



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	信仰義認論と愛：人間存在の新しい可能性
Author(s)	千葉, 恵
Description	
Citation	哲学, 39, 121-139
Issue Date	2003-07-20
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/48033
Type	departmental bulletin paper
File Information	39_121-139.pdf



《シンポジウム―愛》

信仰義認論と愛

―人間存在の新しい可能性―

千葉 恵

1 はじめに

ヘレニズムの伝統においても、またヘブライズムの伝統においても明らかのように、人類は愛を永遠との関連においてしか捉えることはなかった。プラトンはエロースを真善美と呼ばれる永遠なるものを追求する運動として捉え、イエスにおいては神の国の現実である我と汝の等しさとしてのアガペーがこの地上の歴史のただなかで常に出来事になっていたことが報告されている。そして愛が永遠との関連において捉えられる心理的な証左として、愛は常に喜びを伴うものであることが挙げられる。感情の文法の分析によれば、愛は過去が現在を支配する仕方で生起する怒りや憎しみ等とは異なり、また未来が現在を支配する恐れや不安等とも異なり、最も現在のな感情であるとされる。そこには、焦りや怒りや憎しみや不安から解放され、今生きていることの喜びがあるからである。そこでは放物線が接線に触れるように、物理的時空のただなかに永遠が降りているそのような比喩的な表象を許す、時との和解が見出される。それ故に、ひとは愛の喜びのた

めに他のすべてを犠牲にして省みなかったのである。ただ感情の次元で捉えられる限りにおける愛はその感情実質である喜びに variation がある。例えば、情熱恋愛における喜びは合一 (union) への陶醉を伴うが、人格的な信実の交わり (communion) においてある信仰の喜びは非陶酔的なものである。愛は感情の次元だけでとらえられるものではなく、パスカルが「愛から遠ざかれればすべてから遠ざかる」⁽¹⁾と言うように、「すべて」は単に関心の対象を意味するのではなく、生きるということそのことから遠ざかるそのようなものが愛である。人類は愛を肯定的、創造的な生をうみだす力として捉えてきたが、その力は「永遠」という特別なものとの関連においてしか了解できないなものかとして理解されてきた。「永遠」により、必ずしもわれわれがそこにおいて生を経験する時間の永続を理解する必要はない。ポエティウスが述べるように「限定されない生の全的で同時かつ完全な所有」⁽²⁾という仕方で押さえることができる。その状況に対し肯定的、創造的関わりにおいてあるなにもか「愛」という名が与えられてきたのである。本稿において私はパウロが神の愛に触れて人間存在の新しい可能性として提示した信仰義認論と愛の関係について考察したい。

2

ひとが自律的存在であるかを、まず問うことはすまい。明らかなことは、ひとは自然的なまた生物学的そして社会的な規定をうけ、その諸特徴や制約のもとにあることである。重力の法則のもとに生き、性別があり、これこれの臓器を持ち、或る社会共同体の一員であり、それらの諸能力、諸特徴の故に諸活動をなすことができ、またなすことのできない存在者である。さらに、ひとはアリストテレスによれば「在るはあらゆるものに属する、しかし、それは同様な仕方においてで

はなく、或るものには第一の仕方で、他のものどもは派生的な仕方で属する」(Meleph: 1030a21b) といふの存在者である。社会的な存在者であれ、生物的存在者としてであれ、最も一般的には存在により規定を受けている。性質や分量のような派生的な存在者は例えば白から黒に変化するさいに灰色という中間者となることを許す存在者であるが、実体、例えばひとは中間者を許さない、在るか在らぬかどうかの存在者である。実体存在者の否定は端的な非存在である。カリアスにとつてあることを生きていると言い、あらぬことを死んでしまったと言う。そしてそのあらぬについて、それがいかなる状態であるのかについて何らかの明確な認識を持つことはできない。ただ、この時空における存在は非存在について何らかの了解を持つものでないかぎり、自らの存在について明確な認識を持つことはできない。自らの限界はその対立項とのあいだで確定されるからである。これが現存在とでも呼ばれるべき存在者の非完結的な可能存在である所以である。われわれは自然的、生物、社会的規定とともに、根源的には存在および非存在により規定された存在者である。現存在はそのつど自らの態度決定において、非存在との関連においてある存在に対し何らかの態度を取っている。それは、ちょうどライオンは自らが生息する環境の限定を受け、そのなかで自らの能力の可能と不可能を判別しつつ生物的な諸規定と特徴に対し態度を取っているように、われわれの生も自らの特徴と限界のなかで営まれている。

