

# エイレナイオスにおける受肉の聖餐論

打 樋 啓 史

## 序

古代のギリシア語圏のキリスト教著作家たちは、聖餐のパン・杯がキリストの体・血であることを、しばしばロゴスの受肉の原理を用いて説明する。すなわち、かつて受肉において神のロゴスが物質としての肉体と結合したのと同じ仕方で、現在の聖餐においてロゴスはパン・杯という物質の中に宿り、それらはキリストの体と血になる、という論理である。聖餐がこのようにロゴスの受肉の再現として明白に説明されるようになるのは4世紀以降のことであるが、2、3世紀の著作家たちにも既にその思想の萌芽は見出される。本稿の目的は、この内2世紀に活動したりヨンの司教エイレナイオスの著作『異端反駁』(*Adversus haereses*)において、受肉の聖餐論がどのような形で示されているかを検討することである。本稿では、このテーマに関する従来の研究を踏まえた上で、これまで注目されることがなかった新たな点として、エイレナイオスの用いる聖餐制定物語が受肉の聖餐論と関連しているという可能性をも検討したい<sup>(1)</sup>。

## 1. 神のロゴスを受けて (『異端反駁』 V. 2. 2-3)

最初に、『異端反駁』5巻2章を取り上げる。受肉の聖餐論に直接関連する部分を考察する前に、まずはそれが置かれた文脈全体を押さえておきたい。『異端反駁』は、霊肉を極端に二元化し、物質や肉体を悪として軽視したグノーシス主義への反論として記された著作である。エイレナイオスは、その最終巻である第5巻で、受肉の救済史的意義を際立たせることによって霊肉二元論を批判する。エイレナイオスによれば、受肉において霊的な「神のロゴス」と物質的な「肉体」が結合したことによって人類の救いが実現したのであるから、物質や肉体を悪と見なすことは真理からの逸脱である。

第5巻の1章と2章で、エイレナイオスは受肉の重要性を「受肉・交流・不朽」という3段階の救いのプロセスから説明する。ロゴスの受肉によって、人間がイエス・

(1) 従来の研究の内、J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1*, Freiburg, 1955, 272-75 が、エイレナイオスの受肉の聖餐論について最も精緻に論じている。

## エイレナイオスにおける受肉の聖餐論（打樋）

キリストとしてのロゴスを見ること、その声を聞くことが可能になった。こうして、人間がロゴスの行いを模倣し、その言葉を聞いて実行する道が開かれ、人間とロゴスとの交流／コミュニオンが実現した。さらに、受肉によって確立されたこの交流を通して、ロゴスは人間に不朽という賜物を与えることになったのである<sup>(2)</sup>。

この議論の中で、エイレナイオスは聖餐の問題に言及し、聖餐がこのような救いにとって不可欠のものであることを示し、同時に聖餐をこの救いの証明として描く。このような聖餐の位置をよく示しているのが、以下に引用する2章2節から3節である。

肉体が救われないならば、主はその血をもって私たちが贖わなかったであろうし、エウカリスティアの杯は主の血との交わりにはならないであろう。また、私たちの裂くパンは、主の体との交わりにはならないであろう。……混ぜ合わされた杯と作られたパンが、神のロゴスを受けて、キリストの体と血であるエウカリスティアになり、これによって私たちの肉の実体は増し作られ、強められる。そこで彼らは、いかにして、肉体が神の賜物である永遠の命を受けるにふさわしいことを否定できるであろうか。……土に植えられたぶどうの挿し木が時期になれば実を結び、小麦の種が地面に落ち、腐敗するが、神の霊によって明らかに増えて成長し……神の知恵によって人間の使用に仕え、神のロゴスを受けてキリストの体と血であるエウカリスティアとなるように、それによって養われる私たちの体も、地中に埋められ、そこでの腐敗を苦しむが、定められた時によみがえる。神のロゴスはその時、私たちの体に、父の栄光のために復活を与える。この父は、死すべき者に惜しみなく不死を与え、朽ちるべき者に不朽を与える。神の力は弱さの中で完成されるからである<sup>(3)</sup>。

ここでエイレナイオスは、肉体の救いを否定する論敵を反駁するために、被造物が聖餐になる過程と、肉体が聖餐によって養われて終わりの日に復活する過程とを類比させつつ、物質や肉体が救いのために不可欠のものであることを強調する。また、こうして、聖餐が終末に成就する救いの過程において重要な役割を果たすことが示される。さらに注意すべきは、このテキストに、上述の「受肉・交流・不朽」という3段階の救いのプロセスと聖餐との対応関係が読み取られることである。

まず、救いの第2の段階「交流／コミュニオン」に関して、エイレナイオスはエウカリスティアの杯・パンを主の血・体との「交わり」(communicatio/κοινωνία)と

(2) AH V. 1. 1-2 (SC153. 16-25). これ以外にも、エイレナイオスが「受肉・交流・不朽」の関係について論じているテキストとして、AH IV. 20. 2 (SC 100. 628-31); V. 14. 2 (SC 153. 186-89) を参照。

(3) AH V. 2. 2-3 (SC153. 30-41).

