

「共同宣言」の罪理解

立山忠浩

ドイツのアウグスブルクで、ルーテル世界連盟とローマ・カトリック教会間の『義認の教理についての共同宣言』（以下「共同宣言」と略）が調印されて、三年が経ようとしている。

この「共同宣言」の特徴は、幅のある合意を目指したことにあつた。^①つまり互いの理解の違いに目を向けるのではなく、むしろ共通点を見いだそうとする試みであつた。確かに、十六世紀以来互いが断罪し合つて来た歴史を考へるならば、「共同宣言」という目標に到達するために、幅のある合意を目指したことは賢明な選択であつたと言わなければならぬ。またこれまで「共同宣言」の調印後、これに関する論文が日本においても幾つか執筆されているが、^②幅のある合意を目指したことへの評価では一致している。我々もここで、「共同宣言」が目指したその合意を肯定的に評価しなければならぬであろう。

しかしながら我々は同時に、「共同宣言」が積み残した課題にも目を向けなければならぬ。すなわち、「共同宣言」が目を半ば閉じて来たことである。それは度重なる協議にもかかわらず、解釈の溝が依然として埋まらなかつた項目である。その主な項目は三つあつた。義認とは宣義（「義」と宣言される）かそれとも成義（「義」

となる)かという問題、神と人との協働の問題(「義認」には人の「善い行い」が必要か)、そして罪の問題である。第三の論点である罪の問題とは、罪が赦され義とされた人間の、その後の罪の問題である。

この小論は、第三の論争点であった「罪」の問題を主に取り上げ、そしてルター派の罪理解を考察することになる。それは結果としてルター派の罪理解とカトリックのそれとの違いをより鮮明にすることにならざるを得ない。つまりお互いの溝を改めて確かめることになる。しかしそれは「共同宣言」を否定し、その前に戻ることを提唱するのではない。ましてやお互いの溝をさらに深めることや、カトリックの教理の断罪や批判を指摘するものでもない。お互いの相違点を特色や個性と見なし、肯定的に、しかも敬意を払うことを旨とする。エキュメニカル運動が目指すものは幅のある合意であるとともに、多様な意見や個性を尊重することに違いない。社会がこれほど多様化している時代はいまだかつてなかった。そこで生きる現代人に聖書の福音を語るためには、基本的な合意を前提としながら、多様な罪理解が要請されていると言えよう。

一、「罪」理解の相違点

「共同宣言」にはルター派とカトリックのそれぞれの罪理解が明記されている。ルター派に関しては第二十九項にある。以下長くなるが引用しよう。^③

「これをルター派は、キリスト者が『義人にして同時に罪人』であると理解する。信仰者は全く義である。神が彼らの罪をみことばとサクラメントによって赦し、かつ信仰において自分のものとし、キリストにあつ

て神のみ前で義とする、キリストの義を約束してくださるからである。しかしながら、自分自身を見つめるとき、彼は自分が全く罪人であると、律法をとおして認識する。罪は依然として彼らの中に生きている（一ヨハネ一・八、ローマ七・一七、二〇）。なぜなら、人間は繰り返し偽りの神々に向き、神が創造主として要求するひたむきな愛（申命記六・五、マタイ二二・三六、四〇とその並行記事）をもって神を愛することをしないからである。このような神への反抗それ自体がまことに罪なのである。にもかかわらず、人を奴隷とする罪の力は、キリストの功績という土台の上で粉碎されている。それはもはや、キリスト者を『支配する』罪ではない。なぜなら、罪はキリストによって『支配されている』からである。義とされた者はこのキリストと、信仰において結び合わされている。……罪にもかかわらず、キリスト者はもはや神から切り離されてはいない。……」

そしてカトリックの罪理解が第三十項に続く。

「カトリックは、洗礼において与えられるイエス・キリストの恵みは、『現実』に『罪あるもの』、『断罪に値する』ものすべてを除き去る（ローマ八・一）と主張する。しかしながら、罪に由来し、罪へと追いやる心の傾き（欲望）が人の中には厳に存在し続けることも認める。カトリックの確信によれば、人間が罪に陥る際には絶えず人格的な要素が含まれている以上、心の傾きにはこの要素が欠けているので、カトリックとしては、この心の傾きを言葉の本来の意味で罪とは見なさない。そうすることによって彼らは、この傾きが人間についての、神の原初の計画には対応しないことも、また客観的に見て、神と反抗し、生涯に

わたる闘いの対象であり続けることも否定しない。……」

ここで両者の罪理解の相違を明確にしなければならない。ここでは洗礼を受けた者の罪が問題となっている。ルター派によれば、洗礼によって罪が洗い流されて「義人」とされたといえども、依然として罪が残っている「罪人」なのである。これが「義人にして同時に罪人」という意味である。しかしカトリックはそうは考えない。洗礼によって罪はすべて赦されたのである。ただ人間には依然として罪へと向かう「心の傾き」が存在はする。しかしそれはまだ具体的な罪へと行動が向かわない限りでは、その「心の傾き」は罪ではない。すなわちまだこの状態では「罪人」とはなり得ないのである。確かに罪への傾向を認めるが、だがそれは「本来の意味で罪」とは理解しないのである。

