

# サン・ヴィクトールのフーゴー における救済史の概念

泉 治 典

## I はじめに——救済史と黙示思想

R. W. サザーンは英国王立歴史学会会長であった時、『歴史叙述のヨーロッパ的伝統』<sup>1)</sup>と題して4回の講演を行ない、その第2回にサン・ヴィクトールのフーゴーを論じたが、これは十分注目に値するものである。サザーンによれば、フーゴーは「人間生活のあらゆる局面を包括的に把握する人類発展の理念」を示し、「自然と理性と啓示を神の恩寵の下に統一するという考え方」を最も雄大に表現した人であって、かかる理念と考え方はヨーロッパ文化が生んだ最高の成果である。だがこれが最も説得力をもった時期はこれが崩壊する直前の時で、この体系はそれを支える基盤の意外な弱さの故にあえなく崩壊したのであり、フーゴーは正にその廢墟の中に立つ一人である、というのである。

サザーンはその理念が通用したのはフーゴーからヴォルテールまでで、ニュートンに至ってそれが消滅したとの事情を講演の中で明らかにしたが、しかしここで「基盤の弱さ」と考えられたものはむしろフーゴー自身の中にあり、その問題性はニュートンを待たずして、フーゴーの死後ただちに露呈され始めたと思われるのである。基盤の弱さとは、古典古代の歴史観と対峙しそれに代わろうとした教会の歴史観は、根本的にはいつも、紀元前2世紀以来の黙示的な預言を用いるものであったということである<sup>2)</sup>。フーゴーがもった発展的歴史観とそこに示される自然・理性・啓示の統一は、大きく開かれた歴史空間におけるものであり、それは確かにこの世を墮落と見るかつての二元論的な世界観と歴史観を克服して、歴史を生場所として把えんとする12世紀固有の活動で

あったに違いない。だがそれにも拘らず、歴史に発展と完成をおく12世紀の歴史思想は根底になお大きな謎を含んでいたと見てよいであろう。ただしその謎を本来的に脆弱なもの、歴史の意味と統一を乱すものと最初からきめてかかることは我々にはできない。

本稿はフーゴの歴史思想の全部に及ぶのではなく、中心をなす救済史の論理構成を第一に取り上げたものである。創造と救済の区別と統一を見ることが第一の課題で、これにつづき、時代区分をもち場所的にも移動する歴史の運動について若干述べることにする。フーゴはキリストの受肉と教会の誕生をもって救済史の終りとし、それ以後歴史は天上に還るとした。それ故、本来天的な運動である救済の歴史が時間的世界の中において見失われず、かえって歴史的時間の解放性の認識をもたらすのはいかにして可能であるか、に答えるのがここでの課題である。

「救済史」の大枠はすでにアウグスティヌスの『神の国』に見ることができる<sup>3)</sup>。それはギリシア・ローマの、因果法則に従って理解された過去回顧的な歴史観に代わって、未来への解放性と目的をもち、歴史を意味づけるものを歴史の中にもって、信仰においてこれと決断的に関わって行くという行為的な歴史観であった。その決断と行為は決して個人の主観に属するのではなく、歴史の始めから終わりまでを担い通す共同体に属し、それ自体は神話的ですらある対立原理をいわば非神話化し、倫理化するものであった。その際アウグスティヌスは、ドナティストによって抱かれた黙示的歴史解釈を排し、歴史の未来は超越的未来であるが故に、教会自体がなお麦と雑草との混合 (ecclesia permixta) であり、可視的教会と選ばれた者の教会 (ecclesia praedestinatorum) との分離は未来にあると述べるに余念がなかった<sup>4)</sup>。しかしフーゴにおいては、プラトンの二元論からの規定を残すこれらの考えに比して斬新なものが現れている。それは具体的に言うと、11世紀後半以後、叙任権闘争と十字軍遠征とを経験し、かつまた学問と技芸を大きく進めることによって、第一には歴史の空間を拡大し、しかし第二には歴史の推移と変化を外的諸力の抗争に帰するのではなくて、

歴史的共同体内部での出来事——例えば「新旧論争」——としてリアルに受けとめねばならなかった所から起こったと言える。フーゴーは救済史を *ordo restorationis* として理解する。それによれば現在は超越のための跳躍台ではなく、むしろ歴史の中の一過程として見られる。歴史は個々の出来事に即して解釈され、一つの出来事は他の出来事と類比その他の仕方では結び合わされ、したがって歴史の意味が歴史の外へと飛び出すことはない。世俗史の出来事は救済史の全く外にあって疎遠となったり反撓したりするのではなく、むしろこれのしるしとなり象徴形成を助ける。こうして歴史の全過程が認識の対象となり、始めと終りは歴史の意味理解にとって不可欠のモメントとなった。*restauratio* は救済というよりもむしろ創造の完成であり終りであって、歴史の通時性を意識にもたらす共時性をうむ。見える歴史の全体は天的な歴史の不完全なアナロジーではなく、自らの中に sacrament をおいて見えざるものの象徴を形づくる。歴史は真理を証明し、その中に生きる人間を教え、精神の発達を助けて、見えるものから見えざるものへ、神の遠くから神の近くへと導くのである。

