

偶像崇拜の記号論（8）

A Semiotical and Historical Study of Idolatry（8）

滝口晴生

Haruo TAKIGUCHI

偶像崇拜の記号論 (8)

A Semiotical and Historical Study of Idolatry (8)

滝口 晴生

Haruo TAKIGUCHI

3 ルターとツヴィングリの聖餐論争

ルターの後期の著作は論争的なものが多く、ルターが反論するそのもととなった考えを知っておかなければ何が論点であるかも見えにくくなるので、年代を追って論争の経緯と論点を整理しておく必要があるだろう。『キリストの体と血について熱狂主義者を駁す』と『「これは私のからだである」というキリストの言葉は熱狂主義者たちに対して確立している』は、「熱狂主義者」つまりカールシュタットを主とする急進派の意見に対する反論である。その後ツヴィングリとの決裂が明らかとなり、反論の主体はそちらに移ってくる。そして焦点は新約聖書の言葉そのものの解釈になってくるのである。この部分の解釈を軸に論争が展開され、それは同時に聖餐における神の实在へとつながる。言葉の解釈が、実は神の实在の信仰と表裏一体になっているのである。

そこで、ルターの反論の前に、ツヴィングリの考え方を把握しておくことにする。キリストの言葉「これはわたしのからだである」の「である」(est)を、ツヴィングリは「意味する」(significare)と解する(赤木 287)。というのもツヴィングリは感覚的にはパンのままで、実体(substantia)が変化するということを認めないからである。

ツヴィングリが「実質」概念を拒否するのは、次の二つの理由による。一つの理由は、彼が「感覚的」「身体的」とから区別された「実体的」という概念を認めないことである。「実質的」に存在することは、彼にとって「肉的存在としてそこにある」ことである。「実質的」すなわち「可視的、身体的、感覚的」なのである。ツヴィングリは「偶性」と区別された「実質」の存在を認めないから、「実質」のみの変化を意味する「実質変化」も認めない。・・・「である」を「実質的に解するのであれば、パンの実質は端的に肉の実質に変化しなければならない」。・・・したがって「である」は「比喩的、あるいは象徴的な語り方」である。(赤木 310)

すなわち、カトリックの実体変化(transubstantiation)を否定する。それば中世的、アリストテレスの実体という考えをすでに破棄しているということであろう。ツヴィングリの『友好的解釈』(1527)では、「霊的な存在と物質的存在との完全な分離」を主張している(赤木 315)。したがってイエスは十字架に架けられるまでは人間であり、死後は神となることになる。これはイエスの完全な人間性を認めたネストリウスのとなり異端的な見解とみなされる危険性がある(赤木 321)。ともかくもキリストが肉体的に存在することと霊的に存在することを完全に分離し、それゆえ、もし聖餐にキリストが存在するのであれば、本当にキリストの肉を食べていることになる主張するのである。また彼の主張はヨハネによる福音書「生を与えるのは霊であり、肉は何の助けにならない」(第 6 章 63 節)を根拠としている。

ツヴィングリは「ある」が「意味する」という意味の例をいくつか挙げて論じるのであるが、2 つ例を見てみよう。ひとつは創世記第 41 章にあるファラオの夢をヨゼフが解釈するところである。ファラオは 7 匹の牝牛の夢を見たのであるが、ヨゼフによれば「7 匹の太った牝牛は豊穡の 7 年である」(Septem boves crassae sunt septem anni fertiles)という。もちろん牝牛は年ではないので、この「ある」(sunt)は「意味する」か「予兆する」の意味であるとする。またヨハネによる福音書第 15 章 5 節

でイエスは「私はブドウの木である」(Ego sum vitis)と言っているが、イエスはブドウではないので、「ある」(sum)は「意味する、表現する」の代わりに使われたのだとする(『アルベルトへの手紙』*Ad Matthaeum Alberum Rutlingensium Ecclesiasten, de Caena Dominica*, 1525)。