この「心の傾き」を「共同宣言」では「欲望 (concupiscencia)」とも言い換えている。L・ピノマは、「ルターは、罪の欲情 (concupiscencia) が、人間の最も深い部分に巣食っていること、また人間は何をなそうとも、その生涯においてこの受けついで罪、あるいは罪を根絶することはできないということを確信するに至った」と言っているが、ルターは罪へと向かわない欲望は存在しないと考えていたのである。⁽⁴⁾つまりカトリック的な「具体的にはまだ罪へと向かっていない」というような執行猶予的、中間的な欲望は存在しない。むしろルターの場合は、人間の存在そのものが、依然として「罪」から逃れられないのであり、そのような存在である限り、欲望は常に「罪の欲情」と言わざるを得ないのである。

我々はルターの義認論の特徴の一つが罪理解であり、その特色を適切に表現した言葉が「義人にして同時に罪人」という言い回しであることに注目し、以下にこの言葉の検討を試みたいと思う。

二、ルターの罪理解

(一)「義人にして同時に罪人」

G・ザウターによれば、宗教改革の教えは、神によって義とされた人間は依然として「罪人として留まる」という罪理解の先鋭化であった。つまりルターの義認論は、自己義認の否定である。⁽⁵⁾ 義認論を語る場合に、この視点が見落とされるならば、ルターの義認論は完全に宙に浮いてしまうと言っても過言ではない。

金子晴勇氏が「ルターはパウロのローマ書を講解しているあいだに『義人にして同時に罪人』の定式を確立した⁽⁶⁾」と指摘しているように、ルターはローマ書講解でこの表現をしばしば用いているが、特に重要なものは七章七節以下の解説である。パウロはここで、自分が望むことを実行できずに、むしろ憎んでいることを行ってしまう自分を認め、その原因をわたしの中に住んでいる「罪」と名付けた(一七節)。人間理解の上で窮めて重要なこのパウロの自己分析は、今日でも解釈の難しいところであり、事実神学者の間でも解釈の分かれるところである。すなわち、自分に内在する罪に苦悩するパウロは洗礼を受ける前のパウロか、それとも洗礼後のパウロのことか、という困難な問題がこの章には存在する。今日では、洗礼前のパウロのことが語られていると多くの神学者が考えているようであるが、⁽⁷⁾ ルターはそうは考えていない。ルターはこう言う。「聖徒達は義しくある時に同時に罪人である。義しくあるとは彼らがキリストの義をまとい、その義が彼らに着せしめられるそのキリストを信じるからであり⁽⁸⁾」。ここの「聖徒達」とは明らかにキリストに出会った後のパウロのことであり、回心し洗礼を受けた後のパウロのことである。またさらに明確にルターは、罪が洗礼や懺悔という手段で全く滅ばされると主張する人々を非難してこう言う。「この愚かな意見は、人がバプテスマされるか罪

障除滅宣言されるかすると、たちまちすべての罪がなくなると信じるほどの、きわめて危険な欺瞞に人を導く。……こうして罪は、恩恵による教練のために・傲慢の謙虚化のために・僭越の制御のために、霊的な人の内に残存しているのである」と。⁹⁾これらから明白なように、ルターは、内在する罪に悩むパウロは洗礼後のパウロでもあると理解している。

我々はこのルターの解釈が正しいかどうかを吟味するために、ローマ書七章の釈義を詳しく試みることはできないが、ここでのパウロの自己分析が洗礼を受ける前の自分であったと解釈しても、パウロがこの個所で依然と内在している罪を否定していると考えられることは困難である。確かにパウロは八章冒頭で「今や、キリスト・イエスに結ばれている者は、罪に定められることはありません」と言っているが、これも「今や完全に罪が消滅した」と解釈することは困難である。むしろここでパウロが主張していることは、洗礼によって、あるいはキリストを信じた信仰によって過去の罪が消滅したということではなく、依然として内在する罪があるにもかかわらず、「どんなに惨めな人間」(七章二四節)であろうとも、神は決して断罪しないという意味に解釈すべきであろう。つまり、洗礼後であっても依然として自分には罪が内在している。にもかかわらず、神の義、神の赦し、神の恵みが自分には与えられている。この気づきがパウロの救いの体験であり、感謝すべきこと(七章二五節)であったと解釈すべきであろう。

我々は、ルターがローマ書によって確立した「義人にして同時に罪人」という言い回しの背景をこのように吟味することができる。ここから分かるように、ルターの義認論が意味するものは、洗礼を受けることで罪がすべて消滅し、いわゆる原罪というものが跡形もなくきれいに洗い流されたということではない。あるいは、人間の側の信仰があるから「義人」となったと言っているのでもないし、その人の信仰の強弱が判断され、信仰

の強さが認められた場合に「義人」になったという意味の「義人にして……」ということでもない。人間の側の営み、すなわち洗礼や信仰告白というものが効果を發揮して「義人」と認定されたのでもない。もしそのように理解するならば、宗教改革者の「義認論」を誤解していると言わなければならない。そうではない。人はいかなるような善人であったとしても、あるいは敬虔で信仰深い人であろうとも罪人のままである⁽¹⁰⁾。にもかかわらず神がその罪人を赦したもう。その神の赦しが第一義に「義」なのであって、人が義人とされる根拠はただこの一点に収斂されてゆく。これが「義認論」の原点であり、決して見失ってはならない原理である。

