

## クリストロジー (I)

道 躰 章 弘

### A. 三位一体論

#### I. 三位一体論の諸体系

##### 1. ヘブライ聖典における同体系

ヘブライ語の *elohim*, ギリシャ語の *ho theos*, ラテン語の *deus* を一括して一般に「神」(例えばフランス語では *Dieu*) と言う。*elohim* の固有の名 *YHWH* は、例えばフランス語の動詞 *être* の三人称 II EST に相当する。ギリシャ語訳は無冠詞の *kurios* である。ヘブライ聖典のギリシャ語訳に携わる者は同伴者が声高に読み上げるヘブライ語の原典を一節ごとにギリシャ語に直すのだが、音読者は神聖四文字 *YHWH* を冠詞抜ききの *adónai* と読み、翻訳者はこれを冠詞抜ききの *kurios* と訳すのが常であった。ちなみにラテン語訳では *dominus* となる。

神の「言葉」、神の発話、神の発言は、ヘブライ語では *dahar*, ギリシャ語では *logos*, ラテン語では *verbum* と言う。*dahar* は聖典中の「創造」あるいは預言に係わる箇所に見出される。事実、神の「言葉」は、イザヤに、エレミヤに、エゼキエルに、アモスに、神の側から向けられたのであった (*waiehi debar yhwh el.../ kai egeneto logos kuriou pros...*)。

神の霊は、ヘブライ語では *rûah*, ギリシャ語では *pneuma*, ラテン語では *spiritus* と呼ばれる。実例は多数に上る。例えば、イザヤ、40, 7/59, 19, エゼキエル、3, 14/11, 26 など。また、列王記上、18, 12, 列王記下、2, 16 など。民数記、27, 18 に曰く、《ヤハウエ、モーセに言い給わく、ヌンの子ヨシュアという霊の宿れる人を取り》(*isch ascher rûah bô/hos echei pneuma en heautô*) 云々、と。預言者は「霊」の人 (*isch ha-rûach*) である (ホセア書、9, 7)。《然るに彼等は悖りてその聖霊を (*et-rûah qodsçhô/to pneuma to hagion autou*) 憂えしめたる故に [...]》(イザヤ書、63, 10)。《民の真中に聖霊を置きし者はいざこにありや》(同、63, 11)。《神よ、我がために清心をつくり、我が衷にて揺ぎなき霊を新たにし給え。我を御貌から遠きに棄て給わず、汝の浄き霊を取り給うなかれ》(詩篇、51, 10)。《我に聖旨を行なうことを教え給え、汝は我が神なればなり。汝のよき霊の我を導き給わんことを [...]》(同、143, 10)。《神の霊、バラムに臨みければ [...]》(民数記、24, 2)。《シエムエル [サムエル] 膏の瓶を取りてサウルの頭に沃ぎ口接して曰けるは、塗油せしは *YHWH* にあらずや [...]。而して神の霊、汝に臨み、かくて汝、預言し [...]》(サムエル前書、10, 1)。

最後の一文は塗油・神の「霊」の注入・預言の密接不可分の関係を示唆する。ヘブライ聖典にあって、神の「言葉」もしくは発話・発言は、発話する神、発言する神に等しい。神の「言葉」

と神は別箇の存在ではない。神と神の発話・発言は個別的ではない。神の「霊」と神も個別性を形成しない。「二」なる存在を構成しない。神の「霊」とは、「霊」という神である。「霊」である神である。すなわち、神・神の発話（発言）・神の「霊」は単一の神である。《イスラエルよ聴け、我等の神 YHWH は単一の神なり》（申命記、6, 4）。

## 2. 新約諸書

新約聖書は同上の体系もしくは構造をギリシャ語で忠実になぞっている。神すなわちヘブライ語の *elohim* に対応するギリシャ語の *ho theos* ならびに神聖四字に代わるギリシャ語の（無冠詞の）*kurios* については、例えば黙示録、1, 8 が、神の「言葉」（発話、発言）すなわちギリシャ語の *logos* あるいは *rèma* については、例えばマタイ、4, 4, ヨハネ、3, 34 が、神の「霊」あるいは「聖霊」すなわちギリシャ語の *pneuma* については、例えばマタイ、1, 18/3, 11/3, 16, ルカ、1, 35 などが参照すべき例である。神、神の「言葉」、神の「霊」は常に単一なる神を指す。

が、新約聖書は新たな方向に展開する。すなわち自称「人の子」が出現する（マタイ、8, 20/9, 6/10, 23/11, 9 など）。「人の子」（ヘブライ語の *ben adam* あるいは *ben ha-adam*）は神を「我が父」と呼び（マタイ、7, 21/10, 32/11, 25 など）、神は「人の子」を「我が子」と呼ぶ（マタイ、3, 17/17, 5 など）。「人の子」の同伴者と弟子等は「人の子」を「神の子」と呼ぶ（マタイ、16, 16, ヨハネ、1, 34/1, 49/3, 18/11, 4, ロマ書、1, 3/1, 9/5/10 など）。

とはいえ、新約聖書の体系もしくは構造もまた至極単純である。塗油を受けた「人の子」イエシュアの父が神であり（ロマ書、15, 6, コロサイ書 1, 3 など）、神が「我等の父」である（マタイ、5, 6/6, 9, ロマ書、1, 7, コリント書、1, 3 など）。「人の子」の同伴者と弟子等は既述のように「人の子」を「神の子」と称する。神の「霊」は「我等の父」の「霊」に等しい（マタイ、10, 20 など）。己を「人の子」と称する「我等の主」をシャウル = パウロは塗油受けし人イエシュアと呼ぶ（ロマ書、5, 15, テモテ前書、2, 5）。神は単一だからである。神と「人」との仲介者すなわち塗油受けし人イエシュア (*anthròpos christos Ièsous*) もまた単一だからである。

## 3. 第三の体系あるいは構造

第三の体系あるいは構造はおよそ2-3世紀以後のものである。すなわち、神（ギリシャ語の *ho theos*, ラテン語の *deus*）、「言葉」（ギリシャ語の *logos*, ラテン語の *verbum*）、「霊」（ギリシャ語の *pneuma*, ラテン語の *spiritus*）から成る体系あるいは構造である。同体系は一見ヘブライ聖典のそれと一致する。が、そこに若干のずれがあるのもまた確かである。ヘブライ聖典ならびにギリシャ語の新約聖書との異同があるのもまた確かである。神の「言葉」が「神の子」（ギリシャ語の *huios*, ラテン語の *filius*）と呼ばれるからである。同体系を第三の体系と称する所以である。既述のように、「子」は、「神の子」は、新約諸書にあっては、取りも直さず、自らを「人の子」と称する「かの人」(*ille homo*) を意味する。が、早くもアレクサンドリアのフィロン（一世紀）は、アパメイア（シリア）のヌメニオス（二世紀）とその後継者は、アレクサンドリアのオリゲネスは、全異端に対する『論駁』(*Elenchos*) の不詳の著者は、テルトゥリアヌスとその後継者は、

神の「言葉」に「神の子」の名を充てたのである。ところで、経験は父と子の個別性を教える。「神の子」が神の「言葉」であれば、神の「言葉」は「父」である神とは別の存在あるいは別の「個」でなければならない。子供にも解る理屈である。

カイサレイアのエウセビオスの著『福音の準備』(*Praeparatio evangelica*) はアレクサンドリアのフィロンの一断片を録する。《その人[フィロン]は他ならぬ神の言葉である第二の[副次的な]神 (pros ton deuteron theon, hos estin ekeinou logos) を神の子 (huion theou) すなわち「神の長子なる言葉」と称する》(VII, 13, 1)。ヌメニオスは三神論の立場に立つ。《第一の神である神 (ho theos ho men prôtos) はもとより神である。単一である [...]。が、第二の神 (ho theos mentoi ho deuteros) ならびに第三の神 (tritros) は [も] [やはり] 単一である。後者は「二重性」である物質 [質料] へと向かい、これを一体化するが、自ら物質 [質料] によって分割される [...]。物質 [質料] に目を注ぎ、これに配慮を示すが、己に無頓着になる [...]。而して、感覺性 [可感性] に触れる [...]》(断片, 11, éd. des Places, p. 53)。《第一 [の神] には創造する必要がない。第一の神は創造する神の「父」と見做されねばならぬ [...]。第一の神は無為 (argon) である [...]。天を巡りつつ統御するのはデミウルゴスなる神である》(同, 12, éd. cit., p. 54)。

神の「言葉」が「神の子」であれば、神と神の「言葉」は個別的存在もしくは別の「個」でなければならない。のみならず、第三の体系は「父」(ho patèr) の意味に変更を加える。新約聖書の文脈では、「父」即「塗油受けし我等の主イエシュアの父」である。「父」即「我等の父なる神」である。が、第三の体系における「父」はもはや(スコラ哲学者風に言えば)端的に (simpliciter) 神を意味するのではない。神の裡なる「神の『言葉』」の「父」の謂いである。のみならず、第三の体系にあつては、「父」、神の「言葉」である「神の子」、「霊」が、いずれも hypostasis とされる。古典ギリシャ語において、hypostasis は「下に位置すること」「支えること」を意味する。ソポクレスが「待ち伏せ」の意味に、アリストテレスが「支え」「土台」「基礎」「沈殿(物)」「堆積(物)」の意味に、また「幻影」(phantasma) の対義語である「実体」の意味に解した所以である。ギリシャ語の動詞 *hyph-istèmi* は「下に置く」の謂いである。

