

フィレンツェ公会議における三位一体論

—— 教理の多様性のモデルか ——

H-J. マルクス

1. 問題提起

第二ヴァティカン公会議は、カトリック神学内に新しい精神を吹き込んだ。その顕著な一例は、キリスト教について説明する際の「多様性」再考の必要性とその容認である。公会議以後の神学はこの精神に従い、19世紀以来これまで支配的であった、新スコラ神学とは方向を新たにした。それはかつての単一・固定的表現を避け、現代世界・思想との対話を通じて、各民族、文化、風土及び思考様式等に合致し、理解され得る表現の実現化に努力している。当然そこでは多種多様の表現が結果されることになり、その中で、唯一の信仰とその同一は如何に保証され得るか、という難題を惹起するに至る。これについては、特に公会議直後繁く、神学界上議論検討されたが¹⁾、信仰表現上の多様性は歴史上過去に於ても保証されていた事実が多く神学者により確認された。²⁾ そこでは多くの聖書的、教会史的事例が挙げられるが、中でも最たる典型として引き合いに出されるのは、1438年4月9日に開会されたフィレンツェ公会議上の出来事である。³⁾

この公会議上、東方・西方両教会間に一時的合同和解が見られたが、そこに至るまでに、特に、聖霊の起源については、双方の代表者たちによって何箇月にもわたり激しく論議され、徹底的に検討された大問題であった。1439年7月6日、公会議はその結論として、東方教会の定式である「聖霊は子を通して父より発出する」と、西方教会の定式である「聖霊は

父と子より発出する」とを、「全く同一の意味」を持つものとして採択した。⁴⁾ 多くの神学者はこの決定を、唯一の信仰の枠内で多様な表現がなされ得るモデルと見做している。⁵⁾ 更には、上記の決定は、神学の分野一般及び、厳密な意味で、教理の領域内でも正当な多様性を承認したものであると強調される。⁶⁾ 従って今日、フィレンツェ公会議のこの精神に依拠することにより、プロテスタント諸教会とカトリック教会間に存在する教理上の諸問題解決の可能性も指摘されている。⁷⁾

もしフィレンツェ公会議が、教理上正当な多様性を容認していたとすれば、今日のエキュメニカルな対話に有益で示唆に富むモデルになることも可能であるが、こと聖霊の起源をめぐる決定に関する限りは、その役割を果たし得るとは思われない。何故ならその決定に至るまでの過程を検討する時、就中教理上の正当な多様性については、安易な承認が得られたのではなく、西方教会からは頑強に拒否された事実が判明するからである。東方教会の定式「聖霊は子を通して父より発出する」、と西方教会のそれである「聖霊は父と子より発出する」とは、結果的には「全く同一の意味内容」を持つものであるとされたが、実質的には、前者が後者の簡にかけられ、後者に還元されることによって成立したものである。換言すれば、東方教会の教説は、西方教会に基づいて解釈されて後、初めて両定式の同義性が認められるに至ったのである。

以下、それを主題として小論中明らかにして行きたい。そのためにまず、東西両教会の聖霊の発出説は既に発端より対立関係にあったことを示し(2)、次いでその対立以前に存在する双方の諸前提を分析し(3)、最後に聖霊の発出についての定義成立(4)とその内容を検討(5)することにしよう。

2. 相対立する出発点

S. ブルガコフが指摘しているように、聖霊の発出をめぐる論争において、東西両教会共三位一体内の相互関係は因果関係としてのみ扱

た。即ち神学的には、流出の原因（*principium*, ἀρχή）としてのみ取り扱いうる、という同一地盤上に立脚していた。⁸⁾

さて、われわれは今、三位一体の問題について、上の如き原因論乃至因果関係の取扱いの妥当性を云々する積りはない、⁹⁾ かかる原因性に視座を据える接近の仕方が、実は、フィレンツェ公会議の論争中、発端からして両教会を二者択一的対立に至らしめた、ということを目指したのである。それは、父のみが聖霊の発出の原因であるか、或いは、子も共に父のその原因性に参与するのか、という二者択一なのである。その時点で既に、双方の立場が明らかに矛盾対立するものであることを意味していた。

そのことを明瞭に看取したのは、東方教会の最も重要な代表者マルコス・オイゲニコスであった。彼は、フィレンツェ公会議の決定とは対立的に、東方全信徒宛に次の主張を書き送った。

「一つの事柄について、二つの対立する考えに直面する時、そこから一つの中間的解答を見出すことは出来ない。さもなくば、真と偽、肯定と否定との間に中間のものが存在することになる。……もし、聖霊が子からも発出するとするラテン教会の教理が正当であれば、聖霊は父からのみ発出するというわれわれの教理は誤謬である筈だ……そして（逆に）、われわれの教理が正当であれば、彼らの教理は誤謬であろう。その中間は一体どこにあるのだろうか。¹⁰⁾

フィレンツェ公会議上の、聖霊の発出をめぐる問題は、この書簡からしても厳しい二者択一のはざまに立たされていたことが明らかであろう。それは以下、如何にして父は神性の源であるのか、及び、子と聖霊とは如何なる相互関係にあるのか、の二つの問題設定に対する解答を通じて明らかにされよう。

2.1. 神性の源である父

双方共、父は神性の唯一の源であると見做しているのであるが、その具体的解釈に当っては、同一見解を持つわけではない。ラテン側の見解は、

父は唯一の性神を他のペルソナに与えるが、それは「父として」子に、そして「子と共に」聖霊に与える、とするものである。ここから産出 (generatio) と霊発 (spiratio) との間に論理的先後関係が生じる。他方ギリシャ側の見解に依れば、父は自らを源として子を産出 (γέννησις) させると共に聖霊を発出 (ἐκπόρευσις) することによって自分自身を溢れさせ、これによって自己の唯一の神性を他の二つのペルソナに分与する。ここでは、これら二つの流出 (προόδοι) の間には、論理的平行関係がある。¹¹⁾

この平行関係の立脚点は、聖霊は父よりのみ発出し、子はそれに全く関与しないということになる。¹²⁾ 東方教会は、実際、フォティオス以来、「ただ父よりのみ」(ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς) という定式を用いるようになったのである。その定式は、フィレンツェ公会議上も、西方教会の定式「父と子より」(ex patre filioque) に対立せしめられたのである。¹³⁾

2.1.1. 西方教会教説に対する東方教会の論難

上述したギリシャ側の見解は、以下に示すマルコス・オイゲニコスの「信仰告白」において更に明瞭に看取できる。

「神の恵みによって、健全な考えに満され、聖にして普遍の教会に全く服従する私は、次のように信仰告白をする。自らの始源も原因も持たない父なる神のみが、子と聖霊とにとってその起源であり、原因である。子は父より出生し、聖霊は父より発出するが、その際、聖霊は子の出生に何らの関与もしない如く、子も聖霊の発出には、何ら関与することはない。換言すれば、両者の流出は相互に平行的なのである。」¹⁴⁾

この文書からも、三位一体内の一切の原因性は父に局限されていることがわかるであろう。父のみが原因者 (αἴτιος) であり、それに対して他の二つのペルソナは結果されたもの (αἰτιατοί) である。子と聖霊との間には、出生すると発出するとの相違はあるが、原因性を父に局限し、子も聖霊もその原因性に不參與である点においては両者は同格である。¹⁵⁾

ペルソナとしての聖霊が、父の原因性に参与しないということは、ラテン側も認めてはいるが、その発出をめぐるには、子も父の原因性に参与するとする彼らの教説からすれば、次の三つの可能性のうち一つを選択する他はなくなる、とマルコス・オイゲニコスは言う。第一、聖霊が父と子とのペルソナより発出する考えは、三位一体の神において、二つの源が置かれることになるから、唯一の神性の同一性は破壊されてしまうことになる。¹⁶⁾ 第二、聖霊は父と子との共通の本質より発出するとの考えにおいては、聖霊はそれと同一本質を有するが故に、自分自身を生じさせることになるし、三つのペルソナはそこでサベリオスの的に混同されるようになる。¹⁷⁾ もし聖霊が、ペルソナからも本質からも発出しなるとすれば、第三の可能性は次の如き考えとなる。即ち、聖霊は父と子とに局限されている霊発能力より発出する、というものである。しかしこれでは、聖霊は明らかに父と子とに従属することになる。¹⁸⁾

結局、本質の分裂か、或いはペルソナの混同か、或いはこの二者択一を回避すべく聖霊を他のペルソナに従属させるか、の三つの可能性のみである。ギリシャ側の対ラテン教説論難の核心は、以上の三点に要約される。

2.1.2. 西方教会の弁明

さて上述のギリシャ側よりの批難に対して、ラテン側は如何に弁明したのか。父は「すべての神性の第一の始源であり、根源である」¹⁹⁾ことは、ラテン側にとっては自明のことである。これは、ラテン側代表者モンテネーロによる、ヨハネ16章14～15節の解釈中にも顕著である。

「このテキストが示すように、父はこの過程の第一の根である。そして聖霊を霊発するのは、子が自ら行うのではなく、父からそれを受けるのである。故に教会博士たちは、聖霊は根源的に父から発出すると言っている。何故なら、子はすべてを父から与えられているからである。」²⁰⁾

尚、ヨハネ15章26節では、子については何も指摘されていないからといって、聖霊は父からのみ発出すると結論すべきではなかろう。むしろ、父の原因性に子の参与は自明なことであるからこそ、そこで改めて指摘される必要がないのである。何故なら、父が聖霊の始源であるのは、父としての固有性においてではなく、神性の根源というところにあるから。そしてこの神性を父は子に分与するのであるが、その際彼は、究極的根源性即ち、子にとって父であることのみを自らのものとして保持するのである。かくして子は聖霊に関しても、父からその原因性を受けるのである。²¹⁾ それについてモンテネーロは次のように言っている。

「われわれが聖霊について、それが父からのものであると言う時、それは父のペルソナに関して言っているのである。そして聖霊は子からのものであると言う時、それは子のペルソナに関して言っているのである。更に、聖霊は両者からのものであると言う時、父と子が共に唯一の始源である限りのそれとして言われているのである。即ち始源であることを子は父から受けるのであるが、ここではその意味において、同じ唯一の始源について語られているのである。」²²⁾

この論証の前提とされているのは、モンテネーロも指摘することではあるが、アリストテレス以来の第一実体と第二実体の区別である。²³⁾ アリストテレスの実体概念は、基体 (suppositum) と形相 (forma) との意味内容を有する。そこでは、基体が論じられる場合には、第一実体が問題とされ形相が論じられる場合には、第二実体が問題とされる。²⁴⁾

さて、第一ニカヤ公会議は、アレイオス (アリウス) の異端を斥けて、子の存在は父の本質より発するものであることを決定し、また第一コンスタンチノーブル公会議は、マケドニア派の誤謬を否認すべく、聖霊は父と子との本質より発して存在することを公にした。しかし、この二つの公会議上議論された三位一体論の本質概念は、未だ曖昧模糊としたものであったが故に、その明確な規定化は後の神学に委ねられた。このような解説を以ってモンテネーロは、今、この論争においてその概念規定の明確化を計

ることこそ、緊急かつ必要事であると強調する。彼によればここで、先の第一実体及び第二実体の区別が有用となってくる。²⁵⁾ つまり、父の本質より発した子の存在については第一実体が、そして、父と子の本質より発した聖霊の存在については、第二実体が語られていると彼はする。この区別の根拠には以下の理由がある。即ち、父においては、本質と基体は同一である。この第一実体なる本質より、子が発して存在する。父よりのこの出生により子はその本質を受けるが、産出能力そのものは、そこには含まれていない。さもなくば、子は自分自身を生じさせることになる。しかしそれ以外の点については、子の有する本質は父のそれと全く同様のものである。故に、霊発能力は父の本質に属するものとして、子も受けることになる。この意味において聖霊は父と子の本質より発すると言われる。²⁶⁾

ところで、モンテネーロの上述の説明に引き続いた議論は、²⁷⁾ かくの如き思弁的レベルにおけるラテン・ギリシャ間の相互理解が、不可能であったことを示している。結局、マルコス・オイゲニコスは第一実体及び第二実体の概念的区別を拒否して、次の如くに反論する。

「父の子に分与する共通の本質は数的に一つであるが、この本質はわれわれの見解では、父と子と聖霊に分たれる (*μερισματα*) のである。したがって、われわれが父と子と聖霊の本質について謂うとき、その本質という言葉によって……われわれは各ペルソナを理解しているのである。」²⁸⁾

これから明らかなように、ギリシャ人は本質という概念を第一実体のみ限定する。故に、彼らが、父と子との本質より聖霊が発出するという定式を認めたとしても、三つのペルソナの同一実体性のみが意味されているのであって、三位一体内における因果関係を意味するものではないとされるのである。

2.2. 子と聖霊の関係

確かに、以上の如き説明なしには、聖霊の起源をめぐる西方教会説は、三位一体内に二つの始源を指定するものとして誤解を生じ易い。この意味では、東方教会の定式「父よりの」は、父が唯一の源であることを示すには、より明瞭な表式であると言える。しかし、子と聖霊の相互関係を、聖書や伝承に探ると、西方教会説も根拠あるものであり、弁明され得るものである。

2.2.1. 三位一体内における秩序

ここで問題になるのは、マタイ 28 章 19 節に記されている、父と子と聖霊、の序列である。これにより14世紀に至るまで、ギリシャ・ラテン神学の間には、三位一体内の実体的秩序が指摘されるものとして、同一見解の上に立っていたようである。²⁹⁾ これはやがてギリシャ人に、もし秩序 (τάξις) の前半部である父と子の間を因果関係をもって解釈するのであれば、何故その後半部である子と聖霊の間は因果関係をもって解釈されてはならないのか、と言わしめるに至った。14世紀のグレオリオス・バラマス及びネイロス・カバシラスは、既にこの問題を看取していたようである。彼らは神における実体的秩序を初めて否定し、それは、人間の言語表現上の秩序 (τάξις κατὰ ὁμολογίαν) にすぎないものであるとした。³⁰⁾

