



Title	パウロ「ローマ書」の言語哲学 : 神学論争の解消に向けて
Author(s)	千葉, 恵
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 132, 1(右) -47(右)
Issue Date	2010-11-15
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/44294
Type	bulletin (article)
File Information	ARCS132_001.pdf



[Instructions for use](#)

パウロ「ローマ書」の言語哲学

—— 神学論争の解消に向けて ——

千 葉 惠

一 はじめに 二十一世紀における哲学と神学の対話

二十世紀後半、西欧哲学とキリスト教神学はそれぞれ言語哲学の隆盛とエキュメニズムの展開を見たが、両者は他のいずれの時代にも比して独立した営みであり、かつてのように顕著な相補的果実を数えることは難しい。今世紀の哲学は脳科学、認知科学の知見の躍進のなかで心身論の時代となろうが、これまで得られた言語哲学の蓄積は少なくともそのオルガノン（道具）として機能しているように、神学にとってもその発展のためにこの知見は積極的に用いられるべきであろう。ここでは、言語哲学の視点からパウロ「ローマ書」に意味論的分析をほどこし、そのささやかなプログラムを描いてみたい。そして十六世紀の宗教改革者はパウロにおける「信（ピステイス）」の二つの意味の一

方を軸に理解し、カトリック側は他方を理解していたことを明らかにし、和解の手掛かりを提示したい。

言語哲学はワイトゲンシュタインを導火線とし、そして彼の卓抜な思考を絶えざる思考の源泉として進展した。彼は従来の哲学的問題というものはその思想や主張を運搬する言語表現の曖昧さや誤用から生じており、その誤りを糺す治療こそ哲学の使命であり、その結果、所謂哲学的問題はすべて解決ではなく解消されるであろうという急進的なプログラムを推進した。⁽¹⁾ とはいえ、彼の言語治療により哲学は解消されて終うことはなかった。しかし、彼が追及した明晰性は積極的に言えば、古代ギリシア以来、哲学が言語と心魂と世界（實在）これら三者の關係一般をこそ解明すべき対象として、連綿と如何なる吟味にも耐える言説の構築をめざしてきたその伝統に吸収されよう。例えば、アリストテレスは實在の本質のロゴス（理）は、心魂がそれを實在の側から因果的なインパクトによって受けとるものであるが、魂が形成する最善の説明言表（ロゴス）はそのロゴスを開示するという實在論を展開した。そこでは、一方、語の意味は世界の事物の本質から心魂を介して与えられ、他方語の意味の理解は対象の本質さらには存在の把握をさえ含意しない意味論的に浅いものとして提示されている。近年、新たな本質主義が意味論的に深いと理解される直接指示の理論を基礎に展開されているが、新本質主義者たちとアリストテレス研究者との対話は後者に新たなテクスト読解の視点を与え、また後者から前者の暗黙的な立場が指摘されるに至り創造的な対話に結実している。⁽²⁾

筆者にはこの言語哲学の展開は聖書学において発展した解釈学にとつ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。著者と読者の地平融合による魂の調和に向かう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。⁽³⁾ パウロの意味論を、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、テクストそれ自体から或る確か

なことを語りうるものが期待される。パウロは自らなす言明の意味を理解しており、彼に流れ込む多様な宗教思想上、哲学上の影響のため、意図せず矛盾した言明を並存させてはいいことを確認できればよしとすべきである。少なくとも、彼は諸書簡において言葉の背景の理解を要求していない。「われらは、汝らが読み、しかも理解する事柄の他にも書いてはいいない。汝らが完全に理解してくるよう、われ望む」(Cor. II. 1.13)。パウロの要求する完全な理解はその言語体系が真理を、つまり世界における存在様式、歴史的出来事を言表していることにあるが、その真偽を判定する前段階として、その言明の意味とそれを介しての指示上の意図を理解できなければならぬ。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、今日まで施されがちな過剰な解釈に制限を課すことをめざしたい。

前世紀末、ローマ・カトリック教会とルーテル世界連盟は長い共同研究の末に「義認の教理に関する共同宣言」(1999)に調印し、双方の和解への礎を置いた。「アウグスブルク信仰告白」(1529)および「トリエント公会議」の議決(1547)は双方ともに失効した。しかし、その内容は聖霊の力に依拠した敬虔な聖書解釈に基づくものである。それ故に共同宣言は神学的には何らか正鵠を得ているにしても、人間の責任ある自由に関する理解をあいまいにしましたま、言わば寝技に持ち込み突き詰めない解釈に終始し、厳密な理解を阻むものとなった。例えば「16キリストを通してのみ、われわれは義とされる。信仰においてこの救いを受けるからである。信仰とは聖霊を通して与えられる神の賜物そのものである。……20カトリック側が、人間は、人を義とする神の行為に同意することによって、義認への準備と受容において神の義認の業に「協働する」と言うとき、彼らはそのような人格的同意そのものに、恵みの働きを見ているのであって、それを人間が自分の能力によって行う行為だと見ているのではない」と語られている⁽⁴⁾。救いを受ける人の持つ心的態勢としての信仰が神による義認の理由づけとなるのは不可解に思えようが、信仰それ自身が、「賜物」つま

り信じることは信じせしめられることだという恩恵の一人芝居の故に、義認の理由たりえるとされるからである。さらに協働説においても「同意」としての人間の責任ある自由は結局は恩恵に回収されるであろう。というのも、「自分の能力によって行う行為だと見ているのではない」と特徴づけられるものは何であれ「自由」の名に値しないであろうからである。このような仲間うちの党派的なジャーゴン（通語）への依存は自己満足的であり、広く一般の理解と支持を得るにはいたらぬであろう。

もしヨーロッパ西方教会を二分し何世紀にもわたったこの争いが、そして諸哲学との緊張が信仰義認をめぐるテキストの誤訳ないし無理解から生じたなら、つまり一枚の紙のインクのしみが人類の歴史を左右するそのようなものであるとしたなら、歴史は一見些細な事柄により方向づけられるいかにも繊細なものであることを示している。換言すれば、テキストの正しい読解が歴史を正しい方向に導くこともできるそのような力あるものであることになる。人文学の欲びは歴史を貫いて宝とされるテキストが持つその力を知ることにある。ヴォルムスにあるルター像の礎石の一つには「聖書を正しく理解するところ、そこに聖霊が宿る」と彼の言葉が刻まれている。もちろんこれは自然科学においても変わらない。ダーウィンやアインシュタイン等は自然や宇宙というテキストに書かれたロゴス（理・法則）を発見した。人間の頭脳のロゴス（説明言表）は宇宙の創成の現場を捉えたが、それは宇宙や自然のロゴスに合致することを示している。アリストテレスやパウロのヌース（直観知）がヒットしたでもあろう人間の魂とその創造者のロゴスについても同様であり、彼らの発見がテキストとして伝達されている。彼らのテキストを媒介にし、彼らが触れていたものに触れることが期待される。その時堅固な知識は新たな世界の基礎となる。ロゴスはこのように人類の歴史を導く力である。

聖書を翻訳において読み進めるとき、はじめられるというか、信じ込んで読まない者には到底理解できない文章の連続であるという違和感を持つ読者は多いであろう。それは単に敬語の使用というのではなく、翻訳そのものが神学上、今見たように、或る道理のある敬虔な立場で遂行されているからである。しかし、実は、彼らが依拠するパウロの「ローマ書」それ自身は、テキストの意味論的分析を施す時、啓示の次元と人間的な次元を分節しており、共同宣言よりはるかに明晰に恩恵と自由の関係について論じていることがわかる。哲学史上、ペラギウス論争やカントの決定論と自由の第三の二律背反等もこの関係解明のための一ヴァージョンとして出来している。ここでは、とりわけ厳密であり考え抜かれたパウロの現存最後の書簡「ローマ書」において、パウロは神とひとの媒介者、神の子でもひとでもあると言われる神学的実在イエス・キリストに神の眼差しに即して眼差しを注ぎつつ、その新奇な実在に生起した福音を、信じる者にも信じない者にも等しく理解できるという意味での神の前の言語とひとの前の言語への分節のもとに、無矛盾な言語網を展開していることを、その骨格において論じたい。神学的論述の背後に哲学的な分析を許す層を析出することができることは、パウロ自身が異邦人に論証を提示するさいに哲学者として思考していたからである。彼は信じる者も信じない者もひとは誰であれ同じ言語を用いるものであること、さらにひとは誰であれ同じ魂体においてあるものであることを前提にし、そのもとに双方に共約的な意味論および魂体論の構築をめざしていた。⁽⁵⁾ 本稿ではこの共約性の制約のなかで彼の言語哲学を概略において示したい。この基礎的な言語分析はこれまでの過剰とも思える神学的な解釈に或る制約を課すことになるであろう。信の哲学が可能であれば、それはこの共約的な次元においてパウロ書簡を分析することに成立するであろう。

二 神学的実在とその意味論的分節

二・一 神の前とひとの前の言語の分節を可能にさせるもの

「ローマ書」は論争と論証の書である。ここでは論争相手への論駁がそのまま論証になっており、彼は、少なくとも、論争相手と共約的な次元において論証を構成している。論争の相手は主に律法の遵守が神に義とされることの必須条件と主張していたユダヤ主義者であり、「律法のうちに知識と真理の型」(Rom. 2:20 (以下章節のみ記す))があることつまり神の意志は「トローラー」と呼ばれるモーセ律法のうちに明かであることは双方の共通の認識であり出発点である。論証の対象は神の義が律法とは別にイエス・キリストの信を通じて啓示されたということ、そしてその啓示が含意する様々な事柄、例えば、ひとは信仰により神に義と看做されること等である。そして、その論証を伝達する相手と目的は直接にはギリシア語を話す異邦人およびユダヤ人のローマの信徒であり、さらにスペインにまで至る人々であり、彼らに「キリストの福音を満たす」ことであつた(15:19, 23)。二十年以上にわたる論争を踏まえ、彼の信仰の基盤のもとで展開される神学思想は同時に一人の哲学者として意味論的分析に耐えうる層を基礎に持っている。ここでは、その析出に努めつつ、言語批判により解消されてしまうことのない堅固なものであることを確認したい。

この書簡において特徴的なことは「神」が主語に立てられ、神が何らかの意図のもとに行為を遂行する主体として描かれることである。そこで神が自らの魂の眼差しを注ぐ対象は少なくとも二つあり、それはイエス・キリストと律法であり、これらを通じて認識している人間存在は二種類ある。そのことをパウロは神の眼差しに即して眼差しを向

け、神の前の人間存在として報告ないし書き取っている(6:「われを介して」(15:18))。また、パウロ自身がローマの信徒に代表される人間一般に眼差しを注ぎ、認識する人間存在もある。そして、そこでの神と人間の関係を開示すべく張られる言語網は少なくとも三層ある。その二つは「神の前」とでも呼ぶべきものであり、そこでは神自身が明らかにしている自らの認識、判断、意図そして行為が言表されている言語網である。神によるイエス・キリストを通じての人間認識は(A)福音における義人の啓示として、さらに神による自らの一つの審判規準である業の律法を通じての人間認識は(B)律法の下にある罪人の啓示として提示されている。(A)(B)において神は自ら義であることを明らかにし、また義人と罪人を明らかにしている。

