

宗教改革五百年 —「聖書のみ」と「信仰義認」—¹

内田和彦

この度の全国研究会議のテーマは「宗教改革五百年」である。この主題をめぐって議論するのは、言うまでもなく、私ども神学会が掲げる「福音主義」をめぐる神学的な闘いが先鋭な形で展開し、その遺産を私どもが受け継いでいるからである。宗教改革の遺産と言え、しばしば語られるのは三つの Sola（聖書のみ、信仰のみ、恵みのみ）であり、本研究会議でもこの三つのテーマに考察が加えられる。また、これに「キリストのみ」「神の栄光のみ」、さらには「全信徒祭司」を加えて五つ、ないし六つの課題とすることもできよう。宗教改革がもたらしたものの全体を概観し、その本質を掘り下げて確認し、今日の教会とキリスト者にとっての意味を明らかにすることが、この講演で求められているとすれば、それは筆者の力量をはるかに越えている。そこで、五百年という時を経、ヨーロッパ世界から遠く離れたこの国で²、一地方教会に仕える者が、宗教改革に関して考えさせられていることを断片的に述べることになるが、お

¹ 本稿は、2017年11月に開催された日本福音主義神学会・第十五回全国研究会議における基調講演の原稿に、若干加筆したものである。

² ヴィスロフ、カール・F.『ルターとカルヴァン』（いのちのことば社、1976年）の序章で、勝原忠明は、宗教改革の伝統を受け継ぎつつ、しかも比較的自由的なアメリカの教会に似て、日本の教会も宗教改革から離れたところにある事実を指摘している。ヨーロッパの教会の宣教師によって生まれた教会にしても、自由教会的なものが少なくない。それゆえ、この年日本の教会は、宗教改革を自らの状況において再考する貴重な機会を得ることになる。

許しいただきたい。

I.

「聖書のみ」 Sola Scriptura

宗教改革を考察する上でまず取り上げるべき大きなテーマは、「聖書のみ」である。改革者たちの信仰と神学的確信が、あくまでも聖書を拠り所とするものであったからである。1521年4月、ウォルムスの帝国議会に召喚され、自説を撤回する意志があるか否かを問われたマルティン・ルターは、こう語ったと言われる。「わたしが聖書の証言によって、あるいは理性に基づいて論駁されるのではないなら——というのは、教皇も公会議もしばしば誤謬を犯すこともあり、また自己矛盾することもあることが明らかにされているから、わたしは教皇や教会会議だけを信じはしない——わたしは依然としてわたしが引用した聖書の箇所と神のことばによって捕らえられたわたしの良心によって圧倒されている。わたしには取り消すものは何もない。また取り消そうとも思わない。なぜなら良心に反して行為することは確かなことでなく、また有益なことでもないからだ。神よ、わたしをお助け下さい。アーメン」³

宗教改革は、聖書とそこに見出される初代教会の姿に立ち返ろうとする運動であった。改革者たちが自らの確信に到達したのは、聖書そのものとの取り組みによってである。ルターは、1511年、ヴィッテンベルク大学の教師として詩篇、そして、ローマ書、ガラテヤ書を講ずることになり、これらの書物に、それも原語のテキストに取り組んだ。それがなかったなら、ローマ教会の圧力に屈しない確信に到達することはなかったであろう。後述するように、詩篇22篇からキリストの苦難の理由を教えられ、ローマ1章17節における「神の義」

³ ルター、マルティン、藤田孫太郎編訳『ルター自伝』（新教出版社、2017年）115-116頁、徳善義和『マルティン・ルター』（岩波書店、2012年）85頁。これに先立つこと百年ほど前、1415年7月、コンスタンツ公会議で異端とされ火刑に処せられたヤン・フスも、自説の撤回を迫られたとき、同じように「私の説の誤謬が聖書によって証明されない限り、非難を受け入れることはできない」と語った。佐藤優『宗教改革の物語』（KADOKAWA、2014年）34頁

が、罪人が信仰によって義と認められることを意味することに開眼したからこそ⁴、「聖書のみ」という確信に立つに至ったのである⁵。以下、この原理をいくつかの角度から考察しよう。

1. 「聖書のみ」の「聖書」は何か

「聖書のみ」は、言うまでもなくローマ教皇の権威、教会の権威ではなく、聖書こそ唯一の究極的な権威であるという確信の表明である。中世の教会も聖書の靈感と権威を受け入れていなかったわけではない。中世末期には、「新しき信心」と呼ばれる聖書講読運動もあった⁶。しかしながら、そもそも聖書の定義自体が違っていた⁷。中世の神学者たちにとって「聖書」は、ヴルガータ版に含まれた書物を意味していた。宗教改革者たちはこれを疑問視し、そこに含まれる旧約外典を旧約聖書と区別し、その正典性を否定した。宗教改革に対抗するトレント公会議（1546年）はこの区別を否定し、以来、今日に至るまで「聖書」の範囲をめぐる見解の相違は変わらない⁸。旧約外典を正典と認めるか否かは決して小さな問題ではない。煉獄の存在を前提とする、死者のための祈りが、

⁴ マクグラス、A. E.『ルターの十字架の神学』（教文館、2015年）160-161頁

⁵ フスが自説の撤回を拒否したのも、福音書やパウロ書簡の研究を通してローマ・カトリック教会の権威に疑問を抱くようになったからである。佐藤優『宗教改革の物語』54-69頁参照。なお、ルターが「聖書のみ」の確信に達したもう一つの理由として、Tomlinは、ルターを断罪しようとした教会当局との論争において、彼自身が願っていた聖書の教えを巡る議論を彼らができなかった事実があったとしている。G. Tomlin, "Luther, Martin," *New Dictionary of Theology, Historical and Systematic*, 2nd ed. (Inter-Varsity Press, 2016), p. 539.

