

サン・ヴィクトルの フーゴの三位一体論

片山 寛

1. 問 題

W・パネンベルクの指摘によれば、「キリスト教的神論の叙述においては、中世盛期のスコラ学以来、一つの方法が定着した。それは、唯一の神の存在 Dasein への問いから始まり、続いてこの唯一の神の本質と属性を扱い、その後で初めてこれへの結びつきにおいて三位一体論を論ずるという方法である」¹⁾という。後のプロテスタント神学にも継承された²⁾この方法、つまり「唯一神論から三位一体論へ」という方向による神論の展開は、パネンベルクによれば、12世紀の中葉にはまだ確定的なものではなく、たとえばベトルス・ロンバルドゥスはその『命題集』第1巻において、最初に三位一体の秘義について扱い、その後で「三一性と唯一性の秘義」 *mysterium trinitatis et unitatis* を論じている。「とはいえロンバルドゥスもまた、聖書の三位一体信仰の『根拠と比喩』 *rationes et similitudines* の議論を、自然的な神認識について論ずることによって始めたのではあるが。しかしこの自然的な神認識についての議論は、アウグスティヌスによって規定された彼の見方に従い、創造のわざにおける三位一体の痕跡から先ず獲得され、その後でより明瞭に人間の霊魂において見出されるのである」³⁾。

1) Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, Vandenhoeck 1988, S.305.

2) パネンベルクはメラニヒトンとカルヴァンの名をそこで挙げている。

3) *ibid.* S.307.

パネンベルクはこれに対して、ギルベルトゥス・ポレターヌス Gilbert de la Porreé の神学を対置させる。「ロンバルドゥスに対して、またアウグスティヌスの靈魂論的な三位一体のアナロジーにおいて方向づけられたものの方見方全体に対して、12世紀中葉にギルベルトゥス・ポレターヌスが、理性にとって可能なのは神の唯一性の認識だけであるという立場を擁護した。逆にペルソナの三性はギルベルトゥスにとっては純粹に信仰の真理なのであって、この真理は神の唯一性からはいかなる方法によっても導き出せない。ペルソナの三性を神の唯一性から、アウグスティヌスの靈魂論的三位一体アナロジーの助けを借りて導き出そうとする試みを、ギルベルトゥスは『サベリウス主義』として拒絶したのである」⁴⁾。

以上のようなパネンベルクの見解は、私たちがここで考察しようとしているサン・ヴィクトルのフーゴー⁵⁾の三位一体論についても、私たちの問いかけに基本的な視座を提供するものであるように思われる。つまり、唯一神論と三位一体論の順序——単に叙述の順序にとどまらない、事柄的な順序——の問題は、実は「理性と信仰」という根本問題と結びついているのであり、それゆえ一人の神学者の思想全体に関わってくるのである。パネンベルクがここで挙げるペトルス・ロンバルドゥス c.1100-c.1160 やギルベルトゥス・ポレターヌス c.1075-1154 と同時代に、彼らよりも先行して⁶⁾生きたフーゴー c.1096-1141 は、この問題に対してどのような立場をとったのだろうか。またそれは彼の思想とどのように関わるのだろうか。それがここでの私たちの問いである。

4) *ibid.*

5) パネンベルクは同書でフーゴーについては言及していない。

6) フーゴーの死(1141年2月)の時点では、ロンバルドゥスの『命題集』(1150/54/57)はまだ出ていない。ギルベルトゥスのポエティウス註解は1140年頃に書かれたと推測される。フーゴーの著作年代については手がかりがほとんどないのが現状であるが、彼が三位一体論を書いた時点でギルベルトゥスを参照できた可能性は非常に低い。なお、フーゴーの生涯については、拙論「サン・ヴィクトルのフーゴー、その生涯」(『西南学院大学神学論集 61』2004年を参照。

2. 叙述の構造

サン・ヴィクトルのフーゴの三位一体論を知ることのできる彼の著作は、公刊されたものとしては⁷⁾二つある。ひとつは、ミーニュのラテン教父全集において『ディダスカリコン』の第7巻⁸⁾として収録されている神学概論であり、もう一つは、フーゴの主著とされる『キリスト教信仰の秘義』第1巻第3部⁹⁾である。以下では後者によりながら、フーゴの三位一体論について考察したい。

