博士学位論文

アクイレイア教会会議の研究

同志社大学大学院　神学研究科
博士課程（後期課程）
戸根 裕士

凡例

▼ 本文中の古代キリスト教に関する人名の邦訳、原文の表記、生年月日などは『キリスト教人名辞典』に原則として従う。原文以外の言語が表記されている場合、脚注内に記載する。但し邦文の研究や邦訳を参照する際はこの限りでない。

▼ 本文中の二次文献の人名の邦訳は『新・アルファベットから引く外国人名よみ方字典』に原則として従う。

▼ 本文中の都市名の邦訳は、『世界地名大事典（3） 中東・アフリカ』、『世界地名大事典（4） ヨーロッパ・ロシア I』、『世界地名大事典（5） ヨーロッパ・ロシア II』、『世界地名大事典（6） ヨーロッパ・ロシア III』に原則として従う。現存しない都市名の表記に関しては脚注の中で現在の地名を記すこともある。

▼ 本文中の古代ローマ帝国の属州名は『西洋古典事典』に原則として従う。

▼ 本文中の哲学用語の邦訳は、『岩波哲学・思想事典』に原則として従う。

▼ 一次資料を参照する際は、著者名と著作名に加え、参考文献表に明示する校訂版に則して参照箇所を記し、校訂版のページ数を括弧の中に記載する。

例 1）アンブロシウス著『信仰について』第一巻一章一節→Ambrosius, *De fide*, I, 1, 1 (p. 136).

例 2）『テオドシウス法典』第十六巻第五章第一法文の勅法→*Codex Theodosianus,* 16, 5, 1 (p. 855).

例 3）『アクイレイア教会会議議事録』のブロック番号 1 →*Acta Concili Aquileiensis*, 1 (p. 326).

例 4）パリ・ラテン語 8907 番写本欄外の文章のフォリオ番号 298 番の右側一行目→Fol. 298r, 1 (p. 204).

▼ 引用文中の（筆者註：）は筆者による補足である。引用文中の下線は筆者による強調を示す。

▼ 「アレイオス派欄外註」のラテン語原文の引用における記号は、参考文献表に示した校訂版に従う。

[]→全く手掛かりがない中で復元された文字

「 」→手掛かりがある中で復元された文字

() →省略された文字

<>→校訂者によって追加された文字

「..」→判読不能な 2 文字

目次

序論

序論一節：博士論文の課題 5
序論二節：「アレイオス派欄外註」の紹介 13
序論三節：アクイレイア教会会議の先行研究 17
序論四節：博士論文の論点と構成 21

本論

一章：アクイレイア教会会議とローマ帝国
　一章一節：四世紀の教会とローマ帝国の関係 28
　一章二節：都市アクイレイアの政治的状況 30
　一章三節：アンブロシウスとグラティアーヌス 32
　一章四節：パラディウスとグラティアーヌス 36
　一章五節：まとめ 42
二章：アクイレイア教会会議と四世紀の教義史
　二章一節：四世紀の教義史における教会会議の影響 44
　二章二節：四世紀の教義史 45
　二章三節：ラテン語圏における「新ニカエア主義」 52
　二章四節：まとめ 57
三章：アクイレイア教会会議と「新ニカエア主義」
　三章一節：一次資料の取り扱いについて 58
　三章二節：司教位の剥奪と「新ニカエア主義」 60
　三章三節：議事録における議論と「新ニカエア主義」 62
　三章四節：「シルミウムの冒瀆」と「新ニカエア主義」 64
　三章五節：まとめ 67
四章：アクイレイア教会会議と「シルミウムの冒瀆」－論点と先行研究の案内－
　四章一節：「アレイオス派欄外註」の資料⑤の構造について 69
　四章二節：先行研究－グリゾンによる通説の説明－ 77
　四章三節：先行研究－マクリンの場合－ 80
　四章四節：マクリンの学説の問題点 88
　四章五節：まとめ 96

五章：アクイレイア教会会議と「シルミウムの冒瀆」－新たな分析方法による再考－
五章一節：新たな分析方法について 97
五章二節：「シルミウムの冒瀆」再考 104
五章三節：まとめ 118

結論

結論一節：先行研究の検証 120
結論二節：アクイレイア教会会議の意義とは 123

参考文献表 126

序論

序論一節：博士論文の課題

はじめにアクイレイア教会会議の概略を案内する。西暦３８１年の九月にアクイレイア教会会議[1]が開催された。西暦３８０年の夏頃、西方の正帝グラティアーヌス（Gratianus

[1] 四世紀に使用されていたラテン語 Concilium を邦訳する場合は様々な訳語の可能性が考えられる。ローマ・カトリック教会や東方正教会、並びにプロテスタント諸教派などの用法に従うと、四世紀に開催された Concilium の中で、西暦３２５年の Concilium Nicaenum と西暦３８１年の Concilium Constantinopolitanum は特別に Concilium Oecumenicum と見做されたので、ローマ・カトリック教会や正教会は「公会議」という用語を充てており、またプロテスタント諸教派は「総会議」もしくは「大会議」と表記している（「総会議」『キリスト教大事典』、660 頁）。こうした訳語は各々の神学的立場を反映している。すなわち、ローマ・カトリック教会や東方正教会は、その Concilium Oecumenicum での合意の内容を信仰の普遍的な基準と見做すのに対して、プロテスタント諸教派では単に聖書の基準に則して参照に値するものと考えている（P. Neuner, 'Konzil (III. Dogmatisch),' in: *RGG,* 4. Auflage, Sp. 1663）。

この場合、四世紀に開催されたもので、Concilium Oecumenicum と見做されない Concilium を如何に表記するかという訳語上の問題が生じる。たとえば現在のローマ・カトリック教会の教会法によれば、特定の管区の主に司教の集会を指す「管区会議」（Concilium Provinciale [ラテン語]）（『カトリック新教会法典』、第 440 条）と、特定の司教協議会に属する司教を主に招集した集会を指す「全体会議」（Concilium Plenarium [ラテン語]）とは区別されている（『カトリック新教会法典』、第 439 条）。しかしこの現在のローマ・カトリック教会の管区の区割りの仕方と、四世紀の時点での教会のそれは異なっているので、現在のローマ・カトリック教会の区分をそのまま四世紀の Concilium の表記に適用するのは適切ではない。またプロテスタント諸教派の用法を参照すると、「超教区的教会運営」（überparochiale Kirchenleitung）を取り扱う信徒の代表の集会は Synodus と表記されている（M. Germann, 'Synode (III. Kirchenrechtlich),' in: *RGG*, 4. Auflage, Sp. 1975）。そしてその表記は、ローマ・カトリック教会のように段階があるわけでなく一律に適用されている（Ibid.）。その Synodus の邦訳は「教会会議」である（「教会会議」『キリスト教大事典』、276 頁）。しかしこうした用法も、プロテスタント諸教派内の教区の分け方が前提になっているため、それをそのまま四世紀の Concilium に適用するのは難しい。

各教派の用法を整理したが、そこから理解できるのは Concilium Oecumenicum と見做されない四世紀の Concilium をどのように訳すのかは課題として残る。そこで視点を変えて四世紀のラテン語表記の Concilium が、その規模や意義の相違に関係なく、どの集会にも一律に使用されていた点を考慮する（H. C. Brennecke, 'Konzil (I. Kirchengeschichtlich: 1. Alte Kirche),' in: *RGG*, 4. Auflage, Sp. 1656）。そこで本論文で扱う Concilium については一般に「教会会議」と表記することにする。なお従来の日本語文献では、キリスト教史

(Flavius Augustus), 359-383.8.25, 在位：367-没年）と東方の正帝テオドシウス一世（Theodosius I, 346-395.1.17, 在位：379-没年）は、互いに協力しあってローマ帝国全土を対象にした教会会議を開催しようと企てた。目的はゴート族との緊張関係が続く困難な状況に直面している中で、教会内の教義上の論争に終止符を打ち、ローマ帝国全土でキリスト教の信仰の統一を図って、帝国内の秩序を少しでも安定させるためであった。けれども数ヶ月後にその全帝国規模の教会会議の企ては中止になり、東方の皇帝テオドシウス一世だけが単独で、帝国東方のコンスタンティノポリスにて東方の司教だけを対象にした教会会議（＝コンスタンティノポリス教会会議）を開催した。他方で西方は教会会議が開催されていない状況が続いているので、皇帝グラティアーヌスはミラノ司教のアンブロシウス（Ambrosius, 334-397.4.4.）の助言を踏まえて、参加者を限定した教会会議を帝国西方の都市アクイレイアにて開催した。

教会会議の開催に影響を与えたアンブロシウスの助言とは、参加者が異端かどうかを評定するために、わざわざ大勢の聖職者を招聘する必要はなく、近隣の聖職者だけを呼べば十分であるというものであった。アンブロシウスの助言の結果、九月三日の時点でアクイレイア教会会議に集まった者の大半は、北イタリアから来た、アンブロシウスと教義に関する見解が近い司教であった。アンブロシウスと教義に関する見解が異なる参加者は、ラティアリア[2]司教のパラディウス（Palladius, ?-?）とシンギデュヌム[3]司教のセクンディアヌス（Secundianus, ?-?）のみであった[4]。

の標準的な研究である『総説キリスト教史』（日本キリスト教団出版局）第一巻の場合、すべての Concilium を「教会会議」と表記している。よって Concilium Aquileiensis は「アクイレイア教会会議」と邦訳する。また Concilium Oecumenicum と見做されることのある Concilium Nicaenum と Concilium Constantinopolitanum に関しても、「ニカエア教会会議」と「コンスタンティノポリス教会会議」と表記する。

ちなみに、各言語の先行研究における Concilium Aquileiensis の表記を記しておく。フランス語のグリゾン（R. Gryson, 1980）、ブオー（J. P. Bouhot, 1981）、デュヴァル（Y. M. Duval, 1981）、イナン（A. Haenens, 1981）の論文では Concile d'Aquilée と記されている。イタリア語ではコルティ（G. Corti, 1981）、タバノ（S.Tavano, 1981）、ペレット（E. Peretto, 1981）、クシート（G. Cuscito, 1982）は Concilio di Aquileia である。英語の研究を参照すると、バンメル（H. C. Bammel, 1980）、マクリン（N. Mclynn, 1991）、ウィリアムズ（D.H. Williams, 1995）、アイレス（W. Ayres, 2004）などは Council of Aquileia と表記している。ドイツ語の研究では、リター（A. M. Ritter, 1978）は Synode von Aquileja、ジーベン（H. J. Sieben, 1998）は Synode von Aquileia と記して Synode という表記を選択している。但し同じドイツ語の研究でも、マルクシース（C. Markschies, 1995）は Konzil von Aquileia と表記する。

[2] 現在のブルガリア共和国内に嘗て存在したローマ帝国の都市であり、現在は廃墟になっている。

[3] 現在のセルビア共和国のベオグラードのことである。

[4] 都市ラティアリアと都市シンギデュヌムはローマ帝国の属州モエシア・スペリオルに属し、西暦３７９年以前はローマ帝国の西方に属していたが、西の皇帝グラティアーヌスが

アクイレイア教会会議の中でアンブロシウスは、父なる神のみ永遠であると書く「アレイオスの手紙」を取り上げ、パラディウスに対して「アレイオスの手紙」の論点に関する意見を求めた。アンブロシウスの求めに対してパラディウスは、東方の司教たちも出席する全世界的な教会会議の場以外では質問に答えないと述べた。パラディウスは、アンブロシウスの助言により教会会議の当初の予定が変更され、教会会議への参加者が限定的になってしまった点を批判した。

しかしアンブロシウスはパラディウスの批判に弁明せず、「アレイオスの手紙」の論点に対して自分の意見を述べ、もしパラディウスが、父なる神のみ永遠であるというアレイオスの考えを誤りと認めない場合、パラディウスがアレイオスの弟子であることを意味すると指摘した。次第にパラディウスは、「アレイオスの手紙」の論点を巡る議論に応じざるを得なくなるよう追い込まれた。やがて「アレイオスの手紙」内の論点に関して意見を述べ合うことになるも、議論の末にアンブロシウスはパラディウスの司教位の剥奪を宣言し、他の教会会議の参加者もその宣言に賛同した。アンブロシウスは自分たちの推薦する司教が、パラディウスの後任に就任することを提案した。

教会会議の中でパラディウスとの議論が一段落つくと、もう一人の司教セクンディアヌスとの議論が始まった。アンブロシウスはパラディウスに対する論法と同様の手口で、子なる神は永遠なる真の神かどうかセクンディアヌスに問いかけた。セクンディアヌスとの議論の末にもアンブロシウスは、セクンディアヌスに対して司教位の剥奪を宣言した[5]。

以上がアクイレイア教会会議の概略である。このアクイレイア教会会議の様子は、従来から手元に残る一次資料から説明することが一般的であった。一次資料とはまず、教会会議の最中にアンブロシウスによって指名された速記者が記録した『アクイレイア教会会議議事録』（*Acta Concili Aquileiensis*）である[6]。他にも一次資料として、アンブロシウスが書いた複数の手紙が挙げられる。アンブロシウスが書いた複数の手紙とは、西方の正帝グラティアーヌス、ならびに同じく西方の正帝を標榜した[7]ウァレンティニアーヌス二世（Valentinianus

---

西暦３７９年に東方に帰属するよう変更したものの、教会法はその政治的変更を容認しなかったので、都市ラティアリアと都市シンギデュヌムの司教は西方の教会会議に出席することになると考えられている（F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, 1, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1899, S. 50）。

[5] R. Gryson, *Scolies Ariennes sur Le Concile d'Aquilée – Introduction, Texte Latin, Traduction et Notes*, Sources Chrétiennes, 267, Paris: Edition du Cerf, 1980, pp. 130 -142.

[6] *Acta Concili Aquileiensis*, in: *Epistulae et acta*, recensvit O. Faller, *CSEL* vol. 82 (t. 4), Sancti Ambrosii opera; pars 10, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968, pp. 325-368.

[7] このウァレンティニアーヌス二世がグラティアーヌスと共に西の正帝に着任した経緯は次の通りである。ウァレンティニアーヌス二世の父であるウァレンティニアーヌス一世の死後、この皇帝に仕えていたガリア地方の軍隊の一部がセバスティアヌス（Sebastianus, ?-413）を中心に反乱を企てた。そこでその軍隊の別の集団が、そうした反

II (Flavius), 371 頃-392.5.15, 在位：375-没年)、そして東方の正帝テオドシウス一世等に宛てた手紙であり、前述のようなアクイレイア教会会議の様子を伝えている[8]。

これまでアクイレイア教会会議を説明するために使用されてきた一次資料の性格を整理すると、あることに気づく。それは教会会議内で多数派のアンブロシウス側の情報のみが一次資料として使用されていることである。そもそも教会会議に参加する聖職者の選定に、不透明な部分がある状況を考慮すると、アクイレイア教会会議の情報源となる一次資料の内容がどの程度信憑性を持つのかという点は十分に吟味する必要があった。けれどもこれまでアクイレイア教会会議の詳細を伝える資料が他に無かったので、多数派のアンブロシウス側より提供される情報から、幾分かの留保をそれに加えるにしても、アクイレイア教会会議の様子を把握するより他に方法がなかった。

ここで注目すべき出来事が起こる。それは多数派のアンブロシウス側とは別の角度からアクイレイア教会会議について報告する資料が、保存環境の悪い状態で十八世紀後半に見つかり、二十世紀になって判読可能な資料として現れたことである。この資料は近年では「アレイオス派欄外註」(*Scolies Ariennes*) と呼ばれており、『パリ・ラテン語８９０７番写本』(*Codex Parisinus Latinus 8907*) の中に所収されているアンブロシウス著『信仰について』(*De fide*) 一・二巻の箇所（＝Fol. 298r - 311v）と、『アクイレイア教会会議の議事録』（*Acta Concili Aquileiensis*）の箇所（＝Fol. 336r - 349v）の欄外に記述されていた文章群である[9]。「アレイオス派欄外註」は文字が磨損していたり、虫食いがあったり、何者かに削剥

乱を事前に阻止する為に、同じ血統の息子を父の死後六日目にシルミウム近辺に呼び出し、グラティアーヌスとは別に西の正帝に選出したのであった（L. Ayres, *Nicaea and its Legacy - an Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology -,* Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 130-131)。

[8] Ambrosius, *Ep.* 2 (10), pp. 316-325; Ambrosius, *Ep.* 5 (11), pp. 182-185; Ambrosius, *Ep.* 6 (12), pp. 180-196; Ambrosius, *Ep.* 8 (14), pp. 198-200; Ambrosius, *Ep.* 9 (13), pp. 201-204.

[9] 『パリ・ラテン語８９０７番写本』の欄外の註釈は、まずドイツ語学者の関心を惹く、ゴート族司教ウルフィラについて伝える箇所のみ復元された（G. Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila. Bruchstücke eines ungedruckten Werks aus dem Ende des 4. Jahrhunderts*, Hannover: [s.n.], 1840, S. 7-23; W. Bessel, *Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Gothen zum Christentum*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1860, S. 3; Ibid., S. 4; Ibid., S. 5; Ibid., S. 6; Ibid., S. 9; Ibid., S. 10; Ibid., S. 11; Ibid., S. 12; Ibid., S. 14; Ibid., S. 29; Ibid., S. 36; Ibid., S. 49)。それからその欄外註全体が、ドイツ語の著名な古代文献選集『古代ゲルマン宗教史のテキストと研究』(Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte）の一部として校訂されるのは西暦１８９９年である（F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, S. 67-90)。やがて西暦１９８０年には一層正確に校訂された改訂版が、フランス語の著名な古代キリスト教選集の『キリスト教原典集成』(*Sources Chrétiennes* [フランス語]）の一部として出版された(R. Gryson, *Scolies Ariennes*, pp. 205-327)。

されたりしていたので、全体を判読できるまで復元するには時間がかかった[10]。

やがて西暦１８９９年に資料全体が初めて復元されると、欄外註に従来の多数派の一次資料では確認できなかった議事進行の様子、教義に関する議論、現場にいた少数派のパラディウスたちの証言が記されていると判明した。欄外註という新資料の発見は、これまで情報源の客観性が疑問視されてきたアクイレイア教会会議研究を発展させるための重要な転機となった。アクイレイア教会会議について検討する際に、従来のようにアンブロシウス側の多数派の資料にのみ依拠せざるを得ない状況を脱し、アンブロシウス側と違う立場の、現場にいた少数派の証言を手にしたのであった。結果、両方の資料を綜合的に検討することで、アクイレイア教会会議の実態の解明が促進され、時代の変遷の中におけるアクイレイア教会会議の存在意義をより深く理解することが可能になったのである。

こうしてアクイレイア教会会議を歴史的文脈に即して評価できるようになった意義は大きい。アクイレイア教会会議が開催された時期は、ローマ帝国でキリスト教徒以外の宗教の権利が奪われ始めると同時に、四世紀に教会全体を巻き込む教義に関する論争が終結を迎え、その論争の終結に貢献した特定のキリスト教のみがローマ帝国に公認される過程の出発点であった[11]。アクイレイア教会会議を四世紀の教義史やローマ帝国における教会史を踏まえて巨視的に評価することは、かつて迫害されていたキリスト教がローマ帝国に承認され、やがて唯一の公認された宗教に転じていく変遷への貴重な視座を提供してくれる点で重要である。

現在の教父学、並びに古代キリスト教学の研究状況を参照すると、そのようなアクイレイ

---

[10] J. P. Bouhot, 'Origine et Composition des <<Scolie Ariennes>> du Manuscript Paris, B. N. Lat. 8907 - A propos des travaux de Roger Gryson - ,' in: *Revue d' Histoire des Textes* vol. 11 (1981), p. 306; R.Gryson et Léon Glissen, *Les Scolies Ariennes du Parisinus Latinus 8907 - un echantillonnage d' ecritures latines du Ve siecle*, Armarium Codicum Insignium, 1, Turnhout: Brepols, 1980, p. 8.

更に正確な復元を目的にして、虫えいを除く染料の塗布が試行されることもあったが、部分的な成果しか挙がらず、逆に塗布の処置の跡が残存して判読の困難な箇所が増加することもあった。その他にも当写本を再度製本する際に、断裁工の手で文章の一部が破損されもしていた（R.Gryson et Léon Glissen, *Les Scolies Ariennes*, p. 8）。

そもそもパリ・ラテン語写本８９０７番が発見されたのは、フランス革命後の西暦１７９３年のことであった。当時、フランスの建造物委員会（La Commission des monuments [フランス語]）の数人がシャルトル大聖堂の図書館で写本の採集を行っており、その際にパリへ持ち帰られた写本の一冊が当『パリ・ラテン語８９０７番写本』、即ちフランス国立図書館に所蔵されているラテン語写本の内の８９０７番目の資料である（F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, 1, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1899, S. XV）。

[11] ピエール・マルヴァ「コンスタンティヌスからテオドシウスまで－皇帝の改宗から帝国の改宗まで」『キリスト教の歴史：現代をより良く理解するために』（アラン・コルバン編；藤本拓也、渡辺優訳）、東京：藤原書店、2010 年、84 頁。

ア教会会議の全体像の把握が十分になされているとはいえない。基本的には「正統派とアレイオス派の対立」という図式からアクイレイア教会会議を評価している[12]。たとえばブレネケ（H. C. Brennecke, 2007）は論文「アンブロシウスにいたる西方における三一論争」（Der Trinitarische Streit im Westen bis Ambrosius）の中で次のように述べて、アクイレイア教会会議の決議の効果を肯定している。「西方では西暦３８１年のアクイレイア教会会議以来、ホモイオス派による三つのヒュポスタシスを肯定する神学の解決策は‘アレイオス主義’として排除され、その結果、非合法な異端の教会と見做される状態になった」と述べている[13]。更にブレネケ（2017）は論文「‘全世界はうめき苦しみ、自ずとアレイオス派に満ちていることに驚く…’アクイレイア司教フォルテュナトゥス、北部イタリア地方、リミニ教会会議（３５９）について」（*Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est*‥Fortunatian von Aquileia, Oberltalien und die Synode von Rimini (359)）の中で、次のように述べ、コンスタンティノポリス教会会議と共にアクイレイア教会会議の決議の効果が存在すると、なおも承認していた。「西暦３８１年の東方での第二全世界教会会議と、同年に西方で開催されたアクイレイア教会会議で初めて、ホモイオス派の神学をアレイオス主義と明白に見做し、その結果、教会から排除されるべき異端である立場と判断した」と指摘したのである[14]。ブレネケの評価の主な根拠は、アレイオス派と見做されたパラディウスたちの司教位の剥奪が、教会会議の中で宣言されたことであった[15]。ここで着目すべきは、司教位の剥奪を宣言した教会会議の内容が、先ほど多数派の一次資料を用いて説明した教会会議の様子からでも十分に判明している点である。つまりブレネケの論文に代表される先行研究の評価の現状か

---

[12] これまでのアクイレイア教会会議研究では評価の主な観点が正統派とアレイオス派の対立であった点については次の文献を参照せよ。H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose,* Oxford: Clarendon Press, 1935, p. 205; M. Meslin, *Les Ariens d'Occident 335-430*, Patristica sorbonensia 8, Paris : Editions du Seuil, 1967, p. 330; M. Simonetti, *La Crisi Ariana nel IV secolo,* Studia ephemeridis "Augustinianum" 11, Rom: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975, p. 547; D.H.Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian conflicts*, Oxford early Christian studies, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 179.

[13] H. C. Brennecke, 'Der Trinitarische Streit im Westen bis Ambrosius,' in: *Augstin Handbuch*, ed. V. H. Drecoll, Handbücher Theologie, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, S. 126-127.

[14] H. C. Brennecke, *'Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est*‥Fortunatian von Aquileia, Oberltalien und die Synode von Rimini (359),' in: *Fortunatianus redivivus: Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar*, hrg. von L. J. Dorfbauer unter Mitarbeit von Victoria Zimmerl-Panagal, Berlin: De Gruyter, 2017, S. 61-62.

[15] アクイレイア教会会議の評価にあたって、アンブロシウスのパラディウスたちに対する対応が主に注目されている点については次の文献を参照せよ。H. J. Sieben, 'Aquileia, Synode von 381,' in: *RGG,* 4. Auflage, Bd. 1, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 655; H. C. Brennecke, 'Der Trinitarische Streit im Westen bis Ambrosius,' S. 126-127; H. C. Brennecke, *'Ingemuit totus orbis,'* S. 61-62; D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, pp. 182-183.

ら分かることは、未だに新資料「アレイオス派欄外註」を精査して、従来の一次資料に記載されていない証言を選び出し、その新資料の証言の重要性を考察し、他の同時代の資料を踏まえ、アクイレイア教会会議に対して綜合的な評価を下すに至っていない不十分な研究の現状のである。

そもそも先行研究においてアクイレイア教会会議を評価する際に基準にしている「正統派とアレイオス派の対立」という図式は疑問視すべきである。二十世紀以降には四世紀の諸教義が成立した社会的また政治的背景に関心が寄せられ、更に対立する相手側の見解も考慮された立体的な記述が試みられるようになっていった[16]。故に従来の研究のように「正統派とアレイオス派の対立」という観点に依拠してアクイレイア教会会議を評価することは、教会会議の背景にあるキリスト教の社会的また政治的文脈を看過すると同時に、対立するそれぞれの立場に独自の言い分がある教義史の多面的な動向を把握し損ねてしまう。

以上、アクイレイア教会会議の先行研究の現状を俯瞰すると、少数派の視点と教会会議の実態を伝える新資料が利用できるようになり、従来の一次資料では客観性を担保できなかった教会会議の実態解明が進展する機会であるにも拘らず、十分にその新資料を活用し、巨視的な評価を与えることが未だに出来ていない現状が判明する。こうした現在の研究状況を踏まえて本博士論文は、四世紀の教義史研究についての近年の成果を踏まえつつ、「アレイオス派欄外註」の証言を精査し、アクイレイア教会会議を大局的な観点から位置付けることを課題とする。

近年になって、アクイレイア教会会議に触れる論考が頻繁に発表された時期は、『パリ・ラテン語８９０７番写本』の最新の校訂が出版された西暦１９８０年頃であり、「アレイオス派欄外註」やアクイレイア教会会議を主題にした国際学会も開催されている[17]。しかしそ

---

[16] 四世紀の教義史研究の進展の概略については次の文献を参照せよ。R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy, 318-381*, Edinburgh: Clark, 1988, p. xx.

[17] J. P. Bouhot, 'Origine et Composition des <<Scolie Ariennes>> du Manuscript Paris, B. N. Lat. 8907 - A propos des travaux de Roger Gryson - ,' in : *Revue d' Histoire des Textes* vol. 11 (1981), pp. 303-323; G. Corti, 'Lo Sfondo Ambrosiano del Concilio di Aquileia,' in: *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Antichità altoadriatiche 21, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1981, pp. 43-67; G. Cuscito, 'Il Concilio di Aquileia (381) e le sue Fonti,' in: *Aquileia nel IV Secolo*, Antichità altoadriatiche 22, Udine: Arti grafiche friulane, 1982, pp. 189-253; Y. M. Duval, 'La Preséntatio Arienne du Concile d'Aquilée de 381,' in: *Revue d' Histoire Ecclésiastique* vol. 76 (1981), pp. 317-331; Y. M. Duval, 'Le Sens des Débats d'Aquilée pour les Nicéens. - Nicée, Rimini, Aquilée - ,' in : *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Antichità altoadriatiche 21, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1981, pp. 67-97; A.Haenens, 'De la trace hétérodoxe - paleographie et histoire de l' hétérodoxie dans les travaux de Roger Gryson sur les scolies ariennes du concile d' Aquilée - , ' in: *Revue théologique de Louvain,* vol.12 (1981), pp. 212-228; E. Peretto, 'L'Autorita della Scrittura nel Dibattito del Concilio,' in: *Atti del Colloquio*

れ以降は論文や著作の一部で言及されることはあっても、教父学や古代キリスト教研究でアクイレイア教会会議が独自の論考の対象となっていない。それゆえ本博士論文の研究は連綿と続く学問の伝統の空白を埋め、特に古代キリスト教史を記述する際に必要不可欠な論考になるものと考える。

日本における教父学や古代キリスト教研究を見渡してもアクイレイア教会会議を主に扱った研究は無く、アレイオス派論争研究の古典である園部不二夫の『アリウス派論争史』(明治学院大学文経学会、１９６９年）や、アレイオス主義の思想的特徴をまとめた関川泰寛の論考「アリウス主義と苦しむ神」(『日本の神学』第３０号、１９９１年）と「アリウス主義の思想的系譜（その１)」(『教会と神学』第２２号、１９９１年）でも触れられてはいない[18]。それゆえ本博士論文の研究はアクイレイア教会会議の資料の精査から先行研究の紹介を経て、教義史における巨視的な評価を下し、日本の古代キリスト教を扱う研究の伝統に更なる厚みを加えようとするものである。

本博士論文の研究課題とその意義を明らかにしたが、その課題を達成するために、どのような手順でどのような方法論を使用すれば良いのか、改めて整理したい。

まず博士論文における論述の前提として、アクイレイア教会会議の様子を新しい少数派の観点から解明し得る資料「アレイオス派欄外註」の紹介をする。「アレイオス派欄外註」は複数の資料の組み合わせから構成されており、発見以来、校訂作業が繰り返される度に、欄外註内の複数の資料がどのような時系列で、誰によって作成されたのか、議論がされてきた。注目すべきは、「アレイオス派欄外註」に対する文献学的解明が、アクイレイア教会会議に対する、少数派の新しい視点による再評価につながる点である。古代キリスト教史家のウィリアムズ（D. Williams, 1995）は、先行研究が新資料である欄外註の可能性に対して十分な注意を払っていない点を指摘している[19]。そこで「アレイオス派欄外註」により開かれ

Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381, Antichità altoadriatiche 21, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1981, pp. 97-123; S. Tavano, 'Una Pagina degli Scolia Ariani. La Sede e Il Clima del Concilio,' in: *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381,* Antichità altoadriatiche 21, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1981, pp. 143-165.

[18] 園部不二夫『アリウス派論争史』、明治学院大学文経学会、１９６９年；関川泰寛「アリウス主義と苦しむ神」『日本の神学』第３０号、１９９１年、４６頁から６２頁；関川泰寛「アリウス主義の思想的系譜（その１)」『教会と神学』第２２号、１９９１年、１頁から３３頁。

[19] ウィリアムズは従来のアクイレイア教会会議に関する評価が「アレイオス派欄外註」の検討の結果を踏まえていない点を指摘する。「これらの類まれな文章群（筆者註：「アレイオス派欄外注」）への相応しい配慮は、ずっと前から必要であった。というのもこれらの文章群は、教会会議で破門されて免職された側からの報告であり、アクイレイアで起こった出来事に関する価値ある証言を伝えているからである。この資料は、教会会議の決議がホモイオス派の集団の指導者たちの反発を引き起こしたことを伝えている。これまでアンブロシウスのアレイオス派に対する活動を、歴史的に分析する研究は確かにあった。けれどもグリゾンの研究以前に、この注解書（筆者註：「アレイオス派欄外注」）をニカエア派

た実態解明への新しい射程を、本博士論文の出発点とする。

次に本論に移る前に整理すべき課題は、アクイレイア教会会議の大局的な評価に関する先行研究の分析である。これまでアクイレイア教会会議がどのように歴史の文脈の中に位置づけられて評価が下されてきたのか、代表的な先行研究を取り上げ、先行研究の評価の根拠を整理する。特に、前述したようにアクイレイア教会会議の従来の一次資料は、内容の客観性が疑問視され、ある一定の留保が取り扱いに必要となる。先行研究の体系的な分析にあたっても、従来の一次資料のどの部分をどのように解釈したのか、又どのような他の資料と組み合わせて評価を総合的に下したのかという点に注意する。

先行研究の体系的な分析を終えた後に、本論における論文構成を整理する。どのような研究課題をどのように解明していくかという道筋を明らかにする。同時に論文構成に即してどのような論考が本論で必要になってくるのか指摘する。

序論二節：「アレイオス派欄外註」の紹介

「アレイオス派欄外註」とは、『パリ・ラテン語８９０７番写本』に所収の四世紀のラテン語圏のニカエア派の著述とは別に、その写本の欄外に書きつけられた資料群である。『パリ・ラテン語８９０７番写本』の特徴的な点は、ポワティエ司教のヒラリウス（Hilarius (Poitiers), c. 310- c. 367）の『三位一体について』（*De trinitate*）とアンブロシウス『信仰について』を同時に所収する唯一の写本に該当する点であり、その写本には四世紀後半の神学論争の集成を形成する意向があったと考えられている[20]。

『パリ・ラテン語８９０７番写本』の著作の構成と「アレイオス派欄外註」の関係を整理すると次の通りになる。

（フォリオ番号）	（写本の著作名）	（欄外註資料番号）
Fol. 1- Fol. 259.	ヒラリウス『三位一体について』	
Fol. 259- Fol. 263.	ヒラリウス『アウクセンティウス駁論』	
Fol. 263- Fol. 297.	ヒラリウス『諸教会会議について』	
Fol. 298- Fol. 336.	アンブロシウス『信仰について』一・二巻	資料①（Fol. 298-Fo. 304） 資料②（Fol. 304-Fo. 308）

対ホモイオス派という図式に組み込む試みは、殆ど、いや全くなされていなかった」（D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, p. 171）。

[20] J. P. Bouhot, 'Origine et Composition des <<Scolie Ariennes>> du Manuscript Paris, B. N. Lat. 8907 - A propos des travaux de Roger Gryson - ,' p. 306.

		資料③（Fol. 308-Fo. 311）
Fol. 336- Fol. 353.	『アクイレイア教会会議議事録』	資料④（Fol. 336-Fo. 337） 資料⑤（Fol. 337-Fo. 349）

（欄外註資料番号）	（欄外註の資料名）
資料①	マクシミヌス（Maximinus, ?-?）による『アクイレイア教会会議議事録』の引用と註解
資料②	ゴート族の司教ウルフィラ（Wulfila (Ulfila/Ulphilas) , 311 頃-383）の生涯に関するドゥロストルム[21]司教のアウクセンティウス（Auxentius, ?-?）の手紙の引用
資料③	アウクセンティウスの手紙に対するマクシミヌスの註解
資料④	アンブロシウスの著作『信仰について』一・二巻の引用とそれに対するラティアリア[22]司教パラディウスの註解
資料⑤	アクイレイア教会会議で破門を宣告された者の弁明

写本の構成と欄外註の関係を整理すると理解できることは、欄外註の資料はその記載されている写本内のフォリオにある著作の内容に対応していない点である。例えば『信仰について』について註解した欄外資料④は、写本に同著作が所収されているにもかかわらず、註解対象である著作とは別の『アクイレイア教会会議議事録』のフォリオの欄外に記されている。また資料①は議事録に対する註解であるが、記述されている場所は『信仰について』のフォリオの欄外であり、同じ写本に議事録そのものが所収されているにもかかわらず、その議事録の欄外が註解の場所として選択されていない。こうした写本の構成と欄外註の関係から、「アレイオス派欄外註」とは写本内の著作に対応して作成されておらず、写本の著作から独立した資料群として構成されていることが分かる。

「アレイオス派欄外註」に含まれる資料群は、『パリ・ラテン語８９０７番写本』が発見されて以降、一度に全ての部分が校訂・復元されたわけではなかった。初めに校訂・復元された部分は、ドイツ史家のヴァイツ（G. Waitz, 1840)やベッセル（W. Bessel, 1860）の関心を惹いた資料③のアウクセンティウスの手紙の部分であった[23]。アウクセンティウスの手紙には、アウクセンティウスの信仰の師である司教ウルフィラが、ゴート族へアレイオス派のキリスト教を宣教した様子が記されている。ドイツ史家のヴァイツやベッセルがアウクセ

[21] 現在のブルガリア共和国のシリストラ（Silistra）のことである。
[22] 現在のブルガリア共和国内に嘗て存在したローマ帝国の都市であり、現在は廃墟になっている。
[23] G. Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila*, S. 7-23; W. Bessel, *Ueber das Leben des Ulfilas*, S. 3; Ibid., S. 4; Ibid., S. 5; Ibid., S. 6; Ibid., S. 9; Ibid., S. 10; Ibid., S. 11; Ibid., S. 12; Ibid., S. 14; Ibid., S. 29; Ibid., S. 36; Ibid., S. 49.

ンティウスの手紙に関心を持った背景には、ゲルマン民族の祖先であるゴート族によってアレイオス派キリスト教が受容されたということが、ゲルマン民族独自の宗教心に由来するのかという十九世紀特有のナショナリズム的な関心があったと考えられている[24]。

西暦１８９９年になると古典文献学者のカウフマン（F. Kauffmann, 1899）は『ウルフィラ派の資料』（*Aus der Schule des Wulfila*）の中で、写本欄外の複数の資料を、資料①のマクシミヌスの教義に関する集合体と見做し、「マクシミヌスの論説」（Dissertatio Maximini）と名付けて復元した[25]。カウフマンによる復元の刊行以降、アクイレイア教会会議は、ドイツ語圏の研究者に限らず広く一般の古代キリスト教研究者の注目を集めていった[26]。

やがてカウフマンの校訂に対して疑問を持った古代キリスト教史家が西暦１９８０年に新しい校訂を発表した。グリゾン（R. Gryson, 1980）の『アクイレイア教会会議に対するアレイオス派欄外註：ラテン語原文、翻訳と註釈』（*Scolies Ariennes sur Le Concile d'Aquilée – Introduction, Texte Latin, Traduction et Notes*）の中に所収されている校訂である[27]。グリゾンはカウフマンの校訂に対する疑問点を整理し、一層文献学的に厳密な校訂を行い、これまで写本欄外の資料群に与えられていた「マクシミヌスの論説」という通称に代えて、新たに「アレイオス派欄外註」（Scolies Ariennes）と名付けた。

グリゾンが「アレイオス派欄外註」を再度校訂した理由には、カウフマンが幾つかの箇所

---

[24] H. C. Brennecke, 'Deconstruction of the so-called Germanic Arianism,' in: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham: Ashgate, 2014, p. 120.

[25] Maximini Contra Ambrosivm, in: F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, 1, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1899, S. 67-90; Maximini Contra Ambrosivm Dissertatio, in: *Patrologiae Cursus Completes* vol. 1, accurante Adalberto Hamman, Paris, 1958, pp. 690-727.

[26] カウフマンによる『パリ・ラテン語８９０７番写本』の復元の後、その影響を受けてアクイレイア教会会議は次の文献で論じられている。H. E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig, 1939, S. 72; L. Saltet, 'Un Texte Nouveau: La Dissertatio Maximini contra Ambrosium,' in: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 2 (1900), p. 119; H. Usener, 'Compte Rendu de Kauffmann, *Dissertatio*,' in: *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, vol. 21 (1900), Sp. 363; F. Vogt, 'Compte Rendu de Kauffmann, *Dissertatio*,' in: *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 28 (1902), S. 193; J. Zeiller, *Les Origines Chretiennes dans la Provinces danubiennes de L'Empire romain*, Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 112, Paris: De Boccard, 1918, p. 483.

[27] Texte et Traduction (Commentaires de Maximinus; Fragments de Palladius), in: R. Gryson, *Scolies Ariennes sur Le Concile d'Aquilée – Introduction, Texte Latin, Traduction et Notes*, Edition du Cerf, 1980, pp. 204-330; Fac-Simile du Manuscrit, Paris, B.N., lat. 8907, fol. 298r-311v, 336v-349r, in: R.Gryson et L. Glissen, *Les Scolies Ariennes du Parisinus Latinus 8907 - un echantillonnage d' ecritures latines du Ve siecle*, Turnhout: Brepols, 1980, pp. 44-99; Scholia in Concilium Aquileiense, cura et stvdio R. Gryson, CCSL vol. 87, Scripta Arriana Latina; pars 1, Turnholti: Brepols, 1982, pp. 147-197.

で写本の文字を誤って認識していたことや、筆跡のリガチュアに対する知識が十分ではなかったこと、また単純に注意力が不足していたことなどが挙げられた[28]。更にグリゾンは、カウフマンが不明瞭な文字を判読する際に、どの程度その判断が信頼に値するのかという目安を付記しなかった点も批判した[29]。

グリゾンによる再校訂作業の結果判明したのは、欄外註全体を一体的な資料と見做したカウフマンと違って、「アレイオス派欄外註」を前半部（=前述の資料①から③）と後半部（=前述の資料④から⑤）に二分割することができる点である[30]。後半部とは、アンブロシウスの著作『信仰について』の引用と註解（＝資料④）、アクイレイア教会会議に対するパラディウスの証言（＝資料⑤）であった。

「アレイオス派欄外註」の全体を二分割できると推定する理由は、前半部の文字の形が多様であり文体の違いが確認できる故に、少なくとも前半部は三人の手で記述されたと考えられるが、他方で後半部は文字が均一の形を保っており、速記者に特徴的な走り書きによる崩れがないので、単一の書き手に由来すると見做されるからであった[31]。

グリゾンが新たに欄外資料の校訂作業を行って発見した重要な点は、写本欄外に記されている資料群の前半部（=前述の資料①から③）が書かれ始めた時点で、先に資料群の後半部（=前述の資料④から⑤）が存在していたことである。前半部の内容に、写本欄外の後半部を参照しないと記せない、従来の資料では確認できない点がいくつか確認できるからであった[32]。それ故、写本欄外の資料群の後半部は、前半部の資料より時系列的に先に記されたということが理解できる。

写本欄外の資料群の後半部が記された時期は、アクイレイア教会会議が開催された西暦３８１年以降ということは確実である。加えて後半部の内容がローマ司教ダマスス（Damasus I, 304 頃-384. 12. 11, 在位：366. 10. 1-没年）を生存している者として扱っているので、後半部はダマススが亡くなる西暦３８４年以前に記されたと考えられる[33]。この「アレイオス派欄外註」の後半部が記された時期を考慮すると、アクイレイア教会会議の直後でもアンブロシウスたちに対する批判が可能であったという当事者の貴重な証言として、「アレイオス派欄外註」の後半部を読み解くことができる。アクイレイア教会会議に関してアンブロシウスなどの多数派側の、客観性が疑問視される資料しか残存していなかった状況を踏まえると、「アレイオス派欄外註」の後半部の資料は、アクイレイア教会会議の実態を解明して歴史的な文脈の中で巨視的な評価を下すために必要な証言である。

---

[28] R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 41.
[29] Ibid.
[30] Ibid., p. 52.
[31] R.Gryson et L. Glissen, *Les Scolies Ariennes,* p. 22.
[32] R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 93.
[33] Ibid., p. 96.

序論三節：アクイレイア教会会議の先行研究

四世紀の教義展開におけるアクイレイア教会会議の大局的な評価は、これまでアンブロシウス研究や『パリ・ラテン語８９０７番写本』研究、そしてコンスタンティノポリス教会会議研究の中で副次的に取り扱われてきた。これから幾つかの先行研究の中でアクイレイア教会会議が、副次的とはいえ、どのように取り扱われていたのかを紹介する。

まずイギリス国王ジョージ五世や六世付きのチャプレンであったダデン（H. Dudden, 1935）による『聖アンブロシウスの生涯と時代』（*The Life and Times of St. Ambrose*）の中の記述である。ダデンの著作は西暦１９３０年前後、複数の研究者により発表されたアンブロシウスの生涯の批評的研究の一つであった[34]。ダデンは西暦３８０年頃からの論敵に対するアンブロシウスの論争的な態度を踏まえ、アクイレイア教会会議が「北イタリアとイッリュリクムで中々消えずに残存している異端を有効に打ち砕くための強打をする」[35]目的で開催されたと指摘した。

更にダデンはアンブロシウスの手紙の記述を参照し、アクイレイア教会会議の分析・評価を試みた。参照したアンブロシウスの手紙の記述は三箇所ある。第一にアクイレイア教会会議によって「西方の全司教がニカエア信条を承認した」[36]という手紙（= *Ep.* 2 (10)）の報告、第二に「パラディウスとセクンディアヌスが司教を務める西方のたった二つの地域で信仰に対する不平不満が挙がっているだけで、海にまで至る他のあらゆる領土、地域、村部では、信仰の共有が唯一無二であり、汚染されること無く維持されている」[37]という手紙（= *Ep.* 6 (12)）の報告、第三に「イタリアやガリア、そしてアフリカは平和的に正統的な考えになった」[38]という手紙（= *Ep.* 8 (14)）の報告である。ダデンはこれらアンブロシウスの手紙の報告をそのまま真実と認め、パラディウスとセクンディアヌスの司教位が剥奪されたと考え、「西方に関しては、アクイレイア教会会議でアレイオス派に対する正統主義の勝利

---

[34] 他に同時代のアンブロシウス研究に、ドイツ語ではカンペンハウゼン（H. Campenhausen, 1929）の『教会政治家としてのミラノのアンブロシウス』（*Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* [ドイツ語]）、フランス語ではパランク（J-R. Palanque, 1933）の『聖アンブロシウスとローマ帝国』（*Saint Ambroise et l'Empire Romain* [フランス語]）が存在した。そしてその何れもが、アクイレイア教会会議に言及する際にカウフマンによる要約を参照している（H. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 12, Berlin: Walter de Gruyter, 1929, S. 49; J-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, Paris: E. de Boccard, 1933, p. 80; H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose,* p. 199）。

[35] H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose,* p. 199.

[36] Ibid., p. 206.

[37] Ibid.

[38] Ibid.