存在と非存在の範疇は別の視点から見られる時、われわれの日常的な了解とは異なる境界を持つてもあろう。このことはあくまでわれわれの置かれている状況からの了解でしかないことを告げている。従つて、われわれの現存在はもろもろの可能世界のなかでの一つの現実存在者でしかない。ただ、ひとは類似の生物、社会的制約、特徴の連続性のなかで、この歴史を紡いでいる。存在による規定も同様であり、この存在と非存在に規定され、この了解の連続性のなかで、この歴史を紡いでいる。その意味で、人間存在にとつてその極限として理解されているなものか、それは「永遠」と名づけられたものであるが、それとの創造的、肯定的かかわりにある「愛」はわれわれの存在および非存在をめぐる了解を確定

する決定的な要素でありつづけたし、ありつづけるであろう。もし、愛について明確な理解を得ることができれば、われわれ自身の生の諸規定の理解について、さらに人間の本性の理解について明確なものが得られるであろう。愛は人間の本性について決定的なことが語られうるそのような可能性を秘めた、人間存在の限界点なのである。

3

キリスト教神学はその限界点を見極めようとする一つの理性的な営みである。神学は個別科学である。それはちょうど物理学が運動をめぐる力を探求するように、神学は「救いをもたらす神の力」(『ロマ書』一一)を探求する。その実験の対象は探求者自身であり、とりわけその魂と呼ばれるところのものであり、さらに探求者各人により構成される狭いあるいは広い共同体である。そしてその実験のデータの累積とそこから得られる諸仮説の最も權威ある第一次資料は聖書である。物理学が時空のなかに運動する物質の根源的な存在者とそれらを支配する法則の探求であるように、神学は「神」と呼ばれる具体的な存在者とその存在者を自らの魂のうちにさらに共同体のうちに探求する者との両者の関係をめぐる法則の探求である。アリストテレスは「魂は或る意味で存在するものすべてである」(De Anima 431b21)と言うが、この意味深長な言明は存在解明の場合は魂であること、そして魂の豊かさが存在の豊かさ——もしそのようなものがあるとするれば——を把握しようと読むことができる。そして、この現場での絶えず報告される。そして、そこで得られる存在の理論はこの魂の最前線に新たな探求の指針として送り返され、新たな知見のガイドラインを提供する。このような神学と哲学の相互の送り返し

は絶えることなく続けられる。それはちょうどアリストテレスにおいて生物事象についての現場の実験、探求が存在の原理の理論としての質料形相論の形成に貢献している、そのような関係においてあるように。一人のひとが生物学者であり形而上学者であることを妨げないように、神学者であり哲学者であることを妨げるものは何もない。

このことはいかなる実存論的分析であれ、実存という存在の仕方の与えられた構造にだけ関心を示し、現場での存在了解が何らかの具体的な存在者との関連において与えられているかもしれない具体的な実存の内実に関心を示さない実存論的分析・存在論的分析があるとすれば、それは私の解する現存在の存在了解の解明とは何ら関係のないものである⁽³⁾。現場での知見が新たな存在論を要求するようなものであることは、ちょうどカントの時空理解に基づく認識論がニュートン力学に依存していたのに対し、20世紀の物理学における新たな時空理解が別の枠組みを要求しているそのようなものである。存在の根拠としての究極の存在者に対する実存的分析のない存在論は空虚であり、存在論なき実存的分析は盲目である。

個別学としての神学は、時間と空間の理解を含め、存在の新たな理論を要求することが十分にありうる。もちろん、ここでは個々の実験なり、体験の一般化として存在了解が提示されることは拒まれる。あくまで、学問的な営みである限り、実存了解はその承認や検証としてしか機能することがない、自らその構成員である世界が持つロゴスを解明することに向かうものでなければならない。ここでは、他の存在者により自らを了解することは「神話を語ること」になるわけではない、そのようなロゴスの了解が求められるべきである⁽⁴⁾。学問の水準はその根本概念がどれほどの危機に耐えられるかにより定められる。神学はあくまで神が人類の歴史に一回だけ決定的に介入したその啓示の出来事を自らの学としての可能性を支える基礎概念とする。その出来事を記述する第一次資料として『ロマ書』をここでは取り上げるが、その持つロゴスが信仰と愛の関係をめぐるいかなる危機にも耐えうる理解を提供しているかを問う（以下『ロマ書』からの引用は