象徴化はフーゴーの世界観と歴史観の形成に不可欠であった。たしかにこれなしには共時性は支えられず、天と地の差異のごとき差異が通時的に現れて歴史的世界の意味統一を破ることになる。しかしフーゴーは歴史の終りと完成を言い、これを直ちに天への帰還とする。そのことで、かえって歴史の矛盾が露出するかもしれないという苛酷な問題の前に立たされていたと言うべきである。我々は今、フーゴーと彼の死後程なくして登場したフィオレのヨアキムとが、かかる黙示的問題をはさんでどう対峙していたかを検討する迄に至っていない。しかし事柄自体はフーゴーにも無縁ではないと思う。救済史と世界史を問う者はこの問題の全くの圏外に立つことはできないのである<sup>5)</sup>。

## II 啓示認識の道

フーゴーは *De sacramentis christianae fidei, prologus 2* で次のように言う、「全聖書の対象 (*materia*) は人間の回復のわざ (*opus restorationis*) である。

つくられたすべてのものを保つわざは二つで、一つは創造のわざ (opus conditionis), 一つは回復のわざである。これは幾分わかりにくい表現であるが、その意味はむしろ、二つの啓示の区別がやがて消えて一方が他方に吸収されるというのではなく、むしろ逆に、啓示は唯一でありつつ差異を含み、これによって啓示の意味理解が与えられるとのことを積極的に言おうとするのである。創造と回復という二つのわざは啓示の形式—— via あるいは modus と言われる——であり、フーゴーはこれを啓示認識のために積極的に取り上げることで、聖書と神学とを一体たらしめようとした。すなわち、人間が啓示に近づく仕方への問いが啓示そのものについての反省の中に入ってくるのであるが、このように事実と論理の解明に積極的に取り組んだことは、12世紀の神学の特徴であった。フーゴーは啓示の二つの道の各々をさらに二分することで、その論理性を明示しようとする。これについて *De sacr.* I. 3, 3 は次のように述べている。

「神が世の始めから、隠れたるままに、また見えないままに、人間の心に自らを告げ知らせた仕方、ないしは道、ないしは顕現方式は二つある。すなわち、一つは人間の理性によってであり、一つは神の啓示によってである。ところで、人間の理性は神を二つの仕方で探究し、とらえる。一つは自己の内においてであり、一つは自己の外にあったものにおいてである。同様にまた、神の啓示も二つの示しによって自己を確証した。……というのも、神の啓示は今や内的に照らすことによって人間の蒙を啓いたからである。しかしかつては外的に、教えを授けることによって人間の理性を教化し、あるいは奇跡を見せることによってこれをつよめたのである。神の顕現の二つの仕方とは、人間の理性を働かせて神が人間によって知られること、加えて神の啓示によって神が人間に見られるものとなることである。使徒は次のように言ってこのことを示した。『神について知られていることは彼らの内において明らかである。神が彼らに啓示したからである』と。……ここで『彼らの内において明らかである』 *manifestum est in illis* と言って、『彼らに明らかである』 *manifestum est illis* とは

言っていない。このことは、神についての知識は、彼らに与えられた神の啓示によってだけではなく、すでに知られたものの中で人間の理性によっても彼らに知られるということを用いるのである。つづいてさらに、『神が彼らに啓示した』と言っているのは、人間理性はこのように高貴なるものを探究し理解するには余りに弱く、余りに不十分なので、神の啓示が彼らを助けつよめ、真理の認識のために彼らに寄りそうことがなければならないからである。……内にあって隠されている神の見えざるものは、外にあって知られたものによって見うるものとして見られるに至った。これは、万物の創造においては人間の理性によって、また歴史の管掌においては (in gubernatione et administratione) 神の啓示によって見うるものとなったのである」<sup>6)</sup>。

啓示の歴史性から目を離さず、聖書と神学とを切り離さず、救済史の神学を樹立しようとしたフーゴーは、啓示の働きを形式的な全体性や単一性に収斂することをしない。むしろ啓示は創造とその回復としての受肉という二つの特権的なわざにおいて遂行されるのであって、この二つはどれも決して無規定な質料に化することはない。啓示の統一は、啓示の活動を静止させる消極的な意味での形式の中にあるのではない。それはむしろ積極的に「外にあるもの」を肯定し、その外なるものによって内なるもの（内から外へ向かう活動）を表現させ、のみならず内なるもの（外から内へ向かうだけでなく内側において成立する内なる活動）によって外なるものを代表させるという理性本来の活動にそくしてとらえられるのである。もとより「外なるもの」は、最初に掲げた *prologus* 2の冒頭の *materia* の語が暗示するように、多に分解されて無規定な質料となり、そのことによって創造と救済の統一を破ることが起こるかもしれない。けれどもここには、これに sacrament としての質を与えて救済のわざ（受肉）へと収斂させ<sup>7)</sup>、かつ受肉の sacrament をもって創造の完成となす神の救済史的意図が働いているのであるから、人間理性はかかる神の意図に反したり抑えたりして創造と救済を分断し、その結果啓示の三位一体的統一を破壊することになってはならないのである。

ただしフーゴの救済史観の特質は、啓示の統一性を直ちに三位一体論の中において弁証論的な三位一体論をつくることにあるのではなく（ボレのジルベールやラーン学派のように）、むしろ啓示の出来事性に訴えつつ啓示認識の道を明らかにする仕方では探究して行った点にあると言える<sup>9)</sup>。以下四つの項で述べることは、かかる救済史的啓示認識の構造を明らかにするものである。

