



Title	意味論的分析によるローマ書3章21-31節と贖罪論
Author(s)	上沼, 昌雄
Citation	哲学, 56, 7-30
Issue Date	2024-12-13
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95644
Type	departmental bulletin paper
File Information	56_t3.pdf



意味論的分析によるローマ書3章 21-31節と贖罪論

上 沼 昌 雄

1 序

千葉教授(以下敬称略)との接点は、2018年に『信の哲学—使徒パウロはどこまで共約可能か』が刊行される4年前、2014年のこととなる。当時学内のクラーク聖書研究会の50周年記念で、創立に関わった者として記念講演を頼まれたのである。顧問をされておられた千葉が私の講演を聴いてくださった。聖書のローマ書3章22節の *dia pisteōs Iēsu Christū* の訳に関することであった。伝統的には「イエス・キリストを信じる信仰による」と訳されてきたが、近年「イエス・キリストの信(仰)による」と理解する方向になっていることを、当時の邦訳聖書での翻訳の動きも含めて紹介した。

講演後挨拶に伺ったときに、その箇所がご自分の研究テーマであると言われ、哑然とさせられ、千葉の信の哲学の世界へと関わることになった。1964年に北大に入学し、西洋哲学を専攻し、故茅野良男教授の下で「ハイデッガーの存在了解」と言うことで学士論文を書いた。その後キリスト教神学と宣教の道を歩んできたが、聖書と哲学の関わりはそれなりに関心を持ってきた。信の哲学で何を言おうとしているのか、ローマ書3章22節の訳語とどのように関わるのか、興味深い探究の旅に導かれたのである。

2 パウロとアリストテレス

『信の哲学』の副題である「使徒パウロはどこまで共約可能か」の共約性が

アリストテレスであることに多少の眩暈を覚えた。一つは、神学の世界ではプラトンの二元論の影響はそれなりに顕著で、ニーチェによって「キリスト教は大衆向きのプラトン主義」¹とまで言われた。もう一つは、アリストテレスの哲学大系の焼き直しのように中世カトリックのスコラ神学があり、哲学は神学の婢とまで言われたのである。

その中で内村鑑三から4代目に当たる千葉が、内村鑑三から引き渡された仕事を受け継がれたことが「信の哲学」として結実したことになる。内村は言う。「旧約は新約を以て解すべし、新約は羅馬書を以て解すべし、羅馬書は其の三章二一節より三一節を以て解すべし、神の黙示に由り羅馬書第三章二一節より三一節までを解し得し者は全聖書を解し得るの貴き鍵を神より授けられし者なりと信ず」²。

この解明のためにアリストテレス研究に向かわれたが、その意味合いの判断は筆者の手の及ばないところである。ただ現実には内村鑑三が指摘しているローマ書3章21節から31節の解明は、宣教と神学に関わる者には避けられない課題である。またこの箇所は、ドイツの新約聖書学者のエルンスト・ケーゼマンによっても書簡の中でも最も難しく不明瞭な箇所と言われてもいる³。筆者にとっても不明瞭な箇所であった。そして、この箇所に関わる神学的テーマである贖罪論と、その信の哲学による解明について、畏れ多くも意見を求められたのである。

キリスト教学の水垣涉教授は信の哲学の可能性を認めて「従前の神学の枠組みを超える」ものと言う。同時に神学への貢献も認めて「これまでの神学内諸論争を解決する糸口を見出ただけでなく、キリスト教信仰に立つ神学が自らの将来を開いていく可能性をも提示しているからである」⁴と観ている。

¹ ニーチェ『善悪の彼岸』序 木場深定訳（岩波文庫 1970年）

² 内村鑑三『聖書の研究』172（1914）

³ E. Kasemann, "Commentary on Romans" Trans. Geoffrey W. Bromiley (Eerdmans Grand Rapids 1980) p.92

⁴ 北海道大学出版会刊行パンフレットより

3 意味論的分析と聖書

アリストテレスとの共約性を手がかりにローマ書の理解に、具体的に3章21-31節の解明に向かう信の哲学の画期的な試みが、どのような経由をとり、どのような方法論を打ち立て、どのような見取り図を示しているか、概要を辿ってみる。第一は、アリストテレスの存在の基本理解であるロゴスとエルゴンの相補関係が、ローマ書にも当てはまるのか、そうだとするとどのように展開しているかを確認する。第二は、その存在のあり方の説明を意味論的分析と捉えているが、聖書理解における通常の解釈学との相違を明確にすることである。第三に、その意味論的分析によってローマ書の言語網を明確にしているが、そのことがローマ書3章21-31節の解明にどのように関わるかである。

第一の点について千葉は端的に言う。「アリストテレス哲学の顕著な特徴は、一方でいかに不可視な「ロゴス」と呼ばれる存在者をロゴスそれ自身として摘出するか、そして他方いかにロゴスが働きにおいてあるかつまりいかにロゴスがエルゴンに内在するか、その仕方、様式について広範な学問的領域に妥当する包括的な議論を展開していることに見られる」（『信の哲学』上巻 42-43頁）。さらに言う。「世界そして魂、双方ともロゴスとエルゴンにより形成され、事態は複雑であり、それらはものごとの理と働きから魂の理論と実践（検証）、楽譜と演奏等に至るまで多様な補完関係においてある。ロゴスとエルゴンは車の両輪のごとくに、一方を語るとき、常に他方を念頭において語るそのような関係においてある」（43頁）。

このアリストテレスの存在の基本的なあり方の説明が、ローマ書にも観られる言う。ローマ書の中心テーマは福音とその宣教にあるが、書簡の終わりで「キリストがわれを介して言葉（ロゴス）によってそして働き（エルゴン）によって」（15：18）成し遂げたこと以外は語ることはしなかったと、アリストテレスとの共約性を示していると言う。「パウロはイエスが宣教した福音のロゴスが救いに至る力能であることを、或いはイエス自身のエルゴンに救いのロゴスが内在していることを告げ知らせた」（41頁）とまとめている。

