

西方型キリスト教の一伝統における位格神理解に寄せて

山 辺 建

目 次

A. 導入として

キリスト教徒の信仰する神について

A-1. はじめに

A-2. キリスト教徒の神信仰における内容的所与

A-3. 本稿の構成と人物紹介

B. レポート

I. シュマウスの Katholische Dogmatik

I-1. 現実の中に観察される存在様式の基本形式としてのナトゥーラとベルソナ

I-2. ナトゥーラ

I-3. ベルソナ

I-4. ナトゥーラとベルソナの対比関係

I-5. 概念史的概観

I-6. 神におけるナトゥーラとベルソナ

II. 聖トマスの神学スンマ

III. シェフツイックの Katholische Dogmatik

補注 サン＝ヴィクトルのリカルドゥスによるボエティウスのベルソナ定義の修正について

C. 三者の三一神論について

D. 当面の結びに代えて

英文要約

キーワード：カトリック神学，三一神論，ベルソナ概念，キリスト教徒の使命，信仰と寛容。

* * * * *

一旦はローマ帝国全体の公認宗教となったキリスト教が、いわゆるゲルマン民族の大移動を機に、帝国の西半分においては、東方型キリスト教とは様々な点においてニュアンスの異なる展開をとることとなったのは、周知の通りである。そして、この西方型キリスト教の流れを汲む諸派が、わが国に伝えられたキリスト教において主調となっているという点に関しても大き

な異論はないと思われる。

本稿においては、西方型キリスト教、それもそのうち特定の伝統における三一神信仰の理解努力に共通する特徴を検証し、それにもとづいて若干の考察を試みる。

A. 導入として

キリスト教徒の信仰する神について

A-1. はじめに

アブラハムに由来すると称している三つの宗教の信奉者の崇拝する神は、一般には人格神ないしは位格神と特徴付けられる。その神は、一方では、いわゆる宇宙万物を絶対的に超越しているとされとともに、他方では、人間間に成立する諸関係と対比しうる関係を人間ないしは特定の人間グループとの間に築くことができると表象されてもいる神である。

生涯にわたって「神体験」を求め続けたと言われる H・M・愛宮＝ラサール（1897-1990）は、「仏教徒は、キリスト教徒は、まだ神をペルソナと経験しているかぎり、自らの道を最後まで歩みきってはいない、と判定している。それに対してキリスト教徒は、仏教徒は最後のものに、すなわちペルソナとしての（personal）神に到達するためには、さらにもう一步先へと進まねばならない、と言っている。」との言葉とともに、自らの体験にもとづき、「絶対者」の経験について、「脱ペルソナの（apersonal）経験の方が第一義的である」との言葉をも書き残したとのことである。¹⁾

神学的反省のレベルにおいても、新約聖書には、神を人格的存在者と見る見方が明確に観察される一方、むしろ（磁場や重力場のように、その中で事が起こっていく）「場としての神」と受け止める方がより適切と言える記述や、人格神という側面が背景に退く、神についての記述も多く見られるとする観察がある。²⁾

キリスト教徒のあいだでも、自分たちの信仰する神を「人格神」ないしは「位格神」という語を用いて指すこと自体に対する懸念を表明する見方も存在する。³⁾

キリスト教徒は自分たちの神について「神は愛である」（1ヨハ4・8；16）という信仰を大事にしてきた。上で言及した H・ラサールの生涯記を書いたバアツは、この表現に凝縮されている信仰内容にもとづいて、一カトリック・シスターがラマ教の一僧侶との間で交したとされる、キリスト教徒の信仰する神のペルソナ性についての対話を伝えている。⁴⁾

A-2. キリスト教徒の神信仰における内容的所与

新約聖書成立期以降、神に関わる「自分たちの信仰の内容」としてキリスト教徒が堅持していることには一時代によって、いずれがより前面に出るかは別にして一素朴な表現を採る

として、少なくとも、次の四つが含まれている、と言えるのではないかと考えられる。

— (ナザレの) イエスは「メシア・キリスト」であり、「主」であり、「神の息子」でもある。そして形式上、この信仰内容の真正性をキリスト教徒に対して保証する役を担っていたのは、当時のユダヤ人がその名を口にすることすら憚っていたとされる程にまで畏怖すべき「神」・「主」と受け止めていた、その「神」・「主」自身であるとされていた(イエスの受洗物語、「変容物語」,「復活についての比較的古い表現」など)とともに、「聖霊」でもあると考えられていた(「聖霊によらなければ、だれも「イエスは主である」とは言えない…」1コリ12・3)。

— この「神」・「主」を直接に見ることは、人間には、生きている限りできない(出3・6)。(ただし、イエスを見ている人は、イエスの中に「アッバ・パパ神」をも見ている、とされてもいた。ヨハ14・6-11)。

— イエスはこの神に向かって「アッバ・パパ」と呼びかけていた(マコ14・36)。そして、キリスト教徒も神に向かって「アッバ・パパ」と呼びかけることができるが、そうできるのは、「霊」によってである(ロマ8・15, ガラ4・6。後者においては、この霊は「息子の霊」と言われている)。

— この霊について、イエスは生前、自分の「死後のこと」について語った際、「父は別の弁護者を遣わして、永遠にあなたがたと一緒にいるようにしてくださる。この方は真理の霊である。…」と言っていた。(この言葉には、「わたしはあなたがたをみなしごにはしておかない。あなたがたのところに戻ってくる。」)との同じイエスの言葉が続いている。ヨハ14・15-18)。

ここには「三位の方々」が登場している。一部補足しつつ確認するなら、「現実にこの世界の中で或る期間、目に見える仕方で生活し、アッバ・パパ神への絶対的帰依を自ら実行したあと、今はアッバ・パパ神の許にあり、終末の際に再臨する筈とされているメシア・イエス」,「イエスの昇天後にキリスト教徒の許に遣わされて、永遠に、彼らにもアッバ・パパ神にアッバ・パパと呼びかける資格を与え続けている聖なる方、霊」,そして「この世で直接にその尊顔を拝することはできないながら、イエスにおいて、実際には(弟子たちも既に)会っていると言われるとはいえ、いわば隠れた黒幕として一切を取り仕切っているかのごときアッバ・パパ神」の三方である。

この三方が人(と世界)の救いに、細部においてどのように関わっているのか、さらには、なぜそのような仕方で関わるのが可能であるのかということについてのキリスト教徒による反省的考察は、極めて早い時期から始まっていたと推定される。新約聖書の各書は、それぞれの仕方で、或る時期におけるこの種の考察の成果を示すものと見ることでできるものであろう。そしてそこでは、救済のはたらきという機能面についての細部考察のみでなく、そのようなは

たらきを可能とする、いわば神の形而上的内部構造と言えるようなことについての最初の考察と名付けることのできるものも見出すことができる。ヨハネ福音書冒頭のロゴスについての記述や、上で挙げた「神は愛である」といった命題は、その典型的例と見ることができよう。

その過程において、まず、関心の中心となったのは、歴史上の人物、ナザレのイエスが本当にユダヤ人の期待していたメシア、神の息子、さらにはユダヤ人の許ではヤハヴェ神に留保されていた意味での「主」という呼称が適用されうる方なのかということであったと思われるが、この問題自体は新約聖書に収録されている諸書の成立段階で、キリスト教徒のあいだでは、基本的には既に解決がついていたと言ってよいと思われる。残る問題は、いかにしてそのようなことが可能なのかを理解することにあつたと言えよう。そして、ユダヤ教徒に伝統的であった唯一神教的神理解の枠組の中で、イエスが人であり神（の息子）であるとの信仰内容と、上記の三位の方々のはたらきとの方々の相互関係をどのように理解したらよいのか、という問題の闡明には、長い歴史時間を要することとなる。前者は、後世、キリスト論ないしは受肉論、托身論と言われる分野に展開していく問題であつたし、後者は三一論、三一神論、三位一体論などと呼ばれることになった問題圏であつた。（なお、本稿においては、これら三位の方々を指す名辞として、人格、位格を避け、あえてペルソナという名辞を用いていく。）

そして、相関するこれらの二つの問題は、特に、キリスト教がローマ帝国の統合に寄与すべき役割をも担うこととなってからは、キリスト教徒が、自分たちの本来的な対外使命と理解していた使命、「自分自身と他の人々を再臨の時に向けて準備する」という使命に、帝国統合の宗教的・道徳的バックボーンとなるという色彩をも上乗せすることになった。これは、信仰の純正性を保持し伝達するというキリスト教内部の信仰上の使命に、世俗社会の要請にも応えていかねばならないという質が重層的に加わったことを意味する。

（この関連においては、捕囚からの帰還後のユダの人々が、ヤハヴェ神信仰を基盤として民族国家の再興を図った、ユダヤ教由来の原理と、より緩やかな形においてではあるとしても、多民族帝国ローマが採用していた、一個の政治的共同体の内的統合のためには、共通の道徳的・宗教的価値観が必須である、との原理が協働していたと見ることができるであろう。ちなみに、この原理は、後の東西両キリスト教世界においても一貫した原理となっていく。この原理は、はるか後のいわゆる「アウグスブルグの和議」においてもはたらいっているし、過去にキリスト教的と言われる時代を持ったことのある東西ヨーロッパの国々の、いわゆる国教主義の発端をもなしている。）

帝国権力も様々な形で関わりを持つこととなった、上記二つの問題圏の解明努力の中で採用された補助手段が、思考法の枠組としても、思索を進め、記述する際の要素的道具としての概念も、先行していたヘレニズム社会の（知識階級の）「常識」が援用されたことは当然の成り行きであつたと言えよう。そして、この行き方は、自然界の事象、およびそれらについての理解をも信仰と信仰内容の理解のために援用しようとする、たとえばパウロの行き方（ロマ1・19-20）とも基本的には合致するものでもあつた。

両問題圏のこの時期における展開については、坂口ふみ氏の詳細な研究がある⁵⁾。本稿においては、同氏の研究の成果を視野に保ちつつ、西欧カトリック神学の三つの教科書体系的著作の中に見られる三一神論の位置付け、内部構成、論述内容を概観することで、まず、西欧型キリスト教の神信仰の一つの系譜にいかなる特色が見られるか再検証を試みたい。手がかりとするものを体系的著作に限定したのは、そのような著作の中でなら、問題に対するアプローチに神学体系全体の中でのバランス性と一貫性を期待できると予想できるからであり、教科書的著作としたのは、本稿が扱おうとする世界における共通の基礎的標準的理解を見出すことができると期待した故である。