フーゴの三位一体論は、その形式的な叙述の順序から言えば、少し後のロンバルドゥスと同じく、「三位一体から（自然的）神認識へ」という全体的な構造の中で、その三位一体の論証においては逆に、「（唯一）神論 de Deo uno から三位一体論 de Trinitate へ」という方向をとっている。『ディダスカリコン』第七巻 — 以下 DTD (De tribus diebus) と略記 — においても¹⁰⁾、『キリスト教信仰の秘義』I, Pars III, De cognitione divinitatis — 以下 DS (De sacramentis) — においてもそれは共通している。すなわち DS においては、序論 (cap. I ~ IV) において神の一にして三であることがいかに認識されうるかが、神の隠れ *absconditus* の問題と結び付けて問われた後、理性的精神 *mens rationalis* の認識論 (V ~ VIII) に移行し、それに続いて、神の存在と永遠性、唯一性、不可動性 (IX ~ XIII) などの神論が扱われ、その後によく狭義の三位一体論 (XIV ~ XVIII) が論じられるのである。最後の2章 (XIX ~

7) 以下の二つの著作の他に、彼がサン・ヴィクトル修道院の付属学校で教えた「講義録」と思われるものがあるが、公刊されていない。cf. Johann Hofmeier, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor*, München 1963, S.184.

8) PL 176, 811-838. これは元来は独立した著作であったが、『ディダスカリコン』に補遺として付加されている。前半は認識論であり、神論ないし三位一体論は第15~27章 (822-838) にあたる。

9) De Sacramentis Christianae Fidei, I, 3, De cognitione divinitatis, PL 176, 217-234.

10) DTD においては、序論 (cap. I) で神の三つの不可視のもの、*potentia*, *sapientia*, *benignitas* から万物が流出したことが述べられた後、被造物に関わる形而上学 (II ~ XIV) が展開され、それに基づく神論 (XV ~ XX), そして狭義の三位一体論 (XXI ~ XXIII) に到る。その後の数章 (XXIV ~ XXVIII) は、見えるものと見えざる永遠の光をめぐる特有の神秘神学の展開である。

Ⅲ) は、ここでの議論全体の要約 (*recapitulatio, brevis summa*) となっている。

このような叙述の構造が意味することは、何だろうか。いずれにしてもそこには、「理性と信仰」という分割と統合による後世の神学の構造とは違った、ある意味では混雑した、しかしある意味ではより神秘主義的な神学的思考の形態が現れているように思われるのである。フーゴの叙述の全体が、見えざる神をいかにして見るか、という彼の最初の問いかけの中に含まれており、しかも三位一体の秘義を論じた後に到っても、神はなお不可視でありつづける。

『ディダスカリコン』第6巻第4章に、聖書の中に含まれる秘義 *sacramenta* の8つの階層秩序について述べた箇所がある。それは直接的には神学の叙述構造を述べたものではなく、キリスト教的な秘義の全体を、ひとつの霊的建造物 *spiritualis fabrica* に譬えたもの *allegoria* であるのだが、上記の DS における叙述構造と通底するものがある。

「多くの秘義が神の書には含まれているが、それらの秘義はそれぞれがその原理を有している。……(1)第一の階層秩序 *ordo* は三位一体の秘義である。なぜなら聖書は、すべての被造物に先立って神は三 *trinus* であり一 *unus* であったという内容を含んでいるからである。(2)この神が、無からすべての被造物を、すなわち見えるものと見えざるものを造られたのである。見よ、これが第二の階層秩序である。(3)神は理性的被造物に自由意思 *liberum arbitrium* を与え、彼が永遠の至福を報償として得る *mereri* ことができるために、恩寵を準備された。さらに、自分から罪に堕ちた者どもを罰し、とどまる者たちを、それ以上堕ちることのないために、堅固な者にされた *confirmavit*。罪の起源とは何か、罪とは何か、罪の罰とは何か。見よ、これが第三の階層秩序である。(4)神はいかなる秘義を、最初は自然法の下に、人間の回復のために定めたもうたのか。見よ、これが第四の階層秩序である。(5)律法の下にいかなることが書かれたのか。見よ、第五の階層秩序である。(6)御言の受肉の秘義。見よ、第六の階層秩序である。(7)新約の秘義。見よ、第七の階層秩序である。(8)最後にこの方の復活の秘義。見よ、第八の階層秩序

