HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	『信の哲学』に至る半世紀の問いと解 : 福音と律法
Author(s)	千葉, 恵
Citation	哲学, 54, 103-134
Issue Date	2020-09-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/88549
Type	departmental bulletin paper
File Information	54_p103-134.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

《特別寄稿》

『信の哲学』に至る半世紀の問いと解 ――福音と律法――

千葉　惠

1序「知恵者に責任」（哲学との共約的地平析出）（Rom.1:15）vs.「霊は一切を探索する、神の深みさえも」（1Cor.2:10）

本書『信の哲学―使徒パウロはどこまで共約可能か―』上・下巻（北海道大学出版会　二〇一八）（以下引用は上、下により示す）において私は新約聖書のパウロの書簡を基礎テクストに据えそしてアリストテレスの言語哲学、様相存在論ならびに倫理学を分析の手法として用いつつ、理性のみにより信を探究した。信の分析を介して、心魂における根源的態勢に正しい信があるとき、それは認知的、人格的な卓越性・徳をもたらし心魂における様々な分裂を癒し秩序ある生を構築すると論じた。理性のみによる探究であるだけに、それは道理ある人々に理解され同意されるものであることをめざした。

この探究における共約的な前提として、五つを挙げる。（1）理性のみによる知的な営みにおいて理性の真理は矛盾律が存在と思考の原理としてその確かさを担っており、矛盾律に基づく理性の真理への信が前提される。たとえ思考の主体である人類が滅びても、宇宙は矛盾律という理（ロゴス）に即して働き（エルゴン）においてあるであろ

う。この信なしに明確な宗教的信仰を持ちえない。（2）パウロのテクストに登場する「神」はギリシャ語に対応する言語行為者であり、言語と心魂と世界についての一つの意味論を担っている。「文字的意味（*sensus literalis*）」の理解には整合性だけが問われえ、整合的な言語網と世界との対応すなわち神が今・ここで働きにおいてあることとの対応はその整合性に基づき吟味、探究され、神が発見されるかもしれない。（3）ひとは誰もが同じ心魂を持ちそして同じ言語（翻訳関係を含む）を用いている。（4）ロゴス（理・理論）とエルゴン（働き・実践）は相補的なものとしてそれぞれの確かさに貢献しあう。ロゴスとエルゴンの相補性は遺伝子とその読み取り、楽譜とその演奏など知性が関わるすべてのことがらにおいて求められ、福音のロゴスの確かさは各人のそのエルゴン（実践）により「証（*marturia*）」されることもあろうし、ロゴスの明晰性はエルゴンを純化することもあろう。パウロは自らの福音の論証と宣教を「ロゴスとエルゴンによって」(Rom.15:18、以下 Rom. 省略、Log と Er 表記）という明確な方法的自覚のもとに展開している。双方の相補性の視点から「ローマ書」が分析される。

本書はこれらを共約的な前提としてパウロの「ローマ書」の意味論的分析および心魂論の解明に従事し、ひとつの哲学説として提示しどこまで理性の吟味に耐えうるものであるかに挑戦した。まずパウロはその後の様々な批判に抗して無矛盾であることを神の前の言語網とひとの前の言語網さらにはそれらを媒介する聖霊ならびに罪の言語網を整合的なものとして五層析出した。聖霊を言語次元において理性のみに訴えて分析している。その前提のもとでパウロの心魂論においては整合的な言語次元から踏み出し「一歩進めて」(上 p.722)、誰もが共約的に持つ心魂の働きの分析に従事した。

彼は一方、福音について「知恵ある者にも負うべき責めを持つ」(1:15）として哲学者を説得すべく聖霊に対する言及の一切ない仕方で信に基づく義の論証（1:17-4:25）と選びの論証（9:6-11:36）を遂行する。これは神による

認識と行為を「神の知恵」(11:33) として一般的なロゴス（理・理論）による神の前のことがらの報告である。他方、彼は五‐八章においては聖霊が今・ここで働き（エルゴン）においてあり執り成しているという自覚のなかで神の前とひとの前を媒介する議論を展開する（神の前Aとひとの前Cを媒介するErD=Er（A Via C）と表記される、ただしViaは聖霊の今・ここの媒介行為を表す）。「霊に即してある者たちは霊のことがらを思慮する」(8:5)。

このように彼は福音の論証を遂行するさいの方法的自覚をこう述べる。「われは異邦人たちの従順へといたるべく、キリストがわれを介してロゴスによってそしてエルゴンによって、諸々の徴と不思議の力能において、神の霊の力能において、成し遂げたものごとではない何かをあえて語ることはない」(15:18-19)。この文章は行為主体「キリスト」が「われを介して」「言葉によってそして働きによって」成し遂げたことをわれが「語る」という複合的な構造を持つ。この行為主体の複合性は「もはやわれ生きるにあらず、キリストわがうちに生きている」(Gal.2:20) を想起させる。話者は生物的には生きているが、キリストが聖霊の力能ある媒介のもとにわれを統帥している主体であり、自分の異邦人伝道における宣教の言葉と働きはキリストのそれであり、われはその報告者であるという自覚にある。キリストと共に福音宣教に携わったことだけをパウロは語るが、それは「われはキリスト・イエスにおける誇りを持つ」(15:17) その誇りを説明している。

他方、パウロは「われは汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」(6:19) とし、人間の身体の限界が自己の限界と考え勝ちな「肉の弱さ」への譲歩の故に人間中心的に語ることがある。これはたとえ聖霊の媒介行為があったとしても、パウロの人間中心的な「語り」としては自分が行為主体であるとすることが許容されていることを示す。（即ち15:18は聖霊の行為（Er）の報告LogD「そして或いはまたは」(&/or) パウロの語りLogCとして理解することができる（その場合（LogD&/orLogC）と表記される）。なお、彼は「われ自ら汝らについて確信している、汝ら自ら

善きもので満ち、あらゆる知識を十全に備えており、互いに忠告しあう力ある者たちであると。われ汝らに或る部分［神の信に基づく義と選びの議論］において一層大胆に書いた」と語り、「神の知恵」を聖霊に対する言及なしに語る（彼の自覚としてはLogA）（15:14-16,11:32,cf.1Cor.2:2,2Cor.1:13）。パウロは自らの自覚としては聖霊の注ぎのなかで書簡を記しているが、書簡は聖霊への言及なしに理解することのできるものであると主張している。また書簡の理解に著者の背景や先行理解の研究を要求していない。信の哲学はパウロの「ローマ書」において展開されるロゴスとエルゴンの哲学的分析であると言える。かくして、本書では哲学との共約的な分析に従事しその知見を積み重ねることと「パウロの自覚」としてはという本書の表現による彼の聖霊の充溢のなかでの宣教の働きは矛盾なきものであることを明らかにする。パウロ自身「われは弱き者には弱き者となった、弱き者たちをを獲得するために、あらゆる者たちにはあらゆる者となった、あらゆる仕方で幾人かを救うためである」（1Cor.9:22）と言う。

その一つの結果として本書はいかなる神学的そして聖書学的な解釈もその枠なのかで遂行されねばならない言語的、哲学的特徴を解明したと主張するに至っている。あらゆる学的営為の基礎的な心魂の理（ことわり）と働きの次元において信じることや業の律法の遵守が分析される。従来、福音を福音として理論的に析出することができずとりわけ業の律法の枠のなかで福音が理解されてきたことが指摘される。その理由として信の律法の啓示の言語の展開である神学の中心的な箇所（3:22）について四世紀の *Vulgata* 版に誤訳があり、それがその後すべての翻訳、解釈において神の前とひとの心的状態としてのひとの前の言語網の分節を拒絶していることを解明した。神学的な解釈がそこにおいて遂行される制約を課すなかで、或る神学的解釈は拒絶され或る解釈が道理あるものとして析出されている。

