 (the fearful torments of Hell-fire)から起ってくるものであって、彼は子どもごころに考えたのであるか、ここには彼の心の素質がすでに示されている<sup>7</sup>。しかしこの恐怖心はいつまでも続いたのではなかったようである。彼には「さまざまの楽しみ」があつて、しばらくすると忘れてしまった。そして「わたしはそれまでよりも一段と激しく、むさぼるように、本能の赴くままに、情欲のたづなをいっそう弛め、神の律法を片端から破っては喜んだ。だからわたしは、結婚生活にはいるまでは、あらゆる悪徳と冒瀆とにおいて、仲間の若者すべての頭株(ringleader)であった」と述懐している<sup>8</sup>。

---

4 Bunyan, *op. cit.*, 4. バニヤン前掲訳書, 61 頁。

5 Bunyan, *op. cit.*, 5. バニヤン前掲訳書, 61 頁。

6 「...主の激しい怒りを招き、まだ子供のころにさえ、主はさまざまの恐ろしい夢によってわたしをおびえさせ、あまたの恐るべき幻によってわたしをおじまどわせ給うた。わたしは罪のうちに日々を過ごした後、床についていたとき悪魔や悪霊に対する恐怖感に襲われたが、かれらはあくまでわたしを拉し去ろうとし、わたしはどうしてもそれから遁れ得なかった」(Bunyan, *op. cit.*, 5. バニヤン前掲訳書, 61 頁)。

7 Bunyan, *op. cit.*, 6. バニヤン前掲訳書, 61-2 頁。

8 Bunyan, *op. cit.*, 8. バニヤン前掲訳書, 62 頁。

この頃に彼の心を支配していたものは「情欲や肉欲」(the lusts and fruits of the flesh)であり、「もしも奇しき恩恵によってそれが制止されなかったならば、わたしは永遠の審きを受けて滅び去るばかりか、世間の恥さらしになる法律の懲らしめにさえ身をさらしかねなかった」<sup>9</sup>と、当時の自らの危険な状態について振り返る。

ここでバニヤンが、「もしも奇しき恩恵によってそれが制止されなかったならば」と語っている点を取り上げ、John Stachniewskiは、バニヤンがここでは「先行的恩恵の教義」(the doctrine of 'prevenient grace')について暗示しており、神の恵みは人間の悔い改めに先行して与えられ、人間の悔い改めを引き起こすのだと説いている<sup>10</sup>。しかもその恵みは、バニヤンに救いをもたらす「神の憐れみを伴う審き」の側面をもっていただけと言えよう。

回心以前のバニヤンは、川で溺れ死にそうになったり、まむしの毒牙を指で引き抜くというような無謀な行いにより、命を落したかもしれないような危険に彼が晒された時にも、「もしも神の恵みがなかったならば、わたしはこの無鉄砲な行いによって一命を落としたかも知れない」<sup>11</sup>と述懐している。このように、神は「慈悲を交えた審き」<sup>12</sup>によってバニヤンを見捨てることなく、なおも彼が救われるように導かれた。

なかでも、彼を死の瀬戸際に晒す出来事が生じた。母と妹の相次ぐ死と父の見苦しい性急な再再婚は、16歳の多感な少年にとって、いわゆる「精神的危機」をもたらす出来事であったと思われる<sup>13</sup>。1644年という年の11月彼は議会派召集軍の一員としてウエールズ南東部の町ニューポート・パグネルの要塞に派遣された。その後、彼は選ばれて他の兵士たちと国王軍を包囲攻撃中、たまたまバニヤンと部署を交代した仲間の兵士がマスカット銃の弾丸に当たって即死するという出来事に遭遇したこともある<sup>14</sup>。

十代後半の若きバニヤンに対し、神からの「審き」と「憐れみ」を知らせる九死に一生を得た、このような外的な危機的出来事によっても、「わたしの魂を目覚めさせ、義を悟らせるまでには至らなかった」とバニヤンは述懐しているが<sup>15</sup>、神は「ご自身の時と方法」を用いて、

---

9 Bunyan, *op. cit.*, 9 バニヤン前掲訳書, 63 頁。

10 John Bunyan, *Grace Abounding with other spiritual autobiographies*, (Oxford World's Classics), p.231.

11 Bunyan, *op. cit.*, 12. バニヤン前掲訳書, 64 頁。

12 Bunyan, *op. cit.*, 12. バニヤン前掲訳書, 64 頁。ここで彼は「しかし神はわたしをお見捨てにならず、この時には罪の自覚によらず、審きによって、なおもわたしを追い求め給うたが、それも慈悲を交えた審きによってであった。」と述べ、神の憐れみによる忍耐によって神は自分を生かし給うたと言う。

13 Henri Talon, *John Bunyan, Writers and Their Work*: No.73, Longmans, Green & Co. p.8.

14 Bunyan, *op. cit.*, 13. バニヤン前掲訳書, 64 頁。

15 彼は議会派軍の兵士として遭遇したこのような危機について述べた後、「このような出来事のうちに、審きと憐れみとが混在したのであるが、そのいずれも、わたしの魂を目覚めさせ、義を悟らせるには至らなかった。そこでわたしは、罪に罪を重ね、神に対してますます反抗的になり、おのが救いについていっそう無頓着となった。」(Bunyan, *op. cit.*, 14 バニヤン前掲訳書, 64 頁)と語っている。

確実にバニヤンを回心の道すじへと導いていた。それは具体的には彼の最初の結婚生活を通してであった。

それゆえ、わたしたちは回心に至る道程において彼の救済体験と律法理解がどのように関わっているのかを考察することにしたい。

## 第2節 回心へのみちすじ

(1) **最初の妻と二冊の書物による感化** バニヤンを回心に導くに至る道すじには、さまざま出会いや出来事があったが、それはなかでも彼の最初の結婚によって迎えたひとりの名も知れぬ敬虔な女性と彼女が持参した二冊の書物に求めることができる。この二冊の書物は彼女の父の遺贈品でもあった。その一冊はArthur Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven* [1601] (『凡夫の天に至る道』)であり、さらに Lewis Bayly, *The Practice of Piety* [1620] (『信仰の実践』)であった。これらの書物との出会いが重大な感化を彼に与えたことをわたしたちは見過ごしてはならない<sup>16</sup>。当時、版を重ね、よく読まれていたこの二書をバニヤンも妻と一緒に読み、また敬虔な妻の感化によって、英国国教会に通い始めるようになった<sup>17</sup>。そこでこの二冊の書のうち『凡夫の天に至る道』についてその内容を概略述べておきたい。

(2) ***The Plain Man's Pathway to Heaven*** 先ず、著者のアーサー・デント(Arthur Dent)<sup>18</sup>はエセックス(Essex)、サゼント(Southend)近郊の村、サウス・シューベリ(South Shooberry)の牧師であったが、聖職者用の衣服(サープリス)の着用を拒否し、洗礼式に際し十字を切ることを省いたため、国教会に従わないこと(nonconformity)の理由によって1584年頃、アイルマー主教(Bishop Aylmer)から数々の迫害と苦しみを受けた。だが彼はそれによく耐え、後になって「戦いを立派に戦い抜き、与えられた道のりを走り終え、信仰を守り通した。それゆえ義の冠が備えられている」と述懐し、1600年以後に亡くなった。彼は本書に加え、

16 「この後まもなく、わたしは結婚生活に入ったが、何の幸いか、わたしが迎えた妻の父というのが、信心深さで評判の人だった。この女性とわたしは、赤貧洗うがごとき状態でいっしょになったのであるが、それでも彼女は自分の持ち物として、これだけのものは持参して来た。すなわち、『凡夫の天に至る道』と『信仰の実践』との二書で、これは彼女の父が、かたみに遺していったものである」*Ibid.*, 15-16, 同上 64-5 頁)。ここで言及されている二書は Soli Deo Gloria Publications(Pittsburgh, PA, USA)からリプリントされている。

17 Bunyan, *op. cit.*, 15-16. バニヤン前掲訳書, 64-5 頁。「二冊の書物は、自分の罪深く哀れな状態に目を開かせるほど訴えはしなかったが、それでも、信仰を持ちたいという気持を、いくらかでも起こさせたので、ほかにどうしたらいいかも知らないままに、当時の宗教にすっかり凝ってしまった。」(Bunyan, *op. cit.*, 16. バニヤン前掲訳書, 65-6 頁。)

18 Arthur Dent のこの著作には次の版がある。Soli Deo Gloria Publications(PA, USA, 1994)p.v., Arthur Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven* [1601] Lewis Bayly および *The Practice of Piety* [1620] とともに Soli Deo Gloria Publications(PA, USA)。



『ローマの滅亡—黙示録講解』(*The Ruin of Rome, or an Exposition of Revelation*)を著している。このアーサー・デントとその書についてロジャー・シャロックは「アーサー・デントはエセックスのピューリタン聖職者で、内乱以前に多数出版された信仰指南書のなかで、彼の書物はもっとも人口に膾炙していたものである。初版が出た 1601 年から 1640 年の期間に、その書は 25 版を重ね、第 40 版が出された 1704 年までに、全部で 10 万部が世に出たと推定されている」と、当時彼の書物が極めて多数の人々によって読まれたことを指摘する<sup>19</sup>。

この書『凡夫の天に至る道』の構成は四人の登場人物による対話形式からなっている。5 月のある昼下がり、野原での散歩の途中で出会った聖職者セオロガス(Theologus, Divine)と正直者フィラガサス(Philagathus, an honest man)がそこにたまたま牛の購入のことでやって来た、隣の教区民の夫婦、つまり神の事柄に無知なアサネタス(Asunetus, an ignorant man)という名うての無神論者とあらゆる良い事にけちをつけるその妻アンティレゴン(Antilegon, a caviler)の二人をキリスト教の救いに導くため、さまざまなテーマについて論じ合う対話形式である。具体的にはフィラガサスが信仰についての問題提起をし、セオロガスがそれに答える形でアサネタス、アンティレゴン夫婦に対しキリスト教の真理を語り、夫婦から出された疑問と反論に答え、ついに二人を信仰へと導くに至るストーリーである。そこで論じられたテーマは「人間の墮落と悲惨さ」(エフェソ 2・3; 詩篇 2・5; ヨブ 15・14)、「再生」(ヨハネ 3・3)、「高慢」(箴言 16・5, 18)、「売春と姦淫」(箴言 22・14; 23・27)、「貪欲」(第 1 テモテ 6・10; ルカ 12・15; フィリピ 3・19)、「貪欲の癒し」(第 1 テモテ 6・7, 8; ヘブライ 13・5)、「福音を拒むこと」(ルカ 10・16; ヘブライ 12・25)、「偽り誓うこと、罰当たりな発言」(マラキ 3・5; ゼカリヤ 5・3)など、実にさまざまな問題について聖書の言葉に基づいて論じ、最後に「罪の自覚と回心—福音の慰めと結び」で終わっている<sup>20</sup>。

**(3) ベドフォードの貧しい婦人たちによる感化** バニヤンが結婚後、ある日、鋳掛け屋の仕事でたまたまベドフォードの通りを歩いていると、三、四人の貧しい婦人たちが家の戸口で日なたぼっこをしながら、信仰の話しをしているところを通りかかった。そのころにはバニヤン自身も信仰のことをよく語るようになっていたので、彼女たちの話しを聞きたいと思い近づいたが、彼女らの話はバニヤンにとって手が届かないほど程度の高いものであった。すなわち、新生とか、自分たちの心に対する神の御業とか、自分たちの生まれな

19 ロジャー・シャロック著『ジョン・バニヤン』バニヤン研究会訳、1997年、ヨルダン社、28-9頁。

20 swearing のことで、驚きや軽蔑などを言い表すのに、By God!, Jesus Christ!, Damn! などを用いること。それらを用いることが教会で禁じられたが godly, gum, gosh, Goodness, heavens, jee, darn など変種が出来ている。

がらの惨めな状態(their miserable state by nature<sup>21</sup>)の自覚、さらにそのような自分たちの魂に対して神が主イエスにある愛をもって訪れたまい、また悪魔のさまざまな誘惑に対しどのような聖書の御言葉や約束によって力づけられ、慰さめられ、支えられたかを話し合っていた。彼女らは自分の心のあさましさや不信仰についても語り、自分の義を汚らわしく、無益なものとして、軽蔑し、忌み嫌っていた<sup>22</sup>。このような主にある信仰の交わりに基づく婦人たちの会話は、バニヤンのそれまでの信仰の歩みを根底から覆すものとなった。自分は熱心に礼拝を守って来ているつもりであったが、それで果たして、信仰者の名に値するものであったのか。否むしろ値するものではなかったことを、彼は悟らさせられた<sup>23</sup>。その後、彼はこの婦人たちの信仰の交わりに本格的に加わっていった。そしてやがて、次のような反省がなされた。「わたしの現状が心もとなく思えた。わすれもしない、間もなくわたしは二つのことを見出したが、時折それが不思議に思えた。(自分がほんの少し前まで、どんなに無知蒙昧かつ野卑で、神を恐れぬ憐れむべき人間であったかを考えると、殊にその感が深い)。その一つは、わたしの心がわずかなことにも痛みやすく、鋭敏になったことであり、これによって、彼女らが聖書から見て確かに罪だとみなすものに自分が陥っていることを自覚するに至った。もう一つは、いつに限らず、聞いたり読んだりしたそれらのことや、その他すべての善いことを、絶えず心のうちに思いめぐらす強い傾向である」<sup>24</sup>。

ここでバニヤンが見出したものは、明らかに自己反省による罪の意識の芽生えであった。しかも良心の痛みを伴う罪意識であった。この罪意識の問題はベドフォードの分離派教会

21 Bunyan, *op. cit.*, 37. なお, John Stachniewski はここでは「nature の言葉には二つの意味が混ざり合っている」と言う。すなわち「彼女たちがみじめであるのは、彼女たちの生まれ持った本性が邪悪で罪深く、永遠の断罪を受けるのが当然であるためであり、しかしまた彼女たちは生まれながら貧しい状態にあるためでもある」(John Bunyan, *Grace Abounding with other spiritual autobiographies* [Oxford World's Classics], p.234) と述べている。

22 Bunyan, *op. cit.*, 37. バニヤン前掲訳書, 74-5 頁。「彼女らは喜びのあまり、口に出さずにはいられないといったようすであった。彼女ら はいかにも響きのよい聖書の言葉をもって語り、そのすべての言葉が、まことに優雅であつたので、わたしには、彼女らが、新しい世界を発見し「ひとり離れてすむ民、もろもろの国民のうちに並ぶものはない」(民 23・9) ように思われた」(Ibid., 38, 同上 75 頁)。

23 「彼女らの話を聞くと、わたしは胸さわぎがして、自分の状態が無に等しいのではないかという疑念が湧いて来た。というのは、信仰や救いについて思いめぐらす時、わたしは新生など考えてもみなかったし、御言と約束とが与える慰めも知らなければ、おのが悪しき心の欺瞞や背信も知らなかったのであるから。胸の奥深くひそむ数々の思いについては何一つ意識せず、サタン誘惑のいかなるものかも、またそれにどう抵抗したらいいかも知らなかった。それ故、このような彼女らの話を耳にし、とくと考えてみてから、わたしはそこを離れ、ふたたび仕事をしてまわったが、彼女らの話し合っていた言葉がわたしの道づれとなった。わたしの心も彼女らのもとにとどまった。というのは、わたしは彼女らの言葉に深く心を動かされたが、それはその言葉によって、わたしが真に敬虔な人間であることの確証を持たぬことを信じ、また真に敬虔な人間の幸多く祝福された状態を確信したからである。」(Bunyan, *op. cit.*, 39. バニヤン前掲訳書, 75-6 頁)。

24 Bunyan, *op. cit.*, 41. バニヤン前掲訳書, 76 頁。

の牧師ギフォードに出会ってからは、さらに一段と明確になっていくのである。

(4) ベドフォードの分離派教会の牧師ギフォードとの出会いによる感化 ベドフォードの例の貧しい婦人たちを通して彼がギフォードに紹介され、その家に招かれるようになった<sup>25</sup>。バニヤンは彼から魂に対する神の御働きを聞くことによって次のような自覚が芽生えてきた。

「わたしはますます罪の意識をもつようになり、その時から、おのれの悪しき心のむなしさと、内なる惨めさについて、幾分か判り始めた。……今やわたしは肉欲と墮落が、前には気づかなかった邪悪な考えと欲望をはらんで、わたしのうちにあれ狂うのをはっきり自覚した。また、天やいのちを慕うわたしの思いも衰え始めた。また前には、わたしの魂は、神への憧れに満ちていたのに、今では、あらゆる愚かな空しいことをも追い求めるようになったのを知った」<sup>26</sup>。

ここでは神の言葉によって罪の意識がいつそう目覚め、自らの悪しき心の空しさと内なる惨めさを自覚するようになり、自らの邪悪な心が明るみに出され、肉欲や墮落が以前には気づかなかった邪悪な考えや欲望をはらんで自分のうちに荒れ狂うのに彼は気づいた。これは神の前における罪意識の深化にほかならず、恐ろしい内心の分裂の意識であったと言える。

### 第3節 律法の下にある自分を発見する

バニヤンは悪しき心の空しさと惨めさに気づきはじめ罪の意識を心に深くいやくようになった。こうして彼には人の罪を明らかにし、神の永遠の刑罰をもたらす律法、したがって良心において敏感に感じとられる律法の下に自分が置かれていることが判って来た<sup>27</sup>。彼は神の約束を信じて頼るようにと勧められたが、それは「指でもって太陽に触れてみよ、と言うに等しかった。信じようとすれば、たちどころに自分の気持ちがそれにさからった。そして、あくまで罪を犯そうとする心がわたしのうちにあって、自分が永劫の罰をくだす

<sup>25</sup> モニカ・ファーロングは、このころのバニヤンを「ギフォードの生徒」“...his pupil Baniyan...”(Monica Furlong, *Puritan's Progress*, New York, Coward, MacCann & Geoghegan, Inc., 1975, p.43.)と呼んでいる。そのように、ギフォードはバニヤンを、懇ろに導いた。

<sup>26</sup> Bunyan, *op. cit.*, 77. バニヤン前掲訳書, 93 頁。

<sup>27</sup> ここでいう「律法」は、いわゆる市民的律法とは異なる神学的律法を指す。

律法のもとにあることがわたしに判って来た」<sup>28</sup>と反省している。

ここで初めて彼は神との関係における「律法の問題」に逢着する。彼は「永劫の罰をくだす律法のもとにある」(I...lay under a Law that would condemn.) 自己を見出し、使徒パウロが「ローマの信徒への手紙」第7章で取り上げている「内在する罪」の問題の前に立たされる。彼は今やそれと格闘せざるを得なくなった。罪と格闘する魂はまた良心の痛み苦しむ魂でもある。その頃のバニヤンは、鋭敏な罪の意識をもちはじめたので、罪を犯すかもしれないという恐れを抱いて、あまりに小心翼翼となり何事にも手が出せなくなり、また口の言葉でもって罪を犯すのではないかと恐れて、どのように語ってよいのかも分からないという状態に陥っていた<sup>29</sup>。

救いに至るみちすじを歩む者は誰であれ、「罪びとなるわたし」を自覚し、「キリストの恵みなしには滅びるほかはない」という意識を覚えさせられる。バニヤンも例外ではない。今や彼はイエス・キリストの救いに至る道に立つにいたった。

「わたしは、回心以前には、大の罪びとだったが、神は決してわたしの無知の罪に相当する重い罰をおくだしにはならなかったと感じる。ただ神は、罪びとなるわたしがキリストなしには滅びるほかないことを示したもうたに過ぎない」(But I observe, though I was such a great sinner before conversion, yet God never much charged the guilt of the sins of my Ignorance upon me, only he shewed me I was lost if I had not Christ because I had been a sinner.)<sup>30</sup>

このように彼は述べ、「神のみ前に傷なき者として立つには、全き義がわたしに欠けていること、この義はイエス・キリスト御自身においてのほかは、どこにも見出されないことをわたしは悟った」(I saw that I wanted a perfect righteousness to present me without fault before God and that this righteousness was nowhere to be found but in the person of Jesus Christ.)<sup>31</sup>と告白している。

---

28 Bunyan, *op. cit.*, 79. バニヤン前掲訳書, 94 頁。

29 罪を犯すことに対しこのように戦々恐々とした鋭敏な良心の痛みについてバニヤンは次のように語る。「わたしはピン一本、わら一本にさえ手を触れようとはしなかった。わたしの良心は痛みやすくなり、ちょっと触れても、ヒリヒリ痛むほどだったから。わたしはへたな言葉を使うのを恐れて、どう口を利いたらいいのかも判らなかった。ああ、この時、わたしは、言うことなすことの一つ一つに、どんなにおずおずとして暮らしたことだろう。ちょっと身動きしても震動する泥沼にはまりこんで、神にも、キリストにも、御霊にも、一切の善いものから取り残されたように感じた。」(Bunyan, *op. cit.*, 82. バニヤン前掲訳書, 95 頁)

30 Bunyan, *op. cit.*, 83. バニヤン前掲訳書, 95-6 頁。

彼のような自らの罪を自覚し、その罪に悩むひとりの痛める鋭敏な良心の持ち主に対し、神は「痛める葦を折る」ような「重い罰」ではなく、「イエス・キリストの義」を用意してくださっていることを彼は悟らされた。とはいえ、そのような「イエス・キリストの義」、「全き義」によってとらえられ、それをみずからのものとして自覚し悟らされるまでには、なお暫らくの時が必要であった。したがって彼が救いに至る心の歩みの叙述はなおも続くのである。

#### 第4節 ルターとの出会い

ここまでのバニヤンの回心過程の描写において、わたしたちはバニヤンの「律法と恩恵」についての捉え方が、第1章「キリスト教思想史上における恩恵と律法」で取り上げたマーティン・ルターにおける「律法と恩恵」に酷似していることに気づかされる。バニヤンが「自己の義」、「律法の義」に苦しみ、「イエス・キリストの義」、「福音の義」を見出す前に、すでにルターは「自己の義」、「律法の義」と徹底的に対峙して苦闘し、ついに「イエス・キリストの義」、「福音の義」を見出していた。否、そのみならず律法の義ではなく、福音の義によってルターは宗教改革の新しい神学を確立するに到達したことを思うとき、『溢るる恩恵』に登場するバニヤンとルターの出会い、とりわけルターの完成期の主著『ガラテヤ書講義』（1531年）と出会い、大きな影響を受けたことのきわめて重要な意義に注目する必要がある。

そこでわたしたちはバニヤンの「律法と恩恵」の理解をルターの「律法と福音」との関連において考えて見たい。なかでもバニヤンの律法と恩恵の問題（自らの罪と救いの問題）が、ルターとの関連において、どのような神学的なパースペクティブをもって展開しているのかについて考えてみたい。そこにはルターの書物に出会う以前においてバニヤンがルターと同じ心的な状態にいたことがはっきりと記されている。この点について幾つかの観点から論じてみよう。

##### (1) 心の交換——義認論の基礎

まず第一に取り上げたいことは「心の交換」という人格間の交流を示す独特な表現である。それは自らの罪を知らされ、過敏と言ってよいほどにまで鋭敏となった傷ついた良心の状態に彼が陥り、煩悶し、深く絶望したとき、バニヤンが、他の人はだれでも、わたしよりはよい心を持っていると考え、心が交換できるものなら、だれとでも交換してもよいと思ったということに示されている<sup>32</sup>。彼は次のように回顧する。

---

31 Bunyan, *op. cit.*, 83. バニヤン前掲訳書, 95-6 頁。

32 「しかし、わたしの生来の、内的なけがれ——わたしを苦しめなやますもの、絶えずわたしのうちに猛

わたしは今や、だれでも、わたしよりはよい心をもっていると考えて、心が交換できるものなら、だれと交換してもよいと思った。内なる邪悪と心の汚れとにかけては、悪魔を除いて、わたしに匹敵するものはあるまいと考えた。それで、おのれのあさましさを見て、わたしは深い絶望感におそわれた。この状態は、恩恵の状態とどうてい両立し得ないと思ったからである<sup>33</sup>。

彼はこのように、自己のあさましさを知り、神に見捨てられ、悪魔に引き渡され、救いがたい心をもつようになり、深い絶望感に打ちひしがれた。しかも、この状態は長い間、何年も続いたとのことである<sup>34</sup>。このように罪の意識が深まるに応じて恩恵の理解が同時に生起しているということが、彼の義認論の前提とも内容ともなっている。この点は「義人にして同時に罪人」というルターの表現の中に端的に表現されている義認の理解と同じである。このような「救済」にバニヤンは今や近づいてゆく。この引用文にある「心の交換」という表現は、まず「内なる邪悪と心の汚れとにかけては、悪魔を除いて、わたしに匹敵するものはあるまいと考えた」と告白せざるを得ないほど、自己の絶望状態が鋭く自覚されることが前提となっている。それはパウロのいう「罪びとの頭」としての自己理解である。それゆえ、ここで彼は自分以外の他の人はだれとでも、自分よりは「良い」心をもっているがゆえに、もしできるならば、それを交換してもよいと思った。これは絶望状態に自分があることを言っている。

しかし、それは所詮、他人との比較の問題ではない。神の前にある人間は始祖アダムのとき以来、みな罪を犯し、神の前に立ち得ない存在であるということが、聖書全体が語る使信であることを思うとき<sup>35</sup>、他の同じ人間との心の交換ではなく、「まことの神にして、まことの人である」キリストとの心の交換がどうしても必要になってくる<sup>36</sup>。この「心の交

---

威をふるうもの、痛いほど身に覚えのあること——このことのために、わたしは自分の目にさえ、ひきがえるよりもいまわしいものと映じた。神の目にもそう映るものと考えた。罪と汚れは、前にも述べたように、ちょうど泉からこんこんと水が湧き出すように、わたしの心からおのずと湧き出た。」(Bunyan, *op. cit.*, 84. バニヤン前掲訳書, 96 頁)

33 Bunyan, *op. cit.*, 84. バニヤン前掲訳書, 96 頁。

34 Bunyan, *op. cit.*, 84. バニヤン前掲訳書, 96 頁。

35 罪を犯した人は神の前には立ちえない。聖書に登場する人物の中で、たとえば、弟を殺したカイン(創世記 4 章 13 節)、ウリヤの妻バト・シェバと通じて預言者ナタンの叱責を受けたダビデ(サムエル記下 12 章、詩編 51 篇)などに典型的に示されている。

36 回心に至る過程でバニヤンは「主イエスが、神にして人、人にして神であるか知ろうとして深く悩んだ」とき、ヨハネ黙示録 5 章 6 節「わたしはまた、玉座と四つの生き物の間、長老たちの間に、屠られたような小羊が立っているのを見た。」の聖句が与えられ、「玉座と四つの生き物の間に」キリストの神性があり、「長老たちの間に」その人性があることが示されたと述べ、「主イエスが、神にして人、人にし

換」はルターもその『キリスト者の自由』の中で取り上げている問題である。それは結局、義認論の根本問題にまで行き着く事柄といえよう。

宗教改革の三大論文の一つと言われるルターの『キリスト者の自由』(1520年)の中で、バニヤンの言う「心の交換」の思想が形を変えて言い表されている。ルターは次のようにこの点を語っている。

「信仰は、魂が神のことばと等しくなり、すべての恩恵で充たされ、自由に救われるようにするばかりでなく、新婦が新郎とひとつにされるように、魂をキリストとひとつにする。この結合から、聖パウロも言っているとおり(エフェソ 5・30)、キリストと魂とはひとつのからだとなり、両者の所有、すなわち、幸も不幸もあらゆるものも共有となり、キリストが所有なさるものは信仰ある魂のものとなり、魂が所有するものは、キリストのものとなる、という結果が生じる。ところでキリストは一切の宝と祝福とを持っておられるが、これらは魂のものとなり、魂は一切の不徳と罪とを負っているが、これらはキリストのものとなる。ここに今や喜ばしい交換と奪い合いが始まる。……富んだ、高貴で義である新郎キリストが、貧しく、いやしく、悪い娼婦をめぐって、すべての悪から解放し、すべての財貨をもって飾ってくださるとしたら、それは喜ばしい結婚ではないか」<sup>37</sup>。

ここでは、花嫁たる「魂」が負うあらゆる不徳と罪が花婿たる「キリスト」の所有するあらゆる宝や祝福と交換される。こういう親密な花婿と花嫁との「心の交換」は「喜ばしい結婚」とあるように、いわゆる「花嫁神秘主義」と言う表現をもって言い表されている。信仰によって義とされるというルターの中心思想である義認論は、罪人のままで無罪放免される法廷的な「義認」と考えられていても、そこにはキリストと魂とが「一つとなる」神秘的なウニオ(合一)が力説されている。したがって信仰は魂をして花嫁をその花婿に娶あわすようにキリストと一つとする(voreynigt)。この婚姻によってパウロのいうようにキリストと魂とは「一体」(eyn leyb)となり、ここに「喜ばしい交換と奪い合い」(frölich Wechsel und streytt)が成立している<sup>38</sup>。

---

て神である(...the Lord Jesus was both Man as well as God, and God as well as Man ; ...)」こと、すなわち、  
<まことの神にして、まことの人である>キリスト信仰が確かなものとさせられた(Bunyan, *op. cit.*, 122.  
バニヤン前掲訳書, 113 頁)。

