

ルターとアウグスティヌス

— 『靈と文字』の受容過程の研究 —

一 『靈と文字』の受容における問題点

アウグスティヌスの影響は中世スコラ神学の全体にわたって大きく、さらにルネサンスと宗教改革の時代でも依然として継続している。ここでとくに問題としたのは初期のルターがいかにアウグスティヌスの思想を受容したかという点である。彼は自己の義認についての考え方をアウグスティヌスの『靈と文字』(De spiritu et littera)によって確認し、アウグスティヌスの権威によってオッカム主義の行為義認論を批判し、信仰義認に立つ新しい神学を形成したのである。そこで彼がアウグスティヌスの『靈と文字』をいかに読み、どの点で自己の思想の確認を得、さらにアウグスティヌスとの相違点を見いだしたかを説明してみたい。

エルフルトの『命題集』注解時代にルターがロンバルドゥスをとおしてアウグスティヌスの思想に触れ、その著作を読み始めており、その中に『靈と文字』も含まれていたこと、すくなくともこの書物を知っていたことは否定できないことがすでに多くのルター研究者によって明らかにされている。⁽¹⁾ ルターのエルフルト滞在期間は一五〇九—一〇

年であり、『靈と文字』が収録されているアモールバツハ版アウグスティヌス全集第八巻は一五〇六年に出版されている。そしてこの書名がルターにより初めて記されたのは一五一五年の『ローマ書講解』の劈頭においてである。そうするとルターはロンバルドゥスの『命題集』注解における引用によりこの書物を知ったことは確實であるから、一五〇九年から一五一五年の間にこれを読んだことになる。もちろんこの書物をいつ読んだかは依然として不明であるが、「神の義」に関する発見以前に読んでいたが印象が薄かったため読んでいたことを忘れた(ハーメル)か、あるいは以前はアウグスティヌスの的に読んでいたが発見以後はルター的に読んだ(ローゼ)などと主張されている。ルターの『ラテン語著作第一巻への序文』(一五四五年)にある自伝的文章はこの発見以後にはじめて読んだような印象を与え、そのため誤解されやすいのであるが、実際はそうではない。発見について述べた後にルターは次のように語っている。

「その後、私はアウグスティヌスの『靈と文字』を読んだ。この本の中で私は予想に反して、アウグスティヌ自身もまた神の義を同じように解釈しているのを見いだした。つまり神が私たちを義とするさいに、それをもって神が私たちに着せたもう義であると。そして、このことはいままで不完全にしか述べられていないし、義とみなすこと(imputatio)に関して彼も、すべて明瞭に説明していないけれど、それでも私たちが義とされる神の義が教えられていることは喜ばしいことであつた」(WA. 54, 186, CL. 4, 428, 10ff.)。

この文章の初めは「その後、私はアウグスティヌスの『靈と文字』を読んだ」(Postea legebam Augustinum de spiritu et littera)と語っていて、この時初めて読んだとは述べていない。それゆえ、「神の義」の発見以前にこの書を読んでいたのにこのことの記憶喪失に陥っていたとみなす必要はない。したがって残る問題は発見以前と以後とで

読み方がどのように変化したかということである。『命題集』注解においてはロンバルドゥスがアウグスティヌスの『霊と文字』に言及して、人は自由意志により恩恵を受ける前に多くの善をなしても、恩恵は無償で与えられると説いている箇所、ルターは「合宜的功績であり、応報的ではない」(meritum de congruo, non condigno)と注記している(WA. 9, 72, 19)。この言葉はオッカム主義の慣用語となった功績概念であり、恩恵をなおオッカム主義にもとづいて彼が表現していることが知られる。こういう傾向は『第一回詩篇講解』(一五一三—一五年)にも続き、オッカム主義の功績概念は新しい解釈により意味内容が変えられながらも、なお保存されている。⁽⁴⁾やがてオッカム主義の批判がアウグスティヌスによって行なわれるが、この詩篇講解のなかではアウグスティヌスの『霊と文字』はどのように反映しているのかがまず解明されなければならない。

次にルターは自伝的文章のなかで「この本で私は予想に反してアウグスティヌス自身もまた神の義を同じように解釈しているのを見いだした」と述べている点に注意したい。「予想に反して」(praeter spem)とは、期待もしていなかったのに思いがけず、自分と同様の思想に彼が邂逅したことをいう。これは恐らく『霊と文字』という表題によって予想された聖書の解釈方法とは全く別の事態との邂逅、つまりアウグスティヌスによる新しいパウロ理解との出会いを意味しているといえよう。彼はそこに自分の発見した「神の義」と全く同じ理解を見いだしたのであった。実際キリスト教思想史上この作品に優ってルターの新しい認識に近いものはない。ルターはいまやアウグスティヌスの權威によってオッカム主義の行為義認をペラギウス主義として批判するにいたる。『ローマ書講解』はこのようにして開始され、アウグスティヌスとの一体感のうちにルターは自己の新しい神学を形成し、『ハイデルベルク討論』(一五一八年)にいたって彼の神学は完成する。しかし、このような事情にありながらも、「義認」自体の理解において

