



# HOKKAIDO UNIVERSITY

|                  |                                                                                   |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|
| Title            | 千葉恵『信の哲学：使徒パウロはどこまで共約可能か』                                                         |
| Author(s)        | 荻原, 理; OGIHARA, Satoshi                                                           |
| Citation         | 哲学, 54, 135-153                                                                   |
| Issue Date       | 2020-09-30                                                                        |
| Doc URL          | <a href="https://hdl.handle.net/2115/95666">https://hdl.handle.net/2115/95666</a> |
| Type             | journal article                                                                   |
| File Information | 54_t6.pdf                                                                         |



《書評》

# 千葉恵 『信の哲学——使徒パウロはどこまで共約可能か——』

（上巻 Ⅸ 十八三六頁、下巻 Ⅹ 十四九一—十二九頁、北海道大学出版会、二〇一八年二月）

荻原 理

まず本書の目次を掲げる。節以下の区分は省略する。

## 序文——信の哲学——

第一部 信の哲学を可能にするもの——ロゴスとエルゴンの共鳴和合——

序 信の確かさとロゴスの確かさ

第一章 信の哲学の基礎理論——パウロ神学の哲学的分析を可能にする共約的方法——

第二章 アリストテレス哲学と様相アプローチ——不可視なロゴス「魂」の探求——

第二部 パウロにおける信の根源性と信と業ならびに心身（霊肉）の統一理論

序 意味論的分析に基づく新訳がもたらす神の前とひとの前の分節と総合

第三章 パウロにおける信の根源性の論証——「ローマ書」の意味論的分析に基づく当該性規準とその帰一的解釈——

第四章 パウロの心身論——心魂の内奥に何が生起するのか——

(以上、上巻。)

第三部 神学と哲学の係争点克服を担う信の哲学

序 信の哲学者パウロに基づく哲学と神学の対話の可能性

第五章 理性と信仰——アンセルムスの神の存在論的論証とカントの超越論哲学による挑戦——

第六章 ペラギウス論争と様相分析による恩恵と自由裁量の両立様式

第七章 アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場——司法的正義とより根源的な真つ

直ぐの正義——

第八章 トマス・アキナスとマルティン・ルターにおける信と愛

第九章 哲学と神学を媒介する信の哲学——ハイデガー実存哲学の形成を手掛かりに——

附録 パウロ「ローマ書」の便概と新訳

この稀有な大作を読み続けるために、現時点での覚書を以下に記す。こんな貧しい形ではあるが、著者に謝意と敬

意を表したい。

## 1 『信の哲学』の構想のきわめて短いまとめ

「信の哲学」という語句の基本的な意味は、信という事象の哲学的考察、である（五六頁最終段第一行、五八九頁第二段第一行。一頁本文第五・六行も参照〔本書評で頁数はすべて『信の哲学』のそれ。頁数がイタリック体の場合は下巻、そうでない場合は上巻〕）。さて、哲学とは理性の営みである。理性しか用いないわけではないとしても、少なくとも理性が主導する営みである。そして信という事象には、理性しか用いない認識形態や、理性が主導する認識形態によってはどうしても捉えられない局面があろう。だから、信の哲学が信について捉えようとするのは、その事象の総体ではない。むしろ、理性が主導する認識形態によって捉えられるような局面である。

信——とくに、使徒パウロが実践し、かつ論じたところの信——のうち、理性が主導する認識形態によって捉えられる局面、これが信の哲学の主題である。その局面とは具体的には何か。第一に、パウロのテキスト（とくに「ローマ書」）の「言語的特徴」である（五八頁第一段落、三頁第一段落、四五〇・一頁の段落なども参照）。第二に、（そうした言語的特徴の分析を積み重ねることによって捉えられる）パウロの「意味論」と「心身（＝霊肉）論」である（三頁最終段落）。

パウロのテキストの言語的特徴や、パウロの意味論、心身論が、理性が主導する認識形態によって捉えられるものであって、その把握のために聖霊の執り成しを必要としないということ。このことは、それらの言語的特徴や論が、信を持つ者によってだけでなく、また信を持たない者によっても理解されうということを意味する。信を持つ者に