福音の差し向け相手は「幼子」でもあるからには、誰にも理解できる容易なものであるに相違ない（Mk.10:14-15）。一つの誤訳が今日までの福音理解の混乱をもたらしてきた。二千年間の基本的な誤訳に基づき歪み分厚くなったメガ

ネレンズを外して、テクストそのものが語りかけることをそのとおりに読みまた聞くことが求められる。

アリストテレス主義的にテクストを読むことは哲学のメガネをかけることではないかという問いに対しては、まずロゴス（理論、理）とエルゴン（実践、働き）による哲学的分析は一般的に神学的教義や聖書学的分析の手前に位置づけられる。アリストテレスは理性への信頼のなかで、今日でも有効な最も包括的な立場を確立しそれにもとづきロゴスとエルゴンをめぐる様々な哲学的立場例えば、ロゴス一元論によるエルゴン（運動等）を否定するエレア派や不定のエルゴン一元論・万物流転説のヘラクレイトス派両極とその中間の立場を紹介しつつそれらのアポリアの解決案を提案している（上 pp.420-428）。

アリストテレスは自らの言語哲学、質料形相論と様相存在論を包括的かつ説得的なものとして提示しており、それを正しく理解することができる限り、人類がもちうる恐らく最良のロゴスとエルゴンの相補性の議論を展開している。誰であれ正しく思考を前進させることができるとすれば、実質的に彼と同様の理論のもとに思考を展開している。アンセルムスがその一例に挙げられる（下 p.77）。パウロは明確に理性的に思考を展開させつつ、アリストテレスに劣らずまた彼の術語を用いつつ（例えば、*logikē, phronēsis, energeia* とその派生等）包括的な神学理論を展開しており、ペラギウス論争、カトリックとプロテスタントの論争等に既に解決案を展開している。彼は自らの「ロゴスとエルゴン」による福音の宣教のさいに、哲学的次元においてアリストテレス的な分析を許容する仕方で、それも彼への言及なしに道理あるものとして独立に展開しており、パウロの神学理論は理論的に誰かに依存していたと語る必要がない。

かくして、信の哲学におけるパウロ書簡の分析はアリストテレスとの共約性を規準にしつつも彼のメガネをかけていることにはならないと言うことができる。双方とも実在論者であり、様々な働き・エルゴンの分析を介しての最善の理論（ロゴス）はことがらのもつロゴス（理）を捉えることができるという立場にあったと言える（上 pp.80-98「自

然本性上と当人上の合致」「実在論的意味論かつロギコス意味論の無矛盾性」、第二章第一節参照）。

2　信仰義認論をめぐる始まりの問い

本書により展開されたパウロの「ロゴスとエルゴン」による福音の論証は筆者が数十年前に捕らわれたこの書簡の魅力と不思議と困惑に自らにとっての解決を提供するものであった。当時、分からないなりに、自己と世界への失望のなかで自己と人類の救いは立派な行いによってではなく、所謂「信仰義認論」に縋ることによってしか得られないであろうという直観のうちにあり、それを理解したいという思いに駆り立てられていた（わが国に伝わる親鸞の悪人正機説もこれは何らか正鵠を得ているに相違ないという励ましとなった）。ここでは福音の実質とされる「信仰義認」という、この企ての原初的な問いを思い起こしてみたい。

それは半世紀前のことになる。当然そのころの問いは不明瞭であったが、その後その問いが哲学を志す動機づけとなり、そして心魂そして自然さらには存在の探究の進展とともに、少しずつ問いが判明となり、一つの前進がさらなる問いを生むというその繰り返しのなかで、当時の原初的な問いに対しては一応の自分なりの解を得た。これが自分だけの解に留まらないかは今後の挑戦であるが、人類が最も読んできた書物の神学的主張の中心的な部分に誤訳があり、その箇所の正しい理解によりこの二千年の論争に或る決着をつけることができると本書では主張している。

その誤訳とは四世紀に二世紀以来の聖書ラテン語訳 *vetus latinus* の編集として提示されたヒエロニムスによる *Vulgata*（流布版）の「ローマ書」3:22 に関するものである。困惑のうちに過ごし半世紀前は当然白紙であったが、同じ問いを問い続けたために、書き終えたときに、問いの連鎖を遡及し当時書きたかったものはこれであることが数

十年前から分かっていたような感覚に捕らわれたことを告白しなければならない。その問いとは福音と律法の関係ないし福音のひとつの理解としてのルターによる「信仰のみ」[1]の成否、信仰義認の道理ある理解をめぐるものであった。以下、かつての問いを再現しつつ、それらへの応答となるよう本書の展開を要約する。そのうえで福音と律法の関係の歴史的な展開の紹介と批評を紹介吟味しつつ信の哲学からの応答を試みたい。

パウロによれば「福音はまずユダヤ人にそしてギリシャ人にもすべて信じる者に救いをもたらす神の力能である」と一般的に特徴づけられ、そして信仰義認とは「働きのない者であり、不敬虔な者を義とする方を信じる者には、その信仰が義と認定される」と規定されている（1:16,4:4）。

信仰義認論、所謂「信仰のみ」と特徴づけられる福音理解をめぐる幾つかの問いを提示し、探究の方向を↓により示す。

（1）どれだけ信じれば罪が赦され義と認められ救いを得られるのか?↓ひとが持つ心の状態と福音（救いはわれらの外の出来事）との関係の問いへ。

（2）「認定される」「看做される」（4:3）とは誰にそう「認定される」のか?↓神の前の地平、神自身の理解の言語網の要求へ。

（3）福音は「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」（3:23）とあるように、恩恵の無償性、贈りもの性が語られる。人間の側の備えは何もいらないのか。立派な行いなしにも信じるだけで義とされるとすれば、それは道徳的危機（moral hazard）を引き起こすのではないか?↓贖いをめぐる律法と福音の関係の問いへ。

（パウロは道徳的危機をもたらす所謂「無律法主義」、「本願誇り」の問いを引き受け応答している。「われらは罪を犯そうか、われらは律法のもとにではなく、恩恵のもとにあるのだから」(6:15)。「もし神の真理がわが偽りにおい

てご自身の栄光へと彌や優ったのなら、何故われなお罪人として裁かれるのか。そしてわれらはこう中傷されているのではないのか、すなわち「善きことどもが来るために、われらは悪しきことどもを為そう」とわれらが語っていると或る者たちが主張しているように」(3:8))。

(4)「われらの古きひとが共に十字架に磔られた」(6:6)や「今や、われらは彼の血において義とされた」(5:9)等の過去表現はいかに理解されうるのか?、二千年前の出来事であるキリストの死と古い自己の死の同化はいかにして可能か?→聖霊の媒介行為についての探究へ。

(5)「信仰のみ」という主張はパウロの「律法を行う者たちが義とされる」(2:13,cf.2:6)や福音書のイエスの語録に矛盾するのではないか?→信の根源性ゆえの一切の営みへの浸透性と包括性へ。

(「呪われたものども、われから離れ去り、悪魔とその手下の為に用意してある永遠の火に入れ。汝らはわれの飢えているときに食を与えず、・・裸のときに着せず、病気のとき、牢にいたときに訪ねてくれなかった。・・この最も小さい者の一人にしなかったのは、われに為さなかったことなのである」(Mat.25:41-45))。

(6)信じることは考えることなどと同様に一つの心の働きに相違ない。「働きのない者」における「働き」と心の働きにはいかなる差異があるのか?、業(わざ)ではない、働きではない信仰とはいかなるものか?→ロゴスとエルゴンによる聖霊の執り成しの哲学的分析へ。

