

ローマ書におけるピステイスとノモス (2) C

太田修司*

1. 〈わたし〉という述語——分析哲学的補論

ローマ書1章1節に現れる「キリスト」という語の由来と意味を明らかにするため、前稿ではまず旧約聖書と初期ユダヤ教文書における「メシア」／「キリスト」の用例を確認し、次いでパウロ以前の原始教会におけるこの用語の意味と用法を探るべく、使徒言行録に収録されたペトロの演説の1つ(2:22-36)を積義的・言語哲学的に検討した。そのさい、ペトロが引用した詩編16編8-11節に特に注目し、この使徒のキリスト論的解釈の「論理」の解明を試みた。そして、使徒言行録2章25節b「わたしはいつもわたしの目の前に主を見ていた」にラッセルの記述の理論的手法を適用すると、「わたし」を述語化して存在文に書き換えられることを示した(この手続きはさらに説明されるべきだが、ここでは省略する)(「論考(2)B」99頁)。ある観点からすると〈わたし〉は本来の述語(不飽和性を特徴とする)であり、第一義的には存在者や対象を指示するのではない。本稿ではまずこの点について補足説明することにした。これは単にテクニカルな問題ではなく、神と人との関係、ひいては聖書的な創造論、存在論、時間論、そして倫理——聖書的分析形而上学の諸課題——を考えるうえで本質的な意味をもつのである。

(1) 文と発話

旧約聖書の創世記4章23節にこうある。

レメクは彼の妻たちに言った。「アダとツィラよ、わたしの声を聞け。レメクの妻たちよ、わたしの言うことに耳を傾けよ。なぜなら、わたしはわたしの傷のために男を殺し (יָרַח אֶפְעֵלָא *ápékleia*)、わたしの打ち傷のために若者を〔殺した〕からだ」。

この文はカインの子孫レメクが彼の二人の妻に語った言葉を書き記したものであるから（客観的な歴史叙述と見なして考察を進める）、「わたしはわたしの傷の〔仕返し〕のために〔一人の〕男を殺した」は、もちろんレメクの発話 (קִרְיָא) として理解される。ヘブライ語の原文には「わたし」という代名詞がないが、動詞（殺す）の一人称単数形からこれが「わたし」の行為であることが知られる（動詞の活用に指標性が含まれる。代名詞の属格形も人称接尾辞で表わされる）。この文における指標詞「わたし」はレメク自身を指示しており、彼の言葉がどのようなコンテキストで発せられたかが知られるので、この文は命題⁽¹⁾を表現していると考えてよい（文Aの表わす命題をP_Aと表記する）。その真偽は、彼が男と若者を殺したことが事実であるか否かによって決定される。もちろんこの場合、発話のコンテキストと命題の真理値評価の状況とを分けて考える必要がある。歴史上の人物であるレメクとその妻たちは発話の時点で命題の真理値を評価するのに十分な知識をもっていたはずだから、発話のコンテキストは評価の状況（circumstance of evaluation）でもある。だが、後代の歴史家がそれを評価する場合には両者は当然異なる⁽²⁾。

さて、創世記とは別に、「わたしはわたしの傷のために男を殺した」というヘブライ語の文（A）が刻まれた非常に古い石が発掘されたとしよう。文字の書いてある石はほかに発見されず、これと明白な関連性の認められる出土物もなかったとする。当然考古学者たちは、実在の人物の発話の記録と見てその背景を探るであろう。創世記のレメクとの関連さえ問うかもしれない。しかし、この文を誰かが実際に発話したか否かを決定することは原理上できない。というのは、これが叙事詩の一節であった可能性や単

なる文字の練習であった可能性を排除することはできないからである。だが、この文が誰かによって発話されたとすればどうであろうか。その発話のコンテキストは一切知られておらず、従って「わたし」が誰を指すのかも不明である。そうであるなら、この文の真偽を決定することはできないのだから、いかなる命題も表現していない、ということになるのだろうか。もちろんそうではあるまい。文 A を誰かが実際に発話した（書く行為による）とすれば、発話者はある一定のコンテキストで、特定の個体である自分を「わたし」によって指示しながら発話したのだから、その時点で彼の発話は真偽を問題にできる命題を表現しており、そのコンテキストは命題の真理値評価の状況としても機能し得たはずである。その後には発話のコンテキストが不明になって評価が事実上できなくなったとしても、それにより命題が命題でなくなったわけではない。実際、評価の手がかりとなる新たな発見の可能性はまだ残っている。そうであるなら、文 A は確かに命題を表現しているのである。

しかしこれは、文 A が実際に発話されたとすれば、という仮定の下での話である。「わたしはわたしの傷のために男を殺した」という文 A は、詩の一節や文字の練習であった可能性があるのだから、「わたしはわたしの傷のために男を殺した」という発話 U_A から峻別されねばならない。A と U_A の違いは、記号の文法的な配列である文を発話者が口に出すか否かの違いとして説明できるだろうか。——もちろんできない。たとえば詩の朗読者が A を声に出して語る時、「わたし」によって朗読者自身を指しながら語るわけではないから、その発話にはコンテキストが伴っていない。詩の文は、朗読によって発話されても U_A と同じコンテキストをもつわけではない。詩の朗読は発話行為ではなく、虚構世界の呈示行為である。もちろん、その世界に属する発話者の言葉を朗読者が自分の言葉のように語ることはあり得るし、すぐれた朗読者ならそうするであろう。だが、それによって朗読者の発話がコンテキストを獲得することはなく、それゆえ命題を表現することもない。朗読における発話のコンテキストは、もしそう

したものがあるとするれば、虚構世界の中にあるのである（演劇やドラマの台詞と比べてみればよい）。

以上の考察は、指標詞を含む記号の文法的な配列である文を発話者がある時点で口にすればそれだけでコンテクストを伴った発話が成立する、というものではないことを示している。Aのような文は、指標詞を含まない「羊は動物である」(B)のような文と区別してかかる必要がある。Bは、その発話とは無関係に、この世界（現実世界）において無時間的に成り立つ命題を表現すると考えてよい（たとえば環境悪化で羊が絶滅したとしても、羊概念が動物概念に含まれるか否かの判断はできる）。つまり、Bの表現する命題の存立がBの発話によって影響を受けることはない（数学や自然科学の命題については言うまでもない）。しかし、「わたし」を含むAのような文は、それがああるコンテクストで発話されない限り発話者は存在しないのだから、文自体が命題を表現していると考えわけにはいかない。命題 P_A は発話者の発話 U_A によって生み出されるのである（命題の「誕生」と呼ぼう）。言い換えると、 P_A の誕生は、それと同じ記号的配列をもつ文Aを音声化することによってもたらされるのではない。 P_A をタイプAのトークンと見なすわけにはいかないのである。そして一旦誕生した命題は、どれほど後の時点でもその真偽を評価される可能性をもつものだから、自然に消えてなくなるわけではない⁽³⁾。

(2) 「あなた」と「わたし」

二人の人（ Γ と Δ ）が一緒にいて、人称代名詞「わたし」と「あなた」を用いながら交互に話をするありふれた状況（会話）を考えてみよう。こうしたコミュニケーションにおいて、 Γ が「わたしは～」と発話すれば、「わたし」はそのとき Γ のみを指示し、次に Δ が「わたしは～」と発話すれば、「わたし」はそのとき Δ のみを指示する。つまり「わたし」は決まった一人の人物を指すのではなく、会話の進行の都度発話者に割り当てられるという意味で、何よりも役割として理解される。こうした状況では、

「わたし」を用いて発話する役割（わたし—役割）と「あなた」を用いて発話する役割（あなた—役割）が交互に入れ替わると考えてよい⁽⁴⁾。会話の進行中に、 Γ が Δ に向かって「わたしは～」と言うとき、 Γ は「わたし—役割」を引き受けると同時に、 Δ に「あなた—役割」を付与している。そして Δ がそれに肯定的に応答するなら、今度は Δ が「わたし—役割」を引き受けて Γ に「わたしは～」と言うであろう。そのように役割が交替しながら会話は進行する。

ところでこのとき、 Δ がその直前に引き受けていたはずの「あなた—役割」はそのまま保持される、と考えるとよいだろうか。もしそうであれば、 Δ は「わたし」であると同時に「あなた」でもあることになる。親密な者同士の会話はそういう想定（「対称性の想定」と呼ぼう）の下に進むのかもしれないが、「わたし—役割」を務めることは相手に「あなた—役割」を付与することだから、 Δ が「わたしは～」と言った途端に「あなた—役割」は Γ に移っているはずである。一人の人が同時に「わたし」であり「あなた」であることはできないのである。そのうえ、何人も自分で自分に「あなた—役割」を付与することはできない。「あなた—役割」がわたしに付与されるのは、わたしに呼びかける者の権能による。実際、もし Γ が何らかの理由で Δ との会話を打ち切ったならば、その時点で Δ は「あなた」ではなくなる。こうして対称性想定⁽⁵⁾の非根源性が明らかになる。

次に、 Γ が Δ に向かって「あなた」と言う場合はどうであろうか。このとき Γ は自らの「わたし—役割」を務めながら、 Δ に「あなた—役割」を付与している⁽⁵⁾。だが、 Δ を「あなた」と呼ぶことは、 Δ がそれに「わたし」で応答することを期待してのことであるから、「あなた—役割」の付与は「わたし—役割」を付与すること（あるいは少なくとも、付与する意志を示すこと）でもある。もし Δ が Γ の期待どおりに応答するなら、 Δ は「あなた」であると同時に「わたし」でもあるという対称性の想定が成立するように見えるが、これまた錯覚にすぎない。 Δ が Γ に応答して「わたし—役割」を務めるなら、その時点で「あなた—役割」は Δ から Γ に

移っているからである。このさいΔが何の応答もしないなら、Δは「あなた」であっても「わたし」ではない（実は「あなた」でさえない。後述）。Δの応答はΔの権能に属するのであり、ΓはそれをΔに義務として課することはできない。しかしΔは、Γから付与されようとする「あなた一役割」を放棄することによって、「わたし一役割」も担えなくなる。そうすることはΔの権能に属するのだから、誰もこの決断についてΔを責めることはできない。神にもできない。これを倫理の問題とすりかえるべきではない。だが「あなた一役割」の放棄は厳然たる論理的帰結を伴う。人間は単独で「わたし」になれるわけではない。「わたし」の成立のためには、まず「あなた一役割」を引き受ける必要があり、そのためには、その役割を付与してくれる他者、つまり「あなた」と呼びかけてくる他者の存在が必要である。他者からの呼びかけが「わたし」の成立に先立つのである。

この結論に対しては、ΔがΓの立場にあるケース（コミュニケーションの状況では十分に可能である）を想定した反論があるに違いない。そのときΔは自分の「わたし一役割」を前提して「あなた一役割」をΓに付与するのだから、「わたし」であるためにΔはΓという他者の存在を必要としない、というわけである。確かに、コミュニケーションが成立している状況の内部で考察すれば、そうことになる。だが、対称性が成立していると思われたのに突然それが崩れるという事態は、いかなるコミュニケーションにも起こり得る。このことは、滑らかなコミュニケーションを前提した「わたし」と「あなた」の考察に限界があることを示しているのではないだろうか。そもそもΔが「わたし」という語の使い方を学んでいなければ、Γの立場に立つことはできない。それを学ぶには、何よりもまず、自分に「あなた」と呼びかけてくる他者に応えて「あなた一役割」を担うことが必要なのである。人間は物心つくまでの間にどこかで繰り返し「わたし」という語の使い方を学んでいるはずである。原初の体験を求めて記憶を溯ることは不可能だとしても、そう考えることは不合理ではない。たぶん両親や年長者たちから学んだか、とりわけ母親から学んだか、そうし