この原理、この原点は、たとえば人がイエス・キリストへの信仰を持ち、あるいは洗礼を受けたとしても、その人を宗教改革者の義認論から解放することはないし、またしてもいけないうもののである。すなわちその人は依然として罪人として留まりながら、しかし神が義として下さるゆえに「義人」とされているのである。ここにはカトリック的な人間理解は存在しない。つまり、「具体的に罪へと行動が向かわない限り、まだ罪人とは言えない」という罪理解はない。

この解釈は、義認論を語る際にローマ書と並んで重要な書である『ガラテヤ書』の講義にも明瞭に著わされている。パウロはその書で「わたしが生きているのではない。キリストが生きているのである」(三章二〇節)と言った。これをルターはこう解説する。「ここでパウロは、自分がどんなぐあい⁽¹¹⁾に生きているのかを明白に示して、キリスト教的な義、すなわち、それによってキリストがわれわれのうちに生きておられるところの義がわれわれの人格に内在する義ではない、と言っているのである」と。キリスト者、つまりキリストへの信仰を持つ者は、自分自身に内在する義は断じて存在しないと告白するとルターは考える。しかし自分自身に内在するキリストの義のゆえに、自分が「義人」とされていることに気づき、それを認めるのである。それをパウロ

がこのような表現をしたとルターは解釈する。

パウロのガラテヤ書の言葉は、ルターの「義人にして同時に罪人」という表現に対応すると言えよう。「義人」とは内在するキリストの義であり、「罪人」とは我々自身である。「罪人」とは、我々には内在していない「義」とも言い換えることができよう。つまりキリスト者は、自分自身には「義」なるものは本来存在していないにもかかわらず、しかしキリストの「義」が存在しているゆえに「義人」とされているという事実に気づき、それを信じるのである。このように解釈するならば、カトリック的な義人理解は必要ないし、またルターの徹底した「罪人」理解がなければ、キリストの義は意味を持ち得ないことが分かる。

我々は「義人にして同時に罪人」という理解をさらに考察しなければならぬ。すわなわち「同時に」という表現の意味を問うことである。⁽¹²⁾「同時に」という表現が実にルターの、しかも神学的に窮めて重要な言い回しであることはよく知られていることである。例えば、教会は見えないものであると「同時に」見えるものであるとルターは言う。また神の言葉は律法であると「同時に」福音であるとも言⁽¹³⁾う。あるいは『キリスト者の自由』の冒頭の命題では、「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な主人であって、だれにも服しない。キリスト者はすべてのものに仕える僕であって、だれにでも服する。」⁽¹⁴⁾と謳った。キリスト者は誰にも支配されない自由な主人であり、「同時に」誰にでも奉仕してゆく僕でもあるということである。ここに挙げた例からも分かるように、「同時に」という言葉を、相反する事柄や命題を繋げるための蝶番の役目を担う用語として用いたのである。ただこの「同時に」という表現は単に、二つの相反するものが同居することを説明するための言い回しであった、というだけでは十分ではない。

われわれがここで、滝沢克己が好んで用いた、不可分、不可同、不可逆という表現を用いることが実に有益

であるように思う⁽¹⁵⁾。なぜならこの表現を借りてルターの「同時に」という言い回しを説明することが、様々な曖昧さを排除し、しかもルターを思想をより明瞭にするように思えるからである。

(二) 不可分、不可同、不可逆

まず不可分である。キリスト者は確かに、キリストの義のゆえに義人とされていることに気づき、それを信じる。しかし自分が依然として罪人であることをも知っている。この二つの相反する事実は決して切り離すことはできない。これが不可分という意味である。もし義人とされたキリスト者が、たとえ一瞬であったとしても、まだ具体的に罪へと行動が向かわないがゆえに罪人ではないとすれば、それはもはや不可分という関係は成立しない。つまりカトリック的な義認理解では、罪人という性質が消滅することになり、義人と罪人という二つの相反する性質の緊張関係が成り立たなくなり、不可分という表現が破綻を来すことになる。一人のキリスト者の中で、義人とされた私と、依然として罪人である私が決して分離することなく、分けられることなく同居している。これがルター派の理解であり、これが不可分という意味である。

次に不可同である。義人とされた私と、罪人である私は同じ私でありながら、しかしそれぞれ異なった私が存在するとも言える。ルターはこの相反する性質を説明するために「対内的」と「対外的」という表現を好んで用いている。例えばローマ書の「不法が赦され、罪を覆い隠された人々は、幸いである」(四章七節)という詩編の引用についてこう解説している。「聖徒は対内的には、いつも罪人である。だから、対外的には、いつも、義とされる。しかし、偽善者は対内的には、いつも、義しい。だから、対外的には、いつも、罪人である⁽¹⁶⁾」。対内的とは、人間の側、つまり自分自身の内側から見た私である。そこから見た私は常に罪人であると言わざる

を得ない。対外的とは、私の外、つまり神の側から見た私である。神は依然として罪人である私にもかかわらず、義と宣言された。この表現を用いるならば、対内的にみれば罪人である私が、対外的には義人とされていることになる。私という人格は確かに一つである。それは罪人としか判断されないのであるが、同時に義人と宣言された自分でもある。この二つの判定は、一人の私の中で生じていることでありながら、しかしこれは決して混同されてはいけない。これが不可同ということである。もしカトリック的に、洗礼を受け原罪が洗い流された私が、その後それがたとえ一瞬であったとしても、具体的に罪へと向かわないために罪人ではないとするならば、その私は義人でしかないことになる。とすれば私の中にはもはや罪人の私はいない。つまり罪人であった私が義人となったことになり、その私は義人という一つのものでしかないことになる。もはやそこでは不可同という解釈は成り立たないことになる。