が決定的になった」と指摘した[39]。

次に宗教史家であり、世界的に著名な「宗教学研究所」(Institut de recherche pour l'etude des religions）の設立にも関わったメスリン（M. Meslin, 1967）による『西方のアレイオス派：３３５年から４３０年にかけて』（*Les Ariens d'Occident 335-430*）における評価を検討する。メスリンの著作は、二十世紀になって発見されたアレイオス派の、新しい様々な資料の分析を目的としていた。メスリンはその中で『パリ・ラテン語８９０７番写本』を取り上げ、そこに含まれているアレイオス派の信仰に関する見解を分析する前に、アクイレイア教会会議の歴史的位置づけを紹介した。メスリンが着目したのは、ミラノとシルミウム、それにローマの教会情勢に加え、皇帝により発布された勅法の内容であった。

都市ミラノは西暦３７４年にアンブロシウスが司教となり、都市シルミウムも西暦３７８年にアンブロシウスと同じ「ニカエア派」のアネミウス（Anemius [ラテン語], ?-?）が司教に就任した[40]。都市ローマは、ローマ司教ダマススが教会会議を西暦３７８年ごろに開催し、教会会議の場で自分と対立する司教の職位剥奪を決議し、決議の内容を実行するため皇帝の権威に訴えた[41]。こうしたミラノ・シルミウム・ローマの諸都市の教会情勢を踏まえたメスリンの判断は「だからイリュリクムのアレイオス派は、強大な力に取り囲まれたように見える。緊密な団結でミラノとローマは、アリミヌム教会会議の成果を自分たちの信条とする最後の代表者（筆者註：イリュリクムのアレイオス派）に対してキャンペーンを張り、皇帝の権力の支持を得た」というものであった[42]。

その他にもメスリンはアクイレイア教会会議の意義を評価するために、『テオドシウス法典』（*Codex Theodosianus*）に収められている三つの勅法を挙げた。第一の勅法は「宗教上の事柄の法的判断を司教に容認し、被告人を州の教会会議に付託する」[43]ことを定めた勅法（= *Codex Theodosianus* 16, 2, 23）であり、第二の勅法は「過去の寛容令を廃止し、制裁は無いものの異端者を断罪する」[44]ことを規定した勅法（= *Codex Theodosianus* 16, 5, 5）であり、第三の勅法は「異端者の礼拝場所を没収すること」[45]を定めたもの（= *Codex Theodosianus* 16, 5, 4）である。メスリンはこれら三つの勅法の内容や発布された状況に加えて、先ほど述べた諸都市の教会情勢を考慮し、アクイレイア教会会議について「正統のニカエア派の勢いづいた復興の最終局面である」と指摘した[46]。

更に神学界のノーベル賞とも言われる「ラッツィンガー賞」(Premio Ratzinger [イタリア語]）の最初の受賞者であるシモネッティ（M. Simonetti, 1975）の『四世紀のアレイオス派

---

[39] Ibid., p. 205.
[40] M. Meslin, *Les Ariens d'Occident 335-430*, p. 330.
[41] Ibid.
[42] Ibid.
[43] Ibid (n. 26).
[44] Ibid.
[45] Ibid.
[46] Ibid.

による危機』（*La Crisi Ariana nel IV secolo*）おけるアクイレイア教会会議の評価を確認する。シモネッティは著作において、四世紀における教会会議の間の関係性や、教会会議に影響を及ぼす皇帝の意向や主要な司教の見解に注目しながら、四世紀の教義史を整理した。アクイレイア教会会議の評価に関してシモネッティは、同年に東方で開催されたコンスタンティノポリス教会会議との類似性に注目した。

西方のアクイレイア教会会議と東方のコンスタンティノポリス教会会議は共通して、アレイオス派と見做す集団に対して批判的な態度を表明していた。東西の二つの教会会議で確認できる類似性を考慮してシモネッティは、アクイレイア教会会議を次のように評価した。「やや小規模であるが、この教会会議（筆者註：アクイレイア教会会議）は予測できる範囲において、次のように説明できる。コンスタンティノポリス教会会議に倣っているので、コンスタンティノポリス教会会議に対する公的な承認や確認が明確になったと説明できる。まるで東方においてコンスタンティノポリス教会会議でアレイオス派の異端の決定的な敗北が明らかになったように、西方でもアレイオス派は決定的な敗北を喫したのであった」とシモネッティはまとめた[47]。

以上、ダデン、メスリン、シモネッティの評価を紹介した。これら三者の研究者は各々の観点で、アクイレイア教会会議を評価したが、共通していたのは、「正統とアレイオス派の対立」という図式からアクイレイア教会会議を、その対立が終焉する重要な原因と見做している点であった。

こうした従来のアクイレイア教会会議の評価の共通点に否定的な見解を示したのは、西暦１９９５年に『ミラノのアンブロシウスとニカエア派対アレイオス派論争の終焉』（*Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian conflicts*）という著作を発表したウィリアムズ（D. Williams, 1995）であった。ウィリアムズは著作で、グリゾンが「アレイオス派欄外注」の校訂により獲得した文献学的な成果を活用した。

ウィリアムズは「アレイオス派欄外註」の後半部が、アクイレイア教会会議直後にアンブロシウスたちに対する批判が可能であった当事者の証言として読み解くことができる点に着目した。ウィリアムズ曰く「アレイオス派欄外註」の後半部は、アクイレイア教会会議で破門を宣告され、司教位の剥奪を宣言された者の証言や、その者の批判的な視点を伝えているので、「アクイレイア教会会議による決議は決して、西方におけるホモイオス派の神学的な勢力に終わりをもたらしたわけではなく、アレイオス派とニカエア派の間の緊張関係は継続していた」と考えることができた[48]。

アクイレイア教会会議の影響についてウィリアムズは、これまでの先行研究のようにアンブロシウスの手紙の証言や勅法の内容をそのまま真実と受け入れなかった。ウィリアムズは、コンスタンティノポリス教会会議が同年に開催され、同じくアレイオス派を否定しているとはいえ、アクイレイア教会会議が、東方のコンスタンティノポリス教会会議の西方版

---

47 M. Simonetti, *La Crisi Ariana nel IV secolo,* p. 547.

48 D.H.Williams, *Ambrose of Milan,* p. 179.

ではない点を指摘する[49]。理由は以下の通りである。

コンスタンティノポリス教会会議開催の目的は、事前に発布された皇帝の勅法（= *Codex Theodosianus* 16, 5, 6）に合わせて新たにニカエア派のコンスタンティノポリス司教を選任し、そこでニカエア派の信仰を唯一の基準と設定することであった。そしてコンスタンティノポリス教会会議が開催され、ニカエア派の信仰が唯一の承認されるべき基準とされた。このコンスタンティノポリス教会会議の決議に合わせて、テオドシウス一世は新たな勅法を発布し、全教会は西暦３２５年にニカエア教会会議で決議された信条を支持すべきであり、それ以外の者は異端者として教会から出ていくよう求めた[50]。

他方でアクイレイア教会会議の主な目的は、パラディウスたちの司教位を剥奪することであった。アクイレイア教会会議で繰り広げられた議論も、「アレイオスの手紙」における父なる神と子なる神の間の関係性に対する賛否を問うといった、旧来の論点の繰り返しであり、コンスタンティノポリス教会会議で論点となった聖霊なる神の位格に触れることはなかった。さらにアクイレイア教会会議がニカエア派に則した新しい信条を決議した事実も確認出来ず、教会会議に合わせて発布された皇帝の勅法も見当たらない[51]。

アクイレイア教会会議とコンスタンティノポリス教会会議の目的やその結果の相違を踏まえると、同時期に開催され、アレイオス派を批判する点では同じとはいえ、アクイレイア教会会議は東方のコンスタンティノポリス教会会議と連動しているとは評価し難い。それ故に東方のコンスタンティノポリス教会会議による決議や勅法と同じ結果が、そのまま西方に連動してアクイレイア教会会議においても形成されたと推定することは難しい[52]。

このようにアクイレイア教会会議が東方のコンスタンティノポリス教会会議の西方版ではないと論じた上でウィリアムズは、アクイレイア教会会議が、その後のキリスト教史に決定的な影響を及ぼしたとする見解に対して批判的な態度を取った。

確かにアンブロシウスの手紙（= *Ep.* 6 (12), 3）は、アクイレイア教会会議の結果、パラディウスたちの影響力が殆ど無くなったことを報告するが、ウィリアムズは真実として受け入れるべきではないと考えた。「アレイオス派欄外註」における批判的な証言が残っており、アクイレイア教会会議以後もパラディウスを支持する者たちの影響力が残存していたと確認できるからである。ウィリアムズは「教会会議（筆者註：アクイレイア教会会議）は、特に親ニカエア派の司教と教会への帝国の露骨な支援という優位性を原因に、アレイオス主義の影響力の低下を明らかに示したと同じくらいに、‘アレイオス主義の決定的な敗北’の印をつけなかった」とまとめた。

加えて後世のアンブロシウスについての聖人伝や歴史書にも、アクイレイア教会会議の記述が確認出来ないことから、一層アクイレイア教会会議がもたらした影響を疑った。かく

---

[49] Ibid., p. 183.
[50] Ibid., p. 182.
[51] Ibid., p. 183.
[52] Ibid.

してウィリアムズは次のように結論付ける。「アクイレイアでの集会とは、グラティアーヌスとテオドシウス一世の治世下で進展した政治的・宗教的運動の単なる象徴に過ぎない」[53]。

序論四節：博士論文の論点と構成

アクイレイア教会会議研究の動向は、西暦１９８０年のグリゾンによる「アレイオス派欄外註」の文献学的解明を境に大きく転回する。それまでダデン、メスリン、シモネッティに代表される研究では、アクイレイア教会会議は「正統派とアレイオス派の対立」の終焉に寄与したと見做されてきた。しかしグリゾンによる再校訂の結果、「アレイオス派欄外註」内の証言の重要性が浮き彫りになり、ウィリアムズは再校訂の成果を享受して「両者の対立の終焉に貢献した」という従来の評価を否定し、アクイレイア教会会議の教会史への影響を疑問視した。

以上、このように先行研究におけるアクイレイア教会会議の大局的評価の変遷を振り返ったわけであるが、この現状が本博士論文本論の出発点となる。まず本論での研究の端緒として、アクイレイア教会会議の様子を伝える、多数派側の証言である一次資料の取り扱い方に着目する。確かにこうした従来の一次資料はその観点の偏向性故に内容の中立性が疑問視されていたが、しかし反対側の少数派の証言「アレイオス派欄外註」が発見されたからといって、従来の一次資料をアクイレイア教会会議の評価に考慮しないという判断は、それもまた客観性が疑われかねない。例えばアンブロシウスは皇帝に西方のアクイレイア教会会議を報告する手紙（=*Ep.* 2 (10)）で勅法に言及し、パラディウスたちの司教位の剥奪を提案するが、その勅法に言及する表現は西暦３８１年に東方のコンスタンティノポリスで発布された勅法（= *Codex Theodosius*, 16, 5, 6）内の表現に符合する[54]。従ってアンブロシウスがアクイレイア教会会議の報告の際にある程度、直前に発布された東方の勅法を意識していたことは明確であり、時代状況の中でアクイレイア教会会議を評価するには、こうした東方の動向に追随した西方独自の政治情勢や教会関係の理解が不可欠であった。また従来の一次資料の一つである教会会議の議事録（= *Acta*, 6）で、アンブロシウス個人の働きかけが教会会議の予定に決定的な影響を及ぼしたという記述もあり、アクイレイア教会会議の背景には、ミラノ司教アンブロシウスの個人的な働きかけも存在していた[55]。それ故にアクイレイア教会会議とは、大局的なローマ帝国の政治情勢や、局所的な都市ミラノの教会情勢なども絡まり、複雑な様相を呈しているので、一次資料から分かるその西方の事情の独自性に焦点を当てず帝国東西の動向を一括して、アクイレイア教会会議をその全体の動向の「単なる象徴」とウィリアムズのように整理するのは早計である。

こうした先行研究への疑問点を踏まえて、本論の一章はアクイレイア教会会議とローマ

---

[53] Ibid.

[54] 本論文の二章第一節を参照。

[55] *Acta Concili Aquileiensis,* 6 (p. 320).

帝国の関係を扱う。第一節は基本事項の確認として四世紀におけるキリスト教とローマ帝国との関係を要約し、アクイレイア教会会議が開催された時期におけるキリスト教と帝国の政治的関係が孕む問題について解説する。こうして全体を俯瞰する視点を押さえた後、第二節では教会会議が開催された都市アクイレイアの、当時の政治的位置づけを説明する。西暦３８１年頃に都市アクイレイアが、ローマ帝国の西方全体を対象とした教会会議の開催場として選定されたことには政治的な意図があったのである。それから第三節では論考の焦点をより人事的な問題に移し、アクイレイア教会会議の召集を命令した皇帝グラティアーヌスと、教会会議の予定を変更するよう働きかけたミラノ司教アンブロシウスの両者の関係に迫って、教会会議の開催の裏にある複雑な背景を浮き彫りにする。教会会議の議事録や「アレイオス派欄外註」を考慮すると自然とアンブロシウスと皇帝グラティアーヌスとの良好な関係が想定され、両者の合意で教会会議が開催されたと考えられるが、実際は一定の緊張関係を孕みつつ二者間以外の人間関係も絡まって、教会会議はアンブロシウスの希望通り、限定的な参加者で開催する方向に進んでいった。そして第四節では論考の焦点をアンブロシウス側からパラディウスと皇帝グラティアーヌスの関係に移し、アクイレイア教会会議以前と以後の両者の関係性の変遷を整理し、アンブロシウス側の資料からわからない教会会議の全体像を明るみにする。これまで教会会議以後のパラディウスの消息は不明瞭であったが、新資料「アレイオス派欄外註」に、その信憑性は疑われるものの、グラティアーヌスに頼らないパラディウスのその後の行動が記されており、教会会議の結果を受けた少数派の反応には再考の余地がある。以上、第一節から第四節に渡る論点を中心に一章にてアクイレイア教会会議とローマ帝国の関係を論じる。

一章で当時のローマ帝国の政治的情勢におけるアクイレイア教会会議の位置づけを取り扱うが、教会会議の論題が相互に対立する教義的見解の統一であることから、教義史の動向を踏まえて評価することも必要である。先行研究の変遷を振り返ってみると、教義史におけるアクイレイア教会会議の位置づけとして、ウィリアムズの研究でさえ「正統派とアレイオス派の対立」の終焉を指摘するに留まっている。しかし教会会議の開催のきっかけに、これまで続いてきた教義に関する見解の相剋があったという事実を考慮して、教会会議内の議論は四世紀の教義史の展開の中で理解するのがふさわしいと見るべきである。

それでは、「正統派とアレイオス派の対立」という図式に陥らず、どのような枠組みでアクイレイア教会会議の議論を捉えたらいいのだろうか。注目したいのは、四世紀の教義史研究が二十世紀に入って進展を遂げて、各々の教義を形成する政治的又は社会的背景に関心が寄せられることで、四世紀の教義史の論点が「正統派とアレイオス派の対立」といった形に単純化されず、対立する相手の言い分も考慮した記述が試みられていった点である[56]。そこで本博士論文では、進展した最近の四世紀の教義史研究の成果を取り入れて、アクイレイア教会会議に対する大局的な評価を下したい。そのためにまずアクイレイア教会会議と四

[56] 例えば二十世紀以降、進展した四世紀の教義に関する各論を綜合し全体像をまとめた研究に R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* が挙げられる。

世紀の教義史の関係を整理しなければならない。これが本博士論文の第二章の内容になる。

第一節ではその前提として教会会議という装置が教義の論争に及ぼす影響についてまとめる。教会会議は単なる意見交換の場ではなく、教会組織の統一の形成にも関係し、そこに政治的な思惑も絡んでくるなど、複雑な様相を呈している。こうした四世紀の教会会議の基本的な性格を確認した後、第二節にてアクイレイア教会会議の評価の背景となる四世紀の教義史全体を概観する。そこで代表的な先行研究に依拠しつつ、四世紀の教義史以前からなされてきた神論をめぐる論点を踏まえて、いかに四世紀の教義に関する見解が時に相互に類似し、また時に区別されたのかという点を議論の推移に則して案内する[57]。時の政権や皇帝との関係の記述でも、特定の資料に依拠した推測を避ける。四世紀の教義史の全体を振り返った結果として、アクイレイア教会会議はニカエア信条の新しい解釈、即ち三つのヒュポスターシスと神の唯一性を矛盾なく両立させた解釈（＝「新ニカエア主義」）に則した動向の中に位置づけられる可能性を指摘する。

「新ニカエア主義」という用語はドイツ語圏の研究で形成された概念であり、他の欧米言語の事典等を参照しても記述がなく、日本語の古代キリスト教研究にもその取り扱いが無い。それ故に、そもそも「新ニカエア主義」とは何かという整理が必要であるので、どのような経緯で「新ニカエア主義」という教義区分が形成されてきたのかを第三節で要約する。そして「新ニカエア主義」がギリシャ語圏の教義論争に端を発する事実を踏まえて、アクイレイア教会会議内の議論はラテン語圏に属するので、ラテン語圏特有の「新ニカエア主義」の在り方についても、代表的な先行研究に依拠しつつ解説する[58]。第三節での検討の結果、アクイレイア教会会議の様子はラテン語圏における「新ニカエア主義」受容の状況が反映されていると分かる。そこでアクイレイア教会会議の教義史的な評価という本博士論文の課題を解決するための切り口として、アクイレイア教会会議とラテン語圏における「新ニカエア主義」の関係を検討することが必要になってくる。

三章からラテン語圏における「新ニカエア主義」の受容という文脈で、アクイレイア教会会議がどのような役割を果たしていたのか調査する。「新ニカエア主義」という動向に照らしてアクイレイア教会会議を評価するならば、現存するどの資料の、どのような証言を、いかなる観点から読み解くべきなのか、まとめる必要がある。

第一節では、アクイレイア教会会議の一次資料を読解する前提として、現存する諸資料の取り扱いで注意すべき点と、現存する諸資料から読み取れる限界を指摘する。この作業を通してアクイレイア教会会議の諸資料から「新ニカエア主義」との関係を実証的に分析するこ

---

[57] この代表的な研究として参照するのは次の文献である。H. C. Brennecke, 'Arius/Arianismus,' in: *RGG*, 4. Auflage, Bd. 1,Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 738-743.

[58] この代表的な研究として参照するのは次の文献である。C. Markschies, 'Was ist lateinischer "Neunizänismus"? Ein Vorschlag für eine Antwort,' in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* vol. 1 (1997), S. 73-95; C. Markschies, 'Neunicaenismus,' in: *RGG*, 4.Auflage, Bd. 6, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 232-233.

とのできる範囲を整える。そして第二節・第三節・第四節では一次資料を精読し「新ニカエア主義」の動向と関係する位置づけの可能性を探る。アクイレイア教会会議は信条を発布しておらず、それに対応した皇帝の勅法も存在していない[59]。そこで「新ニカエア主義」との関係を探究するために、第一に、実質的な結果と見做される出来事から「新ニカエア主義」の受容への影響を読み解くこと、第二に、教会会議の議論に関する証言に「新ニカエア主義」的な要素を探ることに論点を絞る。換言すると読解のための論点は次の二点である。第一にアクイレイア教会会議で宣言した司教位の剥奪は「新ニカエア主義」の受容に貢献したのかという点であり、第二にアクイレイア教会会議内の教義に関する見解は「新ニカエア主義」に分類できるのかという点である。

第二節では、少数派の新資料である「アレイオス派欄外註」を分析し、第一の論点に取り組む。「アレイオス派欄外註」は少数派の当事者の立場から教会会議以後の出来事の報告や証言を含んでいるので、少数派の「アレイオス派欄外註」の言及を多数派の一次資料と対比させ、教会会議内でアンブロシウスたちが宣言した司教位の剥奪はどの程度効果があったのかという点を読み解く。

第三節と第四節では第二の論点、教会会議内の議論の内容が「新ニカエア主義」と関連しているのかという課題に取り組む。第三節では、多数派側の証言である教会会議の議事録を分析する。教会会議内の議論の端緒は、前述したように、パラディウスが止むを得ず「アレイオスの手紙」を巡る議論に応じたことであった。議事録に記録されている教義に関する見解の応酬は、「アレイオスの手紙」に由来する論点で行われている。第三節では、そのような「アレイオスの手紙」の論点が「新ニカエア主義」にどのように関係するのかという点を検討する。

第四節では少数派側の資料「アレイオス派欄外註」に「新ニカエア主義」の影響を探る。「アレイオス派欄外註」には他の一次資料には記録のない教義に関する見解が残されている。パラディウスは「シルミウムの冒瀆」(blasfemia apud Sirmium) と呼び、アンブロシウスたちはその見解に、教会会議の中で決議として確証を与えようとした。確かに「シルミウムの冒瀆」は他の一次資料に確認できないので、軽視され得る可能性もあるが、パラディウスがその教説を詳細に反駁し、以後も論じられるべき課題と見做していることから、アクイレイア教会会議内の教義に関する議論における「シルミウムの冒瀆」の位置づけを無視することは出来ない[60]。着目すべきは、この「シルミウムの冒瀆」がラテン語圏の「新ニカエア主義」の代表的な例であると論じた先行研究がある点である[61]。その先行研究の成果を手掛

---

[59] 次の文献を参照した。Y. M. Duval, 'Le Sens des Débats,' p. 70.

[60] 次の文献を参照した。N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius: Nature and purpose,' in: *The Journal of Theological Studies,* vol.42 (1991), p. 57.

[61] この先行研究とは次の文献である。C. Markschies, '»*Sessio ad Dexteram*«. Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen,' in: Le Trône de Dieu, éd. M. Philonenko, Wissenschaftliche

かりに第四節ではまず、どの観点から「シルミウムの冒瀆」の内容を「新ニカエア主義」の一種に分類できるのかという点を検討する。

仮にその検討の結果、先行研究の通り「シルミウムの冒瀆」に「新ニカエア主義」の影響を確認できた場合、短絡的にアクイレイア教会会議の教義に関する議論を「新ニカエア主義」の一種と見なすことができるのかという問題も生じる。もっとも、こうした問題は簡単には答えを導き出し難い。というのも「アレイオス派欄外註」における「シルミウムの冒瀆」が記録されている文脈は判読不能の文字を含むこともあって、実は未だに先行研究においてもその「シルミウムの冒瀆」をいつ、誰が、どのような状況で作成したのか合意が形成されていないからである。従って、「新ニカエア主義」の動向を踏まえアクイレイア教会会議に大局的な評価を下すためには、「シルミウムの冒瀆」の文献学的な解明を必要とする。これが本博士論文の四章と五章の課題である。

「シルミウムの冒瀆」は「アレイオス派欄外註」が発見されて以降、その資料の校訂や紹介の際に、それが誰の主張で現存するどの見解と特定できるのか議論されてきた。故に「シルミウムの冒瀆」の究明は背景に研究の蓄積を伴っているので、四章はそうした先行する研究史の紹介と、「シルミウムの冒瀆」を特定した主要な論考の分析を行う。

まず第一節では「シルミウムの冒瀆」の読解をめぐる議論を行う前提として、「アレイオス派欄外註」の中で「シルミウムの冒瀆」が、どのような文脈で言及されているのかという点を整理する。「シルミウムの冒瀆」は「アレイオス派欄外註」の資料⑤の中に記載されているので、その資料⑤の内容は如何に類別できるのか、そしてどのように議論が展開されていったのかを要約し、「シルミウムの冒瀆」を読解するための論点を探る。

第二節では、西暦１９８０年の「アレイオス派欄外註」の再校訂にてグリゾンが論じ、その時点で学会にて認められていた「シルミウムの冒瀆」の文献学的解明を紹介する。第三節では広く支持されていたグリゾンの見解を覆し、現在に至るまでその妥当性が認められているマクリン（N. McLynn, 1991）の新しい研究成果を紹介する[62]。

マクリンの研究はこれまで支持されてきたグリゾンの見解から離れ、約百二十年前の学説を再評価した。マクリンは「シルミウムの冒瀆」がどのような表現に言い換えられているかに着目し、換言された語彙の当時の使用法を検討することで、これまでの研究手法とは全く違った角度から「シルミウムの冒瀆」の内容に迫った。結果、古代キリスト教学者や教父学者はグリゾンの定説を棄却し、新たにマクリンの研究内容を支持することになった[63]。

Untersuchungen zum Neuen Testament 69, Tübingen: Mohr, 1993, S. 252-317.

[62] N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' pp. 52-76.

[63] マクリンの学説を支持した研究論文は次の通りである。C. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie - Kirchen- und theologiegeschichtlichen Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381 n. Chr.)* -, Beiträge zur historischen Theologie 90, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995, S. 128; C. Pietri, 'Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie', in: Charles and Luce Pietri (eds.), *Das Entstehen der einen Christenheit,* Die Geschichte des Christentums, Bd.

しかし詳細に古代キリスト教研究の論考を見渡すと、こうしたマクリンの学説に対する疑問点も確認できないことはない。例えばマルクシース（C. Markschies, 1995）はマクリンの学説の結果を肯定しながらも、論証過程に納得のいかない点が存在すると指摘した[64]。更にデュバル（Y. M. Duval, 1998）が述べたように「正しいと全く認められない」とまで言及されることもあった[65]。そもそもマクリンの研究とは、これまで全く顧みられてこなかった約百二十年前の学説を、様々な留保をつけて補完するといった体裁なので、論証には確実とは言えない推定による裏付けがなされていることもあり、厳密に言えばマクリンの学説を肯定し受容するには相応の検討が必要であった。

そこで第四節ではマクリンの学説を根拠づける論証の一つ一つに立ち入り、その典拠となる証言を検証し、異なる結論を導く余地がないかどうかを検討する。そしてマクリンの個別の論証に対して疑問点を提起し、マクリンの学説がこれまでのグリゾンの支持する見解を覆して定説になるに相応であるかどうか検討する。結論を先取りすれば、本博士論文は「シルミウムの冒瀆」を解き明かしたマクリンの研究を支持すべきではないという認識に達し、別の角度から文献学的な解明を迫る必要があると確認する。

ここで本博士論文の課題を解決するために必要な「シルミウムの冒瀆」の文献学的解明は振り出しに戻る。かつての定説とされていた見解はマクリンによって否定された。しかしマクリンが提唱する新しい学説も、受け入れることが困難であった。そこで全く違った観点からの新しい論考が必要になってくる。五章はこうした新しい論考を、「アレイオス派欄外註」の引用と分析を付して説明する。

「アレイオス派欄外註」の内容を更に精査し、「シルミウムの冒瀆」が言及される段落の冒頭の発言に着目して、新しい論考の端緒とする。パラディウスは、教会会議で議論する内容について予め想定できたはずなのに、「シルミウムの冒瀆」に議題を移そうとするアンブロシウスたちの態度を「驚かざるを得ない」と言っていた[66]。これまでの先行研究ではグリゾンであれマクリンであれ、「シルミウムの冒瀆」とはアンブロシウスたちの見解であり、彼らが支持する教義上の見解であるということに疑いは向けられてこなかった。しかし「アレイオス派欄外註」の「驚かざるを得ない」というパラディウスの発言を考慮すれば、「シルミウムの冒瀆」とアンブロシウスの結びつきが予想外のこととして受け止められているのである。パラディウスはなぜそのように驚いたのか、この問いかけが五章の論考の出発点となる。

2, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1996, S. 455.

64 次の文献を参照した。C. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, S. 129.

65 Y. M. Duval, 'Ambroise et l'arianisme occidental,' in: *L'extirpation de l' Arianisme en Italie du Nord et en Occident*, Variorum collected studies series 611, Aldershot [etc.]: Ashgate cop., 1998, XI, p. 25.

66 Fol. 345v, 4 (p. 310).

第一節では先行研究で、パラディウスがなぜそのように驚いたのかという点に疑問が向けられなかった理由を検討する。そして「シルミウムの冒瀆」に至る文脈を巡って様々な解釈が成立してきたことを振り返り、先行研究の解釈の要点と問題点を整理する。

第二節では具体的にパラディウスがなぜ驚いたのかということを探る目的で、直前のパラディウスの論述を整理し、パラディウスが驚かない場合を想定していた点を突き止め、その箇所との対比で驚いた「シルミウムの冒瀆」の実態像と言えるものを明らかにしたい。

その検討の結果、「シルミウムの冒瀆」とはパラディウスが驚くほどに、アクイレイア教会会議の参加者に無縁な教義に関する見解であると明らかになる。そしてアクイレイア教会会議の参加者が「シルミウムの冒瀆」という教義的な命題に本来関係がないということは、その「シルミウムの冒瀆」を一類型に含む「新ニカエア主義」とも関連が見出せないことに繋がるので、教義に関する議論の観点から見て「新ニカエア主義」とアクイレイア教会会議との関係を探る試みに否定的な見解を出す。

結論において本博士論文の課題である、四世紀の教義史やローマ帝国における教会史に照らしたアクイレイア教会会議の巨視的な評価を整理する。そして本博士論文の研究内容を踏まえ、改めてウィリアムズの下した「単なる象徴」というアクイレイア教会会議の評価の意味を再考したい。アクイレイア教会会議の影響力の実態を考慮すれば、ウィリアムズの評価は簡単に否定し難いが、他方で依然として西方にて「アレイオス派を退けた」といった評価が付され続けている。それでは本博士論文の研究内容がウィリアムズの評価をある程度修正するものであった場合でも、引き続きアクイレイア教会会議に、「アレイオス派を退けた」といった評価が付与されるのか。そこでローマ帝国における教会史における評価と、四世紀の教義史における評価を区分し、両者を混同することなくアクイレイア教会会議の意義を整理し、本博士論文の検討結果を孤立させず、正当な評価を得るように浮き彫りにする。

一章：アクイレイア教会会議とローマ帝国

一章の主題はアクイレイア教会会議とローマ帝国の関係である。第一節は四世紀におけるキリスト教とローマ帝国との関係を要約し、アクイレイア教会会議が開催された時期におけるキリスト教が帝国との間に孕む政治的緊張について案内する。第二節ではアクイレイアという都市の、開催時における政治的位置づけを説明する。第三節の論考はより人事的な問題に焦点を移し、西暦３８１年の時点で教会会議の召集を命令した皇帝グラティアーヌスとミラノ司教アンブロシウスの関係に迫る。

一章一節：四世紀のキリスト教とローマ帝国の関係

四世紀という時代は、キリスト教が迫害の歴史から公認されるに至り、やがて事実上のローマ帝国の国教となる過程であった。まずキリスト教が迫害されていた背景を説明する。

二世紀頃からキリスト教徒は、ローマの神々へ礼拝をするよう求められた場合に拒否してきたので、帝国の秩序を乱す者と見做され、各地で散発的な迫害を受けるようになった。三世紀半ばになると、ゴート族の侵入や自然災害が頻繁に発生し、危機的な状況がこれ以上起こらないように、ローマの神々を崇敬するよう命令が発布された。命令に従わない者は棄教を迫られたので、命令を拒否するキリスト教徒は、三世紀半ばに至るまで組織的な迫害に遭った。西暦２９３年にはローマ帝国全体を四人の皇帝で共同統治する体制が成立したが、その共同統治の体制は、ローマの神々の加護によって支えられていると見做されていたので、ローマの神々以外の宗教は、共同統治の体制から排除すべきであると考えられた。そこで西暦２９７年にマニ教徒が迫害されたのに続き、キリスト教徒も西暦３０３年から迫害されることになった。やがて西暦３１１年になると、東方のガレリウス（Galerius (Valerius Maximianus), 250 年頃-311.5, 在位：305-没年）が迫害の失敗を認め、キリスト教徒に、集会の場所を再建する権利を容認した。その後西暦３１３年には、内乱を勝ち抜いて西方で単独統治するコンスタンティーヌス一世（Constantinus I (Flavius Valerius Augustus), 280 頃-337, 在位:306-没年）と、東方で単独統治するリキーニウス（Licinius (Valerius Licinianus), 250 頃-324, 在位 308-没年）が、キリスト教を含めた全ての宗教を公認した[67]。

西暦３１３年にキリスト教が公認されると、教会はローマ帝国による金銭、土地、建物などの寄贈を享受できると皇帝の勅法で規定された。同時に司教に対して裁判の仲裁や奴隷解放の手続きができる権利が付与され、司教が行政官の役割の代わりを務める立場となり、

[67] フランスワーズ・トラモン「迫害されるがローマ帝国に服従する（三一一年まで）」『キリスト教の歴史：現代をより良く理解するために』（アラン・コルバン編；藤本拓也、渡辺優訳）、東京：藤原書店、2010 年、63 頁から 64 頁。

その結果、教会はローマ帝国の行政組織の一部に組み込まれていった。そうすると、教義に関する意見の対立から教会組織内部が混乱すると、行政の一環となった教会組織の機能が十分に働かなくなる不利益がローマ帝国に生じ得る。それ故に教会内で教義を巡る対立が生じた場合、ローマ帝国の皇帝が介入して、対立を解消するよう処置が講じられた。教義を巡る対立が、教会会議における合意の形成によって終結した場合、その教義に関する合意に反した者に皇帝は処罰を科した。

教会に対するローマ帝国のこうした優遇と介入は、西暦３３７年にコンスタンティーヌス一世が死んだ後も継続した。更にコンスタンス（Constans (Flavius Julius), 320(323)-350.1.18, 在位：337-没年）やコンスタンティウス二世（Constantius II (Flavius Julius), 317.8.7-361.9.3, 在位：337-没年）の治世では、キリスト教と比較して異教徒の権限が徐々に制限されていった。しかし西暦３６１年にユリアーヌス（Julianus (Flavius), 332-363.6, 在位：361.11-没年）が治世を始めると、異教徒に対する制限は撤廃され、キリスト教に対する優遇も見直された。西暦３６４年からユリアーヌスに続いてローマ帝国の統治に携わった、西方のウァレンティーニアーヌス一世 (Valentinnianus I (Flavius), 321-375.11.17, 在位：364-没年）と東方のウァレンス (Valens (Flavius), 328 頃-378.8.9, 在位：364-没年）も、キリスト教徒と異教徒の権利を平等に扱った。しかし西暦３８１年からこうした動向とは逆に、新しい西方の正帝グラティアーヌスと東方の正帝テオドシウス一世は、キリスト教以外の異教徒を法の保護外に置き、異教徒から法的な権利を徐々に奪っていった。やがて西暦３９２年になると、異教徒はローマ帝国内の全法的権利を失い、その結果、キリスト教だけがローマ帝国に公認された宗教になったのである[68]。

以上の四世紀のキリスト教とローマ帝国の関係を踏まえると、西暦３８１年に開催されたアクイレイア教会会議は、ちょうどローマ帝国の方針が西暦３６１年から続く異教徒の擁護から、キリスト教以外容認しない体制へ変遷する端緒に位置すると理解できる。更に視野を広くすると、西暦３８１年の転換は、キリスト教が迫害されていた立場から、存在を認められるに至り、そこから優位な地位へ上る際の重要な局面になっている。西暦３８１年にはキリスト教以外容認しないというローマ帝国の態度が明確化されたからである。

西暦３８１年におけるキリスト教以外容認しない方向への転換を別の観点から見れば、それはキリスト教の類別化と統制の端緒であると考えられる。たとえキリスト教以外容認しないとしても、実際はキリスト教には色々な立場があるので、帝国が公認するキリスト教はどのようなものであるのかという点を類別し統制する気運が高まる。いくらキリスト教であっても、公認された地位に与らなければローマ帝国の庇護も受けられなくなる。

西暦３８１年に開催された教会会議の動向を確認すると、東方のコンスタンティノポリス教会会議の教会法は、アレイオス派、アポリナリオス派、マケドニオス派などを異端と見做していて、更にこの教会会議と関連して発布された皇帝の勅法（= *Codex Theodosius*, 16,

[68] ピエール・マルヴァル「コンスタンティヌスからテオドシウスまで－皇帝の改宗から帝国の改宗まで」、82 頁から 85 頁。

5, 6）にも同様の表現があることから、その教会会議の決議に法的効果が付されていると考えられる[69]。それ故にコンスタンティノポリス教会会議の動向は、帝国におけるキリスト教内の類別と統制に関する整理の一環であったと考えられる。

西方のアクイレイア教会会議の議論の中では、パラディウスがアレイオスの一派である「冒瀆的な考えの持ち主である」と言われ、「いかなる事実があっても、キリスト教徒でも司教でもない」と言及されていた[70]。加えてアンブロシウスはアクイレイア教会会議を報告する皇帝宛の手紙（=*Ep.* 2 (10)）でパラディウスの司教位の剥奪を提案するが、根拠として挙げている勅法は前述のコンスタンティノーポリス教会会議に関連する勅法（= *Codex Theodosius*, 16, 5, 6）だと考えられている[71]。それ故に西方のアクイレイア教会会議の動向も、キリスト教内の統制が図られたローマ帝国の時局に即していたと導かれる。アクイレイア教会会議内で、パラディウスが破門に値するかどうかの審問は、唯一の公認されたキリスト教を選ぶための類別と統制の枠組みの中にあった。

以上、西暦３８１年の動向を踏まえると、唯一の公認へと進むキリスト教の転換点において、東方と西方いずれの教会会議も、西暦３８１年に発布された勅法に依拠しつつ、どの立場のキリスト教が公認に相応しく、どの立場が相応しくないかという統制に寄与し、ローマ帝国との関係の時局に対応していた。

一章二節：都市アクイレイアの政治的状況

アクイレイアという都市はアドリア海の岬から数キロ離れた場所に位置している。この場所は、ジュリア・アルプス山脈へ繋がる複数の道の交通の要所であった。加えてローマ帝国の植民地になった後、近辺の金山が発掘されることで、アクイレイアは軍事面だけでなく商業や産業の上でも中心地となった。またキリスト教がローマ帝国に公認されてから教会が建設され、近辺の布教の拠点となった[72]。

皇帝グラティアーヌスは西暦３７９年にシルミウムからトリーアに帰還する途中、北イタリアを経由する道程を選択している。ジュリア・アルプス山脈へ繋がる交通の要所たるアクイレイアに立ち寄るためであって、また西暦３７８年のアドリアノープルの戦い以後は異民族の侵入を防ぐことを慮ってアクイレイアに立ち寄ったと考えられている[73]。そのアク

---

[69] 次の文献を参照した。A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol : Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 15, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965, S. 118.

[70] *Acta Concili Aquileiensis,* 62 (pp. 362-363).

[71] 本論文の二章第一節を参照。

[72] E.T. Salmon and T. W. Potter, 'Aquileia,' in: *The Oxofrd Classical Dictionary,* Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 129.

[73] マクリン（1994）はグラティアーヌスの道程の選択の原因が「(ジュリア・アルプス山

イレイアでグラティアーヌスは勅令を発布して、政権の運営も行っており、アクイレイアからミラノに移動してもグラティアーヌスは勅令の発布も行っていた[74]。こうしたグラティアーヌスの政権運営の都市の選択は、グラティアーヌスが「ローマ帝国の宮廷の徹底的な再編成を実行し、皇帝とその取り巻きが北イタリアに定着する」という政治的転換に着手した現れであると見做されている[75]。これまでのようにガリア地方を中心にして政権運営をするのではなく、グラティアーヌスはその運営の中心を、ポー平原の北と東の主要都市ミラノとアクイレイアに移行させた。それもバルカン半島などの異民族の動向に対応するためであった[76]。

グラティアーヌスによる政権の方針転換は、ミラノやアクイレイアの司教たちに恩恵をもたらした。ミラノやアクイレイアの司教たちは「政権にかなり近接していることやその官吏への接触」を通して、皇帝やその周辺の人々に影響を及ぼしやすくなったのである。当時の政権の中にイタリア道長官（＝praefectus praetorio）としてシアグリウス（Syagrius, ?-?）がおり、予定変更後の教会会議の招集状を出すなど、アンブロシウスの「密接な協力者」として働いていた[77]。更にミラノやアクイレイアはローマとも近い距離にあったので、その政権の方針転換のお蔭で、「ローマとの頻繁な連絡のやり取りや、元老院議員の関与による帝国規模の調整」も可能になった[78]。

以上、都市アクイレイアの政治的状況を考慮すると、西暦３８１年にアクイレイア教会会議が開催された都市アクイレイアは、西暦３７８年から異民族の侵攻を阻止する目的で、新たに政治的な中心都市の一つになったことが理解できる。そしてアクイレイアには皇帝や取り巻きの人々も滞在し、アクイレイアを拠点にすれば彼らに接触できる可能性が高くなる。或る皇帝の勅法（＝*Codex Theodosius* 16, 2, 35）によると、司教位を剥奪された者が、皇帝やその周辺の人々に近づいて勅法を得ようと働きかけることを禁じると規定されているので、その規定を逆から読めば、皇帝の近くに滞在し接触することは、教会会議などの決議に対して法的効果を持たせることを容易にさせたと読み取れる[79]。それ故に教会会議に皇帝を関与させたい者にとって、都市アクイレイアで教会会議を開催することは、目的を達成

脈へ通じ、アドリアノープルの戦い以後に襲撃をするゴート族の一部に脅かされている）アクイレイアの戦略上の重要性」（N. Mclynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, the Transformation of the Classical Heritage, 22, Berkeley: University of California Press, 1994, p. 99）にあると述べている。

74 O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n.Chr.*, Stuttgart: Metzler, 1918, S. 250-252.

75 N. Mclynn, *Ambrose of Milan*, p. 119.

76 マクリン（1994）は「一方でバルカン半島の状況は、皇帝の絶え間ない監視を必要とするものであった」（N. Mclynn, *Ambrose of Milan*, p. 119）と述べている。

77 次の文献を参照した。N. Mclynn, *Ambrose of Milan*, p. 100.

78 N. Mclynn, *Ambrose of Milan*, pp. 119-120.

79 *Codex Theodosianus,* 16, 2, 35 (pp. 846-847).

するための重要な要件であった。

ただし実際に、アクイレイア教会会議の決議に効果を持たせる勅法が発布されたことは確認できない。ましてやアンブロシウスがその決議に効果を与えるよう依拠した勅法は、前節で言及したように、東方の教会会議との関連で発布された勅法（= *Codex Theodosius*, 16, 5, 6）であって、西方で新たに発布された勅法ではない。つまりアンブロシウスは、政権運営の中心となった都市アクイレイアで教会会議を開催して、皇帝や政権に影響を及ぼしやすいという点で地理的に優位であったにもかかわらず、勅法の発布という期待する結果を得ることができなかったのである。ここで着目すべきは、教会会議以前にアンブロシウスは皇帝に影響を及ぼし、論敵に対して有利な勅法の発布に成功したことである[80]。この勅法の発布の成功と比較すると、勅法の発布に至っていないアクイレイア教会会議には、形式的にまたは内容的に不十分な点があったと推測できる。

一章三節：アンブロシウスとグラティアーヌス

アクイレイア教会会議は当初の予定とは異なり、限られた、それも殆どアンブロシウス側の司教等だけが参加するものとなったが、このようになってしまった開催の経緯の原因は、皇帝グラティアーヌスに対するアンブロシウスの影響力であったと考えることができる。議事録の中（=*Acta* 6）でパラディウスは、「あなた達の熱心な活動のせいで、この教会会議が皆の揃う全帝国的な教会会議ではなくなった」と指摘している[81]。また別の箇所（=*Acta* 8）では同じ観点についてパラディウスは次のように説明している。「東方の司教達が集わなかったのは、あなたが懇願したからだ。あなたは人を欺く口実でこのこと（訳者註：東方の司教たちが集わなかったこと）を達成し、教会会議を台無しにしたのだ」とパラディウスは述べた[82]。

こうしたパラディウスの指摘を考慮すると、アクイレイア教会会議の在り方にアンブロシウスの働きかけが決定的であったことが判明する。教会会議を開催するにあたってアンブロシウスは自ら皇帝に掛け合って、当初の予定を変更させるほど、皇帝への影響力を持っていたわけである。まさにアクイレイア教会会議とは、西暦３８１年に発布された勅法に依拠し、キリスト教の類別化と統制の機運に貢献したと大局的に考えられるが、教会会議の実態は、何らかの意図でアンブロシウスの都合の良いように予定が変更され、皇帝グラティアーヌスは予定の変更を容認していたのである。それでは、アクイレイア教会会議を評価するにあたって、西暦３８１年のキリスト教評価の転換における大局的な位置づけと、アンブロシウス個人の働きかけを、どのように調和させればよいのであるか。

まず着目すべきは、グラティアーヌスが以前から継続してアンブロシウスの意見にのみ

---

[80] Fol. 336v, 44-46 (p. 270).

[81] *Acta Concili Aquileiensis,* 6 (p. 320).

[82] *Acta Concili Aquileiensis,* 8 (p. 322).

従っていたとは思われない点である。パラディウスも皇帝に面会して教会会議について伺い、「私たちの皇帝グラティアーヌスは、東方の司教達も集合するように命じていた」という、自分にとって都合の良い見解を引き出しているからである[83]。そうすると、先ほど皇帝へのアンブロシウスの影響力にだけ注目していれば、皇帝はアンブロシウス側の意見に傾倒しているように想定できるが、事実、或る時点までは対立するパラディウス側の要望にも耳を貸していて、いわば中立的な態度を取っていたことが分かる。この宗教に関して中立的な態度を取ることは、前皇帝のヴァレンティーニアーヌス一世による中立的な宗教政策を踏襲する態度であると考えられる[84]。

ここで一つの問題に突き当たる。それは、どの時点でなぜ皇帝グラティアーヌスは旧来の政策を転換して、キリスト教に対して中立的な態度を放棄したのかという問いである。かつてグラティアーヌスの政策転換の理由に、「正統な信仰の守護者であり回復者」としてのアンブロシウスの存在が挙げられた[85]。その根拠は『信仰について』一・二巻を作成する動機が、グラティアーヌスがアンブロシウスにその信仰について尋ねることを希望した点に求められるからであった。しかし現在、この見解は研究者の間で支持されていない。理由はアンブロシウスがそれ以前、西暦３７４年に司教に突然就任してから教義に関する著作を出版していないので、シルミウムに滞在していたグラティアーヌスがわざわざ離れた都市の、評判も無い司教に信仰について指導を仰ぐ必要は無いからである。事実、シルミウムでの皇帝グラティアーヌスの周辺には他にもキリスト教の司教がいたので、信仰について尋ねたければアンブロシウス以外に身近に候補者はいた[86]。

加えて『信仰について』一・二巻が作成された動機に着目する。確かにグラティアーヌスはアンブロシウスの信仰について尋ねることを希望したのであるが、その本当の理由は、西暦３７８年からの異民族の侵攻により難民となったイリュリクムのホモイオス派の人々がミラノに逃れ来て、教義に関して見解の違うアンブロシウスに対し、信仰の正統性を問い質す動きがあったからである。そもそもイリュリクムの都市ラティアリアの司教であるパラディウスなどが中心となり、アンブロシウスの教義上の見解に対する批判があったことを考慮すれば、アンブロシウス批判の一翼を担う人々がミラノに滞在し、同じ都市内の元ペッタウ司教ウァレンス（Valens (Julius), ?-?）や元教皇ウルシキウス（Ursicius, ?-?）という既存のアンブロシウス批判者と合流することは、これまでのアンブロシウス批判を加速させることになり、もはや皇帝グラティアーヌスもその批判を放置することが出来ない程度に

---

83 *Acta Concili Aquileiensis,* 8 (p. 322).

