



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	序説 信の哲学 : ギリシア哲学者使徒パウロ(下)
Author(s)	千葉, 恵
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 146, 1(左)-208(左)
Issue Date	2015-07-24
DOI	https://doi.org/10.14943/bgsl.146.l1
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/59561
Type	departmental bulletin paper
File Information	146_01_chiba.pdf



序説 信の哲学 —— ギリシア哲学者使徒パウロ —— (下)⁽¹⁾

千 葉 恵

第四章 パウロの心魂論 —— 心魂のボトムに何が生起するのか ——

目次

序 心魂の統一理論の構想

4.1 心魂論の共約性規準 —— アリストテレス的分析との対応可能性 ——

4.1.1 パウロの心魂論の特徴とその構成諸要素

4.1.2 魂の無尽蔵性 —— 探求主体と対象の同一性

4.1.3 アリストテレスの様相存在論の枠組みのなかでの魂論の展開

4.1.3.1 共約的探求の手掛かり

—— 魂の様相的定義における形相の存在様式としての完成 ——

4.1.3.2 感覚と思考を契機に発動する知識としての叡知

—— 「何か一つのことが生起すること」 ——

4.1.3.3 感覚と叡知の平行性と同時発動の可能性

4.1.4 パウロ心魂論の共約性への挑戦

4.1.4.1 心魂の「根源的要素 (*stoicheion*)」は肉か霊の択一

4.1.4.2 認知的、人格的統合をもたらす心魂の「根源的要素」とそれに
「適合し続けること (*stoichein*)」

4.2 心魂論の二つのアポリアと共約的解決

4.2.1 神学者たちによる「肉」の両義性の主張

10.14943/bgsl.146.l1

- 4.2.2 語句の意味確定の文脈と探究における意味理解の機能
- 4.2.3 「肉」の一義性 ― 創造の秩序の下における生物的概念 ―
 - 4.2.3.1 「土製のものの形姿」と「天上のものの形姿」
 - 4.2.3.2 「肉の弱さ」への譲歩に基づく人間中心的な語り
 - 4.2.3.3 「肉は霊に反して欲求する」
- 4.2.4 「肉」と「人間」
 - ― 或る記述の下において他の類義語ではなく「肉」使用の理由 ―
- 4.2.5 「ローマ書」八章における肉と罪
- 4.2.6 「ローマ書」五章における福音の差し向け手の全称性論証
 - 4.2.6.1 アダムとキリスト ― 原罪と型の非因果的理解
 - 4.2.6.2 遺伝罪解釈の誤りと原罪の影響
- 4.3 「人間」の複合的な構成要素
 - ― 「内なる人間」（「霊」、「叡知」）そして「肉」―
 - 4.3.1 外界と内界の接点としての「良心（*sun-eidēsis* = 共知）」
 - 4.3.2 共約的な肉の果実とその弱さの克服
 - 4.3.3 キリスト―隣人ディレンマ
 - 4.3.4 認知的次元において発動する叡知（ヌース）と霊の関係
- 4.4 啓示と知識
 - 4.4.1 現在時制動詞により伝達される神の二つの啓示行為
 - 4.4.2 「終わりの日」の神の啓示行為と現在の啓示行為における生命と死の非対称性
 - 4.4.3 啓示のエルゴンとロゴス
 - 4.4.4 怒りの啓示と「ヌースの機能不全」における認知の比例性テーゼ
 - 4.4.5 比例性テーゼの背後に機能する信と不信
 - 4.4.6 ヌース発動の人間の側の備え ― 信 ―
- 4.5 業の律法の新たな機能
 - ― 「ローマ書」七章における肉と内なる人間の葛藤 ―
 - 4.5.1 七章の問題の所在
 - 4.5.2 「われ」とは誰か

- 4.5.3 文字化した律法に乗じて罪に欺かれたアダムの「われ」とその克服
- 4.5.4 肉と内なる人間の葛藤による律法の肯定的機能の証明と罪の共約的理解の展開
- 4.5.5 ヌースの良心による共約的理解
- 4.5.6 「われ」を構成する「身体」と「肉」そして「内なる人間」
- 4.5.7 「われそのものはかくしてヌースによって神の律法に仕え、肉によって罪の律法に仕える」はルター的な義人にして同時に罪人のことではない
- 4.5.8 「われ」とは誰であったのか — 七章から八章へ
- 4.6 生命の源泉である霊による肉の統一 — 「ローマ書」八章 —
 - 4.6.1 「霊に即した」心魂のボトムに基づく生は「肉に即して」律法遵守に向かう「義務ある者ではない」
 - 4.6.2 心魂のボトムで生起する聖霊の呻きによる執り成しに対応する祈り
- 4.7 魂体と霊体の連続性 — 「コリント前書」一五章 —
 - 4.7.1 様相存在論における共約性の吟味
 - 4.7.2 肉の存在論的位置
 - 4.7.3 魂体と霊体の関係
 - 4.7.4 意識の座としての「心」
 - 4.7.5 心と霊

結論：一つの統一理論の構想

「もしわれらがこの人生においてキリストに陶醉してしまっている (*ēlpikotes*) だけであるとするなら、われらはあらゆる人間のなかで誰よりも哀れな者である」(1Cor. 15:19)。

序 心魂の統一理論の構想

本稿では哲学的伝統において「心身論」と呼ばれた領域のことがらとして、パウロの心身（魂体）論に取り組む。パウロのそれは伝統とは異なるアクセ

スを持ち「心魂論」と呼ぶのが相応しいと思われるので、そう呼ぶことにするが、探究対象は信じる者も信じない者も同一の心魂、心身を持っているはずであり、通常的心身論と同一である。これまでの言語分析の成果を踏まえて、パウロにおける心魂の様々なエルゴン（働き）に対する言及の分析を通じて、はたして信がそこから一切の秩序ある生が生み出されうる魂の根源的態勢であるのかのさらなる探究に向かう。探求はもはや言語次元に留まることなく、それが指示する心魂そのものに向かう、ただし言語的制約の枠はそのまま維持される。その解を見出すまでは人類が思考するのを止めないであろう伝統的に「靈魂の不滅」と呼ばれてきた、パウロにおける「永遠の生命」の共約性の究極の問いについて、彼の心魂論の整合的な理解を通じて、何か確かなことを語りうるのかを吟味する。

哲学や学際的な諸科学が取り組んでいる心身論（魂体論）は永遠の問題であって、人類が生存する限り探求が続けられる主題である。もしこれについて単なる脳としての心の脳生理学等による自然主義的な探求に還元されない哲学的知識というものが成立するとするならば、心ないし魂と身体を科学的な知見をも含め総合的に理解する大統一理論（grand unified theory）の追求によるものでしかないであろう。パウロ的にはそれが心魂の根源的態勢でありまた参与である信を基礎にその果実としての律法の義の要求の成就を統一的に理解できるかに集中する。

アウグスティヌスは回心の経験の回想において、信が「欲すること」と「為すこと」が同時でありうるものと特定し、心魂のボトム、内奥の自己において生起する信を衝動的とも言える内的促しのただなかでの行為と特徴づけた（『告白』八卷九章）。パウロはそれに先立ち、いかに祈るべきかを知らない言葉にならない極限状況において呻くとき、聖霊が呻きつつ執り成していると主張している（Rom. 8:18-27）。これはパウロの人間の側から提示しうるエルゴン言語の限界であり、「身体の贖いを待ち望みつつ」そのなかでの「言葉にならない呻き（*stenagmenois alalētois*）」における聖霊の執り成しに対応する「呻き」の祈りが神に嘉みされるまっすぐな信の徴であると彼は考えている。この心魂の窮迫的状況における仰ぎ見ることこそ嘉みされる。一般的に「根

底(ボトム)」とはそれを支えている外界との接点であるが、パウロにとって心魂のボトムとは外界から注がれる聖霊をそこにおいて受容するところの対応する心的部位ないし機能である。彼はそれを「霊」と呼ぶ。この心魂のボトムの態勢への考慮のなかで、そこから身体器官を介して外界から情報を得る感覚や知識、欲求さらには行為に至るまで一切の心的な事象の秩序ある統一理論が形成されるかが本稿の課題である。

その点でアリストテレスの目的論的自然観とそれに基づく存在論の構築は一つの統一理論のモデルを提供している。パウロは二十年以上にわたる哲学者や律法学者たちとの論争を通じての福音宣教において旧約聖書のギリシア語七十人訳の参照をも含めてギリシア語で思考していた。パウロはアリストテレス的な質料形相論、力能完成論に対応する仕方でも思考した展開していること或いは少なくともその視点からの分析を許容する仕方でも整合的に心魂を分析していたことを明らかにしたい。そのうえで永遠の生命を受領する心魂の部位について独自の理論を展開していることを明らかにしたい。そのさいアリストテレスの関連テキストを取り上げ双方の対話のなかでアリストテレス的な吟味を共約性規準として受けつつ心身の探求に取り組む。

ヘブライ的伝統のもとに培われた心魂の概念のユダヤ的背景をとりたてて考慮しないこの試みは受け入れがたいという批判は当然のこととして予想される。しかし、意味論的分析に基づかない従来の心身論は多くの概念を混乱のままに不明瞭なものに留めているように見える。例えば、R. Bultmann は方法的自覚なしに当然のこととして「ギリシア的、ヘレニズム的概念 (die griechische-hellenistische Anschauung)」との対比においてほとんど常に「魂」等の心的語句を「旧約聖書的-ユダヤ教的な伝統の意味において (im Sinne der alttestamentlich-jüdischen Tradition)」理解し、判断の最終的な拠り所にしてしている⁽²⁾。当初は分節していた例えば「身体」、「肉」、「魂」、「霊」、「心」等の語句も彼がヘブライ語との対応に訴えることにより、結果的に「人間」と交換可能な「同義語」の語句になってしまっている。ブルトマンはどの主体の言語理解であるか、つまり意味論的分析により当該言語網を明らかにせず、「人間」を意味表示する語句としてこれらを挙げている。この事実

はこれらの術語が少なくともそれぞれ多義的に用いられていると結果的に主張しており、その都度文脈に応じて翻訳の仕分けを要求している。プルトマンの状況は註において確認するに留める⁽³⁾。それに対してはパウロ自身がギリシア人にはギリシア人になることを厭わず哲学的な概念を用いたこと或いはアリストテレスとの対話可能な次元で共約性の積み重ねを試みていることを明らかにすることにより応答したい。ここでは哲学説としてどれだけの確かさを持つか挑戦する。

なお、この研究において探究対象は誰もが関わっているところの自己自身であり、誰もが探求者であるという現実の一つの共約性規準として立てうると思われる。各人が同じ心身を持つものである限り、自らの心的な態勢や変化の経験に訴えることも帰納的な確かさの積み重ねとして許容されることであろう。共約性の蓄積はこの論述を介して読者への問いかけとしても遂行される。例えば、肉に即した歩みと霊に即した歩みが対立するとパウロが主張するとき、人類による二千年間の吟味の延長として、読者のひとりひとりが心魂の分裂のなかで何らかそれに対応すると考えられる経験を持つとするならば、彼の議論の説得性は増すことになる。ただし、信の哲学はパウロの議論が無矛盾であり、整合的なものとして理解できるかに集中し、説得をこととするのではない。

信の哲学のこれまでの成果はそのままこの探求に引き継がれる。異なる語句の使用は異なる意味を持つに相違ないという字句 (Littera) への固着、さらには同一の語句が用いられても神とひとではその理解が異なるという言葉使用者としての神の言語網は独自なものに相違ないという信念は維持される。パウロが用いる語句をパウロの先行理解に訴える前に彼が提示する一連の文章のなかでその語句や文を関連付け、近接的な関係とその延長線上において理解することにつとめ、暫時整合的な言語網の形成に向かう。意味論的分析による実在の諸層と対応する言語網は確実な哲学的分析の成果として用いられる。

異なる整合的な言語網の展開は言語と心魂と実在の組の構成者、構成要素の異なりを示すものである。とりわけ「神の言葉はユダヤ人に信任された」

(Rom 3:2) という言葉を正面から引き受け、神は言語使用者であるものとして神の言葉を分析する。パウロが報告するその言語に表現される神の理解する即ち神の前の実在、人間現実を分析する。この分節の基礎に見出された「イエス・キリストの信」が当該性規準に置かれていることはこの心身論においても適用され、信のエルゴンを中心に心魂の部位と機能が探求される。信がそこにおいて成立するでもあろう聖霊を受領する力能を持つ心魂のある部位を探求する。いかなる条件を満たすとき、ひとが自らの責任ある自由において持つ信が聖霊の助けのもとに遂行されるのか、そしてその実働は他の心的実働といかなる関係にあるのかを問う。

具体的には従来神学者により当然のこととされてきた「肉」という概念が両義的であるという主張を吟味する。神とひとのあいだで共約できる自然的な概念としての「肉」の一義性を明確にする。その関連で常にアポリアとされてきた人類の始祖アダムの堕罪がどれほどの影響を人間の心魂の存在様式に及ぼしているのかを吟味する。これらの二つのアポリアを解くことによって、新たなテキスト分析の立場を獲得することになるであろう。

4.1 心魂論の共約性規準 ― アリストテレス的分析との対応可能性 ―

4.1.1 パウロの心魂論の特徴とその構成諸要素

ここでの探求の課題は魂の認知的、人格的態勢のなかで「信」がその根源語として、真理と価値、理論と実践を総合するものであるかである。この探求の大枠の中で肉と霊、ヌース等魂の種々の機能について考察する。共約性に対する最大のチャレンジは霊の存在であり、「魂的物体」から「霊的物体」の移行は、自然物「麦の種から麦へ」に類比物を見ることができるとされるように連続的なものか等が問われる (cf. 1Cor. 15)。この課題のもとにおける心魂論の主要なテキストは「ローマ書」一、五、七、八章、「コリント前書」一五章である。

パウロの心身（魂体）論を考察するうえで確認すべきことは霊への言及がなされる文脈となされない文脈が明確に分節されていたことである。神は人間に創造と救済の業を通じて関わり人間はその神に応答するという、この創

造者と被造物のあいだにおける一つの被造世界において、神の前とひとの前の人間現実が少なくとも五層（A—E）、それぞれ整合的なものとして分類されてきた⁽⁴⁾。そのさい、意味論的分節が遂行されるときでも人間の心身（魂体）の組成、構成要素に対する神そして人間による理解は同一のものでなければならない。さもなければ、つまり分節された人間の組成、構成要素が異なるとすれば、異なる対象を分析していたことになるからである。

パウロは神による人間の心身（魂体）の創造を疑わない。神の前とひとの前の意味論的分節は人間という一つの被造物におけるその相対的自律性を析出した。神の前で義でも罪でもありうる可能存在としての人間中心的な語りは信の律法と業の律法の啓示のもとに、神による肉の弱さへの譲歩に基づくものであった。イエス・キリストにおいてアブラハムを先駆とする信の律法が啓示されているからこそ、しかも永遠の生命の約束というその対極にある生物的な死に対する圧倒的な恩恵の満ち溢れ故に、人間に自らの適切な知識に基づき判断を委ねることが可能となった。パウロにとって人間に譲歩することは神の側のギャンブルではない。神にとっても人間にとっても信は業に対し、その心魂の根源的態勢であることの故に、信義の不可分離の啓示の恩恵の満ち溢れは義認と救いの確かさを保証するものであるが故に、それへの背きは単なる無知に基づくものであるとさえ考えていたと思われる。彼は言う、「われ彼らに証言するが、彼ら〔ユダヤ人〕は神の熱心を持つが、それは知識に即したものではない。というのも、彼らは神の義を知らずそして自ら固有の義を立てることを追い求めており、神の義に服さなかったからである」（Rom. 10:2-3）。福音を受け入れないユダヤ人は信に基づく義を知らず、業に基づく義を追求したことが報告されている。それ故に福音宣教は彼にとってなによりも重要なことがらとなる。そしてこのことは福音の宣教には知識を授けるという認知的側面のあることを確実に含意する。

その福音の実質として啓示されていることがらは、神にとって信は業よりも根源的な態勢でありまた参与（心魂のボトムにおける行為）であったということである。神の義は「律法とは離れて（*chōris nomō*）」そして「イエス・キリストの信」を媒介にして信じるすべての者に啓示されており、そしてそ

の神の義と啓示の媒介である信のあいだに「分離は存在しない (*ū gar dias-tolē*)」と報告されている (Rom 3:21-23)。つまり、神にとっては自らの信義が自ら人間に対する「[業の] 律法の義の要求」(8:4) よりも根源的であることが啓示されたということである。神の義が律法とは離れてありうることに、神は自らの信義に対応するひとの信だけを義認に関して求めている。彼は心魂のボトムにおける在り方だけを問うている。そこにおいてのみ、神の信はひとの信に出会い、信義が出来事になるでもあろうからである。この心魂論ではひとが神に出会うところがあるとすれば、その場所を「ボトム(根底)」と名付ける。そしてそのボトムは例えば感覚のように心魂の一つの安定した機能を持つ安定した部位というのではなく、常に「新たにされる・刷新される」ところの部位ないし機能であってもかまわない。つまり「ボトム」という表現は刷新され続けるところのものという意味で用いられる。

従来、哲学における心身論は人間のそれを対象としてきたことは当然のこととして誰もが同意しようが、パウロの心身(魂体)論においては、人類の歴史的展開のなかでの神による人間判断が啓示されており、それを考慮せずには人間の心身(魂体)論は十全なものにはならないことということが、特徴的なことである。歴史上の出来事が人間の心身の理解に影響を与えるということは、いかにも臨床研究に似たものとなる。ボトムが心魂の或る力能という仕方では人間である限りにおいて備わっていたものでもあろうが、その働きが最も明確な仕方では明らかになったときにロゴスを伴う仕方では開示されることになるということが歴史的な事象として想定される。少なくとも、一つの顕著なエルゴンが人間の本来性の一つの型を帰納的に提示するということはありうることを念頭においておこう。存在者の次元における心身のいわば静的な研究ですまない、創造の秩序と救済の秩序とでも言うべき複層の理解が要求されることになろう。そこにまた通常的心身論では問題にならない解決すべき大きなアポリアを抱えることになる。神が人間に関わるさいにこちらの応答する心魂の部位についての考察が求められる。さらには、人類の始祖の墮罪とその後の人類の歴史における人間の心身に対するその影響もアポリアの一つである。これらの問いに対しても、これまでの意味論的分析を介し

た共約的な理解を基礎に探求をすすめる。

これまでの分析によれば、神の前のA義人とB罪人たちにおける認知機能には聖霊の媒介が要求されることなしに神についての知識を持っているとされた。また神の前では神とその構成員のあいだに認知的に不明瞭な関係は想定されてはいなかった。これには肉の弱さを介しない見知りによる知識が想定されている。そのことは認知の状況が異なるだけであって、聖霊を媒介にした認知能力が義人Aと罪人Bにおいては欠けていることを意味してはいない。同様に、人間中心的な言語において知り合い同士の見知りによる知識も聖霊を介することなしに正確に記述されるであろう。通常の心身論と異なることがらはパウロが神による人間理解を報告するなかで、神が理解する人間の心身（魂体）の様々な働きが記述されていることにある。そこでは神は人間の魂の認知的、人格的態勢がいかなるものとして理解しているかが報告されている。そしてそれらはパウロが肉の弱さへの譲歩としてC人間中心的な次元において同朋である人間に眼差しを注いで遂行する人間の魂の認知的、人格的認識とは異なるものとして言語網が形成されていた。そのあいだの無矛盾性が求められる。

とはいえ、ひとの前においても神の前においても人間は心身ないし魂体と霊からなる同一の存在者であるとされるのでなければ、別の存在者について語ることになってしまう。彼は「知者たちにもまた愚かな者たちにも負うべき責め」(Rom. 1:14)を持つ自覚のなかで福音を宣教するその対象は人間という一つの被造物である。パウロは言う、「平和の神ご自身が汝らをあますところなく聖なるものとし、汝らの霊と魂と身体とがわれらの主イエス・キリストの来臨の時に備え非の打ちどころのないよう完全なまでに護られるように」(1Thesa. 5:23)。「汝ら」と呼びかけられるテサロニケの人々は「霊(*pneuma*)と魂(*phsuchē*)と身体(*sōma*)」から構成される人々であり、神が関わり護る神の前の存在者であることに変わりはない。

人間は肉の弱さへの譲歩なしに言えば常にこの存在者として神の前に立っている。そこでは死は罪を犯した者として罪からの報酬である。それにもかかわらず神はキリストにあって愛を示し、霊と魂と身体とを護ることが啓示

されている。肉の弱さに譲歩され相対的に独立した立場を与えられた人間は死が生物として当然の与件であると見做してしまう。ここでは、意味論とともに信の哲学の中核を形成する心身（魂体）論はパウロが神により創造され神と関わる人間の魂をそして魂体をさらには霊をその本性においてそして機能においていかなるものとして理解していたかを明らかにする。

この試みはわれわれの生身の魂体、心身に対してパウロがどのような理解をもっていたかの解明を企てていることに他ならず、あくまでも従来の心身論と同じ対象が問題になっている。そのうえで、神の意志を認識できる機能「叡知 (*nūs*)」が何らかの仕方で刷新されうる能力を人間は所有しているとする点がパウロの心身論の一特徴であり、彼の書簡は彼の心身の理解に基づく彼自身の魂の認知的、人格的实践の記録である。このことは彼の心身ないし魂体理解が共約される限りにおいてであるが、従来の哲学において論じられる心身論に新たな理解をせまる一つの視点、つまり信を介して魂と身体を媒介する霊という視点から一なる存在者として生きる人間であることの統一論の可能性を提供するでもあろう。

パウロの心身論は「心 (*kardia*)」と「身体 (*sōma*)」のほかに「肉 (*sarx*)」、「人間 (*anthrōpos*)」、「叡知 (*nūs*)」そして「霊 (*pneuma*)」等の諸概念により構成されている⁽⁵⁾。これらの語彙の振る舞いを誰にも了解できるよう解釈の余地をできる限り少なくして、テキストで用いられる語句の連関から明らかに語りうることを析出することに努める。

例えば、パウロは言う、「あらゆる点で叡知 (*nūn*) を超えている神の平安が汝らの心をそしてキリスト・イエスにある汝らのノエーマタ（想念）を護るであろう」(Phil. 4.7)。ここでは「ヌース」や「心」そして「ノエーマタ」についてのパウロの背景的理解がいかなるものであるにしても、神から送られる平安を人間は認識できないことがあることを含意している。聖霊は人間の側でヌースの発動なしにも実働することが分かる。「ああ、神の富そして知恵と知識の深さよ」(11:33)とあるように、聖霊の実働は人間的な認識を超えて働くことがあることは道理あることである。人間の認識能力の限界を超えていても、心と心が持つ想念を防御するとされる。

パウロはヌースの機能について「神の意志とはそして善きものまた神に喜ばれるものそして完全なものは何であるかを識別すべく (*eis to dokimazein*)、叡知の刷新により (*tē anakainōsei tū noos*) 変身させられよ」(12:2)と命じるさいに明らかにしている。ヌースは常に刷新されるべき認知機能であり、神の意志や善きものが「何であるか」についての認知的洞察である。ヌースはその刷新により身体が何らかに変化し、ものごとを正しく識別するに至らせる。「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なお一層そしてさらに一層満ち溢れ、汝らが〔重要度の〕諸差異を識別するに至ること (*eis to dokimazein*) 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. 1:9-10)とあるように、知識や感覚の展開により事の輕長を識別するに至る通常の自然的人間の認識である。またパウロが「識別することにおいて、自らを審判しない者は幸いである」(14:22)と語るとき、識別や判断は人間が自らの責任ある自由のなかで遂行するものであり、ひとは判断、識別せざるをえず、その自らの行為が他者を罪に定める審判とは異なると認定できる者の幸いをパウロは語っている。ひとは「蛇の如く賢明 (*phronimoi*)」(Mat. 10:16) あることが求められている。ヌースはかくしてパウロにおいては単に善きものだけではなく、神の意志や神に喜ばれるものの識別の基礎となる認知的な力能の発動である。

ヌースが発動することなしに、聖霊の注ぎが与えられるということは、ヌースが聖霊の注ぎに必要とされているわけではないということである。聖霊の注ぎがヌースの発動に必要であるかに関しては、これは神の自由に属する事柄であり、語りえない。ただ、パウロはこう言う、「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)。人間は部分的な仕方でも神の事柄を知るのに対し、もう既に神により完全に知られていることを想定している。人間においても状況をよく知っている者はもし十全な力があれば、ただちに助けることができる。神は、福音の啓示に眼差しを注ぐ限り、そのような十全な知識のもとに、助けを送る待機の状態にあると想定することは道理ある。パウロは言う、「一にして同じ霊がこ

れらすべて [e.g. 「知恵の言葉」「知識の言葉」] を、個々人に欲する仕方分割しながら、実働する (*energei*)」(1Cor. 12:11) と聖霊の働きを報告する。

このことは、少なくとも肯定的なヌースの発動には聖霊による同時的な注ぎを期待することを道理あるものとする。後述のように「ヌースの機能不全」(Rom. 1:28) が語られることがあり、そこでは、神の肯定的な属性や関与を知りえないが、神の怒りや厳しさを知ることができる状況であるとされている。この認知における非対称性は人間の側の備えとしては聖霊の発動とヌースの発動を備えるべく、信において仰ぎ見ることが最も基本的に要求されている。信には信による対応が最もふさわしいからである。パウロの認知能力の記述の背後にも信が機能していることを確認できればここではよしとしておこう。

他方、ヌースがヒットしたことからについて、思考が命題を形成し、その命題が真理として肉の次元において共約されるとするなら、その限りにおいては聖霊への言及は必要とされないと言うことができる。それを人間中心的なC次元における人間的認識としてのエルゴンと理解することができる。

また、神の平安が聖霊を媒介にして送られているということは共約的な次元においては心の平安であり、心の想念の正しさとして確認されよう。もちろん、ここでは自覚なき心の平安は信じない者にとっても聖霊の賦与だけによるのか、それとも自然的な何らかのバランスによるものなのか等の問いは起こる。共約的な次元においては恐らく聖霊の注ぎを一義的に確定することは困難であろう。ただ、不思議な平安があるとするなら、その可能性として聖霊の賦与を挙げることは許容されるであろう。

これらのリテラへの固着によりパウロが哲学者として思考する層が神学的思考の基礎として析出することができるであろう。パウロ自身が霊については「木は実により知られる」帰結主義を取っており、聖霊を受けたか否かはその果実である愛において判別されるであろう。愛は或る程度共約的な次元で識別される。恐るべき状況において恐れなく愛がありまた平安があるなら、それは一つの徴でもであろう (cf. 1John. 4:18)。「霊」を語ることが霊を受けたことには当然ならない。パウロは、象徴的に語ることが許容されるなら

ば、「ローマ書」によりローマ帝国を言わば素手で滅ぼし「ペンは剣よりも強い」ことを証明したが、愛は何よりも強いであろう。「愛は築く」(1Cor. 8:2)そして「愛は決して失敗しない」(1Cor. 13:8)であろうからであり、「愛を介して実働する信が力ある」(Gal. 5:4)からである。パウロにとって愛は聖霊の果実であった。

イエスも罪の赦しの徴を愛しうることに見ている、「彼女の多くの罪は赦されてしまっている、彼女は多く愛したからである。僅かに赦されている者、その者は僅かに愛する」(Luk. 7:47)。霊は歴史の果実という帰結主義によりパウロにより理解されており、そこに福音の健全性を見ることができる。信の哲学にとっては、もし「ペンは剣よりも強い」ことを証明できるだけでも、それは望外の果実と言わねばならない。霊についてさえ、共約的な次元において言語上整合的に分析できるなら、それ以上のことを望んではないと言うべきであろう。信の哲学は心身論の展開においても、この方法論を堅持する。そのなかで、諺が言うように「虎穴に入らずんば虎児を得ず」とでも言うべき事態が出来しないとも限らないであろう。

4.1.2 魂の無尽蔵性 — 探求主体と対象の同一性

パウロの心身(魂体)論の背景にある共約的な理解を確認しておきたい。魂は人間にとってずっと謎であったことは最初に確認されるべきことである。ヘラクレイトスは「魂(*phsuchē*)の限界を、たとえひとが魂の全行程を歩むとしても、見出すことはできない。それほど魂は奥深い理(*bathun logon*)を持っている」と言う(『断片』71(45))。この「魂」、「心」と呼ばれるものが人類にとって最も重要なものであるなら、ひとは誰もがそれぞれの仕方で人類にとってこの最も重要なことがらに関わっている。パスカルは言う、「人間とは何という怪物、何という珍奇、妖怪、混沌、矛盾の主、何という驚異。……真理の受託者にして、曖昧と誤謬のドブ、宇宙の栄光にして、宇宙の廃物。この縛れを誰が解くのか」(『パンセ』434)。ひとは何をしても自己理解に関わり、またその制約のもと責任ある自由のなかで何かを為し、自らと世界の理解を行為に反映させている。そしてその行為は縛れのな

かで解きつつまた縛れつつ進むことであろう。望むらくはその深い理が少しずつ明みにおいて捉えられることである。

パウロの先の「ピリピ書」における神の不可測性の言及「あらゆる点で叡知 (*nūn*) を超えている神の平安が汝らの心をそしてキリスト・イエスにある汝らのノエーマタ (想念) を護る」は神と関わる心魂の部位の深さを記したものと読むことができる。そして自らの魂が自己と世界を理解した限りにおいて、自己と世界は自らにそのようなものとして現われている。従って、ちょうど動物が自らにあった穴を掘るように、ひとは自らにあった自己と世界の理解を持ちそのなかで生きることを意志する、ないしせざるを得ない存在者である。各人はそれぞれの仕方で自らの存在に対し自己理解を持ちそして自己自身との一致において生きることを求めざるをえない。その自己の存在は通常「実存」と呼ばれる。それゆえに各人は人類の何であるかをめぐって、つまり人類にとって最も重要な問題についてそれぞれの仕方を実存的に参与している。

ソクラテスはロゴスによる「魂の世話」を生涯の使命とした。彼はこの魂がロゴスによりどこまでも明らかにされていくその深さの魅力に捕われ、生涯をその探究に捧げることを厭わなかった。彼は正しい人間の魂は生きていても、死んだ後にも悪しきことを蒙ることは決してないと主張する (*Apol.* 41c)。ソクラテスは「技術知との類比 (*technē analogy*)」と呼ばれる言論様式により、例えば、優れたピアニストが劣った者に技術の上で影響ないし損害を蒙ることがないように、何であれ自らより劣ったものにその力能が損なわれることは決してないことに基づき、優れた魂は劣悪な魂から悪しきことを蒙ることはないことを言論の力のみで証明している。

プラトンは人間の構成原理を身体 (*sōma*)、魂 (*phsuchē*) そして霊・氣息 (*pneuma*) の三分割を提示し、パウロの三分割の先駆として言及されることがある。プラトンは『パイドン』でこう述べている。

魂に関することがらは人間たちに多くの不信をもたらししている、一旦身体から離れざると、もはやどこにも存在しないのではなからうか、人間が死ぬとまさにその日に魂は消滅して滅び去ってしまうのではないだ

ろうか、身体から離れてその外にでていくやいなや、ちょうど霊・氣息 (*pneuma*) やけむり (*kapnos*) のように散らされ、飛散し去って、そしてもはやどこにも何も存在しないのではないか、と。その後、いやしくもしまさに魂自身がそれ自身において結集しそして君が今語ったこれらの悪から解き放たれ、どこかに存在するなら、ソクラテス、今君が話したことは真実であるとして、まことに大きな美しい希望があることになるだろう (70a)。

H. A. W. Meyer はパウロの先述の「テサロニケ前書」における身体、魂そして霊の三分割がプラトンのそれに「応答している」とし、魂と霊はそれぞれ「低い生」と「より高い生」の原理であると位置づけている⁽⁶⁾。それはパウロの時代に「フィロやラビ作家たち」に流行していた考えであったとする。私は「低い生」と「高い生」という仕方で魂体的な生と霊体的な生を区別することはせず、一つにはパウロの戦略として肉の弱さへの譲歩のもとに人間を語るときには霊への言及なしに魂的な人間について語り、譲歩しないときには霊的な人間について語っていると理解する。さらに、魂体的な生から霊体的な生への移行が問題とされており、そしてひとの前でも神の前でも同一の魂、身体そして霊という組成のもとに存在していると解する。

魂が生る原理、根拠であるという意味において、魂は各人の到達しえたところにより、異なるでもあろう。アリストテレスは「魂のよくあること・幸福 (*eudaimonia*)」は「徳に即した実働」であるとし、魂の完成を認知的徳 (*dianoetikē aretē*) と人格的徳 (*ēthikē aretē*) 双方の有徳性において、その完成においてあるものの実働に幸福を見ている。幸福はその意味においてとりわけ客観的なものであるとされている (*Nic. Eth.* I7, II1)。一般的には、認知的徳を持つ賢者 (*sage*) と人格的徳を持つ聖者 (*saint*) がその到達点であり、事実と価値とも、理論理性と実践理性とも判別することができる双方の徳の総合、グランドセオリー (統一理論) の構築こそ主要な哲学の課題となる。一方、基本的には普遍的な知識に関わる卓越性である知性と、他方、個々の個別の行為に関わる卓越性である人格との総合は魂にとっての絶えざる課題であり続けるであろう。

そして、アリストテレスにおいては「実践知・賢慮 (*phronēsis*)」とは人格的に卓越した者でなければ或る種の認知的機能が発動しないそのようなものであるとされた (*Nic. Eth.* VI5)。「賢慮」は人間における「よく生きること」をめぐる「善と悪」に関しての「ロゴスを伴う真なる実践的態勢」である (1140b5)。そうであるとすれば、なおさら両者の総合は喫緊の課題であり続けるであろう。「信仰に関するあらゆる問いは愚問である」と語られることがある。これは神が信実であったときに、自ら信実に対応しようとせず、認知的な次元のみにおいて懐疑に囚われたなかで問いを発することが的外れであることを指摘している。信実であるときのみ、見えまた知られることがらがあるとすると、魂の人格的態勢の形成は不可欠な営みとなる。

実際パウロが次のように言うとき、認知的な態勢と人格的な態勢の関連への言及と読むことができる。「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ていると思うなら、未だ知るべき仕方 (*kathōs dei gnōnai*) 知らなかったのである」 (1Cor. 8:2-3)。これは認知的な態勢は愛に結実する謙虚という人格的な態勢において実働するとき、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のであろうか。これに関しては神の怒りのもとにある「不義のうちに真理をばばむ人間たち」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 (Rom. 1:18, 30)。彼らは後述するようにパウロによる認知と行為の「比例性テーゼ」とでも呼ぶべきものにより、神の善性、憐れみそして愛等の神の肯定的側面を知ることはできず、神の怒りや峻厳など否定的側面のみを知っているとされた。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とはできないと言うべきであろう (cf. 2Cor. 4:4)。

思索の結晶である文字の連なりにより客観的に吟味できる次元で構成される学問は確かに各人の人生そのものには直接には関わりえず、認知的な次元においてのみ人間性全体が問われることを確認することができるだけであろう。学問は個人的には誰をも拘束しないが、普遍的には万人を拘束するというハイデガーのレトリックにも或る真理性のあることを認めることができ

る。しかし、誰かの主張の真偽を実際に確認するために、認知的な次元において留まるとき、それは問いの喪失症候群や絶望を引き起こすだけではなく、人格的な成長なしに理解の進み得ないものを対象とする限り、実践することなしには正確にはその真偽を判定できないそのようなことがらが存在することは確認しておかねばならない。

考察主体と考察対象が同一事物であるという特殊な事情におかれている魂の探求においては魂の無尽蔵性との関連においてこの全体性の問題を正面から引き受けねばならない。この「全体性」という概念は当初はロゴス（形式言論構築術的）なものでありロゴスの力のみにより理念としてその存在が主張され、要請されるものであったにしても、魂は自らの内的な観察を通じてそれに接近し得ること、またヌースが発動し何らかの知識に到達しうるであろうことは否定されないであろう。神学的思考は基本的には、神とひととの関わりが遂行されているという前提のもとに思考する限り、神の前とひとの前の現実を分離せずに思考することを人間理解の全体の理解とする。そこでこの言語理解例えば、「信」や「自由」は独自の意味を担うことになる。信の哲学はたとえ認知的な明晰さを求める学的な営みであるにしても、ひとであることの総合的解明の営みとしてパウロの思考様式に即してこれらの分離なき思考様式にも対応し、そこでえられる哲学的知見においてこそ個別諸科学の還元主義に対し独自の貢献をなしうるものとなるであろう。

通常「心」と呼ばれまたひとが「われ」と語るところのものは、それまでに会われ、培った一切のものによりその生の原理が形成されている。この無尽蔵とも言うべき心魂はアリストテレスによれば何か一切の实在を形成するものとも、一切の实在になるものとさえ理解されるほどの可能性を秘めたものとして、どこまでも探究されるであろう（*De Anima*, III4-5）。

探求主体と探求対象が同一であることに伴う困難さは或る確かさのもとにある困難さである。アウグスティヌスは言う、「「汝自身を知れ」との命令を聞くと、精神は自己を知ること以外の何かを加えてはならない。事実、精神はこの命令が自己に、即ち存在し、生き、知解する自己に告げられたことを知っている。……精神は、自己について思いなしているものを取り除くべ

きである。そして、自己について知っているものを知るべきである。……精神は自己であるものを、自己でないものを考えるように考えることはありえない。……精神は自分が生き、記憶し、知解し、意志することを考えるのであるが、これはある一つの感覚によって触れられたもの ― それ自体にせよ同類のものにせよ ― を不在のものとして想像力の働きによって考えるということではなく、内的であって真実なもの、想像されたのではないものの現前によってなのである。精神にとっては自己以上に現前する (*menti adest*) ものではないからである」⁽⁷⁾。

ひとはこの確かさのもとに自己を知るべく探求を続けてきた。デカルトがコギトの明証性規準により明晰判明なものとして自我の存在を証明したように、「われ」があることは疑いえない。この存在を疑うとして、その疑いがそれにより遂行されるところのものがわれだからである。これはロゴスなつまりロゴスの力だけによる一つの哲学的知識の主張であると言える。精神が内省によりわれの存在を主張することは一つのことであり、他方われに認知的に触れていることは別のことである。後に「ローマ書」七章の分析で詳しく論じるが、罪に欺かれている状態をパウロは「われわが成し遂げているところのもの [死] を認識しない」(7:15) と語っている。ひとは何をしても生物的な死を成し遂げつつある。そのことを当然の与件の条件としか認識していない状況がまさに自己について無知であり欺かれていることを示している。これは「われ」を正しく捉えていない状況であると言える。

認知的に自己に触れている者は罪の故に生物的な死を成し遂げつつあることを知りつつ、パウロによれば「われらの主イエス・キリストを介して神に感謝」(7:25) している、その認知状態にある者である。この認知状態は「ヌース (叡知)」と呼んでさしつかえないであろう。それは五感によるものではなく、想像力によるものでも推論によるものでもなく、さらに触れたさいには偽の可能性のない確かなものだからである。この種の知識は「接触(contact)」という意味におけるものであり、接触している限りにおいて心魂が認知的に機能するものである。触れられているわれは各人がそこからまたそれにより生を遂行するところのその始原である。

自己が自己に触れると言っても、魂そのものが無尽蔵なものであるとするなら、そして魂が何か確かな「深いロゴス」ないし構造を持つものである限りにおいて、それはその都度の各人の魂の認知的かつ人格的実力が指示されていると言えよう。この実力はヌースが触れているものの識別として次第に明らかにされるものである。ただし、これは人間中心的な自己理解である。パウロは魂の根源的態勢が信であることを解明することを通じて、ただ信だけが心魂の一つの確かなボトムをそこにおいてロゴスが成立する仕方において形成し、それが外界（聖霊）によって支えられており、それだけが神の前の自己の確かさを確認すると理解している。

たとえ魂がどこまで深くなりえようと、その各人の責任ある自由が届きうるボトムにおいて問われるものは常に信である。パウロは言う、「信に基づかないことがらはすべて罪である。……希望の神が、汝ら聖霊の力のなかで希望に満ち溢れるべく、汝らを信じることにあってあらゆる喜びと平安で満たし給うように」（Rom. 14:23, 15:13）。かくして、発話者の「われ」が指示するところのものは、ひとがそれによって生きるそれまでに培われた魂であると言いうことができる。それ故に、自らのこの事態に気付いた者は魂の耕作に生涯をかけて厭わなかったのである。

4.1.3 アリストテレスの様相存在論の枠組みのなかでの魂論の展開

4.1.3.1 共約的探求の手掛かり

—— 魂の様相的定義における形相の存在様式としての完成 ——

信じる者も信じない者も同じ心魂をもっているものであることは誰にも共約されよう。問題はその心魂のボトムとでも言うべきもの、心魂の種々の分裂を癒し統合する部位とでも言うべきものについて、誰もが同意できる理解を提示できるかにある。ここでは全く概略的なのであるが、心魂の全体のマップを紹介するために、アリストテレスが行為に対する認識をもたらす「欲求的叡知」を含んだ「賢慮」により認知的態勢と人格的態勢の統合を企てたことに對する一つの挑戦としてパウロを位置づけたい。

最初に、パウロの心身論に必要とされる限りにおける存在の様相理解とし

てパウロ自身もその術語を使用しまたその明晰さ故に説得的と思われるものを展開しているアリストテレスの理論に即して概説する。パウロが麦の種粒から麦の果実に至る成長との比喻で魂的身体から靈的身体への変化を語るとき、それは変化と連続性の存在論的基礎づけを要求する。アリストテレスの様相存在論がいかなるものであるかを概説し、それがパウロの心魂の理論にも適用されるかを吟味し、その共約性を追求する。

アリストテレスは存在の様相論は存在者の存在の仕方の研究である。それは [L(ogos)] 力能 (*dunamis*) と完成 (*entelecheia*), それから [E(rgon)] 力能 (*dunamis*) と実働 (*energeia*) の二つのペアにおいて考察されている。前者 [L] は事物の一性を形成するものであり、事物の一性は説明言表 (ロゴス) 上それらの合成に基づく定義により開示される。後者 [E] はその一なる事物をめぐり、その能動そして受動も含みつつ今・このエルゴン (働き) としてその一性を形成するものさらにはそれから生みだされるものであり、魂の認知機能によりその都度把握される。また、この一なる事物の認知機能である感覚やヌースそれ自体の働きもエルゴンであり、この組み合わせにより分析される。様相存在論とは、一言で纏めるなら、事物の一性を形成するものは何であり、そしてその一なるものへと形成される、さらには一なるものが為すそれらの実働はいかなるものであるかの、存在する一切のものの一性と働きをめぐる包括的な研究である。研究史においてはしばしば「完成 (*entelecheia*)」と「実働 (*energeia*)」が研究者たちにより「たいていの場合まさに同義 (*exact synonym*)」等と混同されてきたが、「完成 (*entelecheia*)」は文字通りには「ゴールにおいてあること (*en-telos-echein*)」を意味しており、この概念を媒介に二種類の力能と実働のペアが判別されている⁽⁸⁾。

実働は常に力能の今・この発現であるが、一なるものの [E1] 完成に至るまでの実働は [D1] 「未完なものの力能」の発現であり、それはゴールをめざす不完全な力能の実働としての [E1] 「運動」であろう。もう一つは [E2] 完成においてあるものの力能の発現であり、[E2] 「端的な実働」と呼ばれる。アリストテレスは言う、「[E1] 運動は [D1] 未完なものの [力能] の実働であったが、[E2] 端的な実働は [D2] 完成されたもの [待機力能] の異なる実働で

ある」(*De An.* III7. 431a6)。例えば、前者の事例は [E1] 学習であり、無知なる学習者が、知識を所有しているという意味で完成においてある教師の教授活動という実働を介して、知者となる。後者の事例としては [E2] 教師の教授活動があり、すでに完成においてあり所有している知識を教えるという実働である。教師はなんら新たに学習することではなく、完成においてあるものの実働である。アリストテレスはあらゆる活動、運動、変化はこの二種のいずれかに属するとしている。

他方、[L]完成と力能のペアは事物の一性を定義の形成を通じて開示する。後述する「魂」の定義においては、完成された事物の力能は常に実働に対し準備ができていて [D2] 「待機力能 (standby-dunamis)」と呼ぶべき力能が言及される。アリストテレスは「第一に力能あるものは実働することが許容されていること (*endechesthai energēsai*) によって力能ある」と待機力能を説明している (1049b13)。他方、運動は実働としては [D1] 未完な力能により形成され、未完な力能の完成に至るまでの連続的存在者として定義される。「運動」の定義は [L] 「[D1] 力能においてあるものの完成, [D1] そのようなもの [力能] である限りにおいて」と存在の様相概念により力能と完成の或る種の (未完の) 合成体として定義される (*Phy.* III1201a10-11)。この定義が適用される存在者は運動のみである。それは始点と終点の間の [E1] 連続体存在者であり、「力能にある限り」という限定により、運動の終点である完成は除かれている。そこにはもはや運動は停止しており存在しないからである。例えば、「学習」は学習者が無知の状態から完成としての知識を得るに至るまでの、完成を除いた連続的な過程として定義されるであろう。

様相上の [L] 力能と完成の合成体はアリストテレスの質料形相論においては質料と形相の合成体に対応する。完成は形相の存在様式であると言えることができる。このことから「完成」はロゴス (説明言表) 上力能から判別され、力能においてある素材をそのものの質料として説明する役割を持つ合成体としての事物のロゴス (説明するもの) である。事物の完成としての形相に対する言及なしに、何かがその質料であることは特定されない。質料はそれ自身としては「不定」である (*Met.* VII3)。

われわれの関心は魂であるが、アリストテレスは「魂」を様相存在論の枠のなかで理解している。われわれはまずアリストテレスとともに、「魂(*phsychē*)」をさしあたり「それによって (*hō*) われらが生き、感覚しそして思考する (*dianoūmetha*) ところのもの」(*De Anima*, II2. 414a12) と包括的な仕方理解しておこう。アリストテレスにおいては生命原理としての魂は基本的に栄養摂取、代謝、生殖という植物的活動、さらには知覚とそれに基づく運動という動物的活動を制御し支配する。そして魂は五感さらにはそれを基にして知ることを求める理性的な活動さらには行為の価値に関わる実践的認識とその活動、またこれらの認知的、人格的活動の派生としての絵画や音楽等の芸術的活動、さらには政治や経済、法など諸制度のもとに営む社会的活動などの原理である。最終的にはアリストテレスにおいては「実践知・賢慮(*phronēsis*)」により生が秩序づけられる。「賢慮」は人間における「よく生きること」をめぐる「善と悪」に関しての「ロゴスを伴う真なる実践的態勢」である(1140b5)。これは人格的に卓越した者でなければ或る種の認知的機能が発動しないそのようなものであるとされた(*Nic. Eth.* VI5)。有徳な者はアリストテレスにとって魂の最終的形態であると言える。

この生を統御する魂をいかなるものとして理解できるのか。彼は『魂論』第二巻一章において魂が物体ではないことの簡潔な証明を試みている。物体のなかでも運動と静止の原理を自らに持つ自然物体は端的に存在する実体であると想定されている。自然物体のなかには生命を持つものと生命を持たないものがある。「生命とは自らによる栄養摂取そして成長ならびに衰退である」(412a14)。このように物体のなかで、生命を分け持つ実体は生命をもたない物体との対比において「合成体」としての実体であることから、「物体は魂ではないであろう」(412a17)が帰結するとされる。短くしかも力強い議論である。

これには生命と死のあいだに何ら差異を或いは本質的な差異を認めない仕方での反論が考えられよう。アリストテレスもタイラギやマテ貝などの境界的な生物の観察を通じ「このように、自然は魂なきものから生物へとわずかずつ移行しており、従って連続性によりそれらの境界と中間がどちらに属す

るか気付かれないのである」(*Hist. Anim.* VIII1. 588a25)と述べることがある。確かに不明瞭なケースは存在するであろうが、しかし、もし実際に生きているものと生きていないものの判別が不可能であるとすれば、アリストテレスが生物学の基本命題であるとする「魂は物体よりも、そして魂あるものは魂なきものよりも魂の故により良い、そして生きていることは生きていないことよりもより良い」(*Gen. Anim.* II1. 731b28-30)を否定することになる。『自然学』第二卷八―九章における目的因の存在証明においてなされたように、生物は生存と繁栄に向けてプログラムされている⁽⁹⁾。この厳粛な事実に留まりたい。

物体ではなく形相であるとされる「魂」の定義は次のものである。「魂は[D2]力能において生命を持つ自然物体の形相としての実体であり、この[形相]実体は完成である」(*De An.* II1. 412a20)。ここで「力能」は完成に至ったあともその完成状態を維持し続ける力能であり、それは[D2]「待機力能」と呼ばれるべきものである。この完成された合成体の質料部分は常に実働の準備ができている待機力能である。形相とは事物がそれ自体においてある本質のロゴスのことであり、これは事物を一なるものたらしめる因果論的に基礎的なロゴスとしての実在である。ここでロゴスとは事物の一性を開示する成功した定義により質料部分から区別される「ロゴス上の実体 (*ūsia hē kata ton logon*)」即ち事物の一性を説明する一なる説明言表の根源的な実在のことである(412b10)。従って、「自然物体の形相」における「の」は帰属の属格であり、その合成体である自然物体に帰属している形相としての完成が魂である。

アリストテレスは「魂を失ったものが力能においてありその結果生きているのではなく、魂を持っているものがそうである」(412b26)という。ここで「生きている」とは今・ここの実働であり、たとえ完成にあったとしてもつまり魂を身体が持つに至ったとしても、外的環境が厳しすぎ生存できないということはありうるのであり、「その結果」[E2]生きていることの判明はエルゴン次元における今・ここの観察に依存している。実働は常に今・ここにおいて判別される。魂の定義における力能と完成のペアはいつでも生きること

ができる完成されたスタンバイな状況にある力能としての身体とそのロゴスとして完成であるところの形相により形成されており、そこでは「それ故もはや魂と身体は一であるかどうかを探求する必要はない」(412b6)。

魂の定義において「第一の完成」と言われるのは「完成」が二つの文脈において用いられるからである。一つはこのように生成のゴールにおける[P1]完成であり、もう一つはこの[P2]完成においてあるものの実働において「完成」が語られる。アリストテレスは言う「これ[力能において生命を持つ自然的物体の完成]は、かたや[P1]知識の如きものとして、他方[P2]観想することの如きものとして、二様の仕方で語られる。従って、魂は[P1]知識の如きものとしてあること明らかである。というのも、魂が内在することにおいて[P1]睡眠と[P2]覚醒があり、覚醒は[P2]観想することに他方[P1]睡眠は[D2]所有することそして実働しないことに類比的だからである。知識は同じ人には生成上[観想すること]より先である。それ故に、魂は力能において生命を持つ自然的物体の第一の完成である」(412a22-28)。

かくして、魂は身体との関連でいえば「ロゴス上の実体」(412b10)と言われる。つまり、様々な生命活動としてのエルゴン上身体と魂は不可離であるが、説明言表上のみにて双方を判別できる。「第一の」とは、まず、そこにおいて生命を語ることができる、その最初のものことであり、具体的には植物魂のことである、さらに、この基礎のもとに栄養摂取、代謝、そして知覚や知識活動など様々な生命活動が遂行されるその根源的なものという意味である。アリストテレスは「人間が人間を生む」というキャッチフレーズに見られるように、生物の複製機構を「最も自然的なこと」と形容するが、人間は生殖機能を実現した段階で生物としては完成においてあると考えている(*De An.* II4)。生命ある限り、魂は第一の完成を持続する。他方、知識活動に比せられる完成は完成にあるものの実働に他ならない。知識を所有していることはその知識に関する限り魂は完成においてあるが、それが完成においてあるのでなければ、実働しないという意味において、知識活動は完成に属するものと看做される。

他方、魂それ自身の完成が考えられる。それを構成するのが「徳」であ

る。アリストテレスは幸福・魂がよくあることを「徳に即した [P2] 実働」(*Nic. Eth.* I. 6) と規定する。幸福な者は魂の完成である徳それも認知的、人格的徳に即した働きにおいてある者のことを言う。生物的に完成においてある者がそのまま魂において完成においてある者ではない。おそらく魂はどこまでも耕作されるものである限り、幸福も現実的には途上であり続けるであろう。ただし定義上は「完成」に対する言及なしには魂の一性は確保されない。以上が、[L] 力能と完成のペアが開示し得るところのものともである。

続いて、[E] 力能と実働のペアーを考察する。これは基本的に力とその発現ないし潜在的なものの顕現という枠において理解される。ただ、アリストテレスはこの組み合わせを例えば、運動が力能に対し、実体が何らかの質料に対するように、「類比によって」(*Met.* IX 6. 1048b6f) 理解すべきとしている。「実働と力能のペアは「帰納によって」「あらゆるものに定義形成句を求めてはならず、類比項を共に観察すること (*sunhorān*)」によりその都度今・このエルゴン次元において把握される (1048a35-37)。力とその発現は種々の次元において語られ、双方の関係が他の同様の関係と類比的なものであると確認できればよしとすべきである。

