



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	序説 信の哲学：ギリシア哲学者使徒パウロ（中）
Author(s)	千葉, 恵
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 128, 1(左)-101(左)
Issue Date	2009-07-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/38827
Type	departmental bulletin paper
File Information	128_003.pdf



序説 信の哲学

—— ギリシア哲学者使徒パウロ —— (中)

千 葉 恵

第三章 信の構造

—— 魂の認知的態勢と人格的態勢の相補性 ——

3.1 魂の根源的態勢：実践知 vs. 信

本章において、信という魂の一つの行為、態勢は魂の活動全体の中でいかなる位置づけを持ち、それは何であり、いかに行為に至る他の諸機能、態勢と関連づけられるかを問う⁽¹⁾。その枠組みとして、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』における魂の分析を取り上げる。彼は魂（心）の微妙な動きにいたるまで観察をゆるがせにせず、当時のギリシア世界において汎用的な人間類型および魂の様態をめぐる術語を用いて、緻密かつほとんど包括的とも思える分析を提示している。彼はそこで魂の諸々の態勢、感受態（パトス）そして機能を善や幸福との関連として展開するが、ここではこの広範で多岐にわたる著作を魂の認知的要素と人格的要素の関連付けに焦点をあて分析する。アリストテレスによる行為の選択に関わる認知的卓越性（徳）と人格的徳（卓越性）の関わりへの分析は、事実（真偽）と価値（善悪）の一つの統一的解釈を提供している。正しい行為の選択の知識である実践知（*phronêsis*, practical wisdom）は正しい欲求（パトス）に真であると同意する認知的態勢である。そこでは人格的態勢がそれに対し良いまたは悪い関係にあると語られる感受態（パトス）が正しい欲求として発動しており、さらにそれに同意するロゴス（説明言表）への分節以前に一つの認知的状態「直観知」が発

動している。彼はこれを「欲求的直観知」という形容詞と名詞の結合により表現し、二つの態勢の統一的状态を指示している。ひとは当然この成功した状態にあるばかりではなく、認知的および人格的態勢の結合には諸々の段階がある。感受態の発動はその者の魂の態勢がいかにあるかの「指標」になると言われるが、魂の態勢と感受態による分析をナザレのイエスの言行録に適用する。それにより、イエスの感受態が彼の魂の態勢を明らかにすること、さらにイエス自身その分析に同意するであろうことを確認する。

続いて、言語、魂（心）そして実在の関係という哲学の基本的な枠組みのなかで、感情の文法、命題的態度の分析を通じて「信」の振る舞いを吟味し、それが魂の根源語として機能しており、魂のなかで認知的なものと人格的なものを統合する根源的な役割を担っていることを明らかにしたい。

信の一般的な確認に続き、パウロにおける信の理解とりわけ「ローマ書」3, 4章における信仰義認論をアリストテレスとの共約的な次元において取り上げ、その教説を「ピステイスの律法」により排除された「誇り」の視点から分析する。排除されるべき誇りと持たれるべき誇りについてのパウロの理解はアリストテレスによる態勢と感受態の一般分析に基づく「高邁さ、誇り高さ」の論述により共約的なものとして十分に理解することができることを提示する。パウロの「キリストの知識の卓越」という認知的革命に基づく態勢および感受態の変化も(C)人間的な人間存在の次元のこととして共約的に理解されうることを明らかにする。これらの議論から、パウロの信の教説は人格的態勢と認知的態勢を統一する機能を担っていることを明らかにする。そしてアリストテレスにおいて実践および理論的要素双方の要として機能する「実践知」と比較検討したい。アリストテレスには気づかれなかったこととして、実は信もそれら双方をより根源的な仕方で繋げ、相補的に展開させるものであることを指摘したい。パウロの「信の律法」と信仰義認論の関係の新たな解釈を提示し、これまでの幾つかの論争解決にむけて新たな可能性を提示したい。最後に、信仰義認論の分析を通じて、正しい信仰を語ることができ、それがいかなる条件を満たすものでなければならないかを二つの魂の要素の関係において明らかにしたい。

3.2 アリストテレスにおける人間の学としての倫理学

3.2.1 魂の善くあること（幸福）と徳

アリストテレスの倫理学は人間の学として、ひとの魂の諸活動を精密な観察のもとにそれまでに培われた汎用的な術語による確定の作業を通じて、「魂のよくあること（幸福）（*eudaimonia*）」を構成する徳、卓越性を探求する。彼の倫理学を構築する主動因は「幸福は完全な徳に即した魂の或る現実活動であるので、徳について考察しなければならない」（*Nic. Eth.* I. 13. 1102a5）という端的な一文に見られるように、魂の優れてあることの探求に向かう（以下本書からの引用は Bekker 版頁行数を記す）。魂の優れてあること、有徳であることそれ自身に惹かれ、有徳に生きること、それが幸福である。それは行為者ではなく行為を問題にし、普遍妥当する法則や規則の行為への適合を問題にする義務倫理学や、多様でありうる行為とその原則を魂の一つの機能である快に還元させる功利主義とは異なり、人間の包括的な理解のもとに倫理学を構築する。

生のあらゆる営みは(1)何か他のもののために追求されるものと、(2)他のものかつそれ自身のために追及されるもの、さらには(3)それ自身のために追及されるものの三種類に分類される。そして、実際の事例をこれらのいずれに分類するか各人の人柄が反映されるとはいえ、一般には金銭は(1)に、食事や健康は(2)にそして幸福や徳は(3)に分類されよう、たとえそこで問題になる徳や幸福の実質が多義的であり、その実質の何であるかが探求されなければならないにしても（*Nic. Eth.* I. 7）。基本的には、「幸福」を「徳に即した魂の現実活動」（1098a16, 1102a5）として、有徳な活動そのものに宿ることが彼の基本理解であることを踏まえておかねばならない。とはいえ、徳と幸福がそのまま合致するかに関し、アリストテレスは次の留保を述べる。「人間である限り、外的な繁栄を必要とする、というのも〔人間の〕自然本性は観想すること〔認知的徳〕に向けて自足的ではなく、身体が健康であることそして食物やその他のケアを必要としているからである。たとえ外的な諸善なしには幸福ではないにしても、幸福であろうとする者は多くの〔外的に〕大きなものどもを必要とすると考えてはならない」（X. 8. 1178b32-79a1）。このように

戦争や不遇その他外的な妨げの故に、ひとびとは有徳な者をそのまま幸福な生を送ったひとであるとは言われないにしても、アリストテレス倫理学理解の基礎条件として両者の密接なる関連を常に念頭におかねばならない。つまり、有徳に生きるその喜びのなかに幸福がある (eg. 1177a2)。ここではこの基本枠のなかで、彼が判別する叡知や実践知等の魂の認知的卓越性（徳）と勇気や正義等の魂の人格的徳（卓越性）の相違と関係に考察の主眼を置き、信が魂の双方を秩序づける根源的事態であると解する信の哲学との対話を企てる。

3.2.2 魂に生起する感受態、感受力そして態勢

信の根源性を明らかにすべく、まず、魂の基礎的なふるまいをアリストテレスに即して確認したい。個々人はその魂において世界に対面している。外界からの刺激に対しそして内的変化に応じて、「魂のうちに生じるもの」は三つあるとされ、それは「感受態（パトス, *pathē*）」、「感受力（*dunamis*）」および「態勢（*hexeis*）」である (II. 5. 1105b19ff)。「感受態」とは「欲望、怒り、恐れ、自信、妬み、喜び、愛情、憎しみ、憧れ、羨望、憐れみ」などの感情や情念に代表される魂の受動的な反応であり、「これらには一般に快ないし苦が伴う」(cf. *De. An.*, 403a17)。その特徴は感情や憧れがそうであるように自ずと魂のうちに生起するものであり、その濃度というか強弱は変移する。続いて、「感受力」とは「それらに即してわれらがこれらを受動しうるものどもであると語るところのもの」である (1105b23f)。即ち、それらに即しわれわれが例えば怒り、苦しみまた憐れむことを可能にする魂の潜在的な力のことである。憐れみと怒りは現象において異なる以上、その感受力も異なっているに違いない。感受力には質の良いものと悪しきものがあり、それは態勢と感受態との関係において明らかになる。

「態勢」とは「それに即しわれらが感受態に対し良い或いは悪い状態にあるところのもの」である (b25f)。例えば「怒ることに対しては、かたや激しく或いは他方散漫に怒るなら、われらは悪い状態にあるが、もし中庸の取れた仕方怒るなら、良い状態にある」(b26f)。感受力に偏りがあるとき、中庸の

取れた仕方で感受態が発動することはないであろう。そして、このバランスを保つものとして態勢が問題となる。態勢とは感受態に対する態度として明らかとなる魂の良いまたは悪い状態のことである。感受態と感受力は「自然本性により (*physei*)」(1106a9) 生じるものであるが故に、ひとはそのこと自体により善いひとであるとか悪いひとであるとか、賞賛されたり、非難されたりはしない。従って、それら自然的に生起するものに対する対応力としての態勢に魂のうちに涵養される徳や悪徳が属することになる。哲学者は「われらは選択することなしに怒りまた恐れるが、徳は一種の選択であるか、選択なしにはないものである。これらに加え、われらは感受態により「動かされる」と言うが、しかし、徳や悪徳により「動かされる」とは言わず、「何らかの態勢にある」と言う」(1106a2-6) と語る。彼は魂に生起する自然的なものと責任のもとにあるもの二つの状態を判別し、人間の学としての倫理学の主題である徳を魂のなかにまず或る種の態勢として位置づける⁽²⁾。そして態勢の変化に応じ、パトスの発動が変化することにこそ、魂の成長の可能性がある。

アリストテレスは「徳」を「或る種の無感受態つまり平静である」と定義する者を「彼らは単純に語っており、そうなるべき仕方と、そうなるべきでない仕方について、またそれがいつかということ、さらに他の諸規定が加えられていない」との理由で退け、「従って、徳は快と苦に関する、最善のものどもの行為に導きうるそのような[上記の具体的な限定を伴う]態勢であり、悪徳はその反対であることが基礎におかれる」と基本的な理解を一般的な仕方では提示する(II. 3. 1104b24-28)。適切なときに、適切な仕方、適切な程度において感受態が発動するそのような態勢にある者が有徳な者である。相反するものどもに同一の知識や能力があるのとは異なり、ちょうど「健康から相反するものは行使されず、ただ健康だけが行使される」ように、一つの態勢からはその態勢に即した行為だけが生起する(1129a13-16)。この点において、徳という態勢は技術と異なる。例えば、医術はそれを用いてひとを健康にも病気にもできるが、勇気ある者は勇気ある行為を生み、正しい者は正しい行為を生む(cf. 1140b21-23)。彼は、そのさい、これら態勢と感受態を

肯定的に関連づけるものはロゴス（道理）であるとして認知的な要素を二つの要に置く。有徳な者は適切なロゴスに聴従している者だからである。

3.2.3 態勢の指標として機能する感受態

哲学者は感受態が自然的なもの、発動の段階で選択の余地のないものであっても、経験、習慣により変化を蒙ると理解している。彼は「活動に伴う快または苦を諸態勢の指標〔態勢を判別するもの〕としなければならない」とする。例えば、「節度ある者 (*sôphrôn*)」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。それを嫌がる者は「放埒な者」である (II. 3. 1104b3-6)。恐るべきことに耐え、それに喜びを感じる者ないし苦痛を感じない者は「勇氣ある者」であり、苦痛を感じる者は「臆病者」である (b6f)。「正しい者」の態勢について、哲学者は「われらの観察するところでは、あらゆるひとは、それにより彼らが正しい事柄を行為しうる者であり、またそれにより正しく行為しかつ正しい事柄を望む、そのような態勢を正義であると語ろうとしている」と報告している (V. I. 1129a6-9)。

「後悔」も選択なしに生じるという意味において感受態のひとつであるが、これは放埒な者と抑制なき者を判別する指標となる。為すべき行為について自ら最善の判断をもちながら快に負けて行為を選択する者は「抑制なき者」(1145b12f, b30f) であるが、彼は後に「後悔しうる者」であり、快に常に支配されているわけではない。それに対し、常に目先の快を追求する放埒な者は、自らの行為の選択において言わば確信犯であるが故に、悔い改めない (1150b30-34)。他方、「抑制ある者」はその葛藤の後に正しい判断を実践する者のことである。放埒な者にも程度があり、欲望を感じることなく「快の超過を追及する者」は強い欲望を感じるが故にそうする者よりも「一層放埒」とであるとされる (1148a17-19)。この事態に、魂の習性とでも言うべき態勢が、感受態とは或る程度独立であり、態勢の指標となることはあっても、行為を導くものとして機械的にまた一義的に双方が関係づけられているわけではないことを示している。なお、「遊び好き」は放埒な者であると思われるが実は「柔弱者」である。というのも、遊びは仕事からの休息であるが故に、そ

れは「弛緩」という態勢においてあるからである (1150b16f)。このように、同一の快を追及するにしても、態勢の異なりに応じて人間類型は異なる。

アリストテレスは感受態と態勢を事例に基づき区別する。「恥ずかしめられる者たちは顔を赤らめ、死を恐れる者たちは青ざめる。双方とも、実際、何らかの仕方で身体的(*sômatika*)であるように見える、まさにその身体的であることは態勢に属するというよりも一層感受態に属すと思われる」(IV. 9. 1128b13-15)。つまり、感受態の反応が身体的な変化を伴うものであればあるほどそれは身体的であり選択無しに反応が生起し、魂の安定的な言わば厚みのある実力としての態勢、状態から判別される。ただし、態勢がパトスに癒着しており、ほとんど判別しえないものもあろう。「何事につけ、変化は甘い」と詩人は言うが、この甘さは或る種の悪さのゆえである。悪しき者は変わりやすさのうちにある人間であるように、変化を必要とする自然本性もまた悪しきものだからである」(X. 14. 1154b28-30)。外界からの刺激に抗しきれずに定まりなき感受態においてある者は、それがほとんどその者の(悪しき)態勢である。

握力や走力、力等秀でたスポーツ選手に見出される身体の卓越性とは別に、伝統的に「徳」と呼ばれる魂の卓越性が存在し、それは何らかの魂の厚みとして、否定的なものの受動に対しては抵抗力であり、肯定的なものの受動に対しては積極的なヘクシス、態勢である。態勢は一般的に習慣により涵養されるものであり、態勢例えば正義は有徳な正しい者が実践するように、正しいことを習慣的に実践することを通じて涵養される。行為の選択が他人の評価に対する恐れや恥に基づき例えば正しいことを行なったとしても、そのひとは有徳であるとは看做されない (eg. III. 12. 1116b22)。なぜなら、そこでは態勢と感受態のあいだに適切な関係が形成されていないからである。例えば、周りの空気を読んで行動を起こす者は、空気の変化に応じて行動が変わる者であり、その者に培われた態勢から行動が生じることがないため、そのような態勢はどこまでも空虚であると言ふべきか、過剰な感受態との癒着のうちにあるであろう。態勢が徳と言えるものである場合、その行為はそれ自身のために選択され、そこには喜びが随伴するであろう。両者が適切な関係にお

いてあるからである。このように、態勢に応じて、発動する感受態が異なり、また分類される人間の種類が異なる。それゆえにこそ感受態と態勢の相互作用、関係が人柄の考察において重要な課題となる。

3.2.4 魂のロゴス無しの部位のロゴス的な部位への与り

感受態はそれ自身自然的なものであり、「ロゴス（道理）無し（*alogon*）」（1102a28）であるが、「何らかロゴス（道理）に与る」（1102b13f）とされる。ここに人格的徳（卓越性）と認知的卓越性（徳）の架橋が問題となる。換言すれば、感受態に対する態勢と真偽に対する態勢とでも言うべきものはどのような関係にあるかが問われる。

魂の自然的なロゴス無しの部位はロゴス的な部位とは同一の円周が「ふくらみ」とも「くぼみ」とも理解できるように、身体の部分がそうであるような仕方で分割されていると必ずしも理解する必要はないと留保されており、ここではそれらの機能としての関係だけが問題とされる。哲学者は言う。

しかし、魂の何か他の自然はロゴス（道理）無し（*alogos*）であるが、しかしロゴスに何らか与っていると思われる。というのも、抑制ある者と抑制なき者について、彼らが所有するロゴスを賞賛し、彼らの魂のなかでこのロゴスを所有する部位を賞賛するからである。というのも、ロゴスは最も適切なこと（*ta beltista*）について正しく勧めるからである。抑制なき者の衝動は「意志とは」反対の方向に向かう。尤も、われらは身体においては逸れゆくものを見るが、魂においては見ないのではあるが。しかし、おそらく、魂においてもロゴスに対立し、抵抗する、別の何ものかがあると少なくとも看做すべきである。それがどのように異なるかは問題ではない。しかし、これは、語ったように、ロゴスに与るように見える。かくして抑制ある者のそれはロゴスに従う。さらにおそらく節度ある者そして勇氣ある者のそれはよりいっそう聴従（*euêkoōteron*）している（1102b13-28）。

「よりいっそう聴従する」という比較級はひとりの人間が放埒な者から、抑制なき者へさらに抑制ある者から実践知者へと進展しうるその可能性を表現

している。人柄の判別はロゴスへの聴従の遠近によると言える。放埒な者は聞く耳を持たず、抑制のない者は聞くには聞くが欲望の快に負けてしまう程度の聴き方であり、抑制ある者は葛藤の後に聴従に辿り着く者であり、実践知者は葛藤無しに聴従する者である。このように人格的な徳は道理 (*logos*) と道理無しを調和に導くそのような魂の道理ある態勢であると言える。ロゴスによりよく聴従するためには、そのロゴスがより明瞭になっていることも求められるであろう。「いかに生くべきか」という人生全般に対し、実践知者は実践知という実践的な知識をより身につけた者であろう。その修練の途上においては、実践知者の観察を通じて、彼らがいかにいかなる動機に基づき振舞うかを学習していることも不可欠であろう。

この聴従の仕方は子供が父親の忠告に従うそのようなものであるとされる。「忠告」や「非難」、そして「勧告」という事実が「ロゴス無しの部位は何らかの仕方でロゴスにより説得される」ということを「開示している」(1102b33-03a1)。欲望を抑える節度ある者や激情を抑える勇気ある者たちつまり有徳者は抑制ある者より一層ロゴスが見えており、聴従しやすい魂の態勢になっている者たちである (cf. 1140b17f)。ここに魂の認知的状態が人格的な徳の形成の関係においていかに機能しているかが問われる。

3.2.5 魂の人格的徳と認知的卓越性

アリストテレスは種々の態勢に対応する種々の徳が人格において一なるものに統一されるか、つまり徳の一性に関心を寄せつつ、徳の定義を模索する。その考察のなかで、アリストテレスは徳、卓越性に人柄に関わる人格的なもの (*êthikê aretê*) と知識をめぐる認知的なもの (*dianoêtikê aretê*) を区別している。一方、認知的な卓越性は「教授に基づき」生成と成長するところ大であり、「それ故に経験と時間を必要とする」。例えば、実践知は他の仕方でありうる個別的なものに関わるだけに、「経験」を必要とするとされる (1142a15)。他方、人格的な卓越性は「習慣に基づき」形成される (II. 1. 1103a15-17)。私が「人柄」ないし「人格」と訳す *êthos* また「倫理的」ないし「人格的」と訳す *êthikê* は「習慣 (*ethos*)」から派生した語である (a17)。「石」

や「火」等の自然本性上の運動は自然に逆らって習慣づけることはできないが徳はその事情を異にする。人格的な徳には「鷹揚」や「節度」,「勇氣」そして「正義」等が挙げられる (I. 13, *Eth. Eud.* 1220a6)。これらの徳によりひとは恐怖等の情念や快樂と苦痛に正しく対処する (II. 3, X. 8)。この徳の習得過程は、生得的な感覚機能のように、所有しているが故に用いるのではなく、諸徳は技術の習得のように、用いることにより所有するに至る、つまり、「制作することにより学ぶ」(1103a33)習慣づけという現実活動に基づき獲得される。「諸徳はわれらに自然本性によっても、自然に反しても生まれることはないが、われらは、かたや、それら諸徳を受容すべく自然本性上ふさわしいものであり、他方、習慣を通じて成熟させられる」(II. 1. 1103a23-26)。

人格的な立派さは立派なことがらを立派なひとが為すように習慣的に訓練することを通じてのみ、自然本性に逆らうことなく、そこに備わる可能性を訓練により成熟させるのだという見解は道理あるものである (cf. 1152a 30-33)。人格的成熟は感覚と異なり、既に直ちに現実活動することができる感覚能力を備えて生まれてくるそのようなものではない。人格的成熟は若いときには感受態の反応が強く、ロゴスによりコントロールする態勢は弱い、有徳であると看做されている行為を有徳な者たちが為すように自らを習慣づけ現実活動することを通じて、実際にそのような者になる。自らのなかにある未成熟な部位が反抗しがちであり、自己の分裂を不可避なものとするが、よりロゴスに聴従しうるものとなるためには、全体としての調和を求めることが不可欠である。感受態の反応そのものが、中庸をえた適切なものとなることが求められる。

「徳は、われらにとって中庸のうちにあることによる、選択能力上の態勢である、そしてそれは実践知者もそれにより規定するであろうそのロゴスにより確定されている。だが、それは一方超過に即した他方不足に即してある二つの悪徳の中庸である。なお、諸感受態および諸行為において、一方は必要なものよりも不足することによるものであり、他方は超過することによるものであるが、徳は中間を発見することそして選択することによるものである」(II. 6. 1106b36-7a6)。勇氣ある者は恐れと自信の中間性である (1115a6)。

正義の態勢の種類は多くあるが、一般的には「不正が不平等であるとすれば、正義は平等である」。その意味で正義も種々の感受態および行為における過剰と不足の間である (1130b5)。

3.2.6 主知主義と習慣に基づく人格的徳

認知的卓越性は中庸のロゴスの認識にこそ関わるはずである。従って、人格的および認知的態勢双方が無関係であり続けることは考えられない。しかし、アリストテレスはソクラテスの主知主義的な傾向を念頭に知的訓練と人格的訓練の緊張を次のように語る。

諸徳にたまたま合致して生起したもののどもは、たとえそれら自体が或る態勢のものであるにしても、正しくまた節度をもって行為されているのではない。むしろ、行為者がそれらを為すとき、もし彼もまた或る魂の態勢にあつて行為する場合に、つまり第一に(1)彼は知っている者である場合に、続いて(2)行為を選択する者、しかもそれら自身の故に選択する者である場合に、第三に(3)堅固にまた揺ぎない人格的態勢にあつて、行為する場合に、正しくまた節度をもって行為する。しかし、これらは、他の諸技術を持つことに関しては、(1)知ることそれ自体以外には、数え挙げられない。他方、諸徳に関しては、(1)知ることは何も或いはわずかにしか力にならない。しかし、他の諸態勢 ((2)(3)) は、繰り返し正義と節度を実践することからより優れたものになるのであり、わずかどころか、全体にわたり力あるものである。かくして、行為は正しくまた節度あると語られるのは、正しい者ないし節度ある者が為すであろう類のものであるときである。しかし、これらを為す者が正しくまた節度ある者ではなく、正しくまた節度ある者たちが為すそのような仕方では正しくまた節度ある者である。それ故に、「正しい者は正しいことを為すことから生じる」そして「節度ある者は節度あることを為すことから生じる」と言うことは適切である。しかし、誰もそれらを為さざることからは善き者になる見込みはないであろう。しかし、大衆は一方ではこれらを実践することをせず、他方では、議論に逃げ込むことにより哲学し

ていると思いそしてこのようにして立派な人間になると思っている。彼らは、医者たちの言うことには注意深く聞くが、その処方 of のいずれも実行しない病人と何か似たことを行っている。かくして、ちょうど彼の者たちがそのような仕方 で治療を受けることにより身体をよい態勢に保つことがないように、この者たちはそのような仕方 で哲学することにより魂をよい態勢に保つことがない (II. 4. 1105a28-b18, cf. X. 9)。

アリストテレスは、この文脈において、人格的な有徳者の構成条件を三つ (1)知識, (2)自発的な選択, (3)堅固な人格的態勢を挙げている。そのうえで、人格的卓越性を知的な卓越性とは相対的に独立したものとしてとらえ、正しいひとになるためには正しいことを繰り返し行うことが、それも正義それ自身のために選択し、そしてそれを通じて堅固で揺るぎない態勢を形成することが最も肝要であることを確認している。ひとの行為の選択が他人の評価に対する恐れや恥、さらには場の雰囲気 の感知に基づき例えば正しいことを行ったとしても、そのひとは有徳であるとは看做されない (eg. III. 12. 1116b22)。「多くの者たちはロゴスよりもむしろ必然に服し、美しいものよりも罰に服する」(X. 9. 1180a4f)。なぜなら、先述のように、そこでは態勢と感受態のあいだに適切な関係が形成されていないからである。節度ある者は快楽を控えることに喜びを見出す者のことであつた。病気や評判への恐れから、また恥じから控える者がいるとすれば、それらの感受態は有徳な態勢が形成されていないことを如実に示している。端的に言えば、具体的な行為が問題であるのではなく、魂の様態が問題なのである。

これに加えて、この節の強い主張は徳の形成における知識の貢献についての否定的な評価である。具体的な状況において、為すべき正義を知ることはそれを為す必要条件となるが、単に正義について議論に取り組み、何らかの知識を得るだけでは正しいひとを形成するさいにほとんど力にならないとされている。この主張にはアカデメイアにおける一つの傾向性に対する対人論法的な要素が含まれていると思われる。ただし、事柄としてその通りであることも主張されている。その理由として、人格的な徳は身体的な健康と似ており、正義や節制の繰り返しの訓練を通じて、魂の道理無く無分別な部位の

感受態である情動、欲望はロゴスにより従いやすい堅固で揺るぎない人格的態勢を形成することが挙げられている。だが、ここでの知識はそのありうる複数の態勢、状態のうち、いかなるものが念頭におかれているかを判別することは一つの課題である。この箇所での「知識」はソクラテス的な文脈で論じられており、彼の未分節な知識一般が問題にされているように思える。

3.2.7 無抑制と知識の諸種

アリストテレスは無抑制 (*akrasia*) の分析においてソクラテス説を提示する (VII. 2)。「抑制なき者」とは「つまらぬものと知りつつ、感受態の故にそれを為す」そのような者のことである (1145b12)。ソクラテスは、行為者に「知識 (*epistēmē*) が内在している」にもかかわらず、快への欲望が知識を圧倒し、「まるで奴隷のように引きずりまわす」ことは考えられず、最善のことを知りながら、その最善のことに反して行為する者は誰もおらず、それはただ行為者の「無知による」と主張する (1145b25-27)。その理解においては、知識と無知がひとの感受態や生理的な状況を考慮することなく一義的な関係におかれている。アリストテレスは無抑制という「現象」があることは否定できず、この説はこの現象に「明らかに合致しない」ことに注意を喚起し、知識をめぐる魂の態勢の分節により応接している (1145b27f)。かくして、感受態との関係において知識の諸態勢を分類することが肝要となる。

