



Title	『信の哲学』の方法について：佐々木啓氏の書評への応答
Author(s)	千葉, 恵
Citation	北海道大学文学研究院紀要, 159, 1(左)-44(左)
Issue Date	2019-12-27
DOI	https://doi.org/10.14943/bfhhs.159.l1
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/76541
Type	departmental bulletin paper
File Information	159_04_Chiba.pdf



『信の哲学』の方法について —— 佐々木啓氏の書評への応答 ——

千 葉 恵

1 はじめに

信の哲学の構築にあたって、何か方法があるとすれば、それは私が理解した限りのアリストテレス哲学である。パウロの神学的主張は二千年のあいだ明確な理解のもとに同意にいたっておらず、パウロ理解を巡って宗派の対立が続いてきたことが歴史の現実である。この現状を打開するためと言え、聞こえはよいが、実際には浅学の身としてあらゆるこれまでの学術的蓄積を踏破することができない自らの現実を目の前にしていた。そのとき苦肉の策として人類の理性の象徴ともいえる私にはいつも目を開かされる経験をもたらす最も魅力的なアリストテレス哲学に基づきパウロの神学的体系が展開される「ローマ書」をどれだけ理性に適うものとして分析できるかに集中した。従って、パウロが宇宙と人間の真実を伝えているかということの吟味の前に、まず彼の議論が整合的であるかの吟味に向かった。彼の神学的主張は或る意味で明快であり神による宇宙の創造とその経綸・導きのなかで人類を創造したこと、歴史的偶然的に悪が人類の歴史に侵入したが、御子の派遣を通じて救済の道を示したことである。ここまでは一つの主張としては誰もが同意するであろう。その細部の分析をアリストテレス的に遂行することにより、信の哲学においては神学的主張の手前で言語的、認識論的、存在論的主張をパウロから導出した。そこから神学的解釈がその枠のなかで遂行されねばならない理解を提示した。それとともに、空気や水が人間の生存に与件

であるように、信が肯定的、創造的生の与件として最も心魂の根源的態勢であることを論証した。

このパウロの議論が、なによりもまず、整合的であるかを吟味する拙著が持つ前提は(1)神はギリシャ語に対応する言語使用者であること、(2)ひとは誰もが同じ心魂を持ちまた同じ言語（翻訳関係を含む）を持っていること、(3)矛盾律が理性の真理への信を支える確かさの源であること、(4)道理ある理論（ロゴス）はその実践（エルゴン）と何らかに対応しその正しさを証ししあうものである、の四つである。そしてこれらは理性的で道理ある人々とともに共有されうるという想定のもとに共約的な議論を積み上げていく。「信以前の理解」のモットーにおける共約性の始まりは信じる者にも信じない者にも有意義な言語連関としてパウロ書簡を分析できるかであり、共約性の最後の段階は、結果的に、ひとの信さらには理解いかにかわらずそれ以前に、現存する神自身の理解（*Intellectus Dei*）がいかなるものであるかの共通理解までその可能性として射程に含むものである。しかし、本書においてはそこまでの野心のもとに *intellectus ante fidem* を掲げたわけではない。

2 解釈学の営為に循環は不可避か——「虚妄」と「瓦解」——

拙著のこの企てに同僚の佐々木啓氏（以下「氏」と略）が真摯に取り組み吟味くださり、有益で鋭いご指摘をいくつかくださった。そのことに深く敬意と感謝を表したい¹。ご批評、疑義に関しては私自身同様の問いを抱え思索してきており、それなりの解決案を拙著において提示してきたと理解しているので、概ね想定内のこととして基本的に拙著を引用しつつ応答したい。しかし、解釈学と新約学の研究者佐々木氏が疑義を持たれるのであるから、私の論述に舌足らずなところがあることは間違いなく、ここでは新たな論点

¹ 佐々木啓、「書評 千葉恵『信の哲学——使徒パウロはどこまで共約可能か——』上・下（北海道大学出版会）」、『基督教學』第54号、pp.32-42 北海道基督教学会 2019。以下本書評からの引用は頁数のみ記す。北大図書館電子レポジトリ HUSCAP 参照

を提示した新たな資料に言及することにより少しでも明瞭なものとし、氏をはじめ同様の疑義を持つ読者諸賢にも納得いただけるものとなるべく努めたい。ここでは私の解釈学理解が「虚妄」(38)であるとする氏の見解、また意味論的分析に基づく存在の様相理解が「瓦解する」(39)という氏の見解を中心に応答したい(氏の書評からの引用には(a)(b)…そして拙著からの引用は①②…とまた上巻からの引用は頁数のみ記す)。

拙著上巻第三章において私は「解釈学的循環」への批判として「循環フリー」なテキスト読解を提案したところ、氏は「フリー」は「虚妄」(氏の(d)参照)であると批判する。最初にこの問題について信の哲学の方法の確認とともに応答する。

(a)「著者はむしろ「ローマ書」の解釈学的循環に果敢に巻き込まれている、と言うべきではないか」(39)

氏はこう批判する、ないし解釈学への新たな理解を促す。氏の理解によれば

(b)「著者〔千葉〕は「聖書学」や「解釈」を拒否している」(33)

と拙著は読めるらしい。私は聖書学等これらの学的営みを否定しているつもりはない。①「信の哲学はこれらのパウロの背景的知識の探求をただ尊敬し学習するが、そこには向かわずに、ただテキストの相互連関において言語分析として確実に析出しうることがらに集中するであろう」(p.174)。私が所謂聖書学の成果に何か壊れないセンテンスを刻み得ない感覚を拭いえず、不満であったことは事実である。例えばこう記している。②「八木誠一は「パウロの救済史観」を次のように結ぶ。「私たちは聖書の証言を通して「救済史」を再構成できるだろうか。それは不可能である。聖書の救済史観はあまりにも矛盾に満ちている。私たちはただ矛盾に満ちた発言を整理し分類し、一定の神学的評価、神学的解釈は上にみたように、その決断の仕方、その信仰の

体験内容に制約されることを理解するだけだ」。しかし、私は「信仰の体験内容」と呼ばれる個人の宗教体験を前提にせずに、少なくともパウロの救済理論は一貫したものであることの基礎を提示したい」(p. 598)²。歴史的批判的研究に従事する限りパウロの議論を明確に理解することができないという感覚のなかに過ごしてきた。そこで読者、解釈者からのテキストへのアクセスではなく、「読書百篇意おのずから通ず」という諺にあるように、著者の側からただそれ自身として議論を析出できる方法はないかを探った。それが意味論的方法と名付けたものであった。神は言語使用者として登場しており、その神は自らの発話や行為を理解しているに相違なく、それをそれ自身として析出する方法を探った。

これは解釈学的営為と何ら異なることはないという批評はあるであろう。私はただアリストテレスの言語と心魂とものごとの三つの関わりにおいて言語的振る舞いを理解する彼の意味論における二様の意味表示に注目した。③「彼[アリストテレス]は「意味表示する」という意味論形成の中核語を動詞形で二度語るにより、言語間の名前(主語)に述べ立てられる語句(述語)により成立するものと、その述べ立て(述定)を介した言語と世界の間での指示機能を持つ様式とを判別しつつ関係づける。「これらの議論[四種のプレディカビリヤが形成する十種の述定]から、何であるかを意味表示する者(*ho to ti esti sēmainōn*)は時に実体を、時に性質(どのようにあるか)を、そして時にその別の諸述定の或るものを意味表示する(*sēmainēi*)ということは明らかである。というのは、或る人が彼の前に置かれており、そこに置かれているものは人間もしくは動物であると語るときには、彼は何であるかを述べており、実体を意味表示しているからである」(103b27-29)。ここで「時に」とあるのは「何であるか」は十種類の存在者に適用される(例「[性質]白は色である」)からであり、第二の「意味表示する」によりその述定の一つが実体に届く場合を設定している。「何であるか」の説明言表の主

² 八木誠一『聖書と救済史復刻・聖書学論集1』日本聖書学研究所編、一四二頁(山本書店初出一九六二、一九七六)

語と述語のあいだの意味表示を形成する述定を介した世界への意味表示〔指示〕を「二様の意味表示 (dual signification)」と呼ぶ。また「そこに置かれているもの」により非存在のケースを排除し、述定による指示が実体に届く場合を設定している。しかしペガサスのような非存在のケースにおいても最初の「意味表示する」により言語間のあいだで意味の理解が成立する意味論的に浅い立場が表明されている。これにより述定の類と存在者の類の対応の基礎が敷かれたと言える」(p. 81)。

第一の「意味表示」は伝統的に *sensus literalis* (文字の意味) と言われたもので主語と述語により構成される文そして文と文のあいだの結合関係により把握されるものであり、世界への言及は括弧に入れられている。神が言語使用者であると言うとき、神の言葉をその意味論的に浅い連関において整合的に読みうるかの吟味に従事した。これは文の内容理解のための解釈作用の手前の作業であると言うことができよう。たとえまったく内容理解などの他の要素が入り込まないということではないにしても、テキストをテキストそれ自体において理解する一つの試みであると理解している。このパウロ書簡の読み方は類似の方法が歴史上展開されてきたことであろうが、私としてはそれらの源泉でもあろうアリストテレスの言語哲学に基づくと理解している。

そしてこの意味論的に浅い理解を可能にするものがアリストテレスの言語と心魂とものごとの関係をめぐる彼の理解である。④「彼は『命題論』冒頭で次のように、三つの関係を提示している。

「声で話された言葉は魂における受動様態のシンボル〔徴〕であり、書かれた言葉は声において話された言葉のシンボルである。そしてちょうど文字がすべてのひとにとって同じではないように、音声もすべてのひとにとって同じではない。しかしながら、これら〔文字、音声〕は第一に魂が持つ受動様態の記号 (*sēmeion*) であるが、この受動様態はすべてのひとにとって同じものである。また魂の受動様態はものごとの類似物であるが、ものごとはもとよりすべてのひとにとって同じものである。このことについては『魂論』で論じられた」(*De Int.* 1. 16a3 9)。

