

マルティン・ルターの救済論における神学的突破 『ローマ書講義』とアウグスティヌスの恩恵論

須藤英幸

はじめに

宗教改革とは何であったのか。この重要で複雑な問いへ確実に接近するためには、中世末期の聖書解釈者ルターがどのようにして恩恵と信仰による救済論への転換を達成するに至ったのか、その神学的展開を解明することが最も優先して要請される。A・E・マクグラスは彼の重要な著書の中で、このルターの神学的転換を‘theological breakthrough’と呼び、中世末期の神学的状況の中で、ルターがどの立場からどの立場へ、いつどのように移行したのかを分析して、ルター研究の進展に貢献した。ルターの神学的突破は1513年から開始されたヴィッテンベルク大学での一連の聖書講義の中で達成されたのであるが、彼の神学的突破の時期をめぐる現代のル

1 本研究は、「2022年度東京基督教大学研究助成」を受けて行われた。

2 Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Blackwell Publishers, 1st ed., 1985; Oxford: Wiley-Blackwell, 2nd ed., 2011); *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1st ed., 1986; 2nd ed., 1998; 3rd ed., 2005; 4th ed., 2020); *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell Publishers, 1st ed., 1987; 2nd ed., 2004). このうち、*Luther's Theology of the Cross* (2nd ed.) が A・E・マクグラス『ルターの十字架の神学—マルティン・ルターの神学的突破』（鈴木浩訳、教文館、2015年）として、*The Intellectual Origins of the European Reformation* (2nd ed.) が A・E・マクグラス『宗教改革の知的な諸起源』（矢内義顕・辻内宣博・平野和歌子訳、教文館、2020年）として翻訳されている。

3 ヴィッテンベルク大学への就任直後から行われたルターの聖書講義を年代的

ター研究者の見解は、概して 1513-15 年とする立場と 1518-19 年とする立場とに分かれる。これに対して、マクグラスは、聖書解釈を始めた時期のルターの救済論、すなわち、中世後期に有力であったオッカム主義者と同様な功績による救済論が『第一回詩編講義』（1513-15 年）の中でどのように変化しているのかを分析し、その結果、ルターの神学的突破の時期を 1515 年の後半であると推定した⁵。本論文の第一の目的は、このマクグラスの立場を検証することにある。本研究では、マクグラスの論考で明確に定義されていないルターの神学的突破を「功績による救済論から恩恵と信仰による救済論への転換」と定義する。それによって、『第一回詩編講義』の最終段階で生じたと推定される神学的突破の時期が、ルターの新しい理解が明確に反映されるまでの『ローマ書講義』第 1-3 章までのいずれかの講義時期にまで引き延ばされる可能性がある。

そもそもルターが神学的突破に至ったのは、「ローマ書」で表現される「神の義」をめぐる彼が長く苦悶した結果でもあった。このような苦悶を通じた問題の解決過程が、晩年の 1545 年に寄稿されたラテン語著作集全集第一巻の序文の中で簡潔に回想されている。それによれば、初めに「神の義」*justitia Dei* が「受動的な義」*justitia passiva* として把握され始め、その後、アウグスティヌスの『霊と文字』の中で「同様に解釈される」*similiter interpretatur* ことが見いだされた⁸。十分に恩恵論が説かれる『霊と

に列挙すると、「第一回詩編講義」（1513-15 年）、「ローマ書講義」（1515-16 年）、「ガラテヤ書講義」（1516-17 年）、「ヘブル書講義」（1517-18 年）、「第二回詩編講義」（1519-21 年）となる。

4 マクグラス『ルターの十字架の神学』219 頁

5 同上 203、213、222 頁

6 同上 222 頁

7 同上 203 頁：「ルターが、義とする信仰の性格に対するいくぶんかの新たな洞察を持っていたと思われる点に目を留めることなしに、ルターの『ローマ書講義』（1515-16 年）の注解、とりわけ 3 章 22 節、4 章 7 節、7 章 17 節、7 章 25 節、10 章 6 節の注解を読むことはできない」。

8 WA (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, die Weimarer Ausgabe*) 54, 185.

文字』が初めて本格的に引用されるのが、ルターの『ローマ書講義』の前半部分（第7章まで）に他ならない。しかし、『霊と文字』の引用箇所は、ルターによって必ずしも厳密に議論されている訳ではない。そのため、アウグスティヌスの『霊と文字』がどのようにルターに影響を与えたのかをめぐっては学者間で一致した意見に至っておらず、その解決の一助として、『ローマ書講義』で議論される救済プロセスをめぐる神学内容の詳細な分析が求められている。

アウグスティヌスは、394年の『ローマ書諸論題注解』で自由意志を擁護しつつ救済論を論じていたが、「ローマ書」7章と9章が解釈される396年の『シンプリキアヌスへ』第一部で恩恵的救済論へ転回したと考えられており⁹、その恩恵論がペラギウス駁論である412-13年の『霊と文字』で要約的に説明されている。マクグラスによれば、アウグスティヌスの『霊と文字』がルターに与えた影響は、ルターが救済論を「変容と癒しのプロセス」として理解を深めている点に認められる¹⁰。しかし、『霊と文字』の研究以前に「彼の神学的突破がほとんど確実に生じてしまった¹¹」と判断された結果、アウグスティヌスは「本質的には補足的な仕方¹²」で影響を与えているにすぎないと考えられている。残念なことに、マクグラスの研究は、1515年の講義内容である『ローマ書講義』第1-3章の十分な分析が行われたうえで推論されたものではない。本論文の主要な第二の目的は、『ロー

マクグラス『ルターの十字架の神学』161-162頁を参照されたい。

9 須藤英幸「アウグスティヌス『シンプリキアヌスへ』における「相応しき呼びかけ」(uocatio congruens)と自由意志」(『基督教学研究』29、91-103、2009年)、及び、『「記号」と「言語」—アウグスティヌスの聖書解釈学』(京都大学学術出版会、2016年)183-235頁を参照されたい。

10 マクグラス『ルターの十字架の神学』204-8頁

11 Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell Publishers, 2004), 177: 'his breakthrough had almost certainly taken place ...'

12 McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 177: 'in an essentially peripheral manner ...'

マ書講義』第1-3章のラテン語テキストの分析を通して、ルターの新しい理解が明確に反映されるまでに展開される神学的内容を、救済プロセスにおける神の恩恵の役割という視点から探求しつつ、アウグスティヌスの恩恵論がルターの神学的突破に与えた影響を明らかにすることである。

これらの目的を達成するために、本論文では、『第一回詩編講義』において展開される功績による救済論を概観した後、複雑で込み入った議論である『ローマ書講義』第1-3章のルターのパウロ解釈を整理分析し、ルターが果たした恩恵と信仰による救済論への神学的移行を追跡する。その結果、アウグスティヌスの恩恵論がルターの神学的突破に与えた影響は、マクグラスが主張するように決定的でなかったと言えるのかどうかを解明したい。

1. 神学的突破以前と見込まれる救済論 『第一回詩編講義』（1513-15年）

アウグスティヌスは劇的な恩恵的転回を経験したのであるが、その後の中世神学はどのように展開したのであろうか。J・L・ペレイラによれば、中世の神学者はアウグスティヌスの救済論を全面的に受容した訳ではなく、概して彼の急進的側面を回避しつつ、人間の自然能力を強調する方向に向かった¹³。したがって、マクグラスが説明するように、中世の伝統的救済論は、「全力を尽くす人間」*homo faciens quod in se est* に対して神は誤りなく恩恵 *gratia* を与えることができるという思想に基づいている¹⁵。そうであっても、S・オズメントによれば、トマス・アクィナスに代表される中