ロゴスとエルゴンは相補的に共鳴和合することが求められる。魂はロゴス上区別されるが、その栄養摂取や感覚等エルゴン上質料部分から分離されることはない。以下、アリストテレスにおける感覚、思考そして叡知という魂の認知的働きの概略的な理解を得るべく努めるが、彼はロゴスと身体の器官との関係としてのその分離、不可分離に程度を見出している。この事実は少なくともアリストテレスにおける心的機能は一切が脳の電氣的働き以上のものではないという自然主義に対するチャレンジとなっている。

4.1.3.2 感覚と思考を契機に発動する知識としての叡知

——「何か一つのことが生起すること」——

ギリシア哲学の伝統においては「ヌース」は時空を占める大きさを持たない神的な魂ないしその部位と看做されてきた (*De Anima*, I3)。例えばアナクサゴラスは「万物を秩序づけ、万物の根拠であるものはヌースである」と

語り、ソクラテスを惹きつけたとプラトンにより報告されている (*Phaed.* 97c)。アリストテレスもこの伝統のなかに帰属する。彼はそのなかで誰もが同意できるであろう認知機能としてヌースを一つの成功した認知的な状態の尊称として用いる。ここでは「叡知」と訳す。「ヌース」は一般に思考や思惟を司る「理性 (reason)」ないし「知性 (intellect)」と訳されるが、ヌースが理性活動の中心である真偽の帰属する「思考 (*dianoia*)」とはそのまま同一ではなく対置されるという点でこれらの理解と翻訳は広すぎると言える。思考は概念の結合、分離により遂行されるが、叡知は接触的な意味での知識である。

アリストテレスは思考の特徴を説明して言う、「思考は、その定義からして明らかであるが、それが真であるか偽であるとき、あらゆる思考対象 (*dianoēton*) と叡知対象 (*noēton*) に関して肯定または否定を行う。かたや、この仕方では宜うまたは否定することにより共に置くとき、それは真であり、他方、この仕方ですうするとき、偽である」 (*Met.* IV7. 1012a2-4)。ここではヌースがノエートンを捉えた後に、思考は叡知対象に関して肯定したり否定したりする理性的営みとして位置づけられている。思考は感覚や叡知の発動を手掛かりに文の形成の次元において結合と分離を企てる。

ちょうど「視覚」という語が透明な空気などの媒体を通じて視覚対象を想定して語られるように、「ヌース」も叡知対象「ノエートン」を想定して語られる。一方、感覚の対象「アイステートン」は時空のなかで感覚器官を触発するあらゆるものであるが、他方「ノエートン」とはヌースを触発するものつまり端的に言って感覚の対象ではないが単純なもの、不可分のロゴス・比のことである。そしてロゴスは感官を触発するあらゆるものを構成するものとして存在するがゆえに、ヌースは感官の触発を通じて発動する。感覚も一種のロゴス・比であり、ロゴスの成立していない度を越した感覚対象例えば強すぎる音は感覚器官を傷つけてしまう (*De An.* III2. 426a29, III4. 429a31-b3)。パウロは光に照らされ一時視力を失ったが、そのような媒介によりキリストの声を聞いたことが報告されている (*Act.* 9:8)。

他方、ヌースはどれほど明晰であれ、明晰に把握するというこの事態に、

アリストテレスはヌースの身体器官への依存度の低さをさらには身体からの離存を見ている。彼は感覚が強度の対象を受動したあとに、低度のものを適切に感覚しえないこととの対比において言う、「しかし、叡知（ヌース）は何か高度の叡知対象を叡知するとき、より低度のものをもそれに劣らず叡知する、或いは一層叡知する。というのも、感覚的力能は身体なしにはないが、他方は離存的なもの（*chōristos*）だからである」（III4. 429a3-5）。アリストテレスが魂の認知機能として身体の影響を蒙らないものを提示していることは、パウロとの共約性にとっては一つの大きな手掛かりではあるが、現代人との共約は双方とも大きな挑戦として位置づけられるであろう。とはいえ、われわれが知性の仕事をしていて、閃くとき、それは五感のいずれの器官にもよらないことは共約されるであろう。当然そこに脳内の活動はその質料的側面としてあるであろうが、やはり感覚とは異なる認知機能において瞬時に形相としてのロゴスが把握されると表現せざるをえないものである。一つ一つ共約性を積み上げていくしか信の哲学の生き延びる道はないのである。

アリストテレスは思考（*dianoia*）と叡知（*nūs*）の真偽をめぐる関係について『形而上学』IV4においてこう言う。

真なるものとしてあるということ、偽なるものとしてあらぬということとは〔主語と述語の〕合成と分離に関してあるが、しかし〔真と偽の〕全体としては矛盾対立の割り当てに関してある。というのも、真とは、一方、結合されているものに肯定を、他方、分離されているものに否定を持つことであり、偽とはこの割り当ての矛盾対立を持つことだからである。しかし、いかに「同時なもの」或いは「離れたもの」について叡知すること（*noein*）が帰結するかは別の話であるが、しかし、私が〔事態が〕「同時に」そして「分離して」と言うのは、〔思考において〕継起があるということではなく、何か一つのことが生起すること（*hen ti gignesthai*）によってである。なぜなら偽と真は事物のうちにあるのではなく、例えば、かたや善は真であるが、他方悪は偽であるという場合のように、そうではなく思考のうちにあるが、単純なものどもそしてそれらが「何であるか」に関しては思考のうちにはないからである。かくし

てかたやこの仕方であるものについてそしてあらぬものについて理論的に考察しなければならないものどもに関しては、後に考察しなければならない (*Met.* VI. 1027b20-29)。

合成や分離することにより真理を求める思考 (*dianoia*) における真偽は事物のうちに存在せず、思考のうちに存在する。しかし、同時であるか分離されてあるかに関し発動する「ノエイン (叡知すること)」は単純な事物との合致において「何か一つのことが生起すること」として規定される。ヌースが発動することは事物の側における一つの出来事としてしかもヌースとノエトンの間に分離はなく同時に捉えられる。このさらなる展開はここで「後に考察する」とされる箇所は『形而上学』IX10 である。

アリストテレスはそこで叡知の機能についてこう言う。

[1051a34] 「ある」そして「あらぬ」はかたや述定の諸形態に即して語られる、他方それら [述定の諸形態] の力能或いは実働に即して、[1051b1] 或いはその反対物 [不可能性、非実働] に即して語られる。他方、最も主要な「ある」は「真実である」或いは「偽である」と語られる。だが、これは諸事物について結合されること或いは分離されることによって語られる。従って、分離されているものを分離されていると、そして結合されているものを結合されていると考える者は真を語る。しかし、[b5] 事柄とは反対に受け取る者は偽を語る。

……他の仕方であることが不可能なものども [即ち、必然的なものども] に関しては、或るとき真となり或るとき偽となることはなく、同じものが常に真でありまた同じものが常に偽である。しかし、一体「非結合的なものども (*ashuntheta*)」に関しては、あること或いはあらぬことまた真そして偽とは何であるのか。というのも、[b20] それは、ちょうど白い木や共約不能な対角線のように、結合されるとき存在し、分離されているなら存在しないという結合体ではないからである。真そして偽はかのものどもについてと同じ様式では属さないであろう。或いはちょうどこれらの場合に、真は同じではないように、そのように存在もまた同じではなく、しかし [次の仕方] 真または偽である、かたや触れる

こと (*tigein*) そして主張すること (*phanai*) は真である。というのも、肯定することと主張することは同じではないからである。他方、知らないことは触れていないこと (*mē tigganein*) である。[b25] というのも、「何であるか」について誤ることは付帶的な仕方以外にはないからである。しかし、結合的ではない諸実体についても、誤ることは存在しないが故に、同様である。というのも、[結合的でない諸実体]あらゆるものは実働においてあり、力能においては無い。というのも、[さもなければ]それらは生成したでもあろうし、また消滅したでもあろうからである。

しかし、存在それ自身は現に生成しないし消滅しない。というのも、[さもなければ]それは何かから生じたであらうからである。[b30] 実際、まさに何かであることでありかつ実働においてある限りのものどもは、これらについて誤ることは存在せず、ただ叡知するかそれともしないか (*noein ē mē*) である。しかし、それら自身について何であるかが、はたしてそのようなものであるか否か [という仕方] 探求される。真としてあることそして偽としてあらぬことに関しては、一つの場合には、もし結合されているなら真である、他方、もし結合されていないなら偽である。[b35] 他方、一つの場合には、いやしくも存在するなら、この仕方においてである。

[1052a1] しかし、もしこの仕方では存在しないなら、存在しない。真とはこれらについて叡知することである、偽は存在せず、誤りも存在せず、ただ盲目のようなものではない無知がある。というのも、かたや盲者はあたかも或るひとがまったく叡知力能 (*noētikon*) を持っていないようなものだからである。[a5] 不動なものについては、もし或るひとが不動なものを想定するなら、時間に即しては誤りが存在しないこともまた明らかである。……数において単一であるものに関しては、その誤りは生じない。[a10] なぜなら、もはや或るものはそうであり、或るものはそうでないとも考えられず、むしろ、常にこの仕方にあるものとして、真を語ることになるであろうか或いは偽を語ることになろうかいずれかだからである (1051a34-52a11)。

「叡知すること (*noein*)」(1027b23) を事物の側から語ることができる。単に思考することではなく、それは「一つのことが生起する」ことである。というのもそれは魂の認知的な機能としてそれが判断により結合して構成するというよりも、世界の側の事態により魂の認知的な部位に一つのことが生じることがらである。アリストテレスはヌースの認知機能について「実働に即した知識は事物と同一である」と言う (*De An.* III5. 430a20)。これは事物の「本質のロゴス」であるとされる形相がヌースの発動によって心魂に発動することを表現している (cf. *Phys.* II7. 198a14, *Met.* V2. 1013b22)。それは必ずしも事物とは独立の魂が結合と分離により事物とは独立の判断を形成すると考える必要のないことを含意している。

4.1.3.3 感覚と叡知の平行性と同時発動の可能性

ヌース (叡知, 触知) は今様にはコンピューター検索においてサーチをかけてヒットするか、無知であるかいずれかでしかないという比喻により語られよう。この比喻により、サーチそれ自身が事物 (電子媒体) の内部で行われるように、ヌースが触れることによって、ひとつのことが「生起する」のは事物により引き起こされることを確認できれば十分である。自然であれ、認識であれ、ギリシア的思惟は主体―客体の対立以前のところにあるもの、そのものの自己展開として記述されることがあるのは、ヌースのように偽の可能性がなく「主張」ないしヒットとして真でしかありえない、魂の機能を挙げることに見いだすことができる。

これは成功した探求の視点から記述されている。探求の現場において成功しないときには、ヌースは語られることはないのである。そこでは、もしひとが自らのヌースが働いたと主張しても実際には単なる思い違いにすぎない。当然それには懐疑が提示され、両者つまり実際ヒットした場合とそう思うが実際働いていない場合はいかに判別されるのか、ヒットした証拠をいかに確認できるかを問うであろう。「一つのことが生起していること (*hen ti gignesthai*)」は誤りえない真なる事実であるとして、思考はそれに基づき真なる命題を形成するとき、そのヌースの発動の真理性を確認することができ

るであろう。この検証に関してはそのヌースの発動を基にした命題の集積による一つの知の体系にいたるまでの過程そして帰結により最終的には判断されるであろう。ユークリッド幾何学はそのような一つの真なる命題の体系であると言えよう。アリストテレスは個別諸科学の第一原理（例えば、算術における「一」、幾何学における「大きさ」）に関しては、それを公理として演繹される整合的な定理の一定の集合との送り返しの中で「不可論証的な知識」が成立すると考えている (*An. Post.* I3)。

より基礎的にはひとは主語と述語のあいだの結合と分離という仕方では思考を遂行する。思考のただなかで、ヌースが発動した場合には、その対象は不可分なものであり、それに触れるという仕方では発動し、それは真である。だが、ヌースがヒットした不可分なものに基づき思考が改めて結合と分離を企てるさいに、誤って分節することはあるであろう。これを感覚との類比で言えば、固有感覚例えば視覚は色について発動することしかないという点において真であるが、見た事物の色例えば赤色を紫色と結合することもあるであろう (cf. *De An.* III4. 492a13ff)。心身論は感覚や感情、思考や叡知（触知）さらには自我という魂の諸機能を探求する。魂による自己探求というこの課題においては、探求対象の外に立つことなく、自らの魂それ自身から語らしめよう。そうすることにより、パウロが掴んでいたものを適切に語ることができるようになるであろう。

アリストテレスは『魂論』III4 において感覚との類比において叡知の発動について議論を進め理解を促す。

それによって魂が認識した実践知・賢慮を持つ (*ginōskei ..kai phronei*) 魂の部分について、その部分が離存的なものであれそして大きさに即してではなくロゴスに即して離存的ではないものであっても、それがいかなる差異を持つか、またどのようにいつノエインすること（叡知すること (*noein*)) が生じるかを考察しなければならない。実際、もし叡知すること（ノエイン）が感覚することのようなものであるなら、それはノエートン（叡知対象）によって何かを受動することか或いは何か他のそのようなものであろう。かくして、それは不受動でなければな

らないが、しかし形相を受容できるものでなければならない、そして力能においてこのようなものであるがこれではないものであり、また同様に、感覚力能が感覚対象に対してあるように、そのようにヌース(叡知)がノエトンに対してあるのでなければならない。従って、それはすべてをノエインするので、アナクサゴラスが言うように、支配するために、すなわち認識するために、混合されないものであること必然である (*De Anima*, III4. 429a10-20)。

ヌースが叡知対象に対する関係は或る仕方で感覚が感覚対象に対する関係と平行的である。しかし、ヌースが叡知対象を認識する様式は叡知対象としての形相を受動するというものであるが、それ自身としては何か変化を蒙るそのようなものではない。感覚器官は感覚的形相を受動する力能を持っている。その証拠に或る範囲以上は受動しえないか器官が破壊されてしまうことのあることがその証拠であり、それは器官が対象との何らかの対応する比を持つことを示している。それに対し、先述のように、叡知対象がどれほど明晰であっても、それを受動する部位が破壊されることのないことが感覚のような受動とは異なることを示している。器官としては不受動であるが、叡知対象としての形相により「一つのことが生起している」。

ヌースが「触れる (*tigein*)」つまりヒットする「ノエトン」は主語と述語に分節される以前のわれわれの言語で言えば項 (*term*) に対応するロゴスである。それに対し「思考 (*dianoia*)」はノエインの前に或いはその後にロゴスとロゴスを媒介する思考の営みであると言ってよい。五感がその対象に応じて発動することに誤りがないように、ヌースもノエトンに発動することにおいて誤りはない。それに対して思考は成功する場合も成功しない場合も含まれており、尊称「ヌース」を一つの認知機能として語ることは「感覚」同様、その対象が存在し認識可能である限り問題はないと言える。

唯物論者は叡知対象(ノエトン)の存在を否定するであろうが、アリストテレスは生成消滅過程をもたず常に実働においてのみある非結合的な実体の存在を主張している。この問題は今論じないにしても、感覚により捉えられないもの例えば普遍等が何らかの仕方で存在するのであるからには、他の

認知機能「ヌース」や「科学的知識 (*epistēmē*)」が必要とされることは明らかである。

アリストテレスにおけるヌースの発動を理解するうえで、彼の感覚とヌースという異なる認知機能双方の同時的発動の説明は有益である。「アンキノイア (*anchinoia* 頭脳明敏) は一瞬のうちに中項 [根拠] をヒットする或る機知 (*eustochia*) である。例えば、或るひとが、月が常に太陽に輝く面を向けているとことを見て、直ちに (*tachu*) それが何故であるかを、つまり太陽から輝きを得ていることの故にであると叡知した (*ennoēse*) 場合のように」(*An. Post.* I34. 89b10-13)。さらにアリストテレスは感覚とヌースの同時的発動を何箇所かで触れるが、それは認知機能として異なるものであり、感覚を媒介にして一挙に普遍を把握することだと主張する。

月蝕の根拠の把握の事例において、月面にひとがいたなら、地球が遮蔽することと月面が暗くなる「事実」を同時に感覚するが、地球の遮蔽を月蝕の「根拠として」把握することは感覚とは異なる普遍を知る認知能力に帰せられる。彼は言う「もしわれらが月面にいたなら、はたして月蝕が生じるのか、何故生じるのかを探究しなかったであろう、むしろ同時に (*hama*) 明らかであったであろう。というのも、感覚するということから普遍をも知ることがわれらに生じたであろうからである」(II2. 90a26-28)。われわれに個別に関わる感覚とは別に、それを媒介にして目に見えない普遍を知る能力があることは承認されることであろう。さもないとすれば普遍量化を必要とする例えば幾何学の証明ひとつ遂行できなかったであろう。

ヌースが普遍について発動する以外に、アリストテレスは正しい行為の選択においても思慮深い賢慮者 (プロニモス) はその有徳性故に何ら葛藤なしに個別の正しい行為を「欲求的叡知」と呼ばれたヌースによりヒットし「実践知・賢慮 (プロネーシス)」を持つことができると解していた⁽¹⁰⁾。

アリストテレスのヌースの機能をまとめるならば、(1)まずそれは感覚対象ではない叡知対象に触れるという仕方です。「何か一つのことが生起すること」である。(2)対象に触れた時には、偽である可能性がない。(3)或る文脈においてはそれは感覚を媒介にして普遍的なものを同時に把握する。(4)実践的な文

脈において人格上有徳な者は対象に対する欲求を伴いつつ選択すべき行為を誤りなく把握する。

これらの魂の諸機能の実働理解は自然的事象として理解されており、それ故に一つの共約性規準として機能する。パウロの心魂論は霊の実働を語り、心魂の根底にアリストテレスが語ることのない部位と機能を提示しているように見える。パウロは永遠の生命を獲得しうるものとして心魂の一部位を理解しており、明らかにアリストテレスよりも野心的である。彼はこの共約性規準に適合するのであろうか。或いはむしろ彼はより積極的にそれまでの心魂理解に挑戦を企て、新たな共約的理解を提示しているように見える。

4.1.4 パウロ心魂論の共約性への挑戦

4.1.4.1 心魂の「根源的要素 (stoicheion)」は肉か霊の択一

パウロは「魂 (*phsuchē*)」という語を「最初の人間」を形容するさいに「最初の人間アダムは生きる魂 (*phsuchēn zōsan*) となった」と表記しており、「魂」をこのアリストテレス的な理解と共約的なものとして、種としての人間の生命原理と理解していることが分かる (1Cor. 15:45)。その生命原理の基礎のもとに、単に生物的に生きるだけでなく、それと同時に神との関連において生きるつまり種々実働する原理を「肉」や「霊」の対立的な使用により表現している。肉は一方身体の生存をはかる基礎的な魂の一部位であり「肉的な心」 (2Cor. 3:3) と呼ばれることもあるが、他方、霊は生物的な生死の先にあるものに関わる「心」と呼ばれる魂の部位に宿る。「心」は肉をも霊をも包摂するないしそこにおいて双方が接触する魂の部位の術語であると言える。

パウロは魂のアリストテレス的な活動を当然認めるであろうが、彼の関心は永遠の生命に関わる心魂と身体そして霊の実働である。パウロは直截に神の前での永遠の生命に直結するかそれともしないかにかかわる二つの実働の原理を捉えている。もし「霊」という領域を導入する必要がなかったなら、「肉」という概念を必要とすることもなく、従来の心身論のように「魂」 (とその諸部位とその諸機能) と「身体」のみでまかなえたであろう。彼が福音

の宣教において「知恵の説得的議論」(*en peithois sophias logos*)と「霊と力の論証」(*en apodeixei pneumatos kai dunameōs*)を分けていたが、前者が肉の弱さへの譲歩に基づく人間中心的な事態への眼差しによる議論であり、後者が霊への眼差しによる議論であり、平行的な事態を構成している(1Cor. 2:4)。

パウロは「霊」と「肉」を異なる魂の実働の原理の領域として扱う。ここでは彼が「根源的要素」と呼ぶところのものが肉に属するのか霊に属するのかをめぐり、そしてそれがもたらす果実がいかなるものであるかのをめぐり、パウロが霊を根源的要素とすることにより共約性に挑戦しているその議論を考察する。パウロは「ローマ書」八章において霊と肉の対立を次のように述べている。

かくして、今や肉に即してではなく霊に即してキリスト・イエスにおいて歩む者たちには、罪の咎めはない。というのも、キリスト・イエスにおける生命の霊の律法が汝を死と罪の律法から解放したからである。……肉に即してある者たちは肉のことがらを思慮し、他方、霊に即してある者たちは霊のことがらを思慮するからである。なぜなら、肉の思慮内容(*phronēma*)は死であり、霊の思慮内容は生命と平和だからである。……イエスを死者たちから甦らせた方の霊が汝らに宿るなら、キリストを死者たちから甦らせた方は汝らの死すべき身体にも汝らのうちに宿る霊を通じて生を賜るであろう。かくして、われらは肉に対し肉に即して生きる義務ある者にあらず。もし汝らが肉に即して生きるなら、汝らは死ぬばかりだ (Rom. 8:1-13)。

ひとは肉に即してあるか霊に即してあるかのいずれかであるとされる。彼が「霊」に言及するとき、パウロは常に甦らされた「キリスト・イエスにおける生命の霊」を念頭においていることは常に留意しておかねばならない。心魂の実働原理に応じてエルゴンの帰属が二つのいずれかの領域に定まる。「キリスト・イエスの生命の霊」が一つの実働原理である。それに対し肉の思慮にはそれがどんなに輝いて見えようとも、「もし汝らが肉に即して生きるなら、汝らは死ぬばかりだ」と生物的な死が待ち受けていることの逃れ難さが

語られる。そしてこの死は誰も否定できないことがらである。わざわざそれを確認するのは、霊に即した生はそれを乗り越えることができると理解しているからである。彼はここで肉を生根源的要素とする可能性があるからこそ、そうする「義務ある者ではない」と霊との対比を際立たせている。

その意味で肉は、次節で吟味することであるが、自然的な生の一原理であるにせよ、また神学者たちが主張するように罪性を帯びたものであるにせよ、生物的生死に関わるだけのものであり、死とともに消えゆくものである。他方、霊は生物的な死を乗り越えるものとして導入されていると言うことができる。これらの領域は最も共約的にはつまり肉の罪性の議論を括弧に入れた場合に可滅的なことがらと永遠の事柄に分類されよう。

八章における生命の霊の律法による罪と死の律法からの解放は、後に詳しく考察する「ローマ書」七章の肉とヌースの葛藤を前提にしている。この葛藤は死を、それが人間の与件であり当たり前の事実であると看做してしまうことが罪に欺かれていることに他ならないとヌースが暴きだすことを通じて生じる (7:15)。死は「罪の賃金」(6:23) であり、「われをこの死の身体から救う者は誰か」(7:24) とは原理的に「死の身体」を抱えている人類誰もが、とはいえ実際にはそれを乗り越えた者を除いた誰もが叫ぶべきことがらであると言える。イエスは「身体を殺すが、魂を殺すことのできない者たちを恐れるな」と生物的死の乗り越えを励ます (Mat. 10:28)。

かくして肉と霊は人間の生の根源形態に関わる。いずれかを根源的要素とするかに応じて、生物的死か永遠の生命という果実を得ると想定されている。霊の思慮はこの生物的死を乗り越えるが故にこの生のただなかで生命と平和に至る。これはパウロの幾つかの手紙において主張されている。彼は言う、「われらもまた未熟であったとき、世界 (宇宙) の根源的諸要素の下に (*hupo ta stoicheia kosmō*) 隷属されたままであった。……しかし、神を知らなかった時、汝らは神々ではない自然本性上のもの (*tois pusei*) に隷属していた。しかし今や神を知っており、いやむしろ神に知られているのに、いかに汝らは再び弱くかつ貧弱な根源的諸要素に (*epi ta asthenē kai ptōcha stoicheia*) 逆戻りし、それらに再び新たに隷属することを欲するののか」(Gal. 4:3-9, cf.

Col. 2:8 (「世界(宇宙)の根源的諸要素に即してであり、キリストに即してではない」))。パウロはひとが「自然本性」に即して「世界(宇宙)の根源的要素」を最も心魂の基礎的なものであるとすることは、弱くかつ貧弱なものに隷属することであり、未熟者のすることであるとする。心魂のボトムはそのような時間と空間の限界のなかに成立する自然上のものではなく、霊を根源的要素とするよう励ましている。これは観察可能なもののみに実在性を認める自然主義(naturalism)に対する挑戦的な企てである。

4.1.4.2 認知的、人格的統合をもたらす心魂の「根源的要素」とそれに「適合し続けること(stoichein)」

彼はそのもとに適合し続ける心魂の根源的要素として「霊」、「キリスト・イエスにある神の天上への召しの誉」、「新創造」等を文脈にに応じて挙げている。ここで「適合し続けること」と訳した *stoicheō* は従来「歩む」と訳されてきた。この動詞(*stoicheō*)は Kittel において、「「歩くこと」は「誰かとの同意においてあること」、「誰かに従う」という仕方での「足並みをそろえてあること」から「歩く」への意味の移行によって説明されねばならないであろう」と留保において一応同意されている⁽¹¹⁾。Kittel は「合致に留まること(in Übereinstimmung bleiben)」という訳語を提案している。これは根源要素として与格によって表現されるものに調和していること、足並みを合わせていることを意味している。Liddle & Scott においても「一方向や一列に整列させられていること(to be drawn up in a line or row)」や「対応する(correspond)」そして与格を伴い「適合する(fit)」さらには「一致している、調和している(to be line with)」を挙げている。Kittel も危惧しているように「歩む」であったなら *peripateō* (cf. Rom. 6:4) を用いることもできたであろうから、やはり心魂の根源性との関連で「適合し続けること」のほうが適切であると考えられる。関連語を用いて、パウロは根源的要素(*stoicheia*)の延長線上におけるそれとの適合した生の実働を *stoicheō* により表現したと考えられる。

「ガラテア書」において「今や神を知っており」もはや貧弱な世界ないし宇

宙の根源要素に立ち帰る愚かなことはせず、霊が究極的な生命活動の構成原理であるべきとして言う、「霊の果実は愛、喜び、平和……である。これらに対立する律法は存在しない。だが、キリスト・イエスに属する者たちは情念と欲望とともにその肉を十字架に磔^{はりつけ}てしまった。もしわれらが霊によって生きようとするなら、われらは霊に適合し続けましょう (*pneumati kai stoi-chōmen*)。互いに挑みあい、互いに妬みあって、われらは空しきものに栄光を帰すことのないものとなろう」(Gal. 5:25)。

さらに「ガラテア書」においてキリストと伴う磔の死を介した新しい創造を根源的要素とする者たちとその果実に言及して言う、「われらの主イエス・キリストの十字架において以外に、われに誇ることがあってはならない、彼によって世界(宇宙)はわれにそしてわれも世界(宇宙)に十字架に磔られたのである。というのも、割礼でも無割礼でもなく、新しい創造こそ何ものかだからである。そしてこの規範に適合し続けるであろう (*stoichēsusin*) 限りの者たち、彼らのうえにそして神のイスラエルのうえにも平和と憐れみがあるであろう」「(「磔られた」という過去形については私の意味論的分析参照[註1]) (6:14-16)。

さらに「ピリピ書」においてパウロは自らの根源的要素とその目標について語るが、彼と同じものによって一列になって歩む限り、ひとが「異なる仕方」で」思慮することがあっても、神が啓示によりそのことを知らしめるという確信を語る。「兄弟たち、われは、われ自らを掴んだとは見做してはいない。だが、一つのことを、後ろのものどもを無視しつつ、前のことどもに身を伸ばして向かいつつ、目標に即してキリスト・イエスにある神の天上への召しの誉を追いかけている。かくして、成熟した者である限りにおいて、われらはこのことを思慮しよう。たとえ汝らが何か異なる仕方」で思慮することがあっても、神がこのことを汝らに啓示し給うであろう、ただしそれはわれらが目指したところのものに向けて、同じものに適合し続けること (*tō autō stoichein*) においてのみである」(Phil. 3:13-16)。

また「ローマ書」においても、パウロは律法の遵守ではなく、アブラハムの信仰の行路に足並みを合わせる者たちに言及して言う、「彼は割礼者の徴を

受けたが、それは無割礼者における信仰の義の証印であり、……われらの父アブラハムの無割礼における信仰の行路に適合し続ける者たちにとっても父となるためである」(4;12)。

以上四か所において「歩む」よりはるかに強い「適合し続ける」と訳したが根源的要素との密接な連関を表現できていると解する。パウロはギリシア哲学においては地水火風等の物質界の「(根源的) 構成要素 (*stoicheia*)」を意味する語句に対応する仕方に関連語(名詞形「一列 (*stoichos*)」)の動詞形「適合し続ける (*stoicheō*)」を用いていると考えられる。ちょうど「世界(宇宙)の根源的要素」における「世界(宇宙) (*kosmos*)」が「秩序」をも意味しているように、両者とも秩序の形成に関わる語句である。この動詞形はその帰属を人間に指定することにより、彼は生の根源的要素と目標を一連のものとして自らの責任において遂行するものであることを表現し、原理と帰結を関連付ける実践を表している。ただしパウロは自然的な世界・宇宙の根源的要素ないし「世界の霊」(1Cor. 2:12)を心魂のボトムに置くことを拒否し、さらにより根底からの一途な生を目指している。人間が為し得るのは信じることに伴う霊を根源的要素としてそれに適合し続けることである。

キリストを介して神の意志を知る認知的な状況にある者の生は「キリストの生命の霊」(Rom. 8:2)によって過去を忘れ希望のうちに前を向きイエスの生命に適合し続ける。その正しさは霊の善き果実を生みだすことにより知られる。心魂の認知的、人格的修練がそれにより遂行される以上、パウロはアリストテレスのように心魂の十全な力能の発揮にこそ人間の本来性を見る正しい心魂理解を持っているすべてのひとと共約されると主張するであろう。パウロはこの根源から切り離されない生を永遠の相の下にその根源要素による新創造と神の天上への召しを目標とし形成する。人間の心的機能として霊が心魂の根底において根源的要素として実働することこそ共約性の最終的確認事項となるであろう。

後に詳しく見るように「コリント前書」において「魂的な身体」から「霊的な身体」への変身を麦種から麦への成長と同様に連続的なものとして理解している(1Cor. 15)。そしてこの連続性は根源的要素を霊におく限りにおい

て期待されるものである。パウロにおいて霊とは肉の滅びの後に救いの対象になるところのものであるとする。「主イエスの名において汝らとわが霊がわれらの主イエスの力と共に集められ、その肉の滅びへ (*eis olethron tēs sarkos*)とそのような者をサタンに引き渡すことにした、それは主の日にその霊が救われるためである」(1Cor. 5:4-5, cf. Act. 2:27)。或る共同体の具体的な文脈において、パウロは或る具体的なひとが何らかの罰を受けるべきものとして死即ち「肉の滅び」を迎えることをやむを得ないことであると認可している。というのも、その死は霊の救いに至るでもあろうと想定されているからである。なお、サタンの権能は生物的な死に向かわせるものに留まることをここから読み取ることができる。たとえサタンが欺きにより神の前における滅びに導くべく奸計を働くにしても、それは神の権能に属する。

この主の強い主張をどれだけ共約的次元において分析できるかが問われている。アリストテレスは霊が心魂の「根源的要素」であることをさらにはその働きを知らないということなのであろうか、それとも別のより受け入れられやすい表現においてその実質を語っていたのであろうか。これは「根源的要素」というギリシア哲学の術語を用いているの、パウロによる「キリストの生命の霊」が共約されるに至るかの挑戦である。そこでの共約性規準は認知的、人格的卓越性であるという点においてすべてのひとが同意できるであろう。

本稿において、これらの共約的理解のために「知識」そして「肉」のパウロにおける語用とその理解を確認する。また「全体」と言う語句が何を意味しているにしても、根源的要素とその果実という人間性全体が関わるところで「肉」や「霊」が語られるとする以上、アリストテレスにおける認知的なものと人格的なものの卓越性の統合との共約性が考察の対象となるであろう (cf. *Nic. Eth.* V6)。

ひとは反省的思考を持つ限り、確かな自己の存在を疑い得ないものとして持つそのような出発点から、どこまでも自らの心魂の在り方において深くなりうる、そのような堅固な魂をつまり客観的な魂の実力を持っている。そしてそれは基本的にはアリストテレスが語るように、事実の真偽に関わる認知

的力能と行為の善悪に関わる人格的力能において、その実力が判明する。パウロはそれらの実力を「霊の果実」と表現していた。パウロは霊を根源的要素とすることにより、「目標に即してキリスト・イエスにある神の天上への召しの誉を追い求めている」。これが彼の心魂のめざす最終形態である。

永遠の生命という類のものに関しては、一方が他方と相関しており、共に成長することなしにはその理解においてその実質的な力について相互が深まらないそのようなソリッドな構造を持っていると思われる。その根源的要素は「彼によって世界（宇宙）はわれにそしてわれも世界（宇宙）に十字架に磔られた」という贖罪の出来事の明確なロゴスを伴う。贖罪の対象である自らをロゴスにより理解したと思う時、さらに探求すべき魂の奥深さが現前し、それは人格の陶冶を要求するそのようなものであり、相補的な探求はやむことはないであろう。パウロ自身「われは、われ自らを掴んだとは見做してはいない」と途上にある自らの自己認識を語っていた。言ってみれば、一方信義の啓示は信仰義認という知恵の説得として報告されており、信に基づく知識を得るでもあろうが、永遠の生命に関わる「キリスト・イエスにおける生命の霊」は常に「イエスの信に基づく者」(Rom 3:26)と見做されるべく信の実践を通して注がれるものであり、それは常にエルゴンを要求する。

かくして、解釈学的にはパウロは自らが自らの魂において到達した地点において神と人につき語る。その内容は、読者がパウロと同じ地点に立った時のみ、地平融合としての著者と読者の魂の調和が起こるそのようなものであることも確実な事柄として留意すべきである。ただこれとてひとは情報として受け止めるだけでもあろう。この点で他の科学的探究のように認知的な次元においてのみ活動し、共約性が明確でありそれぞれの段階ごとに知見を共有し、同一の新たな課題に取り組むのとは異なる。この自己理解に関わる領域においては、認知的なものと人格的なものは一方が他方を要求するそのような仕方でも相互に関係する実存的なものであり、人類が存続する限り各人において双方を総合することが問われ続けるものである。

ここで実存的と言うことにより意味していることがらは、この論考を通じてパウロが触れていた神の恩恵について正しい認識をえたとして、ひとはそ

の都度問われるであろう、「汝が知るにいたった自己理解を啓示により知らしめている信実な対象に信実であろうとするのか」、という自らの存在に対する了解とともにそれへの承認という仕方において態度を取るかが求められるということである。これは人間であることの魂の特徴を抱えた探求者と探求対象が同一であることの宿命であると言える。魂が自然の産物である限り、それは自然が秩序正しいように秩序あるものであろう。ただ意識という自らを特権化しがちな機能を抱えた魂はその可能性とその完成に関して明晰判明な共約的理解に直ちに至るものとはならないであろう。探求はやむことはないであろう。以上が信の哲学におけるパウロの心魂論解明のために基礎的に了解しておくべきことがらである。われわれはこのような諸前提の確認のもとに心魂のボトムにおいて何が生起するかを共約性規準のもとに探求する。

4.2 心魂論の二つのアポリアと共約的解決

4.2.1 神学者たちによる「肉」の両義性の主張

ここで二つのアポリアを提示し、その解決を手掛かりに彼の肉と原罪が及ぼす心魂に課せられている制約の理解に向かう。もしわれわれが人間中心的に理解するところの人間存在と神が業の律法と信の律法の視点から理解する人間存在が共通のものを持たないとするならば、意味論的に分節される心身(魂体)からなる人間存在は異なる存在者について語っていたことになる。その意味でパウロの心身(魂体)論は意味論的分節に対応すると同時に、それらの基礎となる存在論的、自然的特徴を解明するものでなければならない。そのさい人間の或る特徴例えば義や罪は基本的には神の判断にのみ帰属するものとされることには問題がない。神の認識は人間の自己判断のおよばないものであろうからである。しかし、神がそれについて判断するところの人間存在の構成要素については同一の基礎的理解が成立するか、たとえその認識に異なる部分があるにしても何らかの対応を見出し得るものでなければならない。

一つの大きなアポリアは神学者たちによって等しく「肉」が両義的であると主張されていることである。従来、聖書学的、神学的研究においては「肉」

が自然的な生物的存在者と罪性を帯びた本性を持った存在者とのあいだで二義的ないし両義的であると連綿と主張されてきた。一方では創造の秩序ないし自然の秩序のもとに生物的な制約のもとにある自然的な存在者を意味し、他方では罪ある存在者を意味しているとされてきた。もしその使用の文脈が意味論的分節に対応しないとすれば自律的な存在者Cと業の律法の下に神によりそう判断されている罪人Bとのあいだに分離不能な癒着があり、ひいては意味論的分析そのものが崩れさるであろう。

これは信の哲学にとって一つの脅威である。ここでパウロの「肉」の理解に関する標準的な見解として K. Barth と J. Dunn の解釈を挙げる。R. Bultmann や Kittel の『神学辞典』における「肉」の項も両義性を同様の仕方で主張しており、後に考察される。

バルトは肉を次のように説明する。

われらが「人間の悲惨」と呼ぶものは、新約聖書が彼の肉においてあることと呼ぶものになかなり正確に対応する。よく知られているように、語「肉」は両義的(doppelsinnig)である。一方、これは旧約聖書の‘basar’のように、それは単に人間とその人格を、彼の人間本性の全体性において、そしてとりわけ彼がそこにおいてこの全体性における一つの物理的な生物(phisches Lebewesen)であるところの限定において存在する一つの時間的な主体として、記述すべく用いられる語である。「肉と血」は時にこの意味を取り出すべく用いられる。この意味における「肉において(en sarki)」或いは「肉に即して(kata sarka)」あることないし生きることは単に時間において生きている人間的な生物としてあること、存在すること、生きることである、ただしそれはそこにわれらが内属する物理・自然的秩序(der physisch-natürlichen Ordnung)の文脈における身体的という一つの強調を特別に伴いつつということであるが。これ[物理・自然的秩序]が特別の言及であるという事実は、もし中立的であるなら、そこにおいて人間が彼の存在の下部の構成要素の観点から認定されるということを示すものである。

他方、「肉」は軽蔑的な(pejorative)意味を持つ。それは彼自身の罪

の力によって支配されるところの領域における人間を意味する。それは人間全体を意味するが、彼の罪の一つの結果として彼自身の欲情に入りこみそしてそれ自身を仕上げている腐敗のうちにある人間全体を意味する。それは自らの欲情において神から背を向けたとき、彼が神に敵対しかつ反抗するとき、彼が聖霊を欠いておりかくして腐敗への生贄に墮落しているとき、そういう者として人間を意味する。

この概念の二重の意味にいて (bei der doppelten Bedeutung des Begriff), 二番目の意味は既に一番目のそれに示されているということは注記すべきことである。第一の意味においてさえ ‘sarx’ は (例えば *pshuchē, sōma, nūs* がそうであるようには) 一義的なもの (eindeutigh) ではない。それは通常概念ではなく既にまた (auch schon) 病理的な人間論の概念 (ein Begriff der pathologischen Anthropologie) である。それは人間を既にそこにおいて彼が第二の意味における肉となるであろう歴史の主体として見ている。しかしながら、われらは逆に、二番目の意味における第一の意味を視野から失ってはならない。軽蔑的な意味において肉において生きる人間は、同一の術語によって記述される者として、単に時間のうちに彼の人間性のうちに生きる者と同一である。われらは一つの語とともにその術語においてありまた意味のこれらの変化のうちに出現するところの緊張を解消することはできない。様々な箇所においてわれらは一方の側により一層或いは他方の側により一層指摘されるでもあろうが、緊張は残る。二つの意味の関係において語「肉」は新約聖書の著者たちが人間を — 他の者たちではなく第一に自分たちを (Rom. 7) — 見たときに、彼が一人の人間イエスにおいて彼があることから離れて、彼 [イエス] の聖霊と全体的な彼の「われ」に対立しつつあるときに出会った致命的な歴史を記述している。彼の「われ」の分裂の歴史において彼のあることを、彼の自己疎外そして自己矛盾を表示するために、彼らはその二重の意味において ‘sarx’ を用いた。その語は贖いを求めて叫ぶことができるだけの ‘*talaiporos anthropos*’ (Rom. 7:24) — 悲惨における人間 — を記述する⁽¹²⁾。

バルトは二義性を摘出できるとするが、一方が他方に相互に含意されており、文脈に依じてその濃度とでも言うべきものを計測することを求める。その相互陥入ないし浸透が人間の悲惨さを示しているとする。かくして、二義的というよりは両義的とでも呼ぶべき分節不能性を主張しているようにも見える。その意味において J. Dunn はバルトに同意すると思われる。ダンは直ちに二義性に訴えることは控えつつも、「肉」は自然的なものから罪を含意する「意味の幅」を持つものであり、「自然的—倫理的諸含意 (physical-moral connotations)」においてある「意味の一つの連続体の全部分である」と主張する⁽¹³⁾。

バルトは二義性のいずれの意味であるかの文脈を一応分けてはいる。「肉」において物理・自然的秩序を見出すとするなら、それは「人間が彼の存在の下部の構成要素の観点から認定される」場合においてである。他方、「肉」が「自らの欲情において神から背を向けたとき、彼が神に敵対しかつ反抗するとき、彼が聖霊を欠いておりかくして腐敗への生贄に墮落しているとき」という文脈において語られる場合に軽蔑的に罪としての「人間全体」を意味表示するとされる。分節の視点は自然の形成物として土的な構成要素の観点から考察される限り、物理的・自然的秩序としての「人間とその人格全体」を意味表示し、他方、人間の生の原理として神に反抗するという道徳的な観点から語られる限り、それは罪ある者としての人間全体を意味表示するというものである。これは双方とも人間的な視点からのつまり人間がそのように認識する限りにおける二義性の提示である。

しかし、創造の秩序は神の視点からのものであり、肉は土から造られているという創造における制約によるものであるとすれば、必ずしも「肉」は人間中心的な視点から語られているわけではない。神において神の前の義人も人間中心的な視点から語られるのと同じ肉をその一構成要素としている者に他ならない。ただし、義人とは「イエスの信に基づく者」と看做されている者である (3:26)。他方、肉が罪あると看做されるのは「業の律法」の観点から神が人間を吟味する限りにおいてのことである (3:19-20)。創造の秩序とアダムの墮罪ないし原罪の問題は後に論じるが、バルト的な分析の視点を借用

して言えば、A義人もB罪人もまたCその可能存在も「物理・自然的秩序」という視点からの存在者としては何ら異ならない。この三層に通底する肉をそれ自身として析出できるかどうかの意味論的分析の成否のカギを握る。二義性において一方が他方を「示す」(バルト)ないし「一つの連続体」(ダン)の不可離な関係においてあり、パウロにおいて「肉」は第一の意味においてさえ「病理的な人間論の概念」であるとするなら、パウロは私の意味論的分節を拒否するであろう⁽¹⁴⁾。

さらに、「肉」においてバルトが理解していることからは、言ってみれば下部構造は自然的であるが、上部構造は罪的であるという類の主張であり、どの位置で両者が分かれるのか線を引くことは実質上不可能であろう。ダンの「意味の一つの連続体」という理解も同様の問題を抱える。従って、パウロは自らの人間論として極めて不明瞭な理解を持っていたと神学者たちは主張していることになる。バルト、ダンそして後述のブルトマンも実質的には「肉」の調停不能な両義性を主張しており、このような理解のもとでは単にパウロを曖昧さや思慮の足りなさの誤謬を犯していると非難しているだけではなく、彼は明白な心身論を持つてはいなかった、従って、彼は明白な人間理解をもってはいなかったということをも含意する。

もし肉がそれ自身として分節不能なものとして両義的であるならば、パウロが「われ汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」(Rom. 6:22)における「肉の弱さの故に」の名において「罪の(弱さの)故に」という理解のもとに人間中心的な語りを譲歩として許容することとなる。そのとき、人間の基礎的な構成要素である罪である肉に即した分析を許容することとなり、罪のもとに展開される議論はやはり罪を助長することとなり、その譲歩は同朋を欺くためになされたことになる。これは福音宣教に生命を賭したパウロとしては最もありえない選択のように思える。

パウロによればこの人間中心的な語りは神の前の出来事を自らのものとするこののできない肉の弱さに基づく譲歩として提示されている。しかし、通常は例えば科学者の営みは自然ないし宇宙という教科書を読み解く営みであるが、本当は自然や宇宙の背後に別の原理が作動しているにもかかわらず、

譲歩して人間的に語るということはなされない。それは科学に対して冒涇でさえあろう。しかし、例えば宇宙科学の言語はパウロによればより高次の原理に対する言及なしに、人間の理性により理解できる限りのことを語るに留まり、「ビッグバン」は語りえても、「創造」は語りえないであろう。それ故に科学の言語でさえ肉の弱さへの譲歩によるものだと語られるであろう。この中立性と譲歩については次の節で詳しく論じる。

この神学的伝統のように、言語的主体とその運用する言語の意味理解の異なりを考慮することなくつまり意味論的分析をほどこさずに、その基礎のうえに構築しないパウロの心身論理解は到底受け入れることはできない。一方、信じる者にとっては、自らの自然的な基礎から形成されるものが自然的で中立的なものであるとも、既に罪に汚れているとも言われたなら、いかなる基礎的な自己理解をもったらいのか混乱するばかりであろう。他方、信じない者はもはやこのような矛盾した心身論を基礎に持つ神学理論は考慮に値しないものと看做すであろう。信じる者にも信じない者にも共約可能な次元で思考を展開する信の哲学は「罪」のこの種の両義性の主張を許容できない。このアポリアは本章における中心的な課題のひとつである。

4.2.2 語句の意味確定の文脈と探究における意味理解の機能

一般的に言って、或る概念が導入されたさいにその語は或る文脈において必要とされているからこそ導入されているのであり、その意味はその文脈でまず理解されるべきである。言語の基本的な機能であるコミュニケーションの成立という視点から見ると、もし最も基本的なところで語の意味の共約的な理解が成立するのであれば、そこで一応の意味の理解は確定されるべきである。さもないと、同じ語を使いながら異なることがらを話すことになり、議論の展開は望みえないであろう。この主張には誰もが同意するであろう。

そうのうで、確認すべきこととして、語句の意味を知ることとその存在者の「何であるか」つまりもののそれ自体としての本質を知るとは同じことではない。発見的探求によりその何であるかを知る者が語句の意味を最終的

に確定する権威を持っている。そしてその当該語句が導入された文脈においてその何であるかを探求することがまず不可欠である。

その語の意味の変遷ということはあるであろう。しかし、それはまず導入時点での意味の理解が明確でなければ変遷さえ語ることとはできないであろう。探究の手掛かりがまず語句の意味の理解であるとすれば、その後の発見的探求はその語句の意味に沿って遂行されるであろう。従って、語句の導入の文脈が探求の方向を定めると言える。探究の成功は次の要素からなる。当該語句の意味の理解が正しく、その対象の存在が発見され、その存在の発見に伴われるその自体的、付帯的属性を手掛かりに本質が発見される。その段階で、逆方向において、最終的に語句の意味が確定する。たとえば、神が何であるかを知っている者が最も正確な仕方語句「神」が何を意味するかを知ることができるように。語句の意味は当該事物の本質の知識に最終的に依存している。ただし、学習者はその存在や本質を知らなくとも言語の運用の次元で当該語句の意味を知ることが想定されている。さもなければ、当該物を知らずには当該語の意味を知らず、何も語れないということになる。語句の意味を学習する探究の予備段階においては、当該対象の存在やその本質を知らずにも語句の意味を知ることができる、または何ら探求という態度なしに学習することのできるそのような意味論上浅い関係においてある。

パウロにおいては最終的には一切が神の前で遂行されている以上、神の当該語による意味の認識が被造物における当該語の意味の認識を支えていると主張することは道理ある。おそらく創造の秩序と救済の秩序は神学的にはイエス・キリストにより媒介されるであろう。しかし、これは、真であるとして、共約性の最終段階のものであると言うべきであろう。パウロが肉の弱さに譲歩して人間中心的な語りを遂行するとき、それは神の認可のもとに遂行されている。さもなければ、パウロは福音を宣教すると称し、人間に滅びの罍をかけたことになる。神が人間に自らを拒否する自由を与えたにしても、それがギャンブルではないことが明らかにされねばならない。

神は創造の秩序と救済の秩序を人間の肉の弱さに対する譲歩に基づき、創造の秩序を人間の例えば科学的探究により少なくとも時空の限定のなかで自

律的なものとして定量的に計測しうる限りにおいて解明することを許容していると考えられる。そのことは創造という概念に訴えることなしにも、或る程度つまり現代の自然科学が解明している程度においては、人間の身体に結びついた心魂の組成について解明できるということである。これまでに解明されたこととして、「肉」は創造の秩序に属するが、その記述は他の生物種との対比において「人間の肉」を判別していることは、生物学的なアクセスを許容するということである。共約的なこの「肉」の理解からテキストを分析し、どうしても理解しきれない箇所があるかを吟味する。これら二つの意味の一般的な特徴を念頭に以下テキストに即してパウロが「肉」をいかなる意味を持つものとして使用していたかを吟味する。

4.2.3 「肉」の一義性 ― 創造の秩序の下における生物的概念 ―

4.2.3.1 「土製のものの形姿」と「天上のものの形姿」

パウロの心身論の独自性は幾つか見出されるが、その一つは肉と呼ばれる身体をもった自然的存在者の活動の原理についての彼の心身論全体の中での位置づけである。通常的心身論は最も基本的な前提にしている手で触れることのできるこの身体とその身体に内在し何らかの仕方では身体を制御した身体からの影響を受けている心魂をこそ考察の対象としている。パウロは通常生命原理である「魂」とは別にしかも魂の一部位として「肉」という概念を導入するが、その導入の理由は魂の他の或る部位「霊」と対比されるものとして身体により密接した生の原理を必要としていたからである。霊とはその発動が肉に回収されがちであるため、常に「霊の新しさ」(Rom. 7:6)、刷新を必要とされている心的機能である(cf. 12:1-2)。人間中心的な語りは霊を理解できず神の意志としての業の律法を遵守しえない「肉の弱さ」への譲歩によるものである。

死すべき者としてのアダムの人間は単に「魂」ではなく「肉」の概念を要求していると言える。生物的な死と永遠の生命に断絶がありつつも、何らかの連関がある限り、生命原理としての魂の或る部位のなかに断絶を経験しつつも、自己同一性を保持するそのような部位を必要としている。死と生、断

絶と持続に関して肉と霊の対比がその機能を担っているように思われる。

まず彼が肉をいかなるものとして理解していたかをテキストに基づき考察する。パウロは「創世記」の人間の誕生の次の記述をもとに議論を展開する。「主なる神は土（アダマ）の塵でひと（アダム）を形づくり、その鼻に生命の息（*n^esāmā* ヘブ、*pnoē zōēs* ギリ）を吹きこんだ（*ephusēsen*）。そして人間は生きる魂となった」（Gen. 2:7）。G. von Rat は言う「用いられる材料は土である、しかし人間は最初に神の口から神的な息のまったく無媒介的な吹きこみによって「生きもの（Lebewesen）」になった。この七節はかくして、ヤハヴィストには珍しいことであるが！、一つの厳密な定義を含んでいる」⁽¹⁵⁾。人間は地水火風という自然の構成要素と異ならないものにより形成されていることは最も基礎的なこととして共約的に確認できることである。そのことは三十数億年の生命の進化の過程を経ての人類の誕生という理解にも道を備えることになるが、進化の問題をここで論じることはできない [註6 参照]。

ここで確認すべきことは、なによりも、人間の構成要素に関するこの最も基礎的な事態が含意することとして、現代科学が対象とする人間と聖書の伝統のなかでパウロが解明しようとする人間は少なくとも同一の質料的な基礎を持つということである。パウロは旧約以来の伝統のなかで、「最初の人間アダムは生きる魂（*eis phsuchēn zōsan*）となった、最後のアダムは生命を造る霊（*eis pneuma zōopoiūn*）となった」（1Cor. 15:45）と語り、生物的な生命原理として「魂」を提示し、またその延長線上に最後のアダムとしてのキリストをさらなる新たな生命の原理となる霊として提示している。

伝統的に「魂（*phsuchē*）」が生命原理として最も基礎的なものとして位置づけられそのうえに意識等の心的事象さらには霊的事象が出現する。パウロにおいては「人間」は「最初の人間」とその生物的な死を介して「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 gēs choikos*）」組成を持ち「生きる魂（*phsuchēn zōsan*）」となった（1Cor. 15:45）。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)。とはいえ既に「神は神の形姿に即して (*kata eikona theū*) アダムを造った」(Gen. 3:1) と語られており、最初のアダムと最後のアダムには神の形姿において何らかの関連においてあることを確認しておこう。