ここに言語と魂とものごと (世界・実在) 三者の因果的な関係が簡潔に提

示されている。名前「キケロ」はものごとキケロではなく「第一に」魂の受動様態の一つである思考の「シンボル・徴・代理 (*sumbolon*)」である。これはまだ他の思考のシンボルである動詞と結合されてはおらず、それが結合されることにより、例えば「キケロは走っている」という文において、ものごとの側でそのとおりにあるかあらぬかにより、真偽が決まる。言語は第一に魂と関わり、魂の受動様態のシンボル・徴ないし代替物であり、第二義的にもものごとのシンボルであると言える。なお、「キケロ」や「人間」という名前は約定的に思考に関連づけられており、その約定性が「記号 (*sēmeion*)」という一つの約束のもとに成立する言語網を形成する。それらは記号として一つの約定世界において存在資格を有している。そして思考が何の思考であるかによって、思考の同一性が定まる。ここで思考が何についてであるかを決定するものに関しては、アリストテレスは魂の受動様態がものごとの類似物であることから、ものごとそれ自体であると理解している。ものごとと魂の受動様態例えば知覚の関係は約定的ではなく、自然的因果関係においてあり、すべてのひとにとって同一であるとされる。世界の存在様式に即して魂はそれを受動し、それについて約定的に言語を定めている。この過程は受動者（魂）が能動者（ものごと）に似たものにされることである。これが成功するとき、ものごとの形相（ロゴス）が能動者から受動者に移行される。この形相移行様式が實在論的意味論の要諦である。自然本性上のものごとの本質の知識を学習した者はそれに基づき、意味を約定的に確定することができる。他方、ペガサスのような非存在は實在からの因果的なインパクトを受けないが、馬と鳥については受動していることから、「半分鳥かつ半分馬」という約定により音声ないし文字は魂の受動様態を結合したものとして有意味性を確保している。それは言語が「第一に」魂の受動様態のシンボルであることに基づく。

意味の把握に関しては魂を言語とものごと（實在）のあいだに介在させることにより、第一義的に魂の受動様態のシンボルである言語表現同士の連関は魂において理解されるものである。なお言語表現の結合を介しての指示は魂を一旦介して、もし成功する場合にはものごとに向けられている。語句の

意味は自然本性上の実在の理解を要求することなしに、教える者と学ぶ者のあいだで記号のあいだの関係として理解されることができる」(p. 88-89)。

さて、解釈学的営みは後に O. Pöggeler のその歴史的展開の論述に見るように古典ギリシャ時代に遡るが、16 世紀の宗教改革の聖書主義がその大きな転換点であったと理解する。その後ヨーロッパの解釈学は暗黙のうちにルター主義的な枠組みのなかで解釈が遂行され、そこでは解釈の中核に解釈学的循環という構図が侵入したのではないかという疑いを持っている。アリストテレス的には論理学における論点先取（証明されるべきものが証明するものとして位置づけられる）に見られるように、循環は不健全であるという共通理解があり、それを回避する努力が連綿となされてきた。アリストテレスは矛盾律が「あらゆる原理のうち最も確実である」(*Met.* IV4. 1006a5) と論じ、循環に陥るのを阻止すべく何に論証を求めるべきかを弁えないことは「『分析論』についての無教養さの故」(1005b4) であるとする。「何について論証を求めるべきであり何について求めるべきでないかを認識しないことは無教養である」(1006a5-7)。

このような基礎的な議論の伝統にもかかわらず、なぜか「解釈学的循環」はその後市民権を得ているように思える。氏はその市民権を当然のものとするからこそ、「根本的疑問」(37)として「私がむしろ著者に問いたいのは「矛盾律」が「公理」や「原理」であるというよりは、むしろこの「矛盾律に基づき矛盾律を否定する論者に見られる誤りの指摘における」「自己言及」性こそが、ある種理性の限界として基底に横たわっているのではないか、ということである」(37) (後述)。自己言及のパラドクスはいろいろな仕方で回避されうる (pp. 360-366)。その回避の規準はやはり矛盾律であり続けるのである (後述)。

私が主張する「究極の」(p. 438, 439) 或いは「突き抜けた」(p. 438) 解釈学的循環は「聖書は聖書自らの解釈者である (*scriptura scripturae interpretes*)」と主張するルターに見られる。聖書の真の著者は聖霊であり「聖書を正しく理解するところそこに聖霊が宿る」(p. 438) という意味で真の読者は聖霊で

あるというものであった。聖霊の「一人芝居」(p. 443) がなされているところ、そこには新しい理解、認識の拡張はそれ自身として成立していないと言える。ヒエロニムスはつとに聖書はそれが書かれた霊において、読まれかつ解釈されねばならないと主張していたと言われる³。P. Stuhlmacher はこう循環を説明する。「靈感された聖書と聖書解釈と教会の信仰の証という解釈学的循環における力点は、教会が歴史を通して聖霊によって導かれ、信仰と道德問題を全権をもって、かつ過つことなく決定することができるローマ教皇において、信仰の教師を所有しているという確信によって規定されている」。彼はそこでヴァティカンの教義学の基本法(1870)にある「ローマ教皇は無謬性を所有している」を引用する(p. 76)。佐々木氏が教皇無謬説に加担するとは思えないのであるが、氏は解釈学の本質的構成要素として循環が必要であると考えていると思われる。

これらは解釈学的循環の一つの極であると言えるが、拙著では、聖霊の注ぎは歴史のなかでありうることでありしつも、ルター主義的な究極の循環が論者に無自覚的に受け継がれていたことを指摘し批判した。この批判が解釈学についての数頁の論述の眼目であった。私は聖霊による循環に学的営みの中心的な役割を演じさせることは大方の賛同を得ることができないと考え、言語分析という信じる者にも信じない者にも共約的な言語次元におけるテキストの分析に従事した。

3 信の哲学の方法——ロゴスとエルゴンの相補性——

私はロゴスとエルゴン(理論と実践)の相補的展開を信の哲学の方法の基礎に据えており、聖書学や解釈学などの学的営みもそのなかで位置づけられると考えている。パウロも「ロゴスとエルゴンによって」福音を宣教、伝達している(Rom. 15: 18)。私は基本的にロゴスだけでもエルゴンだけでも

³ P. シュトゥールマツハー『新約聖書解釈学』齊藤忠資訳 p. 75, (日本基督教団出版局 1984)

のごとの理解には不十分であり相互の相補性が理解の正しさに或いは神を相手にする場合には深まりに導くという立場である。アウグスティヌスは神と隣人との愛の働き（エルゴン）に至らなければ、聖書を「まだ理解していない (*nondum intellexit*)」と主張する⁴。神をめぐる理解はどこまでも途上であろう。そのなかで神と人間双方のエルゴンの複合が報告されており、その神とひとの聖霊を解した交わり複合的な働き（エルガ）をロゴス次元において分節し、その働きに何らかのロゴスのあることを析出した。まず、神の専決行為としての啓示行為があり、それは「神の前の自己完結性」としてロゴス上ひとの働きからまた聖霊の媒介行為から分節されたものとして析出することを許容する。また「われは汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」(Rom. 6: 19) として、人間中心的にその働きとロゴスを析出することが許容されている。これを「ひとの前の相対的自律性」としてロゴス上分節する。神の前とひとの前を聖霊がその都度今・ここに媒介することを妨げるものはない。パウロは神、聖霊、ひとの複合的な働きを今・このエルゴン言語として報告している (Rom. ch. 5-8)。そのエルゴン上不分離な今・この働きもロゴス上分節し、それぞれの行為主体からのアクセスを彼は許容している。

またロゴスの正しさはエルゴンにおいて確認される。普遍的なロゴスと今・このエルゴンに何らかのフィードバック、送り返しはあっても、循環はないと主張している。何であれことがらそのものに即せず、矮小な自己を投映することは教養のない徴であると言われている (p. 199, 450)。また聖霊の注ぎやそのもとの理解は自己理解の投映ということでは決してないはずである。循環なき新しい解釈と理解の提案が望まれている。

ひとは「ロゴスとエルゴン」という視点はあまりに基礎的であり、そこから存在者や心魂の振る舞いを探究するには不適切であるとも考えるであろう。語ることはエルゴンであり、語られたことはロゴスとして処理される。見ることはエルゴンであり見られたものはロゴスとして処理される。ものご

⁴ Augustin, *De Doctrina Christiana, Oeuvres de Saint Augustin*, 11/2, tr. M. Moreau, Liber I, XXXVI, 40, p. 128 (Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997).

との理（ことわり・理）が質料に今・ここで内在していることはエルゴンであり、その理が説明言表（ロゴス）として取り出されたものは普遍的である。アリストテレスの哲学はこのロゴスとエルゴン双方からの支えあいであり、それこそロゴス主導のエレア派やプラトンの伝統とエルゴン主導の万物流転のヘラクレイトス派やプロタゴラスなど相対主義者たちの統一理論の構築を可能にするものである。哲学者たちはロゴスとエルゴンのかかわり方をめぐって争ってきたのである。

ロゴスとエルゴンは「在るものに在る限りにおいて内属するものごと」としての存在者の三つの存在様式の組み合わせにより構成される。それぞれロゴスは「完成と力能」の組によりまたエルゴンは「力能と実働」の組により開示される（p. 185, 205）。あらゆる存在者は「力能」「実働」そして「完成」の三つの存在様式の組み合わせにより構成されており、他方それに対応する心魂の認知的機構もロゴスとエルゴンから構成されており、最善の認知的応答は存在者のロゴスとエルゴンを開示できるそのようなロゴスの実在論にアリストテレスは与みしている。彼はロゴスとしての形相の質料への内在の仕方について、またその形相の働きについて詳細に質料形相論とその存在論的基礎である様相存在論により解明に取り組んでいる。そしてこの相補的な様相存在論は形相（例えば魂）のような不可視なものへのアクセスにおいて力を発揮する。魂（ロゴス）のエルゴンは生命事象という誰にも判別される帰結により確認される。「内魂物を無魂物から生きることにより判別する」（*De An.* II2. 413a21, p. 309）。これは双方の送り返しの不可欠であることを含意している。

4 パウロ神学の哲学的基盤

ここでは解釈学というものの理解に関わる限り氏の批判に応答すべく私の基本的な理解を三つ挙げる。

⑤「はためには窮余の策とも見えませんが、ここではテキスト分析の新しい方法として単純な仮説のもとに意味論的分析を施し、いかなる聖書学的、

神学的解釈もその枠のなかで遂行されねばならない言語的理解を提示します。すなわち言語は基本的に世界に届きそれを表現することを目指していますが、それを一旦括弧に入れて、解釈学的循環を回避すべくテキストを著者からも読者からも切断し、その言語表現をそれ自身において分析します（「切断」の実質については第三章一節参照）。それは端的に言って、「神の言葉は彼ら〔ユダヤ人〕に信任された」（Rom. 3: 2）に見られますように、パウロにより報告されている神はギリシャ語に対応する言語使用者であること、そしてそれ故にテキストに登場する神は自らのものとして報告されている語彙や文の意味を報告どおりに理解している、或いはパウロのテキストは神がそれらの言語表現により理解する言語網を展開しているという仮説です。神の実在を信じない者にとっても、この仮説をパウロ書簡において登場する「神」は言語使用者として用いられている者であるとして容認することはできません（p. 22）。