である。]¹¹⁾

この階層構造、つまり(1)三位一体、(2)創造、(3)墮罪、(4)自然法、(5)モーセ律法、(6)受肉、(7)新約聖書、(8)復活、という構造は、明らかにひとつの救済史的な順序に従っているのであるが、しかしそれは同時に、ひとつの「霊的建造物」として、下から上に階層をなす認識構造でもある。三位一体はすべての認識の根源であり出発点でありつつ、同時にこれらの秘義 *sacramenta* の全体でもある。それは、「知られ、かつ知られない神」*Deus absconditus et manifestus* の秘義なのである。

3. *Deus absconditus et manifestus*

フーゴの三位一体論は、人間（理性的精神）はいかにして神を認識するのか、という問いに強く方向づけられている。ただ方向づけられているのみならず、最後までその問いを離れることはない。神認識の可能性と不可能性が、理性と信仰が、そこでは最初から最後まで結びついているのである。

DSにおいてフーゴは冒頭に、「神を見た者はいまだかつて誰もいない」というヨハネ福音書¹²⁾の言葉を引用する。「とはいえ、信仰は見ないことを信じる。そして信仰の功德はまさにこのこと、つまり見なかったが信じるということから来る。……それゆえ信仰は、彼が見なかったものを信じる。そして確かに彼は自分が信じるものを見ていない。とはいえ彼は何かを見ており、その何かによって自分が見なかったものを信じることへと促され、駆り立てられている。というのも、神はそのようにして初めから、ご自身の知識を人間には抑制されたからである。それは、神が何であるかが全面的には決して把握されえなかった *nunquam totum poterat comprehendi* ように、完全に知られない *ignorari* ままでも決してありえないようにするためである」¹³⁾。

神は完全に知られることなく、また完全に隠れてもいない *nec totus mani-*

11) *Didascalicon*, VI, 4; C. H. Buttmer (ed.), The Catholic University Press, 1939, p.119.

12) Joh. 1, 18.

13) DS, I, 3, 1; PL 176, 217A.

festus, nec totus absconditus。そのことはフーゴーにおいては、たとえば人間理性の不完全性ゆえに甘受しなければならない限界として理解されているのではなく、むしろ信仰に功德を与えるものとして、積極的に評価されている。信仰の訓練のために、「神はご自身を隠された・秘められた *occultus* ものとして、完全に明らかにされず全く知られずにいることもなく、示すことが必要であった oportuit」¹⁴⁾。

理性と信仰は、ここでは対立概念ではない。区別がないわけではないが、両者の間に明瞭な領土の線引きがあるのではなく、また線引きが試みられてもいない。神が完全に知られることがないのは、人間の限界のゆえではなく、神がそのようにされたからだ、とフーゴーは述べる。しかもそれは、信仰が意味を持つためであるとされる。「もし神が完全に明らかにされていたならば、信仰が駆り立てられることはなく、不信仰は否認されてしまう。他方もし神が完全に隠されていたならば、信仰が促進されることはなく、不信仰は弁護されてしまう。」 *Si enim totus manifestus esset, fides non exerceretur et infidelitas convinceretur. Si vero totus esset absconditus, fides non juvaretur et infidelitas excusaretur.*¹⁵⁾ 理性は全く信仰に従属しており、理性のみの領域は事実上存在しないのである。

4. 神の認識

それでは、神はいかなる仕方で人間に認識されるのだろうか。フーゴーは、それには二つの道がある、と述べる。ひとつは人間理性 *ratio humana* の道であり、そこには「神ご自身における探求」と「神の外にあるものにおける探求」の二つの分枝がある。もうひとつは神の啓示 *revelatio divina* の道であり、そこにも二つの分枝、すなわち「内的な靈感 *aspiratio* による照明」と「外からの教説教育 *doctrinae eruditio* あるいは奇跡の示し *miraculorum ostensio*」がある¹⁶⁾。

14) *ibid.* 3, 2 ; PL 176, 217B.

15) *ibid.* 3, 31 ; PL 176, 234B-C.

