

神の派遣について

— Augustinus “De Trinitate” I～IVから —

上 田 道 夫

1. homoousios 理論以前の Divina Missio

神の派遣の思想は、新約ことにヨハネ神学と教父時代の三位一体論の形成とを繋ぐ主要な鍵であるといわれる。神の使者そのものはギリシア古典期のイリスやヘルメスなどにもその例を見ることができる。しかし彼らはあくまでゼウスの使者たるにとどまった。旧約創世記にしばしば登場するヤハウエ神の使者 (mala'k elohim) もそのまま神と同一に見做されうものではない。のみならずこのような意味では、マリアに現われた天使ガブリエルも (Luc. 1, 26)、パプテスマのヨハネ自身の派遣も (Marc. 1, 2～4)、古典期における神の使者の権能の枠内にある。しかしキリストについて、救済のための派遣が語られるところから (Ioh. 3, 17)、それは単なる意志の伝達や機能上の役柄をこえるものとなるようである。そしてこの救済史的概念としての派遣が「父と子と聖霊の名によって」(Matt. 28, 19) 語られる神の三位一体性の中に定着するに至るまでには、派遣するものと派遣されるものとの同一性の根拠が求められるというような、新たな形而上学的思考の過程をも経なければならなかったと考えられる。このような点から、アウグスティヌスの De Trinitate I～IVの中に扱われている派遣についての考察は、それにひきつぐ三位一体の神についての神学的組織化(V～VII)や、更に大部分を占める比論(VIII～XV)への序論としても注目されてよいであろう。

しかしヨハネ神学に認められるのは、その救済史的思考と共に、むしろその顕著な形而上学的性格である。神と共に (πρὸς τὸν θεόν) あったロゴスはまた神そのものだったのであり (Ioh. 1, 1)、更に神は世界にこのロゴスを派遣し、それが託身 (incarnatio) によって神の子キリストとなったとされているからである (1, 14)。ロゴスが世界の内の究極であるというストア的形而上学は、ヨハネ

神学から僅かに歩を距ててその背後にある。そこへ創造神を導入して論理的に整合すれば、神は世界創造の完成においてロゴスを持ち来らし、その託身たるキリストは被造的世界のうちにあってこれを主宰するに相応しい神の子であるということになる。これがアリウス説である。アリウスは神の子を被造的世界に置いたことによって、形而上学的神観念をより忠実に保存する。ヨハネ神学をこの方向に向けておし進めることは、ニケア会議に至るまでの間、ギリシア語文化圏内にあってはむしろ主流を形成したことが容易に肯かれる。ロゴス・キリストが神に対してはあくまで従属関係に立たねばならぬ、神と子とは異質(heteroousios)でなければならぬというアリウス説は、異端である以前に、まず形而上学の側からキリストを容れるがごときものであった。神と子との同質(homoousios)は、理性の承服しえざるところである。神の三位一体は秘跡たらざるを得ず、三位一体論はこの超論理を理性に承服させるべく努められたところに生まれ、全く新しい思想次元を開くものとなったのである。

すでに2世紀の護教家アテナゴラス、テオフィロスにおける *τριάς*, 3世紀初頭のテルトゥリアヌスにおける *trinitas* の語句使用が指摘されているが、しかし三位一体の神に関する体系的思索はニケア会議後のアタナシウス、カパドキア三教父、ヒラリウスに始まるのであって、何れも4世紀後半のことである。アウグスティヌスの399年から419年に至る労作はその大成と考えられる。少くとも初3世紀、あるいはニケア前教父にとって、三位一体の神は三位一体論の思想の中に存したのではなく、父の子に対する派遣という思想の中に入れられていたと考えられる。出生に関わる父と子の関係は、そのみでは両者の同質性を裏付ける論拠とするには足りないのに反し、派遣はこれを満たすこれに救済的意義を盛りこむことをも可能にする。このような意味で Aebly, G. が注目したのは、ユスティヌスを始めとしてテルトゥリアヌス、ヒポリュトス、アレクサンドリアのクレメンス、ノヴァティアヌスからオリゲネスにまで至る派遣概念の系譜であり、これはそのまま三位一体論前史としても見ることができたのである。