37 Martin Luther, WA 7, 25, 27-33, 『ルター著作選集』(ルーテル学院大学/日本ルーテル神学校 ルター研究所編、教文館、2005年、276-7頁; 訳文の一部変更。

38 金子晴勇著『ルターとドイツ神秘主義』(創文社、2000年)、298頁参照。

## (2) 試練

バニヤンが信仰にいたる回心の過程でわたしたちが看過できない事柄として、次に、試練の問題がある。ルターがサタンをはじめとするさまざまな試練と戦ったことはあまりにも有名であるが<sup>39</sup>、バニヤンがその信仰を確立するにあたり、彼もまた悪魔の攻撃にさらされるといふ試練を繰り返し受けていたのである<sup>40</sup>。彼は言う、「神・キリスト・聖書に対するけがし言がわたしの魂に滝をなして流れ込み、わたしは、ただもう周章狼狽、なすところを知らなかった」と悪魔に襲われた経験を述べ、続けて「神を冒瀆するさまざまのこうした考えは、わたしの心に、神と、その愛したもう独り子の存在をさえ疑わしめた。神とかキリストとかいうものは、本当に存在するのだろうか、聖書は聖く純粋な神の言ではなく、おとぎ話か、巧みな作り話にすぎないのではないか」<sup>41</sup>と疑いをいだかせ、信仰の道からなんとかしてバニヤンを引きずり落とそうと誘惑し、彼を深い絶望に陥れた<sup>42</sup>。こうした絶望に迫りやる悪霊・悪魔・サタンは同時に「誘惑者」(the tempter)でもあった<sup>43</sup>。それゆえ彼は、十字架にかかる前にイエス・キリストがシモン・ペトロに対し「シモン、シモン、見よ、サタンがおまえをとらえようとした」(ルカ 22・31)と言われた言葉を彼自身、心のうちに何度も聞く経験をした<sup>44</sup>。

しかも、この誘惑者は、こともあろうに、祈っているバニヤンに試練として襲い掛かり、祈りを止めさせようとした<sup>45</sup>。彼が祈りをしようとして試みても、誘惑者はすさまじい勢いで、彼の精神を散漫にさせ、神への祈りに心を落ち着け、思いを集中することを妨げたのであ

---

39 ルターは生涯をかけて試練と戦ったのであるが、ルターにとって試練を構成している力として(1)サタン(2)律法(3)死(4)神の怒りと不安などが挙げられる。(金子晴勇『ルターの人間学』、創文社、1975年、362-391頁)。

40 「これらのことは、わたしを深い絶望におとし入れた。こんなことは、神を愛する人びとの間では、絶対あり得ぬと思ったからである。これらの試みが激しく身に迫った時、わたしはしばしば自分を、ジブシイ女によって無理やり抱き上げられて、エプロンの下にかくされ、自分の友だちや自分の国から遠くへさらわれてゆく子供の場合になぞらえた。あがこうと、泣きわめこうと、わたしは試練の翼の下に抱きすくめられ、風にさらわれていってしまう。わたしはまた、サウルとかれにとりついた悪しき霊(サム上 16・14)とのことを思い、わたしの状態はサウルの場合に等しいのではないかと、はなはだしく恐れたのであった。」(Bunyan, *op. cit.*, 102. バニヤン前掲訳書, 104頁)。ここでバニヤンは、イスラエル最初の王サウル王を引き合いに出し、サウル王が「悪霊(the evil spirit) (サム上 16・14)」に襲われたように、バニヤンも「悪霊(the evil spirit) (サム上 16・14)」に襲われるという経験をした。

41 Bunyan, *op. cit.*, 96. バニヤン前掲訳書, 102頁。

42 Bunyan, *op. cit.*, 102. バニヤン前掲訳書, 104頁。

43 Bunyan, *op. cit.*, 103. バニヤン前掲訳書, 104頁。

44 Bunyan, *op. cit.*, 93. バニヤン前掲訳書, 101頁。

45 「この時わたしは、祈りにおいても、たいへん苦しんだ。時には、悪魔が自分の目に映ずるように思った。いな、悪魔がわたしの服をうしろから引っ張るのを感じるようにさえ思った。悪魔はまたわたしが祈っている時、絶えずわたしにとどめを刺そうとして襲いかかって来た。「止めろ、早く。もうじゅうぶん祈ったではないか。そのくらいにしておけ」と言って、いつもわたしの注意をそらそうとした。悪魔にむかって、あるいは悪魔のために祈らなければならぬという邪悪な考えを、悪魔はわたしに吹き込むのだった。時々わたしはあの「ひれふせ」とか「もしひれふして拝むなら」(マタ 4・9)



る<sup>46</sup>。このような悪魔の試練に絶えず襲われるという経験をしたバニヤンにとっての唯一の慰めは「神の武具」<sup>47</sup>である聖書の御言葉を身に着けることであった<sup>48</sup>。

わたしたちはこのようにバニヤンが神の言葉をもって誘惑者としての悪魔と戦った試練をルターも経験している点に注目すべきである。そのさいルターはどのように試練を捉えたであろうか。ルターは試練がもつばら良心における出来事として叙述しているがゆえに、彼の試練の特徴を「良心の試練」として捉えることができる<sup>49</sup>。ここで想起したいのはルター神学における律法の神学的用法と市民的用法という「律法の二つの異なった用法」である。この用法について次のように言われる「まず第一の使用法においては、律法は良心に適用され、良心は実存的苦闘を経て福音へと導かれる。これはルターにより律法の神学的用法といわれているものである。第二の使用法においては律法は現世においてのみ適用されるべきであり、それは律法の市民的用法と言われる」<sup>50</sup>。ところでバニヤンでは第二の市民的用法は最初から考えられていない。したがって彼は人々の前に道徳的に何ら問題のない人間であるとの意識はなく、ルターと同様に良心的に神の律法を追求し、その結果、律法により試練に陥ったのである。ところが両者の相違点はルターが律法を道徳的に遵守し、神の前に義人となろうと精進努力したのに反し、バニヤンの場合はこの精進努力が最初からつまづいて絶望状態にあったという点であろう。しかし両者の共通点として律法が悪魔の誘惑として良心に攻撃を仕掛けて来ることがあげられることができる。

このようにバニヤンが神の言葉をもって誘惑者としての悪魔と戦う試練の時を暫らく経た後、主なる神が十分に恵みをもってご自身を示されるという経験を味わった。それは「コロサイの信徒への手紙」1章20節「その十字架の血によって平和を打ち立て」の聖句によって、神に敵するバニヤンの魂がキリストの「十字架の血」によって神との平和、すなわち、和解が与えられたことが示された経験である<sup>51</sup>。この点を、さらに詳しく次に考察してみたい。

---

の句を思った。」(Bunyan, *op. cit.*, 107. バニヤン前掲訳書, 106-7 頁。)

46 Bunyan, *op. cit.*, 108. バニヤン前掲訳書, 107 頁。

47 「悪魔の策略に対抗して立つことが出来るように、神の武具を身に着けなさい。わたしたちの戦いは、血肉を相手にするものではなく、支配と権威、暗闇の世界の支配者、天にいる悪の諸霊を相手にするものなのです。」(エフェソ 6・11-12)。

48 「また、救いを兜としてかぶり、霊の剣、すなわち神の言葉を取りなさい。」(同上 6・17)

49 金子晴勇『ルターの間学』、354 頁。

50 金子晴勇、前掲書、354-5 頁。

51 「忘れもせぬ、ある日、わたしは人家のない方へ足を運びながら、自分の心の邪悪さと、神をけがす態度とについて思いにふけり、神に対するわたしの内なる敵意のことを、じっと考えていると、「その十字架の血によって平和をつくられた」(コロ 1・20)の句が胸に浮かんだ。これによって、その日、神とわたしの魂とは、この血によって和解していることを繰り返し繰り返し示された。」(Bunyan, *op. cit.*, 115. バニヤン前掲訳書, 110 頁。)

## 第5節 救いの経験

バニヤンが襲われた試練の時がどの程度長く続いたのか、またその救いが正確に何時であったのかについては、彼の『溢るる恩恵』の叙述からはっきりとは知られない。だが、彼にとってそのような救いのときは確実に到来していた。

「しかしその後、何のさいわいか、主はわたしに、もっとじゅうぶんに自身をお示しくださいました。そしてこれによって、わたしの良心にのしかかる罪悪感ばかりではなく、そのけがれからも救ってくださいました。というのは、試練は取り除かれ、わたしは他のキリスト者と同じように、ふたたび正常な心に立ち帰らしめられたからである」<sup>52</sup>。

彼は良心の苦悩から解き放たれ、悪魔の攻撃による試練は取り除かれた。それは主イエス・キリストによって正気にさせられたあの悪霊・レギオンに取りつかれたゲラサ人のようにであった<sup>53</sup>。そして彼はふたたび正常な心に立ち帰らされた自己をはっきりと感じとった。ここにバニヤンの救済体験が見られる。先に指摘した「心の交換」は「キリストの和解」すなわち「キリストの十字架の血」によってもたらされた<sup>54</sup>。この交換の内容は通常取引とは相違したものであって、罪人の自覚のゆえに、キリストの恩恵が授けられる。したがって、一般に考えられている応分の、あるいは相当分を越えた交換となっているので、その関係は「逆対応」となっている。彼はこの逆対応の内容について「格段の差とか、雲泥の差」という表現を使って、次のように述べている。

「悪魔に試みられている時は「聖霊によらなければ、だれも『イエスは主である』』と  
言うことができない」(I コリ 12・3)と感じたのである。) それでわたしの魂は、恩寵  
によって、この教えを素直に信じ、かつ、神の栄光とわたし自身の永遠の幸いに関  
しては、何によらず、天からの確証なしにすまずことをお許しにならぬよう神に祈る  
心になった——というのは、今やわたしは、血肉の有する考えと、天に在ます神の啓  
示との間には格段の差があること、また、人の知恵による見せかけの信仰と、神によ  
って新たに生まれることから来る信仰とでは、雲泥の差があることを明らかに認めた

52 Bunyan, *op. cit.*, 114. バニヤン前掲訳書, 110 頁。

53 マルコ 5・15、ルカ 8・35 参照。

54 「神の義とわたしの罪深い魂とは、この血によって、相擁し、口づけするをさえ得るのをわたしは知った。この日はわたしにとってうれしい日だった。この日を忘れることはあるまい。」(Bunyan, *op. cit.*, 115. バニヤン前掲訳書, 110 頁。)

のであるから（マタイ 16・15-17、第Iヨハ 5・2）」<sup>55</sup>。

悪魔に試みられたバニヤンの魂は、神の啓示であるキリストの十字架の血によって今や新たに生まれ変わる、新生に与ったのである。神の恩恵の導きによって救いの経験に与ったバニヤンに対し悪魔の攻撃はなお執拗に続けられようとも、神はその都度「時宜にかなった助け」（ヘブ 4・16）である聖書の言葉をもって、「悪魔の策略に対抗して立つことができる」（エフェ 6・11）者としてくださった。「悪い者の放つ火の矢をことごとく消すことができる」（同 6・16）聖書の言葉のすばらしさの前にしばしば彼は圧倒され、気も遠くなるほどの救いの経験を与えられた。バニヤンの魂は新生による喜びと平安によって支配させられた<sup>56</sup>。それを回顧して彼は次のように告白している。

「この時また、わたしはギフォード師の指導を受けていたが、かれの教えは神の恩寵によって、わたしの信仰の確立に非常に役立った。この人は神の民〔教会員〕を、われわれが人情の常として、とかく魂に宿しやすい、すべての誤った不健全な安住感から解き放つことに力こぶを入れていた。かれはわたしたちが、いかなる真理といえども、この人、あの人、その他だれからであろうと、う呑みにすることなく、神がその御霊と聖き御言とにより、その真理性をわれわれに確信せしめ、そのなかにわれわれを置いてくださることを切に叫び求めるべく格別の注意を払うよう促がした。かれは言うのであった「なぜなら、そうしないと、試練が来た時、それが激しい場合には、天からの確証によって真理を受けいれたのではないために、持っているつもりの、試練に対する抵抗力に欠けていることを思い知らされるであろうから」と<sup>57</sup>。

これがバニヤンの救済体験であった。それは良き妻、良き書物、よき信仰の仲間、良き師に恵まれた経験であった。

---

55 *Ibid.*, 118、同上 111-2 頁。

56 「またある時、わたしは自分の家の炉ばたにすわって、自分の惨めさについて、すっかり考え込んでみると、主はまた次の言葉を、わたしにとって尊いものとしてくださった——「子たちは血と肉と共にあずかっているのです、イエスもまた同様に、それらをそなえておられる。それは、死の力を持つ者、すなわち悪魔を、ご自分の死によって滅ぼし、死の恐怖のために一生涯、奴隷となっていた者たちも解き放つためである」（ヘブ 2・14-15）。この言葉のすばらしさには全く圧倒されて、わたしはすわったまま、一、二度、気も遠くなるばかりであったが、それは悲しみとなやみとによるのではなく、充実した喜びと平安とによってであった。」(*Bunyan, op. cit.*, 116. バニヤン前掲訳書, 110 頁)。

57 *Bunyan, op. cit.*, 117. バニヤン前掲訳書, 111 頁。

## 第4章 律法と恩恵——契約神学をめぐって

### はじめに

17世紀のイギリスのカルヴァン派の神学者たちは、契約概念を中心にしてキリスト教教理を発展させようと試みていた。そのさいルターでは未だ不確定で萌芽の状態であった職業観がカルヴァン派においては新しい強力な倫理体系を創造し、「神の栄光を増すために」隣人愛に基づく労働も役だてられ、自然法によって与えられる職業行為の遂行は、社会的秩序の合理化と経済的な生産性を高めたと言われる。このカルヴァン派、とくにピューリタンでは救いの確かさが客観的な働きによって有効に証明されることを願い、絶え間ない職業労働によって現世の楽しみを拒否する禁欲的な生き方を創造し、自己確信に満ちた「聖徒」が輩出するようになった<sup>1</sup>。

こういう思想傾向は一般的には16世紀後半には「契約」概念によって説かれるようになった。たとえばウィリアム・パーキンズは何よりも教区民がいただいていた良心の諸問題に実践的な関心を寄せ、その最大の問題を救いの「確信」(assurance)において捉えた<sup>2</sup>。そのさい彼は霊的内省と自己分析の重要性がこの問題に対し決定的な意味をもっていると考えた。そこから救いの確信問題を取り扱うために「契約」を取りあげた。この観点がピューリタンの伝統となり、この系列に属するすべての著作家たちに影響を及ぼしている<sup>3</sup>。

しかし、この契約の思想はそれ以前にすでにイギリスと大陸において注目されていた。契約の思想を初めて明瞭に説いたのはコッケイユスであったと思われる<sup>4</sup>。彼はその主著『神の契約と約束の教義の概要』において旧約と新約との関係を救済史的観点から基礎づけ、両者の統一性と発展性を「契約」によって把握し、契約神学を提唱して、聖書全体

1 ヴェーバーはここにプロテスタンティズムの職業倫理が資本主義の倫理(エートス)を形成した作用を捉えている。

2 パーキンズ(1558-1602、ケンブリッジのクライスト・カレッジで学び、ケンブリッジを中心に活躍したピューリタン神学者)は1589年にその『人は墮罪の状態にあるのか、恵みの状態にあるのかの宣言に資する論文』においてその問題を取り扱った。彼はその後の著作において、わざの契約と恵みの契約それぞれの下に生きるにふさわしい振る舞いと信仰の類型を分析しつつ、契約の文脈におけるキリスト教教理を解説することによって、その問題を論じ始めた。[*The Miscellaneous Works of John Bunyan*(General Editor: Roger Sharrock), Volume II, *The Doctrine of the Law and Grace unfolded and I will pray with the Spirit* (Edited by Richard L. Greaves, Oxford Univ. Press, 1976), p.xxi.]

3 ウィリアム・エイムズ(William Ames)、ジョン・プレストン(John Preston)、リチャード・シッベス(Richard Sibbes)のような人々によって認められ発展させられた。

4 コッケイユス(Cocceius, Johannes, 1603-69)はオランダで活躍したドイツ生まれの改革派神学者であって、オランダのフラーネケル大学で古典学者としてヘブライ語を教え、やがて神学の教授となり、さらにレイデン大学の教授として活躍した。なお、コッケイユスに関しては金子晴勇「コッケイユス」『岩波キリスト教辞典』80頁参照。

を神の契約の連続として理解することを主張し、聖書各文書の多様性を契約の発展過程として解釈する方法を提示した。こうして当時の改革派神学の全体に、また後にはルター派神学にも少なからぬ影響を与えた<sup>5</sup>。この契約の概念は旧新約聖書の契約に淵源しており<sup>6</sup>、キリスト教著作家たちは、最初期からそれを使用してきた。だが、バニヤンで強調されているのは単なる歴史的な契約ではなく、契約の当事者としての神と人間との関わり合いであって、契約における当事者の関係がどのような特性をもっているかということである。そのさい神と人との関係が、神が与え、人が受けるという授受の関係を前提とした上での救済における人間の役割がこの時代においては問題となった。そこには契約を交わす当事者である神と人との相互的な関係にあり、そこに双務的要素があると考えられた。

宗教改革の初めからヒューマニズムの傾向が強かったエラスムスやツヴィングリまたテインダルは双務的な契約を強調した。カルヴァンはルターと同じく信仰義認論に立っていたが、義認論に含まれている聖化の要素を重視し、信徒は労働や富さらに国家にたいし積極的に関わる倫理を説いた。ここからこの双務的契約を説く人たちは、一般に「穏健カルヴィニスト」と呼ばれたが、他方、神からの約束としての契約を神の主権性の観点に立って強調する点でカルヴァンに従う人々は「厳格カルヴィニスト」と呼ばれることができる。こうした「契約」の観点はバニヤンの神学的な著作『律法と恩恵の教義の展開』(*The Doctrine of the Law and Grace unfolded*, 1659)<sup>7</sup>においても最初から「わざの契約」と「恵みの契約」、「古い契約」と「新しい契約」として継承されたが、恐らく他のいかなる著者たち以上にルターの影響を決定的に受けていたといえよう。この点に関してこの著作の編者リチャード L. グリーヴズは次のように言う。「バニヤンはルターと同じように神を心に描いていた。両者の神は、とりわけ経験的に感じ取られた怒りと恩恵の二分法によって感得された。この神についての理解は『律法と恩恵』の根底にある。ルターの宗教経験はその聖書講解と同じく、彼を「恩恵の教義は決して律法の教義と両立しえない」という結論に導い

5 コッケイユスにおける「わざの契約」と「恵みの契約」に関しては Gottlob Schrenk, *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejs*, 1923, S.82-115.を参照。

6 神と人との相互関係の形式としての契約の旧約における代表として、出エジプト後のイスラエルの民に神がシナイ山において律法授与に際し結ばれた契約(いわゆる「シナイ契約」。申命記においては「ホレブ契約」と呼ばれる)が挙げられ、神と人の両者が法的義務を負う双務的性格を持つ。それに対し、シナイ契約に先立つ「ノア契約」(=自然界の秩序の存続の約束)や「アブラハム契約」(=子孫が数の多い国民となりカナン地の所有の約束)、さらに「ダビデ契約」(=いわゆるダビデ王朝による永遠の支配の約束)は神が一方に義務を引き受ける片務的な性格を有する。これら二種類の契約についての見方が相互に補い合い、相対立する。

7 *The Miscellaneous Works of John Bunyan* (General Editor: Roger Sharrock), Volume II, *The Doctrine of the Law and Grace unfolded and I will pray with the Spirit* (Edited by Richard L. Greaves, Oxford Univ. Press, 1976) なお、この著作の日本語標記を本小論において以下『律法と恩恵』と略す。

た。これがまさしくバニヤンの神学的主著の主題である。バニヤンはまた信仰者が現在所有するものとしてのルターの救済観および恩恵と信仰のみによる義認の必要性についてその力説するところの影響を受けた。ルターがこれらの教義を繰り返し強調したことはバニヤンの神学論文に明瞭にこだましている(影響を及ぼしている)<sup>8</sup>。

### (1)バニヤンの『律法と恩恵』における契約神学の一般的特徴

わたしたちが問題とするバニヤンはまず契約を「わざの契約(covenant of works)」と「恵みの契約(covenant of grace)」とに分け、恵みの契約を、本質的には、ご自身の選民に対する神の一方的賜物とみなし、神の絶対的救済の約束を初めから終わりまで強調した<sup>9</sup>。一般的に言って、契約神学者たちは救済論のプロセスに不可欠な「神の配剤」を注意深く考察した。バニヤンはこの著作の後で『罪びとのかしらに溢るる恩恵』(*Grace Abounding to the Chief of Sinners*, 1666)をあらわし、彼がいかにか自己の経験に基づいて恩恵の思想に到達したかを伝記的に叙述した。もちろん、この『律法と恩恵』にも同様な思想形成の跡が明瞭に記されている。そのさい「契約」についての理解がきわめて重要な役割を演じている。とくに彼が恵みに与りうるか否かをめぐって苦闘しており、この経験は人間的な精神が演じる奮闘の古典的実例となっている。そのさい、最終的な救済の確信の内実は、彼自身が恵みの契約に参加していることの確信に求められた。ところで奇異なことに、わたしたちの予想に反してバニヤンはこのような霊的な経験において人間の主体的な本性による何らかの関与を認めていない。したがって、契約の当事者の双務的な役割や責任には言及していない。わたしたちはこの事態をどのように説明すべきであろうか。

カルヴァンは神との契約における人間の責任を否定はしないが、強調点が「契約は、自由な合意として最初に作成され、永久にそれとしてとどまる」という確信に置かれていた。もちろんカルヴァンは救済における神の主権を力説し、救済が人間の意志に従うとは考えない。それゆえ契約によって授けられる恵みは神からの一方的な約束であるとみなされた。この影響はバニヤンの同時代人の多くの思想家に浸透していたようである。しかし、この伝統をその極端にまで推し進めて行った人々は反律法主義者(Antinomians)とならざるを得

---

8 Bunyan, *op. cit.*, p.xviii.

9 たとえば、大司教ジェイムズ・アッシャーは、恵みの契約は「神のみ」によってなされる。「というのも、適切にも人はその自然的状態において、霊的契約をなす力を持たず、したがって、人の創造以前に、彼は服従を約束しなければならなかつた」のである。(Bunyan, *op. cit.*, p.xxii.)

なかった<sup>10</sup>。この人たちは厳格カルヴィニストたちを越えてその先へと向かった人々であった。

それに対し神は人間の自由意志を受け入れると考えて、人間の責任を強調する人々がアルミニウス主義者であった。『律法と恩恵』においてバニヤンは、時折、反律法主義の影響を表すこともあるが、基本的には厳格カルヴィニストの伝統に堅く立っている。これに対して穏健カルヴィニストであるリチャード・バクスターは1690年に「無知をもってキリストの福音を墮落させる」反律法主義者であるとしてバニヤンのこの書物を攻撃した。それゆえ、わたしたちはバニヤンが律法をどのように理解しているかを最初に考察しなければならない。

わたしたちはここで「わざの契約」と「恵みの契約」のみならず、「恵みの契約」の性格とそこでの律法の評価に注目すべきである。「わざの契約」に関しては、バニヤンは厳格カルヴィニストであった。穏健カルヴィニストやアルミニウス派の人々と異なり、バニヤンは、わざの契約が神によってはじめに樹立された契約であるとは考えなかった。締結された最初の契約は父なる神と子なる神の間で交わされた永遠の契約であり、それは「恵みの契約」と呼ばれた。しかしながら、人間に対して明らかにされた最初の契約は、「わざの契約」であり、その主な働きは恵みの契約が不可欠なことを人間に気づかせることであった。「わざの契約」は最初アダムに対して結ばれ、アダムが神の律法に対して完全な服従をなすべきことが約定条件として要求された。アダムの罪は、その神の定めを違反し、バニヤンによれば、全人類を墮落させた。人は墮落したものとなり、神の戒めを全く成就できなくなった。こうして「わざの契約」は永遠の生命に到達する手段として永久に全人類から失われてしまった。それゆえ人間、とりわけ選ばれた民はただ「恵みの契約」を通して墮罪から救われ得るのみである。ラングは、この理解をバニヤンは「ウェストミンスター信仰告白」の第7章から受け継いでおり、そこには契約神学の創始者コッケイユスの直接的な影響はなかった、と述べる<sup>11</sup>。

## (2) 「律法」の理解

『律法と恩恵』の初めのところで律法が「わざの契約」として規定されている。この点についてバニヤンは「第一に、わたしはあなたがたにわざの契約すなわち律法がどうい

---

10 その中には、ジョン・ソールトマーシュ、トビアス・クリスプ、ヴァヴァソー・パウエル、ウォルター・クラドック等がいる。

ものであり、最初にいつ与えられたのかということ、律法の性質とともに示そう」<sup>12</sup>と言う。続いてこの契約のもとにある悲惨な状態とそこにいる人はだれであるかが考察される。そこでバニヤンはこのわざの契約がどういうものであり、いつ与えられたかを次のように語る。「それはシナイ山においてモーセに対して二枚の石の板に十の特別の部門または項目をもって与えられた律法のことである」<sup>13</sup>と。つまり「わざの契約」とは十戒を意味している。またこの律法についてパウロの考えが紹介されて、二つの契約について次のように語られる。

「律法の下にいる人はだれであれ、いま心にキリストの恩恵が欠けており、しかも全くないのである、ということである。……律法によって誰かが義とされ得るということではなく、彼〔パウロ〕が言おうとしていることは、律法のわざによる義を求める人々は皆、第二の契約である恵みの契約の下にいることを求めるような人々ではないということである」<sup>14</sup>。

彼はこうして「わざの契約」と「恵みの契約」とを峻別する。その点では第二コリント 3 章 7-8 節によって二つの契約について、「なぜなら、もし石に書かれ、刻まれた（それに注意せよ）死の務め（すなわち、律法、なぜならそれはすべて同じものであるから）が栄光を帯びたものであるなら、霊に仕える務め（すなわち、恵みの契約）は、なおさら栄光を帯びているはずではありませんか」<sup>15</sup>と言う。

しかし、この律法はシナイ山において二枚の石の板に書かれてモーセに手渡されたが、これが人間に対するこの律法の最初の現われではなく、実質上、すでにエデンの園で最初の人アダムに対し次のような言葉でもって与えられた。「そして主なる神は人に命じて言われた。「園のすべての木から自由に取って食べてもよい。ただし、善悪の知識の木からは、決して食べてはならない。食べると必ず死んでしまうから」（創世記 2・16-17）。そのような戒めが、そのときアダムに対して与えられたのであるが、その中に、それらの項目のいずれをも行なうこと——それを行なうことは悪であったし、事実、悪と見なされる

---

11 August Lang: *Puritanismus und Pietismus* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972) S. 256-7.

12 Bunyan, *op. cit.*, p. 24.

13 Bunyan, *op. cit.*, p. 24.

14 Bunyan, *op. cit.*, p. 24.

15 Bunyan, *op. cit.*, p. 24-25.



のであるが——の禁止命令を含んでいた」<sup>16</sup>。このように「神は樂園において、最初の契約に違反するあらゆる悪を避けるように命じられたのであって、個々のいくつかの罪だけを避けるように命じられたのではなかった」<sup>17</sup>。この点が旧約聖書のモーセ律法以前の記述にもとづいて具体的に詳しく論じられる。

こうした考察からバニヤンは、樂園における律法の最初の授与に対するアダムの変反以来、モーセへの十戒授与の時まで犯されてきたもろもろの罪は、「シナイ山において与えられたあの律法に反する罪にはほかならない——そのためにそれらの罪が罰せられた——。それゆえアダムとその子孫に対し、主によって以前与えられた律法は、シナイ山で後に与えられたものと同じである」<sup>18</sup>との結論に達する。そしてこのことは使徒パウロによっても認められる<sup>19</sup>。

さらに、「シナイ山におけるものと樂園におけるものとの条件はみな同じである」<sup>20</sup>と言い、「一方が『これをなし、そして生きよ』と言い、他方も同じことを言う。また両者において、人々に対して等しく下された裁きも同様である。それゆえ、一方の律法は、シナイ山で与えられた他方の律法と全く同じように思われる」<sup>21</sup>。

だが、シナイの律法は樂園で与えられた戒めよりもいっそう明瞭に罪をあらわすために定められた。「シナイ山で与えられた律法は、それに対して以前犯されたもろもろの罪をより一層明らかに開示するためであった。何故なら十戒のまさにその実体が、それらがシナイ山にて授与される前には、樂園において与えられていたけれども、未だ十戒[に相当する内実]が人の心に全くぼんやりと置かれていたので、人の罪は後になって明示されたほどには明瞭に見い出されなかった。それゆえ使徒は、<律法が付け加えられた>(ガラテヤ 3・19) ——すなわち、シナイ山において石の板でより明瞭に与えられた——のは、<罪が増し加わるためでした>、つまり、罪がより一層明らかにされ、現われるためでした(ローマ 5・20)、と語る」<sup>22</sup>。

---

16 Bunyan, *op. cit.*, p. 25.

17 Bunyan, *op. cit.*, p. 25.

18 Bunyan, *op. cit.*, p. 28.

19 「実に、律法は怒りを招くものであり、律法のないところには違犯もありません」(ローマ 4・15)、「律法がなければ、罪は罪と認められないわけです。しかし、アダムからモーセまでの間にも、死は支配しました」(ローマ 5・13-14) 等をここで挙げ、「だがもし律法がなかったなら、そのとき違犯もなかったし、したがってその報酬としてそれに続くべき死もなかったことであろう。『なぜなら罪が支払う報酬は死であるからです』(ローマ 6・23) と、使徒は語っている」とバニヤンは述べる(Bunyan, *op. cit.*, p. 28.)。

20 Bunyan, *op. cit.*, p. 28.

21 Bunyan, *op. cit.*, p. 28.

22 Bunyan, *op. cit.*, p. 29.

このように樂園でアダムに与えられた戒めは「わざの契約」であったとも言われる。なぜなら、それに対する違反は「あなたは確かに死ぬ」ことになるからである。このように樂園の戒めもシナイの律法も同一のわざの契約を意味する。このように「わざの契約」が死の務めであるならば、「このことを行い、そして生きよ」というもう一つの契約は「いのちの務め」と聖書で呼ばれている。したがって二つの契約があり「一つがわざの契約、他が恵みの契約である」ことになる<sup>23</sup>。

