

詩篇解釈をめぐるルターとカルヴァン

竹 原 創 一

一 ルターの受動的解釈に対するカルヴァンの批判

カルヴァンの『旧約聖書註解・詩篇』^[1]の邦訳者出村彰による解題の中で、詩篇註解をめぐるルターとカルヴァンの関わりについて、次のような問いが出されている。「彼（カルヴァン）がこの講解を公にするに当たって、彼自身が序文で明言するように、ブーツァーやムスクルスなど、福音主義聖書学者らの詩篇註解を参照したのは当然であるが、それだけでなく広く古代教会の教父たちや、さらにはユダヤ人学者らの解釈をも広く跋涉したことが容易に推察できる。ただいささか奇異に感ぜられるのは、この時期までにすでに二回の詩篇講解を公にしていたルターへの言及が全くないことである。果たしてカルヴァンはルターを知らなかったのか、それともその註解を目にしながらも意図的に言及を避けたのか、その辺にはわかには断定を下しがたい。いずれにしても、内容的な比較・対照が必要であるので、ここではこれ以上論ずることをすまい」（同書、四八四頁）。この問いを受けて、以下にルターとカルヴァンによる詩篇解釈の内容的な比較・対照を行い、この問いに対する回答を試みたい。筆者の回答を予め述べると、カルヴァン

は自分より二十五年ほど先輩にあたるドイツの宗教改革者ルターを十分意識していたし、自らの詩篇註解にあたってルターの詩篇註解を参照もしていた。⁽²⁾ただしその際カルヴァンが目にしえたのは当時すでに出版されていたルターの第二回詩篇講義であった。⁽³⁾

カルヴァンは聖書註解の中で参照した註解者たちの個人名を挙げず、ただ「ある人は (quidam)」とか「幾人かの人は (nonnulli)」とか「解釈者たちは (interpretes)」と一般化して述べるにとどまる。その理由は、神の言葉としての聖書の正しい解釈はいかなる人間の権威にもよらないという彼の根本的信念によると思われる。また彼の『詩篇註解』の序文に記されているように、聖書註解において教会の建徳のみが目指されるとき、註解者の個人名が挙げられることは適切でないと判断されている (CR59, 35, 3ff.)。この詩篇註解においても彼が参照したはずのルターの個人名を挙げていないが、その思想内容から学び、それを受容も批判もした。この推論的回答を論証するために、本論では両者による詩篇第四篇四節の本文訳と解釈を比較検討する。そこに両者を対比的に特徴づける解釈が見られるからである。

カルヴァンは『詩篇註解』において詩篇第四篇四節に出てくるヘブライ語「ハシド」を「善を生み出す人」(Benignus)、「善をはたらく人」(Beneficus)の意味にとる。⁽⁴⁾そしてこの語を、ある人たちが「神の愛によって王位に立てられた人」と受動的意味に解釈していることに対し、カルヴァンはそのような受動的意味はこの語の聖書の用法に合致しないと批判する。⁽⁵⁾

ところでこの語を受動的意味に解釈し、しかもそのような受動的意味こそ聖書固有の意味であると唱えたのはルターであった。彼による「ハシド」の解釈は、「受動的神の義」についての彼の宗教改革的認識に対応するものであり、

いわば「受動的神の愛」の理解であると言える。すなわち受動的神の愛によって、罪人は神に愛され、同時に愛する者にされるという意味に「ハシド」は理解される。しかもそのような受動的はたらきの考えが聖書の規準的考えである。ルターは見なす。しかしその聖書の規準的考え方は、善行を自分の功績として誇らざるをえない人間の一般的語り方からすれば異質な語り方であり、人間はその聖書固有の語り方を努めて学び、慣れなければならぬとルターは言う。⁽⁶⁾

カルヴァンが自らの詩篇註解の準備のために、当時すでに印刷出版されていたルターの詩篇講義を読んだことは疑いない。それゆえ詩篇第四篇四節の「ハシド」の受動的解釈に対するカルヴァンの批判はルターの解釈に向けられていたと言える。

ルター派の受動的静寂主義とカルヴィニズムの能動的活動主義とはしばしば対置されるが、⁽⁷⁾両者の聖書註解を詳細に読むなら、対置はそれほど単純でないことがわかる。本論ではルターの受動的詩篇解釈に向けられていると見なされるカルヴァンの批判をきっかけとして、ルターの詩篇解釈を検討し、カルヴァンの批判がどこまで妥当するかを考察する。その中で両者の能動と受動の対置がそれほど単純でなく、カルヴァンにおける神の選びや予定の思想による人間の根本的受動性、またルターによる受動的神の義の説明における人間の能動的はたらきが見出され、両者の相違と共に共通性も見出されるであろう。

