



Title	『ロマ書』におけるパウロの意味論：ピスティスの二相
Author(s)	千葉, 恵
Citation	日本の聖書学, 8, 87-140
Issue Date	2003-10
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/16911
Type	article
File Information	seisho2003-8.pdf



[Instructions for use](#)

『ロマ書』におけるパウロの意味論 「ピスティス」の二相

千葉 恵

「しかし、君は、自分が言葉を言葉によって、記号を記号によって、周知の記号を同じく周知の別の記号によって説明していることに容易に気付くはずだ。しかし私が君にできれば示して欲しいのは、記号が意味する实在そのものなのだ」。アウグスティヌス『教師論』2.4

1. はじめに

言語表現はそれ自体としてみれば、発話においては空気の振動であり、文字においてはインクのしみにすぎないが、或る文法規則および言語慣習の故に、一つの意味を持つものとして、その表現が属する規則や習慣を共有する他者には理解可能なものとなる。ひとは言語共同体のなかで現用言語の規範性のもとに訓練をつみ、世界について自らの心のうちにあるものを有意味に表現するにいたる。言語は或る規則のもとにその記号となる場所の心の表現であり、心はその記号を用いて指示上の意図として何ものかに向かうという仕方ですべてを志向する。心とはそれによってひとが何かについて知覚、思考さらには判断をなし、また行為するところの生理的・身体的運動を伴った何ものかであり、そのさいにそれ自身のうちに何らかの対象を志向的に持つものである。それ故に、言語表現の意味の理解が成立する時、誰もが言語と、それがそこから生まれてくる心そしてその言語表現がそれについて

であるところの實在、これら三者の關係の何らかの理解のもとに言語行為を遂行している。そのことは、言語使用者は自覚せずにも、何らかの意味論にコミットしていることを示している。例えば、誰かが「ボールは球場の外まで飛んだ」と言う時、その発話は球場の外も、球場と同じ時空の物理法則のもとにあるという實在理解のもとになされている。また、「君、ペガサスは存在しないよ」という発話において、非存在者の単称名辞は心において馬と鳥が結合される複合語であり、その語義としての意味は了解可能であるという前提がある。

紀元五五年頃、コリント周辺においてローマにいる同信のひとびとに手紙をテルテオに口述しているパウロもその例外ではない。パウロはいかなる意味論を持っていたのであろうか。彼は言葉とそれを発話する心そして、その心がそれを認識し、思考して発話するところの實在についてどのような理解を持っていたのであろうか。本稿において、私はパウロの文体の特徴を摘出し、そしてその基礎作業に基づき彼の意味論を顕著に示すと考えられる文章を取り上げ、彼が自らの言葉をどこから紡ぎだしてくるのかを考察したい。そのもとに、彼の『ロマ書』における中心的な神学的な主張である信仰義認論の理解を深めたい。信仰義認論、これは、律法主義からも無律法主義からも自由な人間存在の新しい可能性を告げるものであった。とりわけ、道徳的存在であることの可能性に行き詰まったひとびとは、ここに、自己と人間存在の活路を見出し、『ロマ書』の解釈の営みを連綿として受け継いできた。キリスト教神学がいかなる水準の学問であるかは、その基礎概念と言える信仰義認論がどれほどの危機に耐えうるものであるかにかかっている。この基礎的教説が無矛盾なものとして明確な理解を与えうるものであり、しかも人間理解として道理あるものであるのかを吟味することは喫緊の課題である。本稿はその基礎研究として位置づけられよう。

2. 解釈学 vs. 意味論

最初に、言語それ自身の持つ特性に注意を向けつつ、新たな理解の成立がど

のような構造のもとになされるかを確認したい。言語は、それが語り聞くものであれ、書きまた読むものであれ、基本的にはコミュニケーションの成立をめざす。そのさい、双方がそこにおいて生きている同一の言語体系を広狭、浅深の差異はあるものの、或る程度理解していることが前提となる。そのうえで、有限の構文規則の下で、無限の表現が理解可能となる。新たな実在と出会ったひと、新たな感覚を得たひとは、詩人であれ誰であれ、現用言語の規範性を前提にしつつも、新たな語用を探しだし、まだ海図のない言語領域に踏み出すひとびとであると言えよう。読者はその文章をこれまでの海図を頼りに解釈を試み、理解する時、その人の言語体系そしてその上に築かれる生は豊かなものとなる。新たな理解を得るとは、ちょうど脳細胞のシナプスが新たに繋がるように、一つの安定した言語体系のなかで関連のネットワークが広がり、一つの形を取ることであると言えよう。換言すれば、一つの語を用いる時、それと関連する諸語がその遠近を把握されたうえで活動しだすことだと言えよう。そのさい、その言語行為によって信念体系が生きたものとして持ち運ばれる。信念は感情や知識と同様、心に帰属するものであり、志向性をその共通の指標とするが、言語がその記号であるところの世界についての信念体系は常に言語に随行する。信仰は一つの心の働きである信念と見ることができる限り、何か一つの命題を信じることは、その命題が属する自己整合的な体系全体を、あるいはたとえその体系が開かれたものであるにしても、その命題に近接して関連する語句の何らかの範囲を、信じることを含意する。Wittgensteinは「われわれが何事かを信じるようになるとき、信じるのは個々の命題ではなくて、命題の全体系である」と言う⁽¹⁾。個々の命題はそれが帰属する体系の整合性を必要条件とするであろうし、体系は個々の命題に依存して構成される。ここに、解釈学的循環というよりも、むしろ螺旋的展開を見ることができる。

理解が成立するところ、そこに解釈が問題になる。理解は語の意味の理解から生と死をめぐる総合的な自己理解としての実存にいたるまで多層的である。パウロにおいては、そこにおいて自己が自己自身との一致において満ち満ちて生きているそのような自己理解は「キリストのうちにわれが見いだされる」(Phl. 3.9)ことであり、「キリスト・イエスの僕」(1.1)というものであった。彼の具体的な生の営みはこの自己

理解の浸透において帰一的な構造のもとに生命を得ている。彼の福音宣教および信念体系はこの実存に集中し、そこから展開されている。パウロ自身の言語網そしてそのうえに築かれる彼の満ち満ちた生も、彼の何らかの先行理解から形成されており、解釈学的構造を持っている。理解を求める解釈は不可避免的に解釈者の先行理解がそこにおいて培われる生活の座(Sitz im Leben)を問題にする。宗教史家たちは彼の思想の背景として、ユダヤ教黙示文学やヘレニズム密儀宗教があり、預言者的メシア終末論と超歴史的人の子終末論の混在がみられ、また sacrament 理解にグノーシスの影響があると主張するでもあろう。

パウロが置かれていた解釈学的状況として、少なくとも次のものは論争の余地のないものとみなせよう。パウロは「ユダヤ教に精進し、先祖たちの言い伝えに対し、誰よりもはるかに熱心であった」(Ga.1.14)と自らを振り返るが、パウロは当時の現用言語のなかで言葉を学び理解し、自由に聖書を引照することができた。このことは彼が旧約聖書の言語体系のなかで自らの思索と実践を遂行していたことを示す。その彼が一つの出来事つまりイエス・キリストが自分に「啓示」(Ga.1.16)されるという出来事あるいはその信念の故に、その言語体系の構成要素は、連続性のうちにあるものの、再編成を余儀なくされている。例えば、もはや律法について「知識と真理のかたどりを律法のなかに持っている」(2.20)と主張するユダヤ主義者が持つ信念の連関を言語により形成することはできなくなった。再編成の過程で、一つの言語空間が彼のなかにできたと言うこともできよう。つまり彼はそれまで神や義等の理解を律法を中心に形成していたが、イエス・キリストを中心に形成しなおし、例えば律法は「キリストの律法」(Co.I.9.21)という形で新たに理解されることになる。新しい出会いが従来の言語体系を揺さぶり再編成を促し、従来の体系をその光で解釈しなおす試みがなされた。この試みは先行言語なしにはなしえないし、それを宣教する言語も、聞き手読み手に理解可能でなければならない。共通語であるギリシア語に加え、そこで用いられる語彙も聞き手の体系と関連するのでなければ、かつて彼自身の体系を揺さぶったように、彼らの体系をも揺さぶり再編を促すものとはなりえない。

従来の神学的解釈学が共通の理解、同意が成立する言葉の機能として「出来事としての言葉」に注目するのは、神が言葉として人間に出会うという事態を表現するためである。言葉の受肉の故に、神の国とその義の宣教の言葉はその言葉に服し、理解しようとする者へ語りかけ、働きかけ、それに対する応答が出来事となることをめざした⁽²⁾。そして対象が絶対なるものである限り、応答の言語網はどこまでも展開し、また理解の深まりが要求されるであろう。ルターは「聖書のすべての箇所は無限の理解に対して開かれている」と言う⁽³⁾。

われわれが多様な境遇、教育そして気質、総じて生活の座を持つ限り、究極的には自己が自己自身との一致において生きる場を求める理解は多様であり続けるであろう。ここに解釈学の一つの重要な特長があり、しかもその一つの限界があると言えよう。例えば、ヴォルムスのルター像の台座に刻まれた印象深い言葉「聖書を正しく理解するところ、そこに聖霊が宿る」はその一つの限界として批判されることになる。この言葉は聖書の真の著者である聖霊と読者の「魂の調和」を表現したものと言えるが、P.RicoeurはSchleiermacherやDiltheyが「解釈の最高の法則」とみなすこのような傾向を「解釈学のロマン主義的で心理主義的な一概念」と批判する⁽⁴⁾。出来事としての言葉に見られる実存論的な解釈学はこの批判を避けえないであろう。しかし、これは理解していることと単にそう思っていることの相違をどのように判別するかという、優れて知識論的、認識論的な問題でもあり、単に解釈学の問題ではなく、哲学の重要な課題であると言うべきである。解釈学的営為からロマン主義的な要素を排除する時、解釈学の特長は減殺される。しかし、それぞれの生活の座および先行理解を主張するあまりに、過剰な解釈がなされてきたことも事実である。宗教言語の荒唐無稽性や脆弱性の露呈は枚挙に暇がない。例えば、「万物は神に基づき、神を介して[成り]、神に[帰する]」(11.36)のであれば、一本の鉛筆について語ることが間接的に神について語ることにになり、この言語は安定した体系を持ちえないと思われよう。

私には二十世紀後半における言語哲学の展開は、解釈学にとっての一つの基礎作業を提供し、解釈学が抱える限界や問題克服の可能性を持つように思われる。過剰な解釈学的営為に制約を加えうるものとして、意味論的分析が機能すると思

われる。理解を媒介に、解釈学は意味論と密接不可離な関係においてある。とりわけ、われわれがそれを基礎に考察を展開するテキストそれ自体が、既に何らかの解釈の産物であるということが、事態を困難なものにしている。ここでは両者の関係を詳しく検討することはできず、従来校訂作業を信用し、ほぼ正確なものであることを前提にせざるをえない。私はここで意味論の解釈学的前提を考慮せず、意味論それ自体を析出する方法として、文体の分析を試みる。パウロがいかなる言葉と心と実在の理解にコミットしていたかを、彼の言葉の使用法それ自体から析出できるなら、パウロ自身の先行理解さらには読者の先行理解に訴えることなく、テキストそれ自体から或る確かなことを語りうることを期待される。パウロは自らなす言明の意味を理解しており、多様な宗教思想上の影響のため、意図せず矛盾した言明を並存させてはいないことを確認できればよしとすべきである⁽⁵⁾。少なくとも、彼は諸書簡において福音を宣教するさいに、言葉の背景の理解を要求していない。パウロは彼の読者は自分の書簡を理解できるはずだと考えている。「われらは、汝らが読み、しかも理解することがらの他何も書いてはいない。汝らが完全に理解してくれるよう、われ望む」(Co.II.1.13)と述べる。パウロの要求する完全な理解はその言語体系が真理を言表するものであること、つまり世界における存在様式、歴史的出来事を言い表すものでなければならないことを意味していようが、その真偽を判定する前段階として、その言明の指示上の意図を理解できなければならない。生きた言語の複層性のなかで、パウロの意味論を明らかにし、過剰な解釈を制限することをめざしたい。

3.分析の公準

解釈と理解に対する以上の一般的な確認に続いて、ここでパウロの『ロマ書』を理解するための、解釈学的先行理解を前提にしない意味論上(A)およびそれに基づく解釈学上(B)(C)の諸原則、公準を提示したい。

(A) パウロがコミットしている意味論の確定。ちょうどいかなる言明も無自覚ではあっても文法に服するように、ひとは言語と心と実在の関連に対する何らかの立場

に参与している。ここでは解釈学上の先行理解への考慮を判断中止する。先行理解は解釈のための具体的な接近方法であるのに対し、むしろ先行理解のそれそれに基づく対象理解であれ、解釈学的営為の基礎として、各自の意味論が作動しているものとする。その解明のために以下の規則が要求される。

(A-1) Litera(字面)の統計分析と文法規則に基づき、推測や他の立場からの解釈原理の適用を排除し、統計そして文法の分析の上で明らかに語りうるものを提示し、文体上の諸特徴を解明すること。

(A-2) 『ロマ書』内部およびパウロの真性の作品であるとされている他の書簡、さらに彼が引用する旧約聖書との連関を重視し、相互言及により諸鍵語の語義の解明を通じて、彼の安定した言語網を確定すること。

(A-3) (A-1)、(A-2)の分析を介して、心がそこにまなざしを注ぎ、それを指示すべく言葉(語や文)を発話するところの實在の層を析出すること。パウロがまなざしを注ぐ實在の層が幾層であるのか、それに対応する語や文が担う意味の諸相を判別、確定すること。

(B) 当該性規準(relevancy criteria)の設定。(A)において解明されるパウロがコミットする意味論を基礎に、『ロマ書』の目的と主要テーゼを主要規準として確立し、常にその目的や主要テーゼに対する帰一的構造において、様々な解釈、例えば非神話化論が、パウロの言語空間においてどのような位置づけを持つか、その遠近を確定すること。

(C) 知性の犠牲(sacrificium intellectus)を強くないこと。理解可能であるということとは彼の言語体系が整合的であることを不可欠なものとして要求する。従って一見矛盾すると思われる発言を積極的に検討すること。また、当該性規準において関連の低いものに彼の考慮が払われず言及されないことは知性を犠牲にするものではないこと。

