

キリスト論の思想的射程

——古代キリスト教を中心にして——

水 垣 渉

はじめに この問題の理解のために

キリスト教思想のさまざまな主題のうち、哲学・思想との関係を取り上げるのであれば、なによりも神論がふさわしいであろう。存在と認識といった哲学固有の問題とかかわりが深いのは神論であり、そして創造、罪と悪、救済と和解、世界と歴史、三一神といったキリスト教の根本問題が論じられる場合にその枠を提供しているのも、神論だからである。神論がキリスト教思想の包括的な基礎であることは疑いない。

これに対してキリスト論は、救済論を主な宗教的動機としており、キリスト教神学に固有でその内的な部分に属する。キリスト教神学の中で理解と叙述が最も困難な部類に属するのは、おそらくキリスト論であろう。キリスト教が哲学や思想と大きく隔たり、他の宗教とも異なる独自の性格と特徴を有しているのは、キリスト論においてである。このようなキリスト論に、神学の範囲を越える思想的射程がそもそもありうるであろうか。その思想的射程を論じることは可能であろうか。これには否定的あるいは消極的な答えが予想されても、不思議ではない。

しかしキリスト教がなんらかの意味で思想を展開し、その思想は哲学とも密接な関係をもってきたことが歴史的事実であるとすれば、そのキリスト教の中心的な教説としてのキリスト論が、この関係に関わっていないはずはない。そして古代キリスト教思想がキリスト教に対してなした著しい貢献が三一神論にあったことが認められるならば、三一神論の母体としてのキリスト論にもなんらかの思想的意義を認めないわけにはいかないであろう。事実、三一神論はキ

リスト論から発した。「父と子と聖霊への告白は、イエスがキリストであるとの信仰の展開である」というハルナックの言葉は²⁾、大方の教義史家の認めるところである。三一神論の成立が、ハルナックのいう「ギリシア化」(Hellenisierung) の影響にどの程度負っているかは議論があるとしても、三一神論が古代キリスト教の教義と思想が収斂した極点に位置すること、また、思想としていかに困難な内容を含むものであっても、その内容はつねに新たな思考への挑戦を呼びかけるものであったことは、否定しえない。そうであったとすれば、キリスト論は三一神論との関係においてその思想的射程が最も問題になるといわなければならない。

今三一神論といったが、この語の用法について一言しておきたい。三つのものを一つの集合と看做す三つ組み(ギリシア語 *τριάς*; ラテン語 *terni*; *ternitas*; *trinitas*; 英語 *triad*) 的思考法は、思想史的にも宗教史的にもかなり普遍的である。キリスト教では、二世紀後半中頃、アンティオキアのテオフィルスが「神とそのロゴスとその知恵との三つ組みの型 (*τύποι τῆς τριάδος*)」を語っている (*Ad Autolyicum* II. 15)。これは神的ペルソナについて用いられたこの語の最初の用例である³⁾。テルトゥリアヌスは三世紀初めに、*unitas* と *trinitas* との *dispensatio* (*οἰκονομία* の訳) 的關係を主張している (*Adversus Praxean* II. 1~4)。かれがはじめて導入した語 *trinitas* は「三つであること」を意味しているが⁴⁾、後には *τριάς* や *trinitas* は三つ組みのみでなく、三一 (*triunity*; *trinity*) をも意味するようになった。この場合には、三一神論というのがふさわしい。ただし *triunitas* の語の用例は極めて稀であり、古代では術語として確立しなかったようである。さらに古代正統教義は、この三一神論の内容を「三位一体」という形で表現した。アウグスティヌスが「わたしたちの仲間であるギリシア人は《一つの本質・三つの実体》(*una essentia, tres substantiae*) という語を用いたが、ラテン人は《一つの本質あるいは実体、三つのペルソナ》(*una essentia vel substantia, tres personae*) という語を用いたのである」といっているとおりである (*De trinitate* VII. 4. 7)⁵⁾。そしてアウグスティヌスにとって、「神は三一」(*Deus autem Trinitas*) であった

(*ibid.* VII. 6. 12). つまり「三位一体」とは, *tres personae una substantia* (あるいは *essentia*) という句の訳である⁶⁾. それゆえ「三位一体」とは, あくまでも正統的三一神論の内容であって, それ以外にも古代ではさまざまな三一神論があった。したがって厳密に言えば, 三一神論と三位一体論とは区別しなければならない。三位一体論は, 三一神論の一つの立場である。しかしギリシア語をはじめラテン語, それらから由来する英語やドイツ語などではこの区別は難しい。本来なら, 宗教史的現象として最も広くは「三一論」, キリスト教においてやや限定して「三一神論」, その内容の正統教義的表現として「三位一体論」と使い分けることが望ましいが, 実際には難しいであろう。

なおここでキリスト論と三一神論との歴史的関係について付言しておきたい。古代教義史の概説書では, 三一神論の後でキリスト論の説明に移るのが通例である。これはもちろん, ニケア公会議 (325年) を経てニケア・コンスタンティノポリス公会議 (381年) で確立した三一神論からカルケドン公会議 (451年) のキリスト両性論に至るという歴史的順序に一応即している⁷⁾。しかし最初期キリスト教 (= 原始キリスト教) を含めた古代キリスト教全体でいえば, 最初期キリスト教のキリスト論から三一神論へ, そしてさらにその三一神論を前提したキリスト論へという順序になり, しかもキリスト論と三一神論とはもつれ合って展開したことが忘れられてはならない⁸⁾。わたしがこれからの考察においてキリスト論というときには, そのような範囲と事情を念頭においている。