第二のテーマである意味論的分析は、このロゴスとエルゴンによってなされたイエスによる福音とその宣教の記録をパウロが記している文章の分析として導き出された方法と言える。それで端的に「本書を通底する思考のひとつのエンジンは言語の文体と意味の分析です」（８頁）と言う。すなわち、その意味を捉えるこちら側のことは一時棚上げにして、テキストの文体と意味の分析に徹するのである。「その探求過程は当該語彙の意味の把握から、それにより指示される対象の存在の認識、さらには対象の本質の認識に向かいます」（８頁）。すなわち、対象の本質にまでその探求は向かうが、それはゴールとして設定していながら、まずは「最も手前の言語分析から探求は遂行されます」（８頁）と言う。それは伝統的な「文字的意思（sensus literalis）」（８頁）に親近なものと認めている。

この意味論的分析は、ある語がそこで使われていたら意味があって使われているという姿勢である。その具体的な意味合いは当該のローマ書３章21-31節の理解にどのように関わるかと問われることであるが、それはいわゆる聖書の解釈学的循環への反省から来ている。すなわち、聖書記述の著者と解釈である読者への聖霊の介入を前提にしていることへの反省から来ている。「聖書記者に内在する聖霊が筆を動かし、読者に内在する聖霊が理解をもたらす。これは究極の解釈学的循環である。これはありうることである、しかし、循環の内部にいる者には螺旋的に確かさを増すであろうが、外部にいる者には陶醉に見えまた異質なものの排除と衝突の一因とさえ思われるであろう」（439-440頁）。

それゆえに厳しい視点であるが、「宗教言語の荒唐無稽性や脆弱性」（442頁）の克服のためにあえて「著者と読者からのテキストの遮断」（440頁）が意味論的分析のゆえに可能であると観ている。それはまさに聖書解釈と神学にとっての大きなチャレンジである。しかしそれがもたらす意味合いについては、その具体的な作業と成果を当該の箇所を確認する以外にない。

第三のことは、この意味論的分析によってローマ書での言語網の違いを指摘するが、その違いが何をもたらすか、さらに当該のローマ書３章21-31節の理解に何をもたらすか確認することになる。聖書解釈においては、言語網とは馴

染みのない表現と言えるが、信の哲学が意味していることは、神の視点で書かれているか、それに対する人間の視点で書かれているかの違いの析出と言える。神の業を神の視点で展開しているか、それを人間の側でどのように受け止めるのかの相違を明確にすることである。

ローマ書前半に関しては基本的に、1章から4章までを神の側の言語網とし、5章から8章を人間の側の言語網と観ている。すなわち、1章から4章までを神の啓示のことを神が語っているとし、5章から8章までは、その啓示が人間の側でどのように受け止められ、特に神の救いの業がどのように私たちの中で成就していくかを語っていると言う。それは、神も言語使用者であり、当時の人が使っていたギリシャ語で神自身の啓示を語ることが嘉とされたという理解である。

当該の3章21-31節に関して信の哲学はより明確にその意味合いを語る。「本書において私は「ローマ書」の意味論的分析を介して、「神の前の自己完結性 (A、B)」と「ひとの前の相対的自律性 (C)」と呼ぶ、それぞれ整合的であり独立した言語網を三つ析出しています。啓示の言語網は私の意味論的分析を介して整合的なものとして二層析出されます。その二層の啓示の言語網の一つ [A] はイエス・キリストの信を媒介にして啓示されている神の義および神の理解する神の前の義人を明らかにし、もう一つ [B] はモーセの十戒の石板を媒介にして啓示されている神の義および神の理解する神の前の人間たちの罪を明らかにします。そのうえでパウロは「われは汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」(6: 19) と肉の弱さへの譲歩として人間中心的に語るにより、義と罪双方の可能存在として自律的に存在する人間を捉える言語網 [C] を展開します。これら [A] [B] 二つの啓示の言語の報告「神の前の自己完結性」と、[C] 人間中心的な思考や認識そして行為を伝達する言語網「ひとの前の相対的自律性」はその言語の意味が誰にも理解されうものとして展開されています」(8-9頁)。

当該の箇所である3章21-31節に関しては、全体としては1-4章は神の視点でのことであるが、詳細の分析としてさらに3章21節から26節を言語網 [A] とし、27-31節を言語網 [C] と看做している。言語網 [B] は、1章18節から3章20節までの神の怒りの啓示のことに当てはめている。

4 ローマ書 3章21-31節と贖罪論

信の哲学によるテキスト理解の方法としての意味論的分析を確認したが、内村鑑三をして聖書全体と知る鍵と言わせ、ケーゼマンをして書簡で最も難しく不明瞭な箇所と言わせた当該の箇所である3章21-31節に、どのように当てはまり、どのような解明を与えるのが課題である。特にこの箇所は、聖書の中心的なテーマの一つである神による救いの業である贖罪論について明確な方向性を与えることになるからである。

贖罪論は罪の中にある人間を神がその罪からどのように贖い出す、買い戻すのかという聖書全体のテーマであるが、当該の箇所は「神の前の自己完結性(A)」を表明している箇所として言語網を理解した上で、どのような方向性が出てくるのかを確認することになる。聖書全体にわたっての贖罪論の理解には触れることができないが、教会の歴史の中で神学としての贖罪論を確認しておくことで、当該の箇所から導き出される方向性の意味を確認することになるので、必要な点を触れておくことにする。