二 ルターによる詩篇第四篇四節の解釈

カルヴァンが問題として取り上げた詩篇第四篇四節の本文の読みがすでにルターとカルヴァンの間で相違していた。ルターは詩篇第四篇四 a 節本文を「しかし主がその聖なる者に不思議をはたらいたことをあなたがたは知りなさい」と訳す。他方カルヴァンは同箇所を「しかしイエホヴァがご自身にとつて善を生み出す者を選別したことをあなたもたは知りなさい」と訳す。両者とも当時の人文主義の学的成果を十分取り入れた上で本文確定をしているにもかかわらず、なにゆえそのような相違が生じたのか。両者間の際立った相違は同箇所本文における二つのヘブライ語「シド」と「パラ」の訳と解釈の相違に示されている。

まずルターはロイヒリン、ファベルらの訳を参照して、ヘブライ語「ハシド」を言葉の上ではラテン語「聖なる者 (sanctus)」と訳しつつ、その内実を「あわれみを得て、恩恵によつて義認された者」(AWA2, 182, 9ff.)、あるいはロイヒリンのヘブライ語辞典によつて「恩恵の状態において、神のよいはたらきを得た聖なる者」(in statu gratiae sanctus beneficia dei consecutus) と説明する。

ところで詩篇第四篇四節の「ハシド」の意味はその語だけで確定されうるものでなく、その文の動詞「パラ」の意味と関連する。その意味の確定は客観的な意味の決定でなく、解釈者自身の根本思想と関連して、すなわちルターの受動的神の義の思想、またカルヴァンの選びの思想との関連で訳語が決定される。ルターは「パラ」を「不思議をはたらいた (mirificavit)」と理解した。「パラ」はセプチュアギンタでは「不思議をはたらく (タウマゾー)」のアオリスト形としてギリシア語に訳された。それを継承するウルガタでも「不思議をはたらいた」と訳された。アウ

グステイヌスはその不思議なはたらきの内容としてキリストの受肉と復活を挙げている⁸。ロイヒリンのヘブライ語辞典では、「パラ」の基本的意味として、「分離する (separavi)」、「群から切り離す (segregavi)」、「區別する (discriminavi)」が示され、さらに文例として詩篇第四篇四節が挙げられ、ヘブライ語本文の字義の意味は「主は自身に聖なる者を取り分けた」であるが、ウルガタでは「主はその聖なる者に不思議をはたらいた」あるいはヒエロニムスでは「不思議なものにした」である⁹。ルターはこれらの諸文献を参照しつつ、さらに彼独自に苦難の観点から解釈する。すなわち神が救う者に苦難をはたらくことは不思議なことであり、人間の理解を超えたこと (AWA2, 182, 4) であるとして、「主は、その聖なる者 (救われる者) に不思議をはたらいた (苦難をはたらいた)」として本文を確定する。このような本文確定に至るまでのルターの解釈には、彼の思想的進展過程をとおしての変遷があった。詩篇第四篇四節を「主はその救われる者に苦難をはたらいたことをあなたがたは知りなさい」と理解することはルターにおいてはじめから成立していたわけではなく、彼の第一回詩篇講義 (一五三―一五年) からヴァティカン断片 (一六一―一七年) を経て第二回詩篇講義 (一五一―一九二一年) へかけての思想的進展過程の中で生じてきた¹⁰。その過程の中での注目されるべき変化として、「主が不思議をはたらいた」の多重的解釈から「苦難」を焦点とする一義的解釈への収斂、「聖なる者」をキリストひとりからキリスト者たちへ広げる解釈が挙げられる。また第二回詩篇講義に至ると、思想の説明が文法的、修辭学的説明をもってなされる傾向が強まっていく。その過程を順を追って見ていく。

二一 第一回詩篇講義第四篇四節「主が不思議をはたらいた」の多重的解釈

詩篇第四篇四節「主がその聖なる者に不思議をはたらいた」の註解において、ルターは、神がキリストに何重にも不思議をはたらいた (WA55II, 72, 21f.) と解釈し、三重のはたらき方を説明する。

第一にキリストが不思議をはたらくように、神はキリストにはたらいたと解釈する。すなわち神がキリストと共に、またキリストのうちにあつてはたらき、キリストの不思議なはたらきは神に由来するというものである(WA55II, 72, 22f.)。

