



救いの適用

森本あんり

「まず第一にはっきりさせておかなければならないのは、われわれがキリストの外に立ち、そして、かれから離れて立つ限り、かれが人類の救いのために苦しみたもうたこと、また、なしとげたもうたことのいっさいは、われわれにとって無益であり、何ひとつの意義をもたない、ということである」(カルヴァン『キリスト教綱要』渡辺訳 III-1-1)

「どんなに薬効のある膏薬でも、実際に塗らない限り決して傷を癒すことはない」(サミュエル・ウィラード『神学体系全解』一七二六年)

一 問題の設定

教会の宣教のなかで、われわれが洗礼志願者からよく受ける質問のひとつに、「二千年前の中東のある出来事がどうして今日のこの私の救いに関係があるのか」という問いがある。これは時代の隔たりというレッシング的な問題を問うているようにみえるが、その隔たりが二千年であろうと二時間であろうと、そこでの本当の問題は

しやられ、取り上げられるときには常にある種の疑惑をもって取り扱われてきたというのが実状である。既に一六世紀にベザはカテキズムのなかで「信仰者とキリストとの霊的な結合は、われわれの理解力を越えること故、その原理をたずね求めるよりも生けるキリストを自らのうちに実験することに努めるべきである」と勧めてこの問題の過重な取扱いを戒めている。現代においても例えばカール・バルトはこれに独立した位置を与えようとしな。救済論はちょうど啓示論が三一論であり予定論が神論であるようなしかたでキリスト論なのであって、救済論を含まないキリスト論は存在しないし、またキリスト論に包摂ないし吸収されないような救済論などは考えられない。初めに掲げたカルヴァンやウィラードのような言葉は彼にとつては厳密には形容矛盾であって、キリストの「外に」「離れて立つ」ような場所はキリスト以前も以後も存在しないし、また「膏薬」は真の膏薬である以上既にあらかじめ「傷に塗られて」いるのである。救いが真に救いである時、それは既に現実に「適用」されてあってこそ救いなのである。われわれの結論もそこへたどり着くことになるかもしれない。しかし、このことは神学史の中で決して自明のことではなかったし、またわれわれの日常の宣教の務めの中でも自明のこととしてはならないと思う。本稿はさしあたり問題の所在を明確にし、その領域を素描して今後の議論に資することを目的としている。

二 歴史的展開

救済論は特にピューリタン神学の得意分野であったが、なかでも「applicatio」という神学的 locus は、良くも悪しくも彼らの発明

むしろ、ある人の義なる業がどうして他の人を救い得るのか、あるいは他者の義が転嫁されて自分のものと算定されるということはどうして可能か、ということではないだろうか。「代理的義」の概念は個人の自由と人格の自律を信ずるインマヌエル・カントには理解不可能な躰きであり、カラマーゾフ兄弟のイワンには「道徳の蹂躪」である。われわれはこのような近代人の問いにどう答えているのだろうか。代理的・充足的な贖罪論は教派を問わずいまだに多くの教会の正統的教理ではないかと思われる(現行日本語讃美歌の多くを参照せよ)。しかしもし教会がそのような贖罪理解の不可欠の前提となる問いに説得的に答えることなく伝統的な宣教の枠組みや概念を使用し続けるとしたら、それは教会と神学の怠慢であろう。時代の世俗化を嘆く前に、教会は自らの贖罪理解とその表現を今一度原点から考え直すこともあってよいのではないだろうか。

この問題は神学史のなかでは救済論の一分野として「救いの適用」(applicatio salutis)という名のもとに論じられてきた。しかし、それは救済論の中でも決して自明の位置を占めるテーマではない。むしろ、キリストの贖罪の出来事をめぐる主たる議論の脇へ押される。歴史上はじめてこの言葉に独自の神学的な位置を与えたのはおそらくウィリアム・エイムズであろう。エイムズは当時のラミスト論理学の影響のもとで Application を Redemption と並置し、この教理を「キリストが仲保者としてなし給うた業、またなし続けおられる業の一切を、特定の人間たちに発効せしめること」と説明した。Application は、今や新たな教理として Redemption と並置されることになる。そこに前提されているのは、まずキリストの業がその業のもたらす救いの受益者たる罪人とはさしあたって無関係に歴史的な事業として完結し、その後それがあらかじめ予定された者へと適用されてはじめて救いが発効する、という考えである。キリストの業は、この適用ないし交通の手段が確立するまではいわずに浮いており、悪くすると将来漸次利用されるべき救済の恵みが詰まった係留風船のようなものになる。