⁶ 小田部進一『ルターから今を考える、宗教改革500年の記憶と想起』（日本基督教団出版局、2016年）148頁

⁷ 聖書正典の範囲をめぐる以下の要約は、マクグラス、A. E.『宗教改革の思想』（教文館、2000年）194頁による。

⁸ 日本カトリック司教協議会常任司教委員会監訳『カトリック教会のカテキズム要約』（カトリック中央協議会、2010年）43頁にも、「この正典は、旧約四十六書と新約二十七書から成ります」と明記されている。

外典のマカバイ記二 12 章 40-45 節に語られているからである⁹。

また「聖書のみ」の主張には、後代のラテン語訳ヴルガータ版ではなく、ヘブル語の旧約聖書、ギリシャ語の新約聖書を聖書とすることが含まれる。1453 年、東ローマ帝国が滅亡し、ギリシャの知識人たちが西に逃れて来たことが、ギリシャ語で記された古典文書に対する人々の関心と呼び覚ました。そして、人文主義の「源泉へ帰れ」(ad fontes) というスローガンに促され、聖書を原語で読む気運が高まり、聖書解釈の手がかりも、中世の学者たちではなく、原典に近い古代の教父たちの著作に求めるようになった。こうして、宗教改革者たちによる原語における聖書の研究の環境が整えられ¹⁰、ヴルガータ版「聖書」によって間違っただけで伝えられてきたテキストの意味が明らかになったのである。

とりわけ重要なことは、1516 年に出版されたエラスムスのギリシャ語新約聖書とヴルガータ版の比較によって、後者の問題点が明らかにされ、ヴルガータ版イコル聖書と認められなくなったことである。ヴルガータの不正確さを示すものとして、以下のような箇所がある¹¹。例えば、マタイの福音書 4 章 17 節で、ヴルガータが告解の秘跡と結びつけて「悔悛を行いなさい (poenitentiam agite)」と訳していた言葉を、エラスムスは心の態度を意味するものとし、「回心しなさい」と訳すべきであるとした¹²。これはカトリックのサクラメントの

⁹ これ故にまた、1559 年のフランス信条、1561 年のベルギー信条といった福音主義教会の信条は、聖書に含まれる書物を列挙し、正典の範囲を明らかにしなければならなかった。なお、今日もカトリック教会は煉獄の教えを保持している。日本カトリック司教協議会『要約』124 頁参照。

¹⁰ ヘブル語とギリシャ語の研究のドイツにおける復興は、ヨハネス・ロイヒリン (1455-1522) に負うところが大きい。マクグラス『ルターの十字架の神学』73-74 頁

¹¹ マクグラス、A. E. 『ジャン・カルヴァンの生涯、上』(キリスト新聞社、2009 年) 135-136 頁

¹² これを受けてルターは、1518 年に書いた『贖宥状の効力についての討論の解説』の中で「悔い改め」という言葉をギリシャ語で理解すべきであると論じている。

一つに対する重大な挑戦を意味した。また、ルカの福音書 1 章 28 節で、マリアに御使いが呼びかけた「恵みの満ち充ちた (gratia plena) 方よ」という言葉は、必要に応じて引き出すことができる恩恵の宝庫としてのマリアという、中世後期の見方を支持するものと考えられたが、エラスムスは、そのギリシャ語の意味が単に「恵まれた方」「好意を受けた方」に過ぎないことを明らかにした。これもまたカトリック教会のマリア崇敬に対する挑戦となった¹³。

2. 「聖書のみ」を意味あるものとするために

「聖書のみ」は単なる旗印ではない。まさに、「聖書のみ」を意味あるものとするために様々な努力がなされたが、その第一は聖書の翻訳である。1521～22 年、ヴァルトブルク城においてルターは新約聖書を翻訳した。それから、旧約聖書の翻訳にも着手し、メランヒトンらヘブル語学者の協力を得て、1534 年にこれを完成させた¹⁴。それ以前にもドイツ語聖書は、部分訳も含めて少なくとも 18 種類の訳があったと言われるが¹⁵、すべてヴルガータ訳からの翻訳であった¹⁶。それに対して、ルター訳は原語から訳されたものであった。また、

小田部進一『ルターから今を考える』73 頁参照。

¹³ 今日でも、「アヴェ・マリアの祈り」において、gratia plena という表現は用いられている。日本カトリック司教協議会『要約』301 頁。なお、御使いのマリアに対する呼びかけ κεχαριτωμένη は、1854 年に発布されたマリアの無原罪懐胎の教義の裏付けとしても持ち出されるが、それも無理な議論であることは、同じ語がエペソ 1 章 6 節で普通のキリスト者について用いられている事実を指摘するだけで、明らかとなろう (カーソン、H. M. 『夜明けか黄昏か、現代ローマ・カトリック』[聖書図書刊行会、1982 年] 193 頁)。

¹⁴ 徳善義和『マルティン・ルター』164-165 頁

¹⁵ 小田部進一『ルターから今を考える』148-149 頁

¹⁶ ドイツ語ばかりでなく、他の国語に訳されたものもあり、その一つが宗教改革の先駆者、ジョン・ウィクリフによる英訳聖書である (1380 年代に完成)。しかし、これらもみなヴルガータからの翻訳であった。マクグラス『宗教改革の思想』190-191 頁

訳語の選択において、ザクセン選帝侯の宮廷で使われていたドイツ語ばかりでなく、民衆のドイツ語も大いに考慮したと言われる¹⁷。それは、ルターによる聖書翻訳が、大衆に福音を伝えることに照準を合わせたものであったからである。

ルターはまた、人々が自ら聖書を読むことを奨励し、そのため、基礎教育の普及を熱心に勧めた。読み書きができる者は人口の4～5パーセントであったから¹⁸、『ドイツ全市の参事会員に宛てて、キリスト教的学校の設立について』という文書をしたため、初等基礎教育の必要を訴えたのである。また、『子どもを学校に送ることについての説教』を公にし、親たちの意識を変えることに努めた¹⁹。