A-3. 本稿の構成と人物紹介

第二ヴァティカン公会議（1962-65）がカトリック世界にとって、教会の自己理解（本稿の範囲では、この会議にそれぞれの仕方に関わった人々の、カトリック教会という信仰共同体の本質と使命についての理解と理解してよいであろう）、他宗教、他宗派に属する人々、さらには人類社会全体に対する姿勢といった基本的案件に関して、時代を画することとなった諸決定を行なったことについては、改めて確認する必要はないであろう。

そこから、本稿が問題としている領域で起こっていたことを確認するために、本稿においては、現代の神学者で体系的著作を公にしている神学者の中から代表的と言ってよいと思われる二人の著作、それも同公会議前に書かれたものと、後に書かれたもの、そして、カトリック神学の成熟期とされるスコラ学（の主要な傾向）を代表すると言ってよいと思われる人物のものを取り上げることにする。

M・シュマウス（1897-1993）は、特にその *Katholische Dogmatik*⁶⁾ によって長期にわたってカトリック教義神学（組織神学）界の重鎮と見なされていた人物である。彼のこのシリーズは、刊行当初から、聖書学的成果の教義学への摂取（なんづく、その際のスタイル）、救済史的観点の重視、近・現代の諸思潮に対する姿勢などによって画期的著作として歓迎され、第一ヴァティカン公会議（1869-1870）の精神にもとづいてそれまでの神学的努力を集大成したものとして、20世紀中葉のドイツ・カトリック教義学における標準的教科書とされていた。シュマウスは自らの研究活動、後進の養成、ドイツ語圏の境界を越えた神学的影響力等を通して、第二ヴァティカン公会議へと流入していく諸潮流の一つの原点、ないしは少なくとも重要な増幅ポイントに立っていた人物と言うことができるであろう。早い時期にイタリア語に翻訳もされ、増補されつつ版を重ねていたドイツ語版シリーズは、自らも学識経験者 *peritus* として関わった同公会議のあと、シュマウス自身の手によって大幅な改訂を加えられ、名称も *Der Glaube der Kirche* と改められて新たな形で刊行された（第1巻初版は1969年 München で、その改訂版を含めて第2巻以降は1979年から82年にかけて、St. Ottilien で順次刊行され、英訳も出されている。なお、以下においては後者をシュマウスの「新著」、前者を「旧著」と呼ぶことがある）。

本稿はシュマウスの神学思想の展開を追うこと自体を目的とするものではなく、西欧キリスト教伝統において、いかなる意味において神がペルソナ的存在者と言われうると考えられてきたかについての紹介を、体系的著作の中に再確認することを当面の目標としているところから、第二ヴァティカン公会議前の著作の代表例として、その記述の教科書的簡潔性と網羅性の故に、本稿では、シュマウスの旧著のみを取り上げ、関係部分を（直下で言及する二者と比して）比較的详细に要約紹介する。

聖トマス（1225?-1274）については、ここで改めて紹介する必要はないであろう。⁷⁾

シュマウスのあとを継いでミュンヘンのカトリック教義学講座を担当し（1965-1985）、2001年枢機卿団のメンバーに加えられたL・シェフツィック（1920-2005）は、第二ヴァティカン公会議の精神をより強く前面に打ち出したシリーズを、それもシュマウスの旧著の名称を採って *Katholische Dogmatik* 8巻として公にしている（Aachen 1996-2003）。そのシリーズ第2巻（共著者として A. Ziegenaus）が本稿のテーマに対応する問題を扱っている。シュマウスの旧著の関係部分の概要レポートに比して、シェフツィックのシリーズの関係部分の紹介は、三一神論における過去の推移を再確認するという本稿の当面の目標の故に、著者に不敬と言わねばならないほどの短縮した形に留めている。

これら三者のレポートのあと、その内容についての若干のコメント（C）と、レポートにもとづいた若干の考察が加えられる（D）。

B. レポート

I. シュマウスの *Katholische Dogmatik*

M・シュマウスは、その「旧著」第一巻（本稿においては、Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* 1960⁶⁾ München, Bd. 1 を使用する）において、まず、学としての神学の位置付けをする「導入」（§1-§28）のあと、内容の体系的論述の第一部「神、三者」*Gott der Dreieinige* (§28-§98) において、第一項「事実性から見た三一神 *der Dreieinige Gott* の自己開示」（神の實在）（§29-§38）に続く第二項において「（三一神の）ペルソナの自己 *sein personales Selbst* との関連での、三一神の自己開示」を論じ（§39-§61）、第三項において、三一神論信仰の内容的理解努力の精華と言うべき「三ペルソナ神 *der dreipersonliche Gott* の生命・生活充満」について論じている（§62-§98）。これは、アプローチの仕方、（包摂される）テーマの採り方などに大きな差異があるとはいえ、（新）スコラ的神学体系において、「基礎神学」と言われることの多い導入部分の直後に位置して、神学体系全体を支える基礎を据える部分とされる “*Tractatus de Deo uno et trino*” に対応する主題を扱う部分である。なお、シュマウスは、三一神論を、（新）スコラ的神学体系で言う「啓示者としての神」*De Deo revelante* と有機的に一体化して記述すべく腐心しているように見える。⁸⁾

三つの項 Abschnitte から成り、上述のように、全体としては「神、三者」という表題をもつ第一部の第一項は、内容からすれば、De Deo uno が扱ってきた内容である。ただし、シュマウスはこれを、明確に三一神論の中に取り込み、その中に位置付けようとしていることを第一部全体への導入の中で明らかにしている (§28. 特に S. 194-198)。そして直接に三一神論そのものが展開されるのが第二項であり、そこでは、キリスト教信仰内容に所与として存在している三一神信仰を理解するためにキリスト教世界が展開してきた努力についてのシュマウスの総括が記述されているが、その冒頭をなす §39 が、シュマウスの三一神論の前提を成す彼のペルソナ概念の鮮明に当てられている。

以下、その概要を要約しつつレポートする。(本文カッコ内の頁数は特にことわらない限り、本稿各項がその都度、レポート対象としている資料のものである。)

神におけるペルソナとナトゥーラ (§39)

「ペルソナの自己との関連での、三一神の自己開示」の論述において、シュマウスはまず、ナトゥーラとペルソナという二つの区別された、存在様式の基本形式が現実の中に観察されるとして、そのそれぞれが何であるかを論じる。(シュマウスからのレポートにおいては、シュマウスが付している番号をアラビア数字で付記する。同一項目内の更なる区分は章、節などに当たる語を省いて、3-1, 3-1-1 などで表す。なお、本稿においては、シュマウスの旧著 §39 からの要約レポートが基準の役割を示しているところから、このパラグラフからの要約レポートには、識別の便のためにローマ数字の I を付している。)

I-1. 現実の中に観察される存在様式の基本形式としてのナトゥーラとペルソナ

信仰という恭順姿勢において、神の自己開示に対して自己を開く者は、神が実在するという事実を知ることになるのみでなく、神の秘密・秘義 *Mysterium* の中をも或る仕方で垣間見ることになる。本項においては、神の自己開示によってわれわれに道が通じたものとされた限りにおいて、神の存在様式 *Seinsweise* を描出する。とはいえ、理論的情報の開示そのものが、神の啓示の目標でもなければ、神の存在様式の理解努力そのものがわれわれの努力の最終目標であるわけでもない。後者は神学的努力の直接目標ではあるが、その努力の最終目標は、神の素晴らしさを知り、神を崇拜し愛することの中で、神に帰依し自らを与え尽くし、最終的には救いに至ることである (S. 324)。

そして、この理解努力を進める際に採用される方法は、被造界において観察される存在の基本形式から神の存在の基本形式を類推するという道である (S. 324)。

被造界にはナトゥーラという実存様式 *Existenzweise* と、ペルソナという実存様式が観察される。この区別を明確に意識しているのはキリスト教に由来する観察形式のみである。人間を自然の一部と見る見方は遍在するが、ペルソナと見る見方はキリスト教に固有である (S. 324)。

(シュマウスはナトゥーラ、ベルソナにそれぞれドイツ語化した *Natur*, *Person* を用いている。邦語では、用いられる関連によって、前者は自然、本性と、後者は人格、位格と言われているものに対応するが、以下においては、その広がり故に、あえて、もとのラテン語の音写を用いていく。なお、ドイツ語において、本性の意味での *Natur* と等置されることが多い意味での *Wesen* は、本稿においては、「存在本性」とする。)

I-2. ナトゥーラ

(直前で注記したように、ナトゥーラという語は、ベルソナとの対比では通常、本性と訳されるが、語自体としては自然をも意味するところから、シュマウスは、この語の今の関連での用法は、自然と超自然の区別とは無関係で、そのいずれにおいてもここでなされる、ナトゥーラとベルソナの区別は意味をもつ、とする。)

ナトゥーラという語は、人間が、認識し、行動する際の対象ないしは道具となるもので、自分の周囲世界や、自分の一部として自分に備わっているものの中に人間が見出すもの一切を指す (S. 324)。動植物も、運動しているナトゥーラ (自然) も、ここで言われる意味でのナトゥーラに含まれるが、両者はいずれも自らの運動の主ではなく、強制という法則に従っている。ナトゥーラも秩序ある統一世界を形成していて、その構成部分は相互に差異性と類似性を持っていてもいるし、互いに関係付けられてもいるが、それらはいずれも数値化しうる性質のものであり、しかも他のものによって代替されうるものでもある。一回性を持つと見えるものも、自らの法則性を意識することはしていない。

数・番号においてしか他と区別されえないものは、個 *Individuen* (語の由来からするなら、「不可分のもの」と見ることのできるもので、それらのものの特性も個 (物) 性 *Individualität* と見ることができる。このような存在形態にあって、或る存在形態を特別な存在形態として他から際立たせ、区別する尺度は、差異性と個 (物) 性 (不可分性) の程度・段階性である (S. 326)。

I-3. ベルソナ

ナトゥーラとして存在することに対峙する、現実のもう一つの基本形式はベルソナとして存在するという仕方である。

この存在形式は、ナトゥーラ的な (自然的本性的な) 存在形式を段階的に区別したにすぎない場合の、その最高段階といったものではなく、ナトゥーラという存在形式とは存在本性からして *wesenhaft* 異なる存在形式である。ベルソナという存在形式は、自立していて、自らについて知っていて、自らを所有してい、しかも同時に自らを越えてもいくものでもある霊 *Geist* に固有な存在形式である (S. 326-327)。それは個的な霊的存在であるとともに、内自存在と超自存在、内在と超越の双方によって性格付けられている存在形式である。この存在形式のこの

