

〈開かれた〉共同性

——A.S.ホミャコフの「教会はひとつ」に関する一試論——

井上まどか

序

本稿は、1840-50年代の帝政ロシアにおいて、非聖職者でありながら数々の宗教的テキスト群を産出した、モスクワ在住の貴族知識人、A.S.ホミャコフ(1804-60)の「教会はひとつ」というテキストを教会論という形式性を備えた、信仰的共同性論として、その形成因に着目しながら、その宗教学的読解を試みるものである。ホミャコフはロシア思想史において、初期スラヴ派と位置づけられ、その研究において、西欧派と呼ばれる陣営のインディヴィデュアリズムに対するスラヴ派のコレクティヴィズムという枠組みや、1890年代のパン・スラヴ主義の源流という位置づけなどの、政治学的・社会学的諸研究において扱われるのがひとつの潮流であった。他方、キリスト教研究の文脈においては、成熟していないと考えられていた19世紀のロシア正教神学において、「俗人」でありながら神学論文を残した人物として評価されている。しかし本稿においてはホミャコフを、19世紀のロシア、さらにはヨーロッパ世界の社会変動と対峙し、正教信仰の可能性を掲げた知識人の一つとして捉える視点を確保しておきたい。

1840-50年代のホミャコフの宗教的テキスト群^{*1}は、貴族知識人の著作への検閲の厳しいニコライ一世体制という制約の下、国外で発表されることが多かった。英国教会の神学者との文通や、ローマ・カトリックの正教比判や、プロテスタントに対し果敢な議論を行っていたことが明らかとなっている。その応戦的な諸テキストにおける、プロテスタントやローマ・カトリックへの明示的な批判とは異なり、「教会はひとつ」の論文においては、ローマ・カトリック、プロテスタントなどが名指されることはない。とはいえしかし、それらの教会への批判を含蓄しており、さらに正教の教会論としての性格を具備しているのが特徴である。

この「教会はひとつ」というテキストはホミャコフの生前には出版されず、1864年に『正教評論(Pravoslavnoe Obozrenie)』に「教会論」として掲載された。^{*2}ホミャコフの他のテキストについては現在の正教神学において言及されることは殆どないが、この「教会はひとつ」は例えばエキュメニカルなテキストとして評価されている。したがって、正教神学という文脈におけるこのテキストの読まれ方について勘案する必要があるのと同時に、ホミャコフが歴史哲学的・認識論的・社会哲学的テキストや詩作など多分野にわたる著作を残していることから、ホミャコフの他のテキスト群との関係性においてこのテキストを考察することも我々には要請される。^{*3}

ここで、本テキスト^{*4}が書かれた固有の状況、その形成因を考察する際に、それを全くホミャコフの信仰に還元する、正教神学の立場もないわけではない。しかし、一見「純粋な」信仰告白的テキストにみえるものにおいても、例えば特にキリスト教の諸テキストにおける「宣言」的・行為遂行的発言においては、その形成に何らかの意図、或いは背後にある歴史性を帯びた力関係を想定せずに成立したと考えることはできないことは明白である。^{*5}

本テキストは、そのタイトルにもあるように、また冒頭部分を一瞥すれば明らかなように*6「教会」に関するテキストである。「教会」とは時に世俗的な政治権力との対比で、或いは、キリスト教伝統につらなる他教会・他教派との差異を強調する際に用いられる。また、「教会」としての制度化が形骸化した信仰の温床になるとして批判されることもある。いずれにしろ、「教会」に対する反省的な問いを含む「教会論」と目されるものが登場してくる社会的・宗史的コンテクストとしては、信仰や「教会」の何らかの危機があると考えられる。他方、本テキストにおける「教会」は「祈りの共同体」と呼ばれるように、ある種の共同性として想定されている。つまり、信仰共同体論として、その共同性の特質を問うことも可能なのである。するとそこには、何らかの共同性の危機が存在したと考えられる。

本稿では、このテキストにおける「共同性」の構造把握を行い、さらには、その「共同性」が「教会論」でもあるという、テキストの重層的性格を鑑みながら、このテキストの作成意図を分析することによって、その存在性格を明らかにすることを目指すこととする。

「教会はひとつ」は、内容的に分かれる文章のまとめりごとに、1から11の番号がふられているほかは、特に節に分けられているわけではない。本稿では1から11までをローマ数字であらわし、そのあとの数字は段落番号を、:の後の数字は文番号をあらわすこととする。また聖書に依拠していると思われる箇所でも、本テキストでは一貫してその引用箇所は明示されていない。本稿における聖書の引用箇所は筆者が適宜応じて付加したものである。IからXIにタイトルをつけるとすれば以下ようになる。I教会の一性、II地上の教会、III教会の不変性・不可謬性、IV一なる・聖なる・公同なる・使徒的教会、V伝統・聖書・業の聖霊における一性、VI聖霊の恩寵、VIIニカイア・コンスタンティノポリス信条、VIII教会と sacrament、IX教会の不変性、X救済・恩寵の平等性・愛、XI正教会の一性

以下では、本テキストから導きだした次の五つの視点を設定して、本テキストにおける「共同性」=「教会」についての分析を行う。①「教会」という共同性の構成員とその資格、②「教会」の空間的・時間的表象、③「教会」の制度性を巡る問題、④人体のアナロジーと「教会」、⑤聖霊論的教会論の特色。この五点は以下の一から五に至る各々の節に対応していることに留意されたい。

一、〈開かれた〉「教会」～その成員と洗礼

まず、本テキストにおける「教会」とは「祈りの共同体」(IX5:3)であるが、その祈りを共にする「教会」の成員とその資格については、IとVIIIでの洗礼の必要性に関する記述で述べられている。それによれば、その成員は生者・死者・天使*7・未来の世代の者すべてを含む。

我々の各々が全ての人々に祈りを請うのと同じように、各々の人々は全ての人々——生者も死者も、そして未だ生をうけていない者も——を代表して、彼の祈りを請け負っている。(中略)我々は現代の世代のためだけでなく、神が生の世界へと導き入れようとしている者たちのためにも祈っているのである。我々は神の恩寵がその上にあるところの生者の為にも、そして神の御顔を拝する栄誉を賜わるところの死者のためにも祈っている。IX6:1-2

