

ニケアとの出会い——ヒラリウス『三位一体論』と信仰——

出村 和彦

一、ヒラリウスを捉える視点

ポワティエの聖ヒラリウス St. Hilarius Pictaviensis (315-367) は、三二五年頃、ガリア・アクイターニーのポワティエに生まれ、三五〇年、三十五歳で同地の司教となり、三六七年頃、同地に没した(五十二歳)教会博士である。ヒラリウスが、生地ポワティエの司教に叙せられた時は、折しも、親アリウス派のコンスタンティウス帝が、西方をも皇帝として支配を及ぼしてきた時代であり、ヒラリウスは、西方の教会指導者たちの大方が皇帝の意向に沿う形で進んでいったただ中で開かれた、三五六年のベジエ(Beauregard)の教会会議(Synodus Biterrensis)の、こ

れに抗したがゆえに、小アジア(フリュギア)に追放されたのであった(四十一歳)。この事件は、アリウス派異端に対抗する人としての彼の行動を象徴するものとして受けとめられ、その後、聖人伝には様々な奇跡が記され、また、同年、アタナシオスがアレクサンドリアから追放されエジプトに逃れざるを得なかった状況と呼応しているように見られ、このことから、しばしば、「西方のアタナシオス」と呼ばれる。この部屋に掛かっているラファエロの「教会の勝利・聖体論争(Disputa)」(一五〇九年)には、トマスやボナヴェントゥラとともに、いわゆる四大ラテン教父、アンブロシウス、アウグスティヌス、ヒエロニムス、教皇大レゴリウスは登場しているが、⁽²⁾残念ながら、今日取り上げるヒラリウスの姿は、それとわかるかたちでは見い

だせない。とはいえ、「アリウス論争に加わり、その意義を西方教会に伝えた」⁽³⁾人として、決して忘れることのできない四世紀半ばのラテン教父である。年表からわかるように⁽⁴⁾、彼の教会人としての活動は、三五〇年頃から亡くなる三六七年の一六―七十年間に限られ、⁽⁵⁾アタナシオスの活躍した時代に重なるが、三位一体の教義の確立期のカッパドキアの三教父やミラノのアンプロシウスの司教としての活躍の時期よりは一五年から二〇年ほどさかのぼり、アウグスティヌスの一世代前の人である。興味深いのは、アウグスティヌスに大きな影響を与えたと思われる、マリウス・ヴィクトリヌスがローマでキリスト教に回心し（三五六年頃）、アリウス派論駁を著した時期（三五八年頃から）が、まさにヒラリウスが『三位一体論』（356-360）や『教会会議について』（359）などを著した時代であることである。⁽⁶⁾

ヒラリウスは、しばしば、「西方で最初の」という位置づけがなされる。すなわち、（一）西方で最初の、まとまった聖書注解書の著者である。現存する彼の『マタイ福音書注解』は、小アジアへの追放以前の三五〇年代前半までに書かれているとされるもので、マリウス・ヴィクトリヌスがパウロ書簡の注解に没頭し始めたのが、ユリアヌス帝に

よる教授職追放令の三六二年以降であり、アンプロシウスの講解説教や注解書もその後なので、やはりヒラリウスが現存最古ということになる。特筆すべきは、彼が小アジアで直接に東方の伝統に接する以前に書かれた、『マタイ福音書注解 In Matthaum』に、オリゲネスの聖書解釈の手法が導入されていることで、ここに東方と西方の交流の原点、ないし、隠れた水脈の一端を確認できることである。ヒラリウスには、やはりオリゲネス流の比喩的解釈に富んだ『秘儀について』[Tractatus Mysteriorum] や、晩年の作として『詩編注解 Tractatus super Psalmos] が残されている。

また、（二）西方で最初の、賛歌（Hymn）作者である。アリウス派は自分の教説を広めるために、その神学を、大衆向けの歌詞のついた賛美歌に要約しておき、この歌を、水夫、粉ひき、旅行者たちが歌っていたという。⁽⁷⁾すでに、東方では賛美歌や詩編を唱和する慣例があった。そして、この慣例をアンプロシウスがミラノの教会に導入したことが、アウグスティヌスによって、報告されている（『告白』IX[15]）。ヒラリウスの作った賛歌は当然これに先立ち、マリウス・ヴィクトリヌスが賛歌を書いたのと同時期のも

のである。ヒラリウスには三編の賛歌が現存する。そのうちの二編は、各連の最初の語がABC順に始められている三行詩である。第一編は、AからTまでの連が現存し、父と子の関係についての正統的な信仰が歌われている。第二編は冒頭からD連までを欠いているが、主の受難について歌ったものである。第三編は部分的にしか現存しないが、技法を変えて、より物語詩的に、キリストの洗礼から荒野での試みの様子が歌われていく。⁽⁸⁾ところで、現存のものを見る限り、彼の作った賛歌は、大衆の動員のために作詞され大衆に唱和されることをめざすものではなく、教えの要点についての備忘のために、主として教会指導者たちの便宜のために作られたというような印象を持つ。しかし、いづれにせよ、その後、ガリア地方では、賛美歌が盛んにつくられたのである。

そして、(三) 西方で最初の、組織的な教義書の著者である。今回取り上げる、『三位一体論』全一二巻は、規模の点で、アウグスティヌスの『三位一体論』に匹敵するものである。

以上の、「西方で最初の」という視点は、いづれも、彼がガリアの人でありながら、東方での神学の水準を体現し

たことを浮かび上がらせる。と同時に、(四)「西方のアタナシオス」という呼称が象徴するように、アタナシオス同様、四世紀半ばの教義論争や教会政治、教会と皇帝との複雑な関係のまっただ中にヒラリウスも置かれていることを無視しては、彼を正確に理解することは不可能であることも留意しなければならない。なぜなら、彼も同時代の教会会議の過程に積極的にコミットしていった司教だからである。⁽⁹⁾たとえば、彼は追放先からガリアやブリタニアの司教たちに書簡を送り、『教会会議について De Synodis』、その中で、これまでの東方での教会会議での決定の原資料を逐一ラテン語に翻訳して伝え、これをもとに、同時代の教会が進むべき方向について、自分の信じるところを述べている(三五九年)。時代は大きく動いていた。コンスタンティウス帝の治下はある意味で思想の分水嶺のような時期ともいえるよう。ケリーは四世紀の半ばを「教会会議信条の時代 the Age of Synodal Creeds」と位置づけている。そして、三三七年のシルミウム教会会議を中心に、三三九年のリミニとセレウキアでの教会会議から三六〇年のコンスタンティノポリス教会会議を経て皇帝が亡くなる三六一年までを the Triumph of the Arianism の時であった

として⁽¹⁰⁾いる。しかしその勝利とは、あからさまなアリウス主義の主張が通ったというのではなく、「父と子はあらゆる点で似ている」とか、聖書にあるように、父と子は似ているとだけ言及し、その本質についての言及を避けるという仕方⁽¹¹⁾で、ニケアのホモウシオン（同一本質）定式を退けるというような、微妙なバランスの産物であった。ヒラリウスがまさにこの時代の人である。さらに、彼の活動は皇帝に直接掛け合う書簡からも知ることができる。ちなみに、アタナシオスは、この期間（三五六年から三六二年まで）まさに追放され、エジプトの砂漠地方へ逃避せざるを得なかつた⁽¹²⁾。奇しくも、ヒラリウスとの直接の接点はない。にもかかわらず、まさに彼はニケア公会議の決定に出会ってしまった人であったのである。

二、『三位一体論』の成立事情と構成

先にも述べたように、ヒラリウスが、生地ポワティエの司教に叙せられた時は、折しも、親アリウス派のコンスタンティウス帝が、西方をも皇帝として支配を及ぼしてきた時代であり、アルル教会会議（三五三—四年）、ミラノ教

会会議（三五五年）に続く、三五六年のベジエでの（西方）教会会議で、小アジア（フリュギア）に追放されたのであった。この事件は、アタナシオスが追放された状況と呼応しているように見られ、このことから、彼はしばしば「西方のアタナシオス」と位置づけられている。だがそれは、なにか、正統派の擁護のための、派閥活動の領袖のようなものだったのであろうか。

しかし、事情はもう少し複雑である。驚くべきことに、追放先で著した、『*De Synodis*』（三五九年）において、彼は自身を振り返って、「ずっと以前に洗礼を受け、司教の座にしばらく就いていたものの、ニケアの信仰については、追放を受けるまでは耳にしたことがなかつた。しかし、福音と使徒たちは *homousion* と *homioousion* の意味を私に理解させていたのだ⁽¹³⁾」と告白しているのである。彼がそもそもどのような理由によって追放を受けたのかは、現在、研究者の間で問題とされている⁽¹⁴⁾。いずれにせよ、ニケア正統の立場が予め確定してこの擁護のために戦って追放されたというより、彼の承けた信仰がはからずもニケアの線に整合していることを証し、そのまま追放の境遇を身に引き受けていることが確認

