

神名形成の方法について

——偽ディオニシオス・アレオバギテースの神名論考察——

熊田陽一郎

序

1. 神名形式の方法

(1) 知慧という神名

(2) 存在という神名

2. 神名形成のアポリア

3. 三位一体論

4. 受肉論

結

偽ディオニシオス・アレオバギテースの神名論について、その神名形成の過程を跡づけ、そこに現われてくる問題を考察するのがこの小論の目的である。⁽¹⁾この神名論で扱われる神の名称を大別すると、概念的な神名 (notiones) と形象的な神名 (figurae) の二種であるが、前者は主としてプラトン派に由来する諸概念、例えば善・存在・生命などが神の名称とされたものであり、後者は新旧約聖書に典拠をもつ、様々の具体的事象からとられた神名である。このうち概念的な名称についての記述は、量的にも全十三章中の八章を占め、⁽²⁾又その配列や各名称の意味内容からそこに一定の構造をみてとることができるので、それについては先に一応の結果をまとめておいた。⁽³⁾

その大要は、最も基本的な神名として善 (*ἀγαθόν, ἀγαθότης*) が第四章に提示され、光・美・愛の Trias (三つ組概念) によって解明される。こ

の Trias は善と同格の、いわばその同義語ともいうべき概念である。次に存在・生命・知慧の Trias が、順次範域を切りつめつつ内面化する動きによって出現する。次にこの知慧を起点として力・平和と続く Trias が世界創成を示し、最後に一と完全の両神名が全体の動きを完結する。このように Trias (三つ組) に分節する概念的な神名の動きを、いわば水平方向に辿ることによって神名論の思想を理解しようとする試みに続いて、小論においては夫々の神名形成の動きを跡づけ、その垂直的構造ともいうべきものを考えてみたい。

従って以下の考察の順序としては、神名形成の典型的一例として「知慧」、特殊な例として「存在」という神名を考察する。次にこれら神名形成におけるアボリアを取扱い、更に彼の三位一体論と受肉論を考察して、神名形成のもつ問題性を明らかにしたい。⁽⁴⁾

1. 神名形成の方法

(1) 知慧という神名

ここでディオニシオスの神名形成の方法を示すために、それが最も典型的に現われていると思われる第七章「知慧」(σοφία) についての記述を要約してみよう。

前章に「生命」という神名を論じたのに続けて、「その善にして永遠なる生命を、知慧ある生命、そして知慧自体 (αὐτὸ σοφία) として讃えよう。彼はすべての知慧を基礎づける (ὑποστατικός) 生命であり、すべての知慧と賢明を越えたものである。神はただ知慧に充ちているばかりでなく……すべてのロゴス・知性・知慧を越えた所に座を占めている。」(VII. 1. 297~298)

この超越性は否定的表現を呼起す。

『神の愚かさは人間よりも賢い』(I. Cor. 1. 25) (その意味する所は) 神的にして完全なる知性の確実さと恒常性に比べては、人間の知性はとり

とめのないものに過ぎぬというばかりではなく、神について欠如をもって逆説的に (*ἀντιπεπονηθώς*) 語ることが、聖書記者の常用する手段だからである」(VII. 1. 299~300)。それ故我々は神を「超越的な意味で、非ロゴスの非知性的にして愚かなる知慧として讃え、しかもすべてのロゴス・知性・知慧・賢明の原因」とするのである (VII. 1. 304)。

非知性なる神が知性の原因であり得るのは、神がすべての知慧を先取りしているからである。「神の知性は、万物を隔絶した知識によってすべてを包含している。それは万物の原因であることによって、自らの中にすべての知を先取りしているからである」(VII. 2. 315)。

「そのことを聖書は教えているものと思われる。『神はそれらの成る前に万物を知り給う』(ダニエル 35a たゞし LXX 訳)。即ち神の知性は、存在者から存在者のことを知るのではない。自分自身から、自分自身において、原因であることによって、万物の知と知識と存在とをあらかじめ所有し包含しているのである。個物を観照するのではなく、唯一の原因の充満であることによって、万物を知り包含するのである」(VII. 2. 316)。

この先取・包含という特性によって、神の原因性はその強い否定的表現にも拘わらず、最後まで肯定的に貫徹されるのである。そこでこれらを要約して、「(神は) 超越的に賢くすべての知慧をもつ原因であり、知慧自体と全体的個別的なすべての知慧に対して、基礎を与えるものである⁽⁵⁾」

こうして様々の屈折を経ながらも、他のすべての概念的な神名 (notiones) にも共通な一連の神名形成の動きをみてとることができよう。

神は先づ或る価値、又はその主体として現われる (ここでは知慧、又は知慧あるもの)。そしてその価値は最高度にまで絞られる (最も知慧あるもの)。そして神はすべての価値をつくり基礎づける「自体存在」(*αὐτο*~) と呼ばれることになる。⁽⁶⁾

所で神名論の神名形成は、かかるエロスの上昇によって得られた自体存在によって終るものではない。更に聖書に基づく否定的表現によって、神

の超越性が語られるが、これはそのまま、先取・包含という神の豊饒性の表現につながる。神の否定性は過度の充溢（*ὑπερβολή*）を意味するのである。この否定的超越性は聖書のテキストによって語られるものの、プロティノス以来の新プラトン派の伝統が培ってきたものに外ならない。

ただここでディオニシオス独自の表現と思われるのは、これらの否定的超越性を踏まえて、神は「知慧自体を基礎づけるもの」（*ὑπόστασις τῆς αὐτοσοφίας*）といわれることである。*ὑπόστασις* という概念自体がディオニシオスの造語ではないかと考えられるのだが、この術語が、⁽⁷⁾「すべての智慧」ばかりでなく、正に「知慧自体」について、それを「基礎づけるもの」として使われている。しかもこれは知慧のみでなく他のすべての概念的な神名形成に際しても同じように現われてくる。即ち神は夫々の自体存在として名づけられながら、更にこれを根柢から基礎づけるものとして理解⁽⁸⁾されているのである。

