



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	内村鑑三と第二の宗教改革：「ローマ書」における改革の理論的基礎
Author(s)	千葉, 恵
Description	本稿は『基督教学』第47号（2012年7月）に掲載された同名論文の一部を訂正し、また一部を書き加えたものです。
Issue Date	2012-11
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/50784
Type	journal article
File Information	CS47_002_rev.pdf



増補改訂版 内村鑑三と第二の宗教改革

―「ローマ書」における改革の理論的基礎―（二〇一二年一月）

『増補改訂版について―本稿は『基督教義』第四十七号二〇一二年七月に掲載された同名論文の一部を訂正しました一部を書き加えたものです。『ローマ書』三章二一節―二六節の翻訳を訂正しました。とりわけ、二二節を前版では「イエス・キリストの信と信じる者の信のあいだに『何ら差異がない』という趣旨で翻訳していましたが、それは内容上も文法上も誤りでした。本改訂版では「神の義とその媒介である信の」分離はないからである」と訂正し、続く「そのわけは」以下はこの分離のなさを二六節までの一文全体が説明していると理解し改定し、その解釈の部分も直しています。なお内村からの引用を今回短縮せずにそのまま引用した箇所が二箇所あります」。

一 はじめに

内村鑑三が希求した第二の宗教改革について、もしそれが実現されるならば、その理論的基礎はいかなるものでありそしてそれはいかなる形態を取るものなのかを考察する。まず、パウロが「ローマ書」の哲学的基礎として暗黙的にコミットしていた意味論と心身論に対するこれまでの私の分析に基づき、簡単にではあるが、パウロが既に信をめぐるカトリシズムとプロテスタンティズムの理解の歴史的展開と相違に対し双方を相補的なものとして秩序づけていたことを確認する^二。一般的に「信」は知識に関わる認知的要素と信実や真実であるという人格的要素を含意し、理論と実践を媒介し生全体を統一する機能を持つ。「信」は魂の認知的卓越性と人格的卓越性を生みだす魂の根源語である。

パウロは「ローマ書」において啓示の神学的現実を哲学者としても十分に一般の吟味に耐えうる仕方でも論証している^三。福音の宣教が同時に反論者に対する論駁となる論証を展開する。彼は「われは知者たち(*sophois*)にも愚かな者たちにも負うべき責めを持つ」(1.14)と言う。私は次の宗教改革の理論的基礎を与えるものは三章二一節から二六節であると解する。それは神の啓示を報告すべく三人称の言語で展開される。啓示の言語は(1)啓示の内容(2)媒介(3)差し向けて(4)行為として(5)目的・帰結から構成されている(1.16-17, 1.18-3.20, 3.21-4.25)。

しかし、今や、律法なしに(1)神の義は(4)明らかにされてしまっている、それは律法と預言者たちにより証言されているものであるが、^{二二}(3)信じるすべての者に対する(2)イエス・キリストの信を媒介にした神の義である。というのも、「神の義とその媒介である信の」分離はあらぬからである。^{二三}そのわけは、あらゆる者は罪を犯したそして神の栄光の背後におり、^{二四}キリスト・イエスにおける贖いを通じてご自身の恩恵により無償で義を受け取る者たちなのであって、^{二五、二六}その彼を神は、先に生じた諸々の罪の神の忍耐における見逃し故に、ご自身の義の証示に至る、その信を媒介にして彼自身の血において犠牲の償いものであると(4)差し出したからであり、そ

れはイエスの信に基づく者を(4)義とすることによってもまた御自身が義であることへと至る今という好機における(5)「自身の義の証示に対することだからである」(私訳)。

二二節の「というのも」、「神の義とその媒介である信の」分離(*diastole*: separation)はあらぬからである」は二一節とりわけ啓示の差し向け手が業の律法のもとにいる者ではなく「信じるすべての者」であることを説明している。神の義は媒介の信と分離されないが故に、業の律法とは切断され、もはや律法を遵守する者ではなく信じる者すべてがその啓示の受け手となる。二三節の「そのわけは」以下二六節「・・・自身の義の証示に対することだからである」までひとつの文として分離のなさを説明している。二つの現在分詞 *dikaímenoi* と *dikaíonta* をそれぞれ「義を受け取る者たちなのであつて」と「義とすることによつて」という仕方で動的に訳出することにより二三節から二六節まで「分離が存在しない」ことの理由文として一文にまとめ上げることができる。神がイエスの信に基づく者を義とすることによつてもまた自ら義であることができる好機において、キリスト・イエスをその信を媒介にして彼自身の血において犠牲の償いものであると差し出したことが報告されている。文法的にも先行詞「キリスト・イエス」は関係代名詞「その彼を(*ton*)」により続けられており一文として理解せねばならない。

この一文は媒介の信と神の義の不分離性を二通りの仕方で、つまり従来論争されてきた神の能動的義と罪人の受動的義双方を含意する仕方で神の能動的行為において説明している。あらゆる者は罪を犯したため栄光の背後におり、その不義は罰せられねばならず、神はその信を介して彼の血における償いものを差し出すことにより人類の罪を罰した。それにより神は自らが義であることを証示している。しかし、単にそれだけではなく、イエスの信を神は嘉みしたのであり、イエスの信に基づく者を義とすることによつてもまた自らの義である好機でもあつた。この好機は神の義が業の律法ではなくイエスの信に基づく者に恩恵により無償で与えられる機会を備えた。もし業の律法を媒介にしたなら、業を為す者が神が義であることを知りまた当然の報いとして義を受ける。それに対し、この啓示においては神の義と媒介する信に分離が存在しないことが、業の律法による義を排除する。双方には概念上の区別はあるが、啓示の行為として実質的な含意関係にあり分離されない。

パウロはこの神の専決行為を報告しているが、そこでは個々人の心的態勢は考慮せず、一般的な次元(三人称)の下に神の義と神の前の義人とは誰かを啓示の媒介の信により誰にも理解できる一般的なロゴスとして福音を論証しており、これが彼の『コリント前書』の「知恵の説得」に対応する。他方、聖霊への言及やそれなしには理解できないキリストと共なる生を直截に語る論証はそれとして各人の信において生きられるべき実践的なものとして提示されており、これが「霊と力の論証」に対応する(Cor. I. 2. 4)。前者を「ロゴス(説明)次元」と呼び、後者を「エルゴン(働き)次元」と呼ぶ。これまで私はその信の認知的要素にトマス・アクイナスは力点を置き、その実践的要素にル

ターが力点を置いたことを、さらにこの啓示の一般的な認識のロゴスと共同の生をめざす信の実践的ロゴスは次元を異にしつつ相補的であり、双方は和解に導かれうると論じてきた^(三)。

最初にこの確認を行い、続いて内村鑑三が次に来る宗教改革を如何なるものと理解していたかを紹介し、そして彼の『羅馬書の研究』(六十回の講義録 1921.2-1922.11)において先の相補性(ないしその萌芽)を提示していることを指摘したい。彼は神の義の「顕彰」とその義を受動するべくその都度「完成」されている「信仰」の実践を分離せずに聖霊の実働の次元で「味解」と形容されるロゴスを紡ぐことに集中する(26-165)^(四)。他方、神の人間認識と行為の啓示をそれ自身独立したものとして、少なくとも言語の意味として、誰にも知ることのできることにテクストそのものに導かれ実質上言及している。彼はひとの信仰の営みと説明のうえで分節して語る知恵の説得に対応する層をも提示していることを指摘したい。新しい改革の理論的基礎が既にパウロにおいて確立されているのであれば、旧教と新教双方とも新たな視点から聖書に立ち返り、それぞれの独自性とともにその相補性を完全な仕方で同意に至るでもあろう。