もう一つはパウロ自身が(C)人間一般についての人間認識を自然性に基づき明らかにする地平である。それは「汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」(6:16)と讓歩のうちに語られる「ひとの前」とでも呼ぶべき、諸学問が対象にする生身の人間存在である。これは「肉において」あるが、肉によってもまた霊によっても生きることができ魂体である。この主体は魂ないし心のその都度の実力である真偽に関わる認知的態勢そして善悪に関わる人格的態勢のもとに自らに属する種々の要素を統一し自己自身との一致を求めざるをえない存在者である。讓歩は神の前でないものは何もないであろうからこそなされるが、それは神の前とは相対的に独立したものとして確保される地平であり、神の前において義でも罪でもありうる可能存在として摘出される層である。もし人間の側で相対的独立を保証する基盤がなければ、それは空虚な讓歩になる。しかし彼は「肉」とよばれる身体を持つ自然的な存在者の生の原理はそれ自身においてあるという認識をもっているからこそ、讓歩が可能であると解している。他方、やはりそれは弱いものであるという認識のもとに讓歩をなしている。例えば、老人を考慮して家をバリアフリーにすることは、老人

にも住みやすいということであるように、肉の弱さを考慮して人間的なことを語るということは人間中心的に生きがちな人間にも理解しやすいということ以上のものではない。パウロは知性の上での躓きを取り除くためにこの次元を引き受けている。彼は「知者にも愚者にもわれ負うべき責めを持つ」(ⅱ¹⁴)とも「弱き者には弱き者となれり、これ弱き者を得んためなり」(Cor. I. 9:22)と言う。イエスがこの地上の様々な事例を用いて譬え話により神の国を宣教するのも、彼の愛に基づきひとびとの理解の促進を求めているからである。

パウロは神の前の二種の人間(A)(B)とひとの前の人間(C)とのあいだの分節および関係の解明こそ、論敵への論駁となりつつ、神の義の論証になると考えていたと思われる。しかし、「われらの主イエス・キリスト」は「肉に即して」ダビデの末裔でありひとであるが、同時に「死者たちの復活に基づき聖性の霊に即して力のうちに神の子と定められた」と紹介される(ⅱ¹⁴)。イエス・キリストがひとであり神の子であることは「肉」と「聖性の霊」という自然的そして形而上的原理の下で記述されるため矛盾ではない。だが、この新奇な神人という存在者は神の前の存在者としてもまたひとの前の存在者としてもアクセス可能であり、(A)+(C) || (D) (神学的存在者) という存在者は従前の人類が持つ現用言語、文法によっては明晰に解明できないのではないかが懸念される。

実際、これがその後の神学論争の主因であると思われる。神についてはアンセルムスの存在証明のように「神」の概念的な定義「それより大いなるものを考えることのできない何ものか」から形式言論上の必然的要請としてその存在を導出するという哲学的なアクセスは為されうる、たとえその神が人間の歴史に何ら関わらない神であったとしても。しかし、神人や神のことがらとひとのことがらを関連づけるグルー「十」として機能する聖霊について哲学はほとんど無力であり、霊について語ることはスキャンダルであるとさえ言えよう。しかし、これとてパウロが聖霊につ

いてその識別可能な果実において(C)人間的な次元で叙述することにより霊を信じない者にも理解できるよう対処しているなら、事情は異なる。形式言論上の共通の基盤のもとに神の前の文法とひとの前の文法があり、それぞれの層における語や文の意味が異なるのであれば、彼の主張を整合的に理解しうるであろう。誤解を恐れずに言えば、理性の限界にまで突き詰めることにより、信の哲学は霊をロゴスの次元において析出することをめざす。

「神の前 (eg. *emphion ta thea*)」(eg. 3.20, 14.22) という概念は神学上重要な機能を果たしてきたが、筆者は寡聞にして、神の前の言語とひとの前の言語を時制や法 (mood) 等構文分析を媒介にテキスト上章節において網羅的に分類、判別している神学者の仕事に出合ったことがない。神の前の言語分析は、先の共同宣言が示すように、恒常的な聖霊への言及の故に看過される傾向にあったと思われる。「神の前」の現実は啓示の言語において語られる。パウロはこの地平において神の義の二つの論証を提示しているが、その特徴はそこに登場する人間は神によりその論証に用いられる文や語句において理解されているとおりの者であり、義人と罪人が具体的に個々人に啓示されているわけではないことにある。なお、パウロは啓示に含意されることがらについては知識主張をなすが(6.6, 6.9, 7.1)、「明確には啓示されていない個々人の義認や救いに関する神の意志の認識については「われらは」と認める」(3.27, 6.11, 8.18)、「〜と確信する」(8.38, 15.14 cf. Cor. I. 7.25, 40) 等の表現により自らの判断として語る。

二・二 神の義の二つの論証

神の義の第一論証(B)は「(b1) 神の怒りが (b2) 天から (b3) 不義のうちに真理をはばむ人間たちのあらゆる不敬虔と不義の上に (b4) 啓示されているからである」と提題され、「(b3) 業の律法に基づくすべての肉は (b1) 神の前

で (b4) 義とされないであろう。というのも、(b2) 律法を介しての (b4) 「神による」罪の認識があるからである」と結論づけられる (1:18-3:20)。第二論証 (A) は、後に詳しく考察するが、「(a1) 神の義は (a2) イエス・キリストの信を通じて (a3) 信じるすべての者に (a4) 明らかにされている」と提題され、「その彼「イエス」はわれらの背きのために引き渡され、そしてわれらの義のために甦らされた」と結論づけられる (3:21-4:25)。双方の論証において (b1) (a1) 神が義であることの (b4) (a4) 啓示の行為は同一の構造のもとに伝達されている、ただし (b1) (a1) は行為主体神とその心的態勢を表示している。啓示の媒介は (b2) (a2) 天という時空の法則のもとにある自然性とイエス・キリストである。啓示の差し向けては (b3) (a3) である。ここで重要なことは、「不義のうちに真理をはばむ人間」および「業の律法に基づくすべての肉」が個々に誰であるかは問題にされてはおらず、まず神によりそのような者と看做されている者が指示されていることである。その意味で神の前の現実つまり神の人間認識と判決が (b2) (a2) を媒介にして啓示されているということである。

神の啓示の行為に含意されている事柄、つまりパウロが自然性やイエス・キリストの啓示から導出しうるとするのは例えば (b4) 「神は……彼らを不潔へと引き渡した」(1:24) とあるように、不潔への「引き渡し」という様式であり、そして (a4) 「神は彼をその信を通じて彼自身の血において償いものとして公に晒した」(3:25) とあるようにイエス・キリストの信を通じての「贖い」、代価の支払という様式である。(b1) 神の怒りは (b2) 天から (b3) 「……不義の上に」啓示されるが、この「上に」とは (b4) 引き渡しという様式を示している。同様に (a1) 神の義が (a2) イエス・キリストの信を通じて (a4) 明らかにされるが、その啓示の様式は彼の死に至るまでを従順をつらぬいたイエスの生涯という様式を示している。従って、神は自らの啓示の行為においては歴史的な媒介者を必要としている。

神が行為主体として主語の位置を占める文、例えば①「神は彼らを恥ずべき情念に引き渡した」(1:26)において、当人たちがそれを恥と感ずるかは別にして、その「恥ずべき」という語は神の前では神によりそのようなものとして認識されている事柄の当時のギリシア語の汎用的な語用および文法的制約のなかでの表現であり、そしてその語により理解される通りに神の前ではある。この引き渡しの行為を通じて神は「自らを明らかにした」と理解しており、神の見えざる諸性質は誰にも知られうるために、罪を犯すことに「弁解の余地はない」と議論が展開される(1:18f)。(B)第一論証の結論「業の律法に基づくすべての肉は神の前で義とされないのである」(3:20)によれば、罪人とは律法に基づく人間に対する神の認識である。これは誰であれ業の律法に基づいていると神に看做される者はイエスを除いて義とされないことの啓示である。その理由は「律法を通じての「神による」罪の認識があること」による。この箇所は従来七章の律法の機能は罪の自覚をもたらしことにあるとされる箇所而言及し、**神による(A)**「罪の認識」ではなく**人間による(C)**「罪の自覚(認識)」と解するが、ひとが持つ心的態勢である罪の自覚は神の前の事柄つまり啓示の理由にはなりえないために採用できない。意味論的分析を怠ったために彼の議論の層を判別できなかったことから誤訳である。

また、第二論証(A)における(33)「信じるすべての者」(3:22)という表現も同様に、この語句において神によりどのように理解されている者が指示されている。神は自らの義の啓示の差し向け手を認識していないはずはないからである。単に「すべての者」ではなく「信じるすべての者」とあるのは、神が義であるという啓示はそう信じるのでなければ、知ることはできないことからくるロギコスな(形式言論上の)制約である。啓示は本来的に知られるべき事柄であり、語「泳ぎ」の理解には「水」の理解が必要とされるように、「知」は「信」を要求する。(C)心的態勢とし

てどれほどの信を持つなら神に信じる者と看做されるかはこのロギコスな次元において問題にされてはいない。

一般に、神の前の言語網の特徴は、ユダヤ教であれ人類一般の共約的な理解の下にであれ「神」という名前の含意からして、神自らの認識とその存在様式は不分離であり、語の意味連関が整合的である限り、アプリアリに真理であるという主張を含蓄する。これが啓示の言語である。この言語は真であるという承認とともに受け入れるか、それを拒否或いは保留することしかできないそのような類の言語網である。従って、神の前の人間を(A)と表記するとき、それは神による人間認識と神の前の人間存在双方を表示している。なお、生身の人間の(C)という表記は時空の制約の下にある自然的な存在者の原理である肉のもとにある存在者とその認識を表示している。ただし、信の哲学においてはその真理性以前に、言語としての整合性を問題にする。「神」は端的に神を指示するのか、それともパウロの信仰する神を指示するのかはここではさしあたり問題にされない。神の前とひとの前でそれぞれ整合的な言語網が張られているかの吟味が課題だからである。その無矛盾な理解を得たとき、読者はたとえ同意しなくとも、双方の言語網を分節して理解することはできるはずであり、また相互の関係についても言語的な制約のなかで構築することができるであろう。

この分節において重要なことは、(A)義人と(C)生身の人間の分節はやはり、パウロそしてひいては神により譲歩として認められた人間中心的な言語(C)の故に、(A)として抽出されうるということである。換言すれば、福音においてつまりイエス・キリストにおいて神に義と見做される人間は実は(A) through (A+C) 即ち「イエス・キリストを媒介にした義人」であり、(C)も同様に(C) through (A+C) 即ち「イエス・キリストを媒介にした生身の自己」として神学的に分節されうるものであることを念頭に置かねばならない。可能存在は現実存在を想定せずには提