13 Jairzinho Lopes Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 266-67.

14 ‘*Homo faciens quod in se est*’はその字義的意味が「自己の内にあるものを行っている人間」であるが、一般に「全力を尽くす人間」という意味合いに解された。

15 McGrath, *Iustitia Dei*, 88.

世の神学的伝統では、永遠の命が恩恵状態（つまり聖霊が注がれた状態）にある人間の全力を尽くした功績（「妥当性による功績」meritum de condigno と呼ばれる）と見なされたが、その一方で、信仰の始まりである恩恵の注入は排他的な神の賜物と考えられていた。¹⁶ 中世後期になって via antiqua（古き方途）と呼ばれるようになったこの救済論は、『シンプリキアヌスへ』以降のアウグスティヌスの恩恵論に基礎を置いたものと言える。救済における神の知恵を強調する伝統的な via antiqua に対して、14 世紀後半から、救済における神の意志を強調するオッカムの唯名論に基づく via moderna（新しき方途）が拮抗し始める。¹⁷ 中世後期のオッカム主義者は、アウグスティヌスの恩恵概念をさらに稀釈して、信仰の始まりの段階でも人間的自由を確保するに至り、信仰の端緒としての恩恵の注入を自然状態にある人間の倫理的努力に対する功績と考えるようになった。¹⁸ ルター少年時代に晩年を迎えたガブリエル・ビールは、神の意志的決定を土台に据える契約思想から救済論を論じた人物であるが、オッカムに倣ってこの「神の寛大さ由来する」ex liberalitate Dei と言われる功績を「適合性による功績」meritum de congruo と呼んだ。²⁰ 他方、ビールの契約思想では、神と人間の合意としての「契約」pactum が「各人に属するもの」quod suum est を規定し、こうして限定された救済条件によって神の公平さが確保される。²¹ ペレイラによれば、ビールの契約概念は、全力を尽くしたとしても本来的には神の恩恵に値しない人間の倫理的努力がその価値以上の「妥当性による功績」meritum de condigno（永遠の命）を得ることができるところにその特徴が

16 Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven and London: Yale University Press, 1980), 233.

17 マクグラス『ルターの十字架の神学』80 頁

18 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 233-34.

19 マクグラス『ルターの十字架の神学』86-89 頁

20 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 234.

21 McGrath, *Iustitia Dei*, 87-88.

ある。²² もちろん、オズメントが説明するように、契約概念は恩恵状態の人間が受ける「恒久的な功績」 full merit にだけでなく、自然状態の人間が受ける「過渡的な功績」 semimerit、つまり適合的なものにも適用されるのである。²³ それゆえ、ビールの契約思想では、契約が救済過程全体に及ぶ神の恩恵概念であると言ってよい。²⁴ このように、オッカム主義者が信仰の始まりにおいて新たに「適合性による功績」を設定したことは、アウグスティヌスの恩恵思想の展開からすれば恩恵概念の後退である。アウグスティヌスの恩恵的転回以前に書かれた『ローマ書諸論題注解』では、恩恵としての神の呼びかけに対する人間意志の応答が問われたが、via moderna では、恩恵としての契約に対する自然的人間の応答が問われるのである。前者では神に呼びかけられた単独者が最高善を選択する自由意志が、後者では契約関係にある単独者が倫理的に善行する自然能力が前提とされる。このように、ビールの救済論では、自由意志を擁護するアウグスティヌスの『ローマ書諸論題注解』と類似した前提条件が見いだされるのである。いずれにしても、via moderna では、魂の救済が二つの功績として達成されることになる。

『第一回詩編講義』 *Psalmenvorlesungen* (1513-15年) のルターは、次のように中世の伝統に従って神の公正さを強調する。

このように、公平 *equitas* と正義 *justitia* とは、公平が人々 *personae* を配慮するが正義が状態 *causae* を配慮するという点で、聖書では概ね異なっている。すべての人々に等しくありご自身を等しく保つ [主]²⁵ が公平 *equus* であるために、…… [主] は他者よりも増してある者に傾

22 Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, 270-71.

23 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 234.

24 マクグラス『ルターの十字架の神学』88頁

25 ラテン語翻訳文の意味を明確にするために、人称代名詞や関係代名詞の指示対象を [] で示し、補足語句を { } で示した。なお、本論文におけるラテン語

注することはない。²⁶ (*Dictata super Psalterium, schola 9*)

また、神の正義による割り当てである義認が神の公平さに基礎づけられることを、ルターは次のように説明する。

しかし、正義 *justitia* とは、各人に属するもの *quod suum est* が各人に割り当てられること、と言われる。このことから、公平 *equitas* は、正義に先行し、必要条件のようなものである。そして、公平が功績 *merita* を分配し、正義が報償 *premia* を割り当てるのである。²⁷ (*Dictata super Psalterium, schola 9*)

ここで、ルターは「正義とは、各人に属するものが各人に割り当てられること」というキケロの定義²⁸を引用しつつ、神の公正さと正義が「各人に属するもの」を倫理的努力の功績として返却するのだと示唆する。このルターの立場は、オッカム主義者の救済論と相違するところがない。さらに、ルターはビールの契約思想にも次のように触れる。

このゆえに、教師たちは次のように正しく述べている。すなわち、神は全力を尽くす人間 *homo faciens quod in se est* に誤りなく恩恵を与える。そして、[人間] が恩恵へと自らを備えうること *preparare* が許されるのは、妥当性によって *de condigno* ではなく——それは比類のな

翻訳はすべて筆者による。

26 WA 3, 91, 1-4: 'Equitas et Iustitia sic in Scripturis fere differunt, quod Equitas respicit personas, Iustitia autem causas. Ut equus est, qui omnibus idem est et equaliter se habet, ... flectitur ad unum quam ad alium, ...'

27 WA 3, 91, 10-14: 'Iustitia autem dicitur redditio unicuique quod suum est. Unde prior est equitas quam Iustitia et quasi prerequisite. Et equitas merita distinguit, Iustitia premia reddit.'

28 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 268-69.

いものであるから——、正しくは、かの神の約束と憐れみによる契約のゆえの、適合性によって *de congruo* なのである。(Dictata super Psalterium, schola 113)

ルターは「神は全力を尽くす人間に誤りなく恩恵を与える」という中世の伝統的な救済論的基礎概念を受容しつつ、人間が恩恵を受け取るために準備できるのは神の「契約」のゆえであり、契約の下で「全力を尽くす人間」は「適合性による」功績として恩恵の注入を受けるのだという回心構造を示唆する。この契約概念は、神の契約の下で選びの民が神との特別な関係に入るとされる伝統的な契約概念とは異なり、功績を付与するための枠組みを提供するにすぎない。このようなピールの契約概念では、神の憐れみと恩恵が契約そのものの側にあって、直接的に人間に注がれることはない。この意味で、この構造は『シンプリキアヌスへ』以前のアウグスティヌスの回心構造と類似しており、神の選びよりも神の公平さを前提にした救済論である。このように、ルターは神の公正さを強調しつつ、オッカム主義者と目される「教師たち」が説く功績による救済論に同意している。したがって、『第一回詩編講義』(1513-15年)におけるルターは、少なくとも上の引用文を述べた時点で、自然的人間が罪に対抗して善を行うことを前提にした *via moderna* の救済論を踏襲していると言える。

2. ルターによるアウグスティヌスの引用 『第一回詩編講義』と『ローマ書講義』

ヴィッテンベルク大学で聖書講義を担当していたルターが『第一回詩編講義』(1513-15年)に引き続いて行ったのが『ローマ書講義』(1515-16年)

29 WA 4, 262, 4-7: 'Hinc recte dicunt Doctores, quod homini facienti quod in se est, deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam preparare, quia est incomparabilis, taman bene de congruo propter promissionem istam dei et pactum misericordie.'

