HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	千葉惠『信の哲学 使徒パウロはどこまで共約可能か』上・下（北海道大学出版会、二〇一八年）
Author(s)	佐々木, 啓
Citation	基督教学, 54, 32-42
Issue Date	2019-07-18
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/75530
Type	article
File Information	04sasaki.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

書評

千葉 恵『信の哲学 使徒パウロはどこまで共約可能か』上・下

（北海道大学出版会、二〇一八年）

佐々木 啓

本書は、著者であられる千葉恵氏が、四〇年以上にわたる自身の研究の集大成として、その成果を世に問うた著作である。上下二巻からなり、一、三〇〇頁を超える大著である。

全体は主要三部からなる。「序文 ― 信の哲学 ―」に続き、「信の哲学を可能にするもの ― ロゴスとエルゴンの共鳴和合 ―」と題された第一部、「パウロにおける信の根源性と信と業（わざ）ならびに心身（霊肉）の統一理論」と題された第二部（上巻、八三六頁）、「神学と哲学の系争点克服を担う信の哲学」と題された第三部、第三部の「附録」として「パウロ『ローマ書』の梗概と新訳」が附されている（第三部のみの下巻は、「あとがき」、「索引」、「文献目録」を含め五二〇頁）。

各部がそれぞれ単独の著書に相当するといっていい分量と内容であり、各部にはそれぞれ「序」もあるが、全三部を通して章立されており、第一部は第一章から第二章まで、第二部は第三章から第四章まで、第三部は第五章から第九章（と上記「附録」）までとなっている。各章は少ないもので第一章の二節から、多い場合は第三章の九節まで、それぞれ節に分けられており、さらに、それぞれの節では、（多いもので第一章一節の一～八まで）小区分がなされている。それぞれの章、節、小区分にはタイトルが附されており、小区分においても概ねいくつかの段落をまとめて小見出しがつけられている。それらのタイトルや小見出しを列挙するだけで、本書評の紙数は尽きてしまうだろう（上巻 i ～ xvii の目次参照）。

本書は、「序論」の最後「本書の挑戦」と題された部分に書かれているように、「二千年の研究の蓄積に一つの挑戦を試み」（上二二頁）ている。ここでいう「研究の蓄積」とは、聖書（学）の研究、哲学や神学の研究の蓄積のこ

とである。

第一部は、第一章が「信の哲学の基礎理論 ― パウロ神学の哲学的分析を可能にする共約的方法 ―」と題され、本書全体の序章ともいうべき要約的なパウロ論となっているが、第一部の残り（第二章［上一七七～四二八頁］）は、著者独自のアリストテレス論である。著者のアリストテレス理解において鍵となるいくつかの概念が、本書全体の主題であるパウロの「信の哲学」の土台を形成している。とりわけ重要なのは、「ロゴス」と「エルゴン」の「分節」（上〔巻、以下「上」「下」〕一八一〔頁と記す〕など）と「相補性」（上八六、二二八頁など）、あるいは「総合」（上一八一頁など）である（「エルゴン」は、聖書においては伝統的に「業（わざ）」や「行（おこな）い」などと訳されパウロにとってもキーワードであることに注意すべきだろう［本書一五など］。ただし、「ロゴス」については、著者はいくぶん無造作にヨハネ福音書のプロローグにも言及しているが［上一八〇］、そこに見られるような「ロゴス」概念をパウロと結びつけうるかなどは疑問である。ついでながら、本書において、福音書の記述が無批判に「ナザレのイエスの言動」と同定されている部分［上五五のマタイのいわゆる「八福」の説教、あるいは、上三八四～三八七頁の「イエスの言行録」の扱い、など随所］についても、新約学的、ならびに解釈学的には大いに疑義がある。ただし、下記のように、著者は「聖書学」や「解釈」を拒否している）。

そのような「ロゴス」と「エルゴン」の関係を根本において支えているのが、アリストテレスの「様相存在論」に対する著者の理解である（上一八二、八〇六など）。第二章「補論三 アリストテレスの存在様式（様相）の誤解 ― 『可能態と現実態』解釈の乗り越え ―」において著者は、「在るものに在る限りに内属する〔「力能（dunamis）」、「実働（energeia）」、そして「完成（entelecheia）」という〕三つの存在様式のうち、『統率的に一で在ること』がそこにおいて語られる entelecheia（完成）がロゴスとエルゴンを媒介するものとして、ロゴスとエルゴン双方により共有される最も根源的な存在論的概念として独自の役割を担っている」（上四一六）と論じている（上八〇三）。あるいは、「ロゴスとエルゴンという伝統的な分節と総合は人間の学的思考の基礎にあると言うべき原初的な分節」

