

アレイオスとアレイオス主義再考

泉 治典

一、「再考」の意味

アレイオス説あるいはアレイオス主義⁽¹⁾とは極端な一神論で、それは神と被造物とを二元的に分離し、神の絶対超越を主張して、キリストには神としての本質と存在を認めないものであった。「御子が存在しない時があった」⁽²⁾

NOTE *ὅτι οὐκ ἦν ὁ υἱός*. という言葉が唱い文句であり、ニカイアではホモウーシオスに反対してヘテロウーシオスを主張したと伝えられている。またこのような主張は、歴史的救済に従わず、聖書解釈を持たない哲学的・宇宙論的思弁であると見なされる。たとい論争の中で、キリストについて「生む」という語を用いて弁明したことがあったとしても、それは不変性と可変性という対概念を妨げな

い範囲内であり、キリストは本来神の子ではなく、せいぜい霊的天使的存在の首位であるというのが、アレイオスの考えだったのである。アレイオスがそう考えていたとすれば、それはユステイノス以来のロゴスキリスト論の伝統から離れたもので、その意味で「異端」とされたのは当然であらう。

アレイオス説の歴史的位づけについては、従来大きく見て二つの見解があった。その一つは、ニカイアでアレイオス攻撃の先鋒に立ったアレクサンドレイアのアレクサンドロスが伝える言葉と、それを殆ど受け入れたアタナシオスの文書 (*Contra Arianos I, De Synodis* など) によるものである。それによると、アレイオスはオリゲネスのロゴスキリスト論——先在のロゴスを語るもの——に反対し、したがってカイサレイアのエウセビオスらが擁護する

アレクサンドレイアの正統主義に反するものである。アレイオスはその点でたんに「異端」であるだけでなく、ニカイアにおいて教父のプラトニズムに「危機」をもたらしたのだと言うこともできる。⁽²⁾ そのプラトニズムは三論を脅かすだけのものではなく、むしろ分有論や実体・偶有論を機縁として、逆に内在的關係論の構築をうながすものだったからである。いま一つは、アリストテラスやニコメデイアのエウセビオスなど、アレイオスの側についていたルキアノスの仲間——この二人は後期(新)アレイオス主義の指導者となった——の発言をもとにするもので、これによれば、アレイオスの言明はサモサタのパウロスからアンティオケイアのルキアノスに至るデュナミスのモルキアニズムに近いと見られるのである。ハルナックはこのルキアノスを「アレイオス以前のアレイオス」*der Arianus vor Arianus*と呼んで、アレイオス説の多くをルキアノスの中に見ている。⁽³⁾ 後期から遡って見ればそのように言えるのである。

アレイオスとアレイオス主義に関する研究は教義史研究と共に古く、近年には H. G. Opitz らによる資料整備と相俟って多数発表されているが、一九七九年から八一年にかけて出版された次の三著は新しい認識をもたらしたもの

として重要である。Th. A. Kopecck, *A History of Neo-Arianism*, 2 vols, Philadelphia 1979. R. Lorenz, *Arianus judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arianus*, Göttingen 1979. R. C. Gregg & D. E. Groh, *Early Arianism. A View of Salvation*, London 1981. これら三著に共通することは、従来のようにアレイオスの思想を極端な一神論と見るのではなく、むしろ独自のキリスト論があって、そこからして正統教会とは異なる意味での救済論が語られていた、という認識である。グレッグ/グロウによれば、救済する者と救済された者との連帯があり、人は救済者を道徳的模範として見倣うことで進歩し、ついにはキリストと等しい者となると主張されたのである(第二章)。ここにはロゴスの可変性が前提されており、それはアレイオス説の根本にあるものと見られる。

ローレンツの研究はアレイオスの言明の教義史的脈絡を丹念に考察したもので、その精緻さは他の追従を許さないものがある。ローレンツはアレイオスの神学を本来キリスト論的なものと見るだけでなく、受肉論において新しい言明が現れたと指摘する。それは後述するように、オリゲネ

スをオリゲネスでもって補うという奇抜な、しかし混み入ったやり方によるもので、アレイオス以前には明瞭には現れなかつた独特のものである。ここで次の二つのことに注意しておく。一つは、アレイオスは人間イエスが身体の中に持った魂を先在のロゴスに結びつけるオリゲネス説に反対したのであるが、これはたしかにサモサタのパウロスやルキアノスに見られるデュナミス養子論を強めたものと言えし、その点でアレイオスの中にユダヤ教的なものを認めることができるだろう。しかしヴォルフソンのようにロゴスキリスト論へのフィロンの影響を強調することは正しくないし、またM・ヴェルナーの⁽⁵⁾ように天使キリスト論を核心的なものとして、そこにアレイオスのユダヤ教化を見ることも正当でない、ということである。今一つは、アレイオスの受肉論は決してオリゲネスの従属説を強めたものとは言えないのであるから、リッターの⁽⁶⁾のようにアレイオスの中にプラトン主義の強化を見ることも適当でない、ということである。ローレンツはアレイオスの中にユダヤ教、プラトン主義、あるいはストアの道徳主義の要素を見ることを退けないが、根本的には、アレイオス主義は古代教会の三一論とキリスト論の形成過程の中で起こつた突然変異の

ように見ているのである。

本稿はアレイオス研究の出発点として、ローレンツのこの重要な解釈の大筋を見ることにする。アレイオスとオリゲネスとの関係およびパウロス以後のモナルキアニズムとの関係がここで第一に取り上げられるべきである。ニカイアでの論争とその後の新アレイオス主義については、今回は触れないことにする。

二、オリゲネスとアレイオス

アレイオス主義の発生をオリゲネスの伝統の中に見ることとは、かつて教義史家ローフスもなしたことであった。すなわち、オリゲネスにおいては、ロゴスの永遠性とキリストの位格的現実存在との一致は統一的な説明に困難な点が残されていたが、アレイオスは後者を犠牲にして前者のみを語つたのだとローフスは言う。⁽⁷⁾しかしこの点は精査が必要である。例えば、従属説の強化をアレイオスに帰すだけでは十分な説明にはならないと思われる。以下、ローレンツがオリゲネスとアレイオスの相違点と共通点として挙げていることを念頭において事柄を整理してみよう。

(一) 御子は被造物であるというアレイオスの言明

この言明はアレイオス説の中で端的に異端そのものとして激しく批判されたものであった。またアレイオス説の出発点が特異な創造説にあることを示すものである。箴言八章二二節「主はそのわざに先立って、わたしを主の道の始めとして造った (*ἐκτίσεν*)」(七十人訳)がその根拠として引用される。「わたし」は、御子、知恵、ロゴス、キリストのどの名で呼ばれるにせよ、神以外のものはすべて被造物 (*κτίσματα καὶ πλάσματα*) であるという命題の外に出ることはない。それゆえ、「御子は常に存在していたのではない。御子が生まれる前には御子はなかった。御子は御父から出たのではない。御子自身も他の被造物と同じく無から出たのである」と言われる。⁽⁸⁾「御子が存在しない時があった」という言葉は、元来は養子説へ向けられた論争上の文言と解されるので、アレイオスがそれを真つ向うから掲げたかどうかつまびらかでないが、彼はたしかに「御子は常に (*ἀεὶ*) 存在したのではない」と言い、同時にまた「神は常に御父であったのではない」と言って、神における誕生や発出の関係を語ることを拒否したのである。⁽¹⁰⁾「無からの創造」ということは、永遠と時間の質的差異と

