



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	理性と信仰：信の哲学の可能性
Author(s)	千葉, 恵
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 145, 1(右)-172(右)
Issue Date	2015-03-20
DOI	https://doi.org/10.14943/bgsl.145.r1
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/58313
Type	departmental bulletin paper
File Information	145_01_chiba.pdf



理性と信仰

—— 信の哲学の可能性 ——

千 葉 恵

聖書は神がわれらにあまりに深く透徹されることを欲しない秘密を含んでいる。というのも、もしわれらがそう試みたいと思うなら、増大しつつある闇がわれらを包み、その結果われらはこの様式において神的知恵の測りがたい威厳と人間精神の弱さ双方を認識するにいたるからである。その一例に、ポンポニウス・メラ(CE)は「パルナツソス山」コリシアン洞穴について、その洞穴は最初侵入者たちをその魅力により唆しそして後に彼らを怖れさせそして住まい給う神性の威厳の故に恐怖で満たすと語っている。かくして、われらがそのような地点に到達したとき、私は、パウロと共に「ああ、神の富そして知恵と知識の深さよ。彼の裁きはいかに究めがたくまた彼の道はいかに追跡しがたきことか」(Rom. 11: 33) と、またイザヤと共に「誰が主の霊を導いたのか。誰が彼の議士となったのか」(Is. 40: 13)と叫ぶことが、人間精神の測りを超えているものを説明しようと試みるよりも、分別あることでありまた一層敬虔なことであると思う。われらがもはや鏡においてまた謎において見ることがな

いであろうとき、むしろその栄光のうちに覆いの取られた主の御顔を観想するであろうとき、その時を一層待たねばならない（エラスムス^(二)）。

第一章 信の哲学の可能性

—— ロゴスとエルゴンの共鳴和合 ——

一・一 はじめに——信とロゴスの確かさ——

ナザレのイエスは信仰に殉じた。アテナイのソクラテスはロゴス（道理）に殉じた。イエスは「苦難の僕」（Isiah. 53）等に見られる預言を自らへのものとして父なる神の確かさへの信を貰った。ソクラテスはロゴスの確かさへの信を貰った。彼らは生命をかけるに値する確かさを見いだしていた。その後の歴史において彼らは確かさそのものの源、その確かさを具現する象徴となった。信とロゴス^{ことわり}この二つの確かさは二者択一ではない。信仰と理性という対比は、人間をその全体性において理解しようとする限り、正しい問いの立て方ではない。イエスは幼少のころからラビたちを議論において論破しており、彼は後に「神とともにあるロゴス〔言葉〕であった」（John. 1. 2）と報告されている。ソクラテスも自他の吟味を「神の指令」（*Apologia*, 22A）と受け止め、その信のなかで神的な「^{かんし}諫止の声」（31D）に耳を澄ましつつ生を送った。信とロゴスは択一的なものではなく、相補的なものとして人間の全体性そして生の事実性を構成している。本稿は理性と信仰という伝統的な問いに一つのアクセスをはかってみたい。信の理性すなわち信の哲学の可能性を探求する。

興味深いことにソクラテスもイエスもロゴスによる吟味の生と信による従順の生をつらぬきつつも、それぞれの活動について一般的な仕方ですら理論化することがなかった。彼らの「エルゴン」（働き、活動）についてのロゴス（理論）を構成したのはプラトンやアリストテレスそしてパウロやヨハネをはじめとする彼の後継者たちであり、彼らは師のその都度のエルゴンに集中し、そのなかに内在しているロゴスを引き出し理論化している。ここで語「エルゴン（*ergon*）」は act/result ambiguity を含意する、つまり「働き」即ち実践活動と「成果」即ちその結果双方を意味する両義性を持つ。「エルゴン」の派生である「エネルギー」は「働き」「実働」というその実践的側面を表現している（*en-ergon* → *energeia*: being at-work 働きにおいてあること、実働）。二人は今・この具体的な状況のなかでロゴスと信を生き抜き、その一挙手一投足のエルゴンこそが生を構成するものであり、その普遍的な理論・ロゴスの構成を求めることはなかった。

ソクラテスはそのロゴスに即した生において人間的に見れば多くの逆説に導かれ、結局人間にとつての「善のなかで最大のもの（*megiston on tōn agathōn*）」即ち「善美の事柄（*kalon kagathon*）」については無知を表白し、ひとの営みの一切にその根源的なものの理解が反映される以上探求者としてのみあることができるだけであった（*Apol.* 21d4, 29a8）。この無知の自覚は彼に働いた人間を超えたもののエルゴンの帰結であるのかもしれない。イエスにおいても人間的な語りは神の国の譬えに用いられるに留まり、天の父をまことの父として生き抜いた。イエスは端的に「汝ら、地に宝を積むな、ここでは虫と錆とが損ない、盗人が穿ち^{うが}そして盗む。だが汝ら天に宝を積み、かしこは虫と錆とが損なわず、盗人穿ちそして盗むことはない。汝の宝のある所、そこに汝の心もあるであろうからである」（*Mat.* 6: 19-20）。彼らは通常の人間的理解に囚われないという意味で逆説的である。しかし、彼らの人生がもし理に適わない

ものであったなら、彼らのエルゴンについての理性的探求は不可能である。もしソクラテスがイエスに出会ったなら、イエスを徹底的に吟味したのかそれとも「わが主、わが神」と言つて即座にひれ伏したのであるか。たとえ即座にひれ伏したにしても、ソクラテスがソクラテスである限り彼にはイエスの生が理に適うものであると判断されたに違いない。この想像は興味深い歴史の問いであるが、ここでこの問いを探求することはできない。信の哲学の可能性は、先のエラスムスのモットーにかけて言えば、ソクラテスでさえそれ以上進むなら恐れにとりこまれてしまう、その限界点まで歩みを進めようとするロゴス構築において追及される。

翻つて、弟子たちが構築した理論としてのロゴスは二人が具現したようなエルゴンたりうるのであるか。パウロはイエスが宣教した福音のロゴスが救いに至る力であることを、或はイエス自身のエルゴンに救いのロゴスが内在していることを告げ知らせた。ロゴスが救いを或いは幸福を伝達するエルゴンであることが可能であるとすれば、それは歴史において確かさそのものの源、その確かさを具現する象徴となったイエスとソクラテスにおけるように、今・ここにおいて歴史のなかで単なる知識の伝達以上の出来事・エルゴンを形成する限りにおいてである。パウロは言う、「愛を媒介して実働する（エネルゲイン）信が力ある（*pistis di'agapēs energoumenē*）」（Gal. 5: 6）。

ロゴスはロゴスとして認知的なものの伝達に終始するのであるか。昔日の賢者たちも、一方では「ロゴスはエルゴンの影である」（デモクリトス（D. Laeurtios IX. 37））とも「ロゴスはエルゴンに決して勝つことはない」（エウリピデス *Alceme* Fr. 12）と言う。他方では、「ヌース（叡知）はロゴスによつて高められ、ひとは気高くされる。われもまた有益なロゴスによつて羽を得て正しいエルゴンに対し滋養としたい」（アリストパネス *Aves* 147）とも、「真なるロゴスは単に知ることに対してだけでなく、人生に対してもこのうえなく有益である。というのも真なるロゴ

スはエルゴンに共鳴和合することによって信用されるのであり (*hai alêtheis tōn logōn.. sunōdoi gar ontes tois ergois pisteuontai*)、それ故にロゴスは理解する者たちに対して、「ロゴス自らに即して生きingことを促すからである」(アリストテレス *Nic. Eth.*, XI. 1172b3-8) と言われる。ロゴスは人生全体としてのエルゴンをも導くものとして位置づけられ、そしてエルゴンによりそのロゴスは信用される。ロゴスの正しさはエルゴンの質により他者に確認されるという主張を含意している。ロゴスとエルゴンの「共鳴和合」とはいかなるものであろうか。

アリストテレスはまた言う、「ロゴス (*logos*・理) は現れの証を立て (*marturein*)、現れ (*phainomena*) はロゴスの証を立てると思われる。……かくして、いやくも或る神的なものがあるなら、実際にそれは存在するのであるが、物体の第一の実体について今語られたことは適切に語られた。このことは感覚を通じても十分に帰結する、少なくとも人間的な信念に対して語るのであれば (*pros anthrōpinen eipein pistin*)」(*De Caelo*. I3. 270b4-13)。ここでアリストテレスの宇宙論の是非を論じingことをせず、ロゴスと今ここに現れでるエルゴンの関わりの様式だけを確認する。宇宙のなかで神に最もふさわしい位置があるとすれば、不死なるものに対応する場所としてロゴスにより「神には最も高い場所 (*ton anōtato to theō topon*)」(270b6) が割り当てられる。この点に関しては「誰であれ異言語圏の者もギリシヤ人であれ、神々を信じる者たちは同意してing」(270b7) とロゴス上の一致をまず確認してing。そしてその議論の正しさは天体の観察を通じて物体の第一の実体が神的存在であることが証せられる (cf. *De Caelo* 19. 278b10-22, II4. 6, 8)。宇宙における現れ・現象というエルゴンは魂のエルゴンである感覚等の認知機能により把握されるが、この観察を通じてロゴスの正しさの証しが立てられる。ただし、エルゴンによる検証は「人間的な語り」であることの留意が見られることは重要である。これはパウロにも見られる譲歩であり、二人とも神の認識に関し人間

的な認識能力の差異と限界を弁えている。

このような制約のなかで、ロゴスとエルゴンの或いは理論と働き（実践や事実）の共鳴和合のもとにある幸いな相補的展開こそ望まれる。それらの総合がなされうるなら、感覚により捉えられないロゴスをも含めそれはあらゆる存在するもののどもの最も優れたロゴス、知恵となるであろう。それはアリストテレスが語るように、「第一哲学」の名にふさわしい（*Met. VI. 1026a30*）。そして私は本稿において全宇宙の確かさの源が人間との関わりにおいては神の信であると捉えたパウロの信のロゴスとエルゴンを吟味する。

ここでの思考の導き手はロゴスとエルゴンの総合をあらゆる場面において説得的に追求したアリストテレスである。彼の思考の特徴はロゴスをイデア論にも超越論的なものに祭り上げなかったこと、そして可感的対象も思惟対象もそれに対応する魂の認知的能力を同時に発動しうるものとして連続的なものとして位置づけていることにある。

アリストテレスはプラトンやカントのように超越と現象を感性界と叡知界を分断することはなかったが、これはパウロの思考と同型性においてある。パウロは人間の認識能力の限界の故に譲歩として人間的な語りを許容したが、二世世界説ないし世界の構造上の断絶を主張したわけではない。神は天にいまし、人間は地にいるが、それは創造者と被造物として一つの世界を形成している。パウロもアリストテレス同様にこの一つの現実世界において「ロゴスとエルゴンにより」（*Rom. 15: 18*）福音を宣教している。創造者と被造物という対の理解そのものも人間の言語によるものではない。この一つの現実世界により神には人間の言語や理解の届かない要素があることを否定するものではない。啓示として報告されている限りの神が信の哲学の考察対象である。信の哲学の構築を通じて、私は信が魂の根源的態勢であり生の全体性を秩序づけるものであることを明らかにするであろう。信は理性に基礎づけられないが、理性と

共にあるものであることを明らかにするであろう。アウグスティヌスは信の根源性の特徴を自らの回心の回顧において「欲すること」と「為すこと」がそこでは同時的であることに見出している（『告白』八巻八章）。ひとが故郷に帰り憩うように、彷徨える魂は彼のように信に立ち戻るときロゴスとエルゴンの共鳴和合においてあることを方向において示唆するであろう。本稿はそのようなゴールを持つ信の哲学の一つの基礎作業である。

一・二 ロゴスとエルゴンの相補性——ロゴスのエルゴン化による目的因・善の存在証明——

ここでアリストテレスにおけるロゴスとエルゴンの相補性、共鳴和合の一つの例を紹介する。それは信の哲学の一つの探求対象である「霊」と呼ばれる身体に還元されない魂の部位、存在者に対する接近の仕方に一つの示唆を与えるものである。パウロはイエスの信の生に基づき、霊に則した信に基づく生が人間の最も本来的な活動・エルゴンであるというロゴス（議論）を導きますが、本稿においては彼の思考の展開がもたらす幾つかのアポリアを取り上げいかなる解決案が見出されるか、さらに彼の主張が他の魂や人生の理解との比較においても理に適うものであるかが探求される。信の哲学が対象とするパウロの理論における特定の時空に限定されない非物質的な存在へのコミットへの共約的な基礎理論ともなりうるその一つのものとして、アリストテレスによる「目的因」と呼ばれる非感覺的なロゴス的なものの存在証明を挙げることができる。アリストテレスにおける証明の特徴はロゴス次元を超越論的なものに祭り上げることなしに、今・このエルゴン次元においてロゴスの存在とその確かさを明らかにすることに見られる。彼は「何かがそれのためにあるところのそれ」(*to hū heneka*)と語られる目的因 (*to hū heneka*) が実在することをロゴスとエルゴンの相補性に基づき証明する。この句で二度見られる「それ」には「テロス（ゴール・終局）」が

代入される。同一のものがロゴス上「トフリーヘネカ」とエルゴン上「テロス」と記述される。「何か」がテロスのためにあるところの「テロス」とは「何か」と「テロス」のあいだに一つの説明言表・ロゴスの形成を通じて反省的に把握されるものであり、この表現は善への言及を含意している。というのも、何であれ当該のものがそれを求めたり、そこに向かったりするものをひとは「善」と呼んできたからである。彼の『ニコマコス倫理学』の冒頭はこうである、「あらゆる技術と方法は、実践と選択もまた同様に、或る善を追求しているように思われる。それ故に、「あらゆるものが追求するところのものが善である」と或る人々は適切に宣言した」(II, 1094: a1-3)。かくして、一方テロスはエルゴン上観察しうるものであるのに対し、「何か」「そのためのそれ」は或る事物・事象が或る過程を経てゴールに至る全体の了解をそれも他の一切が善であるゴールのために秩序づけられていることの説明・ロゴスを必要とし、そしてそのもとに確定される。

ここで取り上げる文脈は生物事象において見出される目的因である。この場合目的因は生物の生存と繁栄という価値・善のことであるが、これが他の諸要素をそれにより秩序づけることによりその事象の一性を根拠づけていることはロゴス上把握されることがらであって、エルゴン上観察されるテロスと相互に支え合うものとして位置づけられる。善が他のものの存在と生成を秩序づけるというこの主張は、或る条件のもと原理的に誰にも実験により観察可能なもののみ理論化を認める自然主義(naturalism)や時空上の原理的に可触的なもののみを認める唯物論(materialism)からすれば、受け入れがたいものであろう。しかし、アリストテレスは唯物論者たちの生成論を紹介批判したうえで、それに対抗した包括するものとして彼らの見解を組み込みうる総合する理論を展開している(*Phy.* II8-9)⁽¹⁾。

アリストテレスは目的因の存在証明を『自然学』二巻八章において二つ提示している。その一つの証明は反現実仮

想に基づきつつもエルゴンの観察可能性に訴えたものである。彼は、そこで、目的論的であることがはっきりしている行為主体モデル (Agency Model) との比較により、自然によるものの目的論的な性格を鮮明にしている。散歩という行為に対し、「なぜ散歩するのか」と問えば、「健康のため」と答える。健康でありたいという意図が身体の運動を引き起こしている。しかし、生体の事象たとえば「なぜ睫毛はあるか」という問いに対し、「目を守るため」という正しい応答において、意図を見出すことはできない。善への感受性を要求する行為主体モデルは自然の擬人化を引き起こしかねない。しかし、彼はそれを回避する議論を提供している。

何かゴール (テロス・終局) があるものどもにおいては、より先なるものと続くものはそのために制作がなされる。それぞれは、もし何かが妨げるのでなければ、制作されるように、そのように自然本性上成るし、自然本性上成るように、そのように制作される。それぞれは何かのために制作され、従ってまた、何かのために自然本性上成る。例えば、もし家が自然によって生じたものであるなら、今技術により成るその仕方で生じたであろう。しかし、もし自然によるものが、単に自然によるだけではなく、技術によっても生じたなら、自然に成ったその仕方と同じ仕方が生じたであろう (199a8-15)。

ここで「ゴール (テロス)」という表現が導入され、それが「何かのため」のその「何か」と同定され「ゴールのため」という目的論的表現を得ている。しかし、ゴールは初めから目的因 (トフォーヘネカ) のことであるとすれば、議論全体が論点先取を犯すことになる。ここでは「より先のもの」と「続くもの」という表現から明らかなように、「テロス」は生成次元上ないしエルゴン上の「完結、終局」を意味している。かくして、目的因はここでは「完結・終局のため」と表現されている。テロスがあるものの一つの代表は制作行為であり、それは制作物の完成をゴールとする。

アリストテレスは制作行為において、先のものと続くものそしてゴールがあるように、自然本性に従って成るものもゴールにいたるまでそのように成ると言う。この議論は制作行為と自然事象の一方に説明的優先権を与えることなしに、双方が互いに説明的である円還的とも形容できる説明構造を示している。例えば、家が自然物であつたなら、今技術により作られるその同じ様式により生じたであろうし、もし植物例えば紫陽花が人工物であつたならば、今自然に生じるその同じ様式により作られたであろうと言われる。このような秩序ある生成において、制作行為は常に何かのためになされるものであり、「従つて」、自然も何かのために主張される。制作行為の分析が自然の目的構造を基礎づけているわけではない。目的論的因果性の特徴であるゴールに至るまでの過程の道筋が二つのケースにおいて等しく現在すると主張されている。このエルゴン上の同一の過程が人工物と自然物双方ともに価値・善により秩序づけられているという理解を説得的なものとする。

彼は行為主体モデルによる自然の擬人化の疑義を自覚しており、自然と技術の生成の平行性は「技術によることなく、探究や意図することなく作る他の生物たちを見れば」、「最も明らかである」と主張する(199a20-21)。ここで「技術」とは理論的知識と類比的な制作上の真なるロゴスのことである。技術によらず探究や思案そして選択もしない生物の行動を見る時、「燕が巣を作り」、「蜘蛛が網を張る」事象は自然によつてでありまた現実的に目的適合的なことである。生物を観察する時、ゴールに向かい秩序正しくそれを実現する過程が遂行されている。このことは安定したゴールがあるからこそ、それを実現するプロセスにおいてより先なるものと後なるものも秩序を持つという見解を説得的なものとする。自然においても技術と同様に、自然は無駄なことをすることなく、ゴールを実現するステップが合理的な仕方であつてに違いない。自然と技術は何かの妨げがなければ、望ましい理論・ロゴスにおける望ま

しい仕方と同様の過程と方法を選択する点において円還的説明を許すものであるとするなら、技術が目的であることが疑いえない以上、自然物も目的である。これは生成秩序を共有するもの同士の方の自明性からする他方への拡張議論であり、「自明性の拡張テーゼ」と呼ぶことができる。これは自然物と人工物の観察に基づいた主張であるが、この拡張を許容させるものはそれぞれの現実的な生成過程が理に適ったものであることへの信頼である。つまり、生成を秩序づける何らかのロゴスの存在が揺るぎないものとして確信されるからこそ、拡張が正当化される。これがエルゴンとロゴスの共鳴和合の現場である。エルゴンがとてもロゴス的であり、ロゴスが個々のエルゴンに確認される。エルゴンのロゴス化とロゴスのエルゴン化の現場がこの目的因の存在証明を支えている。重要なことは彼がことさらロゴスを経験を超えたイデア的なものさらには超越論的なものに格上げしていないことである。ロゴスの現場性、エルゴン性こそアリストテレス哲学の一つの大きな特徴である。

この反現実仮想に基づくエルゴン上の同型性に訴える自明性の拡張テーゼは生物の行動や生物の生成の定量的な観察を基にして導かれる機能モデル (Function Model) による説明にも対応している。例えば、腎臓の機能を血液の流入等のインプットにより、これこれの過程を踏み、アウトプットとしての老廃物の処理と定量的に記述できるとする。そしてその処理は結果として、有機体全体の維持に貢献する善いものであることが確認される。この説によれば有機体は自らに善であるが故にという理由で、これこれの質料や過程を選択するということなしに、実際に有益である仕方で有機体は機能すると説明される。その時、機能モデルは生存に貢献するこの種のアウトプットを生体というシステム全体の現在の状態とインプットの関数として表現する。これは結果としての善を始動因により説明する試みであり、善に対する感受性に訴えることのない説明の一形態である。しかし、機能モデルにおいてより先なるものとより

後なるものの秩序ある生成が確認される限り、これにも自明性の拡張テーゼは適用されるであろう。腎臓が人工的に造られるとして、これが自然において造られるように造られ、そして同じ機能を遂行するであろう。これによりテロスのエルゴンのために他のものがあるという目的因はこの質料因や始動因のインプットがもたらす有機体の機能の性の説明言表において確認されることになろう。

アリストテレスにおいて機能はまず合成体（魂体）に第一に帰属するが、目的との関連においてのみ正しく語られる。例えば、心臓の機能は「血液の拍出」であるが、それは「栄養を全身に送るため」という目的への言及なしに、その機能の「何であるか（本質・自体的同一性）」を定めることはできない。睫毛の機能は「目の或る覆い」であるとして「目の保護」への言及なしにその何であるかを知ることはできない。他方、誰かが「肥満」の機能を「運動防止」であると言ったとして、それは或る形質が現存する理由についての説明が機能についての説明であると考えることの誤りを示している。腎臓など部分の機能はその目的や生体全体の保存への貢献において確定される。だからこそ否定的な事態は「機能不全」と呼ばれる。

従って、機能モデルは目的因を括弧にいれて素材の力能としてゴールに方向づけられた始動因により説明するものであるが、やはりこのインプットから産出されるアウトプットはその部分ないし全体への貢献への言及によりその機能の何であるかが判明するという意味において、背後に善である目的因を要求している。これを開示するのはその何であるかのロゴス（説明言表・定義）を形成することにより、エルゴン上のテロス（終局）とロゴス上のトフィーヘネカ（目的）の内的な関係を明らかにすることができる。機能モデルはその背後にある目的因への言及なしに、また善の感受性への言及なしに力能から完成への過程として特徴づけるものであると言える。これはアリストテレスが実体

の定義の形成により実体の本質の認識を求める、言ってみれば「ロゴスアプローチ」への代替案として、或る能力の実働という今・この働きの観察により認識をもたらす「エルゴンアプローチ」と呼べる。これが実働の準備ができている完成物の質料部分の存在様態である「待機」能力」と形相の様態である「完成」のペアによる事物の一性を形成するものと「能力」と「実働」のペアにより今・このエルゴンを形成するものからなる様相存在論の三つの存在様式であり、これら二つのペアの相補的なアクセスによりアリストテレス存在論の中核が形成されている。

『自然学』二巻八章の終結部で、自然は医者が自ら自身を治療するのに似ていると結論づけられる。医師は意図することはない。技術を所有しそれによって制作しまた治療する者は技術の定義上（制作上の真なるロゴス）意図することはない。「もし木材のうちに造船術が内在していたなら、それはその自然によって、「技術によって」と同様の仕方
で、製造したであろう。従って、技術のうちに何かのためが内在するなら、自然においてもそうである。とりわけそれが明らかなのは、或る医者が自分で自らを治療するときである。というのも自然はこのものにあると思われるからである。かくして自然は根拠でありそして何かのためとしてそうであることは明らかである」（19928-b33）。手に治療術を持った医者は自身に故障が生じたさいには、他に依存することなく自ら健康を取り戻すべく、自らに身体化している技術によって、もはや思案することなく自身を癒す。ちょうど「造船術が木材に内在する」ように、ロゴスとしての自然が自然物のうちに内在しているからこそ、意図することなしにもエルゴンがゴールへと方向づけられている。

この比喻によれば、自然は自ら自己維持ないし完成のロゴスを所持し、そのロゴスを媒介に自己と環境（非自己）に関わりつつ、自己の存在を維持しているそのような原理である。自然物として能動と受動の主体は同一であり、そ

ここに内在する自然は自律的であることが示されている。大胆に言えば、ロゴスは自ら動かず、自己維持のために身体や素材を動かしている。そこで観察されるのがエルゴンである。有機体は自己と環境の何らかの識別のなかで、自己の存在を維持すべく環境に適応しまた利用するそのような原理としての自然を内在する自然物だと主張できる。

われわれの探求においては、信が魂の最も根源的態勢として位置づけられるとき、人間が最も本来的な生を生きるということが理に適うものであるとすれば、ここにもロゴスがエルゴンの証として見出され、さらにエルゴンがロゴスの証として見出されるものとなり双方が共鳴和合するものでなければならぬであろう。パウロはイエスにおける信を貫いたその生にその双方を見たが、この明証性が人間各人に拡張されるかどうかが信の哲学の一つの大きな課題である。

一・三 魂におけるロゴスとエルゴン

自然物が目的であることの証明におけるロゴスとエルゴンの相補性の一端は理解されたとして、魂の力能としての人格的な有徳性には種々のアクセスがあり、生物の発生における自然の働きほどの統一性を見出せないように思える。アリストテレスは倫理的な徳の涵養に関し、正義を知ることが正義な者であることに十分であるという主知主義的態度を批判している。主知主義とは諸徳についてのロゴスの知はそのまま有徳者であるという意味で、個々の行為を通じて時空上観察しうるエルゴンであるという主張と理解することができる。言わば「知っている」と語ることができるハードルが高く、実践をも含み得て始めて知が語られるそのようなソクラテスの逆説が含意される立場であると言える。

アリストテレスは、他方、倫理的な次元での知識は医者の方方は聞き情報としての知識は持つが、それを実践しない患者と類比的でありうるものと理解している。人格的な有徳者（正義、節制、勇氣等）とは自らの有徳な行為を、単に虚栄等の別の理由により外見上の類似を求めるというのではなく、有徳性の(1)「知」においてあり、(2)「徳それ自身の故に」選択する者である。その実践はそれ自身の故に選択することが習慣化されており、(3)「一つの堅固な揺るぎない態勢」として徳が身についている者である。そのうえでアリストテレスは知的訓練と人格的訓練の緊張を次のように語る。

それ故に、「正しい者は正しいことを為すことから生じる」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ひそしてこのようにして立派な人間になると思つてゐる (*epi ton logon katapengontes oiontai philosophhein kai hutos aesthai spudaiot*)。彼らは、医者たちの言うことに注意深く聞くが、その処方の方のいづれも実行しない病人と何か似たことを行つてゐる。かくして、ちようどか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 (*Nic. Eth.* II.3. 1105b9-b18, cf. X. 9)。

ここでは一方ではロゴスへの過剰な期待を戒め、エルゴンの質を問題としてゐる。先に、アリストテレスはエルゴンによつてロゴスは「信用される」と語つてゐた。彼がロゴスとエルゴンの機能を識別されるものとしてであると理解していることが分かる。アリストテレスはこの引用文の前段で人格的な有徳者の構成条件として(1)知識(2)自発的な選択(3)堅固な人格的態勢の三つを挙げている。そのうえで、人格的卓越性は知的な卓越性に或る仕方で基礎づけられる

が、相対的に独立したものとしてみえ、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、それも正しいひとがそうするように正義を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。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消極的な評価である。具体的な状況において、為すべき正義を知るの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に成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とは一つの課題である。ソクラテスの主知主義は彼のロゴスとエルゴンの未分節などところでの知識が問題にされているように思える。そしてそのようなロゴス理解には例えば「真に分っていないから、そんなことをするのだ」という類の批判が持つ暗黙の了解、前提が機能している。正義をロゴスにより知ることがエルゴンにおいて正義であること (being righteous at-work)、そのような知識をソクラテスは求めていた。それに対しアリストテレスは「欲求的叡知 (orektikos nūs)」や「実践知 (phronēsis)」により分節と総合の双方を企てたと言^三える。本稿において理性と信仰を総合するものとしてパウロは魂の根源的態勢として信を見出し、魂の認知的徳と人格的徳を統合するものとして展開することを確認することになろう。ここでは魂の卓越性を統合する魂の最も基礎的な能力、態勢が歴史上複数提

示されてきたことを確認し、そのグランドセオリーが求められることを確認するに留めよう。

一・四 信の哲学の探求対象と問題の所在

パウロはイエスがキリスト（救い主）であることを宣教した。この福音のロゴスそのものが人々に今・ここにおいて歴史のなかで単なる知識の伝達以上の出来事・エルゴンを形成すると自らの宣教を理解している。彼は言う、「子よ、汝らのうちにキリストが形づくられるまでわれは再び生みの苦しみを味わう」（Gal. 4:19）。パウロが信を介して引き起こそうとしているエルゴンとは魂の再生のことである。これは人類が為し得る行為のうち最も野心的な企てであると言える。

パウロは奇跡のなかの奇跡とでも言うべき死者の復活の論証をこう始める。「兄弟たち、われが汝らにより音信として宣教したところの福音をわれ汝らに知らしめる、それは汝らが受けとめたところのものであり、そして汝らがそこに立っているところのものであり、それにより汝らが救われるであろうところのものである、もし汝らが、われが汝らにより音信として宣教したそのロゴス「議論」の何であるか（*timi logos*）をかたく保持し、見せかけて信じたのではないならば（*ektos ei mē eikē epistēstale*）」（1Cor. 15:1-2）。パウロは福音宣教の議論の内容が何であるかを知り固く保持し、心から信じるなら救いを得ると主張する。ここでは死者の復活が福音の内容とされている。信の哲学はロゴスの営みである。それが魂の根源的態勢の探求を通じて信が魂の根源的態勢であることの論証を試み、魂の統一的な理解、知識を伝達することの解明を目的とするが、その知的エルゴンが救いの力を含むか否かはどこまでも開かれた問いに留まる。ただパウロのロゴスの整合性のみを追求する。パウロのこの途方もない主張がどこまで哲学的分

析に耐えられ、共約的なものであるかを追求する。

偶然的でどこにでも見られるとも思われるひとりのひとの生涯が人類にとって比類なき出来事であったということ、ユダヤ人には「蹟き」であり、ギリシヤ人には「愚か」である (1Cor. 1)。「神の子が木のうえで死んだ」という命題は確かに愚かに見える。ギリシヤ教父テルトリアヌスはこの文に続き、「不条理だからこそ、われ信じる (*Credo quia absurdum*)」と主張する。それはあたかも $2+2=10$ だからこそ神を信じるという如き絶望的な企てである。本稿においては信のロゴス (理) を探求する。しかし、それは従来の信仰を前提にしたうえで展開される知識や理解を意味する「信の理解 (*intellectus fidei*)」ということではなく、信がそのロゴスの枠の中で遂行される言わば「信以前の理解 (*intellectus ante fidem*)」の構築を第一にめざす。信は魂のなかでいかなるものとしてありまたどのように振舞うのか。他の知識や愛などの認知的、人格的機能とはいかなる関係においてあるのか。「信」は認知的、人格的に十全な神と不十全な人間双方に適用されるとして、「信」は多義的なままであるのか、それともあらゆる信の用法がそこから秩序づけられる帰一的な構造を持つているのか。信は人間存在においてまた人類の歴史の中でいかなる機能を果たしうるのか、それは魂のロゴスとエルゴンを総合しうるものなのか。信がそこにおいて成立する人間の魂を分裂から解放し、統合するものを探求する。これらの問いを問い、応答を試みる。

その応答の企てにおいて信が魂の力能の実働の諸種類のなかで、知識や感情そして勇氣や節制等の認知的、人格的徳という心的態勢 (状態) のように習慣化された基盤としてそれに基づいて生を構築する営みとは異なる特殊な心的行為そして態勢であることを明らかにするであろう。信はひとが自らの魂の実力である認知的態勢そして人格的態勢のいずれの段階においても誰でも、幼子のものでありさえすれば、持つことのできる肯定的な対象に対する肯定的な

態度として、そのもとに生を新たに始める生の基盤に立つことであり、そしてそのことによる自己への還帰であることを明らかにするであろう。なぜなら信はこれまで培った生の諸前提のもとにおける積み上げ、展開とは異なり、信賴すべきものに古い自己を引き渡すことをその行為自身のうちに含意する新たな自己を受容する生の根源的な行為だからある。誰であれ何らかの自己理解を持つ以上、自らの魂の底からひれ伏しつつその自己理解を放棄することはできる。「信じます、信なきわれを憐れみ給へ」(Mar. 9:24)。そしてそれは魂の根源的な出来事、事態でありしかも自らの習性として獲得できないものであるがゆえに、その根源的行為は絶えず古い自己を放棄することの反復により遂行される。イエスは日毎の祈りとして「こう祈れ」と命じていた。「われらの罪責をお赦し下さい、われらがわれらに罪責ある者たちを赦しましたように」(Mat. 6:12)。信は見ることにない神とひとを結ぶエルゴンであり、その障壁は絶えず取り除かれねばならない。ソクラテスとイエスがそれぞれロゴスと信を生き抜いたということは、その遂行を妨げる自他のあらゆることからとの戦いというエルゴンを含意している。彼らに共通する冤罪の死はその戦いの冠である。

魂の最も根底に位置づけられるべき態勢の問題は単に哲学的人間学においてだけではなく、ユダヤ教とキリスト教をも分かつ、ひいてはカトリシズムとプロテスタンティズムを分かつひとつの大きな論争を背後に抱えている。ここでは問題の所在のみを記す。或る人々はパウロをユダヤ教に対抗する者として信仰と業(エルゴン・わざ)の明瞭な判別を主張したと理解するが、他の人々はその判別は正しくなく、そもそもユダヤ教においても恩恵による救いは語られており、ユダヤ教には信仰と業を二律背反のもとに置く思考は存在しないと主張する。^(四)ソクラテスにおいては知識が善き行為を導くように、パウロにおいては信が善き行為、律法の業を導くと考えられていたと解することには道

理がある。彼は言う、「愛を媒介にして実働する信が力ある」(Gal. 5: 6)。

このように、二千年になる神学論争はパウロの中心的思想とされる「信仰義認論」をめぐる種々のアポリアとの戦いである。信仰と業の関係がいかなるものかが取りざたされてきた。パウロは一方で正しい業により義と審判される⁵¹と主張し、他方で業はなくとも信により義と認められると主張しているように見え、矛盾を犯しているのではないか、「分裂病 (schizophren)」ではないかと嫌疑をかけられてきた。ルターらプロテスタントの「信仰のみ」がカトリックの教説への反旗の標語となったが、常に、この問題はひとびとをして解決不能なパウロのテクストの十字架ではないかと悩ませてきた。パウロは一方で言う、「汝の頑なで悔い改めなき心に応じて、汝は汝自身に怒りの日に、つまり神の義しき裁きの啓示の日に怒りを蓄えている。」「神はおのおのにその業に應じて報いるであろう」。かたや、忍耐に即して善き業の栄光とその名誉とその不朽とを求める者たちに永遠の生命を報い、他方、利己心から真理に服せず、不義に服する者たちには怒りと憤りがあるであろう」(Rom. 2: 5-8)。他方でパウロはこうも言う、「働く者にはその報酬は恩恵によるのではなく、当然のものともみなされる。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」(4: 4-5)。ここに矛盾はないのであろうか。

これは我が国においては専修念仏を唱える親鸞聖人の「悪人正機説」の系譜に属するものであり、魂の根源的態勢としての念仏と業の関係が或る人々の唯一の救いの希望ともなり、また克服することのできない妨げともなってきた。所謂 point of no return (後戻りできない一点)、消せない過去を経験してきた人々にとっては、自らの自然的な生を何事もなかったかのように継続することは適わない。それ故にこそ信や念仏の力に縋る以外に生きる道が残されず、そこに救いを見出してきた。だが、通俗的な信仰義認論や悪人正機説の理解によれば、どんなに悪人であっても、た

だ信じさえするなら神は罪を赦免し義とする、弥陀の慈悲を受けるというが、そのような神や仏は不義ではないのか、立派な人間だけが救われるに値するのではないかと古今東西を問わずひとびとは困惑してきた。信の哲学はパウロの主張に矛盾がないことをまずテクストの意味論的分析を通じて明らかにするであろう。さらに、ロゴスとエルゴンの共鳴和合の展開によりこの種のアポリア解決の道筋を示すであろう。

善い木は善い実を結ぶように、イエスは「木はその結ぶ実によって知られる」(Luk. 6:44)と端的に語る。魂の根源的な態勢が信であるとか知識であるとか主張する者は、それに基づき魂の善き業を生みだされることを積極的に証明することが求められる。ここには木と実のあいだに質の対応を見出すことができる。善き信は善き業を生み、悪しき信は悪しき業を生む。単なる知識ではなく、善き知識が善き業を生むことも道理ある主張である。これは生全体の質に関わる主張であろう。魂の全体性において信と業がいかなる関係にあるものとしてパウロに理解されていたかを明らかにすることは常に探求されるべき大きな課題である。神における二つの意志「業の律法」と「信の律法」は十戒の刻まれた石板を通じてそしてイエス・キリストの信を通じて啓示されている。それらは人類を罪人と義人の二種類に分けるものとして機能している (Rom. 3: 20, 27)。

他方、人間においては信と業は生の全体性において位置づけられるものである。パウロによれば、終わりの日に各人は神に「業の律法」それとも「信の律法」のいずれに属していると看做されていたのが明らかになるが、信と業は同質である限り、「イエスの信に基づく者」と神に看做される者はイエスの業と同様の善き業が遂行されていることを含意する (Rom. 2: 14, 3: 26)。従って、神は魂の根源的態勢としての信の在り方のみを問題に言うことは正しい。他方、業の律法の下に属する者は業の律法により審判されるであろう (2: 5-8, cf. Gal. 3: 21)。いずれの下に

ある者として審判されるかは終わりの日に至るまでは、個々人には明白に啓示されていない。個々人にはそのいずれであるかに関しては神の意志はイエス・キリストや十戒を介したほどには明晰に啓示されていないため、信じることは常に実質的なこととなる。信の律法の下にある善き信を持つ者（と神に看做されている者）は当然善き業が生まれているはずであり、「信の律法」のもとに審判されるであろう。「業の律法」の下にあるものは自らの律法の業により審判されるであろう。ここではこのことを記し、その方向を示すに留めておこう。ともあれ、魂の根源的態勢のエルゴンとそのロゴスこそ求められる。

