

△始まり▽の問いとその行方

—「ヘクサメロン」の西と東—

荻野弘之

- 一 序
- 二 アンブロシウスを読む五つの視点
- 三 hexameron の系譜
- 四 in principio の多義性
- 五 △造られたもの▽の問い

一 序

周知のように、現在上智大学中世思想研究所の監修／編訳で『中世思想原典集成』という大きな企画が進行中である。私は第四巻『初期ラテン教父』（加藤信朗監修）収録のアンブロシウス『エクサメロン』を担当し、昨夏ようやく脱稿した。この巻はヒラリウス、マリウス・ウィクトリヌス、ヒエロニムス、アルデンティウスなどラテン教父

の代表作（本邦初訳）が多数含まれる予定で、わが国の学界・一般読書界にとってこれまで未開の領野だったアウグステイヌスの周辺が開拓されることは、アウグステイヌス研究にとっても教父全般の理解にとっても、裾野を広げる画期的な意義をもつと思う。私は必ずしもアンブロシウスを長く専門に研究してきたわけではないが、華麗で難解な本文の訳出に五年近くを要し、また近代的なまとまった註解書がないために、原文の正確な理解、読みやすい訳文、必要十分な訳註を目指して相当量の参考文献を渉猟する結果になった。この過程で特にアウグステイヌスとの関係で色々と考えた問題も多いので、本日はその一端を披露したい。これまで中世哲学会や教父研究会でアンブロシウスが主題的に取り上げられた機会は少ないので、（一）まずは

実際の本文を（原典・私訳対照で）紹介しつつ、（二）他方でやや前後の時代に視野を広げて「創世記」の解釈史を追いながら、四世紀の教父哲学にとって「創世記」解釈がもつ意味が何であったのか、そしてラテン教父の特質がどこにあったのかを追跡してみたい。

前回、今道教授が「教父学」と「教父哲学」の異同にふれて、「テクストを読んでいて、自分が一体何をしているのか分からなくなる時がある」と言われたが、この述懐には私自身深く共感する点がある。教父のテクストの読解には、何か深い森の中を歩いているような感覚がある。だが教父の「哲学」が可能だとすれば、それはどこで成立するのだろうか。できればこの問題の考察を通じて、単にキリスト教教理史の博物館に宗教思想家の教説を平板に陳列するのではなく、哲学的な問題の発端として、我々自身の思考を刺戟する素材たりうるか否かを追究してみたい。

ところで、この部屋「マリアンホール・ブルーペーラー」の中に、実はアンブロシウスがいると言えば、皆さんは驚かれるであろうか。正面暖炉の上に掛っているラファエロの「聖体論争 (Disputa)」(バチカン署名の間一五〇九年)の絵に描かれている。中央祭壇のすぐ右手に、アウグスティ

ヌスの右隣に座り、唯一人驚いた様子で天を仰いでいる司教がこの人である。その視線は遠く画面中央の鳩の姿をした聖霊に向けられている。この天を仰ぐ姿勢は「Splendor paternae gloriae」という「真理の太陽としての聖霊」を歌った、まさに輝くようなアンブロシウス聖歌を下敷にした図像学的表現であるが、『エクサメロン』の自然描写にもどこか通じる雰囲気があるかも知れない。

二 アンブロシウスを読む五つの視点

いわゆる「生涯と著作」については概説書に譲り、その代わりここではアンブロシウスという教父をどこで読むのか、「視点」の設定について略述する。これは同時に、これまでアンブロシウスがどのように読まれてきたか、の確認でもある。以下の五つの視点は私自身による整理であって、特に定説といったものではなく、これ以外の視点が存在する可能性を排除しない。いずれにしても、この教父の全体像を把握するためには、哲学のみならず、政治史や典礼神学、美術史など多角的な共同研究が要求されるように思われる。

(一) 教会政治家 (Kirchenpolitiker) として。

四世紀後半は、迫害と殉教の世紀の後、帝政下で公認された教会の制度と教理が整備されていく時期であった。ミラノは当時帝国西半の首都であり、首都の司教として帝国の政治中枢と密接な交渉があった点で、アフリカ(ヒッポ)の 아우グスティヌスを遙かに凌ぐ重要な意味をもち、ローマ(政治)史、キリスト教史の観点から、国家と宗教の関係をめぐってアンブロシウスには大きな関心が寄せられてきた。この方面では九一通の『書簡』が当時の情況を知る重要な史料になる。対異教(ローマの伝統宗教、ユダヤ教)、対異端(アリウス派)との政治闘争で歴代皇帝と渡り合ってきた人物が、ただのお人よしの学者であるはずがない。マクリン氏が第六一回の研究会で、テオドシウス帝とコンスタンティノープル公会議の関係について発表し、最新の研究書⁽²⁾を出版された。

(二) キリスト教典礼学の観点から。

『秘義について』『秘跡について』の二作はいずれも小品であるが、中世を通じてよく読まれてきたことは、大量の写本群からも推測され、唯一邦訳された作品でもある。⁽³⁾洗

礼の後に、司教アンブロシウスが受洗者に向かって、今授かったばかりの秘跡の意味を説き明かす内容で、教義と祭儀的象徴の接合点をなし、当時の典礼の実際を知る貴重な史料である。そのまま読んでもなかなか面白い。古代教会にはアンブロシウスを含めて四つの重要な「秘義教話」(mystagogia)があり(他は、エルサレムのキュリロス『秘義教話』『中世思想原典集成2・盛期ギリシア教父』収録)、ヨハネス・クリュソストモス『洗礼教話』[これを元にした東方典礼の集約がニコラオス・カバシラス『聖体礼儀註解』であり、抄訳が『中世思想原典集成3・後期ギリシア教父/ビザンティン思想』収録]、モプスエステイアのテオドロス『教話的説教』、戦後、批判版が次々に刊行された。⁽⁴⁾第二バチカン公会議の典礼刷新は、単に現代の時流に便乗した変化ではなく、一六世紀以来のトリエント体制を相対化し、古代教会の「原点に回帰」という理念に導かれていたために、歴史研究と制度改革が切り離せない形で進んだ。典礼史家ユングマンによれば、ミラノの典礼は古典主義的で抑制の効いたローマ・北アフリカ型とは別系統の、ロマン主義的な詩情溢れるガリア型典礼に属し、しかもその中でケルト、ガリア、モザラブ典礼などと

違つて、かなり後代にまで残っていた点で貴重だという。(5)

(三) キリスト教ラテン詩の源泉として。

アンブロシウスは聖歌作者としても著名であり、アウグスティヌスの証言によつて少なくとも四つ(また学者によつて意見が分かれるが、他にも十数篇)が真作だと考えられる。それはアウソニウス、プルデンティウス、ノラのパウリヌスといったキリスト教ラテン詩文の伝統にとつて重要な源泉であつた。ただしこれらはあくまで修道院の中で靈性を高めるための歌であり、アンブロシウス聖歌の成立事情はもっと政治的な色彩が強い(アウグスティヌス『告白録』V.7.15)。この方面の研究はこれまでわが国で遅れていたが、ジャック・フォンテーヌの最近の研究を紹介された第六四回の加藤武報告(『パトリスティカ』創刊号収録)やマリウス・ウィクトリヌスの三位一体の賛歌(田坂さつき訳)の刊行などを契機に、今後の発展が期待される。

以上三点は、アンブロシウスの「教会人」としての性格を際立たせる。同時代の東方カッパドキア教父はいずれも修道生活を経験し、またそれを理想としていた。これと反比例するかのようになジアンゾスのグレゴリオスもニュッ

サのグレゴリオスも管理職としては無能であり、ヨハネス・クリュソストモスも宮廷政治に関与して失脚した。アンブロシウスはミラノ近郊に修道院を設立して指導した(『告白録』VIII.6.15)ものの、自ら隱修生活を送つたわけではなく、生涯司牧者の立場にあつた。これは彼の著作を読む際に多少とも念頭に置いておくべき点であろうと思う。同じ西方教父でもヒエロニムスとは性格も経歴も全く対照的であつた。

(四) キリスト教倫理思想の源泉として。

ラテン教会の中で「キリスト教倫理」が組織されていく上で、アンブロシウスの果たした役割は大きい。「聖職者の職務について」(De officiis ministrorum)がこの分野の代表作で、最近ようやく批判校訂版が出版されて読み易くなった。(1) 編者のテスタールは同じ Bude 叢書のキケロ『義務論』の校訂者で、アウグスティヌスとキケロの比較研究がある。アンブロシウスの場合、キケロを下敷にしたストア主義道德のキリスト教的改変に主眼がある。prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia を “quatuor virtutes” として位置づけたのは教父の中でアンブロシウス

が最初であった。ただし *virtutes cardinales* と術語化されるには至っていない⁽⁸⁾。後述する論題との関係で重要な問題に一点だけふれておくと、第一巻の冒頭で彼は「沈黙」の積極的な役割を取り上げている。「聖職者の職務」とは何より神の言葉を民に向けて「語る」(*loquentia*) ことである。だが真によく語るためには、その前提として沈黙 (*silentia*) のうちによく耳を傾けて神の言葉を聴かねばならぬ。こうした *loquentia* と *silentia* との間に張りわたされた徹底した神の言葉への聴従のうちに *humilitas* や *amicitia Dei* といったすぐれてキリスト教的理念を位置づけている。聖母の姿勢が教会の模範となるのはまさにこの線上であり、こうしてマリア論はキリスト教倫理の必然的な展開となるのである。

(五) 旧約聖書の釈義家として。これが今回の主題でもある。

体系的な神学理論書はなく、聖書註解書が全著作の三分の二を占める。このうち『ルカ伝註解』を除くと約二〇篇すべて旧約で、「創世記」やダビデ物語から題材を採ったものが多い。『エクサメロン』はその代表作で、内容的に

も「創世記」冒頭を飾る。ミニーヌ版でも著作集の冒頭に収録されている、文字通りの代表作といつてよい。

さてここからは、アウグスティヌスとの関係が問題になる。われわれの多くは以上挙げた四つの視点に増して、『告白録』の読者としてアンブロシウスを眺めることが多いのではないか。両者の出会いをアウグスティヌスは次のように回想している。

「私は彼の語っている内容を学ぼうとはせずに、いかに語るかを聞くことばかり注意していた。……すると好んでいた言い回し (*verba*) と一緒に、無視していた言葉の内実 (*res*) もが私の心に入り込んできた……旧約聖書の一、二の句が、さらにまた多くの章句の謎が解かれていく (*aenignate soluto*) のを聞いた時にとりわけその感を深くした。自分はこれらの箇所を文字通りに解していた (*cum ad litteram accipere*) ために殺されていた。そこで旧約聖書の多くの箇所が霊的な意味に解かれる (*spiritaliter expositis*) のを聞いて、ともかく律法や預言者を嫌悪し嘲笑する者に反対できないと信じこんでいた自分の絶望を咎めるようになった。」

(Conf. V. 14.24.)