第二にキリストの生き方がこの世のすべての生き方と反対であると解釈する。キリストは弱さ、愚かさ、貧しさ、死、十字架を負ったが、これらが愛され求められることは不思議であると言ふ(WA55II, 72, 23)。

第三にキリスト論固有の逆説という意味で神はキリストに不思議をはたらいたと解釈する。すなわちキリストは神であり同時に人間であり、不死であり同時に死すべき者である、そういう矛盾の和解者としてキリストを神は立てたと解釈する(WA55II, 73, 11.)。

このような第一回詩篇講義初期における多重的解釈が、後に第九二篇のスコリエに際して一つの解釈原理を見出す新たな進展を示す。

二―二 第一回詩篇講義第九二篇の註解における「十字架と苦難」への収斂

一五二四年秋になされたと推測される詩篇第九二篇の註解の最中に、第四篇四節が想起され、そこで「苦難」ないし「キリストの十字架」が聖書全体の解釈原理とされる新たな方法が確立する。ルターがある時点において「十字架と苦難」を聖書解釈の原理とすることに目覚めた瞬間が確かにあったことをその箇所は告げている。第九二篇四節「主は高いところで不思議である」のスコリエの中で第四篇四節が振り返られ、そこで聖書全体の解釈原理として「苦難と十字架」が確認される。たしかにその解釈原理の萌芽はすでに一五一三年の第一回詩篇講義開始当初の第四篇四節グロッセにも見出されるが(WA55I, 20, 14f.)、しかし苦難と十字架が明確な唯一の解釈原理となったのは詩篇第九二

篇四節スコリエからである。そこでは次のように言われる。「至る所にキリストの苦難と十字架が描かれていることを見なさい。それゆえわれわれは聖パウロと共に、イエス・キリスト、この十字架につけられた者以外のなにものをも知らない、と言うことができる」(WASSII, 726, 53f.)。「われわれは詩篇第四篇を想起する。そして上述ではそこを十分理解しないで解釈した。キリストの十字架の外に立つてそこを探求する多くの者たちは解釈するのに大きな労苦をもつ」(WASS5, II, 726, 57f.)。「^{130f.}と云うのはキリストの十字架は聖書の中の至る所に現れるからである」(WASS5, II, 728, 130f.)。

それを受けてヴァティカン断片詩篇第四篇の要約で、かつて第一回詩篇講義第四篇の要約では単に「キリスト」となっていたところが、「十字架の言葉」と明示されることになる。十字架と苦難が不思議の内容であることは以下で見られるように第二回詩篇講義になって一層明確となる。ここでは苦難と受動の生(*passiva vita*)とはひとつである。ルターにおいて「主が不思議をはたらいた」とは、十字架のはたらきであり、それは理性には理解できない不思議なこと、「低められたものを高める」という逆説(*paradoxa*)¹³¹である。このルターの解釈は、カルヴァンが詩篇第四篇本文を「主が選別した」と訳して、逆説ではなく、主が善である者に善である使命を課すこととして解釈したのと大きく違う。

二―三 ヴァティカン断片の詩篇第四篇要約における「十字架の言葉」

ヴァティカン断片の詩篇第四篇冒頭に置かれた要約は、「自分の文字を追求しているユダヤ人たちへの譴責、またキリストの信仰および十字架の言葉を受け容れるようにとの勧め」というものである。これは第一回詩篇講義の詩篇第四篇グロッセ冒頭に置かれた要約「¹³²霊なしの空虚な文字を追求するユダヤ人の譴責、またキリストを受け容れるようにとの招きと勧め」と比較すると、第一回では単純に「キリスト」となっていたところが、ヴァティカン断片では「キ

リストの信仰および十字架の言葉」と、より詳細に述べられ、「十字架」が強調されている。また第一回詩篇講義で「靈無し空虚な」と言われていたものが、ヴァティカン断片では「自分の」と言い換えられ、伝統的「靈と肉」の対立における「肉」の意味内容が、「自分を求める」という各人の心のあり方として説明されている。

さらにヴァティカン断片の詩篇第四篇四節グロッセ本文では、「聖なる者」とは「聖なる者たち」のことであるとされる。アウグスティヌスの詩篇註解に見られるように、伝統的に詩篇第四篇四節の「聖なる者」は専ら「キリスト」のことと解釈されてきた。しかしルターはここであえて、ヘブライ語本文は単数形であるにもかかわらず複数形に「キリスト者たち」と解釈した。そしてキリスト者とは、「キリストにおいてあわれみを求め、またキリストにおいて恩恵を受けた者」であることを、ヘブライ語「ハシド」の原義を考慮したラテン語訳「主のあわれみを受けた者」から説明している⁴⁾。ここですでに伝統的「聖なる者」の解釈における、ルター独自の受動的意味への解釈が示されている。すなわち「主の愛にふさわしい者」のことでなく、「主のあわれみを受ける者」という受動的意味に解釈されている。