パウロが生を賭している福音の宣教においてもロゴスとエルゴンの相補性を見出すことができる。以下信の哲学の基礎作業として、彼におけるこの相補性を確認し、それを通じて、彼の福音の宣教を、アリストテレス哲学において見られるように、一つの哲学的作業として理解することが可能であることを論じる。

第二章 パウロのエルゴン言語とロゴス・知恵の言語

二・一 パウロの思考様式

ここで、パウロが彼の書簡「ローマ書」においてロゴスとエルゴンの分節の上で共鳴和合を求めていることを確認したい。本稿においては彼の言語論と魂体論を詳しく論じることとはできないが、彼の方法論として哲学的次元を析出できることを明らかにしたい。パウロは「ローマ書」において発見者の喜びのなかで福音を告げ知らせている。彼が見出したものは「イエス・キリストの信」であるが、ひとりのひとの信実なる生が神にとっても人類にとっても新た

な関係をつくる「好機」(Rom. 3:25)となったと報告している。この書簡は神とひととの新たな関係を知らせるギリシャ語による口述筆記である。しかし、認知的、人格的に十全な神と認知的、人格的に不十全な人間の関わりを同一の言語、同一の文法そして語彙のもとに記述することに伴う困難さは想像に難くない。一切がパウロの心的状態に還元されるという懷疑論から一切が聖霊の実働により遂行されパウロは聖霊の伝達器官としてただ人間の言語に翻訳しただけだという逐語靈感説にいたるまであらゆる想定しうるヴァージョンの見解が提示されてきた。

二千年になる様々な聖書学的、神学的解釈のただなかで、私は確かなものとして語りうることは何であるかに集中し新たな方法論の構築をめざす。もちろんこの「確かなもの」さえ人間にとつてそう理解されるものではないが、パウロは神の行為を人間の弱い言語によつてしか伝達できない以上、しかも彼は伝達できるという想定のもとに口述している以上、その言語の確かさに解明の糸口を探る以外にない。従つて、神や聖霊の実働(エルゴン)も——それはパウロにより確実に報告されているものであるが——書かれたテキストの文法的また意味論的分析を通じて浮かび上がってくる限りにおいてその制約のなかで理解すべく試みる。誰もが疑いえないことがらはローマ帝国を素手で滅ぼすほどの力を持つとされる「ローマ書」は一人の人間の言語行為であるということである。書かれたテキストの言語表現の分析のみを通じて、明らかにすることを析出していくであろう。言語表現と言語表現の連関に幾つかの層があることを析出し、パウロはたとえば先に触れた信仰義認論の主張において無矛盾であることを明らかにするであろう。そのさい、彼が最も道理あるものと看做されるであろう実在論の意味論というものにコミットしていたことは彼の「啓示」という術語の言語的振舞いから確認できることを明らかにしたうえで、言語的振舞いのみから確実に語りうることを提示していくことになる。従つて、ここでの関心は啓示として報告された限りにおける神の属性、行為

に留まり、著しい制約のなかにあることの自覚が要求される。神はここでは言語使用者として一つの意味論にコミットした存在者として対処されるが、まったく人間の言語では到底理解できない通信手段を持っているであろうし、人間が理解できない宇宙とその法則性を行使しているであろう。信の哲学は啓示されたパウロにより報告されているロゴスとエルゴンの相補性を確認しうる限りの神に關与することができるだけである。

本書簡におけるパウロの思考様式の特徴は、ナザレのイエスにおいてユダヤ人のみならず人類全体にとって比類のない救いが出来事になった、つまりイエスがキリスト・メシヤ（油注がれた者）であるという神とひとの媒介者における一つの出来事に眼差しを注ぎつつ、旧約聖書との連関のなかで、また他の諸文化とも共約可能な語彙や思考様式を援用しつつ、福音を宣教したことにある。

彼は自らの自覚としては神に強いられてこの職を遂行していること、そして逐語靈感説とさえ解釈されるであろう、基本的に宣教の働き・エルゴンが聖霊の助けのもとにあると強い主張をなしている。彼は「コリント前書」九章で言う、

汝らは主にあるわがエルゴン（産物）ではないのか。……汝らはわれの使徒であることの主にある証拠だからである。……われらは汝らに靈的なものを蒔いたなら、われらが肉体的なものを刈り取るとするならそれは過大か。……たとえわれ福音を伝えても、われに誇るところはない。というのも、われにそれが課されていること必然だからである。もしわれ福音を伝えないなら、禍がわれにあるからだ。もし自発的にそれを為すなら、われは報酬を得るであろう。しかし、もし自発的でないなら、「神の」経綸を信任されているのである。それではわが報酬は何であるのか。それは、福音をして無償なものとなすであろうために、われ福音を伝えることによって (*ewangel-*

izomenos)、福音におけるわが権利を利用しないに至ることである。……福音の故にわれはあらゆることを為す、それはわれ福音に共にあずかる者 (sugkoinōnos) となるためである (1Cor. 9: 1-23)。

パウロは神の計画のなかで福音宣教を任されているという自己認識をもっている。その証拠に彼は自発的になしたのではないということ、むしろそれを課され信任されているという自己認識を挙げる。そして彼のエルゴンは福音と共に分かち合う霊的な交わりのもとにあるコリントの人々への宣教である。霊的なものを蒔くこととされる福音を自ら宣教することは福音を聞くひとびとと共に神の働きのなかで福音にあずかることである。つまり信任された言語行為そのものの報酬は無報酬でつまり何ら権利を利用することなく神の福音のエルゴンを分かちつことである。このような言語行為は通常の情報伝達に限定することはできず、罪人の義認という福音つまり神の前の現実が自らの現実となることそのものを伝達する霊的なものとして理解されている。

他方、彼は「霊」に対する言及のない福音の宣教についても自覚的である。彼が「知恵の説得的議論」と「霊と力の論証」を判別するとき、彼は「霊」が躓きとなることを或いは少なくとも躓きとなる人々がいることを自覚している (1Cor. 2: 1, cf. Rom. 6: 19)。彼はこの引用箇所続きでその躓きの自覚のもとに次のように福音の宣教の様式を語っている。「われはあらゆる人々から自由であるが、あらゆる人々に自らを隷属させた、より多くの人々を獲得するためである。ユダヤ人にはユダヤ人のようになった、ユダヤ人を得るためである。律法の下にある人々には、われ律法の下にあるのではないが、律法の下にある者のようになった、その人々を得るためである。……弱い人々には弱い者になった、弱い人々を得るためである。すべての人々には、すべての人のようになった、なんとか幾人かを救うためである。福音の故には、われあらゆることを為す、共に福音にあずかる者となるためである」(1Cor. 9: 19-23)。

これを「福音への柔軟アプローチ」と呼ぶことにする。

私は「コリント書」に続く「ローマ書」において、彼は柔軟アプローチを採用し、「知恵の説得的議論」を知者たちのために遂行していると理解する。彼は「ローマ書」の冒頭で福音宣教の対象者について言う、「ギリシャ語圏の者にも異言語圏の者にも、知者たちにもまた愚かな者たちにもわれ負うべき責めを持つ」(1:14)。このことは先の柔軟アプローチを前提にするとき、「ローマ書」において彼は知者たちを得るために、知者たちのようになることを厭わないことを含意していると推論できる。「弱い人々 (*ho asthenes*)」(1Cor. 9:22) とは「肉の弱や (*hē astheneia*)」(6:19) においてある者のことであり、彼らは自らの身体の限界を自己の限界と考えがちな傾向性を持ち、霊に対する感受性の弱い者であると考えられる。ここで「知者たち」とはそのような人間的な強さにおいてあるが肉の弱さにおいてある者のことであろう。ともあれ、パウロは「あらゆる者にはあらゆる者のようになっている」のであるから、知者たちには知者たちのようになったことは疑いえない。「霊」についても知者たちが理性において理解できるように宣教していたことを本稿においてその方向を確認するであろう。実際パウロは「われらは汝らが読みかつ理解することが以外の他の何も汝らに書いていない」(2Cor. 1:13) と言う。彼は「霊」についてさえ一般的に魂の一つの機能として読んで理解できるはずだと考えている。信じる者も信じない者も同一の言語を用い、同一の魂体(心身)を持つ者として哲学的なとりわけアリストテレス的な分析と共約的な次元で捉えることを許容する仕方において、パウロは自覚的に或いは無自覚的に(つまり身体化された仕方で)語っていると思われる。

パウロはギリシャの哲学者、ユダヤ主義的キリスト者や律法学者と二十年以上にわたって論争しており、彼らの立場や議論を十分に理解したうえで福音を宣教している (e.g. Act. 17:17)。自らの体験や理解を彼らと共約的な次元で

議論を展開しその成果をこの書簡において展開していると想定することは道理あるものである。パウロの書いたものは、宣教それ自体が同時に、当時の哲学者や律法学者などの批判者たちへの反論を含む形をとっている。パウロは「ローマ書」でストア哲学において広く用いられた「ディアトリベー (*diatribe* 談論風発)」と呼ばれる書体で論争風に議論を展開している。彼は論敵による彼のとりわけ信仰義認論への批判を疑問文形式で提示し、それへの応答は簡素な拒絶表現「断じて然らず (*ne genoio*)」により反論する。これにより読者を議論に引き込みつつ、自分の主張、とくに信仰による義認をめぐる様々なアポリアに自らの視点から解決案を提示している。たとえば、パウロの論敵は、パウロの主張の下での神の義、真、律法の効力と善性を疑い、それらの結果として罪を賞賛することによる無律法主義に導く (3: 3, 5, 31, 6: 1, 15, 7: 7, 13, 9: 14-11, 11: 1, 11)。確かに、どんな悪人でも信じるだけで義と看做すそのような神は不義のように思える。その実質は今後展開するとして、パウロがこの書簡で、論敵に対する共約的次元での彼自身の経験と理解を提示していると考えられることはこの議論形式からしても道理あるものであることがわかる。あるいは少なくとも、パウロは自分の言うことがどのような人間にも広がり、また受け止められると考えている。

「コリント前書」において彼は「知恵の説得的議論」と「霊と力の論証」を対比し、後者により福音を宣教するとしていた。他方、「ローマ書」では「ロゴスによってそしてエルゴンによって」 (15: 19) 福音を伝達すると述べる時、彼は「コリント前書」のこれら二つの方法を同時に充たすそのような方法のもとに展開していると私は理解する。言ってみれば彼の福音宣教のエルゴンは聖霊のエルゴンの助けの中で遂行されつつも、それらエルゴンの複合を分節しつつ或いは分節を許容するような読み方のできるそのようなロゴスないし人間的な知恵において福音の論証を展開している。二書の執筆意図や文脈は異なっており矛盾ではなく「ローマ書」においては彼の議論構成が同時に知恵と霊の

論証双方を伝えることができるような工夫がこらされていることを示したい。

さらに、その基礎にあるものとして、彼の柔軟アプローチは福音を分節して宣教するその言語理解にも見られることを明らかにする。彼は確かなものとして神による人間認識や判断そして行為を報告しているが、神の行為を、それは人間に理解されるものである限り当然のこととして、人間の言葉でその文法法則そして意味論のもとに人間の言語理解を投影しつつ報告している。神はあたかも人間が理解するようにつまり構造の平行性のもとに人間を理解するという仕方でその文法と意味の理論のもとに描かれているが、当然認知的、人格的に十全な神と不十全な人間の間では用いられる語の意味の理解が異なっているであろう。そしてその異なりも語句が形成する言語網の相違、言語表現の相違により伝えられている。しかも、相互に理解できるように報告されている。まず、「コリント前書」による「知恵の説得的議論」と「霊と力の論証」の分節そしてさらにはそれらでさえ何らかの共約的な規準において比較可能なものであることを見ておこう。

二・二 「知恵の説得的議論」と「霊と力の論証」

彼は「ローマ書」より以前の手紙「コリント前書」で自らの宣教の特徴を競争者たちの「知恵の説得的議論」に訴えるそれと対比し、「霊と力の論証」と呼んでいる。

十字架の言葉は滅びる者たちには愚かであるが、救われるわれらには神の力である。……世はその知恵を介しては神を知らなかったが、それは神の知恵のうちのことであり、神は宣教の愚かさを通じて信じる者たちを救うことを嘉みした。ユダヤ人は徴を求めるそしてギリシヤ人は知恵を求める。われらは礎にされたキリストを宣教

する。ユダヤ人には躓きであり、異邦人には愚かであるが、召しだされた者たち、ユダヤ人にもギリシヤ人にも、キリストは神の力そして神の知恵である。神の愚かは人間たちよりもより賢く (*sophōteron*)、神の弱さは人間たちよりもより強い (*ischuroteron*)。……わが議論とわが宣教 (*ho logos nū kai kenigma nū*) は知恵の説得的な議論において (*en peihois sophias logos*) ではなく、霊と力の論証において (*en apodeixi pneumatos kai dunamis*) ある、それは汝らの信仰が人間の知恵においてはなく神の力のうちにあるためである (1Cor. 1:18-2:4)。

この発話の文脈として、コリント教会において、キリストを宣教する方法として、知恵による説得を試みている人々があり、パウロは自らの方法が彼らのそれと異なることを強調していることが想定される。しかし、文脈如何にかかわらず、ここでのパウロの主張は一見反ギリシヤ的、反理性的に見える。パウロは「霊と力の論証」による宣教において、十字架において死とその棘である罪に対して勝利した、生命そのものであるキリストのエルゴンを伝達する。それはコリント人の信仰が神の力のなかで実働するためである。宣教の目的は「汝らの信仰が人間の知恵ではなく神の力の上に築かれるために」と語られている。これは理性が人間の知恵として信念を生み出そうとするような普遍的な次元とは異なる次元から成り、人間の信仰の内側で働く神の力を伝えようとしている。つまり、パウロの「霊と力の論証」は神の力の実働への言及による説得のことであり、人間的な知恵として信念の形成に努めるものとは一見次元を異にしている。

ここで福音の宣教と議論がギリシヤ哲学に基礎を置く「知恵の説得的な議論」による論証と対比されている。パウロが「ギリシヤ人は知恵を求める」と言う時、ギリシヤ的伝統の「知恵」の理解を念頭に置いていると考えるのは妥

当であろう。アリストテレスは「知恵は知識のうちでも最も厳密なものであろう。従って、知者は単に原理に基づくものどもを知るだけではなく、原理についても真を語るものでなければならぬ」(Nic. Eth. VII. 1141a16-18)と語る。

「実践と真理に関する」魂の機能の議論の中で、アリストテレスはそれによつて魂が真実に至る五つの認知的機能を挙げる(Nic. Eth. VI. 2-3)。アリストテレスは、「それに肯定しまた否定することにより、真理とする魂の五つの態勢」として「技術(*techné*)」、科学的知識(*epistémē*)、実践的知識(*phronēsis*)、知恵(*sophia*)、叡知(*nú̄s*)」を挙げている(1139b15-18)。アリストテレスは人間の認知的な営みのいずれもこれら五つのいずれかに帰属すると理解している。パウロもギリシャの伝統に従い「知恵」の他に「叡知」「実践知」の認知的な語句を用いている(e.g. 12: 2, Gal. 5: 10, cf. 他方、アリストテレスにおいては「*pneuma* (霊)は生命原理として用いられている」(*Generatio Animadum*, II.3. 736b29-739a1)。パウロがこれらの機能に言及することで意味したものはアリストテレスが意味したものとまったく同じということはないであろうが、とくに超越的な実体に関わるものについては、ある認知的態勢を表現するべくこのような名称を用いる必要があったことは否定できない。アリストテレスは次のように言う。

知恵は明らかに科学的知識の内でもっとも正確なものであろう(*akribestátē ton epistēmōn*)。賢者「知者」(*sophos*)は原理から導かれる事柄を知っているだけではなく、他のすべての基礎となる原理についての真実を把握していなければならない。それゆえ、知恵は科学的知識と結びついた叡知——言わば相応の完全性を持った、もっとも崇高なもの(*timiótaton*))についての科学的知識である(1141a16-20)。

確かに、人類の魂についての自己知をもふくめ宇宙全体が何のためにあるかの知識は単に科学的知識には還元され

ず、最も包括的な原理例えば神をも含め、「自然本性上最も尊いものどもについての科学的知識と叡知」(Nic. Eth. VII, 1141b3)が成立するなら、その認知的状態は一つの尊称で呼ばれるに値する。アリストテレスはそのような知識を「知恵 (sophia)」と呼んだのだと思われる。

ギリシャ人の知恵は、他のあらゆる実体の原理として、宇宙の究極の実体に関わるが、パウロによるキリストという歴史的な出来事に関わる福音は、神による歴史に対するある種の関与である。崇高なものを対象とする理論的な知識はとても強力であるように思われる。それに対し、パウロは「神の愚かさは人間より賢く (sophoteron)」、神の弱さは人間より強い (ischuoteron)」と述べる。一事件をめぐる福音は神の歴史への参入であり、人間の生の何のためにあるかの宇宙論的な理解を持つ知者の知恵より賢く、力強いと彼は主張する。福音は「神の力」そして「神の知恵」であるが故に、それを伝達するために彼は「霊と力の論証」を企てる (cf. Rom. 1, 16)。

しかし、この主張には端的に懐疑が提示され、例えば霊を判別するものは何であるのか、信仰が神の力のうちにあることを確認するものは何かが問われよう。さらに、外在的な立場で霊を霊として把握することはできるのか、霊は身体的な器官を必要としないのか、そもそもひとは霊の外にあるということと霊のうちにあるということを判別することができるのか、たとえ「神の力」のうちに信仰があったとしても、それはやはり人間の信仰として記述されるのではないか等の問いが提示されよう。信の哲学はこの霊を共約的な次元において解剖することを企てるが、パウロはそれを許容する仕方で議論していることを明らかにする。この箇所においても、或る人々には愚かに見えても、十字架の言葉は人間の普遍的な知恵よりも「より賢く」、「より力強い」という比較級による主張は、この二つの知恵の主張は比較されうるものであり、従って共約的な規準があることを含意している。彼は人間の知恵が「賢い」ものであ

り「力」あるものであることを、さらには信が人間の力として知恵の支配のなかにありうることを否定してはいない。そのうえで、彼は霊と力の論証が、それよりもより賢いものとして基本的に誰にも理解できる言語により、その延長線上に理解されうるものであると主張している。この比較の規準としては、人間を神による力をも受動するその全体性において捉えるという視点が与えられよう。そしてその基礎に、パウロは人間の理解できる範囲においてしか神のことがらは理解できないという前提のもとに、同一の言語によってしか神のことがらを伝ええないこととして伝えることができるという信念が起動している。

ここで「世はその知恵を介しては神を知らなかった (*the egnoō ho kosmos dia tes sophias tou theou*) が、それは神の知恵のうちのことであり、神は宣教の愚かさを通じて信じる者たちを救うことを嘉みした」(1 Cor. 1: 21)と言われている。人間にはこの世の知恵による神へのいかなるアクセスも否定されているのであろうか。このように過去時制で表されている人間の認知的能力についてのパウロの判断は、一つの問いのもとに再吟味されうると考えることが許されよう。この無知に続き「宣教の愚かさ」により啓示された福音をパウロは宣教したのであった。彼は一方「コリント(前後)書」において、その宛先が自ら立てた教会であることもあり、具体的な諸問題を解決すべく、自らの生が神の力のうちにあるものであることを実証しつつ福音をより実践的、また個人的な仕方で論証している。他方、コリント教会とのこれらのやりとりを経た後に書かれた「ローマ書」において、パウロは「霊と力の論証」という表現をもはや用いないが、やはり信仰が神の力のうちにあるべく、霊の言葉と矛盾することのないより理論的、体系的な仕方で福音を論証する。その実質内容は、同様であり、イエス・キリストを宣教することにある。問いとは、福音の啓示についてパウロ自身ははっきりとこれら二書簡で議論を展開した後にも、この同じ言明「世はその知恵を介して

は神を知らなかった」がパウロによってあらためて語られるであろうかというものである。「宣教の愚かさを通じて」伝えられたものについての共約的なアクセスがこれらの書簡を通じて開かれたと解することは道理あることである。

彼は「ローマ書」において福音をたとえそれが一見愚かなもののように見えても、肉の弱さにおいてある知者には知者のようになり宣教することを厭わなかったのであり、それが公にされた以上、世はその知恵を介して神に対する何らかのアクセスを得たと語ることは許容されよう。

もし神の知恵を世の知恵が一切学習できないのであれば、いつまでも世はその知恵を介して神を知ることはないであろう。人類の歴史において、人間に生じることは何であれ、たとえどれほど個人的な叡知や靈感に満ちたものであれ、人類の共有財産とすべくそれら特異なことから普遍的な三人称の言語による翻訳、解説が試みられてきた。

二・三 「ローマ書」における宣教の特有の方法

「ローマ書」における彼の福音の宣教と論証が同時に幾つかの目的のために遂行されていることをここで確認したい。「ローマ書」においては福音の宣教が、同時に、彼の論敵とりわけ律法主義者、ユダヤ主義的キリスト者に対する論駁になっている。なぜなら、パウロによれば、イエス・キリストの出来事は業の律法のもとでは神の前では罪人であり、しかありえない罪への隷属から解放し、異邦人にもユダヤ人にも開かれた救いの訪れだからである。即ち、パウロにおいて「イエスが主である」との宣教とはその出来事において啓示された神のユダヤ人そして異邦人に対する認識、判断そして行為を伝達することであり、しかもその宣教という言語行為そのものが論敵の挑戦に応答するだけではなく、キリストの生命を伝達する、言ってみれば聖霊のエルゴンを持ち運ぶものとしての言語を構成するそのような思

考の展開となっている。

すなわち、その宣教のロゴスによつて伝達しようとするエルゴンは、パウロの自己申告によれば、その言語行為それ自体が、伝達しようとするところのものである。「福音」即ち「信じるすべての者に救いをもたらす神の力」(Ⅱ:17)のエルゴンのなかで遂行されているというものである。だとすれば、パウロのエルゴンは神の力の発現ということになる。ここに福音をめぐるエルゴンの複合性を確認することができる。パウロは書簡をこう締めくくる。

だから、われ、神に対することがらに關して、キリスト・イエスにおいて大きな喜びを持つ。なぜなら、われは、キリストがわれを介してロゴス「議論」によつてそしてエルゴン「働き」によつて (*logō kai ergō*)、神の靈の力のうちに、諸々の徴と不思議の力のうちに、異邦人の従順へと至るべく成し遂げなかつたことがらの何もなかをあえて語ることはないであらうからである (15: 17-19)。

この箇所ではパウロ自身はキリストの肉における器官とでも言うべき位置を得ており、キリストのエルゴンを自ら働く(エネルゲインする)こと以外に何も語ることはないと主張している。「ロゴスによつてそしてエルゴンによつて」と双方が並置されており、たとえ議論自体が聖霊を受けることにより聖霊の働きのもとにあるという自己認識のもとで述べられているにせよ、互いが並置されることで「ロゴス(議論)」は「働き(エルゴン)」と何かしら対比されており、「ロゴス」はそれ自体の特徴を持つべきことが示唆されている。私は「ロゴス」により、たとえ神と聖霊とパウロの複合的な働き・エルガ (*erga*) 「エルゴン (*ergon*)」の複数形が遂行されているにしても、彼はそれをそれぞれの行為主体、イニシアティブの分節をなしており、それぞれからのアクセスの記述を許容する仕方で展開されている議論のことであると理解する。従つて、「知恵の説得」と「靈と力の論証」の独自の総合を企てたと考えられる。この

ことを次に確認する。

神を知ることにも幾つかの次元が考えられる。ひとつには、神の前で神にそのような者と看做されている義人や罪人がいかに神を認識しているかについて、神はいかなる理解をもっているかがパウロにより報告されている (cf. 1:31)。そこでは神と罪人のあいだになにひとつ不明瞭な認識の齟齬はないとされる。他方、肉の次元においてはパウロと言えども肉の弱さを抱える限り「われらは今不明瞭に鏡を通じて見るが、かのときには、顔と顔をあわせて見る。今われ諸部分に基づき知るが、かのときには、われはまさに知られたように、知るであろう」(1Cor. 13:12)と述べるように、直接知のような明確な知識に到達していない。なお神との認知関係は常に相互的なものとされる。もし神を何らか知ることができているとするならば、神に知られていることを含意している⁽⁵⁾。これは後に詳しく吟味するように、神による認可なしには、そして聖霊の媒介なしには肉においてある人間は神の肯定的側面について何らかの知識を持つことはできないということを含意しているであろう。

しかし、福音の啓示の事実がとりわけ「ローマ書」において明晰に語られた場合に、信の哲学がここで「世の知恵」以上のものでないのかは別として、理性は新たに啓示について何らかのアクセスを持ちうるであろう。というのも、何であれ歴史的な一事件に理性が解明を企てることがあり、或る程度それが明らかにすることがある以上、過去の啓示と報告される歴史的な一事件についても明晰に論証されている限り、それについての考察は何らかの知識をもたらすことができるからである。K・バルトは「ローマ書」についての厳密科学は写本の読解とそのため索引作成とに限られなければならないであろう⁽⁶⁾と悲観的であるが、信の哲学は当然この見解に与しない。

神の力に触れるとき、それは人間の創造者の力として人間の力よりも強いということは経験者であるなら語ること

ができよう。そして、その経験の言葉は何らかの普遍性を求めるであろう。或る人々にしか理解できない言葉は宣教として空しい。パウロは異言をそのようなものとして位置づけている(1Cor. 14)。信の哲学はこの「より賢く」「より力ある」言葉がいかなるものであるかを普遍的な次元において探求する。つまり、これは十字架の言葉を人間の知恵との共約可能性のなかに理解しようとする企てである。

一般的に言って、霊の力がより賢いものとして言葉により論証されているものである限り、一見愚かに見えても理性の吟味に耐えうるものであり、通常の人間的な理解を構成する言語的な理解を前提にしている。さもないれば、彼の議論は理解さえできないであろう。人間の知恵よりも包括的な神の力に基づく信を論証することにより、信の哲学の成否は「ローマ書」において「イエス・キリストの信」とひと個人の人間的状態としての信の二つの相のもとに分節されている信を人間であること全体の分析として普遍的次元において提示しうるかにかかっている。これにより同一の魂を持つものである限りにおいて同意が成立しうる共約的な領域を拡張するであろう。信の哲学はこの「霊の力」を共約可能なロゴスを通じて明晰に理解しようとするものである。

パウロによる口述は「エルゴン言語」として今・この聖霊の促し、実働にも対応する次元を確保することにより、理解されまた分析されねばならない。そのエルゴン言語においては、パウロは神の行為と自らの言語行為双方のエルゴン(働き)をもギリシャ語でつまりひととびとが現に用いている言語で、共約的な次元で無矛盾なものとして受け止め理解することを可能にすることに細心の注意を払っている。つまり外側から書かれたものとしてテキストを文法に即して分析することにより、それ自体としては引き離し得ないでもあろうエルゴンをロゴス上分節するとき、ひとは共約的な次元でより良く少なくとも文や語彙の意味を理解するにいたるであろう。そしてそれが共約的に理解しうる

一般的な論証として宣教の機能を担うことがめざされている。パウロは聖霊を受けている証拠として、一切が善へと協働していることの知識そして希望や平安等のよきパトスのエルゴンを挙げている (G: 1-5, 8: 28)。

これらの事情は書かれたものとしてのテキストの構文論や意味論等のロゴス次元における分析を不可欠なものとしている。今・このエルゴン言語の一般的な次元における説明ないし証明行為を「普遍的論証」と呼ぶことにする。神の前とひとの前を関係づける聖霊のエルゴンに關しても、それは意味論的視点から分析するとき他者に理解できないパウロの発話というものではないことが分かる。先述のようにパウロの自覚としては「われらは汝らが読みかつ理解することがら以外の他の何も汝らに書いていない」(Cor. 1: 13)のである。信じる者も信じない者も同一の言語を用い、同一の魂体(心身)を持つ者として哲学的なとりわけアリストテレス的な分析と共約的な次元で捉えることを許容する仕方において、パウロは語っていると思われる。彼はユダヤ主義的キリスト者や律法学者そして哲学者と二十年以上にわたる論争を繰り返しており、自らの体験や理解を彼らと共約的な次元で議論を展開しその成果をこの書簡において展開していると想定することは道理あるものである。

この企ては、なぜより優れた知恵と力があるのに、より劣った普遍的な理解を求め説明を企てるのかというルター主義的な問いに対する一つの応答となろう。つまり、そのより賢い神の力を事実上経験するだけではなく、それが人間性全体の理解に神の力としていかに貢献するかを説明することは興味深いことである。福音はイエス・キリストという歴史の一事件に基礎を持つために必然的に躰きを含意することになる。ロゴスの普遍性を求める理性と福音のこの個別的、非普遍的根源のエルゴンのあいだに常に緊張が伴う。信の哲学は、救いがそれぞれの境遇においてある個々人の神との個人的な関係である以上、例えば神に導かれ愛されているという実感のなかで、その愛を裏切るわけには

いかないうちという信実でありうることの喜び、そのパトスをそれ自身として尊重する (cf. Rom. 15: 13)。神を身近に感じるということは、日々聖書に親しみ神が人間をどのように認識し、判断しまた愛するかを学んでいる者にとっては、ちょうど親しいひとがどのように考え、どのように対応するかについて感じや予感を持つように、不自然なことではない。

救いはキリストが各人のなかに形づくられることからである以上、学が決して干渉できない領域を持つことを尊重し、その手前でその一般性における解明 (*intellectus ante fidem*)、或いはその帰結における証拠の確認 (エルゴンのロゴス化による証明) に留まる。理性がなしうることは理性的な躰きを、つまり認知的な次元での躰きを取り除くことであり、また認知的な次元と人格的な次元の関係について認知的な次元において一般的に解明を企てることである。或いは、キリストに似た者にされていることをエルゴン次元においてその帰結において何らかの関連を確認することができるだけである。求める者にひたすらなる聴従と信仰告白を要求するイエス・キリストの出来事が含む躰きに關しては、沈黙だけが相応しい。信仰はひたすら神への信実を求める。それに対し、信の哲学は信のロゴスの知識を求める。しかし、最も従順な者にも神への関心なき者にも共約的な次元において思考を展開することは興味深い企てとみなされることもある。それが人間の知恵に終わるのか、或る人々が主張するように理性が霊的な言葉ともみなされうるのかはその果実において間接的に何らか知られることになる。

あらゆる神学的、聖書学的な解釈は、文法的かつ言語学的な特徴を必然的に含んでいるテキストにおけるパウロの言語的振る舞いの基礎と制約の内部で遂行される。上で見た「コリント前書」の箇所でも、人間的な知恵を持つ人間の語と、ある人々にとっては愚かに見える十字架という語を対比する、「より賢い」「より強い」という語の比較級の

用法を使ったパウロの言及は、これら二種類の知恵が互いに比較できることを表し、「より賢い」が「賢い」より賢いことを知るためには、これらの間に共約的な基準が必要であり、その存在を含意している。パウロは人間の知恵が賢く、強いことを否定しない。彼はまた、人間が自分自身に従って自分の能力の内側で持つ信が神の知恵の力によって治められうることも否定しない (cf. 1:5, 13)。これらに加えて、人間の知恵より賢い「聖霊と力の論証」が、すべての人が基本的に理解できる共約的な言葉によって、その延長において理解できるとパウロは言う。この比較の基準は、神をも通じて力を受ける人間をその全体において把握する地平から考えることができる。そして最も基礎的には双方とも人間の言語を用いていることである。これが基礎的な共約性の規準を提供する。パウロにおける二つの論証様式の相違は「霊」に対する言及があるかないかである。私の理解ではパウロは神の啓示行為の二つの報告 (1: 18-31, 3: 21-26) に続いてそれぞれの知恵の説得を一章一八節から三章二〇節、三章二二節から四章末尾まで遂行し、五章から八章末尾まで霊と力の論証を遂行していると解する。(一カ所、怒りの啓示に基づく神の義の知恵の説得のなかで「霊における心の割礼」(2: 29) において「霊」に対する言及が見られるが、これは「肉における割礼」との対比のなかで一般的に二つの種類の割礼を述べている箇所であり、今・この聖霊の実働を表現しているわけではない)。

注目すべきことに、パウロは「ローマ書」においてその点にとりわけ自覚的であり、彼が「啓示」という言葉を用いて神の啓示の報告を為す際には「神の前」の二種類の事実は聖霊に対する言及なしに遂行されている。そして五章以降での霊に対する言及があるときでさえ、人間の魂のパトスという心的状態の次元で捉え直すことが試みられている。信じる者も信じない者も同一の言語を用い、同一の魂を持っている以上、彼の二つの論証は共約的な次元で理解できるはずである。

本稿において、パウロの発話を書かれたものであるテクストとして言語次元において分析する。その構文上のそして意味論上の分析を通じて浮かび上がってくる神や聖霊そして書き手であるパウロ自身のエルゴンを捕まえそして整合的なものとして理解することを企てる。言ってみれば、「ローマ書」の整合性論証を試みる。そこで整合的な言語網を最初に三つそしてそれから構成されるさらなる言語網を次章で二つ提示する。そのさい記号化により複合的なエルゴンを捉える言語の複層性と無矛盾性を可視化する。そのうえで一切をパウロの意識事象に還元する懐疑論や一切が聖霊の実働であるという人間器官説に一定の応答を試みる。

二・四 啓示言語の意味論的分析

二・四・一 「ローマ書」における「啓示」の限定的使用

私は意味論的分析という視点から、信じる者にも信じない者にも共約的な次元で「ローマ書」におけるパウロの言語を分析する。パウロがユダヤ人ではない異邦人の前に進み出て知者にも愚かな者にも福音を宣べ伝える時、明確な意図を持って共約性を心がけていたことを確認したい。

一般に、どんな意味論も、言語と言語を用いる主体ないし話者さらに言語を介して主体が関わる事物、すなわち言語、主体としての心魂、そして事物・事象の三つの項の関係に関わり、それを明らかにすることに務めている。「ローマ書」の意味論的分析をすることで、われわれは、パウロが複数の言語網をそれぞれが独立し異なる意味を有しつつも整合性を持つように明晰に表現していたことを知ることになる。パウロは、私の見方では、三種類の人間に関して相互に独立し整合的な言語網を三つ構成している。それは、A神がイエス・キリストの信を媒介に啓示している神

の前の義人 (e.g. 3:21-26) 、B 神が石板に刻まれた十戒・モーセの律法を介して怒りを啓示している神の前の罪人 (e.g. 1:18-31, 3:19-20, cf. 2Cor3:3-11) 、C パウロが責任ある自由のもとに眼差しを注ぎ記述している自律的な人間 (e.g. 3:27-31, 6:19-21) の三種がある。

パウロは、ちょうど彼の「啓示 (*apokalypsis*)」の概念が独立した神の前の現実を含意するように、語句の意味がいに決定されるかに関し彼の言語的振舞いにおいて実在論者である (1:17 (3:21), 1:18, 8:18 (2:6))。世界の存在様式が最終的に言語の意味を確定する。「啓示」という語は、動詞形においては三節 1:17, 1:18, 8:18 のみにて用いられ、ただ人間に対する神の行為を伝えるのみである。これら二つの啓示「神の義」および「神の怒り」に関して受動形で「啓示されている」と表現されていることには理由がある。義や怒りという神の心的態勢、属性が「神の」という帰属の属格表現により神に帰属するものとして主語に立てられ、そしてそれら神の態勢、属性は媒介物を介してのみ啓示される。それ故に、構文としては受動文となる。神は自らが信において義であることさらには怒りにおいて義であることを示すには、何らかの媒介を必要とすることは、人間の諸心的態勢の表現においても同様であることから、道理あることである。例えば、ひとは自らの優しさを示すのは見舞いに行くなどの媒介行為を通じてであり、「彼の優しさは見舞いを通じて示されている」と心的態勢と媒介が組になる時は受動表現となる。

なお、「コリント書」における「啓示」の用法とは異なり、啓示の対象は「われら」ではなく三人称で表現され一般性を確保している (cf. 1Cor. 2:10)。語句「啓示」は、神の視野の前における実在 A (1:17 (3:21)) と B (1:18 (2:6)) という新しい次元を切り開く決定的な語である。三度目のそして最後の動詞形表現の出現においては、この語句は最後の審判の日の、新しい天地についての啓示 (A かつ／もしくは B) を伝えている (8:18, cf. 2:6)。パウロが啓示

を告げ知らせる時には、その報告の中で形作られた言語空間は、どんな人間のイニシアティブをも含まない、神の前の端的な事態として提示される。

神の前の言語の基本的な特徴は、啓示の主体が神である限り、神の認識と行為さらにはそれが伝達される対象に關し、パウロにより報告されている関連語や文は何よりもまず神自身によつてそれらのあるがままに理解されていなければならぬという点にある。例えば、パウロがB言語として「神は彼らを恥ずべき情欲 (*pathē aīnias*) に引き渡した」(1:26)と神の行為を報告するとき、「恥ずべき」により当人たちが自らの行為を恥ずべきものと感じているかは問題ではなく、まずその語により神に理解されていることがらが指示されていることを報告している。

パウロのAとBの言語網の報告は、神によつて啓示されたそれぞれに対応する二つの神の前の實在・現実、義人Aと罪人Bを見据えて作成されている。パウロ自身はこのA・Bの現実の外に在る。彼が神の前で同時に義人であり罪人であることは矛盾だからである。そこでの神による啓示の内容は、神自らが義であることさらには啓示の媒介であるイエス・キリストと天より十戒が刻まれた石板を介して理解される人間の義か罪かの現実を知らしめている。それはイエス・キリストの信と十戒の刻まれた石板という二つの啓示の媒介にしての人間についての神の認識、判断、意志を伝える。ここでの義人そして罪人もまず神にそう理解されている人々が指示されている。パウロはそれを三人称において報告している。それゆえ、啓示AとBの言語網を構成する語、および文の意味は第一に神によつて理解されるもののことである。例えば、言語網Bにおいては、「誰であれ (*hōi whomever*)、このようなことがら「悪行」を行う者たちは死に価する者であると、神の義の要求を知っている者たちは、単にこれらを行うだけではなく、行う者たちを是認さえしている」(1:31)と語られるとき、神の前で業の律法の下に服している者たちは明白に業の義の要求

