

『南山神学』32号(2009年3月) pp. 31-70.

## 「一つにして同じ方」

——古代キリスト論に対するラテン教父の貢献——

ハンス ユーゲン・マルクス

428年の春、ネストリオスが東ローマ帝国首都コンスタンティノポリスの司教座<sup>1</sup>に就いた時、マリアを「神の母」と呼ぶことの妥当性を否定した<sup>2</sup>。そのために起きた論争が頂点に達した時、教皇レオ1世がコンスタンティノポリス司教フラヴィアーノスに書簡を送り(『フラヴィアーノスへの書簡』)、その中で、表題に引用した宣言を「何度も繰り返さなければならぬ」と力説した<sup>3</sup>。実際エイレナイオスが「一つにして同じ方」<sup>4</sup>という表現を活用して以来、これが東西を問わず教父から頻繁に引き合いに出され、カルケドン公会議(451年)によ

<sup>1</sup> ローマ、アレクサンドリア、アンティオキアという主要司教座の従来の序列は381年に新首都で開かれた第二回エキュメニカル公会議で「ローマの司教に次いで、コンスタンティノポリスの司教は荣誉における首位権をもつべきである」(COD 32, 16-17)と改められ、カルケドン公会議で、その決定が再確認されるとともに(COD 99:29-100:24)、首都司教の管轄権は大幅に拡張された(COD 100:25-38)。ユスティニアヌス帝の法改正で成立した新法123では「古ローマ、コンスタンティノポリス、アレクサンドリア、アンティオキア、エルサレムの大司教ないし総主教」(PL 72, 1022D)の順位が再確認されて以来「総主教」の称号はここに挙げられた司教座に限定された。ここではカルケドン公会議以前の歴史を扱うので、ローマについては教皇の称号を使うものの、他の教区長を司教と称することにする。

<sup>2</sup> 430年12月、アンティオキアの司教ヨハネスに送った手紙で、ネストリオスは就任前にはコンスタンティノポリス教区内に伝統的称号をめぐって論争があったことを報告する。「ここに来た時には、ある人は聖なるおとめを神の母、ある人は人間の母と呼んで、競い合っていたのを見た。私は双方を呼び集めて、福音書にあるとおりキリストの母と称せられるべきだと提案した」(F. LOOFS, *Nestoriana*, Halle 1905, 185:2-10)。

<sup>3</sup> COD 79:12-14.

<sup>4</sup> 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).

って採択された教理宣言(カルケドン信条)の中では三回も繰り返されている<sup>5</sup>。また、神的本性と人間の本性との一致と区別の両方を宣言する中心部分ではほぼ文字通りレオ自身の書簡が引用されている。「各本性の固有性は保たれたまま一つのプロソポンと一つのヒュポスタシスへと一緒になっている」<sup>6</sup>。プロソポンはラテン語のペルソナに相当するのだが、ギリシャ語のヒュポスタシスと同様に、レオの文書では三位一体の位格をさす<sup>7</sup>。ここで「一緒になっている」と訳した動詞はキリスト論の文脈ではカルケドン公会議に先立つギリシャ教父の文書にはあまりみられない<sup>8</sup>。原義は「合流する」だが、ラテン語では性交の行為をもさす<sup>9</sup>。そのせいか、『フラヴィアーノスへの書簡』以外にレオはこの動詞を一回しか使っていない<sup>10</sup>。

カルケドン公会議以降、論争は200年以上も続いた<sup>11</sup>。ここでは、カルケドン公会議を境に、教理の確立に対するラテン教父の貢献を浮き彫りにするため、まずアウグスティヌス以前の基調を明らかにしたい。次にアウグスティヌスとレオに焦点を合わせて、各々独自の貢献を明らかにしたい。

<sup>5</sup> COD 86:15.31-32.42; DS 301-302.

<sup>6</sup> COD 86:37-40 を COD 78:7-9 と比較。

<sup>7</sup> 443年5月23日に行われた説教でレオはこう力説した。「ペルソナの固有性において父は別であり、子は別であり、聖霊は別であるが、別の神性もしくは異なる本性があることはない」(Tractatus 75, 3 [CChr.SL 138A, 467:53-55])。レオは第二位の位格が受肉したことを特に主題化はしないものの、前提としていることは同年、公現の祭日に行われた説教から明らかである。占星術の学者たちは「王的ペルソナを黄金、人間的ペルソナを没薬、神的ペルソナを乳香であがめることによって、三位一体を信じることを示した」(Tractatus 33, 2 [CChr.SL 138, 172:43-44])。

<sup>8</sup> ナツィアンゾスのグレゴリオス(Oratio 37, 2 [PG 36, 285A])に従って、アレクサンドリアのキュリロスも「二つの本性が一つへと一緒になっている」という(Homiliae paschales 17, 2 [PG 77, 776A]; Contra syousiastos 5 [P.E. PUSEY, *Cyrrilli in Joannis Evangelium accedunt fragmenta varia* 5, Oxford 1868, 483:7]; Epistola 1 [ACO I/I/1, 15:32])。

<sup>9</sup> LUCRETIUS CARUS 4, 1555; OVIDIUS NASO, *Metamorphoses* 11, 744.

<sup>10</sup> Tractatus 21, 2 (CChr.SL 138, 87:44).

<sup>11</sup> 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』(第39号・2000年)20-42頁、より詳しくは、「自立主体の発見—古代キリスト教の遺産」『南山神学』(第24号・2000年)77-114参照。

## 1. 基調

ラテン教父は「一つにして同じ方」というエイレナイオスの表現を繰り返しながら、主体の統一性を力説した一方、一貫してキリストが肉体と霊魂から成る完全な人間であったことを前提に話を進めた。ここでもその教理決定の重要性のゆえにニカイア公会議（325年）の前と後の教父に分けて紹介するのが適切であろう。

### 1. 1. ニカイア公会議以前の教父

キリスト教信仰について初めてラテン語で書き、西方キリスト教の世界に術語と思考法を与えたテルトゥリアヌスの構想は特別注目に値しよう。ニカイア公会議に先立って、問題意識や概念構成の面でテルトゥリアヌスが群を抜いていたことを示すためにも、彼に次いで後代の教理に近いノヴァティアヌスの構想をも紹介したい。

#### 1. 1. 1. テルトゥリアヌス

当時のローマでは、養子論に加えて、様態論もかなりの影響力を発揮していた。最初の様態論者はプラクセアスだったようだが、本人がアフリカに移って来たことでテルトゥリアヌスにとって無視できぬ脅威となった。キリストが神の自己啓示の最終決定的な様態である、というのがプラクセアスの根本主張であった。神自身が霊だが（ヨハ4:24参照）、キリストのうちに肉となったので（ヨハ1:14参照）、人間イエスは神の子と称される。

「彼らは一つのペルソナにおいて父と子の両方を区別し、こう述べる。子は肉である。すなわち、人間であり、イエスである一方、父は霊であり、神である。これがキリストなのである。」<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> TERTULLIANUS, *Adversus Praxeanum* 27, 1 (CChr.SL 2, 1198:7-10).

テルトゥリアヌスは以上の肉と霊との区別を前提に反論を展開していく。「これらからイエスが成り立っている。人が肉から、神が霊から」<sup>13</sup>。肉と言っても、テルトゥリアヌスは魂と区別される体を考えておらず、聖書の用語に従って、人間のことを考えている。実際、体と魂の両方を救うためには、キリスト自らが両方から成る人間でなければならないと繰り返し力説している<sup>14</sup>。

プラクセアスは、霊と肉を区別し、イエスを後者だけの主体とみなすのに対して、テルトゥリアヌスは主体の統一性を次のように力説する。「人の肉が神の霊とともにいる限り、人は神とともにいる」<sup>15</sup>。そうすると、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と呼ばれるようになった<sup>16</sup>。

特にもう一人の論敵であったマルキオンに対してテルトゥリアヌスは属性の交用を正々堂々と主張する。前者は、旧約聖書の中でヤハウェについて述べられている怒りや妬みなどの俗っぽさから神の超越性を護るためにヤハウェと最高の神とを区別したが、テルトゥリアヌスはこう逆襲した。

「たしかに他にも同様な愚かなことが神の侮辱につながることもある。十字架につけられた神を知恵と呼ぶことがそうである [一コリ 1 : 8-19 参照]。マルキオンはこれにもメスを入れるだろう。そしてさらに多くの理由でそうするだろう。実際に生まれることと死ぬこと以上に神にふさわしくないこと、恥になるようなことが他にもあるのだろうか。肉あるいは十字架を担うこと、割礼を受け、十字架につけられること、葬られること、飼いや葉桶に寝かさされ、墓に納められること。これらのことをも信じることを拒むなら、さらに大いなる知恵を示すだろう。……神の子が十字架につけられた。

---

<sup>13</sup> Ibid. 22, 14 (CChr.SL 2, 1200:80-81).

<sup>14</sup> De carne Christi 10, 2-3; 11, 6; 13, 5 (CChr.SL 2, 893-894:12-28; 895:41-43; 898:27-29).

<sup>15</sup> Ibid. 18, 3 (CChr.SL 2, 905:12-14).

<sup>16</sup> 『新カトリック大辞典』3巻(研究社, 2002年) 895頁では *communicatio idiomatum* というラテン語の術語は「属性の融通」と訳されている。

人々が辱められるべきであるがゆえに恥じない。神の子が死んだ。馬鹿げたことであるがゆえに信じられる。しかも葬られて復活した。不可能であるがゆえに確かなことである。」<sup>17</sup>

しかし、以上のように人について言われることを正々堂々と神についても主張する一方、テルトゥリアヌスは区別を軽視しておらず、それを解くため実体という概念を活用する<sup>18</sup>。イエスの生涯について伝えられている出来事を例に実体上の区別を力説する。

「両方の実体の固有性は保たれたまま、霊はあの方のうちに、霊に固有のこと、すなわち力ある業や奇跡やしるしを行う一方、肉は変化をこうむった。すなわち悪魔の下で空腹を覚え [マ4:2 参照]、サマリアの女に水を求め [ヨ4:7 参照]、ラザロのために涙を流し [ヨ11:35 参照]、死ぬばかりに悲しかった [マ26:38 参照]、そしてついに死んだ。」<sup>19</sup>

以上のように、テルトゥリアヌスは受肉によって霊ないし神の言が自ら肉に変わったという見解を拒否した。他方、人が着物を着るように霊が「肉をまとった」<sup>20</sup>というもう一つの見解をも斥けるため、三位一体について用いた二つの概念を導入する。一つは父と子と聖霊に共通の「在り方」を指すものであり<sup>21</sup>、いま一つは各々を「具体的個別者」<sup>22</sup>として特徴づける「ペルソナ」である<sup>23</sup>。

<sup>17</sup> De carne Christi 5, 1; 4 (CChr.SL 2, 880:1-7; 881:26-29).

