

中世キリスト論の底流

——定説確立への歩み——

ハンス＝ユージェン・マルクス

カルケドン公会議によって採択された教理宣言の要はいはゆる位格的結合 (unio hypostica) である。それによれば、イエス・キリストの唯一にして同一の位格ないしペルソナにおいて、神の本性と人間の本性とが相互に混合・変化なく、また、分割・分離もなく結合している (DS 302 参照)。

東方キリスト教において、この宣言の妥当性をめぐって2世紀半にもわたって激しい論争が交わされ、ついに属性の交用 (communicatio idiomatum) と呼ばれる定説が確立した。それによれば、神の本性と人間の本性がイエス・キリストの唯一にして同一の位格ないしペルソナ (自立主体) において結合しているので、その一方の本性に属する事柄 (属性) を他の一方の本性についても述べることができる。たとえば、全知・全能は神の属性だが、属性の交用の原則にしたがって、人間イエスも全知・全能であったとすることができる。逆に、受難や十字架上の死は人間イエスに関わる事柄だが、その究極的主体 (=位格、ペルソナ) は三位一体の第二位であるのだから「三位一体のうちの一位が受難した」ともいうことができる¹⁾。

承知のごとく、教皇レオ一世が、449年1月13日付でコンスタンティノポリス総主教フラウィアノスに送った教書はカルケドン公会議の教理宣言に多大な影響を及ぼした。そういうわけで、カルケドン公会議の教理宣言は西方キリスト教において、何の反論もなく、速やかに受け入れられた。ところが、その後、西方神学者は東方で戦わされた論争に関与しなかったので、属性の交用を中心に据えた正統説の主旨は、彼らに十分伝わってき

たと思われない。

以上のように、東方キリストにおいて、カルケドン公会議が宣言した、キリストの唯一にして同一の位格（自立主体）における神の本性と人間の本性の結合がますます重要視されるようになったのに対して、西方キリスト教においては、どちらかと言えば、レオ一世の教書で力説されている両性の区別に重きが置かれた²⁾。その結果、数百年にわたって、多くの議論はカルケドン公会議の直後、場合によってはそれ以前の問題設定を反映したものであった。トマス・アキナスさえ、ダマスコのヨハネスなどのギリシャ教父研究を通じて、晩年になってから、はじめて属性の交用を掲げた第二コンスタンティノポリス公会議の教理宣言を十分に知り、『神学大全』第三巻の中心に据えた。

ここでは、中世におけるキリスト論の発展の全体像を描く暇がない。むしろ、トマス・アキナスを境に、それまでの発展の底流をなしていた両性区別重視に注意を向けたい。

1. カロリング王朝の時代

西方キリスト教の世界において、中世はカロリング王朝の台頭と共に始まったとみても間違いはないだろう。政教分離が知られていない世界だったので、信仰と政治の問題は常に複雑に絡み合っていた。カール大帝の治世、欧州を荒らした養子論争も例外でなかった³⁾。

1.1. 養子論争

711年、ムーア人イスラム勢力は北アフリカからイベリア半島に進出し、732年、トゥール・ポワティエの戦いでフランク軍に敗退するまで、フランク王国など、全欧州を脅かしていた。それゆえ、フランク軍を指揮し、勝利の栄冠を手にしたメロヴィング王朝の官宰カール・マルテルの子ピピンは相当な力を持った。751年、王位を奪い、768年にはそれを長男カールに引き継いだ。カロリング王朝の始まりである。

一方のムーア人イスラム勢力は、イベリア半島の大部分を抑えた。765年、ダマスコのカリフの追手を逃れたウマイヤ朝は、ゴールドヴァに独立首長国を興して、1491年のレコンキスタ（再征服）まで続いた。モザラベと呼ばれた領内のキリスト教徒は、崩壊した西ゴート王国首都トレドの首席大司教のもとで、特別納税の義務と宗教上の協調性を条件に、大幅な自治を許された。特別課税を免れようと、イスラム教に改宗した者もいたが、西ゴート人貴族をはじめ多くのキリスト教徒は領外の北部山岳部に逃れた。彼等は718年には山岳原住民と協定を結び、わずか20年足らずで、北西の海岸地方からピレネー山脈の東部に広がる広範な地域を抑えた。アストゥーリア王国の誕生である⁴⁾。

もちろん、イベリア半島の完全な奪回がアストゥーリア王国の政治を先導する最優先課題であった。そういうわけでフランク王国との連携、ひいてはローマ教皇の支持を確保するのが当初より得策と考えられた。当時、カールは教皇の権限を掲げて、領内で大規模な教会改革を推進していた。これに参加しようと、アストゥーリアの統治者は宣教師の派遣を要請した。これに応じて、782年頃、無任所司教エリガーはアストゥーリア教会で改革を開始した。785年以降、カールはイベリア半島北部への遠征を繰り返したので、これに助けられて、アルフォンソ二世は北西部に向かって、アストゥーリア王国の領土を広げ、791年、オビエドを首都とした。20年後、レオ三世はそこに首席大司教座を置いた。アストゥーリア教会はこの時点で初めて法的にもトレド首席大司教座から独立した。

前述したように、エリガーが改革を開始した頃には、アストゥーリア教会はまだトレド首席大司教の管轄下にあった。もちろん、首席大司教の任に当たったエリパンドゥスは無断で入ってきたエリガーたちの活動を喜んではずもない。しかし直接エリパンドゥスの怒りを招き、攻撃の口実を与えたのは、改革に協力した地元の聖職者ミゲティウスの極端な言動であった。教皇の権限を盾に、彼は従来 of 慣行、わけても聖職者の生活態度への批判を繰り広げた。加えてゴールドヴァ首長国社会では一般的になりつつ

あった、キリスト教徒とイスラム教徒との交際を罪と決めつけたようである⁵⁾。エリパンドゥスはミゲティウスに宛てた書簡で、特にその教理上の誤りを問題にし、785年、セビリアで開催した教会会議で、ミゲティウスをサベリオス派のかどで排斥した。

エリパンドゥスの提供する情報しか残っていないが、それによれば、ミゲティウスは「乙女マリアから生まれた子が、三位一体の中の第二の位格に他ならぬ」と唱えたそう⁶⁾。おそらく本人は、当時フランク教会でかなりお粗末な理解しかされていなかった、属性の交用を唱えたのだろう⁷⁾。ところで、以前からイベリア半島の教会はカルケドン公会議本来の路線に沿って、キリストにおける神性と人間性の区別を重視していたし、イスラム教勢力の支配下に入ってから、一層キリストの人間性を力説しなければならぬという現実問題を抱えていた。実際、イスラム支配の2・3世代前に確立したマザラベ典礼では、「独り子」(unigenitus)はキリストの神性を、「取り上げられた子」(filius assumptus)、または「採択された子」(filius adoptivus)はその人間性を指す述語であった。もちろん、「採択された子」の代わりに「養子」とも訳すことができる。そうすると、2世紀以来、異端とされてきた表現になる。本来、モザラベ典礼では養子論の意味で理解されていたわけではないが、フランク教会の関係者にはそう聞こえたとに違いない。いずれにせよ、セビリアに開かれた教会会議は、ミゲティウスを排斥するとともに、モザラベ典礼用語を活用して、キリストが「人間性において、採択された子であり、神性において、決してそうではない」と宣言する文章を採択した⁸⁾。

この措置はアストゥーリア・フランク両教会の関係者の間に強い不満を引き起こした。ヨハネの黙示録注解者として有名になったエリバナのベアートゥスとその弟子ヘテリウスは反対運動の先頭に立った。そのためエリパンドゥスによって排斥されたとき、彼らは論難書を著して、エリパンドゥスをネストリオス派の唱導者として攻撃した⁹⁾。論争に関する情報はローマにも伝わった。これを受けて、ハドリアヌス一世は、ゴルドヴァ

首長国の司教団に対して、彼らの長を正統信仰に戻すよう働きかけたが、ただ一人、セビアの司教を除いて、全員がエリパンドゥスを支持した。

ちょうどその頃、イベリア半島北東部のウルヘルがフランク領になった。当地の司教フェリクスは、以前からセビア教会会議決議の弁明を繰広げていたが、フランク教会の神学者アルクインが伝える情報によるかぎり、その弁明の内容は相手を説得させるはずもなかった。すなわち、神はその本質において霊であり、それゆえ肉体的被造物の父ではありえず¹⁰⁾、キリストの肉も神格的ではない¹¹⁾。むしろ、神がひとり人間を選び、そのうちに宿ることによって、その人間を神化した、と¹²⁾。論争が広まる中の792年夏、レーゲンスブルクに教会会議が開かれ、フェリクスは自説の撤回を強いられ、その後ゴールドヴァ首長国領内に逃れたが、793年、イスラム勢力が北東へ進出した際、それに乗じて、ようやく自らの教区に戻った。

その前か後かははっきり分からないが、ゴールドヴァ首長国の司教団はエリパンドゥスのもとに集い、カールに宛てた書簡で、フェリクスの扱いに抗議する一方¹³⁾、フランク王国の司教団に地元のキリスト論を弁明する書簡を送った¹⁴⁾。基調は以前より一層厳格に、人間イエスと神の独り子との区別を力説するものであった。すなわち、キリストは人間性において「ダビデの子」(ロマ 1:3)であり、また「しもべ」(フィリ 2:7)であるが、母の胎に宿る、最初の瞬間に神の子に採択された。そういう意味において「採択された子」であり、またパウロの言うとおりの「長子」(ロマ 8:29 参照)でもある¹⁵⁾。しかし「神自身の子」(filius proprius)、また「真の子」は時空を超えて神から生まれる「独り子」に他ならない。また、その独り子は「採択によってではなく、誕生によって、また、恩恵によってではなく、本性によって、神の子」であるのに対して、乙女マリアの胎に宿った人間は、逆に「誕生によってではなく、採択によって、また、本性によってではなく、恩恵によって、神の子」である¹⁶⁾。以上のように、書簡はネストリオス派のキリスト論を思わせるような用法で、神性と人間性の区別を力説する一方、唯一の位格における両性の結合をも確認する。

「人間、一人ひとりとは二つの本性から成り立っているとはいえ、魂と体は一つの位格を形成しているのではないか。私たちの主、救い主の場合、神性が肉のうちに凝固されず、人間性も神性のうちに解消されない方法で、両性は各々の全体性を保ちながら、ともにひとりのキリストであり、世界のひとりの救済者であり、主である。」¹⁷⁾