示できないからである。讓歩とは弱い人間に分かりやすいというだけのことではかなく、神の前とひとの前双方を同時に生き抜き今も靈として臨在しているでもあろうキリストを理解できない者のための分かりやすさでしかありえないということである。神学的には既に本来的自己が提示されているからこそ、可能存在を語りうるのであるが、それでも讓歩の故に人間中心的に語ることが許されているということである。可能存在というものは共約的には本来的自己と非本来的自己双方のそれとして理解されよう。

他方、何らかの根拠なしに単に讓るということは虚偽のシステムを承認するということでしかなく、パウロは(C)に相対的独立性を認めることのできる積極的な根拠をも持つていなければならない。それが「肉」であると思われる。身体を持った自然的存在者の生の原理はそれ自身として抽出しうる相対的自律性を所有しているに相違ない。信じる者も信じない者も同一の魂体において生きていくことは誰にも承認されることであろう。その地平において信の哲学は思考を遂行する。その視点から見れば、神の前の現実(A)は(A)in(C)と記述されることになるであろう。これはひとは決して肉を離れることはできないという主張でもある。言わばわれわれの内側から(A)についても何らか語りうるということである。そして、それ以外のことはできないと主張するひともあろう。しかし、このことは(A)in(C)は(A) through (A+C)と合致しえないということを含意しない。パウロならナザレのイエスは双方を自らにおいて実現していると言うであろう。従って、ナザレのイエスに出会っている者は双方のいずれとも語りうるものであると言うであろう。これは媒介者のロゴスの展開を要し、ここではこれ以上追及しえない。

二・三 時制と量化に見られる言語層の判別（「ローマ書」五一―五十六章）

彼はこの譲歩に基づく分節に自覚的であった。例えば、「生」と「死」という語は彼が(A)(B)神の前の生死と(C)生物的生死に眼差しを向けて語るときは、同一の語でありながら意味を異にする。ここでは二箇所(六章、五章)を検討する。パウロは「もしわれらが彼の死の似様性に合致したなら、復活のそれにも合致するであろうからである。それは、即ちわれらの古きひとと共に十字架につけられたが、それは罪の身体が減び、もはやわれらが罪に仕えることがないためであることをわれらは知っているからである」(6:6)と語る。ここで十字架上の刑死を遂げたイエスの死が神の前においては(A)古きひとの死を意味する。Cranfieldは「キリストが彼らのために十字架上で死んだ時、彼らは神の前においては罪に対し死んだ。これは神の決断の事柄である」と述べている。⁽⁶⁾しかし、生物としての(C)生身の自己はまだ生きている。「共に十字架につけられた (*sinescarothē*)」と過去形で語られる「われらの古きひと」は「罪の身体」とともに単数形で表されており、知識主張(「われら知る」)の内容を構成している。この知識主張は、生身の個々人というよりもアダムに代表される罪人が誰であれイエスの十字架を通じて処分されてしまったという啓示された事態に基づく。ここで「誰であれ」(cf. 6:2)ということと読者自身が自らをそこに重ね合わせて読むことは当然許されている。しかし、単数表現により明確に理解されている人間とは誰であれ「古きひと」である。神の前では古い人間は死んだものと看做されている。

パウロはイエスの十字架に含意される神の意志を知っていると主張する。パウロは「汝らヌース(直観知)の刷新により、神の意志が何であり、善きものそして神に喜ばれるものそして完全なものが何であるかを識別すべく、変身させられよ」(12:2, cf. Gal. 4:19)と語り、直観知に神の意志の識別を帰属させている。ヌースは霊と共に「内なる人

間」(7:22)と呼ばれる一つの魂の部位として、神的なものの認知機能として位置づけられる。肉に還元されないが、恐らく肉にその知識は記憶として回収されるために、常に霊と共に更新により「刷新」や「新しさ」が要求されるものである (eg. 7:6)。詳しくはパウロの魂体論の展開にゆずるが、確認すべきことは、ここでパウロは自らをキリストの刑死は古き人が滅びて、もはや罪に仕えないためであるということを自らのヌースの発動により神の意志として知っている者と看做していることである。そして知る主体である「われら」はイエス・キリストの啓示を媒介にして自らを理解しているわれらのことである。パウロはこの啓示に基づき、その出来事により求められる帰結を不定法現在形(「仕えること」)により(C)の次元の事柄として記述し、各人の責任ある自由を確認している。知識が帰属する心ないし魂体は責任ある主体であることをやめない。換言すれば、われらは神の意志を知りうる者であるが、肉の弱さの故に罪に仕える可能性を抱えた可能存在であり続けるといふ認識をパウロは自らのこととして知っている者である。このように(C)生身の自己はそこにヌースの発動が帰属する者であり、肉によってもまた霊によっても生きることのできる可能存在である。かくして、「われらの古きひと」は神の前で十字架において既に死んだ者であるが、その神の意志を知ることのできる「われら」はまだ生きていて、そして一方は神の前の人間現実であり、他方は生身の人間のヌースに即した自己認識であり、そこに何ら矛盾はないのである。

第五章における人類の始祖アダムとキリストの対比においても、原罪の神学的解釈以前に確実に確認できることがある。そこでは「多くの者」と「すべての者」は神の前の「死」とひとの前即ち生物的な「死」を分節することにより適切に判別されている。以下の引用文において、これらの量子子の前に「神の目において (in sight of God) 神の前 (before God)」と「ひとの前＝生物的」の説明を挿入することにより、「死」が神の前におけるそれとひとの前

における生物的なものに判別されることを確認する。

それ故、ひとりのひとを通じて罪が世に入りそして罪を通じて死が入ったように、そのように、すべての者が「神の目に」罪を犯したが故に、「生物的」死はすべての者に入ったのである。というのも、律法「が与えられる」までにも罪は世にあったのであり、律法が存在しないため罪は告訴されていないが、しかし、「生物的」死は、アダムからモーセに至るまで、アダムの背きと同じ仕方ですべての者を犯さなかつた者たちをも支配したからである。彼は来るべき方の型である。

しかし、罪過があるのと同様の仕方ですべての者ではない。というのも、もしひとりの罪過により多くの者たちが「神の前で」死んだのなら、神の恩恵そして恩恵における賜物は、ひとりのひとイエス・キリストの賜物によつてさらに一層「神の目に」多くの者たちに満ち溢れたからである。そして賜物は罪を犯したひとりを媒介にしたものごとくではない。なぜなら、一方ひとりに基づく審判は責め咎にいたるが、他方「神の目に」多くの罪過に基づく賜物は義化に至るからである。なぜなら、ひとりの罪過により、死がひとりを通じて統治したなら、さらに一層恩恵と義の賜物の満ち溢れを受け取る者たちは、ひとりのイエス・キリストを通じて、生において統治するであろうからである。それ故に、かくして、ひとりの罪過を通じて責め咎に至ること「神の目に」すべての人間におよぶように、そのようにひとりの義なる行為を通じて生の義化に至ることもまた「神の目に」すべての人間におよぶ。というのも、ひとりの人間「アダム」の不従順を通じて多くの者が「神の前で」罪びとに定められたように、そのようにまた、ひとり「イエス」の従順を通じて多くの者が「神の前で」義と定められ

るであろうからである (5:12-19)。

この短い箇所において「死がすべてのものに入った」とも「多くの者が死んだ」とも言われ、矛盾が見られるとも思われよう。「すべての者」と「多くの者」の解釈について例えば、J. Dunn は何ら差異を抽出することができなかった。「多くの人々 (*hoi pollon*)」≡すべての人々 (*hantes*)。パウロの思考の「普遍主義」についてはとりわけケーゼマンを見よ。「あらゆる力ある恩恵は終末論的普遍主義なしには思考不能である」……この個所の主題はずつとひとりの画期的な人物と共なる「すべて・多くの人々 (*the all/many*)」の連帯である、それが責め咎に至る罪過においてであれ、義に至る恩恵においてであれ⁽⁷⁾。このように終末に数合わせを期待しつつ、それを先取りして二つの量化が同じであるという主張はパウロの議論を台無しにするであろう。

ここでは、テキストが文字通りに告げていることがらだけを確認する。まず、罪が世に入ったのはひとりのひとを「通じて」とあり、罪はアダムを媒介にして世に入った。主語「罪」はアダムとそのまま同化されるべきではない。罪が「世に入った」とあり、それまで神の前においてアダムはその罪が認められなかったことを含意する。罪が入ったことが、死が入ったことの原因であるとされている。罪が入らなければ、死も人類に入らなかつたとされる。ただ、「ひとりのひとを通じて罪が世に入りそして罪を通じて死が入ったように、そのように、すべての者が罪を犯したが故に、死はすべての者に入ったのである」(5:12)と述べられており、この文章における同等比較「〜ように、そのように」は注意を要する。これは死の原因が各人の罪の故にであることを明確に述べており、必ずしも、アダムの罪の遺伝による伝播を含意してはいない。当時モーセ律法が与えられていなかったために、神による人間認識は明白には

啓示されておらず、罪が「告訴される」つまり、神の前の現実が人間に明確な審判として知らしめられるというよりはなかったが、人間にとって明らかな生物的死を通して、ひとはすべて自らの罪を知らされ、また罪の値を支払っていたと主張されている。生物的死は誰もが認めることのできる共約的なことであり、パウロはその事実¹に注意を喚起している。

しかし、「すべての者が罪を犯した」(5:12, cf. Rom. 3:23)は先ず神の前の現実であることを確認すべきである。このすべてのひとの罪人であることの事実は「ローマ書」三章の当該箇所では、(A)福音の啓示の含意として語られている。イエスの刑死の故にすべての者は罪を犯したことが知られるが、その贖罪の故に神の前の死を逃れる道が備えられたと言える。「もし……多くの者たちが死んだのなら」(5:15)と言われているが、生物的にはすべての者が死ぬからには、これは神の前における滅びに定められた者が多くいたということであり、それが条件法により仮定されている。そこではアブラハム等のその信仰が義と看做された者たちはその死から除かれていることを含意しており、ここでも信仰義認論を前提に議論が展開されている。この一連の箇所においては、「多くの者たち」と表現される神の前の(B)死と「すべての者たち」と表現される生物的なひとの前の(C)死双方が分節されている。

この箇所のもう一つの大きな主張はナザレのイエスとアダムの比較である。「罪過があるのと同様の仕方²で、賜物もあるのではない」と罪過と賜物の非対称性は罪に対する義の勝利を表している。両者が比較されているのは、いかにイエスの出来事がアダムの出来事に勝るかを明らかにするためであり、二人は罪と義の代表として用いられている。パウロは「ひとりの罪過を通じて責め咎に至ることすべての人間におよぶように、そのようにひとりの義を通じて生³の義化に至ることもまたすべての人間におよぶ」と述べ、アダムとキリストの出来事が神の前の出来事として「すべ