84 次の文献を参照した。D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, p. 164.

85 H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose,* p. 189.

86 次の文献を参照した。P. Nautin, 'Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le De Fide (Livres I et II), ' in: Ambroise de Milan : 16e centenaire de son élection épiscopale, Dix études rassemblées par Yves-Marie Duval, Paris : Etudes Augustiniennes, 1974, p. 237.

なったのである[87]。

こうしたミラノやイッリュリクムでのアンブロシウスに対する批判の高まりがあったことを踏まえれば、アンブロシウスが「正統な信仰の守護者であり回復者」として昔からグラティアーヌスの政策転換に影響を及ぼしたとは考えにくい。そこで視点を変えて、グラティアーヌスの政策転換の理由を検討する。それはアクイレイア教会会議以前にも、同じようにグラティアーヌスが旧来の中立的な政策を変更した形跡が確認できるのかという点である。そしてどの年代ごろに政策転換した証拠が見つかったのかという点を踏まえて、その周辺の帝国全体の諸事情から理由を探っていく。

まず注目すべきは、アンブロシウスが西暦３８１年の２月ごろに著した『聖霊について』（*De spiritu sancto*）の中に次のような記述がある点である。アンブロシウスは皇帝グラティアーヌスに向けて、あなたが教会を返還するように命令してくれたと述べた。ここでアンブロシウスが言及する教会とは、西暦３７８年にグラティアーヌスが、難民となってミラノに来たホモイオス派の人々のために割り当てた教会である。ということは、前述のアンブロシウスの発言を踏まえると、皇帝グラティアーヌスは西暦３８１年の２月の時点でホモイオス派も平等に扱う中立的な姿勢を捨て、アンブロシウスに有利と言える行動を取っていることが判明する。こうした皇帝のアンブロシウスへの偏向は、西暦３８１年の３月のイースターの時点でミラノに滞在していたことからも理解できる。グラティアーヌスはトリーアにて冬を過ごした後、北イタリアに移動したのであるが、必ずしもミラノに限定される必要はないのに、キリスト教徒にとって大切なイースターの出来事を祝福する時期に、アンブロシウスが司教を務めるミラノを滞在場所に選んだからである[88]。

以上、このように『聖霊について』の証言と皇帝の行動様式の変化から、グラティアーヌスの政策転換が窺えることを考慮すれば、既に西暦３８１年の２月までには宗教に対する中立的な態度を放棄していたことが確認できる。それも嘗ての自分の判断を覆すほどの根本的な政策転換がその時までに起こっていた。皇帝グラティアーヌスがホモイオス派のために教会を割り当てたのは西暦３７８年であるから、僅か数年の間に皇帝に自分の政策を転換させるほどの何が起こったのか。

その答えの手がかりは、教会会議後にグラティアーヌスに宛てたアンブロシウスの手紙（＝*Ep.* 5 (11)）の「慈悲深い支配者さま、不敬虔なアレイオス派がこれ以上潜伏し拡大しないための準備は、冷静なあなた方によって制定されたことで出来ています。だから私たちは教会会議の決議が効力に欠けることはないと確信しています」という記述にある[89]。着目すべきは、この「冷静なあなた方によって制定されたこと」（vestrae tranquillitatis statutis）が何を指しているかである。そして現存する皇帝が制定した勅法を確認すると、アレイオス派と特定し、その不敬虔さを問題に挙げ、アレイオス派が拡大することを防止する勅法は、

---

87 次の文献を参照した。D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, pp. 143-144.
88 次の文献を参照した。D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, p. 166.
89 Ambrosius, *Ep.* 5 (11), 1 (p. 182).

直近の時期に発布されていたことが分かる。その勅法は西暦３８１年の１月に東方のコンスタンティノポリス教会会議と連動する形で発布された勅法（= *Codex Theodosius,* 16, 5, 6）である。この勅法は、東方の皇帝テオドシウス一世だけでなく西方の皇帝であるグラティアーヌスも連名で署名しているので、原則的に帝国全体に適用される効果があった。そもそも東方では皇帝テオドシウス一世が西暦３８０年２月の時点で、ローマ司教の信仰がキリスト教の基準であるという勅法を発布し、また同年１０月にもコンスタンティノポリスに移動した際にホモイオス派の司教を解任するなど、後年のグラティアーヌスの判断に通じる非中立的な行動を取っている。従って、先ほどの引用でアンブロシウスが指摘するように、皇帝グラティアーヌスが西暦３８１年の１月の勅法に基づき行動を取っているとすると、その西方での皇帝の行動は東方のテオドシウス一世の判断に影響を受けたものであり、約一年遅れて類似する判断を下すことで、帝国全体の宗教政策を統一することができたと理解できる。

ただ注意すべきは、こうした皇帝間の影響の及ぼし方は、何も相互の合意や連動が無くても、想定し得る点である。例えば西暦３８３年にグラティアーヌスは「最高神祇官」(Pontifex Maximus）という称号の授与を拒否するのであるが、そうした判断をした背景に、東方のテオドシウス一世が西暦３７９年に同様の拒否を行っていたことを知っていたことも窺える。それ故に、西暦３８１年の１月の勅法の存在を踏まえ、西方の皇帝が類似した行動を取るように東方の皇帝から暗黙のうちに影響を受けたと考えることは不自然ではない。換言すれば、グラティアーヌスによる中立的な宗教政策からの転換の背景は、東方の宗教政策の動向への対応とそれに基づく勅法の発布が原因であり、アンブロシウスの存在や提案は原因そのものではなく、そうした西方の皇帝の意向を促進したに過ぎないのである[90]。

こうした東方の動向に合わせたグラティアーヌスの中立的な宗教政策の放棄を、アンブロシウスは好機と捉えたと考えられる。前述したようにアンブロシウスが司教を務める都市ミラノでは、西暦３７８年からの異民族の侵攻により難民となって逃れ来たホモイオス派の影響力が強まり、アンブロシウスへの批判が一層強まっていた。その渦中にいるアンブロシウスが、西方全体に影響を及ぼすグラティアーヌスの政策転換に気づけば、あたかもその動向に歩調を合わせるようにして、自分の管轄都市で直面している教会情勢を転換させようとすることもできた。特にアンブロシウス批判の中心となる、イリュリクムの都市ラティアリアの司教であるパラディウスの影響力を削ぐことは早急の課題であった。そうすると東方の宗教政策に関心を持ったグラティアーヌスの意向は、都市ミラノや周辺地域において劣勢な立場を抜け出したいアンブロシウスにとって得難い機会であった。アンブロシウスはグラティアーヌスに働きかけ、アンブロシウスと反対の見解の公表を出来なくさせる勅法の発布に成功した。それからアンブロシウスは、あたかも帝国全体の教義の問題を解決する体裁で、ミラノ近辺の教会情勢で敵対している司教の司教位を剥奪するためにアク

[90] 次の文献を参照した。D.H.Williams, *Ambrose of Milan,* pp. 168-169.

イレイア教会会議を利用したのである[91]。

ただ中立的な宗教政策を放棄した皇帝の意向に合致するという点で、教会情勢を転換するために有利なアンブロシウスは、アクイレイア教会会議で希望する結果を得られたかというと、それは確かではない。後のアンブロシウスの著作『主の受肉の秘跡について』（*De Incarnationis Dominicae Sacramento*）の中で、グラティアーヌスがパラディウスと類似する見解を聞き入れて、その見解と対立するアンブロシウスを審問する経緯が記されている[92]。この経緯から、アクイレイア教会会議以後では、グラティアーヌスは一旦放棄したはずの中立的な政策をまるで再び採用したかのように、以前のようにアンブロシウスと対立する側の見解も受け入れ、中立的に色々な立場の信仰に関する考え方を傾聴している。こうした皇帝の意向の変化に関してアクイレイア教会会議の内容や結果だけが影響を及ぼしたとは考え難いが、ここで少なくとも理解できることは、アンブロシウスが一旦は自分に都合の良い有利な勅法を発布させるほど、皇帝と良好な関係であったはずであるのに、アクイレイア教会会議を有効活用して中立的な政策の放棄という政権の方針を促進することができなかった点である。

一章四節：パラディウスとグラティアーヌス

前節で説明したように、西暦３８１年の２月頃までグラティアーヌスは宗教的に中立な政策を採用していたので、アクイレイア教会会議が開催する経緯でも、パラディウスは皇帝グラティアーヌスに面会して、皇帝から、自分の仲間である司教たちも教会会議に招集されるべきという意見を引き出している。パラディウスが司教を務める都市ラティアリアはイリュリクム地方にあり、その首都のシルミウムは近度々皇帝が滞在した政治的な中心地なので、パラディウスはグラティアーヌスがシルミウムに滞在する時にシルミウムに行って皇帝と面会していたと考えられている[93]。

西暦３８１年の２月頃からグラティアーヌスが宗教に対して中立的な態度を放棄してからは、報告する資料が無く、パラディウスとグラティアーヌスの関係について確かなことはわからない。パラディウスが教会会議の現場に到着するまで、グラティアーヌスとの約束が反故されたことを知らないことから、教会会議の開催の時期までに皇帝からそのような旨の連絡を受け取らなかった程度の関係であることが窺い知れる。第二節で説明したように、アンブロシウスが皇帝に働きかけて自分と対立する見解の公表を、勅法で不可能にさせたことを念頭に置くと、教会会議までパラディウスは皇帝と容易に連絡を取り得ない不利な立場に置かれていたことが推測できる。

それではアクイレイア教会会議を経てからのパラディウスとグラティアーヌスの関係性

---

[91] 次の文献を参照した。D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, pp. 143-144.

[92] Ambrosius, *De incarnationis dominicae sacramento*, 8, 79 (p. 264).

[93] D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, p. 162.

はどのようなものであったか。アンブロシウスの著作『主の受肉の秘跡について』の中でグラティアーヌスに対して、パラディウスと類似する見解を持った者が影響を及ぼした記述があるが、その影響を及ぼした者がパラディウスであるとアンブロシウスは特定しているわけではない[94]。このように再度宗教的に中立な態度を選択したグラティアーヌスに対して、パラディウスが接近したということは確かではない。

ここで着目すべきは、「アレイオス派欄外註」の資料③「アウクセンティウスの手紙に対するマクシミヌスの註解」の中の、アクイレイア教会会議の後にパラディウスとセクンディアヌスが、西方の皇帝グラティアーヌスではなく、東方の皇帝テオドシウス一世の所へ行って、新しい教会会議の開催を要求した記述である。

まず「アレイオス派欄外註」の資料③の全体の構造を整理し、どのような展開と文脈でそのパラディウスの行動が言及されているのかを確認する。

（フォリオ番号）	（概要）
Fol. 308r, 35-Fol. 308v, 2.	パラディウスたちがアクイレイア教会会議の後に、ウルフィラが参加したコンスタンティノポリス教会会議に向かったという報告
Fol. 308v, 2-Fol. 309v, 22.	ウルフィラも参加予定の教会会議の予定が変えられたというアウクセンティウスの手紙の記述を、アクイレイア教会会議の出来事の観点から註解する
Fol. 309v, 22-Fol. 310r, 11.	ウルフィラも参加予定の教会会議の予定が変えられたというアウクセンティウスの手紙の記述を、コンスタンティノポリスの教会会議の出来事の観点から註解する
Fol. 310r, 11-Fol. 311v, 10.	アンブロシウスたちをもはやキリスト教徒と見做せない理由を解説する

資料③の内容は資料②である、ゴート族司教のウルフィラの生涯を記したアウクセンティウスの手紙の註解であり、上記の資料③の構造の整理から、資料③の中で註解する資料②の部分は、晩年のウルフィラが参加するはずの、西暦３８３年ごろのコンスタンティノポリスでの教会会議の予定が変更されたというアウクセンティウスの記述（筆者註：フォリオ３０７ｒの２５から３３）である。その資料③の関心の的となったアウクセンティウスの記述の部分を下線部で記し、それを含む文章全体であるフォリオ３０７ｒの２３から３３の私訳を

[94] Ambrosius, *De incarnationis dominicae sacramento*, 8, 79 (p. 264).

示す。

> そして、憐れな者たち（筆者註：不信仰な者たち）にとって、自分の判断の故に有罪と認められたより憐れな者たちとして、また将来永遠の罰を受けるより憐れな者たちとして告発されないために、不信仰者たちによって教会会議の性質が再考され、彼は（筆者註：ウルフィラ）上述の町（筆者註：コンスタンティノポリス）に入った後、直ぐに弱くなり始めた[95]

この下線部にあたる資料③の引用対象のうち、資料③の上記の整理によれば、フォリオ３０８ｖの２からフォリオ３０９ｖの２２までの箇所は、アクイレイア教会会議の出来事が引き合いに出されつつ「自分の判断の故に有罪と認められた」という部分を註解する。次のフォリオ３０９ｖの２２からフォリオ３１０ｒの１１までの箇所は、コンスタンティノポリスでの出来事を語り、全体である「憐れな者たち（筆者註：不信仰な者たち）にとって、自分の判断の故に有罪と認められたより憐れな者たちとして、また将来永遠の罰を受けるより憐れな者たちとして告発されないために、不信仰者たちによって教会会議の性質が再考され」を註解する。

ここで着目すべきは、資料②にある凡そ西暦３８３年ごろのコンスタンティノポリスでの出来事を註解するに際して資料③は、一見すると関係のない西暦３８１年のアクイレイア教会会議に行ったパラディウスたちを持ち出す点である。それは資料③の冒頭にあたるフォリオ３０８ｒの３５からフォリオ３０８ｖの２までの箇所である。私訳を付して解読する。

> …神の奴隷たちである私たちの聖なる司教たち（筆者註：パラディウスとセクンディアヌス）、異端者たち自らにより作成された議事録が示すように、彼らは教会会議（筆者註：アクイレイア教会会議）が開催されると考えて、ただイリュリクムから西方の諸地域へ来っただけでなく…同様のもの（筆者註：教会会議）を要求するために東方へ出発した[96]

仮に欄外註のこの引用した記述が信用に足るのであれば、パラディウスはアクイレイア教会会議とは違った形で公正に教会会議を開催するために、以前から昵懇であった西方の皇

---

[95] ‘Et ingressus in supradictam ciuitatem, recogitato ab impiis de statu concilii, ne arguerentur miseris miserabiliores proprio iudicio damnati et perpetuo supplicio plectendi, statiam coepit infirmari’ (Fol. 307v, 23-33 (p. 248)).

[96] ‘Qua ⌈.⌉ ⌈.....⌉ fuit ⌈.....⌉ te ⌈....⌉ re D(e)i seruorum s(an)c(t)oru[m] episcoporum nostrorum, ut non solum in partibus occidentalibus de IIirico adueniren[t] putantes concilium dari, ut gesta ab ipsis ereticis confecta indicant, uerum etiam quae concession ab ipsis processit quod deberent ⌈.....⌉ ifico [.....] recitatae, etiam ad Orientem perrexerunt idem postulantes.’ (Fol. 308r, 35-Fol. 308v, 2 (p. 250; p. 252)).

帝グラティアーヌスではなく、東方のテオドシウス一世を頼ったことになる。しかしパラディウスが東方の皇帝に要求することは、通常の判断では考えられない。西暦３７９年にグラティアーヌスがラティアリアを含む属州を東方に帰属するよう変更し、パラディウスも自分の仲間は東方の司教であると述べていた。けれども教会法ではその帰属の変更を容認しなかったので、アクイレイア教会会議の開催を要求した時と同じように、パラディウスが教会会議の開催を訴えるべきは西方の皇帝であった。それでも尚、西方の皇帝グラティアーヌスに頼むことができない事情がパラディウスにあり、やむを得ず東方の皇帝に依頼する他ない状況が想定できるのであれば、アクイレイア教会会議以後もパラディウスは、アンブロシウスが希望するようにグラティアーヌスと距離があり、影響を及ぼし難い関係であったと考えられる[97]。

先行研究で「アレイオス派欄外註」を再校訂したグリゾンは、このパラディウスたちが東方に向かい、テオドシウス一世に懇願した記述の信憑性を疑う。東方のテオドシウス一世は既に西暦３８１年の時点で、パラディウスを含めたアレイオス派と見做され得る一派を退ける姿勢を明確にしているので、パラディウスが敢えてそうした姿勢を示す皇帝テオドシウス一世の所に向かうことは、あまりにも情報に疎く楽観的であり、事実とは見做し難かった[98]。

このグリゾンの説明に従えば、パラディウスとグラティアーヌスの関係性の悪化を想定する必要もなく、アクイレイア教会会議以後も、パラディウスと類似した見解の所有者がグラティアーヌスに影響を及ぼしたことを踏まえれば、同じくパラディウス本人も再び宗教的に中立になった環境で西方の皇帝と接点を持つことができたと考えられる。

では資料③を作成した五世紀の時点でなぜマクシミヌスは、ウルフィラに関する記述を註解するために、一見無関係なパラディウスを引き合いに出し、そのような東方での行動を想定したのか。その疑問に対して先行研究でグリゾンはマクシミヌによる註解の背景に、パラディウスがアクイレイア教会会議以後も不利な立場でなく、その教会会議の中で要求した会議の再開を諦めていないと印象付ける意図があると指摘する[99]。

つまり資料③は資料②のウルフィラに関するアウクセンティウスの手紙を註解するという体裁を取りつつ、資料③の主眼はアンブロシウスとの対立におけるパラディウスの行動であった。また「アレイオス派欄外註」の前半部の資料①にて、アクイレイア教会会議の当初の予定を不当に変更したアンブロシウスの働きかけを、議事録を引用しつつ強調して、更に資料③でも西暦３８３年ごろの時点におけるアンブロシウスの影響力の継続性を指摘する。というのもそのコンスタンティノポリスでの教会会議もまた、アンブロシウスの手紙が到着して予定が変更されたからである[100]。こうした資料③に通底する作者マクシミヌスの

---

[97] 次の文献を参照した。F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, S. 50

[98] R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 162.

[99] Ibid., p. 164.

[100] Fol. 309v, 41- Fol. 310r, 5 (p. 256).

意図を考慮すると、マクシミヌスは資料③にてアクイレイア教会会議以後におけるアンブロシウスとパラディウスの対立を重要視し、特にパラディウス側の信仰の保持が脅かされる事態を想定して記していることがわかる[101]。

この五世紀の時点でのマクシミヌスによるアクイレイア教会会議の受け止め方は、本章の第二節や第三節で解明した実際の教会会議の様子とは一致していない。第二節や第三節で明かされたアクイレイア教会会議の姿は、皇帝や政権に接近しやすい地理的な優位性や皇帝に優遇してもらっている関係にありながら、関連の勅法の発布に成功せず、パラディウスたちが皇帝に影響を及ぼし得るようになったという、アンブロシウスが期待する結果とは反対のものであった。これは西暦３８１年の教会会議の直後の様子であり、当時はパラディウスにしても同じ印象を持ったと考えられるが、数十年経った五世紀頃にパラディウスと同じ信仰に属するマクシミヌスは、あたかもアクイレイア教会会議にてアンブロシウスが期待する結果がもたらされたと受け止め、パラディウスが以後も勢力的に活動しつつも再度失敗したという内容を創作し、劣勢にあるパラディウスの信仰の立場を擁護した。

するとアクイレイア教会会議が終わってから時間が経ち、何らかの皇帝や政権の働きかけがあって、過去の教会会議の決議に効果が付与されたのか。その経過期間の間に仮に新しい勅法が発布され、アレイオス派と見做される見解の所有者が処分されるようになったのであれば、その新勅法に関する出来事が議論の対象になり、アクイレイア教会会議は省みられないはずである。しかしアクイレイア教会会議は、五世紀になると看過できない存在になっていた。教会会議が終わってから、現存する資料だけでは説明できない様々な出来事があり、結果としてパラディウスに連なるマクシミヌスはローマ帝国の中で教会情勢に関して、アンブロシウスが期待する通りの不利な立場になっていたと考えられる。なぜこうした一連の経過の端緒に、実効性が疑問視されるアクイレイア教会会議が位置づけられるようになったのか。

この疑問を解決するのはアクイレイア教会会議に議事録が残された点である。マクシミヌスは資料③の中でアクイレイア教会会議の出来事に言及するときに、フォリオ３０８rの３８では注意深く「異端者たち自らにより作成された議事録が示すように」と議事録の存在を指示する[102]。資料③が欄外に記されている部分の写本本体に所収されている著作は、『アクイレイア教会会議議事録』ではなく別の『信仰について』である。マクシミヌスによる議事録の存在への指示は、写本の同じフォリオ内の内容に向けているのではなく、議事録の存在を既知のものとして扱っていることがわかる。それほどマクシミヌスにとって議事録とは、既に内容が共有されていて、自分の信仰の立場を擁護するために言及する必要のある対象であった。この議事録に対するマクシミヌスの態度は、アクイレイア教会会議の出来事に関して、議事録を引用せずに記憶で記した当事者であるパラディウスの資料⑤の態度とは対照的であった。

---

[101] R. Gryson, *Scolies Ariennes,* pp. 164-165.

[102] Fol. 308r, 38 (p. 252).

他にも「アレイオス派欄外註」にあるマクシミヌス著の資料①は、議事録に対する註解が内容の大半を占め、議事録を引用する理由は、そうするだけで自ずと告発されるべきであると分かるからであると述べられている[103]。ここで着目すべきは、この自ずと不正が明らかになると言われる議事録に記録され、保存され、共有されている内容が、アンブロシウスたち側により意図的に選択されている点である。資料①でマクシミヌスは、サベリオス主義に類するアンブロシウスたちが言った信仰に関する見解は議事録を含め公の刊行物にはないという[104]。また資料⑤でパラディウスは、アンブロシウスたちが議事録を作成する理由について、発言を記録する目的の他に、「既にあなた方の内だけで人に知られず軽々しく無分別に計画されていた陰謀を無に帰さないため」であったと述べている[105]。つまりアンブロシウスたちは議事録に記載する内容や保存の仕方について事前から計画していたことが分かる。その証拠に教会会議の中で「アレイオスの手紙」を持ち出して教義的内容の議論を行う時、「アレイオスの手紙」の中の幾つかの論点を意図的に選び出し、それら論点に則して議論を進めたことが挙げられる。パラディウスはこの点に関して、「唯一の優位な者を（筆者註：父なる神に対して）示すこうした表現が他にも多く存在したが、それらに関心を持たれることがなかった。あなた（筆者註：アンブロシウス）が上記の宣言（筆者註：アレイオスの信条）から外していたからである」と述べている[106]。

教会会議の議事録の内容が意図的に選ばれた理由は、先行研究では、パラディウスとセクンディアヌスを敬虔な信仰者でないと見做して破門し、彼らの司教位の剥奪を宣言したことに信頼を持たせるためであったと考えられている。というのもアクイレイア教会会議の議事録は、通常の教会会議の記録が備える報告・判決・賛同の過程もなく、また裁判の審問の様式も備えず、その上、現存する写本全てが理由もなくセクンディアヌスへの尋問の箇所で中断していることから、教会会議の内容を伝達するために作成されたとは思われなかったからである。むしろ議事録作成の目的はその記録が存在するという外見や体裁にあり、それが備わっていれば教会会議中のパラディウスたちに対する司教位の剥奪を正当化することが可能であった[107]。

そうするとパラディウスたちに対する決議を正当化するという目的で、アクイレイア教会会議に関する資料は事前から記録すべき内容や保存様式について計画されていたことが推測できる。つまりアクイレイア教会会議に議事録が残存しているということは、公的な記録を装い内容に信憑性を与える外観を備えながら、実際は一方のアンブロシウスたちの立場に有利に働くように計画されていて、ただ存在するだけでパラディウスやマクシミヌスなどの信仰のあり方が疑問視されるよう働いた。この議事録の写本が全てアンブロシウス

---

103 Fol. 303v, 34 (p. 232).
104 Fol. 303v, 30-34 (p. 232).
105 Fol. 339r, 5-9 (p. 282).
106 Fol. 339r, 45-47 (p. 284.).
107 N. Mclynn, *Ambrose of Milan,* pp. 127-128.

著『信仰について』と共に流布されていたことを踏まえると、議事録を残す効果は、単なる記録の保存ではなく、『信仰について』における正統な信仰に反対する者が、実際に教会会議で断罪に値すると決議されたという印象を与えることに役立つと考えられる。

アクイレイア教会会議はその実効性が疑問視され、内容や形式に不十分な点があると思われるが、意図的に公式の記録として議事録を残すことができた。議事録にはパラディウスたちをアレイオス派と見なし破門を言い渡す場面が象徴的にあり、その記録はアレイオス派を異端として排除する西暦３８１年の皇帝の勅法（= *Codex Theodosius*, 16, 5, 6）の内容と付合する。それゆえに議事録はパラディウスやそれに連なる者たちが勅法に照らして断罪に値する証拠を提供し、長期的に見て西方におけるパラディウスたちの信仰の維持を脅かしたと考えられる。特に西方では皇帝や宗教政策が西暦３８１年以降も安定せず、教義に関する議論が成熟しにくい状況で、一部のキリスト教のみ公認するという宗教政策を進展させるためには特に皇帝の勅法との合致は重視され、そのための記録の保存は価値を持っていたと思われる。

一章五節：まとめ

以上、アクイレイア教会会議とローマ帝国の関係を説明した。まず四世紀におけるキリスト教とローマ帝国との関係を俯瞰すると、西暦３８１年に開催されたアクイレイア教会会議は、西暦３６２年から続く異教徒擁護のローマ帝国の方針が転換され、キリスト教のみ公認する政策に転換される出発点の時期であった。同時に、嘗てローマ帝国内でキリスト教が迫害されていた事実も考慮すると、ローマ帝国の西暦３８１年からの政策転換は決定的な変化と考えられる。この政策転換の際に要点となるのは、どのキリスト教の立場が帝国公認の対象として適切かという点を整理することであったので、西暦３８１年に開催された教会会議では、色々な教義的見解に分かれているキリスト教内での類別と統一が図られた。アクイレイア教会会議もその例に漏れなかった。

アクイレイア教会会議が開催された年代に関する考察から、そうした時代状況に応じた議事内容であったことが理解できるが、それではなぜ都市アクイレイアを教会会議の会場として選んだのか。理由は、西暦３７８年からの異民族の侵攻を阻止する目的で、都市アクイレイアが、新たな政治的な中心都市の地位を得たからである。こうして都市アクイレイアの政治的重要性が高まったので、皇帝やその周辺の人々が頻繁にアクイレイアに滞在するようになり、結果、アクイレイアにいれば皇帝に接触できる可能性も高く、アクイレイアで開催された教会会議の決議に、皇帝に頼んで法的効果を持たせることは比較的容易になった。教会会議がアクイレイアで開催されたことは、西暦３７８年からの異民族の侵攻などの帝国の政治的情勢の変化を踏まえると、確かな計算があったのである。しかし地理的に優位に立つアクイレイアの司教や近郊のミラノ司教アンブロシウスたちは、その皇帝に影響を及ぼしやすい環境にあったにもかかわらず、都市アクイレイアで開催された教会会議で勅

法の発布に成功しなかった。

加えて、アクイレイア教会会議の政治的または地理的要因とは別に、ミラノ司教アンブロシウス個人の働きかけが、その開催にどの程度の影響力をもったのかであるが、確かにアンブロシウスは自分の教義に賛同する司教たちだけを招集するよう皇帝グラティアーヌスを説得し成功したけれども、その個人的な嘆願だけで皇帝が教会会議の基本方針を決めたのではない。決定的であったのは東方のテオドシウス一世の動向であった。皇帝グラティアーヌスは特に西暦３８１年１月に発布された勅法を意識し、帝国全体の宗教政策の統一を企て、西暦３７８年からの異民族の侵攻による混乱の中で、ローマ帝国の秩序を安定させようとした。そして都市ミラノの教会情勢で劣勢に立たされているアンブロシウスは、そのグラティアーヌスの意向に合わせ、あたかも帝国全体の教義の問題を解決するような体裁で、個人的に自分が直面するキリスト教の派閥間の力関係を転換するために教会会議を利用した。

ただし、アンブロシウスは皇帝との良好な関係で影響を及ぼしやすい立場であったにもかかわらず、教会会議で劣勢にある教会情勢を完全に転覆することはできず、教会会議以後も教会会議で対立したパラディウスやその一派は皇帝に接近して意見を聞いてもらってもいて、それはまるで以前の宗教的に中立な政策に戻ったようで、グラティアーヌスの宗教政策の統一の意向が揺らいでいる状態にも見える。こうした教会会議以後の事態を考慮すると、アクイレイア教会会議はその実効性が疑問視され、勅法の発布にも至っておらず、当時の教会情勢に対して一定の寄与をしたとは考えにくい。けれどもアクイレイア教会会議には公式の議事録が残され、パラディウスたちが信仰に関して間違いを犯していて勅法の処罰の対象であると印象付ける目的で記録の内容が意図的に選択されていて、皇帝や宗教政策が安定しない情勢でその議事録が確かな情報源として影響を及ぼす一因となり、五世紀にパラディウスの信仰の系譜に連なる者たちは教会情勢において劣勢に立つことになった。

二章：アクイレイア教会会議と四世紀の教義史

二章の主題はアクイレイア教会会議と四世紀の教義史の関係である。第一節ではその前提として教会会議が教義論争に及ぼす影響についてまとめる。第二節にてアクイレイア教会会議への評価の基準となる四世紀の教義史全体を概観する。第三節は四世紀の教義史全体の中で特徴的なニカエア信条の新しい解釈（＝「新ニカエア主義」）について整理し、そのラテン語圏における受容の様子を明らかにする。

二章一節：四世紀の教義史における教会会議の影響

四世紀の教義形成の歴史に対して教会会議が与える影響は、西暦３１３年にキリスト教がローマ帝国によって公認されることで変容した。二世紀の半ば頃まで教会会議は「特定の地理的空間を対象とする司教の会議」であった。三世紀の初め以降、「教会内部で教会会議を組織化する構造が遠方まで受け入れられていった」。つまり、或る地域的な教会会議の結果が、それ以外の地域の教会からも同意を得て共有されたり、異議を唱えられて拒否されたりする構造が確立していった[108]。

しかし３１３年にローマ帝国の皇帝がキリスト教を公認して以来、教会会議の性質が変化した。教会外部から皇帝が教会会議を招集し、交渉の要点を事前に規定し、その決議に法的効力のようなものを付与して教会会議を終わらせた。こうした教会会議の新しいあり方は四世紀の教義形成の、特に「アレイオス派論争」と称された議論の中で「問題をはらむ形態」になった。教会会議の決議を帝国の規律のもとで遂行することで、教会会議で批判された者たちは国家的な制裁を課されることになったからである。その上「教会会議に参加する個々の神学的なグループの重要な関心は、皇帝を味方につける」ことになった[109]。

四世紀の教会会議のあり方はアクイレイア教会会議にも当てはまる。パラディウスは議事録の中で、次のように述べる。「あなた方の熱心な活動のせいで、この教会会議が全員の揃う全帝国的な教会会議ではなくなった。私たちの仲間（筆者註：東方の司教たち）が欠席していては、信仰を巡る問題は判断できない」[110]。そしてパラディウスはこのアンブロシウスたちの活動を「詐術」と見做し、「教会会議を台無しにした」と考えた[111]。

アクイレイア教会会議の開催を巡るアンブロシウスたちの働きかけは、一章で説明したミラノやアクイレイアを巡る政治的状況の変化を考慮すると納得がいく。皇帝が政権の中

---

108 H. C. Brennecke, 'Konzil (I. Kirchengeschichtlich: 1. Alte Kirche),' Sp. 1656.
109 Ibid., Sp. 1657.
110 *Acta Concili Aquileiensis*, 6, (p. 329).
111 Ibid., 8, (p. 330).

心をガリアから北イタリアへ移すことで、ミラノやアクイレイアの司教の、政権への影響力が増大した。また忘れてはならないのが、当時の政権の中にイタリア道長官（＝praefectus praetorio）としてシアグリウスが活動しており、予定変更後の教会会議の招集状を出すなど、アンブロシウスの「密接な協力者」として働いていた点である[112]。パラディウスは「アレイオス派欄外註」の中でシアグリウスの性格を「野蛮」で「苛酷」と指摘し、教会を「破壊する」要因の一つと考えた[113]。このようなシアグリウスの存在や政権の転換などを考慮に入れると、アクイレイア教会会議でも如何に皇帝の関心を引き付けるかという点は重要であり、その点でアンブロシウスは有利な立場に立っていて、同様の働きかけを行政区画の長と連携して実行していたと読み取れる。

西暦３１３年にキリスト教が公認されて以降、教会会議の召集やその決議の実現に皇帝が関与することが一般的になっているので、西暦３８１年に開催されたアクイレイア教会会議もその例に漏れないと考えられる。アンブロシウスもアクイレイア教会会議に皇帝方へ宛てた手紙（＝*Ep.* 2 (10)）の中で、「法的権限を持つあなた方の慈悲深い勅法によって、不敬虔な主張者や信仰の破壊者を教会の扉から遠ざけねばならない」と述べ、アクイレイア教会会議の決議が、皇帝の関与で実現するよう働きかけた[114]。アンブロシウスは、教会会議で提起したパラディウスたちの司教位の剥奪が皇帝の勅法によって具現するよう懇願したのである。注目すべきは、アンブロシウスの手紙にある「教会の扉から遠ざけねばならない」（ab ecclesiae arcendos esse liminibus）と類似する表現「あらゆる教会の扉から離され遠ざけられる」（ab omnium submoti ecclesiarum limine penitus arceantur）が、西暦３８１年にコンスタンティノポリスで発布された勅法（＝ *Codex Theodosius*, 16, 5, 6）の中に含まれている点である[115]。それ故に、アンブロシウスはこの勅法に頼ってアクイレイア教会会議内の対立を解消しようとしたと考えることができる。

二章二節：四世紀の教義史

従来、四世紀の教義史の展開の軸は「アレイオス派論争」と呼ばれていた。アレクサンドリア司教のアタナシオス（Athanásios, 296 頃-373.5.2）は、著作『アレイオス派駁論』（*Orationes contra Arianos*）や『反アレイオス派弁明』（*Apologia contra Arianos*）、『アレイオス派史』（*Historia Arianorum*）を著して、アレイオス派論争に影響を与え、ニカエア教会会議の信条を擁護した[116]。そしてアタナシオスの影響に加え、アレイオス派に対する

---

112 次の文献を参照した。N. Mclynn, *Ambrose of Milan*, p. 100.
113 Fol. 343v, 38 (p. 304).
114 Ambrosius, *Ep.* 2 (10), 8 (p. 322).
115 *Codex Theodosius*, 16, 5, 6 (p. 857).
116 小高毅「アタナシオス『言の受肉』解説」『中世思想原典集成２：盛期ギリシア教父』、平凡社、１９９２年、６６頁を参照。

カッパドキアの神学者たちの精緻な根拠づけにより、四世紀の教義史の中で三位一体の正統な教義が確立したと考えられている[117]。

しかし近年になって、四世紀の教義史を「アレイオス派論争」としてまとめることは疑問視されている。例えばハンスン（R. P. C. Hanson, 1988）は、「アレイオス派論争」という表現を「重大な誤記」であると指摘した。というのも「アレイオス派」という表現が特定の信仰上の立場に由来する関心から名付けられているので中立的とはいえず、またアレイオス（Areīos (Ários/ Áreios), 250 頃-336 頃）自身の主張が四世紀の議論の間、継続して論点になったわけではないからである。更に「アレイオス派論争」の「論争」という表現についても、実際は断続的に別々の場所で議論が行われていたに過ぎず、またその議論の主題も一貫していたとは言えないので、四世紀の教義史全体を「論争」という表現で一括してまとめるのは不適切であったからである[118]。

そこで四世紀の教義史を、客観的に整理することが課題となるが、そこには資料上の困難があった。残存する多くの関連資料が、特定の信仰上の立場の関心から記述されており、全体像を把握して俯瞰するのが困難であった。しかし十九世紀のグオートキン（H. M. Gwatkin, 1882）[119]や、ハルナック（A. v. Harnack, 1894）[120]の研究から進展し、二十世紀に入ると、四世紀の教義史に関連する資料の背景や成立について、研究者の注目が集まるようになった。例えばベル（H. I. Bell, 1924）はパピルス紙古文書の検討から、従来その詳細が分からなかったアタナシオスの、四世紀初頭という限定された時期のアレクサンドリアにおける活動をまとめた[121]。更にテッツ（M. Tetz, 1979, 1982, 1984）はベルの研究を踏まえて包括的に、アタナシオスの教義とその背景を時代毎に整理した[122]。また四世紀の教義史の出発点

---

117 宮本久雄「総序」『中世思想原典集成２：盛期ギリシア教父』、平凡社、１９９２年、１３頁から１４頁まで参照。

118 R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, pp. xvii-xviii.

119 H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism: chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the Council of Nicaea*, Cambridge, London: D. Bell, G. Bell, 1882.

120 A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Freiburg im Breisgau: Mohr, 1887.

121 H. I. Bell, *Jew and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, Greek papyri in the British Museum 6, the British Museum: London, 1924.

122 M. Tetz, 'Zur Bibliographie des Athanasius von Alexandrien,' in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 28/2 (1979), p. 158; M. Tetz, 'Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen,' in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kirche der Älteren Kirche*, vol. 73/1 (1982), pp. 1-30; M. Tetz, 'Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters,' in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 81/2 (1984), S. 186.

と見做されていたニカエア[123]教会会議に関しても、オーピツ（H-G. Opitz, 1934）はニカエア教会会議以前の出来事に関する資料を集めて分析し、ニカエア教会会議の背景への関心を高めた[124]。特にニカエア教会会議に先立って同年に開催された西暦３２５年のアンティオキアでの教会会議については、ナイマン（J. Nyman, 1961）やイーヴァン（P. T. Evan, 1960）がその重要性を明らかにした[125]。更に歴史上は正統的な見解と見做されなかった側の文献も、メスリン（M. Meslin, 1967）やコペック（T. A. Kopecek, 1979）、グリゾン（R. Gryson, 1980）、ブレネケ（H. C. Brennecke, 1988）の研究によって解明が進められた[126]。こうして徐々に四世紀の教義史に関する資料が新たに整理され、多角的に検討されるようになっていったので、四世紀の教義史を包括的に記述できる環境が整っていった[127]。

そこで以下では、そうした諸研究の成果をまとめて整理したブレネケ（1998）の記述に主に依りつつ四世紀の教義史を概観する[128]。ブレネケはドイツ語圏の著名な事典である『歴史と現在における宗教（第四版）』*(Religion in Geschichte und Gegenwart*（4. Auflage））の「アレイオス/アレイオス主義」（Arius/Arianismus）の項目を担当した。ブレネケは四世紀の教義史以前からの神論の論点を踏まえつつ、いかに四世紀の教義的見解が時に類似し、また時に区別されていったのかという点を議論の推移に則して説明した。また議論の時系列に関しても慎重に扱い、時の政権や皇帝との関係の記述でも、特定の資料に依拠した推測を避け、必要なものに留めるなど工夫をしている[129]。

---

123 このニカエアという都市は現在のトルコ共和国のイズニク（Iznik）のことである。

124 H-G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites,* Werke / Athanasius Band 3, Teil 1, Berlin: De Gruyter, 1934.

125 J. Nyman, 'The Synod of Antioch (324-325) and the Council of Nicaea,' in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur,* vol. 79 (1961), p. 483; P. T. Evan, 'The Creeds of A. D. 325. Antioch, Caesarea, Nicaea,' in: *Scottisch Journal of Theology*, vol. 13 (1960), pp. 273-300.

126 M. Meslin, *Les Ariens d'Occident 335-430;* T. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, Mass: Philadelphia Patristic Foundation, 1979; R. Gryson, *Scolies Ariennes;* H. C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer: der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Beiträge zur historischen Theologie 73, Tübingen: Mohr, 1988.