以下の一文は教皇ダマスス一世宛の聖ヒエロニムス書翰(恐らくは376年頃に執筆)の一節である。《教父等の遺せしものの改竄されずして保存さるるは貴台の許のみ (apud vos solos incorrupta patrum servatur hereditas) [...]。ニカイアにおける決定以後、アレクサンドリアの教令以後、アリウスの弟子共、三箇の hypostaseôn [ヒエロニムスによるギリシャ語からの引用] なる新表現を我に要求す [...]。我、弟子共に問う、三箇の同 hypostases [ヒエロニムスによるラテン語風の綴りへの変更] なるものをいかにして抱懐し得ようか、と。弟子等、我に言いけるは、[それすなわち] 存続する三箇のペルソーナ (tres personas subsistentes) なり、と。古代の文献に現われるラテン語の persona の意味合いについては後述する。《されど [と、ヒエロニムスは続ける]、同弟子共は意味のみにて満足するにあらず。hypostaseis なるギリシャ語を需むるなり。我、知らず、かかる音節中にいかなる毒の隠されてあるかを (quia nescio quid veneni in syllabis la-



tet)》。《異教の学芸の、文芸の、いかなる流派も [と、ヒエロニムスは付言する]、ギリシャ語の hypostasis の意味としては同じギリシャ語の ousia のそれを措きて他に知らざるなり》(書翰, 15)。

ousia の訳語には一般に essence, substance, être (Sein) が充てられる(プラトンの『パイドン』『テアイテトス』『ソピステス』等を参照。アリストテレスの用法は多岐にわたる)。実のところ、ousia には二通りの意味がある。(一) 具体的・個別的な指示対象、例えば目に見える特定の馬、特定の人、特定のトンボなど。(二) 普遍概念すなわち馬・人・トンボなどの本質。馬・人・トンボなどの定義と識別とを可能にする解剖学的・生理学的等の性格の総体。ギリシャ語の hypostasis をラテン語の substantia や essentia に置き換えるのは至極当然である。ヒエロニムスは続ける。《敢えて言う者ありや、神に三箇の実体 (tres substantias) あり、と。真に実在する神の唯一の特性 (natura) は単一なり (una est Dei sola natura quae vere est)》。ここでさらにラテン語の natura の意味が問題となる。《我を信じ給え [と、ヒエロニムスはダマス一世に言う]、蜂蜜の底に毒の隠されてあるを (venenum sub melle latet)》(同)。

1936年、シュヴァルツ (E. Schwartz) が公刊したローマのヒッポリュトス著『全異端抗論』(prospas tas aireseis) は(著者名は無論眉唾物である) スミュルナのノエトスなる人物の弟子等の説を紹介する。同説によれば、キリストはその「父」に等しいのである (ephè ton christon auton einai ton patera)。ギリシャ語の christos は「塗油受けし者」の謂いである。ギリシャ語の chriō は「擦りつける」「油を塗る」「塗る」を意味する。言うまでもなく、ヘブライ語の maschah (「人に聖油を塗る」「王に塗油する」) の翻訳語である(サムエル前書, 16, 3, 列王記上, 1, 34, 士師記, 9, 35 参照。偉大な祭司に塗油する例としては、出エジプト記, 29, 7 参照。さらに、同, 28, 41/29, 29/30, 30/40, 15/40, 13, レビ記, 8, 12/16, 32, 民数記, 35, 25 参照)。塗油を受ける者はただひとりである。ただひとりに限られる。上記の箇所はすべてこの事実に注意を促す。ノエトス(の弟子等) はキリストとその「父」の同一性を説く。ならば、聖アウグスティヌスの所謂「かの人」(ille homo) すなわち「塗油受けし者」は神でなければならぬ。「父」なる神でなければならぬ。ちなみに、正統神学は(後述するように) 別の立場に立つ。別の表現を採択する。曰く、「かの人」は受胎の瞬間に神と結合した、と。合一した、と。ところで、ノエトス説は何を含意するのか。いかなる結論に達するのか。無論、「父」なる神の誕生と受苦である。死である。「かの人」は生を享け、苦痛を味わい、死んだのだからである。ギリシャ語で言えば、kai auton ton patéra gegennèsthai kai peponthenai kai apothnèkenai となる。すなわち、同説は後のヘーゲル説と一致する。曰く、《他ならぬ神が死んだのである》(daß Gott selbst gestorben ist), と (Phänomenologie des Geistes, Hoffmeister, S. 546)。

ちなみに、同上の資料が伝えるところによれば、ノエトスなる人物はみずからアロンの弟であるモーセをもって任じていた (Outos elegen heauton einai Mousèn)。

スミュルナの共同体の長老等はノエトスに論難を加えた。後者は応じた、「我いかなる悪を為

せしと言うや。我が賛美するは他ならぬ唯一の神キリストなり。キリストは生まれ、苦しみ、死したればなり」。長老等、答えて曰く、「我等もまた唯一の神を讃えるものなり。されど教えられし如くに讃えるなり。我等もまたキリストに寄り纏るものなり。されど教えられし如くに寄り纏るなり。すなわち、神の子〔キリスト〕は苦しみ、死し、三日目に復活し、天に昇り、「父」の右に座するなり。キリストは来りて生者と死者を裁くなり。我等が述べるはこれなり。我等が学びしはこれなり」。ノエトスは「油塗られし人」すなわち「聖油受けし人」と神とを同一視する。長老等は聖油を受けた「かの人」(ille Homo)と「かの人」が「父」と呼ぶ神とを区別する。聖典ならびに教会の伝統に従って。ノエトス(ならびにその弟子等)は言い立てる、「トローラーに言う、神は『一』なり、と。『キリストは神なり』と言わば(ei oun christon homologô theon), キリストは『父』なり。神は『一』なればなり。キリストは苦しめり、神なるキリストは。因つて、『父』は苦しめり。キリストは『父』なればなり」。長老等は不服を唱える、「然に<sup>然</sup>あらず(all'ouch outôs echei), 聖典の教えるところは然に<sup>然</sup>あらず(oude gar outôs si graphai diêgountai)」。ノエトス(の弟子等)は言い募る、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神すなわち『一』なる神は後に姿を現わせり、己を顕示せり。而して人々と言葉を交わせり」。

正統<sup>クリストロジー</sup>キリスト論とノエトス(とその弟子等)のそれは鋭く対立する。前者によれば、キリストは神と結合(合一)した真の「人」である。後者によれば、キリストは他ならぬ「神」である。「父」なる神である。生を享け、現われ、己を示し、苦しみ、衆人環視の中で死ぬ神である。ノエトス(とその弟子等)によれば、キリストは「人」を欠く。キリストはいかなる意味でも「人」ではない。神を「父」と呼び、神に祈る「かの人」(ille homo)と「父」なる神との間には何の相違もない。相違がなければ、結合はない。被造の人と非被造の神との合一は成立しない。ノエトス説はグノーシス系神学である。諸世紀を貫き、ヘーゲルにまで及ぶ、否、現代にまで続く幻想的クリストロジーである。ノエトス(とその弟子等)は続ける、唯一の神を諾う者は神に苦痛を味わわせる必要に迫られる(touton hupo pathos pherein), と。キリストは神だからであり、万人のために苦杯を嘗めたからであるが、他方、キリストは万人救済のための「父」であった(autos ôn patèr)からである、と。

「神の受苦」は言わずと知れた後のヘーゲル説である。《神の生命 […] は己との愛の交渉とも言えようが、しかし、真摯さが、苦悩が、忍耐が、「否定」の働きが欠けていけば、同上の理念[神の受苦]も[単なる]教化善導に、否、無味乾燥な話に成り下がってしまうのである […]》(a.a.O., S. 20)。

ローマのヒッポリュトスの名で公刊された資料の未詳の著者はノエトス説を(モプスエスティアの)テオドロス説と対置する。前者の「キリスト即神」論と後者の「キリスト即人」論あるいは「キリスト即単独者」(anthrôpon psilon)論との対比は蓋し適切な配慮と言うべきだろう。事実、両者は真っ向から対立する。対蹠的な立場に立つ。が、実のところ、そこには明らかな交点がある。意見の一致点がある。つまるところ、両者は排除するのである、あるいは廃棄するのである、

「真の人」と神との「結合」を。「合一」を。すなわち「創造」の究極目的を。後に教皇レオ一世は（コンスタンティノポリスの）フラウィアノス宛書翰中（449年6月13日付）で言う、《不変の本性〔神性〕が受苦の本性〔人性〕と〔キリスト・イエズスにおいて〕結合せり》と（*Enchiridion Symbolorum*, Herder, S. 103）。また、キオスの司教ユリアヌス宛書翰中（同年同月同日付）で言う、《〔キリスト・イエズスは〕真の人として真の神と結合せり〔…〕。人にしてかつ神にあらざれば、神と人との仲介者にあらざるなり》（*Ibid.*, S. 105）。