章節のみを記す)。しかし、ここではこの関係の方向と線を確認する以上のものではない。

4

パウロは現存在の存在可能性を三つの実存範疇に分類する。そしてそれらは神による人間の存在了解についての理解として分類され提示されている。そのうちの二つの実存とは律法主義者とその対概念である無律法主義者そして信仰義認論者である。もう一つは(無)律法主義者でも信仰義認論者でもありうる生身の存在者である。律法主義者とは神によりモーセに与えられた律法のなかに究極の存在者である神についての「知識と真理の形」(220)が宿っていると、それを与えられた民族の一員としての誇りのなかに自己を了解している者のことである。また異邦人であり律法を持たない者も、「律法の業がその心に記されている者」として自分たちが「自ら自身にとって律法」(214)である者のことである。無律法主義者はそのような自己了解を否定し、「自らの腹を神」とする欲望を神とする者のことである(eg. 1.24.3.8, Cor.1.15.32, Phil.3.19)。実際には律法主義と無律法主義は誇りを中核にした一つの実存の両翼であり、絶えず双方は一方からの揺れ戻しのなかにあり誇りのもとに統一されうる実存である。ルターの理解によれば、理性は律法主義であり、自らが自由なる行為主体として生の目標とその実現の手段を設定することそれ自身が律法の支配のもとに服することである。この実存範疇に属する者は双方とも神の前に義とされることのない、つまり神の前に立つことのできない存在者である。パウロはこの実存のもとに生きる者を「業の法則」(322)のもとにあるものとし、「すべての肉は、神の前では、律法の業に基づいては義とされないであろう。というのも、律法を通じての罪の神による認識があるからである」(320)と述

べている。この実存的参与をめぐるパウロの認識によれば、人類の歴史は律法主義のもとにあつては律法を実現できなかったが故にこそ、イエス・キリストの出来事が歴史のなかで生起し、新しい人間存在をうちたてたと主張する。

新しい人間存在の可能性としてパウロが神のイエス・キリストにおける啓示により発見したものが信仰義認論者としての自己了解である。これはどれほどの危機に耐えうるロゴスを持つているのであろうか。すでにパウロはユダヤ主義者から信仰義認論が一つのパラドクスに陥ることが指摘されていた。一切が即ちわれわれが信仰を持つことさえ神の愛、恩寵に依存するものであるなら、われわれの行為主体としての責任はどこにもなく、またいかなる行為も自らの救いに対し、また神の国の前進に対し寄与することはありえないものである。これは予定の教説とも深く関わるが、一般的には決定論と自由のアンティノミーという哲学的問題の *a version* である。パウロは表面的にはこのような主張に対し「断じしからず」という拒絶定型句により応答するが、この危機に耐えうるのであろうか。

5

パウロはイエス・キリストの出来事を神の人類の歴史への明確な啓示と受け止め、『ロマ書』において彼の長年のユダヤ主義者、律法主義者との論争を介して到達した、神による人間理解として、イエス・キリストにある新しい人間存在を告げている。私は、近頃、従来の過剰な解釈から脱する方法として、『ロマ書』の文法構造から語りうる限りのことがらと文体の統計分析から語りうる限りのことがらに基づきこの書簡の意味論的分析を試みた⁵⁾。信仰義認論の意味論的な視点からの分析によれば、人間存在にはパウロの指示上の意図として少なくとも三つの實在の層が析出されると論じた。

パウロは三つのわれわれの現実にながしを注ぎつつそれぞれに相対的に独立した言語網を形成している。つまり、一つには、イエス・キリストにおける人間についての神の認識、判断、総じて心の働き、状態がそのまま実在である、イエス・キリストにおいて啓示された神の人間認識としての第一の現実。さらに、律法のもとにある人間の現実についての律法の提示者である神の人間認識としての第二の現実。そしてもう一つ、第一の現実の出現の故に、主に命令形で語りかけられるローマの信徒に代表される生身の心的状態としての第三の現実。これら三つの現実こそパウロが心のまなざしを注ぎ、それぞれ対応する一つの安定した言語網を形成している次元である。これら三つの現実、実在の層から言葉が生まれてくる。そしてそれぞれ理解可能な意味相を持つ言語空間が相互に密接に関連しあいながら、相対的に独立したものとして形成されている。