(福音(信じる者に救いをもたらす神の力能)と律法(モーセの十戒に代表される六五〇を超える「~為すべし」「~為すべからず」という「業の律法(*nomos tōn ergōn*)」(3:27))の関係の理解として聖霊の媒介を要求するなど神学的議論の一つ手前での神の意志の「はたらき」としての理解ならびにひとの心魂の「はたらき」としての理解が不可欠となる)。

（7）信仰にはどんなマジックがあるのか?→聖霊の理性的な理解へ。

以下これらの五十年来の問い対する応答を簡潔にまとめたい。そのさい、福音と律法をめぐるいくつかの論争にも触れながら、信の哲学の独自の立場を明らかにする。

3 ヒエロニムスの誤訳とその克服

信の哲学の成否は神の前の啓示の言語網を聖霊に訴えることなくそれ自身として析出できるかにかかっている。「ローマ書」においては「啓示される（*apokaluptetai*）」という動詞表現は三度のみであるが、「神の義」の現在形で表現される二つの啓示（A）義認と（B）怒りは歴史のなかで生起しているものであり、神の意志はそこで明白に知らされている（1:17,1:18）。もう一つは終末における審判の啓示である。「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は看做す」(8:18)。ここでは「われ看做す」とあるようにパウロの「われら」の希望のことがらとして終末における神の肯定的な意志の知らしめに言及される（8:18）。

神による啓示行為は神が理解する神の前の人間を提示しており、そこでは「神の前の自己完結性」すなわち神自身の理解網が一つの整合的な言語網として報告されている（(A) 啓示言語：1:17,3:21-26、(B) 啓示言語:1:18-32）。神の前の人間たちの外延は(C)生身の人間とその数において等しい。パウロは人間中心的な議論を「肉の弱さ」(6:19)への譲歩として展開している。これを「ひとの前の相対的自律性」と呼ぶ。しかし、神の前の人々の認知的な振る舞いは神にそう理解されているものとして報告されており、生身の人間の自己理解と異なることが想定されている。ひとは神の前のことがらはよく知らないのだから弁解の余地があると思っていても、神は神の前にいる人々に明白に知

らしめているのだから「弁解の余地はない」と考えている（e.g.1:20）。生身のひとは神の前の言語に「習熟する」(上p.449）必要がある。

福音の主題は（A）「神の義は彼［イエス・キリスト］において［神の］信に基づき信に対して啓示されている［現在形］」(1:17）である。この神の義の啓示、隠されていたものの覆いを取る知らしめにおける神の信とひとの信の対応は、一般的にも、誰かを疑っている者はその疑われている当人が信実であることを知りえないことと類比的であり、信に対しては信による応答が相応しい。ただし、ここでは既に神が嘉みする「信に対して」神の信義が啓示されている（cf.Phil.2:12-13,Gal.3:5,Mk.1:11）。自らの信に対して知らしめられているひとは、神が義であることを知っている。

この主題は三章で展開される（3:21-26（（A）啓示言語）、3:27-4:25（LogA&/or LogC（a-in C））言語：パウロによる神の前の言語の報告（LogA）と旧約聖書に基づく論証。これは肉の弱さに譲歩すれば人間的な理解（C）であるが、そこに聖霊の執り成し(D)(＝((A)+(C)))があることが想定されている)。神の義の啓示の媒介として十字架にまで至る従順を貫いたナザレの「イエスの信」(3:26）が神に嘉みされ「イエス・キリストの信」即ち神に油注がれた救い主に帰属した「信」として神に用いられたことが報告される。(ErA)「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」(3:21)。ここでも「信じる者すべて」と語られ啓示の言語の報告においてはその差し向け相手は決して「われら」や「汝ら」は用いられず、三人称で表現されている。個々人の心的態勢としての信仰はここではパウロにより考慮されない（（1）への応答)。

（A）義人はいかなる者であるかに関して、「神はイエスの信に基づく者を義とする［現在分詞形］」により啓示内容として一般的に知らしめている（3:25-26)。「アブラハムの信に基づく者」(4:16）も同様であり、信の律法のもとにある義認の論証として彼は旧約聖書に訴え展開する(4:1-25)。「アブラハムにその信仰が義と認定された」(4:9)((2)

への応答)。パウロの自覚としてはこれは神の前の事実の一般的な論証(LogA)である。重要なことは肉の弱さへの譲歩なしに神の前の報告をそのまま受け止めるなら、神の前の啓示の差し向け相手は神の義認の意志と知らしめについて知っていることが想定されていることである。

パウロは、他方、人間の認知的、人格的力能の弱さに譲歩し(C)人間中心的な神および人間の認識を提示する。この譲歩は神の前の出来事を自らのこととして受け止めることが困難であるという想定のもとになされる。神は生身の肉である人間が愚かさや弱さゆえに神について考えるようには自らは考えてはいないことが「啓示されている」という神の前の現実を報告する動詞表現の含意である。神の前の言語に習熟することが求められている((1)(2)への応答)。

「ローマ書」一章の議論の展開としてまず「神の義」は福音において啓示されていることが提示され、その神が義であることの第一の理由が「神の怒り」にあると報告されている。(ErB)「なぜなら神の怒りは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からである[現在形]」(1:18)。神の怒りは今・ここで真理を阻むと神に看做されている人間たちの裁量のもとにある不敬虔と不義という心魂の態勢のうえに、即ち心魂の或る在り方のうえに「引き渡し」(1:24)、勝手にしろという仕方で啓示されている((B)啓示言語 1:18-32)。(B)「神の怒り」の啓示の報告の結論として「業の律法に基づくすべての肉はご自身の前で義とされることはないであろう[未来形]」(3:20)と終わりの日に罪人として審判されるに至ることがこの啓示の含意としてパウロにより導出されている(2:1-3:20:パウロによる(B)啓示言語の旧約聖書に訴えての報告ないし論証)。ただし、この未来形表現により、当人が悔い改めた場合には事情が異なることもあろうことが含意されており、神の「怒り」は最終的な審判ではない。悔い改めとは(B)業の律法のもとから(A)信の律法のもとに移行することである。

この「神の怒り」と「業の律法」の関係は「[業の]律法は怒りを成し遂げる」(4:15)ものであり、今・ここで知らしめられている怒りはモーセに対する十戒の啓示に基礎づけられている或いはそのさいの神の怒りをモデルにしている。現在啓示されている神の怒りの理由をパウロは神自らが「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)と過去時制により報告している。この時制は暗くされた悟りなき心が偶像崇拝に陥ったことそして三度現れる「引き渡した」の過去用法とともに一つの出来事を念頭においている(1:24,26,28)。神の怒りの歴史のなかでの一つの啓示行為が現在の怒りの啓示の保証ないしモデルになっていると考えられる。パウロはこの過去形表現により、神がモーセに十戒を提示した時、出エジプトの民がそのモーセの不在のあいだに偶像崇拝等に陥った具体的な事実を表し、ひとは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されている。

実際、この引用箇所における過去時制表現、例えば「神は引き渡した」、「彼らは損得勘定において空しきものとなった」、「彼らは……愚かな者となった」は「神の怒り」とともに、聖書中、出エジプトの民の偶像崇拝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」というギリシャ語語句と共に出エジプトの一連の当該個所において見出すことができる。これらはすべてアロンのもとで金の子牛を鋳て偶像を拝んだ出エジプトの民の記事に符合し、神は偶像崇拝についての律法に即し怒りを示して、レビ人を介し一日に三千人を倒したことが報告されている。(「引き渡した」:Rom.1:24, 26,28=Ex. 1:13:「怒り」:Rom.1:18=Ex. 32:10-13,「空しき者となった」Rom.1:21=Jer.2:5,「愚かな者となった」Rom.1:22=Jer.10:14)。