件の資料の著者はおもノエトス（とその弟子等）の説を引く。曰く、「キリストとはすなわち『父』〔なる神〕なり（*autos esti christos ho patèr*）。キリストは『父』にして『子』なり。キリストすなわち『父』は生を享け、苦しみ、而して死者の裡よりみずから復活せり（*autos heauton ègeiren*）」云々。同資料の著者は註解を加える、「然に<sup>さ</sup>ならず（*all'ouch outòs echei*）」と。事実、ペテロの証言を読めば、事は明らかである。《イスラエルの人々よ、〔…〕ナザレのイエズスは〔*Ieschoua ho-nôtzeri*〕神がその手に由りて汝等の裡に行ない給いし<sup>ちから</sup>能力ある<sup>わざ</sup>業と不思議な<sup>しるし</sup>徴とをもて汝等にその真正さを証し給える人なり。汝等も知るごとく、この人を〔…〕汝等は殺せり。罪びとの手によりて死なしめたり。然れど神はかの人を死者の裡より復活せしめたり〔…〕》（使徒行録、2, 22）。ペテロが「かの人」（*ille homo*）と「かの人」を死者の裡より復活せしめた神とをいかに截然と区別しているかは一目瞭然である。

同資料の著者はノエトス説をヨハネ福音書の一句（20, 17）と対置する。やはり適切な配慮と言うべきだろう。《我は、我が父すなわち汝等の父へと昇るなり。我が神すなわち汝等の神へと〔…〕》。聖油を受けたキリストが他ならぬ「父」なる神であれば（ノエトス説）、キリストはいかなる「父」へと「昇る」のか。いかなる神へと。無論、フィヒテならびにヘーゲルの信奉者等なら事も無げにこう答えよう、「絶対」は、絶対「自我」は、絶対「精神」は、分離され分割され疎外された<sup>のち</sup>後に、「自」に対して「他」となった後に、「自」から脱した後に、「自」に、己に、戻るのである、と。

ノエトス（とその弟子等）はヨハネ福音書の例の一句（10, 30）を引く、《我と我が父、我等は「一」なり》（*egô kai ho patèr hen esmen*）。件の資料の著者は反論する、《正確に言えば「我と父、我は『一』なり」ではなくして、「我等は『一』なり」と書いてあるのである。キリストはフィヒテのように「我は絶対自我なり」（*das absolute Ich*）と言うのではない、「絶対自我と同一なり」と言うのである》。同資料の著者は続ける、「全能の『父』なる神と神の子キリスト・イエズスと聖霊は、存在論的には『三』である（*kai taut'einai ontòs tria*）。〔が、〕神は唯一である。生成（誕生）せず、苦痛を覚えず、死せず（*agenètòs, apathès, athanatos*）。神は一切を創造した、欲する一切を、欲するように、欲する時に。神は単独であった。神との永遠の共存者は皆無であった。神は宇宙の創造を欲した。神は宇宙を思惟し、これを欲した。神は宇宙〔なる語〕を發し、これを創造した。欲した時に、欲したように。神との永遠の共存者（*synchronon*）は皆無であった。が、『単』である神は〔また〕『複』であった（*autos de monos òn polus èn*）。言葉（*logos*）があり、



叡智があり、権能があり、意志があったからである。一切が神の裡にあった。而して神は一切であった。神は、欲した時に、欲したように、神の言葉 (logos) を生起せしめ、一切を言葉で創造した。神の『言葉』が神に対して『他』(heteros) であるとは『二』なる神が併存するの謂いではない。光から出る光、源泉から湧き出る水、太陽から出る光線を想起すべし。神の『言葉』は宇宙の中を進む。而して神の僕として顕われる (hos probas en kosmô edeiknuto pais theou)。

ギリシャ語の pais はヘブライ語の ebed (奴隸、従僕) の訳語のひとつである。

同資料の著者は然る後にヨハネ福音書の冒頭の一句を引く。無論、ギリシャ語で。《始めに「言葉」ありき、「言葉」は神と偕ともに (pros ton theon) ありき […]》(1, 1)。

古典ギリシャ語の pros は、対格を伴い、「の方へ」「と共に」「において」「の傍らに」「の目の前に」「に対して」「に向かって」の意味を持つ。が、pros ton theon の pros は恐らくは「帰属」を意味するヘブライ語の lamed の訳語である。因って、同上の一句は「神の言葉 (発話・発言) は神のものであった」あるいは「神に帰属していた」の謂いである。すなわち、発話 (発言) 行為は他ならぬ神に等しいのである。つまり、語る神に。しかし、事情に疎い件の未詳の著者は以下のように推理する。「神の『言葉』(Logos) が『神と偕ともに』すなわち『神の傍らに』(pros ton theon) あり、しかも『言葉』が神 (theos) であれば、神は『二』であろうか。『複』であろうか。否、神は『二』ではない。『複』ではない。神は『一』である。あくまでも『単』である。ただ、神の貌かおが『二』なのである (prosôpa de duo)。同著者は続ける、「『単』である神に『子』がある以上、『二』なる貌があり、さらに第三の貌がある。すなわち、『聖霊』である。『父』が要請し、『言葉』(Logos) が実践する。『子』と『聖霊』が従うのである。ユダヤの民は『父』を讃えた。が、『子』を知らなかった。『子』の弟子等は『子』を知った。が、未だ『聖霊』に浸らず、ために『子』を否認したのである」。ここで同著者はマタイ福音書の一句を引く、《然れば汝等往ゆきて、すべての国民くにたみに教え、「父」と「子」と「聖霊」の名において水に浸すべし》(28, 19)。「子」が新約諸書において自らを「人の子」(ben adam) と称するナザレのイエシュア (Ieschoua ha-nôtzeri) を指すことは言うまでもない。件の著者は結論を下す。『父』は『父』と『子』と『聖霊』として讃えられる。欲したのは『父』、実現したのは『子』、事を明らかにしたのは『聖霊』だからである。「子」を「神と結合 (合一) した人」ならぬ神の「言葉」(Logos) と呼ぶ同著者は敢えて自説に対する反論を試みる、「神の『言葉』(Logos) が『子』であるとは外とつ国の語法である (xenon moi phereis logon legôn huion)。なるほど、ヨハネは『言葉』と言う。が、『言葉』の意味が違う。ヨハネは神の『言葉』は神の『子』であるとの立場を取らない。最初の共同体の全成員と共にナザレのイエシュアを神の『子』と呼ぶ。同著者は反論に答えるべく、黙示録の一説を引く。《我また天の開けたるを見しに、視よ、白き馬あり、これに乗り給う者は真なるもの (neeman) と称えられ、義をもて審さばき、かつ戦ほのおい給う。その目は焰のごとく、その頭には多数の冠こうべ [あり]。また記せる名あり。これを知る者は騎手の他になし。馬上の者は血ちに染そみたる衣を纏えり。その名は神の「言葉」(Logos) と称とう […]》(19, 11)。同著者は結論を下す。「神の『受苦』なき『言

葉』が『受苦』へと到来したのである」(hypo pathos èlthen ho apathès tou theou logos)。

否、神の「言葉」は神に等しいのである。語る神に。因って、神の「言葉」は単一なる神とは別の神ではない。「受苦」へと (hypo pathos) 到来する第二の神ではない。

然る後に、件の著者は再度神の子と神の「言葉」を等号で結ぶ。

パウル・ヴェントラント (Paul Wendland) 編、ローマのヒッポリュトス著『[全異端に対する] 論駁』(Elenchos) もノエトス問題を扱う。収録された写本中には「ヒッポリュトス即アレクサンドリアのオリゲネス」説を誘発するものが散見するが、前出の『全異端抗論』(シュヴァルツ編)の場合と同様に、ここでも著者特定の問題には立ち入らない。『論駁』には以下の一節が含まれる (VIII, 19)。《中にはノエトスの異端に与する者等がいる。曰く、「子」は他ならぬ「父」であり、後者すなわち「父」は生成・苦悩・死の統治下に入ったのである、と》(ton patera auton einai ton huion legousi, kai touton hupo genesin kai pathos kai thanaton elèluthenai)。表現からして、前出の資料中のそれと瓜二つである。両著作の著者が同一人物か、一方が他方を真似たか、いずれかであろう。が、それはともかく、読者はここでもグノーシスのかつ神智学的受肉概念に付き合わされる。

《スマミュルナ生まれのノエトスなる人物があった [...]。ノエトスはヘラクレイトスに由来する一教説を導入した [...]》(S. 240)。同書第 IX 部は上記の一句を以て始まり、以下にローマ在住のノエトスの弟子の名を列記する。当時の教皇はゼフィリヌス (在位 198 [199]-217)、次いでカリストゥス (在位 217 [218]-222 [223])。したがって、同書の成立は 222 年以後と推定され、ノエトスは二世紀末の人物と推測される。同書の著者は両教皇がノエトスとその信奉者の異端に与したとして、罵詈雑言を浴びせる。当方は、と同著者は続ける、同異端に同意した事実はなく、むしろ両教皇を再三再四批判し、論駁し、真理を語るように仕向けたのであるが、遺憾ながら不首尾に終わったのである、と。次いで、同著者はエペソスのヘラクレイトス説を紹介する。「暗き人」(skoteinos) ヘラクレイトスによれば、「全」は分割可能にして分割不能であり、発生し、発生せず、可滅にして不滅、言葉にして持続 (logon aiōna), 父にして子、まさしく神である。この耳に聞こえたのは己の声ではなく、「言葉」(Logos) の声である。「全」は「一」なり (hen panta einai) とはまさに至言である (Vgl. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, fr. 50, S. 161)。「言葉」は恒常的に「全」であり、「全」に浸透する (hoti de logos estin aei to pan kai dia pantos ōn)。生起した全存在の「父」は発生し、発生せず (genètōs agenètōs), 被造物にしてデミウルゴス (ktisis dēmiourgos) である。男性名詞の polemos (戦争) は全存在の「父」である。王である。