4. 文体の諸特徴

これらの公準のもとに、ここでパウロの『ロマ書』の文体の分析および、言語表現

の意味論的分析を行い、彼が世界のいかなる現実に心のまなざしを注ぎつつ言葉を紡いでいったのかを明らかにしたい

まず文体上の著しい特徴を五つ挙げ、それらから問題なく導出できる状況を提示し、それらをもとに『ロマ書』の理解を深めてゆきたい。

文体上の第一の特徴は、『ロマ書』には疑問文が多く、433 節中、疑問文は 71 回、十二章以下十六章までの信仰生活上の勧告、挨拶等の部分を除き、一章から十一章までの常に異論にさらされてきた彼の思想を展開する書簡の中心部分においては 315 節中 70 回を数えることができる。この書簡の中心部分は、ヘレニズムユダヤ教で慣用されていた *diatribe* と呼ばれる文体である。それは、生き生きとした会話形式のもとに自分の思想を語り書け、反対見解を想定し、それに対しさらに反論するという仕方で、読み手を対話のなかに引き込む手法である。これほどの数の疑問文のなかで純粋な疑問文はほとんどなく、あるいは一切なく、修辞上または予弁論的な疑問文である。「何と書いているか」という類の疑問文は修辞的なものであり、疑問文にする必要がない。予弁論的疑問とは予期される異論や抗議を想定し、それらが反駁されるべきものであるために、予め疑問文にしたものである。その疑問文への対応は、しばしば問答無用という表現形式を取り、パウロは拒絶定型句により相手の思考様式そのものを否定している。

パウロの信仰義認論の主張に対するユダヤ主義者の主要な反論は次のものである。神は真言者ではなく虚言者ではないかと神の信実を疑う(3.3)。神の義を疑い、神の不義を主張する(3.5,9.14)。律法の効力を疑い、無律法主義を主張する(3.31)。恩恵が罪に依存することを主張し、罪礼賛を導く(6.1)。恩恵の無制約性を疑い、罪礼賛を導く(6.15)。律法の罪性を主張する(7.7)。律法の善性を疑い、善とされるものの破壊性を主張する(7.13)。神の自らの選びに対する約束不履行を疑い、神の不真実を主張する(11.1)。イスラエルの救いを疑い、神の約束不履行を主張する(11.11)。これらの反論は当然予想されるものであるが、パウロは表面上「断じて然らず」という拒絶定型句により一喝している。

第二の文体上の特徴は、旧約聖書からの引用またはそれへの参照が 433 節中

私算では約 61 の言明に見出せることである。そして、それはすべて肯定的に言及されている。このことはパウロの新しい言語空間は彼のそれ以前の中心的な言語空間であった旧約聖書の言語網と連続的かつ相補的な関係にあることを示している。旧新約聖書の使信が約束とその成就という関係において統一的に理解する可能性がここに開かれている⁽⁶⁾。

第三の文体上の特徴は、十二章以降十五章まで(十六章はほぼ挨拶)、使徒パウロがローマの信徒に直接に語りかけている箇所においては、信仰生活上の勧告文、命令文、願望文が著しく増加することである。十一章まで、命令形で書かれている箇所は 6 節だけ(6.11-13,19,11.20,22)であったが、ここでは 91 節中約 55 節ある。この文体上の相違は伝達上の意図の相違を示している。このことから、これらの勧告等はイエス・キリストの出来事が何であったのかを論証する中心部分を前提に、新しい生がいかなるものであるべきかについて具体的な指針を与えていると言える。なお、一般的に命令文や願望文はそれが語られる相手の現実の状況認識を前提にしている。従って、これらの文からパウロがそこにまなざしを注ぎ、命令や願望を述べるところの人間存在の現実の層を析出することが可能となる。

第四の文体上の特徴は、福音がそれについてであり、その宣教内容であるところの存在者の呼称に関わるものである。それは「イエス」、「キリスト」そして「イエス・キリスト」と少なくとも三つの呼び名で表現される⁽⁷⁾。ここでは三位一体論やキリスト論等の神学的な問題を展開することはできない。文体から指摘できることとして、「イエス・キリスト」はパウロのどの書簡においても行為主体として描かれることがないことは興味深い。それは「通じて」や「基づいて」そして「において」等の前置詞とともに表現される(eg.2.16,3.24,5.1,6.3,8.1)。ただ「イエス・キリスト」が主語となることが次の二度あり、動詞は「なる」の否定と「ある」である。「われらを通じて汝らに宣教されている神の子イエス・キリストは然りと否にならなかった、むしろ彼において然りがなったのである」(Co.II.1.19)。「イエス・キリストはわれらの主である」(Phl.2.11)。自らは何かになることはなく、その何かがこの場合然りが自らにおいてなると言われる存在者はいかなるものであろう。同一性言明「ある」は語られるが、行為「する」が

決して語られることなく、媒介語「通じて」や「において」等が添えて語られる存在者とはいかなるものであろうか。

パウロは「イエス・キリスト」という名に「われらの主」という句を添えることが多い(eg.1.4,7,5.1,11,21,6.23,7.25,8.39,15.6,30,16.18)。それは文字通りにはわれわれがその所有物であるところの主人を意味する。彼は「われらは生きるも主のために生き、死ぬるも主のために死ぬ、・・われらは主のものである」(14.8)と言う。彼は、書簡冒頭で、「われらの主イエス・キリスト」は「肉によれば」ダビデの末裔であり全く人間であるが、他方、「聖霊によれば」死人の復活により「神の子と定められた」神の子でもあると紹介する(1.3-4,cf.Phil.2.6-10)。ひととして自らの信仰により最後まで従順であり罪なき者であったために、父なる神が専決行為として復活を与え、神の子であると定めたそのような神人を「イエス・キリスト」は指示している。神でもひとでもあるような存在者に行為を帰属させることはできないとパウロは考えたのであろうか。

これを解明する助けとして「イエス」と「キリスト」の用法を見てみよう。「イエス」は「ナザレのイエス」とでも呼ぶべき彼の人間性を強調する時に4度用いられている(3.26,4.24,8.11,10.9)。「イエスの信仰」(3.26)は、イエスが持つところのものという仕方で彼の心的行為を語っているように見える。しかし、その解釈は必然的なものではなくイエスにおいて出来事になった完全な信実、信頼のことを包括的に指示すると採ることが十分に可能である。この3.26を除いて、他の三箇所における「イエス」は彼の甦りとの関連で言及される(cf.Th.I.4.13-14,Co.II.4.10-14)。「彼[イエス(4.24)]は甦らされた」(4.25)のような受動形による表現は、明らかに神の専決行為としてのイエスの復活が出来事として述べられている。これは地上の人間イエスが復活を与えられる対象であり、それを通じて神の子、主となるという文脈において、「イエス」が用いられていることを示唆する。この関係を明らかにするものとして、「汝が汝の口においてイエスを主であると同様、汝の心において神が彼を甦らしたことを信じるなら、・・」(10.9)を挙げるができる。

人間イエスが甦らされ、われらの主となる時、「キリスト」即ち「受膏者(油[聖霊]注がれた者)[chyrio(油注ぐ)の派生]」(cf.Is.61.1,Ps.45.7)という職名を伴ったほとんど一つの固有名として「イエス・キリスト」が用いられる。パウロにおいては旧約時代のように神からの任務を受け「油注がれる」多くの人々のなかの一人として「キリスト」を理解してはおらず、「最終的に」ないし「一度限り」(6.10)罪に対して死に決着をつけるという任務を遂行した最後で他に対応者を見出しえない唯一の受膏者を指示している。ナザレのイエスはこのような仕方であれらの主イエス・キリストになったのである。

「キリスト」は「キリストのからだ」(7.4)と言われるように人間イエスと離れていないが、ひとをあがなう救い主としての職務が強調される時に用いられる(eg.6.4-10,8.9-10,17,34,9.3,10.4,6-7,12.5,14.18)。パウロは「キリストは、われらがまだ弱かった時、時いたって、不敬虔な者のために死んだ」(5.6)と自動詞において彼の死を表現することがあるが、そのさい「時いたって」という限定の付加により、時が満ちて定められた時という事態を表現し、彼の死が神の意図のもとに起こったことが強調されている⁽⁸⁾。確かに歴史上十字架の刑死はイエスの自由なる行為でもあり、自然死ではなかったが、「キリスト」の死は、背後にagentとしての神が念頭におかれ、神の意図によるキリストの行為、さらには神の意図をそこから導くことのできる歴史的な事実、出来事として捉えることが可能である。

この箇所では「イエス」ではなく、「キリスト」が主語となっていることは偶然ではない。他にも「キリストは死んで、いやむしろ甦り、神の右に座し、われらのために執り成している」(8.34)、「キリストは死んで生きた、それは彼が死者と生者の統治するためである」(14.9)等、キリストが行為主体となることがある(eg.14.15,15.3,7)。イエスは甦らされる存在者であるが、キリストは甦る存在者である。キリストは自らに釘穴を開けたからだを持ち復活した高挙の主である。その意味で「キリスト」は間接的にナザレのイエスをも指示する。他方、「イエス」もその従順の生涯が復活の根拠であるそのような人間であったために、高挙のキリストを間接的に指示している⁽⁹⁾。

以上から、パウロは神の子でもありひとでもあるイエス・キリストの一面を表現する指示上の意図を持つ時、「イエス」ないし「キリスト」いずれかの呼称を彼の意図にあわせて用いていることが知られる。それ故に、神が御子の行為を自らの行為として語ることができる局面を「キリスト」においてパウロは確保することができたのである。他方、「イエス」という表現は神の子への言及を括弧にいれ、つまり神が自らの行為であるという理解を表現することを避ける必要がある時、一人の人間を指示すべく用いられる。さらに、「イエス・キリスト」は、神の子でありひとでもあるという存在者であることが、神とひとの媒介者となることはできても、行為主体として記述されることがないそのような存在者であることを示している。イエス・キリストは自らにおいて何か例えば「然り」が、そして後述のように「信実」が出来事になるそのような存在者である。

神が義であるかをめぐるユダヤ主義者との論争のなかで、信仰による義のパウロの主張は神を意図をもった行為者として提示する。他方、イエス・キリストは、福音書のように彼の行為（言葉と業）によってではなく、媒介者として何かがそこにおいて出来事になるそのような出来事のカテゴリーにおいて捉えられている。行為と出来事はその言語表現において違ったアクセントをもった事態として記述される。行為を構成するものは主体の信念や欲求に基づく自由な意図ないし目的、そして主体が関わる対象とその手段の認識である。他方、出来事においては歴史のなかで生じたことに力点が置かれ、主体の自由な意図への言及は要求されない。例えば「シーザーはルビコン川を渡った」という行為の記述は、シーザーの何らかの意図、例えばローマ奪還を念頭におかずになされえない。他方、「シーザーにおいてルビコン川の渡渉が起こった」という出来事の記述は歴史の事実を語っており、たとえ意図があったにしても、それを念頭におかずにただ事実の表明として記述されるものである。出来事においては、隠れた agent (行為主体) や運命が存在しているにしても、あるいはむしろ存在しているからこそ、単に生じたこととして事実上の記述がなされる。生涯のさまざまな行為が当人の意図によるものであったにしても、それを出来事として記述することを許すのは、当人の意図が上位の agent の意志

による場合、あるいは合致している場合である。イエスの自発的な生涯が父なる神の意にすべてかなったものであったという理解のもとに、パウロはイエスの生涯をキリストの出来事として記述している。このようにパウロはイエスの生涯をそこにおいて神の意図が出来事になったところのものとして記述することができる考えたために、『ロマ書』においては、イエス・キリストの意図に言及することはなく、むしろ出来事のカテゴリーのなかで仲保者として捉えたのだと思われる。換言すれば、蘇らしという父なる神の専決行為によりイエスがキリストになった、そのような存在者であるため、イエス・キリストは出来事のカテゴリーにおいて捉えられねばならなかったのである。

第五の特徴は、パウロが神についての様々な認識を神自身に帰属させていることである。例えば、「神の福音」(1.1)、「神の愛」(1.7,8.39)、「神の意図」(1.10)、「神の力」(1.16)、「神の義」(1.17,3.5,3.21-22,10.3)、「神の怒り」(1.18)、「神の栄光」(1.23,5.2)、「神の真理」(1.25)、「神の審判」(2.3,5)、「神の慈愛」(2.4,11.22)、「神の言葉」(3.2,9.6)、「神の信実」(3.3)、「神の忍耐」(3.26)、「神の約束」(4.20)、「神の愛」(5.5,8.39)、「神の恵み」(5.15)、「神の律法」(7.22,25,8.7)、「神の霊」(8.8,14)、「神の子」(8.16)、「神の計画」(9.11)、「神の憐れみ」(9.16)、「神の峻厳」(11.22)、「神の賜」(11.29)、「神の召し」(11.29)、「神の知恵と認識」(11.33)等がある。これらは人間との関わりにおいて神に帰属する、総じて、志向性を持った心的状態、具体的には、思考、感情、判断、意志、行為さらには関係そして事態を表現している。パウロがこれらの神に帰属する語句を用いて彼の神認識を語る時は、イエス・キリストにおける出来事においておよび律法において啓示されたものとして、通常旧約聖書における現用言語の裏づけのない連続性のもとに言及する。

5.意味の諸相の析出

続いて、これらの五つの文体上の特徴を前提に、意味論上示唆深いいくつかの文を分析し、彼の意味論がどのようなものであるかを検討したい。

最初にパウロが時制について独特な使用法を示している文を検討する。

われらは、われらの古きひとが共に十字架につけられた(sunestaurōthe)ことを知っている(ginoskontes)。それはこの罪のからだが減び、もはやわれらが罪に仕えることがないためである。それはすでに死んだ者は、罪から解放されているからである。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(suzesomen)ことを信じる。キリストは死人のなかから甦らされて、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知っている(eidotes)からである。というのも、彼が死んだ死とは、罪に対して最終的に死んだところのものであり、他方、彼が生きる生とは、神に対して生きるところのものであるからである。かくして汝らも自らが罪に対しては死んでおり、キリスト・イエスにおいて神に対して生きているものであることを認めよ(6.6-11)。

これは一つの実在の層を明白に示している。この言葉が生まれる場所は、神がイエス・キリストの死において信じる者すべてがその古きひととしては彼と共に死んでしまったと神が認識しているその現実である。そして、この言明全体はパウロの“ginoskontes”という知識主張の scope のなかで、知識内容として提示されている。この知識主張は、イエス・キリストの出来事により神の人間認識が啓示され、理解できるものになったことに基づき、この古きひとの死は罪からの解放をもたらしたことを知識として主張している。これはイエス・キリストの死があがないの死という旧約以来の約束の成就として解釈されているからである。また「彼と共に生きるであろう[未来形]」ことは「信仰」の対象であって、知識としては語られていない。これは終わりの日における審判の現実から語られているため、未来の現実への信仰箇条に留まっている。しかし、ここでもキリストの甦りについての知(eidotes)が信念の根拠を提供している。