### (3) 律法の下にある人間

次にバニヤンが律法の下に生きる人間の状態について注目すべき見解を述べているので紹介しておきたい<sup>24</sup>。彼は律法の下にある人間が二通りに分けられると言う。

(1)甚だしく、しかも、あからさまに冒瀆的であるような人々。

(2)(1)の人びとよりは洗練され、上品に振舞う人たち。この人たちにはさらに二通りの人たちがいる。すなわち①低俗な仕方で振舞う者たち、②より優れた仕方で振舞う者たち、とに分かれる。

律法の下にあるこれら二つの部類に属する人々についてバニヤンは考察している。

#### 第1類型 甚だしく、しかも、あからさまに冒瀆的であるような人々

この部類に属する人々は、自らの罪を喜ぶだけではなく、その罪を誇り、罪を犯すもろもろの自己の思いを公然と大げさに言い立てるような、あからさまに冒瀆的で不敬虔な哀れむべき人々であり、そのような人びとはわざの契約としての律法の下にある。このような部類に属する人びとにふさわしい聖書の典拠としてテモテへの手紙一1章9-10節を彼は挙げる<sup>25</sup>。そこにはこう述べられている。「律法は、正しい者のために与えられているのではなく、不法な者や不従順な者、不信心な者や罪を犯す者、神を畏れぬ者や俗悪な者、父を殺す者や母を殺す者、人を殺す者、みだらな行いをする者、男色をする者、誘拐する者、偽りを言う者、偽証する者のために与えられ、そのほか、健全な教えに反することがあれば、そのために与えられている」と。ここに挙げられている人びとは皆律法の下にあり、しかも律法の呪いの下にある人々であり、彼らは神の永遠の復讐が満ち満ちている杯を飲み干すという神の審判を受けなければならない、だからあなたがたは自分自身を欺か

---

23 Bunyan, *op. cit.*, p. 30.

24 Bunyan, *op. cit.*, pp. 52ff. 『天路歷程』に出て来る世才者において典型的に見られる。

25 Bunyan, *op. cit.*, p. 52.

ないようにして貰いたいと彼は言う<sup>26</sup>。

しかし、そのようにあからさまに神を冒瀆する人びとはみずからの運命を楽観視し、みずからの悪行を軽いものとみなし、審きの日に、神の審判を免れると安易に考える。しかし、バニヤンはそのよう人びとの安易な考えに対し鋭く切り込んで、次のように説く。

「憐れな魂よ、あなたがたは自らの罪と情欲と快楽に溺れていても、審きの日にうまく立ち回り、無罪放免になると考えている。そのような者たちは、心の中でみずからを祝福し、わたしは平安だ、救われている、と言う。神がイエス・キリストによって世界をお裁きになるとき、他の者たちと同様にうまくやりおおせる、と言う。だが、神が申命記 29 章の 19-20 節においてそのような者たちに関して語っていることを知りなさい。＜主はその者を決して赦そうとはなされない。そのときこそ、主の怒りとねたみが燃え上がり、この書に記されている呪いの誓いがすべてその者にのしかかり、主はその名を天の下から消し去られる。主はこの律法の書に記されている契約のすべての呪いの誓いに従ってその者をイスラエルの全部族の中からえり分けて、災いを下される＞」<sup>27</sup>。

この申命記 29 章 19-20 節に示されるあからさまに神を冒瀆する人びとに対する災いについて、「事実、当然その通りでなければならない」とバニヤンは強調し、「なぜならそのような魂は、みずからの罪において不信仰者たちであり、しかも彼らの魂に憐れみを示すことはあり得ず、今後も憐れみを示すことはないであろう、律法の下にあるからである」と断言し、冒瀆的な人たちは、主なる神の憐れみが示されない呪いの律法の下に置かれており、永劫の刑罰を受けなければならないと次のように言う。

「なぜなら、それは憐れみと命に仕える務めではなく、死と破壊に仕える務めであるからである(コリント二 3・7,9)。明らかに冒瀆的であり恥ずべきあわれな輩であるそれ

---

26 Bunyan, *op. cit.*, p.52 『正しくない者が神の国を受け継がないことを、知らないのですか。思い違いをしてはいけません。みだらな者、偶像を礼拝する者、姦通する者、男娼、男色をする者、泥棒、強欲な者、酒におぼれる者、人を悪く言う者、人の物を奪う者は、決して神の国を受け継ぐことができません』(コリント一 6・9-10)。

27 Bunyan, *op. cit.*, p. 53. 申命記 29・19-20 の言葉は、主なる神がモアブの地でモーセを通してイスラエルと結ばれたのろいの誓いを伴う契約の一部である。この契約の拘束性は、シナイ契約と同様(同 5・3)、契約締結をした当時のイスラエルの人びとのみならず、将来の世代にも及ぶものである(同 29・14)。

らの人々は、ことごとくその「呪いの律法」の下にあり、この世に生まれてきて以来今日までずっとそのようであった。彼らは確かに神の同様な配剤の下に生まれ、死ぬであろう。しかも、もしそのような律法の契約の下から恵みの契約へと、しかも恵みの契約の下へと回心しないならば、神の永遠の刑罰に処せられる」<sup>28</sup>。

このような神の審きが、あからさまに、かつ、はなはだしく冒瀆的な態度を取る、第一の部類の人びとに臨むと、聖書が明瞭に告げているにもかかわらず、さらに、そのような人びとがなおご自身の下に立ち帰るのを待ち続ける神の測りも知れなく深い忍耐と慈愛が与えられるにもかかわらず、彼らは公然と神に逆らい続ける。それゆえ次のように語られる。

「この忍耐の日に、われわれの哀れな邪悪な好色家たちは如何に大ほら吹きで、偏執狂であることか。彼らは、あたかも神が彼らの行為に対し決して罰をもって報いたまわらないかのように、あたかも彼らを罪に定める律法が存在しないかのように、あるいはあたかも彼らをそこへと陥れる地獄の火が存在しないかのように振舞う。だが、ああ！彼らはキリストが審判の座に坐り、その祭司的な(とりなしの)務めと預言者的な〔福音伝達の〕務めをやめて、邪悪なものたちを審く審判者としてのみ現われる姿を目にするとき、彼らはどんなにあざむかれることであろうか。彼らが、開示され明らかにされた天上の記録をことごとく見るとき、彼らが、自分の名前がそれぞれ生命の書から外され、律法の書に書き込まれているのを見るとき、彼らが、至高の玉座にいます神と、至高の玉座にいますキリストと気高い聖徒たちを仰ぎ見、それに引き換え自分自身の不純さに気づくとき、そのとき、一体どう弁明しようとするのか。彼らはそのとき何処に逃れるつもりか。どこに彼らの栄光を託そうとするのか(イザヤ 10・3)。おお、悲しむべき状態よ」<sup>29</sup>。

ここには『罪人のかしら』に語られていたバニヤン自身の魂の状態が反映しているといえよう。

## 第2類型 より洗練され、上品に振舞う人たち、すなわち、(1) より低俗な仕方で振

---

28 Bunyan, *op. cit.*, p. 53.

29 Bunyan, *op. cit.*, 53-4.

## 舞う者たち、(2) より一層優れた仕方振舞う者たち

ところで律法の下に生きる人々の中には、わたしたちがこれまで述べてきたような律法を破り、律法に逆らい、甚だしくあからさまに冒流的であるような人々だけがいるのではない。そこには出来る限り熱心に律法にならい、律法によって義認を求めようとする人々もいるとバニヤンは指摘する。そのような人びとは律法に背く罪を避け、律法の要求を満たすために努力し、律法に自分自身を委ねながら、律法を超えてさらに遠くを見ることをしない人々なのである。まさにそれゆえに彼らも自分たちの頼みとするその律法によって滅ぼされるであろうと彼は言う<sup>30</sup>。

「友よ、冒流的な人々だけが律法の下にいると理解してはいけない。否、反って、ひとりの人が、虚栄心にかられ、いい加減な、しかも公然とした、冒流的な振る舞いや律法に反する罪を犯すことを止め、信心深く、正しい宗教的生活へと転じても、その人が、相変わらず同じ律法の下におり、同じような状態にあり、自分たちに優っているよう冒流的でいいかげんな他の人々と同様に確実に断罪されるであろうと理解すべきである」<sup>31</sup>。

だが、バニヤンはこの主張はきわめておかしいと反論する人に対し、「私はそのことを主張し、またそのことは真実であると証明しよう」と言って、ローマの信徒への手紙9章30-31節を挙げ、それをよく理解するように読むことを勧める<sup>32</sup>。そこには「では、どういうことになるのか。義を求めなかった異邦人が、義、しかも信仰による義を得ました。しかし、イスラエルは義の律法を追い求めていたのに、その律法に達しませんでした」とある。

ここでのバニヤンの主張は明瞭である。ローマの信徒への手紙9章30-31節に基づいて彼は次のような解釈を行なっている。すなわち「**義の律法を追い求めていたイスラエルは——義の律法を追い求めていたことに注意せよ、彼らは義の律法をまじめに追求し、探し求めていたにもかかわらず、義の律法に達しなかった**」とある。そこから、もしイスラエルのみならず、誰であれ「律法とその義に従うのに、きわめてまじめに、きわめて熱心に、きわめて休む間もなく、きわめて真剣に、きわめて敏速に、きわめて機敏かつ自発的になるようにしなさい」という論理的結論に至る。それゆえ、もし人がそのようなわざの契約の

---

30 Bunyan, *op. cit.*, p. 54.

31 Bunyan, *op. cit.*, p. 54.

下にあつて死ねば、命に仕える務めに就いていないがゆえに、その人は消滅し、失われ、そのひとから永遠の命が奪い去られることになる<sup>33</sup>。

さらに、バニヤンはガラテヤの信徒への手紙3章10節「**律法の実行に頼る者はだれでも、呪われています**」を証拠として示す。律法の実行に頼る人びとは、律法の実行に頼ろうとして、律法に反する罪を避け、命がけで、あるいは持てる力の限りを尽くして、出来るだけ律法に沿った形で、律法の命令を行おうとする。しかも非常に多くの人々が無知ゆえに、自分たちがキリストに与っていると思ひ込んでいる。なぜなら彼らは行いを改めさせられ、律法にそむく罪を避けているからである。だが彼らは、それにもかかわらず、終末時に、永遠の審きを身に受ける。彼らはわざの契約の下から引き出され、恵みの契約の下に置かれていないからである、とバニヤンは主張する<sup>34</sup>。

ここでバニヤンは「律法の峻厳性」を力説する。彼は律法が厳格で厳しいものであると指摘し、峻厳な律法の理解についても語る。「もし人がたった一度でもそれ〔律法〕に対し罪を犯すならば、彼は永遠に律法によって消えうせ、その契約〔わざの契約〕の下で生きそして死ぬことになる<sup>35</sup>」と言う。何故なら、「律法の書に書かれているすべてのこと(<すべてのこと>に注目せよ)を絶えず守らない者は皆呪われている(すなわち、その契約から誰ひとり免れることはないであろう)」からであると、彼は、ガラテヤの信徒への手紙第3章10節を挙げその主張の根拠を示す<sup>36</sup>。

このような峻厳な律法の理解によれば、今や、この世には、もっとも小さな戒めに対してまさに従おうとする以前に、すでに戒めを破り、自ら罪を犯してしまった人以外だれも存在しないことになる<sup>37</sup>。

ここではバニヤンは律法と福音を峻別するルターの思想に忠実に従っている。この峻別された区別においてルターは福音の真理を説いたのであった。だが、旧約聖書における神の律法には同時に福音が暗に含まれていることをもルターは洞察していた<sup>38</sup>。たとえば十戒は何々すべからずという定言的命法によって述べられ、峻厳な絶対命令のように響くが、

---

32 Bunyan, *op. cit.*, p. 54.

33 Bunyan, *op. cit.*, p. 54.

34 Bunyan, *op. cit.*, pp. 54-5.

35 Bunyan, *op. cit.*, p. 55.

36 Bunyan, *op. cit.*, p. 55. バニヤンは続けて「どうぞ注意してほしい。もし律法の書に書かれているすべてのことが行われることなく、しかも絶えず、すなわち、前に述べたように、どのような失敗やちよつとした過ちもなくそのことが行われなければ、なによりも先ず、そこには呪いがある」と語っている。

37 Bunyan, *op. cit.*, p. 55.

38 金子晴勇『ルターの人間学』創文社、459-60頁参照。

その中には十戒の前文にあるような恵みが含まれており、「してはならない」という命令形は当然しないはずであることを述べている<sup>39</sup>。こうして律法の観念の中には契約の恵みが含まれているため、律法と福音という対立はなく、律法のうちに福音が含意されていた。ところが時代が変わり、預言者の活躍した時代を通して、ユダヤ教の時代に入ると、律法の意味がすっかり変化した。神との契約を実行するための律法から、両者の関係が逆転して、律法を守ることによって神との契約に入ることが目論まれるようになった。ここに「わざの契約」という道徳主義的な律法の理解が生まれ、独善的なファリサイ主義が起こってきた。バニヤンが捉えた「わざの契約」としての律法理解は新約時代に普及したこうした観点から生まれたものである。彼の律法理解も、後に考察するように、こうした律法主義的な理解から恩恵を含意する福音的な理解へと進展している<sup>40</sup>。

#### (4)「恵みの契約」の意義

バニヤンにとって恵みの契約は、罪の赦しについての神の恵み深い約束であった。反律法主義者たちおよび厳格なカルヴィニストたちとともに、バニヤンはこの契約を父なる神と子なる神の間に最初に形づくられたものと考えた。しかも、それは人間の創造以前に結ばれており、永遠の救いの選びの土台となっているがゆえに、この契約は決して揺らぐことはないと言われた。これは『律法と恩恵』で詳論されているように、この契約の当事者は父なる神と子なる神であって、両者の間に交わされた永遠の契約が、バニヤンに救いの疑い得ない確信を与えた。

「この契約は神と被造物とによって交わされたのではない。またもう一人の貧しいアダムと交わされたのでもない。アダムはただ自然的な能力に基づいていたに過ぎない。そうではなく、この契約は第二位格である神の永遠のことばとの間に交わされたものである。このお方は神と同じくあらゆる点で神聖にして、聖く、無限であり、力に満

39 神はこう言われる。「わたしはあなたの神、主であって、あなたをエジプトの地、奴隷の家から導き出した者である」(出エジプト 20・2)。これに続いて十戒がしるされている。「あなたはわたしのほかに、なにものをも神としてはならない」(Bunyan, *op. cit.*, p. 23.)と。したがって個々の戒めに先立って神が民を奴隷から解放し、豊かな恵みを与えたもうことが宣言され、それゆえにあなたがたは当然「わたしのほかなにものをも神としたりしない」と述べられている。

40 大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想』新教出版社、205-212 頁参照。同書において、大木教授は「律法も根本的には恩寵なのである。それゆえ、律法はキリスト教的生にとって積極的な意味をもち得る」(208 頁)と、恩恵を含意する福音的なピューリタンの律法理解に言及している。

ち、ひとしく永遠にいましたもうのである」<sup>41</sup>。

彼はこの著作において罪びとたちを恵みの契約にもたらしたのはまさしく神であることを教えている。しかもバニヤンは「絶対的な恵み」を恩恵の「無償性」と「不変性」に求めた。彼は言う。「このようにして私はあなた方に対し、とりわけ、明らかにしてきたことは、神の恵みの契約が、人々にとっては無償であり、不変であるということである。すなわち、それは、神の恵みの契約において、人々のために獲得されたものであり、しかも完璧に義の償いをし、あらゆる面で、私たちの救いの妨げとなるすべてのものを取り除くためであった」と<sup>42</sup>。どのような人に対しても完璧に義の償いをもたらすこの絶対的な恵みの契約は、同時に、無償で与えられるものであると彼は言う。

「罪を犯した後、神がアダムに対して約束したことは、恵み、＜絶対的な＞恵みではなかったのか。創世記 3 章 5 節。魔法や魔術を用い、火の中で子供たちを焼き、多くの悪しきことをなしたマナセのような憐れな者を救うことは、神における＜無償の＞恵みではなかったか。歴代誌下 33 章。

エゼキエル書 16 章の中で、語られている、いかなる目も憐れみを注ぐことのないような人々を救うことは＜無償の＞恵みではなかったのか。

ペテロが呪い、偽り誓い、キリストを拒絶した後で、彼に愛のまなざしをキリストが注ぐことは＜無償の＞恵みではなかったか。

迫害するために、ダマスコに向かっていたパウロに出会い、彼を回心させ、彼を憐れみの器にしたのは、＜無償の＞恵みではなかったか」<sup>43</sup>。

神のみが罪びとを「恵みの契約」に与らせることができるのは、『天路歷程』で「好意者」が門を開けることができる唯一の人であったことと同じである<sup>44</sup>。この恵みには神と人との間のひとりの仲保者、人なるイエス・キリストが契約者であるがゆえに、キリストが恵みの契約をご自身の贈り物として授けたもう。それゆえ神が求めた契約の諸条件はみ

---

41 Bunyan, *op. cit.*, p. 9.

42 Bunyan, *op. cit.*, p.128.

43 Bunyan, *op. cit.*, p.129.

44 『天路歷程』でも同じことが言える。それは「好意者」(Goodwill 神的恩恵)がクリスチャンにくぐり門を開けたときの劇的シーンでクリスチャンは自分が門の中に入ることができるかどうかを「好意者」に先ず尋ねなければならなかった。



子によって永遠に満たされている。そこには契約諸条件を果たすという人間の責任が求められているのではなく、父なる神がみ子をとおして実現される契約なのである。人間に求められているのはこの恩恵に対する人間の側の信仰である。しかし、この人間に要求される信仰ですら、それが聖霊によって選ばれた民の中に植えつけられた神の賜物である。

ここからバニヤンの立場が再洗礼派やアルメニウス主義とは全く相違していることが明らかとなる。「恵みの契約」という観念の中では、神と人間の間の契約上の関係は重んじられていない。契約の諸条件はすでにキリストによって実現されている。契約の取決め (the agreement) は本質的に完成されている。バニヤンの解釈は、穏健カルヴィニストたちの解釈とも相違しており<sup>45</sup>、恩恵によって助けられるときでも、人によって履行されるべき責務を果たす機会を与えていない。ましてやアルメニウス主義とは全く隔たっている<sup>46</sup>。バニヤンは救済における神の主権を力説し、人間の側の協力について微塵の妥協をも許さなかった。それでは、なぜ「契約」概念を使用したのか。そこには聖書的な根拠があるといえよう。

恵みの契約に与るためには水の洗礼ではなく、聖霊によるとバニヤンは考えた。この恵みの契約にひとたび入ると、その契約が破棄されることも、人が神によって永遠に断罪されることもない。そのわけは契約の諸条件が選ばれた人々のために永遠者なるみ子によって実現されているからである。そこには人が神に服従するか否か、罪を犯すか否かは契約の永続性になんらの影響を及ぼさなかった。ひとたび天国の門が開けられると神との永遠の関係は保障されたのである。この確信は門を通過する人にはあっても、自分の意志の力を用いて、天国の扉をよじ登っていった人々にはそうした確信も安全もなかった。

『律法と恩恵』に繰り返し出てくる主題は、恵みの契約に与った人は「わざの契約」（モーセの律法）の侵犯のために定められた結末にはもはや服さないという思想である。この思想は本書冒頭に掲げられ、本書の思想を支え貫く聖句——「あなたがたは律法の下ではなく、恵みの下にいます。」(ローマ 6・14)——に基づく。また聖徒たちに与えられる義

---

45 穏健カルヴィニストであるスティーヴン・ゲリー(Stephen Geree) は、人間の責任を強調して言う、「契約が実際に結ばれる前に、人は、何かをなさねばならない。彼は承諾し個々の箇条に同意しなければならぬ」と。

46 アルメニウスはカルヴァンの予定説に反対して、神の救いは一部の人間にではなく、全人類に向けてなされると唱えたが、死後、弟子たちは『議会への抗議書』を作成し、予定説の修正と、恩恵は決定論的なものではないこと、人間意志の自由などを主張した。アルメニアン独立派のジョン・グッドウインは、恩恵の契約の「適切かつ当面の目的」は「彼らの信仰と悔い改めとさらにその両者における終わりに至るまでの彼らの忍耐に基づいて、救済と永遠の生命とが自分たちに授けられるであろうという確信が人々に与えられる」ことであると説いた。

は自分のわざによる義ではなく、「転嫁された義」、神のみ子なるキリストにおける義であって、これによって新しい生命がもたらされる<sup>47</sup>。この生命は再度、信徒を放縦な生活へと転落させるものではない。そうではなく転嫁にはじまる義は死から生への転換をもたらし、「もっとも栄光に輝く、完全な、決してしぼむことがない生命」が授けられる<sup>48</sup>。

「新しい契約は(わたしが前に述べたように)あなたに新しい心を約束する(エゼキエル 36・26)が、古い契約はそれを約束しない。新しい契約は新しい霊を約束するが、古い契約はそれを約束しない。新しい契約は信仰をもたらす(ガラテヤ 3 章)が、古い契約は信仰をもたらさない。新しい契約をとおして神の愛が心にもたらされる(ローマ 5 章)が、古い契約によってはイエス・キリストによる以外にはそのような心はもたらされない。新しい契約は生命の約束だけではなく、それとともに生命の確信を授けるが、古い契約はそれをもたらさない。古い契約はわたしたちの内に、またわたしたちに対し怒りを引き起こした(ローマ 4・15)が、しかし新しい契約は愛を生じさせる(ガラテヤ 5・6)」<sup>49</sup>。

新しい契約は生命・確信・愛をわたしたちの内に創造する。この生命の力によって律法も生命を吹き込まれ、「恵みの律法」として信仰者の心に作用する。このような律法によって信仰者は導かれてキリストの模範に従うことができる。

#### (5) 律法の本質についての理解

律法は、ラングが強調するように、バニヤンにとって何よりもまず人を戦慄させ殺す力であり、かつキリストに向けて駆り立てるものであった(これはルターのいう律法の神学的用法である)。そういう考え方に対して、バニヤンは律法が聖なる神の意志を絶えず啓示するものとして、また信仰者に対しキリスト教的道徳の指針であると評価することはあまり明らかではなかった(ルターでの律法の市民的用法)<sup>50</sup>。そしてこれはピューリタンの一般的傾向と相違している。もちろん律法にはキリスト教道徳の指針がないわけではない。ただ、現実には罪に転落している者には律法が良心の審判者として臨んでいるのであって、罪の

---

47 Bunyan, *op. cit.*, p. 86.

48 Bunyan, *op. cit.*, p. 146.

49 Bunyan, *op. cit.*, p. 186.

50 Augst Lang, *Puritanismus und Pietismus*, 1972, s.256.

赦しを得た場合でも依然として律法の任務は存在し続ける。それゆえ主を信じる信仰者は律法から自由であっても、それでも律法は行動を指示しており、違反するなら裁くであろう。

したがって律法が「キリストに向けて導く者」と言われる場合の「案内人」の意味と、「信徒たちの生活を導く者」と言われる場合の「案内人」の意味とは相違する。第一の意味の「案内人」は繰り返しバニヤンによって説かれたが、問題は第二の意味の「案内人」である。

バニヤンは律法をどこまでも重んじることによって反律法主義の危険を回避した<sup>51</sup>。そのさい彼は律法の本質をイエスによって言い表された神と隣人を愛するという戒めにあると考えた(マルコ 12・29-31)。これはモーセ律法の本質でもあった。聖徒たちはこの意味でモーセ律法から免除されなかったが、旧約聖書において与えられたようなモーセ律法に「仕えること」からは免れていると彼は考えた<sup>52</sup>。

したがって律法は神の恵みでもあってキリスト者の生活の規範でもあった。聖なる生活は律法の教えに従って生きる生活であった。律法はそれが不信仰者に罪を知らせるとき、適切なものであっても、それが信仰者に裁きを宣告するときは、キリストのゆえに適切なものとみなされなくなった。したがって律法は罪に陥る前と同じく生活の規範や案内人としていつまでも有益なのである。

このように、バニヤンはバクスターが批判したようには反律法主義者ではなく、新しい恵みの律法を古い律法の本質と結びつけていた。彼は言う「律法全体は、その道徳性に関して、キリストのみ手に委ねられ、キリストはそれを命の法則としてご自身を信じた者たちに今や課すのである」<sup>53</sup>と。それゆえ恵みの契約に与っている人たちは、それを目指して戦うための一連の厳しい倫理基準をもっていたのである。とはいえ、契約にとどまり続けるためにはキリストによって指定された服従の基準をすべて達成する必要はなかった、と言うグリーヴズの主張<sup>54</sup>をわたしたちは賛意をもって受け入れたいと考える。したがってバニヤンを反律法主義者とみなすバクスターの見解は、妥当なものとは言えないのである。

---

51 Bunyan, *op. cit.*, p. 174.

52 穩健カルヴィニストは、モーセによる諸規定は依然として信者にとって有効であるとみなし、わざの契約と恵みの契約との区別を受け入れなかった。

53 Bunyan, *Questions about the . . . Seventh-day-sabbath*, p.38.

54 Bunyan, *op. cit.*, p.xxx-xxx1.

## 第5章 『天路歷程』における「律法」と「恩恵」

### はじめに——『天路歷程』執筆の経緯

本節において私たちが取り上げようとしているのはバニヤンの代表的文学作品『天路歷程』である。この書物の原題はその作品の1678年の初版の扉にあるように<sup>1</sup>、『この世より来るべき世への巡礼の旅—その旅立ちと危険な旅中および願い求められた国への無事な到着の様子が見出される夢のたとえの下になされた(*The Pilgrim's Progress from This World to That which is to come: Delivered under the Similitude of a DREAM Wherein is Discovered, The manner of his setting out, His Dangerous Journey; And safe Arrival at the Desired Country*)』である。

この『天路歷程』を書き表わした著者バニヤンはよく知られているように、1660年の王政復古により非国教徒に対する迫害の嵐の吹く中で、無許可で説教したかどで真先に投獄され、その壮年期の32歳から44歳までの12年間を獄中で過ごさざるを得なかった。その間、獄中で、彼は聖書を何度も深く読み返し、自らの信仰を吟味する機会が与えられた。そのことの証左としてバニヤンが獄中で認めた作品が存在する。その中でも最も重要なものは、本書第二章で私たちが既に見た『溢るる恩恵』(1666年)である。

1672年の「信仰自由宣言」の発布により、再び自由の身になったバニヤンは、再び活発な宣教活動に入るのであるが、1675年再び収監され、半年間の獄中生活を強いられ、その間に、『天路歷程』の着想と執筆に取りかかったであろうと言われる<sup>2</sup>。そして三年後の1678年に『天路歷程』第一部が出版された<sup>3</sup>。この書物の出版はすぐに人々に受け入れられ、出版後、一年も経たないうちに、第二版の出版がなされた。そのことを目の当たりにしたバニヤンは、『天路歷程』第一部の続編執筆の準備に取りかかり、『天路歷程』第二部は、『天路歷程』第一部出版から6年後の1684年に世に出される運びとなった。この時、バニヤン57歳のいわば円熟期の年齢を迎えており、彼がそれまでの生涯における

<sup>1</sup> 本論文では Oxford World Classics, John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, (Edited with an Introduction and Notes by W. R. Owens), Oxford University Press, 2003、を使用した。この作品の1678年の初版の扉にある原題の写しがp.1に掲載されている。以下 *PP* と略。なお、この作品の日本語訳としては、高山新一訳『バニヤン著作集』第2巻(山本書店、1969年)および池谷敏雄訳『天路歷程 正編』(改訳新版、新教出版社、1976年)の二つが優れている。本書はそれらに負っている。

<sup>2</sup> Dr. John Brown: *John Bunyan: His Life, Times and Work*, (Isbyster, London, 1885), p.253. ブラウンは『天路歷程』冒頭の有名な書き出し”As I walked through the wilderness of this world, I lighted on a certain place where was a Den, and laid me down in that place to sleep.”部分の”a Den”は改訂第三版(1679)では”the jail”との註が施されている、と指摘する。

<sup>3</sup> 1678年の『天路歷程』出版時には第一部と言う言葉はなく、第二部出版後、区別するため付された。

人生の荒波の中で経験したさまざまな人間理解に基づく、人間味に溢れる巡礼者が第二部において登場する。それまで、何版も版を重ね、各国語に翻訳され華々しく脚光を浴びた『天路歷程』第一部の成功の陰に隠れ、『天路歷程』第二部はあまり注目を集めずに来た。確かに、例えば、第一部のクリスチャンの天の都を目指す旅の開始早々に落ち込んだ落胆の沼でのもがきとそれからの脱却や、クリスチャンのアポリオン(破壊者)との死闘を重ねた戦いというような主人公の目に見える仕方での活躍が見られないため、従来、第二部が、平板な印象を与えてきたけれども、本章の目的である神学的視点に基づく人間理解と言う点においては、むしろ第一部に優るとも劣らない登場人物の描写がなされていると言える。第一部においても、私たちは登場人物の失敗や弱さを見るのであるが、第二部においては、より人間味に溢れる人間の弱さを見ることになる。

ところで、本章での目的が、バニヤンの代表的文学作品『天路歷程』に潜む神学的テーマを明らかにすることであるが、それは言うまでもなく、『天路歷程』の第一部と第二部を対象にしなければならない。そうでなければ、『天路歷程』全体を正しく神学的に捉えることは出来ないからである。

そこで先ず『天路歷程』と『律法と恩恵』との神学的関連についてあらかじめ次のことを理解すべきである。

バニヤンの最大の神学的著作ともいえるべき『律法と恩恵』(1659年)が、その後19年経って出版されたバニヤンの代表的文学作品『天路歷程』(第一部)(1678年)および四半世紀後の『天路歷程』(第二部)(1684年)にそれぞれ深い影響、とりわけこの両作品に神学的基礎を与えた<sup>4</sup>ということは、これまであまり注目されてこなかった事実である。したがって私たちが『天路歷程』をただ文学作品として読むだけでは、バニヤンが『天路歷程』を著した本来の意図を正しく汲み取ったということにはならず、その底に流れる神学思想を把握することなしには、本書を十全に理解したとはいえないのである。ここで『天路歷程』という文学作品に「神学的基礎を与えた」ということは何を意味するのであろうか。

それは『天路歷程』がただ単なる文学作品とは異なり、はっきりとした神学的なバックボーンに支えられた作品であると言うことである。そのことはとりもなおさず、本書を手にする読者を明確な目的へと導く意図を有することを意味する。その目的とは、主人公のクリスチャン(Christian)と共に、この作品のタイトルが示す『この世より来るべき世への巡

---

<sup>4</sup> このことをリチャード・L・グリーヴズも指摘する。*The Miscellaneous Works of John Bunyan* (General Editor: Roger Sharrock), Volume II, *The Doctrine of the Law and Grace unfolded and I will pray with the Spirit* (Edited by Richard L. Greaves, Oxford Univ. Press, 1976), p.xxxiv. 以下 D. L.G と略。

礼の旅 (*The Pilgrim's Progress from This World to That which is to come*)』に読者を導くことでもある。そのことを以下に考えてみたい。

## 第1節 わざの契約(律法)から恵みの契約(恩恵)へ——クリスチャンの旅立ち

『天路歷程』は、著者であるわたしがこの世の荒野(“the wilderness of this world”)<sup>5</sup>を歩いていると、ふと洞穴(“a Denn”)<sup>6</sup>に出くわし、そこに身を横たえて眠ると夢<sup>7</sup>を見たという設定で始まる。夢の中に出てくるぼろを纏った男<sup>8</sup>(イザ 64・6) クリスチャン(Christian)が自分の家に背を向け<sup>9</sup>(ルカ 14・33)、手に一冊の書物を抱え<sup>10</sup>(ハバ 2・2)、重い荷物を背負って<sup>11</sup>(詩 38・5)立っていた。するとその男が書物を開き読み、読み進むに従い涙を流し、身

<sup>5</sup> 聖書に登場する「荒野〔旧約(ミドパール)、新約(エレモス)〕」は、文字通り、パレスチナの風土における荒れ野の意味であるが、とりわけ、イスラエルの民がその出エジプトの旅で通り過ぎたシナイ半島のそれをさす。出エジプトの民は、神と指導者モーセに背く不信頼の罪を犯し続けたが、40年間の荒れ野での試練と十戒をはじめとする律法を与えられ、次第に神を仰ぎ、神を信頼する民へと変えられていった。この出エジプトの旅と主イエスが公生涯を始められる前の40日にわたるユダヤの荒れ野でのサタンに試みられたこととは深い意味連関がある。新約において、教会とその枝々であるキリスト者のこの世における生活も荒れ野に喩えられている(コリ 10:1以下; ヘブ 3:7)。

<sup>6</sup> 第三版(1679年)に「牢獄(“The Gaol”)」という注記が始めて表われる。これは、バニヤンの獄中生活で本書の構想が生まれたことが示唆される。ロージャー・シャロックによると、バニヤンがベッドフォード郡の牢獄に収監されていた12年間(1660-72年)の終わり近くにおそらく第一部の大部分を書き上げたのではないかと推察する(*The Pilgrim's Progress*, ed. James Blanton Wharey, rev. Roger Sharrock, Oxford English Texts, 2<sup>nd</sup> edn. [1960], pp. xxi-xxxv.)