マルコス・オイゲニコスもまた、この説をフィレンツェ公会議上保持していた。³¹⁾ これに対するモンテネーロの反論は以下の如くであった。即ち、例のマタイ 28 章 19 節の三つのペルソナの序列は恣意的ではなく、三位一体内における自然本性の秩序 (ordo naturae) を意味しており、かかる秩序は常に起源の秩序 (ordo originis) であり、因果関係をも含むものでなければならない。何故なら、アリストテレスの自然概念からすれば³²⁾、自然 (natura) という語は、一方では出生 (nativitas) を、他方では始源 (principium)、即ち、生み出す実体 (substantia) を表示する。

この実体とその出生するものとの間には、明らかに起源的関係がある。³³⁾したがって、上記マタイにおける三つのペルソナの序列は、三位一体内の起源的秩序を意味しており、子と聖霊の間の因果関係をも含意するものである、と。³⁴⁾

モンテネーロは、以上の思弁的論証に教父的典拠を与うべく、アタナシオスより次の如きテキストを引用する。

「聖霊は、子の父に対して有するその同じ秩序と本性とを有しているのだから、聖霊を被造物とみなす人々は、何故子もまた被造物と見做さないのか」³⁵⁾

尚、モンテネーロによれば、子が父に対して有する秩序は明らかに起源のそれであるから、聖霊が子に対して有する秩序もまた起源のそれであり、因果関係を含む答であるとされる。³⁶⁾ かくの如き解釈に対して、マルコス・オイゲニコスは反論する。

「この教父により、ここで論じられているものは、明らかに、各ペルソナ間の相違についてでもなく、また、それらの起源についてでもない。彼はむしろ三つのペルソナ的一致と同一実体とを強調しようとしているのである」³⁷⁾

つまりマルコス・オイゲニコスの要点は、子が父の計画 (*εὐδοκία*) によって派遣されたと同様に、聖霊もまた、子の計画によって派遣されたのであり、この意味においてアタナシオスの考えは、聖霊は子の父に対する秩序と同じそれを有していると主張するものである、と言うところにある。³⁸⁾ これに対するモンテネーロの更なる反論は、もしアタナシオスにより正真聖霊の時間的派遣のみが論じられているとすれば、まさにその派遣こそ、子による聖霊の永遠の発出が前提とされているのではないかと、言うものであった。³⁹⁾ その具体的意味内容については、以下次節で検討することにしてしよう。

2.2.2. 子による聖霊の派遣

聖書によれば、父は子の霊を送り（ガラテ 4, 6）、子は霊を派遣し（ヨハネ 15・26）、聖霊は子から受けたものを人々にもたらす（ヨハネ 16, 14）。このような聖書の教えに基づき、西方教会は、コルバイのラトラマス以来子よりの聖霊の発出を帰結せしめている。⁴⁰⁾ 他方東方教会は、フォティナス以来、三位一体内の起源関係的次元と三位一体外の顕現的次元との間に厳密な境界線を引いて来た。前者は父にのみ妥当し、後者は三つのペルソナに共通である。⁴¹⁾

かかるギリシャ側の見解は、例えばマルコス・オイゲニコスによるヨハネ15章26節「私が父よりあなた方に派遣する慰め主、即ち父より発出する真理の霊が来る時、彼は私について証しするのである」の解釈である。彼の第一に指摘する点は、このテキストにおいては、三つのペルソナの各々に、別々の動詞が用いられており、それら個々の動詞に、別々の神学的根拠が対応している、とするものである。実際、聖霊が父より発出する（ἐκπορεύεσθαι）と言う時、父は聖霊の原因（αἰτία）として示されるが、他方、子が父より聖霊を派遣する（πέμπειν）と言う時には、父と子の共通の計画（εὐδοκία）が意味されている。そして聖霊が来る（ἔρχεσθαι）と言われる時には、聖霊の自由と主権（ἐλευθερία καὶ δεσποτεία）が強調されている。したがって、ヨハネ 15 章 26 節は、次の如くに解釈されるべきである。

「父はずっと以前から知られており、父に続いて子も知られるようになり、最後に聖霊が世界に啓示された。しかし、聖霊が父と子に矛盾するもの、あるいは、彼らの本質と意志とに異質無縁なものと思われられないように、聖霊は父と子によって、派遣されると言われるのである。このような表現によって、彼らの計画（εὐδοκία）が示されている。⁴²⁾

しかし、三位一体の事柄を以上の如き救済史的それより敷衍して帰結する

ことは、正当ではない、とマルコス・オイゲニコスは考えている。

尚、彼とは対立的立場をとるモンテネーロは、次の如く主張する。「聖霊が子より時間的に派遣されるならば、聖霊は子より永遠に発出する筈である。」⁴³⁾ その論拠として彼は、トマス・アクィナスの五つの証明方法のうちの一つを引用するのだが、⁴⁴⁾ これはフィレンツェ公会議上再三論争された件くだのヨハネ16章14～15節の解釈に、具体的に示される。まずイエスの聖霊についてのことばは、

「彼は私の栄光を現わす。私のものを受け、それをあなたがたに告げるからである。父のものはすべて私のものである。だから私は、彼が私のものを受け、あなたがたに告げると言ったのである。」

トマスやモンテネーロによれば、聖霊は子から、子が永遠に所有しているものしか受けとることが出来ない。さもなければ、彼は可変的なものとなるであろう。しかし、彼が子から永遠に受け取るものは、その存在のみである。⁴⁵⁾

これに対して、マルコス・オイゲニコスは、ヨハネの上のテキストについてのかような存在論的解釈を繰り返し拒否して来た。彼によれば、そこで問題になっているのは、聖霊の起源ではなく、父と子に対する聖霊の調和と一致であり、かかる調和と一致において聖霊のもたらす啓示は、父と子のそれと異なり得ないものである。かつ、かような救済史的事柄をもってしては、三位一体について何らの帰結もなされ得ない、とされる。⁴⁶⁾

3. 対立の諸背景

以上、ラテン・ギリシャ双方の立場を概観して来たが、同じ聖書の箇所について、何故かように相異なる、いやむしろ対立的な解釈が可能であるのか。以下本章ではそれについて検討し、両者間の対立の背景となっているものを探ることにしたい。それは三点に要約されるであろう。

3.1. 思弁的公理

上述したところから明らかなように、合同和解への道の大きな障害となったのは、本質概念をめぐる論議によるものであった。ギリシャ人は、神性を常に各ペルソナとの統合において見てきたが、ラテン人は、その統合よりも、むしろ神性そのものに視座を据え、それを考察の主対象としてきた。換言すれば、ラテン人による神性は、アリストテレス的第二実体として扱われているが、⁴⁷⁾ ギリシャ人からは、第一実体の意味においてのみ理解されていた。⁴⁸⁾ この本質概念の根本的相違は、三位一体論についての幾らかの公理において表面化してきたのであるが、それは事実上正反対のものとなって現われた。

3.1.1. フォティオス神学の公理

フィレンツェ公会議後、東方教会内部で教会合同を支持した人々から、マルコス・オイゲニコスに対して、彼は父からのみの聖霊の発出を証明すべく、ヨハネ15章26節の言葉を単に反復しているにすぎない、という批判が起った。⁴⁹⁾ これは幾分誇張されてはいるが、妥当する部分もある。件の箇所についての彼の解釈の中心点は、以下の如くである。

「聖霊にとっては、単に発出することではなく、父より発出することが、固有のことである。その固有性とは、逆に言えば、その固有性のあるところにはそれと同じものが対応する筈であり、減ることも増えることもないということである。したがって、もしあるものが聖霊であるならば、それは必然的に父より発出する。そして、あるものが父より発出するならば、それは必然的に聖霊である。かような単純换位法に基づいて、それらのことは理解さるべきである。故に、聖霊が子からも発出すると考える必要はないどころか、むしろ考えらるべきではない。」⁵⁰⁾

これからも明らかなように、マルコス、オイゲニコスは、ここで、純粹肯

定的命題は排他的である、という発見的原理を援用している。この公理は、次に示されるフィティオス派の公理に基づいている。即ち、三位一体についての謂は、三つのペルソナすべてに共通であるか、あるいは、一つのペルソナにのみ固有であるかである。したがって、二つのペルソナに共通であるものは、必ず第三のペルソナにも共通でなければならない。⁵¹⁾ かかる公理が真であるとすれば、聖霊は父より発出すると言う側のヨハネ15章26節の純粹肯定は、必然的に、聖霊は子より発出しないというところにも帰着する。⁵²⁾ 何故なら、もしすべてが三つのペルソナに共通であるか、あるいは、一つにのみ固有であるかのどちらかであるとすれば、子は聖霊の発出に参与することは出来ないから。さもなくば、聖霊は自分自身を生じさせることになろう。したがって、聖霊の靈発は子の産出と全く同様に、父のペルソナに固有の事柄である。⁵³⁾ このフォティオス派の公理は、1285年のシノードゥスにおいて、東方教会の拘束的教理となったのであるが、この会議は、第二リヨン公会議（1274年）上決定された再教会合同を再び破棄せしめた。⁵⁴⁾ マルコス・オイゲニコスは、この公理をフィレンツェ公会議上、以下の如くに提唱した。

「本質は産出しないし、靈発しない。いや厳密に言えば、父は共通な本質においてではなく、……彼に固有の本質とペルソナにおいて産出し、靈発するのである。」⁵⁵⁾

これは、本質とペルソナとは同一のものとして取り扱われていることを明示するものであるが、それはまさに、本質 (*οὐσία*) をアリストテレスの意味での第一実体として把えているかに他ならない。したがって教父たちが、聖霊は「父から以外のどこからでもない」⁵⁶⁾ と言う時、それは子のペルソナからではなく、父のペルソナのみからの聖霊の発出についての謂である。⁵⁷⁾

西方教会神学は、子の出生と聖霊の発出との間に、論理的先後関係を見て、子を聖霊の発出に参与させようとしたが、⁵⁸⁾ それに対しフォティオス神学は、更に もう一つ 別の公理を立てた。即ち、子と聖霊は仲介なし

に、父のペルソナより直接に発して存在すると。⁵⁹⁾
 マルコス・オイゲスコスはそれを右の如く図式化している。⁶⁰⁾



彼はこの図式解説にあたり、「同じ作用者から同時に生起される異なった作用は、相異なった結果をもたらす。」⁶¹⁾ という原理から出発する。もし、産出と霊発とが同じ作用者である父の相異なる作用であるとすれば、それは上図の二線と同じく、分岐することにより別個の結果をもたらす筈である。しかるに、子と聖霊との相違をもたらすものは、出生と発出という流出 (προόδου) のそれに依る。故に、両者はスコラ神学の言う「対他性の対立」(relationis oppositio) の相違ではなく、流出の矛盾対立である。即ち、子は出生するのであって発出しない、かつ聖霊は発出するのであって出生しない、という矛盾対立以外のものが考えらるべきではない、と。⁶²⁾ しかし、マルコス・オイゲニコスはここで、トマス・アキナスによる、三位一体論の公理を拒否している。⁶³⁾ 以下それを見て行きたい。

3.1.2. スコラ神学の公理

上に見てきたとおり、マルコス・オイゲニコスは、ヨハネ15章26節の解釈に、純粹肯定命題は排他的であるという発見的原理をもって、「聖霊は父より発出」から「子より発出しない」という否定的帰結を導き出した。モンテネーロはこれに反論して、「対他性の対立がない限りにおいて、一つのペルソナについて言われることは、他の二つのペルソナにも当て嵌まる」⁶⁴⁾ と言う。そこでは、たとえ一つのペルソナについて排他的に主張される場合でも、上記の規定が適応されるのである。例えば、マタイ11章27節において、「子以外には誰も父を知らない」という記述から、故に聖霊は父を知らないと帰結されるのは妥当ではない。⁶⁵⁾ これについてモンテネーロは、次のように要約している。

「対他性の対立がない限りにおいて、一つのペルソナについて言われ

ているすべての事柄が、たとえそれが排他的表現をもって言われたとしても、その同じ一つの実体を分け持つが故に、他の二つのペルソナもその事柄から除外されてはいない。」⁶⁶⁾

彼がここで提示する「対他性の対立」概念は、直接にはスコラ神学の公理「神においては、対他性の対立が、唯一性を妨げる点を除いて、すべてが一つである。」⁶⁷⁾に由来する。

この公理は、1098年に行われたバーリ地方教会会議上、キャンタベリのアンセルムスにより初めて提唱されたものである。⁶⁸⁾ 彼はこの地方教会会議を機に、ラテン教会の三位一体論を、ギリシャ教会側よりの批判から弁明すべく、双方にとり共通なものと考えられる一つの概略図を提示した。まず両者は、神における不可分的唯一性 (*indivisibilis unitas*) を支持しており、神としての神について言われることは、各三位のペルソナについて言われているものであることを認める。更に共通点として認められる点は、神における非交換的多元性 (*insociabilis pluralitas*) を支持することである。この概念は、「神からの神」という秩序を逆転し得ない在り方から来るものである。これ故、一つの出生による「神からの神」であり、神である父の子である。他の一つは、発出による「神からの神」である故に、父としての神からではなく、他のものにとり父である神からの霊である。かかる相違は上述の対他性 (*relatio*) の概念をもってしても説明され得る。つまり、子は出生により、聖霊は発出により、「神からの神」であるから、そこでの相違 (出生・発出) をもって、異なるものとして関係している。かかる意味において、神における非交換的多元性は、対他性の対立から生ずると言われる。⁶⁹⁾ 以上の如き分析に続き、アンセルムスは、件の公理について次の如く述べる。

「それ故に、唯一性と対他性による帰結は、相互に規制し合う。即ち対他性から生ずる多元性は、前述の唯一性からする単純性を否定するものではない。他方、対他性そのものが問題となる限り、唯一性は多元性を妨げるものではない。何故なら、対他性の対立が妨げられない