同時に神的内在的關係を前提しなければ言えないが、アレイオスはそのような前提を退けるゆえに、「御子は被造としての始め (*ἀρχὴ τοῦ κτίσεσθαι*) を持つ」と言う。⁽¹¹⁾これは「神は始めを持たない (*ἀναρχος*)」に對比して言われる。また神は「言表されないもの (*ἀρρητος*)」である。⁽¹²⁾アレイオスはこれを神秘主義的な意味あるいは啓示における隠蔽の意味で言ったのではなく、ただ「生まれないもの——生まれたもの」という矛盾概念に沿って言ったのである。

この創造説と同時に、「御子は本質において御父と同質ではない (*ἀνόμοιος*)」⁽¹⁴⁾ということがくり返し言明されないと言われる。仮にロゴスとか知恵とかと呼ぶとすれば、それは不適切な仕方ですら呼ぶにすぎない。⁽¹⁵⁾それは、御子あるいは御子が持つロゴスや知恵はその本性において可変的 (*τρέπόμενον*) だからである。⁽¹⁶⁾これと並んでアレイオスはさらに、御子は御父を知りえないと言う。「始めを持つものは始めを持たないものを認識することはできない」⁽¹⁷⁾からである。その点で御子は我々と同じである。のみならず御子は自身の固有のウーシアをも知らない、とアレイオス

は言ったという。⁽¹⁸⁾

これらの言明からすれば、神と被造物との間には創造の出来事以外には何もなく、そしてこの出来事が時を表示する以外に何も告げないのであれば、それは時の消去にさらされて意味理解を与えないものとなろう。しかしアレイオスはもちろん、それですべてを終わらせるのではなく、被造的神認識を言い、これを御子についても語るのである。

「御父は御子にとっては不可視である。ロゴスは自身の御父を完全かつ正確に見、認識することはできない。しかしロゴスは、われわれが自分の力に従って知るように、自分の尺度に従って (*tois idiois metris*) 御父を知る。ただしロゴスを把握する (*kataabein*) までには至らない。⁽¹⁹⁾」「一つの知恵がある」という著しい言表がある。「その一つは神のもとにあるもの、もう一つはその知恵によって御子が造られたものである」⁽²⁰⁾。それゆえ「自分の尺度に従って」は、*quadrages* という語でも表わされる。⁽²¹⁾

もちろんここに象徴論の端緒があるとは言えないが。アレイオスは次に、これよりもやや積極的に、意志による善の獲得と参与 (*metoxin*) による神への接近と神化を述べていることが注目される。「キリストは真の神では

ないが、他の被造物と同じく自らも参与によって神とされたのである」⁽²²⁾。「御子はその本性において可変的であるが、自らの意志によって善なるものであり続ける。神はその予知にもとづいて、御子が徳によって獲得した栄光を、後になって御子に与え給う」⁽²³⁾。ここで著しいことは、このような神化なり栄光化なりを「恩恵による (*kata xarin*)」出来事と呼んでいることである。「御子は神の知恵に参与することにより、恩恵によって再びロゴスとか御子とかと呼ばれる」⁽²⁴⁾。この「恩恵によって」は、「本性において (*phoe)*」とは区別される。本性上は御子という名称も、たんなる名や観念 (*ennoia*) による不適切な仕方での呼び名にすぎないのである。それゆえアレイオスは、その恩恵が神からくるということをはっきり言っていない。神の予知は神以外のものから出るのではないとしても、それは「道徳的実証 (*Beitlous topikon*)」への予知であって、したがって恩恵は神の本質を与えることのない、たんなる作用としか考えられていないのである。アレイオスは最初に挙げた箴言八章二二節に従って、御子を被造物の始め、首位とする〔わざ〕と「道」は複数)。それゆえ被造的存在を多数性と順位を持つものとして考えているこ

とは確かで、それが神の意志でもってあるとき始まったこと、また御子を首位として始まり継続して行くことを「恩恵」という語でもって言い換えているのである。その意味でアレイオスは御子を創造の仲介者とも呼ぶ⁽²⁶⁾。しかしここで、恩恵に出あう被造物の自然ないし自然本性を語ることは決してないのである。

(二) オリゲネスとの相違点と共通点

アレイオスの言明は、三一論の根柢である御父と御子の本質の一致にことごとく反対である。その限りではオリゲネスとどんな共通点も見られないが、しかし神と受肉者との関係を語る際には、少なからざる共通点がある。

オリゲネスは『原理論』第一巻二章で箴言八章一二節から二五節までを続けて引用し、二五節で「山がまだ成らず、丘もまだない先に、主はわたしを生んだ (*γεννησθε*)」とあるのに従って、御子が「生まれた」ことは疑問の余地のないことだと言う。それは創造に先立つ「永遠の誕生」であり、御子が生まれる前の状態、神が御父でないという在り方は神にはない。養子説が言うように御子はあるとき外から聖霊を受けて御子となったということはない。そこ

でオリゲネスは、二三節で「造った」とあるのは被造物との関係において言われたのだと解釈する。すなわち、御子は全被造物の始源と根柢を自らの中に含み、それを予知的に言い表すものとして誕生したのである。この予知は前述のアレイオスの場合と違って、神の知恵の深みを開示するものである。「知恵は神の道の始めとして創造された、と言われている。それはすなわち、知恵が全被造物の始源・根柢・種的形象を自らの内に含んでいるという意味である⁽²⁷⁾。こうしてオリゲネスはあくまで、「誕生」が「創造」に先行することを確言した。

アレイオスの言うエピソードは神と被造物の観念上の區別に従うものであって、御父と御子のペルソナの区別と統一とは無関係である。「御子は霊、力、知恵、栄光、真理、かたち、ロゴス、光、輝きなど無数の観念でもって思念される (*ἐπινοεῖται…… ἐπινοιαίς*)⁽²⁸⁾」。これらは神の实体、性質、動きの表示ではなく、ただ人間界におけるキリストの活動についてのみ言われるのであり、その意味で「御子は不適切な仕方でもロゴスとか知恵とかと呼ばれる」と言ったのである。しかしオリゲネスにおいては、エピソードは三位一体の第二格が「一と多」であることを表示す

るのである。ヨハネ福音書一章一節のアルケーは時間規定ではなくて、神の知恵の表示である。⁽³⁰⁾ それゆえ、たんに力知恵、ロゴス、栄光等ではなく、神の力、神の知恵、神のロゴス、神の栄光等と呼ばれる。それらは神においては一つであり、決して一つのペルソナだけのものではない。そこで御子について多くの表示がなされるとき、それらは一つの實在の「相」⁽³¹⁾として、例えば「知恵・ロゴス・真理・生命」というように限定されて——いわば *Co-eterno*——語られるのがふさわしい。あるいは、聖書はキリストを門、羊飼、ぶどうの木、パン、劍等々と呼んでいるが、それらはたんなる比喩ではなく、キリストの救いの出来事を表示するもので、オイコノミアがそれらを統合すると考えられる。それゆえ、「肉をとったロゴス」を通して神に近づくことが信ずるすべての人に可能となる。オイコノミアは「階段」によっても表象される。「わたしたちの階段はすべて、神のひとり子その方です。階段には第一段があり、その上に第二段、さらに次々と最上段まで続くように、すべての階段が救い主その方なのです」⁽³²⁾。そこでオリゲネスは、キリストの受難と死と復活に合わされることがキリスト者の生活の頂点であると言っているが、これは十分傾聴すべ