この事態は神話的には鼻に吹き込まれた「生命の息」と呼ばれる人間の魂体に関し、生物的生命に関しては現代科学の知見は日進月歩であるが、現代科学がまだ解明できていないことがらを或いは異なる仕方で表現していることがらをパウロはすでに把握している可能性を否定しない。パウロは「霊」をその魂体を統一する最も基礎的な要素として提示している。

アダムの存在論的な身分はいかなるものか。土製の自然に還元できるのか。神が土製のものに息を吹き込んで「生きる魂」となった以上、人間は実質的には霊的なものにより形成されている。しかし、聖霊が改めて注がれることは多くの箇所でも語られている以上、この創造の息吹は聖霊を含意しないとも理解できる。生命原理としての魂のことが語られていることは明らかであり、その息吹は続いて与えられるでもあろう聖霊の注ぎを受ける部位として理解することができる。少なくとも、単に土だけによって造られているわけではないので、何らかの神的行為に対応しうるものが内在していると理解すべきであろう。実際、次のようにも言われている。「魂的人間は神の霊のことがらを受け取らない。というのも彼には愚かでありそして知ることができないからである、といのもそれは霊的に吟味されるからである。霊的な者はすべてを吟味するが、彼自身は誰によっても吟味されない」(1Cor. 2:14)。

魂的な者と霊的な者は認知能力においてどこまでも判別されるとするならば、第一の人間と第二の人間を架橋することはできない。それ故に、「魂的人間」はそれ自身としては神の霊のことがらを受け取らないと理解しなければならない。魂的人間は霊を受領しうる力能を備えているが、それ自身として、つまり後述するところの「肉に即して」即ち肉を心魂のボトムにあるものとして活動するとき霊的なことがらには関わらないと理解しなければならない。というのも、生物的な死を介しての魂的な人間から霊的な人間への移行は種子から果実への移行に喩えられるからである。彼は言う、「汝が蒔くところのものは、もしそれが死なねば生命にもたらされることはない。そして汝

が蒔くところのものに関して、汝はなるであろうところの身体をではなく、むしろ裸の種粒を蒔く、もしそれがたまたま麦か残りのものどもの何かであるならば。しかし、神はそのものに欲した仕方では身体を与え給う、そして種子のそれぞれに固有の身体を与え給う」(1Cor. 15:36-38)。確かに種子はそれ自身に留まる限り、実を結ぶことはない。しかし、種子はそれ固有の果実の種子である限り、それは果実となるべく力能を持っている。かくして、魂的な人間はそれ自身としては実働において霊の果実を持つことはないが、力能において霊を受領しうる力能をもっており、その部位が霊的なものども一切を実働において判断すると考えることは道理ある。これについても信の哲学は本稿全体を通じて共約的な理解をめざす。

G. Ryle はデカルトの思惟実体と延長実体の二元論は「心」を機械のなかの幽霊として扱う「神話」であると言うとき、その理解は次のものであり、その記述はアダム神話についても妥当すると考えられる。「神話はもちろんおとぎ話ではない。神話とは一つのカテゴリーに属する諸事実の、別のカテゴリーに適切な慣用語句における表現である。したがって、ひとつの神話を論破することは、それらの事実を否定することではなく、それらを再配置することである」⁽¹⁶⁾。信の哲学における文脈においてはアダム神話の創造神話は自然的な組成の言語による対応を語りうるものであることにアリストテレス的な分析例えば力能と実働の様相存在論による再配置の可能性を見る。さらにアダムの墮罪神話は、悪の起源が宇宙論的な善悪二元論の下に運命論的、宿命論的に逃れ得ないものではなく、歴史のなかで外から入ったものであり、そして事実上生物的な死という形でそれに支配されているが、そこから逃れ得るものであることを一つの事実として伝えている。その神話を基にパウロは神学的なカテゴリーにおいて、どれだけ人類が悪から逃れうるものであるかを福音の宣教を通じて説得的に論証しているかが問われる。彼はそれを「ローマ書」とりわけ七章で展開しているが、これを後に吟味する。

「土製のものの形姿 (*tēn eikona tū choikū*)」は「天上のものの形姿 (*tēn eikona tū epūraniū*)」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らう」

う。こう書かれてもいる、「最初の人間アダムは生きる魂となった、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。最初の間人は土からのものであるが、第二の間人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)。ここで二つの形姿は「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。未来形が用いられるのは土製のものが「神の形姿であるキリスト」(2Cor. 4:4)と将来「ご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「神は神の形姿に即して (*kata eikona theū*) アダムを造った」(Gen. 3:1. cf. Gen. 1:26, *kath'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う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。土的なものの形姿は何らか神の形姿に類似しているとされるからである。さらに、「土製のものの形姿」は肉ないし「肉的な心」(2Cor. 3:3)と呼ばれる魂の或る部位であると思われる。なお、「肉と血は神の国を相続することはできない (*ū dunatai*)」(15:50)から、肉はそれ自身としては天上のものを形成する霊的なものではありえない。土製でありながら天上のものに引き継がれうる力能を持つのは、天上のものの形姿の力能においてあり、相続しうるものとして特徴づけられるもののことであり、それは魂的なものの或る部位としての肉的な心と理解すべきであろう。この見解は今後多くの視点から吟味される。

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関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「肉」について概観し基礎的な了解を得ておきたい。第一に、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 (*pāsa sarx*) は同じではない、かたや人間たちの肉 (*anthrōpōn*) 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。そして天上的な身体もあれば、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。これらの動物種により共有されるものが肉である。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解明されるべきことがらである。

「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」生まれており、人間という種に属する (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」(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)。

パウロはこの自然的存在者は神の創造の業によるものであるとするが、当然これを否定する立場も存在するであろう。だが生物的な次元で種を識別できる限りにおいてまた生物学的なアクセスが許容される限りにおいて、創造説と暗黙の前提として永遠的な宇宙論の枠のなかにある進化論のあいだに事実の記述としては相違なく、共約されるであろう。「肉」は例えば生物種に応じて異なるそのような身体に応じた一つの生命原理として双方に同意のもとに共約的に理解されうる。この共約的な理解を積み上げていくことにこそ信の哲学の課題である。

4.2.3.2 「肉の弱さ」への譲歩に基づく人間中心的な語り

第二に、パウロは「われは汝らの肉の弱さの故に人間的なことから (*anthrōpinon*) を語る」(6:19)として、肉は人間中心的な語りを許容する理由を提供するものである。肉の弱さは、ひとは自らの土的な構成要素の故に神から与えられる聖霊について感得する感受性が鈍いために、生物としての身体の限界を自己の限界として捉える傾向性にあるものである。人間的な語りは生物としての制約のもとにある肉の弱さへの譲歩によるものである。肉が「弱い」と形容される視点と肉が「罪的」と形容される視点に関して、明確な理解を得る必要がある。この弱さの一つには創造の秩序において土的なものを自らの身体の構成要素に含むことから、霊的なものへの感受性の鈍さが表現されていると考えられる。

この「人間的なこと」という語句によって、人間を人間中心的な立場から捉える自律的な存在（類型C）が理解されていることをパウロは示唆している。そこでは、例えば、「奴隷」という語が「罪の奴隷」または「義の奴隷」のどちらにも適用されうる中立的な存在者を表現している(6:17-20)。神の前では「業の律法」(3:20)の下にあると看做される者は罪であり、信の律法の下に「イエスの信に基づく者」(3:26)と看做される者は義であった。神の側からすればアブラハムをその先駆として信の律法を啓示したからこそ、つまり二つの選択肢のうち選ばれるべきものを明らかにしたからこそ、人間の肉の弱さに譲歩できると理解していると考えられる。

C次元においてある中立的な人間とA、B次元において信の律法と業の律法の下にあると看做されている「業の律法に基づくすべての肉」と表現されている人間は同一存在者でなければならない(ただし、「肉」は上記の限定を受けており単に「人間」と同義ではなく、後述のように心魂のボトムに人間の生存の全体の原理として(誤って)肉を立て自ら「肉に即して生きる人間」と同義である)。さもないと、神の前の人間存在とひとの前の人間存在は別の存在者となる。神の側からすれば、同一の存在者を一方では自律的にあることを許容し、生物としての生命を持ち生きる魂に関してその上で業の律法の下にあると看做す者は罪人であると判断しており、また神の怒りはその魂

の悪行への引き渡しという仕方啓示されている。これが可能なのは、その自律的存在者は信の律法の下に生きることも可能だからである⁽¹⁷⁾。

パウロはローマ人に命令形で啓示された福音を自らのこととして受けとめるように、さらにはこの福音の故に罪に対しては死んでいることを受けとめるように語る時、彼は命令に従うことも背くこともできる人間中心的に生きている生身のローマ人に命じている。福音の圧倒的な恩恵の故に神は背く自由を与えることによりギャンブルしているわけではないことを、肉の弱さのうちにある人間たちに説明し命じている。彼は言う、

というのも、彼〔キリスト〕が死んだところのものとは、彼は罪に対し一度限り死んだのであり、彼が生きているところのものとは、神に生きているからである。汝らもまたこのようにかたや自らは罪に対し死んでいると看做せ、他方キリスト・イエスにあつて神に対し生きていると看做せ。かくして、罪をして汝らの死すべき身体において身体の諸々の欲望に従うべく王たらしめるな。むしろ、汝らの肢体を罪に対する不正の武器として備えるのではなく、汝らの肢体をもまた神に対する義の武器として、あたかも死者たちから生き返っている者として備えよ。罪は汝らを支配することはないだろうからである。というのも、汝らは律法のもとではなく、恩恵のもとにいるからである。……汝ら知らぬか、汝らが自らを奴隷として従うべく捧げるその方に、死に至る罪のであれ、義に至る従順のであれ、汝らは汝らが服従するその者にとって奴隷であることを。神に感謝あれ、汝らは罪の奴隷であつたが、汝らに手渡された教への型に心から服従し、罪から解放され義に隷属した。われは汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る。……今や、汝らは罪から解放され神に隷属しているのであるから、汝らは聖にいたるべく汝らの果実を持している、その終局は永遠の生命を持つことである。というのも、罪の報酬は死であり、神の恩恵の与りはわれらの主キリスト・イエスにある永遠の生命だからである (6:10-23)。

パウロは啓示に基づき、神が義と罪に対しいかなる理解をもっているかを知らしめている。罪は死んだ状態としてであれ人間に内在しているというこ

とが、「あらゆる者は罪を犯した」という神の前の現実の含意するところであつた。キリストにある限り罪は罰を受けており、不活性である。

肉の弱さに譲歩して人間中心的に語ることができるのは永遠の生命と生物的な死の根源的な非対称性の故にである。人間的には、つまり神の前を括弧にいれるとき、ひとは義の奴隷としても罪の奴隷としても生きることが可能であるとされている。しかし、この譲歩は神の前の現実との関連においてなされており、義に対し罪に対しいずれかに隷属するということであり、他の選択肢は考慮されてはいない。例えば、義でも罪でもないまったく人間中心的な世界は想定されていない。これは或る意味で共約性に対するチャレンジであるが、道徳的であることが一切考慮されない人間中心的な世界も共約されないであろう。

これは神が福音と律法の啓示を介して義人と罪人がいかなるものであるかの認識を伝えており、神の側から言えば当然の事態である。また、パウロとしても神と人間の関わりを論じる書簡においては、神の啓示に基づく限り、究極的にはいずれかへの隷属として描くことも道理ある。ひとはこれに対しさらなる譲歩を求めるでもあろう。ひとは義そして罪と何ら関わらないところで生きているのだと。その主張に対する明確化の問いは生の領域的な話かそれとも生そのものがまったく道徳的なことがら、人格的なことがらに関わらないということかの択一的なものとなる。この段階で、既にボールは最初の問い手に帰されている。問い手の良心が問われている。人間は善悪や罪咎或いは聖性に何ら関わらない存在だという了解そのものは共約的なものとされないであろう。パウロはその領域を神の前における義と罪という仕方で明確化したのだと応答すればそれで足りる。

さらなる問いは、罪はひとがキリストにおいてあるとき、まどろむような仕方においてであれ内在しているとするなら、罪の遺伝子の存在としてであれ自然科学は何らかの仕方では観察できるはずである。これは自然科学の言語では扱えない存在者であるなら、パウロの譲歩はもはや自然科学に見られるような人間中心的な時空の存在者にまで還元しきれないのではないのかというものであろう。この問いに対する一つの応答は以下のものとなろう。パウ

口は「罪」を単数形で用いる時と複数形で用いる時がある。「ローマ書」においては七章をはじめ多くの箇所では「罪」は単数形で用いられ、一つの行為主体として擬人化され自律的な存在者として描かれる。他方、複数形は「われらの諸々の罪のために」、「汝らの諸々の罪」、「彼らの諸々の罪」(1Cor. 15:3, 17, 1Thesal. 2:16) という仕方で、人称代名詞と共に用いられる場合と、旧約聖書の引用において用いられる場合がある (Rom. 4:7, 11:27)。両方の場合において、人間の具体的な罪が問題となっており、それらは「赦され」、「覆われる」ものであり、また諸々の罪のなかに「留まる」ものでもあり、それらが「満たされる」ものでもある。

主体として取り扱われる罪と個々人の諸々の罪の関係はいかなるものであろうか。パウロは神による罪の処罰を明確に報告している。「ひとが肉を介してそこにおいて弱くなっていたところの律法の〔遵守し〕能わぬことを、神はご自身の子を罪の肉の似様性において遣わすことによって、そして罪に関して、その〔イエスの〕肉において罪を審判した、それは律法の義の定めが肉に即してではなく霊に即して歩むわれらにおいて満たされるためである」(Rom. 8:3-4)。罪が罰されたことの人間的な現実として、ひとはキリストが内在する限り罪は肉に巢食っているにしても不活性であり死んだ状態にあると看做し得るという現実が対応するであろう。

これも罪の擬人的な理解であるが、パウロは人間的な語りとして「罪」を複数表現において捉え、次のように言う、「われらが肉にあったとき、律法を介しての諸々の罪の欲情が、死への果実を結ぶべく、われらの肢体において働いた」(7:5)。ここで「肉にあった」という過去形表現はキリストと共にある者はもはや単に「肉において」あるのではなく、肉だけではなく霊においてもあるからである。「働いた」の主語は「罪」ではなく「諸々の罪の欲情」であり、これらは日常表現として誰もが理解できる。「罪」でもよかったが、このように具体的な罪の事象により表現し直せるという事実は、七章において「汝」の呼びかけの下に律法を語りかけ、それに応答する者を誰であれ仮想的に「われ」によって指示する状況における罪の擬人化とは一線を画するものであり、共約的な理解を促すものである。人間中心的なC次元において、

罪は文字化された律法を介してひとを欺くのであるが、その日常的な表現がここに提示されている。

パウロは続けて言う、「しかし、今や、われらがそこに閉じ込められたもののうちに死にその律法から解放された、その結果われらは霊の新しさにおいてそして文字の古さにおいてではなく仕えている」(7:6)。これはパウロの意図として聖霊の媒介のなかでのD言語であるが、肉にあったとき律法は霊の新しさとしてではなく、文字の古さにおいて受け止められていたため、罪の隙入るものとなった。人間的には、神の意志、戒めが生きたものとして力をもって迫ることのないとき、たとえその命令を思い返しても「諸々の罪の欲情」を抑えることはできず、個々人の肢体で暴れるのを経験することは共約されるであろう。そのさい、聖霊を受けているなら信のもとに悔い改め平安をえていたであらう。

パウロがこの諸々の罪の欲情の実働を人間中心的に描いていたという事実は「罪」を主体として肉のうちに巢食わせて、人間の分裂と葛藤を描くことまでもう一步の地点にまで来ていると言える。罪が操っているにしても、ここでの記述は人間から悪行を免責することにならないことを伝えている。後述するように、七章七節以降は仮想的な状況であることは明らかである。「われ」により具体的な一人が指示されていたなら、同一の時系列には起こりえないことが記されているからである。死んだ人間が戒め自らが死に至らすことを見出すことはありえないからである。

人間中心的な地平の析出をめぐるさらなる問いは、パウロの譲歩は人間の生は領域として、何ら義や罪に関わらない分野、領域があるということを暗黙の前提にしているのではないかというものとなろう。それに対しては、パウロは神に関わることがらないし神の領域でさえ譲歩として人間中心的な思考を許容しているのであるから、人間が認知的な力能と人格的な力能がまったく分離されているということはないということが共約的である限りにおいて、認知的な領域における相対的自律性を譲歩として認めるであろう。ここではイエスのたとえ話を引こう。「汝らのうちに櫓を建てようと思う時、まず座って、はたして造りあげるだけの金があるかと、その入費を計算しない者

が誰かあろうか。そうしないで、土台を据えただけで完成できないと、見るひとが皆、「あの者は建てかけたが、完成できなかった」と笑うであろう」(Luk. 14:28-30)。人間中心的な語りとはこのようなものをも含意する。

この自律的存在者の存在論的な保証をどこに求めることができるのであろうか。神はこの場合には業の律法の下においてあるものとして人間を肉として見ずに、人間を創造の秩序の下に自然的な被造物として義でも罪でもありうる中立存在として自律的な存在と看做しているないしそう看做することを許容していることに求めることができる。存在論的にC次元を保証するものは「人間の肉」の被造性である。実際にはこの被造物は神の前においては義人か罪人のいずれかであろうが、神の前の現実を括弧に入れて自ら判断することを許容している。神は肉が自らの産物であるが、土から創造しており土的な性質の延長をそれ自身として肉が保持することを許容している。無からの創造が遂行されたとして、土的なものと天的なものが存在論的に判別されており、この虚無と天的なもののあいだにおける中間性が認められる限りにおいて、そして二種の律法の啓示に基づく限り、土的なものの相対的自律性は保持される。

4.2.3.3 「肉は霊に反して欲求する」

第三に、「肉」は「霊」と対立的に用いられる。パウロは言う、「肉は霊に反して欲求するが、霊は肉に反して欲求する」(Gal. 5:17)。肉とは端的に言って生物的にそして人間的に生存と繁栄を欲求するものである。「肉」の霊との対比における導入は生物として本能的な生存欲求や所属欲求の主体として、生理学者なら大脳旧皮質に対応している部位であると特徴づけるでもあろう。それは身体の最も基礎的な部位に位置する指令系統であり、身体的生存としての生命にこだわる部位であると言えよう。「肉の働き」の事例は「姦淫、汚らわしさ、好色、偶像崇拜、呪術、敵意、熱狂、争い、憤怒、徒党、分裂、異端、嫉妬、酩酊、宴楽そしてこれらに類似したものども」である(Gal. 5:19)。もし人間は自らの脳にブレーキがかからず、本能のままに振舞うなら何かこのような自らの生存を最大化するという(或る観点からは誤った)自覚

をもたらす肉の働きに至ると考えられる。肉に即した生の帰納的事例は「友愛の解消、縁切れ」そして「裏切り」と呼ばれる事態の生起の分水嶺に見出される。アリストテレス的には友愛の三種類のうち快楽や利益による友愛も一種の相互性を見出すことができ、徳に基づく友愛と同じ名前で呼ばれる (*Nic. Eth.* VIII2)。前二者において関係が切れる契機は、自らに利益が得られないと判断したときである。このことはひとが常に何等かの仕方で個々の交流の産物を計算していることを含意している。即ち、友愛の名においてひとは肉に即して生きていることが裏切りや断絶において確認されることになる。パウロは肉の果実のおぞましき想起させ、悔い改めを迫る。「その時汝はいかなる果実を得しや」 (*Rom.* 6:21)。

ここで重要なことはこれらの果実は人間的な次元において確認できるということである。ひとは心魂内部において霊に即しているか肉に即しているかはそれ自身により判別できないにしても、これらの果実において確認できるとされている。そしてこれは「愛、喜び、平安、寛容、憐れみ、善意、信実、柔和、節制」等「霊の果実」と対比される (5:22)。肉は弱き故にこのようなものを生み出しえないものと理解されている。心魂の根源がいずれに即しているかだけが問われている。

以上まず肉に関して三点の特徴を挙げた。「肉」は二義的に用いられているのであろうか。少なくとも、この概念の導入の文脈においては神もパウロもこの語句を創造の秩序の下に理解しており、一義的に自然的な次元において共約的な理解が成立していると言える。神は同一の被造物の身体の一つの生の原理として肉を創造している。「すべての肉 (*pāsa sarx*) は同じではない、かたや人間たちの肉 (*anthrōpōn*) があり……鳥たちの……魚たちの別の肉がある」という記述は自然的な次元からのアクセスを許容する決定的な箇所であると言える。神の創造の秩序は他の動物たちと共に人間を肉としてそれも異なる肉として位置づけている。肉のさらなる探求を続ける。

4.2.4 「肉」と「人間」

— 或る記述の下において他の類義語ではなく「肉」使用の理由 —

ここで論者により、「肉」が罪性を含意している箇所であると主張される二箇所を吟味する。一つは「業の律法に基づくすべての肉はご自身の前で義とされないであろう」(3:20)であり、他は「ローマ書」八章である。また七章もしばしばその含意を持つと言及されるが、七章は後に詳しく分析する。

「ローマ書」3:20 においてとりわけ重要なことは「肉」が「業の律法に基づく」という記述のもとに限定を受けていることである。肉は律法の遵守という観点からは自然的には弱いものであることとの関連で「人間」ではなくこの語が用いられると解する。この限定は「肉」が生物的な概念である限り、その意味の一部を形成しない。それはちょうど「人間」が「泳ぎに即して」魚と比べて劣り、弱いものであるさいに、泳ぎに即した諸属性は「人間」の意味を形成しないのと類比的である。

E. C. B Cranfield はこの節 (3:20) の註解でこの文は「詩篇」一四三 (LXX. 142) 篇に基づくと見て、「肉」の「人間」と同義性を主張する。彼は言う、

詩篇 143 [LXX. 142] 篇 2b の七十人訳の版は次のように述べられている、*hoti ū dikaiōthēsetai enōpion sū pās zōn* [「すべて生ける者は汝の前では義とされないであろう」]。MT: *kî lō' yiṣḏaq l'pānēkā kol hāy*。この文 [Rom. 3:20] は二つのヘブライ語法を含む、*ūdeis* (誰も～ない) の意味における *ū..pās* の使用そして *anthrōpoi* [人間] という意味における *sarx* の使用である。二番目はパウロによるものであり、彼は *pās zōn* [すべて生ける者] の代わりに *pāsa sarx* [すべての肉] を用いた。同じ語法上の変化は「ガラテア書」2:16 に見出される。とてもありうることとして (very probably), その変化はパウロの記憶からの引用の故にであろう、或いは多分われらはむしろ聖書本文を「反響させている (echoing)」と言うべきであろう。*Bāšār* はもちろん旧約聖書においてしばしばその弱さにおけるそして神と対照的な可死性における人間を意味表示している (e.g. Gen. 6:3, 2Chron. 32:8, Job. 10:4, Ps. 78:39, Jer. 17:5)。そして *kol bāšār* はしばしば「全人類 (all mankind)」の意味で用いられ

ている (e.g. Gen. 6:12, 13, Ps. 145:21, Isa. 40:5, 6)⁽¹⁸⁾。

このように、*sarx* は「人間」を或る仕方で意味するヘブライ語 *Bāšār* の伝統のもとで理解されるのが常である。パウロがこの詩篇の一文を念頭においていたということは十分ありうることであろう。とはいえ、二点で異なる。「生ける者」の代わりに「すべての肉」が用いられ、さらに肉の限定として「業の律法に基づく」が付加されている。私はここで「生ける者」や「人間」ではなく「肉」が用いられていることに注目したい。「人間」と「肉」これら二つの語彙は何か異なる事柄を或るいは少なくとも同一存在者を意味表示するにしても異なる視点から述べられ異なる含意をもっていると思われる。

なお、Kittel 辞典においても、「肉 (*bāšār*)」の「ユダヤ時代における肉」の項目のなかで、「肉の集合的使用」があり、「肉」は「肉の総体」として「人間」ないし「人類」を意味し、それは「アダムの子供たち」と等しいとされている⁽¹⁹⁾。旧約においてそのような使われ方があったということを認めるにしても、パウロは厳密に類似語を選別して用いている以上、その含意の相違を明確に把握しなければならない。これまで見てきたように、「肉」は業の律法の遵守という観点において、「弱い」ものであるとされてきた。「人間」は肉の弱さを乗り越える部位をも複層的な仕方で構成要素として持ち、この弱さを克服しうるものと看做されている。そのことは異常なことではなく、全体としての人間の或る指導的部位により人間が間接的に指示されることはある。例えば、「私の身体は心の命じることに従わずに、暴走する」という問題のない発言において、人間の分裂状況が「身体」を主語とすることにより強調される場合があると同様である。「すべての人間」と言わずにそれとの関連において弱さが際立つ「業の律法に基づく」者は人間よりも人間の肉性が強調されている⁽²⁰⁾。それゆえ、厳密に言えば、「すべての人間」は間接的にしか指示対象ではなく、「すべての肉」或は「肉に即して生きる部分性においてある人間」は神の前で義とされないであろう。

「ローマ書」三章のパウロが信仰義認論を伝える箇所において、「かくして、人間は業の律法を離れて信によって義とされることをわれらは認める」(3:28) と述べており、ここに「人間」の代わりに「肉」が代入されることは考

えにくい。神が「イエスの信に基づく者」(3:26)を義とする場合も同様であり、「肉」は「～者」の代用とならないであろう。わざわざ霊的なことがらの感受力におけるそして業の律法の遵守という点において弱さを含意する身体性の制約のもとにある「肉」を用いるよりも、それを一部として含みつつも、後に考察する、ヌースがそこにおいて発動する「内なる人間」(7:22)をも含意している総合的な「人間」を用いるほうが適切だからである。義とされるのは肉ではなく人間である。

また「ローマ書」三章との平行箇所である「ガラテア書」三章において、パウロは「人間」と「肉」を文脈に応じて使い分けて言う、「しかし、われらは、人間(*anthrōpos*)はイエス・キリストの信を介してでなければ、業の律法に基づいては義とされないことを知っているので(*eidotes*)、われらもまたキリスト・イエスを信じたのである。それはわれらがキリストの信に基づいてそして業の律法に基づいてではなく義とされるためである、というのも、業の律法に基づくすべての肉(*pāsa sarx*)は義とされないであろうからである」(Gal. 2:15-16)。この箇所も明らかに、「人間」は神に義とされる可能性を伝えている。新たに啓示された「イエス・キリストの信を介して」人間は神の前で義とされる。

パウロは「詩篇」記者の「すべて生ける者は神の前で義とされないであろう」という文を業の律法を前提にした文脈であると理解したうえで、それをより特定すべく「生ける者」ないし「人間」を「(すべての)肉」に代えそのうえで「業の律法に基づく」を付加したと考えられる。彼は確実な限定なしに詩篇記者の一文に同意できるとは考えなかったと思われる、とりわけイエス・キリストの信を介して信仰による義認の道が開かれたうへでは。このような限定する記述の下における「肉」の理解の提示は「肉」がそれ自身として律法の遵守において弱いものであっても、罪を含意することを意味しない。

信の哲学は、罪人は第一に神の前の現実であり、神により律法を通じて判断されるとき、すべての肉は罪あることが認められることを析出している。神の怒りは罪に対しシナイ山麓のモーセの民に啓示されていることが範例として報告され、パウロは悪行への「引き渡し」において神の怒りを見出し、

当人に悔い改めを迫る (Rom. 1:26)。ここでも怒りの対象は肉に即して生き、モーセの十戒に違反した罪人である。

パウロにおいて「肉」に二義があるのではなく、土から形成された自然的、生物的存在者が業の律法の下に判断される限りその記述の下では、その遵守に関して「弱い」ものであり、神の前に罪ある存在者として特徴づけられるというだけのことである。神は業の律法の下に生きる人間が実際には「霊に即して」と対比される「肉に即して」生きているからこそ、律法を遵守できないと見做しており、この箇所では「肉」をその関連で用いる。そこでは「すべての人間は……」さらに「すべての霊は……」とも言えない。人間は霊に即して生きるとき、律法が遵守されるでもあろうからである。

人間が多様な構成要素により成り立つ限り、その一部により呼ばれることはありうることであるが、その記述において区別される。その確定記述は「肉」がそれ自身として意味を変化させているわけではなく、或る記述の下に理解される限り或る種の人間を指示することができるというだけのことである。神が人間理解において創造の秩序の下にあると看做す限り、「肉」の理解に変化はない。

同一の語「肉」が端的につまりアクセスの視点を複数持つことなしに双方を含意するとするなら、自然的なものはそれ自身として罪的存在であるというC次元における自然性とB次元における罪性の癒着が存在することとなる。そこでは神の前の二種類ABとひとの前の言語網Cの判別が不可能なものとなる。これはバルトやダンの二つの意味の相互浸透性に通じる理解である。彼らにより肉は自然的なものと罪あるもの双方を連続体として含意し、文脈に応じてその濃度の変異すると主張されている。そうであるとすれば独立した言語網は原理的に展開できないものとなる。「肉」は意味論的には神の前に義でも罪でもありうる中立的存在である「人間」(3:28)の自然的な構成要素つまり人間の生物学的な基礎であることが析出されていたはずである。これが肉の弱さの故に人間の中立性を語りうる存在論的根拠である。

4.2.5 「ローマ書」八章における肉と罪

ここではもう一箇所「肉」が罪を含意していると解釈される「ローマ書」八章を見る。プルトマンはこの章において肉の罪性が明らかであるとする。彼は言う、

「肉」という言葉は、それが人間的 ― 自然的なもの、過ぎ去りゆく ― 脆いものの領域を示す場合と……、……もはや生理的な概念ではなく……むしろ Rom. 8:5 が明白に言うように……、肉に即して自らを方向づけ、肉によって規範づけられている態度が一つの罪を犯していること (ein sündiges) である限りにおいて、罪を犯すことはその起源を肉に持っている。…… § 23 人間はそしてキリスト者もまたその自然的な生を *en sarki* (肉において) 遂行する。しかし、決定的な問いは、はたしてこの *en sarki* (肉において) あることは単に生命の場所と諸可能性を示しているのか、それとも生命を規定する規範をも示しているのかどうかである、つまり、それが同時に一つの *kata sarka* (肉に即して) あるものであるのか。はたしてこの自然的 ― 地上的なもの、過ぎ去りゆく ― 脆いものの領域は、人間がそこから自らの生命を汲みとり、そしてそれによって彼が自らの生命を保持しようと考えるところの世界であるのかどうかということである。しかし、この妄想が単に誤謬 (自己欺瞞) であるだけではなく、彼 [肉] は罪である。というのも、それは生命の授与者である創造者に背を向けて被造物に向かうことであり、かつこの世的なものの享受によりそしてまた自ら固有の力とその遂行により人生を手に入れることができるとする自己信頼 (das Selbstvertrauen) だからである。この意味において、それ故、肉の企図は神に敵するのである (Rom. 8:7)⁽²¹⁾。

ここでは、まず「肉」が自然的な概念として理解できることを指摘しておく。罪は罪の起源を肉に持つのではなく、罪は律法の遵守に関して自然的に弱さをかかえる肉に律法を通じて寄生すると指摘することができる。罪は主体としてあるとき、肉に攻撃を仕掛けるのであって、肉は罪の攻撃対象ではあっても、「罪の起源」を持つとすることはできない。そして心魂の根底にあ

る「霊に即して」生きることとの対比において、土的なものの制約にある「肉に即して」生きることは心魂の土的に限定された部位に即して生きることと他ならず、そこでは事実上罪の誘惑に負けるということを指摘しておこう。霊に即して生きる時、それは必然的に身体を媒介するが、その身体的な生の原理である肉においてあることは肯定されている。

さらに、「ローマ書」八章において「キリスト・イエスにある生命の霊の律法」(8:2)が罪と死の律法に対し圧倒的な勝利を遂げたことが確認される。その文脈の中で、肉が罪であるという理解の一つの根拠ともなるであろう「罪の肉」という表現がイエスの受肉との関連で語られる。パウロは言う、「かくして、今や、肉に即してではなく霊に即してキリスト・イエスにおいて歩む者たちにはいかなる罪の定めもない。²なぜなら、キリスト・イエスにある生命の霊の律法が汝を罪と死の律法から解放したからである。³というのも、ひとが肉を介してそこにおいて弱くなっていたところの律法の〔遵守し〕能わぬことを、神はご自身の子を罪の肉の似様性において遣わすことによって、そして罪に関して、その肉において罪を審判したからである (*peri hamartias katekrinen tēn hamartian en tē sarki*), ⁴それは〔業の〕律法の義の要求が肉に即して歩まず、霊に即して歩むわれらにおいて満たされるためである」(8:1-4)。

神はイエス・キリストを介して自らの愛を誰にも受容できるものとして明確に啓示しているからこそ、人間に自由を与えることをギャンブルであると看做していない⁽²²⁾。彼がもたらした生命の律法が罪と死の律法に勝利したからこそ譲歩できると理解している。いかに勝利したかと言えば、神は「罪を」イエスの「その肉において」罰したことによる(8:3)。身体と肉は働きの上で分離されないが、肉は身体の使用人として説明言表上区別される。イエスは自らの身体の使用人として死を受容したのである。罰せられた罪は「キリストの霊」に抵抗することはできずに、単に肉の支配者に留まったのである。罪に対する審判の実質は、イエスの信の従順を介して神の義が信義として分離されない仕方でも啓示されたが故に、業の律法の下にもはや審判しないということである、もし人間が罪に唆されて業の律法の下に生きようとしな

い限り⁽²³⁾。

ここで「罪の肉の似様性」における「罪の肉」は他に見られない組み合わせである。ここでは端的に肉は「罪の」に形容されている。しかし、この複合句はさらに「似様性」を形容している。イエスは^{その}「似様性」において遣わされたのである。ここで三位一体論に取り組むことはできない。イエスは肉において受難を引き受け、最後まで肉において罪を犯さず、罪の支配から人類を解放したことが、神による罪への審判であった。パウロは明確に「神がその〔イエスの〕肉において罪を審判した」と報告している。これはダンがこの箇所を「肉における罪 (sin in the flesh)」と解して、「人間的なことからにおける罪の影響力は肉 (*sarx hamartias* [罪の肉]) に限定される。そのとき、句「肉における」はどこでそしていかに神が罪に対し決定的な判決を与えたか——「肉における」——ということを記述しているものでなければならない」と語るがそうではない⁽²⁴⁾。「律法の義の要求」が^{イエスの}肉において満たされたことが罪に対する審判であった。

彼は信の従順を自らの肉において死に至るまで貫いたが故に、神は自らの義を信と分離されないものであることを示すことができた。この信義の不可分離は「イエスの信に基づく者」(3:26)を義とすることができる「今という好機」を神自らに提供しており、それは神自身における業の律法からの解放を伴っていた(3:23-26)。罪にとっては神の義の異なる道が示されたことそのことがもはや文字としての律法に対する寄生する機会を奪われたことを含意し審判を受けたということである。イエスは受肉したからこそ、神は「その〔イエスの〕肉において罪を審判」できた。

かくして、「似様性」は一方では、罪を犯さなかった受肉したイエスを表現しうるぎりぎりのものであり、他方「肉の似様性」という掛かりを拒否する。彼は肉に成ったからである。彼は身体の生存の原理により栄養摂取等の活動を行ったのである。他方、「罪の似様性」の掛かりはイエスが罪を犯さなかった以上不可能ではないが、彼を否定的なニュアンスを含むものとして或いは罪を犯し得る可能性を強調するものとして記述することになる。このように否定的な仕方で啓示の報告を遂行することは他のすべての箇所におけるイエ

ス・キリストに関する肯定的な表現と齟齬をきたし、採用できない。

従って、「罪の肉の似様性」という二つの形容詞の掛かりをセットでつまり「罪の肉の似様性」を一続きのものとして理解しなければならない。そこでは業の律法という視点から肉を考察するとき、それは罪であることは既に啓示されているので、その視点からの報告としてつまり「業の律法の下には罪であることを逃れられない肉の似様性」において神は御子を遣わしたと理解すべきである。それ故に先の「業の律法に基づくすべての肉」(3:20)と同様の記述の下に「肉」が使用されていると見ることができる。そして「肉」はあくまで律法の遵守に関して自然的な「弱さ」を抱えたものとして理解できる。神は業の律法の下には罪であることを逃れられない肉の似様性において神は御子を遣わしそして御子はその肉において律法を成就したことの故に、神はその肉において罪を審判したことが報告されている。霊に即してつまり復活のキリストと共に生きるとき、「律法の義の要求」が満たされるにいたるであろうとされる。神の御子が受肉しなかったなら、信の従順による肉の弱さの克服を通じての律法の成就を語ることはできず、律法を遵守することにより罪による律法を利用しての生物的死の支配に勝利する道は示されなかったであろう。

なお、「ピリピ書」においては文脈が業の律法の下における記述ではなかったため、「人間たちの似様性において (*en homoiōmati anthrōpōn*)」(Phil. 2:7)という表現が用いられている。彼は単に人間ではなく、同時に「神に等しいものである」(2:5)ところの神の子であることが強調されるために、この表現になったと理解する。

この神の前の勝利の確認に続いて人間の具体的な生の原理が問題となる。「肉に即してある者たちは肉のことがらを思慮し、霊に即してある者は霊のことがらを思慮する。……肉にある者たちは神を喜ばすことができない (*ū dunantai*)。しかし汝らは肉においてあるのではなく霊においてある、いやしくも神の霊が汝らに宿るなら。……かくして、われらは肉によって肉に即して生きることの義務あるものにあらず。もし汝らが肉に即して生きるなら、死ぬばかりだ (*mellete* (to be about to be))」(Rom. 8:5-13)。

この箇所では「肉に即して」は「霊に即して」と対比されており、自らの心魂の根底に立てるべき義務あるのは霊であり、そこに肉を立てるならもはや死ぬばかりであるとされる (8:12)。「霊に即して」はそのまま「イエス・キリストにある生命の霊の律法」(8:2)を引き継いでいる。彼が肉において死に至るまでの従順を貫いたのは、この神の意志に即して遂行されたからである。パウロはもしひとがここで自らの心魂の根底に肉を指定することが義務づけられていると考えるならば、それは霊からの促しに反応できないため生物的な死が待っているだけだと警告している。肉を唯一の生の原理と見做す者はそれ以外に基づいて生きることはできないと考え、それ故にこの人生において生を充足させる義務ある者と自らを見做す。ひとは限りある生を思うとき、死を突きつけられるとき、罪に欺かれ欲望そのものが律法となる。生きているあいだに（それがすべてなのだからと欺かれ）生を燃焼させるべく罪の誘いに応じる。

この人生だけが全てだという義務化する考えは誤っているとパウロは七章に続き説得する。肉は心魂の根底ではなく霊の刷新により常に心魂の根底が形成されることを証明する。そして霊に即して生きるときキリストの復活の専決行為者である神は「死ぬべき身体も生かす」と主張し、肉は霊により秩序づけられるとする (8:11)。

「コリント後書」の対応箇所においてこう言われている、「イエスの死をいつも身体において担っているが、それはイエスの生命がわれらの身体に現れるためである。というのも、われらは生きていることによって常にイエス故に死へと引き渡されているのは、イエスの生命がわれらの死すべき肉において (*en tē thnētē sarki*) 現れるためだからである」(2Cor 4:10-11)。パウロはわれわれの肉がただしく霊に即して生きる限りイエスの生命の座でありうると主張していることは、肉が肯定的に捉えられる文脈を提供している。「死すべき身体」と不可分離の生の原理である「死すべき肉」において十字架の死に至るまで信の従順を貫いたイエスに似た者になっていくとき、そこにはイエスの生命がそこに宿っているとされる。

パウロは肉の弱さは克服しようと理解している。そのことは人間中心的な

語り方ではなく、「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だからである」という目的論的な言い方により、エルゴンD言語がめざされていることに見られる。ここでは肉における生命の出現が身体における生命の出現を理由づけている。肉が身体の生物的生の原理だからである。パウロはイエスが自らの身体において死を引き受けたことの故に、身体の復活を経験したことを想起している。このイエスの生命の出現により、われわれの身体的な生もそれに倣うことができると主張する。この身体的生にあってイエスの死を持ち運ぶつまり彼の御跡に従うのは、この身体的な生においてイエスの復活の生命がこの死すべき身体的生の原理である肉において出現するためである。端的に言って、「霊」とは「イエスの生命」のことである。肉はこのような復活の生命の地上的な徴を担うものとなる。人間は「死すべき肉」そして「死すべき身体」(8:11)を抱えている。しかし、これらは死を乗り越えるイエスの生命を宿することができるものでもあり、永遠の生命に繋がりをもののである。

ナザレのイエスは受肉し、しかも肉において生きたが聖霊において肉の弱さを克服したものであったと報告されている。そこでは ErD (AviaC) において生涯を貫いたために、もはや「肉においてあるのではない」。パウロは言う、「いやしくも神の霊が汝らに宿るなら、汝らは肉においてあるのではない、むしろ霊においてある」(8:9)。彼の活動は神の前とひとの前を聖霊により媒介され一なるものとして生きたために、単に肉においてあるのではない。

比喩的に言うことが許容されなら心魂の一つの生の原理である肉のボトムの裏側に聖霊を受動しうる部位があり、それは刷新により霊となる部位であるが、そこに生命が宿るとき、肉に伝達される。キリストの霊が内在する者は肉の弱さを希望において克服しうるとしている。パウロにおいてはひとの生の営みは肉において生きているなかでその弱さを霊により克服する過程として理解されている。人間中心的な語りは次第に影をひそめるそのようなものである。

永遠の生命は約束されているのに対し、永遠の滅びについてパウロはとりわけ慎重であり罪の報酬としての生物的死について言及するだけである。こ

の非対称性を保持する限り、肉は一つの自然的な生の原理として誰もが経験する死に服している。死はあくまで過去の個々人の罪に対する罰である。この死を乗り越える霊との対比において肉はあくまでこの時空の身体的原理に留まる。肉は人間からそれだけを取り出すことができ、その視点から人間を特徴づけることができるものと看做されている。その証拠に「われらは肉に對し、肉に即して生きることの義務ある者にあらず」(8:12)と語るとき、肉を心魂のボトムと認定しその下に生を遂行する可能性があるからこそ、義務の存否が問われる。

このように「肉」の使用はパウロにおいて一貫してまず創造の秩序の下における理解を基礎にして、そのうえで神の意志としての信の律法と業の律法という視点からの記述において「肉」が用いられる文脈とそうでない文脈が判別されている。ここに語の意味の神の前とひとの前の複層性を見ることができようが、神もひととも自然的な秩序における生存欲求としての「肉」の理解については同意が成立しうる。言語がまずコミュニケーションを成立させるものであるとするなら、この創造の秩序ないし自然の秩序における「肉」の意味を基礎的なものとして確定すべきである。その肉が或る文脈においては罪的であると神に看做されているということである。

かくして、肉の基本的理解として次のものを枚举することができる。(1)鳥や他の動物と類を同じくする土的なものから形成された生物的な身体的生の原理である。(2)その組成に基づき科学的なアクセスにより或る程度解明されるものである。(3)((1)(2)に基づき)創造者である神と被造物人間双方により共通の理解が持たれうる。(4)霊的感受性と律法の遵守に関して、土的な肉は弱さを抱えている。(5)この肉の弱さ故に、人間は相対的に独立した者として業と信の律法の下にある存在者であることを括弧に入れて、人間中心的な語りを許容されている。また(6)この弱さ故に、肉は霊と対立的に欲求するものである。かくして、(7)人間は自らの肉の弱さ故に死すべき身体という制約と特徴のもとにあり、義と罪に對しいずれかの心的態勢においてある中立的な自然的存在者であり、そのうえで神の前で義か罪かは終わりの日に啓示されるため、この中間時において可能存在者であると見做されている。さらに(8)

((1)―(7)の共通理解のうえで)神により業の律法に基づく肉は、即ち心魂の一部位である肉に即して生きている人間は罪あると看做されている。(9)イエスは唯一肉にある者として信の従順を介して「神の義の要求」を遵守したことにより、神は御子を「罪の肉の似様性」において遣わしたと報告される。そのさい「罪の肉」は「業の律法の下には罪であることを逃れられない肉（の似様性）」を意味している。イエスは信の律法の下に義を実現した肉であったことの故に、「罪の肉において遣わした」とは語られえない。(10)「肉に即して」歩むことは「キリスト・イエスにある生命の霊」(8:2)により切り開かれた「霊に即して」歩むことに対比され、「律法の義の要求」がこの霊の律法により満たされる。これら十点を「肉」の理解における基礎的な了解事項とする。

4.2.6 「ローマ書」五章における福音の差し向け手の全称性論証

4.2.6.1 アダムとキリスト ― 原罪と型の非因果的理解

肉の一義性はこれまでのテキストを考察する限りにおいて、確定されたい。しかし、肉の本性との関連において、もう一つの心身論のアポリアをパウロは抱えているように見える。つまり、アダムの墮罪のあと、人間の心身（魂体）はどう変化したのかという問いである。或るひとびとはアダムの背きの故に自然性の腐敗、墮落は著しく、もはや恩恵以外にこの状況を救うものはないと主張してきた。原罪は「遺伝罪」として自然的な概念である「遺伝」という語句のもとに人類全体を支配していると主張されることもある。従って、「肉」はかつて創造の秩序の下に自然的な中立的記述を許すものであったかもしれないが、人類の始祖の墮罪によって「肉」は罪を含意するに至ったのではないかが問われよう。

信の哲学はここでも共約性規準に基づき思考を展開する。言語は人間のコミュニケーションのために人間が作るものであるということはパウロを含め誰にも同意されるであろうからである。まず創造の秩序の一面である自然的な秩序のもとに「肉」をそれ自身として理解できるのであるなら、それは誰にも理解できるものとなるであろう。「肉」の意味をまず自然的なものとして確定することは共約的に同意を得られたこととしたい。

そのうえで、神に罪と看做される「肉」をその自然的なものとは相対的に独立しているが何らかの関連づけにおいて理解するであろう。ここではアダムの墮罪はどれほど創造の秩序に対し或いは人間の自然的な特徴に対し影響を与えるているのか、もはや自然的な記述を許さないのではないのかというありうる神学的立場に「ローマ書」五章の当該個所の分析を通じて応答したい。

「肉」の理解と密接な関連においてある第二のアポリアはたとえ創造の秩序として善きものとして人間が造られたにしても、最初の人間アダムは神に背き罰としての生物的な死を課されている。これは後世にいかなる影響を与えたと見るのが正しいのか。或る解釈のように遺伝罪としてあらゆる人間が血による遺伝という仕方でも自然的にハンディを負っているのであろうか。さらに、既に神の前で罪を継承しているとすると、人間は神の前で義でも罪でもありうる自律的な存在者として譲歩されている者として対処することができないのではないかが問われよう。そこでは、アウグスティヌスが主張するように、ただ、恩恵のみにより罪ある状態から救いだされるという命題のみが帰結する。或いはより好意的に、人間は罪の罰として死を担うそのようなハンディのなかにあつて、純粹に中立的ではないが、福音が啓示され、そのうえで霊により克服できるものである以上、それは自らの心魂の力能として自律的であると語り得るのであろうか。

パウロは「ローマ書」五章において人類の始祖アダムが契機となりもたらされた神の罰としての生物的な死とその克服について語る。彼は永遠の生命をもたらすイエス・キリストを介しての神の恩恵の凌駕を、罰と恩恵の差し向け手である人間の量化（「ひとり」―「多数」―「すべて」）をめぐる啓示に基づく演繹と経験的な確認に基づく帰納双方により論証している。伝統的に「アダムとキリスト」と表題を持つ議論において、イエス・キリストを介しての恩恵の贈り物がアダムを介しての罪の侵入に数的に対応しつつ、「すべての人間」におよぶことが論証されている。この箇所（5:12-20）に新たにこの議論の目的にちなみタイトルをつけるとするなら、「恩恵の差し向け手の全称性論証」となる。

とはいえ、この普遍化は因果的なものではなく、各人の責任が問える仕方で普遍量化されている。少なくとも原罪の遺伝が問題の中心ではなく、この肯定的な論証のためにはすべての者が罪を犯した現実が確認されることで足りる。福音の差し向け手である「われら」のことがらから普遍化すべく、否定的な前提の普遍性を確認している。彼は和解の現実への言及を介して、そこから罪とその果実としての死を位置づける。彼は言う、「われらが罪人であるとき、キリストはわれらのために死んだ。……もしわれらが敵でありながら、御子の死を介してわれらが神と和解させられたなら、彼の生命において一層われらは和解によって救われるであろう」(5:8-10)。この和解のダイナミズムに基づきその否定的な前提が確認される。当該テキストは以下の通りである。

¹²そのこと[「御子の死を介してわれらが神と和解させられた」こと(5:10)]の故に、ひとりのひとを介して罪が世に入りそして罪を介して死が入ったように、そのようにまた、すべての者が罪を犯した故に、死はすべての者を貫き通したのである。¹³というのも、律法[が与えられる]までにも罪は世にあったのであり、律法が存在しないため罪は告訴されていないが、¹⁴しかし、死は、アダムからモーセに至るまで、アダムの背きと同じ仕方で罪を犯さなかった者たちをも支配したからである。彼は来るべき方のひとつの型である。

¹⁵しかし、逸脱があるのと同様の仕方で、恩恵の与りもあるのではない。というのも、もしひとりの逸脱により多くの者たちが死んだのなら、神の恩恵[キリスト以前含む]そしてひとりのひと(*henos anthrōpō*)イエス・キリストの恩恵における贈り物は多くの者たちに一層満ち溢れたからである。¹⁶そして贈り物は罪を犯したひとりを介したもののごとくではない。なぜなら、一方ひとりに基づく非難は罪の認定にいたるが、他方多くの逸脱に基づく恩恵の与りは義の認定に至るからである。¹⁷なぜなら、もしひとりの逸脱により、死がひとりを介して支配したなら、恩恵と義の贈り物の満ち溢れを受け取る者たちは、さらに一層ひとりのイエス・キリストを介して、[永遠の]生命のなかで支配するであろうか

らである。¹⁸それ故に、かくして、ひとりの逸脱を介して罪の認定に至ることすべての人間におよぶように、そのようにひとりの義の行為を介して生命の義化に至ることもまたすべての人間におよぶ。¹⁹というのも、ひとりの人間の不従順を介して多くの者が罪人に認定されたように、そのようにまた、ひとりの従順を介して多くの者が義人と認定されるであろうからである。²⁰しかし、律法が到来したのは逸脱が増すためである。しかし、罪が増したそのところで、恩恵がさらに満ち溢れた、²¹それは罪が死において支配したように、そのようにまた、恩恵が、われらの主イエス・キリストを介して永遠の生命に至るべく、義を介して支配するためである。

この「恩恵の差し向け手の全称性証明」の特徴は罪と恩恵がその二人を媒介にしてもたらされたところの人類の始祖アダムとイエス・キリストの系譜として交差することなしに対比されていることである。キリストの死を介してもたらされた和解の出来事から将来の救いの可能性が開かれたように、それまでの否定的な罪とその値である死の出来事が歴史的な展開として対比的に位置づけられる。二人は「一人の人間の不従順」と「一人の従順」という特徴づけのもと、罪と恩恵の働きの媒介者として用いられ二つのグループを形成している。双方のグループを繋ぎとめるものは当該者の数的対応のみである。ここでは「ひとりのひと・イエス・キリスト」と語られ、「神の子」でもある存在者の人間性が強調され「従順」という人間的なすなわち経験的な視点からこの問題にアクセスが試みられている (cf. 1:3)。

このことはこの議論が人間的な視点から罪と恩恵の対比を理解すべき限定された枠を提供していることを示している。そして罪と恩恵は最後まで並行的に対立関係にあるが、それぞれがもたらすものが罰としての生物的な「死」とそれを乗り越える心魂の或る部位の「永遠の生命」であり、対比されるものの内実は圧倒的な非対称性においてあることが示される。そしてその差し向け手が「すべての人間」であることが論証される。

この議論の一つの特徴は「霊」に対する言及なしに当該の人間の量化が三

人称において導入されていることである。第五章の最初の議論では「われら」（一人称複数）が聖霊の実働を要求する仕方で用いられパウロの自覚としてはエルゴンD言語を展開していたが、ここでは二つの啓示を基礎に演繹と帰納を用いて非対称性の知恵の説得（LogC ((a- in C) & (b- in C))) が遂行されている。

その一つの啓示の報告は「[B] ひとりのひとを介して罪が世に入りそして罪を介して死が入ったように、そのようにまた、すべての者が罪を犯したが故に、死はすべての者を貫き通したのである」（5:12）という同等比較の様式にて提示される。同等なものとして比較されるのは一人の人間を媒介に罪が世に侵入したこととその罰としての死に対応して、死はすべての人間に及ぶにいたるが、その罪責は各人が罪を犯したことにあるというものである。罪の最初の侵入の責任はアダムにあり、死は引き継がれるが、そのハンディのなかにおいても各人は自らの責任においてあり罪犯・罪実行とその罰としての死を各人の責任として引き受けるべきことが、啓示Bに基礎づけられた報告として確認されている（cf. 3:20, 3:23）。

