

バシレイオスのウーシア - ヒュポスタシス論

土 橋 茂 樹

古代末期の東方キリスト教圏を揺るがしたアレイオス論争は、その終息を図って325年に召集されたニカイア公会議以降も、父、子、聖霊の三つの位格の同一本質性をめぐって正統・異端入り乱れ、さながら嵐の中の海戦のごとき混乱の様相を呈していた¹⁾。そうした混乱を生み出した元凶ともいえるものの一つが、ニカイア信条にも組み込まれた「ウーシア」と「ヒュポスタシス」という二つの根本術語をめぐる根深い哲学的かつ神学的な混乱である。そもそも四世紀東方にあって、両概念は多くの論者にほぼ同義とみなされていたが、そこに新たに明確な区別を導入することによって父・子・聖霊という三つのヒュポスタシスを一つのウーシアとして統一すべく、かかる神的一性の実相に肉薄し、その後の正統教義形成に大きく寄与したのがカイサレイアのバシレイオスである。

本稿では、バシレイオスによる二つの主要教義書『エウノミオス論駁』²⁾と『聖霊論』を中心に、彼の新ニカイア派とも称すべき三一論の見解に基づくウーシア - ヒュポスタシス論の展開を追ってみたい。そのために、(I) まず両概念各々の思想背景を概観した上で、ストア派起源のヒュポスタシス／エピノイア区分を準拠枠として、バシレイオスと新アレイオス主義の雄エウノミオスのウーシア - ヒュポスタシス論を比較考察する。次いで (II) バシレイオス自身の神学者としての経歴からすれば比較的前期の作といえる『エウノミオス論駁』およびその後

1) Cf. Basilius, *De Spiritu Sancto* (以下 DSS と略記), ch. 30, 76. なお、本稿で使用した校訂版は、H. J. Sieben, *Basilius von Cäsarea, De Spiritu Sancto, Über den Heiligen Geist*, Herder, 1993.

2) 本稿で使用した校訂版は、Basilius, *Contra Eunomium* [以下 CE と略記], eds. B. Sesboüé, G.-M. de Durand, and L. Doutreleau, 2 vols. SC 299, 305, Paris, 1982-3.

かれた書簡から、その時期に彼が直面していた問題をギリシア哲学に根差したウーシア-ヒュポスタシス論の展開として見た後、(Ⅲ) 晩期の作『聖霊論』において最終的に彼が到達したウーシア観がいかなるものであったかを究明していきたい。このようにして彼のウーシア-ヒュポスタシス理解の深まりを、三一論における論敵たちとのその都度の神学論争を手掛かりにして哲学的に跡付けていくこと、それが本稿の意図するところである。

I バシレイオスとエウノミオス

1. ウーシアとヒュポスタシス

ほぼ同じ時期にカッパドキアに生まれた二人は、一方のバシレイオス(c.330—379)が二十代前半のアテナイ留学やオリゲネスからの詞華集『フィロカリア』の編纂などを介して、他方エウノミオス(320年代末頃—394)がコンスタンティノポリスやアレクサンドレイア、とりわけアンティオケイアにおける師アエティオスからの修辞学の教えを通して、両者ともにギリシア哲学諸派およびそこから影響を受けた初期キリスト教思想家たちの多くのテキストにほぼ申し分のないほど精通していたものと思われる。その意味で彼らは、思想背景から時代の雰囲気に至るまで、かなりの部分を共有していたに違いない。本稿の主題であるウーシアとヒュポスタシスという語の使用状況に焦点を絞れば、二人が活動を開始した4世紀中葉は、それら二つの概念が未整理のまま混用されていた時代であった。その顕著な一例が、325年に作成されたニカイア信条のアナテマ部分に見いだされる。そこでは、『〈子〉は〔〈父〉とは〕異なるヒュポスタシスやウーシアから成る』と言う者たち……を普遍的な使徒的教会は断罪する³⁾と述べられているが、後に両概念が神学的術語として定着した時期(381年)のコンスタンティノポリス信条から振り返るならば、〈子〉が〈父〉とは異なったヒュポスタシス(位格)から成ることは、正統の証でこそあれ、決して異端として非難されるべきことではない。言い換えれば、子イエスの神的位格の独立性・個性を

3) 詳細な記録が失われた今、ニカイア信条本文は、教会史家や教父らの著作に再録されたものを参照するしかなく、ここで挙げる版も、バシレイオスの書簡125に完全な形で取められたものから抜き出したものである。

意味し得る語彙が、ニカリア公会議以後 4 世紀後半に至るまで、なお未成熟なまま、ウーシアとヒュポスタシスの両概念が曖昧な形で併用される混乱期が続いたということである⁴⁾。しかし、両概念には明確な違いもある。「ウーシア」は聖書には一切登場しないが、「ヒュポスタシス」は新約、七十人訳旧約いずれにおいても使用例があるという点である⁵⁾。そのことも含め、両概念の概要から見ていきたい。

