

使徒パウロの回心とそれをめぐる諸問題

武藤 一雄

一

パウロの回心が、いかなる性質のものであり、いかなる意味——宗教史的ないし救済史的・世界史的意味——をもつものであるかという問題は、古来神学者、新約学者、宗教学者が、様々な面から様々な仕方でも論じてきた問題である。それ故、そういう問題についての論議は、すでに出尽くしているようにも見える。然しそれにもかかわらず、私は、そこになお決着のつかない多くの問題が残されており、またそのことと関連して、さらに我々に新たな思索と反省を強いるような重要な問題が少くないように思われる。現代の神学者、なかんずく現代ドイツの代表的神学者たちのこの問題についての論議には、極めて卓越した説得的なものが見られ、私もそれらから学ぶところが少くないのであるが、彼らの極めて自信に充ちた所論には、しばしば余りに断定的にすぎるところではないかと思われるふしも見受けられる。いま拙稿を草するのも、一つには、そういう点に対する率直な疑問を提示せざるを得ないからであり、かくてまたそういう疑問と結びついて、改めてパウロの回心とそれをめぐる諸問題について思いをひそめてみたいと思うからである。

新約聖書におけるパウロの回心についての記事は、使徒行伝に三個所見出されるほかに、パウロ自身の手紙の中で

も、若干の個所で言及されている。行伝九ノ一以下、同二二ノ三以下、同二六ノ一二以下。ガラテヤ一ノ一三以下、第一コリント一五ノ八、第一コリント九ノ一。なお、ガラテヤ一ノ一の「人々からでもなく、人によってでもなく (οὐκ ἀπὸ ἀνθρώπων οὐδὲ ἀπὸ ἀνθρώπων) イエス・キリストと彼を死人の中からよみがえらせた父なる神とによって立てられた使徒パウロ」という言葉の中にも、ダマスコ城外におけるイエス・キリストの啓示による回心の体験に直接するものが看取される。

前掲の使徒行伝の諸箇所において、さしあたり何人も注目せざるを得ないことは、ダマスコ途上のパウロの回心が、パリサイ人としての彼のキリスト教迫害の只中において突如として生起したという事実である。⁽¹⁾ ディベリウスおよびキュンメル⁽²⁾の共著に成る『パウロ』が、パウロの回心の突如性 (Plötzlichkeit) と徹底性 (Radikalität) を説くのも当然である。行伝九ノ四―六「パウロ、パウロ、なぜわたしを迫害するのか」「主よあなたはどなたですか」「わたしは、あなたが迫害しているイエスである」という問答に見られるように、「転回 (Wendung) が迫害の只中に生起したという事実から、その突如性と徹底性が明らかになる」。⁽⁴⁾ 次いでまたディベリウス・キュンメルは、この転回が、宗教史における大いなる転回を意味すること而言及している。宗教史における大いなる転回といわれることは、神学的見地からいえば、それが救済的ないし救済史的・世界史的に大いなる意義をもつ出来事であるということと別の事柄ではない。そしてそのことはまた彼の回心 (Bekehrung) が同時に召命 (Berufung) —— しかも異邦人使徒への召命 —— にほかならなかったという事実と切離して考えることのできないものである。⁽⁵⁾

(1) 行伝九ノ三「ところが、道を急いでダマスコの近くにきたとき、突然 (ἐξαίφνης) 天から光がきて、彼をめぐり照した」。同二二ノ六「旅をつづけてダマスコの近くにきた時に、真昼ごろ、突然、つよい光が天からわたしをめぐり照した」。

(2) Martin Dibelius-Werner Georg Kummel, Paulus, 4. Die Wendung zu Christus (Sammlung Göschen). なおこの書は、大体において、一章から七章までをディベリウスが、彼の死後八章から一〇章までをキュンメルが執筆している。したが

つて、パウロの回心の叙述 (4. Die Wendung zu Christus) は、大体において、ディベリウスの手になるものである。

(3) 「パウロ」はパウロのユダヤ名で、パウロという名前は、そのローマ名として、ローマの市民権をもつパウロは、最初から、パウロとパウロという二重の名前をもつていた。回心後、パウロからパウロへ改名したというのは俗説にすぎない。

RGG² „Paulus” の項 Sp. 167 (G. Bornkamm) 参照。なお Vgl. Dibelius-KümmeI, *ibid.*, S. 27. なお行伝九ノ九において、「彼は三日間、目が見えず、また食へることも飲むこともしなかつた」とあるのは、十字架の後三日目のキリストのよみがえりにも比せられるであらう。

(4) Dibelius-KümmeI, *ibid.*, S. 48.

(5) 行伝二六ノ一六—一七に見られるように、ダマスコ途上におけるキリストの顕現と同時に、使徒的召命——*frö. Anrufung* *an*——が与えられていることが注意される。(行伝九ノ一五、同二二ノ二一、ガラテヤノ一六参照)。またパウロの使徒たることの自覚も、この時の「主イエスを見た」ということとむすびつけられている(第一コリント九ノ一、同一五ノ八以下、ガラテヤノ一参照)。なお Vgl. RGG², *ibid.*, Sp. 171.

彼の回心が、宗教史的ないし救済史的・世界史的意味をもつということは、少くとも、彼の回心が単に個人的・心理的体験としてのみ観察されるだけでは、極めて不充分であるということを含蓄している。いなむしろ、それは個人的体験を遙かに超出する宗教史的・救済史的・世界史的出来事であるから、そういう見地からひるがえって、その個人的体験としての回心の意味も理解されなければならないと考えられる。そしてそういう考えが、今日の多くの人々の神学的思惟を支配していることは当然であるといえる。私もまたそういう考えの妥当性を認めるのに吝かではないが、ただその場合、そういう見地から、パウロの回心についての心理主義的・体験主義的解釈——それがいわゆる宗教史的考察とは、実は決して無媒介ではあり得ないと思われるのであるが——が不当に、貶価され、或いは弾圧されるということが起るならば、そこに一種の神学主義的な行きすぎが存するのではないかと思われる。

(6) 救済史的・世界史的意味という言葉を用いてきたが、「救済史」(Heilsgeschichte) という概念と「世界史」(Weltgeschichte) という概念は、勿論区別されなければならない。しかしまた両者は単に区別されるだけでなく、キリスト教的見地か

らえば、統一的に把握されなければならない。救済史も外延的には世界史の中に含まれ、その部分をなすが、内包的な意味の統一という点からいえば、かえって救済史の中に世界史が含まれ、前者において後者の意味が開示され、その都度の世界は救済史の枠内にあると考えるのが、救済史観の一特質である。

(7) 拙著『神学と宗教哲学との間』第三章でトレルチの宗教哲学について述べたように、彼において、宗教的体験主義と宗教史的考察とが、緊密に結びついているということは、一つの好個の例証をなすと考えられる。

K・バルト、E・ブルンナー等のいわゆる弁証法神学以後の現代神学の一つの主要な目標は、近代神学および宗教哲学における人間主義、歴史主義、体験主義、心理主義の克服ということに向けられた。そしてそのことは、いうまでもなく大なる神学的意義をもつといわなければならない。パウロの回心における心理主義的・体験主義的解釈が斥けられる場合にも、そういう目標に沿ったモチーフが働いているといえる。殊にそういう解釈を代表するものとしてダイスマンの『パウロ』が、しばしば槍玉に挙げられる。しかしそこに前述のごとく、そういう心理主義的・体験主義的解釈に対する不当な貶価ないしは弾圧が存しないかどうかということが問題にされなければならない。ところで、その際批判的とされるダイスマンの考えは、およそ次の二点にあると思われる。(1)パウロの回心(ダマスコの出来事)は、なによりも神秘的な体験であるとされること。なおダイスマンによれば、「生きてゐるのは、もはやわたしではない。キリストがわたしのうちに生きておられるのである。(Christus lebt in mir)」(ガラテヤ二ノ二〇)というキリスト神秘主義、或いは簡単にいって「わたしのうちなるキリスト」(Christus in mir)というキリスト神秘主義は、パウロのクリスチャンとしての立場を特徴づけるものであるが、そういう彼の神秘主義の原初的体験が、まさにダマスコ途における、神が「御子をわたしの内に啓示して下さい」(Gott hat seinen Sohn in mir geoffenbart)という体験にほかならない。そしてまた、人がパウロの神秘主義と称し得るところのものはすべて——脱自的な個々の体験をも含めて——この原初的体験の反応であるとされる。かくて、「ダマスコは、恐らくは、受動的神秘主義

(reagierende Mystik) への「つまり神的な先導に発する神秘的秘儀授与としての受動的神秘主義への、原動力をなす最も顕著な事例をなす」といわれるのである。⁽⁹⁾

(8) 脱自的な個々の体験とは、例えば、第二コリント一二ノ一以下の「第三の天にまで引き上げられた」と述べられている体験や、異言を語る体験(第一コリント一四ノ一八参照)等を指す。

(9) 以上について Adolf Deissmann, *Paulus*, 2. Aufl. 1925 (1. Aufl. 1911), S. 105 参照。なおタイスマンは、パウロの神秘主義を受動的神秘主義として特徴づけるが、能動的神秘主義 *agierende Mystik* と受動的神秘主義との区別については、*ibid.*, Kap. 6 参照。

(2) 批判的となるダイスマンの考えの第二点は、次のようなところにある。それは、ダイスマンといえどもパウロの回心の「突如性」を否定するのではないが、しかもそれが心理的に予め準備されていたということを主張する点である。「迫害者から帰依者への、またパリサイの使徒からキリストの使徒への回心は突如たるものであった。しかしそれは、決して呪術的变化ではなくて、心理的に、否定的にも肯定的にも、予め準備されていたものであった」。⁽¹⁰⁾

(9) Deissmann, *ibid.*, S. 105.