二 「ローマ書」における第二の宗教改革の理論的基礎

二・一 信の二相

パウロは誰にも共約的に理解できるように論証しているこの啓示の媒介になった(㉑)「イエス・キリストの信(pistis)」(3.22)と個々人が自らの責任ある自由において持つ(㉒)「信仰(pistis)」を分節して語っていた。それは誰もが神の前で罪を犯したため、信じる者の信の差異が問題にされないところの、神が自らの義をそれにより啓示した(㉑)信と、信じる者に強弱の差異がある心的態勢としての(㉒)信という信の二相である。この分節はパウロが「汝らの肉の弱さの故にわれ人間的なことを語る」(6.19)とし、自らの身体の限界を自己の限界として考えがちな肉の弱さへの譲歩として、神の前と人の前を分節することにより成立する信の二つの次元である。「信」は神の前と人の前ではナザレのイエスを除いて異なる振る舞いをする。一方、(㉑)「イエス・キリストの信」は神が自らのひとに対する「神の信」(3.3)に対応するものとしてナザレの「イエスの信」(3.26)を嘉(よみ)し、自らの義を媒介伝達するのに相応しい者として油注いだが、その「油注がれた者・イエス」に帰属する信を意味している。神の義がこの信を媒介に啓示の言語として提示される文脈においては、生身の人間の心的態勢としての信は問題にされていない。これは認知的、人格的に十全な神に対応する十全な信を意味している。ここでは神の人間認識や意志の啓示の媒介となる(㉑)「信」から誰であれ「イエスの信に基づく者」と神に看做される者が義とされるという神の意志の一般的な啓示を析出することができる。この神の行為の析出はパウロにより先の(1)―(5)を要素とする一つの整合的な言語網(Aと呼ぶ)の展開により報告されている。(A)次元においては神は自らの意に適う者を義としていると語ることができる。

他方、もうひとつの(ε2)「信」は「汝自身の側で持つ信」(14.22)つまり(C)生身の人間が自らの責任ある自由のなかで持つ心的行為また態勢としての信を意味している。人間的には信じる者には強弱、成長があり差異があることをパウロは認めている(eg. 14.1, cf. Phil. 1.25)。これは肉の弱さに対する譲歩として、神の前の現実を理解しない人間に対し人間中心的な人の前の言語網(C)と呼ぶを形成する。

パウロは(A)と(C)を繋げるものとして、「汝が汝自身の側で持つ(C)信仰を(A)神の前で持つ」(14.23)と命令文により(C)における信を(A)に対し帰一的に秩序づけている。「帰一的」とは認知的文脈においては神の前のイエスの信を理解することなしに自らの信を理解することがないということを含意する。実践的文脈においてはそれは各人が自ら持つ(ε2)信仰は常に実質的であり、啓示された(ε1)信を自らのものとして信じることを含意している。命令文はその命令に背く可能性があるからこそ語られるのであり、(C)に位置づけられる人間は神の前で義でも罪でもありうる自律した存在と看做されている可能存在である。尚、神は認知的に十全なため、知らずに信じるという信の認知的側面は問題にならずに、人格的な「信実・信」だけが問題となり、同じpistisをひとつの前では「信仰」そして神の前では「信」と訳す。

さらに罪と罪人については、もう一つの神の前の言語(B)が「神の怒り」と「業の律法」の啓示を中心に展開される。「なぜなら、神の怒りは天から不義のうちに真理をばばむすべての不敬虔と不義のうえに啓示されているからである」(1.18-3.20)。神の怒りの啓示については、パウロは「なぜなら神は自ら彼らに明らかにしたからである」(1.19)と語り、神とモーセのシナイ山での十戒の授受のあいだに、民が偶像崇拜に陥ったことに対する三千人の処罰という歴史的事件に現在の怒りの啓示の一つの根拠を見ている。

このように神の前の(A)義人と(B)罪人が啓示の言語として報告されている。実践的文脈においては、この報告の根拠となる「神の義」と「神の怒り」の啓示は双方とも無効にされることはなく、一方はイエス・キリストの信を媒介に「信の律法」(3.27「キリストの律法」Gal. 6.2)として魂の霊的な部位に働きかけ、他方は「業の律法」(3.19「モーセの律法」I. Cor. 9.9, 21)を媒介にして身体をもつ生の原理である肉のもとにある行為に対し働きかける。業の律法に基づくすべての肉は「律法を通じた「神による」罪の認識」があるために義とされず、「身体は罪の故に死」である。他方、信の律法のもとでは、イエスの信に基づく者は義と看做され、その「霊は義のゆえに生である」(3.19-31.8.10)。義とされた霊は生という実働を伴う。パウロは(A)義人の啓示に見られる神の意志を前提に、「かくして、われらは業の律法を離れて信仰により義とされると看做す」(3.28)と信仰義認論を展開する。これは「業の律法」に基づいては義とされないため、(ε1)信をめぐる神の意志の啓示を媒介にして、「信の律法」の故に信仰のみにより神の前で義とされるというパウロの認識である。この人間的な看做しは神の前で義とされていることを保証しない。啓示の含意として一般的に信仰によってだけ義

とされるということを確認している。各人が義とされていることは霊における生という実働を伴う仕方で実践的に知ることしかできないのである。だからパウロはここで「知っている」とは言わずに、「看做す」と語っている。

二・二 ロゴス(説明)次元とエルゴン(働き)次元

一般的に言って、信は魂の根源行為である。というのも、通常言挙げすることのない信を自覺的に「信じます」と平伏するという仕方で実働する(エネルゲイン)ということとは、他の一切の行為をそのうえに営む基盤を確立することだからである(10.1-13, cf. Gal. 5.6)。信の根源性故に、それは単に何か命題を信じるということには留まらず、一つの生の地平を開くことであり生をその信の上に築き秩序づける。

パウロにおいて復活の主は今ここで聖霊として実働しており、その経験を実現させるものとして信は実践的な機能をはたすと考えられている。この信が宿るのは魂の肉次の次元ではなく霊的な次元であり、生をもたらず。「汝らが霊により身体の働きを殺すなら、生きるであろう」(8.13)。ただし、それは宿命的に常に途上にある霊的な経験である。そこではかろうじて条件法で「もし神の霊が汝らに宿るなら、汝らは肉においてではなく霊においてある」(8.9)と語られる。身体をもった自然的存在者の生の原理である肉が霊により秩序づけられているために、もはや「肉においてない」と語られる。ここでは条件法のもので、つまりそうあることもそうあらぬことも前提されたうえで、一時的においてであれその者は「霊において」実働しているとされる。

この人間の現実とそれを表現する新しい言語網はこれまでの整合的な言語網との関連においてしか理解されないという言語の持つ本質的な制約のもとにあり、意味論的には、それぞれ展開されている神の前の義人(A)と生身の肉적인人間の現実(義と罪の可能存在(C))の言語網の合成(A+C)が神人イエス・キリストにおける新たな霊的な合成体を指示するであろう。このロゴス上の結合(A+C)を(D)と呼び、これらの分節が成立する次元を「ロゴス次元」と呼ぶ。他方、心身論上、これは聖霊によりキリストの内在のもとにある人間が分離されない一なる実働、キリストと共に生きることを表現している。これを「エルゴン次元」と呼び、またこのキリストと共なる生を(Ergond)と呼ぶ。テクストの上では啓示言語(A)は(Ergond)言語の発話を基礎付けている(eg. 3.28, 5.1-2, 5.6, 5.10, 6.8-9, 8.32, 8.37)。

一切が神の前で遂行されていることを顧慮しそして言語の弱さを無視するとき、一なる人間の実働(Ergond)こそ、ナザレのイエスの実働に対応するという意味で義人の啓示の言語(A)に対応するものであり、そしてこの実働こそひとが持つ信のエルゴン上の完成態である。福音書においてイエスが感動のうちに父と自らの関係を語るとき、その言語は(Ergond)であり、地上の譬えで神の国を解き明かすとき、その言語はA+C言語であると語りうる事態にパウロの言語も類比されよう。宗教改革者たちはロゴス次元における分節を顧慮せず分節以前の根源的な事態としてこの(Ergond)の地平に固着し