ての者」に及ぶとしている。ただし、ここでは「およぶ (*עָבַד*)」と訳したのは方向の前置詞であり、主動詞が省略され時制および様相を確定できない。主動詞の省略は単に代表二者の一般的な神の目における対比の可能性を告げていると思われる。即ち、神の義の二つの論証を先に見たが、律法の下にある者は誰も神の前に義と看做されないということ、他方、信じるすべての者が義と看做されるということが律法と福音の啓示の含意として提示されている(3:19-27)。この一文は二つの啓示の含意として一般的な主張として提示されている。パウロはその理由を聖書に記される歴史的事実に求めている。パウロ以前に、「多くの者が罪びとに定められた」事実には、律法の下にある者の神の判断の論拠を見ている。同様に、それに対し非対称的にある未来の「多くの者」の可能性はひとりのひとの従順に基礎づけられている。「多くの者が義と定められるであろう」(*עָבַד*)と述べられ、これも神の前においてそのように理解される者たちが多くいるということである。なお、パウロは人間的には誰が神の前で義と看做され、誰が罪と看做されるかは啓示されてはいないことを「多くの者」により含意している。神の前の現実がひとの前の現実であっても何らかまわないのであるが、そのことが明白に啓示されてはいないためパウロはこれらの量子子を判別している。

この所謂原罪の箇所において、パウロはアダムが「来るべき方の型」(*טֵיפ*)として、贖われるべき罪人の代表たりうることを論証している。つまり、律法が与えられる前の人間もすべて神の前に罪人であり、キリストの贖いを必要とする者であるということを明らかにしている。その意味で、アダムは古い人間の一性の代表であり、来るべきキリストの贖いの対象となる「型」として論じられている。従って、代表性が確認できる以上、その限りにおいて原罪による罪の因果的伝播をパウロは論じていると幼児洗礼にまで至る神学的な解釈に立ち入る必要はない。福音とそれによる賜物がアダムに代表されるすべてのひとを対象にしたものであり、「第二のひと」キリストは復活の故に「第一の

ひと」アダムを凌駕したことだけは確かなこととして確認できる (Cf. Cor. I. 15:48)。この章においては、律法以前のひとにも、イエス・キリストの贖いは妥当することを「来るべき方の型」の論証を通じてパウロは明らかにすべく、アダムを論じたのである。

これらの議論から、原罪は二つの視点から論じられてきたことも明らかである。ひとつは罪の視点から、「罪の律法」(Rom. 7:23)の支配のもとにあり人間は事実上すべて罪人であるという神の前の現実理解である。もうひとつは人間の視点から、その罪性が生物的に遺伝しているという人間理解である。これまでの議論から明らかなのは、ひとが罪人であることは神の前の現実であった。それ故に、罪がアダムの自由裁量による過失において世に入った限りにおいて、ひとは現象的には生物的な死に見られる神の前の死の可能性が開かれており、生物的な死の現象を介して神への立ち返り、悔い改めが促されている。生物的な死が共約的に明白である以上、その死の遺伝がアダムに由来するということはありうることである。だが、罪の遺伝があるか否かはあくまで神の前の現実であるが故に、イエス・キリストの福音の啓示から理解すべきこととして残り、そこでは人間の側の遺伝的状态は問題にならないほど、神の前の死からの救いが圧倒的であるとされる。ここでは、生物的には遺伝していようがまいが、事実上罪の攻撃のもとに罪を犯す者であり、贖いを必要としている者であることが明らかである限りにおいて、原罪の問題は神の前においては解決している。

信の哲学はこのようにできる限り神学的解釈が分かれる手前で、思考の可能性とその制約を提示する。それ以外に暗黙の神学的前提を密輸入するのを防ぐ方法はないであろう。真の人間が啓示されている限り、樂園の回復が問題なのではなく、新しい生が問題であると言うべきである。古い人間の代表「始めのひとアダム」に対し新しい人間の代

表「終わりのアダム」(cf. Cor. I. 15.45)としてキリストが位置づけられており、ひとは彼を媒介にするとき、第一のアダムの原初的義に戻るわけではないことは明らかである。信の哲学は共約的な次元において人間的な自己理解と啓示されている人間理解との関わりでの解明に向かう。

三 同一者を指示する三つの呼称の機能とその文脈

神の義の第二論証解明の予備作業として、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し、それらの機能ないし意味と用いられる文脈を考察する。三位一体論やキリスト論等の神学的な問題に介入せず、言語分析からだけ得られる思考の基盤を提示する。この書簡の主人公は「イエス」、「キリスト」そして「イエス・キリスト」と三つの呼称で表現される。同一者が固有名や職名および称号等で呼ばれることは一般的なことである。しかし、この名称に著しいことは、「イエス・キリスト」はそれが主語に立てられ動詞を伴うことにより、行為主体として描かれるということが一切ないことである。それは「介し(通じ)て」や「において」そして「即して」等の媒介や場の前置詞とともに表現される(eg. 2.16, 3.24, 5.1, 6.3, 8.1)。例えばその語用は「イエス・キリストを介した永遠の生命」(5.21)、「キリスト・イエスにおける贖い」(語順の逆転は母音の連続回避のため (*en Christoi Iesou*)) (3.24)、「キリスト・イエスに即し互いに同じことを思う」(15.5)等である。この特徴は、それぞれは言及される文脈において異なる機能を果たすことを想定させる。

この解明の手始めに、「キリスト」と「イエス」の語用を見ておく。これらは行為主体として語られ、また双方の指

示の同一性は復活を媒介にして保障されることを確認したい。「キリスト」は伝統的に「受膏者（油〔聖霊〕注がれた者（*h*) *Mascha*)」〔(キリ) *chyrig* (油注^々)の派生〕(cf. Is. 61.1, Ps. 45.7)の意味であるが、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」を理解してはならず、「最終的に」ないし「一度限り」(6.10)罪に対して死にその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。⁽⁹⁾「キリスト」は「死」(eg. 5.8, 8.11, 14.9, 15)と「甦り」(eg. 8.11, 34, 10.7, 14.9)との連関を中心に、この名称に帰属する語句として「霊」(8.9, 11)、「義をもたらす律法の目標」(10.4)、「われらと」一つの身体」(12.5)等とまた「執り成す」(8.34)、「(汝らを)受け入れた」(15.7)、「神の霊の力において成し遂げた」(15.18)等の行為と関連づけられる。「キリスト」は死に打ち勝ち、現在生きており、時に信徒に霊として内在しつつ、共に働いている救い主、仲保者という職務にあるものを指示している。それは例えば「キリストは死者たちと生者たちの主となるために死に、そして生きたからである」(14.9)等に見られる。彼が共にあつて働く事例は「われらはキリストと」〔A〕「共に死んだのなら、われらは彼と共に生きるであろうこともまた」〔C〕「信じる」(6.8)に見られる。このように、キリストが信徒と「共に」あることが(C)の次元で信仰箇条として強調される(cf. 8.17, 9.1, 12.5, 14.15, 15.3, 7)。

「イエス」は「ナザレのイエス」とでも呼ぶべき彼の人間性、歴史性を強調する時に五度用いられている(3.26, 4.24, 8.11, 10.9, 14.14)。第二論証〔A〕の「イエスの信仰に基づく者 (*ton ek pisteos Iesū*)」(3.26, cf. 「アブラハムの信仰に基づく者 (*toi ek pisteos Abrahām*)」(4.16))においては、アブラハム同様、イエスが持つ信仰という彼の心的態勢が問題にされる。「イエスは甦らされた」(4.24)という表現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用いられることを示唆する。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意し、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)を挙げることができる。人間イエスを「主」と告白するかが問われている。他方、彼は「主」と告白すべき相手として「キリスト」を挙げることはないであろう。なぜなら、既にその職名に主が含意されているようからである。以上のように、「イエス」と「キリスト」は甦りの文脈において多用されるが、「甦り」を媒介にして二つの名前は同一対象を指示することがパウロにより意図されている。

このように指示の同一性が保障されるとして、二つの名称が用いられる文脈の異なることは、この存在者の特徴や属性を示す他の語彙との遠近を形成することに他ならず、名前の意味を同定する同義性を保障するものが異なると理解すべきである。彼は二つの名称それぞれの同義性を保障する記述句、とりわけ中核として機能する「甦り」を通じて、同一者に指示が届くと理解していたと思われる。

これら二つの呼称が一つに結合されるとき、キリストであるイエスを表現すべく職名を伴う固有名「イエス・キリスト」が立てられる。この名称は行為主体として用いられることはなく上位の主体である神の行為遂行の媒介者、場として機能している。ナザレのイエスは信仰により死にいたるまで従順を貫き神の子であると定められた。その結果、「イエス・キリスト」はそのような神学的実在である神人を指示している。パウロは神でもひとでもある存在者に一つの行為を帰属させることはできないと考えたからであろう。或いはむしろ神とイエス二者の行為により形成された神とひとの媒介者に一つの行為を帰属させることができないからであろう。イエス・キリストは神がそこにおいてひとに肯定的に関わる場であり、ひともそこにおいて神に肯定的に関わる場である。その意味においてイエス・キリスト

は彼自身神かつひと (A) + (C) であり、またひとがイエス・キリストにおいて「神の子」(8:16) となるなら、われわれ個人をも (A) + (C) と表記することが許されるとして、それを実現するグループ (十) の機能を担っている。この神の前の現実をひとつのものとする (十) が伝統的に「聖霊」と呼ばれているものである。単に名称だけが神人を結合しているだけではなく、実際に歴史のなかにおいて媒介の機能を担うとするなら上位の主体がそこにおいて現実活動していなければならないであろう。パウロは「神の愛はわれらに賜った聖霊を通じてわれらの心に注がれる」(5:6) と述べ、神の前のイエス・キリストにある肯定的現実をひとつの心的現実にするものとして聖霊に言及する (cf. 5:1)。

「イエス・キリスト」はこのような新しい関係を形成する媒介の文脈において言及される。この名称を中心に神の前の言語網が形成される。「イエス・キリストの信を通じて」(3:22)、「キリスト・イエスにおける贖い」(3:24)、「イエス・キリストの贈りもの」(4:15)、「イエス・キリストにある永遠の生命」(6:23)、「キリスト・イエスにある生命の霊」(8:2)、「キリスト・イエスにおける神の愛」(8:38) 等の表現はすべて神がそこにおいて自らの態勢や意図が実現されていると見做している新しい肯定的な関係の生起を表現している。行為と出来事(事態)はその言語表現において違ったアクセントを持つものとして記述されうる。出来事においては、隠れた行為が主体や運命が存在しているにしても、或いはむしろ存在するからこそ、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主体の意志による場合、あるいは合致している場合である。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現実になったところのものとして記述することができると考えたために、イエス・キリストの意図に言及することはなく、むしろ

る神の行為がそこにおいて確認できる場、神の前の出来事の範疇において仲保者として捉えたのだと思われる。なお、名称「イエス・キリスト」は、何であれ媒介者はちょうどデカルトの心身を媒介する松果腺のように、媒介される双方の要素を具現していなければならないように、ひとと神を媒介すべく導入された適切な表現であると言えよう。