これに対してルターは『キリストの聖餐について 信仰告白』において詳細かつ徹底的な反論を行う。その論旨を子細に辿ることはできななので、要点のみを拾い出してみることとする。たとえば洗礼者ヨハネについて「彼はエリアである」(マタイによる福音書第 11 章 14 節)は、ヨハネがエリアを表しているとはとうてい理解できない。むしろエリアがヨハネを表しているというべきである。ここではエリアはヨハネがどういう人物かを意味しているので、別の意味になっているのである。たとえば「彼は 2 番目の(あるいは新しい)エリアである」というように。同様に「キリストは岩である」(コリント人への第一の手紙第 10 章 4 節)は、キリストは「確かに岩であるが、新しいあるいは 2 番目の岩である」。「キリストはブドウの木である」も同様である。もしツヴィングリの言うように「キリストはブドウの木を意味している」というのであれば、「キリストはブドウの木を意味しているのか。キリストはブドウ畑にあるブドウの木の記号あるいはシンボルであるだろうというのが正しいのか。」キリストは「まことのブドウの木」と言っており、この「まことの」(vera)を無視しなければ、こんなバカなことは言わなかっただろう。なぜなら「キリストはまことのブドウの木を意味している」というのは意味がわからないし、「まことのブドウの木」はブドウ畑にあるブドウの木ではなく、すでに別の意味になっている。だから「キリストはまことのブドウの木である」とは「である」であり、「を意味している」のではないのである(LW 37: 173-74)。また「7 匹の肥えた牝牛」の例では、この「牝牛」というのは、実際の草を食べている牧場の牛ではなく、すでに別の意味の牛、すなわち夢に出てきたシンボルの牛であり、それは牛ではなく、「年」を表しているものである。だから「牛」は「年」なのであるという(LW 37: 176)。

ルターは「ブドウの木」についての反論においては、正鵠を射ているように思われる。すなわちこれは比喩であり、それがあらわしているものはキリストであるから、「ブドウの木」はキリストを表している、キリストが「ブドウの木」を表しているというのはおかしい。ところが「7 匹の肥えた牝牛」が「実りの 7 年」を「意味する」というのは理解できる文である。そうすると、「ある」を「意味する」と解釈した場合、一方は意味ある文となり、他方はノンセンスとなるということが生じている。そうすると、この二つの文は、タイプが異なるものと考えなければならないということになるだろう。ルターは「A が B である」といえるのは、すでに B の意味は通常とは別の意味になって、A と B が同じものになっているという。なぜならキリストと「まことのブドウの木」はおなじものであって、前者が後者を意味しているわけではないからである。また「牛」の場合は、A のほうの意味が変わって、すなわちここでは「牛」は牧場の牛ではなく、夢に出てくるシンボルとしての「牛」であり、B と同じ意味になっているということである。すなわち

1) 「A が B である。」B は通常の意味ではなくなって、A = B が成立している。

2) 「A が B である。」「A が B を意味する」としても意味が成立する。しかし A のほうの意味が別の意味になっていけば、A と B は同じ意味になり、「意味している」のではなく、A = B が成立する。以上がルターの論理から導き出されることである。ツヴィングリはこの 2 種類の文の違いをまったく無視して、「ある」は「意味する」ということを言おうとしたのである。そうすると、ルターの論理であれば、1) も 2) も、A または B が新しい意味になっていけば、同じタイプの文になるはずであるが、そうはならないのである。というのも、A と B を逆にしてみよう。

a) ブドウの木はキリストである。

b) 実りの 7 年はこえた 7 匹の牝牛である。

a) は確かに成立するが、b) は意味的におかしい。したがって、2) の A=B という式は成り立たないの

である。

ルターが言いたかったことは、「ある」に「意味する」という意味はなく、そもそもそれは $A=B$ を意味する言葉だということである。「これはわたしのからだである」は、まさに「これ」＝「わたしのからだ」を意味しているということである。したがって A も B も比喩ではないということを言いたかったのである。また通常「ある」はそういう意味であろう。そして聖書もそのように表現したのである。しかしツヴィングリの意識では、パンがキリストの肉体そのものであることはありえないので、聖書の表現をなんとか解釈しようとしたのである。したがって、聖書の表現を根拠にすれば、ルターが正しく、ツヴィングリは強引な解釈を行っていると考えられるのである。¹