その信を自らのものとして実働を企てる。そしてその聖霊を受けたかどうかは聖霊の果実としての愛や平安が心魂にあるかという仕方での心的状態を通じて確認している(5.1.5)。

私はここでアリストテレス哲学における実働態(*energeia/ergon*)、力能態(*dunamis*)そして完成態(*entelecheia*)の諸概念を説明し、存在の様式、態勢(状態)についての様相存在論を展開することはできない。ただ、実働態は常にその当該の力能態の実践としての実働であること、そしてその力能態はロゴス上完成態に対する言及なしには不定なものであり、その力能としての何であるかは完成態により同一指定されることを指摘しておきたい。この意味で力能態にあるものを説明するもの(ロゴス)が完成態である。さらにその当該の力能態の実働はエルゴン次元のものとして完成態にあること、またロゴス次元における当該の完成態なしには秩序ある実働であることはできずカオスとなるということを確認しておきたい。その今・この一つの出来事からなるエルゴン次元は一般的なロゴス次元によりその一性を支えられている

この文脈においては(11)「イエス・キリストの信」は啓示の言語としてひとの信の程度とは関わらず、ひとが持つ信の規準となるという意味でロゴス上の信の完成態である。そして個々人が持つ(2)信仰はロゴス上、その何であるかの一性の説明の文脈においては、その完成態としての義の啓示の媒介としての(11)信との関連において力能態として特定される。つまり、個々人の信仰が何であるかはイエスの信との帰一的関連において初めて明らかになり、啓示の言語における「イエスの信に基づく者」として神に看做されうる可能性、力能をもったものである。何であれひとの或る心的状態、行為はそれ自身の完成態との関連に置かれるが、ひとの信はパウロにおいてイエスの信との関係において初めてその力能が特定されるそのようなものである。

そのうえで、エルゴン次元においては、「(汝)自身の側で持つ信仰」(14.22)は神の前ににおけるイエス・キリストの信を自らのものとして受動するとき、神はその信を義と看做すことが啓示されている。この受動力能態は(C)次元においては能動であり、(ErgonD)次元が成立した時点で神の前で義人であるものとして実働している。その力能の実働は完成態においてある(11)信に対する言及によってのみ、一つの実働態として同一指定されるものである。そして聖霊の働きが(A)と(C)を媒介しているときは、その実働(ErgonD)はエルゴン上完成態においてであると語ることができる。そして啓示に基づき、「霊の果実」(Gal.5.22)としての平安、愛等が実働している限り、その信の受動の故に神の前で義人であることを知識として主張することは許容されている。

パウロは3.21-4.25で神の義と信仰義認論の論証を遂行するが、アブラハムの信仰が「義と看做された」ことにつき、それは単に過去のことではなく、甦らす者に信を置く者に啓示された恩恵の普遍性の故に現在信じるすべての者にも妥当していると自ら語る資格があると言う。「彼には看做された」とは彼自身だけのために書かれたのではなく、われらのためでもある、われらの主イエスを死者たちから甦らせた方のうえに信を

おく者たち、その者たちに「看做されるといふこと」をそれは意図している」(4.23f)。これらの3.21.4.25にいたる神の義のロゴス次元におけるまたはその次元の析出を許す知恵の説得の論証の基礎のもとに、彼は五章以降聖霊の実働に言及しエルゴン次元において霊と力の論証を遂行し、義認の事実を確認する。「かくして、われらは信仰に基づき義とされたのだから、われらはわれらの主イエス・キリストを介して神に対し平安を持している。そしてわれらは、神の栄光の希望のうえに、そこに立っておりまた大いに喜んでもいるところのこの恩恵に信仰によって近づきを得てしまっている。・・なぜなら神の愛は聖霊を介してわれらに賜ったわれらのこれらの心に注がれているからである」(5.1-5)。

パウロはここで一人称を主語にエルゴン言語を全開にし、過去形で「義とされた」と主張する。彼はパトスとしての神への平安を義とされたことの証拠として挙げ、自分たちが立っている新しい恩恵の地平にもうすでにアクセスを得てしまっていると現在完了形で表現し、聖霊の注ぎの実働を現在形により語る。あの啓示の出来事故にそしてそれが現在にも妥当するが故に、信じる者は彼と共に罪が赦されたと語る資格を有している。罪に苦しむ者にはこれは福音であり、信を促す。

平安などの聖霊経験はひとつの認知的な経験でもあり、さらにそれに加えて実践的な経験としての知識を語ることができる。しかし、それは言語の意味を知りまた普遍的な科学的知識を得る類の知識とは異なり、あくまで体験的な知識であり、持続と恒常性を要求されている。パウロは「わが身体を打ちたたくそして従わせる、他人に何らか宣教しながら、自ら失格者にならないためである」と言う(1 Cor.9.27)。このことはエルゴン上福音の喜びを知り、神の前で罪赦されたと語る資格を有するにしても、自らの救いに関し認知的には神の意志を知り尽くすことができないことを含意している。

言語の弱さ故に、ひとは常に(Ergond)言語を語ろうとしても、いつの間にか自然本性上その下にある(C)言語に頹落する傾向性を持つため、絶えず「叡知(nous)の刷新」(12.2)を必要とする。アリストテレスにとって「叡知」は「自らの最も主要な部位」の尊称であり、優れた者はそれにより一切の認知的、人格的実践を正しく「統治すること(kratein)」により、それは「とりわけ各人である」つまり自己自身のことである(Ethic. Nic.9.8)。パウロにとつては「霊」がその役割を担い肉を破った魂の二番底とでも言うべき信の宿る部位であり、それが最も尊い魂の部位である。彼にとつて「叡知」は信において「神の意志が何であり、善とはそして喜ばれるものそしてまったきことが何であるか」(12.2)を知るものと位置づけられている。アリストテレスとパウロの相違は人間の「固有の機能」(Etic. Nic.1.7)の理解の差異(「理性的実働」と「神の栄光を表す」)により根源部位の理解の差異となっている。

ともあれ、パウロの言語はその叡知の刷新のなかで語られている。パウロは福音と律法の二つの啓示がひとの「知」または「無知」の規準として機能し、知識主張の根拠となっているといふ(e.g. 6.3.6.6.7.2.7.7.14.7.18.8.22.8.28.10.2-3)。例えば、律法を

媒介にした神の認識の啓示、つまり業の律法に基づくいかなる肉も神の前で義とされな
いという啓示の基礎付けのもとに、パウロが何ら善きものの宿らぬ肉の現状の知識（「わ
れ知る」(7.18)）は、ひとをして自らの肉を見ても失望するだけであることを含意し、
キリストの宿りうる霊に即して生きるよう促す。さらに、福音の啓示のもとに知識主張
が見られる。「われらは、われらの古きひとと共に十字架につけられたことを知ってい
る、それはこの罪の身体が滅び、もはやわれらが罪に仕えることがないためである。そ
れはすでに死せる者は、罪から「離れ」義とされてしまっているからである。もしわれら
がキリストと共に死んだなら、また彼と共に生きるであろうことをわれらは信じる。キ
リストは死者のなから甦らされてもはや死ぬことがなく死はもはや彼を支配しない
ことをわれらは知っているからである」(6.6-9)。一方、啓示によれば神の前ではキリス
トの死はわれらの古きひとの死を意味し、他方、「共に生きるであろう」という未来に
ついては信仰簡条に留まる。ひとはその知識のもとに霊において共にある生を信のう
ちに実働する。

二・三 カトリシズムとプロテスタンティズムの相違

福音の啓示の出来事そのものに聖霊の実働という人間の側ではそれに即してその都
度生きることによってしか体得できない実践的要素を抱えている霊と力による論証は、
信仰義認論について共約的な次元で誰にも納得できる十全なロゴスを展開することを
困難にさせている。その困難さの故に、バチカンとルター派双方による『義認に関する
共同宣言』(1999)において、彼らは福音を人類全体に理解させることを諦め、敬虔な解
釈に逃げ込んでいる^(五)。この共同宣言では双方とも聖霊に言及する内向きの敬虔な解釈
に終始し、啓示の認知的な要素に対する顧慮を減殺させ、さらに信の持つ責任と自由の
なかでの実践的側面を減殺させている(例えば、二十、三八箇条参照)。これはローマカ
トリック側の妥協の産物であると思われ、かえって新たな論争の火種を残している。