彼はアウグスティヌスとの差異を自覚するにいたっている。それは *imputatio* についての理解の差異でアウグスティヌスも「すべて明瞭に説明していない」と述べられている。この義認論の中での一致における差異が生じてくる根拠は、どこに求められるであろう。このことが明らかにされなければならないであろう。

二 『第一回詩篇講解』における「霊と文字」

ルターは『第一回詩篇講解』においてはアウグスティヌスの『霊と文字』の書名を明記していないが、この書物の思想が反映している箇所、またその残響が感じとられる文章が多くあるように思われる。ルターはこの講解で様々な伝統的な思想の影響を受けているが、その中で何が彼にとり最も重要でかつ決定的であるかを示していない。たしかにオッカム主義の概念は用いられているが、ベルナルからシユタウピツにいたる神秘主義の影響も認められており、とくにアウグスティヌスの『詩篇講解』(Enarrationes in Psalmos) はルフェーブルの詩篇研究とともに大きな影響を与えている。このアウグスティヌスとルフェーブルによりルターがとくに影響を受けていると思われるのは「霊と文字」の対概念の使用法であって、これは四重の聖書解釈法とならんで重要な聖書解釈の方法論を提供している。「霊と文字」の対概念にはオリゲネスの伝統とアウグスティヌスの伝統との二類型が認められ、前者はこの対概念によって比喩的解釈と字義的解釈の対立を考え、後者は同じ対立によって福音と律法の対立を説いている。⁽⁵⁾

さて、アウグスティヌスは聖書の比喩的象徴的解釈をアンブロシウスから青年時代に学び、オリゲネスの方法にも習熟しているが、晩年にいたりペラギウス派との論争において「文字は人を殺し、霊は人を生かす」(第二コリント

三・六) というパウロの言葉を比喩的に解釈すべきでなく、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にいたった。これを行なったのが彼の『霊と文字』という書物にほかならない。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にという戒めを私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ければ、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。しかし私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』(ロマ八・六)と語っているからである。たとえば、もし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、使徒が『文字は殺し、霊は生かす』と述べていることは、このよな「比喩的」方法でのみ理解されてはならない」(De spir. et litt., 4.6)。

アウグスティヌスは「文字と霊」をまず字義的にここでは理解しなければならぬとして、比喩的解釈を退けている。こうした上でもう一つ別次元の「霊と肉」という観点からの解釈を認めている。もしこれがないならば雅歌の肉的表现が霊的意味を喪失するからである。こうしてこの書物では「文字と霊」は「字義的と比喩的」という対比においてではなく、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、「律法と福音」というパウロの教義学の根本概念として論じられている。次に彼のこのような解釈法と

この著作の根本思想との関連について考えてみなければならない。この著作はペラギウス批判を意図しており、ペラギウスの説く主張に対して聖霊の賜物が救いに不可欠であることを論証しているが、このことを実行するために「文字と霊」の主題が選ばれたのである。というのはペラギウスが神の恩恵の下に自由意志と戒めの賦与とを説いている(ibid., 24)のに対し、アウグスティヌスは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」となるというからである。「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」(ibid., 12, 20)。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、自然のままの人に對しては罪を認識させ、その罪責を告発するものとなる。

このアウグスティヌスの根本思想はルター『第一回詩篇講解』の中にも反映している。「神の義」についての新しい認識に達したと多くの学者によって推定されている詩篇七〇「七一」篇の講解⁽⁶⁾においてルターは次のように言う。「もし生けるものでないなら、何ものも生ける主体のうちに受容され得ないのであるから、いかなる律法も魂のうちに生ける文字を造り得ないというのではなくて、律法は神に対して生けるものである生きた文字、不滅の理解、あるいは現世的でなく永遠的なものの感得を造ったりしない。……そういうわけで、人間の文字によって書かれたモーセの律法でも靈的に読み理解する人びとにとっては生ける言葉である」(WA:3, 456, 22ff.)。

律法が神の前に生けるものとなるためには靈的に理解されなければならない、とルターはここに述べているが、この点をアウグスティヌスは彼の『詩篇講解』の同じ箇所⁽⁷⁾で次のように語っている。「なぜなら、律法が恩恵を欠くなら、単なる文字にすぎない。律法は不義を実証するためにとどまっているのであって、救いを授けるためではないか

ら」(En. in Ps. LXX, Sermo I, 19)。またルターが「靈的に理解する」という場合、そこにはアウグスティヌスと同様、御靈の働きを前提している。この御靈の働きによって律法の理解が「文字と靈」に分かれてくる。そのことは、たとえばルターが「律法は苦々しく憎むべき文字であるが、御靈のもとでは『いっそう愛すべきもの』(詩一八(一九)・一)である。なぜなら御靈が甘美さを授けたもうから」(WA. 3, 129, 5f.)と述べていることによって知られる。同様のことをアウグスティヌスも『靈と文字』で「また神が甘美な恩恵を聖靈によりそそぎたまうやいなや、神の命令に魂がより大きな喜びを感じる」(De spir. et litt., 29, 51)とか、「もし愛によって働く信仰が現存するならば、内的人間にしたがって神の律法を喜ぶことがはじまる。この勸喜は文字の賜物ではなく、靈の賜物である」(ibid., 14, 26)と述べている。