二一四 第二回詩篇講義における「受動」と「苦難」の重なり

第二回詩篇講義は第一回からヴァティカン断片を経た詩篇註解の一応の決算として、ルター独自の解釈をいつそう明確に提示する。ここでも詩篇第四篇四節の「主が不思議をはたらいた」は「神が苦難をもって試みる」救いのはたらきと見なされる。神の意志と人間の思いとは対立し、神の意志は人間の理解を超えたものとしてはたらき、そこで人間の思いは滅ぶ。このように自分の思いが否定され、理解可能性が奪われることが苦難であり、そのような苦難を神がはたらいたこととして「主が不思議をはたらいた」が解釈される。それが救いのはたらきであるのは、その苦難をとおして心が新たにされるからであり、人間自身の思いが否定されることによって神の意志が貫徹され、義が現れ

出るからである。

この不思議なはたらきを受ける者が「聖なる者」であり、聖なる者でありたい者、神の恩恵を得たい者は、必ずここで苦難を受けなければならないと言われる。

聖なる者とは、ヘブライ語の「ハシド」の解釈として、あわれみ（ヘセド）を得た者、恩恵によって義認された者と説明される（AWA2, 182, 9f.）。

それは「キリストのみ」でなく、修辞学の分配的語り方と意味において、キリスト信仰を持つすべての人々が「聖なる者たち」である。それゆえ第四篇四節は次のように言い換えられうる。「神が義認し、恩恵を着せる、すべての人々を、神は不思議な仕方⁽¹⁵⁾で支配し、動かすことを、あなたがたは知りなさい」（AWA2, 182, 13）と。

第四篇四b節「主はわたしを聞き容れるであろう」は、「不思議なはたらきを受けた聖なる者」に関連づけられる（AWA2, 183, 2）。聖なる者は神の手すなわち不思議をはたらく主を耐え忍び、主自身に向かって呼ばわり、聞き容れられる。あるいは苦難の中で呼ばわり、神に聞き容れられ、神の不思議なはたらきを受けることによって聖なる者となる。第四篇四節の註解の終わりに次のように言われる。「それゆえ恵み深い聖霊はわれわれに次のように教える。われわれにはたらかれる不思議（すなわち苦難）においては、その不思議をはたらく主を耐え忍び、その主に呼ばれること以外何も起こってはならず、苦難を逃れてはならず、虚偽を求めてはならない」（AWA2, 184, 2-4）と。ここで言われる「われわれ」が「聖なる者たち」となる。結局、第四篇四節の「主が不思議をはたらいだ」とは、神がキリストおよびキリスト者たちに、十字架と苦難をはたらいだということであり、「聖なる者」とは、神の不思議なはたらきである苦難を受けた者たちであり、「知りなさい」とは、その苦難に参与しなさい、信じなさいということである。

同じことが第五篇一二節註解中の「希望と苦難について」の主題論述において、*passiva vita*（「受動の生き方」）または「苦難の生き方」をもつて説明される。ここでは *passiva* が「受動の」と「苦難の」という二重の意味をもつ。というのはここで言われる「受動の生き方」とは、信仰と希望によってキリストと結び合わされ、キリストの生き方とひとつにされたものであり、キリストの生き方は苦難をとおして成就されたからである（AWA2, 303, 57）。そこでは人間の功績としてのはたらきは無に帰される。それははたらきを「殺すこと」(*mortificatio*)「また十字架(*crux*)」と呼ばれる（AWA2, 304, 6; 307, 11）。

ルターの第二回詩篇講義の特質は、第一回詩篇講義以来、ヴァティカン断片を経て、徐々に明らかになってきた「苦難としての主の不思議なはたらき」、「神の苦難を受ける者としての聖なる者」の理解が、言語学的（とくにヘブライ語理解）、文献学的、修辭学的な裏付けをもつて述べられていく点である。

さらにルターにおいては神のはたらきと人間のはたらきの対立、神の前での人間のはたらきの受動および苦難を強調するために、「無 (*inimum*)」とか「脱自 (*extasis*)」という神秘主義的概念が用いられていることである。これはカルヴァンの叙述にはけっして見られないものであり、ルター独自のものである（AWA2, 179, 1; 305, 17ff.⁽⁹⁾）。

