

パトリステイック神学と田辺元のキリスト論

尾崎 誠

三位一体論に関して、アウグスティヌスの見解では、神性は三位格の共通の源泉であるが、彼以前の他の教父達は、神性は父にのみあり、他の二位格はそこから派生したとする。即ち、後者は父が子の原因であり、三位格は非対称的である。これに対して前者では、三位格は同等であり、父は子よりも偉大であるのではない。ただ父と子との同等性は父によって引き起こされたところに、父のより偉大さがあるとす。それではアウグスティヌスでは、共通の源泉たる神性は三位格と並ぶ第四の位格なのであろうか。いな、そうではない。神性は共通の源泉として共通の基体であるが、三位格に超越したり、それらの根底にあって先行するものではなく、神性は永遠から三位格に区別されている。つまり、父と子とは異なるが、その本質〈神性〉は異ならない。神性即三位格、三位格即神性である。一つの本質にして、同時に三つの位

格〈神格〉である。三位格を離れて、それらの基体としての神性が存在するわけではない。これに対して、テリトリアヌスやバシレイオス等の見解では基体は父であり、父はそれ自体生ぜず、子を生ましめ、子は生ましめられるだけの因果関係にある。

ここで基体とは三位格の本質、つまり神性を意味するが、この場合、各位格は個体でもなく、種でもなく、個体と種との結合としての個体的種と呼ばれる。それは、各位格は無体的にして現実的な区別された存在であるからである。(そして無体的、非物質的存在は個体ではなく、種に属する。三位格は個体的種の違いである。即ち、単に名前だけではなく、個体的種として現実的存在である。)アウグスティヌスは三位格を共通に統一する本質たる神性に対しては類と種概念を使わず、むしろ基体のカテゴリーを適用する。というのは、三神論に陥るのを避けるためである。

オリゲネスによれば、神とロゴスとは現実的存在である。各資格は永遠から特定の個体的存在、第一のウーシアである。(この点で、経綸において顕現したとするテルトリアヌスと異なる。)ウーシア、ヒポケイメノン、およびヒポスタシスにおいて、子は父とは異なる。各資格は単なる個体ではなく、個体的種であり、その共通の統一は種類的である。それは種と類の結合を意味し、第二のウーシアである。つまり、父と子とは異なった個体的種であり、それらの統一は共通のウーシアとしての種類的にある。父と子との同一本質(ヘモウーシオス)は、ここにおいていわれる。父と子とは、ヒポスタシスとしては相異なるが、第二のウーシアにおいては同じである。父は源泉として、そこから神性は多様なレベルで下降・派生する。被造物にとつては、父とロゴスとの原関係は永遠であり、ロゴスは時間的初めがなく、永遠に発生している。神の像としてのロゴスが存在しなかつた時はなかつた。また不可思議の神から見れば、ロゴスは被造物であり、他のすべての被造物の原型として父からの発出の最初の子である。子は不生とともに生でもある。父は絶対的な神であるが(The God)、ロゴスは絶対的には神ではない、(God)。ロゴスは種類的において父と本質的に同一でありながらも、派生の神、第二の神として、より低いレベルにおり、従属的で、父と被造物との媒介者である。換言すれば、キリストの媒介なくしては、父へ祈ってはならない。つまり、子を廃止しない立場である。子は父の為すことを為すこ

とにおいて、その意志も同一である。

テルトリアヌスも各資格は単なる觀念や名称ではなく、現実的存在、個体的種であり、実体的であるとする。ここに「実体」、ラテン語でスブスタンティアとは、ギリシャ語ではヒポスタシスとウーシアの二語の訳であるが、それぞれ二義ある。一つには、現実的個物としての物や人格、アリストテレス流の第一のウーシアを意味し、他は非個体としての基体、第二のウーシア、種類的を意味する。ヒポケイメノンも同様である。そして三位格の共通の統一は基体の統一として実体であり、第二のウーシアである。この実体的統一は種類的よりも基体的統一であり、その基体は父と子との根底にあるものではなく、父に他ならない。というのは、父はその存在に原因がなく、子は父を原因とするからである。即ち、父は全実体であるが、子はそれを分かち、それからの発出として第二の立場にある。子は父の実体以外にはその源泉がない。こうして「三神格と一実体」という定式が成立し、子は父とペルソナにおいて別でありながらも、同一の実体であるのは、その内的統一たる第二のウーシアとしての基体においてである。つまり、実体とは基体である。この一つの実体たる神から三つの区別が程度、形、種相において父、子、聖霊の名で、三重の経綸運動として自己開展する。父は子の原因であり、子は父の意志から発出する。子よりも父は偉大である。父は子の発生に先立って永遠から一人であった。子の発生は永遠ではなく、何物からも生じない父