カールは、書簡について教皇の判断を求め、さらに、794年6月1日、フランクフルトで王国議会と教会会議を同時開催した。教皇より異端の返答を携えてきた二人の教皇使節をはじめ、イングランド、アストゥーリア王国の代表者も参加した。ゴルドヴァ首長国の司教団から送られてきた、先の書簡への返書は¹⁸⁾、アルクインに依頼されたようだが、調子はかなり攻撃的で、相手のキリスト論を「悪魔の発想」と決めつけ、わけても「独り子」と「長子」の区別を「笑うべきで、愚かな説」としたうえ、古来の「単純な告白」への帰還を促し、その内容をこうまとめる。

「私たちの主、イエス・キリストは一つの位格において、まことの神であり、まことの人である。しかし、子の位格は、三位一体のうちにとどまり、これに人間的本性が加わった。その結果、神と人は一つの位格である。……位格の一致のうえに [イエス・キリストは] 唯一の神の子であり、また、唯一の人の子である。」¹⁹⁾

返書は相手をなだめるはずもなかった。首席大司教の立場を考慮して、沈黙を守ったエリバンドゥスに代わって、フェリクスは反論を繰り広げた。しかし798年、その教区が再びフランク領となるや、レオ三世のもとに集まった教会会議は前回の決議を再確認した。また、アルクインは翌年、エリバンドゥスに書簡を送ったが、返書²⁰⁾に納得できなかったので、今度は直接フェリクスを相手取り、論難書を著した²¹⁾。結局、フェリクスは800年の春、アーヘンで開かれた教会会議に召喚され、アルクインと議論を戦わ

せた末、説得を受け入れた。以降、818年に没するまでリヨンに流刑の身となっていた。

アルクインとの討論で、何がフェリクスを説得させたか正確には分かっていないが、アルクインの著作からある程度まで推理される。アルクインは「ネストリオス派の異端」など、従来の批難を控え、相手の究極的関心事であった、イエスの人間性を十分考慮するため、「取り上げられた人間」(homo assumptus)という古来の表現を議論の中心に据え、これを「採択された子」として代えるよう勧めた。もちろんアルクインにとって、人間イエスが、母の胎に宿る瞬間に神の子のうちに取り上げられたのだから、まさに神の子がその人間の究極的主体であって、もう一つの人間的主体は存在しない²²⁾。フェリクスなどの養子論者もこれを認めていたが、イエスの人間性を確保するため、モザラベ典礼の「採択された子」、または「取り上げられた子」を正統信仰の表現として掲げた。しかし、ついにアルクインの説得に服して、「取り上げられた人間」として代えることに賛同したのだろう。以後、この表現は長い間、中世の神学用語として残り、新たな議論のきっかけとなった。

2. 思弁的キリスト論への試み

アルクインのように、同時代の神学者は総じて聖書、教理及び教父伝来の用語の枠内にとどまった。これを超えた、普遍妥当な論述を最初に試みたのは、ヨハネス・スコトゥス・エリウゲナであった²³⁾。だが、以来「弁証法」と呼ばれたその支弁的な試みは、少なくとも信仰の事柄に関するかぎり、中世の教会は容易に受け入れるものではなかった。実際、カンタベリのアンセルムスの権威に裏付けられて、はじめて弁証法の正当な評価への道が開かれた。

本名はヨハネス・スコトゥスである。エリウゲナは、アイルランド生まれということの意味し、8世紀以降、欧州北西部を荒らしていたバイキングからフランク王国に避難した教養人の一人である、ということを書き表

す添え名である。学芸を教授するほか、カール二世（禿頭王）の神学顧問を務めた立場から、当時フランク教会を揺るがした予定論争に巻き込まれて、異端の疑いを招いた。これに当時新奇と思われた支弁的論述方法が加わり、結局、エリウゲナは終生異端の疑いから逃れることができなかった。

サクセン爵の子でベネディクト会の修道士ゴデスカールクス（ゴットシャルコ）が二重の予定を説いたのが論争のきっかけとなった。彼によれば、神は少数の人のみを救いに、残る大半を滅びに予定し、後者がどんな努力をしようとも、神は最後まで彼らには恩恵を拒む。そのためゴデスカールクスは、848年、マインツで開かれた教会会議で異端の宣告を受け、翌年のキエルン教会会議でも、その異端宣言が再確認された。以降、オウィレール修道院に幽閉されたゴデスカールクスに代わって、イベリア半島出身のブルーデンティウスは二重予定説の弁解を練広げた。そこでランスの首席大司教ヒンクマルスはエリウゲナに意見書を依頼し、851年、エリウゲナはこれを『予定論』の題で提出した²⁴⁾。

相手はもっぱらアウグスティヌスの主張の一部に基づいて二重予定説を説いたため、エリウゲナは、まず神学的論証を三段階に分けて考察し、これを弁証法と名づけた。まず第一段階で、論議の対象となっている信仰簡条を、聖書および教理伝承の枠内でできるだけ厳密に定義し、次に——これは当時まったく画期的な提案であったが——その信仰簡条の正統な理解を確保するため、論理学、わけても三段論法の手続きを経て、その内容を概念的に明晰、矛盾のない陳述体系に言い直さなければならない。その後はじめて、教父文献が論議の対象となりうる。それも陳述体系の正統性を確認するためだけである。

エリウゲナの結論によれば、墮罪の結果、人間は真の幸福についての知識を失ったが、創造に先立って神がこれを予知したので、その知識回復を可能にすべく、独り子の受肉を決定した。したがって、墮罪によって失われた知識の回復は、キリストと共に始まり、教会の中で完成される。教会の中で信徒は救済に必要な知識を学び、それによって、自由意志を正しく

用いることができ、やがて永遠の救いにあずかる。他方、自由意志を悪く用いる者は、信者であれ、そうでない者であれ、永遠の責め苦を受ける。しかしその責め苦は神から罰として与えられるものではない。それは、真の幸福についての知識を持ちながらも、それを享受することのできない精神状態にほかならない。

ヒンクマルスは以上の意見書を受けて、自ら短文の『神の予定と自由意思について』を著したが²⁵⁾、彼もエリウゲナのように、予知の概念を中心に据えたので、論争がますます激しくなり、やがてヒンクマルスはエウリゲナに対して距離を取らざるを得なくなった。そこで国王も、彼を論争の前線から遠ざけようと、偽ディオニシウス文章のラテン語翻訳を依頼した。エリウゲナは宿題に取り組む際、その注解者として有名な証聖者マクシモスの著作に出会い、その一部をさっそく翻訳した。さらにカパドキア三教父の文献をも研究し、また一部を翻訳した。しかもその間に、主著『自然の区別について』を執筆、その後、ようやく『偽ディオニシウス』の翻訳を完成させた。

エリウゲナにとって、自然 (natura) は、およそ存在するものを言い表すのに最も包括的な概念である。彼はこれを、まず「創造する自然」と「創造される自然」の二つに大別し、さらに全体を(一)「創造されず、創造する自然」、(二)「創造され、創造する自然」、(三)「創造され、創造しない自然」、(四)「創造されず、創造しない自然」の四つに分ける。第一は、神に他ならず、第二は、神にとって万有を存在たらしめる「最初の諸原因」(causae primordiales)である。第三は、時空に存在するすべてのもので、第四は、時空的現実が終わった後、最高の自己完成に立った神自身に他ならない。このようにエリウゲナは、カパドキア三教父、偽ディオニシウス文章やマクシモスにも見られる新プラトン主義の宇宙論に則して、宇宙や歴史の全過程、わけても救いの営みを一者から多への展開、多から一者への回帰として捉えるが、ギリシャ教父に比べて、人間中心的な発想が目立つ。

「この感性的な世界には、元来それがとどまっていた神と、最初の諸原因のうちに回帰する以外、将来目標がないと思われる。なぜなら、……もし神が最初の人間の墮罪と滅亡を予知していなかったならば、あの世界は多様な感性的な種と、それらの部分の種々多様な複数形態へと拡散しなかったであろう。」²⁶⁾

つまり、先の区分に則して言うならば、第二と第三の自然は墮罪の結果、あるいはより正確に言うなら、神における墮罪の予知の結果にほかならない。予知の中身は何かと言えば、神の似姿として創造され(創1：26参照)、したがって神と自由に関わり合うことのできる人間が存在するならば、そのような人間は必ず神との一致を破り、時空的自然のうちに、偽りの幸福を追求する、ということである。こうした予知の結果、一者から多への展開が始まり、人間も、ついに神の似姿とかけ離れた状態に墮落していった。

「人間が罪を犯さなかったならば、その純一性も二様の性への分離も被らなかったであろう。こうした分離は、神の似姿と神との類似性を完全に変えている。そして、人間が罪を犯さなかったならば、それがなかったように、すべての人間の普遍的な復活の後に現れる[人間]本性の原始状態への回帰の後にもないだろう。」²⁷⁾

ところで、原始状態の回復だけが最初の人間に約束された救い(創3：15参照)の目的ではない。それは、原始状態を超えて人間が自由に神と一致し、すなわち自ら神になるということである。人間の神化で完成される救いの営みを開始するため、神は自らキリストのうちに人となり、死に至るまで、人間の条件を受け入れなければならなかった。なぜなら、ギリシャ教父も力説したように、神が自分と一体化したものだけが救われうるからである。しかしキリストの役割は人間の救いに尽きるわけではなく、あくまでも、全自然を神との一致へと戻すのが、その役割である。そして、自

然と神との分離は墮罪の結果に他ならないから、一致の回復は、まさに人間の救いにかかっている。なぜなら、「人間の本性の中に含まれていないものは、世界の中にも存在しないからである」²⁸⁾。そういうわけで、キリストは人間の本性を受け入れた。そして「人間の本性を救い、回復したならば、当然、すべての見える被造物と見えざる被造物をも回復したはずである」²⁹⁾。回復の完成は、時空的自然の終末を前提とするが、回復事体は時空的自然の内部に起こるわけではない。それは自然の「非物体的な超感性的な最初の諸原因」への回帰であり、「そのうちに不変、不滅に内包されている自然は、いつまでも残る」³⁰⁾。しかも、こうした宇宙のスケールでの移行は、空間と同様、時間をも超えるものである。パウロも言うとおりに、キリスト自身の体の成長だからである（エフェ 4：16 参照）。「キリストはその位格と不可分に結合している二つの本性において、どこにも存在し、その部分のどれも、いっさいの空間や時間、あるいはまた被造物に固有などんな仕方でも境域限定されていない」³¹⁾。それゆえに、キリストの体の成長と完成も、時間と空間の問題ではない。時空的思考法にとらわれる人間にそう映るだけである。同様なことは、またキリストの再臨についても言える。それを「良いものと悪いものが、各々自分自身とその良心のうちに見る」。すなわち、死を迎えるとき、「一人ひとりが、自らその行いと思いの審判者となる」³²⁾。