贖罪論に関してはスエーデンの神学者であるグスタフ・アウレンが1931年に出した“Christus Victor”⁵が、歴史的な理解を総括するものとして受け入れられてきた。アウレンは基本的には古典理論とラテン理論としてまとめている。贖罪は神の救いの業であるが、そのために肉をとり十字架にかかりよみがえったキリストを、神の側から説明していくのを古典理論としてまとめ、そのキリストを人間の側から身代わりとして差し出されたと観ていくのをラテン理論として説明している。

古典理論は文字通りに初代のギリシヤ教父たちの理解である。神の贖罪のわ

⁵ Aulen, Gustaf “Christus Victor-An historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement” Trans. A. G. Hebert (Macmillan New York 1969) 邦訳タイトルは『勝利者キリスト』

ざる、神の悪に対する勝利と見る。彼らは、この世界を神と悪との戦いという宇宙論的な視点から見ている。人間はサタンの支配下に置かれているのであるが、神が人間をサタンの支配から贖い出すために、キリストをサタンに身代金として支払ったというのである。この考えは殉教者ユスティノスによって提起され、オリゲネス、そしてニュッサのグレゴリオスに受け継がれた。その贖いの代価は誰に支払われたのかと問う。神に対してではなく、サタンに支払われたというのである。サタンは、支払われたキリストのうちに神性のあることを知らず、それを手にした時、サタンはキリストの神性によってその力が滅ぼされたのである。

贖いの代価がサタンに支払われたという考えに対して、キリストの代価は神に支払われたと理解したのはアンセルムスである。アンセルムスは、人間が神の求めておられることを行い得ずに罪の中にあることは、人間のジレンマであると同時に神の栄光を傷つけることであると考えた。人間が罪の中にあることは、神にとっても適切なことではない。人間はその負債を支払わなければならないが、それができない状態になってしまっていた。そこで神が御子を、神であり人であるものとして遣わし、その御子が人として自らを捧げたことにより、神はさばきを下す代りに、満足されたのである。アンセルムスは、この受肉と贖罪の必然性を、*Cur Deus Homo* (『なぜ神は人間となられたか』)において説いている。彼の考えは満足説と呼ばれる。西欧の教会の基本的理解になり、ラテン理論と言われる。

西欧の教会は、基本的にアンセルムスの満足説の立場を取りつつ、それを補う形で贖罪論を形成してきた。アンセルムスにおいては、神の満足の面が強調されたが、キリストの代価が人類の身代りであったことは十分に説明されていなかった。この身代りの面から贖罪論を考察するのが代償説である。すなわち、キリストが私たちの罪を十字架上で負われたので、その結果私たちの罪は赦されるというのである。その十字架での死を神の刑罰と観る贖罪論がさらに西欧の教会で展開することになる。いわゆる刑罰代償説である。

この教理史における理解を、特に義認論としてアリストアー・マックグラスが

2 巻本の “Iustitia Dei” でまとめている⁶。アウグスティヌスからバルトまでを取り上げている。おそらく義認論についての類をみない歴史的な研究と言える。しかしその冒頭で大変興味深い視点を展開している。すなわち、旧新約聖書で語られていることと、その後の教理の中で展開された理解はそれぞれ独立していて、必ずしも連続性がないと言うのである。かなり大胆な発言のように思えるが、それなりに納得力がある。古代のキリスト勝利説・悪魔身代金説、アンセルムスの満足説、宗教改革者以降の刑罰代償説、さらに道徳感化説と模範説と教理史として展開されているが、それらは、特にパウロの理解とはかけ離れているというのである。

5 意味論的分析によるローマ書 3 章 21-31 節

ここではまさに、信の哲学によってテキストの理解の方法とされている意味論的分析が、当該の 3 章 21-31 節の解明をもたらすことになるのか、そしてその解明が贖罪論の理解に方向性を与えることになるのかが問われる。ここではすでに紹介した「神の前の自己完結性 (A)」として、21 節から 26 節までを取り上げる。27 節から 31 節はそれに対する反応である「ひとの前の相対的自律性 (C)」として続いて取り上げる。それで信の哲学として打ち出された千葉訳を、要点を確認するために多少の分析を加えて紹介する。括弧は訳者本人の挿入である。ギリシャ語のラテン語化は必用に応じて挿入した。

21 節 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達により証言されているものであるが、

22 節 神の義は、

イエス・キリストの信を媒介にして (*dia pisteōs Iēsu Christū*)、

⁶ McGrath, Alister E. “Iustitia Dei-A History of the Christian doctrine of Justification-The Beginnings to the Reformation” (Cambridge University Press, Cambridge 1986) p.2

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体であるイエス・キリストの信の]
分離はないからである。

23節 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、

24節 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節 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の故に、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 (*ton ek pisteōs Iēsū*) 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 (*dia tēs pisteōs*)、

彼の血における、

[ご自身の] 現臨の座 (*hilastērion*) として差し出したからである。

6 「イエス・キリストの信を媒介にして (*dia pisteōs Iēsū Christū*)」

21節は「律法」に関わることで、この箇所への対応として27節に関わるので、その折りに取り上げる。22節のこの「イエス・キリストの信を媒介にして (*dia pisteōs Iēsū Christū*)」は、伝統的に「イエス・キリストを信じる信仰による」と訳され、聖書翻訳の課題を初めから抱えていたことになった。すなわち、2千年のキリスト教の歩みそのものである。代表的にはルターのドイツ語訳聖書にも、*duruch den Glauben an Jesus Christus*と訳されていることから分かる。