呼ぶことによって、聖餐がロゴスとの交流の一形態であることを明示する。この交わりの内実とは、キリストの体と血である聖餐によって、人間の血肉の実体が養われることである。次に第3の段階「不朽」は、聖餐の効力に関わるものである。つまり、キリストの体と血による養いによって、人間の体が永遠の命を受けることが可能になり、定められた時の復活へと備えられることが強調される。

それでは、救いのプロセスの第1段階「受肉」は、このテキストの中で、聖餐の出来事のどの要素に対応するものなのだろうか。ここで注目すべきが、前に引用したテキストにおいて2度繰り返されている次の表現である。

混ぜ合わされた杯と作られたパンが、神のロゴスを受けて、キリストの体と血であるエウカリスティアになり……

(ぶどうとパンが) 神のロゴスを受けてキリストの体と血であるエウカリスティアとなるように……

これらの言葉の後に、このエウカリスティアによって人間の血肉が養われ、不朽へと備えられることが記されていた。それゆえ、ここに見られる「パンと杯が神のロゴスを受けてキリストの体と血になる」ということ、すなわち神のロゴスによるパン・杯の聖別が、救いのプロセスの第1段階である受肉に対応するものであることに疑いの余地はない。すなわち、受肉において神のロゴスが肉体と結合し、キリストが血肉をもったのと同様に、聖餐においても同じロゴスが物質であるパンと杯に宿り、そこにキリストの体と血が現存する、という考え方が示される。

このような聖餐における神のロゴスの現存と活動という概念は、テキストの構造からも明らかになる。エイレナイオスはここで、聖餐を要とする救いの過程の各段階で、その動因として働く神の力を様々な名によって指示していた。つまり、種子の成長をもたらす「神の霊」、それを人間の使用へと促す「神の知恵」、終わりの日に肉体に復活を与える「神のロゴス」、そして不死と不朽を与える「神の力」というようにである。このような神の活動を指示する様々な名の列挙の中に、聖餐においてパン・杯をキリストの体・血とする「神のロゴス」が置かれている。このことを考慮すれば、かつて受肉の出来事において働き、現在も続く救いの歴史を通して働く同一の神の力であるロゴスが、聖餐の場でもその動因として活動し、物質としてのパン・杯を、キリストとの交流と不朽をもたらす聖餐、つまり主の体・血にすると考えられていることが明白になる。

ただし、ここで「神のロゴス」と訳された  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$  の意味について幾つ

## エイレナイオスにおける受肉の聖餐論（打樋）

かの解釈が可能であることに注意せねばならない。大きく分ければ、従来これを巡って2つの立場があった。第1にこれが人格的な「神のロゴス」を指すという解釈、第2にこれは「聖餐の祈り」、すなわちパンと杯の上に唱えられる感謝聖別の祈りの言葉（ロゴス）を指す用語だという解釈である<sup>(4)</sup>。これまでこの2つの解釈は二者択一的な形で提示されてきた。しかし、様々な点を総合的に考慮すれば、ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ が二重の意味をもつ用語として、「神のロゴス」と「聖餐の祈りの言葉」の両方を同時に指示すると理解するのが適切だと思われる。

たしかに、この表現をエイレナイオスの他の記述と照合すると、これがパンと杯の上に唱えられる祈りを指す一種の術語であると考えられる<sup>(5)</sup>。しかし、上述のとおり、テキストの文脈や構造から見れば、ここで受肉の場合と同じ神のロゴスの到来と活動が指示されていることも確かである。これらいずれもが正しければ、ここには、「祈りの言葉（ロゴス）」を通して、「神のロゴス」が現存し、効力をもって働くという思想が暗示されている、と理解できよう。つまり、聖餐におけるロゴスの現存とは直接無媒介に実現するのではなく、儀式的な枠組みの中での「祈りのロゴス」が、何らかの形で、神的な力・人格としての「神のロゴス」を分有し、伝達する、という考え方が示される<sup>(6)</sup>。