を知っている者であると報告されている。「誰であれ」という不定ないし一般的関係代名詞は神の前の人間を、個々人を特定しない仕方、適切に表現している (cf. 1:25, 2:15, 6:2)。天より石板に刻まれた十戒を媒介にして神の前に立つ人間たちはこのように明白な確信犯として神により認識されており、彼らは神の前のB言語網を形成する登場人物である。そこでは「人間」の意味はわれわれが通常理解する「人間」とは異なるであろう。

実在論の意味論では、語の意味ないし語が意味表示するのは、世界における当該の事物がそこにおいて成立する様式に対応すると想定されている。語の意味は、次節でその一般的な仕組みを提示するが、人間の魂に対する対象の因果的なインパクトを通じて、世界の中の対象の存在様式に即して固定される。われわれの文脈においては、神が思考し行爲したことがらは第一に神の前での現実を確立し、そしてこの神の思考と行爲としての実在は、神の前の或るグループの人々に啓示されるべく媒介するものを要求する。この意味で、イエス・キリストにおける信の出来事や天などの媒介するものが神自身による啓示の道具、媒介物であると考慮されている限りにおいて、神の啓示は自己完結した概念である (3:22, 1:18 「天より」)。もちろん、個々人が自ら啓示を受けたと理解しても構わないが、それはあくまで個々人の心的状態として受け止められた限りににおける啓示である。

パウロは、ギリシャ語など当時の人間の言語が、限界はあっても、神の意志、人間認識を含む神の主導による啓示行爲を捉えることができると考えている。本稿では、いかなる聖書的、神学的解釈もそれを媒介にせずしては提示しえない基本的な制約を課せよう、パウロの聖書的、歴史的、神学的な背景を可能な限り考慮せず、ただその言語網を形成したと考察する。「ローマ書」三・一九―三一節を意味論的に分析した必然的な結果として、この箇所の変遷とは異なる訳をいくつか提示する。E・ケーゼマンは「ローマ書」の注釈書のなかで、この箇所を「書簡全体のなかで

もつとも難しく不明瞭な箇所の一つ」と指示している。⁽¹⁾これに反し、私はこの箇所が明瞭に分析でき、また他の読み方をゆるす余地を残さずに理解できることを明らかにする。

語句の意味の實在論的説明を受け入れる限り、神の啓示の内容は第一義的に神の前の神の視野における實在として対処されねばならない。そのとき、それは神の前の實在の外にいるパウロのような話者がその實在を見つめて発話する当該の語句の意味を基礎づけそして裏付ける。そしてその語句の意味が一つの整合的な言語網を形成している。人間の言語の限界にもかかわらず、パウロは人間に関わる神の認識と行為を伝えられると想定している。

「ローマ書」で、パウロは主題としてモーセの業の律法（一・一八—三・二〇）とキリストの出来事（三・二一—四・二五）の二つの視点から神の義を論じる。ここで私は独立した言語層の分析を可能にしているパウロの議論を提示する。パウロによる二つの独立した義人と罪人の論証は、聖霊に訴えることなく遂行されている。罪人の啓示の報告はエルゴン B (ErB) 言語として一・一八—三〇節まで展開され、その後二章から三章二〇節まではこの神の怒りの啓示の含意ないし帰結することがらそしてその啓示の旧約聖書に基づく典拠を知恵の説得的議論 (LogB) として展開されている。義人の啓示の報告はエルゴン A (ErA) 言語として三・二一—二六節において報告され、そして三章二七節から四章全体においてその啓示に含意ないし帰結することがらそしてその啓示の旧約聖書に基づく典拠を知恵の説得的議論 (LogA) として展開されている。パウロの口述による議論が同時に聖霊を受けることを妨げるものではないが、私は、これらの論証がパウロの意図としては「啓示の報告」ならびに「知恵の説得的議論」であることを示す。

まず基礎テキストを私訳にて提示する。神の義が神によって啓示されているという「ローマ書」におけるパウロの二つの報告は以下の点で構造の平行性を備えている。対応をあらわすべく記号化するとするなら、神の啓示行為を

(a1) (b1)、啓示主体である神と神に帰属する認知的、(人)格的内容を(a2) (b2)、啓示の媒介を(a3) (b3)、啓示の差し向けてを(a4) (b4)と表記する。なお(a4) (b4) 啓示の差し向けての側からの神への応答行為も報告されているが、当然それはまず神によりその語句において理解されているものとして報告されている。これらの記号に対応する神の前における人間の行為や認識についても記号化する。神の啓示の(a4) (b4) 差し向けてである当該人間を(a*4) (b*4)と表記する。その当該人間の側における対応する行為を(a*1) (b*1)、そして当該人間とその人間に帰属する認知的、人格的内容を(a*2) (b*2)と表記する。その当該人間の行為の媒介ないし手段を(a*3) (b*3)と表記する。ここで注意すべきことは、これらはすべて神の前の現実であるが故に、どちらの視点から述べたにしてもまず神により理解されていることがらとして同一の事態を表現していることである。彼らが誰であるかはまず神により理解されており、それをパウロは不定の関係代名詞 *hoi tines* (誰であれ、 whoever) により対応させている。この啓示のパウロによる報告において重要なことは、それゆえ、啓示の言語は神が主導する行為を伝える限定的な構造を持っているということである。

二・四・二 神の怒りの啓示の言語網B

二・四・二・一 「というのも」で結ばれる信義の啓示と怒りの義の啓示

「ローマ書」の主題の提示…福音「(A)」の啓示 一章・一六—一七節

というのも、われ福音を恥とせぬからである。なぜなら、「御子の」福音はまずユダヤ人にそしてギリシヤにもすべて信じる者に救いをもたらす神の力だからである。なぜなら、(a2) 神の義は(a3) 彼(イエス・キリスト)

において「神の」信に基づき (a4) 信に対し (a1) 啓示されているからである。そのことはまさにこう書いてある、「(a*2) 信に基づく (a*4) 義人は生きるであらう」。

福音 (A) の啓示については、その再記述である三章二一―二六節と共に、後に分析する。ここでは神の義の第一証明と言うべき神の怒りの啓示の個所を提示し、分析する。

〔B〕 神の義の怒りにおける啓示 一章・一八―三一節

^{一八} というのも、(b2) 神の怒りは (b3) 天から (b4) 不義のうちに真理をはばむ人間たちのすべての不敬虔と不義のうえに (b1) 啓示されているからである。^{一九} そのことの故に、(b2) 神の知られるべきことがらは (b*4) 彼らに (b*2) 明らかである。なぜなら、(b2) 神が (b4) 彼らのただなかで (b1) 明らかにしたからである。^{二〇} なぜなら、(b2) 神の見えざることから、(b2) 彼の永遠の力そして (b2) 神性は世の創造から、(b*4) 被造物において (b*1) 叡知において知られ、見て取られており、その結果 (b*4) 彼らは (b*2) 弁解の余地なき者だからである。^{二一} そのことの故に、(b*4) 彼らは (b*1) 神を知りつつ神として栄光を帰し或るいは感謝することがなく、むしろ、彼らは (b*2) 思いにおいて (b*2) 空しきものとなりそして (b*2) 彼らの悟りなき心は (b*2) 暗くされた。^{二二} (b*4) 彼らは (b*2) 知者であると称し (b*2) 愚かな者となった。^{二三} (b*4) 彼らは (b2) 神の不朽の栄光を (b*3) 朽ちるべき人間のそして鳥や動物そして這うものの像の似姿に (b*1) 変えた。

^{二四} それ故に、(b2) 神は、(b4) 彼らにおいて (b*2) 彼ら自身の身体が辱められるべく、(b*2) 彼らの心の諸々の欲望における (b*1) 悪行へと (b1) 引き渡した。^{二五} (b*2) 彼らは誰ひあれ (*hotines*) (b2) 神の真理を (b*3)

偽りに (b*1) 取り換えた者たちであり、(b*1) 創造者から離れ (b*1) 被造物を崇拜しそして (b*1) それに仕えた。その創造者こそ永遠に褒め称えられるべき方である、アーメン。^{二六} それ故に、(b2) 神は (b4) 彼らを (b*2) 恥ずべき情欲に (b1) 引き渡した。すなわち、(b*4) 彼らの女たちは (b*3) 自然の用を不自然なものに (b*1) 取り換えた。^{二七} 同様に、(b*4) 男たちも (b*1) 女との自然の用を捨てて互いに (b*2) 自らの欲のままに (b*3) 情欲に (b*1) 身を焦がした。(b*4) 男は (b*3) 男と (b*2) 恥ずべきことを (b*1) 行いそして (b*4) 自ら (b*2) 自分たちの逸脱に値する報いを (b*1) 受け取っている。^{二八} (b*4) 彼らが (b*3) 知識のうちに (b*1) 神を持つことを (b*1) 識別しなかったほどに、(b2) 神は (b4) 彼らを (b*3) 相応しからざることを為すべく (b*2) 叡知の機能不全に (b1) 引き渡した。^{二九} (b*4) 彼らは (b*2) あらゆる不義で邪悪な悪しき欲望に満たされ、(b*1) 妬み、殺人、喧嘩、裏切り、(b*2) 卑しさに満ちた者である。^{三〇} (b*1) 悪口する者、神を憎む者、高ぶる者、自惚れる者、傲慢な者、悪をたくらむ者、親に従順な者、^{三一} 悟りなき者、不忠実な者、愛情なき者、無慈悲な者である。^{三二} (b*4) 彼らは誰であれ (*hoiines*) (b*4) このようなことを行う者たちは (b*2) 死に値すると (b2) 神の義の要求を (b*1) 知っていないながら、(b*1) 単にそれらを行うだけでなく、(b*4) 行う者たちを (b*1) 是認させている。

神は「(b4) 不義のうちに真理をはばむ人間たちのすべての不敬虔と不義」のうえに怒りを自らの義として啓示している。まず確認すべきことはこの箇所は神の義の第一論証 (1: 18-3: 20) であるということである。そして第二論証とは独立したものである限り、キリスト論的集中とは異なる文脈において論証が遂行されていることである。神は怒

りににおいてもイエス・キリストの信においても義である。もし福音の啓示が立てられなかったら、彼はこの書簡を書くことはなかったであろうが、たとえ書いたとしても彼は神が怒りとしてのみ自らの義を啓示していることを確認することができただけであろう。一七節「(A)」から一八節「(B)」の議論は「神の義は……信に基づき啓示されている」ことの理由として「というのも、神の怒りは……啓示されているから」と展開されている。怒りに基づく義の啓示は信に基づく義の啓示を間接的に説明している。モーセ律法に要求される業の義を人類が満たし得なかったことが、信に基づく義の啓示に導いたからである。神は怒りではなく、救いをもたらす憐れみを示すべく、信に基づいて自ら義であることを啓示している (cf. 3: 21-26)。

二・四・二・二 怒りの啓示の範例

パウロは「(b2) 神の怒りは (b3) 天から (b4) 不義のうちに真理をばむ人間たちのすべての不敬虔と不義のうえに (b1) 啓示されている」(1:18)と報告している。神によるこれら「不敬虔と不義」の認識は業の律法、もしくは「人の心の中に書かれた律法」(2:14)を介してもたらされると報告されている。ここでまず確認すべきは、神の怒りの啓示の理由として、神の知られるべきことがらが不義のうちに真理をばむ人間に明らかであること、そしてそれも神自身が明らかにしたことである。「なぜなら、神が彼らのただなかで明らかにしたからである」(1:19)とあり、神がその当人に明らかにしたと理解していることからは当人に明らかであり、「弁解の余地がない」と理解されていることを報告している(1:20)。これは人間である限り誰もが同じ魂の構造をもっていることを裏付けこそすれ、何か神秘的な能力のある者の特権的認識能力ではないことを含意している。

神の啓示の行為は知らしめる行為であるが、神の怒りは「引き渡し」という仕方では知らしめられている。啓示B怒りの実質は「心の諸々の欲望における悪行へ」とまた「恥ずべき情欲に」さらには「叡知の機能不全に」「引き渡した」ことである。すなわち、当人たちの自己責任のもとにある悪行や誤った認識そのものが神の怒りの現れである。一般的に言って、啓示の様式に即して、ひとは神の意志を知ることができる。ここでは、従って、自らが引き渡されているということの叡知（ヌース）ないし認識が神の怒りとしての神の義を知る不可欠な認識様式である。この地平においては神の啓示の相手は神の義の要求についての明白な認識を持っている者たちである。この地平の人間たちは例えばパウロが「われらは今不明瞭に鏡を通じて見るが、かのときには、顔と顔とをあわせて見る」（1Cor. 13: 12）と語る認知的な状況とは異なる構成員である。今不明瞭に鏡を通じて見ている者は次元Cにいる生身の存在者である。B次元にいる明晰な認識のもとにいる者たちは認知的態勢においてC次元にいる者と異なると神が理解していることをパウロは報告している。

怒りの啓示の対象はあくまで神が不義と看做す人間たちである。そして現在啓示されている神の怒りの理由をパウロは神自身が「なぜなら、(b2) 神が (b4) 彼らのただなかで (b1) 明らかにしたからである」と過去時制により報告している。この時制は暗くされた悟りなき心が偶像崇拜に陥ったことそして三度現れる「引き渡した」の過去用法とともに一つの出来事を念頭においていると思われる。そして神の怒りの歴史のなかでの一つの啓示行為が現在の怒りの啓示の保証ないしモデルになっていると考えられる。

パウロはこの過去形表現により、神がモーセに十戒を提示した時、出エジプトの民がそのモーセの不在のあいだに偶像崇拜等に陥った具体的な事実を表し、ひとが神の意志を知りまた知りうることの一つの証拠として提示している

と考えられる。実際、この引用箇所における過去時制表現、例えば「神は引き渡した (*paredoken*)」(1: 24, 26, 28)、「彼らは思いに於いて空しきものとなった (*emataiothesan*)」(1: 21)、「彼らは愚かな者となった (*emoranthesan*)」(1: 22)は「神の怒り (*orge*)」(1: 18)とともに、聖書中、出エジプトの民の偶像崇拜事件の論述にそのまま見出される。パウロが用いた七十人訳には「(神の) 怒り (*orge*)」というギリシャ語句と共に出エジプトの一連の当該箇所において見出すことができる (Ex. 21: 13: *paredoken*, 32: 10-13: *orge*, Jr. 2: 5: *emataiothesan*, Jr. 10: 14: *emoranthe*, cf. Jr. 11: 4)。これらはすべてアロンのもとで金の子牛を鑄て偶像を拝んだ出エジプトの民の記事に符号し、神は偶像崇拜の律法に即し怒りを示して、一日に三千人を倒したことが報告されている (Ex. 32: 28)。

パウロはモーセの事例をもとに帰納的に神の怒りの啓示が現在にいたるまで不義のうえに啓示されていることを導出している。あらゆる不敬虔と不義に対してはその諸行為への引き渡しという様式において神の怒りは現在啓示されている。パウロは、歴史的な事件に訴えたうえで、続いて一般的に人間の認知能力に言及し、神が知られるべきことを明らかにしたことの理由が提示されている。パウロはその理由を一般的な仕方では提示して言う、「なぜなら、(b2) 神の見えざることがら、(b2) 彼の永遠の力そして (b2) 神性は世の創造から、(b*4) 被造物において (b*1) 叡知において知られ、見て取られており、その結果 (b*4) 彼らは (b*2) 弁解の余地なき者だからである」(1: 20)。

二・四・二・三 罪人に弁解の余地なきことと叡知 (ヌース) の機能不全

たとえわれわれにとって、神の見えざることがら、永遠の力そして神性が知られないと思われても、神はそのような理解していないということがこの一連の箇所では提示されており、それは神の前の現実を表現している。神の前で

は肉の弱さへの譲歩がなされることはない。そして見えざるものが見えるのは神の前の認知機能においてもヌースの発動によるが、これは神の諸性質がノエートン（叡知対象）として知られるものであることからくる。

パウロは神のみえざる力、意志の知り方は「叡知において知られ、見て取られており」という仕方では魂の認知機能として何らかの事象を見ることを媒介にして発動するヌースが言及されている。「ヌース」と並んで「見て取る」という通常の感覚機能が言及されるのは、ヌースの発動は感覚と同時にないし感覚を媒介にして生じるというアリストテレス的な語の使用の伝統にならっているからだと思われる。言ってみれば、神はアリストテレス的な用法のもとに人間の「ヌース」の機能を理解している。パウロはヌースは常に識別をもたらしと考えているため、見るという仕方での「識別すること」を「ヌース」の発動に添えている。何か感覚対象からの刺激を受けて、たとえそれが悪行の現場であれ、神の怒りを知ることとはありうることである。

神の怒りとしての神の義は人間の不義のうえにはすべからず啓示されているが、神の信に基づく神の義は信じる者の上に啓示される。誰にも神の否定的な力が明らかにならず、信じる者には神の肯定的な力が明らかにされる。この怒りに基づく義の啓示と福音における信に基づく義の啓示の非対象性の限定のうえで、改めて問われるのは神の見えざる性質が被造物に明らかであるということは共約的でありうるかということである。通常、神について認識しうる誰かが語るなら、それは特別な認知能力を持ったものか狂気かと思われるであろう。神の信義（A）と怒り（B）の啓示の受け手（a）（b）は神の前の人間である。まず神により啓示の差し向け手として理解されている者たちである。従って、共約的な一つの理解は、われわれのあいだでも（b2）誰かが何かを（b3）誰かに（b4）知らしめたなら、（b*4）受け手は明らかに（b*1）知っているそのような状況が想定されているということである。このように理解する

限り、パウロの報告は整合的でありまた道理あると言える。

パウロは不義なる者に弁解の余地がないということの根拠として被造物である人間一般の認知能力に訴えており、ヌースは不義なる者にも義なる者にも人間一般に付与された一つの認知能力として理解すべきである。パウロは弁解の余地のなさを説明して言う「なぜなら、神の見えざることから、彼の永遠の力そして神性は世の創造から、被造物において叡知において知られ、見て取られており」。この箇所において、啓示の(6c)媒介が自然的事象や歴史の出来事であるとして、これは責任ある自由のもとにある人間中心的な語りCを取っていることを意味しない。あくまでも神が理解する限りの天、自然そして歴史の出来事が啓示の媒介である。BehnはKittel『神学辞典』においてこの箇所について次のようにコメントしている。「見えざるものが……見て取られる(*ta aorata.. kath'ortai*)の逆説は *noimena* (叡知において知られ) により除去されている。それ故にここでもまた *noein* はただ純粹に精神的「非感覺的」な出来事 (*einen rein geistigen Vorgang*) のみを、つまり「洞察している者が彼の面前に成立しているものをそれでもつて意識にもたらずところの、直観されたものに気付き注意を向ける細心の思考」のみを意味表示することができる。神の認識のための自然的人間の器官としてヌースの活動に命じるどころか、——パウロにとつてそのような器官は存在しない——、使徒は二〇節「彼らは弁解の余地がない」の結論から人間は彼自身、彼が与えられる神の認識の可能性について彼の *noein* (叡知が働くこと) による実現化ないし非実現化に対し責任を負わねばならないことを明白なものとしている」^(九)。

見えないものが見えるものになるという逆説は例えば引き渡しという啓示の様式において理解されるものとなる。神の怒りはそれ自身としては見えないものであるが、墮落、情欲そして叡知の機能不全に引き渡されている具体的な

行為はわれわれにとって目撃できまた数え上げることができる時空のなかでの個々の知覚対象である。この逆説は少なくともこのように共約的なものとして理解しうる。この逆説の止揚を遂行する心魂の機能は Behn が指摘するようにヌースであるとされる。しかし、Behn がヌースを「自然的人間の器官」に帰属するものとは考えない点で、私と異なる。人間は神の前でも人の前でも自らのヌースの発動に関して責任を持つ存在である。私は、ヌースはパウロにあって「内なる人間」(Ⅱ:22)に備わる自然的な認知機能であり、認知対象つまり感覚対象ではなく神の意志や神に喜ばれるものなどを知る機能であるが故に、責任が帰属すると理解する。

本来的にはひとのヌースは発動しているとされている。神の見えざる性質はヌースを媒介にして知覚対象に変換されている。このヌースの共約的な次元への変換は他にもヌースから識別すること (*dokimazein*) に変換されている。パウロは言う「汝らが神の意志が何であり、善として喜ばれることまたまっただきことが何であるかを識別すべく、ヌースの刷新により変身させられよ」(Ⅱ:2)。この命令文は、ヌースは一つの認知的洞察であり、ロゴス上「何であるか」の識別に導き、そしてその認知を介して身体をも含む仕方で何らか新しい者になることを含意している。「識別」とは例えば「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」(Philp. 1:9)に見られる。識別することは知識や感覚の展開により事の軽重を識別するに至る通常の自然的人間の判断を含む認識である。

確実に言えることは、対象に相応しい認知機能があることは道理あることであり、ヌースはそれ自身知覚や思考ではなく、知覚対象とは異なるものにヒットするそのようなそれ自身見えざる心魂の機能であると言うことがで

きる。ヌースに刷新が必要なのは、そのヒットに引き続き識別する機能は「肉的な心」(2Cor. 3: 3)に属するからである。神の意志の洞察は弱い肉に回収されがちなため、「ヌースの刷新」を必要とするそのようなものである。パウロは言う、「たとえわれらの外なる人間は衰えていくにしても、われらの内なる人間は日々新たにされている (*anankaintai*)」(2Cor. 4: 16)。「内なる人間」(cf. Rom. 7: 22)は「霊の新しい」(7: 6)と「ヌースの刷新」(12: 2)により常に新たにするものによって構成される。

「ヌースの機能不全(従来の訳語「不適切な思い」)としてヌースが適切な仕方ではなく発動する理由として「不義のうちに真理をはばむ」罪への魂の傾斜が挙げられており、それへの怒りとして神が機能不全へと引き渡しているとされている。そこに弁解の余地はない。「ヌースの機能不全」の実質は神の肯定的な側面(憐れみや恩恵)については認識せず、その否定的側面(怒りや審判)についてのみ認識するという識別のかたよりにある。「叡知の機能不全」の場合には怒りのような神の否定的な側面しか知りえないとパウロは考えている。ヌースに基づく知識を持つ罪人とされる人間の対応は時間的経過を伴い二種類に分類される。一つは「彼らは神を知りつつ神として栄光を帰し或いは感謝することがなかった」というものであり、もう一つはそうこうしているうちに「むしろ、彼らは思いにおいて空しきものとなりそして彼らの悟りなき心は暗くされた」というものである。「神を知りつつ神として栄光を帰す」ことをしない認知状態とはどのようなものであろうか。これは神の怒りなど否定的性質を知るに留まるために栄光を帰し感謝することがないということである。また「悟りなき心が暗い」のは神の肯定的な側面を知ることができないということであると考えられる。

罪人たちはいつの時代であれ、この分類のいずれかに属する。罪人のヌースの機能不全の責任は自ら不義に身を染

めた人間の側にある。神の創造の業をひとはそのものとして認識しうるはずであったが、魂の眼差しは他の地上のものどもに向かい、それに伴う人格的墮落がその認知機能を麻痺させている。興味深いのは神自身が人類に明らかにした以上、魂の態勢の実力如何にかかわらず誰にとってもヌースは発動しうるそのような状態においてあるものであることである。

二・四・二・四 識別と行為の比例性テーゼ

パウロは神を知る知り方に諸段階のあることを認めている。「(b*4) 彼らが (b*3) 知識のうちに (b*1) 神を持つことを (b*1) 識別しなかったほぐに、(b2) 神は (b4) 彼らを (b*3) 相応しからぬことを為すべく (b*2) 叡知の機能不全に (b1) 引き渡した。彼らはあらゆる不義で邪悪な悪しき欲望に満たされ、妬み、殺人、喧嘩、裏切り、卑しさに満ちた者である」(1:28-29)。これは神のことを知っている人間は相応しからざることを為すことはないという主張を含意しているであろうから主知主義的な主張とも読みうるものであるが、それは次の限定された意味においてのみその主張に同意することができる。比例性、対応性を示す接続詞の副詞用法「ほぐに (*kathōs*)」は無知が悪行の理由になっっているわけではなく、神の意志の識別の失敗の程度に対応して、妬みや喧嘩等相応しからざる行為が生まれることをパウロは報告している。悪行の程度はヌースの機能不全により知識のうちに神を持つことの識別の失敗の程度に比例していると語られている。これを識別と行為の「比例性テーゼ」と呼ぶことにする。つまり神のことがらに関する識別の不全の程度と悪行の程度は比例的であると読まれるべきである。無知の故に悪行を行っているという強い主張をここから読むことはできない。その意味でパウロは主知主義的ではなく、人格的欠陥に言い逃れがでずに、

それは魂の認知機能と平行状態にあるという主張である。このことは人格的に悪徳な者は認知的にもヌースが十全に発動しないそのような者であるという主張を含蓄する。

パウロはこの啓示の言語の結論部において報告している、「(b*4) 彼らは誰であれ (b*4) このようなことを行う者たちは (b*2) 死に値すると (b2) 神の義の要求を (b*1) 知っていないながら、(b*1) 単にそれらを行うだけでなく、(b*4) 行う者たちを (b*1) 是認さえしている。」(1:32)。ここで「誰であれ」と怒りの差し向け手が一般的に不定代名詞により表記され、比例的状态が普遍的に適用されることが提示されている。彼らは確信犯である。神の義の要求を「知っている」が、これは彼らのヌースが不全であり、神の否定的な側面のみを知っていることである。ここにも弁解の余地のなさを読みとることができる。生物的な「死」にそして神の前の霊的な死にも価することを知っていないが、神に挑み仲間を呼びこんでいる。

パウロは他の箇所では比例性テーゼをこう説明している、「かくして、見よ、神の善性と峻厳とを。かたや、峻厳は倒れた者たちのうえにあり、他方、もし汝が善性に留まるなら、神の善性は汝らのうえにある、汝も切り取られるであろうからには」(11:22)。神の峻厳を見るのは自ら神の善性に留まろうとしない者たちであると理解することは道理あるものである。なぜなら、人間関係においても相手に否定的な態度を取る限り、肯定的な側面を認識することはできないであろうからである。自ら神への志向を拒否する時、神の肯定的な側面を見ることはできないであろう。

さらにパウロは認知的な態勢と人格的な態勢の関連に言及している、「知識は高ぶらせる、しかし愛は築く。もし誰かが何かを知ってしまったかと思うなら、未だ知るべき仕方では知らなかったのである」(1Co. 8:2-3)。これは認知的な態勢は謙虚という人格的な態勢において何ものかを知るとき、正しい知り方であると主張している。とはいえ誤っ

た知り方であるとはいえ、知識内容に関しては異ならないであろうか。これに関しては神の怒りのもとにある「不敬虔と不義」な人間たちは「神の義しき要求」を知っているとされていることに関連する。彼らが神の憐れみ等肯定的側面は知りえないという事実は知識内容に偏りがあるということとまた或る種の無知として語りうる。

神の前の人間の認知状態とひとの前の人間の認知状態はどのような関係においてあるのだろうか。パウロは人間に眼差しを注いで、神の事柄をも含め認知的な状況を分析する時には、信と識別と行為三者の「比例性テーゼ」とでも言うべきものにコミットしていると思われる。一方、信により、憐れみや愛等の神の肯定的側面を知ることができ、他方、不敬虔と不義により、神の怒りや峻厳など否定的側面のみを知っている。少なくとも、「知るべき仕方」はこのことを含意するであろう。従って、肯定的な事柄に対しては高ぶりに応じて知ることはできないと言うべきであろう (cf. 2Cor. 4:4)。パウロによる「叡知の機能不全」の実質はこの事態を含意していると言うことができる。「ヘブル書」記者は「われらは信仰によって叡知が働き (*pistis munera*)、そうして神の言葉に世々が粹づけられており、見られているものが現われていないものどもに基づいて生じてしまっていることを知る」(1:3)と言う。この個所は傍証にすぎないが、一連のことがらはヌースの適切な発動の背後に信か不信かが問われていることを含意している。魂の最も基礎的な態勢がこの比例性テーゼの基礎にあると考えられる。B次元の神の前では対応する人間にとつても一切が明らかであるので、信の問題は論じられないが、人間中心的に語るなら、信をも含め、信と識別と行為のあいだに比例性テーゼは語られることになろう。

かくして、一章の比例性テーゼと平行的であるが、人間中心的な視点からすれば神への信と不信が人間的な理解には反映されていると言うことができよう。神の前においては人間が神に信仰を持つということについてもはや言及す

る要はなかったのである。神の肯定的な属性例えば憐れみや信義を信じる者はそのヌースが健全に機能しやすい状況にあると人間的には言えよう。人間的にはいかなる条件が満たされる時、ヌースは発動するのであろうか。しかし、これは人間の側の備えとしてでしかなく、神の啓示の様式に即してのみ、その啓示における神の意志や認識は知られるものとなる。神は自らの意志を知らしめようとしないうちに、それは隠されたままであろうことも明らかである。この神の啓示の対象の不定性は「誰であれ」の不定代名詞が担っており、徴として観察できる様々な悪行の遂行者たちは引き渡されているのもあろう。かくして、ヌースの発動は良心の働きと同様に各人の選択によらないこと、力のうちにも明らかである。

ヌースの発動する人間の側の条件としては「ローマ書」二章冒頭で実質的には言われている。一つは、「汝らの身体を神に喜ばれる生ける聖なる献げものとして捧げよ、それは理性に適う汝らの礼拝である」(2:1)と命じられている。この勧めに続くものとして「神の意志が何であり、善とはそして喜ばれるものそしてまつたきことが何であるかを識別すべく叡知の刷新により変身させられよ」(2:2)と命じられており、神への献身が人間の側としての備えとしては一つの契機となることも明らかである。それ以前に悔い改めも不可欠の条件となろうことは、罪の苦悩がヌースの発動を要請していることは明白に「ローマ書」七章に記されている。「キリスト・イエスにおいてあらわされた神の愛から引き離しうるものは何もない」(8:36)ことへの信のうちに神に眼差しを注ぐ時、ヌースの刷新が生起する条件が整っていると言える。信は欲求と行為が同時でありうる魂の根源的な態勢であり、誰もが幼子のようにでありさえすれば持つことができる。悪行を為すものの弁解の余地のなさを構成するものは、神は自らの意志や認識を明らかに啓示していること、そして神は人間に神のことを知る認知機能を等しく付与していること、さらに信じることは或る意

味で最も容易であることそしてひとは自らの神に背き悪行に身を染めるとき、自ら神に反抗している確信犯であることを自覚していることである。この章においては神は神の前の罪人たちをこのようなものとして理解していることが啓示されている。

なお、人間中心的にC次元において語るなら、ヌースの発動は良心の発動と同様に各人の選択によらないこと、力のうちにないと言わねばならない。ここでは各人の責任ある自由のなかで信じることは実質的であり、ひとはただ明確な神の意志の知識を祈り求めることができるだけであろう。しかし、発見や叡知の発動は他の事柄に関しても、それを支配できるものとは考えられていない。ニュートンは一個のリングが落ちるのを見たときに、そこに普遍的な万有引力の法則にヒットした。多くの人々が日常のこととして見てきた物体の落下に働いている法則は誰が発見してもよかったが、たまたまニュートンの頭脳明敏がヒットしたと言える。運動論に対する素養なしに彼のヌースは発動しなかったであろう。人間的にはヌースの発動を求め信と探求のうちにあることが必要条件であると言えよう。その発動は誰にとつても「カイロス（時の凝縮）」とも呼ぶべき「好機」である。以上のことはパウロ自身のヌースが神の意志にヒットしていることがこの記述を保証している。彼にはカイロスが到来したのである。啓示の言語はこのようなものであると言わねばならない。従って、その言語網内での整合性がまずわれわれの問わねばならないことがらであり、以上が神の怒りの啓示をめぐる信の哲学が提供する整合的な理解である。

二・四・二・五 神の怒りの啓示に基づく知識主張

パウロは三章一九―二〇節において（B）神の怒りの啓示から導出される結論として律法のもとにある人間存在を

提示し、一般的な神の意志としての律法の役割についての知識主張をなす。B次元における神の意志の知識主張を「われら知る」と展開する。「^九われら知る、律法が語りかけるのは、律法のもとにある者たちに告げることがらは何であれ、すべての口がふさがれそしてすべての世が神に服従するためであることを。^{一〇}なぜなら、(b4)すべての肉は(b3)業の律法に基づいては(b2)自身の前で(b1)義とされることはないであろうからである。というのも、(b3)律法を介しての(b1)「神による」罪の認識があるからである」。神が律法に課した機能についてパウロは知識主張をなしている。これをKnC (LogB) と表記する、ただしKnCはC次元にいるパウロを代表とする「われら」が業の律法を介した神の一般的な意志を(これをLogBと表記する)「知っている」ことを意味している。この知識はヌース(叡知)によるものであろう。パウロは、ここまで見てきたように、神の意志に対する一般的な知識としてヌースが発動したと理解している。神の前で義とされないであろうことの理由として、神による律法を通じた罪の認識が挙げられているがこれも知識のスコープ内のことである。

ここで何故「人間」ではなく「すべての肉」と語られているのであろうか。パウロは「汝らの肉の弱さの故に人間的なことをわれ語る」(6:16)と言う時、肉の弱さへの譲歩から人間中心的に語るということは神のことがら、霊的なことがらについて、肉は理解しがたいことを含意している。パウロにおいては「人間」は「最初の人間」とその生物的死を介して「第二の人間」双方から成り立つと想定されている。第一の人間は「魂的身体」を持ち、第二の人間は「霊的身体」を持つ(1Cor. 15: 44)。第一の人間アダムは「土に基づき土製の(ek ges choikos)」組成を持ち「生きた魂(*phsychēn zōsan*)」となった(1Cor. 15: 45)。このパウロの表現は創世記に基づいている。「神は土から土製の人間を形作ったそしてその顔面に生命の息(*pnōē zōēs*)を吹きこんだ(*ephūsēn*)」。そして人間は生きた魂となっ

た」(Gen. 2: 7)。第二の人間は「天から」の者であり、「終局のアダム」と呼ばれるキリストが「生命を造る霊」となったことに基礎づけられる(1Cor. 15: 47-48)。

「土製のものの形姿 (*tēn eikona tū choikū*)」は「天上のものの形姿 (*tēn eikona tū ephraimū*)」に引き継がれる(15: 49-50)。「コリント前書」一五章においてパウロは言う、「もし魂的身体があるなら、霊的な身体もあるであろう。こう書かれてもいる、「最初の人間アダムは生きた魂となった」、最後のアダムは生命を造る霊となった。しかし、霊的なものではなく魂的なものが最初であり、続いて霊的なものである。最初の人間は土からのものであるが、第二の人間は天からのものである。土製の者「アダム」がそうあるように、土製の者たちもそのようにある。そして天上の者「キリスト」がそうあるように、天上の者たちもそのようにある。ちょうどわれらが土製のものの形姿を担ったように、天上のものの形姿をもまた担うであろう」(15: 49)。こゝで二つの「形姿」は「魂的なもの」と「霊的なもの」に対応しよう。それらはそれぞれ土製の身体と天上製の身体を持つ。未来形により表されるのは「神の形姿であるキリスト」(2Cor. 4: 4)と将来「*子*」自身の子の形姿と同じ形の者」(8: 29)となるでもあろうからである、もし神に予めそのような者として定められているなら。

パウロが用いた七十人訳においては「神は神の形姿に則して (*kata eikona theū*) アダムを造った」(Gen. 3: 1. cf. Gen. 1: 26, *katha homoiōsin* 「類似性に即して」とあり、二つの形姿は力能とその完成という関係においてであれ、同一者による被造物としてそれも創造者の形姿に即してまたその類似性に即して造られたものとして何らかの関係においてある。土製でありながら、既に天上のものの形姿に引き継がれるそのような形姿を担っていることは確かなこととして語りうる。

パウロは通常の心身論と異なり、この地上の身体と魂そして天上の身体と霊の二重の關係に平行的なものとしてさらに「肉」と「霊」を或る対比的な視点から導入している。ここでは「肉」についての論述を一か所概観し基礎的な了解を得ておきたい。この語は生物学的な概念として用いられる。同じ復活の章においてパウロは言う、「すべての肉 (*basa sarx*) は同じではない、かたや人間の別の肉 (*anthropom*) があり、他方獣の別の肉がある、鳥たちの別の肉があり、魚たちの別の肉がある。そして天空的な身体もあれば、地上的な身体もある」(1Cor 15:39)。これらの動物たちは皆肉においてあるないし肉である。このことは生物学的な視点からこれら動物に共通しているものとして「肉」を挙げることができるということを含意する。その共通性のなかで、それぞれは形態や機能において異なるが故に、「人間たちの肉」と「獣たちの肉」そして「鳥たちの肉」は別なものであるとされる。人間は空を飛べないが、自ら備える知性故に飛行機を作る。生物として共通に肉であるが、異なる種として異なる肉である。つまり、肉とは一つには生物的な次元において説明されるべきことである。「受肉」の神学的含意がとりわけ取りざたされるキリストも「肉に即してはダビデの種から」生まれている (Rom. 1: 3, cf. 8: 3, Phil. 2: 6-7, John. 1: 14)。また、「肉と血は神の国を相続することはできない (*u dunaki*)」(15:50) がゆえに、「死すべき肉」は土的なものの制約にある生物的な生の一原理として、生物的な生の終焉と共に滅びる (2Cor 4: 11)。

このように「肉」は被造物として自然的範疇に属する概念である。われわれの当該個所に戻るなら、その肉が「神の前」において「業の律法に基づく」と看做される時は、どんな肉も義とされないであろうことがパウロの知識主張の内容を構成している。神は終わりの日にひとが「業の律法」に基づいて或いは「信の律法」に基づいて生きてきたかを判断するないし啓示するが、神は受肉を介しての福音の圧倒的な勝利のもとに人間の「肉の弱さ」への譲歩から、