人間の生理状態における変化に応じて、種々ありうる知識の態勢のいずれかが明らかになる。無抑制との関連で、知識にも種々ありうる態勢は感受態の発動に影響を与えるとされる。哲学者は言う。「なお、知識を所有することが今語られたものどもとは異なる仕方人間に属することがある。というのも、知識を所有しているが、使用していない者において、異なる態勢を、従って或る仕方持ちかつ持たないことを、われらは観察するからである、例えば、眠っている者、狂気の者そして酔漢の場合である。だが、感受態のうちにある者たちは、少なくとも、このような状態に置かれている。なぜなら、激情、性的欲望そしてそのようなものの或るものどもは明らかに身体をも変化させ、そして或る者たちにおいては狂気すら引き起こすからである」

(1147a11-17)。ここに或る種の生理状態に平行的なものとして、感受態に捕われている者が特徴づけられる。この事実は感受態が身体との密接な関係においてあることを明らかにしている。彼はソクラテスによる知は優れたものとして欲望を支配する力あるものであるという一義的な理解の硬直性に対し、感受態の発動に応じた知識の態勢の相違を確認する。抑制なき者の特徴である「後悔」という感受態は過去の魂の認知的態勢に対するものである。悪と知っていたのにそれを為したことを後悔するのであって、無知であった場合にも無知という認知的欠落を後悔することがあるにしても、後悔は自らの欲望の強さよりも認知的態勢に向けられる。このアクラシアの問題を契機に行為における知の態勢の解明に向かい、人格的徳と認知的卓越性の関係がここに先鋭化される。

従って、有徳な者の知識のあり方も重要な考察の課題となる。確かに、知識に関わること、明敏な知性は一つのことであり、他者と関わること、正しさ寛容など人格的な立派さはもう一つのことである。しかし、同一の魂の異なる働きが何らかの調和や統一をもたないとすれば、それは分裂を抱えた魂でありまた、怠惰なことである。これら二つの要素の相補的な展開にこそひとの全体的な卓越性が宿ると見るべきである。そしてそれを追求しないことは不自然であり、それぞれの要素をさえ墮落させるであろう。しかし、この問いはその後の哲学の歴史において、事実と価値、真偽と善悪、理論理性と実践理性等の関係の問いとして常に様々な仕方で問われてきた哲学の根源的な問いの一つである。アリストテレスはここで「知識」という語の意味の分析、さらには態勢に応じた分析を不可欠なものとして理解し、そこに魂の様々な感受態との関連においてまた認識対象との関連において魂の認知的態勢の分節に向かっている。

3.2.8 認知的卓越性の分類

このような文脈のもとに、アリストテレスは思考をめぐる認知的な卓越性を分析する。認知的な卓越性として、哲学者はそれぞれの知識の対象に応じて「魂が肯定したり否定したりすることにより、そこにおいて真理を捉えて

いる状態」を五つあるとしている (VI. 3)。これら「認知的な (*dianoêtikôn*) 卓越性」は「思考 (*dianoia*)」が肯定や否定の思考過程を介して「卓越性」という認知に成功した観点から、思考対象に即して枚挙されている。思考対象は原理と非原理、他の仕方でありえぬ必然的なものと他の仕方でありうるもの、制作的なものと行為に関わるもの、人間的なものと人間を超えるものにより区別される。それらは、それぞれ、制作等にかかわる「技術知 (*technê*)」、必然的な自然事象等論証により得られる「学問知 (*epistêmê*)」、他の仕方でありうる個別的な行為の対象に関わる「実践知 (*phronêsis*)」、人間的なものではなく不滅である「宇宙」や「神霊 (*daimonion*)」、「驚くべきこと」に関わる「叡智 (*sophia*)」、さらに諸科学の原理である例えば幾何学における大きさや、行為の原理である最終的な選択肢に関わり、文に分節される以前に項に触れるという仕方得られる「直観知 (*nâs*)」の五つが挙げられている。実践知者の例としてペリクレスが挙げられ、叡知者としてアナクサゴラスやタレスが挙げられる (1140b8, 1141b5)。哲学者はこれらを整理してこう結論する。「もし他の仕方でありえないものについてまたありえるものについて、われらがそれらにおいて真でありかつ決して偽ではないものは、学問知そして実践知そして叡知および直観知であるが、これらのうち三つ (実践知、学問知、叡知) の何ものも原理 (始まり) についてはありえないなら、原理 (始まり) については直観知のあることが残されている」 (1141a3-8)。この一文は対象とそれに対応する知識の名称を判別することに哲学者が腐心していることを示している。この知識の分類への関心はソクラテスによる行為も自然も原理も判別せずひとしなみに論じる知識論に対する反論に由来する。ここでは人間的な善という枠のなかで、行為をめぐる二種類の卓越性を架橋するものとして提示される実践知を取り上げるが、この知の解明のために必要な限りにおいて他の知識にも触れる (cf. I. 13)。

3.2.9 行為における実践知による認知的態勢と人格的態勢の統合

「実践知 (*phronêsis*)」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である」と規定される (VI. 5, 1140b20)。人間的な善とは観想

のような神的な善とは異なり、ひととひととの関わりのなかで求められるものである。実践知は状況に応じて選択すべきものが異なりうる行為に関して、可能な行為の選択肢のなかで最善のものを認識する。そのような実践知を持つ実践知者の特徴として、「自分に善きことそして有益なことについて、例えば健康には、強壮にはどのようなものがよいかのように、部分的な仕方ではなく、全体としてよく生きることに對してどのようなものがよいかを熟慮しうること」が挙げられる (1140a25-28)。生を全体として考察し、具体的な選択をするこの認知的卓越性においてある者は常に生のゴールとして魂の善くあること（幸福）を念頭におく。この人生のゴールとの関連において「よく熟慮することがとりわけ実践知者の働きである」と哲学者は主張する (1141b9f)。

「実践知者 (*phronimos*)」は「朴念仁 (*agroikoi*)」 (1104a24) ではなく、快苦がもたらすものが何であるかを知りつつ、決してそれ自身として「道理無し (*alogos*)」である「欲望や一般に欲求」 (1102b30) に引きずられことなく、「単に知ることにより実践知者であるだけでなく、またその知により行為しうる者である」 (1152a7f)。さらに、彼は「抑制ある者 (*enkratês*)」とは異なり自らの善の判断と欲望のあいだで葛藤することさえない (I. 13, VII. 2. 1146a5-7, 7. 1153a20f)。それは自らにとって最善なものが何であるかをよく知っているからである。この実践知は人格的な徳といかに関わり、またいかに影響しあうのであろうか。

徳は正しいロゴスを備える。アリストテレスはこの点について誰もが同意できると見做した上で、思考を「先に進めねばならない」とし、実践知の態勢について語る。

徳とは単に正しいロゴス（道理）に即した (*kata*) ものであるだけでなく、正しいロゴス（道理）を伴う (*meta*) 態勢が徳である。しかし、実践知がそのようなものの「正しいロゴス」である。ソクラテスは、かたや、様々な徳は様々なロゴスであると考えた（というのも、あらゆる徳は様々な知識 (*epistêmās*) だから）が、しかし、われらは「正しいロゴスを伴う」と考える。かくして、語られたことから明らかなことは、

実践知なしに本来善き者 (*agathon*) であることはできないが、また人格的徳なしには実践知者でもありえない。しかし、諸徳が相互に切り離されているとひとがそれにより問答する議論をこの議論は解決するであろう (1144b2534)。

ここで前置詞「に即して」と「伴い」の差異は確認されねばならない。徳は単にロゴスに即する態勢であるだけではなく、人格的態勢に認知的態勢としてのロゴスが内在していることを表現すべく「伴う」が選択されている。人格的徳から見れば、認知的徳（実践知）である正しいロゴスを伴うことにより、態勢が整う。認知的徳から見れば、人格的態勢に伴うことにより自らの働きを遂行する。

ひとは誰であれ、それ自身としてロゴス無しの感受態の部位においてさえ「ロゴスに与る」ことのできるものであった。人格的徳は一方では感受態に対する良い態勢であり、行為における選択能力上での良い態勢であった。ひとは何か外的な中庸表を見て、それに即して行為を選択するのではなく、良い感受態の反応と共に適切な行為が選択されるとき、実践知はそのひとのものであると言える。そしてそのような感受態の反応に至るまで、人格的徳を習得するには長い修練と習慣づけが必要とされていた。有徳な人間の感受態は抑制ある者のそれより、一層ロゴスに聴従しうるものであった。その過程のなかで、はじめは単に外在的なロゴスに即して選択していただけたところのものであった知識の状態が、実践知として次第に血肉化していくのであろう。このような仕方では双方は相互の成長を要求している相補的な関係においてあると言える。

生のゴールとの関連で具体的な状況において正しい行為を選択すべく熟慮する実践知者は関心が人間的な善に限定されているとは言え、人生とそれが遂行される世界や自然、超自然について広い視野を持ち、明確な統一的理解を持つことは決して不利益にはならない以上、他の認知的な卓越性をも必要としているように思われる。或る文脈においては、医術ではなく健康が健康を作るように、叡知が幸福を作ると言われる (1144a5)。観想生活があるとなれば、常に真にヒットし続けるそのような生活はそれ自身として最も幸福で

あろうからである。

哲学者は実践知の必要条件として直観知を挙げている。「直観知 (*nûs*) は両方向における最終項に関わる。というのも、第一の諸項と最終の諸項については直観知があり文はないからである」(1144a35-b1)。論証科学の第一原理に直観知が成立するとともに、普遍を前提にしたうえでそこにおいて思考が「停止する」(1142a29) 具体的な行為という最終の個別的なものにも直観知が成立する (cf. VI. 11)。対象に即して、両端項の知識は「ヌース (直観知)」と呼ばれる。最終的なものには双方の方向において文ではなく、項がそれに対応するが、そのためには「かくして、これらについて感覚を持たねばならないが、それはヌースである」(1143b5f) と言われる。感覚はそれ自身として感覚対象の触発により生じるものであり、偽の可能性はない。それと同様に直観知も直観対象に「触れる」か「触れない」か (*Met.* 1051. 24f) であり、触れた場合には常に真であり、偽の可能性はない (cf. 1142a25-30)。これはコンピューターの検索と類比的であり、サーチをかけてヒットするかしないかであり、真と無知しかありえず、偽の可能性ははじめから排除されている。ヌースが発動することなく、具体的な行為が選択されることはあるであろうし、それがよい人生との関係においてたまたま真であるつまり正しい選択である場合もあるであろう。しかし、彼の認知的卓越性の枚挙は成功した視点から挙げられており、「決して偽ではない」(1141a5) と規定されていた。思考の過程において正しい選択がなされた場合には直観知がその選択肢にヒットした場合であり、偽でもありうる認識については「直観知 (*nûs*)」という尊称は用いられない。それはちょうど感覚が感覚対象に関して誤ることがないように、「これ」という行為の個別的な選択肢に関して誤らないその魂の状態が、感覚として機能する直観知なのである。

哲学者は「魂において行為と真理を司るものは感覚、直観知、欲求の三つである」(1139a17f) とし、認知的卓越性を二つそして感受態の一つ挙げて、行為における真を説明する。思考は真と偽に関わるように、欲求は追及と忌避に関わる。従って、何を追及し忌避するかに応じて、ひとの人格的な態勢が明らかにされる。彼は「人格的卓越性は選択能力上の態勢であるが、選択

は熟慮能力上の欲求であるので、これらの故にロゴスが真でありまた欲求が正しいものでなければならない、いやしくも選択が立派なものであるなら」と述べ、欲求は人柄の反映であり、そして選択には熟慮が不可欠である以上認知的な態勢をも反映すると述べる(1139a22-25)。さらにこの文脈における真について、「行為かつ認知的なものについての真は正しい欲求に同意している状態である」(a30)と述べ、真かつ正しさを司るものとして二種類の卓越性に対応する態勢が、選択そして行為の立派さを形成すべく相補的に機能するとしている。

行為の始動因として選択が挙げられ、さらに「選択の原理は欲求と何かのためのロゴスである。それ故に、直観知そして思考なしに (*aneu nû kai dianoias*)、さらに人格的態勢なしに選択は存在しない。というのも、善い行為と行為におけるその反対は思考と人柄なしにはないからである」とされる(1139a34-36)⁽³⁾。行為を形成するものは始動因である選択とその選択の原理である欲求さらにはその欲求を方向づけるものとして目的因としてのロゴスである。欲求という感受態は人格的態勢に応じて変化するものであった。善い行為と悪しき行為がある以上、行為は思考と人柄を反映すると言える。そして、有徳な者にとっては善い行為はそれ自体のために望まれるものであった。そのような人格的態勢にあるものであった。それ故に、彼は「それ故に、選択は欲求的直観知 (*orektikos nûs*) であるかそれとも思考的〔認知的〕欲求 (*orexis dianoêtikê*) であり、かつこのような〔選択〕原理 (*hê toiautê archê*) が〔各々の〕人間である」(1139b4-6)と二種類の態勢に一つの結合的な表現をあてがい、またそれにより成功した選択(欲求的直観知)と選択一般(思考的〔認知的〕欲求)を判別する。さらにはそのような選択がどのような人間であるかを明かにする指標として機能することが指摘される(cf. 1177b35-78a8)。この判別は「選択」の必要条件として提示された、上に引用した「直観知そして思考なしに」の判別に対応している。「思考」は一つの魂の機能であり真偽双方でありえ、「思考的〔認知的〕」はその形容詞である。さらに「この原理」ではなく、「このような原理」と語られていることは「欲求的直観知」と「思考的〔認知的〕欲求」を異なるものでありうると理解すべきことを示

している。この人間類型の判別との関連で、アリストテレスは「抑制ある者と抑制なき者は、直観知が支配するか或いは支配しないかにより、それ〔直観知の支配ないし非支配〕が各々の者である (*tâtû hekastû ontôs*) という仕方
方で、語られる」(1168b34f)と述べる。この一文において、直観知の支配とはそれを原理とする実践知に至るまで個々の行為を生全体への熟慮により位置づけることを表現していることは、これまでの論述から容易に推測されよう。実際彼は「抑制ある者のそれ〔ロゴス無しの部位〕はロゴスに従う」(1102b27)と語っていた。つまり、項(*horos*)に関わる直観知から文(*logos*)に関わる実践知に至るまで、最終の項の知の力が浸透するとき、ひとは抑制ある者となる。

ここで確認すべきアリストテレス倫理学に特徴的な事柄は、人格的徳に即してある者はその徳を行使することそれ自体が行為の目標であるということである。有徳な者は有徳な行為そのものに惹かれ、そしてそれが魂のよくあることつまり幸福なことであるという認識のもとに、他者や為すべき事柄に正義に即して、勇気をもって、節度ある仕方に関わる。このように行為には人格的および認知的態勢双方が関わることを明らかにしている。

有徳な行為がそれ自身のために求められるとするなら、それは自己目的的な充足した生である。しかし、彼はそれとは別に、さらなる自己目的的な生があるとする。彼は X.7 において叡知と直観知による観想活動が「人間の完全な幸福である」(1177b24)とする。それは神々に似た活動だからである。しかし、それには次の留保が与えられる。「このような生は人間に即したものをより超え出たものであろう。というのも、人間である限りそのように生きることはないであらうからであり、何か神的なものである限り、彼自身に属するであらうからである」(1177b26f)。この観想生活は神的であり、完全な幸福であるという議論から、アリストテレスは信の哲学との関わりにおいて重要な勧めを導き出す。「だがわれらは「人間である限り、人間の事柄を考えよ」、「死すべき者である限り、死すべき者の事柄を考えよ」と助言する者たちに従うべきではなく、むしろできる限り自ら不死であるべく、そして自らの内にあるもののなかでも最も力強いものに従って生きることに向けて、全力を尽

くすべきである」(1177b31-34)。これはアリストテレスの倫理学が収斂するゴールであると言ってよい。人生の目的は不死な者になることである。この「不死」に実質的ないかなる生を代入すべきかは問いとして残されるが、これは一般的にはパウロと変わらない目標を設定していると言ってよい。人間は人間である限り、不死を求めざるを得ないということが共約的に確認されるとするなら、両者の対話は、その方法において、その内実に関して、より実質的かつ緊張したものとなる。

一方で、この人生の目標を確認した上で、他方で、アリストテレスは X. 8 において人間的な幸福を認知的な卓越性と人格的な卓越性の相補性において確認する⁽⁴⁾。

「叡知」や「直観知」という認知的徳に即してではなく] 他の徳に即した生は第二次的に幸福である。なぜならその徳に即した諸現実活動は人間的なものだからである。というのも、われらは正義や勇気そして他の諸徳を、諸契約や奉仕そしてあらゆる種類の行為において、また感受態においても、それぞれに相応しいものを注意深く観察しながら、相互に行使するからである。しかし、これらすべては人間的な事柄であると思われる。幾つかのものは身体から帰結し、そして人柄の徳は多くの場合に感受態に結び付けられていると思われる。しかし、実践知もまた人格の徳に結び合わされており、これもまた実践知に結び合わされている、いやしくも、かたや、実践知の諸原理は人格的な徳に即してあり、他方、人格的な諸徳の正しさは実践知に即してあるならば (X. 8. 1178a9-19)。

実践知は自らの始まりを人格的態勢に持ち、人格的徳は自らの正しさを実践知に即して身につける。行為の「選択」は「熟慮能力上の欲求」であった。「欲求的直観知」が選択すべき行為の項目にヒットした状態であった。選択には認知的なものと感受態に関わる人格的態勢が関与していた。すなわち、正しい欲求という感受態は徳としての態勢が整うことにより発動するが、その態勢はロゴスを伴っている。その伴われるロゴスは実践知により備えられるものであった。アリストテレスは「行為かつ認知的なものについての真は正しい欲求に同意している状態である」(a30) と述べる。相補的な訓練により

養われたパトスに相補的な訓練により養われたロゴスが同意する、このような仕方では、人格的徳と認知的卓越性の相補性は表現される。アリストテレスはこのような仕方では、人間的な善の事柄において、認知的な態勢と人格的な態勢の不可離性および相補性を確認している。勇氣ある者は恐れと自信のあいだの中間のロゴスを弁えているものであり、実践知者でもある。正義な者も対象者間に付与されるべきものの等しさのロゴスを弁えている実践知者である。実践知がそれについてであるところのロゴスは各人の魂の態勢と感受態との関係をめぐるものであり、人格的な修練なしにはそのロゴスが見えてくることさえなく、その意味で実践知は人格的徳をその原理とする。

しかし、実践知はあくまで認知的卓越性であり、人格的なそれと本質を異にする。一方は知識であり、他方は習慣的な実践を経ての適切な感受態の反応の仕方の身に付きである。選択のさいに正しい欲求に同意するという仕方では真が成立する魂の状態の表現としては、「欲求的直観知」という句が双方の結合の精一杯の表現であろう。言ってみれば、知識なき身体化は盲目であり、身体化なき知識は空虚である。

3.2.10 「欲求的直観知」と「感受性」

J. McDowell は徳の合理性をめぐる議論において、人格的要素と認知的要素を統一するものとして「感受性 (sensitivity)」という概念を導入する。これは、アリストテレスの「欲求的直観知」の興味深い一つの解釈である。(以下、「感受性 (sensitivity)」を「感受態 (*pathos*)」と混同するのを避けるために、「感受態」は「パトス」としてこの節では表記する)。マクダウェルとの対話を通じて、アリストテレスのこの概念をさらに明確化することができると思われる。彼は基本的に「徳を或る感受性と同一視する見方」を唱導し、主知主義的な徳論を展開する⁽⁵⁾。「感受性」は「見て取る」や「わかる」等により表現される、「或る種の知覚能力」であり信頼できる感受性の行使は「知の事例」であるとされる⁽⁶⁾。彼は「同一視する手始めの論拠」として次の議論を展開する。「行為者の感受性の様々な行使のひとつひとつが、その徳をあらわす様々な行為のひとつひとつの完全な説明を構成する。従って、—— その感受

性はその行使を完全に説明するので — その感受性はその徳をあらわす行為を完全に説明する。だがその徳の概念とは、その状態をもっていることが、それをあらわにする行為を説明する、その状態の概念である。その説明的役割はかの感受性によって満たされるので、かの感受性は、その徳そのものとわかる」⁽⁷⁾。有徳な行為を完全に説明するものが感受性であり、徳はそのままその実質を、外的な妨げがなければ、行為にもたらす魂の状態であるが故に、徳はその感受性であるとされる。はたしてこの見解はアリストテレスのものであろうか。たとえマクダウェル独自のものであれ、説得的であらうか。彼は無抑制の説明において、ひとが正しい認識に即して行為しそこなう理由として、「そのひとが知覚していることの、そのひとの把握が、他のことをしたいという欲求の影響によって曇ったりぼやけたりしているからだ」とし、「徳を或る感受性として同一視する見方は保持される」と主張し、ソクラテスの無知による説明に加担する。彼は「徳は知である」とソクラテスとともに言うことを魅力的にする」とソクラテス主義を標榜する⁽⁸⁾。

彼が挙げる事例に基づき、この同一視の議論を吟味しよう。親切な有徳者は他人の感情に対する適切な注意を向けうる者であり、状況が当人のふるまいに向ける或る種の要求に対し、信頼できる感受性が当人に生じる。しかし、それは評判や恐れなど「外的な動機づけ」によるものではなく、二つの事実に対する感受であるとされる。彼にはひとが或る仕方でふるまう理由としてその人の「感情」にかかわる事実を見て取るだけでなく、その人がそうする「権利」があるという事実を「或る仕方で振る舞う理由として見て取る感受性」が備わっている⁽⁹⁾。それは単に、やさしくあろうとする傾向性だけではなく、公正さについての明晰な状況の事実認識をも含意している。そこから、彼は「親切さの徳をもっていることを、公正さを構成する感受性から引き離すことはできない」という一つの結論を導く⁽¹⁰⁾。この説の特徴は事実に対する知覚として感受性が働くというものである。感受性の行使は人格的な成熟をも要求しているであらう。放埒な者は他者の感情に気づくことにおいて鈍いからこそ、そうふるまうことができるのであろう。しかし、感受性はあくまで事実のわきまえとして機能する。そして諸々の適切な感受性がすべての徳を構

成する可能性において何ら制限はないとして、すべての徳を持っている者以外は、どの徳を持つこともできず、それ故に、個々の徳は、「一群の独立した感受性」ではないと主張される。彼は有徳な者を説明する感受性の特徴は「単一で複雑な感受性」であり、それが道徳的なものの見方を仕込むさいの目標であると言う⁽¹¹⁾。

生の営み全体に陶冶された感受性が張り巡らされ、状況においてその単一なものが個々の徳の特性を備える仕方で行使される。親切な者の事例においては感情を見て取るやさしさの感受性と権利を見て取る公正さの感受性双方が行使されている。アリストテレスによればひとにやさしい、また公正であるということは態勢であり、それに対応するやさしさや公正さへの欲求はパトスである。このパトスの発動は或る程度人格上の有徳的態勢を要求するであろう。そして有徳な者はその欲求を内側から伴う仕方、話しかける等親切にすることを選択する。アリストテレスならば、いやしくもその行為の選択が最善であった場合には、そこでは「欲求の直観知」が働いていると言うであろう。つまり、親切な者はここではパトスと認知双方が行為に結びつくそのような態勢においてある。パトスにあらわれる人格的態勢と最善のものの選択にあらわれる認知的態勢双方は形容詞「欲求的」と名詞「直観知」の結合により表現されるという仕方において不可離なものとして論じられていた。しかし、マクダウェルによればそれは感受性という認知能力の行使であるという。

彼の感受性の議論は認知的態勢に力点がおかれ、認知的なものと人格的なものを十分に統合しているようには思えない。少なくとも、彼はパトスの発動と直観知の発動双方を、人格的徳と感受性を同一視する説得的な議論なしに、感受性に含意させており、事実上双方の発動は同時であるにしても、パトスを認知能力に還元しているように思える。彼が「或る道徳的なものの見方を仕込むとうとするとき、注入しようとしているのは、このような単一で複雑な感受性である」と言うとき、これは既にアリストテレスが主知主義者を批判し、ものの見方を仕込んで力にならないという議論を思い起こさせる。「諸徳に関しては、(1)知ることは何も或いはわずかにしか力にならない。しか

し、他の諸態勢 ((2)(3)) は、繰り返し正義と節度を実践することからより優れたものになるのであり、わずかどころか、全体にわたり力あるものである」(1105b2-4)。有徳な行為の習慣づけが人格的徳を形成するという主張に、既に彼への反論が予見されるように思える。仕込まれるべきなのは感受性という認知的能力だけではなく、パトスというロゴス無しの魂の部位なのである。

それに対し、マクダウェルはそれを否定しないであろう。彼は人格的徳やパトスは感受性の合理性とともに実践の内側から示されると理解することにより対応を試みるであろう。感受性とその合理性は一つの有徳な行為のうちに示されており、その全体性が人格的なものと認知的なものの統合を示していると考えているように思われる。「私の考えはこうだ。プロニモス[実践知者]の実践的合理性は、たとえ彼がどうすべきかを推論の結果として決めたのではないにしても、彼のすることのうちに示される」⁽¹²⁾。実践知は人格的徳に伴うロゴスの正しさであった。マクダウェルはその正しさの合理性が有徳な行為において示されていると言う。また、彼は「理性のあらわれがそれとして認められるのはただ、その地位が問題となっている実践の内側からではない」と主張する。これは、非認知主義者による次の反論への応答である。「徳を [McDowell のように] ある感受性、知覚能力として語ることは、要求される欲求的構成要素を、感受性なるもののうちに混ぜこむことだ。しかしそうしてなしとげられるのは、人間のさまざまな目的を世界へのうちへと投影することではない。ひとの意志がいかなる態勢にあるのかは、そのひとについての事実である。他方、真に認知的な能力はひとに対して、世界がそのひとから独立に、とくに、そのひとの意志から独立にいかにしてあるのかを明らかにする。認知と意志は別ものである。世界 ― 認知能力の本来の領域 ― はそれ自体としては、純粹に理論的な観想の対象であり、ひとが寄与するさらなる要因 ― すなわち、意志の状態 ― と結びついてはじめて、ひとを行為へと動かせるのだ」⁽¹³⁾。この立場は認知的なものと人格的なものは最後まで判別されねばならないという主張である。そしてこれはアリストテレスが述べる「欲求的直観知」とそれに基づく実践知とも異なる主張である。