<sup>7</sup> すでに、本書第3章で見たように、バニヤンは、こどもの頃、しばしばさまざまな恐ろしい夢におびえさせられた(『溢るる恩恵』5を参照)。John Kelmanは、超自然的な世界(たいてい不吉なことが多い)が、夢を通して人の魂に突入してくると言い、かつ夢を用いることは、中世仏文学の手法を受け継ぐ英文学の伝統に則っていると指摘(John Kelman, *The Road: A Study of John Bunyan's "Pilgrim's Progress"*, Vol. 1, pp. 1-2, Kennikat Press, 1970)。

<sup>8</sup> 中世のMorality Play(道徳劇)に登場するEverymanに似た人物が突然登場する(*ibid.*, p. 2)。‘the ragged man’(ぼろを纏っている男)のイメージは、イザヤ書64章5節前半「わたしたちは皆、汚れた者となり／正しい業(わざ)もすべて汚れた着物ようになった。」からの借用と思われるが、このぼろを身に纏っている男とは、自らの過去において神と人に対する罪の汚辱を身に纏った、という意味であろう。

<sup>9</sup> このぼろを身に纏った男が、顔を家とは反対の方向に向けているのは、家と町におけるさまざまな楽しみ、誘惑から決別し、身を翻し、新しい生き方を求める姿勢、すなわち180度の心の向きの方向転換を意味する悔い改め(〔へ〕shubu〔ギ〕metanoia, [英] conversion, [独] Bekehrung;)の道に歩み出そうとする姿勢である。Kelmanは「人々の顔を自分の家から背けさせる多くのもの——誘惑するもろもろの罪、興奮と仲間を求めて止まない欲求、気まぐれな想い——がある」(*ibid.*, p. 2)と言う。

<sup>10</sup> 「英国民は一書の民である」と語ったH・グリーンの言を俟つまでもなく、英国民は聖書に深く影響を受けてきた。どんなに過酷な労働に追われた週日であっても、土曜日ともなると早目に仕事を終え、入浴を済ませ、家に備えられたfamily Bibleを夕食前に一家のあるじがひもどき、朗読、解説し、翌日の聖日礼拝に備えることが典型的な英国の家庭の姿であったと言える。これは十戒の「安息日を覚えてそれを聖とせよ」との第四戒を守ってきた英国の良き伝統であった。英国のみならず、今日の世界では、核家族化、世俗化の流れの中でこの伝統が崩れつつあるが、私たちは、今なおこの良き伝統を守っている人々がいることを忘れてはならない。

<sup>11</sup> “a great burden upon his Back”(重い荷物を背負って)は詩編38篇5節「わたしの罪悪は頭を越えるほどになり／耐え難い重荷となっています。」をイメージしていると思われる。罪が、欺くもの、破壊者、敵対者という能動的攻撃的隠喩でしばしば言い表されてきたが、今やクリスチャンの身体に「重荷」として圧(の)し掛かっているという受動的な喩えは、取り消すことの出来ない、動かしえない<事実>としての罪の重圧を意味しており一層恐ろしい。罪はまさに「死のこの体」(ローマ7:24)であり、重荷として存在する。クリスチャンの背にピタッと圧(の)し掛かっている「重荷」は「この私たちの町が天か

を打ち震わせ、「どうしたらよいのですか(...,“what shall I do?”)」(使 2・37)と悲しげに叫び出した<sup>12</sup>。

彼は家に帰り、自分の悩みを妻子に気づかれまいと自分を抑えていたが、とうとう我慢できず、この都すなわちこの世が滅びること<sup>13</sup>を打ち明ける。家族はひどく驚き、彼の頭が狂ったと考え、冷静さを取り戻すように、彼を早く床につけるが、彼は一睡もせず、嘆息と涙のうちに夜を明かす。翌朝、家人が彼の具合を尋ね、彼がますますいけないと答え、彼が昨日と同じ話を再び始めると、家人の心は依怙地になり、彼をあざけり、たしなめ、あるいは取り合わない態度に出たので、彼は自分の部屋に引きこもり家人のために祈り憐れみ、またおのれの惨めさを嘆き、あるいはただひとりその書物を読み、かつ祈りつつ野を彷徨し、「救われるためにはどうすべきでしょうか」(使 16・30)と叫んだ。

すると、今にも駆け出さんばかりであちこちに目をやる彼に伝道者が近づき「なぜ泣くのです」とたずね、「私の手にあるこの書物によって、わたしは死に定められており、死んだ後も裁きにあわねばならないのを知りましたが(ヘブ 9・27)、死ぬのも嫌です(ヨブ 16・21-22)、また裁きに遭うことにもたえられないことがわかったからです(エゼ 22・14)」と。伝道者が「この人生には、このように多くのわざわいがつきまとっているのに、死ぬのがいやだとはどういう訳です」と尋ねると、「それは背にあるこの重荷のために、墓よりまだ低く下へ落ちて行って、トフェト(“Tophet”、イザ 30・33、子供などのいけにえをモレク神にささげるための焼き場をさす語。ここでは地獄の意。)まで落ち込みはしないかとおそれるからです・・・」と答えた。「そういうことなら、なぜじっと立っているのです」と伝道者がきくと、かれは「どちらへ行けばよいのか分からないものですから」と答えたので、伝道者は彼に羊皮紙の巻物をわたした。そこに「差し迫った神の怒りを免れよ」(マタ 3・7)と記されていた。伝道者の顔を見つめて、「どこへ逃れるべきでしょうか」と男が尋ねると、「むこうのくぐり門(“Wicket-gate”)(マタ 7・13)が見えますか」と問うと男は「いいえ」と答えた

---

らの火で燃やされる」という罰の恐怖というより、犯した罪の事実の意識であった(*ibid.*,p.3)。

<sup>12</sup> 聖書の登場人物はその最初から、クリスチャンの発したこの叫びに似た叫びを心に抱く。それは神の前を歩む罪ある人間の心の叫びに他ならない。アダムは言葉にこそ出してはいないが、取り返しのつかない罪を犯してしまった最初の人として、この叫びを心に抱いてはいなかったであろうか。さらに弟アベルを野で殺したカインは、主より罪を指摘された時、「わたしの罪は重すぎて負いきれません・・・」と主に訴えざるを得なかった(創世記 4 章)。このときのカインの訴えかけの言外に、「どうしたらよいのですか」という叫びを読み取ることが許されないであろうか。この言葉をストレートに発している場面は、言うまでもなく、最初のペンテコステの日、ペトロの説教を聴き、自分たちの罪を指摘されたエルサレムの人々であった。『人々はこれを聞いて大いに心を打たれ、ペトロとほかの使徒たちに、「兄弟たち、わたしたちはどうしたらよいのですか」と言った』(使徒 2・37)。

<sup>13</sup> 神がシナイ山でイスラエルの民と契約を結んだとき与えられた律法は神の選びの恵みに基づいている。神がイスラエルの民の神となり、イスラエルの民が神の民となる契約に伴う規範としての律法は民が歩むべき道を示している。この律法にこの世が滅びる。

ので「むこうにかがやく光が見えますか(詩 119・105、ペト二 1・19)」と言うと、「どうやら見えるように思います」と答えたので、「あの光から目を離さないで、まっすぐにそこに進んで行きなさい。そうすればその門が見えます。そこでその門を叩けば、どうしたらよいか告げられるでしょう」と教えた。

ほぼこのような書き出しで始まる『天路歷程』第一部の主人公クリスチャンは「ぼろを身に纏った人(“a Man cloathed with Raggs”）」である。ぼろを着ているとは律法に基づく「自分の義」、「己の義」に頼っていたが、そこに「ほころび」が生じ、ぼろを身にまとうことになり、さらに背中に重荷を負うことになったのである。彼は『律法と恩恵』で説かれていた「わざの契約」のもとに生きることにより、今は重荷にあえぐ身となったことを暗示する。

## 第2節『落胆の沼』と律法の下にある人間

「滅亡の都」(“the City of Destruction”)においてわざの契約のもとに生き、律法による罪の重荷を負うクリスチャンは、今や「天上の都」(the Celestial City)、「シオンの山」(Mount Zion)<sup>14</sup>を目指す巡礼の旅へと出立するのであるが、そこに到達するまでさまざまな試練と誘惑と困難に遭遇する。彼はその旅の初めにおいて早くも困難に出会う。不注意のために「落胆の沼」(the Slow of Dispond)に落ち込んだことである。沼の中でクリスチャンは神が沼底にあらかじめ備えて置いてある約束の「踏み石」(steps)を探すこともせず、いくらもがいても背負っている重荷のために沼から抜け出すことができない。神の「約束」(The Promises)を軽んじた結果である。その時、神が「助力者」(Help)を遣わされ、助力者の差し出された「助けの手」によって、ようやくクリスチャンは落胆の沼から引き上げられた。ここに神の約束である聖書の言葉を持ち続け、それに常に聴きつつ歩もうとしない人間の不信仰と傲慢がもたらす失敗とあやまりがある。そのような人間をも、なおも神は見捨てることなく助け手を遣わし救われる。

ところで、わざの契約の下にある人間の姿について、『律法と恩恵』においては十分に論じられているのに対し<sup>15</sup>、わざの契約から恵みの契約へのクリスチャンの移行を描く『天路歷程』において、それはほとんど述べられていないが、巡礼の旅を通して、わざの契約の下に生きる人物特有の態度を示す登場人物にバニヤンはクリスチャンを出会わせる、とグリーブズは指摘し、わざの契約のもとに生きる人特有な心の状態である神に見捨てられ

<sup>14</sup> ヘブ 12・22 他参照。

<sup>15</sup> 『律法と恩恵』は、「わざの契約」(第一部、pp.21-82)および「新しい恵みの契約」(第二部、pp.83-226)について、バニヤンが聖書を深く読み、夥しい聖書の論拠を挙げつつ、その信仰経験に基づき記したものである。特に、第一部において律法の有りようについて論じられている。



たしるしを帯びている人物の典型として「世才者」(Worldly-Wiseman)、「不信仰者」(Atheist)、「冗舌者」(Talkative)たちの登場人物を挙げている<sup>16</sup>。

たとえば、世才者<sup>17</sup>は「くぐり門」(Wicket-Gate)へと向かうクリスチャンの背中にある罪の重荷に目を留め、その重荷に苦しむクリスチャンの罪の重荷をおろさせるために、「伝道者」(Evangelist)が教えた道ほどには困難を伴わない、よい近道があると言って、近くの「道德村」(the Village of Morality)<sup>18</sup>の「遵法者」(Legality)とその息子、「儀礼者」(Civility)のもとに行くことを勧めた。その誘いに乗ったクリスチャンは伝道者に教えられたくぐり門への道からそれて遵法者の家に向かったが、遵法者の家の脇の山——モーセが十戒を授けられた「シナイ山」(Mount Sinai)を象徴——が非常に高くそびえ、しかも道に近いところはせり出し、その上、閃光まで放つ有様なので、彼は恐ろしさのあまり身を震わせ、立ち往生してしまう。挙句の果て、その背中の重荷が以前よりいっそう重くなったように感じられる。これは、明らかに、わざの契約の下に生きる人々の生き方の典型であるといえよう。

ここで世才者によって示された罪の重荷から逃れる方途は、道德村における遵法氏、儀礼氏父子等々の名前に如実に示されているように、人の道徳的努力によって律法を守り、あるいは宗教儀礼を守ることによって生きようとする生き方である。しかし、このような世才者が勧める生き方は罪の重荷から人を解き放つどころか、逆に人を早晚、行き詰まらせ、その人の担う罪の重荷をいっそう重くさせる。

つまり、伝道者が言うように、「人は律法の実行ではなく、ただイエス・キリストへの信仰によってのみ義とされる」(ガラテヤ 2・16)のであり<sup>19</sup>、律法の実行によって人は罪の重荷をおろすことができなかつたのである。なぜなら、世才者がクリスチャンに罪の重荷をおろすことができると教えた道は、「わざの契約」すなわち「律法の契約」のもとに歩む道であったからである。

バニヤンはこの世才者の思想と生き方に示されているような「わざの契約」である律法に生きる人々を『天路歷程』に登場させ、クリスチャンと出会わせる。このことは本論文

<sup>16</sup> D. L.G, p.xxxiv.

<sup>17</sup> 世才者はクリスチャンの住んでいた滅亡の都(City of Destruction)のすぐ近くにある俗慮(Carnal-Policy)の町の住人で、伝道者が指摘するように、この世の教え(the Doctrine of this World)しか好まない人物で道德町の教会に通い、聖書の言葉(ローマ 8・35)をもってクリスチャンを説得するが、彼が信奉するこの世の教えとは、実は、十字架を嫌悪すべきものと見なし、十字架なしの道へとクリスチャンを誘うものであった(PP, pp.18ff)

<sup>18</sup> 道德町(the Town of Morality)とも表現されている。

<sup>19</sup> ガラテヤ 2・16 に加え、ローマ 3・28 「なぜなら、わたしたちは、人が義とされるのは律法の行いによるのではなく、信仰によると考えるからです。」にも、キリストの福音の核心がパウロにより記され、人が神に受け入れられ、正しいとされるのはイエス・キリストに対する信仰によるのであって、律法の行いによるのではない、と宣言されている。

第4章において私たちが、『律法と恩恵』において律法の下に生きる人間の状態について既に見てきたことに一致する。『天路歷程』に登場する世才者、不信仰者、冗舌者たちの生き方が、『律法と恩恵』においてバニヤンが分類しているように<sup>20</sup>、あからさまに冒流的であるか、それともよりお上品ぶった罪びとであるかどうかは問題ではない。なぜなら、キリストの十字架を仰がず、わぎの契約である律法の戒めによって、罪を避けようと求める人々は皆等しく神から救いを拒否され、神に見捨てられ、永遠の断罪をその身に受けるからである。そのような律法の戒めに生きようとする人物の典型として、バニヤンは道德村の遵法者を『天路歷程』に登場させたのである。しかし結果として、クリスチャンは、結局、遵法者の家に近づくことが妨げられた。もし仮にクリスチャンが遵法者の家に着き、道德村に居を構えることにでもなれば、彼はなお「わぎの契約」に留まり、ついには地獄に落とされてしまっていたことであろう。バニヤンは『律法と恩恵』においてこの点を強調したのである<sup>21</sup>。

---

<sup>20</sup> D. L.G., pp.52ff.

<sup>21</sup> D.L.G.,pp.54f 「第二に、そのように律法を破り、律法に背くだけではなく、出来る限り熱心に律法にならば、律法によって義認を求めようとする人々も同様にまた律法の下にいる。すなわち、人が律法に背く罪を避け、律法の要求を満たすために努力し、律法に自分自身を委ねながら、だがそのとき律法をこえてさらに遠くを見ようとしなければ、その人は相変わらず律法の下にいることになる。つまり律法、正しい神の律法に従順であるにもかかわらず、それでもその人はその律法によって滅ぼされるであろう。友よ、冒流的な人々だけが律法の下にいると理解してはいけない。否、反って、ひとりの人が、虚栄心にかかれ、いい加減な、しかも公然とした冒流的な振る舞いや律法に反する罪を犯すことを止め、信心深く、正しい宗教的生活へと転じて、その人は相変わらず同じ律法の下におり、同じような状態にあり、自分たち以上に、より一層冒流的でいい加減であるほかの人々と同様に確実に断罪されるであろうと理解しなければならぬ。そしてあなたはこのことはきわめておかしいと反論するかも知れないが、わたしはそのことを主張し、またそのことは真実であると証明する。ローマの信徒への手紙9章30、31節の聖句を理解して読むように。そこでは、使徒がまさしく同様なことを語っている。「では、どういうことになるのか。義を求めなかった異邦人が、義、しかも信仰による義を得ました。しかし、イスラエルは義の律法を追い求めていたのに、その律法に達しませんでした」と。**義の律法を追い求めていたイスラエルは、注意せよ、(イスラエルは) 義の律法を追い求めていたし、まじめに追求し、義の律法を探し求めていたにもかかわらず、その律法に達しなかった。**それは次のことをまさに意味する。すなわち、人をして、律法とその義に従うのに、きわめてまじめに、きわめて熱心に、きわめて休む間もなく、きわめて真剣に、きわめて機敏に、きわめて利発的かつ自発的に決してならないようにさせなさい。もしそのような契約の下にあるなら、その人は消滅し、失われ、彼から永遠の命が奪い去られる。なぜならその人は命に仕える務めについていないからである(もし彼がそのような状態で死ねば)。さらにガラテヤの信徒への手紙3章10節<sup>21</sup>を読むようにしなさい。すなわち、「**律法の実行に頼る者はだれでも、呪われています。**」 注意せよ、律法の実行に頼る者は、いまや律法の実行に頼ろうとして、律法の義の実行に頼ること、すなわち、律法に反する罪を避け、命がけで、あるいは持てる力の限りを尽くして、出来るだけそれに沿った形で律法の命令を行うことである。それゆえ、あなたにそのことを考えるようにお願いする。なぜなら人々がこのことに無知であることが、かくも多くの人々がキリストに与っていると思いつつ、それぞれの歩みをそのまま続けていることの原因である。なぜなら彼らは行いを改めさせられ、律法にそむく罪を避けているからである。だが彼らは、万事が終わりとなる時、それにもかかわらず、永遠の審きを身に受けるであろう。というのは彼らはわぎの契約の下から取り出され、恵みの契約の下に置かれていないからである。」

### 第3節「くぐり門」—— 神の恵みの絶対性

**伝道者の再派遣：** クリスチャンは神の助けにより落胆の沼を抜け出した後、今度は、世才氏の言葉のわなにかかり道德村の遵法者の家に行こうとして、シナイ山のようにそそり立つ丘のかたわらで死の恐怖に襲われ地獄に落とされそうになったが、神は伝道者を再び遣わし、真理の言葉によりクリスチャンの誤りを正し、命に至る狭い「くぐり門」への細い道へと導いた。つまり、どんなに厳しい言葉であっても、神の言葉に基づく伝道者、牧者の言葉は、神に逆らう世俗の考えの中に絶えず巻き込まれ、救いの道からそれて歩んでしまうキリスト者を、その迷いから引き戻す力があることを、私たちは『天路歷程』の中に見るのである。伝道者の役割がすべてのキリスト信者にとって、きわめて大切であり、かつ不可欠であることは、バニヤンの時代も、今日も変わらないのである。

**「くぐり門」の意味** バニヤンがここで伝道者の口を通して教えられた救いに至る「くぐり門」とは何を表わしているのであろうか。ここでは「くぐり門」とはキリストの十字架の救いに至るために通らなければならない道であり、「恵みの契約」である。だが世才者は十字架に至るくぐり門への道からクリスチャンを離れさせ、反って十字架を嫌なものにさせ、死の支配に通じる「わざの契約」である律法に生きる道に行かせようとした、と伝道者は指摘する<sup>22</sup>。

世才氏のようなこの世の知恵で十字架のキリストを見ようとするとき、十字架は「ユダヤ人にはつまずかせるもの、異邦人には愚かなもの」(I コリ 1・23)となる。世才氏のように、わざの契約の下に生き律法によって歩む者たちにとって、十字架に至る道は、まさしくこの世の知恵によってはそれを認めることができない狭く低い『くぐり門』を越えて行かなければならないのである。「世は自分の知恵で神を知ることができませんでした。それは神の知恵にかなっていません。そこで神は、宣教<sup>23</sup>という愚かな手段によって信じる者を救おうと、お考えになったのです」(同 21 節)。バニヤンが、かつてベッドフォードの教会の牧師ギフォードの宣教によって真の回心に導かれたように、『天路歷程』においても、この世の知恵から見るなら、「愚かな手段」である「宣教」という伝道者の言葉によって、クリスチャンは再び正道に引き戻され、「くぐり門」を経て十字架に向かうことが出来た。そ

<sup>22</sup> 伝道者はクリスチャンに対し世才者の誤りを三つ指摘し、「一、道から君をそれさせたこと。二、君にとって、十字架をいやなものとするように骨折ったこと。三、君を死の支配にいたる道に踏み込ませたこと」などを挙げる。(池谷敏雄訳『天路歷程 正編』〔改訳新版、新教出版社、1976年〕61頁。)

<sup>23</sup> 「宣教(mission)」とは、父である神から派遣されたイエス・キリストが「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」(マコ 1・15)と呼びかけ、弟子たちを選び、招き、寝食を共にして教え、十字架と復活の後、弟子たちを使徒として派遣したことに基づく。今日の私たちの宣教は復活されたキリストが「父がわたしをお遣わしになったように、わたしもあなたがたを遣わす」(ヨハ 20・21)と、弟子たちを派遣したことの延長線上にあることは言うまでもない。

それは、伝道者が十字架の言葉、十字架につけられたキリストをクリスチャンに語り聞かせたからである。そこには、形式的に教会生活を送り、「この世の教えしか好まず、道徳町の教会に通う世才氏のような形だけのキリスト信者とは、まったく正反対の生き方が示されている。すでに見てきたように、伝道者は、律法の行いによっては義とされることはできない、とクリスチャンに語り聞かせたのである<sup>24</sup>。なぜなら、人は、律法の行いによってではなく、キリストの十字架の贖いの恩恵によって義とされるからである。

ここまで私たちは伝道者の働きにより、ひとりの人が救いに導かれる有りようを見てきた。すなわち、クリスチャンは、滅亡の都で伝道者によって教えられた十字架に通じ、さらに天上の都に通ずる「くぐり門」に、今ようやく辿り着くことができた。そして私たちは「くぐり門」においても、人が救われるということがどのような仕方になされるのかを見ることにしたい。

くぐり門において、クリスチャンは何度も門をたたいて、「今ここに入れていただけるでしょうか。わたしは門をくぐるに値しない反逆者でしたが、内なる方は哀れな私に門を開けていただけるでしょうか。そうすれば必ず高きにいます方へ永遠の賛歌を歌います」と頼んだ。門に出て来て「だれだね、そこにいるのは。どこから来られ、御用は何かな」と尋ねる好意者(Good-Will)にクリスチャンは「これは重荷を負うた哀れな罪びとでございませう。滅亡の都から来ましたが、来たらんとする怒りから救われるためにシオンの山を目指しております。そこで、この門を通してそこへ行くということを教えられましたので、私を喜んで入れてくださるかどうか、それを伺いたいのでございませう」と言うと、好意者は「心からよろこんでお入れいたしましよ(I am willing with all my heart<sup>25</sup>)」と言いながら門を開け、クリスチャンが踏み入ろうとすると、好意者は彼をぐいと引いた(So when Christian was stepping in, the other gave him a pull:<sup>26</sup>)。クリスチャンは好意者が力をこめて手を取って自分を引き入れたわけを訪ねると、この門から少し離れたところにサタンのかしらベルゼブルの堅固な城があつて、そこから矢が射られ、それによって死ぬことを恐れてクリスチャンの手をぐいと引っ張ったのだと、その理由を明かす<sup>27</sup>。

<sup>24</sup> 使徒パウロはあらゆる危険を顧みず伝道者としての生涯を全うした。それは世才氏の頼るこの世の知恵を宣べ伝えるためではなく、神の力、神の知恵であるキリストを宣べ伝えるためであった。それゆえパウロは「ユダヤ人であろうがギリシャ人であろうが、召された者には、神の力、神の知恵であるキリストを宣べ伝えているのです」(I コリ I・24)とコリントの教会に書き送った。なぜなら「・・・キリストは、わたしたちにとって神の知恵となり、義と聖と贖いとなられた」(I コリ I・30)からである。

<sup>25</sup> Oxford World Classics, John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (Edited with an Introduction and Notes by W. R. Owens), Oxford University Press, 2003, p.27.

<sup>26</sup> *Ibids.*, p.27.