こうして概念的な神名の形成に際して、

1. 価値的概念。（例えば知慧，知慧ある者）
2. 自体存在。（例えば知慧自体）
3. 自体存在の *hypostasis*。

この三相が常に現われてくる。神に名を与える時に常にこの一連の思考が動くということは、これが何らかの意味で神名形成の構造を示すことになる。しかもこれらの神名はすべて、世界に向かって発出する原因としての神の名であるとすれば、ここに現われる三位相は、神と世界の全体に関わる存在論的構造とみななければならない。そして序論で触れたように、各神名の意味内容とその配列からそれらを *Trias* に分節し、そこに水平構造をみるとすれば、神名形成の三位相は、存在論的垂直構造というべきものである。ただここで予め触れておかねばならないことは、善とその同義的 *Trias*「光・美・愛」については、この三位相が殆ど現われないことである。善とその同義的三神名とは、この点においても特別な取扱いを受けて

いる。善は存在以下の諸神名の意味内容を総合的に所有すると共に、概念形成の三位相をも予め自らの中に包摂するという意味で、最も普遍的な神名⁽⁹⁾と考えられる。

(2) 存在という神名

存在という神名は、他の概念的な神名と同じく三つの位相をもつけられ、他の神名とは異なった独自の仕方でも形成される。これは存在という神名の特殊性を示すものである。

存在は善の最初の自己限定である。

「善という神名は、万物の原因であるものの発出全体を示し、存在者と非存在者の双方に拡がり、存在者と非存在者を越えている。存在という神名は、すべての存在者に拡がり、存在者を越えている。生命という神名はすべて生あるものに拡がり、生あるものを越えている。知恵という神名は、すべての知性ある者、理性的なる者、感性的なる者に拡がり、これらすべてを越えている」(V. 1. 257)。

善・存在・生命・知恵と続く神名において、その範囲が段階的に切りつめられてくる。そして存在の名は、存在するものすべての領域に拡がり(ἐκτείνεται)これを網羅しつつ、しかもこれを越えている。この表現の中に、知恵の場合と同じく存在という神名のもつ動的構造が示されている。

存在という神名の形成は、「真に存在する者」(ὁ ὄντως ὄν)という聖書テキストから始まる。(Ex. 3.14)そして神名は神をそれ自体として切離して考えるのではなく、この世界と関わる限りにおいての神を考えるのだから、この神名によって我々は、「存在の原理である神的原理の、すべての存在者をつくり出す発出(τὴν οὐσιοποιὸν.....πρόοδον)を讃えるのである」(V. 1. 257)。

存在者としての神とは、結局存在者をつくる神なのである。

『存在する者』とは、超越的な力をもつ、すべての存在の hypostatis である。存在者・実体・基体・存在・本性の原因であり、制作者である」(V. 4. 262)。

従って神はこの世界内の一存在者として「ある仕方

で存在する者(ὁ πῶς ἐστὶ ὄν)ではなく、「すべての存在を自らの中に統一し先取して、端的に無限に在る者」(V. 4. 263)である。

このような考察を経て、神は存在自体として現われてくる。

「彼は『あった』でもなく『あるだろう』でもなく『成った』でもなく『成るだろう』でもなく、勿論『あらぬ』でもない。むしろ彼は存在者にとっての存在(τὸ εἶναι τοῖς οἰσιν)である。即ち単なる存在者(ὄντα)ではなく、永遠に先立つ者から出るすべての存在者の存在自体である。(αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος)」(V. 4. 264)。

即ちここではすべての時間的要素や生成を切捨てた上で、いわゆる「存在論的差違」を明瞭に意識して、「あること自体」としての神が語られている。神は確かに自らを「真に在る者」として開示したが、それは決して世界の中にある仕方

で存在する一存在者を意味しない。たとえそれがいかに完全無欠であろうと、又神々の一人ではなく唯一の神であるといわれようと、対象化された一存在者であってはならない。神はむしろすべての存在者を自らの中に在らしめる「在ること自体」である。ディオニシオスの思考はすべての存在者を離れ、その総体たる世界をも離れて、「あること」の大海に解き放たれる。

併しこの無限の存在の大海にも、神はつぎるものではない。存在自体が、「永遠に先立つもの」から出るといわれている。「在ること自体も、先存在から出てくる(αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ προύοντος)。存在自体が先存在のものであり、その逆ではない。存在自体は先存在の中にあり、その逆ではない。存在自体が先存在を所有するのであり、その逆ではない。先存在は存在自体の永遠であり原理であり尺度である。そして存在と存在者

と永遠に先立つものである。そして万物の存在をつくりなす原理であり中間者であり完成である。」(V. 8. 279)

「従って聖書によれば、真に先在する者は (*ὁ ὄντως προῶν*) 存在者のすべての理念 (*ἐπίνοια*) に従って多数化されてゆく。……彼はすべてであり、万物の原因である。彼の中にすべての原理があり、万物を包含し共有するもの、すべてに先立って超存在的に存在するものとして、万物を越えるのである。

(先存在は) すべてでありすべての原因である。すべては彼のものであり、すべてが彼に述語され、同時に何もものも述語されない。彼はすべての形、すべての形相であるが、無形相であり、美なきもの (*ἀκαλλῆς*) である」(V. 8. 280)。

我々はここで「先存在」(*ὁ προῶν*) という特異な概念に出会う。聖書の句「我は真に在る者」は、「我は真に先在するもの」にすりかわっている。そしてこの *pro-ōn* なるものは、存在者の存在に先立ち、これをつくり出す原理とされている。従ってこれを単に「先立って存在する者」、通常の世界内存在者の中で先立つ存在者と解してはならないであろう。⁽¹⁰⁾むしろすべての存在者を在らしめる「在ること」自体が、*pro-ōn* より出るのである。「在る」という動きそのものに先立つ *pro-ōn* は、従って未だ在らぬものであり、しかも在ることを介してすべての在るものを産むのである。*pro-ōn* 自身はまだいかなる規定も限定ももたない。これについては「何もものも述語されない。」しかし存在を生み出す故に、「すべてのものが述語される。」動詞「ある」は彼から離れることなく、自らの中に分節するすべての「あるもの」を彼に関わらしめるのである。この意味で世界は完全に先存在に従属しているのだが、しかし一方先存在なるものは、それ自身としては「未だあらぬもの」であり、在ることを介して在るものと結びつかなければ自己を実現することがない。それ故その意味では先存在も存在者に依拠することになる。従ってディオニシオスの思考において、先存在