ところで, 思想的射程に即してキリスト論と三一神論との関係を取り上げる場合, 二つの方向で考察が可能であると思われる。一つは教義史により即しつつ哲学思想との関係を解明しようとする方向である。たとえば, 三一神論とキリスト論の双方に関わりかつ哲学的にも重要である概念の導入の仕方, それらの意味, それらの使用の正当性を検討することである。とくに *φύσις*, *ὑπόστασις*, *οὐσία*, *πρόσωπον* といったギリシア語や, *natura*, *substantia*, *essentia*, *persona* といったラテン語による概念の究明である。これらの語や概念の用法をめぐって古代の教義論争がいかに混乱に満ちていたかは, 研究者

もその錯綜に巻き込まれて筋道を見通すことすらしばしば困難になったことが、よく物語っている。しかしわれわれは幸いにしてここ三十年ほどの間に、この方向に関してははるかによい展望に到達することができるようになった。それに貢献した多くの研究者のうち、わたしは今、ケンブリッジのステッド(Christopher Stead)の名を挙げておきたい。多くの個別研究をまとめた成果として1994年に出版されたかれの著書『キリスト教古代における哲学』は、第一部「哲学史的背景」、第二部「キリスト教神学における哲学の使用」、第三部「アウグスティヌス」から構成されている⁹⁾。それは古代哲学とキリスト教思想との関係を概説するものであるが、とくに第二部においては概説の域を超えて、研究史との批判的対決を交えた新しい見解を提示している。この方向での研究は、本書が現段階での基準を提供していると思われる。この方向に関して本書以上に新たに付け加えるべきものは、わたしにはない。

もう一つの方向は、三一神論とキリスト論との関係を歴史的思想構造の面で解明することである。歴史的思想構造という言葉によって、わたしは後に述べるように、歴史的に成立し発展変化する思想の枠組み、あるいは基本構造を意味することにしたい。キリスト論の思想的射程は、キリスト論の思想構造が三一神論の思想構造へと展開する過程においてまず明らかになると考えるのである。

ところで先に述べたような範囲で、キリスト論から三一神論へ、さらにそこからキリスト論へ、という思想の展開を問題にする場合に基本となるのは、ユダヤ的メシア論を含むキリスト論の構造である。当然、ユダヤ的メシア論と、キリスト教的メシア論すなわちキリスト論との切り替えが起こった現場を証言している新約のイエス・キリスト論が出発点になる。このような転換については、二つの点に注意しなければならない。第一は、キリスト論にはその基底にイエス・キリストについての具体的なイメージ、すなわちキリスト像(Christus-Bild)が存在していることである。イエス・キリストの物語である共観福音書は、キリスト論を直接表明・説明しているのではなく、ユダヤ的メシア像に深く関わっているが、しかし新しいキリスト像を描き出そうとしているので

ある。それゆえ、新約のキリストについての言表を最初からすべてキリスト「論」のレベルでのみ解釈することには、問題があるといわなければならない。カルケドンの両性論も、新約のキリスト像をいかに説明するかの一つの帰結であったことが忘れられてはならない¹⁰⁾。第二は、旧約と新約を中心にした聖書が、そのさまざまな翻訳と解釈を伴った「聖書的伝統」(Biblical tradition)を形成しつつキリスト教の歴史の全体を動かしていることである¹¹⁾。キリスト論はいうに及ばず三一神論も、聖書との関係で、具体的にいえば聖書の解釈によって展開する、ということである。広義での聖書解釈史がキリスト教思想史の全面にゆきわたっている。キリスト教の歴史的思想構造を最もよく読み取ることができるのは、聖書的伝統とそこでの聖書解釈史においてである。古代キリスト教思想の一大集成でもあるアウグスティヌスの『三位一体』を見ればこれは明らかである。アウグスティヌスは全巻にわたって聖句を解釈しつつ議論を進めており、引用・言及される聖句はほとんどすべてが長期にわたる—あるものは三百年にも及ぶ—論争史的背景を引きずっている¹²⁾。聖書的伝統を無視して、キリスト論や三一神論を思想として論じることはできない。しかしこのことを狭い意味での聖書神学や聖書解釈論に限定するならば、神学内部の議論としては興味深くても、思想としての射程が見失われる危険があろう。以上二点については、今はこれ以上論じることはできない。

以上述べたように、キリスト論が思想的な意味を明瞭に表わしてくるのは、三一神論との関係を含むより広範な文脈においてであり、しかもその文脈を思想の構造という視点で取り上げる場合である。そこでわたしは、具体的なテキストを取り上げて論じることはしないで、形式的な考察に傾くかもしれないが、キリスト論と三一神論とを大きな文脈の中におくことによって思想的射程を論じることにしたい。思想的構造としてキリスト論はどのような仕方で展開してきたであろうか。

この文脈は、旧約以来の長大な伝統とギリシアおよびオリエント以来の広範な思想史的・宗教史的背景において展開されている。三一神論の成立に関してしばしば主張される中期プラトン主義、また新プラトン主義における三つ組み

的あるいは三一的思考法の影響は、その一例である。そこでは、神性あるいは神的領域における一性と多性を問題にすると、この思考法に接近してくることがあった。

本論では、古代全体を扱うことはわたしの能力を超えるので、重点を思想的構造としてのキリスト論の問題が最も明確になる最初期キリスト教、すなわちほぼ新約の時代において考察したい。キリスト論の諸問題は、思想史的に振り返るならば、ほとんどすべてがそこに胚胎しているからである。