<sup>18</sup> 「キリストの二つの実体、肉と霊を否定してはならない」 (ibid. 18, 6 [CChr.SL 2, 906:37-38]) 。

<sup>19</sup> Adversus Praxeanum 27, 11 (CChr.SL 2, 1199-1200:64-68).

<sup>20</sup> Ibid. 27, 6 (CChr.SL 2, 1999:33).

<sup>21</sup> 「この三つ [が異なっているの] は、在り方においてではなく順序においてであり、実体においてではなく形相においてであり、能力においてではなく現われ方においてである。しかも、一つの実体と、一つの在り方と、一つの能力を持つものである。なぜなら、唯一の神だからである」 (Adversus Praxeanum 2, 4 [CChr.SL 2, 1161:32-35]) 。

<sup>22</sup> 水垣渉・小高毅編上掲書 99 頁。

そして上の箇所直前にこう述べている。「一つのペルソナの中で混合せず結合している二つの在り方をみる」<sup>24</sup>。

ストア学派では「混合」と「融合」が区別されている。前者の場合には、複数の実体が混ぜられた結果どちらとも異なる新しい実体が生じる。後者の場合には、コーヒーにミルクが注がれるように各々の性質が保たれたままの液体の融合が起こる。ストア学派もテルトゥリアヌス自身も体と魂の結合をこのように理解していた。これを例にテルトゥリアヌスは、仮現説を念頭に、神であることと人であることとの区別を、プラクセアスに対しては、神の子がイエスの主体であることを力説するため、「二つの在り方」が「一つのペルソナ」の中で混合せず結合している、と力説している。

この定式は2世紀半後にはほぼそのまま教会の教理となった。しかし、テルトゥリアヌス自身はこの定式を一回しか使っておらず、後代のラテン教父の間では、はじめてアンブロシウスがペルソナを主体という意味で使用したので、教理の成立に対するテルトゥリアヌスの貢献度は過大評価されるべきではない。

### 1. 1. 2. ノヴァティアヌス

250年頃ノヴァティアヌスは『三位一体論』を著した。その中で仮現説と様態論に加えてとりわけ養子論を論駁していることは、それが当時のローマではなおも有力であったことをうかがわせよう。マリアに懐胎を告げた天使を引き合いに出しながら、ノヴァティアヌスは養子論者をこう戒める(ゆ1:35参照)。

「天使[の宣言]は神の子が降ったことの証拠である。降った際に人の子を自分自身のうちに受け入れ、まさしく神の子とした。なぜなら神の子は人

---

<sup>23</sup> プラクセアスは神の子ないし言が父なる神自身とは異なる営みを成し遂げたことを認めたが、自ら「何かの実体」であることを拒否した。これに答えてテルトゥリアヌスは太陽と光線の例を引き合いに出して、こう答える。「神自身の実体から送り出されたものは実体をもっている。言の実体がどのようなものであったにせよ、それを私たちはペルソナと呼ぶ。そして子と名付ける」(Adversus Praxeanum 7, 9 [CChr.SL 2, 1167:53-55])。

<sup>24</sup> Ibid. 27, 11 (CChr.SL 2, 1199:62-63)。

の子と一緒に、自分と結び合わせたからである。このように自らの誕生において神の子にすぎりながら、人の子は融合によって自らの本性からは持っていなかったことを知行や借款のように持つのである。こうして異端者が否定している神の子と人の子との区別が結合とともに天使の宣言で指し示されている。彼らは、天使の指示に従って、人の子であり、人間であるキリストが神の子でもあることを理解するとともに、人間が神の子でもあり、すなわち聖書に書いてあるとおり [ヨハ 1 : 1 参照] 神の言であり、神であることを認めなければならない。<sup>25</sup>

テルトゥリアヌスと同様にノヴァティアヌスも「両方の実体」の一致をストア学派の融合理念に則って解き明かす<sup>26</sup>。他方、それとは別な発想で「肉が神の言を担い、神の子が肉の弱さを受け入れた」<sup>27</sup>と述べることもできる。しかし、主体の統一性を重視していることに変わりはない。キリストは「一つにして同じ方」でありながら、「人としてはアブラハムから」であり、「神としてはアブラハム自身より以前から」(ヨハ 8 : 58 参照)である<sup>28</sup>。

テルトゥリアヌスに比べて「肉」の代わりに「人」が頻繁に用いられていることが目立つが、テルトゥリアヌスとは対照的にイエスの魂に関心はない。たとえば「神が死んだ」という言い回しを解釈するにあたって、常人の場合には死は魂にはなく体だけに関わるのと同様に、キリストの場合には肉であることだけに関わるのであって、「神の言であることに関わらない」と説明する<sup>29</sup>。このように何度も「体・魂」と「言・肉」が対比されることから明らか

---

<sup>25</sup> NOVATIANUS, De Trinitate 24 (PL 3, 934 B).

<sup>26</sup> Ibid. (934C).

<sup>27</sup> Ibid. 13 (907D).

<sup>28</sup> Ibid. 11 (904C).

<sup>29</sup> Ibid. 25 (955B).

おり、ノヴァティアノスは後代のラテン教父には見当たらないロゴス・肉体キリスト論を構想していた<sup>30</sup>。

## 1. 2. ニカイア公会議以降の教父

宇宙万物を存在せしめ秩序づけるロゴスがイエスの内に集中し、そのいっさいの精神的・倫理的諸行為の原理とみなすのがロゴス・肉体キリスト論の要である。十字架上の死に至るまでの変化をこうむったので、すべてのものが造られる前に生まれた方であるとはいえ（コ1:15参照）、本質上不変である父なる神とは同一本質のものではなく、全被造物にまさっていても、自ら造られたものであり、実際に存在していなかった時もあった、というのがニカイア公会議で異端と宣告されたアレイオスの主張であった<sup>31</sup>。アレクサンドリアの司教アタナシオスなど当時の正統派も共有していたアレイオスの大前提は、常人の場合には魂の占める地位を、人間イエスの場合にはロゴスが占めるという発想であったので、以降、ラテン教父にとっても人間イエスの魂はそれまでにも増して重要な課題となる。最初に注目に値するのは、ニカイア公会議の後にポワティエの司教になり、西方キリスト教の世界でニカイア信条の解明・弁明をしたヒラリウスである。

### 1. 2. 1. ヒラリウス

356年ベジエで開かれた教会会議で、ヒラリウスは弾劾され、東方のフリギアへの流罪に処せられた。東方ではすでに30年代以降アレイオス派が優勢であった。336年、アンキュラの司教を務めていたマルケロスは、穏やかな従属説を弁明するため父と子とのそれぞれのヒュポスタシスの相違を説いていたアス

---

<sup>30</sup> A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition, I, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London/Oxford 1975, 133.

<sup>31</sup> DS 126. A. GRILLMEIER, *op.cit.* 219-248.

テリオスを非難する文書を宮廷に提出し<sup>32</sup>、同年の終りか翌年の初めにコンスタンティノポリスで開かれた教会会議で罷免を宣告され、皇帝の判決でローマへ追放された。

マルケロスによれば、神には一つのヒュポスタシスしかなく、イエスのうちに人となった言は世界における活動として父なる神と区別されているが、能力としては永遠に父と一致している。そのためサベリオス主義の有罪判決を受けたが、シルミウムの司教になった門弟のフォーティノスのために、ついにマルケロスもエビオン派のレッテルを貼られた。そのような批判はマルケロス自身については的外れであったが<sup>33</sup>、フォーティノスは苦しみや悲しみなどといった神に合わない経験から神を護るためには、キリストが普通の人より優れてはいたものの、あくまでも「単なる人間」であったという旨の発言を繰り返したようである<sup>34</sup>。351年、シルミウムで開かれた教会会議で、マルケロスの後任バシレイオスと交わされた討論の結果、罷免された<sup>35</sup>。

以上の経緯を背景に、ヒラリウスはアレイオス派に加えてフォーティノスにも気を配る必要に迫られていた。フィリピの信徒への手紙第2章6-11節を念頭に、ヒラリウスはキリストについて三段階を区別する。

「人に先立って神であること、人と神であること、人と神であった後に完全な人であり完全な神であることは、それぞれ別である。」<sup>36</sup>

<sup>32</sup> MARCELLUS, *Opus ad Constantinum Imperatorem* (E. KLOSTERMANN/G. HANSEN [edd.]), *Eusebius Werke* 4 (GCS), 185-215.

<sup>33</sup> A. GRILLMEIER, *op.cit.* 274-296.

<sup>34</sup> *Ibid.* 395-402.

<sup>35</sup> この会議で採択された信条は第一シルミウム信条として知られている (A. HAHN/L. HAHN (edd.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Hildesheim 1962, 196-199 [& 160] )。

<sup>36</sup> HILARIUS, *De Trinitate* 9, 6 (CChr.SL 62A,376:14-15).