2. 主題をめぐるアウグスティヌスの思考について

聖書的圏内にあった初代教父において神の名称は、多くの場合ただ父 (Pater)

であり、4世紀のカパドキア三教父やヒラリウスに及んでなおこのような語句使用が目立つことに注目すれば、共通の父としてのこの神観念が、自ずからその唯一性についての反論の余地のない保証でもあったと考えられる。⁽²⁾然るに今一方では、派遣する者とされる者の区分を含む派遣が唱えられることによって、神の唯一性に反するその矛盾的並立の問題とか、更に派遣概念の歴史性は神の遍在不変性にも矛盾するという問題を抱えたことが予想される。アリウス派の反論を容易に刺激したのはこれらの諸点であり、神の派遣に関するアウグスティヌスの論説もまずこうした事態を背景としている。アリウス説に濃い形而上学的観点は救済史的観点と共に、アウグスティヌス自身にとっても無視し得ぬ論拠であり、ここに教父思想の動的形成の背景をなす緊張が存したことは確かである。

この主題に関する論説を一つの典型として、アウグスティヌスの思考形式あるいは思考型 (Denkform) については、さまざまな見解が示されている。Bibliothèque AugustinienneのDe Trin.に序文を寄せているHendrikx, H.は、三位格の相等性と神の顕現について述べられた最初の4巻を、聖書記述に基いて考察されたという意味から実証的 (positive) 考察と呼んで、三位一体の主題とその比論的考察に当たる後の観想的 (speculative) 考察と区別している。⁽³⁾Schmaus, M.もまた、この前段を実証的、あるいは聖書解釈学的、歴史的 (exegetisch-historisch) 部分として、後の観想的、哲学的 (spekulativ-philosophisch) 部分と分けた。⁽⁴⁾Schmausによればこの二つの部分はそのままアウグスティヌスの思考の二つの中心点に比せられる。救済史的 (heilsgeichtlich) 思考と形而上学的 (metaphysisch) 思考を二つの焦点として、アウグスティヌスの思考は一つの楕円を描き、この緊張のうちに彼の思想が展開されたとするのである。もし同心円の中心にただ救済的思考だけが据えられており、円の内容が形而上学によって満たされていたのだとすると、力動性に富むこの同心円の回転は、強度の同心分離性のために忽ち破裂してしまったであろう。このようなアウグスティヌス解釈は、哲学と神学の疎遠化した今日、ことに神学者への警告を含むものであろうかとも思われる。しかしまた、この二つの焦点とその間の緊張という方法線の設定そのものが、そのまま近代神学の問題を反映しているものであるといわなければならない。思うにアウグスティヌスの探究においては幾つかの方

法が準備されていたというようなことはなく、問題として提示された主題に引き続いてそれをめぐる様々な思考、時には祈りさえもが現われ、そこから一つの見解が示されるに至ると考えられるのである。このような観点から Marrou, H. は、これを円環的思考 (*pensée circulaire*) と称したが、それはなお古代著作の技法や思考法にあって特徴的であると考えられる。あるいは又 Gangauf, Th. のように、現前の神 (*praesens Deus*) について聖書による教示をもとに、アウグスティヌスにおける宇宙論的、存在論的、人間論的検討などを析出することも、我々の理解を扶けるものである。⁽⁵⁾ ことに主題の困難と著述期間の長きにわたったことから、近代の学術的論述に比して、一種雑多ともいえる思考上の多様性や内容上の重複、混乱等の存することなども考慮に入れておかなければならないであろう。