I 二項関係と三項関係におけるキリスト論の位置

キリスト論の思想的射程を論じるには、キリスト論をキリスト教の構造のマクロな思想史的文脈において考察するのがよいであろう。

キリスト教思想の根本問題は、構造的に言い表わせば、《神—人間（世界）》という二項関係と《神—イエス・キリスト—人間（世界）》という三項関係との関係、および前者から後者への展開にある¹³⁾。単純化していえば、二項関係は旧約の、三項関係は新約の基調をなしているものである。キリスト教思想史は両者のもつれ合いによって展開してきたともいえるであろう。古代はこの錯綜がとくに著しかった時代である。

二項関係とは、神と人間（イスラエルの民）との関係が展開する旧約宗教の構造である。この構造を特徴づけるキーワードは、「創造」である。創造者なる神と被造物なる人間および世界との関係のさまざまな象面を描き出しているのが、旧約である。

この神人関係の二項構造は、超越的な創造者と被造物という質的な差異を基本としており、宗教的には、祭司や預言者といった神と民との関係を仲介する任務を与えられた人々によって具体化された。さらにそこには天的な存在としての「み使い」も認められるようになった。とくに初期ユダヤ教において次第に明確になってきたメシア像は、神ではないが、将来的・終末的に救済をもたらす者として待望された。これらのことは、ユダヤ的伝統のなかに二項関係が三項関係へと展開する可能性が含まれており、いくつかの仕方ですでに現実化

していたことを示している。これとともに注目すべきものは、知恵の思想である。箴言8章(とくに22~25節)では、知恵は「創造」(LXXでは *ποιεῖν*. 24)の「まえに」(*πρό*. 23~25)造られ(*κτίσειν*. 22), また生み出された(*γεννᾶν*. 25)ものであり、知恵の書7:21では「知恵は万物の制作者」(*ἡ πάντων τεχνίτις...σοφία*)といわれているように、知恵はほとんど神から発して神とともにある独立の存在になっている。いわゆるヒュポスタシス化、実体化した知恵である(hypostatization)。これらの箇所が、三一神論論争において立場を分かち解釈の争点になったことはよく知られている。アリウスは、箴言8:25の「生み出された」を「造られた」という意味に解して、子の被造性を主張した。

キリスト教は、《神-人間》の二項的構造を《神-イエス・キリスト-人間》の三項的構造へと展開した。イエス・キリストとは、「ホ・クリストスとしてのイエス」、つまり a Christ でなく、the Christ の意味である。しかし、イエス・キリストによって、二項関係が廃棄されたのではない。むしろ、二項関係は、三項関係を可能性として含み、ある意味ではそれを具体化する方向に動いていたものであったから、三項関係が成立してからもその基礎として維持され、三項関係の中に包まれる二項関係になった。それゆえ旧約的二項関係と新約的三項関係との間には断絶があるのではなく、一種の連続性もある。この事態を「論理の中断」(有賀鐵太郎)と呼ぶこともできるであろう¹⁴⁾。このプロセスの前提にはユダヤ的メシア論や知恵の思想が存在していたのであって、それらによって両者の連続が可能とされているのである。ここで注意すべきことは、初期ユダヤ教のメシアが人間の側に属するものであったのに対して、知恵は神の側に属するものと考えられていたことである。その限り、メシア像と知恵の思想の両者を取り入れた最初期キリスト教が、イエス・キリストに神と人との双方に属するという二重の性格を見出したことは、少なくとも思想的には前代未聞の出来事であったとはいえない。

三つの共観福音書に共通するフィリポ・カイサリア地方でのペトロの告白(マタイ 16:15~16; マルコ 8:29; ルカ 9:20)において、「それでは、あなたが

たはわたしを何者だと言うのか」(ὁμοίως δὲ τίνα με λέγετε εἶναι) という問いはマタイ、マルコ、ルカの三者ともまったく同じであるが、答えは「ホ・クリストス」(ὁ χριστός) という共通の中核的な部分以外は異なっている。しかし伝承史を知らない教父たちが、「メシア、生ける神の子」というマタイの形でのキリスト告白をマルコの「メシア」、ルカの「神のメシア」を含めた表現だと受け取ったことは、当然である。これは、イエスがキリストであり、かつ神の子であるというキリスト論の基本を象徴的に示している。

さらに今少し詳しく見ていこう。マタイにおける前提は、問いにおける「人の子」(16:13) と答えにおける「メシア」(16:16) である。答えにおいて特徴的なことは、メシアに関しては「ホ・クリストス」、人の子に関しては「ホ・ヒュイオス・トゥー・テウー」(ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) と定冠詞によって特定の者に限定されていることである。イエスこそが唯一のメシアであり、かつこのメシアは神の側に属する神の子でもあり、神から生まれた子として生むもの(=父)との同一性をもつ。ここでの「生む」は、「創造する」とは全く別の範疇に属する。「生む」は同一化の原理に、「創造する」は差異化の原理に属する。イエスがメシアでありかつ神の子であるという二つの点において、ペトロの告白は初期ユダヤ教の前提に立ちつつそれを展開したものであり、かつそれに含意されていた三項関係の特殊的限定による現実化である。ユダヤ教では、メシアは到来が期待されるが、神として崇拜されはしなかった。複数のメシアも語られることがあった。それはしばしば政治的な救済者でもであると受け取られた。イエスの場合にも受け取る側ではそれがあった。ユダヤ人でないピラトは「お前がユダヤ人の王なのか」(マタイ 27:11; マルコ 15:2; ルカ 23:3; ヨハネ 18:33) と尋ねている。これに対してユダヤ人の側では、イエスの審問において問題となるのは、神の子であるか否かであった(マタイ 26:63; マルコ 14:61; ルカ 22:70)。神の子とは「神と等しいもの」(フィリピ 2:6) という意味である。神の子は、神的性格を有する。最初期キリスト教は、唯一のメシアに初期ユダヤ教の知恵に相当する神的地位を認めた。「パウロ以前」の早い時期の成立と見られるキリスト讃歌(フィリピ 2:6~11)は、「キリスト・イエス」が「神の