<sup>27</sup> 池谷敏雄訳『天路歷程 正編』65-7頁。ここでは池谷訳を多少変えた。

くぐり門に着いたとき、クリスチャンは、くぐり門を通る価値や資格のない哀れな自分にも門が開けられ、中に入れてもらえるかどうかを尋ね、好意者によってクリスチャンのためにくぐり門が開けられたのである。

「くぐり門」は、いわば、契約の出発点であった。くぐり門において、神の恵みと憐れみを求める罪びとに対し、神の恵みそのものである「好意者」がくぐり門を開けることができ、彼だけが門の中に招き入れることができた唯一の人であった。神の恩恵のみが、言い換えれば、神のみが罪びとを恵みの契約にもたらすことができるのである。罪びとが恵みの契約にもたらされるのはまさしく神であることを『律法と恩恵』においてと同様、「くぐり門」の出来事において私たちは教えられる。

**先行する神の恵みの絶対性** ここで、くぐり門に踏み入ろうとするクリスチャンの手をぐいと引いて、急いで彼を門の内側に入れた好意者の仕草の表わす意味は明らかであろう。神の恵みを表わす好意者はくぐり門から入ろうとする者たちがサタンの攻撃によって滅ぼされないようにすばやく行動し彼らを守る。この一見して些細に思える行為の中に、私たちは神の絶対的な恵みを見ることができる。そこには神の限りない恵みと憐れみが表わされているからである。サタンの攻撃を受け、誘惑や試練にあうことの多い罪びとを、守るものは絶対的な神の恵みなのである。私たちは『律法と恩恵』を論ずる第4章において、この点を既に考察してきたのである。

このことは視点を変えて見るなら、クリスチャンがまず悔い改めをなし、その結果、救いの道に彼が引き戻されたのではなく、好意者のこの小さな、しかし同時に重要な仕草の内に表われた神の恵みが先行し、クリスチャンが神との契約に入れられたということである。神の恩恵の絶対性のみが、律法により頼んで、死の道へと追いやられるわざの契約のもとに生きる者——クリスチャンもそのひとり——に救いと赦しの恵みがもたらされるのである。アブラハムが神によってその信仰が試され、モリヤの山でイサクを献げることを求められた時、実際、アブラハムはイサクを神に献げようとした。それはアブラハムが神の絶対的な恵みを信じたからである。彼は神の恵みの絶対性に微塵たりとも疑いを差し挟まなかった<sup>28</sup>。そのような神の絶対的な恵みへの信仰に生きるアブラハムに、神はその「摂理」(‘providence’)の御手を伸ばされたように、先行する神の絶対的な恵みによってのみ、クリスチャンはまことの悔い改めに導かれる。この順序は重要であり動かしがたい。それ

<sup>28</sup> 19世紀のデンマークのキリスト教思想家、哲学者ゼーレン・キルケゴール(Kierkegaard, Soren Aabye 1813-55)は『おそれとおののき』(『キルケゴール著作集』第5巻所収、白水社1995年)の作品においてアブラハムのイサク奉獻の出来事を論じている。

がクリスチャンのくぐり門に入る様子に端的に表わされている。

この先行する神の恵みの絶対性は、律法によってもたらされる裁きと死とは異なり、救いと命を私たちにもたらず。それがくぐり門において好意者の口を通し「ここへ来る前に何をしたって、わたしたちはだれもとがめはしませんし、だれひとり外へ投げ出されるようなことはありません(ヨハネ 6・37)<sup>29</sup>」という罪の赦しの言葉となって発せられる。このせりふは、イエス・キリストの十字架と復活においてなされた贖罪の恵みの絶対性に基づく言葉にほかならない。

#### 第4節「まことの悔い改め」

**好意者の導き** ここで私たちがもう一つ注目すべきことは、「好意者」(Good-Will)が、丁寧にクリスチャンのくぐり門に辿り着くまでの経緯について尋ねていることである。それは決してクリスチャンの行動を咎めたてる意味での尋問ではない。クリスチャンに自らの誤りを気づかせるための問いかけである。伝道者もそうであったが、今、くぐり門において好意者はさらに丁寧にこの門に至る経緯を尋ねる。好意者の問いかけに答えてゆく中で、今、クリスチャンは、落胆の沼まで同行しそこで脱落した「従順者(Pliable)」と自分とは何ら変わらないことに気づかされる<sup>30</sup>、というのは「世才氏」の「世俗本位の議論<sup>31</sup>(the carnal arguments<sup>32</sup>)」に容易に説得され、伝道者が教えた道を離れて脇道にそれ、滅びに至る「死の道(the way of death)」を歩いていったからである。しかし今、クリスチャンは好意者によって、律法を象徴する遵法氏の家近くの「あの山は多くの人を死なせ・・・これからも、もっと多くの人を死なせることでしょう<sup>33</sup>」と、わざの契約である律法の下に生きる人々には死と滅びの運命しかないことを語り聞かせられる。

このようにして、好意者はクリスチャンとの対話を通し、伝道者と同様に、わざの契約に生きる者に死と滅びがあり、恵みの契約に生きる者にはいのちと救いが待ち受けているという福音を語る。この福音を受け入れたクリスチャンは絶対的な神の恵み、すなわち無償にして変わることをない赦しの恵みにより、「まことの悔い改め」へとついに導かれる。この恵みに導かれクリスチャンは自分は遵法氏の家のかたわらにそそり立つ「あの山」＝「シナイ山、律法」で死んだほうがふさわしい者であるとの自覚、すなわちまことの悔い

<sup>29</sup> 『バニヤン著作集Ⅱ』(高村新一訳、山本書店、1983年)50頁。

<sup>30</sup> ‘...there is no betterment ‘twixt him and my self...’(Op.cit., p.28.)

<sup>31</sup> 同書 49頁。

<sup>32</sup> Op.cit., p.28.

<sup>33</sup> 池谷敏雄訳、前掲書、69頁。

改めがクリスチャンによってなされる。

「いや、全くのところ、わたしが弱りきって考え込んでいる最中に、はからずも再び伝道者にめぐり合わなかったならば、あそこでどんなことになっていたか判りません。しかしあの方がまた来て下さったのは神様のお恵みでした、さもなければ、とてもここまで来られなかったでしょうから。でも、わたしは現にここまではたどりつきました——こんな人間で、こうやってお話しているよりは、あの山で死ぬのが当然だったわたしですのに。ああ、それでも、ここを通していただけたとは、何とありがたいことでしょう」<sup>34</sup>。

クリスチャンは、彼が遵法氏の家のかたわらの「律法の山」の前で立ち往生し、律法の下に生きる人々が刈り取る死と滅びの運命に直面した時、神の恵みにより伝道者にめぐり合い、このくぐり門までやって来ることが出来た上に、さらに神の無償にして変わらざる恵みの契約であるくぐり門を通して貰ったことを心から感謝して、「ああ、それでも、ここを通していただけたとは、何とありがたいことでしょう(“But Oh, what a favour is this to me, that yet I am admitted entrance here.”<sup>35</sup>)」と、神に背き滅ぶべき身を救っていただき、罪赦された「感謝」とまことの「悔い改め」の言葉がクリスチャンの口からほとぼり出たのである。それは「わたしはなんと惨めな人間なのでしょう。死に定められたこの体から、だれがわたしを救ってくれるのでしょうか。わたしたちの主イエス・キリストを通して神に感謝いたします」(ローマ7・24-25a)との使徒パウロの感謝の叫びと共通するものがある。

**神の恵みの無償性と不変性** 「伝道者」、「助力者」、「好意者」たち、さらには落胆の沼の底に置かれた「踏み石」、それらすべては神の無償にして変わらざる恵みの契約である「くぐり門」にクリスチャンを導くために神が用意したものである。これらの人々やものによって、クリスチャンは、十字架を経て天の都に至るくぐり門への道に引き戻され、立ち帰らされたのである。一旦は、正道から逸れ、的をはずした生き方を始めても、神の恵みは変わることがなく、彼をとらえ、無償の赦しを与える。「無償で変わる事のない恵みの契約(“free and unchangeable Covenant of Grace”<sup>36</sup>)」がすでに存在するからである。

<sup>34</sup> 高村新一訳、前掲書、49-50頁。

<sup>35</sup> *Op.cit.*, p.28.

<sup>36</sup> *D. L.G.*, p.88. 恵みの契約は、創造以前に、ガラテヤ3・16以下において言われているように、神が、アブラハムの子孫——子孫たちではなく——である一人のイエス・キリストとの間で結ばれ、交わされたのである(ローマ5・15以下)(*D. L.G.*, p.89.)

父なる神と御子イエス・キリストとの間で交わされた契約 恵みの契約は、私たちがすでに第4章で見てきたように、父なる神と御子イエス・キリストとの間で世界と人の創造以前に交わされた契約である<sup>37</sup>。この創造以前に成立した契約に選ばれた者はすべて与っているのである。

それは永遠の昔から神と共におられ、「時の満ちるに及んで」受肉し、まことの人になられたまことの神であるイエス・キリストのみがなすことの出来る十字架の贖いによる契約である。恵みの契約が、世界と人の創造以前、すなわち時が刻まれる以前に神と御子との間で交わされ結ばれた契約である。それは無償で変わる事のない恩恵の契約である。それは神の独り子であるイエス・キリストの十字架の死と血に基づく恩恵の契約である。さらにそれは一人の例外もなくすべての人が等しくその重荷の中に苦しんでいる罪から、同様に一人の例外もなくすべての人の罪を赦し、きよめ、罪の重荷から解放させる恩恵の契約でもある。この神の恵みによって、くぐり門を通し招き入れられたクリスチャンは、今や背中にある罪の重荷から解放され救いに与るために、「正道だけが真直ぐで狭い(“straight and narrow”)<sup>38</sup>」と好意者によって教えに従って「真直ぐで狭い」(マタイ 7・14)キリストの十字架への道へと前進させられる。その道をも神が変わることのない恵みをもって無償で備えておられるからである。

## 第5節 バニヤンの救済体験とその表現

こうしてクリスチャンはくぐり門において神の恩恵を具現している好意者により、新しい契約である恵みの契約に導き入れられる。「くぐり門において導き入れられる様子は、『律法と恩恵』において叙述されているバニヤンの神学に調和しているというより、むしろ『溢るる恩恵』に記録されているバニヤンの救済体験とより調和している<sup>39</sup>」とのグリーブズの指摘は正鵠を得ていると思われる。なぜならシャロックが「靈魂のアレゴリー(寓意)<sup>40</sup>」と表した『天路歷程』には、バニヤン自身が体験し、あるいは彼のそれまでの人生の現実において出会ったさまざまな人々の実際に息づく魂の救いのリアリティーが満ち満ちているからである。それは緊急性、切実性、躍動性を伴う救いのリアリティーとも言うべきものである。そのリアリティーは、到底、バニヤンの神学論文『律法と恩恵』の枠には納まりき

<sup>37</sup> D. L.G., pp. 89ff.

<sup>38</sup> 池谷敏雄訳『天路歷程 正編』70頁

<sup>39</sup> D. L.G., pp. xxxiv-xxxv.

<sup>40</sup> Roger Sharrock, *John Bunyan* (New York, 1968, 1954); ロジャー・シャロック著『ジョン・バニヤン』(バニヤン研究会訳、ヨルダン社、1997年)第四章「靈魂のアレゴリー(寓意)」は『天路歷程』についての研究である。



れないものであり、むしろバニヤンの救済体験が描かれている彼の霊的自叙伝とも言える『溢るる恩恵』に息づく魂の救いのリアリティーに呼応する。従って、シャロックが言及するように、クリスチャンがくぐり門に導き入れられる様子は、『律法と恩恵』における救いの神学的論述よりも、むしろバニヤン自身が救いに導き入れられる救済体験を描いた『溢るる恩恵』に調和すると言えるのである。

この意味で、くぐり門に入り、さらに十字架へ向かうことは、『天路歷程』に登場する巡礼者クリスチャンだけに要求されることではなく、救いを求めるすべての人々——その人たちがまた、天を目指す巡礼者である——に要求されることである。「くぐり門に入ることは、すべての巡礼者に求められることであるが、単に‘fait accompli’<sup>41</sup>を認めることに過ぎなかった<sup>42</sup>」。

「くぐり門」から「十字架」へ しかし、クリスチャンのみならず、すべての魂の巡礼者<sup>43</sup>に求められることが「くぐり門」であるとしても、「くぐり門」に入ることですべてが解決に至り、救いに至る大団円を迎えるのではないという問題が提起されているのを私たちは見る。バニヤンは「くぐり門」を通ったクリスチャンに、十字架が立てられている救いの場所に行き着くまでその重荷を我慢して背負い、さらに遠くへ苦勞して進んでゆくことを求める。それは何故であろうか。私たちはここでも、バニヤンの救済体験からそのことを解明できるように思う。そのことを理解するために、少々長いけれど『律法と恩恵』からのバニヤンの救済経験についての叙述を以下に引用する。

「読者よ、主がわたしの魂に教示し始めることを喜ばれたとき、主は私をこの世の全くの罪びとのひとりであることをご存知であった。主は、わたしが誓いやうそでふざけ、飲酒や、ダンスや遊びや世の邪悪な者たちとの楽しみというようなさまざまな欲望から出る魂に害毒を与える食事を摂ることをご存じであった。このような状態にいるわたしを見つけ、主は私にご自身の律法というガラスを開け、そこにおいて私に私の罪が御目において如何に大きく、またどんなに嫌悪すべきであるかをはっきりとお示しになられた。まさしくそのような疑いの雲には神の怒りが含まれ、いまにも私にまさしく嫉妬の火を降されようとしていると思ったほどである。だが、これらすべてのこ

<sup>41</sup> すなわち「既に成就したこと」の意。この文脈では父なる神と御子イエス・キリストの間で恵みの契約が「創造以前に成就したこと」の意。

<sup>42</sup> *D. L. G.*, p. xxxv.

<sup>43</sup> クリスチャンが出会った巡礼者の中には、虚栄の国に生まれ、シオンの山へ賛美に出かける「形式者 (Formalist)」や「偽善者 (Hypocrisy)」らもいたが、彼らは「くぐり門」を通らず近道して垣を乗り越えて入ってきたため、結局、難儀が丘で滅ぼされてしまった。

ともかかわらず、私は私の諸々の罪と非常に固く結びついて、私は私の魂を失うことになるけれども、私自身にそれらの罪を持ちたいと思ったほどである——ああ、私はなんとという邪悪な哀れむべき人間であることか——。だが神、偉大にして豊かさに満ち、限りない憐れみに富みたもう神は、このような私の魂の有様に乗じ、もうこれ以上私の面倒を見ることをしないとせず、私を見放し、『彼を悪魔に引き渡せ』とは言われなかった。否、むしろ今なお私を追い求め、私が鋭敏に気づいている私の惨めな状態ばかりではなく、憐れみの希望があることを私に幾分かでも判らせることによって私の心を勝ち取り、またあの欲望への愛を取り去り、その代わりに宗教への愛を置き、このようにして御言葉を聞き、私のかつての仲間と疎遠になり、聖書にある約束の数々をもって、私に多くのさわやかな励ましを与える神の民と共に交わりをもつ手だてを求めよう主は私の心を勝ち取られた。しかしこの後、驚くべきことに、主は私の諸々の罪、特に最初の確信が与えられて以来私が犯した罪を私の良心に示したもうた。誘惑も私を大変厳しく求め、救いの道そのものに疑念をもたせるほどの誘惑、すなわちイエス・キリストが救い主であるのか否か、さらに救いのためにその血潮に私の魂をあえて信頼するのが最もよいことであるのか、それともほかに何かすむべきであるのかという疑念を抱かせるほどであった。しかし恵みを通して、祈りにおいてさらにその他の定めにおいて、ある程度、神に近づいていたが、イエス・キリストによってもたらされる救済に関して、私の魂に対する神からの確かな証明がないまま一年かそれ以上経った。しかしついに、定められた時——それが何時であるのかを言うことも出来るのだが——がやって来た。その時、主が——クウェーカーと呼ばれる人々がその地域にやって来る丁度前——祝福をもってイエス・キリストの教義の真理のうちに私を置いてくれた。その結果、それが私を驚かせ、どのようにしてイエス・キリストがおとめから生まれ、弟子たちと共にしばらく世を歩かれ、その後、十字架に架かり、血を流され、葬られ、再び甦られ、雲と天の上に昇られ、そこに住まれ、私たち人類のためにとりなし、そして終わりの日に聖徒たちを従えて世を裁くために再びくだり給うということを初めて判らせてくれたのである。これらのことを、つまり、あたかも彼が世におられた時、また昇天時に、私がそばに立っていたかのようにはっきりと見た。」<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> D. L.G., pp.156-158.

ここに、バニヤン自身が『溢るる恩恵』において描き、また『律法と恩恵』において論述している彼自身の救いの経験が、「くぐり門」から「十字架」へと言う道筋、すなわち、くぐり門に到着し、そこで時間を要し、その後、さらに十字架に向かい、そこにおいても時間を必要とするというクリスチャン自身の辿った歩みにはっきりと映し出されているということである。この問題は、そこからしか理解出来ないことであろうと思われる。グリーブズは、この問題に対し、「神学的には、契約の出発点であるくぐり門に入ることと、十字架の下での諸活動の間で手間取ることは、耐え難いことであるが、それはバニヤンとカルヴァン派のさまざまな仲間にとって経験的に確証済みのことである<sup>45</sup>」と述べる。

そのことにより彼の背中に負っている罪の重荷が取り除かれるにはなお彼は十字架のもとにまで進み行かねばならないが、その前に、「解明者」(Interpreter)の家において、さらに、バニヤンは本論文の主題である「律法と恩恵」について読者に解説する。

**解明者の家** クリスチャンはくぐり門から少し先に行くと好意者が教えてくれた解明者の家に着き、そこでさまざまな信仰に役立つ光景を見せてもらう。その中で、今まで掃除をしたことのない一面にほこり(原罪、人の全人格を汚す内なるさまざまな堕落)のつもった広間(福音のさわやかな恵みによって一度も清められたことのない人の心)に連れて行かれる。解明者は「男」(律法)を呼んで掃除をさせた。掃除が始まると、ほこりがもうもうと立ち始めたので、クリスチャンは息が詰まりそうになったが、解明者は傍に立っていた「おとめ」(福音)に床に水を打つように言うと、ほこりはきれいに掃き清められた。これは律法と福音のそれぞれの働きを見事に対比させている場面で判り易い。

「律法は(その働きにより)罪を明らかにしたり、禁じたりはするが、それに添えて罪を抑える力までは与えないので、心の罪を清めるどころか、靈魂のうちに罪を生き返らせ、力を与え、増大させるのだということを示す(ロマ7・5, I コリ 15・56, ロマ 5・20)」<sup>46</sup>。

律法を象徴する男が、箒のようなもので広間を掃き清めようとしても、反ってほこりが舞い上がり、息が詰まりどうしようもない状態になるように、律法によって人の心を清めようとしても、心の罪を清めるどころか、逆に靈魂のうちに罪の力を生き返らせ、力を与え、増大させてしまう。律法には罪を抑えつける力がないからである。

---

<sup>45</sup> D. L.G., p.xxxv.

<sup>46</sup> 高村新一訳、前掲書、53頁。

「またおとめが室に水を打つと、きれいに掃き清めることができましたが、これは福音がその妙に尊き力をもって人の心に臨むと、その時こそ、ちょうどおとめが、ごらんの通り、床に水を打ってほこりを鎮めたように、人は福音を信ずることによって罪に打ち克ち、心は清められ、その結果、栄光の主が宿り給もうにふさわしい者とせられることを示すためです(ヨハ 15・3,エペ 5・26,行 15・9,ロマ 16・25-26,ヨハ 15・13)」<sup>47</sup>。

罪に対し無力な律法の力に対して福音の力は、ちょうどおとめが、床に水を打ってほこりを鎮めたように、福音を信ずる人の罪を赦し、その心を清め、栄光の主が宿り給うのにふさわしいものへと変える不思議な力を持つ。このアレゴリーは、律法によって人が救われるのではなく、福音を信じることによってのみ罪びとに救いがもたらされることを簡明に教えるものである。

## 第6節 神の恩恵の働きとしての転嫁された義

十字架の下に 解明者の家で、そのほかの益となる光景も見てから、力を得たクリスチャンは「救いの垣」の間を荷物を背中にして走り、山の中腹のところに立てられている十字架とその少し下ったところに墓穴があり、そこまで来ると、ひもが弛み、ひとりで重荷が肩から離れ、背中から落ち、転がって墓穴の中に落ちて見えなくなった。十字架を仰ぎ見ただけで、重荷が肩から外れて落ちたことに驚き、喜びで心も軽くなったクリスチャンの様子をバニヤンは生き活きと描写する。少々長いが以下に引用する。

「クリスチャンはうれしく、晴れやかに、うきうきした心で言った『主は御悲しみにより安息を賜い、その死によって命を賜うた』と。そこでしばらくじっとたたずんで、かつ眺め、かつ怪しんだ。というのは、十字架を仰ぎ見ただけで、このように重荷がおりたということは、非常に驚くべきことに思われたからである。それで繰り返し繰り返し眺めているうち、ついにかれの目から涙が溢れ、頬を伝わって、とめどなく流れ下った。(ゼカ 12・10)。さてかれが仰ぎ見、かつ涙にむせんで立っていると、これはなんと、三人の光り輝く者が、かれのもとに来て『安かれ(ダニ 10・19、他)』と挨拶した。それからそのひとりが『あなたの罪は赦された』(マコ 2・5)と言った。次の者は破れた服を脱がせ、着替えの衣を着せた(ゼカ 3・4)。また三人目の者は、かれの額にしる

---

<sup>47</sup> 同上、53頁。

しをつけ(エペ 1・13)、封印をほどこした巻物を授け、走り行くときにこれを見、かつ天の門で差し出すようにと命じた。かくて、かれらは去って行った。そこでクリスチャンは喜びのあまり、三度小躍りして、こう歌いながら進んだ。

ここまで罪の重荷を負ってきたが、  
ここにたどりつくまでは、味わった深い悲しみを  
除くすべもなかった。ここは何という所だろう。  
わたしの幸はここに始まるべきなのだろうか。  
重荷はここでわたしの背から落ちるべきなのか。  
くくりつけられた紐はここにて断ち切られるべきなのか。  
尊しや十字架、尊しや御墓、  
さらに尊きは、わがため恥を受け賜いしその人<sup>48</sup>。

**罪びとに転嫁されたキリストの義の衣** 今や、十字架の下で、罪の重荷が取り除かれ、新しい衣、すなわち罪びとに転嫁されたキリストの義の衣を身につけることが出来た。それは、キリストの十字架で流された血潮によって罪びとに転嫁されたキリストの義を表わす新しい衣である。この義の衣をクリスチャンは着せられクリスチャン罪の重荷が十字架のキリストに転嫁され、クリスチャンは罪赦され、キリストの義の衣を身につけられたのである。この「転嫁の義」についても私たちは、『律法と恩恵』を通し、本論文の第三章において見てきたことである。

**試練との戦いの人生** 十字架の下で罪の重荷がクリスチャンの背中から取り除かれた後でさえも、信仰的、霊的な危機が何回となく襲ってきた。クリスチャンは「困難が丘」(Hill of Difficulty)は登らなければならなかったし、「不信氏」(Mistrust)と「臆病氏」(Timorous)には出会わなければならなかった。「疑いの城」(Doubting Castle)を耐えなければならなかった。意識的にも無意識的にも、バニヤンは、クリスチャンに表わされる巡礼者の歩む道のりには疑いや誘惑があり、絶えずそれらと戦い、耐え忍ばなければならないことを、私たち読者に明らかにしている。それらはピューリタンの伝統にある選びのしるしであり、かくしてある意味で確信の証拠である。

**「約束」という鍵** クリスチャンがこれらの試練や疑いに首尾よく打ち勝つことが出来たのは「約束」という鍵である。私たちが既に、見てきたように、創造以前、つまり時の以前に、父なる神と御子イエス・キリストとの間で満たされた「恵みの契約」の約定が成立し、

---

<sup>48</sup> 同上、63-64 頁。

先行しているがゆえに、キリストによって選ばれた人々に対し祝福の約束としてやってくる<sup>49</sup>。

選ばれた者が、永遠の昔に結ばれたこの約束により頼むことを怠る時に、人生の危機が現出する。この「約束」という恵みはクリスチャンがくぐり門を通過する遙か以前において既に与えられ、その巡礼の旅に必要なものであった。実際、クリスチャンが落胆の沼から抜け出す糸口を与えたのはこの約束である。クリスチャンは「くぐり門」という神との恵みの契約を結ぶ前においてすら、すでに契約の約束の受取人であったということである。

### 第7節 天国を目指す共同体

『天路歷程』第一部は、主人公クリスチャンが彼の住む「滅亡の都」(the City of Destruction)において、自分がわざの契約のもとに生き、律法による罪の重荷を負い、滅びに至ることを聖書から知らされ、その悩みを打ち明けた家族——妻と息子たち——の理解が得られず、とうとう独りで天上の都を目指し旅立ち、幾多の困難の末、天上の都に到着する物語である。

これに対し、『天路歷程』第二部は、かつて夫のクリスチャンの悩みに一片の理解の心を示すことができず、滅亡の都に留まっていたクリスチャンの妻、クリスチアーナが、彼女自身だけではなく、彼女の子供たちの命をも滅ぼすことを示され、夫の後を追って旅立つ物語である。

第二部の冒頭には、第一部とは明らかに異なるクリスチャンの妻、クリスチアーナの姿が描かれている。第一部のはじめで描かれていた、夫であるクリスチャンの心の悩みの訴えに対し理解の心をもたず、かえって依怙地になり、夫をあざけり、たしなめるように出た自らの態度を改め、それらの夫に対する行為を悔いる姿である。彼女は夫クリスチャンが訪れた所にはどこにでも行く巡礼者として登場する。それは彼女が夢の中で、みずからのこれまでの所業がすっかり記されている羊皮紙がひろげられたありさまを見、眠りの最中にもかかわらず、大声で「主よ、罪びとなるわれを憐れみたまえ」と叫び出したり、また別な夢では、至福の場所である天上の都で多くの天使たちに囲まれて主なる王に感謝している夫クリスチャンの姿を見たからである。翌朝、彼女は夫が仕える王から遣わされた訪問者により天上の王の都への招きの書状を手渡され、彼女は巡礼者として生まれ変わり、4人の息子と隣人の憐子(Mercie)と共に天上の都へと旅立つのである。

---

<sup>49</sup> D. L.G., pp.128-9, pp.153-4.

ロジャー・シャロックは、第二部では、第一部に見られるような、「悪魔と戦い、異教徒たちと論じあう、クリスチャンとその友の孤独な姿の代りに、(ベッドフォード) 分離派教会の生活にあるような、せかせかと忙しく立ち回り、しかも全体として陽気な光景が認められる」<sup>50</sup>と言う。第二部の全体を流れる巡礼の旅が、あきらかに第一部に比べて異なっている印象を抱かざるを得ないことを読み手は感ずるかも知れない。第一部の主人公クリスチャン(Christian)の巡礼の旅では、クリスチャンが、次々と生じる苦難と迫害、失敗と迷いに次々と直面し、ひとり格闘する場面が多くみられる。それは「滅亡の都」からの旅立ちにおいても、道徳村への迷い込みにおいても、アポリオンとの全力を尽くした死闘においてもひとりの巡礼の旅であった。ようやく出会った同行者の「信仰者」(Faithful)は「虚栄の市」(Vanity Fair)での迫害に遭い、殉教の死を遂げる。確かに、「信仰者」に代わって、「待望者」(Hopeful)を同行者として与えられるけれども、総じて、孤独な旅であったことは間違いない。ところが、第二部のクリスチアーナの旅は、ロジャー・シャロックが指摘するように、ベッドフォード分離派教会の生活にみられるような、忙しく立ち回り、しかも全体として陽気な光景が認められる巡礼の旅であった。この第一部と第二部の間に見られる異なった雰囲気はどこから来るのであろうか。この変化はどこから来るのか。それはあえて断言的に言えば、ピューリタンの巡礼の旅は、本来、決してひとりの旅ではなく、また一人ひとりが切り離されて、孤独の旅を進みゆくものでもないということである。つまり、クリスチアーナと息子たちと「憐子」(Mercie)を中心に天上の都を目指す巡礼者の群れ、「巡礼共同体」であるということである。

このことを、バニヤン自身の身に起こったことと言えば、バニヤンはベッドフォード分離派教会の姉妹たちと出会い、その牧師であるギフォードと出会い、み言葉の説教や、教会の兄弟姉妹たちの生ける信仰の証しを通して、霊的養いを与えられ、分離派教会の会員として、信仰の自由を求め、説教活動を始めるのである。そして禁止されていた説教活動を行ったため、12年に及ぶ長い牢獄生活を送ったのち、後年バニヤン・ミーティング(Bunyan Meeting)と呼ばれるようになった集会・教会の牧師として招聘されるに至った。これらのことが私たちに語っていることは、神により、選ばれ、招かれ、無償の愛が与えられ罪赦され者たちは、信仰共同体である群れ、教会を形づくり、天上の都を目指す巡礼者の群れ、「巡礼共同体」へと変えられることである。それはまた「エミグレ」の群れである。

大木英夫教授は『ピューリタン 近代化の精神構造』のなかで「エミグレ」を語る。

<sup>50</sup> ロジャー・シャロック『ジョン・バニヤン』(バニヤン研究会訳、ヨルダン社、1997年) 202頁。

これは不思議な思想である。ピューリタンの歴史を見て明らかなことは、この地上に定着できない人間になっていくという事実である。ピューリタンの生の本質は<エミグレ>と称することができる。エミグレ、それはあのメアリー女王の反動宗教改革の迫害(1553～58年)を逃れたプロテスタントが、ジュネーヴやその他ラインラント(ドイツ西部)の諸都市に亡命したときに呼ばれた呼称である。それは「亡命者」「移住者」を意味する。このエミグレたちはエリザベス即位と共に帰国した。そして彼らがもたらしたジュネーヴの宗教改革の報道がカートライトのような若い神学者たちをピューリタン運動へとかり立てていったのである。ピューリタン運動はエミグレによって開始されたと言うこともできる<sup>51</sup>。

『天路歷程』もまた<エミグレ>の物語であり、「滅亡の都」を捨てて、もう一つの都である「天上の都」を目指すエミグレの旅であった、と言えないであろうか。目指すべきところは、ジュネーヴやその他、ドイツ西部のラインラントへの「亡命」や「移住」の旅ではない。「地上」の都ではなく、「天上」の都へのエミグレである。それは、もちろん、この世の悪をはかなんで、自死し天国を目指すということではないことは『天路歷程』をはじめバニヤンの作品が語っていることである。バニヤンはベッドフォードの町に留まり続け、あえて禁を犯して説教活動を行ったことにあらわれている。「天上」の都へのエミグレは、

「世の風潮に逆らってゆかねばならない<sup>52</sup>」(“you must go against Wind and Tide”<sup>53</sup>)ということであり、「宗教が落ちぶれてぼろを着ているときにも、栄えて銀のスリッパをはいているときと同様、それを認め、また鉄の足かせに縛られているときにも、歓呼の声を浴びて街を歩く時と同様、それを支持しなくてはならない<sup>54</sup>」(“You must also own Religion in his Rags, as well as when in his Silver Slippers, and stand by him too, when bound in Irons, as well as when he walketh the Streets with applause.”<sup>55</sup>)ことであるからです。それは地上にあつて、神のみ言葉に聴き従い、神のご意志に固く服従することであるからです。

<sup>51</sup> 大木英夫『ピューリタン——近代化の精神構造』聖学院大学出版会、2006年、51頁。

<sup>52</sup> ジョン・バニヤン『天路歷程』池谷敏雄訳、新教出版社、1976年、186頁。

<sup>53</sup> John Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come*, edited by James Blanton Wharey, Roger Scharrock, Oxford, Clarendon Press, 1960, p.100.

<sup>54</sup> ジョン・バニヤン『天路歷程』池谷敏雄訳、新教出版社、1976年、186頁。

<sup>55</sup> John Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come*, edited by James Blanton Wharey, Roger Scharrock, Oxford, Clarendon Press, 1960, p.100.