これについてはまた後で述べるにして、ルターは、エコランパディウス (Oecolampadius) の解釈にもこの書物で反論している。後者は「ある」ではなく、「私の体」のほうをいわべメタファーとする解釈である。すなわち「これはわたしの体、つまり私の体を表しているしるし」と考えるのである。¹)のタイプの文とみなすわけである。ルターはこれが比喩ではないことを論証する。日常的な言い方であれば、たとえばパウロを描いた絵を見て「これはパウロです」というのと同じである。これをルターは「逆向きの、逆さの比喩」、すなわち「本当の実体を似ているもの、しるしにする」ことだとし、聖書にそのような語法はないという (LW 37: 253)。どういうことかということ、前に述べたように「キリストは岩である」というのは、ここでは「岩」はまったく新しい意味になっていて、自然界の岩を表しているわけではない。ところがエコランパディウスの解釈だと「岩」は自然界の岩を表すことになり、キリストが岩になってしまうわけである。また日常の言い方においてもパウロの像を指し示し、「これはパウロです」と答えることは、その像がパウロを意味している、描いていると答えているわけではなく、まさに描かれた、あるいは刻まれたパウロ像そのもののことを言っているとルターは言う。つまり「ある」とは「本質的に」そのものが「ある」ということを述べているのである (LW 37: 255)。そうすると新約聖書は「ある」としか言っていないので、その「ある」は「そこにあり、キリストの体と呼ばれるひとつのキリストの体を要求する、ちょうど日常の言い方が、もしこれがパウロですと、ある絵について言うならば、あるパウロがあることを要求するように」(LW 37: 257)。ルターの議論はさらに続くのであるがこれだけで、彼の徹底ぶりが十分うかがえるであろう。

以上が言葉の解釈における論争であるが、次にキリストの聖餐における実在についてツヴィングリの見解をみてみることにしよう。彼が「ある」を「意味する」と解釈しようとしたのは、そもそも聖餐にキリストの人間としての肉体が存在するはずはないという意識が先にあったからである。その根拠となっているのは、ヨハネによる福音書第6章63節の「いのちを与えるのは御霊(みたま)です。肉は何の益ももたらしません。」という一節である。これこそが彼が錦の御旗にしているものであって、これだけで「ある」は「意味する」とまで言えると考えていたとしても間違いではない (Stephens 232)。というのもヨハネの福音書はこの言葉の前に次のように言っているのである。「わたしの肉はまことの食物、わたしの血はまことの飲み物だからです。わたしの肉を食べ、わたしの血を飲む者は、わたしのうちにとどまり、わたしも彼のうちにとどまります」(55-56節)。この言葉を聞いた弟子たちに戸惑いが見られ、それに対してキリストはさらに説明を加えたところツヴィングリは解する。「要するに、議論はキリストの身体的な肉をめぐるものであった。それゆえに、この教えは身体的肉についてであった。ある人々の主張するような意味で、それを食べても何の役にも立たないとキリストが言われたのも、このことであった」(『聖餐論』307)。これはルターがここの「肉」はキリストの「肉」ではなく「肉的理解」(LW 37: 96)を意味しているとするところへの反論である。

ツヴィングリはキリストについて聖書が言及するときに、2種類の言及をしていると考える。すなわち人間としてのキリストと神としてのキリストである。たとえば苦しみ痛むキリストは人間として言及しており、神の右に座すといえば神としてのキリストという具合である。これを彼は「アロイオー