かたちであり、「神との等しさ」をもちながら「人としての姿」をとったと、用語と内容において相当進んだ神学的構想をもって、「父なる神」(2:11)の子であり人であるメシアを証言している。

それゆえキリスト告白においては、イエスがメシア＝キリストであると同時に神の子であることが中核的な位置を占めている。これによって、神が自らのうちに《父－子》の構造をもつことになった。このようにして、二項関係のうちで神が「生む」という形で自己二重化することによって、《神－キリスト－人間》という三項関係が成立することになり、その中間項であるキリストは、神に対するかかわりと人間および世界に対するかかわりとを併せもつことになる。コロサイ書 1:15 の「御子は...造られたすべてのものより先に生まれた方です」(新改訳; *ὁς ἐστίν...πρωτότοκος πάσης κτίσεως*) は、「生む」(〜*τοκος*) と「造る」(*κτίσις*) の二つの範疇が子において統合されていることを明確に語っている。この被造物には、人間のみならず「万物」(*τὰ πάντα*) が含まれる (16～17 節)。そしてこの二重のかかわりは、神人としての子が世界(歴史)において受肉するという仕方を実現した、といわれるのである。

以上のことは、別の言い方でいえば、三項関係の中核であるキリストに神と人間(世界)の二項関係が集約して含まれてきた、ということである。両性論はそのことの表現である。そのため、そこには二項関係における根本観念であった創造と被造が含まれてくることになった。つまり、キリスト論における「生む－生まれる」に「創造する－創造される」が加わり、キリスト論は二つのほとんど融和しがたい対立的な範疇を能動と受動という様相とともに含むことになる。これとともに世界と歴史もそこに巻き込まれてくる。全く特殊な個的存在であるキリストは、自らの二重性から生起する運動によって神へと人間・世界へとという双方向への無限の広がり扼する決定的な中心を占める。

このようにして、《神－イエス・キリスト－人間(世界)》という三項関係のうち三神論が成立してくることになる。つまり、《三一神－イエス・キリスト－人間(世界)》という新しいマクロな三項関係が出現する¹⁵⁾。それゆえ

二項関係から三項関係へ、さらにマクロな三項関係への展開は、単に項が一つ増えたというにとどまらず、三一神というそれ自体三項関係であるものを含むマクロな三項関係の成立という、構造上次元が高まった質的な変化なのである。この関係は、ほとんど整理不可能なほど複雑なものになる。すでに三項関係自体が複雑な諸関係を含んでいる。二項では関係は一通りであるが、三項になると理論的には七通りになる。三一神でいえば、父と子と聖霊の三者の関係一通り、父・子と聖霊のような二者対一者の関係三通り、父と子のような二者の関係三通り、計七通りである。この組み合わせの多様性が三一神論の特徴である。七通りの関係をいかに関係づけるか。しかも七通りの関係を含む三者関係がどこかで一であるといわなければならないのである。

それではこのような三一神論を含むマクロな三項関係とはどのようなものになるであろうか。マクロな三項関係そのものも三一神論と同様に多様な諸関係を含んでいるとすれば、三一神論とマクロな三項関係との関係はもはや見通しえないほど広範で複雑な様相を呈することになるろう。

II 解決へのさまざまな試みと方向

このような複雑な構造をもった問題を解くためには、道具としての概念の整備が必要になる。聖書は、宗教的な言語テキストとしては、旧約を主とする伝統に由来する豊かなボキャブラリーを内蔵しているが、それだけでは、自己の理解と他者へのその伝達に間に合わなかった。幸い、旧約にはギリシア語訳である七十人訳が成立していたし、新約の諸文書もすべてがギリシア語で書かれたから、ギリシア的な概念を導入することに根本的な障害はなかった。キリスト教の自己理解がどれほどギリシア語によって助けられたか、計り知れない。三一神論とキリスト論に関わる議論は、古代ではまず東方でなされ、東方で盛んであったから、基本的にギリシア語に負っている。しかし後代により大きな影響を及ぼしたのはラテン語である。natura, substantia, essentia, persona, trinitasなどの概念は、ラテン教父たちがギリシア語との対応に絶えず留意しながら、しかし必ずしも完全に適切であったとはいえない仕方

神学に導入したものである。かれらの努力をキリスト教のギリシア化といって咎めることはできない。この非難は往々にして、ヘブライ的なものとギリシア的なものとのあまりにも典型的な対比図式に起因する。むしろこれらの概念によって三一神論やキリスト論を明確にしようとしたことは、教父たちにとって避けられないことであつたし、また賢明なことでもあつたように、わたしには思われる。ギリシア的なものを排除することは、聖書の伝統からいってもも不可能な試みである。

ギリシア語とラテン語の概念の使用については、本論の課題ではないからこれ以上述べない。構造に関する考察に戻ることにしたい。われわれは二項関係とか三項関係といってきたが、そのような構造をあらわす術語が「三」、あるいは「三一」(*τριάς*; trinitas) 以外に古代キリスト教において用いられていたであろうか。この点についてわたしの知識は乏しいが、気がついた一つを紹介しておきたい。