第二段階についてヒラリウスはまず、受難などといった変化をロゴスに直結させるアレイオス派を相手取り、キリストが肉体と靈魂からなる完全な人間であることを力説する。友人ラザロが亡くなったとき「イエスは涙を流された」（ヨハ 11 : 35）と記されているが、これを手がかりにヒラリウスはアレイオス派の発想を問い質す。「その方のうちで泣いたのは何なのか。神である言なのか、それとも肉体の靈魂なのか」<sup>37</sup>。アレイオス派は「言」と答えるはずだが、「悲しい靈魂が泣く」<sup>38</sup>というのが正解である。他方、フォーティノスを念頭に人と神との一致が力説される。

「人の子は神の子である方とは異なるものではない。また神の形にある方は完全な人間として僕の形に生まれた人間とは異なるものではない。」<sup>39</sup>

このようにヒラリウスはアレイオス派を相手どって魂の役割を力説する一方、フォーティノスを念頭に、キリストの魂が「単なる人間」のそれよりはるかに優れていたことを浮き彫りにしようと努める。たとえば、ゲツセマネでイエスは弟子たちに「私は死ぬばかりに悲しい」と告げ、「父よ、できることなら、この杯を私から過ぎ去らせて下さい」と祈る（マタ 26 : 38 - 39）。ヒラリウスによれば、イエスは自らが死ぬことを恐れてはいなかった。それが弟子たちにとってつまずきになることを恐れていた。だから弟子たちも恐れずに杯を干すように、それを自分から弟子たちに回して下さるように祈った<sup>40</sup>。しかも、処女懐胎のため、キリストの魂だけでなく、その体も「単なる人間」のそれよりもはるかに優れていた<sup>41</sup>。

---

<sup>37</sup> Ibid. 10, 55 (CChr.SL 62A, 510:6-7).

<sup>38</sup> Ibid. (CChr.SL 62A, 510:16).

<sup>39</sup> 10, 19 (CChr.SL 62A, 473:3-5).

<sup>40</sup> Commentarius in Matthaëum 31, 4-7 (SC 258, 230-234).

<sup>41</sup> 「はじめに靈的な懐胎があったので、私たちの体の弱さを超えていた」（De Trinitate 10, 35 [CChr.SL 62A, 488:7-9]）。

「人間の体に比べるなら、どうして聖霊によって懐胎した肉を十分評価できようか。あの肉、すなわちあのパンは天からのものであり [ヨハ 6:32 - 35, 48 - 51 参照], あの人間性は神からのものである [ルカ 2:35 参照]。苦しむために体を持っていたが、痛みを感じ得る本性を持ってはいなかった。なぜなら、その体は自己固有の無二の本性を持っていたからである。山の上で体は栄光に変わった [マタ 17:2 - 8 参照]。その手で触れられることで熱が去った [マタ 8:18 参照]。その唾で目の見えない人が見えるようになった [ヨハ 8:6 参照]。」<sup>42</sup>

以上のようにヒラリウスはアレイオス派とフォーティノスへの二正面戦争で、神性による人間性の変容 (マタ 17:2 - 8 参照) を過度に強調しがちであったことは否めない<sup>43</sup>。受肉によるへりくだりは「人間への神の降格」というよりは「神への人間の昇格」である<sup>44</sup>。「その結果、肉はより容易に [神の] 言であるところのものになり始めた」<sup>45</sup>。このようにへりくだりの段階で人間性の神化が始まるのだから、高揚の段階についてヒラリウスは神化をいっそう前面に出す。当時パウロが死者の復活後の救いの完成について残した言葉が大いに注目されていた。

「すべてが御子に服従するとき、御子自身も、すべてをご自分に服従させて下さった方に服従されます。神がすべてにおいてすべてとなられるためです。」 (一コリ 15:28)

もちろんアレイオス派は父なる神に対する御子の従属を証明すべき典拠としてこの箇所を引き合いに出した。これに対してマルケロスはイエスのうちに人

---

<sup>42</sup> Ibid. 23 (CChr.SL 62A, 478:26-33).

<sup>43</sup> A. GRILLMEIER, op.cit. 397.

<sup>44</sup> HILARIUS, De Trinitate 10, 7 (CChr.SL 62A, 464:13-14).

<sup>45</sup> De Synodis 48 (PL 10, 516A).

となった言が活動において父とは異なるものの、能力としては父と一致し、終末とともに言の活動も終わるといった意味において「キリストの支配は終わる」と主張した<sup>46</sup>。コンスタンティノポリス信条の中で「その支配は終わることがない」<sup>47</sup>と宣言されるほど、マルケロスの発想は重大な問題となっていた。

ヒラリウスによれば、神の子が「父なる神に支配を引き渡すこと」（一コリ 15：24 参照）は、自らの権限を譲るという意味ではなく、「その体の栄光に変えられた私たちが神の国になる」という意味である<sup>48</sup>。後にアウアグスティヌスはこの発想を思索の中心に据えるが、ヒラリウスはこれ以上の説明もせず、最後に神の子も父なる神に服従することの意味をこう解き明かす。

「服従の目的は、ほかならぬ、神がすべてにおいてすべてとなられることであり [一コリ 15：28 参照]、その体の地上のままの状態では何も神のうちに残らないようにすることである。その結果、それまで二つを併せ持っていた方が、今度はもっぱら神なのである。その目的達成のためには [人間の] 体が捨てられるのではなく、従わされることによって引き上げられるのであり、失われることによって消え去るのではなく、余すことなく栄光を受けることによって変えられる。こうして、神は人間 [でもあること] によって損するよりは、むしろ御自分のために人間を獲得する。その人間が従わされるのは、自らもはや存在しないようにするためではなく、神がすべてにおいてすべてになられるためなのである。」<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> A. GRILLMEIER, op.cit. 290-295.

<sup>47</sup> COD 24:25-26=DS 150. この宣言は初めてエルサレム教区で用いられた洗礼信条 (DS 41) に見られ、エピファニオスの信条の中に継承されている (DS 42)。エルサレムの司教としてコンスタンティノポリス公会議に参加したキュリロスは、348-50 年頃、「キリストの支配は終わることがある」と主張する者を論駁し、その異端は「最近ガラテヤに現れた竜の別頭にほかならぬ」と指摘し、明らかにマルケロスのことをさす (CYRILLUS Hier., Catechesis 15, 26 [PG33:909])。

<sup>48</sup> HILARIUS, De Trinitate 11, 39 (CChr.SL 62A, 566: 17-19).

<sup>49</sup> Ibid. 40 (CChr.SL 62A, 568:12-19).

このようにヒラリウスは、当時相当な注目を集めていた聖書箇所（一コリ 15 : 28）については、マルケロスより見事にアレイオス派の言い分を抑えたが、マルケロスがキリストのうちに受肉した神の言が人であったことを重視したのに対して、ヒラリウスは人があくまでも「霊の本性にのみ込まれる」<sup>50</sup>と考えた。しかし、この神性偏重はヒラリウス個人の問題ではなく、当時のキリスト教世界全般に共通の発想であった。

### 1. 2. 2. 教皇ダマス

ヒラリウスが司教座への帰還を許された3年後の362年には、「背教者」として有名になった新帝ユリアヌスが流罪になっていたニカイア派の全司教の帰還・復権を許可した。一方、異教の復興政策で帝国世論の新たな団結を図ったことで、キリスト教内部の一致回復が緊急課題となった。ところが皇帝滞在先のアンティオキアで、ちょうどその頃キリスト教内部に深刻な分裂が起きていた。361年、ホモイオス派のメレティオスがアンティオキアの司教に選ばれたが、教区内のニカイア派の指導者パウリノスとの和解を前に、後者は西方出身の司教ルキフェルスによって司教に叙階された。以降、東方のニカイア派はメレティオスを、ローマの歴代教皇とアレクサンドリアの司教はパウリノスを支持した。

この分裂を取り除き、かつ「本質」や「ヒュポスタシス」などといった概念構成を整理することは、362年にアタナシオスの主催でアレクサンドリアに開かれた教会会議の課題であった。メレティオス自身は参加していなかったが、おそらく参加していた支持者からこの席ではじめて、熱心なニカイア派でラオディケイアの司教を務めていたアポリナリオスがキリストの人間的な魂を否定したことが問題とされた。議事録は残っていないので詳細がわからないが、会議からアンティオキアに送られた書簡では、先方にはそれなりの配慮が示されている。

---

<sup>50</sup> Ibid. 49 (CChr.SL 62A, 577:14-15).

「魂も知覚も理性もない体を救い主は持っていなかった。なぜなら主が私たちのために人となられた時には、その体に理性がなかったことはあり得ず、ロゴス自身において成し遂げられた救いは体だけでなく魂にも及ぶからである。」<sup>51</sup>

アポリナリオスの注解から明らかなおおり、この宣言では自説が斥けられたと考えてはいなかった<sup>52</sup>。実際にアポリナリオスは動物にもある低次の魂(psyche)を認めていたが、人間を動物と異にする理性(nous)をキリストについては否み、その役割をロゴスに与えた。他方、宣言の中でもロゴスの中心的な役割が力説されながらも、人間を動物と異にする理性がキリストについて認められているので、以降アポリナリオスは教会の合意とは別の方向を歩むことになる。

アンティオキア教区の分裂はアレクサンドリア会議の後も続いた。70年代に入ってから、司祭ヴィタリスを中心にもう一つの分派ができ、キリストについて人であることと神であることの区別を重視していた地元のニカイア派にアポリナリオスの思想をぶつけた。その情報を得て、キプロス島のサラミスの司教を務めていたエピファニオスは374年にアンティオキアを訪れて、議論を交わす中でヴィタリスを窮地に追い込み、「理性の地位に神性を置く」という回答を得た<sup>53</sup>。翌年、自ら正統であることの公認を得ようと、ヴィタリスはローマに渡り、教皇ダマススにアレクサンドリア会議の宣言を見事に応用した信仰告白を提出した<sup>54</sup>。当初、処遇は好意的であったが、ヴィタリスがローマを去ってからダマススは不信を抱き、アンティオキアのニカイア派指導者パウリノスに三通の手紙を相次いで送った。三番目の手紙は現存している。

---

<sup>51</sup> ATHANASIUS, *Tomus ad Antiochenos* 7 (PG 26, 804B-C). これについては A. GRILLMEIER, *op.cit.*318-326 参照。

<sup>52</sup> H. LIETZMAN (ed.), *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904, 255-256.