宗教改革者たちはまた、説教に力を注いだ。マクグラスは、「宗教改革の歴史でもっとも重要な瞬間は、マルティン・ルターが1520年（大学の聴衆の前

¹⁷ 徳善義和『マルティン・ルター』97-101頁。1530年にルター自身が、この時の聖書翻訳を回想して「家の中の母親に、また通りの子どもたちに、そして市場の民衆に尋ね、そして彼らがどのように語っているか口の中をのぞき込み」訳したと書いている（小田部進一『ルターから今を考える』154頁）。加えて、一度翻訳を終えれば完了とせず、1545年、死ぬ前の年まで改訂を続けたが（徳善義和『マルティン・ルター』167頁）、その点にも、聖書の教えを人々に伝えることに最善を尽くす宗教改革者の姿を見ることができよう。

¹⁸ スクリブナー、R. W.、ディクソン、C. スコット『ドイツ宗教改革』（岩波書店、2009年）25頁。それでも、この時代、大人の識字率は大いに向上していた。マクグラス（『ジャン・カルヴァンの生涯、上』27-28頁）によれば、15世紀のフィレンツェでは、新約聖書の写本があるのはほとんど貴族の家だけであったが、1523年に出版のルフェーブルの仏訳新約聖書は「すべての信徒」に宛てられ、教区によっては無料で配布された。

¹⁹ 徳善義和『マルティン・ルター』147頁。これは、まさしく今日、ウィクリフ聖書翻訳協会が、聖書の翻訳とともに取り組んでいる識字教育である。ルターの西欧教育史上における貢献については、倉松功『宗教改革と現代の信仰』（日本キリスト教団出版局、2017年）66-73頁参照。

でラテン語で議論する）大学の改革者から（より広い聴衆の前で、ドイツ語で議論する）民衆の説教家になった時である」と書いている²⁰。確かにルターは民衆に語りかける説教者であった。また、ジャン・カルヴァンもそうである。彼は、ジュネーブで活動した23年間に、5千回の説教をしたと言われる²¹。宗教改革は「力強い説教の復活」であった²²。

15世紀半ば、グーテンベルクが印刷術を発明した結果、文書の広汎な流布が可能になった。それ無しに宗教改革はなし得なかった。しかしまた、人口の一部しか読み書きできない状況にあつて、口頭による情報伝達も、広く影響を及ぼすためには不可欠な手段であった。スクリブナーは当時の状況を次のように推定している²³。1517～20年の間にルターの著作は、約30万部出版されたと思われるが、当時の識字率は4～5パーセントであるから、書を読める人たちすべてが少なくとも一点ルターの文書を読んだとしても、それは人口の2.3パーセント、43人に一人に過ぎない。そこで、宗教改革思想の普及は、印刷術プラス口頭によるコミュニケーションに負っていた。印刷術はオピニオン・リーダーを生み出し、彼らが新しい理念を口伝えて広めたのである。

識字率が低いとは言っても、宗教改革思想を文書化する努力は、「聖書のみ」の大切な実践であった。ルターが1520年に記した「宗教改革三大文書」は、いずれもドイツ語で書かれた。『ドイツ貴族に与える書』では、教理と実践に

²⁰ マクグラス『宗教改革の思想』292頁

²¹ 野村信「聖書解釈と説教」アジアカルヴァン学会日本支部編『新たな一步を、カルヴァン生誕500年記念論集』（キリスト新聞社、2009年）52頁

²² 但し、説教活動の興隆は宗教改革に始まるものではなく、ルター以前にドイツの都市や農村では説教職が設立されるようになり、説教師たちの多くは托鉢修道会の出身者であった（スクリブナー他『ドイツ宗教改革』26-27頁）。また、説教の強調は、古典の教養をもって「雄弁の追求」を訴えた人文主義がもたらしたものであった（マクグラス『ルターの十字架の神学』67頁）。カルヴァンの説教の特徴については、野村信「聖書解釈と説教」42-67頁参照。

²³ スクリブナー他『ドイツ宗教改革』25-26頁

において新約聖書から離れてしまった教会が改革を必要としていることを熱く訴え、『教会のバビロン捕囚について』では、福音が司祭職と秘跡の複雑な体制に閉じ込められていると論じ、さらに、『キリスト者の自由について』ではキリスト者に与えられている自由と義務を明らかにした。そしてその後も様々なテーマを扱った文書を公にし²⁴、さらに、1529年には、十戒、使徒信条、主の祈り、そして教理の基礎を学ぶテキストとなる、『大教理問答』と『小教理問答』を出版した。聖書のテキストの直接の解説としては、ルターが1515~17年に講じたローマ書やガラテヤ書の講義に始まる一連の著作がある。

カルヴァンは1536年、宗教改革のmagnum opus『キリスト教綱要』の初版を出版、その後、増補を重ねた1559年の版が、今日も広く読まれている最終版である²⁵。カルヴァンはまた、『綱要』初版の翌年、移って間もないジュネー

²⁴ ルター著作集委員会編『ルター著作集、第1集、第5巻』（聖文舎、1967年）に収録されている、1522~24年に書かれた文書だけでも、以下の様に多岐に渡る実際的な問題を取り上げ、聖書に基づく新しい指針を打ち出そうとしている。『すべてのキリスト者が騒乱や謀叛に対し用心するようにとのマルティン・ルターの真実な勧告』『二種陪餐について』『人間の教えを避けねばならないこと、及び人間の教えを擁護するための引用文に対する考え』『この世の権威について、人はどの程度までこれに対して服従の義務があるか』『キリスト者の集まり、すなわち個々の教会は、すべての教えを判断し、教師を招聘し、任命し、罷免する権利と力を持っているということ。その聖書による理由と根拠』『共同基金の規定』『会衆の礼拝式について、およびミサと聖餐の原則』『ドイツ教団の諸君に、誤った貞潔を避けて、正しい結婚の貞潔を選ぶことを勧める』『愛する、召されたる、信仰ある神の子ら、ヴォルムスのすべてのキリスト者、キリストにある私の愛する諸君、友人、兄弟たちにあてて』『ドイツ全市の参事会員にあてて、キリスト教的学校を設立し、維持すべきこと』『商取引と高利について』といった具合である。