から生じたものとして、父と子とはその存在様態が異なる。また種（相）とは現象であり、可視性を意味する。父は見えざる非派生的存在であり、完全に超越的であるが、子は派生的存在として見える局面を表す。更に父のモナーキー支配は子の代理を排除しない。子は父の意志なしでは何もせず、父からすべての力を受け取った。世の終わりにおいて子はその代行を父に返す。

もし統一を強調すれば、三位格は現実的個物ではなく、一実体の三つの異なった存在様態としてサベリウスの様態論となり、神は父のみで、子の不存在をもたらず。また区別を強調すれば統一を失って、子は被造物であって、神ではなく、父より劣るといふアリウス主義になる。また父と子とは似ているという相似説は、完全な同一ではないから両者は別の神として多神論へ導く。ヒラリウスは、ホモウシオスは本質的同一性を保証するが、父と子との実体的類似性（ホモウシオス）は各位格の個体的存在あるいは神格を保存するという。ニケア会議では、テルトリアヌスと同様に、父と子との両者の根底に統一の基体があるとするのではなく、子の基体は父であり、その点で子は父と同一の本質（ホモウシオス）をもつとする。ロゴスは不生の父、第一原理と同じであり、第二の神は存在しない。ノエトスは子ではなく、父が直接イエスに受肉したといひ、ブラクセアスも父と子とは同じで、苦しむる神がイエスにおいて苦を経験したという。これらはテルトリアヌスとは違ふモナーキアニズムで、神とは父一人で、子

の個別の実体存在を否定する。子は名のみにすぎない。

カイサリアのエウスビウスは、父のみ無始不生で、唯一の神、万物の第一原理で、不可知不可測不可分で超越的であり、起源たる父の意志によって子が生じ、父は子以前に存在した。従って、子は永遠からの発生ではなく、父とともに永遠でもない。これに対してアレキサンドリアのアレキサンダーは、独立した実体（ヒポスタシス）としてのロゴスは父とともに永遠であり、神と被造物との媒介的地位にあるという。即ち、多元論的従属説である。アリウスによれば、ロゴスは無からの被造物であり、存在しなかった時がある。父のみ不生の自存的原理にして、すべての源泉であり、子は父とは本質的に異なる。子は時間・世代以前に、子に先立つ父の意志によって存在したから、初めがあり、父とともに永遠ではない。神は元来一人であったが、ロゴスが無から造られた時に初めて父となった。子は生まれる前には存在しなかった。アンキラのマルケルスは、子と父との実体的（ヒポスタティック）区別は二神論になるとして、父のみ神とし、ロゴスは神の活動的作用として生じる時までには理性として内在していたと主張する。子が生じるのではなく、むしろ不可分・絶対的統一としての神のモナドから内在的ロゴスがトリアドへと拡張する。従って、神の国は永遠ではなく、時間的であり、その完成の頂点に達した時、もはや経綸は必要なく、ロゴスは再びモナドの内的存在へと引き戻る。即ち、子は神の実体の時間的拡張に還元される。

アタナシオスは、神性は異なったレベルに存在するというオリゲネスの主張に反対する。神の本質は父と子において同一であり、低次の存在秩序に伝達されたり拡張されたりするのではない。ただ子は生まれたものとしては父とは異なるが、神としては同一である。究極の根源としての父は時間的に子に先行しているわけではなく、子は不生の父とともに永遠である。子は父の神性の形相（顕現）であり、子は完全な神である。子によらずしては、父は何事も為さない。また子は父の意志により生じたのではなく、本質によって生じたのである。神の本質、存在は神の自己啓示の行為と一致し、神は直接に働き、神と世界との間には中間的媒介者は必要なく、救済者は神である。神のロゴスへの参与によって、人は墮落によって失われた神の似像を回復する。しかし、人の神化は、子が父と一体であるという意味では、神と一体になるのではない。即ち、人の神化は自力によるのではなく、神の恩恵によって人はロゴスと同一になる。更に受肉の主体は被造的肉体ではなく、父と同一本質のロゴスである。子がイエスにおける人間的諸経験の主体である。神が天から下り、ロゴスが肉となったが、別の物になったのではなく、ロゴスはそのまま残り、同時に宇宙の他の所にも顕れている。肉体はロゴスの道具にすぎず、人間的弱さは肉体に帰せられる。これは「上から」のアレキササンドリア派的性格である。この極端が、アポリナリウスの、イエス・キリストは単に神性のみという立場であり、更に単性論、単意論へ