3. 諸矛盾の克服と神学的思考の形成

さて遍在不変性の神における神学的事象としての派遣とはどのようなものであろうか。地上的時間のうちに神の子の託身したことが、そのまま派遣のすべてを語りつくしているのであってはならない。神の子は派遣されることによつてはじめて存在したのであつてはならない。すでにヨハネは神の子について、「彼は世界のうちに存在していた。世界は彼によって出来たのであるが、世界は彼を知らなかった」(*Ioh. 1, 10*) と語つて、子の存在をロゴスの遍在性においてとらえている。聖霊についても詩篇は「私は何処へ行ってあなたのみ霊を離れましょうか」(*Ps. 139, 7*) とその遍在性を語っている。アウグスティヌスはまずこれらの聖句のうちに形而上学的思考を求める。「子と聖霊とはそれゆえ、それがすでに在ったところへ派遣されたのである。」⁽⁷⁾ (*De Trin. II, 5.8*) だから「子は自己自身を派遣したわけである。マリアの懐胎と出産はすべての被造物を創造した三位一体なる神の技だからである。」⁽⁸⁾ (*II, 5.9*) 神の唯一性を保持せんがためのこのような超論理の思考型は、すでにアタナシウスの *homoousios* 理論のうちに含まれていたとしてもよいであろう。例えば、「誰かキリストを神とも神の子ともいいながら、万物の創造において父を扶けたというのでなかったならば、破門されよ」(*De Synodis 27, 3*)⁽⁹⁾ というニケア直後の小会議の記録に見るように、子の遍在性は創造主たる父そのものに等しくされるまで拮げられね

ばならなかったのである。

神の派遣に関してその矛盾的並立により直接に迫り、神の唯一性を損なう危険から、かえって新しい神学的思考を促すことになったのは、むしろ神における可視と不可視の問題であったと考えられる。派遣者たる父が不可視である一方、派遣された子キリストは可視であるというならば、それらの同質性は何処に求められるのか。この観点によれば、両者は全くの異質関係にあるという他はない。これをとらえ得る論理は創造と被造の関係以外にはないのではないか。この問題に関して、従来東西教父たちは共に、神を不可視とし、子が神を顕わしたのであるというヨハネ神学を承いでいた。「神を見た者はまだ一人もない。しかし父の懐にいるひとり子なる神だけが、神を顕わしたのである」(Ioh. 1, 18)。しかしこの聖句は更に形而上学的基礎付けを必要とした。子の可視性は神を顕わしたことによるというが、パウロは、子は「不可視なる神の像」(*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, *imago Dei invisibilis*) (Col. 1, 15) であるといっている。神を不可視とするならば、その像たる子も当然不可視でなければならぬ。又、ヨハネの伝える子の言葉に、「私を見た者は父を見たのである。(Ioh. 14, 9) とあるから、子を可視だとするのならば神をも可視だというべきではないか、というような反論は容易に出されるわけである。

この問題に関しては先の三実体 (*τρεις ὑπόστασεις*) において一本質 (*μία οὐσία*) を見るというギリシア教父の解釈では論拠が十分とはいえない。神は三位格 (*tres Personae*) を具えつつもなお一実体 (*una Substantia*) に留まるというテルトゥリアヌス由来のラテン教父的解決が省みられたのはこのためである。神の不可視ということは、その三位格の一体性において不可視なのである。不可視性をただ父の属性とのみするから、子についてはその可視性の扱いに困ることになる。むしろ不可視性は三位一体なる神の本性であるとしなければならない。*homoousios* が説かれた時、形而上学は一つの問題を解決するために方法的に援用されたということが出来る。しかし「一なるもの、唯一のもの、真なる神は即ち三位一体の神である」(De Trin. I, 6. 10)⁽¹⁰⁾ として、神の三位格における一体性が基礎付けられる時、それはむしろ新しい形而上学を前提としなければならない。新たな思想的次元を開くものであったといわなければならない。神は父としての神というよりはどこまでも三位一体の神である。

