

提 題 ディオニシオス・アレオパギテスの神秘思想

熊田陽一郎

ディオニシオスの神秘思想の考察に際して、『神秘神学』という著作のみに視野を限定することは必ずしも妥当ではない。と言うのは当の『神秘神学』の第三章に記されているように、神についての彼の思索は、『神秘神学』『神学概論』『神名論』『象徴神学』という四つの書物に一連の系列をなして考察されているという。しかもこれらの各書はそれぞれの視点に立って、原因としての神についての肯定神学と、超越者としての神についての否定神学とを取り扱っている。従って否定神学を中心とする神秘神学も、他の著作に盛られた考察と関連させなければ正しい理解は得られないと思う。そしてこの四書のうちで現実に存在するのは、『神秘神学』の外には『神名論』だけであるから、我々の考察もここから始めてみたい。

1 神 名 論

ディオニシオスは『神名論』第一章において、一方では神が人間の全ての認識能力を越えたものであることを説くとともに、他方では神が自らについて開示するものだということを強調している。このパラドクサルな主張は様々に変調されながらこの著作の全てを貫く主調音となる。例えば 1, 5, 23~24においてこの両方の主張は鮮やかな対比を描く。

「神性原理の超存在性は、一方では超越的善の超越的実体であるから、これをロゴス、力、精神、生命、存在等と称えることは、全て真理を越えた真理を愛する人には許されないことである。——しかし他方、神性原理は善の実体としてその存在自体に依ってすべての存在者の原因であるから、神性原理の善の原理としての発出を、原因された全てのものに依って称えるべきである。

一方では *ἡ τῆς ὑπεραγαθότητος ὑπερῦπαρξις*, 他方では *ὡς ἀγαθότητος ὑπαρξις* と、前文の形容詞と名詞に共に付けられていた「超」(*ὑπερ-*)という接頭語は、後文

では共に除かれている。又前文で禁じられたこと、即ち神をこれらの名で称えることは、後文では逆に命じられている。これは思想史的にみればプラトンのパルメニデス篇以来の問題である。即ちプラトンがその第二部において、一についての述定を第一仮定と第二仮定として区別したものを、新プラトン派は神についての述定の不可能性と可能性として神学的に解釈した。プロチノスは一については全否定、ヌースについては全肯定と考え、プロクロスは一についての全否定の後で、一の多数化であるヘナデス (Henadas) についてすべての述語を肯定し、これをギリシャの伝統的神々の名称と同一視した。こうして新プラトン派ではこのパラドックスは、「一なる神」と「知性神」という位相を異にするものについて語られたので、少なくとも論理的整合性は保たれてきた。しかしディオニシオスにおいては、この両者が唯一なる神について共に語られており、パラドックスの鋭角がそのまま現れる結果になっている。

そしてこのパラドックスは次の第六節において更に明瞭な形をとる。

「聖なる書の記者たちはこのことを知っていたので、神性原理を名の無いものと称え、かつ又統べての名に依って称えるのである。」(25) こうして神の名としては、「我は真に在るものである」という出エジプト記の神の言葉に始まり、様々の知性的感覚的神名が聖書の中から引き出されて来る。「神は知性の中にも、魂、肉体、天と地の中にもいるという。神は同時に自らの中に自らとしてあり、世界の中に、世界をめぐって、世界を越え、存在を越えて在るものである。神は太陽、精神、火、水、霊、露、雲、石自体、岩である。」そしてこれを要約して、「神性原理はすべてのものであり、いかなるものでもない。」(*πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων*) と結んでいる。

こうして第一章に現れた全名と無名、全肯定と全否定のパラドックスは、第七章において再び展開される。この章は知恵としての神を考察するが、その第三節において、いかにして我々が神を認識し得るかが問われている。即ち神はその本性からは認識されないが、存在者のもつ秩序と、元像一写像の關係に依って認識される。(7, 3, 321) そこで神に至る道として一応万物の否定と卓越、そして原因という三つの言葉が示されるが、ここでは否定と卓越とは一つの事として考えられ、原因としての神と、これを否定して卓越する神との二項に分けられているようにみえる。そのことはこれに続く一連のパラドックスからも見て取れよう。