この「祈りの共同体」に入るためのイニシエーションであり、他の sacrament*8の「管理者」(VIII3:2)である洗礼については、新約の教会で定められたという限りにおいて必要であり、必然的

なものとはみなされていない。⁹洗礼を旧約の割礼と対照させる考え方については、割礼を受けない女性を排除し、アダムからアブラハムに至る長老を無視することになる¹⁰ところから、旧約と新約の断絶を認めることとなるとしてそれを拒否する。¹¹

このようなイニシエーションに関する議論からは、「教会」の成員としての無資格性ともいうべきものが看取される。このことは、キリストの贖罪や人間の原罪という要素が本テキストにみられないことと結びついていると思われる。ここで提示される人間観は性善説（原罪を強調しない立場）とも呼べるものであり、罪や救済に関する言及は少ない¹²。それは煉獄の否定（IX6：3）や天使の肉体としての人間の肉体という観点¹³、幼児洗礼の必要性に関する記述にみられる。例えば本テキストは、幼児洗礼の必要性を重視して、次のように言う。

未だ完全な思慮深さの年齢には達していない¹⁴子供たちの喜びを人が知ることができようか？
キリストの誕生の前でさえ、預言者たちはキリストに歓喜したのではなからうか？

IX4：16-7

この箇所はヨハネが胎内にいるときに、マリアの胎内にいるキリストを知って、胎内で喜びおどろくという聖書の記述（ルカ1：41）をうけたものと思われる。さらに、このテキストにおいて洗礼志願者教育について全く言及されていないということに留意したい。子供が教育される存在として、或いは信仰に対して無自覚である存在として描かれるのではなく、生まれながらの教会参加者として描かれているとも言える。イニシエーションが、存在論的位相の転換に必要とされるものだとすれば、生世界においても、死後世界においても「教会」というひとつの共同性のなかにつねにすでに潜在的に投げ込まれている存在である人間は、イニシエーションを必要としないとホミヤコフには考えられているのである。

以上のように、人は無資格で祈りの共同体に入っていくことができるが、その際に必要となるのは「意志」¹⁵、その共同体を構成しようとする自発性¹⁶である。ここで、信仰のありかたとして、待つということと、望むということの違いが示され、後者の重要性が、ヘブル11：1の引用とともに述べられる¹⁷。そして本テキストによれば、我々は、我々の誰かが「墮落する」とときには「一人で」墮落するのだが、「救われるときには一人だけではないということを知っている。（IX5：1）」のである。そして祈る者は誰でも「全教会がこれまでそれら全ての教会の成員のために祈っているという確信のもとに、全教会を求める（IX5：4）」のである。この「意志」は個人の自由意志や世俗法の上に成立する自由とは異なる¹⁸。そしてこの「意志」は「愛」に向かうとき最も完全になり¹⁹、次のようなかたちで共同性を構築する。「愛」は、

孤独な希求ではない、それは反響と結合を要求し、見出し、そして創り出すのであり、反響と結合の内に自ら強固となり、完成される²⁰

からである。

しかし、この「意志」は後述するように、有機体として、他の構成要素（成員）を「攻撃」しないという範囲内での自由であり、意志である。この有機体的観点が、本テキストにおいて、東方教会の伝統的見解に則ったフィリオクエ問題²¹に関するローマ・カトリックへの批判として作用するのである（本稿四節）。

以上のように、本テキストにおける「教会」は成員についても、その加入・資格についても〈開かれ〉てはいるが、しかし、「愛」の自発性が要請され、その「愛」によって結合がもたらされる

という点で「共同性」性が成立することとなる。

二、「教会」の空間的・時間的表象～ソボルヌイ論を巡って

本テキストでは、東方教会の伝統的立場に則り、ニカイア・コンスタンティノポリス信条^{*22}に正統性を認めている。その信条にみられる「一なる、聖なる、公同なる、使徒的な」という教会に関する規定表現が本テキストにもみられるが、留意すべきなのは、その際「公同なる katorikoz」をソボルヌイ sobornyi という露語に訳し、その後「普遍的」という意味の露語 kafolicheskii, vselenskii という語を括弧のうちに付加しているという点である。ホミャコフが述べる様々なカトリック批判のなかでも、彼の神学的見解にまで結実していると思われるのが、ソボルヌイ論^{*23}である。ホミャコフはロシア語の kafolicheskii の語源となり、ローマ・カトリックの名称の源となったギリシャ語の katolikoz には、地理的な (geograficheskii) 普遍性という意味合いはない、と考えた。^{*24}露語の kafolicheskii, vseirnyi, vselenskii や仏語の universalité が「地理的普遍性」を意味するのに対し、katolikoz は、

全員異議のない自由な、完全な全員一致の「教会」、そこでは民族性(narodnost')が消え、ギリシャ人か異邦人か、富める者かそうでない者か、地主か農奴かという区別もない「教会」^{*25}というのを意味すると考え、そうした意味としては sobornyi という語が一番ふさわしいとホミャコフは言明した。

ホミャコフのこの見解によれば、katolikoz は人間が諸属性から自由であること、属性によって差別されることのない、人間の普遍性という意味での「普遍」という意味をもつと解釈できる。sobornyi という語が「シノド(宗務院)的、大聖堂的、社会的(公的)」だという批判に対しては、その語の持つ内面的・信仰の意味合いを強調して、この語自体は「信仰の包括的な告白という意味を持つのであると、私はあえて断言する」^{*26}と述べている。そしてこの語幹 sobor については「どこかの場所において多くの人が団結すること」という意味だけでなく、「こうした団結・結合が常に変わらないという可能性」を意味するとした。

「教会」の「公同」性が地理的普遍性や領土的覇権性を含意することを避けようとする記述は、本テキストの、教会の地理的名称に関する議論(以下引用)や、ローマ・カトリック批判と思われる記述^{*27}にみられる。

ある社会がその地方名を冠しながら、例えばギリシャとかロシアとかシリア教会とか、そういう名を冠しながらキリスト教会と呼ばれるときは、その名称はその特別の地方性(つまりギリシャ、ロシア、シリア)において住んでいる教会の構成員の集団のみを意味する。(中略) どのような一つの共同体や一人の司祭も、教会という全信仰の、管理者であると認識されるものではない。IV2:1-2