問題となる以上の二つの論点のうち、まず第一の論点に対して、私見をできるだけ簡単に述べておきたい。およそパウロの神秘主義といわれるものに対して、バルト、ブルナー以後の現代神学が、概ね否定的な評価をしていること、つまりパウロ神学の神秘主義的な解釈を斥けていること、およびその理由、については、曾て比較的詳細に述べたことがあるので、⁽¹¹⁾ここでは繰返さない。そういう現代神学の見地から、ダイスマンのパウロ解釈——つまりパウロの敬虔の本質がキリスト神秘主義にあるという解釈——が斥けられることは怪しむに足りない。私自身もまた、ダイスマンのパウロの神秘主義理解における心理主義を離脱しない体験主義というものに対して批判的たらざるを得ない。しかしそうであるからといって、いかなる意味においてもパウロの神秘主義を斥けることは不当であって、むしろ心

理主義的ないしは体験主義的・内在主義的見地を超える立場——しかもそれは体験主義を単に撥無する立場ではなく、その否定であると共に徹底として、いわば高次の体験主義とか逆説的体験主義とも呼ばるべき立場⁽¹²⁾——からして、パウロの神秘主義——それはキリスト神秘主義、信仰神秘主義、終末論的神秘主義等として特徴づけることができる——が積極的に顕揚されなければならない⁽¹³⁾。またそのような立場からして、ダイスマンのいわゆるパウロにおける受動的神秘主義とか、交わりの神秘主義という考えに対しても、適正な評価がなされなければならないであろう。しかしいまはパウロの神秘主義⁽¹⁴⁾について詳論する余裕はないし、そうすることは当面のわれわれの主題から逸脱することになるであろう。ただ差当りどうしても注意されなければならないことは、パウロの回心を以て、「わたしのうなるキリスト」というキリスト神秘主義の基礎的体験であるとするダイスマンの解釈に対する現代神学の批判の根柢には、上述のようなパウロの神秘主義そのものに対する消極的な評価が存するが、そういう評価そのものが、実は極めて問題的存在であるということである。

(11) 拙著『神学と宗教哲学との間』第五章

(12) 同書一四六頁以下参照

(13) 同書第五章

(14) パウロの神秘主義が「交わりの神秘主義」(Communio-Mystik)であって、「合一神秘主義」(Unio-Mystik)ではないと、いう考えについては、Deissmann, *Ibid.*, S. 120 f. 参照

いまその一例として、ウルリッヒ・ヴィルケンス『宗教史的問題としてのパウロの回心』を挙げておきたい。ヴィルケンスが指摘するように、第一コリント一五ノ八以下、ガラテヤ一ノ一以下、ピリピ三ノ四以下は、パウロの回心にもとづく彼の宣教の性格を理解するために重要な意義を有するが、特に第一コリント一五ノ八以下の箇所において、パウロが、自らを、よみがえったキリストが、その上に現れたキリスト者たちの列の最後に位する使徒として置

いていることが注目される。そして「*er*」で「*er*」われている「現れた」(*erscheint*) (八節)は、「神のほうから開かれた、例外的・一回的な視」(*ein von Gott her eröffnetes, exeptionell-einmaliges Sehen*)を意味しており、その点においてそれは、それ以後の様々な幻視——それらについて、パウロは、例えば第二コリント二二〇一以下に記しているように、わきままえているのであるが——と区別される、という(しかもこの区別は、従来のあらゆる誤まった解釈に対して、厳に確保されなければならない、とされる⁽¹⁵⁾)。

(15) 第二コリント二二〇一以下、「わたしは誇らざるを得ないので、無益ではあるうが、主のまばろしと啓示とについて語るう。わたしはキリストにあるひとりの人を知っている。この人は十四年前に第三の天にまで引き上げられた……」

(16) Ulrich Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem*, *Zeitschrift für Theol. u. Kirche*, 56 Jahrgang 1959 Hef 3 S. 274.

右に述べたように、ヴィルケンスが、ダマスコにおけるパウロの回心の体験、すなわち復活のキリストの顕現を視たということ、⁽¹⁶⁾「神のほうから開かれた、例外的・一回的な視」であると解することは、或る意味で正しいと思われる。しかしそうであるからといって、それが、その後における彼の神秘的体験——第三の天にまで引上げられたというがごとき——と全く質的に区別されなければならないかどうかということ、必ずしも明らかにされているとは思われない。ヴィルケンスは、特にダイスマンの名を挙げているわけではないが、上述のようなヴィルケンスの考えが、ダイスマンの、パウロのダマスコ体験を以て、脱目的な個々の体験をも含めたパウロの神秘主義の原初的体験とみなす考えを、誤まった解釈として拒否するものであることは明らかである。しかしこのような拒否が、十分に根拠づけられた権利をもつかどうかは疑わしい。というのは、ダマスコ体験が、例外的・一回的であるということは、それがおよそパウロの神秘主義の原初的体験だとするダイスマンの考えと必ずしも相容れないものではないと思われるからである。すなわち、それ自身あくまで例外的・一回的でありながら、しかも爾余の神秘的諸体験を可能ならしめ

るような共通の根柢という意味をもち得ることは、あながち否定されるべきではないであろう。私は、もとより無条件的にダイスマンの考えに賛意を表するものではない。そのことは、すでに述べたとおりである。しかし上述のヴィルケンスの考えのなかにも、暗々裡にもせよ、次のような二つの考え、すなわち、第一に、パウロのダマスコ体験を神秘的な体験とみなすことを斥けるという考えと、第二により根本的にいって、いわば現代神学のオースドックスとなつていってよいようなパウロの神秘主義に対する消極的な評価——すなわち神秘主義は、少なくとも、パウロの信仰の本質には属さないとし、したがってまたパウロにおける脱自的・神秘的体験に対する貶価が存在する——という先入見に支配された考えが存するように思われる。

しかしそういう二つの考えかたのいずれに対しても、われわれは、今日あらゆる先入見を斥けて、虚心坦懐に、したがって、根本的に批判的にならなければならぬ。但し、いまこの問題について、多少とも結論的にいい得ることは——そしてそれはすでに述べたことの繰返しになるのであるが——次のような諸点にすぎない。(1)ヴィルケンスのいうように、ダマスコ体験は、例外的・一回的出来事という性格をもつであろう。(2)しかしそれはダイスマンのいうように、神秘的な、しかも基礎的な神秘的体験であり、またそれがおよそパウロの神秘主義——そしてその際神秘主義は、むしろパウロの信仰の本質に属するものとして考えられる——の原初的体験であると考えられることを妨げない。(3)しかし以上のように、パウロの神秘主義を積極的に評価しようとする際に注意すべきことは、それがもはやダイスマンの心理主義的体験主義——その真理契機は認められなければならないが——にとどまることができず、むしろ先に述べた高次の体験主義とか逆説的体験主義の立場にまで徹せられなければならないであろう。

二

先に述べたように、現代神学の批判的となるダイスマンの考えの第二点は、パウロの回心の突如性にもかかわら

ず、それは心理的に、否定的にも、肯定的にも、予め準備されていた、とされる点である。そういうドイツマンの考
えに対する批判は、前述の第一の問題にもまして、複雑且つ困難な諸問題を、われわれに提起するように思われる。

前述したように、デイベリウス・キュンメル『パウロ』は、パウロの回心の突如性と徹底性を強調した(そして
そのことは、実は単にパウロにおいてのみならず、およそ回心というものの根本的特色をなすように思われるので
ある)。しかし、私には、その際、そういうパウロの回心の突如性と徹底性とを明らかにしようとする余り、それがひ
たすらキリストにおける神の啓示の出来事であるということが正当にも強調される反面、人間の側(すなわちパウロ
の側)における無前提性、無準備性ということが、不当に強調される傾向があるのではないかと思われる。人間の側
から恩寵にいたる架け橋はなく、救いの可能性が人間のうちにはなく、その外にあるということはむしろ正当な神
学的言表であるといわなければならない。またブルトマンが、パウロの回心は、「懺悔による回心」(Bekehrung der
Bube) ともなければ、「覚醒による回心」(Bekehrung der Aufklärung) でもないといっている意味も充分首肯さ
れる。⁽¹⁾しかしそういう回心の突如性と徹底性が、いかなる意味においても、パウロの側における無前提性、無準備性
を条件としなければならないと考えるならば、或いは逆にいって、そういう人間の側における無前提性、無準備性
においてこそ、回心の突如性と徹底性が保証されると考えるならば、それは原理的にいって、正しくないといわなけれ
ばならない。カントが『宗教論』において、回心に相当する現象を「心術の革命」(Revolution in der Gesinnung)
と呼んだのにならって、回心を革命になぞらえるならば、原理的にいって、Revolutionalismus と Gradualismus とは、
いかなる意味においても相容れないものではないのと同様に、⁽²⁾回心の突如性と徹底性も、それに対応する或いはむしろ
逆対応する実存の内的歴史における時熟と相即するという考えは、原理的にいってなんら拒否されるべき理由をもた
ないばかりか実際的にも極めて自然な考えかたであるといわなければならないと思う。

(1) RGG: Sp. 1027 ("Paulus" von Bultmann) 参照。

(2) なおカントにおける叡智的性格 (virtus noumenon) をもつ革命的な回心と悪への性癖の漸次的改良との相即について、Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Reclam Ausgabe, S. 50 参照。また、政治的な意味での Revolutionarism 及 Gradualism (例えば議会民主主義) が、いかなる意味においても相容れぬものではないという場合も、単に戦術的な意味においてのみではなく、原理的な意味においてでもなければならぬ。

しかるに、キュンメル『ロマ書七章とパウロの回心』⁽³⁾以来、キュンメルならびに彼と見解を同じくするところが少くないと思われるブルトマン、G・ボルンカム等の見解も、すでに述べたように、パウロの回心の突如性と徹底性とを主張する余り、それがひたすらキリストにおける神の啓示であり、人間パウロの側における無前提性、無用意性ということを不当に強調する弊に陥ってはいはしないか——そこにはダイスマン等の心理主義に対する反動として、むしろ正当なものであると同時に、しかも反動に伴い易い行きすぎが見られるのではないか——を疑わしめるものがある。

(3) W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, 1929. 実は、私はこの書を手にすることができなかった。しかし、ブルトマン、ホルンカムをはじめ、ほか二、三の人の、この書および同じく Kümmel, Das Bild des Menschen im Neuen Testament, 1948. についての言及によって、キュンメルのパウロの回心についての大体の見解を窺知することができるように思う。

ブルトマンがパウロの回心について、彼の回心は、懺悔による回心でもなければ、覚醒による回心でもないといっていることについては、すでに述べた。そしてそのようにいわれることの意味は充分に理解されなければならない。それは、パウロの回心が全く超越的に、且つ突如として生じたものであることを意味している。