なお、業の律法の啓示以前においてまた異邦人においては良心が業の律法のもとにあることを示す。異邦人ならびに「アダムからモーセに至るまで」のユダヤ人をも含め、ひとの「良心」は「律法を持たずにも自らに対し律法」である(2:15)。

このように限定的な仕方で神の啓示行為は報告されるが、重要なことはパウロが神自身の人間認識そして怒りについての理解を報告していることである。しかし、この神の前の現実の整合的な理解を妨げてきたのが、神の義とひとの義認の啓示行為（A）が 1:17 の展開として 3:21-26 において遂行されているが、3:22 のヒエロニムスによる誤訳である。（A）神の義と義認の啓示行為のパウロによる報告（3:21-26）およびその含意がパウロによる信仰義認の「認定」として展開されており（3:27-31）、連続性にある当該箇所の私訳を挙げる。

［(A)］21 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、22 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（*ū gar diastolē*）。23 なぜ［分離なき］かといえば（*gar*）、すべての者は罪を犯したそして神の栄光を受けるに足らず、24 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、25, 26 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。

［(C)］27 それでは、どこに誇りはあるか、閉めだされた。どのような律法を介してか、業のか、そうではなく、信の律法を介してである。28 かくして、われらは、人間は業の律法を離れて信によって義とされると認定する。29 それとも神はユダヤ人だけの神であるのか。そうではなく異邦人たちの神でもあるのか。そのとおり、異邦人たちの神でもある、30 いやしくも神はひとりであり［業の律法ではなく］信に基づく割礼者を、そしてその［イ

エス・キリストの」信を媒介にして無割礼者をも義とするであろうなら。31 それでは、われらはその「イエス・キリストの」信を介して律法を無効にするのか。断じて然らず。むしろわれらは律法を確認する（3:21-31）。

二二節原語 *diastolē*（LSJ では separation が distinction より前挙）の当該箇所の *Vulgata* 訳は *non enim est distinctio*「なぜなら区別がないからである」である。しかし、それ以降調査の限りすべての翻訳において、これがその理由文であるところの前文における「信じる者すべて」のあいだに「区別」や「差異」はないと理解されてきた。神の義が啓示されたことの理由が信じる者のあいだに区別や差異がないということはいかにも不可思議である。実はひとの心的状態としての信仰に区別や差異がないということではなく、「神の義」とその啓示の媒介である「イエス・キリストの信」のあいだに神の前のことがらとして「分離（*separatio*）はない」と訳されねばならなかったのである。

続く「なぜ［分離なき］かといえば（*gar*）」即ち「なぜなら」という理由文が明らかにしているように、その長い一文（二三 - 二六節）は「神の義」とその啓示の媒介である「イエス・キリストの信」のあいだに「分離はない」ことを説明している。「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」さらには「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」とあるように、信義の分離のなさが報告されている。

かくして、明らかにこれまでの翻訳は誤りだったと言わねばならない。ここではひとの信仰という心的状態に区別や差異がないかが問われてはいない（(1)への応答）。もし神がマザーテレサとヒトラーの信仰に差異を見ないとしたらそのような神は不義であろう。実際、罪に程度と差異のあることが報告されている（5:14）。ここでは神自身の認識として神はナザレのイエスの信の生涯を嘉みし、イエス・キリストの信として神・人において生起した信を介して自らの義を知らしめたが、その信義に分離がないと理解していることが報告されている。媒介者「イエス・キリス

ト」という表現はまことの神まことの人を指示しており、一つの行為をこの存在者には帰属させられないため、行為主体として用いられることがない。

この福音は「[業の]律法を離れて」(3:21)つまり神の義はモーセ律法とは分離されうるものであり、しかも「信の律法」(3:27)とは分離なきものとして啓示されたために、神自身にとって福音即ち信の律法のほうが業の律法より即ち信に基づく義は業に基づく義より根源的である。神においてそうであるなら、ひとにとっても神自身が信義であることが啓示されたとき信によって応答することのほうが、「汝〜すべからず」の命令のもとでの業の遂行よりも心魂の態勢、行為として根源的であることが含意される。これが信の根源性である((5)への応答)。この信の根源性のもとに福音と律法の関係が位置づけられる。

神は誰であれすべての人間をその罪に対する「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」であると認識している。全人類が業の律法のもとでは罪を犯したと看做され、全人類が御子の贖いによる義認の差し向け相手であると看做されている。「その彼[イエス・キリスト]を神は、：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」。この差し出しが御子の贖いを介した「贈りもの」である。神は十字架に現臨している。「一切のものはキリストを介してご自身とわれらを和解させそしてわれらに和解の勤めをお与えになった神に基づく、それは神がキリストのうちにい給うたからである・・」(2Cor.5:18-19)。

神は「すべての者は罪を犯した」即ち誰でも業の律法のもとに一度は生きていたという認識ゆえに、神は信の律法のもとに御子を義認への「贈りもの」として差し出すことにより、業の律法のもとに罪人を審判することから自らを解放できると認識している。神は福音の啓示の否定的前提である過去時制(「罪を犯した」)と全称量化(「すべての者」)において、今や罪を犯した者たちはすべてが「義を受け取る者たち」へと過去から現在に変換すべく表現され

ていると認識している。神は過去表現により罪人が福音との関連にある限り過ぎ去ってしまったと認識している。この変換表現により、業の律法が福音との関連で新たに理解されると認識している。業の律法にはひとをして罪を知らしめ、福音に追いやる働きが与えられる。

「贖い」はその語句の意味をめぐって、常に問われてきた。アンセルムスは「信無き者」による反論を紹介する。彼らには「私たちがこの解放（*liberationem*）を「贖い・買い戻し（*redemptionem*）」と呼ぶことを不思議に」思えている。彼らはキリストが「罪と神の怒りと地獄と悪魔の力からわれらを贖った（*redemit*）」ことに反論し、神が苦しむことを望み、「最後にはその血で贖うほか」救いえなかったと信じることを「狂気の沙汰」とする（下 p.227、*Cur Deus Homo*,I6,I1, I6）。神学的負荷のない意味論的分析によれば、神による啓示の神の前の言語網が二種類分節されるため、一方から他方への「解放」が神による贖いの行為であると言える。あらゆる者がこの贖いの対象であるが、神は信の律法のもとに「イエスの信に基づく者」と看做す者を義とすることを知らしめている。これは歴史のなかに啓示された贈りものであり、この語は業の律法を前提にするが信の律法の言語網のなかに位置づけられる。

贖いの無償性、贈り物性とは、エルゴン（働き）上「キリストはわれらを律法の呪いから贖いだした」(Gal.3:13)ということに他ならない。ただしこの「ガラテア書」における「われら」は「ローマ書」では三人称「信じる者すべて」に一般化されている。神はもはやひとに業に基づく義を求めることなく、信に基づく義だけを求めることができると看做している。

信じることは利己的な自己追求なのではないかという自らの信に対する懐疑は「貪るな」(Ex.20:17)という業のモーセ律法の枠のなかで信仰を捉えていることからくる。「信の律法」は神が御子において信であったとき、それに信による応答だけを求めている。正義は目には目をのモーセ律法とともに信の律法においても相互の何らかの等しさ（信

に対する信）に成り立つ。貪ぼりであるか否かという自己吟味は信仰を業の律法に属するものとして理解しているために生じる問いである。信じることも貪ることも心魂の一つの行為に他ならず、双方の相違はいずれの律法のもとにあるかにより確認される（(6)への応答）。