マクダウェルはこの立場を「理性のいかなる行使の合理性も、そこから証

明できる、ある中立的で外在的な立場がなければならない」という主張であると要約する。この立場における行為の説明は、欲求状態に「外側から認識できる明白な合理性を付与する」ことにより遂行される。マクダウェルはこの考えの起源は「ゴリゴリの科学主義」にあると位置づける。彼の反論は「「有徳な行為を動機づけるすべての関心が、〈有徳なひとがもつ、状況を見る特有のしかた〉を把握することから独立に、ひとつひとつ理解できる」ということはおよそありそうにない」というものである⁽¹⁴⁾。アリストテレスなら、実践知者が持つ「状況を見る特有のしかた」とは、いかに生きるかという生全体への関心のなかで、魂のよくあることというゴールのもとに熟慮を通じて、最善の行為を選択するさいに、それが有徳な行為それ自体への欲求を伴う直観知により基礎づけられる、そのような仕方だと言うであろう。「有徳な行為を動機づけるすべての関心」は多くは無く、「ひとつひとつ理解すること」はそう困難ではなく、魂のよくあることにより秩序づけられると主張するであろう。その動機付けの認知は外在的な立場からひとつひとつ理解することではなく、選択対象への内的な欲求と認知により合理性だけではなく生全体の認知的、人格的態勢が示されるとアリストテレスは言うであろう。有徳な行為それ自体が魂の、認知において、人格において優れてあることを保障している。マクダウェルはプロニモスを念頭において、「有徳なひとがもつ「いかに生きるべきか」についての概念の把握で補足しないかぎり、有徳なひとのさまざまな行為を十分理解しない、すなわち、そのさまざまな行為の一貫性を見ない。そしてこのことは、ある欲求状態を有徳なひとに帰することであるが、それは外在的に理解できる、あまねく行きわたった欲求を有徳なひとに帰することではない。というのは、われわれはその欲求状態を、かの思い描かれた外在的立場からは理解できないからだ。それはむしろ、有徳なひとが状況を見る特有のしかたを、本質的に内側から把握することである」と主張する⁽¹⁵⁾。アリストテレスは有徳な者の「欲求状態」はロゴスによって仕込まれたパトスの反応であるため、生全体にかかわる合理性は内在的にも外在的にも説明できるというであろう。なぜなら、身についたロゴスはそのまま有徳な行為として内側から示され、他方、そのロゴスは中庸として、少なく

とも「ロゴスに即して (*kata*)」誰にも外在的な立場から理解できるものでもあろうからである。

有徳な者における状況の把握の合理性は彼自身の行為において自ずと示されるという見解は魅力的なものである。アリストテレスにおいては、何らかの個々の欲求やパトスはその者の態勢を示していた。有徳な者は自らのパトスの反応において自らの人生全体の正しい理解を反映させていた。パトスはロゴスに聴従しているからである。有徳な者は本質的に内側から理解されており、態勢とパトスのあいだにロゴスとしての調和が見いだされていた。このことを、マクダウェルは有徳者に帰属する合理性は自ら自身の側から示されるのであって、外在的、中立的な立場から個々の行為を合理的に説明しつくすことはできないと説明している。そして彼はその示すものが感受性だと理解している。その意味において感受性はアリストテレスのパトスの機能をも担わせられている。パトスは態勢の指標であった。他方、この感受性は或る認知能力であるために、有徳者においてとりわけ発動する「ヌース」の言い換えであると理解すべきである。この術語においては、アリストテレスが明確に区別した「感受態 (*pathos*)」と「直観知」が判別されないことになり、ここでも人格的態勢の発動と認知的態勢が一つの表現のもとにまとめられてしまう。

マクダウェルは「感受性」によりアリストテレスにおける「欲求的直観知」を新たに表現したものであると考えていると思われる。有徳性を内側から説明するものとしてこの語が選ばれたが、アリストテレスが尊称「ヌース」を用いざるを得なかった状況を逸脱するように思える。この語「感受性」は概念として広すぎ、有徳者に備わる適切な感受性と放埒な者に備わる感受性をそれ自身として判別できないのである。アリストテレスは認知の成功した視点から有徳性を論じており、実践知者と抑制ある者を支配する知識がヌースであった。人格的実力のどの段階においても発動する感受性に有徳な者に生起するパトスの発動を説明できないであろう。「欲求的直観知」とはパトスそのものが可能な選択肢のなかで最善なものを欲求しており、かつその選択肢を誤りなく見て取っている認知的状態を表している。それに対し、もし彼が

「ヌース」の解釈として「感受性」を提案しているなら、「欲求的感受性」には人格のどの段階においてであれ、どの欲求にも結びついてしまう。以上の意味において「感受性」はアリストテレスの二つの卓越性の統一を十分に示すことはできておらず、感受性という概念は二つの卓越性を統合するというより、より不明瞭にすると結論づけねばならない。アリストテレスにおける認知的態勢と人格的態勢の相補性は以上で明らかにされたこととしよう。

3.2.11 アリストテレスによる「信」の位置づけ

種々の人物像が登場するアリストテレスの倫理学は種々の人間の配置であり、そのなかでとりわけ徳に即して善い人生を生きる幸福な人間に、一般的な仕方で、スポットをあてているとすることができる。それに対し、パウロは十字架につけられたキリストを仰ぎ見、そこから人間をあらためて理解したとすることができよう。アリストテレスの倫理学が幸福と徳をめぐる人間の魂の動きをつぶさに観察することから構築されるように、パウロの倫理学は歴史の一事件を契機に、喜びから築き上げられている。問題は二人のそれはどこまで共約的であるかにある。

二人が鋭く緊張関係にあるのは魂の根源的な態勢として一方は実践知をそして他方は信を挙げていることに見出される。アリストテレスにおいては信(ピスティス)は倫理学で大きな位置を占めることはない。両者の端的な異なりは実践知と信の異なりにあると思われる。パウロは魂の認知的な態勢と人格的な態勢を結合するものとして、「イエス・キリストの信」を挙げる。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、彼は信にそ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 (*pisteuein*) 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*) を持つことがらについて、他の者たちが知識を持つことがらを信じるのに劣らず信じている」(1146b29f) と述べ、判断の真理性に対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、アリストテレスは「ピ

スティス」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伴うという仕方で、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. 428a21f) と言う。

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はないであろうからである。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。

実践知は魂のロゴス無しの部位がロゴスに聴従することにより成立した。つまり、魂の内側での相克を前提にし、人格的態勢と認知的態勢を調和、支配するものとしてそれ自身としては非人格的なロゴスが提示されている。それに対し、信は魂の全体が他の存在者とそれも人格的存在者に信を置くという仕方で統一するものである。ここでは信の対象が実際に存在するかどうかは問題ではない。魂の二つの徳を根源的に統一する機能として、どちらがより普遍的に妥当するかが問題である。信においても魂における分裂を前提にされていることは十分に想定できる。ただ、魂の内部における秩序づけをめざすというよりは、魂はそれにより他者を志向する。

3.3 『福音書』に見られる魂の態勢、感受態そして行為の関連 — アリストテレスとパウロ双方の共約性探求を促すもの —

信の哲学は信について信じる者にも信じない者にも共約的な次元において最も普遍的に説得力ある言論を構築することをめざすものであった。アリストテレスの倫理学は魅力的であるが、これは万人を拘束するほどの普遍的な

ロゴスであり、共約的なものなのであろうか⁽¹⁶⁾。信の哲学はこの人間分析にどのように応答することができるのであろうか。パウロはナザレのイエスにおいて出来事になった「イエス・キリストの信」に眼差しを注ぎつつ人間を新たに理解した。もしアリストテレスがナザレのイエスに出合っていたなら、彼をどのように評価するのであろうか。異なる倫理学が構築されるでもあろうことが想像される。二種類の卓越性を秩序づけるものは彼において実践知であったが、パウロにおいてはイエス・キリストの信であった。一方は人間の観察と思考による卓越した者に基づく構築であり、他方は啓示に基づく構築であった。放埒な者から抑制のない者そして抑制ある者さらには実践知者へと、感受態のロゴスに対する聴従のしやすさにより、人格が完成に向かうということは、感受態の反応の成長とともに十分に想定できる。しかし、そもそも実践知者は存在するのであろうか。実践知者のサンプルとされるペリクレスは実際にそうなのであろうか。人間的な善に関し認知的に成功した視点から構築される二種類の卓越性の相補性は単にありうる人間の理想というものではなく、実行可能であり、現実的な人間理解なのであろうか。実践知をめぐる問いに対する一つの応答として、アリストテレスは倫理学を成功した認知的視点から構成しているということを挙げることができる。実践知者が存在するなら、その者はどのように振る舞うかを記述することは、実際にそのような者がいるかとは別に、興味あるそして重要な企てである。その提示の故に、緊張関係においてあるパウロの信仰義認論者が、実際、結果として実践知者の記述を満たすそのような方向に生を築くかを吟味することも可能になる。

実践知と信の比較検討の基礎作業として、ここではパウロの信仰義認論がそこに基礎を置くナザレのイエスの言行録を参照し、イエスはアリストテレスの態勢と感受態の分析に賛同するであろうことを確認する。それにより、パウロの教説との対話の可能性を開きたい。自らの魂を省みるとき、感情や情念等の感受態が自ずと発動すること、そしてそれを感じる潜在力が前提にされることにひとは同意するであろうし、感受態に対し良い状態、悪い状態と言いうるそのような態勢があり、それが何らかの感受力を形成し、それ

に依じて生起する感受態にも差異が生じることに同意できるであろう。また、人生の経験を通じて培った実践的な知識は誤った判断から解放し、そのログスに従うことを容易にするでもであろう。従って、感受力を構成するものとして自然的な天分というだけではなく、態勢が貢献していることにも同意するであろう。

ナザレのイエスも行為の構成要素となる魂の様式のこの一般的な分析に自ら同意するでもであろう。イエスは彼の力ある業^{わざ}を見てついてくる群衆が、「飼ひ主のいない羊のように弱りはて、撃ちひしがれているのを見て深く憐れんだ」と報告されている (Mat. 9. 35f)。彼に憐れみという感受態が発動したのは、それを感受する憐れみ深さとしての能力が魂に宿っていたからである。それは彼の態勢が神と隣人への愛という状態にあったからこそその能力が涵養されていたのであろう。彼は敵をも愛する態勢にあったからこそ、迫害する者を祝福して呪わず、「喜びそして喜べ、天における汝らの報いが大きいからである」と言うことができたのであろう (Mat. 5.12)。尤も、「報い」と言っても、それは支配からも被支配からも唯一自由な場所である神の国において敵が友となるという我と汝の等しさの生起以外の何ものでもないであろう。

アリストテレスにおいては有徳な者は心からそれを行うことを喜ぶ者のことであつた。恐れや周囲の空気の察知からなされる外面上有徳的な行為はそのようなものとは看做されなかった。これにはナザレのイエスも同意するであろう。イエスは激しく律法学者、パリサイ派を批判するが、それは外面上律法を守ることに對する偽善への批判であり、心の内側をこそ問う。イエスは神の言葉「われは憐れみを欲し (*eleos thelō*)、犠牲を欲さぬ」 (Mat. 9. 13, 12. 7, Hos. 6. 6, I Sm. 15. 22, Prv. 16. 7) に立脚し、ユダヤ教の改革者として律法をラディカルに解釈し、律法遵守を神への愛と隣人への愛という二つの戒めの遵守に収斂させる (Mat. 22. 36ff)。そして、それは、外面的な行為例えば施しをしたか否かとは異なり、愛したか愛さないかに関しては、直ちにはひとの目には明らかではないのである。行為を動機づける魂の実質こそ、つまり神と隣人への愛があるか、その態勢においてあるかということが問題にされている。外見上同様の有徳な行為に見えても、その動機が帰属する魂

の態勢が有徳でない限り、それは有徳な行為ではない。魂に満ちてくるものが、口をつき、行動を引き起こす。内側が清くなければ、外側も或る刺激に対しては抗しえず、穢れたものとなる。木の良し悪しはそれがつける実によって知られる (Mat. 15. 1-20)。「木が良ければその実も良いとし、木が悪ければその実も悪いとせよ。木の良し悪しは結ぶ実で分かる。虵の子らよ、汝らは悪しき人間であるのに、どうして良いことが言えようか。ひとの口からは、心(魂)にあふれていることが出てくる。良いひとは、良いものを入れた倉から良いものを取り出し、悪いひとは、悪いものを入れた倉から悪いものを取り出してくる」(Mat. 12. 33-35)。「倉」とはここでは培われた魂の態勢以外のことではない。イエスのこの考えはアリストテレスの有徳な人物と平行的である。その行為の美しさ、立派さ、適切さそれ自体に基づき、正しく、勇気のある、そして節度をわきまえ思慮深く行為することが求められている(1116a10-15, b30)。

なお、イエスの譬えによる神の国の告知に続くまとめの発言は実践知に対して親和性を持つ。「それだから、天国のことを学んだ学者は、新しいものと古いものとを、その倉から取り出す一家の主人のようなものだ」(Mat. 13. 52)。人間に最も重要なことを学んだ者は生の全体のなかで個々のものをそれは古いものであれ新しいものであれ自由に適切に位置づけることができる一家の主人に似ていると、この発言をその学者の認知的な卓越性に対する賞賛と読むことができる。

以上のように、イエスの言動はこの一般分析において説明されるであろう。ただし、双方の関心の異なりも確認されねばならない。彼は自らの使命を、アリストテレスのように人間類型の分析者として、またそのうえで不死に与る努力をする者としてではなく、自ら救いの手を差し伸べる者と看做している。正しいことを為す場合においても、恐れや自らの保身と利益にしか目のゆかない者に、彼は「健康な者に医者を要せず。ただ病いある者これを要す。われは正しき者を招かんとにあらで、罪人を招きて悔い改めさせんとて来たり」(Luke. 5. 31)、また「すべて労する者、重荷を負う者、われに來たれ、われ汝らを休ません」(Mat. 11. 28)と呼びかける。なるほど、この言動にお

いても明らかのように、一つのパトス、罪人への憐れみの発動が恒常的であったイエスは敵をそして罪人を愛する態勢においてあることを示している。しかし、このイエスの言動において、彼は罪人の魂を癒し、義人、思慮ある者、喜ぶ者を生むべく、人間現実の変革をこそ使命としていることが分かる。アリストテレスにおける、人間の分析を通じてそして認知的、人格的修練を通じて自ら不死に与ろうとし、また優れた者たちを励ます哲学者としての自己認識とイエスの自己認識の異なりも確認されねばならないであろう。アリストテレスの倫理学には不徳な者の分析はあるが、少なくとも直接的な仕方での不徳な者の招きは見られない。

同一の心身を抱え、同様の問題を抱えている者に対し、分裂を癒すものの探求そして教えというジャンルに属する者同士の共通項を探することは容易であると言えよう。問題は共約しないものを見出したとき、一方は他方の枠組み全体をも否定するほどの決定的なものであるかである。両者は自己認識そして自らの使命に関して、異なる自覚のもとにいたことは明らかである。一方は救い主であることを標榜し、他方は徹底的に人間とそのあるべき姿を分析する。その意味で、両者は並存しうるようにも思える。しかし、アリストテレスの倫理学に従う限り、イエスのもとに行くことができないとするならば、つまり可能性の次元において、それが排除されとするなら、やはり、そこでは共約的ではないものを含むことになる。また、その逆も真である。イエスの教えに従う限り、アリストテレスの分析と勧めに応じられないのであるなら、共約的なものになりえないであろう。この問題は、後にパウロとアリストテレスによる「誇り」の分析を通じて、あらためて論じることしよう。なお、信の哲学はイエスとパウロが思想上いかなる関係においてあるかという聖書学的課題を自らのそれとして引き受けることはなく、イエスとパウロの連続性と後者による理論的展開を前提にする。次に、パウロにおける信の二つの要素を分析する準備作業として、言語と心と実在の関係の解明という哲学が遂行されるその一般的な次元において、これまでの知見を参照しつつ信をあらためて分析したい。

3.4 「信」をめぐる言語、心（魂）そして実在の関係

3.4.1 言語分析

この章節において、「信」を言語と心と実在の相互関係のなかに正しく位置づけることを目標とする。「信」の語用そして、信という魂の作用、態勢、さらには、その信が向う志向的対象との関連について吟味する。「ピスティス（信、信仰、信実）」そして動詞「信じる」という語句がどのような言語的特徴を持つかを分析する。また、外界からの刺激に対する身体の受動的な反応を原理的に伴う感受態の一種である感情を分析する。「信」とその類義語「信仰」「信念」「信実」「信頼」「誠実」そして「信義」等を、それらとの関連において考察するとき、よりよい理解が得られると思われる諸語例えば「知識」そして「愛」、さらにはそれらの対義語「背信」「欺き」「裏切り」「不信実」等との関連において、信の本性を考察する。信をその言語分析さらには感情や知識などの他の心的事象との関係において考察するとき、これが魂の最も基礎的な働き、態勢であることを確認することになるであろう。

「信」という語の振る舞い、文法を考察することは単に言語分析に留まるわけではない。辞書を引くことは、その語の長いあいだの使用のなかで、吟味され、言わば人間の歴史そのものという実験を介して淘汰され、生き残ったものが、或る安定した言語連関として記載されているのであり、言語使用の持つ長年の蓄積のもとにある規範性を軽く見てはいけないということである。試行錯誤のうちに、多くの経験の吟味を通じて現行の振る舞いがあることに十分の考慮を払わなければならない。J. Austin は辞書を用いる自らの言語哲学の方法を次のように弁明している。「われわれの通常の語彙は、何世代にもわたって、ひとが必要だと認めた区別と関連のすべてを体現している。当然、それは机に向かうという哲学者好みの方法でわれわれの誰かが考えつくようなものよりも、ずっと数多く、かつ、適者生存という長期にわたるテストに耐えてきたゆえに、ずっと健全であり、また、少なくとも日常出会うと期待される実際的な問題に関しては、ずっと緻密だと思われる」⁽¹⁷⁾。

オースチンのこの主張は道理あるものであるが、これは辞書に掲載されている理解を決して用いてはならないということを含意するであろう。私

ここでは、辞書が破れる局面があることを厭わず、事柄そのものに即することをめざす。パウロがイエス・キリストにおいて啓示された神の信実即ち人（神）格的徳とその信実に対応するナザレのイエスにおいて実現されたひとの信仰、信実即ち人格的徳を「ピスティス」と呼び、さらには一般にひとが自らの心的状態として持つ信仰をも「ピスティス」と呼んだが、なぜパウロはその一語で二つの地平つまり神の前の信と人間的な次元において強弱や成長等の属する心的状態としての信を表現できると考えたかを明らかにしたい。「信」が生の成熟過程、実力のどの段階においても用いられうるという意味で根源語であることを、つまり誰であれ生の根源的変革が不可避であるところに用いられる術語であることを明らかにしたい。

3.4.2 感情の文法 — 感情の背後に機能する信 —

最初に、信と感情の関係を吟味する。感情は外界からの刺激を受動する座である身体的な反応を原理的に伴う心的状態である。それ故に、感情は、一方、パトス、受動的なものであるがゆえに、自らコントロールできないものであるが、他方、魂の厚み、態勢としてのヘクシスが調べば、自己の受容力の故に刺激を吸収し、身体的な反応にまでいたらないこともあるそのようなものである。実際、恥じる者は有徳であるとは考えられていない (IV. 9. 1128b10ff)。従って、感情の発動には多くの魂の状態が関係している。信実とその対概念不信実が感情の背後に魂の態勢として問題となることを明らかにする。そのさい「感情の文法」と呼ばれるウィトゲンシュタインが考案した「文脈」と「実質」そして「表出（振る舞い）」により感情を分析する手法を用いる⁽¹⁸⁾。しかし、われわれはアリストテレスから感受態にはそれに対応する魂の態勢を開示する機能のあることを学んだ今、感情実質を構成するものとして単にそれが生起する文脈の考察では足りず、文脈の背後に感受態に関与する魂の態勢を考察しなければならないことは明らかである。これら三つの項目の背後にその感情実質の良きまた悪しき態勢を探索する。その探求を通じて、魂の根源的な態度として感情の背後に信が機能していることを確認する。

まず、「嫉妬」の文法を述べよう。

文脈：正当だと看做す処遇を受けない状況。

実質：憤り、羨望および失望。

表出：正当だと看做す処遇を受けるようになるあらゆる可能な振る舞い。

この感情は複合的であり、感情実質には憤りと失望さらには羨望の濃度のあいだに変移がある。そこにひとがこの感情の発動のさいに持っている「正当性」の信念の背後には、さらなる文脈が、或いはより適切に語れば、魂の「態勢」が隠れていることが予想される。対象を支配したいという征服欲から習慣づけられる態勢が背後にある場合、感受態として羨望や憤りが強い程度において発動するであろう。対象に対する信実が背後にある場合、失望がより強い濃度で発動するであろう。嫉妬、ねたみ深さの背後に対象への信実が隠されている場合があることは気付かれることの少ない事態であるように思われる。だが、文脈に「正当」つまり「正しさ」が問題になることを考慮するとき、「信義」という語に見られるように、信実と正しさの強い連関にあらためて気づかされる。信実なしに正しくあることができないのではないかということは問われてよい。他方、信実であればあるほど、憤りや失望の濃度の濃さにおいてこの感情が発動しやすいのであれば、感受態に対する中庸を得た、適切な態勢が整っているかが問われよう。アリストテレスの側から、あらためて、ひとは自らの信実がその否定的な態勢つまり盲目的な没入との間でバランスを取るよう要請されるであろう。

続いて、「怒り」の感情は嫉妬のように個人的な刺激に対する反応ではなく、より公的なものでありうるが、相似の文脈が想定される。

文脈：正義と看做す事柄が実現されない、或いは不正が行使される状況。

実質：憤りと失望。

表出：正義と看做す事柄を実現させるあらゆる可能な振る舞い。

何ものかを「正義と看做す」という信念の背後に自らはその対象や事柄に対して信実な関係においてあり正しいという自己認識が働いている状況が想

定される。或いは自己欺瞞のうちに、そう思いこんでいるつまり正義の判断基準と自己が癒着している態勢、状況が想定される。そしてこの感情にも良い態勢と悪しき態勢があること、そして自己陶醉ならざる信実がその良い態勢を担っていることが明らかにされたでしょう。

「恥」の感情においてはどうかであろうか。

文脈：隠したい事柄が暴露される状況。

実質：消え入りたさ或いはいたたまれなさ。

表出：再び隠そうとするあらゆる可能な振る舞い。

「隠しておきたい」という欲求の背後の文脈として、対象への不信実や偽りが想定される。アリストテレスは、その感情実質を「不名誉に対する一種の恐れ」(1128b12)と規定するが、この恐れは日本語では「消え入りたさ」等により適切に表現されよう。さらに、より軽微な文脈としては虚栄つまり自らの実力以上に看做されたいという願望が想定される。なんら隠し立てがない一つの状況においては対象との信実な関係が築かれていることが想定される。哲学者は「恥は、いやしくも低劣な者たちに生じるのであるなら、公正な者 (*epieikēs*) には属さない」(1128b21f) と言う (cf. 「公正な者」については VI. 11. 1143a19-24)。このことは、この感情には良い態勢が想定されていないということであり、否定的な持つべきではない感情であることになる。この事態は日本の文化等との比較により普遍的な見解であるかは新たな考察を要求するであろう。

「誇り」の文法はどうであろうか。「誇らしさ」という感受態は、後述するように、パウロの信仰義認論の成否の鍵を握るものであり、アリストテレス的な分析により明確にされうる、信の哲学の形成に重要な役割を担う。

文脈：人々に大いなることと看做されていることの成就。

実質：満ち足り或いは誇らしさ、ないし優越感或いは尊大感。

表出：その大いなることを知らしめるあらゆる可能な振る舞い。

アリストテレスにおいては高邁な者は偉大なることがらに関心を持つものであり、その偉大さに相応する誇らしさの発動は当然のことと看做される。パウロにおいても自己義認における誇りは排除されているが、キリストを誇

ること、彼において成就された偉大さを誇ることが生起する。どのような状況でどのような誇らしさの感受態が発動するかに神に対し信実であるか、否かの指標となるとパウロは理解している。

感情としての「愛情」「愛おしさ」はどうであろうか。

文脈：支配からも被支配からも自由な状況において共に今を生きる。

実質：喜び。

表出：共にあることを可能にするあらゆる可能な振る舞い。

人類は愛をアガペーとしてであれ、エロースとしてであれ永遠との関連でしか理解することはなかった⁽¹⁹⁾。たとえ情熱恋愛においてさえ、情熱への集中を高めるためには障害を必要とし、苦悩の薪をくべながら、イメージへの集中を維持する。障害の最大のもは死であり、心中により永遠の合一ないし共存在を夢見る。ここで「永遠」において必ずしも時間の持続を意味せず、「全的な、限定なき生の同時かつ完全な把握 (Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio)」(ボエティウス)に見られるように現在に集約される魂の完全な生の充溢と理解することができる⁽²⁰⁾。即ち、憎悪や後悔のように過去により支配されることもなく、欲望や恐れそして不安のように未来により支配されることもない、現在を生きるその時と和解している心的状態、魂の態勢を意味することができる。支配することからも支配されることから自由な唯一の場所において経験できる、共にあることの喜びにおいては時との和解が見出される。放物線が接線に触れるように、永遠に触れることができるとすれば、既にない過去においてでも、未だない未来においてでもなく、今ここにおいてであろうからである。対象に対する信実という態勢なしに、「共にあること」を欲することも喜ぶこともできないであろう。この喜びは必ずしも合一 (union) をめざす陶酔的なものではなく、交わり (communion) において見られる非陶酔的なものである。他方、偽りのなかでの喜びとはいかなるものであろう。対象への欺きと軽蔑を隠した、或いは露にした支配する者の高笑いないしほくそ笑みであろう。その感受態の背後には他者を利用する習慣のなかで自己利益への傾斜という態勢があり、

対象への不信実とは明白である。

以上見てきたように、感情生起の背後に魂の態勢として信と不信が有意な影響力を持っていることがわかる。魂の状態が対象に対し肯定的か否定的かによって、魂の表層とも言うべき身体的反応が定まってくることを態勢の分析とセットになった感情の文法の分析が明らかにしている。