回心以前のパウロ、すなわちパリサイ的律法主義者としてのパウロ、キリストの教会の迫害者としてのパウロが、律法のもとにある人間としての苦悩、さらにキリスト教徒の迫害者としての良心的な苦悩を現実⁽⁴⁾に体験していたかどうかということが、しばしば問題とされる。それに対して、上述のキュンメル、ブルトマン、ボルンカム等は極めて断乎として否定的である。いまはその点について、極めて明快なボルンカムの叙述のみを引用するにとどめる。「す

でに次のような事実が存すること、すなわち、パウロが、神なき者から神信仰へと回心したのではないという事実、しかしまた、良心の不安によって悩んでいた罪人として回心したのではないという事実の存することが、重要である。彼の転回が帰結したのは、罪から義へということではなくて、業による自己自身の義を立てようとするところから、信仰による義へということであった⁽⁵⁾(ピリピ三ノ九、なおロマ九ノ三〇以下、同一〇ノ二以下参照)。……また次のようなすべての試みも邪道である。それは、例えばイエスの人格から受けた印象にもとづいて(第二コリント五ノ一六はそれを反証する)、或いは初代キリスト教徒の信仰の喜悅や、喜んで受苦に赴く態度から受ける印象にもとづいて、パウロの回心以前の前歴のうちに、敢て心理主義的な観察を逞しくして、不安に充ちた絶望的な内面的戦いの痕跡を嗅ぎ出せうとしたりするような試みであって、そういう痕跡が彼の回心を準備し、また遂にそれを成就せしむるにいたったとせずものである。そういったことは、どこにも、資料的に確かめ得られない。諺言的な表現である「とげのあるむちをければ、傷を負うだけである」⁽⁷⁾(行伝二六ノ一四)も、そういったことを想定しているのではなくて、神性の偉力に立ち向うことの無益をいうものにほかならない」。

(4) RGG³, „Paulus“ von G. Bornkamm Sp. 170.

(5) 同様の見解について、RGG³, „Paulus“ von Bultmann Sp. 1022.

(6) 行伝七ノ五八―八ノ三に述べられているステパノの殉教にあたって、サウロ(パウロ)が、それに与っていたという記事は、ブルトマンによれば、伝説にすぎない。ibid., Sp. 1021.

(7) 行伝二六ノ一四 *οκλησθῆναι οὐκ ἐθέλοντα κατετίθει* を「とげあるむちをければ傷を負うだけである」と訳するのが適切であるかどうかにも問題があるであろう。*οκλησθῆναι* には、むずかしいという意味と、この場合跳る人にとつて、「傷害的」であり「苦痛である」という両方の意味があるからである。このような格言は、Aeschylus, Agam. 1624, Pindar, Pyth. 2. 173 等にすでに見出される。パウロが回心前に、キリストの教会を迫害していた者として、「とげのあるむちをけった」故に、それが良心的な苛責を与えていたであろうというような推察も、ボルンカムやブルトマン (Vgl. ibid., RGG³; Paulus, Sp.

1022) によれば、心理主義的な観察を遅くする邪道的試みとされるのであろう。しかし、そういう推察を決定的に斥ける論拠もなお不充分であると思われる(なお後述を参照)。

ブルトマンおよびボルンカムがいうように、パウロの回心が「懺悔による回心」ではなく、新約聖書のどこにも、回心前のパウロの悩みを確証するものが見当らないことは事実である。むしろ、パリサイ人としてのパウロが、自らの立場に対する確信と誇りを堅持していたことが、聖書に照らして明らかであり(ガラテヤ一ノ一三以下、ピリヒ三ノ五以下等)、そしてこのことが、彼の回心が、懺悔による回心であるという考えや、回心前の彼の良心的悩みを推定する試みの反証となるとされるのである。たしかにそれは極めて有力な反証であるには相違ない。ただし、なおそれは決定的な反証とはなり得ないと思われる。というのは、それが決定的な反証として考えられるのは、概ねロマ書七・七一―二五の叙述を、回心前のパウロの伝記的・心理学的叙述と解するのは誤まりであり、したがってまたこの個所の「わたし」は、個人的・伝記的なものと解してはならないとする立場に立つ限りに、おいてであるからである。しかもそういう立場そのものが問題적であり、少くとも決して自明的ではないということがいわれなければならない。私自身も、上述のロマ書七ノ七一―二五を単に、伝記的・心理学的に解するのは誤りであると考える点において、必ずしもブルトマンやボルンカム等と見解を異にするというわけではないが、それにしても問題は必ずしも単純ではないと思われる。

三

ロマ書七ノ七一―二五⁽¹⁾の叙述に関しては、古来種々の異見が岐れており、そこには今日といえども、断定的な結論を出しがたい問題が含まれていると思う。ところでその古来からの問題点は、およそ次の二点に要約することができる。

(1) ロマ七は、パウロの回心以前のバリサイ教徒としての状態を示すものであるのか、それとも、回心後のキリスト者

としての状態を示すものであるのか、という問題。(2)それは、そもそもパウロ自身の個人的体験に直接したものであるのかどうかという問題。——以上の二点は、一応異なった問題として区別できるが、しかし互いに無媒介な別問題でもない。そこで問題は一層複雑化するのである。

(1) 念のため、ロマ七ノ七一―二五までの口語訳聖書の箇所を掲げておく。

それでは、わたしたちは、なんと言おうか。律法は罪なのか。断じてそうではない。しかし、律法によらなければ、わたしは罪を知らなかったであろう。すなわち、もし律法が「むさぼるな」と言わなかったら、わたしはむさぼりなるものを知らなかったであろう。しかるに、罪は戒めによって機会を捕え、わたしの内に働いて、あらゆるむさぼりを起させた。すなわち、律法がなかったら、罪は死んでいるのである。わたしはかつては、律法なしに生きていたが、戒めが来るに及んで、罪は生き返り、¹⁰わたしは死んだ。そしていのちに導くべき戒めそのものが、かえってわたしを死に導いて行くことがわかった。¹¹なぜなら、罪は戒めによって機会を捕え、わたしを欺き、戒めによってわたしを殺したからである。¹²このようなわけで、律法そのものは聖なるものであり、戒めも聖であって、正しく、かつ善なるものである。¹³では、善なるものが、わたしにとって死となつたのか。断じてそうではない。それはむしろ、罪の罪たるものが現れるための、罪のしわざである。すなわち、罪は、戒めによつて、はなはだしく悪性なものとなるために、善なるものによつてわたしを死に至らせたのである。¹⁴わたしたちは、律法は靈的なものであると知っている。しかし、わたしは肉につける者であつて、罪の下に売られているのである。¹⁵わたしは自分のしていることが、わからない。なぜなら、わたしは自分の欲する事は行わず、かえつて自分の憎む事をしていからである。¹⁶もし、自分の欲しない事をしているとすれば、わたしは律法が良いものであることを承認していることになる。¹⁷そこでこの事をしているのは、もはやわたしではなく、わたしの内に宿っている罪である。¹⁸わたしの内に、すなわち、わたしの肉の内には、善なるものが宿っていないことを、わたしは知っている。なぜなら、善をしようとする意志は、自分にあるが、それをする力がないからである。¹⁹すなわち、わたしの欲している善はしないで、欲していない悪は、これを行っている。²⁰もし欲しないことをしているとするれば、それをしているのは、もはやわたしではなく、わたしの内に宿っている罪である。²¹そこで、善をしようとしていられるわたしに、悪がはいり込んでいという法則があるのを見る。すなわち、わたしは、内なる人としては神の律法を喜んでいられるが、わたしの肢体には別の律法があつて、わたしの心の法則に対して戦いをいどみ、そして、肢体に存在する罪の法

則の中に、わたしをとりこにしているのを見る。²⁴ わたしはなんといいはじめな人間なのだろう。だが、この死のからだから、わたしを救ってくれるだろうか。わたしたちの主イエス・キリストによって、神は感謝すべきかな。このようにして、わたし自身は、心では神の律法に仕えているが、肉では罪の律法に仕えているのである。

すでに述べたように、キュンメル、ブルトマン、ボルンカム等は、パウロの回心がいわゆる「懺悔による回心」であることを否定する。そしてそのことは、パウロの書簡に照して見て、パウロのパリサイ人としての自覚が頗る誇り高いものであり、彼のキリスト教徒の迫害も極めて良心的になされたと考えられることによって支持されるわけであるが、そういう考えがあくまで貫徹されるためには、ロマ七は、回心以前のパウロの個人的、伝記的、心理的体験であると解することは許されない。しかも彼らは、ロマ七が、回心以後のキリスト者の体験ないし事実であることをも断乎として否定する。それでは、どういふことになるかというところ、結局次のような考えに帰着せざるを得ない。すなわち、ブルトマンは次のように述べる。⁽²⁾ 「ロマ七ノ七一―二五はパウロの発展の伝記的記録として理解されてはならない。なぜなら、この章節における「わたし」は、例えば、第一コリント一三ノ一一の場合と同様に、パウロの個人的なわたしではないからである。むしろパウロは、信仰者の眼に開示されるままの律法の下にあるユダヤ人の状況を、その即事的な意味において、(im sachlichen Sinne) 叙述しているのである」と。またボルンカムが次のように述べているのもキュンメルおよびブルトマンの考えと軌を一にしていると思われる。「ロマ七が、それについて語っている人間の困窮は、わたし自身の彼岸からして、いいかえれば、信仰からして、はじめて明らかにされる。それは、人間における矛盾が、なによりも先ず信仰者のしるしであるということではなくて、律法と罪と死の下における人間の矛盾が、信仰を俟ってはじめて、その本来の意味において明らかにされるといふことなのである」⁽³⁾。

結局上述の二つの問題点に対して、ブルトマン、ボルンカム等は、(1)ロマ七は、回心以前の状態——ただし信仰によって開示される状態——を叙するものであって、回心以後の状態を叙するものではないとすると共に、(2)それは個

人的——心理的・伝記的に個人的——体験に直接したものではない、と答えるわけである。

(2) RGG², „Paulus“ von Bultmann Sp. 1022.

(3) Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, S. 62.