四 「イエス・キリストの信」による神の義とひとの義の媒介

これらの名称の言語上の振る舞いを確認した今、神が義であることの第二論証の中心部(321:3)を考察する。この箇所は従来「ローマ書」全体のなかで最も不明瞭で困難な箇所⁽¹⁰⁾と指摘されてきたが、言語上の制約を提示することにより正しい解釈に近づきたい。パウロは「A」21—26節において(A)神の前の現実として神の認識と行為を語り、「C」27—31節においては、それまでの議論の結論として、神の前の現実から推論される事柄を(C)生身の人間にも眼差しを向け、主語に「われら」を立て「われらは認める」という言い回しで自らの教説として信仰義認論を導き出している。

「A」イエス・キリストの信を媒介にして啓示される神の義とひとの義

しかし、今や、律法を離れて、神の義が明らかにされている、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、神の義はイエス・キリストの信を通じて (*dia pistis Iesu Christu*) 信じるすべての者に明らかにされている。というのも、「信じるすべての者のあいだに」何ら差異は存在しないからである (*na gar estin diastole*)。なぜなら、すべての者は、罪を犯したのであり、そして神の栄光を欠いているが、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とされる者だからである。神は彼をその信を通じて彼自身の血において償いものとしてご自身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、今という好機にご自身の義の証示に向けて、ご自身が義であり、さらにイエスの信仰に基づく者を義とするためである。

「C」パウロによる「A」に基づく結論：信仰義認論。

かくして、どこに誇りはあるのか。排除された。どのような律法を介してか、業^{わざ}のか、そうではなく、信の律法を介してである。なぜなら人間は業の律法を離れて信仰によって義とされることを、われらは認めるからである。それとも神はユダヤ人だけのものであるのか。そうではなく異邦人のものでもあるのか。そのとおり、異邦人のものである、いやしくも神はひとりであり信仰に基づく割礼者を、そして無割礼者をもその「業を離れた」信仰を通じて義とするであろうなら。それでは、われらはその「業の律法を離れた」信仰を媒介にして律法を無効にするのか。断じて然からず。むしろわれらは律法を確認する (3:21-31)。^[1]

二千年前パウロが「今や」の発見者の喜びのなかで伝えようとした人類に比類のない新しい出来事を「イエス・キリストの信 (*πιστις*)」(3:22)と名づけた。彼はイエス・キリストにおいて生起した人類未経験の心的態勢を「ピステイス」というユダヤ人が持っていた神への信仰と同じ語をあてることができると考えた。これまでの言語網の延長線上にしか新しい事態は理解されないからであり、そして語の意味の拡張が許されるそのような出来事であると理解したからである。というか、この後このパウロの報告に基づきひとが持つ「信仰」は「イエス・キリストの信」との帰一的な構造のもとに理解されることになる。「ピステイス」は含意豊かであり、一つには人は知らないからこそ真である

と信じるという仕方では認知的な事実に関わる文脈において用いられ、他に信実や信任、信頼など人格的な価値に関わる文脈においても用いられる語である。広義には理論と実践を媒介する語である。⁽¹²⁾パウロは「神の信 (πίστις)」(3:3)をも語るが、神はひとを信仰することはないため、日本語では「信」が認知的、人格的要素双方を表現できるぎりぎりの語句である。「神の信」は自らの「言葉」をユダヤ人に「信任した」(3:3)として自ら語る言葉において偽らず「真実」(3:4)であるという連関において用いられている。神はユダヤ人をはじめ人類への約束を信実に遵守したのであり、その媒介がイエス・キリストの信であった。

この箇所は「イエス・キリストの信」を媒介にして、神が義であることさらに「信じるすべての者」即ち「イエスの信仰に基づく者」と神が看做す者を神は無償で義とする事態を啓示の言語として伝えている。「神の義」は神がそれにより審判する能動的義か、ひとが神から与えられる受動的義かで争われているが、神はまず自ら義でなければ、ひとを義とすることはできないであろう。ユダヤ主義者はパウロによる不敬虔な者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この節の主題である。神はすべての者が罪を犯したために、信じる者のあいだに、それがマザーテレサであれヒトラーであれ、「何ら差異は存在しない」と見做している。その罪の蔓延のなかで「今や」イエス・キリストの信の生起が人類の状況を一変させた。神はイエス・キリストに帰属した信を自らの義の啓示の媒介たりうると理解している。だからこそ、神は彼を「その信を通じて」彼自身の血において償いものとして公に晒すことができ、その行為を通じて自らの能動的な義を「証示」することができる。他方、この信の故に、神は罪人を義とすることができるという理解している。イエスの信仰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。それ故にひとがイエス・キリストの信を通じてその罪赦され義とされる受動的な義

も生起した。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。つまり、神は自らが信じる者であると認識している者たちのあいだの信仰に差異を問題にしないが、それはイエスの信仰による贖いの生を受けて、啓示の媒介として「イエス・キリストの信」により指示される信において信じる者の信を理解しているからである。神が媒介者イエス・キリストに眼差しを注ぎ、そこに見出される者は誰であれ義なのである。換言すれば、イエス・キリストを着ている者は誰であれイエス・キリストと看做される者である (cf. 13:14)。「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。この「信」の拡張的な指示ないし幌のような被せ着という言語的な振る舞いの理解は神がこの箇所においてそのように「信」を用いるという啓示に基づくものである。これは理解不能ではない。「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するないし結び付けることだからである。

ここでの問いは「イエス・キリストの信」(3:22)と「イエスの信(仰)」(3:26)は同一の信を指示するかどうかである。二つの名前の言語的振る舞いは異なるが、実質的には神の前では双方が同一のものを指示していると思われる。啓示の行為は歴史的に具体的な時空を必要とするが、生身のイエスが持った信仰は神の前では「イエス・キリストの信」として自らの義の啓示の媒介として用いられたからである。ただ、啓示の直接的な媒介として「イエスの信」を採用することはできない、ナザレのイエスは自らの意図のもとに信を遂行したからである。

それでは、それは「神の信」(3:26)をも指示するであろうか。この問いは神は自らの義の啓示の行為においてその歴史上遂行された信を自らのものと理解したかという問いである。嘉よしたこと (*eudokein*)、そして自らの義がそれによ

り伝達されることを認可したことも確実である。ここでの神の行為の意図は神がそれまでひとの罪を「忍耐」のように軽く罰してきたが、イエス・キリストの信が生起したこの「好機に」自らが義であり、イエスの信仰に基づくと看做す者を義とすることである。イエスの信仰が十全でなければ、自らの意図が実現しなかったことをこれは含意する。従って、「イエス・キリストの信」は神の一つの行為の遂行に欠くべからず与件、成立条件であったことが分かる。神はイエスの信をイエス・キリストの信として認可したという意味においては自らもこのイエス・キリストの信の形成に参与しているが、その「信」がイエスの責任ある自由のなかでの一つの心的態勢である限り、神の信にまで指示は届かないであろう。しかし、これとて、神がその肉においてあるイエスの信を自らのものと見做したなら、事情は異なる。実際、書簡の主題を提示する平行箇所においては、「すなわち、神の義は彼「イエス・キリスト」において「ご自身の」信に基づき信に対し啓示されている。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ろう」(16:1)とある。この論争多い箇所においても、神自身が信実でなければ、それに基づき自らの義は信に対して啓示されなかったであろうことは確かである。この「信」が啓示の媒介の「信」と同一であることは道理あることである。イエスは神の子と「定められた」が、同様に神はその信を自らの信と定めることは十分にありうることである。信には信による応答だけが相応しいからであり、それを自らのものと理解することはありうるからである。

以上の議論の副産物として「イエス・キリストの信」(3:22)における属格「の」は帰属のそれであり、従来論争された主格的(イエス・キリストが持つ信仰)でも、目的格的(イエス・キリストへの信仰)でもないことが分かる(註11参照)。というのも、一方、「イエス・キリスト」が行為主体として言及されることはないからであり、他方、ひと個人が持つ心的態勢である信仰が神の行為である啓示の媒介にはなりえないからである。神はイエスの信仰を嘉し、

自らの信に基づく自らの義がそこにおいて伝達されるイエス・キリストの信と認可したこと、そしてその媒介性の故にひとの信をそこにおいて理解することを認可している。このような仕方ではイエス・キリストにおいて神とひと双方の肯定が信を媒介に生起したのである (5.10, cf. Cor. II. 1.19)。

このように「イエス・キリストの信」の故にひとのどのような信もそれとの帰一的な構造において理解される道が開かれた。読者は自らがイエス・キリストにおいて理解されると同化することは許されているが、それは個々人には少なくとも先述の二つの啓示のように明確に啓示されていない。だからこそ自らの責任ある自由のなかで(C)信じることがいつまでも実質的なものとして残る。パウロは「汝が(C)汝自身の側で持つ信仰を(A)神の前で持て」(4.22)と神の前のイエス・キリストにある自らの信を自らのものとするよう励まし、帰一的な構造のもとに信を捉えている。

イエス・キリストへの固着を通じて(A)神の前を(C)ひとの前から分離しない思考、それが啓示神学的思考である。そしてそれは共同宣言に見たように、常にグルー(+)としての聖霊への言及が不可欠になる。カルヴァンは「もし誰かキリストの霊を持たぬなら、その者は彼のものではない」(86)をこう注解している。「キリストを自らの霊から分離する者たちは彼を死者の影ないし死体に似たものにする。われらは常に使徒の次の勧告、「(A)罪の無償の赦しは(C)」「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ぬ」([A]) *gratum peccatorum remissionem a* [(+)] *spiritu* [(C)] *regenerationis* [*ad innocentiam, ad sanctitatem*] *non posse distinguere: quia hoc esset quasi Christum discernere*」。(A)義認と(C)聖化を分離しないことが啓示神学的思考の中心である。さもなければキリストを引き裂くことになることとされる。

しかし、パウロは神の眼差しに即して神学的實在イエス・キリストに眼差しを注ぎつつも、それらを人間の肉の弱さへの讓歩から(A)と(C)に分節して論証することを厭わなかった。そこに信の哲学の可能性がある。次節において、どれほど信徒に聖靈の注賦がなされたとしても、パウロは讓歩の文脈においては彼を(C)生身の人間存在の次元に還元して捉えていることを命令文と条件文の使用という文体上の制約から確認する。

五 命令法と条件法による文体上の制約——義人と罪人の可能存在——

「ひとの前」の人間存在とは責任ある自由のもとに生きる生身の自己であり、それは神の前で義でも罪でもありうる可能存在である。パウロが「汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」(6:19)さいに、眼差しを注ぐ生身の心的態勢であり、これは通常の学問が探究対象とする人間である。「肉の弱さ」における「肉」とは身体をもった自然的存在者の生の原理のことである。その「弱さ」とは身体の限界を自らの限界と理解しがちな傾向性のことであり、神の前の現實を自己のものとして受けとめがたい制約のことである。この領域においては、罪に「隷屬」するとき、義から「解放」されており、その逆も真であるように、ひとは常に対立するものの可能性においてある(6:18-20)。