127 R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God,* pp. xx-xxi.

128 H. C. Brennecke, 'Arius/Arianismus,' Sp. 738-743.

129 ブレネケ以外の、近年の代表的な四世紀の教義史研究を紹介する。リッター（1978）は『神学百科事典』（*Theologische Realenenzyklopädie*［ドイツ語］）の「アレイオス主義」（Arianismus）の項目を担当し、「アレイオス派論争」という観点から全体を記述した（A. M. Ritter, 'Arianismus,' in: *TR,* Bd.3, Berlin New York: Walter de Gruyter, 1978, S. 693-719）。しかし要点となる議論に関しては最新の研究成果を取り入れて詳細に述べているものの、全体をニカエア派とアレイオス派の対立という軸から整理していたので、各議論や教義の意義が単純化される場合があった。ハンスンは『キリスト教の神論研究：アレイオス派論争（３１８年～３８１年）』（*The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy, 318-381*）において、一神論的枠組みとイエス・キリストの神性との整

ブレネケは四世紀の教義史を、「３８１年もしくは３８２年まで続く三一論に関する問い」を巡る議論という観点から整理している[130]。ブレネケはその発端について「議論の始まりなど本当の原因は分からない」と述べるが、「ある程度年代を決定できる」としてその発端を、アレイオスとアレクサンドリア司教のアレクサンドロス（Aléxandros (Alexandreías), ?-328.4.17(18)）の見解をめぐる「本質的な神学上の討論」と見做した[131]。

アレイオスは父なる神を「定義出来ない絶対的に超越的なものであり、変化も生成も経験しない自存的なもの」であると主張した[132]。そしてアレイオスは、時間以前の段階で父なる神より誕生し、生成の過程を経験した子なる神を、父なる神から区別し、特別な種類の被造物に分類した。それに対してアレクサンドロスは、子なる神の誕生を不可知と見做し、アレイオスのように経験から類推してその誕生を検討せず、またそうした誕生の在り方に基づき父なる神と子なる神を区分しなかった。結果、アレクサンドロスは子なる神を被造物に分類することに反対し、父なる神と「子なる神は同一であり、完全な似姿」であると主張した[133]。やがて四世紀初頭にアレクサンドリアで開催された教会会議にて、アレクサンドロスの見解を支持する者が多数を占め、アレイオスは追放されてパレスチナに赴いた。

こうした処遇に会ったアレイオスに対して、他の司教達の見解は二つに分かれた。一方でニコメディア司教のエウセビオス（Eusébios (Nikomédeia), ?-341(342)）、カエサレア司教のエウセビオス（Eusébios (Eusébios ho Pamphílou, Kaisáreia), 260-339(340). 5. 30）は、先の教会会議と異なりアレイオスの見解を支持すると表明した。アレイオスの見解を支持する者たちは、時間以前に子なる神が誕生したことから、アレイオスと同様に父なる神と子なる神を、生成の過程を経験したか否かという観点から区別し、各々の「自存者（ヒュポスタシス）」（Hypostasis）が別であると主張した。こうしたアレイオスに似た考えは「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」と呼ばれる。

他方でアンキュラ司教のマルケロス（Márcellos (Ankýras), 280 頃-374）やアンティオキア司教のエウスタティオス（Eustáthios(Antiócheia), ?-337 以前）は、アレイオスの見解に反対し、アレクサンドロスの見解を支持した。アレクサンドロスを支持する者たちは、アレクサンドロスと同様に子なる神の誕生を不可知と見做し、永遠から子なる神が父なる神に内在していると考え、両者は一つの「自存者（ヒュポスタシス）」であると主張し

合性の模索という観点から四世紀の教義史を整理した（R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God,* p. xx）。その際ハンスンは派閥的対立を重視せず、教義形成の背後の歴史的要因を丹念に記述した。但しそれ故に全体を俯瞰した場合、個別の議論の間の展開が拡散することもあり、各議論や教義の史的位置づけが不明確になる場合があった。

130 H. C. Brennecke, 'Arius/Arianismus,' Sp. 738.

131 H. C. Brennecke, 'Arius/Arianismus,' Sp. 740.

132 Ibid., Sp. 739.

133 Ibid., Sp. 740.

た。こうしたアレクサンドロスに似た考えは「非従属主義的な一つの自存者（ヒュポスタシス）神学」と呼ばれた。こうして司教たちの間では、「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」を支持するか、他方で「非従属主義的な一つの自存者（ヒュポスタシス）神学」を支持するかで意見が分かれたので、その結果、ブレネケいわく「ギリシャ語圏の東方は神学的に二つの陣営に分かれてしまった」[134]。

そこで西暦３２４年に全ローマ帝国の皇帝になったコンスタンティーヌス一世は、この対立を調停する為に幾つかの教会会議を開催した。まず西暦３２５年の初頭にアンティオキアで教会会議を開催し、そこでアレイオスの見解を否定して、アレクサンドロスの見解を支持した。次に西暦３２５年の六月に皇帝が出席して教会会議（= ニカエア教会会議）が開催され、同じくアレイオスの見解が否定された。このニカエア教会会議では、元々アレイオスの見解を支持する者が多数であったにもかかわらず、マルケロスやエウスタティオスが皇帝の関心を得て、アレイオスに対する否定的な見解を皇帝に受け入れさせたので、上記のような結果になった。ニカエア教会会議の後、その結果に納得出来ないニコメディア司教のエウセビオスやカイサレア司教のエウセビオスは、ニカエア教会会議の決議に影響を与えたマルケロスやエウスタティオスに対して批判的な態度を取るようになった。

ニカエア教会会議の結果、「三一論を巡る議論は、非従属主義的な一つの自存者神学と従属主義的な三つの自存者神学との対立へと移った」[135]。教義的な論点は、発端となったアレイオスとアレクサンドロスとの間の対立を離れ、ニコメディア司教のエウセビオスに代表される「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」と、マルケロスなどの「非従属主義的な一つの自存者（ヒュポスタシス）神学」との対立に移行した。

一方でニコメディア司教のエウセビオスの側は、対立する「非従属主義的な一つの自存者（ヒュポスタシス）神学」に対して、父なる神と子なる神の区別を解消していると批判した。他方でマルケロスの側は、対立する「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」に対して、父なる神と子なる神を経験の過程に則して物質的な観点から理解していると批判した。しかし互いの主張に対する批判点が明確であったにもかかわらず、双方の立場の人々は、互いの主張の根拠を理解し合い、合意可能な定式を検討することには至らなかった。それよりも彼らは、「皇帝への影響力を強めたり、皇帝を教会政治的に利用したりしようと努めた」[136]。こうした両陣営の態度は、「司教を解任したり追放したりするという排除の動向が絶えず繰り返して起こることにつながった」[137]。結果、ニコメディア司教のエウセビオスによる皇帝への説得が功を奏し、西暦３２６年に対立しているマルケロスとエウスタティウスたちの側が所属地域から追放されることになった。しかしマルケロスたちは追放された後にローマへ赴き、別件で同じく追放されたアタナシオスと共にローマ司教ユー

---

134 H. C. Brennecke, 'Arius/Arianismus,' Sp. 740.
135 Ibid., Sp. 741.
136 Ibid.
137 Ibid.

リウス一世（Julius I, ?-352.4.12）に相談をして支持を得た。そして西方で教会会議を開催する運びとなり、次の承認を得ることができた。即ち、マルケロスたちへの以前の追放処分は無効であり、「非従属主義的な一つの自存者（ヒュポスタシス）神学」が信仰の基準であるという点が承認された。対してニコメディア司教のエウセビオスは東方の正帝コンスタンティウス二世を説得し、東方で西暦３４１年に教会会議（= アンティオキア教会会議）を開催させ、「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」の観点から教義の基準を定めた。

双方の対立が西と東の教会会議で明確になったので、西方皇帝コンスタンスと東方皇帝コンスタンティウス二世はその対立を調停するために、ローマ帝国全土を対象にした教会会議（= セルディカ教会会議）を西暦３４３年に開催した。しかし、西方の司教の代表者たちと東方の司教の代表者たちが互いに議論をするのを拒否し、各々が独立して教義的な見解を決議した。西方の司教の代表者たちは、「非従属主義的な一つの自存者（ヒュポスタシス）神学」の観点から見解を述べるのに対して、東方の司教の代表者たちは「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」的な教義を主張した。その結果、双方の立場を満足させる合意は得られなかった。こうした双方の教義的な対立に合わせて、西方皇帝コンスタンスは「非従属主義的な一つの自存者（ヒュポスタシス）神学」を支持し、他方で東方皇帝コンスタンティウス二世は「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」側に立ったので、「両方の皇帝はそれぞれの神学的また教会政治的立場と一体化するようになった」[138]。やがて西暦３５３年に東方の正帝であったコンスタンティウス二世がローマ帝国全土の皇帝になると、これまで対立していた西方の各地で教会会議を開催させて、東方で主流である「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」の観点から教義的な基準を西方でも制定していくことで教会の統一を図った。そして東方で主流な教義に関する基準に反対する、「非従属主義的な一つの自存者（ヒュポスタシス）神学」の支持者に対して追放の処分を課した。

その頃東方では「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」を支持する人々の内部から、子なる神の誕生における生成と不生成という属性の区分を根拠に、異なる父なる神と子なる神は「自存者（ヒュポスタシス）」が異なるので同一の神ではないと主張する人々（=「アノモイオス派」（Anhomöer）が現れて議論を呼んだ。「アノモイオス派」の見解を考慮すると、不生成という属性は神であること自体に関係し、特別に生成した子なる神は純粋な意味で神ではないので、父なる神と同一ではなかった。更に「アノモイオス派」の主張に対して否定的な態度を取る人々（=「ホモイウシオス派」（Homoiousianer））が現れて議論を活性化させた。「ホモイウシオス派」は、「自存者（ヒュポスタシス）」が別である二つの神格に、生成と不生成という観点から属性が異なることを容認するが、不生成という属性を神であること固有の要件とは承認しなかった。従って「アノモイオス派」のようにこの属

138 Ibid., Sp. 742.

性の区別を根拠に、父なる神と子なる神は同一の神ではないとする方向へ結論を導かなかった。「ホモイウシオス派」は、神であることの構成要件を不可知であると考えるので、両者が同一の神であると説明をしないが、誕生において内在的な性質は継続していると考え、父なる神と子なる神は「実体（ウーシア）」（Ousia）において類似していると主張した。

「ホモイウシオス派」の主張に対しても、「実体（ウーシア）」という用語は非聖書的であり、神を定義するのに不適切であるといった更なる批判が起こり、「アノモイオス派」に端を発した議論は終結する様子が無かった。そこで西暦３５９年にコンスタンティウス二世が主導して、東方での議論を和解させ、その和解の結果を西方と共有することを目指し、西方と東方で同時に二つの教会会議（＝ 西方のアリミヌム教会会議と東方のセレウキア教会会議）が開催された。教会会議では主にこれまでの東方での教義学的議論が考慮されて、「従属主義的な三つの自存者（ヒュポスタシス）神学」に基づく新しい定式が両方の教会会議で合意を得た。その合意とは「実体（ウーシア）」という用語を回避し、父なる神と子なる神があらゆる点で類似しているという教義を承認するものであり、それがローマ帝国全土の新しい教義的な基準になった。「そうした神学的な環境に由来する人々」は「ホモイオス派」（Homöer）と呼ばれた[139]。

西暦３６１年にコンスタンティウス二世が死去すると、後の皇帝たちは特定の教義の支持者を優遇せず、嘗て追放の処分を受けた者たちを帰還させて、教義に関して中立的な立場を取った。その結果として、各地で教義に関する議論は盛んになった。代表的な例は東方における次のような議論である。「一つの自存者神学と三つの自存者神学の対立を克服する初めての試みが起こったことである。それは‘ウーシア’と‘ヒュポスタシス’という二つの用語の使い方を意識して区別することで試みられ、結果、‘ウーシア’という概念を使用して父なる神、子なる神、聖霊なる神の統一性を述べつつ、‘ヒュポスタシス’という概念で各々の働きの固有性を指示しようとした」[140]。要点は、「三つのヒュポスタシスの自主性にアクセントを置くことで、これまでロゴス神学にはお馴染みの従属性という観点を回避することができた」点にあった[141]。こうした教義に関する定式は「新ニカエア主義」（Neunicaenismus）と呼ばれ、カッパドキアの神学者たちの影響で広く一般的に浸透していった。それ故にローマ帝国全土の教義的対立は、一方でこの「新ニカエア主義」に由来する考え方と、他方で西暦３５９年の教会会議で教義的基準として合意されたホモイオス派的な神学との対立が中心になった。

西暦３７８年に東方の皇帝がテオドシウス一世へと代わると、「新ニカエア主義」の支持者は皇帝から「熱烈な支援」を得た[142]。西暦３８１年の東方の教会会議（＝ コンスタンティノポリス教会会議）においても「新ニカエア主義」への支持は明確になり、その結果、「新

---

139 Ibid.

140 Ibid.

141 Ibid.

142 Ibid., Sp. 743.

ニカエア主義が正統信仰になった」[143]。他方、ホモイオス派とアノモイオス派は「非合法的な立場へと追いやられ、独自の教会形成を強いられるようになった」[144]。西方に視点を移してみると、「新ニカエア主義の西方版を神学的に浸透させたのは、ミラノのアンブロシウスの功績であった」[145]。アンブロシウスは、西暦３８１年の西方の教会会議（= アクイレイア教会会議）の中で、北イタリアやイッリュリクムでホモイオス派を代表する人物に対して「容赦の無い措置を取り」、「政治的にも」新ニカエア主義を浸透させることに貢献した[146]。以上がブレネケの説明に即した四世紀の教義史の概観である。

二章三節：ラテン語圏における「新ニカエア主義」

「新ニカエア主義」（Neunicaenismus）という用語は、これまで主にドイツ語圏の教義史研究の中で使用されてきた。この用語は、１８９０年に出版されたローフス（F. Loofs, 1890）の『教義史研究の手引き』（*Leitfaden zum Studium der Dogmengeshichte*）[147]に「おそらく由来している」[148]。ローフスはツァーン（T. Zahn, 1867）[149]やハルナック（1887）[150]と同じ考えに立ち、四世紀の教義史の展開の中でニカエア信条の解釈が変化していったと指摘した。即ち、或る時まではニカエア信条の「同一実体（ホモウーシオス）」という用語は、父なる神と子なる神の「本質の数的な統一という意味で」理解されていた[151]。やがて「アノモイオス派」との議論を経て、「同一実体（ホモウーシオス）」という考え方は、父なる神と子なる神の「本質の類似性という意味で」解釈し直されるようになった[152]。そこでローフスはこの後者の解釈を「'新生ニカエア主義的（筆者註：= jungnicänisch）'という概念で呼んだ」[153]。ローフスは、「かなり早い段階でそれに因んだ'新生ニカエア主義者（筆者註：= Jung-Nicäner）'という概念は、'新ニカエア主義者（筆者註：= Neu-Nicäner）'として言い換えられ得る関係になったと思われる。その結果、両者（筆者註：新生ニカエア主義者と新ニカエア主義者）に対して'旧ニカエア主義者（筆者註：= Alt-Nicäner）'というドイツ語の用

143 Ibid.
144 Ibid.
145 Ibid.
146 Ibid.
147 F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* , Halle a. S.: Niemeyer, 1890, S. 139-141.
148 C. Markschies, 'Was ist lateinischer "Neunizänismus"?,' S. 239.
149 T. Zahn, *Marcellus von Ancyra: ein Beitrag zur Geshichte der Theologie*, Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1867, S. 87.
150 A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2Bd, S. 251-253.
151 C. Markschies, 'Neunicaenismus,' Sp. 232.
152 Ibid.
153 C. Markschies, 'Was ist lateinischer "Neunizänismus"?,' S. 239.

法が、ただ言語表現の上での対概念を形成するようになった。まさに旧や新という関係、同じく旧と新生の対のような関係である」と説明した[154]。

やがて四世紀の教義史研究が進展し、ローフスによる分類に対して問題提起が行われるようになった。ニカエア信条における「同一実体（ホモウーシオス）」という用語は、「その用語を否定するアレイオスを同意させない直接的な目的で」信条に記入されたに過ぎず、或る統一された教義に関する理解や、その教義に関する理解を共有する集団の存在を暗示していなかった[155]。従って「旧ニカエア主義者」という実体は存在しないので、「新ニカエア主義者」との対比は再検討を必要とするようになった。また教義史研究の進展から「新ニカエア主義」は、「ホモイオス派が帝国の中で支援されている陣営での、エウノミオス派的な新アレイオス主義を神学上、意識的に排除する現象」[156]と理解されるようになり、ニカエア信条に対して新しい統一的な解釈が生じたわけではないので、ローフスに由来すると思われる「新ニカエア主義者」という概念も再考を迫られた。

こうした「旧ニカエア主義者」と「新ニカエア主義者」という対比に対する懐疑から、関係する「新ニカエア主義」という用語に対しても、教義史研究の中で慎重な扱いが求められるようになった。ドイツ語圏において著名な事典である『プロテスタント神学と教会の百科事典』（*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*）や『神学百科事典』（*Theologischen Realenzyklopädie*）、また『歴史と現在における宗教』（*Religion in Geschichte und Gegenwart*）の第一版・第二版・第三版は、「この見出し語（筆者註：「新ニカエア主義」）を無視した」[157]。ドイツ語圏以外の教義史研究でも、「新ニカエア主義」に対して慎重な態度を取ることがあった。イタリア語圏の研究者のシュトゥーダー（B. Studer, 1986）は『教父と古代キリスト教辞典』（*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*）の中で「新ニカエア主義」を「許容できない」ものと見做した[158]。英語圏のハンスンはその概念を「ほぼ完璧に避けていた」と考えられている[159]。

しかし近年「新ニカエア主義」という用語を再考する研究が幾つか発表された[160]。やがて

---

154 Ibid.
155 Ibid.
156 Ibid.
157 Ibid., S. 241.
158 B. Studer, 'Neonicenismo,' in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane,* vol. 2, Casale Monferrato: Marietti, 1984, p. 2354.
159 C. Markschies, 'Was ist lateinischer "Neunizänismus"?,' S. 239.
160 P. Gemeinhardt, 'Lateinischer Neunizänismus bei Augstin,' in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol.110 (1999), S. 149-169; M. Simonetti, 'Dal Nicenismo al Neonicenismo: Rassegna di Alcune Pubblicazioni Recenti,' in: *Augustinianum* vol. 38 (1998), pp. 5-27.; H. C. Brennecke, 'Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus,' in: *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, hg. von D. Papandreou, W. Bienert und K. Schäferdiek, Stuttgart: Kohlhammer, 1989, S. 241-

『歴史と現在における宗教』の第四版では「新ニカエア主義」の項目が設定された[161]。その担当者であるマルクシース（1998）はローフスに由来する概念規定から離れて、次のような「新ニカエア主義」の定義を述べた。「新ニカエア主義」とは、「父なる神、子なる神、聖霊なる神という三つの自存者を想定するオリゲネス由来の神学を基にしたニカエア信条の解釈」であるとまとめられた[162]。「新ニカエア主義」の考え方は西暦３６３年のアタナシオスの手紙にも確認できるように、「ホモイオス派連中がいるアンティオキアの中からおそらく生じた」のであり、「自存者（ヒュポスタシス）」が父なる神、子なる神、聖霊と三つ存在することを肯定すると同時に、一つの「実体（ウーシア）」であることも主張する見解として「まとめることができた」[163]。

マルクシースが、これまで懐疑的に扱われた「新ニカエア主義」という用語を取り上げて再定義し、その教義的分類を肯定的に評価するのには理由があった。その理由は、ニカエア教会会議は「自存者（ヒュポスタシス）」の複数性を「本当は禁じていた」のに、「新ニカエア主義」はニカエア教会会議の信条に依拠しながらも禁じられた「自存者（ヒュポスタシス）」の複数性を肯定しているので、或る意味でニカエア教会会議の決議に修正を加えたからである[164]。マルクシースが「新ニカエア主義」を取り上げる他の理由に、「新ニカエア主義」はニカエア信条の一つの「実体（ウーシア）」の主張と結びついているので、三つの「自存者（ヒュポスタシス）」を主張しながらも、「それが長年持っていた従属主義的な特徴を失った」点もある[165]。「新ニカエア主義」はやがて、「主にコンスタンティノポリス第二回帝国教会会議の規範化の結果、他の信仰告白文書の中でも、大抵のキリスト教会や信仰共同体にとって一致を確立する伝統的な教義の中心になった」[166]。

以上のマルクシースによる「新ニカエア主義」の概説から、「新ニカエア主義」はギリシャ語圏に端を発し、ギリシャ語圏を中心に展開していった点が読み取れる。そうすると、ラテン語圏には「新ニカエア主義」はどのように伝播したのだろうか。そこでマルクシース（1997）は別の論文（=「‘ラテン語圏における新ニカエア主義とは何か？’回答の提案」（Was ist lateinischer “Neunizänismus“? Ein Vorschlag für eine Antwort））の中で、ラテン語圏における「新ニカエア主義」の受容についても、「できる限りの要約であり、まさに提案である」と譲歩した上で整理しているので、その説明に依拠しつつ要約する[167]。

ラテン語圏の「新ニカエア主義」は「ギリシャ語圏の進展とギリシャ語圏の資料に対して密接に依拠して始まり、ニカエア信条の、セルディカ教会会議に由来する（筆者註：西方の）

257.

161 C. Markschies, ‘Neunicaenismus,’ Sp. 232-233.

162 Ibid., Sp. 232.

163 Ibid.

164 Ibid.

165 Ibid., Sp. 233.

166 Ibid., Sp. 232.

167 C. Markschies, ‘Was ist lateinischer “Neunizänismus“?,’ S. 238.

標準的な解釈から距離を取っていった」。そして「七十年代に入ってアンブロシウスとダマススという、影響力のあるミラノ司教とローマ司教が、下位の司教たちと一緒に適切な路線へと、少なくとも部分的に適切な専門用語を使用する方向へと転換をした。それだけでなく、セルディカ教会会議に由来するニカエア信条の解釈を離れ、帝国教会たるホモイオス派がニカエア信条を否定することを止めさせた」[168]。

マルクシースはこうしたラテン語圏における受容の様子から三つの特徴を引き出した。第一に、「新ニカエア主義」の定式として引き合いに出される、三つの「自存者（ヒュポスタシス）」と一つの「実体（ウーシア）」があるという見解であるが、ラテン語圏でそれに「純粋に依拠した」定式は存在しない[169]。そこには翻訳上の問題がある。

ギリシャ語の「実体（ウーシア）」や「自存者（ヒュポスタシス）」という用語を使用して表現された内容を、正確にラテン語に翻訳することが困難であった。「実体（ウーシア）」のラテン語訳となり得た「実体（スブスタンティア）」は、同時にギリシャ語の「自存者（ヒュポスタシス）」の訳語としても使用されていたので、「まず以って両方の用語（筆者註：「実体（ウーシア）」と「自存者（スブスタンティア）」）をラテン語のテキストの中で区別することが困難であった」[170]。つまり「新ニカエア主義」をラテン語で表現する場合は直訳が困難であり、別の用語を追加して区別する必要があったのである。その理由の他にも、ギリシャ語の「自存者（ヒュポスタシス）」という用語は、四世紀では様々な意味内容を含んでいたので、その用語に対する「一義的な一つの同等のラテン語」が存在するかどうかも疑問であった[171]。

こうした翻訳上の問題点に加えて、西暦３６２年のアタナシオスの手紙に確認できるようにニカエア信条と三つの「自存者（ヒュポスタシス）」とを調和させる試みは、必ずしも一つの「実体（ウーシア）」と三つの「自存者（ヒュポスタシス）」という定式を必要とはしなかった。ラテン語圏においては、ギリシャ語圏との個別的な交流を通じて、個々の司教やキリスト教思想家がそれぞれ「新ニカエア主義」の独自の定式化を行った[172]。ラテン語圏で

---

168 Ibid., S. 262-263.

169 Ibid., S. 263.

170 Ibid.

171 Ibid.

172 ローマの修辞家であるガイウス・マリウス・ウィクトーリヌス（Victorinus, Gaius (Caius) Marius, ?-?）は、一方で「実体（ウーシア）」をラテン語で「実体（スブスタンティア）」とし、他方で「自存者（ヒュポスタシス）」を「現実体（スブシステンティア）」と翻訳して定式化した（Mar. Victrinus, *Adversus Arium*, II, 4 (p. 178)）。またポワティエ司教のヒラリウス（Hilarius (Poitiers), c. 310- c. 367）は、「実体（ウーシア）」を「本質（エッセンティア）」、そして「自存者（ヒュポスタシス）」を「実体（スブスタンティア）」と表現した（Hilarius, *De Trinitate*, V, 10 (p. 160)）。ローマ司教のダマススは、一つの「実体（ウーシア）」をラテン語に訳さずギリシャ語でそのまま述べると同時に、ラテン語で三つの「位格（ペルソナ）」が分離せず従属せずに存在する点を強調した（Ed.

開催された諸教会会議も「新ニカエア主義」を巡って様々な定式を議決した[173]。

第二のラテン語圏の受容の特徴は、セルディカ教会会議に由来する西方の標準的な神学を離れて、ラテン語圏の「新ニカエア主義」は西暦３７０年代の中頃から初めて西方にて広く受け入れられていった点にある。こうして浸透していく理由に、アンブロシウスとダマススの活動が挙げられる。ここでマルクシースが注目するのは、ラテン語圏で西暦３７０年代半ばから受容が促進したことは、「東方で新ニカエア主義的な動向が徐々に勝利していく様子と一致している」上に、「皇帝ワレンスとその次の皇帝（筆者註：テオドシウス一世）の治世下での教会政治の発展にも一致している」点である。ラテン語圏における定式化は多様で相異なっているにもかかわらず、またラテン語圏はギリシャ語圏と対応関係にあり歴史的に依存してきたにもかかわらず、ラテン語圏とギリシャ語圏は皇帝グラティアーヌスやテオドシウス一世との関係など似たような政治的条件のもとで、「新ニカエア主義」の論敵に対する状況展開が類似しており、両方の地域でまとまりをもって成立していったように考えられるのである[174]。

第三の「新ニカエア主義」のラテン語圏の受容の特徴は次のようにまとめられる。確かに一つの「実体（スブスタンティア）」と三つの「位格（ペルソナ）」が存在するという伝統的な定式も使用し得るが、どちらかといえば「ニカエア信条に対する、意識的な非セルディカ教会会議的解釈として‘新ニカエア主義’を理解することが望ましい」という点である。こうした「新ニカエア主義」の理解の仕方はラテン語圏の「内容の乏しい神学的特徴」と思われるかもしれないが、「西方の神学者たちには、エウノミオスの新アレイオス主義的な神学による熾烈で知性的な挑戦が存在しなかった」ことを念頭に置くと納得のいくものである。「西方の神学者たちはエウノミオスに対して如何なる三一論神学の論考も用意せず、むしろ作成したのは、聴衆への説教から練り直した、反アレイオス主義的な指導を内容とする著

Schwartz, ‘Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX,’ in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, vol. 35 (1936), S. 20)。アンブロシウスはそうした「実体（スブスタンティア）」や「位格（ペルソナ）」という表現を「差し控えた」が、「「同一実体（ホモウシオス）」という用語に対して、（これまで看過されていたが）バシレイオスの忠実な引用句を使用して新ニカエア主義的な解釈を施した」（C. Markschies, ‘Was ist lateinischer “Neunizänismus“?,’ S. 259）。

[173] 西暦３７５年頃にシルミウムで開催された教会会議は、「実体（ウーシア）」が一つであると確認した後、「自存者（ヒュポスタシス）」とラテン語の「位格（ペルソナ）」が同じ意味であると述べた（*Theodoret Kirchengeschichte*, IV, 8, 9 (S. 223)）。この教会会議の報告書は、同様の教義を決議したガリア地方やローマ近郊の教会会議の存在を伝えていたので、それらの教会会議も「新ニカエア主義」の受容に貢献していたと推測された（*Theodoret Kirchengeschichte.*, VII, 9, 9, (S. 398)）。また西暦３７８年頃にアンブロシウスもダマススも参加したローマでの教会会議は、批判すべき見解を列挙する中で反語的に、「実体（スブスタンティア）」は分離せず一つであり、「位格（ペルソナ）」は従属し合わず三つ存在することへの支持を暗示していた（*Tomus Damasi*, (p. 288; p. 290)）。

[174] Ibid., S. 263-264.

作であった」と言えるのである[175]。

二章四節：まとめ

以上、アクイレイア教会会議と四世紀の教義史の案内をした。四世紀における教会会議の役割と実態を考慮すると、アクイレイア教会会議もその例に漏れず、参加者は皇帝を味方につけることに関心があり、教会会議の決議に勅法の法的な効果を付与することを重視していた。そして四世紀の教義史全体を振り返れば、西暦３８１年の時点で、アクイレイア教会会議は、西方のホモイオス派に対して強権的な措置を取り、「新ニカエア主義」を浸透させることに貢献したと考えられていた。「新ニカエア主義」とはギリシャ語圏に由来し、一般的には、三つのヒュポスターシスと神の唯一性を矛盾なく両立させたニカエア信条の新しい解釈と考えられている。西方のラテン語圏では西暦３７０年代半ば以降に特有の「新ニカエア主義」のあり方が存在し、アクイレイア教会会議は年代的にその潮流に含まれる時期に開催されているので、四世紀の教義史における巨視的な評価を下すためにはラテン語圏の「新ニカエア主義」の動向を見ることが本質的に重要であると分かる。

[175] Ibid., S. 264.

三章：アクイレイア教会会議と「新ニカエア主義」

三章の主題はアクイレイア教会会議と「新ニカエア主義」の関係である。第一節は一次資料の取り扱いの要点を記し、原典解説の備えをする。第二節はアクイレイア教会会議で宣言された司教位の剥奪が「新ニカエア主義」の受容に貢献したのかという点を検討する。第三節は、議事録内の「アレイオスの手紙」に由来する論点が「新ニカエア主義」に分類できるのかという点を論じる。第四節は「アレイオス派欄外註」に記されている「シルミウムの冒瀆」という教説が「新ニカエア主義」に分類できるのかという点を探索する

三章一節：一次資料の取り扱いについて

アクイレイア教会会議は、教会会議としては最古の議事録を有しており、希少なアレイオス派側からの註釈も残されている。けれども、それだからといってアクイレイア教会会議の全貌を理解する上で、現存するこれらの資料は問題がないわけではないし十分でもない。

まず議事録の信憑性の問題が挙げられる。議事録はアンブロシウスが提案して記録されることになった[176]。ただ教会会議の議事録を記録する経緯を踏まえて、パラディウスは議事録の速記者がアンブロシウス側の人間であると指摘し、自分の発言が記録されていないと度々述べている[177]。こうしたこともあってか「アレイオス派欄外註」では、議事録が「偽造された」と述べられている[178]。それだけでなく「アレイオス派欄外註」には、「だから私たち（筆者註：マクシミヌスたち）が（筆者註：議事録を）度々再録したのは、彼ら（筆者註：アンブロシウスたち）がこのような罪深い（筆者註：議事録の）製作者として、自ずと実証されるためである」という記載もあった[179]。こうした記録を考慮すると、教会会議の少数派側の視点からすれば現存する教会会議の議事録は、その内容を事実として受け止めるだけの信憑性が無いことが分かる。

すると、アクイレイア教会会議研究の資料として議事録を使用できないと考えられるかもしれないが、「アレイオス派欄外註」を校訂したグリゾンは、それもまた極端な意見であると退ける。グリゾン曰く、教会会議が開催された現場には「何人も証人」がおり、そして何よりアンブロシウスたちは「破門される人々の誤謬が明白だと思っている」ので、全体を偽造するという「危険を冒す」必要がないゆえ、そうした議事録を資料として容認しない意

176 *Acta Concili Aquileiensis,* 2 (p. 355).
177 *Acta Concili Aquileiensis,* 34 (p. 327); *Acta Concili Aquileiensis,* 43 (pp. 352-353); *Acta Concili Aquileiensis,* 46 (p. 354).
178 Fol. 303v, 34 (p. 232).
179 Fol. 303v, 34-46 (p.232).

見は「批判的検討に堪えない」と見做す[180]。むしろ議事録に記録されている議論の「おおよその出来事」は「アレイオス派欄外註」の記録と一致するとグリゾンは述べた[181]。偽造されていると言われた議事録であっても、パラディウスがアンブロシウスの策略を告発する「客観的にみてニカエア派に不利な証言」も含まれているので、グリゾンは議事録の記録が基本的に信頼できるものである考えた[182]。

また忘れてはならないのは、こうした教会会議の議事録だけではアクイレイア教会会議の出来事の全貌は伝わらないことである。その証拠に議事録の冒頭で「私たちは既に議事録がない状態で議論してきた」と記されている[183]。この議事録冒頭の証言を考慮すると、議事録に記録される内容以前から教会会議の議論は始まっていたと推測できる。また議事録冒頭の署名人数と、議事録内の発言者の数が一致していないことからも、議事録に記されていない内容が存在していた可能性が示唆される[184]。

教会会議に関する資料を検討してみると、議事録に記録されていない内容が議論されていたと読み取れる。アンブロシウスの手紙の一つ（= *Ep.* 2 (10)）は、パラディウスだけでなくセクンディアヌスにも破門を宣告したと伝える[185]。しかし議事録はパラディウスへの破門宣告だけ収め、セクンディアヌスに対して破門を宣告する箇所は記録されていない。別のアンブロシウスの手紙（= *Ep.* 9 (13)）では、教会会議の最中にマクシムス（Maximus, ?-?）がアレクサンドリア教会の人々と自分が良好な関係であることを語り、自分がコンスタンティノポリスで司教に就任しようとした経緯を説明したと述べられている[186]。しかし教会会議の議事録を総覧すると、これらマクシムスの発言に関する記録が収められていないことが判明する。別のアンブロシウスの手
紙（= *Ep.* 5 (11)）では、教会会議にて話し合うべき議題として、元教皇ウルシキウスと元ペッタウ司教ウァレンスが全世界、特にミラノ教会を混乱させている問題も取り上げたと報告している[187]。けれども議事録等で元ペッタウ司教ウァレンスの弟子であるアタルス（Attalus [ラテン語], ?-?）について言及されるが、ウルシキウスやウァレンスについて論じた形跡は見られない。その他にも「アレイオス派欄外註」の資料⑤はアクイレイア教会会議内で、ローマ司教ダマススの手紙が読み上げられたと報告しているが、議事録に記されていない[188]。同じ「アレイオス派欄外註」資料⑤は、サロナの司教レオンティウスの処遇を巡

---

180 R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 54.
181 Ibid., p. 96.
182 Ibid., p. 56.
183 *Acta Concilii Aquileiensis,* 1 (p. 355).
184 R. Gryson, *Scolies Ariennes,* pp. 130-132.
185 Ambrosius, *Ep.* 2 (10), 8 (p. 321).
186 Ambrosius, *Ep.* 9 (13), 3 (p. 202).
187 Ambrosius, *Ep.* 5 (11), 3 (pp. 183-184).
188 Fol. 344r, 1-3 (p. 304).

って議論があったことも別の箇所で記している[189]。

注意すべきは、アクイレイア教会会議の決議や信条が存在するという報告はされておらず、アクイレイア教会会議に関連して発布された勅法の記録も残されていないことである。要するにアクイレイア教会会議は最古の議事録を有し、アレイオス派側からの註解も残っているので、その実態解明は容易であると考えられ易いが、実際はその残存する部分的で、意図的に選ばれた資料内容からでは全体像を読み取ることには困難が伴う。議事録の特定の発言にだけ注目すれば、アクイレイア教会会議がアレイオス派に対して破門を宣告し、アレイオス派の排除に貢献し得たと読み取ることは容易である一方、他方ではその議事録の資料としての価値を疑問視し、信条や決議の不備を理由にアクイレイア教会会議の意義を消極的に見ることも難しくはない。こうしたアクイレイア教会会議研究の難点は、資料を読解するに当たって十分に配慮されるべきである。

三章二節：司教位の剥奪と「新ニカエア主義」

アクイレイア教会会議の一次資料を取り扱う際の注意点を整理した上で、「新ニカエア主義」との関係を探る論点をどこに求めればよいのだろうか。グリゾンによればパラディウスたちの教義的な見解は、アリミヌム教会会議の信条に従う「ホモイオス派」に分類することができ、「ホモイオス派」は四世紀の教義史の動向を俯瞰すれば「新ニカエア主義」の対立軸であった[190]。そうすると、アンブロシウスがパラディウスの司教位の剥奪をすることは、「新ニカエア主義」に批判的な立場の影響力を削ぐことを意味し、その効果をブレネケが、政治的に「新ニカエア主義」の浸透に貢献したと解釈したことには理由があることになる。仮にこのブレネケの解釈が妥当なものならば、四世紀の教義史における「新ニカエア主義」の、それもラテン語圏における受容の成功例として、アクイレイア教会会議を引き合いに出すことができるかもしれない。

では仮にそうして司教位の剥奪が実現すれば、どの観点でラテン語圏の「新ニカエア主義」の受容に影響を及ぼすと見做すことができるのかという点を考える。この問いを解明する為に『テオドシウス法典』に所収されている、西暦４００年二月四日発布の、東方の皇帝アルカディウス（Arcadius, (Flavius), 377-408, 在位：395-没年）と西方の皇帝ホノーリウス（Honorius, (Flavius), 384.9.9-423.8.15）の連名による勅法（=*Codex Theodosius* 16, 2, 35）を参照する。まずその勅法には「教会会議に出席している司教たちによって、司教位とその称号を剥奪された者」は、「その追放された者の関係する諸集会から隔離される」と記されている[191]。そこでこの勅法の記述と共に、アンブロシウスが手紙（=*Ep.* 6 (12)）の中で、パラディウスとセクンディアヌスの担当都市であるラティアリアとシンギデュヌムの

189 Fol. 344v, 39-40 (p. 308).
190 R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 175.
191 *Codex Theodosianus,* 16, 2, 35 (pp. 846-847).

地域性について言及している次の証言、ローマ帝国の属州ダーキア・リペンシスやモエシアで信仰に対する不平不満が存在しているというアンブロシウスの証言を合わせて考慮する[192]。つまり両都市ではパラディウスたち二人の司教が中心になって自分たちの教義上の見解の正当性を伝播し、アンブロシウスの視点から見て地域全体に信仰に対する不平不満が存在していると思われる程、影響力があったのである。すると、もしアクイレイア教会会議の資料の言う通りにパラディウスやセクンディアヌスが、所属先の都市ラティアリアとシンギデュヌムの司教位を剥奪された場合、彼らは所属先の都市に接近することは出来ないので、自分たちの教義の共有、伝達、教授が困難になる。その結果、「新ニカエア主義」に批判的な、パラディウスたちに代表される見解を地域共同体で維持することが困難になるという点で、司教位の剥奪は「新ニカエア主義」の受容に影響し得るのであった。

前述の勅法（=*Codex Theodosius* 16, 2, 35）には「教会会議に出席している司教たちによって、司教位とその称号を剥奪された者」は、他方で「私たちの聖なる秘密の場に接近することや、勅法を懇願して得ようとすることが違法になる」とも記されている[193]。そこでこの勅法の記述と、第一章で既述した四世紀の教会会議の役割を合わせて考慮すると、司教位を剥奪された場合、剥奪された者の関心に即して皇帝に教会会議の開催を要請することや、勅法によりその結果に拘束力を付与するよう働きかけることが困難になると理解できる。それ故に「新ニカエア主義」に対して批判的な者が司教位を剥奪されると、剥奪された者が別の教会会議に出席して「新ニカエア主義」に反対する影響を及ぼしたり、皇帝に懇願して反「新ニカエア主義」的な勅法を発布するよう要請したりすることが困難になるということから、司教位の剥奪は「新ニカエア主義」の受容に影響し得るのであった。

以上、司教位の剥奪と「新ニカエア主義」の受容の因果関係を整理した。それでは実際のところ、アクイレイア教会会議でパラディウスたちの司教位は剥奪されたと考えられるのかという点を検討する。先行研究の中でウィリアムズは、司教位の剥奪の実現を疑問視した。それ以前の先行研究では、司教位の剥奪を宣言するアンブロシウスの手紙の記述や、その記述と皇帝による勅法を組み合わせて、アクイレイア教会会議で実際に司教位の剥奪が実現したと解釈されることもあったが、ウィリアムズはそうした手紙の記述を真実と見做さず、その解釈の妥当性を否定した。そして司教位の剥奪を宣告された側の証言を持ち出し、アクイレイア教会会議以後も変わらずパラディウスたちが活動していた事実を指摘して、アンブロシウスの手紙の記述の信憑性を疑い、また歴史書やアンブロシウスの聖人伝において成果を誇る教会会議の記述が無いという、間接的な証言を根拠にしながら司教位の剥奪の実現を疑問視した[194]。

ウィリアムズの見解を、以下で指摘する幾つかの点によって更に補完することができる。アクイレイア教会会議の開催以降に著されたアンブロシウスの著作『主の受肉の秘跡につ

---

192 Ambrosius, *Ep.* 6 (12), 3 (p. 188.).

193 *Codex Theodosianus,* 16, 2, 35 (pp. 846-847).

194 D.H.Williams, *Ambrose of Milan,* p. 183.

いて』（*De Incarnationis Dominicae Sacramento*）では、パラディウス側の見解に基づく問題提起によって皇帝グラティアーヌスがアンブロシウスに質問したということが記されている[195]。この事実を踏まえて先行研究でマクリンは、「この教会会議（筆者註：アクイレイア教会会議）の後でさえ、皇帝から好意的に話を聞いてもらう機会を得ることが妨げられなかった、決定的な証拠の一つ」と論じている[196]。アクイレイア教会会議以後もパラディウスは、司教として皇帝に接近し、皇帝に教義的な問題を提起できる立場にあったというのであり、パラディウスの司教位が皇帝の命令によって剥奪されたと言い難い点を裏付ける。

『主の受肉の秘跡について』の記述を検討した結果、アクイレイア教会会議においてアンブロシウスが提案したパラディウスたちの司教位の剥奪は実現したと見做し難い可能性が一層高まる。この検討結果をラテン語圏における「新ニカエア派」の受容という文脈に位置づけると、西暦３８１年のアクイレイア教会会議以後でも、パラディウスたちの所属地域において「新ニカエア主義」に批判的な見解の共有、伝達、教授は依然として可能であり、また新たな教会会議の開催や勅法の発布の為に皇帝に働きかけることもできる状態が続いていたと理解することができる。よって「新ニカエア主義」に対するアクイレイア教会会議の影響を、パラディウスとセクンディアヌスの司教位が剥奪されたか否かという点で検討するならば、３８１年頃の時点ではその影響は決定的ではなかったと言い得る。

三章三節：議事録における議論と「新ニカエア主義」

アクイレイア教会会議内の教義的な議論は、両者が合意した論題がまず提示され、それぞれ自分の見解を表明して折り合いをつけるといった形態を取っていない。議事録の冒頭でアンブロシウスは一方的に「アレイオスの手紙」を読み上げ、論点である子なる神は「永遠」であるか否かを質問する[197]。そのアンブロシウスの質問の意図には、単に神の「永遠」という属性を承認するか否かに留まらず、もし「永遠」でなければ、アレイオスの手紙のように「被造物」であることを容認してしまうというアンブロシウスの論理の枠組みがあるので、神の子が創造された者か否かが真の論点となる[198]。

こうしたアンブロシウスによる一方的な議論の開始と進行に対してパラディウスは、東方の司教たちも参加する全帝国的な教会会議でのみ返答すると言って議論に参加することを拒否した。しかしパラディウスは、議論を拒否していると小心者や信念の放棄の証拠と思われることに危惧を抱き、或る時点から、一方的にアンブロシウス主導で開始した議論に応

---

[195] O. Faller, 'Prolegomena,' in: *De Spiritu Sancto Libri Tres ; De Incarnationis Dominicae Sacramento* (CSEL79), Wien: Verlag der Östrreichische Akademie der Wissenschaften, 1964, p. 47.

[196] N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' p. 73.

[197] *Acta Concili Aquileiensis,* 5 (p. 329).

[198] Y. M. Duval, 'Le Sens des Débats,' p. 73.

じていくのである[199]。ちなみに「アレイオス派欄外註」の資料①はちょうどこの時点（＝*Acta*, 17）で議事録の引用と註解を中断し、「もし彼ら（筆者註：アンブロシウスたち）がぎこちなく、時には馬鹿げた様子で述べる続きの箇所を読みたければ、この著書の中にある（筆者註：議事録の）全体を読めばよい」と述べている[200]。

アンブロシウスたちとパラディウスの議論は、次のような形式で展開していく。まずアンブロシウス側が「アレイオスの手紙」の一部を読み上げ、手紙の中の唯一の神に対する形容詞を順に提示し、パラディウスに対してその形容詞が子なる神には容認出来ないのかどうかを問い詰める。各議論の論点を整理すると次の通りである。まずイエス・キリストが「真の神」かどうか[201]「不死の神」かどうか[202]、そして「賢明な神」かどうか[203]、さらに「善き神」かどうか[204]、次に「全能の神」かどうか[205]について教義的な見解の応酬がなされる。

特にアンブロシウスとパラディウスの見解の相違が顕著になるのは、イエス・キリストが「真の神」かどうかという論点であった。パラディウスはイエス・キリストを「神の真の子」（verus Filius Dei）と呼ぶことを躊躇わないが、相手から「真の神」（verus Deus）かどうか問われるとその問いには返答しない[206]。というのもパラディウスにとってイエス・キリストは「唯一の仕方で生まれた者」であり、そのキリストを生んだ父なる神と同じ「真の神」という敬称は相応しくないとパラディウスは考えるからである[207]。パラディウスはヨハネによる福音書１７章３節でも父なる神のみを「唯一の真の神」と呼び、子なる神は「お遣わしになった」者と述べ、自分の見解が聖書の証言からも支持できることを説明する[208]。その一方で、こうしたパラディウスの考えはアンブロシウスたちにとって破門に値するものであった。アンブロシウスたちは、仮にパラディウスの考えが正しいとすると、「唯一で真の神性」が父なる神にだけ帰属し、子なる神はその神性に与らないという結論に至ってしまうと指摘して、パラディウスの見解はヨハネの手紙一の５章２０節にある「この者は真の神」という文言と整合性を保つことが出来ないと考えるのである[209]。

こうして「アレイオスの手紙」に由来する各教義上の論点を議論した後、結局「いくら議論をしても内容が深まらないこと」を察してアンブロシウスは、イエス・キリストが被造物か否かという「アレイオスの手紙」に基づく質問を提起し、それに返答しないパラディウス

---

199 Fol. 339v, 25-30 (p. 286).
200 Fol. 303v, 6-10 (p. 230).
201 *Acta Concili Aquileiensis,* 17 (p. 336).
202 Ibid., 22 (p. 339).
203 Ibid., 27 (p. 342).
204 Ibid., 28 (p. 343).
205 Ibid., 31 (p. 344).
206 Ibid., 18 (p. 336); Ibid., 19 (p. 337).
207 Ibid., 19 (p. 337).
208 Ibid., 20 (p. 338).
209 Ibid., 20 (p. 338).

をアレイオスと同じく不敬虔な者と見做して、参加者と共に破門を宣言したのである[210]。

以上、このように教会会議の議事録内の議論は、アンブロシウスが一方的に開始して主導し、その論点は「アレイオスの手紙」に由来していたことが分かる。そうすると、ここでアンブロシウスたちの教義上の見解の要点は「アレイオスの手紙」に由来する見解の否定であることが読み取れるので、この点を根拠として先行研究のウィリアムズは、アンブロシウスたちの見解の要点を「反動的」(reactive)という表現で整理した[211]。

加えて着目すべきは、論点が「アレイオスの手紙」の内容に由来しているが故に、議論の対象は、父なる神と子なる神の間の関係性になり、統一要素となり得る神性の性質が等しいかどうかと言う点に限定されていることである。別の見方からすれば、この二つの神格に加えて聖霊なる神については、アクイレイア教会会議の議事録内の議論で言及されておらず、三つの神格のそれぞれ固有の働きが論じられていない。ウィリアムズはこのような議論の限定的な側面と聖霊なる神の不在に着目し、当時のギリシャ語圏では聖霊なる神を含めた神位が論題となっているのと対照的であると見做し、アンブロシウスたちの教義的な立場が「後退的」(regressive)な見解であると指摘した[212]。

要約すると議事録内の議論におけるアンブロシウスたちの教義的立ち位置は「反動的」であり「後退的」であったので、「新ニカエア主義」とは三つの神位のヒュポスターシスと神の唯一性を矛盾なく両立させた解釈であることを考慮すれば、教会会議の議事録内の議論に「新ニカエア主義」の要素を見いだせないということが導かれる。

三章四節:「シルミウムの冒瀆」と「新ニカエア主義」

教会会議の議事録内の議論に「新ニカエア主義」の影響を指摘することが出来なかったとはいえ、他に「新ニカエア主義」の影響を探る手がかりがないわけではない。注目すべきは、議事録には記載されていないが、「アレイオス派欄外註」にだけ確認できる教義的な見解が存在する点である。それはパラディウスが「シルミウムの冒瀆」(blasphemia apud Sirmium)と呼び、アンブロシウスたちが信仰すべきとした教説である。

まず「シルミウムの冒瀆」と呼ばれる教説が言及される箇所と、続く教説の内容に触れた箇所のラテン語原文を、私訳を付して案内する。

...Talem blasfemiam aput Sirmium confirmanda(m) duxistis, quae omnibus retro temporibus inauditum idolatriae malum Ecclesiis ⌈pr⌉ebere<t> D(e)i

Etenim sicut expositio libello inserta redarguit, uos tres omnipotentes deos credendos duxisti<s>, tres sempiternos, tres aequales, tres ueros, tres cooperarios, tres consessores,

---

[210] 次の文献を参照した。D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, p. 180.
[211] 次の文献を参照した。D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, p. 183.
[212] 次の文献を参照した。D.H.Williams, *Ambrose of Milan*, p. 183.

<tres> indifferentes, tres inresolutos, tres nihil inpossibilitatis habentes.[213]

…このようなシルミウムの冒瀆を決議しなければならないとあなた方（筆者註：アンブロシウスたち）は思惟した。シルミウムの冒瀆とは、神の教会にとって嘗ていかなる時にも聞いたことがない偶像崇拝の悪を示すものである。

確かに小冊子に挿入されている説明が納得させようとしているように、あなた方（筆者註：アンブロシウスたち）は、全能の三なる神々、永遠の三なる神々、同等の三なる神々、真実の三なる神々、協働の三なる神々、共に座す三なる神々、区別無き三なる神々、解消されない三なる神々、不可能無き三なる神々を信じなければならないと考えた

「シルミウムの冒瀆」が「冒瀆」と呼称される理由は、そこに偶像崇拝の証拠があると考えられていたからである。そして議事録には記されていないが、「シルミウムの冒瀆」と呼ばれる教説を、アンブロシウスたちは教会会議の最中に承認するよう働きかけていた。先行研究のマクリンによれば、「シルミウムの冒瀆」という教説の決議を画策した教会会議の文脈の報告は、パラディウスによる記録全体の「核心部分」にあたる箇所であった[214]。パラディウスは「アレイオス派欄外註」の資料⑤の中で、教会会議の出来事を独自の視点から記し、批判的な意見を一通り述べた後、この「シルミウムの冒瀆」という教説に触れてから、論述の結論であるローマでの議論の再開を呼びかけるのである。つまり「シルミウムの冒瀆」とは、パラディウスが次の議論の場へと引き継ぐべき、教会会議内の重要な論題と考えていた教説であることが理解できる。それ故にこの「シルミウムの冒瀆」と「新ニカエア主義」の関係を探ることは、アクイレイア教会会議の教義的な立場を検討する重要な手がかりとなる。

この点について、先行研究のマルクシースはその「シルミウムの冒瀆」がラテン語圏における「新ニカエア主義」に分類できると指摘する[215]。その根拠は、「シルミウムの冒瀆」と呼ばれる教説の中にある、神に付す形容詞の組み合わせであった。三一の神の同一性を示す「区別無き」（indifferentes）と共に、「共に座す」（consessores）三一なる神が述べられている点に着目し、以下に記す論拠によって「シルミウムの冒瀆」を「新ニカエア主義」に数えた[216]。

そもそも「共に座す」という形容詞は詩編１１０章１節の「わたしの右の座に就くがよい」に由来し、これまでギリシャ語圏の教義上の議論の中では、父なる神に対する子なる神の「従属性」を表現するために使用されてきた[217]。しかしカエサレア司教のバシレイオスなど

---

213 Fol. 345v, 10-34 (p. 310; p. 312).
214 N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' p. 57.
215 C. Markschies, '»*Sessio ad Dexteram*«,' S. 299.
216 Ibid.
217 C. Markschies, '»*Sessio ad Dexteram*«,' S. 285-290.