「またアンブロシウスが会衆への説教の中で「文字は殺し、霊は生かす」という句を引用し、聖書解釈の原則 (regula) として熱心に勧めるのも嬉しく聞いた。彼は文字通り取れば邪なことを教えているように見える箇所を、その神秘の覆いを取り去って霊的な意味を開示してくれただが (remoto mystico velamento spiritualiter aperire) 、その際に私の気に障るようなことは何一つ言わなかった。」(Conf. VI. 4.6.)

ここで問題は大きく二つある。(一) アウグスティヌスはアンブロシウスのどの説教を実際に聞いたのか。(二) 「文字通りの意味」に対比される「霊的な意味」の開示とは何か。つまりアンブロシウスの比喩的聖書解釈とは実際に何であったのか。

第一点に関してはクルセルの文献学的仮説がある。すなわち、アンブロシウスがしばしば引用したという「文字は殺し、霊は生かす」(II Cor. 3.6) というパウロの句に注目すると、アウグスティヌスがミラノに滞在していた三八四―三八七年頃に成立したと思われる旧約聖書註解書のうちで

De Iacob 及び De interpellatione Iob et David (386) に一回ずつ出てくる(『ルカ伝註解』(387) には頻出する)ので、このあたりの可能性が高い。また『エクサメロン』は三八六―三九〇年頃の成立と考えられるから、実際に話された機会がもう少し以前だとすれば、これをアウグスティヌスが実際に聞いていた可能性もある。⁹⁾

第二点に関しては、アンブロシウスの全くの独創というよりは、フィロン、オリゲネス、バシレイオス研究の所産と考えられるので、他の教父との比較研究が不可欠である。そこで次には『エクサメロン』の系譜を辿ることにしよう。

三 hexameron の系譜

アンブロシウスの著作の聖書註解の大部分は、註解書とはいえず、元来は教会で聴衆を相手に語られた講話(homilia)であり、後に自ら手を加えて完成させたと考えられる。

『エクサメロン』は後述するように、フィロン、オリゲネスに倣って聖書の言葉に「文字通りの意味」「道徳の意味」「比喩的・神秘的意味」の三層を区別するアンブロシウスの比喩的解釈が典型的に現れている。本文は比較的安定しており、写本による深刻な異読は少ない。¹⁰⁾『エクサメロン』

(Exameron 写本によつては Hexameron, Hexameron など表記に多少の幅がある) は元来「六日間」(hexa + hēmera)を意味するギリシア語に由来する標題で、その名の示す通り、「創世記」一・一―二六(祭司資料Pによる天地創造物語)についての講話である。作品全体は九つの講話を六巻にまとめたもので、各巻が聖書の各一日の記事に対応する。おそらく三八六―三九〇年のいずれかの年の聖週間の六日間に実際に語られた。第一、三、五巻は二つの講話を含むが、この場合、それぞれ朝と晩になされたと考えられる。従つてこのような成立の事情から、ある程度の時間的な制約の中で叙述された以上、例えばアウグスティヌス『三位一体論』のような思弁的な著作とはおのずとスタイルを異にしよう。

さて「ヘクサエメロン」という語そのものは、フィロンの著作の中に現れる形容詞形の用例 (Legum allegoriae II.4.12) に遡り、「創世記」解釈という宗教的説話類型を意味するように定着した。どの民族も宇宙の始まりに関する何らかの創世神話 (cosmogony) を有しているものであるが、バビロニア起源の「創世記」の記述を、それぞれの時代の自然学理論や宗教思想、人間観の枠組に合わせて

いかに理解しうるか、様々な試みが繰り返されてきた事情は、いつの時代も変わらぬ聖書解釈の課題であった。中でも四世紀に入り、カイサレイアの司教大バシレイオスの同名の作品(三七〇年頃成立、出村和彦抄訳『中世思想原典集成2・盛期ギリシア教父』収録)が文体・内容の両面で際立った傑作である。アンブロシウスは直接バシレイオスの名前は挙げないものの、約二〇年前に成立した偉大な先例に各巻の構成、論点、個々の事例に至るまで多くを負っている。バシレイオスの著作はその後エウスタティウスによってラテン語訳されて (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 66, Leipzig / Berlin, 1958) 西方にも紹介され、アウグスティヌスもこれを参照しているといわれるが、アンブロシウスがそれ以前にギリシア語原文で読んでいたことは間違いない。⁽¹²⁾ バシレイオスがギリシア哲学、特に『天体論』をはじめとするアリストテレスの自然学理論に通暁した上で、さらにそれを包括するキリスト教神学の世界観を大胆に提起しているのに比べると、アンブロシウスの場合はその点でやや独創性に乏しく見える。⁽¹³⁾ しかし彼の本領は、ローマの教養人として愛読した広範な古典ラテン作家の引用を縦横に駆使

して聖書本文のもつ微妙な陰影を浮かび上がらせ、格調高いラテン語の明文に彫琢するとともに、聖書の語句の知的理解を、同時にキリスト者としての生き方へと結びつけるべく倫理的勧告へと収斂させていく独特の筆致にある。古典詩人の中では何よりもウェルギリウスの引用が多く（一〇三回）、その半数を『農耕詩』の豊饒な自然描写が占め、『アエネーイス』四〇回、『詩選』(Eclogae) 八回の引用も印象的である。⁽¹⁴⁾ 散文作家ではキケロが重要であり、『老境について』『神々の本性について』『アカデミカ』『善悪の究極について』『スキピオの夢』『トゥスクルム談議』など約二〇回を数える。その他、ルクレティウス『事物の本性について』、オウィディウス『変身物語』、ホラティウス『歌章』、サルステイウス『ユグelta戦記』、大プリニウス『博物誌』、ペトロニウス『トリマルキオの饗宴』、マニリウス『占星学』などが引用されている。この他に、ヒエロニムスによれば(Epistula 847c) 散逸したオリゲネスやローマのヒッポリュトスの作品も参照されたという。またフィロンの影響に関しては、従来の過大評価を下方修正する異論も近年いくつか提出されている。⁽¹⁵⁾

この作品が五世紀以降のラテン世界で広く愛読されたこ

とは、本書を含む大量の写本群からも窺える (Schenk1, CSEL, Praefatio pp. xxxiii-iii)。セドリアのインドルスンの『事物の本性について』やベーダの『ヘクサエメロン』にも影響は及んでいる。彼らは明らかにアンブロシウスを讀んでいたと思われる。一二世紀にはシャルトル学派のコンシユのギョームによるプラトンの『ティマイオス』註解が書かれ、古典作品の文芸復興の機運の中で宇宙論にも強い関心が向けられ、シャルトルのテイエリの『六日間の御業について』が著された。さらにペトルス・ロンバルドゥス以降は、創造論の一環に組み込まれ、被造物の区分のうちで、天使論と人間論の間に挟まれた物體的被造物の産出をめぐる諸問題の位置を占める (Sententiae II, dd. 12-15)。ボナヴェントゥラにも同名の作品『ヘクサエメロン註解』(Collationes in Hexaemeron, Opera Omnia, Tomus 5, pp. 329-454) があり、トマス・アクィナス『神学大全』では第一部六五―七四問題において、教父たちによって取り上げられた諸論点がさらに体系的に整理されて論じられている。エックハルトの『創世記註解』にもアウグスティヌスと並ぶ重要な典拠としてアンブロシウスが引用されている。しかしトマスの例からも窺われるように、「ヘクサエ

メロン」という叙述形式はもはやそのままの形では残らず、より体系的な叙述形式をもった創造論へと再編されていく。その意味で「ヘクサエメロン」とは何よりも教父時代の所産であり、バシレイオスとアンブロシウスがその双壁をなしていたのである。

さてこれから、アンブロシウスの本文に即して、その内容を検討していこう。彼はまず第一講話の冒頭で「これほどまでに (tantumne)、人々の意見は様々に分かれていく」と切り出して、ギリシア自然学の宇宙論の諸説を総覧し、簡潔に論評している。本題に入る前に異教のギリシア自然学とキリスト教の立場を対比させているのだが、まことに圧縮された表現、複雑で息の長い文節、しかも幾つもの類義語を微妙に使い分け、交錯配列 (chiasm) に留意した見事な (翻訳者にとっては魅力と共に苦勞が絶えない) 修辭的書き出しである。たしかにここでプラトン、アリストテレス、デモクリトス、ピュタゴラスなどの名前が登場する第一章の叙述は、文献批判の方法が確立した一九世紀以降の哲学史の目から見ると、いかにも偏った理解に映る。これらがいかなる源泉と経路にもとづくかについては、そ

れ自体興味深い問題が幾つも伏在しているが、いずれにしても直接にはケケロの著作 (De natura deorum, De divinatione, Academica) が圧倒的な影響を与えていることは間違いない。⁽¹⁹⁾

ただしそれにもまして重要なことは、個々の学説史的回顧の内容の正確さではなく、全体としてその引用の意図であらう。ここでの主要な論点は、要するに

- (一) 世界は一体幾つあるのか、
- (二) 世界生成の原理となるものは何であり、それは幾つあるか、

(三) 神は世界とどういう関係にあるのか、

(四 a) 世界には始まりがあるのか否か、

(四 b) また終わりがあるのか否か、

をめぐって、それぞれギリシアの自然学者は相互に対立し論駁しあう学説を提示している、という一点に尽きる。たしかに異教の学問は、精密で高度な展開を遂げたように見えるが、内幕を暴けば甲論乙駁、決して唯一の真理に到達したわけではない。その真相を、相反する学説を総覧し対比して見せることによって簡潔に弁証している箇所である。これはまさにカントのアンティノミー (K.d.r.V. B454/

②) の実演であるかのようにはさえない思わせる。こうした自然科学的宇宙論の挫折に対して、いわば「漁夫の利」を占める形でキリスト教の側の真理性を主張するという巧妙な戦略が窺われる。

続く第二章では、それを補強し積極的な主張を展開する一歩が踏み出される。伝統的に「創世記」の著者に擬せられてきたモーセへの着目である。モーセの経歴から説き起こし、彼がファラオの宮廷から追放された後にエテイピアの荒野において神との出会い (cognitio divinae) に専念し、ついに神の栄光を目の当たりにするに至った(六八節)と語る。荒野における真理の観想者としてのモーセ像を「創世記」解釈に援用することで、モーセが民の解放の言葉⁽¹⁷⁾を神の口から授かった(出四・一二)以上、天地創造についても同様に、啓示の直接性・真理性が保証されることになる。

モーセはその時点で、すでに後代のギリシア人たちの誤謬を予見しており、それゆえにこそ「始めに神は天地を造った」という書き出しで語り始めたのだ。それは「創世記」の記述がすでに対人論法 (argumentum ad hominem) の的な性格をもち、予想される誤謬を排除すべく先手を打つ