3.4.3 命題的態度とその暗黙の前提

続いて、一般的な「信」の用法を幾つか代表的な事例により確認し、この語の機能の諸特徴を挙げる。「信じる」は「知る」や「望む」、「疑う」などと同様にひとつの命題的態度 (propositional attitude) として従属節「～ということ」つまり that 節で導かれる命題を伴う⁽²¹⁾。文「私は彼を信じる」は例えば「私は彼が嘘をついていないことを信じる」と表現し直されよう。「彼が嘘をついていない」は信じるという私の判断がそれに向かう世界の事態を表現しており、その文が真であることを私は信じている。この文は信念内容をも表現しており、世界における事態がその信念内容と合致することを信じている。信じる、欲するそして思う等命題的態度と呼ばれる分析を許す魂の機能はまずそれが何かを志向する、つまりここでは従属節で導かれる文に対応する事態に何らかの態度を取るという志向性を見て取ることができる。魂は世界に対して関わりゆく、その関わりの様式が主文 (節) に表現される。ものは何であれ自ら世界に関わることはできない。機械は動くがそれは自ら動くことはなく、人間の指令のもとに自らの機能を果たすのみであり、世界に自ら関わってはいるわけではない。私は主文の動詞が現す事態を「魂の様態」と呼び、従属節、that 節で導かれる文が表す事態を「世界の事態」と呼ぶことにする。

アリストテレス倫理学において、真偽に関わる認知的判断と賞賛と非難の対象となる価値を含意する人格的態勢はそれぞれ魂の様態として有徳者の場合調和していた。それは「欲求的直観知」という一つの句により表現されていた。彼は「行為かつ認知的なものについての真は正しい欲求に同意している状態である」(a30) と述べ、真かつ正しさを司るものとして二種類の卓越

性に対応する態勢が、選択そして行為の正しさを形成すべく相補的に機能するとしていた。欲求により追求されまた忌避される価値「～べし」は世界の一事態であり、有徳な者のそれは真でもある世界の一事態である。従って、その命題的態度は「私は…と知りかつ欲する」という仕方では連言により that 節を導くものとなろう。行為についても真を問うことができるという前提のもとで、彼は、例えば、誰か同僚が上司から不当な仕打ちを受けているときに、勇敢に上司を諫めるという状況において、有徳なひとは事態の状況の認識からしてそうすることを心からそれ自体の故に望み、そしてそれを実行する。そこでの当人の命題的態度は「私は私がその上司に懇切にその誤りを説明すべきであることを知りかつ欲する」というものであろう。行為により生み出されるべき世界の事態は適切に上司に諫言することである。そのとき魂の様態は諫言の欲求に認識が同意しており、命題的態度により、その欲求の正しさを語ることができ、自らの行為の真を語ることができる。ただ、命題的態度は文を伴うので項に関わる直観知は実践知にまで展開されている。

この分節が適切であるとするなら、命題的態度は行為や価値をも価値の事実として表現することのできるものだということを含意する。命題的態度は「必要こそ事実だ」という魂の内的要求を価値の事実、世界の事態として表現できる。これは「私は神が存在することを必要としているということを私は知っている」つまり「私は自ら神の存在を必要としていることを知っている」に翻訳され、魂の或る様態も世界の事態として処理することができる。事態の真偽に関わる知識は従属節の価値に対し中立的である。「私は知る……ということを」は「……」に世界の事態が対応する限り、善も悪も無差別的に処理されよう。しかし、「私は信じる……ということを」に関しては、「……」には話者にとって肯定的な価値が代入されねばならないのではなかろうか。以下この問題を事例に即し吟味したい。

信じることが疑うこととの対比において、肯定的な態度 (pro-attitude) であることは疑い得ないとして、信念内容も肯定的な内容であるかということの一つの有意味な問いである。信が願望の代わりに用いられることがある。例えば、判明していない事柄に対し、「彼の落選を信じる」のような否定的な

内容に対する態度の場合は、「望む」という語句に変換されるべき態度が背後に隠されている。文「彼の当選を信じる」においても同様に願望表現としてこの語句が用いられる。「私は自分が癌なのではないかと疑う」というケースにおいては、「私は自分が癌であると信じる」は不適切な発言となるか、それともほぼ「知っている」に変換されうる確実性を表現している。疑うは否定的な態度であり、その内容は否定的に解されている事態である。

それでは「私は地球がいつか滅びると信じている」という発言はどうであろうか。否定的な事態に対する信念の表明と一般的には受け止められよう。しかし、この信念は知識と密接に繋がった信念構造から得られる、様々な知識に基礎づけられた将来の事態に対する信念である。

信という命題的態度においては命題内容の真理を承認するというそのような主体的、自律的な態度のもとで遂行される。そのさい、主語「私」はいかなる信念の獲得においても不変的な自律的主体として暗黙のうちに前提されている。そこでは、ひとは何かを信じるとき、その命題により表現されている一つの事態だけを信じるのではなく、その事態に関連する多くの事態をも真であると信じているそのような局面が問題となっている。従って、それが容易に知識に変わるそのような状況が想定されている。信念構造 (Noetic structure) と呼ばれるものは、その信念が偽であることが判明すると、他の関連領域さらにはほとんどすべての信念構造が崩れてしまうそのような根源的な信念を含む諸信念の連関を指す。例えば、一度も行ったことはないがその存在を信じている大陸、オーストラリアについて、「オーストラリアが存在する」という信念が偽であることが判明すると、多くのこれまでの知見は覆される⁽²²⁾。というよりも、生の基盤が根底から崩れると言っても過言ではない。地理の勉強に始まり、シドニーオリンピックのこと、コアラやカンガルーさらには友人の出身地としてのその地域についてのあらゆることが偽であるとするなら、それはもう日常的なあらゆることからの生の基盤が崩れることになる。これは比較的交流の少ないマダガスカル島に関してであっても同様である。なぜこれがそれほど衝撃的かと言えば、これらの信念はほぼ知識と言っても差し支えないものであり、常識的な知識が崩れるとすれば、ほぼ生

のあらゆる営みが崩壊の危機に瀕するからである。従って、或る文脈においては「信じる」は「知っている」とほぼ同義に使用されている。ただ、「私は自分が必ず死ぬと信じている」等の将来に関しては帰納的知識とも言えるが、予言の域をでないために「信じる」と言う。

命令文「私を信じなさい」はどうであろうか。ここでは信頼を自らに示すように求める根拠として、自らが相手に対して信実であることを前提にする。自ら自身を肯定することなしに、相手に肯定を要求することはできない。この発話により相手を欺くことを意図している場合には、「信」が肯定的内容に関わることを話者は利用している。そのさい話者は実質的には、「私を信じなさい」と言うことにより相手を信用させ騙すことができる」という想定のもとに「私」を信の対象とするよう仕向けている。「私」を相手に信じさせようとしている自らは信の一般的な了解に基づき発話しつつ、自らが嘘つきであることを知っている。そこでは発話者は信実な人間ではないこと、信用に値しないことを騙すという行為において明らかにしている。欺くこと、騙すことを意図する場合には、自らが不信実、不誠実であることを自覚している。なぜなら、「欺き」は「信実」の対義語であり、自覚せずとも問いつめられれば、不信実であることを認めざるをえず、信が肯定的な態度であり、肯定的な対象に関わることを前提にしているからである。他方、欺かれる人間が「君を信用しないけれども、愛する」と語るとき、背後に「私は愛が否定的な状況を改善すると信じる」という愛が肯定的創造的な関係を作り出すという信念が働いている。愛への信が、直接的な対象への不信を乗り越えるものとして想定されている。

J. H. Newman が「名高い諺「神よ、もし神が存在するなら、わが魂を救いたまえ、もし私が魂を持つなら」は信心の至高の尺度でもあろう。しかし誰が、その存在について彼が真剣に懐疑のうちにある存在者に現に祈ることができるであろうか」と言うとき、祈りのもつ人格的關係性に訴えている⁽²³⁾。対象の存在や信実を疑っているとき、ひとは自らを委ねることはできない。ここに信の持つ全存在性が表現されている。魂の人格的および認知的成長のどの段階においてであれ、ひとは全存在を他者に委ね任せるということ、委

譲することができる。それは祈りを伴うというか、祈りとしての委譲であろう。魂の透明性なしに、すなわち内的分裂に魂の眼差しが注がれている限り、この祈りとしての全存在的な委譲は生起しないことは信というものの持つ、著しい特徴である。それを可能にするものは、信における認知的要素と人格的要素のあいだに必然的な連関がないことである。真偽の判別能力は一つのことであり、追求と忌避という価値に関わる人格的な実力、態勢はまた別の一つのことからである。よく知らなくともまた立派でなくとも、全存在を委譲することはできる。

とは言え、信じることなしに、ひとは誰か他のひとに信実であること、信頼を寄せることはできないであろう。信じることなしに、ひとを愛することもできないであろう。或る言明を真と信じることなしに、知識を持つこともないであろう。知は信を含意する。生の実力のどの段階においても生起する信は認知的、人格的成熟を要求しない。他方、信なしに認知的、人格的成長は生起しない。信にはひとが何か対象との肯定的、創造的なかわりを構成するうえで、原初的な位置にあることが以上の様々な用法から確認できる。原初的であるが故に、認知的な展開と人格的展開双方を促すことができる。

それでもひとは、ディケンズ『クリスマスキャロル』のスクルージのように、自らの不幸な生のゆえに猜疑心が強く否定的な面しか見ることのできない拗けてしまった魂には信じることさえできないのではないかと、有徳な人間にしか信じることはできないのではないかと問うでもあろう。この問いにはパウロの信の分析において応答を試みるが、一般的に応答するとすれば、猜疑心に満ちていることをスクルージのように自覚するなら、人格のどの段階においても古い自己に生きることの苦しみの中から自己を救う者に委譲することはできるであろう。その自覚のない者は自惚れのなかで自らを欺いているが故に、信は生起しないであろう。

アリストテレスは魂のロゴス無しの部位とロゴスの部位の分裂と聴従を分析した。実践知者は自らの感受態をロゴスに聴従させることにより常に適切に感受態に対応する者であった。彼は、言わば、ロゴスに委譲している存在者であった。そのロゴスへの委譲も修練の始めからというわけではなく、認

知的、人格的要素の成長に伴い、確認し自覚するものであった。しかし、信は魂の内的なロゴスに委譲するわけではないために、認知的と人格的の相関性なしにも、対象の愛に身を委ねることが可能なのである。ニューマンは神が愛であり、復活の主が今共にあることを信じる。そのとき、魂の根源において全存在を委譲しているという意味で、分裂から癒されており祈りは透明なものとなっている。これが知識との必然的な相即性においてない信というものの持つ力であり、魂の根源性を示すものである。

以上のことから、「信」が願望や知識の代替としてではなく、本来的に語られる局面においてはそれは肯定的な対象に肯定的な態度を持って関わることでありと言えよう。知識内容や想定内容のように、中立的つまり話者にとって肯定的および否定的な対象双方に関わるのとは異なり、信念文においては本来的な用法は自らにとって肯定的なものに限定されている。新たな生の方向を定める発話であるという意味で、信念内容は肯定的、創造的内容である。対義語「疑う」が常に否定的な関与であり、好ましからざることに對してなされる以上、「信じる」は好ましいことに對してなされる肯定的関与である。「信じる」という語は決して否定的な事態には用いられないことはこの語の一つの特徴である。肯定的な対象に肯定的に関与すること、これが信という心的行為の含意する二つの事態である。そしてそれを可能にするものは、二つの卓越性のアリストテレス的ではない関係である。換言すれば、アリストテレスは信の根源性を見出さなかったからこそ、成功した視点から実践知における二つの卓越性の必然的な調和を語りえたのである、それが実現可能であるかは別として。そして、魂の根源語は「信」であるか「実践知」であるかは共約的に確認されるべき事柄として残されている。

3.4.4 信の認知的要素と人格的要素 ― 信の正しさについて ―

肯定的な対象に肯定的に関与する信には双方の関係はともあれ認知的要素と人格的要素双方が含意されていると思われる。ひとは知っていることからについて、「信じる」とは言わず、「知る」と言う。ひとは知らないからこそ、信じるのであるが、信の対象について何も知らなければ、信じることさえで

きないという意味で当該語の意味や自らの魂の必要の知識等何らかの知識を前提にしている。従って、信は知識の制約のなかにおいて語られることがらであり、知識が信を生み、その信は新たな知識を生む。このように知識と信が相即的に進展する限りにおいて、信は肯定的な対象に対する肯定的な関与であることが保障される。もしその延長線上に信が否定される事態に遭遇するとすれば、もはやその相即的な展開はありえない。このように知識と相即する認知的次元において信が遂行される。信は常に知によるチェックを必要とする。認知的卓越性を形成するものは、感覚、推論および論証を通じた知識そして直観知としてのヌースなどであり、それらが発動することにより、知識と信の相補的な展開が遂行される。

他方、信は肯定的な対象に対する肯定的な関与であるということは、信じる者はこの語を用いる文脈においてはまず生を肯定しているということが含意されている。自らの魂の内的な分裂を抱えていても、ロゴス無しの部位をロゴスに聴従させるそのような内的な統一化に向かうことなく、魂全体として外的な対象に信を置く行為はとりわけ志向的である。生の否定的な側面に会っても、信じる者はそのつど肯定的な対象や視点を見つけ出し、肯定的な関与を繰り返している。もしそれをやめるとき、ひとはもはや信という行為のみならず、「信」という語を自らのものとして用いることもないであろう。

信じる者は疑念を持つ者でも、欺く者でもなく、対象を信頼し信実であるとする者のことである。信には決意が含意される。しかし、この決意という心的行為が自らのなかで確からしさの進展と共に遂行されるのでなければ、この決意は空虚なものに墮するであろう。従って、信じるという行為には、アリストテレスにおける徳の分析に見られるように、魂の態勢として認知的かつ人格的成長を要求するであろう。信仰生活における魂の態勢は自ら対象を信頼し、対象に信実であるという実践を通じて養われるものである。この対象を信用、信頼し委任した信実であるこのような魂の態度が信の人格的要素、態勢を問題とすることである。信の対象が人格的である場合には、信実に対する信実、義に対する義、愛に対する愛という相互のあいだにおける支配からも被支配からも自由な場所において出来事になる相互の何らかの

等しさが常に問題となる。信の人格的要素を形成するものは、対象に信実であろうとするその基礎のもとにおける勇気や節度、正義そして寛容などの人格的卓越性であり、自ら信実であることが喜びであるそのような感受態を伴う態勢が目標とされる。

信の認知的要素と人格的要素の関係は双方が必然的とは言えなくとも相補的な展開を形成している限り、その信は健全である。人格的な成熟が新たな信をもたらし、その信が知識をもたらし知識における展開が見られる。そしてそれは新たな人格的な成熟に貢献する、そのような相補的な関係においてある限り、信は健全な状態であると言うことができ、そのような信を「良い態勢」にあると言うことができよう。ひとはいやしくも信仰の正しさを共約的な仕方でも語ることができるなら、二つの態勢が相補的に展開している限りにおいてその信仰は正しいということに同意を得ることができるであろう。

しかし、先に見たように、信の顕著な特徴として、人格的な態勢のいかにかわらず、全存在的な委譲が生起することである。立派な人間だけがこれを為し得るとするなら、自らの愚かさや罪深さに胸打つ者は決して信じることはできないであろう。実はパウロの信仰義認論は律法を重視するユダヤ主義者により神を冒瀆するもの、律法を守らず有徳でもない人間をも信仰だけにより神が義と認めるなら、そのような神は不義なのではないか等の嫌疑をかけられ、長い論争を続けていた。そして、その論争は福音と律法、信仰と道德等という名のもとに現在に至る。認知的状態と人格的状态のこの非対称性は、魂の根源的な態度においては不可避であるが、それとて人間的な人間存在の次元においては少なくとも事実的な相補的展開が確認できるのでなければ、信についてもはや正しさを語ることはできないであろう。認知的に届かないものを信じるということであれば、「鰯の頭」であれいかなるものでも信仰の対象として許容されることになろう。パウロによるその解決案は後に考察するとして、われわれは人間の根源的な態度を共約的な次元において探求しなければならない。

3.4.5 神への信

ここでは神への信仰が成立する局面を分析しよう。肯定的な対象に肯定的な関与を表白する事態が出来るのは、否定的な状況にある者が生の根源的な変革を迫られている状況においてである。先に、誰もが承認しているような事柄が偽であるとするなら、信念構造が崩れてしまう状況があることを確認した。他方、神が存在しないということが判明したとすれば、或るひとびとにはオーストラリアが存在しないと同様なそれ以上の深刻さをもって受け止められるであろうが、多くのひとには何ら影響を与えないであろう。この差異は何かと言えば、知識として流通していることがらの身分差にある。誰もが始めから自らの信念が十全な知識になることはないということを知りつつ信じることがらがある。カント的に言えば、ひとは時間と空間のなかに制約を受けた感性的存在であり、自らの存在と非存在について問うことは身体の限界である感性界の内部からは、身体が消滅することまで客観的に確認できるものの、時空の枠の中での存在、非存在でしかありえず、それが経験の可能性を定めるアプリアリナ制約である。その枠そのものの外がいかなるものであるか知りえない限り、魂の不死と神の存在は信憑(Für-wahl-halten)に留まる。

しかし、信じる者はそれが生の根源に関わるからこそ、知識にはなりえないことを知っているのである。信じるしかないことがらは、それと共に生きることのできることがらである。ひとは自らの存在に対し何らかの理解を持ち何らかの態度を持している。なぜなら、ひとは自らの分裂のままで生きることではできず、自己がそこにおいて自己自身との一致において生きる自らの存在に肯定的に関与する存在者だからである。ひとは肯定的な対象に肯定的な態度を取らざるをえない局面こそ、魂の根源的な事態である。アリストテレスの実践知は魂のロゴス無しの部位とロゴス的な部位を統一する内的かつ反省的な機能であった。信は魂自らの外を志向するという意味において、直接的な内的調和の断念を意味する。その意味で信は魂の危機的かつ根源的な態度である。そのとき、魂は自らの深淵に面している。信じるしかないものを抱えている人間は自らの「存在」を知りえず、ただ或る了解のもとに態度

を取っているだけの者である。哲学的伝統においてはこの存在は「実存」と呼ばれてきた。誰もが自らの存在に対して態度を取っているとは、誰もが実存に生きていることを示す。そして人類にとって最も大切なことがらは自らの存在の了解を得ることであるとするなら、誰もが実存に生きる時、人類にとって最も重要なことがらにそれぞれの仕方に関わっている。「信」はその意味で自らの実存に対する態度であり、そこから他のあらゆる営みが生み出される生の根源的な態勢を表現する根源語である。

「信」の振る舞いとして、受動的そして能動的な局面がある。「到底信じることができない」という発言はそのひとが持つ生の形式つまり通常そのもとに営まれている信念構造からして、あまりに受け入れがたいということを含意するであろう。そこでは、信念構造を支えているものは所謂長い時間をかけて体系内の諸信念とのフィードバックにより形成された生の全体的理解であり、それがその主張を排除する。生の全体的理解とはそれにより通常の認知、判断そして行為という営みに折り合いをつける理性的反省的機能である。生きるということとのフィードバックで培われた実践知ないし、欲求的直観知もしくは思考的〔認知的〕欲求が或る主張、或る命題に直面して、その主張を自らの信念構造に組み込むことができないときに、「信じられない」という発言がなされる。かくして、この発言は主体の受動不可能性を伝えるという意味で、「信」は受動的な局面で用いられている。肯定的に「信じる」という用法も、或る文脈においては「真であると受け入れる」ということであり、それは自らの信念構造に何らかの仕方で組み込むことができ、命題的態度に還元される。これらの否定文、肯定文に共通することは、自らの信念構造を前提にしたうえでの、或る主張の取捨選択である。信の命題的態度による分析の暗黙の前提は或る命題を自らの信念構造に取り組む、つまり主語「私は……」に表現される基体となる存在者を判断主体に立てることを前提にしている。

ところが、「信」という振る舞いにはより根源的な局面、つまり、それまでの信念構造のもとでは生きることができずに、生の根源的な変革が不可避という局面においても用いられる。伝統的に「暗闇への跳躍」とも呼ばれる、

宗教的な入信の局面などがその状況を最も適切に伝えるであろう。そこでは新たな体系の受容というよりは、それへの跳躍である。ひとは自らのこれまでの信念構造における微調整ではもはや折り合いがつかず、根源的なところでの変革が要求される局面においては、これまでの信念構造を捨てきる。それは生の一切をそこから見直す新たな視点を取り入れることであり、そこからそれと共に生き直すことである。

これは共約性のもとに生きる人間的な人間存在(C)の極限的な状況と言ってよく、自らの精神がこの領域に何一つ確かな位置を見出せない状況である。キルケゴールならこれを絶望して自己自身であろうとする状況と記述するであろう。ひとは、道徳的存在、社会的存在、自然的存在として何らかの共約的な理解網のなかで自己自身を位置づけてきたが、精神の絶望の深さはそのような理解網の無力に直面する。生物的な死さえ救いになりえない、つまり死んでも死にえない精神の定まりなき自己食尽は、あたかも自らの尻尾を食しながら生きながらえる蛇のようなものであり、人類が連綿として築いてきた安全網の無力さを曝け出す。「悔い改め」という人生のリセットはこの人間的な人間存在のうちに救いを見出し得ない者の、神の前への跳躍でありまた額づきである。

信の哲学はこの跳躍を神学的次元と人間的な人間存在(C)の次元の関係において分節する。神学的には、神の前の存在(A)と人間の前の存在(C)は聖霊によって架橋されており、跳躍により開かれる地平は $(A)+(C)=(D)$ とでも表現されるべき神学的実在である。跳躍することそのものが恩恵のうちにある。信の哲学はこの神学的地平を一般的に実在の三層の術語において位置づけることができるだけであり、この連言の実質の解明はやはり人間的な人間存在(C)における共約的な次元に $(A) \text{ in } (C)$ として翻訳されうる限りに問題とする。ただし、常に、ナザレのイエスにおいて $(A)=(A) \text{ in } (C)$ という等号を許す事態が歴史のなかで実現されたと報告されていることは念頭に置かれねばならない。そこにこそ、これまでの哲学的な難問を解く鍵が隠されてもいようからである。

この跳躍が問題になるということは「信」の分析からして共約的なものでありうるであろう。魂の、言ってみれば、底での「信じる」という発話にお

いては認知的要素は問題とならない。魂の根源的事態として、先にニューマンの引用において見たように、「あなたが存在するかどうか知らないけれども、あなたを信じる」という種類の発言は到底なされることのない局面であり、「信」の全面的な委譲の文脈である。他方、受動性の文脈においては、理性が信念構造への取り入れのフィルターの役割を果たすため、理性が受容を拒否する文脈においてなされる。そこでは普遍の例化として個別的事象が考察されるため、他に例を見ない出来事は理性には受け入れられない。しかし、素直に受け入れるとすれば、理性が機能していないか、それ以上の確信がある場合である。つまり信念網が生現場と常にフィードバックされながら、有機的に機能しており、その信念が多くの事象と関連しあい、また多くの事象を説明できる場合である。

この受動と委譲を分けるものとして、理性が一つの諫言者として機能している。通常、新たな状況、新しい情報は、理性のフィルターを通して、自らの安定した体系のなかに位置づけられる。しかし、新たな状況がこれまでの理性のフィルターで受け入れられ排除され処理しきれない場合には、そのフィルターの機能は一旦停止し、全存在的なものとしての新たな関与が要求される。そしてそのような局面こそ、「信」という術語が機能する最も本来的な文脈であると思われる。

そのことは、ひとは自らの生が根源的に変革を迫られているそのような状況において、救い出すものに自らを委ねる、つまり信じるという事態を表している。ひとは委ねるという行為をすることがあるとすれば、それは全存在的である。自律をそこでは放棄している。しかし、信の対象と共に生きることをその委ねを介して、公的、共約的には自らの自由と責任において遂行するということはあることである。自らを委ねることは限りなくプライベートなことからである。他の人間の介入しえない、そのようなデリケートな場所における、言ってみれば魂の底における行為である。この局面は古い認識主体の保持という譲歩のもとに命題的態度として表現することは可能であるが、認知的なものと同格的なものの非対称的な信が問題となる。このような状況における信が生起する、その文法は以下のようなものであろう。

文脈：生の根源的な変革が不可避な状況。

実質：変革し救い出す力を持つ対象を承認し、信頼し自らの全存在を委ねる。

表出：救い出す力を持つ対象と共に新たな肯定的な生を構築するあらゆる可能な振る舞い。

ひとは誰であれ死すべき存在者である。そのことはこの限られた生そのものがどこから来てどこへ行くのかという問いにさらされ、応答することを迫られていることを示す。そして単に問われている存在者というだけではなく、実際、自らは何であるかという、その自らの存在に対して何らかの理解を持ち、態度を取っている存在者である。究極的には、人生のささやかな営みも死に関連づけられうるものであり、実際意識に上らずにも関連づけずにはいられない存在者である。その証拠に、或る行為に対して、「何故にか」の問いの連鎖は死をめぐる人間本性理解の提示において終局するからである。換言すれば、死は生まれた時には死ぬのに十分なほど年を取っている人間各自にとって究極的な事柄であり、その態度は、無神論や有神論そして不可知論という仕方で表現されてきた。生の根源的な変革が迫られるところで、無神論か有神論かいずれかへのコミットが生起する。一方、死は無であり、蛆虫のえさになるだけであるという強い信念に生きる。無神論は一つの信念である。他方、有神論者は恵み深い或いは峻厳な神の前に立つことだと考え、常に自ら持つ信仰を神の前で持ち、救い主の憐れみに固着する。有神論も一つの信念である。不可知論は前者のいずれとも決めえないとし判断を保留する。一見、この立場は最も理性的に見える。しかし、この立場でもひとは具体的な生において選択を迫られており、有神論者のように神の前に立つという信念のもとに生を構築できない以上、実質的には無神論者に吸収されている。不可知論も一つの信念に他ならない。このことは、人間は誰であれ知ることはできないが、信じるしかないことがらを抱えていること、さらには信じるしかないことがらはそれと共に或いはそれによって生きることができることがらであることを示している。

ここに信仰が必然的問題となる宗教が介入する。宗教を持たない民族がな

いことはそのことを如実に物語っている。かつて現イランのシャミダールの丘の洞窟において五万年前のネアンデルタール人の遺骨とともにそれを囲む花粉の痕跡が検出された。そのころ人類は既に死の観念をもっていたのである。祭られた花々は現在でもシャミダールの丘にそよいでいると言う。

誰もが実存に生きるとき、人類にとって最も重要なことがらにそれぞれの仕方に関わっている。この点で人類はすべて等しいものとしてある。当然、その関わりの仕方は千差万別である。しかし、個々人はその関わりを通じて、人間本性に対する正しい信念を持つに至る可能性のうちに生きている。この可能性のうちにある限り、ひとはそれぞれの根源的価値について同意に至る可能性を持っている。この実存の普遍性の故に人類に他者との共存と共約性の可能性が保障されている。