(1) 神は万物の内に認識され、しかも万物から離れている。

- (2) 神は知を通して知られ、又不知を通して知られる。
- (3) 人間の認識能力の全ての位相（知識、言葉、認識、接触、感覚、臆見、幻想、名称）が神についてすべて肯定され、次にすべて否定される。
- (4) 神は万物において万物であり、又如何なるものに於ける如何なるものでもない。
- (5) 神はあらゆるものからあらゆるものに知られ、又如何なるものから、如何なるものについても、知られることはない。 (322)

このようにパラドックスを並べた後で、否定的知の優位を説く。それは神との合一に等しいからである。「知性が万物から引き退き、次に自分自身からも離れて超越的に輝く光と合一する時、その時にこそそのところで、底知れぬ知恵の深みに囲み照らされるのである。」(323) こうして否定的知は卓越した知であり、神との合一を果たすのである。

しかし最後に今一度、「それでも神の知恵は万物から認識されなければならない。」として、肯定の道の価値を認めてこの節を結ぶのである。「なぜなら聖書が述べるように、神の知恵は万物を作り出し、常に整え、万物の絶えざる調和と秩序の原因であるから。」(324)

こうして新プラトン派における一者の自己滞留と発出の思想が、神の超越性と原因性として神名論のテーマになる。神をその発出の面即ち万物の原因としてみれば、神は全てのものであり全ての名をもつが、これを越えて自らに留まるものとしてみれば、如何なるものでもなく、如何なる名前ももたない。

そして神名論の記述はこの発出して世界を作り出す神について、善に始まって三個の三つ組（トリアス）に結節しながら展開し、最後に「一と完全」に収斂する形で我々に体験させる（神名論の水平構造）。更にこのように考察された各々の神名は、「価値的概念」「イデア」「イデアの基体」（*ὑποστάτης*）の三相——例えば生命、生命自体、生命自体の基体——をもつ。これによって神の世界形成と、これに対応する人間の認識と帰還の動きを再現してゆく（神名論の垂直構造）。

しかしこれらの考察は、神についての単なる客観的知識ではない。彼は善の考察に入る前に善の原理である三位一体に祈を捧げて次のように述べるが、これは三位一体をめぐる贈物についての、三位一体から教えられる（*μυσθαι*）秘儀なのである。

「神は万物に現存している (*πάρεστιν*) が、万物は彼に現存してはいない。しかし我々が……清浄な祈をもって神を呼び求める時にはいつでも、我々は神に現存するのである」(3.1.80)。

祈とは現存していない我々を、常に現存している神に現存せしめる行為だというのが彼の考えであり、これを彼は「天から吊下った綱」に始まる3箇の比喩を使って説明している。天からの綱にすがって手を動かしている人間は、天を引下しているのではなく、自分が上昇してゆくのである。そのように祈る人間も、不在の神を呼び下すのではなく、自らが神の前に現われ神に現存するものとなるのである。

更に同章で彼は自らの著作意図を語っている。即ち師ヒエロテオスの書が余りに密度が高く初歩の人々には理解し難いため、この書の各部分を「我々に適した言葉で展開し分析し解明する」(3.2.88と3.94) ことが彼の著作の意味である。即ち師のテキストのなかにすでにロゴスとして現存している光に、我々も現存するものとなること、これが「より低い秘儀を授け、又受ける人に適した仕事」(3.2.89) であり、祈と著作(テキスト解釈)とは共通のモチーフをもつ働きとして、全体的秘儀のなかに組み込まれている。祈によって神の名を呼びつつこれを考察して、その名のもとに世界に現存している神に我々も現存してゆくこと、これが『神名論』の意味である。即ち発出してくる神と、その発出に基づいて神を指向しこれに帰ろうとする我々と世界の動きがそのテーマである。