そして不可逆である。「義人にして同時に罪人」という言い回しは、「罪人にして同時に義人」と言い換えてはいけない。つまり「義人」であることと「罪人」であることの順序が、逆になっただけとはいえないという意味である。これを第一義が「義人」であり、そして第二義が「罪人」であると言ってもよかろう。それが不可逆の意味である。我々がこれまで「義人にして同時に罪人」というときに、この不可逆の視点をことさら強調することはなかったように思う。もちろん不可逆という表現に固執する必要はない。ただこの表現が、ルター派にとって重要な義認論の意味を実に適切に表現していると言えよう。

「義人にして同時に罪人」と言うときには、義人であることが罪人であることに優先しなければならぬし、前提でなければならぬ。なぜなら、人が義人であるとは、それは神の現実を表しているからである。これに対し、罪人であるとは人の現実の表現である。これまで我々は、人が義人とされたのは人間の側での出来事であ

はなく、また功績でもないことを確認した。すなわち人間は依然として罪人であるにもかかわらず、それを神は赦し、義と宣言されることが根拠となって義人とされることを指摘した。これはたとえ信仰を持ち、あるいは洗礼を受けたキリスト者であろうとも、依然として罪人であるという人間の現実よりも、にもかかわらず義人と宣言する神の現実が優先されることを意味している。罪人という人間の現実を、義人とする神の現実、神の恵みが支配し覆うのである。もしこれが逆となり、人間の罪の現実が義人と見なす神の現実に優先すると考えるならば、ルターの「義人にして同時に罪人」という言い回しはその意義を喪失する。あるいはもし「義人とされていること」と「罪人であること」が同列に見なされたとしても同様である。ルターの言い回しはまったく意味を失う。

このような視点に立つならば、「義人にして同時に罪人」という言い回しは、神の現実と人間の現実の対比を示していることが明白となる。この神の現実とは、神の義である。「義人にして」とは、第一義に人間の義を言うのではない。「義人にして」というときには、まず最初に神の義が語られなければならないのである。キリスト者であろうとも生涯拭い切れない人間の罪が存在する。にもかかわらず圧倒的な神の義がその人間を支配し、覆うゆえに「義人」と見なされるといっているのであれば、人間の義は第二義でしかない。誤解を恐れず言えば人間の信仰も、また洗礼を受けることも第二義的なことに過ぎない。これらのことを余りに決定的なことでして、つまりあたかも第一義のことであるかのように誤解してしまうことが意外に多い。それは人間の業を義とすることであり、神の義の第一義性を見失うこと以外の何ものでもない。

我々はこの視点の代表的な例として、福音書のいたるところに記されたイエスの癒しと信仰の関係を挙げることができるだろう。例えば十二年もの間出血の続いていた女が、イエスの服に触れたことを契機に癒された

記事がある(マタイ九章一八以下)。その際にイエスはその女にこう語りかける。「娘よ、元気になりなさい。あなたの信仰があなたを救った」と。ここから我々はしばしば、女が癒された根拠を「女の信仰」だと即座に考えてしまう。確かに女の信仰なしには癒しは起こらなかったに違いない。しかし女の信仰が第一義ではない。その女の信仰を認めたイエスの義、つまり神の義が第一義の根拠なのである。イエスがご自身の義を行使され、神の義がここに臨んだから癒しが起こり、女に救いがもたらされたのである。もしこの記事から、女の信仰を第一の義と読み取るならば、それは聖書の義を誤解し、そしてルター派の義認論を誤って解釈していることになりそう。

カトリックは、「心の傾き(欲望)」そのものが、罪へと追いやる傾向を持っていることは認めている。しかし実際は、具体的な罪ある行為を犯したときに罪と見なされると理解している。この解釈から敷衍すれば、「心の傾き(欲望)」を本来の意味で罪とは見なさないのであれば、それは人間の義が保たれている状態と言えよう。つまり洗礼という行為によって(あるいは日ごとの和解のサクラメントによって)人は義人とされた状態になるのである。この状態には、神の義の支配はもはや必要ない。つまりカトリックが「義人」と言う場合には、第一義の神の義の支配は曖昧となる。さらにはこの曖昧さが、J・パウルが指摘するように、罪の赦しを与えるのが「教会の権威によるサクラメントの執行」である、というカトリック特有の教理が幅を利かすことになる。⁽¹⁷⁾そこではなおさら「義人」についてのルター的解釈との乖離が起こり、決して見誤ってはならない神の義の第一義性の視点も失われることになる。ましてや「義人にして」という言葉が意味する神の義と、「罪人」という言葉の意味する人間の現実との間の不可逆性を問う意味も消滅することになる。

三、ルター派の課題

(一) 「罪」の現代的解釈

G・ザウターはルター派の罪理解の特徴を、「罪認識の重要性への指向」⁽¹⁸⁾だとしている。これはこれまでの我々の考察からも支持できる主張である。義人であるにもかかわらず依然として罪人であるという認識、この重要性が教会でも語られなければならない。