### (1) 救済の二つのわざ

フーゴが挙げる救済の二つのわざは「創造」*conditio* と「回復」*restauratio* である。これらのわざは三位一体から出て、被造物を無と消滅から守り、神に遠いものを近くに引き寄せる根源的な働きである<sup>9)</sup>。創造はフーゴによれば三段のプロセスをもって遂行される<sup>10)</sup>。第一は *conditio* で、これはせまい意味での *creatio* ——見うるすべてのものの質料と見えざる霊的本質の創造——である。第二は *dispositio* で、天と地、光、水、空気をそれぞれの位置におく働きである。第三は *ornatus* で、造られたすべてのものが美しく飾られたものとなることである。こうして *conditio* は、第二、第三のわざを展開することにおいて、創造が父と子の交わりにおける神のわざであることを啓示するが——父は起源としての *conditor* であり、子は原型としての *opifex* である<sup>11)</sup>——、この神のわざは子自らが被造物となってすべての被造物を特権的に代表するとき、創造が真に神のわざであることを啓示し、創造の目的を達して、被造物の規定可能性を保持し肯定するのである。フーゴは神のわざが始めと終わりをもつことを言っている。救済は *restauratio* であって、これは創造につづくわざである。すなわち、創造の継続であると共に、創造においてははまだ隠れていた規定可能性を根源的に達成して、その完成を与える新しいわざである。新しいと言うのは、これが通時性を断つことなしに共時性を出現させるからである。その意味で、*restauratio* としての救済は創造に対比されつつ、しかも創造の究極である。これを仮に第二の創造と呼ぶとしても、第一の創造と第二の創造との間に異他性が入るのではない。救済は創造の終りであり、かつ始めである。受肉は神の道の終りである。これが終りとなることによってこれが始めにあっ

たことを明らかにし、啓示の形式を与える。すなわち、救済が啓示の形式であり、創造が啓示の内容である。啓示の充実・充満は救済という形式の下で知られるのである。

受肉ということは、両性論以前のいわゆる *Wort-Fleisch-Christologie* のように神性が人間の一部分としての肉体に付着し、復活によってこれが脱ぎすてられあるいは新しい身体に変えられる、ということではない。フーゴーによれば、人間は創造の過程の中でつくり、他のすべてのものは人間に仕えるべく予めおかれたのであるが、原因の順序からすれば人間は他の被造物に先立ってつくられたのである。それ故、人間は創造につづく救済のわざへの結合点をもつものとして被造物の冠である。*restauratio* は第一義的には *reparatio hominis* であると言われる。人間は創造によって成った時間空間と事物の中で再生のために用意され、受肉者につかえる教会となって救済としての歴史を生きるのである<sup>12)</sup>。ここからしても、救済という形式は、人間が創造にたいして与える単なる主観形式ではないことが明らかである。フーゴーが救済を創造の回復ないし再生という反復概念でとらえたことは、それなりに終末に関する不安定な意識を克服する努力を表していると言うべきである。

## (2) 自然と恩寵

今見たように、フーゴーが創造を *creatio, dispositio, ornatus* の三段階に区分した時の彼の関心は、たんに物的被造物の形成にあったのではなく、むしろ第一には人間と天使という霊的被造物の誕生にあったのである。この関心は救済史的には「第一の完成」*prima perfectio* と「第二の完成」*secunda perfectio* をおくことになる。すなわち、霊的被造物たる人間と天使は第一の完成としての *natura* であり、与えられた時間を生きることを通して第二の完成たる *gratia* に徐々に達する。*natura* は始めであり、*gratia* は終り・目的である。霊的被造物は *natura* に始まり、*gratia* によって *glorificatio* に達するのである<sup>13)</sup>。

自然と恩寵に関するこの救済史的把握は、墮罪による自然本性の破壊を強調する初期スコラの問題に答えたものと見られる。すなわち「墮罪以前の人間は

caritas をもっていたか」の問いにたいし、フーゴーは gratia が natura originalis から切断された所で起こるのではないことを言う。第二の完成は natura に与えられたもの、あるいは課せられたすべてのもの (omne quod vel datum est naturae suae vel debitum est) の完成である<sup>14)</sup>。恩寵による自然の継続と完成は出来事であり、自然と恩寵の関係はこうして歴史的なパースペクティブからとらえられる。したがって、恩寵を墮落した自然の回復と見、gratia sanans のみを言うのは一面的である。フーゴーはむしろアウグスティヌスに拠って恩寵のもつ創造的機能を取り上げている。恩寵には創造の働きと救済の働きとが帰せられるのである<sup>15)</sup>。

それ故、フーゴーは「楽園喪失」ということを言っていない。人間は元々、楽園の外で土くれからつくられ、自然によってではなく恩寵によって楽園の中に導き入れられたのである。あるいは次のように言っている。「われわれの住む場所は、かつては自然によって地上におかれ、罪によって地下に移されたが、今や恩寵によって天上に高くあげられる」<sup>16)</sup>。したがって自然と恩寵のトートロジーは、地と天という場所の相違を示すことによって取り除かれている。自然と恩寵を同一化せず異他化もせず、むしろ相等化し重層化して結合する歴史的パースペクティブは、かかる場所の相違をおくことにおいて成立すると考えられる。その際、楽園喪失という考えは非神話化され、自然はいわば再自然化され<sup>17)</sup>、人間精神の内と外という差異に従って歴史の事象と経過が具体的にとらえられることになる。