問題の一つの焦点は、ロマ七ノ七—二五における「わたし」(ἐγώ)がどういう意味をもつかということである。ポルンカムによれば、ロマ七の「わたし」は、単に人類の代表としてのアダム(ロマ五ノ二以下参照)、ないしは、「救済史的」或いは「神話論的」に語られるような抽象的なアダム的人間ではなくて、「罪と律法との下にある人間」——そういう人間の歴史は、勿論、アダムの歴史を独自の仕方で反復するものであるが——を言いあらわすものである。そしてそこでは、律法と罪と死の下に失われている者の現実、ただ「わたしの」現実としてのみ語られ得るのである、とされる。そこではパウロにおける救済史観(ロマ五ノ一二—二一におけるがごとき)が、単に「神話論的」として斥けられるのではなくて、ロマ七において、パウロ自身によって非神話化され、人間学的・実存論的に把握されていると考えられているのであろう。同様の考えは、ブルトマンの『歴史と終末論』の次の叙述からも、より明瞭に看取することができる。「パウロは、歴史を人間論的観点から解釈した。アダムとキリストとの中間にはいり込んできた律法は、恵みが力強く支配するために、罪をその頂点にまでもたらさなければならぬ(ロマ五ノ二〇)。こういった歴史観が、人間学から導き出されているということは、パウロが、アダムから、律法を経て、キリストに到る歴史的過程を、自伝的な「わたし」の形式において、提示し得るという事実によって示される(ロマ七ノ七—二五a)」⁽⁶⁾

(4) G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, S. 59 参照。

(5) ポルンカムによれば、アダムの歴史と、ロマ七ノ七以下のパウロによって自覚されている実存としての人間の歴史とは同一には論じられない。特に次の点が注意されている。それは、七ノ八「すなわち、律法がなかったら、罪は死んでいるのである」(καὶ οὐκ ἔθανε τὸν ἄνομον ἀναρχία νόμου) というのは、原状態(Ursprung)——すなわち、律法以前のバラダイスにおいてアダムが住したような無邪の状態——を意味しているのではなく、そこに罪がすでにはいり込んでしまっている(たといそれが活動

的、現実的になつていないとしても——*nein*は活動的でない状態を示す——) 世にある人間の存在を意味している、とされる点である。人間の歴史(パウロによって自覚されるような)が、アダムの歴史を、独自の仕方で(*in eigenförmlicher Weise*)で反復する、といわれるのは、そういうアダムの歴史と人間存在の歴史との差異が念頭におかれなければならないからである。

- (9) R. Bullmann, *History and Eschatology*, p. 41. なおポルトマンに於いて、いわゆる救済史(*Heilsgeschichte*)の概念は、徹底的な批判にさらされ、したがってまた救済史的発展(*heilsgeschichtliche Entwicklung*)とか預言—成就(*Weissagung-Erfüllung*)の連続観が徹底的に批判される。(Bullmann, *Glauben und Verstehen II, Weissagung und Erfüllung* 参照)。そして、救済史的考察は、ただ実存論的・終末論的に、否定を媒介してのみ意味づけられる。かくて、ロマ五の救済史的考察は、ロマ七の実存史的自覚によって意味づけられるわけである。

以上のことと連関して、ポルンカムが、ロマ七ノ七以下における「わたし」について、シュタウファアの徹底的に救済史的解釈に反対していることが注目される。⁽²⁾そしてそれは前に述べたように、「罪と律法との下にある人間」の現実が、ほかならぬただ「わたしの」現実としてのみ語られているということにもとづけられている。そしてそれはまたロマ七ノ七——二五における「わたし」による「告白的性格」(*Confessio-Charakter*)の指摘にもつながるものである。ポルンカムは、律法と死と罪とについて語ることが、ただ「わたし」にとって生起した歴史としてのみ、正しく語られ得るところに、ロマ七の告白的性格が存する所以があるとすると、同時に、その告白的性格は、律法、罪、死について語られているところのものから、即事的な嚴密性を奪うものではなく、したがって、偶然的、個人的体験を拡大することによって、即事的な論証にとって代ろうとするものではないということを主張している。⁽³⁾それは尤もであるが、この告白的性格が、何処から由来するか、なにを意味するかということが、さらに追究されなければならないと思う。

ロマ七ノ七以下の告白的性格は、ポルンカムの指摘を俟つまでもなく明らかである。「告白」ということは、すく

なくとも、告白する主体の主体的現在によって規定されていなければならない。そこに述べられている状況が、回心前であると否とを問わず、そこにはなんらかの意味で現在の性格がなければならない。いなむしろ、そういう現在の性格が、告白的性格を支えているといひ得るであろう。特に七ノ一四以下の文章の現在の性格、なかんずく二四節の「わたしは、なんというみじめな人間なのだろうー」(*Talátrapos éwō ávporas*) という咏嘆、さらに二五節の「わたしたちの主イエス・キリストによって、神は感謝すべきかな。このようにして、わたし自身は、心では神の律法に仕えているが、肉では罪の律法に仕えているのである」の現在の性格、したがってまた告白的性格は否定すべくもない。⁽⁹⁾次にまた、この場合、告白ということが、単にパウロの偶然的・個人的体験にとどまるものではないことはいまでもないとして、しかもなんらかの意味で、個人の主体的体験に直接しないような告白が存在しうるであろうかということが問われなければならないであろう。

(7) Bornkamm, *ibid.*, S. 59 参照。なお E. Stauffer のローセの「わたし」(*ἐγώ*) の救済史的解釈について *Theologisches Wörterbuch zum NT*, II S. 356 参照。

(8) Bornkamm, *ibid.*, S. 54.

(9) ローセノ二四、二五bの現在の性格、およびそこから七ノ七一・二九が、回心以前のパウロの心的状態とは考えがたいとする見解について *Interpreter's Bible*, Vol. 9 Romans (Exegesis by John Knox) pp. 499, 500 参照。

一般的に「告白」(*confessio, Bekenntnis*)、特に信仰告白 (*confessio, Glaubensbekenntnis*) という場合は、信仰個条ないしは信条とて一定のすでに与えられ、公同教会的に公認された信仰基準 (*regula fidei*) を指すが、そういう客観的側面と共に、不断に現在の教会または信仰的実存の主体的な信仰の証言 (*μαρτυρία*) という側面が存在する(第一テモテ六ノ一三参照) ことが看過されてはならない。そして実は、両側面が生命的に媒介されるところに、真の信仰告白が成り立つといわなければならない。それは、信仰そのものが *fides quae creditur* という客観的側面

をもつと同時に、*fides qua creditur* という主体的側面をもち、両側面が媒介されるところに、真の信仰が成立つと別の事柄ではない。

さて、ボルンカムのいうロマ七における「告白的性格」は、前述の信仰告白という場合の告白的性格と些か趣を異にするが、しかも同様に、客観的・主体的という二重の側面をもつことに変わりはない。律法、罪、死について語られているところのものにおける「即事的厳密性」——それは偶然的・個人的体験を超出するものでなければならぬ——といわれているのが、この客観的側面を指し、しかも、それがどこまでも、律法、罪、死についての「わたし」の自己理解という性格を保持するところに、その主体的側面がある。もしその客観的側面が、主体的側面を撥無するところの「アダムの墮罪」↓「律法授与」↓「罪と死の支配」↓「キリストによる恵みと義の支配」という救済史的図式として固定されるならば、それは単に思弁的ないしは神話論的な世界観に墮することを免れないであろう。いわゆる救済史的神学 *heilsgeschichtliche Theologie* に対するブルトマンの批判は、そういう点、つまりその非実存的・非実存論的な性格にかかわっている。⁽⁹⁾しかし同時に、客観的・救済史的側面を撥無する主観的な体験主義が、真の意味での「告白的性格」を嘗うものであることは、前述のボルンカムの言葉からしても、充分に認められる事柄である。そこで、ひるがえってわれわれにいま問題となっていることがらは、上述のようなロマ七の告白的性格にもかかわらず、もしそこになんらかの意味で体験的性格があるとすれば、それはいかなる意味のものであるかというところであり、或いはさらに進んで、個人の主体的体験に直接しないような告白が存し得るのかという問題であった。

(10) ブルトマンの神学は、「救済史的な神学」に対して、「救いの出来事の神学」*Theologie des Heilsgeschehen* として特徴づけられ得るであろう。彼の神学において、歴史は終末論にのみこまれるように、「救済史」も、ケリュゲマをきく信仰的実存に生起する「救いの出来事」に止揚される。しかしその際、いわゆる救済史的な神学のもつ真理契機が十分に生かされていないうらみがある。しかし、そういう問題について、本稿では、充分論ずるいとまがない。なお前掲の *Bultmann, Weissagung*

ボルンカムが考えるように、ロマ七の告白的性格といっても、それは単なる偶然的・個人的体験を超出するものであることは、改めていうまでもない。しかしそれにもかかわらず、それはいかなる意味でも体験に無媒介なものとは考えられない。そういう体験は、恐らくは、単にパウロ個人に内在的——したがってまた偶然的——な心理的体験にすぎないものではないという意味では、超個人的・超主観的 (trans-subjectiv)、超体験的でありながら、しかもいわば実存論的 (existential) に根拠づけられた実存的 (existentiell) 体験、ないしは脱自的体験という意味をもち、敢ていうならば、救済史的体験とでもいわれるべきものであると思う。そしてこのような体験とロマ七の告白的性格は、決して無媒介的ではないどころか、むしろ、後者は前者に端的に直接しているということができよう。

先にロマ七の告白的現在の性格を端的に示す言葉として七ノ二四の「わたしはなんとみじめな人間なのだろう！」(Ἐλαττωπος ἐν ἀσπορῶς) を挙げたが、それについて、ICCのロマ書註解者サンデイおよびヘッドラムはおおよそ次のとき見解を述べている。¹¹⁾——これは絶望の底から発せられる胸はり裂けるばかりの叫びである。しかもこれが正確に聖パウロ自身の体験を示すものとは考え難い。というのは、キリスト者としてパウロはそれ以上であり、パリサイ人(パリサイ気質には、自己満足というものが深く浸透しており、パリサイ的義の成就是、通常のパリサイ人にとって必ずしも困難視されていなかった)としてのパウロはそれ以下であるように思われるからである。しかし聖パウロは通常のパリサイ人ではなかった。彼は自らに対して極めて誠実に対処した。したがって、パリサイ人にとって自然な自己満足は、早晚崩壊せざるを得なかったのである。しかもキリスト者としての彼の体験は、いまや彼が恥じている過ぎし日々に、白日の光を照らし返したであろう。かくして自己認識と他者の心情の共感的洞察とが相俟って、ここに描かれているような異常な力をもった肖像画が描かれたのである。そこに描かれているのは、自らの肖像であると共に、典型化された特性が描かれてもいる。……他面、ロマ七の内面的苦闘を描く全叙述は、極めて