たことを考えてよいであろう⁽⁶⁾。人間が権利も義務も知らないうちに「わたし」という語を学べることは幸いなことではないだろうか。

(3) 役割と役割関数

以上の考察に用いた「役割」の概念は、認知言語学者ジル・フォコニエが考案したメンタルスペース理論から想を得ている⁽⁷⁾。「役割」はメンタルスペース理論の重要な基本概念の一つであり、「役割関数」は名詞句の意味を、第一義的には個体ではなく役割としてとらえるための概念装置である。これは次のように解説される(244頁)。

●● (role) とは何か。これは、名詞句の記述内容が与える関数で、「時間、状況、コンテキストやその他諸々のものを変域とし、記述を満足する個体の集合を値域とする関数」と定義される(傍点解説者)。

「時間、状況、コンテキストやその他諸々のものを変域とする」とはどのような意味だろうか。たとえば「首相」という名詞の指示対象は国と年代ごとに異なる。1980年に英国人がこの言葉を用いればマーガレット・サッチャーを指すが、2013年に日本人が用いれば安倍晋三を指す。そこで「国」(x)と「年代」(y)が取り得る一定範囲の値を集めた集合(順序対)を変域とし、「首相」の記述内容(「首席大臣」)を満たす人間の集合を値域とする、という方策をとった場合には、変域と値域との間に一定の対応関係が成り立つ(出力値はその都度必ず一つ)。つまり、「首相」の記述内容が関数として機能している。そしてこの場合、「記述内容が与える関数」は $f(x, y)$ という形をとるであろう(f : 首席大臣)。そういうことを言っているのだろうか。以上は単純に「時間、状況、コンテキストやその他諸々のもの」を●●と見た解釈である。ところがフォコニエ自身の説明(53頁以下)では、これらは「関与的な文脈パラメータ」と規定されている(「パラメータ」は「変項」の同義語ではあるまい)。彼は定記述

(例 the president) の役割関数を r , r の領域内の関与的な文脈パラメータを m , 文脈パラメータ m に対する役割 r の値を $r(m)$ と表記する。 $r(m)$ は関数ではなく関数值である。だがそうだとすると、役割関数 r の構造をどう見ればよいのだろうか。パラメータだけで値が決まるはずはないから、それを決定する意味論的な仕組みが働いていなければならない。フォコニエは明言していないが、たとえば「首相」という役割関数の仕組みは、「 x は首相である」という通常の命題関数（個体の集合から命題の集合への関数）に基づくと考えるのが自然であろう。話を過去に限ると、変項 x のところに入るのは、これまでに首席大臣を務めたすべての人間である（つまり、変域はパラメータではなく個体の集合）。そして国と年代というパラメータが指標として同時に働くことにより、一つの命題が決まる。つまり、「首相」という役割にその都度ただ一つの個体が割り当てられる。

このように理解するなら、「役割」の性格は現代論理学における述語と変わらないことになる。しかし役割関数のメリットは、（言語分析上の数々のメリットを別にすれば）上記の最初の解釈で示されたように、それを言わばブラックボックスのように用いてもパラメータと値との対応関係を関数として直接扱うことができる点にある。ブラックボックスの中に入っているのは、伝統的な命題関数と思われるが、たとえそれを知らなくても計算はできるのである。「関数」は一般に項 (argument) と関数值 (value) を結びつける仕組みをいうが、重要なのは、入力が決まればそれに対する出力はただ一つに決まる、ということである。この場合、入力を複数のパラメータと見るか、順序づけられたパラメータの一組と見るか、やり方は一通りではないが、どちらにしても出力は一つであるから、関数の定義は満たしている（前者であれば n 項関数となる）。自然言語の使用者は関数の計算者（計算機）でもある。その計算の中には「非論理的」に見えるものも含まれるであろうが、計算されるものが関数の形式的定義を満たしていれば、中身は不明でも関数として扱うことが許されるであろう。

役割関数はこのことを、計算者の役割の重要性と共によく示しているのである。

(4) 「あなた—関数」と「わたし—関数」⁽⁸⁾

さて、メンタルスペース理論において役割として扱われるのは名詞句であり、「わたし」や「あなた」のような人称代名詞は考えられていない。従って、「わたし」／「あなた」と「わたし—役割」／「あなた—役割」は、フォコニエの言う意味での役割関数ではない。しかし「わたし」と「あなた」については、前者は「発話のコンテキストの発話者を指す」、後者は「発話のコンテキストにおいて発話者が直接呼びかける者を指す」という言語使用上の規則が成立している（そこからこれらの「記述的意味」を取り出すこともできる）と見てよいから、これに基づいて「 x は発話者である」などの命題関数を考えることができる（「 x は発話者である」は述語）。以下に見るように、これは述語〈わたし〉と〈あなた〉の意味の中核をなす。 n 人の人（互いに知己の間柄とする）が会話をしている状況では、その変域（ A ）はそこにいる会話者全員を要素とする集合であり、値域（ B ）はその全員を x に一度に一人ずつ割り当てて得られる命題の集合である。ただしこれらの関数は、①計算者（検算者）がその都度限定される、②集合としての変域の中に計算者（検算者）によって部分集合が自由に設けられる、③発話のたびに計算が行われる、④発話者が入れ替わるたびに計算し直される、という際立った特徴をもつ。

50人の人（見知らぬ人を含む）が集まっている場面（パーティー等）を考えてみよう。この場合変域 A は50人から成る集合だが、 Γ は Δ 一人だけと話をしたかったとする。 Γ は A の中にそこから値を割り当てる領域 \bar{A} （ Γ と Δ から成る部分集合）を、 B の中にはこれに対応する命題を集めた領域 \bar{B} を設定している。 Γ が Δ に向かって「あなた」と言うとき、彼は「 x は発話者が直接呼びかける者である」という命題関数（ I ）をその発話のコンテキストにおいて計算している。述語「発話者が直接呼びか

ける者」は二項述語であり、「直接呼びかける者」は「発話者」によって束縛されている。言い換えると、前者の指示対象は発話者の意図に従って設定される領域（メンタルスペース） \bar{A} の中に含まれていなければならない。この発話において Γ は「発話者」に自分自身を割り当て、変項 x に Δ を割り当てる。これにより空所が充填される結果、発話のコンテキストを伴う命題「 Δ は Γ が直接呼びかける者である」⁽⁹⁾が生み出される（真偽はまだ確定していない）。

この関数の計算者は Γ である。そして呼びかけられた Δ はいわば検算者としてふるまい、「 Δ は Γ が直接呼びかける者である」という命題を、同じ命題関数（I）によって検算する。もちろんこれは厳密な意味での検算ではないが、結果の検証にはなっており、しかも（意外に思われるかもしれないが）こちらの方が計算に優先する。もしかすると Δ は Γ から話しかけられることを欲せず、返事さえしないかもしれない。それは、 Δ が Γ の設定した領域 \bar{A} （ \bar{A}_Γ と表記）に自分を入れていない場合、または \bar{A}_Γ とは異なる設定領域（ \bar{A}_Δ ）に自分を入れている場合であろう。使われる命題関数は同じでも設定領域 \bar{A} が違うので、結果も異なるのである。そのようなときには（ Δ の検算が優先するので） Γ の計算結果は誤りである。言い換えると、 Δ は「あなた—役割」を引き受けようとしないので、まだ「あなた」にはなっていない。要するに、 Γ が Δ に「あなた」と呼びかけた事実だけで、「 Δ は Γ が直接呼びかける者である」という命題が真になるわけではない。 Γ 以外に計算者はおらず、 Δ 以外に検算者はいないことに注意しよう。この命題の真偽は客観的な発話のコンテキストだけでなく領域 \bar{A} にも依存する。 Γ が Δ に話しかけるのを横にいる E が聞いたとしても、 E は \bar{A}_Γ も \bar{A}_Δ も知らないのだから検算できないのである。（ Γ が人違いをして Δ ではなく見知らぬ者に話しかけた場合も Γ の計算は誤りである。）

Γ の呼びかけに Δ が応答して、「あなた」という語の使用と共に「 Δ は Γ が直接呼びかける者である」という命題を真と認めた場合（ \bar{A}_Γ と \bar{A}_Δ の

どちらにも Γ と Δ が含まれるに違いない), Δ は Γ から付与された「あなた—役割」を引き受けている. それによつてはじめて, 「わたし」と向き合う「あなた」が成立する (しかしこのことをもつて, Γ と Δ は対称的な関係に入ったと即断してはならない). 言い換えると, 「あなた—役割」を決める手続きは, 命題関数を中核にしながらも, そこに発話のコンテキストとさまざまな領域が関与し, 発話者が単独で処理できるものではなく, 発話者と発話者から呼びかけられた者が——彼らのみが——計算者/検算者になることができ, しかも両者の間の非対称性が本質の意味をもつような, 特殊な語用論的関数なのである. これはメンタルスペース理論の役割関数と共通する面をもつが, その範疇に含めることはできない. 以下, この手続きを「あなた—関数」(you-function)と呼ぶことにしよう. この関数をその計算の仕組みと共に丸ごと認めれば, 「あなた」は「 x はあなたである」という一種の述語としてとらえることができる. そして述語としてのあなたを特に〈あなた〉と表記することにしよう. 「あなた」や「わたし」は固有名と同様, 主語には成り得ても本来の述語にはなり得ない, と一般に考えられているが, ここに見たコミュニケーションの状況においては, 「あなたである」に関数計算によつてその都度一意的に個体を割り当てることができるのだから, その限りで不飽和な述語と見なせるのである (この述語は「普遍者」として措定されていない点に注意).

次に, Δ が Γ の発話に依じて「あなた—役割」を引き受け, 自ら「わたしは〜」と言うなら, Δ はそのとき「 x は発話者である」という命題関数を計算している. そしてその変項に自分自身を割り当て, その発話のコンテキストで, 暗黙の指標を伴う「 Δ は発話者である」という真なる命題を自分と相手のために生み出す. これによつて Δ は「わたし—役割」を引き受け, 「わたし」になる. 「わたし—役割」を決める手続きを「わたし—関数」(I-function)と呼ぶことにしよう. この「わたし」は述語なので, 〈わたし〉と表記する. この意味での「わたし—関数」は, 次項で説明するその二つの派生形態と厳密に区別されねばならない. このとき Γ は検

算者の立場にあるが、 Γ は Δ が自分に応答してくれることを期待して「あなた」と話しかけたのだから、 Δ が「わたし」と応答するのを見るだけで検算は済む。

さて、ここで重要なのは次の3点である。

第一に、「あなた—関数」と「わたし—関数」の構造は異なる。「あなた—関数」は「発話者が直接呼びかける者」という二項述語に基づいており、「直接呼びかける者」は「発話者」によって束縛されているが、「わたし—関数」にはそういうことはない。これは、後者よりも前者の計算による方が真なる命題が形成されにくいことを意味する。「わたし—関数」は「あなた」と呼びかけられて応答するところで計算するので、計算者と検算者の領域 \bar{A} の違いはすでに（一応）乗り越えられているからである。だが、計算のたやすい方がより根源的、ということにはならない。 Δ が「わたし」という語の使い方を知らない場合を考えてみれば、はっきりする。それを学んで「わたし—関数」を計算し「わたし—役割」を引き受けるには、その前に「あなた」と呼びかけてくる他者の計算を検算して「あなた—役割」を担うことが必要なのである。先に、「わたし」の成立のためにはまず「あなた—役割」を引き受ける必要があり、そのためにはその役割を付与してくれる他者、つまり「あなた」と呼びかけてくる他者の存在が必要だ、と述べたが、それに対応することがこの場合にも起きている。他者からの呼びかけが「わたし」の成立に先立つことはここでも変わらないのである。