また同じ「希望と苦難について」の主題論述の中でルターは神の救いの予定について言及する（AWA2, 311, 3ff.）。しかしその言及の仕方は、神の予定について人間は詮索しえず、論じえないという自覚において、予定はただ神のみの決定事項として人間はその決定に対してひたすら受動的でしかありえないという自覚において、予定は人間に理解不可能なものとして、畏れをひきおこすものとして、ただ暗示される仕方で言及されるにとどまる。ここにも選びや予定を信仰者の生活を規定する現実的な積極的な教えとして説くカルヴァンの語り方（CR59, 225）との相違が見られ

る。

また第二回詩篇講義では思想の説明が、必ず文法的、修辭学的説明を伴なつてなされる。たとえば「受動的神の義」という信仰の思想が、自己の功績を求める人間の思いにとつて異質なものとして、語り方の異質性として説明される(AWIA2, 259, 9f.)。

三 カルヴァンによる詩篇第四篇四節の解釈

カルヴァンは詩篇第四篇四節に出てくるヘブライ語「バラ」を字義どおり「主は選り分けた」の意味にとり、それを彼の「選び」の思想と結びつける。またヘブライ語「ハシド」を「善を生み出す者」あるいは「善を實行する者」の意味にとり、信仰者の能動的活動性を強調する。以下において彼が詩篇第四篇四節の本文を「しかしイエホヴァがご自身にとつて善を生み出す者を選別したことをあなたがたは知りなさい」と確定しえた思想的背景について、彼のその箇所の註解をとおして考察する。

その註解は二つの部分に分かれる。その第一の部分はヘブライ語「バラ」の解説である。元来「区分すること」を意味するこの語は(CRS9, 60, 47)「神が神的権限によつて(CRS9, 60, 36; 60, 46; 60, 50)「人間を召し」(CRS9, 60, 38)「選び分かつ」(CRS9, 60, 41; 60, 44)ことを意味すると理解される。そこにはいかなる人間の意志も欲望も、力も富も軍事力もかかわりえないとされる(CRS9, 60, 39; 60, 45)。神の選び、予定、摂理に対し人間は全く受動的でしかありえなから(CRS9, 21, 25f.)。

この語の解釈に関するルターとの相違は、ルターにおいては救われる聖なる者に苦難をはたらく神のはたらきは不思議であり、「主が不思議をはたらいた (mirificavit)」と訳されたのに対し、カルヴァンでは神の権限において「選び分けた (selegit)」と訳され、不思議よりも神の力が称揚される点である。ルターにおいては神の意志が行われるところでは人間の理解を超えた不思議が生じるとされるが (AWA2, 182, 4f.)、カルヴァンは不明瞭なもののうちただちに何かある深遠な神秘を追求することを戒める (CR59, 219, 3)。カルヴァンにとって詩篇註解は教会の建徳のためであり (CR59, 35, 9)、「不思議」の称揚はそれにあざわしいとは考えられていない。

第二の部分はヘブライ語「ハシド」の解説である。彼はそれを「善を生み出す者 (benignus, benigni)」、善を実行する者 (beneficus)」と訳し、それをその文の「選び分けた (パラ)」と関連づける。すなわち「選ばれた者」は「王であるにあざわしい正当な理由を有する者」(CR59, 60, 52)であり、しかもその正当性は「実質そのもの (CR59, 60, 52)」あるいは「実効 (CR59, 60, 53)」から主張されなければならない。さもなければその王は空虚な「死んだ偶像 (CR59, 60, 56)」となるからである。「王への召命の徴と刻印」(CR59, 60, 53)を表示しなければならぬ。「王としての固有の才能」(CR59, 60, 55)が問われる。彼はその任務を遂行するために必要な才能を与えられた者である (CR59, 61, 1)。「神から選ばれた者はその召命を確信し」(CR59, 60, 38)、「神の召命に真実に応答しなければならぬ」(CR59, 61, 7)。「真実に応答するとは、実質的に善い心をもち、善を生みだし、善をはたらくことである」(CR59, 60, 51; 60, 55; 61, 3; 61, 8)。

このようにカルヴァンにおいては選ばれた者と善いはたらきとの必然的なつながりが説かれている。神から選ばれた者は「神の愛によって王の地位に立てられたのみならず」、「実際、善をはたらく者」である (CR59, 61, 3)。ここに