さらに、パウロは「認めよ」ないし「みなせ」と現在の命令形を用いるが、神の現実を自分たちの現実であるとするよう命じている。そこでは、イエス・キリストにある現実として、われわれは罪に対して死んでおり、神に対してつまり神の前においては生きているものであるという神の認識を自らのものにするよう求められている。神の前

では、われわれの心的、認知的状態がいかなるものであるかにかかわらず、人間はイエス・キリストにあって罪に対して「死んでいる」、つまり罪から解放されている。また、「生」という語はこの実在の層においては、生物的な生死とは次元の異なる、人類において唯ひとり甦りを経験したイエス・キリストにある生を意味している。このことは「罪が死において支配したように、恩恵もわれらの主イエス・キリストを通じて永遠の生命にいたる義を通じて支配するためである」(5.21)における「永遠の生命」にも見られる。

このようにパウロは神がイエス・キリストの出来事を通じて切り開いた人間の新しい現実を語っている。この出来事においては、生死がわれわれの通常の言語網とは違う仕方で語られ、さらにこの出来事はわれわれの心的状態にかかわらず、われわれの現実として語られるが、相互の語句は有機的に関連し理解可能となる一つの安定した言語空間を形成している。

彼の時制の用法において顕著なことは、「今」「今の時」という現在が救いの時として強調されていることである(3.21,3.26,5.9,6.19,6.22,7.6,8.1,8.18,8.22,11.5,11.31,16.26)。なお、8.18 および 8.22 の二箇所においては「今の時」および「今に至るまで」が苦しみの状況と共に語られるが、それも今の出来事の故にわきあがる希望のうちに克服されるべきものという肯定的な視点から語られている。いずれにせよ、イエス・キリストの出来事の故に、肯定的な力のうちに時間が捉え直されている。パウロは神のイエス・キリストの出来事における歴史への介入によりわれわれに生じたことがらを新たな時空論のもとに展開していることが、この「今」や先の過去時制として表現される「死んだ」に見出すことができる。

彼にとって時空とはわれわれの意識から抽象された、経験をそこで成立させるアプリアリな形式でもなければ、均質に等分される物理的時間に還元されるものではない。永遠とでも言うべき物理的時間とは質的に異なる時間が、罪と死を克服する甦りの出来事の生起の故に、ひとつの現実として明らかにされている。これはイエス・キリストとの現在の生きた人格的な交わりのなかでパウロの言葉が生まれてくることを表わしている。イエス・キリストの故に切り開かれた新しい時代が到来し、それは復活の主の故に、常に「今」と語ることのできる現実である。

第二に、旧約における神の義の表現である律法は、イエス・キリストの出来事の故に新たな言語網において、新たな位置づけを得ている。後述のように、1.18-3.20 において、ひとは律法の要求を満たしえないことが論証される。そこでは「それ故に、すべての肉は、神の前では、律法の業に基づいては義とされないであろう。というのも、律法を通じての罪の[神による]認識があるからである」(3.20)と結論づけられている。続いて、「律法とは別に」(3.21)神の義がイエス・キリストにおいて啓示されたことに基づく信仰義認論が展開される。そのために、律法の新たな理解が要求される。

七章において、「律法を知っている者に語る」(7.1)として、六章までに打ち立てられた新しい現実の言語網の展開のなかで旧約の言語網を新たに位置づけている。七章はそれまでに切り開かれたイエス・キリストにおける「新しい霊」(7.6)の現実としての「恵み」(7.25)との関連で、律法と罪の機能を位置づける試みである。もし、律法がなければ罪の正体を知ることはなかったと言われる(7.7)。そこでは、神はひとに罪を罪と感ぜない心的状態と罪の諸行為のままに「引渡した」(1.24,26,28)だけの状況が出現し、「汝は汝のかたくなで悔い改めのない心に即して、神の怒りと義しい審判の啓示の日における怒りを汝自らに積んでいる」(2.5)と認識されている。それに対し、律法はひとに自らの罪を知らしめ、「われ欲する善をなさず、欲せざる悪をなす」(7.19)という葛藤を惹き起こす。ひとには律法による罪責意識を通じて、イエス・キリストの出来事が何であったのかが明らかにされる(7.25)。

罪の正体を暴く律法の機能を描く次の一文は彼の意味論上の一つの立場を示唆する。

(11)罪はその命令[「汝貪るなかれ」]を介してわれを欺き、そしてそれを介して殺した。(12)従って、律法は聖であり、また命令も聖で義しくかつ善である。(13)それでは、善がわれに死となったのか。断じて然らず。むしろ罪が善を介してわれに死をもたらすことにより、罪が明らかになる(phrase)ためであり、その命令を介して罪がはなはだしく悪性になるためである。(14)なぜなら、われらは律法が霊的なものであることを知っているからである(7.11-14)。

この箇所において、第一に「罪」という語が神により理解される事柄が述べられている。神が罪に持たせている機能が 13 節で目的節を伴い述べられている。パウロは恩恵のもとにある認知者として、「われら知る」という表現による知識主張を通じて、律法が神に由来する聖にして霊的なものであることを知っていることが神による罪の利用目的を提示しうる理由であると解している。神は聖なる命令と律法をひとにそれを守るべく与えた。しかし、罪はそれを利用し、ひとの神との関係を断絶させるが、それはひとに罪の正体が明らかになり、ひとに自らの罪との葛藤を惹き起こすためである(cf.7.14-24,11.32)。換言すれば、罪がひとに明らかとなり、罪人であることを人間にも正しく理解させることが聖なる律法の機能である。「罪」が罪として明晰に認識される時、自らのなかに罪が「巣くっている」(7.17)のを認めざるをえなくなる。「みじめなる人間われ」(7.24)に象徴される葛藤は、「この死のからだから救い出す」イエス・キリストにおける恩恵の啓示が明らかになるためである(7.25,cf.5.20-21)。

ここでは「罪」が神に理解される相と、ひとに理解される相が「明らかになる」という動詞を介して分節されている。神は「罪」がひとに死をもたらすものと理解するが、それをひとに救いをもたらす契機として理解している。それ故に、ひとには「罪」は自らに巣くい死をもたらすものであり、そこから救いを求めるべきなものかであることが理解される。それが罪として認識されるのは霊的な律法を介してである。しかし、罪は命令を利用し、ひとを悪しき者にするものである以上、律法はひとを救いえず、そこに留まることのできないものであることも明らかである。

ここに意味論的分析の視点から興味深い事実が二つある。一つには或る同一の語はそれにより神が理解するものとひとが理解するものという二つの意味相が明確に分節されていることである。そして神の理解が人間の理解の正しさを保証するものとして機能している。もう一つは旧約における律法の位置づけが変わり、罪を自覚させることに強調点が置かれ、律法主義者と大きな理解の差を示している。そのことは神の意志はもはや律法を中心にそえることによってではなく、イエス・キリストにおける啓示によって理解されるというパウロの基本的な見解のもとに、律法が彼

の新しい言語網のなかで新たな位置付けを得ていることを示している。

この章に関して、「われ」が誰であるのか、そしてなぜパウロは「われ」を用いるのが常に争われてきた。それを明らかにすることはパウロの意味論上の分節の解明に有益である。私は、この「われ」とは、G.Theissenが指摘するように、律法が具体的な命令「汝食るなかれ」(7.7)を二人称単数で提示する文脈からして、その応答として一人称単数が用いられるためであると解する(cf.2.21-22)⁽¹⁰⁾。「われ」を、まず、このような人称上の次元でおさえておくことは必要なことである。パウロは八章冒頭で「今やキリスト・イエスにある生命の霊の法則が汝を罪と死の法則から解放した」(8.2)という仕方で、新しくされた代表的人格を「汝」により表現し、七章の「われ」に対応させている。ここでは二人称単数ではなく「われら」(eg.8.35-39)が用いられるにもかかわらず、七章の律法と罪に引き裂かれる「われ」に対応する同一人物として「汝」が言及される。実際、パウロは二章において律法のもとにあるひとを「すべて審く者、汝は・・・」(2.1)や「汝ユダヤ人は・・・」(2.17)と「汝」により呼びかけ、代表させており、その対である「われ」も集約的な用法であると解することを妨げるものはない⁽¹¹⁾。

そうであるとすれば、「われ」とは律法が具体的な命令において「汝」と語りかけている、ないし律法のもとに具体的に「汝」という語りかけを聞き、応答するすべてのひとを指示する。文脈上、より踏み込めば、「われ」とは実際上は誰と語ることでできない、りんごを食ったアダムの墮罪以来、モーセの律法が与えられ、そのもとに今日にいたるまで歴史を刻み、「われは罪のもとに売られた肉的なものである」(7.14)という自己認識を語る者すべてを含意する集約的、代表的人格のことである。これは蛇が神の具体的な命令を介してエヴァを誘惑し、彼女が問い返すという仕方であれ、応答してしまったことと平行的な状況にある人間のことである(Gen.3.1)。罪のもとに売られている通時的な人間全体が「われ」により表現されている。そのことは、「われはかつて律法なしに生きていたが、律法が来るにおよんで、罪が生き返った」(7.9)状況として、アダムとモーセ以降のひとびとが集約的に一人のひととして描かれていることに見られる。

ここで「生き返った」はその前節の「律法なしには罪は死んでいる」(7.8)との対比において理解されるべきである。アダムにおいても罪はあり死があったが、「アダムからモーセに至るまで」(5.14)は「罪は律法がないので告訴されない」(5.13)だけのことである。告訴されずに、事実上、罪人として生き死んでいくひとびとにおける罪は律法との緊張がないために「死んだ」状況に比せられる。他方、「律法の業」(3.20)に基づいては神の前に誰も義とされることなく、罪人として審きに服する。福音の啓示において律法とは別に神の義が明らかにされた以上、聖なる律法は、その機能の新たな位置づけを必要としたのである。

七章の目的は、「われらは今や、縛られていたものに対し死んで、律法から解放された」(7.6)に見られる福音の到来において、律法の機能を新たに位置づけることであった。この章は「われらの主イエス・キリストを通じて神の恵み(he karis tu theou)が[救い出す]」(7.25)⁽¹²⁾と結ばれ、「みじめなわれ」との対比において福音が語られ、その葛藤はひとを福音に導く一つの過程として捉えられている。即ち、ひとを義としえないが、救いに導くひとつの契機としての位置が律法に与えられたのである。そこでは誰であれ個人の具体的な心的状態を記述することが第一の関心ではなく、神が新たに理解する律法のもとにある人間の現実を描写することがパウロの課題である。修辞上の「われ」が、パウロをはじめ、現実の誰かの心的状態であってももちろんかまわないが、律法のもとにある現実はずまず神により理解される人間の現実であることを注意しなければならない。このように、「われ」はパウロがそこにまなざしを注ぎ、それを指示すべく言葉を紡ぎだしている一つの人間存在の地平を開示する意味論的な機能を持っている。

第三に、パウロの意味論を知るうえで、また彼の信仰理解を知る上で重要な一文は次のものである。「汝が汝自身のがわで(kata seauton)持つ信仰を、神の前で持て」(14. 22)。パウロは生身のわれわれが持つ信仰(pistis)は信念という一つの心の状態でしかないことをはっきり自覚している。それ故に、信仰について「弱い

者」(14.1)がおり、「足りない」(Th.I. 3.10)ことがあり、「進歩」(Phl.1.25)や「成長」(Co.II.10.15)を語るができる。使徒パウロがローマの信徒に対する勧めをなす十二章以降においては、パウロがそこにまなざしを注いで発話する対象として、信徒一般についての彼の現実的な認識が前面に浮上する。そのような命令が語られる時も、彼が立っている一つの場所から語られる。パウロは福音宣教を目的とするこの書簡において、一つの場所に立ち、そこから複層的な実在にまなざしを注ぎ、語りかけている。パウロは「われらはわれらの主イエス・キリストを通じてピステイスに基づき義とされ、神に平和を得ている。その彼を介して、われらは、われらがそこに立っておりまた希望を持って神の栄光を喜んでいるその恵みに近づきを得ている」(5.1-2)と述べ、義とされた者は共に恵みの上に立っていると主張する。共に立つその現実から、従うことも背くこともありうる命令文が共に立つひとびとに語られている。そこでは「神が各自に分け与えた信仰の量りに従って、慎み深く思うべし」(12.3)と勧められ、「信仰の程度に応じて預言をすべし」(12.6)と、パウロは信徒における心の事象としての信仰の強弱を当然のことと前提にしている。

信仰とはひとがアクセスできる時空を超えるものを真実なもの、確実なものであるとする信念であると語ることは、日常語としての「思う」「信じる」等の語の使用の文脈に一致している(cf.He.11.1)。パウロも「信仰」という語を用いるさい、一つの意味相としてその文脈を念頭においている。そしてその文脈においては、信念は感情や知識と同様心に帰属するものである。言語は信念を表象し、そしてその信念は世界についての信念であり、言明は、成功するさいには、世界のなにごとかを指示している。信念が知識になるのは、指示された世界、実在がその信念に合致することが確かめられた場合であり、パウロも「信念」さらにはその類義語である「希望」が「知識」となるのは、その手段として何らかの検証を媒介にしている。

例えば、アブラハムはその信仰が神に義と認められた範例であり、信仰義認の旧約における裏づけを提供している(4.3,9,22, cf.Gn.15.6)。アブラハムは「諸国民の父となる」という「神の約束」を「望みを越えたが、望みのうちに信じた」のであり、「信仰により強くされた」(4.18,20)。そして彼が信仰に基づく義人であったことそして

彼の信じた命題が真であったことは、約束が子イサクの誕生により成就したという仕方
方で検証されている(4.21-22)。

さらに、パウロが「目に見える望みは望みではない。現に見ているものを、どうし
てなお望むひとがあろうか」(8.24)、また「わが知るところは、今は一部分にすぎず。
しかし、かの時には、われが完全に知られるごとくに、完全に知るであろう」
(Co.I.13.12) と語る時、「知識は正当化された真なる信念である」という現代にいた
るまでの知識論が論じられる文脈と軌を一にしている。約束もそれが実現される時、
過去に未来形で語られた命題が真となることであり、その実現は信頼の成就ととも
に命題の知識をもたらす。この意味相はギリシア時代にも通じる人間的次元のもの
である。これはパウロが用いる言語網が、人間は単に各自の独自の社会的背景の
もとにあるだけではなく、人間である限りにおける共通の社会的、生物的、自然的
特徴と制約のもとにあり、そのもとに形成される言語網は共通ないし翻訳可能なも
のとなることを示している。パウロはこの現実にながしを注ぎ、彼の言葉の意味を
そこから汲み取っている一つの意味空間を持っている。