アウグスティヌスは、『三位一体』(*De trinitate*) でキリストと人間との関係について、「主にして救い主なるイエス・キリストの単一性がわたしたちの二重性にどのように合致するか」(*quemadmodum simplum Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi duplo nostro congruat*) という問題を立てている (IV. 3. 5)。そして「キリストの単一性はわたしたちの二重性に合致するからである」(*dum simplum ejus congruit duplo nostro*. IV. 2. 4) といい、これを「単一性の二重性への調和」(*consonantia simpli ad duplum*) であると呼んでいる (*ibid.*)。「わたしたちの二重性」とは具体的には人間の二度の死、つまり魂の死と身体の死のことである。

ここで注目したいのは、第一に、キリストと人間との関係が、単一性 (*simplum*) と二重性 (*duplum*) という概念でとらえられていることである。これらが単なる形容的な言葉でなく、概念として用いられていることは明らかである。第二に、単一性と二重性との「関係」をいくつかの用語で表わそうとしていることである。この関係は「一の二に対すること」(*quod unum est ad duo*) といわれているように (IV. 2. 4), *ad* で表現されるものである。そしてこの

関係は具体的には、「一致」(convenientia)、「結合」(coaptatio) (=調和, harmonia)、「合致」(congruentia) などと呼ばれる。つまり、「単一性の二重性への調和」(consonantia simpli ad duplum. *ibid.*) といわれるわけである。第三に、この合致は、「一」が「二」を「与える」(impendo. IV. 3. 6. 文字通りには、支出する、使う)、「もたらず」(praesto. *ibid.* 文字通りには、与える、示す、実現する)、「つくる」(facio. *ibid.*) という仕方で成り立つと考えられていることである。つまり、キリストの単一性が人間の二重性を引き起こす、より明確に言えば、「つくる」、「あらしめる」(facio) ということである。これは、「一」が二重化し、また二重化せしめるということである。あるいは二重化する「一」ということである。

さらにアウグスティヌスは、「単一性の二重性へのこの関係は、三 (三つ組) という数から生じる」(Haec autem ratio simpli ad duplum oritur quidem a ternario numero. IV. 4. 7) といっている。そして「三」についての考察を聖句を多く引きながら詳細に繰り広げている。そこでは直接三一性には触れていないものの、それへの伏線を張っているとみることができかもしれない。IV. 7. 11 は、われわれの不義に他ならない「多」が「中保者」(Mediator) によって一なる神への和解を受け、一なるものとなる、と述べている。IV. 8. 12 はそのことをまとめて表明している。そしてIV. 13. 16 では、「中保者の霊」(spiritus Mediatoris) といい、また「中保者は神の言葉に統一性にいたるまで混合されているので」(Dei Verbo ad unitatem commixtus. *ibid.*) といい、三一神論的な考えを示唆している。

そうだとすればここで、三一論、キリスト論、人間論の関係の構造が「一」、「二」、「三」の概念によって、つまり「一」と「多」によって表示されていることになる。そしてこの関係の構造は、「三」が「一」をあらしめ、「三」によってあらしめられたその「一」が「二」をあらしめる、という形になっている。そこには、能動と受動の関係、態の転換も含まれている。これを単純化して書き表すならば、「三」(能動) → 「一」(受動・能動) → 「二」(受動)、となろう。アウグスティヌスが用いているこのような構造と関係を表わす用語、概念およ

び考え方を三一神に、またマクロな三項関係にまで及ぼすことができるか否かは、きわめて興味深い。

古代キリスト教の範囲では、マクロな三項関係までは十分取り上げられなかった。主として論じられたのは、三一神についてである。すでに述べたように、三一神自体が複雑な構造を含んでいるので、その複雑さをなるべく単純化してとらえようとする傾向が生じることは、不可避であった。それは簡単にいえば、三項関係を二項関係に還元するという仕方である。イエス・キリストをまったくの人間とするのは、その代表的な試みである。ユダヤ的なメシアと解するにせよ、知者とするにせよ、教師とするにせよ、あるいは純然たる人間としなくても養子論 (Adoptionism) あるいは仮現論 (Docetism) のような形で、神・人の実在性を否定するものは、根本は同じである。逆に、イエス・キリストを神の側に還元してしまう立場も、三一神の困難を二項関係へ還元することによって解決しようとする点では、同じである。様態論的独裁論 (Monarchianism) やカルケドン後の単性論などにその例が見られる。しかし古代キリスト教は、これらの単純化の道をとらないで、あくまでも二項関係を含む三項関係の確立を志向した。三位一体論はそのような努力の到達点であった。

それでは、諸関係を切り詰めることなく、いずれのリアリティーをも含むような解釈はありうるであろうか。ロゴス・キリスト論は古代においてその代表的な試みであったといえるように思われる。二世紀後半、弁証論者ユスティヌスが明確な形では最初にそれを試みた¹⁶⁾。かれのロゴス論は、後代の三一神論のように三一神の内でのロゴスのあり方ではなく、イエス・キリストであるロゴスと人間との関係に主眼をおいて展開されている。ユスティヌスにとっては、ヨハネ的なキリストであるロゴスも、ギリシア人、とりわけソクラテスなどの哲学者に現れているロゴスのいずれのロゴスも、否定しえないものであった。前者は、定冠詞付きのいわば大文字で書かれるロゴス、すなわち「ホ・ロゴス」(ὁ Λόγος; the Logos) であり、後者は人間の理性に現れる普遍的ロゴス (λόγος; a logos) である。両者の関係が問題にならざるをえない。この点に関してだけいえば、ホ・ロゴスは、播種的ロゴス (λόγος σπερματι-