まず「ウーシア」という語は、もともと「人が所有するもの、財産」を意味する一般的な語彙であったが、動詞 εἶμι との明確な語源的繋がりが（おそらく、女性分詞 οὐσα からの派生、あるいは語形上、たとえば γέρον 「長老」から γερούσια 「元老院」が派生するのと同様に男性分詞 ὄν からの派生）によって、もっぱら存在の意味を問いつけてきた哲学の術語としても使用されるようになったものと思われる⁶⁾。そうした哲学的用法の初出事例としては、ピュタゴラス派フィロラオスの断片 6（「諸事物の永遠なる本質」）が挙げられるが⁷⁾、「実体」としての哲学的な意味区分を明確に示したのは言うまでもなくアリストテレスであり、

4) それゆえ、「本質」「位格」などと後に術語として定着した語義を表す訳語をこの時期の議論に適用することは、当時の状況を無視し、その理解を妨げることにもなりかねない。本稿において、敢えて「ウーシア」「ヒュポスタシス」という表記を用いる所以もそこにある。同様の問題は、「ウーシア」と「フェシス」および「ヒュポスタシス」と「プロソポーン」の語義区分についても見出され、バシレイオスにおいても、晩期の『聖霊論』にあってさえ、それらの語義区分は曖昧なまま併用されていた。なお、「ウーシア」と「フェシス」を明確に語義区分したと解釈され得る彼の書簡 38 には従来から真筆性の問題があり、現在ではニュッサのグレゴリオスの手になる書簡とみなす立場が有力である。この点については以下の拙稿参照：“The Theological and Philosophical Background of Basil of Caesarea’s Trinitarian Theory—Focusing on the Comparison between his Works and “his” Ep. 38,” *Scrinium 4 (Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique)*, 2008, pp. 60-76.

5) この故に、故意に「ウーシア」を避け「ヒュポスタシス」を用いたアレクサンドレイアのアレクサンドロスやエルサレムのキュリオスのような論者もいた。cf. C. Stead, *Divine Substance*, Oxford, 1977, pp. 160f.

6) ウーシア概念の基本構造に関しては、以下の拙稿を参照されたい。「ウーシア論の展開として見た三位一体論—バシレイオス研究序説—」『中世哲学研究 VERITAS』第 27 号、2008 年、1-17 頁。

7) 「諸事物の永遠なる本質 (ἀ ἐστὼ) と自然そのものは、神的な認識を許容し、人間の認識を許さない」H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1er Bd., Berlin, 1951⁶⁾, S. 408. (『ソクラテス以前哲学者断片集』第Ⅲ分冊、岩波書店、1997 年、81 頁)。なお、ここで ἀ ἐστὼ とは、ドーリア方言でウーシアを意味する。

彼の『形而上学』第5巻8章では、こう纏められている。

要するに、^{ウーシア}実体は二通りの仕方^{ウーシア}で語られる。すなわち、その一つは、もはや他のいかなる基体・主語の述語ともならない究極の基体 (τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον) であり、他の一つは、[そうした基体のうちに内在する]「この何か」(τόδε τι) であって離存可能なもの (χωριστόν)⁸⁾、すなわち各々のものの型 (μορφή) や形相 (εἶδος) である。(Met. V8, 1017b23-26)

このように個性性と普遍性、あるいは物質・質料性と本質・形相性の両極の間での緊張を保留したまま、ウーシアの哲学的語義はアリストテレス的「実体」として一応の定着を見たのである。しかし、ヘレニズム期に入り、ストア学派ではまったく異なった存在論が立てられていく。すなわち、彼らにとってウーシアとは、質料的基体 (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον) としての実体を意味していた。これは、「性質づけられていない質料」(ἄποιος ὕλη) あるいは「性質づけられていない実体」とも呼ばれ、あらゆる変化を通じて揺るぎなく持続する基体として前提されているが、性質づけられない限り物体としては独立自存し得ないとされた⁹⁾。さらに、アリストテレス哲学に対するプラトニスト注解者らの影響も相俟って、ペリパトス派の衰退後は、アリストテレスの体系的なウーシア観は必ずしも正確に継承されたわけではなかった。その一方で、2世紀のグノーシス主義派キリスト教徒によって「ホモウーシオス」(ὁμοούσιος: 普通, 「同一実体の」(consubstantial) あるいは「同一本

8) ここでの「離存可能なもの」(χωριστόν) とは、「何があるか」(εἰ ἔστι) に対応する究極の基体すなわち形相と質料の結合体である個体が「端的に」(ἀπλῶς) 独立離存するもの」であるのに対して、「何であるか」(τί ἐστι) に対応する型や形相が「説明規定において(λόγῳ) 離存可能なもの」(Met. VIII 1, 1042a29)、すなわち思考においてのみ独立離存したものと解され得る、という意味である。

9) 上記の「実体」が第一カテゴリーであり、第二のカテゴリーが性質(ποιότητες) である。ストア派において、世界のうちに存在するとは、性質づけられた物質的なものとして個別的に存在することに他ならない。したがって、個物は、「個別的な性質」(ιδίως ποιόν) によって性質づけられており、それら諸個物の間で共有される性質が「共通の性質」(κοινῶς ποιόν) ということになる。第三カテゴリーが「様態」(πῶς ἔχον), 第四カテゴリーが「関係の様態」(πρὸς τί πως ἔχον) となる。