シス」(alloiosis; 変化、変質)という用語を用いて述べるが、人間としてのキリストと、神としてのキリストを別の存在として扱っているわけではない。神と人間という二つの性質を同時に持つキリストという考えは維持しているからである。しかし、復活後は「神の右に坐しておられる」ので、聖餐にキリストは肉体的に存在しないし、そもそも聖餐にキリストの人間としての肉が存在する由もないとするのである。「厳密に語るならば、昇天ということは人間性にのみ妥当する」ので、「もしもキリストが神の右に昇られ、最後のさばきの日に再び来られるまでそこに坐しておられるとすれば、どうして sacrament の中で、身体的に食せられるはずがあるのか」という(『聖餐論』312-13)。そうすると聖餐におけるキリストの存在とは霊的なものであって、そのような存在であれば、すなわち「我々の心が我々のために死なれたキリストをご信頼する」という意味で存在するのであれば、「キリストの体と血が存在する」ということができ、ただしその存在とは精神的、霊的なものである」ということになる(Stevens 243)。

ツヴィングリは聖餐のパンにキリストの肉体そのものが存在することがそもそも考えられなかったわけであり、それは現実感覚としては正しいものであろう。他方ルターは聖書の言葉をまずは絶対的に信頼するという前提があり、聖書の言語的な表現から、聖餐におけるキリストの肉体の存在を信じるという態度を堅持するほかはなかったように思われる。故に、言語分析的にはルターが正しく、現実認識的にはツヴィングリが正しいということになるだろう。

1529 年ヘッセンの領主の要請によって、信仰箇条制定のために、ルター派、改革派の主だった指導者、すなわちルター、メランヒトン、ツヴィングリ、エコランパディウス、ブーツァーらが集まった。箇条についてはほぼ一致したが、聖餐に関してのみ一致をみななかったがために、決裂となってしまったのである(渡辺 116)。しかし実態はルター派の見解に、ツヴィングリ派のわずかな変更と補足がなされただけのものであり、両派の見解の違いにほとんど影響はなかったという(赤木 326)。このように決裂は決定的であったのであるが、ルターは、ツヴィングリが述べているようなキリストの肉体そのものが噛み砕かれるものとして聖餐のパンに含まれているとは考えていなかったと思われる。ただ聖書の文言にこだわることと、ツヴィングリの象徴的解釈に対する不信があったのであろう。ツヴィングリの最後の著作である『信仰の説明』(*Fidei expositio*, 1531)では、聖餐における感覚的要素が重要視されてきている。赤木は特に「 sacrament においては、感覚が信仰と同一の役目を果たす、というのである」として、ルターにも、カルヴァンでさえも見いだせない言葉であるとする。さらに視覚についてツヴィングリの次の文を引用する。「視覚、それはパンと杯とを見るとき、それらがキリストに代わってその恵みとみ心を表しているものとして、信仰に従順になるのではあるまいか。なぜなら、それは、心はその燃え立った美しさで愛するキリストを、あたかも目の前に見るように、見るからである」(358)。聖餐のパンとぶどう酒それ自体に霊的なものを認めることを偶像崇拜だとしたツヴィングリがこのような言葉を述べるのは驚きであろう。もちろん聖餐を象徴とする考え方は変えていないが、それが恩恵の手段としても認めている表現と見れば、ルターのとほとんど変わらないのではないかと指摘している(359)。

ルターも、ツヴィングリも聖餐においてキリストの体と血を、肉体的かどうかはともかく、「霊的」に食することは同意していた(渡辺 118)。したがってツヴィングリが最初主張したように、聖餐はたんに「思い起こす」だけであれば、ルターとははなはだしく異なるが、人間の内面になにか霊的な事態が生ずると考えるのであれば、ほとんど違いはないように思える。そしてそのことを聖餐が生じさせると考えるのであれば、ルターとツヴィングリの違いはほぼなくなるのである。前者はそれをまことの体と血と呼び、後者はそれを象徴と呼んでいるだけのように思われる。そうするとこの「象徴」という考え方は、現代に生きる我々にとっては、単なる記号であり、それは内面に概念を喚起するもの、もちろん場合によれば内面に支配的に存続し、外面的行動をも支配するような記号もあるかもしれな

いが、とはいえそれらの現象は人間の内面だけに起こっている現象としかとらえられないだろう。しかし、ルターの時代であれば、神は外面に存在するものであり、そのことによって内面の現象は単に内面だけのものではなく、外面にある霊的なものとの対応関係を維持しているものとして考えられたに違いないのである。そのような世界観の中で、聖餐を象徴とみなすか、実体とみなすかという議論は、同じ世界観の中で論じられているのであり、その時点ではその議論から世界観そのものに照射してくる影響はまだ現れてこなかったであろう。