その枠の中で、背きには程度差のあることが旧約聖書の記述を介して経験的に知りうることであり得るとして、パウロは「アダムの背きと同じ仕方で罪を犯さなかった者」の存在を確認している。当時律法が啓示されておらず告訴されなかったにしても、「罪は世にあった」のであり神の判断としては死を免れなかったと報告されている。そのさい、アダムに対する善悪を知る実を「食べてはならない」という「戒め」が、神への背きの規準として機能している（cf. Gen. 2:16-17）。神はすべての人間がこの規準の下で罪を犯しており、それは罰としての死に値すると認識していることが、確認されている。ひとはたとえ神のこの判断に同意できなくとも、生物的な死はそれが罰であるかはさておき経験的に観察されてきたことであり、誰もが同意できる。

この同等比較は冒頭の「そのことの故に」を引き受けるものである。イエス・キリストを介して「われら」が神と和解させられて救いの可能性が開かれたことの故に、われらの多数性を基礎にして和解の差し向け手の全称性が導かれる。ここでキリストの和解の出来事の歴史的前提が確認されている。

恩恵によるキリストにおける和解が出来事となったことの故に、神があらゆる人間を罪人として認識していたことが帰結する。もし福音の啓示がなかったならば、人類は業に基づく義を求め続けていたことであろう。その意味で、アダムは罪人の代表として普遍的救済をもたらすキリスト到来の一つの型・モデルとしての機能を担っている。さらに、歴史的にはイエスは人類の始祖アダムより後の人間であり直ちには全称量化を用いることができない。パウロはその問題を解決するためにも「ひとり」と「すべての者」のあいだにパウロと周辺の者たちの経験的事実に訴え「多くの者」を介在させ、福音がすべての人に差し向けられていることを誰にも了解可能な仕方でも論証している。

アダムは業の律法の下に生きるすべての人間の一つの型を提示し、キリストは信の律法の下に生きる人間の一つの型を提示した。神の前では二つの人間類型がある。神は業の律法に基づきあらゆる人間は罪人であるという認識をもったことが報告されているが、実際にわれわれが今・ここで神の前で現にいずれの類型に属しているかはキリストにおいてほど明確に啓示されていないため、信じることは実質的である。

このように、罪と恩恵の交差なき平行論証を可能にする一つの根拠として「アダム」が「来るべき方のひとつの型（モデル）」であることが挙げられる。アダムが多数とすべての者の罪犯・実行罪の責任を負うわけではないが、罪の世への導入と罰としての死の導入の契機となった者として責任を持つ。後世への影響は最低限の理解として人間の「不従順」という否定的な生のひとつの「型」を提示したことにある。イエスはその人間的存在者としては「従順」という肯定的な生のひとつの「型」を提示しており、双方の人類への影響力は人類の始祖と中間時における型の提示であるがゆえに、「多数」と「すべて」双方の量化を用いざるを得ないが、否定的なものを克服していくという意味で全称量化に至るまで否定と肯定の平行論証が遂行される。律法を通じてのすべての人間が罪人であることの啓示を基礎にパウロは恩恵の罪犯への罰に対する凌駕を論証するが、それぞれを蒙る人々の数的な凌駕としてではなく、罪の罰の内実としての生物的死に対するそれを乗り越える永遠の生

命という内実における凌駕を明らかにする。

パウロが次のように言うとき、「介して」という二種類の媒介行為は「故に」という仕方では表現されるであろう因果的な効力を持つものとしてではなく、一方ではそれを罪と認定し、他方ではそれを嘉みし義と認定したのであり、それらを「型」として審判ないし嘉みの規準にしたと理解することができる。そしてそれは意味論的分析に基づく神により義と看做される者と罪と看做される者は神の前の判断規準つまり「イエスの信に基づく者」と「業の律法に基づく者」に対応している。彼は言う「かくして、ひとりの逸脱を介して罪の認定に至ることすべての人間におよぶように、そのようにひとりの義の行為を介して生命の義化に至ることもまたすべての人間におよぶ。というのも、ひとりの人間の不従順を介して多くの者が罪人に認定されたように、そのようにまた、ひとりの従順を介して多くの者が義人と認定されるであろうからである」。ひとりを媒介にして全称性を導くことができるのは神が規準として立てうると認識したことを示している。その経験的な保証として二種類の規準のもとに多くの人々の不従順と従順を数え上げることができることを挙げている。

解釈者たちはこの議論に見られる「すべて・多く」の量化の対比に困惑している。例えば、ダンは使用の何ら差異を摘出することができずに双方の語句が同じ数を意味すると言う、「多くの人々 (*hoi polloi*)=すべての人々 (*pantes*)。パウロの思考の「普遍主義」についてはとりわけケーゼマンを見よ。「あらゆる力ある恩恵は終末論的普遍主義なしには思考不能である」……この個所の主題はずっとひとりの画期的な人物と共なる「すべて・多くの人々 (*the all/many*)」の連帯である、それが責め咎に至る逸脱においてであれ、義に至る恩恵においてであれ。このように終末に数合わせを期待しつつ、それを先取りして二つの量化が同じであるという主張はパウロの議論を台無しにするであろう (ヴィルケンスも同様である「ひとりの人に対する多くの人とは一二節dの *pantes* (すべての人々) のことである」)⁽²⁵⁾。

私はこの單元において「多数一すべて」の量化双方が用いられるのは啓示に基づく議論（「すべて」）と時間的経験（「多数」）に基づく議論双方による

確認作業が遂行されているからであると理解する。そして啓示の報告としてのすべての罪人に対抗するものとして生物的な死に対する永遠の生命という恩恵の凌駕への言及のなかで、永遠の生命の義がイエス・キリストを媒介にして「すべての者」に提示されているとパウロは論じている。死を凌駕する永遠の生命があるとすれば、それはすべての人間に向けられていると想定することは道理ある。誰も経験していない「終末」の名に訴えてそこでは「多数」が「すべて」を意味するような言語と算術を用いる混乱した世界の一員になることを誰が望むであろうか。パウロははるかに共約的であり、信じない者にも理解できる推論を展開している。以下、この点について明らかにする。

私の理解ではこの単元の議論の展開を次の記号を交えて一つの推論として提示できる、ただし‘*(z)’はzの*への帰属を、‘→’は歴史的な経緯に基づく一つの結論の導出を、‘*via’は*を媒介とすることを、‘>’は大小の比較を、‘~’は平行した議論様式における同等比較を意味する。

P1. ひとりアダム(以下A)(罪) via ひとりA(死)~すべて(罪) via すべて(死)(過去形)(啓示B(1:18-3:20)に基づく報告)。

P2. 逸脱<恩恵の与り(啓示A(1:16-17, 3:21-26)と啓示Bがもたらすものの差異に基づく)。

P3. というのも[P2の理由] ひとりA(逸脱) via 多数(死)(過去形)→ひとりイエス・キリスト(以下X)(恩恵、贈りもの) via 多数(恩恵の満ち溢れ)(過去形)(P1の減量换位およびP2)。

P4. (ひとりX via 贈りもの)>(ひとりA(罪) via 非難・咎め)(P1-3)。

P5. 一方、ひとりAに基づく非難・咎め→罪の認定、他方、多くの逸脱に基づく恩恵の与り→義の認定(P1-4: AとXを媒介にした帰結の歴史的な確認)。

P6. ひとりA(逸脱) via 死が支配した~ひとりX via 多くの者たち(恩恵と義の贈りもの)が生命のなかで支配するであろう(P1-5: 支配の対称性において比較される過去における死の支配の凌駕としての未来における恩恵の支配)。

- P7. かくして、ひとり A(逸脱) via すべての者(罪の認定)～ひとり X(義) via すべての人間(生命の義) (P1-6: 動詞を伴わない一般的な様式における罪の認定と永遠の生命に至る義の認定の平行論証による全称的な妥当性の導出)。
- P8. 「というのも(P7の経験的根拠として)」, ひとり A(不従順) via 多くの者(罪の認定) (過去形)～ひとり X(従順) via 多くの者(義の認定) (未来形) (P1-6: 経験的事実に基づく多数の過去の罪認定とイエス・キリストを媒介にした未来における多数の永遠の生命の義の平行論証による多数からすべてに量化しうる帰納的論拠(生命の義をもたらすイエス・キリストの福音の歴史的展開)の提示)。
- P9. 律法到来の目的(逸脱の増加)→罪の増化 via 恩恵(一層の満ち溢れ) (過去形) (P1-8: 罪の増加に対する恩恵の全称的な妥当への一つの経験的な(イエス・キリストの到来)布石)。
- C. 罪 via 死(支配) (過去形)～義 via 恩恵(イエス・キリスト via 永遠の生命) (支配するためである) (未来(hina+aor. subj)) (P1-9)。

この演繹(全称から特称(多数)への減量換位)と帰納推論(特称(ひとり)から特称(多数)への経験的事実)の組み合わせで導出される結論Cはアオリスト接続法により「それは罪が死において支配したように、そのようにまた、恩恵が、われらの主イエス・キリストを介して永遠の生命に至るべく、義を介して支配するためである」という目的文である。以下、この推論化された議論の補足的な説明を試みる。(P3)「もしひとりの逸脱により多くの者たちが死んだのなら」と条件文により「多くの者」が導入されている。これは歴史的には人類の始祖ではない「イエス・キリスト」の導入が為される以上、彼以前の人間の存在が想定されるが故に「多くの者」という量化は必然的であった。これは前節の(P1)神の認識の啓示Bの報告に基づきつつ、しかも旧約聖書の記録とキリストの出来事に基づきパウロ自身の認識が届き自らに確実だと言える限りで、当該人間の数「多くの者」が選ばれている。この減少された量化「多くの者」は「すべての者」の減量換位であり論理的

に妥当である。(P1) 啓示の報告としてのすべての者に基礎づけられる以上、論理的には「すべて」から「多く」への推論は、すべての者に妥当するなら、多くの者にも妥当することは明らかであり、論理的に妥当である。罪と恩恵の帰結をめぐり多くの者が多くの者に対して数的には同等のものとして対比されている。恩恵と罪に対する罰の非対称性は当該人間の数的なもののあいだでのことではなく、過去から未来への時間の推移のなかでの内実における凌駕をめぐりものである。

その凌駕は「ひとりのひとイエス・キリストの恩恵における贈り物は多くの者たちに一層満ち溢れた (*eperisseusen*)」と報告されているが、パウロが例えば恩恵の内実として「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なお一層そしてさらに一層満ち溢れ (*perisseuē*)」(Phil. 1:9-10) や「汝らは彼 [キリスト] においてあらゆる点で豊かにされた (*eplūtisthēte*)」(1Cor. 1:5) とあるように、心身が刷新され、感覚や知識そしてそれらに基づく判断力においても充溢することであると理解することができる。

それに対し、死に向かう罪の支配は心身の劣化を含意するであろう。とりわけ、ひとは罪深く死ぬそしてそれで終わりだという理解は人生に悲観と諦めをもたらし、かえってその反動としてこの生命の自己栄化に陥るでもあろう。誰であれ人間の生の根源的な部位における肯定的なものと否定的なものとの発露は自らのみならず周囲さらには次の世代に肯定的、否定的な影響を何らかの仕方与えるであろうことは共約的に同意されよう。

(P7) においてパウロはこれまでの平行論証に支えられ「多くの者」が全称量化「すべての人間」におよぶ「生命の義」の帰納的な論拠を提供している。ひとりの逸脱を介して罪の認定に至ることすべての人間におよぶように、福音の差し向け手はあらゆる人々であることをパウロは導出している。恩恵の与りは経験的に一層満ち溢れている以上、すべての者が罪と認定されるなら、そこからの解放もすべての者に向けられているに違いない。

罪の認定と義の認定は律法を媒介にしてまた福音を媒介にして啓示されており、「すべて」の人間に神が当該者を業の律法に属するか信の律法に属すると看做すかに応じていずれかの仕方妥当するものとして報告されており、

終わりの日にしか判明しないがすべての人間がいずれかに分けられるということが導出される。その理由というか人間的な確認が「多くの者」の経験的認識を通じて平行論証として遂行されており、未来において真偽の判明する一つの歴史的命題の導出に対する証拠の提示と言える。一方、過去における「引き渡し」(cf. 1:25)の様式における神の審判は「多くの者」の場合で確認できることであり、他方、未来形で示される最後の審判において「ひとりの従順」という福音の啓示の故に、罪と恩恵の平行関係と後者の前者に対する凌駕が維持される限りにおいて、「多くの者」が義人と認定されるであろうことを道理あるものとして提示できることにある。

(P8) この選言的な状況のなかで、義の生命に至ることがすべての人間に開かれていることを永遠の生命の生物的死に対する圧倒的な凌駕として導出している。平行論証に訴えつつ、罰としての死に対する凌駕として恩恵による永遠の生命がイエス・キリストを介して支配するであろうことを結論づけている。これまでの演繹と帰納による推論はこの目的文を導出することを許容している。これらが共約的に理解されたものとする。

以上の知見の上で原罪とその影響について、何を明晰に語りうるかをここで吟味する。アウグスティヌスが遺伝罪を主張したことの背後に彼が依拠したヒエロニムスによる *Vulgata* 訳がある。私が「すべての者が罪を犯した故に (*eph'hō pantes hēmarton*)、[死はすべての者を貫き通した]」と訳した五章一二節について、アウグスティヌスはラテン訳 *in quo omnes peccaverunt* 「彼 [アダム] においてすべての者は罪を犯した (*in whom all sinned*)」という訳に従っている。その一つのありうる解釈から彼は遺伝罪を導出した経緯がある (*Natura et Gratia*, ch. 39, 41, *Spiritus et Littera*, ch. 27)。この関係代名詞は *epi tūtō, hoti* (「～故に」) と分解できるとされ、これは「～であるが故に」「～という事実鑑みて」(*in view of the fact that*) と訳すべき語であった。この誤訳から遺伝罪の主張が導かれた可能性が指摘されている⁽²⁶⁾。もし *Vulgata* 訳が正しかったとするなら、同等比較 (*hōsper..hūtōs* (～ように、そのように～)) が成り立たなくなる。この構文上の制約からして、アダムが罪を犯したが故に罪が侵入したように、各人の罪行為は各人の

責任によるものであることが読まれねばならない。

4.2.6.2 遺伝罪解釈の誤りと原罪の影響

ブルトマンはパウロがここで遺伝罪 (Erbstünde) を理解していると主張している。

ここ (Rom. 5:12-19) では、すべての人間の罪はアダムの罪から生まれており、従って「遺伝罪」の思想が語られている。「ひとりの人間 (アダム) の不従順を通じて多くの者が罪人に定められたように……」(5:19) とある。ここでパウロがアダムの人類に負わされた呪いを、グノーシス神話の影響の下で述べていることは疑いえない。……一三節は全く不可解である、「律法以前にも罪は世にあったが、律法が存在しないため罪は認められない」とあるが、それでは一体、律法に対する違反から発したのではない罪とはいかなるものか。またその罪はそれが「認められなかったとすれば、いかに死をもたらすことができたのか。これらの問いに答えることができない。ただこう言うだけで十分である。つまりパウロは死を罪の罰或いは結果と見ているので、アダムによって持ちこまれた死の遺伝について語ることは満足できず、すすんで遺伝罪の主張に押しやられたのだ⁽²⁷⁾。

もし人間が責任ある自由のもとに義でも罪でもありうる自律的な可能存在であるとしたなら、この種の原罪とその影響をどのように心身論として語るかが問われよう。これまでの私の分析から、パウロは一方で演繹と帰納により恩恵がすべてのひとに向けられていることが、他方で罪故にすべてのひとが罰として死を蒙ることとの対比において展開されたということが確認されたこととしよう。同等比較表現が多用されるのは恩恵と罪という交叉することのない系譜の平行性を示す必要があったからだ。原罪の影響を蒙るように、恩恵の影響も蒙る。しかし、生物的な死に対する永遠の生命という恩恵は比較にならないほどの凌駕であり、影響の程度は比較にならない。

二人の型の影響は因果的なものでないことは先に確認した。従順と不従順を経験的に確認できるところでパウロは福音がすべてのひとに差し向けられ

ていることを論証していた。神の判断としては業の律法を満たす者ではなく信じる者にこの恩恵が差し向けられていることはこれまでの議論で確立されたこととしよう。問いは原罪の次の世代への影響が因果的でないとしていかなるものであるか、である。一つのグループを決める型としての機能はいかなるものなのであろうか。もし血による遺伝であるとするなら、それは自然的因果性の主張となり、科学的命題としてアダムの子孫を何らかの発見できる自然的な事象ということになろう。しかし、すべての人間が罪を犯したという神の認識は業の律法を介して啓示されたことがらである。神の前とひとの前を明晰に分節しつつ議論したパウロの主張はアダムの子孫を探索することの空しさを既に含意しているであろう。

ブルトマンにより「まったく不可解である」とされる一三節は単に神の前ではモーセ律法が啓示される前にも業の律法に対応する神の意志のもとに審判することができていることをパウロは伝達しているだけのことである。単に神はモーセの石板を介して啓示していなかっただけのことであり、アダムに既に「戒め」を与えている。意味論的分節の下ではなんら不可解さはない。従来この箇所はユダヤ人一般の個人主義的ならざる「集合的人格」という思考様式において解釈が提示されてきた。C. H. Dood は言う、「道徳的単位は個人というよりも、むしろ共同体（大家族、族或いは町）であった。アカンはタブーを破った場合に、彼の全家族が呪いを受けた(Josh. 7)。かくして、人類の全体がアダムの子孫として、そしてアダムの罪は民族の罪であったと考慮されえたであろう」⁽²⁸⁾。

確かに自ら罪責はなくとも近いひとの罪の罰を引き受けることはありうる。そしてその単位が血縁であることもあるであろうが、パウロは「ひとり」と「すべて」のあいだに「多くの者」を媒介させることにより論証していたことを思い出すべきである。血縁なり部族なり国民という媒介を要求してはおらず、恩恵の凌駕の主張において単に多数の経験的事実に訴えていた。人類が全体として共同の責任を負うという主張をパウロのこの議論に見出すことはできない。同等比較の議論の基礎に一章から四章までに展開された啓示の言語の報告があった。「義の認定」を受け「義の生命」に与る者は「イエス

の信に基づく者」と看做される者のことであつた。「罪の認定」を受け、死を受ける者は「業の律法に基づくすべての肉」と看做される者であつた。

神の前ではこの種の共同体や連帯責任の概念に訴えることなしにも、「業の律法に基づくすべての肉」は義とされないのであろうことが啓示されている。啓示行為以前においても、神は実際にはアダムに対する戒めのように業の律法を保持し、すべての人間に適用していたと理解することを妨げるものはない。たとえアダムほどの背きを犯さなかった者も神により死に値すると看做されていたことがここから理解できる。このことは既に遺伝罪の理解を否定するものである。意味論的分析をほどこさずに来た先人たちの困惑の一端を見ることができる。

ここでは創造の秩序と生物的な死の問題を共約的にいかに理解できるかに対しても応答を試みる。人間は生物上の死をその犯した罪故の値として支払うが、それにもかかわらず恩恵によりその死を乗り越え永遠の生命に向かいうる者である。死の支払いは過去に罪人であつたことの罰であるが、現在、神に義と罪のいずれと見做されているかは明白に啓示されていない。恩恵が死に対して圧倒的に凌駕したことが啓示されているが故に、罪はせいぜい地上から肉としての人類を死滅させることができるだけであり、死滅させられた肉と個々の魂を介して同一性においてあるその霊は永遠の生命を受けるそのようなものである。パウロが「罪の賃金は死であるが、神の恩恵の賦与はわれらの主キリスト・イエスにおける永遠の生命である」(Rom. 6:23)と語る時、これは一方、同一人に適用されうるものであり、他方、永遠の生命と生物的な死のあいだには著しい非対称性がある。業の律法の視点から神の審判に耐えられる者は誰もいないが、信の律法の視点から神は信じる者を義としている。これはルターのようにひとはすべて義人にして同時に罪人であるという状況を語ってはいない。神の前で二つの異なる視点からの判断であり、それは今・ここに在るわれわれには明確に啓示されていない。だからこそ信じることは実質的である。そしてアダムから引き継いでいるのは自らの過去の罪に対する神の側からの罰ないし罪からの労賃としての生物的死に留まる。

信じることの実質性は永遠の生命の約束は明確に啓示されているが、神の前の魂の滅びに関しては「終わりの日」に啓示されるものであることにおいて確認される。パウロは啓示に基づく知識主張として永遠の滅びについては明確に語りえないことを自覚している (2:5, 15-16, 8:18)。この非対称性故にこそ、パウロは福音を自らのものとするよう命じることができる。「汝が汝自身の側で持つ信を神の前で持て」(14:22)という命令はそれに背く可能性のあることを前提にしている。この非対称性とその一方への命令故に、原罪の影響がどれほどのものであったにしても、人間は中立的かつ自律的存在であることが確保される。

罪の罰と原罪の関係について、アベラールは個人の罪責と人類全体への罰を判別している。彼は言う、「かくして、われらが人間は原罪とともに生み出されまた生まれると言うとき、そしてしかもこの原罪はわれらの最初の親から由来すると言うとき、われらはそのさいわれらの罪責ある心と神に対するわれらの軽蔑よりも、罪に対する罰についてより一層考えるべきであると思われる」⁽²⁹⁾。アベラールは神に背くことに自ら意志して同意する限りにおいてその行為に罪責が生じるが、ちょうど親の借金に対する罰が子に影響を与えるように、最初の人間の原罪は子孫にその罰の影響を与えると主張する。そして次世代が罰を引き受けることがあるという理解は道理あるものである。

アダムの罪に対しひとは罪責、咎めをもたないが、その罰は「死」として生物的な生命に引き継がれたという見解はどれだけ道理があるであろうか。自然的にはもともと生物である以上、死は不可避なのではないかという問いは道理ある。しかし、神がアダムに罰として与えた「死」とは単にわれわれが理解する生物的死と同じではない。神にとっては生物的死はもしアダムの墮罪がなければ単に「眠り」を意味したでもあろうからである (1Cor. 15: 6)。神は「死」を「罪からの労賃・支払い」として理解しており、罪に対し罪による生物的生の支配を認可したと言うこともできる。かくして、事実上「死」は生物的死と同じことがらであるとしても、その語の意味の理解は神にとっては単に生物的死以上の価値的な概念を含んでいる。罪にとってもこの

生物的死を介して魂の滅びに向かわせようとしている。

従って、神に対する背きのあるところ、そこには死があると理解することができ、パウロは一二節の同等比較により報告していることがら、それからアダムの罪とそれほどでもない罪を挙げながら、それでも死を免れなかったことによりこの問いに対しては応答となすことができる。引き継がれたのは事実として人間が神に背いてきたからである。彼は明確に過去形で「すべての人間は罪を犯した」と言う。各人は各人の過去の罪に対して責任を持つが、キリストの従順が他の者になんらかの影響を持つように、アダムの不従順も罰という観点で自らの過去の罪に対し一つの型に属することを知らしめ、人間に対する悲観などから生み出される否定的な出来事など何らかの影響を持つ。死を自然的なものと捉えること自体に、アダムのモデルを思い返すべきことを教える。ひとは死を眠りともまた罰とも理解できず、自然的なものと理解する、そのところに人間中心的な思考の傾きを指摘することができよう。「死」が一切の終わりを意味しているように見え、生きていることの証を求め肉に固執しますます神への背きの傾向性が拍車をかけられることもあるであろう。これは罪が入ったことそして罰としての死が入ったことの影響であると言える。罪に欺かれているとき、この世の生に執着し生を燃焼させていると自らを見做す時、「われが成し遂げているところのもの [死] を、われは認識しない」状況が出来している (7:15)。

しかし、これらのハンディは恩恵の圧倒的な凌駕としての永遠の生命に比し、取るに足らないと想定されている。イエスも言う、「身体を殺しても、魂を殺せない者を恐れることはない」と。心魂の根底に成立する信が業よりも神にとってもひとにとっても根源的なことであることが啓示されている。神は個々人の心魂の在り方に応じて「キリスト・イエスのわが福音に即して人間の隠されていることがら」を審判するとされる。隠されているものとは心魂の根底に何があるかが明らかになるということであろう。福音に即す限り信だけが嘉みされるうであろう。

以上、従来の心身論のアポリアに対し一応の応答が成立したこととしよう。それ故に、これまでの意味論的分節は有効であり、人間は存在論的そして自

然的な基礎付けの保証のもとに、肉の弱さへの譲歩のなかで罪に対してもまた義に対しても自律的な存在者としてあることが確認されたこととしよう。今後も様々な論題の議論を通じて、このことは確認されることになる。続いて、人間の構成要素の複層性を探求する。そして、そのなかで肉の位置づけを確定する。

4.3 「人間」の複合的な構成要素

——「内なる人間」（「霊」、*ノウチ*）そして「肉」——

4.3.1 外界と内界の接点としての「良心（*sun-eidēsis*=共知）」

「土製のもの」と「天上のもの」の二つの形姿の範型のもとに、パウロは身体維持に関わる身体的な生の原理である「肉」とは別に、肉に何らかの仕方では繋がる「内なる人間」を人間の別の構成要素として提示する。内なる人間は常に刷新を必要とするような心魂の或る部位そして恐らくそれは肉に接しており刷新される限りにおいてに成り立つ部位に成立すると考えられる。パウロは言う、「われは内なる人間に即して神の律法を共に喜んでいる」（Rom. 7:22）。また「たとえわれらの外なる人間は衰退しようとも、われらの内なる人間は日々新たにされる」（2Cor. 4:16）。内なる人間は神の意志を知る常に「刷新」される「*ノウチ*（ヌース）」や「聖霊においてわれに共に証ししている（*summarturōsēs*）」ところの「（わが）良心（*suneidēsis*）」そして「与えられる」ところのものである「*ノウチ*」がそこにおいて生起する「心（*kardia*）」の或る部位に形成される（Rom. 2:15, 5:5, 9:1, 12:2）。そしてその刷新がもたらす「変身」とはキリストに似た者にされていくことである（2Cor. 3:18）。

このように人間を構成するものは複数挙げられており、自己同一性を保持するものとして神の形姿に似せて造られた最初の人間の形姿である心魂と天上のものの形姿である霊これら二つの「形姿」を媒介するものが必要となるが、それは「心」と呼ばれる。そのことの証拠としてパウロは「神が霊の保証をわれらの心に賜った」（2Cor. 1:22）ことを挙げる。何故心が肉において霊に即して生きることを可能とすれば、心は人間の魂の一番根源的な場所として「信」がそこにおいて遂行される場所だからである。パウロは

言う、「もし汝が汝の口において主イエスを告白し、そして汝の心のうちに神が彼を死者たちから甦らせたと信じるなら、汝は救われるであろう」(Rom. 10:9)。心は「肉的な」(2Cor. 3:3)ものつまり生物の制約のもとにあるものであるが、霊を受容しうる力能を自らが聖霊を賜る場所であることの故に、それ自身として持っている。「肉的な心」とは被造物の自然的な人間の構成要素のことである。「神の愛はわれらに賜った聖霊を介してわれらの心に注がれてしまっている」(Rom. 5:5)。神の「息吹」により「生きる魂となった」存在者は何らかの仕方で、その息吹にさらには神の霊に反応する部位を自然的に備えているに違いない。そしてそれが心に内在する力能であろう。

肉は聖霊とは異なる視点から生を形成するものであり、双方の総合なしには人間は分裂のまま生が終わるそのようなものである。パウロはこの「死すべき肉においてイエスの生命が現れる」ことを目指している(2Cor 4:11)。「ローマ書」の対応箇所においては、「キリストが汝らのうちにあるなら、かたや身体は罪の故に死者であるが、他方霊は義の故に生である。しかし、イエスを死者たちから甦らせた方の霊が汝らのうちに宿るなら、キリストを死者たちから甦らせた方は汝らの死すべき身体にも汝らのうちに宿るご自身の霊を通じて生を賜わるであろう」と語られている(8:10-11)。死すべき身体に生が賜るとは聖霊の内在つまりキリストの現在によるものである。それにより死すべき身体が生きるものになるとされる。「死すべき肉」と「死すべき身体」は外延を同じくするが人間を異なる視点から記述している。ひとは生きている限り生物であり肉から離れることはない。

身体と肉はエルゴン上不可分離であるが、ロゴス上意味を異にしている。聖霊が現に注がれている時には、人間はもはや単に肉ではないので、過去形で「われらが肉にあった時」とエルゴン言語により今・この現実として言われることがある(Rom. 7:5)。身体的生の或る原理は過去形で表現されうるものである。しかし、「われらが身体にあった時」という言い方は生物的に生きているあいだということを意味し、これは決して語りえない。他方、聖霊が心に注がれているにしても、聖霊に即した生が身体を伴った肉において遂行されていることには変わらない。かくして、パウロは自らの心身論におい

て、「われ」の分裂を癒すべく、「わが子らよ、キリストが汝らのうちに形づくられるまで生みの苦しみを続ける」(Gal. 4:19)と福音を宣教する。

かくして、完成においてある二つの形姿を巻き込むパウロの心身論においては、人間の永遠的なものに関わる「霊」という部位が通常の心身論の立場からすれば特異なものとして位置づけられるであろう。しかし、これが聖霊に反応する心魂のボトムの部位として位置づけられる。そこから「イエスの生命」が死すべき身体にまで及ぶ。これは永遠の生命の徴として生命が躍動し希望にあふれるとき人間の身体的状況が変わることを表している。そしてこれは復活の身体を備える。

通常の心身論はこれを論じることはないであろう。身体の制約のもとにありまた不可分離であるこの世における生存を「欲求する」身体の或る部位を司る「肉」が通常の心身論の主要な対象である (cf. Gal. 5:17, 1Cor. 15:45)。しかし、パウロのそれははるかに野心的であり、「死すべき身体」や「死すべき肉」とは異なる「永遠の生命」に通じるものであり、より複雑な存在論、心身(魂体)論の形成を余儀なくさせる。

パウロの心魂論における一つの困難なアポリアは心魂のボトムにおいて神から賦与される聖霊と人間の心における自発性の関係である。ヌースや良心は自ら発動するのか、それとも聖霊の促しによるものなのか、それともそれは相対的な主体は人間の側にありつつ或る心的な態度と同時的なものなのかがアポリアとなるであろう。その点で一つの解明のカギとなるのは、「良心」という語それ自身が文字通りには「共同の知識 (*sun-eidēsis*)」という知識を分かち合うものを必要としていること、また「聖霊においてわれに共に証している (*summarturēsēs*)」「(わが)良心 (*suneidēsis*)」の動詞「共に証している (*sum-marturēsēs*)」に見られるように、良心の発動は聖霊の働きのなかでそれと共に各人に証言ないし証明するという仕方では実働することが想定されていることである。「証し (*marturia*)」は神の啓示行為に対する人間の側の心的な実働である。共同の知識が成立するところ、そこに外界からの働きと内界からの反応の出会いを確かなものとして語り得る。心魂のボトムは主観的には肉に置くことが可能であったことは先に確認されたが、良心の

反応がそれに対しチャレンジし続けるであろう。

たとえ良心の反応としての認知的働きが聖霊の媒介を必要とするにしても、責任ある自由のもとにある「われ」の行為として析出できる限り、それは人間の自らの行為であると確認できればよしとすべきである。すなわち、これまでの記述を借りれば、聖霊の媒介による実働エルゴンD (AviaC)であるにしても、エルゴンCをそのなかから析出できればよしとしよう。実際、誰も「ヌース (叡知)」が人間中心的な視点から語られる一つの認識ないし認知的な状態であることを否定できるものはいないであろうからである。

まず、一つの実在の層として最初に論じるのは、神の怒りが啓示されている神の前の罪人の現実Bとして、そこには肉の弱さからくる認知の不明瞭さの入る余地はなく、パウロは認知と行為の「比例性テーゼ」を主張していることである。比例性テーゼとは罪人は神の善性や憐れみそして愛等の神の肯定的な属性を知ることができず、怒りや峻厳等の否定的な属性のみを知りその知識の程度に応じて神への背きと悪行が確信犯として遂行されるという主張である。

他方、人間の心的状態に眼差しを注いで人間中心的な次元Cにおいて魂の認知機能を語る限りにおいて、パウロは肉の弱さを抱え不明瞭さをかかえるが、神の前のもう一つの現実としての義人Aの啓示を考慮しつつ、もう一種類の比例性テーゼを主張している。これは先の罪人の比例性テーゼの範に倣いつつ認知と行為の基礎にあるものとして信を加え、信と認知と行為の比例性テーゼを主張していることを明らかにする。これはイエス・キリストの信を当該性規準として他の一切が秩序づけられることに対応する。

4.3.2 共約的な肉の果実とその弱さの克服

ここで、パウロが肉の弱さがいかなる形態を取ると理解していたかそしてその克服が如何に為されるかを幾つかのテキストに即して考察する。肉の弱さを示すものとして、彼の次の発言は興味深い。「兄弟たち、われは汝らに霊的な者たち (*pneumatikois*) としてではなく、キリストにある幼い子供として (*hōs nēpiois en Christō*)、肉的な者たち (*sarkinois*) としてしか語りかける

ことはできなかった。汝らに固い食物ではなくミルクを与えた。というのもまだ汝らには食しえなかったからであり、今なおできない。というのも汝らはなお肉肉的 (*sarkikoi*) だからである。というのも汝らのうちに嫉妬 (*zēlos*) や争い (*eris*) があるところでは、汝らは肉肉的ではないのかそして人間的に (*kata anthrōpon*) 歩んでいるのではないか」(1Cor. 3:1-3)。ひとはこの箇所から嫉妬や競争心により争う人々を罪人であると特徴づけ、肉は罪であると主張するのであろうか。パウロ自身が「人間的」と形容するように、信じる者にも信じない者にもこのような否定的な心的状態は生じるものであり、人間中心的に生きているから、嫉妬や争いがあると指摘している。このような肉の弱さ、人間の弱さは誰にでも生じうるものであり、そのような生を肉肉的、つまり人間中心的であると位置付けている。

パウロが「汝が汝自身の側で持つ信仰を神の前で持て」(14:22) とローマの信徒に命じるとき、彼らは命令に背く可能性を抱えていると同時に、信仰を「汝自身の側で」即ち人間の側から持つしかないという意味で人間中心的に持つ可能性を抱えていることを否定することはできない。つまりいかなるものも人間の営みである以上、エルゴンC (ErC) つまり人間の営みとして記述できるのでなければならない。人間的なものについてのパウロの理解については共約的に同意を得ることができよう。

なお、ここではたとえ分かりの悪い赤子のような者ではあっても「キリストにある幼い子供として」彼は語りかけており、彼らがキリストにおいてあることを否定していない。何らかの仕方で霊が内在していることが想定されている。信に基づいても未熟で幼い子供と人間中心的に看做されることがある。「信」には人間的には「成長」や「強弱」が帰属するものであった。肉は信に基づいても肉肉的であることはやめないのである (14:1, 1Thes. 3:10, 2Cor. 10:15, Phil. 1:25)。なおここで「幼い子供 (*nēpion*)」と訳した語はキリストが肯定的に語る「幼子 (*paidion*)」とは異なる語である (eg. Mat. 18:2-5, Luk. 18:15-17)。もし肉が本質的に罪との癒着のうちにあるならこの表現は用いられなかったはずである。「キリストに」あるとされる者が「肉肉的である」、「なお肉肉的である」と形容されることは、「キリストにおいてあること」と「肉に

においてあること」が相互排他的ではないことを含意している。ひとは肉においてありつつ、キリストにおいてもあるという二重の生の形態を持ちうることを示唆している。つまり、肉においてありながらも聖霊を注賦されるという事態が想定されることである。肉と霊は身体において同居できないものではない。

なぜパウロは神の前の人間存在を一旦括弧に入れる必要があったかと言えば、「肉の弱さの故に」であると端的に語ることができる。肉の弱さとは、通常われわれ自身がそう考えるように、身体の限界が自己の限界であると思いがちなそのような傾向性のことである。これらの個所に人間中心的な語り方を彼の論証の方法として必要としていたということを確認できる。ただし、彼が肉の弱さに譲歩を示しうるということは、その背後に自然的、存在論的基礎があり、それに基づき譲歩がなされている。つまり、相対的に自律した者として語りうるには創造の秩序としての自然的、存在論的基礎づけが必要である。

この点は先に確認したように、人間は土的な要素という自然の物質に基づき形成されているそのような創造の秩序の下にある。その成分は神への言及なしにギリシア的な自然学とその延長である現在の自然科学によりアクセスを許容し、現代科学の成果に見出されるように基本的に理解できるものであろう。例えば、肉の自然的な記述としては脳の旧皮質に対応する等という知見が想定される。一切は神の前で遂行されているでもあろうが、それを理解しない人類にパウロは霊に対する言及のない「知恵の説得」を許容していた。この「知恵」はギリシア的な伝統における学問的営為のもたらすものであった。ギリシア人は「自然」をその語根 (*phus*) に見られるように自ら成長する運動と静止の原理として捉え、それを探求対象としていた。霊に対する言及を要しない自然的次元をパウロは認めていたのである。

続いて、「肉の弱さ」との関連で相対性に留まりつつも肉の弱さを克服しつつある肉について考察する。もし肉がそれ自身強いものであり、常に義に仕えるものでしかないとするれば、この人間中心的な地平を論じることをパウロは必要としなかったのである。聖書に登場する例えば預言者たちは神の前で

生き神の認識や判断を正しく捉えていたものと描かれている。エリシャは「主の言葉を聞け、主はこう仰せられる」と神の認識と判断をイスラエルの王に告げている (eg. 2Kings. 7:1)。その明晰性は軍事的なことがらにも及び、エリシャはアラムとの戦いにおいて常にアラム軍の動向を的確に捉えた。アラムの王は参謀にスパイがいると疑ったが、部下はそれを否定し「預言者エリシャが、汝が寝室で語る言葉さえもイスラエルの王に告げる」と報告している (2Kings. 6:12)。彼らは神の前に義人として記述されるべきひとびとである。パウロはこのようなユダヤ人の卓越した神の人の連綿たる歴史を「ユダヤ人の優っているところ」として高く評価し「その第一に、神の言葉が彼らに信任されたことである」(3:2)と要約している。一千年以上にわたり、ぶれずにヤハウェ神を信じ、その意志、言葉を預言者や祭司たちは記述してきた。

彼らはキリストを預言してきたが、この文脈においては肉の弱さを克服した者としてナザレのイエスを挙げることができる。彼は肉の弱さのもとにあったが、彼は信仰により常に神の意志を認識しまた遂行した。「キリストは神の形態のうちに属しているが、神と等しくあることを固執すべきものとは看做さず、奴隷の形態をとり、人間たちの似様性になり、自らを空しくした。彼は型において人間として見出されており、死に至るまで、十字架の死に至るまで従順となり、自らを低くした」(Phil. 2:6-8)。このことは罪を犯さなかったという点で「人間たちの似様性」という表現を用いざるを得ないが、「ローマ書」八章の分析で見たように、また「言葉は肉となった」(John. 1:14)とあるようにナザレのイエスの「受肉」をパウロは引き受けている。そして彼はイエスが死に至るまで従順を貫いたことによりその肉の弱さを克服した者として捉え、それ故に人間はこの肉の弱さを克服できるという理解のもとに福音を宣教している。

従って、パウロにおける人間認識としては、ひとは肉の弱さを信仰により克服しキリストの如くなるべきものと記述することができる。パウロは「わが子らよ、キリストが汝らのうちに形づくられるまで生みの苦しみを続ける」(Gal. 4:19)と呼びかける。この世にある限り、ひとは誰であれ肉の制約を受けまたその特徴を持しており、ミルクを飲む幼児の段階から次第にキリスト

に似た者になるその過程において、ひとは肉においてそれぞれの人格的実力のなかでその肉の弱さを、さらには「なお肉的である」と形容される状態から克服することが求められている。パウロはこの緊張を引き受けていた。だからこそ、人格のそして信仰のどのレベルにおいてある者にも「今や汝らの肢体を聖さに至る義に奴隷として捧げよ。というのも、汝らは罪の奴隷であったとき、義に対しては自由であったからである」(6:19)と肉の座である肢体の立ち居振る舞いに関して命じるが、命令に従うことも従わないこともできる可能存在として人間を理解していた。例えば、学問に従事する者は学問を神に捧げることが命じられている。

4.3.3 キリスト―隣人ディレンマ

パウロは肉においてあることとキリストと共にあることのディレンマを熟知していた。彼は言う「われには生きることはキリストである、死ぬことは益である。しかし、もし肉において生きること、そのことがわれに働きの果実となるなら、われはいずれを選択すべきか知らず。われは二つのものに挟まれている、一方われは出立しそしてキリストと共にあることその欲求を持ちつつ、というのもそれははるかに一層優っているからであるが、他方、肉に留まることは汝らの故に一層必然的なものである」(Phil. 1:21-24)。肉において生きる限り隣人に仕えることができ善き果実もたらすことができる。他方、肉を離れてのみ、神による義人と理解されている者は、もはやひとの前という視点を欠いた形で肉を離れて現実に神の前で義人として生きる。ディレンマは肉を離ればキリストと完全に共にあることができるが、隣人に必要とされることはありえないというものである。肉にあるなら、隣人と共にあり助けることはできるが、完全にキリストと共にあることはできない。これを「キリスト―隣人ディレンマ」と名付けよう。

パウロは「ピリピ書」においては隣人と共にあることを選択する。「われこれを確信しつつ知る、つまりわれ^{ながら}なお存えて汝らの信仰の進歩と喜びのために、汝らすべての者と共に留まると」(Phil. 1:25)。このディレンマが解決されるのは終わりの日に一切が神の前で明らかとなり神の前でキリストそして

隣人と共にあるときである。生きている限り肉적であり続ける。「肉」とは各人が生きる限り、そこにおいてひとが生きてゐる所の肢体にある生の原理であり、「霊」と判別されるという意味において一つの自然物として完成においてある形態である。それはわれわれの地上の生を作り上げている土的本性と言うことができる。ただし、神の前を視野にいれるとき、それは弱いものと特徴づけられる。

肉が中立的であることを理解する上で重要な個所である「ガラテア書」,「コリント後書」の二箇所を考察しよう。パウロは「ガラテア書」において律法主義的ユダヤ主義者との論争を紹介しつつ信仰義認論を知識のことがらとして捉えたうえで、その認識に伴う肉における信仰の生の正しさを説得する。

ひとは、イエス・キリストの信を通じてでなければ、業の律法に基づいては義とされないと知っているのだから、われらもまたキリスト・イエスを信じた、われらがキリストの信に基づきそして業の律法に基づかず義とされるためである。というのも、すべての肉は業の律法に基づいては義とされないであろうからである。しかしもしわれらがキリストにおいて義とされることを求めつつ、われら自身もまた罪人であることを見出したなら、それではキリストは罪に仕える者なのか。断じて然らず。というのも、もし彼が破壊したもののども、それらをわれ再び建てるとなら、われは自らが違反者であることを証明する。というのも、われは神に生きるために、[信の] 律法を介して [業の] 律法に死んだからである。われはキリストと共に十字架に磔られてしまっている。しかし、もはやわれは生きてはいない、[1]われにおいてキリストが生きている。しかし、[2] 今われ肉において生きているところのものを、[3] われはわれを愛したわがために自らを引き渡した神の子への信仰において生きている。われは神の恩恵を排除しない。というのも、もし義が律法を介するものであるなら、キリストは空しく死んだことになるからである (Gal. 2: 15-21)。

ここでは前置詞 *en* (において) に伴う代名詞、名詞句が連続的に(1)「われにおいて」→(2)「肉において」→(3)「信仰において」と配置され、それぞれが論じ

られる議論の地平の異なりを明らかにしている。これらの場に対応する主語はそれぞれ(1)「キリスト」→(2)「われ」→(3)「われ」であり、(3)われがその「信仰において」生きるその信仰の対象はキリストであり、最初の主語(1)キリストが指示される。もはや生きていない「われ」とは神の前のわれであり、(1)神の前では「キリスト」が「われにおいて」生きている。続く(2)「われ」は「肉において」生きている、つまり土的本性において相対的に自律的に生きている。しかし、その(3)われはキリストへの「信仰において」生きている。従って、これらの「われ」は神の前とひとの前つまり人間中心的に分節されており、同じ「われ」が生きていないことと生きていることのあいだになんら矛盾はない。

(1)「われにおいてキリストが生きている」とは(パウロの自覚において)エルゴンDつまり ErD (AviaC) である。これを神の側から神の認識を報告するなら、神の前では「われ」はキリストと共に十字架に磔られた者として看做されており、さらに(1)復活のキリストがわれにおいて生きていると看做されている。他方、人間の側から言えば、ひとの前C次元つまり(2)肉においてはわれは責任ある自由のもとに信仰において生きている。意味論的分節が不可欠であることをこの個所は示している。

なお、肉の理解を探求しているこの文脈において強調すべきことは、われがひとの前で(2)「肉において」生きるその様式が(3)「信仰において」生きるという形態を取っていることである。肉とはひとがそこにおいて生きる肢体の一原理である。肉がそのまま生の形態として罪と同化されるとするなら、このような表現は決して用いられなかったであろう。創造の秩序において相対的自律性を持つものとして肉は土的な身体の一つの生の原理として摘出することが許容されている。肉はそれ自身の自己保存をはかるが、人間はその制約の下にあっても信仰において生きることができる。その意味で、人間は創造の秩序の下に或る制約のなかで自然的、存在論的に相対的に独立したものとして信じることも信じないこともできる者として中立的である。

キリストにおいてある者がなお肉であることを先に確認したが、ここで肉において信仰を持つことが確認される。これは「汝が汝自身の側で持つ

信仰を神の前で持て」(14:22)という命令をパウロが語るさいの「汝自身の側」という表現が含意するものと同様の人間の形態である。つまり、命令に従うことも従わないこともありうる責任ある自由のもとに生を遂行している可能存在としての肉においてある人間Cを「汝」や「われ」が指示している。しかし、肉にあることとキリストにあることが共存できるなら、「われ」はそれらを統一している「わが霊」(エルゴン次元においては‘via’を(AviaC)という仕方で、ロゴス次元においては‘+’を(A+C)という仕方で用いてその媒介を表記する)を指示するでもあろう。少なくとも、魂がどこまでも深まりえ、そしてその深まりに応じて「われ」が語られるなら、その「われ」が自らの霊を指示する可能性は決して否定されないであろう。

「コリント後書」においては「肉において」と「肉に即して」が対比されている。「われらは肉において(*en sarki*)歩んでいるが、肉に即して(*kata sarka*)戦ってはいない。というのも、われらの戦いの武器は肉的なものではなく、神による諸力だからであり、それは〔悪徳の〕墨壁の破壊へと向かい、諸算段(*logismōs*)と神の知識に反抗するあらゆる尊大化を破りつつ、そしてキリストの従順へとあらゆる想念(*pan noēma*)を虜にし、そして汝らの服従が満たされるとき、あらゆる不服従を懲罰すべく装備している」(10:3f)。パウロはここで、戦闘の比喻により、与件として肉を受容せざるをえないが、戦いの武器つまり生の原理として肉的なものではなく神の力を選択していると主張している。そしてその神の力は「あらゆる想念」をキリストへの従順に向かうべく支配している。

なお、肉の武器としては不服従にいたる「諸算段」や「あらゆる尊大化」が挙げられ、それらを破壊することが目指される。この前置詞表現の相違は、例えば、或るひとが「国において」つまり「国の一員」として歩んでではないが、「国に即して」戦っているわけではなく、そのとき「戦いの武器」は世界の平和の希望であるとして、その「別の原理に即して」戦っているそのような比喻により或る程度説明されよう。ただし、前置詞の相違が「肉」の理解を変えるわけではない。「肉に即して」は「霊に即して」と対比される限りにおいて、人間中心的な生の原理を採用することを意味し、同じ肉において

霊に即して神中心的な生の原理を採用することもできることに変わりはない。弱い肉において弱い肉に即して生きるとき、罪に支配され罪の値として死を支払うだけだとパウロは理解している。

パウロがイスラエルという民族との関連で「肉に即して」と語るさいには、「肉」は歴史上連続的である、民族的な血縁のなかの生得的自然本性のことを指示している (Rom. 1:3, 4:1, 9:3, 9:5)。彼はキリストを「肉に即してはダビデの種」(1:3) から、また「肉に即してのキリストも彼ら先祖たちから」(9:5) 出たものとして位置づける。また「われはわが兄弟たち、即ち肉に即してのわが同胞のために自分が呪われること」(9:3) を願い、この民族的な連続線上の用法に関してもパウロは血縁に基づく自然的な存在者を、神の前の存在としての人間を一旦括弧に置いて、「肉」の理解のもとに提示している。

興味深いことに、「肉」は、パウロ書簡においては唯一度、動詞を伴って行為主体として描かれる。パウロは言う、「肉は霊に反して欲求するが、霊は肉に反して欲求する」(Gal. 5:17)。肉とは端的に言って欲求するものである。これまでの論述から推測されることとして、肉は本能的な生存欲求や所属欲求の主体として、生理学者なら大脳旧皮質に対応している部位であると特徴づけるでもあろう、そのような身体の最も基礎的な部位であると言える。「肉の働き」の事例は先述した姦淫や敵意、分裂、異端、嫉妬等である (Gal. 5:19)。もし人間は自らの脳にブレーキがかからず、本能のままに振舞うなら何かこのような肉の働きに至ると考えられる。各自が思い当たるところがあり、自らを罪人と断罪してもかまわないが、信の哲学は、罪人は神による律法を通じた判断のことがらであり、シナイ山麓のモーセの民ほどに怒りは明確には個々人には啓示されていないという見解を主張してきた。これらの箇所からも肉の中立性は確保されたこととしよう。

4.3.4 認知的次元において発動する叡知（ヌース）と霊の関係

信の哲学はリテラに固執し、まず、パウロが報告することがらをそれ自身として理解することに集中する。ただし、意味論より一歩踏み出している心魂論では認識主体としてのパウロの魂の認知状況についても触れざるを得な

いであろう。神の啓示行為は「イエス・キリストの信」や「天から」等の媒介者を必要としていたが、その媒介者を介して人間は神の意志に何らかのアクセスが可能であるとされていた。その神の認可のなかでの人間の側からのアクセスの成功例としてパウロは自らや仲間の認知機能の発動すなわち「確証する (*bebaioō*)」等を「証し (*marturia*)」として挙げている (e.g. Rom. 1: 9, 3:21, 10:2, 1Cor. 1:6, Gal. 5:3, Phil. 1:8)。それ故に、心身論においては単に意味論的分析における言語分析に留まることはできず、心魂の種々の働きを考慮することが求められる。

パウロの心身 (魂体) 論の特徴は彼の魂において出会われている神の人間理解、神の意志、さらには人間の心身を、彼に出会われていることに基づき、「霊と力の論証」さらには「知恵の説得的議論」により啓示を記述、展開していることである。例えば、次節で詳しく考察するように、彼は罪人に対する神の怒りはその罪業への引き渡しという仕方で啓示されていると理解する。罪人たちの悪行そのものの経験的な認識を媒介に神の怒りを認識することができるという彼の主張は彼自身のヌース (叡知) の発動による神の意志の認識に基づく。

この出会われているままに神の人間認識を記述する彼の心身 (魂体) 論を、ひとは現象学的な手法を用いていると形容するかもしれない。信の哲学によれば、これはエルゴン言語を語ることである。今・ここの聖霊の実働を前提にしてしか語りえないそのようなエルゴンD言語 (神の前の義人と生身の心的状態の聖霊による媒介)、エルゴンE言語 (神の前の罪人と生身の心的状態の聖霊による媒介) においては、その発話は実際に聖霊が実働している限りにおいて真である。例えば、「神の愛はわれらに賜った聖霊を介してわれらの心に注がれてしまっている」 (Rom. 5:5) はその発話の時点で聖霊の注ぎがなければ偽となる。それ故に、一般的なロゴス次元においては「もし神の愛がわれらの心に注がれるなら、賦与された聖霊を介してである」という類の表現になる。他方、エルゴンE言語の事例としては、「神に即した苦悩は後悔なき救いに至る悔い改めを働く (*ergazetai*)」と言う時、悔い改めの実働は聖霊の促しによるものであると理解することができる (2Cor. 7:10)。これもロゴ

ス次元で、「もし悔い改めが生じるなら、それは神に即して苦悩するときである」と一般化されよう。

ひとはこの種の実働とその主張を実際に聖霊の媒介によるものであるか判別不能であると反論するでもあろう。自らの魂を観察してそこで出会われる事象を記述するとして、そこでは観察者の状態が観察対象に影響を与えており、一定の条件のもとで誰にでも検証可能、反復可能な科学的客観性を持たないと反論されるでもあろう。しかし、パウロが主張するヌース（叡知）という認識機能は、「ヌースの刷新」が常に必要とされるものとして、対象にヒットした場合にだけ発動するそのようなものであり、それ自身としては偽の可能性がなく、ヒットしない場合は無知な状態が続くそのような認識論のもとに記述している。これは先述のようにアリストテレスのヌース理解に基づくが、現代人はコンピューターの検索機能によりこれをよく理解することができる。