質の」(coessential)などと訳される)という「ウーシア」系列の語彙が導入され、やがてオリゲネスによってそれが初めて三位一体論に適用された後、ニカイア信条作成の際、「〈父〉とホモウーシオスであるその方〔主イエス・キリスト〕」という後の大論争の火種ともなる文言に組み込まれることとなる。こうしてニカイア公会議以降、東方教父たちは「ウーシア」および「ホモウーシオス」という哲学的色彩のきわめて濃い概念をめぐる否が応でも議論せざるを得なくなったのである。

対して、「ヒュポスタシス」は動詞ヒュポステーナイ (ὕφιστημι の第2アオリスト, ラテン語なら動詞 *subsistere*) の名詞形であるが、その一般的な語義は、動詞 ὕφιστημι の中動相「基に存する」と能動相「支える」から派生したものである。前者からは、基に存するものとして「沈澱物」「堆積物」、さらには「基体」という意味が、後者からは、心理的に支えるものとして「確信」という意味が派生した。「ヒュポスタシス」が初めて哲学的な意味で使用されたのは、ストア学派のポセイドニオスからであるとされるが¹⁰⁾、それ以降もストア学派においてヒュポスタシスは「客観的・具体的に現象として露わになる現実存在」として、人間の独立した思考領域を表示する概念「エピノイア」と対比されるような術語的意味を担うことになる。聖書での用例に目を移せば、新約では5例の用例(内4例¹¹⁾は「確信」という一般的な意味)の内、『ヘブライ人への手紙』1章3節「(〈子〉は)神のヒュポスタシス(本性)の押印」という用例が、また七十人訳では20例の内、『知恵の書』16章21節「あなた〔神〕のヒュポスタシス(本性)が子供らへのあなたの優しさを表した」という用例が、共に神学的に重要である。しかし、ここにおいてもウーシア概念との混同の可能性は払拭しきれぬままである。

2. 二つのエピノイア論

以上のような状況にあって、ウーシアとヒュポスタシスの語義区分をバシレイオスとエウノミオスに明瞭に動機づけたのが、彼ら各々に固有の「エピノイア」解釈である。周知のように、ギリシア哲学において、

10) T. Kobusch, "Die Epinoia—Das Menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie," in *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, Brill, 2007, p. 6.

11) II Cor. 9:4, 11:17; Heb. 3:14, 11:1.

人間の思考活動を、思考対象から独立し客観的現実に対峙する人間精神に固有の自律的領域として確保することを可能にしたのは、ストア学派による「エピノイア」概念の形成に拠るところが大きい。おそらく初出となるアンティステネスの断片を取めたアンモニオスの証言が、その後のストア的語法の典拠を与えている。すなわち、

アンティステネスは、類や種はただ思考の内にのみある (ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις) と述べてこう言った。「私は馬を見るが、馬性を見はしない」と¹²⁾。

純然たる思考の領域を確保することによって、ストア派においては、多様な思考様式の区別が可能となった。すなわち、感覚的表象によって感覚対象に関する観念がまず生じ、次いで表象からの様々な転移方式によって、例えば類似性、類比、置き換え、結合、反対性によって諸々の観念が得られるのである。思考によって得られた諸観念は、人間の思考に固有な領域として、^{ヒュポスタシス}客観的現実と対比される。このような対比に基づくのが、後に ens naturae/ ens reale と ens rationis の区分へと受け継がれるストア派出自のヒュポスタシス／エピノイア区分である。さらにエピノイア概念は、ペリパトス派によっても用いられ、「普遍的な人間 (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) は、……思考の内にだけ (ἐν ἐπινοίᾳ μόνῃ) 存在をもつ」¹³⁾というように、普遍や数学的存在の存在論的位置づけにも有効に機能したものと思われる¹⁴⁾。

こうしたヒュポスタシスとエピノイアのストア的根本区分は、キリスト教圏における三位一体論争においても様々な立場から有効に用いられた。まず、サベリオス主義者によって、「〈父〉と〈子〉はエピノイアにおいては二であるが、ヒュポスタシスにおいては一である」¹⁵⁾という形

12) Ammonius, *In Porphyrii Isagogen*, CAG IV/3 40, 6-8.

13) Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentarius*, CAG I 483, 23-28.

14) Ibid., I 52, 13-16: “οὐ ἐστὶν αὐτὰ (sc. τὰ μαθηματικὰ) καθ’ αὐτὰ ὑφεστώτα, ἀλλ’ ἐπινοίᾳ.”

15) Basilius, *Ep.* 210 (R. J. Defferrari (tr.), *Basil, Letters*, vol. 3, Cambridge, Mass. 1953, p. 208). 論敵に対する修辞的表現としてグレゴリオス・タウマトゥルゴスがサベリオス主義の

で自説を強化するためにこの区分が利用された。これに対し、オリゲネス、盲目のディデュモス、アタナシオス、そしてカッパドキア教父たちは、父、子、聖霊という三つの神的ヒュポスタシス（位格）の個別性を認め¹⁶⁾、サベリオス主義的一神論を退けた上で、むしろ各々の神的位格とその神的属性との関係にストア的区分を活用した。たとえば、ディデュモスによれば、

聖霊をもつ者は、聖霊の多くの賜物をもつ。それらは、ウーシアにおいては一であるが、エピノイアにおいては多くの善きものである。神もまた、ウーシアにおいては一であるが、さまざまなエピノイアによって多くのことが語られる。たとえば、〔神は〕善、不動、不変、源泉、光〔である〕というように。救い主も同様に一であるが、その基体には「生命」や「真理」が述べられる¹⁷⁾。