一般的に言って、信仰と行為の関係は信仰のみつまり恩恵のみを説くプロテスタンテ
イズムと聖人にまでいたる有徳性を説くカトリシズムの緊張の中心的な問題であり、こ
の問題が解決するとき双方に和解が成立すると言える。C.Cranfield は言う、「まず注意
しなければならないのは、何世紀にもわたる論争は、はたして *dikaion*(義とする)とそ
の同類語は単に身分を指示するのか、それとも身分と倫理的態勢をもた指示するのか
ということである。或いは、別の仕方で言えば、はたして義認は単に義の身分の授与、
罪人の神の赦免であるのか、或いはそれとそしてまた倫理的な意味における義とす
ること、道徳的再生であるかということである」^(六)。

一方、トマスは「愛に対する信仰の関係は、究極的な形相に対する先行的態勢のそれ
である」と愛が信仰の形相、完成態であると主張する (*Summa
Theologiae*, II-2.Q2.art.9.ad1)。それに対しルターは「しかし、われらは愛が信仰の第
一完成態であり形相であることを否定する。われらは信仰がそれ自身の働きにより形相

でありまた第一完成態である、そして信仰それ自身が或る実働的なものであると言う」と反論する (*Weimar Ausgabe*.39.317)。

一方、トマスは「キリストは明確なヴィジョン (*apertam visionem*) を持っていたので、信仰をもたなかった」と語り、信仰を個々人の心的態勢とりわけその認知的要素の強調のもとに理解している (*ST. II-1. Q65ad3*)。トマスは信仰の成長をそれ自身が魂の神学的徳として認知的徳および人格的徳と矛盾のない仕方で秩序づけ、恩恵との共存様式を哲学的に模索した。肉の弱さに対するパウロの譲歩にならない、トマスは人間にも分かりやすい言語で福音理解を模索した。

他方、ルターは「私の心においては、この唯一の条項、即ち *Fides Christi* (キリストの信) が支配している」 (*WA.40.I.33*) に集中し、ひとが持つ信はこの出来事故にキリストと自らを分けずに「信仰はわれらのうちにある神の働きである」(「ローマ書序文」1546) という恩恵となる。ルターは「信仰の注ぎ (*infusio*)」を受けてもひとは大罪を犯し得るとするトマス等を厳しく論難し、「彼ら (スコラ学者) は信仰について何一つ正しく分かっていることを認めることになる」 (*WA.40.II.35*) とトータルに否定する。彼はひたすら「信仰」は恩恵であるという今・このエルゴン次元に立つ。人間の新しい現実が切り開かれたのに、なぜ古い自律的な自己に戻るのか。なぜより優れたものが提示されているのに、譲歩された劣った領域に留まるのかと批判されるであろう。しかし、トマスらが長い間信仰をまったく誤解していたということは考えにくい。一方は自らが右手の善行を左手に知らせない仕方でなしうるなら、それはキリストにある神の恩恵によるものとして、ただ感謝と賛美のみを帰するであろう。他方は恩恵と共に自らの「功績 (*meritum*)」をも語りうる文脈を確保し、責任ある自由を確立することができる。そしてこれは「人間的な」語りとして、有徳な者とそうでない者がいる限り、魂の実力としての功績に関する分析は妥当な人間分析であると言うことができる。このような二つの立場に和解は可能であろうか。

三 第二の宗教改革の諸特徴

これまでの論述から、第二の宗教改革の理論的基礎は信のロゴス次元における二相の分節とエルゴン次元における聖霊による信の実働を明晰に析出することにあると言えるであろう。新旧双方のロゴスの機能の差異は埋める必要はなく相補的なものでありうる。パウロは啓示の認識とそれに基づく新しい生の様式を信じる者にも信じない者にも理解できるように三人称のロゴス次元を確保していた。他方、信の実働によってのみ啓示の知識を主張することも確保した。彼は信をめぐる認知的要素と実践的要素を「知恵の説得」と「霊と力の論証」双方において論じている。第二の改革はそのような相補的な理論的基礎のもとに遂行されるであろう。

ここで内村鑑三は神の前と人の前の次元の相違を確認しつつも信の (41) と (42) 双方の実質を理解しつつ、双方をルターにならない神の前での分節なきエルゴン次元における神

学的現実として理解していたことを確認したい。内村鑑三は早い段階から晩年に至るまで改革の必要性和その責任を日本が担うことを標榜している。(cf.35-127)。制度的な信仰理解に対する純福音を鮮明にする彼の立場からして、宗教改革は彼の無教会信仰の帰結であり、信こそその原動力であるとした。彼は「信仰と制度」(1919.8)において「一大事業の東洋人全体に残りあるを覚ゆ、或いは特に日本人に残るのであろう、すなわち基督教を非制度化するの事業、見えざる信仰を見ゆる制度より解放するの事業是である」と述べる(35-73)。次の改革は宗教の制度的な繫縛から信仰を解放することにあるという彼の基本的な理解において、この運動を「信の非制度化即エルゴン化」と呼ぶことができる。あらゆる制度的な繫縛から解き放たれ、キリストに立ち返り霊的な現実としての信の実働にこそ彼はその可能性と意味を見出している。内村は晩年「宗教改革仕直しの必要」においてこれまでを総括してキリストとの魂の自由な交わりのなかで「教会を要せざる基督教」をめざす霊的向上を提唱する(31-133)。無教会主義は「理想」であり「此の世に実行不可能な」それ故に神のエルゴンに依り頼む持続的かつ途上の宗教改革運動と位置付けられることができる(35-510)。彼の無教会伝道は日曜の聖書講義と『聖書の研究』により遂行されたが、月刊誌は読者四千五百を数えた(35-428)。

内村は、既に、四五歳のとき「第二の宗教改革」において、信仰の勃興、刷新に依るしかもパウロに基づく改革を提唱している。「第二の宗教改革は第一の宗教改革に同じ、即ち行に対する信仰の勃興なり、…第一の場合に於いては改革の任はドイツに下れり、第二の場合に於いてはその我日本に委ねられんことを希ふ、我等は手にパウロの書簡を握るに非ずや」(1907.1.14-413)。内村の福音理解の特徴のひとつとして、信仰と行為の対比さらには「律法の廃棄(律法よりの解放)」があり、彼はそこに信仰の力を見ている。彼は言う、「人は実に道德不要の境地に一度到達せずしては真の信仰の歎しさ、貴やを知ることはむしきなり」(eg. 26-259,264)。

内村は「ルーテルの基督に帰れる単純なる信仰が、不思議にも改革なる結果を齎した」(23-452)と語り、やたらに「我らはプロテスタント主義を論理的帰結にまで持ち行く再度の宗教改革を要求する」と言う。彼は第一の改革の問題点の摘出とそれを乗り越える具体的提案を「ルーテルの遺せし害毒」において展開する(1917.12)。彼はルターが政権を用いて宗教改革を遂行した結果としてカイゼルは法王に代って起こったことを指摘し、「ルーテルは前門の狼を逐はんがために後門の虎を呼来ったのである、…此の世の王侯貴族をして宗教事業に携はらしめてルーテルは四百年後の今日まで拭い難き大なる害毒を遺した」と言う(23-418)。彼は聖書の文字の解釈で分派が生じる「文字に囚われた」改革を批判し、文字にとらわれなかったキリストへの集中を強調する。「然り直に…キリストに倣ふべきである、キリストはルーテルの如くに政権に由りて改革を行ひ給わなかった、キリストは政権の棄つる所となりて十字架に釘けられて人類を救ひ給うた。…キリストはかつて一回も信仰箇条の故を以って人を責め給はなかった」(23-424)。