²⁵ 渡辺信夫による邦訳は2007年以降に改訂版が出された。カルヴァン、J.『キリスト教綱要、改訂版』全3巻（新教出版社、2007~2009年）。一つ印象的なことは、教会共同体を建てることに腐心したカルヴァンらしく、教会論を扱う第4篇が最も長いことである。

ズで、市会に『教会規則』を提出し、一般向きのカテキズム『信仰の手引き』²⁶、そして『ジュネーブ教会信仰問答』を書いた。さらに、ローマ書（1539年）、使徒の働き（1552年）、ヨハネ福音書（1553年）、創世記（1554年）、共観福音書（1555年）、詩篇（1557年）等多くの注解を著した²⁷。ルターとカルヴァンの著作を見ると、彼らの置かれていた状況の違いを実感させられる。改革の先陣にあったルターは、カトリック教会から離脱、そして教会との対決から生じた吃緊の問いに絶えず答えなければならなかった。カルヴァンも闘いの最中に身を置いていたが、それでも、どちらかと言えば、直面している諸問題を意識しつつ聖書のテキストそのものに向かい、その結果を注解として著し²⁸、『綱要』という組織的な聖書解釈を改訂し続けることができたのである。

さらに、宗教改革者たちにとって、何を信じるのか、組織的な表明を公式に行うことも重要であった。こうして、1530年の「アウクスブルク信仰告白」に始まり、1536年の「第一スイス信仰告白」、1549年の「一致信条」、そして1559年からは毎年のように、信仰告白（信条）や信仰問答が誕生した。すなわち、1559年の「フランス信仰告白」、60年の「スコットランド信仰告白」、61年の「ベルギー信仰告白」、62年のイングランドにおける「三十九箇条」、63年の「ハ

²⁶ カルヴァン、ジャン『信仰の手引き』（新教出版社、1970年）。訳者の渡辺信夫によれば、これは『綱要』初版の要約のような内容で、一般信徒向きになっている。

²⁷ 野村信は、カルヴァンにとって重要なのは注解書の執筆や説教であり、『キリスト教綱要』も聖書釈義の仕事に従属していた、とまで言い切るR. Mullerの説を紹介している。Mullerによれば、カルヴァンのジュネーブの大学での講義はいつも聖書講解であって、教理や神学を講じたことは一度もない。野村信「聖書解釈と説教」13頁

²⁸ カルヴァンは55歳で地上の生涯を終えたため、後発の旧約聖書注解はモーセ五書や預言書などの一部の注解にとどまったが、新約聖書注解は第二、第三ヨハネと黙示録以外のすべてをカバーしている。森川甫「カルヴァンの新約聖書注解」同編『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム』（すぐ書房、1987年）111-145頁

イデルベルク信仰問答」、66年の「第二スイス信仰告白」である²⁹。こうした諸文書は「聖書のみ」という原理が結んだ実である。

3. 「聖書のみ」によって相対化される権威

「聖書のみ」の原理は他の諸権威の相対化を意味する。宗教改革者たちは、教会の権威、すなわち教皇、公会議、神学者等の権威は、聖書の権威に従属する相対的なものであると考えた。教会内の役職者に何らかの権威があるとすれば、それは彼らが神のことに従う故である。カトリック教会にとって、司教の権威を保証するものは、教会が有する使徒時代との歴史的連続性であるが、プロテスタント教会にとって、それは教理的連続性であった。教会に帰せられる権威は、聖書の権威による裏付けを必要とする権威として、相対化されたのである。

そのような意味で「聖書のみ」が受け入れられるようになったのは、カトリック教会がいくら使徒たちの教会との歴史的連続性を強調しようとも、新約聖書の証しする教会の霊性から大きく離れ、多くの誤りが認められたからである。聖職者の品性の低下、司牧の欠如、規律を重んじる修道生活の崩壊、モラルの低さなど嘆かわしい状態にあった。一例を挙げれば、内縁関係を結んでいる司祭は、オランダでは全司祭の四分の一に上り、一般信徒の目にも、それ程悪いことと映っていなかった³⁰。

²⁹ キリスト教古典叢書刊行委員会編・譯『信條集上』（新教出版社、1955年）、同『信條集下』（新教出版社、1957年）。

³⁰ マクグラスは『宗教改革の思想』22-23頁で、当時の教会の状況を次のように要約している。「教会の生命の血が血管を流れることを止めてしまっているように思われた。教会の法的制度が全面的にただされる必要性が痛感されていた。教会の官僚制度が非能率的で、腐敗していることが知れ渡っていた。聖職者の道徳はしばしばゆるく、彼らの会衆にとって躓きのもとであった。……教会における高い地位の大部分は疑わしい手段、一般には候補者の家柄とか政治的経済的地位によって獲得されたものであり、決して彼らの霊的特性によったものではなかつ

こうした現実に対して、改革と刷新の必要性は広く認識されていた。その認識は宗教改革が興る以前に、信心会等の運動の推進者たちや、『キリスト教兵士の手引き』を著したエラスムスのような人文主義者たちも共有していたのである³¹。この『手引き』においてエラスムスは、聖書と教父たちの著作に立ち返ることによる教会改革を主張し、教会の活力は聖職者というより一般信徒から生まれて来るとした³²。しかし、このようなプロテスタント的な主張を持ちながらエラスムスは、カトリック教会から離脱する改革者たちに与しなかったし、同様に踏み止まった者たちは大勢いた。その理由は様々であろうが、神学的な要因としては、教会の権威や伝統に対する確信の違いの故ではないか。宗教改革者たちが、権威の源泉はあくまでも「聖書のみ」とできるとし、その教えに従って既存の教会と袂を分かつことも辞さなかったのに対し、同調しなかった者たちは、たとえ多くの問題を抱えていても、教会とその伝統そのものに反旗を翻すことはできなかったものと思われる³³。