そのために、牧師、伝道者によるみ言葉の解き明かし（＝説教）や信仰者の証しを受けて、信仰を養い、強め、天上を目指す群れであるべきであるからである。それはバニヤン自身が牧会者として責任を与えられているベッドフォード分離派教会の生活をも映し出している。それが第二部を包む天上の都へと進みゆく信仰共同体の確信に満ちた姿である。

### 『天路歷程』の及ぼした影響

最後に、バニヤンの『天路歷程』の英語散文史における位置づけおよび英語、英文学の世界に及ぼした意義について少し触れておきたい。バニヤンその人は、例えば、同時代のジョン・ミルトンのように文芸の人としての評価を得ることを求めようとはしなかった。しかし今日彼の残した著作、とりわけ『天路歷程』は、バニヤン自身の予想をはるかに超えて、彼の生存中に、すでに驚異的な版を重ね、また多くの外国語に翻訳され、後世に多くの影響を与え、英文学史、英語史のなかで17世紀を代表する人物としてその名を残すにいたった。たとえば、バニヤン同様、学校教育という点では、恵まれた環境に置かれていなかったアメリカ第16代大統領エイブラハム・リンカン(1809)-1865)は、開拓農民の子として生まれ育ち、たった半年足らず学校に通っただけで、あとは独学で読み書きを覚えたのであったが、名文家として知られている。それは、その幼少年期の読書体験に根ざしていると考えられる。リンカンがケンタッキー州の開拓小屋で、あるいは農作業の合間に寸暇を惜しんで読んだ本として『聖書』、『イソップ物語』に加え<sup>56</sup>、『ロビンソン・クルーソー』、『合衆国の歴史』、ウイームの『ワシントン伝』などの本と並んでバニヤンの『天路歷程』が挙げられている<sup>57</sup>。リンカーンが幼少期に手にした決して数多くない書物のひとつとして『天路歷程』が、その人生の生き方に、深い大きな影響を及ぼすだけでなく、彼自身の文章表現にも少なからぬ影響を及ぼしたと思われる。

またここでリンカーンが幼少期から手にすることができた『聖書』をバニヤン自身も、幼い時から、1611年のジェームズ王訳聖書KJVやジュネーヴ訳聖書に親しみ、深く影響を受けたのである。ところでバニヤン自身の散文の文体を考えると、彼が愛読した書物の影響を受けたのは当然である。たとえば、バニヤンが獄中繰り返し読んだものとしてジョン・フォックス (John Foxe, 1516-87) による*The Book of Martyrs* 『殉教者列伝』が挙げられる。ミルトン研究者である新井明教授によると、『殉教者列伝』が、ひろい読者をもっていた。もともとラテン語で書かれたが、1563年の英語版が読まれた。これは「血のメアリ」(Bloody Mary)と呼ばれた女王メアリ (在位 1553-58) の時代に迫害をうけて殉

<sup>56</sup> William H. Herndon, *Herndon's Life of Lincoln* (New York: Albert and Charles Boni, 1888) p.39.

<sup>57</sup> *Ibids.*, p.36.

教した、プロテスタントたちの生涯を中心にすえて、当時の教会史をつづったものである。プロテスタントの信徒層にふかい影響をのこし、17世紀革命の精神的支柱のひとつもなった。その地味な近づきやすい文体は一般読者をひきつけ、次の世紀のバニヤン（John Banyan, 1628-88）の文体に受けつがれていく」と述べる<sup>58</sup>。新井教授は、また、ジェームズ王訳聖書の持つ文体が、『殉教者列伝』の文体と共に、『天路歷程』の簡潔素朴な文章に影響を及ぼし、受け継がれて言ったことにも言及する<sup>59</sup>。実に、KJVと『天路歷程』の価値の高さを改めて知るのである。

---

<sup>58</sup> 『イギリス文学史序説 社会と文学』（斎藤美洲編、中教出版、昭和53年）112頁。

<sup>59</sup> 同上書、156-157頁。

## 第6章 『悪太郎の生涯』における神学思想

はじめに

バニヤンは『悪太郎の生涯』(*The Life and Death of Mr. Badman*, 1680年)をいわば『天路歷程』の続きとして著したが、『天路歷程』のような意味でのアレゴリー作品ではない<sup>1</sup>が、バニヤンの作品の中で『天路歷程』や『罪びとのかしら』に次いで多く読まれてきた。

バニヤンの『天路歷程』がその神学思想の文学的な表現であったことを解明してきたが、『悪太郎の生涯』はもはや文学的な表現を用いることなく、対話形式によって人間における悪の実体を描写した作品となっている。もちろんそれは単なる人間悪の社会的な叙述でも、対話形式による創作でもなくて、人間的な反省と現象学的な本質理解をめざしている。この意味で特異な作品と言えよう。物語は語り手である「賢者」と聞き手の「謹聴者」との対話という形式で進められる。この方法によると読者から一応の距離が前提されるため、物語は長々と横道にそれて本筋が中断しても、それが続くことになる。バニヤンは対話形式という方法を、アーサー・デントの『天国への庶民の道』から採用した<sup>2</sup>。もちろん、すでに『天路歷程』の叙述においても会話の場面が多く想定され、その試みは試験済みであった。

### 第1節 著作の意図

『悪太郎の生涯』の序文を参照すると、この著作の目的が次のように明瞭に述べられている。「この世から栄光まばゆき天に至る『天路歷程』に関して、わたしの書いたことや、それがわが国でどんなに歓迎されたかなどを考えていると、さきに天国を目指して進む者について書いたように、今度はまた不信仰な者の一生と、この世から地獄へのかれの旅とについて書いてみようという考えが、わたしの胸に浮んで来た。それを本書において果し、ごらんのように、このような主題にピッタリした悪太郎の生涯という題名を付した。それから、対談の形式をとったが、それはこの書物をいっそう書きやすくし、かつ読者にも喜んでいただくためであった」<sup>3</sup>。

<sup>1</sup> Cf. Edited by James F. Forrest & Roger Sharrock, John Bunyan, *The Life and Death of Mr. Badman* (Clarendon Press Oxford, 1988), Preface.

<sup>2</sup> アーサー・デントのこの作品は、バニヤンの最初の妻が父の遺贈品として持ってきたもので、結婚間もない二人が一緒に読んで、回心のきっかけとなった書物であった。

<sup>3</sup> バニヤン『ミスター・バッドマンの生涯』〔『バニヤン著作集』第3巻(山本書店1969年)高村新一訳〕7頁。なお、本論文では、「ミスター・バッドマン」を全て「悪太郎」と言い換えた。

この作品は『天路歷程』とは正反対の方向性をもって悪人の生涯が追及されており、否定を通してその反対を照らし出す方法を採用している。そこには彼の神学思想が否定をとおして肯定的に描き出されるという効果をあげている。たとえばこの著作の狙いが次のように語られるときにおいてもその効果がよくあらわれている。「われわれの狩猟地には、こうした獲物がおびただしくいるので、この一弾が多くの人に命中すると思わざるを得ない。しかしそれが幾人を殺して、悪太郎の歩んだ道を進ませぬようにし、巡礼者の道へと活かすかは、わたしには決められない問題である」<sup>4</sup>と。したがってこの作品の真の狙いは地獄への道から「巡礼者の道」へと転換させることにある。それゆえ「この秘密は、主なるわれらの神のみ知り給うところであり、神のみが、それを祝してだれに与え、かくも善く、かくも祝福された目的地に向わしめるかを知り給うのである。しかしながら、わたしはすでに火皿に火を点じたので、必ず銃声は速かに響くであろう」<sup>5</sup>。それは悪太郎が残した悪友たちに回心を迫ることである。「というのは、彼らはその悪のうちに暮し、あばれまわる所はどこでも、かれらはその国の疫病的存在なのだから」<sup>6</sup>である。

こうした疫病は当時の社会に蔓延しており、生き地獄の様相を提示していたが、この地獄にあって苦しむ良心を救済することがこの作品における著作の真の動機となっている。

「もし実際に地獄というものがあると仮定して（と言っても、わたしは輝く太陽と同じくらい、その存在を疑わないのだが、ただ、悪太郎のともがらと議論するため、一応仮定しておくに過ぎない）、繰り返すが、地獄があると仮定して、それがまた、聖書に述べてあるような地獄で、神及び永遠の生命から最も離れたところにある地獄、罪になやむ良心といううじ虫が、いつまでも死なず、神の怒りの火が消えることのない地獄であるとしよう」<sup>7</sup>。

この地獄は人々の不信心のゆえに設けられており、問題は良心がこれを感じているか否かということである。バニヤンは『罪びとのかしら』において苦悩する良心が生ける地獄を生み出していることをその生涯の歩みから実証的に明らかにした。そこで強調されたように良心を鋭く感じさせるのは①ベッドフォードにおける模範的な信仰者の生ける姿であ

---

<sup>4</sup> バニヤン、前掲訳書、8頁。

<sup>5</sup> バニヤン、前掲訳書、8-9頁。

<sup>6</sup> バニヤン、前掲訳書、9頁。

<sup>7</sup> バニヤン、前掲訳書、14頁。

り、②道徳的な律法の厳しい要求であり、③生ける神の直接的な呼びかけであった<sup>8</sup>。その中でも律法の要求についてバニヤンはとくに注目している。この点はカントが実践理性の事実について論じている内容と酷似しているのでここで問題にしてみたい。

「あなたによって犯された一つ一つの公然たる悪事に対して、一定量のあなたの肉が、灼熱した釘抜きで骨からむしり取られるとする。そうしたら、あなたは、今喜んでしているように、公然と嘘をついたり、罰当りな口を利いたり、酒を呑んだり、女狂いを続けようとするだろうか。断じて、断じて、否である。罰の恐しさがあなたを思い止らせるであろう。そればかりか、あなたの肉欲が強い時ですら、楽しみが終るやいなや、のがれようもないひどい罰を受けねばならない事を考えて、震え上るであろう。しかし、ああ、聖にして、罪に報い給う神の威嚇も、すべての善人の叫びや警告も無視し、その上、いま地獄にいる者の呻き苦しみ（ルカ 16・24,28）さえも顧みず、さらに一つ一つの罪は、またあの地獄の洞穴へ下る一段一段であるにもかかわらず罪の人生行路をあくまでたどり続けようとする悪太郎のともがらの心にある愚かしさ、狂気、みさかいもない狂気沙汰よ。ああ、ソロモンの『人の心は悪に満ち、その生きている間は、狂気がその心のうちにあり、その後は死者のもとに行くのである』（伝道 9・3）というあの言葉は、何と真実であろう。『死者のもとに』、というのは地獄における死者、劫罰に定められた死者のうちへということであり、それは悪しき人びととして死んだ者が行った所、また悪しき人びととして生きている者も、罪に染んだ魂によって、もう一層の罪が、盗水の如くに飲まれた後に行くことになりそうな場所である」<sup>9</sup>。

こうした叙述はカントの『実践理性批判』における実践理性の事実と完全に符合する<sup>10</sup>。それは律法の前に立つ良心の苦悩に他ならない。ところで律法の前で苦悩する良心はひとり自己の内部に向かうものではなく、バニヤンが生きた 17 世紀の英国に対して向かう心でもある。それが本書を公刊する動機をバニヤンは語り出す。「わたしをしてこの書を公にせしめたのは——（一） 邪悪が洪水ように英国を溺らせようとしており、水はすでに山の頂を越え始め、すべてを呑みつくそうとし、青年も中年も老年も、すべてこの洪水により、

<sup>8</sup> 本論文、第 2 章参照。

<sup>9</sup> バニヤン、前掲訳書、16 頁。

<sup>10</sup> カント『実践理性批判』波田野・宮本・篠田訳、岩波文庫、71-72 頁。

ほとんど呑まれるばかりだからである。ああ、放蕩よ、放蕩よ、おまえは何ということをして英国になしたのか。おまえは、わが国の青年を墮落させ、わが国の老人らを畜生と化してしまった。おまえはわが国のおとめらを汚し、人妻らを娼婦としてしまった。おまえは『この地を酔いどれのようによろめかせ』た。それは『仮小屋のようにゆれ動く』おそれがあり、そのみか、『そのとがはその上に重く』のしかかる故に『ついに倒れて再び起き上がることはない』（イザ 24・20）かのように見える。

ああ、手に手に滅ぼしの武器を持った(エゼ 9・1-2)神の人たちの怒りが、容赦なくわれわれに臨もうとしているのを知る時でさえ、わたしは英国のため、また英国にて犯されている罪のために悲しむことができたらと思う。とにかく、わたしは書いた。そして神の助けによって、この洪水の水が英国において引くことを祈ろう。そして水面に山の頂が見えさえしたら、この水は引きつつあるのだと考えよう<sup>11</sup>。

## 第2節 原罪と律法の関連

この作品は悪太郎の子ども時代から書き始められている。虚言、盗み、冒瀆の言葉、安息日の規則違反に幼少から耽っているのをみると、これが生まれつきの墮落であることが明確に分かる。かつては作者自身が口にした神を冒瀆する言葉や違法な遊びをしたことで、自身の恥を思い起こしているのかも知れない。いずれにせよ、彼はその当時の説教集会の伝統に倣おうとしており、義しい両親が良い手本を示していたのに、悪太郎は本能に引きずられるのを感じているのは明らかである。彼は父の知り合いの、立派な主人のところで年季奉公に出されるが、まもなく悪い仲間と交わり始め、ついには遊興に耽り、泥酔、主人の物を盗むなど罪に罪を重ねるようになり、自分と同心の、悪い主人の下で年季を終えようと逃亡する。今度の主人は「はげしく怒り、それがおさまると使用人悪太郎の悪行を笑ったりからかったりした」。この家庭での教育が終わると、独立したいので店を持たせてくれるよう父を説得する。そうすれば情欲への束縛を解き、身持ちの悪い仲間に関わるためにすべてつけ払いをさせて遊興に耽ることができるからである。しかしその損害を埋め合わせるために、神を敬う育ちの良い金持ちの孤児と結婚することができるのだが、その求婚は、これ以上はないほど芝居がかっていて、彼女的美徳を愛することによって、自分の悪い生活習慣は変えられるとあって相手を安心させている。

<sup>11</sup> バニヤン、前掲訳書、16-17 頁。本書執筆の動機である悪太郎の霊性の破滅という主題と重なるかのように英国国民を呑み尽くす「霊性の破滅」をもたらす罪の現状に対し声を大にした告発をなす。

こうした悪太郎の性質のなかで悪への傾向が最初から強く作用している点が注目に値する。それは原罪を前提とした人間悪の解釈であると推察できるが、バニヤンは悪太郎における「靈性の破滅」が悪への傾向を生み出している点を力説して、次のように語る。

「この恐ろしい悪疫に対して叫ぶこと、さらに、それに対して、『声をラッパのようにあげ』〔イザヤ 58・1〕ることが義務である。それは人々がそれについてめざめ、最大の悪からのがれるがごとくにしてそれから遁れるに至らんがためである。罪は天使らをさえ天から引き降したし、人を地獄へ引き落とし、国々を覆す。家に火がついているのを見ながら、中に住む人たちに危険を知らせようとしない者があるか。国が侵略されるのを見て、のろしを上げようとしない者があるか。絶えず人の魂を貪り歩く、吼える獅子のごとき悪魔を見て、叫びを上げぬものがあるか。しかし、とりわけ罪、はなはだしい罪が国民を呑み尽し、滴らせ、現世における破滅、靈性の破滅、また永遠の破滅に導きつつあるのを見る・・・」<sup>12</sup>。

ヨーロッパの思想史では靈性は良心の作用と同一視される場合が多い。悪太郎の場合には靈性の危機は少年時代にまで遡って指摘され、聖日の礼拝がその聖性のゆえに我慢ならないものであった。

「彼には主の日は、それに伴う聖さのゆえに、がまんができませんでした。その日が始まることは、彼にはあたかも牢獄への第一歩のように感じられました(彼が父母の許から抜け出して、礼拝が終わるまで仲間といっしょにかくれ場所に身をひそめ得た時は別ですが)。聖書を読むこと、説教を聞くこと、信仰上の会合、説教や祈りの繰り返しは、彼にはやり切れないことでしたから・・・」<sup>13</sup>。

信仰深い人々は靈性が滅ぼされないように懇切なる配慮をなしていたのであるが、靈的な助けは何も役立たなかったと言われる<sup>14</sup>。したがって悪太郎には「鋭敏な良心」が欠如

---

<sup>12</sup> バニヤン、前掲訳書、17頁。

<sup>13</sup> バニヤン、前掲訳書、38頁。

<sup>14</sup> 「主人が弟子をとっても、その靈性を滅ぼさないように注意してくれたら、という示唆として役立つように思ったまでです。しかし若いバッドマンには、このような不都合なことはなにな一つなかったのです。かれの父にはこのことについては心を用いて、必要なものは十分用意してやったのです。すなわち、彼には善い主人がありましたし、善い書物にも、善い教えにも、善い説教にも、よい手本にも、

しているとバニヤンは繰り返し説いている。とくに地獄の罰がそう感じられる。「そうです、鋭敏な良心を持っている人の耳には恐ろしく響きます」<sup>15</sup>と言われる。この良心と密接に関連しているのは「律法」であって、良心の声は「隣りびとの物はどんなに小さい物でも、何一つ貪ってはいけない、ほしいと思ってはならない、もしそうするなら、それは律法を犯すことになると告げるのでした」<sup>16</sup>と語られている。ところが悪太郎のように律法を見捨てて顧みない者には神は「死と裁き」をもって臨み、悪しき者らに引き渡し、暗いところに拉し去ると言われる<sup>17</sup>。このゆえ悪太郎は善い商人の家庭から悪い商人の家庭に引き移され、悪の泥沼に沈んでいくことになった。というのは悪い家庭には悪事に長けたものが必ずいてサタンを引き入れて、地獄を作り出すことが生じるから。そこには悪人と悪魔との神秘的な繋がりがあるとバニヤンは言う。

「かかる（悪い家庭という）場所は、地獄の諸霊の出没横行する所で、そのような霊は、絶えずこのような家庭のだれかれの思考や精神を毒していますが、これはかれらが他の者を毒し得んがためです。ですからこのことに注意して下さい。普通、悪い家庭においては、だれかひとりかふたりは、悪事にかけてはその家庭のだれよりもたけているものです。さて、こういう手合いは、サタンをさそい込む導管です。というわけは、サタンは彼らにより、その悪がしさを通して、地獄からの卵を彼らの耳や魂に送りこむからです。その上かれらはいったん悪を宿すと、女が子を産む時のように、産みの苦しみを経験し、ついにはそれを産むに至ります。……ある人々は、悪魔と一種の神秘的な、しかし、いまわし関係を結び、罪と悪をそなえた悪魔が父、彼らの魂が母となります。そして彼らは悪魔の種を宿すや否や、罪を産むことによって（ヤコブ 1・15）、罪も、かれら自身の永劫の罪も完成させるのです」<sup>18</sup>。

バニヤンは悪太郎によって、神に見捨てられた男の一般的な形の一つを示しており、とりわけ、田舎の中産階級の商業生活にはびこる悪の温床に警告を与える物語を創作したと

---

また同僚の善い使用人たちにも事欠きませんでした。しかしすべては無駄に終わったのです。謹聴 そのような家において、そんなに多くの霊的な助けに囲まれながら、何もかもかれの心を捕えなかったとは不思議ですね」（バニヤン 前掲訳書、61-62 頁）。

<sup>15</sup> バニヤン、前掲訳書、26 頁。

<sup>16</sup> バニヤン、前掲訳書、36 頁。

<sup>17</sup> 「神はかれらを正しい者の手のうちから引き出してしぼり上げ、悪しき者の手に渡し給うのですが、そこから、どこへ拉し去られるかは、容易に想像し得るところです」（バニヤン、前掲訳書、87 頁）。

<sup>18</sup> バニヤン、前掲訳書、88-89 頁。



言えよう。この社会悪の指摘は自分が創作した罪人である悪太郎の『悪路歷程』を形造つてはいても、『天路歷程』のように比喻を駆使した創作を新たに作ることなく、時代の道徳的退廃があらひのままに描出されている。この時代に一般的に認識できることは、シャーロックが指摘しているように、「ピューリタニズムが小売商の階級に根を張り、その構成員の生活習慣に強い影響を与えながら、同時に、商業共同体の生活環境からくる相互影響をも既に受けつつあった」<sup>19</sup>。

バニヤンの牧師在任当時のベッドフォード教会はどのような状況にあったのであろうか。その会員の大多数は小売業者や職人であったようで、靴の踵職人、靴製造人、鍛冶職人、管製造人などの貧しい人々が多く、比較的収入の多い者でも麦芽屋、食糧雑貨商、小間物商、皮革製造業にたずさわる者たちであった。なかには借金の返済が出来ず、教会のスキヤンダルともなりかねず、陪餐停止に処せられた者、商業道徳に違反する者、泥酔漢、妻を殴打した者、性的乱交など摘発されており、こういう状況がこの作品には活写されている<sup>20</sup>。

### 第3節 悔い改めと罪の自覚

このような結婚生活の後まもなく、悪太郎から確信が消失し（つまり『天路歷程』における天国への第一段階）、祈りはなくなり（天国への第二段階）、救いの探求（天国への第三段階）は完全に死滅した。

謹聴者が「この悪太郎は嘆かわしい卑劣漢でしたね」と話を先へ向けさせると、「それはもう聞き飽きましたよ」と賢者に手厳しく批評される。同様に謹聴者が悪太郎の臨終の様子もなかなか話してもらえない。彼は丁寧にもっとも関心のある死の様子に話を戻そうとしても、この立派な先輩である賢者にきっぱりと延期されてしまう。

物語全体が道徳上の長い論評と二十五にもものぼる奇談を加えながら徐々に進められていくのであるが、この物語の展開は、臨終の場面での、「小羊のように穏やかに」死んだというきわめて単純な記述の準備となっている。

謹聴者 臨終はどうでした。苦しい死に方でしたか。それとも楽に死にましたか。

賢明 小羊みたいに穏やかに。はたの者には肉体の戦いも激しくはないように思えま

<sup>19</sup> ロジャー・シャーロック『ジョン・バニヤン』バニヤン研究会訳、ヨルダン社、1997年、157頁。

<sup>20</sup> ロジャー・シャーロック、前掲訳書、157-158頁参照。

したが、心の方は全く平らかだったように見えました。ですが、どうしてそんな質問をなさるのです<sup>21</sup>。

バニヤンにとってどんな死に方をしたかは問題ではなかった。だから「穏やかに死んだ者も、急死した者も、心を取り乱して死んだ者も、天国へ行けるかも知れず、地獄に落ちるかも知れません。こういったどんな死に方によっても、人がどこへ行くかを知ることはできません。ですから人の永遠の状態についてわれわれがくだす判断は、もう一つの考慮、つまり、その人が罪のうちに死んだか、不信仰のうちに死んだか、新生以前に死んだか、ということで、そうであれば、かれがどれほど穏やかなようすで死んだにしても、悪魔と地獄に赴くのです。また、その人が善良な人であったか、信仰と聖潔を持っていたか、御言に従って神を愛し、かつ拝する者であったかが問題で、もしそうであるならば、どれほど急に死のうと、どれほど心を取り乱して死のうと、その人は神と天国へ行ったのです。しかし悪太郎は救いがたく、かれの生活は悪しく、かれの態度も悪しく、終りまで悪かったのですから、かれはどれほど静かに死んでいったにせよ、地獄と悪魔の方へ行ったのです」<sup>22</sup>

それゆえ問題となるのは彼が悔い改めたかどうかということに限定される。もちろん彼は悔い改めなかったが、それはどうして証明できるのか。それに賢者は答えて言う、「よろしい。まず第一に、それを証明するのに、次のことが強調されました。かれが病気の間、ずっと自分の罪を見も感じもせず、未だかつて罪を犯したことがないかの如くに、平然としていたことです」<sup>23</sup>と。悔い改めには罪の自覚が不可欠である。

「わたしの知り得る限りでは、今度の場合、かれが罪を感じなかった理由は、かれが前に感じた罪の意識によって、今、利するところがないということです。かれは、かつてかれの罪を思い起こさせた、神を知る知識を保つのを好まなかったので、神は、今や、かれを恩寵に与かり得ぬ心と、心の頑なさ愚かさに任せ給うたのです。・・・人の上にくだり得る罪のうち、罪のうちに暮らし、それを悔い改めずにこの世から去

---

<sup>21</sup> バニヤン、前掲訳書、229 頁。

<sup>22</sup> バニヤン、前掲訳書、230 頁。

<sup>23</sup> バニヤン、前掲訳書、218 頁。

ることほど、悲しむべきものではありません」<sup>24</sup>

このような悔い改めと罪の自覚の関連について詳しい説教が続いている。ここにはピューリタンの宗教的な教えが展開しており、神に見捨てられた者へのこの種の恐るべき裁きは、カルヴァン主義の永遠の予定説ともなって人びとに訴えかけている<sup>25</sup>。

### むすび カルヴァン主義者バニヤン

この作品全編を通じて展開する詳細な記述の優れている点は、『天路歷程』ほど象徴性が豊かではないとしても、多くの生活的な事実に基づいて叙述が展開していることである。つまり具体的な証拠を一々挙げてきちんと描かれている。バニヤンはカルヴァン主義の教義、とりわけ律法と恩恵の教えにもとづいて、しかも永遠の予定という彼の契約神学にしたがって悪の現実に染められた人間生活の姿を描いた。とはいえ、叙述のいくつかの間隙から教化を抜きにした分別ある日常生活の姿も垣間見られることがある。そこには格言が指針として説かれた世俗的な知恵も見い出される。だがバニヤン自身は、世俗的な知恵を貫いてどこまでもキリスト教の教義に基づく教化の一つの形式を見つけていたのではなかろうか。ダニエル・デフォーが終始一貫して完璧に世俗化した人生観を持っていたのに反して、バニヤンはピューリタンの訓戒に中産階級の倫理や庶民の姿勢などを加えることによってこのような叙述を試みたのは、当時の人々の生活に近づいて彼の神学思想を伝達しなかったからではなかろうか。

<sup>24</sup> バニヤン 前掲訳書、218-219 頁。

<sup>25</sup> 「17 世紀初頭の大衆化の時代に、一般の読者のためにこのような逸話が博覧強記的に集められ始めた。トマス・ピアドの『神の審きの劇場』は有名な作品であった。ジョン・レノルズ『嘆かわしい忌むべき殺人罪への神の報復による勝利』(1621 年)は、ものすごい木版画で尾ひれをつけて面白くしてあり、審きと同様に、殺人や激情を求める大衆の希望に沿った本である。バニヤンの作品の主な出典は、サミュエル・クラークの新版の『聖徒と罪人とのための姿見』である。悪太郎の一生の中のいくつかの挿話は、クラークに負うことをバニヤンは認めている。」(ジャロック 前掲訳書、167 頁)。

## 結 語

私が本論文で問題にしたのは、バニヤンの神学的名著『律法と恩恵の教義の展開』で取り上げられている「あなたがたは律法の下にいるのではなく、恵みのもとにいるのである」(ローマ 6・14)の聖書のことばに言い表わされている福音理解が彼の説教および著作を貫く主題 神学的主題 であり、またそれが彼の 60 年の生涯を根底から支えるものであったということである。

この問題をバニヤンは律法と恩恵のかかわりと言う仕方で解明している。律法と恩恵を区別することは福音理解において最も重要なことであるが、区別と同時に、両者のかかわりがバニヤンによって終始探求されている。

この問題を考察したのが本書であるが、救済に際して良心の苦悩を深く味わっただけ、それだけますます深く、福音をも体得するようになった。苦しみの深さだけ救いの確かさも大きくなった。この論理的には明確にならない生命のありようこそ、まさしく今日私たちが最も必要とするのである。

穏健カルヴィニズムたちがバニヤンを反律法主義者と批判したのは、律法の本来の意義、つまり福音によって生かされた律法のいのちを捕えていなかったと言えるであろう。問題は律法ではなく律法主義なのである。この観点に立って、本論はバニヤンにおける律法と恩恵の教義の関係を論じているのである。

バニヤンの研究をとおして考えさせられたことがある。それはイギリス人が一書の国民であるということである。「イングランドは一冊の書の国民となった。そしてその書とは『聖書』である(England became the people of a book, and that book was the Bible.<sup>1</sup>)」とは『英国小史』を著したジョン・リチャード・グリーン(John Richard Green)の言葉である。この有名な言葉は、イングランドが経験した 17 世紀の歴史、すなわちエリザベス朝中期から長期議会(Long Parliament)に至る激動期の宗教的、政治的、社会的変革、つまり精神的革命とも言える一連の動きの原動力が何であるのかを端的に言い表している。

ジョン・バニヤンはそのような時代の 1628 年に英国中部のベッドフォードシャーの寒村エルストーに生を享け、1688 年に 60 年の生涯を閉じた人物である。

バニヤンの時代に先立つ英国は長い間、母国語で聖書を読むことが禁じられていた。しかしウィックリフ、ティンダルをはじめとする先人たちの並々ならぬ努力により、国民の多くが待望していた自国語で聖書を読みたいという願いの実現に向けて英語への翻訳の道が徐々に開かれ、ついに 1611 年の *King James Version of the Holy Scriptures(KJV)* 発刊という形で日の目を見たのである。当時の英訳聖書は勿論 1611 年の *KJV* だけでないことは言うまでもない。その前後に数多くの英訳聖書が出版され英国国民がそれを読もうとすれば、読むことができる時代となっていた。そして人々は教会で、また経済的に買う余裕の

---

<sup>1</sup> J.R.Green: *A Short History of the English People*, p.460.