パウロは基本的に旧約聖書の七十人ギリシア語訳に基づき、ギリシア語で議論を展開するが、「ヌース」という語句の選択はギリシア的な伝統に基づいていると思われる。実際、神の前の啓示の事実からしてパウロはその事実に対応する認知状態を表現する術語を必要としておりこの語を用いるが、七十人訳では「ヌース (*nūs*)」は「驚くほどにまれでありまた不定である。*leb* に対して6度用いられている」とされる (Ex. 7:23, Jos. 14:7, Job. 7:17, Is. 10:7b, 10:12, 41:22)⁽³⁰⁾。これらの六ヶ所は *leb* の通常の七十人訳における「心 (*kardia*)」「思考 (*dianoia*)」等の訳により賄われるものである (eg. Gen. 8:21, 31:20, Ex. 7:3, 13, 14, 22, 8:15)⁽³¹⁾。このことはパウロが「ヌース」をヘブライ的な伝統というよりも、ギリシア的な伝統のもとに定義を求める例えば「神の意志は何であるか (*ti to thelēma tū theū*)」という仕方で「何であるか」(Rom. 12:2) の問いを通じて、非感覚的対象のものそれ自体を即ちアリストテレス的には「本質のロゴス」を把握する特別な認知機能として用いたことを推測させる。

旧約聖書の伝統においては「霊」がギリシア的なヌースの機能をも含意するものとして用いられていると考えられる。パウロは「人間の自らのうちに

ある霊を除いて、人間たちの何が人間の事柄を知ったであろうか。……われらは神からの霊を受け取ったのは、神によってわれらに与えられた恩恵を知るためである」と語る (1Cor. 2:11-12)。ここに明らかなように神から受け取る霊は認知機能を含んでいると言うことができる。しかし、パウロは興味深いことにこの文章に続いて七十人訳においては通常「霊」と訳される *rūach* が一度だけ「ヌース」と訳される「イザヤ書」40:13 を引用して、霊を叡知と関連づける⁽³²⁾。彼は続ける、

このわれらが語っていることがらもまた人間的な知恵の教えの言葉においてではなく、霊的なことどもを霊的なことどもと結合することによって、霊の教えの言葉においてである。だが魂的な人間 (*pschuchikos anthrōpos*) は神の霊の事柄を受け取らない。というのも彼には愚かでありそして認識することができないからである。というのもそれらは霊的な仕方では吟味されるからである。しかし、霊的な者はあらゆるものを吟味する、だが彼は誰によっても吟味されない。というのも「誰か主の叡知 (*nūn kuriū*) を知っていたのか、主を教えるのか」[Isaiah, 40:13], しかし、われらはキリストの叡知 (*nūn Christū*) を持っているからである (1Cor. 2:13-16)。

この箇所において、「イザヤ書」の引用においては「主の叡知」を人間の叡知対象として認識しがたきものであることは正しく指摘されてはいるが、この引用箇所故に、パウロは「キリストの叡知」を語ることができると理解している。ここで「主の叡知」、「キリストの叡知」として用いられる「ヌース」は認知的なものとして提示されていることは明らかである、というのもそれは「知る」さらには「教える」との関連で用いられているからである。パウロはわれらのこととしてキリストの叡知を持っていることの故に、霊的な人間はあらゆるものを吟味するが、他の誰にも吟味されないと主張している。他方、「魂的な人間」とは肉の制約の下にある人間のことであり、霊的なことからへの感受性が鈍く認識不能であるとされる。

キリストにおいては彼が意志したことがらは、そのまま知識でもあるであろう。キリストは主の叡知を自らの叡知により掴んだと考えられる。例えば、

それは、神は神の義を業の律法を離れ、自らの信を媒介にして信義の分離なさを啓示したというものである (Rom. 3;21-26)。「分離がない」(3:22) 神の信義の故に信が神にとっても人間にとっても心魂の根源的態勢であることを示している。このキリストの叡知をパウロは自らの叡知が発動し掴み報告している。「キリストの叡知」を持つ者はキリストが持っている知識を叡知対象として認識することである。含意としては、霊を受けた者はキリストのヌースを持っており、人間の本来性、存在理由を始め、人間であることの根源的な事態を知っている以上、「あらゆるものを吟味」することができると主張されている。従って、パウロはキリストの啓示の出来事を介してキリストの叡知を持っておりそしてこの叡知を介して何らか神の意志、叡知を知らされていると主張していると思われる。

この「イザヤ書」の一文を引用しつつ、神の叡知の測り知りえないことの対比として、パウロは「われらはキリストの叡知を持っている」とキリストの意志、認知的状態を知っていると主張している。そのことがあらゆることを吟味しうることを説明している。とはいえ、このキリストの叡知を介して神の意志について何らかのアクセスができることを、「しかし、われらはキリストの叡知を持っている」における「しかし」が含意している。かくして、パウロは旧約の伝統のなかで霊的人間はキリストの叡知を介して神の事柄をも含め知る能力を備えていることを主張している。それ故にこの一連の箇所は霊的なものが知識をも運搬することを伝統に従い認めつつ、キリストのヌースを持つもの、つまりキリストの叡知を知る者は誤ることがないことを伝えている。

パウロはこの「イザヤ書」の箇所において七十人訳による「ヌース」を唯一この語の旧約聖書からの引用として提示している。このことは、これは推測にすぎないが、この箇所を規準に神の「ヌース」に対応するものとして或いは少なくともそれにアクセスを可能にするものとして「キリストのヌース」を語り、さらにはそれに基づき人間の「ヌース」を提示することを示唆しているように思われる。「キリストのヌースを持っている」その知識は人間のヌースによるものであろうからである。

実際、「ローマ書」でも認知的な次元でこの箇所が引用されており、彼にとって重要な記述であることが分かる。ただし、神の知恵と知識の深さが強調され、「主の叡知（ヌース）」はとうてい人間には知り尽くし得ないという文脈において用いられ、そこでは「キリストの叡知」さらには「霊」は見出されない。彼は言う、「ああ、神の富そして知恵と知識の深さよ。ご自身の裁きはいかに究めがたくまたご自身の道はいかに追跡しがたきことか。すなわち、「誰か主の叡知を知っていたのか、それとも誰かご自身の顧問官になったのか、それとも誰かご自身に予め与えてそしてご自身から報いを受けるのであろうか」(11:33-35)。この箇所はどんなにキリストを介して神の意志にアクセスすることが許されていても、その認識は著しく制約されているものであることを含意している。

このようにパウロが「ヌース」を認知的次元で用いていることは明らかであるが、「霊」と「ヌース」が「コリント前書」において祈りや賛美の二つの源泉として位置づけながらも、非ロゴス的な霊よりもヌースが推奨される文脈がある。

もしわれが音声の力能・意味 (*tēn dunamin tēs phōnēs*) を知らないなら、われは語りかける者にとってはバルバロス（異言語圏者）になるであろうしそして語る者はわれにとってバルバロスになるであろう。汝らも、かくの如く、霊的な賜物 (*pneumatōn*) を熱心に追い求める者であるからには、汝らが教会の啓発に向けて満ち溢れるために、求めよ。それ故に、異言によって語る者をして、彼が解釈するために、祈らしめよ。というのも、もしわれ異言によって祈るなら、わが霊は祈るが、しかしわが叡知は不毛 (*akarpos*) だからである。それではどうか。われが霊によって祈るでもあろうなら、われは叡知によっても祈るであろう。われが霊によって賛美するなら、叡知によっても賛美するであろう。さもなければ、もし汝が霊によって祝福するとしても、初心者の席を占める者は汝の感謝のうえにいかにも彼はアーメンを唱えるであろうか。というのも、彼は汝が何を語っているか知らないからである。というのも、汝はかたや立派に感謝するでもあろうが、しかし他のひとは啓発されな

いからである。われは神に感謝する、汝らの誰にもまさって異言によって語ること。しかし、教会にあって、われはわが叡知によって五つの言葉を語ること (*pente logūs tō noi mū lalēsai*) を望む、別の人々を教示するために、異言において一万の言葉を語るよりも (1Cor. 14:14-19)。

ここで、「われ異言によって祈るなら、わが霊は祈る」と条件文が語られ、異言はそれが霊的であることの証拠として提示されている。それは解釈なしには意味不明の発声即ちロゴスを持たない音声であり、そのままでは教会という公的な場所においてはひとを啓発しその徳を立てる (*oikodomein*) ことに役立たないとされる。「霊的な賜物」は隣人の徳を立てるべく用いられねばならず、それ自身としては私的な有益性に留まり、かくべつ有益なものであるとは看做されてはいない。この種の非ロゴス的な霊と対比されるのが「キリスト・イエスにある生命の霊」(8:2) である。これはとりわけロゴス的なものであり、神の「イエス・キリストの信」(3:22) を媒介にしての啓示行為は一義的に理解されるべきロゴスを伴っている。

このイエスの生命のロゴスこそ「ローマ書」五章一八章において生物的死との対比において展開されているものである。そして啓示の知らしめの行為に対応する人間の認知機能は「叡知」である。この箇所では非ロゴス的な霊との対比において叡知がとりわけ先述の「キリストの叡知」(1Cor. 2:16) こそ評価されている。この知識に基づき神の意志に関する「五つのロゴス」を語ることのほうが教会で参加者を「教示する (*katēchein*)」ことにおいて優る。知性的であるほうが霊的であることより優る文脈があるということは確認しておくべきことがらである。非ロゴス的な霊はパウロにおいては危険でこそあれ、有益なものとは看做されてはいない。

パウロはこのように、ヌースを認知的な次元で捉えている。彼は霊により不思議な平安などのパトスを含む魂の人格的な態勢を表現することとは別に、認知的な態勢をそれ自身として表現する必要があった。そこで彼はギリシア的な伝統に即してさらに「イザヤ書」の使用に基づき、非感覚的な対象に触れるという仕方で機能する「ヌース (叡知)」をキリストを介して神の意

志を知る機能として選択していると考えられる。そのうえで、人間一般の心魂の理解として、ひとはキリストを介して啓示されている限りの神の意志を知ることができることを論証している。魂はそのような認知機能をそなえたものであるという主張は共約的そして説得的なものでありうるのであろうか。その共約性の拡張の説得性を増すにはパウロが体験したものを各人が追体験することが最も望ましいことであるが、信の哲学はまずその知識に基づく彼の議論が整合的であるか否かを吟味する。

従って、彼の言葉を信用しできるだけ整合的なものとして理解する試みが不可欠になると同時に、「肉」や「ヌース（叡知）」そして「プネウマ（霊）」等のパウロの術語のすべてが見られるアリストテレスの心身論との対話も、それらの語句の意味の異同の検討とともに不可欠なものとなる。なお、この種の心身（魂体）論の難しさは、それを理解する読者の魂の状態が低いときは、パウロが見ているヌースの対象（ノエトン）にヒットすることによる魂の刷新がないため、文字としてだけロゴス次元において理解することになり、理解の程度が表面的、一般的になるということがある。魂を探求対象とするこの研究においては、読者の魂も研ぎ澄まされることによってだけ、パウロが主張することがらは自らにも生じていることがらとしてエルゴン次元において認識することができる、そのような解釈学的構造とでも呼ぶことができるものになっていることに注意したい。

この制約と困難さは探求するものと探求されるものが同一であることに由来するものであり、何ら理不尽なことではない。パウロがヌースにおいて触れていたものに、われわれが触れることができるとパウロは主張する。パウロが神の啓示の内容に眼差しを注ぎつつ知識主張をその含意として導出している限りにおいて、たとえパウロのヌースではなく、例えばルターのヌースが啓示を媒介にした神の意志にヒットした場合でも同じないし同様の解き明かしをするであろう。そのことは「すべての者が同じことを語るべく」（1Cor. 1:10）、また「キリスト・イエスに即して互いに同じことを思慮すべく（*phronein*）」（15:5）というパウロの発言に含意されている。自らと同一の心身の構造にある者が何らかの強い主張をなすとき、各自の魂が同様な仕方

機能しているときに限り最もその主張を理解できるということは道理あることであろう。

通常の心身論は自らに出会われているものを記述するという方法は取らず、言語分析、思考実験そして脳科学、学際的な認知科学など哲学的、科学的知見のもとに展開する。これらの知見はパウロの心身論において問われる心身（魂体）のそれぞれの機能さらには双方の関係の解明を主題の基礎的な問いとの関連で、必要に応じて考慮される。この問題に関しても信の哲学の基本的な方法論である共約可能性は基礎におかれる。彼の心魂論は彼の意味論の基礎にその制約を受けて構築される。

4.4 啓示と知識

4.4.1 現在時制動詞により伝達される神の二つの啓示行為

パウロは「ローマ書」において最も体系的にしかも霊と力の論証と知恵の説得を分節しつつ福音を宣教しており、「啓示」の用法もそれまでの書簡よりも抑制的であり、パウロ個人への啓示行為の記録はない（cf. 1Cor. 2:10, Gal. 1:16）。ここで啓示の言語の意味論的分析を復習したい。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」の特徴は神が言語使用者であり、その神をも含めて意味論的分析を遂行することで、パウロが複数の言語網をそれぞれが独立しており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確認できる。パウロは、私の見解では、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. 2Cor 3:31）、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, 7:7-25）の三種である。

パウロは、ちょうど彼の「啓示（*apokalupsis*）」の概念が独立した神の前の

現実を含意するように、語句の意味がいかに決定されるかに関し彼の言語的振舞いにおいて實在論者である (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、「ローマ書」においては動詞形においては三節 1:17, 1:18, 8:18 のみにおいて用いられ、ただ人間に対する神の行為を伝えるのみである。なお、「コリント書」における「啓示」の用法とは異なり、啓示の差し向け手は「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、神の前における義人が誰であるか A (1:17(3:21)) と罪人が誰であるか B (1:18(2:6)) をめぐってそれぞれの啓示の媒介により新しい次元を切り開く決定的な語である。それらは次のものである。A「神の義は彼において信に基づき信に対し啓示されている」(1:17) (cf.「神の義はイエス・キリストの信を介して信じるすべての者に明らかにされてしまっている」(3:21))。B「神の怒りが天から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啓示されている」(1:18)。

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。「今という好機」の苦難は、われらに啓示されるべく来りつつある栄光に比して、取るに足らない」(8:18, (2:6), cf. 1Cor. 3:13)。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。

二つの啓示内容 A「神の義」および B「神の怒り」に関して「啓示されている」と現在時制受動態で表現されていることには理由がある。まず、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。

さらに、神が信じると看做す者に啓示している義人Aと神が業の律法の下にいと看做す罪人Bに対して現在時制により啓示行為が報告されていることは、あらゆる現在という時点において啓示が遂行されていることを示している。神の啓示行為の報告はその差し向け手をも含めてすべて神のイニシアティブにより自己完結的なものとして報告されている。神に義人と看做されている者はその啓示を受けており、また知っている。罪人に関しても同様である。個々人の心的態勢は啓示の言語においては考慮されないことがとりわけ重要な特徴である。

「知識」「知る」という知識主張の裏付けとしてパウロは啓示の事実に訴える。語「啓示」は一般的には文字通りに隠されていたものを明らかにすること、「覆いを取ること」、「見せること」を意味する (e.g. Herodotus, *Hist.* I. 119.22, Plato, *Prot.* 352a, *Gorg.* 460a)⁽³³⁾。神の人間に対する働きかけとしての行為は自らの認識の知らしめ、それに基づく約束や命令、当該の人間の使命の伝達、裁き等何らかの行為の促しである。神は隠れたままで人間に関わることもあるであろうこと、それ故にひとは何故このようなことが起こるのか知りえないそのような状況は十分に想定される (cf. Isiah. 45:15)。ひとには基本的に神が神自身においていかにあるかは隠されているものであり、聖書に記述され報告されている神の関与はすべて啓示の類に属すると言うことができよう。聖書記者たちは自らの認知機能は神の意志を何らかの仕方で捉えうると理解していたに違いない。さもなければ、彼らは神の言葉をフィクションとして捏造しただけのことになる。パウロはその認知機能を前節で確認したようにギリシアの伝統に即して「ヌース」に託したと考えられる。

信の哲学はリテラ（文字）に固執し、まず、彼らが報告することがらをそれ自身として理解することに集中する。ただし、意味論より一步踏み出している心魂論においては認識主体としてのパウロの魂の認知状況についても触れざるを得ないであろう。ロゴスはエルゴンにより共鳴和合されねばならず、魂の働き・エルゴンがロゴスを確認するものとなることが求められる。神が何を啓示するか、怒りか憐れみかに関しては人類は何ら関与できずに、ただ

ここではパウロにより啓示されたと報告されていることに基づいてのみ神の意志をロゴス上知るしかない。

パウロは「神の言葉はユダヤ人に信任された」(Rom. 3:2)と語る時、神が人類に関わる行為者でありまた言語使用者でもあり、ユダヤ人にそれが託されたと理解している。パウロはそれを知っていると主張し、それを追体験させようとしているが、少なくとも彼のエルゴンを正しく理解する必要がある。彼は神が信の律法に即して憐れみを示し、業の律法に即し怒りを示すこと、それも忍耐と寛容のうちに怒りを示すことを啓示として報告している。それらは現在時制で表現されており、CE57頃にもまた二十一世紀の現代にも神の啓示行為は第一に神の前の事実として現在形において遂行されていると彼は理解している。

ひとはこの報告を無視することはできる。だが、人類はこの啓示を特別なものとして受け止め宗教を形成してきたことも事実である。この事実は多くのひとが啓示された憐れみにすがる以外に神の前に立つ術はないと判断してきたことの証拠となろう。言葉にならない祈りのみが聖霊の呻きの執り成しに対応する人間の側の備えであった(8:26)。「啓示」という語により表現される神の人間に対する関与はそれ独自の(*sui generis*)地平を持っており、ただ神による人間認識としてロゴスを通じてまず知ることが求められているそのようなことがらである。神が人間に関する自らの意志や認識を知らしめる行為、それが啓示であると理解すべきである。

パウロのAとBの言語網の報告は、神によって啓示されているそれぞれに対応する二つの神の前の実在・現実、義人Aと罪人Bを見据えて遂行されている。生身のパウロ自身はこの報告においてこのA、Bの現実の外にいる。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。啓示を報告するということは義人と罪人をめぐる神の行為を報告することであり、そこでは一般的な仕方では報告はなされる。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である。人間についての神の認識、判断、意志がイエス・キリストの信と十戒の刻まれた

石板を二つの啓示の媒介とすることにより伝えられている。神の信義と神の怒りが啓示されている。

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って理解されるものである。例えば、言語網Bにおいては、「誰であれ(*hoitines* = whoever), このようなことから〔悪行〕を行う者たちは死に値する者であると、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で(特定は人間には不可能なことである)、適切に表現している (cf. 1:25, 2:15, 6:2)。

これが生身の各人はそれぞれの肉においてある生のなかで自らの信において義人として看做されていることをその都度受けとめることが実質的である由縁である。その媒介 via (ErD (AviaC) または ErE (BviaC)) が聖霊によって遂行されている。信が神にとっても人間にとっても魂の根源的態勢であり、そこでのみ神の信に対応する信が出来事となり、聖霊の果実としての平安や喜びを獲得する。これらのパトスは聖霊の媒介の徴である。かくして、あらゆる現在の時点において遂行されている神の啓示行為に対応することができるとするなら、それは各人の根源的態勢としての信の刷新を通じてのみである。神に義と認められている者の心的態勢が聖霊の媒介行為を含めていかなるものであるかが、「ローマ書」五章から八章において遂行されている。他方、神の怒りが啓示されている者が、どのような仕方で応答すべきかについて記しているものが「ローマ書」七章の従来「霊肉の葛藤」と名付けられてきた箇所である。これらはエルゴンDとエルゴンEとして展開される。

4.4.2 「終わりの日」の神の啓示行為と現在の啓示行為における生命と死の非対称性

第三の神の啓示行為は終わりの日に遂行される。パウロは「死」の取り扱いについて慎重であり、神の前の魂の永遠の滅びとしての死はまだ啓示されていないものとして扱っている。パウロが「罪の賃金は死であるが、神の恩恵の賦与はわれらの主キリスト・イエスにおける永遠の生命である」(Rom. 6:23)と語る時、永遠の生命と生物的な死のあいだには非対称性がある。パウロは啓示に基づく知識主張として永遠の滅びについては明確に語りえないことを自覚している(2:5, 15-16, 8:18)。永遠の生命の約束は明確に啓示されているが、神の前の魂の滅びに関しては「終わりの日」に啓示されるものであるため、啓示それ自身に非対称性があることが永遠の生命に否定的に対応する永遠の死を語らないことを説明している。これは終わりの日にしか明らかにされない。ここに悔い改めの余地がある。パウロはB地平(神に業の律法の下にいと見做されている者)と彼が見做す者に対して言う、「それ故に、ひとよ、すべて裁く者である汝は弁解の余地がない。なぜなら、汝は他人を裁くそのことがらにおいて、汝自身を罪に定めているからである。というのも、汝裁く者は同じことを行っているからである。²しかし、われら知る、真理に即した神の審判がそのようなことを行う者たちのうえにあると。³そのようなことを行う者たちを裁きそして同じことを行っている、ひとよ、汝は神の裁きを逃れると思うのか。⁴それとも汝は、神の憐れみが汝を悔い改めに導くのを知らずに、ご自身の善性の富と忍耐そして寛容を軽んじるのか。⁵汝の頑なで悔い改めなき心に应じて、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。⁶「神はおのおのにその業に应じて報いるであろう」。⁷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、⁸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. 2:1-8)。

このように「裁きの啓示の日」(2:5)は誰が二つの律法のいずれの下に生きたかが明らかにされる日である。パウロは永遠の生命についてはイエス・キリストの信に基づく福音の啓示の故に明確に語りうるが、否定的な審判に関

しては終末に提示されるために禁欲的であり、生物的な死の提示によりこの中間時における悔い改めを迫っている。啓示の第三のそして最後の動詞表現はこの文脈において見出される。パウロは言う「今という好機の苦難は、われらに啓示されるべく (*apokaluphthēnai*) 来りつつある栄光に比して、取るに足らないとわれは看做す」(8:19)。パウロは希望のうちに救いと滅びの非対称性を自らの認識として提示し、それが終わりの日に明らかにされると主張する。この啓示の非対称性は一つの神学説である万人救済説に道を備えるものである。悔い改めに導く怒りは啓示されていても、滅びは啓示されていない。明確に啓示されていないもののうえに、知識主張を遂行することはできない。パウロは「看做す・認定する」と自らの判断として伝達している。

4.4.3 啓示のエルゴンとロゴス

ここでは神の啓示行為はいかに知られるのかについて考察したい。神の啓示行為としてのエルゴンはそのロゴスが対応するような仕方で媒介者を介して遂行されていることを確認したい。換言すれば、神の啓示行為はロゴスとして明確に知られうるものであるそのようなエルゴンであることを確認したい。そしてそのエルゴンとロゴスは独自の地平を有しており、人間による人間的な認識とは判別されるそのようなものであると、パウロが理解していることを明らかにする。

パウロが「われは、適切なことではないが、誇らざるをえない、われは主の幻と啓示 (*eis optasias kai apokalypseis*) に到達するであろうと」(2Cor. 12:1) という書き出しのもとで特別な霊的な体験を述べる時、彼は啓示を受けまた幻を見ていると主張する。「魂の支配的部位が輝かされること」とされるこの体験をどれだけ正確に理解できるのであろうか⁽³⁴⁾。「幻」と「啓示」が並置されていることは類似なものであるが、区別されていることを示している。「幻」は解釈を必要とするが、「啓示」は明確なその理解をも含意するものとして提示されている。

実際に、神が言語使用者でもある限り、神の義はパウロのの啓示の報告の箇所 (1:17, 3:21-26) において言葉によって啓示されていると理解することが

できる。「言葉が肉となった」ということは、その肉の信実な生涯は一義的な言葉によって伝達されうるということを含意するであろう (John. 1:14, cf. Phil. 2:5-11, Rom. 8:3)。神が自らの心的態勢、意志等を知らしめる行為が啓示の言語によって遂行されているとするなら、それに対するパウロによる解き明かし、解釈という行為をどのように分節すればよいかというアポリアを抱えるが、彼は自覚において神の言葉を伝達する自らの職務に責任と誇りを持っている。彼は言う、「遣わされなかったなら、いかにひとびとは宣教するのであろうか」 (Rom. 10:15, 15:15-19)。

ひとつには、信仰義認論の展開 (3:21-31) や業の律法に基づく者が義とされないであろう (1:18-3:20) というパウロの主張は神の信に基づく義と怒りの啓示に含意されるものとして展開されていると理解することができる。神の認識や意志は一義的に定まっているであろうからである。啓示の報告が一つ以外の解釈の余地がないものであるとするなら、それは神の義の啓示の媒介であるナザレのイエスの従順の信において啓示されているまさにそのことであると言うことができる。少なくとも、「神の義」と「神の怒り」は双方ともその啓示は現在時制において表現されており、パウロの当時もそして現在も不変的なものとして啓示されていることが示されている以上、啓示には神の意志の普遍的な妥当性が含意されている。それは今現在時制において語りかけられている読者に対しても妥当するであろう。それは神の啓示行為を伝達するロゴスでありまたエルゴンであるということになるであろう。

神のエルゴンとしての啓示は媒介者を必要としたが、さらに神の言葉がユダヤ人に信任されている以上、これらのロゴスは神のエルゴンと共鳴和合こそすれ、矛盾することはないであろう。たとえば、信の律法の啓示の報告に続いて、パウロが第四章で信仰義認の実例として旧約聖書に基づきアブラハムやダビデを挙げる時、イエス・キリストの信を媒介にした神の義の啓示行為と先駆者たちの証言は啓示行為を裏付けるロゴスとして啓示と密接な関連にあるものとして扱われるべきである。

このことからして、パウロがそこに眼差しを注ぐ実在の層は啓示の解釈をも引き出させるそのようなものであると理解すべきである。パウロは神の言

葉が自らに託されたと理解している (Rom. 15:18. 1Cor. 9:1-23)。歴史的な事件を媒介しての福音と律法の啓示はそれ自身としての意味を担う整合的な言語網を形成するものであり、人間中心的な言語と区別されるべきものと理解している。従って、パウロは神の啓示行為を一義的なものとして報告するとき、人間的なものではない使徒としての權威を主張する。彼は言う、「われ異邦人の使徒である限りは、われわが務めを栄光あるものとする」(11:12, cf. 1:5)。信の哲学の形成は「啓示」および「啓示の言語」を人間中心的な言語から分節し、神のエルゴンに基づきそのエルゴンから析出するその過程に負う。

彼はそのうえに人間に改めて眼差しを注ぎ新たな人間理解を提示する。パウロの心魂論は二つの地平、つまり啓示として報告されているそこでの神と人間の関係、さらには啓示に基づき福音の宣教として人間中心的な理解がどのように新たに位置づけられるかを明らかにしている。啓示はそれ独自の (*sui generis*) 地平を持っており、まず、ただ神による真なる人間認識として知ることが求められているそのようなことがらである。そして、その語は人間においては真理として受容するしかないという意味でアプリオリな真理を伝えるという特別な役割を担っている。そして、それを受け入れることを容易にすべく、パウロは人間中心的な自己理解の限界と可能性を展開することにより宣教と説得を遂行している。

4.4.4 怒りの啓示と「ヌースの機能不全」における認知の比例性テーゼ

パウロは、ギリシア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為を捉えることができると考えている。ここでは「ローマ書」一章における神の怒りの啓示の議論において、「ヌースの機能不全」がいかなるものとして理解しうるかを魂の認知機能という視点から分析する。

まず基礎テキストを私訳にて提示する。神の義が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 (1:18-31, 3:21-31) は以下の点で構造の平行性を備えている。A, B との対応を表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), 啓示の差し向け手を(a4) (b4)と表記する。なお(a4) (b4) 啓示の差し向け手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) 差し向け手である当該人間を(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 *hoitines* (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。その大きな特徴は神における人間認識、判断そして行為が報告されていることである。そしてそこでは神はその啓示の差し向け手たちと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。

ここでは「ローマ書」一章の神の怒りの啓示による神の義の第一論証を検討する。ここでは神が罪人を弁解の余地なき者として、彼らの認知的状況がいかなるものとして理解しているかをパウロは報告している。B地平においては神の怒りの差し向け手たちは神の何らかの性質について明白な認識をもっていることが報告されている。

〔B〕 神の義の怒りにおける啓示 一章一八—三—節

¹⁸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。¹⁹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。²⁰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。²¹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。²²(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。²³(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。

²⁴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。²⁵(b*2) 彼らは誰であれ (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。²⁶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。²⁷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。²⁸(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。²⁹(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。³⁰(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、³¹悟りなき者、不忠実な者、愛情なき者、無慈悲な者である。³²(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。

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、それを神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見てきたように神の義の第一論証 (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。ただし、この論証が可能になるのも福音の啓示が立てられたからこそであるという点は注意しなければならない。そもそも福音の啓示なしにはパウロは律法のもとに留まっていたであろうから、第一論証の結論 (3:19-20) は語られず、空しい努力を人々に強いていたことであろう。

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」ことによって啓示されている。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。パウロはその行為について、「神の知られるべきことがらは彼らに明らかである。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が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)。これは人間は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、何か神秘的な力能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。

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。ただし今・ここにいる生身のわれわれの心的態勢は考慮されていない、誰であれ神の怒りを啓示されている者はこのような者であると神に

看做されていることをパウロは報告している。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とはパウロは人間の認知的態勢もそれぞれの地平において異なると理解している。

パウロは「(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」(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「ひと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は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。「(b2) 神の知られるべきこと」がら (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。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にパウロは神自身が「明らかにした」という過去の事件を挙げている。この時制は暗くされた悟りなき心の偶像崇拜に陥ったことと三度現れる「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。

パウロはこの過去時制表現により、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する。実際、この箇所における過去形表現例えば「神は引き渡した(*paredōken*)」(24, 26, 28), 「彼らは思いに於いて空しきものとなった(*emataiōthēsan*)」(21), 「彼らは愚かな者となった(*emōranthēsan*)」(22)は「神の怒り(*orgē*)」(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(*orgē*)」というギリシア語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: *paredōken*, 32.10-13: *orgē*, Jr. 2:5:「汝らの先祖はわれにいかな

る偽りを見て、われから遠ざかりそして空しきものどもに続いて進みそして空しくなった (*emataiōthēsan*) のか」。Jr. 10:14:「すべての人間は知識からはなれ愚か者となった (*emōranthē*)。すべての金細工人はその造った像について恥を受ける、なぜなら偽りは溶けてしまったからであり、それらには霊がないからである」(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は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うたうで、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を提示している。パウロはその理由を一般的な仕方でも提示して言う、「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」(1:20)。

たとえわれわれにとって、神の見えざることから、永遠の力そして神性が知られないと思われても、神はそうには理解していないということがこの一連の箇所でも提示されており、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ヌースの発動によるが、これは神の諸性質が知られうるものであることからくる。

パウロは神の見えざる力、意志の知り方は「叡知において知られ、見て取られており」という仕方でも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、先述のように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事柄によると思われるが、そ

れはくしくもアリストテレスの伝統に倣ったものになっている。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、先述のように「識別すること」を「ヌース」の発動に添えている。パウロにおいても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。

一方、神の怒りとしての神の義は人間の不敬虔と不義のうえにはすべからく (*pāsan asebeian kai adikian anthrōpōn*) 啓示されており、他方、神の信に基づく神の義は信じる者の上にすべからく啓示される。誰にも神の否定的な力が明らかな以上、信じる者には神の肯定的な力が明らかにされる。そして前者は「神の怒りのコントラストによる福音の証明」とでも呼ぶべきものを根拠づけている。その力は福音において明らかにされたパウロは論じる。

こ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。われわれにとってのここでの問いはこの箇所 (1:18-20) が共約的に理解できるかというものである。この箇所において、啓示の媒介が自然的事象や歴史的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、自然そして歴史的出来事が啓示の媒介である。

Kittel は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..kathoratai*) の逆説は *noūmena* (叡知において知られ) により除去されている。ここで、そのとき、*noein* はただ純粋に知的な過程、「見られているものについて気付きそしてそれにより観察者が彼の面前にあるものを把握するところの油断のない思考」[A. Schlatter] のみを表示することができる。神の知識のための自然的人間の道具としてヌースの活動を指摘するどころか、——パウロにとってそのような道具は存在しない——、使徒は 20 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知識の可能性について彼の *noein* (叡知すること) 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」⁽³⁵⁾。

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 Kittel が正しく指摘するようにヌースであるとされる。「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」、本来的にはひとのヌースは発動しているとされている。なお、Kittel はこの箇所はヌースを「自然的人間の道具」として用いられてはいないと解するが、不義なる者の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、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。

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たきことが何であることを識別すべく、ヌースの刷新により変身させられよ」(12:2)。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える。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に回収されるからであろう。ヌースが宿る座は「内なる人間」(7:22) である。後に考察する個所では「ヌースによって神の律法に仕え、肉によって罪の律法に仕える」(7:25) という仕方に対比される。ヌースが帰属する内なる人間は直ちに肉とは同定されない。

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「(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 (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」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。

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。彼らはあらゆる不義で邪悪な惡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「ほどに (*kathōs*)」は無知が悪行の理由にな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きずに、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意する。

「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（善性や恩恵）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。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) 知っていながら、(b*1) 単にそれを行うだけでなく、(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 (*hoitines*)」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、比例的状態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ということである。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値することを知っていながら、神に挑み仲間を呼びこんでいる。

4.4.5 比例性テーゼの背後に機能する信と不信

パウロは他の箇所でも比例性テーゼをこう説明している、「かくして、見よ、神の慈悲と峻厳とを。かたや、峻厳は倒れた者たちのうえにあり、他方、もし汝が憐れみに留まるなら、神の憐れみ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憐れみ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。このことは信や不信が心魂の機能の根底に位置することを示している。知識や感情等もこのいずれかの反応となる。こちらが否定する相手こそキリストの死がそのためにある愛の対象がパウロにおいて思い返されている。パウロは言う、「生きるも死ぬるも、われらは主のものである。なぜなら、キリストはこのことへと、死者たちと生者たちの主となるために死に、そして生きたからである。しかし、汝の兄弟を裁く汝は何者か。汝の兄弟を蔑む汝もまた何者か。……汝は愛のうちに歩んでいない。キリストがその者のために死んだそのかの者を汝の食物によって滅ぼしてはならない」(14:8-15)

さらにパウロが先に引用した箇所において、認知的な態勢と人格的な態勢の関連に言及していた。彼は言う、「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ていると思うなら、未だ知るべき仕方では知らなかったのである」(1Cor. 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のであろうか。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。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。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する (*pistein nūmen*)、そうして神の言葉に (*rhēmati theū*) 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」(11:3)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っても一切が明らかであるので、認知的不十全性のなかでの信の問題は表立っては論じられないが、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る。

かくして、一章の比例性テーゼの背後に、より根源的なものとして神への信と不信が反映されていると言うことができよう。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言える。

4.4.6 ヌース発動の人間の側の備え ― 信 ―

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うるものとなる。神は自らの意志を知らしめようとしないとき、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であろう。かくして、ヌースの発動は各人の選択によらないこと、力のうちにならないことも明らかである。

ヌースの発動する人間の側の条件としては「ローマ書」一二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」(12:1)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っ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」(12:2)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。先に見たように、信が比例性テーゼの背後に機能していたことからして、この備えは道理あるものである。信と共に悔い改めも不可欠の条件となろうことは、「ローマ書」七章

が明白にしているように、罪の苦悩がヌースの発動を要請していることに確認できる。「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」(8:39) 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。

「コリント後書」の対応箇所ではこう言われている、「われらはすべて顔の蔽いを取り去られて主の栄光を鏡に映されたもののように見つ、まさに主の霊からという仕方、栄光から栄光へ同じ形姿に変身させられる」(2Cor. 3: 18)。ここでは「変身させられること」が向かうのは主の形姿と同じものになることであるとされる。叡知の刷新によりキリストに似た者になることがめざされる。

信は、アウグスティヌスが主張するように、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。この第一章において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。そ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。よき習慣づけによるよき態勢の形成を否定するひとはいわないで

あろう。パウロは言う、「われ祈る、汝らの愛が知識においてそしてあらゆる感覚においてなお一層さらに一層満ち溢れるように」(Phil. 1:9)。

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。その発動は誰にとっても「カイロス(時の凝縮)」とでも呼ぶべき「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。彼にはカイロスがめぐったのであろう。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、以上が信の哲学が提供する整合的な理解である。

4.5 業の律法の新たな機能

——「ローマ書」七章における肉と内なる人間の葛藤——

4.5.1 七章の問題の所在

ここで「ローマ書」七章に取り組む。これまで、心魂の構成要素として「肉」と「叡知」は何でありまたいかなる機能を担っているかについて、さらには業の律法の下にいと神に看做される者の認知的、人格的態勢がいかなるものであるか明らかにしてきた。

ひととは自らの生の第一段階としてつまり最初のひとアダムと同様に肉において魂体として生きる。「最初の人アダムは生きる魂となった」。魂という生命原理の基礎のうえに生存欲求の主体である肉と永遠なものを欲求する霊が身体を用いる。パウロは「われらは肉に対し肉に即して生きる義務ある者にあらず」(8:12)と肉の自己救済の不可能性を警告している。自然的には、免疫反応に見られるように、自己と非自己を識別しつつ、非自己である外界をたくみに自己に取り組みながら、また排除しながら、生物は生きている。人間は、自己の身体の限界が自己の限界であると時間と空間の制約を当然のこととして受け入れ勝ちであるその事実、そしてその下に「生きる義務ある者」(8:12)と見做しがちであるその事実、それが「肉の弱さ」である。肉は被造物であり生きる限りその場に駐在せざるをえないという意味で「キリストー隣人」ディレンマのような制約のもとにあるところのものである。

七章は罪の誘惑のもとにある肉と叡知の葛藤の分析を介して、パウロの心身論を理解する好個の場所である。パウロはこの章で戒めや業の律法が差し向けられる者の反応はいかなるものであるべきかを明らかにしている。まず七章における「われ」との関連で「肉」を考察する。

七章はユダヤ主義者との二つのディアトリバー（談論風発）を持つ。第一議論は七一一二節と第二議論は一三一二五節である。第一議論では過去時制が、第二議論では現在時制が用いられており、異なる議論として扱わねばならない。パウロは彼の信仰義認論への批判のひとつとして「律法は罪か」というユダヤ主義者の問いに、「律法と戒めの聖性と善性のアダムの文脈の想起による証明」を展開する。続いて、「善なるものが死となったのか」という問いには、彼は罪の罪性を著しいものにする霊的な神の律法の提示を介して「肉と内なる人間の葛藤による二種の律法の判別証明」を展開する。前者では罪の誘惑に負けてしまった「われ」が描かれるが、後者では罪の下に売られ葛藤のうちにある「われ」が描かれる。律法の機能は罪の苦悩をもたらし、福音に導くことである。「われ」とは意味論的分析によれば「汝貪るな」と命令形により語りかけられる者のことであり、背くこともできる責任ある自由の下に生きる C 人間中心的な次元にいる自律的な一人の人間のことである。そのわれは例えば「われは律法が霊的であることを知っている」という仕方でも知識主張するが、それは肉の弱さへの譲歩の下に人間中心的に ErC (Kn) (b-in C) と記述することができる、ただし Kn は知識活動を表示する。最初にテキスト全体を引用する。

「律法と戒めの聖性と善性のアダムの文脈の想起による証明」⁷それではわれらは何と言おうか。律法は罪であるのか。断じて然らず。しかし、われは律法によらなければ罪を知らなかった。なぜなら律法が「汝貪るな」と言わねば、われ貪りを知らなかったからである。⁸しかし、罪は戒めを介して機会を捕らえわがうちにあらゆる貪りを引き起こした。なぜなら、律法を離れては罪は死んでいるからである。⁹しかし、われかつて律法を離れて生きていた。しかし、戒めが来るや罪は目覚めた。¹⁰だが、われは死んだ、そして生命に至らず戒め自らが死に至らずものとわ

がうちに見出された。¹¹なぜなら、罪が戒めを介して機会を捕らえわれを欺きそして「戒め」そのものを介して殺したからである。¹²かくして、かたや律法は聖なるものでありまた戒めも聖であり義であり善である。

「肉と内なる人間の葛藤による二種の律法の判別証明」。¹³それでは善きものがわれに死となったのか。断じて然らず。むしろ罪が善きものを介してわれに死を成し遂げつつあることによって、罪が明らかになるためであり、罪が戒めを介して著しく罪深いものとなるためである。

¹⁴なぜなら、かたや、われ律法は霊的なものであると知っているが、他方、われは肉的なものであり罪の下に売り渡されているからである。¹⁵というのも、われが「最終的に」成し遂げるところのもの「死」をわれは認識していないからである。というのも、われの欲するところのもの「律法遵守」をわれ為さず、憎むところのもの「律法背反」をわれ作りだすからである。¹⁶しかし、もしわれ欲せざるところのもの「死」を作りだすなら、律法にそれが善きものであると同意している。¹⁷しかし、今やもはや、われがそのもの「死」を成し遂げるにあらず、わがうちに巢食っている罪が成し遂げる。¹⁸なぜなら、わがうちにつまりわが肉のうちに善が宿っていないことを、われ知るからである。というのも、善美を欲することはわれに備わるが、それを成し遂げることがないからである。

¹⁹なぜなら、欲するところの善をわれ作らずに、欲せざるところの悪をわれ為すからである。²⁰しかし、もし欲せざるところのものをわれ為すなら、もはやわれそれを為さず、むしろわがうちに巢食っている罪が為す。

²¹かくして、善美を作ることを欲するわれにおいて、悪がわれに備わるという律法をわれ見いだす。²²なぜなら、われ内なる人間に即しては神の律法を喜んでいるからである。²³しかし、わが肢体のうちに他の律法を見る、それはわが叡知の律法に対し戦いを挑んでおりそしてわが肢体のうちにあって罪の律法のうちにわれを囚えている。²⁴惨めだ、われ、人間。誰がこの死の身体からわれを救い出すであろうか。²⁵しかし、われらの主イエス・キリストにより神に感謝「する」。それ故、かくして、われ自らかたや叡知によって神の律法に仕え、他方肉によって罪の律法に仕

えている (7:7-25)。

4.5.2 「われ」とは誰か

パウロは短く、凝縮された「ローマ書」七章において、罪を暴きだしている。この章で登場する「われ」とは誰かが争われてきた。印象深く述べられる「われ」とは何者であろう。原人アダムのようにも、モーセ律法のもとにあるユダヤ人のようにも、また福音に与ったパウロのようにも見える。なお、福音の恩恵に与った人間がこのような苦悩の叫びを挙げることができるのか、回心以前のパウロの自己認識の述懐なのではないか等が問われてきた。研究史上、現在形において苦悩するこの「われ」が実際パウロを指示しているのかが問われてきた。

Cranfield は「われ」が指示する七つの可能性を提示して、パウロの (i)「自伝的なもの」であるないし (vii)「キリスト者の経験一般」という立場に対する伝統的な困惑をこう説明する、「この困難さは、初期の時代からとても多くの人々に感じられてきたものであるが、キリスト者の人生についてのまったく暗い見解を含んでいる、とりわけ信徒の罪からの解放 (6:6, 14, 17f, 22, 8:2) について言われていることと不整合であると思われる⁽³⁶⁾。しかし、克蘭フィールドはアウグスティヌスやトマス・アクィナスそして一六世紀の宗教改革者その他近年の註解者四人の名を挙げて、こう言う。「これらの解釈者たちがパウロの心を正しく理解してきたことをわれわれは疑わない。というのも、(i)「自伝的」或いは (vii)「キリスト者の経験一般」のいずれかの線にそってのみ、われわれはテキストに対して正しく対処しうるからである。……善を意志しそして悪を憎む「われ *ego*」において、*nūs* (叡知) (7:23, 25) において、「内なる人間」(7:22)において、われらは、未だ回心していない人間の自己でも或いはその自己の或る部分をでもなく、神の霊によって新たにさるうる人間的自己を確かに認めなければならない。実際、ここで記述されているほどの真剣な葛藤はただ神の霊が現在しかつ実働している場所においてのみ生じうるものである。……一層キリスト者が神の律法について律法主義的な思考から解放されればされるほど、そして彼がそこへと召されている完全

性の十全な輝きをより一層明晰に見れば見るほど、彼はより一層自らの継続的な罪深さ、彼の頑固な滲み通る自我意識……について自覚的になるということとは本当なことではないのか」⁽³⁷⁾。

心的状態としてクランフィールドが敬虔に苦悩の深まりを語るそのようなことは真実でもあろうが、心理主義的な所謂寝技に持ち込む前に為し得る分析は存在する。福音の啓示に基づき律法の機能を新たに考察したパウロは第二議論で律法が罪を暴きたて、罪の罪性を著しいものとして知らしめるものだという理解に到達している。そこではパウロの自覚としては「われ」が誰であれ現在形により臨場感を保ちつつどんな「われ」にも妥当する仕方であって今・このエルゴンとしてヌースの発動のなかで葛藤している現場の提示により論証を遂行していることを私はここで示したい。

この一連の議論のなかで最低限確かなこととして語りうるのは律法が罪ではなく、死をもたらすものではないことを明らかにするために「われ」が登場することである。その目的が達し得るのであれば、パウロであっても、パウロでなくとも構わないとすることができる。パウロはここで、誰を「われ」が指示するのであれ、最も基礎的に了解できることとして、「われ」とは彼の論敵たちが彼の信仰義認論の含意として律法が罪であり、善きものが死をもたらしたという反論を反駁する証明のなかで登場する人物のことである。戒めが「汝」と呼びかけたさいに、「われ」として応答する者のことである。信の哲学はパウロの二つの論証の過程を誰にも理解しうるものとして共約的な次元で追跡する。

4.5.3 文字化した律法に乗じて罪に欺かれたアダム的「われ」とその克服

第一議論においては「律法は罪であるのか」(7:7)というユダヤ主義者である論敵からの予弁論的反論に「断じて然らず」と本書簡の一特徴であるディアトリペー（談論風発）様式により応答している。ここではパウロの信仰義認論が含意するでもあろう律法軽視さらには罪悪視への反論として、福音の啓示に基づき律法の聖性と善性の論証を提示する。この論証で特徴的なことは、律法と罪が擬人化されることである。律法は戒めを語りかけるが、「罪は

その戒めを介して機会を捉えわれを欺いた」(7:11)。この擬人化は対応個所である「創世記」三章の蛇の擬人化により理解を容易にさせている。パウロは蛇について「ちょうど蛇がエヴァをその狡猾さによって欺いたように」(2Cor. 11:3)と蛇を行為主体として擬人的に描いている。パウロはここでも慎重であり、旧約聖書の裏付けにより論敵ユダヤ主義者の土俵上で彼らの同意を取り付けようとする。克蘭フィールドは「パウロはここで「創世記」三章の物語を念頭においている。ひとの保護のために神の善き恵み深い贈りものであるところの神的戒めは蛇がひとを破壊すべく利用しうる好機でもあると見られている」と述べている⁽³⁸⁾。

「欺く」をその類義語で理解するとすれば、それは偽りを語り騙し、実践することであり、魂の秩序を乱し、混乱させ破壊に至らしめることである。その欺きの方法は言葉を通じてである。人間社会においては、ひとがひとを欺くのは、言葉だけではなく、非言語的な行為においてもなされるが、見えない罪は魂の中で語りかけるという仕方であって、ちょうどヘビがエヴァに語りかけたように。律法が「汝貪るな」(7:7)と言え、ば、「汝貪れ、それは人間として生を燃焼させることであり、それは当然為されるべきことなのだ」と反対命題をささやき肉に即した生を唆し、魂のうちに「罪の律法」(7:23)を立てる。

ここで確認しうるのは、意味論的分析によれば、命令は従うことも従わないこともできる存在者を前提に遂行される。従って、ここで「われ」は責任ある自由の下にいるC自律的な存在者であると言えることができる。律法が「赦せ」と言えば、罪は「そんなひどいやつは罰を受けるべきだ、それが正義だ」とささやく。さらに罪は「使徒がキリストの過去の死はお前の古い過去の自我の死でもあったと、また自らの罪は自ら担いえないものであり既に荷われたと言ったのか、そんなことはないお前はあのこと、このこと自らの過去を償わねばならない」と律法を立てに、新しい前向きの生はおめでたき健忘症だとし、古き自我に固執させ攻め立てる。

比喩的に言えば、罪は律法を殊の外好み、律法のあるところ寄生し住みつき罪の果実を増殖させる。なぜなら律法は肉の人間には裁きの言葉だからで

あり、自らを省みることなしに、自らを他から優越させるために振り回す尺度、規準となり、その定規こそ罪の最も好物とするところのものだからである。律法のあるところ、「すべての者は罪を犯した」(3:23)と語られている限りにおいて、そこに事実上一度は罪が寄生し、罪に加担させている。罪は律法を隠れ蓑にして姿をみせず、モーセの律法そして戒めそれ自身が自己と他者を破壊するように思われる。パウロはその状況を「生命に至らず戒め自らが死にいたらすものとわがうちに見出された」(7:10)と記す。実は、罪がひとを律法により欺き、殺したのである。ここで「殺した」とは生物的生命に死をもたらしたということである。

律法が罪ではないことの第一議論が過去形により展開されているのは具体的にアダムの事例が念頭におかれ、彼を罪が世に侵入したその過程のモデルにしたためであると考えられる。また、一人称単数「われ」はモーセ律法の擬人化のもとでの「汝貪るな」という二人称単数の命令を戒めとして語りかけられたさいに、それに対する応答して出現する。これが最も基礎的な誰にも同意される「われ」の文法的理解である。G. Theisen は言う、「私見であるが、ロマ七7以下の内容からも純粹に虚構の「われ」という仮定は支持できないと思う。最初の明示的 *ego* (8 節) は「貪るな！」という神の掟に挑発される。律法は二人称単数で人間に呼びかける。そこで一人称単数で答えたいくなるのは当然である。しかし、パウロが人間に対する神の要求を云々する場合、自分自身を除外した虚構「われ」を使うなど思いもつかないことだ。これでは神の要求の厳しさはどこかに飛んでしまう」⁽³⁹⁾。この文法的解釈には同意するが、虚構解釈は真陰さを失わせるという見解には同意できない。この「われ」に罪の苦悩の今・このエルゴンによる臨場感と誰であれ「われ」と語る者に妥当する普遍性を託したのである。一章ではB神の前で神の怒りにあてられた者がいかに振舞うかを明らかにしたが、律法の新たな機能を明らかにする七章においては、誰であれ、掟をつきつけられたものはこのように葛藤を為す者であることが描かれている。その葛藤はそこに聖霊の媒介がある場合には ErE (BviaC) として肉の弱さに譲歩するなら ErC (b- in C) として記される。

「最初の人間アダム」(1Cor. 15:45) はモーセ律法以前に位置するが、蛇の誘惑は「善悪を知る」(Gen. 2:17) 木の実を食べ、目が開かれ「神の如くなる」(Gen. 3:5) という貪りへの誘惑であった。この論証の主語が「われ」ではなく複数形（例えば「われら」「彼ら」）であるとするなら、その指示範囲は限定されるが、「われ」は誰であれ戒めが「汝」と語りかけられ、応答する限りのひとに妥当することを示すことができ、アダムの事態がすべてのひとに普遍化可能となる。実際、「ローマ書」五章の対応個所で罪が入ったことが、死が入ったことの原因であるとされている。「それ故、ひとりのひとを介して罪が世に入りそして罪を介して死が入ったように (*hōsper*)、そのように (*hūtos*) すべての者が罪を犯したが故に、死はすべての者を貫いたのである」(5:12)。「われ」は誰であれ戒めを差し向けられた者として応答する死すべきアダムのな人間のことである。少なくとも、「終局のアダム」(1Cor. 15:45) ないし「第二の人間」(1Cor. 15:47) とされるキリスト的な「われ」との対照においてある者のことである。

この文章に見られる同等比較「～ように、そのように～」は注意を要する。これは死の原因が各人の罪の故にであることを同等比較により明確に述べており、これまで明らかにしてきたように、アダムの罪の遺伝による伝播を含意してはいない。「すべての者が罪を犯した」とはまず業の律法による神の前の人間現実としてのB罪人が理解されねばならない。その神の認識を人間の叡知がヒットすることもある。それはErC (Kn) (b ·in C) と記述されよう。詩人は報告している、「主は天からひとの子らを見下ろして、賢いもの、神をたずね求める者があるかないかを見られた。彼らはみな迷い、みなひとしく腐れた。善を行う者はない、ひとりもない」(Ps. 14:2, cf. 3:10-18)。アダムが背きの最初の者であるが、ひとは事実上皆アダムのな者であったと神は認識している。

この普遍化可能性を確認するものとして、パウロは「人間」と「われ」を同定させていると思われる。彼は第二議論において「内なる人間」(7:22) を語り、また「惨めだ、われ、人間 (*talaipōros egō anthrōpos*)」(7:24) の語順で叫びを挙げており、ここで「惨めなわれ」とは「人間」のことだと理解