が、「共に座す」という用語を「新ニカエア主義」の観点から以下のように解釈し直した。即ち「共に座す」という形容詞は、各々の「自存者（ヒュポスタシス）」の固有性を示しているだけで、旧来の解釈のように「従属性」を示しておらず、それ故三一の神の「実体（ウーシア）」の統一性は保全されていると読み換えた。よってこのバシレイオスなどの「新ニカエア主義」的な解釈が公表されて以降、「共に座す」という形容詞は「従属性」ではなく各々の「自存者（ヒュポスタシス）」の固有性を示すと解釈されていくことになった。整理すると、三一の神の同一性を示す表現と並んで「共に座す」という、これまで問題であった形容詞を使用する用法は、西暦３７０年代のギリシャ語圏の「新ニカエア主義」的な解釈以降のことであると導かれる。

そしてマルクシースは西暦３７０年代に、ラテン語圏では「共に座す」に対する「新ニカエア主義」的解釈が確認出来ないと指摘した上で、西暦３８０年代の「アレイオス派欄外註」における「シルミウムの冒瀆」がラテン語圏での初めての使用例であると述べる[218]。「シルミウムの冒瀆」という教説は、「自存者（ヒュポスタシス）」や「実体（ウーシア）」の翻訳上の問題から自由で、アンブロシウスやダマススなど西暦３７０年代半ば以降の主導的人物も関与し、三つの神格の役割を強調する点で、一つの「自存者（ヒュポスタシス）」しか想定しない嘗ての西方で教義の基準とされていたセルディカ教会会議の見解の枠にはまらないものなので、まさにラテン語圏の「新ニカエア主義」に相応しかった。また「共に座す」以外の他の神に付す形容詞の用法について、マルクシースは「西方のニカエア派の標準的な神学のまとまり」と指摘するので、「シルミウムの冒瀆」という教説において従来の標準的な見解と「新ニカエア主義」的な解釈が組み合わされていることは、教義史全体の観点から見ても画期的なことであった[219]。

以上、「シルミウムの冒瀆」が「新ニカエア主義」の一種を示すものであるという指摘を踏まえると、アクイレイア教会会議の中でアンブロシウスたちが、そのような教義上の立場を代表していたことが想定できる。確かにアクイレイア教会会議は信条を発布していないので、こうした「シルミウムの冒瀆」が示す教義上の立場が教会会議公式のものと見做され難い。しかし「シルミウムの冒瀆」は、パラディウスが教会会議内の多くの論題の中から、とりわけ取り上げて、その「新ニカエア主義」的な考え方に詳細に反論をしたほどの教説であり、かつラテン語圏での「新ニカエア主義」の最初の事例であることを考慮すると、少なくとも「シルミウムの冒瀆」という教説を決議しようとしたという様子を手がかりに、アクイレイア教会会議を四世紀の教義史全体の動向の中で評価することには意義がある。

しかしここで或る課題に突き当たる。それは、「アレイオス派欄外註」にて「シルミウム

---

[218] Ibid., S. 299-301.

[219] C. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, S. 131.
「シルミウムの冒瀆」にある「共に座す」という形容詞の用法は、『キリスト教著作家のラテン語－フランス語辞典』（*Dictionnaire Latin- Français des Auteurs Chrétiens* [フランス語]）にも確認できない。

の冒瀆」が記録されている文脈は判読不能の文字を含むこともあり複雑で、実は未だに先行研究においてもその「シルミウムの冒瀆」を、いつ、誰が、どのような状況でそのように表現し、何を主張したいのか、合意が形成されていないという問題である。もし仮に原文の文脈を精査した結果、アクイレイア教会会議の参加者が「シルミウムの冒瀆」を取り上げてはみたものの、その実は特に繋がりを持たない教説であったということが判明すれば、先ほど述べた「シルミウムの冒瀆」を手がかりにアクイレイア教会会議に大局的評価を下す試みは退けられることになる。故に原典の文脈から「シルミウムの冒瀆」について読み解くという文献学的な問題を解決しないことには、たとえ「シルミウムの冒瀆」が「新ニカエア主義」に分類できても、四世紀の教義史的位置づけは確定的ではないのである。ここでアクイレイア教会会議と「新ニカエア主義」の関係を探る試みは、それを紐解く根本の課題にたどり着く。

三章五節：まとめ

以上、アクイレイア教会会議と「新ニカエア主義」の関係について論じた。まず両者の関係を検討していく前提として、アクイレイア教会会議の一次資料を取り扱う上での注意点とその限界を整理した。教会会議の議事録は、その記録の信憑性が全て否定されるわけではないものの、議事録に残された内容は事前から意図的に計画されていた。特に教会会議の議事録の存在は、五世紀前半のゴート族のホモイオス派にとって看過できない内容であった点は記すに値する。他にもアクイレイア教会会議の一次資料はその出来事の全貌を伝え切れておらず、信条が発布されたという記録もないことに注意すべきである。

アクイレイア教会会議と「新ニカエア主義」との関係を巡って、まず、アクイレイア教会会議で宣言した司教位の剥奪が「新ニカエア主義」の受容に貢献したのかという点を検討した。その結果、複数の古典資料から司教位の剥奪が実現したとは思えない証言を発見し、アクイレイア教会会議以後もパラディウスたちは所属都市近辺で信徒を、「新ニカエア主義」と対立する自分の教義的見解で感化することができ、教会会議の開催や勅法の発布の為に皇帝に働きかけることもできる状態が続いていたことが判明した。従ってアクイレイア教会会議は、ラテン語圏に「新ニカエア主義」がそれ以上浸透する契機にならなかったのである。

その他にも「新ニカエア主義」との関係を調査するために、議事録内の議論が「新ニカエア主義」に分類できるのかという点を論じたが、その議論が反動的で後退的と判明したので、そのように分類できる可能性はないことが分かった。更にアクイレイア教会会議の議事録における議論ではなく、近年発見された「アレイオス派欄外註」にのみ記載される教説（＝「シルミウムの冒瀆」）を取り上げたが、それはラテン語圏の「新ニカエア主義」に分類できるものの、誰が、いつ、どのような理由で主張したのかが不明確なので、その点を解明できれば本博士論文の課題を達成できることを踏まえ、次章以降で詳解する課題として

指摘するに留めた。

四章：アクイレイア教会会議と「シルミウムの冒瀆」－論点と先行研究の案内－

四章の主題は「新ニカエア主義」の一種を指し示す呼称「シルミウムの冒瀆」の実態を解明するために論点と先行研究を案内することである。第一節は「シルミウムの冒瀆」の記述を含む「アレイオス派欄外註」資料⑤の構成を整理し、「シルミウムの冒瀆」が言及される文脈を確認する。第二節はこれまで先行研究が、「シルミムの冒瀆」という表現について如何なる評価を下してきたのかを整理する。第三節はそれまでの先行研究の定説を覆し現在標準的な考えになっているマクリンの学説を詳解する。第四節はそのマクリンの学説に対して疑問点を提起する。その結果、先行研究で詳細に検討されてきた「シルミウムの冒瀆」を巡る議論の各論点を、ラテン語原文を参照しつつ理解し、先行研究の問題点を浮き彫りにすることで、新しい分析方法による再検討の必要性を説く。

四章一節：「アレイオス派欄外註」の資料⑤の構造

「シルミウムの冒瀆」という表現は、アクイレイア教会会議に関係する資料全体を見渡しても、ただ「アレイオス派欄外註」の資料⑤（＝「アクイレイア教会会議で破門を宣告された者の弁明」）にのみ記載されている。

そこで「アレイオス派欄外註」の資料⑤の全体の構造を整理し、どのような展開と文脈で「シルミウムの冒瀆」が言及されたのかを整理する。

（フォリオ番号）	（概要）
Fol. 337r, 50 - Fol. 337v, 14.	パラディウスの視点から見た、アクイレイア教会会議が開始するまでの流れ
Fol. 337v, 15 – Fol. 338v, 44.	アンブロシウスが「アレイオスの手紙」を論点としたことへのパラディウスの批判
Fol. 338v, 44 – Fol. 339v, 44.	アンブロシウスにより「アレイオスの手紙」を巡る議論に強制的に参加させられた経緯へのパラディウスの証言
Fol. 339v, 44 – Fol. 342r, 34.	「アレイオスの手紙」の論点に関するアンブロシウス側の見解とパラディウスの反論
Fol. 342r, 34 – Fol. 343r, 6.	アンブロシウスによる、パラディウスたちの司教位剥奪の宣言とそれへのパラディウ

	スの批判
Fol. 343r, 6 – Fol. 343v, 41.	アクイレイア教会会議に正当性がない点を開催経緯の不透明性の観点からパラディウスが批判する
Fol. 343v, 41 – Fol. 348r, 35.	アクイレイア教会会議に正当性がない点を参加者の不平等性の観点からパラディウスが批判する
Fol. 348r, 35 – Fol. 349r, 5.	ローマでの議論の再開の呼びかけ

「アレイオス派欄外註」の資料⑤の全体の構造を念頭に置くと、フォリオ３４５ｖの１０から１１に含まれる「シルミウムの冒瀆」という表現は、教会会議に正当性がない点を参加者の不平等性の観点からパラディウスが批判する文脈（＝フォリオ３４３ｖの４１からフォリオ３４８ｒの３５まで）の中で語られていることが分かる。

「アレイオス派欄外註」の資料⑤の中で、どのようにパラディウスの論述が展開するかというと、上記の整理からも読み取れるように、パラディウスの視点で、開催に至る経緯から始まり、順に教会会議の様子が記されていく。パラディウスが「アレイオスの手紙」を論点に設定することに納得せず、アンブロシウスに対して「アレイオスの手紙」を持ち出した理由を問い糾すが、やがて議論に応じざるを得なくなり、結果、アンブロシウスたちから司教位剥奪の宣言を受ける。こうした教会会議の議論の展開は、アクイレイア教会会議の議事録からも同様に読み取れる内容であった。パラディウスは、フォリオ３３７ｒの５０からフォリオ３４３ｖの４１までの中で、基本的には議事録の記録と相違なく、アクイレイア教会会議の出来事を時系列的に報告しているのである。

ここで注目したいのが、続くフォリオ３４３ｒの４６以降パラディウスは、時系列的に出来事を報告しているのではなく、教会会議の一部の出来事を選び出し、教会会議に対する自分の意見を裏付けて論述を展開した点である。パラディウスはまず開催経緯の不透明性という観点、次に参加者の不平等性という観点から、アクイレイア教会会議に正当性がない点を指摘するが、その時に選び出された教会会議の出来事は、議事録に記録されていない場面も含まれていて、パラディウスの批判的視点から再構成された論述の枠組みの中で読者に提示される。

「シルミウムの冒瀆」という表現は、その内の参加者の不平等性の観点から批判している文脈（＝フォリオ３４３ｖの４１からフォリオ３４８ｒの３５まで）に含まれているが、パラディウスはどのような教会会議の出来事を選び出して言及し、どのように自分の論述の枠内に組み込んで扱ったのか。次のように表に整理する。

（フォリオ番号）	（概要）
Fol. 343v, 41 – Fol. 344r, 5.	教会会議の中で、アンブロシウスが欠席し

	たローマ司教ダマススの手紙を読み上げたことへのパラディウスの言及
Fol. 344r, 5 – Fol. 344v, 24.	パラディウスが、教会会議に欠席したダマススの傲慢さを指摘し、それを甘受するアンブロシウス達に司教位の平等性と共通性の理解がないと批判する
Fol. 344v, 24 – Fol. 345v, 2.	パラディウスが、過去の例を持ち出し、司教レオンティウスに対してアンブロシウスとダマススの対応が真逆であった点に言及し、教会の秩序の乱れを指摘する
Fol. 345v, 2 – Fol. 345v, 19.	教会会議の中で、アンブロシウスたちが「シルミウムの冒瀆」という教説を決議しようとしたことへのパラディウスの言及
Fol. 345v, 19 – Fol. 348r, 35.	パラディウスが「シルミウムの冒瀆」という教説の各論点に反論を加える

参加者の不平等性の観点からアクイレイア教会会議に正当性がない点を論じる中で、パラディウスは教会会議の中の二つの出来事を、議事進行の時系列に関係なく選び出す。第一に、教会会議に出席しなかったローマ司教ダマススの手紙を読み上げたことであり、第二に、「シルミウムの冒瀆」という教説を決議しようとしたことである。

第一のダマススの手紙を読んだ出来事に言及するとき、パラディウスはフォリオ３４３ｖの４１からフォリオ３４４ｒの５で次のように述べるので、私訳を付して説明する。

> その上、アンブロシウスよ、あなたは裁き手の立場であるはずがなく、またあなたに似て不信仰で近しい十二人から成るあなたの共謀が教会会議の名前で呼ぶことができない時、私たちに示してくれ、如何なる権威であなたは、また更にダマススからあなたやあなた方に送られた三通の手紙があなたにより自ら読み上げられる必要があると考えたのか。この三通の手紙には、他の者たちの欠席を巡るダマススの弁解が記されている。ことに仮にあなたが裁き手の役割を担っているのであれば、あなたは自らの手で手紙を読まないだろう。そうすると、裁き手たる権威を下位の職務に引き下ろすことになるからである[220]

[220] ‘Praeterea cum nec tu , Ambrosi, iudex esse, nec conspiratio tua in duodecim isdemque uicinis et similiter impiis consistens concilii nomen posset habere, dic nobis qua auctoritate etiam a Damaso missas, quibus aliorum praesentia ab eo excusabatur, tres epistulas tibi ipsi tuisque per temetipsum recitandas duxisti, cum utiq(ue) si et tu iudic[is] personam habere potuisses, non per temetipsum epistulam legi[sses], ne iudicis auctoritatem officio deiceres ministry.’ (Fol. 343v, 41-Fol. 344r, 5 (p. 304; p. 306)).

パラディウスが教会会議の参加者の平等性を疑問視するにあたって指摘するのは、現に参加している殆どの司教がアンブロシウスと意見を同じにする者である点に加えて、ローマ司教であるダマススの欠席をアンブロシウスたちが容認している点である。パラディウスによると、不参加の司教ダマススの手紙が読み上げられて、「他の者たちの欠席」(aliorum praesentia)に関する弁解がなされ、後のフォリオ３４４vの８から９で述べられるように、「他の者たちすら集えなかったこと」(alios ne uel ipsi coeant) が説明された。そのダマススの手紙における弁解を、アンブロシウスたちが疑問もなく受け止めることは、ダマススに対して下位の立場に甘んじることを意味していた。

パラディウスは司教位に上下はなく、アンブロシウスであれ、ダマススであれ平等である点を説明し、ローマ司教ダマスス不在に対してアンブロシウスたちが異議を唱えなかった点を掘り下げる。パラディウスはフォリオ３４４rの５から４２までにおいて次のように述べるので、私訳を付して説明する。

> そして仮に予定されていた教会会議が実現されていた場合には、他の者たちに混じってダマスス自身までも、多くの者の内の一人として、もし自分が司教であるとダマススが認めているなら、集会に招待されなければならなかっただろう。そのように招待する目的は、まさに信仰についてダマススが尋ね、尋ねられ、聞き、聞かれるためである。けれども（筆者註：仮にダマススが教会会議に出席しても)、親密な者たちの同意や庇護されている者たちの同意があって、至福のペトロの座（筆者註：ダマススのこと）はあなた方の特権を要求している。なぜ、彼（筆者註：ダマスス）も自ら気づかず、あなた方も理解しないのか、ペトロの座が全ての司教座と比べて同じであり、共通であるということを。まことに記憶すべき聖なる使徒（筆者註：ペトロ）は、自らを都市ローマの司教座だけでなく、神の計らいにより、あらゆるところに捧げ、彼自身はその上、同労者の使徒たちの中でもいかなる特権も要求しないばかりか、彼らに真に奉仕する者であった。使徒である彼（筆者註：ペトロ）は、その者たち（筆者註：同労者の使徒たち）が共通の主の計らいにより、職務へと選び取られたと理解していた[221]

---

[221] 'Sed et si concilium quod dispositum erat fuisset impletum, inter ceteros et[i]am ipsum Damasum utu num ex multis, si tamen episcopum se cogn[os]ceret, ad conuentum oportuerit inuitare, et interrogaturum et interrogandum et auditurum et audiendum de fide. Sed forte sedes beatissimi Petri praerogatibam uestram familiarium et clientulorum adsensione uindicat sibi. Cur non et ipse aduerit et uos intellegitis Petri sedem omnibus episcopis et aequale[m] esse et communem, siquidem memoratus s(an)c(tu)s apostolus eandem non [so]lum urbis Romae episcopo, sed eti[am] cunctis diuina dedicauerit dignatione, ipse etiam non solum nullam praerogatiuam inter coapostolos uindicauerit sibi, uerum etiam officiosus fuerit eis, utpote quos pari dign[a]tione D(omi)ni ad officium apostolatus cognosceret delectos?' (Fol. 344r, 5-42 (p. 306)).

パラディウスは、誰にでも奉仕をする謙虚で従順な使徒ペトロをダマススと比較し、教会会議に参加すれば特権の要求を厭わないダマススの性格を指摘して、アンブロシウスたちがダマススの特権の要求の不適切さを理解していない点を批判する。実際は教会会議にダマススが参加していないので、パラディウスが想定する特権の要求はなかったものの、手紙を送りつけて異議なく同意させる様子はパラディウスの目に「傲慢さ」（adrogantia）と映った。パラディウスはフォリオ３４４ｖの５から２４で次のように述べるので、私訳を付して解説する。

> わたしは問う、皆の信仰の問題であるのに彼（筆者註：ダマスス）自ら教会会議に来ることを望まないだけではなく、更に彼は他の者たちすら集えなかったことを、割って入ってきた彼の権威でもってあなた方の見過ごしにより、弁解したダマススの傲慢さは、いかに大きなものであるか？しかし、敬虔な規律を傷つけないなら、彼があなた方のお世辞に対して要求することは、耐えて、見過ごすに値するものであるかもしれない[222]

パラディウスは、教会会議に参加せず、「割って入ってきた彼の権威」（interposita sua auctoritate）で手紙を送って納得させるダマススの傲慢な行動の背景に、ダマススの態度を許容するアンブロシウスたちの「見過ごし」（conibentia）や「お世辞」（adulatio）があると述べる。アンブロシウスたちがダマススの行動に異議を唱えず沈黙し、わざわざ手紙を読んで聞かせることは、彼らが司教位の平等性を理解していない証拠であった。

注目すべきは、アンブロシウスたちが司教位で下位の立場に甘んじても「敬虔な規律を」（religiosam...disciplinam）脅かさない限り容認できると言う点である。そこでパラディウスは論点を移し、では「敬虔な規律を」脅かす出来事とは何かという点を説明する。その例に挙げられるのは、引き続きアンブロシウスとダマススの間の緊張関係であった。

発端はアンブロシウスがサローナの司教レオンティウスの司教位を罷免したことである。けれどもその後ダマススは、アンブロシウスたちに司教位を罷免されたレオンティウスを、自分が司教を務めるローマの信仰共同体で引き取った。この経緯をパラディウスはフォリオ３４４ｖの２４から３８で次のように述べるので、私訳を付して説明する。

> さらに、私たちはパルマ司教のウルバヌスや他の人々の諸問題を大目に見るが、あなた方がサローナ司教のレオンティウスを、彼の命令の故に聴聞し、聴聞してから、司教の立場

---

[222] '...quae tanta, rogo, adrogantia est Damasi, ut generalis fidei causa non solum ipse uenire ad concilium non dignetur, sed etiam alios ne uel ipsi coeant interposita sua auctoritate per uestram conibentiam ut pri(n)ceps episcopatus excuset? Sed esset hoc tolerabile et dissimulatione dignum quod uestra adulatione uindicat sibi, si non id religiosam lederet disciplinam.' (Fol. 344v, 5-24 (p. 308)).

としては罪のある者と公にしたのは確かである。しかして、どうして彼（筆者註：ダマス ス）自ら、あなた方から遠ざけられた者（筆者註：レオンティウス）を、あなた方の過ち に関係なく、交わりに受け入れたのか。まるでそれ（筆者註：レオンティウスに対する対 応）が、アクイレイアでのあなた方の共謀の時期には、あたかも公の数々の耳に通告され ていると知られているようである。彼（筆者註：レオンティウス）は修復の期待を胸に、 あなた方がいるその場所（筆者註：アクイレイア）へ来るはずだったのだ[223]

「あなた方が司教の立場としては罪のある者と公にした」（gradu sacerdotali ut reum detexistis）という表現は婉曲的であるが、グリゾンの仏訳でもそう訳されているように、司教位の剥奪を意味すると考えられる[224]。パラディウスは、レオンティウスを引き受けたダマススの行動に関して、「あたかも公の数々の耳に通告されていると知られているようである」（sicuti...publicis auribus intimasse cognoscitur）とその行動の背景を推察し、ダマススの行動の理由について明確には断言しない。レオンティウスがアンブロシウスにより司教位から遠ざけられた後でも、アンブロシウスとの関係改善を期待していた点を考慮すると、レオンティウスを迎えたダマススの行動は、ダマススがアンブロシウスとレオンティウスの仲裁に入る選択をしなかったことを意味し、そこにアンブロシウスへの相談や配慮の無いダマスス独自の行動原理が窺える。

パラディウスがレオンティウスを巡るアンブロシウスとダマススの対応の相違を説明した後、批判を向けるのは、ダマススの行動を知った後のアンブロシウスたちの対応である。パラディウスはフォリオ３４４ｖの３８から４０で次のように説明するので、邦訳を付して解説する。

しかしあなた方は不安に思う苦痛から、あなた方の判決に向けられた侮辱を続かないようにした。けれども、ダマススがあなた方の判決を否定して引き受けたレオンティウスに対して、あなた方は判決を変更しなかった...[225]

---

[223] ‘Denique ut Vrbani Parmensis episcopi ceterorumque causas pretermittamus, certe Leontiu(m) Salonitanum ex eius audistis mandato, auditum gradu sacerdotali ut reum detexistis. Et quomodo a uobis deiectum ipse in communionem sine uetsro reactu suscepit, sicuti id tempore conspirationis uestrae aput Aquileiam idem, cum spe etiam aput uos reparationis illo aduenisset, publicis auribus intimasse cognoscitur?’ (Fol. 344v, 24-38 (p. 308)).

[224] ‘...vous l’avez dépouillé de la dignité sacerdotale comme étant coupable.’ (R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 309).

[225] ‘Sed nec uos iudici uestri iniuria estis religioso dolore persecute, sed in Leontium quidem, quem ille in destructionem uestri iudicii recepit, sententiam inmobilem...’ (Fol. 344v, 38-40 (p. 308)).

レオンティウスを引き受けたダマススの行動は、アンブロシウスとの相談や配慮もなく実行されたので、アンブロシウスたちにしてみれば「あなた方の判決に向けられた侮辱」(iudici uestri iniuria) であった。その侮辱をアンブロシウスたちが続かないようにしたということから、アンブロシウスたちがダマススに対して、レオンティウスへ下した判決の理由や背景を伝えて説明し、ダマススとの間に友好関係を築こうとした試みが読み取れる。けれどもパラディウスが批判するのは、アンブロシウスたちが表面的に友好関係を維持しようとするが、両者の対応の不一致の原因であるレオンティウスへの判決を変更しない点である。

パラディウスは、ダマススと表面的には友好関係を装うが、両者の間の潜在的な価値判断の相違を看過するアンブロシウスの二面性を指摘した後、仮定法を用いてアンブロシウスとダマススの理想的な関係性を二通り説明する。その様子はフォリオ３４５r1から３２にて述べられるが、詳細は五章の第二節に譲る。それからパラディウスは詩篇を引用し、そのダビデの言葉をアンブロシウスたちに提示する。フォリオ３４５rの３３から３８で次のようにパラディウスは述べているので、和訳して説明する。

> もちろんあなた方は聖書を記憶しなければならない、ダビデは神の役目から、このような（筆者註：アンブロシウスたちのような）規律を疎かにする者に言った。「あなたは規律を嫌っているので、あなたの後ろに私の言葉の数々を退けた。もしあなたは泥棒を見かけたら、その者と共に走り去ってしまい、あなたはあなたの分け前を、姦夫たちと共に置いていった」（筆者註：詩篇５０篇１７節から１９節参照）[226]

パラディウスは詩篇を引用して、ダマススとの価値判断の相違の原因を解消せず、表面的な友好関係を維持しようとする者を、「規律を疎かにする者」(inmemore[m] discipline) と見做す。この指摘は、教会会議の最中に不在の司教ダマススの手紙を読み上げ、司教として下位の立場を甘受することが、「敬虔な規律」を脅かすとパラディウスが見做さなかった点と対照的である。「敬虔な規律」を脅かすかどうかは、司教位の上下関係や、司教ごとの判断の相違と一致に関わるので、パラディウスがいう「敬虔な規律」とは、教会組織の秩序のことであると読み取れる。

以上、パラディウスはアクイレイア教会会議の正当性を疑問視する文脈で、不在のダマススの手紙を読み上げる場面を取り上げ、その不自然さを指摘しつつ、教会の「敬虔な規律」を脅かしているダマススとアンブロシウスの関係に考察を進めていった。そしてフォリオ３４５vの２からの次の場面でパラディウスは、レオンティウスを巡る過去の事例から、教会会議の出来事の報告に戻り、アンブロシウスたちが「シルミウムの冒瀆」という教説の決議に確証を与えるよう働きかけた場面を取り上げる。

---

[226] '...tam Dauid profetam ex persona D(e)i ad eiusmodi inmemorem discipline dicente[m]: Tu autem odisti disciplinam et abiecisti post te sermons meos; si videbas furem, concurrebas cum eo et cum adulteris portionem tuam ponebas...' (Fol. 345r, 33-38 (p. 310)).

こうした流れは一見すると不自然なように思えるかもしれない。例えばここで、アンブロシウスたちがダマスス欠席の理由について弁明する教会会議の場面が選ばれるなら、後にパラディウスがそれを踏まえて更に批判を加えるという自然な論述の流れが想定できる。しかしパラディウスは、ダマススとの関係が不明な「シルミウムの冒瀆」という教説が決議されようとした教会会議の場面を選び出し、その信仰を巡る見解に関する論点を、これまで続いていたダマススと教会組織の秩序を巡る展開に付加するという、一見するだけでは文脈の流れが理解しにくい論述の組み立てをする。なぜパラディウスは、教会会議の正当性を問題視するという大きな枠組みの中で、アンブロシウスとダマススの関係について論を進める際、「シルミウムの冒瀆」に関する教会会議の場面を取り上げるのであるか。「シルミウムの冒瀆」という教説の実態を解明する作業は、この文脈の読み解きと関係している。

こうして「シルミウムの冒瀆」という教説を論題に選んだ場面を報告した後、パラディウスはその教説の各論点に反論を加える（＝フォリオ３４５vの１９からフォリオ３４８rの３５）。そして上記で整理した、「アレイオス派欄外註」の資料⑤全体の最後の区分（＝フォリオ３４８rの３５からフォリオ３４９rの５まで）で、パラディウスはローマでの議論の再開を呼びかける。パラディウスはフォリオ３４８rの３５からフォリオ３４９rの３で、次のように述べるので、私訳と共に説明する。

> しかしあなた方の宣言の論破のために、これらの僅かな証拠に基づいて同意を得させようとしていると、私たちは思われたくない。あなたやダマススにとって職務支配区域はイタリア、産みの母はローマである。ローマは、使徒たちの受難を思い、使徒たちの聖遺物を所有するのに相応しかった。更にローマは、賢明さと誠実さの万人の手本である人々がいるのに値した。もしあなた方が信仰に対して幾ばくかの信頼を抱いているなら、私たちは小冊子を書き終えるので、その町（筆者註：ローマ）の元老院で私たちは信仰を、続けて三十日か四十日の間、聖書全体の権威に沿って公に知らせようではないか[227]

「あなた方の宣言の」（uestrae professionis）とは直前で扱った「シルミウムの冒瀆」という教説のことであり、フォリオ３４５vの３３からフォリオ３４８rの３５までパラディウスが「シルミウムの冒瀆」の各論点を反駁したことは、「これらの僅かな証拠に」（haec paucis testimoniis）と言って述べられている。ここでパラディウスは、「アレイオス派欄外註」に

---

[227] ‘Sed ne uideamu[r] haec paucis testimoniis in destructionem uestrae adserere professionis, certe tam tibi quam Damasso prouincia est Italia, genetrix Roma, que uidere passiones apostolorum et reliquias eorum sanctas meruit possidere, sed et habere uiros qui cunctis ad sapientiam hotestatemque sint exempla. Si confidentiam ullam fidei geritis, aput senatum ipsius urbis fidem continuis triginta uel quadraginta diebus secundum Scribturarum omnium auctoritatem conscribtis tractatibus profiteamur...’ (Fol. 348r, 35-Fol. 349r, 3 (p. 322)).

おける各反駁では、「シルミウムの冒瀆」という教説を論破するのに不十分であるという。そこからローマの元老院で、「賢明さと誠実さの万人の手本」（cunctis ad sapientiam hotestatemque exempla）の人々の前で、信仰に関する議論の再開を希望する。この議論の流れは、教養あるローマの元老院議員の前では「シルミウムの冒瀆」という教説を公正に議論できるとパラディウスが期待していることを思わせる。実際に西暦３８２年にローマで教会会議が開催されたが、パラディウスの参加は確認できず、主題も「シルミウムの冒瀆」に関係がなく正典となる書物の承認だったので、パラディウスが提案したローマでの議論の再開は実現していなかったと推測できる[228]。

ここで注意すべき点は、パラディウスは教会会議の報告をしているはずなのに、アクイレイア教会会議に続く議論の場にて、議事録にも記されている教義上の論点ではなく、「アレイオス派欄外註」資料⑤にのみ記載のある「シルミウムの冒瀆」という教説を論じることを希望することである。なぜパラディウスはアクイレイア教会会議の出来事を振り返って、議事録に記録されておらず、自分だけ証言を残している教説を敢えて選び、アンブロシウスに対して論題として提示するのか。「シルミウムの冒瀆」という教説の内容を巡るこの疑問を解くことは、「シルミウムの冒瀆」が何であるか解き明かすことに関連すると考えられる。

四章二節：先行研究－グリゾンによる通説の説明－

まず「シルミウムの冒瀆」が言及されている欄外註の段落の箇所（＝フォリオ３４５vの２から１９）のラテン語原文を掲載する。というのも、当該ラテン語原文をどのように読み解くことができるのかという点が、先行研究の主な関心だからである。

> Sed non miru(m) uos tam uestri iudicii inuersionem quam indignam erga deiectum gratiam Damasi indifferenter habere, sed et humanam pacem in iniuria religionis tueri, qui, ut iam reprobi circa fidem, erga episcopatum degenere⌈.....⌉ equidem a Demetriano d⌈..⌉tat⌈.....⌉m debuistis tante impiaetatis habere magistrum. Talem blasfemiam aput Sirmium confirmanda(m) duxistis, quae omnibus retro temporibus inauditum idolatriae malum Ecclesiis ⌈pr⌉ebere<t> D(e)i[229]

次にこの当該ラテン語原文を、「アレイオス派欄外註」を校訂したグリゾンがどのように翻訳したのかを示すために、グリゾンによる仏訳とその邦語訳を記載する。

> Mais il n’y a rien d’étonnant à ce que vous ayez accepté sans broncher aussi bien

---

[228] F. L. Cross, ‘Canon of Scripture,’ in: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, eds. E. A. Livingstone, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 282.
[229] Fol. 345v, 2-19 (p. 310).

l'annulation de votre jugement que la grâce accordée à mauvais escient par Damase à un évêque déchu, et que vous ayez préservé une entente humaine au détriment de la religion, vous qui, déjà ≪réprouvés quant à la foi≫, […] vous avez dû avoir un maître pour vous apprendre une pareille impiété. Vous avez cru devoir approuver à Sirmium un blasphème de cette sorte, qui serait pour les Églises de Dieu la cause d'un malheur sans précédent, d'une idolâtrie sans exemple dans le passé.[230]

しかし、あなた方（筆者註：アンブロシウスたち）が失脚した司教に対して無分別に与えられたダマススの好意を、反抗せずに受け入れても全く驚きはしないのと同じように、自分たちの判断の解消を反抗せずに受け入れても全く驚きはしない。またあなた方が信心を犠牲にして人間的な協定を維持することも全く驚きはしない。あなた方は、既に"信仰の失格者"であり…あなた方は同じような不敬虔な言動を教える指導者を持たなければいけない。あなた方はこの種の冒瀆をシルミウムにて承認しなければならないと信じた。冒瀆とは、神の諸教会にとって前代未聞の災難の原因で、過去に例の無い偶像崇拝の原因であった。

まず議論の余地があるのが、グリゾンが仏訳で「あなた方はこの種の冒瀆をシルミウムにて承認しなければならないと信じた」と翻訳した箇所である。この箇所のラテン語原文とグリゾンの仏訳を整理すると以下のようになる。

ラテン語原文：Talem blasfemiam aput Sirmium confirmanda(m) duxistis
グリゾン仏訳：Vous avez cru devoir approuver à Sirmium un blasphème de cette sorte,

まず解釈が分かれる点は、ラテン語原文において aput Sirmium という表現が、前の名詞 blasfemiam に係るのか、それとも後の動形容詞（Gerundivum）の confirmanda(m)に係るのかという点である。「アレイオス派欄外註」を校訂したグリゾンの考えに代表される通説は、この aput Sirmium を後の動形容詞 confirmanda(m)と組み合わせて解釈した。グリゾンは仏訳でこの動形容詞 confirmanda(m)を「承認しなければならない」(devoir approuver)と翻訳したので、「冒瀆」(blasfemiam）という教説とは、シルミウムという場所で「承認しなければならない」と信じた見解である。そしてパラディウスが都市アクイレイアで開催するアクイレイア教会会議の出来事に言及している最中に、唐突に別の場所で起こる出来事が同時に掲げられるのは不自然であるので、この一文はアクイレイア教会会議よりも以前の出来事を指していると通説では考えられた[231]。

ここで着目すべきは、西暦３７８年にシルミウムで教会会議が開催され、信条も発布されていることを伝える資料が現存している点である。これを考慮しつつグリゾンをはじめと

[230] R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 311
[231] Ibid., p. 115.

する通説は、「冒瀆」を承認する出来事が西暦３７８年のシルミウムの教会会議を意味すると判断したのであった。ただしグリゾンだけは加えて、独自の論考を行い、属格の名詞「ダマススの」(Damasi) という語に注目し、シルミウムの教会会議の信条とはどのような性質であったのか検討した。

グリゾンは西暦３７８年にローマで開催された教会会議の諸文書を調査し、「冒瀆」と呼ばれるシルミウム教会会議の信条との類似性を発見し、「その教義（筆者註：「冒瀆」）はどう見ても、数か月前に公表された冊子（筆者註：西暦３７８年頃のローマでの教会会議に関する冊子）の中に、彼ら（筆者註：アンブロシウスたち）が見つけ出した教義であった」と述べた。ここから、西暦３７８年のシルミウム教会会議に参加した司教たちが、同年のローマでの教会会議の内容を取り上げ承認したというグリゾンの見解が導かれるのである[232]。

グリゾンの見解に従うと、「冒瀆」を含むラテン語原文は次のように解釈することができる。即ち、「アンブロシウス批判が本質的なこの資料（筆者註：「アレイオス派註解」）の中で、アレイオス派の司教は、論敵たちがアクイレイア教会会議以前に、シルミウムという地でダマススの冒瀆的な教義を承認した点を批判した」と読み取れる[233]。

ただし「シルミウムの冒瀆」が言及されている段落の、グリゾンの仏訳では、次のように下線を引いている箇所が訳出されておらず、その解釈でも考慮されていない。

> Sed non miru(m) uos tam uestri iudicii inuersionem quam indignam erga deiectum gratiam Damasi indifferenter habere, sed et humanam pacem in iniuria religionis tueri, qui, ut iam reprobi circa fidem, erga episcopatum degenere⌈.....⌉ equidem a Demetriano d⌈..⌉tat⌈.....⌉m debuistis tante impiaetatis habere magistrum. Talem blasfemiam aput Sirmium confirmanda(m) duxistis, quae omnibus retro temporibus inauditum idolatriae malum Ecclesiis ⌈pr⌉ebere<t> D(e)i[234]

グリゾンが訳出していない下線を引いている箇所は、関係代名詞（qui）から始まり、アンブロシウスたちを指示する代名詞「あなた方」(uos) について説明する部分である。この関係代名詞から始まる関係文は、判読ができない箇所を孕んでいる。フォリオ３４５vの６の形容詞の奪格「堕落した」(degenere) の後の６文字と、名詞の奪格「デメトリアヌスから」（Demetriano）の後の箇所で、d の後の２文字とそれから tat を挟んで続く６文字は、判読することができない。

ただ、関係代名詞から始まる関係文全体を判読することができないからといって、部分的に判明する内容を考慮しないグリゾンの解釈は見直す余地がある。例えば「堕落した」という奪格の形容詞はどのような意味で使用されているのか特定できないが、その形容詞に関

232 Ibid., p. 118.
233 Ibid., p. 115.
234 Fol. 345v, 2-19 (p. 310).

係するのが「司教位に関して」(erga episcopatum) という部分であることは分かっている。四章の第一節で説明したように、これまでの文脈では、ローマ司教のダマススの不在や司教レオンティウスに対する司教ごとの判断の相違や、司教位の公平性や平等性が論点となっていた。それゆえに判読不能な箇所を含めた全体を解明できなくとも、「司教位に関して」にかかる形容詞「堕落した」を文脈に照らして解釈することは、この関係文や「シルミウムの冒瀆」を含む段落を、パラディウスの論述の流れから孤立させないために重要である。

「デメトリアヌスから」という名詞の奪格も、関係文の中でどこにかかっているのか分からない。デメトリアヌスとは、三世紀のカルタゴ司教のキュプリアーヌスが異教徒と見做し反駁した相手であり、アクイレイア教会会議の時点で生存していたと考えにくい。ただ「アレイオス派欄外註」では、アンブロシウスをデメトリアヌスと同じ異教徒であると見做し、デメトリアヌスを異教徒の代表として批判的に扱っている。例えば「アレイオス派欄外註」の前半部の資料②(＝キュプリアーヌス著の『デメトリアヌス駁論』の引用と註解)の中で、註解するマクシミヌスはデメトリアヌスのことを教義に関する観点から、「唯一の良き神に対する冒瀆を、その不敬な口元から暫し喚き散らす」者と見做す[235]。それゆえにデメトリアヌスを引き合いに出して喩えることは、喩えられている者が信仰に関する敬虔でない事柄を支持していることと考えられる。

このような「アレイオス派欄外註」に通底するデメトリアヌスの取り扱いを念頭に置くと、四章の第一節で説明したように、直前の文脈で司教位を巡る制度的な問題だけが論点であったのに、ここで教義に関する問題へと論点が移行していることが確認できる。それゆえに、どこにかかるのか不明な名詞の奪格「デメトリアヌスから」を無視した形で、「シルミウムの冒瀆」を含む段落を読み解くことは、パラディウスの論述の展開を読み損ねる可能性がある。

四章三節：先行研究－マクリンの場合－

西暦１９９１年に発表されたマクリンの論文はグリゾンの校訂の結果を考慮し、まず「アレイオス派欄外註」の後半部（＝Fragments de Palladius）における二つの資料（＝資料④と資料⑤）の関係性を問うた。西暦１９８０年のグリゾンの再校訂の結果、「アレイオス派欄外註」全体は二分割できて別々の時代に記入されたことが判明した。そしてその年代的に先に記された欄外註の後半部は二つの資料、第一に「アンブロシウスの著作『信仰について』一・二巻の引用とそれに対するラティアリア司教パラディウスの註釈」(＝資料④) と、第二に「アクイレイア教会会議で破門を宣告された者の弁明」(＝資料⑤) で構成されている。

「アレイオス派欄外註」の構成を振り返り、マクリンは或る観点に注目する。それは両資料それぞれの形式的な特徴である。資料④は『信仰について』を扱うパラディウスの未発見

[235] '...te et aduersum Deum qui unus et uerus est ore sacrilego et uerbis impiis obstrepentem frequenter...' (Fol. 299v, 3-5 (p. 212)).

の著作の一部の引用と考えられており、その著作の作成は『信仰について』の出版と密接な関係にあると考えられているので、資料④の原本は『信仰について』の出版後から西暦３８１年の教会会議までの間に作成されたものと理解できる。他方で資料⑤は、その内容が西暦３８１年の教会会議の扱いに対する弁明であり、ローマ司教ダマススを生存する者と扱っているので、その資料の作成された年代は教会会議の西暦３８１年からダマススが死去した西暦３８４年の間と考えられる[236]。

資料④と資料⑤の両資料の形式的な特徴を考慮し、マクリンは次のような問題提起を行う。なぜパラディウスは、わざわざ『信仰について』に対する以前の著作の一部を抜粋し、それを単に内容の面で間接的にしか関係しないアクイレイア教会会議の弁明と組み合わせたのか。これがマクリンの論文の出発点である[237]。

マクリンはこの「アレイオス派欄外註」の後半部に関する論点の解明を目指して、資料⑤にのみ記載されている「シルミウムの冒瀆」の読解を行う。「シルミウムの冒瀆」の記述を取り上げて読解作業を行う理由は、第一節で案内した資料⑤の全体の構成を踏まえると「シルミウムの冒瀆」を巡る議論は、パラディウスの弁明の結論である都市ローマでの再論の呼びかけにつながっている全体の「核心部分」だからである[238]。この「シルミウムの冒瀆」が何であるかを解明すれば、欄外註の後半部にて一見関係のない二つの資料が組み合わされている理由を突き止められる可能性があった。そこでマクリンは第二節で紹介した当時の通説、つまり「シルミウムの冒瀆」と呼ばれる見解はローマでダマススにより作成され、西暦３７８年のシルミウムの教会会議で採択されたという通説の検証に入る。

まずマクリンは、第二節で案内した通説で、所在を示す「シルミウムにて」(aput Sirmium) という表現が、動形容詞の「決議しなければならない」(confirmanda(m)) にかかると解釈されて、過去のシルミウムの教会会議と関係づけられている点に着目するが、そもそも判断要素であるシルミウムの教会会議についてどれ程文献から知り得るのかという点を考慮する。そしてシルミウムの教会会議について四世紀作成の資料が他になく、また現存するのは五世紀半ばの「明らかに期待できない」資料のみであることを指摘する[239]。

更に第二節で解説したように、通説は「ダマススの」という属格の名詞の存在から論考を進め、「シルミウムの冒瀆」とダマススとの間に関係があったことを容認しているが、マクリンはローマでダマススが作成に携わった諸文書を考慮し、教義に関する内容の点で「シルミウムの冒瀆」との重複は「それ自体決定的ではない」と主張する[240]。それよりもダマススに言及された文脈を検証すれば、「ダマススへの言及は、司教たちの過ちを説明する目的というよりは、むしろ例示するためのものであり、その後の議論からあっさりと抜け落ちてし

---

236 N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' p. 55.
237 Ibid., p. 57.
238 Ibid.
239 Ibid., p. 58.
240 Ibid., p. 59.