ある人々は家庭で、聖書を自国語で読むことが可能となったのである。また人びとはあらゆる努力を払っていわゆる **Family Bible** を自分の家庭に備えようとした。それは飾っておくためのものでは勿論ない。人びとは日々の労働によって忙しく働き、疲れている者も多くあったであろう。しかし彼らは聖書をひもどき読むことをした。毎日のように時を見つけ、定められた箇所を読み、あるいは週末の土曜日、早目に仕事を切り上げ、労働によって流された汗や泥のついた身体をきれいに洗い、洗濯された着物に着替えて一家の主人である父親が読む聖書に耳傾けたのである。そうして翌日の日曜日に教会でもたれる主の日の礼拝に備えた。このように人々は教会の礼拝に集い、礼拝の聖書朗読や説教に耳傾けたのである。当時、第七版まで版を重ねた、いわゆる『大聖書』、*The Great Bible*(2<sup>nd</sup> edition, 1540)、は英国国教会に備え付けられた礼拝用の聖書であり、講壇の聖書を置く台に鎖でしっかりと繋がれ結ばれていた。勿論、盗難にあわないためである。人びとはそれほど聖書に飢え乾いていた。教会によっては、牧師の説教よりも、聖書の書見台の周りに集まり、だれか朗読できる者の朗読に聞耳を立てるとのことまで起こったのである。

貧しいバニヤンの家庭にも聖書があり、それをバニヤン自身手に取ったことであろう。とくに、最初の結婚により、妻が、父の形見として持ってきた 2 冊の書物を読み、また、後にルターのガラテヤ書講解を読み、またその他の信仰の良書との出会いが与えられ、さらに後に **Bunyan Meeting** と言われるようになったベッドフォードの教会の敬虔な婦人方との出会い、彼女たちの牧師ギフォードとの出会いを通し信仰の回心という救済体験が与えられる過程で、また与えられた後も、最も心を込めて読んだ書物は聖書であったと思われる。なぜならバニヤンの作品に引用され、また作品の内容と深く結びつけられているのが聖書の言葉であり、聖書の内容であった。

さらに、バニヤン自身が、どの英訳聖書を手にして読んでいたのかと言う点に人々の関心が向けられかも知れない。もちろんある一つの特定な英訳聖書であったとは考えにくい。当時、多くのピューリタンたちは 1560 年にジュネーブで出版された **The Geneva Bible** に親しんだと言われる。Richard L. Greaves の著した浩瀚なバニヤン研究書 *Glimpses of Glory* には、**KJV** と **The Geneva Bible** を通常用いていたであろうと言及している<sup>2</sup>。

次にこの研究をとおして痛感させられたのは、伝道者の役割である。

一人の男が人生の途上で立ち往生している。彼の手にある書物(=聖書)によって、背中の荷物に象徴されている罪の重荷のゆえに、自ら死に定められており、死んだ後にも審きにあわねばならないということを知らされ、しかもトペテ(=地獄)にまで落ち込んでしまうのではと恐れ、身を震わせて滅亡の都を取り巻く城壁の外で泣いている。そのもとに伝道者と言う名の人が近づいて来て、来るべき神の怒りより逃れるために野原の向こうの輝く光から目を離さずまっすぐに行き、くぐり門を叩けば、どうすればよいか教えられる、と告

---

<sup>2</sup> Richard L. Greaves, *Glimpses of Glory: John Bunyan and English Dissent*, Stanford University Press, Stanford, California, 2002., p.604.

げられる。「狭き門」より入ることにより初めて自らの背に負っている罪の重荷を降ろす道が示される、と。

その男の名はクリスチャン。しかも天国への旅を始めた彼は、早々「落胆の沼」に落ち込んでしまう。助力者の助けによりその沼からようやく助け出されたクリスチャンは、次に「世才者」の誘いに乗り、背中の荷物を降ろすために伝道者が教えた道ほどには困難を伴わない、良い近道があると教えられ、道德村の「遵法氏」とその息子の「儀礼氏」に会いに行く。またしてもクリスチャンは伝道者の示すくぐり門への道からそれてしまう。しかしクリスチャンを待っていたものは 道德村の近くにそびえる律法が授与されたシナイ山を象徴する高い山であり、山からの閃光によって焼けて死にはすまいかと恐れ、身を震わす。そこに再び、滅亡の都の城壁の外で会った伝道者がやって来る。伝道者は、自分が教えたくぐり門への道からどうしてわき道に逸れてしまったのか、と事情を尋ね、クリスチャンをだました世才者の誤りを三つ指摘する。① クリスチャンに道を踏みはずさせたこと。② クリスチャンに十字架を嫌なものと思わせようと努めたこと。③ クリスチャンの歩みを死が支配する道、つまり律法によって生きる道へ向けたこと、などを指摘しその理由を語る。『天路歷程』のこの場面でバニヤンは、伝道者がクリスチャンに懇切丁寧に説明する場面を設定するために十分な紙幅を割いていることに注目したい。

クリスチャンがくぐり門への道に到着するための大切な二つの場面 出発時と道德村への道 に伝道者を登場させ、絶えず正しい道から逸れるクリスチャンを正し、正道に引き戻す役割を担う。この伝道者のクリスチャンに対し果たす役割は、本書第三章に出てくるベッドフォードの教会の牧師ギッフオードがジョン・バニヤンを確かな信仰へと導く役割を担ったことを私たちに想起させる。この意味で、ベッドフォードの教会の牧師ギッフオードを象徴する伝道者は『天路歷程』の主人公クリスチャンの巡礼の旅に欠かすことのできない役割を担っている人物であり、今日に至るまで多くのキリスト者も同様な助けを「伝道者」の立場にいる人々から受けているのである。(完)

## 読者への手紙

### 読者へ

もし福音のもつ自由さと豊かさというものが、それらを得たいと願っている人々を平和の主が喜んで受け入れて下さるということと共に、説教者によって何らかの折りに語られるならば、ただちに、この者は確かに律法を侮り、律法を軽んじ、さらに律法が何の役にも立たないものとみなしていると叫び出すのが世の常である。というのも、ただ福音と共に、律法の教理(真理と知識に従って御言葉を分け与える権利ではない)が混ぜ合わされてはいないからである。またイエス・キリストの僕たちによって、ある国民に対して律法のもつ非常な恐ろしさ、おぞましさ、厳格さが明らかにされるならば、(彼らはそれについて語ることはしないが、それがわぎの契約であるので、それにより頼むことによって、人々が終わりまでそれを信頼すべきものである。いやむしろ彼らは、その契約からはるか遠くへ追いやられ、第二の契約のもつ優しさともろもろの特権を信じ受け入れることさえすべきである。)だが哀れな人々よ、なぜなら彼らはこれら二つの契約の、もしくはそれらいずれかひとつの契約の性質に通じていないからである。それゆえ、彼らは、ここには律法についての説教、律法についての威嚇以外なものもないと言う。そのとき、嗚呼、もしこれら二つ(すなわち、わぎの契約と恵みの契約)が、一方の性質と共に、他方の性質が語られないならば、人々は、自分たちが、本来何であり、自分たちが何の下にあるのかも知ることが決してできないであろう。また彼らは恵みが何であり、どのようにして律法の下から出て、あのもう一方のきわめて栄光に満ちた契約において、そしてその契約を通して、神と出会うのかということを理解することができない。その契約を通して、ただその恵みの契約を通してのみ、神はご自身で、恵み、栄光、さらに、実に来世のあらゆる良きことすべてを伝えることがお出来になるのである。

これらのことをそのほかのことどもと共に考察した上で、(私の友よ)、あなたの前にいくばくかの神のみ心を今一度あえて示しました。もしそれが、あなたに対してただ祝福となるならば、あなたはそれによって益を受けることができるようになるためである。何故なら、まさしくこれらのことはありきたりのようなことでも、重要性の少ない事柄のようなものでもなく、あなたが知ることが絶対に重要であり、そのことは経験上からもそう言えるのである。ただし、もしあなたがイエス・キリストを通して神の栄光におおいにあずかり、神の審判を通してあなたに臨むであろう恐怖と擁護できない復讐を逃れるならばのことであるが。もしそうでなければ、神の律法に対するあなたの違反において、あなたが生きかつ死ぬからである。さらにそれ故、あなたがここ地上で生きている間に、(もしあなたが来たるべき時にあなた自身の幸せを願うならば、)以下の論文において取り扱われているこれら二つの契約の研究に身を捧げ、そうしてついには恵みにより、一方のそして他方の

概念を頭で把握するだけでなく、一方のそして他方のまさに力といのちと栄光とに心動かされるほどまでにそれらふたつの契約を研究することがあなたのなすべき義務である。なぜなら、律法の範囲、意図、性質に関して無知である者は、また福音の範囲、性質、栄光に関して無知であるので、このことを当然のことと思いなさい。またさらに一方の概念しか持たない者は、もはや他方の概念を持つことはほとんどないからである。

つまり理由はこうである。人々が律法の性質や自分たちがその下にあること、つまり、律法に対する自分たちの罪のゆえに、律法の呪いと罪に定める力の下にあることについて無知である限り、そうである限り、彼らは福音の真の知識を尋ね求めることに関し意を用いず、また怠慢となるであろう。掟が(その精神性において)登場する前に、パウロは生きていた、すなわち彼自身安全であると考えていた。そのことはローマの信徒への手紙 7 章 9～10 節をフィリピの信徒への手紙 3 章 5～11 節と比較するなら明瞭である。しかし掟が登場し、そのことが主の霊によって彼に本当に示された時、その時パウロは、彼のそれまでの生に対して(フィリピ 3 章)死にました(ローマ 7 章)。かつては福音を知らなかったけれど、彼自身生きることに満足することが出来たその人が、今や「わたしの主キリスト・イエスを知ることのあまりのすばらしさに、今では他の一切を損失とみています」(フィリピ 3 章 8 節)と叫び出している。それゆえ私は言う、人が福音の性質さらに福音の領域内に見いだされることが如何に栄光に満ちたものであるのかについて無知である限り、私がよく言うように、その人は自ら病気であることを知らない人であり、その人は自分のために医者を見いだそうとしない。そしてキリストが「丈夫な人たちは、医者はいらない。要るのは病人だけである」(マタイ 9・12)と言われる。こうと言われるとき、十分にこのことをご存知なのである。すなわち、だれも自分たちが病気であることを知っていないならば、本当は医者を望まないであろう。律法の観念(それについて論じ、語るために、頭にある律法の知識である観念)しか持っていないその人はまた——もし彼がその力の影響をこれまで受けず、しかもそのことがまた有効であるならば——彼はせいぜい福音においてただ観念論者にしか過ぎなく、その心に福音の経験的な知識を持たず、否、それを求めることも、心から欲しいと願うこともないであろうと思われる。すべては私が以前言ったように、もう一方[律法]がもつ傷つけ、切り、殺す性質の経験をしていないからである。

それゆえ、もしあなたが福音の権威と力を知りたいと思うなら、先ず律法の力と権威を知るように努めよ、とわたしは言おう。なぜならこの一方のこと、すなわち律法の知識の欠乏が、そのように多くの人々がもう一方のこと[福音]に無知であることのひとつの原因であるとまさしく納得させられるからである。律法を知らない人は自分が罪びとであることを事実また本当に知らないし、また自分が罪びとであることを知らない人は、救い主がいますことを救いの経験の中で知らない。

さらに律法の性質を知らない人、その人は罪の性質をも知らない。罪の性質を知らないその人は救い主の性質を知ることに注意を払おうとしないであろう。このことはヨハネによる福音書 8 章 31～36 節において真実であることが示されている。この人々は信仰告白者たちであった。それにもかかわらず、真理(福音)を知らなかった。それは、彼らが自分自身を知らず、また律法をも知らなかったためなのである。キリスト者である読者よ、わたしのいうことをあやまって取らないでいただきたい。律法そのものはいかなる魂をもイ



エス・キリストへと導くことはない。それどころか魂は律法の残酷な捕縛を受けて、殺される。それとは反対に、人がキリストの霊の光をうけて救いのありかを知ることになるならば、キリストを信じて与えられる眞の救いの知識こそが、心の休まりの原点であることを（み恵みをとおして）知ることになる。

そこでもしあなたが自分の顔をきれいに洗いたいならば、先ず鏡を取り、どこが汚れているのかを見なさい。すなわち、もしあなたが本当にキリストの血によってあなたの罪を洗い流してもらいたいならば、先ず律法という鏡であなたの罪を見つけるように努め(ヤコブ書1章)、あなたの汚れた状態を直視することを恐れてはなりません。反ってあなたが持っているあらゆる汚点を見なさい。なぜなら片方だけで自分の顔の汚れを見るものは、片方だけ洗うことになる。そのように片方だけ自分の罪を見る者、その者は片方だけキリストを捜し求めることになる。それゆえあなた自身を世の中で最大の罪びとと見なし、あなた自身よりもっと悪い人はいないと納得しなさい。それからあなたの心をそのことの罪悪感で捉えさせ、それからまた、その場合と状態のままキリストのもとに行き、彼のいさおしと彼の血潮のみ力にあなた自身を投じなさい。その後で、あなたは律法と福音のことについて経験的に語るであろう。そして心から神の子らにまさにふさわしい言葉があなたの唇から発せられるが、そのときまではそうではない。

それゆえこのことを大いにあなたは学びなさい。自分の失われた状態を今まで見てこなかった者は、安全な状態を見ることをしてこなかったのである。自分自身が悪魔のわなにかけられていることを見なかった人は、決してキリストのふところに抱かれた自分自身を見ることがなかったのである。「この私の息子が死んでいたのに、再び生き返り、過去において私たちがみな親しい交わりをもっていた彼がいなくなっていたのに見出されている。(信じている私たちの多くが)、今は、魂の大牧者であり、監督者であるイエス・キリストのところへ戻って来たのです」[I ペトロ 2・25]。

それゆえ、あなたが本論文において何よりも先ず律法の性質、目的、領域について見出すことがあっても、あなたは「ここには律法のもつ恐怖とおぞましさと轟くばかりの宣告以外にはなにもものもない」と言って叫び出さないことである。

さらに、本論文の第二部において福音のもつ自由さと豊かさを見出すことがあっても、あなたはそのとき、「ここには福音以外の何ものもなく、それゆえ確かに律法の価値を低くみなしている」と、言わないことである。そうではなく反対に、本論文を読み通し、それからそのことについて判断してもらいたい。あなたは二つの契約—すべての人はそのいずれか一方のもとにいるのである—が、一方のもとにおかれている人々の状態と気質と他方のもとにおかれている人々の状態と気質と共に、それらの契約の性質や目的や限度において発見され、提示されるのをあなたが見出すように(と私は希望する)。

罪びとたちに対し、恐怖と困惑を説くような人々は聖書の外にあり、文字、すなわち律法への仕え人であり、霊、すなわち福音への仕え人ではない、と無知ゆえに言う人がいるかもしれない。しかしわたしはその人たちに、ルカによる福音書 16 章 19 節から章末まで、コリントの信徒への手紙— 6 章 9~10 節、ガラテヤの信徒への手紙 3 章 10 節、ローマの信徒への手紙 3 章 9 節~19 節を引用しつつ、ただ以下の警告を示し、答えたい。すなわち、律法の業によって、人々に救いを得させようと駆り立て、恐怖を説く人々、そのような説

教は正しい福音の説教ではない、と。だが聖徒たちが、人々が、福音を必要としていることを彼らに気づかせようと、人々が生まれつきその中に置かれている悲しい状態について語るとき、このことは正直な説教であり(ローマ 3 章 9~25 節など参照)、それを説く人は福音の仕え人のはたらきを行なっている。

また、私たちが福音の中に見出される自由で豊かな、並外れた恩恵をまさに説くがゆえ、それゆえに、律法を無効なものにしていると言う他の人々もいる。その時、ほんとうに、もし福音が、わざの契約と混ぜ合わされても、何の混乱もなく、栄光のうちにその姿を現さないならば、律法が確立されることはない。わたしたちは、信仰、すなわち福音の説教によって、律法を無益なものとするのか。パウロは言う、「否、断じてそうではない。それによって律法を確立するのである」(ローマ 3・31)、と。

実際、律法を本当に確立し、律法をそのあるべき位置に置こうとする者は(というのは、私はそのように律法の言葉を理解しているので)、福音をもその本来の色と性質のうちに確かに位置づけなければならない。何故なら、もし人が福音の性質と恵みの契約を知らないでいるならば、そのような人々また個人は律法をそのあるべき位置から断乎排除しがちになる。というのはそのような人々は、自分が言っていることも主張している事柄についても無知であり、理解していないからである。【I テモテ 1・7】

そこで私に言わせて貰いたい。人が恵みの契約と福音の無限の領域とについて無知であるならば、たとえその人が、父と子の名について、さらにまた新しい契約の名、キリストの血について語り、取り立てて言ったとしても、まさにこの時において、これらの言葉を語る時において、彼は依然としてなお律法、つまりわざの契約としての律法以外のなものをも説教していないのである。

読者よ、彼が「めぐみの契約」と「わざの契約」の片方のみを重視し、他方を押し除けるといふことにならないようにと、その双方をそのあるべき位置にとどめるのは驚くべき秘儀であって、(私は告白するのだが)彼自身を越える知恵ある霊の導きを必要とする。律法を語るのは福音の意味を深めるためと、なんとしても理解しようではないか。福音を語るのは、律法を(偶像化するためにあらず)確立するためである。が、その詳細を理解する者は、まずいない。

もし万が一、これら二つの契約があるべき位置に置かれるために、二つの契約の各々に対し語り、また他方[福音]の栄光を賛美し高めるために、一方[律法]の恐怖を用いることが何を意味するのかとあなたは言うかもしれない。

これに対してもわたしは答えよう。以下の論文を読んでいただきたい、しかも理解ある心をもって。そうすればその意味に対する満足のゆく回答をおそらくその中に見いだすことであろう。

読者よ、もし本書には風変わりな言い回しがなく、軽やかで、空疎で、奇抜な学者風用語がないと思われるなら、わたしがアリストテレスやプラトンを学ぶために学校に行ったことがなく、貧しい田舎の人々の間で、きわめて劣悪な状態に置かれて父の家で育ったことを理解していただきたい。しかし、もし素朴ではあるが、健全で、真実で、日常よく使われる言い回しを見いだすならば、それらを主イエスと彼の賜物と能力に帰しなさい。現在もそしてこれまでもそうなのであろうが、この種の賜物・能力はわたしのような貧し

きものに神が与え給うものなのである。もしあなたが明敏なキリスト者であり、わたしの書いたものに物足りなさを見出すならば、しかもそのことはいくつかの点で確かにその通りであるが、そのことをわたしの言い足りなさのせいにするか、もしお望みなら、わたしの弱さのせいになさい。(わたしは弱さだらけなのであるから。) あと一言、二言さらに言い足せば、その欠けたるを満たすことになるでしょう。

友よ、先ず第一に、もしあなたがあなたの魂の救いをたとえ願わないとしても、それでもまじめな思いで本書に目を通していただきたい。おそらくそれにより、いまはそのように願ってはいないかもしれないけれども、魂の救いを求めようとする願望をあなたのうちに引き起こすことになるかもしれないから。

第二に、わたしのこの本書のような価値のない人間の作品をあなたが読むことにより、あなたの心の内に喚起されるものがなにかあるなら、何よりも第一に、たしかに神に栄光を帰すべきであり、あなたの確信に身をゆだねるべきであり、性急にその確信をあなたの良心から取り去ろうとしてはならない。かえって、その確信を働かせて、あなたが、信仰、希望、神およびキリストを知る知識、さらに恵みの契約のようなあらゆる恵みが生来あなた自身に欠けていることを悟ることが大切です。

第三に、そのようにしてから、次に、大急ぎでイエス・キリストの許に飛翔しなさい。というのは、イエス・キリストなしには、あなたは自分が失われた状態にあることを知っており、イエス・キリストがあなたを受け入れ、あなたの罪を洗い清め、あなたにその義の衣をまとわせるために、み腕を広げておられること。さらに、この上ない喜びをもって、あなたを神の栄光のみ前と数え切れぬ天使の群れの中に置きたもうことを欲しておられ、しかも心から欲しておられることを心のうちであなたの魂に確信させつつイエス・キリストの許に飛翔しなさい。以上のことの次に、イエス・キリストの御許に来るようにあなたを励まし、あるいは励ますために、これらの心のうちになされる最初の説得をもって満足することなく、あなたは恵みを受けた体験によって、あなたに対して差し出され、かつ主イエス・キリストのまさしく霊をもってあなたの魂に刻印されているこの第二の契約が有する輝かしい栄光をまさに見いだすまでたゆむことがないようにしなさい。さらにあなたはこのわたしの勧めを軽んじないようにしなさい。つぎに、以下に述べるもろもろの点について考えて貰いたい。

第一、もしあなたが自らの確信から離れるならば——そしてそれは正しいやり方ではない(正しいやり方はイエス・キリストの血潮によってあなたのもろもろの罪が洗い清められるのを見ることによって与えられる)——、再び神があなたの心の扉をたたくであろうか否かは疑わしい。否、むしろ、その者は「偶像のとりこになっている。そのままにしておくがよい」(ホセア書4章17節)。その者は生まれながらの状態にあるが、「そのままにしておくがよい」。その者は、律法の呪いの中に、あるいは、律法の呪いの下にあるが、「そのままにしておくがよい」。その者は悪魔の手中にあるが、「そのままにしておくがよい」。その者は地獄に急ぎ赴くのであるが、「そのままにしておくがよい」。その者が受けるべき永遠の罰は、律法に違反する罪のためのみならず、福音を軽んじたための永遠の罰でもあるが、だが「そのままにしておくがよい」。わたしに与えられている霊、教職者たち、み言葉、恩恵、慈悲、愛、憐憫、わたしへの一般に知れ渡った摂理の数々は、もはやその者と戦う

ことはないであろう。「そのままにしておくがよい」。ああ悲しいかな！ああ哀れなるかな！一体誰が自らの魂にある確信を軽んじようとするのであるか？みずからの益になるはずの確信を！

第二に、もしあなたがなんの心配もなく確信を捨て去り、しかも救いに導くためにあなたの魂に注がれるキリストの価高い血潮を受けることがないならば、あなたはその確信を確かに無駄にし、その後、神の言葉が説かれ、あるいは読まれるのを聞く時が近づいても、あなたの心が頑なになっていることをはっきり示す結果になるのである。自分たちの霊に最初に与えられたそれらの確信に心を留めなかった人々は、(彼らに対する神の正しいさばきによるのであるが、)かれらの霊が、誰の場合にも、より一層頑なになり、より一層無分別となり、より一層無感覚になり、愚鈍になるということが一般に見られる。というのは以前は御言葉を聴いて心おののき、悔い改めの涙を流し、気持ちをやわらげられた人々が、今や良心がきわめて無分別となり、きわめて無感覚にさせられ、頑なにされてしまうので、そのため確かに彼らに向かって地獄の火が投げつけられるならば、時折、み言葉が彼らの耳に吹きこまれても、彼らはめったに心動かされることはない。このことが、正しい神の審きとして彼らにのぞむのである。テサロニケの信徒への手紙二 2章 11-12 節 [それで、神は彼らに惑わす力を送られ、その人たちは偽りを信じるようになります。こうして、真理を信じないで不義を喜んでいた者は皆、裁かれるのです。]

第三に、もしあなたが、この論文を読み、あるいは他の誰かが心から神の言葉を説教するのを聞いて、自分の心にもたらされうるこれやあれやのもろもろの確信を軽んじるとしたならば、あなたが神から与えられたあなたの職業において、あるいは普段の会話において、あなたが通常犯すもろもろの罪に対して、審判の日に、弁明し、弁解するためのこれやあれやのもろもろの確信を押し殺してしまうことになろう。しかしあなたは、神が哀れな罪びとたちに、彼らの失われた状態と救い主の必要を見させるために、神が特別な手段としてお用いになる「罪の自覚 (Convictions)」を軽んじたり、「罪の自覚」を無視したりすることに対する総決算の座に召集されるであろう。これらのことに加え、あなたが以下の点において「罪の自覚」に喜んで心に向け、耳傾けることが出来るように、さらにより多くの省察を付け加えたい。すなわち、

- 1) あなたは全世界よりも値高い魂を有しており、これは、(その魂がいやしくも救われるはずならば)、通常、「罪の自覚 (Convictions)」によって動かされるのであることをよく考えよ。
- 2) もしあなたが「罪の自覚 (Convictions)」を軽んじる者になるならば、その者の魂は(確かに)地獄に降る。
- 3) もし魂が地獄に行くならば、あなたの身体もまた地獄に行かなければならず、二度とそこから脱出できない。「神とおのが罪の自覚(Convictions) を忘れる(忘れがち)な者よ、わきまえよ。さもなくば、わたしはお前を千々に裂く。お前を救える者はいない」(詩篇 50 篇 22 節)。

しかし、もしあなたが自分の悲惨さとまた神の憐れみについて読んでいるにもかかわらず、依然として罪の中を歩み続けようとするような者ならば、先ず第一に以下のことを知るべきである。すなわち、あなたが本書で読むもろもろの事柄によって言い開きが

できないようにさせられ、来るべき世において、あなたが受けなければならない永遠の断罪はきわめて重く下されるであろう。なぜなら、あなたはそれらの言葉に心を留めず、あなたのさまざまな罪から離れようとしなからである。そのことはあなたのもろもろの罪によってその誤りを立証されているだけでなく、如何にして、またどのような仕方により、あなたがそれらの罪から救われるべきかについてあなたに教えたあの恵みの言葉をしりぞけたからである。それではごきげんよう。わたしはあなたと、さらにこの論文も神のみ手に委ねよう。神は論文についても、あなたについても正しい判決をお下しになることを私は知っている。私は、あなた方に仕える者であるが、あなたがたの欲望や汚れに満ちた心に仕える者ではなく、戒め、教える者であり、神がわたしに与えてくださった信仰と知識のはかりに従ってあなたにいのちと救いの道を告げる者である。私に対するあなたがたの判断やののしりや推測や軽蔑の数々を——それらを焼きつくす裁きに来て、あなた方であれ、私であれ、罪を犯すものが審かれる時まで——私は〔神に〕委ねよう。むしろあなたがたのために祈り、あなたがたのために幸運を願い、私ができるどんなことでもいたしましょう。そして私が書いたものや語ったものが無駄にならないために、キリスト者が私たちの父の扉をあらん限り叩き、きわめて真剣に、熱心に、頻繁に私のために祈っていただきたい。なぜなら私はそのことを大いに必要としているのであるから。というのは私の働きは重要であるが、わたしの心は卑しく、悪魔が待ち伏せし、世の人々はむしろアッハ、アッハとはやしたてる。このように私たちはそのことを理解したい。そして私自身については、自分自身を守ることはできず、自分自身をあえて信頼することもできず、もし神が私を助けて下さらないならば、きっとすぐに私の心が私をだまし、世は私につけ入り、それにより神は私によって恥を受け、あなたも私と意を同じゅうしたために恥を受けるであろう。それゆえ、友よ、どうぞ私のために大いに祈ってほしい。私は天から罪びとたちに伝えられたあの栄光に満ちた恩恵に信頼を置いている。その恩恵により罪びとたちはこの世において罪を清められるばかりでなく、来たるべき世において栄光を受けるであろう。そのように憐れみに富みたもう主が私たちすべてを導いて下さいますように！

ジョン・バニヤン

## 参 考 文 献 目 録

### I. 英文一次文献:主要文献 (バニヤンの著作) (出版年順)

- John Bunyan, *The Life of John Written By Himself*, London, Samuel Bagster and Sons, 1845
- The Works of John Bunyan, Edited by George Offor, ESQ. Vol. 1. Glasgow, Blackie and Son, 1856.
- The Works of John Bunyan, Edited by George Offor, ESQ. Vol. 2. Glasgow, Blackie and Son, 1856.
- The Works of John Bunyan, Edited by George Offor, ESQ. Vol. 3. Glasgow, Blackie and Son, 1856.
- John Bunyan, *Life and Death of Mr Badman and the Holy War*, Edited by John Brown, Cambridge, Cambridge University Press, 1905.
- John Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come delivered under the similitude of a Dream by John Bunyan*, London, The Religious Tract Society, 1911.
- John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Kenkyusha English Classics, With Introduction and Notes By Eiichirou Nagasawa, Tokyo, Kenkyusha, 1928.
- Borough of Bedford Public Library, *Catalogue of the John Bunyan Library* (Frank Mott Harrison Collection), Bedford, 1938.
- John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Edited by James Blanton Wharey, rev. Roger Sharrock, Oxford English Texts, 2<sup>nd</sup> edn., 1960.
- John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Edited by W.R.Owens, Oxford World's Classics, Oxford, Oxford University Press, 1966.
- John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners and The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come*, Edited by Roger Sharrock, London, Oxford University Press, 1966.
- Complete Works of John Bunyan*, Edited by Henry Stebbing, in four volumes, New York, Johnson Reprint Corporation, 1970.
- The Miscellaneous Works of John Bunyan, General Editor: Roger Sharrock, Volume II, *The Doctrine of the Law and Grace unfolded and I will pray with the Spirit*, Edited by Richard L. Greaves, Oxford Univ. Press, 1976.
- The Miscellaneous Works of John Bunyan*, General Editor: Roger Sharrock, 13vols., Oxford: Clarendon press, 1976-94.
- John Bunyan, *The Holy War*, Whitaker House edition, New Kensington, PA, Whitaker House, 1985.

John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Edited by Roger Sharrock, 1965. London, Penguin Books, 1987.

John Bunyan, *Pilgrim's Progress* 『天路歷程』, Adapted by Shirley Watter, Annotated by Kiyone Sakamoto, Tokyo, NAN'UN-DO, 1993.

John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, Edited by W. R. Owens, Harmondsworth: Penguin Books, 1987.