判断の分岐点の一つは、聖書がそれ自体で権威を持つのか、それともその権威は教会の権威に由来するものなのか、ということにある。1519年のライブ

た。……ボルジア家出身の（晩餐会の毒殺で有名な）教皇アレクサンデル六世は1492年数人の妾と七人の子供がいたにもかかわらず、彼にもっとも近い競争者を追い抜いて金銭によって教皇の座を一気に手にしたのであった。」こうした教会の現実、今日カトリックの歴史家たちも認めるところである。上智大学中世思想研究所編『キリスト教史5. 信仰分裂の時代』（講談社、1991年）44-54頁

³¹ この点で、ツヴィングリやブツァーを含む多くの改革者たちは、エラスムスから圧倒的に影響を受けていた。マクグラス『宗教改革の思想』78-79頁

³² マクグラス『宗教改革の思想』80頁。この『手引き』は1503年に出版されたが、その後、20年近くにわたって23版まで版を重ね、西ヨーロッパ中の教養ある信徒がむさぼり読んだと言われている（同『ジャン・カルヴァンの生涯上』28頁）。

³³ 中村敏は、エラスムスの場合、その平和主義の故に、争いや混乱、戦争まで引き起こす改革から距離を置いたと見ている。そして、宗教改革者ではないエラスムスの平和主義も、改革を継承する今日の教会が見做すべきものとしている。中村敏『宗教改革の精神と日本のキリスト者』（いのちのことば社、2017年）163-175頁

ツィヒ討論において、ヨハン・エックは、「聖書は教会の権威なくして真正ではない」と語った。聖書の権威を裏付けたのは教会であるという主張は、一見もっともである。新約聖書正典について言えば、4世紀末のヒッポやカルタゴにおける教会会議で、27の書物から成ると最終的に認められた。しかしながら、その時点で教会が「これが聖書である」と決議して、それまで認められていなかった書物が聖書に格上げされたということではない。福音書やパウロ書簡など多くの書物は初めから権威あるものとして受け入れられていた。ただ、一部に異論のある書物があつて、それが教会全体で認められるようになったということである。教会が正典を認定したというより、聖霊に促されて27の文書を正典として認めるよう導かれた、ということである。さらに、聖書の権威を教会に認めさせた聖霊が、教会の権威にまさる権威を聖書に見出すよう改革者たちを導かれた、と言うこともできよう³⁴。

4. 「聖書のみ」の「のみ」の意味するところ

「聖書のみ」が何を意味するか、もう一つ確認しなければならないのは、その「のみ」が、教会の伝統を排除する「のみ」なのかという問題である。その「のみ」によって否定される「伝統」の中身は何なのかという問題である。改革者たちが批判したのは、教会が自ら積み重ねてきた伝統を権威あるものとし、信徒たちに聖書に語られていないことにも従うよう求めていた現実である。聖書とは別に、聖書の欠けを補う「第二の啓示の源泉」が、教会によって用意されてい

³⁴ ジョージ・S・ヘンドリーは『聖霊論』（一麦出版社、1996年）87頁で重要な指摘をしている。「もし福音が教会の力に従属し、教会の働きに依存するとするならば、福音は福音的な特質を維持することができない。ローマ教会の組織は、福音を追求するルターを失望させたのであるが、しかし、みことばには、何世紀もの時代の隔たりを跳び越えて直接的に信者の心に語りかけることができる力があることをルターは発見した。（中略）その力は神自身の力、聖霊の力である。」芳賀力もまた、教会が聖書の権威を「認める」と言っても、それはひとえに、「教会が聖書の権威を実際に体験しているが故」であることを指摘している（芳賀力『義認と自由——宗教改革500年 2017』[教文館、2017年]99-100頁）。

るという考え方が、14、15世紀に現れた。この「二重源泉説」を否定することも、改革者にとっては重要なことであつた³⁵。

改革者の中には、伝統との決別を徹底したものにしようとする、急進主義者もいた。彼らは、個々のキリスト者が聖霊に導かれて聖書を自由に解釈できると主張するだけでなく、教会において積み重ねられてきた伝統を概ね排除することを要求した。これに対し、ルター、ツヴィングリ、カルヴァンや彼らの立場に立つ者たちは、教父たちの聖書解釈を重視し、三位一体などの伝統的な教理や、幼児洗礼のような慣習を受け入れた³⁶。ルターはややカトリック寄り、ツヴィングリはやや急進派寄りという違いがあつても、メインラインの改革者たちは、カトリック教会と決別しつつ、しかも教会の営みにおいてある程度の連続性を保つという原則を共有していたのである³⁷。

確かに、「聖書のみ」という原理は、教会の伝統の権威を相対化することを意味した。けれども、それはあくまでも相対化であつて、全否定ではなかった。教会は間違い得るし、腐敗し得るが、教会のすべてが間違いであり、捨てられなければならないということではない。神はキリストをかしらとする教会を地

³⁵ マクグラス『宗教改革の思想』189頁

³⁶ マクグラスは、教会の伝統との連続性を保った宗教改革を「行政的宗教改革」と呼び、一切の伝統を拒絶した立場を「急進的宗教改革」と呼んで区別している。後者が伝統をいかに徹底して拒絶していたかは、1530年に書かれたゼバスティアン・フランクの言葉から明らかである。「愚かなアンブロシウス、アウグスティヌス、ヒエロニムス……そのうちの一人として主を知っている者はいないし、神から教えるために送られた者はいない。むしろ、彼らはみな反キリストの使徒である。」マクグラス『宗教改革の思想』199頁