しかし、このように三位格の個別性が確立されることでかえって露わになったのは、三位格をいかに統一し多神論を回避し得るかという問題である¹⁸⁾。多神論にもサベリオス主義的一神論にも陥ることなく第三の途を模索するというこの難題を前に、新たに議論の焦点となったのがエピノイア、すなわち人間の思考の神認識における位置づけ、役割である。この点でエウノミオスとバシレイオスは真っ向から対立する。

まずエウノミオスは、人間の思考^{エピノイア}によって (κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην) 語られるもの、すなわち名 (ὀνόματα) は、名自身とそれが発話

典型を定式化したものを、さらにバシレイオスが引用したもの。

16) 例えば、Origenes, *Commentarius in Iohannem*, II 75, 「わたしたちは、御父と御子と聖霊という三つの ヒュポスタシス 実在が存在すると教えられています」(『ヨハネによる福音注解』小高毅訳, 創文社, 1984, p. 115)。(Pseudo-) Athanasius, *Oratio quarta contra Arianos*, (A. Stegmann 2, 24-29): 「サベリオスに従って〈父〉と〈子〉が同一なのではなく、〈父〉は〈父〉であり、〈子〉は〈子〉であるが故に両者は二なのであるが、他方、〈子〉のウーシアは〈父〉のウーシアであり、〈子〉に固有のロゴスは〈父〉のロゴスであるが故に、両者は一である。」

17) Didymus Caecus, *Commentarius in Psalmos*, 109, 16-20.

18) Cf. Basilius, *Ep.* 210 (R. J. Defferrari, *op. cit.*, p. 210): 「ウーシアの共有 (τὸ κοινόν) を認めない者が多神論に行きつくように、ヒュポスタシスの個別性 (τὸ ἰδιόζον) を認めない者はユダヤ主義に陥る」。

された音声の内において以外にその存在を保ち得ず、したがってそれらの名は音声と共に消滅する、と考えた¹⁹⁾。なぜならば、そのような名は、人間の思考が生み出す概念 (ἐπίνοια) に一致してはいるものの、そうした呼応・一致関係は真の実在性に即した (κατ' ἀλήθειαν) ものではないからである。ここでストア派の根本区分、すなわち「意味するもの」(τὸ σημαίνον 言語) と「意味されるもの」(τὸ σημαίνόμενον 意味) の二つの領域に即して言い換えるならば、エウノミオスの主張は、音声言語の可滅性に基づき意味領域をいわば空虚化し、人間の思考活動とその所産であるエピノイアを常に「空虚な表象」(ἀνυπόστατος φαντασία) にだけ結びつけ虚構化、無力化していくものとなる²⁰⁾。しかしその一方で、エウノミオスの真の意図は、同じくストア派による「真理」(ἀλήθεια) と「真なるもの」(ἀληθές) の対比をここに持ち込むことにあったと解することもできる。すなわち、「真なるもの」とは、非賢者が所有可能なその都度の妥当な対象把握、つまりは何故それが真であるかを知り得ない限りでの真なるドクサを意味し、そのような知のあり方がエピノイアへと配されるのに対し、「真理」とは賢者のみが知りうる存在根拠たる神のウーシアの知とみなされるのである。その限りで、前者は有限な被造物を対象とする虚偽の可能性を常に内包した認識であるのに対して、後者は永遠の存在根拠である神から啓示されたまっつき真理認識であると言えるであろう。

したがって、そのような真理に即した仕方て神を称えようとするならば、「神にもっともふさわしいもの」(ἀναγκαιότατον ὄφλημα) すなわち

19) Cf. Eunomius, *Apologia* 8 (Richard P. Vaggione (ed.), *Eunomius: The Extant Works*, Oxford, 1987, pp. 40-42): 「生まれざるもの」(ἀγέννητος) と語られるとき、人間の思考のみによって名だけで神を称えるのではなく、真理によって、あらゆるものうちでもっとも神に帰すべきもの、すなわち「[神が] それであるところのものであること」の告白を神に返すべきであると思われる。なぜなら、思考によって語られるものは、名と音声のうちにその存在をもち、音声と共に消失する本性のものであるが、神は、そうした音声のあるなしにかかわらず、あらゆるものが生じる以前に「生まれざるもの」であったし、また、そうあるからである。」

20) Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II 11 (GNO I, 229, 29ff). このように意味領域を無化し人間の意識活動の独立性を否定していく反ストア的なエウノミオスの立場を、同様にストア派に批判的であったプロティノスからの影響とみなす解釈については、T. Kobusch, op. cit., p. 12 を参照。

「神がそれであるところのものであることの告白」(ἡ τοῦ εἶναι ὁ ἐστὶν ὁμολογία) を神にささげなければならない。この「神がそれであるところのものであること」こそ神のウーシアであり本性(φύσις)であって、「生まれざるもの」(ἀγέννητος) という名がそのウーシアと真理に即した仕方で一致するのである。もしそうであるならば、「生まれたもの」(γέννημα) である限り独り子キリストは、そのウーシアを父なる神と共有しておらず、それゆえ、ウーシアにおいて〈父〉とは非相似(ἀνόμοιος) である、と結論できよう。