同著者はノエトス説の背後にヘラクレイトスの影を見る(『<sup>エレンコス</sup>論駁』IX, 10, S. 244)。同説によれば、被造の宇宙 (ton gar poiētōn kosmon) はデミウルゴスにしてかつ己の創造主 (auton dēmiourgon kai poiētēn heautou ginomenon) である。ノエトス説は、ヘーゲル風に言えば、《自己生成》(das Werden seiner selbst; sichselbstwerden) の形而上学である (a. a. O., S. 20, 21)。

『論駁』の著者は続ける。《<sup>たとい</sup>假令ノエトス主義者すなわちノエトスの弟子と同学派の指導者等が、



己はヘラクレイトスの聴講者にあらずと主張しようとも、ノエトスの諸教説に与する限り、同主義者の説とヘラクレイトス〔説〕との一致は誰の眼にも明らかである。事実、同主義者等は言う、「神は単一かつ同一であり、全事物のデミウルゴスにして父である。神は不可視である、が、往昔の義人等には好んで己を顕示したのである。顕示する際には、神は可視である。神は限定されるのを欲しない限りは限定されない。〔が、〕自らを限定する際には限定されるのである。因<sup>よ</sup>って、同様の推理もしくは教説に従えば、神は把捉可能にして把捉不能である。発生せず、しかも発生し、不滅にして可滅である〔…〕。/周知のように、ノエトスによれば、「子」は「父」に等しい。あるいは、「子」と「父」は同一である。さらにノエトスは言う、「父」は発生に同意しない時には当然のことながら「父」と呼ばれていた、が、発生に随順した時には、つまり誕生した時には、自ら己の子となった、と。ノエトスの眼目は monarchia [一者による統治論] すなわち全存在の存在論的「原理」は「一」なりとの教説の確立にある。「父」といわゆる「子」は同一・単一であるとノエトスは言う。「他」に由来する「他」ではなく、「同」に由来する「同」である、と。時が経ち、名目上「父」となり「子」となったのである、と。出現した〔いわゆる〕「子」、敢えて処女から生まれ、人々の間で人として生きた〔いわゆる〕「子」は単一である。「子」は発生の故に、突然の誕生の故に、己を見る者の眼に「子」と映るのを知っていた。が、「子」はものの分る者等には己が「父」であるのを隠さなかった。十字架上で苦しみ、嘲られ、己の靈魂を己に委ねた。而して、死んだ。而して、死ななかった。三日目に、復活したのである〔…〕、宇宙の神である「父」は〔…〕、云々。

『論駁』(Elenchos)の著者によるノエトス批判は理の当然である。「子」に等しい「父」は、「父」に等しい「子」は、「神と結合・合一した人」を去らしめる。ノエトスはキリスト教を歪め、グノーシス的想像を恣にする。〔絶対〕が生成し、自ら己の子となり、十字架上で苦しみ、死ぬのである。「神の実体あるいは本質の疎外としての受肉」論が、つまり、ヘーゲル風に言えば《神的本質の放棄に起因する肉の生起》(in der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird) 論が(a. O., S. 541)「真の神と真の人との結合・合一」論に取って代わるのである。が、『論駁』の著者が持ち出すのは実は「結合」論ではない。正統教義ではない。「神の『子』即神の『言葉』」論である。

次いで、『論駁』の著者は前記の両教皇に対して罵詈雑言を浴びせる。誹謗中傷の限りを尽くす。が、その中に注目すべき条<sup>くだり</sup>がある。曰く、教皇カリストゥスは事と次第によってはサベリオスの信奉者を持ち上げることがあった、と。さらに、読者は『論駁』の著者に対する同教皇の反論に出くわす。曰く、《死したるは「父」にあらずして「子」なり》と。また《[教皇は] 当方を二神論者呼ばわりす》(apekalei hēmas ditheous) と(同, S. 246)。『論駁』の著者の言によれば、教皇ヴィクトル(在位 189 頃-198 [199])の死後、ゼフィリヌスはカリストゥスを己の協力者にした(同, S. 248)。ゼフィリヌスの死後、カリストゥスはサベリオスを謬説抱懐の故を以て(hōs mē phronounta orthōs) 排斥した。カリストゥスに対する誹謗中傷はなおも続く。読者は再び注

目すべき記述に出くわす。カリストゥスが同著者に向かって「貴君等は二神論者である」と公然と言いつつのである。

カリストゥスが同著者を二神論者扱いする理由は『論駁』第X部を読めば明らかである。《根源〔であり〕単独〔であった〕神は単一である。神は全存在者の創造者にして主である。神は永遠の共存者をも無限のカオスをも広大無辺の海をも有しなかった。神は唯一であり、己に対して単独 (eis monos heautô) であった。神はかつて非存在であった諸存在の創造を欲し、欲した時に創造した》(S. 288)。《すなわち単独〔であった〕神は〔…〕声〔を伴うが故に聞こえる言葉〕としての「言葉」(Logos)ではなく、「全」の裡に位置づけられた「思惟」〔としての言葉〕すなわち根源的な「言葉」(Logos)を思惟し、しかる後に生み出したのである。神が実在者〔つまり、他ならぬ神〕から生み出した唯一のものがすなわち「言葉」(Logos)である。「父」とは「存在」に他ならなかったからである〔…〕》(同, X, 33, S. 289)。《全事象すなわち全宇宙を支配するのは「言葉」(Logos)すなわち「父」の初子である〔…〕》(ho logos ho theou ho prôtogonos patros païs) (同, X, 33, S. 290)。

『論駁』(Elenchos)ならびに既出の『全異端抗論』(シュヴァルツ編)の未詳の著者は「父」とは別箇の神である「父」の初子と「言葉」とを等号で結び、同論理を操作して、ノエトスならびにサベリオスの両異端を回避する道を探った。が、カリストゥスならびにゼフィリヌス両教皇の指摘を俟つまでもなく、同論理が二神論という異端を形成するのは誰の眼にも明らかである。ちなみに、アレクサンドリアのオリゲネスもまた、カルタゴのテルトゥリアヌスもまた、同じ道を進んだ。同説は大いに人口に膾炙した。が、実のところ、ヨハネ福音書冒頭の一句は同上の二神論の典拠たり得ないのである。

アレクサンドリアのオリゲネスは『ヨハネ福音書註解』II, 13で言う、ヨハネは同福音書冒頭で、あるいは定冠詞を用い、あるいはこれを省く、と。極めて適切な措置である、と。「神」が宇宙の原因である「生み出されざるもの」を指す時にはこれを用い、神の「言葉」(Logos)が直ちに神と呼ばれる時にはこれを省略する、と。「二神論を唱えるのに不安を覚える多数の信者は混乱し、『父』の特性とは別箇のものである『子』の特性なるものを否定するに至るのである」云々。

アレクサンドリアのオリゲネスは「子」と神の「言葉」(Logos)とを同一視する。ケルスス批判文書中では(V, 39)、ヌメニオスと同様に、神の「言葉」(Logos)を第二の神あるいは副次的な神(deuteron theon)と呼び、『ヘラクレイデスとの対話』中ではこう明言する、我等、あるいは二神(duo theous)を語り、あるいは「一」なる神(hena theon)を語るに吝かならず、と。さらには、我等、二神〔論〕を唱える(homologoumen duo theous)、と。ヘラクレイデス、答えて曰く、然り、〔然れど〕「勢力」(dynamis)は「一」なり、と。オリゲネス、さらに曰く、兄弟等は二神論(duo einai theous)に蹶く。〔が、〕原理は「一」なりとの幻想を抱いて教会を去る者等に我等は与するにあらず、と。ちなみに、「原理は『一』なりとの幻想」は、アレクサンドリアの司教ディオニュシオス宛の(同名の)教皇ディオニシウス書翰(262年)によれば、他なら

ぬローマ教会の教義なのである。が、これについては後述する。

カルタゴ生まれのテルトゥリアヌス (155 年頃 - 220 年頃) は 213 年頃にプラクセアス批判文書 (*Adv. Praxean*) を執筆する。同論文中の一部 (V, 2) は『論駁』(*Elenchos*, X, 32) ならびにノエトス批判を目的とした「真理の論証」(apodeixis tès alètheias) なる断片の翻訳であると推測される (ただし、逆の可能性も無きにしもあらず)。テルトゥリアヌスはギリシャ人のいわゆる (神の) Logos ならびにラテン人のいわゆる (神の) sermo を神の「子」と呼び (*Adv. Praxean*, VII, 9), 「子」をペルソーナと称する (Quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii vindico et, dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo)。とはいえ、ラテン語のペルソーナの当時の用例は現代語の (例えばフランス語の) personne のそれとは一致しない。これについては後述する。テルトゥリアヌスは反プラクセアス論中で上記の断片「真理の論証」ならびに『論駁』(*Elenchos*) IX 部と同趣旨の異端を攻撃する。処女マリアの胎内への「父」の降下説, 「父」の誕生説, 「父」の受難説, すなわち「父」即キリスト・イエズス説 (Ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum; ipsum passum; denique ipsum esse Iesum Christum) を論駁する (*Adv. Praxean*, I, 1)。「『父』の自己疎外と自己への回帰」説 (Sed Praxeas ipsum vult patrem de semetipso exisse et ad semetipsum abisse [...]) に論難を加える (同, XXXIII, 11)。ちなみに、同上の説はやはり既出のヘーゲル説と一致する。後者、曰く、《肉の生成は神がその本質を放棄した結果である》(in der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird), と。