内村はそこから改革の骨子に信仰に愛を加える結論を導出する。「信仰の上に愛を加ふる改革を要するのである、・・ヨハネ書に由る改革を要するのである。勿論信仰抜き
の改革ではない、信仰を経過して然る後に愛に到達せる改革である、ルーテルの改革を
改革する改革である」(425)。改革者たちが聖書を盾に自らの主義主張に囚われたこと
に愛のなさを見出し、此の世のいかなる勢力とも結託しないそのような信仰の勃興そし
てそれに基づく愛にその要諦を見ている。

信仰と愛の関係について、彼は「信仰と行為」(1917.12)においてそれらを間接性の
うちに置く。「人の救はるるは行為に由らず、信仰に由る、然れども信仰は行為に由り
て強くせらる、・・信仰を強くする唯一の途は信じて之を行ふ事である、・・行為は救ひ
に直接の関係はない、・・信仰は感情に非ず、学識に非ずして、実験である、故に彼に
倣ふて愛し、彼の為に戦ひ、彼と共に苦しみて獲らるる者である、・・行為なくして信
仰は終に滅て了ふのである」(23-416)。

内村によれば信仰と愛は間接的な関係にあり、信仰がそれ自身において愛を含意する
のではない。救いに対するこの行為の間接性の故に善行の誇りから免れ、また怠惰から
免れる。信仰から愛へそして愛から信仰へという螺旋的な深化ないし強化の関係として
双方を理解している。その特徴は信仰はキリストと共にあることの「実験」と呼ばれる
仮説と検証の繰り返しに譬えられることである。敵をも赦す愛を実験するとき、ひとは
信を強めるであろう。実験による検証を通じて仮説が強化されるように、信仰は愛の実
践により強化される。このことは正しい信仰の存在の在り処を伝えている。イエスは「彼
女の多くの罪は赦されている、というのも彼女は多く愛したからである。少し赦されて
いる者は、少し愛する」(Luke 7.47)と述べている。自らの罪に苦しむ者は、愛し得る
ことが罪赦されていることの徴であることに励まされ、罪の赦しの信のもとに愛を真剣
に遂行するであろう。内村は信仰を魂のパトス(感情等)や認知的状態とそのまま同一
ではないが、実践により培われる魂の一つの態勢・状態として理解している。強化され
るものは何であれ心の或る構えだからである。これはパウロによれば(2)心的態勢とし
ての信仰理解に対応する。人間的には強い信仰と弱い信仰は識別されよう。内村はこの
強化される実験的信仰と平行的に、後述するように、神の前の信仰として、義認との関
係でそれ自身「完成」されているものとしての(1)にほぼ対応する「信仰」をも語る。
神の前の恩恵としての信仰と人の前の実践により強化される信仰が間接的な関係にあ
ると看做し得る限り、二つの信のあいだに矛盾はない。

ここで内村は伝統的な制度的キリスト教にどのような認識を持ち態度を取っていた
かを確認する。彼は「無教会主義を捨てず」(1912.4)という発言している。「若し万一
私が教会に入るべく余儀なくされますならば、私は羅馬天主教に入ります、私の知り
ます所では、是が地上唯一の矛盾のなき教会であります」(19-90)。この文章は彼の理
性の健全性を示す。パウロが肉の弱さへの譲歩として展開した人間中心的な言語(C)
は矛盾のなさを主眼とする人間に分かりやすい言語により構成されていた。「知恵の説

得」に対する評価を見ることが出来る。

他方、彼は晩年に集会員がカトリック教会に移った事件をきっかけに、「カトリックに成らず」(1928.4)において、こう述べる。「私はプロテスタント主義が生んだ子である。ルーテル、カルビン、ミルトン、カーライル等に育てられ今日に至った者である。・・私は日本人として師弟の信義を重んずる。今に至ってカトリック信者と成りて何の顔ありて天国に是等の諸師に見えんや」(31-134)。これもよく理解できるものである。信仰は人格的なものであり人間同士の信義と常に間接的な関連を持ち、彼自身の信仰の歴史はそのまま恩恵が注がれた歴史でもあり、自らの信仰のルーツに対する信義を蔑にできるものではない。内村のこの発言は前の発言と矛盾なく理解可能である。なぜなら前者は理論上矛盾のないシステムであることに對するロゴス次元における信賴の表明であり、後者は誰もが一度限りの生を生きるそのなかでの信仰の授受という恩恵の歴史に對するエルゴン次元における感謝と信義の表明だからである。

四 『羅馬書の研究』

四・一 方法論

ここで内村はその『羅馬書の研究』において、パウロが既に双方の和解案を提示していたことに對し、自覚なしにはあるがテキストそのものに強制されて調停案の要諦を掴んでいたことを確認する。まず彼のこの主著における聖書の研究の方法論を本論の関心との関連で確認する。彼の研究の特徴として三つを挙げる事が出来る。

(1) 「聖書を真に味解」する聖靈の充溢。

聖靈は魂を酔わせるものではなく、「静かに深く満たさるべきもの」という理解は理性的な探求と相即しうる。「唯学者としてのみ聖書を学ぶは害多くして益少い、・・聖靈に充たされずしては真の研究は出来ない、まして信仰的研究をや、実に聖靈を受けて研究して初めて聖書を解し得る」(26-196)

内村は神に依り頼み聖靈を求めつつロゴスを紡ぐことに集中する。靈の言語は心身論上、エルゴン次元における今・この聖靈の実働において語られる(Ergon)言語である。ただし、それはロゴス次元によりその一性に関し支えられており、意味論的分節によれば(A)(B)(C)への一般的な分節を許すものである。

(2) 聖書の真理性の科学による「裏書き」そして信の根源性。

内村には聖書の教えと科学的探究は双方とも「合理的なもの」であるという信念がある。彼は聖書の真理は科学的学説により裏書き、保証されるといふ相補的な立場をとる。「宗教的にも又科学的にも充分に真理を探究し、真理なる以上は確く之に立つと云ふ態度を我等は取らねばならない」。そのうえで双方の探求領域の相違を確認しつつも真理の探究として相乗的であるとする。「宗教と科学とを全然分離して考ふると云ふ近代の精神は我等の採らざる処である、科学より見て聖書の所説の合理とせらるゝ時は後者に強き支柱の与へられし時である、・・又頭腦を以てのみ研究せらるゝ科学が聖書の真理

を悉く又完全に証明することは固より不可能である」(26-228f)。さらに、内村は信仰と学問が調和しようとするが、背理の存在が明らかになるという仮定のもとで、採るべきは採り棄つべきは棄てる覚悟をも要求している。「パウロの所説の深きと共にそれに對する疑問も亦深しと云はねばならぬ、そして我等の取るべき態度は先づパウロの主張を明確に探知することである、然る上にて採るべきは採り棄つべきは棄てねばならぬ、パウロの所説の全部又は或部分が明白に背理であると解つた時にも尚ほ之を固執するは頑愚である」(26-228)。この主張には聖書の文字に拘泥されない自由さと矛盾律に基づくアリストテレス哲学の基礎のもとに展開されるカトリック神学との親和性を持つ。

魂の根源語として「信」を位置づけるが故に、内村は最終的に諸学問の真理と創造と救済の真理は合致するという信念をもつ。彼は最晩年にこう語る。「科学を以って天然を征服して、其精神を天然に征服せられつつある。・・信仰は宇宙を道理の宇宙と見、人生を義を行ふの存在と見る見方である。詩的である、科学的証明を待たない、利害を顧みない、止むに止まれぬ靈魂の欲求である。損失と窮乏と死を冒して進む。まことに科学其物が信仰に由って始まり又維持せらるるのである」(32-16)。信が魂の根源的冒險行為であり、それにより一切のひとの営みが秩序づけられ、調和を得る。