ような特質は、存在論的所与という様式においても、倫理行動という様式においても立ち現れる (S. 326-327)。

I-3-1. ペルソナと言われるものの内在性

I-3-1-1. 存在論的客観的視点において

I-3-1-1-1. 自分で存立していること (実体性 Substantialität, 自立性 Subsistenz) がそのエッセンスで、偶有 (付帯的存在者) でもないし、(自然界の) 他の存在者の所有物でもない。自己自身に帰属している故に、(自分自身を) 他者と分かち合い、共有することはできない。

I-3-1-1-2. ナトゥーラ (自然) のように他からの強制によって動かされるの (み) でなく、自ら行動する能力を有する。すなわち、自由を持っている。

I-3-1-1-3. 運動・行動に際して、(自然界の) 他の存在者の道具として利用されることはなく、自らの行動の目的を自己自身の中に持っている。したがって、或るペルソナに帰属する労働能力や所有物が、他の存在者によって利用されることはありえても、ペルソナ自体が (自然界の) 他の存在者によって使用・利用されることはない (S. 327)。

I-3-1-2. 主体的実存的視点において

上記の諸特性の全てが現実に活性化され実効的に機能していることは、必ずしも必須条件ではなく、ペルソナであること Personsein の存在本性に属しているのは、これらの諸特性を備えた主体 Subjekt が存在するということである。このような存在本性を備えた存在者は、まずは、実体 Substanz と言われる。ただし、ここで、注目されているのは、偶有性に対する関係ではなく、主体的自由とその自由にもとづいてなされる決断とによって、行動することへと向けられているという、自己完結的な資質がそのものの存在本性からしてそのものに備わっている Wesensbestand という側面である。ペルソナの実存 Existenz がその行動やその自己所有そのものにあるわけではないとはいえ、自らの行動、自らの自己所有なしにはペルソナは存在しない。自らの力で行為していく中でペルソナは自己自身を肯定しているとともに、自分自身に対する忠実を保持し続けてもいる。それ故、ペルソナであることに固有な「自己自身の中に存立しているということ」は、極めてダイナミックな要素を内包していてもいる。

ところで、ペルソナと自我 das Ich を混同してはならない。確かに、上記の意味での自己所有者は、一般には自我と呼ばれている。自我は主体的実存的契機を標識付けるものではあるが、ペルソナをペルソナたらしめているもの das Personhafte の形而上学的側面を十全に際立たせることはしていない。ペルソナという語は自我という語が指している以上のものを指している (S. 328-329)。

I-3-1-3. ペルソナの尊厳

人格 (人間であるペルソナ) は世界全体よりも力あるものである。ここで話題にしている意味での人格を破壊することは、なにものにもできない。

シュマウスは、ペルソナ的存在 das personale Sein のメルクマールを、「自らの存在と行為

の自己所有、自らの固有世界という常に生き生きしている内面性、自分自身の主であって、自らの中で完結する、代替不能で反復不能な固有存在へと向けての自己決定と自己形成」の三つに見る Th. Steinbüchel を引き合いに出して、この段落を締めくくったあと、いわゆるペルソナリズムについての、現実考察に際してペルソナを視座の中心に据え、そこからあらゆる思索を進める行き方とする位置付けを加えている (S. 329-330)。

I-3-2. ペルソナと言われるものの(自己)超越

ここまでの記述は主として、自我の、自らの内面へ向けての運動という側面に注目してきた。ペルソナの自己完結性ということは、他に対して閉じられていることを意味しない。むしろ逆に、ペルソナであるということ Personsein には、世界に対して、さまざまな価値に対して、共同体性 Gemeinschaft に対して開かれているということが存在本性的に *wesentlich* 属している。この点は、人間が神の似姿であるということが、神が愛であると言われるあの愛の似姿であることを意味する(一ヨハ4・8)ことを想起するとき、直ちに明らかになる。人間はそのペルソナの核において愛なのである。そして、愛が現実化するのには、自我が、自らとは別の或る現実へと向けて自らを超えていく中においてのみである。したがって、人間の自我が正しく、かつ意味ある仕方では自らを所有するものとなることも、自らを与え尽くすことにおいてのみ初めて可能となるのであり、この超越においてのみ、自らに内在するのでもある (S. 330)。

I-3-2-1. 世界に向けての自己超越

世界は、人間が衣食住の必要を充たすための財の調達所とすべく神によって定められているものである(創1・26-30)とともに、人間が自らの霊をその中に浸透させていくべき場とされてもいる。人間は自己自身になろうと欲するなら、脱世界的に *akosmisch* 生きることはできない。自らの手で世界に形態を与えるために世界の中へと向けて自己を超えていかねばならない (S. 330-331)。

I-3-2-2. 共同体性 Gemeinschaft へと向けての自己超越

人間である「あなた・きみ・おまえ」との出会いは人間にとって不可避である。自我 *das Ich* (わたし、おれ) は(自分にとって) *das Du* 「あなた・きみ・おまえ」などと呼べる存在者へと向けて、共同体性へと向けて秩序付けられている。ペルソナが「自分の許にいる」*Bei-sich-sein* ということが実現するのは、どのペルソナもが、他のペルソナたちへと向けて秩序付けられてもいるという仕方においてである。自我には、「あなた」と共にあること *Mitsein*、「あなた」と分かち合い、交流すること *Kommunikation* が属している。人間の実存は、その存在本性からして、共に在る実存 *Mitexistenz* である。言語能力などはこの事実を典型的に示している。

超越のこの領域にあるのが、個々人の共同体 Gemeinschaft への方向付けである。個々人が自らの自己を十全に現実化することができるのは、共同体の肢体としてでしかない。この点は、自然的次元においても、超自然的次元においても妥当する (S. 331)。

I-3-2-3. 神へと向けての自己超越

人間がその真の、本来的実存を達成するのは、最終的には、人間である「あなた」との分かち合い・交流 *Kommunikation* においてでも、人間共同体の内部における自己超越においてでもなく、神へと向けての自己超越においてである。

これら三つの自己超越は並列的に進行するものではなく、相互に他を包含する関係にある (S. 331)。神へと向けての自己超越は、人間である「あなた」への自己超越と物質世界へと向けての自己超越とを含んでいる (マタ 6・24-34)。人間である「あなた」に向けての自己超越は、時空世界において行われるとともに、地上の事物を絶対的な「あなた」に対する帰依・与え尽くしの表現として供用している限りにおいて、両者を内包している。

こうして、自分自身に対する忠実さと、共同体に対する、そして究極的には神に対する帰依・与え尽くしは、ペルソナと言われるものとしての人間の使命であると言うことができる。注意すべきことは、その際、この二つは、二つの方向を目指してはいるが、実際には、単一の使命であるということである。人間は、自己防衛という殻に閉じこもるのではなく、自己を与え尽くすという仕方での自己保有を考えねばならない。自己超越の中で、自己を喪失するのではなく、獲得するという仕方での自己を超えていかねばならない。これは、此岸的には実際には不可能なことであるが、人間が、キリストと結ばれることによって、ブレーキとなっている諸力から自由になっていく度合いに応じて実現していく筈である。ペルソナである存在の心情的実現にとって (すなわち、形而上学的実態 *Bestand* にとってではなく)、キリストのペルソナと業とは、見極めることのできないほどの意義を持つ。ペルソナであると言われる自己の二重の機能の完全なる実現は彼岸においてしか可能ではなく、この意味では、被造物にとってペルソナであるということは終末論的局面を含んでもいる。存在本性に即して行動するとは、それが歴史の内部においてなされるものであるかぎり、失敗と挫折にもくじけることなく、人間がペルソナであるということに由来する、内在と超越という二重の使命の実現に向けて絶えず改めて挑戦し続けるということを含んでいる (S. 331-332)。

I-3-2-4. ペルソナと完成態ペルソナ

このように行動していくことによって、人間であるペルソナ (人格) は、完成態ペルソナ *Persönlichkeit* (多少の駄洒落が許されるなら、人間に関する限り、ここでは「人格者」という語を当てることができるかも知れない。) となっていく。従って、ペルソナであるとは、完成態ペルソナとなるべく秩序付けられているということでもある。完成態ペルソナとは、ペルソナが、ペルソナとしての形成を完了し、充実したペルソナとなりおえていることである (S. 332)。人間は、自由な責任と愛において世界と共同体に奉仕する度合いが増していけばいくほど、ということは即ち、世界に対する、共同体に対する、最終的には神に対する奉仕の中で、完成態ペルソナへと向けて成長していけばいくほど、それだけ一層ペルソナとなっていくのである (S. 332-333)。

I-4. ナトゥーラとペルソナの対比関係

ナトゥーラとペルソナとの間には生き生きした結び付きが成り立っているが、同時に、両者の間には実在的 *real* 差異も存立している。ペルソナはナトゥーラに形式と形態を与え、そうすることによって自分自身のナトゥーラとする。ペルソナはナトゥーラを自分の道具として使用する。自我は目を介して見、耳を用いて聞き、悟性 *Verstand* を用いて考え、意志を用いて決断する。シュマウスは H. Christmann に拠りつつ続ける。自我、すなわちペルソナは、生命のあらゆる生き生きした発現の起点であり、中心であり、目標点でもある。自我はあらゆる生命現象の本来の担い手であり、ナトゥーラの持ち主であり、生命の持ち主であり、そこから、その人間の、十全に人間的な行動全てについての責任の担い手でもある。自我について言うことのできる最大かつ最深のことは、自我は「この存在」の担い手であるということである。存在するという事態の執行の本来の担い手（被造的存在者の場合には、むしろ「受け手」と言うべきか。論者）はナトゥーラではなく、ペルソナ、すなわち自我である。ナトゥーラが存在するのは、自我が存在するからであり、逆ではない。ナトゥーラは自我の資産にすぎず、自我が自らを現すための道具でしかない（S. 333-S. 334）。