聖書は、救いの完成を、新しい天と新しい地の創造として描いているが（黙 21：1, 8 参照）、それは、まさに各自がその生活を通して「古い人をその行いと共に脱ぎ捨て」、キリストに倣い、「新しい人を身につけ」（コロ 3：9；二コリ 5：17 参照）、こうして死を通して神自身と結ばれる、ということである。

「彼において、私たちの本性、すなわち体と魂と知性が新たにされ、一つにまとめられ、複合的なものから非複合的なものに変えられた。そして、全人間本性の頭、私たちの主イエス・キリストにおいて、す

でに成し遂げられたことは、全本性においても完成される。それは、私たちの体の新しい地が、新しい天、すなわち魂の新しい状態に変えられる、その時のことである。……そのすべては、私たちの本性の目的であり完成であるキリストにおいて、またキリストによって、成就されるのである。」³³⁾

以上のような意味における救いの完成は、悪がなおも残ることを許さない。すでにニュッサのグレゴリオスは、この結論を明らかにしたし³⁴⁾、エリウゲナもこれを再確認する。「すべてにおいて神的善が働き、現れるのだから、悪はどこにも残らないはずだ」³⁵⁾。だからといって、悪人も善人と同様な待遇を受けるというわけでもない³⁶⁾。基本的な区別は墮罪以前の状態への回復と、それを越えた神化との間にある。これと関連してエリウゲナは、ニュッサのグレゴリオスも提唱した万有帰神説を肯定し、神への「すべての者の帰還」(reditus omnium)を二つに分ける。「その創成の原始に戻るはずのすべての者において、それは普遍的である。しかし自然の原始状態に呼び戻されるだけでなく、すべての自然的尊厳を越えて、神である万有の根拠へとその回帰を完成する者において、それは特殊的である。」³⁷⁾ もちろんこの特殊的帰還は、生前から始まり、絶えざる改心とあらゆる徳の実践を要求する。そのように努力する者は、恩恵に助けられて、ますます神に近づき、死を通して、時空的条件から解放放たれるときに神化される。「清められ、聖とされた者は、神の恵みの消えない炎となって、永遠の幸福の栄光に輝く。こうして彼らのうちに自然の美も永遠にとどまり、またe神化の灯明がすべての上に光り輝く。」³⁸⁾

以上のように、エリウゲナは、神論、キリスト論、救済論の三部門を総合し、しかも現代神学にも大きな示唆を与える仕方では宇宙論と結び合わせた。しかし中世の教会では、その発想はあまりにも大胆で、異端の疑いを免れることはできなかった。1225年教皇ホノリウス三世はついに全著作の焼却処分を命じた。写本がなおも残存しているのは、その写し作業に励ん

だ修道士に、彼のファンも結構いたことを物語る。しかし、修道院・司教座聖堂付属学校で教える神学では、彼が提唱した弁証法は「慎むべき好奇心³⁹⁾」として、数百年にもわたって、厳しく退けられていた。ちなみに、修道院・司教座聖堂付属学校の中の「学校」(schola)は、いつのまにか、中世神学・哲学の総称となった。

3. 初期スコラ神学の戸惑い

西洋思想史において、カンタベリのアンセルムスは「スコラの祖」として位置づけられている⁴⁰⁾。修道院・司教座聖堂付属学校で行われた教育・研究の内容と方法を抜本的に改めた意味で、アンセルムスはたしかにスコラの祖であったと言える。そもそも彼が神学的論述の方法を変えたのは、新しい時代の挑戦に応えるためであった。その結果、エリウゲナが提唱した弁証法もついに再評価されるに至ったが⁴¹⁾、それを徹底させたベトルス・アバエラルドゥスの運命が示すように、思弁的方法が神学会において市民権を獲得するにはなおも時間が必要であった。

3.1. 新時代の挑戦

アンセルムスは、すでに10年以上、フランス北部にあるル・ベク修道院付属学校で教鞭をとっていた1076年に、処女作『モノロギオン』を著した。秘書のエアドメルスは『聖アンセルムス伝』でその論証をこうまとめる。「彼は、そこで聖書の全権威を括弧に入れ、神は何であるかを理性のみによって探求、また発見し、神の本性が真誠な信仰がそれについて堅持するとおりであり、また、それ以外ではありえないことを、決定的推理によって立証した⁴²⁾。アンセルムス自身も強調しているように、こうした立証法をとったのは、学生の要望に応えるため、それは「聖書の権威にまったく依らず、個々の研究を通して達した結論は、どれも平易な文体、一般向きの立証、純粋な討議によるもの」であって欲しいという要望あった⁴³⁾。

それまでの修道院・司教座聖堂付属学校の伝統からすれば、聖書を度外

視して信仰の根拠について語るなど、想像だにできないことであった。それだけに、アンセルムスが方法論として、聖書など啓示の権威を一応は横において論じようとしたことは、思想界に新しい動きがあったことを物語る。

社会の都市化に伴い、教育が広がり、商業が栄え、他宗教との接触も増えた。十字軍遠征に伴って交流はいっそう活発になり、キリスト教徒はその信仰の根拠を問われるようになった。そんな中で、従来どおり、ただ聖書の、ましてや教父の権威を引き合いに出すだけでは、十分に議論が進まなかったに違いない。そのうえ、オットー王朝の衰退以降の、目まぐるしい権力交代や、激化する皇帝と教皇の対立が、あらゆる権威について懐疑を引き起こす気運となった。当然に、聖書や教理も例外ではなかったろう。実際、聖書への懐疑から神の存在を疑うまでになった修道者の名は、アンセルムスやその学生たちにも知られていた。こうした中、エリウゲナが試みたあの弁証法が新たに注目されるようになった。

アンセルムスは、『モノロギオン』が素直な信仰と矛盾するものとして、四方八方から批難されたことを受けて、2年後に『プロスロギオン』を著し、信仰の優位を力説しつつ、素直な信仰こそ理解を求めるはずだ、と強調した。数年後、彼は両作の試みをこうまとめた。「神的本性とその位格について、受肉以外のことで、私たちが信じていることは、聖書の権威を借りずに必然的理由によって証明されうる」⁴⁴⁾。そして、そのような証明をあえて試みた理由について、「信じる者たちを嘲笑する者に対して答弁しうる手助けを与えようとした」と語っている⁴⁵⁾。

アンセルムスはここで名前を挙げてはいないが、当時、伝統的信仰を嘲笑した一人は、「唯名論の祖」とも呼ばれるロスケリヌスであった⁴⁶⁾。実際、普遍的概念は単なる名称でしかなく、実在するものは個体だけだ、と最初に言い出したのはこのロスケリヌスである。アンセルムスも、その見解については、「普遍的実体 [を表示する] 概念は言葉の発声」にすぎず、何が実在するかについては、「理性こそ、君主で、審判者であるべきだ」とも主

張した、と報告し、彼を「弁証法的論理学者、否、弁証法的論理学の異端者たちのリーダー」として位置づけている⁴⁷⁾。

さて、ロスケリヌス自身の書物としては、門弟から論敵に回ったペトロス・アバエラルドゥスに宛てた一つの書簡しか残っていない。「不完全な人間と遣り合っているのだから、手がけた作品も不完全なまま放置しましょう⁴⁸⁾、という締めくくりから判断するかぎり、書簡の中で、自説の一部しか述べていないことだろう。

従来の実在論は、個体を超えた種、また、これを超えた類を表示する概念に、実存する普遍が対応すると考えていたのだが、ロスケリヌスは普遍を単なる名称とすることで、類はもとより、種も実在するのではなく、種を構成する諸個体のみが実在するとし、これを端的にモノ (res) と呼んだ。そして、三位一体における位格と実体との区別をこう退ける。「私たちは、こうした名称を単数で用いるにせよ、複数で用いるにせよ、私たちがそうするのは、一方が他方と異なるモノを表示するからではなく、そのような用語を採択した人々が、そう望んだからに他ならない⁴⁹⁾。言い換えれば、位格と実体のいずれも同じ個体、すなわち父、子、聖霊のそれらを表示する。こうした論理学上の帰結を裏付けるため、ロスケリヌスは、三つの個体を認めるか、サベリオス派の異端を唱えるか、との二者択一を迫った。

「父を子、また子を父と呼ぶ人は、位格を混同する。実際、あの三つの名が一で、唯一のモノを表示すると考えたがるかぎり、そうせざるをえない。なぜなら、唯一のモノの諸名称は、相互に使われる。こうして、父は受肉し、受難したことになる。そのすべてを被った子は、父自身に他ならないからである。」⁵⁰⁾

したがって、三位一体のうちに第二の位格である子のみが受肉した (ヨハ 1:14)、という歴然たる信仰の真理を保ちたいと望むなら、複数性の法則に則して「三位の分離」を認めざるをえないし、論理的にもこれは当

然である。たとえば、「市」は一種の普遍概念だが、実在するのは、「市」それ自体ではなく、ローマ、ヤパリなどの個別的市のみである。そのように「父の実体は父、子の実体は子以外の何ものでもない。したがって、父は子を生むのだから、父の実体は子の実体を生む。……生むモノと生まれるモノは必ず複数であって、一つではない」⁵¹⁾。たしかに、キリストは「私と父は一つである」(ヨハ 10:30)と言われるが、それは、「力に違いがあると思われたいためである」⁵²⁾。実際に、教父もこれを父と子の平等性を表明する発言と解した。しかし、平等性について言うなら、それは「必ず複数のモノの間であって、誰も自分自身と平等だと言わない」⁵³⁾。結局、三位一体が一つと言われるのは、「威厳の共有のためだけである」⁵⁴⁾。

ロスケリヌスは以上のような教説を、1080年代の終わり頃唱え始めたようである。彼の教室には、欧州各地から多くの学生が通っていたので、その教説はかなりの反響を引き起こした。そのため、ロスケリヌスは、1092年、ソワソンで開かれた教会会議において三神論の疑いで取り調べを受けたが、直ちに自説を撤回した。ロスケリヌスはアバエラルドゥスへの書簡でもこのエピソードに言及している。「かつては言葉づかいの誤りを犯し、真理を離れたことがあったとしても、言葉づかいの件も誤謬の主張も頑固に弁護したことはありません。むしろ、常に教えるより学ぼう、心を整えています」と⁵⁵⁾。実際、ロスケリヌスはソワソン教会会議の後も活発な教授活動を続けており、ローマでさえ歓迎され、没するまで再び異端のかどで取り調べを受けるようなことはなかった。