- (4) 「神のロゴス」と解する立場として、Betz, *Eucharistie* 1/1, 272-75; Idem., *Eucharistie in der Schrift und Patristik, Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 4a, Freiburg, 1979, 36; J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London, 1948, 267-68; P. Rodopoulos, 'Irenaeus on the Consecration of the Eucharistic Gifts', in: P. Granfield and J. A. Jungmann (eds.), *Kyriakon*, Münster, 1970, 844-46を、「聖餐の祈り」と解する立場としては、E. Mazza, tr. M. J. O'Connell, *The Celebration of the Eucharist: the Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, Collegeville, 1999, 111-13; D. N. Power, *Irenaeus of Lyons on Baptism and Eucharist: Selected texts with Introduction, Translation and Annotation* (Alcuin/GROW Liturgical Study 18), Nottingham, 1991, 23, n. 4; A. Rousseau, SC 152. 212-13 (AH V. 2. 3: 35, n. 2); D. Unger, 'The Holy Eucharist According to St. Irenaeus', *Laurentianum* 20 (1979), 103-164, esp. 147-48, 156を参照。
- (5) この点についてここで詳しく論じないが、そう考える論拠だけ簡潔に示しておく。第1に、パンと杯が「神のロゴスを受けて、キリストの体と血になる」ことが、エイレナイオスがパンと杯の聖別について語る他のテキストにおいては、「その上に感謝の祈りが唱えられると (in quo gratia actae sint)、キリストの体である」(AH IV. 18. 4)、「神への呼びかけを受けて (προσλαζόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ)、キリストの体になる」(AH IV. 18. 5)と表現されており、この3つの平行関係を考慮すると、「神のことば」、「神への呼びかけ」、「感謝の祈り」がいずれも等しく聖餐の祈り全体を指示する用語であると解するのが適切であるということ、第2に、ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ は、1テモテ 4:5で食物の聖別に関して用いられる表現 διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως と関連していると考えられることである。後者における λόγος θεοῦ は、おそらく「聖書の表現や語彙を用いた食卓の祈り」を指すと思われ、これが、食事や聖餐の際に食物の上に唱えられる祈りを指示する定型句となっていたという可能性がある。
- (6) 最近の研究が指摘するように、エイレナイオスの思想において「語られた言葉・記された言葉」と人格的な「神のロゴス」が不可分に結びついていることを考慮すれば、ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ をこのように解釈することは十分に可能である。この点については、以下の研究を参照。J. Behr, 'Irenaeus on the Word of God', *Studia Patristica* 36 (2001), 163-67; T. F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh, 1995, 57-60.

## 2. 地上的現実と天的現実から成る聖餐（『異端反駁』IV. 18. 5）

次に取り上げるのは、『異端反駁』4巻18章5節である。この箇所は、前節で考察した5章2巻2節から3節と同じ主題を扱うものである。エイレナイオスはここでも、グノーシス主義に対して、聖餐の養いによって信者の肉体の不朽と復活が可能になると主張し、救いのオイコノミア全体の中で物質や肉体が重要な役割を担うことをこう説明する。

私たちの見解はエウカリスティアに合致し、エウカリスティアも私たちの見解を確証してくれる。つまり、私たちは、神に属するものを神に捧げ、肉と霊の調和や一致を適切に宣言する。地の産物であるパンは、神への呼びかけを受けると、もはや普通のパンではなく、2つの現実、すなわち地上的現実と天的現実から成るエウカリスティアとなる。それと同様に私たちの肉体も、エウカリスティアを受けると、もはや腐敗するものではなく、復活の希望をもつものとなる<sup>(7)</sup>。

この節は、主題のみならず構造上も5巻2章3節と酷似している。ここでも、聖別された被造物がエウカリスティアになる過程と、エウカリスティアによって肉体が不朽へと養われる過程とが類比させられている。しかし、本節では5巻2章3節と異なり、「神のロゴス」がパンの聖別の動因として明示されてはいない。ここでパンが「受ける」とされるのは「神のロゴス」ではなく、「神への呼びかけ」（ἡ ἐπίκλησις τοῦ Θεοῦ）である。この ἡ ἐπίκλησις τοῦ Θεοῦ という言い回しについて詳細な議論には立ち入らないが、これは「神への呼びかけ・祈り」としてパンと杯の上に唱えられた、聖餐の祈り全体を指す用語として理解されるべきだろう<sup>(8)</sup>。本稿の主題である受肉の聖餐論にとって重要なのは、このようにパンの上に何らかの祈りが唱えられると、それは「2つの現実、すなわち地上的現実と天的現実から成る」（ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανοῦ）エウカリスティアになる、という表現である。

聖餐が地上的現実と天的現実から成るとはどういうことなのか。その正確な意味は一見したところ明らかではなく、学者たちの間でも異なる意見が示されてきた。近年、「地上的現実」については、パンを意味するという解釈に落ち着く傾向にあるが、「天

(7) AH IV. 18. 5 (SC100. 610-13).