その後ウェストミンスター信仰告白は「適用」を仲保者キリストの業として、また同小教理問答はこれを聖霊の業としてそれぞれ位置づけた。サミュエル・ウィラードはこの後者について膨大なピューリタンの註解を残したニュー・イングランドの神学者であるが、彼になると上述の並列はさらに明白になる。ウィラードは、墮落した人間の復権にはふたつの部分があるとした。一つは神のみ子が人性において完全に成し遂げたところの Redemption と、もう一つは Application すなわち聖霊の働きによって人間が一人一人個別にこの Redemption への参与者とされること、このふたつである。今や彼は単に論理的に Application をキリストの救いの出来事と対置して語るのみならず、その救済論的な必然性(necessity)を語る。キリストの祭司としての職務は、単に贖いの価を支払って特

来の贖いの実現のための「道備えをする」(only makes way for it)

ことである。それ故その時点では人間は救われ得る (salvable) 状態にはあっても、神の最終目標はその後を人間の選択にまかせてしまふことではないので、これをさらに新しい契約の約定に則り聖霊が個別的にその受益者へと伝達 (Conveyance) せねばならない。その意味で彼は、救贖 (キリストの業) そのものは救いの「根拠」(ground) ではあるが、それは「誰をも実際に救いの状態に入れるわけではない」と言いきってしまう。初めに掲げた「どんなに薬効のある膏薬でも、実際に塗らない限り決して傷を癒すことはない」という譬えもこの文脈で語られる。あるいは別の比喻では、「最も滋養に富んだ食物でも、実際に食せられない限り身体の栄養にはならない」そのように、キリストの救贖も実際に適用されねば人を救わないのである。

明らかにここには、教員資格を厳しく限定したピューリタンの実践の関心に奉仕する贖罪理解がある。特に「可視的聖徒」たる教員が全人口の五分の一にすぎなかったといわれるニュー・イングランドでは、他ならぬこの「救いの適用」において、ドルトやウェストミンスター⁽¹⁾の教える限定贖罪と予定の教理が実際に人々の生活のなかで可視的になると考えられた。さらに、ピューリタンがよく参照した大陸の改革派正統主義神学者たちも、キリストの贖罪行為 (redemptio) とその個々人における実現 (applicatio) とを能動的―受動的、客観的―主観的、永遠の根拠―時間内実現、などといったスコラ的対比によって議論した。いずれも区別よりも内的な連関を語ろうとしたものには相違ないが、読み手の印象では区別の方が際立っている。おそらくそのために、ヘッペの『改革派教義学通

の罪によって損なわれたご自身の義と荣誉と等価の代償をキリストの十字架の死によって支払ってもらう受け手である。そのためこの類型は充足説ないし客観説とも呼ばれ、法律的な整合性を好む西方教会に受け入れられて、宗教改革以後もルター派改革派を問わず今日に至るまで正統的教理とされてきた。キリストはこの理解においては神の前に人間の代理者として立ち、その代理的な受苦を何らかの方法によって人間の業績と算定してもらわねばならない。神の法廷においてキリストと罪人とが時空を乗り越えて超越的かつ法的な一体関係を形成することは、人間の無罪宣告にとってどうしても必要な要件となる。そこに「適用」の教理の生まれる余地がある。

しかし、アウレンの分類による他の二つの類型では原理上このような問題は生じない。彼の謂う「主観型」の贖罪理解では、キリストの死はもっぱら道德的な教えの崇高な模範例として扱えられており、また罪はより十全な人間性の発展によって解消されるべき「不完全」ないし「弱さ」にすぎないのであるから、そこには実質的な贖罪というものはない。キリストと救われる人間との関係はむしろ教師の範例と弟子の追従という関係であって、両者間の存在論的な関係を云々する必要はなく、また範例としてのキリストが一介の過去の人間にすぎないということは、「歴史的イエス」に固着する自由主義神学の立場からして当然の要請である。他方アウレンが特に称揚する「古典型」類型によれば、キリストは人間諸個人を越える客観的・人格的な力としての罪に捕われた人類をそのなわめから解放する神話的・象徴的な神人である。彼はご自身の血によって悪魔に「身代金」を支払って人間を買い戻す役割を果たす(「贖い」という字の偏は経済行為としての救贖を表している)が、買い戻さ

