

哲学研究

第五百六十八号

「神の像」と「人間」——古代キリスト教における思想形成の前提と条件について

故有賀鐵太郎先生（一八九九—一九七七）生誕一〇〇年を記念して

水垣 渉

はじめに

古代キリスト教の成果の一つとしてキリスト教の基本教義の形成をあげるのは、一般的である。⁽¹⁾基本教義とは、三神論とキリスト論とを核心にしたキリスト教信仰の根本教説であつて、最初期から四五一年のカルケドン公会議にいたる長い過程を経て確立するにいたつたものである。この根本教説をその歴史的形成に即して研究する神学の学科を、古代キリスト教「教義史」(die Dogmengeschichte)と称する。古代キリスト教思想の研究は、このような教義史という形でなされるのが普通である。比較的近年、狭い意味での教義史では欠落しがちであつた思想の面を補おうとする意図に基づいて、「教義・神学史」(die Dogmen- und Theologiegeschichte)という呼称も一般化しつつあるが、本質的には「教義史」の範疇を出るものではない。

たしかに教義形成は、古代キリスト教の顕著な活動であつて、教義は五世紀の半ばにいたる約四〇〇年間のキリスト教の信仰的・知的努力の成果であり結晶である。しかし、古代キリスト教思想には、教義史あるいは教義・神学史とい

う神学の方法だけではとらえられなかった、あるいはとらええなかつたいくつかの問題が存在することも事実である。たとえば、教義形成の動機やその思想的前提、教義形成を可能にし、それを具体的表現にもたらす思惟方法、教義がキリスト教思想としてもつ思想の構造、といったことがそうである。また他の宗教・哲学思想との交渉において、キリスト教教義の思想構造がいかに変化したか、という問題も、教義史では扱いにくいテーマである。ここに教義をより広い思想と思想史とのコンテクストにおいて把握する必要がある。

元来は教義学 (die Dogmatik) の叙述において個々の教義の歴史的背景を説明する役割を担うに過ぎなかつたか、あるいは教会史 (die Kirchengeschichte) にその一部として含まれるに過ぎなかつた教義史に思想的・思想史的な問題意識を導入し、明確な方法をもって一貫した解釈と叙述をなしたげたのは、アドルフ・ハルナック (Adolf Harnack, 1851-1930) である。かれは『教義史教本』 (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols., 1886-9) において、「教義はその構想においてまたその仕上げにおいて、福音の地盤の上でなされたギリシア精神のわざである。」(原文は全文ゲシュェルト) という、キリスト教の「ギリシア化」 (die Hellenisierung) のテーゼを提出した。⁽²⁾ 福音が教義になるのは、キリスト教の本質としての福音に外から働きかけたギリシア精神による。ハルナックは、ギリシア化を「世俗化」 (die Verweltlichung) と同義に解し、グノーシス主義 (＝ギリシアの宗教哲学) を「急激なギリシア化」の現象、教会教義の形成を「緩慢なギリシア化」の現象として把握した。しかし両者は、別個のままに留まったのではなく、前者が後者を突き動かす役割を演じた。この考え方によれば、ギリシア的な概念と思惟方法とは、緩慢なギリシア化の過程を通して三一神論やキリスト論の教義的表明の中核にまで適用されている。そのことは、たとえば、父、子、聖霊という三つのペルソナの「同本質性」 (homousios, consubstantialis)、子キリストにおける神性と人性を表現する場合の「性」 (physis, natura) などの用語と概念において明白であるとされる。要するにハルナックの見方では、福音それ自体には思想形成力が欠けており、福音が教義や思想へと展開するためには、形成への動機と動力をギリシア精神に仰がねばならなかつた、というこ

となる。ともあれ、かれが純粹な福音（特にイエス自身の）と教義とを峻別し、前者から後者への変化の原因をギリシア精神の働きに看取したことは、教義史の枠を破つてキリスト教思想史研究への新しい道を切り開いた点で画期的な意義をもつ。

しかし現在では、かれのギリシア化のテーゼをそのまま受け入れる学者はほとんどいない。むしろ古代教義は、ギリシア化に抗してそれを一定の範囲に食い止めたものと評価されることが多い。教義をキリスト教信仰の完全なギリシア化の所産とすることは、どう見ても無理である。しかし、その後の古代キリスト教思想研究の多くは、社会史あるいは心性史の研究において進歩を見せたものの、問題提起の深さにおいては、ハルナツクを超えたとはいいたくない状況にある。そこには、ハルナツクのギリシア化のテーゼを否定するあまり、その根底にある思想的・思想史的問題提起をも一緒に流し去つてしまう軽率な態度も間々見受けられる。しかしハルナツクのテーゼを承認しえないとしても、「古代教会の教義は、ギリシア的言語思维（Sprachdenken）の理解の地平において見られねばならない。」というアードムの提言は有効である。⁽³⁾ギリシア的思维をただ否定的に評価することは、福音伝道が絶えず新たに生起してくる宗教的フロントにおいて自らの理解可能性を提供する活動である、という意味でも正しくない。

