

『南山神学』34号（2011年3月）pp. 1-36

「キリストの母」

——ネストリオスの問題提起の文脈と真意——

ハンス ユーゲン・マルクス

久しく知られている異端説を簡素化し、従来の信念とは異なる発想をその系譜に位置づけることは、その発想の排斥へと導くもっとも効率的な駁論である。このように、8世紀の80年代以降、最初にイベリア半島において養子論争が交わされたとき¹、教皇ハドリアヌス1世は、当地の「正統司教全員」²に宛てた書簡の中で、「イエス・キリストが人性において〔養子に〕採用された」³、と宣言したセビーリヤ教会会議をこう非難した。

「神の子が単なる人間であることを告白した不誠実なネストリオス以外には、いまだかつてどんな異端者もあれほどの冒涇を吐く勇気がなかった。」⁴

90年代以降、フランク王国にも入ってきた養子論にネストリオスの名を貼り付けること以外に教皇の書簡には影響がなかったようである⁵。794年の夏、フ

¹ 拙論「『死者の中から最初に生まれた方』—カロリング朝時代における養子論争開始の経緯—」『南山神学』33号（南山大学・2010年）135-163頁。

² MGH.Ep 3, 636:21-22.

³ HETERIUS/BEATUS, Ad Elipandum Epistola I, 43 (PL 96, 918B).

⁴ MGH.Ep 3, 637:33-37 (DS 595).

⁵ K. SCHÄFERDIEK, "Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte," ZKG 81 (1970) 11.

ランクフルトで開かれた王国・教会会議の審議事項の一つは、イスパニア教会の司教団からフランク王国の司教団およびカール大帝に送られた書簡への回答であった⁶。これが四通の書簡にまとめられ、カール大帝からイスパニア教会の首長でトレード首席大司教を務めていたエリバンドゥスに送られた。

一番目は、カール大帝より「使徒的伝承に教えられている聖なるローマ教会の総意」⁷をまとめたハドリアヌス1世の書簡である⁸。その中で、ネストリオスの名前こそ挙げられないものの、「神の子が単なる人間であるかのように養子と称される」⁹ことへの批判が繰り返されている。

二番目の書簡はミラノの大司教ペトルスとアクィレイアの総主教パウリヌスと共に会議に参加したイタリアの司教の総意を示すものである¹⁰。この中でも、ネストリオスと名指しこそされていないが、イスパニア教会の司教団がその名で知られている異端説を復活させようとするのが、当時の誰にでも一目で分かるように、イベリア半島の征服が終末時の困難と関連づけられた形で、こう非難されている。

「怒りの蜂 [黙 16 章参照] で酔いを醒ましたものの、羊の白い目録 [黙 2 : 17 ; 3 : 5 参照] に記されていない人々は、有名人の古い異端、すなわち、より強い人々の踵で見事に踏みにじられ、久しくカトリックの釜で根まで切り倒されたが、[最近の論争という] 刺によって根が生き返ったことを受けて、その異端を根茎からよみがえらせよう、と企てる。間違った主張の罨にかかって、彼らはわたしたちの主イエス・キリストが乙女から生まれた養子だ、と言い張っているのである。」¹¹

⁶ MGH.Conc 2/1, 111-121.

⁷ Ibid. 159: 39-40.

⁸ Ibid. 160:5-7; 122-130.

⁹ Ibid. 126:12.

¹⁰ Ibid. 160:8-12; 130-142.

¹¹ Ibid. 132:32-37.

三番目の書簡はイタリア以外のフランク王国の司教の回答である¹²。その中でイスパニア教会の司教団から送られてきた書簡の終わりに、排斥されている異端者の中にネストリオスの名前が挙げられていないことは次のように問題とされている¹³。ネストリオスが排斥されたのは、マリアを「神の母」と呼びたくなかったためではなかろうか¹⁴。「独り子」と「養子」とを区別し、マリアが後者のみを生んだと考える点で、ネストリオスと同様にイスパニア教会の司教団もマリアが「神の母」であることを否定しているのではないか¹⁵。

四番目の書簡は、カール大帝自身のそれであり¹⁶、上掲三書簡の中にまとめられた「教会の合意」への賛同を表明し¹⁷、以降、従来の養子論にこだわる者に教会からの破門と永遠の罰を宣告した上¹⁸、「少数派であるあなた方は、世界教会より明確にこのことを理解していることを、なぜ考えることができるか」¹⁹、という問いかけで締めくくられる。

794年の夏、フランクフルトで開かれたフランク王国・教会会議の経緯・決議等については、機会を改めて述べることにしたいが、ここでは当時イスパニア教会独自の養子論の元凶として取りざたされたネストリオス自身の問題意識を明らかにするため、まず本人も所属していたアンティオキア学派とアレクサンドリア学派との対立の表面化に注目したい。引き続いて各学派のキリスト論の要を明らかにしたい。その結果、なぜネストリオスは「神の母」という伝統的な称号を退けて、マリアを「キリストの母」と呼んだかも明らかになる。

¹² Ibid. 160:8-12; 142-157.

¹³ Ibid. 119:16-23; 154:19-22.

¹⁴ Ibid. 154:22-24.

¹⁵ Ibid. 154:32-34.

¹⁶ Ibid. 160:17-21; 158-164.

¹⁷ Ibid. 160:2-4.

¹⁸ Ibid. 163:11-15.

¹⁹ Ibid. 164:29-31.

1. アレクサンドリアとアンティオキアとの対立の表面化

アレクサンドリアもアンティオキアもアレクサンドロス大王の遠征を受けてできた都市である。競争関係はその昔にさかのぼるが、古代キリスト教をも二つの流れに分けるにいたったのは、3世紀後半以降のことであったのだろう²⁰。

1. 1. 背景

256年に続いて260年にも、アンティオキアはペルシャ軍によって略奪され、二度目の際には皇帝ヴァレリアヌスも捕虜となった。皇帝ガリエヌスの委託で、地中海とユーフラテス川の間を通商路に位置するパルミユラの首長オダエナトゥスは反ペルシャ勢力の指揮を執りながら、自分の支配圏を広げたが、267年の春に暗殺された。皇帝の承認を得て摂政を務めた未亡人ゼノビアは、拡張政策を継承し、支配圏をエジプトまで広げた。271年にゼノビアが息子を「皇帝」、自分を「女帝」とする通貨を発行したことを受けて、皇帝アウレリアヌスは宣戦を布告、アンティオキアとエメッサの近くでパルミユラの軍勢を殲滅した。こうした混乱の中でアンティオキアの地位が下がる一方、アレクサンドリアのそれはいっそう上がった。

そもそもキリスト教はアンティオキアからローマ帝国各地に、さらにはその東方の周辺地域に広まったし、帝国首都に劣らず、ペトロとパウロの名に結びつく使徒性をも誇っていた。そのためか、アンティオキアとローマに次ぐ大都

²⁰ 以下については、W.H.C. FREND, *The Rise of Christianity*, London 1984, 343-344. 384-387. 398-399; R.L. SAMPLE, "The Christology of the Council of Antioche (268C.E.) Reconsidered," *ChH* 48 (1979) 18-26; F.W. NORRIS, "Paul of Samosata: Procurator Ducenarius," *JThS* 35 (1984) 50-70; H.C. BRENNEKE, "Zum Prozess gegen Paul von Samosata. Die Frage nach der Verurteilung des Homousiosos," *ZNW* 75 (1984) 270-290; J.A. FISCHER, "Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata," *AHC* 18 (1986) 9-30; M. SIMONETTI, "Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata," *RSLR* 24 (1988) 177-210; L. PERRONE, "L'enigma di Paolo di Samosata. Dogma, chiesa e società nella Siria del III secolo," *CrSt* 13 (1992) 253-328; J. RIST, "Paul von Samosata und Zenobia," *RQ* 92 (1997) 145-161; U.M. LANG, "The Christological Controversy at the Synode of Antioche in 268/9," *JThS* 51 (2000) 54-80 参照。.