覧』はこうした傾向に対して「キリストの功績は、applicatio 以前

には選ばれた者たちとまったく無関係であったという仕方考えられてはならない」という注意を挟まざるを得なかった(XX, S. 404)。こうした「適用」の教理が宗教改革後の正統主義やピューリタン神学において発展したということには、いくつかの理由が考えられるであろう。この教理が過去の出来事としてのイエス・キリストの贖罪との歴史的距離感の増大を前提することから、それを近代的な個人意識の目覚めや萌芽的な人文主義的文獻学の副産物と見なすこともできるかもしれない。また、神学的には宗教改革者たちの「他なる義」「われらの外なる義」の主張が組織化・体系化されて叙述されるにしたがって硬化化した結果と見ることも可能であろう。あるいは、宗教改革者たちが本来保持していたキルヘ理念をピューリタニズムが生かされず、キリストの身体としての教会の有機的結合が見失われたと主張することも不可能ではない。さらに、この教理がすべて当時の契約神学者たちに発するところから、彼らの持つピリオディカルな歴史観がこうした表現を促したという可能性も否定できない。これらの推測の当否については残念ながら本稿では立ち入ることができない。

三 「適用」論と代理的・充足的贖罪論

しかし、いまひとつどうしてもここで確認しておきたいのは、こうした「適用」の問題論が代理的・充足的贖罪という特定の贖罪理解に固有のものだという点である。この贖罪理解はグスタフ・アウレンの古典的類型論で「ラテン型」と呼ばれたものであるが、それによれば贖罪とは神と人間の間の法律的な取引であって、神は人間れる人間はこの救済ドラマの中ではキリストの救済行為の純然たる客体である。キリストの勝利はすなわち人間の解放であり、かつその勝利は永遠の勝利であって、過去の一回的な出来事が現在の私の救いと直結している。したがって「適用」の問題はここでも生じ得ない。というより、この直接性こそ「適用」問題につきまといわれる「ラテン型」に対してアウレンが主張する「古典型」の隠された意義なのである。

アウレンの三類型はキリスト教的な贖罪理解のすべてを尽くしているわけではない。また既に半世紀を経過した著作で、今日のわれわれがそこに含まれる明らかな誤解を指摘することも容易である。しかしアウレンの記述は、類型論の基礎を提供したということ以上に、普段われわれが気づかないでいる重要な指摘を含んでいるように思われる。それは、この「ラテン型」の贖罪理解の成立に中世カトリック教会の告解の制度が大きく寄与しており、したがって宗教改革が〈sola Gratia〉の標語のもとにサクラメントとしての告解を否定したときに、「ラテン型」の贖罪理解も神学的な危機を迎えた、という指摘である(邦訳九七、一〇八、一五二頁)。このような基盤喪失の危機は、そもそもその成立基盤が認知されていなかった以上、正面から取り上げられることもなく、人々の意識に上ることもなかった。したがってそのための有効な処置もなされてこなかった。今日の贖罪論の不透明感も、あるいはこの辺に要因があるのではないだろうか。

アウレンはこの点を詳述していないので、少し敷衍してみよう。代理的・充足的贖罪論の支柱となる前提は、キリストの余剰功績が人間に転嫁されることである。アンセルムスはこれを次のように論

四 宗教改革以後

さて問題は宗教改革以後である。宗教改革者たちは罪の告白の重要性を知っていたがサクラメントとしての告解は否定した。それによって彼らはまた秘跡を通して教会が「功績の宝庫」よりキリストの功績を分配するという「適用」のチャネルをも否定したのである。では彼らは「適用」の問題論をどう扱ったか。ルターはアウレンによれば古典型へと回帰することによって問題を回避したが、特にアンセルムスの法理的贖罪論を継承したといわれるカルヴァンはどうか。実は彼はそれにかわる教えを目立たないながらもきりと打ち出している。それは、聖霊の直接的な働きによるキリストとの一致・結合の必要性の強調である。このような教理はしばしば神主義というレッテルのもとに警戒される傾向があるが、実はこの点が不明確になると、代理的贖罪は支えを失ってしまう。カルヴァンでは、本論のはじめに掲げた警告は「適用」論の問題抽出というよりはむしろこの *ratio* へと人を促すためのものである。「以上を要約すれば、聖霊はキリストがわれわれを有効に自身と結びつけたもうためのきずなだ、ということになる」。ここでは、秘跡の施与者としての聖職ではなく、聖霊こそが「天国の宝庫」をわれわれに開く「鍵」と呼ばれ (III-1-4) それによってわれわれは「キリストにあずかるもの」とされる (*participatio Christi*) のである。カルヴァンは義認論においても注意深くではあるが「キリストの内住」「神秘的合一」「霊的結合」「キリストに接されること」などが「キリストの功績にあずかる」ための不可欠の条件であることを論