こうして、合計で四つの神認識の道があることになる。別の箇所では次のように説明されている。「見えざる神は人間の認識へと四つの仕方で行って来る。その二つは内的に、二つは外的にである。内的には理性 *ratio* と靈感 *aspiratio* によって、外的には被造物 *creatura* と教え *doctrina* によって。これらの二つは自然にかかわり、二つは恩寵にかかわる。すなわち理性と被造物は自然にかかわり、靈感と教えは恩寵にかかわる」¹⁷⁾。

それは次のように図示することができる。

	内的 <i>intus</i>	外的 <i>foris</i>
自然 <i>natura</i> (人間理性の道)	理性 <i>ratio</i>	被造物 <i>creatura</i>
恩寵 <i>gratia</i> (神の啓示の道)	靈感 <i>aspiratio</i>	教え <i>doctrina</i>

そこでは一見、理性による神の自然的探求がそれ自体として可能であるかのように見える。しかしフーゴはこれに続けてただちに、使徒パウロの言葉「神について知られたことがらは、彼らに明示されている。神が彼らにそれを啓示されたからである」(Rom. 1: 19)を引用し、次のように述べる。「使徒が、『神が彼らにそれを啓示された』と付加するとき、それは次のことを示している。すなわち、人間理性は、神の啓示が真理を認識するための援助と支えとして彼に与えられることなしには、かかる崇高で気高いことがらを探求し認識するためには全く弱く不十分であったのである」¹⁸⁾。

恩寵による啓示なしには、理性は全く理性として働かない。それゆえ、理性が神について何かを認識したとしても、それはすでに恩寵による照明の中にある。フーゴにおいて、理性の知と信仰の知の明瞭な区別が存在しないのは、このことによるのである¹⁹⁾。

とはいえフーゴは DS の以下の論述において、神の唯一性の論証から三一性の論証へと移行してゆくのであり、理性的精神は、被造物と自己自身を見ることによって、神の認識にまで上昇してゆく。その意味では、フーゴ

16) *ibid.* 3, 3; PL 176, 217C.

17) *ibid.* 3, 31; PL 176, 234C.

18) *ibid.* 3, 3; PL 176, 218A.

19) cf. Hofmeier, *op. cit.* S.198.

の三位一体論は、現代的に言うならば「下からの神学」の形式を取っていると言える。それゆえ、自然と恩寵、理性と啓示との何らかの区別がここに存在することは疑えない。ただしここには、おだやかな移行のみがあるのであって、切断は存在しない。たとえば、理性のみによる探求は唯一性の論証までであり、その探求が終ったところから啓示の真理であるところの三一性の論証が始まるというわけではないのである。理性はいわば最初の一步から恩寵と靈感に支えられつつ、聖書の教えを論証するべく、被造物と自己自身を通して神を探求するのである。それは、現代の私たちの目から見れば、方法論的反省をすることなくただ信仰告白を書き連ねているようにも思われ、ときに物足りなく感じられもする。

5. 理性的精神の自己認識

フーゴーはこの探求の最初に、ここで論じられるべきことがらを短く要約して以下のように提示している。

「こうして神は最初から人間の認識 *conscientia* に知らされていたのである。そして真理の証拠の数々によって助けられて、信仰は、神が存在し、唯一であることを告白した。それに続いて、神が三一 *trinus* であることをも告白したのである。唯一性において告白されたのは、永遠性 *aeternitas* と無限性 *immensitas* であるが、しかし永遠性において告白されたのは不動性 *incommutabilitas* であり、無限性において告白されたのは単純性 *simplicitas* であった。すなわち時間なしの永遠性、量なしの無限性だったのである。他方、三一性 *Trinitas* において告白されたのは、唯一性の共有 *communio unitatis* であり、無限性の同等性 *aequalitas immensitatis* であり、永遠性の同時性 *coaeuitas aeternitatis* であった。しかもその唯一性の共有は分割なしであり、無限性の同等性は減少なしであり、永遠性の同時性は継起なしであった。すなわち(三つの)それぞれは唯一性において全体であり、無限性において充満であり、永遠性において完全である」²⁰⁾。

20) DS., I, 3, 4; PL 176, 218B-C.