ノエトス・プラクセアス・サベリオス流の異端を回避すべく、テルトゥリアヌスは明言する。『論駁』の未詳の著者のように。アレクサンドリアのオリゲネスのように。神の「子」と称すべき神の「言葉」(Logos) と「父」なる神とは別箇の存在である、と。ところで、父と子の個別性は由来疑うべからざる経験的事実である。ならば、神の「言葉」を神の「子」と称する者が「父」なる神と神の「子」としての神の「言葉」との個別性の認識へと導かれるのは理の当然である。既述のように、ギリシャ語の hypostasis は「個」の謂いである。「個別の実在」「個性」の謂いである。「父」を、神の「子」である神の「言葉」(Logos) を、聖霊を、hypostasis と称する者が、三神論者になるのは当然の成り行きである。教皇ディオニシウスはアレクサンドリアの司教ディオニシウス宛の上記の書翰中でかかる論調に異義を唱える。《さて、神の共同体 (教会) の神聖なる宣言すなわち全存在者の存在論的原理は「一」なりとの教義 (tèn monarchian) を分割し破碎する者等を批判するは理の当然なり。[...] 同論者等は唯一の神性を分離し、三種の権能 (eis treis dunameis tinas), 三種の個別の実在 (kai memerismenas hypostaseis), 三種の神 (kai theotètas treis) と為す。[...] 同論者等は三種の神を告知するなり (oi de treis theous tropon tina kèruttousin)。聖なる「唯一性」を相異なる三種の「個」に分割するなり (diairountes tèn hagian monada)。[...] 原理の「一」なるを「三」に分割する (eis treis archas tès monarchias tomè kai diairesis) が如き教説は [...] マルキオンに由来するなり。すなわちキリストの真の弟子等の教義に非ざるなり [...]。/ 故に、神の感嘆すべき「唯一性」を (tèn thaumastèn kai theian monada)



「三」なる神に分割すべきには非ず。[…] 全能の「父」なる神を、神の「子」なるキリスト・イエズスを、聖霊を確信すべきなり […]》(Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, 112, 115, S. 48-50)。教皇ディオニシウスは、キリスト・イエズスを、聖油を受けたこの「人」を、取りも直さず神の「子」と呼ぶ。すなわち、新約聖書の教説を、最古の信經の表現を、踏襲する。

カトリック信者・プロテスタント・正教徒の別を問わず、神に「三」なる「個」もしくは個性ありとの謬説を成す者は少なくない。ローマに自己調整の中枢を有する「教会」は一貫した立場を取った。曰く、神は完全に単一なり (*simplex omnino*)、と。神は「一」なる「個」なり、と。第三の体系が、三神論が、極め付きの誤解である所以である。

聖アウグスティヌスは他ならぬ第三の体系を受け継ぎ、同体系を *trinitas* と称した。『三位一体論』(*De trinitate*) は神の「言葉」と神の「子」の単一性・同一性を説く (*verbum Dei, Filium Dei unicum*, I, VI, 9)。が、また、新約聖書中のヨハネ第一書翰の一句《その〔神の〕子キリスト・イエズスの裡に》(5, 20) に基づき、キリスト・イエズスを神の「子」と呼ぶ。すなわち、アウグスティヌスは、(A)「子」あるいは神の「子」と神の「言葉」(*Logos, verbum*) とを同一視する第三の体系と、(B)「子」あるいは神の「子」と「真の神と結合・合一した真の人 (*verus homo vero unius Deo*) であるその人 (*ille homo*)」とを等号で結ぶ新約聖書の具体的な体系とを視野に収め、両体系に跨る立場を取る。が、新約聖書に即して立論する際には当然のことながら常に(B)の具体的体系に就く。例えば『三位一体論』I, VIII, 15 は『コリント前書』の一句《子もまたみずから萬の物を己に服わせ給いし方に服わん》(15, 28) を引き、《「父」〔なる神〕は〔神の〕僕としての「子」に比すれば「大」であり、神としての「子」に比すれば同等である》と註記する。

既述のように、ギリシャ教父等は「父」「神の子と呼ばれる神の言葉 (*Logos*)」「聖霊」から成る「聖三位」(*Triade*) の各位格を *hypostasis* と称したが、アウグスティヌスが同上のギリシャ語を含む同教父等の諸用語のラテン語訳に苦心したことは想像に難くない。『三位一体論』(*De trinitate*) の著者はギリシャ語の *ousia* をラテン語では *substantia* と *essentia* の二語に置き換える。事実、*ousia* は (これまた既述のように) 元々両義的な古典ギリシャ語なのである。例えば、檻の中の一頭のライオン (具体的個物) も *ousia* なら、『動物学概論』中に詳述されるライオンの普遍の本質もまた *ousia* と言われるからである。子と父は相関概念である。両語は雑多な実体や雑多な存在を意味せず、「関係」すなわちラテン語の *ad aliquid* を指す (同, V, 5, 6)。アウグスティヌスの体系において、「父」は他ならぬ神である。「子」と呼ばれる神の「言葉」(*Verbum*) は他ならぬ神である。聖霊は他ならぬ神である。「三神」あるに非ずして「一」なる神があるのであるとアウグスティヌスは言う (*non tamen tres deos, sed unum Deum dicimus eam ipsam praestantissimam Trinitatem*)。『父』は『大』である。『子』は『大』である。『聖霊』は『大』である。が、『大』なる『三神』あるに非ずして『大』なる唯一の神が在るのである。ギリシャ語の *ousia* の

ラテン語訳には *substantia* を充てるのが一般的だが、ここでは *essentia* を採る」(同, V, 8, 9)。「ギリシャ教父等が *hypostasis* と *ousia* とをいかに区別するかはいざ知らず、ギリシャ語を使う我が兄弟等の多くが言う *mian ousian, tres hypostaseis* はラテン語では *unam essentiam, tres substantias* となる」(同, V, 8, 10)。「が、ラテン語の *essentia* は一般に *substantia* と同義である。因って、同上のギリシャ語をラテン語に翻訳するのに *unam essentiam vel substantiam, tres autem personas* (一なる本質あるいは実体、三なるペルソーナ) の語を以てするのである」(同, V, 9)。かくして、ギリシャ語の *hypostasis* がラテン語の *persona* に置き換えられる。あるいは、*persona* が *hypostasis* に取って代わる。

言い古されたことだが、翻訳物は頗る危険である。ラテン語の *persona* を(例えば)フランス語の *personne* に置き換えるのは剣呑である。否、不可能である。なぜか。フランス語の *une personne* は *un être singulier* を意味するからである。知性・意識・自由・自主性を備えた *un individu* の謂いだからである。アウグスティヌスが神の絶対的単一性の説明に腐心する所以である。「聖三位」は三神ではない。各位格は「関係」である。「父」は「関係」である。「子」は「関係」である。「聖霊」は「関係」である。「父」と「子」は、「父」と「聖霊」は、「子」と「聖霊」は、「一」なる神における相関性を現出し、複合性を排除する。なるほど、アウグスティヌスは、「父」を、「子」を、「聖霊」を、*persona* と呼ぶ。が、各 *persona* は断じて *une personne* ではない。神は絶対に単一 (*simplex omnino*) だからである。ならば、何故に「聖三位」と称するのか。*tres personae* と言うのか。アウグスティヌス、答えて曰く、「必ずしも同上の表現に拘泥するわけではない。なるほど、人語の極度の貧困さは痛感するが、問われて沈黙を守るよりもまじだからである」(*Dictum est tamen : Tres personae, non ut illud diceretur, sed taceretur*) と(同, V, 9)。

唯一の神でありかつ唯一の神を構成する「聖三位」の各位格を相関的に論じるアウグスティヌスは紛れもなくギリシャ教父等の体系すなわち第三のそれに与する神学者である。同体系において、「父」と『言葉』(*Verbum*)である『子』は必然的に「聖霊」の「一」なる原理を意味する。アウグスティヌスはこれを是認する。これを表白する。「原理」は「一」であって「二」ではないからである、と (*fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non dua principia* [...]、同, V, 14, 15)。同上の問題は *Filioque* のそれを論じる際に再浮上するはずである。とはいえ、問題自体は至極単純である。第三の体系における「父」「子」「聖霊」が、神、神の非被造かつ永遠の「言葉」(*Logos*)、神の「聖霊」であって、「聖霊」が神すなわち「父」に由来するからには、「聖霊」が「子」すなわち神の非被造かつ永遠の「言葉」(*Logos*)に由来するのは明らかだからである。同相関性の否定は無論神の「言葉」(*Logos*)と「父」なる神との個別性の肯定を意味する。アレクサンドリアのアレイオス説への傾斜を意味する。同問題については後に再論する。

聖アウグスティヌスは第三の体系に与し、一神論を堅持する。一神論を見事に論証する。同体系において、「父」が、「子」が、「聖霊」が、単独で、そのまま、「父」「子」「聖霊」の全体であ