この唯一性の根拠はどこにあるだろうか。新しい形而上学を前提とするといっても、当然のことながらそこにもまたギリシア的伝統が指摘されうる。スコラ期におけるアリストテリズムとの接触以前に広義のアリストテリズムがプロティノスやアウグスティヌスに姿を変えて潜んでいることは見逃し得ない。ここでアウグスティヌスは *οὐσία* の意味を *essentia* に解する一方、*substantia, ipsum esse* の意にも解し、神がモーゼに与えた言葉、「我は在りて在る者」(Ego sum qui sum)(Ex. 3, 14) をその典拠としている (V, 2.3)。こうしてアウグスティヌスの唯一実体、あるいは存在自体は聖性 *divinitas* そのものと考えられる。はるかにこの *ipsum esse* を望む時、人はそこに先ず父を、更に子と聖霊を認めるのである。このように人格性と区別することのできないアウグスティヌスの唯一実体について、Schmaus は *charakteristisch* であると評する。⁽¹²⁾ 地上的な可視と不可視を超え出る思考について直接アウグスティヌスに多くの示唆を与えたのは、盲の Didymus の遺稿 *De Spiritu Sancto* 「聖霊論」であるとされるが、⁽¹³⁾ また Marius Victorinus における *esse* が「無罪の存在」(*esse purum*) のごとき性格的概念となっていたことの系譜や、親近性にも注目される。主知主義的哲学に代って根源的な愛の哲学、現実的統合的な意志の哲学が成立することに哲学史家は着眼する。⁽¹⁴⁾ ギリシア的伝統をになうロゴスについても、アウグスティヌスのキリストロジーは改めて新たな力動性を与えた。即ち、派遣をロゴスの託身という面から理解しようとする時も、ロゴスの不変の神性は、それがキリストとなることによって放棄されあるいは喪失したのであってはならないからである。そしてこの点は、一者たる実体の絶対性概念を導いた上でアウグスティヌスに最も近い、新プラント説の形而上学との区別を意味することにもなるわけである。

4. *natio, generatio, missio*

派遣に関わる神の不可視と可視の問題については、唯一実体の強調がこれに解決をもたらすことは以上に見た通りであるが、しかしこの新たな神学的方向付けもこのままでは三位格の区別を暗くして父と子の内的関係を不明瞭にし、まして派遣のになう本来的な救済史的意義が見失われてしまうことになる。いわゆるサベリウス派が実体 (*ὑπόστασις, substantia*) における様態 (*πρόσωπον, persona*) として語ったものが、父の優位を皮相な哲学説のうちに霧散させてし

まうものであることを容易に論破したアリウス派は、勢いカトリックにおける神の權威の虚妄を鋭く攻撃した。

しかし父の優位を立てようとして、たゞ性急に父を以て子の出生 (natio) の原因であるとしても、この自然的事象が父の本質的優位を確証立てうるわけではない。子の出生については、父の派遣の意を体しての誕生 (generatio) であるという理解が伴ってはじめて父の優位と位格上の区別とが明瞭となり、しかも神における三位格の一体性が保持されうるのである。アリウス派の論駁に応えたヒラリウスにおいても又アウグスティヌスにおいても、神の子の出生したことは派遣されたことを意味することが強調され、自然的事象から救済史的事象が識別されるのはそのためである。⁽¹⁵⁾「父より来ること (a Patre venisse) と神から出でること (ex Deo exisse) とは同意義ではない。即ち (派遣によって) 到来すること (adesse) と出生すること (nasci) はその相違に応じ区別して語られなければならぬ。後者は、神より生まれ出て実体のうちに実在したことであるが、前者は父より我々の救済の秘跡 (salutis nostrae sacramentum) を成就せんがためにこの世界に来ったことである」(Hilarius, De Trin. 6, 31)。また「誕生させたものと誕生した (genitus est) もの、場合と同様、派遣したものと派遣された (missus est) ものとは同一なのである」(Aug., 4, 20, 29)。これらの文にはまず能動と受動の区別を超えて一なるものを見ようとする形而上学的思考が働いていることがうかがわれる。たしかに、デカルト「情念論」の冒頭にも示されたように、能動と受動との区別は同一事象の二面であると見ることができ。その意味での誕生や派遣もまた人事事象のうちに一般である。しかし今ここで、誕生や派遣における能動と受動はそれが自然的事象におけるように、単に同一なのではない。我々は出生との区別をその様に解しておきたいと思う。自然的にはまず受動としてとらえられる「派遣された子」ということについても、父の望むところ、願うところに喜んで従いこれを受けたものと考えられるのでなければならぬであろう。

それからまた、ヒラリウスが「派遣したものは派遣されたものにおいて自ら⁽¹⁶⁾の (potestas) を顕わす」(De Trin. 8, 19) とか「生み出されざる⁽¹⁷⁾ 權能性 (auctoritas)」(ibid. 4, 6) と記して homoousios の強調とはむしろ反対に父の子の区別を強調するかにうかがわれるのも、このような観点から解すべきことかと思われる。父