³⁷ この点についてトレルチは、「神との交わりというものは常に客観的なものによって媒介せられた交わりなので……、神の現存をいきなり無媒介に体験するというやりかたでの啓示の仲介者というものを狂信者として熱烈に排除した」と述べている。トレルチ、エルンスト『ルネッサンスと宗教改革』（岩波書店、1959年）37頁

上において築き上げることを御心とし、教会が福音を伝えるようにと聖霊を与えられた。そこで、聖書を究極の権威を持つ啓示として受け入れ、その教えに従う者たちの共同体を神ご自身が形成し、それに神が御心の実現を委ねてこられたことを全否定することはできない³⁸。一切の伝統を捨てて、聖書の解釈と実践を個人の手にすべて委ねるなら³⁹、混乱が生じることになる⁴⁰。

5. 「聖書のみ」と聖書の解釈

聖書を究極的な権威とするなら、その聖書をどのように理解するかが問題となる。聖書の解釈を抜きにして「聖書のみ」を語ることはできない。ルターは中世に確立した「クワドリガ」Quadrige と呼ばれる四重の原則を継承していた。それは、字義通りの意味に加えて、三つの霊的な意味、すなわち比喩的な allegorical 意味、比喩的 tropological で道徳的な moral 意味、寓意的 anagogical 意味を探るものである。ただし、霊的な意味は、主観的にならないために、字義通りの意味をもとに確定されることが求められた。ルターはこの指針に従い、聖書の三つの霊的解釈を字義通りの（歴史的な）意味に注意深く従属させたのである⁴¹。

カルヴァンはローマ書注解の序文において、「解釈者のつとめのほとんどは、

³⁸ 教会の伝統を全否定しないだけでない。倉松功によれば、宗教改革の主流派は、伝統を継承しつつ、「この世の生活、市民生活全般にわたってその責任を負おうとする積極的な教説を有していた」（『宗教改革と現代の信仰』11頁）。

³⁹ ヘロンは「神、イエス、私の信仰」という「三位一体」を提示することによって、個人の行為や信仰の決断を聖霊の代替えとする過ちを、プロテスタンティズムが犯しやすいとし、それはルターの意図するところではなかったと論じている。ヘロン、アレクサンドリア『聖霊』（ヨルダン社、1991年）156頁。さらに「私の信仰」が、「私の聖霊」となる危険性もあることを弁えておく必要があろう。

⁴⁰ 実際、伝統を全面的に拒否する人々が主導する運動には、急速に混乱が広がっていった。マクグラス『宗教改革の思想』198頁

⁴¹ マクグラス『ルターの十字架の神学』127-130頁

ただ、その解き明かそうと企てている書の原著者の意図を十分に明確化し・かつ再現するというこの一点に含まれている」と書いている⁴²。カルヴァンにとって、聖書の解釈は何よりも原著者が伝えようとしたことを解明することにあつた。聖書の言葉というテキストから、著者の意図という原テキストに接近するために、「言葉の背後にある著者の心・意図を尋ね、著者は何に感動し、何を伝えようと思い、何よりも神とどのような関わりをもったかを推し測る」努力をしたのであつた⁴³。

聖書解釈におけるカルヴァンの貢献を語るなら、「accommodation = 適応の原則」も忘れるわけにはいかない。マクグラスは、カルヴァンの考えを次のように要約している⁴⁴。「啓示において神は、人間の理性と心の持つ能力に見合うようにご自分を順応させておられる……神はご自分を私たちに理解できるような姿に描いてくださるのである。……イエスのたとえ話はこの点をまったくよく例証している。イエスのたとえ話は、羊と羊飼いに基づく類比表現のように、パレスチナの片田舎に暮らす聴衆に完全に適合した言葉や分かりやすいイメージを用いている。パウロもまた、彼の聴衆の状況に適合したアイデアを用いている。それらは、彼の手紙の読者の大半が暮らしている都市の商業的、法律的世界から引き出されたものだった。」神が口や目、手や足を有しているかのように表現する擬人法は、「適応」の典型である。神はご自分の身を屈めて、人間に理解できるレベルに降りて来てくださった。聖書についてのこうした理

⁴² 渡辺信夫訳『カルヴァン新約聖書註解 VII ローマ書』（カルヴァン著作集刊行会、1959年）5頁。野村信は、この序文に基づいて、カルヴァンの聖書解釈の基本が、著者の意図の解明と、簡潔で明晰な説き明かしにあったことを明らかにしている。カルヴァンはまた、教父の時代や中世の解釈方法、同時代のそれにもほとんど関心を示さなかった。それだけ著者自身に集中しようとした結果であつた、ということである。「聖書解釈と説教」24-42、54-56頁。同様に、森川「カルヴァンの新約聖書註解」124頁

⁴³ 野村信「聖書解釈と説教」61頁

⁴⁴ 以下の叙述はマクグラス、A. E.『ジャン・カルヴァンの生涯、下』（キリスト新聞社、2010年）10-11頁

解と、テキストの「字義的解釈」を合わせたものが、カルヴァンの聖書解釈の基本原則であった。聖餐のパンが文字通り主イエスの体となったと考える実体変化説を採らないことで改革者たちは一致していた。それは字義通りの解釈でありながら、まさにその「字義」は、「適応」の一つである「比喩」の可能性も含んだ「字義」であると考えられたからである⁴⁵。

6. 「聖書のみ」と今日の日本の教会

「聖書のみ」を、五百年後の日本というコンテキストに移して考察すれば、いくつか課題が見えて来る。まず、「聖書」という言葉で何を意味するか、それは私たちにとっても「決着済み」のことではない。カトリックと共同して行われた邦訳聖書には、当然のことながら、旧約聖書に「第二正典」「外典」と呼ばれて来た七つの書物が「旧約続編」として含まれているものがある。