限り、(神の)唯一性は自己の帰結の妥当性を失わず、また、不可分の唯一性が危うくならない限り、自己の妥当性を失うことがない。⁷⁰⁾

以上の如くに見てくると、かかるアンセルムスの説明に対する H. ミューレンの解釈は、正当であると思われる。即ち、彼によれば、ここで掲唱されている公理は方法論的規定にすぎないものであり、それをもって三位一体内の存在論的事柄が論じられているのではなく、むしろ三位一体についての、人間の側からの表現方法が論じられている。そしてそれは、唯一性と多元性との二律背反にも拘らず、いずれかの方向に結論を導き出そうとする人為的虚偽に警告を発するものである、とされる。⁷¹⁾

この公理の歴史をここで詳しく検討するには及ばないが、H. ミューレンに従って次の二点を指摘するに留めよう。第一に、後のスコラ神学には、アンセルムスの公理における弁証法を見失った結果、「対他性の対立が妨げない限り、唯一性はその帰結の妥当性を失わない」という主張のみが、一方的に考察の対象となり、「不可分の唯一性が危うくならない限り、対他性によって生じる多元性もまた、自己の帰結の妥当性を失わない」という命題は、もはや充分に問題として取り扱われなくなった。第二に、アンセルムスの方法論的規定は、存在論的原理として解釈されるに至った。ここでは、われわれ人間が神について語ることの妥当性を保証するのみならず、何故に他のようにではなく、そのように語るべきであるかをも教えている。何となれば、神自身において、存在論的にかくあるから。かくて、アンセルムスの公理は次の如く表現されるに至った。即ち神においては、対他性の対立が唯一性を妨げる点を除いてすべてが一つである。⁷²⁾ しかし、そうであれば、聖霊が子より発出するということが、単に考えられ得るというだけではなく、むしろそのように考えるべき性質のものである、ということになってくると。

これを最後に明示したのは、トマス・アクィナスである。⁷³⁾ 彼によれば、三つのペルソンは本質において致しているが、起源 (origo) と対他性 (relatio) においては相異なっている。後者は、ものとして異なるの

ではなく、表示の仕方において異なっている。即ち、起源ははたらきの様態によって——例えば産出という如く——表示されるのであるが、対他性はこれに対して——父性という如く——形相の様態によって表示される。尚、第一義的にペルソナを区別するものは起源でなく、対他性である。何故なら、ある二つのものが相互に区別されて理解されるためには、両者に内在する何ものかによって理解さるべきであるから。しかるに、あるものの起源は、内在的な何ものかとして表示されるのではなく、むしろあるものからの、乃至は他への「道程」(via)の如きものとして表示されるのである。今、三つのペルソナにおいて、内在的なものとして理解されるものは、それらの本質と対他性乃至は固有性のみである。それ故、本質においては、三つのペルソナが一致しているのであるから、それらを相互に区別するのは、結局対他性の他にはない。そしてそれは、父性 (paternitas)、子性 (filiatio) および 受動的靈発 (spiratio passiva) なる固有性と同じであり、かかる三つの対他性のみが第一義的区別の原理となる。ところで、子と聖霊間の区別は、父性にも子性にもよらない。とすれば、受動的靈発のみである。したがって、聖霊は子より発出する筈のものである。以上のトマスの論証は、殆どそっくりフィフンツェ公会議上援用されることとなった。⁷⁴⁾

さて、上述したペルソナの起源は、そのものとしてはペルソナ的ではない。何故なら、数的に一なる本質及びそれが内在的な対他性によって分ずるところに起源の根拠があるから。三つのペルソナの究極の根拠は、その本質にある。⁷⁵⁾

本質のこの優先性は、とりわけ中世紀のゴティック様式大聖堂のスタンドグラスのうちによく見られる、三角形の三位一体のシンボルに顕著に表わされている。⁷⁶⁾ J. M. ガリグゥ・ラグランジュは、それを右の如く巧みに図式化する。⁷⁷⁾



この二等辺三角形の各々の角は、相互に他のものと区別されていると同時に、他のものと共通の面によって構成されている。即ち、三つの角は、同じ面に交わることに於いてこそ、相互に対立している。かかる思考法がフィレンツェ公会議上の、ラテン人によって提唱された三位一体論の一つの背景となっている。

3.1.3. フォティオス神学よりの対スコラ神学公理批判

上述のスコラ神学の公理は、フィレンツェ公会議の約100年前、テメトリオス・キュドネスによるトマスの翻訳を通じて、東方教会に知られるところとなったが、⁷⁸⁾ その後間もなく大きな論争の種となった。⁷⁹⁾ キュドネスに代表される教会合同の推進者たちは、その考えを熱烈に受け入れたものの、ネイロス・カバシラスをもって代表とする厳格なフォティオス派は、その公理に強烈な反論を加えるところとなった。カバシラスの名著「聖霊の発出について」は、表現忌避の神学 (theologia apophatica) の伝統に従い、神学における思弁的アプローチに対し、真正面から反論を加え、上の公理の反証を主眼としている。⁸⁰⁾ 彼によると、かかる思弁的取り組み方は、主と使徒たち以来の伝承に背くものであり、福音を人間的知恵に基づいて宣布することは邪道であって、信仰と希望による報酬を無に帰してしまうものである。しかも、三位一体の秘義は人間の認識を遥かに超えるものであり、かつ如何なる論証をも必要としない性質のものであるが故に、かかる接近法は無意味で無価値なものである、とされる。⁸¹⁾

かくしてカバシラスは、トマス公理の神学的妥当性を否定した後、積極的に、神における区別の根拠として、矛盾律を提示する。それはトマスが言うように、存在と非存在を区別するのみならず、真偽をも区別するものである。依ってそれは神にも当て嵌め得る。矛盾律に従って、子と聖霊は各々の流出の仕方の相違により、十分に区別される。即ち、出生は発出でなく、発出は出生ではない。かつ、これ以上のことを知る必要は全くない、と。⁸²⁾

ところで、元々カバシラスの弟子であるキュドネスは、師の説に反論して次の如く言う。子と聖霊を区別する為には、確かに矛盾律で充分であるが、それをもってしては単に区別の指摘に留まり、その根拠づけには触れられないという重大な弱点を持っている。したがって、神における相違の根拠を問おうとすれば、トマスと共に、矛盾対立を超えて、相互に区別するものが何であるかを問わねばならない、と。⁸³⁾

しかし、まさにこの典型的スコラ的前提こそ、先のネイロス・カバシラス及びマルコス・オイゲニコスによって代表される表現忌避の神学(theologia apophatica)の核心的立場に対立するものである。この神学にとっては、神における相違の根拠に関する問いですら言語道断であり、真の信仰的態度に悖るものである。かかる脈絡において、オイゲニコスは次の如く断言する。

「人間にすぎないわれわれは、好奇心にかられて思弁する程の勇氣は持ち合わせてはいない。……われわれはこれらの事柄に関しては何らの経験もないのであるから、理性を超えるものについて、理性をもって説明することを控えたい。」⁸⁴⁾

今日の西方教会神学には、フィレンツェ公会議当時の神学よりも、かかる表現忌避の神学(テオロギア・アポファーティカ)の意図をよりよく評価する余地があると考えられる。⁸⁵⁾ さて、当時のスコラ神学を立場を正當に評価するためには、西方教会の三位一体論は、フォリオス神学よりの論難への弁明の繰返しによって、次第に理論として抽象の度合を深化して行った、という事実をどうしても銘記すべきであろう。彼らに対して、時には如何に鋭く、如何に公理的に論難が加えられたかについては、次のオイゲニコスの言葉からもその片鱗がうかがえる。

「もしラテン教会の人々が正統信仰から逸脱しなかったとすれば、われわれは根拠なしに彼らを追放したことになる。しかし彼らが正統信仰から逸脱しているとすれば、しかも聖霊の神学においてであるとすれば、一聖霊を冒瀆することは最も重大な罪であるから一彼らは異

端者である故、われわれが彼らを追放したことも正当であったということになる。」³⁶⁾

これに答えて、教会合同推進者であるグレゴリオス・マメは、次の如くに指摘している。ラテン教会の人々は、三つの各ペルソナに、権能と主権、また、神性と永遠性とを平等に適合させている故、決して聖霊を冒瀆することにはならないし、如何なるエキュメンカル公会議と雖も、彼らを異端として排斥することはなかった。聖霊の発出をめぐる定式「父よりのみ」は、どのギリシャ教父によっても用いられてはいないが、ラテン教父たちは一致して「父と子より」の定式を用いているのである、と。⁸⁷⁾

3.2. 教父間の相異なる強調点

T. レーノンによれば、その間にもはや古典的となった東西教会間における三位一体論争上の区別は、次の如くに説明される。即ち、アウグスティヌス以来の西方教会説は、共通の本質から各ペルソナの多元性へ、東方教会のそれは逆に、各ペルソナから共通本質の把握へ、という方向をとるものである。⁸⁸⁾

かかる相違は普通、東西間の異なったメンタリティーに由来すると考えられているが、⁸⁹⁾ 実際にはむしろ、両教会の置かれていた状況一般に依るものと考えられる。⁹⁰⁾ 例えば西方教会における三位一体の教理は、三世紀後半以来、殆ど疑問視されることはなかった。したがって、第一ニケア公会議上定義づけられた「父と子との同一実体性」が、後にヒラリウスによって西方教会に紹介された時にも、それは何の問題もなく受諾されたのである。⁹¹⁾ しかるに、後のラテン教父たちは、三つのペルソナの同一実体性を前提としてそれを否定する異端如きに対しては、何らの弁明の必要すら感じなかった。例えばアウグスティヌスは、379年から419年にかけて大作「三位一体論」を著述した際、三つのペルソナの同一実体性を主張する教会の教理について論争的弁明の必要がなかったからこそ、かの総合的な思弁的展開を可能にさせ得たのである。⁹²⁾

他方、東方教会においては、三位一体の教理は四世紀後半に至るまで、常に激しい論議の対象であった。カパドキア教父たちに勝利をもたらすことになった381年の第一コンスタンティノーブル公会議は、この論争に一応の終止符を打つところとなったが、アレキサンドリアのキュリロスとキュロスのテオドレトス間の議論からもわかるように、その半世紀後には、また同じ論争が再燃化することになる。⁹³⁾

以上のことは、ギリシャ教父たちには——ラテン教父たちとは違い——三位一体の秘義を思弁的に考察する如き平和は殆ど有り得なかった。彼らは、後を絶たず押し寄せる異端の波に抗戦すべく、そしてそれらが救済の事実を脅かすものであるが故に、その都度論戦を張ったのである。それ故彼らは、内在的三位一体からではなく、救済史上頭らかとなった各ペルソナから出発し、かつ、論争的な取組み方にならざるを得なかった。ここがアウグスティヌス以降のラテン教父たちとの相違点でもある。

3.2.1. 救済的三位一体（ギリシャ的出发点）

論争的教理弁明を志向し、救済的三位一体に出发点を取るギリシャ教父たちのアプローチは、特にフィレンツェ公会議上再三引用されたアタナシオスの「セラピオンへの手紙」において顕著に読みとれる。このセラピオンは、アタナシオスよりの注意をエジプトのキリスト者たちのあるグループに喚起し、彼らは、父と子の同一実体性を承認していると同時に、他方では聖霊を被造物と見做していると、訴えている。これに対するアタナシオスの返答の核心は、先に引用した如く、聖霊は子が父に対して有するその同じ秩序と本性とを有しているのだから、聖霊を被造物と見做すかのキリスト者たちは、何故子もまた被造物であると思わないのか、と強調した点にある。⁹⁴⁾ フィレンツェ公会議上、マルコス・オイゲニコスによつて的確に指摘された如く、アタナシオスは、子と聖霊の救済的行為の類似性における各位間の因果関係ではなく、それらの同一実体性を示そうとしているものである。⁹⁵⁾ ところで、この論争的アプローチからわかるとおり、

アタナシオスの主張には、救済の次元で論証することによって、三位一体内の事柄についての帰結を意図したものである。

アタナシオスとは少々異なるが、カパドキアの教父たちは、子と聖霊を唯一の原因者 (*αἰτία*) である父と同等に、結果されたもの (*αἰτιατοί*) として区別することにより、それらの同一実体性を強調している。この区別を以ってカパドキアの教父たちは、殊にオイノミオスと論争した。彼によると、子は聖霊を派遣するが故に、子は聖霊にとり原因 (*αἰτία*) である、したがって聖霊は被造物である、とされる。これに対し、カパドキアの教父たちは、子と聖霊に関する一切の原因性を父に局限した。⁹⁷⁾

上述の論証を、マルコス・オイゲニコスは、ラテン教説に対し好んで引用するのだが、⁹⁷⁾ ベッサリオンとグレゴリオス・ママが指摘した如く、⁹⁸⁾ カパドキアの教父たちは、必ずしも子を聖霊の発出に関する一切の影響から除外することは意図していなかった。かかる意味において、彼らは三つのペルソナを、太陽と光線、そして光線を通して更に広がって行く光として、あるいは、泉、小川そして大河、あるいは、根幹、枝、そして果実、あるいは、植物、花、そして香、等々の比喩的区別をもって説明したのである。これらの比喩においては、第一の流出は第二のそれを潜在的に包含し、そしてその完全な充足を第二の流出の中に開花せしめている。⁹⁹⁾ ところで、このような比喩は、フォティオス派にしてみれば、子と聖霊間の因果関係ではなく、それらの同一実体を指摘しているに過ぎないとされる。何故ならば、それらを因果的關係によって解釈せんとする試みは、以下に述べる教父たちの典拠により妨げられているからである。

フィレンツェ公会議上、再三引用されたテキストは、ディオニシオス・偽アレオバギタからの「超本質的唯一の源泉 (*πηγή*) は父」¹⁰⁰⁾ である。もしそうであるならば、子は、父に固有である源泉に参与することができないし、聖霊は子よりではなく、ただ父からのみ発出する筈である。¹⁰¹⁾