市の地位を競い合っていたアレクサンドリアでは早くも福音著者マルコが当地の初代司教を務めた、という伝承ができた²¹。この伝承の根拠はともかくとして、古代キリスト教の世界にとって、アレクサンドリアはアンティオキアに劣らない重要な地位を占めていた。

アレクサンドロス大王によって創設されて以来、アレクサンドリアは東西の交差点に位置し、種々の文化のつぼであった。東方のセム語文化圏から入ってきたキリスト教が国際的に通用する宗教に成長したのもアレクサンドリアにおいてであった。ここに育った3世紀最大の神学者はオリゲネスであった。30年代以降オリゲネスはパレスチナのカイサレイアに住んでいたが、アレクサンドリアの時代に劣らず大勢の門弟を育てた。

1. 2. サモサタのパウロス

ユーフラテス川の沿岸の町サモサタに生まれ育ったパウロスは、ペルシャ軍侵略後のアンティオキア司教座の空席を埋めるため、261年、当地の司教に選ばれた。そのころ、帝国各地の多くの司教はオリゲネスの熱烈なファンであった。パウロスはアンティオキア伝承にのっとって聖書の字義通りの意味を説くのが説教者の課題だと考えていたので、オリゲネスの聖書解釈に批判的であった。パウロスが資料の中で故郷サモサタの名で出てくるのは、後代の人々が「かの異端者」がアンティオキアの司教であったことを思い起こさないようにするためであった。

ゼノビアに近いこともあって、パウロスは当初から信徒や聖職者の間に不人気だった。264年以降一・二回、その振る舞いや思想を質するため教会会議が開かれたが、不調に終わった。268年、再度アンティオキアで開かれた教会会議

²¹ EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* II, 16 (SC 31, 71). マルコがアレクサンドリアで活躍したことについて最古の情報は1958年に再発見されたアレクサンドリアのクレメンスの手紙の中にある (M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge [Mass.] 1973, 113)。

パウロスは異端のかどで告発され、地元の雄弁術学校長を兼務していた司祭マルキオンとの討論によって自説が異端であることが証明された。そこでパウロスの罷免が議決されたが、本人はそれを認めず、典礼や信徒の集会のため用いられる建物などの財産を渡さなかった。ゼノビアの体制が没落した後、係争は皇帝アウレリアヌスに控訴され、その判決でパウロスはようやく教会財産を後任に選ばれたティマイオスに渡した。

半世紀後にカイサレイアの司教を務めたエウセビオスは、パウロスの罷免を議決したアンティオキア教会会議の議事録をもとに最古の情報を提供してくれる。生臭い政治に絡まる事件であった上、エウセビオス自身も典型的なオリゲネス派であったので、情報をそのまま信用するわけにはいかないだろう²²。

エウセビオスによれば、マルキオンはイエスのうちに神の「言が肉となった」(ヨハ1:14)ことを魂と体との関係に比較して、常人の場合に魂が果たす役割をイエスの場合には神の言ないしはロゴスが果たす、と説明した。この構想はロゴス・肉体キリスト論と称され、このときはじめて明確な形で解き明かされた。パウロスも基本構想には賛成していたが、ロゴスが神自身とは異なるヒュポスタシスであることを認めなかった。後にヒュポスタシスは、三位一体論の場合には位格、キリスト論の場合には自存者、ひいては主体という意味において通用するようになるが、ここではとりあえず具体的個別者と訳そう。

パウロスによれば、人間の場合には理性や知恵が個々の人間とは異なる個別者ではなく、まさしくその人の能力ないし力であるように、神の場合にもロゴスはまさしく神自身の力であって、独自の個別者ではない。そのロゴスは、神殿の内に宿るように、人間イエスのうちに宿り、また衣をまとうように、人間イエスをまとった。そのためイエスは全く比類のない人間であったが、その内に宿ったロゴスと同一のものではなかった。あくまでも人間であることにとど

²² EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* VII, 27-30 (SC 41, 211-220); V. BURRUS, "Rhetorical Stereotypes in the Portrait of Paul of Samosata," *VigChr* 43 (1989) 215-225.

まった、という意味において「イエス・キリストは下からである」²³、とパウロスは力説したようである。

4世紀後半の資料によれば、パウロスがアンティオキア教会会議で異端と告発された一点は、ロゴスが神と「同一本質」である、と主張したことであった²⁴。もちろん、これはまさにニカイア公会議が採択した信条のキーワードなので、この情報は常に大変重視されていたが²⁵、そもそもこれに反対したグループが広めた無実のうわさであったに過ぎないことが今日広く認められている²⁶。

2. ロゴス・肉体キリスト論

はじめてアロイス・グリルマイアーが示したように、アレクサンドリア学派は「言は肉となって、わたしたちの間に宿られた」(ヨハ 1:14)、をストア学派のロゴス論にのっとって解釈したので、人間イエスに固有の魂もしくは理性を必ずしも否定しなかったものの、「言」(ロゴス)を人間イエスのあらゆる生理的・精神的活動の源とみなしていた²⁷。このようなロゴス・肉体キリスト論はアレイオス派にも共有されていた²⁸。

²³ *Historia Ecclesiastica* 30, 11 (SC 41, 217).

²⁴ ATHANASIUS, *De Synodis* 43 (PG 26, 768C-772C); HILARIUS, *De Synodis* 81 (PL 10, 534 A-B).

²⁵ G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1952, 201-208; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1960, 242-254.

²⁶ LThK ³⁷, 1527; RGG ⁴³, 1883.

²⁷ A. GRILLMEIER, "Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon," id./H. BACHT(edd.), *Das Konzil von Chalcedon I*, Würzburg 1951, 3-202.

²⁸ 以下については、J.N.D. KELLY, *Doctrines*, op. cit.280-295; G.C. STEAD, "The Platonism of Arius," *JThS* 15 (1964) 16-31; J. PELIKAN, *The Christian Tradition. I. The Emergence of Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, 226-227. 247-251; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. I. From the Apostolic Church to Chalcedon*, London/Oxford ²1975, 167-343; T. BÖHM, *Die Christologie des Arius*, Ottilien 1991; C. KANNENGIESSER, *Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis*, Berkeley 1982; id., *Le Verbe de Dieu selon Athanasie d'Alexandrie*, Paris 1990; id., *Arius and Athanasius. Two Alexandrian Theologians*, Hamsphire 1991; P. WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God*

2. 1. アレイオス派

ニカシア公会議によって断罪された『タレイア』の最後の台詞は「神の子は変わりうるし、変わりやすい」というものであった²⁹。神の子がイエスのうちに肉となり、人間として成長し、あらゆる感情を覚え、最後に苦しみを受けて死ぬことはその可変性を物語る。したがって、アパティア（不変性・不動心）を本質とする絶対超越の神と「同一本質」ではない³⁰。

324年、アレクサンドリアの司教を務めていたアレクサンドロスは、同名のビザンティオンの司教に手紙を送った。ビザンティオンは数年後にはコンスタンティノポリスと改名され、帝国の新しい首都となった。そのためかアレクサンドロスが当時多くの司教に送った手紙が資料として残っている。その中で、アレイオスが説いた説の要がこうまとめられている。

「神の子は善行も悪行も為し得る可変な本性を持っていた。……子をご自身を軽蔑しないことを予知していたから、神は子を他のものの間から選んだ。それは、子が本性上何かであり、他の子らに優る長所を持っていたからではない。……実際、可変な本性を持っていたが、行動する際の注意と禁欲のゆえに悪に向かわなかったから、神は彼を選んだ。」³¹

from Origen to Athanasius, Oxford 1994; K. ANATOLIOS, *Athanasius. Coherence of His Thought*, London/New York 1998; 水谷渉・小高毅編『キリスト論論争史』（日本キリスト教出版局・2003年）113-136頁参照。

²⁹ COD 5:24-25 (DS 126). G.C. STEAD, "The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius," *JThS* 29 (1978) 20-52; K. METZLER, "Ein Beitrag zur Rekonstruktion der 'Thalia' des Arius," *id./F. SIMON, Ariana et Athanasiana*, Opladen 1991, 11-45.