6. 信実をめぐる二つの diatribe

以上の意味論的分析はパウロがそこにまがしを注ぎ、それを指示すべく言葉
を紡ぎだしているいくつかの人間存在の現実を析出させたが、ここで彼が究極的
にはその現実から一切を秩序づけて思考しているところの實在、現実を述べてい
る箇所分析を行う。前節の最後に分析した、未来に関する、ひとの心的状態
である希望としての信仰は、また空間的にアクセスできないものに関する信仰をも含
め、直ちに懐疑や神を試みることに頹落するであろう(cf.4.20,14.23,Mt.4.7)。パウ
ロは「ピステイス」が語られるもう一つ別の意味相を明確に立てている。彼は、三章
において、神がイエス・キリストにおいて新しく切り開いた人間存在の現実としての
「ピステイス(信実、信仰)」の意味相を提示している。それは未来に関わる信仰で
はなく、「今」のこととして信仰義認論の展開のなかで論じられる。これまでの議論を
踏まえて、「福音の言語空間」とでも呼ばれるべき意味相の析出を試みる。

旧約以来、「われは汝の神となり、汝はわが民となる」(Je.30.22)という契約の言葉に象徴される、神とひとの関係は人格的なものであり基本的に相互的、共同的なものである。神はひとに語り、慈しみ、信実であり義しく、ひとは聞き、賛美し、信じ義を学び知る。ひとは神に語りかけ、愛し、信じ、神は聞き、恵み深く守り、信実である(eg.Ps.85.10, 91.15,147.1,Is.16.5,26.9,41.10,43.10,Je.9.24,23.28,31.3)。この相互性の根拠は、「われは限りない愛をもって汝を愛する。それゆえ、われは絶えず汝に真実を尽くしてきた」(Je.31.3)に象徴されるように、神が主導権を持つ(cf.8.39,Jo.3.16)。パウロはその伝統のなかで生き、思考している。パウロは『ロマ書』3.21-26 において、この箇所は従来「書簡全体のなかで最も不明瞭かつ難しい」⁽¹³⁾と解されてきたものであるが、実は、きわめて明瞭に、神とひとが互いに信実となる新たな現実を切り開くものとして、イエス・キリストにおける「ピステイス」を立てている。

この箇所は神がイエス・キリストの生涯を通じて、もはや過去となることのないカイロス(時の充溢)としての今において物理的な時間のなかに突入し、歴史の経過のなかで自らを啓示し、決定的な自らの人間認識とそれに基づく救済行為を、その目的とともに記したものである。神学的には語るべきことの多いこの箇所ではあるが、信仰が業であるのかそれとも恩寵であるのかという神学的問題に、ここでは意味論上の分析から得られる、一つの解決を提示したい。私訳は次のものであるが、従来のもものと著しく異なる。

^(21,22)しかし、今や、律法とは別に、神の義が、それは律法と預言者により証しされているものであるが、イエス・キリストの信実を通じて(*dia pisteos iesou christou*)、信じる者すべてに明らかにされている。実際、[信じる者すべてのあいだに]何ら差異は存在しない。⁽²³⁾なぜなら、すべての者は罪を犯したのであり、神の栄光を欠いているが、⁽²⁴⁾キリスト・イエスにおけるあがないを通じて、彼の恵みによって贈りものとして義とされるからである。⁽²⁵⁾神は彼を自らの血におけるその信実を通じて、償いとして自らの義の証示のために公に晒したが、それは、先に生じた諸々の罪に対する神の忍耐における軽減を介して、⁽²⁶⁾今という好機

において自らの義の証示に向けて、神自身が義であり、さらにイエスの信仰に基づく者(ton ek pisteos iesou)を義とするためである(3.21-26)⁽¹⁴⁾。

ここでは、主に、絶え間ない論争のうちにある最初の文を分析する。一つは、「神の義」が主格的属格なのかそれとも創始者を示す属格であるのか、つまり神が義であるのか、それとも神に由来する義が意味されているのかを問う⁽¹⁵⁾。第二は「イエス・キリストの信実を通じて」について、この属格は主格的なのかそれとも目的的なのか、つまり、これはイエス・キリストが持つ信仰のことを意味するのか、それともイエス・キリストに対する信仰を意味するのかを問う⁽¹⁶⁾。第三に「信じる者すべて」という表現は義とされること、ひいては救いの条件として信仰が要求されていることを含意するのかを問う⁽¹⁷⁾。これを意味論上分析することにより、信仰そして信仰義認論がいかなるものであるかが解明され、恩寵としての信仰の意味相を明確にできるであろう。

まず、この箇所は、その文脈として、二つの diatribe(3.1-18 と 3.27-31)には含まれていることを確認しよう。この箇所はパウロの主張する信仰義認論が保持不能であるという律法主義を奉じる反論者の見解に対抗するものとして提示されている。この背後には長い年月の論争が想定される。反論者は、神はユダヤ人を信頼し、自らの言葉を預けたが、それに不信実な輩がいた場合に、両者の信頼関係が損なわれてしまうのではないか、「神の信実」(3.3)を廃棄するのではないかと主張する。パウロが詩篇を引用し神は自らの言葉において義とされ、勝利すると主張すると、彼らの不義が「神の義」(3.5)の確立に貢献したことになり、不義に対して怒る神こそ不義ではないかと反論する。善を来たらずために、悪をなそうと皮肉られると、パウロはそう主張する輩に対する神の審判は正しいと主張し、ユダヤ人には何ら勝ったところがなく、義人は誰もいないことを詩篇やイザヤ書により論証する。これが第一の diatribe である。それから得られる結論として、律法の業によっては義とされないことの神による認識と判決が告げられる。

そして、われわれの当該箇所をはさんで、第二の diatribe がなされる。業により義が達成されず、イエス・キリストの信実を通じて恵みにより義とされる以上、誇りは「業の法則」と対比される「ピステイスの法則を通じて」(3.27)排除されたことが確認

される。パウロは、そこで新しく立てられたピステイスの法則を、「というのも、われらは、ひとは律法の業とは別に、ピステイスによって義とされると考えるからである」(3.28)という信仰義認論のテーゼとして提示している。さらに、このテーゼに対する決定的な反論つまり「われらは律法を無効にしてしまうのではないか」(3.31)というものに対して、「断じて然らず、われらはかえって確立する」(3.31)と応答している。パウロはその根拠として、後に、「キリストが律法の成就である」(10.4)ことを挙げている。そこでは、パウロはユダヤ人の律法への熱心を認めるが、「彼らは神の義を知らない」(10.3)とする。「キリストは信じる者すべてに義を得さすべき律法の成就である」(10.4)ことを知らないからであると論じている。つまり「イエスの信仰に基づく者」(3.26)が新たな法則性のもとにある人間存在として理解され、イエスが律法を成就しキリストになったように、その信仰に基づく者は律法を確立するとパウロは主張している。

この diatribe における反論は一人称複数で表現されることが多く(3.5,8,9,31)、パウロは自らユダヤ人としてこの反論を引き受けている。それは長い論争のなかで、自らの見解を打ち立てるにあたっての自己吟味であると解するよう促す。端的に言えば、パウロは信仰義認論がもたらすでもあろう人間理解の次のディレンマのなかで戦った。一方、神はひとの業にかかわらず常に信実で義しく、信仰を持つことをも含め一切をイエス・キリストにある恩寵のもとに導いたため、ひとは何ら自由なる主体として神の歴史に参与することがなく、善行も悪行も無差異である。他方、ひとは自由なる行為主体であり、神の恵みのもとに与えられる律法を守ることにより義とされる道徳的な存在である。信仰義認論がかかえるとされるこのディレンマは *mutatis mutandis* (必要な変更を加えて) 乗り越えられるものなのであろうか。これらは、あらゆる事象には必ず先行する原因があるという決定論と行為主体の自由をめぐるカントの第三アンティノミーの a version であると言える。ここでは哲学的な解決案を論じることはできない。また、ここでは、予定の教説をも含めての神学的な解決案を提示することもできず、解決に向けての基礎作業をなすに留まる。ただ、学問の位置づけとして、神という存在者を対象とする個別学である神学は存在を対象とする普遍学である哲学に対し、ちょうどアリストテレスの生物学が彼の存在論構築に寄与

したように、神学的な知見に基づき新たな存在論の構築を要求しうるそのような送り返しのもとにあることを示唆しておきたい⁽¹⁸⁾。

7. 「神の義はイエス・キリストの信実を通じて信じる者すべてに明らかにされている」

さて、われわれの箇所におけるパウロの議論は第一の diatribe を前提にし、第二の diatribe における自らの主張の根拠を提示している。

まず、「神の義」と「イエス・キリストの信実(ピステイス)」さらに「信じる者すべて」の三者の関係から構成される一文の前提としての第一の diatribe を見る。「ピステイス」も、「互いに愛すること(to allelus agapan)」(13.8-9, 12.10)に見られる愛のように相互的であり、ひととひととをめぐり「汝らとわれの互いの信実」(1.12)⁽¹⁹⁾が、さらにひとと神をめぐり「神のピステイス」(3.3)が言及される。「神のピステイス」はひとに対する神に帰属する心的状態であり、ひとの神に対する信仰に対応する。ただ、神については「信仰」とは訳せず、両者に共通する訳語をあえて選べば「信実」、「信頼」というものであろう⁽²⁰⁾。ひとは神に対し「信仰」を持つことにより「信実」であることを示す。

第一の diatribe のなかで”pistis”が他のいかなる語句、品詞との関連で用いられるかが明らかにされている。「まず、彼ら[ユダヤ人]は神の言葉を信頼のうちに委ねられた(episteuthesan)。ではどうか。もし誰かが不信実であった(epistesan)なら、彼らの不信実(apistia)が神の信実(pistin)を無効にするのか。断じて然らず。ちょうど「汝の言葉において汝は義とされ、汝が判決を受けるさいに勝利をえるために」と書いてあるとおり、神を真言者とせよ、他方、すべての人間を虚言者とせよ」(3.2-4)。通常、一方の信頼が裏切られれば、本来相互的である信頼関係は崩れる。それ故に、ここでは一方の不信実是他方の信実を「無効にする」ないし「廃棄する」のではないかと問われる。しかし、神の人間に対する信実、信頼は、神が自らの言葉において真実を語るが故に、約束を反故にすることなく、ひとへの信実を貫いたとき

れる。神は義しい神であり、不義や不信実に対し勝利するとされる。ここでは“pistis”が「真言者」や「虚言者」そして「義」や「無効にする」等の諸語との連関に置かれ、その語用の文脈が明らかにされる。

さらに、「義人はいない、一人もいない」に始まる詩篇等の引用により、ひとが律法の業に基づいては義とされることのない罪人であることが、神による判決のさいの神の認識に基づき、論証される。彼は「⁽¹⁹⁾律法が律法のうちにある者に告げること

がらは何であれ、すべての口が黙しそして全世界が神の審判に服するために、語りかけていることをわれらは知っている(oidamen)。⁽²⁰⁾なぜなら(dioti)、すべての肉は、神の前では、律法の業に基づいては義とされないであろうからである。というのも(gar)、律法を通じての罪の[神による]認識があるからである(dioti eks ergon nomu u dikaiouthesetai pasa saruks enopion auru, dia gar nomu epignosis hamartias)」(3.20)と結論づけている⁽²¹⁾。

パウロは、この第一の diatribe を前提にして、「今や」というこれまでの議論との対比を浮き彫りにさせながら、「律法とは別に」つまり律法において神が義であることとは別の仕方で、神が義であることの「証示」(3.25,26)を企てる。

従って、この文脈は「神の義」(3.21)が「神に由来する義」としての創始の属格ではなく、第一義には、主格的属格であると理解するよう促す。神が義であることの論証がここでは、第一義的に、問題なのである。そもそも、神が義でなければ、ひとは神により義とされることはないであろう。それ故に、神に贈られる義の前に、神が義であることが確立されねばならない。それがどれほどの広がりを持つ解釈を許すかは、後に触れる。

これが文脈上、正しい「神の義」の理解であるとすれば、「イエス・キリストの信実」の属格の理解も確定されるであろう。神が義であることは「イエス・キリストの信実」を通じて信じる者に明らかにされている。ここで始めて、神とひととの相互的なピステイスさらには相互的な義を実現するものとしてイエス・キリストが立てられている。それまでは「イエス・キリスト」の名は書簡冒頭の挨拶と 2.16 において見られるだけであった。それまで一般的に論じられた神の義、不義、信実、審判が、ここで一気呵

成に具体化する。先の「神の信実」(3.3)がここでは具体的に「イエス・キリストの信実を通じて」無効にされなかったことが述べられている。

そうであるとすれば、神は自らが義であることを自らの子である「イエス・キリストの信実」を通じて明らかにしたと解するよう促す。しかし、パウロにおいてはイエス・キリストが行為主体とされていないのであれば、より正確には、「イエス・キリストにおいて出来事となったところの信実」の短縮された表言であり、言わば出来事の属格と解するよう促す。信じる者に明らかにされたのは、イエス・キリストにおいて出来事となった信実を通じて、神は人間に約束を守り信実を尽くしたものとして義しいということである。ここでの「通じて」は媒介的なものであって、因果的なものではない。神は自らの行為として、イエス・キリストを「血における償いのそなえもの」(3.25)として自らの栄光を受けるに足らない罪人をあがなうべく公に晒した。そして、その行為は自らが義であるためであり、イエスの信仰に基づく者を義とするためである。イエス・キリストの信実という出来事を通じて明らかにされていることは、神が人間に信実であるが故に義であるということであり、イエスの信仰に基づき神に信実な者は、「キリスト・イエスにおけるあがないを通じて」(3.24)恵み深い神により「贈りものとして」(3.24)義とされるということである。本来相互的である人格関係がイエス・キリストにあって回復していることをここから読み取ることができる。

さらに、この一文がかかわる三者のうちもう一つの構成員である「信じる者すべて」という表現は意味論上興味深い二つの相の区別を提示する。ここでは信じる者がどのような信仰をいかなる強さにおいて持っているかは問題にされていない。つまり、われわれの信念としての信仰はここでは問題にされていない。そのことは「実際、[信じる者すべてのあいだに]いかなる差異もない(u gar estin diastole)」(3.22)という文において表現されている(cf.10.12)。この文章により意味されているのは、決定的な「今」のこととして、神がまず理解する事柄であり、人間の心的状態ではない。信じる者はすべて神が義であることを知っているという神による人間理解が提示さ

れている。「信じる者(すべて)」とは神がその語において理解するひとびとのことを指示している。われわれが持つ信念としての信仰には強さや弱さの程度があるとパウロが認識していたことは先に確認した。しかし、ここでは神が歴史のなかに開いた新しい人間の現実が表現されており、人間の心的状態は問題にされていない。それは神がイエスの信仰において、ひとの信仰を理解するという新しい現実である。