も持たない者にも理解できるものを千葉氏は「共約的」と呼ぶ（「共約性」については、二・三頁の段落などを参照）。パウロの意味論、心身（＝霊肉）論（心魂論を含む）を捉える過程で千葉氏は、パウロをアリストテレスとの対話にもたらず（同段落参照）。アリストテレスは啓示を受けなかった哲学者であり、両哲学者を突き合わせることは、「使徒パウロはどこまで共約可能か」を見きわめるのに適しているからである。

だが、パウロとアリストテレスを突き合わせるこの作業は、心魂論に関するかぎり、容易ならざるものである。それを次節で見ることにしよう。

## 2 心魂論に関するパウロとアリストテレスの突き合わせ

心魂論に関してパウロとアリストテレスを突き合わせる千葉氏の考察は、ニュアンスとうねりを示して、様々の視角から展開される。その考察のすべてを捉えることは評者にはできない。だが、千葉氏の考察が示すある筋道を、次のようにまとめうるように思う。

千葉氏の一つには、パウロとアリストテレスが共有する理解を指摘する。たとえば、第一に、「肯定的な認知的営み、人格的営み双方に信が機能している」という理解である（三八九頁第一段落）。第二に、「理想的な心魂の状態は端的に言って、認知活動も含め肯定的なものの充満である」という理解である（三九三頁第二段落）。

だが千葉氏は、パウロとアリストテレスが理解を共有するとしたそれらの点についても、もう一步踏み込んで見れば、両者間に相違があることを確認する。いま挙げた第一の点について千葉氏は言う、「アリストテレス」はあらゆる肯定的な生を形成するそのつどの始点として信を位置づけることはなかった。パウロにおいては「神の信」が一切

を秩序づけぬ (Rom. 3:3) (三九〇頁第二段落)。

第二の点について千葉氏は、理想的な心魂の状態というゴールはパウロとアリストテレスで共通だが、そのゴールに至るためにいかなる過程が必要かについて両者の理解が異なると言う。これとの関連で千葉氏は二つの点を述べる(評者の解釈を織り込んでまとめる)。(ア) アリストテレスの言う実践知は、内容上、パウロにおいては「この世にある限りにおける信による業の統一」に対応する。だが、アリストテレスにおいて実践知は、行為の場面における最終的なものであるのに対して、パウロにおいて「この世にある限りにおける信による業の統一」はそうではない。(イ) 「悪しきパトスの克服」はいかにして実現されるかと言えば、アリストテレスにおいては、「ロゴスへの聴従により習慣づけ、訓練によ」ってであるが、パウロにおいてはそうではない (三九三頁第二段落)。

パウロとアリストテレスを対話にもたらして千葉氏が言う、もう一つのことを見よう。アリストテレスは啓示を受けていなかっただけに、パウロの認識にまで達しえなかつたということである。千葉氏は言う、「アリストテレスほどの慧眼の者と言えども、啓示されなければ、それについていかなる理論をも展開できないと思わせるほどに、神には認知的な機能のみを帰属させた」(三九〇頁第二段落)。

同様にアリストテレスに対するパウロの優位をしるしづけながら、千葉氏はパウロが、アリストテレスを展開することのなかつた哲学の可能性を提示していると述べる。千葉は言う、

「パウロとアリストテレスの」ゴールの共有と過程の異なりに出会うとき、神がイエス・キリストを媒介にして人間と愛と信実において交わるという「イエス・キリストの信」がいかに革命的な啓示であるかが理解できる。そこに新しい哲学が・・・「途上にある者」の哲学が生成する可能性がある。(三九三頁第三段落)

「パウロは「イエス・キリストの信」において人間であることの、ひとつの包括的かつ統一的理解の可能性を提示している」(四〇〇頁第一段落)。

だがここで興味深いのは、千葉氏が、アリストテレスに対するパウロの優位を謳うだけで話を終えてはいないということである。じっさい、パウロが提示した哲学の道が「共約的」であるためには、そこで終えてはならないのだ(この点については、以下の、三九八頁第一・二段落からの引用を参照)。

パウロの優位を謳うだけで話を終わらせないために千葉氏がしていることの一部を、次の二点にまとめたい。

第一に千葉氏は、「イエス・キリストの信」の啓示において可能性が生まれる、「途上にある者の哲学」を、アリストテレスと「相補的」なものとして語る(強調引用者。三九三頁第三段落)。同じ段落の最後で千葉氏は、「イエス・キリストの信」を基礎にして、アリストテレス的な明晰性に向かうことができると言えるであろう」と述べる。