この世にあつていずれのオプションを採ることを認可している。ただし、命令形で「汝が（C）汝自身の側で持つ信仰を（A）神の前で持つ」（Ⅰテ 22）とC次元において責任ある自由の下に持つ信仰が啓示された信であると看做すよう励まされている。そのなかで、「人間的なことを語る」なら「肉」は「死すべき身体」をもつた自然的存在者の生の原理であり神の前で義と罪双方の「奴隷」でありうる可能存在である（6:12-20）。ここで「人間」ではなく「すべての肉」とされるのはこれが「天上のもの」や「霊」との対比概念であることに基づく。肉は身体とは働き上分離されない自然的な存在者であり、肉の弱さを抱え「ひとが肉を介してその点において弱くなっていたところの律法の「遵守」能わぬ」（8:2）者であることの故に、「業の律法に基づく」状況が想定されたときには、「人間」よりも「肉」が或は「罪の肉」（8:3）が「義とされない」主体としてより直接的な候補になると考えられる。アダム以来の肉の弱さとは律法を遵守することのできないその弱さであった。肉はそれ自身としては「死」をしか生まないであろうが、しかし、肉はそれ自身において否定されているわけではない。肉はそこにおいて神の言葉が肉となったところのもの、つまり受肉の基体である。パウロは言う、「われら生きているとき常にイエス故に死に引き渡されているが、それはイエスの生命がわれらの死すべき肉において現れるためである」（2コリ 11）。「肉」は多義的であろうか。神は土的な身体の生の一原理として肉を創造しており、肉の土的な弱さの理解は信と業双方の律法の下における人間の理解においても変らない。神が後者を「肉」と呼ぶとき、それは「肉に即してある」「人間」が理解されている（8:5）。霊にある者はもはや単に肉にはない故に、「肉」と呼ばれない（8:9）。

これまでの一から三章における神の義の第一証明を纏めよう。神は天からの怒りとして悪を行う者に対し自らの義を知らしめる（cf. 2:15）。律法を介した神の人間認識は（B）「律法の下にある罪人の啓示の報告」と名付けることが

できよう。ここで怒りは (b4) 不敬虔にして不義に属すると看做される者を (b*) 悪行に (b1) 「引き渡す」という仕方啓示されている (1: 24, 26, 28)。悪行そのものが罰であるという仕方で、不敬虔な者や邪悪な者たちを罰することにより神が神の業を為すなら、神は義である。パウロが「業の律法」を見つめて言葉を紡ぐ時、それは神の前の罪人についての独立した言語網を構成する。それは「業」、「罪」、「不義」、「怒り」といった語を伴い、「業の律法」をその中心に据えることで構成されている。

二・四・三 福音の啓示の言語 A

二・四・三・一 神の義の第二論証

続いて、神の福音の啓示行為について分析する。テクストの私訳は以下のものである。

〔A〕 神の義の福音における啓示 三章・二一—二六節

三しかし、今や、(p) 律法を離れて (a2) 神の義は (a1) 明らかにされてしまっている、それは (a*) 律法
 〔の書〕と預言者たちにより (a*) 証言されているものであるが、ⁱⁱⁱ (a2) 神の義は (a3) イエス・キリストの信
 を媒介にして (a4) 信じるすべての者に (a1) 明らかにされてしまっている。というのも、「神の義とその媒介で
 あるイエス・キリストの信の」(a2) 分離はあらぬからである。ⁱⁱⁱ その理由は、(b*) 4 あらゆる者は (b*) 1 罪を
 犯したそして (b*) 2 神の栄光の背後におり、^{iiiv} (a3) 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 (a*) 2 無償で義を受け取る者たちなのであって、^{iiiv, iiv} 二五、二六 その彼を (a2) 神は、(b*) 1 それ以前に生じた諸々の

罪の (a1) 神の忍耐における見逃し故に、(a4) イエスの信に基づく者を (a1) 義とすることによってまた (a2) 自身 (a2) 義であることへと至る今という好機において、(a2) 自身の義の (a1) 知らしめに帰結する (a3) その信を媒介にして、彼自身の血における現臨の座として (a2) 自身の義の (a1) 知らしめに向けて (a1) 差し出したからである。

ここでパウロは啓示された「イエス・キリスの信」に眼差しを注ぎ、彼を媒介して神の前での神の義と義人についての神の認識、判断、行為を「神の義は明らかにされてしまっている」と現在完了形において報告している。神の義のこの第二論証においてパウロは三人称を用い一つの整合的な言語網の析出を許す仕方で言葉を紡いでいる。ここでは個々人の持つ心的状態としての信仰はイエスを除いては直接には考慮されずに、常に神に、(a4) 「信じるすべての者」(3:22) そして「イエスの信に基づく者」(3:26) と看做される者が啓示の差し向け手であり、義を受け取っている者である。啓示者、その媒介者、啓示内容、目的そして差し向け手をめぐる言語網 (A) においてはその語や文が伝達する神の意志、判断、行為は誰であれ、信じる者も信じない者も、理性に即して少なくともその意味を理解するものとして展開されている。

「ローマ書」における啓示の報告の大きな特徴は、神がその啓示の差し向け手たちに聖霊を媒介にせず直接自らの認識や判断を知らしめていることである。聖霊の媒介が見られないことが語「啓示」が用いられる言語網の特徴である (1:18-31, 1:17+3:21-26)。これは「コリント前書」における啓示行為における聖霊の媒介に対する記述、例えば「神は御霊を介してわれらに啓示した。というのも、御霊はあらゆるものをそして神の深さをもまた探索するからである」

(1 Cor. 2: 10, cf. Gal. 1: 16 「私に」)と視点を異にする。対象が三人称である場合に聖霊への言及がなされないのは、神の専決行為が一般的に分析されることを許容しているからである。「われら」が対象のさいには実際に聖霊の媒介がない場合にはその言明は偽となるのに対し、三人称の場合に発話の時点における真偽の判定が問題にならない仕方では報告されている。個々人の特定は問題にされず、神により「信じる者」と看做されている者たちが指示されている。一方、「われら」が主語となる場合には、もう一つの行為および認識主体が言語網の形成に影響を与えるが、他方、三人称の場合には神の前の現実を構成する諸項は神により明白に理解されているとおりに関連づけられることを可能にしている。

パウロは、それ故に、より少なく個人的でありより一層体系的な「ローマ書」においては神の啓示行為の報告に集中しており、受け取り手の心的態勢を問題にしない。これにより人間の認識能力の限界などを考慮する必要がない言語網を展開することが可能となっている。神が自らの意志を知らしめた当人は神が義であることを知っている。ここに「ローマ書」におけるパウロによる思考の展開ないし工夫を見て取ることができる。つまり、神の前の現実を純粹に析出することを可能にしている。実際に「われら」個々人が神の啓示を受領していると看做しても構わないが、それはイエス・キリストやモーセの石板ほどに明確に啓示されていないことは明らかである。

神の義が「信じる者すべての者」に啓示されているという主張の背後に、現用言語の振る舞いとして、神が義であることを疑う者は知ることできないという「信じる」と「疑う」が対義語であることからくる語用上の制約が機能している。これは文法や語用を知る者は誰でも理解できる次元を形成し、「神が義である」ことが真であることを信じなければそう知ることはいかなる一般的な信と知識の關係に基づく。これはこの個所の共約的理解のためのミ

ニマムな制約である。そしてこのミニマムな制約を析出することを許すそのような仕方パウロは論じている。言ってみれば、神の前の言語網とひとの前の言語網は同一の文法と語彙により構成されていると言うことができる。

ただし、語用に非対称性がある。動詞「信じる (*pistein*)」は一つの心的行為として「人間」に適用されるが、「神」にも啓示の媒介者「イエス・キリスト」そして「キリスト」さらに「イエス」にも適用されない。それはこの動詞表現が対象を知らないが或る言明が真であると信じるという認知的な要素をも人格的な要素にあわせて含むためであると思われる。「信 (*πιστις*)」そして「信じる」という言葉をパウロは通常のそのギリシャ語の意味と同様に認知的な文脈と人格的文脈において用いている。パウロが「イザヤは語っている」、「主よ、誰がわれらの伝聞を信じたでしょうか」。かくして信仰は聞くことから、聞くことはキリストの語りを通じてである (16:16-17) と言うとき、信仰の認知的側面を指摘している。つまり何かを信じるためにはそれを聞くなりして最低限の情報としての知識を持つことが求められ、その伝聞が真理であることを信じるとき、そこには対象を十全に知ることがなくとも真理であると信じるという行為が遂行される。

他方、「信」はその形容詞「信実な (*πιστος*)」と共に神や人双方の一つの人格的属性を含意している。もう一度確認するが動詞「信じる」は人格的な要素を含むが人間にのみ適用される。神、キリストそしてイエスにおいては知らないから信じるという類の認知的な側面は問題にされず、人 (神) 格的な要素だけがこの語において問題にされる。人格的側面を意味する「信実」が問題になる文脈において「信」そして「信じる」はパウロにおいて魂の全体性がそこにおいて問われる根源的な参与の文脈において用いられる。パウロは魂の奥底において成立する信は根底から肯定的な対象に自らの一切を信託していることを表しており、神に対する全人格的な参与であると理解している。例えばそ

の根源性は動詞表現「信じる」において「汝らが見せかけで信じるというのでなければ」(1Cor. 15: 2)、「汝が汝の心のなかで神が彼を死者たちから甦らせたと信じるなら」(Rom. 10: 9)に見出される⁽¹⁰⁾。

神の「信」そして「義」が分離されない仕方では神の子でも人でもあるイエス・キリストにおいて神の前(A)そしてひとの前(C)双方において実現されており、神とひと双方の媒介者としてそれぞれからアクセスを許容する者として提示されていることがこの神の義の第二論証の鍵である。

この神の義は既に「律法と預言者により証されている」とその先駆的な証言が提示される。神が「肉におけるわれらの先祖」アブラハムに対し祝福を約束したとき、神はその約束に信実、忠実であったかが問われよう(4: 1、「創世記」一五章)。神がイザヤにメシヤ預言そして苦難の僕の預言を託したとき、神の言葉は成就したかが問われよう(「イザヤ書」九章、五三章)。パウロは「神の信(実)(*pistin theu*)」(3: 3)をこのような約束の言葉とその成就ないし誠実な履行の文脈において捉えている。

パウロは三章冒頭で信と不信のやり取りの文脈において神の側における信の人格的態勢を報告している。「それではユダヤ人の優っているところは何かあるのか、或るいは割礼者の強みは何かあるのか。^二あらゆる点で大いにある。第一に、神の言葉が彼らに信任された(*epistēthēsan ta logia tū theu*) ことである。^三ではどうか、もし誰かが不信仰であったなら、その者たちの不信仰が神の信(実)(*pistin theu*)を無効にするのか。^四断じて然らず。神を真実とせよ、すべての人間を偽り者とせよ。まさにこう書いてある、「汝が汝の言葉において義とされるように、そして汝が審判されることにおいて勝利するように」。^五しかし、もしわれらの不義が神の義を確立するなら、われらは何と語ろうか。怒りをもたらす神は不義ではないのか。人間的にわれ言うのだが。^六断じて然からず」(3: 1-6)。

神が信実であることは、神の言葉は真実であり偽りがないことにおいて確認される。アブラハムへの約束が不履行であったなら、彼は不義でもあろうが、イエス・キリストの信においてそれが決定的に成就されたとされる。アブラハムは神の約束の言葉に「信実(*pistos*)」であった。パウロは言う、「信に基づく者たちは信実なアブラハムと共に(*sun tō pistō Abram*) 祝福される」(*Gal. 3:9*)。「ローマ書」の対応箇所では、「われらすべての父であるアブラハムの信に基づく者(*ton ek pisteōs Abram*) にとつても、すべての子孫に対する約束が確かなものとなる」(4:16)とされている。このユダヤ人に信任された「神の言葉」への信実はダビデさらには「肉に即してダビデの子孫から生まれた」イエスに属するものとして報告されている(4:6, 3:26, 1:3)。

神は「アブラハムの信に基づく者」を先駆的に義としてゐる(4:1-22)。その先駆のもと、パウロは「イエスの信に基づく者(*ton ek pisteōs Iesū*)」を義とすることによつてもまたご自身が義であることへと至る」と報告しているように、神は「イエスの信」を自らの義を示す「好機」と捉えている。ナザレのイエスは「神の言葉が信任された」(3:2)ことを引き受けそして応答し、神の意志を忠実に遂行した。神の約束の言葉における信実は正義に適う業よりも信に基づく義という心魂の根源的な局面を開いた。従つて、「律法を離れた」神の義とは神の信に基づく義のことを言っており、そこでの神の義は根源的な神の性質、属性であると言つてなんら問題はない。

二・四・三・二 「イエス・キリストの信」

神はナザレのイエスの信を嘉みし自らの信に対応することそれ故に自らが義であることをその信を媒介にして明らかにしようと認可している(「汝はわが愛する子、われ汝を嘉みした(*endokēsēn*)」(*Marc. 1:11*) 参照)。かくして、

イエスはその信が神に嘉みされ神に油注がれた者として「イエス・キリスト」という權威づけられた職名を伴う尊稱を得た。預言者や王が神に油注がれて權威を与えられているが、「キリスト」はナザレのイエスそのひとだけを指示する固有名となる。この職名を伴う固有名「イエス・キリスト」の言語的振舞いは「キリスト」や「イエス」単独の振る舞いとは異なり、決して行為主体として用いられない^(二)。パウロは神でもひとでもある存在者に一つの行為を帰属することができないと考えたと思われる。ここでは媒介の前置詞「介して (*dia*)」や「において (*en*)」が用いられ、神の行為のさらには人間による神との交わり媒介者として用いられる (e.g. Rom. 5: 1, 11, 7: 25, 8: 1, 39)。神の義は「イエス・キリストの信」を媒介にして啓示されている (e.g. 1 Cor. 15: 57, Gal. 1: 1, 2: 16)。パウロは「コリント前書」の対応箇所において言う、「神は信実 (*πίστις*) である、その信実な方を介し汝らはご自身の御子われらの主イエス・キリストの交わりに召し出された」(1 Cor. 1: 9)。「イエス・キリスト」は一般的に言って信を介して神と人間双方から双方へのアクセスを許容するもの、交わりを可能にするものとして選択されている。

このような状況であるとするなら、論争的である「イエス・キリストの信」の属格の理解も解決されるであろう。一方、主格的属格の解釈は成り立たない。それはイエス・キリストが直接的な行為主体の位置に置かれることはないためであり、イエス・キリストが持つ信仰を媒介にするという理解は排除される。他方、目的属格の解釈つまり個人が彼に対して持つ信仰は神の義の啓示の媒介になりえないため排除される。かくして、パウロが意図したのは神の義の啓示の媒介として用いられる神の子イエス・キリストに帰属した神ないし神の子の信という意味において帰属の属格が第一義的には理解されねばならない。「神の信」(☩)とナザレのイエスというひとりの完全なひとの信がその存在者において対応ないし合致したこと、それ故に神の子の信が出来事になったことを意味している。

この信は「ガラテア書」の対応箇所においては「われら」というより個人的な仕方でこう述べられている。「信が到来する以前には (*pro tū de elhein tēn pisin*)、われらは律法のもとに閉じ込められており監視下にあったが、それは来るべき信が啓示されることに向けてのことである。かくして律法はわれらをキリストに導く養育者となったが、それはわれらが信に基づき義とされるためである。信が来るや、われらはもはや養育者のもとにはいない。というのも汝らはすべてキリスト・イエスにおけるその信を介して (*tūa tās piseōs en Christū Iesū*) 神の子だからである」(3:23)。つまりそこでは「信」はひとが自らの責任ある自由において所有する何ものかではなく、「キリスト・イエスにおいて」「到来する」や「啓示される」という出来事の範疇において語られるべきものとして描かれている。ここでもイエス・キリストに帰属した信は神の義の啓示の媒体として啓示されたものである。そしてそれは双方からアクセスを可能にするものとして神とナザレのイエス双方の信を指示している。神はイエスの信に基づく者を義とし、ひとはイエス・キリストの信を介して神に義とされる。神はイエスの信が自らの義の啓示の媒介になりうると理解している以上、自らの信として理解されることを許容するでもあろう。この媒介者の故にわれらは「神の子」とされる。従って、これは神とイエス・キリスト双方に或るいは少なくとも神の信に対応するものとしてイエス・キリストに帰属した信という意味で「帰属の属格 (the genitive of belonging)」と理解すべきである。⁽¹¹⁾「ガラテア書」の対応箇所では「書はあるゆる者を罪に閉じ込めたが、それはイエス・キリストの信に基づく約束が信じる者たちに与えられるためである」(3:23)と言われる。出来事になった信に基づき神の約束は信じる者たちに実現される。

以上のことからこの箇所二二節ではナザレのイエスの人間性を強調するさいに用いられる「イエスの信」(3:26)ではなく神の義を媒介するイエス・キリストに帰属した信という意味で「イエス・キリストの信」と記すことは必然で

あつた。というのも、イエスは自らの責任ある自由のなかで神の約束の言葉に信実であつたが、「イエス・キリスト」は神により油注がれた者であり神の意志を体现している者として神とひとの媒介たりうると理解することができるのである。

神においては「(業の) 律法を離れ」、それよりも信に基づく義が心魂の根源的な事柄、基礎的なものであることを示している。というのも、信のもとにその他の一切の行為が基礎づけられうるからである。一方、その信が正義に適う業を生むでもあろうからであり、他方、信なしにも見かけ上正義に適う行為はなされうるでもあろうが、信に秩序づけられない限りそれは偽り、不信実であるか、少なくとも心魂の根源からの安定した行為網は形成されえないであろうからである。「愛を介して実働する信が力ある」(Gal. 5: 6)。この点、神の心魂と人間の心魂はその根源語において同様の振る舞いをする。信はこの意味で心魂の根源的な態度、態勢であり、パウロは信の根源性に訴えた議論を展開している。そして、そこでは業は何ら問題とされず、魂の根源的態勢としてのいわゆるルターの「信仰のみ (sola fide)」が問題になると言つてよい。換言すれば、「信仰のみ」とは神は人間の心魂の根源的態勢のみを問題にするということに他ならない。

この箇所は、「ローマ書」一章の主題の提示の展開であるが、ここでは「神の義は彼において『神の』信に基づき信に対し啓示されている。そのことはまさにこう書いてある、『信に基づく義人は生きるであらう』」(1: 16-17)と報告されている。神の預言者を通じての約束がイエス・キリストの信において実現するなら、神は信であり、それゆえ義である。パウロが神の義と分離されない「イエス・キリストの信」を見つめて言葉を紡ぐ時、それは神の前の義人についての独立した言語網を構成する。そして三人称において形成され、神にそこに属すると看做されている者が誰で

あるかについてパウロはこの文脈において関知しない。それは「義」、「贖い」、「神の現臨の座 (*thiastērion*)」、「今という好機」、「イエスの信に基づく者を義とする」といった語を伴い、「イエス・キリストの信」をその中心に据えることで構成されている。この「信」は神の義の啓示の媒介になる信である以上、個々人が持つ「成長」や「強弱」が帰属する心的態勢、状態として通常「信仰」と訳される「信」とは異なるものを意味している (4: 1, Phil. 1: 25)。これはイエス・キリストにおいて成立した神と一人の人の信が対応ないし合致した出来事としての信であり神が自らの義の啓示の媒介として用いている。その「信」が「神の義」と分離されないと神が看做していることが報告されている。イエス・キリストに帰属する「信」を (12) と表記し、人間の心的態勢としての「信」を (13) と表記することにする。

二・四・三・三 「分離は存在しない」

パウロは神の義とイエス・キリストの信の間の「分離 (*chistole separation*)」が存在しないことを二三節から六節までの「その理由は……差し出したからである」の一文全体で説明している。⁽¹³⁾ 神の義の啓示行為「明らかにされてしまっている」は二つの動詞つまり「差し出した」と「義とすることによつて」によりその実質が開示されている。

二三節から六節まで、イエスの信が神に嘉みされる仕方で遂行されたこの好機に、今や律法とは別に、神の義がイエス・キリストの信と分離されない仕方で明らかにされたことが説明されている。神の義は今や律法とは分離され、到来した信を媒介とすることにより分離されないため、その受け手はもはや業の律法を為す者ではなく「信じるすべての者」である。彼らはイエス・キリストの信を媒介して神が義であることを知っており、また義を受け取っている。

業の律法に基づく神の義が啓示された場合には、「信じるすべての者」が啓示の対象になることはない。業の律法を遵守する者たちだけが神の義を知っており当然の報いとして義を受け取ると主張することができる。だが、「業の」律法を離れて「それとは別にそれとは分離されて、神の義が啓示されている。この信による神の義の啓示の差し向け手は信じるすべての者となる。なぜなら、神の義はそれを伝達する信とは分離されないものだからである。これは「信の律法」(3:27)の到来と言うことができる。

「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を受け取る者たち」と語られるとき、贖いの無償性とは「キリストはわれらを律法の呪いから贖いだした (*erlöset von dem Gesetz*)」(Gal. 3:13) ということに他ならない。キリストは信に基づく義を成就したと神に看做されることにより、ひとを罪から義に贖いだす、ないし移行させるものとして、神はもはやひとに業に基づく義を求めることなく、信に基づく義だけを求めることができると見做した。このことが福音において啓示されたのである、個々人の誰がそのように移行されたかは誰にもイエス・キリストにおいてほどには明白には啓示されてはいない。それ故に、この仲介者を媒介することは必須となる。人間的には、業は立派な人間にしかなしえないであろうが、信は悔いた碎けた幼子の魂さへあれば誰でも持ちうるものであるが故に、誰でも無償で義を受け取ることができる者となったと言うことができよう。

このようにして、何故この短い個所で(一)「ご自身の義の知らしめに向けて」(25、26)、(二)「ご自身が義であることへと至る」(25、26)、(三)「ご自身の義の知らしめに帰結する」(25、26)と同様の表現が三度用いられているかその理由を理解することができる。神自身の義と媒介者の信との分離のなさの実質がこれらの表現を要求する。(一)は業の律法の適用を忍耐の故に控えてきたことから、新たな義の知らしめに向かったことを告知している。(二)は「イ

エスの信」に基づくと看做す者を義とすることによって、自ら義となるという信義の不可分離を表現している。そして(三)は「その信を媒介にして」神がひとと見え^{まみ}自らの義を知らしめることが可能となり、双方の分離のなさの理由文の主動詞「差し出した」の目指すものとして提示されている。これは二三節以下の理由文の大枠を形成している。この信義の分離のなさがこの「今」(3:21, 26)の好機を構成するものであった。

二・四・三・四 二種類の神の義

そうであるとすれば、ずっと神学者を悩ませていたこの箇所「神の義」は福音として新たに読むことができる。神はここで司法的に振舞っているのか。つまり、罪の贖いとは「同害報復」等律法に見られる等しさの回復に向けられて代償的な刑罰と理解すべきなのか、さらにはそれにより宇宙的な力としての罪に「身代金」を支払ったのか。ただし、オリゲネスによれば、悪魔にとって「イエスの善性」は過度であつて、彼ら自身の手中に収めることができず、彼らにはイエスは拷問であり、身代金を手放したとされる。^(四)さらに罪の贖いは神が自ら「犠牲」を供するものなのか、またそれは分配的正義の概念のもとに神がひとをそれにより正しい者と不義なる者として判別する、そのような審判を行使する能動的義なのかそれとも罪人が神から恩恵として賜る受動的義であるのかをめぐって争われてきた。

これらの聖書学的、神学的問いに対し、これらの次元以前のものとして、構文論的、意味論的次元で或る程度応答でき、それらの解釈に制約を課することができる。能動的義とは、それにより神が人間の義か不義を審判する律法に基づく義であると言える。それには律法の遂行としての善行により自ら義であることにより獲得する人間の能動的義が対応する。受動的義とは人間の側から自らを罪人であると自覚し、神からその罪人に転嫁される或いは着せられ義と

看做される義である。アウグスティヌスは『霊と文字』九章において「使徒は「神の義が明らかにした」と言っているものであって、人間の義、或るいは彼固有の義ではなくて、「神の義」と言っている。つまり、それによって神が義であるところのものではなくて、神が不敬虔な者を義とする時に、神がそれでもって人間を覆うところの義を語っている」と二つの解釈の可能性を提示し、「神の義」は人間が神に着せられる受動的義であると理解している。

G. Bornkamm は神の義の論争の歴史を次のようにまとめ、ルターにおいて解決したと考えている。「パウロは神は義義しいというような、一般的神学的命題を教えたりしない。……パウロが一つの文章(1:17)のなかで神の義と信仰者の義とについて語っており、しかもそこで両者が二つのものではなく、一つのもの、すなわち神の義であるという事実は、われわれを驚かすにたりよう。……この義だけが、人間にとって死からの救いであり、神の前における生命への通路である。それは敬虔な者が律法の業から無理やり得ようとする「義」とは、厳しい互いに排他的な対立をしている。……この用語法は神について、しかし同時に人間についても述べられる「義」および「義しい」を、ギリシャ語的(およびラテン語的)意味にとって一つの性格「属性」と理解してはならないことを示している。この誤った理解は神学を長い間迷わせた。人々はこの概念に接して、ギリシャの主要徳、ラテンの正義の理想を考えたからである。

ルターにとっても、このように誤解された「神の義」と言う語は、当初は驚愕の対象であった。というのは、彼はそれを自明のことながら、罪ある人間が決して満足させることのできない神の律法が持つ司法的規準をもって測ったからである。このような義がどうして福音の内容であるというのか。長い、苦しみにみちた努力を経て始めて、彼の新しい、ひとを自由にする、聖書的、パウロ的意味に即した義の理解が噴き出したのであった。裁判官たる神と人間

との性質、倫理的質として理解される場合には、それは実際無意味となる。性質は他人に譲渡することはできない。……神はその義を、罪人であり、それ自体においては義しくない人間に与える。神は義しい。そして、その義を、信仰者を義とすることによって証明する」^(二五)。

Bornkamm はルターにならない神の義は神に帰属する性質、属性ではなく、動的に神の義と「一つのもの」である信仰者の義のことであると言う。これは聖霊の実働をそこに要求するエルゴン言語の強制とでも言うべき解釈である。そこでは神の性質と言える義があるとすれば、信仰者を義としている限りにおいて帰属している。神に帰属する属性としての義の理解は、属性は譲渡できないのであるから「無意味」であるとされる。

神の義はイエス・キリストの信と分離されないことが報告されている。今日までこの解釈に至ることのなかった理解のなかでの能動的義と受動的義の区別はもはや機能しないように見える。もはや能動か受動かという動的な範疇は不適切に見え、それ以前の属性の次元で語ることができるように思われる。意味論的分節に基づき、この個所はすべて神にイニシアティブが帰属する啓示の行為として理解すべきことが明らかになったからである、そして媒介となった信との関係においてだけ神の義は適切に位置づけられるからである。

啓示の実質として「あらゆる者が罪を犯した」ことが報告されている。人間が業の律法に適う仕方ですら義であるその意味での能動的義すなわち人間の自己義認は排除されている。これは「律法を通じた「神による」罪の認識」(3:20)があるからである。従って、「律法を離れた」神の義とは神の信に基づく義のこと、即ち神の信義のことを言っている。イエス・キリストにおいて「神は信実である」そしてそれ故に神は義である。そこでの神の義は一つの神の性質、属性であると言ってなんら問題はない。この信義の分離のなさを説明する文脈においては、神は業の律法をこの

啓示の地平においては決して行使してないことが確認されるべきである。さもないと、神自身が業の律法に縛られていることになろう。信に基づく義が業の律法に基づく義を封印する仕方です。新たに啓示されたのである。

このことによりパウロは「われらは律法をその信を媒介して無効にするか」の問いに対し、「断じて然らず、われらは律法を確認する」(3:31)と述べ、業の律法における神の意志は不変であることが確認できる。ただし、重要なことは「その信を媒介して」イエスにおいては「律法の成就」(3:10)である愛が実現されているために神に罪を贖う力があると認識されていることである。その意味で「キリストは信じるすべての者にとって義に至る律法のゴール」・「到達点」である」(10: 4, cf. Gal. 3: 24)。業の律法はイエスの信における律法の成就を目指した待っていたのである。

ここでの啓示の行為主体は神であって、イエスでも聖霊でもないことは、誰もが同意するであろう。「業の律法」に対し「信の律法」(3:27)がここで機能していることも同意されるであろう。神の意志に対し人間的な次元における人間の行為を表現する場合には、端的に「業に基づき」(4: 2)や「信に基づき」(3: 30)と表現され「信の律法」または「業の律法」と「の律法」を伴わない (eg. 9: 30-32)。神はイエスにおいて人類に対する信を遂行した、そしてその信故に義であることを知らしめた。司法的な枠組みのなかでこの啓示行為がなされたかと言えば、そうではなく約束の成就や真実を語る等の信実の枠組でなされ、しかも従来の業の律法という司法的な義をもイエスの信に基づく義の遂行により包摂したと言うべきであろう (13: 8)。

ここで啓示の行為主体は神であり、啓示の媒介的遂行者はナザレのイエスである。パウロはこの分離されない啓示の実質内容として神の人間認識を少なくとも一一報告している。そしてそこには何ら司法的なものは見出せないと言

うことができる。

第一に、神は「ご自身の義の知らしめに帰結するその信を媒介にして、彼自身の血における現臨の座として」において、ナザレのイエスが神に「信」の従順を「血における」死に至るまで貫いたと認識している。

第二に、神はこの「イエス・キリストの信を媒介にし」自らの義を、いまや業の律法に基づく義とは別に、信に基づく義を知らしめることができる「好機」であると認識しそして知らしめている。

第三に、神はこの信に基づく自らの義の啓示は「律法と預言者により証言」されているものであると認識している。神はイエスの信の生涯が、アブラハムやイザヤにおいて約束し預言したことの成就であると認識している。

第四に、神はこの義の啓示の差し向け手が業の律法に基づく者ではなく、「信じるすべての者」であると認識している。

第五に、神は自らの義が律法とは分離されうること、またイエス・キリストの信と「分離がない」と認識している。このことは信に基づく神の義は分離されうる業に基づく神の義より神自身にとつて根源的であることを含意している。

第六に、神は自らの前ですべての人間が罪を犯したことそして自らの栄光を受けるに足らないことを認識している。

第七に、神はすべての人間をその罪に対して「キリスト・イエスにおける贖い」として、「恩恵」により「無償で」義とする対象であることを認識した意志している。

第八に、神はそれ以前に生じた諸々の罪に対して自らの忍耐において見逃してきたことを認識している、そしてそれは「諸々の罪の神の忍耐における見逃し故に」つまり慈悲故に業の律法の義の差し控えを含意している。神は業の

律法のもとにおける矯正的正義の遂行を差し控えてきたこと、それ故に十全に自己の義を知らしめてこなかったことを認識している。

第九に、神は血におけるつまり死に至るまでのイエスの信を媒介にして、これまでの義の知らしめの不足の償いができる^{二六}と認識し、「自らの義の知らしめに向けて」知らしめの不足の解消として、イエス・キリストを「現臨の座」として信じる者に差し出している。

第一〇に、神はイエスを代わりに罰しているわけではなく、「贖い」とはイエスの信の遂行故に「イエスの信に基づく」と神に看做される者はその信故に罪から義に至らせることであると理解している、つまり神は贖いを「業の」律法を離れて、「罪と死の律法から」(8:2)、ないし「律法の呪いから」(Gal. 3:13)の「解放」、「贖いだし(買い取り)」として理解している。

第一一に、神は業の律法ではなくイエスの信に基づく者を「義としている」ことから、イエスの死にまで至る血におけるその信はその血を人類の罪の身代わりとして流したものであると各人に推論することを許している。神は自らの信に対応する信が人類において生起した以上、そしてその信を自らの義と分離しないものと見做している以上、誰であれ、イエスの信に基づく者を義とすることを含意するからである。

二・四・三・五 贖罪

G. Friedrich は「新約聖書がイエスの死について語ることは比較を絶したものである。どの観点からしても、それはあらゆる既存の例を凌駕する」と言うとおりに、多くの解釈が展開されよう^{二七}。とはいえ、以上が、誰もが同意できる

仕方です。テキストからミニマムに析出しうる神の認識と行為である。そしてこのミニマムなテキストの読みは贖罪をめぐる様々な解釈の制約となる枠組みを提供していると思われる。

この個所が信義の分離のなさの文脈において神の義を論証するものであることに同意されたとして、ひとはやはり贖罪は業の律法即ち司法的な文脈において遂行されたのではないか問うてもあろう。彼らはパウロの「神はわれらの罪の故に罪を知らざる者を罪となした、それはわれらが彼において神の義となるためである」(2Cor. 5: 21)を引用し、義人と罪人の交換が遂行されたのであり、イエスを罪と定めるのはモーセ律法以外にないと主張するでもあろう。聖書学的にアザゼルの身代わりの山羊に見られるように、犠牲の供犠は伝統的なものであったであろう(Lev. ch. 16)。文脈の相違はさておくとして、この「コリント後書」の個所はイエスには信故に罪がなかったからこそ身代わりが遂行されたことを確実なこととして伝えている。神はイエスが十字架につくことを認可したが、それは罪としたことなのであろうか。もしそうであるなら、神によりモーセ律法がイエスに誤って適用されたことは明らかである。「罪を知らざる者」という神の認識は揺るがないのであり、単にわれらの罪の身代わりとしたという意味で「罪となした」と読むべきである。

今日まで、神はイエス自身に対して業の律法のもとで *hilustrion* を時に *mercy seat* や *Gnadenstuhl* (恩恵の座) という肯定的訳語も伝統的に与えられては来たのであるが、「宥めの供え物」(ルター訳聖書) という仕方では犠牲の身代わりないし代罰が強調されてきたが、あの信義の分離のなさを説明する文脈においては、それは少なくとも主題ではないこと、さらに先の一一の神の認識と行為は信義の分離のなさにおいて遂行されていることは明らかである。従って、たとえ犠牲に供したとしても、それは業の律法に基づいてではなく、信に基づいてであることは明らかである。

この好機に、神は信じる者に自ら信に基づく義を「無償で」、「恩恵」として差し出している。

神は業の律法をこの啓示の地平においては決して行使していないことは確認されるべきである。さもなければ、神自身が業の律法に縛られていることになる。信に基づく義が業の律法に基づく義を封印する仕方です。新たに啓示されたのである。

「律法を離れて」啓示された神の義はやはり律法の成就とは区別されるべきであろう。そして、心魂の根源的な態度、態勢としてあるものは、誰もが持つことのできる幼子の信仰であることには、やはり啓示の差し向け手が「信じるすべての者」であることにふさわしい。「信仰のみ」とはこの心魂の根源的な事態を語っていると思われる。そしてそれは誰もが持ちうるが故に、福音である。神はその者をイエスの信に基づく者と看做し、義としていることによって、自らもその幼子の信に対応する信に基づき義であることを知らしめている。

この書簡全体をパウロは聖霊に満たされて口述筆記しているでもあろうが、彼は自覚的に或いは身体化されたという意味で無自覚的に神の啓示行為の報告としてA言語への分節を許す仕方です。遂行していると想定することは十分に可能である。この次元で捉える限り、パウロの議論は聖霊の実働に訴えることのない一つの「知恵の説得」であると言いうる。

二・四・三・六 人間中心的な語り——信仰義認論——

パウロは、続いてA福音の啓示に基づき、同輩の人間を神のイニシアティブとは独立しているものとして見つめ、人間中心的な視点から福音の現実を捉え直す。私は三番目のグループである人間を責任ある自由の中で生きるC「自

律的存在」と呼ぶ。そのテキストを福音の啓示に基づき、パウロが眼差しを同朋である人間に向けて言葉を紡ぐ箇所に見出すことができる。

「(C)」人間的な人間存在 三章・二七—三一節

^{二七}それでは、どこに誇りはあるか、閉めだされた。どのような律法を介してか、業のか、そうではなく、信の律法を介してである。^{二八}かくして、人間は業の律法を離れて信によつて義とされるということを、われらは認める。^{二九}それとも神はユダヤ人だけのものであるのか。そうではなく異邦人のものでもあるのか。そのとおり、異邦人のものでもある、^{三〇}いやしくも神はひとりであり「業の律法ではなく」信に基づく割礼者を、そしてその「イエス・キリストの」信を媒介にして無割礼者をも義とするであろうなら。^{三一}それでは、われらはその信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。

パウロが啓示の報告を前提にそれらの結論（「かくして」として、人間の魂に眼差しを注ぎ、信仰義認論が帰結すること）を「われらは認める」と一人称により自らのこととして啓示の含意の認識を伝えている。ただし、このロゴスに聖霊の執り成しが発話と同時に働いていることを何も妨げない。ここでも、(B)(A)と同様に聖霊への言及がなく、広い意味では知恵の説得と言えるが、言語層(A)(B)(C)が相対的に独立したものであることが意図されている。

パウロはこの第三の人間類型を「われは汝らの肉の弱さの故にわれ人間的なこと (*anthropinon*) を語る」(6:19)

という視点から導入する。先述したように、「肉」は土から作られた身体を持つ自然的存在者の一つの生の原理を意味する。肉の弱さは、人は自らの構成要素として聖霊の領域を考えられないゆえに、身体の限界を自己自身の限界として捉える傾向性から成る。この「人間的なこと」という語句は、自律的な存在（類型C）が人間を人間中心的な立場から、たとえば「奴隷」という語が中立的に「罪の奴隷」または「義の奴隷」のどちらにも適用されうるような（6:17-20）立場から理解していることを示唆している。パウロは人間を義なる存在（類型A）にも罪ある存在（類型B）にもなりうるような可能存在者として理解している。AグループとBグループは「神の前」の言語を構成し、Cグループは「人の前」の言語を構成する。そしてグループCでは彼が眼差しを注ぐ人間に即して形成する言語表現はもはやグループAの「信じる者」や「イエスの信に基づく者」ではなく、単に「人間」、「ユダヤ人」、「異邦人」、「無割礼者」、「割礼者」と呼ばれ基本的に誰にでも判別できる基準のもとに分類されている。グループCでのみ、「われら」というパウロを含む主語が使われる。パウロが見つめる現実に従って、人間の描写は変わる。パウロは弱い人々への愛のゆえに、これらの次元を分節する労を惜しまない。

