

福音の啓示の言語—啓示言語の意味論的分析—

一 「ローマ書」における語「啓示」の限定的使用

動詞「啓示されている」(1:17, 1:18, 8:16)が切り開く実在

私は意味論的分析という視点から、信じる者にも信じない者にも共約的な次元で「ローマ書」におけるパウロの言語を分析する。パウロがユダヤ人ではない異邦人の前に進み出て知者にも愚かな者にも福音を宣べ伝える時、明確な意図を持って共約性を心がけていた。注目すべきことに、パウロは「ローマ書」においてその点にとりわけ自覚的であり、彼が「啓示」という言葉を用いて神の啓示の報告を為す際には神に認識される限りの義人と罪人という「神の前」の二種類の人間の識別は聖霊に対する言及なしに遂行されていることである。そして五章以降での霊に対する言及があるときでさえ、人間の魂のパトスという心的状態の次元で捉え直すことが試みられている。誰もが同一の言語（翻訳関係を含む）を用い、同一の魂を持っている以上、彼の「神の義」をめぐる二つの論証は共約的な次元で理解できるはずである。彼は肉の弱い者をも含め誰にでも理解できるように福音を宣教していたことを明らかにしたい。

一般に、どんな意味論も、言語と言語を用いる主体ないし話者さらに言語を介して主体が関わるものごと（事物）、すなわち言語、主体としての心魂、そしてものごと（事物）の三つの項の関係に関わり、それを明らかにすることに務めている。「ローマ書」の意味論的分析をすることで、われわれは、パウロが複数の言語網をそれぞれが独立し異なる意味を有しつつも整合性を持つように明晰に表現していたことを知ることになろう。パウロは、私の分析では、三種類の人間に関して相互に独立し整合的な言語網を三つ構成している。その二つは義人と罪人をめぐる神の理解が展開されている神の言語網である。もう一つは人間中心的な言語網である。それらは、A神がイエス・キリストの信を媒介に啓示している神の前の義人 (e. g. 3:21-26)、B神が石板に刻まれた十戒・モーセの律法を介して怒りを啓示している神の前の罪人 (e. g. 1:18-31, 3:19-20, cf. 2Cor3:311)、Cパウロが責任ある自由のもとに眼差しを注ぎ記述している自律的な人間 (e. g. 3:27-31, 6:19-21) の三種である。

パウロは、ちょうど彼の「啓示 (*apokaluphsis*)」の概念が独立した神の前の現実を含意するように、語句の意味がいかにかに決定されるかに関し彼の言語的振舞いにおいて実在論者である (1:17(3:21), 1:18, 8:18(2:6))。神がそのように認識している世界のその存在様式が最終的に言語の意味を確定する。「啓示」という語は、動詞形においては三節 1:17, 1:18, 8:18 のみにおいて用いられ、ただ人間に対する神の行為を伝えるのみである。これら二つの啓示「神の義」および「神の怒り」に関して受動形で「啓示されている」と表現されていることには理由がある。義や怒りという神の心的態勢、属性が「神の」という帰属の属格表現により神に帰属するものとして主語に立てられ、そしてそれら神の態勢、属性は媒介物を介してのみ啓示される。それ故に、構文としては受動文となる。神は自らが信において義であるこ

とさらには怒りにおいて義であることを示すには、何らかの媒介を必要とすることは、人間の諸心的態勢の表現においても同様であることから、道理あることである。例えば、ひとは自らの優しさを示すのは見舞いに行くなどの媒介行為を通じてであり、「彼の優しさは見舞いを通じて示されている」と心的態勢と媒介が組になる時は受動表現となる。

なお、「コリント書」における「啓示」の用法とは異なり、啓示の対象は「われら」ではなく三人称で表現され一般性を確保している (cf. 1Cor. 2:10)。語句「啓示」は、神の視野の前における実在 A (1:17(3:21)) と B (1:18(2:6)) という新しい次元を切り開く決定的な語である。三度目のそして最後の動詞形表現の出現においては、この語句は最後の審判の日の、新しい天地についての啓示 (Aかつ/もしくはB) を伝えている (8:18, cf. 2:6)。「われは今の好機の苦難はわれらに啓示されるべく (*apokalupthēnai*) 来りつつある栄光に比して取るに足らないと看做す」(8:18)。パウロが啓示を告げ知らせる時には、その報告の中で形作られた言語空間は、どんな人間のイニシアティブをも含まない、神の前の端的な事態として提示される。

神の前の言語の基本的な特徴は、啓示の主体が神である限り、神の認識と行為さらにはそれが伝達される対象に関し、パウロにより報告されている関連語や文は何よりもまず神自身によってそれらのあるがままに理解されていなければならないという点にある。パウロの A と B の言語網の報告は、神によって啓示されたそれぞれに対応する二つの神の前の実在・現実、義人 A と罪人 B を見据えて作成されている。これを報告しているパウロ自身はこの A、B の現実の外にいる或いは少なくともそのいずれに属しているかの認識を括弧に入れている。彼が神の前で同時に義人であり罪人であることは矛盾だからである。そこでの神による啓示の内容は、神自らが義であることさらには啓示の媒介であるイエス・キリストと天より十戒が刻まれた石板を介して理解される人間の義か罪かの現実を知らしめるものである。これがゴルゴタとシナイ山で生起したとして、まずそこで展開される義人と罪人の言語網はその当該語において神自身により理解されている構成員が指示されているそのようなものである。それはイエス・キリストの信と十戒の刻まれた石板という二つの啓示の媒介にしての人間についての神の認識、判断、意志を伝える。

義人そして罪人もまず神にそう理解されている人々が指示されている。パウロはそれを三人称において報告している。それゆえ、啓示 A と B の言語網を構成する語、および文の意味は第一に神によって理解されるもののことである。例えば、言語網 B においては、「誰であれ (*hoitines=whoever*)、このようなことがら [悪行] を行う者たちは死に値すると神の義であることを知っていながら、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」(1:31) と語られるとき、神の前で業の律法のもとに服している者たちは明白に業の義の要求を知っている者であると報告されている。「誰であれ」という不定ないし一般的関係代名詞は神の前の人間を、個々人を特定しない仕方で、適切に表現している (cf. 1:25, 2:15, 6:2)。天より石板に刻まれた十戒を媒介にして神の前に立つ人間たちはこのように神に挑みさえする者として神により認識されており、彼らは神の前の B 言語網を

形成する登場人物である。そこでは「人間」の意味はわれわれが通常理解する「人間」とは異なるであろう。

「神の義」の二つの啓示の言語網

パウロは、ギリシャ語など当時の人間の言語が、限界はあっても、神の意志、人間認識を含む神の主導による啓示行為を知ることができると考えている。ここでは、いかなる聖書的、神学的解釈もそれを媒介にせずしては提示しえない基本的な制約を課せるよう、パウロの聖書的、歴史的、神学的な背景を可能な限り考慮せず、ただその言語網を形成した考察する。「ローマ書」三・一九―三一節を意味論的に分析した必然的な結果として、この箇所の変来とは異なる訳をいくつか提示する。E. ケーゼマンは「ローマ書」の注釈書のなかで、三・二一―二六節を「書簡全体のなかでもっとも難しく最も不明瞭な箇所の一つ」と述べている¹。これに反し、私はこの箇所が明瞭に分析でき、また他の読み方をゆるす余地を残さずに理解できることを明らかにする。

語句の意味の實在論的説明を受け入れる限り、神の啓示の内容は第一義的に神の前の實在として対処されねばならない。そのとき、それは神の前の實在の外にいるパウロのような話者がその實在を見つめて発話する当該語句の意味を基礎づけそして裏付ける。そしてその語句の意味が一つの整合的な言語網を形成している。人間の言語の限界にもかかわらず、パウロは人間に関わる神の認識と行為を伝えられると想定している。

「ローマ書」で、パウロは主題としてBモーセの業の律法（一・一八―三・二〇）とAキリストの出来事（三・二一―四・二五）の二つの視点から神の義を論じる。ここで私は独立した言語層の分析を可能にしているパウロの議論を提示する。パウロによる二つの独立した義人と罪人の論証は、聖霊に訴えることなく遂行されている。罪人の啓示の報告はエルゴンB (ErB) 言語として一・一八―三〇節まで展開され、その後二章から三章二〇節まではこの神の怒りの啓示の含意ないし帰結することがらそしてその啓示の旧約聖書に基づく典拠を知恵の説得的議論(LogB)として展開されている。義人の啓示の報告はエルゴンA (ErA) 言語として三・二一―二六節において報告され、そして三章二七節から四章全体においてその啓示に含意されているないし帰結することがらそしてその啓示の旧約聖書に基づく典拠を知恵の説得的議論(LogA)として展開されている。パウロの口述による議論が同時に聖霊を受けられることを妨げるものではないが、私は、これらの論証がパウロの意図としては「啓示の報告」ならびに「知恵の説得的議論」であることを示す。