第二に千葉氏は、もしアリストテレスがパウロの理論に接する機会を与えられたならば、その理論が道理あるものである限りにおいて、アリストテレスはこれに同意しえたであろう、という趣旨のことを述べる。このことを語る千葉の言葉は緊張とうねりをはらんでいる。やや長く引用しよう。

生物的には新しく生まれ変わることはできないにしても、信は新たな誕生をもたらすそのような根源的なことからである。ひとは魂にそのようなものが生起する部位の存在に同意するかに、信が共約的なものとなるかの成否がかかる。このことがイエス以前に生き歴史的に先行したアリストテレスに同意されるかが問われている。

ここでの問いは、アリストテレスがパウロにおける信があらゆる肯定的なものを生み出す源であるという途上

の哲学に同意できるかというものである。彼がパウロの理論に論評できる状況にあると想定し、さらに双方の完成した人格は人間的な次元においては同じであると想定した場合に、心魂の根源性に信が位置づけられるという自ら考慮することのなかった主張に同意できるかが問われる。第二部においてパウロにおける信と業の統一理論を考察するが、それは道理あるものとして同意を得られるかに成否がかかっていると言える。業の律法の成就者は哲学者のプロティモスに似ているでもあろう。パウロの信と業の統一理論が道理あるものなら、アリストテレスは人格のゴールを共有する者として、また信は知識と人格の形成双方にとって必要条件であると主張する者として、パウロの途上の哲学の基礎づけに同意する可能性は確保されよう。ここではアリストテレスが可能性として信の根源性の主張に同意することを妨げる要素を彼の体系に見出さないということの確認で十分である。この共約性の可能性が確保されたとしよう。(三九八頁第一・二段落)

千葉氏が心魂論に関してパウロとアリストテレスをどう突き合わせているかについての以上の考察から、二つのことがわかる。一つは、信の哲学の道はけつして平坦ではないということである。もう一つは、本書において「共約性」の語は、意味内実が張りつめており、ものすごい形相をしているということである(同じことは、「ロゴス」・「エルゴン」の対など、他の若干の用語についても言える)。

### 3 マクダウェルの徳理解の千葉氏による批判

第二章第三節「魂の態勢のアリストテレス的分析と信の基礎的枠組」——認知的徳と人格的徳を統合するものは実践



知か信か——」の三「人格的なもの（欲求）と認知的なもの（叡知）の総合——マクダウエルの主知主義的徳の理論に抗して——」を見よう。このサブセクションで千葉氏はジョン・マクダウエルの徳理解を批判している。氏の二つの批判点を取り上げたい。

第一の批判点。マクダウエルは「感受性」の概念を導入することによって、人格的なものと認知的なものを総合（統一）しようとしているが、その試みは成功していない、と千葉氏は批判する。

だが、マクダウエルが感受性の概念を導入しつつなそうとしていることを、人格的（または性格的）なものと同知的なもの「総合」とか「統一」と呼ぶのは、マクダウエル自身の見方からすれば不適切であろう。というのは、一般に、AとBの総合とか統一というのは、AとBがひとまず別々のものとしてあるときになされることである。ところが、マクダウエルが徳がある感受性と規定しながら主張しているのは、徳とは、性格上の態勢であると同時に、認知上の態勢でもある、ということなのだ。徳が性格上（ないし欲求上）の態勢であるとは、徳とは、〈それをもつていれば、そのつど、なすべきことを「なそう」と欲求するような態勢〉である、ということだ。また、徳が認知上の態勢であるとは、徳とは、〈それをもつていれば、そのつど、何をなすべきかがわかるような態勢〉である、ということだ。性格上の態勢であるということと、認知上の態勢であるということは、徳という同じものの二側面である。それまで別々であった二者が、総合ないし統一の過程によってはじめて一体となる、というようにマクダウエルは捉えていないのだ。（評者によるマクダウエルの理解については、拙著『マクダウエルの倫理学』〔勁草書房、二〇一九年〕を参照。）

マクダウエルのこの徳理解をアリストテレス解釈という形で整理しておこう（マクダウエルはアリストテレスのうちにそのような徳理解を読み取り、かつ、この理解に一哲学者として賛成している）。〈それをもつていれば、