される。彼にとって小アジア滞在中に、ニケア公会議での決定をめぐるここ三〇年間の東方の議論の推移を直接知る場所に身をおいて、新たな目で、信仰の確認をすることは、自らの課題となった。このような状況で書かれたのが、『三位一体論 De Trinitate』全十二巻であった。ヒラリウスがこの『三位一体論』を追放先のフリュギアで書いているということは間違いない。⁽¹⁵⁾このような境涯にあって、東西の霊性の交点を生きた一人の神学者において、信仰のもつ真にエキュメニカルな意義を確認したいと私は思っている。それは伝統の再検討ということに関わる。

この書物を、トマスは多くの箇所で見用している。⁽¹⁶⁾それにてなにより、アウグスティヌスが彼の『三位一体論』で、二度にわたって名前を挙げて言及し(VI.x.11, XV.iii.5)、テキストを引用している(唯一の)教父文献であること、つとに有名である。確かに、西方で最初のまとまった教理書として重要視され、一見して、ここにヒラリウスを西方の伝統の中に組み込むことがなされる。アウグスティヌスがすでに、ヒラリウスのことを、「ある作家は、三位一体における位格のそれぞれにふさわしいものを、できるだけ簡潔に示唆しようとして、父における永遠性、似像におけ

る姿、贈り物における効用(Aeternitas in patre, species in imagine, usus in munere)と語った。この人は、聖書の解釈と信仰の擁護に少なからず、權威を持った人なので (quia non mediocris auctoritatis in tractatione scripturarum et assertione fidei vir exstitit) ——その著作の中でこのことを表しているのはヒラリウスである——これらの言葉、すなわち、父、似像、贈り物、永遠性、姿、効用の、隠された意味をできる限り調べあげて、結論として次のように判断するのである」(De Trinitate. VI, X.11)として、ヒラリウスの權威を認めている。しかし、その教父が、この教義書と同時期に「ホモウーシオン(同一本質)でホモイウーシオン(類似本質)を理解しなければ、ばならない。すなわち、同一の本性によるのでなければ、なにも本性にもとづいて類似することは不可能であるからである」という主張を発信しているのである。⁽¹⁷⁾彼の神学をくみ取るためには、この書物の書かれた状況に顧慮して、この書物全体の構成とその論述の特徴を精読しなければならぬ。私見によれば、すでに、アウグスティヌスとヒラリウスの間に、伝統とはいえ、他方、無視しがたいずれが見いだされると思われるのである。すなわち、アウグ

スティヌスにおいても、ヒラリウスの表現はなにか隠された意味 (*abditam intelligentiam*) を持ったものとして受けとめられ、アウグスティヌスの側から主體的にこれを解釈すること (*arbitrio*) へと踏み出しているのである。

確かに、この書物の論述は、行きつ戻りつし、難解である。たとえば、本文中に、アリウスの『アレクサンドリアのアレクサンドロスへの手紙』の全文がラテン語に翻訳されて収録され、これに対する直接の批判が展開されている点で、歴史資料的価値のあるドキュメントではあるのだが、この引用も第四巻で引用された後、突然、第六巻で再び全文が再掲載されているのである。そこで、『三位一体論』論述についての見通しを得るため、まず、全体の構成に留意したい。

全一二巻は、総序としての第一巻は別として、第二巻から第三巻までと、第四巻から第七巻、及び、第八巻から第十二巻までの三部に大別できる。第一巻はまた、いわゆる魂の神探求の道行き *itinerarium in Deum* といえる部分 (1-19) と、全巻のサマリーの記述 (20-36) の部分からなる。しかし、多くの場合、第一巻から第三巻までと、第四巻以降がひとまとまりに扱われ、それぞれ『信仰につ

いて *De Fide*』および、『アリウス派駁論 *Adversus Arianos*』という題名も伝えられて、『三位一体論 *De Trinitate*』という題名からして確定したものではないのである。そして、両部分のつながりは、*merely external and superficial*⁽¹⁸⁾ とされる。というのも、ヒラリウスは、第四巻を第一の書、第五巻を第二の書として、後の巻 (V. 3. VI. 4) で言及し、第四巻の叙述を始めるにあたって、「われわれの父と子と聖霊を信じる信仰は福音書と使徒からもたらされたもので、われわれと異端とはなんらの共通点もあり得ないことは、しばらく前に書かれた以前の教巻の中で、明らかにになった信じられるが、……」⁽¹⁹⁾ として、第二巻と第三巻の内容が言及され、ここに執筆に際してのいくらかの時間的隔たりが認められる。つまり、成立を異にする別々の著作が想定されるのである。しかし他方、原典批判版校訂者スムルダース (*P. Smulders*) は、その序文の中で結論づけているように、全巻は一つの書物として意識されており、その視点から第二巻第三巻に手が入っていることがうかがわれる⁽²⁰⁾ という。

興味深いのは、第一巻の後半 (*cp. 20-36*) には、ヒラリウスの手によって、全巻のサマリーが記され、そこで彼は、

「まず始めに、われわれは、読者の進歩にとってもっともふさわしいものとなるような、これら諸巻のつながりの順序に従い、作品全体を整えた⁽²¹⁾」と告げていることである。彼において、信仰の確認と異端の論駁は一つの連続した視野に入れられていたのである。

では、全巻を通じてヒラリウスは一貫してなにを論じていたのであろうか。彼において、信仰の確認と異端の論駁はどのようなつながっていたのだろうか。

三、ヒラリウスの探求と信仰

第一巻は魂が無限にして永遠の神を探求するというモチーフに貫かれている。マクデーモット (J.M.Modernott) によると、ギリシア哲学において、形無きもの、それゆえ知性認識の範囲外にあるものとして、否定的にしか扱われていなかった無限性(infinitas)の概念を、超越的な神のあり方を示すものとして、積極的に捉え直したのが、教父哲学の貢献であり、その嚆矢は、エリート (W.Elet, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957, pp.44-51) や ヴェンベルク (E.Muhlenberg, Die Unend-

lichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Göttingen 1966, p.19) の言うように、ニュッサのグレゴリオスではなくて、それより先に、ポワティエのヒラリウスなのであるという。このアイデアはすでに、彼の『マタイ福音書注解』において、永遠なる神を無限性によって定義する箇所として指摘できるのであるが、この概念を中心に据えて書かれたのが、『三位一体論』であると論じている。⁽²²⁾

第一巻の書き出しのある、非キリスト者の家庭に生まれ、哲学を修めたが、それに飽きたらず、聖書に出会って、これに養われるようになった、というような記述 (1:1-5) は、よくある文学のパターンで、必ずしも正確な伝記的情報とはみなしがたい。むしろ、ヒラリウスにおいて特徴的なのは、以後の自らの歩みを、伝記的に語るのではなく、魂 (animus) ないし精神 (mens) が、聖書に示された神に関する真実を探求するという叙述形式に完全に置き換え、内面のドラマとして、読者に提示していることである。ヒラリウスは、これを読者の神探求の進捗のよすがとしかれることを願い (1:20)、しかも、これをモデルに第二巻からの全巻が読者の理解の進捗に向けてプログラムしていると考えているのである (1:21-36)。

さて、その精神の歩みの踏み石として、要所要所に聖書の引用が置かれている。最初に、『出エジプト記』三・一四が据えられていることは鮮やかである。すなわち、「わたしはありてある者 (Ego sum qui sum)」「そして、『イスラエルの子らにこう告げよ、『わたしはある』という方がわたしをあなたの方に送った (Haeo dico filius Istrahel: Misit me ad nos is qui est)』という箇所である。ヒラリウスはこの章句によって、ヘブライの伝統のすべてを受けとめている (I.5)。そしてこれについて、「わたしは神についてこのような明白で比類のない表現に賛嘆した (admiratus sum)。それは、神の本性の不可知性を、人間の理解に向けて、もっとも適切な言葉によって言い表されたものである。……神の永遠性は自己を欺くものではないので、自己の不滅性を示すために、このようなふさわしい表現をしているのである」と言われているのである。永遠不滅にありてある存在が、無限 (infinite) なものである把握は確かに注目し値する。むしろ、当然のことながら、この把握とプロティノスの新プラトン主義との関係は精査を要するものであるが、ヒラリウスにあっては、あくまでも、聖書を礎に思考の歩みを進めていくという特徴を持つ。

次に、自然の美に目をやる。『エゴ・スム・クイ・スマ』は神の無限性を表現するのに十分な言葉であるのではあるが、われわれは神の偉大さと権能の業を理解しなければならぬ (I.5)』として、『イザヤ書』四〇・一二と六六・一―二が引かれる。天地創造の業が「神の手」とか「神の座・足台」として象徴的に把握され、「無限なる神はすべてのものと離れてはいないし、すべてのものが、無限なる神の内に現れないこともない」(I.6)』として、内なるものも外なるものも、すべてが神につながっているのである。「神についてのこのような敬虔な考えに、真理を研究しているわたしの魂は喜ぶ (His igitur religiosissimis de Deo opinionibus veri studio detentus animus delectabatur)』(I.6)』と告げて、「理解を超えたものに (ultra intelligentias rerum)』神にふさわしいあり方を認めていく。ヒラリウスは「無限なる(探求の)精神が何らかの仕方