第一の現実と第二の現実とは神の人間認識として提示されているが、第三の現実とはパウロがこれらの二つの現実を前提にしてローマの信徒に対して命令文や条件文において語りかけるさい、前提とされている人間認識である。それは彼が「汝らの肉の弱さの故に、われ人間的なことを語る」(6:16)と語るといふさいに、眼差しを注いでいるひとの現実である。それはキリスト以前そして以後もかわることのないギリシア世界とも共約可能な生身の現実である。例えば、彼が「主イエス・キリストを着よ、貪りに肉の思いを向けてはならない」(13:14)と命じる時、ひとがこの命令に背く可能性を持つていることを前提にしている。神はイエス・キリストにおいてわれわれを理解するそのわれわれの新しい現実が歴史のなかに打ち立てられても、それがそのまま生身のわれわれの現実であるとは限らないのである。しかし、それは神の前において別の人間であるわけではない。ただ神がイエスの信仰において理解するひとの信仰と、われわれが信念として持つ信仰は事実上異なるのである。イエスだけが第三の現実をそのまま第一の現実として生きたのである。パウロが「汝が汝自身のがわで持つ信仰を、神の前で持て」(14:22)と命じる時、彼はわれわれが持つ信仰は信念という一つの心の状態でし

かないことをはつきり自覚している。それ故に信仰について「弱い者」(242) があり、「足りない」(Th.1.3.10) ことがあり、「進歩」(Ph.1.25) や「成長」(Co.11.10.15) を語ることができ。われわれに命じられているのは、イエスと「同じ形」(829) となることである。神の前ではイエスの信仰がわれわれの信仰とみなされているのであり、信念として持つ信仰が神の前において現実である信仰となるよう命じられている。

6

イエス・キリストにある神の前の人間の現実是从来信仰義認の教説として提示されてきた。信仰義認の教説の主張と言えるパウロの人間理解は次の『ロマ書』の一文節に集約されている。

(2123) かし、今や、律法とは別に、神の義が、それは律法と預言者により証しされているものであるが、イエス・キリストの信実を通じて (*dia pistos Iesou Christou*)、信じる者すべてに明らかにされている。実際、「信じる者すべてのあいだに」何ら差異は存在しない。(23) なぜなら、すべての者は罪を犯したのであり、神の栄光を欠いているが、(24) キリスト・イエスにおけるあがないを通じて、彼の恵みによって贈りものとして義とされるからである。(25) 神は彼をその信実を通じて、血における償いのそなえものとして自らの義の証示のために公に晒したが、それは、先に生じた諸々の罪に対する神の忍耐における軽減を介して、(26) 今というカイロス[時]において自らの義の証示に向けて、神自身が義であり、さらにイエスの信仰に基づく者 (*ton ek pistos Iesou*) を義とするためである。(27) それでは誇りはどこにあるのか。それは排除されてしまった。どのような法則によって「排除されたのか。業のか。そうではなく、ピステイス(信実)の法則を通じてである。(28) というのも、ひとは律法の業とは別に、ピステイス(信実)により義

とされるとわれらはみなすからである。⁽³¹⁾ 神はユダヤ人だけのものか。そうではなく、異邦人の神でもあるのか。⁽³²⁾ いやしくも、神は唯一であり、彼が信仰に基づく割礼の者を、さらにそのピステイスを通じて無割礼の者をも義とするであろうなら、確かに異邦人の神でもある。⁽³³⁾ それではわれらはそのピステイス（信実）を通じて律法を廃棄するのであろうか。断じて、然らず。かえって、われらは律法を確立する。^(32:13) ⁽¹⁴⁾