そのつど、なすべきことを「なそう」と欲求するような態勢」とは、アリストテレスの言う「人柄としての徳」にほかならない。「人柄としての徳」には（勇氣、節制など）さまざまなのがあるが、実はそれらは、同じ一つの「人柄としての徳」のさまざまな側面にすぎない、とマクダウエルは解する。また、「それをもっていれば、そのつど、何をなすべきかがわかるような態勢」とは、アリストテレス言う賢慮（フロネーシス）であると、マクダウエルは解する。つまりマクダウエルにとって、「人柄としての徳」と賢慮とは、同じものの二つの側面なのである。

評者はいま、総合（統一）はひとつの過程であるという点に注意を促した。たしかにマクダウエルも、徳を獲得する過程について語る。しかしマクダウエルの見方からすれば、その過程を、人格的なものと認知的なものの総合とか統一と捉える必要は必ずしもなからう。たとえば、欲求の態勢が道徳的に完成されていく過程として（認知的態勢に言及することなしに）語ればよからう。あるいは、認知的態勢が道徳的に完成されていく過程として（性格的態勢に言及することなしに）語ればよからう。（今述べた点と、マクダウエルによる無抑制や抑制の理解との関わりについては、機会を改めて論じたい。）

ちなみに、アリストテレス倫理学において、徳の成立は、感情的部分が理性的部分に完全に聴従するようになることとして押さえられている、と解するのは不十分であろう。というのは、徳においてだけでなく悪徳においても、感情的部分が理性的部分に完全に聴従しているからである。たしかにアリストテレスにとって、抑制から徳への進歩は、「当初は道徳的にいつて完全ではなかった欲求の態勢が、当初から道徳的にいつて正しいものであった認知的態勢に、完全に聴従するようになること」だと言えるので、千葉氏の言わんとすることを汲み取ることはできるのだけでも。

この機会に、細かい点に触れておこう。マクダウエルには、人格的なものと認知的なものを総合しようという意図はない」ということから帰結することだが、マクダウエルには、人格的なものと認知的なものの総合を、感受性の概念の導入によつてなそうという意図はない。むしろ、マクダウエルは徳を、一つには、性格上のある態勢として、もう一つには、認知上のある態勢として、またもう一つには、ある感受性として捉えている、と言うほうが適切であろう。

千葉氏によるマクダウエル批判の第二の点に移ろう。千葉氏は、マクダウエルが徳を感受性として捉えることに反対する。千葉氏の二つのテキストを引用する。

この語〔引用者注、「感受性」〕は概念として広すぎ、有徳者に備わる適切な感受性と放埒な者に備わる感受性をそれ自身として判別できないのである。アリストテレスは認知の成功した視点から有徳性を論じており、実践知者と抑制ある者を支配する知識がヌースであつた。人格的実力のどの段階においても発動する感受性に有徳な者に生起するパトスの発動を説明できないであろう（三四六頁第二段落）。

「……『欲求的感受性』には人格のどの段階においてであれ、どの欲求に〔ママ〕も結びついてしまう」（同頁第三段落）。千葉氏の論点を完全に理解できたという自信が評者にはない。だが、千葉氏の論点は、すくなくとも一つには、次のようなものなのかもしれない。すなわち、マクダウエルは徳と感受性を同一視している。徳はすべて感受性であり、感受性はすべて徳である、と主張している。だが、感受性は、徳を持っている者も、持っていない者ももつものだから、徳と感受性が同一であるはずがない、と。

だが、もしマクダウエルをこのように批判するのだとしたら、それは誤解に基づいていよう。マクダウエルが徳と同一視しているのは、感受性一般ではなく、ある特定の感受性なのだ。すなわち、〈状況が人に対してなしている、このように行為せよとの要求を、正しく感受する能力〉である。

だが、評者はまた思う。上掲の箇所での千葉氏の論点はかならずしも、評者が今述べたようなものではないのかもしれない。むしろ、たとえば、『感受性というものは、これにどんな限定を付したところで、所詮徳の地位にまで高まりえない』という論点が、すくなくとも一つには含まれているのかもしれない、と思う。

ここで、千葉氏の論の構えと、マクダウエルの論の構えを対比しておこう。マクダウエルは、性格的（ないし欲求的）なものと認知的なものとの近現代的分断に反抗して、そうした分離とはそもそも無縁の（マクダウエルがアリストテレスのうちに見出す）徳理解を示している。たほう、千葉氏の〈信の哲学〉にとつて、人格的なものと認知的なものとの総合は、根本的な課題である。そのことを示す一つの箇所を引く。