1611年の欽定訳聖書 (KJV) は *by faith of Jesus Christ* は文字通りに訳されて

いるのであるが、1982年の新欽定訳聖書（NKJV）では、西欧語での訳語に沿うかのようにthrough faith in Jesus Christとなっている。しかし近年の聖書研究の成果として文字通りに訳す方向になってきている⁷。その成果は邦訳での最新訳である2017年の『新改訳聖書2017』と2018年の『聖書協会共同訳聖書』にも伝統的な訳と文字通りの新しい訳とが、本文と脚注と使用を分けて取り上げられている。同様な動きは、1989年改定のNRSV聖書と2011年版のNIV聖書にも見られる。2005年のNET聖書では文字通りの訳だけが使用されている。

この伝統的な訳はルターによって使用され、それに基づいた福音理解と信仰理解としてプロテスタントの流れに影響している。ローマ書でのこの*diapisteōs Iēsu Christū*はガラテヤ書2章16節でも使われていて、ルターはこのガラテヤ書に関しての講義をしていて、その第一講義を、近世哲学史家の故大村晴雄教授が取り上げている。その「ルター『ガラテヤ書第一講義』の研究」が、思想とキリスト教研究会の機関誌『途上』に1970年から75年にかけて連載され、後に『近世転換期の思想』にまとめて掲載された。

ルターによればこの箇所は、ひとが義とされるのは「イエス・キリストを信じる信仰」そのものなるが、同時に、どこかでキリストによる義であることを認めなければならない。そうでなければ自分の義を振り回すだけになる。大村教授はルターがガラテヤ書2章20節の「もはやわれ生くるにあらず、キリストがわが内にありて生くるなり」を結びつけていることから、「かくされたキリストに出会うために、自分のうちがわを、深く、かぎりなく、たずねなければならぬ。キリストに出会うということは、自己をたずねるということだ。自

⁷ 参照 Bird, Michael F. and Sprinkle, Preston M. Ed. “The Faith of Jesus Christ—The Pistis Christou Debate” (Paternoster and Hendrickson United Kingdom and Massachusetts 2009) なお、ガラテヤ書3章1節から4章11節にかけての研究でRichard B. Haysがすでに同じ方向を示している。“The Faith of Jesus Christ—The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11” (Eerdmans, Grand Rapids 2002) さらに邦訳では松本治三郎が1966年に『ローマ人への手紙 翻訳と解釈』（日本基督教団出版局）で、前田護郎が1978年に世界の名著『聖書』（中央公論社）で、田川健三が2018年の『新約聖書 本文の訳』（作品社）で同じ方向で訳している。

分の存在の底がキリストである」⁸とまとめている。

この自分の存在の底は、ドイツ精神史の固有の、現象に対しての「根源」であって、「われわれの心をほかにしては、根源はどこにも存在していない。われわれの心の底、その底知れぬ深みが根源だ」⁹と言う。そして思想史的にまとめている。「ルターの宗教の核心部に「根源」をめぐる神秘主義的思索のあったことは明らかである。しかし、この思索が主観主義をまねがれていないことも、また、事実であった」¹⁰。

グスターフ・アウレンも宗教改革以降の理解を「主観的」と呼んでいる¹¹。イギリスの聖書学者であるN. T. Wrightは、結局はme and my salvationしか考えないことになる指摘している¹²。このことは、神の義の啓示としての贖罪論の理解が、こちら側の信仰の延長のように理解されて、それぞれの教派を生み出してきた根源でもある。それ以上に、この伝統的な理解を踏まえているために、内村鑑三をして解明不可の状態にし、ケーゼマンをして不明瞭のままにしてきたと言える。

意味論的分析をテキストの解明の手立てとしている信の哲学が文字通りに「イエス・キリストの信を媒介にして」と捉えていることは、人間の主観的な関わり以前の神の側の独立したこととして際立たせている。すなわち、言語網としての意味合いが出てくる。逆に、神の側の独立したことに初めからこちら側の主観的な関わりを混入していることが、この箇所での混迷の原因と言える。

さらに信の哲学は、「イエス・キリストの信」の「の」を「帰属の属格」と理解している。伝統的な理解は対格的属格としていて、それに対して主格的属格と捉える方向が出ているが、「イエス・キリスト」という称号には主格とし

⁸ 大村晴雄 『近世転換期の思想』（公論社 1988年）102頁

⁹ 同上 102頁

¹⁰ 同上 104頁

¹¹ 前掲書 133頁以降

¹² N. T. Wright “Justification-God’s plan and Paul’s Vision” (Downers Grove, IL Inter-Varsity Press 2009) p. 23

での位置づけがないとことを確認して、神であり人である「イエス・キリスト」に初めから帰属している「信」と位置づけている。この点も言語網としての「神の側の自己完結性」に符合している。

この「イエス・キリストの信を媒介にして」は、その意味で、すなわち、神の義と信じる私たちとの間の媒体としての役割が明確になる。この箇所での贖罪論の意味づけを確認する上でも重要なことである。主観的理解では神の主権的な贖罪の業に初めから人間の側の主観的な理解を加えることになり、混迷の元であった。ここでは媒体として役割を方向づけることで、贖罪論の基本構造を明確にすることになる。意味論的分析によって浮かび上がってくることである。

この媒体としての「イエス・キリストの信（ピスティス）」は、パウロが書簡の終わりにかけてイエスの宣教をロゴスとエルゴによって言い表しているように、その具体的な意味として福音書の、例えば、山上の説教で捉えられるイエスの言葉と行いを意味している。すなわち、イエスはその言葉と行いにおいて「信（ピスティス）」であったとからである。そしてこの「信（ピスティス）」は、3章3節では、イスラエルの不真実（アピスティス）に対しての神の「真実（ピスティス）」に対応している。ピスティスは、「信仰」「真実」「信実」「信」と訳されることが分かる。