生彩に富み、且つ真摯であり、明らかに直接的な個人的体験の苦惱からしほり出されたものであるから、それを純然たる想像画と考えることは困難である。それは使徒の経歴のいかなる段階をも、そのまま模写しているものではなくて、自己省察によって彼に供された諸要素を用いて、大胆な線を以て描かれた構成画像である。……そこに描かれている過程は、さまざまの人々にとって、さまざまの時に、さまざまの程度において、或る人には早く、或る人には晚く、到来するものである。

(11) *The International Critical Commentary, The Epistle to the Romans, by W. Sanday and A. C. Headlam, 1902, p. 183, p. 186 参照。*

以上のサンデイおよびヘッドラムの叙述は、極めて穩健であると同時に卓越したものであると思う。ところで、ここに述べられている見解を、前述のブルトマン、ボルンカム等のそれと比較して考えてみたい。先ず共通点として、次の二点を挙げることができる。(1)ロマ七ノ七以下が、回心以前のパリサイ教徒としての状態の叙述であり、キリスト者としての観点から、回心以前の状態のいわば真相が照らし出されているとすること。(2)しかしそれは、使徒の経歴のいかなる段階をも、そのまま模写しているものではないと考えられること。

次に、相違点について述べなければならぬ。パリサイ人としてのパウロが、一般のパリサイ人と同様に、いなそれにもまざって、「律法の義については落ち度のない者である」(ピリピ三ノ六)として自らを誇っていたことは、パウロの書簡に示されているとおりである。しかしサンデイおよびヘッドラムは、そのことを認めると共に、前述のごとく、「しかし聖パウロは、通常のパリサイ人ではなかった。彼は自らに対して極めて誠実に対処した。したがって、パリサイ人にとって自然な自己満足は、早晚崩壊せざるを得なかったのである」という。これは明らかに、ブルトマン、ボルンカム等とは異なった考えかたである。回心前のパウロの懐いていた自負はピリピ三ノ五・六やその他の個所に示されるとおりであり、それを一つの有力な根拠として、ロマ七が、回心前のパウロの状態を叙するにもかかわ

らず、それは彼の当時に於ける心理的な体験を語るものではないことが、ブルトマン、ホルンカム等によって強調されたのである。しかし逆に考えれば、ロマ七が、回心前の状態を叙するものであることが明らかにされることによって、当時の彼の自負にもかかわらず、なおその根底に良心的悩みとか、或いは少なくとも、律法の下にあって自己充足的ならざる不安が存したと推定する可能性が拒否されるべきではないと思われる。なぜなら、不安は、およそ人間存在の根底にひそむ自己矛盾の表現にほかならないからである。ケーゼマンは、このような「不安」(Angst)においてまさに、救われた者と救われていない者(したがってパウロについていえば回心前の彼と回心後の彼)との間の「現実的な結合点」(der wirkliche Anknüpfungspunkt)を認めている⁽¹²⁾。そのようなケーゼマンの考えを、ブルトマンやホルンカムといえども一般的原理的にいって拒否するものではないであろう⁽¹³⁾。しかもパウロの回心に関して、この問題が深く追究されていないように見えるのは、甚だ物足りなく思われる。

(12) Römerbrief; Nachschrift einer vierstündigen Vorlesung, gehalten von Ernst Käsemann (Tübingen WS 1961/62) S. 121 (ただし、これは公刊されてはいるが講義筆記のタイプ刷りにすぎない)。

(13) Bultmann, Glauben und Verstehen II, „Christus des Gesetzes Ende“ S. 47f. 参照。

前述の意味で、不安は、現実的な結合点であり、或る意味で内在と超越の転換点をなすということもできる。それ故それは、単なる体験内在的・心理学的見地においては規定され得ず、心理学的には、むしろ潜在意識の自己(subliminal self)でないしは深層心理的な超我(super-ego)の領域において語られざるを得ないものでもあろう。それにして、それはいかなる意味においても、心理学的見地において語られることを許さないものと断ずることはできない。しかしそれと共に、「不安」は、単なる心理学的な規定を超える実存論的(existential)な意味をもつということと認められなければならない。或いはより正確に言って、実存的—実存論的(existentiell-existential)意味をもつといわなければならない。単に主体的に実存的という実存主義の立場にとどまらないで、むしろそれを超え出ようとする

する実存論的心理学 (existenziale Theologie) の立場から、心理主義が排されるということには、たしかに一面において、積極的な神学的意義が存するが、それがいかなる意味においても、人間のなしいは宗教的人間の心理学的・実存的 (psychologisch-existential) な主体的現象面になされる否定的・肯定的意義を見失うにいたるとするならば、そここそという実存論的心理学の神学主義的行きすぎがあるといわなければならないであろう。⁽¹⁴⁾

(14) つまり、いまいわれている結合点としての「不安」とか、或いは、キルケゴールがいうような絶望していない者も絶望しているといわれるような「絶望」のもつ心理学的・実存的意義を見失うならば、そこに、実存論的心理学の神学的行きすぎがあるといわなければならないであろう。なおキルケゴールの『不安の概念』が、Eine simple psychologisch-wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatischen Problem der Erbsünde とされ、また『死にいたる病』が、Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung とされていることが想起される。キルケゴールにおいて、「不安」および「絶望」の究明は、心理学的・実存的であると共に、神学的・実存論的であるということができるところ。

ブルトマン自身が、いわゆる神と人との「結合点」の問題について無関心でないことは、G. u. V. II „Anknüpfung u. Widerspruch“ について見ても、明らかである。しかしそこに見られる実存における矛盾即結合点という洞察的思想は、パウロの回心の問題に関しては、十分な適用性を欠いているように思われる。ブルトマン的ケリユグマ神学が、ケリユグマのキリストに決定的重点をおき、史的イエスの史実的探究を意味するイエス伝神学を徹底的に批判したのと似たモチーフが働いて、ケリユグマの使徒たるパウロおよび、パウロの説く救済論・人間学は尊重されても、パウロ自身を人間学的に或いは、実存的・心理学的に理解しようとする試みが、極力警戒され、または意識的に抑制され、抑圧されているようにも考えられる。

四

前述のように、サンデーヘッドラムによれば、ロマ七の叙述は、正確にパウロ自身の体験とは考え難く、キリスト者としてのパウロはそれ以上であり、パリサイ人としてのパウロはそれ以下であるように思われる、といわれる。

それは、すでにキリスト者としてパウロの立場においては、ロマ七に描かれているような状態は超えられているはずであるし、他方パリサイ人としてのパウロは、誇りに支配されていたから、このような高度の良心的苦悩をもたず、したがってそれ以下のところに住していたはずだと考えられるからである。このようないわば「帯に短かく褌に長し」とでもいったような中間的性格をもつところに相反する二つの解釈、つまり回心以前の状態を叙するものであるという解釈と回心後の現状を叙するものとする解釈、が岐れる所以がある。⁽¹⁾

(1) I. C. C. Romans, *ibid.*, pp. 184, 185 参照。それによれば、オリゲネスその他多くのギリシャ教父は、ロマ七を回心前の状態を叙するものと考え、メトディオス(三一〇年死)、アウグスティヌス、その他多くのラテン教父、および改革者たち、特にカルヴァン派の人々は、回心後の状態を叙するものと考えている。

キユンメル、ブルトマン、ボルンカム等が、断乎として前者の解釈をとることは、すでに述べた。それは極めて鋭利且つ精密な積義的研究によって支えられており、多少の例外を除いて、現代の多くの神学者によって支持されている見解である。私自身はそれに対して、前述のような疑義をさしはさまざるを得なかったのであるが、しかもそこに学ばなければならない多くのものを見出すのである。しかしそれと同時に、後者の見解に対しても傾聴すべき点が少ない。いまその最も代表的なものとしてルターの見解と、それに対するアルトハウスの論評に触れておきたい。

ルターは一五一五—一五六六年の『ロマ書講義』のなかで次のようにいう。七ノ七について。⁽²⁾「使徒が、この箇所から終節にいたるまで、一人称で語り、しかも霊的な人間として語り、決して単に肉につける者として語ってはいないことは、最初にアウグスティヌスが極めて詳細に且つ一貫して、反ペラギウスの書で主張しているとおりである」(Augustin, *Contra duas epistolas Pelagian.*, 10, 17; *Migne* 44, 559 参照)。七ノ二四「わたしは、なんとみじめな人間なのだろう！」についても、このような嘆きそのものが、霊的人間に属するものであることが主張される。「なぜなら霊的人間にしてはじめて、おのが救いを求めて、うめき、悲しみ、求めるからである。自らの悲惨を、自ら進んで

主張する者はいないことは全く確かである。靈的な者にしてはじめてそれをなす。なぜなら、完全な自己認識は、完全な謙遜であり、完全な謙遜はしかし完全な知慧であり、完全な知慧は完全な靈的存在にはかならないからである。

かくて、完全な度合において靈的な者が、*「わたしは、なんとみじめな人間なのだろう」* といふのである⁽⁴⁾。七ノ二五

「わたし自身は、心では神の律法に任えているが、肉では罪の律法に任えているのである」⁽⁵⁾ について。「これは最も

明白な個所である。視よ、全く同一の人間が、神の律法に仕えるとともに、罪の律法に仕えており、義しくあるとともに罪人なのである。……聖徒たちは、義しくありながら、同時に罪人である。義しいといふのは、彼らがキリストを

信じ、キリストの義が彼らをおおい、彼らに帰せられるからであり、しかも罪人であるといふのは、彼らが律法を充

たさず、罪あるむさぼりなしではいられず、医師の看護の下にある病人のごとくであるからである。病人といふのは

真正正銘の病人のことなのであるが、しかも健康が萌しかけており、また希望において健康であり、より正確にいえ

ば、健康にさせられるのである。つまり、まさに健康になりかけているのである。そういう彼らにとって、僭越にも、

過度に健康を誇ったりすることは有害である。といふのは、そうすれば、病氣は一層悪化するであろうからである」。

(2) 多少の例外といふのは、例えばすでに述べた *Interpreter's Bible Vol. 9 Romans* のジョン・ノットンスの釈義や *Anders*

Nygren, Commentary on Romans (tr. by C. C. Rasmussen), 1949 がそれである。後者の釈義は、極めてルター的である。

(3) *M. Luther, Vorlesung über den Römerbrief*, 1515/1516 (Chr. Kaiser Verlag München, 1957) S. 234.