人類「すべての者」に対しその贈りものが既に差し出されている。歴史のなかで神は御子の信を介して彼の血における自身の「現臨の座」として御子を差し出したからである。神の義の知らしめは「信じる者すべて」即ち神がその信仰を嘉みする者に対して遂行されている。なぜここで「すべての者」とは語られないかと言えば、信は信に対して啓示されるという正義の議論の地平においてだけではなく、信じなければ知ることはできないという認識論的な制約、さらには概念の理解として「水」の理解が「泳ぎ」の理解に先行するように、「信」は「知識」の概念理解に先行するそのような言語的、認識論的制約からくるものである。ひとが誰かを疑っているとき、相手が信実であることを知ることができないのと類比的である。その存在論的根拠は認知的なものも人格的なものも心魂の根源的な働き信に基礎づけられているからである。

すべての人類に和解を提示していることと、それを人類すべてが知り受け入れるということは当然同じことではない。神は自らがその信仰を嘉みする者に知らしめている。神の側から言えば、誰が義人であるかは予め定められており、知られており、その者たちに知らしめている（9:13-24）。啓示の報告の含意として、信じる者はすべて媒介者により神が義であることを知っている。今・ここに肉の弱さにおいてある生身の人間はこの神の前の事実に習熟する必要がある。

「神の前の自己完結性」と「ひとの前の相対的自律性」が分節されて語られている。（C）人間中心的には「義の奴隷」でも「罪の奴隷」（6:21）でもありうる可能存在として肉は看做されているが、パウロはその生身の人間に命令形で「汝

が汝自身の側で持つ信を神の前で持て」(14:22) と啓示された福音を自らのことがらと看做すよう命じる。命令法は背くこともありうる自由を前提にしている。神の意志は啓示の媒介者において最も明確に知らされており、個々人にはそれほど明確に知らされていないため信じることは実質的であり、「愛を媒介にして実働する信が力強い」(Gal.5:8) とあるように、信に基づく愛の道を歩むことがただその道を歩みぬいたキリストの弟子に相応しい道である（(3) への応答)。そこに約束された聖霊の執り成しが今・ここで生じていることであろう (5:5,cf.Luk.11:13,John.14:15-17)。

「ローマ書」五 - 八章においては聖霊の執り成しの議論が展開されるが、この箇所は（D）聖霊の今・ここの働きに対する言及なしには理解できない。「かくして、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」(5:1-2)。ここでパウロにとっては三十年前の「［イエスの］信に基づき義とされた」という過去表現は聖霊の媒介なしには、現在「神に対して平安を持して」生きるわれら自らのことがらとして理解することはできない。同様に、「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) という知識主張は、ゴルゴタの丘の過去の出来事と現在を媒介する聖霊の働きなしには有意味なものとはならない。他の過去表現、例えば「われらはその方を介して今や和解を得たそのわれらの主イエス・キリスト」(5:11,cf.5:9,7:6,8:24) も同様である。これらに共通することとして主語は「われら」であり三人称は決して用いられず、聖霊の注ぎの対象であるパウロ等「われら」がキリストの過去の出来事と同化させられる聖霊の「エルゴン言語」と呼ぶことができる。パウロはこれを「霊と［神の］力能の論証」と呼ぶ (1Cor.2:4)（(4) への応答)。

神の前（A）（B）とひとの前（C）の双方を媒介するものが今・ここにおいて働く（D）キリストないし聖霊である。(ErD)「神の愛はわれらに賜った聖霊を媒介にしてわれらの心に注がれてしまっている」(5:5)。このパウロの発話はその発話の時点で聖霊が注がれていない場合には偽となる、そのような今・ここの働きのなかでの語りである。聖霊

を媒介として神の愛の今・ここの働きはそこからロゴス言語として（LogD）「もし神の愛が注がれるとするなら、それは心への聖霊の賦与を媒介にする」と一般的な言明を引き出すことのできるものである。他方、条件文（LogD）「神の霊が汝らに宿るなら」(8:9,10）においては、キリストや聖霊の執り成しがある場合もない場合もあることを含意している。

これまで見てきたように（A）（B）神の前の人間現実とひとの前の人間現実（C）は相互に異なる言語網において展開されている。前者は神の啓示行為に基づき、福音の宣教においてパウロが「知恵ある者たち」(1:15）に対応すべく神の知恵の報告である。「われは成熟した者たちのあいだでは神の知恵を語る」(1Cor.2:6)。信に基づく義（所謂信仰義認論）(1:17,3:21-4:25）と選び（予定）(9:6-11:36）の教説は「知恵」に訴えて展開される。「深いかな神の知恵と認識の富とは」(11:32)。「神の知恵」の報告には「聖霊」への言及を見い出しえず、「知恵の説得的議論」を展開している（1Cor.2:4)。そこでは、ひとの心的状態は問題にされずに、神にそう「認定される（看做される）」場合には義人であり、或いは神の怒りの対象とし、悔い改めを迫られているとする議論が一般的に三人称で展開される((2)への応答)。

このように読者は神の前の啓示の言語に習熟することが求められる。それと同様に（C）人間中心的に語ることが許容されていることにより、信じるに値する神について語ることも許容されている。たとえばギリシャ神話の神々のように不公平で気まぐれな神は信じるに値しない。また、A.Harnack は「アンセルムス理論における最も厭わしいものは神の神話的な概念であり、それは彼への名誉棄損に激怒しそして少なくとも適切に大きな等価を受け取るまでは彼の怒りを容赦しない、威力ある私人というものである」(下 p.222）と語るが、これはアンセルムスに対する誤解である。このような神は信じるに値しない。アンセルムスは理性のみにより正義と憐れみが両立するそのような神を論

証している（下第七章）。一切を正確に知り公平でありそして憐れみ深い全能の神のみが真に信じるに値する。人間中心的なこのような語りとパウロが報告する神自身の人間理解と意志そして行為の知らしめが合致するかの吟味も神学者、哲学者の大きな課題である。

神が全知であり全能でありながら「忍耐と寛容」(2:4,3:25）を神に帰属することが許容されるのは、神の子の受肉の故に時間的存在者となることを許容したからである。信の哲学においては神に後悔や痛みを直接帰属させることはない。神は永遠の現在におり、一切を統べ治めており、「神の賜物そして召命は変えられない」(11:29)。「陶器師は同じ粘土の塊から或るものを尊い器に、或るものを卑しい器に造る権能を持たないであろうか」(9:21）と語られるように、選びにおける彼の権能、栄光そして名誉は毀損されることはないはずだからである。神の聖性、叡知と信は揺るぎないものであり、永遠の栄光のうちに一切を見通しており、計画に即して歴史を展開していることであろう。しかし、聖霊は「熱情の神」(Exod.20:6）の「独子をたまうたほどに愛した」(John.3:16）その愛を苦しむひとの心魂の内奥において「神に即して」「呻きをもって執り成している」ことであろう（8:26-27)。

パウロは神の意志は「叡知（ヌース）」により知られうると主張する。「汝らこの世界に同調するな、むしろ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汝らが識別すべく、叡知の刷新により変身させられよ」(12:2)。「内なる人間」(7:22）を構成するものが「叡知」と「霊」であるが、双方の機能が判別される限りにおいて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。神に「喜ばれるもの」とは端的に「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［ること］」(12:1）に他ならず、叡知の刷新の前段階ないし同時に為されることがらとして命じられている。肉を中心にした生はどこまでも自己の生存に関心を示し、「生きるはキリスト、死ぬるは益なり」(Phil.2:21）という肉そして古

い自己からの解放を喜ぶことができない。ヌースはその刷新により身体が何らか変化し、ものごとを正しく「識別する」に至らせる。「識別」とは知識や感覚の展開によりことの軽重を識別するに至る通常の自然的人間の認識である(Phil.1:9-10)。