ナジアンゾスのグレゴリオスから引かれた別のテキストにおいては、父と子の関係は次の如く規定されている。「原因 (*αἰτία*) を除いて父が有す

るすべてのものは、子にもまた所属するのである。』¹⁰²⁾ 更にダマスカスのヨハネスの文書よりは、「父のみが原因者 (αἰτιος) である」が引用されている。¹⁰³⁾ ここでは次の如き記述も見られる。

「聖霊が子より発して存在するとは、われわれは断言はしない。しかしわれわれは、聖霊を子の霊と呼ぶし、また聖霊は子より現われ、われわれに与えられていると宣言する。』¹⁰⁴⁾

これらのテキストの正当な解釈については、両者で激しく論議されているが、ここで教父たちが子を聖霊の発出に関する如何なる影響からも除外しない、とする解釈は間違っていないとしても、今その影響を原因 (αἰτία) 乃至発出する (ἐκπορεύεσθαι) というギリシャ語で表現することは、ギリシャ教父たちの伝承からして不的確な表現であると言えよう。

3.2.2. 内在的三位一体 (ラテンの出発点)

フィレンツェ公会議上、論証のためには、殆どギリシャ教父たちの文書が典拠とされた。ラテン教父たちが引用されたのは、3月21日の最後から二番目の総会においてのみであった。ペッサリオンは、その総会を回顧して言う。

「ラテン教父たちによって、西方教会(説)がそれ程強く支持されているとは、われわれのうちの誰も予想しないことだった。』¹⁰⁵⁾

実際、その席上モンテネーロが引き合いに出した全てのラテン教父たちの言葉は、子よりの聖霊の発出を断言していた。¹⁰⁶⁾ その最大の論証者としては、特にアウグスティヌスが挙げられている。¹⁰⁷⁾ 彼は、かつてアリウス派の提唱していた二者択一的思考法——三つのペルソナを区別するためには実体と偶有の二つの範疇しかない。そして偶有性は神においては有り得ないが故に、実体しか残らない。然るに三つのペルソナの同一実体性を主張する教理は、結果的に三つの神を主張することになる——から出発する。かかる「狡猾な詭弁」(callidissimum machinamentum) の刺激を受けたアウグスティヌスは、次の如くに彼の主張を展開させる。アリス

トラレスの範疇表は、ものを区別するためには、実体と偶有のみならず、「対他性」(relatio ad aliquid)をも提唱している。然るに、それをもって三つのペルソナの同一実体性を主張する教理は十分に理解され得る。つまり、神についての謂は神の実体に関するそれにつきるのではない。例えば、神を「父」と呼ぶ時、それは子への対他性を意味しているし、「子」と呼ぶ時も同様に「父」への対他性を意味するものである。また神を「聖霊」と呼ぶ時、そこでは聖霊の唯一の始源である父と子への対他性を意味している。更にアウグスティヌスは、かかる対他的關係を、人間精神の行為の類比に従って説明を加える。つまり、三位一体内の二つの流出は、認識と意志乃至愛に対応し、精神の個有の本性的深みにおいて表現する思考内容である内面的言葉は、その思考内容の反映乃至模写である。同様に、ヨハネ福音書において「神の言葉」として特徴づけられている子も、父の内面的言葉としての父の神的本性の必然的表現であり、その言葉は父の思考の第一義的内容である。かように理解される父と子の相互關係は、無限的かつ絶対的の愛の事柄である。この愛の内在的結実が聖霊と言われる。ここからして聖霊は、父からのみならず、子よりも発出するという教説が当然の帰結として生ずるのである。¹⁰⁾

かかる類比法を14世紀前半に知るところとなった東方教会神学者は、態度的には曖昧かつ優柔不断なものであった。¹⁰⁾ それは間もなく論駁されるところとなったが、時の最たる代表的神学者であるグレゴリオス・バラマスは、上の類比法を自分の三位一体論のために採用したようである。¹¹⁾ 更に、フィレンツェ公会議当時の神学者であるゲオルギオス・スコラリオスは典型的な例である。(彼は公会議終了省後も、教会合同推進者の一人であったが、1445年に死亡したマルコス・オイゲニコスについて、フォティオス派の指導者となり、コンスタンティノーブル陥落後、トルコ人により最初の総大主教に推挙された。)¹¹⁾ 彼は、公会議後に著した本においては、アウグスティヌスの類比法を激しく論難しているが、公会議前の彼の処女作「受肉について」は、アウグスティヌスの類比法に基づいている。

し、¹¹²⁾ 1456年、モハメッド二世に提出された彼の「信仰告白書」にもそれはうかがえる。¹¹³⁾

以上、スコラリオスのこの類比法の援用の仕方をもてもわかる如く、アウグスティヌス・スコラ伝承は、必ずしも東方教会の三位一体論に対立させて考えるべきものではなからう。両者の三位一体論は、一方においては救済的に、他方においては内在的に出発点を持つという、言わば強調点の相違を示すにすぎないものであるから。

3.3. 術語上の相違

ニコラス・セクンディノスは、フィレンツェ公会議会期中、全議員より高く評価された信頼すべき通訳者ではあったが、¹¹⁴⁾ かかる教義上の問題が取扱われた場合、彼ほどの「逐語訳」をもってしても双方教会間の言語上の障碍を円滑にし、両者の用いている術語の本来の意味を完全に表現することは、極めて難儀なことであった。

既に教父時代において、ギリシャ神学は、*αἰτία* という原因性を表わす名詞や、聖霊の発出を表わす *ἐκπορεύεσθαι* という動詞及びその動詞と共に用いられる *ἐν* という前置詞を三位一体に限定し、個有の意味を附しているが、それに対しラテン神学者たちは、それらの用語に対応するラテン語には、日常語としての枠を超える意味を持たせているのではない。¹¹⁵⁾

3.3.1. 因果関係についての術語法

ギリシャ語の *αἰτία* および *αἴτιος* の用法は、三位一体における根源的起源のみを表わすものであって、他の二つのペルソナを除外し、父にのみ妥当するものである。¹¹⁶⁾ かかる限定的用法は、既にカパドキア教父たちに端を発しており、前述のディオニシオス・アレオパギタ、ダマスカスのヨハネス等により確立された。彼らにおいて *αἰτία* および *αἴτιος* は第一の、かつ純粹原因にのみ限られ、父にのみ適合されるものである。¹¹⁷⁾ 後述することではあるが、後期ギリシャ教父、告白者マキシモスは、ラテン

教説弁明のために、それは子を聖霊の *αἰτία* とするのではない、と強調している。¹¹⁸⁾ 結局、東方教会神学においては、父にのみ局限された意味を持つ *αἰτία* なる語をもってしては、聖霊の発出に関する子の影響を語るには不可能である。

ところで、ラテン語の *principium* も根源的起源を表わすものであるが、その第一義的意味は、ある行為の位格的基体ではなく、その形相である。¹¹⁹⁾ したがって、聖霊の発出に関して、父と子は完全に *unum principium* として考えられるのである。何故なら、その行為の形相は、産出において、父より受ける子の霊発能力であるから。¹²⁰⁾

この相違を理解していたトマスは、*principium* の概念が *αἰτία* よりも広い意味を有するところとなり、かつその *αἰτία* は被造物にのみ限定的に適用される *causa* と *causatum* なる因果関係を想起させるものであるとした。したがって、三位一体を表現するにはさ程適当な用法ではないとするが、トマスは最終的には、ギリシャ神学の立場を認めて次のように判断している。

「ラテン語では、使用さるべきでない用法であっても、ギリシャ語では、その言語の独自の性格から、使用され得る表現法がある。」¹²¹⁾

このトマスの判断は、ラテン語の *principium* は子にも適用され得るが、ギリシャ語の *αἰτία* はその独自の性格上子には適合されない、と換言され得るものであろう。

3.3.2. 聖霊の発出に関する術語法

既に述べた如く、ギリシャ教父たちは、聖霊の発出に関する子の影響を一切除外すべく意図してはいなかった。その影響を表現する際に彼らは、子より聖霊が流れ出る、湧き出る、等の動詞を用いているわけである。尚名詞 *ἐκπόρευσις* と、動詞 *ἐκπορεύεσθαι*、及びそれらに付帯している前置詞 *ἐκ* は聖霊の父よりの発出を表現するためにのみ用いられている語である。¹²²⁾ 極めて稀なケースとして、子と聖霊の関係も、*ἐκπορεύεσθαι* とい

う動詞をもって表現されることもあるが、その際には ἐκではなく διὰ という前置詞が使用されている。¹²³⁾ グリュメールが指摘するとおり、ἐκと共に用いられている ἐκπορεύεσθαιは「第一の始源であり、絶対的、かつ始源なしの始源より由来する」ことを意味するものである。¹²⁴⁾

他方ラテン語の *processio*、及び *procedere* は、トマスが言うように「如何なる起源を表現するにも、最も普遍的であり、起源の形態を最少限度にしか規定しないものである。」¹²⁵⁾ 彼のこの考え方は、ラテン教父たちにその源を持っている。彼らも *procedere* という動詞を、区別なく子と聖霊に適合させている。¹²⁶⁾ これに関連して、ウルガタの用語法は示唆に富む。ヨハネ 15 章 26 節において、父よりの聖霊の発出は ἐκπορεύεσθαι という動詞をもって表現されているのに対し、同 8 章 42 節では、父よりの子の出現は ἐξερχέσθαι という動詞をもって表現されている。ところが、ヒエロニムスのラテン語訳においては、これらの動詞は区別なく *procedere* と訳出されている。フィレンツェ公会議上、モンテネーロはこの例を引き合いに出し、子の出生と聖霊の発出は、聖書の中でも区別なく同じ *processio* で表現されていることを証明しようとした。¹²⁷⁾ この点で興味深いのは、ラテン語による記録とギリシャ語によるその対照表である。それによると、マルコス・オイゲニコスは、上述のモンテネーロの意見に反論して、子の流出 (προόδος) を出生 (γέννησις) とし、聖霊の流出 (προόδος) を発出 (ἐκπόρευσις) と区別している。彼によりその区別が強調されたにも拘らずラテン語による記録の際には、προόδος と ἐκπόρευσις とを常に *processio* という一語をもって翻訳している。¹²⁸⁾

かかる不明瞭な用語に直面させられたラテン神学は、次第に、子と聖霊の *processiones* の相違を問う必要性に迫られ、結局、子は父より出生し、聖霊は両者より発出すると答弁している。¹²⁹⁾

上述の事柄に関連して、大グレゴリウスの「対話」の中の一節は興味深い。この著作は、ギリシャ人としてローマ教皇となったザカリアス (741～752) によりギリシャ語に翻訳され、東方教会内で心霊修業の手本とし

て重用されたものであるが、そこでは、聖霊は「父と子より発出する」と断言されている。しかしそのギリシャ語訳は「聖霊は父より発出し子に留まる」¹⁸⁰⁾とあるが、これは教皇ザカリアスが、トマスの言うところのギリシャ語そのものの独自の性格を看取して、*procedere* というラテン語の動詞を *ἐπιπροέβηται* と翻訳するわけにはいかないと知っていたからであろう。フィレンツェ公会議でも、このような繊細な感覚が発揮されたかどうかについては、章を改めて考察することにしたい。

4. 合同和解への道

聖霊の発出に関するラテン教説は、キリスト単意説支持者たちにより、まず問題とされたようである。649年の10月に行われたローマ司教会議はキリスト単意説を異端とし、その公式文書に子よりの聖霊の発出を主張する信仰告白を附加している。これにより、コンスタンティノーブルで活動中であった単意説支持者たちは、その司教会議に対抗する恰好の反証を見出したようである。これに答えて告白者マキシモスは、キプロスの一司祭マリノスに宛てた書簡の中で、ラテン教説を次の如く弁明している。

「皇帝の都（コンスタンティノーブル）は、現教皇の公式文書を受け取りました。しかしそれは、貴殿の言われる程多岐にわたる内容ではなく、ただ二つの点に関するのみであります。その第一点は三位一体論に関するものでありますが、それによれば聖霊は子よりも発出するということが言及されております。第二点では、神の受肉が取り扱われております。……前者に関しましては一致して彼らラテン教父たちからの引用であり、更に聖キュリロスのヨハネ福音書の註解からも引用されております。要するにそれらは、ローマの人々が、子を聖霊の *αἰτία* と見做すものではないことを示しております。つまり彼らは、子と聖霊にとっての唯一の *αἰτία* 即ち父を宣言しているのであります。……結局彼らは、本質の唯一性乃至同一性を強調するため

に、聖霊は子を通して現われるものであると、断言しようとするものであります。]¹³¹⁾

このテキストが部分的なものでしかないことは、874年の、ローマの一図書館司書であるアタナジオスのエピトメ資料によって明らかである。それによると、マキシモスは、両教会の言葉に通暁している人々により、この論争に終止符が打たれることを願っているのがわかる。彼は両者ともに、聖霊は子より発出していると言われうる側面と、そうは言われ得ない側面があるとするを、理解している。しかしそのことを、ラテン語でもギリシャ語でも適切に表現することは極めて困難であるから、かかる実りなき論争は打ち切らるべきであると考えている。¹³²⁾

フィレンツェ公会議上では、マキシモスによって提示された和解への道は採用されなかった。三位一体に関する表現上の一致を捜し求めて、同公会議は「子を通して」というギリシャ定式を「子より」というラテン定式の解釈に置き換えたし、また東方教会の一切の伝承に対抗して、子は聖霊の *aitia* であるという教義を定義づけたのである。以下、定義づけへと導いたその適程を検討することにしよう。

4.1. 予備段階的諸草案

3月2日から24日にわたり、両教会の代表者たちは八回の総会を開き三位一位について論議を重ねたが、最終的結論には達し得ず、4月半ばより更に委員会を開き、共通の草案を起草すべく努力した。この新局面への打開の契機となったのは、第6回総会における、モンテネーロの声明であった。