κός), すなわちロゴスの種子 (σπέρμα λόγου) を播くロゴスである。その種子は、ロゴスの部分として植えつけられる。ここでわれわれの注意を引くのは、キリストであるロゴスが、人間にロゴスを与え、かくしてロゴスが二重化するということである。この場合、ロゴス論は二重ロゴス論になる。二つのロゴスの関係には、全体と部分の相違はあるものの、「種子」の隠喩によって同一性が含意されていることが、思想的には重要である。

この考え方は、知恵の場合も同様になる。たとえば、アリウスは神とともに永遠に存在している知恵と、子なるキリストである知恵とを区別した。神は絶対的一者 (μονώτατος) であり¹⁷⁾、唯一の知者である (μόνος σοφός)¹⁸⁾。これに対して子は、神の知恵において存在へともたらされたのであり、神の知恵に参与 (μετέχειν) しているがゆえにのみ、知恵また言葉と呼ばれたのである¹⁹⁾。「知恵が知恵であったのは、知者なる神の意志による」²⁰⁾。「神は知恵の教師であるが故に知者である」²¹⁾。つまり神の知恵は知恵をあらしめる知恵である。これに対してキリストの知恵は、教えられ、あらしめられた二次的派生的な知恵でしかない。そしてアリウスは先に述べた箴言などの聖句を手がかりとして、知恵であるキリストの被造性を主張したのであった。それゆえキリストの知恵は、ほとんど人間的な知恵と変わりがない。アリウスはそれゆえ『タレイア』(Thaleia) というかれの歌において、知恵に参与して優れた知者であった先人たちから自分は学んだといい、さらに自分こそは「神から知恵を学んだもの」だと誇らかに主張している²²⁾。つまり自分はキリストと同等の知者だということになる。

アリウスの立場はつきつめるならば、三項関係の困難を二項関係へ還元することによって解決するものである。かれの場合は「生まれる」を「創造される」の範疇へ還元したことになる。キリストはせいぜい「ある」キリスト (a Christ) であるにすぎず、優れた人間はすべてキリストと同じレベルに立ちうる。このようなキリスト論の考え方は現代においても広く見出される。

ユスティヌスの二重ロゴス論とアリウスの二重ソフィア論(ロゴス論もこれとほぼ同じ位置づけになる)は、それぞれ論点の中心は異なるが、いずれも古

代における三一神論とキリスト論の確立過程に強力な影響を及ぼし、多くの論争の火種を提供する原因になった。ロゴス・キリスト論は、弁証論としてキリストと世界との関係を説明するのに一定の有効な視点を提供したが、これを三一神の内部に及ぼす場合には従位説 (Subordinationism) になる危険を防ぐことができなかった。ユスティヌスのロゴス論では、オリゲネスがしばしば嫌疑をかけられたように、子の父に対する従位が現れざるをえない。アリウスの場合も、キリスト論の固有性が失われ、新約が出発した《神-イエス・キリスト-人間》の三項関係が二項関係へと逆戻りすることになった。その限りローレンツのいう「ユダヤ化するアリウス」(Arius judaizans) ということは正当である²³。いずれによっても三一神の一であること、つまりニケア的表現での「同本質性」(ὁμοούσιον) を説明するのが困難になるばかりでなく、固有の三項関係が確立しないことになる。これは根本的には、両者とも二項関係から出発しようとして、その限界を乗り越えられなかったからである。

むすび 今後の課題への展望

イエスがキリストであり神の子であるというキリスト論が信仰の告白として生み出されたために、現代に至るまでのユダヤ教を特徴づけている二項関係に、途方もなく複雑な事態が出来た。それは、図式的に言い表すならば、《三一神-イエス・キリスト-人間(世界)》というマクロな三項関係である。これが古代のキリスト論の本来の根本的枠組みとその思想的射程をなすべきものであった。この巨大で複雑な問題に初期のキリスト教は取り組まなければならなかったが、それらの全体にわたって解決を与えることができたわけではない。それが集中して取り組んだのは三一神論であって、これを三位一体論として確立したことは、特筆してよい業績である。しかしながらこれをマクロな三項関係へと目に見える形で展開することはできなかったのは、あまりにも多くの論争と教会政治的対立に時間と精力を注がなければならなかったからでもあるが、根本的には問題の巨大さと複雑さによる。もちろんそれへの模索はさまざまな形でなされた。三一神の「テオロギア」と「オイコノミア」との区別、「ウー

シア」と「エネルゲイア」という考え方などは、マクロな三項関係への展開の道を備えるものである。この意味でわれわれは、このような大規模な問題を全体としてとらえるための一步として、四世紀のカパドキア教父やアウグスティヌスに学ぶ必要がある。アウグスティヌスの『三位一体』や『神の国』を中心とする著作は、最初期キリスト教のキリスト告白の、古代では最も大規模で精密な展開の試みだといえることができるかもしれない。『三位一体』の後半で「人間における三一」(in homine trinitas. XV. 6. 10)を論じているとき、また『神の国』で歴史的世界の解釈を展開するとき、かれは明らかにその方向へ歩み出している。