フーゴーは自然と恩寵を二つの同心円でもって比喩的に表している<sup>18)</sup>。自然は外の円であり、恩寵は内の円である。二つの円を与える中心は見えざる神の見える顕れであるイエス・キリストである。自然から恩寵への道は歴史の道であって、飛翔飛躍はそこにはない。かつて自然の世界において万有の神であった者は、歴史の世界に入ってアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神となり、こうして特定の時と所で特定の人に顕れるに至った。これは歴史の中での神の隠蔽であるが、その時被造物が全く沈黙してしまっただけではない。最後に神は



イエス・キリストにおいて語り、人はそれを外からの声としてではなく内に聞かれる言葉として聞きとるのである。フーゴーはこの中心における恩寵そのものの顕現を「第三の完成」とも呼ぶことによって、聖書における啓示が歴史的かつ sacramental であることを表している。中心は場所であって場所ではなく、歴史であって歴史ではない。しかし絶対の否定が場所と時間の中に入ってくるのではない。自然と恩寵を相等的なものとして結びつける歴史的パースペクティブは決して単なる主観的なものではない。自然からのプロスペクティブと恩寵からのレトスペクティブとは、啓示における神の意図の中で重ね合わされていると言いうる。

### (3) 啓示認識の四つの道

四つの道は「理性」「被造物」「教え」「靈感」である<sup>19)</sup>。そのうち理性と靈感は「内」*intus* であり、被造物と教えは「外」*foris* である。そこでこの四つの道は「内から外へ」と「外から内へ」という二つの方向での運動でもって表される。そこでまず四つの道として述べられたことを列挙し、次にそれが「内一外」という概念によってどのように構造化されているかを見て行こう。

第一に「理性は信仰をたずねる」と言われる。理性は人間の靈魂の中に未分化のままにまどろんでいる信仰を明るみに出し、天使の言葉や運動を知らせ、これを理解するようにうながす。信仰は神の啓示がおいたものである。信仰は理性がうんだものではなく、啓示と共に起こったものである。理性が自らを探究し、自らの中に啓示を認識するのではなく、啓示の下にかくれている信仰をたずね見出し、それに従って啓示の内へと入って行くのである。理性は信仰を離れて自立せず、信仰をたずねることによって真理を内に見出そうと努める。そうでなければ理性は理性本来の働きをなしえず、理性の自発性も失われてしまうのである。

第二に「被造物は信仰を確証する」と言われる。見える被造物は信仰を確証する働きをもつ。フーゴーはその活動を *affectus*, *defectus*, *effectus* という三つの作用で表している<sup>20)</sup>。*affectus* は被造物の存在の根底に神の愛があることを

確証する。defectusはこの affectus に伴われるものであって、被造物たる人間は孤独と裸の中でこそ神をはげしく求めるという、脱却されるべき欠乏を表している。最後に effectus とは、被造物が神の全能の偉大と知恵の美と善の目的性を証言するということである。かくて被造物は、精神の内なる理性にたいしては外なるものであるが、信仰を確証することによって理性に仕え、理性が自己の内から出て外に向かう時にも、決して啓示と信仰の外へ出てしまうのではないとのことを示すのである。自然は理性にとってもたんなる観想の対象ではない。神によってつくられた自然は神のその活動を伝えて信仰を助ける。これは新しい真理の発見を与えるのではなく、神が人間の心の中においたものを確証し明示するのである。

第三に「教えは信仰を展開する」と言われる。ここに言う教え (doctrina) は聖書の教えである。聖書は神が人間に語りかけ、神と人間との交わりが成った事実を記録する。聖書が伝える神顕現の記録は、被造物が信仰に確証したものを保持し繰り展げることによって、真理の認識へと信仰をみちびいて行く。聖書の教えは創造の啓示の展開であり延長である。被造物は決して歴史の外にあるのではない。今や被造物は神と人間との交わりという歴史の出来事の中で、信仰の確証の働きをつづけることになる。

第四に「靈感は信仰をつよめる」と言われる。靈感 (aspiratio, inspiratio) は信仰につきまとうすべての不確実なものを排除し、神の真理の認識へと向け信仰をつよめる。これは啓示認識の終点において起こる。そのつよめられた信仰に従って理性は神の光に照らされつつ真理の認識に達する。つよめる (confirmat) というのは不信仰から信仰への飛躍を言うのではない。信仰はすでに理性と被造物と聖書の教えとによって目覚まされ、証言を与えられ、持続と展開の力をえているので、これが最後の完成に至るのである。信仰は靈魂の中にあり、本来見えざるものに向かっているが、理性から離れ歴史から離れて完成するのではない。信仰と理性の矛盾は最初の段階で克服されている。そして信仰は受肉の啓示においてこそ、神の見えざる本質と知恵の深みをさとの