³⁰ H.G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin 1934, Urk. 6, 35 (cf. ATHANSIUS, *De synodis* 15, 3 [PG 26, 708A-B]). ここから明らかなおりと、この概念はアレイオス自身によって論争に導入された。

³¹ ALEXANDER Alex., *Epistola ad Alexandrum Byzantinum* (PG 18, 552 B-C). この手紙はおそらく当時アレクサンドリア教区の執事を務めていたアタナシオスの作である (G.S. STEAD, "Athanasius' Earliest Written Work," *JThS NS* 39 [1988] 76-91)。

ここでは明らかにオリゲネスの先在説が前提となっている。それによれば、天地万物の創造に先立って、イエスの魂となった知性的被造物だけが神との関わりに飽きなかったのは、ロゴスと密接に結びついていたからである。アレクサンドロスの手紙によれば、ロゴスとの密接な結合のために、イエスのうちに肉となった神の子は最後まで悪の誘惑に負けなかった。しかし、天地万物の創造に先立って、悪の誘惑に負けた知性的被造物と同様にイエスのうちに肉となった神の子も悪の誘惑に負けることができた。このようにアレイオスは、人間イエスの選択や行動よりは、まさしく神の子の選択や行動を問題にしている。アタナシオスによれば、フィリピの信徒への手紙2章6-11節を典拠に、アレイオスは先在から受肉をへて高揚までロゴスがたどった道程をこう解き明かした。

「他のすべて[の被造物]と同様にロゴスは本性上可変だが、そう望む限り、自らの自由のゆえに善にとどまる。しかし可変の本性を持っているのだから、そう望むならば、わたしたちと同様に変わることができる。ところが、[受肉した後] 善であることを神は予知していたのだから、予めロゴスにその栄光を与えた。後に、人間としての徳のゆえにもロゴスはその栄光を持つ。」³²

ここから明らかなおとおり、アレイオスにとってロゴスは人間イエスの主体だけでなく、そのすべての生理的・精神的活動の源でもある。そうすると、イエスには人間的な魂がないのではないか、という疑問が当然に起こる。アレイオス自身が人間的な魂を否定した情報は残っていないが、ニカイア公会議の後に

³² ATHANASIUS, *Contra Arianos oratio* 1, 5 (PG 26, 21C); cf. *epistola ad episcopos Aegypti et Libyae* (PG 25, 564B-C).

二度もアンキュラの司教座から追放されたマルケロスが伝える情報によれば、当地のアレイオス派は、おそらくマルケロスに問い詰められて、魂を否定した。

「アレイオスは、理性的魂のない肉をロゴスに充当するので、その〔神的〕本性に関して、それが死ぬことも、苦しみを受けることもできることを示す。受難は自由意志に基づくものではない。なぜなら、魂のない肉はもはや自由に動機づけをする原理を持っていないからである。」³³

魂の問題に関して、マルケロスはアレイオスに同情していたカイサレイアの司教エウセビオスと議論を交わした³⁴。アレイオスと違って、エウセビオスはロゴスを被造物とみなしたわけではないが、魂に代わってロゴスが人間イエスのすべての生理的・精神的活動の源であると考えた前提をアレイオスと共有していた。

「暴力的な最期を迎えたが、自由に体とそのものであるすべてを迫害者に引き渡した。……ロゴスは自由に体との関わりを去り、三日目に再び体を受け入れた。」³⁵

以上のように初代のアレイオス派は人間的な魂の代わりにロゴスを人間イエスの主体のみならず、すべての生理的・精神的活動の源とみなし、こうしてロ

³³ F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, Münster 1907, 298 (frag. 40, 5 = PG 89, 1180). 資料は、キリストの人間的な意思が問題となっていた7世紀のものだが、実際にマルケロスに由来することは、カイサレイアのエウセビオスとの論争から明らかである (A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* op. cit. 180-185. 241)。

³⁴ EUSEBIUS Caes., *De Ecclesiastica Theologia* 1, 20 (E.KLOSTERMANN/G.C. HANSEN [edd.], *Eusebius Werke* 4, Berlin ²1972, 87-89). G. FEIGE, *Die Lehre des Markellos von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* (EThSt 58), Leipzig 1991.

³⁵ *Demonstratio Evangelica* III, 4, 27-29 (I.A. HEIKEL [ed.], *Eusebius Werke* 6, Leipzig 1913, 114-115).

ゴスが被った変化のため、アパテイア（不変性・不動心）を本質とする神と同一本質ではない、と結論づけた。357年からアンティオキア、360年から369年までコンスタンティノポリスの司教を務めたエウドクシオスはアレイオス派のキリスト論をこうまとめた。

「人間ではなく、肉となった……唯一の主、神の子をわたしたちは信じます。その方は人間的な魂ではなく、肉だけを受け入れ、こうしてカーテンを通してのように、わたしたち人間に神を示した。……魂のうちにではなく、肉のうちに神が宿り、全体が一つの本性に結び合わされ、その営みのゆえにロゴスは苦しみを受けることができた。実際、ただの魂の苦しみは世を救うことができるはずもなかった。」³⁶

モプスエスティアのアレクサンドリアのテオドロスが、「人間ではなく、肉となった」といったアレイオス派第二世代の決まり文句がすでにニカイア公会議によって退けられた、と考えていたことは興味深い³⁷。たしかにニカイア信条では、神の独り子について「肉となり、人となり」³⁸と力説されているが、第二世代の決まり文句はまさにこの表現を問題にしたのだろう。373年から5年間アレクサンドリアの司教を務めたルキオスは人間イエスの指導原理をロゴスに制限する必要性をこう力説した。

³⁶ A. HAHN/L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Hildesheim ³1962, 261-262 (& 191); H.C. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichkirche* (BHTh 73), Tübingen 1988.

³⁷ THEODORUS Mops., *Homilia Catechetica* 5, 17 (R. TONNEAU/R. DEVREESE [edd.], *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* [ST 145], Cité del Vaticano 1949, 123).

³⁸ COD 5:15 (DS 125).

「仮に魂をも持っていたならば、神からの刺激と魂からの刺激は必然的に衝突したに違いない。なぜなら、各々が自律であり、異なる活動に向かうからである。」³⁹

ゴート人の間に信仰を広めたウルフィラが 360 年にアレイオス派の最盛期を画したコンスタンティノポリス教会会議に参加していたので、イタリア半島に進出したゴート人はアレイオス派キリスト教徒であった⁴⁰。彼らのために行われた説教の文書を受け取ったアウグスティヌスは次の箇所を引用している。

「キリストは十字架に付けられて、父の意思と命令によって聖なる乙女から受け取った人間の肉を人々の手に残し、自らの神性を父の手にゆだねた。実際、『父よ、わたしの霊を御手にゆだねます。』[ルカ 23:46] と言っている。なぜなら、マリアは死すべき肉を生んだが、不死なる神は不死なる子を生んだからである。それゆえ、キリストの死は、神性の減少ではなく、肉の放棄である。と言うのも、乙女からの誕生が神性の退廃ではなく肉の変容であったように、キリストの死においても神性が苦しみを受け、喪失を被ることはなかった。むしろ神性は肉を離れたのである。」⁴¹

このようにアレイオス派の各世代はキリストが神であることを否定したのではなく、3 世紀初頭まで主流であった従属主義に執着して、キリストのうちに肉となった神の子がその父と同一本質の神であることだけを否定した。否定の最大の根拠は、キリストのうちに肉となった神の子が種々の変化を被ったので、

³⁹ F. DIEKAMP op. cit. 65.

⁴⁰ K. SCHÄFERDIEK, "Wulfila: vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof," ZKG 90 (1979) 252-292; id., "Das gotische Christentum im vierten Jahrhundert," *Triuwe* (Gedächtnisbuch für E. Stutz), Heidelberg 1992, 19-50; M. SIMONETTI, "L'arianismo di Ulfila," *RomBarb* 1 (1976) 297-323.

⁴¹ AUGUSTINUS, *Sermo Arianorum* 7 (PL 42, 679-680).

アパテイア（不変性・不動心）を本質とする絶対超越の神とは何らかの意味において異なっているはずである、という信念であった。魂の代わりにロゴスに人間イエスのすべての生理的・精神的活動を直接に帰することで、アレイオス派はあまりにもこの世ならぬ超人のイエス像を描いた。

2. 2. アタナシオス

半世紀近くもニカイア派の旗振り役をしていたアタナシオスは、ロゴスを人間イエスのすべての生理的・精神的活動や受難の源とするアレイオス派を非難しながらも、その前提である魂の否定を問題にしない。魂こそ精神的な苦しみの源であると反論したならば、アレイオス派が一番頼りにしていた根拠の脆さが見えてきたはずである。そうしなかったのは、人間イエスをロゴスと肉体の合成とみなす構想をアレイオス派と共有していたからに他ならない。

たとえば、ゲツセマネでイエスは弟子たちに「わたしは死ぬばかりに悲しい」と告げ、「父よこの杯をわたしから過ぎ去らせて下さい」と祈る（マ 26 : 38 - 39）。アタナシオスによれば、どちらの発言も肉の弱さを表すものだが、「わたしの願いどおりではなく、御心のままに」（マ 26 : 39）という祈りはロゴスの力と不変性を物語る⁴²。また、ヨハネによる福音書の中で「今わたしは心騒ぐ」（ヨ 12 : 27）と語ったときには、キリストは人間として語った。一方、「だれもわたしから命を奪い取ることはできない」（ヨ 10 : 18）と語ったときには、神として語った。

「心騒ぐことは肉に固有のことであった。そして命を捨てることもでき、望むときにはそれを再び受けることもできる能力は人間にではなく、ロゴスの力に固有のことであった。実際、人間は自分の意思によってではなく、

⁴² ATHANSIUS, *Orationes contra Arianos* 3, 57 (PG 26, 441 B-C); *De incarnatione* 16, 4 (PG 25, 124C-D. 140C); *Ad Maximum* 3 (PG 26, 1088D); *Ad Epictetum* 6 (PG (PG 26, 1061A); *De sententia Dionysii* 11 (PG 25, 496B).