であり、そのルターの自筆原稿が『ローマ書講義』Die Vorlesung über den Römerbriefとして出版されている。³⁰ 両著作でアウグスティヌスの引用数が多数を占めることは同様であるが、両著作間で引用されるアウグスティヌスのテキストに大きな違いがある。『第一回詩編講義』では、アウグスティヌスの『詩編注解』が最も多く引用され、それに加えて『告白』が中心であった。これに対して、『ローマ書講義』ではペラギウス駁論（『霊と文字』の他、『罪人の報いと赦し』『ユリアヌス駁論』『恩恵と自由意志』）が合計で40回以上引用され、アウグスティヌスの引用文中で約半数を占める。アウグスティヌスのペラギウス駁論が初めて本格的に引用されていることから、『ローマ書講義』の準備に当たって1489年のアウグスティヌス選集（ストラスブール版）や1506年のアウグスティヌス全集（アメルバッハ版）をルターが直接手に取って、³¹ペラギウス駁論を研究し始めたことが予想される。

この『ローマ書講義』の引用状況の下、人間の自由意志が強調されるアウグスティヌスの『ローマ書諸論題注解』（394年）が神の恩恵が強調される『霊と文字』（412-13年）と同程度に引用されている。少なくとも見積もっても、『ローマ書諸論題注解』がグロッセ（行間注と欄外注）で5回、スコリエ（講義本文）で12回引用され、『霊と文字』がグロッセで6回、スコリエで12回引用される。では、アウグスティヌスの恩恵的転回前後のこの2つの著作を、ルターはどのように読んだのであろうか。ルターが『シンプリキアヌスへ』を読んだ形跡は見当たらないため、彼がアウグスティヌスのテキスト上で恩恵的転回の現場を目の当たりにしたとは考えにくい。いずれにせよ、via modernaの救済論を踏襲していたと思われる『第一回詩編講義』のルターが、続く『ローマ書講義』では自らの立場に近いはずであった『ローマ書諸論題注解』の引用において、アウグスティヌス

30 以下、*Römervorlesung* と略す。ルターの『ローマ書講義』はルターの自筆原稿が再発見されて1938年にワイマール版の第56巻に加えられた。徳善義和訳『ローマ書講義・上』（『ルター著作集』第二集第8巻、聖文舎、1992年）「解説」（7）頁

31 マクグラス『宗教改革の知的な諸起源』233-234頁

が主張する自由意志の重要な役割に注目していないのである。これは、2つの著作が引用される順序に関係しているのかもしれない。講義本文(スコリエ)では、『霊と文字』の引用が「ローマ書」1章から7章までの講義に集中する一方、『ローマ書諸論題注解』の引用は「ローマ書」5章に入って初めて現れるのである。

したがって、『第一回詩編講義』の最終段階で「受動的な義」という概念を着想したルターは(マクグラスの立場に従えば)、『ローマ書講義』の準備のためにアウグスティヌスの『ローマ書諸論題注解』を手にとったとしても、その中に彼の新しい着想を後押しする内容を見いだすことができなかったに違いない。しかし、アウグスティヌスのペラギウス駁論である『霊と文字』の中に彼自身の新しい着想と同じ方向性をもつ恩恵論が論じられるのを見だし、その研究を通してルターの神学的突破が完成に向かって深まり始めたことが予想される。さらに、ルターはアウグスティヌスの恩恵論的転回の前後に書かれた両著作を比較することによって、アウグスティヌスの恩恵論的転回を間接的に理解した可能性がある。その感動が『ローマ書講義』の冒頭部分(1章1節のスコリエ)の引用となって表現されているのだろうか。もしそうであれば、ルターの『ローマ書講義』前半で論じられる神学的内容はアウグスティヌスのペラギウス駁論に大きく影響を受けていることになるだろう。

3. 『ローマ書講義』第1章スコリエ 自己の義と外部の義

ルターがアウグスティヌスの『霊と文字』の引用で端緒を開く『ローマ書講義』のスコリエ冒頭は、アウグスティヌスのペラギウス駁論に触れ始めたルターがどのような思想的変化を経験したのかを知るうえで重要である。ルターは、まず『霊と文字』第7章を引用する。

そういう訳で、聖アウグスティヌスは『霊と文字』第7章で次のよう

に語る。「使徒パウロは、高慢な人々 *superbi*、うぬぼれた人々 *arrogantes*、また、自らの行いに基礎を置く人々などに反対して、大いに戦いを挑んでいる³²」。(Römervorlesung, schola 1.1)

ルターがとりわけ注目するのは、パウロの戦いが信仰の有無に関わらず「高慢な人々」に向けられていたことである。ルター自身によれば、「ローマ書」の要約は、第一に「肉の知恵と義 *sapientia et iustitia carnis* のすべてを取り壊し、引き裂き、滅ぼすことである³³」。この主張は、ルターの救済論の根幹に属する。

というのは、神は、私的な義と知恵 *domestica iustitia et sapientia* を通してではなく、外部の義と知恵 *extranea iustitia et sapientia* を通して我々を救おうと望まれるからである。…… それゆえ、外部の他なる義がもっぱら教えられなければならない。そのため、自分自身の私的な義が第一に引き抜かれなければならないのである。³⁴ (Römervorlesung, schola 1.1)

ここでルターは、救済の根拠が自己の義でなく外部の義であること、さらに、救済プロセスの第一歩として自己の義が除去されるべきことを主張する。自己の義というのは人間の自然能力によって獲得される義であり、外部の義というのは救済の媒介としてのキリストの義である。したがって、ここでは自己の義を通した救済思想が否定されており、魂の救済には

32 WA 56, 157, 7-8: 'Unde b. Augustinus c. 7. de spi. et lit. ait: Paulus Apostolus 'multum contra superbos et arrogantes ac de suis operibus presumentes dimicat' etc.'

33 WA 56, 157, 2-3: 'Est destruere et euellere et disperdere omnem sapientiam et Iustitiam carnis ...'

34 WA 56, 158, 10-14: 'Deus enim nos non per domesticam, Sed per extraneam Iustitiam et sapientiam vult saluare, ... Igitur omnino Externa et aliena Iustitia oportet erudiri. Quare primum oportet propriam et domesticam euelli.'