で神を捉えたとする前提で、理解を伸展させればするほど、神の無窮の永遠性のもつ無限性は探求者の本性のもつ無限性のいっさいを越えていくのである (ut in quantum se ad aliquem praesumptae licet opinionis modum mens infinita profunderet, in tantum omnem persequentis

se naturae infinitatem infinitas immoderate aeternitatis excederet.)」(1.6) という無限性についてのほっきりとした規定をしているのである。

彼は続いて、『詩編一三九』七一〇節を引いて、神を賛美し、以上の神についての「説明しがたい理解 (inexplicabilis intelligentiae sensu)」に喜ぶ魂が、「ちやうに集中した研究によって、無限で永遠の主の姿を探索して、その限りなく測りがたいものは、美しい知性に基づくあるものの中に飾られている (コスモス) と考えるようになる (studio adhuc intentione ipsam illam infiniti et aeterni Domini sui speciem quaerebat, ut incircumscriptam immenstatem in aliquo pulchrae intelligentiae esse opinaretur ornatu)」(1.7) としているのである。ここでは、『知恵の書』一三・五が引かれ、被造物である自然の美から、これを造った創造主なる神、主キリストへと視点が転回させられる。「神は、われわれが理解する想念の範囲の中に留まらず、さらに理解の外でも把握されない仕方でもっとも美しい方として告白されるのである (ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi neque extra intelligentiam

sentendi)」(1.7)。

このような敬虔な探求になれてきた魂はこのような美の想念に安らう (requiescebat) (1.8) というが、しかし、「神について敬虔な考えに揺るぎなく留まっているもの、神自身とその佇まいについて不安が残り、魂は自身と身体ゆえに疲労する (Fatigabatur autem animus partim suo partim corporis metu. Qui cum et constantem sententiam suam pia de Deo professione retineret, et sollicitam de se adque hoc occasuro secum,...)」(1.10) という事態に直面する。そのただ中において、旧約を後にして、『ヨハネ福音書』の第一章が、一節から一四節にわたって完全に引用される。

福音に接して、「精神(mens)は自然の知の理解を越えて進み、予想していた以上に神についての事柄を教えられた (Proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam et plus de Deo quam opinabatur doceatur)」(1.10) という大転回が告げられるのである。「これらの言葉に精神はびくっとした。そして、不安な精神は予想していた以上の希望を見いだした」というのである。父なる神を受けられて、「以前は、創造主なる神の永遠無限性とその姿を、

自然的な意味から信じていたが、今やそれが独り子なる神からもたらされたものであると受けとめられた (antea de creatoris sui aeternitate et infinitate et specie naturali sensu opinabatur, hic nunc proprium esse etiam unigenito Deo accipit) (I.11) からである。⁽²³⁾ この神の神秘の教えを精神は喜んで受け入れる (aeta suscepta)。そして次に、『コロサイ人への手紙』第二章八節から一五節までが引用される。ここで、いわゆる「哲学」が退けられているのである。

このことはさらに、人間精神が比類 (comparatio) を用いて神の事柄を理解しようとする方法への限界付けとして受けとめられる。「地上的なものを神へ比類するのはむなししい」とはいえ、「しかし」と、彼は続ける、「われわれ (人間の) 理解力の弱さはわれわれにより劣ったものからより高次のものを指し示すならかのすがたを探索するよう余儀なくする。慣れ親しんだものを熟知することによって、われわれの把握を慣れてはいないものの把握へと意識的に導いていくためである (Sed intelligentiae nostrae infirmitas cogit species quasdam ex inferioribus tamquam superiorum indices quarere, ut rerum familiarium

consuetudine admonente ex sensus nostri conscientia ad insoliti sensus opinionem educeremur) (I.19) として、比類の有用性を押さえているのではあるが。

このように、第一巻で、旧約では、『出エジプト記』(モーセ五書・律法) — 『イザヤ書』(預言書) — 『詩編』 — 『知恵の書』から、そして新約の、『ヨハネ福音書』 — 『コロサイ書』(使徒書) の重要箇所が選ばれ、これが順次取り上げられて、精神の留まる場所とされている構成と聖書的な目配りは見事と言わねばならない。印象的なのは、それぞれ場所で、精神の驚き、喜び、不安、安らぎ、が告白されて精神の歩みのドラマを彩っていることである。

このような精神の歩みを通じて、神について理解が深まれば深まるほど、かえって、神は永遠 (aeternus)、無限 (infinitus) であって、その本性については把握し得ないこと (incomprehensibilitas) がいや増して明らかにってくる。唯一与えられているのは神の本性を明らかにする神の言葉 (sermo) ないし神の名 (nomina) である。こうして、ヒラリーウスにおいて信仰とは、神の語る言葉 (sermo) をそのまま受け入れることに他ならないこととなる。しかし他方、信仰を標榜しながら、つまり、ある仕方

は、神の言葉を受け入れこれを用いつつ、さまざまな異端が生じているという事態に直面して、真の信仰者が語るべき言葉 (sermo) はいかなるものであろうか。彼は、信仰に安らう精神が、異端の性急さに直面して、その歩みの極まりに、「魂はこれらの者どもに、怒りをもって答えようと燃え上がる (Horum igitur furori respondere animus exarsit) (I.17) という局面を設定している。信仰の確證と異端の論駁は同一線上に組まれているのである。

彼はこの線に沿って、第二巻では、

「しかし、異端者たちや不敬な者たちの悪徳によって、われわれは法をこえて、艱難を辛苦し、力に余ることを語り、禁断の地に踏みいることを余儀なくされている。そして、われわれに命令されていること、すなわち、父をほめ讃え、父と共に子を尊敬し、聖霊に満たされることは、信仰のみによって成就することができるのであるのに、われわれはわれわれの言葉の卑小さをかえりみず、語ることでできない事柄にまで届かせることを期待され、心の宗教によって限定されていたものを、今や人間の語り⁽⁴⁾にのせる危険にさらすという悪徳へと縛りつけられているのである」と語り、そしてさらに、「天上的な言葉の単純さを、絶対

的な真理それ自体によるのではなく、自分たちの把握に基づいて恣意的に理解している者は多数存在し、彼らは、語られたことの力が要請することは別のことを解釈しているのである。なぜなら、異端は聖書に由来するのではなく、その理解から生じるのであり、罪は聖書の言葉のうちにあるのではなく、人の把握のうちにあるのであるから。父の名を耳にしている以上、いったいどうして、真理をなきものにできようか。いったいどうして、子の本性がその名に含まれていないと言えよう。いったいどうして、聖霊と呼ばれているのにそれが存在しないと見えよう」と問いかけている。ここで強調されるのは、「信仰の確実さ (certa fides)」の礎である、「本性の名 (naturae nomina) に基づく事柄の真理」ということで、われわれとしては、「名の本性 (naturam nominum) をあらわにしていかなければならない」という方向である (II.5)。そして、これを遂行しようとする内に常に意識されるのは、「私がなそうとしてゐることは計り知れないことであり、わたしが試みることは理解できないことである。なぜなら、私はそれを定義することを超絶した神について語るからである。神は父と子と聖霊という本性の名を与えた。さらに探究されるとすれ

ば、それが何であれ、われわれの言葉の意味するところを越え、感覚の指し示すところを越え、知性の想念を越えることになるのである。それは、表明されず、触れられず、把握されない。この事柄自身の本性は言葉の意味するところを使い尽くし、不可思議な名が感覚の観想を暗くさせ、なんであれ限定をもっていないものは、知性の能力を越えているのである」。

彼が論駁を試みる異端として、サベリオス、エビオン、ヴァレンティノス派、マルキオン派、マニ教徒らが挙げられ(II.4)、彼らに対して、「これらの者たちの不信仰は、天の命令を越えて、これ程までに秘められた事柄について語り出さねばならないという、不確かな危険へとわれわれを引き込む」のであると告げている。

この異端論駁の線は第一巻から第三巻までと、アリウスの主張を直接に反駁する第四巻以降を内的につなぐ道を形成していると思われるが、詳細については別に論じなければならぬ。

四、アウグスティヌス『三位一体論』

第六巻との比較

ポワティエのヒラリウス『三位一体論』第二巻の冒頭には、アウグスティヌスが『三位一体論』で引用し言及しているテキストがある。最後に、これについて紹介し、簡単にコメントしておきたい。

ヒラリウスは第二巻を始めるにあたって、『マタイ福音書』の洗礼派遣命令の箇所(Mat. 28:19-20)を引用し、父と子と聖霊について、聖書の言葉が余すところなく告げていると指摘している。

「主が『あなたがたは行って、すべての民に、父と子と聖霊の名によって洗礼を授け、あなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい。わたしは世の完成の時まで、いつもあなたがたと共にいる』(マタ二八・一九―二〇)と言われるとき、福音記者の証言によって、神自身の真実そのものの力をともなって、我々の耳にまで伝えられているこの神の言は、信仰を持つ人々には、これを聞くだけで十分であるにちがいない。