しかし例外がある。ハルナツクから多くを学びながら、かれのギリシア化のテーゼにたいして批判を加えた有賀鐵太郎である。有賀は、ヘブライズムひいてはキリスト教には思想を生み出す内発的な力と構造が蔵されていると考え、それを「ハヤトロギア」(hathalogia: hayathology)と名づけた。ハヤトロギアの基礎語である「ハヤー」(hayā)とは、「ある」「なる」「起る」などを意味するヘブライ語の基本動詞であつて、出エジプト記三章一四節において、ヤーヴェが自らの名をこの動詞を反復的に用いて「エヒイエ・アシエル・エヒイエ」(ehyeh asher ehyeh、英語に直訳すれば、I will be who I will be。一九五五年改訳の口語訳では、「わたしは、有つて有る者」と示したところに、ヘブライ思想におけるその重要性が認められる。これを手掛かりとして名づけられたハヤトロギアの構想は、一九五八年東京で開催

された第九回国際宗教学宗教学史会議において「キリスト教思想の基本構造について」(“The Basic Structure of Christian Thought”)と題して発表された。ハルナックより約七〇年余り後のことである。有賀によれば、ハルナックがいうようにキリスト教がギリシア化されたとしても、キリスト教にはギリシア化したそれ特有の構造があつたはずである。歴史的にいっても、キリスト教思想の本来の構造をなしているヘブライズム、つまりハヤトロギアには、ヘレニズム、とりわけその「オントロギア」(ontologia; ontology)と結合しうる構造があつた。両者の結合態である「ハヤ・オントロギア」(haya-ontology)がたとえばオリゲネスのようなキリスト教的人格において事実として実現している以上、この結合を可能にした構造をヘブライズムの内に(あるいは、内にも)求めねばならない。有賀の著作『キリスト教思想における存在論の問題』(初版一九六九、著作集版第四卷一九八一)は、このような問題意識に導かれて旧約から古代キリスト教までの(一部はエックハルトまでの)ヘブライ・キリスト教思想の構造分析を一貫して遂行したものである。ハヤ・オントロギアから出発して、一方では、そのキリスト教的性格を根底で支えているハヤトロギアを古代イスラエルに遡つて究明するとともに、他方では、事実上ハヤ・オントロギアの諸形態とその展開にほかならない、古代から現代にいたるキリスト教思想におけるハヤトロギアとオントロギアとの関係を分析しようと試みたのである。有賀自身、自分の学説がなおトルソーに留まっていることを認めていたが、たんなるハルナック批判を超え、ハルナックに匹敵するスケールで独自の学説を提出した点で、ハルナックに比肩する学説史的意義を有している。

両者が提起した問題は、単純化していえば、キリスト教思想の成立の動機が内発的かあるいは外発的かということである。この問題にたいしていかなる態度を取るかによつて、キリスト教とその思想との全歴史にたいする見方が大きく左右される。ギリシア化やハヤトロギアの問題は、古代の一歴史的問題に留まるものでなく、そもそもキリスト教が思想として成立してくるのは何故か、そのことはキリスト教の本質にとつていかなる意味をもつのか、また思想の成立過程はいかなるものであつたのか、という本質論と方法論とにかかわる基礎的問題である。この意味で、古代キリスト教

思想の研究は、これら二人の先学の巨大な業績との対決なしには不可能であろう。⁽⁴⁾

本論はギリシア化やハヤトロギアを直接論じるものではないが、キリスト教思想についてのハルナックと有賀の方法論的問題提起に学びながら、一く三世紀を中心にしてキリスト教思想の成立と展開における諸前提と諸条件との解明を試みたい。この試みを両先学への感謝の応答とすることが許されるならば、幸いである。以下第一部では、初期キリスト教思想の解明にあたって要求される方法論の検討を、第二部では、第一部の方法論的見地に基づいて、「神の像」と「人間」との関係の思想を考察する。第一部に相当の力点を置くのは、これまで数多くなされてきた「神の像」解釈とは異なる視点から出発したいからである。

第一部 初期キリスト教思想の前提と条件

I 方法と主題

キリスト教信仰がその思想を成立・展開させていく過程で多くの選択可能性があったことは、誰にも容易に観察される事実である。初めからすべてが単一の軌道上を進行するように決定されていたわけではない。⁽⁵⁾ 福音伝道の宗教であったキリスト教には、自らが出会うもろもろの状況とそこに成立する宗教的フロントとにおいて、多様な在り方を取る可能性が予め具備されていた。つまり、歴史における「未発の可能性」を含めて多様な可能性がキリスト教にはあったのである。⁽⁶⁾ この事実はまだ、キリスト教の信仰と思想とがもつ探求的性格にも相関している。

最初期キリスト教にとつての選択可能性としては、第一に、自らの過去と出自が属する伝統としてのユダヤ教へのさまざまな態度決定の可能性があげられる。主な可能性としては次のものがあつた。(1)ユダヤ教から完全に断絶した独自の宗教になる(二世紀のマルキオンの場合)。(2)ユダヤ教の内部にとどまりつつその一つの流派を形成する(エルサレムの最初期教団(Ⅱ原始教団)には少なくともそう見える部分があつた。あるいは分派的ユダヤ教あるいは周辺のユダ