「本聖座は、古代より次の点を公言している。即ち、聖霊は永遠に父と子より発して存在し、父と子より発出する。それは二つの始源よりという意味ではなく、一つの始源よりであり、また二つの原因よりではなく、一つの原因よりという意味である。よって、二つの原因を支持するものは異端とされる。]¹³³⁾

このテキストからしても、モンテネーロの声明は、第二リヨン公会議の定義と殆ど同一なものであることは明白である。¹³⁴⁾ これをもって、ギリシャ人たちは喜々として議場を去った、とギリシャ側の記録にある。ギリシャ人にしてみれば、ラテン教会より、父は子の *aitia* であり、二つの *aitia* は支持されない、と理解されるものであったからである。¹³⁵⁾ ギリシャ皇帝は、上述のモンテネーロの声明を文書としてラテン側より入手し、¹³⁶⁾ それを自らギリシャ人の司教会議に提示した。その際、告白者マキシモスの手紙が引き合いに出された。そこでギリシャ人は、彼らラテン教会の人々がかかる内容を認めるのであれば、教会合同は事実上成立された、と考えた。¹³⁷⁾ しかしマキシモスの手紙がラテン側に提示されるや彼らの間に大いなる躊躇が起り、総会議場での論議続行が要求された。¹³⁸⁾ その後、二度の総会が開かれたのみで、ひと月のうちに審議継続は不可能となった。¹³⁹⁾

4月17日以降、数回にわたる小委員が開かれ、¹⁴⁰⁾ 最初の原案としてギリシャ側より再びマキシモスの手紙が提出された。ラテン側はそれに対して次の如く答えている。

「われわれも、子を聖霊の第一の原因とは見做すわけではない。むしろわれわれは、子と聖霊にとり、父が唯一の原因であることを主張する。前者は産出として、後者は霊発として。しかし、本質の共有性と同一性を強調するために、われわれは、聖霊の子よりの発出をも断言する。何故なら、子は本質的に父の子であり、聖霊は本質的に父と子よりのものである。そうであるが故に、かつまた、その本質がペルソナから分離され得ないが故に、聖霊は子のペルソナからも発して存在するのである。」¹⁴¹⁾

この声明は、3月19日、ギリシャ側に提出された説明書が、マキシモスの手紙に基づいてより明確にされているものである。しかし、その手紙は安易に容認出来る程のものではなかったが故に、一層詳細な検討が必要とされた。ラテン側が何故これを問題視したかという理由は、次の小委員会の

席上ギリシャ側より、マキシモスの手紙の代わりにタラシオスの信仰告白が、和解策として提案されるに及び明瞭となった。その信仰告白には、かの手紙よりも明白に、「聖霊は父より子を通して発出する」と断言されている。¹⁴²⁾ ラテン側は次の理由により、これを拒否した。

「われわれは、『～を通して』という言葉に絶対に受け入れるわけにはいかない。何故なら、それは一つの通路、または道具の如きものを示唆するおそれがあるから。」¹⁴³⁾

ラテン側がここで拒絶した「子を通して」という定式は、ギリシャ教父たちに由来するものであり、9世紀に至るまでは、西方教会においても妥当な表現であると承認されていたものである。¹⁴⁴⁾ その拒絶理由は、フォティオス派との論争より理解され得る。彼らは、ラテン教説に対して、定式「子を通して」を二重の意味において解釈していた。即ち、先づ子による聖霊の時間的派遣が示され、それによって聖霊が子を通して救済史に現われることを示し、第三に、「子を通して」という表現は「子と共に」という解釈に置換され得るものであり、それによって子と聖霊の同一実体性が主張されると考えた。¹⁴⁵⁾ かかる解釈に直面したラテン人は、聖霊の永遠の発出に関する子の能動的参与を明確に定義することを、頑強に要求するようになったのである。

かかる妥協を知らぬラテン側の一徹さに直面させられたギリシャ側は、小委員会における審議継続を断念しようとしたが、4月29日までにもたれた三度の委員会の後、ラテン人の望む草案を求めるところまで譲歩した。さて、ラテン人によって提示された草案の内容は、第一に、神における二つの始源を主張するものは異端とさるべきこと、第二に、父と子に共通する霊発能力を認め、そこから神における唯一の始源を帰結する、というものであった。¹⁴⁶⁾

この草案に対して、ギリシャ側はいかなる立場決定を採るべきかとする審議中に、5月2日、ラテン人より更に別の草案を手渡された。¹⁴⁷⁾ それは結局、多少の変更を除けば、そのままフィレンツェ公会議の定義となっ

たものであった。

4.2. ラテン側の草案

シロプロスは彼の回顧録の中で、ラテン側よりギリシャ側に提示された5月2日の草案を、原形のまま今日に伝えている。¹⁴⁹⁾ 以下の考察を円滑にするために、便宜上、そのテキストに次のように符号をつけることにしたい。

- A われわれラテン人とギリシャ人は、われわれの間に聖なる一致を達成するために、全能の神の恵みにより、この聖にしてエキュメニカルな公会議に参集し、聖霊の発出をめぐる問題を慎重かつ綿密に検討することにした (Syr 416, 26~29)。
- B 聖霊及び東西の聖なる教父たちより、その典拠を示した (同 29~30)。
- B1 その結論としてわれわれギリシャ人は、次の如く宣言する。即ち、聖霊は父より発出されると言われる場合、子を除外する意図は全くない。つまり、聖霊は、父よりと同じく、子よりも初めなく永遠に発出し、本質を受けとる。しかしわれわれは、ラテン人により、父と子よりの聖霊の発出を二つの始源と二つの霊発からの如く主張されていると思ったが故に、聖霊は父と子より発出するという表現を避けたのである (同 416, 30~418, 4)。
- B2 われわれラテン人は、しかし次の如く宣言したい。即ち、聖霊は父と子より発出すると言う場合、父があらゆる神性の——とりも直さず子と聖霊の——始源であることを否定することを意図してはいない。更に、子自らによる聖霊の発出を、子が父より受けたという点を否定することも意図してはいない。そして、聖霊には二つの始源及び二つの霊発があることを主張する意図もない。むしろ、聖霊は唯一の始源と唯一の霊発のみを有しているのである (同 4~9)。
- C1 聖なる三位一体の神、父と子と聖霊との御名により、われわれラテ

ン人とギリシャ人は、この達成された、聖なる、それ故神に嘉せられた一致のうちに、即ち、同じ意味、同じ意図、同じ考えにおいて、合意に達した。したがって、すべてのキリスト者はこの信仰の真理を堅持し、受け入れねばならない（同、9～13）。

- C2 かくしてわれわれは次の如く宣言する。即ち、聖霊は永遠に父と子より発して存在し、その本質と実体とを父と子より受け、この両者よりあたかも一つの始源、唯一の霊発からの如く、永遠に発出する（同13～15）。
- D そして父は、父であることを除いて自分のすべてを、ひとり子を産出することによって与えた。父より永遠に出生する子はそれ故、自己より聖霊が発出することを父より受けているのである（同15～18）。

このテキストは二つの主要部分から成り立っている。つまりA—Bは論議過程を物語り、C—Dは結論として定義を述べる。¹⁴⁹⁾ まず、「物語」(narratio)はAにおいて、前文の形式で、聖霊の発出に関する問題をギリシャ・ラテン人に共通の問題として描写している。Bは論議をまず一般的に、教父的なものとして特徴づけ、B1において、ギリシャ側の立場を説明している。そこでフォティオス派の教説を否定し、ラテン教説に対するギリシャ側の誤解を解明している。B2は、その誤解に対するラテン側の弁明を述べている。

なお、「定義」(definitio) そのものは、三位一体の荘厳な呼びかけにより、明らかに「物語」(narratio)の部分とは区別されている。まず、C1では形相的に、教理上の全教会的結束が述べられ、その教理が教会合同の基礎であると明確に表現されている。C2では質料的に聖霊の発出に関する子の能動的参与が定義されている。その表現のために ἐκπορεύεσθαι という動詞が採用されている。最後に、Dにおいて、上述の定義がヨハネ16章15節に基づくものであることが示されている。

4.3. ギリシャ側の反対草案

5月2日に手渡されたラテン側草案は、ギリシャ人にしてみれば、全く受け入れる余地のないものであった。¹⁵⁰⁾ 5月5日彼らはギリシャ皇帝の下に、反対草案を作成すべく参集した。¹⁵¹⁾ そこで彼らは、ベコスから、**「聖霊は父より発出しそして子に固有であり、子から湧き出る」**¹⁵²⁾ とするニケア公会議からのものであった。第二は、**「聖霊はその本質において、両者から、即ち、父より子を通して流れ出る」**¹⁵³⁾ とするキュリロスからのものであった。これら二つのテキスト採用をもって、ギリシャ人は5月5日新草案を作成した。¹⁵⁴⁾ それはまた、シロプロスにより伝えられている。¹⁵⁵⁾ ここで両草案の対照を明らかにするために、以下のギリシャ側草案にも、先のラテン側草案と同じく符号を附したい。

- B 1** われわれギリシャ人は、かつてラテン人が父と子より聖霊の発出を二つの始源と二つの霊発からの如くに主張し、父をあらゆる神性、即ち、子と聖霊の始源乃至源と見做してはいないということを考慮したが故に、彼らにより信仰告白に補挿された言葉に反対し、かかる説明を避け、彼らとの一体性を拒否した (Syr 426, 17~21)。
- A** しかし聖なる合同を達成すべく、われわれは今、神の恵みによりこの聖なるエキュメニカルな公会議に参集した (同 21~22)。
- B** 聖書及び教父たるよりの多くの典拠が提出された (同 22~23)。
- B 2** われわれラテン人は次の如く宣言したい。即ち、聖霊は父と子より発出すると言う場合、父があらゆる神性の——とりもなおさず、子と聖霊の——始源であることを否定することを意図していない。更に、子自らによる聖霊の発出を、子が父より受けたという点を否定することも意図してはいない。そして、聖霊には二つの始源及び二つの聖霊があることを主張しようと意図するものではない。むしろ、聖霊は唯一の始源と唯一の霊発のみを有している (同 23~29)。

- C 2** むしろ、われわれラテン人は次の如く信仰告白する。即ち、聖霊は父と子より恰も一つの始源かつ唯一の霊発からの如く、永遠に発出する、と（同 28—29）。
- E** われわれギリシャ人は、しかし次の如く信仰告白する。即ち、聖霊は父より発出し、そして子に固有であり、子から湧き出る。更にわれわれは、聖霊がその本質において両者から、即ち、父より子を通して流れ出ることを強調し、信じるものである（同 29～32）。
- C 1** そして今われわれは、各々の信仰告白を交換した後で、賛同し、神に嘉せられる方法において意見の一致を見た。以後何人もこの一致乃至一体性を破棄してはならない。むしろわれわれは、互いに結ばれ、同じことを感じ、神の恵みにより、一つの教会の中に新たに集まらねばならない（同 32～35）。

以上、明らかなおり、このテキストは**E**における拡大と**D**の消去を除けば、その表現方法は、5月2日のラテン草案と殆ど同じものである。しかし各節の配列順序は全く別のものとなっている。この草案は内容的には三つの部分から組み立てられている。**B 1—B 2**では論議過程が語られ、**C 2—E**は二つの信仰告白を含み、**C 1**では実質的な教会合同が宣言されている。

まず、「物語」においてラテン草案文との相異は顕著である。ラテン草案前文においては、**A**をもって聖霊の発出に関する問いが両側に共通する問題として紹介されているが、このテキストにおいては**B 1**をもって、ギリシャ側の嘗ての誤解が記述されている。したがってそれが、公会議上の真のテーマとして特徴づけられている。その問題は第一義的に、聖霊の発出をめぐる問いではなく〈Filioque〉という言葉で表現された信条の拡大を意味する。**C 2—E**の第二の主要部分で、共通の教理を定義するかわりに、*ὁμολογοῦμεν* によって導入される二つの「信仰告白」が記述されている。ラテン草案の中で、両側に共通の定義として提唱されていることは、

ここでは、ラテン側だけの信仰告白として示され、Eにおいてギリシャ側の信仰告白と並列されている。結局、かかる草案の下に意図された教会合同は、論争点をめぐる共通の定義ではなく、各々相異なる立場から教理の相互承認を目指したものであった。これはC 1により明らかになる。ラテン草案には共通の定義が含まれるが、ここでは、双方の信仰告白が交換されたからこそ、両教会の合同が計られるべきとの意図のみが述べられているに留まる。

ラテン側は、この草案を受理した後、間もなく、12項目より成る質疑書をギリシャ側に提出し、¹⁵⁶⁾ これらの全質疑事項に逐一解答するか、さもなければ、5月2日に提出されたラテン草案をそのまま承認するよう要求した。¹⁵⁷⁾ しかしその質疑書の内容は、もしそこでラテン人が満足し得る解答を得るならば、結果的にはギリシャ人もラテン教説を受理したことを意味するものとして理解さるべく作成されたものであった。就中Eにおけるギリシャ側の信仰告白に関する質疑、例えば「湧き出る」(ἀναβλύζειν)という動詞は、「発出する」(ἐκπορεύεσθαι)という動詞と同義であるか、¹⁵⁸⁾ あるいは、「子を通して」という表現は、子を聖霊の αἰτία として認めるのか、¹⁵⁹⁾ 等はそのことをよく現している。

ここに至って、ギリシャ側は交渉続行を絶望視し、即座に帰国すべく勘考している。¹⁶⁰⁾ やがて交渉決裂後ほぼ三週間を経た5月27日、教皇エウジェニウス四世は東方教会代表者を自分のもとに招集し、教会合同を意図した極めて感動的な声明を発表した。¹⁶¹⁾ これにより新局面への道が開かれ準備されるところとなったものである。