(8) 注5を参照。また、この論拠については以下の研究を参照。N. Förster, *Marcus Magnus*, Tübingen, 1999, 75-76; K. Gamber, 'Das Eucharistiegebet als Epiklese', *Ostkirchliche Studien* 29 (1980), 301-305; Mazza, *The Celebration of the Eucharist*, 111-14; Power, *Irenaeus of Lyons*, 13, n. 2; 21, n. 3; Idem., *The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition*, Dublin, 1992, 110; J. H. Srawley, *The Early History of the Liturgy* (Second Edition), Cambridge, 1947, 36-37; Unger, 'The Holy Eucharist According to St. Irenaeus', 110-11, 155.

## エイレナイオスにおける受肉の聖餐論（打樋）

的現実」については依然として様々な見解が示されている<sup>(9)</sup>。Y. de Andia が述べるように、この表現は、これに先立つ「(エウカリスティアは) 肉と霊の調和や一致を適切に宣言する」という言明との対応において理解されるべきであろう<sup>(10)</sup>。そう考えると、「地上的現実」は「肉」に対応し、これは実際この文脈では「物質」と言い換えてもよい。そして、「天的現実」は「霊」に対応する。このように、この節全体の文脈の中で、「地上的現実と天的現実」とは「物質（パン）と霊」を意味するものと理解できるであろう。

しかし、これと同時に注目すべきは、エイレナイオスが他の箇所でも聖餐の杯について語る際に、「天的」という表現によってロゴスを指示していることである。

信仰によって神と人間の本性との一致を認めず、自らがそこから発生した古いパン種に留まり続けるエピオン派もまた愚かである。彼らは、聖霊がマリアの上に来たり、いと高き方の力が彼女を守ったことも、それゆえに彼女から生まれたのが聖なる方であり、その方がすべてのものの父であるいと高き方の子であり、受肉を成し遂げた方であることも理解しようとしな。……こうして、この人たちは天的な (caelestis) おどろ酒の混合物を拒絶し、この世のものである水だけをそこで用いようとする。彼らは混合物の中に神を迎え入れようとせず、打ち負かされ樂園から追放されたアダムであり続けようとする。彼らは考慮しない。アダムとしての私たちの創造の初めから、被造物と結合した神の命の息吹が人に命を与え、理性を与えられて生きる被造物として人を現したのと同様に、ついには、父のロゴスと神の霊が、アダムとしてのかつての被造物の実体と結合し、完全な父を受け入れることのできる、生きた完全な人を造ったということ<sup>(11)</sup>。

このテキストは、聖餐の杯の中身としておどろ酒と水を混ぜたものを用いず、おそらく水のみを用いていたエピオン派に対する批判として記されたものである。ここでエイレナイオスは、おどろ酒と水の混合の意味を、御子の受肉、人の創造、そして完全な人としての新しいアダム（キリスト）の創造における神的なものとの物質的なものの結合との類比において説明する<sup>(12)</sup>。この類比の中で、おどろ酒は「天的」なものとして描かれ、「聖霊」、「神の命の息吹」、「神の霊」に、水は「この世のもの」とさ

(9) 「天的現実」についての最近の学者たちによる解釈の中で、主たるものは次の4つである。(1) 天から降ってきた命のパンであるキリストの体 (Unger, 'The Holy Eucharist According to St. Irenaeus', 132-37)、(2) 霊によって復活させられた主の栄光の体 (Y. de Andia, *Homo vivens: incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris, 1986, 242-43)、(3) ロゴス (Betz, *Eucharistie in der Schrift*, 37)、(4) 聖餐の祈りの言葉 (Mazza, *The Celebration of the Eucharist*, 112-13)。

(10) Andia, *Homo vivens*, 243.

(11) *AH* V. 1. 3 (SC 153. 24-27).

(12) Betz, *Eucharistie* I/1, 273.

れ、被造物としての人間の实体に対応させられている。しかし同時に、ここで新しいアダムの創造における動因として、「神の霊」と「父のロゴス」とが一对のものとして提示されていることに注意すべきである。つまり、この類比において、天的なぶどう酒は、神の霊と同時にロゴスにも対応している。

これを4巻18章5節の「天的現実と地上的現実から成る聖餐」という表現に当てはめると、エイレナイオスが、聖餐を成り立たせる天的なものとして「霊」と共に「ロゴス」を考えていることが分かる。じっさい、少なくともこれらのテキストの文脈において、エイレナイオスは霊とロゴスをそう厳密に区別していない。両者は本質において同じであり、場合によっては交換可能でさえある<sup>(13)</sup>。それゆえ、4巻18章5節における聖餐の「天的現実」とは、これに先立つ表現「肉と霊の一致」における「霊」を指示するのだが、「ロゴス」はこの「霊／霊的なもの」に含まれるか、さらに言えば「霊」と交換可能なものである、と結論しうる。