第二に、関数の変項を埋める個体の論理的性格が二つの関数の間で異なっている。「あなた—関数」では「 x はあなたである」の x に割り当てられるのは対象そのものである。「わたし—関数」でもその点は同じ（直接指示の理論は依然として成り立つ）と考えてよい。しかし、「あなた—関数」で計算される x のところに入るのは Γ から見た Δ という個体（肉体をもつ一人の人間）であるのにたいし、「わたし—関数」の x のところに入る値は、 Δ という計算者自身にとっての自分という内包を伴っている。

このことは「わたし」という語の使用と結びついた自己意識の問題を考えるうえで非常に重要である。次項で考察するコミュニケーションの状況を離れた派生的な「わたし—関数」はこの問題と深く関わっている。

第三に、「あなた」と発話される時、〈あなた〉という述語はその時点ですでに飽和している。「あなた」はもはや述語ではない。この当たり前の事実は、しかし、「あなた—関数」の計算の深層を明らかにする。Γが目の前のΔを見ながらこの述語の空所をΔによってみだし、Δが検算によってそれに肯定的に応答するとき、「Δはあなたである」という真なる命題、ないし「Δはあなたである、というそのこと」という現実の事態が生じている。だがΓはその命題をそのまま発話するのではなく、「あなた」という人称代名詞を用いてΔに語る。これは、一種の言語のメタ化として説明できるのではないだろうか。すなわち、Γは「Δはあなたである」という文に暗黙の引用符をつけて固有名化したうえで、それを「あなた」で言い換えた、ということが考えられるであろう⁽¹⁰⁾。実際、この時点で「あなた」はΔのみを指すのだから、Δに向かって「あなた」と言うことは、「Δはあなたである」を含意している。発話の時点で「あなた」は、言わばΔの固有名のように機能するのである。しかし、「Δはあなたである」に対応する事態は発話の状況が変われば雲散霧消するから、固有名「あなた」はΔの永続的所有にはならない。そこでΔの所有として残り続けるものが必要になる。それは「あなた」と呼びかけられなくても、つまりコミュニケーションの状況を離れても、本人が自分を指示するために自由に使えるものでなければならない。代名詞「わたし」(内包をもつ)は確かにその条件を満たしている。その意味で「わたし」は消え去る「あなた」の代わりを務める。しかし、どういう仕組みで「あなた」が「わたし」に変わるのかという問題はきわめて難しい。M・ブーバーのように最初から〈わたし—あなた〉を「根源語」として想定すれば説明できるかもしれないが(39頁参照)、それが根源的であることをわれわれはどこから知るのか。「あなた—役割」の付与は「わたし—役割」を付与すること

(あるいは少なくとも、付与する意志を示すこと)でもある、と先に述べたが、「あなた」と「わたし」はむしろデリダの言う意味での「贈与」と「痕跡」としてとらえられるのではないか⁽¹¹⁾。しかし、この方面の考察を続けることは本稿ではできない。その前に考えるべきことがまだある。それは、コミュニケーションの状況を離れた「わたし—関数」の構造である。

(5) コミュニケーションの状況を離れた「わたし—関数」の二つのタイプ

ここでは「Aは(が)Bである」というコピュラ文(言語の種類を問わない)の形式を手がかりに、コミュニケーションの状況を離れた「わたし」が自分について実行する二種類の関数計算の仕組みを考察する⁽¹²⁾。「わたし」は述語〈わたし〉の飽和によって成立したのだが、「わたし」において〈わたし〉はもはや機能せず、「わたし」の役割は常に主語的なものとして意識される。主語的な「わたし—役割」は永続的に獲得されているため、「わたし」はもはや他者との関係を斟酌せずにそれを行使することができる。実際、これらの関数の計算において、他者とのコミュニケーションは本質的ではない。以下、「わたしは～である」と「～はわたしである」という二つの形式を順次取り上げて考察する。これらの計算では、他者と向かい合う〈わたし〉の根源性は隠されたままである。

A. 「わたしは～である」

この関数は、「わたし」の指示対象を項としてとり、それを複数の述語(一般にn項述語)の順序づけられ階層づけられた束(一つの不確定記述または確定記述に書き直せるであろう)または一つの固有名の指示対象と結びつける。この関数を計算する計算者の意識に与えられているのは、彼が理解する限りの自分である(この意味の自分を「自我」と呼ぶことにしよう。「自我」は決して心理学的規定ではない点に注意)。それにもかかわらず「わたし」は、計算者の「自我」ではなく個体としての計算者自身を

全体として指示する。と言うよりも、計算者の意識や意図とは無関係に、「わたし」は計算者自身を全体として指示してしまう⁽¹³⁾。この関数の計算者は、先の場合と同じく「わたし一役割」の担い手ただ一人である。このとき他者が一緒にいる必要はないので、検算者はいない。「わたし」は、「自我」として意識される単一の個体である計算者自身を指す指示詞（直示語）である（指示詞「わたし」の用法はコミュニケーションを通して学ばれた指標詞「わたし」の用法に基づくが、コミュニケーションの状況ではないので、その指標的機能は目立っていない）。計算のつど「わたしは～である」という文が形成され、文によって経験的命題が表現される⁽¹⁴⁾。「わたしは社長である」、「わたしは脛に疵持つ者である」、「わたしはヨハネである」、「わたしはわたしである」等々。（「わたしはわたしである」は「わたしは〈わたし〉である」の派生形態である。）

この関数の変域は「わたし」の指示対象——意識に「自我」として与えられた個体としての計算者自身——を唯一の要素とする集合であり、値域は、自我であるわたしに想像（思考）可能な述語の組み合わせ（不確定記述、確定記述）または名前を計算者自身と結びつけて生み出される、暗黙の指標を伴った経験的命題の集合である（言語化不可能なクオリアの問題はこのさい度外視する）。変域も値域も時間と共に変化すると考えられる。計算者があるとき自分の弱さを悟ったとすれば、それ以後彼が理解する「自分」、つまり自我のあり方は以前と変わっているはずである。「自我」として意識される計算者が変域の唯一の要素であることに変わりはないのだが、自我のあり方は時間と共に変わるので、その集合である変域も変わるのである。しかし、この関数は常に計算者自身をそのつど個体定項と見なして計算されるので、変域の時間的変化は括弧に入れて、そうした変化は命題に——従ってまた値域に——（暗黙に）反映される、と単純に考えておこう。値域の変化とは次のような事態である。たとえば、ある会社員が会社員である自分を意識すればその時点で「わたしは会社員である」という経験的命題が生み出されるが、翌日解雇されたときにそのことを意識

すれば、「わたしは会社員ではない」という命題が生み出される。これらはどちらも真なる命題であり、矛盾するように見えるが、指標つきの命題なので問題なく両立する。このようにして領域は計算者が生存するかぎり時間と共に増大し続け、その計算者の歴史を形成する。

この「わたし—関数」とその計算については、特に次の3点に注意すべきである。

第一に、関数の項である「わたし」の指示対象は、身体的存在者である個体そのものであるにもかかわらず、意識に与えられるのは「自我」でしかない。第二に、計算者の自我に想像（思考）不可能な述語の組み合わせや名前を、計算者が「わたし」と結びつけることはできない。第三に、（以上の理由から）関数計算によって生じる「わたしは～である」という命題は、往往偽である。人間には勘違いや思い込みがあり、自分を偽ることもできる。より根本的には、計算者の意識には「自我」しか与えられておらず、自我に想像（思考）可能な述語の組み合わせや名前を用いた計算しかできないにもかかわらず、「わたし」は身体的存在者である計算者自身を指示してしまうのである。生み出された命題が真であれば、たとえ検算者がおらず第三者によって真偽が確認されなくても、それに対応する事態（「わたしは～である、というそのこと」）が成立している。偽なる命題の場合、それに対応する事態は存立していない（does not obtain）が、計算者が偽なる命題を生み出した事実は確定している。そしてその事実もまた命題形式で書かれるとすれば、結局すべての真なる命題から成る大きな集合（計算者の歴史）が考えられることになるだろう⁽¹⁵⁾。

述語の束を名詞句に書き直せば、それによりコンピュータ文の一種である措定文または倒置同定文が形成される。自分を他人から識別する意識がその識別を可能にする条件（確定記述等による同定条件）の認識と共に働いていれば倒置同定文、そうでなければ措定文となる。「わたし」と結びつけられる述語が固有名であれば倒置同一性文が形成されるが、述語が確定記述の場合にも倒置同一性文が形成されることがある⁽¹⁶⁾。倒置同定文は

「～がわたしである」という同定文に、倒置同一性文は同一性文に、それぞれ意味を変えることなく書き換え可能である。ただし、同一性文を同一性言明と見なせるか否かについては哲学的検討の余地がある。

B. 「～はわたしである」

これは、複数の述語（一般に n 項述語）の順序づけられ階層づけられた束（一つの不確定記述または確定記述に書き直せる）または一つの固有名を項としてとり、それをその都度「わたし」の指示対象——意識に「自我」として与えられた計算者自身——と結びつける関数である。この「わたし」は述語の位置にあるが、すでに飽和しているので、本来の述語〈わたし〉ではない。従って、これによって形成される命題を表わす文は、倒置指定文か倒置同一性文以外にない。この場合の変域は自我であるわたしに想像（思考）可能なすべての述語とその組み合わせ（不確定記述、確定記述）および名前の集合であり、値域はそれを計算者自身と結びつけてできる命題の集合である。述語の束を一つの記述に書き直すと、 $[\dots x \dots]$ という一つの変項を含む変項名詞句になり、それを満足する値として「わたし」が指定（specify）される。形成されるコピュラ文は「～はわたしである」という形の倒置指定文である。だが固有名が項としてとられると倒置同一性文になる。倒置指定文は「わたしが～である」という指定文に、倒置同一性文は同一性文に、それぞれ意味を変えることなく書き換え可能である。この場合にも重要なのは、「わたし」の指示対象は個体である計算者自身であるにもかかわらず、意識には「自我」として与えられるにすぎない、ということである。

以上の考察への反論として、普遍者の「自己限定」を「わたし」と結びつける方策が提案されるかもしれない。だがそうした思考は、検討を要するさまざまな存在論的立場の中からすでに特定のものを前提して成り立っている。そのうえ、そうした思考が成功すればするほど、〈あなた〉と〈わたし〉という本来の述語の意義は隠ぺいされ続けるであろう。聖書的

分析形而上学の課題には、こうした思考の批判的検討も当然含まれる。

2. 可能世界と神の創造の場所

(1) 様相と可能世界

前稿で筆者は、ペトロが詩編を引用しながら証言したのは可能世界というよりは論理的な「場所」(χώρα), 神の創造の場所である, という指摘を行った (101 頁). 本稿ではこの点について一通り説明することにした。

前稿で注目した「世界創造動詞」は、言語学者たちが様相論理学の可能世界の概念 (差し当たり「物事があり得た全体的な仕方」[a total way that things could have been], 「別様にあり得る世界」などと説明される) を日常言語の意味論的・語用論的分析に略式に応用したものであり, その発想の基本は, この種の動詞の補部が現実世界とは異なるさまざまな代替世界 (可能世界) に言及する, という点にある⁽¹⁷⁾. たとえば, “John wants someone to help him” という文において want の補部 (Someone helps John という基底節を想定してよい) は「ジョンの必要世界」に言及している. この場合, 誰かがジョンを助ける仕方は幾通りもあるはずだから, この「世界」は1つではなく, 不特定多数の「世界の組」と考えられる. しかも, want が wish を含意するとすれば「必要世界」は「願望世界」と重なるわけだが, 「願望世界」はもちろん可能な世界一般ではなく, 現実世界に替わりうる諸世界へのジョンの選好を反映する様相的体系である. 世界創造動詞 (形容詞と共に世界創造述語 world-creating predicates と一括される) や可能世界の概念を用いた言語分析は確かに有用であり, その発想はメンタルスペース理論にも採り入れられている. しかし, 言語学者たちは世界創造述語や可能世界を単なる道具として用いるだけであり, それらの哲学的意味の考察にまで踏み込もうとはしない. サミュエル・レヴィンの詩の理論もその点では変わらない (「論考 (2) B」93 頁以下).