人の救済の神秘 (sacramentum) に関するところで、この神の言葉に含まれないようなことがなにか残っているだろうか？ それとも、そこで除外されたり、不明瞭であることが何かあるのだろうか？ すべてのものは充溢している。なぜなら、充溢し完成した方から得られたものだからである。なんとなれば、すべてのものは、言葉の意味も、事柄の効力も、諸関係の秩序も、本性の理解も、欠けることなく含んでいるからである。主は父と子と聖霊の名によって洗礼を授けるように命じられた。それは、創り主 (author) と独り子 (unigenitus) と贈り物 (donus) とを告白することによってなされるのである。すべてのものの創り主は一人である。というのは、すべてのものがそこから創られたところの父なる神は一人だから。また、すべてのものがそれを通じてあるところの我らの主、独り子イエス・キリストは一人である。また、すべてのものにおいて贈り物であるところの聖霊は一人である。それゆえ、すべてのものは自己の力と功績によって秩序づけられているのである。すべてのものがそれからなるところの一つの力があり、すべてのものがそれを通じてなるところの一つの子があり、完全な希望の一つの贈り物があるのである。これほどまで

の完成には、なにか欠けているものを見いだすことはないであり、父と子と聖霊のうちにあるものは、その完成の内において、永遠者における無限性 (infinitas in aeterno)、⁽²⁸⁾ 似像における姿 (species in imagine)、⁽²⁹⁾ 贈り物における効用 (usus in munere) が見いだされるのである。

まず、アウグスティヌスとヒラリウスとは、若干のテキストの異同がある。すなわち、ヒラリウスでは「永遠者における無限性 (infinitas in aeterno)、似像における姿 (species in imagine)、贈り物における効用 (usus in munere)」となっているのが、他方、アウグスティヌスでは「父における永遠性、似像における姿、贈り物における効用 (Aeternitas in patre, species in imagine, usus in munere)」となっている。⁽³⁰⁾これが、テキストの伝承の上での出来事か、それとも、意図的なことであつたかは別として、「永遠者における無限性」という把握が「父における永遠性」という表現に変更されていることは、両者の思考の強調点に若干の差異をもたらしている。

ヒラリウスにおいて、すべてのものが充溢する完成にあつて、父と子と聖霊はそれぞれの働きが透明になっていてと告げている。アウグスティヌスもこの点はしっかり押さえ

ている。すなわち、両者の共通の聖書的前提であると思われる、パウロに基づいて、「すべてのものは、神から出て (ex quo omnia) 神に由来する (per quem omnia) 神の内に (in quem omnia)」と締めくくられている (x, 12, 61)。しかし、彼はここではすでに「神は一つである」。しかも、三位一体である (unus est deus sed tamen trinitas) (x, 12, 60) という定式を確定している。それゆえ、「あの三つのものは相互に限定されているように見えるが、各自において無限である (illa tria et a se inuicem determinari uidentur et in se infinita sunt)」(x, 12, 49f.) ということが言えるのである。これに対して、ヒラリウスでは、それぞれの位格は *ex-per-donum* のそれぞれの働きを全うするかたちで万物に充溢する。その際、無限性は根源性に関わるものとして、すぐれて父に引き寄せられて理解されているのである。

むしろ、アウグスティヌスが、永遠性と似像という語を手がかりに「永遠性という語で、父はその存在をそこから得るようにいかなる父を別に持つことはなく、子は「父によって無から造られた被造物物ではなく」父からその存在を得て、父と同じ永遠性を受け取る (x, 11, 9-11)」と解

釈し、そのように、共に永遠者であるという *coaeternus* の関係を示すために、似像という語が用いられていると読んでいることは正確である。しかしここから、「似像が完全にそれが像であるところのものを表すなら、その対象に等しくされるが、対象は自分の似像に等しくされることはなく (Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei non illud imagini suae)」(x, 11, 10-12) という指摘に留めて、両者ともにそなえた無限性を追求することはなく、「似像における姿 (species)」の考察に移る。そして直ぐに、ここで、アウグスティヌスは、マリウス・ヴィクトリヌスのテーゼである *esse-vivere-intelligere* 「存在すること・生きること・認識すること」のトリアーテ⁽³¹⁾を受け入れ、ここからさらに、似像すなわち完全な言葉 (*verbum perfectum*) における、これらの完全な一致をてこにして、父と子の愛という相互使用 (*usus*) の絆としての聖霊という独自の把握に進む。

これに対して、ヒラリウスでは聖霊はわれわれの聖化という効用 (*usus*) を持つ贈り物としての働きに限定されつつ、ダイナミックにすべてのものに関わりを持ってくる神格となる。また、子は子として、神の似像であるという聖

書の記述に踏みとどまり、これが姿をとってくるという受肉の救済論的次元に視線定めているのである。そのうえで、第一巻で明らかにされた神の無限性がはっきりと捉えられているのである。

結びにかえて

以上、ポワティエのヒラリウス『三位一体論』の主として第一巻と第二巻に定位して、彼の信仰とその表現を見てきたのであるが、ニケア公会議後とはいえ、教義を伝統の權威に帰することで決着をはかることのできない時代に、三位一体のリアリティーに生きた神学者としての彼の課題とその営為については、エキュメニズムの源泉として、今日さらに詳細な研究がされなければならないと思われる。

注

- (1) 柳宗玄・中森義宗編『キリスト教美術図典』、一九九〇年、二七五—二八六頁。
 (2) 荻野弘之「(始まり)の問いとその行方——「ヘクサメロンの西と東」——『パトリステイカ』第二号、一九九五年、

九四頁参照。

- (3) 泉治典『大日本百科全書』ヒラリウスの項目。ヒラリウスについての充実した紹介研究として、C. Kannengriesser, art. Hilaire de Poitiers, in *Dictionnaire de Spiritualité* VII, 1969, col.466-499. Manlio Simonetti, *Hilary of Poitiers and the Arian Crisis in the West*, in Angelo Di Berardino & J. Quasten (ed. & intr.), *Patrology Vol. IV P. Solari* (tr.) Westminster, 1986, pp.33-60. が挙げられる。

- (4) Origen (185 - 253)
 Arius (250-335)
 Athanasius (299 - [+328] -373)
 Marius Victorinus (281/91 - [355/6回心] -386以前)
 Hilarius (315 - [+350] -367)
 Basil (329 - [+370] -379)
 Gregorius Na. (330 - [+372] -390)
 Gregorius Ny. (332 - [+371] -394)
 Ambrosius (339 - [+374] -397)
 Augustinus (354 - [+395] -430) 十は同教叙階の年。
 (5) 彼の活動が確認されるのは三六四年に、アリウス派のミラノ司教アウクセンティウスを排除する活動としたときまでである。

- (6) バシレイオスについて言えば、彼はちょうど三三六年度、アテナイの遊学からカイサレイアに帰り、翌年洗礼を受ける

や、エジプトやメソポタミアなどの修道者を歴訪し、三五八年に故郷に隠棲し、自ら修道生活を始めた(『書簡』参照)。これに学友ナジアンソスのグレゴリオスも加わり、この時期二人はオリゲネスの抜粋文集『フィロカリア』の編集にいそしみ、修道生活のあり方を考究していたのである。彼が司祭に叙階され、極端なマリウス主義のエウノシオスを反駁する『エウノシオス駁論』を著し、教義論争と教会政治に力を奮い始めるのは、三六四年からである。

- (7) H. I. Maller, 『教父時代』(キリスト教史2) 上智大学中世思想研究所編訳、一九八〇年、九〇ページ。すでにマリウス自身『タリーア(Thalia)』という詩歌を作っている。これは、アタナシオスの『マリウス派駁論(Contra Arianos)』1,5-6の他から再構成される。 Cf. Ch. Kannengieser, Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian christology: the Arian crisis, California, 1982, in Arius and Athanasius, Variorum, 1991, pp. 1-40.
- (8) S. Hilarij Episcopopi Pictaviensis Opera pars IV, A. Feder (ed.) CSEL 65, Wien, 1916, pp. 208-216. 参考書に W. N. Myers, The Hymns of Saint Hilary of Poitiers in the Codex Aretinus, An Edition with Introduction, Translation and Notes, Philadelphia, 1928. 拙訳が『中世思想原典集成4 初期ラテン教父』(平凡社)に所収。近刊予定。

(9) 教会政治家としての彼の側面を強調した研究に H. C. Brenecke, Hilarius von Poitiers und die Bischofsposition gegen Konstantius II, Berlin-New York, 1984 がある。この対する批判的書評として J. Doignon, Hilaire de Poitiers (Kirchenpolitiker) ?, Revue d'Histoire Ecclesiastique LXX (1985) pp. 441-454. 参照。

(10) J. N. Kelly, Early Christian Creeds, Longman, 1972³ pp. 263-295.