第二に、人文主義の「源泉へ帰れ」(ad fontes)という訴えに答えて、改革者たちが聖書のヘブル語やギリシャ語のテキストと取り組むことがなければ、教会改革が起こり得なかったことを覚えるとき、あの時代よりもはるかに恵まれた状況にある今日の神学教育において、聖書言語の習得と原語テキストの釈義訓練が、果たして十分に行われているだろうかと問わなければならない⁴⁶。

第三に、恵まれていると言え、今日の日本においては、すべての子どもに基礎教育が行われ、優れた邦訳聖書を何種類も入手でき、聖書を読むための手引きも備えられている。しかし、そのような「充実」がそのまま豊かなキリスト教的生を生むとは限らない。1990年代半ばから、欧米ではBiblical Illiteracy(聖書文盲)という言葉が語られるようになった。それは、聖書を所有し、読む能

⁴⁵ マクグラスは、この「適応」という考え方が、特に17世紀の間にイギリスの科学理論の形成に与えた影響は著しいものであると述べている。『ジャン・カルヴァンの生涯、下』264頁

⁴⁶ 中村敏も『宗教改革の精神と日本のキリスト者』126頁で、同様の危惧を表明している。

力もあるが、実際には読まない人々が増加していることへの危惧の表明である⁴⁷。個人ばかりではない。礼拝においても劇や音楽を始め様々な演出が用意される一方、聖書の説き明かしが減少しているように思われる。私たちは、今一度、聖書そのものを読み、説き明かすことを復興させなければならない。宗教改革者たちのように、大衆の心に届く言葉で語ることが私たちの課題である。それは説教における努力だけの問題ではない。情報の洪水の中で真に大切な情報を見分ける能力を養い、仮想現実の世界ではなく、現実の世界で言葉のコミュニケーションを交わす喜びを体験していくことが土台となる。それは、乳幼児と母親の生きたコミュニケーションの回復という課題にまで行き着くと思われる。

第四に、教会の伝統をどのように受け止め継承して行くか。それも今日的な課題である。教会が歴史を重ねれば、そこに伝統が生まれ、教会の営みの指針や指標となる。時には、教会の創設者の言葉が、聖書の教えに関わりなく絶対化されることさえある。私たちは、福音の本質に繰り返し立ち返ることにより、人間の営みや伝統を相対化しなければならない⁴⁸。しかしまた、伝統の相対化は全面的な排除を意味しない。キリストの主権が真に重んじられ、聖書が堅実に説き明かされ、聖霊の導きが謙虚に求められている教会であれば、そこで積み重ねられてきたものを恵みとして受け止め、絶対化せずに今日の状況に活かしていくことが期待できよう。

⁴⁷ 英国では1982年から92年までの間に、一週間に何回か聖書を読む人の割合が30%減少、8.5%しか読まなくなったという。およそ20年後、米国において、教会に出席しているキリスト者の40%以上の人が、月に1、2回しか聖書を読んでおらず、5人に一人はまったく聖書を読んでいないという統計が報告されている(“The Epidemic of Bible Illiteracy in Our Churches” in *Christianity Today* [June, 2015])。

⁴⁸ 宗教改革の五つの標語を平易に解説した『五つの“ソラ”から「宗教改革」後を生きる』(いのちのことば社、2017年)で、吉田隆は牧師や市場原理や礼拝のエンターテインメント化といったものが「聖書以上に力を持って」はいないか問うている(67-68頁)。

第五に、聖書の解釈の問題がある。聖書の諸文書を記すよう導かれた聖書記者たちの意図するところを、歴史的文法的に探り、明らかにすることが、聖書釈義の土台である。ポストモダンの人間中心の多元主義、相対主義への傾斜に影響され、聖書解釈は主観的になりやすく、恣意的になる危険もある⁴⁹。読み手の好むままに読むことが許されるのであれば、何が真理であり何が虚偽であるか、判断は困難になる。カルヴァンが説いたように、憐れみ深い神は私たち人間の弱さにご自分を適応させて、それぞれの文化の文脈の中で、多様な表現形式を用いてみことばを与えてくださった。歴史や文化や言語自体の有する性格を十分に考慮しつつ、聖書の言葉の本来の意味を探ることは、聖書を「誤りない神の言葉」として告白する福音主義者であればこそ、できることではないか⁵⁰。

最後に、宗教改革の結果生まれた信条、カテキズム、そしてその後の教会の営みにおいて作成されてきた信仰告白の文書を、この時代においても学び続けるとともに、今日状況に相応しい言葉をもって表現し直し、告白していくことが求められよう。それは、一般の人々には理解不能となった教会の言葉を改善し、真に意味ある言葉にしようとした改革者の努力を、自らの課題として受けとめることに他ならない。

⁴⁹ 聖書の言葉と結びつかず、聖霊から直接の靈感が得られると考える霊的熱狂主義の恣意的独善的解釈を警戒するよう、ルターは説いている（芳賀力『義認と自由——宗教改革500年 2017』103頁参照）。

⁵⁰ 藤本満（『聖書信仰、その歴史と可能性』[いのちのことば社、2015年]）は、宗教改革以降の福音主義的聖書観の歴史を振り返り、近年の聖書解釈を紹介しつつ、聖書の「無誤性」に対するこだわりを払拭しようとしているように思われる。しかしながら、「聖書は誤りない神のことばである」と告白することは、必然的に適切な聖書釈義から私たちを遠ざけるものなのだろうか。歴史において与えられた聖書の言葉の客観性に軸足を置いて、今も信仰をもって読む者たちに語りかける神の声を聞くことができるのではないか。

II.