このようにルターはアウグスティヌスの『靈と文字』の中心思想を受容し、それを反映させる表現を用いている。この種の一致にはなお多くのことを加えることができよう。たとえば「靈の自由と文字の奴隸」との対立が「義に対する愛と罰に対する恐怖」により両者により説明されている。ルターが「前者が罰に対する恐怖から万事をなすように強制されているのに、後者は自由の靈のうちにあつて義に対する愛から万事をなしている。なぜなら私たちと共に始原、すなわち愛と自由を授ける聖靈がいましたもうから」(WA. 4, 233, 22ff. cf. WA. 3, 649, 6ff.)と語っている平行情キストは、アウグスティヌスの『靈と文字』の中に数多く見いだされる。たとえばこう言われている。「もしこの戒めが義に対する愛によらず、罰に対する恐怖によってなされるのなら、奴隸的に行なわれているのであって、自由に行なわれているのではない。したがって行なわれることは全くない。なぜなら愛の根から生じているのでない実は善ではないから」(De spir. et litt., 14, 26) また「いやされた魂は罰に対する恐怖によるのではなく、義に対する

愛により善いわざをなすにいたるであろう」(ibid., 29, 51, cf. 32, 56)と。また、律法の実現は地上的財に対する約束と結びつけて両者とも考えているが、これは周知のことがらで何ら新しい見方ではない。(WA. 4, 6, 14f., De spir. et lit., 21, 36)。

このように両者の思想には合致するところが多く見られ、聖霊についても、その創造的働きがともに理解されている。そこには次のような相違も生じてきている。アウグスティヌスにおいて聖霊は神の愛として人間の心にそそがれ、文字をも靈的になし、心の肉碑に律法の文字を深く刻み込むため、律法は実現され得るようになる。ルターも同様に聖霊の注ぎについて語るが、そのさい文字を靈的に解釈する新しい理解が問題になっている。彼は次のように言う。「古い律法の中にはなかった司祭職の任務によって、恩恵は新しい律法の中に注がなければならない。というのは古い律法においてモーセと預言者たちは聖霊を受けたのであるが、文字のほかなにも他の人たちに施すことができなかったから」(WA. 4, 159, 16f.)。つまり聖霊は文字を新しく解釈する理解力をもたらし、聖書解釈の源泉となっている。いっぽうアウグスティヌスでは聖霊は心に働きかけ、新しい人間を形成している。律法を実現させる。この聖霊に関する理解の相違がやがて後述するように両者の義認論の差異を生み出すのであるが、それに先立ってルターが「文字と霊」の対概念により如何なる思想を具体的に展開させているかを明らかにしておきたい。

三 ルターの「文字と霊」の意味内容

ルターは『第一回詩篇講解』で「文字と霊」の対概念により聖書をどのように解釈しているのであろうか。この講

解が進展するに依じてこの概念の使用頻度も増大している。まず詩篇の全体について次のように彼は主張している。

「詩篇全体は、靈的律法が啓示され文字が取り除かれること、靈が示され覆いが取り去られて素顔が現われること、キリストが到来しモーセが死滅すること、これらのことの祈願にはかならない」(W.A. 4, 310, 37ff.)。

これを見ても明らかのようにルターによる詩篇のキリスト論的解釈が「靈と文字」の対概念によって遂行されているといえよう。したがって、モーセとキリストとの関係が、古い律法と新しい律法、律法と福音、神の怒りと恩恵、奴隷と自由というような一連の対立関係において捉えられ、これらの対立の全体が「文字と靈」によって解釈されるにいたっている (ibid., 325, 18ff.)。しかし、「等しいものが等しい者によって認識される」と一般の認識論の上で言われているように、聖書の解釈は聖書記者と共通の靈(精神)をもたないならば、正しく行なわれることはできない。「なぜなら、同一の靈を味わい所有していないならば、靈的な著作の中で「著者である」他者をだれも理解することはできないから」(ibid., 305, 10ff.)。彼はこのような観点をもっと徹底させ「靈」(spiritus)と「理解」(intellectus, intelligentia)とを同一視するにいたっている。まず「理解されていないとしたら、いかなる靈も存在しない。他方キタラは理解されなくともそれ自身で文字である」(ibid., 134, 27f.)と説かれる。つまり靈は理解によって存在しているが、楽器のキタラの方は理解されなくとも文字はそれ自体の存在を指し示している。そこから次に彼は靈と理解の同一視に向かう。「靈は理解であるから」(quia spiritus est intellectus)「文字に反対して靈を「詩篇作者は」祈り求めている」(ibid., 365, 5)と語っている。靈を理解と同一視する観点はアウグスティヌスには見当たらないものであって、ルターの特質といえよう。したがってルターは靈を文字から区別し、靈を文字よりも上位に位置づけることに神学者としての資格の存することを見ており、このことは人間の理解からではなく、聖靈によって行なわれるという