私は第一の目標として言語表現それ自身においてどれだけパウロの論述が整合的であるかの吟味に従事した。私の方法はアリストテレス哲学に基づく意味論と心身論であることを表明してこう述べている。

⑥「パウロはギリシャ哲学者であった、或いは彼の神学思想から哲学的基盤を析出できるという想定のもとに、私はアリストテレス哲学との対話のなかで彼の意味論と心身論を信の解明に有益な限りで展開します。神学的解釈がその枠のなかで遂行されねばならない、テキストを読む者は誰もが同意せざるをえない言語上の制約や特徴を明白にすることに努めています」（p. 4）。

また下巻 9 頁で解釈学についての一般的な想定ないし理解をこう記している。

⑦「パウロは神について、創造者であり歴史に関与した一切を統べ治めており、被造物である人間との和解者として御子をその受肉において世に送り、その信を嘉しその信に基づくものを義とし和解を実現したと語っている（cf. Act. ch. 17）。これは明白に宗教的な主張である。神学は神についての学であるが、信の哲学は言語と心身の哲学を基礎にしてパウロが宣教している福音について何らかのアクセスを試みてきた。信の哲学は神学的対象を著者

と読者のあいだのまた過去の歴史的事件と現在の生者のあいだの地平融合をめざす解釈学的な営みの手前で、或いは歴史的な解釈作業を出来る限り最小限のものにとどめ、テキストそのものの意味論的、心身論（霊肉論）的に共約的な地平における分析とその拡張を企ててきた。解釈学は著者がそこにおいて記す文章における直接また間接の歴史的、社会的、思想的また宗教的背景の研究を通じて、テキストの理解に向かうが、それに対し信の哲学はその手前で神を言語使用者として捉え、可能な限りただ与件の言語としてテキストに意味論的分析をほどこすことにより明らかになるところの記述に向かった。そこでは神学的思考も哲学的思考も等しい位相にある。

信の哲学は、人間の営み一般におけるエルゴンの複合の可能性を正面から引き受けつつも、人間の言語で理解しうるロゴスを展開するものである限りにおいて、パウロ的には肉の弱さへの譲歩としての「人間的な語り」に留まる。ただし啓示に見られるような神のエルゴンが信の哲学の遂行におけるロゴスに宿る可能性を否定するものではない。この営みは信じることがその枠のなかで遂行されねばならない基礎条件の解明に向かう。その意味で信の哲学は *Intellectus ante fidem* つまり信以前の哲学的理解を求めるものであると言ってよい」（下巻 p.9）。

5 読者の先行理解を著者のテキストに読み入れることの遮断

これらの論述を前提に氏の批判に応答しよう。「解釈学」理解に双方が異なりがあるように思われる。私は解釈学を拒否したことはないが、氏は解釈学は必然的に循環になる知的営みだと理解していると思われる（後述）。氏は108頁の文の一部を引用しつつ言う。

（c）「疑問を持つのは、本書における「聖書学者があたかも当然かのごとくに前提する解釈学〔千葉付加「～的循環」〕」を拒否する姿勢である」（38）。

氏はこう述べ私が解釈学を拒否していると記しているが、これに続く拙著の「～的循環」が脱落しており不正確である。「……前提する解釈学的循環を拒否する」(p. 108)と書いたのであって、解釈学をさらに聖書学を拒否したことはない。氏にとっては脱落させることが正当化されると考えていると思われる。

氏は言う。

(d)「この解釈学をめぐる議論は、すぐに、[千葉]「それ故に、遮断と
いうことの実質は、解釈が従来遂行されてきた議論領域を回避すること
である」と、奇妙にも矮小化されてしまう。解釈学の要諦は、たんに[p.
441]「神学的伝統における教えの解釈学的循環」に絡め取られること
ではないはずである。「循環フリーな解釈」などというのは虚妄であるよ
うに思われる」(38)。

私には氏が(d)「解釈学の要諦」という言葉を用いてはいるが、その何であるかを語ってはいないため氏の理解は不分明のままである。また私の引用[p. 441]は「読者は自らが育まれた神学的伝統における教えの解釈学的循環の蓄積故に、その神学的理解は党派的な傾向性を色濃く帯びていることが想定される」というものである。(d)「矮小化」については後に応答するが、ここから理解できるのは解釈学の最も重要な営み「要諦」は「たんに」ではあるが循環に陥る仕方で「絡め取られる」つまり支配されることではないと読み取れる。他方、循環フリーな解釈は虚妄であり不可能であるとも言っているように見える。氏がいかなる解釈学理解のもとに循環を理解しているかは氏による「解釈学的」等の語句の使用から推測するしかない状況である。

私は解釈「学」の或る側面を拒否しているが、理解のあるところ解釈が問題になることは当然のこととして認めている。「理解が成立するところ、そこに解釈が問題になる。解釈が不可欠であることとそこに循環があることとは同じではない」(p. 440)。解釈学は古代ギリシャ以来の伝統を持つ。他方、「理解」は「解釈」や「循環」同様多くの仕方で語られるのであり、所謂「解

釈学」は何か自己規定においてあいまいなものであり続けていると思われる。誰であれテキストを新しく理解するさいに、読者がこれまで培ったあらゆる種類の先行理解の枠のなかで或いは先行理解への参照のなかで与件のテキストを解釈し理解しようとする。赤子は感覚を通じて情報を得るであろうが、胎内にいたおりの何らかの情報の蓄積さらには生得的な遺伝的情報をもとに外界と関わるであろう。

確かに著者の背後にある例えば歴史的、思想的、宗教的背景についての著者自身による先行理解に対する読者による研究を通じて、著者の記したテキストにその読者が理解した限りの著者の先行理解を読者が読み入れること、或いはその研究を投射することは循環を形成するように見える。テキストを形成させたものを外から理解し、形成されたテキストにそれを読み入れるないし投射している。そこではテキストからは先行理解以外の何も読み取ることはないであろう。循環という理解のもとでは著者は独自の新しい思想を展開することも原理的に阻まれていく。例えば、旧約聖書に精通していたパウロは自らのキリスト論的解釈をナザレのイエスの言行に投射したと考えられることもあろう。もし先行理解を遮断できないときには、常に循環に陥ると主張するのであれば、私の理解する「解釈学的循環」とは異なるものを、さらには異なる「釈学」を語ることになる。投射なしに読み入れなしに先行理解は利用されうるし、そのもとでことがらそのもの、テキストそのものに即して新たな知見を得ることができる。

信の哲学構築の文脈において釈学との接点はその循環の不健全性の指摘にあるため、自らの釈学の定義を与えることなしに従来の枠組みを踏襲しつつ循環を問題にした。私は「釈学」により上記⑦のように書き手の先行理解をめぐる背景の歴史学や思想、宗教学などの学際的研究のもとのことがらそのものに即した理解の希求を想定している。私の理解する釈学によればパウロの思想を形成している彼の与件としての歴史的展開ないし彼自身によるその先行理解を読者が研究することは必ずしも循環に陥ることのない方法のもとに遂行されうるというものである。確かに読者が著者の先行理解の研究成果をテキストに投射しさらにテキストの理解を遂行するなら循環

が生起するであろう。しかし、先行理解を読み入れしたり投射することなしにも、テキストの理解が螺旋的に深まることはありうるはずである。著者は先行研究に影響を受けても新しい主張を為すことがあるはずである。ことがらそのものに即しつつ螺旋的に新しさを掴むことは循環ではない。

その方法としてはパウロが例えば読んでいるテキストに矛盾律を基礎にして言語的、論理的分析を遂行することが挙げられる。信の哲学の方法は著者からも読者からも「遮断」してテキストをテキストそれ自体に語らしめること、より誤解の少ない表現を用いるならば構文的、意味論的分析を介して言語表現として誰にも理解できる限りのことを析出し蓄積することである。もし今解釈学の定義を私なりに与えんとするなら、広く言えばアリストテレス以来の伝統に即し言語哲学的分析のもとにあるテキストの循環なき正しい理解の学的方法と言うことになるう。

6 O. ペゲラーによる解釈学の歴史の要約と循環を肯定する論者たち

私はペゲラーを引用し 17 世紀につくられた解釈学のそれ以前それ以後の歴史を紹介した (p. 600)。「神々の使者ヘルメス」と関連される解釈行為について「詩人は神々 [の神託] を解釈する者であると看做され」と語られるように、「解釈」という概念のはじめからそれは人間と神の交わり、託宣の釈義や解釈の文脈において成立した。他方、その歴史は変遷を遂げる。「言葉そのものがすでに……*interpretatio* (存在するものの解釈) であると受け取られるようになり、アリストテレスのオルガノンにおけるように、言葉の様々なあり方を究明する「命題 (解釈) について (*peri hermēneias*)」の学科が成立するにいたった。17 世紀になると今度は古くから伝わる解釈術 (*ars interpretandi*) が解釈学と名付けられる」(p. 600)。私はこのように解釈学をまず解釈術としてアリストテレス的な意味において受け止めたと言うことができよう。その後ペゲラーは重要な指摘をしている。「そしてローマ法、ギリシャの詩と哲学、聖書の言葉を西欧へと伝える努力がなされたとき、宗教改革の

信仰においては反対に聖書をそれ自身から——自分自身の解釈者として——解釈する努力がなされた……」。恐らく氏はこの宗教改革の伝統のもとで解釈学を理解し、解釈における循環の不可欠性を保持しておられると思う。

私の循環批判のターゲットとして名を挙げたガダマー、リクール（これは氏の翻訳を参照させていただいた）、ハイデガー、シュライエルマッハーに共通することは著者と読者のあいだに何らかの「神秘的」であれ「共通の意味を分かち合う」という仕方での「地平融合」であれ「予め構造」（「君がそれで在るところのものに成れ」（下巻 p. 344））に組み入れられることであれ著者と読者のあいだでのテキストの理解が成立することの背後にはルターの究極的解釈学的循環すなわち「何らかの霊的交流」の主張が隠されていると思う。私はそれを「密輸入」と呼んだ（p. 439）。

私は従来循環を肯定する傾向性を持つひとびとは暗黙のうちに「聖書は聖書自身の解釈者である」と主張するルターの影響化にあると論じた。著者は聖霊を受けて執筆し、聖霊を受けて読者が理解する。これは循環である。聖霊が今・ここで注がれていることは逐語靈感説とともにありうることはあるが、神の意志としてはイエス・キリストの信においてほど明確には知らされてはいない。パウロは「われらは汝らが〔文字通り〕読み取ることがら或いは汝らが理解することがら以外の何も汝らに書いていない」（2Cor. 1: 13）と言う。言外のニュアンスよりも文字通りの理解を望んでいる。そこには聖霊の働きへの直接的な要求は見られない。聖霊はわれわれの自由にならない「神に即した」（Rom. 8: 27）執り成しの働きであり、ひとは例えばテキスト理解に向けて自ら最善の努力をなすことができるだけである。