詩作を言語行為と結びつけた彼の理論は大変ユニークだが、発語内行為による世界創造動詞に基づく虚構世界の呈示という発想を聖書の思想の分析に活かすには、可能世界の哲学的意味を真剣に考える必要がある。

言うまでもないことだが、聖書は、様相（事物のあり方としての可能性、必然性、現実性など）の点で非常に興味をそそる物語を数多く含んでいる。たとえば、アブラハム（創世記 22 章）がイサクを手放すまいと、神の命じるモリヤの山に行かなかった状況が複数考えられる。われわれはそうした状況を可能世界と結びつけて考えたい。それらの世界もまた、現実世界と同じ資格でどこかに存在するのだろうか。それとも、可能世界が「存在」するとしても単なる理論的構成物（命題や事態の集合）として考えるべきだろうか。それらは存在するだけでなく「歴史」ももつのだろうか。もしそうだとすれば、アブラハムの行為を見届けて神が誓うことはなかったに違いないから（22：16—18）、アブラハムの子孫——つまりイスラエル人——の歴史（特に他の諸民族との関係、定住形態、宗教）も全く変わっていたであろう。たとえその子孫からモーセやダビデやイエスと同一の人物が現れたとしても、彼らの生涯は全く別のものになっていたであろう。こうした可能世界を考えることに意味はあるだろうか。アブラハムがイサクを献げたことに必然性はなかった。少なくとも論理的な必然性はなかった。その意味でこれは偶然的な出来事と見なされる。だが（聖書によれば）その偶然性がこの世界——現実世界——の進行方向を決定づけた。これは、何であれ起こったことは変えられない、という一般的意味での決定性とは異なるように見える。様相の観点からすると、そうした決定性はどう考えられるだろうか。さらに、歴史一般の問題として、起こったことは変えられないという決定性を様相論理的に考えるにはどうすればよいか。

アブラハムのイサク奉獻としばしば結びつけて解釈されるイエスの死は、聖書に従えば必然的なものと考えられている。たとえば、使徒言行録のパウロは、テサロニケの会堂で「メシアが苦しみを受けること、そして死者

たちの中から復活することは必然的でした」(τὸν χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν) と宣教した(使 17:3. Cf. 3:18). パウロは「聖書に基づいて」(ἀπὸ τῶν γραφῶν) 論じたとされる。そうであればこの必然性は、神の言葉である聖書の言葉は必ず成就するというを意味するにすぎないのだろうか。それとも、メシアは苦しみを受けることと復活することなしにメシアであることはできない、つまり、メシア性には受苦と復活が本質的に含まれる、ということの意味するのだろうか(マコ 8:31, マタ 16:21, ルカ 9:22, ヨハ 20:9, 2 コリ 1:5, 21, フィリ 1:29, 3:10—11, コロ 1:24 等も参照)。前者の解釈はしばしばルカの神学的傾向として片づけられるが(ルカ 17:25, 22:37, 24:7, 26, 44, 使 1:16, 3:18 等参照)、必ずしもルカ的な思想とは言えぬであろう(マタ 26:54, ヨハ 20:9, 1 ペト 1:11 参照)。この解釈をとった場合、必然性の根拠は神の意志ないし決定にあることになる。これを(選びの教理などと組み合わせて)拡張すれば、多くの人間が嫌うキリスト教的運命論に容易に行き着く。後者の解釈に対しては、あまりに非人間的だとか、偶然的なイエスの死を必然性に高めようとする神学的操作にすぎないとかいった非難が浴びせられるであろう。この難問をここで追いかけることはできないが、重要なのは、聖書本文の釈義と解釈をどのように進めるにしても、われわれは様相の問題と正面から取り組まざるを得ない、ということである。

分析的と目される哲学者のすべてが可能世界の概念を使用するわけではなく、また、可能世界の概念を積極的に用いる分析哲学者の間でも「可能世界とは何か」という点で合意が得られているわけではない⁽¹⁸⁾。可能世界の考え方は「存在しないものが存在する」という「矛盾」をどうとらえるかによって「可能主義」(典型的にデイヴィッド・ルイスの様相実在論)と「現実主義」(その他大多数)の二つに大きく分けられると言われているが、どちらかの路線あるいはどれか一つの理論を、聖書的分析形而上学の出発点として選択することは得策ではあるまい。どういう理論に立脚する

にせよ、現実世界の存在論と時間論への真剣なコミットメントがまず要求されるはずだからである。分析哲学における可能世界の概念は、元来様相を論理的に説明するために考案されたのだから、さまざまなタイプの現実主義が可能性の概念をいっさい含まない可能世界の定義を与えられないことは、論理的には確かに大問題であろう（その理由からか、わが国では現実主義、とりわけ実念論的な現実主義の諸説が好意的に評価されることはほとんどない）。しかし可能主義者の理論は、存在の意味への問いを回避しているように見える。たとえばルイスは、「われわれの様相に関する用法が可能世界にわたる量子子でないのなら、それ以外の何であるのか？」と述べている⁽¹⁹⁾。その意味するところは、現実世界が具体者から成る全体であるのと同様に他の可能世界も具体者から成る全体であり、現実世界と可能世界は全く同じ意味で存在する、ということである⁽²⁰⁾。だがこれでは「存在とは何か」という問いに答えが出されたことにはならない。可能主義者とは異なり、現実主義者たちは「現実世界に存在する材料」を用いて可能世界を構成しようとする。可能世界の代用品として何を提案するかは、「何が存在するか」という存在論的な問いと密接に結びついている。そのため、たとえば言語、命題 (propositions)、事態 (states of affairs)、性質 (properties)、本質 (essence) 等の概念について、ある一定のコミットメントをもって事に当たることになる。こうした諸問題と取り組むには、もちろんそのための哲学的な基礎作業が必要である。

以上の状況を念頭に置いたうえで、ここでは、これまで考え出されたさまざまな現実主義的理論の中から、ロバート・アダムズに始まる「世界物語」(world-story) の概念を用いるものをごく限定的に見ておくことにしたい⁽²¹⁾。わが国では顧みられることのほとんどないこの理論をなぜ取り上げるのかと言うと、聖書の中に神が書き記す書（「命の書」）という明白な思想があり（出 32：32—33、詩 69：29、139：16、イザ 4：3、ダニ 7：10、12：1—2、ルカ 10：20、フィリ 4：3、ヘブ 12：23、黙 3：5、13：8、17：8、20：12—15、21：27、1エノク 47：3、104：1、108：3、ヨベル

30：20—21, 36：10 等も参照。複数の書物に言及しているものもある), その意味——神の審判, 救い, 刑罰, 創造, および「神の義」と関連する——を考えるには, 命題を基本とする可能世界意味論を道具として用いることがあるいは有用かもしれないからである(ただし, 可能世界を「最大かつ無矛盾の事態」として規定するプランティングも命題の集合を世界の「書物」[book] としてとらえている)⁽²²⁾.

世界物語的手法の基本は「可能な諸世界についての言説は世界物語と呼ばれる命題の集合についての言説に還元される」という発想にあり, 「世界物語」は直観的には「物事があり得た仕方の完全な記述」と, 厳密には「現実に存在する諸命題の最大無矛盾の集合」(maximal consistent sets of actually existing propositions) と規定される。この場合, 命題の集合はプラトンのな実体として措定されるが, その点はプランティング(およびルイスが Ersatzist [代用論者] と呼ぶ哲学者たち)でも同様である。無矛盾性と最大性は, それぞれ次のように定義される⁽²³⁾.

無矛盾性：命題の集合 Γ は, Γ のすべての要素が共に真であることが可能 (possible) である場合, その場合にのみ, 無矛盾 (consistent) である。

最大性：命題の集合 Γ は, 相互に矛盾する命題 p_1 と p_2 のあらゆるペアについて $p_1 \in \Gamma$ か $p_2 \in \Gamma$ のどちらかが成り立つ場合, その場合にのみ, 最大 (maximal) である。

無矛盾性が様相的用語(「可能である」)で定義される点は, 他の現実主義と共通する欠陥とされている⁽²⁴⁾。そこでこれを回避して論理的循環を避けるため, 定義に含まれる様相は「原始的」(primitive) と見なされる。

ところで命題(伝統的に「文の意味」と考えられてきた)は, しばしば, 集合論的な存在者——「(命題が真であるような)可能世界の集合」ないし「世界の集合から真理値への関数」——として定義される⁽²⁵⁾。これに

よれば、命題 p がある世界 w で真であることは、 p が成り立つ世界の集合に w が要素として含まれることに等しい。必然的な命題はあらゆる世界で真なる命題であり、可能的な命題は少なくとも一つの世界で真なる命題である。これにたいし、可能世界を命題の集合で説明する理論は、命題を可能世界の集合と定義する理論（可能世界そのものを原始的と見なす）とは正反対の考え方をする。この場合、命題の真理条件は次のように与えられる。

命題 p が可能世界 w で真であるのは、 p が w の世界物語 S で真である場合、その場合に限る。

命題 p が世界物語 S で真であるのは、 p が S に属する場合、その場合に限る。

こうして、「ある世界物語で真である」という概念は「世界物語の要素である」という概念に還元される。ここに命題は理論的な抽象的存在者として扱われるが、その際立った性質として、①真理値をもつ、②信念等の命題的態度や命題行為の潜在的対象である、③言い換え（翻訳を含む）によって保存される、の3点を数えることができよう。これは命題とそれによく似たもの——たとえば「事態」——を区別するのに役立つ。命題は真が偽かという性質をもつが、事態はそうではないからである（プランティンガ）。

人間の言語使用における命題的態度や命題行為の本質的役割を考えると、命題を基本概念として用いることには大きな利点があると思われる。たとえば、“Peter believes that Jesus was raised from the dead” という信念文は、命題的態度を表わす動詞と命題表示部分（that 節）とから成る一つの経験的複合命題である。「イエスは復活した」という事態は（少なくとも新約聖書の著者たちにとっては）人間の認識や信仰とは独立に成立している。しかし人間がそのことを考えるには「イエスは復活した」という文

(言わば命題の衣服)を必要とするであろうし、そのことを確言・宣教するには文に加えて命題的態度を表わす動詞が必要になる。ところが、believeと一口に言っても信じ方は一通りでない。Peter believes”はペトロ自身ではなく報告者の判断であるから、この複合命題の真偽を決定するには複雑な語用論的状况を考慮する必要がある。命題を「可能世界の集合」ととらえた場合、そうした語用論的状况はどのように表現されるだろうか。また、命題や事態の代わりに性質や構造を可能世界の代用として採用した場合にはどうなるだろうか。とはいえ、命題を存在者として措定することに多くの反対論があるのも事実である。