以上のようなエウノミオスの主張に対して、バシレイオスはあくまでエピノイアの神認識における重要性を擁護し、人間の思考がもつ本質構成的な機能を確保しようとする。まず、彼は思考(ἐπίνοια)の身分を問い直す。「語られるものは、^{エピノイア}思考によって考察される。つまり、思考は音声とともに立ち消えたりはせず、思考する人の魂のうちに定着する」(CE I, 6, 51-54)。それゆえ、一見すると独立自存するものとして認知される対象も、^{エピノイア}思考を介して様々な位相で分析可能となる。次いでバシレイオスは、ヘテローニュモス、つまり意味は異なるが同一のものが指示される語法に訴え、思考を介してウーシアに漸近する方途を示す²¹⁾。たとえば、小麦が思考を介してヘテローニュモスに「種子」「実」「パン」という多様な位相で把握されるように、子イエスも、「光」「ブドウ」「道」「牧者」という多様な^{エピノイア}概念を介してヘテローニュモスに²²⁾、つまり一つの現実の多様なアスペクト、多様な意味として、ストア的に言うならば、諸々の固有性質がそれについてあるところの実体、アリストテレス的に言うならば、諸々の属性がそれについてであるところの^{ウーシア}基体の理解へと漸近していくことになる。言うまでもなく、バシレイオスにとって神のウーシアは不可知であるが故に、このように三つの神的ヒュポスタシスから始めて、各々のエピノイアを介して漸近していく先

21) 対して、エウノミオスはポリュオーニュモスすなわち意味も指示も同一の語法に訴え、「私は存在するものである」(ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν) (Exod. 3:14) や「唯一の主」(Deut. 6.4)、さらに「生まれざるもの」といったエピノイアがすべて、同一の意味(σημασία)で一なるウーシアを指示すると主張する。cf. Eunomius, *Apologia* 16-17 (Vaggione, *op. cit.*, pp. 52-54)。因みに、「父」という名はエウノミオスにとっては、神のウーシアではなくその^{エペレシヤ}活動を意味する語であるために、ポリュオーニュモスな神名とはみなされない。

22) Cf. CE I, 7, 10ff.

のウーシアがはたして同一本質^{ホモウーシオス}となるのか、相似本質^{ホモイウーシオス}となるのか、それが彼にとってまさに喫緊の問いとなる。

Ⅱ ホモイウーシオス（相似本質）期のバシレイオス

『エウノミオス論駁』執筆にわずかに先立つ 360 年頃に書かれたと推定されるラオディキアのアポリナリオス宛ての書簡 361 では、旧弊なニカイア右派的同一本質^{ホモウーシオス}理解から相似本質^{ホモイウーシオス}派への移行とも取れる叙述がはっきり見て取れる。すなわち、

〈父〉のウーシアとしてどのようなものが想定されようと、それは、必ず〈子〉のウーシアともみなされねばならない。したがって、誰であれ、もし、〈父〉のウーシアを「永遠の、生まれざる、可知的光」(φῶς νοητόν, αἰδίον, ἀγέννητον) と述べるのであれば、その者は独り子のウーシアをも「永遠の、生まれざる、可知的光」と述べるであろう。そのような意味における限り、「変わらざる相似」(τὸ ἀπαλλάκτως ὅμοιον) という句は、「ホモウーシオス（同一本質）」よりふさわしいように私には思われる。というのは、異なる物体のうちにある光同士は同じではあり得ない。なぜなら、それぞれは、「固有の存在（ウーシア）領域のうちに」(ἐν ἰδίᾳ περιγραφῇ τῆς οὐσίας) あるからである。しかし、その場合でも「ウーシアにおける、まったく変わらざる相似」という表現は、ただしく述べられているように私には思われる。

確かに、ここにはホモイウーシオス（相似本質）派に特有の表現、「ウーシアにおける相似」(ὅμοιον κατ' οὐσίαν) が見出される。この点で研究者の解釈は別れるのだが²³⁾、いずれにせよ、この段階では、〈父〉〈子〉〈聖霊〉はあくまで個体（実体）として理解される限りで異なるの

23) 文字通り、この時期のバシレイオスをホモイウーシアンとする立場（例えば Hildebrand）、書簡 9 を論拠に、ここでの「ウーシアにおける類似」はホモウーシオスとする立場（Prestige）、あるいは、ホモイウーシオス派のアプローチとも、アタナシオス的なホモウーシオスへのアプローチとも異なる、確定記述句（ロゴイ）の共有という面から〈子〉の神性を説き明かす立場（Sachhuber）、などと多様である。

であって、位格特性における異なりとしては明確に説明されておらず、したがって、それらの統一も同一性によるのか類似性によるのか不明のままである。

先の引用にも見られたように、バシレイオスは、特殊実体を指すのに、しばしば「ウーシア」という語を用いる。その結果、彼はウーシアをめぐるディレンマに直面せざるをえない。すなわち、もし、具体的な^{ヒュポスタシス}個体のうちに存在性をもたないウーシアは現実には存在しえないのだとすれば、それ自体、一つの統一体として分割不可能なはずのウーシアは、三つの独立固有の^{ヒュポスタシス}位格において、既に予め分割された仕方では存在しえないことになる。それゆえ、〈父〉と〈子〉の実体同士が異なると主張するエウノミオスら新アレイオス派に対して、バシレイオスはウーシアの個別特殊面からその共通面へと強調点をシフトせざるをえない事情にあった。その要請を満たしてくれたのがストア派のウーシア説である。