さらに、Th. Steinbüchel を引きつつ、人間がペルソナであるのは、霊的存在であるからである、とされる。そして、ペルソナであるということは、固有存在 *Eigensein* であり、自然界の他の諸存在者と比べて際立った存在であることを意味しているのみではなく、自らが固有存在であることをも、より高い意味での自己存在へと向けて自己投入をしていることをも、霊によって自ら把握することができることをも意味する。ペルソナは、単に即自的に存在する存在 *An-sich-Sein* であるのみでなく、自己意識において対自的に存在している存在 *Für-sich-Sein* でもある。とはいえ、この知自体がペルソナであるのではない。この知自体は、実際に作動されることもありうるし、作動されないこともありうる。何らかの理由の故に自己自身について知ることがないとしても、同一であり続けているその当の存在がペルソナなのである。人間がペルソナとなるのは、洞察と決断をもって、同じように洞察にもとづいて決断してくる他の人間に距離を置くことができたり、その人と対決したりすることができるが故である。洞察と決断ということは、ペルソナになるための条件である。洞察にもとづいていかなる決断をするかに従って、距離を置いたり結び付いたりしていく中で、ペルソナの自己主張と自己形成とが、自己存在へと自らを自立させていくのである。そして、ペルソナとして存在するとは最も高貴かつ崇高な仕方である（トマス）。

シュマウスはこの段落を一つの警告を持って締めくくっている。ナトゥーラに対するペルソナの優越性はナトゥーラにとっては破滅の元ともなりうるものである。ペルソナはナトゥーラを破壊する力をも持っている。それも自分自身のナトゥーラをすらも、しかも、それも靈魂についても、肉体についても（S. 334-335）。

（こうして、被造界の現実観察の結果を手がかりにナトゥーラとペルソナを概念的に確定したあと、シ

シュマウスはこれらの両概念を神に援用していくことになるが、その前にこれら両概念およびそれらと直接の関係にある諸概念の成立史を概観している。このスケッチは当然ながら直接にはドイツ語圏の読者を想定しているところから、本来のギリシャ語、ラテン語の術語がそのまま用いられるケース、それらがドイツ語化した形が用いられるケース、さらにはドイツ語由来の語彙で置き換えられているケースが混在している。ただし、単にドイツ語化したものについては、類推が容易であるので、シュマウスが術語として用いているものは、そのまま用いることとする。）

I-5. 概念史的概観

ペルソナが存在する、ないしは何かがペルソナである *Personsein* という主張が現実理解にとって持っている意義を考え合わせるとき、ペルソナ概念の明確化のために神学史において初期の世紀から異常なほどの努力が払われてきたことは理解することができる。13世紀にひとつの頂点を迎えることになったこの努力については、以下のことは言及しておくべきであろう。

4世紀以降、後に、ペルソナのスコラ的定義の理解のために意義を持つことになるいくつかの術語が形をとり始める。「本質」*Wesenheit* (*essentia*) は、或るものが「こうこうのものであること」*Sosein* を表しているという意味に、つまり、その或るものの定義の中で表現されている内容という意味に理解される。「実体」*Substanz* は、他のものの中にあるのではなく、自分自身の中に、そして自分自身に対してある *in sich, und für sich sein* という存在様式が当てはまる何かを指す語と解される。アリストテレス以降、第一実体と第二実体、完全実体と不完全実体という区別がされてきている。第一実体とは、個的(=不可分)で、自己自身に対して実存している個々の物 *das individuelle, für sich existierende Einzelding* を指す語であり、第二実体とは種概念および類概念の中で表現される内容とされる。完全実体(完備実体)とは他の実体と結合すべきとの定めを負っていない実体であり、不完全実体(不完備実体)とは他の不完全実体と結合して、一個の完全実体を形成すべく定められている実体である。たとえば、人間の靈魂と肉体がそのようなものとされる。「本質」*Wesenheit* は、それが帰属するものに固有なはたらきの根拠という視点で見られる場合、スコラ学の術語としては、「本性」*Natur* と言われる。個的で(不可分で)、(上記の意味において)完全で、共有不能な実体 *eine individuelle, vollständige, nicht mitteilbare Substanz* はヒュポスタシス *Hypostase* と言われる。ヒュポスタシスに備わっている、自らの中にあること、自らに対してあること、そして(自らを他の存在者と)共有できないことの三つの存在様式がそろっている存在様式を自立体 *Subsistenz* と呼んでいる。理性を備えたヒュポスタシスがペルソナ(靈的本性の自立体 *Selbstand*)と言われる。

スコラ学(およびそれ以降の西方キリスト教的なペルソナ理解に)大きな影響を与えたペルソナ定義として、シュマウスもボエティウスの定義を特記している。*Persona est rationalis naturae individua substantia* (PL 64, 1343) (S.335)。

(ここで目に付くことは、新スコラ学において見られ⁹⁾、トマスもしばしば用いている *suppositum* に対応するドイツ語形が欠落していることであるが、それは、*suppositum* がたとえばトマスにおいても、かなり多義的に用いられている一で見るように、トマスは、一定の限定を付してではあるが、*substantia*, *subiectum*, *suppositum*, *hypostasis* を同義語として用いることのできる概念群としているところから、これを収録することをシュマウスは意図的に避けているのかも知れない。ただし、そのメルクマールからするなら、シュマウスは *Selbstand* を *suppositum* と等置しているとも見ても可能である。)

ギリシャ教父は起源的には、神における三つの異なるペルソナを指すために *usia* と *hypostasis* を同義的表現として使用し、神における一つの存在本性 *Wesen* を指す語としては、*physis* という表現を用いることを通例としていた。カッパドキア教父(バジリオス)によって、初めて、一つの存在本性を指すためには *usia* を、神における三つの異なる主体 *Subjekte* を指すためには *hypostasis* を用いるという術語性が確立した (*treis hypostaseis*, *mia usia*)。ラテン語のペルソナに語義上はより近い *prosopon* という語は、サベリアニストたちがこの語を彼ら独自の意味で用いていたところから、ギリシャ教父のあいだでは避けられていた。ラテン教父たちの許では、テルトゥリアヌスが、一つの存在本性を指すために *substantia* と *natura* という二つの概念を、神的存在本性の三つの異なる担い手 *die drei verschiedenen göttlichen Wesensträger* を指すためには *persona* という表現を用いることを常としていた (*una substantia*, *tres personae*)。テルトゥリアヌスからアウグスティヌスに至る間に、一つの存在本性を指すための語としては *essentia* が通例となっていった。ラテン教父たちのあいだで、*tres personae* の意味で *tres substantiae* という言い方が用いられることが時としてあった(アウグスティヌス)としても、一般的には、語としてはギリシャ語の *hypostasis* に対応する *substantia* を神の *personae* を指すために使用することには抵抗を感じる人々が多かった。

上出のボエティウスの定義は、被造物から採られているところから、神については類比的にしか用いることができない。たとえば「理性的」*rationalis* は、時間の中で進められていく逐次進行型の論述能力の意味では神には妥当しないし、「実体」という名辞も、偶有(付帯的存在者)の担い手の意味では神に当てはめることはできない。なによりも、「個的な」(不可分の) *individua* ということは、人間の場合におけるような意味では神には妥当しない。すなわち、人間のペルソナは、種において共通でありながら、番号においては異なる人間性を、それぞれの人が独自の仕方、従って不完全でしかない仕方、で所有しているのであるが、神の(三位の)ペルソナは、数からすれば一個でしかない存在本性を、それも自分たち(=三位のペルソナ)と同じものでもある存在本性を、等しく完全な仕方、で所有している。一個の存在本性の完全性のこの充満こそが、神的存在本性が三つのペルソナにおいて自立している *subsistieren* ことの根拠となっている。

ボエティウスの定義にまつわるこの問題性に対処すべく、サン＝ヴィクトルのリカルドゥス

は、新たなペルソナ概念を提案した。Persona est intellectualis essentiae incommunicabilis existentia (unmittelbare Daseisweise des geistigen Wesens=霊的存在本性の、共有不能な実存様式)。12世紀、13世紀にはこの定義は数多の神学者、なかんずくフランシスコ会の神学者たちによって受け入れられた。¹⁰⁾(当時、)この定義の支持者とボエティウスの定義の支持者との間には激しい論争が交わされたが、後には、ボエティウスのものが、殆ど全ての神学者の共有財産となった。とはいえ、リカルドゥスの定義は、ボエティウスのものを補完説明するためには、極めて適切なものである(S. 335-336)。

この概念史スケッチのあと、シュマウスはこれらの概念を三一神に援用していく。

I-6. 神におけるナトゥーラとペルソナ

まず問われることは、神においてもナトゥーラとペルソナの区別があるのかということである。より精確にいうなら、神においても、ペルソナ的な存在と非ペルソナ的な存在と *personales und unpersonales Sein* があるのか、という問いである。結論を先取りするなら、脱ペルソナ的な(ナトゥーラとしか言えないような)現実 *eine apersonale (naturhafte) Wirklichkeit* といったものは神の中には存在しない。したがって、ナトゥーラとペルソナへの二分性 *Gezweiung*, ましてや両者の対立といったことは、神の中にはない(S. 336-337)。

神は至高の仕方でペルソナ的 *personal* である。ペルソナであること *das Personsein* の固有性は、人間の場合よりも完全な様式で現実化しているのみではなく、別種の仕方で、まさに至高の完全性と言う以外に言いようのない仕方で現実化している。

ただし、ナトゥーラを脱ペルソナの現実と理解することをせず、ペルソナの自己 *das personales Selbst* に備わった豊かさ、内容充満、力強さと理解するなら、われわれは神の場合にもナトゥーラという言い方を用いることができるし、用いねばならない。この意味での神のナトゥーラを、われわれは、神の存在本性(*essentia*)、(神の)存在本性の本体 *Wesensbestand* (*Substanz*)、あるいは、こうこうであるということ・在りよう *Sosein* と名づけている。これらの表現をもって、われわれが理解しているものは、神の神らしさ、神の神であること、すなわち、神的ではない一切のものから神を区別している、その当のものである。神的存在本性は、その完全性の故に、ペルソナ的であるという仕方 *die Weise der Personalität* においてしか実存することができない。しかも、この「できない」ということは、盲目的強制によることではなく、最高度の自由を意味することでもある。神的存在本性のペルソナ性が神的でないペルソナ性から区別されるのは、自己所有の活性度と力(の偉大さ)によってのみではなく、なによりも、このペルソナ性が、完全態ペルソナが三位あるということにあること *Dreipersonlichkeit* によってである。神的存在本性が実存しているのは、その存在本性の充満が溢れ出ている結果と言えるが、この充満が存在しているのは、三位のペルソナである一個の自己という様式の故である。この存在本性は、実在的に *real* 異なる三重の仕方で自己自身を所有している(S.