これらすべてを先に扱った5巻2章3節のテキストと対応させると、聖餐の「2つの現実」に関する表現もまた、エイレナイオスにおける受肉の聖餐論を指示することが知られる。すなわち、「地上的現実」であるパンと杯は、「神のロゴス」を受け、キリストの体と血である聖餐になる。こうして、受肉においてロゴスが肉と結合したように、聖餐において、「霊」としての「ロゴス」は、「肉」としての物質のパン・杯と「一致」し、「調和」する。つまり、ロゴスは聖餐において効力をもって現存し、働き、聖別されたパン・杯の「天的現実」としてその中に留まる。

### 3. 聖餐制定物語（『異端反駁』IV. 17. 5）

エイレナイオスがロゴスの受肉に基づいて聖餐を理解していることを示す第3の証拠として、彼の引用する聖餐制定物語がその思想を反映するものであることを論じたい。この考察によって、物語の形式と内容が受肉の聖餐論をどう示唆しているかを明らかにすると共に、このような聖餐理解が聖書的伝承のどの流れに依拠するものであるかを検討する。

4巻17章から18章で、エイレナイオスは神に喜ばれる捧げ物について論じる。この議論において、一方では、神が物質としての焼き尽くす生贄を一切必要とはせず、神の喜ぶ捧げ物とは信仰、従順、正義にほかならないことが強調されるが、他方で、教

(13) たしかに、エイレナイオスは創造と啓示におけるロゴスと霊の機能を区別している。*Dem.* 57 (SC 406. 164-67); *AH* III. 17. 1-2; 18. 3 (SC 211. 328-35; 346-53); IV. 7. 4; 20. 5-6; 20. 8-11; 33. 7; 33. 10 (SC 100. 462-65; 636-47; 648-69; 816-19; 822-25)を参照。しかし、これらのテキストにおいて、4世紀以降に見られるようなロゴスと霊のペルソナにおける厳密な区別はなされていない。ロゴスと霊はいずれも歴史を通してすべてにおいて働く「神の助け手」として描かれている。*AH* IV. 7. 4を参照。

## エイレナイオスにおける受肉の聖餐論（打樋）

会が被造物の初穂を神に捧げることの意義が述べられる。これは、神への感謝や愛を表現する捧げ物であり、神がそれを必要とするからではなく、信者たちが神への感謝を忘れずにいるために捧げられるものである<sup>(14)</sup>。この文脈において、以下のような聖餐制定の物語が引用され、それによって、教会による被造物の初穂の捧げ物が、直接的には聖餐で用いるパンと杯を意味することが示される。

主はその弟子たちに、神の被造物の初穂を神に捧げるように勧告した。それは、神がその捧げ物を必要とするからではなく、彼らが実を結ばない恩知らずの者にならないためであった。主は被造物であるパンを取り、感謝の祈りを唱えて、言った。「これは私の体である。」同様に、私たちもそれに属する被造物の一部である杯についても、それが自分の血であると述べ、こうして新しい契約の新しい捧げ物を（彼らに）教えた。この捧げ物を使徒たちから受けた教会は、これを、新約における神の賜物の初穂を私たちに与え、私たちが養う神に、全世界の至る所で捧げている<sup>(15)</sup>。

冒頭の文が示すとおり、エイレナイオスはここで、聖餐において使用されるパンと杯という「被造物の初穂の捧げ物」の起源を指し示すために、聖餐制定の物語を引用している。すなわち、この物語によって、イエスが弟子たちにパンと杯の捧げ物をするように命じた状況が伝えられる<sup>(16)</sup>。同時に、そのような意図で制定物語を引用することで、エイレナイオスが聖餐に関する教えや行為の起源を指差しているとも考えられる。つまり、この短い物語は、言わば原因論として、聖餐でパンと杯を用いること、それらの上に感謝の祈りを唱えること、それをキリストの体と血として受けることなどの歴史的根拠を示している。

さらに、この物語の形式に注目すると、これが共観福音書やパウロにおける制定物語のどれか一つをそのまま引用したものではなく、それらの枠組みや用語に依拠しつつ、短く簡潔な形にまとめられたものであることが分かる。また、重要なのは、共観福音書やパウロの制定物語に見られるいくつかの要素がエイレナイオスの制定物語に欠けていることである。ここには、差し迫ったイエスの受難への言及、最後の晩餐と

(14) AH IV. 17. 4-5; 18. 1; 18. 3; 18. 6 (SC 100. 590-95; 596-97; 598-607; 612-15).