さて、「現実主義者たちは、現実世界に存在する材料を用いて可能世界を構成しようとする」と先に述べたが、その場合の「存在する」は「現実世界に実在する」と同義であるように見える。たとえば量子コンピューターは現在まだ実現していないが、その基礎はすでに築かれたとされている(2012年ノーベル物理学賞)。今世紀末までに試作機が作られても不思議ではない。そこで直観的には、量子コンピューターはまだ実在しない未来の対象だから存在しない、と考えるのが自然であろう(現在主義)。しかし、遠くの間は事物の未来的な時間部分であるにすぎず、未来の対象は現在あるものと同じ資格で存在する、という考え方もできなくはない(永久主義ないし四次元主義)⁽²⁶⁾。後者によれば、事物の同一性の説明が容易になる。だがそうした個体領域の変化がいかにありそうでも、それを前提にした論考は非論理的と判断されるかもしれない。そもそも「未来は存在する」と考えてよいだろうか。存在するのは現在のみであり、過去と未来は存在しないのではなからうか。それとも未来は存在しないが現在と過去は存在する、と考えるべきだろうか。現在は瞬間であろうか、それとも何らかの広がりをもつのだろうか。現在・過去・未来の「存在論的」身分が相互に異なるとすれば、いずれにせよ「物事があり得た仕方」や「あり得る仕方」としての可能世界は一律に扱われるべきではあるまい。可能世界の構想に、可能世界の概念を用いない現実世界の分析的時空論を先行させ

るべきであろう。聖書的分析形而上学の主要課題はそこにある。

(2) 可能世界と場所

論考 (2) B でたどり着いた神の発話 (預言) を再度取り上げて考察しよう。(この文にはキリスト教の「三位一体」の教理を従来とは全く別の角度から考え直す手がかりが含まれるのだが、この重要問題に立ち入ることはできない。)

(1) I commit myself to creating and invite you to join a *chora* in which (I say) “You will not leave me, your Holy One, in Hades.”

(「論考 (2) B」102 頁)

これは神の言語行為であり、それによって創造されるものは、原始キリスト教のケーリュグマに従えば「可能世界」ではなく、全く別種の論理的領域として理解されねばならない。ペトロがイエス復活の論証 (使 2: 24—28) のために使用した預言テキストは詩編 16 編 8—11 節であり、この部分 (七十人訳本文とほぼ同じ) は次のように訳せる (括弧内は使徒言行録 2 章の節番号)。(24 節「[死] に捕らえられる」は「死に支配される」の意。ペトロはイエスの死の事実を否定したのではない)。

(25) わたしはいつもわたしの目の前に主を見ていた。わたしが動揺しないように、彼がわたしの右にいてくださるからだ。(26) それだから、わたしの心は喜び、わたしの舌は歓喜した。さらにわたしの肉体も希望の上に住まうであろう。(27) なぜなら、あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見させないであろうから。(28) あなたはわたしに命の道を知らせてくださった。あなたはあなたの顔の前でわたしを喜びで満たしてくださるであろう。

だがこれに続く2章30—31節で、ペトロは詩132編11節を引用して「神がダビデに、彼の腰の実から〔の者を〕彼の王座に坐らせると、固く誓ったことを知っていたので、メシアの復活について」と言ってから、再び詩編16編10節に（三人称による報告の形で）戻っている（「彼はハデスに棄ておかれず、彼の肉体が腐朽を見ることもなかった」）。ペトロの解釈によれば、ダビデが神の誓いを知っていたことが彼の発話（詩16：8—11）の根拠になっている。しかし、ペトロの解釈においてダビデのこの発話は「あなたの聖なる者はダビデの王座に着く」ということまで含意する、と考える必要はない。たとえ含意するとしても、ここでペトロは陰府の性質が変わったと考えているわけではない。ペトロにとって陰府は、イエスの復活の前も後も死者が朽ち果てる場所であり（29節）、陰府にいる死者が「あなたはあなたの顔の前でわたしを喜びで満たしてくださいであろう」と言うことはできないのである（詩6：6も参照）。陰府は復活の起こる場所であり得た、あるいはイエスの復活と共にそうした場所になり得る、などという考えは彼には微塵もない。言い換えると、ここでペトロは反事実的状況や可能世界をいっさい考慮していないのである。

イエスの時代のユダヤ人は宇宙が基本的に三つの領域——天、地上、地下——から成ると考えていたらしい（天の中にも階層があると考えられた）⁽²⁷⁾。陰府（この詩編によれば地下にある）も天も何らかの仕方と地上とつながっているのだから、それらは別の世界ではなく、同じ現実世界（現世）の一部である。神の発話（1）によって創造されるものは、現世の一部である陰府が「全体としてそうあり得た仕方」や「あり得る仕方」という意味の可能世界ではない。だが、創造されるものが可能世界と無関係なわけでもない。以下に示されるように、創造されるのは可能世界を包むと考えられる「場所」なのである。（ただし、ペトロが死者の状態について本当のところどう考えていたか、確定的なことは言えそうにない。たとえば、四マカ16：25「さらに彼らは、神のゆえに死ぬ者はアブラハム、イサク、ヤコブおよびすべての族長たちのように神に（あつて）生きる

(ζῶσιw τῶ θεῶ) ということを知っていたのである」をルカ 20 : 38 (πάντες γὰρ αὐτῶ ζῶσιw) と比較. ペトロが同様の考えをもっていなかったと断定することはできない. とはいえペトロは、ここでそうしたことを問題にしてはいない. ダビデが何らかの意味で「神に生きている」ことを認めていたとしても、ペトロはそれを「復活」とは呼んでいない. この事実は非常に重要である. もし復活が「神に生きる」と同義なら、すべての義人は死んだ直後に復活していることになるだろう！)

イエス復活の出来事 (使 2 : 31 「彼はハデスに棄ておかれず、彼の肉体が腐朽を見ることもなかった」) あるいはその結果が目撃・証言されたのは、地上 (現実世界の一部) においてである. これは、(α) イエスの復活 (終末の事件) と共に、天と地上と地下とから成る現実世界が死者たちの復活という事態の起こる世界に変化した (現世が死者たちの復活という性質をもつようになった)、あるいは (β) 現実世界は復活の起こる世界であることが終末時のイエスの復活によって判明した (現世は本来死者たちの復活という性質をもつ)、ということの意味するだろうか. これらを頭から否定すべきではない. ペトロとヨハネは「イエスにおける死者の中からの復活を」(ἐν τῶ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιw τὴν ἐκ νεκρῶw) 宣教したとされている (使 4 : 2 定冠詞の作用域の前に副詞句が移された hyperbaton). イエスはここでは何ら特別扱いされずに、死者の一人として扱われているように見える (イエスは神の子だから復活した、などとは言われていない). 死者たちの範囲も (たとえば死んだ義人たちなどと) 限定されてはいない. そこで、もし彼らが α または β が真であると考えていたのであれば、イエスは任意の (限定なしの) 個体なのだから、イエスの事例から全称汎化して

$Ri \rightarrow \forall xRx$ R : 「終末の現実世界で復活者である」 i : イエス
 x の議論領域 : 終末の現実世界にいるすべての死者たち

と推論できることになる。世界が死者たちの復活という性質をもつとすれば、終末の現世にいるすべての死者が現世で復活する（もちろん今でなく遠い未来であってもよい）ことが、論理的に帰結するのである。しかし、ペトロと使徒たちがそのようなことを言った形跡は無い。新約聖書のどこを探しても、そうした考えは見いだせない（ヘブ11:35aは「復活」を問題にしていないので、反証にはならない⁽²⁸⁾）。確かに使徒たちの宣教は、「死者の中からの復活」が多くの死者に起こり得る（ダニ12:2参照）ことを前提に行われたように見える（使24:15, 21, 26:8, 23, 1コリ15:12—13, 16も参照）、しかしそれは、 α や β を確信してのことではないのである。

しかし、イエスの復活は確かに現実世界で目撃・証言された。このことは、現実世界の何らかの変化を示しているのではないだろうか。実際、（ペトロによれば）ヨエルの終末預言のとおり復活者イエスが天から人々に聖霊を注ぐようになったことを見ても（使2:4, 16, 17—22, 33）、世界（天と地）は新たな性質を獲得した、と考えるべきであろう。それはどのような変化であろうか。「論考(2)B」の考察からすでに答えは得られている。それは、神の発話(1)によって現実世界から接近可能な神の新しい創造の場所($\chi\acute{o}\rho\alpha$)が創られた（そのことを詩編16編は預言し、ペトロは証言した⁽²⁹⁾）、という変化である（Cf. ロマ5:2「わたしたちは接近を得ているのです」*τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν*）。これは現実世界および可能世界（死者たちの復活がその一つの性質となっている世界。複数あってよい）と何らかの関係を持ち、現実世界と時空的・因果的につながった領域である（現実世界と可能世界とのつながりはない）。この「関係」を厳密に規定することは現時点ではできないが、神学的にはそれを内包関係と見て、この場所の中に現実世界と諸可能世界が含まれている、と考えるのが自然であろう（というのは、この場所が万有を内包できなければ——必ずしも万有救済を認める必要はない——神の創造は不完全なものに留まるであろうから）。ところが可能世界意味論では、各可能世界（現

実世界はその一つ)は論理的に独立したものでなければならない。「何であれ、ある世界に属する物は、別の世界に属する物と因果的な相互作用を持つこともなければ、別の世界へ行き来することも決してない」のである⁽³⁰⁾。それゆえ、この領域を可能世界と考えるわけにはいかない。これを一種の「論理空間」として処理できるだろうか、それとも、別の概念装置を案出しなければならないのだろうか。いずれにせよ、これは可能世界ではない。「場所」概念の論理的検討やモデル論の構築は遠い将来の課題としておくしかない。ここでは、この領域は現実世界および可能世界と関係しながらそのどちらでもない、ということを描き出すに留めたい。

「場所」(χώρα)という用語はプラトンの『ティマイオス』からとられている。しかしもちろん、その宇宙論を(たとえばフィロンやオリゲネスのように)そのまま利用する必要はない。この対話篇は「この宇宙が善なる製作者(デーミウールゴス)たる神によって、秩序ある善きものとして製作された、その過程を描いている」⁽³¹⁾。「コーラー」(場所)は、理性の対象(常にあるもの、生成しないもの)と感覚の対象(常に生成していて、あるということのないもの、宇宙全体を含む自然の感覚的事物)のどちらでもない「第三の種族」(τρίτον γένος [48e])として構想され、「およそ生成する限りのすべてのものにその座を提供し、しかし自分自身は、一種のまがいの推理とでもいうようなものによって、感覚には頼らずに捉えられるもの」(52B)と説明されている。

3. 神の創造の場所とピステイス

(1) 使徒言行録3章12—26節における「ピステイス」

3章12—26節は神殿での癒し(3:1—11)に続くペトロの説教を再現した箇所であり、原始キリスト教において「ピステイス」という語がどのように理解されていたかをよく示している。以下の釈義から明らかになるように、ピステイスの概念は神の創造の場所と深く関わっている。という

のも、絶対的に使用される「ピステイス」は、神の言葉によって創造された場所を本拠とする神の救いの仕組みを指す固有名にほかならないからである。積義上特に重要なのは、次の章句である。

3:6 「ナザレの人イエス・キリストの名によって (*ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου*) 歩きなさい。