ヤ教、たとえばエッセネ派のような在り方と並行する形態)。③ユダヤ教の一部を(とりわけその聖書を「旧約」として)受容して、他は二次的なものの位置に引き下げるかあるいは廃棄する。④ユダヤ教の上にキリスト教を折衷的に接木する(ユダヤ的キリスト教の場合)。⑤ユダヤ教を取り込んで、そのすべてをキリスト教的に解釈し、キリスト教に統合する。要するに、ユダヤ教との関係において、キリスト教には断絶、競争、革新、折衷、統合などのさまざまな選択可能性があったのであり、そこでは、それらのいずれを単独であるいは複合して選択するかが問題になっている。

第二に、ギリシア的な思想・文化との関係においては、キリスト教から見ても神論的と見られたギリシア宗教との交渉と、無神論として嫌悪されたエピクローロス主義の哲学との関係とは論外であった。それらはキリスト教にとって選択可能性には属していなかった。それらを別にすれば、初期キリスト教がギリシア的なものになんて取ることができた選択可能性としては大別して次の三つがあった。(1)全面的否定(テルトゥリアヌス)、(2)部分的・折衷的受容(ギリシア的教養を備えた多くの教父の場合)、(3)ギリシア的なものの採用とキリスト教の本質的なところでの統合。第二が教父に普通の態度であつて、ギリシアの用語や概念を教義の説明のために取り入れることは、アリウス主義論争などにおいて時として問題になったものの、概して許容された。第三は、ロコス・キリスト論にその典型的な例が見出される。ギリシア哲学の内容においてもまた方法においても基本語である「ロコス」(λογος)と、旧約以来神の「ダーバール」(言葉)(dabar)であり、新約、特にヨハネ福音書においては神の子イエス・キリストであるといわれている新約の「ホ・ロコス」(ho logos)とを、まさに「ロコス」の語において結合することは、二世紀以降のキリスト教思想が最も苦心したところである。思想的営為の水準という点から見れば、初期キリスト教思想の最高の達成はおそらくロコス・キリスト論に見出される。ロコス以外の論点でも、ギリシア思想のどの部分をキリスト教のどの部分にどのような仕方採用し、キリスト教思想の必須の構成契機とするかについては、相当に見解の相違が生じた。ともかく、プラトン主義の世界観を援用するか、ストア主義の概念を採用するか、あるいはヘレニズム時代の折衷的な通俗哲学を利用するか、

といった点でキリスト教にとって選択の幅は最も大きかった。

第三に、ヘレニズム・ローマ世界の密儀 (Mysteries) との関係における選択可能性がある。これらは未発の可能性というよりも、キリスト教が同時代の環境において現実に出会った相手である。密儀にはその祭儀や儀礼においてキリスト教とかなり類似するものが少なくなく、外部からは、キリスト教は胡散臭い密儀的秘結社の一つと見られることがあった。

第四に、グノーシス主義は、キリスト教の内あるいは外、あるいは内と外との接点でさまざまな形態で出現し、どの点でもキリスト教にとって手強い相手となった。それは、キリスト教思想との区別が困難なほど共通のあるいは類似の思想構造を有するものであったから、教父たちはグノーシス主義の反駁に多大の精力を注がねばならなかった。このことは、グノーシス主義との関係が選択可能性の実現に際して最も厄介な問題であったことを意味している。キリスト教思想が自らの立場を確立しえたのは、グノーシス主義との対決によるところが大きい。そのことは、二世紀後半の重要な教父イレネウスが自らの正統的な教説をグノーシス主義を論難する『異端反駁論』 (Adversus haereses) のなかに組み入れて展開していることから分かる。

グノーシス主義に関するキリスト教思想の選択肢としては、(1)全面的否定・排除 (イレネウス、ヒッポリトウスなどの異端反駁教父の場合)、(2)キリスト教的グノーシス主義の形での融合あるいは折衷 (ヴァレンティヌス派などの場合)、(3)救済力をもつ霊的・救済的な認識 (覚悟) としての「グノーシス」の観念をキリスト教的に変容して、キリスト教思想の体系のなかに位置づけ直す (アレクサンドリアのクレメンスの場合)、といったものがあげられる。

以上の選択可能性のほとんどは、部分的もしくは全体的に、あるいは一時的もしくは永続的に、何らかの形で現実化しえたものであるが、しかし歴史的条件に制約されて現実化しえなかった可能性も他にあったはずである。そのような未発の可能性や一時的なきざしを見せたに過ぎない可能性は、史料の表面に浮かび上がってくるのは稀であるから、間

接的な推論によって構成されるほかはないであろう。そこで、可能性が現実化するための前提と条件とを明らかにすることが重要な課題となる。可能性がただ可能性のままにとどまるか、あるいはいくらかでも現実化しうるかは、その可能性に所与として与えられていた宗教的・文化的伝統の諸前提及び諸条件と、それが出会う環境において生起してくる新しい諸前提及び諸条件との相互関係において決まる。可能性が現実化する際の前提と制約はいかなるものであったのか、また諸条件間の関係はいかなるものであり、その関係においていかなるダイナミックスが展開してくるのか。こういった問いが、キリスト教における思想の成立を論じる場合にはまず立てられねばならない。