そしてそれが文字的理解に留まるか、著者と読者の「神秘的融合」（シュライエルマッハー）になるかは、読者だけの裁量の範囲の外にある。循環にも幾つかのレベルがあるであろう。究極の循環を初めから学的営みにもちこむことは例えばユークリッドに見られる公理論的演繹体系に比べて不健全であり、多くの賛同者を得ることはできないであろう。この演繹体系を作ることの要件として帰納的な知識の蓄積が前提されており、知識を必然的なものとして受け止めるということ以外には知識内容に関して原理的に帰納と演繹

は異なることなく、推論の必然性と様相を除いて双方の情報量は対応するとも言える。たとえ同一の命題を主張するに至るにしても循環に陥らない論理的手続きや方法的手続きを経て推論や解釈を提供できるのであれば、そのほうがはるかに健全である（先の「分析論」の教養参照）。

私は解釈学や聖書学的営為の⑦「手前」で⑥「神学的解釈がその枠のなかで遂行されねばならない」予備作業の従事を強調した。確かにそれは程度の問題であることも自覚しており、「歴史的な解釈作業を出来る限り最小限のものにとどめ」や「可能な限りただ与件の言語としてテキスト」を分析すると留保を述べている。これは解釈術としての伝統ののちのちのものであると私は理解しているが、私の解釈学理解について氏はその点あいまいであると理解されたのであろう。

7 意味論的分析の含意としての解釈の諸立場の調停

氏はこう言う。

(e)「本書の『信の哲学』が、仮に、「循環フリー」な「ローマ書」の言語の意味論的分析」から出発できるとして、それならば、なぜ、第三部が必要なのであろうか。個人的には、第三部で解釈史があつてこそその著者による新たな「ローマ書」理解としか思えないのである。端的に、本書における「ローマ書」の「言語網」の「意味論的分析」によって、本書で論じられているような神学的・哲学的難題の調停が可能となったのか、むしろ、そのような難題の調停のためにこそ、くだんの「言語網」の析出が可能になったのではないかと問うことはできるだろう（38-39）。

氏は今日に至るまでの「解釈史があつてこそ」その解釈史のおかげないし影響のもとで、私の「新たな「ローマ書」理解」が提示されたと主張している。影響ということをごどのように理解することができるであろうか。先人た

ちからの影響なしに何も新しいものを生み出すことはできないということであれば、私は聖書をはじめ神学者、哲学者たちの影響史によって影響されつつ自らの読みを提案している。これは疑い得ない。

氏は聖書研究の長い歴史は個々の読者が聖書の影響を受け新たなテキストを遺してきた歴史であり、そのつど影響が蓄積され影響史と言えるほどになっており、それを無視できないということであろう。テキストに影響され教えられつつ、テキストを読み、その理解をテキストに投射させ、その循環のなかで新に文書を遺している。それ故に「ローマ書」とパウロ後の神学者・哲学者たちの思想のあいだに循環があり、その循環は歴史を経るごとに強化され、私の「ローマ書」の意味論的分析と歴史上の諸説にも循環があると主張するのであろう。

氏は例えば P. Stuhlmacher の次の「この影響史が解釈学的に留意される必要がある！」という主張に同意すると思われる。ただし氏が Stuhlmacher による自らの党派からの「義務を課す」という発言例えば「教会の正典としての信仰の精神から解釈するという義務」に同意するかは疑問ではあるが。

Stuhlmacher は言う。「歴史的研究は、聖書の諸伝承を、まず歴史の生と信仰の証言として理解することを教える。このことは放棄できないことであり、聖書にその固有の歴史的な側面を与える。しかし聖書は、初めから教会の学びと命の書であったし、今日に至るまでそうである。従って聖書を解釈するときは、聖書が個別的にも全体としても聖書自身から発して、現在へと影響力を及ぼしているという事実と同様に、大きな歴史上の告白に要約されている教会の解釈伝承をも考慮しなければならない。この影響史が解釈学的に留意される必要がある！。聖書解釈者は解釈をする時に、教会史家と教義学者の助言と批判を必要としている。聖書解釈者は、その主要な課題が、聖書を厳密に歴史的に解明することであるのだから、教会的・教義学的伝承をこなして自分のものとするという義務を免れるものと思いをしてはならない。我々のプロテスタントの伝承は、聖書を学問的に責任のある仕方で解釈するという義務を、しかもこの聖書を記し、教会の正典として信仰の精神から解釈するという義務を、聖書釈義に課している」(p. 43)。

Stuhlmacher は、「歴史的研究は、聖書の諸伝承を、まず歴史の生と信仰の証言として理解することを教える。このことは放棄できない」とし「初めから教会の学びと命の書であった」という歴史的状况をも歴史上放棄できないとするが、それを括弧に入れるという意味で遮断することはできるはずである。さらに「信仰の証言」として理解することを放棄できない義務とする彼の主張は彼と同じ党派に属する者たちに対してであったにしても、聖書の伝承の歴史それ自身がその歴史を無視してはならないということを含意していることには必ずしもならない。もしかするとその伝承史が誤っているかもしれないからである。

歴史研究の手前で意味論的分析を遂行することが「聖書を学問的に責任のある仕方で解釈するという義務を」免れていることにはならない。というのも、これまでの研究の蓄積が不明瞭であり誤りを含んでいたために、新しい方法を工夫しなければならなくなったからであり、この提案により学問的に責任ある仕方で行き受けることはありうることだからである。その点でも反面教師としての影響史を認めることはできる。しかし、その影響故につまりテキストに影響され身につけた立場があるからこそそのテキストを新に読むことができるようになった、従って循環があるという主張は含意されない。Stuhlmacher が聖書はプロテスタント的にだけ読まなければならないという主張をなしているとすれば、それは到底受け入れられない党派心である。

たとえ自説の歴史上の形成過程に拙著第三部で取り上げた人々の何らかの影響を認めるにしても、テキスト分析の方法はアリストテレス哲学に由来しているため聖書の解釈学的循環が方法上見られるということにはならないと解する。皮肉にあたりまえのことを言えば、アリストテレスは新約聖書以前のひとであり、聖書の影響を免れたひとであった。第三部は、本書の生成の過程を辿るとするなら、パウロ「ローマ書」の意味論的分析の成果を歴史上の諸論争に適応した結果としての調停であった。解けるという感覚のなかでペラギウス論争やトマス（パリ学派）とルターの論争などに取り組んだことをワクワク感とともに覚えている。実際、アンセルムスの贖罪論の議論において、彼が神の前の自己完結性（*quantum ad illum[deum] pertinent*）とひと

の前の相対的自律性を判別しており、しかも「譲歩する (*concedit*)」という語句を見出したときは驚き喜んだ。彼は「理性のみ」にて「聖書の権威」に一切頼らず、誤訳をかかえる聖書を引用しなかったことが信の哲学の意味論的分析との合致をもたらしたのだと思われる (下 p. 233)。

先人たちの不明瞭さを克服すべく、新たな方法論を導入したわけであるから、何らかの先行理解のもとにパウロ書簡を読んだことも確かである。もちろん、平行して読んでいたものがあり、何らかの影響関係を認めることができる。しかし、結果としてその痕跡を残さない仕方で、言語的な次元から例えば代償刑罰説の否定という神学解釈を演繹的に遂行したことも事実である。そこでパウロの「ロゴスとエルゴン」(Rom. 15: 18) の判別と総合という彼自身の方法論をアリストテレスに即して見出した(と主張している)。従って、聖書とその伝承の解釈学的循環を肯定する者たちと同じ立場でテキストの内容理解を遂行したわけではないと言える。何であれ読まれた文献から新たな文献の産出に至ることが循環であると主張するなら、それはあまりにも非学問的で乱暴な主張である。

8 二段階真理論 — 整合説と対応説 —

私は循環を肯定する解釈学の成果について、それ故に解釈学全般に懐疑的である。私は循環をブロックすべく、真理論として整合説と対応説を分節した。言葉を言葉の網の目のなかで整合的であるかを指示や著者と読者の心魂の融合の手前で第一の吟味対象とした。氏にはこれが正しく伝わらなかったものと思われる。解釈学的営為がただちに真理の対応説と親和的になることに警戒したのである。信の哲学はそのような地平融合はありうることであり、その手前の分析を基礎に据えた。

私は意味論的分析を解釈学的営為の予備作業ないし第一段階として位置づける。そして真理の整合説と対応説の二段階の真理論に与している。整合説と対応説をロゴス上つまり理論の上で分節することができる限り、循環フリーでありうると主張している。こう書いている。

⑧「パウロは「ローマ書」をエルゴンの複合とそのロゴス上の分節を整合的に可能な仕方で開催している。このことはパウロの真理論は啓示の真理と理性の真理の分節以前に真理の整合性規準を満たすものであることを示している。従って、信の哲学は真理論としてはその第一段階として、最も緩い制約と言ってよい真理の整合説のもとに、そこでの神や人間そして聖霊の諸エルゴンの複合とロゴス上の分節を遂行してきた。そして、それにより無矛盾な整合的な体系であることの証明を試みてきた。この立場は、先のこれまでの諸理論のありうる分類のなかでの、(x1) 世界は一つであり一つの真理のもとにあるという選択肢の一つのヴァージョンであると理解する。信の哲学は啓示を啓示神学のように啓示の事実性の真理として直ちに受けとめることをせず、啓示のパウロによる報告として受け止め、その言語網を吟味してきた。そのとき、意味論的視点から新しい翻訳を提案しそして従来の神学的解釈にその意味論的な分節の制約のもとにいかなる解釈も遂行されねばならない枠組を提供することに努めた。啓示の真理を人間の言語で意味論上分節するとき、カトリックとプロテスタント双方の正しさが秩序づけられる仕方で行うことができる。真理を愛する者同士で論争があるのはテキストが正しく読めていないからであると考えられる」(下巻 pp. 129-130)。

整合説の事例としてはユークリッド幾何学において「三角形は二直角の内角和を持つ」は定理であるが、非ユークリッド幾何学においてはそれは否定される。しかし、双方ともそれぞれ整合的な公理体系を構築している。対応説とは「雪は白い」が真であるのは、世界において雪が白い場合である。或る統一理論ができて、ユークリッド幾何学と非ユークリッド幾何学が、相対論と量子論が統一された場合にはそこでは新たな整合説に留まらず、真理の対応説を統一理論において主張するに至ることもあろう。