しかし罪とは何であろうか。このように問われるとキリスト者は、聖書のいくつかの箇所を示し解説を試みるであろう。例えば、創世記の墮罪の話しやバベルの塔の物語を挙げ、人間が神に背を向け、自分自身が神になろうとすることだと説明するに違いない。ルターも詩編やローマ書との格闘を経て、聖書が教える罪を理解し、それを解説しようと試みた人であった。ここからルターは罪についての鋭い感性を持っていた人物だと言っても過言ではない。宗教改革を引き起こす前に過ごした修道院で、厳格な規律を忠実に守りながらもルターは、平安を得ることはできなかった。それどころか逆に、ますます精神的な葛藤や不安が芽生えた。これは他の修道士たちに比べて例外的なことであり、ルターの感性の鋭さを示している。その修道院でルターは修道僧たちの我意に気づいたのである。つまり厳格な規律を遵守することは我意を誇ることに他ならない、とルターは考えたのであった。そこからルターは、我意を最も覆い隠しているのが宗教であり、信心の熱心さである⁽¹⁹⁾と主張している。あるいはルター死後の後継者たちは、原罪とは「人間の本性（人間の本质、からだ⁽²⁰⁾と魂）の言

いあらゆることのできない損傷であり、腐敗である」と説明している。このような宗教改革者たちの罪についての解説は重要である。しかしながらザウターが指摘した「罪認識の

重要性」とは、ただ単に宗教改革者たちの罪理解を説明することで解決するものではない。なぜなら現代人が宗教改革者たちの解説を聞いただけで、それで「罪認識」に至るとは言い難いからである。そもそもが宗教改革者たちの時代には、民衆の間に罪認識が前提として存在していたはずである。例えば、ルターが最初に糾弾したカトリックの免罪符制度が、ルターが廃止を訴えるまで成り立っていたということは、民衆の間に罪意識がおしなべて存在していたことを意味している。ところが現代人は異なっている。宗教改革時代の人々との間にある罪意識の隔たりは大きい。

そもそも罪意識を喚起する道標として教会は、十戒を用いてきた。例えば「汝、姦淫してはならない」とある。宗教改革者たちの時代の人々にとっては、「姦淫」という言葉の意味が少なくとも生きていたはずである。しかし今、現代人のどれほどの人々が「姦淫」という言葉を意識しているだろうか。表層的な現象かも知れないが、例えば我が国では「不倫」という言葉がまるで流行語として市民権を得たかのような印象がある。不倫をすることは姦淫することであり、それは罪を犯すことであるという意識は、益々薄れて行く傾向にあるように思う。また青少年の度重なる凶悪な殺人事件を発端にして、テレビ番組の中である若者が大人に発した質問が、社会に大きな衝撃を与えたことがあった。「なぜ人を殺してはいけないのですか」という問いである。問われた大人たちは虚を衝かれたようにしどろもどろとなり、だれも説得力のある返答ができなかったと聞く。その後、この問いを巡り諸分野の専門家たちが数々の本を出版したが、いわゆる普通の若者と思える一人の少年が、何の気負いもなくそのような質問をしたこと自体に日本人の多くが衝撃を受けたのである。つまり「人を殺すことは罪である」という当然の意識が欠如している現象が、少年たちの間に想像以上蔓延しているという事実が、図らずも表出したのである。

これらの現象に共通していることは、現代人の「罪認識の希薄化」である。⁽²⁾ゆえに、罪意識のないところで、「義人にして同時に罪人」と語るこの意味が問われなければならない。カトリックの義認理解に比べて、ルター派の義認論が「依然として罪人」という徹底した罪の存在を強調するのであれば、現代人にとって罪をいかに語るかという課題は、ルター派にとってはことさらに大きいと言わなければならない。我々はそのような課題を意識しながら、現代人にとっての罪を解釈し、その罪の現実の解析を試みている例を以下にあげることができよう。

カトリックの作家であった遠藤周作は、人間の罪を「弱さ」として解釈し、それを文学の世界で展開した代表的な人物である。遠藤の初期の最も代表的な書『沈黙』は、発行当初カトリック教会から問題視されたことは有名である。この書の時代背景は、キリシタン弾圧下の江戸時代である。潜伏したキリシタンを捜し出すために幕府が考案したのが、踏み絵であった。踏み絵を踏まないことは殉教を覚悟しなければならなかったが、カトリックの司祭たちは踏み絵を踏むことは棄教することになるとし、信徒たちに踏まないように奨励した。この踏み絵は、踏まなかった模範的な殉教者を生み出す一方で、踏んでしまったたくさんの落伍者や棄教者を生み出すことにもなった。そして後代の信徒たちは、殉教者たちを聖人と崇め、彼らが信仰者の模範として教育されて来た。当然のことながら、一方の落伍者たちに光が注がれることはなかった。しかし遠藤は落伍者たちに光を当て、弱さのゆえに踏まざるを得なかった者たちにこそ、イエスの恵みが注がれていたのではないかと『沈黙』を通して問うたのである。『沈黙』の棄教者たちは明らかに、十字架の前夜イエスを裏切ったペトロの投影であり、彼らの行為は裏切りという罪であった。しかしその罪を遠藤は文学の世界で、「弱さ」と解釈し直した。弱き者たちにも暖かい眼差しを向けたのがイエスであり、それどころかそのような弱者を赦し、救うた