まず基礎テキストを私訳にて提示する。神の義が神によって啓示されているという「ローマ書」におけるパウロの二つの報告は以下の点で構造の平行性を備えている。対応をあらわすべく記号化するとするなら、神の啓示行為を(a1) (b1)、啓示主体である神と神に帰属する認知的、(人) 格的内容を(a2) (b2)、啓示の媒介を(a3) (b3)、啓示の差し向けてを(a4) (b4)と表記する。なお(a4) (b4) 啓示の差し向けての側からの神への応答行為も報告されているが、当然それはまず神によりその語句において理解されているものとして報告されている。

これらの記号に対応する神の前における人間の行為や認識についても記号化する。神の啓示の(a4) (b4) 差し向けてである当該人間を(a*4) (b*4) と表記する。その当該人間の側における対応する行為を(a*1) (b*1)、そして当該人間とその人間に帰属する認知的、人格的内容を(a*2) (b*2) と表記する。その当該人間の行為の媒介ないし手段を(a*3) (b*3) と表記する。ここで注意すべきことは、これらはすべて神の前の現実であるが故に、どちらの視点から述べたにしてもまず神により理解されていることがらとして同一の事態を表現していることである。彼らが誰であるかはまず神により理解されており、それをパウロは不定の関係代名詞 *hoitines* (誰であれ、whoever) により対応させている。この啓示のパウロによる報告において重要なことは、それゆえ、啓示の言語は神が主導する行為を伝える限定的な構造を持っているということである。

二 神の義の第一論証

神の怒りの啓示の言語網B

パウロは「神の義」と「神の怒り」を主語にたて、「啓示される」(現在受動三人称単数形)を二度用いて立て続けに神の行為である福音の啓示を主題として提示し、またその一つの理由として悔い改めを迫る神の怒りの啓示を報告している。

「ローマ書」の主題の提示：福音[A]の啓示 一章・一六―一七節

というのも、われ福音を恥としないからである。なぜなら、[御子の]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だからである。なぜなら、(a2) 神の義は(a3) 彼(イエス・キリスト)において[神の]信に基づき(a4) 信に対し(a1) 啓示されているからである。そのことはまさにこう書いてある、「(a*2) 信に基づく(a*4) 義人は生きるであろうⁱⁱ。

福音Aの啓示については、その再記述である三章二一節―二六節と共に分析する。

一 神の義の論証

続いて、神の福音の啓示行為について分析する。テキストの私訳は以下のものである。

[A] 神の義の福音における啓示 三章・二一―二六節

ⁱⁱしかし、今や、(a1) [業の] 律法を離れて(a2) 神の義は(a1) 明らかにされてしまっている、それは(a*4) 律法[の書]と預言者たちにより(a*1) 証言されているものであるが、ⁱⁱⁱ(a2) 神の義は(a3) イエス・キリストの信を媒介にして(a4) 信じるすべての者に(a1) 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](a2) 分離は存在しないからである。ⁱⁱⁱなぜ[分離なき]かと言えば、(b*4) あらゆる者は(b*1) 罪を犯したそして(b*2) 神の栄光の背後におり、^{iv}(a3) キリスト・イエスにおける贖いを媒介してご自身の恩恵により(a*2) 贈りものとして義を受け取る者たちなのであって、^v、^{vi} その彼を(a2) 神は、(b*1) それ以前に生じた諸々の

罪の(a1)神の忍耐における見逃し故に(a2)ご自身の義の(a1)知らしめに至るべく、(a4)イエスの信に基づく者を(a1)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、(a2)ご自身の義の(a1)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]現臨の座として(a1)差し出したからである。

ここでパウロは啓示された「イエス・キリストの信」に眼差しを注ぎ、彼を媒介して神の前での神の義と義人についての神の認識、判断、行為を「神の義は明らかにされてしまっている」と現在完了形において報告している。神の義のこの論証においてパウロは三人称を用い一つの整合的な言語網の析出を許す仕方言葉紡いでいる。そこでは個々人の持つ心的状態としての信仰はイエスを除いては直接には考慮されずに、常に神に、(a4)「信じるすべての者」(3:22)そして「イエスの信に基づく者」(3:26)と看做される者が啓示の差し向け手であり、義を受け取っている者である。啓示者、その媒介者、啓示内容、目的そして差し向け手をめぐる言語網Aにおいてはその語や文が伝達する神の意志、判断、行為は誰であれ、信じる者も信じない者も、理性に即して少なくともその意味を理解しうるものとして展開されている。

「ローマ書」における啓示の報告の大きな特徴は、神がその啓示の差し向け手たちに聖霊を媒介にせず直接自らの認識や判断を知らしめていることである。聖霊の媒介が見られないことが語「啓示」が用いられる言語網の特徴である(1:18-31,1:17+3:21-26)。これは神が啓示の媒介である「イエス・キリストの信」を当該性規準として立てそれとの連関において諸項目が神により理解されており、一つの神の前の体系的な言語網を形成していることによる。

神の前のことがらを生身の人間に働きかける聖霊の媒介行為はその関連において要求されてはいない。この箇所における啓示の報告としてのパウロの議論は「コリント前書」における啓示行為における聖霊の媒介に対する記述、例えば「神は霊を介してわれらに啓示した。というのも、霊はあらゆるものをそして神の深さをもまた探索するからである」(1Cor.2:10,cf.Gal.1:16「私に」)と視点を異にする。対象が三人称である場合に聖霊への言及がなされないのは、神の専決行為が一般的に分析されることを許容しているからである。「われら」が対象のさいには実際に聖霊の媒介がない場合にはその言明は偽となるのに対し、三人称の場合に発話の時点における真偽の判定が問題にならない仕方報告されている。個々人の特定は問題にされず、神により「信じる者」と看做されている者たちが指示されている。一方、「われら」が主語となる場合には、もう一つの行為および認識主体が言語網の形成に影響を与えるが、他方、三人称の場合には神の前の現実を構成する諸項は神により明白に理解されているとおりに関連づけられることを可能にしている。

パウロは、それ故に、より少なく個人的でありより一層体系的な「ローマ書」においては神の啓示行為の報告に集中しており、受け取り手の心的態勢を問題にしない。これにより人

間の認識力能の限界などを考慮する必要がない言語網を展開することが可能となっている。神が自らの意志を知らしめた当人は神が義であることを知っている。ここに「ローマ書」におけるパウロによる思考の展開ないし工夫を見て取ることができる。つまり、神の前の現実を純粋に析出することを可能にしている。実際に「われら」個々人が神の啓示を受領していると看做しても構わないが、それはイエス・キリストやモーセの石板ほどに明確に啓示されていないことは明らかである。

神の義が「信じる者すべて」に啓示されているという主張の背後に、現用言語の振る舞いとして、神が義であることを疑う者は知ることにはできないという「信じる」と「疑う」が対義語であることからくる語用上の制約が機能している。もちろん、その言語的制約には神は自らがその信を嘉みしない者にはイエス・キリストの信を媒介にした自らの義を啓示していないということが事態として先行している。ただし、この語用上の制約は文法や語用を知る者は誰でも理解できる次元を形成し、「神が義である」ことが真であることを信じなければそう知ることにはできないという一般的な信と知識の関係に基づく。これはこの個所の共約的理解のためのミニマムな制約である。そしてこのミニマムな制約を析出することを許すそのような仕方ではパウロは論じている。言ってみれば、神の前の言語網とひとの前の言語網は同一の文法と語彙により構成されているとすることができる。

ただし、語用に非対称性がある。動詞「信じる (*pisteuein*)」は一つの心的行為として「人間」に適用されるが、「神」にも啓示の媒介者「イエス・キリスト」そして「キリスト」さらに「イエス」にも適用されない。それはこの動詞表現が対象を知らないが或る言明が真であると信じるという認知的な要素をも人格的な要素にあわせて含むためであると思われる。「信 (*pistis*)」そして「信じる」という言葉をパウロは通常そのギリシャ語の意味と同様に認知的な文脈と人格的文脈において用いている。パウロが「イザヤは語っている、「主よ、誰がわれらの伝聞を信じたでしょうか」。かくして信仰は聞くことから、聞くことはキリストの語りを通じてである」(10:16-17)と言うとき、信仰の認知的側面を指摘している。つまり何かを信じるためにはそれを聞くなりして最低限の情報としての知識を持つことが求められ、その伝聞が真理であることを信じるとき、そこには対象を十全に知ることがなくとも真理であると信じるという行為が遂行される。

他方、名詞「信」はその形容詞「信実な (*pistos*)」と共に神やひと双方の一つの人格的属性を含意している。かくして、一方、動詞「信じる」は人格的な要素のみならず認知的要素を含むために人間にのみ適用される。他方、神、キリストそしてイエスにおいては知らないから信じるという類の認知的な側面は問題にされず、人(神)格的な要素だけがこの語において問題にされる。人格的側面を意味する「信実」が問題になる文脈において「信」そして「信じる」はパウロにおいて魂の全体性がそこにおいて問われる根源的な参与の文脈において用いられる。