である。

次に「内と外」*intus-foris* の対概念をとり上げよう<sup>21)</sup>。

「内から外へ」と「外から内へ」という二つの作用は、囲みの中での逆接的な対応によって、見えないものと見えるものとを対比させつつ、啓示の出来事が時間空間の中にあることを規定するものである。人間の認識はまず第一に、靈魂の内の見えざる神の写しから見える世界におけるその写しへと向かう。しかしこれは決して精神の下降・分散を意味するのではなく、むしろ意識の内の多様な事象が外的世界の諸対象に出会うとき、内なる意識事象を外的諸対象からの展開——すなわち「外から内へ」の作用——として再構成し、こうして意識の対象性を反復的に保つ作用なのである。創造の啓示の中で起こる精神の世界認識は、一回的に完了したのではなく、むしろ救済を予期しつつ積極的に反復的に遂行されるという通時性の形式（すなわち時間）の下にある。この場合、外感の働きは決して直接的なものではなく、むしろ矛盾を許容しつつその排除を志向して内側に構成されるのである。他方「外から内へ」の作用については、これが今述べたような意識の再構成をうるための再分解の作用であると考えねばならない。再分解とは、多様な意識を個別事象に分かつと共に、その個別事象の同一性を介して意識の対象性を回復させる働きである。創造の啓示は、創造がたんに *opus ad extra* ではなく、*opus ad extra internum* に対応する *opus ad extra externum* であることを表すのであり、それ故「外から内へ」は、救済は創造の外にあるのではないが創造を超出することを消極的にみとめるものである。その意味で、この作用は共時性の形式すなわち空間の下にある。もし「内から外へ」としての意識の再構成が完了したとすれば、それは時の充満と終りをもたらずであらうが、しかし通時そのものは共時を介してでなければとらえられないのである。この場合、終りの時の遅滞が感ぜられるとすれば、それはいわば創造世界の中での救済の種まきであり、創造と救済の違いを許容しつつ超出をめざす志向の表現であると言える<sup>22)</sup>。

このように、「内から外へ」と「外から内へ」の二つの作用は、歴史認識に

おける通時と共時の問題として解釈することができる。フーゴーは第四の道である *inspiratio* を歴史的世界からの離脱と考えたのではなく、むしろ外から内への運動の論理的・内在的な結びと見ているのである。

(4) 出来と還帰 (*exitus-reditus*)<sup>しゅつたい</sup>

フーゴーは既に偽ディオニシウス『天界階梯論』第Ⅱ巻への注解の中で、被造界におけるすべての運動は神から出て神に帰ること、神は被造物のすべての運動の起源であり目標であることを語ったが、これが『サクラメント論』に至って、三位一体論に創造論と救済論を結びつける仕方で扱われるようになった。アウグスティヌスにおいてはその運動は真理の認識と罪からの救いに関して言われているが<sup>23)</sup>、フーゴーにおいては啓示の歴史の運動全体を表す概念となり、アウグスティヌスの言う人間の神からの背きと神に立ち帰ること、神の光に照らされて立ち上がることは、その中で起こることとされている。

啓示は *exitus* であり、これは創造と受肉という二重の *exitus* でもって歴史をつくる。父なる神の子キリストが見える世界に出来したのは、神性の放棄ではない。「イエスは父の知恵であり、彼自らが知恵として父を啓示し、父の知恵が〔見える世界に〕出来した (*exivit*)<sup>しゅつたい</sup> のである。父は隠れたる中にとどまり、見えない父でありつづけるが、彼の知恵は見えるものとなった。これは見えるものを見えない父へと連れ戻す (*perduceret*) ためである。……さらに知恵は再び来て、肉の姿においていわば出来し<sup>しゅつたい</sup>、ランプの中の光となったが、これはわれわれを照らしてよりつよい光に慣れさせ、最初の光へと連れ戻すためである」<sup>24)</sup>。それ故、キリストは神として啓示の出発点であると共に啓示を継続し、しかも啓示に完成と完了をおくのである。キリストは創造と受肉において、外的な言葉 (*verbum extrinsecum*) でもって、父と子の交わりの内的な言葉 (*verbum intrinsecum*) を告げるのをやめない。被造世界の中における啓示の継続は、われわれをして啓示の目標に向かって前進させ、急がせ、時の中での喪失のとり戻しと反復を行わせ、与えられるべきものによって与えられたものの意味了解を可能とし、与えられたものを与えられるべきものに結合し、

結節し、こうしてついに、照明を通してえられた救済の確信をもって神に帰る飛躍をうる。こうして *reditus* はすでに被造世界の中に、人間のもつ偶然の意識と認識活動の中にその変奏をもっている。つくられた世界の中で神を想うことは人間の被造性にかなっている、と言えよう。*reditus* をめざすことは、聖書を靈的に読み解釈することによって一層つよめられる。*inspiratio* によって起こる聖書の靈的解釈は、多様な啓示を統一にもたらし、これをキリストのペルソナに結合させる。フーゴーは神と人間のあいだに天使界をおくヒエラルキーを前提し、啓示はそこにも広がることを述べているが、同時に彼は、キリストは見える世界の中に啓示の光を放ち、人間靈魂の回復された神の似像の中に自らを映す啓示存在であることを強調したのである。

本章を簡単にまとめよう。フーゴーによれば、受肉の啓示は創造と救済を結び、しかも創造から救済に向かう被造物の連続運動を支える力である。この上昇運動は精神の内と外の統一の中に構造化されて理解される。その構造理解は啓示の出来と還帰しゅうたいに対応して起こった啓示の解釈である。フーゴーは自然神学と啓示神学とを方法的にも領域的にも分けたのではなく、啓示の解釈を提示し遂行したのである。その点で彼はたんなる歴史家ではなく、歴史の意味と構造をとらえる体系家であった。我々の議論はフーゴーの象徴論にまでは及ばなかったが、彼の体系は自然を精神の活動から分離しない所で成立しているのである。