めにこそ地上で生きたのがイエスではなかったかと問うたのである。このような解釈が、殉教者を信仰者の模範と教えて来たカトリックの教理に反することは明らかであった。

現在のカトリック教会は遠藤の解釈に一定の理解を示しているようであるが、遠藤が解釈した罪理解は、むしろルターの罪理解であったと言わなければならないであろう。信仰者と言えども、依然として罪人である。にもかかわらず神は義人と見なしてくださるのである。踏み絵を踏むことを奨励するのがルターの教えとは断言できないにしても、弱さのゆえに踏まざるを得なかった信仰者の心の痛み、それを十分に理解するはずである。なぜならそもそも人間は、パウロがローマ書七章で見事に分析したように、踏み絵を踏みたくないと欲しつつも、しかし「弱さ」のゆえに踏んでしまうという性を内包しているからである。このような人間理解をルターが「義人にして同時に罪人」と表現したのであれば、カトリック作家の遠藤周作が提示した文学は、むしろルターの罪理解に立ったものであったと言えよう。

このような視点に立つならば、我々は罪を「弱さ」と解釈し、現代人に音信を発することが可能となろう。いま我が国を支配している資本主義の論理とも言える競争社会では、強者が弱者に勝利する。つまり弱さは、敗者という裁きと制裁を甘受しなければならない。ゆえに現代社会で生きる者は、自分の弱さをさらけ出すことは許されず、弱さを認めることは自己否定を意味する苛酷な社会と言える。しかしイエスの福音は、弱い者をもそのまま義人と見なし、肯定する。それどころか、神の前では誰もが例外なく弱い者であることが暴露されながらも、その弱き者がそのまま許容されることを宣教する。そのような福音の音信を発することが可能であるし、またこのような音信を現代社会は求めていると言えよう。それが現代社会が切望している癒しを提供することに繋がるに違いない。

あるいは現代社会に生じている危機的な現象は余りにも深刻である。この現象は、「崩壊」や「破壊」という共通語を持つ。家庭崩壊、人間関係の崩壊、道徳の崩壊、環境破壊、大企業の倒産、氷河の崩壊、巨大ビルの崩壊など枚挙に暇がない。世界規模で生じている崩壊をくい止め、再生を図ることは容易なことではない。しかしこれらの地球規模の崩壊や破壊という危機的現象を前にしたとき、それらを引き起こしている最も大きな要因として、人間の罪を指摘することは可能である。自己中心という罪があり、飽くなき欲求という罪がそこには潜んでいる。その隠れた罪が差別や搾取を生み出し、経済的にも軍事的にも力ある国が他の弱い国を支配するという悲劇を起こす。

このような危機的な社会現象を前にして、キリスト者が人間の中に潜む罪や弱さを指摘することが可能である。ただそれだけでは十分ではない。人間の罪が生み出している、社会の悪や様々な崩壊までが視野に置かれなければならないであろう。とすれば、社会の危機的現象に無関心でいることの罪も語れるに違いない。いずれにせよ罪は、人間の内的現実と共に、人間の外にある社会やこの世を対象にして語られなければならない。

(二) 義とされた者の「よい行い」

ルター派にとっての義認は「宣義」とも表現される。つまり罪人のままで義人と宣言されることが強調されるからである。これに対してカトリックは「義化」、あるいは「成義」と理解する²³。義化とは義へと「変化する」ということであり、成義とは義と「成る」という意味である。これらの表現は、義とされた事実よりも、義となった「後」に比重を置く。ゆえにカトリックでは、神によって義とされた後の生き方や行いが重要視されている²⁴。この表現の違いから、ルター派にとって課題がおのずと浮かび上がってくる。すなわち、義と宣言され

た者の「行い」の問題である。「共同宣言」での両者の第二の論争点がこれである。

そもそも信仰義認とは、「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」（ローマ三章二八節）というパウロの言葉から生み出された理解である。ここから「信仰によってのみ義とされる」というルター派の表現が確立した。ところがルター派的義認論は、神の義に対する人間の行いの否定、あるいは行為の消極化という側面を生み出したとも言わなければならない。この表現が、義と宣言された者の「行い」に大きな陰を落としたことは否定できない。

ルターの後導入されたルター派の信条の一つである『和協信条』でも、この陰が論じられている。第三条で義認理解が展開され（「神の前での信仰の義について」という項目）、次に第四条で「よい行いについて」が解説されている。ここではよい行いを肯定的に捕らえ、「信仰者がよい行いのうちに歩むことは神の意志、秩序、命令である⁽²⁵⁾」とし、信仰者にとってよい行いは、救いのしるしだと記している。しかし一方で「行いが義認や救いの条項の中に引き込まれ、混同されないよう、十分注意しなくてはならない⁽²⁶⁾」とも記している。このような微妙な記述からも分かるように、ルター派にとっては、よい行いを奨励しつつ、同時にその行いが自己義認や救いの功績になつてしまうことへの警戒心を喚起するという両面性が存在した。この両面性が健全に保たれている場合には、ルター派の義認論は意味を持つ。しかししばしば自己義認への警戒心を喚起することが、結果として、よい行いを語ることに消極的になる傾向をもつことは否めない。ルター派教会にも聖化という思想があるにもかかわらず、それがほとんど語られないのがそのよい例である。

「義人にして同時に罪人」という表現も、そのような傾向と無縁ではない。「共同宣言」でも義認論における「よい行い」の位置付けが論議された。義認はただ神の恵みによって起こることでは一致したものの、「よい行