(11) Feder 編の CSEL 65 pp. 39-205 にある Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta Historica) cum appendice (Liber I ad Constantium), Liber ad Constantium Imperatorem (Liber II ad Constantium) 及び四世紀半の教会の状況を知るための第一級の史料となっている。このうち、マリウスは原文書を完全引用ならざるの翻訳のかたちで収録しているからである。

(12) アタナシオスの場合、彼は当代きつての教会政治の立役者であったのには違いないが、同時に、エジプトの修道士アンthoniオスの伝記『アントニオス伝』の著者でもあり、修道生活の靈性に深く心を寄せたことは疑われないであろう。

(13) Regeneratus pridem, et in episcopatu aliquantisper manens, fidem Nicaenam nunquam nisi exsulaturus audiri: sed mini homousii et homoousii intelligen-

tiam Evangelia et Apostoli intimaverunt. (De Syno-
dis, 91 PL10 Col.518)

(14) この言明は、一定の意図のもとに強調されている文脈にお
かれていますのであり、彼がニケーアの定式についてまったく知
らなかつたと考える必要はないかもしれない。バーンズは、
ただ、ニケーアの定式が公式に読み上げられるのを耳にしな
かつたと言おうとしていたのかも知れないとし、前年のミラ
ノ教会会議でニケーア定式そのものが議論にとりあげられたこ
とと関係していると示唆している。(Timothy D. Barnes,
Athanasius and Constantius Theology and Politics
in the Constantinian Empire. Harvard University
Press, 1993, p.118, p.276 n.54, p.282-3 n.50.) ウィリア
ムスは、*ニケーアでの追放の決定は、神学的理由によるもので
はなく、政治的理由によるものであることを論じている* (D.
H. Williams, *A Reassessment of the Early Career
and Exile of Hilary of Poitiers*, *Journal of Ecclesi-
astical History* Vol.42 (1991) pp.202-217)。他方、この
点に関しては、*ニーンズは神学的理由によるものであり、アル
ルとシモンでの追放者と同じ理由、すなわち、シルミウムの
信条（+アタナシオスらのアナテマ）に署名するのを拒否し
たことによるものである* (Barnes, *ibid.* 40-41) T.
D. Barnes, *Hilary of Poitiers on his Exile*, *Vigiliae
Christianae* 46 (1992) pp.129-140)。

(15) 「しかし、健全な教へ (sana doctorina) は、*正しく*

ままに教師たちを引きずっていく多くの者たちによって、追
放されて (exul) いるものの、真理が聖なる者によって
追放されることはないであろう。追放の身の上で、われわれ
はこれらの書物を通じて語っている。束縛されることの不可
能な神の言葉は、自由に動き、……真理は追放された健全な
信仰の伝え手たちともに追放の身の上にあることがわかるの
である。……われわれはこの時について不平を言わない。む
しろ喜んでゐる。なぜなら……われわれの追放を喜び主を誉
め称えている、われわれに使徒の予言が満ち満ちているから
である」(『三位一体論』X.44)。また、『三位一体論』第七
巻には、『教会会議のごく』での理解と共通する表現が多
出するところから、両者は同時期に書かれたことが推測される。
Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Opera Pars I
I, De Trinitate, (ed.) P. Smulders, CCSL LXII 1979,
Praefatio p.1.

(16) 『教会会議のごく』も合わせ、ヒラリウスの名は、た
とえば、『神学大全』第一部では四三カ所、第三部では三
〇カ所に認められる。

(17) Per homouision homoouision oporteret intelligi :
id est, nihil simile sibi secundum naturam esse
posse, nisi quod esset ex eadem natura. (De Syno-
dis 91)

(18) M. Simonetti, *op. cit.* p.40.

(19) *quamquam anterioribus libellis quos iam pridem*

conscribimus absolute cognitum existimemus, fidem nos et confessionem Patris et Filii et Spiritus sancti ex euangelicis adque apostolicis institutis obinere, neque quicquam nobis cum hereticis posse esse commune,...(VI.1)

(20) P. Smulders, CCSL LXII 1979, Praefatio, pp.2-8.
ただこの W 脚本のトキスとトキで、
prioris editione の 題名に「この」を意味する「この」がある。

(21) Ac primum ita totius operis modum temperabimus, ut apertissimus legentium profectibus conexorum sibi libellorum ordo succederet. (I.20)

(22) John M. McDermott, Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God, Vigiliae Christianae 27 (1973) pp.172-202 .

(23) 『モンテ・カッパ』の親とが、コリントスの特徴と「
この」の「この」は、第二巻 II の「主の胸に」から「
使徒ヨハネ」の「この」を「この」を「この」を「この」
に「この」を「この」を「この」を「この」を「この」
に「この」を「この」を「この」を「この」を「この」
に「この」を「この」を「この」を「この」を「この」

(24) Sed compellimur hereticorum et blasphemantium utiis inlicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, inconcessa praesumere. Et cum sola fide expleri quae praecepta sunt oporteret, adorare uidelicet Patrem, et venerari cum eo Filium, sancto Spiritu

abundare, cogimur sermonis nostri humilitatem ad ea quae inenarrabilia sunt extendere, et in uitium uitio coartamur alieno, ut quae contineri religionem oportuissent, nunc in periculum humani eloqui proferantur. (II.2)

(25) Exiterunt enim plures, qui caelestium uerborum simplicitatem pro uoluntatis suae sensu, non pro ueritatis ipsius absolute suscipere, aliter interpretantes quam dictorum uirtus postularet. De intellegentia enim heresis, non de scribura est ; et sensus, non sermo fit crimen. Numquid corrupti ueritas potest, cum Patris nomen auditur ? Numquid natura Filii non continetur in nomine ? Numquid Spiritus sanctus non erit, qui nuncupatur ? (II.3)

(26) Immensum est autem quod exigitur, incomprehensibile est quod audentur, ut ultra praefinitionem Dei sermo de Deo sit. Posuit naturae nomina Patrem Filium Spiritum sanctum. Extra significationem sermonis est, extra sensus intentionem, extra intellegentiae conceptiam, quidquid ultra quaeritur. Non enuntiat, non attingitur, non tenetur. Verborum significantiam rei ipsius natura consumit, sensus contemplationem imperspicabile lumen obcaecat, intellegentiae capacitatem quidquid fine nullo conti-

nebur excedit. (II.5)

(27) 研究者は、このように広範に異端にわたって目配りし、特にサベリオスの異端の問題点に気づいていることから、(仮に)もっとも早く書かれたにしても)第二巻もヒヨリウスが小アジアに追放になって、東方の議論の状況に身を置かなくてはならないからの作品であることを支持する。ところが、西方の伝統ではホモウシオン定式の受け入れがサベリオスの危険を招くという意識は欠如していたからである。 Cf. Kanengieser, *Dic. Sp.* col.476-478. Smulders, *Praefatio*, p.1, Simometti, *op.cit.* p.40

(28) *Horum igitur infidelitas in anceps nos ac periculum protrahit, ut necesse sit de tantis ac tam reconditis rebus aliquid ultra praescriptum caeleste proferre.* (II.5)

(29) *Sufficiebat credentibus Dei sermo, qui in aures nostras euangelistae testimonio cum ipsa veritate suae uirtute transfusus est, cum dicit Dominus : Euntes nunc docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti; docentes eos seruare omnia quaecumque mando nobis. Ecce ego uobiscum sum omnibus diebus usque in consummationem saeculi.*

Quid enim in eo de sacramento salutis humanae non continetur? Aut quid est quod sit reliquum aut

obscurum? Plena sunt omnia ut a pleno et perfecto profecta. Nam et uerborum significationem et efficientiam rerum et negotiorum ordinem et naturae intellegentiam comprehendunt. Baptizare iussit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, id est in confessione et auctoris et unigeniti et doni. Auctor unus est omnium. unus est enim Deus Pater ex quo omnia. Et unus unigenitus Dominus noster Iesus Christus per quem omnia. Et unus Spiritus donum in omnibus. Omnia ergo sunt suis uirtutibus ac meritis ordinata : una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum. Nec deesse quicquam consummationi tantae reperietur, intra quam sit in Patre et Filio et Spiritu sancto infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere. (II.1^o ナキスト 註 CCSL 62 p.38) 43 『三位一体論』第二巻、第三巻の拙訳が、『中世思想原典集成4 初期ラテン教父』(平凡社)に収録予定である。

(30) *Augustinus, De Trinitate, VI,x,11, 2f. ナキスト 註 W.J.Mountain (ed.), CCSL 50, 1968.*

以下引用は、章節(CCSL版の)行を示す。なお、中沢宣夫訳アウグスティヌス『三位一体論』(東京大学出版会)を参照した。

- (31) M. Victorinus, *Adversus Arium* IV, 16, 21, 22. *カトリックアドヴァルサス・アリウム* 1A, 13 からのトリマーチの初出と思われる。
 M. T. Clark, *Marius Victorinus Theological Treatises on the Trinity, The Fathers of the Church* 69, 1981, p. 106 n. 133. 及び Introduction, pp. 12-15. 参照。
 (32) 本稿は、教父研究会での発表原稿をもとに、資料テキストや研究文献について再検討し、大幅に加筆したものである。