て書かれていることを意味する。こうしたモーセとギリシア人の関係をめぐる論点は、すでに中期プラトン主義の影響下にあったアレクサンドリアのフィロンにまで遡る伝統であるが、直接にはバシレイオスの影響が大きい。事実、論述全体の方向から(原子相互の結合力の脆弱さを蜘蛛の巣にたとえて自然学者を批判する七節のような)個々の実例にいたるまで、第二章の叙述は大バシレイオスの「ヘクサエメロン」を全面的に踏襲している。

さてこれに続く第三章でアンプロシウスは、改めて世界の永遠性を否定し、創造の業の比類なき卓越性を強調する。そしてこれに驚嘆する者は、次に厭でも作者たる神へと目を向けざるをえない(八節)のであり、神の創造を示す聖書の証言が多数引用される(九節)。特に今日の聖書学で資料的に深い関係をもちとされる「第二」イザヤとの連関を直感して多くを引用している点は、まさに慧眼と言わねばなるまい。九節後半はイザヤ、エレミヤの引用が多く、七〇人訳の系統を引く本文のため。今日のヘブライ語原典との間にずれが大きく、読みにくい箇所もある。だが新約と旧約を交互に対照させ織り合わせていく手法は実に鮮やかである。特に一〇節の末尾、「終わりのあるものには

また始まりもある」ことを論じて「天地は過ぎ去る」が、私の言葉は決して過ぎ去らない」(マタ二四・三四)、「見よ、私は世の終わりまでいつもあなた方と共にいる」(マタ二八・二〇)という二つの福音の引用は、これまでの沸騰するような議論の奔流を静かに収めていくような趣がある。ただしここでも(コンパスで円を描く際、たとえその始点がどこか発見できなくとも、たしかに始点が存在した事実は否定しえない(二〇節)例など)、全体として相変わらずバシレイオスの影響が強いことは否めない。一―節はこれまた驚くほど息の長い一文で、「主張し」(asserunt)「結びつけ」(sociant)「論じ」(disputant)「考へ」(putant)といった動詞も使い分けて、これまでの主張にダメを押している印象がある。第一講話は in principio, fecit, Deus, coeli et terrae という語の順番に応じて論題が展開していくように書かれている。

四 in principio の多義性

さて以上のように、この世界が神(の自由な意志)によって造られた作品であり、従って世界は決して永遠の存在ではありえないとの様々な聖書の証言を得た後に、アンブロ

シウスはこの「始めに」(in principio)という語が何を意味するかを論じていく。たしかに教父の伝統にあって「始めに神は天地を造った」という一文は、決して何か了解済みの安定した事実として安易に取り扱われてはならず、それ自体、いかなる事態を指しているのか、意味の多層性が留意されつつ探究されるべき謎の言葉であった。¹⁰⁾ところで、アウグスティヌスは『創世記逐語註解』第一巻の冒頭で「始め」の意味について、三つの可能性を挙げている。

「かの聖書が「事実を表わすか、象徴的意味を示すか」二重の仕方で探究されるべきであるとすれば、「始めに神は天地を創造した」という言葉は、比喩的な意味(significatio allegorica)以外にいかなる仕方で行われたのだろうか。△始め▽とは(甲)時間の始まりにおいて(in principio temporis)であらうか、それとも(乙)あるもの「被造」物の最初(primo omnium)であらうか、あるいは(丙)独り子たる神の言葉である△始め▽のうちに在りて(in principio, quod est verbum Dei unigenitus filius)であらうか」(De Genesi ad Litteram, 1.1.2)。⁽²⁾

日常語であると同時に哲学的術語にも転用される「始め」(arché)の多義性を意識してそれを整理し、問題を解きほぐそうとする試みは、すでにアリストテレスにまで遡る(Metaphysica Δ1, 1012b34-1013a23)が、こうしたギリシア哲学の教養を背景に旧約聖書の比喩(allegoria)的解釈の手法を開拓したアレクサンドリアのフィロンは、次に掲げる『世界の創造』の中で、明らかにアウグスティヌスの分類でいう(甲)を捨てて(乙)を選択している。

「モーセはここでアルケーという語を用いているが、それはある人々が考えるような時間的な意味(kata chronon)ではない。時間は世界の創造以前にはなく、世界と共に、もしくは世界の後に生じたからである。……「始め」が時間的な意味でないとすれば、それは数的意味(kat' arithmon)を示しているであろう。「始めに造った」とはおそらく「最初に(proton)天を造った」(26-27)と等しいのである」(De opificio mundi, 4.26-27)。

時間的な意味での「始め」を拒否することで、フィロンは「創世記」の記事の事実性を捨象し、これを専ら神話と

して比喩的に理解する方向に道を開こうとしているように思われる。ところが、アンブロシウスが何よりも『エクスameron』の下敷きにした大バシレイオスは、むしろ反対に、この時間的な意味での創造の事実をはっきりと認めている。その上で、バシレイオスは改めて「始め」の日常的用法の多義性を確認し、そのいずれの意味においてもモーセの言う「始め」が妥当すると述べる。

「モーセが「始めに生成した」と証言しているのは、何もこの世界があらゆる生成した事物よりも年齢の点でまさるからではない。可視的・可感的事物は不可視的で可知的な事物の後に存在し始めたことを説いているのである。

(イ) 「正義を行うことは善き道の始め」(七十人訳、箴一六・七)と言われるような「最初の動き」(proté kinesis)が、
(ロ) 家にとって基礎となる土台、船にとっての龍骨のように、また「主を畏れることは知恵の始め」(箴一・七)と言われるように、「そこから何かあるものが生じる始点」(hothen gignetai ti)が、

(ハ) ベツアルエルの知恵が幕屋の飾りの始めであったような (出三二・二一―二二)、作品の始めとしての「技術」(techné) が、

(ニ) 神からの褒賞が慈善行為の始め「目的」であるように、多くの場合、行為にとってはそれが目指す「有益な目的」(to euchariston telos) が、

それぞれ「始め」と言われるのである。(Hexameron, 15-6, 16A-B)。

アンブロシウスが第四章一二節において「始め」の多義性を説く際に、個別の事例に至るまでバシレイオスの分類をそっくり踏襲している点に⁽²¹⁾注目しよう。すなわちアンブロシウスは

- (一) 時間について (ad tempus)
- (二) 数について (ad numerum)
- (三) 基礎について (ad fundamentum)
- (四) 回心や墮落について
(conversionis et depravationis)
- (五) 技術品について (ars ipsa)
- (六) 善行について (bonorum operum finis optimus)

それぞれ「始め」が語られることを示している。ここで先の (ハ) と (五)、(ニ) と (六) の対応は一目瞭然であろうが、バシレイオスが (ロ) に一括した引用を (三) と (四) とに分けている修正以外は、順序までも踏襲している。ところがアンブロシウスは次に (七)「神の力」(virtus divina) についても「始め」が語られるとし、ここから先は、バシレイオスにない全く独自の展開を見せる。事実、一貫してバシレイオスに伴走する第一講話の中で、唯一そこから大きく離れるのが、この第四章一三一―一五節の部分なのである。「主を畏れることは知恵の始め」(詩一一・一〇、箴一・七)を引用して「善き教えの始め」(bonae disciplinae principium) を説く一二章末から一三章の冒頭で「この月をあなたがたの初めの月とせよ」(出一二・二)を結びつけるあたりから、話は一見意外な方向へ展開を見せる。アンブロシウスはこの「初めの月」を、時間的な意味での「始め」に言及していると理解すべきであるとして、世界が始まった時点を、快適で穏やかな春の季節に重ね合わせている。神が「地は青草を芽生えさせよ」(創一・一一)と命じると、直ちに地が草木を芽生えさせたのは、創造がなされた時節が春であることを暗示するとアン

プロシウスは強調する。だがなぜ、創造の出来事をわざわざ春の季節と結びつけようとするのか。また、いかにも教養あるローマ人らしくウェルギリウス『農耕詩』の引用 (Georgica II.316, 331, 336) を交えた色彩豊かな自然描写も、世界の始まりという抽象的な思弁的话题とは何かそぐわない印象を与える。しかし、実にこの一三節の大膽な踏み込みこそ、次節以降への重要な橋渡しの役割を果たしているのではなからうか。

つまり、アンブロシウスは「春」に着目することで、創造によって生み出された事物の出生 (generatio) と新たな生命の再生 (regeneratio) とを結びつけ、さらにそれを「イスラエル」民族の習慣の開始 (ingressus usus tributus) とも重ねているのである。毎年春には、エジプトを脱出した記念として過越祭 (pascha) が祝われる。だがエジプトの出来事とは、パウロによれば、まさに民が「雲の中、海の中での」洗礼を授けられた (一コリ一〇・一) 救済の予型であり (Cf. De Sacramento 1.4.12.) 「邪悪で悪意に満ちたパン種から、誠実と純粹さのパンへの」 (一コリ五・八)、悪徳から美德への、肉の情念から恩恵と節度への、移行にはかならない。

「それゆえ、洗礼によって新たに生まれた者に対しても「この月をあなたがたの一年の正月とせよ」(出二二・二)と命じられる。「洗礼式に際して」受洗者が「私は汝、悪魔とその業、その力を拒絶する」と宣言することで、この世の支配者であるファラオを離れ、拒否する象徴だと解されるからである」(一四節)。

このように一四節に至って「始め」のもつ意味は、悪を捨てて新たに生まれることの開始という、新たな倫理的次元を開拓したのである。そしてまたそれは、単なる個人的な改悛や生き方の変更に尽きるものではなく、同時に神との新たな契約に媒介された共同体の成立をも告げるものであった (Cf. De Mysteriis 2.5.)。

続く一五節で、アンブロシウスはいよいよ「秘義的な意味での始め」(initium mysticum) に言及する。その典拠として挙げられるのは、「私はアルパにしてオメガ、始めであり終わりである」(黙一・八、一・一七、二一・一六)、および、ユダヤ人から一体何者であるかと尋ねられた際の際の回答、「私はあなたがたに語っている人始めである」(initium quod et loquor vobis)」(ヨハネ八・二五)の二

つの引用であった。ところでこのヨハネ八・二五の引用は原文の読み方そのものが分かれている、文献学の問題を含む箇所でもある。写本に句読点が表示されていないギリシア語原文の *hoi* が *archēn* とどういう統語論的關係にあるかが問題で、三通りの解釈が可能だが、本文批判の上から、現在では「そのことは初めからあなたがたに語っているのではないか (*id quod a principio dico vobis*)」という読みが定説になっている。この場合、イエスは自分が誰であるかに直接に答えていないことになる。アンブロシウスはしかし、イエスが積極的に自らを告げるもう一つの伝統に沿った読みを採用することによって、「始め」をキリスト論的に理解する道を開いているのだが、これは後述するように、アウグスティヌスにも継承されている点である。²⁴⁾

「実際、その方に先立つものが何ひとつないがゆえに、神たること (*divinitas*) によって万物の始めである方は、その方を超えるものが何ひとつないがゆえに、また万物の終極でもある。福音によれば、主の道の始めはその業の内にある(箴八・二二参照)、その方を通して神は人類に対して、主の道に従い、神の業を行うよう、教