い」に関しては完全な一致を見ることはできなかつた。カトリックの特徴は、神の行為に対する人間の「協力」を意識することにある(第二十条)。逆にルター派は、人間のいかなる功績をも否定することにその特徴を持つ(第二一条)。ここで我々ルター派にとって重要なことは、では「よい行い」をどこに位置付け、どう積極的に語って行くのかということである。カトリック側からの暗黙の批判はこの点にあると言わなければならぬ。「義人にして同時に罪人」という義認論は、「よい行い」からも解放されており、罪人のままでよいという誤解を生み易い。しかし我々はルターが、義人とされた者は新しい生を生きなければならぬことを主張したことや重要な著書でも「よい行い」を積極的に奨励した事実を見過(27)ごしてはならない。

我々は以下にルター、及びルター派の「よい行い」についての理解をさらに検討してみよう。

① 『大・小教理問答』

「よい行い」の奨励は、ルターの代表的な著書である『大・小教理問答』に明瞭に表現されている。例えば第五戒「あなたは、殺してはならない」の解説で、この戒めの要旨は第一に誰にも害を加えないことであり、怒りと憎しみの念から災いを願わないことだとしている。(28)しかしそこで終わるのではない。さらには「『隣人が』肉体および生命の危急危難に陥っているのを見て、助言も援助も与えない人間を神が殺人者とお呼びになるのは当然のことであり、事実、神は最後の審判の日には、彼らに恐ろしい判決をくだされるであろう」(『大教理問答』)と解説している。つまり、誰かを殺さないことだけが戒めを満たすことではない。「むしろ」(『小教理問答』)、助けを求める人たちに積極的に手を差し伸べ、具体的な援助の手を惜しまないことがこの戒めの意図であるとルターは説いている。このような戒めについての解釈をルターは、第四戒以降のすべての解説に反映

させている。

これは明らかに「よい行い」の奨励である。それどころか「よい行い」を神の戒めであり、命令であるときえ理解している。ルター派の教会において「よい行い」が具体的にいかに展開されて来たかは、議論の分かれるところであろう。しかしここで我々が確認しなければならないことは、ルターが「よい行い」を積極的に位置付けていることである。

②『キリスト者の自由』

ルターは「よい行い」をさらに、『キリスト者の自由』で明確に位置付けた。既述のように冒頭の以下の命題はそれを顕著に顕している。「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な主人であって、だれにも服しない。キリスト者はすべてのものに仕える僕であって、だれにでも服する」。

ここでルターはキリスト者の自由について論じているが、その自由は「⁽²⁹⁾」からの自由」ではなく、「⁽²⁹⁾」における、「への自由」へと収斂させられる。つまりキリスト者は、この地上に存在するものすべてから自由にされたものであり、そしてさらにすべてのものに自由に奉仕するものでもあるという訳である。我々はとかく「よい行い」を、「⁽²⁹⁾すべきである」と義務的に考えがちである。しかしルターは本来キリスト者は、その義務「から自由」にされ、自発的に「よい行い」へと向かう自由を獲得した者であると理解している。

この書で展開されているのは自由についての理解であるが、そもそもがキリスト者にとつての自由は、キリストが我々を義とさせていただきつた結果与えられたものである。罪と死からの自由、律法からの自由、義務的な行いからの自由、これらはすべてキリストによって与えられたものである。⁽³⁰⁾ゆえにキリスト者の自由とは、ル

ターによれば義認の結果であり、また義認論から展開されるべき表現である。

『キリスト者の自由』では、自由とされたキリスト者の「よい行い」が後半において論じられている。「よい行い」の積極的な位置付けである。義認論から「よい行い」は決して分離されないことを如実に示している。

③ 『和協信条』における律法の第三用法

『和協信条』の第六条は「律法の第三用法について」である。この条項が取り上げられた理由は、ルター派内で、「律法は生まれかわったキリスト者にも適応されるべきであるかどうか」という議論が起こったからである。そもそも律法の第三用法という呼称は、律法の役割を三つに分けて呼んだことによる。第一に、律法は「粗暴な者、不従順な者に対して外的な規律を保つ」という役割を持つ。第二が「人が罪の認識に導かれる」こと。そしてキリスト者と言えども、「なお肉が固着しているので、そのためある規範をもち、それに従って、人がその全生活を実践し、整える」⁽³¹⁾必要がある。つまり義とされたキリスト者に適応される律法を、「律法の第三用法」と呼ぶのである。

ルターの義認論によれば、義とされたキリスト者は、なお同時に罪人である。つまり「なお肉が固着している」。ゆえにこの書では、ルターの義認論は律法の第三用法を積極的に位置付けているのかどうかについて、論じられているのである。そしてそれは義とされたキリスト者が、「よい行い」を積極的に実践し、日々の生活を整えることに関する論議であったと言えよう。

ここでの結論は、律法の第二用法の承認である。キリスト者は確かに律法の命令からは自由にされている。しかしキリスト者はこの地上においては、強制されることなく、自発的に、自由に「よい行い」を実践するため

に、律法を必要とするという理解である。このことを、「たとえ律法のもとに服しはしないにしても、律法の中にあり、主の律法のうちに生き、歩む⁽³²⁾」とまで言っている。我々がここでも確認しなければならぬことは、義認論は律法の第三用法を必要としているということであろう。そして律法を助けとした「よい行い」を積極的に奨励したことである。