信仰によつて義とされると「われらは認める」と自らの見解として主張する。業により義とされない以上、誇りという心的状態は閉めだされた。業の律法は最後まで業を要求するが、信の律法により、つまり信仰についての神の意志により信仰による義が開かれた。ここでの「信」は「人間」の心的状態としてのそれである。神が唯一である以上、割礼という業を行うユダヤ人も、無割礼の異邦人も信仰によつて義とされると主張する。三〇―一節における「その信を媒介にして」の定冠詞「その」は「イエス・キリストの信」という二二節における「信」を指示している。すなわち業のある者も、業のない者も信によつて義とされる、つまり信だけが神に問題とされている。

このように、パウロは神とひとの関わりとして信の二相を判別している。この事実には信の哲学の存在理由があり、ピステイスの二相の判別と統一はこれまでの多くの論争に解決案を提示するであろう。一つに、「ピステイス」は(A)次元において「イエス・キリストの信」(3:22)として明らかにされた歴史的な出来事に基礎づけられる。これが神の義の啓示の媒介になりうるのは、神の信に対応するひとの信をナザレのイエスがその信において実現したことにある。人間的には強弱ある(3)信仰のうちにある各人が神により「イエスの(4)信に基づく者」(3:26)と理解される可能性が開かれた。そこでは「信じるすべての者」は神が神の信に基づき義であることを知っている。他方、パウロは「ピステイス」において、われわれ個々人の信仰はひとつの心的状態として、成長があり、また信仰に進んだ者がおり遅れたものがあることを当然のこととして認めている(14:1, Phil. 1:25, 2Cor. 10:15)。ここには個々人のあいだに信仰に何らかの差異があり、何らかの共約可能な規準により判別される。この(A)と(C)双方に眼差しを注ぐことにより人間の全体性としての解明に向かう。このようにパウロは実在とそれに対応する言語の層を三つに分節し、それぞれの次元においてある人間を分析する。

二・五 今・このエルゴン言語とその一般化としてのロゴス言語

二・五・一 五層の言語網とその記号化

神の前とひとの前さらには複合的な働きとその一般的な分析等、パウロの議論の展開は複雑であり、記号の導入により議論を可視化することにする。私は前節で見た神の認識、意志、判断などの神の前の事実をそれら自身としてエルトンA (ErA) (e.g. 3:21-26) なごしそれに対応する一般的な説明をログスA (LogA) (e.g. 3:30, 4:5, 8:1, 8:33)

あるいはエルゴンB (ErB) (e.g. 1:18-31) な¹⁷しそれに対応する一般的な説明をログスB (LogB) (e.g. 2:6, 3:19-20, 4:15) と記号化する。これらにより神の行為の専決性が表現されている。これらはすべて神の専決行為であり、媒介を用いるにしてもそれらは神の行為の支配のもとに用いられ、媒介者は行為主体として描かれることはない。そのうち一方は神が遂行する義認の行為 (ErA) であり、他方は神が遂行する罪への怒りと処罰の行為 (ErB) である。なお、この神の前の地平において、そこに属する人間が持つ神認識、例えば「神の知られるべきことがらは明らかである」(1:19) ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰

他方、肉の弱さへの譲歩のもとに自律的人間存在に眼差しを向け、パウロが自らの或いは同輩である人間の行為を記述するときには ErC (e.g. 6:22, 8:18, 9:1-3, 11:13) と記す。そしてその一般的な記述は LogC (e.g. 11:11-12, 33, 14:1, 8) と記す。パウロはローマの信徒に眼差しを向け (ErC) 「汝が汝自身の側々 (*kata seanton*) 持つ信仰 [C]」を神の前「A」で持つ」(14:23) と命じている。神の前の、または神の視点における事実を、人間側の地平からある人がその人自身の事実として受け止めようとすることは、不十全な人間の認知的、道徳的能力という制約の中での福音の受容である。当人と自然本性上の合致をめざしていると言える。それゆえ、神の前の事実を受け入れるという人間自身のエルゴン (働き) は、人間の限られた能力で受容される限りにおいて、「¹」が神の前Aの事実を表すことにする²、ErC (a-in C) と記述できる。この分析で重要なのは、神、および同時に注がれる聖霊によってこの人間のエルゴン (働き) が大いに喜ぶのを妨げるものはないということである。また命令形が用いられる事態はこのグループ

Cに属する肉においてある人間は命令に服することも反することもできる自律的な存在者であることを含意している。神についてのこの次元における認識は $ErCkn(LogA)$ なく $ErCkn(LogB)$ と記述することができる。人間の側からは肉にある限り直接知ではないために認識対象は $LogA'$ 、 $LogB$ とついで一般的に識別されるものであると言える。この認識があつて、変身が生じるのであり、それが同時にエルゴンとして生じたとしても、事柄としては判別すべきである。ここまでは聖霊に対する言及のないA、B、Cの相対的に独立した言語網を展開するものである。

さらに、パウロは聖霊の媒介を導入して福音を宣教することがある。そこで、聖霊による執り成しこの働きを $ErD \parallel Er(A \text{ via } C)$ と記す。 $(A \text{ via } C)$ とは、「A」で表される神の前の事実と「C」で表される人間の前の事実の間の、「via」で表される聖霊の執り成しの複合的な働きを表現している。例えば、次の個所は聖霊の実働を想定せずには語れない文章である。

かくして、 (ErA) われらは「イエスの」信に基づき義とされたことにより、 (ErD) われらの主イエス・キリストを介して神に対して平安を持っている。^二 その方を介してわれらは、そこに $(ErC(a \text{ in } C))$ われらが神の栄光の希望のうえに立ちかつ大いに喜んでいるその恩恵に対して信仰において (ErD) or $(ErC(a \text{ in } C))$ 近づきを得てしまつてもいる。^三 それだけではない、艱難においてもわれらは大いに喜んでいて、艱難は忍耐をもたらし、^四 忍耐は確かな陶冶を、確かな陶冶は希望をもたらし、^五 希望は失意の恥を負はしめない、なぜなら (ErD) 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しまつてゐるからである (5:1-5)。

ここでキリストの過去の出来事が信じる者の出来事であると記述できるのは常に現在において実働する聖霊を想定

しているからであり、実際聖霊の媒介が言及されている。パウロは過去につまりキリストの十字架の出来事において「義とされた」われわれが現在平安を持していると主張するが、これは聖霊の媒介行為を想定せずには語りえないエルゴン言語である。彼が「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しまっているからである」(5:5)と言う時、発話の時点で聖霊が賦与されていなかったなら、この発話は偽である。このように聖霊はその文法に即した整合的な言語網を形成させるでもあろう。また一方で、この文は、神の愛が人間の心に注がれる場合には常に聖霊による執り成しがあるという一般的に、ロゴス面での普遍的論証として理解できる。この一般的認識は「もし〜なら」という条件文で表現されることが求められる(e.g. 8:10-11)。

この箇所二つの「信」A次元における(f1)とC次元における(f2)が見出される。「われらは信に基づき(*ek pisteōs*)義とされた」は「イエスの信に基づき(*ek pisteōs Iesū*)」と理解しなければならない(Cf. 3:26)。彼が少し後で「われらは彼の血において義とされたので、一層救われるであろう」(5:9)と同じ語「義とされたので」と過去時制において言う時、「彼の血」はイエスの血を意味している。この(f1)信に基づく義の確立の故に、われらは自らの側で持つ「(f2)信仰において近づきを得てしまっている」。

このように、この箇所は意味論的分析をほどこすべき好個の箇所である。神と人間は説明言表の点で区別され、また聖霊によって結合される。私はこのような種類の執り成しをロゴスDつまり $\text{LogD} = \text{Log}(A+B)$ のように「+」で表し、他方の、聖霊が注がれる瞬間において分断できないような種類の執り成しをエルゴンDつまり $\text{ErD} = \text{Er}(A \text{ via } C)$ のように「via」で表すことにする。この場合、「via」は特定の時と場所における実際の執り成しを、「+」はロゴス面での一般的な形における仲介を意味する。Viaと+の相違は後者は一旦ロゴス上分節しその上結合していることを表現し

ているが、*viv* は三者の実働がエルゴン上分節できないことを表現している。*LogD* は聖霊についての普遍的論証であり、今・この聖霊の実働を要求しない。

聖霊が実際に人間の心に注がれているかどうかは、ちょうど木の本性がその結ぶ実によって判別されるように (*cf.* *Luk*: 6: 44)、人間の地平 C において形成されるであろうその結果によって判断される。パウロは人間の魂が聖霊を受けていることの認知的、感情的な証拠として、一切が善へと協働しているという知識、および希望や平安などのパトス (感情) をあげている (*5*: 1-5, *8*: 28)。これは、信じる者と信じない者の間の共約性の広がりに関する一つの手ばかりとなる。

聖霊の働きがどの程度強く関わっているかについて、テキストをどう読めば正しいのか。もつとも強い解釈は、神があるがままに認識しているものをパウロがまったく誤りを犯さず正確に伝えているゆえに、特定の時間と場所で発話し行為するパウロは、神の前の事実と人間の前の事実の同一性を具現化しているというものだろう。空気の振動としての言葉による論証や身体の動きとしての行為は、特定の時間と場所での聖霊の行為を複製するために為される。この神の前の事実と人間の前の事実の同化説は、肉にあるパウロ自身が否定している。パウロは、「しかし、(*LogD*) 御霊もまた同じようにわれらの弱さにおいて共に支えてくださる。なぜなら、われらは為されるべき仕方では何を祈るべきか知らないが、しかし御霊自ら言葉にならない呻きをもって執り成し給うからである。だが、(*LogA*) これらの心を吟味する方「神」は御霊の思いが何であるかを知ってい給う、というの (*LogD*) 御霊が聖徒たちのために神に対し執り成しているからである」(*8*: 26-27) と言う。聖霊は、人間と神の媒介者として、呻き、肉の弱さを配慮することで現在執り成しをしている。人間はたとえ聖霊を受けても、地上における肉である限り、弱さを完全に克服するこ

とはできない。

パウロは肉の弱さを認めるゆえに、われらは人間の力の内に減じた聖霊の働きについて議論することができる。あるいはむしろ、エルゴンDが(A via C)から成る場合に、神、聖霊、人間を含む複合的なエルゴン(働き)が人間の視点から分析されうるような議論の仕方を、パウロは肉の弱さに譲歩して認める。もしこれを記号で表すなら、ERC(a-in C)、もしくは、ERD(A via C)の代わりにERC((A via C) in C)として譲歩を記号化できる。しかし、そのさ
いにおいても実際に聖霊が実働することを妨げない。

パウロは聖霊のエルゴン(働き)をこのように理解しているので、パウロの口述は、今ここにおける聖霊の促しと働きに対応する次元を確保することで理解され、また分析されなければならない。このエルゴン言語(ERDかERE || Er(B via C)に分類される)において、パウロは読者が神の行為と自分の言語行為のエルゴン(働き)を、人々が実際に用いていたギリシャ語を使い、共約的な次元で無矛盾なものとして受け止め理解できるよう、細心の注意を払っている。ある人が、このような働きの結果としての、それ自体はエルゴン(働き)に即しては分離されないかもしれないが、ただロゴス(理)に即せば分離されうるようなテキストを分節するなら、その人は少なくとも共約的な次元で文と語彙の意味が理解できるであろう。

二・五・二 神の前のことからの知識主張

ひとはこれまでの論述に対し疑義を提示するでもあろう。パウロは自ら報告するその人間の間で理解できる約定的な言語網をどのように獲得したのか。これはパウロ自身に特別に啓示されたのか、と。パウロは神の前の現実を仰ぎ

見ることによって、神による人間認識、判断そして行為を報告しているなら、それは言語網Cではないのか。単に、人間を見るか神を見るかにより、A言語とC言語は分けることができるのか、と。彼は肉の弱さに対してAをCの内部で処理することを譲歩として認めるでもあろう。しかし、A言語として形成される語句や文の意味がC言語と異なることを示し得るなら、それはやはり独立した言語網を形成していると言うことができるであらう。パウロは、人間は「神の意志」を知ることができると主張している。彼は言う、「汝らこの世に同調するな、むしろ汝らが神の意志が何であり、善とはそして喜ばれるものそしてまったきことが何であるかを識別すべく、叡知(ヌース)の刷新により変身させられよ」(Rom. 12: 2)。彼はヌースという認知機能により神の意志が何であり、何が喜ばれるかそして善やまったきことが何であるかを知ることができると主張する。ヌースは「識別(dokimazein)」をもたらしとされる。叡知は常に刷新を必要とする。というのも、叡知がヒットしたものは肉に回収され、そこで思考により一般的な仕方であり、顔と顔を合わせて知る直接的な知識とは区別されているからである。そうすることによってのみ身体を伴う自己の変身が可能となるが、ひとはすぐに肉の古さに戻る弱さを持つことから、常に「叡知の刷新」が要求されていると語ることができる。知識や識別の内容は神の前の現実AとBの一般的な認識であると思われる。両地平の二つの事例を見よう。

A次元における(loga)を知識内容とする例としては、パウロの自覚としてはエルゴンD言語において見られる。「われらは、われらの古きひとが共に十字架につけられたことを知っている、それはこの罪の身体が滅び、もはやわれらが罪に仕えることがないためである」(コリ. 2)。イエスが自らの信を媒介にした十字架の死に至るまでの従順は神の前

の一つの事態をもたらした。それは神の前では現在生きている人間たちの古きひとと共に十字架につけられて死んだと神が認識していることである。さらにはその目的に対する知識主張が遂行されている。これも十字架に関する神の意志の一般的な知識であると言うことができる。このように、パウロにおけるヌースの発動を見るとき、「叡知の刷新」は神の前の現実をその都度認識することであると理解することができる。顔を合わせて会い見える直接知は終わりの時に実現すると考えられている。このように、神がその現実において人間を認識識別しているように、神の意志を知ることができると主張されている。少なくとも(A)(B)の言語網は独立したものとして張られており、それを人間の或る認知機能がそのとおりに認識できると主張されている。これは通常の認識や知識が世界の在り様に合致すると考えられていることと変わらない。

パウロが個人的に啓示を受けたかどうかは別にして、啓示の媒介であると主張されている「イエス・キリストの信」と石板の十戒は何らかのアクセス可能な事柄であると主張することには道理がある。彼はそれらを中心に自らの経験ならびに(旧約)聖書を参照しつつ神による人間理解をめぐる言語網を展開したと理解することは道理あるものである。たとえそれが不確実なものであると却下されたにしても、三種類の言語網の整合性と独立性を確認できるならば、信の哲学としては十分である。A言語は神の認識についてのパウロによる報告として一つの整合的な言語網を形成しており、C言語は主にパウロ自身による人間および神についての認識により一つの整合的な言語網を形成している。例えば、「生」「死」ということの意味がAおよびC次元では異なっていることを知ることができる。神の前では既に「古いひと」はキリストと共に死んでしまっているが、C次元においては同時に生身の身体をかかえた肉は生物として生きていることに矛盾はない。

二・五・三 信の哲学の可能性

言語分析に基づき、私が「信の哲学」の名で伝えようとしていることは、テキストが関わる限りは信じるか信じないかに関わらず誰もが私の分析に同意できるように、聖書学的かつ神学的な解釈の前段階に位置づけられるというものである。私は、パウロが実在論者の視点から神の啓示をそのあるがままに受け取ることで紡いだ言語網にのみ関心を向けている。既存の社会や環境において疑いなく人間中心的な視点から造られたすべての言語では、神が主導する行為や状態を捉えるには不可避免的に限界があり、不十分である。われらの理解では、それでもなおパウロは人間に対する神の認識、判断、行為を報告できると考えていた。このアプローチをアンセルムスの *intellectus fidei* と対比的に位置づけられる *intellectus ante fidem* と呼ぶ。

このように、構文、文体の分析に基づく、テキストのロゴス次元における意味論的分析は不可欠である。「ロゴス次元」とは、神、聖霊、人間などの複数の主体の働きから構成されるであろうエルゴン言語から分節された言語層がそこにおいて抽象化される、整合性のある言語領域である。私はこの、今・ここで発話されたエルゴン言語に適用される一般的な説明のことを「普遍的論証」と呼ぶ。神と人間の間を執り成す聖霊のエルゴン（働き）に関しても、意味論的視点から分析するとき、パウロの発話が理解できる。すべての人間が（地域差については無視して）同じ言語を話し、（ホモサピエンスとして）同じ心魂と身体を持っている限り、パウロは自覚的に、あるいは無自覚的に（身体化されているという仕方）で、共約的な次元において読者が哲学的な視座からテキストを分析することを許し、言葉を伝えているからである。この意味では、パウロはエルゴン（働き）と普遍的論証（ロゴス（理））を同時に伝えている。彼は「ローマ書」においてはもはや「知恵の説得的議論」と「霊と力の論証」を分けることはせず、「ロゴスとエルゴ

ンにおいて」(15:18) 福音を宣教しているが、ここでは言わばロゴスのエルゴン化とエルゴンのロゴス化双方を試みている。

信の哲学は信をその主題とするが、啓示神学とも自然神学とも異なる方法論とテキスト読解のもとにあり、その独自の機能を主張する。パウロの思惟は哲学的にもユニークなものであることの故に、信の哲学が可能であると私は主張する。この営みはパウロの議論における言語の多重性の発見の喜びによってのみ遂行される。彼は自ら神への信のなかで言葉を紡ぐが、その言葉は、神への個々人の信仰を前提に要求することなく、信じる者にも信じない者にも妥当する言葉の層を持っている。この層を明晰なものにすることにこそ、今日までの多くの神学的なアポリアを解決する鍵が隠されている。このロゴス次元における分析は彼のエルゴンを前提にするが、ここでは複数の言語層の析出を可能にする彼の議論を提示する。

信の哲学はこれら三つの實在の層の関係を追及することにより、信の諸相と知識の連関を明らかにし、また神学的思惟と哲学的思惟の関連を明らかにすることにとめる。このパウロの分節に対し、神の前の二つの人間存在の現実と人間的な人間存在の現実との関連はカント流に超越論的観念論にして経験的實在論という仕方では調停が申し立てられもしようし、プラトン流にイデアと現象の離在と分有という仕方では調停が申し立てられもしよう。しかし、ナザレのイエスだけがこれら三つの層をまったく十全な形で一なるものとして生きたと報告されている。彼の生身の生エルゴンそれ自身が神の前で義なる生であったと報告されている。従って、歴史のなかで三つの實在の層を一つのものとして生きた一つのエルゴンのサンプルが存在する限り、すべては神の意識のなかでことがらであるという観念論に逃げ込むことなしに、歴史的現実世界のなかで實在論のもとに信の何であるかが理解されうるはずである。また、実

在論と言っても、真の人間が歴史上啓示されたことを受けて、ひとであることの範型はイデア界においてではなく、歴史のなかに存在する限り、これはプラトンのイデア論が不可避的に抱える離在と分有の様々なアポリアに陥ることを回避することができるであろう。それゆえにロゴスのエルゴン化そしてエルゴンのロゴス化も可能になる。

パウロは「汝らにキリストの形が成るまで生みの苦しみが続ける」(Gal. 4:19)と述べ、各人がキリストのようになるという宣教の目標をかかげる。ナザレのイエスがその信仰により律法を成就したことを受けて、各自が律法の成就である愛において、その模範を実現したかどうかが判別される。そこでは、神の前の現実が人間的なものにおいて共約的な議論となりうるかは、一つの問いであるが、パウロは二つの地平を歴史の事柄として接続させていたことは重要である。彼はイエス・キリストの出来事を通じて真の人間であることは倫理的實在論とでも言うべきものにより解明されるとしている。

なお、神の前の現実AとBにはそれぞれ二種類が内属している。つまり、ひとつは啓示されている神の前の現実があり、他は啓示されてはいない神の前の現実がある。前者にはとりわけイエス・キリストにおける神の人間認識、判断および判決が属する。後者には、信の哲学において重要な要素として、一方、個々人の義認や救いの箇条が属している。なお、神の国の人格的な組成以外のものについては、思弁が展開されることはないが、その構成員は義と愛のもとに遂行される様々な活動があるであろうその豊かさに関しては、沈黙する。啓示されていない個々人の義認や救いに関する神の認識や判断についてはパウロは「〜と認める」(Rom. 3: 27, 6: 11, 8: 18)、「〜と確信する」(Rom. 8: 38, 15: 14)、「わが認識に即して」(1Cor. 7: 25, 40)等の表現により自らの判断として語っている。

しかし、パウロの自覚としては、当然彼のこの種の発言も聖霊の助けと憐れみのなかにおいて語られるよう祈り求

めていることを疑うことはできない。しかし、それはそのままでは啓示の言葉ではないとパウロ自身により認められており、啓示に基づくことがからの直接的ないし間接的な基礎づけのもとにある言葉でしかない。そこに聖霊というロゴスにかかりにくいものを対象にする信の哲学の困難さがあると言える。

遡れば、アウグスティヌスはペラギウス派の主張を上からの聖霊によるものではなく、人間的な下からの「知恵の言葉」にすぎないと批判する。彼は「『ペラギウス派は』人間の本性は小児においては健全であるから医者⁽¹⁾を要しないし、大人になってからは、欲するなら自己の義をみずから達成しうることを証明するように試みる。なるほどこの議論は鋭いに違いないが、キリストの十字架を無効にする知恵の言葉のうちにある(1Cor. 1: 17)」。この知恵は上から下ってきたものではない」(Jacob. 3: 15)」と述べ、先に見た「コリント前書」一―二章の当該箇所⁽²⁾に訴えながら、人間の知恵の言葉と聖書の言葉の次元の異なりを強調する。この箇所の読みは、先述のように、「より賢い」と比較級で表現されていたように、上からと下からの知恵として単純に対立的に理解されるべきものではないのではないか、さらにはパウロの「ローマ書」が展開された後にも神の知恵と直接的な対比のもとにあるのが問われようし、「神の力」と言えども人間に理解される限りのそれではなく、このように単純に二分されるものでないことだけは明らかである。しかし、ひとはどのように聖霊による言葉とそうではない言葉を判別するのがここでの最も先鋭な問いである。このような諸制約および問いのなかで、信の哲学はこれら三つの實在の層の関係を追及することにより、信と知識の連関を明らかにし、また神学的思惟と哲学的思惟の関連を明らかにする。

二・五・四 結論——理性と信仰の問いへのアクセスとしての信の哲学——

この点をめぐる本稿の思考の方向を述べるならば、パウロ「ローマの信徒への手紙」第三章において神の二つの意志、つまりB「業の律法」とA「信の律法」が啓示されていることが報告されており、神による人間認識や判断そして行為のこれらの啓示とそれに対する人間の態度が探求され、正しい態勢がいかなるものであるかが提示されている。人間的にはどんなに有徳であろうが悪徳であろうが、神にA「イエスの信に基づく者」と看做される者は義とされ、B「業の律法に基づく者」と看做される者は罪と定められることが報告されている。そこで重要なことがらは、個々人が義人であるか罪人であるかに関しては、誰にもイエス・キリストの信においてそしてその信を介して神の義と義人が啓示されている以上に明確に啓示されてはいないということである。従って、C人間の側で自らが神の前でイエス・キリストの信を介して義であると看做されていると信じることは常に実質的なこととなる。

信がこのような根源的な行為であるとして、信がひとの営みである以上、人間のことがらとして人間の側から語ることのできるものでなければならぬ。パウロは人間中心的な語りを譲歩として認めている。彼は「汝らの肉の弱さの故にわれ人間的なことを語る」(Rom. 6: 19) というC「肉の弱さ」に譲歩した形で語ることもあり、そこではひとは自律のもとに自らの責任ある自由のなかで魂の根源的行為として、信のうえに他の一切の魂の態勢や行為を築いていくものとして位置づけられる。そこでは「汝が」[C]「汝自身の側で持つ信を」[A]「神の前で持つ」(Rom. 14: 22)と彼は命じていた。このように肯定の命令であれ、また「汝らこの世に同調するな」(Rom. 12: 2)という否定の命令であれ、命令は背く可能性を前提にして語られる。命令が差し向けられた者の裁量が認められるからこそ、命じられる。信が命じられるとき、信は他の一切の魂に帰属するものどもが一なるものとして秩序づけられるそのような魂の

根源的志向的態勢であり、その意味で「信」は魂の根源語であることが明らかになるであろう。

この肯定的な対象に対する肯定的な受動行為は妄想や空想のままに終わるでもあろう事柄であるが、それは、ひとが知ることはできなくともそれとともにそのつど生きることができ、自らの責任ある自由のもとにある生の構築の礎である。信は理性と共にありうるが、理性のみに基づくわけではない全人格的な行為である。信の哲学においては、単に妄想や願望に墮すことのない正しい信仰がいかなるものであるかが探求される。そして信の哲学は最も共約的なものとして誰もが同意できる確実なことがらとして、もしひとが神にアクセス可能であるとするなら、その道は信であることを明らかにするであろう。そして各人の信のエルゴンを紹介して、その魂の根源性が確認されるであろう。

このような人間中心的な記述も可能なものであるが、信は本来的には自己の魂の外に明確に打ち立てられたそのものの促しのもとにその受動が遂行されると記述するのだから、いつまでも魂の循環を脱出することができないであろう、そのような事柄である。パウロは讓歩として人間的な語りを語るにしても、彼の自己認識として彼のエルゴンは聖霊の充溢のなかで遂行されていると理解している。聖霊は神のエルゴンAと人間のエルゴンCを人間の魂において媒介するエルゴン(via)である。このエルゴンの複合(A via C=D)の豊かさこそが人類にとつても最も重要な生の課題となるのだが、肉の弱さの故に、(A in C)つまりCとして語ることを認可している。パウロは「霊と力の論証」と「知恵の説得」という二つの福音の宣教様式を挙げる(1Cor. 2:1)。彼は例えば「ローマ書」第四章において聖霊への言及なしに福音を人間的な知恵において説得を試みることもある。そこでは第三章で神の信に基づく義が啓示されたことの報告のもとに、それをアブラハムやダビデ等の旧約聖書における先駆を挙げながら啓示の正しさを証明するとき、彼は(A in C)として神の前の出来事を肉の弱さに讓歩した仕方で提示している。他方、第五章から第

八章で展開される霊と力の論証においては、聖霊の媒介によるエルゴンの複合(AvtaC)Ⅱ(D)がエルゴン言語により展開される。そこではC人間の主体的エルゴンはその構成要素に含まれるものの、その複合的なエルゴンはもはや単なるC肉ではない。ただ聖霊のエルゴンがあるときでさえ、人間の側Cからのアクセスは許容されており、彼は肉の弱さへの譲歩として(AiC)として語ることがある。

神の行為としての啓示とその人間の魂における聖霊による媒介は人間の意識の循環への閉塞を打ち破るものである。そのような実在論的機能を「啓示」という概念は担っている。換言すれば、信はそのような自らの外側にイニシアティブが属する信すべきものへの信である。根源的な信は基本的に信に対する応答としてしか成り立ちえない。いかなる人格的な関係においても、対象が偽りであるものへの信は想定できないからである。信は、知識のように魂が取りこむとは異なり、それ自身の固有な特徴として、自らの外にあるものがそれ自身信実なるものとして存立していることを真であるとした信じる者に憐れみを注ぐものであることを信賴することである。それはまた決して自ら所有するものではなく、生を捧げるものであると了解し、対象がそれ自身において喜ぶそのような心的態度である。パウロは祈る、「希望の神が、汝ら聖霊の力のなかで希望に満ちるべく、汝らを信じることにけるあらゆる喜びと平安で満たし給うように」(Rom. 15:13)。この喜びは信と信相互のエルゴンに基づくものであることを歴史上ひとびとは報告している。根源的な態度とはこのような信じ得るものがあるというだけで喜びであるそのような応答的なものであろう。

第三章 理性と信仰…哲学と神学の伝統のなかにおける信の哲学の位置

三・一 啓示神学と自然神学（キリスト教哲学含む）に対する第三の道としての信の哲学

この第三章において、信の哲学が中世、近世を通じての理性と信仰、哲学と神学ないし宗教の関わりのなかで提示されてきた様々な立場のなかで方法論そして対象においていかなる位置を占めるかをめぐり、そのありうる立場を俯瞰する。信の哲学の主題と方法論的特徴として、信を対象にすること、哲学的対象と神学的対象を等しく共約的な次元において分析すること、そしてその分析の様式はロギコスアプローチにより遂行することを挙げることができる。

パウロは神について、創造者であり歴史に関与した一切を統べ治めており、被造物である人間との和解者として御子をその受肉において世に送り、その信を嘉みしその信に基づくものを義とし和解を実現したと語っている。これは明白に宗教的な主張である。神学は神についての学であるが、信の哲学は言語と心身の哲学を基礎にしてパウロが宣教している福音について何らかのアクセスを試みる。信の哲学は神学的対象を著者と読者のまた過去の歴史的事件と現在の生者の地平融合をめざす解釈学的な営みの手前で、或は歴史的な解釈作業を出来る限り最小限のものにとどめ、テキストそのものの意味論的、魂体論（心身論）的に共約的な地平における分析とその拡張を企てる。解釈学は著者がそこにおいて記す歴史的、社会的、思想的また宗教的背景の研究を通じて、テキストの理解に向かうが、それに対し信の哲学はその手前で神を言語使用者として捉え、可能な限りただ与件の言語として意味論的分析をほどこすことにより明らかにするところの記述に向かう。ここでは神学的思考も哲学的思考も等しい身分のものとして共約的

な次元において考察される。信の哲学は、人間の営み一般におけるエルゴンの複合の可能性を正面から引き受けつつも、人間の言語で理解しうるロゴスを展開するものである限りにおいて、パウロ的には肉の弱さへの譲歩としての「人間的な語り」に留まる。ただし啓示に見られるような神のエルゴンが信の哲学の遂行におけるロゴスに宿る可能性を否定するものではない。この営みは信の遂行のさいにその枠のなかで遂行されねばならない基礎条件の解明に向かう。その意味で信の哲学は *Intellectus ante fidem* つまり信以前の哲学的理解を求めるものであると言ってよい。

信の哲学は啓示神学とも自然神学とも異なる第三の道を歩み、両者の橋渡しとなることをめざす。信の哲学がめざすものはカトリックとプロテスタント双方の立場は和解可能なものであることを、パウロ自身が判別を可能にするように福音を宣教していたことに基づき、エルゴン言語とロゴス（一般）言語の分節を通じて明らかにすることである。啓示神学とは神の言葉としての聖書に基づき聖書に聞くという信仰の前提のもとでイエス・キリストの出来事への集中により神と人間の関わりについて専一に思考を展開する。これは啓示から人間の一切を可能な限り理解しようとする大胆な知的作業である。他方、自然神学は存在者、事物の存在の理解に基づき、信仰を前提にすることなく神の存在とその活動についてまた神と人間の関わりについて包摂的な思考を展開する。双方の神学の相克の時代の次世代に位置する信の哲学はこれら二つの営みのそれぞれに内在しその抱えるアポリアを問い、双方の足枷を明らかにし、比較検討し、対立の克服を追及する。イエス・キリストへの集中による思考を十全に理解しつつ、しかも神の啓示をアリストテレスの哲学により分析する思考を十全に理解しつつ、双方が相補的な営みであることを明らかにする。それが可能であるのは、パウロは神とひとの関わりとして信の二相（ Π ）（ Σ ）を判別しており、そのうえでその統一的な理解をも明晰に提示していたことにある。ここに信の哲学の独自性がある。

三・二 理性と信仰の二分法とその分節以前

最初に、歴史的に理性と信仰はどのように関係づけられてきたのかを簡単に振り返る。伝統的に神学が対象としたことがらと哲学が対象としたことがらの対応関係が存在するので、まずそれを確認し、続いて哲学と神学の方法は異なるものでありうるかを分節し、その分節先には歴史上の哲学者や神学者の名前を挙げることができることを確認する。そして信の哲学はこれらの長い伝統のなかでいかなる位置づけをえるかを確認したい。

神をめぐる宗教的諸事象の神学と哲学によるアクセスとして表現上の対応関係を概略示すことができる。例えば、次のものである。神――至高存在者（一者、ヌース）、創造――万物の起源（あるいは永遠）、啓示された真理――真理（非隠蔽性）ないし真理の根拠、救済――幸福、聖霊――魂の本性（生命原理）、墮罪――悪の起源、予定論――決定論。図式的であるが、神学の対象と哲学の対象はこのような対応関係においてあることが確認される。もちろん、哲学は神学とはそれぞれ異なるより多くのことがらを対象とした異なる次元においても思考しているが、同じ世界を対象とした人間が考えることがらである限り、それらについても多くの対応関係を見出すことになるであろう。

さて、ここでこれらの対応する対象に対するアクセスの方法を確認する。啓示の真理と理性の真理の二分法により図式化するが、これは当然単純化された分割であり、またこの二分法を受け入れない立場も想定される。とは言うものの、ヘブライズムとヘレニズムの融合以降の思索においては大略この二つの分節と関係が取りざたされてきた。神学と哲学、啓示と理性はまったく（a）独立した営みであるかが一つの考察の契機を提供する。独立と言っても、啓示の真理と理性の真理は単に（a1）本性上何らかの関わりを持つが歴史上独立に開示された（ないしされるであろう）ということであるか、（a2）本性上異なるものであり、いかなる接点もないかである。もし（a2）であるとするれば、（a2a）

人類は自らの魂に分裂を抱えたまま、不可知のままその歴史を終えねばならない存在者であるということになり、理性の探求そのものが空しいものとなるか、(a2b) 啓示の真理と主張されてきたものを排斥したうえで合理性のもとに人類の歴史を構築する以外にないものとなる。

しかし、現実の歴史はどれほど宗教的要素を排除しようとしても、社会に宗教は入り込むものであり、宗教の基礎となる啓示の真理と理性の真理は、さらには宗教と社会は、少なくとも等根源的なものとして提示、展開されてきた。歴史の審判に耳を澄ませること即ち帰納的な事実の承認も合理的なものである。なぜなら少なくとも人類の思考錯誤の歴史において生き延びてきたものにはそれなりの合理的な理由があるであろうからである。それ故ここでは(a2b)の選択肢は排除されたこととする。(a2a)の可能性については、人類は自らの全体性については不可知のままに終わりを迎えるということはあることであることを認識しておこう。しかし、その都度歴史の最前線に立つ者はグランドセオリーを求めざるをえないものであり、そのような探求者としての人間存在の理解は理にかなうものであることを指摘しておこう。従って、(a2a)の敗北主義を人類は自ら共有することを許容できない。

ここでは(a1)本性上何らかの関わりを持つが歴史上独立に開示された(ないしされるであろう)の選択肢が残されたこととする。啓示の真理と理性の真理は本性上まったく水と油で対話の可能性が拒絶されているわけではないということ、それ故にその独立説はたとえ歴史上別々に主張されたとしても何らかの接点、接触面を持つであろうことが期待をこめて確認された。人類の歴史上二つの主張は独立の源泉から立てられた、或いは至るところでそれらは二つの異なる営みとして提示されてきたこと、そして提示されるであろうこと、そしてその融合可能性の対話が続けられているのが現状である。

この大枠 (a1) のなかでさらなる三つの分節がなされうる。ここで、双方の接点、接触面をめぐる接近視角の相互に排他的ではない組み合わせの可能性が問題となる。啓示の真理と理性の真理は (x) 人間本性の解明において事実上合致する可能性を持つか、(y) 人間本性の解明において本性上依存関係ないし折衷関係にあるかである。しかし、これら合致や依存関係さらには折衷関係は双方の分離を前提にしている。それ故に第三の可能性 (z) として、その分離以前に人間の言語により報告されている双方を同一の身分のものとして対処し、双方に共約的な次元で何らかの仕方で総合可能なものであるかという見解が可能である。

(x) はさらに (x1) 歴史上独立に把握された真理が合致した場合には、この宇宙を統べる真理が一つであって、それへの時間差のあるアクセスの異なりだけが双方の差異であるとするか、(x2) その合致はまったくの偶然かに分類されよう。後者 (x2) の選択肢はやはりグランドセオリーを求める理性の本性上魅力をもたないものであると言える。

(x) 究極的真理が一つであるが故に、双方は合致するという見解はありうることである。そしてこれは (z) つまり二分法以前、以後の何らかの共約的な次元での総合の可能性に通じる。

(y) については双方の自然本性上の接触面があるとして、それは (y1) 理性が信仰に依存し、信仰の導きのもとで信じられた真理を理性が知られた真理として展開する場合、さらに (y2) 信仰が理性に依存し理性が到達した知られた真理を基礎にまたその制約のもとに信じられた真理が主張される場合が想定される。もちろん、(y1) (y2) にはいろいろなヴァージョンが想定される。主導が最初だけのものから、終始その枠の中で遂行されるものまで想定される。例えば、(y1) の強いヴァージョンは啓示の真理が理性をも清め、終始思考を導くという考えであり、アウグスティヌスは基本的にこの考えであると言える。アンセルムスは啓示の真理に基づきつつも、「理性のみ」により神の存在を証

明する。これは理性が啓示の真理に基づく限り独立して自らの機能を発揮するというものであり、そのことが信仰の枠のなかで導かれることに矛盾を見ない立場であると言える。(y2)の強いヴァージョンは理神論(Deism)であり、理性により導出される神は数学者として宇宙を設計し物理学者として最初の一突きにだけ関わる。例えば、J. Lockeにより一六九五年に「理神論の神父にして族長」と揶揄された Uriel Acosta は自然法則が人間行為の規範として十全なものでありしかもあらゆる宗教のたいがいの法則は自然と理性の法則に矛盾するという見解を主張した。理神論のモットーは「啓示の必要性はまったくなかった」というものである。(二五)矛盾律に基づく理性主導によりどれだけ宗教的言明の真理性を保証しうるかをめぐっては、基本的に(y1)の立場にある者も一旦それを判断中止し、(y2)において反省的に吟味するということは十分想定されることがらである。それは(y2)が存在論的に相対的に独立した対象に関わるものである限りにおいて(y1)と並立するという意味で共存可能となる。