いわば地図上で確認しうる地理的普遍性や領土的覇権性を否定することは、逆説的にその空間的普遍性を言わんとするものであろう。とはいえ、この空間的普遍性は時間的普遍性に基礎づけられている。というのは、本テキストにおいては、「教会」の普遍性の空間的表象——覇権性をもつという、水平的構造のみならず、垂直的構造^{*28}においても——よりも、時間的表象の方が一次的であるからである。換言すれば、「教会」は、無時間的に、旧約から新約、そして終末に至るまで永遠に^{*29}、改革の必要のないものとして不変的に存在する。^{*30}しかし、このような空間的——

時間的表象性の特徴にも関わらず（あるいはそれ故に）信仰者にとって「見える教会」であるとされる。

このテキストにおいて「見える教会」というのは、ルターが言うような「神の左手の王国(Gottes Reich zur Linken)としての、制度的かつ洗礼を受けたものからなる「見える或いは経験的な教会(ecclesia visibilis seu empirica)」*³¹ではないと筆者には思われる。それは、信仰者の眼には見えるもの、「肉体の眼には見えていないかもしれないが、墓を超えて教会内にいる信仰の眼には見えている(VIII2:7)」ものである。意志をもって「祈り」を共にする者でありさえすれば、たとえ洗礼というイニシエーションを受けずとも、終末まで「地上に残り続けている」その教会の姿が見えるはずだと主張されるのである。この時、天上と地上という対比は見られず、聖なる「教会」は地上に現臨していると解釈できるものである。しかし、ここで如何なる者が信仰者であり得るか、という客観的指標というものは存在しない。すなわち信仰者の「教会」は空間的——時間的な無限定性の故に、信仰という一点を条件に、すべての人に<開かれた>性格をもつものといえよう。

三、「教会」の非制度性

およそ一般的に、教会論が形成される文脈を理念型的に整理するならば、その論理的必然性からいって次のようになる。第一に、教会内的要因、第二に、教会外的要因であり、おそらく両者とも何らかの意味で、危機的な状況への応答であるといえる。*³²前者においては、①教会内の諸制度（礼拝・司教の叙任）の整備、②洗礼志願者を含めた信仰者教育、③異端的思想に対する基準の設定、後者においては、④政治的権威との関係性の明確化、⑤社会的状況への応答、⑥諸教会に対する反駁が意図されていると考えられる。

本テキストにおいては、⑥については、明示的ではないにせよ、ローマ・カトリック反駁、プロテスタント反駁として記述されている*³³が、特に前者の①、②については特記されていない。例えば、「場所」「壁」「管区の支配者の継承」や「宝座」といったものが、信仰の「死性(Mertvennost')」として拒否される。*³⁴この、教会の制度面への言及のなさの要因は教会の制度的整備が、司教職制度のローマ教会を想定させるものとして忌避されていることと、ホミヤコフのいわゆる「俗人性」、*³⁵そしてこの「教会」論がキリスト論を重視したものではなく、聖霊に比重をおいて書かれているという、三点に還元できよう。

ここで聖霊論的教会論（後述）と「教会」の非制度性との関わりについて、「神の国」論を媒介にして考えておこう。

二節で概観したように本テキストの「教会」の表象は、或る意味ではユートピア的共同性、「神の国」的共同性*³⁶である。なぜなら、この「教会」は空間的に占めるものではなく、また未だ来たらざるものだからである。これは、正教の教会に正統性を認めつつも、その教会の名称は完全なる「教会」に到達するときに消滅するという、次のような表現に顕著にみられる。

神の意志によって、聖なる教会は多くの分裂へ、ローマ総大司教へと陥った後、ギリシャ教区と総主教のうちに保全された。(中略)その教会というのは、正教、東方、或いはギリシャ・ロシアの教会と呼ばれる。しかし、これらは一時的な名称である。(中略)教会が自身を拡張しようとする教会のなかに入っていくとき、そのときには地方的な名称というはなくなる。

というのは、教会というのはいかなる地方性とも結びついていないからである。X I 1 : 1, 2 : 1, 3-4

「神の国」論については金井新二によれば、千年王国論的此岸志向性と、二王国論的彼岸志向性の二類型において考えることができる。ここから、この「教会」論を性格づけようとするならば、「既成の歴史社会的な秩序や勢力」*37と何らかのかたちで結びつきつつ現実変革を目指す、千年王国論的志向性を持たないという点で、二王国論的であるともいえる。しかし、それは、バルト的な二王国論——「神の支配」の基準から一切を拒否・禁止・批判するという仕方ですら既成秩序に対する批判性をもつ種類のものとは異なる。それは金井が言うように、「静寂主義的な、もしくは世界からの（彼岸や内面への、または「教会」への）逃避」*38的な二王国論というよりは、むしろ、神の霊の充満する世界としての、また 地上の世界を全く聖化（III2 : 13）してしまうような世界としての「教会」の存在の、二ではなく一性への回収であるように思われる。

例えば、「見える教会・見えない教会と言っているときには、それは人間に關してのことなのである。（I 2 : 2）」と言われるとき、こうしたかたちで、現勢教会といわば天上の教会というものの二性を無効化してしまうことによって、現勢教会の問題に論及することを避ける結果となった。その一性は、この「教会」には、いわば権威といったものがなく、あるとすれば、それは主なる神にあるのではなく、子キリストにあるのではなく*39、聖霊が内在する「教会」にあるという、聖霊を重視する立場から帰結するものだと思われるのである。本テキストにおける「教会」の非制度性は以上のことから聖霊論的教会論と関連することがわかる。それ故、これ以降の論述は五節に譲ることとする。

四、人体のアナロジーと「教会」

キリスト教における「教会」が、キリストのからだになぞらえられる*40ことは周知のことである。そしてキリストの愛を根幹として、（一人の人間の）諸器官がしっかりと結合し、各々の器官が分に応じて働き、一つの身体を成長させていく（エペソ4 : 16）のと同様に、本テキストでは、「教会」の一性は「生命体」の一性であるといわれる（I 1 : 3）。この場合の「生命体」とは、ひとつの肢体の出来事が他の肢体に影響を与えるような、諸肢体が共働して分裂のないひとつのからだを形成する、といった1コリント12 : 21-7にみられるような調和性・整合性を重視した、有機体観である。祈りを血に喩えた次のような記述を参照されたい。