と発展する。但し東の解釈では、受肉において下降と上昇は同時であり、人間性は新しい次元に引き入れられて変容する。

三位一体論の最後の段階ではカッパドキアの教父達（カイサリアのパシレイオス、ナチアンゾスのグレゴリオス、ニュッサのグレゴリオス）によって用語の混乱が統一され、ヒポスタシス等特殊な個体的存在、即ち三位格に、ウーシアを普遍の本質、共通の統一としての種的類、あるいは基体たる神性に当てた。一つの神性が同時に三つの存在形態で存在し、神性自体は姿も形もなく、無相である。子の存在は神の形相であり、父の存在は子の形において知られる。子の全実体は父のそれと同じで、三位格は同一の本質を共有し、その区別は神の絶対的一性において保存される。父は不生、子は生、聖霊は発出という形相が各位格の差である。父は子に先行し、父は無因、子は父を原因とし、聖霊もまた父を原因とする。（但し西の神学では、聖霊は父と子との二重原因説である。）父と子に先行したり、両者の根底にある実体はない。アポリナリウスは、父と子は集合ではなく、因果的に結合しているから、両者に先行する第四の位格としての基体は前提されず、共通のウーシアたる神性はその因果的連続の第一のもの（父）から派生したとする。また本性の統一、即ち神性は、父と子の行為の統一から導かれる。子と独立には父は働かない。

アウグスティヌスに影響を与えたウイクトリヌスは、父は純粹に無差別的な存在であり、プロティヌスに従って、神は存在そのも

のを超えているともいう。子は父の自己限定の形、それによって父が知られる父の表現的像であり、父の自己啓示である。神性の内に二重の永遠の運動があり、外に向かう自己啓示とその源泉への還帰とである。神は永遠に動態であり、神の本質は動きである。発生や創造は神の存在に固有であり、ホモウーシオスを行為の同一性から理解する。神は三重に存在し、その三様態はそれぞれ神の本質および属性と同一である。神は属性をもたず、むしろ神は属性であり、属性は神の存在に他ならない。その思想は田辺と類似した面がある。

アウグスティヌスでは三位格は神の本質と同一で、神はその属性と同じである。各位格は相互に貫入内在し、共に無始不生永遠にして同等、その区別は相互関係にある。神性は一即多、多即一の同時相即関係にあり、どちらが先とか後とかではない。この前後不二は天台の三諦円融、《当体全是》の即を思い起こさせる。しかし、靈に関して父が原初の始源であるともいい、相互媒介関係に矛盾する。また相互平等性の強調は、父も子と同様に受肉し、父と子の区別が消えるという難点も残す。

これに関連して、パンネンベルクでは、子は存在論的劣等性はないが、父に服従することによって父を栄光化し、父のモナーキー、神の国の到来の近いことを宣教する。子にとっては父が唯一の神であり、子の神性は父への従属に基づく。しかし、イエスを離れては父は知られない。子の働きによって父の支配、神の国が

達成される。つまり、イエスは直ちに神であるのではなく、彼の目的は父の国の確立、その準備にある。この点で、三位格の社会的相互関係を説くモルトマンによって、パンネンベルクは父のモナーキーを主張すると批判される。これに対して、神性の根源としての父のモナーキーは三位格の相互関係によって媒介され、子の視座からのみ父が神性の原理であることが、パンネンベルクによって示される。