することができる。律法の無罪性と善性を証明するさいには、神がそれを差し向ける人間全体が問われているであろうからである。言ってみれば、アダムが問題になるところ、人間全体が問題になっている。生物的な死がすべての人間に行き渡ったことは、「われ」が最初の人間であったなら、誰であれアダムと同じ過ちを犯したであろうことを告げている。換言すれば、それほど罪は巧妙であると言える。

罪は「文字の古さ」(7:6)としての律法を利用するが、パウロは律法と罪を同定する動きに「断じて然らず」と拒否し、その論証を企てる。実際第一議論の論述の進行はアダムとエヴァの墮罪物語とほぼ平行的に進む。罪が世に入ったのはひとりのひとを「介して」とあり、罪はアダムを媒介にして世に入った。主語「罪」はアダムとそのまま同化されるべきではない。罪が「世に入った」(5:12)とあり、それは「われかつて律法を離れて生きていた」(7:9)に連続的なものとして対応し、それまで神の前においてアダムはその罪が認められなかったことを含意する。蛇に血肉化した罪が人間の肉の弱さに乗じて霊的な律法を文字として扱い律法の下に追い詰め、その結果神の戒めとは反対のものを唆すことにより律法化し、いずれの仕方においてであれ律法の下に生きるよう欺いた。蛇は善悪を自ら判定し知り、神のように責任ある自由のもとに生きることが人間の本来性なのではないかと「罪の律法」(7:23)を立てた。これに通常われわれが当たり前のこととして同意するという事態に罪の根深さ、御し難さが隠されている。

罪が入らなければ、死も人類に入らなかったとされる。生物的な魂体の死は誰もが認めることのできる共約的なことからであり、パウロはその事実注意到喚起している。ここからどれだけ多くの同意を取り付けられるかがパウロの腕の見せ所であった。このように、アダム的な「われ」の導入により、あらゆるひとに適用される論証の普遍性を求めている。アダムに対する神の罰の言葉「汝は土(*ge*)でありそして汝は土に帰る」(Gen. 3:19)は「だが、われは死んだ」(7:10)において実現されている。

パウロはここで罪を宇宙的諸力として神話的に扱わない。罪は律法に寄生するものとして描く。もし善悪が宇宙論的な原理であるとするなら、人間は

決してその上位の原理から逃れることはできず、自らの悪や罪に何ら責任さえ負わないものとなろう。パウロにおいては罪は文字化した律法に巢食う。罪は律法に攻撃をしかけるが、霊的な力をただの文字に変質させるという仕方、ひとを生物的な死に追いやる。それが罪に買われた人間に対する「罪の労賃」である (6:23)。

律法がなければひとは罪を知ることはなかったのである。例えば、何ら規範のない社会を考えてみよう。そこでは禁止命令「～するな」「～やめよ」という言葉が一度も使われない。誰も善悪の判断をすることのない「何でもあり」の社会においては、事実上まったくの無秩序な社会が想定される。しかし、そこでは「無秩序」が「秩序」と対立するものとして描かれることがないため、無秩序であるという認識は成立しないであろう。同様にそこでは罪を罪としてひとびとは認識することはできないであろう。「アダムからモーセに至るまでも」(5:14)事実上神の前で罪は存在していたが、「律法がないために罪は告訴されていない」(5:13)。ひとには罪を罪として認識されなかったのである。「律法のないところには違反も存在しない」(4:15)のである。ただ、罪は事実上肉に巢食っていたが、律法の刺激を受けないため死んだような状態として看做されている。

ひとはこれに同意するか否かが、この章を正しく理解する分水嶺となる。反論として考えられるのは、人間社会はいつの時代においても律法があろうがなかろうが悪で満ちているという認識であろう。パウロはこの見解に同意するであろう。パウロは罪の罪性の著しさを問題にしており、事実上の悪の多寡を問題にしているからである。葛藤の激しさこそ律法のなしうる貢献だからである。葛藤があるところ神の前の現実B (律法の下にいる罪人)と命令を差し向けられたC生身の人間のあいだに聖霊による媒介が想定される場合もあるであろう。パウロは言う、「律法は怒りを成し遂げる」(4:15)。さらに彼が「神に即した苦悩は後悔なき救いに至る悔い改めを働く」と言うとき、聖霊の促しを認めることができよう (2Cor. 7:10)。これは ErE (Bvia C)と記述できる。もちろん葛藤は人間中心的な事象であるから、基本的には自らの責任ある自由として ErC (b- in C)と記述されるであろう。しかし、

パウロの自覚によれば、「靈的」な律法の機能はひとに葛藤を引き起こし、それを介してひとを福音に追いやることである。

パウロは律法が聖なるもの、靈なるものであることを一步も譲歩できないと考えていたため、文字化された律法は負けるが、靈的な律法は罪を暴き立てると理解した。人間の肉の弱さの故に、律法が「肉的な」(7:14) 人間に受け止められるや否や、罪が働きだし、神の意志が宿る靈なるものとしてではなく、文字として受け止められる。モーセの目の前で、神の意志である律法は石の板に書きつけられた (cf. 2Cor. 3:3-11)。出エジプトの流離人は目に見える文字として石板の律法を受け止め、靈として受け止めることはなかった。葛藤のないところ、救いを求めることもない。律法は罪を克服することができなかった、そのことが福音の啓示のゆえに明らかにされた。モーセに対する律法の授与よりも、アブラハムに対する神が信実であることの約束こそ、福音の先駆であった (4:13-22)。神の一人子の受肉により、そして信実な従順の生涯のゆえに、神の前に新たな人間の現実が開かれた。かくして、この福音の啓示のもとに、律法の新たな役割が与えられたのである。

パウロはこれらの議論に基づき五章結尾において七章と同一の葛藤をもたらさうの一つの事実を提示している。「しかし、律法が到来したのは背きが増すためである。しかし、罪が増したそのところで、恩恵がさらに満ち溢れた、それは罪が死において支配したように、そのようにまた、恩恵が、われらの主イエス・キリストにより永遠の生命に至るべく、義を介して支配するためである」(5:20-21)。罪が死において支配したことはアダムにおいて罪が世に入りその結果すべての人間に死が行きわたったことの故に過去形で表現されている (cf. 1Cor. 15:21)。これは生物的な死と受け止める限りにおいて人間的、自然的なことがらとして理解できる。すべての者が神の判断としてアダムを介して世に入った罪に欺かれ罪を犯したが故に、生物的な死を免れない者たちとなった (cf. 3:23)。しかし、福音の啓示に基づき、この生物的な死を乗り越え永遠の生命に到達するべく、恩恵が支配することを人類の歴史のただなかで実現される道筋が示されたことを確認している。

ここで「永遠の生命」と生物的な「死」の非対称性は啓示の非対称性に基

づく。福音は既にイエス・キリストの信を介して啓示されているが故に、パウロは知識主張として永遠の生命を語ることができる (cf. 6:6-11)。それに対し業の律法の下に生きていと神に看做される者に関しては終末における啓示において永遠の生命と滅びのいずれかが明らかになるとされる。

かくして、パウロは五一八章では所謂生物的死と霊的な死(永遠の断罪)の区別を明確にはなしていないが、それは神自身の判断の領域であることの故に自制していると考えられる (cf. John. 6:50)。むしろ対比は生物的死と「永遠の生命」のあいだに置かれており、非対称性がある。彼は「肉の滅び」との引き換えに「霊」の救いを求めることもある (1Cor. 5:4-5)。パウロ自身としては永遠の滅びは神の専決事項である以上、罪の支配下にある生物的死には言及しても霊的な死に言及することに消極的であり、その代わりに (せいぜい) 生物的死の支配者である罪に対し勝利した福音の啓示に基づき「死」を乗り越えるものとして、「永遠の生命」という肯定的側面を強調している。罪の支配の死は永遠の生命に凌駕されている。かくして、律法の位置づけは罪を暴き立て、恩恵に向かわせるものとなる。

罪が支配しうるのは生物的生命と死に留まることは、パウロの次の律法認識から導かれる。「汝ら知らぬか、律法がひとを支配するのは、そのひとが生きている限りの時である」と (7:2)。罪が律法に寄生し利用できるのも、生物的生が続く限りである。この意味において永遠の生命と生物的死の非対称性は肉の中立性を裏付けている。つまり神の前の生と死の可能存在としての生物的死を与件とする者が肉においてある者である。恩恵の凌駕の故に、生物的死はもはや罰としてではなく一時の「眠り」にさえ喩えられ、罪の支払いであるこの死は福音の啓示に基づき神の前の義と罪、さらには生と死に対し中立的なものとなる (1Cor. 7:39, 11:30, 15:6)。恩恵の凌駕にもかかわらず、肉の弱さへの配慮のもとでの譲歩の故にこの中立存在は確保されている。既に勝利があるからこそ、パウロは譲歩することができるのである。

実際には罪の賃金としての死が入ったにもかかわらず、ひとは肉の弱さの故に生物的死を自然的な存在者として与件であると見做している。その欺かれているであろう彼らにパウロは罪の支配が歴史のなかで凌駕された義

の支配を自らのものとするよう命じている。福音が凌駕するものでなかったなら、この与件は中立とは言えずに、克服不能な与件でもあったであろう。彼の譲歩する余裕も福音の力の故にである。神は人間中心的な次元において人間に自らが義と罪のいずれかに向かう自由を与えたと看做されることを認可している。所謂採算のない譲歩は罪に乘じられるだけともなり、パウロは自ら滅びの罫をかけることにもなるが、この勝利故に、ちょうどイエスが天国を譬え話により伝えたように、人間的な理解の助けのために人間中心的な語りを許容している。

罪は律法のあるところ「目覚めた」のであり、律法を利用しひとを欺き自らの支配している生物的な死さらには神の前での死に導くべく確信犯誕生に向けて暗躍する。七章第一議論において、律法の聖性、罪なきことは罪の戒めへの利用を介した欺きへの言及により証明される。「生命に至らず戒め自らが死に至らずものとわがうちに見出された。なぜなら、罪が戒めを介して機会を捕らえわれを欺きそして〔戒め〕そのものを介して殺したからである」(7:10-11)。アダム的なわれとは戒めを巧妙に利用した蛇の欺きにより殺されたのである。ここで「われ」は誰であれ戒めを盾にして自己を主張する者であり、その者はただちに罪の罫に陥るものである。かくして、律法は聖であり、戒めも聖にして善かつ義であることが確立される。

4.5.4 肉と内なる人間の葛藤による律法の肯定的機能の証明と罪の共約的理解の展開

第二議論は第一議論の展開である。第二議論はたとえ律法が罪でなくとも、罪が成し遂げる死に貢献していることになるのではないかと疑われ、「それでは善きものが死となったのか」というユダヤ主義者のさらなる反論に対する応答である。彼は「肉と内なる人間の葛藤による二種の律法の判別証明」と呼ぶべき論証を展開する。ここでは律法と罪をめぐる「われ」の葛藤が三者の三つ巴として劇的に現在形により描かれ、律法と罪の非同一性にに基づき善は死をもたらしていないことを明らかにする。

この現在時制動詞のもとにある「われ」は過去時制動詞のもとにあったア

ダムの「われ」との関係が問われるであろう。パウロは律法が罪でないことを証明する第一議論で、五章でなしたように、アダムの「われ」の普遍化を試みたのであり、罪が戒めに乗り欺いた故に死がすべての人間に最終的に成し遂げられた。パウロは、それを踏まえ第二議論においては誰もが経験するであろう良心の葛藤を罪と律法の観点から説明し、善きものが罪の欺きに貢献し死となったのではなく、罪の罪性の著しさをあぶりだすことにより、死という普遍的事象を介して罪の共約的な理解の拡張を図っている。

第二議論において虚構的なわれの今・ここのエルゴン言語が展開されている。これはありうる多くの葛藤の一事例でもあろうが、実際、個々の文に対応するエルゴンは荒唐無稽なものではなく、戒めを突き付けられている葛藤する「われ」なら、誰でも経験するでもあろうことがらを表している。ここでの虚構的な「われ」の使用が戒めを語りかけられるすべての「われ」に普遍的に承認されるかが共約性の試金石である。

パウロは罪の罪性の著しさを説明を展開する。「なぜなら、かたや、われ律法は霊的なものであると知っているが、他方、われは肉적인ものであり罪の下に売り渡されているからである。というのも、われが〔最終的に〕成し遂げるところのもの〔死〕をわれは認識していないからである」(7:14-15)。一方で律法が霊的なものであることを知っているわれがおり、他方、肉적인であり罪の下に売られているわれがおり、この二つのわれのあいだに葛藤が生じる。そしてこの認識は罪の著しさを説明する状況設定として理由文において提示されている。

「罪の下に売られている」ことの認識はどこから得たのかが問われよう。言わば上空から罪の下に売られている自己を反省的に描いているように思われよう。「われ」はパウロが律法の善性の論証の虚構的な人物として登場させている以上、メタな次元から記述としてその一般的な次元における解釈を許容してはいるが、彼は「われ」の苦悩において葛藤の現場に読者を留ませようとしている。それが「われ」の今・ここのエルゴン言語の使用の劇的な効果である。メタな次元が遮断された仕方でのわれの葛藤を理解するのであれば、葛藤は白けどこまでも反省次元は無限遡及するでもあろう。(ただし、

信の哲学の筆者である私はこのエルゴン言語を理解しようとして反省的にロゴス的な次元において執筆していることを記しておかねばならない)。

現場では第一議論の延長線上において律法に扮した罪の誘惑の囁きに耳を傾け聞いているというエルゴンにおいて「罪の下に売られている」ことの事実を確認している。その罪の欺きの実質は、われは自らが最終的に成し遂げるところのものの認識が存在しないことにある。実は死を成し遂げているのであるが、それを認識していないこのようなわれの状況が展開されている。

第二議論理解の鍵となる文はわれが罪の下に売られていることを説明する「というのも、われが[最終的に]成し遂げる (*katergazesthai*) ところのものをわれは認識していないからである」における現場における認知状況である。これもメタな視点からわれの現場性を記述していると理解しうが、それは考慮にいれずにわれの物語のなかで処理しよう。パウロはこの文章において「成し遂げる」と言う動詞を用いるとき、「善」と「死」をめぐる第二議論の証明課題からして、一三節(「罪が善きものを介してわれに死を成し遂げつつあることによって (*katergazomenē thanaton*)」)と同様に「死」をその目的語として取るべきである (Bultmann, *Theol. S.* 248f に賛成, Käseman, *Römer*, S. 194 に反対)。われは自ら死を成し遂げていることを認識していないのである。これは「われ」の今・この自己認識であり、客観的には死を成し遂げているのであるが、それを認識していないその状況におけるエルゴン言語である。パウロは「神に即した苦悩は後悔なき救いに至る悔い改めを働き、この世界の苦悩は死を成し遂げる (*thanaton katergazetai*)」と言う (2Cor. 7:10)。そして彼は普遍化のために共約的であるべく、「成し遂げる」や「為す」と語るさい、その対象として「欲するもの」と「憎むもの」さらには「善」と「悪」という一般用語により、われの現状の正しい認識をもたらす律法の側からの判別として客観的に表現し、われが罪に欺かれこの世に固執することにより死を成し遂げていることの普遍性を論証する。

パウロはわれの罪の欺きによる無自覚を律法が神の意志であることの知識との対照において説明して言う、「というのも、われの欲するところのもの[律法遵守]をわれ為さず、憎むところのもの[律法背反]をわれ作りだすから

である。しかし、もしわれ欲せざるところのものを作りだすなら、律法にそれ〔律法〕が善きものであると同意している。しかし、今やもはや、われがそのものを成し遂げるにあらず、わがうちに巢食っている罪が成し遂げる」(7:15-17)。

われの今・このエルゴンの状況は、一方、律法は「霊的」つまり神の意志であることを知っており、他方、自ら罪の誘惑に身をあずけ罪の下に売られていることを認識しつつも、律法に背反していることが死を成し遂げることを知っていないというものである。「生命にいたらす戒め」(7:10)である神の意志への従順を欲するわれにおいて憎むことつまり律法に背反することを遂行するわれに、もはや自らの生をコントロールできないわれを見出している。そのことから、一方でわれは律法の善性を承認しており、他方でもはやわれではなくわがうちに巢食う罪が死を成し遂げつつあることが道理をもって導出される。このように、われは完全には欺かれてはいない。この推論によりわれは自ら成し遂げていることの無自覚が実は罪に欺かれ死にいたらしめられていることに気付くにいたる。これは「われ」なる者の今・このエルゴン言語であるが、ロゴス次元においては、「もし肉的存在であるわれが差し向けられた律法の下に生きようとするなら、罪はわれを欺き死に導く」と一般化されるであろう。

律法を利用する欺きにも種々のものが考えられる以上、ここでのわれの葛藤とは異なる葛藤が想定でき、描き得るのであろうか。今・この具体的な状況において、われが完全に欺かれているときは、自らの律法を立て、神の律法の善性を知らず、葛藤することなく死を成し遂げるであろう。罪と同化し、あらゆるものを破壊し、一切の生命の死に向かう倒錯を当然のこととなし、絶望を自ら選択する確信犯であり、律法に背くことにより、神に挑んでいる。これは一章の分析における神の前の罪人Bであった。

パウロ自身この七章のエルゴン言語があらゆる「われ」に妥当する必要はないと考えていることが分かる。アリストテレス的な常に目先の快を追求する放埒な者（アコラストス）やパウロ的な「不義のうちに真理をはばむ人間たち」(1:18)は確信犯であり、後悔しないそのような人間類型に属している

ので、彼らに罪の暴きを期待してはいない (cf. *Nic Eth.* VII2)。むしろ、神は彼らを「心の諸々の欲望において悪行」にまた「恥すべき情欲」にまた「叡知（ヌース）の機能不全」に「引き渡し」てしまっている (1:18-31)。葛藤しないわれは告発されないまま、悔い改めなく罪の支払いである生物的な死を払い、神の前にもはや肉の弱さへの譲歩なしに立つ。まさに神に即した苦悩は悔い改めを働く。

C次元にいる生身の人間がBにいると人間的に判断されうる一つの指標は欺きに対する葛藤があるか否かに求められよう。B次元にいる罪に欺かれ同化した者は悪意に引き渡されている者であり、罪のたくらみを知ったうえで怒りや峻厳等の神の否定的な側面の知識にのみ基づき、憐れみや聖霊の肯定的な力を知らず、神に挑んでいる。それに対し、この「われ」は生命に導く神の意志としての律法の善性を知っている。

われは律法が霊的なものつまり神の意志であることを知っているが、これはヌースによる知識である。叡知はコンタクトによる知識であるとすれば、霊に触れており、そこから霊を受動している可能性があるが、認知的なものにとどまっている。というのも、われは「わが肢体のうちに他の律法を見る、それはわが叡知の律法に対し戦いを挑んでおりそしてわが肢体のうちにあって罪の律法のうちにわれを囚えている。惨めだ、われ、人間」(7:23-24)と叫んでおり、罪との格闘に勝ってはいない。聖霊の媒介があるとき、ひとは基本的には平安に導かれるはずである。ただし、先述のように罪の苦悩をもたらすことが神に即しているなら、それは聖霊の或る種の業でもあろう。

このわれの状況は聖霊の助けのなかにあると断定することを躊躇させる。葛藤そのものが何らかの聖霊の助けのなかにあることを示唆するでもあろうが、この葛藤は人間の認知状況（「知る」(7:14, 18), 「認識しない」(7:15), 「見いだす」(7:21), 「見る」(7:23)）に焦点をあてて遂行されており、律法の差し向けの文脈における罪の欺きと叡知の葛藤として捉えるべきであり、人間的次元で ErC (b-in C) と記号化されよう。何故パウロが聖霊や霊に対する言及を控えているかと言えば、聖霊を私有物化してはならないという彼の敬虔がそうさせるのだと思われる。ここで苦悩のエルゴンを遂行する「われ」

は論争に決着をもたらす一つの仮想的な「われ」だからである。パウロはいたずらなる聖霊のエルゴンの要請を避け、人間の責任ある自由の範囲内で人間的な葛藤を「われ」に託したのである。ただし、個々人のこの種の苦悩の文脈において、聖霊が注がれていることを否定するものはなにもない。

われわれはどれほど罪に欺かれているのであろうか。この虚構の「われ」は実際の自己欺瞞の状況として普遍化できるのであろうか。パウロは自己欺瞞を自らの正義の確信のなかでの他者への審判に見ている。「それ故に、ひとよ、すべて裁く者である汝は弁解の余地がない。なぜなら、汝は他人を裁くそのことがらにおいて、汝自身を罪に定めているからである。というのも、汝裁く者は同じことを行っているからである」(2:1)。自らは正しいという思い込みなしには他者を審判することはできない。これは何らかの規準や律法を適用することに他ならず、自ら福音の下に生きていると思っていても審判しあう者は共に「同じこと」つまり律法の下に生きているとパウロは判断している。審判は、ちょうど蛇がアダムに自ら善悪を判断し倫理的な主体となるよう誘惑したように、神の位置に自らが立つことであり、それは罪に支配された「われ」の状況である。正しいと自らを看做す者は死を成し遂げつつあることの認識はないであろう。

愛せよという戒めの善性を認め愛だけが肯定的なものを生みだし、生に導くことを知っていながら、やはり明確な正義の確信のゆえに他者を裁くことは「善美を欲することはわれに備わるが、それを為すことがない」の一例となるであろう。これは客観的な記述であり、罪に欺かれている当の人間の今・この自己認識ではないとも言うことができるが、ここでもエルゴンの現場で理解しよう。葛藤者は完全には欺かれていないが故に、今・ここでこう語る状況は想定される。

ここでは「神の意志」の名のもとに自他を欺くということが生じる。ひとは大切にしているものがあればあるほど、罪はそれを利用して欺く。例えば、信を大切にする者であればあるほど、偽りや裏切りに敏感になるが、それを文字の律法として立てて罪に欺かれた自覚をもつことなしに、相手の信義を疑うにいたり関係が引き裂かれてゆく。イエスは罪の巧妙な誘いを見抜いて、

七度さらには七十七度赦すことを命じる (Mat. 18:23, Luk. 17:4)。パウロも「われらはいいつの思考内容 [・たくらみ] (*autū ta noēmata*) に無知ではない」(2Cor. 2:11) と言う。

他方、これは自己自身への審判にも妥当し、自己評価が低く自らを審判するとき、ルターは「おのれは罪人だ」とはサタンが言わせるのだ」と言っていると伝えられているように、ここでも何らかの律法を規準に用いている。実はそれさえも罪に用いさせられているとパウロは考える。恩恵から生を築き上げることなく、律法から生を築くとき、ひとは律法をことの他好のむ罪の餌食となる。ひとは知らず知らずのうちに罪に隷属してしまうというこの認知の不定性は罪の巧妙さによる。「われが[最終的に]成し遂げるところのものをわれは認識していない」とは罪の下に売られ欺かれている時、それが死を成し遂げることを知っていないのである。そしてそれが神の前での死に導くであろうことも知らないのである。

この自覚と無自覚の故に律法や戒めが生命に至らせる善きものを命じているにもかかわらず、死に向かう悪しきものを為す状況が出来している。ひとは誰もが同意できるであろうこととして死を避け生を欲する。パウロは「欲すること」とその対義語である「憎むこと」において業の律法との関連で生と死を念頭において一般的な次元で議論を展開している。かくして、律法遵守により欲する生を作りあげることができず、死を成し遂げているというこの状況は、一七節の結論に導く。死を成し遂げる行為主体はもはやわれではなく、わがうちに巢食っている罪であると。

ここでのさらなる問いは欺かれているという主張は普遍化できるのか、換言すれば肉は常に欺かれているのかである。これは先のクランフィールドに見たように、改心以後のキリスト者にも妥当し、肉が罪から脱することは原理的にありえないのであろうか。ルターは肉は常に欺かれていると主張する。ルターはアウグスティヌスが「わが成し遂げるところのものを認識しない (*non intelligo*)」を「……承認しない (*non approbo*)」と理解し、「霊的人間は、彼が霊と共に生きるので、神に関するものでなければ、味わうことをしない (*non sapit*)」。それ故に彼は彼が為すところの悪を知らない、そして味

わうことをしない」と論じたことを紹介する。そのうえでルターは人間をアウグスティヌスのようにプラトン主義的に霊と肉とに分離して解することに反対して言う、「われらは「われ認識しない」とは即ちわれが肉的存在である限り、われは欺かれており、そしてわれが悪を為すなら、罪がわれを誘惑していると解する」としている⁽⁴⁰⁾。

このルターの見解には欺きによる無知という点にだけ同意できる。まず、第二議論はヌースがそこにおいて実働する内なる人間と肉の葛藤であり、霊肉の葛藤であるとは明示されてはいない。パウロは第一義的に人間の責任ある自由の次元においてこの葛藤を捉えていると言うべきである。さらに、ルターは「肉的存在である限り (*inquantum carnalis*)」欺かれていると述べるが、この七章は今・このエルゴン言語であり、この発話の時点における「われ」は欺かれているが、肉的存在であることは弱さを含みつつも欺かれることも欺かれないこともありうるものであると私は理解する。この箇所は今・この具体的な葛藤のエルゴンが提示されている。

一般的にロゴス次元で捉えるなら、戒めや律法を差し向けられた者はこのように葛藤すべしという普遍的なメッセージも読み取ることのできるものとして展開されている。そのことは「肉」は自らに常に戒めや律法が差し向けられていることを含意しない。先述のキリスト―隣人ディレンマに見られるように、ひとはこの世の生を生きている限り肉においてあり、肉的存在であることをやめることはできない。しかし、肉に即して律法の下に生きることを止めることはできる。

肉は罪の値として死すべきものとしてあるにしても、「汝らの死すべき身体にも……生を賜うであろう」とも言われており、そのような永遠の生命に方向づけられている肉における生の状況においては「われ」は欺かれてはいないと理解する(8:11)。なお、ルターが正しく指摘しているように、第二議論を罪の欺きの巧妙さにおいて理解しないとき、浅薄な理解になり、「罪が著しく罪深いものとなる」ことを認識させず、論証も貧弱なものとなり、今・このわれのエルゴンの臨場性を伴いつつその力に基づく普遍的妥当性をもつにいたらない。

パウロはさらに論証を展開する。「¹⁸なぜなら、わがうちにつまりわが肉のうちに善が宿っていないことを、われ知るからである。というのも、善美を欲することはわれに備わるが、それを成し遂げることがないからである。¹⁹なぜなら、欲するところの善をわれ作らずに、欲せざるところの悪をわれ為すからである。²⁰しかし、もし欲せざるところのものをわれ為すなら、もはやわれそれを為さず、むしろわがうちに巢食っている罪が為す。²¹かくして、善美を作ることを欲するわれにおいて、悪がわれに備わるという律法をわれ見いだす。²²なぜなら、われ内なる人間に即しては神の律法を喜んでいるからである。²³しかし、わが肢体のうちに他の律法を見る、それはわが叡知の律法に対し戦いを挑んでおりそしてわが肢体のうちにあって罪の律法のうちにわれを囚えている。²⁴惨めだ、われ、人間。誰がこの死の身体からわれを救い出すであろうか」(7:18-24)。

この箇所においても共約性を確保すべく今・このエルゴン次元においてわれを出来る限り理解したい。われは自己分析を介してひとつの推論を展開している。われは自覚として善き律法を遵守したい者であるが、自らの肉の部位に何ら善の宿らぬことを自覚している。そこから、われは今・ここにおいて「もはやわれそれを為さず、むしろわがうちに巢食っている罪が為す」を導出している。われは今・ここにおいてこの一つの認識に到達したのである。一般的に言って、この認識としてのエルゴンは十分に想定可能である。アリストテレスの「意志の弱さ」の議論との異なりは、擬人化される罪にその隠れた行為主体を見出していることである。人類に悪は歴史のなかで偶然に入ったのであり、それが神話によりアダムの墮罪として報告された。それ以来、罪の人格化による表現が人間の現実を捉えるものとしてパウロにおいても受け入れられており、律法に乗じて肉に寄生し死に導く。この外から入った罪と葛藤する者は宇宙論的な二元的原理の支配下にいるのではない以上、脱出の可能性は残されている。

行為主体は罪であるということの理由づけは、「わが肉」と同定される「われ」の内部に何ら善きものが宿っていないことの何らかの知識に求められる。もし肉に善を見出していたなら、この悲観的な認識はなされなかったであろう

う。この「われ」の「わが肉」への同定と言うべきか限定は「われ」のなかに「内なる人間」との今・この分裂を確定するためである。「内なる人間」は律法が「霊的なもの」であることを知り、また推論の過程でわれが欺かれ死を成し遂げていることに気付いた者であり、さらには、「神の律法を喜んでいる」。葛藤の主体は罪に文字としての律法に欺かれてもはや今・ここにおいて善の宿らぬ「わが肉」と神の意志を叡知により今・ここで知っている内なる人間である。魂の部位が異なるために矛盾はない。

第二議論における善が死とはなっていないことの証明を葛藤の存在が担っている。自らのうちに何ら善が宿ってはいないことの認識が、自らが欺かれていることの自覚に導く。一般的に肉の弱さを担う者は欺かれていることに無自覚で死は単なる自然的なものと考える傾向性にあることは同意されると思われる。これが罪の一つの欺きであり、多くのひとがこのように考える傾向性にあることに基づきパウロは現在時制による「われ」の分裂において罪の蔓延にチャレンジしている。これが所謂良心の発動の場面である。善の不在の認識はヌースによるものであり、自ら自己満足のうちにいたことを暴き立てる。

葛藤のなかで「惨めだ」を叫んでいる時は、少なくとも欺きに完全に無自覚ではない。C. H. ドッドは言う、「もしパウロが今、書いているただなかで、彼は惨めな罪人であり、罪の律法の囚人であると告白したとしたなら、それは彼の議論全体を台無しにするであろう。……われらは結論する、パウロは彼はかつて罪犯と罪のうちに死んでいたが今や生命と自由を見出したという彼自身の経験の否定しがたい証拠によって彼の議論に片を付けつつあると」⁽⁴¹⁾。パウロの過去の経験であるか、殉教までのあいだにその後も経験するであろうことかは別にして、欺きを現在時制において認識するわれと現在時制において認識せずその身体が死を成し遂げているわれがおり、それ故に推論の結論として現在時制においてもはやわれではなくわがうちに巢食っている罪が死を成し遂げていると推論するわれがいる。この現在時制はそのつの今であり、同時性を含意してはいない。

そのうえで「惨めだ」を叫ぶわれがいる。これはとても抽象度の高い議論

である。しかし、今・このエルゴンに集約されることはありうることだと考えられる。換言すれば、この複層的なエルゴンから一般的なロゴスが抽象されうるということである。七章で苦悩しているわれのエルゴンは一つの具体的な状況を提示している。今・ここで、一方、罪が肉に寄生しており、そこにもはやわれは何ら善きものを見出せずにいるが、罪はそこで律法の文字化により誘惑しており、「罪の律法」即ち罪の意志のうちにわれを囚え欺いている。他方、内なる人間としてのわれは律法が神の意志であることを認識しており、欺かれていることを或る程度認識している。そこに葛藤がある。

読者にはこの「われ」が自己に適用されるか、自らにそれがエルゴンとなるかが求められている。実際に誰もが罪の下に売られており、欺かれて実は罪の故に死を成し遂げつつあることの認識をもたないということはあることである。彼は欺きの実質を律法がもたらすでもあろう永遠の生命という欲する善を成し遂げずに死という欲せざる悪を成し遂げていることに見出されると主張する。肉の弱さの故に永遠の生命よりもこの世の生に固執する姿が自ら成し遂げているものの不知を明らかなものとしている。確かに、「人間死んだら終わりだ」として、この生に固執する「われ」は日常なことでもあろう。罪に同化し欺かれていることの認識のないときには、個々の悪行に身を染める自己に葛藤さえ生じていないでもあろう。

かくしてこの第二議論は一般的には誰であれ律法を（自他により）差し向けられた者は葛藤しなければならないという、律法の理念的な役割を開示している。罪の欺きに対する警告が律法の逆説的な職務なのである。「われ」が誰であれ、葛藤する者は誰であれ、二つの対立する目に見えない行為主体の主戦場になるという見解は共約的に同意されるであろう。律法の機能は「罪が善きものを通じてわれに死をもたらすことにより、罪が明らかになるためであり、罪が戒めを通じて著しく罪深いものとなるためである」とされる。これが福音の啓示を受けてのパウロによる律法の新たな把握であった。

パウロは結論する、「しかし、われらの主イエス・キリストにより神に感謝[する]。それ故、かくして、われ自らかたや叡知によって神の律法に仕え、他方肉によって罪の律法に仕えている」(7:25-26)。この感謝は恰も葛藤に耐

えられないかのごとくに闖入的なものである。福音の啓示があるからこそ、「惨めだ」の叫びの止まぬうちに、葛藤しうることそのことに勝利の根拠があることを賛美している。それに続いて、われの自己認識を冷静に確認して章を終える。二つの律法への隷属はこの賛美と感謝故にもはや克服しえない葛藤を引き起こすとは理解されてはいない、肉は文字としての律法に乗じて寄生する罪の主戦場であることには生涯かわらないけれども。

そこに肉の底において生起する信への道が開かれている。パウロは言う、「信に基づかないことがらはすべて罪である」(14:23)。パウロはひとは自らの弱さにおいて自らの弱さに即してではなく、霊に即して生きるとき、信の律法に基づく者として看做される可能性が開かれると主張する。少なくともイエス・キリストの信において神の意志がそのように啓示されている。ひとが為しうる霊との出会いのための最善の準備は言わば一番底と言うべき肉を突き破り魂のボトムにまで降りること、つまり他の一切の肉を介する生がそれに基づいて秩序づけられる信に生きることである。パウロは言う、「人間は信によって義とされることをわれらは認める」(3:28)。

七章の「われ」は肉の弱さに留まっている、つまりC次元にいる「われ」であることが分かる。或いは「コリント前書」において「われは汝らに霊的な者たち(*pneumatikois*)としてではなく、キリストにある赤子として、肉的な者たち(*sarkinois*)としてしか語りかけることはできなかった」(1Cor. 3: 1)とあるように、たとえ聖霊の媒介があつたとしても、パウロはC次元からのアクセスを試みる限り、彼らの信仰が肉的な信仰に留まっていると想定している。「人間的なこと」をC次元において語る限り、人間が自らの心的態勢として持つ信仰は常に強弱が伴い、肉적であることを逃れることはできない。

永遠の生への希望のもとで善美を欲する自己が一方で存在しつつも、それを為すことなく、欲せざる滅びへの悪行を為す自己が他方に存在し、双方のあいだに「われ」の分裂がある。しかし、滅びを欲する者は誰もいないという事実が、背後の行為主体として欺きの下手人、罪が炙り出される。この議論がどれほど説得的かが問われる。永遠の生命という善を望まないひとはいないであろう。望まないとすれば肉的なこの世の延長においてしか生命を考

えられないからである。肉的な者であり罪に売られている者は「われが〔最終的に〕成し遂げるところのものをわれは認識していない」という自己自身を測りかねる分かり難さに囚われ、そこから単に欲望の強さというのではない何らかの力により支配されている「われ」を見出している。ひとはどうしても「ニュースの刷新」が必要であると主張するでもあろうし、或いはニュースが発動するということは思い込みであって共約されないと言うでもあろう。

4.5.5 ニュースの良心による共約的理解

ニュースを共約的に理解しうる一つの心的態勢は「良心」であると考えられる。というのも、良心は神への反応を自覚することはないかもしれないが、少なくとも「善きもの」そして「完全なもの」には反応する心的洞察だからである。神の意志を観知的に知るニュースの発動を理解すべく、パウロは共約的な次元として「良心」を挙げる。「律法を持たない異邦人が自然に律法のことながらを行うとき、その者たちは律法を持たずにも自らに対し律法なのである。ひとは誰であれ自らの心のなかに律法の業が書かれてあることを証明するが、それは、或る日、神がキリスト・イエスによるわが福音に即してひとびとの隠れたことながらを審判するときであり、それは自らの良心が共同の証人となり、そして自らのあいだで互いに告発しまた弁明することによってである」(2:15f)。

誰であれ、遵守する或いは違反するという仕方で、「律法のことながら」に何らか関わっている。そして終わりの日に良心が自らの生全体に関する律法への関わりを告発ないし弁明として証言に立つ。つまり、生の具体的な局面において良心が発動しているからこそ、「あのときはこうだった、やむをえなかった」という仕方でも弁明することもあり、「いや情状酌量の余地はない」という仕方でも告発することもある。このことはひとは誰であれ道徳的存在として生きており、何らかの善悪正邪の判断をくだしながら生きているという主張に他ならない。これがアダムの墮罪を介しているかどうかはさておき、共約的に同意されよう。善悪の彼岸に超人を志向するそのこと自体が道徳的

(moral) ― 不道德的 (immoral) の次元にいる自らを認識することになる。「非道德的 (amoral) な次元」に達したと思っても、それはそれ以前の次元との対比なしには判定されない以上、何らかの眼差しは残らざるを得ない。

ヌースが帰属する内的人間は直ちに肉とは同定されない。従って、肉に即して生きる限りひとは神の意志等を知ることはできないが、誰にも内なる人間が肉とは別に備えられている以上、ひとは神のを知ることができる。パウロは主張している。問題はこれが共約的に同意されるかである。ヌースの類比物として自ら選択的に発動することなく何らかの刺激に反応する「良心」をパウロは挙げている。良心に留まる限り誰もが良心の存在を認めるであろう。神を知るとされる認知機能はとりわけ日常的なものとなる。ニーチェはこの良心の発動は「何故？」への問いのブロックとして機能するとする。「良心からあの「ねばならない」という感情が引き起こされたのだが……しかしこの感情は「なぜ私は為さねばならぬか？」とは問わない。従って、あることが「～故に」とか「何故～」という問いをもってなされる場合にはすべて、人間は良心なしに行為するということになる」⁽⁴²⁾。良心の持つ直覚性を適切に表現している。

カントは良心の共約性に訴えて『コリンズ道徳哲学』を次のように締めくくっている。「人間の本性がそのまっつき使命と、最高度に可能な完全性に到達したなら、それは地上における神の国であり、そこでは内的良心が公正さを統治し、もはやお上の威力が統治するのではなくなるであろう。これは人類が到達しうる最後の定められた目的であり、最高の道徳的完全性である」⁽⁴³⁾。内的良心が統治する歴史は誰もが神の国に等しいものと認めることができるであろう。パウロはヌースの発動が肉に属していないとする状況は、ニーチェが良心は算段的に思考するのではないとすることに、またカントが道徳的完全性を成し遂げるものとしていることに対応していると言うことができる。ここではヌースを肉に帰属させないこと、そして道徳的完全性との関係において神に関わることを確認しつつ、なお良心は良心の咎めや疼きとして発動することはパウロにおいて不義のうちに真理を阻む人間たちに弁解の余地がないという文脈において用いられることにも並行性がある。

たとえ善も悪も舐めつくし道徳的な感覚がまったく麻痺した人間がいたとして、道徳的な次元に生きている人間たちからの非難や告発を受けるなど、何らかの眼差しを向けざるを得ず、人間社会に生きる限り完全にその次元を克服することは不可能である。極悪な犯罪者同志も略奪品の分配をめぐり正義を主張することそのこと自体のなかにひとは自らに対する何らかの正当化なしに行為を遂行できないことを示している。

ここでの一つの問いは良心の発動が意識にのぼらないことがあるかというものである。「良心 (=con-science)」は共知を意味する。それは自ら自身とのまた帰属する社会とのそしてまた神との共知 (Mit-Gott-Gewissen) という様式を持つであろう。良心のやましさが無いということはこの共知にごまかしや隠蔽が無いということである。発動に気付かないふりをすることは十分にありえ、その結果発動が止まることを受け肉の次元で忘れてしまうということも十分にありうる。ただ一瞬の発動はやはり意識のコントロールを超えている。意識はそれを抑え込むという仕方ではしか対処できない。良心は選択できるものではないということはパトス (感受態) と同じであるが、知識として何らか律法にヒットしているからこそ発動するという意味で肉の次元とは異なる特別なものと位置づけざるをえないであろう。これが共約的な次元におけるヌースの発動の一つの理解である。

神の前に罪人であると看做されている人間は神が義であることを知っているとされる。良心の発動は被造物の事行を媒介にし神に向けられないように思える。その点でヌースはシュネイデーシスとは異なる対象を持つかが問われる。信じる者にも信じない者にも良心は発動する。もちろん神の前の言語に親しんだ者は神との共知として良心が発動することはありうることである。良心とヌースは明確な対象を持つことに対し習慣化ということはあることである。ひとは自らの魂の習慣化された態勢のなかにおいてその限界内においてのみ意識は形成される。良心の発動も何らか身体に繋がっている限りその態勢の限界を超えて受け止められることはないであろう。有徳な人間のパトスは発動の量において常に適切なものであった。それが有徳な人間に対する報奨であった。培った魂の態勢全体に対し違和感が生じない限り良

心の呵責は生じないであろう。

パウロは誰もが肉においてあるという前提のもとに、誰であれ善悪のあいだで葛藤している者がいるとすれば、その構造はこのようなものであると七章で論じていると理解することができる。葛藤しているとき、規範や律法が善いものであることには誰もが同意するであろう。そしてそれが「生命に至らず」(7:10)はずの善きものであるとするなら、そこからもう一步進んで自らが何ものかによって欺かれているのではないかという思いに捕われることもあるであろう。ここまで共約性を拡張できるとしても、その何ものかが罪であることの同定は開かれた問いとしておこう。

しかし、パウロは共約性の拡張をめざし説得を続ける。罪が欺きにより為し得る最大の事柄はせいぜい人類を地上から絶滅させることであろう。しかし、ヌースが常に刷新されていたと思われるナザレのイエスは「身体を殺しても、魂を殺すことの出来ない者を恐れるな」(Mat. 10:28)と言う。「死は勝利に飲み込まれてしまった。『死よ、汝の勝利はいずこにあるか、死よ、汝の刺はいずこにあるか』。死の刺は罪である、罪の力能は律法である」(1Cor. 15: 54-56)。「罪と死の律法から解放」(8:2)された者にとっては、死はもはや罰ではなく次の目覚めへの眠りとなる。恐れるべき存在者を恐れるとはひとが常に神の前に立っていることを知ることに基づく。ヌースの発動なしにこの認識は得られない。ただし、たとえ比例性テーゼが適用されるにしても、この怖れるべきものを怖れる力能は人間が人間である限り、信じる者にも信じない者にも備えられていることであろう。

パウロはここでの主題が罪の「欺き」であることから、認知的な次元でその巧妙な仕掛けを見破ることに主眼をおいているために、この箇所では律法が霊的であることの知識に留まっており、聖霊の執り成しへの直接の言及を見出すことはない。葛藤の座は従来のように霊肉の葛藤と看做すことは必然ではなく、内なる人間と肉の双方の次元において認知的なものとして整合的に読むことができると思われる。信の哲学はできる限りミニマムな解釈により、霊に言及せずすむのであれば、その手前で共約的な理解をめざす。もちろんパウロのあらゆる文章が聖霊の執り成しのなかで遂行されている可能

性を否定してはおらず、ただ肉の弱さの譲歩により「知恵の説得」が許容されていることを引き受け、霊に言及するD言語やE言語もそれ自体として整合的であるなら、共約的な理解は可能であると主張する。欲する善を為さず、欲せざる悪を為す者は既に律法が善きものであることに同意している。ちょうど犯罪者同志が分け前の分配に関し自らの正義を主張するとき、正義が善きものであることに同意するでもあろうように。ここでたとえ律法が霊としてではなく、文字として理解されているのであれ、葛藤する者は律法の善性に良心という誰もが持つ魂の部位において同意しうると想定することができる。

4.5.6 「われ」を構成する「身体」と「肉」そして「内なる人間」

われが神の律法に喜んで同意しているのは内なる人間に即してである。そしてこの事態が悪の寄生を見いだすことを説明している。ヌースにより神の律法を知り、善美を為すことを欲するわれがおり、他方、われに悪が備わる罪の律法を見る。「わが叡知の律法」は善悪を識別させ、変身の基礎となる働きをなし、肉の構成部位である身体を変化させる直接的な繋がりにおいてある。われは肉の弱さを抱えつつ、ヌースの発動と連動し、神の意志を識別するに至る。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 (*anakainūtai*)」(2Cor. 4:16)。内なる人間は「霊の新しさ」(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。この「われ」は比例性テーゼにより神の肯定的な側面を知ることができるため、内なる人間に即して喜んでい

ここで「われ」を構成するものは「肢体」としての身体と「肉」と「内なる人間」(7:22)と表現するところの三つである。「身体」とその各部位「肢体」はひとがそれを「無律法に至る不潔と、無律法」に「捧げる」或いは「義の武器」として「聖さに至る義」や「神」に「捧げる」ところのものであり、罪と義双方の武器たりうるものである(6:13, 19)。さらには、罪の欲情が死

への実を結ぶべくそこにおいて「働く (エネルゲイン) (*enērgeito*)」ところのものである (7:5)。罪が直接に巢食い、寄生するのは「わが肢体」(7:23) また「この死の身体 (*tū somatos tū thanatū tūtū*)」(7:24) である。パウロは六章でキリストの死と復活は「この罪の身体が減び、もはやわれらが罪に仕えることがないためである」(6:6) と主張するさいに、「この罪の身体 (*to sōma tēs hamartias*)」とは罪に支配されている死すべき身体つまり「死の身体」を意味している。なお、彼が七章で「誰がこの死の身体からわれを救い出すであらうか」と叫ぶ時、罪が世に入ったことにより死が入ったと理解される限り、ひとはこの死すべき身体からの救い、解放を求めることは道理ある。肉の弱さにおいてある限り、「死の身体」は単に死病をかかえる身体を意味し、救いを求めることも求めないこともあるであろう。「死の身体」においてある人間はハンディを負いつつも神に即した悲しみをもつことにより悔い改めに導かれるでもあろう中立的な存在である。

六章と七章の身体の位置づけから、目的的に語られる罪に仕えない身体とは復活の身体である。かくして神の前の義人が明らかにされたとしても、ひとは生身の身体においてこの生を生きることには変わりはない。この肉における葛藤は死の支配から逃れるためのものである以上、六章と同じ状況に身体が置かれていることが分かる。七章の葛藤する「われ」は何も特別な存在ではなく、通常肉においてあるわれである。ただし、そのわれは「汝……」と戒めが差し向けられているわれであり、罪の誘いの標的である。その今・この状況においてわれはそのヌースが発動し、罪を暴きたてており、罪の罪性を明らかにするために、とりわけ罪に敏感となり葛藤している。ということは、この生物上の死を抱えるあらゆる肉は律法を念頭に生きようとするさいにはこの叫びを挙げるのが求められているとすることができる。罪に欺かれているとき、この生物上の死が肉の弱さの故に自然的なものと看做されるだけのことである。

かくして六章と七章の肉は同一の中立的な存在者であるが、七章においてはそのヌースが発動している肉が「われ」としてわれの分裂を記述すべく用いられている。かくして、テキストの整合的な読みという視点からすれば、か

つて犯した罪の故にその罰として誰であれ罪による死の支配のもとにある以上、「われ」はそのヌースが発動しているひとであれば、罪を暴きたてることができるため誰でもよいと言うことができる。そしてパウロは読者にそのようにして罪を乗り越えるよう励ましている。罪は現在も死を生みだすものとして活動している。ただし、罪はイエス・キリストにあって打ち負かされている。ひとがキリストにある限り、言わばキリストの足下に踏みつけられており罪は不活性である (cf. 16:2, 1Cor. 15:25)。この死の身体が尋常なことではないことに気づかないことが罪の欺きである。パウロは「最後の敵である死は滅ばされる」(1Cor. 15:26) と言う。

4.5.7 「われそのものはかくしてヌースによって神の律法に仕え、肉によって罪の律法に仕える」はルター的な義人にして同時に罪人のことではない

最後に七章結論部の解釈を介して肉の中立性理解に反対する Meyer とルターの議論を瞥見し、応答を試みる。Meyer は七章における「肉」の用法に基づき、次のように肉を特徴づける。「肢体は, sarx がそれ自身として罪により支配されている (一八節, 二五節) ということ considering, sarx の実働の道具として, そこにおいて罪の力が (罪一原理の口述筆記 *ho nomos tēs hamartias*) その業を追求するところのものである」⁽⁴⁴⁾ と述べる。ここでは Meyer が挙げる一八節, 二五節これらの二節を吟味し, 「肉はそれ自身として罪により支配されている」わけではないことを確認したい。一八節「われのうちにつまりわが肉のうちに善が宿っていないことを, われ知る」という陳述は土的本性がそのまま悪であると主張されているかのように見える。

私はこの箇所をフィクションのなかでのヌースの発動による今・このエルゴン言語であり, 欺かれていることの暴き立てであると理解した。今・ここで事実上善きものの宿らぬことと, 本性上肉には善きものの宿りえないことは異なる。またそれらの知識も異なる。後者はマニ教のような二元論であると言うことができる。善と悪双方の原理により人間は支配されており, どんな営みも悪からの克服はありえないとする立場である。パウロはこの認識

を契機に葛藤し、「われらの主イエス・キリストを介して神に感謝 [する]」と克服の担い手に感謝し明らかにこの見解に反論している。ヌースの発動により、今・このエルゴン言語として知識主張がなされているが、この現在時制は虚構のなかでの或る文脈におけるエルゴンであり、常に善の不在の認識が成立することは必然ではない。善が死となったのではないことの論証のなかで、それが普遍的であるべく欺かれていることの無自覚からの覚醒として知識主張がなされている。

Meyer に肉のそれ自身としての罪による支配のもう一つの典拠とされている二五節後半部は「かくして、われ自らかたや叡知によって神の律法に仕え、他方肉によって罪の律法に仕えている」である。従来七章は「霊肉の葛藤 (a conflict of the Spirit and the flesh)」というタイトルを持ち、その座である「われ」は誰のことかが問われてきた⁽⁴⁵⁾。ルターはこの「われ」は「使徒 (パウロ) 自身である」とし、「霊的な人間は肉的な人間と戦いそして彼が欲するようにそのように為し得ないことを嘆息する」(Luther, WA56. p. 340) と霊に即した生がかくも弱く嘆きに満ちたものであるとする。

彼は二五節の註解にて言う、「同一の人間が神の律法と罪の律法に同時に仕えていることに注意せよ。彼は同時に義人でありまた罪人である！ というのも彼は「わが心は神の律法に仕える」とも、「わが肉は罪の律法に仕える」とも言うておらず、そうではなく「われ、全的人間、同じ人間であるわれは二重の隷属に奉仕する」と言っているからである。それ故に、彼は神の律法に仕えることに感謝を表明し、そして罪の律法に仕えたことに憐れみを求める。彼が神の律法に仕えていることを肉的な人間の誰が主張するであろうか。私が上で言ったことに注意せよ、即ち聖徒は、彼らが義であると同時に同様に罪であると。義である、というのも、彼らはキリストを信じており、その彼の義が彼らを蔽いそして彼らに帰せられるからである。しかし、罪である、というのも彼らは律法を満たしておらず、貪欲なしにない者であり、医者のもとにいる病人のような者だからである。彼らは事実上病气であるが、しかし希望においてそして彼らが健康であり始めているという事実において健康である。即ち、彼らは癒され始めている」(WA56. p. 347)。

ルターは人間を全体論的に「全的な人間 (*totus homo*)」として見ており、「肉 (*caro*)」と「霊 (*spiritus*)」から構成される者としていつも霊に即して義人にして同時に肉に即して罪人であるとする。信の哲学にとって決定的に重要なこの二つの判別がルターのそれと異なるのは「肉」の理解が異なるが故にである。信の哲学にとって「義」と「罪」は神の前の概念であり、神の啓示に基づきそれらの語は使用され、その意味は理解される。「肉的な人間」は神の律法に仕えることはないにしても、その可能性として肉の弱さへの譲歩のもとにひとの前にそして究極的に神の前に生きている者である。パウロは自らのそして人間一般の魂体への内省を通じて、どうしても人間の或る事実つまりこの世への執着を説明する原理を必要としており、それをC次元にあるものとして「肉」に託したと思われる。「ローマ書」七、八章における「肉」の理解が信の哲学の妥当性を占う決定的に重要なものとなる。

まず、われわれはこの第二議論が「善きものが死となったのか」という論敵への反論として展開されることに帰らねばならない。ミニマムな解釈のもと誰もが同意できる共約的な議論が展開できれば満足すべきである。この問いには「断じて然らず」と応じられ、われが成し遂げているものつまり死を自ら認識しないのは、わがうちにつきりわが肉のうちに巢食っている罪が欺いているからだ。さらに、彼は議論を展開する。「というのも、善美を欲することはわれに備わるが、それを成し遂げることがないからである。¹⁹なぜなら、欲するところの善をわれ作らずに、欲せざるところの悪をわれ為すからである。²⁰しかし、もし欲せざるところのものをわれ為すなら、もはやわれそれを為さず、むしろわがうちに巢食っている罪が為す」(7:18-20)。ここで彼は罪が死を執行していることを、罪を分析することによってではなく一般的な善美を論じるC次元で人間の魂体への眼差しを注ぎ、神の律法を遵守する方向とは別の醜悪な自己への固執の現実に向け理由づける。欲せざる悪つまり死への歩みをわれが続ける以上、「もはやわれそれを為さず、わがうちに巢食っている罪が為す」と結論づけられる。従って、神の律法という善きものは死となったのではない。これが最低限誰もが同意できる第二議論の証明である。これは今・このエルゴン言語から抽象した一般的なロゴス

