

# ローマ書におけるピステイスとノモス (1)

太田修司

## 1. パウロ的「信」の構造

ローマの信徒への手紙(ローマ書)の中に見られるピステイス(πίστις)とノモス(νόμος)の主要な用例を、それらを含む文脈と相互の関連に注意しながら積義的・神学的に考察し、その結果を全体的に提示することが、本論考における筆者の課題である。この問題については、「イエス・キリストのピステイス(信実)」「διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [ロマ3:22, ガラ2:16], ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [ガラ3:22]」とその同等表現(ἐκ πίστεως Χριστοῦ [ガラ2:16], διὰ πίστεως Χριστοῦ [フィリ3:9], ἐκ πίστεως Ἰησοῦ [ロマ3:26], ἐν πίστει τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ [ガラ2:20])および「ピステイス」(信)の絶対的用法(用例多数)を中心に、すでに基本的な積義の結果を公表しているが<sup>(1)</sup>、パウロのノモス発言についての考察は遅れたままであった。この論考はその遅れを取り戻すことを目的の一つとしている。しかし本稿では、ノモスの用例をピステイスとは別に検討しそこから一定の結論を引き出したうえでそれをピステイスについての使徒の教えと突き合わせる、という方法はとらない。むしろ、これらの語を含まない手紙の重要箇所も含め、パウロ的ピステイスの構造についての私なりの解釈を徹底して推し進める、という道をたどることにしたい。というのは、キリストによってもたらされた神と人との新たな関係としてのピステイスをパウロがどう理解しこの用語によって何を言おうとしたかが明らかになれば、「人が義とされるのはノモスの

行いによるのではなく、ピステイスによる」(ロマ3:28)とパウロが説く理由の概要もまたおのずと明らかになると考えられるからである。

### (1) パウロにおける「ピステイス」の意味

ピステイス(信)は、信じる者と信じられる者がいはじめて成立する。信じることは、この関係を肯定し、その中に入り、そこに留まることを常に含意する。これは、人間同士の信の関係でも神と人との信の関係でも同じである(後者は信じる者と信じられる者の立場が決して入れ替わらないという非対称性を本質とするにしても)。この関係が成り立つためには、それに先立つ契機として接触(contact)に始まる言葉の交信(communication)がなければならない<sup>(2)</sup>。これらは信の関係成立の必須の条件である。この関係において、信じる側は相手が信じるに値することを相手に対して認めているのだから、すでにそれによって相手に信(信頼性)を「贈与」していることになる。このことは「信を置く」という言い回しを見ればすぐに納得されるであろう。もちろん贈与は、「信じます」という言葉だけでなく物質的・精神的贈与にまで容易に発展しうるが、前者が後者を可能にしているのであってその逆ではない。言葉の贈与は、たとえ「信じます」としか言えない場合でも、物質的・精神的贈与の貧弱な代用物として片付けられるものではない。信の関係はそれ自体、言葉による信の贈与によって成り立つ「贈与の関係」なのである。さらに、信の贈与はそれ自体、相手との距離の短縮、両者の近さの増大を含意し、その近さがまたさまざまなものの贈与を可能にする。それゆえ信の関係は「近さの関係」としてとらえ直される<sup>(3)</sup>。

言葉の交信におけるメッセージとコードが意味をもつのは一定のコンテクストにおいてであり、そのコンテクストは当事者たちの世界の変化と共に変化するから、信の関係が一定不変ということはあり得ない。信の関係は変わりうる可能性を内包しており、関係の存在が関係の維持を自動的に保証するわけではない。エバが神ではなく蛇の言葉に聞き従って信の関係

(まだ可能態であったが)を台無しにしたのと同様に、第三者の介入がすでに成立している関係を壊すことはよくある。また、それ以上にありふれた現象だが、信頼を安心と取り違えて相手からもっぱら安心を得ようとするなら、信の関係はすでにその時点で別のものに変質しているのかもしれない<sup>(4)</sup>。信の関係の維持・強化のためにはそうした可変性の克服が不可欠であり、そのためには、双方が接触に始まる言葉の交信に価値を見いだし、コンテキストとコードに基づいて解読しうるメッセージの意味に相手の意味作用が先立つことを認めて、常に「私」の意味付与の彼方を目指すことが必要となる。その意味で信の関係は本来非対称的な関係であり、そうであるからには、互いに信じ合える(と当事者たちが確信する)対称的な「信頼関係」をモデルに信の関係を分析することは不適切である。そうするならば、言葉(呼びかけ)の果たす本質的役割が見逃され、それゆえまた贈与と近さの本来の意味も見過ごされてしまうだろう。

ピステイスに対する以上の限定的な分析と、それが使徒パウロのいうピステイスにも当てはまるという点については——すなわちパウロのピステイスの概念を、神の言葉によって形成される神と人との「信」の関係(信じる人間の信仰と信じられる神の信実を基本とする)として捉えることができるという点については——それほど大きな異論はないであろう。しかしわれわれにとっての当面の関心事は、パウロにおけるピステイスの概念ではなく、その概念を言語で表わす名辞としてのピステイスである。すなわち、彼の手紙に現れる「ピステイス」という名詞の意味は何であるか、一般に考えられているように「信仰」、つまり個々の人間の神とキリストを信じる姿勢や行動、帰依や献身を意味するのか、それとも信仰だけでなくそれと密接に関連する他の要素も同時に意味するのか、その点を見極めることがまず第一に必要となる。

この問題について筆者はすでに次のような結論を得ている(太田①<sup>5</sup>, 6, 7および太田②)。 「イエス・キリストのピステイス」の解釈の問題と共に、ここにその要点をまとめておくことにしたい(前稿よりも厳密な表

現に改める)。—— (1) パウロにおける規定語を伴わない「ピステイス (信)」は、原則として、神と神のキリスト (メシア) を信じる人間、信じられる神とキリスト、両者の関係を創出・維持・前進させる神の言葉、の三つの要素を暗黙に含みもつ超個人的な恵みの現実を全体として指示する用語として用いられている。(2) 従って「ピステイス」の意味は、この名辭が含意する内容、すなわちその指示対象である恵みの現実全体とそれに含まれる各要素のもつ属性——救いのシステム (エコノミー)<sup>(5)</sup>、信じる人間の姿勢 (信仰)、信じられる神とキリストの信頼性 (信実)、関係を創出・維持・前進させる神の言葉の力 (福音) ——にある。(3) ここで「超個人的」とは、信じる個々の人間の信仰がその信じる行為や意識に決して還元されない他者 (神、キリスト) の信実を相関者としてもつこと、および、その信仰が信じる個人と世代を超えた共同体的広がりをもつこと、この二点を指す。この超個人的な恵みの現実には、ユダヤ教のトーラーを包摂・凌駕する救いのシステムとして機能する。信の共同体は、神の敵のために贖罪の死を遂げたキリストによって形成される「社会的」共同体であり、その扉はすべての不敬虔な人間に向かって開かれている (太田①7, 9, 12, 13)。

パウロは以上の「ピステイス」の意味を基本としながら、この現実を成り立たせている神とキリストあるいは人間を具体的に指示したいときに、つまりそこに含意された特定の意味を前面に押し立てたいときに、これに属格形の代名詞や名詞を添える方法を用いた。すなわち、これら属格形の規定語は重要な差異化 (意味の遠近法) の手段であり、信じる人間の信仰の事実やあり方を言い表わすときには人間を指示する代名詞や名詞の属格形を「ピステイス」に添え、神またはキリストの信実を言い表わすときには名詞の「神」または「キリスト」の属格形を添えた。すなわち、「あなたがたの信仰」(*ἡ πίστις ὑμῶν*) (ロマ1:8, 1コリ2:5, 15:14, 17, 2コリ1:24, 10:15, フィリ2:17, 1テサ1:8, 3:2, 5, 6, 7, 10。Cf. ロマ1:12, フィリ1:25, 1テサ1:3), 「あなたの信仰」(*ἡ πίστις*

σου フィレ 5, 6), 「働きはなくても不敬虔な者を義とする方を信じる」人間の信仰 (*ἡ πίστις αὐτοῦ* 4:5), 「アブラハムの信仰」(*ἡ πίστις Ἀβραάμ* ロマ 4:12, 16), 「神の信実」(*ἡ πίστις τοῦ θεοῦ* ロマ 3:3), そして「イエス・キリストの信実」(前記の七例)である(太田① 4, 5, 6 および太田②)<sup>(6)</sup>。

ただし、誰のピステイスを指すか文脈から分かるときには、属格形の規定語は用いられない。たとえば、ローマ 4 章 9 節 (*λέγομεν γάρ, Ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην* 「というのは、わたしたちは『アブラハムには信仰が義と認められた』と言っているからです」)の *ἡ πίστις* がアブラハムの信仰を指すことは文脈から明らかである。ローマ 4 章 19 節 (*μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει* 「信仰において弱ることなく」)もアブラハム自身の信仰という意味にとるしかない。ローマ 14 章 1, 22 節の用例も同様に解せるであろう。ローマ 12 章 3, 6 節の用例も同様に見えるが、これらについては別の解釈もありうる。ローマ 4 章 11 節 (*καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* 「そして無割礼におけるピステイスの義の証印として割礼のしるしを受けたのです」) および 13 節 (*ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως* 「そうではなくピステイスの義によるのです」)のピステイスは、アブラハムの信仰ではなく「信」を指すと見る方がよい(太田① 120 頁と太田② 77 頁をこのように訂正する)。これらについては「ローマ書におけるピステイスとノモス (3)」(以下「論考 (3)」)で詳述することにした。

## (2) 主語的解釈の限界

パウロにおける「イエス・キリストのピステイス」(*πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*)の釈義をめぐる論争は二十世紀半ばから始まり、現在もまだ続いている<sup>(7)</sup>。リチャード・ヘイズの重要なモノグラフ(1983年)以来<sup>(8)</sup>、「イエス・キリストの」という属格形を目的語的にではなく主語的にとる解釈が研究者の間に強い支持を得るようになった。目的語的にとる伝統的

な解釈〔口語訳と新共同訳もこれを踏襲〕ではこの句は「イエス・キリストへの信仰」という意味に解され、主語的解釈によれば「イエス・キリストの信実／信仰／忠実」という意味に解される。主語的解釈において、「イエス・キリストの信実 (faithfulness)」と「イエス・キリストの信仰 (faith)」ではかなりの違いがあり、また「キリストの信実」といってもキリストの誰に対する信実かが問われるはずだが、これらの問題は「論考(2)」で取り上げることにしたい。筆者自身はこの属格構成を「イエス・キリストの信実」の意味にとり、人間にとってキリストが「信頼に値すること」を言い表わす表現として理解している(太田①3)。

主語的解釈は目的語的解釈のさまざまな問題点をクリアすることを可能にした点で高く評価される。しかし、主語的解釈も目的語的解釈も、さらにこの属格構成を折衷的にとる解釈も、それだけでは、規定語を伴わないパウロの「ピステイス」の用例について満足のいく説明を与えることができない。パウロ的「信」との関連でこの点を最初に確認しておく必要がある。

まず目的語的解釈の限界から話を始めよう。特に問題となるのはローマ1章17節、同3章25節、ガラテヤ3章23—25節などである(これらは主語的解釈論者がすでに以前から指摘してきた)。πίστις Χριστοῦを「キリストへの信仰」ととる伝統的な目的語的解釈は、パウロの手紙に現れるすべてのπίστιςを一様に「信仰」の意味に解しようとする。ローマ書全体のテーマを掲げた1章17節の前半部(δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν直訳「というのは、神の義がそこ〔福音〕において信に基づき信を目指して啓示されるからです」)に含まれるἐκ πίστεως εἰς πίστινの釈義も例外ではない。ἐκ ... εἰς ... という前置詞のイディオムの使用をどう説明するにせよ、このピステイスを「信仰」の意味にとると、「神の義」の啓示、つまり神の義とする働きが人間の信仰に依存するという不合理なことになってしまう。「神の義」を「神からの義」として説明しても不合理であることに変わりはない。(実は

これは決して不合理ではないのだが、その点を理解するには、ピステイスをもっぱら人間の信じる姿勢や行動の意味にとるのではなく、神と人との信の関係としてのピステイスに着目する必要がある。「論考 (2)」参照。次にローマ 3 章 25 節だが (*ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν ...*)、この文の主語は *ὁ θεὸς* (「神」) であり動詞は *προέθετο* (「立てた」) だから、これに含まれる *διὰ τῆς πίστεως* は副詞的に動詞にかけて読まざるをえない (詳しい釈義は「論考 (2)」にゆずる)。そのため、目的語的解釈の原則に従ってこれを「信仰によって」ととると、この文は全く意味をなさなくなる。新共同訳は本節を「神はこのキリストを立て……信じる者のために罪を償う供え物となさいました」と訳しているが、とてもまともな訳とは言えない。最後に、ガラテヤ 3 章 23—25 節の 4 つのピステイスの釈義においてもこの解釈の弱点が明らかになる。目的語的解釈では、22 節の *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* を「イエス・キリストへの信仰」、24 節の *ἐκ πίστεως* を「信仰によって」と解し、さらに 23 節と 25 節の *τὴν πίστιν* も「信仰」の意味にとる。だがこれによると、人間の「信仰」が「来た」、「啓示された」という奇妙なことになってしまう。この問題を乗り越えるため、H・D・ベッツは 23—25 節のピステイスの到来と啓示の基本的意味を、「神が御子と御子の霊を送ったときにはじめて信仰が人類にとっての一般的可能性となった」という点に見る<sup>(9)</sup>。そして、「キリストの来臨 (24 節) と共に前者〔律法の時代〕が終わり後者〔信仰の時代〕が始まる」、「*πίστις* (「信仰」) は個人の信じる行為ではなく、歴史的現象の出来を言い表わす」(傍点引用者)、「*ἀποκαλύπτω* (「啓示する」) という用語はここではパウロへの信仰の啓示を指すのではなく、福音の啓示という一般的な意味で〔用いられている〕」と注記している。ベッツのいう「歴史的現象」はキリストの来臨と福音の啓示の両方を指すのであろう。彼がそこに人間の信じる行為としての信仰を含めないのは、それを含めると人間の信仰が啓示の対象になってしまうからであろう。ベッツの解釈は、キリストおよびキリストの霊の来臨と福音の啓示が