きことであろう。

しかしこれらの言明の中にも、それを介してアレイオス説が生まれるに至ったものがひそんでいることはたしかである。要約して言うならば、オリゲネスはウーシアを身体的物質の実体とみなすグノーシス派やストア派を避けるべく、この語を用いて御子の誕生を表すことをせず、それを靈的デユナミスの展開として、エネルゲイアとして語るのが常だったのである。⁽³⁴⁾ そこで、御子の誕生における御父の意志の力が強調された。「御父より」「御父のウーシアより」という言葉は少なくはないが、それはこの意味で言われている。⁽³⁵⁾ 新プラトン派の「流出」もまた、御子が御父より実体的に小さいという誤解を与えることがないように、できるだけ避けられた。その点で、オリゲネスの三一論は、三位の一致を内的本質の一性へ向けて語るよりもむしろ、ヒュポスタシスにおける働きの対応・一致として語ることが多かったのである。「知恵(御子)は御父の力と働き(デユナミスとエネルゲイア)を映すくもりのない鏡」であり、「御父の善性の像」⁽³⁶⁾であり、これによって御子は多くの理性的存在者 (*hypokeimenon*) を生む(または造る)。このようにオリゲネスにおいては、ウーシア、プシシス、ヒュポス

タシスが明瞭に定義されていないだけでなく、ウーシアそのものの一性を明らかにすることが十分なされていないという特徴があるが、アレイオスはそこでウーシアの分有のような不明瞭な観念を排除し、ただ創造の働きのみを残し、すべてをこれによって語ろうとしたのだと考えられる。聖霊はオリゲネスにおいて、御父と御子の内的一致を啓示するものであるとしても、そのようにはほとんど語られず、ただ神によって造られたものに終末的神認識を与えるものとしてだけ語られている。⁽³⁷⁾ アレイオスはこのようなことを言明する必要はなく、ただイエスを模範とする道徳的進歩がなされ、それによって低きものが高きものへと達するだけで十分だったのである。

(三) 二人のキリストまたは魂なき身体

アレイオスの創造論は受肉論の中でも貫徹され、これによって決定的な言明が生じるに至った。その受肉論にもとづいて、アレイオス主義は伝統的教会と異なる救済説を伝えて行ったのである。

オリゲネスによれば、受肉とは神たるロゴスが人間の死ぬべき身体と魂とを取ったことである。ロゴスは全人間を

取ってこれを救いにもたらずのである。しかしこの場合、プラトン主義の魂不滅論に関係してオリゲネス特有の言明が生じる。それは、人間においては魂は身体感覚と結びついてさまざまな感情や情念を持つが、イエスにおいてはそのようなことはない、という言明である。「イエスの魂は本性上われわれの魂に似ているが、意志と徳においては神の子に似ていた」⁽³⁸⁾とある。本性上の類似のゆえに、福音書は「わたしの魂は悲しみのあまり死ぬほどである」と言い(マルコ一四・三四)、「今わたしの魂はさわぐ」と言っている(ヨハネ一二・二七)。しかしオリゲネスはこれについて、「悲しんだりさわりたりする魂は神のロゴスのことと考えてはならない」⁽³⁹⁾と述べて、そのような魂はイエスの死と共に終る、ただしこれは取り去られるのではなく「自分から捨てる」のであると解釈する。⁽⁴⁰⁾ また「霊は燃えても肉体は弱い」という言葉がマタイ福音書二六章四一節にあるが、これについては、「燃えるのは霊であって魂ではない。それゆえ、魂は弱い肉体と燃える霊との中間にあるように思われる」⁽⁴¹⁾と解釈する。この解釈は三分法によるというよりもむしろ魂の先在説を前提するものであり、それによって「受肉以前にイエスの中にあつた魂」が言われ、

その魂は「悪を知る前に善を選んだ」と言われる。⁽⁴³⁾

『原理論』第二卷八章四で次のように言う。「(聖書の中には) 神の魂という表現があるが、これは恐らく神のひとり子を意味すると述べたい。すなわち、全身をつらぬいて魂が全身を動かすように……、神のロゴス・知恵である神のひとり子は、神のあらゆる力をつらぬいてすべてに及び、達する。この神秘を示すために、聖書では神は身体を持つものとして語られ、描写されている。さらに次の理由からも、神の魂とは神のひとり子を意味すると考えられるだろう。つまり、神のひとり子がこの悲しみの地に来られ、われわれの卑しい地に下られたのである」。

オリゲネスのこの考えは、のちに異端とされたイソクリストイが解したように、ロゴス(ヌース)において働くキリストと、地上で魂と身体を持って働くキリストという二人のキリストを立てたものとされ、ユスティニアヌス帝によるアナテマ宣言(五四三年)を引き出すに至ったのである。たしかにオリゲネスは、ロゴスが肉を取る前に先在するイエスの魂と一つになったと考えることで魂の仲介者的働きを確保しはしたが、⁽⁴³⁾ 他方、キリストは復活によって「僕のかたち」を捨てて「神のかたち」を取り戻したとい

う、フィリピ書二章六―九節の一面的な解釈が示すように、身体の中にあるキリストを、ロゴスの中にあるキリストよりも何らかの程度劣る存在と見なす考えを放棄できなかったと見てよいだろう。アレイオスはこの錯綜した問題の中で「二人のキリスト」を主張したのではないが、魂という中間的媒介的な働きを持つものを除去し、イエスの身体は *σώμα ψυχῶν (ἄλογον)* であると考えたらしくなる。⁽⁴⁵⁾

受肉とはロゴスが肉を宿とした——住んだのではない——ことだと言い、イエスの自己救済をもって救済論のかなめとしたのである。なぜなら、肉体の死は直ちにロゴスの肉体からの分離と栄光化にはかならないからである。⁽⁴⁶⁾

三 サモサタのパウロスとアレイオス

サモサタのパウロスはローマで活動していたころ、テルトゥリアヌスの影響を受けてモナルキアニズムを主張するに至ったと見られる。モナルキアニズムは西方では神の単独支配 (*singulare et unicum imperium Dei*) を言うので独裁神論と訳され、東方ではモノス・アルケーで存在の単一根源を言い、単一神論または全体を唯一のペルソナと

する二位神論と訳される。いずれにせよそれはグノーシス的・新プラトン主義的な多の流出を避けるといふ動機を持つとしても三一論に反し、ロゴスの神性と先在を説くロゴスキリスト論の伝統に反する。パウロスは二六〇年にアンティオケイアの監督となったが、二六八／九年のアンティオケイア会議でオリゲネスの弟子たちによって異端とされ、やがて死んだ。パウロスはイエスは最初から神の子ではなく、ただの人間 (*ψαλός ἀνθρώπος*) であつたが、洗礼を受けて聖霊によってロゴスと一つとされたといふ養子説を持った。しかしそのロゴスは位格的実在ではなく、神のたんなるデュナミスであると考えていた点で、サベリオスの様態論的モナルキアニズムと區別してデュナミ斯的モナルキアニズムと呼ばれる。エウセビオスは『教会史』第七卷三〇章でアンティオケイア会議について報告し、パウロスは下からのキリスト (*Ἰησοῦς Χριστός κἀνωθεν*) を教えたと述べている。以下、パウロスとアレイオスとの共通点としてローレンツが挙げていることをまとめておく。パウロスについては、F. Loofs, Paulus von Samosata, Leipzig 1924 及び G. Bardy, Paul de Samosate, Löwen 1929 の根本的な研究があり、ローレンツもこれら

によつてゐる所が多い。なおアレイオスの主張の多くはすでに出典箇所を挙げたので、新しく記すものについてのみそれを挙げる。

一、御子は神のウーシアに実在的には与つていない、とパウロスは言う。神の知恵・ロゴスは御子においては実体的には現在せず、御子はただその性質を偶有的に分け持つだけである。これはアレイオスにおいても同じであるが、アレイオスには「相関 (*τὴν κοῖνὴν τῆς Κορρέλατιον*)」の概念があつて、分有といふ働きは殆ど言われないのである⁽⁴⁷⁾。それゆえ彼は三位格相互の分有關係を拒否した、とアタナシオスは伝えている⁽⁴⁸⁾。