と子をその出生関係において見るならば、父の優位はただ時の位相にとどまるのであるが、これを派遣にかかわる位格関係として見る時には、派遣者たる父の権能は、子との同一性にかかわらず保存されなければならないのである。このヒラリウスに準じた救済史的思考をアウグスティヌスはたとえば次のように展開する。「ただ父だけは、自らを生み出したり、発出したりする権能(auctor)を持ってはいないのであるから、派遣されたともいえないわけである。だからただ父だけが派遣されたといえないのは、まさにこの(派遣したという)権能性の故であって、三位一体のうちに存しないような全く異なる本性の故ではないのである」(Cont. Serm. Arian. 4, 4)。そこでアウグスティヌスは三位一体の比論としてははなはだ不相応(dissimilis)であることを断わりながら、著者が好んで例挙する火への比論を付加している。「明るさ(splendor)や熱(fervor)が、火を派遣する(送る)のではなく、火が明るさや熱を送るのだからである。」

5. Divina Missio の人間論的理解

アウグスティヌスのDe Trin. IV, 20. 28は、言葉(Verbum)の派遣が人間の魂のうちに現われていることを示し、引続いて29は聖霊の派遣について、それが神より出た贈物として人間の意識のうちに与えられていることを述べている。Gangaufの検討にも示されたように、神の顕現⁽¹⁸⁾についての人間学的思考はアウグスティヌスにあって顕著である。Jean-Louis Maierはこの部分を「神の不可視なる派遣」⁽¹⁹⁾についての思想として、そこに著者の独創性を見ている。又Schmausによれば、アウグスティヌスは救済史の中に形而上学を統合することを完遂しえなかったけれども、一応の成功を見せているのがこの部分、即ち聖霊の派遣論⁽²⁰⁾あるいはアウグスティヌスの精神論である。

人間論的思考が三位一体神の遍在性を立てる論証の上に有効であったことはたしかに注目すべきことである。それはアレキサンドリア教父たちが、ロゴスの遍在性をクリストロジーを超えた次元において論じたこととも相通ずるであろう。たとえば、「ロゴスは神の唯一の正統な子であり、すべての被造物の主、神であり、王とすべきものである」(Euseb., Hist. eccl. I, 2.3)としたエウセビオスは、アブラハム、ヤコブ、モーゼ、ヨシュア等に顕われた天使達も、またソドムやゴモラに火を降らせた使者も、また後に予言者達に現われたのもすべて

このロゴスであることを論じている (ibid. I, 2, 7~13)。それが「天使の顕現であれ、人間の姿態であれ」⁽²¹⁾ 何れもロゴスの力による (2.21)。キリスト者の魂における言葉と聖霊の現存ということに関しても、4世紀に至ってはすでに伝統化された理念となっていたといわれる。ことに三位一体神における父による派遣という問題を、クリストロジーを一旦離れて言葉と聖霊の派遣という観点から論じた点ではアンブロシウスにその先駆が見出される。⁽²²⁾ 「神は何処から降り給うたのでもない。私は天と地に満ちている、といわれたのだから。しかし神の言葉が私たちの心に入り来る時に私たちには神が降り給うたように思われるのである」(Ambros., De fide 5, 7, 99)。また、「神の口から出で来る聖霊は実在して常に傍に居給う。しかしこの聖霊を私たちが受けとる時に、又それが私たちのうちに住う時に、そして私たちがその恩寵をこの身のうちに思う時に、聖霊が降り給うたと思われる (descendere videtur) のである。私たちには降り給うたと思われる。しかし事実降り給うたわけではない。むしろ私たちがその方に向けて高められたのである」(De Sp S.1, 11, 121)。更に子の派遣についてすら次のような所説がきかれるのである。「主が派遣されたということは、神より出で来る理解し得ざる表現し得ざる大いなる深みの秘跡 (secretum majestatis profundae) が、私たちにも把握されるようにと (pro captu nostro)、神の言葉を私たちの心に理解されうように与えていること、そのことであると解されなければならない」(De fide 5, 7, 99)。