しかし思想の成立に関わるすべての条件を列挙することは可能でもないし、賢明でもないであろう。歴史的な形態としての「キリスト教」でなく、キリスト教の諸可能性をも含み、それらの諸可能性を現実化する起動力をあらわす概念として「キリスト教的なもの」(das Christliche)を用いるとすれば、「キリスト教的なもの」が思想として成立して行くに当たって主導的であった若干の前提と条件に限定しなければならない。これにはさしあたり二つのものが考えられる。一つは、キリスト教的なものがキリスト教であるための条件、つまりキリスト教がその本質を規定するために必要とされる前提条件である。初期のキリスト教について歴史的にいえば、ユダヤ教の内部に発生したキリスト教が独立の主体性を獲得するにいたった前提と条件のことである。もう一つは、キリスト教が新しい状況との出会いと対決においてその本質を展開し新しい表現にもたすための前提と条件である。両者は密接に関連している。トレルチに倣つていえば、本質規定は本質形成だからである。ただ注意しておくべきことは、ユダヤ教から区別されるキリスト教の定義、すなわち「キリスト教的なもの」を前提としなければ、そもそもキリスト教について、またその思想の可能性や条件について論じえない、ということである。

キリスト教の定義としては、最も近い宗教であるユダヤ教との異同によるものが歴史的・客観的で、宗教学的にも適切であろう。両者に共通の契機とまさにそこで生じてくる差異とにおいて、両者の相互関係とその相互関係において明

らかになるそれぞれの特質とが取り出される。そこで、両者の相互関係を成り立たせている共通の基盤として、メシアの観念（Ⅱキリスト論）と聖書とがあげられる。初期ユダヤ教は、時には複数のメシアを説くことを含めてさまざまメシア観を展開したが、基本的には、メシアは未だ到来していないと説いた。これにたいして初期のキリスト教は、イエスにおいてメシアが一次的に出現したと信じ、イエスを「ホ・クリストス」(ho Christos = the Christ)、すなわち独占的な意味でのメシアであると告白した。「イエス・キリスト」とは、最初期キリスト教の信仰告白である。このようにユダヤ教とキリスト教とは、メシアの観念を共有しつつ、一方は将来的で未確定のメシアを、他方は既に到来した唯一のメシアを主張する点で対照的に分かれる。メシア論、すなわちキリスト論に決定的な意義が認められる所以である。⁽⁷⁾

聖書に関しては、キリスト教はユダヤ教の「聖書」を「旧約」として受容した。キリスト教にとって「聖書」とは、「旧約」と「新約」の二部から成るものであるから、聖書観においてもやはり共通性と差異とが生じることになる。以上の二点からいって、キリスト教はその自己定義の試みを、ユダヤ教自体にあつた選択可能性とまったく無関係にはなしえなかつたことは明らかである。キリスト教思想と思想史は、ユダヤ教思想と思想史を離れては説明しえない。⁽⁸⁾

以上の予備的考察から判明することは、キリスト教思想の成立の問題を扱う場合、キリスト論と聖書の双方に関わる教説を検討することが、方法論の見地からいって最も適切である、ということである。本論が「神の像」(Imago Dei)を主題として取り上げるのは、これがそのような条件に適合していると思われるからである。それは、ユダヤ教にとっての「聖書」、そしてキリスト教にとっての「旧約」の創世記一・二六―二七に基づき、キリスト教の「新約」においてはキリスト論と結合して展開され、さらに人間一般の規定として現在にいたるまでさまざまな変容を蒙りながら生きつづけている教説であつて、上の条件をほぼ完全に満たすものである。しかもそれはギリシア思想とも、さらにはオリエントの宗教思想とも関係しているから、キリスト教思想の成立・形成について大局的な見地から論じようとするもの

にとつて、またとない適切な主題であるといわねばならない。

II キリスト教思想の前提——聖書とその言語

「キリスト教的なもの」が限りなく拡散していく多様性に身を委ねるのみであれば、自力による形成、自己形態化を成し遂げることはできなかつたであろう。それがその都度出会う状況の鑄型の中に流し込まれる単なる質料に過ぎなくなるであろう。そのときそれが示すかもしれない形は「仮晶」(Pseudomorphose)であつて、本来の形相ではないであろう。異端反駁教父たちがキリスト教的グノーシス主義の変幻自在な現象と多様な形態を非難するとき、かれらは「キリスト教的なもの」の仮晶化としてのキリスト教思想¹⁾を批判している。仮晶化においては、キリスト教は特質を欠いたものになる。これにたいして、無制限な多様化と環境にもつぱら依存した擬似形態化とに歯止めをかけ、キリスト教的なものに一定の形態を与える機能を果たしたのは、旧新約聖書である。この歴史的な意味でも、聖書がキリスト教の「形式原理」(das Formprinzip)と呼ばれるのは、正当である。それは「規範づける規範」(norma normans)として、信条、教義などの二次的規範、すなわち「規範づけられた規範」(norma normata)にたいして、決定的な優位をもつ。決定的というのは、聖書がキリスト教の統制原理であるのみならず、構成原理でもあるからである。聖書によってキリスト教思想は、無限定の多様性を免れ、形態化のための一定の枠をもつことができた。キリスト教思想の多様化が甚だしくなるときには、聖書に帰つて解釈を立て直そうとする動きが生じることが、キリスト教史に広く見出される現象である。