その名が異なるものは、必然的に「ウーシアにおいても」異ならねばならない、などと付け加える者が誰かいるだろうか。というのも、ペトロやパウロ、さらに一般にあらゆる人たちの名は異なるけれど、彼らすべてのウーシアは一つだからである。……われわれは、各々の特性と思われるものによって、一方を他方から区別してきた。(固有)名はウーシアを意味しているのではなく、各々に固有の特性を意味しているのである。したがって、ペトロという名を聞くとき、われわれはその名によって彼のウーシアを理解しているのではない。(ここで私は、質料的基体 (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον) のことを「ウーシア」と呼んでいる)。(CE II, 4, 1-11)

確かにこの箇所では、質料的基体をウーシアとみなすストアの実体観を取入れているように見えるが、もう一箇所、同書においてストアの実体としての質料を論じる箇所では、明らかにそれをウーシアとみなす考えを退けている。「もし、^{ウーシア}実体の共有 (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας) をそのように先在する質料 (ἐξ ὕλης προϋπαρχούσης) からの何らかの分割、区分として考えると言うのならば、私たちはそうした考えを決して受け入れな

いだろう」(CE I, 19, 27-30) と。近年の研究では、バシレイオスへのストア派の影響の大きさが強調されるが、少なくともウーシア概念に関しては、彼の態度はきわめて両義的であると言えるだろう。

とりわけ、直前の引用の直後、つまり『エウノミオス論駁』第1巻19章において、バシレイオスはむしろアリストテレス的とも言うべきウーシア観を持ち出してくる。すなわち、

もし人が、^{ウーシア}実体の共有を以下のように受け取るのであれば、すなわち、〈父〉と〈子〉両者において、一にして同じ存在定義 (ὁ τοῦ εἶναι λόγος) が観取されるように、またもし仮に〈父〉が基体としての限りで光と見られるならば、独り子の実体も光であると認められるように、さらにまた、何であれ〈父〉に帰せられる存在定義と同じものが〈子〉にも当てはまるように、そのように実体の共有が受け取られるならば、それが私たちの見解である。(CE I, 19, 32-40)

ここでのウーシアは、明らかにアリストテレス的な本質形相のロゴスを意味している。ここまでくれば、その執筆が376年に確定された書簡236において、ウーシアとヒュポスタシスの区別に普遍 (κοινόν) / 特殊 (ἴδιον) 区分を重ね合わせた解釈へと後一步となる。

ウーシアとヒュポスタシスは、普遍と特殊とがもつ区別をもつ。たとえば、「生き物」が「この人」との間にもつ区別のことである。したがって、われわれは、あれこれとその ^{ホ・トウ・エイナイ・ロゴス} 存在定義 を多様に語らぬために、神を一つのウーシアと呼び、他方、〈父〉〈子〉〈聖靈〉についてわれわれがもつ ^{エシノイア} 観念が混乱のない明白さを保つために、ヒュポスタシスを特殊個別なものと呼ぶのである。神性は普遍であり、〈父〉性は特殊なものである。そして、それら両者を結合して我々は、「私は〈父なる神〉を信じる」と言うべきなのである。

しかし、ここでの特殊と普遍の区別は、アリストテレス的な具体的個物(第一実体)と類・種としての第二実体の区別として理解できる以上、

ここで共有された神的な一性とはいかなる本質的な原理でもなく、むしろ抽象的で概念的な「普遍」ということになるだろう。

以上のように、三つの位格（ヒュポスタシス）の固有性を保持しつつ、それらを一つのウーシアへと統一しようというバシレイオスの試みは、ギリシア哲学をその都度的手段としつつ、かえってその手段の思想的枠組みに囚われて、ややもすると一なる神のウーシアが備えるべき力動性を見失い、静態的な図式的理解に陥りがちであった。彼がこうした窮状を脱するには、晩期の『聖霊論』を俟たねばならない。

Ⅲ 『聖霊論』における力動的ウーシア論への展開

1. プロティノスの影響

『聖霊論』という、聖霊の神性を認めない pneumatomaconi と呼ばれた人々に対する論難の書にあって、きわめて思弁的な語り口による第9章は、何らかの異教哲学から、とりわけプロティノスの『エネアデス』VIからの影響が詮索され続けていた個所である。たとえば、その典型的な個所が以下である。

聖化を必要とするものはすべてそれに向かっており、徳に従って生きるものはすべてそれを希求している。……それは他を完全ならしめるものとして、……「生命の付与者」(ζωῆς χορηγόν) であり、付加によって増大するのではなく、そのままに充満であり、自らの内にとどまり、しかも至るところにある。それは「聖化の原因」(ἀγιασμοῦ γένεσις) であり、……あらゆる理性的能力に、真理を見出すために一種の明るさを与える観知的光 (φῶς νοητόν) である。
(DSS IX, 22)