一存在一存在者は互いに明瞭に区分されながらも、切離すことのできない相関性をもって結ばれているといえることができる。

こうして存在という根源的神名においても他の神名と同じ三位相が区分されているのだが、*hypostatis* の代りに *pro-ōn* という概念が現われてきた。この両概念は相互にその意味を解明し合うであろう。先づ *hypostatis* は自らの基底に立って存立しつつ、すべての自体存在（知慧自体、生命自体その他）を基礎づけ、支えつつ存在せしめるものである。それは因果の溯及系列を自らにおいて切断した絶対の基底として現われるが、自らはすべての自体存在に先立つものとして、いかなる規定をも受けつけない。様様の価値の底に潜みつつ、イデア的自体存在を通してすべて価値あるものをつくり出し、それによって自己を実現する。

先存在も存在自体に先立ち、これを基礎づける基底である。*hypostatis* がすべての規定を拒んだように、先存在は存在という規定さえも拒む。即ち存在自体に先立つ基底である故に、未だ在らざるものであり、併し存在自体を介して、すべての存在者において自己を実現する。この意味で先存在は、*hypostatis* の最も根源的意味を示すのである。即ち、未だ在らずしてすべてを在らしめ、在るものによって自らを実現するのである。

こうしてディオニシオスにとって、「価値概念—自体存在—自体存在の *hypostatis*」という神名の三位相は、神と世界のすべてに関わる存在論的・認識論的意味をもっていた。我々が世界の存在者を観察してこれを考察する時、（例えば一箇の生きものからその生命について）、我々はその根柢である自体存在（生命自体・更に存在自体）を通して、更にその基礎である *hypostatis—pro-ōn* に迄至らざるを得ないのである。これこそすべての名を通して名なき者に至ろうとする神名論の思惟であるが、それはある *aporia*（難所）を通過せざるを得ない。

2. 神名形成のアポリア

神名形成の動きは、必然的に一つの難問 (aporia) を呼び起す。それは第十一章六節に、或る友人よりの質問の形で、之に対するディオニシオスの答と共に採録されている。

「神を、ある時には生命自体と呼び、ある時には生命自体を基礎づけるもの (*ὑπόστασις*) と呼ぶのはなぜか?」(XI. 6. 421)

「何度も繰返したことをここで再び確認するが、これは矛盾 (*ἐναντίον*) ではない。……ひとつの場合 (前者、即ち生命自体と神を呼ぶ場合)、存在者すべての原因者 (*αἴτιος*) として、名を与えられている。他の場合 (後者、即ち *ὑπόστασις*)、神はすべての存在者、更には第一に存在する者をも、超存在的に越えたものとされている」(422)。

「それでは一体存在自体・生命自体など、端的に根源的に存在すると我々がいうもの、神から第一に根拠づけられたと我々がいうものは、全体として何であるのか?」(423)

「それは別に面倒なことではなく、単純明快に説明できる事柄である。我々は言う。存在するすべてのものの原因である存在自体とは、或る種の神的・天使的実体ではない。なぜなら、超存在的なる存在自体のみが、万物が存在するための根源・存在・原因なのだから。」⁽¹¹⁾(424)

「又我々はいふ。すべての生ける者と生命自体との原因である超越的神の生命以外には、生命を産む他の神は存在しない。要約すれば、存在者の原理としてこれらを形成する存在や基体を (*οὐσίας καὶ ὑποστάσεις*)、或る人々は存在者の神々とかデミウルゴスとか、軽々しく触れ廻っているが、本当のことをいうと、それらが存在しないことを、彼らもその父祖達も、知ってはいなかったのである」(424)。

「しかし我々は言う。存在自体、生命自体、神自体 (*αὐτοθεότης*) とは、原理・神・原因として見れば (*ἀρχικῶς μὲν οὖν θεικῶς καὶ αἰτιατικῶς*)、唯一の超原理的原理、超存在的原因である。分有という点から見れば (*μεθεκτικῶς*)、これら自体存在は、分有されざる神から出る、めぐみとし

ての発出の力である。即ち存在化自体、生命化自体、神化自体 (*αὐτοουσίωσις, αὐτοζώωσις, αὐτοθέωσις*) などという発出の力であって、存在するものは夫々の特性に従ってこれらを分有して、存在者・生命体・神的なる者となり、又そのようにいわれもするのである」(425)。

テキストは個々については不明瞭な点も残るが、全体としての主張は明らかである。即ち彼は神の中に、自体存在によって表現される位相と、その *hypostatis* といわれる位相との重層構造を認め、それらは共に超越的な神の名と考えているのである。前者は万物の原因という見地から神に与えられた名称であり、後者はこれを越えてこれを基礎づける神の超越性を示すものである。

そしてこの両者を共に神の名として認めることは、矛盾ではないと彼は主張する。なぜならそれら自体存在は中間実体ではないからである。新プラトン派は超越的原理(善・一)と世界との間の中間的媒介者として、イデア的存在を神々の形で実体化した。ディオニシオスはこの中間的実体を否定する。彼は一方では自体存在を超越的原理にとりこみ、他方ではこれを非実体化されたためぐみと作用という形で表現する。これが最後のテキストに現われる、二つの異った視点である。

原理として、神として、原因としてみれば、自体存在は唯一の超原理的原理であり、分有という見地からみれば、それは分有されざる神から出る発出の力である。

二つの視点は、二つの側面を示す。一方では自体存在は超越的原理である。我々が世界内存在者よりエロスの上昇によって、原因としてのイデア即ち自体存在に到達する時、それはもはや神々や天使の領域ではなく、唯一の神的原理 (*θεαρχία*) の領域である。ただ自体存在としての神は我々をそこに留めることなく、自らの底に更に深い基底を指示する。これが唯一の *hypostatis* にして、分有されざる神である。他方分有の見地から見れば、自体存在はこの「分有されざる神」からでるためぐみであり、発出の力