ることを。而して、神が、「父」を超えず、「子」を超えず、「聖霊」を超えないことを (Cum itaque tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus sanctus, nullo modo triplex dicendus est. [...] non fit major Deus quam singuli eorum [...], *De trinitate*, VI, 8)。すなわち、アウグスティヌスによれば、「父」は他ならぬ神である。神全体である。「言葉」である「子」は他ならぬ神である。神全体である。神の賜物である「聖霊」は他ならぬ神である。神全体である。神は「三」ではない、「一」である。三神は存在しない。唯一の神が存在する。「父」と「子」と「聖霊」は、単独者としての「父」を超えず、単独者としての「子」を超えない。「聖霊」を超えない。関係論あるいは相関論からすれば以下ようになる。神の裡に実在する「父性」は他ならぬ神である。神の裡に実在する「父子関係」は他ならぬ神である。神の裡に実在する「発出関係」は他ならぬ神である。因って、上記の「関係」が神に複合性を導入する可能性は皆無である、云々。

既述のように、新約諸書は「父」と「子」の個性性を説く。「父」は無論「子」ではない。「子」ではあり得ない。「子」は「かの人」(ille homo)である。そもそもの始めから、つまりヒトの靈魂としての創造の瞬間から、「父」なる神との結合を現出する「かの人」である(第二の体系)。が、ノエトス、プラクセアス等は「父」と「子」を「一」なる神の啓示様態と解し、様態論と呼ばれる一位神論<sup>モナルキアニスム</sup>を唱えた。サベリオスが同論を敷衍し、「聖霊」を含む独自の様態論を提唱したのは周知の事実である。同論者によれば、「父」は「子」に等しく、「子」は「聖霊」に等しく、「聖霊」は「父」に等しい。が、サベリオス説は少なくとも「子」即「神の『言葉』」説ではない。同説を含む様態論ではない。ところが、第三の体系に就く神学者等が第二の体系に変更を加えた。「かの人」を神の非被造かつ永遠の「言葉」(Logos)と取り替えた。「子」は神の「言葉」となった。「子」が「かの人」ならぬ「言葉」であれば、第三の体系に基づく様態論なるものの等式はさしずめ以下のようになる。「『子』は『父』である。『子』である『父』は神の『言葉』である。『子』であり『父』である神の『言葉』は『父』である」。様態論は無論異端である。アウグスティヌスが喝破した通りである(*De Trinitate*, VII, 4, 9)。が、少なくとも同等式中の一部は不当ではない。「『父』である神の『言葉』は『父』である」は異端ではない。否、歴とした正統教義である。神の「言葉」と「父」なる神との分立説を唱える者はアレクサンドリアのアレイオス説への傾斜を免れぬからである。

アウグスティヌスは考える、サベリオス流の異端を免れるためには、「父」「子」「聖霊」の、すなわち神、神の「言葉」(Verbum)、神の「霊」というペルソナ(personae)の、つまり「関係」あるいは「相関」の、存在論的分明化が、区分別、不可欠である、と。一方、新約聖書の語法ならびにそれに基づく第二の体系を顧慮すれば、様態論的一位神論が、神と結合あるいは合一した真の「人」すなわち神に祈る「子」と「父」なる神との同定へと導かれるのは理の当然である。結合あるいは合一に替えるに同一性を以てすれば、四福音書の教説からの逸脱は不可避である。アウグスティヌスは己の反サベリオス主義を貫くべく、神と神の「言葉」とを、神と神の



「聖霊」とを、飽くまでも存在論的に区別あるいは区分し続けねばならぬ。と同時に、神の完全な単一性・唯一性 (simplex omnino) を論証する義務を負う。洵に困難な立場に立ったものである。

アウグスティヌスは既述の論点に立ち戻る。《[…]「ペルソーナ」は相関的な語である (persona vero relative)。筆者が「父」と「子」と「聖霊」を「三」なるペルソーナ (tres personas) と称する所以である。まさに相関性の故に、三人の友、[…] 三人の隣人と言うがごとくに […。]。ならば、何故に単一の本質にして唯一の神と称するが如くに上述の「三」を単一のペルソーナと称しないのか。「三」なる神と言わず、「三」なる本質と言わぬ者が、何故に「三」なるペルソーナと言うのか。[…]「父」と「子」と「聖霊」は「三」であると公言する以上、「三」の何たるかを問われた時に沈黙しないためである (ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur)》(De Trinitate, VII, 6, 11)。《「父」と「子」と「聖霊」の総和は、神の本質からして、「父」単独あるいは「子」単独よりも「大」であるわけではない》(Ibid.)。ならば (既述のように) アウグスティヌスの言う「父」は他ならぬ神「全体」に等しい。「言葉」である「子」は他ならぬ神「全体」に等しい。神の賜物である「聖霊」は他ならぬ神「全体」に等しい。「三」なるペルソーナの「全体」は各ペルソーナを超えず、各ペルソーナは「全体」を下回らない。そう言わねばならぬ。《筆者は言う、この「三位」において、「二」もしくは「三」なるペルソーナは「一」なるペルソーナを超えぬ、と。[…] すなわち、「三」は「大きさ」において各ペルソーナと同等である》(Ibid., VIII, 1, 2)。

神・非被造かつ永遠の「言葉」・「聖霊」から成るアウグスティヌスの第三の体系は無論「三神論」を容れる器ではない。その方便ではない。否、むしろ明確な一神論を支える堅固な土台である。基礎である。が、そこには何かが欠けている。非被造かつ永遠の「言葉」ならぬ「子」、ヨハネ、ペテロ、パウロを含む第一世代が「子」と呼ぶ「人」、王・祭司・預言者として「塗油受けし人イエシュア」(anthrōpos christos Iêsous) が欠けている。Christos が欠けている。「人」が欠けている。アウグスティヌスの所説はユダヤ教神学者向きの紛う方もない「人」なき三位一体論である。ラテン語を用いる優れたスコラ学者等はアウグスティヌスの論理を継承し、入念に彫琢した。ここでは一例のみを挙げるにとどめる。《[…] 神における父性と [子の] 子性は実在的關係 (relationes reales) である》(Thomas Aquinas, Summa theologiae, I, q. 28, a. 1 ad quartum)。《[…] 神の裡に実在的に実在する関係は神の本質の存在 (esse essentiae divinae) を有し、後者と完全に同一である。[…] 因って、神の裡に実在的に実在する関係が事実上神の本質と同一であるのは明らかである。而して、同関係は [人間の] 思慮分別に従う限りにおいてのみ [神の本質と] 異なるに過ぎない。[…] それ故、関係の存在と本質のそれが神にあっては別物ではなく同一物であるのは明らかである》(Ibid., I, q. 28, a. 2, respondeo)。

アレクサンドリアのオリゲネスにまで遡る、否、ユスティヌスにまで遡る第三の体系に就いたアウグスティヌスは、既述のように、神・非被造かつ永遠の「言葉」・神の「霊」である「聖霊」を「三位」と称し、ギリシャ教父等が hypostasis と名づけた「三位」の各々をペルソーナの名で

呼ぶ。personaは(これまた既述のように)現代語(例えばフランス語)のpersonneではない。アウグスティヌスによれば、「関係」である。あるいは、当人が解するようなサベリオス流の異端を締め出すためにさらに厳密に言えば、「実在的關係」である。優れたスコラ学者等は、例えばトマス・アクィナスは、アウグスティヌスの体系をそのまま受け入れる。神は唯一かつ完全に単一であり、複合性を許容しない。トマス・アクィナスは『神学大全』の冒頭で同上の考えを純粹な形而上学的論法で細説する。《神は物(身)体ではない》(*Ibid.*, I, q. 3, a. 1, respondeo)。《神における質料と形相の複合〔構成〕は不可能である》(*Ibid.*, I, q. 3, a. 2, respondeo)。《神はその本質あるいは本性と同一である》(*Ibid.*, I, q. 3, a. 3, respondeo)。《神は己の本質であるのみならず[⋯]また己の存在〔存在もしくは実在の現実態〕である》(*Ibid.*, I, q. 3, a. 4, respondeo)。《[故に]神は完全に単一である[⋯]。[⋯]神は断じて「複合」ではなく、完全に単一である》(*Ibid.*, I, q. 3, a. 7, respondeo)。神は完全に単一であるのみならず、いかなる物(身)体とも複合関係を結ばない。《因って、神は複合(構成)体の部分ではあり得ない》(*Ibid.*, I, q. 3, a. 8)。ちなみに、最後の一文には(後述する)受肉論に繋がる主張が認められる。

1215年、第四ラテラーノ公会議はカタリ派・アルビジョワ派を駁し、真の神の唯一性・単一性・無限性・不変性(*quod unus solus est verus Deus*, [⋯] *immensus et incommutabilis*)を宣言する(*Enchiridion Symb.*, 800, S. 259)。同公会議を構成する神父等は再度アウグスティヌス説を取り上げ、「教会」の見解を追認する。《「父」と「子」と「聖霊」は「三」なるペルソーナなれども、本質、実体あるいは本性は「一」にして完全に単一なり》(*Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino*, *Ibid.*)。神の唯一性・完全な単一性は「教会」の教理である。アウグスティヌス説あるいは偉大なスコラ学者等の説すなわち純然たる「関係」であるペルソーナの実在説が仮に「真」であろうとも、同「関係」は神に何らの複合性も導入しない。トマス・アクィナスが以下のように断言する所以である。《[⋯]神の裡に実在的に実在する関係は事実上神の本質と同一である》(*Sum. theol.*, I, q. 28, a. 2)。ところで、神の本質とは既述のように(*Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4)神の存在あるいは実在の現実態に等しい。因って、神の裡に実在的に存在する父性・(子の)子性・聖霊の発出の「関係」は事実上あるいは実際に神の存在あるいは実在の現実態に等しく、同「関係」は神の裡に何らの複合性も導入しない、云々。