信（信仰・信念）は、一方、認知的な働きの基礎として、人類の知性明敏な者は神による宇宙の創造の働きに対応する設計図について数式により忖度でき、「叡知」を持つにいたると主張される。神は自らについて知らしめているので、自らに神の前にいると看做されている者たちは神の力能と神性を叡知により知っているとされる（1:20）。御子の死に至るまでの従順に基づく神の義は誰であれその信・信仰により「叡知」において知られることもあろう。その叡知の刷新により「ご自身の子の形姿に合致した形姿」(8:29）に次第に変身させられることもあろう。「われは汝らのうちにキリストが形づくられるに至るまで再び産みの苦しみをなす」(Gal.4:19)。双方の十全な知識は終末に得られる（1Cor.13:12)。

4　福音と律法の諸理解とそれへの応答

以上の意味論的分析に基づき、最初にルターが律法を福音との緊張のうちに置き、律法は福音への移行に貢献するという議論を考察する。

「律法の真の仕事（*officium*）と主要で固有な使用はひとに彼の罪、盲目性、惨めさ、邪悪さ、神についての無知、憎しみそして軽蔑、死、地獄、審判そして相応の神の怒りを啓示することである。・・人間理性は正義の思い込みにより高ぶりそしてその理性の故に自ら神を喜ばしていると己惚れるので、神はヘラクレス即ち律法を送らね

ばならずこのモンスター（*monstrum*）を全き衝撃をもって攻撃し、屈服せしめそして破壊する。かくして律法はこの野獣のみを欲し他の何も欲しない」(2)。

さらにルターは続ける。

「律法は善であり有用であるが、その固有の使用とは第一には公民の逸脱を防止することであり、第二に霊的な逸脱を啓示することである。それ故に律法は光でありそしてそれが照明しそして示すのは神の恩恵や義そして生命をではなく、神の怒り、罪、死そして神の前におけるわれらの破滅そして地獄（*iram Dei Peccatum, mortem,condemnationem nostri apud Deum et inferos*）である。というのも、ちょうどシナイ山において稲光、雷鳴そして暗雲、煙り焼ける山そしてまったく恐るべき光景はイスラエルの子らを幸いにし生かしめることなく、恐れさせ彼らをほとんど絶望に陥れた、そして律法は雲中から語る神の現在を開示し彼らは彼らの聖性と純粋にかかわらず耐えることができなかった。そうして律法が正しく用いられるとき、それは罪を啓示し、怒りを働くこと、告発すること、脅かすこと、そして人間の心を絶望に陥れること以外の何もしない。そしてそれは律法が関わる限りそうなのである。

他方、福音は光でありそれは心を照明し生命を与える。それは恩恵そして神の憐み（*Gratia et misericordia Dei*）が何であるか、即ち罪の赦し、祝福、義、生命そして永遠の救いが何であるかを開示する、そしていかにわれらがそれらに到達するかを開示する。われらが律法を福音からこの仕方で区別するとき、われらはその固有の使用と働きをそれぞれに帰属させる。・・この区別が認識されるとき、義認の真の意味が認識される。そのとき信仰を働きからそしてキリストをモーセから・・区別することは容易である。というのもキリストから離されたすべてのものごとは邪悪なものの罰のための死の奉仕だからである」(3)。

律法の福音への貢献はこう語られる。

「その機能を伴って律法は義認に貢献する、しかし、それが義化するということの故にではなく、ひとをして恩恵の約束に追いやりそしてそれを甘美にして望ましいものにすることの故にである。・・それはわれらをキリストに追いやる最も有益な僕（*utilissimam ministra urgens ad Christum*）であろう」[4]。

対立する福音と律法という神の二種類の啓示行為についてのルターによる理解の特徴はそれぞれに対応するひとのパトスも恐れと甘美などの対立する態勢において一定したものと捉えるところにある。これは神の前とひとの前を分節して思考することを拒否するプロテスタント特有の思考であり、またその真髄であると言える。ルターは「信じることは神の働きである」(上 p.314) と言い、カルヴァンは、分節的思考は「キリストを引き裂くことだ」(*Comm. Rom.*ch.8:9) と言う（上 p.534）。しかし、「神の怒り」の啓示は「引き渡し」(1:24) という仕方で当人の裁量に任せており、そのなかには神に挑む確信犯と言いいうる人間が神による理解として三人称で提示されている。「彼らは誰であれこのようなことを行う者たちは死に値すると神の義の要求を知っていながら、単にそ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」(1:32)。

福音は律法に時間的に後行するものとして啓示されたが、神の計画のもとでは律法は福音をめざすべく定められている。「キリストが信じるすべての者にとって義に至る律法の目指すもの（ゴール）である」(10:4)。福音が啓示されたことに基づき、パウロは「ローマ書」七章で「罪が善きもの［律法］を介してわれに死を成し遂げていることによって、罪が明らかになり、罪が戒めを介して著しく罪深いものとなる」(7:13) と律法の新たな機能を開示する。かくして律法は福音にひとを追いやる。

そのなかで「神には偏り見るところがない」(2:11)。「見よ、神の善性と峻厳とを。かたや、峻厳は倒れた者たち

のうえにあり、他方、もし汝が神の善性に留まるなら、神の善性は汝のうえにある」(11:22)。神に不信や憎しみなど否定的な態度を取る者は「叡知の機能不全」(1:28)の故に神の峻厳や怒り等否定的な側面しか知ることはできない。「彼らが知識のうちに神を持つことを識別しなかったほどに、神は彼らを相応しからざることを為すべく叡知の機能不全に引き渡した」(1:28)。以上のように、神の前の人間とひとの前の人間の心的振る舞いはルターのように対立的であるとは必ずしも言えない。それを私は神の前の言語に習熟する必要があるという仕方で意味論的分析の成果として提示した。

もちろん信じることは今・ここで神が恵み深いことを信じることであろうから、聖霊の媒介によりそのような心的状態にあることを否定しているのではない。しかし、パウロはもう少し慎重であり、(C)「人間的な」語りを許容していたのであった。これがカトリックとの和解への道を備える(下第八章)。

K・バルトは福音と律法、義認と怒りの二種類の啓示を認めない。一章で展開される神の怒りの議論は福音の啓示の否定的側面として処理される。バルトは言う。「かくして、われらは確実に一般的で包括的な言明を為しうる、律法は福音の必然的な形式以外のものではなく、その内容は恩恵であると」[5]。バルトはキリスト論的集中により一切を秩序づけ、律法は福音の形式であるとし、実質上対立を見ることはない。

「ローマ書」1:18-3:20 が通常自然神学的と理解されることに反対し、バルトは恩恵の啓示の枠内で「神の怒り」を「同一の啓示が神の怒りの啓示である」と主張する。

「使徒がキリストの宣教においてまたそれとともに異教徒(*den Heiden*)にたいし宣言している証言は・・創造者である神についての彼らの知識であると強調されている。まさに不可視的な、ひとに接近困難な神の本質、永遠の力能と神性こそが、天地創造このかた、その働きにおいて掴まえられており、明らかに見て取られている