であり、存在化・生命化する働きである。それは決して神々や天使の如き実体ではない。

こうして彼は自体存在の中間的実体性をあくまで拒むことによって、神が自体存在の名をもって呼ばれながら、又その hypostatis としても呼ばれることをキリスト教的見地から正当化しようとした。確かにこれによって、新プラトン派のように神々を媒介的・中間実体としてその思想体系にとりこむことを避けて、しかも自体存在のもつ媒介的性格を生かすことに成功したように思われる。自体存在はこの両側面、即ち超越的原理とめぐみとしての働きの両面をもって、隠れたる神と世界との間を媒介するのである。⁽¹²⁾

併しこのような彼の努力にも拘わらず、アポリアそのものは全く解決されてはいない。我々はこの説明を聞いた後でも、前と全く同じように、「では唯一の超越的原理たる神が、ある時には自体存在と呼ばれ、ある時にはその hypostatis と呼ばれるのはなぜか？」と問わざるを得ないからである。ブロンスはこのアポリアをめぐる強引な議論の進め方に、アキレス腱をつかれた Meister の狼狽ぶりを推測している。⁽¹³⁾それは確かに興味ある指摘であり、この謎の師匠に人間的親しみをさえ感じさせる推測であるが、推測はあくまで推測に過ぎない。我々としてはごく常識的に、次のように考えたい。即ちこのアポリアをめぐる問答は、その十分な解答は与えられないままで、しかしディオニシオスの思想の急所を示すためにここに採録されたのであろう。そしてその急所とは、結局キリスト教の三位一体教義の孕む問題性に通じるものである。

三位一体論とは元々新約聖書において、父なる神と、神の子イエスとの関わりを把握しようとした所にその端初をもつてであろう。神の子イエスがロゴスと表現された時、それはすでに単一にして超越的な神と、多様な世界との間の媒介者と考えられた。絶対に超越的な父である神は、自らの中に子たるロゴスを永遠に発語する。そしてこのロゴスは、すべての存

在者のアイデア（ディオニシオスの自体存在）を自らの中に包含するのであれば、父なる神はロゴスを媒介としてこの世界を産出することになる。こうして神がその超越的単一性を保ちながら、世界に対してその創造者として関わり得るためには、どうしてもこのような重層構造が神の内部に設定されなければならなかった。ディオニシオスのアポリアにおいても、同じ事態が考えられていたのではないか？ 即ち神は、一方では、分有される自体存在であり、他方では分有され得ぬその *hypostatis* であるという主張は、神は一面ではアイデアの座なるロゴスであり、他方ではロゴスの父であるという教義と、実質的には同じ内容をもつものと思われる。

3. 三位一体論

神名形成の方法について観察した結果は、キリスト教教義における三位一体性と同一の事態が、アポリアとして提出されていることが認められた。ということは、神名形成と三位一体性との間にも或る連関が認められることになる。ディオニシオスが序に当る第一章に続いて、第二章において先づ三位一体論を扱っているのも決して偶然のことではない。そしてこの三位一体論は、神全体に統一的に適用さるべき名称と、神の中に区別を立てる名称との問題として先づ提起された。

初めにこの両種類の神名が列挙される (II. 1~3)。統一的名称としては、善・美・生命・知恵など、神の原因性を示す名がすべて含まれている。区別を立てる名称としては父・子・霊の三者である。この三名称については、いかなる交換も共有も許されない。又イエスの受肉に関する事柄も、第二位格たる子（ロゴス）にのみ属するのである。

こうして区別された二種類の神名を、その各々のあり方と相互の関係においてより精密に規定しようとしたのが第四節である。併し結論を先取りしていえば、ここに述べられたものはキリスト教教義と新プラトン派思想の不思議な混合形態である。

「我々の神学的秘伝に通じた人々は、次のようにいっている。神の統一性とは、語ることも知ることもできない滞留の秘密、外へ出ることのない超越的定位であり、区分性とは、神的原理の、善にふさわしい発出と顕現とを指すのである」(II. 4. 39~40)。⁽¹⁴⁾

この統一性と区分性の分別は、正に新プラトンのな滞留 (*μονή*) と発出 (*πρόοδος*) の分別に外ならないが、この分別の主体である「我々の神学的秘伝に通じた人々」という表現も、キリスト教の伝統だけではなくより広範囲の宗教的伝統、殊に新プラトン派の伝統を指すとみた方が妥当であろう。⁽¹⁵⁾

併しこれに続いて、「彼らは聖なる言葉に従っていう。上に述べた統一と区分に特有なことといえ、或る特有なる統一と区分とである」⁽¹⁶⁾とあり、これによって起される一連の記述は、むしろ教会的三位一体論に近いものである。

先づ「あたかも神の超存在的統一において、即ち三位一体の原理において統一され共通であるもの」(II. 4. 42)として、超越性を示す様々の神名が列挙されている。例えば、神を越えた神性、善を越えた善性、万物の肯定と否定であってすべての肯定と否定を越えているものなど。そして

「もしこのようにいうことが許されるとすれば、この統一性とは、統一の原理である諸位格が相互に滞留し定住すること。これは完全に超越的統一であり、いかなる部分も混同されてはならない。」(II. 4. 43)

この後でディオニシオスはランプの比喩を提出する。ひとつの家に数多くのランプが点される時、それらのランプの光は互いに入混ることなく、しかし全体としてはひとつの光になって、夫々のランプの光を区別することはできない。そのように神の統一性においても夫々の位格 (*ὁπόστασις*) を区別することはできない。すべての位格は等しく、神を越えた神、善を越えた善であり、肯定と否定を越えたものである (II. 5. 44~47)。

次に神の区分としては、

「統一の原理である諸位格が、その統一性に従って相互に入混ることなく定位していることを示すばかりでなく、神の超越的産出から生れたものが、相互に交換転化されてはならぬことを示している。存在を超えた神性の泉は父のみであり、父は子であり得ず、子は父であり得ない。神的根源の各位格には、夫々にふさわしい讚美が留保されている。」(II. 5. 48)