しかし他面、田辺とは共通するところもある。即ち、彼によれば、イエスは神の国の到来の近いことを宣教し、自己自身を神格化したわけではない。イエスが信じた神の国信仰から、イエスを信じるキリスト信仰へと転換したのは、パウロである。彼はイエスを客体化することによってキリスト教を世界宗教へと大きく脱皮させた。(但し、これはプロテスタントの見方との評もある。)しかし、もしパウロ以外の人物が同じ立場を占めたならば、キリスト教はもっと別な形に発展したかもしれないとも唆する。これは歴史における偶然性の問題に関わり、ここに「種の論理」の意義がある。というのは、歴史的個体としての人格の自由な行為によって類の普遍が特殊的種の形において統一・実現されるからである。この種の論理は三位一体論、特に父と子の区別と統一について意義深い対応や対照を示す。田辺では、世界の始源は有限な人間にとっては不可知な謎であり、歴史の底に、あるいは歴史に先立って、原歴史としての永遠の原型を求めることはできない。

初めからではなく、所与の事実としての終わりから出発するのが田辺の特徴である。この点では、最初からイエスの神性を前提とせず、イエスの本質は人であって、神の働きによって後で神の子として採用されたというアンティオキア派の立場と通ずる。パンネンベルクも、バルトの「上から」のアレキサンドリア派的性格に反して、「下から」、歴史の地平から出発する。しかし、最近では「上から」の方向も見直している。モルトマンもヘブライ思想に基づいて、初めは終わりから知られるとして、終末論からの視点を重視する。

従って、論理としては田辺は発出論を否定する。子の起源を永遠に置くのは、絶対有からの発出に他ならない。子は永遠の父からの流出とするのは、光と太陽、川と源の関係と同様、同一性的有の論理に立つ。そこには父と子との相互否定的転換がない。永遠の次元におけるヘレニズム的観想は、歴史における個体の行為を媒介とする不断の自己否定的転換の契機に欠け、歴史の生成を失う。種の論理では個体の行為が中心で、種の基体たる実存協同を形成して、そこに類と個体との統一が実現される。田辺では、イエスは歴史を超えて孤立した存在ではなく、他の人間との協同体を基盤として個体を類的普遍的の地位に高める。しかし、一度その普遍性が達成された種はもし個体の否定的媒介を失えば、自己疎外態へと転落する。ここに種の二重性がある。一つは類的普遍の実現であり、他はそれからの疎外態である。両者を統一するの

は、不断の個的行為である。種が方便存在であるというのも、この不断の否定的媒介性を指し、有としての固定化を排して、絶えず無化してより高次の統一へと向かう途上存在、暫定性を意味する。また類的普遍は絶対有としての人格神ではなく、絶対無である。田辺では最初に始源としての絶対的存在を措定することはできない。

イエス・キリストは個体にして類という中間存在たる種である。キリストは直ちに個体であるのではなく、個体的種である。三一律では、歴史的個体としてのイエスが不在である。父と子は直接個体ではなく、その永遠の次元におけるの無形・無体性の故に種的性格を帯びる。従ってヒッポリュトスが永遠の子、ロゴスはイエスの受肉において完全となるというのは、まさに子が個体でもなく、種でもなく、その両方であることを示している。アレキサンドリアのクレメンスが、父は子の予期において父であるというのも、両者の個体的種としての性格を表している。最終的には子の歴史的個体化を予想せずしては、父も父ではありえない。さもなくば、父はその父としての個性を失って、種にのみ留まるからである。またアレキサンドリアのアレキサンダーやウィクトリヌスが子を「不生の生」と規定しているのも、この個体にして類である種の二重性を示している。また先在のキリストは現実的人格なのか、それとも単なる非人格的な神話にすぎないのかという問題も、実は先在のキリストを種と解するか、個体と解するか

の問題とも関連する。非人格的な単なる観念は種であり、現実的人格は個体である。先在のキリストは直ちに個体なのではなく、個が種の形で先取りされ、永遠が時間の形式で表象されたものといえよう。これはロゴスの二段階説と一段階説にも関わる。フィロンやユスティヌス、テルトリアヌス等は前者で、ロゴスは最初、神の心の中に観念としてあったが、後で人格存在として世界創造以前に父の意志により生じた、即ちロゴスの発生は有始で、永遠ではない。これに対して後者は、エイレナイオスやオリゲネス、クレメンス等が主張し、ロゴスの発生は無始、永遠で、神の心の内にも先行者はおらず、しかも絶えず生じている。先在のキリストとしてのロゴスを現実的人格存在とするのは、この一段階説に当たる。ビザンチウムのレオンチウスは、個体なくしてイデアは存在しないという。