（上一八一）だとされる。

このアリストテレスの「様相存在論」理解（上四一六～四二〇の「補論三」など）が、本書全体で展開される議論の基礎となる概念装置である。本書全体で主張されるパウロの「信の哲学」を理解するには、この第一部で展開されているアリストテレス論と、そこで論じられている上述のような鍵となるいくつかの概念を十分に理解する必要がある（上六二六など）。

評者の理解によれば、上述の「ロゴス」と「エルゴン」の「分節」と「総合」により、本書の要（かなめ）である著者による斬新な「ローマ書」理解が提示される。著者によれば、それもまた「エルゴン」たるパウロの言語が、「ローマ書」においては、独特の（A、B、C、D、さらにeの）四つないし五つの「言語網」を形成しているのである。これらの「エルゴン言語」は、「エルゴン上不可分離であるが、ロゴス上分節を許容する仕方で展開されている」とされる。これを評者の言葉で言い換えるならば、「ローマ書」の著者（実は書きとらせている［ローマ書一六章二二節］）パウロが、どのような本質的内容を、どのような相手に向かって論じるか、ということに即して展開した、論述上のある種の便法だと理解した（著者は引用に続けて「行為主体を分節したうえで一般的な言明として抽出することができるように議論が展開されている」などと記述している［上五四三］）。

たとえば、簡単に言ってしまえば、言語網A（「神がイエス・キリストの信を媒介にして啓示している神の前の義人」についての「神の理解」上四七〇）と言語網B（「神が石版に刻まれた十戒・モーセの律法を介して啓示している神の前の罪人」についての「神の理解」同）を、著者のように「ローマ書」の精緻な言語分析を経てうまく「総合」できないことのゆえに、長らくその解釈を煩わせてきたような矛盾、極端な言い方では「スキゾフレーン」（六一五頁注(30)）があるように見えた、というわけである（第三章第四節「一『ローマ書』の矛盾の嫌疑への応答」上五二二～五四一、並びに同六一五の注（30）におけるケーゼマンや田川健三に対する批判などを参照）。

これらの言語網の具体的「判別」は、第三部の「附録1」ローマ書の「梗概」にも記されているが、表面的なロー

マ書の章句の切り分けとも言えず、また著者独特の記号化も相俟って、複雑と言わざるをえない。

この第二部のパウロの言語網の分析にとって、上述のアリストテレスに基づく概念装置とともに重要な今一つの柱は、聖書研究史においても繰り返し議論を呼んできた「ローマ書」三章二二～二三節の翻訳をめぐる問題である（上六〇九注（24））。著者の訳は以下の通りである。

「神の義はイエス・キリストの信を媒介にして信じる者すべてに明らかにされてしまっている。というのも［神の義とその啓示媒介であるイエス・キリストの信の］分離はないからである」。

ちなみに、この箇所は、昨年十二月に公刊された聖書協会共同訳『聖書』では、従来の新共同訳の「イエス・キリストを信じること」から、「イエスの真実」へと訳し変えられた。著者がとりわけ問題視する二三節の翻訳については、著者千葉訳とは異なるが、「そこには何の差別もない／ありません」と両「共同訳」に実質的な相違はない（われわれはどの訳を信頼すべきか。この翻訳の問題については、最後に私見を述べる）。

かくして著者は、「その（神学的言語）の手前でＡＢＣ三つの言語網をロゴス上帰一的に秩序づけるものとしてパウロは『イエス・キリストの信』をそこから一切の思考を関連づける当該性基準（the relevancy criterion）として提示した」と結論づける。ただし、この理解は、従来のプロテスタント的＝信仰義認論的にバイアスのかかった「イエス・キリストを信じること」という訳とは究極的には矛盾しない（第三章第三節一、二参照。「パウロは神とひとの関わりとして信の二相〔いわば、人間の信仰と神＝キリストの信義〕を判別している〔「分離」ではない：評者〕。この言語的事実に信の哲学の存在理由があり、ピスティスの二相の判別と統一はこれまでの多くの論争に解決案を提示するであろう」上五一五）。

「パウロの心身論 ― 心魂の内奥に何が生起するのか ―」と題された第四章は、上述のごとき「ローマ書」の精緻な「意味論的分析」から析出された（「一歩踏み出し」た［上七三四］）パウロの「信の哲学」に基づく哲学的人間論の展開である。ここでは特に、従来、パウロにおける「肉」という概念の「アポリア」、あるいは「両義的」（上