4 カルヴァンの聖餐論

赤木はルターとツヴィングリの聖餐論を論じながら、「これはわたしの体である」という言葉が、ツヴィングリのように隠喩だと考えて、キリストの実在性を考慮にいれないのであれば問題ないが、カルヴァンはこの言葉を「むなしい言葉ではない」として「聖餐におけるキリストの現臨を真剣に受け取る」とすれば、どう考えることになるか、それにカルヴィンは答えることを迫られたという (354)。すなわちキリストの言葉は正しく、しかしキリストの肉体はパンには存在しないという問題である。カルヴァンの場合は、ルターやツヴィングリよりも1世代後に生まれているので、論争が展開した1520年代はまだ10代であった。それゆえ基本的な議論が終了し、ルター派とツヴィングリ派の決裂が生じた後で、双方の議論を俯瞰しながら、自分の意見を形作ることができたといえるであろう。

カルヴァンは『聖晩餐について』(1541)という小論で、ツヴィングリやエコランパディウスとルターの論争をまとめている。前者は、キリストはすでに天に坐しているので、最後の審判までは戻ってこられず、それゆえパンの中には存在しないことを主張するあまり、「イエス・キリストの臨在は聖晩餐において信じられるべきであり、また彼のからだは血はそこにおいて受けられるべきことを指摘するのを忘れた」のであり、それに対して後者は、前者が「霊的実体を無視してただしるしだけのほかなにも残すことを欲し」ていないと考えて、猛然と抗議し、論争は互いに譲らず、結局物別れのままとなった。したがって冷静に考えれば、一方は聖餐を「キリストのからだであり血と呼ぶことを強く主張することをひどく躊躇」ただけであり、ルターの役目は「局部的臨在を肯定する意図」がないことを明らかにし、「秘蹟を崇拜させ」ないよう、明白に説明をすることであったのに、激しい攻撃口調を採ったため相手を説得することができなかったのであるとする(『カルヴァン小論集』, 52-53)。要はお互いの真意を理解すれば決裂するほどの違いはなかったということになる。したがって、カルヴァンは両派をつなぎ合わせる見解を表明するということになるであろう。

カルヴァンは、ルターと同様、キリストの言葉は制定的なものであり、キリストは「空しいしるし」によってそれを示したのではなく「聖霊の力によって約束したことを実現させ」ているという。すなわち「しるし(symbol)を示すことによってそのもの自体も示されているのである。」確かに「パンを裂くということはしるしであって本体そのものではない」といつつ、「パンを裂くことによって彼の体に与るというのであれば、まことに彼の体をあらわし示していることを少しも疑うべきではない」という。「主によって定められたしるしを見るごとに、そこにしるしによって表されたものの真実がそこにたしかに存在していると考え、納得すること」を守らないといけないとする。したがって体の「しるし」を受けるとき、「彼の体そのものもまた与えられる」と信頼しようという(*Institutes*, IV, 17, 10)。

赤木は、カルヴァンが、ルターのように「パンはキリストの体である」とは言わず、「しるしを裂くこと」、「しるしを差し出すこと」「しるしをあなたの手に渡したもう」等、陪餐者の「交わるという動的あり方」にキリストの現臨を主張しているとみなしている(469)。しかしそれ以上にカルヴァンが「しるし」という言葉をしつこく使っていることに注目したい。そのことによって、それがキリストの肉体そのものでないことを主張しているのである。他方、その「しるし」は本体と同質のものを人間

に与える「しるし」でもあるのである。その作用を生じさせるのは聖霊であるが、この「しるし」と聖霊がいわば一体となって、キリストの「からだ」を人間に与えさせているということになる。これはカルヴァンの苦しいひとつの妥協的思考のあらわれとみなされないでもないが、そもそもキリストの存在の在り様は人間には理解できないわけであるから、ルターとは異なる説明の仕方と見ることはできるであろう。この点についてカルヴァンはさらなる説明を行う。