3.4.6 アリストテレスの神とパウロの革命性

この実存範疇とでも呼ぶべき自らの存在に対する魂の態勢をアリストテレスは十分には考察していない。ただ、彼は魂の善くあること即ち「全体としてよく生きること」(1140a28)に向けて、それにより生全体を帰一的に秩序づける徳の一性を考察している。これは成功した視点から実存の問いへのアクセスを可能にするであろう。他方、彼は神について自らの見解を提示している。アリストテレスにとって神は認知的な行為においてあり、人格的關係を構築することのない存在者である。

われらは神々を他の何よりも幸いなものそして善き魂であるものと看做しているのだが、どのような行為を神々に帰属させねばならないのか、正しい行為か、だが、神々が契約を結んだり、供託金を返したりするのは……滑稽とは思われないだろうか。……行為に関するあらゆる枚举は神々には矮小で相応しくないことが明らかである。だが、われらは皆神々は生きており、かくして現実活動していることを高く掲げている。生きている者にとって、行為を奪われ、製作を奪われているとすれば、いつたい、観想以外に何が残ろうか。それ故神の現実活動は他に抜きん出た幸いな活動として、観想活動であることになろう。それ故、人間的な現

実活動のなかでも、これに最も親近性のある活動が最も幸福であることになろう (X. 8. 1178b8-24)。

アリストテレスの神は認知活動にのみ従事しており、ひとと人格的な関係を結ぶことは無い。このような見解に出会うとき、神がイエス・キリストを媒介にして人間と信において交わるという「イエス・キリストの信」がいかに革命的な啓示であるかが理解できる。そこに新しい哲学が生成する可能性がある。アリストテレスは知の対象に即して対応する知識の名称と機能を判別していた。人格的な知識は実践知として割り当てられた。パウロは「イエス・キリストの信」の故に、信の構造として認知的要素ならびに人格的な要素を理解することができ、神との人格的な交わりを最も根源的なこととして提示した。パウロが「イエス・キリストの信」において論証をめざしたのは、一つには、神は不信実でも不義でもなく、その啓示において信実であり、義であるということにあった。神の、言ってみれば、人格的な有徳性の故に、ひとは信じることができ、かつ信じることにより神の前で神の信実に対応する信実と義であることができるというものである。アリストテレスほどの慧眼の者と言えども、啓示されなければ、それについていかなる理論をも展開できないと思わせるほどに、神には認知的な機能のみを帰属させ、人間には魂の実存に関わる信の要素を十全に語ることはなかった。しかし、彼は実存を彼なりに理解していた。彼は、先述のように、「できる限り自ら不死であるべく、そして自らの内にあるもののなかでも最も力強いものに従って生きることに向けて、全力を尽くすべきである」(1177b33f)と、認知的な卓越性に即して神々のようになること、つまり不死に与ることを人生の目標としている。

パウロによれば、根源的な信仰の対象は神が愛であることである。その論拠は神の愛をこの歴史のなかに見出すことができるというものである。「恐るるなかれ、われ汝と共にあり。驚くなかれわれ汝の神なり。……われ汝の咎を雲のごとく消し汝の罪を霧のごとくに散らせり。汝われに帰れ。われ汝を贖ひたればなり」(Is. 41.10, 44.22)。この旧約の先駆のもとに、ナザレのイエスは彼の生の遂行を通じて神が自ら信実で義であることを明らかにしている

とされる。従って、神が愛であることへの信仰は歴史的存在者である人類すべてに共有されうると彼は主張している。神の愛に対する第一の応答は、知に至らずにも信じることはできるが、知らずに愛することはできないから、信の成長を要求する。認知的なものと人格的なものの相補的な成長が神の愛に対応する愛を育んでゆく。その意味で信は常に愛の通路である。認知的な問題を乗り越える信なしに、我と汝の等しさを問題にすることはできないからである。神とひとを繋げるものは神の愛に対する信仰であり、その信仰を通じて成長する人間の神への愛である。

ひとは誰もが人類にとって最も重要なことさらにそれぞれの仕方に関わっているということを正面から受けとめること、それが信の哲学構築に向けて共通に同意できる出発点であると思われる。ひとは自らの信念構造を吟味するとき、最も基礎的なものとして自らの実存に何らかの態度を取っていることを見いだす。「誰もが信において生きている」、この共通の地盤に立つことによってのみ、それぞれが重要とみなすことさらに誠意と共感をもって相互の同意することさらに相違することさらに対話を重ねることができるようになるであろう。この共通の了解なしに、一方が自らの人間理解、世界理解を喧伝するとき、それは強制ではあっても、説得とはならないであろう。そこに愛がないからである。なぜなら、支配からも被支配からも自由な唯一の場所に出来事になるもの、それが愛だからである。

誰もが何らかの実存了解という態勢にあるとして、自らの実存了解を自覚しない場合や不可知論のようにコミットを避けている場合に、それは明確な自覚のもとにある者と比してどのような果実を生むかは一つの問いである。アリストテレスの感受態の分析が示すように、実存了解を不明瞭なままに生を遂行する場合においても、感受態や行為を指標として、それは自ずと明らかになる。誰もが自らの実存了解という態勢のもとにあり、それは感受態や行為の指標を通じて様々な場面において明らかにされるものであることには共約的に同意されよう。ひとは、生の構成条件として、感受態と態勢および実存を誰もが抱えているという意味において、等しい立場にある。誰もが、自らの生の遂行において、人間であること、という人類にとって最も重要な

ことがらの探求のうちにあり、各自の実存了解は自らの生の遂行を通じて誰もが開示している。

3.5 信仰義認論

3.5.1 思考実験による語句「イエス・キリストの信」の理解

これまでの論述において、一般的な仕方で「信」が魂の根源語であること、根源的な機能であることが論じられた。「信」という語以外に届かない領域が生にはあるという意味においてこれは魂の根源語である。そこでは自律的な主体の魂の命題的態度が第一義的に問題ではなく、魂それ自体を委ね、任せ奉るということがらが生起する。誰にもこのような信が開かれていることは確かなこととして語りうる。ここで、パウロにおける彼の信仰義認論の分析を通じて信の理解を吟味する。彼は語句「イエス・キリストの信（ピスティス）」において独自の信の哲学を懐胎する。第一章の復習となるが、「イエス・キリスト」という固有名は「イエス」や「キリスト」と異なる言語的振る舞いをしていた（第一章 1.6 信の哲学を可能にするもの）。「イエス・キリスト」は常に前置詞「において」や「通じて」を伴い出来事の範疇において用いられ、決して行為主体を表現することはなかった。肉によれば「ダビデの子孫」、霊によれば「神の子」（Rom. 1.3 f）と報告されている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ができなかったからである。「イエス・キリストの信（ピスティス）」は神の信実と神に嘉されたナザレのイエスの信仰、信実双方を意味していた。この語句は啓示の媒介という神学的現実を指示している。しかし、彼は「ピスティス」を用いることにより哲学的分節の足がかりを提示している。彼はナザレのイエスが神の信実の啓示を媒介するそのような信仰においてあったが故に、彼は強弱あるひとが持つ「信仰（ピスティス）」と同一の用語を用いることができ、また用いなければならないと考えた。信じる者にも信じない者にも共約的な信の理解を成立させるためである。もしあの啓示の出来事を神学的術語例えば「イエス・キリストの愛」に変え、「神の義はイエス・キリストの愛を通じて信じるすべての者に明らかにされている」により表現したなら、神学的に正しいでもあろうが、彼の議論をはる

かに不明瞭なものにする。日本語の「信義」という語が示すように、また、後に信と愛の関係の分析において明らかになるように、義は愛よりも信に親近性をもつ。信を媒介にせずして、義も愛も生じないからである。パウロは論敵との論争のなかで神が義であることを証明する必要に迫られていた。ナザレのイエスのピステイスという歴史的イベントにおいて神自身のピステイスが啓示されたことに基づきその論証は遂行された。パウロによる「ピステイス」の選択の正しさを、ここで一つの思考実験によりパラドクシカルな状況を提示しつつ、一般的な理解に開かれていることを示そう。

或る化学者であり探検家でもあるポーロが険しい渓谷に泉を発見した。こんこんと透明な水が湧き出ている。飲むと力に溢れた。それを水筒に入れ、里に持ち帰り、澱んだ池に一滴たらすと次第にその池が浄化され透明になっていった。他の川や湖も同じように浄化されていった。他の水の専門家グループに共同の調査を依頼した。その分子構造は H_2O であり、他の「水」と呼ばれるものと異ならないという結果がでた。飲むことができ、塩化ナトリウムが同様の仕方で溶解、そして平地では百度で沸騰した。水の専門家は、その渓谷の泉に行き、あらゆる可能な調査を行い、この泉は通常の水であると考えた。

しかし、ポーロは尋常ならざるものであると考えた。通常の「水」と呼ばれるものと同じ成分でありながらも、物理化学的性質によっては説明されない何ものかに気づいた。物理化学的にはまったく他の澱んでしまう水と同じだが、それが決して澱んでしまうことのないいつも新鮮なものであるという点においてだけ異なっていた。そして、他の水を少なくともしばらくの間浄化することができた。その新鮮さは地球上の他のどこにもみいだされたことのない何ものかによるものであると考えるしかなかった。その新鮮さは従来の実験、観察機器には反応を示さないものであった。論争になった。或る人々は自分たちの認知的能力が未熟であるが故に、成分を解析できないだけだと主張した。他の人々は水についてはこれまでの研究で、水と思われたが実際そうではないものと常に判別ができていたので、それは水ではないので、「水」と呼ぶべきではないと主張した。他のひとびとはこれが真の水である、その

証拠に他の水がそれを触媒にして浄化されることを挙げた。他のひとびとは浄化する不思議な力はこの自然界の法則によっては説明されえないと主張した。発見者であるポーロはこれを「水」と呼ぶことを提唱し、またこれこそが真の水であると主張した。なぜなら、常にこの水を注ぐと他の水が浄化され、生態系に生命をもたらし、多種多様な生物が繁殖するようになること、そして自らもそれを飲むことにより、ひとびととのあいだに平和と喜びを創造することができるからだと主張した。生命と豊かさの源泉が水であるとするなら、これこそ「水」と呼ばれるにふさわしいと論じた。

二千年前パウロが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 (ピスティス)」と名づけた。パウロが発見したのは水ではなく、また人間一般の神への信仰でもなく、それはイエス・キリストにおいて出来事になった神の信実とそれに対応する、つまり神に義と看做されるナザレのイエスという一人のひとの信仰、信実であった。義は信により伝達される。神は自らが義であることを、そして信じる者を義とすることをこの信を通じて啓示した。この信はそれ自身として厳密には「キリスト」にも「イエス」にも帰属されてはならないものであろう。彼は「ピスティス」にイエス・キリストにおいて出来事になった人類が経験したことのない信実とそれまでヘブライ人が持っていた神への信仰双方を含意させ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出来事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。イエス・キリストにおいて出来事になった信は人間にとって根源的な事態つまり、それにより人間がこれまでとは異なる生の、一切の営みに浸透し、新たな生を創造することができる力であると考えた。彼はイエス・キリストが人類にとってのよき音信、福音であり、救いをもたらす神の力であると主張した。

この強い主張は多くの考察を招く。「信」という語が人間の営みの根源語であることをこれまで論じてきたが、「信念 (belief)」と「信仰 (faith)」そして「信実 (faithfulness)」のあいだには認知的かつ人格的緊張が含意されている。これらを繋ぎ合わせる何らかの根源的な事態が人間の心的活動ないし態

勢において見いだすことができるのか、これは喫緊の問いである。換言すれば、生の諸相において用いられる「信」は人間であることの全体性の解明を要求している。その吟味に「イエス・キリストの信」は耐えられるのであろうか。

ナザレのイエスにおいては神の前の自己と生身の自己における信が同一であったと報告されている。その同一性はここで改めて考察する「ローマ書」3章において「イエス・キリストの信」と「イエスの信仰」において表現されている。これはパウロが神の義の啓示の媒介となった「イエス・キリストの信」を(A) in (C)としてつまりナザレのイエスが持った、ひとの信仰の次元において捉えることを人間の肉の弱さの故に許しているということである。換言すれば、神の信、信実をナザレのイエスの信仰においてアクセス可能なものとした。とは言え、ナザレのイエスにおいて神が義とする者を啓示しているのではあるが、誰が「イエスの信仰に基づく者」と看做されているかは個々人において啓示されているわけではない。従って、神の前の信はイデア的なものではない。ひとは誰もがナザレのイエスと同じその可能性を所持している。なぜならナザレのイエスはわれわれと同じ時空の制約のなかで肉においてある生身の自己であったからである。啓示として確認されるのは、ナザレのイエスにおいて時空上の従順な信仰の生が遂行されたからである。従って、啓示の現実をイデアの分有と離在という仕方で理解してはならず、歴史のなかで知識の対象として明らかにされたということである。パウロは「イエス・キリストの信」を正面から引き受け、個々人が自らの責任ある自由のなかで持つ心的態勢としての信はこの信に基礎づけられるという議論を通じて、神の前における、信仰による義認を展開する。

3.5.2 「ピステイスの律法」

ここで本稿第一章で取り上げたパウロの議論を再度引用しつつ、「ピステイス（信）の律法（*nomos pisteōs*）」という視点から新たな解釈を試みよう。彼は「ローマ書」において、神の前の二つの人間の現実を提示する。(A)福音のもとにある者は恩恵により神の前で義と認められる者のことである (3.

21-26)。(B)律法のもとにある者は神の前で罪と認められる者のことである(1. 18-3. 20)。神の前における義人と罪人が歴史のなかで啓示されたことを受けて、彼は(C)人間的な人間存在の次元で信仰義認の教説を展開している(3. 27-4. 25)。

(A) 神の前の人間存在(福音の下にある義人)

²¹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、²²神の義はイエス・キリストの信を通じて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。²³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、²⁴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。^{25,26}神は彼をその信を通じて彼自身の血において償い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) 人間的な人間存在(生身の心的状態)

²⁷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、^{わづ}業のか、そうではなく、信の律法を介して(*dia nomû pisteôs*)である。²⁸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。²⁹それとも神はユダヤ人だけのものであるのか。そうではなく異邦の民のものであるのか。そのとおり、異邦の民のものである、³⁰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[業の律法を離れた]信仰を媒介にして義とすであろうなら。³¹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。

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。(A)および(B)

という神の前の地平の議論を受けて、パウロはここで(C)生身の人間に眼差しを注ぎ、自らの義に関する「誇り」という心的状態、態勢は「業^{わざ}の律法」ではなく「信の律法」により排除されたことを以上の前提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、つまりイエス・キリストの信の啓示において、業の律法を離れ、ひとが持つ信仰を義とするということを自らの意志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、信仰以外によっ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ってということではなく、業の律法ではなく信の律法により命じられているが故に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。

神はナザレのイエスの信仰を自らの信実に対応するものと見做しその信仰をよしとしたが故に、「イエス・キリストの信」は神の義の啓示の媒介となりえた (cf. Mat. 17. 5 (「われは彼を嘉した」(*eudokêsa*, be well pleased)))。換言すれば、この表現により、パウロは神により保証される、人間が到達しうる認知的、人格的卓越性双方の極限を、つまり完成された人間を含意したのである。その完成された人間は誇りなき幼子の信仰のみにより形成された。

そして私はこの信の出来事を通じて「信の律法」が立てられたと解する。ただし、旧約においても後述のように「信の律法」の実質的な先駆は見られるために、最も明白な仕方立てられたと言うべきであろう。キリストの出来事が誇りを取り去ったということは彼の生涯からして十分に理解できる。あらゆる者は神の前で罪を犯しており、「キリスト・イエスにおける贖い」を必要としており、「彼自身の血」が償いとなり、信じる者は「無償で義とされる者」であることが明らかにされた。ひとは自らの徳や功績により神の前に義人として立つことができるのであれば、自らの立派さを誇りうるであろうが、それは福音の啓示において排除されてしまった。

この箇所(A) 21-26 節は「イエス・キリストの信」を媒介にして神が義であること、そして「信じるすべての者」、「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ことを啓示の言語として伝えられている。信じるすべての者のあいだに「何ら差異がない」と言われている。生身の信仰には強弱があり、差異があるが、すべての人間が罪を犯したために、そこにおいて差異がない「イエス・キリストの信」が神と信じる者の間を媒介にする。われわれは誰であれ神によりこの仲介者において理解されている限り義なのである。「すべての者」ではなく「信じるすべての者」とあるのは、神が義であることそしてイエス・キリストにおいて信実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。心的状態として、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。ここでは、その故に信じる者すべてのあいだに何ら差異がないところの「イエス・キリストの信」が、神が義であることそしてイエスの信仰に基づくものを義とすることを伝えるべく啓示されている。無償性の恩恵のゆえに、ひとは誰であれ自らについて神に対して誇る余地がなくなったのである。何もこちら側から差し出すものを持たない者が、よいものを無償で頂戴するなら、それはいかなる誇りにも値しないということは共約的な、誰にも理解できる道理ある議論である。この啓示(A)が根拠となり、生身の人間に眼差しを注ぐ(C) 27-31 節において、パウロはひとが正義であるということをめぐり、自己義認の誇りの排除を導いたのである。

このように信仰義認論の理解のテキスト上の重要な手掛かりは誇りである。正義であるということとの関連における誇りはすべての人間にとって魂の根源に関わることにように思える。自らにより自らを義とするのか、決してひとは自ら義となることはできず、他者により自らが義であるとされるのか、このことは他の一切の生の営みの基礎を提供するであろう。例えば、自らが重病であるということは、重大なこととは言え、魂の根源に関わらず、

生の一面に回収されよう。しかし、自らが不義であるなら、そこに営まれるあらゆる行為は不義をしか生み出さないであろう。自らが自己欺瞞のなかに正義であると思いついても、その通りであろう。しかし、自らが権威ある者に罪赦され、義であると看做されるなら、その者の前では義人であり、その者の前に営まれる生はあらゆる行為においてその期待に応えようとするものになるであろう。ここでは誇りは排除されているであろう。他の生においては自惚れや自己欺瞞が自らを支配するであろう。正義がすべての生の営みの基礎にあるということはこの意味においてである。

パウロの信仰義認論が共約的なものになるかの手がかりとして誇りが機能する。この態勢そして対応する感受態の発動の理解こそ、共約可能な信仰義認論理解の突破口である。業の律法はその充足を通じての義人であることの誇りを排除しない。「誇るな」とはモーセ律法には見られない。ユダヤ人は神によりモーセを通じて律法が啓示された民であることを誇りにしていた。神はかつてモーセにおいて「トーラー」と呼ばれる業の律法を立て、業を命じたように、今や神はキリストの十字架と復活の出来事を媒介にして、神による罪人の義認を信じるように命じている、とパウロは理解している。律法のもとにある者は業の律法に基づいては義とされないということは、福音の啓示の含意であり、その民の歴史に対し啓示された神の言葉と旧約聖書に記された数々の神の業を顧みることによるパウロの確信であった。そうであるとすれば、「業の律法を離れて信仰によって義とされる」とは最も安全には「罪人の自覚を伴い、自己義認による誇りを伴わない信仰によって義とされる」という主張であることには、テキストの読みとして誰からも同意を得ることができよう。そして、自らの義に関し（少なくとも神の前での、しかも自らの心的状態としての）何ら自らに頼むところがない、そのような状況において成立する信仰は、先に一般的に述べられた実存が問題になる次元における信のことであることも同意されよう。

しかし、この理解はまだ漠然としたものであり、直ちに様々な問いが提示されるであろう。誇りとは何であるのか。また、それが明らかになるとして、パウロは他の個所において自ら誇っているように思える。彼が整合的である

とすれば、何についての、どのような誇りが排除され、どのような誇りは認められるのか。それが明らかになるとして、これはあまりに主観に依存し、自らの信仰に誇りがあるか否かを判別すること、罪人の自覚を持っているか否かを判別することは困難ではないのか。さらに、自己吟味に長けた信実な者、人格的に成熟した者にしか誇りなき信仰は持てないのではないのか等、問いや反論が予想される。ここでは彼の教説が共約的なものとなるためには解決することが不可欠であるこれらの疑問を心に留めつつ、テキストの理解を確定することを通じて、これらの問いに応答しよう。

「信の律法」は、アブラハム等に見られるように「旧約聖書の律法」⁽²⁴⁾であるという解釈は、律法が神の意志である以上、十分に成立する。しかし、その解釈は福音に含意されるものの先駆として位置づけられるそれであり、パウロによる他の手紙において「キリストの律法」と語られているものに「信の律法」はことがらとして厳密には基礎づけられる。ただ、ユダヤ主義者の説得に従事する「ローマ書」においては、それは旧約聖書の律法をも含意し、歴史的には「キリストの律法」より広いと言うべきであろう。パウロは自らを「われは神の律法なき者ではなく、キリストの律法のうちにある者である」(I. Cor. 9. 21)と位置づける。彼はキリストの律法の支配の中にあることを喜び誇りにする。また、彼は興味深いことに誇りとの関連で「キリストの律法」を語る。「汝ら互いに重荷を負え、かくしてキリストの律法を完遂するであろう。というのも、もし誰かが何者でもないのに、何ものかであると思うなら、自ら自身を欺いているからである。自らの働きを各人吟味せよ、そうすればその時各人は自らに対してだけ誇りを持つであろうが、他者に対して持つことはないであろう」(Gal. 6. 2-4)。「何者でもない」とは「ローマ書」においては「あらゆる者が罪を犯した」と語られている事態であり、キリストの律法に身を置き、まず信仰によるその確認が求められる。その塵にも等しい者であることの認識の故に、誇りなき信仰によってのみ互いに重荷を負いあうことができ、キリストの律法を完遂するであろうことをパウロは告げる。キリストの律法そして信の律法の外では、自らを欺き、自惚れるだけである。自らの義であることにに関して、誇りが排除されたのである。

「トローラー」は最後の律法ではなかった。彼は信仰に正しい信仰のあることを「イエス・キリストの信」以下の議論における「ピステイス」の提示により明らかにしたのである。つまり、「イエス・キリストの信」において理解される者、「イエスの信仰に基づく者」と神に看做される者はその信仰によって義と認められる者である。これが新しい信のすなわちキリストの律法である。実際、パウロは他の手紙で「キリスト」を「ピステイス」に言い換えている。「そのピステイスが来るまで、われらは、来るべきピステイスが啓示されるべく、律法のもとに閉じ込められていた」(Gal. 3. 23)。人類にピステイスが啓示され、それは神の意志としてイエス・キリストにおいて実現された神とひとの信であり、それにより業の律法から人類を解放したと報告されている。

従来、「業^{わざ}の律法」ではなく、「律法の業^{わざ}」と理解してきたことから、業^{わざ}(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。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、信じることは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」は神の行為であり、「律法の業」は人間の行為、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信じることは義認にとって実質的であることをパウロは決して疑ってはいない(Rom. 14. 22f)。血による犠牲を通じての神の無償の義認を「信ぜよ」という神の意志が福音の啓示に含意されている。

カルヴァンは業(行為)の能動的な側面との対比において、信仰の受動的側面を強調する敬虔な解釈を提示している。「パウロが意味するのは、もし義が業の律法のうちに成り立っていたなら、われらの誇りは排除されなかったであろう。しかし、それは信仰のみによるのであるから、われら自身に関し主張できるものは何も無い、というのも、信仰は神からあらゆるものを受け取る(accipit)からである、そして不足についての謙虚な告白以外の何ももたらさないからである。信仰と業の対照法(antithesis)は注意深く心に留めねばならない。……語「律法」はここで不適切に信仰に適用されているが、これは使徒の意味を不明瞭にするものでは決してない。彼が意味するのは、

われらが信仰の法則 (normam) に来るとき、業におけるあらゆる栄光化は破壊されるということである。それはあたかも、彼が、業の義はまことに律法において推奨されている、しかし、信仰のそれはそれ自身の律法を持っており、それは業のどの種類のものにも義を残してはいない、と言っているかのごとくである」⁽²⁵⁾。

信仰は神からすべてを受け取ることであるから、信仰は聖霊の働きを通じて信仰それ自身をも受け取ることだという主張は神学的なものとして、或る意味でまっとうなものである。しかし、パウロはこの箇所において、聖霊の働きへの言及を問題にせず、福音の啓示に基づく二つの律法の判別から、義認に関する誇りの排除を導いている。カルヴァンにおいては受動的な信仰と能動的な業が対比されているが、パウロにおいては信の律法と業の律法が対比されており、そのまま信仰と業が受動と能動という仕方では排斥しあう関係にはおかれていない。「信ぜよ」と信の律法により要求されている信仰は能動的な業である、あるいは少なくともそう言わねばならない共約的な文脈を持っている。なお、カルヴァンは引用の終わりの部分で、やはり霊的な解釈のもとにはあるが、二つの律法の対比を正しく叙述している。「信仰の義はそれ自身の律法を持つ」ことにより、業の律法に基づく義による誇りの排除が根拠づけられる。

パウロは「業の律法を離れ」信の律法のもとで信じることにより義とされることを自ら認めることにより、義認における誇りの排除を 21-26 節の結論として導出している。彼が所謂、信仰義認の教説を提示しているのは、誇りの排除を確認するためである。⁽²⁸⁾「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」。信仰義認の教説(「認める」とは、業の律法を離れ信の律法のもとで、つまりキリストの律法のうちにあつてひとは信仰によっ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っているという見解である。誇りという態勢そしてそれに基づく誇らかという感受態の反応が正しい信仰のうちにあるか否かを判別する指標として機能している。これが新しい啓示(A)の含意である。

パウロは信仰義認論の正しさの論拠として神は一人であり、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、福音が啓示される以前のアブラハムのように「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。

この箇所から明らかなように、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。ユダヤ主義者は「律法のうちに知識と真理の型」(2. 20)がある、つまり神の意志はトラーのうちに明かであると主張し、信仰義認をめぐり、律法を守らない不敬虔な者をその信仰によって義とする神は不義なのではないか等、パウロに論争を挑んでいた。彼は論争を念頭に「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 (*histanomen*)」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、また業の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、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、業の律法によっては義とされず、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として確認するとパウロは結論づける。

パウロはこの箇所(3. 21-31)を主な論拠にすることにより「ローマ書」9-11章において所謂「イスラエル問題」を救済の歴史の展開のなかに位置づける。10章冒頭で、パウロは信の律法をユダヤ人の業の律法に基づく義認の追及との対比で、キリストこそがユダヤ人であれ誰であれ信じる者に義をも