「信じる者すべて」(3.21)に対応するのが「イエスの信仰に基づく者」(3.26)である。ここでは神は人間「イエスの信仰」(3.26)において「信じる者すべて」を理解していると思われる。「基づいて(ek)」という前置詞は重要である。これは「党派心に基づく者たち(tois eks eritheias)」(2.8)や「律法の業に基づく者たち(hosoi eks ergon nomu isin)」(Ga.3.10)と同様の用法であり、彼らに対比されている。他方、アブラハムの信仰は信仰義認の旧約における範例であるが、「われらすべての父であるアブラハムの信仰に基づく者(to ek pisteos Abraam)」(4.16)の系譜の延長上に、「イエスの信仰に基づく者」は位置づけられる。アブラハムはその信仰が義と認められた先駆である。このことから少なくとも言えることは、「イエスの」における属格は目的的ではありえないということである(注 12 参照)。アブラハムへの信仰ということは考えられないからである。さらに、「イエスの信仰に基づく者」とは神がその語において理解する者のことを第一に指示し、誰がその語句により指示されているかは、われわれがどれほどそうであると思っても、神の判断に最終的には依存する。従って、イエスが信じたその信仰に基づいて生きていると神がみなす者が義とされるのである。なお「イエスの信仰」を一人の人間の行為ではあるが、一人の人間において出来事になった完全な信仰と理解することは可能である。

神はイエスの信仰に基づいてひとの信仰を理解している。かくして、神が自らの「ピステイス(信実)」を「イエス・キリストのピステイス(信実)」において理解しており、ひとの「ピステイス(信実、信仰)」を「イエスのピステイス(信実、信仰)」において実現された「イエス・キリストのピステイス(信実)」において理解していることが知られ

る。

従来、「信じる者すべて」とあるために、この箇所に基づいてわれわれが持つ信念としての信仰が救いの必要条件であるとしばしば主張されてきた。例えば、P.Althausは3.21に言及しつつ対応箇所である1.17の注解で「義が現実となることは、信仰というこのただ一つの、しかし不可欠の条件にかかっている」と言う⁽²²⁾。ここではそのようなことは問題にされていない。神がイエス・キリストにおいて生命をかけて信実を尽くした時に、われわれに求められているのは、それを信じるのが義とされること、ひいては救われることの条件となるのか否かを問うことではなく、信仰をもって応答すること、信実を尽くし返すことであろう。これは誤った文脈理解における誤った問いである。ここでは福音が語られ、人間の心的状態は問題にされていない。

神は人間が不信実であるにもかかわらず、自らの言葉に忠実であり、信実を貫いた(3.3-4)。神は「不敬虔な者を義とする者」(4.5)であり、「キリストは、時[カイロス]至って、われらがまだ弱かった時、不敬虔な者のために死んだ」(5.6)のであり、さらに「それ[選び]は欲する者のでも、努める者のでもなく、憐れむ神の事柄である」(9.16)と言われる。信実と信実(信仰)という人格的な関係のなかでひとと交わることを啓示している神は、信仰が救いの条件であるとは考えていない。古きものは一切イエス・キリストにおいて過ぎ去ってしまった以上、神が新たに信仰する能力や程度に関して、条件を設定するとは考えられない。たとえ、ひとが身勝手に設定しても、それもまた古きものとして、律法の業としてイエス・キリストにあって葬りされるだけである。

そもそも、この神の行為を明らかにするこの文は神自身により理解されている。さもなければ啓示の行為とは言えない。この文章は「神」と「イエス・キリスト」と「信じる者」の三者により構成されている。そしてこれらが指示する人格間に成立する信実(信仰)と知識(「明らか」)が問題にされている。従って「信じる者すべて」という語によって、神により信仰において何も差異がないと認識されているところのひとびとがまず指示されている。「すべての者」ではなく「信じる者すべて」とあるのは、ちょうど、「泳ぎ」は「水」のなかでしかなされえないように、「信実(信仰)」と「知識」をめぐる、

神が理解する、これらの語の語用上の制約であると、まず、言うことができる。神が義であるということを知らず、疑っている者は、神が義であることを知りえないということにすぎない。「水」が「陸」と対立するように、神の言語網においては、そしてわれわれのそれにおいても、「疑う」や「不信実」は「信じる」「信実」の対義語である(eg.4.20,14.23)。そもそも、信じるということは神が義であり信実であるということを知ることであるから、人格的な啓示という事柄の本性上、信じることがなければ神が義であることは明らかにはならないということが神により理解されていることがわかる。それ故に、すべてのひとではなく、「信じる者すべて」とパウロが述べることは不可避的な啓示の対象の限定であって、この句から義とされることの条件を読み取ってはならない。条件であるなら、それは直ちに業に頹落するであろう。

さらに、「信実(信仰)」は「条件」という語と関連しがたい言語空間に位置する。条件は何かの目的を持ち、それを実現するための手段となる。しかし、信実という人格関係は、相手を利用する動機づけや、他の上位の目的のための中間的な位置づけが隠れているとするなら、ただちに崩壊してしまう類の事柄である。信実には信実に応答することだけがふさわしい。「業」が「誇り」と関連づけられるのは、そこに相互の信実な人格関係が成り立たないことを示している。自己を主張するところに、隣人への信実を見出すことはできない⁽²³⁾。神が義しい神であるのは、イエス・キリストにおいてわれわれに信実を尽くしたからである。「信実」は「義」との連関において、つまり人格関係の言語網のなかで理解されるべき事柄である。律法の業によっては神の前では義とされないことは既に確認した。福音の信実が啓示されたことに伴い、ここでは「律法」は従来のように「義」との肯定的な連関においてではなく、「業」や「誇り」との連関において位置づけられることになる。神の行為により明らかになった一つの出来事を表現する文は神により理解されている限りの構成員から成り立っており、その言語網を理解することに集中しない時、過剰な解釈が入り込むことになる。

8. イエス・キリストにおける二重の信実

言語上のこの理解を基礎にして、より神学的な分析をこの文章に加えてみよう。この三つの構成者のあいだで、「イエス・キリスト」が、文章上、「神の義」と「信じる者すべて」の媒介をしていることは確実なこととして確認できる。また、その言語構造はそれが表現する実在の構造として、過去となることのない今において、神と信じる者の媒介としてイエス・キリストによる双方の信実の実現を反映している。神は「イエス・キリストの信実」において、つまりイエス・キリストにおいて出来事になった自らとひとの信実を理解している。「通じて」という前置詞は双方の信実が対称的なものではなく、initiativeは神の側にあり、神の信実に基づく義がイエス・キリストを通じて信じる者に明らかにされたことは重要なこととして確認されねばならない。

しかし、ここには従来神学的議論の混乱の元凶とも言われるアポリアを、やはり、これまでの議論は抱えているのではないかという疑いが持たれよう。つまり、神の信実はいエス・キリストの信実であり、イエス・キリストの信実はいエスの信実(信仰)であるとすれば、同一性言明と推移律により、神の信実はいひとりの人間の信実であるということが帰結するのではないかというアポリアである。

このアポリアは回避可能であるように思える。この二重の理解をなしうるのは、イエス・キリストが今という時の充溢において明らかなこととして真の神であり真のひとであるからである。神の人間に対する信実であるイエス・キリストの信実とひとの神への信仰であるイエスの信仰において出来事となったイエス・キリストの信実の故に、相互的な信実が、そしてその信実の故に相互的な義が出来事になったのである。イエスは信仰に基づく生身の一人の義人であった。イエス・キリストは復活を得るためにその生身のからだをもった救い主であった。

われわれの当該箇所においては、パウロによれば、神は「イエス・キリストの信実」(3.22)により過去となることのない自らの信実を指示し、「イエスの信仰」(3.26)により

十字架に至るまでの一人のひとの信実を指示していると解することができる。それ故に、「イエス・キリストの信実」は十字架と復活を遂げた神人の、十字架に至るまでの人間イエスの信仰をも間接的に第二義的に指示しうると解する。さもないとすれば、イエス・キリストはそこに義が出来事になった神とひととの媒介者、仲保者であることはできないであろう。他方、イエスの従順な信仰は復活を通じてイエス・キリストの信実を間接的に指示しうると解する。私はこの間接性の故に、神の信実がひとの信実とただちに同定されることはなく、先の推移律は成立しないと解する。

かくして、パウロが神により切り開かれたイエス・キリストにあるわれわれの現実を念頭において「信仰」、「信実」と語る場合には、それはまずイエス・キリストの信実、信仰を指示している。信仰義認のテーゼの主張と取れる「われらは、ひとは律法の業とは別に、ピステイスによって、義とされると考える」(3.27)も第一義的には「ピステイス」によってイエス・キリストにおいて啓示された神の信実を指示している。そして第二義的にイエスの信仰に基づく者の、つまりわれわれの信念としての信仰が神の前において信実である限りの者の信仰を指示している。

パウロは「ピステイス(信実、信仰)」を擬人化することがあるのも、このことから理解される。彼は「ピステイスが来る前には、われらは律法のもとに閉じ込められ監視されたが、それは来たりつつあるピステイスが啓示されるためである」と述べている(Ga.3.23, cf.3.25)。信仰義認論とはまず、神がイエス・キリストにおいて信実であり、その信仰がイエスの信仰に基づくと神が理解する限りのひとは義とされるという教義であったのである。ひとは神の前にイエス・キリストを通じてのみ立つことが可能なのである。信仰が業かそれとも恩寵かという問いは、神がイエス・キリストにおいて切り開いた人間の現実にも身を置いて問う問いではないことがわかる。これは或る意味でつまり神学的には、自らを中立的な営みに置きうるという前提のもとでの愚問であったのである。

生身のひとの心的状態がいかなるものであれ、神はイエスの信仰からひとの信仰を理解することができたために、「敵であるわれら」と神のあいだに「神の子の死を通じて」身代わりとしての「和解(katallage)」が成立した(5.10-11)。神は自らに対

する「イエスの信仰」を人間の「信仰」「信実」とみなし、彼の義を人間の義とみなす。これが神の前の人間の出来事である。このことの故に、パウロは信徒に「自分のがわで」自分の信念としてしか持つことができない信仰を、神の前における信仰、つまり神が「信仰」「信実」という語において理解しているものとなるよう命じることができ(14.22, cf. 6.11)。従って、「イエス・キリストの信実」の属格は目的的なものではありえず、かといって「イエス・キリスト」は行為主体としては理解されていない以上、主格的属格と語ることも正確さを欠き、限定を必要とする。それは、イエス・キリストにおいて出来事になった神とひとの信実のことである。⁽²⁴⁾。そもそも、属格表現は省略的なものであり、多くの仕方で同じ事態を表現できるために、あれかこれかという問いの立て方に問題があるとも言える。

9. 福音の言語空間

神がイエス・キリストの出来事の故に人間のために切り開いた現実をパウロは「福音」と呼んだ。「福音」は三つの局面において語られるが、そこでは、強弱のあるわれわれの心的状態としての信仰は問題にならない。「福音」は「信じる者すべてに救いをもたらす神の力」(1.16)と規定され、この語によりパウロの指示上の意図としては、信じる者に救いにもたらすべく生きて働く神の現実的な力が念頭に置かれている。これは「福音に共にあずかるために、福音のためにわれはいかなることをもなす」(Co. I. 9. 23, cf. 1. 11)という一文にも見られ、「福音」はそれに共にあずかる現実的な生命の力を意味している。その力が「宣教」の対象とされている(1.10, 15, cf. Ga. 1. 8-9)。「福音」は「福音を宣べ伝える(euaggelisasthai)」(1.15)とでも訳しうる語で動詞化されることがあり、福音はそのまま宣教されるものとして理解されている。なお「福音」はひとがそれに「聴従する」ものである(10.16)。このように、福音とは救いをもたらす神の力であり、使徒により宣教され、ひとびとに聴従をもたらすものとして三つの局面で語られる。

現実的な生命の力である「福音」が語られる文脈においては、われわれがどのよ

うな信仰を持つことが正しいものであるか、信仰はどのような心的状態かは一切問題にされずに、神が義しいことはイエス・キリストの信実によって「信じる者すべて」(1.16,3.21)に啓示されていると端的に語られる。神がその語において理解するところの信仰者は神が義であることを知っている。イエスの罪なき神への死に至るまでの従順の故に、神は自らの義しさを信じる者に示しえたのである。福音はイエス・キリストにある神の行為であり、この實在の層は神の前における現実である以上、ひとの信仰の在り方は「イエスの信仰」(3.26)により理解される。この神の前における現実が生む言語網が福音の言語空間である。

10. 三つの實在の層と意味の相

これまでのパウロの『ロマ書』における人称、格、時制、前置詞および叙法等文法および文体上の諸特徴と意味論上の分析から、パウロがそこにまなざしを注ぎ、認識を持ち、それを指示すべく発話する實在、現実の層が析出された。またそれらにまなざしを注ぎつつ、一方に基づき他方について認識を持ち、言及するところの實在、現実には幾つかの層を持ち、その言語表現がその理解をもたらす意味空間つまり心を媒介にした言語と實在の関係の位相もそれに対応して区別されていることを見出す。その實在、現実には、少なくとも、三つの層に区別することができる。

第一に神がイエス・キリストにおいて自ら人間に対して切り開いた神の前すなわち神にとって現実である層がある。これを単に「神の前」の現実と呼ぼう。それは神がイエス・キリストにおいて理解する新しい人間の現実であり、神の人間についての認識や判断が遂行される層である。ここでは語「信仰、信実」、「義」、「信じる者」とは神がイエス・キリストの出来事により理解するところのものを指示する。端的に言って、これは啓示の意味相であると言えよう。イエス・キリストにあるわれわれの現実はずまず神による認識であり、それが啓示されている。読者がその現実を理解するのは、パウロの言語網が律法と預言により現用言語として機能してきた言語空

間をわかちあっているからであり、そのうえに啓示された神の前の現実が、旧約の言語空間の延長線上に福音の言語空間として整合的に打ち立てられているからである。パウロはこの第一の現実つまり福音を『ロマ書』の中心的な使信としている。これは彼が事実命題としてイエス・キリストにおける神の人間認識、判断、行為を語る層である(eg.1.16-17,3.21-26,6.1-10)。

第二に、「自分自身が律法」(2.14)である者をも含め「律法のもとにある者」(3.19)についての神の認識、判断がそのまま現実である層がある。それは「律法を通じての神による罪の認識」があるために、神の前では義とされることのない「律法の業に基づくすべての肉」の現実である(3.19-20)。これも神の前のことではあるが、イエス・キリストにおける現実と対比するために、「律法のもとにある現実」と呼ぶ。そこでは「神の怒り」が福音の力のもとにいない者の罪と不敬に対して「啓示されている」(1.18)。それは救い得ない律法にすぎり、律法により罪のもとに閉じ込められた「義人ひとりだになし」(3.10)、「みじめな人間われ」(7.24)の現実が語られる言語空間を形成する。従って、これは律法に留まる者が罪と死の法則に支配され、義とされないことが啓示されている実在の層である(eg.1.18-3.20,7.1-7.25,10.2-3)。