7 「[神の義とその啓示の媒体であるイエス・キリストの信の]分離はない」

意味論的分析によってテキストの文字通りの意味を確認することで、端的には従来の理解では解決できない場面に遭遇して、さらにその意味合いをテキストに沿って探求するときに、信の哲学はそれを「美しく問う」と言い表している。この点でもアリストテレスとの共約性を示している。実はその表現自体をアリストテレスに沿って確認できる。『形而上学』3巻（哲学難問集）の1章で、岩波文庫訳では、「難問（アポリア）に入ってよろしくこれを究明しておく」¹³

¹³ 参アリストテレス『形而上学』（上） 出隆訳（岩波文庫 2013年） 79頁

と訳されている箇所を「美しく」と訳して、信の哲学での探求論としている。人はアポリアに陥っている限り、足枷を架けられた状態で先に進むことができない。ただ「美しく問う」ことで、少しでもその足枷から脱却して思考の前進を期待できると言う。

その探求的発見として見出されたのが、「イエス・キリストの信」であった。そして神の義の啓示としての媒体の役割を確認した上で、次に見出したことは、その「神の義」と媒体としての「イエス・キリストの信」との間には「分離 (*diastolē*) はない」ことであった。この探求的発見は聖書解釈上初出のことで、従来の信じる者のあいだに「何ら区別 (*diastolē*) がない」或いは「差異がない」という訳は、ヒエロニムス以来の誤訳と言う。この判断はさらなる検証が求められることも知れないが、意味論的分析によるテキストの解明の結果として確認できると言える。なぜなら、神の前での事柄の表明であるからである。

「私は意味論的分節に即して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 (*diastolē*) はない」ことを析出するが、この神の事態は神の義の受け手が「信じる者すべて」つまり、その語において神に信じると理解されている者、即ちその信仰をイエスの信に基づくと神が嘉するところの者が指示されているという、神の前の義人の現実を啓き示していることを確立するであろう。従来の論争の元凶として、この箇所を神の前の事柄ではなく、ひとの前の事柄つまりひとの心的行為と態勢が問題になっていると捉え、信じる者のあいだに「何ら区別 (*diastolē*) がない」或いは「差異がない」ことが神の義を受け取る者は業を為す者ではなく、信じる者すべてのことであると解されることとなった」(135-136頁)。

神の義の啓示が「信じる者すべて」を対象にできるのは、その媒体としての「イエス・キリストの信」が介入しているを確認しているからである。すなわち、神において義と信が結びついているので、それに対応するのは「信じる」ことである。律法によることではない。21節で「律法を離れて」と明記されていることが意味を持ってくる。信の哲学の要点である。

「整合的な言語網をイエス・キリストの信を当該性規準にして形成する時、

当然神は自らの啓示行為を自覚的に遂行しているからには、自らの義は「[業の]律法を離れて (*chōris nomū*)」新たに啓示の媒介として採用したイエス・キリストの信とのあいだに「分離 (*diastolē*) がない」と認識していることが報告されていると理解すべきである。この分離のなさは神のこの啓示の差し向け相手が「信じる者すべて」であることを説明している。神にとって信義が不可分離なものとして業の義より根源的な態勢である以上、被造物である人間においてもその信義である神への応答としては対応する信によると神に看做されていると理解することは道理ある」(434-435頁)。

8 「なぜ[分離なき]かといえば」

意味論的分析は文字通りの意味の理解に近いと捉えているので、続く23節以下の冒頭に接続詞*gar*が使われて、「なぜ [分離なき] かといえば」となることに注目している。すなわち、23節以下がまさにその前で言われている「分離はない」の説明になっているからと言う。しかも26節までが一文で展開しているのもその説明のためと理解している。なおこの*gar*はその前の22節でも使われていて、「というのも、[神の義とその啓示の媒体であるイエス・キリストの信の] 分離はないからである」と、神において信義の一体が神の義とイエス・キリストの信の分離ないことの結果になっているからと結びつけている。二つの*gar*による結びつきは、「イエス・キリストの信を媒体とする」ことの意味合いをさらに明確にしている。

23, 24節は、すべての者は罪を犯してただ「キリスト・イエスにおける贖いを媒介にして」「義を受け取る者たち」と、この箇所がいわゆる贖罪論と義認論を端的に取り上げていることが分かる。特に贖罪論の基本構造といえる「神の義」と「イエス・キリストの信」とがそれぞれ独立した役割を担っているが、そこには分離のないゆえに、神の義が信じる者に開かれてくることを示している。邦訳では「キリスト・イエスの贖いによる」と訳されてしまうのであるが、文字通り「キリスト・イエスにおける贖いを媒体として」と取ることで、この関わりをパウロが注意深く語っていることが分かる。贖いは神の主権的な業であるが、御子である「イエス・

キリストの信」において可能になったことでもある。人間の側が関わることではない。まさに「恩恵により、贈りものとして」として与えられている。

そのイエス・キリストのことを受けて、すなわち、関係代名詞で受けて、25, 26節でさらに信じる者に及ぶ神の義を展開している。テキストの順としては、「その信を媒介にして (*dia tēs pisteōs*)、彼の血における、[ご自身の] 現臨の座 (*hilastērion*) として差し出したからである」が続くのであるが、この現臨の座 (*hilastērion*) のことは別項目として取り上げるが、ここでは神の義と信との関わり、特に分離のないことがさらに説明されていることが分かる。

すなわち、「ご自身の義の知らしめに至るべく」と「ご自身の義の知らしめに向けて」と繰り返されているように、「神の義」が贖罪の業を具体的に義認論としてもたらしたことを明確にしている。そして何よりも「イエスの信に基づく者 (*ton ek pisteōs Iēsū*) を義とすることによって」神の義が現されていること確認している。この箇所は一般に「イエスを信じる者」と訳されているが、この文の構造は4章16節の「アブラハムの信に基づく者」(*tōi ek pisteōs Abraam*) と同じ構造なので、そのようにはならないとしている。まさに意味論的分析による発見と言える。