(3) 心理主義的解釈と「味読」

パウロの心のありように対する忖度が見られる。内村はテキストへの集中とともに、心理主義的な解釈を遂行する。彼は西洋風の分析的見方に対抗するものとして、パウロの衷心から勢いよく「論理的連絡に頓着せずして、きれぎれに甲より乙、乙より丙と真理が迸出」する言葉のなかから特徴的な形姿を味わうことを求める。エルゴン次元における点と点を結ぶ仕方で全体を味わう東洋風の味読の方法がパウロの霊的な言葉を理解するのに適切であるとする。彼は「ローマ書」3:21-26についてこう述べる。

「僅かに五節より成る所であるが、其中に福音の真髓が教へられ居るとして有名である、然るに何故か文辞あまりに簡単である、パウロが若し之を引き伸ばして長い論文となし置かば、研究者に取りてはまことに幸いであるのに、不幸にも意地悪しと思はるる程簡単なのである。何故に斯く彼は重大な真理を短く云ふたのであるか、彼は恩恵の救ひを説く前に当然順序として善人の皆罪あるを強調した、彼は早く救ひを説き度きに、逸る心を抑へつして厭はしき罪の姿を画いてゐたのであらう、そして愈々それを書き終へて、律法の行に由りては一人も義とせられぬ事を結論として述べるや、茲に今まで支へられ居りし大水が俄かに堤を破りて流れ出づるが如く、心の中にはちきれんとする恩恵の言辞が決河の勢を以て迸り出たのであらう、故に委しき説明をする余裕などなく、恰も久し振りにて遇ひし親友間の如く、論理的連絡に頓着せずして、きれぎれに甲より乙、乙より丙と真理が迸出したのであらう、故に言は短くして意は長い、文法的又は論理的には不充分にして而も偉大なる言である、之は深くパウロの心に中まで穿ち入りて初めて解し得る語である、西洋風の論理的の見方よりも東洋風の味読的方法が此際役立つのである」(26-177f)。

この箇所は私見によれば啓示の共約的な認知の報告を含むが、内村はロゴス次元における知恵の説得により福音を理解することの限界を指摘している。「味読」、「味得」、「味解」とは聖霊の助けのなかでの霊的実働の断片の集積的な読み方だと言うことができる。なお、私はパウロが「重大な真理を短く云ふ」必然性があつたと考えるが、それは人間の言語の弱さの故に、ロゴス次元における誤解を最小限に抑えるためであつた。

『羅馬書の研究』の方法、背景としてこれらの特徴を挙げることができる。彼はジェネラリストという資質の上に福音の喜びのなかにおりパウロの議論を生き生きと伝達する筆の力をもっている。その基盤のうえに内村はエルゴン次元への集中によりパウロの霊性を伝達している。

四・二 「全聖書を解し得るの尊き鍵」

ここで内村が特別な関心をよせ、これが次の宗教改革の理論的基礎を構成すると私が考えている「ローマ書」1.16-17および3.21-31について考察する。内村はすでにこの箇所の特異性に気付き独自の解釈を展開していることを指摘したい。パウロの三章二節以下の筆致は特異である。内村はその生涯全体を通じて、「羅馬書の中心」とする3.21-31（とりわけ「福音の真髄」とする3.21-26）への集中が際立つ（26-177）。

啓示の言語（A）は1.16-17とその平行箇所3.21-26において展開されるが、これらの箇所は内村が七回の講義を割いている。そしてこの箇所を理解した者は「全聖書を解し得る」とさえ語る。彼は言う。「旧約は新約を似て解すべし、新約は羅馬書を似て解すべし、羅馬書は其の第三章二節より三節までを似て解すべし、神の黙示に由り羅馬書第三章二節より三節までを解し得し者は全聖書を解し得るの貴き鍵を神より授けられし者なりと信ず」（1914.11.21-113）。内村は晩年に至るまで註解書によりこの箇所（3.25-26）を学び「どう見ても基督教の中心点である。之が解った者がキリスト教を解った者である。我が信仰の基礎は茲に在る。実に偉大なる深遠なる言葉である。神はキリストに在りて人類の罪を凡て赦し給うた。人は今は唯信すれば救はる、但し信はざれば救はれないと言ふのである」（35.391:1928.12.1）と確認し、自らの葬儀においてこの箇所を読むよう指示している。

内村は1.16-17がこの書簡の「主題提示」、「大主意」（26-100）であるとする。最初に私訳を挙げる。（基本的に欽定版改訳（1881）に従っている内村の訳とは異なるが、その詳細について論じることはいらない）。

「^{一六}というのも、われ福音を恥とせぬからである。なぜなら、福音はまずユダヤ人にそしてギリシア人にもすべて信じる者に救いをもたらす神の力だからである。
「^{一七}なぜなら、神の義は福音において信に基づき信にたいし啓示されているからである。そのことはまさにこう書いてある、「信に基づく義人は生きるであらう」。

内村は十七節を次のように訳している。「これを原文のままに訳する時は「そは之に於いて神の義は顕はれて信仰より信仰に至ればなり、録して義人は信仰によりて生きん

とあるが如し」となる」(26-79)。彼は、いって「信仰」が二度用いられることに注目し、幾つかの説を紹介するが、「信仰より信仰に至れる」の解釈として「単なる信仰の進歩を意味する通俗的な見解」は「神の義」との密接な関連を分離してしまうとして適切にも否定している。彼は、むしろ、「神が人を信ずる事より人が神を信ずる事まで」(Ambrosiaster [cf. Cranfield, p.99])という解釈を一つの可能性として紹介する(26-94f)。私はこの解釈が正しいと考えているが、これはひとに対する神の信に基づき神の義が福音において即ちイエス・キリストにおいて神へのひとの信仰に対し啓示されているという解釈である。信なしには義は存在しないということ、そして信は対応する信を必要としており、啓示であれ他の事象のあれ、知識は信を前提にするという一般的な認知的次元で理解されうることがである。内村は、しかし、人間の側からの信による神の義の受容を強調し、自覚的には神の義の啓示が義認の実践行為と共に認知的な次元を含む報告であることには思い至ってはいない。だが、実質的には神の主導的な行為とその態勢について語っている。内村は「神の信」(3.3, 26-141)の註解で「神は絶対に真実である、不信とか虚偽とか言ふ思想は神という観念と両立しない」と述べ、信実という神の態勢を一般的な仕方と適切に考慮している。

共約的な理解可能性と共に、ひとに対する「神の信」(3.3)は神の義との関係におかれている。この見解をもう少し展開すれば、彼は「神の信に基づきひとの信に対し」という義認行為とその知らしめの解釈に至ったであろう。実際、彼は「ハバクク書」二章四節の引用について、「信(仰)」を二度読むべきものとして提示し、信の持つ実質的な二義性に留意している。「信仰に由る義人は信仰に由りて生きん」と読むはパウロの真意に最も近きものではあるまいか。・・・パウロの真意を探らんとせば此読み方が最も合適であると思はれる、抑もパウロの意味する義人は「信仰に由る」義人である、信仰に由りて義とせられし義人である、かゝる義人は又「信仰に由りて」生くるのである、信仰に由て義とせられし信仰に由て生く、これパウロの意味に於ける基督信者である」(26-99)。

「義とせられし義人」と語るためには(Ergond)次元における聖霊の実働、神の現実的な義とする行為を不可欠とする。しかし、同時にそれは神に義と看做されている義人のこととして一般的に理解できる。この引用箇所「信」を二度読み込まざるを得ない内的促しのなかで、「義とせられる」という神の前の現実を語るとき、自覚せずにも神の信に基づいて福音を介して神の義を受けた者は信仰に由って生きるという一般的な理解を提示している。同時に、彼は信仰が神の義を受けるに十全な聖霊の恩恵のもとにある信仰のことであると理解していた。