337)。

神のペルソナ性を可能な限り強調できるためには、神が現に存在すること *das Dasein* を提示したあとには、ただちに、神についてペルソナという語を援用しうること *seine Personhaftigkeit* の描写が続くべきである。神のペルソナの自己が、完全態ペルソナが三位あるという仕方で実存していることも、同じようにそこで直ちに外的にも明確に表現しておくべきである。そうすることによって、神の中にはまず一個の原ペルソナといったペルソナがあって、それに三つの神的ペルソナがいわば付け加わっているかのような印象を与えることを阻むことができるから。神のペルソナ性 *Personalität* は三重の自己所有においてのみ、すなわち、完全態ペルソナが三位あるという形式でのみ実現している (S. 337)。

以上が、キリスト教徒の信仰する神を常に念頭に置きつつも、一旦、この神への視線を捨象した「現実」の観察から出発して、ペルソナ概念、およびその関連概念について、シュマウスが提示していることの概要である。シュマウスは §40 以降で、この要約レポートの最後で言及したロードマップに則って個々に詳論していく。その詳論の構成を略記しておく、

神がペルソナという名辞で指すことのできる存在であること (§40)、その神表象の超世界性 (§41)、三一神信仰の意味と射程 (§42)、三一神信仰に関わる教会の信仰宣言 (§43)、神に三位のペルソナがあることの証明とその理解に関わる歴史的考察 (§44-§47)、三位の神の唯一性 (§48)、三一神の対外的はたらきについての理解努力 (§49-§52)、三一神信仰を結果する、いわば神内部における実態についての理解努力 (§53-§60)、そこで用いられた諸概念の回顧的総括 (§61) となっている。

そして、このあと、このような神理解がキリスト教徒の生き方において本来持つ意義についての黙想とも言うことのできる第三項が続く。以上の紹介からも、シュマウスの論述が、極めて網羅的かつ詳細であることの一端は窺い知ることではできると思われる。

父、息子、霊がいずれも神であるとの信仰を、ユダヤ教的な唯一神信仰神の枠組の中で可能な限り理解しようとして、進められていた全キリスト教的努力は、帝国の側における世俗的必要性ともあいまって展開されるとともに、時々成果は、「信条」 *symbolon*, *symbolum* という定式¹¹⁾に集約されてきた。

これらの定式が見出されるまでの経緯に様々な曲折があったように、これらの定式の更なる理解努力においても、東方教会の伝統と西方教会の伝統の間には、少なくとも力点の置き方に差があった。

この点に関するシュマウスの指摘を三一神の内在的生命・生活に関する考察から一点だけレポートしておくなら、彼によれば、いわば神内部において、キリスト教徒の三一神信仰を可能としている内在的事態を、東方の伝統では、三位のペルソナ間の相互貫入 *Ineinandersein* —この伝統に属する人々の用語では「循環」 *Perichoresis* —に見ようとし、西方教会においては、

むしろ、神の存在本性の唯一性の中に見ようとしていた (S. 496-498)。

そして、三一神 (信仰) においてペルソナと言われているのは、息子に対しては父が父であること、息子が父に対しては息子であること、しかも、この父から息子を通して、一あるいは、西方伝統がこだわった表現を用いるなら一父と息子とから、霊が発出し、そのこと自体の中で、この霊が父と息子の間の愛として存在していることの三つの相互関係がそれぞれ、それ自体が自立していて共有不能でありながら、相互貫入という仕方、あるいは一つの存在本性において完全に一つになっているという仕方、と説明されてきている、とされる。

上記三つの関係それ自体が自存していて (三位の間で) 共有不能であるところから、神のこの三つの関係にペルソナという名辞を適用することができる、とされ、シュマウスは、神的ペルソナは、「自らの中に憩っていて、自立している [三重の] 神的関係である」と定義されるとする (S. 486)。

そして、神的ペルソナのこの定義は、ただちに聖トマスの定義、“*relatio ut subsistens*” を想起させるものでもある。

II. 聖トマスの神学スンマ

聖トマスの神学スンマ第一部は、全巻への導入部と言える Q. 1 を除いて、残り (Q. 2 から Q. 119) は全て「神論」(De Deo) という基本性格を持っている。1952年のマリエッティ版の目次に拠りつつ、これを確認するなら、同部は、神の本質について (Q. 2-26)、(三位の) ペルソナの区別について (Q. 27-43)、(神の外に向けての) 神からの発出について (Q. 44-119) という三つの問題群に大別される。第一問題群では、神の存在、神の在りよう、ないしはむしろ、神の在りようと言うことはできないもの、などが論じられる。

第一問題群において神の一性が定立されたあと、第二問題群では、神の三つのペルソナについて論じられるが、神の中における起源関係ないしは発出関係が神的ペルソナと言われているところから、まず、(人間の言葉をもって名指そうとするかぎり) 起源 *origo* ないしは発出 *processio* と名付けられうる事態が神の中に存在していることが定立され (Q. 27)、ついで、神の中における起源ないしは発出と言われていることが起源関係ないしは発出関係と名付けることのできる関係性であることが確認され (Q. 28)、その上で、この起源関係ないしは発出関係がペルソナという名辞で指すことのできるものであることを論じられ (Q. 29-32)、そのあと、神の三位のペルソナについて順次、個々に論じられ (Q. 33-38)、最後にペルソナ概念と関連する、ないしは混同されやすい諸概念との比較がなされている (Q. 39-43)。

このように構成されている神のペルソナ論の冒頭に置かれているのが、神に (も) 援用される意味でのペルソナ概念である。

いわゆる De Potentia においては、(主として人間を念頭に置いて) ペルソナを *persona est subsistens distinctum incommunicabile in natura rationali* と定義することになる (De pot. Q. 9,

a. 4; IT., 013, DDP, QU-9AR-4AC-7) トマスは、神的ペルソナを眼前にしているその神学スナマ第一部第29問(Q. 29)においては、ボエティウスのペルソナ定義の確認から出発しつつ(a. 1), まず、ボエティウスの定義が神に適用可能か否かを問い(a. 3), 本文において、ボエティウスの定義は神に当てはめることはできるが、人間について用いられる際の語義と同じ意味においてではなく、それぞれの語義成分が名指している成分が、より卓越した仕方では神に見出される限りにおいて、との限定を付す(a. 3, c.)。そして、対第4異論において、ボエティウスの定義は、(そのままでは)われわれが指している神には当てはまらないからこそ、サン＝ヴィクトルのリカルドゥスは神について当てはめられうるペルソナの定義として、*divinae naturae incommunicabilis existentia* を提案した、と指摘する(a. 3, ad 4)。

そのあと、トマスはQ. 30において神的なるものにおけるペルソナの多性を論じる際に、その第4節においてペルソナという名辞は三位のペルソナに共通(*communis*)であるかとの問いを立て、問いの契機として、リカルドゥスの、神にのみ当てはまる定義と(シュマウスと一下で見るとシェフツィックがリカルドゥスに帰している)ペルソナ一般の定義の双方に共通する成分を第2異論(Q. 30, a. 4, o. 2)として採り上げる。*Commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personae est quod incommunicabilis, ut patet ex definitione Richardi de s. Victore supra* (なお、*supra* は、上出のQ. 29, a. 3, ad 4)。本文におけるトマスの返答の要点は、ペルソナという名辞が指すものの定義に「共有されえない」という成分が含まれるか否かということと、そのように定義されるペルソナという名辞が三位に「共有されうるか」ないしは「共通であるか」ということとを混同してはならないということにある。トマス自身は、リカルドゥスの定義に根拠を求める異論に対しては、神のペルソナのケースに限定せずに、より一般的に、*licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis* と、答えている(ad 2)。

ボエティウスの定義の修正版を念頭に置きつつ、上述のような思考過程を経て、トマスは、神的ペルソナの独自性を「自立しているものとしての関係」と特徴付ける。“*Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.*” (Q. 29, a. 4, c.) その際、立論の契機に採る異論の第三において、アリストテレスとボエティウスを絡ませつつ、ペルソナは実体でなければならぬ筈(逆に言うなら、偶有カテゴリーに属するとされる「関係」などではありえない)とする異論を採り上げる(o. 3)。この問いのエッセンスについては、本文において、或る名辞が本性の異なる主体に共通に適用されるとき、着目されているのは、両者における共通性である。人のペルソナと神のペルソナに共通している点と見る点とができるのは(同種の他のものから)「区別されている」という点である。そして、「神における区別は、起源の関係を介して以外にはなされえない。ところで、神における関係性は主体に付帯している偶有のごときものではなく、神的本性そのものである。従って、神的本性が自立していると同じように、(神における関係性)も自立している。それ故、神性が神なのであると同じように、神的父性が父なる神なのであり、

この父なる神が神的ペルソナなのでもある。したがって、神的ペルソナとは、自立しているものとしての関係性を指している」と言う (c.)。この論述にもとづいて、第三異論については、簡潔に、神の実体の場合には、個の実体、すなわち区別された、ないしは、共有されえない *incommunicabilis* 実体といった知解がなされる時、(それはいずれも類比的に知解されているのであって)、神の実体という語で知解されているものの実態は「関係」なのである、とのみ返答している (ad 3)。

神的ペルソナの独自性を関係ないしは関係性に見ること自体は、中世の発見物ではなく、キリスト教の成立と共に成立してきた三一神信仰そのものに根があると言えるが、三一神信仰の内容を最初に関係という語を用いて表現したのは、ナジアンズのグレゴリオスと言われる (シュマウス, S. 494)。この理解は、問いの発端は別なところにあったとはいえ、アウグスティヌスにおいても中心的役割を果たしている (同, S. 494-495; 486-588) もので、トマスによれば、ボエティウスもこのライン上にいる (Q. 29, a. 4, *Sed contra*)。そして当然ながら、トマスもこの系譜の中にいる。

(術語としての「自立しているもの」 *subsistens* という語を最初に用いたのが誰かは確認でなかったが、いずれにしても、トマスは初期の作品「命題集注解」の中でも既にこの語を用いている。)

トマスは神学スンマの中では、人間にも適用しうるボエティウスのペルソナ定義を論述の発端に採りつつも、人間のペルソナを範型に採ったペルソナについての「哲学的」ペルソナ論については比較的簡潔に扱うのみで、「信仰されている現実」の理解に力点を置いた「神学」の域内に留まりつづけると言えよう。それに対して、シュマウスの三一神論も、大きく鳥瞰するなら、神学的神論の枠内にあるとはいえ、見たように、「哲学的」ペルソナ論が相対的に大きな地歩を占めている。これは後者が、近世的な「自我」概念という関門をくぐっている上に、第一ヴァティカン公会議の中心的案件の一つ (特に, DS 3015-3020) が、その神学体系においても強くはたらいっていることに由来する故と考えることができよう。