<sup>53</sup> EPIPHANIUS, *Adversus Haereses* 77, 23 (PG 42, 673C).

<sup>54</sup> H. LIETZMAN, *op.cit.* 273.

「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ぬ。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、いっそうはっきり言おう。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。さらに、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アから肉をとっ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。」<sup>55</sup>

その頃メレティオスと彼を支持していたカイサレイアの司教バシレイオスに送った手紙で、人間的理性の否定こそアレイオス派と新しい異端に共通の誤りであると指摘したうえ、問題の核心をこう訴える。

「不完全な人間が受け入れられたならば、神の業も私たちの救いも不完全である。なぜなら [理性を備えた] 完全な人間が救われなかったことになるからである」<sup>56</sup>。

すでにテルトゥリアヌスは、おそらくエイレナイオス<sup>57</sup>の影響でグノーシス主義から借用された発想に基づいて、キリストには体と魂の両方があったこと

---

<sup>55</sup> DAMASUS, "Per filium meum" ad Paulinum episcopum Antiochenae 2 (PL 13, 356B-357A=DS 148).

<sup>56</sup> Epistolarum fragmenta ad episcopos Orientales (PL 13, 352B 353A= DS 146). 受取人については J. LIÉBART, *Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg/Basel/Wien 1965, 86-87; A. GRILLMEIER op. cit. 350-351 参照。

を認める必要性を訴えたし<sup>58</sup>、当時の東方ではナツィアンゾスのグレゴリオスもこの考えを力説していた<sup>59</sup>。したがってダマススは古今東西の合意を確信して、ちょうどその頃アンティオキアを拠点に新しく構想されたロゴス・人間キリスト論に支持を表明することができた。

しかし、ダマススは新しい構想の最大の弱点にも注意を喚起した。それは当時の概念構想のもとではロゴス・肉体キリスト論とは正反対に、主体の統一性を的確に表現できないという点であった。ロゴス・肉体キリスト論を異端に切り替えたアポリナリオスが名指しで非難されていないように、受肉前と後の子を区別する「人々」の名前も挙げられていないが、ここで問題とされているのは、『ガリラヤ派駁論』の中でユリアヌス帝が正統キリスト教最有力の代表者として名を挙げ<sup>60</sup>、378年タルソスの司教になるまで、アンティオキアで多くの門弟を育てたディオドロスである。

コンスタンティノポリス公会議の後にはダマススの主催でローマで開かれた教会会議では「二人の子」の唱道者としてディオドロスの排斥はアポリナリオスのそれと並んで再確認された<sup>61</sup>。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はまったく問題とされなかった。基本的に正統であったことは、詩篇 110 編の注解からも明らかであろう。当時種々の解釈が施されている開始句はこうなっている。「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』」。

<sup>57</sup> IRENAEUS, *Adversus Haereses* I, 6, 1 (SC 264, 90-92: 12-18); III, 18, 7; 21, 10 (SC 211, 364-366:167-178; 428-430:227-238); V, 14, 1.2 (SC 153, 182-9-10;186:28-31; 188:54-56).

<sup>58</sup> 上記註 14 参照。

<sup>59</sup> 「受け入れられていないものは癒されていない。神と結合されているものは何でも救われる。」(GREGORIUS Naz., *Ep.* 101, ad Cleodionum [PG 37, 181C-184A])

<sup>60</sup> 「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」(FACUNDUS Hermian., *Pro definitione trium capitularum* 4, 2 [PL 67, 621 A-B])

<sup>61</sup> DS 159-160.

「この詩篇はわたしたちの主イエス・キリストを独り子 [ヨハ 1:18 参照] と最初に生まれた方 [コ 1:15, 18 参照] 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 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。」<sup>62</sup>

ここから明かなとおり、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力説した。問題にしたのは、キリストが神であることと人であることとの一致自体ではなくて、その仕方である。自らその仕方を十分に説明できなかったことは、ディオドロスに異端のレッテルを貼る理由にはならない。残念ながら、当時の西方キリスト教最高指導者の情報不足で、歴史的にはディオドロスについて分離キリスト論の唱道者という評判が定着した。

### 1. 2. 3. アンブロシウス

アンティオキアにおいてエピファニオスの干渉でアポリナリオス派が 12 年ぶりに問題となった 374 年、アンブロシウスは西ローマ帝国政府の所在地であったミラノ (381/82-402 年首都) の司教になり、翌年帝位についてグラティアヌスにニカイア信条や聖霊に関する著作を献呈した。アレイオス派に加えて、アポリナリオス派は終生最大の論敵であった。

---

<sup>62</sup> M.J. RONDEAU, "Le 'Commentaire des Psaumes' de Diodore de Tarse," *RevHistRel* 176 (1969) 9-10.

後者を相手取りアンブロシウスが力説するように、神の「言が肉となった」(ヨハ 1:14) ことは「完全な人間の本性」<sup>63</sup>を持っていたという意味であり、キリストが「僕の形」(フィリ 2:7) で現われたことは「ご自身であったものを何も失わず、ご自身でなかったものを受け入れた」<sup>64</sup>、という意味である。したがって「神性と肉の区別が護られるべきである」一方、「両本性が同じ方のうちにある」ことも認められるべきである<sup>65</sup>。

384年以降2年間ミラノで弁論術の公の教師を務めていたアウグスティヌスが証言するように、アンブロシウスの弁舌に説得力があっただけでなく<sup>66</sup>、その人柄にも相当な魅力があったし<sup>67</sup>、自らがとりわけ旧約聖書に対する違和感から解放されたのもその影響であった<sup>68</sup>。たとえば、キリストの主体が一つであることを聴衆にわかりやすく説明するため、アンブロシウスは当時降誕祭と昇天の祭日の典礼で唱えられていた詩篇句を活用した。

「太陽は花婿が天幕から出るように、  
勇士が喜び勇んで走るように、  
天の果てを出て立ち、

<sup>63</sup> AMBROSIUS, *De incarnatione* 7, 76 (PL 16, 873C).

<sup>64</sup> *De fide* 2, 8, 62 (CSEL 78, 78:24-25).

<sup>65</sup> *Ibid.* 2, 9, 77 (84:33-34).

<sup>66</sup> 「わたしは、彼が民衆に向かって説教するのを熱心に聞いたが、それは正しい意図を持ってではなく、いわば彼の弁舌を探るためであった。すなわち、司教の弁舌はその名声にふさわしいか、その流暢なことは世間の評判にまさるかそれともおとるかを知らうとした。……その快い説教は聞いていて楽しかった」 (AUGUSTINUS, *Confessiones* V, 13, 23 [CSEL 33, 110:13-18])。服部英次訳『告白』(上)(岩波文庫・1976年)158頁参照。

<sup>67</sup> 「しばしばわたしたちは彼のもとにいた—だれでも入って差し支えなく、来客を取り次ぐ慣わしでなかったので—彼はいつもそのように黙読していて、そうしていないのを見たことは一度もなかった。そしてわたしたちは、長い間黙って座っていた」 (*ibid.* VI, 3, 3 [CSEL 33, 116:25-117:1])。服部英次訳『告白』168頁参照。

<sup>68</sup> 民衆に対する説教においてアンブロシウスは「わたしをつまづかせるようなことは少しも語らなかつた」 (*ibid.* VI, 4, 6 [CSEL 33, 119:17])。服部英次訳『告白』171頁参照。「いまではそのような信仰を少しも憚ることなく主張できると思うようになった。旧約聖書のいくつかの章句が、しばしば比喩的に解釈されるのを聞いて、とくにそのように思った」 (*ibid.* V, 14, 24 [CSEL 33, 111:12-14])。服部英次訳『告白』160頁参照。

天の果てを目指していく。」(詩 19 : 6)

ダビデ王が詩篇を作詩し、その詩編の中でキリストのことが予め告知されているという信念を踏まえてアンブロシウスは言う。

「聖なるダビデはこの方を勇士のように描く。実際、唯一の方は二つの形、二つの本性、すなわち神性と体を併せ持っている。… … 魂の花婿である方は第一の勇士である。なぜなら人間性の務めをすべて果たした神は相変わらず永遠であり、受肉の秘義によって分割されず一つの方だからである。双方が一つの方であり、神性と体の双方のうちに一つの方がいる。要するに、父 [なる神] から生まれた方と乙女 [マリア] から生まれた方はそれぞれ別ではない。むしろ同じ方がそれぞれ別の仕方と父と乙女から生まれたのである。」<sup>69</sup>

神からの永遠の誕生とマリアからの歴史的誕生に加えてキリストの二重性が露になるのは「ペルソナの違いによってではなく、働きの差によってである」<sup>70</sup>。ここでのペルソナは働きに対置されているので、単に「役割」とか「現われ方」という意味ではなく、テルトゥリアヌスの場合と同様に「主体」という意味である。

アレイオスが自説を饗宴歌にまとめたことは、それが短期間で東方各地に広まった原因の一つであった。これに倣ってヒラリウスも聖歌を作詩作曲したが、あまりにも神学的すぎて流行するに至らなかった<sup>71</sup>。それとは対照的にアンブロシウスが残した聖歌の多くは現在も典礼で用いられている。「すべての民の救い主よ、来て下さい」で始まる聖歌で先の詩篇がこう活用されている。

<sup>69</sup> De incarnationis dominicae sacramento 5, 35 (CSEL 79, 240-241:10-19).

<sup>70</sup> In Ps. 61, 5 (CSEL 64, 380:27).

<sup>71</sup> F.J.R. RABY, *A History of Christian Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford <sup>3</sup>1953, 273-281.