「人間の一般的可能性」としての「信仰」を生じさせたという具合に、キリストおよび福音と信仰との関係を因果関係として説明するだけで終わっている。これでは「ピステイス」の到来・啓示と人間の信仰との間にあるはずの内的な連関が不明のままである。その連関を明らかにするには、パウロのいう「信」を全体的・構造的にとらえることが必要になるのである。

次に主語的解釈の限界に目を転じよう。彼らの弱点が顕わになるのはローマ1章17節、ガラテヤ3章23—25節、ローマ4章などの釈義においてである。まず、この解釈のリーダー格の一人であるダグラス・キャンベルは、ローマ1章17節の前半部（*δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*）を、「神の終末論的な救いの義が福音において、信実（つまりキリストの信実）を手段とし、（信徒たちにおける）信仰／信実（faith/fulness）を目標として啓示されている」と訳す。「キリストの信実」と「信徒たちにおける信仰／信実」はギリシア語原文にない語を補ったもので、類似の解釈（「神の信実から人間の信仰へ」等）は以前から行われている。次にキャンベルはこれに続く17節の後半部（*καθὼς γέγραπται, Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* ハバクク2:4からの引用）をキリスト論的に解釈し、この「義人」（ὁ δίκαιος）を原始キリスト教のキリスト論的称号と見て、信じる者たちではなくキリストと結びつける<sup>(10)</sup>。彼が17節のハバクク引用をこのように解するのは、「キリストのピステイス」をめぐる論争にとってこの解釈が中心的な意味をもつと考えるからである。しかし「論考(2)」で示すように、これらの解釈は批判に耐えうるものではない。

主語的解釈にとってさらに大きな障害は、ガラテヤ3章23—25節に含まれる4つのピステイスである。たとえばチェ・フンシクは、23節の *ἐκ πίστεως* を22節の *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* の短縮表現と見て、これら4つのピステイスをすべて「キリストの信実」（“the faithfulness of Christ”）の意味にとる<sup>(11)</sup>。そして23節（*Πρὸ τοῦ δὲ ἔλθειν τὴν πίστιν ... εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*）「ピステイスが来る以前には

……来るべきピステイスが啓示されるまで)と25節 (*ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως* 「しかし、ピステイスが来たので」)における「ピステイス」を救済史的な出来事として説明する(「キリストの信実」は出来事そのものではなく、出来事はむしろピステイスの到来あるいは啓示のはずだが、この点はここでは不問に付す)。そのうえでチェは、これらのピステイスが啓示の対象であることを理由に「*πίστις*を人間の信仰として考えることは全く困難である」と結論づけ、これらの「ピステイス」が人間の信仰という含意をもつことを否定する。この結論は一見筋が通っているように見えるが、実は彼の問いの立て方に誘導されている。というのも、彼は23節の *ἐκ πίστεως* が22節の *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* の短縮表現であることを大前提に論じるので、23—25節におけるピステイスは「イエス・キリストのピステイス」の二つの解釈(主語的、目的語的)のどちらか、あるいはその両方である以外にないからである。

しかし、この前提はどれほど確かだろうか。この手紙におけるピステイスの最初の用例である1章23節 (*μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει* 「ただ彼らは、かつてわれわれを迫害していた者 [パウロ] が、かつて滅ぼそうとしていたピステイスを今は福音として宣べ伝えている、と聞いていました」)を彼はどう説明するのだろうか。よく見られるように「パウロには異例のもの」として片付けるつもりだろうか。チェはこの用例を無視しており、この論文の中で彼は(筆者の所説を否定的に引用した注記の部分を除き)1章23節に一度も言及していない。1章23節の用例は、パウロ的「ピステイス(信)」が神の言葉としての福音の使信(2コリ2:17, 4:2, 1テサ2:13参照)を要素として含む共同体的な恵みの現実を指示することを、他のどの章句よりも明瞭に示しているのである。

さらに、もし *ἐκ πίστεως* が *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* の短縮表現だとすれば、パウロはこの定型的言い回しをローマ書でも同じ意味で用いたと推測されるから(チェによれば3:30は実際3:26の短縮表現である)、1

章 17 節に出てくる 2 つの *ἐκ πίστεως* (一方は *εἰς πίστιν* と続き、他方はハバク書からの引用) も短縮表現と見なければならぬはずである。しかしこれより前の部分に *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* という表現は出てこない。もしどうしても短縮表現とりたいのであれば、少なくともこれらをキャンベルのように解する必要があるが、たとえキャンベル流の解釈を貫徹できたとしても、ローマ書冒頭でなぜパウロがいきなり謎めいた表現 (5 節 *ὑπακοή πίστεως*) を用いたのか、その理由をきちんと説明できなければならない。さらに、チェの提案によればローマ 4 章の「ピステイスの義」(*[ἡ] δικαιοσύνη [τῆς] πίστεως* 4: 11, 13. 新共同訳「信仰によって義とされた」は不正確) もキリストの信実と結びつけて解釈できるはずだが、4 章はキリスト以前のアブラハムの信仰を論題としており、イエスは章の末尾 (24—25 節) でようやく言及されるにすぎない。従って、この「ピステイス」を「キリストの信実」と関連づけることは到底無理である。(ただし筆者の解釈はこれを「信仰」として説明するだけの伝統的解釈とも異なる)。

チェの解釈はある意味で主語的解釈論者の発想を極限にまで推し進めたものである。他の論者たち——チェは彼らの不徹底さを批判する——は、ガラテヤ 3 章 23—25 節のピステイスが「信じる者の信仰」と「イエス・キリストの信実／信仰」の両方を含意すると見る解釈に傾いている。たとえばヘイズは、この箇所のパステイスに関する H・シュリーアの解釈——「信仰は救いの手段 (それ自体また [救いの] 原理) だが、キリストはその根拠である」——を肯定的に取り上げながら、「*πίστις* の到来は実際、神に向かって自己を適切に配置する新たな可能的様式の到来である。しかしこの様式が可能であるのは、それが何よりもまずイエス・キリストにおいて、またイエス・キリストによって、実現されたからにはほかならない」と結論づけている<sup>(12)</sup>。また R・ロングネカーは彼のガラテヤ書注解書の中で次のような釈義を展開している<sup>(13)</sup>。まず 23 節については、22 節と 23 節が並行関係にあることを指摘したうえで、「両節とも律法の目的

の頂点であるキリストの福音を指示しており (refer to), 22 節の『イエス・キリストの信実』という表現と 23 節の『信仰』という用語は互いに並行しながら, その福音を合図する (signal) ために用いられている」(傍点引用者) と解説し, 25 節については「キリストによってもたらされる形でキリストの福音 (τῆς πίστεως) が到来したのに及んで, もはや律法は信仰の生を統制する παιδαγωγόςとしての正当性をもたない」と説明している. ロングネカーは「福音」がこれらの名辞 (「イエス・キリストの信実」, 「信仰」) の意味の一部であると言っているわけではない. 彼は名辞の指示対象と名辞の意味を正しく区別している. 実際 23 節の注解で「τὴν πίστιν (「信仰」) と τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι (「啓示されるべき, 来ようとしている信仰」) によってパウロが言おうとする (mean) のは, 一般的な意味での信仰ではなく, 22 節 b で言及された, 『イエス・キリストの信実』 (“the faithfulness of Jesus Christ”) および人間の信仰の応答 (humanity’s response of faith) と関係する特定の信仰である」と述べている.

しかし, ロングネカーの釈義に不整合があることは明らかである. そのあたりを詳しく検討すると, 主語的解釈の限界が見えてくる.

第一に, ロングネカーはガラテヤ 3 章 23 節の πίστιν に付された定冠詞 τὴν について, 「冠詞の使用は……パウロが 22 節の目的節で今しがた述べた事柄が彼の念頭にあることを合図する (signal) のに役立っている」と説明するが, この τὴν が前方照応的に用いられているとすれば, もっぱら 22 節の πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ を受けると見るのが自然であろう. 23 節の τὴν πίστιν によってパウロは「キリストの信実」と「人間の信仰の応答」の両方と関係する特定の信仰を言おうとしたという解釈は, ギリシア語文法の規則からはすんなり出てこない (実際 23 節の冒頭部分を彼は “Before this faith came” とあいまいに訳している) (下線引用者). また, 「人間の信仰の応答」がその意味の一部であるとするれば, 人間の信仰を啓示の対象として考えることはできないというチェの批判に真っ向からさら

されるであろう。にもかかわらず彼がこのように拡大解釈せざるを得ないのは、22節の目的節に含まれる *τοῖς πιστεύουσιν* の含意を23節の *τὴν πίστιν* の意味にどうしても含めたいからである。文脈上23節の *τὴν πίστιν* は、22節の目的節 (*ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν* 「約束がイエス・キリストの信実によって信じる者たちに与えられるために」) から「キリストの信実」と「信徒たちの信仰」という二つの概念を拾い上げて一語で示した名辞と見るのが最も無理がないように思われる。しかし単純にそうとったのでは、再びチェの批判にさらされる。チェの批判をクリアしながらこの自然な読み方を維持するには、「ピステイス」という語自体が先に指摘した三つの要素を暗黙に含みもつ恵みの現実を全体として指示する、と見る以外にないのである。その場合、人間の信仰という「ピステイス」の含意については、救いをもたらすこのエコノミーがキリストの来臨と共に啓示されたことにより、アダムの罪以来人間に刻印されてきた信仰の痕跡（「可能性」ではない）が、今やついにその差し向ける当のものを見いだすに至ったことをこの啓示が明らかにした、という具合に理解することができる（「論考（2）」以降で再度考察する）。

第二にロングネカーは、自ら暗黙に認めるとおり、この箇所の「ピステイス」が「福音」を指示する理由をピステイスという語の意味に基づいて説明することはできない。彼の解釈する「ピステイス」——「イエス・キリストの信実」および人間の「信仰」の両方と関係する信仰——は福音という含意をもたないのだから、このことは当然である。だがそれにもかかわらず、彼は「福音」がこの箇所の「ピステイス」の指示対象であることを強調している。律法と福音という対立を軸に考察する彼の方法（ベツと共通する）はこの箇所に至るパウロの論述を見れば確かに妥当だが、「ピステイス」が「福音」を指示しうるのは両者の意味の間に内的な連関があるからではないだろうか。1章23節の注解でロングネカーは「パウロはまたキリストの福音の意味内容（the content）を言う（mean）ため

に、3:23, 25で *πίστις* を絶対的な意味で (in an absolute sense) 用いる」と説明している<sup>(14)</sup>。3章23節の解説と突き合わせると、「福音の意味内容」が「キリストの信実」を含むことはすぐに理解できるが、人間の「信仰」もそれに含ませることは無理である(ロマ1:2—4と1コリ15:1—5を参照)。むしろ逆に、「ピステイス」の意味内容に福音が含まれる、と考えるべきではないだろうか。1章23節についてロングネカーは、「*τὴν πίστιν*『信仰』はキリストの福音の同義語として絶対的に用いられている」と説明するが、同義語と言っただけでは「ピステイス」の意味と「福音」の意味との内的関係を説明したことにはならない。むしろ福音がピステイスに包摂されると見るべきであり、そう考えればこれら2箇所のピステイスを矛盾なく統一的に理解できるのである。

### (3) ガラテヤ書における「ピステイス」の絶対的用法

以上の点を踏まえ、ガラテヤ書における「ピステイス」の絶対的用例のいくつかについて、私自身の釈義を明らかにしておくことにしたい。これらについてはすでに前稿(太田①6)で一通り説明したが、不十分な点をここに補足しておく。

ガラテヤ1章23節のピステイスは、3章23—25節のピステイスと同じ、さらに26節(*Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*「というのは、あなたがたはみな、信によりキリスト・イエスにあって神の子だからです」)のピステイスとも同じ、超個人的な恵みの現実を全体として指示している。ただしパウロはこの用語の意味を伝えるときに、その含意内容をいつも一様に取り出して提示するわけではない(これも差異化の一種である)。1章23節の「ピステイス」の意味に神の福音が含まれることは明らかである。もしそうでなければ、それを「福音として宣べ伝える」(*εὐαγγελίζεσθαι*)ことはできないからである。だがこのピステイスは信じる「わたしたち」における恵みの現実を全体として指し示すのだから、人間の「信仰」という含意もこれに含まれると考えないわけに