以上のテーゼの内容を一つ一つ論証してゆくために、フーゴはまず、理性的精神 *mens rationalis* が自己自身を見ることによって何を知りうるかを検討する (V～Ⅷ)。精神という鏡の中には、先ず第一にかつ主要には見えざる神が——明らかにされる限りにおいてだが——見られうるはずである (*In eo igitur primum et principaliter invisibilis Deus (quantum ad manifestationem expositum est) videri poterat*)²¹⁾。なぜなら精神は、神の似姿 *similitudo Dei* として造られたからである。しかし一挙にその結論に到達する前に、フーゴは、精神が自己自身を見るということについて検討するのである。

自己自身は肉眼では見えないけれども、存在する。「精神は自己自身について、それが存在することを疑うことができない。なぜなら自分自身について無知ではありえないからである。そこで精神は自己自身から、自分がいつかある時に始まったのだと想起するという、すなわち自分が常に存在しているのではないといことをも、信じるように強いられている。なぜなら、精神は存在するかぎり、自己について無知ではありえないからである」²²⁾。

6. 神の存在

この、いわばフーゴにおけるコギトから、彼はただちに神の存在を論じる。自己が過去のある時点で存在し始めたのだとすれば、その自己は他者によって造られたと考えるしかない。そしてこの他者自身は、更に別の他者から存在を受け取ったのではありえない。「というのは、他者から存在を受け取った者は、万物のための実在の第一の創造者ではありえないからである」 (*quoniam qui ab alio esse accepit primus omnibus existendi auctor esse non potuit*)²³⁾。それゆえこの他者は、必然的に常に存在したのであり、始まりを持たない。この他者こそ神である。「諸事物のこの創造者であり第一の根源である方を、理性 *ratio* はこのような仕方を探求し *investigat*、敬神 *pietas* は見

21) *ibid.* I, 3, 6; PL 176, 219A.

22) *ibid.* I, 3, 8; PL 176, 219B.

23) *ibid.* I, 3, 9; PL 176, 219C.

出されたこの方を崇敬し *veneratur*, そして信仰 *fides* はこの崇拜されるべき方を神だと言い表す *praedicat* ののである」²⁴⁾。

これがフーゴの「神の存在論証」である。それは、精神としての自己の原因論的な論証である。更にフーゴは、この同じことがらを、精神にとって外的な被造物一般の始源を考察することによって補強する。「始源 *ortus* と死滅 *occusus* を有するものはすべて、創造者 *auctor* がいなければ、起源 *origo* も持ち得ないし更新・再生 *reparatio* も持ち得ない。これらが全体としていつかある時点で始まったのだということは、それゆえ疑う余地がない。なぜなら、これら（外的事物）の諸部分においては、日々中断することなく存在しないものが生じて来るし、存在するものが過ぎ去っていくように思われるからである。しかし動かされうるものはすべて、（過去の）ある時点では必然的に存在しなかった。なぜなら、存続しえないもの *quod stare non potuit* は、ある時には現存したとしても、存在した以前のある時には自らが存在しなかったということを示しているからである」²⁵⁾。

これが十分な「存在論証」であるかどうかは、ここでは論じない。またそれが仮に十分であるとしても、それはただ万物の始源である創造者が存在することを論証しただけであり、その創造者が聖書において啓示された神と同じであるかどうかは論証されていないという批判もあるかもしれない。しかし、自然と啓示を厳密に区別しないフーゴにとってはそもそもそのような問いはありえなかったのではないだろうか。彼はただ単純に、「こうして、理性は理性によって神が存在することを発見した」(*Itaque ratio per rationem Deum esse invenit*) と述べるのである。

続いてフーゴは、この神が唯一であること (XI～XII)、不可動・不変 *immutabilis* であること (XIII) を、物的なあるいは靈的な被造物の運動・変化との対比 (XIV～XVII) において詳述する。

24) *ibid.*

25) *ibid.* I, 3, 10; PL 176, 219D.

7. 三位一体の神

DS の第 XIII 章以下が、狭義の三位一体論である。フーゴはここで先ず、理性的精神がいかにして三位一体を認識するかということを論じ (XIX ~ XXI), 続いて三つのペルソナが本質において一つでありつつ区別されることを論じ (XXII ~ XXIV), 更に能力, 知恵, 慈悲などのいわゆるペルソナの識標を論じ (XXV ~ XXVII), 最後に, 物体的被造物の中に見出される三位一体の痕跡を論ずる (XXVIII ~ XXXI)。その後の 2 章 (XXXII ~ XXXIII) は, すでに述べたように, ここでの議論全体の総括であり要約である。