この箇所は神による人間理解がイエス・キリストの出来事を通じて啓示されている箇所であり、人間の神の前の現実を記した福音の言語空間が展開されている。ここでは人間の心的状態としての信仰は問題にならない。「信じる者すべて」⁽³²⁾により神が「イエスの信仰に基づく者」^(32b)と理解する限りの信徒が指示されている。というのも、信じる者すべてのあいだに「何ら差異は存在しない」^(32c)とされており、他の文脈つまり人間の生身の現実においてはパウロにより当然のこととされているひとが持つ信念としての信仰の強弱等は問題とされていないからである。つまり21節においては、神がイエスの信仰に基づくと理解する限りのひとは神が義であることを、イエス・キリストにおいて出来事になった神の信実を通じて知っている、明らかであるということが主張されている。換言すれば、神は自らが義であることイエス・キリストの信実を通じて、イエスの信仰において理解する限りのひとの信仰に対して啓示したのである。23節以降において、その啓示の目的が述べられている。「すべてのひとが罪を犯した」故に、神はイエス・キリストの血による贖いを通じて、すべてのひとと恵みにより無償で義とし、またその代刑代贖を通じて自らが義となるためであるとされている。端的に言えば、神はイエス・キリストにおける啓示を通じてひとを無償で義とする愛を示した自らが義であることを示したのである。

このようにパウロは神がかつて律法を啓示しイスラエルに義となる道を示したが、それが満たされなかったために、律法とは別にイエス・キリストにおいて出来事になった信実の生涯において自らの信実と義を示すことにより、新たなひと

の義の道を示したと論じる。27節以降において、律法と信実（ピステイス）の関係がユダヤ主義者との実際の論争をふりかえる仕方でも問われ直される。律法の業による義の道が閉ざされた以上、ひとは自らの力で律法を遵守し誇れるということができなくなつた。「信実の法則を通じて」誇りは排除されてしまつたのである。そこでパウロは信仰義認のテーゼとされる主張を提示している。「われらは、ひとは律法の業とは別に、ピステイス（信実）によつて義とされるとみなす」（328）。ここで「ピステイス」とは第一に神がイエス・キリストにおいて啓示した神の信実を指示しており、そして第二義的に神がイエスの信仰に基づくとみなす者の信仰が指示されている。つまり、われわれの信念としての信仰が神の前において信実であるとはみなされる限りの、イエスの信仰に基づく者の信仰を指示している。福音の現実においては、神はイエス・キリストの信実と義とをわれわれの信実と義とみなしている。イエス・キリストの出来事がわれわれの出来事であるということがここで開示されている。このように恩恵としてのピステイスにより義とされるなら、律法は廃棄され、無効にされてしまふのではないかとユダヤ主義者は反論する。それに対してパウロは「断じて然らず、われらはかえつて確立する」と応答するが、この主張はいかなる根拠を持つのであろうか。これは端的に言えば、ピステイスと愛の関係がいかなるものであるかを問うことに他ならない。

7

パウロはピステイスが愛をまつとうしうる根拠として、「キリストが律法の成就である」（105）ことを挙げている。ここでは、パウロはユダヤ人の律法への熱心を認めるが、「彼らは神の義を知らない」（106）とする。「キリストは信じる

者すべてに義を得さすべき律法の成就である」(104) ことを知らないからであると論じている。つまり「イエスの信仰に基づく者」(329) が新たな法則性のもとにある人間存在として理解され、イエスが律法を成就しキリストになったように、その信仰に基づく者は律法を確立するとパウロは主張している。パウロはイエス・キリストにおいて啓示されたピステイスに律法主義を乗り越える新しい人間存在の可能性を見出したのである。

パウロは信仰義認論がもたらすであろう人間理解の次のディレンマのなかで戦った。神は力強くイエス・キリストにおいて不敬虔で不信心な罪人を義とする(4.5.6.9.16)。そこでは、ひとの生は自らの過去に対して何ら責任を負うことのない、一切が恩寵のもとに新しくされた存在である。しかし、神はひとの業にかかわらず常に信実で義しく、信仰を持つことをも含め一切をイエス・キリストにある恩寵のもとに導いたとするなら、ひとは何ら自由なる主体として神の歴史に参与することがなく、善行も悪行も無差異なのではないか。われわれの不義が神の義を明らかにすることに貢献するなら、われわれを審判する神こそ不義なのではないか。これが信仰義認論のもたらすとされる人間存在の一つの窮地である。他方、律法主義者によれば、ひとは自由なる行為主体であり、神の恵みのもとに与えられる律法を守ることにより義とされる道徳的な存在である。ひとは自らの過去を引き受け、自らの生を自らの責任で築いていく道徳的な自由な存在である。しかし、ひとはこの自由な道徳的存在を満たすことができない。これがパウロの理解する人間存在のもう一つの窮地である。律法主義者は信仰義認論が自由なる道徳的存在という人間理解を否定するに至ること、それ故に信仰義認論者はひととして歪んだものではないのかと反論する。たとえば律法を完全に守りえなくとも、恵み深い神の律法を心から自由なる主体として守ろうとする努力こそ、人間的なのではないのか。一切が恩寵によるとすれば、ひとの行為主体が持つべき自由はなく、責任も問われないのではないか。信仰義認論がかかえる新しい人間存在のこのディレンマは *mutais mutandis* (必要な変更を加えて) 乗り越えられるものなのであろうか。この新しい人間理解がもたらす諸アポリアを彼はどのよう