えておられるのである。それゆえ、この「始め」において、すなわちキリストにおいて、神は天地を造られたのだ」(一五節)。

この節は、かくして創造論とキリスト論を結合することによって、続いてヨハネ一・三、コロサイ一・一五―一七、出エジプト四・二二、一三・二といった一連の聖句テクストを一挙に吸い寄せる。最後に、「主があらゆる被造物にまさって聖であるのは、まさに肉体を纏ったことによる。というのも、ひとり主のみが罪なき存在であり、ただ主のみが虚無と無縁であるのに対して、「あらゆる被造物は虚無に服している」(ロマ八・二〇) からである」という救済論の文脈で締めくくる、まさに簡潔ながら高揚した調子が窺えて、第一講話全体の中でも白眉といえよう。

このように、一三一―一五節は「始め」の単なる字義的な (*literal*) 多義性を超えて、倫理的 (*moral*)、さらには秘義的 (*mystical*) な意味の次元を開示している点で、まさしくアンブロシウス独特の展開を見せている箇所である。しかもこうした意味の重層性は、一二節で確認したような、字義上の単なる並列的多義性とは違って、キリストを中心

とした、いわば同心円的な意味の構造をなしている。「始め」の意味は、日常語の吟味から出発しながら次第にその深層が開示され、ついにキリストの発見に至るのである。

続く第五章では「天地」について、それが何を意味するかが検討される。そこでは再び自然学的な議論が聖書の引用と絡まりあって、多彩な論述の綾を示す。これらの内容はイシドルスなど後代の読者に引用されているが、やはりバシレイオスの圧倒的な影響下にある。

以上の要点をまとめておこう。「善き業の始め」の勧告から始まり(4.12)、ウエルギリウスの華麗な引用を交えつつ、創造の時点を春の季節と結びつける一見強引で奇妙な議論(4.13)、そして「春」を橋渡しとして、洗礼による新生の開始(4.14)、さらにはヨハネ八・二五の引用を梃子にしたキリスト論との結合(4.15)、これら一連の展開はいずれもバシレイオスには見られない。バシレイオスがアリストテレスの『自然学』『天体論』などに通曉し、正確で豊富なギリシア哲学の知見を背景に透徹した自然理解を示したのに対して、アンブロシウスはその点、獨創性に欠けている。むしろ彼の本領は、コスモロジーの問いを格調高い、色彩豊かで簡潔なラテン語の名文に彫琢して、

ローマ人らしく倫理的勧告へと収斂させてゆく手腕にある
と言えよう。

ところが、第一講話の本文に即してここまで追跡してきた地点で、われわれは、アンブロシウスが開拓したこうした論点を踏まえたアウグスティヌスの創造論において、なお新たな、しかも決定的な一歩が踏み出されていることに改めて気づくのである。

五 入造られたものVの問い

さて、以上アンブロシウスの本文に即して跡づけてきたように、「始めに(in principio) 神が天地を創造した」とは、実に「キリストにおいて(in Christo) 創造した」という意味の深層が示された。これはアンブロシウスに独自の展開であり、「秘義の意味」が開示される一五節は、第一講話の半ばにあって全体の頂点を形成している。この点は、バシレイオスにおいては隠れていて直接には現れない。ところで、こうしたキリスト論と創造論とを結合させるアンブロシウスの叙述を、さらに下ってアウグスティヌスの『告白録』第一巻と対照するとき、そこにはある決定的な落差が認められよう。それは単純に言えば「言葉によ

る創造」の視点の明確な導入である。すなわちアンブロンクスにおいて明示された「キリストにおいて」を一步進め、「言葉において」とも置き換えた点に、アウグスティヌスの思索が切り開いた独特の境涯を見て取ることができるのである。

さて、この句の理解を試みるアウグスティヌスにとって何よりも重要なのは、「始めに神は天地を創造した」という聖書の言葉に対して、一見ただちに予想される疑問、「それは何時の時点になされたことなのか」という問いを、初めから徹底して遮断している点である。事実、天地創造を過去におけるある時点に生じた一個の事実と見なすことから、例えば紀元前三七六一年を創世紀元とするユダヤ暦が成立する。だがこうした問いは必然的に「では天地を造る以前に神は何をしていたのか」(XI:1012) という形の思弁を引き起こさずにはおかない。これは単なる争論的な議論に尽きるものではなく、従って冗談の種として笑い過ぎすわけにはいかない、何か創造という事態の考察に携わる際の根本的な問題性にふれる問いであることを、アウグスティヌスは直感している。これに対して彼は「敢えて言えば、天地を造る以前に神は何ごともしていなかった」と

答えて、時間すらも神の創造の所産であるとみなす。⁽²⁶⁾そしてこの限りでは、すでに前節で言及したように、運動と時間の相互随伴関係を主張して「世界の成立以前に自存する時間」という概念の無意味さを指摘したフィロンの立場に似ているとも見られよう。だが、この線に沿って「始めに」とはつまり、順序の意味での「最初」のことだと解するとしても、今度は「神がそれを最初に造ったならば、それから後に神は何をしたのだ」(XII:669) という後門の狼が待ち受けている。創造の業の完成度が強調されればされるほど、皮肉なことに全能の造物主は失業の危機に直面するのだ。⁽²⁷⁾

天地創造を、経過する時間軸上のある一時点において生じた事実として了解することを斥けるアウグスティヌスの態度は極めて正しい。なぜなら「何時」という問いは、第一に、以上述べた両面からの困難な問いを呼び起こさざるをえず、しかもそれにもまして問題なのは、このような問いを発する者の内に、何らか「造る」という事態に対する人間の側からの先行的な了解が密輸入されているからなのだ。つまり「何時のことか」と問う者は、いつの間にか「造る者」と同じ視点に立って、いわば「外から」世界を

Incipit liber primus de vita et moribus
 Sancti ambrosii mediolanensis episcopi.
 De prima die mundi quod dicitur deus factum
 & facta est lux. Appellaturque lucis die.
 et tenebris non erat.



AN-
 TVM
 NE

opinionis assum-
 plisse homines
 presumptum ut
 ut aliqui con-
 tra principia
 construerent

omni deum & exemplar & materiam sicut
 plam discipulis eius. Et ea corrupta & im-
 creatam ac sine initio esse asseuerarent. dicitur
 non tanquam creatori materiam sicut tanquam ar-
 tificem ad exemplar hoc est ideam intendenti-
 tem fecisse mundum de materia qua uocantur
 materia que generandi causas rebus omnibus de-
 disse asseuerat ipsum quoque mundum incor-
 ruptum nec creatum aut factum estimarent aliqui.

眺めているわけである。だが翻って考えてみれば、「天地」とは、何よりも当の私自身をその内に含む「全体」でなければなるまい。したがって、本来の意味で創造を問題にするとは、そのような超越的な視点に立つことが原理的に許されないような「造られた私」の立場からだけ発せられるはずの問いではなかったか。その意味で、これは二重に困難な問いなのだ。そうした根源的な困難を忘却した地点で、安易に、あるいはまたそれゆえ雄弁に、語られてしまう世界の創造あるいは生誕とは、仮にそれがいかに精巧な「学問」的厚化粧が施されたところで、結局は「もっともらし

さ」を競う御伽話 (mythos) の域を出ない。

この点で、アウグスティヌスは創造の問いを、その本来の姿において、一切の掛け値なしに問うことの困難を十分弁えている。そこで「何時」に代わって探究を主導するのは、「いかにして」(quomodo) という問いであった。三章五節以降八章一〇節に至るまで執拗に反復される「いかにして」の問いは、まさしく出口を模索する苦闘の表現にほかならない。²⁹すなわちアウグスティヌスにとって創造の問題とは、何よりも出発点において、端的に「造られた」という言葉の「意味をめぐる問い」として定位されていたのである。

造った者の側から造った事実を把握することはたやすい。だが逆に、造られたものの側から当の創造の意味を理解することは難しい。アウグスティヌスはこの困難を忘れることがなかった。「あなたは私にとって何であるのか。私はあなたにとって何であるのか (quid mihi es, quid tibi sum)」(1.5.5) という第一巻冒頭の問い、そしてまた「我を知る者よ、御身を知らしめたまえ、我、汝に知られているがごとく、御身を我に知らしめたまえ (cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum)」

(X.1.1)という願いは、創造の問いが〈私〉を括弧に入れた抽象化されたコスモロジーの問いとしてではなく、まさに「自己の探究」として発動されていた経緯をひそかに告げているように思われる。

だが、「いかにして」の問いをただ単に繰返すだけでは、それはアポリアの中を徒に徘徊するにすぎない。いくら天地に問い尋ねてみても、それはただ自らが造られた存在にすぎないと「叫ぶ」だけである(XI.4.6)。そこで、この深淵を乗り越えるためのほとんど唯一の迂回路が「創世記」の記事に繰り返し現れる言葉による創造、「あなたはご自分の言葉によって (in verbo tuo) 創造した」という着眼点なのである。

「あなたが存在するがゆえにでなしに、一体何が存在するの? (quid est, nisi quia tu es?)」(Conf. XI.5.7)。

ここで創造主と被造物との間には、いかなる論理的・自然的な必然性の連関もない。それを繋ぎとめる絆は、ただ「在れ (fiat)」という意志の確かな表明の徴たる神の言葉でしかなく(XI.5.7)。だが同じ神の言葉とはいえ、この

原初の場合における「在れ」という言葉は、イエスの受洗(Mt. 3.17; Mc.1.11; Lc.3.22)と変容(Mt. 17.5; Mc.9.7; Lc.9.35)の際に雲の中から聞こえた「これ我が愛する子なり (hic est filius meus dilectus)」という「声」とは明らかに別である。なぜなら、一切の物体がまだ存在しない場では「時間のうちに鳴り響く言葉 (verba temporaria sonantia)」は決してありえず、したがってそれは「沈黙のうちにある永遠の言葉 (verba aeterna in silentio)」としか言いようがない。この二つの言葉の対比は第一一巻の最後まで一貫し、時間論を構成する契機となると同時に、アウグスティヌスの哲学のいくつかの場面で基本的な問題の軸を形成していたことを忘れてはなるまい。⁽³⁰⁾ここでアウグスティヌスは、創造の事態をいかに語るべきか、やや躊躇いながらも、その経緯を次のようにまとめている。

「存在し始め、存在することを止めるものはすべて、今こそ存在し始めるべし、存在を止めるべしと永遠の理念において認められるまさにその時、存在し始め、また存在を止めるのであるが、この永遠の理念にあっては、何かが存在し始めたり存在を止めたりすることはない。

しかもまた、ここで永遠の理念 (ratio aeterna) と呼ばれている神の言葉は、また始めでもある。なぜならそれは、始めにわれわれに語った方なのだから (quod et principium est, quia et loquantur nobis) (Conf. XI.8.10)。

それは福音書の中で、肉を通して語る (ait per carnem) 者でもあった。受肉の事実において、二つの様相をもつ言葉はひとつに重なり合う。永遠のうちに発せられた言葉は、再び時間の中で動き、響くのだ。その様はまさに、凍っていた大地の雪が溶けて緑の野に変わる、あのウエルギリウスの引用に託したアンブロシウスの「春」の情景を想起させるではないか。しかもこの箇所ではアンブロシウスと同様に、ヨハネ八・二五の引用が決定的に効いていることに改めて注目しよう。

「それゆえにあなたは、神であるあなたのもとにまします神であり、永遠に語られ、またそれによって万物が永遠に語られる言葉を理解するようにと、われわれに呼びかける (vocas nos ad intellegendum verbum) の

呼びかけ」(Conf. XI.7.9.)