「天から出てくる  
 つつましきの宮殿から出てくる。  
 二つの実体の勇士が  
 生き生きと走るために。」<sup>72</sup>

ここで「勇士」（ギ、ラ *gigas*）と訳されている言葉は、古代人にはただ詩編の中で歌われている太陽を思わせただけではなく。それ以上にギリシャ・ローマの神話で話題となっている「大地と陰府の子ら」を思い浮かばせたに違いない。大地と陰府という二つの性質を表すのに、上半身は人間の、下半身は動物の形で描かれ、どこにでもその絵画や彫像が飾ってあった。したがって「二つの実体の勇士が生き生きと走る」と信徒に歌わせることで、キリストが神の実体と人の実体を併せ持っている唯一の主体であることを覚えさせることにアンブロシウスは成功した。実際に聖歌が直ちに大流行したことは、アウグスティヌスをはじめ多くのラテン教父がこれを好んで引用したことから明らかである<sup>73</sup>。

## 2. カルケドン公会議の前夜

5世紀に入ってから西ローマ帝国の情勢がますます不安定となり、410年の夏アラリクス率いる西ゴート族の軍勢を逃れてアフリカに渡ってきた難民の中に、ローマでおおよそ30年前前からキリスト教徒の各勉強会で個人の責任を訴えてきた一般信徒のペラギウスもいた。港湾都市ヒッポの司教を務めていたアウグスティヌスは以前からその思想に不信を抱いていたが、本人がパレスチナに移ってから、門弟のカエレスティウスがアウグスティヌスの思想への批判を繰り返

<sup>72</sup> AMBROSIUS, Hymnus 4 (PL 16, 1411).

<sup>73</sup> B.E. DALEY, "The Giant's Twin Substances: Ambrose and the Christology of Augustine's *Contra Sermonem Arianorum*," J.T. LIENHARD/E.C. MULLER/R.J. TESKE (edd.), *Augustin: Presbyter factus sum*, New York 1993, 477-495.

広げたことで、今度は西方キリスト教の世界を揺さぶる論争が始まり<sup>74</sup>、その過程でアウグスティヌスは自らの思想をいっそう明確にした。

## 2. 1. アウグスティヌス

キリスト論についてもペラギウス派との対決は重要な意味を持っていたが、恩恵や原罪の場合と同様に<sup>75</sup>、基本的な構想は受洗後の10年以内に固まっていた。これまで紹介してきた教父の場合と同様に、救済論的な関心が先導していた。

### 2. 1. 1. 「罪深い肉の似姿」

人祖が犯した罪のため悪魔は人類に対して支配権を手に入れた、という発想は聖書にさかのぼり、すべての教父にとって大前提であった<sup>76</sup>。処女懐胎のため、キリストは「罪深い肉の似姿」（ロマ8:3参照）でこの世に生まれたが、原罪がなく自罪もなかったため、悪魔の権限に属するものは何一つなかった。しかし、まさに罪深い肉の似姿で現われたので、悪魔はキリストを通常の罪深い肉と間違えてしまった。すでに『自由意志』の中でアウグスティヌスはその結果をこう説き明かした。

「悪魔が権能をふるったのは、かの義人を殺すまでであった。その義人は罪なくして殺されたのみならず、情欲によらずに生まれたのであるから、悪魔は彼の中に死に値する何ものも示しえなかった。……それゆえ、悪魔は

---

<sup>74</sup> W. DUNPHY, "A Lost Year: Pelagianism in Carthago, 411 A.D.," Aug. 45 (2005) 437-440.

<sup>75</sup> 拙論「悪魔の権限—アウグスティヌスの救済論の一側面」『南山神学』（第29号・2006年）17-26頁参照。

<sup>76</sup> 同書3-17頁参照。

自ら最大の不義でもって殺した義人を信ずる者どもを解放すべく、最大の正義によって強制されたのである。」<sup>77</sup>

エイレナイオスは正義の要請として、グノージス主義の仮現論を論駁する中で、ここで前提となっている発想をこう説いた。「敵を征服した方が女から[生まれたの]でなかったならば、敵は正当に征服されなかったことになる」<sup>78</sup>。この発想を継承して、アウグスティヌスは悪魔に対する勝利がまさしく人間の仕返しだったことをこう解き明かす。

「悪魔が自分で征服したと思って喜んでいるこの同じ理性的な被造物によって征服されること、また、一人の人の原初の墮落のゆえに悪魔の手に握られた全人類の中から出る被造物によって征服されることは、創造者の正義と善に合致する。」<sup>79</sup>

このようにアウグスティヌスは悪魔に対する勝利を主題化する際に、キリストの人間性を重視するが、「しかし、だからと言って、再び傲慢が生じないように、人間は誇るべきでない」と直ちに警告する<sup>80</sup>。そもそも人間と神とを隔てたのは悪魔ではなく、神のようになろう（創3:5参照）といった傲慢であり、これが抑えられかつ癒されるため、神の独り子が人となり、十字架上の死に至るまで謙虚な姿勢を貫いたことは最適の方法であった、とアウグスティヌスは考えていた。

<sup>77</sup> AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* 3,10,31 (CChr.SL 29, 294: 56-63). 泉治典訳『アウグスティヌス全集第三巻 初期哲学論集 (3)』(教文館・1989年) 178頁。

<sup>78</sup> IRENAEUS, *Adversus Haereses* 5,21,1 (SC 153, 262-264: 8-10).

<sup>79</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate* 13,17,22 (CChr.SI 50A, 413: 27-31). 泉治典訳『アウグスティヌス著作集 第28巻』(教文館・2004年) 390頁。

<sup>80</sup> *Enchiridion* 108 (CChr.SL 46, 108: 80-81). 赤木善光訳『アウグスティヌス著作集 第4巻』(教文館 1979年) 313頁。

## 2. 1. 2. 「両本性における一つのペルソナ」

396年あるいは翌年の昇天の祭日に行われた説教で、アウグスティヌスは次の福音箇所を取り上げた。「天から降って来た者、すなわち人の子のほかには、天に昇った者はだれもない」(ヨハ 3:13)。この箇所はアウグスティヌスの著作の中で頻繁に引用されているので、本人にとって極めて重要な意味をもっていたに違いない。実際ここで得た洞察は生涯変わっていない。

「神と人とが一つのペルソナとなるようにして、神性があの人間性を受け取った。言と魂と肉が唯一のキリストであるようにして、人間性が神性に結合した。… … 両方の実体は各々に固有な性質の名称を分かち合う。神的な名称が人間の実体に、人間的な名称が神の実体に割り当てられる。こうして神の子が人と称される。人の子が神と称される。」<sup>81</sup>

すでにアンブロシウスは主体の統一性を力説するため、一度ペルソナという概念を用いたが、アウグスティヌスはここで同じ意味においてこの概念を使って、一方の実体について称せられることは他方の実体についても称せられるという属性の交用を再確認する。これは十数年後にはペラギウス派との対決が始まってから重要性を増していく。相手のようにキリストが模範であることを重視するあまり、目に見える人間性にとらわれて、目に見えない神性との相互浸透を見失ってしまう危険にさらされるとアウグスティヌスは危惧していた<sup>82</sup>。413年に幼児洗礼の是非について行った説教で、アウグスティヌスは「天から降った人の子」(ヨハ 3:3)に注意を喚起して、先の説教で述べたことの含蓄をこう解き明かす。

<sup>81</sup> Sermo Cassianensis 2, 76 (PLS 2, 531).

<sup>82</sup> R. DODARO, "Sacramentum Christi: Augustine on the Christology of Pelagius," *Studia Patristica* 27 (Louvain 1993) 274-280.

「地上にあったとき、天上にも自分はいると語った [ヨハ3:3 参照]。それは自ら両方の本性において一つのペルソナであることを示すためであった。神の子が父 [なる神] に等しいという意味において神の言は神とともにあり、神であった [ヨハ1:1 参照]。人の子としては人間の魂と人間の肉を受け入れ、人間をまとい、人々のところへやってきた。この二つのうちに二人のキリストはおらず、二人の神の子もいない。一つのペルソナがいる。……ペルソナの唯一性のために地上に神の子がおり、同じペルソナの唯一性のために天上に人の子がいる。」<sup>83</sup>

2年後には、回心以前からの友人で、当時ウザリスの司教を務めていたエヴォディウスに送った手紙の中で、アウグスティヌスは体と魂の関係を例にして、普通の人間の場合には双方が一つのペルソナであるように、受肉の結果、神の子と人間イエスが一つのペルソナであると述べたうえ、今度は哲学者を例に、属性の交用を解き明かす。

「魂を根拠とせずには人は哲学者とは称されない。それにもかかわらず何の矛盾もなく、哲学者が殺された、哲学者が死んだ、哲学者が葬られた、とすべて適切で普通の言い回しで私たちは言うのではないか。そのことはすべて哲学者であるところに従っているのではなくて、肉であるところに従って起こる。それと同様に、キリストは神である、神の子である、栄光の主である、などなどは [神の] 言 [であること] を根拠として語られる。その反面において、神が十字架につけられた、とも正しく語られる。つまり肉であることを根拠として [神が] 受難したと言われる。」<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> AUGUSTINUS, Sermo 294, 9, 9 (PL 38, 1340-1341).

<sup>84</sup> Epistola 169, 2, 8 (CSEL 44, 617:17-26).

このようにアウグスティヌスはペラギウスとの対決を機に、西方伝承を貫く属性の交用を誰よりも説得的にキリスト論の中心に据えたのは、「神と人との間の仲介者」（一テモ 2 : 5）の神性と人間性の相互浸透に救いがかかっていることを痛感していたからである。

### 2. 1. 3. 「神と人との間の仲介者」

すでに 395 年の詩篇注解では、教会がキリストの体であり、信徒がその肢体である一方、キリスト自身が頭である（一コリ 12 : 12 - 27 ; エフェ 4 : 1 - 18 参照）との信念を前提に、詩編の中で「キリストが語るとき、乙女マリアから生まれた救い主という頭の立場から語ることもあれば、全世界に広がっている教会という自分の体の立場から語る……こともある」と説いた<sup>85</sup>。この洞察を踏まえて、アウグスティヌスは、まさしく神秘体としてのキリストと教会の関係に注目し、ヒラリウスが指し示した方向への展開を進める。415 年頃に行われた詩篇注解で、アウグスティヌスは「頭が語ろうと、肢体が語ろうと、キリストが語っている」と力説し、その根拠として、キリストと教会との関係が夫婦関係に似るので、「もはや二人ではなく、一体である」と説く聖書箇所（エフェ 5 : 30 - 32）を引き合いに出したうえ、こう続ける。

「それゆえ、唯一の方が語っている。そして、その方のうちに私たちも語る。その方の声が私たちの声になるように、私たちもその方の肢体になるう。」<sup>86</sup>

411 年 10 月から翌年 1 月にかけてアウグスティヌスは有力な政治家で友人でもあったマルケリヌスのために『罪人の報いと赦しについて』の最初の二巻を書き、ペラギウス派はキリストと信徒の神秘的なつながりを十分評価していな

<sup>85</sup> Ennaratio in psalmis 37, 6 (CChr.SL 38, 386:9-13).