例えば、パウロがローマの信徒に「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と見做せ」(9:11)と命じるとき、彼はひとが双方のどちらでもありうるという前提のもとに命令法を用いる。命令法は従うことも従わないこともありうるからこそ、用いられるからである。条件法に關しても、「キリストが汝らのうちにあるなら、かたや身体は罪の故に死であるが、靈は義の故に生である」(8:10)にお

いて、この興味深い一節の解釈はパウロの魂体論研究に委ねるとして、この文体は条件法の文法的制約としてキリスト内在の肯定否定双方の可能性を前提にしている (cf. 89)。

パウロは生身の人間の分析にさいしても文法的、ロギコスの制約のもとに語っており、この地平を明確に理解することが、神学的主張の理解の制約として機能する。なお、彼が命令法を用いる根拠は彼に対する啓示ではなく、イエス・キリストにおいて啓示されていることにある。福音の層(A)がナザレのイエスにより切り開かれたことを受けて、これまでどおり(B)業の律法のもとに生き得る人間に対して、イエス・キリストに帰属する信そして生を自らのものとするよう命じる。

このように、生身の自己は神の前で義であることの可能存在であるが、時空上の自然的な可能性という様相理解については、アリストテレスによる何かが可能的であるとは「現実活動態が随伴する限りにおいてである」との主張を念頭におかねばならない。彼は「これはかたや可能ではあるが、存在することはないであろう」と語ることは、その結果、これによって不可能であることは消失してしまうことになり、そのことが真であることは許容されないこと明らかである」(Met. X4.1047b3f)と語る。この「充溢の原理」と呼ばれる可能性理解は道理ある主張である。もし、肉において罪を犯さない可能性を持つなら、それはいつか実際そうあるであろうことを含意している、そのようなものとして可能性は理解されねばならない。そしてこの可能性の根拠はパウロによればナザレのイエスはひとの前で生きたが、同時に神の前で罪なき生を現実に遂行したことにある。従って、ひとの前の生は神の前の生にどこまでも近づきうるものであり、啓示神学的思考は(A)+(C)≡(D)を生き抜いたキリストに集中し、彼の生と自らの生を(A)in((A)+(C))とじてばあれ(A) through (A)+(C))としてばあれ、信仰を通じて分離しないことにあることも道

理あるものとして理解できる (cf. 5.2, 6.15)。

「信」は神の前とひとの前では異なる振る舞いをする。人間的には生身の信仰、信じる者のあいだには強弱、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)。かくして、一方、(P1) 「信」は(A)信じる者たちの信に「何ら差異がない」(3.22) ところのイエス・キリストの信を意味し、他方、(P2) 「信」は(C) 「汝自身の側で持つ信」(14.22) つまり生身の強弱ある心的態勢としての信を意味している。もしパウロが「イエス・キリストの信を通じて」(3.22) の代わりに「イエス・キリストの愛を通じて」と語っていたなら、神の義は自身の愛よりも自身の信とより近い関係にあるにしても、それは神学的には正しかったであろうが、ひとの前と神の前の二つの信を連続的に段階的なもの、同化されうるものとして理解することはできなかったであろう。というのもナザレのイエスは(C)において信じそれが(A)において「イエス・キリストの信」であると看做されたからである。パウロは(C)の次元にいる生身の人間存在に対して自ら持つ信を「神の前で持つ」(14.22)と命じ、信の帰一的な理解のもとに(P2)と(P1)を離さず肉の弱さを克服するよう勧める。

六 信仰義認論

これまでの議論を踏まえ信仰義認論の解明に取りくむ。27節「かくして」により導入される節[C]は節[A]の結論である。パウロはここで生身の人間に眼差しを注ぎ、おのれの義に関する「誇り」という心的態勢は「業の律法」ではなく「信の律法」により排除されたことを[A]の議論の含意するところとして結論づける。神の前に誇りを携えて

立つべき魂の部位はどこにも存在しない。なぜ、信の律法により誇りが排除されたかと言えば、神は(A)福音において、(B)業の律法を離れ、ひとが持つ信仰を義とすることを自らの新しい審判規準つまり律法として含意したからである、とパウロは推論する。換言すれば、あの啓示の出来事により、信仰以外によつては義とされる道が閉ざされたのである。その意味でルターの「信仰のみ」は正しい。ただし、確認であるが、業ではない信仰のみによつてということではなく、(B)業の律法ではなく(A)福音の出来事に基づき信の律法により命じられているが故に(C)信仰のみにより義とされるということである。業の律法を離れ、それ故に業を誇ることのない信仰を持つ者が信の律法を通じて神に義とされるとパウロは主張する。彼が信仰義認の教説を提示するのは、誇りの排除を確認する理由文においてである。「なぜなら、人間は業の律法を離れて信仰によつて義とされることを、われらは認めるからである」(88)。信仰義認の教説(「認める(看做す)」)とは、信の律法のもつてひとは信仰によつてのみ義とされると理解するが故に、業の律法にまわりつく自己義認に基づく誇りは排除されてしまつてゐるという見解である。

パウロは信仰義認論の正しさの論拠として神は「ひとり」であり、ユダヤ人そして業の律法をもたない異邦人の神でもある以上、福音の啓示以前のアブラハム(4:11)のように「信仰に基づく割礼者」が神の前で義とされるであろうとするばかりではなく、「その「業の律法を離れた」信仰を媒介にして無割礼者」にも神との交わりの道が開かれたことを挙げる。これは割礼という律法を守る者も守らない者も人格的徳とは無関係に、つまり業の律法のもとにあることが義認の条件とはもはやならず、福音の啓示において信仰が新たな律法として唯一の条件であると明らかにされたことに基づく主張である。神の意志としてこれ以外の道による神へのアクセスは断たれたのである。換言すれば、律法主義の下にある生が誇りと審判を伴わざるをえないとすれば、福音を受動する信仰は魂の根源的行為であり、「信」

は魂の根源語であることを示している。

この箇所から明らかのように、彼は業の律法を遵守することを否定してはいない。ただ、律法を守る者はその信仰に基づき守るとされる。彼はユダヤ主義者との論争を念頭に「それでは、われらはその「業の律法を離れた」信仰を媒介にして律法を無効にするのか」を自ら問い、「断じて然からず。むしろわれらは律法を確認する」と主張する。「確認する (ishlanomen)」は従来しばしば「確立する (establish)」と訳されてきたが、人間が神の律法を立てることはありえず、また愛に収斂する律法を遵守するという意味での「確立」という議論もここではまだ為されておらず (ch. 12-13)、その誤解を避ける必要がある。この語は律法の正しさを「確認 (証) する (confirm, uphold)」という意味である。神の律法は信仰義認により無効にされるのではなく、業も信の律法に基づく限り廃棄されるわけではなく、ひと(「われら」)は信仰義認の教説により、業の律法によつては義とされず、信の律法のもとで信仰により義とされることを神の意志そして審判規準として確認するとパウロは結論づける。

従来、「業の律法 (ergon nomu)」ではなく、「律法の業」と理解してきたことから、業(行為)ではない信仰とはいかなるものであるかに解釈者たちは頭を悩ませてきた。⁽¹⁴⁾ 信じることが義認の条件となるならば、それは業ではないかと危惧し、その杞憂からただちに恩恵による信仰、つまり、信じることが信じせしめられることだとする恩恵に逃げ込んできた。「業の律法」は(B)神の行為であり、「律法の業」は(C)人間の行為、業であり、混同のありようもない。先駆者アブラハムはその信仰により義と認められたのであり、自らの責任ある自由のなかで一つの業として信じることが義認にとって実質的であることをパウロは疑つてはいない。これも意味論的分節を怠つてきたことから生じる誤訳である。

七 信の哲学

これまでのパウロの分節に対し、神の前の二つの人間存在と生身の人間存在との関連はカント流に超越論的觀念論「(A)(B)」にして經驗的實在論「(C)」という仕方で調停が申し立てられもしようし、プラトン流にイデアと現象の離在と分有という仕方で調停が申し立てられもしよう。しかし、ナザレのイエスだけがこれら二つの層(A)(C)をまったく十全な形で一なるものとして生きたと報告されている。従って、歴史のなかで二つの實在の層を一つのものとして生きた一つのサンプルが存在する限り、すべては神の意識のなかでの事柄であるという觀念論に逃げ込むことなしに、歴史的現実世界のなかで實在論のもとに人間の何であるかが理解されうるはずである。また、實在論と言っても、真の人間が歴史上啓示されたことを受けて、ひとであることの範型はイデア界においてではなく、歴史のなか存在する限り、これはプラトンのイデア論が不可避的に抱える離在と分有の様々なアポリアに陥ることを回避することができるであろう。パウロは二つの地平を歴史の事柄として接続させていたことは重要である。

二つの次元をつなげるものが「イエス・キリストの信」との帰一性においてある「信」である。信は、パウロの主張によれば、魂の認知的(事実(真偽)に関する)、人格的(価値(善悪)に関する)実力のどの段階においても神への全存在の誇りなき委譲、古い自己と新しい自己の交換という仕方で発動する。どれほど立派な人間も極悪な人間にも差異はなく、幼子の誇りなき信仰だけが正しい信仰であるとされる。その正しさはその信が当人の認知的そして人格的卓越性を相補的に展開させる限り確認できる。パウロは各人がキリストのようになるという宣教の目標をかかげ

る (cf. 13:14, Gal. 4:19)。ナザレのイエスがその信仰により律法を成就したことを受けて、「律法の充溢」である当人の「愛」(13:10)において、自らの人格的有徳性は或る程度人間的な次元において共約的に吟味、判別されるであろう。信はこのような仕方で魂の諸活動を統一する根源的な心的態勢であると思われる。

アリストテレスにおいて双方を統一するものは「人間的な善に関する、真なるロゴスを伴う行為能力上の態勢」と規定される「実践知 (*phronesis*)」であるが、それは人格上の態勢が或る有徳な段階に達していない者には発動しない認知的な徳である (*Nic. Eth. VI. 5*)。例えば、「節度ある者」は「身体的な快を差し控えそしてそのこと自体に喜びを感じる者」のことである (II. 3)。選択できない快苦や喜びという「感受態 (*pathos*)」の発動が魂の人格的態勢 (*hexis*) の良い悪いの「指標」であるとされる (II. 3)。そのような有徳な態勢にある者においては、認知的な徳である実践知は正しい欲求 (感受態) を伴う仕方で向かう、選択すべき行為に真であると同意を与える。何も外的な妨げがない限り、その有徳な行為はそれ自身の正しく真であることの故に直ちに遂行される。