天地を創造した永遠の御言葉は、再び、今度は時間のうちに響く声を通じて語りかけ、ほかならぬ自らを理解するようにとわれわれを招いているという。しかしこの場面において、神の言葉の発せられる状況は全く変貌していると言わねばなるまい。すなわち、天地創造の場面においては、言葉が発せられるや直ちにその通り事象が生起したのに対して、今や肉の声となったキリストの言葉は、それを聴く相手を必要としているのである。「呼びかけ」(vocare)とは誰かに向けて発せられる声であり、聞き手の理解を得てはじめて充実した意味を獲得する。それは決して一方的に発せられるだけの音声ではない。たとえ相手が能動的な行為によって直接に反応しなくとも、それを真剣に聴く他者がいることによって成立しているのであり、逆にまた聴こうとして耳を傾ける行為は、それ自体でいわば応答の一部を構成している。声 (vox) はそのうちに、すでに人称的構造を内含している現象なのである。

だが、神が言葉を語ることによって天地を「造る」のだとすれば、今や改めて肉を通じて語られる声に耳を傾ける

ことよって創造の業は充実し、われわれが「造られる」のではなからうか。この一見受動的な関わりを通じて、人間が神の創造の業に参与する道が開かれる。そして耳を傾けることからやがて次第に生じてくる問いに衝き動かされることがあるとすれば、そのような聴従と疑問とが織り成す探究の道に立つことこそ、第二の創造 (regeneratio) の端初であろう。そこで人は、自己とは何か別のものをどこかに新しく造るのではなく、まさしく自分自身を造る、いや自分自身が造られてゆくのである。

以上、言葉の哲学、声の人間学の展開の中で創造の意味を理解するアウグスティヌスの独自の展開に注目してきたが、それにもかかわらず彼が師アンブロシウスの基本的なモチーフを継承していることに変わりはない。ただおそらくは、アンブロシウスがそれをいかにも貴族らしくあっさりと倫理的勧告へ向けていったのに対して、アウグスティヌスは徹底的に掘り返し、人間論、言語論へと構造化していった違いが認められよう。「造られる」(formatio)とは「絶えず造り直される」(reformatio)ことであり、その意味で、"spectasis" (ピリピ三・一四)という表現に集約される「不断の創造」を強調する東方教父とも相呼応する精

神がある。創造の理解は、「始め」の意味の多義性の考察を経て、聖書の引用を動因としてついにキリスト論的な次元を切り開き、救済論と繋がる。変容の主体はあくまで言葉であり、言葉を聴く者が、それによって自ら造られていくのである。そしてその際「始めに神は天地を創造した」という言葉がすでに与えられているという事実が決定的である。言葉の先行、つまりその言葉を受け止める「信」なしに、「始め」を問う場面は開かれない。無色透明中立の思想的立場に立つつもりで、いわば「外から」宇宙の起源を論じても、それは結局どこにも決着のつく場所をもたない。行き着く先は、科学であれ宗教であれ、独断的信念か、せいぜい不可知論であろう。創造の問いは決して単純なコスモロジーの問いには終わらない。

そしてまた「聴く」ことには、他者との共同性が不可欠の契機として入ってくる。それはもはや単に個人的な反省や改悛ではなく、共通の言葉に媒介され、「共に呼ばれたもの」(教会 ecclesia)の形成でもある。それでは何に向かつて造られるのか。それは逆説的なことに、われわれが始めに造られたところの当の原型(imago)に他ならない。新たに造られるとは、その意味で、自「の始め、根拠 (arché、

principium) への廻行と帰還を意味してつたのである。

註

- (1) Harald Falck-Ytter, *Raphael's Christologie*: <Disputa> und <Schule von Athen>, Stuttgart 1963. (フアルク・イッター『ラファエルの宗教画』玉川大学出版部 一九八六年 p.34-35.)
- (2) Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, California U.P. 1994. 従来の標準的な研究書として J.R. Palanque, *Saint Ambrose et l'Empire Romain*, Paris 1933; H. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchnopolitiker*, Berlin/Leipzig 1929; F.H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols, Oxford 1935. などにも参照をよむべし。
- (3) De sacramentis, De Mysteriis (Fontes Christiani, Herder 1992) 熊谷賢三訳『秘跡』創文社 一九六三年。
- (4) 石井祥裕『ミヒェスタコキアとこのチネホロキア—古代秘教話研究の現代神学論的展開に向けて』『カトリック研究』六二号 一九九二年 一二三頁。
- (5) J.A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, Freiburg 1967, Kap.17, s.220-224.
- (6) 家入敏光『初期キリスト教ラテン詩史研究』創文社 一九

七〇年 一三〇—一六九頁が殆ど唯一の研究と思われ。 Cf. Jacques Fontaine, *Ambroise de Milan: Hymnes*, Paris 1992; A.S. Walpole, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922 / Hildesheim 1966, pp.16-114.

(7) Saint Ambroise, *Les Devoirs*, ed. M. Testard, 2 tomes, Budé 1984/92.

(8) 茂泉昭男『アウグスティヌス研究』教文館 一九八七年、六八頁、第一章 註(4)参照。

(9) Cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968, ch.3. pp.98-99; *Oeuvres de Saint Augustin 13: Les Confessions*, Paris 1962, Introduction par A. Solignac, pp.141-142.

(10) 唯一の批評校訂版(邦訳の底本)は Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (=CSEL), vol.32: Sancti Ambrosii Opera, I pars, recensuit Carolus Schenkl, Wien / Prag / Leipzig 1897 / London / New York 1962, pp.3-40. この本文やその豊富な引用箇所の脚註や終り Gabriele Banterle, *Opera Omnia di Sant' Ambrogio, Opere esegetiche I, I sei giorni della creazione*, Milano / Roma 1979, pp.24-79. は現在最良の版である。他に本文として J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, tome 14, Paris 1845, pp.123-144. また近代語訳として Giovanni Coppa, *Opere di Sant' Ambrogio*, (Classici delle Religioni), Torino 1969, pp.111-151;

E. J. Niederhuber, *Ambrosius von Mailand, Exameron* (Bibliothek der Kirchenväter Band 17) (= BKV), Kempten/München 1914, s. 8-49; John J. Savage, *Saint Ambrose, Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, (The Fathers of the Church 42) (= FC), Washington, D.C. 1961, pp. 3-44. を参照した。最も普及しつつあると思われる英訳本は脱文・誤訳・誤植が目立つ。

(11) 第三次中東戦争 (1967.6.5-10) をイスラエル側が好んで「六日戦争」(Six Days War) と呼ぶ習慣は、緒戦以来の電撃的勝利を神の偉大な創造の業に重ねつつある。

(12) 「霊が水の上を動じていた」の箇所の解釈をめぐるエウスタテウス訳バシリイオス、アンブロシウス、アウグスティヌス『創世記逐語註解』三者の対照比較に就いて格好の美例がある。 Cf. *Oeuvres de Saint Augustin* 48: *La Genèse en sens littéral*, ed. P. Agassé et A. Solignac, Paris 1972, Notes Complémentaires, pp. 590-593.

(13) F. E. Robbins, *The Hexameronal Literature*, Chicago 1912, n. 58. 49の点で否定的である。反対に L. J. Swift, Basil and Ambrose on the Six Days of Creation, *Augustinianum. Periodicum quadrimestre Institutii Patristici Augustinianum*, 21, 2, August 1981, pp. 317-328. は積極的な評価を与えている。

(14) アンブロシウスにおけるウェルギリウスの引用については Sr. Mary Dorothea Diedrich, *Virgil in the Works*

of St. Ambrose, Washington 1931, p. 6-29. 参照。

(15) Cf. E. Lucchesi, *L'usage de Pilon dans l'oeuvre exégétique de Saint Ambroise*, Leiden 1977; H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Pilon le Jufi*, 2 vols, Paris 1977; S. M. Oberhelman, *Rhetoric and Homiletics in Fourth Century Christian Literature*, Atlanta 1991, pp. 28-29, 181.

(16) J. の母 J. Pépin, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne: Ambrosius Hexameron I, 1-4*, Bibliothèque que de Philosophie Contemporaine, Paris 1964, pp. 527-533. に詳細な史的・文献的考証が見られる。また G. Madec, *Saint Ambroise et Philosophie*, *Études Augustiniennes*, Paris 1974, p. 47. (J. の書物に就いては宮谷宣史氏の書評がある。『中世思想研究』二二二号、一九八〇年、一八四—一八八頁)

(17) オクスフォード・ボドレー図書館所蔵のミニアチュールには、教会のアーチをかたどった椅子に腰掛けたアンブロシウスが天使から直接言葉を授かって口述筆記する姿が描かれている (Cf. P. Courcelle, *Recherches sur Saint Ambroise*, Paris 1973, pp. 155-236, planche 37.)。これはアンブロシウス伝の奇跡の記事にもとづいている (ヤロプス・デ・ウラギネ『黄金伝説』第二巻、前田敬作・山口裕訳 人文書院一九八四年、五六頁)。