### III 救済史と世界史

フーゴーは救済史を完結性のある発展史として物語った。これは神の意図と計画にもとづき、終りをめざして進行する。その進行はアウグスティヌス以来の伝統にならい、かつ12世紀の多くの歴史家と共に時代区分をもつが、フーゴーはそれのみでなく、救済の場たる教会の東から西への場所的移動についても語った。この場所的移動は文化と政治の発展と平行すると見られ、こうして世界史・普遍史をとりこむ空間が救済史の場所となる。このように時代と場所が

それぞれに大きく二分されることは、創造と救済という啓示の形式と類比的であり、これはまた天と地、神と人間の区別に対応しているが、普遍的観点からは三分されて世俗をその中に位置づけることになる。フーゴーはフライジングのオッターやハーヴェルベルクのアンセルムスのようにこの意味での世界史の十分な記述を残すことはなかったが、聖書解釈の中でそれを果たし、それによって歴史と神学の関係を明確に示すことができたのである。

### (1) 歴史の分節化

歴史の分節化は時代区分と救済の場の移動によって示される。フーゴーはキリストの受肉以前と以後、旧約と新約という大きな二分 (status の区分) をおき、次の受肉以前を二つに分けることで三分 (tempora の区分) を示す<sup>25)</sup>。三つの時代とは自然法の下にある時代、律法 (書かれた法) の下にある時代、恩寵の下にある時代である。歴史は創世記 1 章に始まるというよりはむしろ創世記 2 章に始まり、人間の弱く混乱した状態に始まって神への不断の登高が成る。第一の時代においては人間はいつも悪にさらされており、犯した罪の代償としての犠牲をささげる。このことで人間は共同生活を営む。この行為は厳密な信仰告白にもとづくものではないとしてもやはり信仰を表すものだとフーゴーは言う。第二の時代においては、人々は神に選ばれた者 (モーセ、ダビデ、預言者、知恵の教師など) によって真理と善が教えられ、謙遜と献身を学ぶ。学問と教育の進歩がこれをうながす。第三の時代はキリスト降誕に始まり、万物の終りまで至る時である。人間は神との内面的な関係に入り、罪を悔い改め、真理の実体としての sacrament に与かる。聖霊の注入と導きによって精神は神の近くに引き上げられる。

さらに、アウグスティヌス、イシドール、ペーダの伝統に従う 6 時代区分がある。これは創世記 1 章が記す創造の 6 日を歴史の時の経過の範型とし、7 日目の安息をもって歴史の完成とみなすものであり、かつまた歴史の変遷を有機体たる人間の一生に比すものである。フーゴーによると<sup>26)</sup>、アダムから洪水までが乳児期 (infantia)、つづくアブラハムまでが幼児期 (pueritia)、つづくダビ

デまでが少年期 (adolescentia), つづくバビロン捕囚までが青年期 (iuventus), つづくイエスの誕生までが壮年期 (virilitas) で, それから最後の審判までが老年期 (senectus) である。以上で世代は終るが (finis saeculi), これまでの不死の望みがみたされて, 永遠の安息と復活をうるに至る。opus restorationis は未来の生をも含むのである。しかしキリスト再臨のことはフーゴーは積極的に述べていないようである<sup>27)</sup>。6期のそれぞれに年数が割り与えられる。第1期は1656年, 第2期は292年, 第3期は942年, 第4期は475年, 第5期は585年で計3950年である。第6期の年数は数えられない。この第6期は復活を待つ第7期へとつづくので, 時の終りを数えることはフーゴーにはなかったと言える。時の終りは必ずしもアプリオリなものではないのである。

救済史の本来の担い手は教会である。フーゴーは「ノア方舟」をもって救済の最初のシンボルとみなす教父たち (エイレオイオス, オリゲネス, 大グレゴリウス) に従うと共に, 更に進んでノア方舟をキリストの体なる教会の最初の現れとして, 空間的な意味で方舟と救済史とを同一視した<sup>28)</sup>。方舟の長さ、幅と高さは救済史を映し出すほどに大きい。方舟は太陽のように東から西に移動し, 地球の表面をおおった。その間, 方舟は道徳的なもの (arca moralis) から神秘的なもの (arca mystica) に変わった。またキリストは王として地上に国をもち, 歴史を前進させた。異教の国ローマは今やキリストによって占領され支配されるに至った<sup>29)</sup>。歴史はここで頂点に達したと見られるが, 戦いは今後もつづき, 教会はゴグとの戦いを未来に控えている<sup>30)</sup>。人々はキリストの兵士となってこれに参加し, 救済のわざに参与しなければならない。こうしてキリストの誕生, 受難, 復活, 昇天は歴史の経過の中に現れる。歴史は単純な自然の成長ではなくて, 選択と行為とによってみたまされるべきものである。

フーゴーはこの歴史空間の中に, 信仰の発展とならんで学芸の発展をおき, 人類の教育としての歴史の意義を樹立せんとした。これはユダヤ教の知恵文学が担い, 黙示文学にも含まれていたものである。フーゴーによれば, 人間の探究は物を見るのに始まり, 次にそれを言葉で表して一箇の事象としてとらえる。