もし彼が教会の一員であれば、その人の祈りは全ての教会員に必要なのである。もしその手が身体に残りの部分からの血を要求していなかったと言わなければならない時、その手へそれ自身の血を与えることはないだろうし、そうすればその手はしぼむであろう。それで一人の人も、その人が教会のなかにいる限りは、また教会に必要なのである。（中略）相互の祈りは教会の血であり、神という教会の息吹の栄光化である。IX

こうした人体のアナロジーが政治体(body politic)として援用される際には、その「体」の重視——「全体と個」の関係からすれば全体性志向——から、調和という名の下に服従性を要求することとなるのは周知の通りである。翻ってホミヤコフのフィリオクエ論に視点を移せば、ホミヤコフのフィリオクエ論によるローマ・カトリック批判がこの有機体的発想に基づき、部分の「反抗(プロテスト)」として批判される*41点が、特徴的な点である。この点は、仮にフィリオクエ論

において聖霊論的議論が積み重ねられてさえいけば、もっとその批判に説得性が生じたであろうし、またキリスト教会内のエキュメニカルなテキストとして読まれる可能性も生じたであろうと思われる点でもある。例えば次のような、「全体と部分」の関係が看取される箇所が有機体論的と称しうると思われる。

信仰の恩寵は生命の聖性から分離されるものではなく、どのようなひとつの共同体や一人の司祭も教会という全信仰の管理者として認識されるものではない。(中略)にも関わらず、あらゆるキリスト教の教会は(中略)それが他の共同体への攻撃を生じさせないという限りにおいて、その形式や儀式を変えたり、新しいものを導入する十分な権利をもっているのである。IV2:2-3 (傍点筆者)

しかしこのように言いつつも、その直後において「兄弟が他の兄弟を疑いと不調和の罪に導くことがない」ように、「自身の意見を捨て、他の者の意見に服従すべき」と述べられる。ここには政治体というアナロジーに似た構造が読みとれる。

付言すれば、このようなく開かれ>ていると同時に有機体論的統合性を備えた「共同性」が構想される背後に、西欧化・近代化が個人主義的思潮の胚胎や共同体の解体に対するホミヤコフの危機意識の存在を予想することもできるだろう。その共同性が全ての自発的な個人にく開かれ>つつも、調和的な統合体として論じられているからである。

五、聖霊論的「教会」論

五：一 教会における神の内在性

本テキストにおける「教会」論は、聖霊を重視する志向性の上に成立している。ここで、仮に「教会」論が専らキリスト論的に語られる場合を想定してみよう。その方向性にはキリストの権威の位置づけを巡って二つの理念型があると考えられる。このいずれの立場もマタイ16:18⁴²に依拠して教会建設をキリストの権能に帰する立場である⁴³。

前者の立場は、キリストの委託を受けたペテロの任職にキリストの権威の分有を認め、後継者が代々受け継ぐべきだという司教職、つまり教会内制度の継承性を重視する立場⁴⁴である。この場合は「教会」内のヒエラルキーを認めることとなる。

後者の立場は、「教会」を俗権に対立する聖なる世界ととらえ、その「教会」の長であるところのキリストの権威を強調することによって、現勢の政治体制批判をも含意する場合である。この場合は、「全ての王の権力」に対してキリストひとりに権威を帰すという立場からいって、「教会」内のヒエラルキーが前者ほどは強調されない。

これらの立場においてはキリスト、ひいては神の超越性が維持されるのに対し、聖霊論に比重をおいた場合には、「教会」に内在するところの「神の霊」ないしキリストの内在性が強調されることとなる。そしてこの内在性の立場に立てばヒエラルキーは存在しない。

本テキストでは、教会は「真実の聖霊 dukh istinyi と外的な不変性というのがキリストとして教会の中に生きている (III1:2)」とされ、「キリストがその内に生きる教会 (V3:8)」「聖霊、そして生命と真実の霊によって支配されている教会 (V1:1, VII:1)」、「教会はキリストと、それら全ての生きているものにおける満ち満ちている聖霊の恩寵のうちに永続する (II1:1)」などと言表される。この、神の霊やキリストの内在性は次のような表現に顕著である。

神の創造という外的な行為に関連してだけではなく、神の内的な永遠存在という関連した神の存在の秘密をその〔教会の〕なかに含んでいる。(VII4:3)

このような内在性は、キリストの権威性の主張^{*45}が「教会」論としての本テキストの序論とも言うべき冒頭部分 (I) においてみられないということに象徴的である。I では教会は「キリストのからだ」であり、教会の一性は「生命体の一性のようなものであり、個人という一人一人の人間の総体ではなく、「神の恩寵における統一」なのであると言われる。

冒頭においてこうした超越性の契機のないことが本テキスト全体を性格づけているように思われる。勿論「神を嘉するものとしての教会 (II1:2)」や「恩寵をうける器であり、道具である (VIII1:1)」という表現の仕方により、神の超越性は保持されるものの、教会には聖霊が満ちているとの、聖霊の内在性の強調が本テキストに特徴的なものとしてみられる。例えば次の箇所は聖霊が「教会」に満ちているとの前提に立てば理解しやすい。 sacrament は、

もし個人がそれに値する存在ではなくても、一人の個人という人における全なる教会によってなされるのである。(VIII)

このような sacrament の聖性は、その礼典を司る側にも受ける側にも聖霊が内在・媒介することによって保証されるのである。そしてこの引用箇所では「教会」は「聖霊」と同義で用いられていると解釈できる。

こうした「教会」論における聖霊 (神・キリスト) の内在性は、本テキストにおいて、教会が歴史制度的な、建造物として空間を占めるものとしては書かれていないこととも関連している。またこの聖霊の内在性の重視から、成員の無資格性、成員間のヒエラルキーのなさも帰結する。