はルター的な「同時に罪人であつて義人」の考えはない。カルヴァンは、善いはたらきを欠いたあり方が「ハシド」の受動的解釈から生じるとして、それを非聖書の解釈として批判する(CR59, 61, 2)。またカルヴァンにおいては神の選びと人々の選びとは対立しない(CR59, 60, 47f)。これも人間において捨てられた者こそ神から選ばれた者であるとするルター的な神の選びの逆説性とは異なる考えである。

出村彰が解題で指摘しているように、宗教改革の第一世代であつたルターにおいては見えない信仰のみによる義認が強調されていたのに対し、第二世代のカルヴァンでは実質的な善性と善行を含む聖化がより強調されていることがここから確かめられる。カルヴァン自身はそれを受動性との対比において述べているが、彼においても神の選びと予定、また神からの賜物を重んじる限りは、人間の根本的受動性が認められていることになる。⁶⁾ただそこで「神の力の器」として表される静止性でなく、「神の道具」として表されるはたらきが重んじられているところにルターとの力点の相違があると言える。

全体としてカルヴァンの思想の特徴は、神の選び、神からの賜物、神の召しに対して、その選ばれ、召された人間が真実に応答し、実行し、完遂し、実地に経験し(CR59, 61, 12)、『その信仰を検証する(CR59, 61, 10)』、活動的対応関係にある。あわれみふかい心をもつ者であるとともに(CR59, 61, 8)、『その上⁷⁾に善をはたらく者(CR59, 61, 8)』であることが続かなければならない。すなわち信仰とともに、その証としての善行が重視される。この信仰のはたらきの強調のゆえに、カルヴァンは信仰の単なる受動性を批判して、詩篇に頻出する語「ハシド」を受動的に「ただ神の愛によって王位に置かれた者」として解釈することに反対した。その批判の標的として、信仰の受動性を強調したルターの「ハシド」解釈がカルヴァンの念頭にあつたと推測される。

四 おわりに

ルターとカルヴァンそれぞれの詩篇第四篇四節の註解を検討し、その相互の比較・対照もしてきた。その中で明らかになったことは、それぞれ異なった強調点をもちながらも、両者共に、神に対する人間の根本的受動性と、その受動性における人間のはたらきを認めていることである。ここには二大宗教改革者の共通性が認められる。

しかしカルヴァンにおいても受動性が認められるとするなら、なにゆえカルヴァンは詩篇第四篇四節の「ハシド」の受動的解釈を非聖書的であるとして批判したのか。カルヴァンが批判する受動とはどういうことかが問われる。

その問いに対しては、カルヴァンは必ずしもルターの言う「受動的神の義」の意味での受動を批判したのではなく、ただ、神の愛「ヘセド」を受けただけで善行をはたらかない者を、聖書の言う「ハシド」ではないとして批判したと答えるであろう。それゆえカルヴァンの批判点は、受動にあるのではなく、はたらきの欠如にあり、彼自身はいわば受動的はたらきを主張していると言える。その場合カルヴァンの言う受動的はたらきは、ルターの言う受動的神のはたらき、すなわち人間のうちに神がはたらいて人間をはたらかしめる神のはたらきとどのような関係にあるのか、ルターが「塔の体験」をとおして発見した「受動的神の義」の理解をカルヴァンも共有していたのか、あるいはそれを批判的に乗り越えようとしたのか、具体的には詩篇第四篇四節の「ハシド」の受動的解釈を非聖書的であると批判したとき、カルヴァンは果たしてルターを批判の対象として念頭に置いていたかどうか、これらの問いに対しては、なお両者の聖書諸註解書、および歴史的諸文書も含めて検討していかなければならない。⁽¹⁸⁾

註

ルターとカルヴァンの引用された著作の略記方法については、ルターの著作はワイマール版 (Weimarer Ausgabe) およびワイマール・アルヒーフ版 (Archiv zur Weimarer Ausgabe) により、それぞれ WA、AWA と略記し、続く数字で巻、頁、行を示す。カルヴァンの著作は Corpus Reformatorum により、CR と略記し、続く数字で巻、頁、行を示す。カルヴァンの『詩篇註解』は CR の第五九巻に所収。

(1) Io. Calvini in librum psalmorum commentarius. 1557. 序文によれば出版より三年前の一五五四年にジュネーヴの学校で詩篇註解講義がラテン語でされ、続いて詩篇講解説教がフランス語でされた。邦訳は、一九七〇年、新教出版社刊。