二、「サモサタの人は、御子は受肉以前には存在していなかつたと言ふ」とアタナシオスは記している⁽⁴⁹⁾。パウロスは御子の永遠の存在、時間以前の存在を否定したことが、同時代の人々に知られていたらしい。

三、御子が持つ知恵は神自身が持つ知恵よりも小さい。神の知恵はどのような減少も蒙ることはない。パウロスはこう考へて、知恵の配剤 (*dispendium sapientiae*) といふ考へを退けたと言われる。

四、御子は霊の注入によつて神の知恵を学び、やがてこ

れと一つにされると、パウロスは考えていたらしい。ただ創造のわざは御子に帰せられず、それに関して御子はただ神の道具であつたとする。この点はオリゲネスによって批判されていた。⁵⁰アレイオスは、神は御子の教師(ὁ διδάσκαλος)であると言ひ、創造を含めて御子の語つた言葉はすべて神から教えられたものだと言ふ。

五、御子は道徳的進歩(πρόοδος)によつて神化を得るという考えがパウロスの最も重要な考えであり、アレイオスもこれに近いとハルナックは見、バルデイの賛成を得ているが、ローフスは若干疑問を持っている。それは、御父と御子の意志的一致はパウロスにおいて実体的なもの、あるいは愛によるものではない、なぜなら御子における知恵の内在は存在の分与によるのではなく働きによるものと考えられているから、ということである。アレイオスもたしかに御子の道徳的進歩を強調したが、それによつて御子が御父と実体的な一致に至るとは考えない。またその神化が神の予定によるということはパウロスもアレイオスも明言していない。予定は道徳的進歩についてのもの以上ではないのである。

六、御父のみが神であり、御子は恩恵によつて神となる

との考えがパウロスにあつたと、ローフスは見ている。これも一神教を強調するアレイオスと一致する考えである。

七、パウロスもアレイオスも、キリストが苦しみを受け、毆られ、鞭打られたとの福音書の記事を取り上げた。⁵¹パウロスはこれによつて、キリストをただの人間とするということへの批難をかわそうとした。つまりキリストとそれ以外の人間との違いがないのではないの、ことをこれによつて示したが、キリストのペルソナと受難との結びつきを言つたのではない。アレイオスも同様である。

八、以上をまとめると次の通りである。バルデイはパウロスの養子説がアレイオスの中に入っていると云うが、ローレンツはこれには反対である。パウロスにとつて御子とは地上のキリストであるが、アレイオスは御子の時間以前の存在を全く否認したのではない。それは、御子は被造物の首位として、創造の仲介的働きをなすと考えているからである。この相違にもかかわらず、神はただひとりであり、ロゴスさえも神と同一存在ではないとする点で——パウロスは新プラトン主義の用語に従つてホモウーシオスを言つたらしい——二人は一致するのである。キリストの地上における道徳的進歩や受苦についての言明も共通点であり、

その点でアレイオスの救済説はサモサタのパウロスに発すると言うことができる。

四 ルキアノスとアレイオス

ルキアノスはパウロスと同じくサモサタに生まれた。マルキオンがアンティオケイアの神学校の校長を務めていたとき、ここに来て監督となった。パウロスに同調してロゴス従属説となえて異端とされたが、やがて復帰し、最後は殉教者として死んだ。⁽⁵²⁾七十人訳の本文批評に功績があり、その聖書解釈はタルソスのディオドロス、クリュソストモス、モプスエステイアのテオドロスらを通して広がって行った。アンティオケイアの神学校がどの程度の教育を行っていたか詳かでない。しかしルキアノスに学んだ、または近づいた人々はアレクサンドレイアの人々とは異なる聖書解釈と教義理解を示すに至った。アレイオスもその一人であり、アレイオスに近いニコメデイアのエウセビオス、アステリオス、エウゾイオス、ニカイアのテオグニス、カルケドンのマリヌなどもそうである。アポリナリオスについてはここでは触れない。

以下、ルキアノスの主張とアレイオスとの類似点をローレンツに從って見ておこう。それはアリウス主義とオリゲネス主義との関係を考える上で重要である。

一、ルキアノスによれば、神は始めなく、造られず、生まれなき存在であり、実体の減少と分割を受けることはない。グノーシス的な流出 (Fool Boy) は言われない。神は身体的感覚を持っていると言ってはならない。さらに御子と聖霊の位格的自存を語り、したがって三位格についても語ったと見られる。これらの点でルキアノスはオリゲネスとほぼ一致していたと言える。しかしルキアノスは、御子について箴言八章二節からして「造られた」と言い、御子は神の世界創造の仲介者となるべく時間以前に存在の始めを持ったのだと言う。⁽⁵³⁾したがって御子は御父の意志から出たゆえに、知恵とロゴスとをもって創造に参与して、御父との一致を保つとされる。箴言のこの解釈はニコメデイアのエウセビオス、アステリアス、そしてアレイオスに確実に受けつがれた。その際、エウセビオスは御子の本性の不変性を語っているが、この本性というのは教育と学習によって得られた習性というのに近い。アレイオスが御子について本性を言うときも、その意味においてである。

二、ルキアノスは御子はウーシアにおいて御父に劣るとしたが、両者の対立をことさら強調することはなかった。創造の仕方についても特に言明することはなく、創造と誕生の違いをはっきりと挙げてはいない。そこでアステリアスは、御子はロゴスと知恵と意志において神の不変的な似像性 (*anapáktatos eikón*) を保つと言ひ、神の本質とロゴスの本質を区別しつつ両者の關係を考えた。⁽⁵⁴⁾これはあるいは異端視されることを恐れての言明であつたかもしれない。しかしアレイオスはそうではなく、両者の区別を強調し、ロゴスが持つ似像性はたんなるエピノイアに従つて思ひ浮かべられたものとするのである。

三、ルキアノスとオリゲネスとの上述の一致にもかかわらず、ルキアノスからアレイオスへと急降下することについて、ローレンツは次の二つのことを指示している。⁽⁵⁵⁾ 一つは、サベリオスとパウロスとの間に立ったカイサリアのエウセビオスが次のように考えたことである。もしロゴスが実体において神と異ならず、神と一体をなしているのであれば(サベリオス説)、御父自らイエスの内に住み、したがって人間的なものをすべてイエスから退けることになるだろう。反対に、地上のキリストは魂と身体から成る

と考えるとする、エピオン派やサモサタのパウロスのようにキリストを「ただの(ふつうの)人間」とすることになる。そこでこのディレンマに対しては、魂と理性を持たない (*ψυχον καὶ λογον*) ただの肉体を考へる限りで、キリストは生ける神の子・ロゴスとして、魂が肉体を動かすように肉体を動かすと考へることができらるであらう。カイサリアのエウセビオスはこのようにして、ロゴスは自らを變へることなく肉を取り、肉と魂の苦痛に触れることなしに常に肉の中に現在すると考へたが、それは既に見たようにオリゲネスから遠いものではない。今一つは、パウロスに反対するアンティオケイアのマルキオン *Marthon* で、彼の考へは、ロゴスは肉を取る前に先在するイエスの魂と一つになつていた、そしてその魂が神的ロゴスと人間の肉とを媒介する働きを持つ、というものである。ここで詩編四四編八節「あなたは義を愛し、不正を憎んだ。それゆゑ、神、あなたの神は、あなたのともがらにまさつて、あなたに油を注がれた」が引かれる。マルキオンはこの注油を、デュナミズム的な靈の一回的な注ぎではなく、イエスの魂におけるロゴスの内住と充満を表すと解釈した。