没するわずか数年前、アバエラルドゥスに書簡を送ったきっかけは、後者がトゥールの聖マルティヌス教会に送った複数の書簡に答えるためであった⁵⁶⁾。どれも残っていないが、主に三神論のかどでロスケリヌスを攻撃する内容であったことは、本人の反応から明らかである。30年前、すでにアンセルムスも認めたように⁵⁷⁾、おそらくロスケリヌスは三つの神がいると主張する意向はなかったのだろうが、論理的には、神のうちにあっても、個体のみが実在するという根本主張を終生貫いたことは、アバエラルドゥス

への書簡から明々白々である。そして、その根本主張は二つの帰結しか許さない。すなわち、三神論を選ぶか、あるいは父、子、聖霊の三位を否定し、神が一つの位格であると認め、結局サベリオスの異端を繰り返すか、のどちらかである。

おそらくロスケリヌスは、この二者択一で、早くも学生などから責められたことであろうし、自らアバエラルドゥルスに対して容認した「言葉づかいの誤り」は、そうした学生との議論の中で起きたのだらう。一方、アンセルムスは1090年頃、ある修道者から送られてきた手紙で、はじめてロスケリヌスの教説を知ったのである。その手紙によれば、ロスケリヌスはアンセルムスなどを証人として引き合いに出しながら、「三位が、三天使、あるいは三つの霊のように一致している」と教えたそうだ⁵⁸⁾。アンセルムスはこうした情報の正確性に疑問を表明しているものの、先の二者択一に答弁する際、時空を超えた精神的次元で複数のモノの一致を説明するため、天使などの例を引き合いに出した可能性は否めない。

あの修道者からの手紙をきっかけに、アンセルムスは『言の受肉に関する書簡』の初稿を書いたが、ロスケリヌスが自説を撤回したことを知り、公表を控えた。しかし、ほどなくロスケリヌスの根本主張が変わっていないという噂が伝わったので、当時カンタペリの大司教になっていたアンセルムスは、ル・ベク修道院から先の原稿を取り寄せ、増補改訂して、1094年、公表に踏み切った。

2.2. アンセルムスの取肉論

ロスケリヌスは三位一体を三つに分類するか、サベリオス派のように、父も受肉したと認めるかという二者択一を迫っているため、アンセルムスは、父と子の関係に集中した。すでにアウグスティヌスは、三位一体の純一性と位格の複数性を説明するにあたって、アリストテレスの十個の範疇のうちの関係 (relatio) に注目していた。アリストテレスにとって、それは存在者の属性であり、その実体とは異なっている⁵⁹⁾。アウグスティヌスが

力説したように、神の場合も、関係は実体とは異なっているが、それは単なる属性ではありえず、まさしく実体と同じく、神に本来固有の存在様式でなければならない。つまり、神は子にとって父であり、父にとって子であり、両者にとって聖霊である、という関係なのである⁶⁰⁾。この考えに基づいて、アンセルムスは、実体の純一性と位格の複数性を説明したうえ⁶¹⁾、ロスケリヌスが迫った二者択一をこう退ける。

「神の子は、人間を [自らの] 位格との一致のうちよりは、本性のうちに取り入れたと夢見ている。……もちろん、神 [の子] はその本性と人間の本性が一つであるようにと、人間を取り上げず、神の位格と人間の位格が一つで同じであるように取り上げた。」⁶²⁾

そこで、アンセルムスは、まず三位のうち、他ならぬ子が受肉したこととの適合性を説いたうえ、神の子と人間イエスの位格的結合を詳細にわたって説明する。根本問題は、神の子が受肉において完全な人間を取り上げたならば、なぜこの人間には自己固有の位格がないか、ということである。アンセルムスは、まず人間という種と、イエスという個体の相違に注意を向ける。人間と言うとき、すべての人間に共通な本性のみを表現するのに対して、ペトロやパウロについて語るときのように、共通な本性に加えて、その人を他のすべての人から区別する「諸特性の総体」(collectio proprietatum) をもつ個人について語る。「人の子である方は、自ら神の子と同一であり、言と取り上げられた人間の諸特性の総体も同一であるから、人の子を度外視して神の子を、神の子を度外視して人の子を位格として語ったり名指しすることはできない。」⁶³⁾

書簡が公表された後も、議論は収まらなかった。おそらくロスケリヌス自身、議論の焦点を変えて、そもそも、なぜ三位のうち的一位格が受肉しなればならなかったか、という新たな問題を提起したのだろう⁶⁴⁾。アンセルムスの門弟も、回答を促したに違いない。実際、『神はなぜ人間になられ

たか』は、門弟の一人でアンセルムスの後任としてル・ベク修道院の院長を務めるボゾとの対話の形であった⁶⁵⁾。

そこでは、神の名誉と世界の秩序の両概念が回答の中心に据えられている。神の名誉とは、すべての被造物がその意思に服することであり、「これは特にその義務を認識する力を与えられている」人間について言える⁶⁶⁾。もちろん、神の名誉それ自体に関するかぎり、人間は何もそれに足すことも引くこともできない。「しかし、しなければならぬことを望まない場合、諸事象の世界における秩序とその美に関わるかぎり、神を侮辱する」。なぜなら、「たとえ神の力と威厳を決して傷つけず、また汚すことはないとしても、自らその配列に順応せず、自分にできるかぎり、世界の秩序と美を乱すからである」⁶⁷⁾。こうした意味で、人間は神からその名誉を奪うことができるが、「諸事象の秩序のうちに、奪ったものを返さないということ以上の、耐え難いことはない」⁶⁸⁾。しかも、人間の社会でさえ、剝奪したものをただ返還するだけでは足りないから、ましてや神には「奪った以上のものを返還しなければならない」⁶⁹⁾。

こう考えてみれば、「罪がいかに重いものか」⁷⁰⁾ 自ずと明らかになる。それは、客観的に見れば、無限の負い目であり、また主観的には、返済しきれない負債である。そうすると、神には一つの選択しか残らない。無限の贖罪を求めるか、それとも永遠の処罰を与えるか、どちらかである。後者は神の救済意思に矛盾するし、前者を行えるのは神しかない。しかし、贖罪を行うべきは人間以外の誰でもない。したがって、「贖罪を果たすのは神人でなければならない」ことになる⁷¹⁾。そうすると、神が人間になられたことは、神の名誉と世界の秩序からの必然的な帰結であった。

「真の神がそれをなすことができ、また、真の人間のみがそれをなすべきだからである。そこで、神人は両本性の完全性が保持された形で見出されなければならないから、それに劣らず、完全な両本性は——靈魂が一人の人間に合一するように——一つの位格に合一しなけ

ればならない。同一者が完全な神で完全な人間であることは、他の方法では起こりえないからである。」⁷²⁾

ここで力説されている位格的結合は、またロスケリヌスが駆り立てたサベリオス派的帰結をも排除する。なぜなら、「神的本性と人間の本性は、一つの位格に合流しなければならず、このことは神の諸位格のうちでは起こりえない」からである⁷³⁾。こうした根本考察に加えて、アンセルムスは子の受肉の適合性について四つの理由をあげている⁷⁴⁾。

最初の二つは、三位一体内の関係にかかわる。第一に、もし聖霊が人の子となったとすれば、三位のうちに二つの子、すなわち神の子と人の子がいることになる。第二に、仮に父が受肉したとすれば、三位のうちに孫が入ることになる。しかし、どんな小さい不都合も神のうちにありえないので、聖霊と父よりも子の方が受肉に適しているはずである。

次の二つの理由は受肉の目的に関わる。その目的の一つは、神と人類との仲介者がとりなしの祈りをささげるということだが、子が父に祈願する方が、父が子と聖霊に、あるいは聖霊が父と子に祈願するよりは妥当である。もう一つの目的は、人類を悪魔の支配から解放するということだが、そもそも悪魔は、神との見せかけの等しさを約束することによって(創3:5)、人祖をだまし、自己の支配下に置いたのだから、神の真の似姿である(コロ1:15)子が、人となって、人類を悪魔の支配から解き放つ方が、父や聖霊より適切であろう。

このように、アンセルムスはロスケリヌスの挑戦を受けて、古典的となった三位一体論と贖罪論を確立し、教会の敬愛を得た。ところが、ロスケリヌスに挑戦した、もう一人の、有能な哲学・神学者ベトルス・アバエラドゥスは、スコラの発展に多大な影響を与えたが、アンセルムスとは対照的に、異端の疑いを免れず、自伝の題名にあるように、まさに災いの歴史をたどったのである⁷⁵⁾。

3.3. ペトルス・アバエラルドゥスの挑戦

アンセルムスが神学者、教会指導者として名声の絶頂に立った頃、アバエラルドゥスは学生であった。1095年以降、彼は、まずロシュ、次いでトゥールでロスケリヌスに論理学を学んだが、師と衝突する数年前、パリのノートルダム大聖堂付属学校で教鞭をとる傍ら、同聖堂参事フルベールのエロイズと親しくなり、子供ができた。その時、彼は、フルベールに姪との結婚を約束したが、エロイズの望みで、それを見送った。怒りに燃えたフルベールは彼を襲わせ、去勢させてしまった。結婚を止めた二人は、ともに修道誓願を立てた。アバエラルドゥスは、サン・デニ修道院付属教会で教室を開くことが許された⁷⁶⁾。

ロスケリヌスの挑戦に応えるよう、納得のいく三位一体論を学生に教えることは、アバエラルドゥスの最大の関心事であった。授業のために用意した原稿は『最高善の神学』の題で残っている。その中でアバエラルドゥスは、神を最高善と捉え、それは必然的に力、智慧、善意ないし愛を伴うとし、最高善とこれらの関係は、種と類の関係に等しいと説明した⁷⁷⁾。

1119年頃、ロスケリヌスはその第一巻を手に入れたようで、直ちにアバエラルドゥスをサベリオス派として攻撃しはじめた。そこでアバエラルドゥスは、前述した書簡をロスケリヌスの所属するトゥールの聖マルティヌス教会に送り、ロスケリヌスこそ異端宣言を受けたではないか、と反撃したようである⁷⁸⁾。もちろん、ロスケリヌスも黙ってはいなかった。1120年頃、アバエラルドゥスがパリの司教に送った書簡では、師の「暴言と中傷」を嘆き、そのため、司教さえもアバエラルドゥスが異端者だと信じている、と伝え聞いたので、何とか、司教の主催で、ロスケリヌスとの討論の場を与えてほしいと願っている⁷⁹⁾。しかし、1121年の3・4月にソワソンで開かれた教会会議で、アバエラルドゥスは異端宣言を受け、自らの手で、『最高善の神学』を衆目のうちに焼却するよう強制された。