パウロは魂の根底において成立する信は根底から肯定的な対象に自らの一切を信託していることを表しており、神に対する全人格的な参与であると理解している。というのも、神

が人間に対し信実であったとき、人間に最も求められているのは、神の信に対応する信であるとするは道理あるからである。神からの促しにおいてその信が発動するときは、「信じること[におけるあらゆる喜びと平安]」(15:13)という動詞不定形表現に見られるように、対象を面前にしているからこそその目的語を必要としない端的な行為として「信」が表白されることがある。これは今・このエルゴン言語であり、信じ得るというだけで喜びや平安等の肯定的なパトスが生じるというパウロの認識を伝えている。

なお、一般的に信仰を語ることも当然可能であり、例えば、動詞表現「信じる」において「[福音を]汝が見せかけで信じるというのでなければ」(1Cor.15:2)、「汝が汝の心のなかで神が彼を死者たちから甦らせたと信じるなら」(Rom.10:9)においては、信の対象を特定したうえで信じるさいの魂の在り方が心からのつまり根源的参与であるかが問われている⁽¹⁰⁾。これらの箇所において人間の信仰が問題とされているため、或る命題を真理であると受容する認知的な要素を含んでいるが、心で偽りなく受けとめることである以上、人間の側の信実な対応が問われている。もし心魂の根底に偽りがあるなら、比例性テーゼにより神の肯定的な行為を信じることはできないであろう。その意味で信の人格的な要素は認知的な要素の基礎にある。だからこそ、究極的な状況においてはその人格的な要素だけが問われる。

神の「信」そして「義」が分離されない仕方で神の子でも人間でもあるイエス・キリストにおいて神の前 A そしてひとの前 C 双方において実現されており、神とひと双方の媒介者としてそれぞれからアクセスを許容する者として提示されていることがこの神の義の論証の鍵である。

この神の義は既に「律法[の書]と預言者により証言されている」とその先駆的な証言が提示される。モーセ五書の一書である「創世記」において、神が「肉におけるわれらの先祖」アブラハムに対し祝福を約束したとき、神はその約束に信実、忠実であったかが問われよう(4:1, Gen. 15)。またモーセ五書の一書である「申命記」においてキリストの高擧と黄泉下りが示唆されている(Dt. 30:12-13, cf. Rom. 10:4-7)。神がイザヤにメシヤ預言そして苦難の僕の預言を託したとき、神の言葉は成就したかが問われよう(Is. ch. 9, ch. 53)。パウロは「神の信(実)(*pistin theū*)」(3:3)をこのような約束の言葉とその成就ないし誠実な履行の文脈において捉えている。

パウロは三章冒頭で信と不信のやり取りの文脈において神の側における信の人格的態勢を報告している。「それではユダヤ人の優っているところは何かあるのか、或るいは割礼者の強みは何かあるのか。あらゆる点で大いにある。第一に、神の言葉が彼らに信任された(*episteuthēsan ta logia tū theū*)ことである。ではどうか、もし誰かが不信仰であったなら、その者たちの不信仰が神の信(実)(*pistin theū*)を無効にするのか。断じて然らず。神を真実とせよ、すべての人間を偽り者とせよ。まさにこう書いてある、「汝が汝の言葉において義とされるように、そして汝が審判されることにおいて勝利するように」。しかし、もしわれらの不義が神の義を確立するなら、われらは何と語ろうか。怒りをもたらす神は不義ではないのか。人間的にわれ言うのだが。断じて然ならず」(3:1-6)。

神が信実であることは、神の言葉は真実であり偽りがないことにおいて確認される。アブラハムへの約束が不履行であったなら、彼は不義でもあろうが、イエス・キリストの信においてそれが決定的に成就されたとされる。アブラハムは神の約束の言葉に「信実(*pistos*)」であった。パウロは言う、「信に基づく者たちは信実なアブラハムと共に(*sun tō pistō Abraam*)祝福される」(Gal.3:9)。「ローマ書」の対応箇所では、「われらすべての父であるアブラハムの信に基づく者(*tō ek pisteōs Abraam*)にとっても、すべての子孫に対する約束が確かなものとなる」(4:16)と言われている。このユダヤ人に信任された「神の言葉」への信実は大衛さらには「肉に即して大衛の子孫から生まれた」イエスについて報告されている(4:6,3:26,1:3)。

神は「アブラハムの信に基づく者」を先駆的に義としている(4:1-22)。その先駆のもと、パウロは「イエスの信に基づく者(*ton ek pisteōs Iesū*)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」と報告しているように、神は「イエスの信」を自らの義を示す「好機」と捉えている。双方の構文がまったく同じであることは注目に値する。従来の翻訳のようにイエスに対するひとの信仰をここに読むことのできないことが分かる。アブラハムへの信仰は想定されないからである。ナザレのイエスは「神の言葉が信任された」(3:2)ことを引き受けそして応答し、神の意志を忠実に遂行した。神の約束の言葉における信実は正義に適う業よりも信に基づく義という心魂の根源的な局面、人格的な信に対する信のみが問題となる心魂の根源的態勢を開いた。従って、「律法を離れた」神の義とは神の信に基づく義のことを言っており、そこでの神の信義は根源的な神の性質、属性であると言ってなんら問題はない。

「イエス・キリストの信」

神はナザレのイエスの信を嘉みし自らの信に対応することそれ故に自らが義であることをその信を媒介にして明らかにしうると認可している（「汝はわが愛する子、われ汝を嘉みした(*eudokēsa*)」(Mk.1:11)、「神は宣教の愚かさを介して信じる者たちを救うべく嘉みした(*eudokēsen*)」(1Cor.1:21)参照)。かくして、イエスはその信が神に嘉みされ神に油注がれた者として「イエス・キリスト」という権威づけられた職名を伴う尊称を得た。預言者や王が神に油注がれて権威を与えられているが、「キリスト」はナザレのイエスそのひとだけを指示する固有名となる。この職名を伴う固有名「イエス・キリスト」の言語的振舞いは、先に見たように、「キリスト」や「イエス」単独の振る舞いとは異なり、決して行為主体として用いられない(第一節六「文体上の特徴」参照)。パウロは神でもひとでもある存在者に一つの行為を帰属することができないと考えたと思われる。そこでは媒介の前置詞「介して(*dia*)」や「において(*en*)」が用いられ、神の行為のさらには人間による神との交わり媒介者として用いられる(e.g.Rom.2:16,3:24,5:1,11,7:25,8:1,39)。

神の義は「イエス・キリストの信」を媒介にして啓示されている

(e.g. 1Cor.15:57, Gal.1:1,2:16)。パウロは「コリント前書」の対応箇所において言う、「神は信実(*pistos*)である、その信実な方により汝らはご自身の御子われらの主イエス・キリストの交わりに召し出された」(1Cor.1:9)。「イエス・キリスト」は一般的に言って信を介して神と生身の人間双方から双方へのアクセスを許容するもの、交わりを可能にするものとして選択されている。

このような状況であるとするなら、論争的である「イエス・キリストの信」の属格の理解も解決されるであろう。一方、主格的属格の解釈は成り立たない。それは「イエス・キリスト」が「キリスト」や「イエス」とは異なり直接的な行為主体の位置に置かれることはいためであり、イエス・キリストが自ら持つ信仰を媒介にするという理解は排除される。他方、トマス・アクィナスやルター等伝統的に保持された目的属格の解釈つまり個々人が彼に対して持つ信仰は神の義の啓示の媒介になりえないため排除される。ただしトマスやルターは人間の持つ信仰について神にイニシアティブが存在し、聖霊の媒介による神からの贈りものとして与えられるものと解するために、何らか啓示の媒介になりうると考えたと思われるⁱⁱⁱ。信じることは聖霊の媒介により信じせしめられること、つまり神の業であるが故に、啓示の媒介たりうるといふ伝統的な見解に与したとしよう。目的属格の理解のもとではイエス・キリストへの信仰と「信じる者すべて」の信仰と信仰が二度出現し、いずれも聖霊の媒介を必要としており、同じ恩恵としての信仰が言及されているはずであり、「信じる者すべて」は余剰となる。

かくして、パウロが意図したのは神の義の啓示の媒介として用いられうる神の子イエス・キリストに帰属した神ないし神の子の信という意味において「帰属の属格(*the genitive of belonging*)」が第一義的には理解されねばならない^{iv}。ナザレのイエスの十字架にいたるまでの信の従順により、神はそれを嘉みし、自らの義の啓示の媒介としてキリストであるイエスに帰属した信を用いた。「イエス・キリストの信」は「神の信」(3:3)とナザレのイエスというひとりの完全なひとの信がその存在者において対応ないし合致したこと、それ故にひとの子の信が神の子の信として歴史のなかで出来事になったことを意味している。この出来事としての信はひとが持つ心的状態としての強弱あるまた成長を語りうる信仰と異なり、自らの義の啓示の媒介として十全だと神に看做された出来事としての信を意味している。