いかない。一方「キリストの信実」という含意は、この用例では完全に背後に退いている。ここではまだ、この要素を取り出して光を当てる必要はないからである。

これにたいし3章23節と25節の「ピステイス」は、主としてこの超個人的な恵みの現実の含意内容である「イエス・キリストの信実」と信じる人間の「信仰」を意味するとしても、人間の信仰を創始するのはピステイスの到来を告げる神の言葉であるから、この「ピステイス」の意味には神の言葉としての福音も当然含まれるはずである。3章24節の *ἐκ πίστεως* は、22節 *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* の短縮表現ではなく、3章11節のハバクク引用に含まれる同じ言い回し(3:7, 8, 9, 12, 5:5にも現れる)を再び用いたものである。24節は23節と25節にはさまれているから、ピステイスの意味が前後と異なるとは考えにくい。すなわちこの *ἐκ πίστεως* (「信によって」)は、「神とキリストの信実、人間の信仰、および神・キリストと人間との関係を創出する福音を本質的要素としてもつ神の救いのエコノミーによって」の要約的・綱領的表現と考えられるのである。(キリストの信実は神の信実を常に含意する。関連事項を「論考(2)」で考察する)。だがこれがハバクク2章4節からの引用文と関係するとすれば、この引用を含むパウロの文脈からも「信によって」の意味が裏付けられるはずである(「論考(2)」ではガラテヤ3章11節ではなく、ほとんど同じ引用文を用いたローマ1章16—17節を取り上げて論じることにする)。次に26節の *διὰ τῆς πίστεως* (「信によって」)における「ピステイス」の意味も直前と同じであり、従ってまた、24節の *ἐκ πίστεως* と同じ要約的・綱領的表現と見ることができる(両者の間に実質的な意味の違いはない)。ただし、これにパウロは「キリストにあって」(*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*)と続けることにより、信による義についての議論から信徒たちのキリストへの参与(つまり「キリストの近さ」)についての議論に話を移している。これはローマ書5章から6章への移行に対応すると考えてよからう。

3章2, 5節の *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* (「信の告知から」) は *ἐξ ἔργων νόμου* (「トーラーの行いから」) と対になって出てくる (「信の告知から」と訳す理由については太田①4と6を参照. ただし①4ではピステイスを「信仰」の意味にとる不徹底さがまだ残っている). この箇所は「トーラーの行いによっては何人も神の前で義とされない」という主旨のパウロの教え (ガラ2:16, 3:11, ロマ3:20, 28) を理解するうえで最も重要なテキストの1つである. 新約聖書の中で *ἀκοή* は宣教用語として用いられ (ロマ10:16—17 [イザ53:1を引用], 1テサ2:13, ヘブ4:2, ヨハ12:38 [イザ53:1を引用]), 七十人訳においてはしばしば「使信」や「知らせ」という意味で用いられた (出23:1, サム上2:24, サム下13:30, 王上2:28, 10:7, 代下9:6, 詩112:7 [LXX 111:7], イザ52:7 [ロマ10:15に引用], 53:1, エレ6:24, 50:43 [LXX 27:43], 49:23 [LXX 30:29], ホセ7:12, ダニ11:44, ハバ3:2, ナホ1:12, オバ1:1, トビ10:12, 知恵1:9等). この箇所の *ἀκοή* もそういう意味にとるべきであろう. 従って「信の告知」は, 神・キリストと人間とのピステイスの関係が可能となったことを神がその働き人を通して告知する言葉 (使信, つまり「信」に加わってキリストの恵みにあずかるよう神が人間に呼びかける言葉を指すと考えられる (イザ55:1—7参照). より具体的には, 神から御子の啓示を受けたパウロ (および彼の協力者たち) がその啓示の内容を福音として宣べ伝える使信を指すと考えてよい (ガラ1:15—16 *ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ὁ ... καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν* 「しかし, 御自身の恵みによってわたしを召し出した神が, 異邦人の間にわたしが彼の御子を福音として宣べ伝えるために, わたしのうちに御子を啓示することを良しとした時」). ただし, 文脈上この告知はあくまでも「聞かれる言葉」, つまり聞く者たちによって受けとられる限りでの使信を意味するのであり, 聞くことを離れて存在する使信の客観的な内容そのものを指すのではない<sup>(15)</sup>. しかしだからと言って, この *ἀκοή* の

意味を単に「聞くこと」に限定すべきでもない。パウロがここで言っているのは、ガラテヤの人々は十字架につけられたイエス・キリストについての使信を聞いて受け入れたときに実際に霊を受けた、ということである。聞く行為は聞かれる言葉から切り離され得ない。聞かれる言葉がそのようなものであったからこそ、聞く行為が霊を受けることにつながったのである。

神の使信はその働き人である宣教者（この場合はパウロ）を通して告知されるが、宣教者の言葉を通して語っているのはほかならぬ神である。3章1節 *οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος*（「あなたがたのために眼前にイエス・キリストが十字架につけられているままに公示されたのだ」）もそのことを示している。「眼前に」との関連からすると、本節の *προγράφω* という動詞はプラカードに書いて掲げるようにして公に告示することを言っていると考えられる。その告示の仕事は使徒に委ねられたが、告示者は神である。ガラテヤの人々は「十字架につけられているままに」公示されたイエスをメシアとして受け入れたときに霊を受けた（2：16「キリスト・イエスを信じた」参照）。これは神が信じる者たちを愛し彼らに霊を贈与したことを意味する（ロマ5：8, 8：4—11等参照）。信の関係は、神が信じる者に霊を無償で与える贈与の関係なのである（「神の霊」ロマ8：9, 11, 14, 15：19, 1コリ2：14, 3：16, 6：11, 7：40, 12：3, 2コリ3：3, フィリ3：3。「キリストの霊」ロマ8：9—10, ガラ4：6, フィリ1：19。「聖霊」ロマ5：5, 9：1, 14：17, 15：13, 16, 19, 1コリ6：19, 12：3, 2コリ6：6, 13：13, 1テサ1：5—6, 4：8）。

ガラテヤ3章2, 5節でパウロは *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*（「信の告知から」）を *ἐξ ἔργων νόμου*（「トーラーの行いから」）と対立させている。「トーラーの行いから」という要約的・網領的表現は、「信の告知から」が告知の言葉が聞かれ受容されることを含意するのと同様に、トーラーの行い（つまりトーラーの命じる行い）が（たとえ全部でなくても）実行されう

ることを含意している。その限りで「律法を行ったからですか」という新共同訳の訳文は許容できる（それに対応する「福音を聞いて信じたからですか」には問題があるが）。それに対し、これを「律法の業績から」<sup>(16)</sup>と訳したのではすべてが台無しになる。パウロはもちろん、パウロに敵対するイエス派ユダヤ人グループも伝統的なユダヤ教徒も、*ἔργων*を「業績」としては理解しなかった。

パウロはガラテヤ人たちが霊を受けたのは「トーラーの行いから」ではないという事実をまず言明したうえで、その理由ないし機序の説明に入る。3章12節でパウロはレビ記18章5節の一部を引用して、*ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' Ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*（「だがトーラーは信に属してはいません。かえって『それらを行う者はそれらによって生きる』のです」）と述べている。パウロがこの文の前半部で言っているのは、トーラーと信は出自を異にしトーラーの仕組みは信の仕組みと原理的に異なる、ということである。「それら」は、七十人訳の本文では「わたし（=主）のすべての命令と裁き」（*πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου*）を指すので、パウロの引用文でもその意味にとるべきであろう。そうとったほうが、5章3節の言葉が理解しやすくなる。——「割礼を受けようとするあらゆる人に、わたしは再度証言します。その人はトーラー全体を行う義務があるのです」（*μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι*）。七十人訳の本文は *ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς* となっており、これを直訳すると「それら（=主のすべての命令と裁き）を行うならば、人はそれらによって生きるであろう」となる。この文がトーラーの全規定の実行を生じる条件にしている点に注意が必要である。トーラー全体を行うならば生きるという仕組みでは、神と神の民との関係が全面的にトーラーによって規定されることになる。しかも、その場合の生は行いの対価であって贈与ではない（ロマ4:4参照）。しかしこれは、神が人間の行いの成果を業績として評価し、その業績に応じて生を与える、という

ことでもない。レビ記 18 章 5 節の言葉は契約関係を前提に語られている（申 7：9 以下参照）。行いは「業績」ではなく契約への忠実の「あかし」と考えられている。この契約は神にも義務を負わせる。神は査定官ではなく、契約当事者として契約の義務を果たすため、あかしのある行いに対価を与えるのである。だが忠実の程度は再び業績として量られるのではないか？——そうではない。契約は相互のものである。行いが契約への忠実をあかししているか否かは、言わば相互の検証によって決定されるのであって、神が一方的に決めるものではない。そして契約への忠実は、契約関係の中でトラーを適切に行うことを意味するのだから、どの程度の忠実が求められるかは人間にも見当がつく。初期ユダヤ教の宗教性について E・P・サンダースが「契約的法規範主義」という用語で説明したのはまさにこのことであった<sup>(47)</sup>。もしそうでなければ、神が「裁きを受ける」（ロマ 3：4）という発想自体出てこないであろう（ロマ 3：1—8 におけるパウロの仮想的な対話相手は、神とイスラエルとの契約を根拠にパウロを論破しようとしている。詳しくは「論考 (2)」で論じる）。

このように、トラーを行うならば生きるという仕組みにおいては、生は言わば行いと交換されるのであって贈与されるのではない。贈与のように見えたとしても、贈与としての贈与、つまり無償の贈与にはなっていない。もちろん神によるイスラエルの選び自体が神の恵みとして受けとめられ（申 4：20, 34, 37, 7：6—7, 10：15, 14：2, 詩 47：5, 105：6, 106：5, イザ 41：8, 44：1, 45：4, アモ 3：2 等）、トラーもまたそのように理解されたこと（詩 19：8—10, 119：72, 77 等）は確かである。遡れば、すべては神の側からの接触、つまり接近から始まったのである。にもかかわらずこの仕組みでは、行いの対価としての生以上のものは、神が自ら原則を破って与えようとしない限り決して与えられない。そういう契約だからである（ガラ 4：21—25 参照）。そしてパウロの考えでは、その原則が破られることは決してない。というのも、トラーは「違犯のために〔つまり違犯を促すために〕、約束を与えられている子孫（＝メシ

ア・イエス)が来るまでの間、付け加えられた」(3:19 τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ, τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται) ものだからであり(ロマ5:20も参照。5:14とは異なり「違犯」ではない), そもそもトラーの目的は「人を生かす」(ζωοποιῆσαι) ことにはなかったのである(ガラ3:21—22)。行いと生との交換によっては、神と人との距離は最初の距離以上には縮まらない(出20:18—19参照。十戒の授与の直後にイスラエルの民がシナイ山から「遠く離れて立った」ことは象徴的である)。贈与は最初の贈与(トラーと嗣業)以上のものにはなり得ない。ここでは距離を保って交換を続けることだけが目指されるのである(契約的法規範主義)。

しかし、トラーを行う者たちは当然神を信じて行うのだから、彼らに信仰があることは否定できないのではないだろうか。彼らもまた神との信の関係のうちに生きているのではないだろうか。この反論にわれわれはどう答えるべきだろうか。——すでに見たように、「信の告知から」は告知の言葉(使信)が聞かれ受容されることを含意し、「信の告知から霊を受けた」は神の贈与とキリストの近さを含意する。パウロの言う「信」は、メシア・イエスを受け入れずに成り立っているユダヤ教的信仰ではなく、神の特定<sup>・</sup><sub>・</sub><sup>・</sup>の言葉(福音の使信)によって形成されメシア・イエスと明白に関係づけられた信仰を本質とする関係である。神はこの具体的な信仰、「キリスト信仰」を望んでいるのであり、告知の言葉を聞かされた人間が聞いて受け入れるときに、神は霊を贈与する。そして霊を受けた人間は、キリストにあずかることによって神にいつそう近づく。要するに、信の関係と言っても神が欲し自ら告知する関係であるか否かが決定的な意味をもつのである。しかし、なぜ神はそれを欲するのか、なぜそれではなければならないのか、その点はガラテヤ書を見ているだけでは分からない。この問題を解明するにはローマ書に向わなければならない(ただし、ガラテヤ書の中でパウロはローマ書とはまた別のきわめて重要なトラー批判を繰り広げている。この問題には後の「論考」で戻ることしよう)。

ガラテヤ 5 章 4 節 *κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἷτινες ἐν νόμῳ δικαιούσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε* (「トーラーによって義とされようとするあなたがたはみな、キリストから引き離され、恵みから落ちたのです」) も、関係の現実としての「信」を考慮したときにはじめて十分な理解が可能になる。パウロは特定の相手に語りかけている。彼らはかつて神の使信を受け入れて信の関係のうちに身を置き、キリストの恵みにあずかるようになった。ところが彼らはその後「トーラーによって義とされる」ことを望むようになった。言い換えると、キリストと恵みの領域から離れること(遠ざかり)を望んだ。トーラーによる義の仕組みは信による義の仕組みと原理的に異なる。トーラーによる関係のうちにキリストはいなくても構わないが、信による関係はその中にキリストがいて中心的役割を果たすことなしには成り立たない。トーラーの行いはキリストを離れても可能であり、行う者はそれによって義とされる(つまり神との関係に忠実であると見なされる)ことを確信することができるが、福音によって形成される信の関係の中での生はキリストなしには一歩も立ち行かないため、信じる者が義とされるのは究極的には本人の信仰ではなくキリストの信実によるのである。信仰とは、福音の使信の内容を信じて受け入れ、霊というキリストおよび神との近さにおいて(5:6で「キリストにあって」と言い換えられる)キリストの信実(キリストにおける神の信実と言い換えてもよい)に全面的に信頼することである。