カルヴァンは制定語におけるパンが「しるし」ではあるけれどもそれは換喩 (metonymy) であるという。カルヴァンの換喩というのは、「しるし、または徴表と、それによって表されている本体とは、切っても切れないほど密接な関係にあって、しるしや徴表が存在しなければ、本体そのものも存在しなくなる」といえるものである (赤木 404)。そしてこの表現は、聖書ではよく見られる表現であると²、さらに次のように言う。

しるし (symbol) は意味されたものとは、本質上異なるのではあるのだが (後者は霊的かつ天上的なものであるのに対して、前者は物的かつ可視的であるので)、それでも、しるしは聖化されて、空の虚しい引換券 (token; tessera) として表している本体を、象徴しているばかりでなく、まことに本体を提示 (exhibit) もしているので、どうしてその名は、本体に正しくもふさわしくないことがあろうか。(*Institutes*, IV, 17, 21) ³

パンという換喩は、基本的には「しるし」ではあるけれども、本体との本質的な関係を有し、霊的には本体自体を提示しているものなのである。したがって、そのパンを食すことは、キリストの存在を霊によって、魂に受け取ることになるのである。この点について、カルヴァンは、ルターと同じように、言葉では説明できないという。「もしだれかがどのようにそれが生じるのかと問うとしたら、私は私の精神が理解するか、あるいは私の言葉が言明するには高尚すぎる神秘であると告白することを恥じないであろう。もっとはっきりといえば、私はそれを理解するというよりもむしろ経験するのである」(IV, 17, 32)。このことは理性からまったくはずれたことではないといい、アウグスチヌスを引き合いに出しながら聖餐におけるキリストの実在をつぎのように述べる。

あるいは、アウグスチヌスの言葉を用いれば、この神秘は、ほかのものと同様、人間によって実施されるが、神的になされるのである。地上的ではあるが、しかし天上的にである。肉体の存在とは、そのようなものなので、秘蹟の性質上、大きい力と効力をもって現前している存在があることになり、その力と効力は、我々の精神に永遠の生を疑いもなく確信させるばかりでなく、我々の肉体の不死を確信させるほどのものなのである。実際、それ[我々の肉体]はキリストの不死の肉体によって命をあたえられ、ある意味、彼の不死に与っているのである。(IV, 17, 32)

秘蹟が持つ効力が、言葉にはあらわせないがキリストの存在を保証し、またその存在は我々人間の肉体の不死をも確信させるものであるという。赤木によれば、『キリスト教綱要』の初版では、この秘蹟はしかし霊的なものであり、その秘蹟の中に、肉体はなく「霊的にキリストを所有することで満足しよう」と述べているという (408)。それゆえカルヴァンは霊肉二元論を採っているとみなされるとしている。つまり、キリストは昇天以後は神の右に坐しているので、肉体としては地上に存在しない。とはいえキリストは「これはわたしのからだである」といわれたので、聖餐にキリストのからだがあるような様態かはわからないにしても、存在するはずである。この存在するからだは、したがって肉体的なものではなく霊的なものである。しかしそれは聖餐に分かちがたく結びついたものなのである。人間は弱いため「見ることのできるしるしによって、我々に形で表されたのである」が、それでも「それは単なる形ではなく、彼の真理と実体に結合した形である」のである (『聖晩餐について』20)。つまりカルヴァンおよび改革派は、このキリストのからだは、その「しるし」に静的に存在しているのではなく、それが人間に与えられるというその動的なあり方のなかに本体が「霊的」に与えられるとするのである。言い換えれば、パンを受けるといふその行為の際に、聖霊の働きで、キリストの体が与えられるというのである。