4.4. ギリシャ側の投票

上述の声明の直後、ギリシャ司教会議の代表者は皇帝のもとへ行き「もし陛下におかれまして、教会合同が望まれないものであるとしても、私たちはそれを実現させる覚悟がございます。」と申し出ている。¹⁶²⁾ 皇帝は翌日司教会議を開き、¹⁶³⁾ ラテン教父たちの典拠について比較検討させてい

る。それについてギリシャ側の記録には次の如く認められている。

「ラテン教父たちが参照された後、全員は感嘆し、一斉に『今までわれわれは西方教父たちを読んだことはなかった。しかし今彼らを知り彼らの書いたものを読んだ結果、それらを承認するものである』と叫んだ。」¹⁶⁴⁾

これを理解するためには、両教会に共通していた次の公理が考慮されるべきであろう。即ち、東西の教父たちは同じ聖霊に導かれている故、誤まるることが出来ない筈である。したがってラテン教父たちが子を **principium** と呼ぶとき、ギリシャ教父たちは子に *αἰτία* という概念を拒否した筈があるろうか。くして、この *αἰτία* という概念は、以後更に広義の意味を有するものとして、取り扱われるべきであった。かつまた、ラテン教父たちが聖霊について **procedere** という表現を用いるならば、ギリシャ語においても子と聖霊の関係は *ἐκπορεύεσθαι* と *ἐκ* という用語をもって表わされるべきであった。かかる考え方は、マルコス・オイゲニコスを除く他の全ギリシャ代表者をして教会合同へと導かせるものであった。¹⁶⁵⁾

翌日、更にギリシャ教父の典拠について繰り返し検討された後、¹⁶⁶⁾ 5月30日、最後投票の段階にさしかかった。¹⁶⁷⁾ 最初の発言者としてスコラリオスは、まず東西諸教父における共通なものとしての合致点を強調し、次の帰結を導き出している。

「聖霊は恰も、一つの始源と一つの原因からであるかの如く、父と子より、または父と子を通して発出する。」¹⁶⁸⁾

彼のこの陳述後、更に両教会の教父たちの典拠が検討され、総大主教ヨゼフ二世の意見が求められた。彼は次の如く述べている。

「われわれは東西の聖なる教父たちの言葉を拝聴した。そこでは、一方では聖霊は父と子より発出すると言われ、他方では父より子を通して、と言われる。確かに『子を通して』は、『子より』と同義であるが……われわれは『子より』とは言もない。むしろ次のように公言する。即ち、聖霊は恰も、一つの始源と一つの原因からであるかの如く。

く、永遠に、本質において父より子を通して発出する。そして『子を通して』という表現は、聖霊の発出についての *aitia* を指しているのである。』¹⁶⁹⁾

これに引き続き皇帝自身の発言があり、司教団は実際に投票に移った。大多数は総大主教に従い、子を聖霊の *aitia* として認めた。¹⁷⁰⁾ これにより解決への道が開かれたが、6月3日、他のギリシャ代表者も皇帝のもとに招集され、彼らもそこで司教団の決定に賛成している。¹⁷¹⁾

翌日、この決定は文書としてまとめられ、6月5日ラテン側に手渡された。¹⁷²⁾ この文書はもはや史料としては存在していないが、子を聖霊の *aitia* とする明確な宣言を含んでいたものと推測される。¹⁷³⁾ 更に、次のような説明もなされていたようである。

「聖霊は、本質において父より発して存在し、永遠に子にも固有である。更に聖霊は、その本質において、永遠に父より子を通して発出する。』¹⁷⁴⁾

かかる表現は、ラテン側にとってはまだ不明確なものと思われた。したがって更に二日間論議が重ねられた後、6月7日、ギリシャ側は新たに草案を作成し、ラテン側に手渡した。これがようやく、ラテン側の納得を得るに至った。¹⁷⁵⁾ 同日午後、これはラテン語に翻訳され、共通の定義文として採用されることとなった。¹⁷⁶⁾

4.5. 定義文

1439年6月8日承認の定義文は、ラテン側の記録の中に伝えられている。¹⁷⁷⁾ A—Dに至る文中、5月2日のラテン側になる草案と比較してみると、以下の傍点の部分が新たに附加されたのみで、本体はそのまま残されている。

A われわれラテン人とギリシャ人は、双方間に聖なる合同を達成すべく、全能なる神の恵みにより、この聖なるエキュメニカルな公会議に参集し、聖霊の発出についての問題を慎重かつ綿密に検討することに

した (AL 224, 6～9)。

- B** 聖書及び東西の聖なる教父たちからその典拠を示した。一方によれば、聖霊は『父と子より』、他方によれば『父より子を通して』発出する。しかし全員はこのような異なった表現をもって同じ理解を示している (同 9～12)。
- B 1** その結論としてわれわれギリシャ人は次の如く宣言した。即ち、聖霊が父より発出するという場合、子を除外する意図は全くない。つまり聖霊は父よりと同じくまた子より、初めなく永遠に発出し本質を受け取る。しかしわれわれは、ラテン人により、父と子よりの聖霊の発出を二つの始源と二つの霊発からの如く主張されていると思ったが故に、聖霊は父と子より発出する、という表現を避けたのである (同13～16)。
- B 2** われわれラテン人は、しかし次の如く宣言したい。即ち、聖霊は父と子より発出する、と言う場合われわれは、父があらかじめあらゆる神性の——とりも直さず子と聖霊の——始源であることを否定する意図はない。更に、子自らによる聖霊の発出を、子が父より受け取ったという点を否定することも意図してはいない。そして聖霊には二つの始源及び二つの霊発があるということを主張する意図もない。むしろわれわれが従事主張してきた通り、聖霊は唯一の始源と唯一の霊発のみを有しているのである (同 16～21)。
- C 1** 聖なる三位一体の神、父と子と聖霊との御名により、われわれラテン人とギリシャ人は、この達成された、聖なる、それ故神に嘉せられた一致のうちに、即ち、同じ意味、同じ意図、同じ考えにおいて合意に達した。したがって、全てのキリスト者は、この信仰の真理を堅持し、受け入れねばならない (同 22～24)。
- C 2** かくしてわれわれは次の如く宣言する。即ち、聖霊は永遠に父と子より発して存在し……………その両者より、あたかも一つの始源、かつ唯一の霊発からの如く、永遠に発出する (同 25～26)。

D それに関連してわれわれは次の如く宣言する。すなわち、聖霊は、『父より、子を通して発出する』、と聖なる博士たち及び教父たちが言う場合、それは次の如き現解を示すものである。つまり、聖霊の自存に関して、父と同じく子にも、ギリシャ人の言う *aitia*、ラテン人の言う *principium* が適合されている。そして父は、父であることを除いて、自分のすべてを、ひとり子を産出することによって与えた。それ故、父より永遠に出生する子は、自己より聖霊が発出することをも、父より受けているのである（同 26～32）。

この定義文は、ごく微細な文体上の変更を除けば、1439年7月6日に宣言された憲章「レテンテル・チェリ」に折り込まれるところとなった。¹⁷⁸⁾

フィレンツェ公会議の一切の論争が結論に達した時、6月27日、チェザリーニ枢機卿はラテン人司教会議の席上、5月2日に提出されていた例の草案が幾多の紆余曲折を経て、最終的にギリシャ人に受理された旨発表した。¹⁷⁹⁾ 両文書の極めて皮相的な比較からでさえ、チェザリーニの言うところは正しいものであると認めざるを得ない。実際に重要と思われる変更としては、二点しか指摘され得ない。第一に「物語」(*narratio*)は、Bにおける「子より」と「子を通して」という両定式と同義性を主張する附加文によって拡大されている。第二に「定義」は、Dにおいて、上述の同義性を限定的に解釈する附加文により拡大するところとなった。それによると、「子より」と「子を通して」という両定式は、全く同様に子を聖霊の *aitia* としている。

先に述べた司教会議の席上、チェザリーニは更に次の如く述べている。

「われわれの至聖なる教皇聖下の代表者たちとあなた方の代表者たちとは、常に、論争がローマ教会の教義と一致すべき方向で解決されるよう努力した。」¹⁸⁰⁾

定義文から明らかなように、ラテン側代表者たちの意図は成功したのである。結局、聖霊の発出に関するフィレンツェ公会議の決定を充分評価し得

るためには、次の三点が考慮されねばならない。第一、C 1において明らかになるとおり、公会議は一なる全教会を拘束するものとしての、信すべき真理を定義し、これをもって東西両都会合同の基礎づけとすべく意図していた。第二に、C 2に示される如く、この真理は聖霊の発出に関する子の能動的参与を主張している。この参与とは、ἐκπορεύεσθαι という特殊用語によって表現される。第三、Bにおいて承認された「子より」及び、「子を通して」という両定式と同義性は、Dにおいて限定的に解釈される。それによると、東方教会の定式である「子を通して」は、「子より」という西方教会の定式と同様に、子を聖霊の αἰτία としている。

5. 結 論

東方・西方教間の三位一体教説について極めて綿密な比較研究の結果、V・グリュメールは、将来の双方教会の展望として次の如き見解をとる。

「ラテン教説である『聖霊は父と子より発出し』とか、『子は聖霊にとって始源である』とかが、ギリシャ人により異端、あるいは誤謬として批難されることがないように。何故なら『発出する』または『始源』というラテン語による概念は、ギリシャ語によるそれよりも広義な内容を有するからである。他方、ラテン側はギリシャ側に対し、ギリシャの伝統的表現を廃棄し、聖霊は子より発出する (ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ υἱοῦ)、あるいは子は父と共に聖霊にとって一つの始源、一つの原因者 (αἴτιος) または一つの霊発者である、と強いることのないよう。ギリシャ側には、聖霊は父より子を通して発出する (ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐκπορεύεται) という表現が許され、そう主張すべきである。¹⁸¹⁾

結局、グリュメールのこの見解は、教理の多様性の承認を要求するものとして受け取られるべきものであるが、かかる立場はフィレンツェ公会議上受諾されるどころとはならなかった。それどころか、むしろ「子を通し

て」というギリシャの伝統的定式が、そこでは「子より」というラテン定式に覆元されてしまった。つまり、子と聖霊の関係は、ἐκπορεύεσθαι と ἐκ そしてまた αἰτία という用語に置き換えられた。これは、当時のギリシャ側の、過度に言語上拘泥した態度に反撥した結果でもあったのみならず、ギリシャ教父伝承に対する反撥でもあった。したがって、殊に子に適合させられた αἰτία の概念は、以後も フィレンツェ公会議をめぐる最も重大な論争点となった。ラテン側は一体いかなる根拠をもって、子を聖霊の αἰτία と呼ぶことをギリシャ側に要求できたのであろうか。それこそまさに、嘗ての、単意説支持者たちによる対西方側への批判ではなかったか。つまり、西方側が子を聖霊の αἰτία とするという批判に対抗して、マキシモスは西方教会の三位一体論を弁明して、それを断固拒否したのであった。これに関連して M・オイゲニコスは、フィレンツェ公会議後、適切にも次の如く主張している。

「われわれは、尊敬さるべきマキシモス及び当時の西方教会と共に、子が聖霊の αἰτία であるとはしない。しかし彼ら（今教会合同を支持している人）は、その破廉恥な定義の中で、ギリシャ人にとっては子が聖霊の αἰτία であり、ラテン人にとっては principium であると説明している。」¹⁸²⁾

かかる論争に直面した西方教会の神学者ならびに東方教会の教会合同支持者たちのなし得たことは、マキシモスの手紙がフォティオス派によって偽造されたという根拠のない反論のみであった。事実マキシモスは、先に述べた如く、ラテン教説を弁明したし、その主張では、子は聖霊の αἰτία ではないと明言されている。Αἰτία という概念は、東方教会においては父にのみ局限されており、三位一体内の一義的始源を示すものである故に、彼の弁明は当を得たものであった。しかしこの概念を、ある行為の位格的基体ではなくその形相を指示する principium というラテン語による概念に適合させることは困難なことである。ギリシャ語では不可能であるが、ラテン語ではかかる概念でもって unum principium と言い得る。した

が、フィレンツェ公会議上の三位一体論争がかくも長い討議を要し、種々の誤解を生じさせた最大の原因は、*principium* と *aitia* の両概念の根本的差異が看過されたところにこそある。

ところで、フィレンツェ公会議の決定を十分に評価し得る為には、そこで教理的に定義の範疇より除外された点をも考慮すべきである。即ち、神においては、対他性の対立が唯一性を妨げる点を除けば、すべてはひとつである、という重要なスコラ神学の公理は、ラテン側の一切の論証において終始優勢な支配力を有したが、それは審議中にもまた定義文中においてさえも、ギリシャ側に対し信ずべき教理として押しつけられることはなかった。しかし、その公理こそが、フィレンツェ公会議上初めて教理化され、憲章“*Cantate Domino*”に明記されたことは注目すべきことである。¹⁸³⁾ しかし、これはあくまでもギリシャ教会に対してではなく、コプト教会に対してであった。このコプト教会は、6世紀にカルケドン公会議に反対し、哲学者ヨハス＝フィロポネスの考えから影響を受けて、自らの単意説を独自の「三神説」をもって補充していた。ヨハネス＝フィロポネスは、神の三つのペルソナは、共通の神性に対して言わば類一種概念の如き関係にあり、神には三つの本質があると主張したものであるが、フィレンツェ公会議はこの説を斥け、「神においては対他性の対立が唯一性を妨げる点を除けば、すべてはひとつである」と定義したのである。

上述の論争過程を考えると、この公理をもってしては、フィレンツェ公会議は三神説論駁をのみ意図したのであって、決して三位一体の秘義表現のための一般的規定の教理化を計ったのではない、と言うH・ミューレンの解釈は妥当なものである。¹⁸⁴⁾ この解釈はギリシャ教会との合同和解のためにも妥当すると言えよう。つまりフィレンツェ公会議は、決して統一的三位一体論の定義づけを目論んだのではなく、三位一体についての教理の本質を保証しようとしたのである。その本質は即ち、聖霊の発出に関する子の能動的参与を承諾することであった。しかし、フォティオス派の、「父よりのみ」という全く対立的立場の故に、単に承諾に留まることなく