神学と哲学の方法上コントラストとして際立たせうる理解としては、一方(y1)が啓示された真理のもとに思考するのに対し、他方(y2)は、理性は自然本性上独立しており、神学や啓示には情報以外に他に何も負うことなく、自律的展開として主導的に真理認識の拡張に向かうと記述できよう。ただし、「自然本性上」の独立は、方法上の分節を許す存在論的保证が確保される限り、必ずしも超自然的な何らかの関与を否定するものではない。とはいえそこでも理性の自律性が啓示の真理を自然本性上判定するものとして機能する。これら二つの場合でも(x1)神学と哲学が求める真理が一つであるならば、(y1)(y2)は視点を異にしているも原理的に合致しうるその可能性を残している、たとえばその存在論的次元の理解や表現が異なっていたとしても。

(z)については二つに分枝され、(z)は(z1)二分法の分節以前の状態において言語次元で共約的なものを語る

か、(s2)啓示と理性の歴史上二分法による展開を受け入れたうえで、一方それらに共約的なものであるが、他方理性の真理でも啓示の真理でもない異なる第三のものによる総合を語るかいずれかである。ただし、(s2)が二分法を認めた上でそれらに共約的なかついづれにも端的には属さない第三のユニークなものによる総合であるならば、それは(s2)二分法以前の共約的な分析とは両立可能なものである。この第三のものは啓示を受け止める信仰とも理性とも異なる或いはそれを含意する人間の全体性に関わる何ものかでなければならぬ。その全体性は異なる意味相を含む一つの言語体系構築を許容する関連のうちにある実在により構成される。信の哲学における規範的言語使用の分析的アプローチはこの(z)の道、即ち(s1)かつ(s2)の道を行く(s)=(s1)+(s2)。啓示は神の行為であるが、啓示の報告は一人の理性的な人間パウロの行為である。神の行為の報告と理性の展開が同じ言語を用いてなされている限り、共約的に分析できる地平を有する。この次元で言語として神の行為を扱うとき、神の人間認識や判断そして行為がそこにおいて反映された独自の言語網を構成するでもあろう。そしてパウロが人間に眼差しを注ぎ、形成する言語網と異なる意味を形成するでもあろう。言語を使用する神がコミットする意味論の分析に活路を見出す。

(x1)即ち真理は一つであるが故に理性と信仰によるアクセスは独自に展開された(される)が合致するという立場においては、(y1)と(y2)における自然本性上異なる領域にあるものとしてアクセスの異なりを確認したうえで双方の並立としての共存可能性の主張と見ることができるか、(z)即ち(s1)啓示の真理と理性の真理の二分法以前においてそれらが共約的に帰属する言語次元において、或いは(s2)信仰と理性の二分法によるそれぞれの探求の帰結が共約的に合致するかのいずれかである。(y1)(y2)の共存性の主張は方法上、形式的に二つのアクセスを分節したうえで、双方から何らか対応関係にある主張が導かれるのに対し、(z)においては双方の真理を分けることなく論じる

ことによって、分けた上での共存ではなく、双方の総合が成立すると言える。従って、(y1) (y2) と (z) は視点を異にするために矛盾ではない。双方の分離が可能であるためには、啓示の自己明証性と自然本性の双方が形式的に調節されることを許容する存在論的妥当性により裏付けられねばならない。たとえ一切が神により創造されたとしても、理性の真理を保証する存在論的な根拠が自然のうちに見出されねばならず、それは自然世界がそれ自身のロゴスを持つ秩序正しいものであるということに他ならない。そしてそれは矛盾律に究極的に支えられている。

たとえ究極的な真理は一つであるにしても、中世以降の思索の歴史においてはこの二つ (x1) (x2) が方法論上分節されてきた。(x1)においては、それは理性が真理を捉えたからであり、真理は真理と矛盾することは無いという仕方である、幸いな合致を主張することになる。その一つの事例として、世界には第一原因が存在しなければならぬという理性のみによるロゴスなつまり言語の規範的使用を用いての神の存在証明が、運動の連鎖においてはそれを始める第一根拠が存在することの証明におけるアリストテレス運動論に合致する仕方である証明された場合が考えられよう。これは (x1) 真理は一つであるという前提のもとにおける (y1) と (y2) の共存の主張である。

三・三 神の存在の探求をめぐる歴史的展開のスケッチ

ここではE・ジルソンの見解により歴史的展開の概観を確認しておく。ジルソンはトマス・アクィナスが或る文脈即ち哲学者として思考するさいには、(x2)ただ一つの真理が存在する一つの世界において、その真理が独立に把握され、歴史の展開のなかで暫近的に接近したと主張していると理解する。しかし、この (x1) は、(y1) と (y2) が共存する限りにおいて、これらと両立可能である。

ジルソンは言う、「聖トマスの哲学的諸原理は、アリストテレスのもの、すなわちキリスト教の啓示も、ユダヤ教の啓示さえも知られなかった人間のものである。……哲学的思弁の次元からのみ考えるかぎり、トマス説は、アリストテレス説を合理的に訂正し、適格に補完したものに他ならないのであるが、聖トマスがアリストテレス説を真理にするために、それに洗礼を施すことを要しなかったのは、彼がアリストテレスとともに哲学を論じあうために、アリストテレスに洗礼を施すことを要しないであろうのと同じことである」⁽¹⁰⁾。啓示の真理を知らないアリストテレスが独立に解明したことがらと啓示の真理が対応することは確かに世界が一つのロゴスにより構成されていることの一つの証拠として提示できるであろう。

ジルソンはこれらの中世哲学の伝統の延長線上に「二つの秩序を形式的に区別しながら、キリスト教の啓示を理性に不可欠な補助と考えるすべての哲学をキリスト教哲学と呼ぶ (bien que distinguant formellement les deux orders, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison)」と伝統を捉え直す。⁽¹¹⁾ この提案がどれだけクリアであるか疑問が残るが、キリスト教哲学とは「二つの秩序を形式的に区別」して、即ち実際には世界の秩序は一つつまり (x) の立場であるとしたうえで、方法上の便宜として (y1) (y2) を分けて (y1) 即ち啓示の真理の導き、補助のもとに、(y2) 理性が自ら相対的に独立したものととして自律的に展開する哲学のことを意味しているように見える。もし (y1) (y2) のあいだに矛盾がないとすれば、この判別が自然本性により秩序づけられているないし存在論上正当化されており、理性の相対的自律性が保証されているからである。その制約のもとで、ジルソンのキリスト教哲学はグランドセオリーの一つの提示と見ることができであろう。

ジルソンは主張する、

われらは、聖アウグスティヌス、聖アンセルムス、聖トマスは、彼らがなしつつあったことを正しく感知していたと考えよう。われらはしばらく、彼らが理性は信仰に負うていうとき、あの瞬間——それまで互いに分かれていた二つの光が合して、信仰の不透明性が突然知性の透明性によって破られた瞬間——の感動的な記憶を中心にもっているものであるということを認めよう。われらはそれにとどまらず、なお進んで考えてみよう。彼らは、ただ忠実にプラトンとアリストテレスとに従うのみであると信じていたような場合にも、不知不識のうちには彼らを動かす信仰によって、みずからは意識しない大胆さをもって、改新を加え、彼らが信じていたよりも一層独創的であるようなことが往々あったのではなからうか。キリスト教の啓示が形而上学の発展に及ぼした影響の存在することを歴史的に明らかにすることは、いわば実験的に、キリスト教哲学の実在を証明することになるであろう。

ここでジルソンは信仰の先導性と理性の透明性の相補的展開を論じている。信仰は、たとえ理性の透明性が伴わずにも、「不知不識のうちに彼らを動かす」そのような先導性を担っており、或る時「知性の透明性によって破られた瞬間」に双方の機能が明らかにになるとされる。これはキリスト教哲学の定義において用いられた表現「キリスト教の啓示を理性に不可欠的な補助」とする理解を説明したものである。先導性と透明性は(2)のもとで(2)でありかつ(2)でもあるそのような総合性としてキリスト教哲学を位置づけている。そしてもうひとつのグランドセオリーの可能性として、信の哲学が追跡する(2)といかなる関係におかれるかは興味深い問いとなる。

ライプニッツの次の発言は信の哲学が追及する道(2)の一ヴァージョンのように思える。それは啓示の真理と理性の真理を分節せずに、ただ一つの究極的真理があるとしてイエスがそれを簡単明瞭な仕方では伝えていたという主張

と見ることができる。

古代の哲学者たちは、これら「事物の根本的起源、完全で自由な神による万物の創造」の重要な真理をほとんど知らなかった。イエス・キリストだけがそれを神威によって (divinement) ふさわしくみごとに表現したのであり、しかもその表現方法は非常に明晰で親しみやすいものであったから、どんなに粗野な精神の持ち主でさえもこの真理を理解できたほどである。それゆえ、キリストの福音は、人間的なものとの相貌 (le face des choses humaines) をまったく変えてしまった。キリストはわれらに、天国すなわち神の国という名にふさわしいあの精神・霊の完全な国家を教えてくれた。そして、その国はすばらしい律法をわれらに明らかにしたのであった。神はどれほどわれらを愛しているか、また神はどれほど正確にわれらにかかわりあるいつさいのものを留意したかということ、神は雀に注意をはらっていても、神にとつてそれよりかぎりなく大切なわれらの頭髮は全部数えあげてあるということ、天地が滅びようとも神の言葉とわれらの救いの摂理に属するものは変わらないということ、神はどんなにささいな観知的魂にも、世界の全機構に対する以上の関心をもっているということ、神だけが魂を幸福にしたり不幸にしたりすることができるのだから、身体を破壊することはできても魂を害することができない人々を、われらは少しも恐れてはならないということ、神以外のいかなるものも魂に作用することはできないから、正しい人々の魂は神の手にあつて宇宙のあらゆる変動から守られているということ、われらの行いは一つも忘れられていないということ、……最後に、すべては善き人々のもつとも大きな善のために、起るはずだということ、われらの感覚も精神も、神を愛する人々に神が用意する幸福に近いものを、これまで何一つ味わったことがないということ、等などを明らかにしたのはイエス・キリストだけである。

これは一人のユダヤ人イエスが形而上学的ないし神学的唯一の真理を既に明瞭に把握していたという主張である。イエスのロゴスとエルゴンの一つの独立した営みであること、つまりギリシャ哲学の伝統のもとにないひとりの人間がユダヤ教の伝統のなかでなした事行がその後の神学と哲学の啓示の真理と理性の真理に基づく探求を基礎づけた、(2)(3)の分節以前のものとして理解することができる。むしろ、彼は(2)(3)の二分法の根拠となった存在者であり、彼の言行そのものが一つの顕著なエルゴンであり、真理そのものを具現していたとライブニッツにより捉えられている。これは(4)究極の真理は一つであり、独立に明らかにされたという主張と読むことができる。

他方、イエスの福音が「人間的な事物の相貌をまったく変えた」というライブニッツの言及は、人間的な相貌の持つ弱さを克服するほどの力あるものであったと理解できる。その意味では二つの秩序即ちイエスのもたらす秩序と「人間的な」秩序を区別して用いていると読むことができる。ただしそれは変革されうるものであり、真理は一つでありそして何らか二つの秩序の区分なしにイエスにより把握ないし具現されており、それは啓示の真理と理性の真理の区別以前に既に統一において提示されているということは語りうる確かなことである。彼が完全な姿を提示したが故にこそ、それらの判別や分節がなされたということから、そう類推することは道理あることである。ライブニッツが「教えてくれた」と言うとき、それは共約性の主張と見ることができる。これらの主張がすべての人に共有される人間の真理として受容されるか否かは人類の実験、学習に依存する。現時点ではライブニッツの主張がいつの日にか共約性を持つものとなるかは開かれた問いのままに留まる。

信の哲学はライブニッツのこの明言ほど大胆な主張に向かうことはない。信じる者にも信じない者も同一の言語を使用しているという事実に基づき、言語次元から同意できることがらを積み上げていくことができるだけである。「キ

リスト」に言及することがあるにしても、それはパウロの福音の伝達の対象として彼の議論がそこから形成される言語網の中心として位置を持つだけである。しかし、ライブニッツはここで信の哲学の共約性の拡張をめざす一つの到達点を伝えていると言うことができる。信の哲学がパウロのテクストの分析に基づき成り立つものである限り、「イエス・キリスト」が分析対象として視野からはずれることはない。題材の選択において既に恣意的なのではないかという疑義に対しては、「信」という魂の顕著なる志向的態勢の探求において人類に最もインパクトをもってきた事例を対象とすることは道理なきことではないと応答しておこう。

三・四 信の根源性と認知的アクセスおよび人格的アクセス

前節まで信仰と理性をめぐる図式的な分類と相補的な組み合わせのスケッチを描いてきた。そしてその中で信の哲学のありうるまた占めるべき位置を確認してきた。ここで信仰と理性の関係を魂の二つの特徴である認知的なものと人格的なものの視点からアウグスティヌス、デカルト、キルケゴールの見解を参照しつつ考察する。魂のこれら二つの特徴は魂の能力が十全に発揮されるなら、一方は賢者となり他方は聖者となる、その人間の可能性の究極による区別である。もちろん、人類は真偽と善悪、理論と実践これら双方の能力の総合を模索してきたのであり、信の哲学はこれら二つの顕著な能力を総合するものは信であると主張するであろう。この魂の能力はパウロの心身論として信の哲学において探求されるものである。「信」が魂の根源的態勢であり、魂の卓越性の二種類とされる認知的なものとは人格的なもの、真理と価値を最終的に統合するものであるという見立てのもとに信の哲学は信をめぐる思考を展開する。この見立てのもとに、その先達たちの立ち位置を確認することをここではめざす。

アウグスティヌスは魂の認知的な機能である感覚、叡知と理性を信仰との関連において神を探求する。神に出会うさいに決定的に重要なことは魂の人格的態勢が認知的態勢に優先することであるとされる。「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りえないのである。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」(1Cor. 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^(二四)」と述べる。理性は信仰により清められ愛により知を求めるとき、神を見るのに相応しいものにされると考えられている。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聖性ないし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、かときにはわれが知られているその仕方であるであろう」(1Cor. 13. 12)。

アウグスティヌスが述べるように、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よう。パウロは「我折る、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」(Phil. 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。

神がイエス・キリストにあつて信実であつたと知られるとき、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等否定的なパトス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、少なくとも神に對しそのような態勢は形成されないであろう。ここでの問いは、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。信の哲学はこの問いを正面から引き受けるであろう。そして

共約性の哲学者パウロがどのように応答しているかを吟味するであろう。

続いて、アウグスティヌスと対極にあるデカルトの立場を考察しよう。デカルトが次のように言う時、それはさらに明らかに認知的な次元においてのみ遂行され、そしてそれは哲学の遂行として位置づけられ、神学的営みと対比されている。デカルトは言う。

神と魂に関する二つの問題「人間の魂は身体と共に滅びないことそして神が存在すること」は、神学によってよりはむしろ、哲学によって論証されねばならない問題の最たるものであると、われ常に考える。なぜなら、われら信仰者にとっては、信仰により信じるだけで十分であるが、信なき者の場合は事情が異なり、予めこれら二つのことを自然理性により証明するのでなければ、……いかなる徳の勧めも彼らに受け入れさせ得ない。……聖書からも、神の認識は被造物についてわれらの持つ諸認識よりも一層明らかであると、……推論されうる。これは「ソロモンの知恵の書」(13:8-9)の「彼らも弁解できるわけではない。というのも、もし世と被造物を識別するほどに彼らの理解力が偉大であつたなら、なぜそれらを支配する主をもっと早く見出さなかったのか」に明らかである。また「ローマ書」(1:20)には「彼らに弁解の余地はない」と言われ、さらに同じ箇所(1:19)で「神について知りうることは、彼らにとつても明らかである」という言葉により、神について知りうるあらゆることは、われら自身そしてわれらの精神の自然本性の端的な考察以外の他のどこからも引き出されないところの方法によって明らかにされうるものであることが、告知されているように思われる」(『省察』『パリ神学部の諸賢に』^(二五))。

デカルトは神を認知的な次元で論じていることは明らかである。この議論にバランスの欠如の嫌疑がかけられるで

あろう。しかし、彼の企ては人格的な次元を括弧にいれ、理性の上での躰きを取る、「信なき者」への *ad hominem* (対人論法) なものであるとするなら、十分に理解しうることである。

彼は『方法序説』第四部において「明晰判明の規準」に基づき完全性の概念から神の存在を証明している。^(二六) 方法的懷疑の末に、疑いえないものは思考する精神のみである。「われわれが明晰かつ判明にとらえることは、すべて真である」という一般的規則は「私は考える、故に私はある」という命題において、私が真理を言明していることを私に確信させるものは考えるためには存在せねばならぬということをきわめて明晰に私が分かっているということより以外に全く何もない」というコギトの絶対確実性に基づく。この規則は精神の本質が思考にのみあるという明晰な認識のみから導出されている。このコギトという「明晰判明の規準」を獲得したからには、一旦疑われた他の諸觀念が新たに見なおされる。「天や地や光や熱やその他無数のものについて…それらが真である場合は、それらは、私の本性が何らかの完全性を持つ限りにおいて、この私の本性に依存するものである、と私は考えることができた」。それらが偽りであるなら無からきたものであり、私が欠陥を持つがゆえに私のうちにある。「しかし、私の存在より完全な存在の觀念については、同じように言えなかった」。「神」と呼ばれる「完全性」という觀念は、その定義上偽り等不完全性に属するものどもから自由であり、「私自身から取り出すことのできないもの」である。「なぜならより完全なものが、より不完全なものの結果でありこれに依存するものである、というものは、無からあるものが生じるといふのと劣らず矛盾だからである」。神はあまりに偉大であるために有限な「私」に依存するものではありえない。他の一切のものが明晰判明な存在者である「私」に依存したにしても、「神」は「私」に依存することなく完全性において存在する。

この証明に対しデカルトは『第一哲学』についての省察』において反論を紹介している。「神が存在しないのに、頭の

ただで神に存在を結びつけているのかもしれない」(省察五)。すなわち私がより完全な存在者の観念を持つからと言って、その観念そのものが私より完全であるということは帰結しないし、ましてやその観念によって表現されているものが存在することはまったく帰結しないという反論が提示された。デカルトは『省察』においてそれを踏まえ新たな証明を試みている。この思考次元と実在次元の障壁をめぐる反論はデカルトの証明が矛盾律に基づき「いかに語るべきか」というロギコスなものであることに由来する。神の観念が語句の意味として当人にとってより可知的なものであるにしても、「自然本性上と当人上の合致」が生じるとは限らないという懷疑である。

デカルトはこう応答している。「私が神を存在するものとしてでなければ考えることができないということからは、存在が神から不可分離であるということ、したがって、神は真に存在するということ (verum existeret) が帰結する。これは私の思惟が事物に必然性を課するのではない。……反対に、事柄自体の必然性が、すなわち、神の存在の必然性が私を決定してそのように考えさせるのである。というのは、翼のある馬を想像することも翼のない馬を想像することも私の自由になるのとはちがひ、存在を欠いた神 (最高の完全性を欠いた最も完全な存在者) を考えることは私の自由にならないからである」(省察五)。

これは矛盾律に基づき一旦明証性に到達したなら、言わば梯子をはずすことができ、存在する神の側から思考を再構築することが許容されることを含意している。これは「いかに語るべきか」の再構成とも言えるが、或る公理の導入のもとでのロギコスな議論の継続である。言語の規範的使用は確かにそう考えせしめるものであり「私の自由にならないもの」である。しかし、その強制力は事柄そのものから得られることを直ちには保証しない。

「完全性」の観念が存在を含意するという語の意味が実際に完全性を満たす存在者が存在することを否定するもので

はない。ここで問題は「知る」ということの多義性である。デカルトはコギトの明証性から私が存在する以上、完全なる神が存在しなければならぬことを知っているということを証明していると思われる。「完全性」という語句が「存在」を含意するつまり「存在しなければならぬ」という存在主張の命題を知っているのかそれともそれに対応する存在者を知っているのかは同じことではない。少なくともいかに語るべきかという視点に基づき、思考を展開しているため、当人にとってより知知的なものに留まる可能性を否定できないのである。デカルトは明晰判明に知っているとするさいの魂の認知機能がいかなるものであるかについて明瞭に提示しておく必要があった。この神の存在証明はロギコスなものであり存在主張に留まっていると反論することは確実に可能なのである。或いは完全性の観念は明晰判明であり、その存在は疑いえないという主張に留まっている。少なくとも、彼は何らかの存在者をペガサスを見つけるように見出したわけではないからである。この存在者についてのエルゴン上の認識機能がヌースやソフィア(知恵)であるとするなら、アリストテレス的なロギスとエルゴンの相補性において現実世界の存在者である月蝕についてと同様に神について何らかの確実な知識を語りえたであろう。ひとは「神」という語の意味は「理解する」のであって、必ずしも「知る」は用いられることなく「知る」ということを感覚やヌースを介して知ることがらとして理解する限り、同様の疑問は提出されるであろう。

ただ、その場合においてもデカルトにおいては哲学と神学の関係が認知的なものと人格的なものに判別されており、神と魂への適切なアクセスではないと言わねばならないであろう。この次元において神の問題を解決する企てそのものが無意味であるというのではない。神を信じるのが非理性的なものではないことは少なくとも明らかにされる。しかし、ここまで簡単に見てきたように、パウロは神の意志を知りうるとするが、はたして人格的な魂の態勢を何ら

問題にせずに、それが遂行されるとは考えていない。

一方、数学や自然学等知ることそれ自体が求められる理論的諸学問においては、人格的な卓越性と同様の仕方で要求されることはないであろう。若くして先鋭的な仕事がなされうる領域は人格の成熟を必要としないと思われる。知性の明晰性はその領域において革新的な成果を挙げることもあるであろう、その当人の人格的態勢のいかんにかかわらず。これは魂の認知的力能が相対的に独立したものであることを証している。そのような独立的な認知領域のあることを認めることは、認知と人格の相関的な領域の存在を否定することには決してならない。むしろ、そのような特殊な領域を一切に適用することにこそ陥穽が潜む。

ウィトゲンシュタインの次の発言はこの点で興味深い。「^{四五六} 哲学者たち（彼らを何と呼ぶにせよ）は「問題の喪失（loss of problems）」と呼ぶるものに苦しんでいる。彼らにとつてすべてのことは全く単純であり、深遠な問題はもはや存在しないように思われる。世界は広く、平坦なものになり、深さをまったく喪失する。そして彼らの書くものは限りなく浅くかつトリヴィアルになる。B. Russell と H. G. Wells がこの苦しみを持っている。^{四五七}」なぜなら発見よりも探求（*inquisitio*）がはるかに多くを語るから」（アウグスティヌス）^{（一七）}。これは伝統的に「空しい好奇心の心、汚れた好奇の心（*vana curiositas, turpis curiositas*）」とボナヴェントゥラ等と呼ばれてきたことに対応しよう。なぜこのような問いの喪失や先に見た信仰に関する問いが直に愚問になるかと言えば、その一因は魂の一部である認知的な次元においてのみ世界を探求の対象とするからである。最速の計算能力を持つコンピューターが記述する世界はどれほど正確で比類なき情報量であったにしてもさも平板なことであろう。皮肉に言えば、二進法に基づく認知システムが同様に二進法に基づく認知的な情報を量において蓄えていくだけであろう。魂の態勢を変革する質的なものではなく、

ただの情報量の増大は退屈なだけであろう。次第に、問うべき問題を喪失していくであろう。魂のバトスが成長することはなく、同様の感情が同様の人格的実力のもとに繰り返されるだけであろう。なぜならバトスはアリストテレス的には魂の人格的態勢の徴だからである。自らの魂を探求する者が探求対象に相応しい道具を欠いては決して深く掘ることはできないであろう。

ラッセルとは異なる仕方で問いを失うことがある。それは認知的な努力を放棄して魂の人格的な側面に対する絶望として表出されることがある。ひとは個人的アポリア、組織上、社会そして国家さらには地球的アポリアに囲まれ身動きがとれなく感じるとき、一つの絶望の形態として次のように言うことがある。「人類は矮小卑猥かつ愚昧醜惡であり、愛の対象たりえず、絶滅に値するのではないか」。この種の問いは感情の表出であっても、思考を前進させるアポリアの美しい提示とは言えない。この発言に対し神学的には神がその人類を愛したという事実の指摘を「裁くな」、「煩うな」そして「信ぜよ」という戒めとともになすことにより、容易に応答されよう。神の前にひとの魂の実力は既に明らかにされている、律法の下にある者は罪人である。ひとは自らの力により掘ることのできない魂の底に恩恵を受け入れうる部位があり、信により魂の底にある自らの霊に聖霊を受けることから、そのつど生を始めることができるだけである。そこでは自らの魂の態勢の実力を離れて行為することはできないが、実力などどうでもよくただ恩恵を賛美するであろう。そこに希望が生まれ愛が出来事になるでもであろう。人間的な徳としての実力とは別に恩恵を受ける部位であるその根源に信により立ち帰れ、このように応答されよう。

哲学的には、ひとはいかなる規準のもとにそうであるのか、そして何を規準にしてそのように判断するのか、さらにその規準の正しさはどのように保障されるのか等を問い、事柄としてひとは何らかの実践的コミットなしには皮相

な人間認識に終わるでもあろうことの警告とともに、その主張が吟味されるであろう。さらに、感情は人格の徴、帰結であり、感情的に行為するとき、その時点で自らの実力は向上しないであろうことの警告がなされるであろう。まず人間の現実を冷静に認識するよう求めるであろう。ひとつひとつアポリアを適切に提示し、解いていくこと、その地道な積み重ね以外に前進は望めないであろう。

ここでは、デカルトの試みは知性のひとつの好ましい企てであるが、キルケゴールとともにたとえ客観的真理を見出したとしても、ひとがそこに生きることができなければ、それは無に等しいという主体性の問題をどうしても抱え込むことを指摘しておこう。キルケゴールはこう記している。

実を言えば、われに欠けるものは、何をわれ為すべきかに関し自ら決心がつかないことである。それは何をわれ知るべきかということではない。どんな行為にも認識が先立つことは、さておくとして、わが使命の何であるかを知ることが問題なのだ。神はまことに何をわれが為すべきであると欲しているのか、これを知ることが重要なのだ。われに真理であるそのような真理を発見し、われがそのために生きまたそのために死にたいと思う、そのような理念を発見することが必要なのだ。いわゆる、体系的な学者の言う、客観的真理などを探し出してみたところで、それがわれに何の役に立つというのだ（一八三五年八月一日、日記）。

ここには客観的な真理がもたらすものへの認知的なものへの軽視と性急で神経症的なプラグマティズムの傾向性が見られる。そして何を為すべきかに対する聖書的な答えは明らかであり、「汝の隣人を汝自身の如くに愛せよ」と言われるであろう。しかし、神が存在し、創造者であり救済者でありさらに父でもあることは各人の人生全体を通じて証明されるべき事柄であることは道理あることである。神がわれら被造物の生の根拠であり、塵にも等しい身が

救われ、さらに子でもあることを知りかつそのように生きるには、生全体を要するであろうこと、そして単に魂の認知的部位だけではなく、生全体が問われているとすることは道理あることだからである。人間的にはひとは自らの生全体を通じて人格的、認知的に成長するであろう。

パウロは「信」が認知的なものと人格的なものを結合する魂の根源語であり、その魂のそれまでに培われた実力としてのそれらの態勢によってではなく、たえず魂の根源である信に立ち返ることによってのみ生全体を構成することが神の律法、意志であり、そしてその正しさは確証されると主張する。というのも、それぞれの実力から生きても律法を成就することはできないからである。パウロはひとは自らの態勢の実力とともに生きざるをえないが、態勢の実力からではなく、恩恵からその信仰によって生きよと勧めるであろう。これはカントが「われらの認識のすべてが経験とともに始まるとしても、だからといって必ずしもすべての認識が経験から生ずるわけではない」(『純粹理性批判』BI)という事態に対応しよう。われらの行為は自らの魂の態勢とともに始まるが、必ずしもすべての行為が態勢から生ずるわけではない。信に生きるとき不思議な力と平安を得るかもしれない。アリストテレスによればパトスはヘクシスの徴であったが、つまり魂の態勢の実力を表すものであったが、実力如何に関わらず恩恵により喜んでいるということはありうるであろう(Nic. Eth. II3)。従って、パウロの主張の正しさも生全体を信仰によって構成することにより確証されるであろう。このことは信とは自らの魂の根底に立ち返り、そこから生きることであることを示している。その魂の根底にパウロはヌースという認知機能やプネウマという聖霊を受動しうる部位があると主張している。これらの助けを借りるとき、ひとはそれぞれの魂の態勢の実力とは別の機能が魂に内在していることに気づくこともあろう。従って、自らのそのような部位の発動の探究も同時に遂行され、生全体をかけて自らを理解する。

このような事情であるとすれば、従来パウロの神学において常に問われてきた「信仰と業」の關係の問いに対しては、さしあたり信の哲学の見込みとしてこう応答できよう。ひとは問う、信仰は業ではないとするなら、信じることそのものが信じせしめられることとしての恩恵に還元されるであろう。そこでは人間の責任ある自由はどのように位置づけられるのか。実際、「ローマ書」という同じ書簡においてパウロにより一方では「神はおのおのにその業に応じて報いるであろう」(2:6)と、他方で「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」(4:5)と語られており、パウロが「分裂症」ではないかという嫌疑さえ掛けられている。もし二つの主張のいずれかが真で他方が偽であるとすると、パウロの神学は崩れ去ってしまうであろう。この問題は福音と律法の実在の相つまり神の啓示により構成される神の前の事実の相とそれに伴う言語層が異なることから矛盾ではないことを指摘することにより解決されることがこれまで或る程度明らかにしてきたことである。これら福音と律法、信仰と業は同じ次元において対置された対比されるようなものではなく、魂の根源的態勢とその果実として位置づけられるとき、誰にも妥当するものとして共約的に理解され、同意されるであろう。根と幹、枝と葉としてこれらと果実はその全体性を形成するであろう。信の哲学は人間の全体性の理解に向かう。誰もが同意するであろう「木は実によつて知られる」(Luk. 6: 44)と云う帰結主義は *Intellectus ante fidem* と共に信の哲学の一つのモットーとなる。

宗教への関心は一つの魂の了解可能な活動であると言えよう。ひとは社会的習慣や断片的な知識の集積をそれも相互に矛盾するものどもを身体に紙切れのように張り付けたまま生きるとき、ひとは自らの不整合がいかに分裂による力の散逸をもたらすものであるかを経験し、苦痛を感じるであろう。一方で生物的存在者の自己理解として進化論を

奉じ、社会的存在者として冠婚葬祭を宗教的に遂行するそのような秩序のなさに、なによりも生の根源的なものへの無知にひとは焦燥と違和感を抱えるであろう。もちろん、宗教的追求さえ生存への有利としてネオダーウィニズムにより説明しきることみなされるであろうが、生物的存在者への還元主義的傾向性はやはりひとの知性を満足させないであろう。先に、アリストテレスの目的論的自然観が道理あるものであることを瞥見した。なによりも魂の根源語が「信」であるとするなら、その信を明確にすることを通じてひとはグランドセオリーを追求するであろう。ひとはどこから来てどこへ行くのかという問いに答えずには自己のアポリアは解かれることはないであろう。その意味でひとは宗教的存在者であり続けるであろう。

ひとはなぜ人格的つまり道徳的でなければならないのかという問いに対する神学的な応答は明快であり、神が人格的でありまた道徳的であるからというものであろう。信の哲学は信の認知的側面を強調する知識の追求こそ人間の本来性であるとする立場と信の人格的側面を強調する我と汝の人格的な関係の形成こそ人間の本来性であるとする立場とが説明される限りにおいて、共約的な理解の拡張が可能となろう。信の哲学はこの躓きをこのように一般的な仕方でのみ記述することができる。それが知識の伝達以上のエルゴンとなるか否かは読者に任されている。ただし、傾向性に基づき一方を切り捨てがちであることは怠惰に他ならず、怠惰な木に善き実が結ばれることはないであろうことは明らかである。

すべてのひとは幼児期を経験しており、何らかのアナロジーにおいてこの事態は理解できるのであろう。パウロは誰でもアクセスできそして同意することのできる連続的な次元において思考を紡いでいることが信の哲学の存在理由で

ある。「キリストが汝らのうちに形づくられる」(Gal. 4:19)ということをごのように理解することができるであろうか。感化を受けるという程度であれば、誰にでも了解されよう。さらに、「新しい被造物」(Gal. 6:15)となり再生のことが言われているのであるとすれば、魂の新たな生命を受けうる部位の説明が不可欠となる。信の哲学は個々人の幼子のような従順に関しては一般的な仕方ではしか表現できずに、それ自体を捉えることはできないことを自らの限界として自覚している。換言すれば、信の哲学は常に従順でありたいと思う者にも、神になんら関心の無い者にも、等しく理解できるその次元においてのみ、主にパウロの言葉を分析し、福音の主張をめぐる諸解釈と論争に何らかの解決案を提示することをめざす。

三・五 啓示神学 vs. 信の哲学

三・五・一 信の哲学の一先駆としてのアンセルムス

私にはアンセルムスの「理性のみ」による神の存在証明やキリストの贖罪の必然性の証明はロギコスアプローチに最も親近なものであると思われる。通常 *Intellectus fidei* と呼ばれるアンセルムスの立場と *Intellectus ante fidem* とでも呼ぶべき信の哲学の立場がどのような関係においてあるかはとりわけ興味深く思われる。*Intellectus ante fidem* とは魂の根源的な志向的態度である信に至る手前において、信についての規範的な言語使用の分析的アプローチによる理解をめざすものである。アンセルムスとの対話は信の哲学の方法論としての妥当性の吟味にとり好個のケースになると思われる。ここでは方法論の理解に資する限りにおいて彼の立場を紹介し異同を明らかにしたい。なお、ここで論じることをしてしないアンセルムスの理性のみによる神学的贖罪論は先にみた福音の啓示の言語分析において析出し

た一一のパウロの主張と合致するものであることだけを指摘しておきたい。一方、私には双方のアプローチは両立可能であり相補的であると思われるが、他方、カールバルトによるアンセルムス理解は信の哲学の立場とは両立しがたいものになると思われる。バルトは啓示神学の強力な推進者であり、アンセルムスをその先駆として提示しているが、アンセルムスの見解とその彼の解釈をも視野にいれ対話を試みたい。

アンセルムスは『神は何故人間となったか (*Cur Deus Homo* (CDH))』において、「理性のみ」を用いて神・人であるキリストによる罪の贖いの必然性の論証を神学的に遂行する⁽¹¹⁾。この「理性のみ」は信の哲学を構築する唯一のエンジンでもある。アンセルムスはその方法上の制約として、「キリストについてあたかも何も生じなかったかのごとくに、……あたかも何も知られていないかのごとくに」(序文)議論を展開することを自らに課す。このことは、神の個人への具体的な働きかけがそれによって注がれる「聖霊」への言及が一切なされないことを含意する (cf. Rom. 5:5)。各人の信仰そのものが神の恩恵の働きでもあろうが、その聖霊の媒介は括弧に入れられる。実際、この著述には一切「聖霊」が語られることはない。信の哲学は聖書を対象にする限りにおいて「聖霊」を語るが、それを「聖霊」という語の言語的振舞いの分析等共約的な次元に落として分析する。聖霊に訴えて何かの理解を促すということはないという点において双方は同一の路線にあると言うことができる。

他方、彼は法王ウルバヌス二世への「献辞」において「信」と「理性」の秩序に関して、当然のこととして「信の確かさの後に (*post eius certitudinem*)」つまり信の確かさを前提にして、その後に「信のロゴス (理：ことわり) (*fidei ratione*)」を求めていることを表白している。この企ては「彼ら [CDH 執筆依頼者] が理性によって信仰に達するためではない」(II) が、信じていることの明確な理解のために遂行される。信はそれ自身確かなものである。その信の

確かさが何に基礎づけられるかは知性上の解明が課題である彼のこの独創的な書物においては論じられないが、認知的なものというよりは人格的な信と信の相互性に成り立つ何ものかによるということだけを確認しておこう。ひとの信の確かさは対象となる神の信の確かさに求められる。それは魂の根源的な態度である信に対し信による応答だけが本来的であると考えられているからである。

一般的に語るならば、人が何かを知っているならば、彼はそれを信じている。対偶を取り、信じなければ知ることできない。これは誰もが承認するであろうが、アンセルムスは信を魂の根源的志向的態度として位置づける。信は「その確かさ」を理性に負わないとする。彼の「私は信じるために理解することを望まない」(*Prosligion. ch. 1*)、¹「理性によって信仰に達するためではなく」(*CDH. II*)さらには「私の信仰を堅固なものにするためではなく」(*CDH. III.5*)等の、理解に対する信の先行性の発言は護教的なものではない。護教的な営みは堅固なオリュンポスの山を支えるべく、二、三本柱を立てる笑止な営みに類比される。アンセルムスは「まだそれが揺れ動いているかのように私の議論で補強、安定させる努力を払おうものなら、自らがこの永劫に堅固な石のうえに確立されていることに喜びを見出す、すべての聖者と賢者が私に義憤の念を抱くに違いない」(*Ep. de incam. 1, II.5, 7ff*)と言う。神と人間の関係は定義上そのような関係にあり、信が神へのアクセスに相応しいことは十分に理解できる。神の信に対応するものがあるとするなら、理性よりも信或いはより正確には理性を伴う信であろうからである。信のそれ自身における確かさは、人間的にも、一つのありうる立場として念頭に置く必要がある。従来、その信の確かさは啓示に基づく確かさであるとされてきた。

また認知的にも「真理のロゴスはあまりに豊かにして深遠であり、死すべき者には汲み尽し知ることのできない」

理性と信仰

ことを確認している。「それ故われらがこの世で捉えるところの理解 (*intellectum*) は信と観 (*species*) の中間にありますので、人はこの理解により近く到達すればするほど、その人はわれらが渴望する観により近づいていると私は考えます」(献辞)。信は魂の根源的態勢であり、理性はその理解を求めるものとして信と観の中間に位置づけられる。理性のこの中間的性格が最初に確認されねばならない。