証した。すなわち、父なる神は子の自発的な捧げ物に対して報いを与えなければならぬが、子には元来欠けている物も免除されるべき負債も存在しない故に、子が何かを「報い」として受けるということは不可能である。そこで、子のなした重大な業が「無駄」にならないのを防ぐために、この報いは他の誰かに与えられなければならない。これが転嫁の論理的根拠である。父はそれ故子が与えんと思う者にこれを与えるが、それは「場所的にあるいは時間的に不在だった者にさえも」有効であるとされた。このキリストの功績を罪人に転嫁するという思想に教会的な權威を与えたのが、一三三四年のクレメンス六世の大勅書 *Unigenitus Dei Filii* である。まずキリストの功績について「神のひとり子は……全人類の救いのためには一滴の血を流すだけで十分であったにもかかわらず……多くの血を流したのであった。これほど多く流れた血を無駄にしないために、憐れみ深い父は戦う教会のためにすばらしい宝をそなえ、子供たちを豊かにしようとしたのである」。次にその分配ないし転嫁の具体的方法について「神はこの宝を、信者の救いに役立てるために分配するように、天国の鍵の所有者である聖ペトロとその後継者、神の地上での代理者に委任したのである。正しい理由があれれば、痛悔して告白した者の有限の罰を、ある時には全部ある時には一部、神の望みにかなうように、ある時には一般的に、ある時には部分的に赦すために適用すること (*applicandum*) を委任したのである」(DS 1025-6 浜訳)。キリストの救済の出来事と私の救いとを繋ぐ絆は、ここで極めて実体的に告解の秘跡によって結ばれる。その秘跡によって「数多くのひとがその適用 (*applicatio*) を受けて義人となる」のである。われわれはこの勅書に「適用」の教理の

じている (III-11-10; 15-5; 6 など)。あるカルヴァン研究者によれば「こうした *unio cum Christo* の教理あるが *insertio* ないし *institio in Christum* の教理なくしては、単に法的な義の転嫁のみでなく義認も聖化も内的な連関を失ってしまうとまで言われている」(9)。

その後の改革派正統主義もこれを受け継いでいったが、この点では正統主義よりもピューリタン神学のほうが寄与するところが大きい。上述のエイムズにしてもウィリアードにしてもこれらの教理は「適用」論の発展によって失われるどころかますます強調されるようになる。ピューリタン神学がこうした聖霊論的な半ばは神秘主義的な一致や参与の思想に深く彩られていることは、一般にあまり知られていない。われわれが今後贖罪論を現代に説得的に提示するという課題の中で、一度は顧みられてより事柄かもしれない。

(国際基督教大学・大学教師)

注

(1) *Questionum et responsionum Christianarum libellus*, Q. 110.
(2) *KD IV/1/136f*, 159-170, 311-394. この場合信仰とはすでに存在論的に事実となつていふことを認識論的に確認するの事である。

(3) W. Ames, *The Marrow of Theology*, I, XX, 1.

(4) S. Willard, *A Compleat Body of Divinity*, QQ. 29-30.

(5) P. van Mastricht, *Theoretico-Practica Theologia*, VI, 1; F. Turretini, *Institutio Theologiae Elencticae*, XVI, xi.

(6) 『勝利者キリスト』佐藤・内海訳 一七七頁。

(7) 以上「神はなぜ人間となられたか」古田訳 II, 16; 19 頁。バルタザールはアンセルムスの贖罪論が「算定的でなく内的・存在論的」で

あるとするが、根拠がな。

(8) この勅書の「キリストの功績」を「無駄にしないために」という文言はアンセルムスにはじまりカルヴァン以降にも忠実に継承されている。もっとも、ここで告解の秘跡だけが贖罪の恵みの適用のチャネルである(アウレン)とするのは正しくなく。告解はヒエロニムス以来受洗後に陥つた罪のための「第二の船板」であって、トマスにおいてもトレント公会議においても洗礼こそが罪の赦しの第一の機会である。さらに、スコトゥスはそもそも洗礼や告解といった秘跡によらない義認の可能性を論じたし、またトマスにおいてもキリストのみ業の効力は「秘跡」のみかぎられたものではなく、これを無限に超越する(St. Suppl. q. 25, a. 1)と言われ、信仰がそのチャネルとなることも否定されつづな(III, q. 49, a. 2, ad 5)。しかしローマ教会はその後も長くこの「功績の宝庫」を教会の職制が秘跡によって分配するという理解を堅持した(DS 3806)。

(9) E. Brunner, *Der Mitleid*, S. 414. フランナーもアンセルムスの客観的・非人格的な転嫁という理解には問題を感じている(S. 454)。

(10) W. Kolhaas, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, S. 19.