たらず「律法の目標 (*telos nomû*)」であると救済の歴史を確認する。

¹兄弟たち、わが心の欲求と彼ら〔ユダヤ人〕にかかわる神への祈りは彼らが救いに至ることである。²すなわち、われ彼らに証言するが、彼らは神への熱心を持つが、それは知識に即したものではない。³というのも、彼らは神の義を知らずそして自ら固有の義を立てることを追い求めており、神の義に服さなかったからである。⁴なぜなら、キリストは信じるすべての者に義をもたらず律法の目標だからである。⁵というのも、モーセは律法に基づく義をこう書いている、「それらを為した者はそれらによって生きるであろう」、⁶しかし、信仰に基づく義は次のように言うからである。「汝は汝の心のなかで、誰が天に昇るであろうかと言ってはならない」、それはキリストを引き降ろすことだからである、⁷或いは「誰が黄泉に降るであろうかと言ってはならない」、それはキリストを死者たちのなかから引き上げることであり、⁸しかし、それ〔信仰に基づく義〕は何と言っているか、「言葉は汝の近くにある、汝の口のなかにそして汝の心のなかにある」、これはわれらが宣べ伝える信仰の言葉である。

この「律法のテロス (*telos nomû*)」について Cranfield は「この節の解釈は何世紀にもわたり議論を続けられてきた。それはずっと、そして未だになお、全く反対の意味において解釈されてきている」と述べるように、モーセ律法の「終わり(終焉)」であるのかその「成就」であるのかが争われてきた⁽²⁶⁾。だが、双方の解釈ともに問題を抱えている。

前者の解釈はキリストが律法の「終わり」であるが故に、ユダヤ人は自らに開かれた信仰に基づく神の義を信じるべきであったが、彼らはそれを知らず、自らの義に固執し、神の義に服さなかったというものである。しかし、そもそも神の一つの意志である業の律法に終わりがくることはありえない。業の律法に基づき生きる者は常にすべての律法を満たす義務がある (cf. Gal. 5. 3, Rom. 2. 6, 2. 13)。

他方、後者の解釈によれば、キリストが律法の「成就」であるが故に、ユダヤ人は自ら求めていた義の成就を信じるべきであったのに、その神の義を知らず、自らの義に固執し、神の義に服さなかったというものである。しか

し、彼らが服さなかった神の義はイエス・キリストの信を媒介にして啓示されたのであって、「律法の成就」を媒介にして啓示されたのではなかった。彼は完全であつたが故に、律法を成就したことも報告された事実ではあるが。この解釈は中心への集中を欠き、直截ではなく、例えばこの句が「約束の成就」であればより適切であることに比べて、迂遠なものである。ナザレのイエスは信を貫いたが故に、イエス・キリストの信が実現し、信仰による義認が信じる者に開かれたのであつた。わざわざ彼における業の律法の成就を語る必要はない。この解釈は不敬虔な者を義とする信仰義認の教説を危機に陥らす可能性を持つ。何であれ義をめざす律法はキリストの義への信を待って初めて満たされる。

双方の解釈ともにこのような難点を抱えており、第三の解釈を提示したい。それはキリストが「律法の目標」である、しかもこの「の」は帰属の属格であり「律法に属している目標」であるというものである⁽²⁷⁾。救済の歴史のなかで旧約の律法のうちに既にキリストが目指されている。この解釈によれば、キリストが律法の目標であるが故に、キリストを受け入れ信じることのないユダヤ人は神の義を知らず、自らの義に固執し神の義に服さなかったというものとなる。そしてこの解釈を支える二つの典拠(1)(2)を挙げることができる。

(1)この一文の説明文(5-8節)において、私の理解によれば、パウロは二種類の異なる律法を提示し、双方が「律法の目標」としてキリストをそれぞれ間接的そして直接的に目指していると論じている。救済の歴史の展開を見る「ローマ書」の当該箇所において、義をもたらす二つの異なる律法が旧約聖書から引用されている。ひとつはモーセを介した業の律法である(Lv. 18. 5)。もうひとつは、パウロにより「申命記」(9. 4, 30. 12-14)から引用されている6節および7節の命令文および8節の信仰告白の促しであるが、それは信の律法の事例であると私は理解する。「信仰に基づく義」が語るのはキリストの受肉と復活の信仰告白である。キリストを引き降ろすために天に昇る必要はない。受肉が出来事になったからである。また、キリストを死者たちのなかから引き上げるために黄泉に降る必要はない。彼は既に復活したからである。彼の受肉から復活に至る出来事が信じる者に義をもたらすことこそ、信

の律法により求められている信仰告白の内実である。モーセ律法にキリストが目標として属することは不思議に思われようが、これは誰も神の前で業の律法の義を満たすことがなかった、その否定的な事態に、キリストの到来が可能的に含意されているからである (Rom. 3. 19f)。モーセ律法も間接的にキリストを目標にしている。

(2)この当該箇所は数節前の次の議論を前提にしており、その議論によりこの解釈の正しさを確認できる。³⁰義を迫及しなかった異邦の民が義を、しかし、信仰に基づく義を獲得した。³¹他方、イスラエルは義の律法を迫及しながら、律法に到達しなかった。³²なぜか。なぜなら、[義が] 信仰に基づくことなく、業に基づくかのごとくに[イスラエルは追求した]からである」(9. 30-32)。ここで彼が「律法の義」ではなく「義の律法」という表現を用いるのは、そのことにより律法遵守により得られる義のことではなく、義を前提にした上で何であれ義をもたらす律法を指示することができるからである。イスラエルが「律法に到達しなかった」とは「義に到達しなかった」ということ以外ではなく、「義の律法」は義を実現する律法を指示している。彼らの不到達の理由文 (32 節) によれば、イスラエルは義が「業に基づくかのごとく (*hōs eks ergōn*)」に誤解し、「義を迫及した」(31) からである。他方、異邦の民は「信仰に基づく」義を獲得したが故に、律法に到達した者である。かくして、そこでは「義の律法」における「律法」は業の律法ではなく、信の律法のことである。従って、業に基づくイスラエルは義をもたらす律法を知らなかったことになる。われわれの個所で、彼らは「神の義を知らなかった」(10. 3) と確認されることになる。彼らは「業の律法」のことは知っており、それにより義を実現することができると考えたが、イエス・キリストの信の啓示により、それは否定されている。従って、業に基づき義に到達しえないことを認識した者は到達しうる信の律法のもとで迫及するよう促されている。ここでも、間接的な仕方、業の律法もキリストを目指していることを確認出来る。

従って、キリストは業の律法および信の律法双方の「律法の目標」である。「律法と預言者たちにより証言されている」(3. 21)「神の子」(1. 3f) であっ

たと報告されているキリストがテロスであるそのテロスはモーセ律法、預言者そして信の律法が預言する受肉と復活というイスラエルにおいて展開される救済の歴史の「目標」のことである。キリストの出来事はイスラエルの救済の歴史の目標の一定の成就であり、かつその後の人類における信の律法の目標であり続ける。

このように、パウロは信の律法に基づき「汝が汝自身の側で持つ信仰を神の前で持て」(14. 22), さらに「主イエス・キリストを着よ」(13. 14) と命じる。神の前においてはイエス・キリストの信において啓示されたところのものが新たな人間の現実であり、その信と義の出来事を自らのものとせよと命じる。信の律法を満たす者は自らが義であることを新たに誇るのではないかという可能性は排除されている。そのつど、キリストの出来事それ自体がキリストの十字架と復活を自らのものとして受け止め信じる者を誇ることから排除しているからである。従って、排除された誇りとはキリストから離れ、業の律法のもとにあることにより自己の義が生じるとするその自己欺瞞から生じる誇りのことであることは確認されたとしよう。

3.5.3 信仰義認論の旧約聖書における論拠

パウロは続く4章において信仰義認の教説の論拠を、どのような信仰が正しい信仰かをめぐって具体的にかつ詳細に提示する。彼は旧約における先駆としてアブラハムとダビデの事例を挙げ、「不敬虔な者」「不法の者」を義とする信仰による義認を挙げる。彼には旧約聖書に依拠するユダヤ主義者との論争中であり、信仰義認の先駆を挙げるのが説得的であると思われたからである。そして最後に、信仰義認の決定的な論拠として「²⁵その彼はわれらの背きの故に引き渡され、そしてわれらの義化の故に (*dia tēn dikaiōsin*) 甦らされたのである」と述べ、義認をもたらすためにキリストの十字架と復活の出来事が生じたことを確認し、論証を閉じる。

パウロは3章の結論である信仰を媒介にしての律法の確認を受けて4章冒頭で新たに問う。「かくして、肉におけるわれらの先祖アブラハムが見いだしていたことは何であるとわれらは語ろうか」。福音により信仰義認が明らかに

された今、彼はアブラハムが見出していたものが何であったかを、これまでの議論を結論づける接続詞「かくして」を用い、この問いを積極的に問うことができる。彼はこの先駆者たちを論じることにより、具体的にどのような信仰が義とされ、また何について、どのような誇りが排除されたかを語りうると想定している。

ここで「誇り」という態勢そしてそれに対応する感受態をパウロにおけるこの語と類義語の語用において確認する。パウロは4章において信仰義認を誇りとの関連で次のように述べている。

「かくして、肉におけるわれらの先祖アブラハムが見いだしていたことは何であるとわれらは語ろうか。²というのも、もしアブラハムが業に基づき義とされたなら、なるほど彼は誇りを持つ、しかし、それは神に対してではないからである。³実際、書は何と言っているか、「アブラハムは神を信じた、そしてそれが彼に義と認定された」。⁴働く者にはその報酬は恩恵によるのではなく、当然のものとみなされる。⁵しかし、働きのない者であり、不敬虔な者を義とする方を信じる者には、彼の信仰が義と認定される。⁶ダビデもまた神が業を離れて義と認定するところのその人間の幸福をまさにこう語っている、「その不法が赦された者たちは幸いである。そしてその罪が覆われた者たちは幸いである。⁸主がその罪を認定しない者は幸いである」(4. 1-7)。

神の約束を信じたアブラハムは業に基づくことなく、信仰により義と認定されている。(「業の律法」は後代のモーセを介して啓示されたために、パウロはここでは「業に基づく」と言う)。アブラハムが業に基づき自ら義とされていたなら、「誇り (*kauchêma*)」を持つことは認められるべきであるとしても、それは自らに対してであって神に対してではないとされる。神は彼の業ではなく信仰をよしとしたからである。働いた者はそれにふさわしい報酬、功績を得るべきであることをもパウロは認めている。しかし、ダビデについても適用されるように、無償で恩恵により働きのない者、不敬虔な者が信仰により正しいとされるなら、この点で誇りの余地はない。そして、実際あらゆる者は神の前においては罪を犯したと認定されており、神に対して誇る余

地はない。誰にも誇りの余地がないことに、「不敬虔な者」の義認が保障される。不敬虔な者は神の前で罪人の一人でもあろうが、同時に誇りなき信仰は持ちうるであろうからである。

3.5.4 「アブラハムの信仰に基づく者」

パウロは信仰義認の先駆としてアブラハムの信仰を挙げ、どのような信仰を持つことにより、「イエスの信仰に基づく者」そしてその先駆「アブラハムの信仰に基づく者」と看做されるかを論じる。彼はその信仰によって義と認定された後に信仰の義の証しの印として割礼を受け、業の律法を遵守する。

¹¹彼は割礼者の印を受けたが、それは無割礼者における信仰の義の証印であり、彼自身が無割礼を通じて信じる者たちすべての父となるためであり、彼ら自身義と認定されるためである、¹²すなわち単に割礼に基づく者たちにとっての割礼ある者の父であるだけでなく、無割礼のうちにわれらの父アブラハムの信仰の足跡を歩む者たちにとっても父となるためである。

¹³なぜなら、アブラハム或いは彼の子孫に対する、自らが世の相続人であるという約束は律法を介してではなく、信仰の義を介するものだからである。¹⁴というのも、もし[業の]律法に基づく者たちが相続人であったなら、信仰は空しいものとなっておりそして約束は無効とされているからである。¹⁵なぜなら、律法は怒りをもたらすからである。しかし、律法のないところには違反も存在しない。¹⁶それ故に、[相続人が⁸]信仰に基づくのは、恩恵に即するためである、その結果、ただ律法に基づく者だけではなく、われらすべての父であるアブラハムの信仰に基づく者にとっても、すべての子孫に対する約束が確かなものとなる。¹⁷それはまさに「われは多くの異邦の民の父として汝を立てた」と書いてあるとおりであり、その方の前で、彼は、死者たちに生命を与えそして存在しないものどもを存在するものとして呼び出す神を信じたのである。¹⁸その彼は望みを超えていたが望みのうえに、自ら「汝の子孫はこのようになるであろう」と語られたことに即して多くの異邦の民の父となることを信

じた、¹⁹そして彼は、信仰において弱ることなく、自らの身体がおよそ百歳になっており既に死んだ状態となっていること、そしてサラの胎が不妊であることを認識した。^{20,21}彼は神の約束を不信仰において疑うことなくむしろ神に栄光を帰しつつ、約束されたことはありうることでありそして為しうることであることを十全に納得しつつ、信仰により強められた。²²それ故に、彼には義と認定されたのである。²³「彼には認定された」とは彼自身だけのために書かれたのではなく、²⁴われらのためでもある、われらの主イエスを死者たちから甦らせた方のうえに信をおく者たち、その者たちに「認定されるということ」をそれは意図している。²⁵その彼はわれらの背きの故に引き渡され、そしてわれらの義化の故に (*dia tēn dikaiōsin*) 甦らされたのである (4. 11-25)。

ここにアブラハムが信仰義認の先駆者となるべく、切り開いた信仰の道が回顧されている。アブラハムが律法遵守者また異邦人双方の父となったと認定されるその信仰は、まず、世の相続人になるという神の約束への信頼であった。誰かが自由に与えた約束は信じられるべきものであり、無理やり実現させるものではない。それは正義に悖る。約束をめぐり正しい関係であるためには相互が信実であることが不可欠となる。また、アブラハムと妻サラは生物的に親である年齢を超えていたが、彼は神の約束を疑うことなく、信じ続け、約束の実現への信は強められた。科学的知見をも放棄する、そのような信仰が神に義と認定されている。それは狂信や盲信とどのように判別されるのであろうか。幼子のような信仰は幸いでもあろうが、それは幸いな誤謬なのではないであろうか。

人生のリセット機能はあるであろう。信がこのような魂の根源的なリセット装置であるとするなら、それが共約可能であるためには、誰もが自らの魂の根底には一なる全体として自らの外にある存在者に委譲する能力つまり信じるという能力があることを前提にしている。そしてその能力とその態勢の正しさは、さしあたり誇りの無い信仰を持つか否かにかかっている。神を自己の救いのために利用すべく信じるということも起こるであろう。そこでは神を自己に従属させており、また神を試している。それは自らに仕える者と

して神を位置づけることであり、そこでは自己の義を主張し、自己を暗黙的に誇っている。それはパウロの言葉を借りるなら、罪が寄生しうる「肉」の次元における信である。誇りを排除したところで成立する信は「キリストの律法」に立ち返る以外に生起しえないであろう。ひとは誰であれ自らの信仰が「イエスの信仰に基づく」と確信できる者はいないであろう。そして誰がそのような者であるかは明白に啓示されていない。だからこそ常にキリストに立ち返り信仰をもつことが実質的なことになる。信実に対しては信実だけがふさわしい。

これまでに明らかにされたことであるが、認知的、人格的成熟のどの段階においてであれ、義認の条件は信の律法のもとにキリストの出来事を自らのものとする信仰のみによってであることを確認することができる。立派な人間もそうでない人間も神の前では差異がないとされていた。なぜなら、不敬虔な者、不信実な者が信実に対して信実であろうとすると、信実に対し信実でありうるそのことが喜びであるとき、その関係においてある自らの信に誇りの入る余地はないであろうからである。

父祖アブラハムは先駆であった。ナザレのイエスにおいては誇ることもない信仰が死に至るまで遂行されていた。彼により業からくる誇りは排除された。誇らしい自惚れた信仰は『福音書』に描かれている。取税人とパリサイ人が宮で並んで祈り、一方が胸を打って罪を悔いたのに対し、他方は「神よ、われ他の者のごとくに貪欲な者、不正な者、姦淫する者ではなく、またこの取税人のごとき人間でないことを感謝します」(Luke. 18. 11)と祈る、そのような態度のことを言うのであろう。自ら律法を守る立派な人間であるという自覚を持つ者は自らを欺いている。ひとは誰も業の律法に基づき神の前で義とされないということは啓示されていた。自己認識の誤りは排除されるべき誇りからきている。それに対し、罪人であり塵にも等しい身でありながら、罪人をも義とすることを信じるのが命じられているその喜びのなかで信じるそのような信仰が「イエス・キリストの信」において新しく開かれた。それは人格的そして認知的態勢としての自らの魂の厚みに何ら頼むことのない、ただ無一物の乞食が恵みを頂戴するそのような信仰であろう。宗教改革

者によれば、信仰とは「下さい」と言って「差し出された手」である。

3.5.5 アリストテレスによる誇りの分析とパウロにおける態勢の逆転

パウロにおける義認をめぐる誇りの排除について、そしてどのような信仰が義認の条件となるかについては、以上で明らかにされたでしょう。自らが自らにより義人であるという思いは排除された。他方、この「誇り」という語は他の手紙ではパウロ自らに帰属する表現として用いられている。パウロは「われらの良心が証人であるが、神の純粹と誠実において、また肉的な知恵においてではなく、神の恩恵において、われらは、とりわけ汝らに対し、世にあって立ち上ったこと、これがわれらの誇り (*kauchêsis*) だ」と述べている (II. Cor. 1. 12)。ここではコリント人を励ますためにこの語を用いている。パウロは人間に対して誇ることをとりたてて禁欲していない (Rom. 5. 2-4, cf. II. Cor. 7. 4, 7. 14, 11. 10, 11. 16, 11. 30, 12. 1)。とりわけ、ひとが自らに誇ること、つまり自らに満ちたり、喜ぶことを認めている (Gal. 6. 4)。なぜなら、その誇りは神への賛美として自らに与えられた恩恵の豊かさを人々に知らせるなかでの誇り、喜びだからである (II. Cor. 12. 5)。「誇る者は主にあつて誇れ」(II. Cor. 10. 17)。誇りをめぐる彼の決定的な言葉は「その彼を介して世はわれにそしてわれもまた世に十字架に磔けられた、われらの主イエス・キリストの十字架においてでなければ、われには断じて誇るものがあつてはならぬ」(Gal. 6. 14)に見られる。なお、彼は「たとえわれ福音を宣教しても、われに誇りなし。なぜなら、われに必然が置かれているからである」(I. Cor. 9. 16)と語り、宣教の必然性に比して、人間的な誇りは取るに足らないとしている。しかし、これとて対人論法的な言い回しであり、彼はその必然を誇っている。

このように、信の律法により自己義認の誇りは排除されたが、その誇りを排除する信の律法それ自身に対する誇りは排除されていない。キリストの十字架の贖いを必要とする者が福音の啓示に対し、罪の赦しと義認を神に感謝し、喜び、誇ることは排除されていない。彼はここで排除されるべき誇りと持たれるべき誇りに関して、自ら矛盾していないのであろうか。この点を明

らかにするうえでアリストテレスの誇りの分析は有益である。

ここで、『ニコマコス倫理学』III. 4においてアリストテレスがどのようにこの問題を分析しているかを見てみよう。彼には「誇り (*kauchêsis*)」というパウロが用いる語彙を見出すことはできないが、「高邁 (*megaloghychia*)」とその類義語を多くの視点から分析し、誇りが何であるかを位置づけている。

「高邁な者 [誇り高い者]」は、自らのことを大きなものに値すると見做しており、また実際に値する者であると思われる。というのも、それに値せず自分をそう振る舞う者は愚か者であるが、徳に即してある者の誰も愚かでも無理解者でもないからである。……小さなものに値する者でありかつ自らをそれらに値しているとする者は「節度ある者」ではあるが、高邁な者ではない。というのも、高邁は偉大さにあるからである……。他方、自らを値しないのに大きなものに値すると看做す者は「自惚れ者 (*chaunos, vain*)」である。……彼が実際そうであるよりもより少く値すると看做す者は「卑屈者」である。……かくして、高邁な者は偉大さにおいて頂点であり、あるべき者として [自惚れ者と卑屈者の] 中間である。というのも、彼らは自らを値に即して値する者であると看做すからであり、他の者たちはその点で超過した不足しているからである。……

さて、高邁な者は、いやしくも彼がそれに最も値するなら、最も高貴な者であろう。というのも、より善い者は常により良いものに値し、最も高貴な者は最善のものに値するからである。かくして、彼は真に善き者でなければならない。またそれぞれの徳における大きなものが高邁な者に属すると思われる。……名誉は徳の報酬である。かくして、高邁は諸徳の何か冠のようなものであると思われたのである。というのも、それは諸徳をより偉大なものにし、また諸徳なしに高邁は生起しないからである。……

名誉でさえ小さなものと看做す者にとっては、他の様々なものもまたそうである。人々が高邁な者たちを尊大な者であると思うのはその故にである。……何も或るいは僅かにしかひとから求めず、熱心に助けるこ

と、しかも地位があり幸運な者たちには堂々としており、中間の者たちには平均的な態度を取ることは高邁な者の特徴である。……彼は僅かの大きな名だたることがらを実践しうる者である。彼は憎しみと愛において明らかにする者であること必然である。というのも隠すことは臆病者のものだからである、また思惑よりも一層真理を気遣う (IV. 3. 1123b1-24b29)。

アリストテレスの言うところの「自惚れ」は高邁な者のすることではない。自惚れ者とは「自らを値しないのに大きな事柄に値すると看做す者」のことである。福音の啓示の故に排除されてしまったのはまずこの自惚れである。罪人が自ら自惚れ罪なく義しい人間であると看做すなら、それは自らを欺いている。他方、高邁な人間は「自らのことを大きなものに値すると見做しており、また実際に値する者である」。彼にあつては人間は基本的にあらゆる徳を備えているという意味において、この高邁さを求めて修練することになる。高邁さが高貴な人格のゴールであると言えよう。そして高邁な者が自らに対し、また他に対し適切な仕方では誇ることは排除されることなく、誇り高さの当然の報酬と理解している。

パウロはこの分析における「偉大なもの」をめぐり、自己を二重の仕方では理解しているように思える。彼は明確にキリストの十字架を誇っている。それは偉大な出来事であり、そして自らが持つ信仰は神の前においては「イエス・キリストの信」において理解されていることを信じることにより、その偉大さが自らのものであると理解するからである。彼はこの点で誇ることを禁欲することはなく、神の救いの業を喜び、感謝し、そして他に伝えるべく誇る。他方、信の律法により排除された誇りに関しては、彼は「何者でもない」罪人であるその自己理解において、誇ることはない。従って、彼はアリストテレスによる高邁な者と共に、自らを大いなるものに値すると見做し、「神の子」(Rom. 8. 14)であることを誇り、他方、福音の啓示において明らかにされた「罪人」(5. 8)であることを卑下することなく、自覚する。このように、パウロはアリストテレスの「高邁」とその関連語の分析に同意するであろう。自らを福音のもとに見る限り、偉大な者であり、業の律法のもと

に見る限り、卑小な者である。彼はそれ故にキリストの律法のうちにあることを誇りにする。

ひとは神の前の生の習慣づけにより、その態勢と感受態は変化してゆく。詩篇等聖書にそのサンプルに欠けることはない。パウロは自らの態勢の変化を次のように述べている。「しかし、われに得であったものどもを、キリスト故に損失と看做している。そればかりか、われわが主キリスト・イエスの知識の卓越の故にあらゆるものを損失であると看做している。その彼の故にわれすべてを失ったが、それらを塵芥と看做している、それはキリストを得るためでありまた彼自身のうちにわれの見いだされるためである、律法に基づくわが義を持つことなく、キリストの信を通じて、その信のうえに神に基づく義を持つことによって。そうして彼を、そして彼の復活の力を知るであろう、そしてわれ彼の死と同じ形態を取ることで、彼の苦しみへの参与と、いかなる仕方においてであれ可能なら、死者たちからの復活に到達するであろう」(Phil. 3. 7-11)。

認知的な態勢がイエス・キリストの知識の卓越の故に、変わりそしてそれが人格的な態勢およびその感受態をも変えている。態勢の変化は感受態の変化に表わされている。かつて誇らしかったことがらは塵芥のようなものとなり、かつて何の魅力にも思えなかったことがキリストを得るために有益なものと思えるように変化している。彼にはキリストの故に求め追及するものが、反対なものとなった。パウロにおいては、自らが義人であることに関して、誇らしさがあるかないかが、彼の神に対する態勢を測る指標である。喜び感謝していることは、彼の信仰の態勢が適切であることを示す。自ら尊大感や自惚れをいだいていること、或いは単なる卑下のパトスのうちにあることは、業の律法のもとに正しからざる信仰の態勢にあることを示している。誇り、有益そして損失これらの感受態および態勢の変化は十分にアリストテレス的な分析で捉えることができる。パウロにおいてこの態勢と感受態は、ユダヤ教の熱心な信仰生活に基づくなかで、イエス・キリストの信との出会いを通じての認知的な革命として生じたものである。ユダヤ教における長い習慣なしには、この認知的な洞察は革命的な力を持つことなく終わったであろう。

う。これらのことは、彼に起こったことが人間的な存在者の次元において十分に理解できることがらであることを示している。

翻って、アリストテレスをも含め、彼の同時代人にとって偉大なことがらはあったであろう。しかし、彼らにとっても、キリスト・イエスの知識をもったなら、偉大なことがらと思われていたもののパウロ的な認知的革命を共有した可能性を指摘することができる。実際、アリストテレスは或る者たちは「名誉でさえ小さなもの」と看做していたことを報告している。その意味においても、ここでもアリストテレスの高邁さの分析は、偉大なものへの異なる代入の可能性を許しており、一般分析として妥当すると言える。

3.5.6 信仰義認論の共約可能性

しかしながら、われわれの問いは信仰義認論は共約的な理解を広げるかというものである。信仰における認知的側面と人格的側面はどのように関連しているのだろうか。福音において偉大な者であり、律法において卑小な者であるということ、そして同時にアリストテレス的な分析のもとに、人間的な人間存在として有徳で高邁な者であることはできるのであるだろうか。ひとは次の問いをパウロに提示するであろう。神の前においては、信仰によってのみ義人でありうることでそのことに誇りが排除されていることは理解できる。しかし、アリストテレスはアブラハムもイエスも知らず、信仰による神の前での義を知らない。だが、彼は態勢として正義な者が存在すると想定している。これはパウロの分析によれば、人間的な人間存在の次元である。その正しい者は適切に誇ることをするであろう。二人の人間の理解としての倫理学は誇りをめぐり緊張関係に置かれるのではないか。パウロは信の律法によらなければ、「義人はいない、一人もない」と主張するのではないか。アリストテレスは自らを欺いているだけなのか。自ら自らの力で正しい者であろうとする、その企て事態が、排除されているのか。そうであるとすれば、パウロの倫理学は到底共約的なものとはならないのではないか。