すなわち、第一にイエスの信に基づく者 (*ton ek pisteōs Iēsū*) を義とすることによって」であり、次に「その信を媒介にして (*dia tēs pisteōs*)」と、「その信」とは、「イエス・キリストの信」のこととして繰り返して、「神の義」と「イエス・キリストの信」の間に分離のないことの説明文と理解している。このことのゆえに神の義が人間の側に届いてくる神の側のあり方を語っていることになる。信の哲学は次のように細心な説明をしている。

「このようにして、何故この短い箇所で (一)「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」(25, 26)、(二)「ご自身の義の知らしめに向けて、その信を媒介にして彼自身の血における [ご自身の] 現臨の座」(25, 26) と二度信義の分離なさを表現する表現が用いられているかその理由を理解することができる。神自身の義と媒介者の信との分離のなさの実質がこれらの表現を要求する。

(一) は神が「イエスの信」に基づくと看做す者を義とすることによって、自ら義となるという信義の不可分離を表現している。(二) は業の律法の適用を忍耐の故に控えてきたことから、その死に至るまでの従順に見られるその信を媒介にして新たな義の知らしめに向かったことを告知している。これは二三節以下の理由文の大枠を形成している。この信義の分離のなさがこの「今」(3：21, 26) の好機を構成するものであった」(507頁)。

9 「彼の血における、[ご自身の] 現臨の座(hilastērion)として差し出した」

「現臨の座」と訳されたヒラスターリオンは、出エジプト記25章17-22節でケルビムで覆われた「贖いの蓋」を意味している。そこで神が民と会見する場であった。モーセの律法の下でのことであるが、信の哲学は意味論的分析による言語網の識別から、モーセの律法による罪の宣告である段落[B](1：18-3：20) のことではなく、「キリスト・イエスにおける贖い」が神の無償の恩恵によるものとして理解すべきこととしている。

「それゆえこの語は、肯定的、かつ一般的な意味において、より正しくは神の現臨の座として 捉えられるべきであると思われる。、実際、神はモーセに贖罪所の建設を命じるさいに、「そここそ、われが汝に臨む場所であり、われはその覆いの上、掟の箱の上の一對のケルビムの間から、汝にイスラエルの民へのわが命令をすべて伝える」(Ex. 25：21) と言い、*hilastērion*をモーセとの会見に臨む場所と定めている」(614頁)。

そして何よりも、「イエス・キリストの信」はモーセの律法の枠でなされたのではなく、それとは別に神の福音の宣言として「神の義」と「イエス・キリストの信」との一体のこととして現されたのである。「パウロはただ、神の現臨の座を表現するために伝統的な語法を借用したに過ぎない。罪人のための自覚的な身代わりではあっても、神はイエスに業の律法を適用し、罰しているわけではない。イエスは信の律法を歴史上成就すべく、信の従順を貫いたのである。何よりも明らかなことは、神がモーセにヒラスターリオン構築を命じたのは、彼との会談のためであって、犠牲の供犠に与るためではなかったことで

ある」(164頁)。

この訳語の意味づけは、端的には旧約の律法の世界から新約の恵みである福音の世界に移行したことを顕著に示している。同じ意味でN.T. Wrightはmercy seat, meeting placeとしている¹⁴。それは、パウロの贖罪に関する箇所としてこのローマ書3章21-26節の理解に焦点を合わせ、特に旧約の律法の世界から新約の恵みの世界への移行を見極めているからである。旧約の律法の世界では罪意識と神の怒りが付きまとう。パウロはそのことを1章18節から3章20節までで、意味論的分析による言語網で「神の前の自己完結性 (B)」と析出されている箇所に取り上げている。特に神の怒りが贖罪論の動機のように取り上げられてきたが、「イエス・キリストの信」による新しい展開が開かれたことを見極めている。「神の前の自己完結性 (A)」に移行したからである。

10 「業の律法」から「信の律法」へ

この「神の前の自己完結性 (A)」としてまとめられた21節から26節までに対して、27節から31節では「ひとの前の相対的自律性 (C)」としてその対応が語られている。次の通りである。

- 27 それでは、どこに誇りがあるか、閉め出された。どのような律法を介し
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も義とするであらうなら。
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

¹⁴ 参照 N. T. Wright “The Day the Revolution Began-Reconsidering the Meaning of Jesus’ s Crucifixion” (Harper Collins Publisher New York 2016) 327頁以降

にするのか。

断じてあらず。むしろわれらは律法を確認する。

信の哲学にとってこの言語網の分析は「律法」の意味合いを確認する上でも重要な意味を持っている。というのは27節でこの律法の意味合いが、「イエス・キリストの信」によってどのように変わったのかに焦点を合わせているからである。それはまた、21節から始まる展開の前で繰り広げられてきた律法の問題の整理となるからである。すなわち、1章18節から3章20節までの「神の前の自己完結性 (B)、すなわち、神の怒りの下での律法が、神の義との下での律法となり、「業の律法」から「信の律法」へと移行したからである。

このことは従来の「福音と律法」という二元的、二局的な意味合いで律法を切り離してしまう福音理解ではなく、「イエス・キリストの信」による福音の中での律法の意味づけを確立していることになる。「パウロは、ある箇所ではBグループについて「神はおのおのにその業に応じて報いるであろう」(2:6) と言い、別の箇所ではAグループについて「働く者にはその報酬は恩恵によるのではなく、当然のものと看做される。しかし、働きのない者であり、不敬虔な者を義とする方を信じる者には、その者の信仰が義と認定される」(4:4-5) と言う」(522頁)。この矛盾している言い方に注解者たちが困惑していることを指摘している。しかし信の哲学は、この二つの箇所には言語網の違いのゆえに矛盾はないと観ている。なぜなら1章18節から3章20節の箇所では、B言語網として、啓示されたモーセの業の律法を中心に形成されているからと言う。