フーゴによれば, 神が唯一であるのみならず三者 *trinus* でもあるということは, 神の似姿として人間理性から認識される。「ご自身においては見られ得ない神は, その仕事 *opus* において明らかにされる *manifestatus*。人間理性は神をご自身において見たのではない。なぜなら神は不可視 *invisibilis* であるからである。むしろ (理性は) 神の似姿において *in similitudine sua* 見たのである。というのは, (理性は) それにおいて神が見られるようにと, そのために造られたからである *quoniam ad hoc facta est ut videatur in ea Deus*」²⁶⁾。

ここでは, アウグスティヌス『三位一体論』以来の西方教会の伝統に従って, 人間理性の働きを見ることによって, 神の三一性を認識するという方法が採用されている。しかもこの認識は, 神が人間理性を創造したことそのものの目的であったという。これは大胆な断言であるが, しかしその根拠はここでは示されていない。ここでは人間理性そのものが, いわば神の啓示のひとつの様態なのである。人間において, 知恵としての内的な言葉は, 外的な言葉によって明らかにされるまでは隠されている *latet et absconditum*。それと同じように, 神においても知恵 *sapientia* は隠されているが, 外的な神の言葉としての自然において可視的になる。「ちょうど口言葉によって心の言葉が明らかにされるように, あらゆる自然 *natura* は自分の造り主に向かって語っている。そして知覚を有する者たちに, 造り主を認識するために (自

26) *ibid.* I, 3, 19; PL 176, 224D-225A.

然が) 造られたことを明らかにしているのである」²⁷⁾。

すべての自然の中で、理性的被造物はもっとも卓越して正しく神の形 *imago* に従って造られている。それゆえそこには三位一体の痕跡 *vestigium Trinitatis* が見出される。つまり、理性的被造物においては、自分自身から知恵が生まれ、またこの知恵を愛するときに愛が発出するのである。それゆえそこには、精神、知恵、愛という三位一体が存在するのである。「(理性的被造物) 自身から、自分の内にあるところの知恵が生まれる。そして彼は自身の知恵を愛する。そして自身と自身の知恵から愛が発出する。そして彼はこの愛によって、自身から生まれたこの知恵を愛し、また自身のうちにあり続ける知恵を自身から切り離すことはない。そして或る三つのものが一つのものにおいて現れる。精神、知恵、愛である。(それは) 精神であり、精神からの知恵であり、精神と知恵からの愛である。ある種の三一性が生起しており、しかも一性は去ることはない。権威と形の力に即して三一性と一性が同時に存在しているのである」(*ex ipsa nascitur sapientia quae est in ipsa ; et diligit ipsa sapientiam suam ; et procedit amor ex ipsa et sapientia sua*²⁸⁾, *quo amat eam genitam de se, et in se manentem non dividit a se. Et apparent tria quaedam in uno : mens, sapientia et amor : et est mens et sapientia de mente ; et de mente et sapientia amor ; et surgit Trinitas quaedam, et unitas non recedit, et sunt simul Trinitas et unitas secundum potestatem et imaginis virtutem.*)²⁹⁾。

理性的精神における以上のような三位一体的な構造が、神の三位一体を理性的に論証するものであるかどうかは疑問が残る。むしろこの構造は、すでに存在する神の三位一体という教えに触発されて、私たちが神の「似姿」とされる理性的精神の中に見出した構造ではないだろうか。後に述べるように、フーゴーが意図したのはそもそも、神の三位一体の厳密な意味での「論証」ではなかったと言わねばならない。

27) *ibid.* I, 3, 20 ; PL 176, 225B.

28) 原文は *ex ipsa ; et sapientia sua quo amat...* であるが、英訳 Hugh of Saint Victor, *On The Sacraments of the Christian Faith*, trans. by Roy J. Deferrari, Cambridge, Massachusetts 1951 の読みに従って、句点を移動した。

29) *DS.*, I, 3, 21 ; PL 176, 225C-D.