これに対しては、パウロは次のように応答するであろう。誰も個人的には明確に自らの信仰により神の前で義と認められていることを知っている者は

いない。これはどこまでも認知的な不十全性のなかで、信仰箇条に留まる。そこに生じる懐疑に対して、彼は常に、「汝が汝自身の側で持つ信仰を神の前で持て」と、啓示されたイエス・キリストの信を自らのものとするよう命じるであろう。だからこそ、信じることは常に実質的であり続ける。彼の神の前の議論は或る意味でロギコスな議論であった。誰であれ「イエスの信仰に基づく者」と神が看做す者は正義な者であった。生身の自己はどこまでも義と不義の可能存在であり続けるであろう。しかし、それは神の前の現実に対してそうなのであり、人間的な人間存在としては現実存在であり、人間的な基準により、また態勢とその感受態において、高邁な者にも、正義な者そしてそれ故に実践知者に分類されるということはあるであろう。パウロの態勢と感受態はアリストテレスのその一般分析において処理可能であったことを見た。それは人間的な人間存在として見ることは神の前の存在と矛盾しないことを示している。

パウロは神の前とひとの前双方を分節しつつ、包摂する人間理解を提示することによって説得的に弁明できるのでなければならない。自らの信仰義認の教説が彼らの挑戦に応接できるのでなければならない。この教説が共約的でありうるかの一つの吟味の方法は、アリストテレス的な魂のロゴス無しの部位のロゴス的な部位への聴従という仕方による人格の完成の修練と己を離れて神の前に立つその信仰といずれが、人格的態勢をより整えるかを、或いは、信仰義認の教説はアリストテレス的な訓練と同じくらいの人格的成熟をもたらすことができるかを問うことであろう。

人格的な態勢は義認に無益であるという彼の強い主張は、人間は神の前に自らの立派さにおいて立つことはできず、出来ると思うならそれは誇り、自惚れであることを含意する。人格的に有徳な者も不徳な者も神の前では差異がない。あらゆる者が罪を犯したからである。彼は大胆に、働きもなく、不敬虔であり、不法を犯した者たちが信仰によって赦され、義と認められると言う。ここにモラルハザードを嗅ぎつける者は多いであろう。

ヒットラーとマザーテレサのあいだに何ら差異がないイエス・キリストの信が問題であるような者、それが人間である。哲学者は選択の原理、それが

人間である、つまり選択において人柄が明らかにされると語っていたことに便乗するなら、誇る余地のない選択としてただ救いを信じることばかりが残されている者、それが人間である。信は魂の厚みとしての人格的、認知的徳が問題にならないところで、明らかにされるべき事柄である。この教説が真であるとするなら、(1)これまでの人格的、認知的蓄積、成熟は単に人間の間の共約的な尺度により培われただけのものであり、神の前では福音と業の律法により異なる判断を受けるということ、そして(2)信仰は人間にとって人生のリセット装置であり、これまでとは異なる神の前とひとの前双方に共通する一つの尺度により生きること、そして(3)信仰は人間の実力のどの段階においても神の前に立ち罪を悔い改め、赦されていると信じ、新たな生を始めることを承認しなければならない。

アリストテレスにおいてはロゴス無しの部位である感受態がロゴスに聴従するその程度において人格的態勢が判別された。生身の人間の間ではこのような人間類型は文化により多少の変異はあるものの、通常なされる判断であり、同意されるであろう。その程度が問題にならないところで信が魂の厚みのどの部位においてであれ発動するとすれば、それが魂の人格的、認知的態勢のあらゆる段階に浸透しうることを含意する。人格的、認知的態勢のどの段階においてでも信が生起するということは、感情の文法において確認したように、当該の対象に対し何らかの程度の信実や信頼、信仰が魂の態勢として、さらにはその否定的な態勢として機能していることを明らかにしている。感受態の発動のあるところ、それへの良い態勢を持つものは信実を身につけている者であった。また、信は魂の内的分裂が問題にならないそのような能力であることも承認されねばならない。分裂が強ければ強いほど、自己の内的秩序づけを諦め、全存在的な委譲が行われるであろう。人間的な人間存在の次元においては、態勢のどの段階においても信が問われ得るものであるということは、どのような人格的態勢においてある者にも信実でありたいという思いを引き起こす信仰が開かれているということを含意する。これらのことは、ちょうど根源物質である原子があらゆる物質の基礎として内在しているように、魂のあらゆる営みに信ないし不信が機能していることを明らか

にしている。これは、哲学者たちが語る、自らの存在に対する了解と態度を既に何らかの仕方で行っている実存が問題になる地平である。

アリストテレスにおける魂の習慣づけとロゴスへの聴従は意識を魂の内部に向かわせるが、パウロにおいては魂は自らの外に向かう。生身の自己としてはそれまでの実力において、信を遂行するが、パウロは「イエス・キリストの信」において各人の信が理解されるが故に、各人の人格的態勢は問題にならないとする。どんな人間にも神の前に立つ可能性が切り開かれたのである。これが勇気や節度そして正義等人格的徳とは異なる魂の一つの態勢、信の特徴である。アリストテレスにおいては人格的な卓越性に伴う仕方で実践知が機能していた。実践知は人格のどの段階においても発動するそのようなものではなかった。信はそれまで培われた個々人の人格的態勢と認知的態勢の全体性において遂行されるが、神の前に立つその信は自らの実力は一切問題にならないそのようなものである。それ故にこそ誰にとっても「不敬虔」であれ「罪人」であれ遂行可能なのである。そして唯一の条件はそこに罪人の自覚と自己義認の誇りが伴わない他に頼る者のない幼子のような信仰を持つことであった。

このように信仰は取りも直さず生まれたばかりの赤子や幼子に比せられる人間の最も原初的な事柄であろう。赤子や幼子に人格的そして認知的な卓越性が問われることはない。生物的には新しく生まれ変わることはできないにしても、信は新たな誕生をもたらすそのような根源的な事柄である。

3.6 信仰義認論の検証

3.6.1 正しい信仰の果実

ひとは自らの魂の何処において信が遂行されているか、パウロの言う肉においてか霊においてかはそれ自身として判明しない。ロゴスが届くところでそして或る程度共約的に確認することができ、信の正しさを確かめるものとしてパウロは愛を挙げる。パウロは木は結ぶ実によって知られるとし、愛という果実を持つ信仰が正しいものであるとする。「割礼も無割礼もキリスト・イエスにおいて何か力を持つことはなく、愛を媒介にして働く信仰が力を持

つ」(Gal. 5. 6)。愛は正しい信仰の果実である。信仰義認論が共約的なものになるためには、肉の弱さへの譲歩としてであれ、人間的な人間存在の次元においては、それが人間の認知的な態勢と人格的な態勢を統一し、相補的に展開するものであることを確認できなければならない。さもなければわれわれには、かろうじて誇りを除いては、何も信の正しさを共約的に判定することはできないであろう。信の哲学がこのような生の根源的態度としての信仰を、人間を総体として理解するときに、不可欠な生の構成要素であると認めるのは、信仰の持つ認知的要素と人格的要素が相補的に展開している限りにおいてである。少なくともナザレのイエスは信仰によって神の前の自己をひとの前で生き抜いたことが報告されている。そしてその証拠は愛であるとされる。

3.6.2 聖霊の共約的分析

信の哲学は聖霊について何らかの普遍的な次元において分析を企てる。パウロは「主は霊である。主の霊のあるところ、自由がある」(II. Cor. 3. 17)と主張し、また「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ている。……キリストはわれらがまだ罪びとであるときわれらのために死んだ、そのことにより神はわれらにご自身の愛を示したのである」(Rom. 5. 5f)と、明確に聖霊の注ぎが神の愛の注ぎであると主張する。このことは聖霊の注賦は自由や愛の分析を通じて解明されねばならないことを示している。(自由については第二章においてアウグスティヌスとペラギウスの論争を取り上げ、或る程度論じられた)。

信の哲学は普遍的には万人を理論や思想において感化することを求めるが、個人的には隣人となった誰をも愛さないという本末顛倒な事態を引き起こしかねないものであることに留意しなければならない。福音は第一義的には知性活動のためにあるのではなく、神の愛の伝達であり、神と隣人への愛のためにある。この根源事態からしてありうる立場は、倫理や宗教については明確に語りえない以上、沈黙こそふさわしく、ただ生の具体的な営み、行動において自らの理解を示しうるだけであるとするものである。あえて言挙

げせず、それを生きるだけでよいという考えは一つの見識である。愛の深さだけがその事柄の理解の深さを示すであろうからである。信を理解しようとする者はそれを生きる覚悟が求められる。信の理解の深さもまた生の現場で吟味されるであろうからである。この点でパウロは認知的卓越性に対し優越する人格的卓越性として愛を挙げている。「あらゆる神秘とあらゆる知識に通じていようと、……愛がなければ、無に等しい」(I. Cor. 13. 2)。認知的な卓越性をはじめ一切は愛の業としてのみ意味と秩序を持つ。彼は神の愛のもとに一切を思考する。そして神とひとのあいだを結ぶのは信である。

パウロは魂の全体性との関連において、一方、愛との帰一的な構造において個々人の多種多様なタレントを相補的なものとして位置づけており、他方、木はその実によって知られる帰結主義を取る (cf. I. Cor. ch. 12, Rom. 6. 21)。聖霊を注賦されているか否かは愛の果実を結ぶか否かで判明する。ここに福音の健全性が存する。神や神的な関わりを知っているか否かも同様に愛の果実においてのみ判明する、そのような知識論を展開する。

もし神が存在するなら、それは愛として存在することが報告されている。この人類の歴史が神への言及無しにも罪深いものであることは、個々人胸に手をあて自らの思いや行いがいかに愛を欠き、否定的なものの破壊的なものごとひきずられるかその傾向性を確認するだけでたりよう。もちろん、これはパウロの議論の論拠を与えるものではなく、単に印となることを指摘するだけである。このような人類の営みのなかに愛を見出すことがなければ、たとえ神がどこかに存在したとしても、この地上には存在しないことを含意する。従って、神の存在証明の一つの系譜は各人が自らの生をかけて愛の存在を証明することである。アウグスティヌスは「神は物体ではないから、肉の目で確かめうるものではない。しかし、見られ捉えられるがままに神を見て捉えることは、心の清い者にだけ許されている (Mat. 5. 8) のだから、このことができるためには先ずもって信仰によって愛されなければならない。そうでなければ、私たちの心は清められて神を見るのにふさわしいものとなれないのである。まだ見ないものを信じ、信じるものを望みかつ愛する魂以外のどこに「信仰、希望、愛」(I. Cor. 13. 13) があるだろうか。とりわけこ

の三つが魂の中に確立することを聖書全体が求め、連動しているのである。それゆえ、知られていないでも、信じられるものは愛されるであろう」⁽²⁸⁾と述べる。ちょうど信実な神を知るためにはその信実に対応すると嘉せられる信仰が必要とされるように、聖書に伝えられる聖なる神を認識することができるとするなら、その聖さに対応する魂の清らかさが要求されることは理にかなうものである。ただし、パウロは見神を希望の条項としており、この一回限りの生において実現を保証してはいない。「われらは今は鏡を通じて不鮮明に見ているが、かのときには顔と顔をあわせて見る。われは今は部分的に知っているが、かのときにはわれが知られているその仕方では知るのである」(I. Cor. 13. 12)。

また、対象を信じることなしに愛することはできないように、神も信仰を通じて愛されるであろう。そして、今度は、愛が信仰と知識を求めるであろう。ひとは離れていても愛するひとがどのように考え、判断し行動するかを知っていると主張するであろう。ひとは歴史のなかで愛を実現する限りにおいて、信仰と知識が関連づけられることは確かなこととして語りうる。信仰が個々人に神への愛の強さを生み、その愛は神についての知識を生む。信を媒介にして、愛はその明晰性において知識と離れることはない。信仰は愛として人格的果実を生み、知識として認知的果実をもたらす。換言すれば、そのような果実が信仰の健全性を判定する基準となる。人間としての実力のどの段階にあっても、自らによる義に対する誇りのなさキリストの義に対する誇りのなかで、人格的成長と認知的成長を伴う信仰が望ましい健全な信仰であると言える。パウロは「我祈る、汝らの愛、知識においてまたあらゆる感覚においてますます横溢し、汝らが〔重要度の〕諸差異を識別するに至ることを、それはキリストの日に、汝らが染みなく、咎めなき者となるためである」(Philip. 1. 9f)と述べる。知識や感覚が愛において秩序づけられまたそれらは相乗的なものとしてあり、愛と知識の相乗性を通じて信に基づく生活が染みなく、咎めなき完全なものになるとされる⁽²⁹⁾。

神がイエス・キリストにあって信実であったと知られるとき、或る者たちはその信実に相応しい信実を持ちたいと思う。「イエス・キリストの信」に

出会うたびに、ひとは信が問われ、或いは信仰により応答し、また懷疑により拒否する。或る者たちは聖霊の注ぎを信じ、感謝しつつ、信仰により自らの信に対する態勢を形成してゆく。その対応する感受態は次第に裏切や偽りに対し敏感になってゆくであろう。この信の態勢を基盤とし、神についてひとについて、さらに信一般について知識と愛を増してゆくことであろう。拒否する者には、少なくとも神に対しそのような態勢は形成されないであろう。アリストテレスの感受態と態勢の分析はここでも適用されるであろう。しかし、問いは、宣教する者等を通じて「イエス・キリストの信」に出会ったとして、或る者は信じ、或る者は拒否する、その分水嶺は何であるのかというものである。ひとは各人の生において信をめぐるそのような態勢が形成されることを否定しないであろう。しかし、その出会いは何らその真理を保証せず、単に信をめぐる幸いなる誤謬ではないのか。この問いに対しては、信の哲学はここでも信に基づく生それ自身の遂行により果実を示すことが出来るだけであると応じることが出来るだけである。

3.6.3 アンセルムス的かつマザーテレサ的神の存在証明

このように、パウロにおいては信仰は愛の果実においてだけ、そして愛と知識の相乗的な展開においてだけ、その健全性が確認されるものとして位置づけられている。もしパウロが論敵に神の存在証明を要求されるならば、自分の胸を指差し、「もはやわれ生きるにあらず、キリストわがうちに生きるなり」(Gal. 2. 20)と語り、敵を愛するだけであろう。しかし、ロゴスによる証明を求められるなら、次のようなものになると思われる。彼は人格的な卓越性と認知的な卓越性が結びついた仕方でも証明を提示するであろう。聖霊の存在が愛の果実においてだけ理解されると主張する者は、自らの実践を通じて神の存在を証明しなければならず、それは理論的には次の推論過程を持つであろう。そして愛を実践する者は神の存在の知識主張をなすでもであろう。この証明そのものの妥当性を確認するものは、アンセルムス的な理性の行使とその前提の一つを形成している愛を歴史のなかで実現することにある。それを「アンセルムス的かつマザーテレサ的証明」と呼ぶことにする⁽³⁰⁾。

- P. 1. それよりも愛において偉大なるものを何も考えることのできない何ものかを考えることができる (自明)。
- P. 2. そのものは少なくとも理解のうちに存在する (P. 1)。
- P. 3. そのものは理解のうちだけでなく、実在のうちに存在することを考えることができる (P. 1-2)。
- P. 4. そのものが実在のうちに存在することのほうが、理解のうちにだけ存在するよりも愛において偉大である。(さもなければ、それよりも愛において偉大なものを考えることのできないまさにそのものが、それより愛において偉大なものが考えられえものとなる。しかし、それは不可能である) (P. 1-3, 論理的真理)。
- P. 5. 愛とは支配からも被支配からも唯一自由な場所において出来事になる我と汝の相互の等しさである (定義)。
- P. 6. もし実在においてただ一つ愛が今ここに存在するなら、それよりも愛において偉大なるものを考えることのできない何ものかが実在において存在する (Modus Ponens の大前提)。
- P. 7. 実在においてただ一つ愛が今ここに存在する (MP の小前提, 各自の実践による確認事項)。
- P. 8. 故にそれよりも愛においてより偉大なるものを考えることのできない何ものかが実在において存在する (MP の結論)。
- P. 9. 神は愛においてそれよりも偉大なるものを考えることのできない何ものかである (定義)。

C. 神は実在において今ここに存在する (P. 1-9)。

もし実際に我と汝の等しさが歴史のなかで一つでも出来事になり、そしてアンセルムスによる神の存在証明が妥当であるとするなら、この証明も妥当であろう。この歴史においてただ一つだけ愛が出来事になったとして、それはそれよりも愛において偉大なものが考えられないまさにその何ものかであることにもなろう。ここで、「ただ一つだけ」により、ひとは誰もが現在において生きており、そこに愛が存在するかが問われている存在者であるということが表現されている。神の存在を証明することは単に認知的な次元のもの

ではなく、人格的徳が今此処において問われている。共約的に同意できることとして、「神」は人間がめざす人格的、認知的卓越性を備えた存在者に与えられる名前であろうからであり、もし神が人間に関与するなら、その卓越性をもって関与するであろうからである。そして、愛が実現されるなら、そこから神は今ここに存在することが導かれる。神の存在は愛の出来事に一切を依拠しているという立場に信の哲学は与する。というのも、そこでしか聖霊の存在について明晰には語りえないと考えるからである。当然、聖霊によらずに愛は実現可能であるという主張はありうるものであり、その有徳性の存在は人間への励ましとなるであろう。しかし、問題はその場合においても見えない聖霊の助けのうちにあることを誰も否定できないことである。かくして、信の哲学は愛の実現にただ自らの使命の完遂を喜ぶだけであろう。

神が神自身においていかにあるかに信の哲学は関与しない。同意の成立しうる共約的な次元において神に関与する。しかし、それとしても一般的な次元においてである。アンセルムスの証明は人類の一回限りの歴史のなかに神の存在を証明するものではなく、われわれと何ら関わらない可能性のある神についてのロギコス（形式言論的）な証明である。ロギコスの議論は単に論理的な推論を遂行するというだけではなく、矛盾律に則りロゴスの力により対象の存在主張を導くことのできるものである⁽³¹⁾。それに対し、この証明はP. 7に同意できなければロギコスの次元においても成立しない。神の存在はこの歴史のなかにおいてこそ証明されるべきことがらである。神の定義からして、愛の存在を信じる者は神の存在を信じている。神の存在の知識は愛においてのみ確立される。信仰を媒介にして、愛と知識がいや増していくという文脈における知識は実践と離れてはいないそのようなものであるに違いない。

アリストテレスにおける理論学、実践学、制作学の区別は知の様式における区別であると言える。理論学は知をそれ自身のために求める。実践学は知をよく行為するために求める。制作学は知をよい制作のために求める。信の哲学における知識は行為を要求する実践的なものであるが、理論的な知識の基礎づけを要求する点において連続的であり、それらの学的領域の区分は無

効であると言ってもよい。それはアリストテレスが「欲求的な直観知」と語らざるを得なかったような、事実と価値が信により統合されるそのような学的営為であろうとしている。理論学と実践学という分断された思考の歴史を信の理解が和解に導くそのような人間の可能性が力強く提示されるかどうかも明晰性と共に吟味されることになる。

信の哲学は信の分析を介して愛と知識においてより優れたものになることをめざすが、それ自身もその帰結により、つまり具体的な生において吟味されることになる。アンセルムスのかつマザーテレサの神の存在証明においては、P.7が空隙 (lacuna) のままであり、実践により埋められなければ、推論の正しさは保証されないものであることにこそ、理論と実践の不可離性が描かれている。この推論の前提7が生きられるのでなければ、自らの認知的不明瞭性とそれがもたらすであろう人格的な成熟への励ましの力が偽りであることを証しする。このことは、神の存在への信のもとに生を遂行する者が合理的なものであるか否かは、その具体的な愛の行為において存在証明の前提の空隙を埋めることにより、証明全体の合理性を示していくしかないということと平行的なことがらである。

3.7 むすび

アリストテレスの感受態、感受力そして態勢の一般分析はナザレのイエスの言行録に見られる、彼による人間認識の譬え話に適応されうることが確認された。さらに、イエス・キリストの信に基づくパウロによる信仰義認の教説も排除された誇りの分析を通じてアリストテレスとの共約的な次元において理解されることが明らかにされた。パウロにおける「誇り」の態勢について、排除された誇りと持たれるべき誇りはアリストテレスによる「偉大さ」の理解をめぐる現実経験として「イエス・キリストの信」を代入することができるとするなら、一方は「高邁さ」として、他方は「自惚れ」として分析されることも確認された。このことは、一般に霊的ないし神学的経験とこれまで解釈されてきたことがらも(C)人間的な人間存在一般の魂の状態や変化としてアリストテレスの感受態、感受力そして態勢の分析により十全に説明さ

れうるということを意味する。これはそしてその共約性がアリストテレスを超えて広がりうることが正当に期待される。

このことはパウロの議論が哲学的分析を許す次元を持っていることを、しかも彼らに生じたことは何ら人間的な出来事として理解不能なことではなく、共約的なものであることを明らかにしている。それはパウロの信仰義認論を哲学とは他の次元に属するとして、神学的にのみ扱うことはもはやできず、彼の主張は「イエス・キリストの信」において事実と価値を統一する哲学を含意したその展開を必要とし、さらにそのような人生を要求している。今やデカルトの次の鋭い指摘にも信の哲学は適切に応答できるであろう。「神学に私は深い尊敬の念を持っていた。そうして天国に至ることができるならと誰しもと同様に願っていた。けれどもそこに至る道は最も無知な者どもにも最も博学な者にも等しく開かれていることが、そこへ導く啓示的真理はわれらの理解を超えたものであることが、いずれもきわめて確かなものと知ったのちは、私はあえてこれらの道程および真理を私の薄弱な推論のもとに屈従させようとはしなかった」⁽³²⁾。誇りなき幼子の委譲的な信仰だけを要求する福音は人間の認知的、人格的態勢のどの段階にある者に対しても差し向けられているという点において、デカルトの天国に至る「道」は博学な者にもそうでない者にも等しく開かれているという主張は正しい。しかし、「啓示的真理はわれらの理解を超えたことである」という彼の主張は正しくないことが明らかにされたこととしよう。パウロは啓示的真理に共約的にアクセスできる道をも備えていたからである。ただし、個々人の義認は明確には啓示されてはおらず、常にイエス・キリストの信に立ち返ることが実質的であることは確認されねばならないが。パウロは「イエス・キリストの信」において人間であることの、ひとつの包括的かつ統一的理解の可能性を提示している。それがアリストテレスや他の哲学者の魂の理解より、優れたものでありうるかは、アリストテレスにより同意されたこととして、魂の人格的かつ認知的卓越性の展開力にかかっていることが明らかにされたこととしよう。信仰義認論者と実践知者であろうとする者は、双方とも事実と価値の相補性を説く限り、愛において有徳性において競合関係におかれている。それぞれの理

論の優劣は共約的な次元における二つの卓越性の相補的な展開力により吟味されることは同意されたこととしよう。

註

- (1) 本章は「序説 信の哲学 — ギリシア哲学者使徒パウロ — (上)」第一章「信のロゴス」、第二章「信の哲学の構成次元 — 「ロギコス」「ピュシコス」そして「メタピュシコス」の総合的な理解可能性」に続く。『北海道大学文学研究科紀要』126, pp. 1-91 (2008年11月)。検索手順「北大HP」→「HUSCAP」→「千葉恵」<http://hdl.handle.net/2115/34985>
- (2) *hexis* は英語では *state* 日本語においては「状態」や「性向」と訳されている。T. Irwin はこの語を次のように説明している。「*hexis* は文字通りには「持っていること、所有」を意味する。この文字通りの意味は 1146b31 で利用されている。一つの *hexis* は第一の現実活動化ないし活動である、そして、それゆえに、完全な活動との関連において、能力(可能態)の一つのタイプである (DA 417a11-b16)。『ニコマコス倫理学』においては、アリストテレスは F を為すよう態勢づけられているその類の状態を論じている (the sort of state that is disposed to do F), なぜならそれは適切な場合には F を為す傾向性を含むからである。というのも、その状態は繰り返しの活動により、即ち、F という諸活動の規則的行為における習慣づけにより形成されてきているからである (1103a 26-b25, 1104a11-b3, ii4)。なぜなら、それは訓練により形成されてきているのであるから、徳は単なる能力や感情 (ii5) というより一つの状態である、そしてそれは単なる条件 (*diathesis*) よりもより堅固でかつより安定している」。Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Second Edition p. 349 (Indianapolis/Cambridge 1999).
- 私はこの語が「状態」という広い意味のなかで魂の構えの意味を強調するために「態勢」と訳す。「態勢」は辞書では「物事に対処する身構え」(『辞林 21』三省堂)とあるが、中国の武術においては「態」が決まれば、身体がそのまま動くと言われる。そのように、これは魂の一つの構えであり、その構えが決まれば、そのまま行為が生起する、そのような勢いのある状態のことを表している。
- (3) VI. 2 の *nûs* と *dianoia* が並列される箇所はしばしば正しく理解されなかったように思われる。T. Irwin は「この章でアリストテレスは understanding (*nûs*) を thought (*dianoia*) と reason (*logos*) から区別していないように見える」と言う (*ibid.*, p. 239)。「行為と真理を司るのは感覚、直観知、欲求の三つである」(1139a19f)について、J. Burnet は「行為は真理をも含意するけれども、真理は実践的なことからの *telos* (ゴール) ではない (*telos û gnosis alla praxis*)。もしアリストテレスがここで *praxeôs kai gnoseôs* (行為と認識) と書いたなら、より誤解は少なかったであろう

う」と言う (p 254)。アリストテレスのここでの関心は二つの認知的要素と一つの感受態 (人格的要素) の何らかの統合による、行為の真理性ないし真理の行為への関与の様式を明らかにしようとしており、「行為と真理」で何ら問題はない。

J. Tricot もまたこの箇所を次のように解説する。「魂は三つの機能を含む。……直観知または思考 (l'intellect ou pensée)。 *nûs* はここでは広い意味において理解されておりそして直観的思考 (la pensée intuitive) と推論的思考 (la pensée discursive ou *dianoia*) を同時に包摂している」。また 1139b5「欲求的直観知または思考的欲求」について、Tricot は同様に「選択は欲求的直観知としてであれ思考的欲求としてであれ (un intellect desirant soit un desir raisonnant)、無差別的に (indifferemment) 定義されうる」と述べる。だが、「欲求的直観知」は「思考的 [認知的] 欲求」とは異なる。前者は直観知の発動に対応する正しい欲求に同意している認知状態が述べられているのに対し、後者は単に思考 [認知] を伴う欲求が表現されており、必ずしも正しい選択という意味での真を表してはいない。

また、Burnet はこの章における *nûs* と *dianoia* の関係については、一貫して「いかなる区別もない」 (p. 255) と言う。「直観知および思考なしに (*aneu nû kai dianoias*)」という語句も誤解されてきた (Burnet, two words for the same thing, p. 256)。これは「思考 (*dianoia*)」という認知的能力の遂行にあたって、その成功した状態として対象に即して名づけられる五つの知識の種類があり、その一つが「直観知」であることを理解しそこねたことに由来する。アリストテレスの倫理学が成功した視点から構築されていることを見逃している。肯定しまた否定する「思考」には当然偽の可能性がある。「魂が肯定したり否定したりすることにより、そこにおいて真理を捉えている状態を数においてを五つあるとせよ。これらは、技術知、科学的知識、実践知、叡知、直観知である。というのも、[思考に基づく] 判断と思いなしにおいて偽であることがありうるからである」 (1139b18f, 3.2.8「認知的卓越性の分類」参照)。

nûs と *dianoia* の無判別に基づくこのような読みはアリストテレスの倫理学がソクラテス以来の主知主義的なものと習慣づけによる魂の形成のあいだの緊張のなかで構築されていることを無視する解釈である。

- (4) 最善の徳に即した現実活動が幸福であるとして、知的観想こそ人間が他のものにまして追及すべき活動であるとされる。「各人にとって自然本性上適合したものが各人には最も力あるものでありまた最も心地良いものである。そして人間には直観知に即した生が自然本性上適合している、いやしくもそれがとりわけ人間であるなら。従って、この者は最も幸福でもある」 (X. 7.1178a5-8, cf. 1177b30ff)。他方、人格的徳には知的観想は含まれておらず、自己犠牲的な勇気も含めて、それ自身として求められるべきものであった。幸福というアリストテレス倫理学の中心部分において深刻な非整合性があるのではないかと研究者のあいだで争われている。

D. Charles は研究者の陣営を次のように整理している。(a)アリストテレスは人間により成就されうる善である知的観想こそ幸福な生であり、他を犠牲にしても、可能ならそれは常に追及されるべきであるという人間的善についての「優勢目標論 (dominant end view)」を持っていた。(b)彼は人間的善は複数の判別される活動の一つの集合と同一化されるという「包括論 (inclusivist view)」に帰属していた。認知的なものと人格的なものは何らかし包括されるという主張である。(c)彼はこの不整合を人間的善の理解に異なるレベルを立てることにより回避した。D. Charles, Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation, *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume Vol. 173, Issue 1, p. 206, 2003.