そのなかで信なき者との対話は弟子ボゾとの思考実験として次の同意の下に共約的に遂行される。「われらは神の受肉とかの人についてわれらが語ることどもが何も生じなかったと想定しよう。そして人間はこの人生においては持たえない至福に向けて創造されたこと、もし罪が赦されねば、誰もかの至福に達しえないこと、さらに誰も罪なしにこの生を通過しえないこと、さらにこれらとは別に、永遠の救済に至る信が必然であることをわれらのあいだで同意しているとしよう」(II0)。ここで、とりわけ知りえない永遠の救済に関しては、信の不可欠性が理性的に誰にも承認されうることに提示されている。アンセルムスは理性のみにより信を分析の対象にすることがないという点で信の哲学とは異なる。それ故に、*Intellectus fidei* に対する *Intellectus ante fidem* という対比は有効であろう。ただし、共約性の拡張をめざす信の哲学は前者をも少なくともも能力において射程におさめるであることを注記しなければならない。

ここでの問いは信は理解にいかなる影響を与えるかである。アンセルムスは理解に程度の差異を認めている。そして神が理解を与えようということもある。彼は『プロスロギオン』のなかで「わが心が信じまた愛するあなたの真理を、幾分かでも理解すること (*aliquatenus intelligere*) を望みます」(*Pros. ch. 1*)。「信に理解を与え給う主よ (*Domine, qui das fidei intellectum*)、あなたがわれらの信じるとおりに存在し、あなたがわれらの信じるとおりの方であるこ

とを、あなたが有益と看做す程度において(*quantum scis expedire*)、われが理解するべく、われにお与えください(*da mihi*)」(*Pros.* ch2)。もし、理解がすべて神により賦与されるものであるとするなら、アンセルムスは聖霊の媒介への言及のなかでのD次元において思考していることを意味するが、これは「祈り」であることを考慮しなければならぬ。当然そこでは彼は神の前に立っていることが想定されている。神に関する知識は神が認可する限りにおいてひとが持つことができることは道理あることである。『クールデウスホモ』において「理性のみ」とはキリストの出来事が生じなかつたかのごとき仮定に基づき贖罪の必然性の論証を展開することであつた。このことはC次元において人間の責任ある自由のもとでの探求を許容することを含意している。「理性のみ」(*Monologion*, ch.1)により神の存在と本質が論じられる『モノロギオン』『プロスロギオン』において、聖書に論拠を求める論述は見られない。このことはたとえ神が認可する限りにおいて、ひとは神の理解を得るにしても、アンセルムスは方法論上相対的に独立した探求の営みが遂行され得ることを前提にしている。

そうであるとするなら、信と理解の関係は独立したものであると言うべきである。個人的にはどれほど信のうちにありとしても、理性の営みは誰もが承認できる次元において遂行されねばならない。或いは、少なくとも遂行されるものでなければならぬ。信じている通りに知ることがあるにしても、信じなくともそれは何らかの対応する知をもたらしものでなければならぬ。信仰命題と理解命題の合致がもたらされる。さらに理解に程度がある以上、その拡張がめざされるにつれ、語の意味の理解における合致から本性上の合致に至るまで程度において異なるであろう。

一つの反論として信仰命題のなかに知られるべきことがらが含まれており、それを明晰なものにすることが *Intellectus fidei*だと主張するものが想定される。

三・五・二 啓示神学によるアンセルムス解釈

アンセルムスによる「キリストを取り除いて (*remoto Christo*)」理性のみによる論証という方法的制約には種々の批評がある。D. Brown により次のものが紹介されている。「或る神学者たちには、「キリストを視界から取り除く」という「序文」における彼自身の語の選択によりただ強められるだけの懷疑はアンセルムスが誤ったトラックのうえで出発したことを示すのに十分であつた。キリストはただ啓示を介してのみ適切に知られるるので、歪みはそのようなアプローチの避けがたい帰結でなければならないと語られる。最近の解説者は「いかなる『受難等』福音物語への言及なしに贖いの必然性と可能性を「証明する」試みは邪道としてわれらを打つ」と述べる。K. Barth がアンセルムスの前提はすべての場合においても啓示から含意として導出されるものであつたと主張するとき、彼はアンセルムスの擁護において度を超えているけれども、「彼の」応答の様式により形成されるでもあろうより限定された観察の幾つかが存在する。まず、アンセルムスは概して彼自身の取り決めに従っているが、聖書は実際しばしば表面下に横たわっている、そして時に明白な引用が現に出現する。より重要なことに、アンセルムスは彼の主張のいずれも聖書と矛盾しないと強調している。……かくして、あたかも聖書は理論において理性の諸発見に従属させられるという見解に彼が一度でも与したかのごとくではない」^(二九)。

実際、カール・バルトは次のように主張している。「概念「理性 (*ratio*)」に並行する概念「必然性 (*necessitas*)」の考察においてもまた「理性的な」認識は信仰の対象に従うことそしてその逆でないことが帰結する。そのさい信仰の対象とその認識は最終的には真理に即ち神に即ち神の意志に従う」^(三〇)。またバルトはアンセルムス *Cur Deus Homo* 解釈において「理性」を「神の真理の理性」と位置付ける。「アンセルムスがここで語っている理性 (*ratio*) とか必然

性ということは（彼にとって、神の業、そしてキリスト教の信仰告白（Credo）の内容と同じであるところの）神の真理の理性であり、必然性である。彼がそのような神の真理の理性と必然性を信じる間に、彼はそれを認識し、論証しようとする^(三二)」。

バルトが「最終的に」と語る時、正義の共約的理解を最終的に支える信の先行性を意味するなら、アンセルムスは同意すると思われる。だが、救いをめぐる贖罪の真理が唯一であることの論証において二つのアクセスが合致するからと言って、彼の理性は神の真理の理性として啓示の真理の枠組みの中で作動していたことにも、「信仰の対象に従うこと」にもならない。神・人論は理性のみにより導出されており、議論の展開を見るだけで理解しうるからである。従って、アンセルムスが時折聖書の記述との整合性を吟味したとしても必ずしも既にある答えから「含意として導出した」ことにはならない。

誰もが理性のみにより先の同意（II0）のもとに人間の贖いは神・人によってのみ遂行されうるという論証を理解できる以上、これは啓示に含意されているものを導出したことにはならない。というのも贖罪をめぐる真理は唯一一つであるという信は理性の推論過程に影響を与えていないからである。信の哲学は魂の秩序として信が理解に対し先行することを道理あるものとして理性において理解する。従って、信の哲学は理性が先行し各人の信を持つことの合理性を信を持つこと以前に或るいは信を持たない者と共約的な次元において探求し保証するという意味において *intellectus ante fidem* の哲学である。

啓示神学においては、いかなる主張も主張者の信仰を前提にしたうえでの知識主張となる傾向性を持つ。カールバルトは「啓示の事実性（das Faktum der Offenbarung）」が学習や探求の出発点を形成するとし、そしてそれは「信

仰の対象の事実性の不把握性「理解しないこと」(die Unbegreiflichkeit der Faktizität des Glaubensgegenstandes)」として信において受領するしかないものとして提示する。つまり知識は信仰に従属する⁽ⁱⁱⁱ⁾。例えば、K・バルトは「われらの領域、人間論的領域はキリスト論的領域に対して付属的、従属的なものとして示され、イエス・キリストにおいて起こったことを必要としそれに与るものとして示される」と主張する⁽ⁱⁱⁱⁱ⁾。つまり次元Cは次元Aから切断されてはならず、内属したものであるとして理解しなければならないとする。ここでは「われらは最初から、イエス・キリストの存在を、抽象的にではなく本質的に、われらに属するものとして理解し、われらを彼に属するものとして理解してきた」と主張される。

そこから、バルトはG・トマジウスやR・ブルトマンが福音Aの出来事と人間の出来事Cをそれぞれ可能性と現実性という仕方で区別するのを批判する。トマジウスが「イエス・キリストにおいて最後決定的に「為されたこと」「存在していること」が、すべての他の者のところへ「移動してくるもの」と区別する」さいに、その背後に機能している区別はバルトによれば「このような対立が可能性と現実性という範疇で記されていること」である⁽ⁱⁱⁱ⁾。また、ブルトマンの次の主張「キリストによつては、生命の可能性以上のものは作られなかった。それは言うまでもなく、信仰者のもとで、確かな現実となるのである」も可能性と現実性の範疇で思考しているとして反対する。バルトはこの範疇に訴えることなしに、端的に「彼がすでにわれらのもとに來たつてい給うこと、そしてわれらが既に彼のもとにいるということ、それは真実である」と主張する。

バルトは自らの立場の先駆としてアンセルムスを理解する。アンセルムスが遂行する「証明すること」について啓示神学の枠のなかで理解する。彼は言う、「キリスト教の Credo の諸命題に内在している真理の理そのものは、一瞬た

りとも議論の俎上にのることはなく、むしろ自明な議論の基礎を形成している」。そのうえで、彼は「対話形式と証明への欲求はいかなる場合にも次のことを意味しない、即ちアンセルムスは信仰と不信仰が、教会の声と他のすべての声が等しい権利を持つている (gleiches Recht) 立場を受け入れたということの意味しない」^(三三)。信じる者も信じない者も等しい権利をもっており、また彼らは実際等しい魂を持つているということが信の哲学の前提である以上、信の哲学はバルトによるアンセルムス理解とは真つ向から対立する。

この啓示の事実に基づく裸の真理、真実の主張に対しては、パウロによる肉の弱さへの考慮から譲歩として人間的な語りを認めていたこと、そしてその背後に明晰にピステイスの二相を判別していたことを考慮にいれ思考を展開するとき、新たな態度が取られることになろう。これらの主張には或る留保が、つまり、そのことは個々人には明白には啓示されてはおらず、イエス・キリストにおける啓示は神の前における事実命題として主張されうが、個々人における内属関係は信じるべきことがらとして位置づけられていることが明らかになるであろう。これに対して「信なき者 (infidelis)」により、肉は自然性であり譲歩されるべきものではなく与件であると反論されるでもあろう。しかし、他行為可能性を所持する責任ある自由のもとに生きている人間であることにはかわりなく、さらにかつてハイデガーの分析において確認したことであるが、いかなる現存在も本来的自己と非本来的自己の可能存在として位置づけられること或いは双方を巻き込まざるをえない自然存在者であることから、誰もがその三層の実在構造により形成されていることについて信なき者からも同意を得ることができるであろう。^(三六)

ひとはたとえ理解に至らずも承認のもとに信の対象と共に生きることではある。信とはそこから生の一切が構築されるそのような生の根源的志向的態勢である。他方、信なしに到達しうる理解とは、信の対象と共に生きること

ずにも、少なくとも神をめぐる言語使用について熟達することはできることを含意している。つまり、認知的な次元において神について何か整合的なことを語りうることに根源的態勢として生の方向を定めることに相違があるというものである。アンセルムスは確かに魂の二つの態勢に区別を設けていたと思われる。ただし、彼は信の対象と共に生きつつ、方法的な譲歩としてそれを括弧にいれ贖罪の必然性を理性のみにより論証することを試みていた。「人間」について、アンセルムスは『クールデウスホモ』において神から相対的に独立した責任ある自由のもとに他行為可能性を保持した行為主体として確保する。そこでは「理性的本性に関する限り (*quantum ad illam [rationalis naturam] pertinent*)」と神との視点の異なりが明示される (115)。そして神と人間双方は「自然の秩序と美」の保持と毀損を介して双方の間接的な影響を語りうる。そこでは被造世界の秩序と美の状況にあわせ「神に誉を帰す」ないし「帰さない」と語られる。彼は言う、「被造物は何一つ自ら所有することはないが、神が彼に何かを為しました為さないことを任せることにより譲歩する (*concedit*)」とき、神は二つの選択肢を持つことを自らのものとして与えている」 (118)。

そのことは個人の実存的な生においてはその方向において揺れはないが、単に対人論法としてまた理解の明確性のために信を括弧にいれ神についての理解を求めたのであり、何ら架橋不可能なこととは考えてはいなかったのではないかと思われる。バルトがアンセルムスに見られると主張する信仰なしに得られる神的存在の理解と「如何にして (*quomodo*) 「神がそのようにあるか」の不把握の中で遂行される承認のあいだの「架橋不可能な溝 (*den unüberbrückbaren Graben*)」が存在するとはアンセルムス自身考えていなかったと思われる (cf. *Monol.* ch. 64. Barth, *Fides*, S. 55)。とりわけ、彼は認知的人格的に十全な神と不十全な人間について非対称性のあることを指摘している。

人間の言語でその完全存在を語ることは当然種々のアポリアが纏わるが、アンセルムスは適用言語の意味の相違

に注意を向け、『モノロギオン』で「至高の实体は他の事物と共通に或る名前を持つことがあるにしても、とりわけ異なる意味 (*diversa significatio*) が理解されねばならないのは疑えない」と語る (*Monol*, ch. 26)。彼のこの考察はそれぞれに整合的に独立した言語網を展開する可能性を持っていることを示している。信の哲学はパウロの言語層の分節に思索の力を得ており、別の機会にアンセルムスの神学的思索がパウロ「ローマ書」の意味論的分析に対応していることを示すであろう。パウロ自身が言語的な理解と承認としての信のあいだに現実的な架橋を提案していることを確認することになるであろう。

また、共に生きることによってだけ理解することがあるであろう。それは人間同士の経験において実際に確認できることからである。その意味で *intellectus fidei* は実存的な信に伴う理解として理解すべき局面は確実にあるであろう。他方、アンセルムスは実存的な信と認知的な信を判別し、実存的な信なしの理解においても認知的な次元における信の実働は認めるであろう。そしてそれが何らかの仕方で生の方角を定める魂の根源的な態勢としての信に確かな情報を与えることにより、裨益することもあるであろう。先に確認したように、アンセルムスは理解の程度に差異のあることを認めていた。それは人間的な次元Cにおける人間的な理解における差異であるに違いない。ひとびとは理解の差異のなかで共約性を拡張により調和をもとめつつ生きている。人間は常にその全体性において、たとえそれが何であれまたどれほどのものを含むのであれ、生きているからである。例えば、魂の分裂を示すものとしての良心の促しも全体性における自己自身との合致を何らかの仕方です唆するものである。従って、一概に架橋不能であるとは言えない。

なおバルトはアンセルムスの理性のみによるキリストの受肉と受難の必然性の論証の背後に、「無からの創造」、「神

の唯一無比性と全能へのキリスト教的告白」さらには「三位一体の痕跡」を人間が神の像として所有しており、それが「最も高貴な認識根拠」として実働していると主張する。彼は「アンセルムスにとつては、これらのいずれも聖書的、教会的、教義的な前提を意味していたのであつて、自然神学の法廷を、それも一つの啓示神学と並んだ第二の啓示神学の法廷であることを意味したのではなかった」と述べる。つまり、使徒信条に含意されたものの導出が「理性のみ」による論証の実質であると主張する。かくしてバルトは同じ論調で「神学の様式」の章を次のように結論していた。「もし、そのような背景のもとに「使徒信条の前提のもとに」、徹頭徹尾教えられつつ語る代わりに(statt schlechterdings belehrt)、何らかの仕方では神について創造的に思惟しつつ(schöpferisch denkend über Gott)、神について語ろうとしていたのであれば、彼は何とも奇妙な仕方で自分自身と矛盾していなければならなかったことであろう」。

しかしながら、ここに矛盾はないように見える。魂の根源的な態勢において使徒信条を受け止めその信のもとに真直ぐな生を遂行することと、肉の弱さに譲歩された次元で、各人の責任ある自由のなかで「創造的に」思惟を展開することはありうることである。使徒信条の諸条項を実存的に受け止めることなしに、理解することはありうることである。バルトは善きものが人類に与えられているのに、なぜ劣ったもののもとに思考と生を遂行するのかと非難するでもあろう。しかし、肉の弱さへの譲歩が愛によるものであるとしたらどうか。人間は自らの身体の限界を自己の限界と考えがちな存在であること、それが肉の弱さである。しかし、そこに確実なロゴスが学問として安定して展開されていることも人間的には確かであり、人類は知性において宇宙の始まりを捉えた。知性それ自身の独立性のなかでの真理への創造的な探求を妨げるものは、生の全体への問いをも引き受ける限り、何もないと言える。バルトによれば自然神学と二者択一的な仕方でアンセルムスの所謂啓示神学の主張がなされるが、信の哲学は第三

の道を行く。「ローマ書」を基礎テキストにする信の哲学は神の真理ないしその信の枠の中で理性を論じることを行ないとともに、啓示を考慮しない理性のみにより例えば神の存在証明を遂行することもない。「啓示」は意味論的次元において言語分析の対象として考察される。第一段階として無矛盾性の制約のもと書かれたものをできる限りその内部で整合的な理解に向かうが、これは「教えられつつ語る」ことでもあり、また「創造的に思惟しつつ語る」ことでもある。テキストを正確に理解すべく、テキストへの忠実としての信はそこで機能している。しかも、テキストの背後にあるパウロの思考様式を析出するさいには、テキストに書いてはいないことを創造的に思惟し語り、それはパウロが哲学者として一般的に思考していたものの創造的な再構築であると言つてよい。さらにロギコスアプローチは聖霊の機能の共約的な次元における理解を通じて、魂の人格的な態勢における自然本性上の善と各人の善の合致に向かうことをゴールにしており、人格的な承認がその枠のなかで遂行されねばならない理解が架橋可能な仕方での提示をめざしている。実存の信の先行性を要求することのない理解の拡張が目指されている。神の前のA次元も人間の前のC次元も整合的な言語網として形成される限り等しい身分のものとして提示される。いずれも整合性条件が満たされるか否かに細心の注意が払われる。

信仰の対象の啓示の「事実性」は生身の人間の事実性においては括弧に入られると言つてよい。バルトはそれを自然神学であるとしてそのもとの神認識の不可能性を主張するでもあろうが、アンセルムス同様、肉の弱さへの讓歩としての規範的な言語使用の分析的アプローチはその過程における聖霊の実働を否定しているわけではない。信の哲学は神の前と人の前を媒介する聖霊のエルゴンについても共約的な次元で理解すべく努める。

バルトによれば、アンセルムスは「必然的な諸道理 (rationes necessariae)」の起源の探求を「アプリオリに使徒

信条を演繹する哲学者において」とは異なるところに、つまり「使徒信条 (Credo) それ自身のうちに見出されうる」と理解している。バルトが理解する哲学者とは啓示の事実性を前提にせず、アブリオリにキリストの贖罪の必然性や神の存在を論証する者のこととして理解していることがここから伺える。バルトは「信の理解」とは使徒信条を信仰により承認することを前提にして、そのもとに矛盾律を基礎に定義や推論を形成し命題相互の差異と相関を確立することだと主張している。『プロスロギオン』における神の存在証明はその信の理解の枠の中で遂行されているとバルトは解する。そして『クールデウスホモ』における神に相応しいものの思考も聖書の教義、使徒信条の枠のなかで遂行されているとする。それに対し、私には神は誰であれ理性的である人類の創造者である限り、理性的でありしかも全能であり全知であると『クールデウスホモ』において想定することはいかなる適切な「神」理解のもとでも道理あることであると思える。それは「使徒信条」と合致するかもしれないが、「使徒信条の内部に」留まらなくとも創造者と被造物の関係として想定することのできるものである。ただし、贖罪をめぐる真理は一つであるという信念は前提されていても、全知で全能の神の無矛盾性のもとに導出される結論はただ理性のみにおいて理解されうるものである限り、理性の成果であると言うべきである。

信の哲学は使徒信条をそれ自身として分析の対象にすることはないが、神、イエス・キリスト、聖霊について共約的な次元において思考する。アンセルムスも神の存在を否定する「愚か者」と同意できる次元において思考を展開しているように思われる。たとえ、創造者が遺伝子のようなものであつたにしても、被造物より優れたもの、偉大であることを想定することは道理あることである。或いは進化論のもとシアン化バクテリアからこの理性的存在者が突然変異と生存競争により出現したとして、それは背後に宇宙全体のプログラムが存在し、そのもとでの局所的な記述と

して両立可能である。

信の哲学はバルトの批判する「先験的神学」ないし自然神学に属するものなのであろうか。信の哲学は啓示を言語次元においてその整合性を吟味し整合的である限りにおいて受容する。それが共約性の拡張の基礎となるからであり、また神はいかなる矛盾も許容しないであろうからである。信の哲学は語の意味の理解に努めるが、意味の理解は対象の存在の把握を含意しない意味論上浅いものであり、それが何らかの存在主張をも含め探求の方向を定める。そして、さらなる認知機能例えば「叡知（ヌース）」が神の存在の把握には要求されることの必然性も論じられる。探求の第一段階における言語次元における整合性の要求は必ずしも先験的な神の理解に留まるとは言えず、いかなる学的な営みにとつての最低限の条件である。また、バルトは実存的な信仰に特権的な権能を与えているが、信の哲学はその前提なしに魂の他の諸力能（知識やパトス）との関連において信が他の一切の実働を秩序づける魂の根源的な態勢であることを明らかにする。信の根源性は魂の根源的態勢に対する帰一構造のもとにそれとのフィードバックの遂行のなかで帰納的に展開される。「いかに語るべきか」に基づく整合的な言語網は単にアプリオリな論理的推論のみを遂行するわけではなく、現用言語の道理ある帰納的な理解に基づくものである。

三・五・三 ログコスな神の存在証明と信の哲学

三・五・三・一 アンセルムスの証明に見られる存在論的と存在者的の差異性

アンセルムスは『プロスログイオン』二、三章および『ガウニロへの応答』において所謂「神の存在論的証明」を遂行している。この証明は論理的に妥当なものであると思われるが、アリストテレス主義的な信の哲学の視点から論争

の多いこの証明について確実に語りうることを明らかにしたい。観察に訴えることなしにロゴスの力だけでロギコス(形式言論構築術的に)証明が展開されるが、それを「存在論的(ontological)」ないし「形而上学的(metaphysical)」次元を形成するものであると呼ぶが、パウロにおける神の前の啓示の言語ABに対応するものである。これは時間と空間のなかで人間の自然性を基礎にそえる人間中心的なC言語とは異なる次元を形成している。この時空の枠のなかで観察可能な自然のもとに展開される議論を「存在者的(ontic)」と呼ぶことにする。もちろん同じ人間の言語により遂行されるために、語彙、文法その他は共約されている。だが、アンセルムスの存在論的証明は時空の制約を受けない領域がロギスそれ自身の力により展開されている。

信の哲学においては、ロギコスアプローチは啓示を言語次元においてその整合性を吟味し整合的である限りにおいて受容する。それが共約性の拡張の基礎となり、また神はいかなる矛盾も許容しないであろうからである。信の哲学は語の意味の理解に努めるが、意味の理解は対象の存在の把握を含意しない意味論上浅いものであり、それが何らかの存在主張をも含め探求の方向を定める。そして、さらなる認知機能例えば「認知(ヌース)」が神の存在の把握には要求されることの必然性も論じられる。探求の第一段階における言語次元における整合性の要求は必ずしも先験的な神の理解に留まるとは言えず、いかなる学的な営みにとつても最低限の条件である。また、バルトは実存的な信仰に特権的な権能を与えているが、信の哲学はその前提なしに魂の他の諸力能(知識やパトス)との関連において信が他の一切の実働を秩序づける魂の根源的な態勢であることを明らかにする。それはロギコスアプローチによりむしろ魂の根源的態勢に対する帰一構造のもとにそれとのフィードバックの遂行のなかで帰納的に展開される。「いかに語るべきか」に基づく整合的な言語網は単にアプリオリな論理的推論のみを遂行するわけではなく、現用言語の道理ある帰

納的な理解に基づくものでもある。

『モノロギオン』と『プロスロギオン』の関係についてまず確認する。B. Davies の次の見解が標準的である。「信の重要性について彼が語る全ての事柄にも関わらず、アンセルムスは、或る宗教的信念は、神が存在するというものをも含め、われらが哲学的様式として認めるであろうものにおいて擁護されうると明白に考えている。この事実は、彼が聖書の権威に対するいかなる訴えもなしに神の存在と本質をめぐる一つの論考として提示している『モノロギオン』から明白である。また『モノロギオン』と『プロスロギオン』は相補的な作品として読まれねばならない。アンセルムスは『プロスロギオン』を書いたのは、単に『モノロギオン』がその諸部分を統一にもたらず何ものかを苛立たしくも欠いているものであることを彼が見出すに至ったが故にである。彼はそれ『モノロギオン』を「多くの議論の連結された一つの鎖から成り立っている」〔序〕と記述している^(三六)」。

この書における理性のみによる神の存在証明が信の哲学の方法との親近性を示すものであることを確認したい。バルト流の読み方の偏りを確認することになるであろう。信の哲学とアンセルムスに代表される神学的な思惟との関係を考察したい。ここでアンセルムスによる神の存在証明は「存在論的証明」と呼ばれる。信の哲学の立場からこの証明を吟味する。「存在者的 (ontic)」と「存在論的 (ontological)」の区別はちょうどアリストテレスの存在論において「実体とは何であるか」の問いと「何が実体か」の問いが判別される事態に対応する (Met. VIII-2)。何かが実体であると語られる諸条件の考察は何が実体かを現実探求する枠組みと諸条件を構成する。実体は「基体性」「離存性」そして「或るこれ性」条件がみたされるべきことが現場の探求とは独立に展開される。そのもとに、個々の存在者例えば地水火風のごとき物体が実体であるかが吟味される。私には「偉大さ」や「完全性」等の概念により神について思

考するとき、それは存在論的 (ontological) 次元における議論であり、ヤハヴェやゼウスのごとき存在者としての神が探求される手前でその探究の枠組みを形成していると理解する。

アンセルムスのそれは「神」についての記述「それよりも偉大なものを考えることのできない何ものか」は存在論的な規定であり、ここでの「神」は具体的な指示対象をもたないとして理解する。従って、「神は存在するか」という問いが有意味であるのは、それが存在者的な (ontic) 問いとして、具体的に探求対象とされる限りの神について問われる場合であると解する。

存在論的そして存在者の証明は当然相互に排除することではなく、相補的である。アンセルムスはそのにおいて肯定文から否定文にかわる思考の限界点ないし線を提示している。その線を超えると、思考が肯定するとき、その否定を巻き込み矛盾に陥らざるを得ないその点 (存在者) ないしその点を含む線 (境界) を提示している。下側から存在者的にその点としての存在者に到達する経験的なアプローチが拒否されているのではないが、その上部からは決して経験的にその点に到達することができないその点と線が提示されている。「神」について誰もが理解できた同意するであろう記述の探求に、アンセルムスは腐心する。「或る日、……疲労困憊の極にあつたわが心に、群がる想念の交錯のなかから、その発見を絶望していたあの論証が現れた」(序)。それが「それよりも偉大なものを考えることのできない何ものか」という記述である。「神はそれよりも偉大なものを何も考えられない何ものかである」という肯定文と「神はそれよりも偉大なものを何も考えられない」という否定文は同じ真理値を持つ互換可能な文である。これは存在論的にも存在者的にも解釈することができる。存在者的にはいかなる存在者をその点と線を超えて提示するとき、矛盾に陥るということである。存在論的にはその限界点にある存在者はその上と下の枠のなかでのみ限界点として存在す

る。アンセルムスが発見したものはそのような限界点を双方の次元の結節点として表現できる記述のことである。

そしてこの結節点は必ず存在しなければ、ひとは肯定文と否定文の真偽を判別する規準をもたないことになる。いつまでも存在者的な次元で、空しい探求が無限に繰り返されることになる。かくして、存在者的な次元における探求は存在論的な探求に基礎づけられると言うことができる。

三・五・三・二 アンセルムスによる神の存在論的証明

アンセルムスは「理解を求める信仰」の標語のもとに、理性を信仰の枠のなかで位置づけつつも、そのなかで理性の自律的な働きによる神の存在証明を展開した。アンセルムスは「聖書の權威 (*auctoritate scripturae*) にまったく頼らずに」(序)、「理性のみ (*sola ratione*)」(*Monologion*, ch. 1) により神の存在証明を試みる。『プロスロギオン』において彼は『モノロギオン』の思考をより洗練させ、それ自身以外に他の命題、論証を何も必要としない「ただ一つの論証」を提示する。そこでも「われは信じるために理解することは望まず、理解するために信じる。われは「信じていないならば、理解しないであろう」ということも信じているからである」という信の前提のもとに、理性のみによりその存在証明を試みる (*Pros. ch. 1*)。第二、三章において「愚か者は心のうちで、神は存在しないと云った」(詩篇 13:1) を引用し、愚か者を帰謬法により論駁する。そこでは信じる者も信しない者も「神」について語る以上、何らかの概念上の理解を持つており、「愚か者も納得している」概念上の神の理解は「それよりも偉大なものが何も考えられない何ものか (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*) 」というものである。愚か者もこの文が意味することは理解できる。そして彼が理解したことは彼の理解のうちにある。帰謬法は誰が適用しても同じ結論を得るものである。

従って、「信の理解」における実存としての信は括弧にいれられている。

無神論者はその神は存在しないと主張するが、「もし少なくとも理解のうちだけでもあるなら、それが実在においても存在することは考えられうるし、それはより偉大である (*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod minus est*)」と道理をもつて反論される。無神論者はこれに「考えられない」と応答するとしたなら、想像力の欠如、自らの信念への強い思い込みを非理性的なものとして反論できよう。アンセルムスは「無神論者に対しては、彼らがわれらを侮辱することがいかに理性に反するかを理性的に示さなければならぬ」(*Pros. ch. 2*)としている。ロギコスアプローチの一つの帰結として神を否定することが非理性的であることが論証される。

そこで、「それよりも偉大なものが何も考えられない何ものか」をMとおくと、Mは理解においてだけ(これを(M in I only)とおく)ではなく理解の外に(これを「実在において (in re)」に基づきM in Rとおく)存在することを考えることはできるし、それ(M in R)は(M in I only)より偉大であると考えられることもできる。これは何であれ偉大なものは肯定的なものであり、より包括的であるという言語使用上の慣習からして道理ある推論である。そこでそれMが理解のうちにのみある、つまり(M in I only)とするなら、(M in re)を考えることができる以上、(M in I only) (「それよりも偉大なものが何も考えられない何ものか」は理解においてのみある)は(M in I only)より偉大なものと考えうるどころの(M in re) (「それよりも偉大なものが何も考えられない何ものか」は実在においてある)と同じものであることになってしまう。しかし、これは矛盾である。「それゆえ、疑いもなく、それより偉大なものが考えられ得ない何ものか [M] は、理解のうちにもまた実在においても存在する」(*Pros. ch. 2*)が導出される。

第三章は「それは存在しないと考えられえないほど実にまことに存在する」という主張であり、神が必然的な存在者であることが証明される。そこでは「存在しないと考えられえない何ものかが存在することは考えられうる」。この何ものかを (TNNB in I) とおく (ただし TNNB は a Thing Not being able to think its Non-Being の略記である)。無神論者も (TNNB in I) に同意するであろう。そこで、M が存在しないと考えられうるなら、M 自身が M ではなくなる。つまり、それよりも偉大なる何ものかを思考において考えることのできないその何ものかではなくなる。これは矛盾である。「それゆえ、それより偉大なものが考えられない何ものか (M) は、それが存在しないことが考えられないほどにまことに存在する」。つまり TNNB in I = M = M in R である。それゆえなせ「愚か者は心の中で神は存在しない」と言ったのは「愚鈍で愚か者だということの他に理由はあるのか」、決してないと結論づけられる。

これは「いかに語るべきか」というロゴス上の吟味のみから存在主張を導くロギコスな証明である。アリストテレスも完全性について次の議論がある。「完全なものはその外側に何ものかを握むこと、また一つの部分をも握むことのできないところのものとすることであると語られる……徳に即して完全なものそして善きものは類に対して超過を持つことのないものである。……徳は或る完全性である。というのも、それぞれのものが完全であるのは、また実体も完全であるのは、固有の徳の形相に即して、自然に即した偉大さのいかなる部分も欠いていないときであるからである」(Met. VI.6.1021b12-23)。「完全」とはこのように語られねばならないものであり、これは「より偉大なもの」の語り方についても妥当する。

この論証は神の存在を明らかにして余りあるものなのであろうか。それともその後の哲学史が示すように、多くの反論にさらされる不明瞭なものなのであろうか。アンセルムスは、「主よ」という呼びかけの中で、さらに神は思考の

うちにあるだけではなく、思考の限界を超えるものであることを確認する。「汝は考えられうるよりも偉大な何ものかである。この類の何ものかが存在することは考えられうることであるから、もし汝がそのものでないならば、汝より偉大な何ものかが考えられうることになる。しかしそれはありえない」(Pros. ch. 15)。それより偉大な何ものかが考えられない何ものかという存在者Mといかなる思考のおよぶ存在者よりも偉大なるものである何ものか、(これを Over M とおく) は、思考の限界の内と外が表現されているが、前者には「神」という名前が与えられており、その同一の神が思考の限界を超えうるものであるとすることは道理ある。というのも、理解される限りにいてそのような存在者は「神」と名付けられているが、それが理解を超えるものであることを妨げるものはないからである。しかし、これに対しひとはこの理由文において Over M の理解されえないことが理解のうちにあることになる、これを ((Over M) in D) とおくとして、対象理解とメタな理解の判別を要求するでもあろう。しかし、そのさいそれは、(Over M (Over M in D)) と表記されるように、どこまでも無限後退するであらう、人間のような思考する存在者がある限り。これは避けられるべきである。理解は内的な思考のみではなく、対象に対して向けられており、志向性はあくまで外在的な存在領域に定位されている。

この論証に対し、ひとは「思考の限界の内と外にあるにせよ、その名前や定義形成句により指示されるものは実際に、つまり現実存在するのか」を、さらに「概念「それよりも大いなるものが考えられない何ものか」は存在を含意しているのか」を問うでもあろう。それに対しては「実際に」や「現実」に」という用法を、さらに「含意」がいかなる意味において用いられているかを問う直すであらう。「実際に」「現実」に」「真実に」という副詞句がわれらの時空の限界内にある現実世界を意味するとするなら、はじめから神を時空に閉じ込めることになる。神は存在しても人類

の歴史に何ら関与しないそのような存在者であるかもしれない、もし人類に関与しないことがその偉大さを損なわないとするなら。しかし、人類が宇宙の法則さえも理解する理性的なものである以上、その創造者それは「神」と呼ばれるが被造物以上に理性的であると想定することは道理ある。そして創造者はこの理性的被造物を何ら無目的に創造したと想定することは創造者の知恵に反することであるから、被造物である宇宙を介して何らか人類と関わっていると想定することは道理あることである。

神が人類に関与しても時空に閉じ込められないことは考えられる以上、「実際に」の指示領域は時空を超えるであろう。さらに、「何らかの概念は存在を含意するか」という問いは、空想をも含意しうる概念ないし理念としての存在と実際にその語句の指示が届く存在をまず判別しているが、それは愚か者も同意するように道理あることである。実際にわれらはこの前提のうえで言語と思考を遂行するからである。ただ、「含意」は「この語句はその意味を含意する」という仕方さらに「指示」も言語の次元においてまず用いられる術語である。含意そして指示は人間の言語実践に依存することになり、或る共同体において言語習得されているならば、それは含意されそして指示されることになる。

われらの共約的な言語共同体においては、「存在」もまず「内在的客体」と呼ばれる一つの心的事象としての存在を意味するであろう。そのうえで、言語により指示されたものが現実世界にあるかという問いにおいては、外在的客体としての存在者が想定されている。通常、それは知覚の対象である可感的対象であろう。さらに、非可感的なものについてはそれに対応する認知機能これは「ヌース（叡知）」と呼ばれたが、それがヒットする叡知対象（ノエートン）も外在的客体である、たとえヒットされる限りにおいてヌースはそのものと同じであるにしても（cf. *Met. XII.7*, *1072b18-24*）。「存在」の用法をどこまで拡張できるのか。最も偉大なる大統領は存在する（した）でもあろうし、最も

偉大なる川も存在するであろう。それらが存在者である限りにおいて、それよりも偉大なるものを考えることができる。偉大なる存在者も存在するであろう。「神」はそれを指示すると主張されている。そしてそれは時空に閉じ込められないものであるほうが偉大である以上、ひとの少なくとも知覚能力を超えたものであることが含意されている。時空のものは光とその透明な媒体なしに見ることができないであろうからである。

ここでの「含意」は同一性をめぐる定義実践等のロゴスの力から必然的に導出されることがらであると言つてよい。別の認知能力が必要であるということもそこに含意される。それをアンセルムスは「理性 (*ratio*)」と呼ぶが、パウロは同様に「ヌース (叡知)」を挙げるであろう。従つて、存在が確証を要求する限り、魂に対応する何らかの認知能力の存在が要求される。さもなければ指示が届いているにしても、それはどこまでも不可知に留まるであろう。かくして、この問いは魂の認知機能と言語共同体の成熟の問題に帰することになる。神の存在の存在論的証明が「それより偉大なものが考えられないもの」をめぐり最も適切な語句により構成されているとき、神についてロゴスだけにより思考するとき、必然的に存在するものとしてしか思考しえない、その対象は存在しなければならぬというのがこの証明の為し得ることがらである。それ以上のことはロゴスな思考様式を基礎にした他の認知機能によりエルゴン上把握されねばならない。冒頭に見たようにロゴスはエルゴンにより証される。神が実際に被造物の魂に実働していることを確認することが求められる。

人類は認知の届かないものの存在に対しては「信」により対応してきたのである。そのような存在者の存在を信じてきたのである。そして、信はたとえ知識をもたずにもその対象と共に生きることのできるものである。そのうえで人類は信じてきたものが知識に変わることは経験してきたことである。アンセルムスの次の発言はその経験として理

解されるべきである。「以前は汝に与えられて信じていたことを、今汝の光に照らされて理解し、そのために、たとえ汝が存在することを信じることを望まないにしても、「汝が存在することを」理解しないことは不可能である」(Prov. 9, 4)。この箇所において「光に照らされた理解」は推論的なログスによる思考の展開とは異なる認知機能を要求し、それが実働しエルゴン次元における認識を表明している。これは従来プラトンやアリストテレスにより「叡知(ヌー・ス)」と呼ばれたものが理解することがらである。これは「存在者的」次元のことからである。これまでの議論から言えることは、少なくとも神の存在を信じることは非理性的なことではないということである。疑う者は原則的に対象の肯定的側面に出会うことはないであろう。われわれの言語実践の習慣上まだ肉の弱さは克服されていないにしても、神についての明晰判明な概念が展開される限り誰も神の存在を信じることを非理性的であると言うことはできない。そしてその信のうえにだけ他の認知機能がエネルギーインするであろう。