3:12 「イスラエルの人たち、なぜこのことに驚くのですか。また、なぜわたしたちを見つめている (*ἀτενίζετε*) ののですか、自分の力や敬虔で彼を歩くようにした者たちを〔見つめる〕ように」。

3:16 「そして彼〔イエス〕の名のピステイス (信実) のゆえに (*ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*)、あなたがたが見て知っているこの人を、彼〔イエス〕の名が強くしたのであり (*ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ*)、そして (*καὶ*)、彼〔イエス〕によるピステイス (信) が (*ἡ πίστις ἣ δι' αὐτοῦ*)、あなたがた一同の前でこの人に、この完全な健康を与えたのです⁽³²⁾。(「そして」の前で前後を ab と区切る)

この男は癒される前に何一つ信じたわけではない (4—6 節)。彼が「神を賛美した」のは癒された後 (8—9 節) である (これを「信仰」と見てよいなら、彼は事後的に信じたことになる)。またペトロたちも自らの敬虔が癒しの原因であることを否定している。それゆえ、16 節 a の冒頭を「その名を信じる信仰」(新共同訳) という意味にとることはできない (マコ 5:34 「あなたの信仰があなたを救った」 *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* と比較)。さらに、使徒言行録の著者はイエスに対する人間の信仰を言い表わすときに、属格構成ではなく前置詞 *εἰς* を用いている。使 20:21 「わたしたちの主イエスへの信仰を」 (*πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*) (24:24, 26:18 も参照)。著者は 2 つの表現を区別しているのである。残念なことに、大多数の積義家はこの基本的事実を無視している⁽³³⁾。

「イエス・キリストの名」(6 節) は神の右にいるキリストの身分 (神と

の関係), 力 (権威, 権能, 能力, 支配), 働き (癒し, 救い, 宣教, 弟子たち) を包括的に示すメトニミーである。イエスを指す「わたしの名」という言い回しは四つの福音書すべてに現れる (ヨハネが最も多い) ので, ルカに特徴的と見て原始教会の伝承から削るべきではない。特に次の箇所との比較が有用である。——使 4:7 「どういう力によって, あるいはどういう名によって」 (*ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι* [弟子たちには魔術の嫌疑がかけられていたのかもしれない]), 4:12 「また, 他の誰によっても救いはありません。人々の間に与えられていて, わたしたちがそれによって救われることが必然的である他の名は, 天の下に存在しないからです」 (*καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία, οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς*), 4:30 「あなたの聖なる僕イエスの名によって癒しのために, またしるしと奇跡が起こる [ために], あなたが御手を伸ばすときに」 (*ἐν τῷ τὴν χεῖρά [σου] ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ*), 5:41 「彼ら [使徒たち] は, [イエスの] 名のために侮辱されるにふさわしい者とされたことを (*ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι*) 喜びながら」。

「イエスの名の信実のゆえに」(3:16a) は 16 節 a だけでなく, 文全体にかかると見るべきである。「イエスの名の信実のゆえに」とは, 「イエスの名は信実なので」の意味である。この世にはさまざまな名がある (人間の権力者, 神々, 悪魔等)。その中で「信実である」(*πιστός*) のは, 使徒たちによればイエスの名だけである。「信実」とはどういう意味か。辞書上の意味としては「信頼できること」, 「確かなこと」等が挙げられるが, 以上の箇所を照らすと, その内実として「人間を必然的に救うこと」(基本的な意味) と, それと密接に関連した「癒しとしるしと奇跡を起こすこと」の二つを考えてよい。だがこれはどちらも神の働きである (4:30)。とするなら, 「イエスの名の信実」は特に神との関係におけるその信頼性・確実性を言い表わすことになる。この点は非常に重要である。イエス

の名がこの意味で「信実」なので、彼の名が生まれつき足の不自由な男を強くしたのである。こう考えれば、3章16節aは決して不自然ではない、論理的に筋の通った文であることが明らかになる。

3章16節aとbがどういう関係にあるかは分かりにくい、16節aと同じことを別の言葉で述べたのが16節bであると考えたい。ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦのαὐτοῦは「彼〔イエス〕の名」を受けると見ることもできるが、16節に出てくる他の2つのαὐτοῦはイエスを指すので、これも同じ流れであろう。どちらを採用しても釈義の大勢に影響はない。16節bのπίστιςを人間の「信仰」という意味にとるのは上述の理由から無理であり、断固退けなければならない。だがそうかと言って、ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦをτῆ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦの推敲の手間を省いた言い換えとして説明するのは、苦しまぎれの思いつきでしかない⁽³⁴⁾。「イエスの名の信実のゆえに」が文全体にかかること、またδιάという前置詞が使用されていることに注目すべきである。再度4章30節が手がかりになる。ここに言われているのは、イエスは神の「聖なる僕」であること、そしてイエスの名による癒しとするしと奇跡は究極的には神の決断と行為（「御手を伸ばす」）にはかならない、ということである。「あなたの聖なる僕イエスの名によって」（διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ）は、イエスが神の「聖なる僕」の身分において神の行為を代行すること、そしてそういう僕であるイエスの名は神との関係において「信実」であること（そうでなければ「聖なる」とは言われない）、この両方を含意している。イエスは神を離れて単独で癒しやしるしを行うのではないのである。このことは3章16節冒頭の「イエスの名の信実のゆえに」にも含意されている。しかし、すべての聞き手が正しく理解するとは限らない。「イエスの名の信実」をもつばら「信頼できること」という形式的な意味にとって、イエスと神との関係に目を向けようとしない者が聴衆の中にいたとしても不思議ではない。そこでもシペトロが、3章16節aで話を切り上げて17節に移ったとすれば（その場合にも話はつながる）、（「イエスの名の信実

のゆえに」にもかかわらず) イエスは神から切り離され、彼の力が魔術的に理解される結果になったかもしれない。ペトロはそれを防ぐために「そして、彼〔イエス〕によるピステイス(信)が……」(16節b)と話を続けたのである。

だがそうであるなら、16節bの *πίστις* の意味とこういう語り方をする意図が聴衆にきちんと伝わることをペトロは知っていたことになる。これらが伝わるためには、①この *πίστις* がイエスの名以上の権威、つまり神自身の権威(力と働き)を含意すること、②3章16節bの文のように属格の語を伴わない *πίστις* の絶対的用法——私は以前からこれを「ピステイス(信)」と訳してきた⁽³⁵⁾——が成立していること、③聞き手がそういう *πίστις* の用法について無知ではなかったこと、の3つの条件が必要である。

使徒言行録の中にそういう *πίστις* の用例をさがすと6章7節の文に行き当たる。——「そして神の言葉は成長し続け、弟子たちの数はエルサレムで非常に増えていった。また、多数の祭司たちがピステイスに従うようになった」(*Καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἤξανε καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα, πολὺς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει*)。この *πίστις* は以上3つの条件をすべて満たしている。①「神の言葉」と密接に関連するので、これが神の権威を含意することは明らかである。今日の「キリスト教」の意味と重なるとしても、権威のニュアンスからして、この報告を単なる入信の意味にとる(新共同訳「この信仰に入った」)のは誤りである。ただし、6章7節の2つの部分は並行関係がないので、「ピステイス」を「神の言葉」の言い換えと見ることはできない。②属格の規定語なしに絶対的に用いられている(使13:8, 14:22, 27, 15:9, 16:5も参照)。③3章の聞き手はユダヤ人民衆であり、6章7節はルカによる要約的説明であるから、この *πίστις* はルカが自分の神学に合わせて選んだものと考えたくなるかもしれない。しかしもしそうであるなら(その場合にはルカの神学を説明しなければならない)、彼はな

ぜこういう言い方を選んだのだろうか（分かりやすいとは言えない）。この時代にはまだキリスト教を指す一定の用語がなかったが（使 11：26 参照）、たとえば使 13：12, 48, 14：1, 17：12, 34, 19：2 のように動詞 *πιστεύω*（信じる）を用いることも⁽³⁶⁾、9：2, 13：10, 16：17, 18：25, 26, 19：9, 23, 22：4, 24：14, 22 のように名詞 *ὁδός*（道）を用いることもできたはずである。それゆえ、使徒言行録 6 章 7 節はルカ自身の表現ではなく、ペトロらの用いた語（その一つの現れが 3：16b である）をその特殊な意味をそっくり保ちながら伝承から受け継いだ用語法と見る方が理にかなっている。この推測はパウロの手紙からも裏付けられる。彼はガラテヤ書 1 章 23 節で、「ユダヤの諸教会の人々」がパウロについて「かつてわれわれを迫害していた者が、かつて根絶しようとしていたピステイスを、今は福音として告げ知らせている」（ὁ δὲ δῶκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει）と聞いて「神を賛美していた」、と述べている。これはユダヤの信徒たちの言葉をパウロが再現したものであるから、そこに現れる *πίστις* の絶対的語法はかなり初期の時代に溯るはずである。その指示対象は使徒言行録 6 章 7 節の「ピステイス」の指示対象と同じと考えてよい（フレーゲ的に言えば Bedeutung が同じということ。Sinn も同じかどうかについては検討の余地がある）。ただし、ペトロはユダヤ人同胞にギリシア語ではなくたぶんアラム語で語ったであろうから、最初からギリシア語の *πίστις* が用いられたとは考えにくい。トリーはアラム語 אַחַדְיָא を推測している⁽³⁷⁾。

使徒言行録 3 章 16 節 b と 6 章 7 節の「ピステイス」は——さらにガラ 1：23 の同語によってパウロ以前の信徒たちが理解したのも——「神の言葉によって創造された場所を本拠とする救いの仕組み」を指示すると考えてよい。神はこの仕組みによって人間を救うのだが（4：12）、これにはもちろん復活（2：24）が含まれるはずである。またこの仕組みはイエスの名と排他的に結びついており、神は「イエスの名によって」癒しとするしと奇跡を行う（4：30）。癒しとするしと奇跡において働く力は神に由来

するから、3章6—9節におけるイエスの名による癒しは実は神による癒しである。ペトロは3章16節aで「ピステイス」と呼ばれるこの仕組みがイエスの名のピステイス（信実）なしには立ち行かないこと、3章16節bでは、イエスの名の魔術的効力ではなくこの仕組みにおいて働く神の力こそが癒しの究極の原因であることを、それぞれ述べた。3章16節bの前置詞 *διὰ* は、イエスを通してこれが働くことを言っているのだから、神とイエスとは切り離されていない。ここでも神の救いとイエス（の名）との排他的な結びつきは保たれている。言い換えると、この前置詞はイエスという、救いの仕組みへの唯一の通路・手段を示唆するのである。

だが以上は「ピステイス（信）」の神論的・キリスト論的な側面にすぎない。人間論的な側面も一緒に考察する必要がある（聖霊論的側面も当然考えるべきだが、ここで論じることはできない）。使徒言行録6章5節でルカはヘレニスタイの中から「信仰と聖霊とに満ちた人ステファノ」が指導者に選出されたことを報告している（11：24のバルナバも参照）。この「信仰」（*πίστις*）が「キリストへの信仰」（F・F・ブルース）を含意することはもちろん認めてよい。だが前後のコンテクストに「霊と知恵とに満ちた、評判の良い人たち七人」（6：3）、「ステファノは恵みと力とに満ちて……大いなる奇跡としるしを行っていた」（6：8）、「彼らは〔ステファノの〕知恵と彼がそれによって語っていた霊に対抗することができなかった」（6：10）という記述があるので、これはパウロが1コリント書12章1—11節で数える霊的なもの（*τῶν πνευματικῶν* Cf.4節「賜物」*χαρισμάτων*, 7節「霊の現れ」*ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος*）の一つである「信仰」（*πίστις* 12：9, 13：2）と重なると見るべきであろう（聖霊の働きは最初から前提されている）。この「信仰」は、神の救いの仕組みの中でのステファノの役割、つまり彼が神の目覚ましい力を人々に知らしめる顕著な器であることを示すように思われる。言い換えると、ステファノの「信仰」は彼の心のあり方（神とイエス・キリストを信じること）よりは、むしろ救いの仕組み——「ピステイス（信）」——の中での彼の働