(Cf. WA. 3, 12, 2f. : 373, 26f.)。靈と文字の区別は上位と下位の区別により規定されているが、これがいつそう徹底される。靈を神の言葉にまで高めることとなる。「靈は神の言葉であるが、文字は下僕の、また人間の言葉である」(WA. 4, 10, 11f.)。また「文字は疾く過ぎ去る言葉に似ているが、文字の中に隠れている靈は言葉の意味に似ていて前者は過ぎゆき、後者は存続する」(ibid., 58, 15ff.)。こうして靈と文字とは区別から分離の方向をとり、二元論的に対立する傾向を示し、これに新プラトン主義の色彩も加わってくると、この時期のルターの思想をいかに把握するかが問題とならざるをえない。⁽⁷⁾

そこでルターの人間学的解釈をここで試みてみよう。というのは彼は「靈—文字」の関連を「靈—肉」という人間学的対概念によって説明しているからである。まずこれら二つの対概念は「文字の約束は肉を喜ばすが、靈の約束は靈を生きかえらす」(ibid., 59, 9f.)とあるように、文字と肉との同一視によって置き換えられる。この同一視はさまざまに表現されているが(Cf. WA. 4, 174, 13ff. ; 97, 21 ff. ; 296, 22ff.)、罪の理解に関して次のように言われている。

「彼らは知覚しうるものである肉と文字との義にもとづいて罪過を理解しているにすぎない。したがって彼はここでもまた同じことを主張している。『私に理解を授けたもうた主を讃える』と。すなわち、私は律法を靈的に理解し、罪と内的な報いとを考える—彼らはそれを行ないながらない—と」(WA. 3, 107, 30ff.)。

このテキストでは肉と文字が外的に知覚されるものとして、靈が内的な理解として捉えられている。こうした内外との二元論的理解は「文字と靈」を「律法と福音」に適用した場合にも明瞭に見られる。たとえば福音について次のように述べられている。「こうして福音は地上の、あるいは文字と肉の味わいがしないで、清貧・謙虚・あわれみとしての靈の完成の味わいがするゆえに、純粹で確かな、地による混り気のないものと呼ばれる」(ibid., 97, 23ff.)。

ここでは福音が靈の完成として地上的なものからの離脱において、文字と肉からの分離において把握されている。さらにこの二元論は質料と形相によって次のように展開している。「しかし、主はこれに対し律法の文字から、あなたも生の質料からのように、靈の律法を造り形を与えた。主は文字を靈に引き戻された。そしてこのことが『造る』(詩九四・九)という言葉の意味しているところである。それはあたかも芸術家が粗い材木から純正な家を形造るようなものである。その家は前に可能態において、かつ生の素材の中にあつたのである」(WA. 4, 35ff.)。ここでの表現はプラトンの世界製作者デミウルゴスの創造行為に近い表現であり、プラトン主義的である。こうした二元論があるからこそ「彼は文字から靈の福音の流れを造りだしたもう」(ibid., 261, 135)とか「そのとき福音はただちに『全世界の』上に注がれる (superfunditur)」(ibid., 174, 30)とも表現されるのである。

しかし、これとは別のコンテキストで「靈と肉」の分離ではなく、肉における靈の存在がキリスト論的思考の中から芽生えてきている。ルターはキリスト自身についても文字と靈により表現を与え、「神性を欠いたキリストの肉」(caro Christi sine divinitate)を「靈を欠いた文字」(littera sine spiritu)で表わし、「キリストの肉における神性」(divinitas in carne Christi)を「文字のうちなる靈」(spiritus in littera)で表わし、キリストの到来において文字から靈への救済を理解している。ここから靈と肉の二元論的分離ではなく、キリスト論的統一の中に新しい靈と肉の理解が開かれてきていて、それをアウグステイヌスの権威によって次のように述べている。

「聖アウグステイヌスによればこの詩篇(八九九〇)はイスラエルの人々のための祈りであって、それは神の怒りによって靈から文字に転落しないために、あるいはすでに転落している「場合には、その」者がキリストの到来によって救い出されるためである」(ibid., 53, 12ff.)。

ルターはこのような文字的な肉としての実存から靈的な実存への転換をキリストの受肉において理解しているため、文字と靈を前述のようにプラトンの上下の価値段階に分けるのではなく、人間の实存の二つの様態として考えるにいたっている。そのことは文字と靈とを自己の義と神の義との対比において理解しているところに明らかに示されている。「この不義は最も真実には靈よりも文字と肉的理解 (*carnalis intelligentia*) とを選ぶこと、したがって神の義よりも彼ら自身の義を選ぶことである」(ibid., 94, 5f.)。ここに靈は神の義として、文字と肉は自己の義として、それぞれ理解され、神に従う生活と自己中心の生活とに実存の様態が分けられている。こうしてプラトン主義的上下の階層的三元論から聖書的な二つの実存様態への発展があり、人間学的に自己理解が進展していることが明らかである。このような自己理解の進展は「文字から靈へ」の前進についてルターが語っているところできくに明らかになる。