子は父の形相であるというのは、それ自体超越的な無相の類の普遍が自己限定の形を取ったのが種としての子であり、その自己限定において実は自己否定を伴っていることを見失うべきではない。従って、同一存在の量的制限としての限定ではなく、質的対立をもたらす自己否定による転換、しかも行為的媒介としての否定転換である。しかし、永遠の次元では現実的個物たる歴史のイエスの行為的媒介は不可能であるから、直観によって永遠の神の子、ロゴスとイエスとの直接的同一を見る他ない。その論理は内に否定の契機を欠いた発出論とならざるをえない。アウグスティ

ヌスが三位格と神性の相即を説いても、なおそれは永遠の次元に留まって、いまだ永遠から歴史への還相を欠くとの田辺の批判がここに妥当する。しかし、田辺では歴史の時といっても点的な孤立した（即今）としての現在が優勢で、ある一定の線と方向をもつ歴史全体を個的実存の今に還元してしまふ傾向も見られる。永遠性を不断に現在の個の行為によって歴史の場に現成せしめる田辺によれば、イエス・キリストの永遠の神の子性は直接無媒介には措定されず、他の人間一般の潜在的神の子性を媒介にして初めて生起する出来事となる。キリストはそれ自身では絶対的ではなく、人類との相互媒介の関係によってその歴史の原動力、人間の原型として絶対性を獲得する。キリストの唯一性は人類の多性へと反映・伝達され、転換される動態においてのみ維持されうる。これが絶対無の交互否定媒介的行為の弁証法である。

古代の教父達は信仰の立場から永遠の次元における神の内的構造を三位一体として観想した。他方、田辺は理性の見地から歴史の場に立つ人間の行為を重視する。三位一体論は（三位格の区別と同一）として幾何学的構造を示すが、カッパドキアの教父達は区別・差異を同一性の中で維持するのに対して、アウグスティヌスは区別よりもむしろ統一を強調する。この同一性と差異性の関係は今日でも重要な問題である。

ドゥルーズによれば、それがそれであるところの根拠たる本質は己の対象の差異を根源的に含むかぎりにおいて同一的なもので

あり、理念(イデア)は永遠に定立的な差異的徹分的多様体である。その内部に差異化を許容する相対的統一か、それとも差異性を解消する絶対的統一か、という問題は、田辺の立場では、直接的無媒介的自口同一化か、自口否定的転換による媒介的統一かという問題にかかぬ。

主な参考文献(注は紙数の都合により略)

- H. Bettenson (ed. & trans.), *The Early Christian Fathers* (Oxford, 1951).
D. Brown, *The Divine Trinity* (London, 1985).
H. Cunliffe-Jones (ed.), *A History of Christian Doctrine* (Edinburgh, 1973).
J. Dunn, *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London, 1989).
S. Grenz, *Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg* (Oxford, 1990).
A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 1 (London, 1975).
J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London, 1986).
H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* (Edinburgh, 1931).
J. Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London, 1990).
J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen* (München, 1989), *In der Geschichte des dreieinigen Gottes* (München, 1991).
R. Ottley, *The Doctrine of the Incarnation* (London, 1946).

- M. Ozaki, *Introduction to the Philosophy of Tanabe* (Amsterdam-Atlanta/Grand Rapids, 1990).
W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I (Göttingen, 1988).
J. Pelikan, *The Christian Tradition*, I (Chicago, 1971).
G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952).
K. Rahner (trans. J. Donceel), *The Trinity* (London, 1970).
A. E. J. Rawlinson (ed.), *Essays on the Trinity and the Incarnation* (London, 1933).
C. C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity* (New York, MCMLV-III).
C. Stead, *Divine Substance* (Oxford, 1977).
T. F. Torrance (ed.), *The Incarnation* (Edinburgh, 1981).
H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Harvard, 1956).
田辺元全集(東京、一九六三年)。
G. エーペル、財津理沢『差異と回復』(東京、一九九二年)。
(2930号・441)『宗教哲学』明治大学客員講師