後述のように実存論的解釈学においては出来事としての言葉は宣教を介してキリストが読者ないし聞き手の心魂と現実的に触れ合う仕方で行うことが意図されている。そこでは神の言葉としての聖霊とひとの心魂の一種の対応的調和が生起しており、対応論的真理が今・ここで把握されるということができよう。解釈学にひとはどこまでの理解を要求するのであろうか。

たとえルター主義的に聖書の真の著者であるとされる聖霊との接触が理解のゴールであるにしても、第一にテキストの文字理解が必要であることには変わりはないので、意味論的分析は「文字の意味 (*sensus literalis*)」として言語間のあいだでの約定を最も基礎にしている。信の哲学はまずその約定された語句の意味がそれについてであるところのものごとの存在を意味理解において要求しないそのような「意味論的に浅い」(p. 90) 立場を取っている。ともあれ、信の哲学は言語次元におけるパウロの言説の整合性の吟味に向かった。そのうえで神秘的融合或いは神の言葉が心魂において出来事になることをその可能性として否定してはいない。

9 実存論的解釈学における出来事としての言葉

私は実存論的解釈学を紹介した。この立場とゴールを共有することを念頭におきつつも、循環を回避する方法を案出し、その手前の多くの作業に従事している。⑨「出来事としての言葉に見られる実存論的な解釈学は信の哲学が共約性規準のもとに共約的事項を積み重ね究極において目指すところのものであるとも言えるかもしれないが、その手前で多くの作業が待っている。信の哲学は解釈学的循環とは別の「接近」方法があると主張する。それは端的にテキストと著者、さらにはテキストと読み手を遮断することである。共約性の地道な積み重ねを旨とする信の哲学はテキストから疑いえない仕方で取り出すことのできる文体の分析を基礎に読者とその先行理解を括弧に入れて言語次元において語りうる限りのものに向かう」(p. 440)。

私は M. Heidegger や R. Bultmann 等の営みを否定的なものと評価し批判しており、これはこれまでの解釈学の成果は不十全であると主張していることを含意している(後述)。以下私の方法をさらに展開し、実存論的解釈学の主張がルター主義的であることを指摘する。

R. Funk はドイツにおけるハイデガーの影響のもとでのブルトマン等の解釈学の展開をこう纏めている。⑩「いかに過去の出来事、即ちイエス・キリストにおける神の行為は出来事的であることを続けるのか。ブルトマンの答え

は人間の救済にとって決定的である過去の出来事は宣教において継続的に現在のものでされている。……E. Fuchs と G. Ebeling はブルトマンの言語に対する積極的な評価を取り上げ、彼らは「救済が出来ること (Heilsgeschehen)」と「救済の出来事 (Heilsereignis)」をそれぞれ「言葉が出来ること (Wortgeschehen)」と「言語の出来事 (Sprchereignis)」に変更している」(p. 602)。ブルトマンにおける決定的である過去の出来事と宣教の関係は可能と現実の範疇のもとに理解されている。「キリストによっては、生命の可能性 (Möglichkeit der *zoē*) 以上のものは作られなかった。それは言うまでもなく、信仰者のもとで、確かな現実となるのである」(下巻 p. 64)。宣教の言葉を介して福音が各人に出来事になると主張されている。可能と現実の範疇は信の哲学の神の前とひとの前の分節と総合の範疇とは異なるものである。13 世紀にモルベカのウィリアムがトマス・アクィナスの要請に応じてアリストテレス『形而上学』を翻訳したさいに、*energeia* (実働) と *entelecheia* (完成) を混同させ *actus* と訳し、様相存在論を *potentia-actus* (可能態と現実態) と理解したことにその後の大きな混乱のもととなったこと、とりわけカトリックとプロテスタントの分裂に繋がったと私は論じた (第八章)。ブルトマンにおいてもルター主義的な聖霊の媒介を宣教の言葉と福音の出来事とのあいだに暗黙のうちに要求している。

10 部分と全体

氏は解釈学的循環について言う。

(f) 「「解釈学的循環」とは、何も巨大な解釈史を相手にするだけではない。最もミニマムな「循環」として、テキストにおける部分と全体の循環が端緒である」(40)

テキストの部分から全体の理解が成立し、全体から部分を理解する、そこにも氏は循環を見る。しかし、部分と全体の関係は単なる循環という表現によっては捉えきれない複雑さを抱えている。アリストテレスにおいては「集

積的全体 (*pan*)」と「統一的全体 (*holon*)」は「位置が差異を作るか」否かにより判別される (*Met.* V. 24. 1024a2)。例えば、1 から 10 の数字からなる一つの全体について 1 から秩序正しく並べられているときには、算術における一つのロゴス (理)・根拠があり、ランダムに 10 個が並べられた集積的全体とは異なる。私は拙著第二章で今・ここで生きている身体と魂のエルゴン上の不分離とロゴス上の分節について多くの頁をさいて分析した。今・ここで生きているひとは骨や肉などから構成されているが、「それら質料を [ロゴス上] 離れた (*para tauta*) 何ものか [形相] がなければならない」(*Met.* VIII.3. 1043b11)。部分と全体と言っても単純ではないのである。

言語次元においても、文 (全体) を構成する語彙 (部分) の関係は言語哲学では G. Frege の文脈原理とか D. Davidson の全体主義的意味理論などにより議論されている。ここでは飯田隆の論述を紹介しよう。例えば、フレーゲの文脈原理と呼ばれるものはこう規定される。「私 [フレーゲ] は次の (三つの) 原則を堅持した。……[第二原則] 語の意味 (*Bedeutung der Wörter*) は、文という関連の中において問われるべきであって、孤立して問われてはならぬこと……第二の原則をなおざりにするならば、個々の心に属する内的な像や行為を語の意味と解することを余儀なくされる」⁵。これは「語の意味は、それが現れる文の意味への寄与に他ならない」として「文脈原理」と呼ばれる (p. 92)。他方、これと密接に関連する「合成原理」と呼ばれるものがある。それに従えば、「文の意味は、それを構成している語の意味と文の構造 (= 論理形式) によって決定される」。かくして、「文の理解は、それを構成している個々の語の理解とその文の構造の把握によって達成される。原理的に無数の文を理解することが可能であるのは、それらの文が、有限個の語から、これもまた有限個の多様性しかもたない文の構成方式に従って作られているからに他ならない」(p. 97)。

このように部分と全体の送り返しは単に解釈学の専売特許ではないのであり、多くの学的次元で論じられるべきことがらである。このような言語の創

⁵ 飯田隆『言語哲学大全 I』p. 90 (勁草書房 1987)。

造性の問題や意味の問題も、何であれ文章の理解に向かうものとして解釈学の一部として遂行されていると特徴づけられることもあろう。その場合はどこまでの営みを意味論的分析と称し、どこから解釈学と称するかネーミングの問題となる。私は伝統的な解釈学の非分節的な傾向に異義を提示しただけのことである。

氏は先に引用した(d)において、「この解釈学をめぐる議論は、すぐに、「それ故に、遮断ということの実質は、解釈が従来遂行されてきた議論領域を回避することである」と、奇妙にも矮小化されてしまう。解釈学の要諦は、たんに〔千葉〕「神学的伝統における教えの解釈学的循環」に絡め取られることではないはずである。「循環フリーな解釈」などというのは虚妄であるように思われる」と述べている。

ここで「解釈学の要諦」は私の言葉ではなく氏の言葉であり、循環に絡め取られることがそれであるとも私は思っていない。他方、「……はずである」に続いて「循環フリーな解釈」は「虚妄」であると氏は主張する(38)。ここで氏は循環フリーのないことつまり循環することが解釈学の要諦ないし基礎と理解しつつ、循環だけではないと言っているように見えるが、その議論の展開は不分明である。氏が(d)「矮小化」(38)と言うとき、「神学的次元」の議論を「哲学的次元」で受けとめることを矮小化と理解したのだと思われる。「イエスは主である」と聖霊が福音書の執筆者に息吹を与える。そして読者は聖霊により「イエスは主である」を理解した場合、それは正しい理解であるとルターは言うであろう。リクールが「テキストを通して語られていることにつかまれる以外に、テキストに接近できない」というが、循環を肯定するひとびとは暗黙のうちに「語られていること」即ちテキストの内容理解を問題にしている (p.439)。私はこのような著者と読者の聖霊による同一の内容理解を究極的な解釈学的循環と呼ぶ。

それに対し、「それ故に、遮断ということの実質は、解釈が従来遂行されてきた議論領域を回避することである」と循環回避案を提示した。議論領域の回避により私は「神学的議論を、その文体的特徴から読み取りうる問いや主張として誰にも共約される哲学的次元において受け止めなおす」ことである

と主張した。つまり「イエスは主である」を「イエス」は主語であり「主」は補語そして「である」は繫辞と分析する類のより基礎的な分析を念頭においている。また職務を伴った固有名「イエス・キリスト」は「イエス」や「キリスト」と異なり、常に媒介の前置詞「介して」などを伴い、決して行為主体として主語に立てられることはない (p. 462)。この神学的に深淵な命題が文法次元に落とされ、或る人々には「矮小」に見えるかもしれない。しかし、それによりこの神学的命題がより堅固により良く理解できるようになるなら、咎めを受ける筋合いはないと思われる。

これまで循環を肯定するひとつとはテキストの内容理解をめぐる著者の先行理解と著書（テキスト）の関係、さらには読者とテキストの関係において循環を見つけてきた。私はそれを遮断する。その理由としてこう論じた。

⑪「読者は自らが育まれた神学的伝統における教えの解釈学的循環の蓄積故に、その神学的理解は党派的な傾向性を色濃く帯びていることが想定される。それ故に分派的な議論が生じる文脈を避ける、或いはむしろ神学的議論を、その文体的特徴から読み取りうる問いや主張として誰にも共約される哲学的次元において受け止めなおす。神学思想に平行的な或いはその前提となっている哲学的問いとして受け止めなおすとき、循環は一応遮断されると考えられる。少なくとも循環の根底に想定される聖霊に対する訴えは括弧に入れられているからである。「ロマン主義的」(p. 438) たらざるものとして、聖霊に対する言及を括弧にいれることができるかが信の哲学が学的営為となりうるかの成否を握る。信の哲学はそれ故にこそ信のなかにいる者にも信の外にいる者にも共約的な信以前の言語次元でテキストの理解に専心する。信の循環フリーな解釈を基礎づけるものとしてテキストの言語分析を位置づける（信の哲学のこの試みに循環がないかの判断は読者に委ねられる）」(p. 441)。

この試みはこう表現されよう。循環を避けるために、一端はしごを登ったら、はしごをはずす。つまり帰納が遂行されたあと、演繹に移行するそのようなものとして、配列し直すそのようなその手続きを加味することで循環は回避されると見る。矛盾律と言う最も確かな共約的原理に則り、ひとつひとつ