第三に、パウロは福音が出来事となった「今」の視点から、この決定的なイエス・キリストの出来事に基づき、その出来事以前と同じ物理的な時間のもとに、同じ自然法則とそれまでどおりの社会のもとで幾ばくかの未来を生きる人間にまなざしを注いで、そこにいる生身の人間を指示すべくまたそれに言及すべく言葉を紡ぐところの現実がある(eg.ch.8,ch.12-15)。それは、ひとの信念、知識、感情、願望等から構成される心的状態としての現実であり、その認識はパウロが命令文や条件文で語りかける時に、その背後にあるものとして浮き彫りにされる現実である。具体的には主にローマの信徒のグループの現実にまなざしが注がれ、新たな生を生きる者たちに、パウロ自身が「勧め」(12.1,16.17,cf. Co.II.5.20)をなすさいに、その基礎となるパウロによる人間の認識が展開される言語空間である。

十二章以降において、「勧め」が主に命令形により語りかけられるのは、例えば「主イエス・キリストを着よ、貪りに肉の思いを向けてはならぬ」(13.14)と命じられるの

は、彼は信徒が勧めに背く可能性を考慮しているからである。命令は、それがケースごとのものであれ断言的なものであれ、或る現状認識のもとに提示される。その現状の認識は第一と第二の人間の現実の認識を参照にしながらも、ギリシア人とも共通なものでありうる認識である。命令の目標は幾ばくかの物理的時間を生きる信徒が、神の前の人間の現実であるイエスと「同じ形」(8.29, Phl.3.21)につまり彼のよくなものとなり、「神に喜ばれる、生ける聖なる供えもの」(12.1)として神に生を捧げ、栄光を表すことである。

パウロはこの次元においては、「肉に即してある者は肉のことを思う」ことも、「霊に即してある者は霊のことを思う」(8.5)こともできる二つの可能性を持つ人間を念頭においている。彼が条件文で語る局面も同様の前提がある。「いやしくも神の霊が汝らに宿るなら、汝らは肉においてではなく、霊においてである。或るひとがキリストの霊を持たないなら、その者は彼のものではない。もしキリストが汝らのうちにいるなら、一方からだは罪の故に死んでいるが、他方霊は義の故に生きている。もしイエスを死者から甦らす者の霊が汝らに宿るなら、キリストを死者から甦らす者は汝らのうちに宿る霊を通じて汝らの死すべきからだをも生かすであろう」(8.9-11)。この著しく難しい一文が条件文であることに注目する時、少なくとも次のことを確かなこととして語りうる。「或るひと」や「汝ら」はキリストの霊を持つことも持たないこともありうる二つの可能性を備えた存在である。そしてこの存在は「肉の弱さ」(6.19)と「死すべきからだ」をかかえた者であり、聖霊により生かされる可能性を持つ者である。これはパウロが「汝らの肉の弱さの故に、われ人間的なことを語る」(6.19)と言うさいに、まなざしを注いでいるひとの現実である。これは、直接的には、神によるイエス・キリストにある人間認識を語るものではなく、われわれの生身の状態に対するパウロの認識である。というのも、福音が語られる神の前の現実にあっては、二つの可能的な存在のうちにある人間は念頭に置かれていないからである。神はイエス・キリストにおいて明確に罪人を義としたのである。それに対し、この現実の特徴は、信仰や希望や愛の強度において、各人の個人的な状況に応じて異なり、また異なる態度

を取りうる、相対的なものであるということである。また、この現実とは神の前の現実との架橋のために聖霊が注がれ、イエス・キリストを介して神と人格的な関係に入りうるそのような可能性を備えた実在の層でもある。

命令が語られるという事態は、福音が自動的に善行を生む魔法ではないことを明らかにしている。行為における選択の自由が前提されている。そこにパウロの人間理解の幅を知ることができる。イエス・キリストにある自己や人間を知るだけでなく、社会的、生物的、自然的存在者の諸特徴と制約のなかにある自己や人間に対してどのような認識をもっていたかその奥行きを知ることができる。もちろん、神の前の現実、律法のもとにある現実の背後にも、人間パウロが語るものである限りこのような認識は働いているが、勧めはより具体的に人間の心的状況に即して語られる部分である。相対的な社会に生きる、相対的な生の現実認識が描かれている(eg.ch.13)。決定的な今の出来事を前提にして、それでも幾ばくかの物理的な時間を生きる生身の人間が念頭に置かれている。この地平の奥行きとして、ギリシア人とのあいだにも通じる、つまり諸学問(人文、社会、自然諸科学)によりその特徴と制約が明らかにされるひと一般の心的状態の理解の上に、言語網が築かれる。これは誰もが思考をそのうえで築く与件としての人間の社会性や自然性の認識に部分的に基礎づけられた言語網である。例えば、ひとの脳構造が異なり、未来を予知する能力が備えられているとするなら、「希望」や「勧め」等は彼の言語網において、現在とは異なる位置づけを持つにいたったであろうことは必至である。

このような奥行きの中なかで、ひとの心が分析される。そこでも、パウロは第一の現実との関連において、聖霊が注がれる心的状態の形成に力を注ぐ。彼は「希望の神が汝らを信じること(pisteuein)におけるすべての喜びと平安で満たし、汝らが聖霊の力において希望に満ち溢れるように」(15.13)と祈る。端的に、この第三の実在、現実の層を「生身の現実」と呼ぶ。

11. 当該性規準

生身の現実とは当該性規準から言えば、福音の現実、神の前におけるイエス・キ

リストにあるわれわれの現実と比べれば些細な現実である(8.18, cf. Phl. 3.8)。このことは、ひとは自らの心的状態をめぐり、福音か律法かのいずれかにしか立ち得ないのか、義人か罪人でしかないのか、われわれが自分の側で信じる信仰は律法のもとにある業であるのか等の問いは、重要な問題ではないということを含意する。このような問いは当該性規準から言えば、二次的な問いである。それらはすべてわれわれ自身の信念としての信仰にかかわるからである。この問いには既に答えがだされている。神はわれわれの信仰を救いの条件とはしなかった。神は自らの自由をイエス・キリストにおいて行使した。われわれも神のこの自由を侵すことはできない以上、自ら救いの条件を立てることは、自らそのもとに生きている否定しがたい与件を否定しようとする愚行に等しい。

これらの問いに対しては、パウロは「断じて然らず」と答え、過去となることのない今の決定的な出来事に生きるよう注意を促すであろう。この地平においては「汝らも自らが罪に対して死んだものであり、キリスト・イエスにあつて神に対して生きていることを認めよ」(6.11)と求められることであろう。

他方、パウロはこの状況に答えていないわけではない。「しかし、何と言っているか。「言葉は汝の近くにあり、汝の口と汝の心にある」。これはわれらが宣教している信仰の言葉である。すなわち、汝の口においてイエスは主である同意しそして汝の心において神が彼を死者たちから甦らせたことを信じるなら、汝は救われるであろう(sothese)」(10.8-9)。神学的には当然の事を確認しなければならない。福音の領域が打ち立てられたからこそ、福音は宣教される。そして、われわれはひとの言葉を通じて福音を聞く。これが第三の生身の現実の現場である。よき宣教もあれば、悪しき宣教もあろうし、よき聴きかたもあれば、悪しき聴きかたもあるであろう。ここではすべてが相対的であり、偶然的であるとさえ言える。しかし、イエス・キリストのうちに自らを発見する者は恩寵のうちに導かれたと感じるであろう。そこでは「その通りだ、本当だ(ita est, verum est)」(Augustinus)という承認と賛美が口をつくであろう。しかし、この現実も感恩の情という、気質や環境に影響される相対的なものである

う。

われわれに明確に知らされている限りの、神の人間認識は、各自の個人的な状況ではなく、イエス・キリストにあるわれわれの現実である。しかし、神が救済の歴史を支配する限り、各人の状況の一切が考慮されることを信じるであろう。とはいえ、これも信念としての信仰箇条に留まるであろう。ここに乗り越えがたい「躓き」(cf.9.32)があるでもあろう。しかし、われわれは現実の生においても、何かの信念をもったり、もたなかったりする以上、イエス・キリストにある神の人間認識を真とすることは原理的にすべてのひとに開かれている。ここで「救われるであろう」と未来形においてパウロの信念が表白されている(cf.5.10,6.5,8.11)。われわれの生涯は文字通り途上であり、終わっていない。われわれには救いは未決である。パウロも自ら救いからもれることのないよう努力している(13.11-12,cf.Phil.3.7-16)。そのなかで、当該性規準の低いものから自らを脱出させ、福音のもとに、つまり神がイエス・キリストにおいてわれわれを理解する現実のもとに生を築くことが命じられている。神の判決は既にくだされており、その判決の外でわれわれが判断することは、哲学的にはともあれ、少なくとも神学的には、愚かなことである。創造者と被造物の非対称性のなかで、創造者が自らを啓示している以上、言わば答えは示されており、そこでの有意義な問いは限定されるであろう(9.20)。

確かに、「キリスト論的集中」の名のもとに当該性規準のなかで、問われうる問いの遠近を確定することは神学的には重要なことであり、その確定は神学的思考の鋭さと整合性を保持するであろう。神によるイエス・キリストにある人間理解が啓示された以上、その外に立って反省的に第三の現実の奥行きをなかでひとには義人か罪人以外の中立的な立場があるかを探求することは、神学的な営みではないか、せいぜいその周辺的な営みでしかないであろう。信仰が業として語られない福音の領域は明確に彼により打ち立てられている。神学はその根本概念を福音の啓示に求め、信仰義認がその中心をなす。この学は信仰義認がどれほどの危機に耐えうるかにより、成立の成否がかかっている。

しかし、神学もひとつの理性的な営みであり、生身の現実、第三の現実には他の諸学によるアクセスが可能なものである限り、当該性への遠近をわきまえた上で、人間存在解明可能性の奥行きをなかで問いを立てることは、パウロ自身認めること

であると思われる。「おおよそ真実なること」(Phl.4.8)を追求することは肯定されている。神学が、可能な問いの沃野から身を引き、自らの殻に閉じこもるなら、それは自家中毒を起こす恐れを持つ。それは、哲学においても「中立的な現存在」という特権的な地位をなにもものかに与え、その存在分析において基礎的存在論を立てようとする時、現場での存在者の解明に務めている他の諸学との送り返しが疎かになり、裸の王様となる恐れを持つと同様である。ただ、そのフィードバックの試みにおいても、「キリストにおいて愚かにされた者にとってのみアリストテレスは安全である」というルター⁽²⁵⁾の忠告に留意しよう。

12. 福音と律法の判別

パウロはこのように三つのわれわれの現実にまなざしを注ぎつつ言葉を紡ぐ。つまり、一つには、イエス・キリストにおける人間についての神の認識、判断、総じて心の働き、状態がそのまま実在である、イエス・キリストにおいて啓示された神の人間認識としての第一の現実。さらに、律法のもとにある人間の現実についての律法の提示者である神の人間認識としての第二の現実。そしてもう一つ、第一の現実の出現の故に、主に命令形で語りかけられるローマの信徒に代表される生身の心的状態としての第三の現実。これら三つの現実こそパウロが心のまなざしを注ぎ、それぞれ対応する一つの安定した言語網を形成している次元である。これら三つの現実、実在の層から言葉が生まれてくる。そしてそれぞれ理解可能な意味相を持つ言語空間が相互に密接に関連しあいながら、相対的に独立したものとして形成されている。

これらの三つの実在の層があることを確認する時、一見矛盾に見える諸言明がそうではないことが確認される。第二の現実から語られる「神はそれぞれにその業に即して報いる」(2.6)さらに「律法を行う者が義とされる」(2.13)は、第一の現実から語られる「ひとは律法の業とは別に、ピステイスによって、義とされる」(3.28) が緊張をはらんだものとされてきた。例えば E.Käsemann は 2.6 について「ひとは単純に矛盾を立てることもまたそれが支持されることを要求することもできない。さもないと、

パウロは分裂症ということになる。・・決定的なことは業による審判の教義は義認の上位に位置づけられえることはなく、反対に義認の光のもとに理解されるべきであるということである」と言う⁽²⁶⁾。

Käsemannの上位と下位のランクづけは、パウロが福音の現実には律法を確立する現実的な力であることを強調する以上、当然の主張である(eg.3.31,6.6,8.4,10.4,13.10)。しかし、これは当然のことを指摘するにとどまり、矛盾ないし緊張を解いてはいない。またE.Jüngelは「業による審きの教説は・・その終末論的存在から分離せず、その一致を主張する。そこから「業による審き」は結局、信仰者の実存において「信仰による義」を訓練して「再び恐れをいだかせる」のではなく、信仰の自由の喜びを得させる以外のいかなる意味も持っていない」と主張し、同様のランクづけと共に業による審きには「訓練」ないし「警告」という位置づけを与え、緊張を解消している⁽²⁷⁾。

パウロにとって神の前の現実つまりイエス・キリストの「信実、信仰」「義」においてひとの信仰、義が理解される現実の故に、律法のもとにある現実つまり「律法の不可能なこと」(8.3)の位置づけが明確となり、彼は相互が単に上位と下位という仕方ではなく排他的なものとして語りえたのである。律法により義が満たされない以上、律法に生きることは「キリストから切り離され、恵みから落ちる」(Ga.5.4)ことを意味する。このように言葉がそこから生まれる福音の層と律法の層とが異なるために、これらに矛盾はない。福音の力のもとにいないひとは自らの業によってしか審判されることはないであろう。そして神のエピグノーシスによれば律法を通じて罪が認められ、義とはされないであろう(3.20)。彼らはそのような現実には身を置いている以上、これは単なる警告ではなく、ユダヤ教のあれ自分自身で立てる救いの条件であれ、律法のもとに審判されるであろう。少なくとも、律法に生きる者は、イエスが満たしたように、自ら「律法全体をなす義務がある」(Ga.5.3)ことは明確である。

13. 恩寵と自由のディレンマ

最後に、パウロは先の律法主義者との論争のなかで提示されたディレンマにどのような神学的解決を与えようとしたかを考察する。神は力強くイエス・キリストにおいて不敬虔で不信心な罪人を義とする。そこでは、ひとの生は自らの過去に対して何ら責任を負うことのない、一切が恩寵のもとに新しくされた存在である。「神の霊に導かれる者は誰もが神の子である」(8.14)と言われる。他方、ひとは行為主体であり、自らの過去を引き受け、自らの生を自らの責任で築いていく道徳的な自由な存在である。信仰義認論は後者の人間理解を否定するのではないか。信仰義認論者はひととして歪んだものではないのか。恵み深い神の律法を心から自由なる主体として守ろうとする努力こそ、人間的なのではないのか。