以上のように、キリストの肉体は、肉的に存在するものではなく、あくまで霊的に存在しており、その意味で「からだ」は実在しているものであり、さらに、それは聖餐のパンとぶどう酒に分かちがたく結合しているという意味で、聖餐は、単に記念するだけのしるしではないということになる。カルヴァンは、このように、ツヴィングリらの説とルターの説を調和させる考えを示したといえるだろう。キリスト教世界が厳として存在する時代において、神がしるしとして提示したものは単なる記号ではない。古代から、中世を経て、聖像や、聖遺物はその霊的根拠を失ったが、聖餐のみは、「しるし」とはされながらも、霊的な存在であり続けた。しかしながら、カールシュットやツヴィングリが提示した見解は、彼らの意図に反して、聖餐が単なる記号とみなされる道をも切り開いたといえるだろう。それは来る数世紀のうちに人間精神が辿る道のりでもあったのである。魔術的な考え方が、昼の世界では否定され、夜の世界の片隅に存在し続けるように、霊的な記号は、信仰という根拠だけをよりどころにして存在し続けるものとなるのである。

* 本研究は、JSPS科研費23520293の助成を受けたものです。

¹ ツヴィングリが提出した例の中で、彼自身が絶対的に確信を持っていた例は出エジプト記第 12 章 11 節「それは主の過越しである」("id est transitus Domini") である。「それ」はいけにえの仔羊を意味し、仔羊はその時「肉と骨の存在」なので「過越し」であるはずはないので、この「ある」は「意味する」と解さざるを得ないという(『聖餐論』330)。これに対してルターはあざ笑うように「ちょうどドイツ語で『肉を食べなさい、日曜です、水を飲みなさい、金曜日です』というようなもの」だとし、肉が日曜日を、水が金曜日を意味するとはいえない。だからそれは「これは主がエジプトを歩く日である」という意味であるという(『「これはわたしのからだである」という言葉は狂信者に反して確立している』 LW 37:38)。

² カルヴァンが挙げている例は、「割礼は契約である」(創世記第 17 章 13 節)、「仔羊は過越しである」(出エジプト記第 12 章 11 節) などや、「砂漠で水が流れ出る岩はキリストである」(出エジプト記第 17 章 6 節；コリント人への手紙第一第 10 章 4 節) であり、以上の例から「名前が高いものから低いものへ転移されるばかりでなく、可視のものの名前が意味されるものに与えられる」と述べている。(Institutes IV, 17, 21)

³ この文章は理解しづらい。というのも「空で虚しい引換券 (token)」といいながら、それが表すものを「提示する」というからである。exhibit を「提示する」と訳したが、ラテン語 exhibet は「提供する」あるいは「引き渡す」という意味もあり、赤木は「提供する」と訳している (487)。念のためラテン語原文を引用しておく。"quia tamen rem cui repraesentandae consecratum est, non figurat tantum ceu nuda & inanis tessera: sed vere etiam exhibet: cur non eius appellatio in ipsum iure competat?" (Institutiones 511)

Works Cited

- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. 2vols. Ed. John T. McNeill. The Library of Christian Classics. Philadelphia: the Westminster Press, 1960. Print.
- . *Institutiones Charistianae religionis, in libros quatuor*. Geneva: 1559. Web.
- Luther, Martin. *Luther's Works on CD-ROM*. Ed. J. Pelikan and H. T. Lehmann. Philadelphia: Fortress, 2002. Referred to as LW. CD-ROM.

Stephens, W. P. *The Theology of Huldrych Zwingli*. Oxford:Oxford UP, 1986. Print.

Zwingli, Huldrych. *Ad Matthaeum Alberum Rutlingensium Ecclesiasten, de Caena Dominica, Huldrychi Zvinglij epistola*. 1525. Web.

赤木善光.『宗教改革者の聖餐論』 東京: 教文館, 2005.

カルヴァン, ジャン.『カルヴァン小論集』 波木居齊二訳. 東京: 岩波書店, 1982.

『聖書』(新改訳) . いのちのことば社, 1981.

ツヴィングリ, フルドリヒ.『聖餐論』 出村彰訳.『宗教改革著作集 第 5 巻 ツヴィングリとその周辺 I』 . 東京: 教文館, 1984.

渡辺信夫.『プロテスタント教理史』 . 東京: キリスト新聞社, 2006.