五：二 人間における神の内在性

本テキストでは、「外的な知」「死んだ信仰」「理性」は、正式なものではない「8つめの sacrament」として拒否される (IX3:1)。理性やいわゆる悟性的な知的作業を通しては、神的知へと至ることはできず、またその神的知に至ることこそ最重要課題である、とのこの傾向をロマン主義的な^{*46}反主知主義であると規定することは簡単である。しかしその際問題となるのは、そうした神的知がいかなる経路で人間に把握可能となるか、という点である。啓示によるのか、体験によるのか、宗教的「感情」か、直観によるのか、という点である。本テキストによれば、こうした知を媒介するものとして教会に伝承される儀式や賛美歌、イコンの各々が重視されている。それらは「啓蒙されていない」人々にとって有効なものである (IV2:4)。しかし、ここでは「啓蒙されていない」人々への素朴な思い入れといったようなものや、「啓蒙された人々」の方が「理性」という「8つめの sacrament」に陥りやすいとの対比は見られず、両者ともにキリスト者として分け隔てなく描かれている。

この神的知に至る回路は、「知的探求ではなく事柄である (V3:3)」ともされる。例えば sacrament に関する記述の箇所においては、次のようにある。

教会の本質と存在に関する知は恩寵の賜物のようなものであり、高みから与えられたものであり、信仰によってのみ近づき得、理性によっては近づき得ないということを示している (VIII)。このように「理性」に対しては「信仰」が対置されるが、「信仰」よりも上位に置かれる「神の恩寵」は、「愛」である。^{*47}

〔「教会」の内において人は〕自己自身を、その精神的孤立の無力のうちにある自己自身としてではなく、同胞と救世主との心底からの精神的結合の力のうちにある自己自身として見出す。教会において彼は完全な形姿にある自己自身を、むしろ自己自身において完全なものを見出すのだ。つまり、全ての孤立的な個人生活の粗野な不純のうちにおいて常に滅失してしまうところの神的な靈感を見出す。この浄化は、イエス・キリストにおけるキリスト者の相互的愛の不拔の力を通して生じるであろう。思うに、この愛は聖霊(dukh Bozhii)であるからだ。^{*48}

この引用は本テキストからのものではないが、しかし、「信仰」というより「祈り」であり「愛」を重視している本テキストとこの引用箇所については相同点が見出される。この「愛」は「聖霊」であり、キリスト者の相互の祈りにおいて息づくものなのだと解釈できる。

そして、キリストの超越性、権威性というよりは、キリストと人間の相同性(X1:3)、人間のうちに生きるキリスト(IX5:9)、キリストの贖罪への否定的見解(VIII4:7)が述べられていることから、本テキストでは、キリストの内在性や神が聖霊として人間のうちに存することに重点が置かれているものと考えられる。それ故、先の引用にみられる、「信仰」を通して神的知に至るという件は、祈りの共同性に加わる者は全て、その人におけるキリスト＝愛＝聖霊の内在性により、神的知へと到達することが可能であると読めるのである。

このテキストに顕著にみられる、以上のような「内在性」は、後の宗教哲学者によって批判されることともなる。本稿では彼らの見解も含めて以下で、本テキストが「教会論」として書かれた作成意図を考察することにより、その〈開かれた〉共同性と「教会論」との関係性を巡る問いに答えることとしたい。

六、「教会はひとつ」の形成意図について～結語に代えて

以上で述べてきたように、「教会はひとつ」というテキストで夢想された共同性は、聖霊を重んずるという意味で、またイニシエーションを必要としないという点で、いかなる人にも〈開かれた〉ものである。また時間性・空間性を超越した理念的なものであり、組織制度的な意匠を厭うものである。^{*49}或いは、人がかりに「墮落」しても、たとえ教義的誤謬に陥って「教会」から離れていったとしても、人は裁かず、神の裁定に委ねられ(II2:3)、「教会」に戻るときには、罪の告白や聖職者の按手等による和解も必要なく、他の人々とともに「救われる」という点で〈開かれて〉いる。

ここで確認したいのは、何故このテキストが「教会」論でなくてはならなかったのか——「聖霊」論でもなく、「信仰」論でもなく——という問いである。このように〈開かれて〉いるのであれば、それが「教会」として構築される必要はどのようにあるのだろうか？

本節では、本テキストの書かれた意図を考察することによって、この問いを明らかにしたい。その際、本テキストの解釈可能性といったことについても若干述べることにする。

このテキスト自体はロシア国内では、ホミャコフの生前には出版されず、1864年(アレクサンドル二世帝政下)にロシアで出版の『正教評論(Pravoslavnoe Obozrenie)』に「教会論」というタイトルで掲載されたことは冒頭で述べた通りである。

本テキストが収録されたホミャコフ全集の第二巻の宗教的テキスト群は、ロシアにおいては、

1867年2月22日に、シノド（宗務院）の検閲の許可によって出版された。しかし、そこには検閲官の次のような但し書きがあったという。「著者〔ホミャコフ〕が専門化された神学教育を受けていないという事実から生ずる幾つかの不完全で不適切な表現が〔「教会はひとつ」のなかには〕みられる。」^{*50}しかし、1864年における掲載により、本テキストはロシア正教の神学界に受け入れられたとみなす立場もある。^{*51}

今日においては、本テキストが正教神学の重要なテキストとして取り上げられることも多い。翻ってホミャコフが当時、これを著した意図というものを想定することができるとしたら、それはどのようなものであっただろうか？

序文と書簡におけるサマーリンの見解によれば^{*52}、1846年当時には、ホミャコフはこの自らの手になるテキストを、発見された古文書(drevnaia rukopis)であるとし、序文とあとがきをつけて出版する予定であったという。

この点と、ホミャコフが本テキストをアテネから出版されることを望んでいたという指摘を勘案するならば、このテキストが正教会の公の文書として出版されることをホミャコフが望んでいたと考えることもできる。

そのように想定した上で、叙述形式に着目してみることにする。諸「信仰告白」のように、「～を信ず」という形式をとってはいないが、ある種定型化したかたちでの（「教会は～のように教える」）の叙述は、その反復的表現により、公式化されたものであるかのような印象を与える。

本テキストにおいては、かりに形式的なものであったとしても、公式かつ正統な正教会のカテキズム(katekhizm)^{*53}として成立させようという意図があるのではなかろうか？

ここで再度、三節で挙げた「教会論」の形成的要素から、本テキストの構造を考えてみることにする。教会内の整備(①)については、7つの sacrament に関する記述(VIII)がそれに当たると解釈される。「公式の」 sacrament とその記述によって、伝統的且つ正統な教会文書としての形式性が備えられることを意図していたように思われる。またニカイア・コンスタンティノポリス信条を全文引用する点(VII)、またこの信条の正統性を主張する立場によるフィリオクエ付加批判も、正教の伝統的見解を示している箇所といえる。