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。問題はその心魂の内奥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（強調引用者、六四二頁第二段落）。

千葉氏は「心魂の種々の分裂」のうちに、性格的なものと認知的な欲求との分裂を含めっていると評者は思う。だがこの分裂は、それを癒し、統合するために、「イエス・キリストの信」の啓示を必要とするような分裂なのである。

結論として言えば、千葉氏によるマクダウエル批判は必ずしも、マクダウエル自身の目論見の失敗を指摘するもの

ではない。むしろ千葉氏は、マクダウエルの仕事が信の哲学の関心にかかわってこないことを指摘しているように評者には思われる。

#### 4 マクダウエルの、真理についての同一性「理論」に対する千葉氏の批判をめぐって

第二章注一四第二段落で千葉氏は、マクダウエルの次の見解（これをマクダウエルは自明の理とみなす）を批判する。すなわち、あるひとが、千葉氏は大森莊蔵を批判していると言つて（あるいは考えて）いるとしよう。かつ、そう言う（あるいは考える）ことは真であるとしよう。この場合、そのひとが言つて（あるいは考えて）いることと、世界において成立しているそのこと——すなわち、千葉氏が大森を批判しているということ——との間の関係は、同一性の関係である、という見解である。つまり、真なる思考において心が思考しているのは、まさに、世界において成立していることに他ならない、という見解である。（この見解は、たとえば次の主張と相容れない。すなわち、世界において成立していることは、そのままでは心の対象になりえない、という主張である。）

マクダウエルが自明の理とみなすその見解を批判するなかで千葉氏は、この立場は「世界からの心への因果的インパクトを認めない」ものだと述べる。「世界からの心への因果的インパクトを認め」とはどういう意味か。（1）「世界において成立していることは、そのままでは、ひとが思考しているところのことではありえない。ひとの思考内容は、世界において成立していることが原因となつて心にインパクトを与えた結果、はじめて成立しうる」とみなす、という意味だろうか。それなら、千葉氏の言うとおり、マクダウエルは「世界からの心への因果的インパクトを認めない」。たほう、もし「世界からの心への因果的インパクトを認め」とは、（2）「世界で起こることが原因となつて、心

の或る状態を引き起こすことがある」と認める、という意味なら、マクダウエルは「世界からの心への因果的インパクトを認め」るだろう。そのようにして引き起こされると認められる、心の状態のうちには、世界で起こることについての真なる思考も含まれるだろう。

評者は、第二章注一四での千葉氏によるマクダウエル批判を理解するにいたっていない。今記したことは、その理解に向けての最初の一步にすぎない。

## 5 「汝が汝自身の側で持つ信を神の前で持つ」(Rom. 14:22) の千葉氏による解釈

パウロのこの言葉を千葉氏は本書で幾度も引用し、様々な註解を付している。この言葉について氏が述べることのうちに不整合があるとは思わない。だが、議論の文脈に応じて、パウロのその同じ言葉の違った側面が照明を浴びており、興味深い。ここでは、千葉氏が Rom. 14:22 に読み取るものの振幅にあえて注目したい。それは氏の議論を理解するための整理として役立つと思う。

いささか人工的な区分を用いさせて頂けば、千葉氏はパウロがひとに命じていることを、一つには、【甲】自らの信が、「イエス・キリストの信」に基づくものとなるよう努めること、と解しているように思われる。またもう一つには、【乙】ひとが持つ信が、「イエス・キリストの信」に基づく信と、帰一的に秩序づけられているものと認めること、と解しているように思われる。しいて言えば、【甲】の命令は、この私が義人とされるか罪人とされるかに直結する、信の実践という実存的場面に関わり、【乙】の命令は、(むろん私を含む) ひとが持つ信をどう——何との関連で——理解するか、という神学的認識に関わる。ただし評者は、Rom. 14:22 を【甲】の命令と解することと、【乙】の命令と解