彼にとり人間が全体として靈 (*totus spiritus*) であることは不可能であって、「文字のあるもの、古い人のあるもの、肉のあるもの」を残滓として保っており、全く新しい人はいない (ibid., 320, 17f.)。だから「真の觀照的生活」(*vera vita contemplativa*) は「文字を忘れ、靈にしたがう」こと、「文字から靈へ」(*de litera [ad] spiritum*) 向かうことにある (ibid., 319, 10f.)。ルターには稀な「觀照的生活」という觀念はアウグスティヌスのプラトン主義もしくは神秘主義の伝統から来ていると思われるが、そこには現世を觀照にいたる準備段階と見なす不断の超越が説かれている。ルターもこれにしたがい「絶え間のない完成があつて、光から光への理解により、力から力への行使により導かれる」(ibid., 345, 32f.) という。これが文字から靈への前進であり、前進とは常に開始することである。

「これが靈の生活であり、キリストは殺す文字の後にこの生活を授けたもうた。またキリストは、功績にしたがつて前進しないで、彼が私たちと契約を立てたさいのあわれみにしたがって前進するすべての人にこの生活を引き続き

授けたもう。まして初心者にははるかに多くを彼は授けたもう。また、よく言われるように、前進するとは常に開始することにほかならない。だから、開始しても前進しないのは失敗である。ちょうどすべての被造物の運動と行為とに明らかたように」(WYA. 4, 350, 11ff. cf. *ibid.*, 366, 3f.)

キリスト者の生活は文字から靈への不断の前進であると規定されているが、ルターの義認論によって生じる終末論的自覚はいまだ語られていない。⁽⁹⁾なぜなら不断の前進には聖化が同時に考えられているからであり、聖化を含めた形での義認こそアウグスティヌスが主として説いている成義であり、ルターは基本的にこれに従っているからである。この前進は教義の認識の側面でも説かれ、以前に靈であったものが文字となっているため、正しい理解のためには靈がなければならぬと語られる。「というのは所有しているものは、獲得すべきものとの関連の中では常に文字であるから。こうして三位一体の条項も、アリウスの時代において表明されたものは靈であり、少数の人に与えられたのであるが、今やそれは文字となっている。なぜなら、私たちもまた「文字とは」別の何かを、つまり三位一体に対する生ける信仰を加えないならば、それは以前に啓示されたものだからである」(*ibid.*, 365, 10ff.)

『第一回詩篇講解』の「文字と靈」の意味内容を検討してみると、ルターがアウグスティヌスとほぼ同一の思想においてこの対概念を使用していることが明らかになった。このことはアウグスティヌスのプラトン主義がルターに反映し、観照に向かう発展として文字と靈を考えている点とくに明らかである。しかし、アウグスティヌスの『靈と文字』における主たる関心が律法と福音、したがって文字と靈とを結びつける恩恵への信仰と自由意志との関連に向かっていたのに対し、ルターでは文字と靈による聖書の解釈に集中し、靈と理解とが同一視されるにいたっている。しかるにルターは次の『ローマ書講解』に入ると、文字と靈の対概念による聖書解釈よりも、もっぱら「神の義」の

理解に『靈と文字』の思想を用いている。こうしてこの書を受容の仕方が義認論に集中してくるのである。

四 『ローマ書講解』における『靈と文字』の受容

『第一回詩篇講解』ではアウグステイヌスの『靈と文字』の書名が一度も記されていないのに、続く『ローマ書講解』の冒頭のところでルターは次のようにいう。「聖アウグステイヌスは『靈と文字』の第七章に言う、『パウロは高慢な者たちと不遜な者たち、また自分の行為を自慢する者たちに強く反対し激しく戦っている。……次にこの〔恩恵という〕問題だけが、かくも執拗にかつ多方面にわたって解明されているので、彼は読者の注意力をすりへらしてしまふ。だが、その疲労も有益で救いに役立つ』と」(WA. 56, 157, 7H.)。ここにルターはアウグステイヌスのパウロ解釈をあげ、アウグステイヌスの権威のもと協働的に「肉の知恵と義」に立つオッカム主義の功績思想に対決する姿勢を確立している。そのさい『靈と文字』の書名が初めから記され、この書物の思想をもって自己の思想を表明し、この講解では二七の引用がそこから行なわれ、そのうち二回を除くすべての引用に書名が明記されている。その中でも最も重要なのはローマ書一・一七、三・一三、三・二〇の講解と行間注記に引用された「神の義」についてのテキストである。これらはルターが神の義についての新しい認識を得た後に『靈と文字』によって自説を確認したことを裏付けている。したがって神の義の認識は『第一回詩篇講解』の進行中に与えられ、ローマ書の講解に先立ってこの書を以前とは別の観点から再読したといえよう。

とはいえ『第一回詩篇講解』で考察した「文字と靈」の理解と同じ観点からの引用が『ローマ書講解』においても

継続してなされていることも認められる。このことはたとえは「文字と霊」を比喩的にのみ理解すべきではなく、「文字」は「律法」の意味であるという主張(WA. 56, 67, 18ff.; 336, 29~337, 29)や「文字が教え脅かし、御霊は援助し癒すこと」(ibid. 28, 23ff.)、また「文字と霊」の対立が「罰に対する恐れ」と「義に対する愛」との対比で説かれていること(ibid. 19f, 21ff.)などに明らかである。これに対しアウグスティヌスが神の義について述べたテキストの引用はルターによりいかに受容されているであろうか。これに限定して考察してみよう。『霊と文字』の中で神の義について一般的に述べているところ(一三・二二、一四・二三、二四・一九・三四)はルターの神の義の新しい認識と直接関係していない⁽¹⁰⁾。それに対し「神の義」を審判するものではなく授与するものと説いている箇所(九・一五、一一・一八、一三・二二、二六・四五)をルターがどのように受容しているかをここでは考えてみたい。