つ言語層を分析していく営みは「循環フリー」であると主張しうるように思える。その結果心魂の刷新が生じないとも限らない。

演繹と帰納をめぐる論証科学についてアリストテレスは、経験的にはともかく、成功した地点から理論を構築している。個別科学の第一原理（例えば幾何学における「大きさ」、算術における「一」）について不可視な対象に対する接触知は「叡知（ヌース）」という尊称で呼ばれる（p. 409 註 30）。事実上第一原理に触れる叡知に対し、それに基づきその学の第一の公理として第一原理についての命題を把握することは「不可論証的知識」と呼ばれる（p. 69）。公理論的演繹体系とその諸定理のフィードバックによりつまり一種の帰納により「大きさ」を幾何学の第一原理「として」把握することは「事実上」の把握であるヌース（叡知）に基づいたものである。このように帰納と演繹の循環はブロックされている。

これは氏が理性の限界の一例として挙げる K. Gödel の「不完全性定理」という議論にも何らかの対応になっていると解する（38）。田中一之は 1930 年刊行の『『プリンキア・マテマティカ』およびその関連体系における形式的に決定不能な命題について I』について、こう纏めている。「形式的に決定不能な命題」というのは、PM（Principia Mathematica）や公理的集合論のような形式的体系で証明も反証もできない命題ということです。ヒルベルトは、きちんとした公理系を打ち立てれば、すべての命題は真か偽であることがその体系で演繹的に判定できるという信念をもっていたのですが、ゲーデルはそれを覆し、当時主流の形式体系、或いはその改良版をもってしても、すでに算術の範囲で真か偽かを演繹的に判定できないような命題が存在することを証明したのです⁶。ゲーデルは算術をめぐる不完全性定理を後にいくつかのヴァージョンのもとに提示しているが、決定不能な命題の議論に留まる限り、アリストテレスは同意すると思われる。彼は論証（演繹）による論証的知識の獲得を基礎づける公理については異なる認知機能（「ヌース」）をわり

⁶ 田中一之『ゲーデルに挑む——証明不可能なことの証明——』p. 19（東京大学出版会 2012）

あてることにより、不可論証的な知識のあることを主張していた（先述）。そのことと矛盾律の根源性は抵触しない。真偽のいずれかは証明に関して決定不能な命題についても帰属されるからである。

11 神の前はどこまでも「パウロによる《神の自己理解》」か

氏は言う。

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

エルゴン D 言語は、「聖霊」を「必然的構成要素」とする「神学的言語」である（上五四二）。その限り、「神学的理解」の「党派的な傾向性」から「循環フリー」であることはできない、ということだろうか（上四四一）。しかし、ここで重要なのは、「われ」が「自己言及」的に問題となっていることである。この「われ」とは誰か。パウロも「われ」であり、著者も「われ」であり、一「読者」たる評者も「われ」である。この「われ」が具体性を欠いた抽象的な存在のままであるならば、エルゴン A, B, そして C との「様相」の判別も瓦解するのではないだろうか。人間の誰か「われ」によらない「神の自己理解」というのは、評者には理解できない。あくまで、人間たる著者による〈人間たるパウロによる《神の自己理解》〉ではないか（しかし著者によるなら、これは「ロゴス上共約可能」ということだろうか?）。「われ」とは「虚構空間」（七八五頁）と記されているが、こっそり現実の「読者」が導入されているように見えるのである。

「われ」とは、言語学的には「転換詞 shifter」であり、言説 (discours) を現実結びつける「言説の審級 instance de discours」(バンヴェニスト É. Benveniste) に係るものである。現実の「著者」や「読者」がいなければ、「われ」は成り立たない。「われ」たる「パウロ」は、「歴史の中にある特定の個人の経験を時系列において記述しているわけではい」(七八五頁)と理解されているが、「聖霊」がどうであれ、悔い改めるのはこの「われ」であり、「われ」=パウロであり、「われ」=読者であろう。この「われ」を、パウロとも同定せずに、「神の前の自己完結性」を持つ者はいったい誰であるのか。「神の啓示行為の報告」(上一二四など)をなすのはいったい誰であるのか。たとえ「啓示の差し向け相手」が「三人称」(上四六七など)であるとしても、つまり、誰に向かって語るのであれ、種々の「言語網」が指示する種々の「実在の層とそれとの関係におかれる人間存在の現実の層」(上四六八頁)を「ローマ書」という一つの言説に繋ぎ留める結節点は、「パウロ」の「われ」以外には考えられない(まさか、神とは主張されまい;「ロゴス」だろうか? 「神」は「ロゴス」そのものではない;両者を同一視したのは、後の正統派と呼ばれる者たちであるが、著者はこの正統派の議論を闖入させている[上一八〇〜一八一])。だからこそ、本書においてもこの「われ」は、単なる「意味論」的分析を超えて、むしろ解釈学的に追究されているように思われる(第四章第五節, 上七四四〜七八七, 特に, 上七六三〜七六四の「メタな次元」に関する微妙な記述を参照)」(39-40)。

ここでは氏の理解する「解釈学的アプローチ」が提示される。そしてそこでも「聖霊」への言及は既に循環なしには語りえないと想定していると思われる。私はあくまで D 言語 (とりわけロゴス或いは D エルゴン言語のロゴス化) は言語的な分析の対象であるとする。氏の「抽象的な存在のまま」とは「ロゴス次元」の一般性、抽象性と言い換えられる。聖霊の今・この働きへの言及なしに理解されない心魂のキリストの過去の十字架の出来事との同化も言語次元で時制の理解として一般的に提示される。パウロは同化を例

えば「われらは〔イエスの〕信に基づき義とされたので、われらの主イエス・キリストを介して神に対して平安を持している」(Rom. 5: 1)。「われらは、われらの古きひとが共に十字架に磔られたことを知っている」(6: 6)と表現するが、これは聖霊が過去のキリストの出来事を今・ここにいるわれらに伝達することなしには語りえない命題である (pp. 542-557)。

この営みを解釈学的な営みだと言われるなら、それは単に名称の問題となる。実質的に異なる方法を提案している以上、テキストがより明らかになると主張している以上、解釈学的営為と呼ばれても差し支えないが、ただ「循環」があるとされることには抵抗し、循環ではなく言語的な分節からの構成、構築があると主張する。

神について記す聖書はどこまでもふくらみを持つ。そのなかで私は矛盾律に基づき「いかに語るべきか」というロギコス (形式言論的) な視点から共約的言語理解を積み重ね、そのうえで歴史学や宗教学その他の知見に基づく聖書学や神学の知見を吟味した。自覚的に意味論的分析の成果のもとに先行研究を再吟味することに従事したつもりである。例えば、アンセルムスは代償刑罰説を否定するが、私も「業の律法」と「信の律法」の神の啓示行為の異なりを意味論的分析による析出に基づき、代罰説は業の律法の枠のなかで福音を理解することであり、福音を福音として析出できていないと批判している (pp. 535-541)。パウロは「律法を離れて」(Rom. 3: 21) 福音が啓示されたと主張している。このように神学的議論による導出と意味論的分析に基づく導出は合致することがある。

さて、氏が信の哲学の「瓦解」を嗅ぎ取るのは「ローマ書」七章の「われ」の分析を手掛かりにしてである。(g1)「この「われ」が具体性を欠いた抽象的な存在のままであるならば、エルゴン A, B, そして C との「様相」の判別も瓦解するのではないだろうか。人間の誰か「われ」によらない「神の自己理解」というのは、評者には理解できない。あくまで、人間たる著者による〈人間たるパウロによる《神の自己理解》》ではないか (しかし著者によるなら、これは「ロゴス上共約可能」ということだろうか?)。「われ」とは「虚構空間」(七八五頁)と記されているが、こっそり現実の「読者」が導入され

ているように見えるのである」(39-40)。

これに対しては以下のように応答できる。まず、読者は神の前の言語に「習熟」(p. 449)する必要があると言わねばならない。習熟の必要とは、例えば神の怒りは「引渡し」という仕方で表現されるが、人間は神の前の現実をよく知らないのだから「弁解の余地がある」と思い勝ちであるものの、神はそうのように考えていないということに習熟することが求められている。どれほど人間には不条理に思えても神はそうのように考えてはおらず、むしろこのように考えているということが報告されているのが、啓示の言語である。怒りの啓示言語においてこう報告されている。「なぜなら、神の見えざることから、永遠の力能そして神性は宇宙の創造から、被造物において叡知により知られ、見てとられており、その結果彼らは弁解の余地なき者だからである」(Rom. 1: 20)。私はこう書いた。

⑫「パウロはユダヤ人に信任された神の言語をギリシャ語において報告できると理解している。そのなかでパウロが見出したものは「イエス・キリストの信」であり、神はその信を媒介にして自ら義であることを啓示しているというものであった。しかし、認知的、人格的に十全な神はパウロが理解できる語句を用いたにしても、それは単に指示上の意図を表現するものではなく、神により理解されている神の前の実在をそのまま指示している。そしてそれをパウロは報告している。読者はその言語的振る舞いに習熟することが求められている。例えば、神は「業の律法」(言語空間 B)のもとに自らの怒りを人間の不義の上に啓示するが、「神は彼らを恥ずべき情欲に引き渡した」(1: 26)とパウロが報告するとき、「恥ずべき (*atimias*)」という語句はその当人がどのように感じようが、まずその語により神が理解していることがらが指示されそして神によるその語に対応する認識が報告されている。これが神の前の言語網の独立性を形成する。この根源的な前提のもとに、人間との媒介者として実働する聖霊への言及なしに使徒パウロのこの宗教的言明はどれだけ哲学的吟味に耐えうるものであるのか、そのことを一つの挑戦として遂行している」(p. 449)。

「ローマ書」七章で「われ」が登場するのは、「汝貪るなかれ」というモー

セ律法が二人称単数で提示されたさいの一人称単数による応答「われ」が語られており、これは言語的に適切な応答であると言える。七章は福音の啓示に基づき、業の律法の新たな役割を明確にするものとして罪の苦悩を引き起こすという役割の論証が遂行されている。それが解明されるのであれば、私は「われ」の候補として「パウロであっても」、誰であれ「汝」と呼びかけられたひとのことであり構わないと論じた。(g1)「あくまで、人間たる著者による〈人間たるパウロによる《神の自己理解》》ではないか」(40)に対してはロゴス上、神の自己理解として分節される。そこでは著者やパウロの今・この心的エルゴンは括弧にいれられていると応答することができる。氏の問いは昔からの陳腐な問いであり、どこまでも神の前はひとの信仰という意識のなかに閉じ込められたままか、「信じせしめられていると信じるがその信じることも信じせしめられている……」と無限遡及してきた。これをブロックするのが神の専決行為についてのロゴス上の分節であった。「神の前の自己完結性」が整合的なものとして析出されている。私にはこの整合性条件が満たされているだけで十分である。「人間たるパウロによる《神の自己理解》」と肉の弱さに譲歩するなら語ることができる。なぜ氏は常に人間中心的にしか語れないとするのか。それは氏の個人的な経験に依存しており、パウロの経験はそうでなかったからこそ、神の前の自己完結性の言語に習熟する必要があったのである。