<sup>86</sup> Ibid. 74, 4 (CChr.SL 39, 1027:25-27).

いからこそ、あまりにも容易に幼児洗礼を拒否していると診断した。ここでもアウグスティヌスは397年以来よく引き合いに出した「天からの人の降下」(ヨハ3:3)に言及するが、より重要なのは次の聖書箇所であろう。「降りてこられた方が、すべてのものを満たすために、諸々の天よりさらに高く上げられた」(エフェ4:10)。その結果、「救いの業が完成され、あらゆるものが、頭であるキリストのもとに一つにまとめられ」る(エフェ1:10)。ヨハネによる福音書では、イエスとニコデモとの対話(ヨハ3:1-21)で「水と霊によって」生まれることが救いの条件として話題となっていることを踏まえて、アウグスティヌスは話をこう進める。

「霊的な誕生は塵からできた人間[創2:7参照]が天上のものになるという仕方では生じ、それが達成されるためには、人が、わたし[キリストの体]の肢体になり、[その肢体をもって]降りてこられた方が上がる[エフェ1:10参照]しかあり得ない。なぜなら、天から降りてこられた方のほかには天に昇った者はだれもないからである[ヨハ3:13;エフェ4:10参照]。キリストとの一致へと変えられ上げられるためには、すべての人が駆け寄り、こうして、降りてこられたキリスト自身の体、すなわちキリストの教会の構成員とならなければならない。さもなければ、まったく昇ることはできない。」<sup>87</sup>

このことはすべての人に当てはまるのだから、自ら罪を犯す機会がなかった幼児にも当てはまるというのがここでの論点である。つまり、罪の赦しのためにだけでなく、キリストと結ばれるためにも洗礼が絶対必要であるということである。そして、できるだけ多くの人がキリストと結ばれることは、キリスト自身の使命達成にも役立つ。

---

<sup>87</sup> De peccatum meritis et remissione 1, 31, 60 (CSEL 60, 60:11-19). 金子晴男訳『アウグスティヌス全集 第29巻 ペラギウス派駁論集(3)』(教文館・1999年)75頁参照。

「この方に忠実であるすべての人やその他の聖人は、人であるキリストと一つになり、こうしてすべての人がキリストの恩恵と、キリストとの連繋によって昇っていく時、天から降りたこの一人のキリストが天に昇っていかれる。」<sup>88</sup>

ところが、幼児洗礼以上にアウグスティヌスが 397 年以降提唱していた予定説はペラギウス派をつまずかせるものであった。エサウとヤコブがまだ生まれもせず、善いことも悪いこともしていないのに、後者だけが選ばれたことから明らかなおり（マ9:11-16 参照）、救いへの選びが人の行いにはよらず、もっぱら神の自由裁量に基づく恩恵による、というのが予定説の要である<sup>89</sup>。普通の人間の場合では救いへの選びが無償の恩恵であるように、人間イエスの場合では神の独り子が自らの主体であることは、本性上の関係ではなく、まさしく無償の恩恵なのである。

「人間キリストにおける人間的本性が[神の]の独り子のペルソナとの一致に無二な仕方では受け入れられるのに値するようなことは何だったのだろうか。この人が神と一つのペルソナになるのに値するような、どんな善い意志、どんな善い意図の追及、どんな善い行いが先行したのだろうか。無二な仕方では神を得ることが無二の恩恵として彼に授けられる前には一度も存在したことはない。まさしく人として存在しはじめた時から存在したのは、神の子であり、それも独り子なのである。」<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Ibid. 1, 31, 60 (61:13-16). 金子晴男訳 76 頁参照。

<sup>89</sup> 395 年から 397 年にかけての解釈の変遷については、上掲拙論「悪魔の権限」23-26 頁参照。

<sup>90</sup> Enchiridion 11, 36 (CChr.SL 46, 69:2-9).

そういうわけで、人間イエスの功績も普通の人間のそれとは変わらず、ことごとく恩恵によるものである<sup>91</sup>。だから「イエス御自身に優って鮮明な予定の範例は他にない」<sup>92</sup>。

## 2. 1. 4. レポリウスの『訂正文書』

418年カルタゴで開かれた教会会議で、アウグスティヌスの予定説こそ公認されなかったものの、原罪と恩恵に関わる思想の要が教理と認められた<sup>93</sup>。このように、ペラギウスの思想が斥けられる会議で、以前、おそらく、マルセイユの司教から排斥された修道士レポリウスが読み上げた『訂正文書』の正統性と本人の復帰が承認された。

アウグスティヌスが提供する情報から分かるように、レポリウスが排斥されたのは、10年後にネストリオスが挙げたそれとまったく同じ理由で、属性の交用を拒否したからである。それは「人間との混合によって、神性が損なわれる」<sup>94</sup>ということへの警戒であった。アウグスティヌスに教わった結果、その警戒は解かれたが、特に『訂正文書』の次の箇所はまさしくアウグスティヌスが語っているとみて間違いない。

「人となったのは父なる神でも聖霊でもなく、父の独り子なのである。したがって、肉と言のペルソナが一つであると理解されるべきである。こうして一つにして同じ方は分離せず、神の子であり、二つの実体の勇士とさえ言えることを疑いもなく信じる。肉で過ごした日々に、まさに、そうして常に人間に固有のことをすべて行い、まさに、そうして常に神に固有のものを持っていた。弱さのゆえに十字架につけられたが、神の力によって生

<sup>91</sup> In *Johannis evangelium tractatus* 74, 3; 82, 4 (CChr.SL 36, 514:4-19; 534:14-24).

<sup>92</sup> *De dono perseverantiae* 24, 67 (PL 45, 1033). 小池三郎・金子晴勇・片柳栄一訳『アウグスティヌス著作集 第10巻 ペラギウス派論駁集(2)』(教文・1985年) 337頁参照。

<sup>93</sup> DS 222-230.

<sup>94</sup> *Epistola* 219, 3 (CSEL 57, 430:19-20).

きている [コリ 13:4 参照]。そういうわけで、私たちは今や恐れずにこう述べる。神は人間から生まれ、人間として神が苦しみを受け、神が死んだ、云々と。しかも、神が生まれ、人間として苦しみを受けたことを、誇りに思う。なぜなら、『わたしは福音を恥としない』 [マ 1:16] からである。<sup>95</sup>

とりわけ受難が人間に限定されていることの強調は、アウグスティヌスの影響をうかがわせる。さらにアンブロシウスの聖歌からの「二つの実体の勇士」の引用も、アウグスティヌスから示唆されたのだろう。実際、翌年の秋、大急ぎで書いた『アレイオス派の説教論駁』<sup>96</sup>の中でも、さらに数年後アレイオス派の司教マクシムスと交わした論争の際にもこの表現を活用している<sup>97</sup>。アンブロシウスの思惑どおり、典礼を通じて有効な武器になっていったのであろう。

## 2. 2. レオ大教皇

ローマの歴代司教ないしは教皇のうち二人だけが「大教皇」と呼ばれるようになった。6世紀から7世紀にかけてその職務に就いていたグレゴリウス1世は、教会発祥の古代から新しい時代への道を示したことでそう称せられるようになった。また、一世紀半前のレオ1世にはじめて「大教皇」の添え名が与えられたのは、古代教会を揺さぶっていた論争からの突破口を開いたからである。ここではレオ1世がカルケドン公会議の前夜、コンスタンティノポリスの司教フラヴィアーノスに送った書簡に注目したい。

---

<sup>95</sup> LEPORIUS, Liber emanationis 6 (CChr.SL 64, 117:12-23).

<sup>96</sup> AUGUSTINUS, Contra sermonem Arianorum 8 (PL 42, 689).

<sup>97</sup> Contra Maximinum 2, 19, 2 (PL 42, 765).

## 2. 2. 1. 『フラヴィアーノスへの書簡』

433年の初め、「天よ、喜び祝え、地よ、喜び躍れ」（詩 96:11）で始まる書簡において、2年前、ネストリオスを排斥したエフェゾス公会議で中心的な役割を果たしたアレクサンドリアの司教キュリロスがネストリオスに同調していたアンティオケアの司教から送られてきた信仰告白の受理を表明したことで、両司教座の和解が成立した。和解の要は、アンティオケア側がマリアを「神の母」<sup>98</sup>と称し、ネストリオスの排斥・罷免を追認する一方、アレクサンドリア側は二つの本性の区別を認める、ということであった。アンティオキア側は特に次の宣言を重視していた。「神性に従って、この方は父と同一本質である。人間性に従って、私たちと同一本質である」<sup>99</sup>。もちろん、そこまで言うなら、主体の統一性が問われる。そういうわけで、受理を表明する書簡でキュリロスは、ヨハネによる福音書3章13節を踏まえて、主体の統一性をこう力説した。

「上から、そして天から降ってきた神のロゴスは一つのプロソポンの中において認められる。[二つの]本性の区別は無視されないものの、主イエス・キリストは一人であり、両本性から言い尽くせない結合が達成された。」<sup>100</sup>

四半世紀後、コンスタンティノポリス近郊の修道院で院長を務めていたエウテュケスは、先の和解を無視する形で、アンティオキア側の代表者をネストリオス派と決めつけ、本性の区別を拒否した。そのため、448年11月8日、定例の首都駐在司教会議で異端を告訴され、4日後審理が始まった。最初に430年の初めキュリロスがネストリオスに送った第二の書簡および3年後のアンティオキアとの合同を歓迎した書簡が朗読され、これを受けて首都の司教フラヴィアーノスが立って、次の宣言を含む信仰告白を読み上げた。

---

<sup>98</sup> COD 70:16.