(4) *Luther, ibid.*, S. 245.

(5) *Luther, ibid.*, S. 245f.

アルトハウスは、パウロとルターの人間観を比較した書物の中で、「義にして罪人」(*simul iustus et peccator*) というルターのキリスト者の理解が、ルターのロマ七の解釈に、本来のパウロとは異質的なものをもちこんでいると解する。したがって、アルトハウスによれば、パウロが、ロマ七において描出しようとしている人間——実はキリスト

以前の人間——の姿は、ルターがそれにおいて理解するキリスト者の現実とは本来異ったものである。すなわち、ロマ七による人間における矛盾は、パウロの場合は、キリスト以前の人間における「心」(λογος, Vernunft)と「肉」(σάρξ, Fleisch)との間の戦いであるのに対し、ルターの場合は、キリスト者における「霊」(πνεύμα, Geist)と「肉」(σάρξ, Fleisch)との戦いとして理解されている。なおこの場合、アルトハウスによれば、パウロにおいては、キリストなき人間も、単に「肉」であるのではなく、「肉」と「心」——「心」は七ノ二二にあるように「内なる人」(ὁ ἔσω ἄνθρωπος)ともいわれる——とから成り、内なる人としては、「神の律法を喜ぶ」のに対し、ルターにおいては、キリストなき人間は徹頭徹尾「肉」であるにすぎず、「内なる人」ではなく、ひたすら「肉」によって規定され、「神の律法を憎む」者として理解されているということが指摘される。また七ノ二四の「だが、この死のからだから、わたしを救ってくれるだろうか！」という叫びも、パウロの場合は、キリストの霊を受けることによって、キリスト者の立場において、すでに回答と充足を見出ししている(八ノ二)とされるのに対し、ルターの場合は、そういう叫びに對する解決は、肉体の死後においてはじめて与えられると考えられている、とされる。⁽⁶⁾

(6) P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, 1938, S. 56.

要するに、アルトハウスによれば、ロマ七に関する限り、パウロには、激しい靈肉の対立抗争は存せず、ルターの解するような、信仰によって義とされながら、なお肉の支配を免れることができず、どこまでも罪人として、死にいたるまで罪と戦わなければならないようなキリスト者の姿は描かれていないという。それ故、アルトハウスは、ルターのロマ七の理解、すなわちロマ七が回心後のキリスト者の状態を叙するものとする理解は、**積義的**(exegetisch)には誤まっております、**不可能**(unmöglich)であるとさえ極言する。⁽⁷⁾

(7) Althaus, *ibid.*, S. 94.

しかしアルトハウスは、以上のごとくであるからといって、ルターのそこに見られる考えが、それ自体としては、

本質的にいって間違っているということではできないと考える。そしてその際は彼は、カール・ホルの次のような考えを引用している。「パウロとルターとの間には、修道院制度、アウグスティヌス、懺悔告解の慣行、神秘主義が介在している。これらの諸力は、ルターをパウロから区別させる人格感情の繊細化を招き、パウロの義認論のより豊かな形成の機縁となっている⁽⁸⁾」。そういうわけで、アルトハウスによれば、「魂を視る眼はより透徹的となり、省察はより尖鋭化し、したがって判断はより峻厳なものとなった。その限り、ルターのキリスト者に対する転釈 (Umdeutung) と適用は意味をもつ。それは積義的には不可能であって、パウロの考えに反している。しかも、それは、キリスト者の自己判断の表現であり、われわれは、それに対して、即事的には正当性を帰しなければならない。それはパウロに対しては暴力を加えるものであるといえ、神学的権利 (theologisches Recht) をもつ⁽⁹⁾」。

(8) Althaus, *ibid.*, S. 93. Karl Holl, *Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus*, in *Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte*, III, S. 534.

(9) Althaus, *ibid.*, S. 94

以上のようなアルトハウスの見解のうちで、ロマ七をキリスト者に適用するのは積義的には誤まっていると考える。えは、既述のキュンメル、ブルトマン、ボルンカム等のそれと合致するわけで、その点についてだけいえば、改めて特筆すべき格別の意義があるわけではない。しかし上述のアルトハウスの見解の中で注目される点は、ルターの解釈が、パウロの本来の意図に反した転釈であり、積義的には不可能であると断定されるにもかかわらず、しかもそういうルターの解釈が即事的には妥当性をもち、したがって神学的権利をもつと明言されている点である。

ロマ七のルターの理解が、パウロの本来の意図に反した転釈であり、積義的には不可能であるという断定にも問題があることは、これまでに述べてきたところからも明らかである⁽¹⁰⁾。しかし、いま仮りにその点は不問にするとして、積義的には不可能であるにもかかわらず、そういう転釈は意味をもち、キリスト者の生活に照らして即事的な妥当性

をもち、神学的権利をもつということは、一体なにを意味しているのかということが考究されなければならない。そもそも神学的権利をもつということは、なんらかの意味で聖書の根拠をもつということではないのか。そうだとするならば、それはそういう転積がなんらかの意味で許容されるということではなければならない。しかし転積が許容されるということは、実は、転積が転積として断定され得ないものをもってしているということの意味しないうか。のみならず、そういう積義を必ずしも非パウロ的として斥けることもできないのではなからうか。⁽¹¹⁾

(10) ルターの積義を正しいとする Anders Nygren, *Commentary on Romans*, p. 289. も、次のように述べて、アルトハウスを批判しているが、そういう批判には、無視することのできない真実性がある。ここでニグレンは、七ノ一四—二五が、キリスト者の現在の生活の特質にほかならないことを述べ、「アルトハウスは、ロマ七ノ一四—二五が、現在形で表現されているとはいえ、〃ここに示されているのは明らかに過去のものである〃というが、どこからそういう明白さが出てくるのかを明らかにしていない。彼が与えている唯一の説明は、〃なぜなら、それは律法の下にある人間を論じているから〃とつけ加えていることにすぎないが、そのことが疑わしいからこそ、まさに、決定されなければならない問題点をなすのである。』といっている。

(11) アルトハウスは、「パウロかルターか」(Paulus oder Luther?) という二者択一を掲げ、キリストなき人間に関するパウロとルターの間観の相違(その際、ルターよりパウロが重んぜられる)、およびキリスト者の生活に関する両者の考えかたの相違(その際に、むしろパウロにまさるルターの神学的権利が強調される)を説いている。Althaus, *ibid.*, S. 56 ff. S. 91 Ⅱ. 参照。

アルトハウスは、ルターの積義は、積義としては誤りであり、且つ本来非パウロ的であるとするが、同じくルターの積義を誤りであるとするアルトマンは、それを非パウロ的ではないと考えている。つまり、この場合は、アルトハウスのいわゆる「ルターの神学的権利」は、パウロ主義の外に求められるものではないのである。「キリスト者は、ユダヤ人がなおわきまえていなかった自己自身における分裂をわきまえている。パウロは、それを無意識なものとして体験し、且つ克服した。パウロ以後において(すなわち、キリスト教史を媒介する反省の深化を前提するルタ

一において)、ロマ七ノ一五以下に描かれたユダヤ人の状況が、キリスト者にとって新しき地平において反復される
 ことが明らかになるにおよんで、その分裂は、意識的な分裂となるのである。ロマ七ノ一五以下のルターの理解は、
 積義的にはたしかに間違っているが、即事的には非パウロ的ではない⁽¹²⁾。また多くの点で、極めてブルトマン的なポ
 ルンカムも、ルターの積義の権利を充分承認しているように思われる。そして次のような見解をいただいてい
 ることが注目される。ポルンカムは、ロマ七ノ七以下の救われていない人間存在へのキリスト者の立場からする「回
 顧」(Rückblick)というところが、一体どういうことを意味するのかという問題が、なお充分に解明されていないよう
 に思われるという点を告白すると共に、そこに述べられている状態が、キリスト者にとって単に過去のではなく、同
 時に現在のであると考えている。「人は明らかに、ロマ七の諸経験を、すでに克服され、凌駕された一つの発展段階
 でもあるかのように、自らの背後に去らしめることはできない。いなむしろ、救われていない者の過去と被喪失性
 は、或る極めて限定された意味で、つまり、ゆるされ克服されたものとして、キリスト者にとっても現在なのである。
 しかり、過去は、信仰においてはじめて透徹的になる。……過去はしたがって、あくまで、キリストにおける新しき
 存在の深淵の根柢であり続ける。まさにその故に信仰者の義は、キリストの「他なる義」(aliena iustitia)であり、
 人間が自己自身に目を注ぐならば、被喪失的存在であることが証言されるのである」⁽¹³⁾。「回顧」の意味が充分に解明さ
 れていないと思われるという告白は、「回顧」がもはや単に現在から過去をふり返って見るという意味の回顧である
 ことをやめて、過去が過去でありながら、同時に、現在のであり、したがって、過去の現在の現在の、自覚に包まれる
 ということに由来しているのではなからうか。

(12) Bultmann, G. u. V. II, Christus des Gesetzes Ende, S. 47.

(13) Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, S. 68 f.