Ⅲ. シェフツィックの *Katholische Dogmatik*

個々の記述自体を要約レポートすることはせずに、シュマウスの旧著を念頭に置いて、構成における特徴を挙げるに留める。

シェフツィックは「神論」を扱うその *Katholische Dogmatik* 第二巻 (Scheffczyk, L., Ziegenaus, A., *Katholische Dogmatik*, 2. Bd., Aachen 1996) を二部に大別し、第一部 (第 1 章-第 2 章; §1-§5) を「人間の神認識」、第二部 (第 3 章-第 7 章; §6-§22) を「三一者 (無冠詞で男性形の *Dreieiner*) としての啓示の神」としている。この限りにおいて、シェフツィックもカトリック神学の「神論」の “*De Deo Uno et Trino*” という基本的枠組を維持していると言えよう。しかし、三一神論を展開する第 6 章 (Kap. VI: *Die Theologie der Dreifaltigkeit* = §16-§19, 伝統を無視して意識するなら、「折り目が三つということの神学」) は、「神的計画の進発」 (§16), 「啓示され

た出来事の中での、父、息子、霊」 (§17), 「神学的思考の顕在化における、神内部の生命・生活の秘義」 (§18), 「神と世界の双方に関わる秘義の総括概念としての三位一体 Trinität」 (§19) という構成になっていて、シュマウスの旧著におけるものとは大きく異なっていることが、一見して明らかと思われる。(ちなみに、全体を部、章等に区分する一方で、全体を通して § 番号をも付加しているという点ではシュマウスのスタイルを踏襲している。なお、上記の目次を見ただけで目に入る、極めて類似していながら、細部においては異なる表現が用いられているという点にも本稿において立ち入ることはしない。

構成上大きく異なっている点としては、シェフツィックの三一神論は、いわゆる哲学的ペルソナ概念の分析・確定から出発することはせず、人間の言語を用いて名指す必要が生じてきたとき、西方教会においては最終的にはペルソナという名辞をもって名指されることになったような事実関係が、キリスト教徒の信仰内容には含まれているという「事実」から出発して、その(信仰上の)事実関係を理解しようとする努力を直接に神学史的に辿る途上で、そこに出てくる限りでの「哲学的概念」についてもその都度、必要な範囲で言及する、というスタイルをとっている点をまず挙げることができよう。

彼は、いわば基本概念の網羅的紹介、それ自体における体系的解説はシュマウス(を始めとする先達)に任せてでもいるかのようにして一ただし、シュマウスの旧著が具体的かつ内容的に引用されるのは1回のみ(シェフツィック S. 440. 参考文献としては Gott der Dreieinige 全体が挙げられている。同 S. 437) — 唯一神信仰が真にキリスト教に固有であるか否かといった今日の問題に相対的により多くの頁を割く (S. 193-205)。Natur, Essenz, Substanz といった概念がまとまった形で登場するのは、神の一性の解説の中で、伝統的な理解・定義のどの部分が神に適用可能なかを指摘する中においてのみである (S. 348-350)。

三一神の秘義を思想的に追完遂していくことは、組織神学においては、(信仰の) 真実の二つの側面、すなわち、三一神による救済計画の執行という、いわゆる救済史的側面と、三一神の内的生活という、神における内在的側面とに区分し、それぞれを別々に論じ、前者に焦点を合わせたいわば機能論的救済史論的三一神論と、後者について形而上学的思弁をめぐるす内在論的形而上学的三一神論とも言える領域の二つに三一神論が事実上分離していた時代が過去に存在したとはいえ、このように両側面を分離して論じることは、三一神論が本来採るべき方向性ではない筈との、K. ラーナー (1904-1984) の指摘¹²⁾を発端に採りつつ、展開していくシェフツィックの論述は、キリスト教徒の信仰の中における三一神信仰の存在の事実と、その理解努力としての神学史を、上述の二方向のバランスをとりつつ (S. 294-304 参照)、三一神論を組みなおしていると見ることができるとされる。

記述スタイルも、問題を哲学的側面についても体系的かつ詳細に提示することよりも、各設問を神学固有の問題として絞り込み—しかも福音派神学をも同じ目線で取り入れて—、(シュマウスの旧著に比して) より鳥瞰しやすい(この意味では、トマスのものに近い) 論述になっている

との感が強い。そしてそこでは、エキュメニズム、他宗教に対するオープンな姿勢といった第二ヴァティカン公会議の精神をより明瞭に意識の中心に置いた、三一神論のアップデートが試みられていると言えるように思われる。

補注 サン＝ヴィクトルのリカルドゥスによるボエティウスのベルソナ定義の修正について

Bでレポートした三者はいずれもサン＝ヴィクトルのリカルドゥス(+1173)のベルソナ定義に特別な注意を払っている。

ボエティウス定義(この定義はシェフツィックも指摘している通り—シェフツィック S. 258。なお、下でレポートするように、シェフツィックはボエティウスのベルソナ定義の訳において、シユマウスが *Subsistenz* に当てていた *Selbstand* を、*substantia* に当てている。ドイツ語にあっても尚、用語には、ある「ゆれ」が見られるようにも見受けられる—、三一神論との関連ではなく、托身論 (*Liber de persona et duabus naturis ...*, PL 64, 1337-1354) の 3 章 *Differentia naturae et personae* で出会う定義である (c. 3, PL 64, 1343)。ボエティウスのこの定義に対するリカルドゥスの直接批判は *De Trin.* IV, 21 に見られるが、そこでは、ボエティウスの定義の成分のうち、*rationalis* については直接には問題にされず、批判は *individua* に集中している。

信仰において信じられていることは、神の実体 *substantia* は唯一であるということである一方で、神のこの実体については、いかなる仕方においてであるにせよ、ベルソナが三位あるということも信じられていることであるので、もし神の実体が個的(=不可分)であると言えるのなら、理性的本性の個的(=不可分な)実体と言える何かが、ベルソナではない何かであるということになる。なぜなら、三位あると信じられているものは、(ボエティウスの定義の意味での)ベルソナでもないし、ベルソナと言われることもできないことになるから (*De Trin.* IV, 21: PL 196, 994-5; SC 63, p. 278-280)。

リカルドゥスはこの論述に続けて、IV, 22 において、見方によっては多少控えめと言えなくもない言い回しで、神的ベルソナに(のみに)当てはまるとする有名な定義を挙げる。“..., non inconvenienter fortassis dicere poterimus, quod persona divina sit divinae naturae incommunitalis exsistentia” (*De Trin.*, IV, 22: ML 196, 945; SC 63, p. 286)。神的ベルソナの同じ定義は更に圧縮した形で, “nihil aliud est persona divina quam incommucabilis exsistentia” とも言われる (*De Trin.*, V, 1: ML 196, 949; SC 63, p. 300)。

リカルドゥスは、*individua* という語は神的ベルソナの独自性を名指すためには不十分であるとし、その理由として、「そしてもし、多数のベルソナに配分されうるものや、多数の実体に配分されうるもので、しかも多数のもの *plures* によって共有されうるとともに、それぞれ個々のもの *singulae* によって十全な仕方ですべて所有されしうるものを、可分なもの *dividuum* と言うのであるとし、一個のもののみにしか適用されえないものを不可分なもの *individuum* と言うのであるとするなら、そして、可分なものとは不可分ものの定義をこの意味に受け止め

ると仮にするなら、その場合には、おそらく、被造物であるペルソナにしか当てはまらないものとして、“*rationalis naturae individua substantia*”という（ボエティウスの）定義を受け入れることも、“*rationalis naturae individua exsistentia*”を全てのペルソナに妥当する定義とすることも不適切ではないことになるかも知れない」とも言う（De Trin, IV, 23: SC 63, p. 282; ML 196, 946 参照）。

ただし、後者を「全てのペルソナに妥当する定義」とする、という部分に関しては、原典批判的問題があるようである。SC は“*quaelibet persona est...*”と読んでいる（SC 63, p. 282）が、PL は“*quaelibet persona increata est...*”と読んでいる（PL 196, 946）。SC は、脚注で、PL の読み方に従う人があることに言及しながら、自らは、コンテキストから、“*increata*”は省くべきとしている（p. 282-283）。論者もここでは、SC に従っている。

さらに、上記二つの「定義」のうちの後者については、人間である実体、天使である実体、神である実体の全てに当てはまるとはいえ、被造の実体にはより本来的に妥当するに対して、神に適用する根拠とされる類似性にあつては、偶有を伴うことはありえないという意味で近似的な言い方でしかないという違いはあるにしても、とも付け加える（De Trin., IV, 23: ML 196, 946; SC 63, p. 284）。

なお、リカルドゥスは、ペルソナの定義に *substantia* よりも *exsistentia* を好んで用いる理由として、*exsistentia* という名辞には、この語が、自分自身の中に存在を持っていること *habere in seipso esse* と、存在を他のものの中から得ていること *habere esse ex aliquo* の両面を表現しているからであるという点を挙げている（前掲箇所）。

これまでのスケッチからも見えてきていると思われるが、リカルドゥスが求めていたのは、三一神と言われるキリスト教徒の信仰する神の三位のペルソナ（のみ）に一義的に一単に類比的にのみでなく一適用されうる定義であると言ってよいと思われる。

Bでレポートした三者がいずれもボエティウスのペルソナ定義を視野に入れているとともに、リカルドゥスによる修正にも言及していることには既に触れた。シュマウスとシェフツィックは共に、（後者は上記Bではレポートしなかった部分において）リカルドゥスに由来する、ペルソナの概念ないしは定義として、‘*Persona est intellectualis essentiae incommunicabilis existentia.*’を挙げ、シュマウスは、‘〈die〉 unmitteilbare Daseinsweise des geistigen Wesens’（霊的存在本性の、共有不可能な実存様式）と訳し（シュマウス S. 336）、シェフツィックは、‘die unmitteilbare Daseinsweise eines geistigen Wesens’（シェフツィック S. 266）と訳しているが、二人とも、リカルドゥスにおける直接の典拠を示すことはしていない。論者による見逃しの可能性を全面的に排除することなしに言うなら、両者が「帰している形」でのテキストはリカルドゥスの De Trin. には見出すことができなかった。ただ、上で言及した“*rationalis naturae individua exsistentia*”がある程度まで対応する文体を備えていると見ることもできるかも知れないが、リカルドゥスにとって決定的な *incommunicabilis* が不在であるという点で疑問は残る。