古代キリスト教思想がマクロな三一神論へのなお途上にあつたと理解することは、四世紀から五世紀にかけて成立した正統教義を完成した前提かつ出発点とし、その条件内でのみキリスト論の思想的射程を追及することを方法論的に十分には正当化しない、ということの意味する。たしかに正統教義形成において明らかになったことは、二項関係への復帰と還元という後退の道は、思想的射程を狭隘にする、ということであった。その例は、キリスト論の旧約的背景を遮断したマルキオンのキリストが幻像 (phantasma) に帰着した²⁴⁾こと、アリウスが三一神論的キリスト論から離脱しようとして、自分自身をキリストの地位へと高めたことなどに見られるとおりである。古代のキリスト論が二項関係から三項関係への展開において、あえて複雑な構造化の道を選択したことの意義が省みられなければならないのである。いかに困難であっても三項関係しかもマクロな三項関係へと思索を進めることがキリスト教思想の課題であることを、古代キリスト論教義の形成はわれわれに教えている。

しかしそのためにも、古代において開発・使用されたキリスト論と三一神論の基本的範疇の再検討が必要になる。これには、主要な役割を演じたテクニカル・タームの再解釈とともに、そこで十分論じられてこなかったか、あるいはほとんど忘れられていた概念の再発見による三項関係の見直しの作業が要請される。このためには、教父からさらにさかのぼって、未発掘の鉱脈がなお潜んでいると思われる旧約と新約に試掘の鋤を下ろしてみるのが有益であろう。こ

れについて二点だけ示唆しておきたい。一つは、新約のキリスト論が二項関係のなかに投じた新しい根本的な範疇である「生む」と「生まれる」の根底である「生命」の概念である。生命は、生むものとしての神にも、生まれたものとしてのキリストにも、「生命を与える（文字通りには、生命を造る）聖霊」（*τὸ πνεῦμα τὸ ζωοποιούν*）にも²⁵⁾、さらにはまた人間と世界にもかかわる共通で包括的な概念である。つまりマクロな三項関係を構築するうえで欠くことのできない概念である。しかもアタナシウスがいうように、「生むこと」としての生命が創造の「意志を超越するもの」（*τὸ ὑπερκείμενον τῆς βουλήσεως*）として²⁶⁾「至福で永遠に存在する神的本質そのもの」に属しているとすれば²⁷⁾、生命は神の本質にほかならないのであり、三一神論は「本質」（*οὐσία*）とともに「生命」（*ζωή*）の概念から、いなむしろ「本質としての生命」の概念から展開されなければならないことになる。「愛」ということもここから考えられてこよう。しかし「生命」は古代キリスト教思想においてはたして十分に生かされてきたであろうか、疑問なしとしない。

もう一つはペルソナ論に関する。古代のペルソナ論は「本性」（*natura*）の概念を中心にして、しばしば抽象的な議論を展開した。この点についても、聖書的伝統の具体的表象に帰ることが有益である。「名」、「顔」、「体」、「生命」「わたし」といった言葉は、聖書が人格的存在を語る場合の基本的用語である。聖書に限定した視野においては単なる隠喩あるいは神話論的表象にすぎないかに見えるこれらの語を、より広大なマクロな三項関係の位相に移し入れることによって、往々にして存在論的抽象化に陥りやすい三一神論に新しい意味づけを与えることが期待されるかもしれない。また現代的意義への通路をも垣間見ることができるともかもしれない。

キリスト論は歴史的にも複雑性を予定されたかの如くに成立し展開してきた。キリスト論は多くの矛盾を生み出してきた。しかしキリスト論の思想的豊穡性は、緊張をはらんだ矛盾から生じる。キリスト論はこの矛盾に新しい発展への動力を仰いでいる。それは、イエス・キリスト論としての矛盾を真の矛盾とすることによってはじめて、思想に対して貢献しうるのである。この矛盾に耐え

うるかいなかが、キリスト教思想の試金石である。古代キリスト教思想は、少なくとも三百年間、試行錯誤の道を歩み続けた。

オリゲネスの著作は、キリストの多様性を汲み尽くそうとするかれの試みで彩られている。かれは、「われわれの救い主は多くのもののために...多くのものになる」(*ὁ δὲ σωτήρ ἡμῶν διὰ τὰ πόλλα...πόλλα γίνεται*) と述べている²⁸⁾。「オリゲネスによれば、霊的な見地からしてキリストが『多様性』(plurality) であることは、当然のことながらまったく理解しうることである」(グリルマイヤー)²⁹⁾。アウグスティヌスは、「キリスト全体 (totum Christum) を受け取りなさい、すなわち御言、理性的精神そして肉を受け取りなさい。この全体がキリストである」と述べている³⁰⁾。

キリストの多様性と全体性に直面することが、キリスト論の思想的射程を可能にし、拡大する。

注

- 1) 本稿は 2004 年 10 月 30 日筑波大学で開催された第 53 回中世哲学会大会における特別講演に基づいているが、当日の講演で時間の制約のために省略した部分(とくに「むすび」の部分)を補い、若干の注を付した。
- 2) Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, (Tübingen 1909⁴= Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964) p. 90 n. 1.
- 3) ただしこれは、「型」の語が示すように創造記事の解釈の文脈で出てきているもので、厳密な「三一」でないことは、すぐ後で「第四」のものとして「人間」が付け加えられていることから明らかである。
- 4) 次のような言葉を参照。oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit. (*Adversus Praxean* II. 4)。この点に関するテルトゥリアヌスの基本的立場については *ibid.* XXV. 1 参照 (qui tres unum sunt, non unus)。
- 5) 本論での *De trinitate* からの訳は、アウグスティヌス『三位一体』, 泉治典訳, 『アウグスティヌス著作集』第 28 巻(教文館, 2004 年)に準拠したが、必要に応じて変更させていただいたところがある。訳者の御寛恕をいただきたい。
- 6) 古代の主要な信条類にこの通りの表現が見えるわけではない。中世では普及した。なお、「三位」の本来の読み方は「さんい」であって、序数の「さんみ」ではないであろう(熊野義孝)。
- 7) ただしニケア・コンスタンティノポリス信条 (Nicaeno-Constantinopolitanum)