言語である。

彼は「この死の身体」から救い出す存在者を見出しており、原理的に悪に支配されているわけではない。肉はそれ自身として弱いため、死の身体の原理として罪にこの身体の死との関連において事実上支配されることがあるであろう。しかし肉はそれ自身としてはあくまで自然的な身体をもった存在者の生の一原理としてヌースの助けを得て欺きを自覚しそこにおいてわれが「身体の贖い」(8:23)を求めることのできるその部位である。葛藤は魂体の双方の部位により構成されるとして、それは一なる者として生きている「われ」の一つの行為である。全ての者は罪を犯したため、肉は罪から死を受け取るが、この生物的な生は新たに示された霊的な生「永遠の栄光」に比べれば「一時の艱難」とでも言うべきものにすぎない(2Cor. 4:17, Rom. 8:18)。それ故に、この叫びはヌースが発動する限りにおける事実的なつまり一時的でありうる死を通じての罪の支配への嘆きである。パウロは第八章において「キリスト・イエスにある生命の霊の律法がわれらを罪と死の律法から解放した」(8:2)と語ることができる状況を既に手にしている。また「身体は罪の故に死者であるが、霊は義の故に生である」(8:10) その状況を手にしている。

ルターは最後の「惨めだ、われ、人間。かくして、われそのものは……」の叫びにおける二つの律法への奉仕により義人と罪人の同時性を主張した。信の哲学は義と罪は神の前の概念であるから、神の前で同時に双方であることは矛盾であると主張してきた。この箇所は、われはそのものとして死すべき身体をもって神に仕えている、即ち、罪の律法への奉仕とは罪からの賃金として生物上の死を成し遂げつつあることと、そのなかで神の律法に即ち永遠の生命に向けられた善き意志に仕え愛を実現しようとしていること以外のことを意味してはいないと解する。かくして、パウロはイエス・キリストにあって神に感謝する。

ここで神の律法は罪の律法に対比されており、「罪の律法」は神の律法と理解してはならない。罪が神の律法を文字として利用し、ひとを欺くその文字化された罪の道具としての律法である。さらに「神の律法」は従来のように「モーセ律法」(Meyer, p. 26)のみだけでなく、「信の律法」も含むと理解

すべきである。「われらの主イエス・キリストを介して」神に感謝できるのは、彼の信に基づく義の啓示の故にである。そして、この律法の故に罪の律法の欺きに負けないでいることができる。ナザレのイエスが神の前とひとの前を結合したことによって、霊が最も明白な仕方出来事になったからである。罪の律法は擬人化によりこの捕囚の事実性と一時性を表現することができるが、「ローマ書」八章では、神の霊が最終的には「この死すべき身体にも生を賜わる」と「身体の贖い」が語られ、肉において生きている限り逃れられない罪への誘いと捕囚からの解放を確認している（8:11, 23）。

4.5.8 「われ」とは誰であったのか——七章から八章へ

最後に改めてこの「われ」が誰であるかを確認したい。「われ」は「汝」と呼びかけられた「われ」が一つの虚構空間を形成しており、パウロでも誰もいないあるいは誰であってもよい「われ」がここに展開されている。「われ」は複層的な視点を持ちその都度の現在において推論を展開している者として描かれていることは確実である。今・この思考の展開により罪の欺きと律法の善性に基づく葛藤としてのエルゴンが戒めの差し向けられたすべての「われ」に適用されるべく現在形で劇的に描かれている。「われ」は善なる律法と罪の三つ巴の一つの極として提示されている。この戦いは一人の個人の今・この具体的な認識そして行為であり、そのエルゴン言語を展開しているが、フィクションとしてのわれであって歴史のなかにある特定の個人の経過を時系列において記述しているわけではないと私は理解する。第二議論の現在時制は誰であれ戒めが差し向けられ応答している「われ」であり、善きものが死となったわけではないことを論証していると理解すべきである。

他方、これらの複合的な出来事の個々の描写はそれぞれ各個人のそれぞれの現在において実際に程度の差こそあれ妥当する時点が存在するとパウロは主張していると言うべきである。彼はエルゴン言語を普遍化しうものとして常に展開している。さもなければ、議論は迫真性をもたないであろう。罪が欺いてわれが死を成し遂げているということを自覚しないことはある。ひとが死を生物的な与件と受け止めることは共約的であるが、これは罪からの

支払・報酬であることを知らないだけでもあろう。そして誰も死を欲していない以上、それをする者はもはやわれではなくわが肉に巢食っている罪が為していることに同意することもできよう。

「内なる人間」と「肉的」これら双方から構成される者を「われ」は指示している。われは霊を受けているか、それとも良心の葛藤のうちにあるかであり、それ故に「肉に在る限り (*inquantum carnalis*)」(ルター) 常に罪に欺かれているということは帰結しない。すべての者は罪を犯したので罪からの支払い、労賃として外なる人間は死を成し遂げている。それを与件として受け止めているときは欺かれていようが、パウロのように「外なる人間」と「内なる人間」の双方の自覚のもとに受け止めている場合もあり、常に欺かれているわけではない。虚構のなかでの今・ここのエルゴン言語を文脈を無視して一般化するとき聖霊の注ぎの神の自由を束縛することになる。「われ」は内なる人間に即して喜んで生きるというエルゴンも十分に想定される。

罪が肉を常に支配しているか否かはこの論証の中心点ではない。従って、改心後の葛藤であるかも中心点ではない。この論証の成否を握っているのはどれだけ読者が罪の巧妙さに気付き、肉にはどうしても手に負えない威力を持っていることに同意できるかが問われていることである。これが共約されそしてそれにもかかわらず福音が罪に勝利したことを確認できるとき、論証は説得的なものになる。

「われ」は次の二つの記述 (7:5, 6 と 8:1, 2) にはさまれている。パウロは「われらが肉にあった時 (*hote ēmen en tē sarki*)、律法を通じての罪の欲情が、死への実を結ぶべくわれらの肢体に働いた。しかし、今や、われらは霊の新しさにおいてそして文字の古さにおいてではなく仕えるべく、われらがそこに閉じ込められたもののうちに死にその律法から解放された」(7:5, 6) と述べ、福音の啓示により根源的な変革が起こり、肉、律法、罪、死そして霊を新たな枠のなかで理解すべきことを告げている。人間の側から語るとすれば、「今や、われらは……」と語るパウロを含む「われら」は神の前とひとの前に生き抜いたキリストの働き ErD (AviaC) の故に、神の前に霊の新しさにおいて義人として生きることができると主張している。これを一般的に

言えば LogD (B+C) であるが、聖霊の媒介のもとにあるD次元にある者はもはや単なるC次元にある者ではないため、「肉にあった」と過去形で語ることができる。ただし、これは(パウロの自覚として)エルゴンD言語であり、これを一般化することは聖霊の注ぎを私物化することである。

この文に続き「それでは律法は罪か」の問いとともに、「われ」が主語として立てられ章の終わりまで続き、八章冒頭の「かくして、今や、肉に即してではなく霊に即してキリスト・イエスにおいて歩む者たちにはいかなる罪の定めもない。なぜなら、キリスト・イエスにある生命の霊の律法が汝を罪と死の律法から解放したからである」(8:1-2)という記述によって神の律法による罪の律法に対する勝利が語られ、「われ」は終息、消滅している。

霊に即しキリスト・イエスにおいて歩む者はエルゴンDにおいてある。それを説明するものが生命の霊の律法が汝を罪と死の律法から解放したことに求められている。これは神の実働エルゴンAである。「汝を」とあるのはもはや「われ」の苦悩は終息し、キリストの福音の出来事が業の律法からの解放をもたらした以上、「われ」に対し客観的な視点から「汝」と呼びかけ、神が解放したことを報告できるからである。「われ」の役割を終わった。だが、律法の下に生きようとする者がいる限りこの「われ」の葛藤は有効である。かくして、律法から解放された二つの叙述のあいだに「われ」は登場し、二つの反論、ディアトリバーを乗り越え、やはり確立された福音に連れ戻す役割を担っていると言うことができる。

パウロがこの二つの論駁を通じて福音は罪に勝利したことを確認しているこの事実は、この箇所では福音以外にはこの罪の力に打ち勝つものはないということを示すべく、いかに罪が巧妙でありひとを死にもたらしものであるかを説得的に示すことが一つの目標となる。パウロは自らの深刻な経験であったとしても何ら問題はないが、ここで罪の巧妙な力がすべての人間に適用されるものであることを示している。「われ」はそのための登場人物であり、現在時制により具体的なエルゴンを表現することを通じて、改心前の者にも後の者にも信に関わらない者にも普遍的に妥当することが求められている⁽⁴⁶⁾。

4.6 生命の源泉である霊による肉の統一 ― 「ローマ書」八章 ―

4.6.1 「霊に即した」心魂のボトムに基づく生は「肉に即して」律法遵守に向かう「義務ある者ではない」

七章と八章は切れ目なく連続的なものとして展開されている。七章の成果は八章に引き継がれているが、「かくして、われ自らかたや叡知によって神の律法に仕え、他方肉によって罪の律法に仕えている」という叫びの可能性としての弱さの現実もそのまま受け継がれている。個々人の心的行為としての信を語ることなく、心魂の態勢と機能に眼差しが注がれ、しかも信に対応する霊の実働をめぐって、一般的な仕方で、肉を克服し霊に即した生がいかなるものであるかの開示を通じて展開されている。

七章において「肉」とは罪が律法の文字化を通じて人間を攻撃するさいの攻撃対象であり、そこに巢食うことのできる身体の一つの支配的な部位であった。肉は罪の誘惑に同意するとき、そこでは罪の支配のもとに同化してしまう。しかし、あくまでも罪は肉に外から侵入するものであり、それ自身として罪とされているわけではない。それ故にこそ、肉をその組成の一部とするひとは罪から解放されうるものである。八章においてもこの「肉」の理解は継続され、心魂における救いの様式が展開されている。もし創造の秩序において肉が罪であったなら、或いは墮罪により肉の自然的性質が変質してしまっていたなら、人間の側には救済を受け入れうる心的態勢を欠いており、恩恵のみに縋る以外に人間に残された道はないであろう。或いはたとえ恩恵のみにより救済されるのであるにしても、人間の側からそれを受け入れる心的態勢に関して語るべきものを何ももたず単にマジカルなものとして受け止められたであろう。パウロは「霊」によりその機能を担わせている。

ここで私は「ローマ書」八章の分析を通じて、救済に相応しい人間の側の心的態勢についての議論をパウロが霊への言及のなかで展開していることを明らかにする。八章冒頭はこうである。

かくして、今や、肉に即してではなく霊に即してキリスト・イエスにおいて歩む者たちにはいかなる罪の定めもない。²なぜなら、キリスト・イエスにある生命の霊の律法が汝を罪と死の律法から解放したからであ

る。³というのも、ひとが肉を介してそこにおいて弱くなっていたところの律法の「遵守し」能わぬことを、神はご自身の子を罪の肉の似様性において遣わすことによって、そして罪に関して、その肉において罪を審判したからである、⁴それは「業の」律法の義の要求が肉に即して歩まず、霊に即して歩むわれらにおいて満たされるためである（8:1-4）。

パウロは神がイエスの肉において罪を罰したことにより、肉の弱さを克服し律法の成就への道が切り開かれたことを論証する。イエスは受肉し、死に至るまで信の従順を貫いたが故に、神は彼の肉において罪を罰した。罪が罰せられたことの内実は、これまでの意味論的分析の成果に基づけば業の律法とは別に信の律法が実現したことであり、それによりひとは「罪と死の律法から」解放された。換言すれば、「キリスト・イエスにある生命の霊の律法」の下に生きることが可能となった。そしてそれは業の律法を成就するためであるとされ、義認から一歩進んで愛における永遠の生命の獲得に議論は展開する。意味論的分析によれば、神の義は一方業の律法とは分離され（*chōris nomō*）、他方信の律法とは「分離が存在しない」（3:22）故に、神自身にとっても信が業よりも基礎的であることが啓示されている。それ故に、「「業の」律法の義の要求」は信の律法に基づいてのみ成就される。

八章においてはもはや「信」が直接語られることはない。その代わりに「キリストが汝らのうちにあるなら」とキリストの内在が語られるが、その者は神の前で「イエスの信に基づく者」（3:26）と看做され義とされる者であるという想定は道理ある。神にその信が嘉みされなければ、キリストの内在は想定されないからである。とはいえ、心魂の根源的態勢そして参与である「信」の代わりに、それが帰属する心魂の根源的部位とその働き「霊」が展開される。霊とは何でありその実働はいかなるものであるかの解明が取り組まれている。彼は知恵の説得を離れ、「霊と力の論証」に従事するが、肉の不十全性のなかで心魂の根底における「呻き」を媒介にして聖霊の執り成しが遂行されていると展開する。これは「われら」の経験として帰納的なエルゴン言語の展開である。

パウロは続ける、

⁵なぜなら、肉に即してある者たちは肉のことがらを思い、他方、霊に即してある者たちは霊のことがらを思うからである。⁶というのも、肉の思慮内容は死であり、霊の思慮内容は生命と平安だからである。⁷それ故に、肉の思慮内容は神に敵する、なぜなら神の律法に従わないからである、というのも従いえないからである。⁸しかし、肉にある者たちは神を喜ばすことができない。⁹しかし、汝らは肉においてあるのではなく、霊においてある、いやしくも神の霊が汝らに宿るなら。しかし、もし誰かキリストの霊を持たぬなら、その者は彼のものではない。¹⁰しかし、キリストが汝らのうちにあるなら、かたや身体は罪の故に死であるが、他方霊は義の故に生である。¹¹しかし、イエスを死者たちから甦らせた方の霊が汝らのうちに宿るなら、キリストを死者たちから甦らせた方は汝らの死すべき身体にも汝らのうちに宿るご自身の霊を通じて生を賜わるであらう。

¹²それ故、かくして、兄弟たち、われらは肉に対し肉に即して生きる義務ある者にあらず、¹³というのも、もし汝らが肉に即して生きるなら、汝らは死ぬばかりだからである。しかし、もし汝らが霊により身体の働きを殺すなら、汝らは生きるであらう。¹⁴というのも、神の霊に導かれる者である限り、その者たちは神の子だからである (8:5-14)。

心魂の二つの生の原理「肉に即して」および「霊に即して」が提示され、心魂の根源において生起する霊に即して歩むことにより律法の義の要求を満たすことができると主張する。キリストの復活が死んだ身体に新たな生を与える霊の存在を保証すると論じている。パウロは一方で死すべき肉の弱さにおいてある人間が死すべき肉の弱さに即して生きる時、罪の賃金として死を受領するばかりであるが、他方、死すべき肉の弱さにおいてある人間がその影響を受けつつも霊に即して生きる時、「キリストが汝らのうちにあるなら、かたや身体は罪の故に死であるが、他方霊は義の故に生である。……キリストを死者たちから甦らせた方は汝らの死すべき身体にも汝らのうちに宿る彼の霊を介して生を賜るであらう」(8:10-11)という事態が出来るとパウロは言う。そこではもはや生物的死は罪の労賃ではなく復活までの眠りとなる。

この記述は霊に即して歩む者も肉の弱さを抱え続けていることを引き受けており、復活のキリストに似た者となる変身の過程にあることが確認されている。一方、誰もが神の前でアダムの影響のなか罪を犯したのであり罪からの労賃としての死を成し遂げつつある。他方、聖霊を受領する部位である内なる人間の霊は「キリスト・イエスにある生命の霊」の注ぎにより義であり生である。信が業よりも基礎的であることに見られるように、心魂は二重になっており、信を介して内奥の霊に生命が宿るとき、次第に生命が肉の支配する身体に沁み渡り、復活の生命が「死すべき身体」をも生に向かわしめている。肉に対抗する霊こそが救済を受領すべき心的態勢であるとされる。七章で肉と叡知の葛藤を経験した者にとって救いを見出す心的態勢ならびに機能として「キリストの霊」の内在の不可欠性が明らかにされる。

彼はキリストの出来事への言及のなかでこの霊の実働が理解されると主張する。信じる者も信じない者も同一の心魂を所有しており、その根源的部位の探求の共約性の規準としてパウロはイエス・キリストを提示する。即ち、パウロはここでは神が甦らせたキリストを霊の実働を理解する共約性規準として展開している。共約性規準としては究極的なものがここで提示されている。しかし、これまでの思考の展開からそれは許容されていると彼は理解している。霊という最も不可解な心魂の機能を理解するには、その実際の実例とされるものを吟味するのも一つの帰納的なアクセスとして許容されるであろう。

パウロは福音を四章までは知恵の説得として霊に対する言及なしに展開しており、信の哲学はそれを意味論的分析によるアクセスを試みた。議論は信仰義認を経て、「生命の義」(5:18)へと展開され、さらに義人は罪の刺である死に勝利しており、「永遠の生命」(5:21, 6:22 cf. 6:4, 7:24, 8:2, 6, 34-38)に向うづけられている。八章ではこの永遠の生命に与る心魂の部位と実働が問題にされている。ここでは、信の哲学はパウロのテキストに即して霊の実働の「われら」の帰納的な探求を遂行する。

パウロが「汝らは肉においてあるのではなく、霊においてある、いやしくも神の霊が汝らに宿るなら。しかし、もし誰かキリストの霊を持たぬなら、

その者は彼のものではない」と語る時、キリストの霊が内在するとき、Cタイプの人間中心的な人間ではなく、Dタイプの聖霊により媒介された肉を抱えつつもはや単に肉においては神の前で生きる人間が言及されている。ひとはどこまでも生物的生においてあるかぎり、身体においてある。しかし、より根源的な生の原理である霊に即して生きる時、もはや単に肉においては「神の子」(8:14)として生きる。「神の霊に導かれる者である限り」は聖霊が実働している限りという意味であり、この箇所の論述は聖霊の媒介のエルゴンを前提にしてのみ遂行される。そのとき生の原理としての肉は霊に席を譲っている。意味論的分析が正しければパウロの自覚としてはErD(AviaC)であり、肉の弱さに譲歩するならErC(a·in C)である、ただしこのエルゴンに同時に聖霊が注賦されていてもかまわない。

キリストが魂の一番底とでも言える肉の底部に何らか接続する二番底とでも言える霊に宿るなら、身体は「罪の故に」生物的な死に向かっている者として神からのアダムへの罰の影響のなかで自らの背きにおける罪から賃金を受け取っているが、霊は神の前のキリストにある「義の故に」その義の生命を受け取っている。しかし、この永遠の生命をもたらす復活の力は肉の場である一番底を突き破り、次第に「死すべき身体」にも新たな生命を与えるであろう。パウロは対応箇所において「イエスの生命がわれらの死すべき肉において (*en tē thnētē sarki*) 現れるため」(2Cor 4:10-11)として、生命が肉に侵食する可能性に期待をかけている。

エルゴンDはエルゴンCとエルゴンAを聖霊による媒介のエルゴンのもとに形成されている。キリストが聖霊として内在するとき、それでも人間の働きは肉においてあるものであるが故に「身体」はすなわち「なお肉肉的」であり神に喜ばれる業を為しえないでいるが、人間の霊はキリストの義故に生命あるものである。神はキリストを甦らせたその新たな生の力故に「死すべき身体」にも霊の生命が次第に及び神の前で生きる者とさせる。そして人間は肉にある限り常にこの途上においてある。

この箇所をルターのように義人にして同時に罪人として読むではない。業の律法の下にある者は神の前で罪であり、信の律法の下にある者は神

の前で義であり、神の前で同時に義でも罪でもあるということとはありえない。アダムの墮罪の影響としてそして自らの背きの故にその結果としての生物的な「死の支配」を人間は誰も免れないのであるが、福音の啓示を介して人間は義とされ、それ故に聖霊の受領を通じてこの「死すべき身体にも生」が宿るに至るとされる。「死すべき肉にイエスの生命」を宿ることを経験しうることがパウロの「われら」における経験として報告されている。パウロは「われらは肉において (*en sarki*) 歩んでいるが、肉に即して (*kata sarka*) 戦ってはいない。というのも、われらの戦いの武器は肉的なものではなく、神による諸力だからである」(2Cor. 10:3f) と語るように、肉においてあることは生物としての与件であった。それは或る緊張をもたらし、キリスト—隣人ディレンマを引き起こすものではあるが、あくまで生物として生きる限り、肉の制約の下にいる。そしてその制約のなかで「変身」(12:2) つまりキリストに似た者になることがめざされる。

この議論の展開の基礎にあるのは「肉に即して」は「霊に即して」と生命原理としては両立しないことである。他方、「肉において」は身体を持つ生物としての自然的な制約を表現しており、霊に即した生を歩んでもそこから完全に逃れることはできない。「肉にある者たちは神を喜ばすことができない (*aresai ū dunantai*)」(8:8) は、「キリストに仕えている者は神に喜ばれる」(14:18, cf. 15:3) との対比において理解されるべきである。「キリストの霊」が内在している者はDグループに属し、もはやCグループに属さないという意味で、この文章を理解することができる。まずこの基本的な理解のもとに、「神に喜ばれる」とは「キリストに仕える者」として律法の成就としての隣人愛を実践することに他ならない。パウロは言う、「われらおのおのは隣人に対し [人格の] 築きあげに関わる善きことがらにおいて喜びを与えよ。なぜなら、キリストもまた自らを喜ばすことがなかったからである」(15:2)。

信に基づく義認からの展開としてここでは「愛を媒介して実働する信が力ある」(Gal. 5:6) とされる、その力の実践がそれも心魂の部位の一般的な機能分析の次元で問題となっている。そしてその議論を支えるものがキリストの「われら」における帰納的な実働である。キリストは罪人への愛故に自ら

を犠牲にして十字架の苦しみを耐えた。相互の喜びとは基本的に相互に捧げ合うことにおいて生起する。これは先に見た「キリストにおいて幼い子供として」なお「肉的」であり、「嫉妬」や「争い」のうちにある状況と反比例的である。パウロはこのような状況にあるガラテア人を神に嘉みされるとは見えていない。

肉にある者はそれ自身としてはつまり人間中心的に考察する限り神に仕えることも仕えないこともできる可能存在であるが、神の愛に応答しない限り、つまり肉にあって中立的存在でい続ける限りにおいては、神を喜ばすことはできないと語られている。そして「愛」は「霊の果実」(Gal. 5:22)の一つであった。その意味で「神を喜ばすことができない」はD次元における聖霊の媒介との関連で理解すべきで、肉にある者は肉にある限りつまり神の愛に反応することを決断しない限りにおいては神を喜ばすことはできないのである。八章におけるこの論証はキリストの生への言及のなかで帰納的に遂行されている。

「肉に即した」生と「霊に即した」生の対比は「律法の義の要求」を「満たす」ことができるか否かを規準に生物的死と永遠の生命に判別されている。パウロにおいても業の律法の一点一画とも廃れないのである、ただしそれは「愛する者は他の律法を満たしている」(13:8)と業の律法が愛により帰一的に理解されている限りにおいてである。また「われらは肉に対し、肉に即して生きることの義務を負ってはいない、というのも汝らが肉に即して生きるなら、死ぬばかりだからである (*mellele apotnēskein*)」(8:12)と言われる。ここでは「罪の値」としての生物的死を受け取るだけであり、永遠の生命への希望はわきあがらない。肉とはそれに対し義務や責任があるとかないとか語られるところのもの、つまり何らかの道徳的な責任が帰属する行為主体である。道徳的な責任を帰属させうるのは自律的かつ理性的な存在者でなければならない。肉においてはあるが肉に即して生きる義務や責任があるわけではないとは、ひとは、肉においてあるという生の制約のなかにあるものの、肉に即して生きる責任や義務を負ってはいないということである。ひとは自然的制約のもとで生きる自律的な存在者ではあるが、人間中心的に生きる責任

を神の前に負っているわけではない。むしろ、肉적でありながら霊に即して生きるそのような義務を負う。

4.6.2 心魂のボトムで生起する聖霊の呻きによる執り成しに対応する祈り

キリストの出来事が人間仲間のただなかで成立した以上、生の根源的態度に義務が生起したとパウロは見ている。人間中心的な語りは肉の弱さへの譲歩として認められていたのであり、福音の啓示が遂行された以上、キリストの霊に即して生きる義務があるとパウロが主張することには道理がある。

肉という身体の一つの形態を自ら自身に即して維持しようとするとき、つまり、身体に伴う与件の完成を他の生の形態の力能として用いるのではなく、そのまま自前で生きたとき、神の前で死んでしまうと言われている。つまり、パウロはこれにより神に律法の業に基づく者と看做されてしまうであろうという警告を与えている。肉は生の一つの基礎的な原理として与件であるが、それを他の力により方向づけることが求められこそすれ、それ自身罪であるとも罪的なものとされることもない。

そこで為されうことは祈りであるとされる。いかに祈るべきかその仕方を知らない苦悩のなかで「呻き」のなかで祈るとき、その呻きにあわせて聖霊が自ら呻きつつ執り成しているという聖霊の執り成しのエルゴンを主張する。パスカルは「呻きのなかで求める人々 (*ceux qui cherche en gémissant*)」(「断片」405) について言う、「私はこの懷疑のなかで真剣に呻く (*gémissent sincèrement*) 人々に対し、彼らはこの懷疑を不幸のなかで究極と看做しそしてそこから逃れるいかなる努力をも惜しまず、この探求を彼らの主要で最も真剣な職務とする人々に対し、共感以外の何ものも持たない」(「断片」427)。イエスを目の前にして「信じます、信無きわれを憐れみたまえ」(Mark, 9:24) とひれ伏す祝福された状況ではなく、「われらが見ないものを望む」(8:25) 誰もいない極限状況のなかで人間が呻きつつないう最後のことがらは、恐らく「言葉にならない呻き」のなかで執り成す者の助けを求めることであろう。

信は心魂の根源的態勢でありかつ参与であり、神はそれを嘉みするとき、ひとは罪赦され義である。そこからつまりその心魂の根源から生を遂行する

か否かに聖霊の実働を期待できるか否かが判明するとパウロは展開する。終わりの日における栄光の自由への解放を待ち望むことができる。そして人間の側における心魂の根源的な行為は呻きによる祈りであるとする。

¹⁸なぜなら、今という好機の苦難は、われらに啓示されるべく来たりつつある栄光に比して、取るに足らないとわれらは看做すからである。¹⁹なぜなら、被造物の切なる憧憬は神の子たちの啓示を待ち望んでいるからである。²⁰というのも、被造物は空しきに服したが、それは自発によらず、服従させた方の故にであるが、²¹被造物それ自身が滅びへの隷属から神の子たちの栄光の自由へと解放されるであろうという望みのうえでのことだからである。²²なぜなら、われらはすべての被造物が今に至るまで共に呻きそして共に生みの苦しみのなかにあることを知っているからである。²³しかし、ただそれだけではない。霊の初の実を持つわれら自身も、子としての定めを、われらの身体の贖いを待ち望みつつ、自らのうちで呻いている。²⁴なぜならわれらは希望により救われたからである。しかし、見られる希望は希望ではない。というのも、誰が見ているものを望むであろうか。²⁵しかし、われらが見ないものを望むならば、忍耐をもって待ち望む。

²⁶しかし、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。²⁷だが、これらの心を吟味する方〔神〕は御霊の思慮内容が何であるかを知って給う、というのも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 (8:18-27)。

ここでは明らかにパウロは今の好機という「長子」としてのキリストの出来事のなかに身を置きつつ、希望のうえに聖霊の助けを祈り求めている。この箇所は彼自身の呻きの中で、聖霊が共に呻き支えていることを今・このエルゴン言語により展開している。キリストが霊として現在し実働しているとするなら、帰納的には自らのその実働を提示せざるをえず、パウロは七章までの議論においてその準備が整えられたと理解している。あの「われ」は

虚構の「われ」として罪の侵入とそこからの解放の過程を葛藤という心魂の実働の分析を介して明らかにしたが、今やパウロは「われら」のキリストとの共なる実働を展開している。このエルゴン言語から一般的なロゴスを抽き出すことは当然許容されている。

これまで多くの紙数を費やししながら、肉はそれ自身として創造の秩序の下にあること、人間がそこにおいて生きる与件であることを論じてきたが、これまでの理解に矛盾はないと思われる。譲歩は霊を理解出来ない者に福音を人間的に理性により分析しても、無矛盾であることを示すべくなされる。肉の弱き現実が描かれたが、その究極は救いを求める呻きによる祈りであるとされた。そしてこれは自らが自らの側でなしうる信の根源的行為であると言える。

ひとは肉にある限りにおいてその霊的な部位は聖霊の注ぎを受けることができ、また霊に即して生きることができるという意味で、さらにそれでも肉に即して生きることが許容されているつまり責任ある自由の下にあるという意味で「肉」はそれ自身として中立的である。もちろん、ひとは霊に即して生きる、つまりキリストの規範に「適合し続ける」責任ある自由の下にもいる。例えば、福音書に類似のケースを求めるならば、マルタとマリアは共同生活をしていて、常に身の回りのことを完璧にこなす姉にマリアはその生活を実質上マルタに依存している。イエスは自らの足元で話しを聞くマリアの不平を言うマルタに対し、「マルタ、汝は煩いそして多くのことに心を惑わせている。必要なものは一つである。マリアは善いものを選んだ」と応答するとき、マリアの生の原理を真正なものとしている(Luk. 10:41-42)。これは自然の制約のなかでひとは生きるが自然に即して生きるわけではないという主張を理解可能なものにする。

パウロは永遠の生命を信に基づきもたらす福音の圧倒的な恩恵と力の故に、人間中心的に義と罪に等距離にある者としてこの事態を分析することを厭わなかった。肉のハンディは主に律法の遵守に関するものであり、魂の根源的な部位において信仰を持つことには幼子のようにでありさえすればよいことから或る意味で最も容易なことがらである。というのも、心の持ち方次第

のものとして高ぶりから解放されるだけでよいからである。もし、それがとても困難であると言うなら、そのひとは一度業の律法の下に「あらゆる律法を遵守する義務」のもとに生きてみるしかないであろう。魂のボトムとでも言うべき場所に立ち返り霊に触れない限り神の前では滅び（少なくとも生物的死）だという主張は魂の探求を続けるとき、説得的なものになるとすれば、やはり魂の全体性の理解を要求するであろう。信は魂の根底からの方向転換を必要とする。

最後に、八章でキリストの復活が共約性規準として提示されたが、これはいかに理解できるのか、吟味したい。

4.7 魂体と霊体の連続性 ― 「コリント前書」一五章 ―

4.7.1 様相存在論における共約性の吟味

「コリント前書」一五章は死者の復活という最も共約的であることの困難であろう箇所である。人間は肉的な生だけで構成されているのではなく、永遠の生命を生きるべき者として理解されている。これまでにアリストテレスの哲学的枠組みとの共約性を探求してきたが、ここでも様相存在論においてどれだけ明晰にパウロの議論が理解しうるかを追求する。

この箇所ではまず魂的身体から霊体への移行は麦の種が蒔かれ、それとは異なる麦の身体が生命にもたらされる比喻において説明する。そのうえでパウロは「肉」と「キリストの霊」という土的なものの形姿である心魂の或る部位と天上的なものの形姿の断絶とともに、「霊の初の実」を受け取りうる心の力能に自己の同一性の議論を展開するのを許容している。ひとは肉という身体と不可離な生命原理のもとに生きているが、それが内在する魂は異なる形姿を受容しうる力能を持つ。しかし、それは「キリストが形づくられる」力能であり、この力能は肉を解放し肉に即して肉のままに生きる限り育たない[D1]「未完なものの力能」であるため、キリストの与える永遠の生命を得るためにはこの肉にあっては、苦難は避けられないものとなる。パウロがキリスト一隣人ディレンマに陥っているように、もし肉においてあることに意味があるとするれば、この地上において隣人を愛するためである。パ

ウロは言う、「兄弟たち、汝らは自由へと呼び出された、ただ肉に対する機会への自由とするな、むしろ相互に愛を媒介にして仕えよ」(Gal. 5:13)。例えば、一つの比喩にすぎないが、日本において生きているが、日本に即して生きる責任や義務を負うはけではなく、上位の原理に即して生きることにより、日本において生きることをより豊かなものにするということはあることである。これは自然においてひとは生きるが自然に即して生きるわけではないという主張を理解可能なものにする。このようにしてより上位の原理が支配している世界に、何らか近づけることができるであろう。

他方、「肉と血は神の国を継ぐことができない」ので、その役割はこの世での生存を支え、何らかの仕方で隣人を愛する力能と永遠の生命にいたる力能が成長することを邪魔しないことにある。肉は弱さにおいてある以上、その弱さは何らか制約されねばならない。肉の自由を解放するとき、ひとは自らの土的な本性の発揮に向かい、愛の力能を失うであろう。アダムはその創造から肉の弱さを担っていたことは彼が「律法を遵守し能わぬこと」(Rom. 8: 2)に確認できるが、彼が神に背いて最初に知ったことがらは眼差しが自らに向き自らの裸を「恥じた」ことである。自ら肉の目が開かれ、自ら肉であることを自覚しそのもとに生きるとき、ひとは恥とその対義語である無恥の両極の揺れのなかで罪からの賃金としての死に向かう存在において生を燃焼させることになるであろう。肉は罪にかどわかされ、時に自らの自己中心性を恥しく感じ隠そうと試み、また時に肉の横暴に無恥のなかで委ねることにもなろう。肉はこれら両極を自らの領分の徴として、自己の見栄えと生存にこだわるであろう。

本節において「コリント前書」一五章の分析を介して、パウロがこの永遠の生命への力能をどのように論じているかを明らかにしたい。共約性を確保するために先に論じた力能と実働そして力能と完成の二つのペアからなるアリストテレスの様相存在論において確認したい。この様相存在論は力能理解の方向を定めそして制約を課すことになるであろう。

パウロにおいては力能と実働のペアーが用いられている (eg. Gal. 3.4, Phil. 3.21, cf. Eph. 1.19, 3.7, 20)。なお、「完成 (en-telos-echein)」という語

はパウロには見られないが、その実質は例えば前置詞 *en* (において) を伴い、「肉において」、「霊において」、「キリストにおいて」等の表現により、それ自身としてひとがそこにおいて生きる形態が他の生の形態とは判別される仕方
で明確に提示されている。肉は先のアリストテレスの魂の分析との対応においては、植物魂や感覚魂を自らの組成としつつ、さらに生存に向かい本能的に算段する理性魂の一部を表現しているように見える。そこにおいて「肉に即した」生の義務さえ論じられるパウロの肉はアリストテレス的には或る完成においてある。

4.7.2 肉の存在論的位置

ここでの問いは、われわれの文脈においては「肉」とは存在の様式としていかなる位置づけを得るかである。意味論的には人間は人間中心的に肉に即して語る時、生物的な死に向かいつつも神の前で義人と罪人の可能存在であった。心身論としてそれが「心」や「霊」等他の項目との関連でどのような記述を受け入れるかを検討しなければならない。

「コリント前書」一五章においてパウロは復活の身体をめぐり次のように語る。

³⁵ひとは問う、「死者たちはどのように甦らされるのか、どのような身体 (*sōma*) で彼らは来るのか」。愚か者よ、汝が蒔くものは、もしそれが死ななければ生命にもたらされることはないではないか。また汝が蒔くものは、やがて成るべく身体ではなく、麦であれ何か残りのものであっても、裸の種粒である。神は自ら意図したようにそのもの〔麦〕に身体を、そして種子どものそれぞれに固有の身体を与えている。すべての肉 (*sarx*) は同じ肉ではなく、かたや人間たちのものであり、他方獣たちの肉は別のもの、鳥たちの肉は別のもの、魚たちの肉は別のものである。

⁴⁰そして天上的な身体もあれば、地上的な身体もある。かたや、天上的なもののどもの栄光があり、他方、地上的なもののどもの栄光が別にある。太陽の栄光と月の栄光は別であり、また星々の栄光も別である。

死者たちの復活もまた同様である。朽ちるものに蒔かれ、朽ちないも

のに甦らされる。価値なきものに蒔かれ、栄光に甦らされる。弱さのうちに蒔かれ、強さのうちに甦らされる。魂体(魂的身体) (*sōma phsuchikon*) に蒔かれ、霊体(霊的身体) (*sōma pneumatikon*) に甦らされる。魂体があるなら、霊的なものもまたある。⁴⁵こう書いてある。「最初のひとアダムは生きる魂となった」、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。最初のひとは地にに基づく土的なものであり、第二のひとは天に基づくものである。その土的な者のように、土的な者たちもまたそのようなものであり、そしてその天的な者のように、天的な者たちもまたそのようなものである。われらもまたその土的な者の形姿(*eikona tū choikū*) を担ったように、その天的な者の形姿(*eikona tū epūraniū*) をもまた担うであろう。⁵⁰兄弟たち、われ語る、肉と血(*sarx kai haima*) は神の国を相続することはできない、さらに朽ちるものは朽ちないものを相続しないと(1Cor. 15:35-50)。

この箇所には直接「力能」への言及を見出すことはできないが、麦の種子から麦への生成の議論や形相に対応する「形姿」の導入等アリストテレス的な様相的分析を許容する仕方でも議論が展開されている。彼は身体を軸にして肉と栄光の或る種の並行関係に言及している。いずれも身体の違いに応じて肉と栄光に差異があるという主張である。ここでは「肉」は「すべての肉は同じ肉ではない……」に見られるが、この語の代わりに「身体」を用いても一見前後なんら違和感なく読めるように思える。種ごとに固有の身体があり、それに応じるものとして種に固有の肉「人間たちの肉」や「獣たちの肉」、「鳥たちの肉」そして「魚たちの肉」が別々のものとしてあるとされている。このことはそれぞれの肉はそれぞれの身体と固有な関係にありその働き・実働において分離されないことを含意している。

神は生物にそれぞれ固有の身体を与え、身体はそれぞれの生得的本性を持っており、そのことがこの文脈における「肉」の使用を必然なものにしている。魂は質料である身体の形相であると言える。肉は魂の一部位であり素材の特徴を説明する、しかもエルゴン上素材から分離されないロゴス的な存

在者である。パウロはこれをこのようにそれぞれの差異を述べるさい、構成要素以外のものに言及する必要を認識していたに違いない。パウロはこれを「形姿 (*eikōn*)」と呼んだ。彼は「われらもまたその土的な者の形姿 (*eikona tū choikū*) を担ったように、その天的な者の形姿 (*eikona tū epūraniū*) をもまた担うであろう」と言う (15:49)。一方で、身体として見る限り、アダムに始まる人間も獣も同一の構成要素「土」により形成されていると言うことができるが、他方それらの「形姿 (*eikōn*)」は異なる。それ故に、その文脈において彼は「身体」ではなく「肉」を用いていると思われる。

実際、身体的には「獣」のあいだにも多様な種があり、異なっていようが、パウロは「獣たちの肉」と一括で表現しその獣の身体的差異を問題にしている。蛇も鳥も同じ要素により組成されているからであろう。従って、「肉」についての当該の文は単に身体レベルで他の動物から区別されることを意味せず、身体と関わる生得的な自然本性がそれぞれ生物種に応じて異なることを表現している。「人間たちの肉」が最初に蒔かれた種粒の比喩に対応する人間の固有の形姿である。そしてこれは人間一般に妥当するものとして「完成」である。他方、麦から見ると、これが共約的な理解を得るにはそれが「未完なもの力能」であると言うことができねばならない。「肉」が自律的な生の原理であるからこそ「人間の肉」と言われ、単に「人間」とは言われないのだと思われる。そしてちょうど種粒をそれ自身として見るように、パウロは相対的な自律性を持つものとして譲歩しうる根拠となる自然的、存在論的な基礎付けをここに見出していることが分かる。

彼が肉の相違を強調する必要があったのはなぜかと言えば、それぞれの身体を用いられ方、被造物として神の栄光を表す表し方が異なり、独自であることを示すためであろう。太陽の栄光と月の栄光が別であるという主張も、単にそれらの素材の相違を言っているわけではない。「栄光」という特異な語彙により、それぞれの特徴、機能の異なりが言及されている。例えば、太陽は月に光を与えるものとして、月は太陽に従属し、守られているものとして派生的な栄光を表している。これらの異なる特徴により創造者である神に栄光を帰すことが念頭に置かれている。

復活否定論者が復活体はいかなるものであるかを問うこの文脈において、パウロは神の関与を植物の比喻で説明している。「身体」については麦粒と麦のように一旦死滅した再生することが帰属するものとして描かれている。彼は言う「魂体 (*sōma phsuchikon*) に蒔かれ、霊体 (*sōma pneumatikon*) に甦らされる。魂体があるなら、霊的なものもまたある」(15:44)。麦の種子と麦の関係は一旦切断され、そのうえで「神は自ら意図したように」麦の種子と麦そのものに新たな関係として「固有な身体」を与えているとされる。パウロは「種子どものそれぞれに固有な身体」があることに注目し、神の創造の秩序を念頭に甦りを論じる。彼は生命ある魂体があるなら、当然生命ある霊体があると推論する。前者は滅びるが後者は永遠であるということがその理由である。「朽ちるものに蒔かれ、朽ちないものに甦らされる」(15:42)。

種が安定していることは誰も否定できず、種粒と果実のあいだに不可視的な連続性を確認することができる。この切断という非連続を抱えた連続性は不可視な何ものかの連続性を想定することなしに保持できない。一つのもので完成として肉があり、他方、もう一つの永遠なものの完成として「霊的なもの」がある。パウロは肉が内属する魂的な身体には一つの「形姿 (*eikōn*)」があり、霊的な身体には別の形姿があると言う。彼はこの連続性を「われらもまたその土的な者の形姿 (*eikona tū choikū*) を担ったように、その天的な者の形姿 (*eikona tū epūraniū*) をもまた担うであろう」(15:49) と地上と天上の異なる、しかし、「われら」への言及により何らかの関連ある形姿に求める。麦の種子には既に麦の形相による生成の方向づけが力能において含まれている。それと同様に、霊的な形姿は魂のなかに何らかの生成の方向付けの力能が含まれているのでなければならない。

「肉」は「身体」のように朽ちるものから朽ちないものへというそのような変化を被るものとしてよりも、それぞれの種を判別する機能、本性を担っている。そして肉は最初のアダムである「その土的な者の形姿」の或る部位として、この世のことがらに留まり、神の国を相続する天上の形姿ではないとされている。「ローマ書」においては「形姿 (*eikōn*)」とは神が自らの予知と予定における一つの範型として用いるところのものである。パウロは言う「ご

自身が知っていた者たちを、御子自身が多くの兄弟のなかの長子となるべく、ご自身の御子の形姿に合致した形 (*summorphūs tēs eikonos tū huiū autū*) として予め定められた」(Rom. 8:29, cf. 2Cor. 3:18)。予定についてはここでは論じることにはできないが、イエスが神の子として持っていた存在様式に合致する形姿を持つ者たちが予め定められていたと語られている。天上の「霊的なもの」ないし神の子たちの形姿は「御子の形姿」に合致した形を持つものとされている。この者たちは義とされまた栄光を与えられる(8:30)。かくして、神の嘉する人間たちの身体の形姿はイエスの生涯から推測することができる。土的な者の形姿に属する「肉」は神の子としてふさわしくはないが、このわれらの肉の延長線上にわれらの身体のもう一つの形姿として神の子に合致する形姿が定められていた。地上のものの栄光と天上のものの栄光が異なるように、最初に来る身体の本性ないし形姿としての肉と続く身体の本性ないし形姿としての御子の霊は異なるとされる。

では、「肉」は「魂体」と同一のものを指示するのであろうか。ここで「魂体」は死者たちの復活の議論の文脈において用いられていることは注意を要する。それまでの議論とは違い他の生物ではなく人間の魂体が主題である。従って、肉はここでの魂体より広く指示し、何であれ土的なものの本性を指示すると言ふべきである。

人間は神の前で生きており、そのような人間を「魂体」は指示しており、栄光ある霊体の力能においてあると位置づけられる。「身体の贖い」(8:23)を待ち望むことはあっても「肉の贖い」を求めることはない。肉は自前であり、自然的な死とともに消滅する相対的な生の原理である。そのさい「生きる魂」という表現に見られるように、「魂」は生命が第一に帰属するものないし身体に備わることにより生命が生起する生命原理である。これは冒頭に見たアリストテレスの魂の規定、「それによりわれらが生きた感覚し思考するところのもの」に呼応する。魂は身体を秩序づけ一なる生を実現している。なお、「身体 (*sōma*)」という語は「魂体 (*sōma phsuchikon*)」と「霊体 (*sōma pneumatikon*)」に見られるように、朽ちるものと朽ちないもの双方に共通の語が適用されうるそのようなものであるが、「肉と血」(15:50)は朽ちないも

のを相続することはできないとあるように、「肉(*sarx*)」をあらゆる文脈において「身体(*sōma*)」と交換できるものではないことは明らかである。従って、「肉」と「魂体」は事実上とりわけ人間を指示しうるが、視点が異なり、「肉」は相対的に自律した地的本性を伝達する文脈において用いられ、「魂体」は神により創造された生物学的生の座であり、さらに甦りの生との関連を伝達する文脈において用いられる。

4.7.3 魂体と霊体の関係

この章において重要な主張は「最初」と「続いて」という時の経過のなかでひとは魂的なものから霊的なものに変化するという復活の主張である。パウロは魂体と霊体に連続性を見ており、麦の種粒が麦になるように、蛹が蝶の力能においてあるように、魂体は霊体の力能においてある、或いは魂体のうちに何らかの霊体の力能を見出すことができると考えていたと思われる。パウロはそれを「心」と呼んでおり、この心はそこに聖霊が内在しうるそのような魂体の一つの場合である。それに対し、肉はこの地上的な生のみの原理であり、霊的なものを継ぐことはできない。しかし、「われら」の自己同一性を保持することが前提にされている復活の議論において、肉は力能においてであれ何らかの仕方では霊的なものを保持しているのであろうか。パウロは「魂的な人間(*phsychikos anthrōpos*)は神の霊のことがらを受け取ることはない」(1Cor. 2:14)とも述べることもあり、肉と霊は端的な断絶のうちにあるのであろうか。肉をパウロの心身(魂体)論のなかで正しく位置づけるためには、霊的なものとの関連を明らかにしなければならない。

パウロは生成上の順序について「霊的なものが最初ではなく、魂的なものが最初であり、続いて霊的なものである」と確認する必要があったことは、魂的なものが霊的なものを受容するというその何らかの力能を確認するためである。生成上の順序が意味を持つとすれば、それは自己同一性を維持する連続性を保証する必要があるからである。土からのものと天からのものが単なる断絶ではありえない。ただ「肉と血は神の国を相続することはできない」(15:50)のであり、魂体の形姿としての肉そしてその構成要素である肢体

としての血は土に帰る。

天からのものである「最後のアダム」或いは「第二のひと」キリストが「生命を創る霊」となったことに生命の連続性を見出す鍵がある。このキリストの霊の内在が連続性を保証すると考えられる。パウロは言う、「霊の初の実を持っているわれら自身も子としての定めを、われらの身体の贖いを待ち望みつつ、自らのなかで呻いている」(Rom. 8:23)。さらにパウロは「わが子らよ、キリストが汝らのうちに形づくられる (*morphōthē*) まで生みの苦しみが続ける」(Gal. 4:19) とも語る。ここに、断続するものと連続するものは明らかである。パウロは「かたや自らの肉に蒔く者は肉から滅びを刈り取るであろう、他方霊に蒔く者は永遠の生命を刈り取るであろう」(Gal. 6:8) と言う。魂体の形姿としての肉とは別に霊の初の実を受け取る部位があるとすれば、それは各人の霊であろう。そして神の霊を受け取る部位をパウロは「心」と呼んでいる。ここで心と霊について分析する。

4.7.4 意識の座としての「心」

魂が生命原理であり、その基盤のもとに「肉」と「霊」が生の実働の原理であるとして、「心(*kardia*)」は何であり、そしてこれら他の魂的機能といかなる関係にあるのであろうか。パウロは「心」を多くの場合「われらの(汝(ら)の、彼らの)心」等の人称代名詞を伴い、当人の意識事象を表現する語として用いる。この語は単に人々がではなく、人々の意識が帰属する対象ないし場を問題にするとときに、「心」が用いられることを示している。(Rom. 1:21, 24, 2:5, 15, 8:27, 9:2, 10:9f, 1Cor. 2:9, 7:37, 14:25, 2Cor. 3:15, 6:11, 9:7, Phil. 4:7, Col. 3:15, 1Th. 2:17, 3:13)。また、重要なこととして聖霊が注がれる場が「われらの」や「汝らの」という人称代名詞を伴った「心」である(Rom. 5:5, 2Cor. 1:22, Gal. 4:6)。神が人間と交わるときに窓口となる場が心であると言える。「魂」が生命原理として継承されたのに対し、「心」はパウロが「われら」や「彼ら」において表現される人格的な次元において同朋の生命活動の一つの発露である意識事象が帰属する場に眼差しを注ぐさいに用いられる。

そのさい、「心」は主語の位置に置かれることはあるが、「肉に即して」のように「心に即して」何かが遂行されるそのような行為の原理として用いられることはない。その理由は、彼はことさらに肉や霊の他に行為の原理を同一の魂のなかで増やすことを避け、そこにおいて意識事象が発動する魂の部位ないし座としてその機能を定めたと考えられる。例えば、「彼らの悟りなき心〔単数〕は暗くされた」(1:21)は集合的に或るグループの人間たちの意識の状態としての心を指示している。人称代名詞が伴わない場合においても、例えば、「心の割礼」(Rom. 2:29)、「心から手渡された教えの型に服従し」(6:17)、「心を探索する方」(8:27)、「心の隠れたことがら」(1Cor. 14:25)、「肉的な心の板」(2Cor. 3:3)のように、人称代名詞だけでは正確に表現できない文脈即ち身体との差異を強調する文脈において用いられている。

「心」の用法は比較的分かりやすく、パウロは「心」により、神がその認識対象とする場合を除けば、人称により指示される当人における意識のつまり生の主体を表現し、そこにおいて意識的事象が帰属するところのものとして描かれている。例えば、願望や欲望、意欲そして悲しみや苦しみ嫉妬等の感情、さらには疑いや信仰がそれに帰属するところの主体が「心」である。そしてパウロがコリント人について「汝らはわれらの心に書き込まれたわれらの書簡である、……墨によってではなく、生ける神の霊によって、石の板ではなく肉的な心の板に書き込まれたものである」(1Cor. 3:3)と語るように、霊により自らの心に書き込まれるものは石の板との対比で「肉的な心」と言われており、心は神の霊の働きを受け入れうる肉のつまり自然的記憶の座として用いられている。

心は肉のつまり自然的であり、聖霊が注がれる座である。これを「ボトム(根底)」と呼んできたが、比喩的には身体的生の原理である肉の裏側とでも言うべき位置づけをもち、その根底を支えている外界の構成要素は聖霊であり、その促しにおいて発動するとき、「霊」と呼ばれる。

肉や霊は生の実働の原理であるのに対し、心は意識が第一に見出される部位である。感情や欲求等の意識現象が第一義的に属する心はさしあたり肉的なものであり、これは信じる者にも信じない者にも同意しうる与件となる。

その心が端的に脳の働きであるのか、脳に還元されないものであるのかは共約的に常に喫緊の心身論の課題である。ここでは「心」が肉に留まるか否かを確認するに留める。

心はそこに聖霊を媒介にして神の愛が注がれ、神の栄光の知識により照らされ、神により探索されそして霊の保証を受けるところのものとされている (eg. Rom. 5:5, 1Cor. 1:22, 3:3, Gal. 4:6)。神の霊を受ける心は身体ないし肉に属するかが問われよう。また「われ(ら)の霊」(eg. Rom. 1:9, 8:16) 等人称代名詞を伴う「霊」も身体ないし肉に帰属するのかが問われよう。これは「われ」の座がどこにあるかの問いと関わる。このように「心」は肉的なものであれ霊的なものであれ、身体的なものとは判別される限りの広い意味での意識事象が生起する座のことであると言えよう。

さらに、彼は、心は終わりの日に自らの生の責任を負う部位であると理解している。パウロはB律法の下にある者の審判について言う。

誰でも律法なくして罪を犯す者は律法なくして滅び、そして律法のうちに罪を犯す者は律法を通じて裁かれるであろう。というのも、律法を聞く者が神の前に義であるのではなく、律法を行う者たちが義とされるであろうからである。律法を持たない異邦人が自然に律法のことがらを行う時、その者たちは[・]律[・]法[・]を[・]持[・]た[・]ず[・]に[・]も[・]自[・]ら[・]に[・]対[・]し[・]律[・]法[・]な[・]の[・]で[・]あ[・]る[・]。ひとは誰であれ自らの[・]心[・]の[・]な[・]か[・]に[・]律[・]法[・]の[・]業[・]が[・]書[・]か[・]れ[・]て[・]あ[・]る[・]こ[・]と[・]を[・]明[・]ら[・]か[・]に[・]示[・]す[・]が[・]、それは、或る日、神がキリスト・イエスを媒介にしたわが福音に即してひとびとの隠れたことがらを審判する時であり、自らの良心が共同の証人となり、そして自分たちのあいだで互いに告発した弁明することによってである (2:12-16)。