リカルドゥスのペルソナ定義を取り上げるトマスは、上記二人が挙げる形での「リカルドゥスの定義」には言及していない。真正性における或る種の不確実性の故からか、リカルドゥスのペルソナ定義に言及する Fr. Courth も、M. A. Schmidt も、ペルソナ（一般）の定義としては、トマスも引用している神のペルソナについての上記の定義とシュマウスとシェフツィックがリカルドゥスに帰しているペルソナ一般の定義に共通して含まれている、‘incommunicabilis existentia’ のみを引用し、前者は ‘untauschbare Existenz’ と訳し¹³⁾、後者は、‘nicht mitteilbare Existenz’ と訳出している¹⁴⁾。あるいはここでも、リカルドゥスが持っていた意義と権威の故に、「教会の可見性についてのベッラルミーノの定式」という定形句に対比しうるようなことが起こっていたのかも知れない。

シェフツィックは更に、ボエティウスの “individua substantia” を “incommunicabilis existentia” に変更することによって、リカルドゥスは、ペルソナを実存的なるものの次元に置き、実存様式と理解している、と指摘し、この点を更に明晰に表現しているテキストとして、“‘persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum’ (De Trin. IV, c. 24: ML 196, 946; CS 63, p. 284 参照) を引用し、ペルソナとは、“eine Wirklichkeit, die in der allein dem Geistigen entsprechenden Weise existiert” であると訳した上で、特に ‘ex-sistere’ が、他の何か（の中）から ‘Bestehen’ (“sistere”) 「成り立ってきて存在している」というニュアンスを表現する語であるとし、リカルドゥスのペルソナ概念がペルソナ存在自身の起源に対する関係についての示唆を含んでいる点に注意を喚起している（シェフツィック S. 266）。

シュマウス、シェフツィックが共に、リカルドゥスの “incommunicabilis exsistentia” の中の ‘exsistentia’ を Existenz でなく、‘Existenzweise’ と訳している理由の一端は、リカルドゥスがこのテキストで ‘modus existendi’ という表現を用いている（‘modus existendi’ という表現はリカルドゥスにあっては他でも散見される）という文献学的事実にあるのみでなく、両者が共に実際に実存するペルソナは他者への関係性を含んでいる点を強調することにもあったように思われる。ただし、シュマウスは Existenzweise をもって「自我の殻を破ること」という方向、すなわち近・現代の個人主義や、ペルソナリズム、実存主義の行き方を主として念頭に置いていたとも見えるに対し、シェフツィックの場合は、リカルドゥスが既に言及し、トマスがより明確に表現した「出自関係」の方向に力点を置いていると言えるように思われる。

この関連で、リカルドゥスがボエティウスに反論しつつ強調している ‘incommunicabilis’ について触れておきたい。坂口ふみ氏は、この語を「非共通的」と解すべきことを強調している（坂口 上掲書 272頁）。

リカルドゥスの上述の定義を SC の仏訳はそのまま、“un existence incommunicable de la nature divine” SC 63, p. 281.) としている。シュマウス、シェフツィックおよび上出の Schmidt はいずれもこの語を unmitteilbar ないしは nicht mitteilbar と訳し、Courth は un-

tauschbar と訳している。リカルドゥスは（そしてトマスも）この語を明らかに communis と対峙させて用いている。この定義が置かれている直接のコンテキスト以外にも、この対峙はリカルドゥスでは随所に見られる。たとえば、De Trin. 第2巻11章から13章にかけて、神について言うことのできるものと被造物について言えることを比べながら、神性という性質は他の諸実体との間で omnino incommunicabilis であり、communis ではありえない（11章、12章）、類的な実体性は幾つかの種すべてに communis であり、種的な実体性は個々の種全体に communis であるが、個的な実体性は、一個の個体の中にあるのみで、多数の実体に communis ということは全くありえないと言う（12章）等々。つまり、この記述においても、incommunicabilis に対峙させられている表現は communis である。ただ、最後に挙げた12章の詳述の中では、“Si igitur idcirco incommunicabilis dicitur esse, quia non potest esse alterius substantiae, ...” という言い回しも用いられる（PL 196, 908; SC 63, p. 130）。従って、そこでは、「他の実体のものとなっている」という状態を結果する行為としての「譲渡ないしは交換、分かち合いの可能性の有無」という側面も全面的に排除されているわけではないと言えよう。ここから、問題の定義の中における用法においても、対比されている事態を、「共通である」という結果を生じる「出来事」をも視野に入れて、たとえば「共有されている」といった意味に理解することも可能であるように思われる。（ちなみに、quia 以下の仏訳は、“pour cette raison qu'elle ne peut appartenir a une autre substance, ...” p. 131.）この点では、‘communis’ と同根名詞の一つである ‘communio’ が、たとえば「使徒信条」において、「共有」と解されうることを考え合わせることもできるように思われる。¹⁵⁾

さらに、問題の定義も含めて、上で挙げた例にあっては、‘communis’ と言われるケースはいずれも（リカルドゥスの念頭においては）事実性を述べているのみであるに対し、‘incommunicabilis’ で指されている事態にあっては、単なる事実性の次元のみでなく、可能性の次元まで視野に納められていると解すべきであるように思われる。そこから、本稿ではあえて「共有不能な」と試訳している。

C. 三者の三一神論について

Bにおいてレポートした三者の三一神論要約は—当然ながら—西欧型キリスト教神学（本稿の範囲内では、より厳密にはカトリック神学）の三一神論が、それぞれの時代の要請（とそれぞれの著者が捉えたもの）に即してそれぞれの形態においてではあるにしても、基本的には、定式 “una natura, tres personae” の理解努力であったことを再確認したと言えよう。

Bでレポートした三者間の違いに関しては様々な視点から論じることができるであろうが、ここでは、論述の構成と力点の置き方のみに着目して、いくつか補っておきたい。

既に折に触れて言及してきたことであるが、構成上の大きな相違は、三一神論の枠組の中で

の三位論という基本的共通性を有しつつも、具体的方法論においては、まず（哲学的）ペルソナ論そのものを先行させ、その上で、そこで明らかにされた（哲学的）ペルソナ概念が神の三位に適用できるか否かを見るか、しかもその際、ペルソナ概念の確定のために被造物—具体的には人間—を詳細に観察するところから出発するか（シュマウス）、被造物にも妥当するペルソナ定義を視野の周辺には入れつつも、最初から方法的にも神のペルソナ（のみ）を見据えているか（トマス）、あるいは、アプローチの端緒をペルソナ概念の確定以外のところに採るか（シェフツィック）という点に見ることができるであろう。

次に、神の三位のペルソナを「自立している関係」と見る点も、その関係性のエッセンスをトマスの表現を用いるなら始原関係ないしは発出関係と見る点でも、三者は共通していながら、この事態のもちうる意義を（三一神論の範囲内では）人間ペルソナの理解への直接的表現的適用は控えているか（トマス、シェフツィック）、ペルソナ概念説明の作業の過程において、人間ペルソナの特徴を比較的広範に論じて定義し、しかも、その定義に含まれる境界付けは、積極方向においてその定義内容を越えていく方向では置かれていないとして、いわば、人間ペルソナの哲学的理解を梃に神的ペルソナの理解を類比的に進めるとともに、人間ペルソナについても他者への関係性の完成の中で初めてその十全の完成態に達しうることが同時進行的に理解しようとしている（シュマウス）という点にも一つの差異を見ることができよう。（ちなみに、シュマウスは既にこの過程で、人間ペルソナの尊厳を論じつつ、自然との関係にも言及し、人間ペルソナと自然の間にあるアンビヴァレンシーな関係にも、気後れすることなく言及しているが、この点は、たとえば東洋思想との対話といったコンテクストにおいては功罪両面で注目される。）

この姿勢の違いは、シェフツィックは、神学の本来の使命についてのトマスの理解に近い理解から—直接には明言されないながら—いわば神の内部における三位間のダイナミックな関係の反映が人間の中にも見出せることの中に、人間が神の似姿であるということ（創1・26）のエッセンスを見ようとする伏線が引かれているかに見えるに対し、シュマウスの場合は、近・現代西欧の個人主義的自我論を超克する道として、人間の自我が（哲学的に見ても）孤立主体ではなく、他者への関係性を内包していることを強調しようとすることによって、結果的に人間ペルソナの理解から三一神論の理解へと向かっているとの印象を与ええる結果にもなっているように思われる。

D. 当面の結びに代えて

本稿が主題としたことを論じるために本来、扱わねばならない筈のことに比すなら、本稿が行ってきたことは、序論の序論に過ぎないと言うべきであろう。その意味で、以下は主題としたいことについて本稿が扱った範囲内での当面のまとめでしかありえない。

三一神信仰は、托身信仰とともに、キリスト教徒が既に新約聖書の成立期から堅持してきた

信仰内容であり、彼らの信仰の基盤をなしてきている。西方教会、およびその系譜上にある諸教会が共通の基本信条として¹⁶⁾いるいわゆる「使徒信条」は、ラッツィンガーの指摘にも拘らず、その根本構造においては、三位の神的ペルソナに対する信仰宣言と、その三位の神的ペルソナをそれぞれ「だれと特定しているか」を宣言しているものと解すべきであるとの論者の¹⁷⁾見解も、最終的にはこの事実関係が、ラテン語を共通語として展開されていった西方教会の構築ないしは再構築において果たしたと推定される役割の理解にもとづいている。

聖書学的表象史学的詳細に立ち入ることなく冒険することが許されるなら、三一神の似姿としての人間理解にもとづいて、「托身のイエスを至高の模範としつつ聖霊においてアッパ・パパ神へと向かう」という生き方は、たとえばパウロのようなキリスト教徒にあっては、現実¹⁸⁾に生きられていた生き方そのものであったと推定することができると思われる。「アッパ・パパ！」と呼びかけているパウロの主観的心理状況において「聖霊がそう呼びかけさせている」という意識が具体的にどのような形をとっていたかについては、いかなる説明も想像の域を出るものではないと言えよう。しかし、生きてると彼が信じていたキリストとの強い一体感といった表現で指すことのできる事態に近いものであったことは想像できよう（ガラ2・20参照）。そこから、キリスト教徒のあいだで、三一神信仰がその理論的理解の努力に先行していた、ないしは同時進行していたと言うとき、それは、後世の用語を用いるなら、信仰における神秘生活、神秘的一致と呼びうる事態が、少なくとも、その名に真に相応しいキリスト教徒によってまず生きられていたことを意味するとも言えるであろう。