信の哲学はこの二つの言語網での「律法」と「業」との関わりに注目している。すなわち、「業の律法」と「律法の業(行い)」との違いを以下のように説明する。「「業の律法」は (*ex ergōn nomū*) および (*día poiū nomū; tōn ergōn*;) 「どのような律法を介してか、業の[律法を介して]か」(3:27) と記され、「律法の業(行い)」は *to ergon tū nomū* (2:15) と記される。パウロは後者の意味の場合は定冠詞 'to' をそれぞれの語に付し、具体的な状況を念頭におき属格の係わりを特定している。これは、人間の一つ一つの業ない

し働き、行為はそのつど特定される個々の律法のもとで決定されるからである」(522頁)。

このことから、信の哲学は、すでに3章20節で出ている*ex ergōn nomū*を、2章15節の *to ergon tū nomū*の「律法の業(働き)」とを、語の順は同じでも、定冠詞の有無で区別して、「業の律法」と捉えている。3章27節は、*dia poiū nomū; tōn ergōn*；「どのような律法を介してか、業の〔律法を介して〕か」と言い回して、「業の律法」を指していることを確認している。それに呼応するかたちで22節の「イエス・キリストの信」を介しての神の義の啓示を確定した上で、「信の律法」を導き出している。このことを確認して、31節までを以下のようにまとめている。

業により義が達成されず、イエス・キリストの信を媒介にして恩恵により義とされる以上、業の律法の何らかの成就に伴う「誇り」は「業の律法」と対比される「信の律法を介して」(3:27) 閉めだされたことが確認される。パウロは、そこで新しく立てられた信の律法に基づき、「かくして、われらは、人間は業の律法を離れて(*cōris ergōn nomū*) 信によって義とされると認定する」(3:28) という信仰義認論を提示している。さらに、このテーゼに対する決定的な反論つまり「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」(3:31) というものに対して、「断じて然らず。むしろわれらは律法を確認する(3:31) と応答している。パウロはその根拠として、後に、キリストが律法のゴール・目指すもの即ち神の義であることを挙げる。、「キリストが信じるすべての者にとって義に至る律法を目指すもの〔ゴール〕だからである」(10:4)、業の律法は神の義を信の律法という別ルートで実現したキリストをめざすことにより福音の準備をなした福音に秩序づけられる。業の律法の役割はキリストを目指すものとして与えられていたことが「確認される」(459-460頁)。

この二つの律法の違いは、すでに3章21節で暗示されていたことである。

すなわち、「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達により証言されているものであるが」と言われている。信の哲学は[業の]をその意味で補っている。またガラテア書2章19節においてこの「業の律法」から「信の律法」への移行を、罪の値である死からキリストにおける生への移行と観ている。「わたしは神によって生きるために、[「信の」] 律法を介して [「業の」] 律法に死んだ。わたしはキリストとともに十字架に磔られてしまっている。」

この意味で「業の律法」と「信の律法」は神の二種類の啓示である。端的には旧約での律法と新約での律法とも言える。すなわち、ユダヤ人の歴史の展開のなかで神の義として「モーセ律法」（第一コリント9：9）と呼ばれる「業の律法」であり、「イエス・キリストの信」を介して啓示された「キリストの律法」（ガラテヤ6：2）としての「信の律法」である¹⁵。その意味で、業の律法は福音の啓示に向けられていると言える。さらに、キリストは信じるすべての者にとって義に至る律法の目指す「ゴール」なのである。そして、福音が「信の律法」として啓示された限りにおいて、業の律法より根源的であると言える。

11 信の根源性と贖罪論

「～すべし」「～すべからず」という「業の律法」より、神の信義の分離のない恩恵である「信の律法」のゆえに、信の根源性としての贖罪論の意味を確認できる。そこには3章での「神の真実」（3節）、「イエス・キリストの信」（22節）、そして「私たちの信仰」（22，28節）の関わりが贖罪論の基調として織りなされているからである。取りも直さず「イエス・キリストの信」が神の贖罪の媒体としての役割を果たし、「私たちの信仰」の基盤になっているからである。その私たちの信仰は、「からし種の信仰」（ルカ福音書17：6）、「幼子のような信仰」（マタイ福音書18：3，4）とも言われている。

¹⁵ N. T. Wrightは次のように言い表している。“Boasting excluded—by what Torah? A Torah of works? No—but by the Torah of faith.” “Justification—God’s plan and Paul’s Vision” (Downers Grove, IL InterVarsity Press 2009) p.211

そしてその信の根源性を次のように言い表している。「信により人生の一切をかける存在者があるなら、それは端的に真理と善を兼ね備えた認知的そして人格的に十全な対象でなければならない。人間の魂の力能の十全な発揮が認知的に卓越した賢者と人格的に卓越した聖者を形成するものである限り、一切を正確に知り、正確な審判を遂行できしかも憐れみ深い有徳な存在者を信じるのでなければ、それらの端的な十全性に生が方向づけられることはない。これは人間同士の信頼関係と類比的なことがらであり、有徳でなければひとは信用されない」(49-50頁)。

パウロはその信の帰一的な意味合いを「汝が汝自身の側で持つ信を神の前で持つ」(14:22)と命令法により言い表し、「信に基づかないことがらはすべて罪である」(14:23)と結論づける。そのさい各人が神の前で持つ信仰の内容は、自らの信仰があひの啓示の故に「イエスの信仰に基づいていると神により看做されている」というものである。その信は「魂の根源的態勢であり生の肯定的な全体性を秩序づけるもので、信と業のさらには内なる人間と肉と呼ばれる心身の統一理論構築に向かう」(49頁)。すなわち、心魂の根源性に関わるとして、ローマ書5章から8章までの解明に結びついてくる。