これに続く 5 章 5 節 *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα* (「なぜなら、わたしたちは霊によって、信による義の希望を待ち望んでいるからです」) が言っているのは、神との信の関係のうちに留まるわれわれは、その関係のうちで働く神の力によって最終的に義とされることを、神から与えられた霊に支えられて待望している、ということである。この「信による義」は、神との正しい関係の回復という意味での義(信の関係の中で信じる者に付与される神の民としての身分、あるいはさらに神の「子供」としての身分)に言及したのではなく(新共同訳

の解釈は誤り)、最終的に信徒たちの身分が確証されて「神の国を受け継ぐ」こと(5:21)を意味する。それがどういう時か、パウロはガラテヤ書の中では語っていないが、「神が正しい裁きを行う怒りの日」(ロマ2:5)が念頭にあると見てよいであろう。そうであるなら、この希望は「神の栄光の希望」(ロマ5:2)と同じであり、「義」は「神の怒りから救われる」こと(ロマ5:9—10)、あるいはさらに「永遠の命」および「栄光と誉れと平和」(ロマ2:6—10)を与えられることを意味すると考えてよい。この「義」は、「義とする」(*δικαιῶ*)という動詞の關係的用法に対応するのではなく、筆者が「終末論的用法」と呼ぶものに対応する(太田①10)。この文における「霊によって」は、文法的には「待ち望んでいる」にかかると見るのが自然である。望みの堅持を可能にする霊のこの働きは、パウロがこのあとの5章16—26節で説明する、信じる者たちを導いて実を結ばせる霊の働きと一致する。本節はローマ5章1—11節に詳しく展開される事柄を一言で述べたものと見ることができよう(どちらも義とされた者たちに与えられた霊が彼らの希望を支えることを説明している)

続く5章6節 *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (「というのは、キリスト・イエスにあっては割礼も無割礼も力にはならず、愛によって働く信が〔力になるからです〕)の意味は、前節とのつながりに注目すればすぐに明らかになる(*γὰρ*に注目)。「キリスト・イエスにあって」は5節の「霊によって」の言い換えであり、どちらもキリストと神への近さを含意する。これはトーラーによる義の仕組みから引き離されること(遠ざかり)であるから(5:4)、割礼は信じる者を義とする力にはならず、そうかと言って無割礼が力になることもない。義をもたらす力になるのは「信」、つまり神の言葉である福音の使信によって創出された恵みの現実としての神・キリストと信じる人間との信の關係だけである。「信」が「愛によって働く」ことをパウロが指摘するのは、キリストの贖罪死も霊の恵も神の愛

に由来するからである（ガラ 2：20，ロマ 5：5—8）。神の愛なしには、信は燃料の切れた船のようなただの器であり、信じる者たちを最終目的地に届けることはできないのである。1テサロニケ 2章 13節との比較が有用であろう。——*οτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ’ ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν*（「なぜなら、わたしたちから神の告知の言葉を受けたとき、あなたがたはそれを人間の言葉としてではなく、真にそうであるとおりに、神の言葉として受け入れたからです。それ（神の言葉）はまた、信じるあなたがたのうちに働いているのです」）。この文が言っていることは、ガラテヤ書の宣述を理解するための鍵となる。ここでもパウロは *ἐνεργέω* という動詞を中動相で用いながら神の告知に言及している。使徒の言葉を神の言葉として受け入れたテサロニケの人たちは、そのことによって神との信の関係に入った。神の言葉はもちろん単なる伝達的手段ではない。神の言葉は接触に始まる関係の創出と維持と深化を可能にする力である。神と人との関係においては、人間の離反が関係をこわす唯一の原因であるから、その力がその関係の中で「信じる」者たちのうちに働くことで信の関係——すなわち「信」——は維持・強化されるのである。神の言葉が神の言葉として受け入れられるときには、神の「愛」もすでに受け入れられている（1テサ 1：4 *ἡγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ*）。神は告知の言葉においてすでに愛の働きを始めている。その愛が「信」全体の原動力になるのである。だがもちろんこの「愛」を神の愛に限定する必要はない。このすぐあとで（ガラ 5：13—14）パウロは信徒たち相互の愛を呼びかけている（ロマ 12—14章も参照）。「信」は信じる人たち相互の関係をも包含している<sup>(18)</sup>。信徒たち相互の愛は、神の愛によって働く「信」が生きいきと機能していることの現れである。パウロがここで愛を仲間内での親切や善行にあえて限定したのは、ガラテヤの信仰共同体が「互いにかみ合い、食い尽くし合う」状況に陥っていたからである（5：15, 26）。だが彼らがパウロのように「〔敵であった〕わたしを愛し、

わたしのために自らを〔死に〕引き渡した神の子の信実によって」(2:20) 生きることを学び、霊によって歩むならば(5:16, 18, 25)、共同体の中の敵たちを愛することができるようになるだろう。そのときには、彼らも「霊の実」(5:22. その中にはピステイス〔誠実〕が含まれる)を結び、彼らの愛はすでに仲間内だけのもの(共同体的な愛)ではなくなっているであろう。

最後に、6章10節 ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκειοὺς τῆς πίστεως (「それだからわたしたちは、時がある間に、すべての人に、特に信の家族に、善を行いましょう)も以上の流れで考えると分かりやすい。「すべての人に」と言ったあとにすぐ「特に信の家族に」とつけ加えるのは、共同体の中に現に不和と仲間争い(5:20)があるからである。集会で顔を合わせていた「隣人」(5:14)と敵対したままで「すべての人」に善を行おうとするのは偽善でしかない。とはいえ、パウロが真に望むのは、愛を共同体の内部に留めることなく、終わりの時が来るまでの間に(6:9)、外部の人々(異教徒たち)にも愛を行動で示すことである。「信の家族」、つまり神との信の関係に入りキリストの信実によって義とされる人々の共同体は、「社会的共同体」であることを求められているのである。

## 2. ローマ書におけるピステイスとノモス——5章のもつ意味

### (1) ローマ書の構成と5章12—21節の位置づけ

ローマの信徒への手紙は、冒頭の挨拶(1:1—7)と末尾の長い挨拶(16章)との間に手紙の本体がはさまれた形になっている。挨拶と言っても、冒頭のそれには手紙の主題と密接に関連する「福音」についての説明(定義)が含まれ、末尾の挨拶は豊かな神学的内容をもつ頌栄(16:25—27)で終わっている<sup>(19)</sup>。従ってわれわれはこれらを、この手紙の本体で展開される論述と結びつけて理解しなければならない。この手紙の主題は

「福音において啓示される神の義」であり、その義の働きが複数の関連局面について順を追いながら説明される。そこでこの手紙は次の4つの部分から成ると見るのが順当である。

- (1) 1—5章 罪の下にある人間を「信」によって義とする神の義
- (2) 6—8章 キリストへの組入れによって栄光へと導く神の義
- (3) 9—11章 イスラエルの不信仰の問題を乗り越える神の義
- (4) 12—16章 信の共同体の生活を導く神の義

1—8章の論述は実際には一つの大きなまとまりをなしており、その全体が罪の下にある人間(3:9)を救い出して栄光へと導く神の働き(神の義)をテーマとしている。便宜上これを2つに分けたのは、1—5章と6—8章でパウロが神の義の働きの相異なる局面を取り上げて解説しているからである。すなわち、1—5章では罪の下にある人間を「信」によって義とする神の義の働き(关系的、終末論的)が、概括的(1:16—17, 3:21—31)、信仰論的(4章)、和解論的(5:1—11)、そして三度概括的(5:11—21)に宣述されるのに対して、6—8章では、神との正しい関係に置かれた者がすでにキリストに組み入れられて(6:3—11)霊(聖霊、神の霊、キリストの霊)を与えられている(8:2—17)「信」の恵みの現実に光を当てながら、信じる者たちを霊によって導き栄光を与える神の義の働き(終末論的)が宣述されるのである。手紙の内容区分について最も意見が分かれるのは、5章を後続部分に含めるかそれとも先行部分の一部と見なすか、という点である。今日では多くの研究者が4章と5章の間に重要な切れ目を置く傾向にある<sup>(20)</sup>。6—8章で展開される諸テーマ(希望、霊、神の愛)が5章冒頭に手短かに示されることは確かに重要な意味をもつ。しかし、4章で区切る注解者たちの中にもN・T・ライトのように、「パウロは一連の思考を締めくくった後でも、それと論理的につながる同系統の考察に移行する以上のことはしていない」という見方がある<sup>(21)</sup>。そうであるなら、1—5章の論述を締めくくる部分に後続部分で展開される諸テーマが出てくるからと言って、ここで必然的に区切るべき理由はない。

むしろ5章と先行部分とのつながり（議論の流れ）の方が重要であり、5章を6章以下に引き寄せた場合には終末時の完成をも射程におさめた「神の義」の働きの構図が見失われ、「神の義」は（現在のな）「義認」という狭い概念に還元されてしまうのである。

3章21—30節でパウロは神の義の働きを概括的に宣述する。3章23—24節では、「というのは、すべての人が罪を犯して神の栄光を失っており、神の恵みにより無償で、キリスト・イエスによる贖いによって義とされるからです」（*πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*）と述べている。この文における現在分詞 *δικαιούμενοι*（義とされる）は、人間が罪を犯したことによる神の栄光の喪失（*ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*）とのアンチテーゼ的な対応関係から、その負の過程を止揚して栄光を取り戻させる——あるいは（この点が重要なのだが）それよりはるかにまさる栄光を与える——神の救いの働き全体を指すと見るべきである。終末時の完成まで射程に収めた神の働きを指すこうした *δικαίω* の用法を筆者は「終末論的用法」と名づけた（太田①10）。神の義の働きを概括的に宣述した最初の箇所である1章16—17節をこの地点から振り返って考察すると、17節 *Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*（ハバクク2:4の引用）における *ζήσεται*（生きるであろう）の未来時称が重要な意味をもつことが明らかになる。これは決して論理的未来ではなく、「神に生きる」こと（6:11 *ζῶντας τῷ θεῷ*）そしてその生が「永遠の命」（2:7, 5:18, 21, 6:22—23）に行き着くことを意味する。つまりこの未来時称は今説明した *δικαίω* の終末論用法に対応すると考えられるのである（詳細は「論考(2)」以降）。これに続く4章では信仰論的に、つまり「信」の関係に占める人間（父祖アブラハム）の信仰に光を当てながら、不敬虔な者たちを「信」によって義とする神の義が説明される。そして4章を受けた5章1—11節では、信によってすでに義とされた（*Δικαιωθέντες ἐκ πίστεως*）「わたしたち」の現在の生

が、和解論的に、つまり神の愛に基づく神との平和および希望のうちにある生き方として説明される。この箇所の *δικαιόω* のアオリスト受動分詞 (*δικαιωθέντες* 「義とされたのだから」 5:1, 9) は、「キリストの血」 (3:25, 5:9) による贖罪によって罪を赦され神との正しい関係に置かれたことを言い表わす「関係的用法」であり、終末時まで止むことなく続く神の義の働きの一部としてすでに (信じる者たちにおいて) 実現した段階を指し示す。さらに5章12—21節では、3章23—24節に言及された神の栄光の喪失とそれを止揚するキリスト・イエスの贖いと対比がアダムとキリストの影響力の対比として展開される。この段落が罪に支配された人間を「信」によって義とする神の義の働きを、終末時の完成まで視野に入れて概括的に宣述していることは、たとえば21節の要約的な文 (*ὡςπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* 「それは、罪が死によって支配したように、そのようにまた恵みが義によって、永遠の命へと、わたしたちの主イエス・キリストによって支配するためです」) から明らかである。従って5章12—21節は、人間を「信」によって義とする「神の義」についての宣述の頂点をなすと考えるべきである (1:5 「信の従順」 と 5:19 「従順」 との対応関係にも注目)。もし4章と5章を切り離すなら、概括的宣述による枠構造が見失われて、神の義についての説明は4章で頂点に達すると解されることになり、神の義は結局「義認」という狭い概念に還元されてしまうのである。

なお、3章23—24節を受けて5章2節で取り上げられる「神の栄光の希望」という論題がようやく8章後半に入って詳しい説明を与えられることについては (6:4は直接関係しない)、次のように考えれば納得がいく。すなわち、パウロは信じる者たちが神の栄光を受けるのは、彼らがキリストを長子とする神の子供とされてキリストと共同の相続人になることによってはじめて可能になると考えるので (8:14—17)、キリストへの組入れ (incorporation) と霊の導きに話を移す前にその話題に具体的に踏み込む

ことはできないのである。しかし、5章12—21節で言及される「(王的) 支配」(*βασιλεύειν* 17節)や「(永遠の) 命」(*ζωή* 17, 18, 21節)が神の栄光と密接に関連していることは明らかだから、すでにこの箇所には8章後半の論述のためのルールが敷かれていると見ることができる。終末時の完成まで視野に入れた5章12—21節の概括的宣述は、神の栄光の話題も実質的に包含しているのである。

## (2) 5章12節の構文と訳

この段落の釈義においてまず問題になるのは、12節冒頭の *Διὰ τοῦτο* (「それゆえ」)と *ὥσπερ* (「のよう」)である。*Διὰ τοῦτο* (単なる移行句ではない)は先行箇所のどの論述を受けるのだろうか<sup>(22)</sup>。また、この *ὥσπερ* は *οὕτως* と相関的に前提節を導入する機能を担っている、とする多数説に疑問の余地はないのだろうか。これらの問題が密接に関連し合っていることは明らかである。