(2) 一五四五年一月二十一日付けカルヴァンからルターへ宛てられた手紙が残存する。森井眞『ジャン・カルヴァン』教文館、二〇〇五年、一四一頁。また同書によれば、カルヴァンは『キリスト教綱要』第一版著述にあたり、ルターの『小教理問答書』の著述方式に従っただけでなく、思想

詩篇解釈をめぐるルターとカルヴァン (竹原)

的にルターから深く学んで、ルターのことを自分のものにした、とされる (同書六六頁)。

(3) 第二回詩篇講義は、一五一九年の講義開始当初にヴィッテンベルク初版が出版され、一五二一年から二二年にかけてパーゼル版が Adan Petz 社から出版された。一五三五年以降カルヴァンが度々パーゼルに滞在したことからも、カルヴァンがルターの第二回詩篇講義を読んだ可能性はきわめて高い。第一回詩篇講義は、ルター自身の出版への努力にもかかわらず、彼の生前には出版されなかった (ただし出版はされなくてもルターの講義の筆記録がカルヴァンの目にふれた可能性が完全に否定されたわけではない。ルターの第一回詩篇講義に見出される特徴的表現「聖書の中の至る所に出てくる (WA 55II, 728, 131: ubique in scripturis occurrit)」と類似した表現が、カルヴァンの詩篇註解の (CR 59, 61, 5: in scriptura occurrit)。

(4) Walde-Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, および 国原吉之助著『古典ラテン語辞典』によれば

好^ハ語源^ハよい^ハ benignus ^ハよい^ハ bonus + ^ハgigno ^ハbeneficus ^ハよい^ハ bonus + ^ハfacere ^ハよ^ハ ^ハ好^ハを語根とする。

- (5) 「ハシド」は「ハヤド」の関連語であり、^ハsd を語根とする形容詞ならびに形容詞由来の名詞である。愛、慈しみ、あわれみ、忠実、敬虔、聖などを基本的意味とする。旧約聖書には三十二回出て来て、そのうち二十五回は詩篇に出てくる。新共同訳では、人間にかかると「慈しみに生きる人」(詩篇第四篇四節ほか)と訳され、否定辞を伴って「慈しみを知らぬ民」(詩篇第四三篇一節)と訳され、また神にかかるときには「慈しみ深い」(エレミヤ三章一二節)と訳されている。また動詞としては「慈しむものとなる」(詩篇一八篇二六節、サムエル下二二章二六節)がある。新共同訳ではほぼ「慈しむ」の意味に統一されているが、口語訳聖書では場合に依じて、「聖なる」、「神を敬う」、「忠実な」、「仕える」などに訳し分けられている。セブチユアギンタは *hosios*、ウルガタは *sanctus*、ルターも *sanctus* とし、彼のドイツ語訳は *der Heilige* としている。カルヴァンは *benignus*, *benigni*, *beneficus* などラテン語訳をよめる。当世のドイツ語辞典 (Reuchlin, *De Rudimentis Hebraicis*, 1506) では、「ハシド」は「セド」の関連語として、神の愛を受けた者あるいは神を愛する者(その形容詞から由来する名詞) *sanctus* を意味するとされる。

また現代のドイツ語辞典 Langenscheidt's *Hebrew*

Dictionary は "hesed: love, kindness, benevolence, goodwill, favour, mercy, grace, piety" と関連する形容詞 "hasid, kind, benevolent, gracious, pious" が示され、その形容詞が指示する性格をもった人親切な人、敬虔な人、恩恵を受けた人、恩恵を与える人 がハシドであるとされる。

ただし本論で見ると、この語の意味は単にその一語だけで確定されうるものでなく、その語の置かれたコンテキスト(とくに同文の動詞「ハラー」の意味との関連)、および解釈者の根本的考え方による。なおカルヴァンの考えは、本論の三で論じられる。

- (6) ルターの第二回詩篇講義の第五篇九節の「神の義」の註解において、受動的神の義の理解がまとまった形で述べられている。「以下においてわれわれがしばしば出会うことになる「神の義」を、真に規準的な意味において理解することとわれわれが慣れるために、それを一般的に理解されているように「神自身がそれによって義であり、不敬虔な者たちを断罪もするような義」としてでなく、むしろ聖アウグスティヌスが『*霊と文字について*』で述べているように「人を義とすることによって、その人に着せる義」として、すなわちそれによってわれわれが神の前に義と見なされる憐れみあるいは義認する恩恵」として理解しなければならぬ。それについては使徒がローマ書第一章で「神の義が