福者ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス(1265/66-1308)はアウグスティヌスの「関係」論のさらなる精密化を目指した。すなわち、神の裡なる「関係」(*personae*)を肯定し、その純理的分立性の論証を企図した。サベリオスの異端の異端性をドゥンス・スコトゥス流に際立たせるためである。が、神の裡なる「関係」の客観的分立説は第四ラテラーノ公会議における「教会」の宣言(*tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino*)に抵触する危険を伴う。由来、神の唯一性・完全な単一性と「関係」性との両立は必ずしも明証的ではない。「関係」が含意する分立性を能う限り削減すれば、いわゆるサベリオス主義に近接する。客観的かつ

存在論的分立論への偏向は「教会」の教理すなわち「唯一かつ完全に単一なる不変の靈的実体である神」(una singularis simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis) からの離隔を含蓄する。二項あるいは多項なき「関係」は数学者には黙過し難い命題であろう。関係すべき「他」あるいは「異」の関係がすなわち「関係」であれば、「関係」論者はいかにして神の完全なる単一性と「関係」論との整合性を獲得するのか。

#### 4. Filioque の問題

《「父」の許より我が遣わさんとする弁護者 (paraklitā), すなわち「父」より<sup>いづ</sup>出る真理の「靈」の<sup>きた</sup>来らん時、我につきて真理を<sup>あかし</sup>証せん》(ヨハネ, 15, 26)。話し手は、自らを「人の子」(ben adam) と称し、神を己の「父」と呼ぶラビである。文中の「出る」はギリシャ語 ekporeuesthai の和訳で、同語はヘブライ語 iatza の訳語として常用される(創世記, 2, 10; 24, 11; 24, 13; 24, 15; 24, 43; 24, 45; 出エジプト記, 5, 20 など)。新約聖書の体系すなわち単純にして具体的な第二の体系において、「父」とはかく呼ばれる他ならぬ神である。自らを「人の子」と称し、随行者ならびに弟子から神の子と呼ばれるラビの言によれば、真理の「靈」すなわち「聖靈」は「父」に由来する。あるいは、「父」なる神より「出る」。神の「靈」である「聖靈」は「父」と呼ばれる神より<sup>いで</sup>出て人へと至るのである。第一コンスタンティノポリス公会議(381年)はヨハネ福音書の定型表現ならびに用語を踏襲し、言明する、《我等は確信す、天と地、可視ならびに不可視の全存在の創造主すなわち全能の「父」である唯一の神における真理を。/ 神より生み出されし唯一の子、無二の「主」キリスト・イエズスを [...]。/ 生命を与え、「父」より<sup>いづ</sup>出る (to ek tou patros ekporeuomenou) 「主」である「聖靈」を [...]》(Enchiridion Symb., 150, S. 66)。最後の部分のラテン語訳は以下の如くである。Et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem qui ex patre procedit [...]

コンスタンティノポリス信経は新約聖書の単純にして具体的な体系の枠内で成立した。因って、神は「父」と呼ばれる。神の「子」は「塗油受けし」イエシュアである。「聖靈」は神より「出で」て人に至る神の「靈」である。「聖靈」が、ヨハネ, 15, 26 の記述に沿って、「父」に由来すると言われる所以である。単純明快である。

が、5世紀末に、ラテン語の定型表現に変化が生じる。一字追加されたのである。教皇ダマススあるいは聖ヒエロニムスの意向とされるが、恐らくは南ゴール地方に源を発する表現であろうと思われる。《我等は信ず、唯一の「父」である全能の神を。我等の唯一の「主」、神の「子」キリスト・イエズスを。神なる「聖靈」を。[我等は] 三神を信ずるにあらず [...]。[我等は信ず] 「父」と「子」より発出する [...] 真に聖なる「靈」を (Spiritum vero sanctum [...] de Patre Filioque procedentem [...])》(Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Hildesheim, 1962, S. 275; *Enchiridion Symb.*, 71, S. 39)。de Patre Filioque procedentem には異文がある。無論 de Patre et Filio procedentem がそれである。追加されたのは「父」と「子」(Filioque もしくは et Filio) の部分である。マルセイユのゲンナディウス(5世紀)のものとする信仰



告白、《我等は「聖霊」を讃え、父ならびに子から発出する「聖霊」を信ず》(Spiritum sanctum dicimus et credimus eo, quod est ex patre et filio aequabiliter procedens, Hahn, S. 353, 240)。ルーアンの司教ヴィクトリキウス(在位390-409年)の言葉、《真に「父」と「子」から[発出する]「聖霊」は、云々》(Sanctus Spiritus vero de Patre et Filio, Hahn, S. 285)。第一トレド信経(400年)の文言、《[我等は信ず]「父」あるいは「子」にあらずして、「父」ならびに「子」より発出する弁護者なる「霊」を》(Spiritum quoque Paracletum esse, qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre Filioque procedit, Hahn, S. 209; *Enchiridion Symb.*, 188, S. 75)。第四トレド教会会議(633年)は宣言する、《[我等、宣言す]真に神聖なる「霊」は創造されず、また出生せずして、「父」と「子」から発出することを》(Spiritum vero sanctum nec creatum nec genitum, sed procedentem ex Patre et Filio profitemur [...], Hahn, S. 235; *Enchiridion Symb.*, 485, S. 165)。第六トレド教会会議は宣言する、《[我等、確信し、宣言す]真に神聖なる「霊」は出生せず、また創造されずして、「父」と「子」から発出する「霊」なることを》(Spiritum vero sanctum neque genitum neque creatum, sed de Patre Filioque procedentem utriusque esse Spiritum [...], Hahn, S. 236; *Enchiridion Symb.*, 290, S. 168)。コンスタンティノポリス信経のラテン語訳に et Filio (Filioque) の文言が追加されるのは第三トレド教会会議(589年)が採択した国王レカレドの信経を以って恐らく嚆矢とする、《[我等、是認す]「聖霊」が「父」と「子」より我等に発出し、かつ、「父」と「子」が単一実体であることを》(Spiritus aequae Sanctus confidentus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae [...], Hahn, S. 232; *Enchiridion Symb.*, 470, S. 160)。第三トレド教会会議は以下のように付言する、《「聖霊」の「父」と「子」からの発出を信ぜぬ者は破門されるべし》(Quicumque Spiritum sanctum non credit [...], a Patre et Filio procedere, [...] anathematisit, Hahn, S. 233)。Filioque の語を含むコンスタンティノポリス信経のラテン語訳は、第八トレド教会会議(653年)、第十二同会議(681年)、第十三同会議(683年)、第十五同会議(688年)、第十七同会議(694年)の議事録中にも見出される。教皇ベラギウス一世(在位556-561年)のヒルデバルト一世王宛書翰中の一節(557年2月3日付)、《我は信ず、唯一の神、「父」と「子」と「聖霊」を。[...] 永遠に「父」より発出し、「父」と「子」の「霊」である [...] 聖霊を》([...] Spiritum [quoque] sanctum [...] qui ex Patre intemporaliter procedens, Patris est Filioque Spiritus [...], *Enchiridion Symb.*, n° 441, S. 153)。Filioque の挿入は8世紀末のフランク王国では既成の事実であった。フリウリ教会会議(796あるいは797年)は以下のように宣言する、《「聖霊」はまさしく神であり、[...] 出生せず、創造されずして、「父」と「子」より永遠かつ非分離的に発出する》([...] Non genitus nec creatus, sed ex Patre Filioque intemporaliter et inseparabiliter procedens, *Enchiridion Symb.*, 617, S. 206)。教皇レオ三世の信仰告白、《[我信ず]「父」と「子」から発出する「聖霊」を [...]》(Spiritum sanctum a Patre et Filio aequaliter procedentem, Migne, *Patrologie grecque*, 94, 208)。

コンスタンティノポリス信経に Filioque が追加されたのには訳がある。単純明快な理由がある。

他でもない、ギリシャ語を使う神学者とラテン語を使う神学者が第二の体系から 第三の体系に一斉に鞍替えしたからである。新約聖書の単純にして具体的な体系から、アレクサンドリアのオリゲネスの、『論駁』の未詳の著者の、テルトゥリアヌス等のそれに乗り換えたからである。第三の体系に与した者は概ね「父」「子」「聖霊」を神・神の非被造かつ永遠の「言葉」・「聖霊」の意に解した。すなわち「塗油受けし人」を置き去りにした。つまりキリストなき三位一体論を形成した。同論者は言う、あるいは言わざるを得ない、「聖霊」は「父」と非被造かつ永遠の神の「言葉」に由来する、と。同体系において、「子」が「人の子」と自称するラビから「言葉」としての「子」へと位相を転じたのであれば、理の当然である。が、同論者にしてなお同上の説を退け、「聖霊」の発出源即「父」単独説を主張する向きは「父」と「子」の他性説あるいは相異説を唱えたも同然である。つまり神の「言葉」(Logos) と「父」なる神との hypostasis もしくは ousia としての他性を含意するアレクサンドリアのアレイオス説を唱えたも同然である。