*ὥσπερ* を前提節の導入語としてとる解釈にとって不都合なのは、それに対応する *οὕτως* が近くに見当たらないことである。少しあとの *καὶ οὕτως* によってこれに対応する帰結節が導かれると見ることはほとんど不可能である(口語訳、新共同訳、青野太潮訳、田川建三訳はすべてそうとっている)。ギリシア語の *καὶ οὕτως* と *οὕτως καὶ* の間にははっきりした用法(意味)の区別があり、*ὥσπερ* や *ὡς* に始まる前提節に対応する帰結節を導入するときには *καὶ οὕτως* ではなく、*οὕτως* またはそれよりも意味の強い *οὕτως καὶ* が用いられる([ちょうど]……ように、そのように[また]……)<sup>(23)</sup>。パウロもこの原則に従っている(ロマ5:15, 18, 19, 21, 6:4, 11:30—31, 1コリ11:12, 15:22, 16:1, 2コリ1:7, 7:14, ガラ4:29, 1テサ2:4, ロマ6:11, 11:5, 1コリ2:11, 9:14, 12:12, 14:9, 12, 15:42, 2コリ8:6, 11, 10:7, ガラ4:3, 1テサ4:14に出てくる *οὕτως καὶ* にも注目)。そのうえ、この文の *ὥσπερ* を *καὶ οὕτως* と結びつけると、*Διὰ τοῦτο* による先行部分との論理的関係

が全く意味不明になってしまう。このため多くの釈義家は ὥσπερ で始まる 12 節の文を帰結節をもたない破格構文と見なし、18 節になってようやく宙に浮いた対比が再開されると考える。そのさい、長い挿入部分（13—17 節）によって前提節が見失われた可能性があるため、パウロは ὡς ... οὕτως καὶ ... という語法を再度用いてアダムとキリストの対比を再開した、と説明される。

この解釈はそれなりに筋が通っているが、パウロの手紙は信徒たちに向かって朗読されることを予期して書かれたのだから（1 テサ 5：27、コロ 4：16 も参照）、聴衆が語られる言葉を聞いて理解する仕方は、学者が書かれた文字を目で追いかけて意味をとる仕方と同じではないはずである。聴衆としては、12 節の文の後に ἄχρι γὰρ νόμου ... と続くのを聞いたときに、12 節を前提節と受けとめて話の続きを待つのではなく、文意がこれだけで完結している可能性を顧慮しながら聴こうとするのではないだろうか。その場合、οὕτως を καὶ οὕτως と結びつける理解は文法的に不自然だから、結局 12 節に主語と動詞が省かれていると見て、それを頭の中で補いながら 12 節全体を理解しようとするであろう。彼らは δι' ἐνός ἀνθρώπου（一人の人によって）という語句から、すぐ前の箇所集中的に出てきた「キリストによって」に類する表現を連想し、それらが神の働き（義認、神との平和、誇り、神の栄光の希望、和解、救い）と排他的に結びつけられていたことを想起するであろう。すなわち、5 章 1 節 διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ 「わたしたちの主イエス・キリストによって」、2 節 δι' οὗ 「この方によって」、9 節 ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ 「彼の血によって」および δι' αὐτοῦ 「彼によって」、10 節 διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 「彼（=神）の子の死によって」および ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ 「彼の命によって」、11 節 διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ 「わたしたちの主イエス・キリストによって」および δι' οὗ 「この方によって」（11 節の表現が 1—2 節と正確に対応して枠構造を形成している点に注目）。特に直前の 3 つの節では、すでに実現した「義認」（δικαιωθέντες）および「和解」

(κατηλλάγημεν)等)と未来の終わりの時に成就される「救い」(σωθησόμεθα)が、「キリストによって」に類する表現と密接に結びつけられて繰り返し強調されていた。そこで、彼らが最も自然に思いつく12節の文の主語としては、たとえばこれらの概念すべてを含みうる *ἡ σωτηρία* が考えられるであろう。実際「救い」は、手紙の主題(「神の義」)を掲げた冒頭の要約的宣述(1:16)に出てきた重要語である。そして5章15節aまで進んだところで、聴衆はそうした理解が間違っていないことをはっきり知らされるであろう。——*Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα* (「しかし、罪過のように、そのようにまた恵みの賜物も、ということではありません」)。明示されなかった主語がまさに「恵みの賜物」に対応することを、彼らはここで確認して納得するのである。そこで、推測される聴衆の理解に従って12節を訳すと次のようになる。

それゆえ、〔救いは〕ちょうど一人の人によって罪が世に入り、そして罪によって死が(入り)、そしてこのようにしてすべての人に死が行き渡ったようなものです。それ(=死)を目指してすべての人が罪を犯したのです。(Διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον')

この訳における *ἐφ' ᾧ* の解釈は全くの少数派に属する。だがこの問題はあとで論じるとして、もう少しこの *ὡς περ* の用法について見ておくことにする。完結した直前の言述を受けて次の文の主語も動詞も示さずに *ὡς περ* で始めるこの語法は、新約聖書の中ではマタイ福音書25章14節に見いだされる。*Ὡς περ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους δούλους καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ* (「すなわち、ある人が旅に出るときに自分の僕たちを呼んで、彼らに自分の財産を預けたよう

なものである。)]. 新共同訳は文脈から主語として「天の国」を補っている。これと似た用法は七十人訳聖書にも出てくる（申2：21. *ὡσπερ* は *וַשִׁמּוֹן* の訳）。

*ἔθνος μέγα καὶ πολὺ καὶ δυνατώτερον ὑμῶν ὡσπερ οἱ Ἐνακίμ, καὶ ἀπώλεσεν αὐτοὺς κύριος πρὸ προσώπου αὐτῶν καὶ κατεκληρονόμησαν καὶ κατωκίσθησαν ἀντ' αὐτῶν, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης· ὡσπερ ἐποίησαν τοῖς υἱοῖς Ἡσῶν τοῖς κατοικοῦσιν ἐν Σηιρ, ὃν τρόπον ἐξέτριψαν τὸν Χορραῖον ἀπὸ προσώπου αὐτῶν καὶ κατεκληρονόμησαν καὶ κατωκίσθησαν ἀντ' αὐτῶν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης·*

〔これは〕大きくて数が多くアナク人のようにあなたがたよりも強い民である。だが主は彼らを彼ら〔アンモン人〕の前に滅ぼし、彼ら〔アンモン人〕が相続地を獲得し、彼らに代わって今日に至るまで住み着いた。〔これは〕彼らがセイルに住むエサウの子らのために行ったのと同様である、〔すなわち〕彼らがフリ人を彼ら〔エサウの子ら〕の前から根絶し、彼ら〔エサウの子ら〕が相続地を獲得し、彼らに代わって今日に至るまで住み着いたのと同様である。（申2：21—22）

ただし、パウロの用法は *ὡσπερ* 本来の順接的な使い方（「～のように」）とは反対に、両者が言わば写真のネガとポジのような関係で対応することをこの一語によって指示した。だが、さすがにこれでは分かりにくいので、このすぐ後の箇所（14節）でアダムを「来るべき方の反対のかたち」（*τύπος τοῦ μέλλοντος*）と呼んで、話を明確化した（*τύπος* についての考察は「論考（3）」に回す）。黒と白を反転させるように12節を言い換えると、次のようになる。

それゆえ、〔この救いは〕ちょうど一人の人によって義が世に入り、そして義によって命が（入り）、そしてこのようにしてすべての人に命が行き渡るのと同様です。命を目指してすべての人が義を行うのです。（2：6—10，5：16，18〔下記参照〕と比較）

このように言い換えると、パウロの言おうとすることが一目瞭然となる。

### (3) アダムの罪と全人類の死

12節の文において重要な意味をもつのは *καὶ οὕτως*（「そしてこのようにして」）という語句である。これには次のような意味が込められていると思われる。すなわち、罪と死が世に入るという出来事が最初の人間であるアダムによって引き起こされ、そのことが「世」（被造世界全体よりはむしろ人間世界が考えられている）の仕組み（エコノミー）を決定的に変えてしまった、ということと言おうとしたように思われる（この「仕組み」については「論考（3）」で考察する）。「すべての人に死が行き渡った」のは、この決定的に変わってしまった仕組みの中でのことである。アダムによって罪が世に「入る」ことがなかったとすれば、死が入ることもなかったであろうから、「すべての人に死が行き渡る」こともなかったはずである。従ってここには、アダムの罪とそれに伴う死が全人類の死の原因になった、という考えが暗示されていると見てよい。だがパウロは、アダムの罪がすべての人間の罪の直接の原因であるとは言っていない。次にその点をテキストに即して具体的に確認しよう。

まず15節bでは「一人の罪過のために多くの人が死んだ」（*τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*）こと、そして17節では「一人の罪過のために、死がその一人を通して支配するようになった」（*τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός*）ことが指摘される。15節b「神の恵みと一人の人イエス・キリストの恵みによる〔神の〕賜物とは、さらにいっそう、多くの人々に満ちあふれたのです」（*πολλῶ*

*μαλλον ἢ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῆ τοῦ ἐνός ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσειεν*) におけるアオリスト時称は文字どおりの意味に解されるべきである。この「神の恵みと賜物」が何を指すかは後続章句から明らかになる。「一人の人イエス・キリストの恵み」は彼の「義の行為」つまり「従順」(18, 19 節) がすべての人のための恵みにほかならないことを合図するのであろう。15 節と 17 節には含まれた 16 節についてはどう考えるべきだろうか。

16 節の「断罪」(*κατάκριμα*) は、神がアダムの罪を裁いて死を宣告したこと(創 3:17—19)、そしてその結果すべての人間が死に支配されるようになった(17 節) ことを言っていると考えられる(1:24 以下に三度繰り返される *παρέδωκεν* と比較)。ここには、彼の罪が子孫たちの罪を生じさせたという考えは含まれていない。しかし注意が必要なのは、16 節 b はあえて動詞を用いずに、人類の歴史の *あらゆる時代* (アダムの創造から終わりの日に至るまで) に妥当する神の裁きと恵みの原則を明示した綱領的な文だ、ということである<sup>(24)</sup>。この原則はアダムの罪に対する神の断罪だけでなく、「怒りの日」における神のすべての人間に対する「正しい裁き」(*δικαιοκρισία* 2:5) にも当てはまる。——「[というのは、裁きは一つ [の罪過] から断罪へと [至るが]、恵みの賜物は多くの罪過から義の行為へと [至る] からです」(16 節 b *τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἐνός εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα*)。本節の *δικαίωμα* については、18 節末尾の *δικαίωσις* と同義と見て「義認」や「無罪の判決」などと訳す解釈が何の疑いもなく繰り返されているが、18 節の *δικαιώματος* (キリストの「義の行為」を指す) と同じ意味にとるべきであり、そうとて悪い理由はどこにもない。この文において *κρίμα* は *χάρισμα* に対応し、*κατάκριμα* は *δικαίωμα* に対応する。しかしその対応関係は同一水準での対応ではなく、後者が前者を止揚する形での対応である。従って、*δικαίωμα* は *κατάκριμα* の単なる反対概念ではなく<sup>(25)</sup>、「裁き」の概念が全く用をなさない水準を指し示している。「恵みの

賜物」は義認に尽きるものではない。「恵みの賜物」は、その贈与と近さの意味合いから、義とされた人間に与えられた聖霊（5：4）による神とキリストの働きをも含意すると考えるべきである。そして神の霊が信じる者のうちでその本来の働きをするとき、それはその者のために「義の行為」を創り出さずにはいないのである。18節の *δικαιώματος* が文脈上アダムの「不従順」(*παρακοή*)と対立するキリストの「従順」(*ὕπακοή*)を指すことから、この「義の行為」の本質がある程度明らかになる。すなわちこれは、行為自体として見られた善行や自己犠牲を意味するのではなく、信じる者が神との関係、すなわち「信」の関係のうちに身をおいて神の言葉に従順に聞き従い、神の霊の働きに自らを明け渡すときに、神がその者のうちに新たに創り出す正しい行為を、全体的にまとめて指示するのである（ロマ8：3—13、ガラ5：16—26、2コリ5：17を参照）。しかしこう言っただけではまだ不十分である。*χάρισμα* が *κρίμα* を止揚する以上、「従順」の本質がなお問われなければならない。これを神の戒めや命令への服従という意味にとったのでは、パウロの真意もトラー批判の意味も決して理解できないであろう（後の「論考」で考察する）。

そうであるなら、17節「あふれるばかりの恵みと義の賜物とを受けている人たち」(*οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες*)における「恵みと義の賜物」も、近さと贈与という点から理解されるべきである。この言葉の力点は「恵みと賜物」にある。「義」はその根本性格を指し示す修飾語であり、神の賜物が「義」によって規定されることを言っている。「義の賜物」が第一義的に意味するのは、神から賜物として与えられる義（フィリ3：9 *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην*「神からの義」）ないし義認、あるいは神の民の成員としての（さらには神の「子供」としての）身分ではない。むしろこの「義」は、神自らが義であるところの義、つまり神の本質としての義を第一義的に意味する。そして神が「義である」ことは神が不敬虔な者たちを「義とする」ことと表裏一体的であるから（ロマ3：26 *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*

καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ), その義が無償の賜物のかたちで、つまり信じる者たちを行いなしに神との正しい関係のうちに置き移す(義認)というかたちで、発揮されるのである。だがパウロは、義認においてすでに信じる者に聖霊が与えられたと考えている(5:5「神の愛がわたしたちに与えられた聖霊を通してわたしたちの心に注がれています」 ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχεται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν)。聖霊は義認に続いて「聖化」のために与えられるのではない。聖霊の恵与は、神が御自身の霊を人に贈与し(神の愛)、神と人との近さが人間にもそれと分かるかたちですすでに確立されたことの現れである(1コリ6:19と2コリ1:21-22を参照)。その霊の力が、神の愛に感謝し神を喜び祝う(5:11)者たちに対し、「命において一人のイエス・キリストによって支配する」(ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ) ことを、終わりの日に可能にするのである。βασιλεύουσιν(「王として)支配するであろう)という未来時称は純粹に未来的な意味にとるべきである。つまりこれは、「義とする」という動詞(δικαίω)の終末論的用法に対応するのである。