氏は納得しないかもしれない。(g2)「「歴史の中にある特定の個人の経験を時系列において記述しているわけではい」(七八五頁)と理解されているが、「聖霊」がどうであれ、悔い改めるのはこの「われ」であり、「われ」=パウロであり、「われ」=読者であろう。この「われ」を、パウロとも同定せずに、「神の前の自己完結性」を持つ者はいったい誰であるのか。「神の啓示行為の報告」(上一二四など)をなすのはいったい誰であるのか。たとえ「啓示の差し向け相手」が「三人称」(上四六七など)であるとしても、つまり、誰に向かって語るのであれ、種々の「言語網」が指示する種々の「实在の層とそれとの関係におかれる人間存在の現実の層」(上四六八頁)を「ローマ書」という一つの言説に繋ぎ留める結節点は、「パウロ」の「われ」以外には考えられ

ない」(40)。

「神の前の自己完結性」を持つ者はいったい誰であるのか」という問いに對しては神であり、「肉の弱さ」に譲歩するならばひとの責任ある自由のなかで理解した限りの神の前という意味でパウロの心的状態に落とされた限りでの神の前である、と応答することができる。それは (Er. A or Log. A) (&/or) (ErC (a-in C) or Log C (a-in C)) と記号化される。ここで &/or とは神の前そしてひとの前さらに神の前 またはひとの前を表現している。氏はこれらの記号化について言う。

(h) 「これら [A-D] の言語網の具体的「判別」は…表面的なローマ書の章句の切り分けとも言えず、また著者独特の記号化も相俟って、複雑と言わざるをえない」(34-35)

しかし、パウロそのひとが彼の神学的議論の背後にこのような分析を要求する複雑な或いはむしろ精緻な哲学的議論を踏まえていたのである。それはパウロが「ローマ書」において神とキリストそしてひとならびに聖霊というそれぞれの主体の複合的なかわりを論じている以上やむを得ない或いはむしろ必要な分析なのである。例えばアンセルムスは理性のみにて神のものごとにおける存在を論証するが、そのとき同時に神からの何らかの働きかけが同時にあることを妨げない。私は引用しつつこう書いている。⑬「ただし、肉の弱さに譲歩して ErCkn (a-inC) と記述することもできる。理性の秩序正しい推論過程とこの光が同時であることを妨げるものは何もない。これが魂の認知のエルゴン次元における記述である。この「光」は眩しすぎて、それ自身として認識しえず間接的な認識にならざるをえないことが留意される。「主よ、これがそこに汝が住みたまう接近不能な光です。……大き過ぎる故に私はこれを見ません。しかし何であれ私が見るものは、かの光を介して見るのです」(*Proslogion*, ch. 16)。これは存在者の認識は神認識をも含め、常に途上であることを含意している」(p. 90)。私は何度となく聖霊の同時的

発動を妨げないことに留意を促している。例えばこう書いている。⑭「ここでも、[A] (3:21-26) と同様に聖霊への言及がなく、広い意味では知恵の説得と言えるが、これにより言語層 A, C が相対的に独立したものであることが意図されている。とはいえ、ここでもこのロゴスに聖霊の執り成しが発話と同時に働いていることを何も妨げない。パウロは共約的な理解を可能にすべく細心の注意を払いつつ聖霊への言及なしに啓示の報告 A をなしており、またそれに基づく議論 C を展開している」(p.127)。

氏は (g2) 「一つの言説に繋ぎ留める結節点」(40) を尋ねるが、それはロゴス上の分離とエルゴン上の不分離である。もちろん今・ここで「汝」と呼びかけられてエルゴン上悔い改めるのは佐々木氏であり私である「われ」である。これはまったく今・このエルゴン次元の話であり、七章の議論は2千年前のものとしてロゴス上処理される。今・この悔い改めに、聖霊の媒介エルゴンのあることを妨げない。

私はこう書いた。⑮「心的状態として Cranfield が敬虔に苦悩の深まりを語るそのようなことは真実であるかもしれないが、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はもはや文字としてではなくキリストを目指すものとして霊的なものとなり罪を暴きたて、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。第二議論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、その現場の提示により「霊と力能の論証」を遂行していることを私はここで示したい。この一連の二つ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。そのため罪や霊が行為主体として言及される場合においても、相対的な自律した視点から譲歩された人間の視点で語りなおすことを厭わない」(pp. 748-749)。

この箇所が氏の瓦解への危惧への応答となっていることを望む。私はこれは「われ」のエルゴンのロゴス化であると主張する。従って、誰であれ「汝」と呼びかけられ、「われ」と応答しているひとによる業の律法の新たな役割としての罪の苦悩を遂行する一般的な論証であると理解している。引用しよう。⑯「この箇所は今・こ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」(p. 770)。こう書いた。⑰「「罪のもとに売られている」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もと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らせようとしている。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あろう」(p. 763)。

12 歴史研究、歴史的解釈がそのなかで遂行されねばならない枠組みとしての言語ならびに心魂の共約性

氏は私の聖書からの引用に大きな疑義を提示している。

- (i) 「ただし、「ロゴス」については、著者はいくぶん無造作にヨハネ福音書のプロローグにも言及しているが[上一八〇]、そこに見られるよ

うな「ロゴス」概念をパウロと結びつけうるかなどは疑問である；ついでながら、本書において、福音書の記述が無批判に「ナザレのイエスの言動」と同定されている部分〔上五五のマトイのいわゆる「八福」の説教、あるいは、上三八四～三八七頁の「イエスの言行録」の扱い、など随所〕についても、新約学的、ならびに解釈学的には大いに疑義がある；ただし、下記のように、著者は「聖書学」や「解釈」を拒否している）(33)。

私はイエスの言行録、譬え話は「アリストテレスとパウロを媒介するイエスの譬え話」(pp. 384-7)というタイトルからも理解されるように、通常の倫理学との共約性を論じる文脈において、アリストテレスとイエスの倫理的な対応関係を明らかにするものとして挙示している。もし聖書学がこれらのたとえ話はイエスの歴史的な言動でないことを明らかにすることがあったとして、それは伝承のイエスと理性的な倫理学の共約性として処理されよう。同様に「八福」はソクラテスとの対比において「人類には、その影響力ある成員のなかに、これらの対立構造〔「富と貧困、勝利と敗北、支配と抑圧……」〕を端的な与件とせず」という文脈において挙げられている。もし八福がイエスの口に後にいれられたとしても、「心魂の総合的な力能の発揮、肯定的なことがらが生起することだけを望む一群がいる」(p. 39) ことの証として用いられうであろう。「無造作」に引用したとされるヨハネ冒頭の「ロゴス賛歌」はそこから確かに語りうることとして、「少なくとも語りうることは、何かが生起したとき、そしてそれが秩序ある動的な、ものごとについて理解可能であるとひとが主張するとき、働きの背後に「ロゴス（理、言葉）」にその秩序を担わせたいとする、そのような一般的な傾向性がある」(p. 180) ということに同意を得られれば十分である。そしてパウロのロゴスとエルゴンの相補的な議論はそれを裏付けている。Sthulmacher は「ロゴスの教説が、旧約聖書と新約聖書をキリストにおいて歴史的かつ教義学的に一緒にみることを可能にした」(p. 59) と述べるが、この発言は信の哲学におけるあらゆる学的営みはロゴスとエルゴンの相補性の展開によってこそ信用されるという立場から

して大きな励ましである。

氏がその方法のもとに研究を遂行していると思われる歴史的批判的聖書研究というものにどのような態度を取ることができるであろうか。SthulmacherはE. Käsemannの『歴史的・批判的釈義の神学的正当性について』を引用する。そこでは三段階があり、第一の原則は「福音と人間存在のありのままの現実との神学的な共属関係」に関するものである。つまり福音の場は人間の現実であって、神学はその場を確保する営みとされる。そこからケーゼマンは、現実には迫ることと、現実に関わったことを幻想なしに観察する第二のテーゼを引き出す。すなわち「歴史的批判は現実には迫ることを約束し、かつ承認する」。これは学として当然であり「あらゆる人間的なものの限界において妥当する」。ケーゼマンは言う、「錯綜した思いつきを削除することはできない。ファンタジーと気ままさは、しばしば歴史的な現実性を解明するどころか、その中に入り込めない網を投げる。……歴史[学]は恐らく依然として最も疑わしい学問であることには変わりはない。これらのすべての事柄を承認するならば、それにもかかわらず過去の現実に進むのに、これ以上の方法はないことを確認し、強力に証明することができる」(p. 38)。

彼らが歴史学について「最も疑わしい学問」であることを認めるなら、なぜそこに固執するのであろうか。事柄そのものに迫らないしことがらそのものに即す方法を打ち立てることに傾注しないのであろうか。信の哲学は一方歴史的・批判的研究から実質的に多くを学ぶが、意味論や構文論的方法是新約学のこのような傾向への懐疑のなかで構築されたたと言ってもよい。

13 矛盾律の根源性

氏は矛盾律が理性の根源性を担うという主張について疑義を提示して言う。

(j) 「『信の哲学』がアリストテレス哲学を下敷きとしていることは間違いないが、それが「哲学」であるというのは、「信じる者にも信じない

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

ここで「論駁的」と言われているのは、おそらく「自己言及」的な議論のことだと思われる。著者は説明する。「一旦、『矛盾律は偽である』と口を開くなら、『あなたは、「矛盾律は同時に真であり偽であることはありえない」という矛盾律の公理に基づいてそう語っている』と言えばよい。何かが真でありそして偽であることは同時にできないが、矛盾律に基づいて矛盾律を否定しているために、真でありかつ偽であると主張していることになるからである」(同)。これは、その通りであろうが、私がむしろ著者に問いたいのは、「矛盾律」が「公理」や「原理」であるというよりは、むしろこの「自己言及」性こそが、ある種理性の限界として基底に横たわっているのではないか、ということである」(37)。

ここには氏の誤解が見て取られる。矛盾律は自明であるため、上位の原理により論証されえず、矛盾律を否定する者には「論駁的」(p. 77)な仕方での論証が与えられるということが述べられている。自己言及のパラドクスとは無関係である。パラドクスにより私は例えばアキレスがカメを追い越せない等、通念に反した主張を理解する。カントは純粋理性の限界は二律背反(パラドクスというより、いずれの主張が正しいか決着がつけられない対の命題)