パウロにおける、魂の実力のどの段階においても生起しうる信の理解をめぐり、信の哲学は啓示神学とも自然神学とも異なる方法論のもとにあり、アリストテレス哲学をはじめ、魂の認知的、人格的機能についての説得的な哲学的教説との共約可能性を模索する。しかし、その実質的な魂理解において二つの企てはとりわけ認知的なものと人格的なものを統合するものの理解において緊張関係にあり、実践知ではなく信が魂の根源的態勢であるが故に当人の認知的 (事実) と人格 (価値) を統合すると主張し、独自の可能性を模索する。哲学において真偽と価値さらには理論理性と実践理性の総合を形成するグラントセオリーが求め続けられているが、パウロは信を魂の根源語であるとして、霊による魂体と霊体の連続性を確認する機能を担わせている。アリストテレスの実践知とパウロの信がグラントセオリー

としてどちらが実質的であるかという問いは哲学的に有意味な問いであり続けるであろう。

八 信の二相によるカトリックとプロテスタントの和解

今や、カトリックとプロテスタントが信をめぐる見解の別れるその分水嶺をピンポイントに指摘できるように思える。両者は信の哲学とはイエスをめぐる三つの呼称の理解において、また神学的事在の神の前とひとの前の分節の仕方において、とりわけ聖霊の働きそのもののロゴス化を求める神学的思考と意味論的分節のあいだに方法上の相違があり、立ち位置の確認に困難を伴う。しかし、言語的な制約という立場からカトリシズムとプロテスタンティズムとの分水嶺は「信」の理解にあり、この語が神の前とひとの前の二つの意味相を持つにもかかわらず、それぞれが二相の一方に軸足を置き理解することにより別れたことを指摘したい。パウロは見てきたように「信」を(A)と(C)における意味論的分節に自覚的であったが、カトリックとプロテスタントにおける「信」の理解がそれぞれ(C)ひとの前の強弱ある信(P2)と神学的事在イエス・キリストの信(P1)の理解に含意されるひと自らの信(P1)+(P2)に分かれたため、彼らの分裂はこの「信」の二相を判別できず、また帰一的に関連づけられなかったことに由来すると思われる。

信仰と愛をめぐるルターによるパリ学派への批判を見る¹⁵⁾。パリ学派はアリストテレスの質料形相論そして可能態完成態論に基づき信仰を分析する。ルターの彼らの主張の整理によれば、愛は信仰の第一完成態であるが故に、愛は信仰より先であり、信仰は愛なしには死である。従って、(1)愛を伴った信仰が生きたものでありまたひとを義とする

ので、注賦された信仰 (*fides infusa*) であっても、形相づけられないこともありえる。それは「非形相的信仰」と呼ばれる。(2)それは死に至る罪で停止しそして義としないことがありうる。(3)形相づけられた信仰に義化が割り当てられ、愛と結びついた信仰は「形相づけられた信仰」と呼ばれる。

ルターは愛が信仰の形相であることを否定する。「われらは信仰が聖霊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活動的なものであると言う。パウロが適切に「信仰、それは愛によって効力がある」と述べているように。彼は、愛は効力があるとは言っていない。従って、われらはパリ学派とは反対のことを教える。……愛は信仰の働きでありまた果実である」(Weinarter Ausgabe, 39, 317)。ルターにはパリ学派が信仰による義認というパウロの中心思想を正しく捉え損ねていることから、(1)(2)(3)を主張すると思われた。

確かに、解釈の問題は残るが、トマス・アキナスの『神学大全』のなかにルターによる批判に該当する主張を見いださう。例えばトマスは(1)愛即信仰の形相を(3)信仰義認の根拠として義化について述べている。「愛は形相的な仕方で作作用する。形相の効力は形相を導入するところの能動因の力に即する。従って、愛は空虚ではなくむしろ魂を義とすることによってそれを神へと結びつけるときに、無限の効果を生ぜしめる」(II-2, Q23, art. 2, ad(3))。さらに「信仰の運動は愛によって形相を与えられるのでなければ完全なものではない。ここからして、罪人の義化においては (*in justificatione impii*) 信仰の運動と同時に愛の運動も見出される」(II-1, Q113, art. 4, ad(1))と言われ

る。さらに、(2)の恩恵が罪により取り去られることについて、トマスは恩恵として注賦された信仰を明らかに個々人の心的態勢の現実として捉えることにより、心の態勢である限りたえず変化し大罪に陥ることがあるという(C)人間

の現実認識を記述しつつある (eg. II-1. Q113. art. 2. cf. II-1. Q65. art. 3, cf. II-2. Q6. art2. ad (3))。その背後にある信仰理解は、彼の次の発言に明瞭に見られる。「キリストにおいて信仰と希望が不在であったのは、それらに含まれている不完全な要素のゆえにである。だが、キリストは信仰の代わりに明白な直視 (*obertam visionem*) を有していた」(II-1. Q65. art. 5. ad3)。彼の主張の背後には、懸案の箇所 (3:22) の属格を目的格的に (P2) 「イエス・キリストへの信仰」とひとの心的態勢として解釈しているため、信がイエス・キリストに帰属しないと解していることがある。それ故に、たとえ聖霊を注がれたとしても、人間的な次元(C)に還元され、信仰は大罪に陥ることがあると主張される。

ルターは『ガラテア大講解』においてこの見解を厳しく批判する。「彼らは愛がわれらの功績によって獲得されると言う。事実彼らは、注賦された信仰が大罪とともに存在しようとすら断言する。かくして彼らは義とすること全体を信仰から切り離して、今述べた意味での愛のみにすべてを帰する。……聖霊によって心に注賦された神の賜物である信仰が、大罪と共に存在しようということを、誰が教えこまれたりするか。……注賦された信仰についてこう考えることは、信仰について何ひとつ正しく解っていないことを認めることになる」(WA. 40. II. 35. ch. 5. v. 6)。

千年以上の間「信仰」がローマ・カトリック教会により何一つ正しく理解されてこなかったとすれば、それはスキヤンダルと言わねばならない。ルターは、神の前の現実からひとの信仰を離さずに理解するが故に、つまり神学的実在イエス・キリストにおける神による人間認識において自らの信仰 (P1) + (P2) を理解する限り、その信仰は決して罪と共にあることはありえないと主張する。信仰は新しく創造された人間において啓示されているところのものであるという福音の根底的事態が強調される。「信仰こそがキリストを把握するが、そのキリストこそ信仰を形成する形相に

他ならない。……それが真の信仰であれば、それは心の確かな信頼であり、キリストを把握する確かな同意である。こうしてキリストは信仰の対象となる。いや対象ではなく、いわば、キリストはその信仰そのもののうちに現存する (*in ipsa fide Christus adest*)」(WA. 40. I. 228, ch. 2. v 16)。何であれひとが「信仰」を語るとき、「イエス・キリストの信をその語は指示しているのでなければ正しいものとはならない。このような状況においてのみ、ひとは「私の心においては、この唯一の条項、即ちキリストの信 (*Fides Christi*) が支配している」(WA. 40. I. 33, 7f) という強い主張を理解することができる。文法的にはこの属格の理解において不明瞭なところが残るが、文意は明らかであり、キリストへの信仰があるところ、そこにキリストが現存しており、双方の不可離の関係を属格は伝えている。

宗教改革者たちは神の前の義認と義認の果実としての信徒の聖化、愛を分けない。ここに神秘的融合 (*unio mystica*) を見るひとは多いであろう。しかし、聖霊の注ぎをパウロは共約的な有徳性の次元において語ることを拒否しなかつた。聖霊の果実として愛や節制、忠実などがあるとして、これらはアリストテレス倫理学と共約的な次元で比較検討されうる事柄である。パウロはあらゆる奥義に達し認知的にどれほど優れても、また山を移すほどの信仰があっても、愛がなければ空しいと主張している (cf. ch. 13, cf. Cor. I. 13)。愛は人格的有徳性として或る程度共約的に判別できる事柄であり、たとえどれほど聖霊が注賦されても、(C) 人間的な次元において差異を語ることはある程度可能であり、神秘性に陥らずに正しい信仰について語ることができよう。これは人が持つ心的態勢としての (P2) 信仰における認識でしかなく、(A) in (C) として人間的な現実に戻元し (C) として語られうる地平である。パウロも「識別する (*dokimazeti*) 事柄において自らを審判しない者 (*ho me krinon*) は幸いだ」(14:22) と述べ、ひとは善悪、正邪を識別して生きざるをえないが、それと同時に自らを神の位置に立て自我を裁かないでいられる者の幸いを語っている。

一方聖霊の注ぎがあり、他方何らかの人間の規準により勇氣や正義等の人格的有徳性および実践知や技術知そして科学知等の認知的有徳性があると前提にするとして、そのさい決定的に重要なことは、パウロにより人間的な実力のどの段階にある者にも、神の前の差異のなさの故に幼子のように信じる事が命じられることである。責任ある自由のなかで全存在を委譲し神の前の自己を受け取る誇りなき信仰は人間の人格的、認知的実力のどの段階においてであれ、神の前における義にとつて不可欠であるということである。つまり、人間的には有徳性を規準として人々のあいだに差異を語ることはできるが、それらが問題にならない局面があり、(C)生身の人間はどこまでも(A)の人間存在に近づきうる者であるにしても、その可能存在に留まる。「信」はその意味において魂の根源語であると言えよう。そこでは常に投企し続ける実存の無限後退を停止させる受動性の不可欠性が明らかにされる。信じることは自らのそれまでの実力のなかでの信により信じるのであるが、それはその古い信とイエス・キリストにある信を交換するという意味において同時にイエス・キリストの信を受け取ることに他ならない。聖霊の媒介がある限りこの能動と受動は同時的な神の前の現実となるであろう。

パウロが「弱き者たちを得るために、われ弱き者たちには弱き者となった」(Cor. I.9.22)ように、トマスはギリシア人のようになり肉の弱さへの譲歩を正面から受け止め、ひとの知性の上での躓づきを排除すべく責任ある自由における(P2)信仰において「信」を理解したのであった。ルターはイエス・キリストの信において啓示されている信は自らの信であるとし、パウロの信をイエス・キリストにおいて分離せずに(P1)+(P2)として理解したのであった。パウロは信仰をイエス・キリストの信との帰一性において理解し、「汝が汝自身の側で持つ信仰を神の前で持て」(14.22)と常に神の前の現実を自己のものとするよう勧める。意味論的分節によれば、神の前のイエス・キリストの信は

啓示の媒介 (P1) in (A)+(C)) であり、ひとが持つ信 (P2) は自ら持つ (P2) in (C)) である。宗教改革者は前者と後者を分けずに「信」を理解し、パリ学派は後者において理解した。パウロは神学的現実 (P1)+(P2)) と共に意味論的分析のもとに肉の弱さへの譲歩による分節 (P1) in (A)+(C)), (P2) in (C)) 双方を遂行していたのである。ここにカトリシズムとプロテスタンティズムの和解の現場がある。