18節の文も動詞を欠いている。これに続く19節(「すなわち、一人の人の不従順によって多くの者が罪人にされたように、一人の従順によって多くの者が義人にされるでしょう」)によって18節が説明される点を考慮すると、本節は17節と同様、16節bの一般的な意味を過去と未来の事項に特に絞って言い直したものと見るができる。パウロは18節はもちろん19節でも、アダムの罪がすべての人間の罪の直接の原因であると言おうとしたわけではない。「多くの者が罪人にされた」とは、アダムの罪によって決定的に変わってしまった仕組み(神と人、人と人、人と被造物の、三重の関係)の中ですべての人間が罪を犯した、あるいはその仕組みが罪を犯すことを促した、という意味でしかない。アダムの罪が伝染性的のものであるとか、遺伝のように受け継がれるとかいったことをパウロが言おうとしたわけではない。19節の「義人」(δίκαιοι)は「義と認められた

者」と同義ではなく、社会的関係の中でその関係にふさわしく行動する者を意味する（太田⑩10）。「されるでしょう」（*κατασταθήσονται*）という未来時称を論理的未来と見て「正しい者とされるのです」（新共同訳、口語訳、田川訳も同様）と訳すことは致命的な誤りである。これでは、義人にされることが義認と同じ意味になってしまい、神の義とする働きを終末論的次元が完全に見失われてしまう。

19節との比較から18節の文も、前半部と後半部にそれぞれ過去形と未来形の動詞を補って読むべきであろう（新共同訳のように後半部分を現在のこととして解するのは誤り）。——「それゆえ、一人の罪過によってすべての人にとって断罪へと〔至った〕ように、そのようにまた、一人の義の行為によってすべての人にとって命の義化へと〔至るでしょう〕」（*Ἄρα οὖν ὡς δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἐνὸς δικαίωματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς*）。（「義化」という語を筆者は、聖書的救済論や教理史と関わる論争とは無関係に、本節の *δικαίωσις* の単なる訳語として用いる。）本節末尾の「命の義化」（*δικαίωσιν ζωῆς*）は、神が終わりの日に不敬虔な者たちを「正しくすること」（*δικαίωσις* の基本的な意味）、つまり神の義とする働き（*δικαίωω*）の最終結果を、それに必然的に伴う「命」との関連で言い表わしたものである。ただしパウロは、終末時の「神の正しい裁き」を法廷の場面と結びつけているので（1：18—3：20）、この「義」が神による信徒たちの身分の最終的確認を含む（従って義認の意味を含む）ことは決して否定できない。「命の義化」とは「命を内容とする義化」の意味であろう。「あふれるばかりの恵みと義の賜物とを受けている人たちはすでに「霊」においてキリストの命にあずかっているはずだが（8：10「しかしキリストがあなたがたの内におられるなら、体は罪のゆえに死んでいても、霊は義のゆえに命です」 *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην*）、5章の宣述に信徒たちにおける命の現在性を明言する言葉は含まれないので（10、

21 節参照), 「命の義化」によって言われていることは 2 章 7 節の内容 (「忍耐強く善を行いながら栄光と誉れと不滅とを求める者たちには、永遠の命を [お与えになります]」 *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον*) とほぼ同様と思われる (4:17, 6:4, 22, 23 も参照).

最後にパウロは (21 節), トーラーによって罪の増し加わったところに「恵みがますます満ちあふれた」 (*ὑπερπερίσσευσεν ἡ χάρις*) のは, 「恵みが義によって、永遠の命へと、わたしたちの主イエス・キリストによって支配するため」 (*ἡ χάρις βασιλεύση διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*) であることを強調して、一連の論述を締めくくる。この「支配」と「永遠の命」が、過去に開始された死の支配を完全に止揚する未来の終わりの時に実現されると考えられていることは明白である。

#### (4) パウロのサブテキストとしての「モーセの黙示録」と「ソロモンの知恵」

以上に見たようにパウロは、アダムの罪がすべての人間の罪の直接の原因であるとは一言も言っていない。12 節の文をどのように訳そうとも、パウロはすべての人間が罪を犯したことを誤解のないように付け加えている。それならば、アダムの罪とすべての人間の罪との間にはどういう論理的關係があるのだろうか。この問いと取り組むには、パウロのテキストだけでなく、そのサブテキスト (書かれた言葉の背後に潜むテーマと密接に関連するテキスト) も考慮に入れる必要がある。まず明らかなのは、パウロがこの箇所でも創世記 2—3 章に語られた物語を参照していることである。——「一人の人によって罪が世に入り、そして罪によって死が (入った)」 (12 節), 「アダムの違犯」 (14 節, 「違反」ではない), 「一人の罪過」 (15, 16, 17, 18 節), 「一人の人の不従順」 (19 節)。だがサブテキストとして考えられるのは創世記だけではない。アダムの生涯および人間の罪と死の

起源について考察したパウロの時代前後のユダヤ教文書も重要なサブテキストであり、その中には古くから指摘されるように、「ベン・シラの知恵」(シラ書) 14章17節, 15章14—15節, 25章24節, 「ソロモンの知恵」(知恵の書) 2章23—24節, 10章1—2節, 「ヨベル書」3章, 「アダムとエバの生涯」44, 49章, 「モーセの黙示録」10, 14—30, 32, 39章, 「シリア語バルク黙示録」17章2—3節, 23章4節, 48章42—43節, 54章15—19節, 56章5—6節, 「第四エズラ書」(エズラ記ラテン語) 3章4—7節, 21—22節, 4章28—32節, 7章11—12節, 116—118節, ヨセフス『ユダヤ古代誌』1: 34—38, 40—51などが含まれる。

これらの中、パウロの論述との関連が最も強く認められるのは「モーセの黙示録」(ギリシア語版「アダムとエバの生涯」)である。その20—21章には、アダムがエバと共に楽園の中央にある木の実を食べた時にそれまでまっていた「義」と「神の栄光」を失ってしまった、という考えが示されている<sup>(26)</sup>。

するとその時、わたし〔エバ〕の目が開かれて、わたしは自分が身にまっていた義を失って裸になっていたことを知りました。そしてわたしは泣きながら〔蛇に〕言いました。「なぜあなたはこのことをわたしにしたのですか。わたしが身にまっていたわたしの栄光から、わたしは引き離されてしまったではないですか」(20: 1—2 *Καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠνεώχθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου, καὶ ἔγνων ὅτι γυμνῆ ἤμην τῆς δικαιοσύνης, ἣς ἤμην ἐνδεδυμένη. καὶ ἐκλαυσα λέγουσα τί τοῦτο ἐποίησάς μοι, ὅτι ἀπηλλοτριώθην ἐκ τῆς δόξης μου, ἣς ἤμην ἐνδεδυμένη;*).

「ああ悪い女よ、お前はわたしたちの間に何をつくり出したのだ。お前は神の栄光からわたしを引き離した」(21: 6 *ὦ γύναι πονηρά, τί κατηγοράσω ἐν ἡμῖν; ἀπηλλοτριώσάς με ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.*

ここに見られる考えは、ローマ書3章23節に示された「すべての人が罪を犯して神の栄光を失っている」というパウロの理解とよく似ている。この章句でパウロがアダムではなくすべての人の罪に言及したのは、「信じるすべての人たち」を対象とする神の義について要約的に宣述する必要があったからである。しかしそれでは神の栄光の喪失がアダムから始まった事実が置き去りにされてしまうので、パウロは5章12—21節で本格的にアダムの罪の問題を取り上げ、同時にまた「すべての人が罪を犯した」(*πάντες ἥμαρτον* 3:23 と全く同じ) ことを再度指摘するのである。実際、手紙の構成についての考察と以上に示した15—21節の釈義から明らかになったように、5章12—21節のパラグラフはまさに3章23—24節の要約的宣述を展開したものになっている。

だがパウロが「すべての人が罪を犯した」と言うとき、彼は「モーセの黙示録」よりもむしろ「ソロモンの知恵」を念頭に置いていたと思われる。パウロが「ソロモンの知恵」を知っていて1章19節—2章6節の論述にその主張を反映させた蓋然性が高いことは、すでに古くから指摘されている<sup>(27)</sup>。両者の思想およびギリシア語表現の比較において注目されるのは知恵2章23—24節、12章23—24節、13章1—9、13—14節、14章8、12、16、21—28節、15章1—4節等の章句だが、とりわけ知恵13章1—9節とローマ1章20—21節との内容的類似性は見逃しようのないほど鮮明である。

確かに、神を知らずにおり、目に見えるよいものから存在者〔出3:14参照〕を知ることができず、作品に目を向けながら作者を知ることもしなかつた人々は、みな生来むなしい (*Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία καὶ ἐκ τῶν ὀρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα οὔτε τοῖς ἔργοις προσέχοντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην*)。というのは、造られたものの崇高さと優美さから、それらの創造者が相応に観取されるからだ (*ἐκ γὰρ*

μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν  
θεωρεῖται). だからといって、彼らも容赦されるべきではない  
(πάλιν δ' οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί) (知恵 13 : 1, 5, 8).

というのは、神の目に見えない性質は、その永遠の力も神性も、世界  
の創造以来、造られたものにおいて認識されるものとして、はっきり  
認められるからです。だから彼らに弁解の余地はありません。なぜな  
ら、彼らは神を知っていながら、神として栄光を帰すことも感謝する  
こともせず、かえって彼らはその考えにおいてむなしくなり、彼らの  
悟りのない心は暗くなったからです。(τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ  
κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἣ τε αἰδιος  
αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, διότι  
γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠὲ χαρίστησαν, ἀλλ'  
έματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος  
αὐτῶν καρδιά) (ロマ 1 : 20—21).

パウロによる「ソロモンの知恵」の利用は、9章19節以下の論述との  
関連でも指摘されている<sup>(28)</sup>。パウロが「ソロモンの知恵」を知っていて  
さまざまに利用したとすれば、アダムの罪に言及したローマ5章12—21  
節にも何らかの関連を見いだせないだろうか。筆者が指摘したいのは、そ  
れ自体は人間の死の起源を論じたパウロの時代前後のユダヤ教テキストと  
して重視されるにもかかわらず、ローマ5章12—21節との関連ではごく  
限定的にしか取り上げられない「ソロモンの知恵」2章23—24節である。

というのは、神は人を不滅性のために創造し、御自身の永遠性の似姿  
として人を造られた。だが悪魔のねたみによって死が世に入り、悪魔  
の分け前に属する者たちが死を経験するのである (ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν  
τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος ἐποίησεν

αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες) (知恵 2 : 23—24).

この文の ἐπ' ἀφθαρσίᾳ を新共同訳は「不滅な者として」と訳しているが、ギリシア語の前置詞 ἐπί の意味（目標や目的を表わす）からすれば、「不滅性のために」と訳す方がよいであろう (RSV: “God created man for incorruption”). 「ソロモンの知恵」の著書は、アダムを「義人」の列に加え、その息子カインを「悪魔の分け前に属する者」の一人と見ている。2章 23—24 節に続く箇所と 10 章の冒頭部分 (9 : 1—3 も参照) で著書は次のように述べている。

だが義人たちの魂は神の手のうちにあり、責め苦がそれらに触れることは決してない。愚か者たちの目に彼らは死んでしまったと映り、彼らの旅立ちが災いと思われ、われわれからの離別が破滅と [思われた]。しかし彼らは平和のうちにいる。なぜなら、人間たちの見るところ彼らが罰を受けたとしても、彼らの希望は不死に満ちているからである (Δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἄψηται αὐτῶν βάσανος. ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάσαι, καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἢ ἔξοδος αὐτῶν καὶ ἢ ἀφ' ἡμῶν πορεία σύντριμμα, οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ. καὶ γὰρ ἐν ὄψει ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν, ἢ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης) (知恵 3 : 1—4).