彼は実際次のように述べていた。

しかし、原文に於いて「神の義は之に於いて信仰より信仰にまで顕はる」とあるを見れば、信仰云々の句は神の義の顕彰と密接に関係せることは明らかである。且又原文の文脈に照らしてみる時「信仰の進歩」と云ふ見方は此の場合には不適当であると云わねばならぬ、茲に於いて我等は思ふ、パウロは此の句に於いて神

の義は信仰に依って受け、信仰に依って保ち、信仰に依って完成するものなる事を意味したのであると。前にも説きし如く「神の義」とは神より与へらるる義、神より顕はし給ひし義であつて、人の努力の産物なる人の義ではない、人は自己の行いや功しに依らずして唯信仰のみに依って神に義とせらるるのである、…その信仰といふ一事を以って罪を赦されて義とせらるる恩恵に浴するのである。…

神の義は信仰によって受け、保ち、完成さる、これ「神の義は信仰より信仰にまで（顕はる）」の意味である、信仰を以って始まり、信仰を以って進み、信仰を以って終わる、其最始に於いて其中道に於いて其最終に於いて―其凡てに於いて信仰中心である、信仰に入り其信仰を持続すると云ふ唯の一線の上に宇宙間に於いて凡そ人に加へられ得る最大の幸福が与へられるのである、これを伝ふるのが福音である、故に余りに良過る音信である、従つて之を信ずるを躊躇する人が多い、併し神の恩恵は宇宙に充ちて居るではないか、神の愛は万物に溢れて居るではないか、天より露を下して草木を潤はし野の鳥に生の歓喜を声高く歌はしめ給ふ神は、無限の恩恵を人に与へんとして常に準備し給ふのである、ただ之を受くべき人が心足らずして或いは頑執を以て之を斥け、或いは空しき努力の幽谷に彷徨して受くべき唯一の資格に思ひ至らないのである、受くべき唯一の資格なる信仰を抱かざる時に於いては、与へんとして待ち給ふ天父遂に与ふる道がないのである。然りただ信仰である、信仰を以て始終一貫するのである、「地獄に落つるとも飽くまでキリストに依り頼まん」とバンヤンは叫んだ、此の世に於いても後の世に於いてもキリストに依り頼みて変わらざる信仰である、此の信仰の持続ありて義とせられ、聖められ、栄化せらる、言ひ換へれば信仰の故に義は与へられ、保属せられ、完成せらる、救ひは義を根底とし信仰の故に実成するのである、…此の義と神の愛との共存する理由如何、之を明白に解明したのが羅馬書である、羅馬書研究の価値と興味は茲に在る(26-35)。

この文章に内村独特の信仰理解を見出すことができる。内村は「信仰より信仰へ」の意味として「信仰を以って進み・終わる」という仕方から終わりに至る「持続」としての通時的な状況を前提にして、その通時的な状況のいずれの段階においても信仰の進歩を見ることを拒否し、神の義の受動との関連において保属され、「神の信」に對応するものとして完成していると理解している。信仰の通時的などの段階においてであれ、誰であれ神の義を受ける者そして持続する者はその信仰において完成されている。そして信仰の受動そのものが恩恵である。「神の恩恵は宇宙に充ちて居るではないか」とは端的に聖霊の実働の賛美である。この事態こそ福音が大なる恩恵であり「余りに良過る音信である」ことの理由である。完成された信仰理解と同様に、「大なる恩恵」としての信仰の理解は神の信実な行為を考慮することによってのみ実働として把握される。ひとが自ら立てる義ではなく神から賜る義だけが問題となり、それはひとの側としてはただ受けることができるだけだからである。彼は直観的にこの箇所がひとの持つ

信仰に何ら差異の存在しない神によるひとの信仰理解が啓示されていることを理解している。それは共約的次元において、信じない者にも神の認識がそのようなものであることを少なくとも語の意味として知ることを可能にしている。

四・三 神の前と人の前の判別

平行箇所第三章二節についても内村は同様の解釈を採る。彼は「茲に四つの句を並べただけであつて必要な説明の動詞は全然省かれてゐる」とし、それを次のように補っている。「神の義」は「顕はれたり」、イエス・キリストに於ける信仰に由りて「受けらるる義」、凡ての人に向ひて「発せられし義」、凡て信ずる者の上に「止まる義なり」、それは区別なければなり」(26:171)。即ち、神の義は啓示され、発せられ、受け取られそしてすべて信じる者に留められるものである。句「イエス・キリストに於ける信仰に由りて」(冒頭私訳との対比参照)について、内村はイエス・キリストに対する信仰により義が受けとられるという意味で顕はれると解釈している。つまり啓示と義認の受容の経験は同時的な実働であると理解している。神は絶えず現在において信じる者を義としている。ひとは何故人間が持つ信仰が神の義の啓示、顕れの媒介になるか当惑するでもあろう。これはルターが主張するように、ひとの持つ信仰それ自身が神の恩恵の業であると考えられているからである。ひとはひとが持つその信仰に神の主導的な行為を見て取る。この敬虔な態度それ自身が義を受けとるとする信の経験であるという一つの神学的解釈が想定されている。

ここに恩恵と信仰を即ち神の信と義からひとが持つ信仰を切断、分断することに対する内村の拒否をることができる。彼は(1)信において(2)自らの信を理解している。カルヴァンも「われらは常に使徒の次の勧告、罪の無償の赦しは「無垢と聖への」再生の霊から切断されえないこと、これはあたかもキリストを引き裂くことであるから、を心に留めねばならない」と言ふ(*In Epistolam Pauli ad Romanos Commentarii*, ch. 8. v. 9.)。(A)義認と(C)道德的再生、聖化そしてそれを引き起こす霊を切断しない時だけひとは(Ergon)言語を語ることができる。

しかし、三章二節以下の啓示の言語(A)は共約的な認知的な次元をも含意している。そこでは神の義は「イエス・キリストの信を通じて信じるすべての者に」明らかにされていると展開されている。神の信実な行為はひとの神への信仰とは判別されそしてまたひとが持つ信の基礎である。もし内村が彼の分析においてこの解釈の方向をさらに展開していたなら、義そして信という神の特徴(属性)が神に対するひとの信仰とは独立的なものとして啓示されているロゴス次元を構成するに至ったであろう。これはいかなる神学的解釈に対しても予備的なそして先行的な段階として位置しており、言語を理解する者は誰もが理解できる次元である。ひとの信を二度読む内村が伝達すべく意図したことがらは、神の信に対する言及なしには適切には理解されえないものである。

とはいうものの、内村は信の実働次元への集中のなかで、同時に「神の前」の次元と

「人の前」の次元を判別していた。彼にとっては「神の前」とはひとが信じるだけで義を受け取ることを実現させる神の働きを意味していた。この判別はパウロが主張する(11)と(12)のロゴス次元における判別というピステイスの二相にも繋がる思考様式であった。神による自らの義の知らしめの遂行(A)がキリストによる神とひととの仲保の実働(Ergond)と同時的であることを妨げるものはない。神による義人の認識はイエス・キリストにおいて啓示されたが、それは「義とすることによって」(3:25)を単に知らしめるだけではなく、実際に聖霊として現在において義認を実働していることは人間的に言うてありうるからである。つまり内村はロゴス次元における(A)においてエルゴン次元における(Ergond)を理解している。信即恩恵の立場故に、神の恩恵は基本的に現在進行形であるというのが彼の主張である。

内村は言う。「神の前に」である、「人の前に」ではない、・・・聖き信徒もあり、人格の高貴、識見の深奥等の姿もあるであらう、併しそれはいずれも「人の前に」である、人の眼に映ずる範囲のことである、「神の前に」ではない」と言つ(26:157)。意味論的には、内村が理解する「神の前」は神学的実在(D)を意味している。また心身論的分析によれば、「神の前」により聖霊の媒介により肉の底が抜けた霊の部位におけるその都度の実働、遂行が指示されている。彼は神の前の人間現実をこう述べる。「福音は善人悪人、義人罪人の間に区別を置かぬのである(信仰さへあれば義とせらる」と云う一点に於いては)、悔い改めて神に帰属しキリストに信従するに至りし者は、ただ其事のみに依つて神の義を賜はるのである。「そは区別なければ」とは実に偉大なる言である。・・・誰人とい雖も信仰に依つて義とせらる、故に救いの一点に於いては人間の間に存する有りと有らゆる差別が差別とならぬのである。故に如何なる罪人と雖も信仰さへすれば救はれるのである、かくてこそ我らは始めて安らかである」(26:174)。