(15) AH IV. 17. 5 (SC 100. 590-93).

(16) 一見したところ、この制定物語でイエスは弟子たちに「被造物の初穂の捧げ物」を命じてはいない。しかし、このテキストの構造から判断すれば、エイレナイオスは、「捧げ物」や「捧げる」という語を、イエスの行為、すなわち「(イエスは)パン・杯を取り」に結びつけているのであろう。つまり、聖餐においてパンや杯を「取って用いること」がそれらを「捧げること」であるという理解が暗示される。R. C. P. Hanson, *Eucharistic Offering in the Early Church* (Grove Liturgical Study 19), Nottingham, 1979, 8-10; Power, *Irenaeus of Lyons*, 16, n. 1, 2; W. Rordorf, 'Le sacrifice eucharistique', *Theologische Zeitschrift* 25 (1969), 335-53, esp. 348-49; F. M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphia, 1979, 261-62を参照。



いう状況設定、そして「あなたがたのために与えられる」や「あなたがた（または、多くの人）のために流される」などの体と血についての解釈の言葉がすべて欠如している。さらに、新約聖書の制定物語と異なる点として、「被造物である」や「被造物の一部である」といったパンと杯に関する解釈の言葉が付されていること、「私の記念として行ないなさい」という行為の繰返しの勧告が欠如し、これに代わって、「こうして（主が）新しい契約の新しい捧げ物を（彼らに）教えた」という解説が付されていることがあげられる。

この制定物語は、エイレナイオス自身によってこの形に整えられたものなのか。あるいは、聖餐の起源と意味を簡潔に示すテキストがこのような形で既に存在しており、エイレナイオスがそれをこの文脈で用いたのだろうか。おそらく、パンと杯についての解釈言辭と最後の「新約の捧げ物」についての解説は、物質を悪と見なすグノーシスへの反論、教会の捧げ物についての議論という文脈の中で、エイレナイオス自身の手によって創作されたものであろう。しかし、それ以外の部分について言えば、これがエイレナイオス以前からこの形で存在しており、その伝承をエイレナイオスが用いたと考えることは十分に可能である。その根拠は、エイレナイオスの制定物語から彼自身の創作と思われる部分を削除すると、これ以前にユスティノスが聖餐の意味を説明するために用いている制定物語と酷似したものになることである<sup>(17)</sup>。

この場合、エイレナイオスの制定物語の内容は、パンを体、杯を血とするイエスの言葉、そして「パン（杯）を取り」、「感謝の祈りを唱え」などのイエスの行為の描写のみとなる。ユスティノスの制定物語にはこれに加えていくつかの要素が見られるが、いずれにせよ両者に共通する決定的な点は、歴史的状況、すなわち受難や最後の晩餐から独立して、また「あなたがたのために」という意味合いの言辭を一切伴わない形で、パン・杯とイエスの体・血との同定の言葉が物語の中心を成していることである。ユスティノスとエイレナイオスの両者が、聖餐の意味や起源を説明する文脈でこのような形の制定物語を用いていることから、2世紀の教会においてこれらが聖餐に関する教理を要約するテキストとして伝承され、何らかの形で用いられていたと考えることは十分に可能である<sup>(18)</sup>。

(17) ユスティノスの制定物語は以下のようなものである。「イエスはパンを取り、感謝の祈りを唱えて、言った。『私の記念としてこのように行ないなさい。これは私の体である。』同様に、杯を取り、感謝の祈りを唱えて、言った。『これは私の血である。』そして、弟子たちだけにそれを与えた。」(Apol.1. 66. 3)

(18) 例えば、ユスティノスの制定物語について Ratcliff が推論したように、このような形の制定物語が、教理教育（カテケーシス）のテキストとして存在していたという可能性もある。E. C. Ratcliff, 'The Eucharistic Institution Narrative of Justin Martyr's First Apology', *Journal of Ecclesiastical History* 22 (1971), 97-102; reprinted in: A. H. Couratin and D. Tripp (eds.), *E. C. Ratcliff: Liturgical Studies*, London, 1976, 41-48を参照。同じ見解として、A. McGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999, 242-44; Idem., "Is There a Liturgical Text in this Gospel?": the Institution Narratives and their Early Interpretative Communities', *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), 73-87, esp. 80-83を参照。より最近の研究で、Bradshaw はエイレナイオスの場合についてもその可能性を示唆している。P. F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, London, 2004, 15-16.