これ (知恵) は最初に形造られた世の父を、彼のみが創造された時に守り、彼をその罪過から救い出し、そして彼に万物を支配する力を与えた。しかし不義の者は、自らの怒りのうちに知恵から遠ざかると、兄弟殺しの憤りのために滅びた (Αὕτη πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν καὶ ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ παραπτώματος

*ιδίου ἔδωκέν τε αὐτῷ ἰσχὺν κρατῆσαι ἀπάντων. ἀποστάς δὲ ἀπ' αὐ-  
τῆς ἄδικος ἐν ὀργῇ αὐτοῦ ἀδελφοκτόνους συναπόλετο θυμοῖς) (10 :  
1—3).*

著書はアダムについて、彼が神の戒め（創2：16，3：11，17）を破った後も知恵から遠ざかることなく知恵の助けを受け続け、カインのように悪に走ることはなかった、と述べている。義人アダムは肉体の死によって滅びたのではなく、死後もその魂が神によって守られ、不死の希望に満ちているのである（5：15も参照）。ここには明らかにギリシア的な靈魂不滅思想の影響が見られる（本書における「死」、「不死」、「不滅」等の意味を考察するときにはその点を常に念頭に置いてかかる必要がある）。2章24節の「悪魔のねたみによって死が世に入った」という言葉は、創世記の物語に照らせば、カインではなくアダムの罪過と結びつけて理解されるはずである。しかし著書はここにアダムの名を出してはおらず、死が入った原因を「悪魔のねたみ」に帰している。彼の罪過は決定的な意味をもたず、実際10章1—3節では単なる過ちのように見られている。著書の考えに従えば、アダムとカインの違いは、知恵に聞き従うか知恵から遠ざかるか、という点にある。知恵に聞き従ったアダムが万物を支配する力を与えられたのに対し、知恵から遠ざかったカインは兄弟殺しをしでかした。著書はアダムの時代にトラーがすでに存在したとは述べていないが、たとえば次の箇所を照らすと、アダムは創造の初めから存在する知恵の法を守ったので不滅の存在に移された、と考えられているように思われる。

〔知恵への〕愛は知恵の法を守ることであり、法を心に留めることが不滅性を確かなものにする。そして不滅性は〔人が〕神の近くにいられるようにする（ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς, προσοχή δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ）（6：18—19）。

## (5) ソロモンの知恵とローマ5：12—21

ローマ5章12—21節においてパウロは、「ソロモンの知恵」とは異なり、アダムの罪が人類の歴史において決定的な意味と影響力をもったことを強調している（ロマ5：12, 14, 15—19）。パウロの論述が思弁的・形而上学的な詳細を欠いていることは事実であり、彼は悪魔の企み（知恵2：24, モーセ黙16—20章）や、エバの責任（シラ25：24, アダムとエバ44章, モーセ黙14, 19—21, 32章, 2コリ11：3, 1テモ2：14, 2エノク30：17—18も参照）や、天使によるエバの誘惑（1エノク69：6）、アダムの悪心（4エズラ4：30「悪の種が最初にアダムの心に蒔かれた」）などには一切触れていない<sup>(29)</sup>。そのため、パウロは「アダムの罪の起源を示す必要を感じて」おらず、5章12節の本来の関心は「この段落の本来のテーマである（新しい）生の起源のための引き立て役として、死の起源を示すことである」とさえ言われる<sup>(30)</sup>。だがこの種の議論は、パウロの重要なサブテキスト、とりわけ「ソロモンの知恵」の軽視の上に成り立っている。もちろん「ソロモンの知恵」がパウロの思想的背景の一角を形づくることは広く認められているが、ローマ5章12—21節とのより具体的な関連については、せいぜい *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*（「世に入った」）という言い回し（12節）が「ソロモンの知恵」2章24節（および偶像について論じた14：14）の *εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* と一致する事実が指摘される程度である<sup>(31)</sup>。しかしパウロのテキストと「ソロモンの知恵」のテキストとの比較は、前者による後者の批判という視点も交えて、よりきめ細かく行う必要がある。ローマ1章18節以下においてパウロは、異邦人の偶像崇拜とその結果である倫理的・道徳的退廃を批判するのにこの文書を利用したが（前記参照）、イスラエルも荒れ野で偶像崇拜に陥ったことを指摘することにより、「ソロモンの知恵」の思想をラディカルに修正した。すなわち、1章23節で詩編106編20節をそれとなく引用して、ユダヤ人もまた異邦人と共に神の裁きの対象に含まれることを指摘したのである。詩編106編20節は、生ける神の代わりに黄金で造った若い雄牛の鑄像（口語

訳「鋳物の子牛」)を拝んだイスラエルの行為を批判している(出32章も参照)。

そして不滅の神の栄光を、滅び去る人間や鳥や獣や這うものの姿に似せた像と取り替えたのです。(καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἐρπετῶν). (ロマ1:23)

そして彼らは彼らの栄光を、草をはむ牛の像と取り替えた。(καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον) (詩105:20 LXX)。

これに続く1章25節の言葉も、異邦人とユダヤ人の両方に向けられていると見てよいであろう。

彼らは神の真理を偽りと取り替え、造り主の代わりに被造物を崇め礼拝したのです(οἷτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα)。

「ソロモンの知恵」の思想はこれとは異なる。すなわち荒れ野のイスラエルは罪を犯すとしても誤りをただす程度の叱責を受けるだけであり、イスラエルの民は総体として異教徒のエジプト人よりもすぐれている、と考えている(たとえば知恵15:1—6)。パウロは「ソロモンの知恵」を利用しながらも、詩編の作者と一致して、イスラエルが契約の神に背いて異教徒をまねるに至ったことを指摘する。そして一連の議論を経て、「ユダヤ人もギリシア人もみな罪の下にある」(Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι)と結論づける。「みな罪の下にある」とは、罪の支配を免れて罪を犯さない者は一人もいない、という意味である(3:10「義

人はいない、一人もない」*Οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς* と比較)。

そこでパウロが「ソロモンの知恵」を知っていて、ただまねるのではなく批判的に用いたとするなら、ローマ5章12—21節のパラグラフでも同様のことを行った可能性を考えてみるべきであろう。ローマ5章12節と知恵2章23—24節との対応関係および逆対応関係(語句と内容)は、次のようになっている。

*δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* (ロマ5:12)。

*ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσηλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες*。(知恵2:23—24)。

「ソロモンの知恵」はアダムの罪過に(この章句では)全く触れていない。死を世に引き入れたのは「悪魔のねたみ」であり、アダムは責任を問われない。しかも「悪魔の分け前に属する者たちが死を経験する」と断言されることによって、「死」の意味はすでに生物学的な意味から離れ、生物学的な死の重大さは等閑に付されている。この扱いはパウロの目に非常に危険なものに映ったに違いない。というのも、肉体の死の意味を問わない「ソロモンの知恵」の思想は、パウロの福音の不可欠の要素である「死者の復活」(1コリ15:3—4, 12—19)を骨抜きにしてしまうからである。パウロにとっては肉体の死自体が死の支配の現れなので(ロマ5:14, 17, 21, 6:9), 死が最終的に滅ぼされる(1コリ15:26)ことなしに復活はあり得ず、「不滅性」(1コリ15:42, 50, 52, 53, 54 *ἀφθαρσία/ἀφθαρτος*)も達成されない(ロマ1:23, 2:7, 1コリ9:25, 知恵2:23—24, 6:18—19も参照)。そこでパウロとしては、アダムの肉体の死(創3:19

「塵に返る」)の原因をはっきり指摘しなければならない。彼は創世記3章に従ってそれをアダム本人の罪(ロマ5:19「不従順」)に帰しながらローマ5:12の文を組み立てる。単純に比較すると、彼は知恵2章24節の「悪魔のねたみによって」(*φθόνῳ διαβόλου*)を「一人の人によって」(*δι' ἐνὸς ἀνθρώπου*)に変え、「罪が」(*ἡ ἁμαρτία*)と「罪によって」(*διὰ τῆς ἁμαρτίας*)を挿入したように見える。それに加えて、死は「悪魔の分け前に属する者たち」だけが味わうのではなく「すべての人」がその支配の下にあることを示すため、これに「すべての人に死が行き渡った」と続けた。「そしてこのようにして」(*καὶ οὕτως*)は、知恵2章24節では本来必要ないが、アダムの罪および死とすべての人の死との連関を問題にしたパウロにとっては絶対に必要な語句である。

12節末尾の「それ(=死)を目指してすべての人が罪を犯したのです」(*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*)は、この文の構造にすっきり収まらない付加的部分のように見える。これは知恵2章23節のテーゼ——「神は人を不滅性のために創造し、御自身の永遠性の似姿として人を造られた」(*ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν*)——を念頭に置きながら、神に従順に歩んで不滅性を与えられるべき人間が、かえって自ら死を志向したことを強調するために付加された言葉ではないだろうか。つまりパウロの考えでは、いかなる形であれ(ロマ5:14)罪を犯すことは、命の源である神に背を向けて死を選びとり、死の支配に自ら服することを意味するのである。これは、創世記3章の物語のきわめて筋の通った解釈である。並木浩一によると創世記2章17節における神の警告——「善悪の知識の木からは、決して食べてはならない。食べると必ず死んでしまう」——は、「人間が本当に生きること、人格的応答関係に生きingことを問題にしていた」。「神との、また隣り人との真実な応答は、人が神または隣り人との交わり・に生かされ、また生きること」(傍点著書)であるから、「神に対する応答関係を破った人間は、もはや本当には生きていない」のである<sup>(32)</sup>。だがパウロはこの思考をさ

らに一步進めて、神との人格的応答関係を破ることは神の代わりに死を志向して自ら死を選びとる行為にほかならないことを指摘する。ここですでにわれわれはピステイスの問題領域に入り込んでいる（創2：7「命の息」[1コリ15：45]がすでに神の贈与である点に注目）。このことはまた、パウロの思想における罪の根本性格をピステイスの関係への不信実としてとらえるべきことを暗示する。さらに、トラーあるいは戒めと罪との関係（5：13—14）および「トラーの行いによっては、だれ一人神の前で義とされない」（3：20）理由についても、ピステイスに基づく考察が必要になることを暗示する。だがこうした問題に進む前に、われわれは12節における  $\acute{\epsilon}\phi' \hat{\omega}$  の用法と意味を文法的に確認しておかねばならない。

今日の多くの研究者は  $\acute{\epsilon}\phi' \hat{\omega}$  を理由を表わす接続語  $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$  あるいは  $\acute{\epsilon}\pi\iota \tau\omicron\upsilon\tau\omega \delta\tau\iota$  と同等と見て、「～ので」、「～だから」、「～のゆえに」という意味にとる傾向にある。そのさい、2コリント書5章4節、フィリピ書3章12節、4章10節に出てくる同じ表現がその傍証として用いられる。しかしこの解釈は、一般に考えられているほど堅固なものではない。J・A・フィッツマイヤーは、古代のギリシア語文献に  $\acute{\epsilon}\phi' \hat{\omega}$  を  $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$  の意味で用いた確実な用例がほとんど見当たらないことを *Thesaurus Linguae Graecae* に収録されたギリシア語文献に当たって確認し、この成句はむしろ結果を表わす用法であって「その結果／そのため、それで」（with the result that, so that）という意味にとるべきことを指摘した<sup>(33)</sup>。フィッツマイヤーの研究の重要性は、彼自身の提案——ほとんど支持されていない——よりも、むしろこれを「～ので」の意味にとる支配的な解釈が決して確実ではない点を明らかにした点にある。

パウロによる他の3つの用例——2コリント5章4節、フィリピ3章12節、4章10節——自体、そのことを示している。2コリント5章4節を新共同訳は「この幕屋に住むわたしたちは重荷を負ってうめいておりますが、それは、地上の住みかを脱ぎ捨てたいからではありません。死ぬはずのものが命に飲み込まれてしまうために、天から与えられる住みかを上に着た

いからです」(και γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς) と訳している (ἐφ' ᾧ を理由の意味にとる点は口語訳, 青野訳, 田川訳も同じ). しかしこの訳によると, 「脱ぎ捨てたいのではなく, 上に着たい」という理由で現に「重荷を負ってうめいている」という奇妙なことになる. *στενάζομεν βαρούμενοι* は現在の事実を単純に言い表わすだけであり, 「重荷を負ってうめくことに忍耐強く耐えている」というようなことを言ってるわけではない (ここにはロマ 8: 22—23 のような「産みの苦しみ」の考えは見られない). むしろこの文は ἐφ' ᾧ を成句ではなく関係詞節を導く用法と見て, 次のように単純に訳せば論理的に筋の通ったものになる. — 「確かにこの幕屋の中にいるわたしたちは重荷を負ってうめいていますが, そのことゆゑに [それを] 脱ぎ捨てたいと願ってはならず, むしろ死ぬべきものが命にのまれてしまうために, 上に着ることを [願っているのです].」 フィリピ 3 章 12 節については次の NIV の訳が参考になる (KJV 等も同様). — “Not that I have already obtained all this, or have already been made perfect, but I press on to take hold of that for which Christ Jesus took hold of me.” (Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ). この訳は ἐφ' ᾧ を τοῦτο ἐφ' ᾧ の省略形ととっている. これを参考に原文の後半部分を直訳調で訳すと, 「そのためにわたしがキリスト・イエスによって捕えられたところのものを, わたしもあるいは捕えることができるかと, 追い求めているのです」となる. この ἐπί (+ 与格) はガラテヤ 5 章 13 節「自由のために」(ἐπ' ἐλευθερίᾳ) と同じ目的や目標を示す用法であり, 知恵 2 章 24 節とローマ 5 章 12 節の問題の語句もこれと同じと考えられる (日本語の訳語としては「~のために」, 「~を目指して」, 「~を求めて」等が考えられる). 最後にフィリピ 4 章 10 節の用例についても, 問題の ἐφ' ᾧ を「~ので」の意味にとるよりも, たとえば次のように解する方が自然である. — 「さて, あなたがたがわたしへの

心遣いをついにまた花咲かせてくれたことを、わたしは主にあって大いに喜びました。わたしのことを実際あなたがたは考えていたのですが、機会がなかったです」(‘Εχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως ὅτι ἤδη ποτὲ ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν, ἐφ’ ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε, ἡκαιρεῖσθε δέ)。これと同様の ἐπί の用法はヨハネ福音書 12 章 16 節と使徒言行録 5 章 35 節にも見いだされる。