この出来事としての信は「ガラテア書」の対応箇所においては「われら」というより個人的な仕方でも述べられている。「信が到来する以前には(*pro tū de elthein tēn pistin*)、われらは律法のもとに閉じ込められており監視下にあったが、それは来るべき信が啓示されることに向けてのことである。かくして律法はわれらをキリストに導く養育者となったが、それはわれらが信に基づき義とされるためである。信が来るや、われらはもはや養育者のもとにはいない。というのも汝らはすべてキリスト・イエスにおけるその信を介して(*dia tēs pisteōs en Christū Iesū*)神の子だからである」(3:23)。

つまりそこでは「信」はひとが自らの責任ある自由において所有する何ものかではなく、

「キリスト・イエスにおいて」「到来する」や「啓示される」という出来事の範疇において語られるべきものとして描かれている。ここでもイエス・キリストに帰属した信は神の義の啓示の媒体として啓示されたものである。そしてそれは双方からアクセスを可能にするものとして神とナザレのイエス双方の信を指示している。神は「イエスの信に基づく者」を義とし、ひとは「イエス・キリストの信」を介して神に義とされる。神はイエスの信が自らの義の啓示の媒介になりうると理解している以上、自らの信として理解されることを許容するであろう。この媒介者の故にわれらは「神の子」とされる。従って、これは神とイエス・キリスト双方に或るいは少なくとも神の信に対応するものとしてイエス・キリストに帰属した信という意味で帰属の属格と理解すべきである。換言すれば、神はイエス・キリストに帰属したと理解する信を用いて自らの義を啓示している。「ガラテア書」の対応箇所では「書はあるゆる者を罪に閉じ込めたが、それはイエス・キリストの信に基づく約束が信じる者たちに与えられるためである」(3:22)と言われる。出来事になった信に基づき神の約束は信じる者たちに実現される。

以上のことからこの箇所二二節ではナザレのイエスの人間性を強調するさいに用いられる「イエスの信」(3:26)ではなく神の義を媒介するイエス・キリストに帰属した信という意味で「イエス・キリストの信」と記すことは必然であった。というのも、イエスは自らの責任ある自由のなかで神の約束の言葉に信実であったが、「イエス・キリスト」は神により油注がれた者であり神の意志を体現している者として神とひとの媒介たりうると理解することができるからである。

この箇所は「ローマ書」一章の主題の提示の展開である。そこでは「[九神こそわれその御子の福音においてわが霊において拝するわが証人だからである]。・一六というのも、われ[御子の]福音を恥としないからである。なぜなら、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だからである。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啓示されている。そのことはまさにこう書いてある、「信に基づく義人は生きるであろう」(1:16-17)と報告されている(註17参照)。この箇所では一七節は一六節を説明するものとして提示されており、三章同様、神の義の啓示が律法を遵守する者に対してではなく、救いをもたらす神の力である御子の福音においてイエス・キリストの信に基づき信に対し啓示されていることが「すべて信じる者」に対するものであることの理由となっている。

ここで「信に基づき信に対し」の解釈が紛糾している。私は「神の義は神の信に基づき、ひとの信に対し」という解釈に基本的に賛同する(Ambrosiaster 註17参照)。ただし、この解釈に対しては、神は自らの信に対応する信をイエスの信に見出しており、神がそれにより自らの信と義を伝達している限りにおいて、「イエス・キリストの信に基づき」と見ることができると私は理解している。神の信はその義とともにこの信と分離されないということは三章からして確かなこととして主張できる。そのうえで三章当該箇所との整合性を考えるとき、神の義は彼つまり御子において彼[御子]の信に基づきひとの信に対し啓示されて

いると解する。この読みは意味論的分析に耐えるものである。

この読みの利点として「ローマ書」三章当該箇所との関連そして「ガラテア書」当該箇所
の「キリストの信に基づく (*ek pisteōs*)」(Gal. 2:16) と整合的なものを提示していること
である(本章七節参照)。「ガラテア書」(2:16)では「キリストの信に基づいて」と「業の律
法に基づいて」の対立句により、神の啓示のイニシアティブのもとに二種類の人間が律法か
信かのいずれかに属するものとして前置詞「～に基づく」という表現の導きのもとに神の側
から人間の所属が決められている。「ローマ書」三章当該箇所は「イエス・キリストの信を
媒介にして」であったが、それとの整合性を図るとき、アブラハムの信の先駆が神の義との
関わりで二種の人間を分けるが、一章においても神の義は業の律法を離れてイエス・キリス
トに帰属した信に基づき啓示されていると解するのが正しいと思われる。

啓示は神の行為であることに異存はないであろう。啓示の媒介は一章では「彼[イエス・
キリスト]において[神の]信に基づき」であり、また三章では「イエス・キリストの信を媒
介にして」である。啓示の受け取り手は「信」でありまた「信じる者すべて」であり同一で
ある。「ハバクク書」(2:4)の引用も「信に基づく」とあるがもちろん人間の信仰に基づく義
人であると理解して間違いではないが、まず神が信であることに基づかねばひとの持つ信
仰が義と看做されることはないであろう。神の信は義と分離されない仕方でも媒介により伝
達されている。「[神の]信に基づき」は啓示の媒介としての信であり、業の律法と識別すべ
く機能している。業の律法に基づく義人は存在しない。「到来する信」(Gal. 3:23)はイエス
を除いてひとが通常持つ信仰ではないことは明らかであり、新たな信が出来事になった以
上、ここでの信はイエス・キリストの信を意味していること、そして旧約であるにもかかわ
らず「ハバクク書」の「信に基づく」もこの新たな信の光のもとでパウロにより再解釈され
ていると理解する。少なくとも従来解釈であるひとの心的状態の進歩としての「信仰から
信仰へ」という解釈は拒絶されるべきであることは同意されよう。

神の預言者を通じての約束がイエス・キリストの信において実現するなら、神は信であり、
それゆえ義である。パウロが神の義と分離されない「イエス・キリストの信」を見つめて言
葉を紡ぐ時、それは神の前の義人についての独立した言語網Aを構成する。そして三人称に
おいて形成され、神にそこに属すると看做されている者が誰であるかについてパウロはこ
の文脈において関知しない。それは「義」、「贖い」、「現臨の座 (*hilastērion*)」、「今という好
機」、「イエスの信に基づく者を義とする」といった語を伴い、「イエス・キリストの信」を
その中心に据えることで構成されている。この「信」は神の義の啓示の媒介になる信である
以上、個々人が持つ「成長」や「強弱」が帰属する心的態勢、状態として通常「信仰」と訳
される「信」とは異なるものを意味している(14:1, Phil. 1:25)。これはイエス・キリストにお
いて成立した神と一人のひとの信が対応ないし合致した出来事としての信であり神が自ら
の義の啓示の媒介として用いている。その「信」が「神の義」と分離されないと神が看做し
ていることが報告されている。イエス・キリストに帰属する「信」を(f1)と表記し、人間の
心的態勢としての「信」を(f2)と表記することにする^{vi}。

「分離は存在しない」

私は二二節を「というのも[神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信に]分離(*diastolē*)は存在しないからである」と訳す。従来二二節は四世紀後半に古ラテン訳を「編集」したとするヒエロニムスが‘non enim est distinctio’^vと訳して以来、ずっと「というのも[信じる者のあいだに]何ら区別は存在しないからである」(3:22)或いは「差異は存在しない」と訳されてきた。*diastolē* はLSJにおいては‘drawing asunder, ‘separation’ という訳語が最初に与えられ、続いて‘distinction’^{vii} が与えられている。それに対し、W. Bauer の『新約聖書辞典』では‘Unterschied (区別)’ の訳語しか見いだせない^{vii}。

従来の解釈によれば、それに続く「なぜならすべての者は罪を犯したので・・・」と信じる者のあいだに区別がない理由として皆が罪人であることが信仰に区別や差異を見ない根拠とされてきた。まず、理由文におけるこの区別のなさは何を説明するとされるのであろうか。神の義の啓示が「信じる者すべて」に向けられているということであろう。ここでは人間の心的状態としての(f2)信仰が問題にされ、どんな信仰の強い者にも弱い者にも区別なく義が差し向けられることを説明するとされよう。芥子種ほどの信仰がここでは問題になっている(cf. Mat. 13:31)。さらにその区別のなさを説明するものとして、すべての者が神の前で罪を犯したという否定的な事実が言及される。この否定的な事実はどれだけの肯定文を支える肯定的な説明力を持っているのであろう。この否定的な魂の状態と肯定的な魂の行為のねじれの故に、ここで罪人が信仰を持つことができるとするなら、それは自らの力ではないと思考が方向づけられざるをえない。信仰は神の恩恵の業である、信じることは信じせしめることである。それ故にどのような信仰であれ信じる者は誰であれすべて義を受け取ると解されてきた。この信徒の心的状態を問題にする解釈にはどれだけの信仰を持てば、神に義とされるに十全なのかという懐疑が常につきまとうであろう。そこでは信仰は業の一つとされるであろう。福音が業の律法の枠のなかで啓示されているというこの事態は最も避けなければならない解釈のはずである。