キリストの媒介が必要であることが暗示される。このように、ルターは『ローマ書講義』の冒頭から自己の「私的な義と知恵」を過信する「高慢な人々」に反駁するのである。

このルターの言葉には、「全力を尽くす人間」の功績概念を基礎にした *via moderna* の救済論とは異質な思想が含まれる。*Via moderna* では、人間の自然能力が功績を獲得すると考えられているため、救済過程において自然能力が肯定的に評価された。これに対して、『ローマ書講義』冒頭のルターは、彼が「肉の知恵と義」や「私的な義と知恵」と呼ぶ自然能力によって獲得される徳について、その肯定的評価を否定するのである。では、ルターにとって、なぜ自己の義は外部の義と併存されえないのであろうか。

ルターによれば、私たちの私的な義と知恵は「他のすべての善よりもいっそう強力に人間の情動 *affectus* を自らに従わせる³⁵」ので、自己の義と知恵に動かされた人間の情動が自分を喜ばせるに至り、その過大評価を通して、容易に誤った自己義認と自己栄化に陥ってしまう。したがって、このような自己の義と知恵は、「我々の情動と内的な自己満足から」除去されるべきなのである。むしろ、「今やキリストは、我々のすべての情動 *omnis affectus* が脱がされることを望まれるのである³⁷」。このように、ルターは自分自身の正しさと賢さに頼ることで高慢やうぬぼれに陥ってしまう人間的傾向に注目し、情動が自己を喜ぶことの危うさを見通している。この観点から、ルターは自己の正しさと賢さばかりでなく、すべてが脱がされるべきことを暗示する。これは、「神は全力を尽くす人間に誤りなく恩恵を与える」という概念を基礎に自己の正しさを追求した *via moderna* の方向とは全く異なっている。ここに、人間の能力すべてを神の賜物と見なすアウグスティヌスの『霊と文字』がルターに与えた影響を見て取ることもできる。

35 WA 56, 158, 20-21: 'vehementius affectum humanum sibi deuincunt quam omnia alia bona.'

36 WA 56, 158, 4: 'de affectu et complacentia interiori nostra ...'

37 WA 56, 158, 22-23: 'Nunc Christus vult omnem affectum nostrum ... esse exutum, ...'

今やルターは、人間と神との公正な取引とも言える *via moderna* の救済論に対して、すべてが脱がされた人間にとっては、神の憐れみのみが希望であることを次のように説明する。

それゆえ、[真のキリスト者] は、今に至るまで全く何も所有しないかのように、これらのすべてにおいて自分自身を卑賤 *humilitas* の内に保つべきである。そして、正しくて知恵ある者と見なされるために、[キリスト] を神の裸の憐れみ *nuda misericordia Dei* として期待すべきなのである。³⁸ (*Römervorlesung, schola 1.1*)

『ローマ書講義』の冒頭から主張される救済論では、真のキリスト者が自己のすべての正しさと賢さをその情動と共に脱ぎ捨てて、全く何も所有しないかのようになり、「神の裸の憐れみ」と呼ばれるキリストにのみ期待することが勧められている。ルターによれば、自己の正しさによって神の前で功績を得ようと試みる「全力を尽くす人間」は、自分自身が裸にされて初めて「神の裸の憐れみ」、すなわち、キリストを全存在として求めるようになるのである。

救済の根拠としての外部の義は、キリストの義であると同時に「神の義」でもある。ルターは、「自己と人々の前で」*coram se et hominibus* 人間を義とする「人々の義」*justitia hominum* と「神の前で」*coram Deo* 人間を義とする「神の義」*justitia Dei* とを区別しつつ、「神の義が啓示されている」(1:17) に関するスコリエの中で次のように述べる。

というのは、神の義が救済の原因 *causa salutis* だからである。ここで

38 WA 56, 159, 12-14: 'Idcirco in istis omnibus sic oportet se habere in humilitate, quasi adhuc nihil habeat, et nudam misericordiam Dei expectare eum pro iusto et sapiente reputantis.' 文脈から 'expectare' を 'oportet se' に続く不定詞と判断できるので、'eum' は 'expectare' の主語ではなくその目的語と考えて、'eum' を「彼」つまり「キリスト」と訳した。

もまた、「神の義」は、「神」がご自身において義であるところの〔原因的〕事柄として受け取られるべきではなく、福音の信仰 *fides euangelii* を通して生じる、我々が神によって義とされることの〔原因的〕事柄として受け取られるべきである。そういう訳で、聖アウグスティヌスは『霊と文字』第11章で「それゆえ、神の義は〔義〕を与えることによって義人とするとされる」〔と語る〕。³⁹ (*Römervorlesung, schola 1.17*)

1545年の自叙伝的断片の中で、ルターが初めに把握した「受動的な義」と同じような内容をアウグスティヌスの『霊と文字』に発見したと語っていることはすでに述べたが、この箇所こそまさにその現場であると考えることができる。『霊と文字』によれば、救済は神が自らの義を与えることによって人間を義とするのであるが、ルターはその中に自らが発見した「受動的な義」を読み取っている。この読み取りを契機として、ルターの新しい着想が深まり始めるのである。

4. 『ローマ書講義』第2章スコリエ 喜ばしい交換概念の発見と功績概念の否定的見解

『ローマ書講義』第2章に入ると、ルターは「〔異邦人〕は自然能力から律法に属する事柄を行っている」(2:14)に関するスコリエで、信仰の始まりについて次のように説明する。

それゆえに、(上述した如く) 私は、〔彼らを〕不信仰な異邦人たちと信仰ある異邦人たちとの間にある人々と判断する。彼らは、自然能力

39 WA 56, 272, 3-7: 'Iustitia enim Dei est causa salutis. Et hic iterum 'Iustitia Dei' non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed qua nos ex ipso Iustificamur, quod fit per fidem euangelii. Vnde b. Augustinus c. XI. de spi. et lit.: 'Ideo Iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam Iustos facit.'

natura から可能であった限りで、神の前で〔為された〕何らかの善い行いを通して、いっそう彼らを前進させる恩恵 gratia を獲得した。この恩恵はかような功績 meritum のために彼らに与えられたというものではない。その場合、それは恩恵ではなかったであろう。むしろ、彼らは、このようにして、値なしに受け取られるべき〔恩恵〕へと自らを備えたのである。⁴⁰ (Römervorlesung, schola 2.14)

「不信仰な異邦人たちと信仰ある異邦人たちとの間にある人々」とは、信仰の入口にある人々と考えることができる。ここでルターは、「自然能力」から善を行った人々がその結果としてさらに「前進させる恩恵」を得たことを認める。この段階のルターは、via moderna の「適合性による功績」を前提とした救済プロセスにとどまっているように見えるが、『第一回詩編講義』の「適合性によって」de congruo という表現が使用されておらず、むしろ功績を通じた恩恵の獲得がはっきりと否定されている。恩恵が功績ならば、もはやそれは恩恵ではないからである。ルターによれば、「自然能力」の善行によって獲得された恩恵は、むしろ「値なしに受け取られるべき」恩恵なのである。たとえ律法に適った善行が行われたとしても、「しかし依然として、キリストの恩恵と憐れみ gratia et misericordia Christi が必要であると承認されている」⁴¹。ルターはこう述べて、恩恵への備えとキリストの恩恵とを区別して、後者の絶対性を強調しつつ、via moderna の「適合性による功績」概念を否定しているように見える。

このように、恩恵への備えはキリストの恩恵が前提にされたものである。では、キリストの恩恵とは何であろうか。信仰者の自己告発の必要性

40 WA 56, 202, 15-20: 'Quare (vt supra) medios accipio inter impios gentiles et fideles gentiles, Qui per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam vltierus dirigentem eos. Non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia, Sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic preparauerunt.'