ロマ七が、キリストなき人間(したがってまた回心前のパウロ)の状況を、キリストにある人間としての回心後の

パウロの立場から回顧し、その真相を照らし出しているものであるとする積義が、否定すべからざる真理契機をもっていることは承認されなければならない。しかしそれと共に、ルターの積義は、単に、非パウロ的ではあるが神学的権判をもつというようなことにとどまらず、ブルトマンもいうように、即事的には非パウロ的であるということのできない神学的権判をもつといわなければならない。⁽¹⁴⁾しかしここにいたって、ロマ七に描かれている状態が、「キリスト以前か」「キリスト以後か」のいずれかに決着しなければならぬとして、両者の立場を截然と分離しようとする試み自体が、絶対的意味を失い、或る意味では相対化されることを免れない。いな、無差別化する (gleichgültig werden) とすらいい得るであろう。しかしこのことは、ロマ七が回心前であるとする積義も、回心後であるとする積義も、共に即事的であり且つ神学的権判をもつということでもなければならぬ。(その場合、パウロ自身、実際にどのような考えていたかということは判然しないというのが、実は、正しい学問的態度であるように思われる。) 端的にいうと、ロマ七は、「キリスト以前」であると共に、「キリスト以後」の人間の規定にかかわっているといわれなければならない。それは、たしかに、キリストにあって過去のな「律法の下にある人間」(homo sub lege)にかかわっていると共に、過去の現在の、自覚として、「キリストにある人間」(homo in Christo)の現、現、告白にほかならない。そうであるからこそ、ルターのさらにブルトマン的な「義であることの弁証法」(Dialektik des iustus esse) が、神学的権判をもつのみならず、聖書的なかんずくパウロ的に根拠づけられ得るのである。⁽¹⁵⁾

(14) ガラテヤ五ノ一六一―一七「わたしは命じる。御霊によって歩きなさい。そうすれば、決して肉の欲を満たすことはない。なぜなら、肉の欲するところは御霊に反し、また御霊の欲するところは肉に反するからである。こうして、二つのものは互に相さからい、その結果、あなたがたは自分でしようと思うことを、することができないようになる。」において、パウロは明らかに、キリスト者における霊肉の戦いをわきままえている。なお既述のように、アルトハウスは、ロマ七においては、キリスト者へののみ与えられる霊 (pneuma) と、肉 (carnis) との相剋は描かれておらず、キリスト以前の人間 (律法の下にある人間) に存すべき心 (cor) または内なる人 (ego anthropos) と、肉 (carnis) との相剋が描かれていると考える。しかしブルトマ

ンによれば、この *pois* と *stois* との対立はパウロにおける根元的な対立ではなく、その根柢にやはり *pois* と *stois* との対立が存在すると考えられている (Vgl. Bultmann, G. u. V. II, S. 45 f.)。

(15) 問題のロマ七のほかに、ガラテヤ五ノ一七、コロシ三ノ一一以下、参照。なおブルトマンにおける *Dialektik des iustus esse* については、G. u. V. II, S. 53 ff 参照。

ロマ七が、パウロの体験に直接するものであるかどうかという問いに対して、すでにいくばくかの答えを述べたのであるが、念のために、簡単に再説しておきたい。(1) 律法の下にある人間の姿は、信仰の立場において透徹した自覚にもたらされる。しかしそのような自覚と、律法の下にある人間の体験とを媒介する「結合点」として、「不安」とか「かくされた絶望」(verborgene Verzweiflung) が語られてしかるべきである。それは、心理学的には、いわば無意識のないし潜在意識的自己或いは深層心理学的な超我の領域に属するものとしてのみ語られ得るものであり、したがって、単に個人的主観の心理的体験に内在的ならざる、いわば超体験的体験として、実存的・実存論的意味をになっている。しかもそれは、いかなる意味においても、個人的体験に無媒介なものとは考えられない。そこから、ダイスマン等の心理主義の真理契機も救出され得るであろう。(2) ロマ七における「わたし」(egō) が、告白的性格をもつということは、それがキリスト者の現在の自覚に裏づけられているということにほかならない。しかしそれも、単に、パウロ個人の偶然的体験にすぎないものではなく、超個人的・超主観的な、実存論的に根拠づけられた実存的体験、ないしは救済史的体験ともいわれるべきものである。そしてそのようなものとしてのみ、しかも最も深い意味において、体験に直接するということができる。

すでに述べたように、ロマ七は、キリスト以前であると共に、キリスト以後における、人間の規定にかかわっているといわなければならない。カール・バルトが、『ロマ書講解』において、ロマ七ノ二五bに関して、次のように述べていることは、少くともわれわれの考えに反するのではなく、むしろ強い支持を与えてくれるように思われる。

『不幸な人間——わたしは、それである。(Der unglückselige Mensch, der ich bin) われわれは、この「わたしはそれである」という重荷の全重量に耐え抜かなければならない。人はこの重荷を投げ棄てない。全くのところ、パウロはここで「その回心前」の自らの経歴を語ったのではない。回心が、この人間の全体性における止揚を意味するのであれば、「前」とは一体なんのことであるか。むしろパウロは、過去・現在・未来にわたる彼の存在を確認したのである。改革者たちは、これをそれと同じ意味に理解し、敬虔主義の眼鏡をかけて読む新しい神学は、これをそういう意味に理解しない。けれども、この現実には、ダマスコ「以前」と「以後」とを通ずる彼の存在の現象なのである。』⁽¹⁶⁾

(16) K. Barth, Römerbrief, 3. Aufl., S. 253. 吉村善夫訳『ロー書』上巻四八九頁。

補遺

パウロの回心の問題と関連して、特にパウロにおける律法と罪の自覚との関係の問題を究明することを以て、本稿の結びとしたいと考えていたが、予定の枚数をすでに超過してしまつた現在、補遺として、その問題を略述するにとどめたい。

一体回心前のユダヤ教徒としてのパウロは、いかなる律法観をもっていたのであろうか。キリスト教徒としての彼が、回心前の自己について、「律法の義については落ち度のない者である」(ペリピ三ノ六)と、自らを誇っていたことについては、すでに述べた。彼はまた、自らを「律法の上ではバリサイ人」(ペリピ三ノ五)であつたとするが、前に述べたヴィルケンスの考えによると、回心前のパウロの神学的故郷は、パリサイ的・ラビ的正統主義ではなくて、むしろ、ユダヤ教の黙示終末観的な神学的伝統に属するのではないかという。(尤も、それは一つの推察であつて、必ずしも断定的にそうであるということはできないと思ふ——筆者)そして前者が、直接にはモーセの律法に規定されない煩瑣な行為の基準である多くの戒命・禁令から成るところのハラカ(halacha)としての律法を重んずるのに対して、後者は、律法を、個々の命令の集成としてではなく、原則的な統一体として把握していたという。律法の義を誇つた曾てのパウロにとつて、聖なる律法の要求を満たすことによつて、したがつ

て己が業によって、義を達成する道は、敢て困難視されなかったのもあろう。そしてそういう律法観は、同じく黙示終末観的な歴史観と結合して、「いまの悪しき世」の中にある、「きたるべき世」の救いの受領者たる資格をもつ選民としての誇りと結びついていたと考えられる。すなわち、ヴィルケンスのいうところによれば、律法は独特な救済史的機能をもつと考えられ、かくてまたパウロ書簡に示されるパウロ神学の根本構造も、決定的にユダヤ的黙示終末観の全体的構造によって規定されているという。しかしその際注意すべきことは、そういうユダヤ教的救済史的構図は、いまや、キリストの出来事（パウロにとっては、ダマスコのキリスト啓示）によって、根本的な変革をとげるということである。すなわち、旧き救済史観は、その核心をなす律法による義の根本的な否定を媒介する「律法の終りなるキリスト」（ローマ一〇ノ四参照）を中心とする救済史観に止揚され、したがって、パウロ自身も、反律法主義的なキリストの使信を説く異邦人使徒として立てられるにいたる、というのが、大体のヴィルケンスの考えであるといつてよいと思われる。（Vgl. U. Wilckens, *ibid.* また G. Bornkamm, RGG, "Paulus" も、ほぼ同様の見解を懐いているように思われる）。

律法が、個々の命令の集成的なものというよりは、原則的統一体として把握されていたという考えは、パウロにあっては、ユダヤ人（したがって回心前のパウロ）の本来的罪（*eigentliche Sünde*）は、およそ律法の要求を満たすことよって、自らの義を立てようとする（ローマ九ノ三二、一〇ノ三）ところにあったと解するブルトマンの考え（Vgl. G. u. V. II *Christus des Gesetzes Ende*）に、適合するものがあるように思われる。なぜなら、この場合、律法の個々の命令に対する違反は、非本来的罪として相対化されるからである。つまり、人が「肉につける者」である限り、徹頭徹尾、「自らの義を立てようとする」傲り（*superbia*）によって支配されており、律法の個々の命令に対する違反の喚起すべき良心的苦悩も、自らを誇るところの傲りを止揚するものではなく、却ってその中に止揚されるものである限り、単にパリサイ的道德意識に内在的であるにすぎず、それを超出するところの本来的罪の自覚には達しないものであると考えられるのである。罪の自覚は、そういう道徳的意識を超出し、却ってそれを全体的に支配している *superbia* の自覚、いなむしろ *superbia* の空しさの自覚に結びつくものでなければならぬ（なおピリピ三ノ三—九参照）、というのがブルトマンの考えである。ブルトマンのそのような考えは、極めて徹底した神学的自覚に立つものであり、彼はそういう点から見ても、いわゆる意識神学の立場を超え、したがって、単なる心理学的・実存的立場を超出した立場に立っているといわなければならない。

上述のように、ブルトマンは、パウロにあっては、ユダヤ人の本来的罪は、律法によって、神の前に自らの義を立てようとするところにあったと考え、ロマ七のブルトマンの解釈も、そのような考えに即してなされている。いまは聖書釈義の問題に立入

ることはできないが、そういうブルトマンのロマ七の解釈が極めて問題的であることは、アルトハウスの指摘するとおりである (Vgl. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, S. 47 ff.)。またそのようなブルトマンの理解が極めて徹底した神学的自覚に立ってなされていることは認められなければならないが、しかも、それはパウロ解釈としても、充分に具体的とはいえないところがあると思われる。むしろアルトハウスが解するように、ロマ七を別としても、パウロが、一般的にいて、ユダヤ人の罪責を次のような二重性において見ていたという事実が首肯されなければならない。(1) 個々の律法の命令に対する違反 (ロマ二ノ一七以下参照)。(2) 律法の要求を充たすことによって自らの義を立てようとする (ロマ九ノ三二、一〇ノ三参照)。この二重性のうち、ブルトマンが(2)の面のみを不当に重視しているとアルトハウスは考える。仮りに、前述のヴィルケンスの考えのように、パウロのユダヤ教の神学的故郷が、パリサイ的・ラビ的正統主義ではなくて、黙示終末観的な神学的伝統に属し、またその場合、律法が原則的統一として把握されていたとしても、その故に律法の個々の戒めが、人々に遵守を求める聖なる意味をもっていなかったとは到底考えられない。それ故アルトハウスのいうように、ユダヤ人の罪責も、上述のような二重性においてとらえられなければならない、具体的であるとはいえないであろう。アルトハウスは、そういう二重性について、「勿論両者は、深底においては、同一の神に対する謀反であって、ただ異なった形態をとってあらわれるにすぎない」といっているが、それ以上の説明はなされていない。問題はむしろ、そういう二重性がいかに具体的に結合されるかという点にあると思われる。