内村は信の媒介が齎したものを人間の側から信者に「区別がない」とする。他方、「神に帰属し」という直接法現在形は、神が自らに帰属すると判断するところの者のことが指示されている。神にそう看做されている者は神の前で現実にとおりにあり、同時に「神の義を賜る」のでありまたそれ故に「安らか」である。平安が神の義認の実働の証拠である。内村は神の前と人の前の現実をこのように判別していたのである。内村は意味論的分析を遂行していないこともあり、基本的には人間の心の態勢として「ピステイス」を理解していたが、「神の前」と「人の前」の明確な分節は聖霊の実働の現場を描写する工夫であり、それは信の二相の把握に繋がりうるものであった。さらに彼は啓示の三人称的な理解の実質をも提示している。私は内村のこの分節そして義人をめぐる二度の信の要求に改革の萌芽と可能性を見る。

四・四 神の義の認知的そして実践的論証

ユダヤ主義者はパウロによる「働きのない者であり不敬虔な者」(4:5)の信仰による義認の主張に対し、そのような神は不義であると反論しており、神自身の義の論証が当

該個所の主題である。罪の蔓延のなかで「今や」福音の生起が人類の状況を一変させた。神は自らの義と媒介者の信の分離のなきものとして、その彼を「その信を通じて」彼自身の血における償いものとして差し出すことができ、さらにその信に基づくものを義とすることによってもまた自らの義を証示することができた。イエスの信は神の意図である罪人の贖いに十全であると認識されたからである。啓示の言語においてはイエスがどのような信をもっていたかの具体的な記述は描かれることがなく、神の義を血において伝達する媒体としてのみ機能している。彼自身が神の前の信の規準だからである。これは神がイエスの信においてひとが持つ信を理解していることの啓示である。それは「キリスト・イエスにおける贖い」つまり代価の支払を通じて「恩恵により無償」である。無償であるとするなら個々人の信仰の強弱や罪業の深重が問題とされない地平が存在し、これが神の前の人間の現実である(3: 22-25)。

内村はひとが信仰を持つことが義とされることの唯一の条件であるとするが、「無償」という語句はやはり条件ということがらとは抵触する。内村による霊的な現実への集中という力強い見解は勿論誤っているというものではない。しかし、パウロは各人が持つこの心的状態としての信仰を「唯一の資格」ないし「神の義を受くる唯一の条件」もし条件と云ひ得べくば「は信仰である」(26-172)と語ることはいし、ひとが持つ信仰という心的状態を強調する手前で恩恵を語っている。意味論上、神の義が信じるすべての者に明らかにされているということは何であれ「信」というものの語用からして、相手を疑っている者は相手が信実であることを知ることができないという語義の自明性からして、信が不可欠であるということである。信は信によってのみ理解される。義とされることの条件ということより、それよりも手前で言語上の制約であると言うことができる。ロゴス次元の議論はこれを確保している。神が媒介者に眼差しを注ぎ、そこに見出される者は誰であれ義である。「償いもの」や「贖い」という概念が彼らの差異を問題にしないことを可能にしている。これは理解不能でない。「贖い」即ち「代価」や「媒介」という概念は何かを何かの代わりとしないし結び付けることであるのだから。

この信をめぐる啓示の認知的要素をそれ自身として論じる次元を確保するとき、パウロは既に誰にも整合的なものとして了解できる次元で信仰義認論を論証していたことが分かる。パウロはピステイスをロゴス次元において二相を判別し、(B)心的態勢としての信仰をそれ自体として語る次元をも確保していたのである。カトリックはパウロの肉の弱さへの譲歩をそのまま引き受け、人間に功績と有徳性を語りうる責任ある自由の次元を確保したのであった。内村の信仰の理解はそれ自身として神の義を受けるべく完成されている端的な信仰に帰せられる。これは信仰に強弱を見ないという意味で(C)信に対応する。彼は言う「然りただ信仰である、信仰を以て始終一貫するのである」。

その実質とは彼がシーリーに導かれて回心した仰瞻(ぎょうせん)の信仰に他ならない。「汝自ら聖くならんと努めずして唯十字架を仰げ、然らば平安汝に臨まん」と、かく教えられて大に悟る所あり、かつ羅馬書を精読して遂に平安に達したのである、仰ぎ瞻

(み) よさらば救われんと」(26-25)。先駆的にルターは啓示のエルゴン次元における実践的要素に集中し、(41)信仰のみ即ち恩恵のみを説いたのであった。これがカトリックとプロテスタントの相補性の現場である。

五 結論

本稿において私は個人的には誰をも拘束しないが普遍的には万人を拘束するロゴスを求め、信における分節と総合を探索した。パウロは一方ロゴス上神の前の人間(A)義人と(B)罪人そして人の前の人間(C)可能存在を分節していたが、エルゴン上キリストにある人間の実働(ErgonD)を自ら生き、宣教した。内村鑑三はロゴス上の分節の手前で、(C)人間中心的になりがちな制度的なものへの否定をも含め、聖霊による新しい人間に集中した。それはロゴス上(D)=(A+C)と分節されるが、ルターらとともに彼はエルゴン上神の前で分節されない霊的な一なる人間として生きること集中した。果たしてこのエルゴン上の新しい人間が共約的なものとなるかは今後の人類の信の実験とその果実に掛かっている。人間の言語は神自身の認識と行為を伝達するにはあまりに弱い、必ずしも言葉を伴わないエルゴンにより補われるとき、そこで発せられる言葉は三人称の言語よりも賛美が相応しいことは広く同意されるであろう。

古典テキストの魅力と重要さのもとに培われた人文学は「ペンよりも強い」を証明することをその使命とする。しかし、「信と愛はペンよりも強い」からこそ、「ローマ書」のインクがローマ帝国を素手で滅ぼしたのである。内村は次の宗教改革は信に加え愛によると預言する。哲学者、人文学者パウロの書簡が愛の業であることを妨げるものはなにもなく、ましてやテキストの正しい理解がカトリックとプロテスタントの和解の実現に貢献しうるなら、学問がその果実において実践的なものそして一つの体験的知識となることを証する。何であれ和解をもたらすものは愛であろうからである。パウロは「愛を介して実働する信が力ある」と語る(Gal.5.6)。

註

(一) 拙稿『ローマ書』におけるパウロの意味論……ピステイスの二相……、『日本の聖書学』、第八号、pp.87-140、ATD・NTD 聖書註解刊行会、(2003.10)

(二) 「ローマ書」は Nestle-Aland28 版を用いる。この書簡からの引用は章節のみ、他の書名の引用は略記にて記す。

(三) 拙稿「トマスとルターにおける信仰と愛―徳と恩寵の両立可能性―」、中世哲学会編『中世思想研究』XLVII、pp.55-72、(2005.9)参照。

(四) 岩波書店版『内村鑑三全集』全四十巻を使用する。引用は二五巻七三頁を以下25-73へ略記す。

(五) ローマ・カトリック教会／ルーテル世界連盟『義認の教理に関する共同宣言』ルーテル／ローマ・カトリック共同委員会訳(教文館 2004)。共同宣言の問題点について

は、拙稿「パウロ「ローマ書」の言語哲学―神学論争の解消に向けて―」『北海道大学文学研究科紀要』132 pp.1-47 (2010.11)参照

(六) C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, I, p. 95. (ICC Edinburgh1975)

(二〇一二年一月改訂)