8. ペルソナの区別

神の三位一体においては、人間の理性的精神の三一構造の場合とは違って、三つのものは自立的・主体的な名称であるところの「ペルソナ」という名で呼ばれる。それらは一つの精神の内部の単なる構造ではなく、それぞれが「ある者」なのである。すなわち三者はそれぞれ、「何からも由来しない者」*qui a nullo est*、「彼に由来する者」*qui ab illo est*、「両者に由来する者」*qui ab utroque est* と呼ばれる。この名称は、それ自体が三者の区別の根拠でもある。「何からも由来しない者は、他の者から由来する者ではありえないし、また両者に由来する者は、何からも由来しない者でも、一つの者からのみ由来する者でもありえない」³⁰⁾からである。

父・子・聖霊という唯一の神の内なる三つのペルソナの区別を、フーゴはここで上記のような発出関係によってとらえている。すなわち「父が父と呼ばれるのは、子が彼から由来したからである。しかし両者から由来した者は、両者の子ではなかった。それは一人の子に二人の父があるということがないためであり、父が子と呼ばれたり、三位一体の区別が混乱しないためである」(*Pater dictus erat; quia ab ipso erat Filius. Qui autem utroque erat, utriusque Filius non erat, ne duo essent patres unius Filii; et pater qui Filius diceretur, et confunderetur Trinitatis discretio*)³¹⁾。それはある意味で、「区別の根拠は区別だ」と言っているに等しい。ここでもフーゴの論述は、ペルソナの区別を論証するというよりも、その区別を承認した上で、それぞれの名称をいかに理解するか、そしてそれに伴う「生む」*gignere*、「発出する」*procedere*、「(賜物として)与えられる」*dari*などの言葉を正しく使い分けることに努力が傾けられているのである。

フーゴがここで特に力を込めて論じているのは、人間理性における三位一体的なあり方がペルソナとは呼ばれず、神においてはペルソナと呼ばれる理由についてである。それは結局、神においては三位一体のそれぞれが神そ

30) *ibid.* I, 3, 22; PL 176, 226A.

31) *ibid.* I, 3, 23; PL 176, 226B.

のものであるということによる。「理性は、精神 *mens* の内にあるものは、精神そのものとは真の意味では同じでないということを知っている。というのは、それらは時として精神から切り離されるからである。それらは（精神に）現存したかと思えば離れ、離れさってしまったかと思えば帰ってくる。そして精神に対する関係において *circa ipsam* 変化する。それらは精神と真に同じではなく、むしろある種の作用 *affectiones* や諸々の形 *formae* — それらによって実体 *hoc aliquid* が存在するのではなく、むしろそれらは実体であるところのものに現存するにすぎない — のようなものである。それゆえ、人間自身がペルソナなのであって、これらはただペルソナに伴い *adhaerentes*、ペルソナに対する関係において実在するある種の作用 *affectiones quaedam* として見出されるに過ぎないのである。ペルソナであるということは、それらにとっては全く固有ではなく、ただペルソナに内在するのみである」³²⁾。

「しかし、神の内にあるものは神とは別のものではありえないのだから、付帯性や作用のように、時間によって変化したり本質の不変の本性から切り離されることはありえない。神にとって全体であることは存在することと同じである *cui idem sit totum esse quod est*。それゆえ神の内なる三つは真に一致すると述べられ、三において一つだ *tribus unum esse* と述べられるのである」³³⁾。

9. フーゴーにおける理性と信仰

能力、知恵、慈悲などのいわゆるペルソナの識標についての議論は、以上で獲得された三位一体について語るときの基本的な「文法」を、三者のそれぞれについての語りに応用した例として興味深いのが、ここでは省略する。私たちがここで最後に問いたいのは、最初に問うた問題、つまりフーゴーにおける理性と信仰の関わりについてである。

フーゴーは DS において、叙述の形式においては三位一体の理性的論証と

32) *ibid.* I, 3, 25; PL 176, 227B.

33) *ibid.*

受け取られる方法をとっている。つまり彼は、理性的精神の認識のあり方を問い、続いてその自己認識を通して神の存在、唯一性、永遠性、不可動性などのいわゆる唯一神論を展開し、その後でようやく三位一体論に至るのである。またこの（狭義の）三位一体論そのものにおいても、彼は理性的精神の働きの三位一体的構造を明らかにすることから、神の三位一体を認識することへと昇っていかうとしているように見える。