<sup>99</sup> COD 70:7-11.

<sup>100</sup> COD 72:25-27.

「わたしたちは、人になってから一つのヒュポスタシスと一つのプロソポンにおいて二つの本性からなっている一人のキリスト，一人の子，一人の主を告白する。」<sup>101</sup>

エウティケスは二度も出頭を拒否し，三度目の予定日には病気を理由に欠席したが，ついに11月22日，多くの修道士，警備隊や宮廷高官に伴われて出頭した。議事録の朗読や議事を受けて，宮廷高官は結論をこうまとめた。

『『二つの本性から』また『二つの本性』と言わないものは誰であれ，正しく信じていない。』<sup>102</sup>

こうした圧力に応じてエウテケスは両性区別の全面的な否定は撤回したが，受肉の前と後との区別をこう説いた。

「わたしは結合の前に主が二つの本性から成っていたことを告白するが，結合の後には一つの本性を告白する。」<sup>103</sup>

結局，エウテケスは聖職剥奪と破門を言い渡された<sup>104</sup>。しかしその後皇帝に上訴し，レオ1世はじめ他の教会指導者にも不当な扱いを訴えた<sup>105</sup>。上訴が判明したとき，フラヴィアーノスは教皇により詳しい情報を提供し，判決への

---

<sup>101</sup> ACO II/I/1, 110:5-7.

<sup>102</sup> ACO II/I/1, 145:5-6.

<sup>103</sup> ACO II/I/1, 143:10-11.

<sup>104</sup> フラヴィアーノスがレオ1世に送った書簡では，案件が終了したことを伝えるだけで，上訴などには触れていない（ACO II/I/1, 36:8-37:26）。

<sup>105</sup> 教皇への書簡（ACO II/II/1, 33:12-34:34; ACO II/IV, 143:29-145:4），やディオスコロスに送った書簡の断章（ACO II/V, 117:4-7），またはラヴェンナの司教が送った返信（ACO II/III/1, 6:2-27）が残っている。

賛同を要請した<sup>106</sup>。アレクサンドリアの司教ディオスコロスの進言にに応じて<sup>107</sup>、皇帝は8月1日を開催予定日としてエフェズスに公会議を招集した<sup>108</sup>。こうした中、教皇はフラヴィアーノスに支持を確約する簡潔な書簡を送り<sup>109</sup>、6月中旬に公式の見解をまとめ、エフェズスに派遣した使節に持参させた。『フラヴィアーノスへの書簡』である<sup>110</sup>。

会議は449年8月8日に約130名の司教参加で始まり、最初日にもエウテュケスの復帰やフラヴィアーノスの罷免が可決された。詳細は省くが、450年7月20日付で皇帝の姉プルケリアに送った手紙の中でレオ1世は「あのエフェズス会議では裁判でなく、強盗が行われた」<sup>111</sup>と非難していた。その12日後に皇帝は落馬事故で亡くなり、プルケリアと結婚したマルキアーノスが帝位に就いた。

新皇帝はさっそく教皇に異端根絶と合同回復のため公会議の招集に前向きな意向を伝えた<sup>112</sup>。教皇使節がコンスタンティノポリスに着いた後の10月21日、首都司教アナトリオスのもとで教会会議が開かれた。『フラヴィアーノスへの書簡』が朗読されたうえ、アナトリオスははじめ出席司教、聖職者は一人ずつ賛同を表明し、ネストリオスとエウテュケスの破門を宣言した<sup>113</sup>。

こうして教理の上でも東方情勢の変革が確定した。他方、ネストリオスがエジプトの流罪先からコンスタンティノポリスの住民に宛てた公開書簡で『フラ

<sup>106</sup> ACO II/I/1, 38:11-40:13; ACO II/III/1, 9:12-11:8.

<sup>107</sup> ACO II/V, 117:7-8.

<sup>108</sup> ACO II/I/1, 68:2-69:8; ACO II/III/1, 42:31-43:32.

<sup>109</sup> ACO II/IV, 9:2-14.

<sup>110</sup> COD 77-82. 日本語訳は、上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原典集集成4 初期ラテン教父』（平凡社・1999年）1188-1198頁にある。

<sup>111</sup> ACO II/IV, 51:4-5.

<sup>112</sup> ACO II/III/1, 17:18-28; ACO II/I/1, 10:15-18.

<sup>113</sup> P. MOUTERDE, "Fragment d'actes d'un synode tenu à Constantinople en 450." *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, Beyrouth 15 (1930/31) 35-50.

ヴィアーノスへの書簡』に賛同を表明したことは、従来のロゴス・肉体キリスト論にこだわっていた関係者の間にその価値を高めるものではなかったろう<sup>114</sup>。

## 2. 2. 2. 問題の簡素化, 誇張

『フラヴィアーノスへの書簡』の中では主体の統一性以上に本性の区別が力説されているというのが古今変わらぬ定評である。実際にレオが受け取った問題提起では主体の統一性が前提となっていたが、それをどう表現したらよいか、論争の当事者ではくい違っていた。それとは対照的に、西方では二つの本性を区別することは常に伝承の要であったし、アンブロシウスとアウグスティヌスの影響で一致をペルソナで表現することにも合意ができていた。こうした背景から、448年の会議でのエウテュケスの発言はレオを驚かせたことも理解できよう。

「『わたしは、結合の前にわたしたちの主が二つの本性から成っていたことを告白するが、結合の後には一つの本性を告白する』と。わたしが驚いているのは、これほど愚かで、これほど転倒した彼の主張が審問者の誰からも正されず、斥けられなかったことである。」<sup>115</sup>

実際に、キュリロスの用語に慣れていた参加者にはこの文だけは異端と感じなかったのだろう。キュリロスは「両本性から言い尽くせない結合が達成された」<sup>116</sup>と述べたとき、受肉以前の神性と人性の論理上の区別があっても、受肉以降はまさしく一つのヒュポスタシスと同様一つの本性しかない、と考えていた。そういうわけで、キュリロスはネストリオスを論駁する際に主体の統一性を簡潔に言い表すため「一つの本性」を活用し、本性が個体となっ

<sup>114</sup> F. NAU (tr.), *Nestorius, Le livre de Héraclide de Danas*, Paris 1910, 373-374.

<sup>115</sup> COD 81:37-43. 上掲『中世思想原典集成』1197頁参照。

<sup>116</sup> COD 72:26-27.

めて活動を開始するといった意味において、アポリナリオスを正して、キリストが「二つの本性から成る」個体であると力説した<sup>117</sup>。

キュリロスの存命中には主体を言い表す術語について合意が成立しなかったことを受けて、フラヴィアーノスは448年の会議でヒュポスタシスとプロソポンとを並べて「一人のキリスト、一人の子、一人の主」<sup>118</sup>を告白した。同席していたセレウキアの司教バシレイオスは、キュリロスの用語を念頭に「二つの本性において」一人の主イエス・キリストが「認められる」と述べたことで、区別の持続を力説した<sup>119</sup>。これらの言い回しがほぼそのままカルケドン信条の中に受け入れられたが、『フラヴィアーノスへの書簡』にはレオがこれらに気を配った痕跡はなく、もっぱらエウテュケスの発言が審問の際に非難されなかったことにとらわれて、発言自体を仮現説ときめつけた<sup>120</sup>。

「キリストの身体の本性について闇に迷う人が、キリストの受難についても同じ闇の中で思い戸惑うのは当然である。もし主の十字架を偽りと思わず、それが世の救いのために支払われた真の代償であったことを疑わないなら、キリストが死んだと信じているのだから、肉を持っていたことも認めるはずである。キリストが苦しむるものであった、ということが分かっているのなら、私たちと同じ身体をもつ人間であったことを拒否しないはずである。」<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> A. GRILLMEIER, *op.cit.* 480-483.

<sup>118</sup> ACO II/I/I, 114:810.

<sup>119</sup> *Ibid.* 117:22-28.

<sup>120</sup> 教会の教えを正しく理解していたなら、「言が肉となった [ヨハ1:14 参照] とは言っても、それは乙女の胎内から産み落とされたキリストが人間の姿をしていたということにすぎず、母と同じ真の身体をもっていたわけではなかったのだ、というような誤った考え方を述べることはなかったのだろう」(COD 78:25-30)。

<sup>121</sup> COD 81:27-34. 上掲『中世思想原典集成』1196頁参照。

相手にも共通の救済論的な関心事に訴えることで、レオは従来の論法を進めるが、その論法の説得力を高めるため、相手の見解をあまりにも「簡素化するとともに誇張しがちであると認めざるを得ないであろう」<sup>122</sup>。

### 2. 2. 3. 共通の関心事への訴え

当時、墮罪の結果、悪魔が人類に対して支配権を獲得し、その権限を神も尊重せざるを得ない、という発想を西方キリスト教と東方キリスト教は共有していた。レオはこの発想を前提に、神が「正義の原理」を守らなければならなかったから、悪魔に分からない「秘かな計画を実行する必要があった」<sup>123</sup>と力説したうえ、話をこう展開していく。

「神の子は、父の栄光を離れず、天上の座から降り、新しい摂理で、新しい誕生で生まれて、この世の奥に入る。新しい摂理であるのは、ご自分の領域において目に見えない方が、私たちの領域において目に見えるようになったからであり、とらえきれない方でありながらとらえ得るものになることを望んだからであり、時間に先立つ方でありながら、時間のうちに存在しはじめたからであり、宇宙の主がその計り知れない偉大さが隠されたまま僕の形をとったからであり、苦しみ得ない神が苦しみ得る人間であること、不死の方が死の法に従うことを惜しまなかったからなのである。さらに新しい誕生であるのは、失われていない処女性が情欲を知らず、肉の原材料を与えたからである。」<sup>124</sup>

悪魔も見抜くことができなかったのは、処女懐胎のゆえに、神の子が受け入れた人間的本性には墮罪以降の穢れがいつさい付いていない、ということであ

---

<sup>122</sup> A. GRILLMEIER, op.cit 533.