こうして「ある特有な統一と区分」という考察項目においては、教会的伝統に従った三位一体論に近い内容が盛られている。即ちその統一の面では、善その他の神名が三位に共通の名としてあげられ、ランプの比喩が提出された。一方区分の面では、各位格の交換混同を許さぬ区分が語られている。しかしこのような教会伝統に近い記述の中でも、我々の注意を促す表現が散見する。例えば三位一体の統一を説くに当って、「統一の原理である各位格が相互に滞留し定位すること」といわれる時の、*μονή, ἰδρυσις* といった用語である。本節冒頭に新プラトンの統一性が、*μονιμότης, ὑπερίδρυσις* と表現されたことを思い合わせれば、ディオニシオスの意識の中で、三位一体の一体性と新プラトンの一者の単一性とは充分に区別されてはいなかったと考えられる。

更に問題を含むテキストとして、

「すべてから隔絶した父性原理 (*πατριαρχία*) と子性原理 (*υἱαρχία*) から、すべての神的父性と子性が、我々にも天上の諸力にも与えられている。彼らはこれによって神々とか、神々の子らとか、神々の父などとなり、神々の形をもつもの、精神的なものとなるのである」(II. 8 57)。⁽¹⁷⁾

そして精神性の原理は、「神的原理としての霊」(*θεαρχικὸν πνεῦμα*) である。

「これら父性と子性とは靈的に完成されている。即ち非物体的・非質料的・知性的である。これは聖霊原理がすべての知性と非質料性と神化の上に超越的に座を占めているからであり、又『父』と『子』がすべての神的父性と子性の上に超越的に隔絶しているからである」⁽¹⁸⁾ (ibid.)。

ここでは三位格はすべて原理として表現されている。父は父性原理、子は子たることの原理、聖霊は精神化・霊化の原理である。この用法からみると三位格は、彼の思想の中では結局原理としての神(θεαρχία)の一位相に過ぎないことになる。そして生命の原理としての神がζωαρχίαと呼ばれたように、πατριαρχία, υίαρχία, θεαρχικὸν Πνεῦμα という名称が生じるのである。従って三位格「父・子・聖霊」は、神の内的発出に基づく内的関係概念ではなく、あくまでも外に向って発出し世界をつくりあげてゆく神の、様々の局面を示す名称なのである。即ち善=thearchia という最も包括的根源的神名に従属し、その特殊な位相を示す機能をもつものといえよう。⁽¹⁹⁾

以上の考察を踏まえて次のテキストを読むと、ここにディオニシオスの三位一体論的考察の意図が、かなり明瞭に現われてはいないだろうか。

「もし神の区分というものを、超統一的な神の単一が善にふさわしく発出すること、その善によって自らを多数化し増殖することと考えたにしても、これらの理解を越えた伝達、即ち存在化し生命化し知性化するすべてのめぐみ、万物の原因である善のめぐみは、神の区分にふさわしく統一されているのである。これらのめぐみによって、非分有的に分有されるものが、分有と分有するものによって讃美されるのである。これは神全体に共通であり、統一的であり、唯一である。こうして神は全体として、分有するすべてのものから分有され、しかもいかなる部分も何ものによっても分有されない」(II. 5. 49)。

ここでは区分が発出を示すという冒頭の新プラトン派的基本テーマが先づ取上げられる。しかしそれについて神が自らの外に発出して多数化し世界を創り出すにしても、神はそれによって無限の多に散乱して自己を失うことなく、依然として単一性を保つことが主張される。これは三位格の統一ではなく、明らかに発出する神の統一、滞留と発出の統一である。

そこにプロクロス⁽²⁰⁾の三契機「amethekton-methekton-metechon」が再び変

容して現われるが、これを先のアポリアの箇所と照し合わせてみよう。「自体存在とは、分有という見地からみれば、分有されざる神から出る、めぐみとしての発出の力である」(XI. 6. 425)。

神は世界を完全に超越する故、いかなる分有も受けつけぬ非分有者である。併し自らの中に、自体存在を含む。これは「分有の見地からみれば」発出する神のめぐみ、存在化・生命化の働きである。従って分有されない神も、これらの発出としての自体存在を介して、全体として分有されるものとなり、分有するものによって讃えられる。そしてこれらの発出の系列の中には、「父の原理—父たること—父」「子の原理—子たること—子」「霊の原理—霊たること—霊」という諸系列も含まれるのである。こうしてみると「全体としての神」という全体とは、父・子・聖霊という三位格ではなく、むしろ *hypostatis* と自体存在（或いは *amethekton* と *methekton*）という神の重層構造を指すものではないか？ このような神が全体として、すべてのめぐみを統一的に所有するのである。このような神が、存在化し生命化するめぐみ、父をつくり子をつくる力を所有している。それ故に逆にいえば、これらすべてのめぐみは、*hypostatis*—自体存在—一存在者という重層構造をもつのである。父・子・霊も共に、この構造において系列化される多数の発出の一つに過ぎない。

そしてこのように重層的構造 (*hypostatis* と自体存在) をもつ神が世界と関わる仕方は「非分有的に分有される」という奇妙な表現以外にはない。神は全体として全く分有されず、しかも全体として分有される。この逆転の軸となるのは、自体存在のもつ二つの側面である。即ち原理としては (*ἀρχικῶς*) 超越的原理、分有としてみれば (*μεθεκτικῶς*) 発出の働きという自体存在の二重性格が神と世界との関わりを媒介するのである。

こうして第二章を検討した結果は、ここで述べられているのは教会的な三位一体論ではないということになる。といってもそれと全く無関係の思弁でもない。むしろ教会的三位一体論を意識してそれに基づいて語りなが