「生命の付与者」という、アレクサンドリアのクレメンスやオリゲネス、さらにグレゴリオス・タウマトウルゴスらに見いだされる定型表現がポイントとなる。プロティノスにも4例 (VI 9, 9, 50 (一者を指す) ; IV 7, 3, 16 (魂) ; V 1, 2, 9 (世界魂) ; V 1, 2, 10) 見出されるが、彼によれば、魂は自己自身を全体として与えるのであって、その力はあらゆるところに遍く現在すると言われている。同様に『聖霊論』においても、生命の

付与者は自らを部分としてでなく全体として与え、その働きは至るところに臨在していると述べられる。

プロティノスからの影響をより一層強く鮮やかに示したのが H. Dehnhard である²⁴⁾。彼は、『聖霊論』と『エネアデス』VI の間に、若きバシレイオスの作とみなされる『霊について (*De Spiritu*)』を置き、その書がオリゲネスやグレゴリオス・タウマトゥルゴスの聖霊論の基本思想を理論的に展開するために、『エネアデス』VI をほぼ逐語的に下敷きにした書き換えであることを立証した。この解釈については、さっそく J. Gribomont や J. Daniélou らの大御所が、基本的には彼の解釈の可能性は認めるものの確証は得られないという批判的な論調の書評を発表し、今もって議論の決着はついていない。最大の争点は、『霊について』のバシレイオスによる真筆性をめぐるのであり、J. M. Rist もまた、この解釈を批判的に考察し、最終的にバシレイオスがプロティノスのテキストから直接の影響を受けた可能性に強い懐疑を示している²⁵⁾。しかし、筆者としては、仮に『霊について』がバシレイオス自身の筆によるものでないとしても、その小品を彼が読み、それに影響を受け自らの『聖霊論』に何らかの形で取り入れることは、当時の「テキスト共同体」²⁶⁾的な著作状況に鑑みれば何の不思議もないと思われる。むしろ注目すべきは、〈父〉や〈子〉のようにいわば実体視しやすい位格と異なり、その非物体的遍在性が取り沙汰される聖霊を論ずるにあたって、プロティノスの当該テキストにおける魂の非物体的な存在性格が必要となった点にある。ストア学派やアリストテレス哲学の語彙によって自説を補強してきたバシレイオスにとって、このことのもつ意味は決して小さなものではなかったと思われる。

24) H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basiliius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto*, PTS 3, Berlin, 1964.

25) J. M. Rist, "Basil's Neoplatonism: Its Background and Nature," in *Basil of Caesarea*, ed. by P. J. Fedwick, Toronto, 1981, pp. 193-195.

26) ここで「テキスト共同体」とは、一方でプラトン、アリストテレス以降蓄積され続けたギリシア哲学系文献と、他方でユダヤ教以降、聖書や教父文書として蓄積されたテキスト群、また、修道士の間で公のかたちではなく命脈を保ち続けたキリスト教的な信念群、そういったさまざまな「共通の観念」(κοινὰ ἔννοια; DSS, ch. 9, 22) が、祈りや典礼の実践と呼応し合い、解釈の地平とすら呼びうるほどの射程で共有され続けてきた古代末期東方の豊かな思想的土壌のことをさしあたりは意味している。

2. 共に数えられる三位格

その意味を、『聖霊論』で用いられる「共に数える」「下に数える」という特殊な表現の解釈を通して探っていきたい。というのも、「聖霊は〈父〉と〈子〉と共に秩序づけられ、共に数えられるもの (συναριθμούμενον) ではなく、彼らの下に秩序づけられ、下に数えられるもの (ὑπαριθμούμενον) である」(DSS ch. 6, 13) というエウノミオスやプネウマトマコイの主張に対し、バシレイオスが展開する議論は、ホモイウーシオス期とは明らかに異なるからである。そもそも、「いかなるものも自分自身とホモイウーシオスではなく、あるものは別の何かとホモイウーシオスなのである」(Ep. 52, 3; 3-4)。その限りで、三つのヒュポスタシスの離存・個性性は予め前提されている。にもかかわらず、同時にそれらをいかにして「共に数える」か、つまり一つのウーシアとして把握するか、というのは極めてパラドクシカルな問いである。バシレイオスはこの問いに対し、神の超越の観念に訴え、慎重に答えていく。まず、そのウーシアが人間知性には語ることも思考することもできない不可知な神は、同時に数を超えた加算不可能なものでもあることを彼は強調する。可能な方途は、「語り得ないものを沈黙のうちに称えるか、あるいは聖なるものとして敬虔な仕方 で数える」(DSS ch. 18, 44) しかない。結論から先に言えば、バシレイオスの解決策は、この二者択一を一つに合致させることにある。すなわち、敬虔な仕方 で数えるとは、沈黙のうちに父と子と聖霊に対し一なる崇敬をささげることにあるといえる。

既に見たように、三一の神を前にしてギリシア哲学諸派のウーシア論は悉くその限界を露呈し潰え去った感があるが、もっとも素朴な物質の実体観の残滓は容易に消えることがなかった。そもそも神的位格が三つと数えられるのは、たとえば三人の人との類比によるものに過ぎない。バシレイオスは数え挙げ行為そのものにメスを入れる。数とは「基体の多さによって測られた記号」(DSS ch. 17, 43)、「量の認識のための記号」(ch. 18, 44) であり²⁷⁾、数え挙げは、数え挙げられる事物と共通の「種」