訴因は詳らかではないが、それから20年後に出来た資料によれば、アバエラルドゥスは、三段論法を例に、「大前提、小前提、と結論が同一の論述

であるように、父と子と聖霊の本質は同一だ」と主張したため、サベリオス派の異端で起訴された、ということである⁸⁰⁾。しかし、これに類似するような主張は、アバエラルドゥスの著作中にはなく、せいぜい授業の際に、こうしたたとえを用いたのだろう、としか考えられない。他方、アバエラルドゥスは、「父のみが全能だ」といった、自説の曲解が訴因であったと言っている⁸¹⁾。いずれにせよ、ソワソン教会会議で言い渡された懲戒処分は軽く、当地の修道院で短期間の拘置を経て、サン・デニ修道院への帰還を許された。

しかし、修道者という不自由の身分にもはや我慢できなかったようだ。1122年3月には、同修道院での滞在義務を免除され、クインシー近郊で独自の礼拝共同体の創設を許された。その共同体は、聖霊に捧げるという意向で、「弁護者」(ヨハ16:7参照)の名称が付けられたが、5年間しか存続しなかった。しかし1129年以降、エロイズの率いる修道女たちがそこに住み、アバエラルドゥスは、1132年頃パリに戻るまで、顧問を務めた。その間に彼は『最高善の神学』を改訂・増補して、『キリスト教神学』の題で公表した⁸²⁾。パリで再び教職に就いたとき、教材として『命題集』を著し⁸³⁾、さらに『キリスト教神学』に手を加え、標題も『学習者の神学』と変えて公表した⁸⁴⁾。これらの著作のどれを取ってみても、ロスケリヌスへの言及が一切なされていないので、その頃すでに亡くなっていたと思われる。しかし、とりわけ『学習者の神学』と『命題集』はまたもや猛烈な反発を呼んだ。

1140年初頭、神秘神学者として有名なサン・ティエリのギヨームは、『ペトロス・アバエラルドゥスへの反論』を著し、これを『学習者の神学』や『命題集』とともに、クレルヴォのベルナルドゥスに送った⁸⁵⁾。二人は同年の復活祭に、パリで会い、アバエラルドゥスの誤謬を19項目にまとめ、ベルナルドゥスの書簡とともに、教皇イノケンティウス2世のもとに送った⁸⁶⁾。また、ベルナルドゥスはアバエラルドゥスとも面会して、諸説の訂正を要請した。これを受けて、アバエラルドゥスはパリの司教に対して、同

年6月2日の聖霊降臨祭にサンスで開催が予定されていた教会会議の席で、ベルナルドゥスと討論する機会を与えて欲しいと申し込んだ。しかしベルナルドゥスは、開催前日の予備審議に集まっていた司教たちに働きかけて、19項目を異端として宣告させることに成功した。翌日総会に出席したアバエラルドゥスに向かって、ベルナルドゥスは19項目の撤回するか、さもなければ訂正するよう迫ったため、アバエラルドゥスは教皇に上訴する旨を告げて、会場を後にした。

ローマへの旅の途中、迎え入れられたクリュン修道院の院長ペトルス・ベネラヴィリスの仲介で、ついに、アバエラルドゥスはベルナルドゥスと和解した。条件の一つは、アバエラルドゥスは教授活動を諦念する一方、ベルナルドゥスはこれ以上異端審問を繰り返さないという了解であった。おそらく同年6月16日付の教皇による異端宣告の追認と、それに伴う懲戒処分への指示がフランスに届く以前のことだったのである。懲戒処分は、公表も、実行もされないまま、アバエラルドゥスには1142年4月21日に没するまで、クリュンに近いサン・マルセル修道院で静かな研究生活が許された。

異端と宣告された19項目のうち、各々3項目が三位一体論とキリスト論に関わっているが、その一部については本人の弁解も残っている⁸⁷⁾。まず三位一体に関する項目を取り挙げてみよう。

「[1] 父は十全の力であり、子はある種の力であるが、聖霊は何の力もない。[2] 聖霊は父の実体からではない。むしろ世界霊魂である。……[14] 他のものによって存在しないので、父には特殊固有に全能が属する一方、知恵と善意は属さない。」⁸⁸⁾

この3項目では、アバエラルドゥスの三位一体論が曲解されているというほかはない。アンセルムスと同様に、アバエラルドゥスも終始一貫して三位一体の秘儀が不合理でなく、受肉を除いて、それはむしろ理性の要求に適合している、と繰り返し力説した⁸⁹⁾。実際に、古代哲学者のように、神が最高善であることを認めるなら、神には善を実現する「力」があり、その

際、誤ることのない「知恵」があることに加えて、諸悪をも含めて、あらゆることを善の実現に役立たせる「善意」がある、という意味における「三位一体」をも認めなければならない。そういうわけで、「父の名称で神的威厳の力が表示され、それによって、[神が]望むことが何であれ、それを行うことができる」⁹⁰⁾。また、「子ないし言の呼称で神の知恵が表示され、それによって、[神は]どんなことにおいても、まったく欺かれることのないように、すべてを見分けることができる」⁹¹⁾。さらに、聖霊の名称で、神の「愛そのもの、ないしは善意が表現され、それによって、[神は]すべてが最良の方法で生起すること、また、個々が各々に可能な限りのよりよい方法で起きるよう、処理されることを望む」⁹²⁾。このように、アバエラルドゥスは初期の『最高善の神学』から晩年の『学習者の神学』に至るまで、終始一貫して三位一体のうちに三つの特性を区別したが、各特性を排他的に主張したことはない。

「三位の特性に従って、あることは特別に、また固有に、それらの一つについて言われ、また認められるのだが、本性の一致に従って、それは各位のうちにもあることを疑わない。こうして、子には知恵、聖霊には愛が、特別に帰せられるのだが、聖霊あるいは全三位一体と同様、父も知恵であり、また子と同様に、父自身も愛と呼ぶことができる。このように、位格の特性に従って、ある働きはある位格に特別帰せられるとはいえ、全三位一体の分離・分割不可能の働きの語られ、それらの一致によって起こる何事も、必ず各位によっておこる。」⁹³⁾

だから、アバエラルドゥスは決して異端と宣告された第1項目のように、父と子の力を区別したり、聖霊について力を否定したことはない。「三位が同じ本質や威厳であるように、まったく同じ実体と力であるのだから、各位が全能と言える」⁹⁴⁾。確かに、異端とされた第2項目で述べられているとおり、アバエラルドゥスはプラトンに倣い、聖霊をよく「世界靈魂」と呼

んだ。それは、父とは異なる実体を示唆するためではなく、万有を浸透し、わけても予定された者のうちに宿り、彼らの功績を引き起こす、聖霊の普遍的な働きを浮き彫りにするためであった⁹⁵⁾。以上のように、アバエラルドゥスは当時の神学とはかなり異なる調子で三位一体の秘儀を説いたが、教理に矛盾するような異端を述べたことはない。

他方、そのキリスト論が異端視されるようになったのは、それなりの理由があった。まず、第3項目で次の見解が取り上げられている。「キリストが受肉したのは、私たちを悪魔のくびきから解き放つためではなかった」⁹⁶⁾。当時の多くの神学者も、この伝統的な贖罪論にもはやついていけなかったからこそ、アンセルムスは前述した再解釈を試みた。ところが、アバエラルドゥスはアンセルムスから多くの示唆を受けたにもかかわらず、その贖罪論を黙殺した。たとえば、ローマの信徒への手紙の注解では、ペラギウスと思わせる発想で⁹⁷⁾、贖罪論を徹底的に論破したうえ、人が「キリストの血において義とされ、神と和解された」こと（ロマ3：25-26 参照）はこう理解されるべきだ、と締め括る。

「神の子が私たちの本性を受け入れ、そして、言葉と模範によって教えつつ、死に至るまでそのうちにとどまった。私たちに示された、あの無二の恩恵によって、私たちをいっそう親密に、愛のうちに自分と結び付けた。こうして、私たちは神の恩恵のかくも偉大な賜物に刺激され、燃え上がって、真の愛が、その方のために耐え忍ぶことを一つも恐れない……したがって、私たちの救いは、キリストの受難のゆえに、私たちの内にある最高の愛であり、その愛は、私たちを束縛から解放するだけでなく、神の子らの真の自由を私たちにもたらす。こうして、私たちは、恐れのためよりは、むしろこれよりも大きな愛はない [ヨハ 15：13 参照]、と自ら証言されるあの方への愛のために、すべてを全うする。」⁹⁸⁾

このように、アバエラルドゥスは伝統的贖罪論をギリシャ教父の模倣理論にとって代えた。神の子が肉となり、十字架上の死に至るまで、自己放棄の道歩んだのは、愛の模範を示すためであった、というのが模倣理論の要だが、これはまたアバエラルドゥスに、当時最大の争点であった問いへの答えをも提供した。それは、なぜ、三位一体のうち、神の子のみが人間となられたか、という問いであった。アバエラルドゥスによれば、子の名称で神の知恵が特別に表示されるのだから、「受肉は子のみに戻せられる⁹⁹⁾」。実際に、墮罪の結果、「人間の理性は、ある種の目に見える判断で導かれていなければ、見えざる事柄に向かって、立ち上がることができないほどに、多くの罪で抑えられ、曇らされていた」¹⁰⁰⁾。したがって、父でも聖霊でもなく、まさしく子が人間になられたのは、「知恵自身の光が、この受肉によって、肉体的なものの間に輝き出で」¹⁰¹⁾、その「照明によって、私たちのうちに、真の知恵の知識が宿るためであった」¹⁰²⁾。まさに「この賜物のみ、あるいは特にこの賜物を、神は肉の衣のうちに、私たちに授けようと望んだ」¹⁰³⁾。

当時の多くの神学者のように、アバエラルドゥスは好んで、「肉の衣」という表現を用いた。それは、神性と人性との区別を力説し、また、カロリング王朝の時代以来かなりお粗末に理解されてきた、属性の交用を制限するためであった¹⁰⁴⁾。異端と宣告された第14項目は、こうした関心事を反映させる。「神人も、キリストのそれである位格も、三位一体のうちの第3位ではない」¹⁰⁵⁾。これはアバエラルドゥスの名前と結びついている最大の異端だが、結局、定説の確立へと導いた発展のきかけとなった。