しかし聖書は、キリスト教思想を一義的に規定しうるであろうか。聖書はキリスト教を一義的に規定しうるという意味で、一義的なものであるうか。思想的見地からいえば、ことはそれほど簡単ではない。むしろ聖書は、相当に複雑な構造を有している。ユダヤ教の聖書は、文書化以前の伝承の諸段階を別にしても、「律法」(Torah)、「預言者」

〔Nehrim〕、及び「諸書」(Kethubim)の三つの群にまたがる三九の文書を含み、三つの群のそれぞれの頭文字を合わせて「タナク」(Tanak)と呼ばれる。文学的ジャンルにおいてもきわめて多様である。ユダヤ教においては、この複雑な文書群が長い過程を経ておそらく一世紀末に一つに結集され、正典化された。しかしキリスト教は、ヘブライ語(一部はアラム語)で書かれた「聖書」をそっくりそのまま受容したわけではなかった。新約語文書は、そこから引用する場合は、前三世紀以降アレクサンドリアで成立したそのギリシア語訳『七十人訳』(Septuaginta)を多く用いた。

これとは対照的に、ユダヤ教においては『七十人訳』は、権威的なテクストの地位を占めることはついになかったのである。さらにオリゲネスの時代にいたるまでの初期ギリシア教父にとっては、いくらかでも使用する可能性があったギリシア語訳としては、『七十人訳』以外にアクイラ、シンマクス、テオドティオンなど複数の訳が存在していたのである。旧約を聖書として受け入れるといっても、そのテクストは決して単一ではなかった。オリゲネスがヘブライ語をよくしなかったにもかかわらず、ヘブライ語原文とギリシア語訳諸版とを六つの欄に並べて比較し校合する大部の本文批判の著作『ヘクサプラ』(Hexapla)を作成した背後には、そのような事情があったからである。さらに事情を一層複雑にしたのは、『七十人訳』にはヘブライ語原典には含まれていないいくつかの文書が加えられていたという事実である。

新約もまた、すべてギリシア語で書かれている二七の文書が古代において正典とされた。したがって、キリスト教の聖書は、旧・新約という構成においても、それぞれに多様な文書が含まれているという文献の性格においても、使用言語においても、また翻訳と流布の過程においてもおよそ一様ではない。初期教父が旧約をギリシア語なりラテン語なりの翻訳で受容するほかはなかったという事実は、かれらの思想形成にとってことのほか重要であった。セム語族に属するヘブライ語で書かれている旧約に印欧語族に属するギリシア語やラテン語の訳によつて近づかざるをえなかった教父たちが、果たしてヘブライズム、つまりハヤトロギアを正しく読み取りえたかは、問題であろう。ここに古代キリスト教思想にとって翻訳の問題が根本的である理由がある。それゆえもしキリスト教思想に関して「聖書の世界」、「聖書の

世界」ということが許されるとしても、東方と西方とにまたがって長期間にわたって展開された多様で複雑な宗教的・文化的諸現象がそこには含まれていることを考慮に入れねばならないであろう。

『七十人訳』が言語的にいつてハヤ・オントロギアのな性格を有していたのみならず、なによりもキリスト教思想の固有の源泉かつ制約であった新約諸書がギリシア語で記されていたことは、キリスト教思想が当初からハヤ・オントロギアの解釈への可能性を豊かに含み、ハヤ・オントロギアを標準的・主流的な思维方法とするものであったことを意味している。新約の福音書を構成している福音伝承も、その伝承過程のどこかにイエスが語ったアラム語からギリシア語への移行を想定しなければならぬ点で、ハヤ・オントロギアとは無縁でありえない。またパウロにしても、最古の共同体からの伝承を受け継いでおり、そのなかには「マラナ・タ」(Marana tha. 「主よ、来てください」の意。第一コリント一六・二三)といったアラム語の表現がそのまま用いられている場合がある。福音書における固有名詞には、アラム語起源のものが少なくなく、さらにイエス自身の言葉として、「タリタ・クム」(talitha kum. 「少女よ、わたしはあなたに言う。起きなさい」の意。マルコ五・四一)、「エッフアタ」(ephphata. 「開け」の意。マルコ七・三四)、「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」(eloi eloi lema sabachthani. 「わが神、わが神、なせわたしをお見捨てになったのですか」の意。マルコ一五・三四。対応するヘブライ語の表現は、マタイ二七・四六にある。元来詩編二二・二に由来する言葉)などのアラム語の表現が見える。これらのいずれにも記者によってギリシア語による意味の説明が付け加えられており、新約自体においてヘブライ語乃至アラム語からギリシア語への翻訳過程が存在したことを示している。この事実を思想のレベルに移していえば、まさにハヤ・オントロギアということになる。他方ヘブライ語・アラム語の伝統を受け継いだ(それゆえ、ハヤトロギアにたいして直接的な関係をもちえた)シリア・キリスト教の場合でも、新約についてはギリシア語からシリア語への翻訳という形を取らざるをえなかった。四世紀末から五世紀初めに成立したと考えられているシリア語圏キリスト教の標準的聖書『ペシッタ』(Peshitta)の新約の部分が、それである。その限り『ペシッタ』はハヤ・オントロギ