二二節の「というのも、分離は存在しないからである」は二一節とりわけ啓示の差し向け手が業の律法のもとにいる者ではなく「信じるすべての者」であることを説明している。神の義はイエス・キリストの信と分離されないが故に、業の律法とは切断され、もはや律法を遵守する者ではなく信じる者すべてがその啓示の差し向け手とされていることを説明している。二三節の「なぜ[分離なき]かと言えば(*gar*)」という理由文は以下二六節「～差し出したからである」まで「ひとつの単独文(a single sentence)」としてこの分離のなさを説明している^{viii}。神の義の啓示行為「明らかにされてしまっている」は二つの動詞つまり「差し出した」と「義とすることによって」によりその実質が開示されている。

二三から二六節まで、イエスの信が神に嘉みされる仕方で遂行されたこの好機に、今や律法とは別に、神の義がイエス・キリストの信と分離されない仕方で明らかにされたことが説明されている。「なぜ[分離なき]かと言えば、(b*4)あらゆる者は(b*1)罪を犯したそして

(b*2) 神の栄光の背後におり、(a3) 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 (a*2) 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 (a2) 神は、(b*1) それ以前に生じた諸々の罪の (a1) 神の忍耐における見逃し故に (a2) ご自身の義の (a1) 知らしめに至るべく、(a4) イエスの信に基づく者を (a1) 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、(a2) ご自身の義の (a1) 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] 現臨の座として (a1) 差し出したからである」。

ここで二つの現在分詞 *dikaiūmenoi* と *dikaiūnta* をそれぞれ「義を受け取る者たちなのであって」と「義とすることによって」という仕方で動的に訳出することにより「分離が存在しない」ことの理由文として一文にまとめ上げることができる。従来訳では二三節で「・・栄光の背後にいるからである」と理由文を切っていた。しかし、実際にはその最後の語句「キリスト・イエス」は関係代名詞「その彼を (*hon*)」により続けられ、一文として理解しなければならない。文法的に誤訳だったと言わねばなりません。二六節まで全体がこの分離のなさをもたらした新たな事態を説明している。

啓示の主体は神であり、自らの義をイエス・キリストの信を媒介にして二通りの仕方で知らしめている。もし業の律法を介したなら、業を為す者は神が義であることを知りまた当然の報いとして義を受けとる。それに対し、この啓示においては神の義と媒介する信に分離の存在しないことが、業の律法による義を排除している。義と信双方には概念上の区別はあるが、啓示の行為として実質的な含意関係にあり分離されていない。従って、信じる者にしか原理的に神の義を知ることはできずまた受けることもできない。

重要なことは、神は自らの義の啓示がそれまで犯された罪に対する忍耐の故に十全になされなかったことの自覚のもとで、今という好機に律法に基づく義ではなくイエス・キリストを介して信に基づく義を啓示することができまた啓示したと認識していることである。この啓示行為においては、神は業の律法に基づいては何も行為しておらず、イエスを罪人の代わりに罰したということはなく (刑罰代受説の否定)、信に基づく義がイエス・キリストにおいて成就したことにより、イエス・キリストを神の新しい「現臨の座 (*hilastērion*)」として啓示することによって、自らの義の啓示、知らしめを十全なものとしている。神は現臨の座を設けることにより、自らの忍耐による業の律法に基づく義の知らしめの不足の償いをなしたと理解することを神は許容するであろう。それは「今という好機」に律法の義とは別に「イエスの信に基づく者を義とすることによってもまた」自らの義を示すことができたということにより説明されている。イエス・キリストの信の出来事は神にとってもひとにとっても好機であった。

神の義は今や律法とは分離され、到来した信を媒介とすることにより分離されないため、啓示の (a4) 差し向け手はもはや業の律法を為す者ではなく「信じるすべての者」である。(a*4) 彼らは (a*3) イエス・キリストの信を媒介して (a*2) 神が義であることを (a*1) 知っており、また (a*1) 義を受け取っている。業の律法に基づく神の義が啓示された場合には、「信

「信じるすべての者」が啓示の対象になることはない。業の律法を遵守する者たちだけが神の義を知っており当然の報いとして義を受け取ると主張することができる。だが、「[業の]律法を離れて」それとは別にそれとは分離されて、神の義が啓示されている。この信による神の義の啓示の差し向け手は信じるすべての者となる。なぜなら、神の義はそれを伝達する信とは分離されないものだからである。これは「信の律法」(3:27)の到来と言うことができる。

「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」と語られるとき、贖いの無償性、贈りもの性とは「キリストはわれらを律法の呪いから贖いだした(*eksēgorasen*)」(Gal.3:13)ということに他ならない。「律法は怒りを成し遂げる」(Rom. 4:15)。キリストは信に基づく義を成就したと神に看做されることにより、ひとを罪から義に贖いだす、ないし移行させるものとして、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見做した。このことが福音において啓示されたのである、個々人の誰がそのように移行されたかは誰にもイエス・キリストにおいてほどには明白には啓示されてはいない。それ故に、この仲介者を媒介することは必須となる。人間的には、業は立派な人間にしかなしえないであろうが、信は悔いた砕けた幼子の魂さへあれば誰でも持ちうるものであるが故に、誰でも無償で贈りものとして義を受け取ることができる者となったと言うことができよう。

このようにして、何故この短い個所で(一)「(a2)ご自身の義の(a1)知らしめに至るべく、(a4)イエスの信に基づく者を(a1)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)「(a2)ご自身の義の(a1)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)と信義の分離なさを表現する表現が二度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。

神の信義の啓示行為に含意される神の自己認識と人間認識

以上の議論から、神の啓示行為Aに含意される自己認識ならびに人間認識について一つの結論に達する。ここで啓示の行為主体は神であり、啓示の媒介的遂行者はナザレのイエスである。パウロはこの分離されない啓示の実質内容として神の自己認識、人間認識を少なくとも一三報告している。そしてそこには何ら司法的なものは見出せないと言うことができる。

第一に、神はイエス・キリストの信に基づく自らの義の啓示は「律法[の書]と預言者により証言」されているものであると認識している。神はイエスの信の生涯が、アブラハムやイ

ザヤにおいて約束し預言したことの成就であると認識している。

第二に、神は自らの義が律法とは分離されうること、またイエス・キリストの信と「分離は存在しない」と認識している。このことは信に基づく神の義は分離されうる業に基づく神の義より神自身にとって根源的であることを含意している。

第三に、神はこの義の啓示の差し向け手が、信義の分離のなさ故に、業の律法に基づく者ではなく「信じる者すべて」であると認識している。

第四に、神は信義の分離なき福音の啓示故に、その否定的な前提の含意として「すべての者が罪を犯した」そして自らの栄光を受けるに足らないと認識している。

第五に、神は福音の啓示の否定的前提であるこの過去時制と全称量化において、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おいて過ぎ去ってしまったと認識している。

第六に、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。

第七に、神は誰であれすべての人間をその罪に対して「キリスト・イエスにおける贖い」により、「贈りものとして」無償で「恩恵」により「義とされる者たち」であると認識している。

第八に 神は信の律法のもとに御子を「贈りもの」として無償で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。

第九に、神はこの「イエス・キリストの信を媒介にして」自らの義を、いまや業の律法に基づく義とは別に、信に基づく義を知らしめることができる「好機」と認識している。

第一〇に、神はそれ以前に生じた諸々の罪に対して自らの忍耐において見逃してきたことそしてそれ故に十全に自己の義を知らしめてこなかったことを認識している。これは神の忍耐と慈悲故に業の律法の義の啓示の差し控えを含意している。

第一一に、神は死に至るまでのイエスの信を媒介して彼の血においてこれまでの義の知らしめの不足の償いができると認識し、「ご自身の義の知らしめに向けて」イエス・キリストを自らの「現臨の座」として差し出すことにより、神がイエスの信に基づく者とそこにおいて出会う場であると認識している^{ix}。

第一二に、神は「イエスの信に基づく」と看做す者をその信故に罪から義に至らせることにより、神は罪人の「贖い」を「[業の]律法を離れて」成し遂げていると認識している。

第一三に、神はイエスの自発的な死にまで至るその信の故に、その血を人類の罪の身代わりとして流したと認識している。

以上が、神がイエス・キリストの信を媒介にした啓示行為(ErA)に基づき形成される啓示言語網Aに含意されている神の自己認識と人間認識である。これらはミニマムな理解であり、ここから神学がどこまでも展開されるでもあろう。この啓示行為に同時に聖霊の媒介行為(ErD(AviaC))が遂行されているでもあろうが、パウロは神の専決行為を抽出できるよう

に議論を展開している。そしてこれがギリシャ語圏の者をも異言語圏の者をも、さらに知者をも愚者をも説得すべく体系的に企てた「ローマ書」における（神の認可のもとでの）彼の特別の工夫である。

ⁱ E.Käsemann, *An Die Römer*, S.86 (Tübingen 1974).