41 WA 56, 202, 26-27: 'adhuc tamen probantur egere gratia et misericordia Christi, ...'

を説明するルターの次のような言葉が手がかりとなろう。

というのも、もしキリストを信じている者の心が、悪い行いを自分に対して証言しながら、自分を非難し自分を責めるならば、直ちに自分自身から転じてキリストに向きを変えて、次のように語る。「だが、[キリスト] が十分に満たされた。[キリスト] が義である。[キリスト] が私の砦。[キリスト] が私のために死なれた。[キリスト] が彼の義 sua justitia を私のものにされ、私の罪 meum peccatum を彼のものにされた。……だが、私の罪が彼を飲み込むことはできない。そうではなく、彼自身が永遠に祝福された神であるので、私の罪は彼の義の無限の深淵 abyssus infinita の中に飲み込まれてしまうのだ⁴²」。
(Römervorlesung, schola 2.15)

もし ‘Cor credentis in Christum’ を「キリストを信じつつある者の心」と解すれば、この発言は信仰の始まりに関連するものとなろう。いずれにせよ、ルターによれば、キリストを信じることは自己告発と密接に関連する。すなわち、心の自己告発が自分自身からキリストへ転向する起点と考えられており、このキリストへの転向がキリストと向き合う関係に入り、それゆえ、信仰を通したキリストの義の転嫁が結果として生じる。信仰者が全面的にキリストを信頼しつつ求める密接な関係性のゆえに、「私の罪」がキリストに帰され、「キリストの義」が私に帰されるという喜ばしい交換が生じるのである。これこそ、まさにキリストの恩恵に他ならない。ル

42 WA 56, 204, 15-23: ‘Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusauerit eum contra eum testificans de malo opere, Mox auertit se et ad Christum conuertit dicitque: Hic autem satisfecit, hic Iustus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. ... Peccatum autem meum illum non potest absorbere, Sed absorbetur in abyssu iustitiae eius infinita, Cum sit ipse Deus benedictus in saecula.’ なお、WA 56 で使用される ‘et’ は、場合に応じて ‘ae’ あるいは ‘e’ と表記した。

ターは「弁護者は告発者よりも偉大である。しかも無限にそうだ。神が私の弁護者 defensor であって、心が告発者 accusator なのだ。何たる関係であろうか。そうだ、そうだ、ほんとうにそうだ⁴³」と叫ぶように表現する。ここに、「私の罪は彼の義の無限の深淵の中に飲み込まれてしまうのだ」と語られるほど、恩恵的な救済論、つまりキリスト者の罪とキリストの義との交換による救済論をここに発見したルターの熱い息づかいを感じ取ることができる。だとしても、キリストの恩恵を受ける前提として、心の自己告発が考えられている点で、この時点でルターが恩恵的救済論に完全に移行したと結論づけることはできない。

5. 『ローマ書講義』第3章スコリエ (I) 罪概念の深まり

『ローマ書講義』におけるルターの神学的展開は、その罪概念の深まりに確認することができる。ルターによる「ローマ書」の要約は、「肉の知恵と義」の放棄に続き、第二に「罪〔概念〕を植え付け、確立し、拡張すること⁴⁴」である。ルターが聖書的な罪概念を展開するようになるためには、『シンプリキアヌスへ』でアウグスティヌスがそうしたように、何よりも「ローマ書」に表現されるパウロの言葉を深く信頼する必要があった。律法が人間の経験を通して罪を示すことは確かであるが、「ローマ書」は聖書そのものを通して罪の本質を示してくれるからである。

ともあれ、罪を理解するためには、第一に高慢の本質が理解されなければならない。高慢は霊的な意味で人間の生まれつきの病気である。「しかし、我々の心 sensus と意志 voluntas の高慢 superbia は非常に根深い。誰ひ

43 WA 56, 204, 24-25: 'Maior est defensor quam accusator, etiam in infinitum. Deus defensor, cor accusator. Que proportio? Sic, Sic, etiam Sic!'

44 WA 56, 157, 5-6: 'Et plantare ac constituere et magnificare peccatum ...'

45 WA 56, 233, 2-3: 'Sed nimis profunda est superbia sensus et voluntatis nostrae. Nemo ex omni parte liber ab hac peste, ...'

とりこの疫病 *pestis* から全面的に自由である者はない⁴⁵』と主張され、さらに、「これらの不敬虔で高慢な人々 *superbi* は、神の前で病氣 *aegroti* であるのに、彼ら自身には最も健康であるように思われる⁴⁶』と説明される。この根深い疫病と言われる人間の傲慢について、次のように説明される。

というのは、人間は自分に属する事柄を求めざるをえず、また、すべてをを超えて自分を愛せざるをえないからである。これこそ、すべての悪の頂点 *summa* だ。そのため、そのような [高慢な] 人々は、善行や徳行においてすら自分自身を求める。すなわち、自分を喜ばせて称賛してしまうのだ。⁴⁷ (*Römvorlesung*, schola 3.10)

あらゆる行為においてすら自分を喜ばせてしまう人間の傲慢は、「自分に属する事柄」に関する欲望に捕らわれた結果である。ルターは、パウロと共に「すべての人間は罪の下 *sub peccato* にある」⁴⁸』と主張し、「我々は全体として悪へと傾倒して *inclinatus*」⁴⁹』おり、「情動 *affectus* によって我々自身に歪曲している」⁵⁰』人間像を描き出している。第4章に入ると「根源的な罪」*peccatum radicale* という概念が「悪への欲望」*concupiscentia ad malum* として使用されるようになる。⁵¹ ベルンハルト・ローゼは、この概念を「ス

46 WA 56, 217, 16-17: 'isti impii et superbi, cum sint aegroti coram Deo, sibiipsis sanissimi videntur.'

47 WA 56, 237, 12-15: 'Quia homo non potest, nisi que sua sunt, querere et se super omnia diligere. Que est summa omnium vitiorum. Vnde et in bonis et virtutibus tales querunt seipsos, sc. Vt sibi placeant et plaudant.'

48 WA 56, 234, 25: 'omnes sunt sub peccato, ...'

49 WA 56, 237, 6-7: 'inclinati sumus ad malum omnino, ...'

50 WA 56, 258, 27-28: 'in nos ipsos inflexi et incurui affectu ...'

51 WA 56, 277, 11-13.

52 Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. & ed. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 250. 'a new point of departure over against the scholastic understanding.'

コラの理解を乗り越える新しい出発点⁵²』と表現する。このように、『ローマ書講義』の第3-4章では、ルターは via moderna には見受けられない罪概念の深まりを見せる。スコリエでは第2章までにアウグスティヌスの『霊と文字』が8回ほど引用され、ルターがアウグスティヌスの恩恵論を基礎に『ローマ書講義』に取りかかったことがわかる。ルターの罪概念の深まりもアウグスティヌスの影響と考えることができる。その証左として、第4章では次のように説明される。

それゆえ、聖アウグスティヌスが諸書の中で明らかにしているように、すべての〔聖徒〕は自らが罪人 peccatores であると告白した。そこで、我々の神学者たちは罪 peccatum を働きのことだけに押しつけてしまい、それによって働きが用心されるどころの〔罪〕だけを教え始めた。彼らは、〔人々が〕どのようにして卑賤にありながら humiliter 呻きを通して癒しの恩恵を求めべきであり、罪人であると認めるべきであるかを教えなかった。そのため、彼らは必然的に高慢な人々 superbi を作り出してしまう。投げ出されたこれらの人々は、外的な働きによって今や自らが完全な義であると思ってしまうのだ。⁵³
(Römervorlesung, schola 4.7)

ルターが「我々の神学者たち」と呼ぶ人々こそ、via moderna の信奉者と思われる。したがって、ルターの生きた神学的状況下では、via moderna の信奉者たちによって自然能力としての自由意志による働きが強調され、その結果、罪の認識が軽視されていたことがわかる。彼自身も共有していたこの罪の理解が転換されたのは、アウグスティヌスによる影響であるこ

53 WA 56, 276, 5-10: 'Ideo omnes se confessi sunt peccatores, Vt patet in libris b. Augustini. Vbi nostri theologi peccatum ad sola opera deflexerunt Et ea solum inceperunt docere, quibus opera caueantur, Non, quomodo per gemitum humiliter gratiam sanantem querant et se peccatores agnoscant. Ideo necessario superbos faciunt, et qui dimissis operibus ad extra iam se iustos perfecte putent, ...'