4. 定説の確立

アバエラルドゥスは多くの門弟を育てた。中には二・三代の教皇もいた。そういうわけで、アンセルムスに劣らない、いや、それに優る影響を後代の発展に与えた。しかし、異端視されていたことに変わりはない。アバエラルドゥスが実際に主張したのは「神人が三位一体のうちにある位格

ではない」ということであった¹⁰⁶⁾。いずれにせよ、こうした発想は従前のキリスト論を根本的に捕え直す機会となった。

4.1. 問題整理

はじめてアバエラルドゥスの主張を徹底的に論破したのは、サン・ヴィクトールのフーゴであった。彼によれば、普通の人間は体と魂の複合体であり、これを位格ないし主体と呼ぶのだが、これに倣って、キリストの体と魂に加えて、この人間を取り上げた言をもう一つの構成部分に数えがちな思考がそれまで最大の問題であった。「言はけっしてキリストの部分ではなく、まさにキリスト自身である。……キリストの半分は言で、残る半分は人間だ、というわけではない。完全なキリストは言であり、完全なキリストは人間である。同一位格が神と人間だからである」¹⁰⁷⁾。言い換えれば、キリストの場合、体と魂を結合させるのは神の言に他ならないから、言もまたその複合体を担う主体でなければならぬし、そういった意味において神の子ないし言は人間の位格である。また人間イエスの位格は同時に三位一体の位格である。

「言は人間でありはじめたときに、位格でありはじめたわけではない。むしろ、言が人間を取り上げた結果、その人間が位格でありはじめた。しかも、それは自分を取り上げた位格と異なる位格ではない。したがって、言は人間の位格ではなく、人間の本性を取り上げた結果、取り上げた方と、取り上げられたものは、三位一体のうちの位格である。」¹⁰⁸⁾

受肉によって、言が人間イエスの位格ないし主体となった以上、人間イエスについて言えることは、また言についても言えるはずだし、また、その逆もありうる。こうした構想を背景に、フーゴは堂々と属性の交用を主張する。

「神は人間でありはじめたとき、人間に固有のものを受け入れた。同様に、また人間も神でありはじめたとき、神に固有のものを受け入れた。したがって、神が完全な知恵と力と善であるように、人間 [イエス] も神となったことによって、神のうちに完全な力なり知恵なり善なるものとなった。」¹⁰⁹⁾

このようにフーゴはアバエラルドゥスの概念構成を用いながら、それまでの西方神学者の誰よりも明瞭に、属性の交用を説明した。しかし、アバエラルドゥスの絶大な影響のため、彼の説明はスコラ神学の主流にはならなかった。かえって、しばらくの間、位格的結合に対する両性区別の重視は従来どおり続いた。

もちろん、アバエラルドゥスとその門弟も位格的結合を否定したわけではない。「神に固有なものを、人間に帰したり、その逆にすることの妥当性¹¹⁰⁾」を明確にも認めた。しかし、フーゴのように、人間イエスをその神的位格と同一視することには反対した。人間イエスはあくまでも被造物であって、言と結合されても、それに変わりはない。時間のうちに創造されたのだから、両性の結合で生まれた人間は、あくまでも時間のうちに生まれたのであって、「永遠にあの三位一体のうちの位格だと言ってはならない。むしろ、あの人間が一つとなった言はそうだ、と言わなければならない」¹¹¹⁾。このように、永遠と時間の差異を力説すると、神は人間となれることによって、自己とは異なるものになったのではないかという問いに答えなければならない。以降、キリスト論の最大の問題となったこの問いに、アバエラルドゥスもフーゴも答えていない。

門弟のひとりで、パリのノートルダム司教座聖堂付属学校で教鞭をとった、ベトルス・ロンバルドゥスは、1150年から57年にかけて、『神学命題集4巻』を著した。以降、これは神学教育の標準テキストとなり、この本の注解書の発表が教授資格を得るための必須条件となった。

ロンバルドゥスは、『命題集』第3巻第6区別2-6章と第7区別1-2章

で、当時のキリスト論を三つの流れに分けて紹介しながら、各々を評価している。いずれも、神は人間になられることによって、自己とは異なる「何か」(aliquid)になったか否か、という問題を提起する。換言すれば、神自身の本質における変化を想定せずに、神の受肉について語ることができるか、という問題になる。

第一の流れの代表者はフーゴで、後世、その考え方は「取り上げられた人間の理論」と呼ばれるようになった。ロンバルドゥスの概括によれば、個別の実体(substantia)として創造され、それを担う固有の主体(suppositum)を有する人間が、神の言の位格(persona)のうちに取り上げられた結果、自ら神の子になる。ロンバルドゥスによれば、この理論は、神自身における変化を想定せずにすむものの、神の子の位格が、受肉によって、以前有していなかった質を帯びた、という結論を避けられない。この批判の結果、フーゴによって代表される見解は次第に取り上げられなくなった。

第二の流れの代表者は、フーゴの有力な論敵でもあった、ギルベルトゥス・ポルターヌスで、後世、その考え方は「自存理論」と呼ばれるようになった。ロンバルドゥスのやや不正確な紹介によれば、元来は神的に自存する位格が、受肉によって人間的にも自存することになるが、その際、自ら何の変化もこうむらない。なぜなら、神の子として自存すること自体、人間的本性との結合に何ら関わりがないからである。ロンバルドゥスは、ここでキリストの人間性はあまりにも抽象的に捉えられていることを批難し、自らは第三の流れを選んだ。

これは「衣の理論」と呼ばれるようになったが、アバエラルドゥスとその門弟オルランド・バンディネリの見解に近いため、ロンバルドゥスは慎重に、異端宣告を招いた部分を排除しようと努めたが、結局、自ら異端の疑いを招いた。彼によれば、「言が肉となった」(ヨハ 1:14)ということは、人間を衣のようにまとったということである。そこで言はこの人間の主体ないし位格となったのだが、自ら何の変化もこうむることはなかった。

しかしそう考えるなら、キリストの人間性は、その神的位格の付帯的な属性でしかあり得ず、キリスト自身が「真の人間」だと言い難い。もちろん、ロンバルドゥスはそのような結論に賛同したはずもないが、オルランド・バンディネリはそのため、彼を徹底的に論駁し、アレクサンデル三世として教皇に就任すると、かの説を異端と宣告した¹¹²⁾。

以上のような問題整理の結果、13世紀の神学者は、もっぱら第二の「自存理論」に集中した、これを古典的な形にまとめたのはトマス・アクィナスであった。

4.2. トマス・アクィナス

ロンバルドゥスの『命題集』を注解するに当たって、トマスはキリストにおける「一つの位格」と「二つの主体」の区別を拒否したが¹¹³⁾、晩年の『受肉した言の合一について』に至って、人間イエスにおける「二つの存在(esse)」の区別を容認した¹¹⁴⁾。しかし、わずか数ヶ月後に書き上げた『神学大全』第三巻では以前より厳格に位格的結合を捕えている。

トマスが今強調しているように、位格的結合の概念は、ともに受け入れがたい実体的結合と付帯的結合の中間を示唆する。キリストにおいて、人間であることは、神の子であることに先行するような存在(esse)ではない。まさに神の子であることと全く同一の存在である。考えてみれば、人間という名称は、ソクラテスとかペトロといった、取り違えようのない個別的な主体を指すこともあれば、すべての人間に共通の本性を指すこともある。キリストの場合には後者をさす。なぜなら、神の子の位格こそキリストのすべての人間的活動を担う主体であり、「その人間的本性は、自分自身として神的本性から独立存在しないからである」¹¹⁵⁾。

トマスがすでに『命題集注解』以来力説したように、「取り上げられた人間の理論」と「衣の理論」の最大の難点は、正統信仰に従って、ただ一つの位格(persona)を主張しながらも、なおも二つの主体(suppositum)を区別しようとしたことである。その際、位格は究極的主体という意味で理

解されていたのだろうが、それとは別の人間的主体を想定するかぎり、神性と人間性の付帯的な結合しか認めることができず、結局、ネストリオス派の異端を繰り返すことになる。これを避けるため、人間イエスの主体は、神の子の位格と同一のものであることを認めなければならない。だからといって、その位格は人間イエスの主体となることによって、実体的変化をこうむったわけではない。

「人間的本性が付帯的にではなく、主体的に、また位格的に、神の子に合一されている。それゆえ、神の子は人間的本性とともに、新しい位格的存在を得るのではなく、人間的本性に対する、既成の位格的存在の新しい関わり合いを得る。こうして、あの位格は、いま、神的本性のうちにのみならず、人間的本性のうちにも自存するのである。」¹¹⁶⁾

キリストはまさに主体として、神的本性のうちに自存するのだから、その魂は完全な知識に満ちている。しかし、その知識はあくまでも本質的な事柄に関するかぎりにおいて完全であって、日常雑多の個別的な事柄に関しては、他の人間と同様、成長した。だから、また他の人間と同様、キリストも功績を獲得することができた。しかし、その功績を獲得した主体は、あくまでも神の子だから、その価値は無限であり、キリストを信じる万民に救いをもたらす効果を発揮する。

以上のように、トマスは人間イエスの主体を端的に神的位格と同一視することによって、位格的結合をキリスト論の中心に据えた。しかし、何とかして人間イエスの自主性を保護しよう、といった念願はそれまでのキリスト論の発展を貫いてきたし、トマス自身もその念願を共有していたに違いない。たしかに、晩年の捕え方は定説となったが、人間性の十分な評価はなおも問題として残っている。

5. 今後の課題

ヨハネス・ドゥンス・スコートゥスもトマスと同様に位格的結合を捉えたが、人間イエスの自主性を保護するため、神的位格がそれを否定的にしか規定しないと力説した。その結果、キリストは悪などに服従しないが、その功績も無限ではない、と。トマスとドゥンスの一番顕著な相違点は、受肉の理由である。トマスはアンセルムス以来の贖罪論を継承したが、ドゥンスによれば、受肉は神の永遠の意志決定によるはずだから、墮罪など、被造界の出来事とは関係なしに、人間を完成へと導くために決定された、と考えるのが適切であろう。