我々のこれまでの考察から、ルター及びルター派の義認論では、「よい行い」が実に意識されていることが分かる。ただルター派の歴史を辿るとき、「よい行い」が具体的に展開されて来たとは言いがたい歩みがあったことがしばしば指摘されて来た。例えば大木英夫氏はルターの自由理解を、福音的自由ではあったが、それは個人的、あるいは内面的なものに留まったと理解する。つまり、「よい行い」の内面化と個人化である。そして市民的自由、つまり社会や歴史を意識した自由への展開までには至らなかったとしている。ウェーバーの言葉を借りれば、ルターの自由理解は、心情倫理には有益であるが、しかし責任倫理への視点は持たないことになる。むしろ今日の社会が求めているのは、心情倫理と責任倫理の統合である⁽³³⁾と云う。

我々はこれまでの考察から、ルターの義認論が、この世での奉仕を積極的に奨励したものであったことを確認した。つまりこの世での「よい行い」の奨励である。ここから大木氏の批判を全面的に甘受することはできない。しかしルターの義認論の持つもう一つの側面、つまり行いの消極化の傾向を認識しなければならない。そのような認識を立つときに、我々ルター派には、「よい行い」を具体的に展開し、実践するためのシステムの構築が急がれるように思う。それは神学的に見れば、義認論を前提とするキリスト教倫理、しかも今日の社会と歴史を意識した具体的なキリスト教倫理への取り組みであろう。あるいは「よい行い」をより具体的に展開す

るための信徒教育であり、教会活動の整備であろう。

いずれにせよ、我々がここでも確認しなければならないことは、ルター以降にも継承されたルター派における「よい行い」の奨励であり、その「よい行い」の信仰告白での正当な位置付けである。

ルターの義認論とその罪理解が正しく認識されるときに、「よい行い」が義務的で、脅迫的なものから解放され、自由で喜びを伴ったわざに変えられるに違いない。現代社会はこのような健全な「よい行い」を必要としている。「共同宣言」で明瞭となったルター派の義認論の貢献をここに見ることができよう。

注

- (1) 江藤直純「エキュメニズムの大きな里程標」(『ルター研究 第七巻』二〇〇一年、一五〇頁)
- (2) 江口再起「義認の諸問題」、江藤直純、同右(『ルター研究 第七巻』)、立山忠浩「ルーテル教会とローマ・カトリック教会の義認の教理についての共同宣言」についての「考察」(『教会と宣教 第五号』、日本福音ルーテル教会東教区宣教ビジョンセンター)一九九九年
- (3) 「共同宣言」(日本福音ルーテル教会信仰と職制委員会・本教会事務局宣教室、一九九七年)
- (4) L・ピノマ「ルター神学概論」一九六八年、一三八頁。ルターも「霊的な欲情」の可能性は認めているが、しかし現実には不可能であるとしている。
- (5) Gerhard Sauter, *Rechtfertigung-eine unvertraute Botschaft*, S.46
- (6) 金子晴勇「ルターの人間学」一九七五年、一四四頁

- (7) E・ケーゼマン『ローマ人への手紙』、および『新共同訳新約聖書注解Ⅱ』の解説を参照
- (8) ルター『ローマ書講義』下巻、一九八三年、六六頁
- (9) ルター 同右、七一頁
- (10) 金子晴勇、前掲書、一四八頁
- (11) 『ガラテヤ大講解』(ルター著作集第二集十一)一九八五年、二四九頁
- (12) 「同時に」についてはK・ニルソン(K.Nilsson, *SIMUL*, 1966)が参考になるが、しかし主にルターのキリスト論における「同時に」が論じられている。
- (13) 倉松功『ルター』一九八二年、六四頁
- (14) 徳善義和『キリスト者の自由』一九八五年、五一頁
- (15) 例えば、『聖書のイエスと現代の思惟』(瀧澤克己著作集七)において滝沢はこの用語を頻繁に用いている。但しそれは、イエスと父なる神との関係を論じるためのものである。
- (16) ルター、前掲書(上巻)、二四九頁。金子晴勇、前掲書、一五一頁
- (17) Jörg Baur, *Die Rechtfertigungslehre in der Spannung zwischen dem evangelischen Allein und dem römisch-katholischen Amts- und Sakramentsverständnis*, EvTh 58, S.150
- (18) G.Sauter, a.a.O., S.47
- (19) 金子晴勇、前掲書、一四八頁
- (20) 「和協信条」根本宣言の第一条(『ルーテル教会信条集へ一致信条書』(以下『信条集』と略)一九八二年、七七四頁
- (21) 小浜逸郎『なぜ人を殺してはいけないのか』二〇〇二年、一八五頁
- (22) 少年犯罪に法律家として関わっている神谷信行は、少年たちの罪意識の希薄さを指摘する(神谷信行『犯した罪に向きあうこと』二〇〇二年)。
- (23) 江口再起、前掲書、一七三頁
- (24) G.Sauter, a.a.O., S.47

- (25) 『信条集』 八二〇頁
- (26) 『信条集』 八二四頁
- (27) L・ピノマ、前掲書、一四七頁
- (28) 『信条集』 五七六頁
- (29) 徳善義和、前掲書、二五頁
- (30) 同右、二五七頁
- (31) 『信条集』 七二七頁
- (32) 同右、八四二頁
- (33) 大木英夫『新しい共同体の倫理学』上巻、一九九四年、一五一頁以下