に解決しているのか。この問いはこれまでの分析からすれば、イエスにおいてだけひとつのものとして実現されていた三つの現実の層を貫く人間存在をいかに調停するのかわという問いでもある。

8

ここでは、その解決の方向だけを確認できるにすぎない。神学的には、「律法の成就」である「愛」(3:10)を実現できるとすれば、信仰義認論は律法主義者も納得せざるをえない正当な人間理解であることを立証する。パウロは自らの信仰義認論展開の結論部において、「かくして汝らも自らが罪に対しては死んでおり、キリスト・イエスにおいて神に対して生きているものであることを認めよ」(9:12)と命じる。しかし、このイエス・キリストの出来事が自らの出来事であること、つまり彼の死と生が私の古い自己の死であり、生であるという神の認識を自らのものにすることは、いかなる意味で律法をまっとうすることを可能にするのか。換言すれば、「業の法則」ではなく「ピステイスの法則」に生きることは、なぜまたいかにして律法を充足させるのが問われよう。「ピステイス(信実、信仰)」がどれほどの含みを持つかを問うことは解決の一つの鍵となる。愛を必然的に伴い、実現することのない信念はピステイスとはみなされないのか。ピステイスは「信仰のみ」「恩寵のみ」という仕方、業と排除される仕方で解することはできるのか。それがひとの心的行為である以上、いかなる判別基準により行為は誇りにつらなる業と区別されうるのか。イエス・キリストにおいて出来事になったピステイスはイエスの生涯全体を含意する人格全体が指示されることがらではないのか。このような問いがただちに立てられよう。

明確なことは、「業の法則」と「ピステイスの法則」は人間の誇りをめぐり相互排除的なものとして描かれていること

である。後者においては「誇り」は排除されてしまっている。イエス・キリストのピステイスを通じた神のピステイスの恩恵として、人間は「贈り物として義とされている」。そのことは人間のがわにいかなる自らの義を主張し、誇る権利がないことを意味している。愛が律法の成就であるとして、「律法の法則」は自らに対する誇りを生む以上、決して我と汝の等しさが出来事になることを意味する愛を出来事にすることはできないであろう。「施しをする時、右手でなすことを左手に知らせるな」(Mt.6.3)と命じられるが、誇りが働く生の地平においては決して愛するものと愛されるもののあいだにひととしての等しさが出来事になっていることを共に喜ぶことはないのである⁶⁵。業の法則とはそれに基づいた生は、定義上つまり誇りへの言及なしにその本質が開示されないものである以上、愛を実現しえないそのようなものである。

9

一つの応答は、人類の歴史は律法主義のもとにおいては、律法を実現できなかったが故にこそ、イエス・キリストの出来事が歴史のなかで生じたというものとなる。イエス・キリストの出来事はピステイスの出来事であったこと、そして彼は神の前に義であったが故に、復活したことが、律法成就の根拠であると考えられよう。イエス・キリストだけが義人であった。その証が神の専決行為としてのイエスの復活であった。「彼はわれらの罪の故に引き渡されそしてわれらの義のために甦らされた」(4.25)。ここでは、ひとがピステイスによる義を得るためにイエスの復活が生じたと考えられている。「永遠の生命」への信仰が律法の成就としての愛の実現に向かわせると解される。確かに、イエス・キリストの出来事が私の出来事であるという神の判断、認識を純粹理性において知ることができないであろう。それは信仰の対象で