とは疑いえない。ローゼによれば『ローマ書講義』におけるルターの罪理解の深まりは自己精査とパウロ研究を通して達成されたものであるが、同時にそれは、アウグスティヌスのペラギウス駁論、特に『霊と文字』を読んだルターが、罪の深刻さに目が開かれて、罪理解をめぐるパウロの言葉を確信しつつ受け止めることができるようになった結果でもある。

Via moderna の救済論が自然能力によって「全力を尽くす人間」の功績概念を基礎にしたのに対して、ルターは「[人間の意志]は常に悪へ傾倒しているため、実際、神の恩恵 gratia Dei を通してでなければ善へ奮い起こされえない⁵⁴」と述べて、神の恩恵を通さない善行の可能性を否定する。では、なぜルターは自然能力による善行の可能性を否定するに至ったのであろうか。1つには、「根源的な罪」と呼ばれる遺伝性の罪である原罪に関する理解の深まりを挙げることができる。もう1つは、情動が自己を喜ぶことで自己義認に陥ってしまう現実的で個人的な罪に関する理解の深まりを挙げることができる。アウグスティヌスによれば、前者が最初の人間に由来する原罪、後者がその罰である。ここでルターは、罪と罰に絡みつかれた人間が神を信じるようになるのは神の恩恵による以外に道はないのだというアウグスティヌスの立場に達している。

6. 『ローマ書講義』第3章スコリエ (II) 信仰の始まりと信仰義認論の成立

信仰の始まりについて、ルターはどんな考えに達したのであろうか。「キリストを信じること credere は、心全体を [イエス] 自身に向けること intendere であり、すべてを [イエス] 自身の内に秩序立てること ordinare

54 Lohse, *Martin Luther's Theology*, 248.

55 WA 56, 237, 3-4: 'cum sit semper ad malum inclinatus, adeo vt non nisi per gratiam Dei possit erigi ad bonum.'

56 WA 56, 252, 5-6: 'Credere ... in Christum Est in ipsum toto corde intendere et omnia in ipsum ordinare.'

である⁵⁶。すなわち、キリストを信じるとは、自分自身に向けられていた心全体をキリストに向け直して、キリストと向き合う関係に入ることである。ルターによれば、信仰の始まりとは神のみことばを信頼することである。

「神がみことばにおいて義とされる」‘justificari Deum in sermonibus’（詩編 51：4）とは、[神]ご自身が[神]のみことば sermones において義とされ真実とされることであり、あるいは、[神]のみことばが義とされ真実とされることである。しかし、このことは、[みことば]を信じて受容し、真実で義なるものとしてそれらを保持するとき生じるのである。⁵⁷（Römervorlesung, schola 3.7）

自己に向けられていた人間の心が「神のみことば」を真実で正しい言葉として受容するようになるとき、すなわち、信じ始めるとき、「神」と「神のみことば」が義とされ真実とされることが主張される。ルターの救済論では、神と向き合う関係に入ることによって生起する相互関与性がその基礎概念として重視される。ここでの相互関与性は、神のことばに対する人間の信頼によって、人間と神との関係の中で神が義とされることである。このように、信仰の始まりは「神のみことば」を受容することなのだと暗示される。

ただし、ルターにとって、「神のことば」の指示内容は聖書だけに限定されない。ユダヤ人に与えられた「神のことば」verbum Dei が神の「約束」promissio と説明されるが⁵⁸、一般的に「神のみことば」sermones Dei とは何よりも「福音のことば」verbum euangelii であり、「教会の指導者たち」

57 WA 56, 226, 4-6: ‘Justificari Deum in sermonibus’ Est ipsum Iustum et verum fieri in sermonibus suis siue sermones eius Iustos et veros fieri. Hoc autem fit credendo et eos suscipiendo et pro veris ac Iustis tenendo.’

58 WA 56, 210, 34.

59 WA 56, 225, 17.

や「善良な聖人たち」の言葉さえ「キリストのことば」Christi verbum と理解されており、キリストご自身に由来する「キリストに属するすべて」omnes que Christi sunt が「神のみことば」と考えられている⁶¹。このような「神のみことば」の受容による新しい認識が高慢の認識と恩恵の欠如認識とを人間にもたらし、さらに、「神のみことば」の導きによる自己省察が自己義認の放棄と罪人の告白とをもたらすことができる。ルターにとって、心の神への向き直りとしての回心とは瞬間的な出来事である必要はなく、信仰の始まりに至る過程であるとも言える。この意味で、「[神]はご自分のみことばを通して、彼らを癒すこと *curare* に取りかかるのだ⁶²」と説明される。他方、ルターによれば、「我々が [神] のみことばを義とすることは [神] ご自身の賜物 *donum* である。そして、[神] ご自身は同じ賜物のために我々を義と見なし義とするのである⁶³」。したがって、神の恩恵は「福音のことば」を通して人間の心に直接的な影響を及ぼし、その結果、「神ご自身の賜物」として「神のみことば」への信仰が心に生じるのである。このようにして、*via moderna* の「適合性による功績」概念が明確に覆されているのである。

救済の次のプロセスは、信仰の始まりの段階から、信仰を持つ状態への移行である。ルターによれば、「我々が罪から [神] ご自身へ向き直されるとき [神] は発見される *inveniri* のだが、回心に固着するとき [神] が求められる *queri*⁶⁴」ようになる。つまり、信仰の始まりで発見された神が、信仰生活では「求められる」ようになる。そして、「我々は、罪を保持しながら罪の内に生きる [生活の中で]、[罪] そのものを保持することを嘆

60 WA 56, 251, 25-26.

61 WA 56, 251, 13-14.

62 WA 56, 217, 23-24: 'Per sermonem ... suum eos curare instituit.'

63 WA 56, 227, 19-228, 1: 'Quod nos eius sermones Iustificamus, donum ipsius eius, ac propter idem donum ipse nos Iustos habet i. e. Iustificat.'