ら (II. 2~3), 内容の解明に当っては (II. 4) ディオニシオスの本来の意図が現われてくる。即ち神名形式の過程で生じ来り、アボリアにおいて顕在化した神の重層構造に基づいて、いかにして神と世界の相関関係を解明するかという問題である。この思考の基盤となっているのは新プラトン派の発出理論、殊にプロクロスの amethekton-methekton-metechon に集約されるように、神が自らに留りつつすべての多なるものに発出するという、滞留と発出の一致、一と多の統一の理論である。善なる神からでるすべての発出系列 (めぐみ) は、父・子・霊の系列も含めて、すべて hypostasis—自体存在—存在者という重層構造をもち、全体として分有されずしかも全体として分有されるという逆説的關係のうちに、神と世界を貫いて⁽²⁰⁾いる。

4. 受肉論

受肉についても三位一体の枠内で語られていて、これはロゴスのみに帰せられる業とされている。

「我々に向けられる、善にふさわしい、(一般的な) 神の業とは区別されて、超存在的ロゴスは我々から我々の存在を受取り、完全に真実な意味で我々の如き存在となった (τὸ καθ' ἡμᾶς.....ὀύσιωθῆναι)。そして区別され扱われた、人間的なる神の業のすべてを行ない且つ受容することとなった。これらの事柄については、父も聖霊も、何ら共通の根拠 (ロゴス) を持たない」(II. 6. 53)。

これは一応キリスト教的受肉論の表現とみることができよう。更に彼はイエスについて、聖書の具体的記述を幾つか引用してみせる。例えばイエスが乙女の血 (=胎) から、人間の通常の仕方とは異なった法則によって形成されたこと、又彼が肉体の重みを持ちながら、足を濡らさずに波うつ水の上を歩行したことなど (II. 9. 59)。

併し彼はこれら具体的な考察に長く留ることはしない。宛も湖上を渉る

人のように彼の筆は滑らかに進んで、ヒロテウスの言葉をかりた「万物の原因としての子の神性」の記述に向う。この記述は、神名論の中で絶えず反覆される神の超越性についての逆説的描写と同質のものであるが、最後に「神を越えた人間」(ἀνὴρ ὁ ὑπέρθεος) なる表現が与えられる。イエスにおいて人間は、中間的の神々の領域を越えて、超越的の神の領域に高められたのである。

このように語られる彼の受肉論の意味を神名形成の文脈の中でみる時、受肉はシムボルという形での神名を生み且つ根拠づける所に、その意味をもつのである。

「我々は我々の状態にふさわしく、聖書とヒエラルキアによって伝えられた人間愛(φιλανθρωπία) という聖なるヴェールを通して教えられる。知性的なものは感覚的なものに、超存在的なものは存在によって蔽われ、形相と型とは無形相にして型なきものによって囲まれる。超自然的にして形をもたぬ単純なもの、分割し得るシムボルの多様によって、多数化され造形されるのである」(I. 4. 15)。

受肉はシムボルを可能にする根拠である。不可知にして不可視なる神のロゴスが我々の形をとったことによって、形をもたぬ神の単純性が多彩多様なシムボルに分割造形されて我々の眼前に現われてくる。従って、

「今我々は出来得る限り、神について適切なシムボルを使用しよう。これによって我々は、知性的観想対象についての単純にして統一的な真理に、我々に適した形で到達する。そして我々に可能な限り神の形相を理解した後で、我々の知性的活動を停止し、存在を越えた光に向って、許される限り我々の身を委ねてゆくのである」(I. 4. 16)。

実はこれに先立つ第一章においてディオニシオスは、聖書を典拠とする様々の神名を紹介している。その中には、善いもの、美しいものといった notions から、神々の神、主達の主、聖の聖なるものといった聖書的称号に次いで、太陽・星・火・水・風・露・雲・石・岩盤などの名称が列挙さ

れ、最後に、「神は在るもののすべてであり、在るものの何ものでもない」と結ばれている (I. 6. 25)。そしてこれらの感覚的事物からの神名が、第二章においてシムボルと呼ばれるのである。こうしてみるとシムボルとは、感覚的形象をもって全く次元の異なる精神的事柄を指示するものという、通常の意味にのみ解してはならない。ディオニシオスが受肉をもってこれらの形象的な神名を基礎づける時、そこには通常のシムボルの意味を遙かに越えた現実性が現われてくる。

「超自然的にして形をもたぬ単純なものが、分割し得るシムボルの多様性において、多数化され、造形されるのである」(I. 4. 15)。

太陽・星・水・風・露は、単一なるものの多数化であり、形なきものの形である。ロゴスが人間として存在化されたことは、存在を越えた *θεαρχία* が、感覚的事物において現われたということである。もとより、その一つに限定されて了うことなく、シムボルは無限に豊かに、「すべてであり、何ものでもない」ものを我々に開示するのである。こうしてこの逆説的表現は、三位一体と受肉を背景とする神名形成の動きのなかで、その本来の衝撃力を発揮するのである。

要約すれば、神名形成は還帰の動きである。即ち三位一体と受肉という神学的概念によって表現された、神の滞留と発出の統一に応える還帰である。

先づ神名の形成は、三位相における上昇運動であった。価値（又は主体）→自体存在→hypostatis という三位相は、すべての概念的な神名に共通であり、神と世界を貫く存在論的垂直構造とみなすことができる。ディオニシオスはそのアポリア解答において、自体存在とhypostatisの重要構造を超越的の神の内部に設定したので、世界は中間的実体のヒエラルキアを介することなく直接に神と結ばれる。その際に媒介として機能したのは自体存在のもつ両面性であった。これによって神は非分有的に分有され、分有

するすべての名によって讃えられる。神名論に現われる神名はすべてかかる分有関係に基づく発出の系列であり、存在・生命・知性などの基本的概念と共に、父・子・霊の系列も含まれていた。三位一体とは神の内的発出関係ではなく、すべての多様な存在者に発出しながら自らはその単一性に留る、神の滞留と発出の一致を示す思考モデルである。そして受肉とは、神が概念世界のみならず、すべての感覚世界にも発出したことを示し、シムボルとしての形象的な神名を基礎づける。こうしてディオニシオスは、新プラトン派とキリスト教を融合せしめつつ、その帰結をひき出したのであった。