ドゥンスの力説した神の意志決定は、中世末期の神学者からますます重要視されるようになり、カルヴァンの予定論のうちこのプロセスは極に達した。オッカムのウィリアムによれば、神の意志決定は、その「絶対的権能」(potestas absoluta)に基づいており、天地創造に先立って、神が特定の行為を恩恵授与の条件と定めることによって、それは「秩序づけられた権能」(potestas ordinata)となる。こうして、自分のうちにあることをなす人に、神は恩恵を拒むことはない、という契約が成立した。神の子が人間となったのも、恩恵を受けるに必要なことを示すためであった。ところで、神の絶対的権能でさえ、有限の被造界のうちには無限のものを創り出せないから、キリストの功績も有限でしかありえない。

オッカムが特に力説するように、位格的結合によって、キリストを主体とせしめるのは、その人間的本性を担う神の子に他ならない。ところが、原則として、人間の「理性的本性と同様に、非理性的本性も神的位格に担われることは可能である。したがって、人間と同様に、石もロバも主体とせしめられうる」¹¹⁷⁾。この驚くべき主張の狙いは、「人間の本性が神的位格との一致へと取り上げられることによって、自ら神的位格とはならず、ただそれに担われる」¹¹⁸⁾ ことを力説するところにあった。考えてみれば、「仮に、石が神的位格から取り上げられたとしても、自ら神的位格であること

が不可能であるように、取り上げられた人間の本性が、神的位格であることも不可能である」¹¹⁹⁾。こうした極論も、神聖重視に対して人間性の役割を弁護するための一つの方法かもしれない。中世神学の収穫をしたガブリエル・ビールはより穏やかな方法を選んだ¹²⁰⁾。

彼は、主に三点を訂正、増補して、オッカムの路線を継承した。まず、受肉がどの被造物のうちにも可能であったことには賛同せず、魂が位格的結合に必要な媒体なので、理性的被造物のみがそれを受け入れることができる、と言う。また、受肉の目的については、アバエラルドゥスの見解を継承し、人間を愛へと駆り立てるために、神の子が受肉した、とする。第三点もまたアバエラルドゥスの影響をほのめかす。すなわち、聖霊こそ三位一体における愛の絆 (nexus amoris) なので、子の受肉も、十字架上の死に至るまでの自己貢献の生涯も、聖霊の働きによるものである。それゆえ、キリストの生涯を真似ることは、神の愛にあずかる最良の道である、と。

中世後期の神学者のうち、特にビールは宗教改革家に多大な影響を及ぼした。近代神学一般に見られるイエスの生涯に対する関心、ひいてはその人間性の新たな重視はビールに溯る。

注

略記はすべて、S. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopedie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin-New York 1976 による。

- 1) 「三位一体のうち的一位が受難した」(unus ex trinitate passus) という命題こそ属性の交用を端的に表現するもので、5世紀初頭単性論派との調停を試みた新カルケドン派のスローガンであった。ユスティニアヌス帝の圧力で、教皇ヨハネス2世はついにその正統性を承認した (DS 401-402 参照)。
- 2) 「まことの神であるその方はまことの人でもあり、その一致においてはいっさいの嘘偽がない。人の低さと神の高さは互いに補い合う。神が憐れみのゆえに変わらないように、人も品位のゆえになくなりはしない。各々の形に固有の働きは他のそれと交わりつつ行う。言に固有の働きは言が行い、肉に固有の働きは肉が遂行する。

- 一方は奇跡によって光り輝き、他方は侮辱によって貶められる。そして、言が父の栄光との等しさを離れないように、肉も私たち人間の本性を捨てない。」(DS 294)
- 3) E. HEIL, “Der Adoptionismus, Alkuin und Spanien”, W. BRAUNSFELD (ed.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben II*, Düsseldorf 1965, 95-155; K. SCHAFERDIECK, “Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte”, ZKG 80 (1969) 291-311; 81 (1970) 1-16.
 - 4) C. SANCHEZ-ALBORNOZ, *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias II-III*, Madrid 1974-1975.
 - 5) ELIPANDUS, *Epistola 1, ad Migetium haereticum 10-12*=PL 96, 864 A-867 B 参照。ミゲティウスの言動についてはエリパンドゥスの伝える情報しか残っていないので、一方的であるに違いない。
 - 6) Ibid. 861A.
 - 7) 794年、フランクフルトで開催された教会会議からゴルドヴァ首長国の司教団に送られた書簡は、その理解を示している。「位格の一致によって、人間的な事柄に神的事柄、また神的事柄に人間的な事柄が混ぜられる。神は十字架に付けられる。また、人間は天から降り、そしてまた天に留まる。」(PL 101, 1339 B) 同書簡の抜粋は古典的信条・教理集に掲載されているが、この箇所は省略されている (DS 612-614 参照)。
 - 8) PL 96, 917B.
 - 9) BEATUS/ETERIUS, *Adversus Elipandum I, 38-45; II, 1-2*=CChr.CM 59, 26-31. 104-105.
 - 10) ALKUIN, *Contra Felicem Urgellitanum episcopum III*, 7=PL 101, 166 D.
 - 11) Ibid. II, 12=155 C.
 - 12) Ibid. III, 8=167 B-C.
 - 13) *Epistola episcoporum Hispaniae ad Carolum Magnum*=PL 96, 867.
 - 14) *Epistola episcoporum Hispaniae ad episcopos Galliae, Aquitaniae, et Austriae*=PL 101, 1321-1331.
 - 15) Ibid. II=1323 A-B
 - 16) Ibid. IX=1324 C.
 - 17) Ibid. XI=1327 B.
 - 18) *Epistola Synodica ad praesules Hispaniae*=PL 101, 1331-1346.
 - 19) Ibid. XIV=1337 D=DS 613.
 - 20) ALCUIN, *Ad elipandum Toletanum episcopum*=PL 101, 235-244; ELIPANDUS, *Epistola IV, ad Albinum*=PL 96, 870-880. この中で、エリパンドゥスはマザラベ典礼とレオ教書 (ibid. 874 D-875 B) を引用したうえ、まず神の子と人間イエスの区別を力説する。「神の子が受難したのは、採択された人間(homo adoptivus)においてのみである。また、神の子が葬られたのも、採択された肉(caro adoptivus)

においてのみである。」(879 B) ついで両者の一致をこう説明する。「どの人間においても体と魂が一つのペルソナ (persona) であるように、キリストにおいて言と採択された人間は一つのペルソナである。」(879 C)

- 21) ALCUIN, *Adversus Felicis Haeresin* = PL 101, 85-230.
- 22) *Ibid.* II, 12. 16 = 155 C-156 B. 171 C-172 C.
- 23) D. F. DUCLOW, “Nature as Speech and Book in John Scotus Eriugena”, *Mediaevalia* 3 (1977) 131-140; *id.*, “Dialectic and Christology in Eriugena’s Periphyseon”, *Dionysios* (1980) 99-117; T. A. M. BISHOP, “Periphyseon: the Descent of the Copy”, WHITELOCK/R. McKITTEK/D. DUMVILLE (edd.), *Ireland in Early Medieval Europe. Studies in Memory of Karthlees Hughes*, Cambridge 1981, 281-304; M. L. COLISH, “John the Scot’s Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources”, *DR* (April 1982) 138-151; D. J. O’MEARA, “The Problem of Speaking about God in John Scotus Eriugena”, U. R. BLUMENTHAL (ed.), *Carolingian Essays*. Andrew W. Melton Lectures in Early Christian Studies, Washington D. C. 1983, 151-167; B. BEIERWALTES, *Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache*, *ZPhF* 38 (1984) 523-543.
- 24) JOHANES SCOTUS, *De praedestinatione* = PL 122, 347-440.
- 25) HINCMARUS, *De praedestinatione divina et libero arbitrio* = PL 125, 55-66.
- 26) *De naturae divisione II*, 12 = PL 122, 540 A.
- 27) *Ibid.* IV, 12 = 799 A-B.
- 28) *Ibid.* V, 25 = 911 A.
- 29) *Ibid.* 912 C.
- 30) *Ibid.* V, 38 = 993 A.
- 31) *Ibid.* 994 A-B.
- 32) *Ibid.* 997 B-C.
- 33) *Ibid.* V, 37 = 990 A-B.
- 34) 「神がすべてにおいてすべてとなられるとき [一コリ 15 : 28 参照], 悪もそのものうちにあるはずはない。なぜなら, もし誰かが悪がなおもあると考えるならば, どうして神がすべてのうちにあるという真理が保たれよう。……すべてのうちにある方は非存在 [に他ならぬ悪] のうちにはない。」(GREGORIUS Nyss., *De anima et resurrectione* = PG 46, 104 C-105 A)
- 35) *De naturae divisione V*, 26 = 918 B.
- 36) エリウゲナは, 聖書の様々な比喩を用いて両者間の区別を暗示しようと努める。たとえば, 全員が楽園に戻るが, その中心にある命の木 (創 2 : 8; 黙 21 : 14 参照) のもとに住み, その実を享受する者は善人のみである。また, 「私の父の家には, 住むところが沢山ある」(ヨハ 14 : 2)と言われるように, 改心の度合いによって, 「あ

- る者はより低いところに、ある者はより高いところ、またある者は自然の崇高性に、ある者はすべての自然的徳を超えて神自身の近くに住む (Ibid. V, 38 = 1016 A).
- 37) Ibid. 1001 A-B.
- 38) Ibid. 5, 36 = 961 C.
- 39) BERNARDUS, *De cantico canticorum* 36 = PL 183, 968.
- 40) F. S. SCHMITT (ed.), *Anselmi Opera Omnia I-VI*, Roma 1938-1961 (repr. Stuttgart-Bad Canstadt 1968). 吉田暁訳『アンセルムス全集』(聖文社・1980年)。以下、アンセルムス著作集を引用する際、全集吉田訳 [以下全集と略記] の頁数とともに校訂版 [以下 Schmitt と略記] の当該箇所を表記する。また、吉田訳の訂正が必要、あるいは適切と思われる場合は、その都度指摘する。
- 41) K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zollikon 1958; F. ULRICH, "Cur non video praesentem. Zur Implikation der 'griechischen' und 'lateinischen' Denkform bei Anselm und Scotus Eriugena", *FZPhTh* 22 (1975) 70-170.
- 42) 全集 13 頁による引用。
- 43) ANSELMUS, *Prologion. Prologus* = Schmitt I, 7 (vv. 7-11). 全集 18 頁。
- 44) *Epistola de incarnatione Verbi* 6 = Schmitt II, 20 (vv. 18-19). 全集 417 頁。
- 45) Ibid. 6 = Schmitt 21, 1-3. 全集 418 頁。
- 46) J. REINERS, *Der Nominalismus in der Frühscholastik* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VIII/5), Münster 1910. ヨセフ・ライネルス著、稲垣良典訳『中世初期の普遍問題』(南山学園・1983年) 79-93 頁。
- 47) Ibid. 1 = Schmitt II, 9 (vv. 21-22; 10 (vv. 1-2). 全集 406 頁。
- 48) PL 178, 372 A. 書簡はアバエラルドゥス書簡集 15 (PL 178, 357-372) として現存。章等への区分がないので、ここでは頁数のみを記す。
- 49) 365 C.
- 50) 366 C.
- 51) 366 D.
- 52) 363 A.
- 53) 367 B.
- 54) 368 C.
- 55) 360 A.
- 56) 359 A. D.
- 57) 「おそらく彼は『三天使あるいは三つの霊』と言ってはおらず、むしろ私にこの問題を知らせてくれた人が、自らこの比喩を書き入れたもので、彼自身は何の比喩も加えず、ただ三位一体が三つのモノであると主張したのです。」(Epistola 4 = Schmitt II, 16 (vv. 21-17) . 全集 414 頁)
- 58) Schmitt III, 270-271.