他方、彼の証明は認知的な次元においても明晰な理性の持ち主であるなら理解できるであろう、ただし承認のもとにその生を信の対象と共に生きるかは別であるにしても。ブラックホールの存在を知るとして、ほとんどの個人の生に影響することはないように、人類に関わらない神の存在を知るとして、各人の行為の選択に影響することはないであろう。人(神)格的な神が人格的に人類に関与する限りにおいて、「神」という概念は人類の生に影響を与える。従って、認知的な次元においてのみ存在論的証明を捉えても、それは知的好奇心を満たす以上のものではないであろう。魂それ自身の成り立ちからして人格的なものを問わずには神に対する適切な問いを立てることができないとするなら、この証明の認知的次元における受け止めは一面的なものにすぎないと言うことができる。^(四二)

この禁欲的かつ儉約的な証明に不十分なところがあるとすれば、「より偉大な(*maius*)」という概念がわれらには不

明瞭なことである。ただし、この内容のなさがむしろ一般性を保証していることも確認されねばならない。DNAは生物的存在者にとって偉大な存在者である。それを構築した自然はDNAより偉大な存在者である。それを包摂する宇宙はより偉大である。それよりも偉大なものを考えることのできないものは、宇宙の創造者であろう。偉大さの理解にはどこまでも恣意性を拭い得ないと思われる。人類の歴史が悲惨であり、その悲惨さをもたらすような創造者は偉大とは言えないとも言われよう。アリストテレスなら、その第一原因を認めつつも、その偉大さは自らが自らを叡知において知ること、つまり「叡知の叡知」(*Met.* XI.19, 1017^{ab}34)にあり、より劣ったものに関わるものはより偉大とは言えないと言うでもあらう。感覚は外的な対象によって動かされる受動的なものであるが故に感覚の感覚は存在しない(*De An.* II.5)。第一の存在の根拠は自らについて叡知する。彼は言う、「われらはこの学を求めているので、いかなる根拠またいかなる原理についての知識が知恵であるかを考察せねばならない。……最も神的な学は最も尊厳ある学であるが、このような学だけが二重の仕方で神的である、というのも、それは神がとりわけ所有しうるであろうものであり、また諸学のなかで神的であるからである。……神はあらゆるものにとつての根拠であり或る原理であると考えられており、また神だけが或るいはとりわけ神がこのような知恵を所有しうるであろう」(*Met.* I.2, 982^{ab}4, 983^{ab}5-10)。偉大なものは偉大なものによつてのみ理解される。そしてそれは道理ある主張であり、従つて、この議論は知ると知られるものの同等性という二重の仕方で神的である。人間にとつてアクセス可能な偉大さはその偉大さが何らかの仕方人間にとつてよりアクセス可能なものとして提示されたものであることが要求されよう。

三・五・三・三 ガウニロに対する応答

アンセルムスの「神」の存在論的な規定における「神」は具体的な指示対象をもたない私は理解する。従って、「神は存在するか」という問いが有意味であるのは、それが存在者的な(ontic)問いとして、具体的に探求対象とされる限りの神について問われる場合であると解する。実際、アンセルムスはガウニロの批判に対する応答で、「神」は「失われた島」のような一つの存在者と同列に扱うことはできないとする。ガウニロはひとがその存在を見出すことが「困難」なため「失われた島」と呼ばれている、どの島よりも豊かさにおいて凌駕している島が大洋のどこかに存在する場合を想定してアンセルムスに反論する。^(三九)ガウニロは「君」による論理的帰結を推論するかのように「優れている」ことが存在を含意するという次の主張を紹介し反論する。「君は、あらゆる他の島よりも優れているこの島は実在においてどこかに存在しているということを、それが君の思考のなかに存在することを疑うことができるより一層疑うことはできない。そして思考においてだけではなく実在においても存在することのほうがはるかに優れているので、それ故に、それが存在すること必然でなければならない。というのも、もしそれが存在しなかったなら、実在において存在している他のどの島もそれよりも優れたものとなり、そしてかくしてこの島は、君に他のものどもよりも一層優れていると考えられたものであるが、一層優れたものではなくなるであろうからである。もし誰かが、私は言う、この島が実在において存在していることをあらゆる疑いを超えて説得しようとするなら、私は彼が冗談を言っていると考えるか、われらのどちらがより一層愚か者であるか判断しなければならいとして決定することに困難を見出す」。その存在主張の背後には「より優れている」という想念は「存在」を含意しなければならないという前提があるが、ガウニロは両者に何ら必然的な関係を見出せないと主張している。アンセルムスはその批判に対し「さて、私は心か

ら約束する。もし誰かが「それよりも偉大なものを考えることのできない何ものか」を除いて、實在としてにせよ思考によるだけにせよ、私の論証の連鎖が適用される存在している何ものかを見つけてくれたなら、そのとき私はあの失われた島を見つけて、それ以上失われることのないようにしてその当人に与えよう」と応答する。^(四〇) アンセルムスはこちらで「神」は存在論的に必然的な存在者であることが導出されるが、神以外にこの定義と論証の連鎖が適用される存在者は存在しないため、「失われた島」を存在者的な次元で発見しようとしても無駄だと応答している。このことは神については存在論的にその証明が確立したうえで、存在者の次元における発見的探求が遂行されるという主張を含意している。

三・五・三・四 存在論的——存在者的次元のアリストテレス的基礎づけと信の哲学

これまでのアンセルムスの議論の展開を改めて広い枠において考察したい。D. Henrich によれば、歴史上「最高に完全な存在者」に基づき神の現実存在を証明するものと、「必然的存在者」に基づき神の現実存在を証明する二種類のものが提示されている。^(四一) この証明の特徴は明確に規定された神概念に内属するものとして神の現実存在を明らかにすることにある。つまり現実存在をもたない神を思惟することができないことが主張される。デカルトは「現実存在が欠いている、つまり何か或る完全性を欠いている最高に完全な存在者、すなわち神を思惟することには矛盾がある」と言う。そのうえで彼は「最高の存在があるということより以上に、あるいは現実存在がその本質に属するということは神にのみふさわしいことなのだから、神は實在するということがより以上に、明白なことがあるだろうか」と結論する（『省察』第五省察）。

デカルトの弟子マールブランシュは神の観念のうちに、つまり無限に完全な存在者という観念のうちには必然的な現実存在が含まれていると主張する。彼はその理由となる論拠として「というのも、存在（私が言うのはこれこれの存在のことではない）はその現実存在をおのずから持つということ、そして——真の存在が現実存在を欠いているということは不可能であり、矛盾しているのだから——存在は現実性において実在するということは、明らかだからである」を展開する。^(四二)

これらは存在論的次元における神の存在証明であると私は理解する。この論証について、共約性の拡張をめざす信の哲学から確実に語りうることをだけ述べておく。この証明は人間の言語は神の前の現実つまり神の存在、本質、属性について適用されうるという前提のもとに遂行される。従って、パウロ的には肉の弱さへの譲歩のなかで証明が遂行されている。ただし、パウロにおいては神の前の現実が啓示に基づきその思考が展開されており、それはイエス・キリストと律法の啓示を介して義人と罪人の認識の報告に集中する。従って、パウロは「イエス・キリスト」という存在者を媒介にして、そこにおいて啓示された神の信義は神の存在を存在者的に含意しているものとして議論を展開している。神が信実であるとき、それは当然神が存在することを含意している。

それに対し、存在論的証明はいわば神それ自身を問題にすることだと言える、たとえば神が自らにおいていかなるものであるかを人間には十全に知ることはできないにしても。従って、啓示された限りの神についてオンテイックな探求がそこにおいて成立する背後の枠組みの次元においてアンセルムス等の存在論的証明は展開されていると解する。ただし、パウロによる存在者的な探求は存在論的探求に思考の素材を提供し、またそこから存在論的な次元の析出を許すそのような構造を自らに持っているために、存在論的議論に貢献をなしうるものであることは確認されねばなら

ない。例えば、「神（ヤハヴェ）は愛であり信実である」という命題は「神は偉大である」の命題における偉大さの構成要素となることを許容するであろう。

アリストテレス的にはロギコスアプローチは存在論的な探求において十全に用いられるが、存在者的探求においては、その探求の第一段階に位置づけられる。探求は語の意味の把握に始まり、対象の存在そしてその本質としての根拠の発見に向かう。アリストテレスは『トピカ』一卷九章においてロギコスに「それ自身について」と「他のものについて」の述定の分析から実体と属性の存在論的身分差を確立している。^(四三) 範疇論（述定の類の理論）のこの成果に基づき『形而上学』において、彼は事物それ自体としての本質は属性にではなく実体に第一義的に内属することを規範的な言論様式に即して存在主張する。一なる実体があるところ、そこには一なる本質がありそして逆も真である。本質が成立しないものは一なる事物ではありえないということがこの手法により主張される。さらに「実体は何であるか」(VII1)の問いのもとに、それは基体としての「質料」(VII3)であるのか「本質」(VII4)であるのか同じ手法により探求される。これは「何が実体か」(VII2)の問いとは区別される。何が実体かは現実の探求により実体とは何かの条件を満たすものの発見が求められている。

アリストテレスは『分析論後書』の探求論のなかで、事物例えば実体の存在は感覚や叡知により発見されることを通じて知られると論じる。^(四四) そこでは非存在である「ペガサス」や「山羊鹿」との対比において、科学的な知識とすべく対象の論証を可能にする中項（根拠）の存在とその何であるかの発見をめざすという制約のなかで発見的探求論が構築される。事物それ自身の付帯的属性から自体的な根拠の発見に至るまでの程度に応じて、存在の認識には程度の差がある（*An. Post.* II8）。アンセルムスの「証明すること」は存在主張の必然性の提示であり、対象の存在の認識を

めぐる必然性とは異なる。これは存在論的―存在者的次元の差異に基づく。『クルデウスホモ』において彼は神・人であるキリストによる贖罪の必然性を証明するが、救いと関連において他の仕方では到達できないことを明らかにしている。それは司法的な次元における業に基づく義ではなく、信に基づく義と憐れみの両立する神・人による「従順により保持した義」(III 8) においてのみ罪の贖いがなされることを明らかにしている。神は死に至るまで従順に「真(直ぐ) *(rechindo)*」を保持したキリストの信を自らの義の啓示の媒介として選んだ(III)。しかし、そのさい、キリストとキリスト以外の救いの可能性の他にひとに残された選択肢として第三択の「絶望すること」の可能性が残されている(III 5)。このことは選択の自由が残されていることを示し、もし人が救いを欲するなら、それ以外の仕方ではありえないことの証明であつたことが分かる。従つて、この必然性は条件的なものであると言える。C次元に存在する各人はどこまでも可能存在として救いに対峙している。

同様に「偉大なもの」の概念をめぐり、それが「存在」を含意する以外に想定されえない証明を提示するとき、「神」の語用として実現されない可能性であることの不可能性が帰属すると主張されている。「神」についてその明白な概念を通じて存在の含意が主張されるとき、ひとは現実の神を存在させるわけではない。神は存在したり、存在しなかったりするそのような付帶的な存在者ではありえない。そして、神についての概念形成に依存し、存在が含意されることもされないこともある。偉大や完全とは別の神の概念に基づいた場合、例えばデカルトが挙げる「最も完全な物体」から物体の存在はもとより神の存在は導出されえない。このことは、神の存在が発見されるためには、最低限、正しい明晰判明な神の概念のもとに探求が進められねばならないことが「存在論的証明」により確立されるということである。存在者的な発見の理解がどこまでもこの証明には要求されている。

三・五・三・五 神の存在論的証明における人格的要素

信の哲学においては神の信こそ、神の中心的な特徴を担う概念であると理解する。神の「偉大さ」や「完全性」の概念には神の信や愛等の人格的な卓越性が含意されているのを否定できる者はないであろう。そしてアリストテレスの探求論を踏襲するとき、何かの存在を知るに至るとき、単に対象の存在を知るのではなく、その本質的、付帶的属性を伴い存在が発見される (*An. Post. II8*)。そうであるとすれば、神の存在は信実な者、愛ある者としてその存在が発見されるでもあろう。このことは探求する者の人格的態勢をも問う。対象の信を知るためには対象を信じるのでなければならぬ。懷疑する者は対象の人格的卓越性を知るに至ることはないであろう。かくして、存在論的証明は単に認知的な次元でその推論能力のみにより存在の含意を導出できるかに思えたが、アンセルムスは理性の自律性を保持しつつも *Intellectus fidei* (信の理解) として証明を遂行しているに相違ない。理解には程度差がある以上、人格的信において裏切るわけにはいかないという信のもとで知られる神の諸属性は信なきものが語の意味を理解する理解とは程度において異なるであろう。アンセルムスは『プロスロギオン』の神の存在証明のあとに、「以前は汝に与えられて信じていたことを、今汝の光に照らされて理解し、そのために、たとえ汝が存在することを信じることを望まないにしても、「汝が存在すること」を」理解しないことは不可能である」 (*Pros. ch. 4*) と言う。これは彼自身の神の光に対応する認知能力の或る具体的な時空における発動を告げている。これはパウロが常に「メーヌの刷新」を必要としていると語ることがらに平行的であり、発動が止むときその認識は止むそのようなものである。

神に対する信なしに、認知的な次元で神の存在を証明するということは実際何をしていることなのであろうか。それは例えば宇宙にブラックホールが存在することを証明することに類比的なのであろうか。数学や物理学は証明過程

に誠実でさえあれば人格的な卓越性は特別要求されないであろう。ただし、人類のわずかの明敏な人々だけがそれを導出できるであろう。ブラックホールが存在すること、重力が存在することの前提のもとにひとは人生を遂行するであろう。しかし、これら物体は認知的、人格的刷新を常に迫るそのようなものでないことは明らかである。これら物質の様々な特徴を知ることができるように、神の人格的な特徴を知ることができないことは明らかであり、それは先に比例性テーゼの議論において確認したように偏った属性認識を伴った存在認識となるであろう。それ故に、認知的に不十全なところがどこまでも残る神については信に基づく人格的な交わりが理解を深めると語ることが道理あることである、少なくとも人間同士において信実な者同士の理解の深まりを認める者には。従って、神の存在論的証明は一見とは異なり、人格的な信を前提にすることにより、信や愛等諸属性を介した神の存在を知るに至るプロセスとしての存在主張であると理解することができる。神を知るに至る理性の障壁を取り除く機能をこの証明は持つていると言える。

神の存在が知られうるものとなる前提としてアンセルムスのロギコスアプローチは神の概念がこれこれの特徴を備える限り存在しなければならないと主張しており、その存在が発見されるのは各人に備えられた認知能力に依存している。パウロ的には肉の弱さへの譲歩として人間中心的な言語のなかで、神の存在はいかに明晰判明な概念のもとに思考され、導出されなければならないかをアンセルムスは明らかにしたと言える。パウロは啓示を介して神へのアクセスが可能であるとしており、これらは神の諸特徴さらには存在を知る上で情報提供において相補的なものであると言える。誰もが現用言語の伝統のなかで「神」という概念を特徴づける以上、人類の歴史の展開を否定する理由はないからである。その意味において先験哲学と言うことはできないと考える。パウロは神が義であり憐れみ深いと主張

する。神の概念の理解に影響力あるパウロの理解が含意されていたとしても非理性的なことではない。神は人間の卓越性との何らかの類比を持つであろうからである。

三・五・三・六 認知的かつ人格的神の存在証明

このような歴史に関わらない神についてパウロは先に三・五・三・二において見たアリストテレスのトートロゴスな主張をそれ自体として認めるであろうが、彼が発見した神でないことは明らかである。パウロなら「愛と義においてそれより偉大なものがないもの」と規定するであろう。愛と義の両立した人格が最も偉大であることは、各人が各人の人生全体を通じて証明しなければならないことからであるように思われる。「愛」と「正義」はとりわけ人格的な概念だからである。愛と義の両立性はアンセルムス『クールデウスホモ』二巻一八一二一章において提示される。アンセルムスの存在論的証明が信の枠の中で遂行されていることは、人格的な次元における神の存在証明の遂行である理解すべきことを促す。たとえ最も偉大なものの存在を知ったところで、最も大きな星雲を知ると何ら異ならぬ一つの知識を彼が提供しようと考えていたわけではないであろう。信の哲学におけるロゴスアプローチは認知的なものと同格的なものをも含めロゴスの力で信とその対象を明らかにする企てであり、本性上可知的なものとして善なるものと各人のその合致が最終の目標である。

信の哲学は普遍的には万人を堅固な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、神の愛とそのもとにある義の伝達であり、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、ただ生の具體的な営み、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」(1Cor. 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。その信が義である限りにおいて愛と義は両立する。本性上人格的に偉大なものが当人にとって偉大なものとなるその合致はパウロにおいて信に基づく信と信の人格的な合致である。彼が発見したものは神は業に基づいてではなく、自らの信に基づいて義であったということだからである。

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. 1Cor. ch. 12)。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。神や神格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。ひとが明晰性の名のもとに、この人格的な生を犠牲にしたなら、それは怠惰等の非理性的な誘惑に屈しているだけなのかもしれない。

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に

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、単に徴となるであろうことがら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。

このように、パウロにおいては信仰と知識は愛の果実においてだけ、そして愛と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、アンセルムスの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「アンセルムスのかつマザーテレサ的証明」と呼ぶことにする。^(四五)

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、各目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ものを考えることのできない何ものである (定義)。

C. 神は実在において今ここに存在する (P.19)。

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る。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、人格的卓越性が今此処において問われている。エルゴンの地平がここで開かれている。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。パウロは言う、「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しまっている」(Rom. 5:5)。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可能性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る。

信の哲学は神について同意の成立しうる共約的な次元においてその拡張しうる限りに関与する。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、われら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。ロギコスは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、矛盾律に則りロギオ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。それに對し、この証明は「 $\neg$ 」に同意できなければロギコスな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からである。神の定義からして、愛の存在を信じ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「欲求的な叡知 (*orektikos nûs*)」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ろう。

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ろう。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、P7が空隙 (*Iacuna*) 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。この推論の前提七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。

信の哲学はアンセルムスの神学的思考を尊重するが、魂の分析として信と理性さらにはパトスとの関連をより基礎的な次元で探求する。そのうえで、帰納的にないし諸態勢、パトスとのフィードバックのなかで、信の根源性を確認することになるであろう。さらに「ローマ書」の意味論的分析がアンセルムスの贖罪の必然性の神学的論証に合致することを明らかにするであろう。信の哲学は神学的営みをその言語と魂体という人間一般の次元において吟味する企てであると言えることができる。いかなる神学的営みも、そして信じることもその枠のなかで遂行される信じる者にも

信じない者にも共約的な次元で信の根源性を探求する。その意味で信の哲学はことさら自らの独自性を強調するとするなら「信以前の理解 (*intellectus ante fidem*)」をめざしている。アンセルムスにおいて理性は信と観の中間的な位置を占めたが、信の哲学においてはアンセルムスの信の基礎作業に従事する。それにより正しい信についての諸条件を明らかにすることへと向かう。

三・五・三・七 結論——パウロにおける理性と信仰の総合の可能性——

以上、信仰と理性の歴史的な展開と信の哲学との関連や位置づけを概観したことにする。私はパウロ自身が神の前とひとの前をひとの肉の弱さへの譲歩として分節したうえで、二つのアクセスを許容していると考ええる。パウロは二分法を譲歩として許容するが、それらは乗り越えられるべきものとして提示している。従って、パウロは(Ⅹ)究極の一つの真理のもとに、歴史の展開のなかで(Ⅱ)(Ⅲ)の双方を、視点の異なりにより矛盾を回避する仕方、許容していると言うことができる。(Ⅳ)とは理性が信仰に依存し、信仰の導きのもとで信じられた真理を理性が知られた真理として展開する状況であり、(Ⅴ)は信仰が理性に依存し理性が到達した知られた真理を基礎にまたその制約のもとに信じられた真理が主張される状況である。しかし、パウロ以降のキリスト教神学においてカトリシズムとプロテスタンティズムをはじめ論争の歴史であったことは、(Ⅱ)(Ⅲ)の調停が正しくはなされてこなかったことを示している。それら(Ⅳ)(Ⅴ)にかわり、しかも(Ⅹ)一つの真理のもとに総合がどのようなかには未だに探求課題である。私はキリスト教哲学の方法を踏襲することはない。そこではやはりカトリックとプロテスタントの教理上の論争が成立する余地がある。これらを乗り越える調停案を共約性の哲学者パウロが既に提案していたと理解す

る。そして今後の信の哲学の歩みの方向を最後に確認したい。

私は信の哲学が（Ⅱ）を展開することにより、パウロの企てたことを正しく理解できると考える。彼は「あらゆるものはご自身からそしてご自身を通じてそしてご自身に至る」（Rom. 11: 26）と述べ、一切が神の前の出来事として一つの真理のもとに秩序づけられているとする。そのうえで、パウロは義人と罪人をめぐる神の啓示について報告しまた、「われ汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」（6: 19）と述べ、義人でも罪人でもありうる可能存在について人間中心的に語ることもある。肉とは身体をもった自然的な存在者の生の原理のことであり、身体の限界を自己の限界と考えがちな弱さをそなえた存在者であり、従って人間中心的な語りは弱さへの譲歩として遂行される。ここでの問いは二つの秩序を方法論上形式的に区別することは存在論的な保証を持つかである。彼は肉を一つの確かな存在論的保証を持つ實在であると理解している。従って、たとえ一切が神から出て神に戻るとしても、全宇宙の行為主体として神を想定しているわけではないことも確かなことであり、この一切文をそのように読んではならない。そうであるとするれば、パウロは啓示と自然本性というこれまでの伝統的な分類を承認するのであろうか。

しかしながら、これらの分節的な語り以前に、パウロは神の啓示の報告についても肉的な語りについても同一の言語で展開している。そのことは神の前とひとの前、啓示の真理と理性の真理の分節以前に、共約的なアクセスを可能にしている次元を含意していることに他ならない。そして私はパウロはこのことを十分に自覚しており、そのアクセスを許容しそしてそこでも吟味に耐えうる整合的な言語網を展開していると理解する。彼がユダヤ人にはユダヤ人のように知者には知者のように対応する柔軟性アプローチを採りえたことも、この理解を裏付ける。ここに信の哲学の存在理由がある。

理性と信仰

パウロは「ローマ書」をエルゴンの複合とそのロゴス上の分節を整合的に可能な仕方で開催している。このことはパウロの真理論は啓示の真理と理性の真理の分節以前に真理の整合性規準を満たすものであることを示している。従って、信の哲学は真理論としてはその第一段階として、最も緩い制約と言ってよい真理の整合説のもとに、そこでの神や人間そして聖霊の諸エルゴンの複合とロゴス上の分節を遂行してきた。そして、それにより無矛盾な整合的な体系であることの証明を試みてきた。この立場は、先のこれまでの諸理論のありうる分類のなかでの、(×)世界は一つであり一つの真理のもとにあるという選択肢の一つのヴァージョンであると理解する。信の哲学は啓示を啓示神学のように啓示の事実性の真理として直ちに受けとめることをせず、啓示のパウロによる報告として受け止め、その言語網を吟味してきた。そのとき、意味論的視点から新しい翻訳を提案しそして従来の神学的解釈にその意味論的な分節の制約のもとにいかなる解釈も遂行されねばならない枠組みを提供することに務めた。啓示の真理を人間の言語で意味論上分節するとき、カトリックとプロテスタント双方の正しさが秩序づけられる仕方では確認できる。真理を愛する者同士で論争があるのはテキストが正しく読めていないからであると考えられる。双方の真理契機、正しさを適切に秩序づけることを今後さらに明らかにしていきたい。信の哲学はパウロの魂体論とりわけ肉と霊について共約的な次元でどれほど展開できるかにその成否がかかっている。啓示の言語の意味論的分析のもとに今後パウロの魂体論を展開するであろう。

註

- (一) 『自由意志について』「自由意志に関する談論風発ないし説教」Discourse on Free Will, Erasmus-Luther, p. 8 tr. E. Winter

(New York 1961)

- (二) 千葉恵「博物学者アリストテレスとダーウィン——目的論的自然観と進化論は両立可能か」『生物という文化』池田透編（北海道大学出版会 2013）『アリストテレスと形而上学の可能性』第五章「目的論的説明と機械論的説明の両立様式」（勁草書房 2002）参照

- (三) 千葉恵「序説 信の哲学——ギリシア哲学者使徒パウロ——（中）」『北海道大学文学研究科紀要』一二八号、p. 22 2009. 7.

- (四) C. J. Roetzel, *The Letters of Paul, Conversations in Context*, 4th ed. p. 5 (Kentucky 1998)

- (五) E. Käsemann, *An Die Römer*, S. 53 (Tübingen 1974).

- (六) T. Engberg-Pedersen 「この相互性を 'the transferal of agency' と捉えよ」 *Cosmology and Self in the Apostle Paul, The Material Spirit* p. 123 (Oxford 2010).

- (七) K. Barth, *Der Römer Briefe*, X (München 1929)

- (八) E. Käsemann, *ibid.*, S. 86.

- (九) Behm, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testamentum* (ThWb), Band IV, S. 949 her. G. Kittel, G. Friedrich.

(一〇) アリストテレスも信には双方の要素があると主張する。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 (*πιστεῖν*) 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」(Nic. Eth. VII.4. 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ている。それにより彼は「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「πιστεῖν」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、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 (*πίστις*) が伴い、しかし、信には納得することが、他方、納得には説明言葉が伴う」(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、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。

理性と信仰

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」(Nic. Eth. 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。

プラトンは『国家』において独裁僧主的な人間の人格的欠陥を「不信心(apistos)」と形容しているが、先のアリストテレスの「善き人間」とそのまま対比される。彼は言う、「まず人との交わりにおいては、自分にへつらう者たち、すすんでどんな奉仕でもしてくれるような者たちと交わるか、或るいは、何かを頼む必要のある相手がいるばあいには、自分のほうが平身低頭して、親しさを示すためにどんな態度や格好でもあえてしてみせるけれども、目的を達してしまえば赤の他人となるというような、そういう交わり方をするのではないかね。……このような人間は、一生けっしてだれとも親しい友とはならず、いつも誰かを専制的に支配するか、だれかの奴隷として仕えるかしながら、生きるということになる、自由と真の友情というものを、僧主的な生まれつきのものは、つねに味わうときがない。……そうすると、このような人間を、不信心なひとと呼ぶのが正しいのではないかね」(Res. IX.575e3-576a2)。なお、アリストテレス倫理学の文脈における信の認知的、人格的側面の論述として、拙稿「序説 信の哲学——ギリシア哲学者使徒パウロ——(中)」第三章参照。

(二) ただし、「イエス・キリスト」は同一性を表現する「主」である(κύριος)の後に主格の関係代名詞(hos)のもとに従属文が続く場合には動詞「神の知恵と」なる(ἐπιστήμη)や自己の尊厳意識「神と等しくあることに保持すべきこと」考えず(hegesthai)を伴うことがあるが、それは文の流れを損なわないためであり、関係代名詞により間接性は保持されている(1Cor. 1:30, Phil. 2:6)。

(111) H. Smyth, *Greek Grammar*, p. 332 (1414) (Harvard 1980). 554 A *Greek Grammar of the New Testament*, F. Blass and A. Debrunner, tr. Ro. Funk によれば、その一例として「聖霊の保証 ton arrabōna ti pneumatōs」が挙げられており、これがその用法の事例であると理解できる限り、これは genitive of apposition (同格の属格)と取ることもできよう。彼は言う、「同格の属格の用法、即ち、同格の意味」説明として一語ない諸語のグループを別のそれに付加すること」において用いられる属格の用法は新約聖書においては『コリント後書』五・五の古典的使用 the guarantee (earnest) which consists in the Spirit (聖霊に成立する保証)

に合致する」(p. 92)°。この事例に対応するものとしてわれわれの当該箇所を「イエス・キリストに成立する信」と理解することはパウロの意図を正しく伝えていると考えられる。

- (一三) W. Bauer は *diastole* の訳語として 'Unterschied (区別、差異)' のみを与えている°。 *Wörterbuch Zum Neuen Testament* (Berlin 1971) 他方 Liddle & Scott のこの項目では最初に 'drawing assunder' 続いて 'separation' が与えられ、それから 'distinctio' が提示されている°。 *Oxford Greek-English Dictionary*, fifth edition (Oxford 1996), *Vulgata* 四世紀にチン訳の 'distinctio' もある°。

- (一四) Origen, *In Mathaem* 16, 8 (Tr. H. Bettersson, ed. The Early Christian Fathers, p. 224 (Oxford 1956).

- (一五) G. Bornkamm, *Paulus*, S. 146-147 (Köln 1979), G. ボルンカム『パウロ』佐竹訳 p. 214-216 (新教出版 1970)

- (一六) この事態との関連で *hilasterion* の理解は重要である。私は C. Talbert を参照して「現臨の座」と訳した (C. Talbert, *Romans*, p. 107 (Smith&Helways Pub. 2002)°。従来のように「宥めの供え物」や「犠牲の償いもの」として理解したとしても、その意味は信に基づく義を提供することである以上、従来の犠牲という理解にはあてはまらないか、その手前で、業の義に対する信の義という新しい次元で理解できる°。 *Hilasterion* は「七十人訳」において Thesaurus Linguae Graece によれば二八回使用されている。パウロは「七十人訳」を参照していることは明らかであるとしている°。 J. Dunn は「*hilasterion* はほとんど排他的に七十人訳の語句であり、『出エジプト記』『レビ記』『民数記』において契約の箱の蓋(「恩寵の座 (mercy seat [Gnadenstuhl])」)、『贖いの場』として二度用いられる」と言っている (J. Dunn, *Romans* 1-8, Word Biblical Commentary, vol. 38A, p. 170 (Texas 1988)°。ヘブライ語対応語 *kapporeth* (*hilasterion*) の語根 *kaphor* の「語源的意味は不明瞭」とされるが、「覆い」と「洗う」と双方を許容するとされる°。「覆い」とまた洗い清めること双方により罪の赦しに関してセム的な類比がある (Dunn, *ibid.* P. 170)°。 *Hilasterion* は「始めて『出エジプト』二五・一七において言及される」(ThWB, III, S. 319) とされるが、そこでは神はモーセに命じている。「汝はわが汝に与うる律法をその櫃(はこ)に収むべし、汝ヒラスターリオンとして純金の覆いを造るべし (pōsisis *hilasterion* *epithema* *chrysin kethunt*)」°。また「汝は香をたく壇を造るべし、……汝これを律法の櫃(はこ)のかたはらなる幕の前にすえて律法の上なるヒラスターリオンにむかしむべし、かしこにおいてわれ汝にまみえるであろう」(Ex. 30: 1-6) と語られている。「ヘブライ書」(9: 9) はこれらの箇所準じてこの語が用いられている。確かに「レビ記」や「民数記」「エゼキエル」においてはこの建設に基づき、そこでアロン等により祭儀が遂行され動物の犠牲が捧げられている (eg. Lv. 16: 2-15, Nu. 7: 89° Ez. 43: 14-20)°。だがパウロは業の律法を既

理性と信仰

に乗り越えている。たとえ、神がイエス・キリストを贖罪の犠牲として供したとしても、従来の代罰という意味においては。身代わりではあっても、イエスに業の律法を適用し、罰してはいない。何よりも明らかなことは、神がモーセにヒラステリオン構築を命じたのは、彼との会談のためであって、犠牲の供犠に与るためではなかったことである。この目的に即し、契約の櫃の蓋上の空間を「現臨の座」と名付けても、人工物例えば「冷蔵庫」が目的に即して名付けられることがある以上、問題はないはずである。私は神がモーセに出会う場所として無冠詞において *husterion* を指定したという本来的な或いは最初の用法に留まり、「ひとつの現臨の座」として訳すことを提案する。

この訳については Talbert の記述が参考になる。彼は数頁を費やしたうえで当該箇所を whom God purposed as the locus of divine presence through his faithfulness in his blood と訳している。ただ、Talbert が「ローマ」三・二五において「犠牲を提供するのは神である！」「アブラハムの黙示」一七・二〇もまた神による神に対し供される犠牲の驚くべきアイディアを含んでいる」(*ibid.*, p. 113) とするとき、見解を異にする。「イエス・キリスト」は行為主体ではなく彼に帰属する信が神の行為の媒体であった。神は彼をひとと会う場ないし座として差し出したのであって、神が神に犠牲に供したのではないと理解する。この語が「契約の箱の蓋」を意味するものであったにしても、「かしこにおいてわれは汝にまみえるであろう」(*gnosthesomai soi ekei*)」(Ex. 30: 6) と語られており、神がひとに出会う場を提供するものであることは間違いない。パウロは律法が納められた契約の箱のうえで神はひとにまみえるという事態をもとに、「死に至るまでの信に基づく贖いがその箱を覆うことによって、イエス・キリストをこれまでの業の律法を封印し新たな契約をもたらす覆いになぞらえたのではないかと推量することさえできる」(cf. Heb. 9: 15-22)。

- (一七) G. Friedrich 『イエスの死』, p. 82 佐藤訳 (日本基督教団出版局 1987)
- (一八) A. Augustinus, *Natura et Gratia*, Sancti Aurelii Augustini, ob. 6, ed. C. F. Urba et I. Zycha, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Vol. LX (Lipsiae 1913). アウグスティヌス『自然と恩恵』六章『アウグスティヌス著作集6』金子晴勇訳 p. 133 (教文館 1979)。
- (一九) J. Lock, *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in The Scriptures*, ed. J. C. Higgins-Biddle, Introduction XXX (Oxford 1999).
- (二〇) E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale* p. 7 (Paris 1948) 『中世哲学の精神』上、筑摩叢書 1974 服部栄次郎訳 pp. 13-

16.
 - (一一一) Gilson, *ibid.*, p. 33, p. 52.
 - (一二一) Gilson, *ibid.*, p. 37, p. 58.
 - (一三三) G. W. Leibniz, *Opera Philosophica*, ed. J. E. Erdmann, p. 833 (Scientia Verlag Aalen 1974) 『形而上学序説』p. 37 『世界の名著 25』清水、飯塚訳(中央公論社 1969)
 - (一四四) Augustinus, *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)
 - (一五五) デカルト『省察、情念論』p. 4 井上森、野田訳(中公クラシックス 2002)
 - (一六六) デカルト『方法序説』野田、井上、水野、神野訳(中公クラシックス 2001)
 - (一七二) L. Wittgenstein, *Zettel*, p. 82, ed. G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (Oxford 1967).
 - (一八二) Anselm Von Canterbury, *Cur Deus Homo* (Warum Gott Mensch Geworden), Lateinisch und Deutsch, Besorgt und Übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt (München 1956). Anselm of Canterbury 'The Major Works', ed. B. Davies and G. R. Evans (Oxford 1998). E. Prout, *Cur Deus Homo?* p. 146 (London 1890) 古田曉『ヘンゼルス全集』(聖文舎 1980)°
 - (一九九) D. Brown, Anselm on atonement, *The Cambridge Companion to Anselm*, p. 283, ed. B. Davies and B. Leftow, (Cambridge 2004)
 - (二〇〇) K. Barth, *Fides Quarens Intellectum Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* S. 50 (Zürich 1958)
 - (二一一) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III, §26, S. 101, (Zürich 1940)
 - (二一二) K. Barth, *Fides Quarens Intellectum* S. 27, 54
 - (二二三) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, §5, 59, S. 311, 『教会教義学 和解論 I/2』p. 235 井上良雄訳(新教出版社 1979 (1960))°
 - (二三四) Barth, *ibid.*, S. 313, p. 236f
 - (二三五) Barth, *Fides*, S. 58.
 - (二三六) 千葉恵『存在と恩寵——自己の二性と差異をめぐる——』『北海道大学文学研究科紀要』一一三号、pp. 1-53, 2007. 11.

理性と信仰

- (三二) Barth, *Fides*, S. 56.
- (三三) B. Davies, Anselm and Ontological Argument, *The Cambridge Companion to Anselm*, p. 158, ed. B. Davies and B. Leftow, (Cambridge 2004)
- (三九) Gaunilions Pro Insipire, S. *Anselmi Opera Omnia*, Tom I p. 125 ed. F. Schmitt (Stuttgart 1968) 古田訳' p. 184.
- (四〇) Anselms, Responsio Editoris, S. *Anselmi Opera Omnia*, Tom I p. 130. 古田訳' p. 191.
- (四一) デイター・ヘンリッヒ『神の存在論的証明』p. 4 本間' 須田' 中村' 座子田訳 (法政大学出版局 2012 (1967)).
- (四二) <ヘンリッヒ> p. 37, WW. II 351
- (四三) cf. Kei Chiba, Aristotle on Essence and Defining-phrase in his Dialectic, Definition in Greek Philosophy, p. 239-242, ed D. Charles (Oxford 2010).
- (四四) cf. Kei Chiba, Aristotle on Heuristic Inquiry and Demonstration of what it is, *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields pp. 171-201 (Oxford University Press 2012)
- (四五) 小野忠信はアンセルムスが信の人格的要素をも考慮していたとする F. R. Hase の次の見解を紹介している。「アンセルムスによれば、信仰は単に理論的な何かでもなければ、また単に実践的な何かでもない。理論的なものも実践的なものも一つであり、信仰は、理論的側面から言えば認識の、実践的側面から言えば愛の共通の根なのである。ところでアンセルムスは、われらのみるところの信仰と認識と愛との究極的な、本質的な根拠を、一般に人間が神に対して立たされている立場——すなわち人間は神の似像たるべく創られている、というまさにそのところに観ていた』『アンセルムスの神学』(B. 5) (新教出版社 1985)。これは信が魂の根源的な認識的、人格的態勢であるという信の哲学が明らかにしようとする命題であると言ってよい。ただし分析的手法を採用する信の哲学は理論的なもの(ロゴス)と実践的なもの(エルゴン)の共鳴和合は語っても安易に「一つ」であるとは語らない。