(18) 一方ユダヤ教の伝統では「はじめに」に相当するヘブライ

- 語 *bereishith* を合成形 (construct state) と見て、次節と同じなびて読む解釈も有力である。タルトール、*“Mishnah Bereshith: Genesis niyuchim”* 様々な註解の伝統に關しては *Bereishit: Genesis / A New Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, Mesorah Publishing, New York 1986, pp. 28-30. の註を參照せよ。 Cf. C. Westermann, *Genesis 1-11* (Biblischer Kommentar Altes Testament, 1 Bde.) Augsburg 1974, s. 142-144.
- (19) トマス・アキナスの「始む」のもつ三種類の意味を同様に規定しているが、それぞれが異なる誤謬を排除するためであるかの説明に關して、教文とは微妙な差異を見せている。 Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* pars I, q. 46 a. 3. c.
- (20) *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie I: De Opificio Mundi*, ed. R. Arnaldez, Cerf, Paris 1961, p. 156. フロクサンティアのフイロン「世界の創造」第一章一節一四章三五節、野町啓訳、筑波大学哲学思想学会『哲学思想論叢』第六号、一九八八年、八一―九頁。
- (21) Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, ed. par S. Giet, *Sources Chrétiennes* 26bis, 1968, p. 108-112. シシリオス「クサホメロン」出村和彦訳『中世思想原典集成2 盛期キリシヤ教父』平凡社、一九九二年。
- (22) この箇所については、やはりスペンによる周到な文献学的考察がある。 J. Pépin, *Exégèse de "In principio" et théorie des principes dans l'"Exameron"* (14, 12-16), in G. Lazzati ed., *Ambrosius Episcopus*, vol. 1, Milano 1976, pp. 27-482.
- (23) Cf. B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart 1975, pp. 223-224.
- (24) Augustinus, *De Genesi ad litteram* 1.5.10; *Tractatus in Iohannis Evangelium* 38.11; *De Trinitate* 1.12.24; V. 13.14; *Confessiones* XI.8.10; XII.28.39 などを用いて見れば、*Vulgata Clementina* (1592) の訳文が正しい。一方後者の註文は Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Iohannis Evangelium* 53.1, Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in Iohannis Evangelium* V. 4. などキリシヤの註文の註を参照せよ。 Cf. *Oeuvres de Saint Augustin 15: La Trinité*, ed. M. Mallet et Th. Camelot, Paris 1955, *Notes Complémentaires*, p. 586. またフロクソンの用いた聖書のことば H. J. Frede, *Probleme des ambrosianischen Bibeltextes*, in G. Lazzati ed., *Ambrosius Episcopus*, vol. 1, Milano 1976, pp. 365-392. 參照。
- (25) Isidorus, *De natura rerum*, 12.2. *De Caelo*, PL 83, 983; 45.1. *De positione terrae*, PL 83.1014-1015.
- (26) 時間もまた被造物であるとして、ある意味で奇妙な規定は

「天地の作者 (caeli et terrae artifex)」という本来の聖書
的表現が、「あらゆる世紀の創始者・建設者 (omnium sae-
culorum auctor et conditor)」を媒介項にして、「すべ
ての時間の製作者 (operator omnium temporum)」へ
と言い換えられている。アウグスティヌス独特の並行引用の
巧妙な手法が介在している (XI.13.15) ことに注意。そして
有名な「時間とは何か、誰も尋ねないとき、私は知っている。
尋ねられて説明しようとすれば知らない」(14.17)とは、神
の永遠と被造物の時間が交錯するこの問題の直後において発
せられるのだ。

(27) これはまさに「創造の時期においてのみ神を必要とする、
つまり神を世界の原発者に祭り上げることによって、却って
自然から神の存在を剥奪する」という一八世紀「聖俗革命」
の理神論的戦略にひとしく通じる発想であろう。村上陽一郎
『近代科学と聖俗革命』新曜社、一九七六年、二〇―二二頁
参照。

(28) audiam et intellegam, quomodo in principio
fecisti caelum et terram (X.3.5) ; quomodo autem
fecisti caelum et terram et quae machina tam
grandis operationis tuae (5.7) ; sed tu quomodo fecis
ea? (5.7) ; quomodo fecisti, deus meus, caelum et
terram (5.7) ; sed quomodo dixisti (6.8) ; utrum
que video, sed quomodo id eloquar nescio (8.10).

(29) アウグスティヌスの創造論によって、何よりも「意味への

問いが論理的に先行していた」との指摘は、谷隆一郎『アウ
グスティヌスの哲学』創文社、一九九四年、第四章「時間と
志向」一〇三頁参照。

(30) その一例は、加藤武「光ることば」『アウグスティヌスの言
語論』創文社、一九九一年、二二〇―二三頁にも見られる。

* 研究会に参加されなかった読者の便宜のために、当日
の発表草稿に相当量の加筆を施した。そのため特に三節以
降は、既発表の拙論「△始まり▽の問いと創造の謎——ア
ンブロシウスからアウグスティヌスへ——」(上智大学文
学部『哲学科紀要』第二二号、一九九五年、三一―五五頁
所収)の記述と一部重複する点をお断りしておく。

Ⅱ 討 論 Ⅱ

加藤信朗

アンブロシウス研究は、わが国ではまだその緒についたばかりだと言えようが、今日は、最近アメリカで大部のアンブロシウス研究書が出版されたばかりのマクリーン先生にもお越しいただいたので、そういった方面のお話しもうかがえるかと思う。またアウグスティヌス研究者の方々も大勢お見えになっているので、そちらからも御発言いただきたい。それではどなたからでも。

泉治典

まず9節で、創造の事実を説明するのに「初めを『与えた』(debit)」という表現があるが、創造をこのように一つの factum としてだけ語り、それ以上のことをアンブロシウスが語っていないという点が注目される。また16節の5行目(配布資料)に「短いごくわずかな一瞬のうちに創造の働きがすべて完了したことを意味している」といっ

た表現があるが、このように彼は創造を momentum として説明しており、プロティノスの創造の理解に近いと言つてよいと思われる。バシレイオスのテキストも提示していただき、その中にもプロティノスに廻りそうな箇所が二、三あるが、他にもプロティノスの影響を受けていると考えられる箇所があれば、ご指摘頂きたい。

荻野弘之

本日の発表ではあえてプロティノスとの関係に関して触れなかったので、その欠落を指摘していただいたことに感謝したい。プロティノスの影響を考える際に、いま泉先生も指摘され、またクルセルなども言っていることであるが、二つのポイントがある。一つは、ミラノに新プラトン主義のサークルのようなものが存在し、アンブロシウス自身がネオ・プラトニストたちと非常に近い関係にあったという事実。もう一方は、言うまでもなくアンブロシウスがギリシア教父の読書から得た新プラトン主義哲学があったということである。それ故、アンブロシウスの段階での新プラトン主義の影響、例えばマリウス・ウイクトリヌスを経たものと、バシレイオスの中に入っていて、従つてあ

の意味ではバシレイオスの直接の影響関係の中に含まれるものとの二つが存在すると考えられる。

先のご質問に明確にお答えする準備もなく、また非常に大きな問題であるわけだが、形式的には少なくとも問題点は二つあって、単純に「プロティノスの影響」ということでは語れない事情がある。もっともその際には、プロティノスの『永遠と時間について』、すなわち時間についての議論に先立って永遠に関する問題が入ってくるあたりを充分に考慮すべきであろう。わたしはまだプロティノスの時間論を十分抑えていないが、こういった著作の検討が考察の出発点になるように思う。

泉治典

今日の訳文で見る限り、最初の方でビタゴラス、デモクリトス、エピクロス、ストア等に対する異議は表明されているが、新プラトン主義に関しては批判していないように見えるので、逆にプロティノスの影響が考えられるとも思っただけであるが。しかしプロティノスの影響を受けながら、アンブロシウス独自の考え方というものが表わされているという点で今日の発表は面白かった。

加藤信朗

今の問題点に関しては、わたしにも的確にコメントする用意はなく、またわたしにとってはアンブロシウスのアウグスティヌスとの関係の方が近いものとなるのだが、アンブロシウスとプロティノスの関係にしても「霊的存在の実体性」と言おうか、*substantia spiritalis* と言っべきか、*spiritus* の実在性ということが非常に大きな問題だったと思っっている。

プロティノスの方に話を持っていくと、今の永遠と時間の問題にしても、言わば「時間的なものの根拠は、やはり時間的なものを越えたものである」といった発想は、プラトニズムから出てきたものであるかもしれないけれども、やはりプロティノスにあるように思う。その意味でプロティノスは、先に荻野さんが問題にされたような「世界の始まりはいつか」といったような問題、すなわち「いつ」といった観点を、ある意味で消えてゆくような問題点として、世界了解していたように思われる。創造の問題とはちょっと違うのだが、その点ではアンブロシウスにしてもアウグスティヌスにしても、プロティノスからあるインスピレーション、すなわち「見える世界を越えたもの

との関わりという形で捉える」という視点を持っていただけだろうかと思う。

いまの話は、特にアウグスティヌスとの関係ではもっと細かい問題として出てくるものであり、導入にしかならぬいが、そういった問題についてもお考えの方があろうと思う。

中川純男

「言葉における創造」という解釈がアウグスティヌス独自のもの、アンブロシウスには見られないという指摘があり、非常に関心があるのでもう少しかかっていたいのだが、「始め」の意味をめぐるいくつか解釈を挙げられた箇所、例えば *ars* というものが登場した。これはある意味ではアウグスティヌスに一番近い方向性をもっていると思われるのだが、それはアンブロシウスの方では展開されていないのであろうか。

荻野弘之

むしろそれは逆のように思える。すなわち神の世界創造という事態は、職人的な意味での「作る」モデルでは捉え

きれないのではないか。それはどうしても安易な神話 (mythos) にならざるを得ず、そこに「言葉において」という観点が全く新たに出てくる余地があるのだと思う。

中川純男

「創作物の初めが *ars* である」と言われている。すなわちそういう *ars* であれば、*exemplar* としての面をもっているように思う。その面に注意すれば先の発言のようなことも言えると思ったのだが。

荻野弘之

今日ご紹介したテキスト以外に、私が目を通した限りではあまり見当たらないように思う。勿論「ない」という証明は難しいけれども。

加藤信朗

結局、キリスト教的な意味での「神の世界創造」ということに関して、*fabricator* として神を把握するという仕方がまずある。そういった神理解は、ヨーロッパ神学の伝統の中でかなり強く一筋ある。ただそれをもう一度広い

intellectual な場面に置きなおすと、それはむしろどちらかと言えば『ティマイオス』の世界了解であり、「demiourgos」というものが、範形イデアを見ながら世界を創った」というプラトンの『ティマイオス』の世界像というものが、そのパターンだと思う。

プラトン解釈になるが、プラトンは *demiourgos* というものをあまり本気で設定したのではなからうという見方が大方であるわけだが、プロティノスの場合でも、*demiourgos* の位置というものはまあ中くらいであって、「ト・ヘン」と「アガトン」というのが最後の位置に置かれていると言ってもよいように思う。

アンプロシウスにしても、そういった *fabricator* としての神という理解を切り捨ててゆく方向で理解するように思う。オイコノミアとして神の創造の業を理解してゆく際には、そういった方向は必要ないであろう。つまり *generatio* と *regeneratio* という形で新しいものが作られていくときに、*fabricator* としての神は意味がない。アウグスティヌスに関してもそうかも知れないと私は考えている。だがそのような、言わば「時計が時計師がつくるように、世界は何と素晴らしく出来ていることか」というよう

な理解は、ヨーロッパ神学の普通の信仰の系統の中では、例えばクセノフォンの中にも見られるものであって、言わば *primitive* な把握として位置づけられるものであろう。

荻野弘之

今日は触れなかったが、「世界創造」の問題と *imago Dei* としての「人間創造」の問題の相違がある。世界創造を語る場合には、いま加藤先生がおっしゃったような *fabricator* として、あるいは *gubernator* としての神というメタファーを完全に切ってしまうことは難しいように思われる。それに対して「言葉による創造」という観点が効いてくるのは、救済論との関連をもつ、すぐれて人間創造の方だと思われる。