64 WA 56, 266, 2-4: 'Inuenitur, quando ad ipsum conuertimur a peccatis, Sed queritur, dum perseueramus in conuersione.'

き悲しんで、解放 liberatio のために神に向かって呻いていく gemere ことを通してのみ救われるのだ⁶⁵』と説明される。したがって、神を求めることは、神に向かって呻吟していくことなのである。

このように、神を求め続けることによって救われるのだとしても、ルターにとって義とされることは信仰のみによる。それには、2つの前提がある。第一に、そもそも義というのは神にのみ属する。第二に、「キリスト以外には、誰も律法を成就する者はいない⁶⁶」。したがって、人間の善行によって義とされる道が絶たれ、義とされることが転嫁という概念から次のように説明される。

他方、「神が義とされる」という事実を通して、我々が義とされる。そして、「神のことばが」我々によって義とされるこの神の受動的な義認 justificatio Dei passiva は、神による我々の能動的な義認 justificatio nostri active そのものである。なぜなら、「神」のみことば sermones を義とする信仰 fides を、「神」は義と判断されるからである。⁶⁷ (Römer-vorlesung, schola 3.7)

神に属する事柄は「肉の知恵と義」によって正しく認識されえず、「外部の義と知恵」に属する「神のみことば」 sermones Dei の媒介によってはじめて適切に認識されうる。ルターによれば、神のみことばが「真実で義なるもの」と受容されるとき、「神のみことばを義とする信仰」を神が「能動的」に義とするのである。したがって、この信仰を通して達成される「神による我々の能動的な義認」というのは、人間の側からみれば信仰者

65 WA 56, 260, 5-6: 'hoc solo salui sumus, Quod peccatum habentes et in peccato uiuentes dolemus ipsum habere et gemimus ad Deum pro liberatione, ...'

66 WA 56, 260, 18: 'Legem nemo implet nisi Christus.'

67 WA 56, 226, 23-26: 'Per hoc autem "Iustificari Deum" Nos Iustificamur. Et Iustificatio illa Dei passiuua, qua a nobis Iustificatur, Est ipsa Iustificatio nostri actiuue a Deo. Quia illam fidem, que suos sermones Iustificat, reputat Iustitiam, ...'

が神から受動的に義とされることでもある。このように、信仰生活とは、解放を求めて神に向かって呻吟しつつ、「神のみことばを義とする信仰」によって生きることである。神がそのような信仰者を義とすることを、ルターは第3章の後半で「〔義〕はイエス・キリストに対する信仰 *fides Ihesu Christi* を通して以外には与えられないであろう」と明確に述べるに至っており、ここに、相互関与性に基づくルターの信仰義認論の成立を確認することができるのである。

7. 『ローマ書講義』第3章スコリエ (III) 信仰生活における行いと救済

最後の問題は、信仰者の行いが救済とどのように関係するのかである。ルターによれば、義を受けることは確かに信仰によるのだが、「〔神〕はすでに我々を義としてしまった *justificavisse* 訳ではない。すなわち、〔神〕はすでに義を完成して *perfecisse*、義人たちを無罪としてしまった *absolvisse* 訳ではない。そうではなく、〔神〕は完成することを始められた *incepisse* のである⁶⁸」。主要な動詞が現在完了形の否定形で表現されていることからわかるように、この世を生きる信仰者は義を受けていると言えるのだが、受けた義が完成されてしまった訳ではない。そうであるなら、義が完成されるためには、つまり救済されるためにはさらなる行いが要請されるのが問題となる。なぜなら、たとえば、ヤコブ2章24節では「人間は行いによって義とされる」と説明されるからである⁶⁹。これに対し、ルターはアウグスティヌスの『霊と文字』の分類にしたがって、パウロの言葉を解釈して「律法の行い」と「信仰の行い」を区別しながら次のように述べる。

68 WA 56, 258, 19-20: 'Non ... Iustificavit nos i. e. perfecit et absoluit Iustos ac Iustitiam, Sed incepit, vt perficiat.'

69 WA 56, 248, 6-11.

使徒〔パウロ〕は律法 *lex* と信仰 *fides* との間を、あるいは、文字 *litera* と恩恵 *gratia* との間を、それゆえ、それらの働きとの間を区別する。律法の行い *opera legis* は信仰と恩恵の外側で律法から生じると言われる。……しかし、信仰の行い *opera fidei* は自由の霊から神への愛のみによって生じると言われる。これらの事柄は、信仰を通して義とされた人々の他には生じえない。この〔信仰によって〕義とされることに対して、律法の行いは何ひとつ協働する *cooperari* ことがなく、それどころか、〔それを〕強く妨げるのである。⁷⁰ (*Römervorlesung, schola 3.19*)

ルターは「それゆえ、義とされることは、律法の行いを要請することなく、〔信仰〕の行いを生じさせるところの生きた信仰 *viva fides* を要請するのだ⁷¹」と述べて、信仰者の行いが本来的に「生きた信仰」から生じる「信仰の行い」であるべきことを説明する。そうであるならば、解決すべき問題は、救済されるためには信仰と共に「信仰の行い」が要請されるのかということになる。

この問題に対して、「律法を通して罪の認識が〔生じる〕」(3:20)に関するスコリエの中で、ルターは恩恵によって義とされようとする信仰者を次のように説明する。

なぜなら、〔行い〕を通して自らを義の恩恵 *gratia justificationis* に向かって整える *disponere* ように行う人々は、今や何らかの仕方でも義である *justus* からである。義の大部分は義であることを欲することだけ

70 WA 56, 248, 10-16: 'Apostolus distinguit inter legem et fidem, siue inter literam et gratiam, ita et inter opera earum. Opera legis dicit, quae fiunt extra fidem et gratiam et ex lege ... Opera autem fidei dicit, quae ex spiritu libertatis amore solo Dei fiunt. Et haec fieri non possunt nisi a Iustificatis per fidem, ad quam Iustificationem opera legis nihil cooperantur, immo vehementer impediunt, ...'

71 WA 56, 249, 10-11: 'Igitur Iustificatio requirit non opera legis, Sed viuam fidem, quae sua operetur opera.'

らである。……むしろ、義であるすべての人々は、ますます義とされるように行うのでなければ、誰も義であることにはならないだろう。⁷²
(*Römervorlesung*, schola 3.20)

ルターによれば、「自らを義の恩恵に向かって整える」人々、すなわち、恩恵によって完全に義とされようとする信仰者は、未だ完成されていないにしても、すでに義を受けていることになる。だとしても、義を受けた人々は、恩恵の下で「ますます義とされるように」行いに向かわなければならない。信仰生活における「信仰の行い」について、ルターは次のように説明する。

したがって、彼らの行いは善良である。なぜなら、彼らは行いそのものを信頼する *confidere* ことなく、[行い] を通して自らを義に向かって備える *parare* からである。彼らは、ただ [行い] の中で、彼らの来るべき義を確信する *confidere* のである。しかし、そのように行う人々は、律法の下 *sub lege* にいるのではない。なぜなら、彼らは恩恵を欲しており、自分自身が罪人であることを憎んでいるからである。⁷³
(*Römervorlesung*, schola 3.20)

信仰生活における「信仰の行い」は、救済を獲得するための功績になるということではなく、完成された「義に向かって備える」ことである。それ

72 WA 56, 254, 23-30: 'Quia qui sic operatur, Vt per ea ad gratiam Iustificationis se disponat, iam aliquo modo Iustus est. Quia magna pars Iustitiae velle esse Iustum. ... Immo cum omnes Iusti non nisi talia operentur, vt Iustificentur magis ac magis, nullus esset Iustus.'

73 WA 56, 254, 30-255, 3: 'Igitur Bona sunt illa opera, quia non in ipsa confidunt, Sed per ea ad Iustificationem se parant, in qua sola confidunt Iustitiam suam futuram. Qui autem sic operantur, sub lege non sunt, Quia desyderant gratiam et odiunt, quod peccatores sunt.'