ⁱⁱ C.E.B Cranfield は Rom.1:17 の *ek pisteōs eis pistin* という句の解釈の可能性として七つ紹介している。Cranfield は言う、「*ek pisteōs eis pistin* という句は多くの異なる仕方
で解釈されている。例えば、「旧約の信仰から新約の信仰へ」或るいは「律法の信仰から福音の信仰へ」、「説教者の信仰から聴衆の信仰へ」、「一箇条の信仰から別の箇条の信仰へ」、「現在の信仰から未来の信仰へ」、「言葉の信仰（それによってわれらが見ないことを今信じる
ところの）からも、即ち實在の信仰へ」、「授ける神の信実から信頼するひとの信仰へ（*ex fide Dei promittentis in fidem hominis credentis*）」或るいは信仰における成長を指示するものとして」。Cranfield は一章一七節の解釈として、私が正しいと考えるこの最後の「授ける神の信実から信頼するひとの信仰へ」は Ambrosiaster col.56 の説として紹介している C.E.B Cranfield, *Romans I*, p.99 (Edinburgh 1975)。

ダンも同様にこう述べている、「啓示されてあることの核心は次の四語 ‘from faith to faith’ に含まれている。この句は「神の（契約における約束に対する）信実(faithfulness)から人間の信仰(faith)の応答」という意味において、語 faith/faithfulness の両義性をめぐる一つの[語呂]遊びとして採られうるしまたおそらく採られるべきである。これは神の義の概念そして続くべきものに関するハバクク書の引用ともよく適合している。さらに、別の読み（「人間の信仰から人間の信仰へ」）よりも手紙の主要部の主題をよりよく統合するものを提供している、といのも一から一章は、契約上の忠誠よりもユダヤ人同様異邦人にも可能なものである無条件の信頼として理解される信仰を伴い、神の信実と人間の信仰のあいだの界面のパウロによる探索としてよく特徴づけられるからである」（*ibid.*,p.48）。

ⁱⁱⁱ T. アクィナスは *iustitia autem Dei est per fidem Iesu Christi*（しかし神の義はイエス・キリストの信を媒介にしてある）を「ヘブライ書」(12:2)と「ローマ書」(10:9)に言及することにより解釈している。彼は言う、「しかし、神の義はイエス・キリストの信を媒介にしてあると語られるが、それは、ペラギウス派が論じたように、あたかもわれらが信仰により功績的に獲得する(*mereamur*)かのごときものとして、あたかも信仰それ自身がわれらに基づき生起しそしてそれによりわれらが神の義を功績的に獲得するかのごときものとしてではなく、われらはそれによりわれらが神から義とされるところの義化それ自身において、神への心の最初の動きは信仰を媒介すること(*per fidem*)によってである。というのも、まさに「ヘブライ書」(11:6)に言われているように、神に近づく者は信じなければならないからである。かくして信仰そのものものもまたいわば義の最初の部分は神からわれらに対して(*nobis a Deo*)である。

T.Aquinas, Super Epistolas S.Pauli Lectura I, Ad Romanos, LectIII, p.53 (Marietti 1953)

またルターは三・二二について「義認はただイエス・キリストに対する信仰によってのみ贈られる」と言う。M.Luther, Vorlesung über den Römer Briefe 1515/1516,S.131, (Kaizer Verlag München)。

ひとが持つ信仰のイニシアティブが神の側にあることは「神の義」の属格を各人の責任に値する能動的、分配的義(iustitia active(distributive))との対比において創始の属格(genetivus auctoris(～からの～))と採るよう促す。ユンゲルは言う、「今や明らかに神の義は創始の属格として採られうるが、それは常に前提されている主格的属格(genetivus subiectivus)[神が義であること]が創始の属格のより深い次元としてそこなわれることなく維持されそして再解釈されている様式においてである。・・神が正しい、というのも彼は恩恵を実践するからである。・・神なき(ungodly)人間に対する契約上の信実なパートナーに留まる恵み深い神として、神は彼自身を保持するなかで行為し、彼自身に信実であり、彼自身において正しくそして彼が創造した者たちに正しく行為する。かくして神の恩恵に対する信仰そのものは「一貫して神の義を指示する」(K. Barth, CD II/1, 384)。というのも「神は・・彼の恩恵において正しさのうちにある」(CD IV/1, 530)からである」。E. Jünger, Justification, p. 76. 信の哲学にはこの創始の属格に対応する行為主体としての神は「イエス・キリストの信を媒介にして(*dia*)」における *dia* により表現されている。

V. Wilfried Joest は実質的にはトマスとルター同様、パウロにおける「神の義」を聖霊の媒介とこみで理解する。「パウロは、ルターとの相違において、義とされた者のいかなる単なる転嫁される義(imputative Gerechtheit)をも知らない。彼は福音における神の義の啓示は、それにより神がご自身の義を力あるものとして立てるそして現実のものとする行為として(als den Act)理解している。それによりパウロは人間についての罪の拘束から

の外側からの法的に解放するものとしてのみだけではなく、人間における義の現実化として理解している。これに対して、ルターは、福音における神的義の力ある掌握についてのパウロ的な福音を、罪責の端的な赦免という意味における赦しから攻め苦しめる良心の慰めに変更した。・・パウロはいかなる単なる転嫁された義を知らない、むしろ福音において啓示された神の義のもとにひとつの生を作りかえる力を理解しているということは論争の余地なく正しい。ただひとはそれを次のように定式化することは必ずしも許されていない、「義は転嫁された義ではない(だけではない)、しかし(それだけではなく)「実効的な」生の力である」。ひとはむしろこう語らねばならない、「それはまさに転嫁された、外的なものとして語られた生の力を実効的なものとする義である。「外的」は一つの止揚されないまた追い越されえない意味においてその生の力あることの力である」。 (Paulus und das Luthersche Simul Iustus et Peccator, *Kerygma und Dogma* I S271, 275, 1955).

この見解に対しては、彼らは神の前の A 言語網と聖霊の媒介による D 言語網を分離することなく展開しているが、パウロは知恵の説得として神の啓示行為を報告する A 言語をそれ自身として析出することを許容していると応答しなければならない。神の義が啓示の媒介とされた信から分離されないという理解は、あの媒介の信の出来事についての神の理解の枠の中で神の啓示の行為を理解するよう促す。われらの心的状態として義を受動しその結果として力を得たり慰めを得たとしても、それは聖霊の介入を読むことにより可能な解釈ではあるが、A次元における神の啓示行為とは別のことである。

なお、ルターが転嫁の義を語ったことは直観的にひとの生身の心的状態を括弧にいれて、神により神にその信が嘉みされる者についての神の行為を神の前のことがら A として理解していたためでもあろう。ルターは言う、「神の義について語るこの転嫁的語り方は、人間が語る通常の語り方と異なっているので、多くの人々に多くの困難を引き起こす。とはいっても、先に転嫁的仕方で語られた神の義も義であることは全く否定されるべきではない。すなわち、その義によって神は義であるが、それはその同一の義によって神とわれらが義であるためである。それはちょうど次のことと呼応する。即ち、神は同一の言葉によって創造し、われらは神ご自身を同じものであるが、それはわれらが神ご自身の内にあり、神の存在がわれらの存在であるためである」(WA. 5. 144. 17)。ここにルターは「神の前の自己完結性」を析出すべく苦闘していることが分かる。神の前においては啓示の差し向け手は三人称で指示される神の前の人々であるが、ルターは「われらが神ご自身の内にあり」により、どこまでも「われら」のことがらとしてその神の前の現実を伝えようとしている。

^{iv} H. Smyth, *Greek, Grammar*, p. 332 (1414) (Harvard 1980. なお A *Greek Grammar of the New Testament*, F. Blass and A. Deberunner, tr. Ro. Funk によれば、その一例として「聖霊の保証 *ton arrabōna tū pneumatōs*」が挙げられており、これがその用法の事例であると理解できる限り、これは *genetive of appositiv*e (同格の属格) と取ることもできよう。彼は言う、「同格の属格の用法、即ち、同格の意味[説明として一語ないし諸語のグループを別のそれに付加すること]において用いられる属格の用法は新約聖書においては『コリント後書』五・五の古典的使用 *the guarantee (earnest) which consists in the Spirit* (聖霊に成立する保証) に合致する」(p. 92)。この事例に対応するものとしてわれわれの当該箇所を「イエス・キリストに成立する信」と理解することはパウロの意図を正しく伝えていると考えられる。