敢えて定義化に踏み切らざるを得なかったと言える。

ところで先のスコラ神学の公理は、フォティオス派の矛盾を考慮する限り、教理の本質的要素とは成り得ていない。それ故この公理は、コプト教会の場合とは違って、ギリシャ教会に対しては教理として定義されるところとはならなかった。かかる了解が、子と聖霊の關係に *ἐκπορεύεσθαι* と *ἐκ* また *αἰτία* という概念を用いる反伝統的適用法に対して、それを防ぎ得なかったということは、今日実に遺憾なことに思える。

フィレンツェ公会議は、確かにギリシャ伝統を尊重すべく意図してはいた。それ故、「子を通して」と言うギリシャ教父の定式は、「子より」と言うラテン教父のそれと、意義的にはかわることのない同じものと決定された。そしてかかる決定が普通、教理の多様性のモデルとして引き合いに出されるわけである。¹⁸⁵⁾しかし実際には、このフィレンツェ公会議の決定は、教理の多様性のモデルとは成り得ないものであることを指摘しておきたい。何故なら、これまで見てきたとおり、フィレンツェ公会議における三位一体論は、常にラテン教説が基準となり、詰まるところギリシャ教説も子が聖霊の *αἰτία* であると主張することを強制されたからである。従って、三位一体論においては、父にのみ局限されて用いられていたギリシャ的用法は、ラテン語の *principium* という用法故に、反伝統の意味で使用される結果となった。このことは、もし比喩的に、しかもかなり強く表現することが許されるならば、恰も“プロクルーステスのベッド”の如きものであった。即ち、ラテン教説というベッドの上に横たえられたギリシャ教説は言わばそのベッドより長い部分は切り落とされ、短かければ無理矢理伸ばされるというものであった。こう見てくると、この結果はよく教理の多様性のモデルの可能性として引き合いに出されるのであるが、少なくとも積極的なモデルとは成り得ないということは理解されるであろう。敢えて言えば、この決定のように一方を基準にし、他方をそれに適合させるやり方をすべきではない、という消極的なモデルにしか成り得ない。

ところで、フィレンツェ公会議における最も重大な問題は、「子より」

という定式を提唱したラテン的三位一体論ではなく、この定式をもってなされるコンスタンティノーブル信条の拡大修正にある。これをめぐるフィレンツェ公会議の決定が、果たして教理の多様化に寄与し得るか否かについては、稿を改め、次の課題として検討することにした。

略 号

- AG *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini*, ed. J. GILL, Roma 1951-1953.
- AL ANDREAS DE SANTACROCE, *Advocatus consistorialis, Acta latina Concilii Florentini*, ed. G. HOFMANN, Roma 1955.
- AP JOANNES DE TORQUEMADA, *Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum*, ed. E. CANDAL, Roma 1942.
- OD BESSARION NICAENUS, *Oratio Dogmatica de Unione*, ed. E. CANDAL, Roma 1958.
- OEuvres *OEuvres complètes de Gennade Scholarios 1-8*, edd. L. PETIT/X. A. SIDERIDES/M. JUGIE, Paris 1928-1936.
- PD *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, edd. L. PETIT/G. HOFMANN, Roma 1969.
- PO *OEuvres anticonciliaires de Marc d' Ephèse*, ed. L. PETIT, in: POr 17, 307-524.
- SP BESSARION NICAENUS, *De Spiritu Sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropium*, ed. E. CANDAL, Roma 1961.
- Syr *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l' Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence*, ed. V. LAURENT, Roma 1971.

※ 上記以外の略号はすべて、Lexikon für Theologie und Kirche 1, Freiburg 1967, 16*-48* による。

注

1. 1972年10月、ローマで開かれた教皇立国際神学顧問会の会合において、この問題は種々の観点から検討され、後「一つの信仰と神学の多様性」をめぐる15

- 命題と共に、その解説ならびに学術的論文が一冊にまとめられ、出版された。ドイツ語のタイトルは、Internationale Theologenkommission. *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* = Sammlung Horizonte. Neue Folge 7, Einsiedeln 1973. 15 命題の邦訳および紹介は、P. ネメシエギ『一つの信仰と神学の多様性・教皇立国際神学顧問会からの報告』in: The Japanese Missionary Bulletin 27 (1973), 65-68.
2. これについては、特に次を参照。L. BOUYER, *Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologie. Eine historische Einführung*, in: Internationale Theologenkommission, 上掲書 166-179.
 3. ここで取り扱われた Filioque の問題を現代の教理の多様性の観点から取り上げたものとしては、次の拙論を参照されたい。H. J. MARX, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln*, St. Augustin 1977. フィレンツェ公会議一般については、Ch. J. HEFELE/H. LECLERQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* 7, Paris 1916; J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge 1961; 同 *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz*, Paderborn 1966, 91-216; S. MÖSL, *Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438-1445)*, Innsbruck 1974; J. MACHA, *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together With Case Studies From the History of Latin-Byzantine Relations*, Roma 1974, 79-143.
 4. COD 526, 25-30. 一東西両教会一致の大勅書「レテントウル・チェリ」の全体は、COD 523-528.
 5. 例えば、W. de VRIES, *Il problema eucumenico alla luce delle unioni realizzate in Oriente*, in: OrChrP 27 (1961), 78; W. KASPER, *Geschichtlichkeit der Dogmen?* in: StdZ 179 (1967), 410-411; Z. ALZEGHY/ M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 2 1969, 122-123.
 6. これを特に強調する者としては A. DULLES, *The Survival of Dogma*, New-York 162-163; Y. CONGAR, *Thomas von Aquin als Vorläufer ökumenischen Geistes*, in: Internationale Katholische Zeitschrift 3 (1974), 260.
 7. 例えば H. MÜHLEN, *Das Konzil von Florenz (1439) als vorläufi-*

- ges Modell eines kommenden Unionskonzils*, in: ThGl 63 (1973), 184-197; 同 *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen*, Paderborn 1974, 30-31. 79-100.
8. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1972, 178-179. 181. 199. 204. 211.
9. S. BULGAKOV, 上掲書 255-323 によれば, 三つのペルソナの相互関係は, 起源の事柄ではなく, 相互啓示の事柄である。これに関する積極的論評として, B. SCHULTZE, *S. Bulgakovs "Utěšitel" und Gregor der Theologe über den Ausgang des Heiligen Geistes*, in: OrChrP 3 (1937), 162-190.
10. PO 454, 30-455, 4.
11. 東方教会の立場については, V. LOSSKY, *The Procession of the Holy Spirit in the orthodox triadology*, in: ECQ 7 (1948), Suppl. 2, 37. 42. 同 *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe. Essay*, Paris 1948, 57. 77-80; P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Bologna 1965, 193-194; T. WARE, *The Orthodox Church*, London 1963, 218-219.
12. この立場は, ヘルゲンレーテルによって, フォティオス神学の第一公理として特徴づけられた。これについては, J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma* 3, Regensburg 1869, 400.
13. 三位一体論に関する東西両教会間の論争は, 常に, 「子より」と「子を通して」という定式の相違ではなく, 「子より」と「父からのみ」という対立が問題とされた。前者を問題の核心とする現代西方神学の誤解は V. BOLOTOV, *Thesen über das Filioque*, in: *Revue Internationale de Théologie* 6 (1898), 681-712 に由来すると思われる。それに対する V. LOSSKY, *The procession*, 上掲書 33 の反論を参照せよ。
14. PO 435, 7-436, 2.
15. これについては, 特に, PO 385, 16-26; 389, 2-8.
16. これについては, AG 260, 35-261, 29=AL 139, 33-140, 11; cf. AG 351, 1-9; PO 398, 5-400, 22; 411, 7-29.
17. AG 351, 10-352, 4.
18. これについては, AG 279, 29-35=AL 147, 35-37; Cf. PO 369, 18-370, 5; 398, 5-22; 400, 23-31; 404, 30-405, 2; 409, 1-23; 414, 18-33.
19. AL 199, 6; Cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate* 4, 29=CCL 50, 200.

20. AL 198, 40-199, 2; Cf. AG 394, 35-395, 15.
21. AL 199, 10-16.
22. AG 260, 26-34=AL 139, 30-32.
23. AG 288, 20-23=AL 151, 25-26. モンテネーロは、ここで、アリストテレスの名前を引き合いに出すが、直接に引用するところは、トマスである。これについては、THOMAS, *Metaphysica* 5, c. 10 = Parmensis 20, 402-403 を ARISTOTELES, *Metaphysica* 4, c. 8=Ross 1017b, 10-26 と比較せよ。
24. AG 288, 12-289, 2=AL 151, 22-33.
25. AG 289, 3-8=AL 151, 33-37.
26. AG 289, 8-292, 5=AL 151, 37-152, 30.
27. これについては、AG 291, 14-295, 6=AL 152, 36-154, 31.
28. AG 293, 27-294, 2=AL 154, 4-9.
29. 例えば、NIKETAS Maron., *De proc. Spiritus Sancti* 2=PG 139, 210; EUTHYMIOS ZIGABENOS, *Panoplia Dogmatica*=PG 130, 503 D. 723 C-D.
30. パラマスについては、PG 161, 257 C-260 A; カバシラスについては、E. CANDAL, *Nilus Cabasilas et Theologia Sancti Thomae de processione Spiritus Sancti*=Studi e Testi 116, Città del Vaticano 1945, 130-131.
31. これに関しては、マルコス・オイゲニコスとチェザリーニ間の議論を参照せよ。AG 309, 18-310, 22=AL 161, 27-162, 9.
32. これについては、THOMAS, *Metaphysica* 5, c. 5=Parmensis 20, 390 を ARISTOTELES, *Metaphysica* 4, c. 4=Ross 1014 b. 16-22 とを比較せよ。
33. AG 313, 30-314, 10=AL 163, 18-23.
34. AG 314, 10-27=AL 163, 23-30.
35. ATHANASIOS, *Ep. 1 ad Serap.* 21=PG 26, 580 B.
36. これについては、特に、AG 310, 35-312, 21=AL 162, 14-35; AG 337, 24-338, 16=AL 173, 23-31.
37. AG 321, 20-25=AL 166, 31-33.
38. AG 320, 12-324, 2=AL 166, 35-167, 9.
39. AG 324, 17-325, 15=AL 167, 36-168, 13.
40. RATRAMUS Corv., *Contra Graecorum Opposita* 1. c. 3-4. 6. +2, c. 6=PL 121, 229 A-D. 232 C-D. 236 B-D. + 270 B.
41. PHOTIOS, *Ad Amphiloichium* q. 188-189. 235=PG 101, 909 D.

913 B—916 A. 1029 A.

42. AG 365. 18-24=AL 185, 4-7; Cf. PO 375. 12-20.
43. AG 324. 27-29=AL 168, 4.
44. 以下については, AL 197, 10-200, 16 を THOMAS, *De pot.*, q. 10, a. 4=Parmensis 8, 210-211 と比較せよ。
45. AL 198. 34-37.
46. これについては, 特に, AG 258, 3-7. 12-13=AL 138, 22-25. 28-29.
47. これについては, AG 290, 13-25=AL 152, 20-26; AG 294, 3-14=AL 154. 10-15; AG 294, 27-295, 6=AL 154, 25-31.
48. これについては, AG 293, 27-294, 2=AL 154. 4-9; AG 294, 14-27=AL 154. 16-20.
49. これについては, PG 159, 1052 A を PO 445, 34-446. 4 とを比較せよ。Cf. AG 364. 23-366, 32=AL 184, 32-185. 26.
50. AG 366. 16-30=AL 185, 19-26; Cf. PO 400, 32-401, 7.
51. J. HERGENRÖTHER, 上掲書 404; Jugie 1, 199-200 において, この二つの主張は, フォティオス神学の第4と第5の公理として特徴づけられている。
52. これについては, 特に, PO 387, 17-388. 33.
53. PO 392. 32-393, 6.
54. Jugie 2. 226.
55. AG 288. 2-5=AL 151, 12-14.
56. Ps. BASILEIOS, *Adv. Eunom.* 5=PG 29. 736 B.
57. AG 261, 32-262. 1=AL 140, 13-15.
58. これについては, AG 291, 25-292, 15=AL 152, 40-153. 11 を AG 294, 3-14=AL 154, 10-15; AG 294. 27-295. 6=AL 154, 25-31 とを比較せよ。
59. J. HERGENRÖTHER, 上掲書 405-406; Jugie 1, 201-203 において, この主張は, フォティオス神学の第6の公理として特徴づけられている。
60. PO 401.
61. PO 401. 26-402, 1.
62. PO 402. 1-19.
63. トマスについては, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *The Trinity and God the Creator. A Commentary on St. Thomas' Theological Summa*, St. Louis/London 1952; M. RACKL, *Der hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung*, in: *Xenia Thomistica* 3, Roma 1925, 363-389.
64. AL 218, 3-4.