これら二つの命題は、哲学的にはアンティノミーに帰着すると思われる。一切が恩寵によるとすれば、ひとの行為主体が持つべき自由はなく、責任も問われないのではないか。このディレンマを彼はどのように解決しているのか。この問いはこれまでの分析からすれば、三つの現実の層を貫く人間存在をいかに調停するのかという問いでもある。

ここでは、その解決の方向だけを確認できるにすぎない。神学的には、「律法の成就」である「愛」(13.10)を実現できるとすれば、信仰義認論は正当な人間理解であることを立証する。パウロは愛の実現は喜び、平安、寛容、信仰、自制等とともに「聖霊の果実」であるとしている(Ga.5.22,cf.8.4)。聖霊がひとの自由な行為を侵害しない仕方で働くことをパウロが立証できれば、アンティノミーを解く可能性が開かれ、そして哲学に新たな一つの存在論構築を要求できるであろう。パウロはひとが神に愛されていることが、その成就の根拠であるとする。彼は「希望は辱められない。なぜなら神の愛はわれらに与えられた聖霊を通じてわれらの心に注がれるからである。というのも、キリストはわれらがなお弱かった時に、時[カイロス]至って、不敬

虔なる者のために死んだからである」と述べる(5.5-6)。彼は、キリストの死と復活の出来事において、ひとに希望のもとに生きる力である聖霊が与えられ、イエス・キリストを介して神の愛が生身の心に注がれていると解する。そこでは「いかなるものもわれらの主キリスト・イエスにおける神の愛からわれらを引き離すことはできないであろう」(8.39)と言われる。さらに、彼は「われらは霊により信仰に基づく義の希望を受け取った。というのも、割礼も無割礼も何ら力なく、イエス・キリストにおける愛を通じて現実化される信仰が力あるからである」(Ga.5.5-6)と述べる。神は第一の神の前のわれわれの現実を介して絶えず信念としての信仰と希望をわれわれの生身の心に生じさせる。これが聖霊の力である。

その聖霊を通じて神の愛がひとに与えられ、強くされ 神を愛し、希望の成就に向かうとパウロは解している。「聖霊」がどのような諸語との連関においてあるかを八章の論述において確認しておこう。「聖霊」は動詞としてはわれらに「宿る」(8.11)もの、われらが「受け取る」(8.15,9)のものであり、われらの弱さにおいて「呻き」つつ「執り成し」、「助ける」(8.26)のものである。それは「再び恐れに至る奴隷の霊」と対比され、「アバ父よ」と呼びかけることのできる「神の子」の身分を授けるものである(8.15)。また、「からだのあがなわれることを待ち望む」そのような心的状況をもたらすものである(8.15,23)。八章の論述は、七章の律法と罪の相克からの解放の過程の論述を経て、生身のひとの心的状態に神の前の現実を実現させようとする、「聖霊論的な架橋」と呼ぶことができよう。

聖霊論的な架橋において重要なことは、聖霊が神とひととのあいだに父と子の人格的な関係を確立すると考えられていることである。聖霊は徹頭徹尾人格的な関わりの文脈で理解されねばならない。人格的關係はその本性上相手の自由を尊重する。神はひとに「子よ」と呼びかけ、信実であり愛を注ぐ。ひとは恵み深い神に「父よ」と応答し、愛されていることの喜びのなかで信実を尽くし、その愛に答えようとする。心の現実においては、我と汝の人格的な交わりにおける喜びが、信仰義認論を確かなものとする⁽²⁶⁾。劇的に描写することを許されるとするなら、この書簡に基づきローマのひとびとは三世紀をかけて素手でローマ帝国を滅ぼしたが、この

「素手」とは迫害する者たちに隣人として愛と信実と義を示し、イエス・キリストにある相互的な我と汝が出来事になることの豊かさの喜び以外ではない。人格的な愛と信実と義が永遠の生命の希望のうちに歴史を動かしたのである。

パウロは聖霊を聖霊として直ちに認識できるものとは考えていない。その助けや執り成しは基本的には直ちに認識されるものではなく、その果実である平安や喜びそして愛などを通じて確認される。彼は「あらゆる理性を超える神の平安がキリスト・イエスにおいて汝らの心と思考を守るであろう」(Phl.4.7)と述べる時、聖霊の働きはわれわれの直接的な認知の対象ではないとしていることが伺われる。また、結婚を必要とせず、神に仕えている者について、パウロが「われもそのひと神の霊を持つと思う」(Co.I.7.40)と述べ、聖霊が与えられていることの具体的な状況認識を提示している。

聖霊はその果実においてだけ、その現実を知ることができるということは直ちには決定論の a version を回避していることにはならない。意識外における支配が想定されるからである。他方、命令形が語られる状況認識は、ひとの行為における自由な選択を前提している。神のイエス・キリストにおける愛が、われわれの人格的な応答として信実と愛の実現を心から望むそのような可能性を保証する。

パウロが第三の生身の現実をイエス・キリストの出来事以前にも、以後にも変わらないものとして受け止めていたことは重要である。ひとは決定的な「今」のもとに、あの出来事においても変わらぬ自然法則、生物的な特徴、そして国家的、社会的特徴のなかで未来に希望を持って生きている。後者の地平においては、信仰や希望は一つの検証されていない信念にすぎない。そして、各人の賜物、能力も相対的なものであり続ける。それはギリシア、ローマ時代と共約可能な人間状況である。しかし、基本的には常に第一の神の前のわれわれの現実を生身の自己とするよう、励ましを受けている(6.8-11)。そして、信仰者にとっては聖霊の経験、喜びが、第一の神の前の現実の真であることのその都度の相対的な検証であると言えよう。この時空において生きることは、聖霊の助けを受けているにしても、それに対する言及なしに、自らの自由と責任において自らの意志や行為として記述することができ

る現実である。例えば、「聖霊を受けて」得られる喜びは、「愛するひとの影響により」得られる事態と語りなおすことができる。パウロは命令や条件文のもとにあるひとの自由と責任を十分に認識していた。少なくとも、誰もがカントの第三アンティノミーのもとにあるという意味において、福音のもとにあるものが特別な状況にあるわけではない。聖霊は各自が選択の自由を持ちつつも、常にキリストにおける執り成しとして助けているそのような存在である。この神学的知見は新たな存在論を要求しうるものであるように思われる。

14. 結論

以上の議論からパウロの意味論の特徴を纏めることができる。「神の前」という語句はイエス・キリストにおける神にとっての現実とひとの生身の心的状態の次元を彼が明確に区別していることを示唆している点において重要である。「神の前」とは神にとっての現実を示している。相互に関連する彼の言語網において、一つの語の語義を理解する条件として、まず神の前における現実を指示しているかを確認すべきである。例えば「神の義」は、一番安全な仕方において、神において理解されている神の義を意味している。「ピステイス」も同様である。われわれに知らされている限りのこの語はイエスのピステイスを通じて明らかになったイエス・キリストのピステイスを第一義的に指示している。また、「神は彼らを恥ずべき情欲にまかせた」(1.26)という文において、「恥じ」とはひとがそう感じるかどうか第一義的に問題ではなく、神が「恥じ」という語において理解することがらが問題になっている。また、七章の「みじめな人間われ」(7.24)における「みじめ」も律法のもとにある人間について神の認識を第一義的に意味している。律法のもとにあるみじめな現実、イエス・キリストにある生命の現実との対比で一層みじめな者として認識される。神の前の現実を、パウロの意味論における中心的な構成要素であることを絶えず確認しなければならない。これが「啓示の意味論」と呼びうるパウロの意味論から導かれる当該性規準の主要点である。常に彼は自ら言葉をそこから紡ぎだしたように、読者を神がイエス・キリストにおいて啓示し、切り開いた人間の現実にまなざしを注ぎ、

そこから生を築くよう要求する。

神の前の現実に関心を注がずになされる歴史的、批判的研究は福音の理解にとって、有益か有害かいずれでもありえようが、パウロを理解する試みとしては当該性規準の低い位置に属することをわきまえねばならない。従って、これらに取り組みずとも知性の犠牲を強いているとは言えない。福音宣教の目的は神の前の現実がわれわれにとっての生身の心の現実になることである(eg.6.11,14.22)。そして、神学的にはそれは聖霊の助けを得て実現される。この当該性規準の確認と同時に、「おおよそ真実なるもの」を求める学問的探求を彼が肯定していることを確認できることは喜ばしいことである。解釈学や言語哲学そして心理学等が福音の解明に何らかの貢献をなしうるでもあろうからである。

生身の現実というパウロのひとの心的状態へのまなざしとその承認は、聖書解釈の歴史をひもとく時、なぜ「義」「信仰」「信仰による義」「愛」等の解釈が、驚くほどの多義性のうちに、文字通り解釈家の生命をかけて提示され続け、聖書全体を統一的に解釈する可能性がほとんどないという絶望感を与えるほどのものであるのかを説明しているように思われる。ひとは福音が現実に関心をもって救いをもたらす力となるまで、福音の鍵語を有機的に関連づけ、言葉に言葉を重ねていく。例えば「神の義」における属格を単に神が義であるという「主格的属格」という解釈によっては力にならずに、「神によって贈られ、言い渡された義」という仕方で「創始の属格」に採るそのような試みがルターやBultmann等によりなされている⁽²⁹⁾。彼らの解釈は救いをもたらす福音の力をこのように各人異なる生活の座を持ったなかで解釈を試みるために、端的に誤りとして退けることはできず、多義的な解釈が不可避であることはむしろ自然な現象である。彼らの解釈は、先に見たように文脈上誤っているが、事柄としては必要な変更を加えて承認されるであろう。というのも「信じる者はイエス・キリストの信実を通じて神に義とされる」(cf. Ga.2.16)という文は正しいであろうからである。しかし、ひとに贈り与えられる義の受動性を主張するこの変更文の正しさを保証しているのは、ここでは「パウロが「神の義」の二重の意味を知っていた」⁽³⁰⁾ことではなく、神でもありひとでもある「イエス・キリストの信実」なのであ

る。かくして、各自が自らの分裂が癒され、自己理解を反映することにより形成される、自己が自己自身との一致において生きることができる場所を見出すまで、福音の解釈は続けられる。しかし、それは「神の前」という意味論上の第一の現実を究極の根拠として踏まえた上で、試みなければならないことを本稿は示そうとしたのである。

注

- (1) L.Wittgenstein, *Über Gewissheit, On Certainty*, ed. G.E.M.Anscombe, G.H.von Wright, p.21,141(Oxford,1979) 『确实性の問題』 『ウイトゲンシュタイン全集九巻』p.42、141、黒田 亘、菅豊彦訳(大修館、1975)
- (2) R.Funk *Language, Hermeneutic, and Word of God*, pp.20ff (NewYork,1966)
- (3) WA.4,318,40. H.J.イーヴァント、『ルターの信仰論』竹原創一訳 p132(日本基督教団出版局、1982)からの引用。
- (4) P.Ricoeur, 『生きた隠喩』p.293、久米博訳(岩波書店、1985)
- (5) 八木誠一は「パウロの救済史観」を次のように結ぶ。「私たちは聖書の証言を通して「救済史」を再構成できるだろうか。それは不可能である。聖書の救済史観はあまりにも矛盾に満ちている。私たちはただ矛盾にみちた発言を整理し分類し、一定の神学的評価、神学的解釈は上にみたように、その決断の仕方、その信仰の体験内容に制約されることを理解するだけだ」。『聖書と救済史復刻・聖書学論集1』p.142(初出1962)(1976))しかし、私は「信仰の体験内容」と呼ばれる個人の宗教体験を前提にせずに、少なくともパウロの救済理論は一貫したものであることの基礎を提示したい。
- (6) 旧約の引用の数とそれが七十人訳かそれとも MT に基づくかについては、C.Cranfield, *The Epistle to The Romans*, vol.II. p.866 (Edinburgh,1975) 参照。
- (7) 「キリスト・イエス」という語順での表現は、多くの場合、前置詞が en 等母音の場合に、母音の連続を避けるためという表音上の理由による。「主イエス」という定型の告白形式における呼称については考察しない。O.Cullmann によれ

ば「パウロは、実際、イエスが現在の主であることに一つの神学的基礎を与えたひとである。Rom.10.9,Phil.2.9,Co.I.12.3 はとりわけ告白形式それ自身との関連で重要である」(O.Cullmann, *The Christology of the New Testament*, tr.S.C.Guthrie & C.Hall, p.216 (London ,1959))。なお、Cullmannは「主」について「この呼称はキリストが神の右に高举され、栄光を受け、そして今神の前でひとのために執り成しているという思想以外のなにものをも表現しない」(p.195)と述べている。また、旧約聖書における「主(Adonai)」との連関として、彼は「われわれは、かくして、Adonai-kyrios は新約時代のパレスティナと離散の双方のユダヤ教において神の儀礼的な呼称であったと結論する」(p.201)と述べている。

- (8) 「死んだ (aphethanen)」は aphothnesko の 2nd.aorist であり、文法上”Constative(summary)or Complexive aorist”かまたは”Perfective (or effective, or resultative) aorist”と呼ばれる。「確認的(要約的)ないし複合的アオリストは始まりや、経過ないし終局に対する言及なしに、一つの全体として観念を抱く。それは全体的なだが瞬間的な相である、というのも瞬間的な行為種(Actionsart)は必然的にひとつの短い時間の広がりを含むということが想定されてはならないからである。行為は完全なものとして表示される。「完了的(ないし実効的ないし結果的)アオリストは、そこでの強調はすべて一つの行為の結論や諸結果にあるところのものである」。私にはこれが行為を出来事として記述する局面を開く一つの文法上の保証であると思われる。N. Turner (J.H.Moulton) *A Grammar Of New Testament Greek vol.III*, p.72(Edinburgh, 1963)
- (9) 神学的にはこの事態は K.Barth により次のように記述されている。「人は、ナザレのイエスは神の子であるということと、神の子はナザレのイエスであるということと一緒に聞くことはできない。人は、このところで、一方のものを聞くか他方のものを聞くかそのどちらかである。…その都度、他方のものが、ただ間接的に、ただ信仰の中で、聞かれることができるだけである。…パウロは、単純にただ、「イエス・キリスト」あるいは「キリストにあって」と言う時、いつも両方[キリストの十字架(死)とキリストの甦り]のことを言おうとしている。しかし、パウロは、まさにただ、この名でもって、まことに両方のことを語るができるということは特徴的である。この名はまさに、単一的な経験あるいは単一的な思想を代表する体系ではない。むしろ、この名は神の言葉そのものである。この名のなかで、十字架と復活は一つである…。