アと無縁ではありえない。ハヤ・オントロギアの研究は、これにも注意を向けねばならないであろう。シリア・キリスト教思想は、ハヤトロギアとハヤ・オントロギアとの関係を究明するうえで絶好のフィールドである。

要するに、キリスト教のほとんど「唯一の」前提と条件である「聖書」(なぜなら、キリスト論もここに含まれているから)が、その思想における多様な選択可能性と解釈可能性の主要な源である、ということである。キリスト教の全体を通じて、聖書の読み直しと新しい解釈がいかに大きな役割を演じてきたかを見れば、このことは一目瞭然であろう。この意味で、エーベリングの主張、「聖書の解釈の歴史としての教会史」、は正しい。⁽⁹⁾この場合の「解釈」(Auslegung)は、個々のテキストの解釈とその技術にとどまらず、キリスト教思想自体の選択可能性に関わり、それゆえキリスト教思想の将来的な在り方の先取という意味をもつものとして把握されねばならない。⁽¹⁰⁾

以上のような考察は、古代キリスト教においては、いわゆる「ヘレニズムかヘブライズムか」という問題の立て方が抽象的で非歴史的であることを示している。有賀がハヤ・オントロギアから出発してハヤトロギアの分析に向かう方法を取ったのは、この伝統的な問題設定を歴史的に捉えなおし、教父たち自身の立場と方法が要請するところに従ったからである。ここにかれの学説の大きな意義が認められる。それゆえ、本論の主題である「神の像」についていえば、教父の解釈をかれらが参看しえなかったヘブライ語原典に基づいて批判するのでなく、かれらのテキスト、すなわち主としてギリシア語訳とラテン語訳とに即して検討する、という方法が取られねばならないことになる。ヘブライ語原典に至上の価値を置くのは、人文主義以来、とりわけプロテスタント神学やその聖書学における学問的伝統であるが、それを古代教父にそのまま当てはめるならば、歴史的なアナクロニズムに陥る惧れがある。そこから教父の聖書解釈を批判することは、少なくとも歴史的には正しくない。

それゆえこの研究は、有賀が提唱したハヤ・オントロギアに古代キリスト教思想解釈の方法論的な基礎と意義とを認めることから出発する。

III ヘブライ・キリスト教思想における二項的構造と三項的構造

キリスト教における聖書の伝統は、翻訳や解釈を含む展開の多様な可能性を内包しているが、そのために無際限に拡散して「キリスト教的なもの」を喪失する危険とも無縁ではなかった。事実、初期キリスト教は、そのような選択肢が現実化した事例に事欠かない。そのような選択を主流的キリスト教は「ハイレシス」(Hairesis=選択、異端)として排斥した。その際規範的な役割を演じたのがキリスト論と聖書(また聖書解釈)とであったが、これら二つがそれぞれ個別に機能したのでなく、両者を包括する思想の枠組みにおいて機能した。そこで、ヘブライ的・キリスト教的伝統におけるこの思想的枠組みとして二つの種類を区別してみたい。一つは「神―人間」という二項的構造であり、もう一つは「神―キリスト―人間」という三項的構造である。もとよりいずれの根底にも「神」があるが、しかし「神自身」(Deus ipse: deus nudus) はもはや構造の一つではなく、構造の始元かつ終極として超構造的なものであると、ここでは認められている。神自身については、「まことにあなたは御自分を隠される神」(in misterio: エール・ミスタッテール。イザヤ四五・一五)と告白するほかはないのである。⁽¹⁾

古代イスラエルとユダヤ教の思想が「神―人間」関係を中心にして展開していることは、明らかである。神が万物の創造者であるという唯一神論の基本的主張に、この関係は基礎づけられている。「選び」、「契約」、「律法」(「教え」)、「預言」といったヘブライ思想の根本概念も、「創造」による「神―人間」関係と結びついている。しかもそこで行われる神は、「アブラハム、イサク、ヤコブの神」であり、「わたしは主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隷の家から導き出した神である」(申命記五・六)と告げる神として、人間一般に抽象的・理論的にかかわるものでなく、民族と個人とに特殊的・歴史的にかかわる神であった。この特殊性を離れて神とは何かを問うことを、ヘブライズムは知らなかった。「神とは何か」を問うことは、オントロギアの地盤ではじめて可能になったのであり、それゆえこの問いにたいする答えいかんがハヤ・オントロギアの中心的課題となった。