John Bunyan, *The Life and Death of Mr. Badman, Presented to the World in a Familiar Dialogue Between Mr. Wiseman, and Mr. Attentive*, Edited by James F. Forrest and Roger Sharrock, Oxford: Clarendon press, 1988.

John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Edited by N. H. Keeble, Oxford World's Classics, Oxford, Oxford University Press, 1998.

John Bunyan, *Grace Abounding with other spiritual autobiographies*, Edited by John Stachniewski with Anita Pacheco, Oxford World's Classics, Oxford, Oxford University Press, 1998.

John Bunyan, *The Children on the King's Highway*, Adapted by Rev. Charles Brown, London, The R.T.S. Office.

John Bunyan, *The Children's John Bunyan*, Arranged by Arthur Mee, London, Hodder and Stoughton.

## II. 欧文文献（伝記、評論、他を含む）（アルファベット順）

Anne Hunsaker Hawkins, *Archetypes of Conversion: The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1985.

Arthur Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven*, written about 1599, 1601, Soli Deo Gloria Publications, PA, USA, 1994.

August Lang: *Puritanismus und Pietismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

Bruce King, *Seventeenth-Century English Literature*, London, MacMillan, 1982.

*Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*: Edited by N. H. Keeble, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

C. Baird, *The Development of John Bunyan's Narrative Methods*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1969.

Charles Brown, *The Children on the King's Highway*, London: The R. T. S. Office *The*

- Autobiography of Richard Baxter*, London & Toronto, J.M. Dent & Sons, 1925.
- Charles Williams, *A Bi-Centenary Memorial of John Bunyan, Who Died A.D. 1688.*, Folcroft Library Editions, 1976.
- Christopher Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People: John Bunyan and his Church, 1628-1688*, Oxford, 1988.
- Christopher Hill, *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1974.
- Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London, Secker & Warburg, 1964.
- Christopher Hill, *The Century of Revolution 1603-1714*, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1961.
- Charles Overton, *Lectures on The Pilgrim's Progress*; Practically explained in a series of Lectures, London, Seeley, Jackson, and Halliday, 1864.
- D. Smith, *John Bunyan in America: A Critical Inquiry*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1962.
- E. Beatrice Batson, *John Bunyan Allegory and Imagination*, London, Barnes & Noble Books, 1984.
- Edmund Venables, *The Life of John Bunyan*, EasyRead Edition, Objective Systems Pt Ltd., 2006.
- Edward Dowden, *Puritan and Anglican: Studies in Literature, BiblioLife*, NY, Henry Holt and Company, 1901.
- F.F. Bruce, *The English Bible: A History of Translations from the earliest English Versions to the New English Bible*, London, Lutterworth Press, 1961.
- Frank Mott Harrison, *John Bunyan: A story of his life*, The Banner of Truth Trust, 1989.
- Frederick W. Farrar, *Great Books*, 4<sup>th</sup> ed, Boston, Thomas Y. Crowell & Company, 1898.
- F. Santa Maria, *An Audience Analysis of John Bunyan's Pilgrim's Progress*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1962.
- G. B. Harrison, *John Bunyan: a Study in Personality*, Archon Books, 1928, 1967(reprinted).
- George B. Cheever, *Lectures on Pilgrim's Progress and on The Life and Times of John Bunyan*, Glasgow, William Collins, Publisher & Queen's Printer, 1862.
- Gordon Wakefield, *John Bunyan The Christian*, FountClassics, London, Harper Collins Publishers, 1992, 1994.



- Gottlob Schrenk, *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejs*, 1923.
- Harold E.B. Speight, *The Life and Writings of John Bunyan*, New York, Harper and Brothers Publishers, 1928.
- Henri A. Talon, *John Bunyan*, London, Longmans, Green & Co., 1956.
- Herschel Baker, *The Wars of Truth, Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century*, Harvard University Press, 1952.
- H. G. Tibbutt, *Bunyan Meeting Bedford 1650-1950*, The Trustee of Bunyan Meeting Bedford, 1950.
- J. Duffy, *The Dynamics of Grace Perspectives in Theological Anthropology*, 1993.
- John Brown, *John Bunyan: His Life, Times and Work*, London, W.M. Isbister, 1885.
- John Bunyan and His England, 1628-88*, Edited by Anne Laurence, W.R. Owens and Stuart Sim, London, The Hambledon Press, 1990.
- John Kelman, *The Road: A Study of John Bunyan's "Pilgrim's Progress"*, Vol.1, Kennikat Press, 1912, 1970(Reissued).
- John Kelman, *The Road: A Study of John Bunyan's "Pilgrim's Progress"*, Vol.2, Kennikat Press, 1912, 1970(Reissued).
- Lewis Bayly, *The Practice of Piety*, first published about 1611, Soli Deo Gloria Publications, PA, USA.
- Light from John Bunyan and Other Puritans with Index of All Puritan and Westminster Reports, 1958-1978*, The Westminster Conference, being Papers read at the 1978 Conference.
- Monica Furlong, *Puritan's Progress: A Study of John Bunyan*. Hodder & Stoughton, 1971.
- Monica Furlong, *Puritan's Progress*, New York, Coward, MacCann & Geoghegan, Inc., 1975.
- M. Schneider, *John Bunyan's The Pilgrim's Progress in the Tradition of the Medieval Dream Visions*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1970.
- R. H. Coats, *John Bunyan*, London, Folcroft Library Editions, 1977.
- Richard Baxter, *The Reformed Pastor*(1656), Edited by William Brown,(Puritan Paperbacks), The Banner of Truth Trust, abridged edition, 1829, 1862(5<sup>th</sup>), 1974, 1979, 1983, 1989.
- Richard Baxter, *The Autography of Richard Baxter*, Edited by Lloyd Thomas, London, J.M. Dent & Sons Ltd., 1931.
- Richard L. Greaves, *Glimpses of Glory: John Bunyan and English Dissent*, Stanford University

- Press, Stanford, California, 2002.
- Richard L. Greaves, *John Bunyan and English Nonconformity*, The Hambledon Press, 1992.
- Roger Sharrock, *John Bunyan*, London, MacMillan, St. Martin's Press, 1968.
- The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, Edited by S. L. Greenslade, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- The Geneva Bible* ( A facsimile of the 1560 edition), With an introduction by Lloyd E. Berry, The University of Wisconsin Press, 1969.
- The John Bunyan Lectures 1978*. Bedfordshire Education Service, 1978.
- The Minutes of The First Independent Church (now Bunyan Meeting) at Bedford 1656-1766*, Vol.55, Edited by H. G. Tibbutt, The Bedfordshire Historical Record Society, 1976.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Edited by F.L. Cross, 1957.
- The Pilgrim's Progress : Critical and Historical Views*, Edited by Vincent Newey, Liverpool, Liverpool University Press, 1980.
- Vera Brittain, *In the Steps of John Bunyan*, London, Rich and Cowan
- Vivienne Evans, *John Bunyan: his Life and Times*, Dunstable, Bedfordshire, The Book Castle, 1988, 1995.
- Stuart Sim, *Negotiations with Paradox: Narrative Practice and Narrative Form in Bunyan and Defoe*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1990.
- T.H.Henn, *The Bible as Literature*, London, Lutterworth Press, 1970.
- W. Cobau, *Rhetorical Modes in the Pilgrim's Progress: John Bunyan's Quest for Literary Art*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1964.
- W. McNair, *John Bunyan's Use of Symbols in the Pilgrim's Progress*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1956.
- W.Y. Fullerton, *The Legacy of Bunyan*, London, Ernest Benn Limited, 1928.
- U. Kaufmann, *A Study of Bunyan's Pilgrim's Progress in the Light of Puritan Tradition*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1960.

### III. 邦語文献(邦訳されたものを含む) (あいうえお順)

- アウグスティヌス『キリストの恩恵と原罪』金子晴勇訳、『アウグスティヌス著作集 29』所収、教文館 1999 年。

アウグスティヌス『霊と文字』金子晴勇訳、『アウグスティヌス著作集 9』所収、教文館 1999 年。

今関恒夫『ピューリタニズムと近代市民社会 リチャード・バクスター研究』みすず書房、1989 年。

今関恒夫『バクスターとピューリタニズム——十七世紀イングランドの社会と思想』ミネルヴァ書房、2006 年。

梅津順一『近代経済人の宗教的根源 ヴェーバー、バクスター、スミス』みすず書房、1990 年。

梅津順一『ピューリタン牧師バクスター——教会改革と社会形成』教文館、2005 年。

大木英夫「律法」、『基督教組織神学事典』323-325 頁所収、東京神学大学神学会編、教文館、1972 年。

大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想』新教出版社、1966 年。

大木英夫『ピューリタン——近代化の精神構造』聖学院大学出版会、2006 年。

大西晴樹『イギリス革命とセクト主義』御茶の水書房、2000 年。

尾崎安「ジョン・バニヤン——その恩寵に溢るる生涯——」『信仰偉人群像—古代・中世篇』373-387 頁所収、NCC 文書事業部編、ヨルダン社、1956 年、1969 年。

尾崎安『エマオへの道—キリスト教文学試論集』新教出版社、1987 年。

金子晴勇「コッケイユス」、『岩波キリスト教辞典』399 頁所収、岩波書店、2002 年。

金子晴勇、『アウグスティヌスの恩恵論』知泉書房、2005 年。

金子晴勇『近代自由思想の源流』創文社、昭和 62 年。

金子晴勇『ルターの間人学』創文社、1975 年。

金子晴勇著『ルターとドイツ神秘主義』創文社、2000 年。

『ガラテヤ大講解』上、ルター著作集第二集第 11 巻、徳善義和訳、聖文舎、1985 年。

『ガラテヤ大講解』下、ルター著作集第二集第 12 巻、徳善義和訳、聖文舎、1986 年。

カント『実践理性批判』波田野・宮本・篠田訳、岩波文庫、岩波書店。

岸千年「律法と福音」、『基督教組織神学事典』325-329 頁所収、東京神学大学神学会編、教文館、1972 年。

『キリスト教大辞典』教文館 1963 年。

クリストファー・ヒル『十七世紀イギリスの文書と革命』クリストファー・ヒル評論 I、小野功生、圓月勝博、箭川修訳、法政大学出版局、1999 年。

- クリストファー・ヒル『十七世紀イギリスの文書と革命』クリストファー・ヒル評論 II、  
小野功生、圓月勝博、箭川修訳、法政大学出版局、1999年。
- クリストファー・ヒル『十七世紀イギリスの文書と革命』クリストファー・ヒル評論 III、  
小野功生、圓月勝博、箭川修訳、法政大学出版局、1999年。
- クリストファー・ヒル『十七世紀イギリスの文書と革命』クリストファー・ヒル評論 IV、  
小野功生、圓月勝博、箭川修訳、法政大学出版局、1999年。
- 小嶋潤『イギリス教会史』刀水書房、1987年。
- 齋藤勇『研究社英米文学辞典』(改訂新版)、研究社、1961年。
- 齋藤勇『イギリス文学史』(改訂増補第五版)、研究社、1979年。
- 齋藤剛毅編『バプテストの信仰告白』ヨルダン社、1980年。
- 齋藤美洲『イギリス文学史序説-社会と文学』中京出版、昭和53年。
- 佐野正子『ピューリタン革命期におけるジョン・オウエンの教会論と終末論——「キリストの国」をめぐる』聖学院大学大学院アメリカ・ヨーロッパ文化学博士学位論文、2004年度。
- 『死と終末論』〔今日の宣教叢書8〕創文社、昭和52年。
- 澁谷浩『オリヴァー・クロムウェル—神の道具として生きる』聖学院大学出版会、1996年。
- J・R・H・ムアマン『イギリス教会史』八代崇、中村茂、佐藤哲典訳、聖公会出版、1991年。
- 『ジョン・バニヤンによる祈りの力』、ルイス・ギフォード・パークハースト編、棚瀬多喜雄訳、いのちのことば社、1990年、2005年(5刷)。
- ジョン・バニヤン『天路歷程 第一部』竹友藻風訳、西村書店、昭和22年。
- ジョン・バニヤン『天路歷程 第二部』竹友藻風訳、西村書店、昭和23年。
- ジョン・バニヤン『天路歷程 第一部』竹友藻風訳、岩波文庫、岩波書店、昭和26年、39年(第一三刷)。
- ジョン・バニヤン『天路歷程 第二部』竹友藻風訳、岩波文庫、岩波書店、昭和28年、39年(第八刷)。
- ジョン・バニヤン『天路歷程 正編』池谷敏雄訳(改訳新版、新教出版社、1976年、1987年(第1版第11刷)。
- ジョン・バニヤン『天路歷程』池谷敏雄訳、新生堂版、1938年。
- ジョン・バニヤン『悪人の生と死』益本重雄訳、太陽堂、1931年。

ジョン・バニヤン『天路歷程』池亨吉訳、基督教書類會社、1908年。

ジョン・バニヤン『天路歷程』金澤常雄訳、昭和26年。

『新聖書大辞典』(キリスト新聞社、昭和46年)。

須藤信雄『英国の宗教文学』篠崎書林、昭和36年。

須藤信雄『英文学としての聖書』興文社、昭和44年。

ゼーレン・キルケゴール『あれかこれか』(『キルケゴール著作集』第 卷所収、白水社、  
年)

高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』岩波文庫、1957年。

高村新一「バニヤン」『英文学史講座』第四卷「十七世紀」163-175頁所収、研究社、1962年。

田村秀夫編『クロムウエルとイギリス革命』聖学院大学出版会、1999年。

永岡薫、今関恒夫共編『イギリス革命におけるミルトンとバニヤン』御茶の水書房、1991  
年。

中野好夫『バニヤン』〔研究社英米文学評伝叢書12〕研究社、昭和9年、昭和55年復刻版。

西村裕美『小羊の戦い——17世紀クェイカー運動の宗教思想』未来社、1998年。

『バニヤン著作集』高山新一訳、第1巻～第5巻、山本書店、1969年、1983年(2版)。

浜林正夫『イギリス宗教史』大月書店、1987年。

平井正穂『イギリス文学史——人間像の展開』〔筑摩叢書263〕筑摩書房、1980年、1987  
年(初版第5刷)。

平野保、『新約聖書神学事典』(東京神学大学新約聖書神学事典編集委員会編、教文館1991  
年)。

古屋安雄『キリスト教と日本人——「異質なもの」との出会い』教文館、2005年。

古屋安雄『日本の将来とキリスト教』聖学院大学出版会、2001年。

古屋安雄『なぜ日本にキリスト教は広まらないのか』教文館、2009年。

松谷好明『イングランド・ピューリタニズム研究』聖学院大学出版会、2007年。

三吉務『生の一路——天路歷程による講話——』日本基督教団出版局、昭和31年。

八代崇『イングランド宗教改革史研究』聖公会出版、1993年。

山田園子『イギリス革命とアルミニウス主義』聖学院大学出版会、1997年。

山谷省吾『新約聖書辞典』清水弘文堂、昭和43年。

山本俊樹『バニヤンとその周辺』待晨堂、1992年。

『ルター著作選集』、ルーテル学院大学／日本ルーテル神学校 ルター研究所編、教文館、

2005年。

ロジャー・シャロック著『ジョン・バニヤン』バニヤン研究会訳、1997年、ヨルダン社。

## 付録1. バニヤン著作目録

著作目録は、John Brown 著 *John Bunyan: His Lifetimes and Work* (London, Isbister, 1885) の Appendix I (pp.483-488) 「バニヤンの著作の年代別一覧表」および次の図書目録に基づいて作成した。

[Borough of Bedford Public Library, *Catalogue of John Bunyan Library (Frank Mott Harrison Collection)*, Bedford 1938](『ベッドフォード郡公立図書館所蔵「フランク・モット・ハリソン・コレクション」図書目録』、1938年 Bedford 刊)

*Some Gospel-Truths Opened, 1656.*(『明らかにされた福音の真理』)[ロンドン&ニューポート刊] ※クエーカー教徒 Edward Burrough による声明に対する反論。バニヤンの処女作。これに対しエドワード・バラが *The true Faith of the Gospel of Peace* の著作で再反論。

*A Vindication of Some Gospel-Truths Opened, 1657.*(『明らかにされた福音の真理の擁護』)[タイトル・ページが写真。ロンドン刊。ニューポートの出版業者 Matthias Cowley の依頼により出版]※上記のバラの著作 *The true Faith of the Gospel of Peace* に再々反論。

*A Few Sighs from Hell, 1658.*(『地獄からのわずかな嘆息』)[初版本には出版社、発行年月日欠落。バニヤンの自筆署名。1759年までに10版を重ねる]

*The Doctrine of the Law and Grace Unfolded, 1659.*(『開示された律法と恩恵の教義』)[1781年までに6版]

*Profitable Meditations, 1661.* (『有益なる瞑想』)[George Offor 編 1860年刊]

*Discourse Touching Prayer, 166-.* (『祈りについての講話』)[タイトル・ページのみ。第2版、1663年刊<sup>1)</sup>

*One Thing is Needful, 166-.*(『なくてはならぬものは一つ』)[And *His Last Sermon, 1810-12* ※バニヤン最後の説教と合わせて1810-12年ごろロンドン、Dean and Munday 社刊]

*The Holy City, 1665.* (『聖なる都』)[版を重ねる]

*Christian Behaviour, 1663.* (『キリスト者の行為』)

*Prison Meditations* (『獄中の瞑想』)

*The Resurrection of the Dead, and Eternal Judgment, 1665.* (『死者の復活と永遠の審き』)

*Grace Abounding to the chief of Sinners, 1666.* (『罪人のかしらに溢るる恩寵』)

*A Defense of the Doctrine of Justification by Faith, 1671.*(『信仰による義認』)

<sup>1)</sup> 第2版のタイトル・ページには ‘I will pray with the Spirit, and I will pray with the Understanding also: or, A DISCOVERSE Touching PRAYER’. From 1Cor.14.15.と表記されている。[The Miscellaneous Works of John Bunyan (General Editor: Roger Sharrock), Volume II, *The Doctrine of the Law and Grace unfolded and I will pray with the Spirit* (Edited by Richard L. Greaves, Oxford Univ. Press, 1976) p.233]。バニヤン存命中に3版出版(初版はおそらく1662年、2版は1663年、3版は1685年) [ibid, p.229]。

*A Confession of Faith, 1672.*(『わが信仰告白』)

*Difference in Judgment about Water-Baptism no Bar to Communion, or to Communicate with Saints, as Saints, proved Lawful, 1673.*(『浸礼観の相違は聖徒の交わりのさまたげにならぬこと』)

*Peacable Principles and true, 1674.*(『平和にして真実なる道』)

*Reprobation Asserted, or the Doctrine of Eternal Election and Reprobation,*(『永劫の罰』)

*Light for them that sit in Darkness, 1675.*(『闇に座する者への光』)

*Instructions for the Ignorant , 1675.*(『無知なる者たちのための教え』)

*Saved by Grace, or a Discourse of the Grace of God, 1675.* (『恩寵による救い』)

*The Straight Gate , 1676.*(『狭き門』)

*The Pilgrim's Progress from This World to That which is to come: Delivered under the Similitude of a DREAM Wherein is Discovered, The manner of his setting out, His Dangerous Journey; And safe Arrival at the Desired Countrey, 1678.* (『天路歷程』)

*Come and Welcome to Jesus Christ, 1678.*(『イエス・キリストのみもとへ』)

*A Treatise of the Fear of God*『神をおそれる心』

*Life and Death of Mr. Badman, 1680.* (『ミスター・バッドマンの生涯』)

*The Holy War , 1682.*(『聖戦』)

*The Greatness of the Soul, 1683.*『魂の偉大さ』

*A Case of Conscience Resolved, 1683.* (『一つの良心問題の解決』)

*A Holy Life the Beauty of Christianity, 1684.* (『聖なる生活』)

*Seasonable Counsels, or advice to Sufferers, 1684.* (『時を得たすすめ』)

*The Pilgrim's Progress from This World to That which is to come, The second part , 1684*(『続・天路歷程』)

『奮起のすすめ』

*A Discourse upon the Pharisee and Publican, 1685.* (『パリサイびとと収税人』)

*Questions about the Nature and perpetuity of the Seventh-day Sabbath, and Proof, that the first Day of the Week, is the True Christian Sabbath, 1685.* (『安息日について』)

*A Book for Boys and Girls, or Country Rhymes for Children, in Verse, on 74 things, 1686.* (『児童のための詩集』)

*The Jerusalem Sinners saved, 1688.* (『エルサレムの罪びと等が救われる』)

*The Barren Figtree, or the Doom and Downfall of the Fruitless Professor, 1682.* (『実のならぬいちぢく』)

*The Work of Jesus Christ as an Advocate, 1688.* (『イエス・キリストのみわざ』)

*A Discourse of the Building, Nature, Excellencies, and Government of the House of God, with Counsel and Directions to the Inhabitants thereof.* (『神の家』)

*The Water of Life, 1688.* (『いのちの水』)



*Solomon's Temple Spiritualized, or Gospel-light fetcht out of the Temple at Jerusalem, 1688* (『ソロモンの宮殿霊解』)

*The Acceptable Sacrifice, or the Excellency of a Broken Heart; shewing the Nature, Signs and proper Effects of a Contrite Spirit.* (『砕けし心』)

*Mr. John Bunyan's last Sermon at London, Preached at Mr. Gammon's meeting House near White-chappel Aug 10 19 1688. upon John 1.13. shewing Resemblance between a Natural and a Spiritual Birth* (『バニヤンの最後の説教』)

*An Exposition on the ten first Chapters of Genesis* (『創世記十章までの講解』)

*Paul's Departure and Crown, or an Exposition upon 2 Tim. 4.6-8* (『パウロの死と栄冠』)  
*Of the Trinity, and a Christian* (『三位一体について』)

*Of the Law, and a Christian* (『律法について』)

*Israel's Hope Encouraged, or what Hope is, and how Distinguished from Faith, with Encouragement for a hoping People. Psal. 130. 7.* (『イスラエルよ、望みをいだけ』)

*The Desires of the Righteous Granted, or a Discourse of the Righteous Mans Desires, Prov. 11.23.* (『義しき者の望み叶う』)

*The Saints Priviledge and Profit, Heb. 4.16.* (『聖徒の特権』)

*Christ a Compleat Saviour, or the Intercession of Christ and who are privileg'd in it, Heb. Heb. 7.25.* (『完き救い主キリスト』)

*The Saints Knowledge of Christ Love, or unsearchable Riches of Christ, Eph. 3.18-19* (『キリストの愛についての聖徒の知識』)

*Of the House of the Forest of Lebanon* (『レバノンの森の家について』)

*Of Antichrist, and his Ruin; and the Slaying of the Witness,* (『反キリストとその破壊について』)

*The Heavenly Footman,* (『天を目指す走者』)

(※「以下の4書は未だ印刷されていなかったが、

The four Books following were never yet Printed, except this now of the Heavenly Footman, which I bought in 1691, now six years since, of Mr. John Bunyan, the Eldest Son of our Author; and I have now put it into the World in Print, Word for word, as it came from him to me.

『獄中書簡』

付録 2.

バニヤン年表

	生 涯	時 代
1628 年	ベッドフォード近郊の小村エルストウで、鋳掛け屋トマス・バニヤン(1603-76)とその二番目の妻マーガレット・ベントレイ(1603-44)の長男として生まれる。(11月30日洗礼)。	チャールズ一世の専制に対して、議会は権利の請願を提出し、国王の特権を制限しようとし国王と議会の緊張高まる。バッキンガム公の暗殺
1629 年		チャールズ一世(在位 1629-40 年)、議会を解散して 11 年にわたる無議会政治始まる。
1630 年代	ホートン・コンクエスト(またはベッドフォード)のグラマー・スクールで初等教育を短期間受けた後、家業の鋳掛け屋の修行を始める。(正確な時期は不詳)	
1633 年		ウィリアム・ロード卿カンタベリー大主教就任。
1637 年		プリン、バートン、バストウィック(ピューリタン・パンフレット出版者)裁判。
1639 年		スコットランドとの第一次主教戦争。
1640 年		第二次主教戦争。短期議会の召集と解散の直後、長期議会が再度召集され、国王と議会の関係が極度に悪化。ロード卿の弾劾。出版物検閲制度効力を失う。
1642 年		王による「五人組」逮捕の企て。
1643 年		ピューリタン革命(第一次内乱)勃発。
1644 年	六月、母死去。七月、妹マーガレット死去。八月、父トマス再々婚。十一月、議会軍に参加。ニューポート・バグネルに駐屯。	ウエストミンスター会議始まる。
1646 年		国王、議会軍に降伏し、第一次内乱終結。
1647 年	議会軍の解散。エルストウに復員。	

1648年	この頃、貧しいが敬虔な女性（氏名不詳）と結婚。	第二次内乱勃発。議会軍の勝利。
1649年		チャールズ一世、反逆罪で処刑。共和国成立。
1650年	この頃から三年近く精神的危機に陥る。盲目の長女メアリー生まれる。ベッドフォード分離派教会（後のバニヤン自由教会）牧師ジョン・ギフォードの導きを受ける。	
1652年		第一次英蘭戦争勃発（～1654年終結）。
1653年		オリヴァー・クロムウェル、護国卿に就任。
1654年	次女エリザベス生まれる。	
1655年	エルストウからベッドフォードに移る。説教を始める（最初はベッドフォード分離派教会にて、次第に近隣において）。ジョン・ギフォードの死去に伴い、次第に教会内での指導的役割を果たすようになる。	
1657年	処女作『明らかにされた福音の真理の擁護』出版。この頃から説教活動本格化する。	
1658年	最初の妻死去（長女メアリー、次女エリザベス、長男ジョン（生年不詳）、次男トマス（生年不詳）の四人の子供を残して）。『地獄からのわずかな嘆息』出版。	オリヴァー・クロムウェル死去。政局、混乱に向かう。
1659年	エリザベスと再婚。エリザベスとの間に三女セアラ、三男ジョーゼフが生まれる（子供は計六人となる）。『開示された律法と恩恵の教義』出版。	
1660年	無認可説教活動を理由に逮捕。ベッドフォードでの十二年間の牢獄生活始まる。	王政回復。非国教徒への弾圧開始。
1661年	妻エリザベス、ロンドンに出かけ、夫の釈放を嘆願するが拒絶される。	自治体法発布。非国教徒、自治体役職から追放。

1662年	『有益な黙想』出版。 『わたしは聖霊とともに祈る』出版。	礼拝統一法発布。国教会一般祈祷書への同意を誓約しない者を教会禄か追放。
1663年	『キリスト教徒の振舞い』と『獄中の黙想』の合本出版。	
1664年		集会法発布。非国教徒の集会非合法化。
1665年	『聖都』、『死者の復活』、『なくてはならぬ唯一のもの』、『エバルとゲリジム』出版。	五マイル法発布され、国王への忠誠誓約拒否の聖職者、自治市より五マイル以遠に追放。第二次英蘭戦争勃発（～1667年終結）。ロンドンでペスト大流行。
1666年	『恩寵溢る』出版。以降、釈放まで出版活動沈滞。	ロンドン大火。
1667年		ジョン・ミルトン『失樂園』出版。
1670年		第二次集会法発布。
1672年	一月、ベッドフォード分離派教会の牧師に認可。三月、チャールズ二世の信仰自由宣言。旧教徒および非国教徒への弾圧沈静化。五月、会衆派教会牧師として説教活動認可状取得。九月、十二年ぶりに釈放。以後、ロンドンなどでも説教活動を行う。『信仰義認の教義の弁護』、『わが信仰の告白とわが実践の根拠』出版。	第三次英蘭戦争勃発（1674年終結）。
1673年	『水による浸礼に関する判断の相違は信仰をともしする妨げにあらず』、『不毛なイチジクの木』出版。	聖職者に国教会への恭順を要求する審査律議会にて可決。信仰の自由に対する反動的風潮再び高まる。
1674年	ベッドフォード分離派教会の女性信徒アグネス・ボーモントの父親殺し幫助の疑いを受ける。『平和的かつ真実なる原則』出版。	
1675年	『無知なる者たちのための教え』、『闇の中に座る者たちのための光』出版。	
1676年	『恩寵に救われて』、『狭き門』出版。	
1677年	国教会に出席しなかったかどで逮捕。約半年間、二度目の牢獄生活。	

1678年	『天路歷程（第一部）』、『イエス・キリストに来たれ、ぜひとも来たれ』出版。	カトリック陰謀事件をきっかけにカトリック教徒弾圧激化。
1679年	『神に対する畏れに関する論考』出版。	カトリック教徒である王弟ジェイムズを王位から排除しようとする王位排除法案をめぐる政界混乱。この頃トーリーとホイッグの二大政党の原型確立。
1680年	『悪太郎の一生』出版。	
1682年	『聖戦』出版。	
1683年	『魂の偉大性』、『解決された良心の問題』出版。	
1684年	『天路歷程（第二部）』、『聖なる生活』、『時宜を得た忠告』出版。	
1685年	『ファリサイ人と徴税人』、『第七日安息日の本質と永続性に関する疑問』出版。	チャールズ二世死去。ジェイムズ二世即位。モンマス公の反乱失敗。
1686年	『少年少女のための本』出版。	
1687年		ジェイムズ二世、信仰自由宣言を發布し国教会体制に挑戦。
1688年	『人間の最も卑しい者たちへの良き知らせ』、『イエス・キリストの唱導』、『神殿建築に関する講話』、『靈的にされたソロモンの神殿』、『生命の水』出版。八月、ロンドンに向かう途上で発熱し死去。ロンドンのフィンズベリーのバンヒル・フィールズに埋葬。死後も未発表作品出版がなされる。	名誉革命に向かって政局、風雲急を告げる。

聖学院大学大学院

アメリカ・ヨーロッパ文化学研究科

(博士後期課程)

学籍番号 106DC005 深山 祐