六六四）などと聖書解釈者たちを悩ませてきた問題に、一定の解決が与えられる（上六六六）。ありていに言えば、そのような問題は、「ローマ書」に関する著者が行なったような「言語網」の「意味論的分析」を怠ったことによって生じたのであり（上六九三～六九四頁）、「一見矛盾」したにすぎなかったのである（上四五三）。

下巻を構成する第三部では、その「序」が「信の哲学者パウロに基づく哲学と神学の対話の可能性」と題されているように、上巻で詳述された「信の哲学」の達成によって、西洋哲学並びに神学の歴史を貫くいくつかの難題に対して、「どれだけの問題が解けるか挑戦」を試みている。それらの問題とは、「信仰と理性」の対立、具体的にはアンセルムスのいわゆる神の「存在論的証明」とそれに対するカントの超越論的哲学による批判（第五章）、アウグスティヌスとペラギウスによる「自由裁量論争」（第六章）、アンセルムスの「贖罪論」の「ロゴス」としての妥当性（第七章）、ルターの「信仰のみ」という旗印とトマス・アクィナスの「恩恵論」（第八章）の対立、そして最後に、ハイデガーのいわば非信の哲学（第九章）についてである。

この第三部での著者の態度も、上巻同様、それぞれのテクストの精緻な読解（「真理を愛する者同士で論争があるのはテクストが正しく読めていないからである」［下一三〇］）のみならず、特に、パウロの書簡をめぐる「誤訳と誤解故に論争の歴史であった」点（たとえば、ヒエロニムス以来の「ローマ書」三章二二節の「致命的な誤訳」［下三一三］）を鋭く突いて、著者の「信の哲学」を確立する作業が行なわれている。そのさい、哲学・神学史上の難問に解決を与えようとする著者の姿勢は、一貫して建設的で調停的なものである。とりわけ著者は、「カトリックとプロテスタント双方の立場は和解可能なものであること」（下八）を、「共約性の哲学者パウロが既に提案していた」（下一二八）と論じる。

この大著全体において著者が最終的に目指しているのは、パウロに基づき、アリストテレスをも超えて、「理論学」と「実践学」を総合する「グランドセオリー」（上八二〇）としての「信の哲学」、「理論理性と実践理性を総合する」（上八二六頁）「大統一理論」（上六二四）たる「信の哲学」を打ち立てることである。

繰り返しになるが、このような壮大かつ野心的な大著を、わずかな紙数で要約することなど無理である。以上のまとめはあくまで評者自身の観点による雑駁なものに過ぎない。「最後まで理性のみを主張する本書の議論」に、「マジック、魔法、ペテンが隠されている」（「あとがき」下四八七）とまでは言わないが、それでも湧いてくる評者なりの疑問をいくつか述べたい。

「信の哲学」がアリストテレス哲学を下敷きとしていることは間違いないが、それが「哲学」であるというのは、「信じる者にも信じない者にも」（上三など随所）、「理性」を持つものとして、「共約可能性を根源的に担うもの」として「合理性」を目指し、実際それを達成している、と主張していることだと思われる。また、「合理性を根源的に支えるものは理性の自立性、自発性である」（上七七）とされる。さらに、「その自律性ないし自発性を保証するものは最も基礎的なものとして論理法則にして存在の法則でもある矛盾律である」（同）とする。なぜなら、「宗教的な感覚をもちその理論を作らざるを得ない人間というものの理解をめぐる思考の最低限の制約として矛盾律を確認」（上九八）するからであり、「矛盾律」は「あらゆる存在及び思考と言語の基礎にある公理であり、この原理を否定する者に対し論証は論駁的にしかなされえない」からであるという（上七七）。評者は、まずこの点に関して、根本的疑問を持つのである。

ここで「論駁的」と言われているのは、おそらく「自己言及」的な議論のことだと思われる。著者は説明する。「一旦、『矛盾律は偽である』と口を開くなら、『あなたは、「矛盾律は同時に真であり偽であることはありえない」という矛盾律の公理に基づいてそう語っている』と言えばよい。何かが真でありそして偽であることは同時にできないが、矛盾律に基づいて矛盾律を否定しているために、真でありかつ偽であると主張していることになるからである」（同）。これは、その通りであろうが、私がむしろ著者に問いたいのは、「矛盾律」が「公理」や「原理」であるというよりは、むしろこの「自己言及」性こそが、ある種理性の限界として基底に横たわっているのではないか、ということである。数学におけるラッセル（B.