意思に反して自然の必然性によって死ぬ。しかし、自ら不死である主は神として体から別れ、望むときにはそれを再び受ける力を持っていた。」⁴³

伝統的な定義によれば、死は体と魂の分離である。アタナシオスもこの定義を知っていた⁴⁴。しかし、人間イエスの場合には、死は体とロゴスの分離であり、死と復活の間には、体が墓に横たわっていた一方、ロゴスは陰府に滞在していた。高齢に達して、魂を積極的に認めるようになってからも、この理解には変更がなかった。コリントの司教エピクテトスに送った手紙の中で、受肉によってロゴスが「骨と肉に変えられた」という発想をこう退けた。

「その場合には墓は不必要であった。なぜなら、体は自ら行って、陰府で霊たちに宣教したからである [一ペト3; 19 参照]。しかし、[アリマタヤの]ヨセフが遺体を亜麻布で包んでゴルゴタで埋葬している間 [ヨハ 19: 38 - 42 参照]、ロゴス自身が宣教に行った。こうして、皆に示されたのは、[人間イエスの]体がロゴス [自体] であったのではなく、ロゴスの体であったに過ぎない、ということである。」⁴⁵

この論証の大前提は、キリストを見えざるロゴスと見える肉体の合成とみなす構想である。アタナシオスの前任者の名で知られている文書の中でも、民間信仰で大変人気の高い陰府への降下については、ロゴスカ体かという二者択一が問題とされている⁴⁶。この二者択一は魂の否定を前提とはしないものの、イ

⁴³ Id., *Oratio contra Arianos* 3, 57 (PG 26, 444B).

⁴⁴ Id., *Contra gentes* 33 (PG 25, 65C).

⁴⁵ Id., *Epistola ad Epictetum* 5, 6 (PG 26, 1060A-B); L. LEBON, "Altération doctrinale de la lettre à Epictète de Saint Athanase," *RHE* 31 (1935) 713-761.

⁴⁶ Ps. ALEXANDER, *Sermo de anima* 5, 6 (PG 18, 598C).

エスの死を解き明かすため、魂には何の役割も与えられていないことを証明している。

2. 3. アポリナリオス

ナツィアンゾスのグレゴリオスが伝えるように、サモサタのパウロスに断罪したアンティオキア教会会議はアポリナリオスにとって最も重要なよりどころであった⁴⁷。本人の証言からも明らかなおりに、当時、アンティオキアを拠点に、アレクサンドリア学派の構想への反論として展開されていたロゴス・人間キリスト論はアポリナリオスには1世紀前に断罪されたキリスト論の焼き直しに見えた。

「主を受肉した神として告白する一方、パウロスの追随者によって導入された分離にこだわる人々がいることに驚いている。神と認める天からの方と地に由来する人とを区別することで、彼らはサモサタのパウロスに隷属している。」⁴⁸

反対にアポリナリオスは神と人との緊密な一致を構想した。その構想を端的に表現するキーワードは「天上の人」である⁴⁹。常人の場合には受胎のときから靈魂が肉体と一致するように、人間イエスの場合にはロゴスが受胎のときから母の胎で成長する肉体と一致する。したがって、ニカイア信条の中で述べられているように⁵⁰、ロゴスが肉となり、人となることは、元来は、ロゴスと関わりのない独立独行する人のうちに住み着いたり、もしくはその人を自分自身

⁴⁷ GREGORIUS Nyss., *Antirrheticus adversus Apollinarium* 9 (PG 45, 1140C-1141A).

⁴⁸ *Epistola ad Dionysium* 1, 1 (H. LIETZMANN [ed.] , *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904, 256-257).

⁴⁹ *Fragment 25; Anacephalaoisis 12; Tomus synodalis*, (H.LIETZMANN, op. cit. 210. 243. 263).

⁵⁰ COD 5:15 (DS 125).

のうちに受け入れたりするようなことではない。まさしく、霊魂が普通の人を生かすように、ロゴスが最初の瞬間から人間イエスを生かす、という意味においてロゴスは肉となり、人となった。

「肉は、動くため（それは何であろうとも）何か異なる運動・行動の原理に依存するのだから、それ自体として完全な生ける実体ではない。むしろ、実在するため、異なる何ものかと融合することになる。こうして [主の] 肉は天上の指導原理と融合し、それに溶け合った。……こうして動かされるものと動かすものから二つではなく、一つの生ける実体が構成された。」⁵¹

363 年、皇帝ヨヴィアヌスに送った手紙の中でアポリナリオスは自分のキリスト論を簡潔にこうまとめた。「肉となられた神の言の本性は単一である」⁵²。ここで本性と訳したギリシャ語名詞は自らのうちに生命力、行動力を持つ実体を指す。普通の人間が霊魂に生かされて実在するように、人間イエスはロゴスに生かされて実在する。逆に、肉となり、人となった以上、ロゴスも人間イエスから独立して実在することはない。「人間が単一本性であるように、人間のようになったキリストも単一本性である」⁵³。

オリゲネス以来、東方キリスト教の世界で三位一体について「一つの本質」と「三つのヒュポスタシス」を区別することは慣例であった。本質と訳したギリシャ語名詞は本性に近い意味を持っているので、アポリナリオスはこう力説することもある。「神と人はそれぞれ別の本質ではなく、神の人間的肉体への結合に従って一つの本質なのである」⁵⁴。ところが、本性ないしは本質と呼ばれ

⁵¹ Fragment 107 (H. LIETZMANN, op. cit. 232).

⁵² Ad Iovianum (H. LIETZMANN, op. cit. 251).

⁵³ Epistola ad Dionysium A 2 (H. LIETZMANN, op. cit. 257).

⁵⁴ Fragment 119 (H. LIETZMANN, op. cit. 236).

るものの主体性を特筆するため、アポリナリオスははじめてヒュポスタシスをキリスト論に適用した⁵⁵。

アポリナリオスによれば、人間は肉体 (soma)、生命源泉 (psychē)、理性 (nous) という三つから成り立っている⁵⁶。人間は最初の二つを動物と共有しているのだから、三番目の理性のゆえに、人間一般だけではなく、まさしく「主体」という意味におけるヒュポスタシスである。

「もしも、神的理性と神的霊としてのロゴスが人間的理性を取ったならば、キリストのうちには二つのヒュポスタシスがいることになり、これは不可能なのである。他方、肉体と生命源泉だけを取ったなら、それらは彼のうちにヒュポスタシスになり、その結果、キリストがただ一つのヒュポスタシスなのである。」⁵⁷

同じ意味においてアポリナリオスは、当時「役割」から「本人」まで、広く通用していた名詞プロソポンをも活用した。「同じ方は一つの本性、一つのヒュポスタシス、一つの活動力、一つのプロソポンである。完全に神であり、完全に人なのである」⁵⁸。

以上のロゴス・肉体キリスト論において人間イエスが神の中に吸収されている一方、神が世界内在的な作用原理の次元に引き下ろされていることへの反発から、アンティオキアを拠点に、ロゴス・人間キリスト論が構想されるにいった⁵⁹。

⁵⁵ M. RICHARD, "L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation," MSR 2 (1945) 5-32.243-270.

⁵⁶ F.R. GAHBAUER, *Das anthropologische Modell*, Würzburg 1984, 127-224.

⁵⁷ M. RICHARD, op. cit. 9-10 による引用。

⁵⁸ De fide et incarnatione 6 (H. LIETZMANN, op. cit. 198-199).

⁵⁹ 以下については、J.N.D. KELLY, op. cit.281-284; J. PELIKAN, op. cit. 251-256; C. SCHÄUBLIN, *Methode und Herkunft der Antiochenischen Ezegeese*, Köln 1974; A.