信仰内容の理解を目指してなされる学問的努力は、当の信仰内容が現実¹⁹⁾に生きられていない場合には、その本来の（宗教的）意義の主要な部分を失うことになる。信仰における神秘生活が伴っていないとき、さらには信仰そのものが消滅したときには、托身論、三一神論の中から人間の意識の中に残るのは、当然ながら、人間（といわゆる世界）に関わる部分のみとなり、その本来の広がりに関連性は失われることになる。ここで細部を追うことはできないながら、近世以降の西欧においては、主調をなした諸潮流においては、神のことは、まず、棚上げにされ、ついで、無視されるという経過をとったと言ってよいように思う。（否定されたり、殺されたりするのは、そうされる必要があるという意味で、そうされる対象は、まだ、「意味ある存在者」と言うべきであろう。）そして、三一神論との関係においても（本稿ではその内容に立ち入ることはしなかった托身論においても）、そこでの一つのキー概念であるペルソナ概念が近世以降の西欧の主流においては、典型的にこのような経過をたどることとなったと言ってよいように思われる。

この経緯自体は、遠く托身論、三一神論の闡明努力の中で醸成されてきたペルソナ理念が世俗化されて一その本来の根からは切り離されつつも一世俗世界に受肉されたという意味で、肯定的に捉えることも可能であるかも知れない。しかし、この意味での「世俗化」が西欧的個人主義を結果したことも否定することは困難であろう。

キリスト教徒の根幹的信仰内容と結び付いていたペルソナ概念がこのような経過をたどるこ

とになったについては、信仰の衰退、なかんずく信仰における神秘生活の衰退という事態のほかに、(西方型の)托身論、三一神論そのものの中にもアンビヴァレンシーな遠因が存在したように思われる。少なくとも、そのような推移をたどりうる可能性は、両分野における西方型神学のアプローチの中に萌芽的に内蔵されていたように思われる。Bで見たように、トマスとシュマウス(が紹介する理解伝統)は、神の三ペルソナに妥当するペルソナ概念と(天使および)人間に妥当するペルソナ概念を区別している。(前者は「自立している関係」ないしは「自立しているものとしての関係」、後者は実質的にポエティウスの定義の継承。) 神的ペルソナの概念的理解に重要な貢献を行なったとされるリカルドゥスの場合も、両者を区別するという方向性においては同一線上にある。

この区別は、一方では、ペルソナ性のエッセンスの理解と神的ペルソナの対被造界絶対的超越性の堅持のために必要であったと言えよう。ただし、三一神信仰が上述の意味で現実には生きられていた間は、両概念は有機的に結ばれた全体として機能することができた。しかし、この信仰が生き生きした力を失ったところでは、この区別は、両者の断絶、更には一方の消滅へと向かうという可能性を既に準備していたと見ることができる。そして、史實的推移はその方向へと進むことにもなった。

この推移を逆転することは、おそらくは不可能なのでもあろう¹⁸⁾。しかし、他方においては、西方諸教会が一致して宣言している「使徒信条」の第3部を、「今も聖なるものの共有をはたらき出し続けている、聖なる方である霊を信じている」(注17の拙稿参照)との宣言の意味することに真実性が対応しているなら、新たなスタートをきることが不可能ではないように思われる。そして、様々な悲惨、壊滅的な事態の反復の中から、その都度、よみがえることができてきたということも、西欧世界の一つの特技であったように観察される。

本稿においては極めて粗雑な形でしか紹介できなかった三一神内部のいわば形而上的内在的生活―「神は愛である」との信仰宣言を帰結する、いわば神自身の内部における三位のペルソナ間の愛の生活―の溢れ出としての三一神の対外的はたらき、すなわち救済史的なはたらきを真に信じることができたら、西欧のキリスト教も、あるいは、人類社会のメンバーとして新たな側面を見せることも可能かもしれないと思われる。

それが可能となるためには、托身信仰と三一神信仰に生き方の根本を置いているキリスト教徒自身が、まず、現にある世界が救済の可能性を内包していること、三一神の救済計画の執行の場であること、いわゆる「人間の言語的理解法を援用した帰属化」(appropriatio)を利用して言うなら、今の現実の世界がその実相においては「いと高き方の力に包まれた部分」(ルカ1・25参照)を内蔵し、「聖霊のはたらく場」を含んでいる世界であることを信じ、同時に対外的には、その信仰の証人となるという使命を託されているとの自覚を持つということが何を意味するかを、イエスの言行から学び取る必要があるように思われる。

その際も、キリスト教徒が心理的主観的に三一神を三一神として体験することも、聖霊を聖

霊と識別しつつ体験することも、おそらくこの世に生きているかぎり、ないと考えてよいであろう。ここでは、ユダヤ教における古くからの伝承（出33・20）を引き合いに出すまでもなく、キリスト教徒自身の体験がそれを証明しているということもできるように思われる。主観的意識という側面においてキリスト教徒に可能であり、実行していくべきでもあることは、主観的には行き止まりとしか見えていないことが、実際には可能となっていくことの中に、三一神の内的生活の溢れ出を信じることであるように思われる。

さらに、キリスト教徒自身は、この世界がなお希望を持つことのできるものであることの最終的根拠が、三一神の内在的生活の溢れ出にあることを信じ、常にこのことを念頭に置き続けているべきであるとしても、対外的姿勢においては、ここでも、フォン・ワイツェッカー教授（1912-¹⁹）の「真理は不寛容であるが、真理の代弁は寛容になされねばならない。」との指摘が、入れ替えるべきものを入れ替えるなら妥当することを銘記すべきでもあるように思われる。

注

- 1) Baatz, U., Hugo M. Enomiya-Lassalle, Zürich und Düsseldorf 1998, S. 351 参照。
- 2) 八木誠一「新約聖書における神と自他一人格主義的神学と場所論的神学」より。大貫隆ほか編『一神教とは何か』東京大学出版会 2006年 所収。
- 3) 上掲『一神教とは何か』25-26頁に見られる加藤信朗氏の発言を参照。同氏の発言の真意は、推定されるところでは、人格神ないしは位格神という邦語の持つ意味の問題のほか、キリスト教徒の信仰する神を単純に、通常、「唯一神教の信仰対象」と言われている意味での唯一神と理解してよいのか、という側面をも含んでいるように推測される。
- 4) バアツ 上掲書 369頁。
- 5) 坂口ふみ『〈個〉の誕生 キリスト教教理をつくった人々』岩波書店 1996年。
- 6) Schmaus, M., Katholische Dogmatik, München 1938-41. なお、同書の執筆に際してシュマウスは、今日なお名著とされている M. J. Scheeben (1835-1888) の未完に終わった Handbuch der katholischen Dogmatik, Frankfurt 1874-1887 を時代に適合させつつ、完成しようとの意図を抱いていたとも聞いている。
- 7) 全般的で近づきやすい紹介書としては、稲垣良典『トマス・アクイナス』講談社学術文庫 1999年がある。
- 8) (新)スコラ的組織神学体系の一例として論者の念頭にあるのは、Sacrae Theologiae Summa, Matriti 1958⁽³⁾ 4巻などである。
- 9) 一例のみを挙げるなら、チノ・K・ピオベザーナ著 千葉一樹参訂『スコラ形而上学 上巻 存在論』中央出版社 1955, 88頁以降。
- 10) この系譜についての邦語による紹介としては、同じフランシスコ会士によってミュンヘン大学に提出された学位論文の日本語版、福田誠二『ヨハネス・ドゥンス・スコトゥスのペルソナ神学』サン・パウロ 2002年を特記しておきたい。
- 11) 長期的には、この努力がいわばその副産物として、西欧型の人格の尊厳の不可侵性理念や、個の確立といった事態に一つの決定的役割を果たしてきたと言えるが、この点に注目している最近の邦

語での研究に、既出の坂口氏の『〈個〉の誕生』、同氏の『「私」のアルケオロジー』同氏ほか編『「私」の考古学』岩波書店 2000年収録などがある。

- 12) シェフツウィックが典拠として挙げるところとは異なるが, Rahner, K., Trinity, Divine, in Rahner, K. a. o., (edit.) Sacramentum Mundi, Basle — Montreal 1970 p. 295 - 303; Trinity in Theology 前掲書 p. 303-308 に簡潔な紹介がある。
- 13) Courth, Fr., Trinität in der Scholastik, HDG II/1 b, Freiburg Basel Wien 1985, S. 67.
- 14) Schmidt. M. A., Die Zeit der Scholastik, in: Andersen, C. (Hrsg.) Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I, Göttingen 1982, S. 609.
- 15) J・ラッチンガー『キリスト教入門』小林珍雄訳 エンデルレ書店 昭和四十八年, 225頁参照。
- 16) ラッチンガー 前掲書 223頁以降。
- 17) 拙稿『Credo Ecclesiam?—使徒信条第三部の構造の考察から—』京都産業大学論集 人文系列 24号 1997, 1 -27頁参照。
- 18) Weizsäcker, C. Fr. v., Grosse Physiker, hrsgn, Rechenberg, H., München Wien 1999, S. 175.
- 19) C・Fr・v・ワイツゼッカー『人間的なるものの庭』(拙訳)法政大学出版局 2000年, 773頁参照。

To the Concept of the Personal God in One of the Western Traditions

Ken YAMABE

Abstract

The essay consists of four parts. After a short introduction and presentation of the current discussion in Japan on the Personality of the God of the Christians, of the so-to-speak-pre-theological beliefs of the early Christians and of the methodology, which the essay makes use of (A), the author reports from the standard works of three Catholic theologians the essential lines of the theological thinking on the Trinity: M. Schmaus as the representative for the period between the Vaticanum I and the Vaticanum II, St. Thomas of Aquinas as the representative of the scholastic theology and L. Card. Scheffczyk as the representative for the period after the Vaticanum II (B).

After some short comments on the reported points in B, in which the author ascertains that all of three reported authors insist, in spite of many differences, — partially conditioned under their current circumstances — that the God of the Christians is not a uni-personal God, but a tri-personal God and precisely in this fact (of the faith) i. e. that this God exists in three persons and that the as-it-were metaphysical essence of these persons consists in the incommunicable relationship (in love), which exists in the God as subsistent to each other, and that they all see in this fact (of faith and of the conclusion of the theological thinking) the immanent possibility in God, to work ad extra in the economy of salvation (C). The author adds at last some considerations, in which he relates his presentation in B and C to the problems, which he mentioned in A, again (D).

Keywords: Catholic Theology, Theories on the Trinity, Concepts of 'Person', the mission of the Christians, Faith and Generosity.