Russell）のパラドクスやゲーデル（K. Gödel）の「不完全性定理」、量子力学の「不確定性原理」や「相補性」の原理（ハイゼンベルク W. Heisenberg とボーア N. Bohr）、さらには、「生物（生命）」の定義の「再帰性 récurrence」（カンギレム G. Canguilhem）に至るまで、およそ「理論理性」の営みには、この種の「自己言及」がついて回るのではないか、というのが評者の考えである。評者の専門を遥かに超えて大風呂敷を広げる暴挙をご寛恕願いたいのは、本書においても、随所（上七〇、九九、二五八～二六〇頁など、本書「索引」も参照）で、「自然主義」、すなわち自然科学への挑戦が見られるからである。ほかならぬ「自然主義」を超えて哲学が議論すべきであるとすれば、人（と著者によれば神も）が駆使する／せざるをえない二重分節言語のゆえに不可避的に生じる（と評者は考えるのだが）「自己言及」というこの限界からではないだろうか。

上述のことと関連する（と評者は考える）が、次に疑問を持つのは、本書における「聖書学者が恰も当然かのごとくに前提する解釈学」（上一〇八）を拒否する姿勢である。その姿勢の方法論上の手続きは、「端的にテクストと著者、さらにはテクストと読み手を遮断することである」（上四四〇）。しかし、正当にも著者は、「テクストと著者パウロをさらには読者を端的に遮断することは不可能である」（上四四一）とも記している。テクストは誰かによって、書かれなければ存在しないし、誰かによって、読まれなければ論じることすらできない。著者自身が述べている「これ〔本書〕を執筆している私〔著者千葉氏〕はその〔パウロ書簡の〕読者である」（同）という一文は、本書全体の文脈からむしろ浮いている。

しかし、この解釈学をめぐる議論は、すぐに、「それ故に、遮断ということの実質は、解釈が従来遂行されてきた議論領域を回避することである」と、奇妙にも（評者に言わせれば）矮小化されてしまう。解釈学の要諦は、たんに「神学的伝統における教えの解釈学的循環」に絡め取られることではないはずである。「循環フリーな解釈」などというのは虚妄であるように思われる。本書の「信の哲学」が、仮に、「循環フリー」な「ローマ書」の言語の「意味論的分析」から出発できるとして、それならば、なぜ、

第三部が必要なのであろうか。個人的には、第三部で論じられているような解釈史があってこその著者による新たな「ローマ書」理解としか思えないのである。端的に、本書における「ローマ書」の「言語網」の「意味論的分析」によって、本書で論じられているような神学的・哲学的難題の調停が可能となったのか、むしろ、そのような難題の調停のためにこそくだんの「言語網」の析出が可能になったのではないか、と問うことはできるだろう。

しかし、この疑問は、この著作の価値を貶めるものではない。本書によって、「ローマ書」の理解と、評者たる私の「私」自身に対する理解は、いっそう深められたからである（著者自身も同様であるに違いない）。「無矛盾性」に固着する「信の哲学」は、この「自己言及」性、あるいは「循環」に耐えられない（拒絶する）のである（上六〇一～六〇三注（6）、（8）、（11）などを参照）。著者は、むしろ「ローマ書」の解釈学的循環に果敢に巻き込まれている、と言うべきではないか。

解釈学に対する著者の態度をめぐって評者が感じる違和感は、第四章においていっそう強くなる。なぜなら、そこでは、度々「読者」が話題になっているからである。おそらく、「ローマ書」の「意味論的分析」を一旦終了した後のこの章は、明言されていないが、（「一歩進めて」［上七二二］）解釈学的アプローチをある程度許容した議論になっていると思われる（「解釈学的には」［上六六〇］、など）。言い換えるなら、神学（史）的議論に踏み込んでいるということだろうか。興味深いことに、第四章第五節では、エルゴンD言語と関連して「われ」とは誰かという問いが執拗に論じられている。

エルゴンD言語は、「聖霊」を「必然的構成要素」とする「神学的言語」である（上五四二）。その限り、「神学的理解」の「党派的な傾向性」から「循環フリー」であることはできない、ということだろうか（上四四一）。しかし、ここで重要なのは、「われ」が「自己言及」的に問題となっていることである。この「われ」とは誰か。パウロも「われ」であり、著者も「われ」であり、一「読者」たる評者も「われ」である。この「われ」が具体性を欠いた抽象的な存在のままであるならば、エルゴンA、B、そしてCとの「様相」の判別も瓦解するのではないだろ

うか。人間の誰か「われ」によらない「神の自己理解」というのは、評者には理解できない。あくまで、人間たる著者、による〈人間たるパウロによる《神の自己理解》〉ではないか（しかし著者によるなら、これは「ロゴス上共約可能」ということだろうか？）。「われ」とは「虚構空間」（七八五頁）と記されているが、こっそり現実の「読者」が導入されているように見えるのである。