以上ローレンツから学んできたが、最後に次のように言

うことができるであろう。古代教会において三一論と受肉論の一体を得るまでの道程は恐ろしいほど長いものであったが、殊にギリシアの思惟との折衝が不可避であった東方教会においては埋めるのに困難な大穴が何度となく開いたのである。オリゲネスの中に受肉論が欠けていたとは言えないが、それは決して大穴を埋めることができず、かえって複数のキリスト論を表面化するよう働いて行った。最後にアレイオスによって開けられた穴は、三一論と受肉論が本来別々でありえないことを完全に見失わせるほどに大きかった。そのため、アタナシオスとそれに続く教父たちは、アレイオスのキリスト論——受肉論と救済論——が幻影であることを示しつつ、教義が本来一つのもの、破れなきものであることを明らかにする任務を自覚させられていったのである。

注

(1) *Apocatastasis* の語が最初に現れるのは、ナジアゼーンのグレゴリオス (Orations, 21, 22) である。この語は四世紀の論争の中で、アレイオスとその仲間が持った教説を分派主義として批難したものである。

(2) A.M.Ritter, Arius redivivus? Ein Jahzwölft Arianismusforschung. Theologische Rundschau 55/2, 1990, S. 162.

(3) A.v.Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 5, Aufl., Tübingen 1931, S.187.

(4) H.A.Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, vol.1, 2ed., Cambridge 1964.

(5) M.Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 2.Aufl., Bonn 1953.

(6) リッターは注2にあげた論文のほか、Art.Arius und Arianismus, TRF 3, 1978, S.692-719 及び Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I (Hg.v. C.Andresen, Göttingen 1983) 所収項目 Dogma und Lehre in der Alten Kirche におけるもの見解を持つている。

(7) F.Looft, Art.Arianismus, RE 2, 3.Aufl. 1897.

(8) Athanasius, Orationes contra Arianos, I, 9. ローンツは前掲書二八—四七頁に、アレクサンドロスとアタナシオスによって報告されたアレイオスの言葉(『タレイア』その他にもいくつかのもの)を表にしている。この表は関川泰寛「アリウス主義の思想的系譜 その一」東北学院大学論集・教会と神学二二号、一九九一に訳されている。ここではアタナシオスのテキストで引用しておく。

- (9) Origenes, De Principiis, IV, 4, 1.
 (10) Athanasius, Or.c.Ar.I, 5.
 (11) Athanasius, Ibid.
 (12・13) Athanasius, De Synodis 15.
 (14) Athanasius, Or.c.Ar.I, 9. De Syn.15.
 (15) Athanasius, De Decretis Nic. Synodi 6.
 (16) Athanasius, Or.c.Ar.I, 5,9.
 (17・18) Athanasius, Epistola ad Episcopos Aegypti et Libyae,12.
 (19・20) Athanasius, Or.c.Ar.I, 5.
 (21) Athanasius, Epad Episc. 12.
 (22) Athanasius, Or.c.Ar.I, 9.
 (23) Athanasius, Epad Episc. 12.
 (24) Athanasius, Or.c.Ar.I, 5.
 (25) Athanasius, De Decr. 6.
 (26) Athanasius, Or.c.Ar.I, 5. De Decr.6.
 (27) Origenes, De Princ.I, 2,2.
 (28・29) Athanasius, De Syn.15.
 (30) Origenes, In Evangelium Johannis, I, 16-19.
 (31) 小高毅『オリゲネス』創文社、一九八四、一四三頁による。
 (32) Origenes, In Evang.Joh.XIX, 6,38.
 (33) Origenes, Ibid.I, 9,58-59.

- (34) Origenes, Ibid.XXXII, 21,Fr.9.
 (35) Origenes, De Princ.I, 2,9.
 (36) Origenes, Ibid.I, 2,12-13; Contra Celsum VIII, 12.
 (37) Origenes, De Princ.I, 3,7.
 (38・39・40) Origenes, De Princ.IV,4,4.
 (41・42) Origenes, Ibid.II, 8,4.
 (43) Origenes, Ibid.II, 6,3.
 (44) Origenes, Ibid.IV, 4,4-5.
 (45) ローンンン前掲書一一一頁、注一四。Eustathius, Fr.15.
 (46) Athanasius, Or.c.Ar.I, 6.
 (47) ローンンン前掲書五七、五九頁参照。
 (48) Athanasius, Or.c.Ar.I, 5.
 (49) Athanasius, Ibid.I, 25.
 (50) Origenes, De Princ.I, 2,12.
 (51) Paulus Samosatiae, Fr.34b. (MG10)
 (52) Eusebius, Historia Ecclesiae, IX, 6,3.
 (53) Asterius, Fr.6.(Athanasius, De Syn.19)
 (54) Asterius, Fr.16.(Athanasius, Or.c.Ar.II,24)
 (55) ローンンン前掲書一一一一一五頁参照。

付記 教父研究会の報告の際は後期アリウス主義にも若干触れたが、この部分は本稿では割愛した。

Ⅱ 討論 Ⅱ

柴田有

アリウス派のことはまったく知らないのだが、今日は豊富な資料を提供していただき、お話を伺えば何うほど問題の複雑さと奥の深さがわかってきたようで感謝している。結局今日のお話は、レジメにもまとめたように、後期アリウス主義ではなくアリウス自身に則して言った場合「彼は創造偏重の考え方であって、父と子の関係ではなく創造者と被造物の関係においてキリストを理解していた」という点に一つ強調点が置かれていたように思う。そういう問題について、理念的な考察に入る前に、アリウスが本当に創造重視の立場を取っていたのかどうかということが問題となるであろう。つまり資料的制約がかなりあるのではないのかという視点から申し上げているのだが、レジメに挙がっているローレンツからの対観表を見ても、どうもアレクサンドリアのアレクサンデルという司教の証言が、

アタナシオスにとってもほぼ決定的だったのではないかと
思う。アレクサンデルを一番左に置いて右に通覧すると、
大体通っている。そういう意味で、確かにアレクサンデル
を見ると、非常に創造を強調した見方、アリウス観が出て
いる。こういう創造重視の立場が仮に、アリウス自身の立
場でもあったのかとすると、アリウスは何のために「単に
被造物に過ぎない」といったキリスト論、レジメのAから
Jのようなキリスト論を打ち出したのかという動機が、ど
うもよくわからない。創造重視とは言っても、何らかの意
味での救済論もアリウスは語っていたのではなからうか。
後期アリウス主義に見えてくると言われるものがアリウス
自身にも言えていたのではないかと考えられる。

泉治典

創造重視ということであるが、アリウスはかなりはつき
りと——断定はできないが——「無からの創造」という
ことを言っていたとされる。けれども、何のためにキリス
トは創られたかという点、それは被造物全体の救済のため、
被造物の頭として、一番初めに創られたとされる。「キリ
ストにおける道德的進歩」Ⅱ protokope によって救済の模

範を示した。これもプロコペーを真にアリウス自身が重要な概念として取り上げたかどうかはよくわからないのだが、一応そうだとすると、そういう仕方でもキリストは被造物の模範となったと言われる。そういう意味で救済を語るようである。けれども、創造を重視したとはいえ、神の世界計画という観点は、恐らくアリウスにはないのではないかと思われる。そうすると結局は神と被造物との質的・二元論的な——不変的なものと可変的なものという——違いだけになるであろう。そうなるなら救済ということがどこまで徹底して考えられていたのかは疑問であろう。