福音の中に啓示された……と云っているとおりである。……ところで神の義は、神の恩恵によってわれわれに賜物として贈られるゆえに、われわれの義とも呼ばれる。ちょうど神がわれわれのうちにたらく神のはたらき、神がわれわれのうちに語る神のことは、神がわれわれのうちにたらく神の力、その他多くのものについて呼ばれるとおりである。……ヘブライ人は「憐れみ」の意味で「義」(ツェダカ)を語る。神の祝福と神の義とは同一のものである。すなわち神の憐れみと恩恵とはキリストにおいてわれわれに渡されるからである。そして神の義についてのこの語り方は、人間の通常の語り方と異なるので、多くの人に多くの困難を生み出した。以上で述べられた語り方によっても神の義は、それによって神が義である義の意味をもつことが全く否定されるわけではないとしても(困難を生み出した)。その結果同一の義によって神とわれわれとが義である。ちょうど同一の言葉によって神はつくり、われわれは神自身がそれであるものとなるように。その結果われわれが神自身のうちにあり、神の存在がわれわれの存在となるように」(AWA2, 255, 11-259, 14)。ここには神の義が神の愛でもあること、その神の愛は人間のうちに人間の愛としてもはたらくことが述べられている。

(7) マックス・ウェーバーは「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」において「神力の器と道具」を対置

詩篇解釈をめぐるルターとカルヴァン(竹原)

し、それぞれルター派とカルヴァン派の特徴とした(GefassとWerkzeug)の対置の叙述は一九〇五年の初版にはなく、その後一九二〇年の改訂版で加筆された。Max Weber, Gesamte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I, 1920, S. 108)。ただしルターの著作中には「キリストの最も選りすぐられた器であり道具である聖パウロから」(WA1, 353, 12f.: ex divo Paulo, vase et organo Christi electissimo) & 「神の道具」(AWA2, 307, 18: instrumentum dei)という表現があり、器と道具をルター派とカルヴァン派へ単純に振り分けることはできない。

(8) Augustini Enarrationes in psalmos, PL36, 79.

(9) <ヘブライ語 phalah の末尾の文字が he となく alef とあるなら「不思議をはたらいた」を意味する。> ロイヒリンは補足説明している。

(10) 第一回詩篇講義からヴァイカン断片を経て第二回詩篇講義へ至る過程におけるルターの諸文書については、拙論「ルターによる詩篇第四篇の解釈―第一回から第二回の詩篇講義へ」日本ルター学会研究年報「ルターと宗教改革」第四巻、二〇〇四年、二七―四六頁参照。

(11) フルトマンはルターを引き合いに出しながら、WunderとMirakelを区別し、Wunderは「反自然的現象によるのではなく、神に由来することであると云う。Rudolf Bultmann, Zur Frage des Wunders, in "Glauben und Verste-

hen'. Bd. I. 1933.

- (12) ルターが用いた七十人訳聖書由来のウルガタ聖書の詩篇では、詩篇第一〇篇から第一四七篇まで、ヘブライ語詩篇より一篇ずつ篇数が少ない。
- (13) WAL, 353, 11. 『ドイツ・メルク論』(一五一年)。
- (14) AWA1, 489, 7-8. の論は第二回詩篇講義で引き継がれ繰返される。AWA2, 182, 10ff.
- (15) 修辭学的用語としてルターは oratio distributiva の numerus pro numero を用いた。ルターは複数の聖なる者たち (sancti) を用いたの聖なる者 (sanctus) と同じ表す方だ。Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. 1960 参照。
- (16) たゞはカルヴァンは詩篇第二二篇の註解冒頭で、聖書のうちに神秘的なものの (mysteria) を読み込もうとする。これに対して批判的である (CR59, 219)。なおルターも第二回詩篇講義の中でキオニシウス・マレオパギタの神秘主義に対しては、苦難の契機を欠いたものとして批判している (AWA2, 294, 19-296, 11)。
- (17) CR59, 225, 48: providentiam; 詩篇註解序文 (CR59, 21, 32: subita conversione). カルヴァンの回心の受動性について、森井眞『シヤン・カルヴァン』一〇三頁で「向かうから仕向けられた回心」という訳によつて、受動性が強調されている。
- (18) ルターの「受動的神の義」の理解における「はたらき」の意味について、またカルヴァンの「受動的はたらき」について、水垣渉『宗教的探求の問題』第四部第一章「はたらきをほたらく神」(Deus operans operari) から多く教えられた。とくに同書二六八頁には、カルヴァンの「受動的はたらき」また「能動的受動性」についての指摘がある。