## エイレナイオスにおける受肉の聖餐論（打樋）

このように、このテキストが聖餐に関する基本的な教えとしてエイレナイオス以前から伝承され、彼自身もそれを用いているとすれば、ここにはエイレナイオスとその教会にとっての最も基本的かつ重要な聖餐理解が示されていることになる。では、この形の制定物語が伝達する聖餐の意味とはいかなるものか。そこで検討すべきは、先ほどから繰り返されているように、この制定物語が、共観福音書とパウロの「主の晩餐」の物語に見られる諸要素、つまり受難への言及、最後の晩餐という状況設定、「あなたがたのために」という解釈言辞を一切もたないことの意味である。

広く認められているように、新約聖書の晩餐物語の主たる意図は、イエスの体・血としてのパン・杯を、罪の贖いの犠牲としてのイエスの死に結びつけることである。このような意図は特に、受難を前にした食事という設定や「あなたがたのために」や「多くの人のために」という贖罪的な言辞によって際立たせられている<sup>(19)</sup>。エイレナイオスの制定物語におけるこれらの諸要素の欠如は、新約聖書の晩餐物語の中心を成す聖餐理解が彼にとって少なくとも中心的なものではなかったことを示唆する。つまり、エイレナイオスの制定物語は、聖餐の意味や起源を説明するために共観福音書やパウロの枠組みや用語に依拠しつつも、キリストの犠牲の死に基づく聖餐理解を指示するものではない<sup>(20)</sup>。

それではこの制定物語の強調する聖餐の意味とは何か。先述のとおり、この物語の中心は、受難や犠牲という文脈から独立した形での、パン・杯とキリストの体・血との同定である。そうすると、ここに反映される中心思想とは、犠牲の聖餐論ではなく、むしろ受肉の聖餐論であると考えられる。これまで見てきたように、エイレナイオスの聖餐理解の中心が、ロゴスの受肉との平行における聖餐の解釈であることを考慮すれば、制定物語における「イエスの体と血」とは、実際のところ「受肉したイエスの体と血」、言い換えれば「受肉のロゴスの体と血」を意味するものと理解できよう。

さらに、このような思想が聖書的伝承のどの流れに由来するかについて考えれば、この制定物語によって伝えられるのは、共観福音書やパウロではなく、むしろヨハネ福音書に基づいて形成された聖餐理解であると推論することができる。つまり、受難

(19) これについては、例えば、J. エレミアス著、田辺明子訳『イエスの聖餐のことば』、日本基督教団出版局 1974年、355-86頁；A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, London, 1952, 49-51; I. H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Somerset, 1980, 87-93; J. A. Baker, 'The "Institution" Narratives and the Christian Eucharist', in *Thinking about the Eucharist: Essays by members of the Archbishop's Commission on Christian Doctrine*, London, 1972, 38-58, esp. 38-45, 51-52を参照。

(20) たしかに、エイレナイオスは『異端反駁』V. 33. 1 (SC 264. 404-9) で終末の義人の復活について論じる際に、マタイ福音書の晩餐物語の後半部（マタイ26:27-29）をほぼ文字通りに引用している。そこでは、受難への言及やキリストの血による贖いという解釈を示す言辞がそのまま用いられ、イエスの死の犠牲的意味と杯／血との関係が明示される。ここで重要なのは、エイレナイオスがこの形の制定物語を、直接には聖餐の主題を扱っていない文脈において用いているという事実である。つまり、エイレナイオスは少なくともマタイの晩餐物語をそのままの形で知っており、その含意をも理解していたが、聖餐に直接言及する際にはそれを用いず、そこでは共観福音書において本質的である諸要素を欠いた、より短い形の制定物語を用いているのである。

や最後の晩餐という文脈から独立して、贖罪の犠牲としての解釈を伴わずに、食物と飲物をイエスの体と血として示すこの制定物語の含意は、ヨハネ6章における自分の肉と血に関するイエスの言葉の意味するところに極めて近いものである。そこでは、イエスが自らを、そして自分の肉を天から降ってきた命のパンとして示し、その肉を食べ、その血を飲むことによって永遠の命が得られることが述べられる<sup>(21)</sup>。

たしかに、エイレナイオスの制定物語でパンについて用いられる語は、ヨハネに特徴的な「肉」(σάρξ)ではなく「体」(σῶμα)である。また、エイレナイオスは聖別されたパンのことをつねに「主の体」、「キリストの体」と呼び、「主の肉」や「キリストの肉」とは呼ばない。しかし同時に、既に考察してきたエイレナイオスの記述において、いくつかの概念や表現が明らかにヨハネ福音書に、とりわけその6章に依拠していることは注意されなければならない。これらのテキストにおいては、聖餐が「主の体」と呼ばれつつも、それによって養われる人間に関しては、「私たちの肉」という表現が用いられることがあった。また、聖餐の効力として繰り返して強調されるのは、罪の赦しではなく、この「肉／肉体」が不朽、終わりの日の復活、そして永遠の命を受けることであった<sup>(22)</sup>。さらに、「地上的現実と天的現実から成る聖餐」という言い回しも、ヨハネ6章の「天からのパン」をその背景にもつものと考えられる。つまり、エイレナイオスは、制定物語において、また聖別されたパンの名として、共観福音書やパウロに由来する用語を用いつつも、聖餐の意味や効力についての踏み込んだ議論においては、つねにヨハネ福音書に特徴的な用語や表現を使用するのである。