と呼ばれるものが、その会議で作成されたわけではない。またその信条でも、三が一であるとか三にして一とかはいわれていない。

- 8) このような扱いは、古代教義史と新約神学とを別の学科として扱う神学の内部の慣行のためにしばしば忘れられている。
- 9) Christopher Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, (Cambridge: Cambridge University Press 1994). 本書がウルフソンのような『教会教父の哲学』(Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press 1956, Third edition, revised 1970) でなく、『キリスト教古代における哲学』である点に注意. Cf. Stead, *op. cit.* p. 89.
- 10) 「キリスト像」については、水垣渉・小高毅編『キリスト論論争史』(日本キリスト教団出版局, 2003年) 36~38 ページ参照。
- 11) 聖書の伝統については、水垣渉「『神の像』と『人間』—古代キリスト教における思想形成の前提と条件について—」, 『哲学研究』568号(1999年), 1~19ページ, 570号(2000年), 1~19ページ, および James Barr, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*, (London: SCM Press 1966), pp. 15~33 参照。
- 12) (注5) にあげた泉治典訳『三位一体』の「解説」における「聖書の前提」の項(545~550ページ) 参照。
- 13) 以下の説明は、(注11) の拙論と重なるところがある。
- 14) 有賀鐵太郎「論理の中断」, 『キリスト教思想における存在論の問題』, 『有賀鐵太郎著作集』4, (創文社, 1981年), 203~219ページ。
- 15) それゆえ歴史的には、《神—イエス・キリスト—人間(世界)》という三項関係が三一神論よりも早くに成立したといわなければならない。
- 16) ユスティヌスのロゴス論については、水垣『宗教的探求の問題』(創文社, 1984年) 第4章参照。
- 17) Urkunde 6. 4 Opitz (Arius, *Epistula ad Alexandrum Alexandrinum*; apud: Athanasius, *De synodis* 16).
- 18) Urkunde 6. 2 Opitz (*ibid.*).
- 19) Athanasius, *Oratio I contra Arianos* 5, 6.
- 20) Athanasius, *De synodis* 15, 3: ἡ σοφία σοφία ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει.
- 21) *Ibid.*: σοφός δέ ἐστιν ὁ θεός, ὅτι τῆς σοφίας διδάσκαλος αὐτός.
- 22) Athanasius, *Oratio I contra Arianos* 5, 1: ὑπό τε θεοῦ μαθῶν σοφίαν.
- 23) Rudolf Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 31, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980). ローレンツによれば、アリウス主義はオリゲネス的従位説の先鋭化ではなく、人間イエスから出発してオリゲネス的ロゴス論

をキリストの魂 (Christuspsyche) で代用したものであり、ユダヤ的キリスト教のキリスト論に近いものである (p.223)。これを教義史のあるいは神学史的な見地からではなく、歴史的思想構造に即して言い直すならば、われわれの表現になる。

- 24) テルトゥリアヌスの評言による。Cf. *Contra Marcionem* III. 8.
- 25) ヨハネ 6:63; 第二コリント 3:6 参照。教父たちにおいても、*ζωοποιεῖν* は神、子、聖霊のいずれについても用いられる。Cf. G. W. H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford: University Press 1961), s. v. *ζωοποιέω*.
- 26) Athanasius, *Oratio II contra Arianos* 2, 4. また次の言葉参照。「神が造ることは、生むことよりも二次的である」(*δεύτερον ἐστὶ... τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τὸν θεόν. ibid.* 2, 6)。かれのそこでの議論はマクロな三項関係にかかわり、興味深い。
- 27) Athanasius, *op. cit.* 2, 6: *τὸ μὲν γὰρ ὑιὸς ἐῖδιον καὶ ἀληθῶς ἐκ τῆς μακαρίας ἐκείνης καὶ ἀεὶ οὐσης οὐσίας ἐστὶ*。またこの「神的本質は実りをもたらすものである」(*καρπογόνοσ ἐστὶν αὐτῆ ἢ θεία οὐσία. Ibid.* 2, 2) といわれている。
- 28) Origenes, *Commentarii in Iohannem* I. 20. オリゲネスは、キリストの諸相を表わす観念を「エピノイア」(*ἐπίνοια*) と呼んで、キリストには多くのエピノイアがあり、とくに「われわれの主キリスト・イエス」である「《神の知恵》は《多様》(multiplex) といわれる」という (*Homiliae in Librum Iesu Nave* VII. 7)。Cf. Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, E. T., (London & Oxford: Mowbrays, Second, revised edition 1975), p. 141f. エピノイアについては、小高毅『オリゲネス—『ヨハネによる福音注解』研究—』(創文社, 1984 年), 140~159 ページ参照。
- 29) Grillmeier, *op. cit.* p. 70.
- 30) Augustinus, *Tractatus in Iohannis Evangelium* XXIII. 6: *accipe totum Christum, Verbum, mentem rationalem et carnem. Hoc totum Christus est.*