まっている」ことが分かる[241]。従ってマクリンは「シルミウムの冒瀆」とダマススの関与に関して、教義に関する内容の観点からみても、また言及されている文脈の観点からみても、「いかなる根拠もない」と結論づける[242]。

加えてマクリンは「シルミウムの冒瀆」が言及されている構文に着目し、通説に対して根本的な問題提起を行う。「シルミウムの冒瀆」という表現には「このような」(talem) という形容詞が付属している。その形容詞は以後の関係詞節で、「シルミウムの冒瀆」を前例の無い悪しき偶像崇拝の証拠であるというように強調する機能を果たしており、「シルミウムの冒瀆」の内容や呼称を解説することなく導入されていた[243]。ここからマクリンは「シルミウムの冒瀆」が、詳細な説明を加える必要がない程よく知られた出来事を「直接的に」言及しているか、もしくは「暗示的に」文脈からその本性が導かれる内容を指示しているか、どちらかであると論じる[244]。こうした点を考慮しつつマクリンは、通説に同意せず、「シルミウムの冒瀆」にダマススというローマ司教は無関係であり、シルミウムという都市でさえ瑣末な要素であると考えた[245]。

そこでマクリンは「シルミウムの冒瀆」を解明するために新しい着眼点を模索することになるが、その新しい着眼点とは、「シルミウムの冒瀆」に言及した文章に後続する次の段落（＝フォリオ３４５v の１９から３４）の冒頭の表現、「確かに小冊子に挿入されている説明が納得させようとしているように」(Etenim sicut expositio libello inserta redarguit) という表現にかかわる。

ここでマクリンの見解をより良く理解するために、第二節で引用した「シルミウムの冒瀆」が言及されている欄外註の段落の箇所（＝フォリオ３４５v の２から１９）に続く段落（＝フォリオ３４５v の１９から３４）のラテン語原文とグリゾンの仏訳、それに筆者による邦訳を記載する。

> Etenim sicut expositio libello inserta redarguit, uos tres omnipotentes deos credendos duxisti<s>, tres sempiternos, tres aequales, tres ueros, tres cooperarios, tres consessores, <tres> indifferentes, tres inresolutos, tres nihil inpossibilitatis habentes.[246]

> En effet, comme la formule contenue dans votre manifeste le prouve, vous avez cru devoir croire en trois dieux tout-puissants, trois éternels, trois égaux, trois véritables, trois qui oeuvrent ensemble, trois qui siègent ensemble, trois que rien ne différencie, trois qui se

241 Ibid., p. 60.
242 Ibid.
243 Ibid.
244 Ibid.
245 Ibid., p. 60.
246 Fol. 345v, 19-34 (p. 310; p. 312).

confondent, trois pour qui rien n'est impossible.[247]

確かに小冊子に挿入されている説明が納得させようとしているように、あなた方（筆者註：アンブロシウスたち）は、全能の三なる神々、永遠の三なる神々、同等の三なる神々、真実の三なる神々、協働の三なる神々、共に座す三なる神々、区別無き三なる神々、解消されない三なる神々、不可能無き三なる神々を信じなければならないと思惟した。

この段落は接続詞「確かに」（etenim）から始まり、「小冊子に挿入されている説明」に接続詞「のように」（sicut）が付加されていることから、パラディウスが注意深く小冊子を参照して内容を確かめた様子が推測できる。この慎重な態度は、これまでパラディウスが教会会議内の出来事を報告するのと比べて対照的であった。

続いてアンブロシウスたちが信ずべきと考える教説の内容が記されているが、唯一の神の属性ではなく、「三なる」（tres）あり方、つまり父なる神と子なる神、それに聖霊なる神がどのようなものであるかという点が、九つの形容詞で表現されている。ただし注意すべきは「神々を」（deos）という、複数の神々が存在するというような、唯一神的なキリスト教の考え方と相容れない表現が選択されている点である。このような段落をマクリンはどのように解読するのであろうか。

冒頭の「確かに小冊子に挿入されている説明が納得させようとしているように」というパラディウスの言い方は、マクリンによると、パラディウスの計算された間接的な言い回しであり、アンブロシウスたちが如何に容易には納得し難い、敬虔とは言えない教説を信じているかを示唆した[248]。そして、その直前の「シルミウムの冒瀆」を説明する関係詞節で、「シルミウムの冒瀆」が「神の教会にとって嘗ていかなる時にも聞いたことがない偶像崇拝の悪を示す」（omnibus retro temporibus inauditum idolatriae malum Ecclesiis ⌈pr⌉ebere<t> D(e)i）と述べられている点を踏まえると、マクリンは「シルミウムの冒瀆」と「小冊子に挿入されている説明」（expositio libello inserta）が同一であると考え、この言い換え表現を分析すれば「シルミウムの冒瀆」とは何かという点を解明できると主張した。

まず「説明」（expositio）という語があるが、マクリンは、グリゾンが仏訳でその語を「あなた方の宣言書の中に収められている形式的な文書」（la formule contenue dans votre manifeste）と翻訳して、教会会議に関連して集められた公の書類の一部とグリゾンが見做している点に着目する。そしてマクリンは「説明」というラテン語には他の用法もあると述べ、信条や個人の信仰告白を指示する時にも使用されると論じ、グリゾンのように「説明」を教会会議と関連付けるならば、両者の関連性の根拠を明示する必要があるという[249]。

そこでマクリンは「説明」というラテン語の使用法から論点を移し、「説明」が「小冊子」

---

247 R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 311; Ibid., p. 313.
248 Ibid., p. 61.
249 Ibid.

（libello）に「挿入されている」（inserta）という関係性を検討し、結果、「挿入されている」という関係性は、「説明」が「集団における公式の言明」（a formal collective statement）であると理解することを妨げると見做した[250]。

理由は次の通りである。例えばポワティエ司教のヒラリウスによって保存されているセルディカ教会会議の関連資料は、アフリカの司教たちに宛てて教会会議の決議事項と、教会会議に関係した司教の署名を伝える「教令」（decretum）を含んでいるが、そうした「教令」と教会会議資料は別の形式の資料が隣り合わせになってまとめられているだけで、「挿入されている」と言い難い。それ故にセルディカ教会会議の関連資料と同様の仕方で、「小冊子」が集団的な公式の見解として「説明」を含んでいると解釈することは「複雑で能率の悪い、普通ではない仕方」であると考えられる[251]。それよりもマクリン曰く、「説明」が「小冊子」に「挿入されている」という関係性は、説明が小冊子の一部であることを示唆するという[252]。

では、「小冊子」という語がどのような性質を意味するのかという分析がマクリンの次の検討事項である。マクリンは「小冊子」という語の用法を分析し、その語が「教会会議に関連する公式の刊行書」（a formal conciliar publication）を意味するとは考え難く、通常は「個人的な宣言書もしくは嘆願書」（individual declarations or petitions）の意味で使用されていたと指摘した[253]。そうすると、パラディウスが私的な文脈で使用される「小冊子」という略式の用語を使用して、教会会議などの「公式的な言明」を批判するよう試みたとは思われないという点が導かれる[254]。

加えてマクリンは「小冊子」内の「説明」が「公式的な言明」とは考え難い点を別の観点から裏付けた。「小冊子」の「説明」の内容にあたる教義上の説明は、「共に座す」（consessores）と「区別無き」（indifferentes）という三一なる神に付した表現を含んでいた。これら二つの形容詞を組み合わせて使用することは、父と子、そして聖霊なる神が隣り合って座していながらも、そこには区別は無いという状態を意味し、その組み合わせ自体「矛盾」しているようにもみえる。

更に「区別無き」という表現には、父と子、そして聖霊なる神の区別を認めていないと解釈できる余地もあるので、異端とされていた「サベリオス主義という疑い」を招く可能性もあり、公式的な言明として不適切であった[255]。その他にも「解消されない」（inresolutos）という形容詞が「小冊子」の「説明」の内容に確認できるが、その形容詞は同時代の三一論の定式で使用例が確認できない特有のものであるので、公式的な言明として集団の合意に

250 Ibid., p. 62.
251 Ibid.
252 Ibid.
253 Ibid.
254 Ibid.
255 Ibid.

至った表現に使用されるとは考え難かった[256]。マクリンはこうした「小冊子」内の「説明」の中身に含まれている形容詞を検討し、「小冊子」の「説明」がニカエア信条を支持する人々の公式的な言明であるとは想像し難い点を指摘した[257]。

以上、マクリンは「小冊子に挿入されている説明」という表現に対し語彙論的分析を行い、次第にその表現の言い換えである「シルミウムの冒瀆」の本性にまで迫る。「シルミウムの冒瀆」は「小冊子」の一部であるような説明であり、そして「説明」と言っても公式的なものでなく個人的な見解の披歴であった。更に「シルミウムの冒瀆」が言及されている構文に着目すれば、「それがもし現在流通していて幅広く知られていたものであれば、最も納得ができる仕方で説明できる」のであった[258]。

ここでマクリンは、アクイレイア教会会議の議事録内で興味深い箇所（＝*Acta*, 50）を見つける。

> パラディウスは言った：私たちはあなた方の説明を持参している。私たちがこれからも（筆者註：あなた方の説明を）持参していく時は、そこで討論が起こるだろう[259]

この箇所はパラディウスたちが「あなた方の説明」（Expositionem vestram）という資料を持参し、アンブロシウスたちと議論をする用意をしていたことを伝える。ここからマクリンはこの「あなた方の説明」が、今論じている「小冊子に挿入されている説明」、つまり「シルミウムの冒瀆」と同一であると考え、引用した議事録の箇所が伝える教会会議の様子を考慮すると、「シルミウムの冒瀆」がアクイレイア教会会議の司教たちに応答すべき責任のある言明だと導いた[260]。そうすると、「シルミウムの冒瀆」という教説が参加者に応答責任があり、また当時は著名な見解であった点を踏まえれば、「シルミウムの冒瀆」を従来のようにシルミウム教会会議の信条と見做すことや、その他にも「シルミウムの冒瀆」がもはや残存していないと仮定することは、推論の過程に飛躍があると思われた。そこでマクリンは他に不自然ではない仮説はないかと考えを巡らし、これまでの語彙論的分析の結果を考慮して、新しい仮説を提示する。それは「シルミウムの冒瀆」が、アクイレイア教会会議に参加する一人が個人的に作成した著作、即ちアンブロシウスによる『信仰について』一・二巻と同一であるという考えである[261]。

「シルミウムの冒瀆」＝『信仰について』という仮説は、西暦１８６０年の時点でベッセ

---

256 Ibid.
257 Ibid.
258 Ibid., p. 63
259 'Palladius dixit: Expositionem uestram afferemus. Cum attulerimus, tunc disputatio habebitur.' (*Acta Concili Aquileiensis,* 48 (p. 356)).
260 N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' p. 63.
261 Ibid., p. 64.

ルが示唆したものであるが、マクリン曰く「誰もが無視していた」[262]。それには理由がないことはない。マクリンによれば、この仮説には「手に追えそうにない程の難しい諸問題」が存在するという[263]。しかし両者が同一視できる以下の理由を踏まえれば、こうした諸問題は「必ずしも克服不可能ではない」と述べられる。

第一に『信仰について』一・二巻がイリュリクム地方で読まれるように作成され、またパラディウスがシルミウムにてその著作を読んだ可能性が存在する点である。第二にパラディウスが、「アレイオス派欄外註」のフォリオ３３６vの４３で、『信仰について』一・二巻を「冒瀆」(blasfemia) と表現していると読み取れる点である。第三にアンブロシウス自身が『信仰について』一・二巻を「小冊子」(libellus) と呼んでいる点である。第四に『信仰について』一巻に「信仰の説明」(expositio fidei) と名付けられたまとまり (= *De fide*, I, 1, 6-9) が存在し、もし次のまとまり (= *De fide*, I, 1, 10-33) もその延長として理解するならば、「シルミウムの冒瀆」における神に付された九つの属性の中から、「共に座す」と「解消されない」以外の七つが表現上一致している点である。以上、これら四つの理由を踏まえれば、『信仰について』一・二巻が「シルミウムの冒瀆」又は「小冊子に挿入された説明」と呼ばれても不自然ではなく、両者の教義に関する見解も殆ど共通である上に、『信仰について』一・二巻は当時広範に認知され得た著作であるので、ベッセルが示したように「シルミウムの冒瀆」を『信仰について』一・二巻と同一視できると判断した[264]。

けれどもマクリンは、この「シルミウムの冒瀆」＝『信仰について』という仮説に「重大な難しい問題」が存在していることを承知していた[265]。その難しさとは、どのように両資料の人称の相違を無理なく説明するかという点である。「シルミウムの冒瀆」と呼ばれる教説を承認しようとした主語が複数形であるのに対して、『信仰について』一・二巻の著者はアンブロシウスただ一人なので、「アレイオス派欄外註」でも『信仰について』が触れられる時は人称が単数形であった。更にアクイレイア教会会議の司教たちを表す人称代名詞の複数形に関して、その人称代名詞が「決議する」(confirmo) という動詞との組み合わせで初めて登場する場面はこの「シルミウムの冒瀆」関連の中であり、弁明する書き手に取ってこの組み合わせは通常の人称の変化というより「本質的な変化」に関係するので、複数形と単数形という人称の相違は看過すべきものではなかった[266]。

マクリンはしかし、この「シルミウムの冒瀆」＝『信仰について』という仮説における問題点に対する解決策がないわけではないと考える。まずマクリンは「シルミウムの冒瀆」が言及される文脈が「教会会議における集団的な行動」を対象にしている点を考慮し、論点となる複数形の主体は修辞法の表現であり、つまり複数形で各々の主体を指しているのでは

---

262 Ibid.
263 Ibid.
264 Ibid., pp. 64-65.
265 Ibid., p. 67.
266 Ibid.

なく、そうした集団的全体を指示していると論じた[267]。従ってこうしたアンブロシウス側の司教の集団的な主体が、自分たちの一致する教義的見解として『信仰について』を認定している証拠が見つかれば、人称の相違を巡る難しさは解決できるのである。もっともその証拠は現存する資料からは確認できない。そこでマクリンは次の議事録の箇所（=*Acta,* 48）を引用し、そうした証拠が推測できると考えた。

パラディウスは言った：　あなた（筆者註：アンブロシウス）を不敬であると確信したので、あなたを裁き手と受けとめていない。あなたは不正行為をする者である。

司教サビヌスは言った：　あなた（筆者註：パラディウス）がわたしたちの兄弟であり同僚のアンブロシウスをどのように不敬であると批判するのか言ってみたまえ。

パラディウスは言った：　既に言ったはずだ、全員が揃った教会会議で聴衆もその場に同席していたら返事をするだろうと。

司教アンブロシウスは言った：望むのは、わたしの兄弟たちがいる集会で誤りを指摘されたり反論されたりすることだ。だからわたしが不敬なことで何を言ったのか言いたまえ。敬虔さを供給するわたしはあなたが不敬に見える[268]。

マクリンはこの引用を解説し、「アクイレイア教会会議の司教たちが自分たちを、完全に曖昧さ無くアンブロシウスと同一視している」と述べる[269]。

その他にもマクリンはそうした証拠に、「イタリア、信仰の告白者を派出することを習慣とし、時に誘惑に陥ることがあるが、決して堕落することのないイタリアよ」という『信仰について』の一文（= ii. 16. 142）を引用する。そしてマクリンは、「パラディウスが教会会議の後に『信仰について』を、イタリアの司教たちの声明としての冒瀆と扱っても理由が無いことはない」と説明した[270]。

以上、こうした議事録や『信仰について』の記述を考慮すれば、現存する資料に証拠は示

---

[267] Ibid.

[268] ‘Palladius dixit: Cum impietatis te argui, te iudice non utor, transgressor es.
Sabinus episcopus dixit:Quas impietates obicias fratri nostro et consacerdoti Ambrosio dicito.
Palladius dixit: Iam vobis dixi, pleno concilio respondeo et praesentibus auditoribus.
Ambrosius episcopus dixit: In concessu fratrum meorum cupio confutari et redargui. Quae igitur impie dixerim dicito, sed impius tivi videor qui pietatem astruo.’ (*Acta Concili Aquileiensis,* 48 (p. 355)).

[269] N. McLynn, ‘The ‘Apology’ of Palladius,’ p. 68.

[270] Ibid.

されていないけれども、複数形二人称のアクイレイア教会会議の集団的主体が『信仰について』を自分たちの合意できる見解と見做しても不自然ではないと結論づけた。

こうしたマクリンの「シルミウムの冒瀆」を巡る読解は、彼の論考の主題である「アレイオス派欄外註」の後半部の資料④と資料⑤の、一見すると不自然に見える関係性を解明する手がかりとなる。まず「シルミウムの冒瀆」が『信仰について』であれば、第一節で案内したように「シルミウムの冒瀆」への言及は、後半部全体における「最高潮」の結論部であるので、その重要な箇所がアンブロシウスの著作『信仰について』であることが判明する。そしてそもそも資料④は『信仰について』に対する注解であり、また資料⑤に記載されているアンブロシウスとパラディウスの教義に関する応酬でも『信仰について』に対して言及がなされているので、マクリンは次のように考えた[271]。つまり資料④と資料⑤を含み欄外註の後半部で、その「冒頭、中盤、そして結論」において『信仰について』が論点となっていて、資料④は資料⑤の「適切な読解」のための手がかりとなるので、それはパラディウスの著作全体を「統合する唯一の要素」であると見做した[272]。そしてパラディウスがこのように過去の自分の著作の一部（＝資料④）を抜粋し、教会会議で不利な扱いを受けたことへの弁明（＝資料⑤）に付加して一体となる構成にした目的を考える時に、フォリオ３４８ｒの３５からフォリオ３４９ｒ の３で最終的にローマの元老院での議論の再開を呼びかけている点を考慮した[273]。するとその二つの資料が一体となる構成の目的が、ローマの元老院の審判者に対して、いかにアンブロシウスが無能力であるかという証拠を記録して提示することにあったと考えられるのである[274]。

四章四節：マクリンの学説の問題点

マクリンの「シルミウムの冒瀆」＝『信仰について』という学説は発表以後、他の研究者たちの間でも広まって肯定的に受容されていった。ピエトリ（C. Pietri, 1996）は叢書『キリスト教の歴史』（*Die Geschichte des Christentums*）の中の担当箇所で、マクリンの論文に依拠して「シルミウムの冒瀆」とは『信仰について』を指していると紹介している[275]。他にもマルクシースは「シルミウムの冒瀆」を巡る議論を踏まえ、マクリンの学説の性格を「語彙論的」と指摘した[276]。そしてマクリンの学説に従って「シルミウムの冒瀆」を『信仰について』へ関連づけることを容認する[277]。

---

271 Ibid., p. 67.
272 Ibid., p. 70.
273 Fol. 348r, 35- Fol. 349r, 3 (p. 322).
274 N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' p. 70; ibid., p. 72.
275 C. Pietri, 'Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie,' S. 455.
276 C. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, S. 128.
277 Ibid., S. 133.

しかし前述したようにマクリンの学説の理論的基礎を詳解すると、マクリンの学説は「誰もが無視していた」西暦１８６０年の見解を見直した革新的なものでありながら、内在する「手に負えそうもない程の難しい諸問題」を克服するため様々な理論的な補強を必要としていたことが明らかになった。更にそうした諸問題を解決するための理論的な補強を一通り終えた後でさえ、現存する資料からでは決定的に解決しがたい人称に関する問題が残存し、いくつかの証言に基づきつつ推測によって内在する問題を処理したマクリンの学説の現状が判明する。換言するとマクリンの学説は、様々な間接的な根拠に基づいた総合的な判断なのであり、「シルミウムの冒瀆」と『信仰について』の同一性を裏付ける決定的な証拠に欠けている。それ故に、その総合的な判断に導かれるマクリンの結論を引用する際には、常に慎重な検討の対象となるべきである。言い換えれば、「シルミウムの冒瀆」を特定する作業はその資料の性格上、慎重な態度を要求するのであり、個々の論証の検討なしには定説として論じるのは問題を孕んでいる。そこで以下では五つの観点に絞ってマクリンの学説の個々の論証に疑問を提起する。

第一にマクリンは、「冒瀆」が集団における公式の言明ではないと述べるが、フォリオ３４８rの３５から３７までの箇所を考慮すると、そのマクリンの判断が再検討を要することが理解できる[278]。

このフォリオ３４８rの３５から３７までの箇所は、第一節で案内した資料全体の論述の展開を念頭に置くと、パラディウスが教会会議の様子を報告し、幾つかの観点からその教会会議に正当性がない点を指摘した後、改めてアンブロシウスたちと別の場所で公正に議論をしようと呼びかける結論部の冒頭である。フォリオ３４８rの３５から３７まで私訳を付して紹介する。

> しかしあなた方の宣言の論破のために、これらの僅かな証拠に基づいて同意を得させようとしていると、私たちは思われたくない...[279]

この箇所からパラディウスが、「小冊子に挿入されている説明」を「あなた方の宣言の」（vestrae professionis）という表現に換言していることが読み取れる。人称代名詞「あなた方の」（vestrae）の存在に着目すると、「小冊子に挿入されている説明」が「シルミウムの冒瀆」を意味するなら、「シルミウムの冒瀆」はアンブロシウスたちという二人称複数の所有物のようなものであった。そして名詞の属格「宣言の」（professionis）が「小冊子に挿入されている説明」の「説明」（expositio）の言い換えである点を考慮すると、「説明」と同一視される「シルミウムの冒瀆」の実体とは「宣言」であったことがわかる。

「シルミウムの冒瀆」とは、フォリオ３４５v の２４から２５で述べられているように、

---

[278] N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' p. 62.

[279] 'Sed ne uideamu[r] haec paucis testimoniis in destructionem uestrae adserere professionis..' (Fol. 348r, 35-37 (p. 322)).

アンブロシウスたちが「信じられなければならないと思惟した」(credendos duxisti<s>) 内容であった[280]。そうするとこの「宣言」とは信仰告白の対象であったと考えられ、そこに人称代名詞「あなた方の」が付加されていることを踏まえると、「シルミウムの冒瀆」とはアンブロシウスたちが信仰すべき内容であると表明した教説であり、それを集団における公式の言明と考えても無理はない。マクリンが「シルミウムの冒瀆」を集団における公式の言明と見做さない説明は、その言い換えである「小冊子に挿入されている説明」の「挿入されている」という関係性を分析した間接的な証明に依拠しており、「説明」自体を別の表現で換言した内容を分析したことには基づいていなかった。それ故にこうした検討結果を考慮すれば、「シルミウムの冒瀆」を集団における公式の言明であると見做さないマクリンの語彙論的分析を疑問視することができる[281]。

第二にマクリンは、『信仰について』作成の目的がイリュリクムで読まれることであったと述べ、パラディウスがイリュリクムのシルミウムで、それを閲覧した可能性により『信仰について』一・二巻を「シルミウムの冒瀆」と呼称し得たと指摘するが、本来の『信仰について』一・二巻の宛先を考慮すると、その指摘がマクリンの学説の決定的な論拠とはなり得ない点が判明する。

ここで『信仰について』の成立を巡る先行研究、そのウィリアムズの説明を考慮すると、『信仰について』という著作は批判に対する弁明でもなく、また特定の個人へ宛てた体裁でもないが、著者アンブロシウスは自分への批判者のことを「『信仰について』を初めて作成した時、はっきりと意識」しており、またその著作『信仰について』がその自分の批判者たちに閲覧されることは「完全に承知」している[282]。けれども、ここで言うアンブロシウスが意識する批判者とは、必ずしもイリュリクムのパラディウスたちであると限定する必要はなく、当時のミラノの教会内の対立を踏まえれば、ミラノに存するアンブロシウスの敵対者が念頭に置かれていた場合も十分に想定され得る[283]。それ故に『信仰について』が必ずしもイリュリクムで読まれることだけを念頭に作成されたわけではないことが理解できる。また仮にパラディウスがシルミウムで『信仰について』を読んだからといって、その出来事は単なる偶然とも言え、その偶然の出来事で以って『信仰について』を、当時流通し広く知られていた「シルミウムの冒瀆」という、地名付きの呼称で呼ぶ習慣が成立したとは考え難い。

第三にマクリンは、フォリオ３３６ｖの４３の「冒瀆」という語が『信仰について』一・二巻を指示していると理解するが、フォリオ３３６ｖ の４３に関係する文脈を検討すると、この理解は支持し難い。

フォリオ３３６ｖの４３は「アレイオス派欄外註」の資料④（＝「アンブロシウスの著作『信仰について』一・二巻の引用とそれに対するラティアリア司教パラディウスの註釈」）

---

280 Fol. 345v, 24-25 (p. 312).

281 N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' pp. 61-62.

282 D. Williams, *Ambrose of Milan*, p. 143.

283 Ibid.

に含まれ、資料④は第一節で全体の構造を要約した資料⑤の直前に位置している。

そこでまず、第一節で資料⑤の論述の展開の構造を提示したように、ここで「アレイオス派欄外註」の資料④の全体像も案内する。

（フォリオ）	（概要）
Fol. 336r, 1-6.	アンブロシウス著『信仰について』の一部の引用。アンブロシウスが、その論敵による主張「父なる神と子なる神は不平等である」の内容をまとめ、その方法論が純粋に論理的であると否定的に言及する（=*De fide*, I, vi, 41-42）。
Fol. 336r, 7-44.	パラディウスによる註解。アンブロシウスによる論敵の主張の要約と方法論への言及に疑問を提起する。
Fol. 336r, 45- Fol. 336v, 42.	アンブロシウス著『信仰について』の一部の引用。論敵の主張が聖書に基づいておらず、様々な方法で不信仰なあり方に誘い込むギリシャ神話の怪物のようであると指摘する（=*De fide*, I, vi, 43-47））。
Fol. 336v, 42- Fol. 337r, 49.	パラディウスによる註解。アンブロシウスこそギリシャ神話を持ち出しているので聖書から離れており、また自分への批判を避けるため皇帝の好意を得るよう働いたとパラディウスは述べ、アンブロシウスの議論の不誠実さと不適切な比喩の引用による議論の混乱を指摘する。

「アレイオス派欄外註」の資料④はアンブロシウス著『信仰について』の引用と、それに対するパラディウスの註解で構成されている。注目すべきはパラディウスにより引用される『信仰について』の部分が、教義を扱う箇所ではなく、主に論敵の方法論に言及している箇所である点である。一回目の『信仰について』の引用部分（＝フォリオ３３６ｒの１から６）においてアンブロシウスは、論敵の主張の方法論についてフォリオ３３６ｒの４から６で次のように指摘する。

> 確かに彼らは、諸哲学の言説により明示された弁証法の議論で彼らの毒の全効力を固持した。彼らは増築するための熱意ではなく破壊するための熱意を持っている。しかし神の

民が弁証法の中で救いを提示することは神に喜ばれない[284]

アンブロシウスは、論敵の教義に関する主張が「諸哲学の言説により明示された弁証法の議論」（...dialectica disputatione...quae filosoforum sententia definitur）に依拠していて、聖書から離れている点に言及する。

二回目の『信仰について』の引用部分（＝フォリオ３３６v の４５からフォリオ３３６v の４２）でも、同じく聖書からの逸脱という観点は指摘されるが、ここでは論敵への批判が一層修辞的になる。アンブロシウスは聖書からの逸脱の原因として、もはや一回目の引用部分で述べたように、相手の議論の方法論の特徴を挙げず、それよりも論敵が異端者であると見做し、敬虔でない異端者ゆえに聖書に典拠を求めていないと考えた。アンブロシウスは異端者と見なす論敵を、古代ギリシャ文学に登場する海の怪女スキュラに喩え、フォリオ３３６v の２９から４２で次のように述べる。

異端者は信仰で悩み揺れている者を見つけるや否や、突然やって来る獲物を捕獲すべく備えているので、不敬な見解という潜む不潔で脂ぎった歯で以ってその者をバラバラにするのである。神聖なる皇帝よ、そこでは何とか耳を閉じて通らなければならない、そう、スキュラが住むどこもかしこも暗い洞窟では、そう不信仰の岩礁というべき犬の陰鬱な声が響くその洞窟の近隣では。聖書には「耳を閉じよ」（筆者註：シラ書２８章２８節参照）と記されている。また「犬たちに注意せよ、悪の指導者たちに注意せよ」（筆者註：フィリピの信徒への手紙３章２節参照）という箇所もある。さらに次のような言葉も記されている。「異端者が堕落しており罪人であると知っているなら、一度か二度訓戒を与えた後は退けなさい。もはや異端者は自身の判断の誤りを承知の上で行動している点で断罪に値しているからである」（筆者註：テトスへの手紙３章１０節から１１節参照）。それ故、優れた水先案内人の下でこそ、安全に横断ができるのである。従って、その案内人に従って信仰の帆を掲げ、書き記されたものの各箇所の正しい関係を学び直そう[285]

---

[284] ‘Omnem enim uim uenenorum suorum in dialectica disputatione constituunt, quae filosoforum sententia definitur, non adstruendum habentes studium, sed stadium destruendi. Sed non in dialectica conplacuit D(e)o saluum facere populum suum.’ (Fol. 336r, 4-6 (p. 264)).

[285] ‘...quos in illo impiaetatis suae fraetu miseros inter naufragia fidei reppererit fluctuantes, beluinis succincta prodigiis tetri docmatis seuo dente dilacerat. Cuius speluncam, s(an)c(t)e imperator, ut ferunt nautae, cecis latebris inorrentem omnemque eius uicin<i>am ceruleis canibus inter perfidiae saxa resonantem clausa quodammodo preterire aure debemus. Scribtum est enim: *Saepi aures tuas*, et alibi: *Videte canes, uidete malos operarios*, et iterum: *Hereticum post primam correptionem deuita, sciens quia subuersus est qui eiusmodi est et delinquid, cum sit proprio iudicio damnatus*. Itaque boni gubernatores quo tutius pretermeare possimus fidei uela tendamus Scribturarumque relegamus ordinem.’ (Fol. 336r,

海の怪女スキュラは『オデュッセイア』でオデュッセウスの帰路の航海を妨げる海の怪物であり、その怪物を論敵に喩えることでアンブロシウスは、論敵が敬虔な信仰の保持を妨げて、聖書から引き離し、不信仰へ誘う者と見做す[286]。注目すべきは、アンブロシウスがこうした古代ギリシャ文学に登場する修辞を使用する際に、シラ書やフィリピの信徒への手紙、それにテトスへの手紙という旧約・新約聖書の引用と組み合わせている点である。アンブロシウスは古代ギリシャ文学の比喩と聖書の証言を結びつけて、聖書から離れている論敵の方法論を批判した。

以上、「アレイオス派欄外註」の資料④の全体像を整理したので、マクリンの学説を再検討するために、マクリンが自説の根拠としたフォリオ３３６vの４２から４３の再検討に論述を戻す。この部分は、上で引用した二回目の『信仰について』の引用部分の終わりに後続する、パラディウスの二回目の註解部分の冒頭である。そこでまずこの冒頭箇所の私訳を示す。

> こうしたあなた（筆者註：アンブロシウス）の冒瀆といえる文学の参照元は神が語った中には存在しないのに、どの書き記されたものをあなたは自分の議論で尋ねたいのか？[287]

ここで着目すべきは、この「どの書き記されたものをあなたは自分の議論で尋ねたいのか」（Quas disputationis tuae scribturas uis interrogare）というパラディウスの問いかけは、『信仰について』全体に向けられていない点である。直前にパラディウスが引用した『信仰につ

29-42 (p. 268; p. 270)).

[286] 「スキュラ」が住む「洞窟」、「岩礁」、「犬の陰惨な声が響く」などの喩えは、次のオデュッセウスの物語の記述と類似している。「岩礁の中ほどに、西の方、闇の世界に向って開いた小暗い洞窟がある。そなたらは、誉れ高きオデュッセウスよ、そこを過ぎてうつろな船を進めなさい。よほど剛力の男でも、うつろな船から矢を放って、洞窟の奥まで届かせることはできぬであろうが、ここが不気味な声で吼えるスキュレ（スキュラ）の棲家なのです。その声は、生まれたての仔犬の声ほどであるが、これは恐るべき怪物で、その姿を見て嬉しがる者は一人もおるまいし、いや、神とてもこの怪物に出会われたら、同じ想いをなさるであろう」（ホメロス、『オデュッセイア（上)』(松平千秋訳)、３１４頁から３１５頁)。

また「優れた水先案内人たち」という喩えも、次のオデュッセウスの物語の記述と類似している。「さて、舵取りのそなたには、次のように申し付けておく。そなたは船の舵をとる役であるから、よく肝に銘じておくのだぞ。船をあの煙と大波から離して進め、岩を目指して行け。そなたがうっかりしているうちに、船が彼方へ突進し、そなたのせいでわれらが破滅の淵へ陥るようなことがあってはならぬからな」（ホメロス、『オデュッセイア（上)』(松平千秋訳)、３２０頁から３２１頁)。

[287] ‘Quas disputationis scribturas uis interrogare, cum nulla in tuae diuinis eloquiis tantae blasfemiae tua<e> litteraria extet auctoritas?’ (Fol. 336v, 42-43 (p. 270)).

いて』はどのような場面かというと、アンブロシウスが聖書を引用すると同時に、古代ギリシャ文学に登場するスキュラに関する比喩を持ち出して、パラディウスを含む論敵をそのスキュラに喩え、不信仰に導く存在であると嘲笑った箇所である。こうした『信仰について』の引用と註解の連関を踏まえると、パラディウスは「どの書き記されたものをあなたは自分の議論で尋ねたいのか」という問題提起をすることで、アンブロシウスの異教文学と聖書を組み合わせる不適切な引用法を疑問視しているのである。従って「冒瀆」という語を含む「冒瀆といえる文学の参照元」(blasfemiae tuae litteraria auctoritas)とは、まさにギリシャ文学の表現であって、マクリンが想定するような『信仰について』を意味するのではない。

第四にマクリンは三一なる神に付された形容詞の、九つの内の七つの一致を理由に「シルミウムの冒瀆」と『信仰について』を同一視していたが、なぜ一致しない残り二つの「シルミウムの冒瀆」の形容詞が含まれておらず、それでも両見解の同一性を主張できるのかという推論を検討すると、マクリンの学説には再検討の余地が残る。

「共に座す」(consessores)という形容詞に関してマクリンは、『信仰について』の出版に続いて作成された『聖霊について』の中でのみその形容詞が確認できるという。そしてマクリンは以下の理由から、『聖霊について』が『信仰について』の拡張部分であると見做し、『聖霊について』内の記述も『信仰について』の一部と見做しても不自然ではないという。第一に皇帝グラティアーヌスがアンブロシウスに、聖霊について論じる『信仰について』の拡張版を作成することを望んだこと、第二にアンブロシウスが両著作の統合を構想していたこと、第三に幾つかの写本が『聖霊について』を、第五巻までしかない『信仰について』の第六巻から第八巻であると見做していたことをマクリンは理由に挙げた[288]。

けれども、ここで思い出すべき点は、マクリンが「シルミウムの冒瀆」との同一視の論拠に挙げたのが、全五巻ある『信仰について』の第一巻の、それも冒頭部の一部(= *De fide*, I, 1, 6-33)に過ぎないことである。マクリンはこの特定の一部にだけ整理されて集約された箇所が「信仰の説明」(expositio fidei)と呼ばれ、また神に付された七つの形容詞が「シルミウムの冒瀆」と「信仰の説明」との間で一致することから、両資料の同一性を主張した。それならば一致しない形容詞不在の理由を正当化しようとすれば、単に不在の形容詞を含む『聖霊について』が『信仰について』の拡張部分と見做すことができる点を論証するだけでなく、どうして別の名の著作の中にあり、第一巻の冒頭部から遠く離れた箇所に存する形容詞だけが、他の形容詞と違って選ばれたのかという点、そしてなぜ『聖霊について』に存する形容詞が、特定の箇所に集約された一群(=*De fide*, I, 1, 6-33)に含まれるが、そこから分離した一部であると認識できるのかという点を説明する必要があった。

他にも「シルミウムの冒瀆」内にある「解消されない」(inresolutos)という形容詞が、なぜ『信仰について』に不在であっても、「シルミウムの冒瀆」と『信仰について』の同一性を主張できるのかという点について、マクリンは次のように解説している。そもそも「解

[288] N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' p. 65 (n. 32).

消されない」という形容詞は、アンブロシウスの著作だけでなく他の神学的な如何なる著作の中にも確認できない。そこでマクリンは、『信仰について』の一部「彼らはできることなら、本性のこの固有性と働きの統一性を無に帰すだろう」（=*De fide*, I, 3, 22）を引用し、この引用が『信仰について』内に「解消されない」という形容詞の存在を間接的に証明し、両資料の同一性の根拠になるかもしれないと推定する[289]。マクリンはこの「無に帰すだろう」（dissolvant）という動詞を、「解消されない」（inresolutos）という形容詞の意味内容であると解釈し、その形容詞「解消されない」が『信仰について』内に意味内容として存在しても不自然ではないと考えた。

けれども注意すべきは前述の『信仰について』の引用箇所の主語「彼らは」とは、アンブロシウスが論敵と見なすアレイオス派の人々であり、アレイオス派に向けた表現の否定形は必ずしもアンブロシウス自身の信仰の表現であるとは限らず、仮にそのように判断するのであれば、その判断を裏付ける論証が必要であった。そしてたとえこの点を裏付けたとしても、なぜこの動詞の否定形が意味する教義的内容だけが他と違って、遠く離れた箇所で整理と集約された信仰の説明の一群（= *De fide*, I, 1, 6-33）から分離された一部であると認識できるのかについて、説明する必要があった。それ故に「シルミウムの冒瀆」と『信仰について』との間で、神に付された形容詞が一部一致しないことへのマクリンの推論を考慮したからといって、「シルミウムの冒瀆」と『信仰について』の教義に関する見解が、形容詞の同一性を理由に完全に一致しているという考え方は問題を孕む。

第五に「シルミウムの冒瀆」の主語の複数性をアンブロシウス個人に還元するという難点について、マクリンはそう還元し得る根拠に、議事録の一箇所（= *Acta,* 48）と『信仰について』の一部（= *De fide*, II, 16. 142）を持ち出す。こうした資料を参照すると、教会会議の参加者である司教たち全体が、『信仰について』を自分たちの見解と受け止めて、その内容に当然の如く合意していると明らかにしたという。しかし議事録と『信仰について』の当該箇所を分析すると、両資料はマクリンの学説に内在する難しい問題を解決する根拠になり難い。

まず、そもそもマクリンは議事録の引用のどの箇所が根拠になるかについて詳細な説明を加えていないのであるが、仮にその根拠が議事録の「私たちの兄弟であり同僚であるアンブロシウス」（fratri nostro et consacerdoti Ambrosio）という表現であったとしても、その表現から相手パラディウスを敬虔でないと見做す見解の一致、即ち、三章の第三節で教会会議内の議論を説明したように、「アレイオスの手紙」の論点に対するアンブロシウス側の見解の同一性が窺えるけれども、ここから「シルミウムの冒瀆」や『信仰について』の内容に関して、アンブロシウスと他の司教達が見解を一致させ合意していたと導くには飛躍がある。

またマクリンは議事録のこの箇所全体を見渡すことで、「友人たちの介入や‘兄弟たちがい

[289] Ibid., p. 66.

る集会所'により与えられる安心感」が存在すると指摘するが、アンブロシウスが「不敬」かどうかの問いに依拠し、また自分の関わる議論へ他の司教たちが同席するようアンブロシウスが呼びかけることに基づいて、教会会議の参加者たちの間で教義的な合意があると導くには無理がある[290]。次に『信仰について』の一部（= *De fide*, II, 16. 142）が伝えるのはイタリアの一般的な状態であり、そこからマクリンが論じたように、『信仰について』を参加者たちが相互に一致できる教義的な見解として承認し得たのか否かについて判断することは難しいのである。

以上、「シルミウムの冒瀆」を『信仰について』と同一視するマクリンの学説への疑問点を提示した。そしてその結果から『信仰について』が「小冊子に挿入されている説明」の言い換えと見做し得るが、他の司教たちも相互一致の見解として合意できる「シルミウムの冒瀆」であると導くことには論理的な飛躍があると思われる。それ故、「シルミウムの冒瀆」=『信仰について』という学説に内在する「手に負えそうにない程の難しい諸問題」は、マクリンの意図に反して、必ずしも克服されたとは言えないのである。

四章五節：まとめ

「シルミウムの冒瀆」への言及は、「アレイオス派欄外註」の中で、参加者の不平等性の観点から教会会議の正当性を否定するパラディウスの論述の一部であり、教会会議に不参加のダマススの影響力を巡って教会の秩序の乱れが指摘された文脈に続いていた。こうして言及されることになる「シルミウムの冒瀆」とは、ダマススが関与する教説を西暦３７８年のシルミウム教会会議で採択した見解であると考えるのが通説であったが、マクリンはそのように判断する資料の少なさや文脈の複雑さ、更に「シルミウムの冒瀆」と言い換えた表現の語彙論的分析により、その通説を否定し、幾つかの証拠を挙げて「シルミウムの冒瀆」の実態はアンブロシウス著の『信仰について』であると論じた。このマクリンの論文が公表されて以降、マクリンの学説が打って変わって通説となったが、このマクリンの学説にも残存する問題点を個々に取り上げて検討することで、マクリンの学説でさえ決定的ではない点を明らかにした。

[290] Ibid., p. 68.

五章：アクイレイア教会会議と「シルミウムの冒瀆」－新たな分析方法による再考－

五章の主題は、「新ニカエア主義」の一種を指し示す呼称「シルミウムの冒瀆」の実態を新しい分析方法により再考することである。第一節はこれまでの学説とは違った新しい分析方法を探るため、「シルミウムの冒瀆」を含む段落の冒頭部の記述に着目し、グリゾンの仏訳やマクリンの解釈を参考にしつつ、冒頭部の論点を浮き彫りにする。第二節は新しい分析方法として、「シルミウムの冒瀆」を含む段落の冒頭部を詳解し、それ以前の文脈の継承とそれ以降の論述への展開を読み解き、「シルミウムの冒瀆」とは一体如何なる性質の見解で、アンブロシウスやダマスス、それにパラディウスにとって如何なる意味があるのかという点を論じる。その結果、「シルミウムの冒瀆」という教説がアクイレイア教会会議の中でどのような位置を占め、「新ニカエア主義」の動向にあてはまるのかを説明する。

五章一節：新たな分析方法について

本博士論文の課題を解決するために必要な「シルミウムの冒瀆」の文献学的解明は振り出しに戻る。かつてグリゾンが主張し定説とされていた考え方はマクリンによって支持し得ないと反駁された。そしてそのマクリンが提唱する新しい学説も明証的ではない。そこで全く違った観点からの新しい論考が必要になる。

では、どのような観点に着目するかというと、四章の第二節で案内した「シルミウムの冒瀆」を含む段落（＝フォリオ３４５ｖの２から１９）の冒頭部に記載されたパラディウスの証言（＝フォリオ３４５ｖの２から５）である[291]。まずこのフォリオ３４５ｖの２から５のラテン語原文を引用し、参考までに第二節に記載したグリゾンの仏訳とその邦訳を記す。

> Sed non miru(m) uos tam uestri iudicii inuersionem quam indignam erga deiectum gratiam Damasi indifferenter habere, sed et humanam pacem in iniuria religionis tueri...[292]

> Mais il n'y a rien d'étonnant à ce que vous ayez accepté sans broncher aussi bien l'annulation de votre jugement que la grâce accordée à mauvais escient par Damase à un évêque déchu, et que vous ayez préservé une entente humaine au détriment de la

[291] Fol. 345v, 2-19 (p. 310).
[292] Fol. 345v, 2-5 (p. 310).

religion...[293]

しかし、あなた方（筆者註：アンブロシウスたち）が失脚した司教に対して無分別に与えられたダマスス（筆者註：ローマ司教のダマスス）の好意を、反抗せずに受け入れても全く驚きはしないのと同じように、自分たちの判断の解消を反抗せずに受け入れても全く驚きはしない。またあなた方が信心を犠牲にして人間的な協定を維持することも全く驚きはしない。

このフォリオ３４５v の２から５のラテン語原文の文法構造は、「驚きはしない」（non miru(m)）という言葉の後に二つの節が続き、そして接続語（＝sed et）を挟んで三つ目の節を提示される形になっている。この第一と第二の節は「…と同様に~」（tam~quam…）という表現で連結されている。ここで着目すべきは、接続語にあたる二つの単語（＝sed et）を sed と et に切り離し、et を直後の対格名詞（＝pacem）の強調、そして sed の意味を逆接と解釈すれば、グリゾンの仏訳と異なり、第三節の不定法の動詞「維持すること」（tueri）が主文の「驚きはしない」（non miru(m)）にも逆接的にかかり、維持することは驚くことであると読み取れる点である[294]。このラテン語原文の接続語（＝sed et）はグリゾンの仏訳で一語の接続語（=et）として解釈されており、逆接ではなく順接を意味すると考えられている。グリゾンはパラディウスの著作の中で、sed と et が組み合わされて使用されている時、それは一般的に純粋な逆説を意味せず、思考の注目に値する進展はないと分析する[295]。まとめると第三節の主文に対するかかり方は、接続語を逆接と読むか、もしくは順接と理解するかにより、複数の解釈の余地があるのである。

さらにフォリオ３４５v の２から５までの箇所に関する、パラディウスの資料全体における位置づけも確認する。四章の第一節で整理したようにフォリオ３４５v の２から５は、パラディウスが参加者の不平等性の観点から教会会議の正当性を否定する箇所（＝フォリオ３４３v の４１からフォリオ３４８r の３５まで）の一部である。とりわけフォリオ３４４v の２４からフォリオ３４５v の２までパラディウスは、司教レオンティウスに対する処遇を巡って、アンブロシウスの対応と教会会議に欠席したダマススの対応が真逆であった点を指摘し、教会全体の秩序の乱れについて述べている。それゆえにフォリオ３４５v の２から始まる場面は、こうしたパラディウスの論述の流れを何らかの形で受けて続いていると考えられる。

以上、フォリオ３４５v の２から５のラテン語構造と文脈を案内したのであるが、この箇所がなぜ「シルミウムの冒瀆」の文献学的解明に必要であるかと言うと、当該箇所の第三節がその関係詞節を挟んで、「シルミウムの冒瀆」を承認しなければいけないという場面につ

[293] R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 311.
[294] ラテン語文法は大阪大学文学研究科の西井奨先生にご確認、ご教示いただきました。
[295] R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 87.

ながっているからである。この原文の文章間の構造を明確にするために、フォリオ３４５ｖの２から５を含む段落全体（＝フォリオ３４５ｖの２から１９）のラテン語の構造を次のように整理し直す。

Sed non mirum
　uos tam uestri iudicii inuersionem (indifferenter habere)　（＝第一節）
　quam indignam erga deiectum gratiam Damasi indifferenter habere（＝第二節）
sed et
　humanam pacem in iniuria religionis tueri（＝第三節）
　　qui, ut iam reprobi circa fidem, erga episcopatum degenere⌈.....⌉ equidem a Demetriano d⌈..⌉tat⌈.....⌉m debuistis tante impiaetatis habere magistrum.
Talem blasfemiam aput Sirmium confirmanda(m) duxistis,
　quae omnibus retro temporibus inauditum idolatriae malum Ecclesiis ⌈pr⌉ebere<t> D(e)i[296]

第三節に関係詞（qui）から始まる節が付加されているが、その節は第三節の主語「あなた方」（uos）を補足的に説明する役割を果たしている。注目すべきは、関係詞節を挟んですぐに「このようなシルミウムの冒瀆を」（Talem blasfemiam aput Sirmium）と続く中で、そこに対格の形容詞「このような」（Talem）が付属している点である。「シルミウムの冒瀆」に付属するこの対格の形容詞は、それ以前の文脈の何か対象を指示しているので、その内容を直前の文脈から読み解くことは、「シルミウムの冒瀆」を解明する手掛かりになる。

但し第三節に複数の解釈の余地があり、第三節の「人間的な協定」（humanam pacem）とはそもそも何なのか不明確であるので、グリゾンやマクリンといった先行研究が、こうした曖昧な表現を含む箇所をどのように読み解き、また翻訳してきたのか検討する。

グリゾンは「アレイオス派欄外註」を校訂する際に、「シルミウムの冒瀆」を含む段落全体（＝フォリオ３４５ｖの２から１９）をフランス語に翻訳している[297]。この仏訳からグリゾンが、三つの節の内容を如何に解釈したのかを見てみる。

Sed non mirum

---

[296] Fol. 345v, 2-19 (p. 310).