また教会外的教派への反駁(⑥)については、「個人」が過ちを犯す存在であることに対して「教会」の不可謬性を主張している箇所(III)^{*54}で、聖書と伝統と業の各々の緊密な関連性とそこに内在するキリストを重視する箇所(V)^{*55}、の二点において、前者はローマ・カトリックに対する、後者はプロテスタントに対する批判を内包していると思われる。更にイコンの肯定(IX8-10)、以上から、これらの見解が正教会の見解として発表され、西方教会への反駁としても耐えうるものとなることをホミャコフは意図していたと解釈できる。

以上のようなホミャコフの意図と、本稿で明らかにしてきた「教会はひとつ」における〈開かれた〉共同性が、一方では関連しあい、他方では特に緊密な関係を保たず混在しているように思われる。関連しあう点とは、四節で述べた有機体論的観点からのフィリオクエ批判である。

このような「教会はひとつ」にみられる、正教会の公式見解として成立させようとの意図と、「共同性」論の特殊性の混在が、本テキストの読みの多様性を生んでいると思われる。例えば以下の二つのホミャコフ——特に「教会はひとつ」に関する見解——は、両者とも20世紀のロシアの宗教哲学者によるものである。一方は、社会主義に連なるような共同体論として本テキストを評

価し、他方はそれを、東方教父以来の伝統のうちに位置づける。

P.フロレンスキーは、ホミャコフの「宗教」は内在的で人間的なものであり、超越的でキリスト教的なものとは異なると指摘する。ホミャコフがいうところの、権威を否定し、明らかな自己充足性をもった「教会」は、神的土台と神的神秘、真理の尊厳と価値とを、人間的な道徳的・心理学的共同性、人間的な愛他主義に代替させようとするものだとみなした。そしてソポールヌイ論に関しては、それは単なる隠れた社会主義に過ぎず、神に代わって人間が普遍的な主権性を確立するに至るアプローチであると述べた。^{*56}

他方で、G.フロロフスキーは「教会はひとつ」にみられるような「教会」論は、古代教父の伝統を完全に引き継いでいると考え、エイレナイオス、テルトゥリアヌス、オリゲネス、そして特にアウグスティヌスの名を挙げる。^{*57}

筆者は、後者の見解にはその根拠が示されていないという点で、容易には首肯し難く、また正教における教父思想の伝統と本テキストとの関係性について述べるだけの力量を持っていない。が、前者については、異端反駁の色彩がうかがえるのを別にすれば、ホミャコフのこのテキストはそうした解釈を許すものだと思う。

ホミャコフがあくまで共同体としての「教会」を維持しようとしたのには、当時のイスラム支配下にあった正教会への、換言すれば、正教会の危機的状態への意識があったと思われる。例えばホミャコフはイギリスの国教会の信徒への書簡において、1848年のローマ法王ピウス9世の回勅——イスラムの支配下にある3つの東方主教に対してローマ・カトリックへの「服従」を要求した——に対する東方主教たちの拒否について言及している。^{*58}そこでホミャコフはそれらの主教がイスラムの支配下にあることに触れながら、その拒否を高く評価し、信仰あるところには「教会」が存在するのだと解釈できるような見解を述べている。

「教会はひとつ」にみられる<開かれた>共同性は、人体のアナロジーという有機体論的思想局面と、公式文書としての形式性とを結接しつつ、教会論的規範性を兼ね備えていく。それ故に本テキストにおける共同性は、規範性と開放性をそのうちに孕んでいるのである。

*1 ホミャコフの全集 (Polnoe sobranie sochinenii Khomiakova, tom1-8, Moscow, 1900-1911以下 PSSKH)のうち、第二巻が特にこれらの宗教的テキスト群を集めたものとなっている。この第二巻のみが、1995年にサンクト・ペテルブルグで再版されており、本稿の「教会はひとつ」は1907年版(モスクワ)とこの1995年版をともに参照している。なお、以下では露語はローマナイズしたものをを用いる。そのため、「全集」の略称を PSSKH とする。第二巻以外からの全集の引用については、ローマ数字は巻数を示す。全集からの引用(II巻も含めて)の頁数は、1900-11のモスクワ版の方のものである。なお引用文中の〔 〕は筆者が言葉を補ったことを示す。

*2 「教会はひとつ」の成立年代は確かではないが、第II巻の序を書いているサマーリンは、1840年代中としている。

*3 しかし、この二つの課題については稿を改めることにしたい。ここでは、清水昭雄「チャアダーエフとホミャコフの教会論：「ロシアと西欧」問題解決の一視点としての教会」(『一橋論叢』1984, 第91巻, 第3号所収)を挙げておきたい。この論稿は、ホミャコフの多分野にわたる著作に共通する、ロシアによる西欧の超克という視点をその教会論のうちにも見出し、その「教会」が社会モデルの一つであると指摘するものである。