柴田有

もう一つ補足の質問になるが、テキストがよく読めないところがあったのだが、アレクサンドリアのアレクサンデルの証言で、IIというところがある。そこには「神のロゴスというものは永遠からあったものではない。存在しないものから生じたものだ」と記されている。これは「無からの創造」ということになるが、次いで「神は存在せぬもの（男性形）を、存在せぬものから創った」と言っている。この「存在せぬもの」と言うのは何かと言えば、それはロ

ゴスなのだろうか。

泉治典

恐らくそうであろう。神のウシアではない。

柴田有

そのロゴスというのは、創造される前のロゴスカ、それとも創造の結果出てきたものであろうか。

泉治典

この文章では、先在のロゴスというような考え方は出てこない。創造の結果であろう。

柴田有

アリウス側で「創る」ということを言う際の議論の場と、アレクサンデルとかアタナシオスの側で「創る」と言ったときは、かなり異なるのではないか。すなわち後者は「創る」と「生む」ということを峻別するというか、そこをかなりはっきり区別しているのではないか。そしてニケア公会議のシンボルでは「生まれたのであって創られたの

ではない』'gennethenta, ouk poiethenta' という一文がはっきり出てくる。それに対してアリウス自身の側も、それと同じような意味で、すなわち gennan との対照において、*poiain* という動詞を使っていたかどうか、議論の場において何かズレがあった可能性はないのか。

泉治典

アリウス論争の場でのやり取りは、残っていないように思う。アンブロシウスの対話のようなものは多少あるのだが、三二五年の論争の言葉は直接にはないように思う。それゆえお互いに論争の中でズレてくるという事態が生じただろうが、わからない。基本的にアリウスは神の子の受肉ということを否定した。そういう伝統的な意味での受肉ということを否定した場合に、創造ということを語っても、その創造ということの意味が正統教会の考えのものから随分ズレているということが考えられる。そうするとアリウスの言う「受肉」とは何かということをもう少し突き止めねばならないと思う。

加藤信朗

受肉という問題の前に、先程『箴言』から引かれた部分で、知恵に関して *aktisen* という言葉が残っていて「創った」と言われている。その場合「創られた知恵」というのは、ヒュポスタシス化した、自体化した知恵であろう。知恵は神の横にある、自体化したものとして存在するのである。いわばそういう *noetisch* なヒュポスタシス性というものが、ここに置かれている。そういう神と人間とか身体とかの間に、やはり *nois* 的なもの、知恵的なものが中間的なものとして置かれ、しかもそれが被造物的なものとされるといいう構造が一応あったとしてよいのであろうか。

泉治典

アリウスには恐らく、中間者をおくそういう構造はないのではないか。もっとも「ない」とは断定できない。「ない」とすれば、オリゲネスのような考え方に対して食いつくような筈はないので、食いついているところを見ると「ない」と断定もできないのかも知れない。

加藤信朗

まず一般的な話題にすると、ごく当たり前に言って、ヘブライズムとヘレニズムの接点ということが、この時代あらゆる場面に出てきているだろう。その場合、ヘブライズムではひとまず「一なる神が世界を創った」と考えたでしょう。他方 gradation (存在の位階) というのはどちらかというところへレニズム的であって、理性主義 (rationalism) が入ってくるときに位階秩序をつけてゆくという傾向があると思う。ヘブライズムの中にもともそのような gradation を設けるといふ発想があったのかどうか不明であるが、そういう「一なる神だけは立てておいし gradation を設ける」という仕方の中に、一種ヘレニズムとヘブライズムの折衷があり得ただろう。三位一体論というものには、それがある特別な形で突き抜けたような面があるが、そういうヘブライズムとヘレニズムの接点といったような観点で大雑把に言くと、アリウスはどう位置づけられるのであろうか。

泉治典

ヘブライズムとヘレニズムという対比だけでは、アリウ

スという人物は説明がつかないように思う。それから段階説に關してであるが、オリゲネスの場合には確かにそれがある。「キリストが聖霊を創った、だから聖霊はキリスト以下の存在である」といふ言い方すらもあり、それくらい「段階」といふ考え方がはっきりしている。しかし他方では「ヌースはあくまで神のロゴスであって、神の許にある。それは決して創られたものではなく、生まれたものだ」といふ表現が見られる。オリゲネスの場合に、ヘブライズムとヘレニズムの両方が混合していて、その混合をどう説明したらよいか、それはまた別の大きな問題である。

柴田有

アリウスが、知恵文学というものを手掛かりにして発言を行っているという可能性はないのだろうか。例えば箴言 8:22 「主は、その道の初めにわたしを創られた。いにしへの御業になお、先立って」などは知恵文学であるから、ヘブライズムといってもヘレニズム化したヘブライズムであらう。

泉治典

それは天使論というかたちで、アリウスはユダヤ教的な伝統を受け取ってはいれると思う。すなわち天使という理性的・霊的存在があり、その頭としてキリストが存在する。その意味ではキリストというものに単なる被造物・単なる人間という以上のものを認める。そこをアリウス自身がラディカルに否定するということはないと思う。

水落健治

後期のアリウス主義というところで先生が説明されたことで、*demiourgein* という言葉が使われた箇所があり「神がロゴスを創ってそのロゴスが被造物を創った。それは神が汚れないためである」という箇所があった。そこでわたくしはフィロンのことを思い起こした。フィロンの *De officio mundi* の中で、ロゴスという話が出てくる箇所があり、そこで建築家のプランの例が引かれているが、そこでは「汚れない」という発想はなかったような気がする。いま加藤先生がおっしゃったヘレニズムとヘブライズムということに関連して、後期ということと言うと、物体が汚れて精神的なものは汚れてはないということになって

くると、やはりそこにはギリシア的な脈絡が入ってくるように思う。フィロンと後期のアリウス主義との間にアリウス自身というものを設定すると、泉先生は、後期のそういうところまではアリウスは及んでいないとお考えであらうか。

泉治典

私は及んでいないと考えている。

熊田陽一郎

先ほど加藤先生がおっしゃったことだが、やはりアリウスはヘレニズム的な *gradation* ということはまったく考えていないのであろうか。「生む」と「創る」の問題にしても、新プラトン主義的な「発出」というような言葉遣いを使えば、そこにはかなりならかな流れができるように思うが、アリウスはやはりそういった *gradation* を使うというようなことはないのであろうか。

泉治典

研究論文の中では、アリウスの中に中期プラトン主義

(ストア派) の影響を認める人はいるけれども、新プラトニズムの影響に関しては誰も言っていない。

熊田陽一郎

確かに中期プラトニズムの中にも三位一体論が形として出てきているように思うが、やはりその影響も考えられるのか。

泉治典

特に「道徳的進歩」といった点に関して、そうであろう。

熊田陽一郎

道徳的進歩ということは、三位一体論にはどのような形で適用されるのか(笑い)。

泉治典

アリウスはその点に関して三位一体論的には考えていない。ヒュポスタシスという言葉を使って、ヒュポスタシスの区別は言われるようであるが、その場合にもペルソナとしては理解しておらず、三位一体論的には考えてはいない

と思われるが。

加藤信朗

先ほど「プシュケー／魂を消すというモメントがある」という風にかがったのだが、それはそれでよいのだろうか。つまりソーマとロゴスの間にプシュケーがなく、ソーマの中にロゴスが入ってくる。「プシュケーを消す」というこの考え方は、かなり過激な考えだと思うのだが。その特徴に関してはどうであろうか。