<sup>123</sup> COD 79:7.10-11. 上掲『中世思想原典集成』1192 頁参照。

<sup>124</sup> COD 79:18-35. 上掲『中世思想原典集成』1192 頁参照。

った。そのため悪魔はキリストを自分の管轄下にある常人と間違え、キリストをも死刑に処し、結果的にはキリストを信じるものに対して、従前の権限を失った。この発想を前提にレオは言う。

「神の子が時間の中で誕生したのは、ほかならぬ欺かれていた人間を戻すのに自らの力で死と死をつかさどった悪魔を滅ぼすためでした [ヘブ 2:14 参照]。罪が汚すことも死が引き留めることもできなかったあの方が私たちの本性を受け入れ、ご自分のものにしたのでなかったなら、私たちは罪と死の創始者を制することはできないでしょう。」<sup>125</sup>

『フラヴィアーノスへの書簡』の中で、悪魔が罪のないキリストに対して死刑を執行した結果、その権限が失効したことは述べられていないが、その必要もなかった。なぜなら、レオはこれを相手に共通の信念として前提とすることができたからである。

#### 2. 2. 4. 一つのペルソナ

初めてテルトゥリアヌスは主体の統一性を簡潔に表現するため、ペルソナ の概念を用いたが、アウグスティヌスはこれを「二つの本性」ないし「両性」とともにキリスト論の中心に据えた。これを踏まえて、レオは有名になった定義を下す。

「両本性の固有性は保たれたまま、一つのペルソナへと一緒になっています。こうして、卑しさが威厳から、弱さが力から、死すべきものが永遠 [のもの] から受け取られた。私たちの身についている負債を弁済するために、苦しみ得ない本性が苦しみ得る本性と一つに結ばれ、こうして私たちの癒しにふさわしい仕方で、一つにして同じ方、神と人との間の仲介者、人で

---

<sup>125</sup> COD 77:20-29. 上掲『中世思想原典集成』1189頁参照。

あるキリスト・イエス [一テ 2:4 参照] は、一方において死ぬことができ、他方において死ぬことはできなかった。」<sup>126</sup>

ここでもペルソナは主体の統一性を言い表すのに用いられていることは明らかである。そして、キリストの主体が神の子にほかならないことを力説するため、レオはアウグスティヌスとほぼ同じ語り口で属性の交用を再確認する。

「両方の本性において、ペルソナが一つであると考えられるべきであるがゆえに、神の子がご自分の生まれた乙女から肉をとったときに、人の子が天から降ったと書いてある [ヨハ 3:13 参照]。他方、神の子が十字架につけられ、葬られるとも言われる。これらのことを身に受けたのは、一人が父と等しく永遠であり、同一本質のものである神性自体においてではなく、人間的本性の弱さにおいてなのである。」<sup>127</sup>

このように、レオは西方キリスト教の伝承に立脚して、主体の統一性を再確認する一方、主体の統一性から極端な帰結を導き出したエウテュケスのような発想を正すためには、従来の西方伝承以上に、人と神それぞれの本性の違いとともに、各本性に伴う働きの独自性を力説する。

## 2. 2. 5. 二つの本性, 二つの働き

西方キリスト教の世界では、ヒラリウス以来、ラザロの墓の前でイエスが涙を流した場面 (ヨハ 11:34-44 参照) は区別を力説するために活用されてきた。レオもこの場面を引き合いに出して「死んでしまった友のことを憐れんで、泣き悲しむことと、埋葬後四日も経た … … 彼を生き返らせること … … は同

<sup>126</sup> COD 78:7-18. 上掲『中世思想原典集成』1191 頁参照。

<sup>127</sup> COD 80:26-37. 上掲『中世思想原典集成』1194 頁参照。

じ本性に属するものではない」と力説する<sup>128</sup>。同様に、十字架上で死ぬことと、一緒に十字架に架けられていた犯罪人の一人に樂園の門を開けたこと（*ルカ* 23 : 43 参照）に加えて、昼を夜に変え、全土を震えさせたこと（*マテ* 27 : 45 参照）の謂れも異なる。

「主イエス・キリストにおいて神と人とのペルソナは一つではあるが、双方に共通の侮辱の謂れと共通の栄光の謂れはそれぞれ別のものである。」<sup>129</sup>

このように、レオは西方伝承の枠内で明確に主体の統一性を前提としながら、神的本性と人間的本性の区別を力説し、東方の視点に立つならば、アンティオケア派のロゴス・人間キリスト論支持を表明することになった。特に次の命題はアレクサンドリア派を大いにつまづかせることになった。

「憐れみを示すことによって神が変化をこうむることがないように、尊厳を受けることによって人間が神へのみ込まれることはない。どちらの形（*フィリ* 2 : 6,7 参照）も他方とともにありながら、それぞれに固有の働きをなす。言が言に固有のことを行い、肉は肉に固有のことを成し遂げる。一方は奇跡できらめき、他方は暴行を受ける。言が父と等しい栄光を離れることがないように、肉は私たち人類の本性を去ることはない。」<sup>130</sup>

この箇所自体はカルケドン信条に織り込まれていないものの、別の箇所は中心部分でほぼ文字通りに引用されており<sup>131</sup>、書簡全体もカルケドン公会議の議事録に収められた。公会議自体について述べるのが本稿の課題ではないが、レオの影響を中心に、公会議後の展望をみたい。

---

<sup>128</sup> COD 80:8-17. 上掲『中世思想原典集成』1193-94 頁参照。

<sup>129</sup> COD 80:19-24. 上掲『中世思想原典集成』1194 頁参照。

<sup>130</sup> COD 79:1-12. 上掲『中世思想原典集成』1192-93 頁参照。

<sup>131</sup> COD 86:37-40 を COD 78:7-9 と比較。

### 3. 展望

カルケドン公会議が終わってまもなく、パレスチナで修道士の間に反乱が起り、公会議から戻ったユヴェナリオスがエルサレムの司教座から追放されるほどに深刻な対立が起きた。皇帝の圧力でユヴェナリオスが復帰して以来、パレスチナの教会はカルケドン信条支持体制を敷いていた。しかし、エジプトでは情勢はそう簡単に治まらなかった。公会議中に罷免されたディオスコロスに代わってアレクサンドリアの司教に選ばれたプロテリオスが457年3月28日に起きた暴動で殺害されたことによって、公会議直後から地元の庶民や修道士からディオスコロスの「正当な後継者」として絶大な支持を得ていたティモテオス・アイルロスが、正式にアレクサンドリアの司教座に就いた。

暗殺事件の頃、帝位に就いた皇帝レオは、新しい公会議開催の妥当性やティモテオス・アイルロスの就任の正当性などについて、各地の司教に意見を求めた<sup>132</sup>。これに応じて、教皇レオ1世はもう一度、公式見解をまとめた<sup>133</sup>。ここでは詳細を述べる必要はないので、ティモテオス・アイルロスがこの書簡への賛同を拒否されたため、ついに罷免されたことだけを指摘しておこう<sup>134</sup>。もちろん帝国政府はエジプトの情勢を放置することはできなかった。広大で肥沃な土地からの農産物を確保することは死活問題であったし、商業も一番栄えていたエジプト州からの税収も気にかかるものであった。他方、中央に対する周辺の地域では古代エジプト文明、文化交流、学芸の中心地への誇りも加わって、恨みは深まる一方であった。エジプトほどではなかったが、食料供給地として経済的に搾取されていたシリアも中央への不満が高まっていた。そういうわけ、エジプトやシリア全土がイスラムの世界に編成されるまで、歴代皇帝は一貫して単性論派との調停を試みた。

---

<sup>132</sup> これについては、A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition, II, From the Council of Calcedon (451) to Gregory the Great (590-604), Part One: Reception and Contradiction*, London/Oxford 1987, 116-118 参照。

<sup>133</sup> Epistola 165 (TD.T 9 [1932] 50-54; cf. DS 317-318).

<sup>134</sup> A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition, II*, op. cit. 148-149.

最後の試みとして、本性が二つあるものの、意思や働きは一つだという案が論じられ<sup>135</sup>、教皇ホノリウスも同意を表明した<sup>136</sup>。調停案に反対していた聖証者マクシモスは『フラヴィアーノスへの書簡』を引用したうえ<sup>137</sup>、個々の意思行為が実質的に一つではあるが、自己決定の能力としては人間イエスの意思は神のそれとは区別されるべきであると力説した<sup>138</sup>。実際にレオ自身も、明確に神としての意思と人としての意思を区別し、「私の願いどおりではなく、御心のままに」(マタ 26 : 39) というゲツセマネでの祈りを、「下位の意思が上位の意志に譲った」と説いた<sup>139</sup>。

当時の論争に終止符を打った第三コンスタンティノポリス公会議は、『フラヴィアーノスへの書簡』の核心部分を引用したうえ、「私たちは人類のため、適切に共働する二つの意思と二つの働きを告白する」<sup>140</sup>、と宣言する。これで古代の神性偏重に終止符が打たれるとともに、人間の主体性への新たな展望が開かれたのである。

---

<sup>135</sup> これについては上掲拙論「古代キリスト論」99-107 頁参照。

<sup>136</sup> Mansi 11, 540B.

<sup>137</sup> MAXIMUS Conf., *Opuscula theologica et polemica* 49 (PG 91, 96D-97A).

<sup>138</sup> ホノリウスの弁明については *ibid* 129-132 (237D-244B) 参照。マクシモスについては、拙論「古代キリスト論」102-103 頁。

<sup>139</sup> *Sermo* 56, 2 (PL 54, 327B).

<sup>140</sup> COD 129:9-13.