「われ」とは、言語学的には「転換詞 shifter」であり、言説（discours）を現実に結びつける「言説の審級 instance de discours」（バンヴェニスト É. Benveniste）に係るものである。現実の「著者」や「読者」がいなければ、「われ」は成り立たない。「われ」たる「パウロ」は、「歴史の中にある特定の個人の経験を時系列において記述しているわけではい」（七八五頁）と理解されているが、「聖霊」がどうであれ、悔い改めるのはこの「われ」であり、「われ」＝パウロであり、「われ」＝読者であろう。この「われ」を、パウロとも同定せずに、「神の前の自己完結性」を持つ者はいったい誰であるのか。「神の啓示行為の報告」（上一二四など）をなすのはいったい誰であるのか。たとえ「啓示の差し向け相手」が「三人称」（上四六七など）であるとしても、つまり、誰に向かって語るのであれ、種々の「言語網」が指示する種々の「実在の層とそれとの関係におかれる人間存在の現実の層」（上四六八頁）を「ローマ書」という一つの言説に繋ぎ留める結節点は、「パウロ」の「われ」以外には考えられない（まさか、神とは主張されまい。「ロゴス」だろうか？「神」は「ロゴス」そのものではない。両者を同一視したのは、後の正統派と呼ばれる者たちであるが、著者はこの正統派の議論を闖入させている［上一八〇～一八一］）。だからこそ、本書においてもこの「われ」は、単なる「意味論」的分析を超えて、むしろ解釈学的に、追究されているように思われる（第四章第五節、上七四四～七八七、特に、上七六三～七六四の「メタな次元」に関する微妙な記述を参照）。

以上、議論が大きくなりすぎたので、微視的なトピックによって拙い書評を締めくくりたい。「解釈学的循環」とは、何も巨大な解釈史を相手にするだけではない。最もミニマムな「循環」として、テクストにおける部分と全体の循環が端緒である。

本書は、ギリシャ語の単語レベルから「ローマ書」全体に至るまで、その精緻なテクスト読解に基づくこだわりある翻訳によって、様々な新たな知見を与えてくれる（たとえば、「附録」の「『ピスティス』とその訳語について」［下四二二～四二六］など）。特に、そのこだわりある「ローマ書」の新訳は、新約聖書やキリスト教神学の核心にかかわるこの文書について、注意深く読み直し新たな発見をなす機会を与えてくれた。

そのささやかな例として、著者がヒエロニムス以来の「誤訳」を厳しく糾弾する「ローマ書」三章二二節（上一二五～一二六など随所）の翻訳について気づいたことがある。著者によって「端的な誤訳」（上一二六頁）と指摘されるこの「ローマ書」の箇所と、同じく一〇章一一～一二節の間の顕著な類似である。両者をギリシャ語原典で並べてみよう（テクストは著者と同じNestle-Aland二十八版）。

(Rom. 3 : 22)

δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γάρ ἐστιν διαστολή

(Rom. 10 : 11-12)

πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται. οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος,

一見して、両者の文体上の類似（というよりも同一性）は明らかである。著者千葉訳では、同一の単語 διαστολή に、前者では「［神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信の］分離」と、後者では「分け隔て」と異なる訳語があてられている。しかし、両者の表現上の類似に鑑みるに、両者の γάρ は、前文における πᾶς（前者は対格 πάντας）についての（なぜ「すべての」と言ったかの）説明となっており、前者についても、「［ユダヤ人とギリシャ人の間の］分け隔て」がない、あるいはより一般的「［人々の間に］分け隔てがない」、という訳の可能も捨てきれないように思われる。ヒエロニムスが、どちらも distinctio と翻訳したことは、この類似に照らしても宜なるかなであり、新たな聖書協会共同訳で、どちら

も「そこには何の差別もない／ありません」としているのも、「ヒエロニムスの権威に盲従し」（上四三六頁）ているだけでもあるまい。「ローマ書」全体としては、「ユダヤ人」とそうでない者との間の対比が、著者による言語網の「意味論的分析」においても（エルゴンB言語とA言語として）際立っている点は、逆に伝統的な翻訳の可能性を補強するかもしれない。

いずれにせよ本書は、「ローマ書」の一字一句から全体にわたるまで、刺激的な議論に満ち溢れている。「ローマ書」のみならず、新約聖書全体、さらには、アリストテレスはもとより、アウグスティヌスからハイデガーにいたるまで、西洋の哲学者・神学者たちの思索の跡をたどるうえでも、本書が数多くの有益な示唆をあたえてくれることは間違いない。