アンプロシウスの場合、コスモロジカルな関心よりもむしろ、より倫理的な方に主眼点を置く傾向がある。バシレイオスではアリストテレスの自然学をふまえた上でコスモロジをコスモロジとして精密に見ようとする志向が感じられるが、アンプロシウスの場合、ややそうした動機が後退して、倫理性への関心からの、従って人間創造的な観点からの思考になってゆくのではないかと考えられる。

熊田陽一郎

今日のご発表の中で非常に印象深かったのは、創造と「春」とがアンプロシウスの中で結びついていたという点である。われわれも正月を「春」と呼ぶ習わしを持っているので非常に近い面があるように思った。ここでは自然的な意味での生命の誕生の時である春というものが、神による天地創造のイメージと結びつくことになる。先程のプロティノスとの関連で触れられた「瞬間」といったこととも関わるが、そういった激しい変革のような創造は否定されている、緩やかな自然と創造との結合がここで語られているように思う。そうなると、普通の意味での「無からの創造」とはニュアンスが違うように思うのだが、そのように理解してよいのであろうか。

荻野弘之

発表の途中、フィロンのところで触れたが、フィロンは創造に関して「時間的な意味での〈はじめ〉」kata chronon という面を完全に切ってしまう。それに対して教父は創造における kata chronon という面をもう一度起こしている。そこから教父たちは、『創世記』に語ら

れているのは myths であって、事実と無関係な倫理的なお話である」と理解する方向性を決して取ることはなく、どこかで創造の事実としての面を残している。被造性は事実なのか。そうだとすると、どういう水準の事実なのか。フィロンなどでは、それがどこかでお話というか物語になってしまう面があるように思う。

例えば、ニュッサのグレゴリオスの『雅歌講話』の中では、すぐにアレゴリカルな話にゆく。だが「雅歌」のテクストをアレゴリカルに理解してゆくという展開と、創造の話のアレゴリカルに理解してゆく余地があると言うのとは随分違うように思う。「創られた」ということに関しては、どこかで「時間としての始まり」ということを切れない面が出てくるように思う。そのうちに比喩の可能性を読むということは、非常に厳しい問いになると考える。いま熊田先生がおっしゃったように、創造行為を一瞬にできたと考えてるのではないという点は、自然との接点を確保しているという点において、やはり大切な一面だと思ふ。

加藤信朗

自然のリズムというものと神の創造の業とのつながりに

関してのお話であったが、イスラエルの伝統の中にはパスカというものがあつた。それは結局、regeneratio というものを、イスラエルの本来的な救済が含んでいたということとを意味する。

アンブロシウスは旧約聖書を非常に大切にしたいということであるが、イスラエルの伝統におけるパスカというものが、キリスト論／予型論的な読みから行われている箇所は見当たらぬだろうか。つまり、イスラエルの宗教では三月のパスカというものは特別な意味を持っており、神の永遠なる新しき人間創造、すなわち春の季節に、モーセのことを思い出すことで人が新しく作り変えられてゆく、という面を持っている。そういう広い意味でのイスラエルの伝統の影響きというものは、アンブロシウスの中ではどのように受け取られているのであろうか。

荻野弘之

わたしは専門のアンブロシウス研究家ではなく、サベジの訳書に載っている限りで他の著作の英訳をいくつか眺めた程度なので、むしろその点はマクリーン先生にうかがいたい。

マクリーン（以下大意・原文英語）

極めて一般的な問題提起をしたい。『ヘクサエメロン』の第一章冒頭4節に関して最も注目すべき点は、アンブロシウスが語る際に、自信と威厳に満ちた権威を伴っているという点であり、しかも彼が語っている見解が非常に大胆だということである。彼は哲学者たちの立論を極めて大胆に無視する。基本的にプラトンはアリストテレスと見解を異にし、双方とも誤りをおかしている、と彼は言う。アンブロシウスは、自分の立論の仕方がかなり稚拙なものであるということに自覚しつつも、誰も自分に反対意見を述べないであろうということをよく知っていた。彼が書いているのは極めて教養に乏しい一般民衆に対してであり、ここでの説教の基調は、彼がアリュクス派駁論のためにおこなって自己の正統性を論証しようとした説教のそれとは大きく異なっている。

この説教の基調は極めて巧妙に立てられたものである。それは彼がこの極めてわずかな空間の中に、プラトン／アリストテレス／ピタゴラス／デモクリトス／再びアリストテレス／再びプラトン——この部分は極めて巧みなキアスムスである——というかたちで哲学者たちの名を素早

く列挙していることからもうかがえる。四世紀の読者たちの中には、これほど自信をもって哲学諸説を語れた者はなかったであろうから、この説教から大きな印象を受けたに違いない。

この極めて自信に満ちた論調は、私が思うにこの『ヘクサエメロン』という本の性格と大いに関係があるように思われる。なぜならまず第一に、この『ヘクサエメロン』は基本的に出版界の出来事であった。それは、いくつかの残された書簡群でアンブロシウスがこの『ヘクサエメロン』に言及していることから知られる。この著作を出版することに当たって、この著作が民から長らく待望されていたことが判っている。

アンブロシウスの著作の多くと同じように、この著作は妙なつくりをしている。これは一連の説教を集めたものではなく「本」である。この点でアウグスティヌスのいくつかの著作などとは異なっており、説教から変容を経て現在の硬質なかたちになったと考えられる。何故こういった経過をへたのかという点に関しては問うてみる価値がある。

この結果の一つとして、当初からアンブロシウスのこういう著作が、ラテン人キリスト教世界の読者層に対して大き

な威厳・権威を持ったという点がある。読者層はそのことをよく認識していた。

わたしにとってよく判らないのは、こういった「本」と権威との関係である。わたしの質問としては、アンブロシウスが著作を執筆したことが彼の権威を増したのか、すなわちアンブロシウスの本が彼の権威を確立したのか、という点である。実際、彼は同時代人のなかでは第一級の権威ある西方での司教であり、自著を流布させる力も有していた。その点、ヒラリウスなどがおこなった自著流布の方法とは異なっていて、この点でアンブロシウスは本を通じて新しいアイデンティティを見出したと言える。さて、彼は書物を記すことによって、意図的に自らの権威を確立しようとしたのであろうか、あるいはこれらの書物が単純にアンブロシウスの権威を反映するものなのであろうか。この点に関してはまだ答えをどちらか決めかねているが、この『ヘクサエメロン』という著作の性質を理解する上で重要な問題であるという印象を持っている。

荻野弘之

いま特に第一章1〜4節を問題にされたわけだが、アン

プロシウスの著作が緊密なまとまりをもった一冊の書物として成立したという現実と、実際に説教された具体的な歴史事実との関係を探ねられたように思う。つまり、聴衆にはギリシア自然学や宇宙論の様々な知識があったわけではなからう。そういった場でこういう議論をすることにどういう意味があったのか。この『ヘクサエメロン』の出版ということ自体が大きな出来事であったということは、様々な書簡で触れられている。アンプロシウスがこれを書いた目的、著作と説教との関係をどう考えるかといった、大体そのようなお話であったと思う。

加藤信朗

アウグスティヌスはこの『ヘクサエメロン』を、出版された形態で読んだわけではなく、説教そのものを聞いたわけである。クルセルが言っているのが正しいとすると、アンプロシウスのこの説教は三八年の復活祭の期間に行われ、アウグスティヌスはミラノに来ていた。そしてアンプロシウスという有名な人が説教をするというので、母について自分も熱心に教会に通った。最初はあの有名な人がいったいどのように弁論家として美しく語れるかということ

調べてみるつもりで行った。だが聞いているうちに言葉よりは内容の方が自分の心の中にしみ入ってきたようである、と書かれている。つまりアウグスティヌスの方から言う、と差し当たって sermon の方に興味があったわけだが、マクリン先生のお話は、ミラノの教会の authority、というものがどう言うかたちで作られていったのかという、教会史上さらにより重要な問題であった。おそらくマクリン先生の新著を拝見すると、この点ははっきりすると思われるのだが、「どちらか決めかねている」とおっしゃった点に関して、さしあたってどちらだとお考えであらうか。

マクリン（以下大意…原文英語）

わたしの見解は（拙著に記した通りでもあるが）、われわれが、アンプロシウスの著作の経歴を全体として見なければならぬというものである。特に彼の司教区における権威づけに関する問題、彼の野心、突然ミラノの司教に叙任されたこと、などを考慮せねばならない。もし彼の初期著作すなわち美学的著作や、弟にあてた書簡などを瞥見してみるならば、彼が自らのアイデンティティと権威とを、本を通じて形成しようと努めていることがうかがわれると

思う。アンブロシウスにとっては、それまで司教としての訓練を受けていないということもあり、司教として示威活動を行うという伝統的な方法を採用することは不可能であった。その分、本というものの持つ価値に対する認識の展開は、彼の著作の全容を通じて追跡することができるように思う。

われわれはキリスト教文学の展開というものを余りにも当然視するために、アンブロシウスが自著を編み流布させ、自らのイメージを創るに際して、いかに革新的であったかということを見落としがちなる傾向にあるように思う。もちろん彼の生涯は、まさしく数多くの異なったキリスト教的アイデンティティが競合した時代に属していた。例えばヒエロニモスにもアンブロシウスと似たような権威付けの問題があった。ヒエロニモスは司教ではない。従って彼の著作家としての経歴は、ある意味で、司教でないことへの回答と司教職に抛らない権威確立のための努力によって占められていると言えよう。そしてもちろんヒエロニモスは、この点に関し、聖書のラテン語訳と注解によって大いに成功を収めた。アウグスティヌスにも同じような問題があった。彼は司教であり、司教となる上での充分な下地を備えていたと言えるが、彼の司教区はヒッポにあり、国

際的な市場を確立する上で苦慮したと言える。また、同じく同時代に活躍したナジアンゾスのグレゴリオスにも彼独特の問題があった。彼は司教として、しかも確固たる形式を備えた聖書解釈ではなく詩作によって、自らの権威を確立しようとした。このことは非常に意味深いものと考えられる。

さてアンブロシウスの著作、堅固な構成をもった彼の著作に関して最も注目すべき点の一つは、その統一性である。彼の著作はミニチュ版の中で統一ある有機体を形成しており、システムティックな聖書注解者としての特質を明確にするものとなっている。これは一つには、彼が書物を作るにあたり、定型句を用いることのできるプロデューサーを保持していたということに起因する。彼の説教における基調は、アウグスティヌスが体験したように極めて感動を与えるものであり、そういった説教を反映するものとして、現在残されているような形で彼の著作がある。そのような意味で、『ヘクサエメロン』ははっきりとした「本」だということができる。——質問に対する適切な回答にはなっていないかもしれないが。

加藤信朗

四世紀の教会の、そしてアンブロシウスの、著述家としてのまた聖職者・司教としての生活、あるいは指導力の発揮の場所がどういうものであったかという点に関しての、大変興味深い問題提起であった。今おっしゃったように、アウグスティヌスの方にもそういう問題点があるといえよう。