信の根源性は「イエス・キリストの信」に基づいていることを確認したが、それは同時に3章21-31節の神学的課題である贖罪論にも方向性をもたらしていることが分かる。特に神の義はその媒介である信との間で分離のないことが確認され、神の信に基づく義が、人間に示した自らの信に対応すると看做された者を義とするという信仰義認論の根拠が明らかにされたからである。すなわち、「業の律法」から「信の律法」への移行が可能になったからである。それゆえに、神がなおイエスを罪人の贖いのために代わりに罰したという代罰(vicarious punishment)は、業の律法の中で福音を捉えていることになる。福音は何よりも「[業の] 律法を離れて」(3:21)で、「イエス・キリストの信」を媒体に啓示されたのである。

その媒体となったイエス・キリストを神の新たな「現臨の座」と示すことで、啓示の十全性を明らかにしている。それ故にイエス・キリストの信の出来事は、

神にとっても人にとっても好機であったと言う。それで信の哲学はアンセルムスの*Cur Deus Homo*を引き合いに出してくる。「かくして、従来の贖いの理解において「代罰 (vicarious punishment)」が遂行されたという理解はアンセルムスと共に拒否されねばならない。アンセルムスは「父なる神がわが独子を受け、汝の代わりに捧げよ」と言い、また子自身が「われをとり、汝を贖え」と言われた以上に深い憐れみを考えることが出来るか」と言う (II20)」(540-541頁)。すなわち、父なる神は罪なき独子を罰することなく、ただその子の自発的な十字架の行為を認可し「わが独子を受け、汝の代わりに捧げよ」と語ったと理解している。信の哲学はそれを協働説と呼んでいる。ここで「贖い (apolutrōsis)」は、端的には、罪人が自らの罪から解放され義に移行する神の無償の恩恵である。十字架において御子の血が注がれている「現臨の座」で遂行されたからである。それをパウロの贖罪論と位置づけている。

12 結語

アリストテレスとの共約性を確認して、意味論的分析をテキスト理解の方法として析出して、ローマ書3章21-31節における贖罪論の基本構造を明らかにしている信の哲学の試みは、内村鑑三において聖書全体を理解する鍵と看做されていながら解き得ず、またケーゼマンによって書簡において最も不明瞭な箇所と言われたことへの一定の方向を与えていると言える。

この文字通りの理解と言われる意味論的分析は、いわゆる解釈学的循環からの解放を意味するテキスト理解の方法として、聖書解釈学者との意見の交換が求められる。特にもし意味論的分析によるローマ書3章21-31節に関して贖罪論に一定の方向を与えているとすると、聖書解釈者にとってその評価は喫緊な課題である。

この意味論的分析を導くアリストテレスとの共約性に関しては、筆者には評価できないが、ただキリスト教神学の歴史の始まりからいわゆるプラトンの二元論の影響が、アウグスティヌスにも見られるように深く関わっていることから、キリスト教神学の側からもさらに検証されてよいことである。N. T.

Wrightは、その著“Virtue Reborn”で、アリストテレスの「徳」の再生を取り上げている¹⁶。注目に値するが、テキストの意味論的分析を試みているわけではない。

何よりも、「イエス・キリストの信」に独立した役割を確認し、「神の義」と「私たちの信仰」との媒体として意味を明確にして、贖罪論の基本構造を明確にしていることは、このテーマに関しての一定の基準として認めることができる。神学的枠組みをテキスト理解に挿入する以前に、テキストの構造を贖罪論の基本構造として浮き彫りにすることができるからである。信の哲学は、この意味で、一定の方向を示していると言える。

追記：思い出

千葉先生に最初にお会いしてから、日本への伝道旅行の度ごとに先生の研究室にお伺いすることになりました。研究論文の抜き刷りをくださり、先生の思索の後を少し辿ることができました。秋の深まったあるときに、『信の哲学』の初稿ができたので持って行ってくださいと言われました。最初は、初稿でも2冊の厚いもので、荷物になると思い遠慮しました。同時に先生が信頼して長年のご研究の成果を私にゆだねてくださっているようで、厳粛な思いでいただいて帰ってきました。

その冬は文字通りに朝から晩まで初稿を読んでいた。妻はそんな私を観て微笑んでいました。すぐに理解できたわけではないのですが、千葉先生が精魂を込めて取り組まれてきたローマ書の解明には文句なしに惹かれました。テキストを文字通りに捉え直し、しかもアリストテレスとの共約性を視点に入れているのです。聖書を哲学の書として取り扱い、しかもその真意をより鮮明にしていることに驚きました。

¹⁶ N. T. Wright “Virtue Reborn” (SPCK, London 2010). なお米国版のタイトルは“After You Believe”.

多分その初稿の段階だったと思うのですが、ガラテヤ書 2 章 20 節の訳とその意味合いについて言及している箇所に喚起されました。何と以下のように訳されていたのです。「われ今肉において生きているところのものは、われを愛しそしてわがためにご自身を引き渡した神の子の信によって信において生きている。」その下線の部分は伝統的には「神の御子を信じる信仰によって」となっていて、歴代の聖書注解者もそのように理解してきたのです。それで千葉先生が上記のように訳される意味合いに魅せられたのです。

そしてその初稿の段階であったと思うのですが、3 箇所で引用されていたのですが、一箇所は従来の訳のままでした。そのことを先生にお伝えしましたら、そのままであったらば今までの論旨が崩れるところであったとご返事をいただきました。意味論的分析によるテキストの解明の真意を知らされたのです。

先生とこのようなやり取りが許され、先生の思索の旅に少しでも同伴させていただいた思いです。再稿版もいただきました4冊の校正版は私の書庫に記念碑として収められています。