65. AL 218, 5-14 を THOMAS, S.T. 1, q. 36, a. 2, ad 1 = Leonina 4, 378 と比較せよ。
66. AL 218, 16-18.
67. In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. 翻訳は, P. ネメシエギ『父と子と聖霊——三位一体論』(南窓社 1976) 165.
68. 公会議上の発表は, 後にアンセルムスによって拡大されて, *De Processione Spiritus Sancti contra Graecos* に収録された。Cf. Anselmus, *Opera Omnia* 2, ed. F. SCHMITT, Stuttgart/ Bad Cannstadt ²1968, 177-219.
69. Ibid. 177, 18-183, 14.
70. Ibid. 180, 30-181, 4.
71. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*. Münster ³ 1966, 316. 318.
72. Ibid. 306-327.
73. 以下については, S. T. 1, q. 36, a. 2 を特に ibid. q. 28, a. 4 と q. 40, a. 2 とを比較せよ。
74. モンテネーロの援用については, AG 266, 19-267, 9=AL 142, 6-16; AG 268, 25-269, 4=AL 142, 37-143, 4; AG 269, 5-15=AL 143, 5-8; AL 218, 1-219, 16; ベッサリオンの援用については, OD 36, 16-40, 8 を参照。
75. これを強調するのは, V. LOSSKY, *La procession*, 上掲書 56; 同 *A l'image et a la ressemblance de Dieu*, Paris 1967. 84-85; T. WARE, 上掲書 219-222; S. BULGAKOV, 上掲書 225-226. これに対する反論としては, A. de HALLEUX, *Orthodoxie et Catholicisme: du personalisme en pneumatologie*, in: *Revue Théologique de Louvain* 6 (1975), 7-9.
76. これについては D. J. GENEAKOPIOS, *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966, 102 を参照。
77. J. M. GARRIGUE-LAGRANGE, 上掲書 14-15.
78. キュドネスについては, H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 734; cf. H. J. MARX, 上掲書 87 注 171.
79. これについては, M. RACKL, 上掲書 363-389; H. BECK, *Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz*, in: *DTh* (F) 13 (1936), 3-22; H. G. BECK, 上掲書 727-728; S. G. PAPAPOULOS, *Thomas in Byzanz*, in: *ThPh* 49 (1974), 276-304; G. PODS-

- KALSKY, *Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Genadius II. Scholarios*, *ibid.* 305-323.
80. 批判版は, E. CANDAL, *Nilus Cabasilas*, 上掲書 188-384 による。
81. E. CANDAL, *Nilus Cabasilas*, 上掲書 188-245.
82. *Ibid.* 245, 19-276, 7; 特に, 260, 19-25.
83. これについては, A. RACKL, 上掲書 377-388; *Jugie* 1, 476-483; 2, 154-156. 158-161; H. BECK, *Kampf*, 上掲書 14-17; M. GORDILLO, *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio Historica*, Roma 1960, 309-311. 317-319.
84. PD 114, 13-18; cf. PD 113, 20-24.
85. Cf. J. HOCHSTAFFL, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976.
86. PO 452, 27-33.
87. PG 160, 161 B-164 C.
88. *Régnon* 1, 251-252. 274-285. 336-337. 429-434.
89. これについては, J. TYCIAK, *Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland*, in: E. von IVANKA/ J. TYCIAK/ P. WIERTZ (編), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 239-331.
90. 更に詳しくは, H. J. MARX, 上掲書 112-115.
91. これについては, *Bardenhewer* 3, 366. 377-381.
92. アウグスチヌスおよびラテン教父たちの 聖霊論の平和的な アプローチを特に強調するのは, S. BULGAKOV, 上掲書 171-172 である。
93. 更に詳しくは, H. J. MARX, 上掲書 109-111.
94. これについては, 上述の注 35.
95. AG 320, 12-324, 2=AL 166, 12-167, 29.
96. Cf. S. BULGAKOV, 上掲書 77. 79; H. I. MARX, 上掲書 106-108.
97. PO 373, 3-4; 384, 18-25; 389, 2-8.
98. PG 161, 80 A-C; cf. P. J. GRENDL, *Die persönlichen Ausgänge in Gott nach der Auffassung des Morgen- und Abendlandes*, in: *Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel, Mödling* 1922, 32-38.
99. ベッサリオンとグレゴリオス・ママによる。この論証に関しては, PG 161, 80 A-C. 148 C-D.
100. Ps. DIONYSIOS, *De div. Nom.* 2, c. 5=PG 3, 641; cf. PO 344, 36-39; 369, 2-6; 401, 24-25; 436; 18-21; 456, 22-27.
101. AG 368, 1-31=AL 186, 8-24.

102. GREGORIOS Theol., Or. 34: *In Aegypt. adv.* 10 = PG 36, 252; cf. AG 377, 19-378, 2=AL 190, 19-26; AL 218, 31-219. 16.
103. JOANNES DAMASCENUS. *De fide orth.* 1, c. 12=PG 94, 649 B; cf. OD 42, 18-19; 43, 11-15.
104. Ibid. 1, c. 8=PG 94, 832 B; cf. OD 42, 13-45, 2; SP 78, 1-82, 20; PO 436, 33-437, 2; 439, 1-3; 451, 30-35.
105. SP 41, 5-7.
106. AL 196, 31-221, 37.
107. AL 200, 21-204, 37.
108. AL 204, 37-206, 17; cf. Régnon 1, 257-263; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 4 1968, 271-279; P. ネメシエギ, 上掲書 147-148.
109. これについては, Jugie 1, 261-264.
110. GREGOR PALAMAS, *Capita Physica* 36-37=PG 150, 1144-1145 において, Jugie 2, 271-215 は, アウグスチヌスの心理的類比出を見出す。これに反論する E. HUSSEY, *The Palamite Trinitarian Models*, in: Saint Vladimir's Theological Quarterly 16 (1972), 83-89 をも参照せよ。
111. スコラリオスについては, J. DRÄSEKE, *Zu Georgios Scholarios*, in: Byzantinische Zeitschrift 4 (1895), 561-580; Jugie 1, 459-468; 2, 125-130, 406-416; R. LOENERTZ, *Pour la biographie du Cardinal Bessarion*, in: OrChrP 10 (1944), 133-142; J. GILL, *Personalities*, 上掲書 79-94; G. PODSKALSKY 上掲書。
112. 例えば, OEuvres 3, 356.
113. これについては, OEuvres 2, 69-70; 3, 445-446 を PG 160, 335 D-338 B と比較せよ。
114. 例えば, AL 39, 11-29; 119, 7-9.
115. これについては, V. GRUMEL, *Saint Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint Esprit*, in: Échos d' Orient 25 (1926), 269; F. DVRONIK, *The Photian Schism*, Cambridge Ms. 194, 11.
116. Cf. OD 74, 6-9; SP 81, 17-26.
117. Cf. AG 319, 16-17=AL 165, 36; AG 323, 11-12=AL 167, 9.
118. PG 91, 136 B.
119. V. GRUMEL, 上掲書 272.
120. Cf. AG 260, 26-34=AL 139, 30-32; AG 281, 15-22=AL 148, 17-

- 20; AG 290, 22-292, 6=AL 152, 24-30; AG 351, 10-31; 352, 7-17.
121. THOMAS, *De pot.* q. 10, a. 1, ad 8=Parmensis 8, 220.
122. Cf. SP 81, 11-16; V. GRUMEL, 上掲書 271-272. 278-279; J.-M. GARRIGUES, *Procession et ekporése du Saint-Esprit*, in: *Istina* 17 (1972), 352. 357-358; A. de HALLEUX, 上掲書 19-23.
123. 例えば, JOANNES DAMASCENUS, *De fid. orth.* 1, c. 12=PG 94. 848 D; TARASIOS, *Ep. ad Patriarchas*=Mansi 12, 1122 D.
124. V. GRUMEL, 上掲書 279.
125. THOMAS CEG 2=Parmensis 15, 254; cf. *De pot.*, q. 10, a. 4. ad 13=Parmensis 8, 213.
126. 例えば, AMBROSIUS, *De Spiritu Sancto* 1, c. 11=PL 16, 762 B-763 A.
127. AL 136, 32-34. Cf. この引用を誤解する AG 253, 25-29 における, ギリシャ側の記録。
128. これについては, AG 254, 15; 255, 7-10. 23-25 を AL. 137, 6. 20-21. 26-27 と比較せよ。
129. 例えば, LEO I., *Ep. 15: ad Turrib.* =PL 54, 680 C-681 A; ISIDOR, *Ethymologia* 7, c. 3=PL 82, 268 C.
130. これについては, GREGORIUS I., *Dialogi* 38=PL 66, 204 B を PG 102. 370-372 注 26 と比較せよ。Cf. H.G. BECK, 上掲書 309.
131. PG 91, 133 D-136 A. Cf. W.M. PEITZ, *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei*, Roma 1939, 47-48; F. DVORNIK, 上掲書 12-13; M. GORDILLO, 上掲書 112-113; S. BULGAKOV, 上掲書 173-174.
132. ANASTASIUS, *Ad Joannem Diaconum*=MGH. *Ep* 7, 422-426, 特に, 425. 19-31.
133. AL 195. 34-37; cf. AG 390, 12-15.
134. COD 314. 19-21.
135. AG 390, 16-21.
136. AG 391. 35-392, 2.
137. 以下については, AG 390, 22-393, 8 を Syr 400, 13-402, 2; 448, 17-28 と比較せよ。
138. AG 393. 2-14.
139. 特に, AG 393, 15-411, 16.
140. これについては, AG 408, 7-411, 30 を Syr 410, 17-414, 15 と比較せよ。

141. これについては、AG 411, 30-412, 21 を Syr 414, 18-21 と比較せよ。
引用文、AG 412, 1-14.
142. AG. 412, 22-413, 7 と TARASIOS, *Ep. ad Patriarchas*=Mansi 12, 1119 B-D とを比較せよ。
143. AG 412, 35-413, 4. ところが、テオドルス・ムザロンに由来する、この解釈は、フィレンツェ公会議当時のフォティオス派には支持されていなかった。Cf. H. J. MARX, 上掲書 132.
144. 例えば、PL 98, 1249 B-1252 C; PL 102, 971 A-976 C.
145. 更に詳しくは、H. J. MARX, 上掲書 128-137.
146. AG 413, 12-414, 11.
147. AG 414, 23-25.
148. Syr 416, 26-418, 18; cf. AG 414, 26-415, 12.
149. ここで提唱される「物語」(narratio)と「定義」(definitio)との区別は、AP 25, 17-25; 34, 18-21 に由来する。
150. AG 415, 13-16.
151. これについては、AG 415, 16-29 を Syr 424, 8-425, 16 と比較せよ。
152. これについては、Syr 424, 15-17 を GELASIOS KYZIKENOS, *Commentarii* 2, c. 20=PG 85, 617 B と比較せよ。Cf. JOHANNES BEKKOS, *Epigraphai* PG 141, 616 C.
153. これについては、Syr 424, 18-19 を KYRILLOS Alex., *Thesaurus* 2=PG 68, 148 A と比較せよ。Cf. JOHANNES BEKKOS, *Epigr.* = PG 141, 617 B.
154. Syr 426, 8-16.
155. Syr 426, 17-35.
156. これについては、Syr 428, 28-432, 4 を AG 416, 3-28 と比較せよ。
157. Syr 432, 11-14.
158. Syr 430, 17-23.
159. Ibid. 31-32.
160. これについて、AG 416, 29-417, 27 を Syr 434, 6-436, 17 と比較せよ。
161. Cf. AL 223, 9-224, 3; AG 422, 1-425, 3; Syr 476, 26-34.
162. AG 425, 13-14.
163. これについては、AG 425, 18-427, 38.
164. AG 426, 24-427, 38.
165. 更に詳しくは、H. J. MAPX, 上掲書 311-323.
166. AG 428, 1-13.

167. AG 428, 14-436, 16.
168. AG 428, 18-431, 18.
169. AG 432. 3-14=Syr 452, 29-454, 3.
170. AG 434, 5-436, 16.
171. AG 437, 23-438, 31.
172. AG 438, 21-439, 5.
173. Cf. AG 438, 36-439, 5.
174. AG 439, 19-22.
175. AG 439, 23-440, 22.
176. AG 440, 23-30,
177. AL 224, 5-32.
178. Cf. COD 525, 27-527, 16.
179. AL 254, 23-31.
180. Ibid. 26-28.
181. V. GRUMEL, 上掲書 280.
182. PO 456, 30-457, 3.
183. COD 571, 1-2.
184. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist*, 上掲書 314.
185. これについては, 上述の註 5-7.

Summaries

The Trinity at the Council of Florence—A Model for Dogmatic Pluralism?

Hans-Jürgen MARX

At the conclusion of long and sometimes tortuous deliberations at the Council of Florence (1438/9) representatives of the Eastern and Western Churches decided that, with regard to the procession of the Holy Spirit, the eastern formula “through the son” means substantially the same as the western “from the Son”, that both formulas, though different in terminology, therefore express the same truth of faith. In recent theological discussions this decision quite often has been quoted as implying a de-facto recognition of what nowadays is being called pluralism in dogmatic formulas.

The scope of the present study is to show that the Florentine decision implies something very different from pluralism. As a matter of fact, the point in dispute at the council itself as well as during the centuries old controversy between East and West really never was the relationship between the two formulas “through the Son” and “from the Son” but rather the question, whether the Holy Spirit proceeds “only from the Father”, as the Eastern Church claims, or whether He proceeds “also from the Son”, as the Western Church maintains. The council therefore had to deal with two Trinitarian models which, as a result of the long and mostly bitter controversy, were then sadly opposed to each other.

The council effectively decided that the procession of the Holy Spirit must be understood in accordance with the western model, by defining that the Holy Spirit proceeds from both: the Father

and the Son as from one principle and one spiration; that furthermore the Son has to be recognized as being in Latin “principium”, in Greek *αἰτία* for the subsistence of the Holy Spirit. By doing so, the council failed to examine in depth the spiritual and linguistic preconditions, which on each side had led to the adoption of the respective model. It thus served only to widen the split between the Eastern and the Western Churches. The main responsibility for this, it must be said, lies with the western representatives, who quite uncompromisingly insisted on a literal translation of typically Latin concepts into the Greek language, applying thus the technical terms *ἐκπορεύεσθαι* together with *ἐκ* and *αἰτία* to the relationship between the Holy Spirit and the Son, whereas the Eastern Church, since the patristic age, consistently had restricted these terms to the relationship between the Holy Spirit and the Father.

If therefore anything is to be gained from this in terms of today’s discussion about pluralism, then one ought to look at the Council of Florence as an example of how not to transfer concepts and thought patterns, valid in one spiritual environment, to another which is determined by quite different concepts and patterns of thought.