(Rom.1:20)。啓示がキリストにあって到来するとき、人々が不断にただそこからこちらに来るのは、神を見知ることから、そしてさらに啓示の根拠を見知ることからである（Rom.1:19）。だからこそ彼らは「真理を阻む」、最善なものの腐敗（*corruptio optimii*）と論難されうるのである（Rom.1:18）。われらが心に留めねばならないのは、まさにこれらの言葉はそれほどしばしばあらゆる可能な種類の自然神学への許容ないしそれに開かれているものとして看做されているものであるが、現実には使徒の宣教の構成的な一部分（*Bestandteil*）なのだということである。・・キリストにある神の義の啓示（1:17,3:21）の真の意味を取り出すべく、パウロは「ローマ書」1:18-3:20 において心に留めさせているのは同一の啓示（*dieselbe eine Offenbarung*）が神の怒りの啓示であること、即ち、われらに到来した恩恵について語られているように、われらはわれら自身の審判における棄却を認めそして信じなければならないということである。・・・かくして、ちょうどその啓示を前提にしている陳述がひとつのキリスト教的陳述であるように、パウロが罪の知識は律法により来る（Rom.3:20）とユダヤ人との関連において言うとき、それもまた神とひととのあいだにキリストにおいて生じた出来事の前提のもとに語られている」[6]。

バルトがルターに抗して主張する福音が律法の内容であり、律法が福音の形式であるというこの緊密な連関はパウロのものではないことは「啓示される」の意味論的分析からして明らかであると言わねばならない。福音は「しかし、今や、［業の］律法を離れて」(Rom.3:21) 啓示されたのである。ひとは罪の悲惨さ悪さの自覚を介して悔い改めに至るでもあろうが、パウロはキリストを「律法のゴール」(10:4) と述べ、「モーセの律法」(1Cor.9:9)・「業の律法」(3:27) と「キリストの律法」(Gal.6:2,2)・「信の律法」(3:27) のあいだに歴史上の展開を見ており、「同一の啓示」の二側面と捉えることはできない。

H.Thielicke は『神学的倫理学』「一定の組み合わせとしての律法と福音」においてヘーゲルやバルトのように精神の自己展開であれ、無時間的な永遠性のもとにおいてであれ律法を福音に吸収、解消してしまう一元的理解を批判している(7)。ティーリケはルター主義者として福音と律法を「緊張」においてあるものとして捉えている。

「もし聖性と愛、審判と恩恵のあいだのこの緊張が神学的省察において適切に表現されなければ、まことに、もしそれが最も僅かの度合いにおいてさえ弱められてしまうなら、愛は神の自然本性であると立ち現れることになるであろう。しかし、これはただちに楽観的なキリスト者の世界観を生じせしめることになる、そこにおいては至上の価値は「善き主」、神的善性であるところのものである。ここからハインリッヒ・ハイネの皮肉な観察に至るにはただもう一歩となる、即ち赦すこと、われらに善くあること、そしてそこからわれらをしてわれらの罪の繁茂を相対的な無関心を伴い楽しむこと、それが神の機能、即ち「それが神の仕事である！」。

もしわれらが神の概念からそれを支えるこの二元的な傾向性を取り去るなら、結果は擬似―キリスト者の一元論である。・・罪と審判はそれらがハッピーエンドに結び付けられる或いは直接にさえ善性と恩恵を伴う共通単位に還元されるその程度においてのみ「有意味」なものとなる。だからこそヘーゲルの精神の一元的な哲学は、そこにおいて悪は単なる移行状態となるが、深く非キリスト教的なのである。・・・神についてのルターの概念において、彼は神における葛藤の事実への絶えざる言及を介して次の点を主張する、即ち神は彼自身から愛することの決意を絞り出さねばならなかったという事実、それは彼をして彼の独り子の犠牲における何ものかを必要としたということである。・・ルターにとって、神におけるこの緊張は信仰のレベルにおいてもまた緊張それ自身を表現する。ルターは絶えず信仰それ自身の行為を明確な緊張にもたらすが、それは実存の割り当てられたひとつの属性、即ち態勢・習性（*habitus*）の一種として信仰を看做すことへの一貫した拒否によってである。ルター

は信仰をむしろ審判者である神、*Deus accusator* から、キリストにあってわれに恵み深い神への運動、脱出として、隠された神、*Deus absconditus* から啓示された神、*Deus revelatus* への脱出として理解している」。

バルトについてもヘーゲルの延長線上でこう批判する。

「この緊張が取り去られてしまったなら、神学は無時間的で一元的な原理、愛の観念や神的な善性の観念というようなものに取って代わられてしまうであろう。救済史の釈義であることの代わりに、神学は楽観的なキリスト教哲学ないし世界観に変化させられてしまうであろう」[8]。

確かに信の哲学は、ルターにおいて顕著な神自身の葛藤について、神の前の言語網のなかで「怒り」、「忍耐」という語句の引用により神に帰属する心的状態のパウロによる報告を伝達しているだけである。しかし、この緊張は二つの律法の啓示において、個々人がいずれに属するかは啓示の媒介者においてほどには明晰に知らされていないという仕方で表現されている。「神には偏り見ることはない」(2:11) ため、業の律法に基づく者については「すべての律法を為す義務がある」(Gal.5:3) こと故に「律法を行う者たちが義とされるであろう」(2:13.cf.2:6)。信の律法に基づく者には「イエスの信に基づく者」そしてユダヤ人も「神はひとりであり信に基づく割礼者」が義とされるであろう (3:26,30)。

パウロは自らこれらの啓示について知識主張をなすが、彼でさえ個人的には「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) と不知を語り、神の前の出来事を自らのものとすべく、その都度、信に立ち返る。「葛藤」や「緊張」は神自身にではなく、むしろ人間的な一つの理解として描かれる。救いは彼の心魂の外に明確に立てられている。彼は「恐れと慄きをもって救いを全うせよ」(Phil.2:12) そして「汝が汝自身の側で持つ信を神の前で持て」(14:22) と命じ励ます、そこに聖霊の執り

成しが生起することを願いつつ（15:13）。彼は自らの責任ある生においてキリストの足跡に従った。これが彼のロゴス（神の知恵の一般的報告）とエルゴン（イエスの信において自己が神に理解されていることをその都度信じる）である。この仕方で福音と律法の人間の側における緊張は保持されていると言うことができる。少なくとも、例えば悪の起源や罰についての神話的表象なしに、理論的に論じる「ローマ書」に限るなら、神に認知的、人格的不十全性を強いることは好ましくはないので、この緊張理解は神に葛藤を帰するルターより健全であると思われる。

ルターによる信仰は *habitus*（心魂の習慣づけられた態勢）ではなく、信にそのつど立ち返るべきという主張には、信の哲学もエルゴン上信仰が常に心魂を刷新する根源的な行為として特徴づけられており同意できる。しかし、信の哲学はこの信の根源性と矛盾のない仕方でロゴス上アリストテレスの心魂の態勢の分析に基づいて認知的、人格的卓越性・徳の枠組みのなかで共約性を追求している。そこではアリストテレスの「実践知」はそれらの媒介の成功した地点から top down 語られているのに対し、「途上の哲学」（上 p.398）は正しい信が常に認知的、人格的双方の根源にあるとき秩序ある生を構築すると bottom up なものとして特徴づけられている。この点において、ルターの「信じることは神の働きである」（上 p.18）という聖霊の媒介を常に要求する信仰理解とは異なる。聖霊の媒介のエルゴンがあることは常に可能性として保持されているが、パウロはロゴス上神の前とひとの前を分節しており、双方を媒介するものとして聖霊を今・ここのエルゴンにおいてまた一般的にロゴスにおいて捉えている（(7)への応答）。

心魂の認知的（事実・真偽）と人格的（価値・善悪）なものに関わる態勢・実力（それぞれに即して有徳性が語られる）を統一するものとして「信」がある（上 pp.382-400）。ひとの心魂の認知的な働きの基礎に矛盾律がある。矛盾律こそ知性の明晰性と堅固さを保証するものとして、宇宙の根底にある論理的、存在論的に「最も確かな」原理である（上 pp.76-79）。この矛盾律を根源として思考によりまた感覚や叡知（ヌース）など直接的な心魂の認知機能を用いつつ