パトリスティカ

創刊号目次

巻頭言	……………	加藤 信朗	2	
隱喩の生成	—— Ambrosius, <i>Hymnus I</i> から <i>Prudentius, Liber Cathemerinon I</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一側面	……………	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』	……………	秋 山	学	96
の解釈に向けて	……………	……………	……………	……………
教父研究会の歩み (第一回～第六三回)	……………	……………	……………	(1)

II 討 論 II

加藤信朗

ヒラリウスに関して、この研究会で主題にするのは初めてであるが、アリウス主義の問題に関しては、前回のカネンギーサー先生のと看、あるいはその前の泉先生のと看にも問題にされてきた。今日も問題として取り上げてゆきたいと思う。

渡部菊郎

まったく初歩的な質問で、言葉の使い方についてお聞きしたいのだが、資料の中に(キリストに当たると思われる)「似像における姿」*species imaginæ* という表現がある。この *imago* をヒラリウスがどのように理解しているのかという点がまず一つある。後でアウグスティヌスの *De Trinitate* の場合の *imago Dei* を重ねてお聞きしたいと思う。もう一つは「効用」といった場合の *usus* をどのよう

な意味で彼が捉えているのかという点についてである。さらに *nomen* と *sermo*, *natura* の関係はどのような違いの許に捉えられているのか。

出村和彦

imago という語は専らキリスト論において用いられる。人間が *imago Dei* であるという意識はあまり見られないのではないか。にも関わらず、*imago* ではキリストだけなのだが、*species* になると、さきほど言われたように像の形で被造物全体 *kosmos* が入ってくる。もっともこれは第二巻ではなく第一巻であるが、そこには段階が設けられている。しかしこの表現で *species imaginæ* と言った場合には、キリストでありキリストの姿であって、それ以上は考えていない。

渡部菊郎

引用箇所のために、*comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est* とある。すると *imago* とか *species* とか類似性を予感させるような概念は出てこないのであらうか。

出村和彦

出てこない。出てくることを危険視している。もちろん旧約的な「神の足台」と言われて、神の力の表れとして被造物すべてがあるのだが。

渡部菊郎

すると *comparatio* はないがある種の関係性はあるわけ、その両者の橋渡しになるものとして、例えば「聖霊の *usus*」と言った場合の *usus* の意味とはどういうことになるのか。人間の中における神的なものという「聖霊」、あるいは「聖霊の *usus*」と言ったときの *usus* の意味は？

出村和彦

もし第一巻の線で理解するとすれば、両者の違いをわきまえよ、ということであろう。信仰のことは信仰のこととして受け入れながらも、語るときにはこの世の言葉を用いざるを得ない。だがそれでは尽くせない。それを分るのもこの世の知恵では分ならず、信仰者の眼というか、そこに働くわきまえというか、それが *usus* ということになる

だろう。もちろんそういうものが *usus* だとは言っていないけれども。

渡部菊郎

その態度の違いとして *nomen* と *sermo*, *natura* が出てくると考えた場合、*nomen* の役割と *sermo* の役割はどう違うのか。

出村和彦

まず *nomen* に関して。この場合はもちろん第一巻の制約があるからだと思うが、第一巻はマタイの記述から始まっているので、そこには「神の名による洗礼」ということがあり、その「名」が典拠である。だからわれわれがいろいろな物の名という形で使っている名前を *nomen* として表すということとは、ここでは行われてはいない。*significatio* とか、*intelligentia* とかそういう形では使われているかも知れないが。

渡部菊郎

啓示によって神の言葉によって名指されたことが *nomen*

だということになる。それが本質を定めているのであって、それを人間の知解とか知恵によって *sermo* を形成し理解するといった通路はないのか。

出村和彦

通路がないわけではなく、人間は *sermo* を使ってそれを理解する。とにかく *nomen* は *natura* と直結している。無論 *natura* の *nomen* を言いつのも *sermo* だとは言える。「神の言葉」「福音記者の言葉」「予言者の言葉」といった形で出てくるのは *sermo* である。

渡部菊郎

usus in munere というか、賜物における効用の *usus* はどういう役割を指すのか。

出村和彦

それをヒラリウスがつなげて「聖霊論」という形でどう言っているかということに関しては調べてみないと分からないが、神の力ある言葉をそのまま語るときに聖霊が動き、それ以外だとそうでなくなるといっているのは「きり彼が言」

ているかどうかも分からない。それらが聖霊の動きとかそういう形で限定されるものかどうかも分からない。

荻野弘之

私も今渡部さんが引用された論点に関して、同じような疑問を抱いた。それを展開してみる。アウグスティヌスが『三位一体論』第六巻末尾でなぜポワティエのヒラリウスの名を挙げているのかと言えば、やはりテキストの *imago* と *usus* という言葉の対比、これがアウグスティヌスをしてヒラリウスを引用させたポイントになっていると思う。*usus* という言葉に関して、配布されたプリントの中に *respuit capiosas et inutilis philosophiae* とあり、ここにある *inutilis philosophiae* 「虚しいたまじつ」の「哲学」(コロサイ2-8) は新約聖書で *philosophia* が出てくる唯一の、しかも否定的に使われている箇所であるが、この *usus* との連関をヒラリウスが考えているとしてよいのであるうか。もしそうだとすると、少なくとも *philosophia* という言葉に関してはヒラリウスは否定的だと言えよう。一つ意見であるが、資料中の二巻の冒頭 *Quid enim in eo de sacramento salutis humanae non continetur?*

の in eo の訳であるが、これは in nomine を受けていると了解してよいだろう。sacramento は名の中に集約的に表されているのだと。なぜなら、その後のところは、nomen と natura の関係が問題になっていると思われるからである。もう少し一般的な言い方をすれば、三位一体という何らか神の名の实在の構造があつて、それに対応する我々人間の表現とか言語とかが理解の手掛かりになる。名と本性の関係はどうなっているのかと言へば、ある種の思弁的な展開をしてゆくと、nomen の方が何か自己肥大化してゆき、natura を逸脱してしまうような形の変な言説が出てくる。それに対してヒラリウスはどこで反撃しようとしているか、ヒラリウスの側の武器がどこでどういうレベルでアリオス派に対抗しているかということが問題になる。ヒラリウスの側に様々な概念的な武器があつて、それによって積極的主張を創つてゆくというよりは、どちらかというと思弁に対する反理性主義とまでは言えないかも知れないが、やや聖書の素朴な受容を強調する方向で対応しているように思われる。すると一見したところ、テルトゥリアーヌスなどがグノーシス派に対して言った語り口に似ている印象を受ける。だからもしそれ以上の突っ込

だ考察を名と本性の議論に関してヒラリウスが持ち合わせていないとすると、出村さんは「探究」ということを仰つたけれども、確かにアウグスティヌスの場合には探究という言葉が相応しいと私は思うが、何をどう探究しているのかという点がヒラリウスでははっきりしないという印象を受ける。

ヒラリウスは、アウグスティヌスの『三位一体論』六、十五巻に名が出てくる。他にはトマスの『神学大全』二七(三二問あたり、三位一体論の部分にもヒラリウスは非常に頻繁に引用されている。であるからラテン教会で三位一体論を考へるときにヒラリウスは非常に大きな権威になっていると思う。だが彼は権威として作用していて、異論の側にも異論回答の側にも出てくるけれども、ヒラリウスの見解がそこから種みたいにして展開していくという印象は受けなかった。ただベルソナ間の相互の関係について非常にはっきりしたことを言っていることは確かだという感じを受けた。

出村和彦

ヒラリウスの権威がそのように迎えられたという点はそ

の通りだと思う。アウグスティヌスにおいてすらすでにそうだったということ、ある種の距離感というか、「ヒラリウスはこういつているが、わたしはこう思う」という言い方で、権威は権威としてあると考えられる。テルトゥリアヌスとの関係について言えば、まさにそれがラテン教会のアンブロシウスが登場するまでの、言わば「反理性主義」とも言うべき伝統であり、ヒラリウスもそういう線上に立っている人だと言えよう。次に *origo* のところは、受けられているものは福音の言葉全体であるのだが「父と子と聖霊」という名であるとしてよい。「虚しい哲学」にかんしてもおっしゃった通りである。「探究」の問題に関しては多少考えなくてはならないと思うが。

荻野弘之

最初に編集という点をお話になったかと思うが、書物の成立として一卷と二巻は同一線上にあると読みたいと言われた。成立の話は歴史的な問題でよく分からないが、例えば内容というか議論の水準として、どういう意味の「同一線上」であるのか。

出村和彦

信仰を単純に受け入れ、そう受け入れたとき、さらには何か言葉を使う際に、それは信仰の言葉をそのまま言う部分があると同時に、そうではない解釈に対して反駁する、そういうことを人間としておこない、それ以上のこともそれ以下のこともしない——といった意味においてであるが。