に見られると主張するが、アンセルムスはそれに同意せず神の存在は矛盾律に即して帰謬法により導出されており、彼は愚か者だけがつまり矛盾律を否定する者だけが神はものごとにおいてあらぬと主張していると論難した。そしてその存在論的な神の存在証明はその後であれ同時であれ先述のようにエルゴン上照明により存在者的に経験することは許容されている（第五章）。私は自己言及のパラドクスの回避方法を2章2「偽り」の分析で論じている（360-366）。パウロは哲学者に「汝は神よりも無人格的な矛盾律を信じ愛するのか」と挑むことであろう。

14 信義の「分離なさ」と「ユダヤ人とギリシャ人」の「分け隔て」のなさ

氏は私の意味論的分析による従来の翻訳との異なりを示す箇所について、また神の前とひとの前のロゴス上の分節の大きな役割を担っている「ローマ書」3：21-26の私訳に疑義を示す。氏は言う。

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

そのささやかな例として、著者がヒエロニムス以来の「誤訳」を厳しく糾弾する「ローマ書」三章二節（上一二五～一二六など随所）の翻訳について気づいたことがある。著者によって「端的な誤訳」（上一二六頁）と指摘されるこの「ローマ書」の箇所と、同じく一〇章一一～一二節の間の顕著な類似である。両者をギリシャ語原典で並べてみよう（テキストは著者と同じ Nestle-Aland28 版）；

(Rom. 3: 22)

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

(Rom. 10: 11-12)

πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυθήσεται. οὐ γάρ ἐστιν διαστολή
Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνος,

一見して、両者の文体上の類似（というよりも同一性）は明らかである。著者千葉訳では、同一の単語 **διαστολή** に、前者では「[神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信の] 分離」と、後者では「分け隔て」と異なる訳語が当てられている。しかし、両者の表現上の類似に鑑みるに、両者の **γάρ** は、前文における **πᾶς**（前者は対格 **πάντας**）についての（なぜ「すべての」と言ったかの）説明となっており、前者についても、「[ユダヤ人とギリシャ人の間の] 分け隔て」がない、あるいはより一般的「[人々の間に] 分け隔てがない」、という訳の可能も捨てきれないように思われる。ヒエロニムスが、どちらも *distinctio* と翻訳したことは、この類似に照らしても宜なるかなであり、新たな聖書協会共同訳で、どちらも「そこには何の差別もない/ありません」としているのも、「ヒエロニムスの権威に盲従し」（上四三六頁）ているだけでもあるまい。「ローマ書」全体としては、「ユダヤ人」とそうでない者との間の対比が、著者による言語網の「意味論的分析」においても（エルゴン B 言語と A 言語として）際立っている点は、逆に伝統的な翻訳の可能性を補強するかもしれない」（41-42）。

Rom3 の引用箇所を X, Rom10 のそれを Y と置く。

X 「しかし、今や、[業の] 律法を離れて神の義は明らかにされてしまっている、それは律法と預言者たちにより証言されているものであるが、神の義はイエス・キリストの信を媒介にして信じる者すべてに明らかにされてしまっている。というのも、[神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信

の] 分離はないからである。なぜ[分離なき] かといえば、あらゆる者は罪を犯したそして神の栄光を受けるに足らず、キリスト・イエスにおける贖いを媒介にしてご自身の恩恵により贈りものとして義を受け取る者たちなのであって、その彼を神は、それ以前に生じた諸々の罪の神の忍耐における見逃し故に、ご自身の義の知らしめに至るべく、イエスの信に基づく者を義とすることによってもまたご自身が義であることへと至る今という好機において、ご自身の義の知らしめに向けて、その信を媒介にして彼の血における[ご自身の] 現臨の座として差し出したからである」(3: 21-26)。

Y「というのも、書は語っている、「すべて彼のうえに信をおく者は恥じいらせられないであろう」。なぜなら、ユダヤ人とギリシャ人のあいだに分け隔てはないからである。というのも、あらゆる者に同じ主がいまし、彼に呼びかけるすべての者たちに豊かにいますからである。なぜなら、「主の名に呼びかける者はすべて救われるであろう」からである」(10: 11-13)。

私は啓示の言語である X からひとの心的状態の記述である Y が基礎づけられそして導出されていると見る。氏は「一見して、両者の文体上の類似(というよりも同一性)は明らかである」とするが、パウロの議論が整合的である限り、啓示言語の報告 X における信義の分離のなさとその啓示の差し向け相手が「信じる者すべて」であることはどこまでも確保されねばならないのであるから、Y で「恥」という信じる者の心的状態が問題になるさいにも X の信義の啓示に基づき「ご自身に信をおくものすべて」における「すべて」は要求されている。啓示に基づき心的状態が保証されるからである。XY の文体上というよりも神の前とひとの前の基礎づけと差異のもとにある内容上の「類似」は当然である。

文体は現在完了形 X「明らかにされてしまっている」と未来形 Y「恥じいらせられないであろう」、さらに X「信じる者すべて」と Y「ユダヤ人とギリシャ人」と異なっている。ひとがユダヤ人であるかギリシャ人であるかは経験的に確認できるが、啓示の差し向け相手は神がその信仰を嘉みする者でありその者たちは三人称で表現されており、人間的には直ちには或いはむしろ終わりの日まで明らかではない。さらに、一方 Y では一人の主のいますこ

とが *diastolē* (分け隔て) のなさを説明するのに対し、X では Rom. 3: 23-26 の長い一文が神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信のあいだの *diastolē* (分離) のなさを説明している。例えば、「ご自身の義の知らしめに至るべく、イエスの信に基づく者を義とすることによってもまたご自身が義であることへと至る……」また「ご自身の義の知らしめに向けて、その信を媒介にして……」(3: 25-26) と分離のなさが神自身の理解として展開されている。ユダヤ人とギリシャ人の分け隔てのなさを説明するには一人の主がいますことへの言及で十分であるが、神自身の義とイエス・キリストの信の分離のなさを説明するには、御子の信の従順と神がそれを嘉みしたこと(3: 25-26) への言及が不可欠となる。

Y. Rom. 10: 11-12 は「イザヤ書」28: 16 からの七十人訳に基づく自由な引用である。ただし、七十人訳と異なりパウロは「すべて」を付加ないし読みとり、また「恥じいらせられないであろう」と七十人訳の接続法現在を未来形に変更して用いている。X. 3: 21-22 が「明らかにされてしまっている」(現在完了形) という神の啓示行為の報告であるのに対し、こちらは未来形表現によりエルゴン上終わりの日の審判に至るまでの未来の救いのいつかが想定されている。

神に信をおく者はすべて恥じいらせられないであろうことの理由として、「というのもユダヤ人とギリシャ人の分け隔てはないからである。というのも、あらゆる者に同じ主がいまし、彼に呼びかけるすべての者に豊かにいますからである」が挙げられる(10: 12)。一方 X は啓示の報告であり、他方 Y は将来の審判ないし解放のことであり、神の豊かさがひとびとに分け隔てがないことを説明し、さらに神に信をおく者はすべて恥じいらせられないことをも説明している。あらゆる人間たちに同一の神がいますことが、神に信をおく者への将来の憐れみを保証している。たとえユダヤ人とギリシャ人の分け隔てのなさへの言及がなかったとしても、神はその信を嘉みする者に豊かであることが将来の審判における救いを保証している。

なぜこの文脈で両民族への言及が必要かと言えば、ユダヤ人の救いへの強い願いが Rom. 10 冒頭に記されていることと関連する。「彼ら [ユダヤ人]

は神への熱心を持つが、それは知識に即したものではない」(10:2)。この章においてパウロは信仰義認とはいかなるものであるかをユダヤ人に知らしめようとしている。従って、ここ Y での「*diastolē* がない」とは民族的な分け隔てではなく「すべてご自身に信をおく者」と表現しうることを説明している。X では三人称表現により義認の差し向け相手が「信じる者すべて」と表現されている。啓示の言語の報告に相応しい。

誰が義とされるかどうかは個人的にも、民族的にもイエス・キリストの信を介してほどには誰にも明確に知らされてはいない。ひとにとって神の意志が歴史の出来事を通じて一般的に知らされていることに基づき自らの救いについて信じることは実質的である。神の意志はイエス・キリストにおいて、歴史の中で同時にわれわれの心魂の外で最も明確に知らされているということはパウロにとって最も重要な主張であった。パウロはその啓示における神の意志を一般的に知っているが、パウロ個人の選びについては知らされていないことを自覚している。彼は「われ他者にいかにも福音を宣教しながら自ら失格者となることがないように、われはわが身体を打ち、身体を拘束する」(1Cor. 9: 27) と、さらには「恐れと慄きをもって救いを全うせよ」(Phil. 2: 12) と叱咤し、神の前の出来事を自らのものとすべく、「汝が汝自身の側で持つ信を神の前で持て」(Rom. 14: 22) と命じつつ、自らその都度信に立ち返った。そこに聖霊の執り成しが生起することを願いつつ。「希望の神が、汝らが聖霊の力能のなかで希望に満ち溢れるべく、汝らを信じることにおけるあらゆる喜びと平安で満たし給うように」(Rom. 15: 16)。

かくして、X, 3: 21-22 の啓示の言語に到達するには二段階の「というもの」が必要とされている。3: 22 「というもの、分離はないからである」は、神の義は信じると神が看做す者すべてに啓示されていることを説明すべく、その理由として挙げられている。神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信のあいだに分離がないことが信じると神が看做す者に自らの義を知らしめそして義とすることの理由として挙げられている。

XY において同じ *diastolē* が用いられているが、一方 X では神の信義の分離のなさ、他方 Y ではそれを受け取るひとの信義ないし恥じをかかずにす

むことを受け取る諸民族のあいだの分け隔て、分離のなさが問題とされている。それらの時制の異なりと異なる理由文（X：神に嘉みされるキリストの信の生涯と Y：同一の主の存在）が分離のなさを説明している。氏はそうではなく双方ともひとの信義にかかわる人間たちの差異のなさ区別のなさが問題となっているとする。しかし、その区別や差異のなさが適用されるのは一方では「信じる者すべて」であるのに対し、他方では「ユダヤ人とギリシャ人」である。何故後者で「信じる者すべて」と言わなかったのか。それは Y においてはパウロがユダヤ人問題に取り組み、X における啓示に基づき具体的に人間的な次元における心魂の救済の確かさを語っている文脈だからである。かくして氏が唱導する伝統的な解釈に従うことはできない。

以上の議論が佐々木氏の疑問に何らかの応答となっていることを期待するが、さらなる反論を期待して一応筆をおく。