3. ロゴス・人間キリスト論

アレクサンドリア学派の神性偏重に対してアンティオキア学派はキリストの人間性を保護しようと、ロゴス・人間キリスト論を構想したと考えがらだが、実際の出発点は、神性を保護しようという意図であった。このことはニカイア公会議のときアンティオキアの司教を務めていたエウスタティオスの歩みから明らかである⁶⁰。

3. 1. エウスタティオス

キリストはまことに神であり、まことに人であるのだから、一方について言えることは他方についても言える。この原則は「属性の交用」⁶¹ と呼ばれる。アレイオスが論争を引き起こす前は、エウスタティオスはこの原則を素直に認めていた。たとえば、イエスの洗礼について「ヨハネは……肉となった言を自分の手で抱き、水へと案内した」⁶² と言い、ユダヤ人についてはこう述べている。「言を殺し、十字架に付けたユダヤ人は明らかにとがめられた」⁶³。また、マリアを「神の母」と呼ぶことについても何の違和感も伝わってこない⁶⁴。しかし、アレイオスが自説を広め始めたとき、エウスタティオスは誰よりも先に、靈魂の否定がその要であることを見抜いた。

「なぜアレイオス派は、あれほどの詐欺を図って、キリストが靈魂なしの肉体を受けたことを示すのが大事だと考えているのだろうか。それは、情に

GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* op. cit. 297-301.345-391; 水谷渉・小高毅編上掲書 136-145 頁参照。

⁶⁰ M. SPANNEUT, "La position théologique d'Eustathe d'Antioche," *JThS* 5 (1954) 220-224.

⁶¹ カトリック大辞典 3 卷 895 頁では *communicatio idiomatum* は「属性の融通」と訳されている。

⁶² Fragment 64 (M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec un édition nouvelles des fragments*, Lille 1948, 114:9-10).

⁶³ Fragment 70 (M. SPANNEUT, op. cit. 118:13-14).

⁶⁴ Fragment 68 (M. SPANNEUT, op. cit. 116:11-12).

よる変化を神の霊に帰することで、変りうるものが変わらぬ本性から生まれたはずもないことを信じるよう、人々を容易に説得することができるためである。」⁶⁵

アレイオスが重視していた死への恐れ（マタ 26 : 38）や挫折（マタ 27 : 46, 49）などの精神的な苦しみはロゴスにかかわるものではなく、肉体と靈魂から成り立つ人間にかかわるものである、といった意味において、はじめてエウスタティオスはロゴス・人間キリスト論の輪郭を描いた。

「これらのことは、靈魂と肉体から成る人間に固有なものに帰されるべきである。これらの人間的で、ありふれた動きから証明されるべきことは、幻想で見せかけにではなく、真実に完全な人間を神が本当に受け入れた、ということである。」⁶⁶

それまで一般的に通用していた属性の交用が、アレイオスの説であまりにも乱用されたことを受けて、エウスタティオスは以前の発言を撤回し、「ロゴスあるいは神が死んだ、というのは正しくない」⁶⁷とも力説した。キリストを「肉を担う神」⁶⁸とする有名な表現は、2世紀前にアンティオキアの司教を務めていたイグナティオスに帰されるが、これを当然に知っていたはずの後継者は、まさにアレイオスの挑戦に対して神性を保護するため、「神を担う人」⁶⁹を新しいキーワードとして掲げるようになった。

⁶⁵ Fragment 15 (M. SPANNEUT, op. cit. 100:2-6).

⁶⁶ Fragment 41 (M. SPANNEUT, op. cit. 108:22-25).

⁶⁷ Fragment 48 (M. SPANNEUT, op. cit. 109).

⁶⁸ Smyrn. 5, 2 (J.A. FISCHER, *Die apostolischen Väter. Griechisch-Deutsch*, München 1981, 208:3-4).

⁶⁹ Fragment 42 (L. SPANNEUT, op. cit. 108:29).

3. 2. ディオドロス

378年にタルソスの司教になる前、アンティオキア近郊の修道院で多くの門弟を育てたディオドロスの場合にも神性の保護が優先的な関心事であった⁷⁰。即位の際に異教復興策を宣言した皇帝ユリアヌスは362年6月から翌年5月までアンティオキアに滞在し、そこで『ガリラヤ派駁論』を著し、また、駐在の聖職者に自分の前で議論を交わさせ、自らも口を挟んだ。教師として名声の高いディオドロスも参加していた。皇帝自身の評価が残っている。

「ガリラヤ派の魔法使いディオドロスは、深く染めた魔力を使って、その不合理性をいっそう高めた。……彼が作り話に基づいて永遠と宣言するこの新しいガリラヤの神がその不名誉の死と埋葬のゆえにディオドロスが発明した神性を欠いていたことをわれわれは証明する。」⁷¹

ここから明らかなおとおり、当時、東方キリスト教の世界で行われた議論に精通していた皇帝はディオドロスを正統なキリスト教徒の最有力代表者と認めていた⁷²。もちろん、『ガリラヤ派駁論』の中、さらには討論の際に皇帝は大いに福音書からイエスの弱さをうかがわせる箇所を引き合いに出したので、ディオドロスもそれまでにもまして、キリストが人であること、と神であることとの区別を力説するようになったのだろう。

⁷⁰ R.A. GREER, "The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus," JThS 17 (1966) 327-341.

⁷¹ FACUNDUS, Pro defensione trium capitularum 4, 2 (PL 67, 621 A-B) .

⁷² 議論に精通していたことは、次の論評からも明らかである。「神なき彼らの一部は、イエス・キリストがヨハネの述べ伝えるロゴスと同じ方でない、と考えている。しかし、これはまったく違う。なぜなら、福音書著者〔ヨハネ〕は、自らロゴスだ、と主張する方が洗礼者ヨハネからイエス・キリストと認められた方と同一である、と言っている。……もしも、そちらの一部が言うように、神の独り子が神なるロゴスと別の方であるならば、ヨハネは敢えてこのように語ったはずもない。」(CYRILLUS Alex., Apologia contra Julianum 10 [PG 76, 1012D-1013A]) .

そのためディオドロスは早くもサモサタのパウロスの後継者というレッテルを貼られたが、詩篇 110 編の注解から判断する限り、キリストが人であること、と神であること、との一致をディオドロスは認め、自分なりに表現しようと努めた⁷³。詩篇はこう始まる。「わが主に賜った主の御言葉。『わたしの右の座に就くがよい』」(詩 110 : 1)。その解釈のため聖書の中でキリストが「父の独り子である神」(ヨハ 1 : 18) と「死者の中から最初に生まれた方」(コ 1 : 15, 18) と呼ばれていることに注意を促す。実際、聖書の中でも、前者が神であること、後者が人であることにかかわっている。

「この詩篇はわたしたちの主イエス・キリストを独り子と最初に生まれた方として見る。実際、同じ観点に従ってではなく、異なる観点に従って、同じ方が同時に独り子と最初に生まれた方である。肉に従って、最初に生まれた方であり、神性に従って独り子である。わたしたち人類の一員である意味で最初に生まれた方であり、神である意味で独り子である。この二つは一人の子、一人の主なのである。詩篇は独り子としてではなく、最初に生まれた方として主を見る。父は、最初に生まれた方と相続者 [ヘブ 1 : 2 参照] である方に御自身の右の座に就くことを命じた。独り子としては当然に父と同様に永遠であり、父と共にその座に就いておられる。」⁷⁴

おそらく一方的な情報をもとに、375 年 6 月、教皇ダマススはアンティオキア教区内の旧ニカイア派の指導者であったパウリノスに送った書簡の中で、「最

⁷³ M. SIMONETTI, "Interpretazione delle rubriche e destinazione dei salmi nei commentarii in Psalmos di Diodoro," ASES 2 (1985) 79-92.

⁷⁴ M.J. RONDEAU, "Le 'Commentaire des Psaumes' de Diodore de Tarse," RevHistRel 176 (1969) 9-10.

近東方にはびこっている異端」⁷⁵として、名指しこそしないがアポリナリオスに加えてディオドロスをこう弾劾した。

「救い主の中に二人の子を告白する人々、すなわち受肉の前の子と乙女マリヤから肉をなつた後の子がそれぞれ別だと言い、前と後も同じ神の子 [であること] を告白しない人々をも排斥する。」⁷⁶

コンスタンティノポリス公会議の後に、ダマスの主催でローマに開かれた教会会議では、この排斥はアポリナリオス派のそれと並んで再確認された⁷⁷。他方、自らコンスタンティノポリス公会議に参加したディオドロスはその席上でまったく問題とされなかった。上に引用した詩篇注解からも明らかなおと、ディオドロスは「二人の子を告白する」どころか、まさしく「一人の子、一人の主」しかない、と自分にできる限りで力説した。

ダマスのもとでは、ディオドロスが「一つのヒュポスタシス」を認めなかったことが問題とされたようである。実際、アポリナリオスが「単一本性」と並んで「一つのヒュポスタシス」を標語として掲げたので、その中で神性が人性と混合され、結局、被造界の次元に引き下ろされる、と判断したため、ディオドロスはそれらの活用に反対し、キリストが神である一方、完全な人間であ

⁷⁵ 「最近東方にはびこっている異端を根こそぎにし、こう告白しなければならない。知恵自体、[神の]言、神の子は人間的な体、魂、理性、すなわち完全な人間を受け入れた。そして一層はつきり言おう。罪を除いて私たちの完全な古い人間を。人間的な体を受け入れたことを告白するのだが、私たちは悪習に由来する人間的な熱情もその方に帰するというわけではない。また、人間の魂と理性を受け入れたと言うのだが、私たちは人間的な思考に由来する罪にその方を服従させるというわけでもない。しかし人間的な理性に代わって[神の]言が主の肉に宿ったと誰かが言うならば、カトリック教会はその人を排斥する。」(DAMASUS, Epistolae, fragmentum 3 [PL 13, 356B-357A=DS 148])。

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ DS 159-160.