(一)、『霊と文字』九・一五はローマ書三・二二、二二にある「神の義」と「イエス・キリストを信じる信仰による神の義」の講解のために行間注解に引用されているが(WA. 56, 36, 11ff.; 17ff.)、ルターの見解は何ら述べられていない。アウグスティヌスは神の義とは神自身の義ではなく、神が私たちに授与したもう義であることをここで述べている。そのさい「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」という宣義の表現にルターの注意が向けられていないのは不可解である⁽¹¹⁾。

(二)、『霊と文字』一一・一八「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」はローマ書一・一七の講解に引用され、新しい「神の義」の認識が確証されている。この講解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。こうしてアウグスティヌスの引用がなされ、信仰により神から義とされるといふ主張はアリストテ

レスの行為による義とは異質であると説明している (ibid., 171, 26ff.)。さらにルターは「信仰より信仰へ」の講解でも『霊と文字』一一・一八「宣べ伝える者の信仰から始まって、それに聴き従う者の信仰にいたる」を引用して説明している (ibid., 173, 14f.)。

ローマ書一・一七の講解における「神の義」についてのこの叙述は、ルターのラテン語著作第一巻への序言にある自伝的文章と一致している。彼はローマ書一・一七の理解について次のようにいう。「それでも私は使徒パウロのこの一節において使徒が何をいおうと欲しているのかを知りたいと熱心に願ひ、性急に探索した。ついに神は私をかわれみたまうた。……私は、『神の義』が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ているという、この「義なる」言葉が明らかに『受動的』であって、それによって神はあわれみをもって信仰により私たちを義とすると、理解しはじめた」(WA, 54, 186, 2ff.)。この新しい認識がアウグスティヌスの『霊と文字』によって確証されたと続け述べているが、この事実がこの箇所の講解によって裏付けられている。

(三)、さらに『霊と文字』二六・四五から自由引用がローマ書二・一三「だが律法を行なう者が義とされる」の講解でなされ、ルターは次のように言う。

「聖アウグスティヌスは『霊と文字』第二十六章でこの言葉を二重に説いている。第一には次のようである。『律法を行なう者たちが義とされるであろう』、つまり義認以前ではそのようではなかった者たちが、いまや行為する者となるように、義認によって生じる、もしくは創造されるであろう。第二に、かついっそう適切には『義とされるであろう』、つまり義人とみなされ、判定されるべきこと」(WA, 56, 201, 10ff.)。

ルターはアウグスティヌスの義認に二つの意味があるのに気付き、第一の義人と成るといふ「成義」よりも第二の義人と判定されるという「宣義」の方がいっそう適切であると語っている。第二の意味は「義人とみなされ、判定されるであらう」(Iusti habebuntur et iusti deputabuntur)であり、これはルターによりさらに自身の言葉で続けて「義とされるであらう、すなわち義人と判断されるであらう」(Iustificabuntur i.e. iusti reputabuntur—ibid., 201, 16f.)とも述べられている。神の義が神の宣義の判定と判断(repatio, imputatio)によって成立するという認識こそ先の自伝的文章の続きでアウグスティヌスでは不十分にしか説明されていないとルターにより主張されていることにはかならない。つまりアウグスティヌスは成義と宣義との区別をしながらも、この区別が十分に徹底していないと批判されている。現実に罪人を義人と成す成義は義認の中に聖化を加えているが、宣義の方は神の側の判断への信仰を説き、義認と聖化とを分けている。前者では義認の中に聖化が総合的に加えられ、後者では分析的に退けられている。⁽¹²⁾ それではアウグスティヌス自身は義認をどのように理解していたのであろうか。

五 アウグスティヌスの義認論の受容の仕方

『霊と文字』において神の義が二重に語られているというルターの主張は正しいのであるが、成義と宣義とのいずれをアウグスティヌスが強調しているかを解明しなければならぬであろう。まずルターが「いっそう善い」(meritis)とみなした宣義思想をアウグスティヌスはルターが引用しておきながら看過した『霊と文字』九・一五「神がそれをもって人間に着せたもう義」(qua induit hominem)において神の義の宣義的理解を表明している。同じ思想はルター

ーが引用している『結婚と情欲』に最も明確に次のように規定されている。「次のようにこれに答えられる。肉の情欲という罪は洗礼により赦されるが、それがもはや存在しないためではなく、「罪に」帰せられないためである」(De nuptis et concupiscentia I, 25, 28; WA. 56, 273, 10ff.)と。ルターの「帰せられぬ」(non imputetur)というインプターイオが宣義の内容をなしている⁽¹³⁾。