[297] ‘Mais il n’y a rien d’étonnant à ce que vous ayez accepté sans broncher aussi bien l’annulation de votre jugement que la grâce accordée à mauvais escient par Damase à un évêque déchu, et que vous ayez préservé une entente humaine au détriment de la religion, vous qui, déjà ≪réprouvés quant à la foi≫, [⋯] vous avez dû avoir un maître pour vous apprendre une pareille impiété. Vous avez cru devoir approuver à Sirmium un blasphème de cette sorte, qui serait pour les Églises de Dieu la cause d’un malheur sans précédent, d’une idolâtrie sans exemple dans le passé.’ (R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 311).

（仏訳：Mais il n’y a rien d’étonnant à ce）
（翻訳：しかし全く驚きはしない）
uos tam uestri iudicii inuersionem (indifferenter habere)（＝第一節）
（仏訳：que vous ayez accepté sans broncher aussi bien l’annulation de votre jugement）
（翻訳：あなた方の判断の解消を反抗せずに受け入れること）
quam indignam erga deiectum gratiam Damasi indifferenter habere（＝第二節）
（仏訳：que la grâce accordée à mauvais escient par Damase à un évêque déchu）
（翻訳：失脚した司教に対して無分別に与えられたダマススの好意を、反抗せずに受け入れること）
sed et
（仏訳：et）
（翻訳：また全く驚きはしない）
humanam pacem in iniuria religionis tueri（＝第三節）
（仏訳：que vous ayez préservé une entente humaine au détriment de la religion）
（翻訳：信心を犠牲にして人間的な協定を維持すること）
qui, ut iam reprobi circa fidem, erga episcopatum degenere⌈.....⌉ equidem a Demetriano d⌈..⌉tat⌈.....⌉m debuistis tante impiaetatis habere magistrum.
（仏訳：qui, déjà ≪réprouvés quant à la foi≫, […] vous avez dû avoir un maître pour vous apprendre une pareille impiété.）
（翻訳：あなた方は、既に“信仰の失格者”であり...あなた方は同じような不敬虔な言動を教える指導者を持たなければならない。）
Talem blasfemiam aput Sirmium confirmanda(m) duxistis,
（仏訳：Vous avez cru devoir approuver à Sirmium un blasphème de cette sorte,）
（翻訳：あなた方はこの種の冒瀆をシルミウムにて承認しなければならないと考えた）
quae omnibus retro temporibus inauditum idolatriae malum Ecclesiis⌈pr⌉ebere<t> D(e)i
（仏訳：qui serait pour les Églises de Dieu la cause d’un malheur sans précédent, d’une idolâtrie sans exemple dans le passé）
（翻訳：神の諸教会にとって過去に例の無い偶像崇拝の原因であり、前代未聞の災難の原因である）

グリゾンはフランス語に訳出するだけで注釈の中で補足的な説明を加えていないので、訳文を手がかりにしてグリゾンの解釈を推定する。

まず注目したい点は、第一と第二の節の組み合わせの述語が「驚きはしない」であると同時に、第三の文も「驚きはしない」が述語になっている点である。つまり接続詞（＝sed et）を順節であると捉え、グリゾンはアンブロシウスたちが「人間的な協定」（une entente

humaine）を維持しても驚くべきことではないと読み取った[298]。

但しこの接続詞（＝sed et）には逆説として理解できる余地があり、突然出てきた「人間的な協定」が指し示す内容や、「信心を犠牲にして」（au détriment de la religion）という、解釈に幅のある表現に対しても理解を促す注釈が付けられていない。また第一節と第二節に関しても、例えば第二節に原文にない「司教」（un évêque）という言葉を挿入して訳出しており、グリゾンは前段の司教レオンティスを巡る論述を前提としている点を明確にして工夫をしているが、第一節の「逆転」や「転回」の意味を持つ原文の単語（＝inversionem）を、そのラテン語の原義にはない「解消」（l'annulation）と解釈し、更に副詞で「何事もなかったように」や「無関心に」の意味を持つ原文の単語（＝indifferenter）を、同じく原義にない「反抗せずに」（sans broncher）と訳出しており、こうした訳出は補足的説明無しには不十分であると言えよう。グリゾンのフランス語への訳出は、確かに前段の論述からの継続性を踏まえてはいるが、個々の節がどのように対応しているかについては不分明である。

四章三節から四節で集中的に扱ったマクリンは、当該箇所を英語に訳出していないが、その内容を考察している。そこでまず、「シルミウムの冒瀆」を含む段落全体（＝フォリオ３４５vの２から１９）と、冒頭部分へのマクリンの解釈を整理して提示し、それからマクリンの解釈について詳解する。

Sed non mirum

（マクリンの解釈：しかし全く驚きはしない）

uos tam uestri iudicii inuersionem (indifferenter habere)（＝第一節）

（マクリンの解釈：「彼らが（筆者註：アクイレイア教会会議に参加する司教達の）ダマススに対して特権的な立場を主張することが出来なかったという失敗」）

quam indignam erga deiectum gratiam Damasi indifferenter habere（＝第二節）

（マクリンの解釈：「サロナ司教のレオンティウスに対してなされた決議が拒否されたことへの丁寧な対応」）

sed et

（マクリンの解釈：また全く驚きはしない）

humanam pacem in iniuria religionis tueri（＝第三節）

（マクリンの解釈：「政治権力（筆者註：ローマ帝国の宮廷）と結託した関係性」）

qui, ut iam reprobi circa fidem, erga episcopatum degenere⌈.....⌉ equidem a Demetriano d⌈..⌉tat⌈.....⌉m debuistis tante impiaetatis habere magistrum.

Talem blasfemiam aput Sirmium confirmanda(m) duxistis,

quae omnibus retro temporibus inauditum idolatriae malum Ecclesiis ⌈pr⌉ebere<t>

[298] 'Mais il n'y a rien d'étonnant à ce que..., et que vous ayez préservé une entente humaine au détriment de la religion...' (R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 311).

D(e)i[299]

マクリンによれば第一の節の内容は「彼ら（筆者註：アクイレイア教会会議に参加する司教たち）がダマススに対して特権的な立場を主張することが出来なかったという失敗」と解釈できる[300]。アンブロシウスたちがレオンティウスに対して下した判決は、ダマススが容認するものでなく、むしろ正反対の対応をして、一見するとアンブロシウスたちの判断を退けたように見えるからだ。第二と第三の節は、その失敗した結果を受けたアンブロシウスたちの立場の記述と読み取った。つまり、「サロナ司教のレオンティウスに対してなされた決議が拒否されたことへの丁寧な対応と、政治権力（筆者註：ローマ帝国の宮廷）と結託した関係性の両方を想起させる」[301]。

第二節と第三節へのマクリンの解釈を文法的に考えれば、第三節に連結する接続詞（＝sed et）は第二節と同じように順節と解釈し、第三節の内容も「驚きはしない」であると理解できる。そしてマクリンは第一から第三節の内容が、「著しく不正であることの当然の諸々の結果」であると見做し、その不正の例証が「シルミウムの冒瀆」であると考えた[302]。

マクリンは第一節の内容を「ダマススに対して特権的な立場を主張することが出来なかったという彼らの失敗」という事実として読み解く。ただ「ダマススに対して特権的な立場を主張すること」とはどの出来事を指すのであろうか。アンブロシウスたちが、意見の対立するダマススとそれでも関係改善したことを「失敗」と理解するなら、「ダマススに対して特権的な立場を主張する」とは、レオンティウスに対する自分たちの判断をダマススと敵対しても維持することであろうか。しかし、そのアンブロシウスたちの判断は、あくまでレオンティウス本人に対して下したものであり、その行為全体をダマススに対する立場の主張と読み取るには、更なる補足的説明を要するが、マクリンはそれをしていない。

第二節に関してもマクリンはその内容を「丁寧な対応」と考えるが、この「丁寧な対応」に相当する単語は原文になく、むしろ「何事もなかったように」や「無関心に」の意味を持つラテン語（＝indifferenter）の存在を念頭におけば、第二節のアンブロシウスたちの対応は必ずしも「丁寧」とは言い切れないものであることが理解できる。もし敢えてマクリンが第二節で「丁寧な対応」であったと読み込みたいのであれば、その解釈を指示する論述が必要である。

マクリンの第三節の解釈であるが、マクリンは第一と第二の節と違って、その第三節の解釈の視点をアンブロシウスとダマススの間の関係性に求めない。むしろマクリンは、「この非難（筆者註：第三節）で思い出すべきは、イタリアの道長官のシアグリウスとアンブロシ

299 Fol. 345v, 2-19 (p. 310).
300 N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' p. 59.
301 Ibid.
302 Ibid., p. 60.

ウスを巡る以前の論述」であると述べる[303]。このようにマクリンが、第三節の視点がレオンティウスの処遇を巡る第一節・第二節から変わったと考える根拠は、第三節が「'敬虔さを侮辱するその状態へ...あなたは教会を人間的な守護者の手により破壊した'（フォリオ３４３vの２３から３７であり、シアグリウスとアンブロシウスの協働に言及している箇所）という箇所を特別、喚起させるように思われる」からであった[304]。

ここでマクリンが言及するフォリオ３４３v の２３から３７を含むラテン語原文とその私訳は次の通りである。

> ...potuisti in iniuriam ipsius religionis generalis concilii dispositionem uersuto ac doli pleno infringere suggestu, quo tu et de sacerdotio iocareris et deluderes et aeclesias D(e)i per humanum patrocinium dumtaxat et in[...] seueritate et Syagri feritate uastares[305]

> あなたは陰謀に満ちた巧妙なほのめかしによって、全世界的な教会会議の計画を、敬虔さを侮辱するその状態へと陥れることができた。その陰謀に満ちた巧妙なほのめかしにおいて、あなたは司教位を馬鹿にしてからかい、神の教会を、人間的な守護者の手にかかり...シアグリウスの苛酷さや野蛮さにより破壊したからである。

次にマクリンが上記のフォリオ３４３v の２３から３７と対比する第三節のラテン語原文を私訳と共に案内する。

> humanam pacem in iniuria religionis tueri[306]

> 敬虔さの侮辱において人間的な協定を維持すること

ここで両方の引用箇所を比較すると、マクリンの第三節を巡る解釈、つまりフォリオ３４３vの２３から３７の箇所が第三節の内容を推定する根拠になるという見解は支持し難い。というのもフォリオ３４３vの３７の「人間的な守護者」（humanum patrocinium）とは、「シアグリウス」（Syagri）などの人物であると見做し得るが、第三の節の「人間的な」（humanam）という同じ形容詞が修飾する対象は「協定」（pacem）であり、また「維持する」（tueri）対象であるので、単に一部の用語の類似性だけを根拠にして両箇所が共に「彼らの政治権力（筆者註：ローマ帝国の宮廷）と結託した関係性」を示していると結論づけることは難しい。

その他の両方の引用箇所で類似する表現に関しても、フォリオ３４３vの２３から２５の

---

303 Ibid., p. 59.
304 Ibid., p. 60 (n. 20).
305 Fol. 343v, 23-37 (p. 304).
306 Fol. 345v, 4-5 (p. 310).

「それ自身の不敬虔さ」（iniuriam ipsius religionis）は文法的に対格になっており、その対格の用法は前置詞（＝in）と組み合わさって、目的語「全世界的な教会会議の計画」（generalis concilii dispositionem）の状態の変化を示している。ここでパラディウスが言いたいことは、アンブロシウスが「全世界的な教会会議の計画」を、敬虔さを侮辱していると思われる状態へと陥れることができたということである。

マクリンが指摘する「人間的な守護者」（humanum patrocinium）という表現は「神の諸教会」（aeclesias Dei）にかかり、フォリオ３４３vの２３から２５の「それ自身の不敬虔さ」（iniuriam ipsius religionis）と別の文脈であり、直接関係づけることは補足的な説明がないと文脈上無理と思われる。他方、第三節は「不敬虔さ」（iniuria religionis）が前置詞（＝in）と奪格で結合し、文法的に観点を意味することから、不敬虔な観点で「人間的な協定」を「維持」する意味内容を伝えているので、前置詞の用法や文脈が全く異なるフォリオ３４３vの２３から３７はその第三節の内容を推定する根拠にはならないのである。それ故にマクリンによる第三節の解釈は根拠が不十分であると考えられる。

加えてマクリンの理解によれば第三節の内容は、第一節の内容を原因とするアンブロシウスたちの態度と考えられるが、そのような因果関係を裏付ける根拠はどこにあるのか。第二節の内容に関しては、第一節の「失敗」に対する「丁寧」な対応としてその因果関係を推定できるが、第三節は「敬虔さの侮辱において」と新しい論点を導入して論述しており、レオンティウスの教会内の処遇を論じた第一節と論点が異なっているので、裏付ける根拠がない限り第一節と第三節の間に因果関係を想定することは難しい。

その上マクリンのように第一節から第三節までを一括してその内容を、アンブロシウスたちの「当然の諸々の結果」と言って要約することは、第一節・第二節と第三節の論点の変化を無視した不正確な整理であるし、もしマクリンのように要約してしまう場合、第三節に続く形で展開される、「シルミウムの冒瀆」を含む箇所の読解が困難になる。

五章二節：「シルミウムの冒瀆」再考

「シルミウムの冒瀆」を含む段落に関する先行研究の解釈を整理し、問題点を指摘した。「シルミウムの冒瀆」を含む段落の冒頭部は、一見すると前段の論述を受けているとも読み取れるが、曖昧なラテン語表現が混乱した解釈を引き起こすきっかけになっている。それでは、どのような観点に目をつけて読解すれば、理路整然とした「シルミウムの冒瀆」に至る文脈を適切に解明し、「シルミウムの冒瀆」の正体に迫ることができるのか。

「シルミウムの冒瀆」を含む段落の前段を精査すると興味深い内容に気づく。四章の第一節で案内した、パラディウスが司教レオンティウスに対する処遇を巡って司教間の対応の相違を理由に教会全体の秩序の乱れに言及している箇所（＝フォリオ３４４vの２４からフォリオ３４５vの２まで）で、パラディウスはフォリオ３４５rの２で仮定法を使用して、アンブロシウスとダマススの理想的な関係を想定している。

…あなた方は強固に繋がっていて、分かち難く結ばれているので謙虚なのだろう…[307]

フォリオ３４５ｒの２で、パラディウスがアンブロシウスとダマススの理想的な関係を想定する直前、司教レオンティウスに対するアンブロシウスたちの首尾一貫しない態度が指摘されている。フォリオ３４４ｖの３８からフォリオ３４５ｒの１を引用する。

しかしあなた方は不安に思う苦痛から、あなた方の判決に向けられた侮辱を続かないようにした。けれども、ダマススがあなた方の判決を否定して引き受けたレオンティウスに対して、あなた方は判決を変更しなかった[308]

「あなた方の判決に対する侮辱」（iudici uestri iniuria）とは、ダマススがアンブロシウスたちの判断と真逆の行動を取り、彼らの面目を潰したことである。アンブロシウスたちへの侮辱が続かないようにしたとは、ダマススとの関係を改善し連携を取ろうとしたことを意味する。ただアンブロシウスたちは、レオンティウスに対する判決を変更せず、教会の秩序の乱れとなった原因を解消しなかった。

ここまでのパラディウスの論述の展開はグリゾンやマクリンも理解していたが、注目したいのは、パラディウスがフォリオ３４５ｒの２で「あなた方は強固に繋がっていて、分かち難く結ばれているので謙虚なのだろう」（humiles tenaci ac indiuidua sociaetate inesistis）という、アンブロシウスとダマススの関係性の状態を提案し、以降両者の理想的な関係を仮定法で二通り提案していることである[309]。以下ではパラディウスの提案の内容と第一と第二の節との対応関係を読み直し、その対応関係を軸にして第一節・第二節と対照的な第三節の内容を理解し、第三節の延長線上にある「シルミウムの冒瀆」の意味の解明を試みる。

まずフォリオ３４５ｒの２から、その段落の終わりにあたるフォリオ３４５ｖの２までの部分を、私訳を付して引用し、パラディウスがどのようにアンブロシウスとダマススの理想的な関係を考察しているか確認する。

以下の時に、あなた方は強固に繋がっていて、分かち難く結ばれているので謙虚なのだろう、特にあなた方の判決が間違っているという自覚に従い、あなた方が、あなた方の判決を修正するのと同様に、正しく好意を示した者へ恭しく従うことで、彼（筆者註：ダマスス）により交わりに有効に引き受けられたレオンティウスを元に戻さなければならない

---

307 ‘…humiles tenaci ac indiuidua sociaetate inesistis…’ (Fol. 345r, 2 (p. 308)).

308 ‘Sed nec uos iudici uestri iniuria estis religioso dolore persecuti, sed in Leontium quidem, quem ille in destructionem uestri iudicii recepit, sententiam inmobilem…’ (Fol. 344v, 38- Fol. 345r, 1(p. 308)).

309 Fol. 345r, 2 (p. 308).

時に。なぜなら、彼（筆者註：レオンティウス）に対してあなた方が行ったことが間違っていると明らかになることは、あなた方の一致があれば修正できる人間的な誤りについてだからである。もしくは、（筆者註：以下の時に、あなた方は強固に繋がっていて、分かち難く結ばれているので謙虚なのだろう）、確かにあなた方が判決の正当性を心に抱いている場合で、あなた方の判決だけでなく更に司教としてのあり方自体に非常に厳しく不面目な侮辱を加えた彼（筆者註：ダマスス）を、あなた方の交わりから遠ざけなければならない時に。その目的は、非常に価値ある判決（筆者註：レオンティウスに対するアンブロシウスたちの判決）により、罪を犯したレオンティウスの仲間ではなくなった人々が、許されない好意で犯罪に関与している者となったダマススの、ふさわしくない交わりにより汚されないためである。もちろんあなた方は聖書を記憶しなければならない、ダビデは神の役目から、このような（筆者註：アンブロシウスたちのような）規律を疎かにする者に言った。「あなたは規律を嫌っているので、あなたの後ろに私の言葉の数々を退けた。もしあなたは泥棒を見かけたら、その者と共に走り去ってしまい、あなたはあなたの分け前を、姦夫たちのもとに置いていくだろう」（筆者註：詩篇５０篇１７節から１８節参照）。また少し後に、「私があなたに似ていると、あなたは不当なことを考えるのか。私はあなたを責めて、あなたの顔に向けてそれらのことを立てるだろう」（筆者註：詩篇５０篇２１節参照）。同じく非常に幸福な使徒パウロは同じような考えで次のように言った。「...このようなことを行う者が死に値するだけでなく、そのように行うことに同意する者も死に値する」（筆者註：ローマの信徒への手紙１章３２節参照）[310]

この箇所でパラディウスは、アンブロシウスたちが自分たちの判断の誤りを容認している場合と、他方でその判断の正しさに満足している場合の、計二通りの理想的な関係を想定

---

[310] '...humiles tenaci ac indiuidua sociaetate inesistis, cum utique aut pro mali iudicii uestri conscientia Leontium ab eodem in conmunione recte susceptum etiam uos tam in reuerentiam iusti indultoris quam uestri iudicii emendationem recipere debuistis, quippe ut quod a uobis in eum perperam factum inueniebatur esse<t> humani erroris, cui tamen emendation cum uestro ipsorum athiberetur consensu, aut certe si iustitia iudicii uos animaret, eum qui indigna reparatione non solu(m) iudicio uestro, sed etiam ipsi sacerdotio gr[a]uissimam et indignam intulit iniuria(m), conmunione uestra arcere, ne quos meritissimum iudicium a consortio criminosi separauerat Leonti, Damas[i], quem reatus participem i[l]licita gratia fecerat, indi[g]na conmunio macularet. Meminisse en[im] uos Scribturar[um] oportuit, tam Dauid profetam ex persona D(e)i ad eiusmodi inmemore[m] discipline dicentem: *Tu autem odisti disciplinam et abiecisti post te sermons meos; si uidebas furem, concurrebas cum eo et cum adulteris portionem tuam ponebas,* et paulo post: *Existimasti iniquitatem, quod ero tui similis; arguam te et statuam illa contra faciem tuam*, quam etiam Paulo baeatissimo apostolo simili sententi[a] [.....] *non solum qui faciunt ea digni sunt morte, sed etiam qui consentiunt facientibus.*' (Fol. 345r, 7- Fol. 345v, 2 (p. 308; p. 310).)

し、それぞれに理由を付す。更にそのどちらの理想的な関係をも築こうとしないアンブロシウスに向けて聖書箇所も引用し、教会の規律を疎かにする者と喩える。

パラディウスが提案した二通りの、アンブロシウスたちとダマススの在るべき理想的な関係について整理すると次のようになる。

> 仮定１：特にあなた方の判決が間違っているという自覚に従い、あなた方が、あなた方の判決を修正するのと同様に、正しく好意を示した者へ恭しく従うことで、彼（筆者註：ダマスス）により交わりに有効に引き受けられたレオンティウスを元に戻さなければならない時に[311]

> 仮定２：確かにあなた方が判決の正当性を心に抱いている場合で、あなた方の判決だけでなく更に司教としてのあり方自体に非常に厳しく不面目な侮辱を加えた彼（筆者註：ダマスス）を、あなた方の交わりから遠ざけなければならない時に[312]

二通りの理想的な仮定を設定するパラディウスの意図とは、自らの非を容認して不面目な状況を改善するのであれば、同時に過去の決議も変更する方が首尾一貫しているのであり、他方でそもそもその過去の判断の過ちを認めていないならば、もはやダマススとの関係改善も行うべきではないという点である。それ故に、現実のアンブロシウスたちの対応は、恥ずべき状況の改善を試みたにも拘らず過去の決議を取り消していないので、「強固に繋がっていて、分かち難く結ばれているので謙虚なのであろう」とは見做し難かった。こうしたアンブロシウスたちをパラディウスは、詩編５０編１７節の「しかしあなたは規律を嫌っている」（Tu autem odisti disciplinam）という表現で喩え、「規律を疎かにしている者」（inmemorem discipline）と見做した[313]。

再び「シルミウムの冒瀆」を含む段落の冒頭の第一と第二の節の内容に戻したい。前段でパラディウスが提案した二通りのアンブロシウスとダマススの理想的な関係性を念頭に置くと、第一と第二の節の内容は、レオンティウスに対する決議の過ちを承認して首尾一貫していて、規律を乱していないアンブロシウスたちの対応を指示していると読み取れる。一つ目のアンブロシウスとダマススの理想的な関係と、第一と第二の節の内容を、ラテン語原文とその訳を付して整理すると次の通りになる。

---

311 ‘cum utique aut pro mali iudicii uestri conscientia Leontium ab eodem in conmunione recte susceptum etiam uos tam in reuerentiam iusti indultoris quam uestri iudicii emendationem recipere debuistis’ (Fol. 345r, 2-5 (p. 308)).

312 ‘certe si iustitia iudicii uos animaret, eum qui indigna reparatione non solu(m) iudicio uestro, sed etiam ipsi sacerdotio gr[a]uissimam et indignam intulit iniuria(m), conmunione uestra arcere’ (Fol. 345r, 7-20 (p. 308; p. 310)).

313 Fol. 345r, 35-36 (p. 310).

仮定 1
cum utique aut pro mali iudicii uestri conscientia Leontium ab eodem in conmunione recte susceptum etiam uos tam in reuerentiam iusti indultoris quam uestri iudicii emendationem recipere debuistis

特にあなた方の判決が間違っているという自覚に従い、あなた方が、あなた方の判決を修正する（筆者註：第一節）のと同様に、正しく好意を示した者へ恭しく従う（筆者註：第二節）ことで、彼（筆者註：ダマスス）により交わりに有効に引き受けられたレオンティウスを元に戻さなければならない時に

第一節
uos tam uestri iudicii inuersionem (indifferenter habere)

あなた方がかつての判断を覆すこと

第二節
quam indignam erga deiectum gratiam Damasi indifferenter habere

追放された者に対するダマススの、面目を潰す好意を何事もなかったように受け入れること

パラディウスが提案するアンブロシウスとダマススの理想的な関係の内容に、第一と第二の節は対応している。第一と第二の節の内容は、アンブロシウスたちが自らの誤謬を自覚したという仮定の上で、アンブロシウスたちが判決も修正してダマススと関係改善するという理想的な状態であった。しかし事実としては、まるで過去の判決の過ちを認めたかのように、アンブロシウスたちはダマススと融和を図ったものの、教会の秩序の乱れの原因である過去の判決を修正しなかったので、第一と第二の節の組み合わせはあくまで仮定的で理想的な対応である。ただパラディウスは、第一と第二の節で示唆する両者の関係性が理想的ではあるが、「あなた方の一致があれば修正できる人間的な誤り」(humani erroris, cui tamen emendatio cum uestro ipsorum athiberetur consensus）と見做しており、実現可能なものと考えていた。アンブロシウスたちが過去の誤った決議を修正し、ダマススと関係改善を図れば、まさに両者の理想的な関係性になるので、パラディウスが「シルミウムの冒瀆」を含む段落の冒頭で「驚きはしない」と述べるのは自然であった。

続いて第一と第二節とは別の関係詞節にある第三節を検討する。仮に第三節が、同じくパラディウスのもう一方の理想的な仮定（＝パラディウスの仮定２）と対応しているとすれ

ば、第三節の述語も同様に「驚きはしない」であっても自然である。二つ目のパラディウスの理想的な仮定と、第三節を比較するために、私訳を付してラテン語原文を引用する。

仮定 2
certe si iustitia iudicii uos animaret, eum qui indigna reparatione non solu(m) iudicio uestro, sed etiam ipsi sacerdotio gr[a]uissimam et indignam intulit iniuria(m), conmunione uestra arcere

確かにあなた方が判決の正当性を心に抱いている場合で、あなた方の判決だけでなく更に司教としてのあり方自体に非常に厳しく不面目な侮辱を加えた彼（筆者註：ダマスス）を、あなた方の交わりから遠ざけなければならない時に

第三節
humanam pacem in iniuria religionis tueri

敬虔さの侮辱において人間的な協定を維持すること

両箇所を比較すると、第二の仮定はダマススとの関係を断ち切る提案であるのに対し、第三の節はそのような両者の別離に対応していると読み取れないので、第二の仮定と第三の節は対応関係にない。第三節の内容は、パラディウスによる仮定的な対応ではなく、アンブロシウスとダマススの理想的な関係を示していないと考えられる。むしろ、「人間的な協定」や「敬虔さの侮辱において」という否定的な表現があるので、第三節は理想的な状態と反対の両者の関係性を伝えている故、「強固に繋がっていて、分かち難く結ばれているので謙虚なのだろう」とは見做し難い。よって第一・第二の内容と第三節の内容は逆説的な関係を形成していると理解することが自然である。

第三節を導入する接続詞（=sed et）に関しても、二つの単語 sed と et を分離し、接続詞（＝sed）をグリゾンやマクリンのように「また」ではなく逆説的に「しかし」と読み取って、残りの接続詞（＝et）を、後続する名詞（＝pacem）を強調する役割として解釈することは文法的にも可能である。第一・第二節の内容と第三節の内容の逆説的な関係を考慮すると、接続詞（＝sed）を「しかし」と解釈して、第三節の述語を「驚かざるを得ない」と読み解き、先行研究のように「驚きはしない」と考えない方が自然である。グリゾンは sed と et の組み合わせに、一般的に逆説の意味はなく思考の進展はないと語彙の分析を行ったが、パラディウスの理想的な関係性の仮定を踏まえた、第一・第二節の内容と第三節の内容の関係性には確かな思考の展開が確認できる[314]。

[314] R. Gryson, *Scolies Ariennes,* p. 87.

それでは、パラディウスによる理想的な仮定に対応しない第三節は一体何を意味しているのか。第一と第二の節が、パラディウスが理想とするアンブロシウスたちとダマススの首尾一貫した協力関係を指し、第一・第二の節と第三の節が、「驚きはしない」と「驚かざるを得ない」として対照的な関係を築いている。それ故に第三節は、パラディウスの理想とかけ離れた、教会秩序の統一感のない両者の関係性を指示していると考えられる。まさに、フォリオ３４５ｒの２の「強固に繋がっていて、分かち難く結ばれているので謙虚なのだろう」という状態から程遠いと考えられる。

ここで一つの疑問点が生じる。第三節の「人間的な」(humanam) というラテン語には「自分たちにとって都合の良い」という意味も含まれており、フォリオ３４５ｒの２の「謙虚」（humiles）ではないという表現と特に矛盾しているとは思えない。しかし第三の節は「協定」(pacem) を「維持する」(tueri) と伝えているが、その内容がパラディウスの理想とした「強固に繋がっていて、分かち難く結ばれている」(tenaci ac indiuidua sociaetate) という状態ではないとは、どのように理解すればいいのか。字義通りに読むと、アンブロシウスたちが「協定」を「維持する」ことで現実の関係性を繋いでいるということを、とても両者が分離した状態として読み取ることは難しいのである。「分かち難く結ばれている」という状態が、アンブロシウスとダマススの相互で合意のある関係性であると少なくとも想定できると考える。するとこの一見すると矛盾したようにも思える、協定を維持しながら分離している両者の関係性は、アンブロシウスたちが一方的に相手の合意も無くダマススとの関係性を維持したと読み取ることができる。そうすればアンブロシウスが「協定」を「維持する」としても、それが合意のない一方的な行為であるなら、両者の関係を「分かち難く結ばれて」いないと見做しても矛盾はない。では、こうしたアンブロシウスとダマススの特殊な関係性の維持はどのようにして行われたのか。そこで次に第三節の関係詞節を分析したい。

まず注目すべきは第三節の「敬虔さの侮辱において」(in iuria religionis) という、in +奪格で指示された新しい観点の導入である。パラディウスによる新しい観点の導入によって生じた論点の変化は、文脈上の「本質的な変化」にも対応し、これまでの論述から大きく方向転換することを示唆する[315]。これまでの文脈でパラディウスは、教会の秩序の乱れの可否を取り扱い、不在のローマ司教ダマススに対する対応や、過去のレオンティウスに対する教会内の対応の相違を論じた。けれども新しい観点が導入され、パラディウスの論述の方向が転換した。第三節にてパラディウスは in +奪格を使用して、教会の規律に関する形式的な側面とは別の観点、敬虔さを侮辱するかどうかという見方からアンブロシウスとダマススの関係を論じるのである。

第三節で新しい論点を導入したからには、新しい論点について暫時説明を付加していく必要があると考えるのは自然である。パラディウスは、第三節の主語を説明する関係詞節を追加して、その説明の義務を果たしたのである。この関係詞節は判読不可能な文字を含み全

315 N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius,' pp. 64-65.

体の読解が困難であるにしても、アンブロシウスたちを「信仰の失格者」(reprobi circa fidem)であると指摘していることは確認できる[316]。加えてそのアンブロシウスたちは、「唯一の良き神に対する冒瀆を、その不敬な口元から喚き散らしてきた」という「デメトリアヌスに」(Demetriano)類する者と見做されている[317]。

第三節に付加する関係詞節の内容から理解できるのは、アンブロシウスたちがどのような信仰に関して不敬虔な観点を有している者なのかについて説明が加えられている点である。換言すると、第三節に付加された関係詞節は、「敬虔さの侮辱において」という表現に照らして分かる第三節の主語、アンブロシウスたちの特徴を説明し、第三節の「人間的な協定を維持した」という論題を補足する内容である。第三節とそれに付加された関係詞節との間の関係は、第三節で新しい観点を導入して論題を変更した後、論述の展開を整理するために、関係詞節にて主語であるアンブロシウスたちの信仰に関する態度について補足的に触れたということである。注意すべきは、関係詞節の中で「人間的な協定を維持した」という意味内容を詳しく解説していない点である。それゆえに第三節に続く新しい節では、第三節の具体的な内容に踏み入り、その本題について記述していくと想定することは可能である。言い換えると、如何にアンブロシウスたちが、一方的に同意もなく、ダマススとの関係性を結んだのかが記されると考えられる。

関係詞節を跨いで第三節に後続する文章が何かというと、それこそまさに「このようなシルミウムの冒瀆を決議しなければならないとあなた方が思惟した」(Talem blasfemiam aput Sirmium confirmanda(m) duxistis)という教会会議内の、アンブロシウスたちの行動を記した箇所である[318]。着目すべきは、「シルミウムの冒瀆」に形容詞「このような」(talem)が付属している点である。形容詞「このような」は、それ以前の文脈にある何らかの対象を指示している。ただ、その形容詞の指示対象が、教会会議の出来事から離れて単に第三節の主語の性格を補足的に説明した関係詞節の中にあるとは考え難い。「このような」という指示対象を持つ形容詞を備えた「シルミウムの冒瀆」は、関係詞節を跨いで第三節に連結していると原文の配置を見ることで判断できる。それゆえにアンブロシウスたちは「シルミウムの冒瀆」の決議に確証を与えることによって、第三節で述べているように、信仰に関する見解の観点でダマススと一方的に同意なしで関係性を維持したと読み取れる。こうした文脈の読解は第三の節の、「自分たちにとって都合の良い」という意味を含む形容詞「人間的な」の解釈と対応するものであり、協定を結ぶように見えながら実際は分離しているアンブロシウスとダマススの複雑な関係を説明するものである。

「シルミウムの冒瀆」に到る論述の展開を解明したからには、その検討結果を利用して「シルミウムの冒瀆」とはそもそも何であるのかという点に迫りたい。まず注目すべきは、第三節の内容に対するパラディウスの「驚かざるを得ない」という表現、つまりパラディウ

316 Fol. 345v, 5 (p. 310).
317 Fol. 299v, 3-5 (p. 212).
318 Fol. 345v, 10-13 (p. 310).

スはアンブロシウスたちが「シルミウムの冒瀆」を決議しようとしたことに驚きを覚えた点である。換言すると、パラディウスはこのアンブロシウスたちの行動を予測することが出来なかった。これは一見すると不可解である。パラディウスは既に、アンブロシウスたちが「信仰の失格者」であると知り得るだけの、彼らの教義に関する見解の情報を得ているのである。それなのにパラディウスは、「シルミウムの冒瀆」がここで持ち出されるとは予期できなかったのである。こうした考察に基づけば「シルミウムの冒瀆」が本来持つ内容について次の点が考えられる。「シルミウムの冒瀆」という教説にかかわる主張の成立に、アンブロシウスたちは殆ど関与していないと推定されるのである。それ故にダマススとの関係は想定できるにせよ、「シルミウムの冒瀆」という教説は本来、アンブロシウスたちが当然保持しているとは見做し難い、関係の薄い見解なのである。

「シルミウムの冒瀆」の本来の内容を明らかにするこうした読解は、第三節の関係詞節の証言からも支持され得る。フォリオ３４５vの６から９で「このような不敬虔の指導者を持っていなければならない」(debuistis tante impiaetatis habere magistrum) と記されている。アンブロシウスたちが本来は関係のない教義的な見解を承認しようとしたという、パラディウスにとって予期できない行動があったのなら、事前にその教義的な見解をアンブロシウスたちに教え導く者がいたと推定することは自然である[319]。他にもフォリオ３４５vの５から６に「司教位に関して堕落している」(erga episcopatum degenere) という、それ自体として意味が曖昧な表現があるが、アンブロシウスたちがダマススに関係する教義上の見解に一方的に同意も無く従属したことは、パラディウスの理想とする司教間の平等性に反していて、パラディウスがその事態を「司教位に関して堕落している」と表現しても無理はないのである。

これまでの「シルミウムの冒瀆」の解明を整理するために、本節の検討結果を図式化して明示する。

Sed non mirum
（私訳：しかし驚きはしない）
uos tam uestri iudicii inuersionem (indifferenter habere) （＝第一節）
（私訳：あなた方がかつての判断を覆すこと）
（解釈：判断の誤りを認めたアンブロシウスとダマススの理想的な関係の前半）
quam indignam erga deiectum gratiam Damasi indifferenter habere（＝第二節）
（私訳：追放された者に対するダマススの、面目を潰す好意を何事もなかったように受け入れること）
（解釈：判断の誤りを認めたアンブロシウスとダマススの理想的な関係の後半）
sed et

[319] Fol. 345v, 6-9 (p. 310).

（私訳：けれども驚かざるを得ない）

humanam pacem in iniuria religionis tueri（＝第三節）

（私訳：あなた方が人間的な協定を、敬虔さの侮辱において維持すること）

（解釈：アンブロシウスたちが「シルミウムの冒瀆」の決議に確証を与えることにより、教義的な観点で一方的に合意なくダマススとの関係を維持する非理想的な現実の状態）

qui, ut iam reprobi circa fidem, erga episcopatum degenere「.....」 equidem a Demetriano d「..」tat「.....」m debuistis tante impiaetatis habere magistrum.

（私訳：あなた方は、既に信仰の失格者として、司教位に関して堕落している…[320]まさにデメトリウスに…[321]こうした指導者を持っていなければならない）

Talem blasfemiam aput Sirmium confirmanda(m) duxistis,

（私訳：あなた方は「シルミウムの冒瀆」を決議しなければならないと思惟した）

quae omnibus retro temporibus inauditum idolatriae malum Ecclesiis「pr」ebere<t> D(e)i

（私訳：神の教会にとって嘗ていかなる時にも聞いたことがない偶像崇拝の悪を示すものである）

以上、「シルミウムの冒瀆」を含む段落の冒頭部からの論述の展開を読み解いてきた。結果、「シルミウムの冒瀆」とは、アンブロシウスたちと本来は殆ど関係のない教説であることが見えてきた。こうした理解をさらに補強するために、次の疑問に対して応答したい。何故アンブロシウスが教会会議の議論の中で敢えて論点を変更して、自分たちが関与していない教説を取り上げたのかという疑問である。

手がかりは次のマクリンの指摘、「パラディウスはアクイレイアでの一連の出来事の中でアンブロシウスとローマ司教の間の緊張関係を察知した」という箇所である[322]。アクイレイア教会会議は西方の諸教会全体を代表する会議であるはずなのにローマ司教のダマススが不在であったり、そのダマススが司教レオンティウスに対してアンブロシウスと正反対の態度を取ったりしている点を考慮すると、両者の間に緊張関係があったというマクリンの指摘は納得のいくものである。ダマススとアンブロシウスの間の緊張関係を念頭に置くと、自分たちと無関係であるがダマススが関与する、「シルミウムの冒瀆」という教説の決議に確証を与えて追従することで、アンブロシウスはダマススとの緊張関係を隠し、良好な関係を維持していると見せかけようとしたことが読み取れる。

それ故にアンブロシウスが、なぜ敢えて無関係の教義を提示したのかという疑問は解消できると言える。アンブロシウスたちにとって、「シルミウムの冒瀆」の決議に確証を与えることで、実際は緊張関係のあるダマススとの関係を良好だと装うことは重要であった。他

320 この空白は Fol. 345v の 6 である。

321 この空白は Fol. 345v の 6 である。

322 N. McLynn, ‘The ‘Apology’ of Palladius,’ p. 74.

方でパラディウスにとって、アンブロシウスたちのこの行動は、本来教会会議の中で論じるべき課題でなく、また予想外の提示であったので重要ではないとも考えられる。けれどもパラディウスは後に「シルミウムの冒瀆」という教説の各々の論点を反駁し、今後のアンブロシウスとの議論においても扱うと考えた。それは何故であるのか。

「確かに小冊子に挿入されている説明が納得させようとしているように」（Etenim sicut expositio libello inserta redarguit）という箇所には接続詞「確かに」（etenim）と「ように」（sicut）が付加されているが、この付加関係からパラディウスが特に注意深くそれを参照し内容を確かめた様子が推測できる。このようにパラディウスは「シルミウムの冒瀆」を含む「小冊子」に対して慎重な態度を示したが、フォリオ３４１vの３８で「この同じ本の中で」（in hoc eodem libro）と言及される『信仰について』の簡潔な紹介と対照的である[323]。なぜそこまでパラディウスは、本来教会会議と関係のない論点を慎重に確かめつつ取り上げたのか。

着目すべき証言は、フォリオ３４８rの３５から３７までの箇所である。パラディウスはその「小冊子に挿入されている説明」の各論点に反駁した後、その批判の全体を振り返って、「しかしあなた方の宣言の論破のために、これらの僅かな証拠に基づいて同意を得させようとしていると、私たちは思われたくない」と述べる[324]。そして直ぐに続いてフォリオ３４８vの１から３にてローマの元老院での議論の再開を呼びかける[325]。つまりパラディウスはこれまで論じた「シルミウムの冒瀆」の各論点への反駁では不十分であると考え、将来ローマでなされる議論の際に引き続き詳細な反論を加えることを希望しているのである。まさに「シルミウムの冒瀆」という教説は、アクイレイア教会会議が終わってからも引き続き議論するに値する見解であった。

「シルミウムの冒瀆」へのパラディウスの態度は、『信仰について』や教会会議内の議論に対する様子と対照的である。パラディウスは『信仰について』の議論の展開の方法について、フォリオ３３７r の３２から３５で「狡猾な詐欺に当たる意味の無い余分な話法」（inutilem ac superfluam narrationem ingeniose fallaciae）と述べ、アンブロシウスのギリシャ文学的比喩の使用や挑発的な発言の影響を指摘し、議論の方法そのものを問題視した[326]。それから教会会議内の議論の論点に関しては、合意なく論題に挙げられた「アレイオスの手紙」の内容が中心であったが、その「アレイオスの手紙」についてパラディウスは、過去の論題と見做して積極的に論じるに値しないと考えていた[327]。すると、『信仰について』や教会会議内の議論に対する様子とは対照的に、「シルミウムの冒瀆」という教説は教会会議以降も引き続き議論するに値すると見なされていたので、パラディウスは「シルミウムの冒

323 Fol. 341v, 38 (p. 296).
324 Fol. 348r, 35-37 (p. 322).
325 Fol. 348v, 1-3 (p. 322).
326 Fol. 337r, 32-35 (p. 272).
327 Fol. 339v, 4-5 (p. 286; p. 288).

瀆」に中立的に議論できる論点があると認めていたことが読み取れる。「シルミウムの冒瀆」という教説は、アンブロシウスの策略の一環である「アレイオスの手紙」の論点から離れ、本来の教会会議で話し合うのにふさわしい論点であった。

更にここで忘れてはいけない点は、「シルミウムの冒瀆」という教説を用いることでパラディウスが、アンブロシウスに対して議論を有利に展開することができる点である。

「シルミウムの冒瀆」における「協働の」(cooperarios) という形容詞の使用をパラディウスが反駁する中で、例えば創造という神の業において、三つの神格が順序立てて別々の働きをしているので協働しているとは見做せないと説明する。フォリオ３４６vの３５からフォリオ３４７rの３までの箇所を、私訳を付して説明する。

> 知恵の名を持つ子なる神は自分について言う。「主は主の業において、主の道の初めに私を創造した」(筆者註：箴言８章２２節参照)。ついに神の子は人の姿でアブラハムに現れ、ヤコブと格闘し、ナザレのイエスとして可視化した、真の身体を伴いイエス・キリストとして世に明らかにされた…依然として、父なる神の優位性と同じように、子なる神の従う能力について書かれたことが読まれる。「彼 (筆者註：主なる神) 自ら言うことに従って、それらは成り立ち、命じることに従って、それらは創造された」(筆者註：詩篇３３篇９節)。また「唯一の主、イエスによって万物は成り立った」(筆者註：コリントの信徒への手紙一８章９節) とも述べられている[328]

創造の業においてまず父なる神が子なる神を創造し、その子なる神を通じて万物が成り立ったので、その創造の業の過程には順序があり、父なる神と子なる神に各々の特有の働きがあった。パラディウスは父なる神に「父なる神の優越性」(Patris prestantia) を認め、子なる神には父なる神の業に「従う能力」(officiosa potestate) のみあると考える。こうしたパラディウスの信仰に関する見解は、二章第二節で説明した四世紀の教義史の概略を参照すれば「従属主義的な三つの自存者 (ヒュポスタシス) 神学」の系譜に属していると考えられる。パラディウスはラテン語圏の議論の中で、「自存者 (ヒュポスタシス)」や「実体 (ウーシア)」というラテン語への翻訳が難しい用語を使用することなく、協働するかどうかという観点から父なる神の優位性と父への子なる神の従属した姿を説明する。

加えて聖霊なる神も創造の業へ関与するかどうか検討する時、「シルミウムの冒瀆」のよ

---

328 '...necnon ipse Filius Sapientiae nomine de se: D(omi)n(u)s craeuit me initium uiarum suarum in opera sua. Denique cum Filius D(e)i qui in figura uiri et Abrahe apparuit et cum Iacob conluctatus est et Iesum Naue uisus est, sed et in corporea ueritate Ih(esu)s Cr(istu)s mundo est manifestatus, omnia non ultro nec 「..」[.....]tam de Patris prestantia quam eiusdem Fili officiosa potestate adhuc scrib[tum] legitur: *Quoniam ipse dixit et facta sunt, ipse mandauit et craeata sunt*, necn[on] *unus D(omi)nus Ih(esu)s per quem omnia* facta sunt referatur...' (Fol. 346v, 35- Fol. 347r, 3 (p. 316)).