あろう。同様に復活も信仰箇条であり、しかも理性的な考察も道德的存在としての人格的な陶冶をも含めた全人格的な事柄であろう。律法の法則のもとで、律法を成就できなかったのは、イエス・キリストにおいて明らかにされたピステイスの法則を理解していなかったからである。ピステイスは全人格的なことがらを含むと理解すべきであろう。イエス・キリストにおいて初めて人類に神の信実による義が明確に啓示された。それではこの「法則」性はピステイスと律法の成就のあいだにいかなる架橋を行うのであろうか。

われわれはイエス・キリスト以前にも以後にも変わることのない第三の生身の現実を抱えている。そしてその生身の現実において律法が成就されるということをパウロは主張している。パウロは愛の実現は喜び、平安、寛容、信仰、自制等とともに「聖霊の果実」であるとしている (Gal 5:22, cf. 8:4)。聖霊がひとの自由な行為を侵害しない仕方でも働くことをパウロが立証できれば、アンティノミーを解く可能性が開かれ、そして哲学に新たな一つの存在論構築を要求できるであろう。パウロはひとが神に愛されていることが、その成就の根拠であるとする。彼は「希望は辱しめられない。なぜなら神の愛はわれらに与えられた聖霊を通じてわれらの心に注がれるからである。というのも、キリストはわれらがなお弱かった時に、時「カイロス」至つて、不敬虔な者のために死んだからである」と述べる (1 Tim 2:4)。彼は、キリストの死と復活の出来事において、ひとに希望のもとに生きる力である聖霊が与えられ、神の愛が生身の心に注がれていると解する。そこでは「いかなるものもわれらの主キリスト・イエスにおける神の愛からわれらを引き離すことはできないであろう」 (8:39) と言われる。さらに、彼は「われらは霊により信仰に基づく義の希望を受け取った。というのも、割礼も無割礼も何ら力なく、キリスト・イエスにおける愛を通じて現実化される信仰が力あるからである」 (Gal 5:6) と述べる。神は第一の神の前の現実を介して絶えず信念としての信仰と希望をわれわれの生身の心に生じさせる。これが聖霊の力である。

その聖霊を通じて神の愛がひとに与えられ、強くされ神を愛し、希望の成就に向かうとパウロは解している。「聖霊」が

どのような諸語との連関においてあるかを八章の論述において確認しておこう。「聖霊」は動詞としてはわれらに「宿る」(8.11)もの、われらが「受け取る」(8.159)ものであり、われらの弱さにおいて「呻き」つつ「執り成し」、「助ける」(8.26)ものである。それは「再び恐れに至る奴隷の霊」と対比され、「アバ父よ」と呼びかけることのできる「神の子」の身分を授けるものである(8.15)。また、「からだのあがなわれることを待ち望む」そのような心的状況をもたらすものである(8.1523)。八章の論述は、七章の律法と罪の相克からの解放の過程の論述を経て、生身のひとの心的状態に神の前の現実を実現させようとする、「聖霊論的な架橋」と呼ぶことができる。

聖霊論的な架橋において重要なことは、聖霊が神とひととのあいだに父と子の人格的な関係を確立すると考えられていることである。聖霊は徹頭徹尾人格的な関わりの文脈で理解されねばならない。人格的関係はその本性上相手の自由を尊重する。神はひとに「子よ」と呼びかけ、信実であり愛を注ぐ。ひとは恵み深い神に「父よ」と応答し、愛されていることの喜びのなかで信実を尽くし、その愛に答えようとする。心の現実においては、我と汝の人格的な交わりにおける喜びが、信仰義認論を確かなものとする。劇的に描写することを許されるとするなら、この書簡に基づきローマのひとつとは三世紀をかけて素手でローマ帝国を滅ぼしたが、この「素手」とは迫害する者たちに隣人として愛と信実と義を示し、イエス・キリストにある相互的な我と汝が出来事になることの豊かさの喜び以外ではない。人格的な愛と信実と義が、永遠の生命の希望のうちに、歴史を動かしたのである。

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

もそのひと神の霊を持つと思う」(Co.1:7,40)と述べ、聖霊が与えられていることの具体的な状況認識を提示している。聖霊はその果実においてだけ、その現実を知ることができるということは直ちには決定論の a version を回避していることにはならない。意識外における支配が想定されるからである。他方、命令形が語られる状況認識は、ひとの行為における自由な選択を前提している。神のイエス・キリストにおける愛が、われわれの人格的な応答として信実と愛の実現を心から望むそのような可能性を保証する。