その後しだいに理論的な学問と、道徳を教える倫理学と、人間の弱さを助ける技芸とがうまれた<sup>81)</sup>。historia は広義にはこの第一段階を省くものではない。なぜなら、「具体的な物体が盲人の如き人間の手をとって見えない事物への熟慮と模倣に導くのでなければ、人間の精神は無知の暗黒の中に投げ出され、真理の光の中に姿を現すことはできない」<sup>82)</sup>からである。実際人間は諸学を始める以前にも土を耕し、星の位置を見て季節を知ったのである。しかし historia は狭義には、人間が自然的な災いをのがれるだけでなく超自然的な災いからのがれんとして哲学と倫理学と技芸を始め、これによって理性がその目を見えないものに向けた時に始まるのである。族長らはやがてエジプトに下って、ここで始めて学問にふれた。文法はこの地で発見された。弁証法と論理学もこの地でバルメニデスによって発見された。これらはギリシアを通してローマに伝えられ、キリスト誕生の時には完成を見ていた。これによって人類は、歴史の第三期にキリストの真理を知る用意を了えたのである<sup>83)</sup>。他の箇所ではその諸学問は、ダニエル書に従って、アッシリア、バビロニア、ペルシア、メディア、マケドニアを通してローマにきたとも言われる<sup>84)</sup>。フーゴーは人類史といっても生物学的な人類の起源を考えてはいない。これの救済史への挿入は「歴史」の解釈なしにはないのである。

## (2) 聖書解釈と歴史叙述

歴史叙述は自由学芸 (trivium) の一分枝ではない。それはむしろ聖書解釈の中で行われる。しかし自由学芸が聖書解釈に仕え、これに用いられる時、歴史叙述は自由学芸から離れることはない、というのがフーゴーの基本的な考えであろう。

「聖なる教えの基礎と始めは歴史である」Fundamentum autem et principium doctrinae sacrae historia est. という有名な言葉がある<sup>85)</sup>。歴史はギリシアに始まる学問であるが、そこでは出来事の神関係は人々の目に隠されていたので、人には歴史を自己完結的な永遠の循環のように考えるほかなかった<sup>86)</sup>。しかし聖書は時空の中での一回的な出来事 (res gestae, factum) を記し、これを神の救



済のわざとして把え知ることで、歴史を意味あるものとしてつかむ。人間がその出来事から離れえないのは、人間の弱さと不完全さの故であると同時に完成の可能性でもある<sup>37)</sup>。聖書がその文字をもって語り伝えるものは第一には物ではなくて出来事であり、これは一定の時と所と人と環境と共に知られ、かつ解釈される。フーゴーがあげるその解釈は、比喩的解釈 (allegoria)、道徳的解釈 (tropologia. factum faciendum を示して道徳的行為をうながすもの)、終末的解釈 (anagoge) の三つであるが<sup>38)</sup>、これらすべての解釈の始めにあるのは出来事そのものであり、すべての解釈は出来事を離れない。すなわち、出来事こそが一切の解釈の源であり、それに正当さを保証するのである。historia とは出来事の確認に始まり、その解釈の中で歴史の経過と法則を知り、かつなすべき行為が何であるかを知るものである。フーゴーがキリスト教の歴史観とギリシアの歴史観とを峻別した理由はここにあった<sup>39)</sup>。聖書が伝える出来事は、たんに見られ眺められただけのものではない。それはすでに語られた事実 (facta dicta) であるから、熟慮しつつその文字を読み (lectio et meditatio)、次に十分な解釈をへて始めて霊的読解 (intelligentia spiritalis) に至る<sup>40)</sup>。解釈が出来事を離れないように、意味が文字の外に出ることはない。このように historia が啓示によって始まり、語られた神の言葉と共にあるという根拠からして、自由学芸がその読解のために用いられる。しかし自由学芸は自らの中に啓示の根拠をもつのではなく、「内的かつ外的に書かれた書物」liber scriptus intus et foris の中に暫定的に挿入されるにすぎない。その挿入の場を広げ、しかもこれをトランスバレントにする力は啓示の働きであり信仰の増大 (incrementum fidei) であるとフーゴーは考えている<sup>41)</sup>。歴史そのものはあくまで神のわざなのである。その点で彼をフマニストと呼ぶことに制限を加えることは間違っていないと思われる<sup>42)</sup>。