確かなもの、明晰なものを積み上げてゆく。

他方、人間は身体を備えた者である。身体の受動性に帰せられる「パトス（感受態）」を持つ。その「パトスに対し良い態勢にあること」が人格的徳を涵養する（上 p.322）。怒りに対しては正義が、快楽への欲望に対しては節制が、恐れに対しては勇気が等々、人間的には立派な人間とそうでない人間がいる以上、これらの卓越性について「ひとの前の相対的自律性」を語ることをパウロ自身許容している。彼はひとが持つ信仰には「成長」(2Cor.10:15)、「進歩」(Phil.1:25) や「強弱」(14:1) があるという差異を見て取っており、ひとの心魂の態勢は成長しうるものであると考えている（上 p.10）。

正しい信は認知的な逸脱である非理性的な狂信からも、人格的な逸脱である恐れなどのパトスの暴走からくる迷信などから判別される（上 p.49、下 p.28）。パウロはイエス同様「愛する者は他の律法を満たしている」・・愛は［業の］律法の充足である」とし、業の律法を「愛」に収斂させる（13:8-10）。ナザレのイエスは死に至るまで従順の信を貫き愛を全うした。「愛を媒介にして実働している信が力強い」(Gal.5:6)。愛を介して実働する信がキリストの生涯において示されている。かくして、神への信はひとの心的状態としてあらゆる肯定的な働きの根源として位置づけられる。信に基づき愛の道を歩んでいる限り、他人からその信仰について迷信や狂信さらに道徳的危機をもたらすなどと「咎められるすじあいのない」(Phil.2:15) 者とされるであろう。ひとはみなもとの信に帰る以外愛の道はないということが二つの律法の啓示において知らされている。信は愛に至るこの世界の途上の生の根源的態勢なのである（(3)(5) への応答）。哲学者に彼は問うであろう、「汝は人格なき矛盾律を神よりも信じ愛するのか」と。

信の哲学は双方の緊張については先に神の意志は二つの啓示において一般的に知らされており、個々人にはそれほど明らかではないという仕方で解決した。ここでは律法と福音を常に緊張のもとに捉えなければ、福音はその予めの

勝利（「イエス・キリストは永遠から選ばれた人間（バルト）」のなかで「抽象的な無時間性」における「福音の普遍性」という世界観となり救済史としての歴史の展開が考慮されないというティーリケのバルトに対する批判は信の哲学に向けられよう(9)。信の哲学は義人と罪人のロゴス上の分離、二種類の啓示行為の一般化として神の普遍的で無時間的意志（LogA と LogB）を析出した。他方、実際に緊張の現場であるひとの心的状態としてはひとの前の相対的自律性の言語網として「義の奴隷」でも「罪の奴隷」双方の可能存在を析出した。それ故に緊張は解消されてはいない。ただし、それは神の前とひとの前を媒介する聖霊の働きを括弧にいれて、「肉の弱さ」への譲歩のもと、ひとが捉えた限りでの神の前、聖霊の働きを人間的な次元で語ること、それも一般化、普遍化して語ることが許容されているなかでの緊張である。

ティーリケはこの分析は哲学であっても「救済史」ではないと言うであろう。信の哲学は初めから歴史学でも神学でもなく、それらがその枠の中で展開されねばならない制約を課すことをめざした。その意味で救済の歴史研究ではない（時間は時制により判別される）。しかし、何らかの神学的主張を含意もしており、業の律法と信の律法が関連するものの異なるものとして別々に啓示されていることを報告しており、バルトの恩恵一元論ではないが、神自身にとって福音は律法よりもより根源的であることが導出された。それは神の義は律法とは分離され、福音とは分離されないことからくる非時間的な根源性の比較級による把握であると言える。しかし、神は同時に偏り見ることがない公平な存在者としていずれかの律法のもとに生きた場合には、それぞれに応じて審判する。個々人が「イエスの信に基づき」たえず信の根源性に立ち返っていたと主張しても、神はそう看做さないかもしれない。それは終わりの日に明らかになるとされていた。福音の根源性と審判の公平性に矛盾はない。

パウロは（C）人間的な語りを許容しており、人間の側からの宇宙の創造そして秩序の探究は当然許容されており、

そのひとつとして自然神学的アプローチも許容されている。他方、信の哲学によれば「ローマ書」一章におけるこの啓示言語網（B）は神の前のそれであり、神が創造この方自らの栄光そして権能を知らしめているので、「弁解の余地はない」と看做していることが報告されている。

このように、福音とは別に神の義として「神の怒りが・・啓示されている」以上、福音が律法の内容であり、律法が福音の形式であるという相互に支えあうものとして福音の側から理解することはできない。歴史上、律法は福音をめざしているものであるが、業の律法はそれを愛に還元しうる限りにおいて「天地が消えうせるまで、律法から一点一画とも消え去ることはない」(Mat.5:18)。信仰から愛に至る限りにおいて信の律法と業の律法の緊張は歴史上解消される。一方、神は義認の対象はその信を嘉みする者であることそして業の律法に基づく限り義と看做しえないことを知らしめており、他方、途上の歩みであるにしても信に基づき愛の道を歩むこと即ち双方の統一の働きは各人の責任ある自由に委ねられたことである。

5 結論

ロゴスとエルゴンによる「ローマ書」の分析はこれらの神学的理解の手前でそれらの成否を判別するものとして機能している。パウロのテクストは意味論的分析を許容するものであり、救済史の持つ緊張を歴史の手前で或いはそこに内在するロゴスとして析出する営み、それが『信の哲学』の探究であったと結論できる。

註

（1）D.Martin Luthers *Werke Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) 40/1.Band 'Concludimus igitur neque merito congrui aut condigni, neque cruce aut afflictionibus, neque ipsa lege, sed sola fide in Christum nos iustificari'. In epistolam S.Pauli ad Galatas Commentarius [1531]1535.* (ch.2:21),p.305.

（2）Ibid.,p.481.

（3）Ibid., pp.485-487.

（4）Ibid.,p.489.

（5）K.Barth, *Community, State and Church:Three Essays* , p.80(Garden City, New York:Doubleday 1960).H.Thielicke,*Theological Ethics,* Vol.1Foundation, p.99(Adan&Charles Black London 1968) からの再引用であることを了承されたい。

（6）K.Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2,Die Lehre vom Wort Gottes, *ff* 17,S.334-5 (EBZ 1938).

（7）H.Thielicke*op.cit.* Vol.1Foundation, pp.94-125.E.P. サンダース等による非ルター主義的な解釈即ち福音と律法の対立緊張を最小のものにしようとする動きがNPP(New Perspective on Paul) という名称のもとに展開されている。パウロが反対したのはユダヤ人を特権的なものにする食事既定等であるとする律法の矮小化理解とそれに対応して信仰義認の非中心化、非ルター化がパウロに帰せられる。「法廷的・代理的贖罪論（義認論）」と呼ばれる伝統的な信仰義認論が衰退し、それに代わる「神秘的・参与的救済論」が台頭している。これら二つの名称は信の哲学が「ローマ書」1:17-4:25 の信に基づく義の神の前の（A）言語は神の知恵を報告しており聖霊に対する言及がなく、それに対し五‐八章が神の前とひとの前を媒介する聖霊への言及（D）言語により展開されているという理解にほぼ対応している。山口希生「書評　原口尚彰著『ローマの信徒への手紙上巻』(新教出版社、二〇一六年)」p.82-83『新約学研究』第四六号二〇一八日本新約学会編た。サンダース等の理解については上巻補論一「信仰義認論の論争点」pp.170-175 参照。

（8）Tielicke*op.cit.*,p97f.p.106

（9）Ibid.,p.112,p.100