このように心は「良心 (*suneidēsis*)」の座である。そしてそれは自らを弁明した他者を告発することにより、最後の審判を受ける主体である。パウロがここで「律法の業 (*to ergon tū nomū*)」と語る時、二つの名詞に定冠詞を付すことにより神の意志である「業の律法 (*ergōn nomū*)」と判別し、C次元における人間的な意識事象として記憶を挙げている。(C次元においては通常主体となる人間の「業 (に基づいて)」と「信 (に基づいて)」が対比

され、「(～の) 律法」は省かれる (4:2, 5:1))。ひとが神の意志との関連でなした業のことが記憶として心に記されているとされる。そのことはひとが魂体から霊体に移行したおりにも心は良心の実働とともに自己の座であり続けると考えていたと想定させる。それは聖霊が注がれる座であることから霊としての自己の座であると言える。このことは心がこの世の原理である身体を用いる肉に還元されないものであることを明らかにしている。

心がどこまでも深まりうるものであるなら、感情や思考の座は肉的存在にしても、霊体においても存在する霊的なものにまで成長しうるものと思われる。パウロは言う、「心を探索する方は霊の思慮内容が何であるかを知っている、というのも霊は聖徒のために神に即して執り成しているからである。他方、われら知る、神を愛する者どもには、予め召されている者どもには、すべてのことが共に実働し善に導くと」(Rom. 8:27-28)。心はそこにおいて聖霊の執り成しを受けるところのものであり、神を愛する心はその執り成し故にすべてがあい働きて善をもたらすことを知っている。心はかくも善きものが宿るところのものであり、神に栄光を帰す。肉を離れるとき、心が霊的なものにのみ占められると考えていたと思われる。そのことの故にか、パウロは「心」を「霊」と平行して使うことはない。霊体に心があって構わないが、それは霊の実働すなわちイエスの生命の満ち溢れだけが問題となり、もはや「心」には言及の要がない。心は自然的、肉的なものでありつつ、神からの愛が注がれる部位として聖霊を受け取る力能を所有している。これは待機力能と言ってよく、幼子たちはもうすでにその力能を持つからこそ、イエスに愛されたのであろう。そして、その力能は信と共に成長してゆくそのような、神の国を継ぐに至るまで運動の力能として未完なまま実働するであろう。

4.7.5 心と霊

それでは「霊」はどうであろうか。心がこのように聖霊受容の座としても用いられるとするなら、人称代名詞を伴う「われ(ら)の霊」は聖霊の実働に対応する部位ないし機能であり、イエスの生命を第一に受容する。そして

それは一つの意識事象を伴い心に帰属すると理解することができよう。文「神はわが証人である、その神をわれがわが霊において礼拝する」(1:9)においてパウロ個人の霊の帰属場所は心なのであろうか、それとも霊という特別な場所なのであろうか。個々人の霊が聖霊と関連づけられるとしてどのような関係においてあるのか。これらの問いに対し次の文が一つの応答を含意するように思われる。文「御霊自らわれらが神の子たちであることをわれらの霊と共に確証する」(Rom. 8:16)のように聖霊の活動にひとの霊が共に確認、確認しあうということが起こる。この確認の様式は聖霊側の「汝らは神の子である」というものとひとの霊の「われらは神の子である」というものであろう⁽⁴⁷⁾。なお「共に確認する (*summarturein*)」人間の側の心的事象として「良心」が二度挙げられている (cf. 2:15, 9:1)。先に見たように良心は一方では心に帰属するが、他方心は自ら良心を行為として選択できるものではないように霊もそのようなものであろう。それ故に「霊」は「ヌース (叡知)」同様に、「霊の新しさにおいて」(7:6)、「ヌースの刷新」(12:2)という文に見られるように、常に新たに「キリスト・イエスの生命の霊」に触れることにより発動が求められていると思われる。そして霊の発動は心に到来する聖霊の呻きを以ってする執り成しに共同するものとして生起すると考えられる。これは「言葉にならない」原初的な心魂の根底的な部位の実働である。

なお、良心が一種の認知機能であるように、パウロは「霊」に認知機能を帰属させている。「神はその霊を媒介にしてわれらに啓示した。というのも霊はあらゆるものをそして神の深さをも探索するからである。なぜなら人間たちの誰が人間の深さを知ったであろうか、彼自身のうちにある人間の霊 (*to pneuma tū anthrōpū*) を除いて。同様に神の深さも神の霊でなければ誰も知らなかったのである。しかし、われらは世の霊ではなく神からの霊を受け取ったのである、われらが神によりわれらに賜ったものどもを知るためである。われらが語ることどももまた人間的知恵の教えの言葉においてではなく、霊のことがらを霊的な言葉により評定しつつ霊の教えの言葉において語っている」(1Cor. 2:10-13)。霊はひとの内側で発動して、自らの深さをつまみイエスの愛の対象であることを知る。しかし、それはいつもロゴスを伴いつつ深

化の途上にあるであろう。

ここでの問いは人間の霊は神の霊と共同の証人になるとして、神からの働きかけなしに実働するかである。パウロは先述したように「もしキリストが汝らのうちにあるなら、かたや身体は罪の故に死であるが、他方霊は義の故に生である」(8:10)と言う時、霊は身体とは接しつつ異なる場所に一つの独立した新たな生の主体ないし行為の原理として提示されている。そこでは、神がキリストの生命の霊を送る限りにおいて、人間の霊は義の故に生であり、身体もつ人間の全体に一つの生を浸透さすべく統一的な生の原理として実働する。これは今・このエルゴンのことがらである。この条件法「もしキリストが汝らのうちにあるなら」は神の行為(ErA)の自由を含意している。

魂体において心は霊的な感化を受けうる力能を自然的に備えていると考えられている。パウロが「神はわれらの心に、「アッバ父よ」と叫ぶ御子の霊を送った」(Gal. 4:6)と語るとき、「父よ」という心の発話を伴う仕方で霊は音声言語に変換されている。霊が心の意識にのぼるには心はすでに霊を受け入れうるものとして理解されている。そして恐らく心には霊を意識や行為に変換する何らかの媒介装置ないし身体的・質料的裏付けを備えていると思われる。少なくとも、聖霊やヌースの発動は帰結主義を取らねばならない。即ち、木はその果実において知られるように、聖霊は愛の果実を、ヌースは真なる判断を生むことにより、その発動を確認する。

善きものそして真実なものが歴史のなかに生起する限りにおいて、ひとは心にこれらの端的には肉の機能ではないものが肉的な心に宿っていることを判別する。それでもなお、いずれも身体の原理である肉を介するために、それは常に十全なものとは言えないであろう。ヌースがヒットしたものに関して、思考がそれを分節するさいには誤ることもあろうし、聖霊を通じて神の愛が注がれても、身体を媒介にする行為は不十全でもあろう。ひとは肉において生きている限り、肉の弱さのうちにあり、心もその制約のもとにあるであろう。だからこそ常に「ヌースの刷新」や「霊の新しさ」により神の意志を新たに把握することが求められている。

結論：一つの統一理論の構想

最後に、パウロの心身（魂体）論が認知的なものと人格的なものの総合統一をめぐるアリストテレス的理解との共約性をどこまで保持できるかを考察したい。現代科学が解明しつつある自然は人間の自然が鳥のそれより複雑であるにしてもゲノムの解読はベース即ち根源的構成要素のレベルでは何ら異ならないことを明らかにしている。物理生理的な説明により自然は解明され则认为られている。アリストテレスは始動因と質料因による物理生理的な自然の解明は生物の生起の十分条件を特徴づけることはできるが、生物の本質を開示しないと主張した。本質とは或る事物の必然的な諸属性をそれにより統一する因果論的に基礎的な特徴のことを言う。その本質のロゴス（説明言表）であるものが目的因と形相因であるとした。そして形相因（目的因）は質料因とならんでそれ自身のなかに運動と静止の根拠を持つ自然物の根拠としての自然であった。生物としての人間の完成は「人間が人間を生む」に見られるように、目的因として完成のロゴスが始動因に内在し、生成過程をコントロールする複製機構に見出される。生物としての完成はそれに対応する最終質料に待機機能として内在する生殖能力の獲得であるという主張は道理あるものである。しかし人格としての人間の完成は魂のよくあることとしての認知的そして人格的卓越性の獲得であった。自然の完成の探求は知ることを目的にした理論学の対象であり、人格の完成の探求は行為することを目的にした実践学の対象であった。

当然、倫理的行為の自然的基礎を考察することはなされるが、倫理的行為は自然に還元されることはない。これは人間を統一的に考察する視点がまだ解明されていないことを含意する。ダーウィンの「最適者生存」のモットーのもとで生存競争を通じての自然選択説は自然の弱さを語ることに他ならないことはもとより、アリストテレス的な自然理解にも限界がある。アリストテレスが解明した自然は人間に倫理的卓越性の何らかの基礎を与えるが、それを直ちに与えるほどに強いものではなかったと言える。宇宙物理学が引力や斥力などの力の移行という共約性のもとに重力と電磁力等四つの力を総合するグランドセオリーを探求するように、秩序という共約性のもとに自然的

な力と倫理的な力を総合するグランドセオリーがあることを妨げるものはない。

現在いかなる統一理論も共約されていないことは誰もが認めよう。もし統一されたなら自然はそして生物界はどのようなものとなるのかについてイザヤは既にその一つの可能性を描いている。「エッサイの根から一つの芽が出、その根から一つの若枝が生えて実を結び、その上に主の霊が留まる。これは知恵と悟りの霊、深慮と才能の霊、主を知る知識と主を恐れる霊である。……狼は子羊と共に宿り、豹は子山羊と共に伏し、子牛、若獅子、肥えた家畜は共にいて、小さい童子に導かれ、牝牛と熊とは食い物を共にし、牛の子と熊の子と共に伏し、獅子は牛のように藁を食い、乳飲み子は毒蛇の洞に戯れ、乳離れの子は手を蝮の穴に入れる。彼らはわが聖なる山のどこにおいても、損なうことなく、破ることがない。水が海を覆っているように、主を知る知識が地に満ちるからである」(Isiah. 9:1-9)。

これは生態系における秩序ある平和の一つのヴィジョンである。ひとは真執に自らの生がイザヤの描く仕方であれ、或いは他の仕方であれ統一され秩序ある平和を形成していないことを受け止めるとき、パウロが提示する霊による自然的である肉の統一の構想は人間の統一された一つの姿としてその可能性を認めることはできる。パウロは「人間の肉」と「鳥の肉」が異なると主張するとき、アリストテレス的な自然の地水火風、四つの構成要素の探求だけでは肉は解明しきれないということを含意していたと思われる。もちろんアリストテレスは人間と鳥は異なると言うであろうが、彼は行為主体としての人間の心魂の知性能力にこそ鳥との異なりを見出すであろう。しかし、人間の肉が鳥の肉と異なり、その魂体の復活の生命の力能を「肉的な心」が何らかの仕方を持つものであるとしたなら、単に知性魂の知的力能との異なりではない。

一方、肉は土的本性として自然的な基礎づけを持ち、ちょうど免疫反応が何らかの仕方自己と非自己を判別するように、それに相対的自律性を付与することができる。他方、肉は受肉を介して「キリスト・イエスにおける生命の霊」との何らかの関わりがある限り、それは例えば肉的な心が霊をも受

容しうるものとして存在するという仕方、肉において心が霊を受容する力能を持っている。最後のアダムであるキリストは「生命を造る霊」であるとされている。そのキリストはイエスとして受肉した本人であった。魂体の一つの完成としてある人間の肉は滅びるが、連続性においてある人間の完成が霊体において甦るとするなら、その一つの保証は報告されているナザレのイエスの復活により与えられるであろう。肉の弱さを克服したイエスが霊体との連続性を明らかなものとしたと言える。

キリストに似た者になる変身がそこにおいて生起する起点はやはりこの身体を抱えた肉においてであろう。パウロは「この死すべき肉においてイエスの生命」の宿りを求めている。ただし「外なる人間」は肉の弱さの故にに衰退し続けるであろう。とはいえ、「内なる人間」の絶えざる刷新により自然には還元されない何ものかが探索されねばならない。自然的なものと倫理的なものの乖離を乗り越えるもの、理論理性と実践理性を総合するもの、生物としての第一完成と人格としての第二完成を総合するもの、そのものの探求に余地があることだけは共約的なものとして誰からも同意されよう。

パウロはこの統一を信と業、福音と律法のグランドセオリーとしてイエス・キリストの信の啓示を当該性規準として立てて、一切をそこから思考し直し帰一的に秩序づけていた。この信の律法に並んで、業の律法ももう一つの堅固な神の意志であるが、福音との関連の中でその実質内容を含め秩序づけられている。興味深いことにそして重要なことに、業の律法の下における神の判断「すべての者は罪を犯した」(3:23, 5:12)は過去のことがらとして福音の枠のなかで言及されている。福音が啓示されなかったなら、これは語られえず、未だに業の律法の下に義とされるべく空しい努力を続けていたことであろう。

さらに、もしかの受肉に基づくA福音の啓示がなかったなら、B業の律法の下にいる神の前の罪人とC自律的な人間は外延において等しく癒着した者と看做されたであろう。意味論的分節そのものが崩壊していたであろう。この全称量化(「すべての者……」)は福音の啓示の故に導きだされている。パウロはこう語っていた、「そのことの故に、ひとりのひとを介して罪が世に

入りそして罪を介して死が入ったように、そのように、すべての者が罪を犯したが故に、死はすべての者を貫き通したのである」(5:12)。この同等比較は福音の啓示の故に導出されたのである。「そのこと」は前節までの次の議論を理由として受けている。「われらは彼の血において義とされたのであるから、さらに一層彼を通じて怒りから救われるであろう。なぜなら、われらが敵であったときに、ご自身の御子の死を通じて神と和解させられたのであるなら、さらに一層、われらは、和解させられた者として、彼の生命において救われるであろう。しかし、ただそれだけではない、われらはその方を通じて今や和解を得たそのわれらの主イエス・キリストを通じて神において大いに喜んでいる者でもある」(5:9-11)。

ここでは義認に引き続く永遠の生命への方向が福音により定められたことが伝えられている。続いて、そのこと故に、すべての者が罪を犯したと語り得るのはキリストの十字架における身代わりの血の贖いに含意されたことがらであった。福音の啓示は否定的なことがらを前提にしており、その肯定的な啓示の対立の含意として「すべての者が罪を犯した」、即ち業の律法の下での人間の「生命」への招き入れは誰も満たしえないものであることが明らかになったのである。

福音の啓示の故に、神の前では人間の罪は過去の出来事として処理されえたのである。自らの罪責の故にすべての人間は罰として死を引き受けている。確かに、そのハンディのなかにひとは人生を遂行せざるをえない。しかし、生物的死と永遠の生命の圧倒的な非対称性のなかで自律的な可能存在として生を遂行している。福音の啓示の故に罪犯は過去のことがらとして受け止めることができ、過去の罪故に死の罰を抱えたハンディのなかでもひとはその都度義人と罪人の可能存在として、さらには永遠の生命と死の可能存在として生身の生を遂行できるのであった。この肉の弱さへの譲歩も福音の啓示の故に為されうるのであり、常に神の前の現実イエス・キリストの信を自らのものとするよう励まされている。

パウロは、この福音の啓示に基づき、ひとを心魂の魂的身体から霊的身体への移行過程にある者として展開することができた。「肉」は生物種の次元に

において種子や受精卵が生成の力能を持ち、成長過程を経て成熟した身体に至った時点で独自の「差異」において実現される一つの完成であると言える。そこには「人間の肉があり、鳥の肉がある」。この基礎のうえに築かれる心魂の完成は共約的には有徳であることであり、その場合に心魂のよくあることが実現される。従って、肉は生物の完成としての心魂の態勢であり、その身体的生命活動という実働が生物的な生存を遂行する。肉は生存を保持する一つの完成においてある生物の待機力能であると言えるが、幸福に対しては未完なもの力能を保持していると言うべきである。

その「未完の力能」ということの意味は、人間は自ら肉を脱しえず肉において変身を遂行することしかできないということである。「かつて肉にあった」と肉を脱したものとして過去形で語りえるのは、パウロの自覚としては、福音の啓示を介して展開しうる聖霊の媒介によるエルゴンD言語 (ErD=ErAviaErC) としてであった。ひとは肉にあって聖霊の受動に対してなしうるのは、自ら業によっては罪を贖うことができない以上、「生命を造る霊」となった存在者への信を持つことだけである。

一方、肉に即した生は霊に即した生と対立し、肉の弱さの故に罪の誘いに負け罪を犯し、罪と結託した労賃として生物的な死を蒙る。「もし汝らが肉に即して生きるなら、汝らは死ぬばかりだ」。肉は神の国を継ぐことができず、生物的死と共に滅びる。他方、心は「霊の初の実」を持つことができ、神の国に至るまで自己同一性を保つ力能を有するものである。心は肉のつまり創造の始めから自然的なものとして備えられていたであろうが、肉に閉じ込められずイエスの生命としての霊をも受容することにより、深まりゆくそのような力能を持っていたと理解しなければならない。

これはアリストテレス様相存在論との共約性確保のうえでの要請であり、しかもパウロはその理解を「生命を造る霊」となったキリストにその連続性を託したのであった。そしてそれはもしこの生物界における生命と天上の生命が全く偶然的な繋がりしかもたないということが不条理であるとするなら、この要請は道理あるものである。この心の同一性は肉が減びて、霊体を獲得するさいにも保持されるであろう。この肉にあって心が「霊の初の実」

を持つが故に、自己同一性を神の国においても保つことが出来る。

魂的な者と霊的な者は認知能力においてどこまでも判別され無関係であるとするなら、第一の人間と第二の人間を架橋することはできない。それ故に、「魂の人間」はそれ自身としては神の霊のことがらを受け取らず生物的な生存を中心にした肉のことがらに関与するが、霊を受領しうる力能を自ら備えていると理解しなければならない。さもなければ、霊の初の実さえ受け取ることはできなかったであろう。それ自身として活動するとき霊的なことがらには関わらないが、「内なる人間」は外界から注がれる聖霊を受領する部位として霊を力能として保持すると理解しなければならない。ここで「受領する」とは力能においてある霊が実働する (being at-work) ということである。

このことはパウロが譲歩して人間中心的に語る場合には、その力能部位を無視して、魂的な人間として語るということである。そして肉においてある魂的な人間が霊に即してではなく、肉に即して生きる時は罪に欺かれ、生物的な死を成し遂げてつつある。しかし、福音の啓示の故に、律法はその新しい役割として「内なる人間」の部位におけるヌースの発動の下にひとに葛藤を引き起こさせ、福音に追いやる務めを担うにいたった。かくして、イエス・キリストの信を媒介にした福音の啓示の故に、業の律法は新たに秩序づけられそして心魂の根源に信が生起するとき、「律法の義の要求」を満たすことをも含め生の一切が秩序を持つに至る。

彼が発見した「福音」とはこの「信じる者に救いをもたらす神の力」だったのである。福音が共約されるか否かは各人の自己理解のロゴスとエルゴンの共鳴和合のなかで自己の統一のエルゴンがどこで成立するかにかかっている。パウロならば言うであろう、良心にかけて今・ここで心魂のボトムに信じる事が生起することによる統一の証である「愛、喜び、平安、寛容、憐れみ、善意、信実、柔和、節制」があるにかかっていると。木は実によって知られる。

われわれは先に比例性テーゼを確認した。対象への否定的な心的態勢にあるものは否定的な側面のみを認識しそれゆえにまた確信犯として対象に挑む。肯定的な態度にあるものはその反対の果実を生む。この種子と果実の関

係は双方においてパラレルで交わることはない。パウロは言う、「肉に即してある者は肉のことがらを思慮し、霊に即してある者は霊のことがらを思慮する。肉の思慮は死であり、霊の思慮は生命と平安である」。この根源的要素の交わりのなさは肉に即してはその弱さにつけこむ罪から逃れられない以上、ただ別のトラックに移行するしかない。彼は言うであろう、「心魂のボトムの在り方だけが問われている。汝は心魂のボトムにあって外界に触れているが、神がイエス・キリストにおいてどこまでも自らの約束に信実であることに触れそしてそれに「適合し続けている」か、それとも、罪の誘いのもとに肉をボトムとして生きているのか」。

イエスは受肉し従順の信を貫いたが故に、同じ肉においてある者は罪に留まることは避けうるものであると理解しなければならない。ただし、彼はそれを信において遂行した以上、自ら罪から脱しえない者が為しうるのは「霊に即した」一途な歩みに対する信を持つことができるだけである。パウロは励まして言う、「もし神がわれらの味方なら、誰がわれらの敵であるか。ご自身の子を惜しまず、われらすべてのために彼を引き渡した方が、いかに彼とともにあらゆるものをわれらに賜らないということがあろうか。……誰がキリストの愛からわれらを引き離すであろうか」(8:31-35)。

肉を突破するものはただそれを欲し同時に信じること、それだけが応答する側の信のエルゴンである。その信のエルゴンは「われらの古き人はキリストと共に十字架に磔られた」という過去の罪の一切は既に処分されてしまった、そして「キリスト・イエスにおける生命の霊」が自らの新しい創造において実働していることを信じることに他ならない。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溢れるべく、汝らを信じることににおいてあらゆる喜びと平安で満たし給うように」。パウロの共約性のチャレンジとは神の前で一切の過去の罪が既に償われていたことに対し、心魂のボトムに喜びを伴う信が生起しているかという問いだったのである。換言すれば、心魂のボトムに生起しうるものはその都度ヌースの刷新を介して「変身させられる」ことによりただ喜びを伴う信のみであるというチャレンジであった。

註

- (1) 「序説 信の哲学 — ギリシア哲学者使徒パウロ — (上)」『北海道大学文学研究科紀要』126, pp. 1-91 2008 年 11 月, 「序説 信の哲学 — ギリシア哲学者使徒パウロ — (中)」『北海道大学文学研究科紀要』128, pp. 1-101 2009 年 7 月, 「パウロ『ローマ書』私訳と解説(二〇一二年—一月改訂)」『北海道大学文学研究科紀要』139, pp. 1-133 2013 年 3 月。聖書の翻訳は本稿が改善されており, (上) (中) の翻訳は本稿により改定いただきたい。なお, 本稿をパウロの心魂論として独立に読むことができるように心掛けた。

この間他に以下のもの等が出版された。A Semantic Analysis of Paul's Epistle to the Romans -Ergon and Logos-, 『北海道大学文学研究科紀要』143 号, pp. 1-97, 2014. 7. 「理性と信仰 — 信の哲学の可能性 —」『北海道大学文学研究科紀要』145 号, pp. 1-172, 2015. 3 参照されたい。

- (2) プルトマンは心身をめぐるギリシア的な思考との異なりをこう述べている。「パウロは二元論的な意味において身体と心魂を対立させていないことは語「身体(*sōma*)」の彼の使用の探求によって既に示されている。パウロは(身体から解放された)心魂の不死というギリシア的—ヘレニズム的概念をほとんど知らないし, 同様にパウロは, ギリシアでは慣用であったように, 「魂(*phsuchē*)」という語を質料に形相を与える霊的な生命の力やその生命の座を示すべく使用することはほとんどない」。私は以下でパウロがプルトマンが理解するギリシア的なものとは異なる仕方で, アリストテレス的な心魂理解と共約的なものであることを論じるであろう。R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* 9 Auflage, S. 205-6 (Tübingen 1984). 『新約聖書神学II』『プルトマン著作集4』川端純四郎訳, p. 27 (新教出版社 1994)。
- (3) プルトマンにおける「人間」の基本理解は「生きた統一体」のことであり自らに関わる存在者それぞれの「私」であるが, その諸構成要素も直接的あるいは間接的に人間を指示することが種々論じられる。彼は言う, 「人間は生きた統一体であり, 一つの「私」であり, この私は自ら自身と対立することもでき, また自己自身に対して或る関係を持っており(「身体」), その志向性において何かを追い求めていることにおいて, 思い計らいと分別において生きている(「魂」「霊」)。かくして何かへと意向を向けており, 何かへと心をかけており, 何かを欲し, 何かを知るという生命活動は人間に本質的に属しており, それ自身としては善でも悪でもない」(S. 210, p. 34)。ここで三つの構成要素が言及されている。

ここで, 彼が心身の諸部位について「人間」と同義語であるとする例を挙げる。「これまでのすべての論述からこう言える, 「身体」という言葉によって人間つまり人格の全体が示されていることである」(S. 196, p. 15)。(この主張との関連で彼は

「パウロが死人のからだ、つまり死体を決して「身体 (*sōma*)」と呼ばなかったことは恐らく彼の特徴を示す」(S. 196, p. 15) と述べるが、アリストテレスも死体 (*nekron*) と生きた身体 (*sōma*) を分けており、「生者は力能において死体である」という主張を拒否している。それは「付帶的」に成立する表現であるとする (*Met.* VIII.5.1044b36ff)。即ち、魂から身体が切断された時、それはもはや統合体の力能ではなく、「同名異義的に」しか「身体」ではないのである (*De An.* III1)。それ故に、それはパウロ特有のことではなく、一般的な身体理解であると言える。

ブルトマンはこの身体を手掛かりに諸構成要素を人間と同定していく。「「身体」はまさに人間自身であるが、「肉」は人間を要求し規定する力である」(S. 202, p. 22)。「「身体」はそれが事実上「肉」によって支配されているために、「肉」と同じ意味で使われることがある。かくして、存在的にはそれは罪の身体なのである」(S. 227, p. 61)「肉」は「すべての肉 (*kol basar*)」=「すべての人間」という言い回しによって、そもそも人間を意味表示できる (3:20, 1Cor. 1:29, Gal. 2:16)」(S. 234, p. 70)。ここでは「肉」は「身体」を介して「人間」と同義とされている。

さらに彼は旧約の術語にギリシア語当該語句理解の最後の権威を求める。「魂」はパウロにおいてはまず旧約聖書の *nephes* (七十人訳では *phsuchē*) と同じく、自然的な生命の力あるいは生命そのものを意味している。……「すべての魂」を「すべての人間」という意味に用いるのは旧約聖書の表現に対応している (Rom. 2:9, 13:1) (S. 205, p. 27)。「旧約において *nephes* と *rūach* とが至る所で同じ意味に用いられるように、パウロも「霊 (*pneuma*)」を魂と似た意味で用いることがある。……「霊」は「身体」や「魂」と同じく人格 (Person) を意味することもあるし、人称代名詞の代わりをすることもできる」(S. 207, pp. 29-30)。「ヌース」は決して単に観察的な振舞いではなくて……ある態度をとること、意識的あるいは無意識的に何かを意欲することを含んでいる。「ヌース」は理解を含んだ企図であり、企てである。……ここ (1Cor. 2:16) では「ヌース」は「霊」の代わりに用いられている。……「正しからぬヌース」(1:28) とは彼らの「空しい思い」、「惨めな企図」のことである。この (7:23)「ヌース」という概念は [前節の]「内なる人間」(7:22)を受けている。それゆえ「ヌース」は自ら自身と対立的になった「私」の「身体」から区別されたその人間の本来的な「私」なのである」(S. 212, pp. 38-39)。このように認知的、人格的諸機能も「人格」そして「私」と同定されていることが確認された。

しかし、これらだけに留まらない。「七十人訳で *lebh* が「心 (*kardia*)」や「ヌース」と訳されたりすると同様に、パウロも「心」を至るところで「ヌース」と同じ意味で用いている。つまり、意欲を持ち、企てを起こし、何かへと関心をかけるものとしての「私」を示すために用いる。「ヌース」と「心 (*kardia*)」の相違は知識という要素が「ヌース」には含意されており、それが表面に現れているのに対し、「心」ではそれは強調されず、かえって努力や意欲という要素や感情 (苦しみと愛)

によって動かされているという要素が優勢になっていることにある」(S. 221, p. 51)。「心」は情緒や感情の働きにより動かされる「私」を示している」(S. 226, p. 59)。R. Bultmann, *ibid.*, 川端純四郎訳前掲書。

ことほど左様に、これらの術語「魂」、「心」、「ヌース」そして「霊」は「身体」や「肉」と同様に最初は判別されるが、第三項を介して結局人間を指示すべく収斂されている。これは常に読者に文脈の判別を要求するが、恐らく未分節、未整理であるが故にこのような乱暴な議論がなされるのだと考えられる。或る意味では五つの意味論的分節は神学者たちが暗黙のうちに要求する文脈の確定に貢献するであろう。Littera へのこだわりにより、人間を構成する諸部位を適切に関連づけるべく試みる。

このように不明瞭な基本概念の理解のもとにパウロが思考していたのであるとするならば、整合的な人間理解を展開することは不可能であろう。彼には様々な伝統が流れ入り、それを適切に分節しないまま非体系的に同一の語句を用いたということであるとするなら、整合的に彼の心身論を展開することはできないであろう。意味論的分析により人間中心的な語りの言語網が整合的なものとして展開されていたはずである。彼が「われ汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」(6:19)と言う時、神の前の人間と責任ある自由のもとにある人間がその基本的組成において同一のものでありつつ、しかも神の前とひとの前という二つのアクセスを許容する独立したものとして分節されていることを確認できなければ、信の哲学は矛盾を抱えたものとして崩れ去るであろう。

- (4) 千葉恵「理性と信仰——信の哲学の可能性」pp. 40-96「文学研究科紀要」145号, 2015参照。
- (5) パウロ是非感覚的对象に接触的に知っている認知的状態、態勢をギリシア哲学の伝統にない「ヌース (*nūs*)」と名付ける。これはギリシア哲学の伝統においてはその対象にヒットすることにより、成功した一つの認知状態を表現する尊称 (*honorific title*) である。誰もが認めることができる認知機能として感覚と思考がある。パウロは思考を表現する最も基礎的な語幹として *noia* を用い、それに様々な前置詞を付すことにより様々な思いを合成語により表現している。例えば、思考 (*dianoia*)、悔い改め (*meta-noia*)、工夫、熟考 (*epi-noia*)、予想、対策 (*pro-noia*)、観念、意図 (*en-noia*) 等を構成する。*Nūs* はこれら思考と関連を持つが、それはそれらの営みを通じて成功した、つまりその対象にヒットした魂の認知的状態さらにはこのヒットに基づき思考が展開されるところのその認知状態を表現している。さらにパウロは「霊 (*pneuma*)」を語る。「霊」は異言などを伴い非理性的なものとなり、「ヌース」と対比されることもある。

ここでは彼が主張するこの認知機能の探求を彼の書簡とりわけ「ローマ書」の分析を通じて他の哲学説と共約的な次元で明らかにしたい。彼は神の意志としての義

の啓示と罪の啓示をローマにいるひとびとに伝達している。そこには彼自身のヌースが発動していると見なければならない。「ローマ書」が人間理解として、その人格的また認知的な理解として説得的であるなら、彼の伝達は何らかの信憑性を得ることになる。さもなければこれらの書簡は神をめぐる彼の妄想の羅列となるであろう。パウロの心身論は肉(*sarx*)や霊(*pneuma*)、魂(*phsuchē*)、心(*kardia*)、身体(*sōma*)等の論述をも含みそれらの全体の理解のなかで「ヌース」の本性と機能の理解を企てる。ここでも探求の手がかりは、信の哲学が共約可能性を成立の不可欠条件としている以上、上記すべての魂体をめぐる術語が既に見られるアリストテレスの心身論との対話の遂行を通じて得られる。ただし、アリストテレスは感覚(五感)や記憶、表象(心像)そして思考さらには叡知、さらには「能動知性」と呼ばれる人間のヌースの背後にある神的なヌース等魂に帰属するであろう様々な認知機能を分析し、言わば意識と実在の関係を主題に論じるが、ここではパウロの中心的な論点と関わる限りにおいて対話を試みる。

- (6) プラトンにおいて *pneuma* が語られる箇所は他に *Phdo.* 112b, *Crat.* 410b, *Rep.* 394d, 496d, *Theae.* 152b, *Phdr.* 229b, c, 255c, *Tim.* 33c, 49c, 66e, 76b, 82e, *Laws.* 865. H. A. W. Meyer は 1Cor. 2.14 について「魂の人間は聖霊を受け取った霊的人間(12f, 15)の反対である。それ故に彼は聖霊を持たない者である」と述べ、次のように説明する。「*phsuchē* (魂)と *pneuma* (霊)の間の区別は、相互からより低い生とより高い生の行為主体を分離するものとして、確かにプラトンの人間本性の身体、魂そして霊への三分割に応答している。このプラトンの人間論は、それは「内なる人間(*ho esō*)」, 「外なる人間(*ho exō anthrōpos*)」という句のように、フィロとラビ作家たちにもまた流行しており、人気を博していた(Josephus, *Antt.* i. 1.2, それによれば神は *pneuma* と *phsuchē* を、人間が最初に形成される時、吹き込んだ)。そしてその二重の概念にそってまた対応する表現の様式にそって存続していた(1Cor.. 5.3f, 7.34, 1Cor. I. 7.1, Rom. 8.10f)」。H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to The Epistle to the Romans I*, pp. 73-4. Tr. J. Moore and E. Johnson (Edinburgh 1876).
- (7) アウグスティヌス『三位一体論』10.1.16 泉治典訳(教文館2004)。泉治典「西洋精神における〈霊—精神〉の概念」『哲学』日本哲学会 No. 361986。
- (8) D. Ross, *Aristotle's Metaphysics II*, p. 245 (Oxford 1924).
- (9) 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——」pp. 197-235, 『生物という文化』池田編(北大出版会2013)参照。
- (10) 「序説 信の哲学(中)」3.2.10「欲求的直観知」と「感受性」参照。
- (11) G. Kittel, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT) VII S. 666. Liddle & Scott, *A Greek English Lexicon*, ad.loc (Oxford 1968).
- (12) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV2 §§65 S. 554 (Zürich 1955). 後述するよう

に、ブルトマンも二義を指摘するが、バルトほどには両者の相互陥入に言及してはいない。

- (13) ダンもこの語彙の多義性を指摘する。「肉」それ自身のように、パウロにおいて句 ‘en sarki (肉において)’ は「単なる (merely)」自然的 (physical) (2Cor. 4:11, Gal. 4:14..) という意味から人間的な弱さのより明示的な意味を通して (Rom. 7:18, 8:3), 神に対するまったき対比と対立 (8:8, 9, Philem. 16) に至るまでの幅を持つ, しかしながら, この箇所 (7:5) においてでさえ「端的に悪」(Murray) として, 或いは「罪それ自身の記述」(Ridderbos) として sarx について語ることは正当化されないしそして賢明なものでもない。それ故に, 適切な釈義のひとつの鍵は自然的一倫理的諸含意 (physical-moral connotations) は, 文脈に依存した自然的かつ倫理的意味を正確に加重することを伴った, 意味の一つの連続体の全部分 (all part of a continuum of meaning) であり, 選言肢かつ識別された意味ではないというものである。さらに常に次の否定的な含蓄をも伴っていても, 即ち肉はほとんど常に (cf. Phil. 1:24), 時により強く, 時により少なく強く, 創造者から距離あるものである被造物の弱さと墮落しやすさを意味表示している」。なおダンは 7:5 の「肉に在った時」という過去表現を「これは明らかに彼らの preChristian の立場と経験の記述である」としている (J. Dunn, *Romans*, 1-8, Word Biblical Commentary 38a, p. 363 (Texas 1991))。私は先述のように聖霊の注ぎのなかでの単に肉においてのみあるわけではない者の自己認識におけるエルゴン言語であると解する。生物的には信仰を持とうが持つまいが人は生涯肉においてある。
- (14) G. Kittel, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT) VII S. 134. Sarx の項担当の Schweizer は一方で「6 罪の主体としての sarx」において, 「肉と罪のパウロの典型的な結合は旧約聖書に既に見られたものと同じである。肉の上に人間の建てるものは罪深い」と述べる。他方, 「7 消滅される sarx」というタイトルのセクションにおいて彼は言う, 「Rom. 7:7, 8:8f そして Gal. 5:24 によれば, 信徒はもはや肉において生きてはいない。彼はそれを十字架に架けてしまっている。このメッセージは新しくまたパウロに典型的である。肉はそこにおいて神の勝利と彼の約束と聖霊の勝利に対する言及があるすべの定式の背後に立つ。……肉は人間が脱ぎ捨てるべき或いは乗り越えるべき人間の一部分ではない。それは人間それ自体である。……神の子の信仰に到達した人間はもはや肉においてはない, というのも彼は信じそして彼はかくして罪を犯すことであるところの, 肉のうえに彼の生を建てることを止めたからである」(p. 134)。これは「肉」を「人間」と同化し, 人間は「人間それ自体」をやめてしまいつつ, それでも信仰において生き続けるというほとんど了解不能な記述である。
- (15) G. v. Rhad, *Theologie des Alten Testaments* Bd I, S. 163 (München 1978).
- (16) G. Ryle, *The Concept of Mind*, Introduction, p. 3 (Oxford 1949).

- (17) この人間中心的な語りへの譲歩は義に対し罪に対しいずれかに隷属するというものであり、他の選択肢は考慮されていない。例えば、義でも罪でもないまったく人間中心的世界は想定されていない。これは或る意味で共約性に対するチャレンジであるが、道徳的であることが一切考慮されない人間中心的世界も共約されないであろう。これは神は福音と律法の啓示を介して義人と罪人がいかなるものであるかの認識を伝えており、神の側から言えば当然の事態である。また、パウロとしても神と人間の関わりを論じる書簡においては、神の啓示に基づく限り、究極的にはいずれかへの隷属として描くことも道理ある。

ひとはこれに対しさらなる譲歩を求めるでもあろう。ひとは義そして罪と何ら関わらないところで生きているのだと。その主張に対する明確化の問いはそれは生の領域的な話かそれとも生そのものがまったく道徳的なことがら、人格的なことがらに関わらないということか。この段階で、既にボールは最初の問い手に帰されている。問い手の良心が問われている。人間は善悪や罪咎そして聖性に何ら関わらない存在だという理解そのものは共約的なものとされないであろう。パウロはその領域を神の前における義と罪という仕方で明確化したのだと応答すればそれで足りる。

それでもなお問い手は人間の生は領域として、何ら義や罪に関わらない領域があるという暗黙の前提のもとに先の問いを提示したという理解が残される。それに対しては、パウロは神に関わることがらないし神の領域でさえ譲歩として人間中心的な思考を許容しているのであるから、人間が認知的な力能と人格的な力能がまったく分離されているということはないということが共約的である限りにおいて、認知的な領域における相対的自律性を譲歩として認めるであろう。ここではイエスの譬え話を引こう。「汝らのうちに櫓を建てようと思う時、まず座って、はたして造りあげるだけの金があるかと、その入費を計算しない者が誰かあろうか。そうしないで、土台を据えただけで完成できないと、見る人が皆、「あの者は建てかけたが、完成できなかった」と笑うであろう」(Luk. 14:28-30)。人間中心的な語りとはこのようなものをも含意する。

- (18) C. E. B Cranfield, *The Epistle to the Romans I*, p. 198 (Edinburgh 1979).
 (19) G. Kittel, *Theologische Wörterbuch zum Neue Testament* (TWNT) VII. S. 110 (Tübingen 1933-79).
 (20) 実際、Cranfield が事例として挙げる箇所においても七十人訳では双方が訳語として用いられているが、*sarx* は人間の身体性との関連で、その視点から用いられていると考えられる。「創世記」(6:3)において「主なる神は言った、「わが霊は人間たちのなかに (*en tois anthrōpois*) 永遠には留まらない、彼らが肉 (*sarkas*) であることの故に。彼らの日々は百二一年であろう」とあるが、肉は霊が留まらないことの、つまり生命が永続しないことの理由として挙げられている。ここでは「肉」は単に「人間」を意味していない。また「エレミヤ書」(17:5)においては、「主はこう語

る、「人のうえに希望を置くところの、そして彼の腕の肉を (*sarka brachionos*) 自らのうえに固定するであろうところの、そしてその心が主から離れるであろうところのその人間は呪われる」と語るとき、「腕」という身体的特徴と共に「肉」が用いられ、それにより強い者への依存を表現している (cf. Job. 10:4 「死すべき者 (*brotos*) が見るように、汝は見るのですか」)。さらに「イザヤ書」(40:5-6) においてこう言われる。「主の栄光は見られるものとなるであろう、そしてすべての肉 (*pāsa sarx*) は神の救いを見るであろう、すなわち主は語った、「呼ばわれ」と語る者の声がする、われは言った「われは何と呼びましょうか」と。「すべての肉 (*pāsa sarx*) は草である、そして人間のすべての栄光は草の花のようだ」。これは「見る」という身体の機能に関わるが故にたとえ神の栄光を見ることが身体において見ることとは類比的以上のものではないにしても、「肉」が用いられている。人間が土から造られたものであることを思わせる「草」においても「肉」がより適切なものとして用いられている。さらに、肉は否定的な意味をもたず、神の救いを見るものとして用いられている。

Bāśār のこれらの事例を見るだけでも、端的に「人間」と「肉」を同定することには留保が必要であることが知られよう。「コリント前書」一五章においては、「すべての肉 (*pāsa sarx*) は同じではない、かたや人間の別の肉 (*anthrōpōn*) があり、他方獣の別の肉がある」(15:39) という文において、「人間の肉」という表現が見られる。そしてここで「人間」は人間の素材を意味し、その素材の使用原理として「肉」が用いられている (15:49)。人間と獣の素材の使用原理は異なる。

- (21) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 9 Auflage, S. 238-9 (Tübingen 1984).
- (22) パウロにおける「選択の自由」と「自発性の自由」については拙稿 A Semantic Analysis of Paul's Epistle to the Romans, Section 12 参照。
- (23) 罪は審判を受けたとして、それはどのような状態にあるのか。さらなる問いは罪がまどろむような仕方においてであれ内在しているとするなら、罪の遺伝子存在としてであれ自然科学は何らかの仕方観察できるはずである。これは自然科学の言語では扱えない存在者であるなら、パウロの譲歩はもはや自然科学に見られるような人間中心的な時空の存在者にまで還元しきれないのではないのかというものであろう。この問いに対する一つの応答は以下のものとなろう。パウロは「罪」を単数形で用いる時と複数形で用いる時がある。「ローマ書」においては多くの箇所「罪」は単数形で用いられ、一つの行為主体として擬人化され自律的な存在者として描かれる。他方、複数形は「われらの諸々の罪のために」、「汝らの諸々の罪」、「彼らの諸々の罪」(1Cor. 15:3, 17, 1Thesal. 2:16) という仕方、人称代名詞と共に用いられる場合と、旧約聖書の引用において用いられる場合がある (Rom. 4:7, 11:27)。両方の場合において、人間の具体的な罪が問題となっており、それらは「赦され」、「覆

われる」ものであり、また諸々の罪のなかに「留まる」ものでもあり、それらが「満たされる」ものでもある。主体ともなる罪と個々人の諸々の罪がないし罪行為の関係はいかなるものであろうか。パウロは神による罪の処罰を明確に報告している。「ひとが肉を介してそこにおいて弱くなっていたところの律法の〔遵守し〕能わぬことを、神はご自身の子を罪の肉の似様性において遣わすことによって、そして罪に関して、その〔イエスの〕肉において罪を審判した、それは律法の義の定めが肉に即してではなく霊に即して歩むわれらにおいて満たされるためである」(Rom. 8:3-4)。罪が罰されたことの人間的な現実として、ひとはキリストが内在する限り罪は肉に巢食っているにしても不活性であり死んだ状態にあると看做し得るという現実が対応するであろう。

これも罪の擬人的な理解であるが、パウロは人間的な語りとして「罪」を複数表現において捉え、次のように言う、「われらが肉にあったとき、律法を介しての諸々の罪の欲情が、死への果実を結ぶべく、われらの肢体において働いた」(7:5)。ここで「肉にあった」という過去形表現はキリストと共にある者はもはや単に「肉において」あるのではなく、肉だけではなく霊においてもあるからである。「働いた」の主語は「罪」ではなく「諸々の罪の欲情」であり、これらは日常表現として誰もが理解できる。「罪」でもよかったが、このように具体的な罪の事象により表現し直せるという事実は、「汝」の呼びかけの下に律法を語りかけ、それに応答する者を誰であれ仮想的に「われ」によって指示する状況における罪の擬人化とは一線を画するものであり、共約的な理解を促すものである。C次元において、罪は文字化された律法を介してひとを欺くのであるが、その日常的な表現がここに提示されている。パウロは続けて言う、「しかし、今や、われらがそこに閉じ込められたもののうちに死にその律法から解放された、その結果われらは霊の新しさにおいてそして文字の古さにおいてではなく仕えている」(7:6)。これはパウロの意図としてD言語であるが、肉にあったとき律法は霊の新しさとしてではなく、文字の古さにおいて受け止められていたため、罪の隙入るものとなった。人間的には、神の意志、戒めが生きただものとして力をもって迫ることのないとき、たとえその命令を思い返しても「諸々の罪の欲情」を抑えることはできず、個々人の肢体で暴れるのを経験することは共約されるであろう。そのさい、聖霊を受けているなら信のもとに悔い改め平安をえていたであろう。

パウロがこの諸々の罪の欲情の実働を通常の人間中心的に描いていたという事実は「罪」を主体として肉のうちに巢食わせて、人間の分裂と葛藤を描くことまでもう一步の地点にまで来ていると言える。罪が操っているにしても、ここでの記述は人間から悪行を免責することにならないことを伝えている。七章七節以降は後述のように仮想的な状況であることは明らかである。「われ」により具体的な一人が指示されていたなら、同一の時系列には起こりえないことが記されているからである。

死んだ人間が戒め自らが死に至らすことを見出すことはありえないからである。

- (24) J. Dunn, *Romans 1-8*, p. 422.
- (25) J. Dunn, *ibid.*, p. 285, ヴィルケンス (U. Wilckens), 『ローマ人への手紙 (一一五章)』 p. 433 岩本修一訳 (教文館 1984)。
- (26) Cf. E. Käsemann, *An Die Römer*, S. 140, (Tübingen 1973), J. Moulton, *Grammar of New Testament Greeks*, vol. 1. p. 107. (Edinburgh 1909) ヴィルケンス, 前掲書 p. 424。
- (27) Bultmann, *ibid.*, S. 251. 川端純四郎訳 p. 96。
- (28) C. H. Dood, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 79 (London 1932).
- (29) Petri Abaelardi Commentariorum Super S. Pauli Epistolam ad Romanos, *Petri Abaelardi Opera II*, p. 238, ed. V. Cousin (Hildesheim (Olms), 1859 (1970))。
- (30) Kittel (Behm), TWNT, IV S. 952.
- (31) 『旧約聖書 ヘブル語大辞典』(3版) 名尾耕作 (教文館 2003)。
- (32) Kittel, TWNT VI, S. 364, *pneuma* の項では「*rûach* は神の不可滅性および保持する力を意味表示する (Is. 31:3), 「彼の遍在性」 (Ps. 139:7), 創造者としての彼の計測し難い力と知恵 (IS 40:13)」。また Kittel, TWNT IX p. S. 953, *nus* の項では「*rûach* は一度だけ「イザヤ」40:13 においてヌースと訳されている。ここでもまた, *pneuma* が *rûach* に対応するという規則の明らかな緩和は存在しない」とある。
- (33) R. Trench は「この語の宗教的用法は異教世界にはまったく奇妙なものであった」ことがヒエロニムス以来指摘されていると報告している。R. Trench, *Synonyms of The New Testament*, p. 353-7 (London 1894).
- (34) Trench は言う, 「この語はその最も高いキリスト教的な意味においては Arethas により「それは神的な夢を介してであれ, 神的な輝きに基づく神的なヴィジョンに即してであれ, 魂の支配部位が輝かされることによる, 隠された奥義の開示 (*delôsis*) である」(*ibid.*, p. 355)。Trench はパウロのこの箇所に基づき解説する。「*Theophylact* は *optasia* (幻) と共に接続されることに基づき *apokalypseis* (啓示) を区別しており, *optasia* は示されるない見られるもの以上のものではないが, 見ることやヴィジョンは理解されることなく見られることがとりわけ可能である。*Apokalypsis* は単に示されまた見られるものを含むということではなく, 同じものの解釈や或いは明らかにすることを含む」。

「啓示」は「幻」と並列にしかもそれに付加して語られるように, 単なる幻, ヴィジョンということではなく啓き示すという意味での解釈による理解をも含意するものとして用いられる。これは旧約以来の伝統に則った使用であることが指摘されている。Trench は言う, 「かくして, ダニエルの四つの獣の幻は見られたものであるが, 理解はされなかった, 傍らに立った者が彼にそれらの解釈を知らしめるまでは」(Dan. 7.15, 16, 19, 23, cf. 8.15, 19, Zech. 1.18-21) (Trench, *ibid.*, p. 355)。

ダニエルは単に幻を見た。それを神による何らかの示しとして啓示と言っても構わないが誰かに解釈されたその事態も啓示の内容であると理解することができる。というのも一義的な解釈しか成立しないとすれば、そしてそれは歴史のなかで検証されるものであるとすれば、その幻に続く解釈行為も啓示への適切な応答であると言えることができるからである。Theophylact は言う、「啓示は幻以上の何ものかを持つ。というのも一方は見ることをのみを与えるからである。しかし、これは見られるものよりも何かより深いものを剥がし出す (*apogumnoi*) からである」(*ibid.*, p. 355)。

- (35) Kittel, TWNT IV *nüs.* S. 949.
- (36) Cranfield, *ibid.*, p. 345.
- (37) Cranfield, *ibid.*, p. 346f.
- (38) Cranfield, *ibid.* p. 341.
- (39) G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (Göttingen 1983) 『パウロ神学の心理学的側面』 p. 286 渡辺康磨訳。
- (40) D. Martin *Luthers Werke Weimarer Ausgabe* W56, p. 341 (Weimar 1970). M. Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, S. 236 1515/1516 (München 1957). 真方敬道「義にして罪」と「罪にして義」—— ロマ書七章一四—二四節を中心に —— 『異教文化とキリスト教との間』 (南窓社 1988) 参照。
- (41) C. H. Dood, *ibid.*, p. 108 (London 1954).
- (42) ニーチェ 『人間のあまりに人間的Ⅱ』 「漂泊者とその影」 52, p. 315 中島義生訳 (ちくま学芸文庫 1994)。ただし、パウロは良心の内容が「幼少時代のわれわれに、……かつて尊敬したり恐れたりした人々が理由なく規則的に要求したものの一切」という見解には同意しないであろう。彼は「共同一証人」に神を挙げることもあり、自らの刷り込みによるものではないとする。
- (43) 『講義録Ⅱ』 『カント全集』 第二十巻 p. 286 御子柴善之訳 (岩波書店 2002) 参照。
- (44) Meyer, *ibid.*, p. 28.
- (45) J. Mitchell Jr. simul Justus et Peccator, *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. W. Elwell, (Baker Reference Library).
- (46) この章は神の前における人間の心理学を記述したものであるということができよう。バルトが勝利を語ることに急にあまりに次のように語るとき、パウロにおける神の前の心理学を誤解し、「心理学」的解釈を拒絶し、せつかくの罪と律法と人間の三つ巴の理解を貧弱なものにしてしまったと言わねばならない。「神の律法に対する関係から見られた罪の、最も興味深い、また最も人の心をゆり動かす心理学を、その箇所 (7:13-23) で見出すことができると人々は考えた。そしてその際、13-23 節にせよ 7-12 節にせよ、そこで問題にされているのは、いわば小さい活字で印刷された注釈のようなものだとということを見過ごしてしまっている。その注釈の中でパウ

口はまず、われらが信仰において解放されており、それに対しわれら自身は、信仰において、もはや存在していない、その律法の意味と働きについて述べる。従って、われらにとってはもはや、信仰によって乗り越えられたわれら自身の過去の状況としてしか、興味を引くに過ぎない状況について述べる。すなわちそれは、罪に対しても律法に対しても正しい立場をとることがないような状況である。パウロがそれについて語っていることに従えば、われらはこのような状況に後々までとどまることや、このような状況自体を真剣に受け取るようなことは決して求められてはいない」。(K. バルト『ローマ書新解』(p. 75f) 川名勇訳(新教出版, 1981(原書 1956))。バルトは神の前の二つの人間現実そしてさらに命令形を語られる生身の人間現実を掴み損ねている。彼は律法のもとに生きる者は神の前で律法により審判されることを忘れ、「信仰」の強調のもとに律法を過去のものとし、律法の新たな現実的な機能を把握し損ねている。

(47) Meyer, *ibid.*, II, p. 68.

本稿の執筆にあたり科研費基盤研究C「信の哲学」(2008-2010), 「アリストテレス『魂論』の翻訳と註解」(2011-2013), 「アリストテレスの様相存在論」(2014-2016)により支援を頂きました。記して謝意を表します。