## 註

- 1) R. W. Southern: *Aspects of the European Tradition of Historical Writing.*

- 1970~73. 邦訳 大江・佐藤・平田・渡部共訳 (創文社歴史叢書),
- 2) 拙訳, G. レフ「中世における預言」叢書『ヒストリー・オヴ・アイディアズ』18 (平凡社) 参照.
- 3) 以下の叙述につき, W. Lammers (hg.): *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*. 1965. および上智大学中世思想研究所編『中世の歴史観と歴史記述』(創文社) の中, 第 1 章, 第 4 章, 第 8 章を参照.
- 4) *Augustinus: De civitate Dei*, XX, 9. *Quaestiones Evangelium* II, 20.
- 5) 第 2 次大戦後の聖書学の最大の成果は黙示文学の研究であったと言われる。ドイツの学者はこの点で一歩遅れていたが、今日では膨大な研究成果を数えるに至った。私はこれについて大きな関心をもっているが、ここでは直接取り上げるのではなくて、むしろ歴史の通時と共時を論理的・構造的に考えるべく「差異」の問題に集中した。これについては福居純「差異」(山崎正一ほか編『哲学新論』所収, 自由書房) に学んだ所が多い。
- 6) ここに見られる「ローマ人への手紙」1 章 19, 20 節のフーゴの解釈については, Ch. Schütz: *Deus absconditus Deus revelatus. Die Lehre Hugos v. St. Victor über die Offenbarung Gottes*, 1967. S. 72ff. を参照.
- 7) *De sacr. prol.* 2. *Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis: sive iis, quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis, quae subsequuntur usque ad finem mundi.*
- 8) フーゴの三位一体論については, J. Hofmeier: *Die Trinitätslehre des Hugo v. St. Viktor*, 1963 を参照.
- 9) *Vorlesungen fol. 47v* (Schütz, *op. cit.*, S. 26, Anm. 68) *De sancta trinitate, scilicet de ipso deo, qui est fons et origo omnium causarum.* 啓示はこのような根源的な働きをもち、すべての働きをそこに収斂させるので、それを「二つのわざ」として語る時も啓示としての特権性が奪われないのである。
- 10) *De sacr.* I, 1-2; II, 1, 3.
- 11) *De sacr.* I, 12, 7.
- 12) *De sacr. prol.* 2; *De arca mystica* 5.
- 13) 特に非物体的な天使については「第三の完成」も言われる。 *De sacr.* I, 5, 16. *Primum perfectum est quasi initium perfectionis faciens secundum tempus perfectum et sequitur quod maius est secundum naturam perfectum et tertium est maximum et superexcellens universaliter perfectum. ……Prima perfectio est naturae conditae, secunda perfectio est naturae glorificatae, tertia perfectio et vera est increatae naturae.*
- 14) *De sacr.* I, 5, 17; 6, 14.

- 15) *De sacr.* I, 6, 14. cf. Augustinus: *De natura et gratia* 3, 3; *De correptione et gratia* 11, 31f. (Vgl. Schütz: *op. cit.*, S. 53f.)
- 16) *In Ecclesiasten homiliae* 12.
- 17) H. R. Soclette: *Die Wichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo v. St. Viktor.* 1961. S. 35.
- 18) *De sacr.* I, 6, 5.
- 19) *Miscellanea* I, 63. Inter quattuor prima est ratio, secunda creatura, tertia doctrina, quarta aspiratio. Ratio investigat, creatura approbat, doctrina explicat, aspiratio confirmat fidem.
- 20) *Ibid.* Tres sunt testes approbationis, quod Deus est: affectus, defectus et effectus. Affectus praecedit, sequitur defectus, occurrit effectus. Affectus quaerit, defectus exigit, effectus tribuit, quod non esset, si providentia non esset.
- 21) *Ibid.*; *De sacr.* I, 6, 5.
- 22) Schütz: *op. cit.*, S. 303f. は次のように言う。「神が自己を告げ知らせる諸形式は内外の図式に従っても自然と恩寵の図式に従っても区分されるが、その区分によって、神の前での人間の二つの歴史的状態が表わされるのである。第一には外は内の写しと延長となり、第二には内は外の反射と継続となる。この内と外とを結んで一つとするモメントはそのつど神の歴史的行為によって立てられ保持される。かかる神の歴史的な行為は、啓示のそれぞれ異なる仕方の結合を相互に調和させるための鍵を与えてくれるだけでなく、同時にフーゴの啓示理解をその神学の地平で体系的にとらえる上での跳躍板となっている」。
- 23) Augustinus: *Confessiones* III, 3, 5; 4, 7; VIII, 3, 8; 4, 9 etc.
- 24) *De sacr.* I, 3, 20.
- 25) *De arca Noe mystica* 3.
- 26) *Ibid.* 4.
- 27) J. Ehlers: *Hugo v. St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken u. zur Geschichtsschreibung des 12. Jhts.* 1973. S. 146.
- 28) *De arca Noe morali* I, 2.
- 29) *De arca Noe morali* IV, 9.
- 30) *De sacr.* II, 17, 4.
- 31) *Praenotatiunculae* 3.
- 32) *Ibid.*; *In Hierarchiam caelestem* II, 1.
- 33) *Didascalicon de studio legendi* I, 12; II, 11.
- 34) *De arca Noe morali* IV, 9; *De vanitate* 3.
- 35) *Didascalicon* VI, 3.

- 36) *In Ecclesiasten homiliae* 2.
- 37) *In Pentateuchum* 7.
- 38) *De meditatione; Praenot.* 3. cf. Schütz: *op. cit.*, S. 187ff. なお拙稿「サン・ヴィクトール学派」(出村・宮谷編『聖書解釈の歴史』日本基督教団出版局所収)を参照。
- 39) *Praenot.* 3 で次のように言う。「*historia* はギリシア語の *historeo* に由来する。これは私が見て語る、という意味である。なぜかと言うと、古代の人はだれも、ある出来事を見てもそれを一緒に見たものとして表すことができなかつたからである。しかし真理と偽りとが混合しているとしても、それは著述家のせいではない。彼が見たものはとにかく多少とも真理の形を欠いたものなのだから。しかし *historia* は広い意味では、対象をめざして言葉から明るみに出される意味をもつはずである」。それ故聖書が記録することは全く裸の事実 (*facta nuda*) ではなく、最初から語られた事実 (*facta dicta*) であったと考えられるのである。
- 40) *Didascalicon* III, 10.
- 41) *De sacr.* I, 10, 6.
- 42) J. Ehlers: *op. cit.*, S. 157.