「[イエス・キリスト]の[信]」の「の」が目的的(～への信仰)なのか主格的(～が持つ信仰)なのか争われてきた。W. Sanday & A. Headlam は「これは「イエス・キリストへの信仰」、目的属格である。これは今日までほとんど普遍的に受け入れられている見解である。しかし、最近 Haussleiter 教授によるとも注意深く提示された議論により挑戦を受けている」と言う。(W. Sanday & A. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans*, 5th ed. p.83(Edinburgh, 1958))。しかし、C. E. B. Cranfield は Hausleiter による主格的なものとして読む「提案はまったく説得的でない」と主張する(*ibid*, p. 203)。Dan. O. Via は「イエス(キリスト)における信仰」

(22,26)はより文字通りには「イエス・キリストの信仰」と訳される。そしてそれは神的活動における信徒の信仰よりもむしろ神的活動の媒介である「イエス・キリストの信実(faithfulness)」を意味すると論じられている。実際、その表現とその諸文脈(Ga.2.16 を見よ)は両義的であり、それは一方と同じほど他方を、または双方を意味する。これらの意味のひとつが唯一正しいものであると決定することはできない」と述べている。Dan.O.Via, *Acts and Pauline Writings, Mercer Commentary on the Bible, vol.7, gen.ed.W.E.Mills, R.F.Wilson, p.92*(Mercer Univ. Press, 1997). 信の哲学は啓示の媒介である「イエス・キリストの信」は「イエスの信」を嘉みした神が自らの義の啓示の媒介として用いており、ひとのイエス・キリストに対する信仰を「両義的」に意味することはないことを明らかにするであろう。

なお、わが国において「ローマ書」の翻訳が次々に刊行されている。田川健三訳(作品社2009)は幾つかの箇所において青野太潮訳(岩波書店1996)や新共同訳(1987)より改善している。懸案の三・二二節は従来の「イエス・キリストへの信仰」(青野、他にAugustinus, T. Aquinas, M. Luther等)に対し、ギリシア語の力そのものに導かれ「イエス・キリストの信による」とされ、また三：二六節は従来の「イエスへの信仰」(同)に対し、「イエスの信からの者」と改善されている(註24参照)。ただし、田川は意味論的分節をしていないため、この訳は「～からの者」が日本語として不分明であるとともに、神により「イエスの信に基づく」と看做されている者のことを意味しているか不分明である。一般的には逐語訳を心がけており信頼できる「欽定版」(Authorised Version(1661))の Revised Version(Cambridge, 1881)においては、当該箇所は through faith in (of) Jesus Christ とある、ただし(of)は欄外註。cf. C. E. B. Cranfield, *ibid*, I, p. 203.

^v 「イエスの信に基づく者(*ton ek pisteōs Iesū*)」(3:26)は人間イエスが持った信仰に基づくと思われる人間のことを指示している。これは構文上「アブラハムの信に基づく者(*ton ek pisteōs Abraam*)」(4:16)と同じであり、アブラハムへの信仰という目的格の理解は採れないように、双方とも主格的属格として信仰の主体性を考慮しなければならない。他方、E. ケーゼマンは「イエスに対する信仰から生きる者たち(*der aus Glauben an Jesus lebt*)」(S.85)と訳し、言う、「*pisitēs Iesū*」の語句はもちろんイエス自らの信仰を意味しない(H.W. シュミットに反対)。22節の場合と同様に、*Iesū* は恐らくマルキオンの影響の下に異読において削除されるか、さもなければ、それは *Christū* の付加によって22節に同化されている」と該博な文献渉獵を基礎に推測する(S.95, 英訳 p.101, 邦訳 p.200)。しかし、「削除」せずにも適切なものとして理解できるし、さらに彼はこの表現と「イエス・キリストの信」との判別を理解していない。さらに、彼は「アブラハムの信仰に由来する者たち(*die aus Abrahams Glauben*)」(4:16)と同じ構文を異なる属格理解のもとに訳している(S.111)。

^{vi} 私の「ピステイス」の二義に関する分析は、この概念をめぐる伝統的な神学的理解とある程度の関連性がある。この分析はパウロやその他の諸著作にけるピステイスの本性を把握する意味論的な基礎を提供する。旧約聖書でピステイスに当たるヘブライ語の説明以来、こ

の概念自体が神の人との二方向的関係を含むということが聖書学的研究で明らかにされてきた。

A ヴァイザーは、旧約聖書における信（仰）の双方向的関係と人間の側の受動性について次のように述べている。「従ってここでも神と人間の双方向的関係は信仰の本質の一部である。さらに、一信仰が、そのために人間が責任を持ちうるそのような人間の活動（信仰に対する需要）を示す場合であっても一人間はこの双方向的関係を主導する立場ではありえない」。A. Weiser, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWb), Band VI, her. G.Kittel, G.Friedrich, S.187 (Faith tr.D.Barton pp.11f(London 1961)).

ライトフットは人間の信仰の受動性を、旧約聖書の言語学的分析を通じて証明し、次のように展開している。「ヘブライ語の *emth*、ギリシャ語の *pistis*、ラテン語の *fides*、そして英語の *faith* は、二つの意味の間で上空旋回している。一つは信頼の念に満ちていること (*trustfulness*)、他者に頼る心の枠組みであり、もう一つは信頼に値すること (*trustworthiness*)、頼られうる心の枠組みである。この二つは、同じ語の能動と受動という意味で文法的に、また同じ行為の主体と対象として論理的に結びついているだけではなく、倫理的にとっても近い類似性を持つ。忠実、貞節、堅実、信任、信頼、信用、信念—これらは「信仰」の受動と能動の両極端の意味をつなぐ環である。…ヘブライ語で「信じる、信用する」を表す言葉は *Hiphil he'emîn* である。*Kal'mn* [*'emûnâ*] は「強くする、支える、維持する」を意味するであろうが、能動分詞では、特別な意味を持った名詞として「子どもを支え、育み、鍛える者」と使われているのみであり…そして受動分詞では「堅実である、信頼できる」を意味する。*Niphal* はそれに応じて「堅実であること、持続すること、貞節であること、頼りになること」を意味するが、他方で、それにわれらがより直接的に関わる場所の *Hiphil he'emîn* は「頼りにする、頼る、信じる」であり…そしてそれは、LXX, eg. Gen 15:6 では *pisteuō* と訳される。しかし、聖書ヘブライ語では能動的原理である「信仰」に対応する実名詞 (*the substantive*) は存在しない。それに最も近い代替表現は *'emûnâ*、「意志の堅固さ (*firmness*)、志操堅固 (*constancy*)、信頼に値すること」である。この語は LXX では *alētheia*, *alēthinos* という語で訳されていることが最も多く (24 回)、あるいは *pistis*, *pistos*, *axiopistos* という語で訳されている (20 回) ……。かくして、語 *'emûnâ* は、その語の形がまさしく表しているように、適切に *pistis* の受動的意味を表現していると思われる …。

かくして、その聖書的な使用においては、*'emûnâ* という語が、「信念、信頼」という意味に時折近づくことはあるが、それらの意味を持つことがあるとは滅多に言えるものではない。…ヘブライ語とは異なり、ギリシャ語のこの単語は能動的な意味から始まったもののである。その最初期の用法では、「信じない (*distrust*)」に反対させられている (Hesiod, Op. 342)。…しかしたとえもともとは *pistis* は信仰の能動態と並ぶ仕方で受動的な意味を持つことはなかったとしても、まもなくこの意味をも持つようになった (aesch. Fragm. 276)。そして *pistis* は「証明 (*proof*)」の共通の術語となった」。

J.B.Lightfoot, *The Epistle of ST PAUL Epistle to the Galatians*, p.154-156 (London 1910)。

vii W.Bauer は *diastolē* の訳語として ‘Unterschied (区別、差異)’のみを与えている。*Wörterbuch Zum Neuen Testament* (Berlin 1971).他方、Liddle & Scott のその項目では最初に ‘drawing assunder’ 続いて ‘separation’ が与えられ、それから ‘distinction’ が提示されている。*Oxford Greek-English Dictionary*, eith edition (Oxford 1996). 「ローマ書」(10:12)には「分離・分け隔て」の異なる使用例がある。パウロは言う、「というのも、書は語っている、「すべて彼のうゑ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 (*diastolē*) はないからである。というのも、あらゆる者に同じ主がおり、彼に呼びかけるすべての者たちに豊かだからである。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)。パウロは、旧約聖書の文言を引用して信の律法は信じる者の間にいかなる分離も許容しないことを論じている。ここで問題となっているのは、呼びかける者すべてに豊かである主の同一性に基づく、信じる者の結合、もしくは一体性であるから、「分離」という語が望ましい。これは、「分離」の反義語が「結合」や「一体性」であり、「区別」の反義語が「同一性」や「融和」だからである。

viii C.Talbert, *Romans*, p.107 (Smuth & Helways Pub. 2002). タルバートは *hilastērion* を「神の現臨の座 (the locus of divine presence)」と訳したことは力づけるものであるが、残念ながら彼は *diastolē* を ‘distinction’ と従来の訳を踏襲しており、この「一つの文」が分離のなさを説明していることに至らなかったのは残念である。

ix この事態との関連で *hilastērion* の理解は重要である。私は C. Talbert を参照しつつ「現臨の座」と訳した (C. Talbert, *Romans*, p.107)。従来のように「宥めの供え物」や「犠牲の償いもの」として理解したとしても、その意味は信に基づく義を提供することである以上、従来の犠牲という理解にはあてはまらないか、その手前で、業の義に対する信の義という実現された神の義の肯定的な次元で理解できる。イエスの側の認識として身代わりという意味での自己犠牲はあったであろうが、神の啓示行為としては神がイエス・キリストをそこにおいて自らが現臨する座であると理解していたと考えられる。