することが互いを排除し合うとみなしているわけではない。

【甲】・【乙】の区分を念頭に描きながら、Rom. 14:22 への千葉の註解を見ていこう。

【甲】の解釈が示されているとみなしうる箇所を以下に挙げる。

三九五頁第二段落で千葉氏は、Rom. 14:22 でパウロがひとに「せよ」と命じていることを、「啓示されたイエス・キリストの信を自らのものとする」こととして語っている。「イエス・キリストの信を自らのものとする」ということのうちには、「自らの信が、イエス・キリストの信に基づくものになるように自らの信を高める」ということ【甲】の命令）が含まれているはずだと評者は思う。（つまり、或るひとがたとえば「ひとの信はイエス・キリストの信に基づかなければならない」と理解してはいるが、そのひとの信はまだイエス・キリストの信に基づいてはいないのならば、そのひとは「イエス・キリストの信を自らのものにしたことにはならないと思われる。」したがって、三九五頁第二段落は、千葉氏が Rom. 14:22 の【甲】の解釈を示している箇所とみなしてよいと思われる。

Rom. 14:22 を論じる以下の箇所でも、【甲】の解釈が示されていると考えられる。七〇頁第二段落（「神の前の自己完結的な自らの出来事を自らのものとする信の実践が求められていた」、一五一頁第二段落（「神の前のA義人を自らのものとするよう命じる」、五二五頁第三段落（「グループCの人間に対し自らがグループAの人間になるべく・・・語りかけられている」、一八六頁第二段落（「聖霊だけが媒介する力能を持つ故に、ひとは自らの責任において「汝が」C」汝自身の側で持つ信を「A」神の前で持つ」(Rom. 14:22)と命令形により励ましている」)。

【甲】の解釈の派生態のような解釈がある。これを、【甲】と呼ぼう。それは、パウロの命令を、「自分の信がイエス・キリストの信に基づいている（言い換えれば、神に嘉される）と信ぜよ」というものと受け取る解釈である。次の二箇所で千葉氏は、【甲】の解釈を示しているように思われる。

たとえ神においては具体的な誰が「義と罪の」いずれに属するかを予め決めていたにしても、それは神の信義がイエス・キリストの信においてほど誰にも明確には知らされていない。ひとはその憐れみに縋ることは許容されており、また実質的なことからである。だからこそパウロは「汝が汝自身の側で持つ信」〔C〕を神の前〔A〕で持つ（14:22）と命じる。ひとは知識をもたないことからを信により乗り越えてきた。そしてその選択において自由である。（強調引用者、五八一頁第二段落）

パウロは「われら」の一員として恩恵のなかに「立っている」からこそ、希望と信仰のうちに恩恵にアクセスしてしまっているであり、それ故にこそ「汝が汝自身の側で持つ信を神の前で持つ」（Rom. 14:22）とそのつど命じる。その信仰内容は既にイエス・キリストにあつて義人であるということである。（強調引用者、三九九頁第一段落）

以上二箇所を、先ほど【甲】解釈を示す箇所として言及した三九五頁第二段落と比較することは興味深い。三九五頁第二段落も、五八一頁第二段落、三九九頁第一段落も、Rom. 14:22を次のように解する点で同じである。すなわち、ひとは、自分が義人とされるのか罪人とされているのかを審判の前には知りようがないことから、懷疑や不安にさいなまれうるが、にもかかわらずひとが絶望せず信仰を持ち続けられるように、という意味が、パウロのその命令にはある、と解する点である。だが、三九五頁第二段落での Rom. 14:22 解釈は、結局どう審判されるかはわからないが、ひとの側としてできるだけのことをせよ、という解釈と、少なくとも整合的であり、その限り、【甲】解釈と異なる



るように思われる。三九五頁第二段落を含む箇所を引用する。

これに対しては、パウロは次のように応答するであろう。誰も個人的には、イエス・キリストの信を媒介に啓示され明確に知らしめられたほど、自らの信仰により神の前で義と認められていることを明確に啓示され知っている者はいない。これが神の前の自己完結性の含意であった。さらにこの自己完結性は個々人の信をめぐる自己認識の如何にかかわらず、神がイエスの信に基づいている者と看做す者は神の前で義であることをも含意している。換言すれば、それは直接にイエスを知らなくともアブラハムのようにその信が義と認められたと報告されているように、例えばソクラテスが、彼の自己認識の如何にかかわらず、神によりその信が嘉されているということとありうることである。