今日はアウグスティヌス研究に携わっている方も多くいらっしやるので、アウグスティヌスの方に論点を向けると、まず『告白』第五巻のこの場所(第四章)というのは非常に美しく書かれていると思う。つまり「表現の方ばかり気にしていたのだが、いつの間にか心が奪われた」と記されている。「神によって奪われた」と。第五巻の冒頭も非常に荘重に記されているが、結局神に負けたというか、神によって運ばれたということであり、それは結局アンブロシウスを通じてということであったと考えられる。これらは結局聖書の靈的解釈ということに集約できるであろう。では「ヘクサエメロン」の説教を、アウグスティヌス(クルセルの言うように)二八六年に聞いていたとすれば、言わば「靈的に」「運ばれていった」というのはいい

どこのところなのか、という点を是非うかがいたい。アウグスティヌスにおいては *spiritualiter* というの *allegorical* というのはもしかして違うのではないかとも思っているのだが。

次に、アンブロシウスはオリゲネスを読んでいたといわれるが、オリゲネスは『創世記注解』説教の冒頭で、非常にはっきりと「〈初めに天地を作った〉というのは〈言葉において創った〉〈子において創った〉のだ」と述べている。であるから、もしアンブロシウスがオリゲネスを読んでいたとすれば——バシレイオスの理解はどうやらオリゲネスのものとは異なっていたようであり(バシレイオス『ヘクサエメロン』参照)、一方アウグスティヌスでは完全に〈子において創った〉という見解が採られているが——、アンブロシウスのオリゲネスからの影響というものはどう考えればよいのであろうか。

荻野弘之

配布資料⑤の下注のところ、デクレ版の注3の箇所であるが、これは *quod est verbum Dei unigenitus filius* という箇所が付く注である。仏語を読むと *Cette troisième*

Interpretation est inspirée d'Origène' (*Oeuvres de Saint*

Augustin 48, pp.84-85) と書いてあり、そこに出ている何人かの研究家が既に指摘している。さきほど申し上げたように、「ヘクサエメロン」の系譜を考えてみると、不思議なことにバシレイオスのところで見えなくなっている点があり、ここが面白い。教父たちがお互いに何をどのよう参照していたのか、について非常に複雑な影響関係になっているので、わたしにはこれらの問題を教理史的な視点でどう考えればよいのか分りかねるが、今日はアンブロシウスのオリジナリティーを強調する方向で発表した。もっとも創造を「子において」「言葉において」なされた事態であるとする見方がギリシア教父にあるという指摘に関しては当然そうだと思う。そういう見方に立てば、アンブロシウスのオリジナリティーは割り引かれ、結局アンブロシウスはギリシア教父をよく勉強したが、それほど自分のオリジナルな思弁は展開しなかった、という一般的な評価に落ちつくであろう。また、ギリシア教父といっても結局一枚岩ではなく、かなり複雑な構造を考えなければならず、アレクサンドリアとカッパドキアとでも異なるということであろう。

加藤信朗

まさに荻野さんが言われた「時間の初めとはいっつか」という問いに関して、それを主題化すると、思考 (*ratiocinatio*) は進まなくなる、すなわちアポリアに陥ると言える。アウグスティヌスは、旧約聖書を最初はマニ教の影響で神話として読み、*fabricator* としての神が世界を創った話だと考えて軽蔑していた。ところがアンブロシウスの美しい説教を聞いて——ウエルギリウスの先の箇所などは非常に感銘深く聞いたに違いないであろうけれども——、徐々に「*in principio*」という語句を（オリゲネスの影響であろうが）、子によって創られたという意味だとする理解に、あるいは先ほどの『ヨハネ福音書』第八章などの（現代では特異な）読み方に導かれてゆく。そういったところがアウグスティヌスの言う「*cum ad litteram acciperem, occidebar*」(『告白』五二四、「文字を追ってみただけで仕方がない、真の意味というものは……」) であろう。ここからアウグスティヌスの場合にはすぐに三位一体論につながる、三位一体論として創造の業が考えられていって「霊としての神」ということに関わってくる。ここから「霊的な読解」が導き出される。であるから『告白』第十

三巻で行われているような「六日間の業」にそれぞれ何かを割り振って理解する」ということよりも、「in principio」という言葉に対する靈的な読解というものの意味の方が大きかったのではないかと考えられる。「principium」という問題は、哲学・神学的には結局解けない問題である。時間がどこにあるのかという問いは、結局生成する存在がどこに置かれているのかという問題になり、生成存在の初めを考えても終わりを考えても分らない、生成する存在とは謎だということに落ちつく。その謎が spiritualiter に解かれてくるということは、結局子である言葉のうちに置かれてくるということであろう。

荻野弘之

「靈的な意味」とは何であったか、またアンブロシウスとアウグスティヌスで一致した理解があるのか、問題を一般化してしまうと難しい。そこでいまヒントだけ提示させて頂くと、第二講話の29節に「spiritus Dei ferebatur super aquas」〈水の面を神の靈が漂っていた【創世記】一26〉に対して、この「spiritus」を単なる空気だと解する者がある一方、命ある者の息と見なすような者もあるが、

自分は使徒たちや聖人たちの見解に従い、そういった異端説とは違って、ここに世界の形成に際して輝き出るような三位一体の働きを読む、すなわちこの〈神の息吹〉とは聖霊だと解釈する」と述べている箇所がある。このように、創造の原初的な場面での聖霊の働きをはっきりと言っている箇所があり、そこなどは三位一体論と非常に近い距離にあると言えよう。なおこの ferebatur に関して、ヘブライ語では「me ralepheth」とあり、非常に珍しい語彙 (rahaph) が用いられており、他に『申命記』三二11 (ye raleph) に用例を見るのみである。そこでこの箇所を「吹き荒れていた」と訳すか「覆っていた」と訳すか、どんなニュアンスで訳すかという点に関してはずいぶん議論がある。それについては Westermann の著書などは現代的で標準的な旧約の注解であろう。そういった様々な解釈を突き合わせてみると、やはり「靈」がもっている創造に関与する契機をアンブロシウスが非常に強調していることは事実であろう。

泉治典

ともかく、創造ということの解釈に、これほど救済史的

な解釈が入ってくるということは、私にとっても驚きであった。受肉から創造を理解するか、終わりを持つものは初めを持つのだといった言い方で「あらゆる被造物は虚無に服している」という『ローマ書』八20の言葉を創造の論証の中に取り入れてゆくといった方法は、驚くべき方法だと考える。このように救済史の全体をアンブロシウスは捉えている。その背後に宇宙論的な理解として、世界の同一性、全体性というものの理解があると思われる。ともかくこのような救済史的な理解をアンブロシウスが一挙に指し示して、アウグスティヌスが非常に打たれたとすれば、比喩的解釈が霊的な統一を持っているということも勿論だが、それと並んで、アンブロシウスの解釈が倫理的な問題を持っているのではないかと考える。このような説教を聞けば、おそらくアウグスティヌスはこういう意味で神の民の中に入ろうという気持ちを起こすと思う（これは単なる想像であるが）。そのような意味で、倫理性の強いもののだということを痛感する。

荻野弘之

今のご発言は、賛成だが、特に洗礼のところ（14節）を

念頭に置かれてのものであろうか。それとももう少し全体としてお考えであろうか。

泉治典

救済史的な解釈の前提として、世界を統一ある一個の全体として捉えているということがあるのだろうと思われる。それゆえ創造の業が直接に世界の中に入ってくるというわけではなく、その点で永遠者と時間的な存在の区別というものがある。ただ、申し上げたかったのは、アンブロシウスにおいては kata chronon という問題が神話的に説明されることがなくなり、他方、救済史的な意味で創造というものもつ時間性なり歴史性が言われているという点である。その点が、アウグスティヌスになるとかえて切れてゆくのではないか、創造の持つ時間性・歴史性が弱くなってゆきはしないか、という印象も持っているのだが、この印象は誤りであろうか。

荻野弘之

わたしは先ほど熊田先生がおっしゃったこととつながるのではないかと考える。確言はできないが。

加藤信朗

ともかくアウグスティヌスの方がディアレクティシャンであろう。アンブロシウスは細かい点に関してはそれほどわからない面があり、それだけ広い眺望をもっているということが「教会人」としての性格を付与しているのだとすれば、それは救済史的な面が前面に出ているということとつながるであろう。理屈を問題にしようとする者にはアンブロシウスは物足りず、その点でアウグスティヌス神学史上「intellectus fidei」という意味である一つの働きを持っていたと言えよう。

荻野弘之

アンブロシウス研究全般の方向性という点に関して言うと、私個人としてはアンブロシウスはそれ自体として研究するよりも、やはりアウグスティヌスとの関係で取り上げていく方が実りが多く、いろいろな興味深い点が出てくるような気がする。

加藤信朗

私も、この機会にアウグスティヌス『告白』第五巻を読

み返してみても、非常によく書かれているという印象を新たにした。山田晶先生の訳では、*'aenigmata soluta'* に関して *'aenigmata'* が副詞で訳されている。ここはおそらくそうではなく絶対奪格であり「謎が解かれる」であろう。これこそ、マニ教が消えてゆくすい瞬間であったように思う。

荻野弘之

今の「謎」に関して言えば、『ヘクサエメロン』二章6節の最後の行であるが、「モーセがいと高き神と語ったのは、幻の中でも夢の中でもなく、〈口と口とを合わせて〉である。形象においてでも、謎によってでもなく、(*non... per aenigmata*)……」と記されている。これは、モーセと神との直接性において既に謎は解かれているという意味であろう。従って、もしアンブロシウスの比喩的な解釈によって *aenigma* そのものの霧が晴れてゆくのだとすれば、それはモーセが神を見たという原初的な場面に触れてゆくことだと思ふ。

加藤信朗

様々な示唆が与えられたご発表であったように思う。

第七二回教父研究会（一九九五年一月二八日 於聖心女子大学）

司会者 加藤信朗（聖心女子大学教授）

発表者 荻野弘之（上智大学助教授）

発言 泉 治典（東洋大学名誉教授）

中川純男（慶応義塾大学教授）

熊田陽一郎（中央大学教授）

N.McLynn（慶応義塾大学客員講師）

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

パトリスティカ

創刊号目次

巻頭言	……………	加藤信朗	2
隠喩の生成	—— Ambrosius, <i>Hymnus 1</i> から <i>Prudentius, Liber Cathemerinon 1</i> ——	……………	加藤 武 3
トマス・アキナスにおける摂理と人間の自由	—— 『真理論』第二問、第十二項 ——	……………	渡部 菊郎 26
フィロンの聖書解釈の側面	……………	野 町 啓	65
アレクサンドリアのクレメンスにおける 古典学の変容『オデュッセイア』 の解釈に向けて	……………	秋 山 学	96
教父研究会の歩み（第一回～第六三回）	……………	(1)	