きと関係する。彼が「ピステイス」に属していなかったならば、「信仰に満ちた人」と呼ばれることもなかったであろう。ただし、「ピステイス」に属することを *πιστεύω* の一語を用いて言い表わす語法はやや後の時代のものかもしれない(13:12, 48, 14:1, 17:12, 34, 19:2はすべてパウロの宣教と結びつけられている)。これらが目的語や補語を伴っていないのは、一種のテクニカルタームとして通っていたからであろう。

「信じた」(*ἐπίστευσεν* 13:12等)は、**主**体**に**お**け**る**変**化**を**示**し**て**い**る。どう**い**う**変**化**だ**ら**う**か。これには当然「**主**の**教**え」を「**信**じる」ようになったこと、つまり**思**考と**心**性**の**変**化**が**含**ま**れ**る。だがそれは同時に、**神**の**救**いの**仕**組**み**(**ピ**ステ**イ**ス)に**あ**ず**か**り(**神**によ**っ**て**そ**の**中**に**置**き**移**さ**れ**)、**そ**の**仕**組**み****の**中**で**生**き**る**よ**う**に**な**っ**た**こ**と**を**意**味**す**る**。この動詞の使用は、**名**詞**の**ピ**ス**テ**イ**ス**を**暗**黙**に**前**提**し**て**い**る。その**点**に**気**づ**か**ず「**信**じる」という**主**体**の**内**面**だ**け**に**注**目**す**と、**事**柄**の**本**質**を見**失**う**結**果**に**なる。すなわち、「**信**仰」の**身**分**が**不**当**に**高**く**評**価**さ**れ、**そ**の**関**係**的**な**意**味**が**見**失**わ**れ**て**し**ま**う**の**で**ある。使徒言行録3章16節と6章7節において、「**ピ**ステ**イ**ス」は**神**の**言**葉、**イ**エ**ス**の**名**の**信**実(*πίστις*)、そして**イ**エ**ス**の**名**による**神**の**癒**しの**働**きと**密**接**に**結**び**つ**け**ら**れ**、**そ**れ**自**体**が****神**の**権**威と考**え**ら**れ**て**い**る。信**じ**る**こ**と**は**、**神**の**言**葉**によ**って**創**造**さ**れた**救**いの**仕**組**み**を**肯**定**し**て**そ**の**権**威**に**服**し**、**恵**み**に**あ**ず**か**る**こ**と**——**そ**れ**は****神**によ**っ**て**そ**の**中**に**置**き**移**さ**れ**る**こ**と**も**あ**る**——**を**意**味**す**る**の**で**ある。従**っ**て、**一**般**に**行**わ**れ**て**い**る**よ**う**に、**動**詞(*πιστευειν*)**によ**って**名**詞(*πιστις*)**を**解**釈**す**る**の**で**は**な**く、**名**詞**によ**って**動**詞**を**解**釈**す**る**の**で**な**け**れ**ば**な**ら**ない。使徒言行録3:16と6:7の「**ピ**ステ**イ**ス」の**構**造**は**パウロ**に**お**け**る「**ピ**ステ**イ**ス」(**絶**對**的**用法)と**完**全**に**同**じ**で**は**な**い**が、**非**常**に**よ**く**似**て**い**る**。主**た**る**違**いは、**前**者**で**は**暗**黙**に**前**提**さ**れ**て**い**る**人**間**の**信**じ**る**行**為**と**して**の**信**仰**が**パウ**ロ**で**は**明**示**的**に**取**り**上**げ**ら**れ、**重**要**な**位**置**を**与**え**ら**れ**て**い**る**こ**と**で**あ**る。

(2) 救いの仕組みの固有名としての「ピステイス」

神の発話(1)を内容とするダビデの預言の成就によって、現実世界から接近可能な神の新しい創造の場所(χώρα)が創られた。神はこの場所においてイエスの死の苦しみを解消して復活させ、彼を天に挙げた(使2:24, 31, 32, 33)。死者たちの復活がその性質の一つとなっている複数の可能世界(イエスの復活によっていっそうあり得るものとなった世界)は、現実世界(現世)と共に——しかし現実世界との時空的・因果的につながりをもたぬまま——この場所のうちに包まれている。この場所は現実世界から隔絶されてはおらず、これを本拠とする神の救いの仕組みは信徒たちに「ピステイス」という名で知られている。つまり「ピステイス」は、人間の「信仰」や「信実」を第一義的に意味する一般名詞ではなく、何よりも神の救いの仕組みを指す固有名なのである(場所と仕組みは区別されるべきであり、「ピステイス」は場所ではなく仕組みの固有名である)。

この場所は神の救いの仕組みである限りにおいて人間の接近を許すが(その姿勢が「信仰」である)、救いの仕組みとして人間に明かされているのはその一部にすぎず、場所に包まれて(隠されて)存在する諸可能世界は人間には「見えない」(ロマ8:24。ただし「見えない」とは様相論理的な到達不可能性を必ずしも意味しない。可能世界で真であることがすべて現世で可能だとすれば、様相論理的には現世からそこへ到達可能である。これは聖書的分析形而上学の根本問題である)。救いの仕組みとして人間に明かされた場所(救いの仕組み)は、イエスの名によって癒しとするしと奇跡が行われる場所である。これらが神の力によっていることは間違いない。そうであれば、その力をイエスを復活させた力と同一視してよさそうだが、そうだとしても、現実世界と可能世界が時空的・因果的につながっていることにはならない。癒された者が二つの世界の間を行き来した、などということはある得ないからである(パウロのいう「第三の天」は可能世界ではない)。救いの仕組みによって神はこの仕組みに固有の働きをするのであり、イエスの役割もそのためにあるのである。

神の創造の場所を本拠とする神の救いの仕組みは「ピステイス（信）」という固有名をもつ。それゆえ、その中に置き移された者たちが「ピステイス（信仰）」によって識別されることには何の不思議もない。この点はパウロでも変わらない。ガラテヤ1：13, 23には *πορθέω*（破壊する、滅ぼす、根絶させる）という動詞が用いられ、その目的語は一方では「神の教会」、他方では「ピステイス」である（使9：21「この名を呼び求める者たち」と比較）。初期の信徒たちとパウロは「ピステイス」を信徒たちの集まりと結びつけて理解したように見える。もちろん常にそうしたわけではないが（使6：7の「ピステイス」にそういう含みは希薄であろう）、救いの仕組みがそれによって救われるべき人間の集まり（教会）と密接な関係においてとらえられていたことは確かである。「ピステイス（信）」という名の救いの仕組みに、あるいは創造の場所に、神によって置き移されることが信じる（*πιστεύω*）ことである。信仰は、人間の意識としては能動的な行為であっても、根本においては受動的なものではないだろうか。信仰は神の恵みの現実であり、その構造は関係的である。信仰をもつばら能動的に理解したときには、それを根底で支えるキリストの（名の）信実も、神の信実も、さらに救いの仕組みとしてのピステイス（信）も見失われてしまうのではないだろうか。

以上に見てきた「ピステイス」の意味と用法は、かなりの程度パウロに受け継がれている。この点については、「メシア」の意味の変容の問題——存在論が変われば言語も意味も変わる——と共に「論考（2）D」で考察し、ローマ書の最初の部分の積義を仕上げることにしよう。

注

* ホームページ <http://www2.rikkyo.ac.jp/web/sota/>

（1）ここでは「命題」という用語を、主として言語行為の観点から、一定のコンテキストを伴った発話の意味内容、または発話によってつくられる形式であって真偽を問題にできるもの、という意味で用いる。

- (2) これらの用語は David Kaplan, "Demonstratives," in J. Almog et al. ed., *Themes from Kaplan* (Oxford U. P., 1989) によっている。カプランの理論については、訳語の選択も含め、特に飯田隆『言語哲学大全 III』(勁草書房, 1995年), 八木沢敬『意味・真理・存在 分析哲学入門中級編』(講談社, 2013年), および野本和幸『現代の理論的意味論』(岩波書店, 1988年) から学ぶところが多かった。カプランの理論では、フレーゲが「意義」(Sinn) に担わせた二つの役割が「意味特性」(character) と「内容」(content) とに割り振られている。「意味特性」は、次のように定義される。——「第二の種類の意味を意味特性と呼ぼう。表現の意味特性は、言語的な規約によって定められる一方、あらゆるコンテキストで表現の内容を決定する。意味特性は言語的な規約によって定められるものであるから、これは、言語使用能力をもつ者に知られた事柄という意味での意味(meaning) と考えるのが自然である」(p. 505 傍点著者)。カプランは、指標詞の「記述の意味」(descriptive meaning) ——たとえば指標詞「私」は「発話のコンテキストの発話者」という記述の意味をもつ——を肯定したうえで (p. 498), それが発話のコンテキストにおける指示対象の決定のみに関わり、評価の状況において具体的にどの個体を指示するかの決定には関わらない、と考える。そのため、これらの決定には二段階の方策が必要である。すなわち、発話のコンテキストから発話された文の内容を決定するための規則として働く「私」の意味特性を、可能なコンテキストから内容への関数 (functions from possible contexts to contents) としてとらえ、文の内容を、評価の状況から適合する外延 (真理値) への関数 (a function from circumstances of evaluation to an appropriate extension) としてとらえるのである (p. 500-07)。——しかし以下で論じる「わたし—関数」の考え方に、この理論をそのまま応用することはできない。「わたし—関数」は発話のコンテキストでその都度計算されねばならない語用論的関数だからである。
- (3) マタイ 12:36 においてイエスが次のように断言する根拠の一つはここにある。——「あなたがたに言うが、人々が話すどんな無益な言葉も、〔彼らは〕それについて、審判の日に弁明することになるだろう」(*λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα ἄργόν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως*)。
- (4) ここで筆者は、以下に取り上げるメンタルスペース理論と共に、R・ヤコ

ブソンの図式を念頭に置いている（「論考（1）」注2参照）。彼の図式は一見対称的なコミュニケーションのみを扱っているように見えるが、対称性の成立に先立つ「交話的機能」を含んでいる点に注意すべきである。ヤコブソンの図式をコミュニケーションの相互性という意味に固定して考える必要はない。なお、「わたし」という語を明示的に用いない日本語の会話でも、「わたし—役割」そのものは成立している。