このように、ἐφ’ ᾧ は「～ので」を意味する成句であるという先入見を捨てて読めば、より自然で論理的な解釈が可能になる。ローマ 5 章 12 節に話を戻すと、フィッツマイヤーは 12 節の ἐφ’ ᾧ の古代から現代に至るさまざまな解釈を列挙し、これを関係詞節とみる見方を一通り吟味・否定したうえでギリシア語の用例を分析し、先に紹介した結論を得た。従ってこの結論は「これが成句であるすればどういう意味か」という問いに答えたものにすぎない。ἐφ’ ᾧ 以下を関係詞節ととる解釈の中には、関係代名詞 ᾧ の先行語を直前の θάνατος と見てこの ἐπί を「死を目指して」(in Richtung auf) という意味に解する E・シュタウファーの解釈も含まれるのだが<sup>(34)</sup>、フィッツマイヤーはこれを「こじつけ」(farfetched) の一言で切り捨てている。確かに「人間が一人残らず罪を犯すことによって陥った死」(der Tod, dem sie Mann für Mann durch ihr Sündigen verfielen) というシュタウファーのパラフレーズには無理があるとしても、「死を目指して罪を犯した」という命題がパウロの思想の中でどういう意味をもち得るか、「ソロモンの知恵」との関連でより真剣に考察すべきであった。

フィッツマイヤーの説自体はほとんど追隨者を見出していないものの、R・ジュウエット<sup>(35)</sup>はフィッツマイヤーの研究の意義を認めて、問題の ἐφ’ ᾧ を「世において」という意味にとることを提案する。ジュウエットによれば「世において」は人間が罪を犯してきた領域を指しており、「すべての人が罪を犯した」は罪が世界中に広がった責任が人間にあることを暗示する。しかし、この読み方では関係代名詞 ᾧ がかなり前に位置する κόσμον を受けることになり、たとえその概念が πάντα ἀνθρώπους に引

き継がれているとしても、かなり不自然と言わざるを得ない。そのうえ、「世」は確かに次の13節でも言及されるが、それに続く部分でこの概念は何の役割も果たしていない。また、8章3節でパウロは「神が御自身の子を遣わした」(*ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας*) ことを指摘するが、ここに「世」という語は含まれず(新共同訳は不正確)、議論の焦点も世ではなく「肉」に合わされている。結局、「ソロモンの知恵」2章23—24節および創世記3章との関連を考慮して、「死を目指してすべての人が罪を犯したのです」と訳せば、パウロがこの箇所「信」の関係を問題にしようとしたことが明らかになるのである。

註

- (1) 太田修司『パウロを読み直す』キリスト教図書出版社、2007年(以下、太田①。論文番号を添えて①2のように表記する)。“Absolute Use of ΠΙΣΤΙΣ and ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Paul,” *AJBI*, Vol. 23 (1997) (以下、太田②)。
- (2) ロマン・ヤコブソンの社会的コミュニケーション・モデルを信の関係に適用して考察を進める。周知のようにヤコブソンは、言語的コミュニケーションに発信者、受信者、メッセージ、コンテキスト、コード、接触の6つの要因が関与していることを明らかにした。この仕組みは次の図によって表わされる。R・ヤコブソン『一般言語学』(田村すゞ子他訳、みすず書房、1973年)183—221頁。

コンテキスト—関説的(指示的)機能

メッセージ—詩的機能

発信者 心情的機能———受信者 動能的機能

接触—交話的機能

コード—メタ言語的機能

接触が担う交話的機能は、「伝達を開始したり、延長したり、打ち切ったり、あるいはまた回路が働いているかどうかを確認したりするのに主として役立つ」と説明されている(191頁)。「信」との関連で言えば、たとえ

ば預言者サムエルが「サムエルよ、サムエルよ」（サム上3：4）という主の呼びかけに「しもべは聞きます。お話しください」（3：10）と答えたとき、彼は主との言葉の交信に入った。これを直ちに「信」の関係と同一視することはできないが、接触に始まる言葉の交信がなければ「信」もあり得ないことは明らかである。

- (3) ジャック・デリダはマルセル・モースの『贈与論』を批判して、「贈与の真理」は<忘却の構造>であり、「贈与は、それがあるところのものとして現われるや否や、もはやそれがあるところのものではない」と述べている。また「贈与は……掟（ノモス）に違背するどころか、しばしば掟をつくる」とも述べている（高橋充昭訳『他者の言語』[法政大学出版局, 1989年] 83, 107頁）。パウロ的ピステイスにとっての最大の問題はこの点と関係すると言ってよい。ピステイスにおける贈与がモースの言う意味での「交換」を真に乗り越えられるか否かは（さらに正義の可能性は）、結局ピステイスとノモス（法、トーラー）の関係をどう捉え、ピステイスのうちにノモスをどう位置づけるかにかかっている。この困難な問題を迂回して、神の義の贈与は「無償」であるというパウロの教えをいくら繰り返しても、大した成果は望めないだろう。
- (4) 社会学的信頼論における「信頼」と「安心」の区別については、山岸俊男『信頼の構造』（東京大学出版会、1998年）を参照。
- (5) 英語の“economy”は神学用語としては“dispensation”（OEDの定義では“a method or system of the divine government suited to the needs of a particular nation or period of time”）の同義語として用いられ、通常「摂理」や「経綸」と訳される。しかしこの用語は、家の管理（家政）を意味するギリシア語の *οἰκονομία* に由来し、その管理には金銭や物質の（家の内外での）交換・分配・贈与・消費、およびそれらに関わる人間関係全般の管理が含まれるので、「摂理」や「経綸」という訳語では抽象的すぎるように思われる。パウロ的ピステイスは「家」、つまり信仰共同体の中で物質の適切な使用を重視している（ロマ14：13—23等）。この事実はひどく軽視されているが、彼の思想を理解するうえできわめて重要である。
- (6) これらと関連して、パウロの *πίστις* の用法においてその前に定冠詞があるか否か、定冠詞の有無がどういう意味をもつか、という点が問題になる。この点については、「論考（2）」でまとめて考察することにした。
- (7) 「キリストのピステイス」の解釈をめぐる最近の傾向として、より広い関

連を視野に入れた研究が増えている点を指摘しておきたい。たとえば、Benjamin Schliesser, *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15: 6* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); Karl F. Ulrichs, *Christusglaube: Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); Desta Heliso, *Pistis and the Righteous One: A Study of Romans 1: 17 against the Background of Scripture and Second Temple Jewish Literature* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) など。最近の議論と関連文献については、Michael F. Bird and Preston M. Sprinkle ed., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, (Carlisle: Paternoster, 2009; Peabody: Hendrickson, 2009) を参照。1980年代以前の研究動向については太田①3も参照。

- (8) Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3: 1-4: 11* (Chico: Scholars Press, 1983; 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2002).
- (9) Hans D. Betz, *Galatians*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1979), 175f.
- (10) Douglas A. Campbell, "Romans 1: 17—A *Crux Interpretum* for the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate," *JBL* 113: 2 (1994), 265-285.
- (11) Choi, Hung-Sik, "ΠΙΣΤΙΣ in Galatians 5: 5-6: Neglected Evidence for the Faithfulness of Christ." *JBL*, 124: 3 (2005), 467-490.
- (12) Hays, *The Faith of Jesus Christ*, 2nd ed., 203f.
- (13) Richard Longenecker, *Galatians* WBC 41 (Dallas: Word, 1990), 145, 149.
- (14) *Ibid.*, 42.
- (15) この箇所の ἀκοήを「告知」や「使信」の意味にとる解釈を批判するS・K・ウイリアムズ(ベッツとヘイズを主な標的としている)は、この重要な点を見逃している(Sam K. Williams "The Hearing of Faith: AKOH ΠΙΣΤΕΩΣ in Galatians 3" [*NTS* 35: 1 (1989): 82-93]). それは彼が(彼だけに限らないが)言葉の担う贈与の機能を理解できず、言葉を単なる伝達の道具として捉えるからである。
- (16) 田川建三訳著『新約聖書 訳と注 3 パウロ書簡その一』(作品社, 2007年) 172頁等。これはパウロのトーラー批判に対するプロテスタントの伝統的理解を無批判に踏襲した訳語に見える。そうした理解を保持したまま「キ

リストの信」を強調するなら、パウロを「無律法主義」に近づけるだけであろう。なお、*ἔργα νόμου*（「ノモスの行い」）という表現はクムラン文書の4QMMTに出てくる *התורה מעשי*（トラーの行い）と関連があると考えられている。この点については「論考（2）」で考察することにした。[4QMMTと『トラーの行い』——N・T・ライトのローマ書注解から]（『福音と世界』2009年7月号）も参照。

- (17) E・P・サンダース（土岐健治・太田修司訳）『パウロ』（教文館、2002年新装版）の巻末拙論「サンダースのパウロ解釈」を参照。
- (18) R・ジュエットはローマ3章22節の *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* について、「最初期のキリスト教の用語法」において *πίστις/πιστεύειν* は「回心者たちの共同体に加わることを言い表わす広く規定された専門用語として機能した」と指摘し、*πίστις Χριστοῦ* の主語的解釈はこの用語法の「社会的次元を見失わせる結果につながる」という理由から、「イエス・キリストの信仰」という主語的解釈を退けている。ジュエットの結論は最初から決まっており、積義の名に値するものではない。われわれの考える「信」は、ジュエットの指摘する意味を最初から折り込んだうえで、さらに彼を含む伝統的な目的語的解釈が見逃してきた、属格による「信」の差異化を本質的と見なすのである。Robert Jewett, *Romans, Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 2007) 277.
- (19) 筆者はローマ16章が25-27節も含め最初からローマ書の他の部分と一体のものとして書かれたという立場をとる。この見方については、N. T. Wright, “The Letter to the Romans: Introduction, Commentary, and Reflections,” in: *The New Interpreter’s Bible: Vol. 10* (Nashville: Abingdon, 2002) の関連箇所を参照。
- (20) 太田①9の注1を参照。5章を1-4章の論述の締めくくりと見なす解釈については、特にヴィルケンスとダンの注解書を参照。U・ヴィルケンス（岩本修一訳）『ローマ人への手紙（1-5章）』（教文館、1984年）、James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Dallas: Word, 1988).
- (21) N. T. Wright, “The Letter to the Romans,” 397.
- (22) パウロの手紙における *διὰ τοῦτο* の他の用例（ロマ1：26, 4：16, 13：6, 15：9, 1コリ4：17, 11：10, 30, 2コリ4：1, 7：13, 13：10, 1テサ2：13, 3：5, 7）の中に単なる移行句として用いられたものは1つもない。
- (23) C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to*

*the Romans*, ICC, 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975) 272 n. 5 を参照.

- (24) これを現在の恵みの事実(義認)への言及として理解するなら、続く17節(冒頭の *γὰρ* 「というのは」に注目)で過去の事実と未来の希望が対比される理由がうまく説明できない。つじつま合わせのため17節の *βασιλεύουσιν* を論理的未来としてとることは全く無理であり、この「(王的)支配」の未来性を「義認にあることとして先取りされる」などと現在の意義に翻案して説明するも体のよい読みでしかない。ケーゼマンの解釈(岩本修一訳『ローマ人への手紙』[日本基督教団出版局, 1980年] 298頁)に反対。
- (25) ジュウェットはこの *δικαίωμα* に対する従来の解釈を退けて、「正しい判決」という意味にとる(*Romans*, 382)。しかしこの重要な事実を見逃していることに変わりはない。
- (26) 「モーセの黙示録」のギリシア語本文として Constantin von Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae* (Leipzig: Mendelssohn, 1866, 1-23) を用いた。日本語訳には日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 別巻補遺 I』(教文館, 1989年)所収の土岐健治訳がある。
- (27) たとえば, W. Sanday and A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 5th ed., 1902) 51-52の一覧表を参照。J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, 57ff., 82f. と idem, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 84ff. も参照。
- (28) Sanday and Headlam, *the Epistle to the Romans*, 267-269の一覧表を参照。ローマ書における「ソロモンの知恵」へのアリュージョンはこのほか8章や11章にも見いだされる。
- (29) Dunn, *Romans 1-8*, 272; Jewett, *Romans*, 376.
- (30) R・ブルトマン(青野太潮訳)「ローマ人への手紙5章によるアダムとキリスト」(ブルトマン著作集9『聖書学論文集Ⅲ』新教, 1994年), 104頁。
- (31) Cranfield, *Romans Vol. 1*, 274; Jewett, *Romans*, 373f.
- (32) 並木浩一「旧約聖書の死生観」(村上伸編『死と生を考える』ヨルダン社, 1988年) 123頁。ただし旧約学における創世記3章の解釈としてこれが適切か否かは筆者の問うところではない。並木の解釈に対する批判が旧約学者の間にあることを指摘しておくに留める。関根清三『旧約における超越

- と象徴』(東京大学出版会, 1994年), 314, 362-63頁等.
- (33) Joseph A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2nd ed, 1998), 349-368 (初出は1993年).
- (34) Ethelbert Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 4. verb. Aufl., 1948), 53, 248f. (村上伸訳『新約聖書神学』日本基督教団出版部, 1964年). シュタウファーはこの *ἐπί* が「ソロモンの知恵」2章23節と同じ意味であることを正しく指摘している.
- (35) ジュウェットはフィッツマイヤー説に対する反証として, デイオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』「クレアンテス」7.169.4-6 とブルータルコス「アラトス」44.4.1の2例を挙げているが, 彼の意図は *ἐφ' ᾧ* の伝統的な解釈(「~ので」)を擁護することにはない. Jewett, *Romans*, 375f. フィッツマイヤーの研究から, 伝統的な解釈について「これはギリシャ語の初歩」(田川建三『新約聖書 訳と注4』[作品社, 2009年] 181頁)などと言えなくなったことは確かである.