泉治典

virtus という言葉を他の箇所で言っているのではない。つまり、ヒラリウスの『三位一体論』の一番の功績は、*generatio* の分析をよく行うことによって、本質とペルソナの区別を立てていったことだと思う。ただその場合に、*generatio* ということと創造ということの区別がどうなのかがはっきりしないのだが、*generatio* というのは神の力であり、その力の展開として御子が誕生したということになる。同時に創造ということも神の力である。子を産むということと、世界を完成するということが、ヒラリウスの場合には重なっているのではないか。

出村和彦

おそらくそうではないのではないかと思う。generatio は神の力ではない。もし generatio が神の力だと言ってしまうと、創造と並ぶであろうし、アリウスでもよく、さらにはサベリオスでもよくなってしまふ。だからヒラリウスの線ではないのではないかという気がする。そして「神の言葉の力」と言った場合、usus との関係で「神の言葉の力」におけるその力と啓示、あるいは「神の事柄が神の事柄として語られる」場合の「力」というのは、聖霊の働きであって、それも usus と言うのかと思う。ただそのような意味での言葉は聖書という言葉であって「御言葉が受肉する」「言葉がある」と言う場合の「有らしめるような力」ではない。それは別の、何かある「共通の力」とでも言うようなものであろう。

泉治典

ヒラリウスの場合には、聖霊のペルソナとしてのあり方、あるいは働きについては詳しく書かれていないということはあるが、テルトゥリアーヌスの場合、聖霊は父と子の愛の結びである。だがそういうこともヒラリウスは言っ

いない。usus の問題に関係するのだが、アウグスティヌスのような父と子の一致における fructio ということも、ヒラリウスには出てこない。やはり神の generatio におけるある働きというものを強調していて、創造と類比的なものではないかと思う。

アウグスティヌスの場合に大前提として立てられるのは「神は霊だ」ということであろう。そういう観点はヒラリウスにはないように思う。神が霊だということは、ヴィクトリヌスの前提かも知れない。このあたりでヒラリウスとヴィクトリヌスとでまたかなり違うように思う。

出村和彦

神の働きということに関しては、ヒラリウスも非常に強調しているようである。始まりは無限、そして永遠ということで、神の働きは全部に及ぶわけだが、ヒラリウスはアウグスティヌスのような区別はしていないと言われる。

柴田有

「信仰」という言葉が今日のキーワードのように出てきたので、信仰というものが、ヒラリウスの場合にどうい

概念であったかをすこし気にしている。ヒラリウスが『三位一体論』を書いている状況というのは、ヒラリウスの目に映っている状況であろうが、その限りで、正統教会の信仰がある程度確立し、主な異端論争もほぼ経てきている、そういう段階でヒラリウスが「信仰」という語を用いていると考えればどうだろうか。確かにヒラリウスは、ギリシア教父の異端反駁のスタイルを継いでいるとは思いますが、今日のお話でうかがった限りでは、ギリシア教父とかテルトゥリアヌスとか、あるいはリヨンのエイレナイオスといった人々が行ったような異端反駁とは少しタイプが違うという印象を受ける。そういった、いわゆる異端反駁の教父たちは、相当詳しく異端の教えを紹介しながら、何とかして自分たちの主張の正統性を打ち立てるための弁证的・弁明的なあり方をはっきり打ち出しており、そこで真理性を争っているという印象を受けるのに対して、ヒラリウスの『三位一体論』に出てくる異端というのは、そういう面が薄らいでいて、著者の異端攻撃・批判の言葉には「不安」が感じられない。信仰という言葉をそういう風に理解してよいとすると、確かに、今日最初の方で引用なさった *homoiousois* に関する言葉でも、自分は何かそのニケア信条の教

えを知っているわけではない、福音書と使徒の教えから信じたことだと言っているが、すでもう四〇〇年近くの教会の歴史で積み上げられたものを踏まえて「福音書と使徒」という言葉を使っているとも想像される。そうだとすると、その信仰は先ほど荻野さんが確認されたように「反理性主義」とは必ずしも言えないのではないか。つまりギリシア教父以来の蓄積が、思弁的なスタイルではないかも知れないが、すでにそこに溶け込んでいるような信仰ではないか。例えば出エジプト記三十四の「われは在りてある者」に関する神の存在に関わる考察とか、名の考察というものもかなり展開しているように思う。名と本性の問題、そこに「生まれる」と「創る」という違いが出てきている。また「善」という語が「妬み」の反対語として使われる。神は妬みのない方だから我々のために創造の業や受肉が起こってくるといふ善の理解などである。あるいはギリシア教父の中に度々出てくる「神の本質と働きとの区別」もそうである。であるから、必ずしも反理性主義ではなくて、護教家教父以来の哲学的思弁、特にプラトニズムの影響などが込められているという面も読んでよいのではないかという印象を受けた。讃歌の方の「*homoiousois*」の区別にこだ

わっているのではない」と言いながら、「光よりの光」「神からの神」と言うような言葉遣いは、ニケア信条に忠実なものが認められる。このように、ヒラリウスという人の著作が、正統教会の伝統にかなり乗って出てきているのではないか。そんな風に「信仰」という言葉を理解しながら今日のお話をうかがった。

出村和彦

逆に積み重ねがこれだけあるではないかという形で提示して下さったことは、ヒラリウスにおける伝統の豊かさを示すものであろう。考えてみると、ヒラリウスでこうなっているからこうだと言えればそうなのだが、まずギリシア教父も含め、ポワティエという場所で四〇〇年という積み重ねを語れるかどうかという問題があろう。

柴田有

そういう面で、さらに詰めて行こうとすると、先日カネンギーサー先生がなさったような伝記的研究というものもかなり効いてくる面があるのではないかと思う。「哲学の教育を受けたのち」ということが今日の説明の最初に出て

きたと思うが、そういった経歴とか、ヒラリウスが「三位一体」という言葉を語るその位相が、民衆的な言葉なのか、あるいは彼が育った環境の中でこの言葉を使っているのか、あるいは教会伝承の用語法に通達していて、そういうレベルで覚えているのか、そういった面が伝記的研究で明るみに出るとよいと思う。

出村和彦

ただ一つ言えることは、ヒラリウスはポワティエという広い意味でギリシアの影響下にある土地で育っているということである。今日の発表で強調したかったことは、たとえそうであったとしても、彼の出発点の線で貫かれている、それは結果的には正統信仰であるけれども、正統信仰自体はギリシアの影響の強い小アジア（フリュギア）で練り上げられている、ということである。アマンは、アリウス問題などは、コンスタンティウスが西方の皇帝にならなかつたならば、西方の議論にはならなかつただろう、ヒラリウスはそれを押しつけられた形で表したのだ、と言っているが、東方の蓄積がどう関わっているかという問題がある。

柴田有

信仰という語に層構造を読んだほうがよいと思う。素朴な信仰というものに関しての想像は可能であろう。

出村和彦

そちらの方が優先していて、ギリシア教父的な思弁が花開いているという印象は少なかつた。それにしてもギリシア以来四百年の思弁がなければ、こう言うことすらも語れなかつただろうということは言えるかも知れない。

樋笠勝士

最初に出村さんが仰ったことだが、信仰するということが、そのまま論駁するということにながつてくるのか、イコールで結ばれるという提案をなさつたかと思う。ここでヒラリウスが「語りだす」ということをどういうふうに考えていたかということが気にかかる。もし「論駁する」||「信ずる」ということであれば、ヒラリウスの中で「論駁する」という語りだし方が、彼の「語りだす」という行為の中でかなり中心を占めているような印象を持った。例を挙げると、配布資料の『三位一体論』二巻二節、「し

かし」以下において、「われわれの言葉の卑小さ」、あるいは「人間の語りへのせる危険にさらすという悪徳へ……」という言い方で、論駁というものに関する語りだし方を取り上げ、また「語りだす」という行為についても「止むを得ない」ということで、あまり肯定的な印象を持ちえなかつた。他にも第二巻の五節で「語りださねばならない」という不確かな危険へとわれわれを引き込む……とある。こういう文章を見ると、論駁もそういう必要に迫られて語りだしているという印象がある。それと彼の探究方法というところで、五十五節にかけて「私の精神 (mens)、私の魂 (animus) の次元における悦び、信仰の重要さ、哲学の虚しさ」から「論駁への必然性」へと文脈が流れていき、最後のところで *ego* となり、共同体の中で他者に対して語りだす場面を念頭に置いているようで、十七節において他者——敵であるが——に対して「語り出す」という必然性を表明している。これもまた他者に対して論駁的に語りだすことの意義が「必要に迫られて」行う行為であると思われる。だとすると「信ずる」ということが論駁するという行為につながるとしても、他方でヒラリウスの他の著作で聖書の注解があり、また彼は讃歌をもついているような