これらすべてから、『異端反駁』4巻17章5節におけるエイレナイオスの制定物語が、共観福音書とパウロの晩餐物語の形式や用語に基づいて構成されつつも、それによって実際に伝達されるのは、イエスの贖罪死に基づく聖餐理解ではなく、聖餐における受肉のロゴスの現存という、ヨハネ福音書を基盤にして形成された思想であることがより確かになる。エイレナイオスの教会における聖餐の理解と実践にとっては、このようなヨハネ的伝承がより大きな影響力をもっていたのであろう<sup>(23)</sup>。

(21) ヨハネ福音書6章が聖餐に直接関連するテキストか否かについては、別の問題として議論的になってきた。B. Chilton, *A Feast of Meaning*, NovT Supplement 77, Leiden, 1994, 131-45; B. Lindars, 'Word and Sacrament in the Fourth Gospel', *Scottish Journal of Theology* 29 (1976), 58-63; J. M. Perry, 'The Evolution of the Johannine Eucharist', *New Testament Studies* 39 (1993), 22-35; E. LaVerdiere, *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Collegeville, 1996, 112-27を参照。

(22) AH IV. 18. 5 (SC 100. 610-13); V. 2. 2-3 (SC 153. 30-41)。たしかにエイレナイオスは、聖餐に関連する文脈で、コロサイ1:14を引用し、「この方において、私たちはその血による贖いを受け、罪の赦しを得ている」と述べる(AH V. 2. 2)。しかし、文脈から判断すれば、聖餐の効力に関するエイレナイオスの思想においては、「贖い」や「罪の赦し」も、キリストの犠牲の死の結果というより、受肉の結果の中に包摂されるものであると考えられる。

(23) これに関して重要なのは、エイレナイオスが書物としてのヨハネ福音書を既に知っており、その権威を認めていること、さらにヨハネ福音書を4福音書の中で最も重要なものとし、教会の「真理の規範」はヨハネ福音書によって確立されるとさ述べていることである。これについては以下の論文を参照。E. Pagels, 'Irenaeus, the "Canon of Truth," and the Gospel of John: "Making a Difference" through Hermeneutics and Ritual', *Vigiliae Christianae* 61 (2002), 339-71。

## 結論

以上の考察から得られた結論をまとめておこう。エイレナイオスは、ロゴスの受肉を聖餐の原型として、逆に言えば、聖餐を受肉の再現として理解しており、彼にとって聖別されたパンと杯とは受肉のロゴスの体（肉）と血にほかならない。この聖餐を受けることによって、人間の肉体は不朽、または終わりの日の復活へと養われる。このようにエイレナイオスにとって聖餐とは、彼の救済史観の中心を成す「受肉・交流・不朽」という3段階のプロセスを凝縮して表現するものとなる。さらにこのロゴスは、聖別された聖餐を構成する天的現実として、聖餐のパンと杯の中に宿るものと理解されている。そして、このような受肉の聖餐論は、ヨハネ福音書に基づく聖餐の伝承に依拠するものであることが示された。エイレナイオスの制定物語は、共観福音書やパウロの形式に基づきつつも、それらにおいて重要な贖罪的聖餐理解に関連する語句を欠如するという仕方で、ヨハネに依拠する聖餐理解を反映していたのである。

これらを踏まえて、ヨハネ福音書の影響という点から『異端反駁』5巻2章3節を再考すれば、エイレナイオスの受肉の聖餐論にとっての聖書的背景がより明らかになる。パンと杯が神のロゴスを受けてキリストの体と血である聖餐になり、この聖餐を受けることによって信者の肉体が養われ、終わりの日の復活へと備えられるという表現は、ごく自然にヨハネ福音書1章と6章との結合を想起させる。永遠の神のロゴスが肉となった（ヨハネ1:14）。そして受肉のロゴスであるイエスは、人間が命のパンである自分の肉を食べ、その血を飲むことによって永遠の命に至り、復活の希望をもつようになると宣言した（ヨハネ6:51-58）。エイレナイオスは、これらのテキストを聖餐と直接に結びつけ、このような救いの現実が聖餐において実現されると考えたのである。