ここで、この困難な問題に立ち入ることはできず、ただ、信の哲学との関連を若干指摘するにとどまる。私は頭脳だけの観想活動は真理をヒットし続けるのであるから、その認知的活動と卓越性は神々に似たという意味で最も幸福であるという見解に、それ自身として、つまり無比較的に同意する。しかし、人間は身体を抱えた、つまり「肉の弱さ」を抱えた現実存在である限り、この現実を逃れることはできず、社会生活のなかで、人格的な有徳性のうちに幸福を求めることが「人間並みの善」(1098a16)であるとアリストテレスは解していると思われる。他方、彼はあれかこれかではなく、この現実を受け入れたうえで、この現実を逃避することなく、「できる限り自分を不死であるべく、自らの内にあるもののなかでも最も力強いものに従って生きることに向けて、全力を尽くすべきである」と永遠なものを追及するよう勧めている (1177b31-34)。この身体的な生のなかで不死をめざすことはパウロに同意しよう。従って、二種類の幸福を二つの異なった条件のもとにおける理想的な状態と現実的な状態という仕方に分けることはできないと解する。現実を逃避することに幸福があるはずはないからである。この現実を正面から引き受け、人格的徳の追及のなかで、不死に与る努力の生が最も人間の本性に即した活動であり、そこに人間本来の幸福が宿ると考えられる。しばらくのあいだ観想活動を持ちえたなら、そのような要求と能力を人間が持つのであるから、それは幸いなことであるとし、ただその活動に逃避するという仕方、従事することは本来的なことではない。人格的なものと相補的な関連を有するという制約のなかで、その認知活動はより人間的なものとなろう。そして、人格的なものと認知的なものの相補性のなかでいつかより長い期間にわたり人格的な徳に即した感想生活が現実的なものにならないとも限らない。その意味で包括的であると解する。

その点、パウロは明確に「自らのうちにあるもののなかでも最も力強いもの」であるキリストと共なる愛による新しい創造的な生をこそ幸福であると理解している。その意味で、神と顔を合わせて相ま見える知的観想は神の国での生活に残されており、信仰義認に基づく人格的徳、愛の追及に本来的な生があるという意味で、そこに幸福が帰属すると理解していた。その場合においても認知的なものと人格的なものは相補的

な仕方です幸福に貢献する。

- (5) J. McDowell, *Virtue and Reason*, *The Monist*, vol. 62, 1979. 「徳と理性」 p. 12 荻原理訳, 『思想』(岩波書店) 7.2008
- (6) 前掲論文, p. 9.
- (7) 前掲論文, p. 10.
- (8) 前掲論文, p. 8.
- (9) 前掲論文, p. 10.
- (10) 前掲論文, p. 11.
- (11) 前掲論文, p. 11.
- (12) J. McDowell, *What Myth?*, *Inquiry*, vol. 50, 2007, 「何の神話が問題なのか」 p.66 荻原理訳, 『思想』 7.2008
- (13) 「徳と理性」 p. 13.
- (14) 前掲論文, p. 27.
- (15) 前掲論文, p. 26.
- (16) 一つの事例として、アリストテレスに内在的でありながら、彼を歴史のなかで相対的なものとして位置づけ、さらにそれに対するアリストテレス的な見解が共約可能であるかを問う S. G. Salkever の論述を引用する。

「アリストテレスの実践哲学は、彼の科学同様、近代にたいしてまた啓蒙主義への反作用双方にたいして根源的に不和であるように思える。彼はまことに還元主義そして非理性的な預言双方に反対し、約定主義/相対主義そして演繹主義双方に反対している。しかも、彼の立場は、理論ないし実践に関しまったくいかなる立場を取ることなしに誤りを回避すべく、あたかも、やりくりすることにより、真理はどこかそのあいだに横たわる、というものであるとは思えない。アリストテレスの観点からすれば、近代は誤りとして現れるのではなく、プラトンとアリストテレス双方に共有されていたところの中心的な関与と事実上共存できる或る一定の可能性を不必要に排除してきた一つの成功した文化運動として現れる。共有された関与は科学における一貫した原因の探求でありまた道徳と政治における抑圧的な支配からの自由である。不必要に排除された諸可能性は科学における目的論的説明でありまた実践的な事柄における道徳的行為主体である。

これらが不必要に排除されてきたということにより、私は近代の反目的論的そして反徳的方向性は偶然だったということを示唆する意図は無い。神学批判は探求への障害を除去することにより物理科学における偉大な進歩の道を開いた。そして近代の規範道徳は一般に西欧の特権への攻撃においてまた一般にその解放において中心的な要素であった。読みかつ教えそして考えるわれわれ皆がその受益者である。私の思考は、むしろこれらの方向付けは問題になっている計画を維持すべくもはや必然ではないということ、そして目的論と道徳主体に反対する近代精神は決して本質的に自由な

探求と自由市民権の目的によって要求されたものではなかったということである。

道徳的行為主体の事例において、合理性をよきものを獲得するための道具としてよりも徳として扱うことは明確な寡頭の響きを持っている。アリストテレスの時代またはわれわれの時代において、富裕で生まれのよい者たちの視界は彼らの生得的な権利として優越な合理性を主張することよりも一層共通なものは何もない。かくして、道徳的行為主体は常に特権の仮面であると、ホッブス、ルソー、カントには明確に見えたのである。『第二対話』の始めにおいて、ルソーは言う、彼が道徳的行為主体主義者の（ディジョンの学園により提示された）、はたして政治的不平等性は自然的な不平等性に対応するかを尋ねる問いよりもむしろ、政治的不平等の起源を探究するであろう。この「自然か否かの」問いは、ルソーは言う、「恐らく彼らの主人に盗み聞きされる奴隷のあいだでの、空中への良き質問であるが、しかし、真理を探究する理性的で自由な人々にとっての適切な問いではない」。われわれは、18世紀の状況においては十分に適切であったこの問いの排除がもはやそうではないかどうかを考察する必要がある。それをするために、われわれは、アリストテレスのように、合理性は徳であり、そしてしかもプロニモスの人生は価値ある目標としてまた人間の行為を説明すべき標準として仕え得るということにより意味されるでもあらうことが何であるかについて明瞭である必要がある。

私はアリストテレスにとって合理性は永遠の自然法則から実践的な結論を演繹する習慣を意味してはいないと論じた。しかし、同様に明らかなことは、彼は行為の選択に関し、非認知主義者ではないということである。つまり、人間的な善についての彼の概念化は別々の利益の多様性を説明する複雑なものである一方で、他方、私が思うに、アリストテレスは「よい人間の人生を構成する諸価値は複数でありまた非共約的であると論じている」ないし彼は「諸価値の共約性を否定した」(M. Nussbaum, *Fragility of Goodness*, p. 294, 309) というものではない。事実は、アリストテレスはしばしば人間の利益を比較したランクづけている——友愛そして名誉は共に人間の利益であるが、しかし友愛は名誉より高い、ちょうど思考は政治的行為より高くまた節度は勇氣よりも高いように——。ここでの鍵となる問いは「共約性」のそれである、アリストテレスは諸価値は共約可能であると保持しうるか、またしかも彼は演繹主義者ではなく、そのような「計測装置」を行為を導出する規範に成文化しえないのかというものである。S. G. Salkever, *Finding The Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, P. 159f (Princeton 1990).

- (17) J. Austin, A Plea for Excuse, *Philosophical Papers*, p. 179 (Oxford 1956), 『オーステイン哲学論文集』坂本百大監訳 p.289 (勁草書房 1991)。
- (18) 「ウィトゲンシュタインの講義 — ケンブリッジ 1932-1935」p. 165 ed. Ambrose, 野矢茂樹訳 (勁草書房 1986), 尚, 永井均『私のメタフィジックス』p. 28ff (勁草書房 1986)。参照。

- (19) 参照, 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』) 44-2, 1995. <http://hdl.handle.net/2115/33658>
- (20) Boethius, *Consolatione Philosophiae*, V. 6, p. 422. (Loeb Classical Library 1978).

ここで時間論を論じる暇はないが, Boethius によるこの神学的に強い負荷のかけられた主張を哲学的に基礎づける時間の理解をアリストテレスの『自然学』の論述に基づき簡単に示唆したい。現在としての永遠という理解が成り立つ一つの可能性を提示したい。アリストテレスによれば運動がなければ時間は存在しない。しかし, 魂が「今」と, 意識により過去と未来を区切るという行為なしにも時間はない。例えば, 天体の円周運動や時計の秒針の運動を基準運動と看做すとして, その運動を魂が「今」を二度語り, そこでより先とより後を区切ることにより, 運動の数として時間の流れを計ることができる。異なる今のゆえに時間の流れをつまり, その存在を確認することができる。これは幅の無い今の機能であり, 永遠とは無縁である。

しかし, 魂の意識活動そのものも運動なのであり, そこに少なくとも時間の可能性が対応している。もし魂が「今」により運動を区切ることなく, 思考や活動に没頭しているなら, 彼は時間を経験することはないのである。これは「幅のある今」と呼ぶことができる。アリストテレスはこれら二種類の「今」を提示し, アポリアとする。「過ぎ去ったものと来りつつあるものを区切るべく現れるところのものである今は, はたして一にして同じものとして常に持続しているものであるのか, それともひとつのものでありかつそれとは別のものであるのか, 見て取ることは容易ではない」(IV. 10. 218a8-10)。これは今の「現在主義」とでも呼ぶべきものと, 今の「時点主義」とでも呼ぶべきもののあいだでの緊張である。このアポリアの背後には, 時間は過去と未来から「合成される (*sunkeitai*)」が, 過去と未来は存在しないから, 時間は存在しないというパラドックスが潜む (IV. 10. 217b30f, b33-218a3)。

魂が二つの今を区切り, それによりひとが数える尺度となる基準運動との対比において, より先とより後の二つの今の間として数えられた運動が時間である。「時間」は「より先とより後に即した運動の数」と定義される (219b1f)。彼は運動と時間の関係を意識との関連で語る。「もし時間があるとは思われないということがわれらに生じるのは, 何らの転化をもわれらが区切ることをせず, 魂が一にして不可分なもののうちに留まっているように現象しているときであるとするならば, しかし, 他方, われらがそれを知覚し, 識別するとき, そのときにわれらは「時がたった」と言うのだとすれば, 時間が運動や転化がなくては存在しないものであること, 明白である」(IV. 11. 218b29-34)。ここに述べられるように, 現在主義の一事例は魂の一にして不可分な活動状態である。他方, 意識活動そのものが運動なのである。アリストテレスは言う。「運動と時間を同時にわれらは知覚する。というのも, もし闇のうちにありまたわれらが身体を通じて何も受動しないとしても, 魂のうちには或る運動が内在しているなら, 直ちに同時に或る時間も生じたとと思われる」(219a3-6)。この意識が今を区

切ることもまたその間を数えることなく、活動しているとき、時間はその運動と同時に流れているが、それは幅のある今として持続している。サルディニアの英雄のように、目覚めた者が、就寝と起床のあいだ、時間が立ったとは思われない、そのような時間は幅のある現在である (cf. 218b24)。このように、魂が何らかの意識活動のなかで、自らの生の過去と未来一切を想起においてであれ、予期においてであれ、不可分の今として包括するということはあることなのである。

- (21) 命題的態度をめぐる様々な問題を扱った論文集として、*Propositions and Attitudes*, ed. N. Salmon and S. Soams (Oxford 1988) 参照。
- (22) A. Kenny, *Faith and Reason*, p. 44ff (New York 1983)。
- (23) J. H. Newman, *Apologia Vita Meae*, p. 30, cf. W. Fey, *Faith and Doubt, The Unfolding of Newmans Thought on Certainty*, p. 3, p. 17. n. 17 (Patmos Press 1976)。
- (24) C. E. B Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Vol. I. 219f (Edinburgh 1965)。Cranfield は「信の律法」を「旧約聖書の律法」と解する。E. Sommerlath, T. Zahn は「キリストの律法」と解する。
- (25) J. Calvin, *In Epistolam Pauli ad Romanos Commentarii*, ad. loco. *Calvin's New Testament Commentaries 8, Romans and Thesalonians*, p. 78f, tr. R. Mackenzie, (The Paternoster Press 1960)。

ここで「業の律法」と「信の律法」をめぐる三つの解釈を紹介する。それぞれ異なる解釈であるが、それぞれの問題を指摘する。

H. J. Iwand はルターにおける「信の律法」の霊的な解釈について次のように述べている。「われわれが愛する律法は、もはや、われわれに「対立する」律法、文字の律法、業の律法、古い律法、肉の律法、モーセの律法、罪と死の律法、われわれすべてを呪い、罰する律法、情欲をかき立て、またその中に死が蔵されている律法、これらの律法と同じではない。これらすべては、律法がより霊的に理解されるにつれて、一層多様に表現される。ルターは律法と言われるものの意味の広さと深さを言い表すために、無数の名称を用いている。われわれが愛し始める律法は、「信の律法」、新しい律法、キリストの律法、恩恵と霊の律法である。それは、ルターの言葉で言えば、「生き生きとした意志、経験されうる生である。それは、神ご自身の指によって、われらの心の中に書き記されたものである」。このような霊的解釈は解釈として許されるが、当該のテキストは人間の義をめぐる歴史的な展開のなかで神の意志としての二つの律法を対比しているものであり、その機能を判別できればよしとすべきである。H. J. Iwand, 「ルターの信仰論」p.88 竹原創一訳 (日本基督教団出版局 1982)。

次に、ケーゼマンは当該箇所を「人間が義とされるのは律法の業なしに信仰によって (のみ) である」と「業の律法」ではなく「律法の業」と訳し (Cranfield, *op. cit.* p. 219 も同様)、次のように解説する。「ユダヤ人の特権についての問いがいまや「誇

り」となりえるものについての特にユダヤ教的な間においてそのまま具体的に表現される仕方で、取り上げられる。神の意志が業績の原理に倒錯的に変えられてしまったところでは、そのような論争の先鋭化は避けられないのである。「信仰のみによって (sola fide)」の立場は「律法なしに (sine lege)」の立場として同時に自己賞賛 [誇り] の終わりである。……パウロの義認の告知は事実戦闘的なものである。……この論争は義認論の譲渡できない頂点なのである。なぜならこれは「宗教的人間」を攻撃し、そのことにおいてのみ「不敬虔な者の義認」の意味を保持するからである。そうでなければ、恵みについてのキリスト教的使信は宗教性の変種したものということになり、またパウロの義認論は平板化され、われわれが至るところで今日の釈義の中に見出し得るように、究極的には神の愛について語り、それゆえに経験は人間を真剣にはその審判者の前に立たせない告知となってしまうのである。恵みは人間をその実際の敬虔の中においてさえも徹底して不敬虔な者の立場に置くが故に、それは同時に審きであるということがパウロ神学の規範および彼のキリスト論の帰結をなしている。……信仰と自己賞賛は相容れない。なぜなら信仰者はもはや自分自身からまた自分自身のために生きていないからである。この世の終末論的終わりが、人間論的に、「自己救済」の道の終わりとして告知される。それに反し律法は人間を自己自身へと、したがって自らに対する思いわずらい、自己信頼そして絶えざる自己確保の追及に満ちたこの世の中に投げ返すのである。律法の働きによって自己賞賛が生み出される限り、それはその敬虔の中でさえ……不信仰であるこの世のしるしであり、力である。信仰は普遍的に、Cor. I. 1. 29 によれば異邦人においてもまた自己賞賛を終わらせ、そのことによって同時にそれは律法の支配と交代する。パウロが2.14におけるように再び「ノモス」の言葉遊びをするほどに、信仰はそのことを無制限にまた必然性をもって行う。この言葉によって意味されていることは、当然、要求としての信仰の原理ではなくて、その規則、秩序、規範である」(p. 201f)。

神学書を読むとき、この種の音調の文章にしばしば出会う。誇りの排除された信仰者はどのような者かについて、「なぜなら信仰者はもはや自分自身からまた自分自身のために生きていないからである」という類の断定がなされる。人格の成熟の完成段階が描かれている。この経験的なものから逸脱させ、敬虔を強要しているように見える文章はパウロの共約的な次元における議論とそしてそこでの論証の努力と同じ次元に立つことなく、恩恵を密輸入しているように思われる。この箇所解釈として、このような信仰の成熟を語ることはできないであろう。

なお、宗教改革的スローガン即ち「信仰のみ」即「恩恵のみ」の枠の中で、ケーゼマンがそこに対立を見る「信仰のみによって」はテキスト上「律法なしに」に対立してはいない。ひとが義とされるのは、「業の律法を離れて」いうことであり、信の律法から離れているわけではない。「信の律法」がたとえ「規則、秩序、規範」であるとして、神の命令ではないとしても言うのであろうか。律法は規則ではなく、秩序をも

たらず規範ではないという理解に誰が同意しうるであろうか。天国に真剣に入りたいと思う者を「言葉遊び」によって、天国から締め出してしまうようにさえ見える。E. Käsemann, *An die Römer*, S. 96. (Tübingen 1973). 『ローマ人の手紙』 p. 201f 岩本修一訳 (日本基督教団出版局 1980)。

第三に G. Aganben の弁証法的解釈を挙げる。「二律背反(「行い(業)の律法」と「信仰の律法」のこと)は無関係でまったく異質な原理にかんしてのものではなく、律法自体に内在する対立、すなわち、規範としての要素と約束としての要素との対立なのだ。律法のうちには、なにか構成上規範を超え出ている、規範に還元されえないものがある。そして、パウロが「約束」(これに関連するのが「信仰」である)と「律法」(これに関連するのが「行い」である)の対を通じて言及しているのは、この過剰なのであり、律法に内在するこの弁証法なのである」。

この解釈は「ノモス」を律法と理解している点において、ケーゼマンのそれより改善している、ただしどの律法のことであるか不明ではあるが。アガンベンは同一の律法の行為の次元と約束への信仰の次元における規範内部とそれを「超え出る」力を摘出し、相互のあいだの行き来および相乗的展開の可能性を見ることから、「弁証法」と名づけられる運動として「信の律法」と「業の律法」を理解している。私は「律法」は神の意志であると理解するために、「律法自体に内在する対立」は存在しないと解する。業の律法と信の律法は歴史の中での啓示の展開ではあるが、神の意志自体に内在する対立があるわけではない。さらに、「信の律法」という規範を超え出ることとは、「イエス・キリストの信」の啓示が決定的なものである限り、ありえない。超え出ることの許されない、それを超え出れば罪でしかありえない規範が啓示されていると解する。「信の律法」とは福音の啓示に基づく「信ぜよ」そして、そこに含意される「誇るな」という神の意志である。(ジョルジョ・アガンベン『残りの時 パウロ講義』 p.152 上村忠男訳 (岩波書店 2005)。大貫隆『イエスの時』 p.181 参照 (岩波書店 2006))。

- (26) Cranfield, *op. cit.* II. p. 515ff. アガンベンはこの箇所について「テロスはここでは「終焉」なのか「成就」なのかと、実を言えば、思慮に欠けることにも、問う者がいる。メシアが律法を働かせなくさせ、働きから逃れ出させ、可能態に差し戻すかぎりにおいてのみ、それは終焉であるとともに成就であるようなテロスを表象することができるのだ」(前掲書 p.159)。この「律法を働かせなくさせ」という律法の非パウロ的な解釈は到底受け入れがたい。一方、業の律法のもとに生きる者は業に応じて審判されるであろうし、他方、律法の目標であるキリストは信の律法を働かせ続けるであろう。
- (27) 「目標」と訳す *telos* は Liddle & Scott における the end proposed (LS. 5th ed.) ないし purpose (LSJ, 9th ed.) に対応する。なお、この解釈は私だけのものではない。Chrysostom は次のように述べている。「もしキリストが律法のテロスであるなら、キ

リストを持たない者は、たとえ義を持つように思えても、義を持たない。しかし、キリストを持つ者は、たとえ律法を遵守している者ではなくとも、すべてを獲得した。というのも、医術のテロスは健康だからである。かくして、ちょうど健康を作ることのできる者は、たとえ医術を持たなくとも、すべてを持っている。しかし、癒すことを知らない者は、技術を分け持っているように思えても、すべてを失っている。律法と信仰についても同様である。信仰を持つ者は、かのもの[律法]のテロスをも持つ。しかし信仰の外にある者は、双方[律法と信仰]の他者である (ampoterôn al-lotrios)」。J. A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, vol. 4 (Oxford 1844) Catena in epistolam ad Romanos (Typus Monacensis) (ecod. Monac. gr. 412) p. 370. TLG による。ここでテロスは所有と関係づけられ、それを持てばすべてを所有することになるという意味で、最終的に獲得するもののことである。医術のテロスが健康であるとされていることから、この語を彼は「目標」「目的」を意味すると解釈していることが知られる。

- (28) *De Trinitate*, lib. VIII. ch. 4, 『アウグスティヌス著作集 28 三位一体』, 泉治典訳 (教文館 2004)。

西田幾多郎はアウグスティヌスにことよせて言う。「完全に知るということは、知るものと知られるものとが一となることである。完全なる愛とは、愛するものと愛せられるものと一となることである。故に自覚というものに於いては、私ということと、私が私を知るということと、私が私を愛するということが一つでなければならない。「愛する心は愛に於いてあり、愛は愛するものの知においてあり、知は知る心に於いてある」と言っている。しかし、われらの心が自己を知り、自己を愛するというのは、直ちに永久不変なるものを知り、愛するのではない。われらの心は自己を表現することによって自己を知るのである、いわば他の知識に映すことによって自己を知るのである」。『西田幾多郎全集十二巻』「続思索と体験」「アウグスティヌスの自覚」p.116。

西田のこの発言に両者の媒介項としての信の契機が欠落しているが、それがこの発言を不明瞭なものにしている。信の哲学は「知る者と知られる者とが一となる」とされるその一性がいかなる仕方であるかを探求する。自覚や自己表現を媒介にするというよりも、信を媒介にして、知る者と知られる者は、我は汝において我であり、汝は我において汝であるそのような人格的相補性を確認することになるであろう。

- (29) J. Mackie は宗教的経験とは次のいずれかであると言う。「われわれは、日常的には、われわれの通常の知覚経験は独立に存在している物質的な時空上の存在者についての気づきであるないしそれを含むと想定している。問いは、そのとき、はたして宗教的経験は種として、独立に存在している超自然的な存在者ないし霊的存在者についてわれわれに真正な情報を与えるべく、実在的な対象を持つと取られるべきか、或いははたして関わっているすべてのことがらはそれらの内的な特徴、それらの志向的な対象、そして、もちろん、それらを持つひとびとの残りの人生に対するそれらの影響で

あるかというものである」。

Mackie のこの二者択一はこの時空の世界だけが問題であるという暗黙の前提のもとに提示されている。つまり、パウロが譲歩として認める(C)人間的な人間存在の次元を一切であるという前提のもとに、宗教的経験を二者択一的に判別し、何か尋常ならざる「種として独立に存在している」ものの経験として第一の可能性を否定する。帰結主義者パウロはこの二者択一のいずれにも与しない。パウロは(C)ひとの前の生は神の前で遂行されているが、肉の弱さの故に譲歩として相対的に独立したものとして記述することを認めている。彼において神の前の生でないものはないという意味において、彼は所謂宗教的経験そのものを問題にすることはない。或る経験が聖霊を注がれるという意味での宗教的経験であるか否かは明確には終わりの日にしか解明されないが、信のもとに生きる者は、実際に聖霊の注ぎを受けている場合には、その証として愛を実現するとされる (cf, Rom. 2. 15f, 11. 33, I. Cor. 13. 2, Gal. 6. 8f, Philip. 3. 13f)。愛が宗教的経験であると言うのであれば、それはリアルな体験でありえそして「実在的な対象を持つ」と言いうる。信の哲学は「宗教的経験」をこのようなものとして理解する。J. L. Mackie, *The Miracles of Theism*, p. 178 (Oxford 1982).

- (30) アンセルムス『プロスロギオン』第二章参照。『アンセルムス全集』p. 153ff, 古田暁訳 (聖文舎 1980)
- (31) 拙著『アリストテレスと形而上学の可能性 — 弁証術と自然哲学の相補的展開 —』第一章参照 (勁草書房 2002)。
- (32) デカルト『方法序説』第一部, eg., 野田又夫訳 p.10 (中公クラシックス 2001)。

追記 この論文は科研基盤 (C)「信の哲学 — ヘレニズムとヘブライズムの絆 —」の助成を得ている。記して謝意を表する。