信仰義認：「信仰のみ」Sola Fide、「恵みのみ」Sola Gratia

次に、「信仰義認」という括りで、宗教改革の考察を続けたい。この重要な教理に、他の主要なテーマが関わっている。とりわけ、「信仰のみ」と「恵みのみ」は、「信仰義認」を構成するものである。罪人の義認は神の恵みに基づくものであり、信仰を通して受け取ることのできるものだからである⁵¹。また、「全信徒祭司」も、「信仰義認」と切り離すことはできない。「信仰義認」が何を意味するか、ルターによるこの教理の再発見と、その後の改革者における展開、そして昨今の議論を概観してから、これらの諸テーマの今日的な意義を考えていきたい。

1. ルターの「信仰義認」

宗教改革はマルティン・ルターが「信仰義認」の教理を再発見したことから始まる。それは修道士ルターの個人的な体験としてたどることができる。ひたすら仕事に打ち込む真面目な起業家の父、子を受する故に厳しくしつける母のもとで育てられたこと、落雷に遭って神の裁きを意識させられたこと、修道士となって務めを真面目に果たしながら、なお魂に平安を得ることができなかったこと等、周知のことである⁵²。そのような彼が、ただ信仰によって義と認められることを理解した時、「開かれた門を通してパラダイスに入っていくような」経験をした。それには、どのような神学的理解の転換があったのだろうか

⁵¹ マクグラス『宗教改革の思想』150頁

⁵² ルターは修道士としての自らの生活を振り返って、こう語っている。「わたしは敬虔な修道僧であり、修道院の規則を厳格に守ったことは真実である。修道院の生活によって天国に入れる修道僧があったら、わたしも天国に行けると思う。わたしを知っている修道院の兄弟たちは誰でもこのことを証言してくれるだろう。わたしの修道院生活がもっと長く続いていたら、不眠と祈りと読書と労働、その他あらゆる責苦のために死んだであろう。」藤田孫太郎編訳『ルター自伝』25頁

か⁵³。

ルターはエアフルト大学に学んだが、そこで教えられたことは、人間の能力について楽観的な「近代的道 (via moderna)」と呼ばれる神学であった。それは、神が人間と契約を結び、「人がなしうること」(quod in se est)を行うという条件を満たすならば、その者を義と認める義務を神自身が負うことになる、という理解であった。キリストへの信仰 (fides Christi) は、まさに、「人がなしうること」であり、特別な恵みの助け無しに、人間の本性的能力において実現可能とされた。人が悔い改めを促されてキリストを信じれば、その結果、神が恵みの賜物を授けてくださると考えられたのである。イニシアチブは人間の側にあった。

しかし、間もなくしてルターは、自分がその条件を満たすことができないことに気がついた。修道士としての務めを果たし、救いの確信を得ようとしたが、できなかった。また、アウグスティヌスの研究を通して人間の罪の深刻さを教えられた。そのようなルターにとって「神の義」は脅威であった。義と認められる条件を満たすことができない以上、人間は公正に裁かれる神によって罰せられる以外ないからである。「神の義」は神が罪を宣告し「罰する義」であると考えられた。義認の教理について、中世末期の神学者たちは議論したが⁵⁴、教会として権威ある公式見解を明らかにすることはなかった。それでも「救われるために、私は何をすればよいのか」という問いに対して、教会は「恩恵」を提供できるとし、その恩恵は、神が罪人に示してくださる態度というより、人と神の橋渡しをする実体のようなものであるとした。自分に不足している善を、キリストやマリア、聖人たちの善が蓄えられているプールから融通してもらうことができ、この融通は教会を通して行われ、その権限を聖ペテロの後継

⁵³ 以下の叙述は、マクグラス『宗教改革の思想』140-160 頁、同『ルターの十字架の神学』203-204 頁に多くを負っている。

⁵⁴ 例えば、トマス・アクィナスは『神学大全』において、「不信仰者の義認」justificatio impii は「恩寵の注入」によってもたらされるとし、それによって罪を赦された者は自由に神に応答しようとするとした。ヘロン『聖霊』157 頁

者である教皇が持っているとしたのである。これが「贖宥 (免罪)」という恩恵であり、ここから贖宥状 (免罪符) が生まれた。ルターはこうした見解に納得できなかった。

1513 年、ルターはヴィッテンベルク大学で詩篇を講義することになった。詩篇 22 篇は、キリストの苦難を語るが、きよく敬虔なキリストがそのような苦難にあう理由はないのだから、人間の全ての罪を引き受けた故の苦難と考える以外ない。見捨てられたキリストの全き孤独の中に、神が世界をご自身と和解させることができたのだと考えた。続いて 1515 年から、ルターはローマ書を講ずることになり、ローマ 1 章 17 節に引用されたハバクク書のみことば、「信仰による義人は生きる」という言葉の真の意味を知った。すなわち、「神の義」は、罪人を不義なる者として罰することによって、自らの義しさを示す「能動的な義」ではなく、人間が恵み深い神によって義と認められる「受動的な義」であることを理解するに至った。それは、罪人に義を賜物として与える憐れみ深い神の再発見であった⁵⁵。

かくして「恵み」は、それに価しない人間に対する、功績によらない、神の好意を意味することになった。また、信仰は、人間がなしう何かではなく、キリストが罪人のために救いの御業を成し遂げたことを信じることとなった。単なる歴史的な知識ではなく、神の約束と約束した神に信頼を置くことであり、神が義認に必要なすべてのものを提供してくださるので、罪人に求められるのは、ただそれを受け取るだけであることが明確にされた。自分の信仰によって信じるから義とされる、ということでもない。義認はあくまでも恵みであって、信仰はそれを受け取ることに過ぎない。さらに、神の恵みを信じる信仰さえも神の賜物、聖霊の賜物であって、人間の業ではない。

⁵⁵ 自分の罪に苦悶し、罪を贖うのは修道生活ではなく、キリストの十字架の苦難であることに開眼、平安を得たのはルターひとりではなかった。マクグラスは、そのようなイタリアの修道士、ガスパロ・コンタリーニの 1511 年の体験を紹介している (『ルターの十字架の神学』25-28 頁)。