ることを力説した。その際、従来の用語にのっとして、ロゴスと肉とを区別したが、一貫して、後者は肉体と靈魂からなる人間をさしている。

3. 3. モプスエスティアのテオドロス

70年代後半、テオドロスは故郷アンティオキアでディオドロスに学び、恩師と共にタルソスに引越し、392年、現在のトルコ南部地中海沿岸地域にあったモプスエスティアの司教になった。ネストリオスの問題提起で論争が始まると同時にテオドロスは亡くなり、いつの間にか「ネストリオス派の元凶」とみなされるようになった⁷⁸。

神性を人間イエスが被った変化から守ろう、という根本姿勢をテオドロスは先輩から継承している。しかし、彼らより積極的に靈魂の役割を中心に、ロゴス・肉体キリスト論の欠点を浮き彫りにしようと努める。アポリナリオスのように人間理性 (nous) だけでなく、生命源泉 (psychê) さえも直接ロゴスに帰したアレイオス派を相手取り、テオドロスはこんな問題を提起する。

「独り子が本性上の偉大さから下って、自らを肉体のうちに閉じ込め、そのすべてが自存するように、靈魂の諸行為をなす、と主張することで、彼らは神性を低下させるのである。神性が靈魂の地位を取るならば、肉体は飢え渴いたり、疲れたりすることはないし、食料も要らない。こうしたこと

⁷⁸ F.A. SULLIVAN, *The Christology of Theodor of Mopsuestia*, Rome 1956; R.A. GREER, *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, London 1961; R.A. NORRIS, *Manhood and Christ. A Study of the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963; A. VÖÖBUS, "Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia," *ChHist* 33 (1963) 115-124; J. McWILLIAM DEWART, "The Notion of Person underlying the Christology of Theodore," *StPatr* 12 (1975/76) 199-207; P. BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, Louvain 1995; H.J. VOGT, "Bemerkungen zur Exegese und Christologie des Theodor von Mopsuestia," *Synodus* (Festschrift für W. Brandmüller), Paderborn 1997, 5-27; F.G. McLEOD, "Theodore revisited," *TS* 61 (2000) 447-480.

が起こるのは、肉体が弱くて、靈魂がその必要を満たすすべがないからである。」⁷⁹

まず一番神らしくない変化は死であり、これこそ「神のように善悪を知るものとなること」(創 3:5)を望んだ靈魂の野望に起因する。人間をそのような野望から救うため、神の独り子は「肉体だけでなく、不死にして、理性的な靈魂からなる完全な人間を受け入れた」はずである⁸⁰。ロゴスが受け入れた靈魂の場合、常人のそれと異なる唯一の点は、恩恵によって、それは「変わらぬもの、肉体の衝動や情を完全に制御しうるものとされた」⁸¹、ということだけであった。唯一独特の恩恵であったとはいえ、従来の神性偏重に比べて大変な進展と言えることは、その恩恵を賜った「人間が罪に打ち勝った」⁸²ということなのである。

ロゴス・肉体キリスト論の強みは、神の独り子と人間イエスとの一致を前者のヒュポスタシス(主体)による一致と理解する点にあった。そして、ロゴスのうちに受け入れられた人と神との一致を恩恵や意思疎通によるものと理解する点は、ロゴス・人間キリスト論の最大な弱点として避難されてきた。しかし、テオドロス自身は、恩恵や意思疎通による一致以上に礼拝における一致を重要していた。

「この人間が神と緊密に一致しているがゆえに、全被造界がその方を尊敬し、いや、礼拝さえている。聖パウロが当然に『この方において神がすべての上にある』とも言えたはずだが、両性の緊密な連携のゆえに、この言い

⁷⁹ Homilia Catechetica 5, 8 (R. TONNEAU/R. DEVREESE, op. cit. 110).

⁸⁰ Homilia Catechetica 5, 19 (R. TONNEAU/R. DEVREESE, op. cit. 127).

⁸¹ Homilia Catechetica 5, 14 (R. TONNEAU/R. DEVREESE, op. cit. 119).

⁸² Homilia Catechetica 5, 10 (R. TONNEAU/R. DEVREESE, op. cit. 137).

方を避けて『キリストは、万物の上におられる、永遠にほめたたえられる神』[ロマ9:5]、と言うのである。⁸³

ニカリア公会議以降の抽象的概念をめぐる論争に歯止めをかけるため、カパドキア教父は聖霊の神性を解き明かすため、聖書と典礼の用語を抽象的概念に優先させることに合意し、これにのっとり、コンスタンティノポリス公会議によって採択された信条の中で聖霊について「同一本質」の使用が避けられ、代わりに「父と子とともに拝みあがめられる」と称えられる⁸⁴。当然にテオドロスは公会議に参加した恩師ディオドロスからこうした典礼用語活用の趣旨を教わったのだろう。上記の箇所にあるように、人間イエスが神の独り子と同じ礼拝に値し、「この人間イエスのうちにロゴスが礼拝され、かつまた、人間イエスがロゴスとして礼拝される」⁸⁵。

このようにテオドロスは特に典礼の用語で人間イエスとロゴスの一致を力説する。しかし、時には、神の独り子が完全に自己完結的な人間を受け入れた、という印象を与えることもある。たとえば、エイレナイオス以来の伝統的な表現を活用して⁸⁶、「一つにして、同じ方が神なるロゴスと人間である」と述べる一方、同じ文脈で「神なるロゴスと人間はそれぞれ別である」とも断る⁸⁷。しかし、ただの恩恵や意思疎通以上の一致を考えていたことは、ニカリア信条の「肉となり、人となった」ことを主題化している頻度からも明らかである。一箇所だけを見よう。

⁸³ Homilia Catechetica 6, 4 (R. TONNEAU/R. DEVREESE, op.cit. 161).

⁸⁴ COD 24:28-30 (DS 150). 拙論「聖霊の発出」『エイコーン——東方キリスト教研究』4号（新世社1990年2月）6-9頁参照。

⁸⁵ A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* op.cit. 434.

⁸⁶ IRENAEUS, *Adversus Haereses* I, 9, 3 (SC 264, 144:69); III, 16, 2; 17, 4; (SC 211, 290:34; 338:79;; IV, 6, 7 (SC 100, 452:121-122); V, 21, 2 (SC 264, 153:32).

⁸⁷ R. DEVREESE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (ST 141), Città del Vaticano 1948, 46.

「わたしたちの本性を受難によって完成させるために、それを受け取ってまとい、その中に住んだ。そして自分自身と一体化した。」⁸⁸

もちろん、アポリナリオスのように、人間の本性が神の本性と一体化された、とテオドロスは考えていない。だからといって、恩恵や意思疎通だけの一致しか考えていなかった、というわけでもない。人間イエスの主体を表現するため、アポリナリオスは「ヒュポスタシス」にこだわらず、「プロソポン」をも使った。論争の結果、テオドロスが好んで用いたプロソポンはヒュポスタシスとともに主体という意味において通用するようになったが⁸⁹、テオドロスがそのような方向に思いを寄せていたことは、『ヨハネによる福音書注解』から明らかである。その中でテオドロスは次の点に注意を向ける。パウロがローマの信徒への手紙の中で自ら望むことと望まないことを一人称で結び合わせるように（Ⅰコ7：15 - 25 参照）、キリストも福音書の中で自分について二つの本性を区別している。

「わたしたちの主は自分の人性と神性について語った際には、『わたし』という一人称を共通のプロソポンに帰した。」⁹⁰

その「共通のプロソポン」は明らかに、人と神のそれぞれのプロソポンを混合したものではない。まさしく一人称で語る「わたしたちの主」のそれである。ラテン語のペルソナと同様にギリシャ語のプロソポンも、元来は舞台で俳優がつける面を指すのだが、そこから、俳優が演じる役や劇の登場人物を経て、文

⁸⁸ Homilia Catechetica 17, 1 (R. TONNEAU/R. DEVREESE, op.cit. 161).