メシア論に關していえば、メシアは「神—人間」關係のなかにはじめから内在している存在ではなく、この關係から将来的に「期待」、「待望」されるものである。それゆえこの關係は、未完結で途上の存在であり、將來への志向性と開けを本質的にもつ。このことがヘブライズムの際立った特色をなしている。このように考えるならば、ヘブライズムの神が、ハーヤーの未完了形をもつて「エヒイエ・アシェル・エヒイエ」(ルター訳では「Ich werde sein, der ich sein werde.」)といわれていることには、重要な意味がある。この特質がハヤトロギアの思惟構造のあらわれにほかならないからである。ヘブライズムは神人關係の二項構造を基礎としたが、実際には祭司、預言者といった神と民との關係を仲介する任務を与えられた人々をその宗教の中心的な担い手とした。さらには、天的な存在として神と人間との間に立つ「み使い」(マルアーク、mal'ak)をも認めた。このことは、二項關係が三項關係へと展開する可能性をそれ自体の内に有し、その可能性をいくつかの形ですでに現実化したことを意味している。キリスト教はまさにこの点に連なつて生起した。それはメシアをホ・クリストスであるイエスと信じたが、このことによつて、「神—人間」の二項的構造が指し示す三項的構造へのさまざまな展開の可能性を「神—キリスト—人間」の形に収斂させた。一般的なメシア論ではなく、イエス・キリスト論が中心になつたのである。それゆえこの第二項は、もはや他のものによつては代置されえない。キリスト教のこの根本教義が確立されるには、律法の解釈、預言の位置づけ、天使論(ことに「天使キリスト論」die Engel-Christologie)などの、二項的構造から三項的構造への変化において問題化するテーマをめぐつて、とりわけ第二項の代替可能性をめぐつて、長期にわたる議論が必要であつた。

このことは、二項的構造から三項的構造への展開の現象に他ならない、ユダヤ教からのキリスト教の成立が、二項的構造を廃棄することによつて可能になつたのでなく、それを引き継ぎ、自らのうちに統合するという課題を引き受けることによつて可能になつたことを意味している。二項的構造と三項的構造との關係は、この意味で、現代にいたるまでキリスト教神学と思想が答えようとしてきた根本的な問いである。初期キリスト教においては、二項的構造を三項的構

造のなかに重層的に包含乃至統合する試みは、三一神論（いわゆる三位一体論）というもつともキリスト教的な教義として具体化した。それは、ヘブライ的「神—人間」関係における「神」が、キリスト教においては、「父・子・聖霊」のペルソナの「三」が共通して神たることにおいて「一」である、との表明である。たしかにその教義の説明においては、ギリシア的な「ウーシア」(ousia)、「ピュシス」(physis)などの概念が用いられているが、三一性そのものは、ギリシア化の所産であるよりは、「神」に根底を置くヘブライ思想の二項的構造の三項的展開として、キリスト教思想の到達点と見なされうる。それは三項的構造が二項的構造を重層的に包含しようとするときに取らざるをえなかつた、キリスト信仰と敬虔に基づく不可避の思想であつた。その限り三一神論は、オントロギアに解消されない固有の性格と論理をもつ。それは、キリスト教的なハヤ・オントロギアにその独特の性格、すなわちハヤトロギアを基調とするオントロギア、を与えているのである。しかしそれだけにまた、三一神論をハヤ・オントロギアにおいて説明する際の困難さは増すであらう。

以上の解釈が正しいとすれば、三項的構造とハヤ・オントロギアとの間には並行乃至類似、さらには内的関連が認められるかもしれない。キリスト論的な三項的構造が、「存在」、「自然」、「歴史」、「世界」などのすぐれてギリシア的な觀念へとさらに展開されえた理由の少なくとも一つは、そのことに求められる。

「神の像と人間」の問題は、「神—人間」の二項関係と「神—キリスト—人間」の三項関係とのほざ間で顕在化した問題であり、それらのいずれの項にもかかわっている。この関わり方いかんが、「神の像」問題の本質をなす。この問題を究明するためには、第一に、前者が後者へ移行・変化する過程において「神の像」がいかなる変化を遂げたか、第二に、後者においてオントロギアがそれにかなる影響を及ぼしたか、を説明することが必要とされる。以上の第一部ではそのための方法的予備的考察を提示した。そこから次に「神の像と人間」の意味をテキストに基づいて明らかにしなければならない。(未完)