宣義は神の判断により成立しているが、他方信仰により神から与えられる「全く外的にして他なる義」(omnino externa et aliena iustitia)ともルターによりいわれる(WA. 56, 158, 13)。このような義が人間の義と判定されることはアウグスティヌスの詩篇七〇篇の釈義の中で明らかに説かれている。そのさい義人と成ることと義人と判定されることとが重なって表現されている。

「不義が先行していた。そして私が義人となるとき、汝から私に義が授けられて私が義人となるのだから、汝の義が存在するであろう。その義は汝のものである。すなわち汝から私に授けられるという仕方で、私のものとなるであろう。というのは不敬虔なものを義としたもうかたを私は信じているからであり、この私の信仰が義として判定されるためである (In eum enim credo qui justificat impium, ut deputetur fides mea ad iustitiam)。それゆえ、こういう仕方でそれは私の義である。だが、私自身の義のようにあるのではない。文字によって自己を誇り恩恵を拒否した人たちが信じたように、あたかも私自身から私に与えたようにあるのではない」(En. in Ps. LXX, Sermo I, 4)。

アウグスティヌスは神の義の授与により義人と成ることを認めながら、信仰が義と判定される宣義を説いている。この釈義をルターは『第一回詩篇講解』で読んでいたので、彼の新しい認識の成立をこの釈義と関係づけることは可能かも知れない。ところでアウグスティヌスの義認思想はこのテキストに明らかかなように成義の中に宣義を含めて展

開している。この点は『霊と文字』で成義的表現の方が多く(たとえば一一・一八、一八・三一、三二・五六)、宣義の方が少ないことにも示されている。そこで成義と宣義が二重に述べられているとルターが説いている箇所を全体として考察してみよう。アウグスティヌスは次のように言う。

「しかるに、『律法を行なう者たちが義とされるであろう』(ロマ二・一三)と語られる場合、義人が義とされるであろう、ということのほか何が語られているのか。なぜなら律法を行なう者はいずれの場合でもたしかに義人なのであるから。それゆえ、『彼らは律法を行なう者たちへ創られるであろう。それは彼らが律法を行なう者だったからではなく、かえって律法を行なう者と成るためである』と語られる場合もまったく同様である。……あるいは『彼らは義とされるであろう』という表現は、『彼らは義人とみなされるであろう』、『彼らは義人と判定されるであろう』と言われる場合と同様に、たしかに用いられている。これとまったく同じようである人について『彼は自分を義としよう』と欲している』(ルカ一〇・二九)と、つまり義人と考えられ、みなされると語られている。それゆえ『神はその聖徒を聖化したもう』という場合と『あなたのみ名が聖とされますように』(マタイ六・九)と祈る場合とは別の意味をもっている。前者が語られるのは、神が聖徒でなかった人たちから聖徒を創造したもうからであり、後者が祈られるのは、神自身のもとに恒常不変にある聖なるものが、人間によって聖なるものと考えられるため、換言すれば、聖なる畏怖をもって崇められるためである』(De spir. et lit. 26, 45)。

アウグスティヌスは成義と宣義の相違を前者が義でない人が義人と成ること、とすでに義である者が義人とみなされるという仕方とここに論じており、不義なる者が義人と認定されるという仕方ではとらえていない。したがってアウグスティヌスは義認を成義もしくは義化として捉えており、この引用文のすこし前でも「実際、『義とされる』(ロ

マ三・二四)とは義人に造られること以外のなんであろうか」と語っていて、宣義思想はルターが自分の考えから読み取ったものといえよう。⁽¹⁵⁾しかし、それにもかかわらずアウグスティヌスの中にある宣義思想をどのように理解すべきであろうか。

不義なる者を義とする神の義認は、神の義を信する者を義とみなすという宣義思想をアウグスティヌスに表明させているが、信仰そのものも「神の愛」(カリタス)のわざであると考えられ、この神の愛と同じように神の義も理解されていることに注目しなければならない。

「私たちの心のなかにそそがれると語られている神の愛とは、それにより神が私たちを愛する愛ではなくて、かえってそれによって神が私たちを神を愛する者と成したもう愛なのである。同様に神の義とは、それによって私たちが神の贈物のおかげで義人とされるものであり、主の救いとは、それによって私たちを救われた者と成すものをいう。神の義というのは、神が単に律法の戒めにより教示したもうもののみならず、御霊の賜物により授与したもうものであ^{re}」(ibid., 36, 56)。

ここに明らかに述べられているように、カリタスの論理が神の義にも決定的影響を与えている。すなわち神に対する愛が心の中にそそがれると、人は神を愛する者と成っている。同様に神に対する義も授与されて義人と成っているのである。神の愛は現実人間を改造し神を愛する者として義人を造りだしている。同一の律法が文字として外から脅迫し、律法違反者を殺すのに対し、心に神の愛がそそがれると律法は霊的になり、私たちを文字から解放し、(ibid., 14, 29) 愛する者に生命を授ける霊となる(ibid., 17, 29)。この愛により心は内的に成長し、律法を実行するようになる(ibid., 16, 28; 25, 42; 26, 46)。アウグスティヌスは救済を人間が罪から解放されて、現実に義人と成る出来事とし