⁸⁹ 拙論「まことの神、まことの人——カルケドン公会議後の論争——」『日本の神学』39号（日本基督教学会・2000年）20 - 42頁。

⁹⁰ J.M. VOSTĚ (ed.), *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Johannis Apostoli* (CSCO 115/16), Roma 1940, 119).

法では述語に対する主語、日常生活では本人や個人などに意味が広がった。アンティオキア学派では、共通の本性が現れてくる個別的形態という意味で通用していた。そうすると、個々人が別々のプロソポンであるように、神性と人性が現れてくる形態としてのプロソポンもそれぞれ異なるはずだが、ここでテオドロスは論理上の関係と事実上の関係を区別するよう促す。

「二つの本性を区別する際に、神なるロゴスの本性が完全であり、プロソポンも完全である、とわたしたちは言う。そして人間の本性のプロソポンも完全である、と言う。しかし、結合に注目する際に、わたしたちは一つのプロソポンだ、と言う。」⁹¹

事実上、ロゴスは自分のプロソポンをマリアに受胎した人間に与えることで、一つのプロソポンが成立する。この神的プロソポンは人間イエスに浸透し、まさしくその人性を形作る。そういった意味において「人間の本性のプロソポンも完全である」とテオドロスは力説している。

語圏の学界で、ディオドロスが分離キリスト論の唱導者とされる一方、師よりは明確に一致を説明することに努力したテオドロスの構想は「確証キリスト論」のレッテルが貼られた。それによれば、人間イエスは罪を犯す自由を持っていたが、生涯の試練を通じて神への完全な従順を確証した意味において神のプロソポンと一致した。しかし、テオドロス自身の構想によれば、人間イエスがそのような確証ができたのは、ロゴスと分かち合っていた神的プロソポンが自分に浸透し、まさしく自分の人性を形作っていたからに他ならない。言い換えれば、神と人とのプロソポンが共通にして一つであることは、意思疎通の結果ではなく、前提なのである。

⁹¹ H.B. SWETE (ed.), *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* 2, Cambridge 1882, 299.

「人間のうちに住むことによって、ロゴスは人間を全体として自分自身と一体化した。そして、本性上 [神の] 子である方のあずかっているすべての名誉に人間をあずからせる。このように人間が子に一致するがゆえに一つのプロソポンが数えられる。こうして、子は人間とすべての支配を分かち合い、そのうちにすべてをなし、人間として再び来られ、裁きを行うであろう。」⁹²

一致と区別を説明するためテオドロスは王の衣を例として引き合いに出して、プロソポンという概念の二重性に注意を引く。ペトロやパウロなどを指す場合には、プロソポンは個を指す。しかし、王を指す場合には個だけではなく、王位やそれに伴う名誉なども指す。これらを示すのに王は紫の衣をまとうが、その衣が王の本性と一体化されることはない。「このように、王が本性上紫の衣を持たないように、神なるロゴスも、本性上では、肉を持たない」⁹³。これを踏まえてテオドロスは、神と肉の「本性上的一致」を主張したことにアポリナリオスの最大の誤りがあった、と力説する。直接にアポリナリオスを相手取って、テオドロスは肉体と霊魂との一致を具体例に、属性の交用に関する伝統的な原則の見直しの必要性をこう訴える。

「人間は霊魂と肉体から成り立っている、とわたしたちは言う。そして、霊魂と肉体は二つの本性である一方、両性から一人の人間が構成されているとも言う。二つが一つであることを主張するためには、両性を混合して、霊魂が肉であり、肉が霊魂である、と言うのが果たして適切であろうか。霊魂が不死であり、理性的である一方、肉が死すべきであり、非理性的

⁹² H.B. SWETE, *op.cit.* 296.

⁹³ L. ABRAMOWSKI, "Ein unbekanntes Zitat aus *Contra Eunomium* des Theodor von Mopsuetsia," *Muséon* 71 (1958) 101.

である。そこで不死なるものが死すべきであり、非理性的なものが理性的である、と言い方を逆転させて良いのだろうか。……両性の違いは持続する。靈魂と肉体はそれぞれ別のものである。……しかし双方は一人の人間であり、どちらも独立して人間自身だ、という言い方は適切ではないだろう。」⁹⁴

アレイオスが引き起こした論争まで、属性の交用はただの伝承として通用していたが、論争に際して、これが問題ををはらむことが判明した。きちんとした議論を踏まえて伝承が再確認されるような合意が出来上がるまでは2世紀もかかった。その合意を前提にテオドロスの問題提起を「異端」と決め付けるのは時代錯誤としか言えない。

3. 4. ネストリオス

テオドロスがモプスエスティアの司教になったころ、ネストリオスはまだ少年だったので、彼に教わったことはないだろう⁹⁵。説教者として名声を高める中、首都の司教に選ばれ、428年4月10日に就任した。そのころ当地では、マリアを「神の母」と呼ぶ習慣の妥当性をめぐって論争が交わされていた。ネストリオスが伝えるように、反対派は伝統的な称号がアレイオスとアポリナリオスの両派にとって大変都合のよいものであるがゆえに、「人の母」として変えられるべきだ、と主張した。そこでネストリオスは「両党派を集めて、福音書

⁹⁴ H.B. SWETE, op.cit. 318-319.

⁹⁵ M.V. ANASTOS, "Nestorius Was Orthodox," DOP 16 (1962) 119-140; R.A. GREER, "The Image of God and the Prosopic Union in Nestorius' *Bazar of Heraclides*," *Lux in lumine: Essays in Honor of W.N. Pittenger*, New York 1966, 46-61; H.E.W. TURNER, "Nestorius Reconsidered," SP 13 (1975) 306-321; R.C. CHESTNUT, "The Two Prosopa in Nestorius' 'Bazar of Heraclides'," JThS 29 (1979) 392-409; J.J. O'KEEFE, *Christology of Nestorius*, Münster 1987; J.A. McGACKIN, "Nestorius and the Political Factions of the Fifth-Century Byzantium," BJRL 78 (1996) 7-21;

の用語にあるように、神と人の双方を言い表す称号としてキリストの母を使うように勧めた」⁹⁶。

ネストリオスによれば、伝統的称号はアレイオス派には、父なる神に対してマリアから生まれた独り子の神性を格下げするための口実を与える一方、アポリナリオス派には、キリストのうちに神の本性しかないことの証拠となっている⁹⁷。ネストリオス自身がマリアを「人の母」と呼ぶことに反対だったのは、受胎の瞬間から人間イエスが神であったことを認めていたからである。しかし、受胎したのはあくまでも人間イエスであったので、ニカイア信条にのっとり「神の母」をはじめ、伝統的な属性の交用について見直しを要請した。

「信条の言葉遣いにより厳密に注意を払ってくれば、教父の群れが〔父なる神と〕同一本質の神性が苦しみを受けうること、また、父と同様永遠である方が新たに生まれたこと、壊されてしまった神殿を建て直した神性が自ら復活させられた〔ヨハ2：19-22 参照〕ことを言っていないことに気づくだろう。……彼らは、神性と人性に共通の名称である『主』と『イエス』と『キリスト』と『独り子』を基礎として先に送り、その上に受肉と受難と復活の伝承を築き上げた。」⁹⁸

ネストリオスが「神の母」に代わって、「キリストの母」を提案したのは、聖書の用語の中で「キリストこそ二つの本性に共通の名称だ」⁹⁹と考えていたからである。そのため直ちに論争が起こり、アレイオスが引き起こした論争にも増して、歴代教皇をはじめ西方キリスト教の世界をも巻き込む結果となった。

⁹⁶ F. LOOFS, *Nestoriana*, Halle 1905, 185:2-10. 以下 *Nestoriana*。

⁹⁷ *Nestoriana* 273:6-13.

⁹⁸ *Nestoriana* 174:26-175:11.

⁹⁹ *Nestoriana* 175:18-19.