867年、総主教フォティオスはコンスタンティノポリスに教会会議を招集し、ローマ教皇ニコラウス一世の廃位を画策する。さらに諸主教等宛に回勅を發し、信經のラテン語訳への Filioque の追加に抗議する。曰く、当方はあくまでも新約聖書の文言を尊重し、神を「父」と称し、自称「人の子」を神の「子」と呼ぶ。而してヨハネ福音書中の、『父』より出る真理の「霊」(15, 26) なる聖句を尊重し、同福音書の写しである第一コンスタンティノポリス信經中の『父』より出る「聖霊」なる表現を厳守する、云々 (Migne, *Patrologie grecque*, CII, 725)。その言やよし。志は壯とすべきである。謬見は正されねばならぬ。が、問題は微妙である。総主教フォティオスの立場は危うい。「聖霊」は「父」と「子」より出るとの文言に反撥を感じる当人が、何のことはない、実は「第三の体系」の信奉者だったからである。『子』即『人なき神の永遠の言葉』論者だったからである。曰く、「父」と「子」は相異なる「個」である、と。「二」である、と。神と神の「言葉」は相異なる「個」である、と。「二」である、と。これはアレクサンドリアのオリゲネスの異端である。

1274年、第二リヨン公会議は、ギリシャ教父、ラテン教父ならびに13世紀の優れたスコラ学者等の説に与し、第三の体系の正当性を宣言する。「聖霊」は「父」と「子」に由来する。ただし、「二」なる原理(本源)に由来するが如くに、ではなく、単一なる「原理」に由来するのである。「二」なる息吹より発出するのではなく、「一」なる息吹より発出するのである (Spiritus sanctus [...] ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit)。同体系において、「子」は他ならぬ神の「言葉」(Logos) だからである。語るのは他ならぬ神である。Logos あるいは Verbum は(アレクサンドリアのフィロン、アパメイアのヌメニオス、アレクサンドリアのオリゲネス等が説くが如き) 神とは異なる神の「個」なるものではない。副次的神なるものではない。神と神の「発話」行為は、単一なる「存在」を、単一なる「個」を構成する。因って、一方すなわち「父」に由来する「聖霊」が他方すなわち「子」に由来するのは明らかである、云々。《我等は弾劾し排斥する、「聖霊」が恒常

的に「父」と「子」に由来するのを敢えて否定する者等を。「聖霊」が「一」なる原理である「父」と「子」に由来するにあらずして、敢えて「二」なる原理に由来するとの説を成せる者等を》(*Enchiridion Symb.*, 850, S. 275)。第三の体系において、「子」は「父」なる神の「言葉」の謂いである。「聖霊」はあたかも「二」なる原理に由来するが如くに「父」と「子」に由来するとの説は「父」と「父」固有の「言葉」との存在論的「他」性あるいは「二」性を含意する。同上の説は教皇ディオニシウスのアレクサンドリア司教ディオニシウス宛書翰(262年、既出)ならびに第一ニカイア公会議(325年)がこれを明確に非とした。同会議にもとづく信経は「子」と「父」の同一実体性を謳う。《神の「子」は[……]「父」と同一実体である(homousios tō patri)。[……]神の「子」は[神とは]異なるhypostasisあるいはousiaより出る[……]との説を成す者等をカトリック教会は排斥する》(*Enchiridion Symb.*, 125, S. 27)。

ニカイア公会議において、hypostasisとousiaは同義とされる。「子」が神の「言葉」であれば、「子」と「父」との同一実体性は、単一かつ同一の実体である神と神の「発話」との同一性を含意する。神の「発話」とは他ならぬ神なのである。

1274年7月6日、皇帝ミカエル・パライオロゴスは第三の体系にもとづく信仰宣言を受諾する。《我等は信ず、十全かつ完全なる真の神である「聖霊」が「父」と「子」に由来するを[……]。我等は信ず、この聖なる三位(hanc sanctam Trinitatem)が三神にあらずして、全能・永遠・不可分割・不変の唯一なる神なるを》(*Enchiridion Symb.*, 853, S. 276)。同上の信仰宣言はレオ9世教皇のそれ(1053年4月13日)のほぼ忠実な写しである。同教皇は宣言する、《我また信ず、「父」なる神の「子」すなわち神の「言葉」が、時間に先行して永遠の裡に生まれたるを[……]。《我また信ず、十全かつ完全なる真の神である「聖霊」が「父」と「子」に由来するを[……]》(*Enchiridion Symb.*, 681, 682, S. 225)。明らかにアウグスティヌス神学にもとづく信仰宣言である。

1439年7月6日、フィレンツェ公会議は決定を下す、《「聖霊」は永遠に「父」と「子」に由来し、かつ「父」と「子」に由来する本質ならびに存続する存在を有する。「聖霊」が「父」と「子」より発出するは「一」なる原理に由来するかの如くである》(*Enchiridion Symb.*, 1300, S. 331)。

1442年2月4日、ヤコブ派との合同大勅書に言う、《聖なるローマ教会は宣言する、[……]全能・不変・永遠の真の神なる「父」と「子」と「聖霊」は「一」である、と。「聖霊」は「父」と「子」に由来する、と》。次いで、アウグスティヌス説を踏まえて断言する、《[……]「父」と「子」に由来するは「聖霊」のみ》(solus Spiritus sanctus simul de Patre procedit et Filio)と(*Enchiridion Symb.*, 1330, S. 337)。

1870年4月24日、第一ヴァチカン公会議は断定する、《全能・永遠・不変の神、完全には知解し難き無限の神、天地の創造主にしてその「主」である真の活ける神は唯一なり。唯一、無類、完全に単一かつ不変の霊的実体なる神は、為に、<sup>じつ</sup>実に本質的に物理的宇宙より区別さるべきなり。神聖にして普遍的なる使徒伝来のローマ教会はかく信じ、かく宣言する》(*Enchiridion Symb.*, 3001, S. 587)。



1897年5月9日、レオ13世教皇は回勅「ディウィーヌム・イルッド・ムーヌス」を発し、先任教皇インノケンティウス12世が専ら「父」なる神のための特別の祝祭なるものを厳禁した事実を公表する。かかる祝祭は（アウグスティヌス説からすれば）「子」ならびに「聖霊」とは別箇の神である「父」を、延いては「個」なる神である「子」を、「個」なる神である「聖霊」を仮定する危険を伴う。既述のように、第一ヴァティカン公会議の議事録（教義憲章）には《唯一、無類、完全に単一かつ不変の霊的実体なる神》が謳われていた。レオ13世教皇は言う、《専ら受肉した「言葉」（Verbum）の諸秘義を祝う祝祭日はあるが、神性としての「言葉」の祝祭は認められぬ》。なぜか。理由は他でもない、神の「言葉」とは「言葉」を発する神に他ならぬからだ。《なるほど聖霊降臨の大祝日は古来の伝統だが、同祝日は「聖霊」を単独に祝う祝日ではなく、「聖霊」の人への到来すなわち外的派遣を祝う祝日なのである》（*Enchiridion Symb.*, 3325, S. 651-652）。「聖霊」は「霊」なる神である。他ならぬ神である。因って、「聖霊」を単独に祝う祝祭は認められぬ。「聖霊」が「父」ならびに「子」とは別箇の神と解される危険を伴うからである、云々。

紀元30年代以後ローマに自己調整の中枢を有する「教会」が厳格な一神論を貫く様は教皇カリストスに始まり教皇レオ13世に至る上記の資料に徴して明らかである。「教会」が第一ヴァティカン公会議において宣言するところによれば、神は「三」なる別箇の神の総体にあらずして、唯一、無類、完全に単一なる霊的実体である。「教会」がおよそ20世紀に亘ってヘブライの純粹かつ厳格な一神論を堅持し得た理由は何か。恐らくは「教会」がローマのユダヤ人社会の成員を中核として構成されていたがためである。さらには、同中核を形成する新たな遺伝メッセージが紀元30年もしくは31年にエルサレムより到来した厳格な一神論的体系すなわち第二の体系であったがためである。

因って、誤解あるいは曲解の奈辺にあるかはすでに明白である。カトリック、プロテスタント、正教会派の別を問わず、キリスト信者の多くは「聖三位」を別箇の「三神」の総体と捉えている。が、ローマの「教会」は完全に単一なる（*simplex omnino*）「個」としての「聖三位」を説く。とはいえ、「教会」が唱える純粹かつ厳格な一神論は（既述のように）始めから父子同一論者ならびに二神論者等の攻撃に晒されるはめになった。『論駁』（*Elenchos*）の未詳の著者は、アレクサンドリアのオリゲネスは、カルタゴのテルトゥリアヌスは、正統教義と衝突し、例えばゼフィリヌスならびにカリストゥス両教皇を難じて、両者はサベリオスの異端に投じたと言ったのである。無論正統教義は単一神論ではない。ノエトスの、プラクセアスの、サベリオスの「父子同一論」ではない。由来、単一神論は神と結合した真の「人」を排除するキリスト論に係わる異端であって、「聖三位」に関するそれではない。そもそも神の *Logos* あるいは *Verbum* と発話する神との同一性論は異端ではない。立派な正統教義なのである。