ゆえ、「信仰の行い」は生きた信仰の外面的な現実と考えられ、その生活の中で「来るべき義を確信する」ことが可能になるのである。したがって、ルターによれば、そのような信仰者は罪人であることを自覚するばかりか憎んでもおり、そのようにして恩恵を求めることによって、決して「律法の下にいるのではない」ことになる。他方で、「信仰の行い」は結果的に律法を満たすことになると考えられているものの、それは律法を目的とした「律法の行い」とは異なっている。なぜなら、「信仰の行い」は、生きた信仰の内面的な命、すなわち、信仰を通して義を受けた人々の恩恵的な「自由な霊」と、律法が真に要請する意志である「神への愛」とから生じることだからである。したがって、「信仰の行い」が生じるのは信仰者の内面的な命から外面的な現実が発露した結果と考えることができる。そうであれば、恩恵と信仰を通して義を受け取ったキリスト者は、生きた信仰の内面的な命を有しつつ、完全な義を欲して、全体的な人として「ますます義とされるように」行いに向かい、それによって「自らを義に向かって備える」のである。このように、ルターは、アウグスティヌスの『霊と文字』を導き手にして「ローマ書」1-3章の解釈に向かい、恩恵と信仰による救済論を発見したばかりか、信仰者の行いが果たす救済論的な位置づけを決定づけるにも至ったのである。

『第一回詩編講義』では、「神は全力を尽くす人間に誤りなく恩恵を与える」という前提に立つ「教師たち」が「正しく述べている」と説明され、オッカム主義者の救済論が容認されていた。これに対して、『ローマ書講義』第3章では、*via moderna*の救済論に依拠すると目される人々が次のように批判される。

確かに、他方の人々は、自分自身が律法を満たしていると、また、それゆえ義であると思いなすような仕方で行っている。彼らは、恩恵を欲することをしないし、自分自身が罪人であることを認識することも憎むこともしない。彼らは、律法の規定に従って行っているので、求められるべき義に向かって整えることをしない。けれども、彼らは

[行い]を通して[義]が所有され獲得されたかのように誇示するのである。⁷⁴ (Römervorlesung, schola 3.20)

ルターの批判は、『ローマ書講義』冒頭から一貫して「高慢な人々」に向けられている訳だが、ここでは彼らが「誇示する」人々と表現される。すなわち、心では律法に敵対しながらも、外面的な「律法の行い」で満足してしまう人々である。彼らは「求められるべき義に向かって整えることをしない」ために、「信仰の行い」まで到達することができない。外面的な事柄に捕らわれてしまい、自分自身を罪人と認識することができないばかりか、救済における内面的な恩恵や信仰の先行性を見落としてしまう。そのようになる原因がまさに彼らが依拠する via moderna の功績による救済論なのであるが、ルターはそれを次のように否定する。

むしろ、[回心の]先に行われた行いも後に行われた行いも、義とする justificare ことはない。律法の行いとは、どんなに小さなものであろうか。実際、先に行われた[行い]は義に向かって備えるのだから、[義とすることはない]。さらに、後に行われた[行い]は今や果たされた義を要請するのだから、[義とすることはない]。というのも、我々は正しい事柄を行うことによって義と証明されるのではなく、義であることによって正しい事柄を行うからである。それゆえ、ただ恩恵だけが義とするのである。⁷⁵ (Römervorlesung, schola 3.20)

74 WA 56, 255, 8-11: 'Alii Vero sic operantur, Vt putent sese legem implere et ita Iustos esse nec gratiam desiderant nec agnoscunt nec odiunt, quod sunt peccatores, quia secundum formam legis operati sunt, non ordinant ad Iustitiam querendam, Sed velut per ea possessam et adeptam iactant ...'

75 WA 56, 255, 15-19: 'Immo nec opera precedentia nec sequentia Iustificant, quanto minus opera legis! Precedentia quidem, quia preparant ad Iustitiam; Sequentia vero, quia requirunt iam factam Iustificationem. Non enim Iusta operando Iusti efficimur, Sed Iusti essendo iusta operamur. Ergo sola gratia Iustificat.'

Via moderna の功績による救済論によれば、「先に行われた行い」がそれによって信仰がもたらされる「適合性による功績」に対応し、「後に行われた行い」がそれによって永遠の命がもたらされる「妥当性による功績」に対応する。いずれの場合も律法の基準に従って公平な功績が与えられると規定された via moderna に対して、ルターはいずれの行いとも「義とすることはできない」と述べて、功績による救済論を全面的に否定する。換言すれば、ルターは「律法の行いとは、どんなに小さなものであろうか」と述べて、救済プロセスにおける「律法の行い」の意義を全く重要視しないのである。そればかりか、「正しい事柄を行うことによって義と証明される」ことを否定するルターの救済論では、「神は全力を尽くす人間に誤りなく恩恵を与える」という中世的前提そのものが否定されるに至っている。このようにして、「義であることによって正しい事柄を行う」ことを前提にしたルターの救済論は、「ただ恩恵だけが義とする」のだという主張に集約されている。したがって、ルターにとって、義とされることはキリストの恩恵だけによって達成され、キリスト信仰を通して与えられるということになる。このように、「信仰の行い」といえども、外面的な現実が人間を救済することはない。「むしろ、すべての正しい行いと恩恵の中で行われた行いは、後続する義の成長 *perfectus justificationis* に向かった準備的なものである」と説明されるように、「信仰の行い」は信仰者に救済を直接もたらす訳ではなく、その行為者を「求められるべき義に向かって整える」のである。

このようにして、『ローマ書講義』の最初の3章において、ルターの神学的突破が完成された痕跡を辿ることができる。端的に言って、ルターの救済論における神学的突破とは、恩恵と信仰による救済論の発見なのであった。「恩恵へと自らを備えうることが許される」のは「適合性による

76 WA 56, 259, 14-15: 'Immo omnia opera iusta et in gratia facta sunt preparatoria ad sequentem profectum Iustificationis ...'

功績」によるのではなく、キリストの恩恵によるのだということ、さらに、完全に義とされる救済は「妥当性による功績」によるのではなく、恩恵の下にある生きた信仰から完全な義に向かって自らを整えていく、そのような現実の生活の中で生じる義の成長の結果なのだ、というルター神学の基本原理がここに確立されたのである。

おわりに

本研究の結果、次の結論が得られた。第一に、マクグラスがルターの神学的突破の時期を『第一回詩編講義』の最終段階である1515年と推定したのに対して、本論文ではルターの神学的突破を正確に定義しつつ、それが『第一回詩編講義』の最終段階に始まり『ローマ書講義』第3章で完成するプロセスであると主張することができる。第二に、アウグスティヌスの『霊と文字』がルターの神学的突破に与えた影響について、マクグラスが「本質的には補足的な仕方」で影響を与えているにすぎないと見積もるのに対して、本論文ではアウグスティヌスの『霊と文字』の影響が、功績による救済論から恩恵と信仰による救済論への転換を達成するルターの神学的確立過程において決定的であったと主張することができる。

ルターは自らが同意していた *via moderna* の救済論を再考する中で、アウグスティヌスの恩恵論を受容しながら、義を受けることから完全に義とされるに至るプロセスとして救済論を捉え直し、一切の功績思想を救済プロセスから排除したのである。このように、ルターの救済論は、アウグスティヌスの恩恵的救済論 (*salvation by grace*) を信仰義認論 (*justification through faith*) の面から徹底させて、義の所在をどこまでもキリストの側に保持させたものであり、それゆえ、それは神を求め続ける卑賤な人間が信仰を通して受けたキリストの義とその成長とによる救済論なのだと言える。したがって、ルターの神学的突破のプロセスは、恩恵的救済論の発見とその神学的確立として説明することができるのである。