ブルトマンが考えるように、本来の罪の自覚が、*superbia* の自覚にあり、それに対して、律法の個々の命令に対する違反の喚起する良心的苦悩は、パリサイ的道德意識に内在的であるにすぎず、到底罪の自覚に達しないものであるという考えは、正しいとされなければならない。罪は、罪を犯す主体の自己限定を超えた超主体的・超人間的性格を有するということができる。「わたしは肉につける者であって、罪の下に売られているのである」(ロマ七ノ一四、なお、ロマ六ノ一六「罪の僕」とか、第一コリント一〇ノ二〇「悪霊の仲間」というような表現に注意)は、罪の超主体的・超人間的性格を示している。しかし、それにもかかわらず律法と自由意志をもった人間の罪の自覚とは無媒介ではない。いな「律法によって罪の自覚 (*ἐπίγνωσις ἀμαρτίας*) が生ずる」(ロマ三ノ二〇)のである。また、「律法がむさぼるな」(*ὡς ἐπιθυμῆτε*)と言わなかったら、わたしはむさぼりなるものを知らなかったであろう」(ロマ七ノ一七)といわれる。(この場合「むさぼり」*ἐπιθυμία* は「罪」*ἀμαρτία*の端的な具象的形態であると考えられる。Vgl. G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, 54f.)

「むさぼるな」という戒めに対する違反は、むさぼるることにおいてなされるが、それと共に、「むさぼるな」という戒めの遵守も、およそ「むさぼり」なるものの根柢にこそ人間の *superbia* を止揚することはできない。要するに、律法違反も律法遵守

も、*superbia* に支配され、したがって、罪においてあることを免れない。そうだとすると、律法による罪即スペルビアの自覚（自覚には、自己超越的契機が含まれていなければならぬ。すなわちスペルビアの自覚はその空しさの自覚でなければならぬ）はいかにして可能であるのだろうか。むしろ、原理的にいって、律法のもとにあり、しかも「罪の下に売られている」人間にとって、したがって、キリスト以前の人間にとって、本来的罪の自覚としてのスペルビアの自覚は、不可能であるともいわなければならないのではないか。ブルトマンが、パウロの回心は、懺悔による回心ではないとし、また予め心理的に用意されていたものではないと考える根本的理由も、ここにあるといわなければならない。

しかし、われわれは、そういうブルトマンの考えに必ずしも全面的に賛意を表することができなかった。それは根底的な「罪の自覚」が、ただキリストにあつてのみ生起することを否定する意味ではない。しかしそれと共に、キリスト以前における「律法による罪の自覚」ということが、なんらかの意味で問題とされざるを得ず、さらにキリストに導く「養育係」(*auctoritas*)としての律法（ガラテヤ三ノ二四参照）のもつ意味が重視されなければならないからである。信仰によって義とされる福音の立場に進むためには、律法による義、したがってまたそれを神の前に主張するスペルビアが止揚されなければならない。或いは、そういうスペルビアの空しさがあらわにならなければならない。それが真にあらわになるのは、キリスト・イエスにあつてであるが、われわれは、そういうスペルビアに安らうことができず、むしろそれに伴う「不安」において、福音と、律法の下にある人間との「現実的な結合点」を認めることができるであろう。そして、そういう不安は、罪の意識と決して無媒介ではあり得ないと思われる。何故なら、この場合不安は、一面において、律法遵守によって自己の義を立てようとするスペルビアの只中に現前するが、そのようなスペルビアは、つきつめていえば、「神の $\pi\sigma\upsilon\chi\eta$ な $\alpha\iota\tau\eta$ 」(*certis sicut dii*, *Vulg. Gen. III, 5* 参照)とするものとして、第一戒に対する違反にほかならないからであり、他面、聖なる律法ないし戒め——「むさぼる」なという戒めをはじめ、個々の戒め——に対する違反（その違反そのものが、スペルビアのあらわれという意味をもつであろう）にもとづく罪責意識も、前述のごとき不安と結合した罪の意識と全く別個のものとは考えられないからである。すなわち、聖なる律法ないしは戒めに対する違反も、ブルトマンが考えるように、たしかに、スペルビアとしてあらわれる肉につける「自我」に内在的であり、そのうちに止揚されるものでありながら、しかも単にそれだけにとどまらず、却つてそういう「自我」を超出して、「自我即スペルビア即罪」の自覚にまで媒介され得るような意味をもつといわなければならない。アルトハウスが、律法遵守において自らの義を立てようとする罪も、個々の律法違反の罪も、深底においては一つであるという所以であろう。律法のもつバイダグーゴスとしての意味も、以上の点からはじめて明らかにされ得ると考えられる。

パウロが、「律法の終りなるキリスト」を説き、「律法による義」に对照して、「信仰による義」を強調したことはいうまでもない。しかし、彼の説く福音が、反律法主義的ではあっても、反律法的ということはできず、律法の聖性を否定するものではないことは、ロマ七に照しても明らかである。「信仰のゆえに、わたしたちは律法を無効にするのであるか。断じてそうではない。かえって、それによって律法を確立するのである」(ロマ三／三一)。福音は、いわば、律法の否定即完成という意味をもつ。イエスの律法観とパウロのそれとの相違に注意する (Vgl. Bultmann G. u. V. II, S. 37) ことは必要であるが、そうだからといって、両者にパラレルな関係の存することも見失われてはならないであろう。もはやそういった点に立入って論究することはできないが、パウロの回心の性格を明らかにすることも、一つには、パウロにおける福音と律法との関係をいかに理解するかということにかかっていると考えられる。

また前述した考えが、(二)において述べたパウロの回心の *revolution* にも比せられる「突如性」と「徹底性」とにもかかわらず、それがいかなる意味でも、回心前のパウロの内面における *gradual* な前進——否定的・肯定的意味における——と相容れないものではない、とする考えと関連していることを附加しておきたい。

(筆者 京都大学文学部〔基督教学〕教授)

elucidates the way of thinking of the Sarvāstivāda; main topics discussed in the present article are as follows:

1) The theory of category is common to the Sarvāstivādin, Vaiśeṣika, and Naiyāyika.

2) This theory of category is always combined with a particular kind of realism; and it is made possible by the belief that each of rational human ideas and words—which are systematically subsumed under the categories—necessarily has its own object which is an external reality.

3) This kind of realism results from their theory that a cognition cannot cognize itself (the negation of *svasamvedana*, or the self-cognition of knowledge) and that, therefore, if we cognize a form, the latter must exist as a separate reality outside the cognition. Knowledge has no form of its own, i. e. it has no function of representation, and always grasps the form of an object which is external to it. This theory, *nirākārajñānavāda*, forms the basic principle of Indian realism represented by the Sarvāstivādin, Vaiśeṣika as well as Naiyāyika.

4) The Sarvāstivādin insisted that the subject of visual perception is not knowledge, but the visual organ. This view is proved to be a necessary corollary of their negation of the self-cognition of knowledge and their theory of category as a kind of realism.

5) The Sarvāstivādin's ideas of *sabhāga* and *tatsabhāga* and their theory that the essence of every thing is existent throughout past, present, and future times can be explained from their theory of *nirākārajñāna*. They maintain that one cannot cognize—i. e. remember or imagine—a past or future object, unless the object is in essence existent at present. This view is derived from the theory that every object of knowledge must be existent outside knowledge, and this is the same as *nirākārajñānavāda*.

Betrachtungen über einige Fragen betreffs der Bekehrung des Paulus

von Kazuo Muto

Das Problem, wie es überhaupt mit der Bekehrung des Paulus beschaffen

sei, und was sie im religionsgeschichtlichen bzw. heils- und weltgeschichtlichen Sinne bedeute, ist seit alters von Theologen, Neutestamentlern und Religionswissenschaftlern von verschiedenen Seiten und auf verschiedene Weisen erörtert worden. Infolgedessen scheint es fast, als wären alle Themen darüber schon erschöpfend behandelt worden. Dessen ungeachtet, bleiben meiner Meinung nach, hier manche wichtigen Probleme noch unerledigt, welche mich sogar aufs neue zu weiteren Überlegungen und Reflexionen veranlassen. Obwohl die Theologen der Gegenwart, vor allem die deutschen führenden Theologen, über diese Themen sehr Bemerkenswertes geäußert haben, was mir auch nicht wenig aufschlußreich ist, kann ich mich doch des Bedenkens nicht enthalten, ob ihre selbstsicheren Meinungen manchmal nicht etwas zu einseitig seien. Ich möchte nun meine eigenen Fragen hierüber ganz offen vorstellen, und zugleich im Zusammenhang damit über die Bekehrung des Paulus und einige damit zusammenhängende Probleme eingehender nachdenken. Es werden hier folgende Probleme erörtert:

1) Es ist nicht zu verneinen, daß in der psychologischen Auffassung wie der A. Deissmanns über Paulus' Bekehrung eine Grenze liegt. Andererseits aber schätzen die gegenwärtigen Theologen seit der „Dialektischen Theologie“ solchen psychologischen Versuch unberechtigterweise zu gering. Ich möchte hier die Grenze des Psychologismus klarmachen, sowie gleichzeitig das Wahrheitsmoment in diesem anerkennen.

2) Der Gegensatz zwischen der existentialen Auffassung (von R. Bultmann usw.) und der heilsgeschichtlichen Auffassung (von E. Stauffer usw.) kommt hier in Betracht, was mich weiterhin zu der Ansicht führt, daß dieser Gegensatz zwischen beiden im Grunde aufgehoben werden soll.

3) Im Zusammenhang mit den oben erwähnten Problemen wird das Verhältnis von Röm. 7 zu der Bekehrung des Paulus betrachtet, vor allem aber, ob Röm. 7 die Situation des Paulus vor der Bekehrung darstellt, und, ob diese Stelle mit dem persönlichen Erlebnis Paulus' unmittelbar verbunden ist.

4) Im „Zusatz“ kommt das Verhältnis zwischen dem Gesetz und dem Verständnis der Sünde bei Paulus in Betracht.