「神は名なきものと讃えられ、しかもすべての名をもって讃えられる。……神はすべての存在者であり、又その何ものでもない。」(I. 6. 25)

従って神名形成の動きは、三位一体と受肉によって与えられた、滞留しつつ発出する神の動きに応え、これを逆方向から溯行しようとする還帰(ἐπιστροφή)の動きである。形象にしても概念にしてもある名称を形づくることは、多様なものの中に統一を見出すことであり、我々の認識はこれによって始まる。しかもディオニシオスにおいて、すべての統一者は産出する力である。究極の hypostatis によって産出された自体存在は、自らも hypostatikos であり、分有の見地からみれば、存在化し生命化する力である。我々が形象と概念を問わず名を定める時、我々はこの力に触れるのである。そして名が神の名となる時、発出は還帰に転ずる。概念は自ら動いて、三つの位相を経て我々を直接に超越的神の内面に導く。自体存在はずでに神であるから、神名という「多彩に輝く綱」(πολυφάτου σειρά)によって、我々は思いがけずも神に直達するのである。天上から吊下った綱に縋って我々がこれをよちる時、手と足を使って綱を引下す如く見えても、実は我々が高みへと登っているのである。祈について語られたこの比喩は、神名形成の場合にも適合するように思われる。我々が認識能力のすべてをあげて、多様なものから一なるものを引出そうとする時、我々は天上

のものを引下そうと努めるが如く見えても、実は我が身が引上げられてゆくのである。これが祈であるならば、神名の動きはそのまま祈であり、自らより発出する善の、還帰の動きである。「神は万物に現存するが、万物が彼に現存するのではない。併し最も清浄な祈と、明るい知性と、神の統一への能力とをもって我々が彼に呼びかける時、我々も彼に現存するものとなる」(III. 1. 80)。

神の名を形成し、神について考察する時、我々は神を我々に現存させようとするのだろうか？ 否、神は発出して我々を産み出した時から、常に我々に現存していた。我々の知性が神の名称を理解し得る明るさに達した時に、我々がむしろ彼に現存するのである。我々が彼に現存するものとなった時、我々は還帰したのである。

註

(1) 神名論のテキストとしては、S. Thomae Aquinatis in Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio (Marietti 1950) に収められたものを使用した。引用句の章節の番号はこれによる。

(2) 神名論の章別構成は次の通りである。

第1章 テーマと方法

2. 三位一体論 (受肉論を含む)
3. 祈についての考察
4. 善と、光・美・愛。悪について。
5. 存在
6. 生命
7. 知慧
8. 力
9. 諸カテゴリー
10. 聖書による神名 (全能者ほか)
11. 平和
12. 聖書による神名 (聖の聖なる者ほか)
13. 一と完全

(3) 偽ディオニシオス・アレオパギテースの「神名論」——その構造と内容——
(中央大学文学部紀要 89号 昭53, p. 35~67)

- (4) 神名論の水平、垂直両方向の構造について最小限のことを明らかにし得た後に、この著作の思想的 Motiv について考えてみる予定であったが、結局神名形成とそこから派出する問題を追うだけで紙数がつきてしまったので、Motiv については別稿で取扱うことにしたい。

「神の自己開示——神名論の思想的モチーフについて」(美学史研究叢書 東京大学文学部美学藝術学研究室, 第7輯, 昭56 掲載予定)

- (5) ἡ ὑπέροσφος καὶ πάνσοφος αἰτία καὶ τῆς αὐτοσοφίας καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς καθ' ἑκαστόν ἐστιν ὑπόστασις. (VII. 1. 304)
- (6) すべての notionēs において現われる同種の表現, *αὐτοσοφία*, *αὐτοζῶη*, *αὐτόεναι* など, *αὐτο*—をもって始まる名称と, 小論においては以後一括して「自体存在」と呼ぶことにする。これはプラトン哲学の中心概念であるイデアと同じ意味内容をもつものと考えてよいであらう。
- (7) *ὑπόστασις* (f.) は, *ὑπόστασις*, と同根の併し意識してこれとは区別された用語である。Patristic Greek Lexicon (Ed. by Lampe) には, DN の箇所のみが引用され, 「one who gives substance or reality」とある。原動詞 *ὑφίστημι* には自動・他動の両義があるが, DN における *ὑπόστασις* は常に目的 属格を伴うので, 意味は他動的にならざるを得ない。筆者の接した各国語訳は,
- | | |
|-------------------|----------------------------|
| substantificatrix | (Johannes Saracenus—Peras) |
| effectrix | (Migne—Corderius) |
| Hervorbringer | (E. v. Ivanka) |
| Urheber | (W. Tritsch) |
| Schöpfer | (B. Brons) |
| support | (J. D. Jones) |
- (8) プラトンの善のイデアや, プロティノスの善・一者に見られる通り, イデアとヌースを越えた所に究極の原理を見ることは, むしろプラトニズムに本来的な思想である。従ってディオニシオスが自体存在の *hypostatis* を提出したことも, その限りでは別に新しいことではない。ただ後の第十一章のアポリアで示されるように, 自体存在もその *hypostatis* も共に超越的な神の名であり, 従って超越的神の内部にこの重層構造が持ち込まれることに注意しなければならない。なお用語の面からは次の点にも留意する必要がある。即ち「自体存在の *hypostatis*」という用例と共に, その自体存在についても, これを分有する存在者に対する作用を示すために, やはり *hypostatikos* という形容詞形が使用されている (z. B. 297)。従って *hyphistēmi* という動詞の表現する意味内容は自体存在についても妥当し得るのである。ディオニシオスが「自体存在の *hypostatis*」という時, これにどれ程独自の意味を与えていたかは明らか

でない。

- (9) 但し第十一章のアポリア考察の後には、善と美についてもこれらの位相の区分が現われる。これについては別に考察することにした。
- (10) W. M. Neidl, *Thearchia* (Regensburg, 1976) p. 208 f. 彼は Johannes Sarracenus が *πρόων* を *praexistens* と訳したことによって、どのように意味内容が変化し得るかを示した。即ちこれについてのトマス の注解は、*“ipsum esse commune est ex primo Ente, quod est Deus”* であり、ディオニシオスの *proōn* は *primum Ens* として神と同一視され、*einai* の方は *ipsum esse commune* として理解される。神名の二つの位相としての *proōn* と *einai* というディオニシオスの思考は完全に変質している。
- (11) *“μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὑπερούσιον ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον”*