泉治典

ローレンツがそう言っているのでそれを紹介したわけだが、それが正しいとすれば、プシュケーを消すわけで、キリストが単なる人だという場合には——魂と肉体を両方持っているわけだが——、プシュケーを消してしまうと、直接的にロゴスが肉体を支配するということになる。

加藤信朗

非常にドラスティックな考え方で、bradation の考え方を入れればプシュケーもあってよいと思ったのだが、キ

リストが第一の人間であり、それに同形化することで救いが成立するとすると、われわれはプシケを持って人間だから、プシケを消すことになるのである。パウロなどはそういう風に解釈されているのだろうか。魂の人間として創られ、霊的人間に作り替えられると理解されるのだろうか。すこし分かってきた(笑い)。

水落健治

もしそのようだとすると、どういう風に解釈されてくるのであろうか。

泉治典

言葉としては「魂が苦しむのではなくて、肉体が苦しむ」という言い方をする。そして肉体が苦しむことは、そのまますぐに神の苦しみになる。過激なのであるけれども。

熊田陽一郎

過激だけれども、そういう受肉ということも考えられるのではないだろうか。すなわちロゴスがそのまま肉を取る、そして肉体の苦しみはそのまま神の苦しみとなるということ

とは、救済論としては素晴らしいものではないか。感激してしまうのだが(笑い)。

泉治典

それに近いことを言う人は現代にもいる(笑い)。

柴田有

知恵文学に関して。知恵文学というのは、外典にあって也非常に実践的であり、『箴言』にしても『伝道の書』にしても倫理的であって、思弁という感じは薄い。先ほど「道徳的進歩」ということが出てきたが、そこはつながりがよいように思う。アリウスと知恵文学は、そういう関連で見えていくと、その一例として箴言八22への依拠も読める。また「父と子との本性的 (ontosei) 一致はないが、thesei にはある」と言われる。そして thesei に関して、律法的には一致が可能だという意味で理解すると、これも知恵文学の範囲で説明できよう。他方、フィロンは思弁的であり「ロゴスはいわばアイデアの集合体であって、そのアイデアは地上の個物に対応し、神の胸にロゴスがある」と言われる。その知性的なアイデアを神は最初に創造したとフィ

ロンは言っていて、その点でオリゲネスに似た面はある。もしそうだとすると、アリウスとオリゲネスを突き合わせても、土儀が違うということにはならないだろうか。

泉治典

知恵文学というものは (von Rad などでは思弁化してしまっているが) 決して思弁的ではないと言えようが、これが初代教会では非常に重要視されていて、パウロもその思考様式を用いている。ヘレニズム的ユダヤ教とパレスチナのユダヤ教の性格の違いということは、枠組みとして重要視していきたい。

加藤信朗

知恵文学のことについてであるが、柴田さんは先ほどそれは一つの形のヘレニズム化だと言われて、わたしも従来そう理解していたのだが、最近では、知恵文学はイスラエルでは古くからのものであるとされている。そしてそれと類似のものはエジプトの Ma'at にあるとされている。実践的と思弁的の開きが thesei にもとづくとする、フィロンはプラトンの影響を受けている。さてヘレニズム以前

の原地中海の知恵の伝統にもし源泉があるとすると、このようなアリウス主義があれば強かったのは、政治的なこと以外に、一つには理由がそういうところにあったとも考えられる。柴田さんが仰った「土儀が違う」という言い方は面白い。

樋笠勝士

先ほどオリゲネスとアリウスの比較をされているときに、オリゲネスは父と子の関係について流出の言葉を使わず現像—模像で説明しようとしたと言われた。それに対してアリウスの方は、*physis* ではなくて *thesei* という仕方で、父と子の間に本性的類似とか一致を認めなかったとされた。そこでお聞きしたいのは、先生は *thesei* のうちに恩寵を読み込む危険性を指摘され、また *physis* に対して *thesei* という言葉が使われたのだと思う。さてその *thesei* に込められた意味についてももう少し説明頂きたい。それは一つには、創造論が本当にただ創って創られたという関係だけを語る言葉で終わってしまうのかという点を疑問に感じたからである。例えばレジメのアレクサンドリアのアレクサンデルの中で「神は万物ならびに子を創った」とされる。

この限りでは子キリストは万物と同じ資格を持っているという風に読めるわけだが、他方で「神は一つのオルガノンによるように子によって創造した」とある。何か天使の中で最高の存在という形で区別されてはいくのだろうか「よって」という言葉のうちに、やはり子を創るという創造における特別な意義みたいなもの、世界の秩序化のための何か特別な存在資格を与えるとか、*thesis* という言葉に——もちろん恩寵というものを読み込む危険性はあるにせよ——、それ以外にも何らかの意味付けがあるだろうか。先生のお考えがあれば。

泉治典

神が世界の秩序化のために御子をつくったという考え方は、オリゲネスにあると思う。つまりオリゲネスの場合創造とは、創造によって神でも霊的存在でもない諸物体が創られる。これは秩序の攪乱であり、この攪乱を収めるために子が創られたという考えがある。だがアリウスにはこういう考えはないように思う。すると創造ということに関して「道具によるように」ということであって、仮にロゴスをもって世界を創ったということを全く否定しはしないに

しても、子は（道具として）世界を創るためであったという観点が強いように思ったが、いかがであろうか。

樋笠勝士

道具を作るということと、それによって世界を創るということについて、アリウスは何か言っているだろうか。

泉治典

アリウスに帰せられてよい文章の中には、特にそういうものは見当たらない。

加藤信朗

physis と *thesis* の問題が取り上げられていたが、今までの議論は正統三位一体論の中で、*genan* という形で生まれたが創られたのではないという範囲での話で *physis* が出てきていたと思う。もっと一般化したときに *physis* と *thesis* の問題は、プラトンの場合、ノモスとピュシスという基本的な対立としてあった。ギリシアの初期思想家たちから、*physis* の方が *nomos* よりも先だという考え方はあったが、それに対してプラトンは、実はノモスとい

うものが *physis* といわれるものよりも先だという考え方を展開した。『ティマイオス』とか『ノモイ』がそれである。ピュシスと言われているものが実は「創られた」と言うときには「立てられたもの」と言ってもよいような、普通ピュシスと言われているものが一つの理性的な秩序として構造化されて、目的論的にもくろまれ、言わば *thesis* とされてきている、というのが『ティマイオス』の一番基本的な思想である。あれを宇宙論と考えて、宇宙目的論と捉えるとやはりまずい。あれはやはりポリスを創るのと同じように、自然も一種のポリスみたいなものとして創る者があったと読むべきではないかと考えられている。するとやっぱり *thesis* というのはいい加減なものではなくて、非常に強い意味を持つてくる。すると先ほどの話につながってゆく部分があり得るが、逆にオーソドックスな三位一体論の中の *genesis* / 生成がどこに位置づけられるのかという点が非常に分かりにくくなってくる。むしろ一なる神によるすべて *thesis* の業として理解していくということとは、それなりのロジックを持つてくるものがあるのかなと思った。つまり広いバックグラウンドの方に戻したときに、そういったことがあるように思った。

泉治典

表の4頁であるが、その左の下の「挿入」というところ
で「多くの力(複数)が存在する。神の力の一つは、本性
からして固有であり永遠な神である。キリストは神の真な
る力ではなく、聖書で「偉大な力」と言われているような、
そういう様々な力の一つである」と語られている。「神の
真の力」、イスキュロス・テオス、「力強い神」という表現
がここで用いられているが、アリウスはこのことをよく言っ
ていたらしい。神はそういう力をもって世界を創ったとい
うのである。すると創造者と被造物の区別というものは、
単なるノミナリズム的なものではなくてくる。この
「力としての神」という表現も、どうやら聖書注解から来
ているらしい。『イザヤ書』第9章のメシア預言のところ
で「一人のみどりごがわれらのために生まれた」とあるが、
これが昔の訳(七十人訳)だと「力ある議士」と訳されて
いる。このように神の業を「神の力」として表現する。こ
れもデュナミスのモナルキアと関係しているであろう。
これもエジプトに遡るのだろうか?(笑い)