- 59) *Kategoria 6 B-8 B, Metaphysika 1020 B-1021 B.*
- 60) AUGUSTINUS, *De Trinitate V, 6-13*=CChr. SL 50, 210-220.
- 61) *Epistola de incarnatione Verbi 9*=Schmitt II, 29 (vv. 12-18). 全集 426 頁訂正。
- 62) 「もし、子が受肉し、しかも、子は父と数的に一つで、同じ位格ではなく、異なる位格なら、それゆえ、父もまた受肉することは必然的ではない。なぜなら、一位格が一人の人間で受肉し、他の位格が同じ人のうちで同時に受肉しないことは可能だからです。」(Ibid. 24[vv. 10-12. 19-21]. 全集 421-422 頁訂正)。
- 63) Ibid. 11=Schmitt II, 29 (vv. 12-18). 全集 426 頁訂正。
- 64) ロスケリヌスはアンセルムスの考えを批判的にこうまとめている。「神は実際そうなき以外の方法で人間を救うことはできない。」(PL 178, 362 B) つまり、なぜ神は、人間を救うため、自ら人間にならなければならなかったか、という新たな問題提起になる。
- 65) 原稿の完成まで 4 年という期間を要したため、周囲では待ちきれなかった。1098 年の公刊に当たって、アンセルムスは、許可も得ずに、無断で未完の原稿から数部が書き写され、世に出てしまったことに遺憾の意を表明している。(Cur Deus homo, praefatio = Schmitt II, 42[vv. 3-4]) .
- 66) Ibid. 1, 15=Schmitt II, 73 (vv. 2-3). 全集 479 頁。
- 67) Ibid. 6-9. 全集 479 頁。
- 68) Ibid. 1, 13=Schmitt II, 71 (vv. 7-8). 全集 476 頁訂正。
- 69) Ibid. 1, 11=Schmitt II, 68 (vv. 22-23). 全集 472 頁。
- 70) Ibid. 1, 21=Schmitt II, 88 (v. 18). 全集 499 頁。
- 71) Ibid. 2, 6=Schmitt II, 101 (vv. 18-19). 全集 518 頁。
- 72) Ibid. 2, 7=Schmitt II, 102 (vv. 17-21). 全集 520 頁。
- 73) Ibid. 2, 9=Schmitt II, 106 (vv. 1-2). 全集 524 頁。
- 74) Ibid. 11, 9=Schmitt II, 105-106. 全集 524-525 頁。より詳しく、*Epistola de incarnatione Verbi 10*=Schmitt II, 25-28. 全集 422-424 頁。
- 75) J. MONFRIEN (ed.), *Historia calamitatum*, Paris 1979. 主要著作の校訂版は CCh. CM 11-12 (ed. M. Buytaert), CCh. CM 13 (edd. M. Buytaert/C. J. Mews) に有り、多数の参考文献もあげられているので、ここで特筆しない。
- 76) 恋愛事件を大きく取り上げ中、多数の学生がその教室に通ってきたことを、ロスケリヌスも証言している (PL 178, 370 C-D)。
- 77) *Theologia Summi Boni*=CChr. CM 13, 85-201 (以下 TSum とし、各巻の行数のみを表記する)。
- 78) アバエラドゥスが、『最高善の神学』の第二、第三巻で、師を名指しはしていないが、「偽弁証法家」などの表現をもって、論駁の調子を著しく強めているところから推測すると、第二、三巻はロスケリヌスの返答が届いた後の著述であろう。
- 79) PL 178, 355 D-358 B, 特に 357 A 参照。

- 80) G. WAITZ/B. SIMSON (edd.), *Ottonis et Rahewimi Gesta Frederici I. Imperatoris*¹, Hanover-Leipzig 1912, 69.
- 81) *Historia calamitatum*, op. cit. 88.
- 82) *Theologia Christiana*=CChr. CM 12, 71-372 (以下 Tchr と略記, 各巻の行数のみ表記)。
- 83) S. BUZZETTI (ed.), *Sententiae Magistri Petri Abaelardi*, Firenze 1989.
- 84) *Theologia Scholarium*=CChr. CM 13, 313-549 (以下 Tschol と略記, 各巻の行数のみ表記)。初期の『最高善の神学』から中期の『キリスト教神学』を経て, 晩年の『学習者の神学』までの発展をよく示す平行記事の一覧表は CChr. CM 12, 57-68; 13, 76-81 にある。
- 85) GUILLELMUS ABBAS S. THEODORICI, *Disputatio adversus Abaelardum*=PL 180, 249-328. 以下の経過報告については CChr. CM 13, 278-292 参照。
- 86) BERNARDUS, *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi*=PL 182, 1053-1072. 19 項目は DS 721-739 に掲載されている。
- 87) *Apologia contra Bernardum*=CChr. CM 11, 359-366. (以下 Ap と略記, 行数のみを表記) 全作は残っていないが, 第一項目に関する弁解は完全に (Ap 79-232), 第二項目に関する弁解の冒頭は残っている (Ap 233-244)。この校訂版には十五断章が追加されている (以下 Frag と略記, 行数のみ表記)。そのうち, 七つの断章は聖霊を問題にする第二項目 (Frag 3-37), 五つの断章は位各的結合を問題にする第四項目に関わっている (Frag 38-64)。
- 88) DS 721-722. 734=Ap 10-13. 26-28
- 89) その裏付けとして, 彼はプラトンなど多くの古代哲学者を引合いに出し, 「彼らも三位一体に対する信仰を認めた」と力説した (Tschol 1, 2459-2461. 同様に TSum 1, 676-677; Tchr 1, 1848-1849)。
- 90) Tschol 1, 336-337. 同様に TSum 1, 11-13; Tchr 1, 9-13.
- 91) Tschol 1, 346-348. 同様に TSum 1, 13-16; Tchr 1, 9-13.
- 92) Tschol 1, 350-352. 同様に TSum 1, 16-20; Tchr 1, 13-18.
- 93) Tschol 1, 462-471.
- 94) Ap 197-200.
- 95) 聖霊の実体について, Ap 233-242 参照。世界霊魂については, Frag 15-17 を TSum 1, 356-368; Tchr 1, 51270-1283; Tschol 1, 1832-1842 と比較せよ。
- 96) DS 723=Ap 13-14.
- 97) 山田望『キリストの模範——ペラギウス神学における神の義とパイデア』(教文館・1997年)。
- 98) *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos 2*=CChr. CM 11, 242-261 伝統的贖罪論の論駁は同書 124-241 行に展開されている。
- 99) Tschol 1, 471-472.

- 100) Tchr 4, 888-890.
- 101) Tchr 4, 867-868; Tsum 3, 557-559
- 102) Tchr 4, 895-896.
- 103) Tchr 4, 868-870.
- 104) 上記注 7 参照。
- 105) DS 724 = Ap 14-15.
- 106) Frag 63-64.
- 107) HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis christianae fidei II-I*, 11 = PL 176, 403A. F. LADARIA, "Creación y salvación en la cristología de Hugo de San Victor", MCom 31 (1973) 261-301; 32 (1974) 63-100.
- 108) *De sacramentis* 9 = PL 176, 394 B.
- 109) Ibid. 6 (386B).
- 110) Id., *Expositio symboli* = PL 178, 625A.
- 111) Frag 47-49.
- 112) DS 749.
- 113) Sent. III, dist. 6, q. 2, a. 1-3. D. WIEDERKEHR, "Spannungen in der Christologie des Thomas v. Aquin", FZPhTh 21 (1974) 393-419.
- 114) *De unione Verbi Incarnati*, art. 3: "Quia igitur Christus est unum suppositum habens duas naturas, sequitur quod sit unum simpliciter, et duo secundum quid."
- 115) S. T. III, q. 16, a. 11, resp.
- 116) S. T. III, q. 17, a. 2, resp.
- 117) *Guillelmi de Ockham opera theologica VI*, St. Bonaventure, N. Y. 1982, 33.
- 118) Ibid. 38.
- 119) Ibid. 34.
- 120) A. .H. OBERMANN, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Mediaeval Nominalism*, Cambridge Mass. 1963.

Undercurrents of Medieval Christology

The Way towards Established Doctrine

Hans-Jürgen Marx

Whereas the *unio hypostatica*, as defined by the council of Chalcedon, was readily accepted in the West, the theory of the *communicatio idiomatum*, as developed in later Eastern discussions, was not well understood by medieval theologians until Thomas Aquinas, and he himself drew the final consequences only during the last year and a half of his life. The Adoptionist Controversy under Charlemagne was a clash between a confused understanding of the *communicatio idiomatum*, on the one hand, and a stubborn defense of the originally Chalcedonian insistence on the distinction between God and Man in Christ. John Scotus, the most original theologian of the Carolingian period, tried to raise theological discussions to a new, speculative level, where one traditional expression could not be played out against another. Thereby he developed a cosmological christology, fascinating in its range, but not acceptable to the mediaeval Church. For his approach to be appreciated, it had to wait for the arrival of a new time and the authority of a true giant of the Church, Anselm of Canterbury. The latter developed his christology in answer to the challenges of a new time, represented to him above all by the early Nominalist Roscelini. Also Petrus Abaelard struggled with him. While developing a highly speculative doctrine on the Trinity and Christ, he struggled hard to safeguard the humanity of Jesus. In the end, this brought him the

verdict as a heretic, however the influence of his school guaranteed that his basic concern was kept alive.