2 神秘神学

では「神秘神学」は何をテーマとするのか? この書は確かに『神名論』その他の書の終った所から始まり、すべての原因性を越えた彼方にあるもの、自らに留まる無名の神に迫ろうとしている。第一章冒頭において我々は、光と闇と超越の交錯した不思議な文章に出会う。

「不知を越え光輝を越えた神秘的な言葉の絶頂にまで我々を導いて下さい。そこでは神の言葉の単純・絶対にして不動なる神秘が、秘儀として隠された沈黙の、光を越えた闇において秘め隠されている。この神秘は最も深い闇のなかに最も明るい光を輝かせ、全く触れることも見ることもできない所で、何ものにも優る美しい光で、盲となった知性を豊かに充たすのである」(ミュー版 997B)。

ここで関係用語を数えあげれば、光(美)六箇に対して闇(不知・盲目)に関する

ものが八箇と、略々均衡した用語が「神の言葉の神秘が秘め隠されている」(*τῆς θεολογίας μυστήρια...ἐγκεκάλυπται*) という主文章を修飾している。この後には「すべてを捨てて…上昇せよ」と離脱が命じられているが、その目標とする所は「神の闇の、存在を越えた光輝にまで」(*πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα*) 高められることであり、闇は常に光と結合している。

この後にくるモーゼの登高の最後の局面においては、確かに「不知的闇」が優越する。しかしそこでも「すべての知的活動の停止した完全な不知によって優れた一致を成就し、何ものも認識しないことによって、知性を越えた認識を獲得する」(*τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων*) とあって、「認識」という言葉に最後まで貫徹するのである。

この光と闇との交錯は、神名論のテーマである神の全名と無名のパラドックスに対応するものではないか？神がすべてのものであり、又如何なるものでもないといわれるとき、それは光の言葉をもってすればこのように表現されるのであろう。自らに留まる限り如何なる名ももたない神は、自らを出て世界として顕現して全ての名をもつ。神は世界において我々を照らし尽くす光であり、しかも同時に如何なる知性も認識し得ぬ闇である。神について知と不知、光と闇とが共に語られる所に、ディオニシオスの神秘思想がある。「この神秘は最も深い闇の中に最も明るい光を輝かせ、全く触れることもできないところで、何物にも優る美しい光で、盲になった知性を豊かに満すのである。」このような言葉も、神の全名と無名のパラドックスを示すものとしてみればそのまま素直に受け取ることが出来よう。

更に第2章と第3章において、肯定と否定が順序としては反対の方向をもつことが考察される。肯定の場合、神に最も近いと思われる高貴な概念（善・一）から始めて、順次下降して最低の存在者をも神名として肯定するのに対して、否定の場合は最低のものから出発して最高のものへと昇りつつ、すべてを否定するという。「神は空気や石であるよりもむしろ生命や善ではないか。又神について酪酊や怒を否定する方が、言葉や知を否定する度合よりも強いのではないか」(1033C)。

これはごく常識的なコメントであるように見える。しかしもしこれが認められるならば、人間の言葉のもつ意味内容は神自身の内容と確実な対応をもつことになる。神は「酪酊」といわれるが、それよりもよく「知慧」といわれる。だからこそ我々は神について先づ「酪酊」を否定し、後に「知慧」を否定しようということになる。ここ

で「酩酊」と「知慧」とを分別する人間知性の働きは、神について意味をもつのである。

これを前提して第2章末尾のテキストを読むと、「我々はすべてを否定することによって、かの不知と闇とを見出す。即ちすべてのもののなかにおいて、すべての知られたもののもとに (ὅπὸ πάντων τῶν γνωστών) 隠されている不知を明らかに知り、すべての存在者のなかにおいて、すべての光のもとに (ὅπὸ πάντος τοῦ φωτός) 隠された闇を視るためである」(1025B)。