ので（讃歌が論駁的なものかどうかもうかがいたい）、ヒラリウスにおいて「他者に対して語りだす」という行為の必然性はどのように考えられていたのだろうか。

出村和彦

信じてそれで充分だというところは最初から書かれていたわけで、間違った相手に対して「そうではない」ということを、言いたくないけれども言う、という点ははっきりしていると思う。

樋笠勝士

先ほど荻野さんが「アウグスティヌスは探究と呼べるがヒラリウスはそうではない」という意見を述べられ、また柴田先生が言われた「文章に不安がない」という点とはつながっているのではないかと思うが。

出村和彦

ずっとヒラリウスを読みつづけてきたせいか、それなら何故探究などするのか、という気がしないでもない。あることを受け入れるときに、何が出てくるのかと言えば、出

てくることのおかしい点はおかしいものとして出てくるかも知れないが、そういう形で神が確認されてゆき、自分の心がどう動いても神が出てくる、そこで休らう——というのは、一つの魂の形として、探究と名付けてよいかどうかは分からないけれども、不安なく神と出会っているということ自体、構わないのではないか。ヒラリウスはそれを「止むを得ず」かつ「止むことなく」やっていたのである。ただ皮肉なことに、政治状況はそうではなかった。皇帝の後ろ楯はまっただけだったので、彼なりにそれをぎりぎりのところで孤独にやっていたかも知れない。不安がないと言えようそになるうか。もちろん正統性の確立ということには時間がかかるわけであるが。

加藤信朗

今まで指摘されてきたことと関係があると思うが、差当たりテキストに沿って言う、『三位一体論』第一巻の十九節について。荻野さんの問題その他と関わってくる箇所だと思つが、*comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est*（「比較すべきなし」）、*sed intelligentiae nostrae infirmitas cogit species quasdam ex inferioribus*

tamquam superiorum indices quaerere' (「ところがわれわれがそれを理解する力は非常に弱いで、低次のものからある種の形 species を取ってきて、それを上位なる者を指し示すものとして求めるといふことが必要になる」)。「それは慣れている物事が指し示す事物によって、われわれの理解の仕方を知っていることから、慣れていない理解を推し測ることへと導かれてゆくためである」。このところは一応、一種の類比の用語法というものが、ある程度役に立つということを言っているわけである。そこでキーワードになっているのが、sensus noster と insolitus sensus である。この sensus という言葉の用法は、おそらく「感覚」ではなく、「ものを受け取る」とか「把握」に近い、「受け取り方」のようなものである。ここでは二つの、人間的なあり方と神的なあり方が対比されていて、その間でどういうものがいくらか役に立っているのかということが分かってくる。しかし哲学的に思弁を重ねることは一向に役に立たないということの意味しているのである。そういうことでは、sensus noster は conscientia で、もう一方は opinio、普通プラトンのコンテキストなどで言うところの opinio の方が悪い。アウグスティヌスでも

opinio はネガティブな用法で出てくると思う。

このような意味で、ヒラリウスのラテン語の素養というものと、哲学的な教養と、神学との出会いというものに関して、この人もやはりかなり勉強もしたかもしれないが、自分で考え、自分でラテン語を操作し、かなり正確にラテン語を使っているように見受けられる。すると sensus noster というのと insolitus sensus というものは相当大きな意味を持っているし、opinio というのとは conscientia というのも大きな意味をもっているという可能性がある。結局、一方には非常に断絶の意識がある。

conscientia と opinio というのとは断絶しているから、思い描かざるをえない部分がある。つまり sensus noster と insolitus sensus という場所をどう抑えるのかと言う問題がある。そして今日引かれた最初の部分だと言う『出エジプト記』三十四の Ego sum qui sum を使っている部分であるが、これはやはり非常にはっきりした言い方をしているわけで、第一巻、第五節の「admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem」ではやはりこの admiratus sum 「感嘆した」が非常に強いように思われる。そのすぐ後の absoluta significatio de

Deo ということが、どういふ見方なのかはすぐには分らない。次の *quae naturae incomprehensibilem cognitionem apertissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur*, じつはかなりはっきり記されている。 *intelligentia humana* というのは、何か人間が自分で理解するということのようなのである。「人間の理解力に最も叶ったセルモ」。この部分が重要な意味をもっているように思う。「人間にいちばん適切なセルモで語られるところの神を指し示すこと」、それはすごいものだと言って、その後は存在の哲学、エッセの存在論、パルメニデスに遡る位の存在論であるから、哲学的に意味がないと言えるのかどうか疑問があるような部分である。何がここで問題になっているかと言うと、セルモ／預言者によって語られた言葉、あるいは話、その *sermo* が重要だとされている。先ほど荻野さんが引かれた *sacramentum* の中心の部分はまさしく *sermo* なのではないかと思う。聖書のうちに語られている言葉がセルモと言われているのかも知れない。これは非常に *intelligentia humana* にとって *apertissimus* のだが、 *intelligentia humana* とは断絶している。それを引き上げていくのに、 *inferiores* から引、張ってきたところ

の *species* というものを持つてくるのはある程度意味があると言っているが、ここでは違う。すなわち被造物の類似像を持つてくるということではなくて、 *sermo*: 神の言葉が語られてくるという場面がある。それとさっきの「ヨハネの例にならって」という部分、印象的な言葉であるが、次に「このことを認識し語りだすことができるようにと、使徒ヨハネの例にならって、われわれも主に寄り頼もう」とある。これは最後の晩餐のとき、ヨハネがイエスの胸に寄り掛かった箇所である。だからこのあたりは「生きていくイエスと共に生きてゆく」というか、「胸に寄り掛かる」ということが最も中心になる。 *sentire et conloqui* できるといふこと。だから *sermo* という語が非常に重要になってきて、聖書的だということはいえよう。そういう方向で一種の聖書解釈としての探究というものはあったろう。いまは大雑把に話したが、要するに人間的な理解と神的な理解、その間をつなぐものとして、類比もあるけれど、言葉の方からという形でくる。異端論駁の問題というものに関して、今日はアリウス主義の一番中心のところは引かれていないので分からないが。大雑把にそういった感じがうかがわれるのだが。

出村和彦

先の信仰と論駁の関係ということであるが、ここで言うところという神の言葉を受け入れるということと信仰がある。先ほど、論駁のときにどういう武器をもっているかという話が出たが、信仰を信仰として語るところで何か *intelligentia* みたいなものがなければならぬわけで、その働きを言っているのだが、それが探究と言えるかどうかは分からない。ただそういう言葉が入ってくるとそれ自身は「絶対的な言葉」を受け入れるところを抑えている。それを示すという作業、それ以外に何をしているのであるうか、あるいはそれ以外何をしなければならなかったのか。それ以外をするときの言葉が、先の類比のところと関わるかも知れない。実際アリウス派の論駁の所で使われている論拠とか例を見てみると、それ以上のことは言えない。

荻野弘之

私は、ヒラリウスの中で探究の要素がまったくないといっているのではなく、問題はどのような水準で、何をどういう道具立てで問題にしてゆくのかという点であろう。今加藤先生が「聖書的な探究」ということを仰った。確かに聖書

のテキストを引いておきながら、アリストテレスの論理学的なあるいは存在論的な道具立てを使って弁証するというギリシア教父の論述のスタイルもあるが、そうではなく、聖書の言葉を並行的に並べることによって、そこにある種のキリスト論的な問題を見て取る、といったアプローチもあろう。もし「聖書的な探究」があるとすれば、問題ももう少し突っ込んで言うと、ヒラリウスが聖書の言葉をどう引用しているのかという引用のテクニクが、こうした問題を考えるための一つのポイントになるかも知れない。今日主題的には論じられなかったが、例えばある聖書のテキストと別のテキストをどうつなげて論じてゆくのかというあたりも、一つの考察の出発点になるかと思う。

加藤信朗

そろそろ時間になった。ヒラリウスをわたしたちがこの場所で勉強するのは初めてであったが、これをきっかけにして皆さんがそれぞれの視点からご研究をさらに進めてゆかれると思う。またの機会にもう一步進んだご成果を発表して頂けるかと思う。ただ問題点として浮かび上がっていることは、確かに「ラテン教父」と言っても、われわ

れが何となくそういつて済ませている人々、その中でアウグステイヌスが最もよく読まれているにはしても、その前の

テルトゥリアーヌス、マリウス・ヴィクトリヌス、アン

ブロシウスという、そのちょうど中間ぐらいのヒラリウス

において、その間の動きがどういいうものであり、ラテン語

の言葉がどのように展開しているのかという点を少し細か

くはつきりさせていかないと、本当の意味でのアウグステイ

ヌス研究もまだまだだと言えよう。そのようなことを痛感

した。

第七五回教父研究会（一九九六年一月二七日 於聖心女子大学）

司会者 加藤信朗（東京都立大学名誉教授）

発表者 出村和彦（岡山大学助教授）

発言 渡部菊郎（上智大学助教授）

荻野弘之（上智大学助教授）

泉 治典（東洋大学名誉教授）

樋笠勝士（神田外語大学助教授）

柴田 有（明治学院大学教授）

◎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。