それ故に、ひとが生の更新において為しうることは、パウロの勧めによれば、そのつど立ち返り、自らが自らの責任において持つ信仰が神に嘉されることを願うことができるだけである。自らの信義はどこまでも認知的な不十全性のなかで、信仰箇条に留まる。そこに生じる懷疑に対して、彼は常に、「汝が汝自身の側で持つ信を神の前で持つ」(Rom. 14:22)と、啓示されたイエス・キリストの信を自らのものとするよう命じるであろう。だからこそ、信じることは常に実質的であり続ける。これがひとの前の相対的自律性である。なおひとが神の前に可能存在であると自らを看做すことを、神は肉の弱さへの譲歩として許容しているのであり、神は誰が罪人であるかは義人と同様啓示のもう一つの媒介であるモーセの石板を介して明確に知らしめている。業の律法のもとに生きる者はそれにより審判され、信の律法のもとに生きる者はそれにより、審判され「神には偏り見ることがない」(Rom. 2:11)。(強調引用者、三九四頁最終段落～三九五頁第二段落)

ただし、【甲】の命令と、【甲】の命令は、見かけほど異ならないのかもしれない。命令を受ける側について言えば、ある事態の達成を真剣にめざすことが、それが達成されると信じることを含んでくるかもしれないからだ。

千葉氏が Rom. 14:22 を【乙】の命令として——すなわち、ひとに対して、「ひとの側の信と、「イエス・キリストの信」に基づく信とは、帰一的に秩序づけられていることを認めよ」と命じるものとして——解していると思われる箇所に、次のものがある。五九五・六頁の段落（「信の帰一的構造を受けとめるよう励ましていた」）、二六七頁第二段落（「パウロはここに神の意志は明確にイエス・キリストの出来事において「イエス・キリストの信」を介して啓示され、神の意志の一切はキリストにあるわれわれの神の前の現実から思考されなければならないという当該性規範を打ち立てている」）、二九〇頁第二段落（「ひとの信仰が真であるのは、啓示の媒介であるこの信「イエス・キリストの信」と帰一的に秩序づけられる限りにおいてであった。パウロは「汝が汝自身の側で持つ信を神の前で持つ」(Rom. 14:22)と命じていたことはその承認を迫っていたのである」）、三八一頁第二段落（「即ち、神により自らの信が「イエス・キリストの信」において理解されていると看做せ」）。また、二七頁第一段落（「その命令は神の前の「A」イエス・キリストの信の啓示に基づいており、パウロはその信をひとが自らの責任において強弱ある仕方を持つ信の「当該性規範 (the relevancy criterion)」として立てるにより、「信」はその語の意味をはじめ帰一的構造のもとに秩序づけられ、理解されるべきものとして提示されています」）も参照。

【乙】解釈の派生態のような解釈がある。これを、【乙】としよう。この解釈によれば Rom. 14:22 は、信の帰一的秩序づけを認めよとひとに命じているのではなく（あるいは、それだけでなく）、帰一的秩序づけが成立していることを願っている。四四〇頁第二段落で「彼（パウロ）はイエス・キリストの信において啓示された神の前の信との関

連で各自の信が帰一的に秩序づけられることを求めた」と言われる。この文が Rom. 14:22 の解釈（の一部）であることを意図されているのなら、これは、【乙】解釈が示されている箇所である。

Rom. 14:22 の二つの解釈に応じる二つの命令——すなわち、【甲】「自らの信が、「イエス・キリストの信」に基づくものとなるよう努めよ」という命令と、【乙】「ひとの側の信と、「イエス・キリストの信」に基づく信とは、帰一的に秩序づけられていることを認めよ」という命令——は、次のような仕方で結びついている。

五二五頁第三段で「この命令により、グループ C の人間に対し自らがグループ A の人間となるべく、福音において啓示された信から各自が責任ある自由で即して持つ信仰を分離しないように、語りかけられている」と言われる。「自らがグループ A の人間となる」ように、というのは【甲】の命令であり、「福音において啓示された信から各自が責任ある自由で即して持つ信仰を分離しないように」というのは【乙】の命令であろう。【甲】の命令事項の達成のために【乙】の命令がなされる、という関連がここに示されている。

また、五四四頁第三段落で「神の前のまたは神の視点における事実を、人間の側から或るひとがそのひと自身の事実として受け止めようとする」と言われるが、これは、「そのひと自身」に焦点を合わせることによって、【乙】の命令（本来、ひと一般に関わる）を、【甲】の命令に繋がりのある形で言い表わしていることができよう。

## 六 どきりとした言葉

次の言葉に、評者はどきりとした。

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審判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である。（強調引用者、七五〇頁第三段落）

評者による『信の哲学』の読解は始まったばかりである。