この箇所は難解であり、諸家の意見も分れるが大別して二つの読み方があるように思われる。

- (1) 「超存在的なるもの」(*ὑπερούσιον*) を、存在自体より上位に置き、これを唯一の原理とするもの。

「ただ超越的存在のみが、すべての存在者と、更に在ること自体が在ることについての、原理・存在・原因であるから」

(Maximus Confessor の羅訳。Migne の羅訳。Tritsch の独訳。)

- (2) 存在自体を超存在的なものと同格に置き、これを原理とする。

「存在者の存在の原理・存在・原因は、ただ超存在的なる存在自体であるから」

(Johannes Saracenus の羅訳。Gandillac の仏訳。Ivanka の独訳。J. Jones の英訳。)

文脈上から見た両訳の得失についていえば、(1)は後文とは整合するが、前文とは整合しない。(2)は逆に、前文とは整合するが後文とは合わない。ただこの文章が *γὰρ* を含み、前文の主張「存在者の原因である存在自体は、神々や天使の実体ではない」を理由づけるためのものであるから、前文と整合しこれを裏書きする形の(2)の訳の方が有利と思われる。恐らく前文とこの箇所とをもってディオニシオスは、自体存在がそのまま超越的的原理であることを語り、続く後文「すべての生きる者と生命自体との原因である、超神的生命 (*τὴν ὑπέρθενον ζωὴν*) 以外には生命を産出す神はいないと我々は言う」において、自体存在の *hypostatis* である神を語っているのではなからうか。

従ってこの箇所をアポリアへの返答としてみた場合、提起されたアポリア

は全く解かれてはいないで、ただ神のもつ重層構造が確認されて終わったということができる。

- (12) 彼はこのように新プラトン派の中間実体を排してはいるが、その思考の枠組自体はプロクロスの影響のもとにある。即ち「分有の点から考えれば、……分有されざる神から発するめぐみ……」という表現は、明らかにプロクロスの三契機, amethekton—methekton—metechon を前提している。「神学綱要」23, 24及び116, 123参照。

プロクロスにおいて、根源である一者はもとより amethekton「分有されざるもの」であるが、一者から流出する諸系列の第一項も亦, amethekton といわれるのである。この「分有されざるもの」が「分有されるもの」(methekton) を産出し、これを分有してすべての個的存在者、生ける者、知ある者が成立する。この重層的原理の考え方がディオニシオスにも働いている。

- (13) Brons, *Gott und die Seienden* (Göttingen, 1976) p. 160 f.

- (14) Καλοῦσι.....οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομόσται τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας τὰς τῆς ὑπεραρβήτου καὶ ὑπεραγνώστου μουμιότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις, — τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδου τε καὶ ἐκφάνσεις. (II. 4. 39—40)

なお I. 4. 14 参照。ここでは「Τρίδαとしての神は、その豊饒をその三位格において開示する。これによって、天と地のすべての父性が名づけられる」といわれている。即ち神の三位格が、そのまま神の父性と豊饒性の表現として理解されているのである。

- (15) c.f. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900 p. 103 ff. παράδοσις は当時の異教的秘儀宗教において重要な術語であり、ここから新プラトン派に移入された。即ち paradosis とは、一般大衆には知らされない秘密の伝承であり、いわゆる「秘儀にあずかる者」にのみ告知される教を指す。ディオニシオスにおいては、神秘的アレゴリー的に解釈すべき聖書がまずこのパラドシスといわれている。併しパラドシスの内容が必ずしも聖書のみ限定されないことは、以下の記述が示すであろう。

- (16) — καὶ φασί, τοῖς ἱεροῖς λογίοις ἐπόμενοι καὶ τῆς εἰρημένης ἐνώσεως ἴδια καὶ αὐθις τῆς διακρίσεως εἶναι τινὰς ἰδικὰς καὶ ἐνώσεις καὶ διακρίσεις. (II. 4. 41)
- (17) πᾶσα θεῖα πατριὰ καὶ υἰότης ἐκ τῆς πάντων ἐξηρημίτης πατριαρχίας καὶ υἰαρχίας δεδώρηται καὶ ἡμῶν καὶ ταῖς ὑπερουρανίαις δυνάμεσιν, ἐξ ἧς καὶ θεοὶ καὶ θεῶν υἱοὶ καὶ θεῶν πατέρες οἱ θεωειδεῖς γίνονται καὶ ὀνομάζο-

νται νόες,(II. 8. 57)

(18) πνευματικῶς δηλαδὴ τῆς τοιαύτης πατρότητος καὶ υἰότητος ἐκτελουμένης τοῦτ' ἔστω ἀσωμάτως ἀύλων, νοητῶς, τοῦ θεαρχικοῦ Πνεύματος ὑπερ πᾶσαν νοητὴν αὐλίαν καὶ θέωσω ὑπεριδρυμένον καὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ πάσης πατριᾶς καὶ υἰότητος θείας ὑπεροχικῶς ἐξηρημένον. (ibid.)

(19) これら原理としての三位格について, Brons, p. 120 参照。

(20) Brons, p. 88~129 参照。彼はここで三位一体と発出についての用語群の分析を行い, 次のように要約する。

「父とイエスと霊とは……次のことを示すキリスト教的標識 (christliche Siglen) に外ならない。即ち万物の根源がその超越的単純性に留ることなく, 存在者の多数へと展開してゆくこと。そしてその単純性を何ら傷けることなく, その統一性をすべての存在者を通して担ってゆくこと。このような事態を示すキリスト教的標識である」 (p. 127)。

(21) III. 1. 84 更に綱に結ばれ岸に引寄せられる舟と, 岩から突放される舟の比喩 (同85) が同じ趣旨で語られている。いずれも動くのは舟であって, 岩や岸ではない。