Hilastērion という語に関しては、ルターは二つの視点から一方でユダヤ教の伝統に即して罪を償う手段という意味で *Sühnopfer* (贖罪の捧げ物)、他方で信じる者にとっての *Gnadenstuhl* (恩恵の座) と理解している。ルター聖書は *Sühnopfer* を採用しているが、注解においてルターは言う、「その彼を神は信によって恩恵の座に差し出した (彼はわれらの罪に対するひとつの宥めの供え物であるが、信じる者にとってのみのことである)、というのもこの恩恵の座は不信によってむしろ裁判所そして審理所に变化させられるであろうからである」 (ibid., S.138)。H.W. Meyer は、「イエスの死を実在する贖罪の捧げ物と看做す考えは、キリスト教信徒の良心に深い影響を与え、いまだ鮮やかに息づいている。オリゲネス、テオフィラクト、エラスムス、ルター、カルヴァン・・・ほかにも多くの信徒たちが、*hilastērion* を相当に特別な意味に訳してきた。すなわち、それは契約の箱を覆

い隠す天蓋を指すので、ヤハウェの玉座として、大いなる贖いの日には高僧によってそこに犠牲の血が注がれるところのもの、またそれゆえ、神の恩恵の座と見なされ、キリストを贖う方として象徴するものとされてきた」。H.W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to The Epistle to the Romans*, vol.I, tr. J.Moore,p.172 (Edinburgh 1886)。

Hilastērion は「七十人訳」において Thesaurus Linguae Graece (TLG) によれば二八回使用されている。パウロは「七十人訳」を参照していることは明らかであるとされている。J. Dunn は「*hilastērion* はほとんど排他的に七十人訳の語句であり、「出エジプト記」「レビ記」「民数記」において契約の箱の蓋(「恩恵の座(mercy seat[Gnadenstuhl])」)、「贖いの場」として二一度用いられている」と言う(J. Dunn, *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary, vol. 38A, p. 170)。ヘブライ語対応語 *kapporeth* (*hilastērion*) の語根 *kaphor* の「語源的意味は不明瞭」とされるが、「覆うこと」と「洗うこと」双方を許容するとされる。「覆うことまた洗い清めること双方により罪の赦しに関してセム的な類比がある」(p. 170)。*Hilastērion* は「始めて「出エジプト」(25:17)において言及される」(ThWb, S. 319) とされるが、そこでは神はモーセにこう命じている。「汝はわが汝に与ふる律法をその櫃(はこ)に収むべし、汝ヒラステーションとして純金の覆いを造るべし(*poiēseis hilastērion epithema chrūsiū kathrū*)」。また「汝は香をたく壇を造るべし。・・汝これを律法の櫃(はこ)のかたはらなる幕の前にすえて律法の上なるヒラステーションにむかはしむべし、かしこにおいてわれ汝にまみえるであろう」(Ex. 30:1-6)と語られている。「ヘブライ書」(9:5)はこれらの箇所準じてこの語が用いられている。確かに、「レビ記」や「民数記」「エゼキエル」においてはこの建設に基づき、そこでアロン等により祭儀が遂行され動物の犠牲が捧げられている(e.g. Lv. 16:2-15, Nu. 7:89, Ez. 43:14-20)。

私は C.H. タルバートの「神の現臨の座」という読み同意する。彼は数頁を費やしたうえで当該箇所を *whom God purposed as the locus of divine presence through his faithfulness in his blood* と訳している。タルバートは旧約聖書の様々な箇所(Ex.25:17,38:5-8,Lev.16:13-15)に言及し、以下のように言う、「以上すべての箇所で、*hilastērion* は箱の蓋もしくは覆いである。これはヘブライ語の訳、*kapporeth* (=覆い)と一致する。これは、香を焚く祭壇(Ex.30:1-10)とも捧げ物の祭壇(Ex.27:1)とも区別される物体である。箱の蓋は、神の現臨と啓示の座として使われる。「出エジプト」二五・二二では、神が *hilastērion* の上で、一對のケルビムの間から語りかけると述べられている。「レビ記」一六・二では、雲に包まれて神が現れる箱の上の *hilastērion* について言及されている。「民数記」七・八九では、モーセが *hilastērion* から語る主の声を聞くと書かれている。したがって、その動詞(*hilaskesthai*)と形容詞(*hilastērion*)は贖いの機能に関連しており、他方名詞(*hilastērion*)は神の現臨と啓示の機能に関連している」。C.H.Talbert, *Romans*, Smyth & Helwys Bible Commentary, p.107, 113(Smyth & Helwys 2002)。

私の意味論的分析によれば、段落[A](3:21-26)は、モーセの律法によって罪が宣告される段落[B](1:18-3:20)と混同してはならない。二一節から二六節における福音の啓示をモ

モーセの律法の枠のなかで理解すべきではない。罪の捧げものは、ユダヤ的律法の内部における直接的な取り交わしのよう聞こえる。パウロはその前の文で「なぜなら、あらゆる者は罪を犯し、神の栄光には足りないが、今やキリスト・イエスにおける贖いを介し、神の恩恵により贈りものとして義を受け取る者たちであって」(3:24)と述べている。「贖い (*apolutrōsis*)」は、モーセの律法ではなく、無償の恩恵のもとで理解すべきである。したがって、私は「贖い」を、端的には、罪から解放された罪人の義への移行を意味する神の無償の恩恵であると解釈する。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。この肯定的な訳語は既に「恩恵の座」に見られる。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、掟の箱の上の一对のケルビムの間から、汝にイスラエルの人々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。

hilastērion をモーセの律法の枠組みの中で読むべきではないということは確実である。さもなければ、福音 A は律法 B の枠の中で伝えられたことになる。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。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。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。この語 *hilastērion* が「契約の箱の蓋」を意味するものであったにしても、「かしこにおいてわれは汝にまみえるであろう (*gnosthēsomai soi ekei*)」(Ex. 30:6)と語られており、神がひとに出会う場を提供するものであることは間違いない。この目的に即し、契約の櫃の蓋の上の空間を「現臨の座」と名付けても、人工物例えば「冷蔵庫」が目的に即して名付けられることがある以上、問題はないはずである。私は神がモーセに出会う場所として無冠詞において *hilastērion* を指定したという本来的な或いは最初の用法に留まり、「現臨の座」として理解する。

タルバートが「[ローマ] (3:25)において、犠牲を提供するのは神である！「アブラハムの黙示」一七・二〇もまた神による神に対し供される犠牲の驚くべきアイデアを含んでいる」(*ibid.*, p. 113)とするとき、見解を異にする。これについてはダンも同様に「敬虔なユダヤ人にとって贖罪の体系に付随するものは契約の規則に対する忠実な注意であった（「律法の業」）が、パウロは信仰を主張する、それは儀式（忠実）の連続的な実践に結び付けられたものではなく、神により既に供えられた決定的な犠牲の受容でのみありうるものである」(p. 172)と語るが、神の啓示の含意として自己の顕現の座としてイエス・キリストを理解しており、「(決定的な) 犠牲」という想定は業の律法の枠のなかで福音の出来事を理解していることになるとと思われる。「律法と預言者により証言されている」(3:21)という点で福音は延長線上にあるが、「律法を離れて」福音は啓示されており、福音の内実には業の律法とその行為は含まれない。

「イエス・キリスト」は行為主体ではなく彼に帰属する信が神の行為の媒体であった。神

は彼をひとと会う場ないし座として差し出したのであって、神が神自身に犠牲を供したのではないと理解する。パウロは律法が納められた契約の箱のうえで神はひとにまみえるという事態をもとに、死に至るまでの信に基づく贖いとその箱を覆うことによって、イエス・キリストをこれまでの業の律法を封印し新たな契約をもたらす覆いになぞらえたのではないかと推量することさえできる (cf. Heb. 9:15-22)。