注

- (1) 本論は、一九九七年二月八日、京都哲学会でなされた講演「神の像と人間——キリスト教人間観の一つの問題点——」に基づいているが、問題意識を一層明確にするために副題を変更し、内容と分量においてかなり補筆した。
- (2) “Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausban ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.” 引用文は『教義史教本』の第一巻初版（一八八六）では一六ページ、同書の著者自身による最終改訂版（二第四版、一九〇九）では二〇ページにある。なお、この命題についてのハルナック自身による補足的説明として、*ibid.*, p. 24 Anm. 1 が重要である。詳しくは、次の拙論を参照されたい。「アドルフ・フォン・ハルナックにおける《キリスト教のギリシマ化》の問題」『途上』一一号（一九八二）、六七—九一ページ。
- (3) A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Gütersloh 1965, p. 98.
- (4) 有賀のハヤトロギヤについては、わたしの解説を参照されたい。「キリスト教思想の本質と構造としての《ハヤトロギヤ》——有賀鐵太郎の業績とその意義」李鐘聲博士古稀記念論文集『*Church and Theology*, Seoul 1992, pp. 652-680. ザンゴ、ハヤトロギヤの二層の展開可能性をも含めて論じている注目すべき論文をあげておく。Tomiyasu Kakegawa, “‘Hathologia’ als die wissenschaftliche Konzeption Tetsutaro Arigas. Zum Problem der Interpretation von Ex. 3, 14ff. als theologisch-hermeneutischer Methode für die Theologiegeschichte” 『基督教学研究』一八号（一九九八）、二一—七二ページ。
- (5) この点については、Walter Bauer の初期キリスト教史研究が学説史的に最も重要である。Rechtgläubigkeit und Keizerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934. 英訳 *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 1971. ハウマーによれば、初期キリスト教の最初期には、地域によって起源と福音理解を異にする多様な形態が成立したのであり、教会はそのなかから「正信」と「異端」の区別を立てるようになった。たとえば、エジプトのキリスト教の最初はグノーシス主義的なものであった。かれは、「不信仰→正しい信仰→誤った信仰」という順序と過程で初期キリスト教の展開を解釈してきた伝統的見解を痛烈に批判した。しかしこれらの史料解釈はかなり恣意的である。これにたいして、C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London 1979 は、パピルスに見える Iesus, Christos, Kyrios, theos など「神聖な名」(Nomina sacra) の省略形の研究から

一世紀においてエジプトにはエルサレム教会と密接につながるキリスト教が存在していたことを明らかにして、パウアー説を批判している。

(6) この表現は日本史家の田中彰氏による。氏によれば、「未発の可能性」は史料から読みとれる限りで、現実を展開する可能性のあった選択肢を指す。「雑談「昭和」への道」のごとなど「司馬遼太郎「昭和」という国家」NHK出版、一九九八に所収(二三四ページ)。これとは別だ、古代におけるユダヤ教やキリスト教の自己規定のさまざまな試みを説明する場合に、「option」の概念が使用されることがある。Cf. E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-definition*, I, Philadelphia 1980. また「オスボーンが「教父時代の思想史において選択肢となる諸方法」ということ」の“alternative methods”にもその意味合いが感じられる。Cf. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, Cambridge 1981, pp. 273-288. ただしかれの選択肢の選び方は、本論の視点とは異なる。

(7) これにたいしてユダヤ教の側からすれば、最初期キリスト教における(ユダヤ的)メシア論と(キリスト教的)キリスト論とを二つの層として区別する必要が生ずる。Cf. David Flusser, “Messianology and Christology in the Epistle to the Hebrews,” in: *idem, Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 246-279.

(8) ユダヤ教からの視点を考慮に入れねばならぬことは、フルツァーの前掲書からも明らかである。かれはその視点で最初期キリスト教を研究している。

(9) G. Ebeling, “Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift” (1946), in: *idem, Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1962, pp. 9-27.

(10) 「先取」とは「教父たちがいう「プロアイレシス」(proairesis)」「プロロープシス」(prolepsis)から借りた思想的概念である。選択可能性は先取においてまず現実化への方向をとる。ギリシア語の意味については「G. W. H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, s. v. 参照。なお、古代哲学と現代のキリスト教神学にわたるまでの「プロロープシス」概念の研究は「この概念が「ハヤ・オントロギア」において重要な意味をもつことを示している。特にアレクサンドリアのクレメンスの場合がさうである。Cf. L. Kugelmann, *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1986.

(11) 『ウルガータ』はこれを *Deus absconditus* と訳した。「隠された神」の意である。この訳がヘブライ語テクストと異なる発想から出ていることは、明らかであろう。「自らを隠す神」には、神の絶対的超越性が強調されているが、「隠された神」には「神以外のなかに隠された神」という、否定的ではあっても相対的な見方が入りうる。これは後のキリスト教思想に大きな影響を与えることになった。二つの見方の衝突の見事な例は、自由意志をめぐるエラスムスとルターとの論争に現れている。ルターは『奴隷意志論』(*De servo arbitrio*) において、*Deus absconditus* を旧約のテクストに忠実に従って、*Deus sese abscondit* と解し、「神が自らを隠して私たちに知られないでおこうと欲したもう限りでは、神は私たちにはかかわりがないのである」とすら述べている(山内宣訳、『ルター著作集』第一集 七巻 聖文舎一九九六、二六六―二六七ページ。O. Clemen (Hg.), *Luthers Werke im Auswahl*, III, Berlin 5. Aufl. 1959, p. 177 = WA 18, 685)。先に神の超構造性と呼んだのは、そのことである。エラスムスとルターとの論争の最深の動機は、神の超構造性(「栄光」)「荘厳」つまり *majestas* と表現されているもの。おそらくそれは宗教的な表現としては、「神々しき」(*Göttlichkeit*) としようことであろう」と、二項的及び三項的構造との間の関係を巡る思惟方法の相違にあつたと思われる。いずれにしても、翻訳がキリスト教思想の展開における新しい選択可能性を提供することになった典型的な例の一つである。

(筆者 みずがき・わたる 京都大学大学院文学研究科(キリスト教) 名誉教授)