ここでは論争自体の詳細を述べる暇も必要もないので、「ネスリオス主義」という、定評の見直しにつながったいくつかの点だけを指摘しておきたい。

早くも教皇ダマススがアンティオキア学派の構想について、キリストを「二人の子」に分離させる、と非難したことの影響もあって、ネストリオスもまっすぐにその非難に答えなければならなかった。

「わたしは、子が一つであり、神なるロゴスがもう一つである、と言ったことではない。わたしが言ったのは、神なるロゴスが本性上一つであり、[その] 神殿 [となったイエス] の本性が一つである一方、統合のゆえに唯一の子がいる、ということである。」¹⁰⁰

キリストが人であることと、神であること、との一致を説明するため、ネストリオスもテオドロスと同様に共通の礼拝に注意を喚起し、礼拝の相手が一つのプロソポンであることを次のように力説する。

「神的ロゴスは別のもの、と、それが内在するようになった人は、別のものであったのではない。むしろ、どちらものプロソポンは尊厳と名誉において一つであった。そのプロソポンはすべての造られたものによって礼拝される。」¹⁰¹

一致と区別の両方を説明するため、ネストリオスはキリストの神性と人性を同じ人間に備わっている両眼にたとえ、両眼を使って、見る主体が一つであることを力説しながら、自らキリストを「二人の子」に分けてしまう、という批判をこう退ける。

¹⁰⁰ Nestoriana 308:8-11.

¹⁰¹ Nestoriana 224:12-14.

「キリストとしては、キリストが不可分であるものの、キリストと人の両方であることにおいて二重である。子であることにおいては、一つであるものの、受け入れることと受け入れられることにおいて二重である。子のプロソボンにおいて個であるものの、両眼の場合と同様に、神であること、と人であることの本性においては、別々である。わたしたちは二つのキリストや二つの子……を認めない。造られた本性と造られざる本性において現れた一つにして、同じ方を認めるのである。」¹⁰²

このようにネストリオスも、エイレナイオス以来伝統的であった定式「一つにして、同じ方」を用いて、キリストが人であることと、神であること、との一致を力説したが、テオドロス以上にその一致を「存在」の側面からではなく、「機能」の側面から主題化した。

「二つの本性は一つの主権と一つの権能と一つの支配と唯一の尊厳および同様の名誉における一つのプロソボンを持つ。」¹⁰³

ところが、当時の用語ではプロソボンは本性が個別的に現れる形態を指すのだから、いくら主権や尊厳などの一致を力説しても、論理的には二つの本性が二つのプロソボンとして現れる、と認めざるを得ない。これについてテオドロスは論理上の関係と事実上の関係を区別するように促したが、論争が過熱する中、この提案は通用しなくなった。結局、流罪先で書いた『ヘラクレイデスの文書』¹⁰⁴の中で、ネストリオスは二つのプロソボンを前提に一致を解き明かすように努めた。

¹⁰² Nestoriana 280:5-16.

¹⁰³ Nestoriana 196:15-17.

¹⁰⁴ シリア語の写本は20世紀初頭に発見され、その編集とフランス語訳は1910年、英語訳は1925年に出版された(P. BEDJAN, *Nestorius, Le livre d' Héraclide de Damas*, Paris-Leipzig

「二つの本性は各々のプロソポンと、[自己固有の] の本性と、統合のプロソポンのうちに実在する。統合のゆえに、一方の自然的プロソポンは他方の自然的プロソポンを利用し、こうして二つの本性の一つのプロソポンが実在することになる。」¹⁰⁵

ここで主題となっている「統合のプロソポン」をどう理解したらよいだろうか¹⁰⁶。まず上記の文書から明らかなどおり、それは各本性に属する一方、各本性は自己固有の「自然的プロソポン」を有する。その二つから成る「統合のプロソポン」は受胎に始まる。そこで独り子のプロソポンは人間イエスのプロソポンを己の顕現形態として用いる一方、後者は前者の栄光や威厳にあずかる。

「神性のプロソポンと人性のプロソポンは一つのプロソポンである。前者はへりくだりによって、後者は高揚によって、そうである。」¹⁰⁷

へりくだりと同様に高揚もプロソポンに限られており、本性に及ばない。だからネストリオスは神性と人性とを分離してしまうのではないか、という疑問を逃れなかった。概念構成の上では、この疑問は当を得ている。しかし、ネストリオスが神性と人性との区別を最重要視しながらも、両性の一致を前提にしていたことは燃える芝のたとえ（出3:1-5参照）からも明らかである。

「火は芝の中にあった。芝は火であった。そして、火は芝であった。各々が芝と火であった。二つの芝がなかったように、二つの火もなかった。どち

1910; F. NAU, *Le livre d' Héraclide de Damas*, Paris 1910; G.R. DRIVER/L.HODGSON, *The Bazar of Heracleides, newly translated from the Syriac and edited with an Introduction, Notes and Appendices*, Oxford 1925)。以下、翻訳だけをあげる。

¹⁰⁵ F. NAU, op. cit. 194; G.R. DRIVER/L.HODGSON, op. cit. 305.

¹⁰⁶ 以下については、A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* op. cit. 511-517 参照。

¹⁰⁷ F. NAU, op. cit. 218; G.R. DRIVER/L.HODGSON, op. cit. 341.

らも火の中にあっし、どちらも芝の中にあつた。分離においてではなく、一致においてそうであつた。」¹⁰⁸

このたとえの説得力はともかくとして、ネストリオスが神性と人性との一致を前提に、その仕方を解き明かすのに最大限の努力を費やしたことは疑う余地がない。

4. 展望

グリルマイアーが指摘したように、ネストリオスの時代には、キリストについて、神であることと、人であること、との区別と一致の両方を十分考慮できるような概念構成はできていなかったの、ネストリオスの試みが成功したはずもない。神であることと、人であること、との区別を保障しながら、主体の統一性を表現しよう、との意図は正統であった一方、「間違つた前提からの帰結が導き出されたところで、なぜ排斥されたかも理解できる」¹⁰⁹。

しかし、キリストについては、神であることと、人であること、との区別と一致の両方を十分説明するため、当時のキリスト教徒も共有していた古代思想の枠組みが不適切であることは、はじめてアレクサンドリア学派の構想に対してアンティオキア学派が繰り広げた反論の結果で明らかになった。だから、その前提について一番効果的に見直しを促したネストリオスが「異端者」として排斥されたことは、グリルマイアーの言うとおりに、キリスト教史上の「つまずき」なのである¹¹⁰。

排斥によって出来上がったネストリオス像は早くも一人歩きするようになり、本稿の冒頭に紹介したとおり、カロリング朝時代のイスパニア教会の司教団も

¹⁰⁸ F. NAU, op. cit. 141; G.R. DRIVER/L.HODGSON, op. cit. 234-235.

¹⁰⁹ A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* op. cit. 463.

¹¹⁰ Ibid. 447.

ネストリオスのように、神の子を単なる人間として扱う、という教皇ハドリアヌス1世やフランクフルト教会会議が前提としていた定評につながった。

ネストリオスは、アレイオス・アポリナリオスの両派による属性の効用の乱用への反発から、「神の母」という伝統的な称号への違和感を「人の母」を新しい標語として掲げていたグループと共有していた一方、受胎の瞬間から人間イエスが神であったことを認めていた。伝統的な称号の代わりに「キリストの母」を提案したのは、これでキリストが神である一方、人であることを一言で言い表すことができる、と考えていたからである。

一方、イスパニア司教団はフランク王国の司教団に送った書簡の中で、マリアが「神の母」であることを前提に論証を進めており、「僕の形で十字架に付けられたものの、威厳の主が十字架に付けられた、とも言われる」¹¹¹と、アウグスティヌスの権威を掲げて、属性の効用を明確に認めている。実際、この文書はアウグスティヌスの著作中に見当たらないが、中身に賛同したからこそ、イスパニア司教団はこれをアウグスティヌスの文書として引用した。また、モプスエスティアのテオドロスは肉体と霊魂との一致を具体例に、属性の交用については見直しを求めたのに対して、イスパニア司教団は逆にその承認を促している。

「キリストは二人ではなく、一人である。一人であるのは、神性の肉への変革によるのではなく、人性の神への受容によるのである。実際、一人ひとりの人間のうちに二つの実体があるものの、霊魂と肉体が一つのペルソナ[主体]であるように、わたしたちの主と救い主の場合にもそうである。すなわち、どちらもの実体は各々完全性を保持する結果、神性は肉のうちに凝結されないし、人性は神性のうちに解消されない。それにもかかわらず、

¹¹¹ MGH.Conc 2/1, 114:40-42.

キリストは一つ、世の救い主は一つである。その一致のゆえに、人間的な事柄はすべて神に帰されるのである。」¹¹²

属性の交用への反対はアンティオキア学派のロゴス・人間キリスト論を貫いており、「神の母」という伝統的な称号に代わって、ネストリオスが提案した「キリストの母」のうちに簡潔に表現されている。上記の引用箇所からも明らかなおとおり、イスパニア司教団のキリスト論は、異端史上のネストリオス像とはもちろん、ネストリオスが所属していた史実上のアンティオキア学派の構想とも無縁なのである。

¹¹² Ibid. 116:2-8.