M・グラープマンによれば、まさにこの点に、後の人々のフーゴへの批判が集中した。すなわち、「最も近くでは Th. Heitz によって代表されるのであるが、Heitz は多くのテキストを取り上げて次のような見解を述べた。つまり、フーゴによれば、理性は見えるものを通して、聖書の助けなしに、神の唯一性のみならず三一性をも証明しているというのである。まさにこの秘義の『いかに』Wie と『なぜ』Warum をさえも（フーゴは）究明することができるというのである。三位一体はそこでは自然神学の対象である」³⁴⁾。グラープマンはこのようなフーゴ批判に対して、次のように述べてフーゴを擁護している。「たとい人が、フーゴにおいては三位一体への関わりにおける理性の限界があまり明らかでなく、たとえば後にトマス・アクィナスにおいてなされたようにはっきりと確定されてないということを認めねばならないとしても、しかし人は、A. Stöckl, A. v. Schmid.....などと共に、他ならぬフーゴの三位一体論を、それが合理主義だという非難からは、よき根拠によって無罪宣告することができるであろう」³⁵⁾。

私たちがここで結論として確認したいことは、このグラープマンの見解と同じである。すなわちフーゴが、唯一神論のみならず三位一体論をも自然神学によって（啓示の助けなしに）論証するという合理主義に陥ったという非難に対しては、私たちは「フーゴはそのようなことはしていない」と答える以外にない。むしろ彼は、そもそも最初から啓示の扶助の下で彼の「論証」を遂行しているのであって、その意味では三位一体論のみならず彼の唯一神論もまた、啓示神学以外の何ものでもないのである。

34) Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, Berlin 1957, S.281.

35) *ibid.*

フーゴーにおいて理性は、信仰と切り離された能力では決してなかった。いや、仮にそのような理性のみの領域が可能性としては存在しうるとしても、それは信仰にとっても、またおそらくは理性自身にとっても、真剣に問題にするには足りないような事柄の領域に過ぎなかったのである。

DSの第Ⅲ章において、フーゴーはここでの「論証」の全体を振り返りつつ、次のように述べている。

「われわれはこれらのことがらを、確かに理性の判断に即して *secundum rationis iudicium* ひとつのことがらへと結びつけた。というのは、そうすることにより（理性は）真理を証明した *approbavit* からである。実際 *siquidem*, これらの理性をはるかに超えることがらから、そして（理性が）それらのことがらを満たすということが起こらないことがらから（何かが）付け加えられたのである。というのは、それらは理性に即して *secundum rationem* 形作られるからである。けだし、ある種のことがらは理性から由来し、ある種のことがらは理性に即しており、ある種のことがらは理性を超えている。そしてこれらの他に、理性に反することがらがある (*alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem: et praeter haec quae sunt contra rationem*)。理性から由来するものは必然 *necessaria* であり、理性に即するものは蓋然的 *probabilia* であり、理性を超えたものは驚くべき *mirabilia* であり、理性に反するものは信じがたい *incredibilia*。そして外側の二つは全く信仰には関わらない *fidem non capiunt*。というのは、理性に由来するものは完全に知られているのであって、信じられることはありえない。というのは（すでに）知られているからである。他方、理性に反するものも同様に、理性によって信じられることはありえない。というのは、それらはいかなる理性・根拠をも支えないし、理性はいかなる場合にもこれらに安息することがないからである。それゆえ、理性に即したことがら *quae secundum rationem sunt* および理性を超えたことがら *quae sunt supra rationem* のみが、信仰を支えるのである。そして確かに最初の類（理性に即したことがら）においては、信仰は理性に助けられ、また理性は信仰によって完成される。というのは、信じられることがらは理性に即しているからである。それらのことがらの真理を、理

性が把握 *comprehendit* しないとしても、それらのことがらの信仰に理性が反対することはないのである。理性を超えたことがらにおいては、信仰はいかなる理性によっても扶助されない。というのは、信仰が信じることがらを理性はとらえない *non capit* けれども、それでもそれは、理性がそれによって、自分が把握しないところの信仰を崇敬するようにと忠告されるどころの何かであるからである。それゆえ、以上述べられた理性に即したことがらは、理性にとって蓋然的であり、理性は自発的に *sponte* それらに同意したのである。他方、理性を超えたことがらは、神の啓示から知らされたのである。それらにおいては理性は役に立たない *non operata est*。とはいえ理性は、それらに対して争わないように、制御される *castigata* ののである」³⁶⁾。

36) DS. I, 3, 30; PL 176, 231D-232B.