てとらえ、律法を実行するまでに成長するものとみなしている。

ルターは「義人にして同時に罪人」(Simul iustus et peccator)の命題に明らかなように、罪人のままで義人と認定される宣義において救済をとらえている。彼は『ローマ書講解』においてアウグスティヌスの権威により義認論を確立しているが、自らの救済経験からアウグスティヌスを受容しているのであって、その逆ではない。神の義の新しい認識の後にアウグスティヌスの『霊と文字』を読んだという自伝的文章の語り伝える意義はここにある。彼はすでに『第一回詩篇講解』以来この著作に親しみ、その導きにしたがって詩篇の釈義をしてきたが、義認論の最深にして決定的なものをアウグスティヌスから学んだのではなく、かえって自己の宣義思想をアウグスティヌスのうちに読み込んだのであるといえよう。⁽¹⁶⁾

註

- (1) A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin I. Teil*, S. 9ff., L. Grane, *Contra Gabrielem. Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, S. 269, 抽稿「ルターとオッカム主義の伝統」(哲学研究第五四七号)七八頁参照。
- (2) A. Hamel, *op. cit.* S. 10.
- (3) B. Lohse, *Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther*, *KuD* 11, 1965, S. 13f.
- (4) 抽稿「ルターとオッカム主義の契約神学」(日本ルター学
- 会編『ルター—歴史と現代の中で』二八頁以下参照。
- (5) この類型の歴史的背景について今井晋「ルターにおける解釈学的伝統の継受」同右五〇頁以下参照。
- (6) E. Vogelsang, *Die Anfänge von Luthers Christologie*, S. 59f.
- (7) 詩篇講解の二元論に関するフンジンガー、ユーベリンク、オスメントの解釈について拙著『ルターの間問学』二〇—二六頁参照。
- (8) アウグスティヌスの「超越」について拙著『アウグステイヌスの人間学』第一部第四章「超越——内面性の問題」を

参照。

(9) 同じ思想が『ローマ書講解』で表明されている場合を比較するなら終末論的性格が明らかになる。『ルターの人間学』一五七—一六〇頁参照。

(10) アウグスティヌスの『霊と文字』からのルターによるこの部類の引用は次のとおりである。13, 22—WA. 56, 256, 29ff.; 264. 5ff. 14, 23, 24—WA. 56, 337, 3ff. 19, 34—WA. 56, 257, 6ff.; 291, 28ff.

(11) 『ラテン語著作第一巻の序文』の自伝的文章でルターはアウグスティヌスの「神の義」の理解が明確でないと述べたとき「神が私たちを義とするならにそれをもって私たちに着せたまはる義 (qua nos Deus induit) によらぬ」(WA. 54, 187, Cl. 4, 428, 11f.) と云ふ。このテキストと同一の表現を神の義に与えてゐる。

(12) カール・ホルは「宣義判断は分析判断である」(K. Holl, Ges. Aufs. III, S. 582) と主張し、宣義の中には神のわざとして聖化を含むので、神のわざを分析してとりだすなら宣義が分析判断として成立するところ。この主張は宣義と聖化を分ける伝統的解釈への批判であり、多くの議論を呼び起した(詳しくは佐藤繁彦『ルターの根本思想』三三二頁以下と北森嘉蔵『宗教改革の神学』七八頁以下参照)。ただここで明らか

ルターとアウグスティヌス

なのは義認論の成立にさいし、宣義と成義の区別の不十分なアウグスティヌスのテキストにルターは意識的に区別を立て、成義よりも宣義の方をより善いとみていることである。したがって義認から聖化を退けて分析的に宣義をとり出し、明確になしているといえよう。

(13) ルターによるアウグスティヌスのこのテキストの引用は厳密ではなく、わずかながら謬み込みがある。アウグスティヌスが *concupiscentia carnis* と云つてゐることを、ルターは *peccatum, concupiscentia* と言ひ換へてゐる。アウグスティヌスでは洗礼後に残るむさぼりは罪とみなされない。「罪の罪責がないということが罪をもたないということである」(De nupt. et concup. I, 26, 29) から、むさぼりは罪ではなく、故意にむさぼりた同意する場合に罪がある (ibid. 23, 26)。しかるにこの罪を刺激する衝動または罪に対する罰と考へられてゐる「むさぼり」をルターは罪そのものと同一視して、これをアウグスティヌスのテキストに加筆してゐる。なお A. Hamel, op. cit. II Teil, S. 15f. を参照。

(14) A. Hamel, op. cit. I Teil, S. 163f.

(15) L. Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie* (1515-1518), S. 39f. はアウグスティヌスでは二つの意味はなへ、一つしか

いのに、ルターは使用し得ない意味で解釈していて、彼は自分の考えをアウグスティヌスに入れることにより一致を見ているにすぎないと言う。

(16) なおルターによるアウグスティヌスの批判、アウグスティヌスと共に行なりオッカム主義の批判については紙幅の都合上述べることができなかつた。

(付記)

ルターのテキストの引用はワイマール版全集とシレメン版著作集とに依っている。前者はWAで、後者はCLで略記し、続く数字は巻(分冊のあるものはその数字)・頁・行を示す。

なお、本稿は昭和五八年度文部省科学研究費の交付を受けた研究の一部である。