- *4 以下「教会はひとつ」をこのように呼ぶ。
- *5 例えばナチス時代のバルメン宣言のドイツ福音主義教会の告白会議(1934年5月)における採択、或いは1970年代における台湾基督長老教会における声明と80年代の「信仰告白」などを想起されたい。いずれも三一論の形式をとる、一見何ら政治的・社会的発言をもたぬかのようなキリスト教の信条と思われるものであるが、例えば、前者はキリストに権威を帰する、言い換えれば唯一の啓示であるイエス・キリストの出来事に集中するキリスト論の(色彩の濃い)告白を掲げることによって、政治的批判という契機をはらんだ。
- *6 本テキストの以下のような冒頭部分を参照。「教会の一性は、神の一性という必然性の帰結として生ずる。教会は分裂した個人という一人一人の人間の総体ではなく、神の恩寵の統一なのである。(中略)教会の一性は想像上のものでなく、寓意的なものでなく、真実であり、実体的な一性なのである。」
- *7 天使については次のように表現される。「地上での生活のために創造されたのではない、天使のような存在(Ⅱ2:3)」
- *8 VIIIでは、当時のロシア正教会のカテキズムと同様、7つの sacrament(日本正教会では「機密」と呼ぶ。他の6つは聖体・神品(叙階)・傅膏(堅信)・婚配・告解(悔悛)・聖傳(終油。))を正式のものとしている。
- *9 洗礼の必然性については、「洗礼においてのみ人は救われる(VIII4:9)」との表現もみられるが、筆者は結論としては、このテキストにおいて洗礼が必然的なものとはみなされていない、との立場にたつ。この洗礼を巡る議論については、ホミャコフと英国教会神学者パーマーとの往復書簡において論じられる再洗礼の問題を考慮する必要がある、これについては近く別稿において言及するつもりである。
- *10 「誰かが割礼は旧約聖書の洗礼だと言うならば、その人は割礼を受けることはない女性の洗礼を拒否することになろう。そしてその人はまた割礼の徴を受けなかったアダムからアブラハムに至る長老について何を言うのであろうか?(VIII4:5)」
- *11 つまりここでは旧約から新約に至る一貫性が重視されている。
- *12 罪については、司教の無道徳性や罪というように述べられ(IX3:5)、救済についてはIXで若干述べられているのみである。
- *13 「この肉体は肉体的な(plotskii)肉体ではないであろう。キリスト自身が私達は天使に似ていると言った限りにおいて、この肉体は天使の肉体的状態であろう。(X1:3)」
- *14 この直前の部分の記述で、「思慮深さに達している」者は堅信式を「喜びをもって迎える」とある。
- *15 ホミャコフにおいて「意志」が重視されている点に留意する必要がある。ホミャコフとともに初期スラヴ派と呼ばれるクレエフスキー(1806-56)が西方的知に対して「信仰的理性」を提示したのと対照的に、ホミャコフは「意志的理性」を提示した。またクレエフスキーが古代ロシアにおいては真のキリスト教が存在したとするのに対し「完全態としてのキリスト教は未だいかなる国の宗教においてもみられない(PSSKH VII p.224)」とした。古代ロシアにおいてはキリスト教が根付く基盤はあったが、意識化することがなかったために、根付かなかつたとした。「もし、明確で規定的な意識が伴わなければ、理性的な力は殆ど不毛にとどまる。古代ロシアにはこの様な意識がなかったし、あり得なかつた。(PSSKH I p.251)」
- *16 この自発性は、しかし神の恩寵とされる(X2:11)。
- *17 「使徒は信仰を定義するなかで言っている。「それは見えぬものの証拠であり、望まれているものの確信である。(ヘブル11:1)」(単に待たれているもの、来たるものの証拠だけでなく)しかしもし私達が望むのであれば、私達は欲求している。もし私達が欲求しているのであれば、私達は愛してもいる。(IX2:21)」

- *18 本テキストでは、世俗的法と宗教的法と言い得るような対比が、「雇用関係の労働の法」と「自由である愛の法」と表現される。後者は「養子関係の法」とも呼ばれ、肯定的に評価される。IX4：19
- *19 「意志的理性」に関する次の記述を参照。「意志する理性ないし理性的意志の全世界的法則のうち、第一の、最も高次かつ完全なものは、歪曲されない魂にとっての愛の法則である。(以下略) (PSSKH I p.283)」
- *20 PSSKH I p.283
- *21 フィリオクエ filioque (「および子からも」という意味) 問題は聖霊は父なる神からキリストを通して発出するか、それとも父と子両者から発出するかに関する論争である。東方教会は前者の立場を承認し、(ダマスカスのヨアネス以来)東方教会の標準定式とするのに対し、西方教会の教父たちは、テルトゥリアヌスや特にアウグスティヌス以来、後者に傾き、809年のアーヘン会議はニカイア・コンスタンティノポリス信条の「父より」の句のあとにこの一語を挿入した。この問題が1054年の東方教会と西方教会の断絶の重要な要因となったとする見解が一方であるに対し、その分裂を政治的問題に還元する立場もある。現代においてフィリオクエ(の付加)を擁護する顕著な立場は例えばバルトにみられる。
- *22 ここで言われるところのニカイア・コンスタンティノポリス信条は、現在、ニカイア信条と呼ばれるのが通常で、ニカイア信条とされていたものは原ニカイア信条と呼ばれる。関川泰寛『ニカイア信条講解』教文館(1995)参照。
- *23 ソボルヌイという語に関する議論が明示的になされているのは、1860年に雑誌“L’union chrétienne”(キリスト教同盟)の45号に「知られざる者」という署名とともに掲載されたホミャコフによって書かれたテキストである。それ故以下のソボルヌイに関する議論はこのテキスト(PSSKH II pp.305-14)からの引用である。現在露語の sobor とは聖堂・集会などを意味し、その動詞形 sob'rat'は「集まる」を意味する。
- *24 PSSKH II p.312
- *25 PSSKH II pp.312-3
- *26 PSSKH II p.313
- *27 「そのような異端の知は、その知を受け継ぐ者たちとともに、また場所において、名において、領域的支配圏において自らを誇るものとともに、そして死んだ信仰という8つめの sacrament を打ち立てている者とともに残っている。(IX7：1)」
- *28 教会は一番「高い」ところにあるという記述はある (IX7：3)。
- *29 「ひとつの聖なる、公同なる使徒的教会は、全ての被造物の最後の審判まで地上の表面から消えることはない。(VIII2：7)」
- *30 「教会はこれまでも、これからも揺らぐことなくまた変化することなく保持されていくだろう。(中略) 教会は決してその価値を傷つけられることも、改革の必要性にあることもない。(IX1：4)」
- *31 Wolf, Erik, “Ordnung der Kirche, Lehr-und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis ” 1961, S. 70
- *32 勿論、賛美告白、神の頌栄という意図も忘れることはできない。
- *33 ローマ・カトリック批判、プロテスタント批判を含意していると思われる部分の引用については註51,52参照。
- *34 IX3：12に付されたホミャコフ自身の註を参照。
- *35 教会内の人間、つまり聖職者であれば、自身の属する組織の問題として、制度の問題を考えざるを得ないであろう、という意味においてである。
- *36 20世紀の宗教哲学者ベルジャーエフはホミャコフのソボルヌイの考え方を「神の国」待望思想だとみなした。N.A.Berdiaev, “A.S.Khomiakov”, Moscow,1912 p.15