アウグスティヌスはこの思考を承いで更に展開する。「こうして理性的な魂が神に向い、あるいはすでに神の内にまで至ることを把握しようとして、それを知解し得る (cognosci et percipi potest) かぎり、その時人がそれを知解することにおいて派遣が成就するのである。この場合は当然、派遣されたといわれている神の子が父より出生したこと、同じことが起きているわけではない。むしろこの世界に言葉が託身されたことが顕われたのである。“私は父から出てこの世界に来た”(Ioh. 16, 28) とあるからである。あるいはまた時あって何人かの精神に理解された (mente percipitur) のである。“知恵を派遣し (送り) 給え。知恵が私と共にあって、私と共に労せんことを”(Sap. 9, 10) とあるからである」

(De Trin. IV, 28)。こゝでアウグスティヌスは改めて人間の認識と聖霊の派遣の関係を示す。「子にとって出生は父によって在ることであり、派遣が父による

ものであることを子は知っていた。同様にして神の贈物 (donum Dei) である聖霊は父からの発出であり、その派遣が父から発出するものであるからこそ、(私たちはそれを知っている⁽²³⁾) (IV, 29)。

神の贈物の思想もまたパンドラ神話にも見られるような古代的原因譚の一類型なのであるが、美しく悪しき災いの贈物に比して、最も内面化されたこの聖霊派遣の解釈は、たしかに新たな思考次元を開くものであったといわなければならない。父と子と聖霊の名によって三位一体なる神がここで人間への贈り主と呼ばれているのは、派遣についての多様な思考をめぐった後に示された一つの象徴でもある。こうして神に関する諸観念はそれ以後存在論から認識説の上での探究の拡大と深まりを可能にした。De Trin. の主要部分を構成するⅧ～ⅩⅤのうちに展開された人間精神への比論が可能となるのは、精神そのものの存在論的根底を神の贈物として規定しえたことに基くと考えられるのである。

註

- (1) G. Aeby: *Les missions divines, de saint Justin à Origène*, Fribourg (Suisse) 1958, Paradosis XII. M. Schmaus: *Die Denkform Augustins in seinem Werk de Trinitate*, München 1962. S. 12
- (2) K. Rahner: *Theos im NT*, *Schriften zur Theologie* 収録, Zürich-Köln 1954.
- (3) *Bibliothèque Augustinienne* 15. p. 20~21
- (4) M. Schmaus: *ibid.* s. 6.
- (5) H. I. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique* II, Paris 1949.
- (6) Th. Gangauf: *Das Heiligen Augustins speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augusburg* 1883²
- (7) Quocirca si et Filius et Spiritus sanctus illuc mittitur ubi erat.
- (8) a se ipso missum esse Filium; quia ille Mariae conceptus et partus operatio Trinitatis est, qua creante omnia creantur.
- (9) Καὶ εἴ τις λέγων Θεὸν τὸν Χριστὸν πρὸ αἰῶνον γένου τοῦ Θεοῦ ὑπουργηκότα τῷ Πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὄλων δημιουργίαν μὴ ὁμολογήσῃ,

ἀνάθεμα ἔστω.

- (10) unus et solus et verus Deus ipsa Trinitas.
- (11) 語彙の上からは、キケロやヒラリウスの影響が考えられている。前掲Bib. Aug. 15. n. 33参照
- (12) M. Schmaus: *ibid.* S. 16
- (13) 389年頃のヒエロニムスのラテン訳が残る。 Jean-Louis Maier: *Les missions divines selon saint Augustin, Fribourg (Suisse) 1960, P. 44~.*
- (14) J. Hirschberger; *Geschichte der Philosophie, Fribourg. 1961*⁵, S. 309
- (15) Jean-Louis Maier: *ibid.* p. 204~205 ただしアウグスティヌスにおいて *natus est* と *genitus est* の用語上の区別はなされていない。
- (16) Qui mittit, potestatem suam in eo quod mittit ostendit.
- (17) auctoritas innascribilitatis
- (18) Th. Gangauf: *ibid.* S. 94~123
- (19) Jean-Louis Maier: *ibid.* p. 162~175
- (20) M. Schmaus: *ibid.* S. 23~25
- (21) *ὁ δὲ ὀπτασίας ἀγγέλων, ὁ δὲ ἀνθρώπων μορφῆς.*
- (22) Jean-Louis Maier: *ibid.* p. 210
- (23) Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse; ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut Spiritui sancto donum Dei esse, est a Patre procedere; ita mitti, est cognosci quia ab illo procedat.