10 結論

パウロはピステイスがイエスの全生涯において貫かれたために、神が自らの行為としてイエスを理解することができ、彼において旧約において約束されていたキリストの出来事が生起したと解している。つまり、イエス・キリストにおいて出来事になった信実は神自らの信実であり、ひとの信実であったのである。信仰義認論とは第一にイエス・キリストにおいて啓示された神の信実の故に義とされることであつた。そして神がイエスの信仰に基づくと理解する限りのひとびとの信仰の故に義とされるということであつた。これら二つの信実を媒介するものがイエス・キリストである。従つて、これは恩寵の故に義とされるという教義であつたのである。この喜びが生身のひとをして生命をかけて、神の信実に応答しようとする生を生み出す。生身の現実がイエスにおいてそうであつたように神の前の現実になるよう喜びのなかで愛が生まれてくる。

パウロが第三の生身の現実をイエス・キリストの出来事以前にも、以後にも変わらないものとして受け止めていたこと

は重要である。ひとは決定的な「今」(32)のもとに、あの出来事においても変わらぬ自然法則、生物的特徴、そして国家的、社会的特徴のなかで未来に希望を持つて生きている。後者の地平においては、信仰や希望は一つの検証されていない信念にすぎない。そして、各人の賜物、能力も相対的なものであり続ける。それはギリシア、ローマ時代と共約可能な人間状況である。しかし、基本的には常に神の前の第一のわれわれの現実を生身の自己とするよう、励ましを受けている(68-11)。そして、信仰者にとっては愛が出来事になるところで経験されるイエス・キリストの現在(Parousia)として聖霊経験の喜びが、第一の現実の真であることのその都度の相対的な検証であると言えよう。心情としては、罪により腐敗した私が隣人を愛することができるとするならば、それは神がキリストにあつてなしたもう奇跡として受け止めるであらう。他方、この時空において生きることが、聖霊の助けを受けているにしても、それに対する言及なしに、自らの自由と責任において自らの意志や行為として記述することができる現実である。例えば、「聖霊を受けて」得られる喜びは、「愛するひとの影響により」得られる事態と語りなおすことができる。パウロは命令や条件文のもとにあるひとの自由と責任を十分に認識していた。少なくとも、誰もがカントの第三アンティノミーのもとにあるという意味において、福音のもとにあるものが特別な状況にあるわけではない。聖霊は各自が選択の自由を持ちつつも、常にキリストにおける執り成しとして助けているそのような存在である。この神学的知見は新たな存在論を要求しうるものであるように思われる。

注

(1) パスカル、『パンセ』668°。ただし、原文は“On ne s'éloigne, qu'en s'éloignant de la charité”。「愛からでなければ、遠ざかるということはない」である。

(2) Boethius, *Consolatio Philosophiae* v.pr.6,10.

(3) cf. H.L. ドレイファス、『世界内存在』p.16. 門脇俊介監訳 (産業図書 2000)

(4) cf. M. ハイデガー『存在と時間』序説、第一章、第二節。

(5) 拙稿『ロマ書』におけるパウロの意味論―「ヒステイス」の二相―『日本の聖書学』8号, pp. 87-140 (ATD-NTD 刊行会 2003)

(6) 愛とは我と汝が出来事になることであるという理解については、拙稿『エロースとアガペー ―ヘレニズムとヘブライズムの絆―』北海道大学文学部紀要』86号, pp. 1-47, 1995, および拙稿『愛』『事典哲学の木』pp. 7-16, 永井均他編 (講談社 2002) 参照。なおマザーテレサの次の祈りは隣人とのあいだに我と汝が、等しさが出来事になるところ、そこはイエス・キリストと出会える場所であることを知っているひとの祈りである。「主よ、私が空腹を覚えるとき、パンを分けることのできる相手に出会わせてください。のどが渇くとき、水を分けることのできる相手に出会えますように。・・不愉快になるとき、喜ばせることのできる相手に出会えますように。・・理解してもらいたいとき、理解してあげることのできる相手に出会えますように」。この祈りで注目すべきことは、できないひととの出会いを祈ってはいないとも採れる「できる」のスコープである。律法主義から自由なひとだけが、あのような生を送ることのできる一例であると言えよう。