ここにも知と不知、光と闇との交錯がみられるのだが、これは単なる交錯ではなく、明かな対応関係である。我々は神を石として知る知のもとに隠された不知を知り、善としての知のもとに隠された善ならざる神を知る。我々は神が善であることを知ることによって、その否定としての不善なる神を知るのだから、肯定と否定、知性と不知とは常に関わり合うのである。一度肯定された神の名の内容は、否定によって均しなみに塗りつぶされてしまうのではなく、むしろそれぞれその肯定の内容に応じた否定の意味を我々に教えるのである。神について石を否定するとき、怒りを否定するとき、知恵と善を否定するとき、我々は明らかに異なった形で神を体験するのであり、これはそれぞれの肯定の体験と対応するものである。我々は世界の原因である神に、いまこの具体的名前を呼ぶことによって帰っていった。しかし自らに留まる神は、その名の否定によって我々の帰還の動きをどこまでも吸引し引き付けてゆく。闇は常に光と交わり、帰還と発出と滞留とは切り離すことが出来ない。そしてこれは神が我々と相互に現存し合い、合一し合う位格的な営みなのである。

そして最後に、ディオニシオスは第5章において肯定と否定を共に超越してゆく。「それに続くものについては我々は肯定したり否定したりするが、原因そのものについては肯定も否定もしない。なぜなら完全で単一な万物の原因はすべての肯定を越えているし、他方すべてのものから端的に解き放たれて万物の彼方にあるものの卓越性は、すべての否定を越えるからである」(1048B)。

我々は神の発出によって成った世界の全てを肯定し、その名を呼ぶことによって神を指向し神に帰還してきたが、その肯定した全てを否定しすべてから離脱して、自らに留まる神に没入するとき、そこに光と闇とが一つになる世界が開けて来る。光がそのまま闇となり闇がそのまま光となる。そこでは肯定も否定も共に越えられてしまう。「それに続くものについては肯定したり否定したりするが、原因そのものについては

肯定も否定もしない。」とある通りである。

しかしそれはどういう事態を示しているのか？ここでディオニシオスの言葉は終わっているのだが、今までの考察を踏まえて更に語ってみれば次のような事になるのか。我々が神の名前を否定するとき、例えば神が石であることを否定するとき、神が石ではないから神について石を否定するのではない。むしろ神が石として現れた時に、これを観る我々が石を石として他のものから切り離すことによって、否定せねばならなかった石以外の全てのものを、いま石なる神名の否定によって再び取り戻すのである。我々は石を見ながら他の全てに心を開き、全てを生み出して自らに静もる神を称える。同じように我々は存在を否定しながら、その枠内に入らないもの、非存在なるものを神の名として取り戻す。更に善という名をも否定しながら、善の限界を越えて非善なるものを神の名として取り戻す。神は善でも非善でもあり、善でも非善でもない。最高の概念である善も非善も越えられてゆく。

ここで確かに人間の言葉は終わらざるをえない。しかしまだ終わらないものがある。それは我々の祈りである。ここで『神名論』第三章の祈りの思想に立ち帰ってみれば、神は如何なる状況に我々があっても、そこにある限りでの我々に現存しており、その名を呼ぶ我々を自らに現存せしめるのである。我々は生きていようと死んでいようと、存在しようと存在しまいと、善であろうと非善であろうと、神はそのままの我々に寄り添い我々に現存している。我々はそこでなご呼ぶことの出来る神の名を呼ぶことによって、神に現存し、神に合一するのである。神はこれほどに我々に近く、又それほどに我々を越えている。

提 題

ヘシュカスムにおける神化の思想

——パラマスを中心として——

大 森 正 樹

I

「東方キリスト教の神秘思想」の一面を代表するものとして、「ヘシュカスム」という靈的運動乃至靈性の体系を取り上げたい。ヘシュカスムはキリスト教の修道制の