うに、聖霊なる神も「協働の」神と見做せばその関与を認めてしまうことになる。しかしパラディウスは、聖霊なる神とは何かを整理し、フォリオ３４７rの４から１０で次のように述べる。

> イエスの象徴として鳩の姿で現れ、復活の後にペンテコステの時、福音の布教を教える者として、イエスによって使徒たちへ派遣された聖霊が、一方で世界の創造のためにも働いているとあなたは承認する[329]

パラディウスにとって聖霊なる神はまず「鳩の姿で」(in figura columbae) 子なる神に現れ、子なる神の「復活の後」(post resurrectionem) に使徒たちに派遣される存在である。それゆえに父なる神による、あらゆる出来事に先立つ子なる神の創造や、子なる神による万物の創造について、聖霊なる神はその時点で働きがないので関与しているとは考え難い。聖霊なる神は創造という業に関して「協働の」神とは考えられないのである。創造の業と神格の働きの関係を考慮すると、三つの神格が「協働」すると見做す「シルミウムの冒瀆」の教説は肯定し難いのであった。

「区別無き」(indifferentes) という形容詞に対する論述でもパラディウスは、三なる神格には「自明で明確な区別」(euidens ac manifesta differentia) があると説明し、「区別無き」三なる神とする「シルミウムの冒瀆」の教説を退ける[330]。パラディウスいわく、父なる神と子なる神、それに聖霊なる神の働きに段階の順序があるので、その役割が明確であるという。「従属主義的な三つの自存者 (ヒュポスタシス) 神学」の系譜に属するパラディウスは、それぞれの神格に「自存者 (ヒュポスタシス)」があると見做すように、神格の区別をもたらす段階の順序と役割を重要視する。フォリオ３４７v の３から３６を引用して説明する。

> ...一方の性質を他方の性質の前に、保護された順序に沿って並べると次の通りになる。父なる神は子なる神の上位に置かれる。また父なる神は子なる神を派遣したので、子なる神は聖霊を派遣する、父なる神は子なる神を受苦させる、聖霊は従者として受苦した子なる神を説く。この点で子なる神は父なる神について説く、今なおまことに子なる神は父なる神を讃え、聖霊は子なる神を讃える、子なる神は父なる神の証言を公にし、聖霊は使徒たちと共に、使徒たちを通して子なる神の証人として存在する、子なる神は父なる神から聞いたことを話し、聖霊は子なる神から聞いたことを使徒たちに明らかにする、子なる神は父なる神の名で、聖霊は子なる神の名で派遣される、父なる神は子なる神の受難により教会を贖い、聖霊はキリストの血で贖われた教会を管理し、まさに自ら主の名誉のもとで司

---

329 '...tu probas sanctum Paracletum qui in figura columbae index Ihesu apparauit et per eum post resurrectionem doctor euangelicae praedicationis per Pentecosten apostolis missus est, alioquin erga craeaturam mundi esse operatum.' (Fol. 347r, 4-10 (p. 316)).

330 Fol. 347v, 35 (p. 320).

教たちを組織し、役目を整え、恵みを分け与えることで教会を注意深く教導する[331]

神が神を派遣することや証言することに段階と順序があるので、父なる神が子なる神を受苦させ、聖霊なる神が子なる神の受苦に基づき活動するという「贖い」の業が成立する。「贖い」の業が成立しなければ、教会は贖われず、聖霊なる神により管理されたり、導かれたりすることもない。結果、司教たちも適切に組織されず、各々の役割も整わないとパラディウスは説明する。それ故、三つの神格の順序と差異を容認しないと、「贖い」の業が成立せず、教会組織の維持管理が困難になる。よってパラディウスは、神格の区別を無くす「シルミウムの冒瀆」の考え方を容認しない。

パラディウスは三つの神格を「不可能無き」(nihil inpossibilitatis) 神と考えることに反対する。パラディウス曰く、三つの神格に固有の業があり、一つの神格の固有の業を他の神格が行うことは不可能である。パラディウスにとって三つの神格の「自存者（ヒュポスタシス)」は別であり区別されているから、そこに固有の業があるのは最もなのだ。フォリオ３４８rの８から２１までを引用して解説する。

子なる神は父なる神のように、形成者を生むことはないと明らかである、まことに唯一の仕方で生まれる者の父は一人だけだからである、また聖霊が子なる神と同様に何かを創造することはないと示されている、その者により万物が成り立ったと承認されているのはイエス・キリストただ一人だけだからである。
父なる神だけが神を生む者なので、その通りに子なる神が同様の神を生む訳がない。またイエス・キリストのみが万物の生成の原因と知られているので、聖霊が何かを創造することなどない[332]

---

331 '...cum alter alteri custodito gradu anteponitur affectus, id est Filio Pater prefertur, - necnon quod Pater Filium mittit, Filius mittit Paracletum, Pater Filium tradit passioni, Sp(iritu)s S(an)c(tu)s officio ministri passum predicat Filium, adhuc uero Filius Patrem, Sp(iritu)s Paracletus glorificat Filium, Filius Patri testimonium fert, testis Fili cum apostolis et per Apostolos existit Sp(iritu)s S(an)c(tu)s, Filius quae a Patre audit loquitur, Sp(iritu)s S(an)c(tu)s a Filio audita ad Apostolos perfert, Filius in nominee Patris, in nominee Fili Sp(iritu)s Paracletus mittitur, rede(m)ptam sanguine Cr(ist)I Eclesiam Sp(iritu)s S(an)c(tu)s sua et procurat et instruit cura, quippe ipse in honorem d(omi)ni sui et episcopos constituens in ea et ministeria dirigens et diuidens gratias, - euidens ac manifesta differentia in personis cernatur et omnino no sufficit tres indifferentes referre.' (Fol. 347v, 3-36 (p. 318; p. 320)).

332 'Item tres nihil inpossibile habe[n]tes, cum utique nec Filius exe[m]plo Patris opif[i]cem genueri[t] d(eu)m, siquidem u[nus] sit unigeniti P[a]ter, nec uero Sp(iritu)s S(an)c(tu)s simili[tu]dine Fili aliqui[d] craeasse pro[be]tur, eo quod unus sit Ih(esu)s Cr(istu)[s] per quem omnia facta noscantur.' (Fol. 348r, 8-21 (p. 320)).

子なる神を産むことは父なる神固有の業であり、子なる神や聖霊なる神は、子なる神を産む業を行えなかった。子なる神にも、万物の生成という固有の業があって、聖霊なる神が代わりにすることは出来ない。各の神格に固有の業があり、他の神格による代行は不可能なので、三つの神格に不可能なことはないと見做す「シルミウムの冒瀆」の考え方を、パラディウスは容認しない。

以上、扱った三つの形容詞はどれも「アレイオスの手紙」には含まれていない。パラディウスは「シルミウムの冒瀆」を新たな論題に選ぶことによって、父なる神や子なる神ばかりでなく聖霊なる神まで含む三つの固有の神格の区別や相互関係の理解を相手に、つまりアンブロシウスに要求することができる。アンブロシウスは、父なる神と子なる神の関係でさえ十分に区分して理解できていないと見做されていた。「シルミウムの冒瀆」が新たな論題になることはアンブロシウスにとって議論に応じる上で負担になり、パラディウスは将来のローマでの議論において有利に展開できる可能性を得る[333]。

こうした検討結果を念頭に置くと、前述した疑問、なぜパラディウスは教会会議と関係のない予想外の論点を将来の論題として選んだのかという問いについて答えることができる。その答えとは、「シルミウムの冒瀆」が中立的に議論できる現行の論点であり、パラディウスが有利に議論を運べる可能性があったからである。それ故にパラディウスは教会会議の経過について自分の視点から報告している文書の中で、敢えてこの教会会議と本来関係の無い論点を取り上げ、詳細に反駁し、再開を希望するローマでの今後の議論の中で取り上げることを期待するのであった。

五章三節：まとめ

「シルミウムの冒瀆」の実態を解明するために、「シルミウムの冒瀆」という表現を含む段落の冒頭部の記述に着目し、パラディウスが驚きはしない内容と、驚かざるを得ない内容があることを説明した。そして驚かざるを得ないというパラディウスの証言と関連しているのは、教会の秩序の乱れに関する以前の文脈で、アンブロシウスとダマススの間の理想的な関係をパラディウスが仮定法により説明した箇所であると突き止めた。そこから、「シルミウムの冒瀆」の段落冒頭でパラディウスが驚いた内容とは、アンブロシウスが理想的ではない対応を取ったことであると解明し、その対応とは、ダマススの同意もなく一方的に、ダマススに関連する「シルミウムの冒瀆」という教説の決議に確証を与えることで、ダマススとの関係を表面上取り繕ったことであると説明した。また「シルミウムの冒瀆」とは、教会会議に参加するアンブロシウスたちと殆ど関係なく作成された教説であると判明した。それ故、アクイレイア教会会議の教義史的意義を分析するために、内容としては「新ニカエア主義」に分類される「シルミウムの冒瀆」を、教会会議で「新ニカエア主義」が確認できる

[333] Fol. 336v, 49 (p. 270); Fol. 347r, 40- Fol. 347v, 1 (p. 320).

論拠とするのは難しいと言える。

結論

結論一節：先行研究の検証

本博士論文の課題は、四世紀の教義史研究についての近年の成果を踏まえ、「アレイオス派欄外註」の証言を精査し、アクイレイア教会会議を四世紀の教義史や教会史の観点から大局的に位置付けることであった。そこで本博士論文では、邦語で紹介されることがなかった資料「アレイオス派欄外註」を紹介し、最近の四世紀教義史研究の全体像も示し、以下のような章立てで本博士論文の課題の解決を図った。

一章ではアクイレイア教会会議とローマ帝国の関係を扱った。アクイレイア教会会議は西暦３８１年に開催されたが、その時期は西暦３６２年から続いてきた異教徒擁護のローマ帝国の政策が、キリスト教のみを公認する新しい政策へ転換された端緒であった。それまでキリスト教がローマ帝国内で迫害されていた事実を踏まえると、西暦３８１年からの政策転換はキリスト教にとって画期的であった。このローマ帝国の政策転換の際に、どのキリスト教が帝国公認の対象として適切なのか問題となり、西暦３８１年に東方で開催されたコンスタンティノポリス教会会議、続いて西方で開催されたアクイレイア教会会議は、このキリスト教内の類別と統一への問題意識に即して企画されたと考えられる。

このような開催年代に関する考察からすると、アクイレイア教会会議の議事内容は時代状況に応じたものであったことが理解できるが、それではなぜ都市アクイレイアを教会会議の会場として選んだのかという問いは残る。当時の政治的情勢を読み解くと、西暦３７８年からの異民族の侵攻を阻止する目的で、都市アクイレイアが新たに地政上の重要な都市になったことが導かれる。アクイレイアは政治的な中心都市になったが故に、そこに滞在すれば皇帝やその周辺の人々に接触できる可能性も高くなる。アクイレイアで教会会議が開催されれば、その決議に皇帝に懇願して法的効果を持たせることも比較的容易になる。西暦３７８年からの異民族の侵攻を受けた帝国の政治的情勢を踏まえると、教会会議がアクイレイアで開催されたことは戦略的なものであった。しかしこのアクイレイア教会会議に関して、地理的に優位に立つアクイレイアの司教や近郊のミラノ司教アンブロシウスたちは、その皇帝に影響を及ぼしやすい環境にあったにもかかわらず、都市アクイレイアで開催された教会会議で勅法の発布に成功しなかった。

アクイレイア教会会議の政治的または地理的要因とは別に、ミラノ司教アンブロシウス個人の働きかけが、その開催にどの程度の影響力をもったかという点も論じた。確かに皇帝グラティアーヌスへのアンブロシウスの影響力を念頭に置けば、教会会議の企画全てにアンブロシウスが関与したように推定できるが、それとは別に東方のテオドシウス一世の動向が教会会議の基本方針を決めたのである。西方の皇帝グラティアーヌスは、西暦３８１年

１月に発布された勅法を意識し、帝国全体で同一の宗教政策を図り、西暦３７８年からの異民族の侵攻などの混乱の中で帝国の秩序を安定させようとした。このグラティアーヌスの動向をアンブロシウスは好機と捉えて、自分が都市ミラノで直面する教会情勢を有利にするために、皇帝に働きかけ、当初の教会会議の計画を自分の都合の良いように一部変更させた。

ただアンブロシウスはその好機を捉え損ね、皇帝から優遇してもらえる関係にあり影響を及ぼしやすかったにもかかわらず、劣勢にある教会情勢を完全に転覆することはできなかった。教会会議以後も、教会会議で対立したパラディウスやその一派は皇帝に接近して意見を聞いてもらい、それはまるで以前の宗教的に中立な政策に戻ったようで、数年の間でグラティアーヌスの宗教政策の統一の意向が揺らいでいる状態にも見える。こうした教会会議以後の事態を考慮すると、アクイレイア教会会議はその実効性が疑問視され、勅法の発布にも至っておらず、当時の教会情勢に対して一定の寄与をしたとは考えにくい。けれどもアクイレイア教会会議には公式の議事録が残され、パラディウスたちが信仰に関して間違いを犯していて勅法の処罰の対象であるよう印象付ける目的で記録の内容が意図的に選択されていて、皇帝の意向や宗教政策が安定しない状況でその議事録が確かな情報源として一因となり、五世紀にパラディウスの信仰の系譜に連なる者たちは教会情勢において劣勢に立つことになった

このように一章で論じた内容を踏まえれば、先行研究のウィリアムズ（1995）の「グラティアーヌスとテオドシウス一世の治世下で進展した政治的・宗教的運動の単なる象徴に過ぎない」という、帝国の東西を一括した整理の仕方は不十分であり、修正すべきである[334]。アクイレイア教会会議は東方の政策に合わせたい西方の皇帝グラティアーヌスの宗教政策の転換に則し、決議に法的効果を付与しやすい都市で意図的に開催されると同時に、ミラノの教会情勢に影響を及ぼしたいアンブロシウスの個人的な思惑も絡まって、帝国の西方独自の複雑な様相を呈していた。ただし西方皇帝の宗教政策転換の意向は教会会議以後に揺らいでいるように見えるし、開催を主導したものの有利な環境にありながらアンブロシウスは、その決議に効果を持たせることに成功しなかった。まさにアクイレイア教会会議は西方の皇帝の意向や、イタリア近辺の教会情勢の変化が都合よく合致したから実現したのであり、西方独自の流動的な状況の中で開催されたと整理する方が適切である。「象徴にすぎない」という評価は教会会議の実効性の不確かさを念頭に置くと納得のいくものであるが、論敵に不利な印象を与えるために戦略的に作成された議事録の存在と影響を考慮すると、単に「単なる象徴」と断定しきることは、教会会議の全体像と次の世代への派生的な影響を踏まえていないのでアクイレイア教会会議の全体像の整理として不十分である。

二章ではアクイレイア教会会議と四世紀の教義史の関係を説明した。四世紀における教会会議の役割と実態を考慮すると、教会会議の参加者は皇帝の気を引くことに関心があり、

334 D.H.Williams, *Ambrose of Milan,* p. 183.

その教会会議の結果に勅法の法的な効果を付与することを目的としていたことが分かり、アクイレイア教会会議もその例外ではなかった。四世紀の教義史全体を整理すれば、西暦３８１年のアクイレイア教会会議の意義は、西方のホモイオス派に対して強権的な措置を取り、「新ニカエア主義」を浸透させることに貢献した点にあると考えられていた。この「新ニカエア主義」とはギリシャ語圏に由来し、一般的には、三つのヒュポスターシスと神の唯一性を矛盾なく両立させたニカエア信条の新しい解釈と見做されている。ただし西方のラテン語圏では、西暦３７０年代半ば以降に「新ニカエア主義」の特有のあり方が存在していて、アクイレイア教会会議は年代的にその潮流に含まれる時期に開催されているので、教義史の展開に基づくアクイレイア教会会議の巨視的な評価は、ラテン語圏の「新ニカエア主義」の動向を踏まえて下されるべきであった。

二章で論じた内容を考慮すれば、先行研究のダデンからウィリアムズにいたるまで、殆どの論考で念頭に置かれた「正統派とアレイオス派の対立」という枠組みでは、適切にアクイレイア教会会議の評価を下せないことが理解できる[335]。最近の四世紀の教義史研究では対立する相手側の見解も考慮されて立体的な記述が試みられるようになっているので、一方の側を「正統」という価値判断を伴う表現で説明し、他方を「アレイオス派」というように当時の実情と乖離する用語でまとめるのは、アクイレイア教会会議の巨視的な評価を下すのに不適切であった。

三章はアクイレイア教会会議と「新ニカエア主義」の関係について論じた。まず検討したのは、アクイレイア教会会議で宣言した司教位の剥奪が「新ニカエア主義」の受容に貢献したのかという点である。司教位の剥奪が実現したとは思えない証言をいくつか検討すると、アクイレイア教会会議以後もパラディウスたちは所属都市やその周辺において、「新ニカエア主義」と対立する自らの教義的見解を共有、伝達、教授することが可能であると同時に、新たな教会会議の開催や勅法の発布の為に皇帝に働きかけることもできる状態が続いていたと判明した。それ故にアクイレイア教会会議における司教位の剥奪の宣言は、ラテン語圏での「新ニカエア主義」の受容の進展に肯定的な影響をもたらしたとは言えないのである。ここまでの三章の論考を踏まえると、先行研究のブレネケの評価、つまりアクイレイア教会会議がパラディウスたち西方のホモイオス派を退けたという評価は、四世紀の教義史の観点におけるアクイレイア教会会議の大局的な評価として採用することができなかった[336]。

三章で議事録内の議論が「新ニカエア主義」を巡ってのものであるのかという点を検討したが、その結果、アクイレイア教会会議における議論の内容が、「アレイオスの手紙」の論

---

335 H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose,* p. 205; M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, p. 330; M. Simonetti, *La Crisi Ariana,* p. 547; D.H.Williams, *Ambrose of Milan,* p. 179.

336 H. C. Brennecke, 'Der Trinitarische Streit im Westen bis Ambrosius,' S. 126-127; H. C. Brennecke, *'Ingemuit totus orbis,'* S. 61-62.

点の批判に終始する反動的なものであると同時に、聖霊なる神の位置づけを踏まえた三つの神格の固有性を配慮していない後退的なものであり、それ故に「新ニカエア主義」に分類できる可能性はないと分かった。換言すると、教会会議の議事録などの従来の一次資料にのみ基づいていて、アクイレイア教会会議を「新ニカエア主義」の受容という文脈で読み解くことは難しいのである。他方で「アレイオス派欄外註」にのみ記載される教説（＝「シルミウムの冒瀆」）はラテン語圏の「新ニカエア主義」を示唆していることが明らかになった。ようやくアクイレイア教会会議と「新ニカエア主義」の接点を探れる可能性が見つかったのであるが、「シルミウムの冒瀆」と呼ばれる教説が、誰により、いつ、どのような理由で作成されたのか不確かなので、「シルミウムの冒瀆」の文献学的な解明を四章と五章の課題とした。

四章はアクイレイア教会会議と「シルミウムの冒瀆」の関係について、先行研究の成果と論点を案内した。「シルミウムの冒瀆」への言及は、参加者の不平等性の観点から教会会議の正当性を否定するパラディウスの論述の一部であり、教会会議に不参加のダマススの影響力を巡って教会の秩序の乱れが指摘された文脈に後続していると確認できた。これまで「シルミウムの冒瀆」は、西暦３７８年のシルミウムの教会会議で賛同して採択したダマススに関する教説を指していると考えるのが通説であったが、マクリンは通説の判断の根拠となる資料の少なさや文脈の複雑さを指摘し、「シルミウムの冒瀆」の言い換えの語彙を分析して通説を否定した。マクリンの学説によれば、「シルミウムの冒瀆」とはアンブロシウスの著作『信仰について』を指す。やがてマクリンの学説は新しい通説となったが、マクリンの学説の見逃せない疑問点を指摘し、再考の余地があることを論じた。

五章の主題は、アクイレイア教会会議と「シルミウムの冒瀆」の関係を巡って、新しい分析方法により再考することである。「シルミウムの冒瀆」を含む段落で、議論の内容を想定して訪れたパラディウスが驚く反応を見せたことに着目し、以前の文脈で教会の秩序の乱れが議論されていたことを踏まえ、教会間の連携体制と「シルミウムの冒瀆」の承認がどのように関係するのかを検討して、「シルミウムの冒瀆」の実態に迫った。結果、「シルミウムの冒瀆」はアクイレイア教会会議以前に、しかもアンブロシウスたちと殆ど関係なく作成された教説であると判明したので、「新ニカエア主義」に分類される「シルミウムの冒瀆」を論拠に挙げて、アクイレイア教会会議を「新ニカエア主義」の受容という教義史上の文脈に位置付けることは出来ないと言える。ブレネケ（1998）など四世紀の教義学の理解に一般的に見られるような、アクイレイア教会会議がラテン語圏の「新ニカエア主義」の受容に貢献したという先行研究の評価は訂正する必要がある[337]。

結論二節：アクイレイア教会会議の意義とは

[337] H. C. Brennecke, ‘Arius/Arianismus,’ Sp. 743.

アクイレイア教会会議と「新ニカエア主義」の接点を求める可能な限りの全ての試みが否定的な結果を迎えた。四世紀の教義史形成の動向を踏まえた巨視的な評価では、アクイレイア教会会議は「新ニカエア主義」の受容という四世紀後半の西方の動向から外れている。アクイレイア教会会議内におけるどの議論も「新ニカエア主義」に分類することができないし、司教位の剥奪の提案も実現したとは見做されず、間接的にも「新ニカエア主義」の受容に貢献していないと考えられる。

教義史とは別のローマ帝国における教会史の観点から見ればアクイレイア教会会議には、西暦３８１年の唯一の公認へと進むキリスト教の転換に即し、キリスト教の類別化に西方で寄与することを試みた側面もあるので、「新ニカエア主義」との接点の欠如を念頭に置くと、このキリスト教の類別化の基準が「新ニカエア主義」ではないことがわかり、教義史と教会史により密接な関連がある東方の、コンスタンティノポリス教会会議と「新ニカエア主義」の関係と対照的であると考えられる。西方のアクイレイア教会会議はその背景に東方の政策に合わせたい皇帝の意向や、移民により不安定になった教会情勢という流動的な状況があり、また教会会議で議論されていた信仰に関する内容は、「アレイオスの手紙」に由来する後退的で反動的なものであった。表面的には東方の教会会議と同じ勅法に依拠し、帝国全体の宗教政策の統一に寄与しているように見えるが、東方と比較して西方の状態は、教会会議が開催されても皇帝の意向や教会情勢が結局安定することなく、信仰の見解に関する議論は成熟していない様子だった。アクイレイア教会会議の意義の一つは、結果として、こうした西暦３８１年のキリスト教の転換期における、帝国全体の統合に向けた東方と西方の動向の差異を可視化する点にあると考えられる。

アクイレイア教会会議は勅法もなく、アレイオス派と見做された論敵パラディウスの司教位の剥奪も実現できておらず、教会会議以後も依然として論敵パラディウスは皇帝に影響を及ぼし得たので、西暦３８１年前後の状況を見る限り教会史の観点では、唯一の公認宗教になる転換期におけるキリスト教内の統制に貢献したようには思われない。しかし視野を五世紀にまで拡大すれば、実効性が不確かで形式的にも疑いのあるアクイレイア教会会議の存在が、パラディウスの信仰に連なる者たちを劣勢な状況に追い込んでいたことがわかる。その原因の一つが教会会議の時に作成された公式の議事録の存在である。この議事録は議論の内容全体を正確に記録したものではなく、記録する内容や頒布はパラディウスたちに不利な印象を与えるよう意図的にされ、その議事録の存在は五世紀には自分の信仰の立場を擁護するために看過できなくなっていた。議事録にはパラディウスたちをアレイオス派と見なし破門を言い渡す場面が象徴的にあり、その記録はアレイオス派を異端として排除する西暦３８１年の皇帝の勅法（= *Codex Theodosius*, 16, 5, 6）の内容と付合し、西方におけるパラディウスたちの信仰の維持を脅かしたと考えられる。特に西方では皇帝や宗教政策が西暦３８１年以降も安定せず、教義に関する議論が成熟しにくい状況で、一部のキリスト教のみ公認するという宗教政策を進展させるためには特に皇帝の勅法との合致は重視され、そのための記録の保存は価値を持っていたと思われる。従って、先行研究のダデン

（1935)、メスリン（1967)、シモネッティ（1975）のようにアクイレイア教会会議をアレイオス派と言われる一派の衰退の原因とみなすことは過ぎた評価であると考えられるが、そうした衰退に影響を与えないとするウィリアムズ（1995）の評価も不正確であると理解できる。アクイレイア教会会議は、計画的に用意された議事録の作成と頒布によって、長期的に見てパラディウスやその一派の信仰の保持を西方で脅かすことに成功したのであり、ここにアクイレイア教会会議の意義が確認できる。

ただし注意すべきは、アクイレイア教会会議の議事録の作成と頒布は、パラディウスの信仰に連なる者たちが劣勢な状況に追い込まれた一因であり、両者の因果関係だけが想定されたわけではなく、他の様々な要因が働いてそのような事態に結果として至ったと考えられる点である。こうしたさ不明確な事態の進展を明確にするために、教会会議の一般的な内容の保存や伝達の方法を整理して、教義史における教会会議のあり方の、派生的な側面にまで研究の視野を広げることを今後の課題としたい。また西暦３８１年以後もアレイオス派と見做される人々の中で異民族に属する者だけ、その信仰のあり方が容認されていたことも確認できるので、アクイレイア教会会議以後の教会情勢においてどのように整理すればよいのかという点も今後の課題である。更に西暦３７９年ごろの西方と東方の区分の領域の変更の実態や、意図的に議事録から抜かれた二人の司教の緊張関係、即ちアンブロシウスとローマ司教ダマススの緊張関係と、他方で西方における信仰の見解の統一との整合性など、資料の少ない西方のキリスト教の転換期における実態を解明するために依然として多くの研究課題が残るが、本博士論文ではこうした検討に十分な紙面をあてることが難しいので今後の課題として提示し、本博士論文を締めくくる。

参考文献表

１．一次文献

１．１．『アクイレイア教会会議議事録』

・*Acta Concili Aquileiensis*, in: *Epistulae et acta*, recensvit O. Faller, *CSEL* vol. 82 (t. 4), Sancti Ambrosii opera; pars 10, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968, pp. 325-368.

１．２．「アレイオス派欄外註解」

・Texte et Traduction (Commentaires de Maximinus; Fragments de Palladius), in: R. Gryson, *Scolies Ariennes sur Le Concile d'Aquilée – Introduction, Texte Latin, Traduction et Notes*, Sources Chrétiennes, 267, Edition du Cerf, 1980, n. 204-330.

- Fac-Simile du Manuscrit, Paris, B.N., lat. 8907, fol. 298r-311v, 336v-349r, in: R.Gryson et L. Glissen, *Les Scolies Ariennes du Parisinus Latinus 8907 - un echantillonnage d' ecritures latines du Ve siecle*, Turnhout: Brepols, 1980, n. 44-99.
- Scholia in Concilium Aquileiense, cura et stvdio R. Gryson, CCSL vol. 87, Scripta Arriana Latina; pars 1, Turnholti: Brepols, 1982, pp. 147-197.

１．３．キリスト教古典著作

・Ambrosius, *De fide* (ad Gratianum Augustum), recensuit O. Faller, CSEL vol. 78, Sancti Ambrosii opera; pars 8, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1962.

・Ambrosius, *De incarnationis dominicae sacramento*, in: De spiritu sancto libri tres; De incarnationis dominicae sacramento, rencensuit O. Faller, CSEL vol. 79, Sancti Ambrosii opera; pars 9, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1964.

・Ambrosius, *De spiritu sancto libri tres*, in: De spiritu sancto libri tres; De incarnationis dominicae sacramento, rencensuit O. Faller, CSEL vol. 79, Sancti Ambrosii opera; pars 9, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1964.

・Ambrosius, *Ep.* 2 (10), in: Epistulae et acta, recensvit O. Faller, CSEL vol. 82 (t. 4), Sancti

Ambrosii opera; pars 10, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968, pp. 316-325.

・Ambrosius, *Ep*. 5 (11), in: Epistulae et acta, recensvit O. Faller, CSEL vol. 82 (t. 3), Sancti Ambrosii opera; pars 10, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968, pp. 182-185.

・Ambrosius, *Ep*. 6 (12), in: Epistulae et acta, recensvit O. Faller, CSEL vol. 82 (t. 3), Sancti Ambrosii opera; pars 10, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968, pp. 180-196.

・Ambrosius, *Ep*. 8 (14), in: Epistulae et acta, recensvit O. Faller, CSEL vol. 82 (t. 3), Sancti Ambrosii opera; pars 10, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968, pp. 198-200.

・Ambrosius, *Ep*. 9 (13), in: Epistulae et acta, recensvit O. Faller, CSEL vol. 82 (t. 3), Sancti Ambrosii opera; pars 10, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968, pp. 201-204.

・Hilarius Pictaviensis, *De trinitate*, in: Tractus mysteriorvm; Collectanae antiariana parisina (fragmenta historica) cvm appendice (liber I ad donstantivm); Liber ad constantivm imperatorem (liber II ad constantivm); Hymni; Fragmenta minora; spvria, rencensvit et commentario critico instrvxit, praefectus est indicesqve adiecit A. Feder, CSEL vol. 65, S. Hilarii Pictaviensis opera; pars 4, F. Tempsky, 1916, pp.?

・Marius Victorinus, *Adversus Arium*, in: Opera theologica, rencensuerunt P. Henry et P. Hadot, CSEL vol. 83, Marii Victorini opera; pars 1, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971, pp. 201-204.

・*Theodoret Kirchengeschichte*, herausgegeben von L. Parmentier, GCS vol. 44 (19), 2 aufl., Berlin: Akademie-Verlag, 1954.

・*Tomus Damasi*, in: Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae, edited by C. H. Turner, Bd.2, Oxonii: E. Typographeo Clarendoniano, 1899-1939, pp. 284-294.

１．４．勅令集・教会法典集

・*Codex Theodosianus* vol.1, edidit adsumpto apparatu P. Kruegeri, Th. Mommsen, Hildesheim: Weidmann, 2006.

・J. Paul II, *Codex Iuris Canonici*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

・『カトリック新教会法典』（日本カトリック司教協議会教会行政法制委員会訳）、有斐閣、1992 年。

１．５．その他

・ホメロス、『オデュッセイア（上）』（松平千秋訳）、岩波書店、１９９４年。

２．二次文献

・L. Ambramowski, *Drei Christologische Untersuchungen*, Berlin: Walter de Gruyter, 1981.

・L. Ayres, *Nicaea and its Legacy - an Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* - , Oxford: Oxford University Press, 2004.

・H. C. Bammel, 'The School of Maximinus. The Arian Material in Paris Ms. Lat. 8907,' in: *The Journal of Theological Studies,* vol. 36 (1980), pp. 391-402.

・H. I. Bell, *Jew and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, Greek papyri in the British Museum 6, the British Museum: London, 1924.

・W. Bessel, *Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Gothen zum Christentum,* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1860.

・T. Böhm, 'Photin von Sirmium,' in: *RGG,* 4.Auflage, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 1322.

・J. P. Bouhot, 'Origine et Composition des <<Scolie Ariennes>> du Manuscript Paris, B. N. Lat. 8907 - A propos des travaux de Roger Gryson - ,' in : *Revue d' Histoire des Textes* vol. 11 (1981), n. 303-323.

・H. C. Brennecke, 'Arius/Arianismus,' in: *RGG*, 4.Auflage, Bd. 1,Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 738-743.

・H. C. Brennecke, 'Deconstruction of the so-called Germanic Arianism,' in: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham: Ashgate, 2014, pp. 117-130.

・H. C. Brennecke, 'Der Trinitarische Streit im Westen bis Ambrosius,' in: *Augstin Handbuch*, ed. V. H. Drecoll, Handbücher Theologie, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

・H. C. Brennecke, 'Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus,' in: *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, hg. von D. Papandreou, W. Bienert und K. Schäferdiek, Stuttgart: Kohlhammer, 1989, S. 241-257.

・H. C. Brennecke, *'Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est*…Fortunatian von Aquileia, Oberltalien und die Synode von Rimini (359),' in: *Fortunatianus redivivus: Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar*, hrg. von L. J. Dorfbauer unter Mitarbeit von Victoria Zimmerl-Panagal, Berlin: De Gruyter, 2017.

・H. C. Brennecke, 'Introduction: Framing the Historical and Theological Problems,' in: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, ed. G. M. Berndt and R. Steinacher, Farnham: Ashgate, 2014, pp. 1-20.

・H. C. Brennecke, 'Konzil (I. Kirchengeschichtlich: 1. Alte Kirche),' in: *RGG,* 4. Auflage, Bd. 4, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 1656-1657.

・H. C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer: der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen: Mohr, 1988.

・H. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 12, Berlin: Walter de Gruyter, 1929.

・H. Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

・G. Corti, 'Lo Sfondo Ambrosiano del Concilio di Aquileia,' in: *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Antichità altoadriatiche 21, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1981, pp. 43-67.

・F. L. Cross, 'Canon of Scripture,' in: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, eds. E. A.

Livingstone, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 282.

・G. Cuscito, 'Il Concilio di Aquileia (381) e le sue Fonti,' in: *Aquileia nel IV Secolo*, Antichità altoadriatiche 22, Udine: Arti grafiche friulane, 1982, p. 189-253.

・E. Dassmann, 'Ambrosius,' *Theologische Realenzyklopädie,* Bd.2 (3/4),

・H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose,* Oxford: Clarendon Press, 1935.

・Y. M. Duval, 'Ambroise et l'arianisme occidental,' in: *L'extirpation de l' Arianisme en Italie du Nord et en Occident*, Variorum collected studies series 611, Aldershot [etc.]: Ashgate cop., 1998, XI, n. 1-39.

・Y. M. Duval, 'La Preséntatio Arienne du Concile d'Aquilée de 381,' in: *Revue d' Histoire Ecclésiastique* vol. 76 (1981), n. 317-331.

・Y. M. Duval, 'Le Sens des Débats d'Aquilée pour les Nicéens. - Nicée, Rimini, Aquilée - ,' in : *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Antichità altoadriatiche 21, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1981, n. 67-97.

・P. T. Evan, 'The Creeds of A. D. 325. Antioch, Caesarea, Nicaea,' in: *Scottisch Journal of Theology*, vol. 13 (1960), pp. 273-300.

・O. Faller, 'Prolegomena,' in: *De Spiritu Sancto Libri Tres ; De Incarnationis Dominicae Sacramento* (CSEL79), (Wien: Verlag der Östrreichische Akademie der Wissenschaften, 1964), pp. 1-65.

・P. Gemeinhardt, 'Lateinischer Neunizänismus bei Augstin,' in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol.110 (1999), S. 149-169.

・P. Gemeinhardt, 'Makedonius I.,' in: *RGG*, 4.Auflage, Bd. 5, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 700.

・M. Germann, 'Synode (III. Kirchenrechtlich),' in: *RGG*, 4.Auflage, Bd. 1, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 1656-1657.

・H. E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig, 1939.

・R. Gryson, 'La Position des Ariens au Concile d'Aquilée,' in: *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1981, pp. 133-143.

・R. Gryson, 'Les Sources Relatives au Concile d'Aquilée de 381,' in: *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1981, pp. 31-43.

・R. Gryson, 'Le Texte des Actes du Concile d'Aquilée (381),' in: *Scriptorium* vol. 38 (1984), pp. 132-139.

・R. Gryson, 'Origine et Composition des "Scolies Ariennes" du Manuscript *Paris B. N., Lat.* 8907,' in: *Revue d'Histoire des Textes,* vol. 14 (1984), pp. 369-375.

・R. Gryson, *Scolies Ariennes sur Le Concile d'Aquilée – Introduction, Texte Latin, Traduction et Notes*, Sources Chrétiennes, 267, Paris: Edition du Cerf, 1980.

・R.Gryson et L. Glissen, *Les Scolies Ariennes du Parisinus Latinus 8907 - un echantillonnage d' ecritures latines du Ve siecle*, Armarium Codicum Insignium, 1, Turnhout: Brepols, 1980.

・H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism: chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the Council of Nicaea*, Cambridge, London: D. Bell, G. Bell, 1882.

・A.Haenens, 'De la trace hétérodoxe - paleographie et histoire de l' hétérodoxie dans les travaux de Roger Gryson sur les scolies ariennes du concile d' Aquilée - ,' in: *Revue théologique de Louvain,* vol.12 (1981), n. 212-228.

・R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy, 318-381*, Edinburgh: Clark, 1988.

・A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Freiburg im Breisgau: Mohr, 1887.

・C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

・W. Löhr, 'Homöer,' in: *RGG*, 4.Auflage, Bd. 3, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 1880-1882.

・F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle a. S.: Niemeyer, 1890.

・F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, 1, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1899.

・K. K. Klein, 'Die Dissertatio Maximini Als Quelle der Wulfilabiographie,' in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur*, vol. 83 (1951), S. 239-271.

・T. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, Mass: Philadelphia Patristic Foundation, 1979.

・H. D. Kreilkamp, 'Constantinople I, Council of,' in: *New Catholic Encyclopedia*, 2ed, Bd. 4, Detroit: Thomas/Gale, 2003, p. 190.

・R. W. Mathisen, 'Barbarian 'Arian' Clergy, Church Organization, and Church Practices,' in: *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, ed. G. M. Berndt and R. Steinacher, Farnham: Ashgate, 2014, pp. 145-193.

・C. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie - Kirchen- und theologiegeschichtlichen Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381 n. Chr.)* -, Beiträge zur historischen Theologie 90, Tübingen: J. C. B. Mohr.

・C. Markschies, 'Neunicaenismus,' in: *RGG*, 4.Auflage, Bd. 6,Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 232-233.

・C. Markschies, '»*Sessio ad Dexteram*«. Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen,' in: Le Trône de Dieu, éd. M. Philonenko, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69, Tübingen: Mohr, 1993, S. 252-317

・C. Markschies, 'Was ist lateinischer "Neunizänismus"? Ein Vorschlag für eine Antwort, ' in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* vol. 1 (1997), S. 73-95.

・N. Mclynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, the Transformation of the Classical Heritage, 22, Berkeley: University of California Press, 1994.

・N. McLynn, 'From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch, in: *Journal of Early Christian Studies,'* vol.4 (1996), pp. 477-493.

・N. McLynn, 'The 'Apology' of Palladius: Nature and purpose, in: *The Journal of Theological Studies,'* vol.42 (1991), pp. 52-76.

・M. Meslin, *Les Ariens d'Occident 335-430*, Patristica sorbonensia 8, Paris : Editions du Seuil, 1967.

・P. Nautin, 'Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le De Fide (Livres I et II), ' in: Ambroise de Milan : 16e centenaire de son élection épiscopale, Dix études rassemblées par Yves-Marie Duval, Paris : Etudes Augustiniennes, 1974, n. 229-244.

・P. Neuner, 'Konzil (III. Dogmatisch),' in: *RGG,* 4. Auflage, Bd. 4, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 1662-1664.

・J. Nyman, 'The Synod of Antioch (324-325) and the Council of Nicaea,' in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur,* vol. 79 (1961), p. 483.

・R. Krautheimer, *Three Christian Capitals: Topography and Politics,* Berkeley: University of California Press, 1983.

・H-G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites,* Werke / Athanasius Band 3, Teil 1, Berlin: De Gruyter, 1934-36.

・J-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, Paris: E. de Boccard, 1933.

・A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano: Editore U. Hoepli, 1960.

・E. Peretto, 'L'Autorita della Scrittura nel Dibattito del Concilio,' in: *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Antichità altoadriatiche 21, Udine: Arti

Grafiche Friulane, 1981, pp. 97-123.

・C. Pietri, 'Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie', in: Charles and Luce Pietri (eds.), *Das Entstehen der einen Christenheit,* Die Geschichte des Christentums, Bd. 2, (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1996), S. 417-462.

・J. Rist, 'Paul von Samosata,' in: *RGG,* 4Auflage, Bd. 6, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 1030.

・J. Rist, 'Theognios[3],' in: *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Band 12/1, Stuttgart: Metzler, 2002, Sp. 354.

・A. M. Ritter, 'Arianismus,' in: *TR,* Bd.3, Berlin New York: Walter de Gruyter, 1978, S. 693-719.

・A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol : Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 15, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965.

・E.T. Salmon and T. W. Potter, 'Aquileia,' in: *The Oxofrd Classical Dictionary,* Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 129.

・L. Saltet, 'Un Texte Nouveau: La Dissertatio Maximini contra Ambrosium, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique*,' vol. 2 (1900), n. 118-129.

・Ed. Schwartz, 'Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX,' in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, vol. 35 (1936), S. 1-23.

・O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n.Chr.*, Stuttgart: Metzler, 1918.

・H. J. Sieben, 'Aquileia, Synode von 381,' in: *RGG,* 4. Auflage, Bd. 1, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 655.

・M. Simonetti, 'Arianesimo Latino,' in: *Studi Medievali*, vol. 8 (1967), p. 663-744.

・M. Simonetti, 'Dal Nicenismo al Neonicenismo: Rassegna di Alcune Pubblicazioni Recenti,' in: *Augustinianum* vol. 38 (1998), pp. 5-27.

・M. Simonetti, *La Crisi Ariana nel IV secolo,* Studia ephemeridis "Augustinianum" 11, Rom: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.

・B. Studer, 'Neonicenismo,' in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane,* vol. 2, Casale Monferrato: Marietti, 1984, p. 2354.

・S. Tavano, 'Una Pagina degli Scolia Ariani. La Sede e Il Clima del Concilio,' in: *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Antichità altoadriatiche 21, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1981, pp. 143-165.

・M. Tetz, 'Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters,' in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 81/2 (1984), S. 186.

・M. Tetz, 'Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen,' in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kirche der Älteren Kirche*, vol. 73/1 (1982), pp. 1-30.

・M. Tetz, 'Zur Bibliographie des Athanasius von Alexandrien,' in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 28/2 (1979), p. 158.

・H. Usener, 'Compte Rendu de Kauffmann, *Dissertatio*,' in: *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, vol. 21 (1900), Sp. 362-365.

・F. Vogt, 'Compte Rendu de Kauffmann, *Dissertatio*,' in: *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 28 (1902), S. 190-213.

・G. Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila. Bruchstücke eines ungedruckten Werks aus dem Ende des 4. Jahrhunderts*, Hannover: [s.n.], 1840.

・M. Wallraff, 'Novatian/Novatianer,' in: *RGG,* 4.Auflage, Bd. 6, Tübingen: Paul Siebeck, 1998, Sp. 418-419.

・D. A. Washburn, *Banishment in the Later Roman Empire, 284-476 CE*, New York:

Routledge, 2013.

・D.H.Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian conflicts*, Oxford early Christian studies, Oxford: Clarendon Press, 1995.

・G. Wills, *Font of Life - Ambrose, Augustine and the Mystery of Baptism -,* Oxford: Oxford University Press, 2012.

・T. Zahn, *Marcellus von Ancyra: ein Beitrag zur Geshichte der Theologie*, Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1867.

・J. Zeiller, *Les Origines Chretiennes dans la Provinces Danubiennes de l'Empire Romain*, Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 112, Paris: De Boccard, 1918.

・小高毅「アタナシオス『言の受肉』解説」『中世思想原典集成２：盛期ギリシア教父』、平凡社、１９９２年、６６頁から６９頁。

・関川泰寛「アリウス主義と苦しむ神」『日本の神学』第３０号、１９９１年、４６頁から６２頁。

・関川泰寛「アリウス主義の思想的系譜（その１）」『教会と神学』第２２号、１９９１年、１頁から３３頁。

・園部不二夫『アリウス派論争史』、明治学院大学文経学会、１９６９年。

・宮本久雄「総序」『中世思想原典集成２：盛期ギリシア教父』、平凡社、１９９２年、７頁から２３頁。

３．辞書・事典

３．１．辞書

・*A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Rev. and augm, throughout, Oxford: Clarendon Press (Newyork; Tokyo: Oxford University Press), 1996.

・*A Latin Dictionary*, founded on Andrew's edition of Freund's Latin dictionary, rev., enl., and in great part rewritten by C. T. Lewis and C. Short, Oxford: Clarendon Press, 1969.

・*A Patristic Greek Lexicon*, edited by G. W. H. Lampe, Oxford: Clarendon Press (New York; Tokyo: Oxford University Press), 1961.

・*Dictionnaire Latin- Français des Auteurs Chrétiens*, Turnhout, Beligique: Brepols, 1967.

・*Oxford Latin Dictionary*, edited by P. G. W. Glare, Oxford [Oxfordshire]: At the Clarendon Press (New York: Oxford University Press), 1996.

・『伊和中辞典』(池田廉[ほか]編集委員)、第二版、小学館、１９９９年。

・『ウィズダム英和辞典』(井上永幸、赤野一郎編)、第四版、三省堂、２０１９年。

・『キリスト教人名辞典』、日本基督教団出版局、１９８６年。

・『古典ラテン語辞典』(國原吉之助著)、大学書林、２０１６年。

・『新アクセス独和辞典』、三修社、２００３年。

・『新・アルファベットから引く外国人名よみ方字典』、日外アソシエーツ、２０１３年。

・『プチ・ロワイヤル仏和辞典』(倉方秀憲[ほか]編)、第四版、旺文社、２０１０年。

・『羅和辞典』(水谷智洋編)、改訂版、研究社、２００９年。

３．２．事典

・ *Religion in Geshichte und Gegenwart, - Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage* -, Tübingen: Paul Siebeck, 1998.

・*Theologische Realenzyklopädie,* Berlin New York: Walter de Gruyter, 1978.

・『岩波哲学・思想事典』(廣松渉［ほか］編)、岩波書店、１９９８年。

・『キリスト教大事典』(日本基督教協議会文書事業部・キリスト教大事典編集委員会企画・編集)、教文館、1968 年。

・『西洋古典学事典』(松原國師著)、京都大学学術出版会、２０１０年。

・『新カトリック大事典』(上智学院新カトリック大事典編纂委員会編)、研究社、１９９６年。

・『世界地名大事典（３） 中東・アフリカ』(竹内啓一総編集 ; 熊谷圭知, 山本健兒編集幹事 ; 加藤博, 島田周平)、朝倉書店、２０１２年から２０１７年。

・『世界地名大事典（４） ヨーロッパ・ロシア I』(竹内啓一総編集 ; 熊谷圭知, 山本健兒編集幹事 ; 加藤博, 島田周平)、朝倉書店、２０１２年から２０１７年。

・『世界地名大事典（５） ヨーロッパ・ロシア II』(竹内啓一総編集 ; 熊谷圭知, 山本健兒編集幹事 ; 加藤博, 島田周平)、朝倉書店、２０１２年から２０１７年。

・『世界地名大事典（６） ヨーロッパ・ロシア III』(竹内啓一総編集 ; 熊谷圭知, 山本健兒編集幹事 ; 加藤博, 島田周平)、朝倉書店、２０１２年から２０１７年。