九 むすび

以上の作業を通じて、二千年のあいだ聖書学上、神学上論争的であった諸問題をその手前で、つまり問題の立て方に言語使用に基づく制約を与えるという仕方、分析吟味を遂行してきた。するとそれは一定の主張を含蓄し、その制約を満たさない主張が排除されていくという結果を見てきた。他方、神学者たちの主張が成立するその次元をも確定することにもなり、彼らの主張の言い分もより理解することができるといふ副産物を生んだと結論することができる。

註

(1) 一例を挙げよう。現象や感覚与件と物理的対象さらには実在との関係について、ウィトゲンシュタインは「世界は感覚与件と物理的対象から構成されているのではない」とし、現象と実在をめぐる言語使用を糺す〔「*Wittgenstein's Lectures Cambridge 1930-32*, ed. D. Lee, p. 81 (Chicago 1980)。棒を水槽に入れると曲がって見える (appears)。¹この動詞を名詞形にする²「現象 (appearance)」

が得られる。そこからこれを主語に立てると「現象は存在する」が容易に導かれ、あたかも物理的対象とは別に現象や感覚与件が同様に存在すると考えがちになる。しかし、これは文法により投射された誤った描きである。本来的には「棒は水槽に入れると、液体の濃度や光の強度等の条件のもとでは、これだけ曲がって見えるものである」と言えばよいだけのことである。

彼は言う、「さて人が「感覚与件」という語を使う時、その文法の特異性を明晰に把握すべきである。というのも、この表現を導入することに於けるもくろみは「實在」に言及する表現をモデルにして「現象」に言及する表現を作ったからである。……新しい語法の導入に惑わされて、ひとは「感覚与件が存在すると信じる」ということが何か「物質は電子からできてきていると信じる」と言うのと同様であるかのごとくに、新しい存在者を、世界の構造の新しい諸要素を発見したと思いついたのである」(Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, p. 70 (Oxford 1958))。また「感覚与件についてわれらが知っていることと物理的対象についてわれらが信じていることを調停する理論は必要ではない。なぜならば、「ペニー硬貨は丸い」と言うことによつてわれらが意味していることのうちには、かくかくの条件のもとではそれは楕円形に見えるということがふくまれていくからである」(〔I〕 p. 69)。さらに「視覚的空間と物理的空間においては、言葉は異なる文法をもっているのであつて、対象を別の観点から記述しているのではない。さもないれば、われらは直ちに或る種の科学に従事していることになつていたであらうし、また、実際には必要ではない理論を探そうとしていたことであらう」(〔I〕 p. 69f) と語られる。

D. Pearsはこの箇所を次の意味で理解する。「われらは二つの異なる種類の対象を記述しているのではない。われらが適切な視点を採用する時に、われらに現在させられるもののそれぞれを記述しているのではない。そしてこのことの論拠はここに、ひとつは物理空間においてそして他は視覚空間において見出されると、経験的に同定可能な対象の二つの別個の種類があるのではないということである」(D. Pears, *The False Prison*, Vol. Two, p. 290 (Oxford 1988))。

- (2) cf. D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence* (Oxford 2000), K. Chiba, 'Aristotle on Essence and Defining-phrase in his *Dialectic*' in *Definition in Greek Philosophy* pp. 203-251, ed. D. Charles (Oxford 2010).

- (3) パウロの文体分析および意味論と解釈学の関係については、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』8号、月本、大貫編2000:3参照。

- (4) 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』p. 32-33ルーテル／ローマ・カトリック共同委員会

訳(教文館2004)° Cf. *Justification and the Future of the Ecumenical Movement The Joint Declaration of the Doctrine of Justification*, ed. W. Rush (Liturgical Press 2003).

- (5) 「共約可能性(commensurability)」と「二つの異なるものども」の基底にある共通するものを見出すことのできるその可能性である。例えば、悲劇と喜劇は一方はそれにより嘆き悲しみを引き起こし、他方は笑いを引き起こすものであり文学ジャンルとして異なるが、アルファベット文字の配列の相違により笑いと涙が生じるだけのことであり、双方は語彙そして文法を共有している。パウロ書簡においても、信じる者にも信じない者にも共有されているものは言語であれ魂であれ多くあり、その次元において共約性がどこまで拡張されるかに信の哲学成否の一つの規準がある。

ワイトゲンシュタインの次の発言は共約性規定の記述と読むことができる。「ひとの同意は何が真であり、何が偽であるかを決定すると、そのようにあなたは語っているのか。ひとが言つものとはそれが真でありまた偽であるということである、そして彼らは彼ら^{が使用する言語}において同意している。それは見解における同意ではなく生活の形式(Lbensform)における同意である」。L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 241, p. 88e (Blackwell 1968).

- (6) C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, I, p. 299. (ICC Edinburgh 1975)
- (7) J. Dunn, *Romans 1-8*, 38A Word Biblical Commentary, p. 285 (Texas, 1988).

Cf. *Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament*, ed. G. Kittel, Bd. III, 1938 *Tests*.

- (8) 拙稿『信の哲学——ギリシム哲学者使徒パウロ——(上)』p. 90, note (12)参照。

- (9) Cf. J. H. Charlesworth, *From Jewish Messianology to Christian Christology, Judaism and Their Messiahs. At the Turn of the Christian Era*, ed. J. Neusner et al. (Cambridge 1987), J. Dunn, *God as Subject, The Oxford Handbook of Biblical Studies*, (Oxford, 2006)

- (10) E. Käsemann, *An die Römer*, S. 86. (Tübingen 1973).

- (11) 拙訳「パウロ」ローマ書』の構成と試訳(北海道大学電子レポジトリ HUSCAP (2008年6月改定版) 参照。検索手順「北大H P」→「付属図書館」→「HUSCAP」→「千葉恵(恵)」。

田川健三訳(作品社2009)は幾つかの箇所において青野太潮訳(岩波書店1996)や新共同訳(1987)より改善してい

る。懸案の3:22は従来の「イエス・キリストへの信仰」(青野、他にAugustinus, T. Aquinas, M. Luther等)に対し、ギリシア語の力そのものに導かれ「イエス・キリストの信による」とされ、また3:26は従来の「イエスへの信仰」(同)に対し、「イエスの信からの者」と改善されている。ただし、田川は意味論的分節をしていないため、この訳は「からの者」が日本語として不分明であるとともに、神により「イエスの信仰に基づく」と看做されている者のことを意味しているか不分明である。一般的には逐語訳を心がけており信頼できる「欽定版」(Authorised Version (1611))のRevised Version (Cambridge, 1881)にならぶ「当該箇所3:22は through faith in (of) Jesus Christ とある」(of)は欄外註。cf. C. E. B. Cranfield, *ibid.*, I, p. 203. (ICC Edinburgh 1975)

なお田川はパウロが一方で旧約の引用により信仰義認論を展開しながら、他方でそれにより「ユダヤ教の否定的克服」を計っているのは「論理的にまったく矛盾した行為である」と批難する。しかしこれはキリスト教成立後を知る者の発言であり端的にアナクロニズムである。パウロはユダヤ教の内部において旧約の成就として福音を見ているのであり、そこに何ら断絶はない。田川は「パウロがこのようにして一所懸命旧約聖書から論証しようとしている」福音は「少なくともパウロにとっては、旧約聖書を終わらせるはずのものであった」キリストは律法の終わり「(*telos nomōn*)」なのである(Rom. 10:4)。……パウロの自己矛盾は露骨である……この人物の非常な悲劇であった」と言う(『書物としての新約聖書』pp. 41-45(勁草書房1997))。しかし、*telos*は「成就」なのか「終わり」なのか常に争われてきたが(cf. Cranfield, *op. cit.*, II, p. 515)筆者はいずれでもなく「健康は医術の *telos* である」との類比で理解する Chrysostom と共に「律法の目標」であると解する(J. A. Gramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, vol. 4 (Oxford 1844) Catenae in epistolam ad Romanos (Typus Monacensis) (e cod. Monac. gr. 412) p. 370. TLGによる)。「ローマ書」には何ら矛盾も悲劇もなく神の義の喜ばしい論証が旧約との連続性において展開されている。拙稿「序説 信の哲学——ギリシア哲学者使徒パウロ——(中)」『北海道大学文学研究科紀要』128 (2009.7) HUSCAP 参照。

- (12) アリストテレス自身、信には双方の要素があることを認めているが、彼は信に統合の機能を担わせることはなかった。彼は信の認知的要素を次のように言う。無抑制に陥るのは正しい判断を「弱く信じること」(*psittachēn*)の故だという見解に対して、彼は「或る者たちは自ら思いなし (*doxa*) を持つことだからといって、他の者たちが知識を持つことだから信じるのに劣らず信じている (*psittachēsin*)」(Nic. Eth. 1146b29f)と述べ、判断の真理性に對する信念の程度は両者に差異がない場合のあることを確認し、「知識」と「真なる思いなし」の差異に無抑制の理由をさぐる試みに反論する。この議論から分かることは、彼は「ヒステイス」には強弱の程度

があること、そして判断の真理性の主張にはその必要条件として常に信が伴うという仕方、認知的な役割を持つものとして理解していることである。実際、彼は「あらゆる思いなしには信 (*pistis*) が伴い、しかし、信には納得することが、他方、納得には説明言表が伴う」(*De An.*, III. 3.428a21d) と言ふ。

他方、友愛の論述のなかで、彼は「信」の人格的要素に言及する。「善き人間たちの友愛だけが中傷により損なわれない。というのも、長い時間かけて自らにより吟味検証された者について、いかなる者「の意見」をも容易に信じること (*pistensu*) はないのであるからである。また互いに信じあうということ、また決して不正を行わないこと、さらに真実の友愛において要求される他の事柄が生起しているからである」(VIII. 4.1157a20-24)。ここでは「信」は中傷に負けない信頼関係を表現している。このようにアリストテレスにおいても「信」は認知的かつ人格的なもの双方に関わるものとして用いられているが、彼はそれを魂の根源語として展開することはなかった。

- (13) J. Calvin, *In Epistolam Pauli ad Romanos Commentarii*, ch. 8, v. 9. ただし「……」部分は数行上に「再生する」の目的語として提示されており、当該箇所では省略されている。 Cf. *Calvin's New Testament Commentaries*, 8, *Romans and Thesalonians*, p. 78f, tr. R. Mackenzie, (The Paternoster Press 1960).

- (14) 他パウロ書簡においては、信の律法と業の律法に対応するものとして、「キリストの律法」(Cor. 1.9.21)と「モーセの律法」(Cor. 1.9.9, Gal. 6.2)が挙げられている。なお、最後の審判への言及の中で、パウロは「ひとは誰であれ自らの心に律法の業 (to ergon ta nomu) の書かれていることを証示する」(2.15)と述べるが、定冠詞を二度付すことにより、それが各人の歴史上の行為であり、神の行為ではないことを明示している。

- (15) 詳しくは拙稿「トマスとルターにおける信仰と愛—徳と恩恵の両立可能性—」中世哲学会編『中世思想研究』XLVII, 2005参照。
- (16) T. Aquinas, *Super Epistolam S. Pauli Lectura* vol. 1, ch. 3, v. 22. (p. 52f) (Marietti 1953).