人はただ、一方のものあるいは他方のものを・・聞き、それから、その都度、一方のものを通しての覆い隠しのなかで、また、信仰のなかで、他方のものを聞くことができるだけである」(K.バルト『教会教義学』「神の言葉I/1」第1章第5節(原著1942)吉永正義訳 p.356(新教出版社 1995))。しかし、信仰に聞く内容の分節を要求するこの言明はそれ自体としてどれほど明晰であると言えるのであろうか。

- (10) G.タイセン、『パウロ神学の心理学的側面』、p.286、渡辺康磨訳(原著 1983)(教文館、1990)。「われ」が誰であるかをめぐる論争点になっている、パウロの自伝的な回顧における「律法において落ち度なきもの」(Phl.3.6)という発言との齟齬について、Theissen は次のように無意識に言及し心理学的解決案を提示する。「私見では、ロマ 7.13-24 が救済されていない人間のことを言っているのは明白すぎるほど明白なことである。・・論理的には矛盾であっても、心理的には共存するという場合がある。われわれの生活の意識される側面がその無意識の意図とは矛盾することがあるというのが、深層心理学的認識の出発点となることが多いのである。・・ピリピ3.4-6はキリスト者となる前のパウロの意識を再現し、これに対してロマ七章のほうは、その当時は無意識だったが、後になって始めて意識されるようになった葛藤を述べたものである」(p.324f)。私の意味論的分析はもちろんこの無意識の領域については何ら語りえない。しかも、私にはこの暗闇への跳躍を行う前になすべきことが多くあるように思われる。なお、霊肉の葛藤の問題については、真方敬道「義にして罪」と「罪にして義」ーロマ書七章十四節ー二十四節を中心に『異教文化とキリスト教の間』(初出1978)(南窓社、1988)所収を参照。
- (11) この箇所「われ」のように、或る種のひとびとを誰かに代表させる思考様式は、既にアダムが「彼においてすべての者が罪を犯した」(5.12)という仕方で罪人を代表し、さらにイエスが「ひとりの義を通じて」(5.18)という仕方で義人を代表することに見られる。
- (12) 「神の恵みが」と主語に訳した。27th edition of Nestle-Aland Greek Text における *karis to theo* であってもこの訳は不可能ではないが、定冠詞を付して主語として読む。当該箇所の *criticus apparatus* 参照。
- (13) E.Käsemann, *An die Romer*, S.86 (Tubingen, 1973)、*Commentary on Romans*, p.92, tr. G. Bromiley (SCM Press, 1980)、『ローマ人への手紙』(第三版) p.183、岩本修一訳(日本基督教団出版局、1980)

(14) 26 節の「イエスの信仰」について、E.Käsemann は「pisis iesu の語句はもちろんイエス自らの信仰を意味しない(H.W.シュミットに反対)。22 節の場合と同様に、”iesu”は恐らくマルキオンの影響の下に異読において削除されるか、さもなければ、それは”kristu”の付加によって 22 節に同化されている」と文献渉獵を基礎に推測する(S.95, 英訳 p.101、邦訳 p.200)。本稿においては、校訂には立ち入れないが、私は後述のように、異なる解釈を意味論的分析から導出する。

26 節の eis to+inf.が「目的を示す」ことについては G.Abbott-Smith, A Manual Greek Lexicon of the New Testament,p.134 (New York, 1929)参照。尚、Liddell and Scott,A Greek -English Lexicon,(Oxford,1996) eis の項目 V2「目的または対象の eis」参照。明確な例としては 4.11,18,12.2,15.13,16 参照。

(15) 例えば R.ブルトマン、「神の義」『ブルトマン著作集 9』pp.161-169、青野、天野訳(初出 1964)(新教出版社、1994)参照。

(16) 例えば、W.Sanday & A.Headlamは「これは「イエス・キリストへの信仰」、目的格的である。これは今日までほとんど普遍的に受け入れられている見解である。しかし、最近Hausleiter教授によるととも注意深く提示された議論により挑戦を受けている」と述べている(W.Sanday & A.Headlam, A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans, 5th ed. p.83(Edinburgh,1958))。しかし、C.E.B.CranfieldはHausleiterによる主格的なものとして読む「提案はまったく説得的でない」と主張する(*ibid*,p.203)。Dan.O.Viaは「「イエス(キリスト)における信仰」(22,26)はより文字通りには「イエス・キリストの信仰」と訳される。そしてそれは神的活動における信徒の信仰よりもむしろ神的活動の媒介である「イエス・キリストの信実(faithfulness)」を意味すると論じられている。実際、その表現とその諸文脈(Ga.2.16 をも見よ)は両義的であり、それは一方と同じほど他方を、または双方を意味しうる。これらの意味のひとつが唯一正しいものであると決定することはできない」と述べている。Dan.O.Via,*Acts and Pauline Writings, Mercer Commentary on the Bible, vol.7, gen.ed.W.E.Mills, R.F.Wilson, p.92*(Mercer Univ. Press, 1997)

(17) 例えば、J.Parry は「3.22「すべて信じる者に」(cf.1.16)は信仰が人間に課せられた一つの条件ではなく唯一の条件であることを示している」と述べる。*The Epistle of Paul The Apostle to the Romans, p.65*(Cambridge,1921)

- (18) アリストテレスにおいて目的論的自然観が機械論的自然観と、単に同一事象の二重の説明という仕方ではなく、両立可能である彼の説明の理論については、拙著『アリストテレスと形而上学の可能性』(勁草書房、2002)第五章を参照。
- (19) 従来 1.12 は「わたしがあなたがたの間において、あなたがたとわたしに(共通の)互いの信仰によって共に慰めあうためである」(E.Käsemann, S.14, 英訳 p.16、邦訳 p.42)と神への信仰として訳される。しかし、「互いの間にあって」の句と並んでかなり余計な代名詞「あなたがたとわたし」(E.Käsemann, (S.17, 英訳 p.19、邦訳 p.47)が余計なものとして語られているわけではない。パウロはローマに行き「汝らとわれの互いの信実を通じて(*dia tes en allelois pisteos humon te kai emou*)汝らのうちにおいて共に慰めあう」ことを願っており、ひとびとのあいだでも本来的に相互的であるピステイスを表現している。
- (20) "nomos"も「律法」とだけは訳せず、「ピステイスの法則」(3.27)、「生命の霊の法則」(8.2)と「法則」と訳すべき局面がある。両者に共通する訳語は「定め」であろうか。
- (21) 律法の機能としてパウロが知識主張しているのは、律法は律法のうちにある者たちに語りかけるのが、律法の外にあるひとびとすべてをもふくめ、神に服従させるためであることとして提示されている。

従来、20 節後半は「というのも律法によっては罪の認識(が生じるだけだ)からである」(eg. E.Käsemann, S.80, 英訳 p.85、邦訳 p.170)と人間の認識として訳されてきた。これでは義とされないことの理由を提示できない。罪の自覚がなくても、義とされないことがあろうからである(cf.2.5)。Dia nomou の dia は因果的にではなく、媒介的に解すべきである。epignosis が、第一には、つまり二次的にそれが人間の認識であってもかまわないが、神または神の子による「認識」「知識」として用いられている箇所は、例えば「かの時には、われが完全に知られる(*epegnosthen*)ごとくに、完全に知るであろう」(Co.I.13.12,cf. Eph.1.17,4.13)参照。なお人間による神の「知識」は epignosis(eg.1.28,10.2)と gnosis(1.21)双方が用いられるが、3.20 の対応箇所とされてきた「律法を通じてでなければ、われは罪を知らなかった(*uk egnon*)」(7.7)における「知識」は gnosis である。この箇所に見られるように、従来意味論的分析を怠ってきたために、このような誤訳がなされたと言わねばならない。

なお、この読みが正しいとすれば、Dan.O. Via が「非ルター的パウロ」と形容して紹介している E.P.Sanders 等の、律法理解をめぐるパウロと彼自らその出身であるユダヤ教の差異を最小化する近年の傾向に、この箇所は理解の変更を迫るものとなる。差異の最小化は、パウロが反対する律法の業とは救いを得る功績的な行為ではなく、割礼や安息日遵守、そして食事規定のような他の民からイスラエルを区別する社会的境界を特徴づけ、特権化する業に対してであったと主張することによりなされる。ユダヤ教においても救いは究極的に神の恩恵によるのであり、またパウロも救いに対する道として律法を排除しなかったとされる(Dan O.Via, *ibid*, p.88f)。しかし、パウロは単にユダヤ人を特権化する律法の業に対して批判していたのではなく、神の認識として、いかなる律法の業も義とはみなされないということにあったのである(cf.2.14)。神は律法を通じては罪をひとに認めざるを得ないが故に、ひとは神の前では自らの律法の業に基づいては義とされない。律法は神と人間の間を信実なものにするものとしては失敗であったのである。

(22) P.アルトハウス、『ローマ人への手紙』(原著 1966)、杉山好訳、NTD 新約聖書註解、p.36 (NTD 新約聖書刊行会、1974)。

(23) 通常、われわれの認識では、目標達成のための条件はわれわれにより認識されている。もしひとが条件を設定するのであれば、それはただちに業となる。なぜなら、われわれが救いという目標を設定しようという前提のもとに条件は提示されるからである。

R.Bultmann が信仰は業ではないが救いへの条件であると語る時、彼は端的に混乱しているように思える。「真の服従として信仰は、それが業績或いは業ではないかという疑いから守られている。業績や業であったら、信仰は決して服従ではないことになる。・・・このような決断として、信仰は本来の意味における行為であり、その行為の中に自己自身としての人間が存在しているのであるが、それにくらべて業においては、人間は自分の行うことから離れて立っているのである。・・・信仰は完成された魂の状態としての救いそのものではなく、むしろ真の服従として救いを受け取る条件なのである」(R.Bultmann, *Theologie Des Neuen Testaments*,

S.311 (Tubingen,1954)、川端純四郎訳『新約聖書神学 II』「パウロの神学」p.185f、
『ブルトマン著作集 4』(新教出版社、1966)。

彼が、「真の echte」という形容にどれほどの意味を込めても、条件としての服従が自己自身を実現する誇らしい業にならない行為の可能性を探ることは、それがひとの行為である限り、端的に不可能である。完成された魂を自ら認識できるという認識のもとで設定される条件は律法の業を求めることに他ならない。「真の」服従はイエスにおいてなされたのである。

- (24) 清水哲郎は『パウロの言語哲学』(岩波書店、2001)において、主にこの句を基礎に「イエス・キリストの信」は主格的属格としてイエスの行為であり、それ故イエスはわれわれの信仰の対象ではないと主張する。「パウロ自身は「イエスを信じる」ことを主張も勧告もしていない。むしろイエスが信という態度をもって生き抜いたことを提示し、自分たちもイエスの信に倣って(あるいは依拠して)神に対して信という態度をとるべきことを主張している」(p.106,cf.第1章「イエスの信」)。このユニテリアニズムの主張はパウロがイエスの行為が、従順な生涯であったために、神がキリストの行為として自らの行為であると捉え直しえたことを理解しそこねている。この書簡においては、キリストの生涯は十字架と復活の出来事に集中するものとして描かれているが、この点も見逃されている。

清水は彼の主張の根拠として、神学や歴史学等の何ら文献的な裏づけなしに、「考えてみれば、パウロはユダヤ教徒として育った人である。・・・彼にとって信仰の対象は一貫して神であり、ただ、その神を真に信じ、その神との交流を回復する途を拓いた者として、したがってその途の先達にしていわば始祖として、かつ、神から今や全権を委託された「主」としてイエスを位置づけることが、彼の思想の核心である」と主張する(p.106)。この思想の核心の、言わば、言い放ちはそれ自身としてイエスが「途を拓いた」行為主体であるのか、「主」として信仰の対象であると主張しているのか不分明である。しかし、清水は「主」が旧新約聖書においていかなる対象として論じられているかを考察していない以上、彼の意図としてはパウロがユニテリアンであったとする主張は動かないであろう。

この箇所が持つユニテリアニズムの危険は既に例えば内村鑑三により指摘されている。彼は「之を直訳すれば「イエス・キリストの信仰に由りて」である、されば或人言ふ、是れキリスト自身の抱き居たる信仰を・・・云うたのであると、即ちキリス

トを模範として、其信仰に倣い其行を学ぶ者は義とせらるると云ふユニテリアンの教義を此節に於いて見出すのである。…パウロ思想全体より見るも、「キリストに於ける信仰」と見るを選ぶべきである、学者の多くは之を採用し、現に英語改訂聖書の如きは through faith in Jesus Christ と思ひきった訳し方をして居る程である、パウロの強き福音主義は誰人も知る所である、キリストに向かつての信従は彼を際立たしむる最も太き線である、そのパウロが茲にのみユニテリアン主義を唱へたことは不可有のことである。『内村鑑三全集』第26巻 p.174(初出 1921)(岩波書店、1982)。

私は、神はイエス・キリストの信実を自らの信実とみなしえたために、神の自らの啓示の行為である「イエス・キリストの信実」を目的的属格に解さなくともユニテリアニズムには陥らないと解する。

(25) WA.1.355.2, B.A.ゲリッシュ、『恩寵と理性—ルター神学の研究』(原著 1962) 倉松功、茂泉昭男訳、p.39(聖文舎、1974)からの引用。

(26) E.Käsemann, *ibid*, S.53, 英訳 p.58、邦訳 p.118。なお彼の 3.28 の訳は「なぜなら、人間が義とされるのは律法のわざなしに信仰によって(のみ)である、とわたしたちは判断するからである」である(S.95, 英訳 p.101、邦訳 p.201)。

(27) E.ユンゲル、『パウロとイエス』(原著 1964)、p.107 高橋敬基訳 (新教出版、1970)

(28) 愛とは我と汝が出来事になることであるという理解については、拙稿「エロースとアガペー—ヘレニズムとヘブライズムの絆」『北海道大学文学部紀要』86 号、pp.1-47、1995、および拙稿「愛」『事典哲学の木』、永井均他編(講談社、2002)参照。

(29) R.Bultmann, *ibid*, S.280、邦訳 p.142。

(30) R.ブルトマン、「神の義」邦訳 p.162。

(本稿は「『ロマ書』におけるパウロの意味論」『基督教学』第 36 号(北海道基督教学会、2001)に加筆展開したものです。尚、北海道大学機関リポジトリ再録を許可くださった、出版会事務局に記して謝意をひょうします。この再録にあたり訳語など若干修正してまいります。)