- *37 金井新二『「神の国」思想の現代的展開』教文館(1982) p.304
- *38 同上 p.306
- *39 勿論本文中に「キリストは教会の長である」という表現はみられる(II1:1, III1:2)
- *40 例えばエペソ1:23。本テキスト, I2:4ほか。
- *41 以下の引用は「ローマ教会」が明示されている点为本テキストと異なるが、有機体アナロジーを援用したローマ・カトリック批判の典型例といえる。「全教会の中で、教義問題について自立的な決定の権利を持ってしまった部分的・私的・或いは地域的な見解というものは、その中にプロテスタンティズム、すなわち相互的な愛に基づいた統一性への生きた伝統から切り離された探求の自由という立場とその是認を含んでいた。このようにしてローマ教会はまさにその発生の時点に、自らをプロテスタンティズムとして表明したのであった。(PSSKH II p.50,1853年論文)」この点については、以下の論稿も参照されたい。清水昭雄「スラヴ主義者、A.C.ホミャコフの思考法の特徴について」(『一橋論叢』1983, 第8巻, 第3号所収)
- *42 「あなたはペテロである。そして、わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てよう。」
- *43 この立場は本テキストにはみられない。
- *44 この立場は、ローマ・カトリック的立場であると言える。
- *45 例えばキリストは「教会の長」あるいは「管理者」という表現が本テキストに出てこないわけではないが、それ程の重視があるとは筆者には見られない。
- *46 正教会にも造詣の深く、古代から現代までのキリスト教史を著したJ.ペリカンは、19世紀における、初期スラヴ派を含めた諸教派—テュービンゲン学派、オックスフォード運動、デンマークのルター主義における教会運動、アメリカの改革派教会等—の神学運動の多くが、文学的・哲学的「時代精神」—ロマン主義と概括できる—という共通の源泉のもとに相互に影響しあっていることを指摘している。J.Pelican, “The Christian Tradition Vol.5”, London 1989 p.289 確かにホミャコフの「教会はひとつ」についても、多くの論者がテュービンゲン学派のメーラーとの思想的類似性について言及している。
- *47 「神の霊、つまり信仰・希望・愛の霊は、神自身をその完全性のなかに明らかにし、いかなる恩寵もその最大なる完全性を得ることができる。しかしこれらのうちでも、とりわけ愛である。X3:2」
- *48 PSSKH II p.111 1855年論文より
- *49 この点において、例えば内村鑑三以来の無教会派における「エクレスシア」、或いは70年代以降の新靈性運動との類型的比較が可能であると思われる。これについては、本稿の範囲を超えているが、しかし、ホミャコフの社会的基盤—つまり、共同性の構築を夢想せざるを得ない、彼の都市貴族的、伝統喪失的、知識人的存在拘束性、という視点からの比較考察が有効であろう。これについては今後の課題としたい。
- *50 1907年版, PSSKH IIの扉言葉より。
- *51 G. Florovsky, “Ways of Russian Theology part 2” 1987, p.53
- *52 書簡については PSSKH VIII p.161 A.H.ポポフ宛。1846.7.28 この書簡では、「正教の信仰」が述べられている「重要な手稿(・古文書 rukopis)」と呼ばれているのみで、これを「教会はひとつ」のテキストと同一視しているのはサマーリンである。
- *53 サマーリンが本テキストをそう呼んでいる。Ibd.p.161
- *54 「教会は部分的な真実や部分的な過ちというのは何も知らず、過ちの混合なしの全的真実のみを知るのである。(中略)教会はそのままに不変的であるということによって、誤っているということを知りたくない。教会が以前真実として認めたもの、そして公会議と共通の同意によって公布されたものを、私的な個人、或いは主教、総主教がその教えの中で過ちを犯すのであって、教会自身は、そのような私的個人や主教、総主教やそれらの後継者が教えによって過ちに落ちていくのを知る由も

ない。III2:9, 12」

*55 「教会のうちには、そして聖典、伝統、業のなかには、どのような対立もなかったし、これからも
ないであろう。というのは、全てこれら三つのなかでキリストは一であり、不変化だからである。
V3:13」他に次のようなプロテスタント批判と正教の正統性を含意していると思われる箇所を参照。
「聖書のみをうけとる人は、聖書の上にもみ教会を見出す人は、実際には教会を拒絶しているの
であり、彼自身の力によって教会が新たにされるのを見出すことを望んでいるのである。V3:2」「旧約
聖書と新約聖書は、教会は教会のものとしてそれを知っているのだが、聖典という名によって呼ば
れている。しかし、聖典に限界はない。というのは、教会がそれ自身のものであるとして知る全ての書物
は聖典だからである。公会議の信条は、特にニカイア・コンスタンティノポリス信条は、その顕著
なものである。V3:9-11」

*56 P.A.Florenskii, "Okolo Khomiakova" (Moscow,1916)

*57 G. Florovsky "Ways of Russian Theology part 2" 1987, p.46

*58 PSSKH II, pp.362-3 W.Palmer への手紙。1850.10.11

**The Church as a Community for All:
A Consideration of “*Tserkov Odna* (The Church is One)”
by A. S. Khomiakov**

Madoka INOUE

The aim of this paper is to examine the text “*Tserkov Odna* (The Church is One),” written by A. S. Khomiakov. Khomiakov is known as an early slavophile, who, though a layman, wrote many religious texts, especially on the Orthodox Church in mid-19th century Moscow.

We consider the subject under the following two points. First, we elucidate what kind of community Khomiakov took as *Tserkov* (church) in this text. Second, we explore Khomikov’s intention in writing text.

The following five points seem to be helpful in grasping the image of community in this text: (1) qualification of membership, (2) spatial and temporal representation of *Tserkov* (Church), (3) the organic model of *Tserkov*, (4) indifference to church politics, and (5) emphasis on the Holy Spirit.

From the above consideration, we can see that an open, idealistic, anti-structural character is the outline of community used in this text. The question now arises: why does this text purport to be one on the Church? Does faith, in Khomiakov’s thought, not necessarily need a community, such as the Church?

In conclusion, we may say that Khomiakov wanted to appeal to the public with this text as some authoritative text, and *Tserkov*, the community in this text, has the two characteristics of openness and normativeness, and that these two do not conflict with each other.