- (5) 「〈あなた〉が語られるとき、対応語〈わたし—あなた〉の〈わたし〉がともに語られる」というM・ブーバーの言葉を筆者はこの意味に理解する。ただし、彼のいう「根源語」の論理については詳しい批判的検討が必要であろう。田口義弘訳『我と汝・対話』（岩波文庫、1979年）7—8頁参照。
- (6) この難問に立ち入る用意はない。示唆的な論考として、上野修「言語習得における原抑圧と真理——ディヴィッドソン、ラカン」（『山口大学哲学研究』8号 [1999年]）と永井均・入不二基義・上野修・青山拓央著『〈私〉の哲学を哲学する』（講談社、2010年）の「上野修セクション」を挙げるに留めたい。
- (7) G・フォコニエ（坂原茂他訳）『メンタル・スペース——自然言語理解の認知インターフェイス』（白水社、1996年新版）と「訳者解説」、および坂原茂「役割、ガ・ハ、ウナギ文」（日本認知学会編『認知科学の発展3』講談社、1990年）29—66頁を参照。
- (8) 以下の考察では、関数の仕組み（言語の哲学）と関数の計算者の行為（心の哲学）の両方に等しい比重が置かれる。「あなた—関数」と「わたし—関数」を認知関数の一種と見るなら認知哲学の分野に足を踏み入れることになるが、もちろんそれは本稿の目的ではない。この問題については、信原幸弘編『シリーズ心の哲学II ロボット篇』（勁草書房、2004年）がよい案内になる。
- (9) この命題は発話の意味内容ではないが、発話によって生み出される形式であることは明らかである。これは、J・サールの言語行為論における「命題行為」と同じではないが共通点をもつ。これは重要な問題である。坂本百大・土屋俊訳『言語行為』（勁草書房、1986年）50頁以下参照。
- (10) that で始まる節は命題の固有名であるという哲学者たちの理解をサールは謬見として退けるが（『言語行為』133頁以下）、ここで問題にしているのは特定の事態に対応する真なる命題なのだから、固有名で呼ぶことができるはずである。

- (11) J・デリダ（高橋允昭編訳）「時間を——与える」『他者の言語』（法政大学出版局，1989年）。
- (12) コピュラ文の分類は，西山佑司『日本語名詞句の意味論と語用論』（ひつじ書房，2003年）による。「変項名詞句」については，同書74頁以下，132頁以下を参照。
- (13) ここには、「わたし」は指示表現（referring expression）か否かという哲学的問題がある。たとえば，G. E. M. Anscombe, “The First Person,” in Samuel Guttenplan ed., *Mind and Language* (Oxford: Clarendon Press, 1975) 45-65を参照。しかし問題なのはむしろ、「わたし」の使用者の意識に与えられているのは自我にすぎないのに、「わたし」は（社会的規約の下では）固有名で名指しされる身体的個体（計算者自身）を全体として指示してしまう（その結果，ほめられたり罰せられたりする）ということ，そしてそのことを使用者は防ぎようがない，ということであろう。「わたし」は，自国の現状をほんの僅かしか知らず，国土の輪郭さえ知らないのに国の支配を任され責任を負わされた，無力な国王のようである。
- (14) これは，同一性文を除けば，計算者自身についてのサールの意味での述定と見ることができる。サール『言語行為』46頁参照。「対象について述定されるものは表現であり，普遍者（universals）ではない」。この点は以下のB項との関連できわめて重要である。
- (15) この事実を命題形式で書くのは計算者自身ではない（彼は自分を偽っており，偽った事実さえ忘れてしまうかもしれず，そうしたことを知る他人も存在しない）。また，その記述の階層は計算者が生み出した偽なる命題の階層よりも必ず一つ上でなければならない。
- (16) 西山佑司『日本語名詞句の意味論と語用論』174—5頁。
- (17) James D. McCawley, *Everything that Linguists Have Always Wanted to Know about Logic** (*but were ashamed to ask) (Chicago and London: University of Chicago Press, 1993, 2nd ed.) 415ff.
- (18) 飯田隆『言語哲学大全III』。同「可能世界」『新・岩波講座 哲学7』（岩波書店，1985年）。三浦俊彦『可能世界の哲学』（日本放送出版協会，1997年）。John Divers, *Possible Worlds* (Routledge, 2002)。
- (19) D・ルイス（吉満昭宏訳）『反事実的条件法』（勁草書房，2007年）138頁。
- (20) 飯田『言語哲学大全III』，201頁。
- (21) Robert M. Adams, “Theories of Actuality,” in *The Possible and the*

- Actual* (M. J. Loux ed.; Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1979) 190–209. idem, “Actualism and Thisness”, *Synthese* 49 (1981), 3–41. Vittorio Morato, “World-stories and maximality” (Creative Commons Attribution によるウェブ版, 2010). アダムズの理論の中核を占める「単称命題」の問題に立ち入る余裕はない。
- (22) Alvin Plantinga, “Actualism and Possible Worlds,” in *The Possible and the Actual*, 253–73.
- (23) Morato, “World-stories and maximality”.
- (24) 飯田「可能世界」286—7 頁. 三浦『可能世界の哲学』114—5 頁.
- (25) 三浦『可能世界の哲学』50—57 頁. これはプランティンガ(注 22) が可能世界の Canonical Conception と呼んだ考え方の根幹をなす.
- (26) 現在主義, 永久主義, 四次元主義については, セオドア・サイダー(中山康雄他訳)『四次元主義の哲学』(春秋社, 2007 年)を参照.
- (27) このテーマは見かけよりも複雑である. J. E. Wright, *The Early History of Heaven* (Oxford Univ. Press on Demand, 2000). なお, パウロは「モーセの黙示録」37 章と共に「第三の天」に言及しているが(2 コリ 12 : 2), ほぼ同時代のユダヤ教文書である「レビの遺訓」2—3 章 (b 写本) では天は七つに区分されている.
- (28) 1 テサ 4 : 16—17 でパウロは復活が地上で起こることを言明しているように見える. しかし他方, 1 コリ 15 : 35—58 では, 死者たちが「心魂的な体」(σῶμα ψυχικόν) ではなく「霊的な体」(σῶμα πνευματικόν) によみがえる (ἐγείρεται) ことを強調している. このことは, 使徒のいう復活をここに想定した現世の性質の例化としてはとらえられないことを示している. (黙 20 : 5 「第一の復活」の解釈は難しいが, その点では同じである).
- (29) ここでは「新しい創造」に限定しているが, 神の創造一般に創造の場所を考える必要があるかもしれない. これはたいへん重要で興味深いテーマだが, ここで考察することはできない.
- (30) 三浦『可能世界の哲学』69 頁.
- (31) 「ティマイオス」(『プラトン全集 12』岩波書店, 1975 年)の訳者種山恭子による解説.
- (32) 使 3 : 16 をこう訳す理由については「論考 (1)」を参照. 大多数の学者は本節に現れる πίστις を「(人間の) 信仰」の意味にとる. これと関連して,

パウロの手紙における「キリストのピステイス」の3つの解釈路線を再確認しておきたい。

○ 目的語的解釈 キリストに対する人間の信仰 ルター以来の伝統的解釈

○ 主語的解釈 A キリスト自身の（神に対する）信仰 (faith) / 信実・忠実 (faithfulness) R. Hays, N. T. Wright ら今日の英語圏では多数。わが国では前田護郎, 清水哲郎, 高市和久。

○ 主語的解釈 B キリストの（人間に対する）信実 (faithfulness) 木下順治, 太田修司*, 田川建三, 小川修, 佐藤研（発表年代順）。

筆者（*）の最終的な立場は主語的解釈 B ではなく、言うなれば「全体論的解釈」である（「論考（1）」）。なお、同じ主語的解釈でも A と B とでは積義的な意味と有用性が全く異なる。A は使 3: 16 やロマ 10: 8—13 には適用できない。それに対し B のように「キリストの（人間に対する）信実」ととったときには、この属格構成がキリストの信頼性（信実）を表わすことが明らかになる。ただしそれだけでは積義上の他の難問は解決されない。「ピステイス」の全体論的な理解が不可欠なのである。目的語的解釈か主語的解釈かという議論は不毛である。佐藤研『旅のパウロ—その経験と運命』（岩波書店、2012 年）に対する筆者の批判的書評（立教大学『キリスト教学』54 号 [2012 年]）も参照されたい。

(33) 例外的に、田川建三『新約聖書 訳と註 2 下 使徒行伝』（作品社、2011 年）はこの点を正しく見ている（138 頁以下）。

(34) 田川『使徒行伝』139—40 頁。ついでに指摘しておくが、田川は「キリストのピステイス」を主語的にとるべき根拠を次のように述べている。——「与格支配の動詞は他動詞ではない！ 従って、それと対応する名詞『信』につけられた属格は、対格的属格ではあり得ない。これは文法的必然である。つまり『キリストの信』は、文法的には、『キリストが信実であること』以外を意味することはないので、『キリストを信じること』の意味にはなり難い」（『新約聖書 訳と註 3 パウロ書簡 その一』[作品社、2007 年] 168 頁以下）。この理論は誤りである。与格の客語をとる他の動詞とそれに対応する名詞との組を 1 つだけ挙げてみよう（詳しくは『聖書的宗教とその周辺』[日本聖書学研究所、2014 年予定] 掲載の「『キリストのピステイス』の意味を決めるのは文法か？」を参照）。

ὕπακοῦν（従う／服従する）

ὑπακοή（従順／服従）

πίστεύω（信頼する／信じる）

πίστις（A 信頼／信仰, B 信実／忠誠）

πιστεύω と ὑπακούω との間には、後者には動詞に対応する名詞の意味の系列が1つしかないのにたいし前者には2つある（「証拠／使信」という意味は考慮外とする）、という際立った違いがある。田川はその2つを区別せずに論じている。田川の理論に従えば、ὑπακούω は自動詞なのだから（通常与格をとる）、対応する名詞につけられた属格は目的語的属格にはなり得ないはずである。しかし新約聖書には、この名詞に他の名詞の属格形が続く場合にその属格が目的語的になる用例が出てくる。

2 コリ 10：4—5 *λογισμοὺς καθαιρουῦντες καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ*（さまざまな考えと、神の知識に逆らって立つあらゆる高ぶりとを打ち砕き、キリストへの服従へとあらゆる思いを虜にして）ここに *τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ* は「キリストの服従」という主語の意味にはなり得ない。Cf. 1ペト 1：22.

これらの例は、与格をとる動詞に対応する名詞であっても、それに続く属格形名詞が文脈によっては目的語的になり得ることを示している。「キリストのピステイス」の場合、田川が問題にしている「ピステイス」の意味系列は A であって B ではない（そうでなければ、論じる意味がない）。だがその場合に問題の属格構成が目的語的になり得ることは、以上の例を見ても十分に考えられる（目的語的解釈の根拠はここにある。私はそのこと自体を否定しようとは思わない）。田川は、①「与格支配」の他の動詞の用例を調べもせずに「対格的属格ではあり得ない」と決めつけ、さらに②意味系列 A から始めて置きながら、それとは直接関係のない B をいきなり持ち出す、という二重の誤りを犯している。「キリストのピステイス」の意味は「文法規則」ではなく、言語使用の観察から知られる「傾向」に基いて決定されるのである。この傾向はパウロに限ったことではなく、同時代のギリシア語の文献に広く確認される（拙稿「πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ——言語使用の観察に基づく論考」『パウロを読み直す』[キリスト教図書出版社、2007年]を参照）。このことはもちろん使 3：16 の属格構成にも当てはまる。

- (35) 「パウロ的『信』の構造」『パウロを読み直す』、および“Absolute Use of ΠΙΣΤΙΣ and ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Paul” (AJBI 23)（筆者のホームページ参照）。「信」の一語だと誤解が生じかねないので、ギリシア語をそのまま音写しそれに「信」を添えて「ピステイス（信）」と表記するか、あるいは

は単に「ピステイス」としている。

- (36) 新共同訳と荒井献訳は 13 : 12 等の動詞 *ἐπίστευσεν* を「信仰に入った」と訳しているが、これではギリシア語を知らない読者に、「信仰」(名詞)と「に入った」(動詞)の2語がここに含まれるという誤解を与えかねない。口語訳「信じた」で十分であろう。
- (37) C. C. Torrey, *The Composition and Date of Acts* (Cambridge: Harvard University Press, 1916) 16.