渡部菊郎

一つうかがいたいのだが、資料の中で「ロゴスは自らの意志によって善なるものであり続ける」と語られている。この「意志」という語は原文ではどのような言葉が用いられているのであろうか。

先生がまとめられた後期アリウス主義I—Jのところまで「三位一体ではなくて三つの実体、それは意志的のみに一致する」とある。その意志とは？

泉治典

いまずぐには判らない。意志というのはブーレーシスで、意志の分有ということは言っているのだが。

荒井洋一

泉先生の大変よく調べ抜かれたご研究をうかがい、ぜひご質問したく思う。さきほど渡部さんが指摘された「意志的に」というところと関連するかと思うが、その反対側の頁でオリゲネスとアリウスを対比してご説明になったところで「上からのキリスト論」と「下からのキリスト論」といった対比の中で、オリゲネスの方が「上からのキリスト

論」でアリウスの方が「下からのキリスト論」であると話された。それをうかがって、その後のご説明で「サモサタのパウロスとアリウスとの共通点」に話が進み、5のところまで「子の低さと苦しみの強調」というものが出てくる。

「下からのキリスト論」と「上からのキリスト論」という対比には非常に明快な面があるので、それを鍵にして理解できないかと思ったのだが、何か「下からのキリスト論」というものが、「子の低さと苦しみの強調」というところから出発して、最終的には3で「子は父に教えられて父と一つになる」というところを目標としていると理解してよいのであろうか。

そして今の渡部さんのご質問との関連で言うと、「子は父に教えられて父と一つになる」という、その「教えられる」という側面だが、さきほどからの「道德的進歩」ということと関連付けて理解してよいかどうか、もしよいとすると、意志的な面と関連が出てきはしないかと思った。

もう一つには、先ほどのご質問の箇所の右側、5 Jのところ「意志的にのみ一致する」というところの前、F「子は父を完全には知らない」とあり、Gには自己認識のことだろうが「わずかしか知らない」という内容が出てく

る。6枚目を見ると、それに対応するように、6と7のところそれぞれ「神認識と自己認識」ということが出てくる。何か「教えられる」ということの内容が、道徳的な面と知的な面と両方含まれているのかどうなのかも知りたい。

泉治典

「上からのキリスト論」と「下からのキリスト論」ということであるが、本当に「キリスト論」と言えるのかどうか判らないが、「上からのキリスト論」とは神の本質とか神の本性ととか、本質の働きとして、子が生まれる、子によって世界の創造と救済が与えられるというふうに考えるパターンだとされよう。一応オリゲネスの場合には「上からのキリスト論」が圧倒的に強いと言えるが、サモサタのパウロスにしてもルキアノスにしても、上からのキリスト論の側面がほとんどゼロではないかという印象がある。オリゲネスの場合には両方の側面があると思うが、養子論者の方にはそれがほとんどないのではないか。しかし先ほどから言われている「思弁と知恵」という違いを考えてみると、また別の評価ができるのかも知れない。表の最後のところ「ロゴスは道を完全かつ正確に認識したり見たりすること

はできない」。telaios という言葉などは、非常に思弁的な用語でもある。アレクサンドロスは、アレクサンドリア学派の思弁的な表現でアリウスをやっつけているわけである。その下でも「固有のウシアを知らない」と言っている。「知る」という言葉遣いも極めて思弁的な意味で言っているのではないかと思われる。そのあたりすっかり慣習の違いとか、根本的な態度の違いというものを感ずる。

荻野弘之

今の荒井さんのご質問とも多少関連する。私はこういった教理史の細かいことは無知であるが、泉先生の今日の「アリウス主義の再考」は、結局アリウス主義の中に救済論をどう考えるかという点が最も大きなテーマであったと思う。最近の研究は救済論を強調する、しかしそれが過ぎると実はそれは後期アリウス主義に則っている救済論であるから、アリウス個人の思想と同一視するのはまずいという、やや微妙な結論であったように思う。たださきほどの柴田先生のご質問などもうかがうと、どうもここで言っている救済論という理念が、いわゆる正統アタナシオス派の「救済」とは違っているのかも知れない。何かこの「道徳

的進歩」とか、要するに御子が一種の模範のようなもので、救済という概念が、道徳的教訓的な方に合理化されているという感じを受けた。アリウス主義に救済論があるとしても別に驚かないが、ただその内実、「救済」ということがどういう人間学的位置づけを持つのかという点に興味を持った。

いま、アリウス主義はオリゲネスと比較して下からのキリスト論だ、と言われていた。ここから先はいい加減な話になるが、昨今の「下からの救済論」ということは、聖書学の研究成果とあわせて言われたりする。現在 *homoousios* とか、*consubstantia patris* といったりしても、そのことが一体どういう宣教のメッセージになるかは分からない。従って、例えば歴史的な状況を強調して、当時のパレスティナの政治的・宗教的な状況を生きた人間イエスの生き方という面を強調して、その中から一種のメッセージを社会倫理的に汲み取ってゆく、といったキリスト教的な現代の言説がある。それは何だか一種の道徳的な進歩とか教訓とかいったものに依った形で何か救済を考えてゆくといった、アリウス主義的な発想になるかも知れない。ひょっとすると現代の聖書学者たちやキリスト教思想家の多くは、

「隠れアリウス派」といった思考の様式をもっているのか、とも感じる。先生はどのような印象をお持ちであろうか。

泉治典

思弁的というのはとまあ別の意味での合理性というものがある。「隠れアリウス」の横行は全く目に余るものがありますね。

荻野弘之

倫理性ということが対比されていたが、*gennethenta* と *poietheuta* の対比が基本的であろう。「創る」ということは形相的なかたちで把握ができるのだけれども、「生まれる」ということに関しては把握し得ないような、合理性をすり抜けてしまうような事実性が残ってしまう。だから「神の子が生まれる」ということはどういふことか、汲み尽くせない。ところがやっぱり残るものが思弁を生む一種の源泉になってくる。思弁というものはそれ自体がえらいものではなくて、常にディアレクティカルな文脈の中で生まれてくるのではないか。だから思弁性を切ってしまう

ことと、救済を一種道徳的倫理的な方に分かりやすく合理的化するということは、何かことがらの裏表を形成していて、現代では哲学的思弁が忘れられて、やはりある種の形でのアリュウ主義的救済論が横行しているのではないか、という感じを受ける。

加藤信朗

ご発表有り難うございました。ほぼアリュウスの見通しというものも出てきて、現代の問題に関する切り口というものもいくつかあり、他方にまだ見えていない古代教会の向こう側にもととあった問題へのつながりというものも見えてきた。今日もう一度考えるべき問題がたくさんあることに気づかされ、有益であった。

第七三回教父研究会（一九九五年六月十七日 於聖心女子大学）

司会者 加藤信朗（東京都立大学名誉教授）

発表者 泉 治典（東洋大学名誉教授）

発言 柴田 有（明治学院大学教授）

水落健治（明治学院大学教授）

熊田陽一郎（中央大学教授）
樋笠勝士（神田外語大学助教授）
渡部菊郎（上智大学助教授）
荒井洋一（東京学芸大学教授）
荻野弘之（上智大学助教授）

◎討論の記録については、論旨を明確にするために、多少表現を改めた箇所があります。