27) バシレイオスによるこの数の規定は、ピュタゴラス派やアリストテレスの規定(「数とは測られた多さ、あるいは単位の多さである」(Aristotle, *Metaphysics*, Book N, 1088a5-8))とほぼ同じものである。アリストテレスにとって「一」は数ではなく、数え挙げの単位である。W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 473) によれば、おそらく最

を単位^{メトロン}とすることによって成立する。たとえば、ペトロとパウロは単位としての「人」によって一人一人と数え挙げられ、合計二人となる。それゆえ、特殊位格に共通な普遍である「神性」を単位にする限り、われわれは三つの神々を認めざるを得ない。個体・実体性の残滓がウーシアの伏在的なイメージとして払拭しきれずに残っている限り、「共に数える」ことは叶わない。

そこでバシレイオスが最後に採った途は、「ホモウーシオス」理解からそこに伏在していた個体・実体的な含意を取り除き、三つのヒュポスタシスの関係性を脱実体化し、力動的な関係へと変容させることであった。彼は神的な権威、栄光、神への賛美、崇敬に焦点を合わせ、物的な実体の代わりに非物的な力、いわば生命付与の根拠をウーシアとして導入した。同様に、『聖霊論』において、誤解を生じやすい「ホモウーシオス」という鍵語が消えて、「ホモティモス」（同じ栄光）という語が新たに神的なヒュポスタシス間の非物的統一を表すべく登場する。この限りで、「共に数える」ことは限りなく「共に崇める」ことへと重なっていく。すなわち、「聖霊は、同じ栄光に値する仕方で (ὁμοτίμως)、〈父〉と〈子〉と共に数えられ (συναριθμείται)、共に崇められる (συλλατρεύεται)」（*Ep.* 90, 2; 23-24）限り、「三つのヒュポスタシスを告白してなお、〈一つの神〉(μοναρχία)の真なる教えが失われることはないのである」（*DSS* ch. 18, 47）。かくして、光源とそこから出た光が同じ光であるように、「〈父〉から出て独り子を経て聖霊に至る」（*ibid.*）かかる同一の崇高で神的な力こそが、三つのヒュポスタシスを統一するウーシアである、そうひとまずは結論できよう²⁸⁾。

おわりに

以上を顧みるに、エウノミオスら非相似（アノモイオス）派との対決から、相似本質（ホモイウーシオス）派やサベリオス主義的なニカイア

初に「一」を数として扱ったのはクリュシッポスの後継者だとされる。

28) しかし、「ウーシアが相互に区別され得ないなら力 (δύναμις) も区別され得ず、働き (ἐνέργεια) もまた同じである」（*DSS* ch. 8, 19）とされる限り、ここでは既にウーシアとデュナミス／エネルゲイアをめぐる新たな問題が始まっている。晩期のバシレイオス (e. g. *Ep.* 189) やニュッサのグレゴリオス (e. g. *Trin.* 5, 18ff.) が三一論の要として^{デュナミス}力^{エネルゲイア}や働きをどのように理解していたのか、その重要な論点については他稿を期さざるを得ない。

右派（同一本質派）^{ホモウーシオス}）、さらには pneumatomachoi たちとの晩年の論争にいたるまで、ひたすら「三つのヒュポスタシスが一なるウーシアであること」の理解をめぐるなされた数々の議論が、同時にバシレイオスのウーシア - ヒュポスタシス理解をも深めていったことは想像に難くない。その際、アリストテレスやストア派、さらにプロティノスら諸派の哲学が、その都度、彼に及ぼした影響は決して小さいものではなかった²⁹⁾。したがって本稿では、まず彼の三一論理解を支えるその都度の哲学的影響をしっかりと見定めることによって、彼のウーシア - ヒュポスタシス理解のいわば発展・深化とでもいべき経緯を跡付ける試みがなされた。その結果、『エウノミオス論駁』期には、アリストテレス実体論にストア的意味論を無理やり接ぎ木することによって、限りなく相似本質派に近づきつつも、辛うじてなお親ニカイア派であり得たバシレイオスが、その後の『聖霊論』において、プロティノスからの影響のもと、聖霊を〈全体として遍く現在する生命付与の非実体的力〉と解することで、「ホモウーシオス」という概念に伏在していた個体・実体性および本質・実体性の含意を払拭し、三位格^{ヒュポスタシス}を関係づける^{デユナミス}神的な力^{デユナミス}という力動的なウーシア観にまで至る、そのおおよその経緯が明らかになったものと思われる。

29) それどころか、もしバシレイオスに見いだされる哲学的特徴がどの派のものかが特定できるならば、逆にその特徴の有無によって彼の真筆性問題を解決することさえ可能となるだろう。たとえば書簡 38 の著者問題をめぐっては、彼の三一論理解をアリストテレス的であるとみなす V. H. Drecoll (*Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neunizäner*, Göttingen 1996, S. 297-331) のような研究者によって、それはあくまでバシレイオスの真筆と判定されるが、他の多くの研究者たちが主張するように、ストア派からの影響が極めて濃厚だとみなされる限り、アリストテレス的色彩の濃いその書簡は彼のものではなく、むしろニュッサのグレゴリオスに帰されるのが妥当だということになるだろう。