

肉により、人性が神性と一致できる可能性が与えられたというキリスト論の効果、その効果を実現へともたらすのは、真に神的な聖霊であるという聖霊論、そして、その聖霊の働きの場である教会において、人間が主体的に徳の生活と秘跡への参与を通じて協働すべし、という教会論及びシユネルゲイア論が密接に関連した包括的学説である、と理解される。

さて、カパドキア教父以降、神化に関する議論は5世紀末に至るまでほとんどなされていない。神化論がふたたび注目され、ビザンツ進化論として発展し始めるのが6世紀初期からで、その神化論がそれまでと異なる点は、神化とはあくまでも終末における人間の完成形態を表現した神学的言説であるが、この神化論の人間完成はすでにこの世において開始しているということが体験的に認識可能であるという点に力点が置かれて論じられるようになった、換言すれば、より神秘主義的に論じられるようになったということである。それを開拓したのが擬ディオニュシオスであり、それをさらに深めて論じたのがマクシモス、それをヘシュカズム理論として完成させたのがパラマスである。この3名の神学的貢献の特色については、本誌所収の3氏の提題において、学びたい。

〈提 題〉

「名づけ」と神化

——ディオニュシオス『神名論』をめぐって——

袴 田 渉

人間が「神」を名づけることは可能か。絶対超越的の神を奉ずるキリスト教における、この切実な問いをめぐって展開された『神名論』の言説は、「肯定の途」、また後の『神秘神学』においては「肯定神学」と呼ばれ、「神化 (θεωσις)」に至るための方法論として捉えられた。しかし同書の著者ディオニュシオス・アレオパギテースは、神との合一を成就するためには「肯定神学」の対となる「否定神学」の方がより適切であるとして、む

しろ「否定の途」を称揚し、後のキリスト教神秘思想に見られる否定神学重視の方向性を決定づけた。だが、ディオニュシオス自らのこのような言明にもかかわらず、彼は決して「肯定の途」を手放すことなく、それについて倦まずに語り続けた。それはなぜだったのか。そして、神の「名づけ」ないし「肯定神学」と「神化」とはどのような関係にあるのか。本論考は、『神名論』のテキストに依拠してこれらの問題を考察し、ディオニュシオスにおける神化の意味の一端を問い披きたい¹⁾。

これらの問題を検討する際に、次の二点について予め概観し、考察を加える。すなわち、①ディオニュシオスの神化概念はどのようなコンテキストのもとで用いられ、どのように表現されているのか。②彼にとって「神を名づける」とはどのような事態を意味していたのかである。ここでは、まず①の点について概観し、次いで②の点に考察を加えた後、「名づけ」と「神化」の関係について問うこととする。

1. デイオニュシオスにおける神化の問題

ディオニュシオスは、歴史上最初に「神化」を定義した人物として知られる。その定義は、次のように表現された。すなわち「神化とは、能う限りでの、神との類似と合一である (ἡ δὲ θεώσις ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιώσις τε καὶ ἕνωσις)²⁾」と。ここで簡潔に表された神化の定義の意味内容を吟味することは、紙幅の関係上できない。ここではただ、以下の四つの点について確認するにとどめたい。

(イ) 神化はディオニュシオスの思想の核心であり、その目指されるところであること。彼の思想の根本概念である「ヒエラルキア (位階秩序)」が神化を目的として構想されていることは、その証左となる³⁾。

(ロ) 5世紀末から6世紀初め頃に『ディオニュシオス文書』の現れるま

1) テキストには、B. R. Suchla (ed.), *Corpus Dionysiaca* I, *Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus*, Berlin/New York, 1990 を用い、翻訳には、熊田陽一郎訳「神名論」『キリスト教神秘主義著作集』第1巻、教文館、1992年を参照して、若干の変更を加えた。また、本論の引用箇所には同校訂版の頁数と行数を付すと共に、便宜上 J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* 版 (第3巻) の頁数も列記した。さらに、本論で言及される『教会位階論』、『天上位階論』および『書簡集』については、G. Heil, und A. M. Ritter (ed.), *Corpus Dionysiaca* II, *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, Berlin/New York, 1991 を参照して頁数と行数を付し、便宜上 Migne 版の頁数も列挙した。

2) 『教会位階論』66, 12-3 (376A).

3) 『天上位階論』17, 10-1 (165A).

で為されることのなかった神化の定義が、同書によって為されたことの歴史的意義について。この事態を同時代の要請として捉えるならば、それまで生きた伝統の内でも明の事として敢えて言挙げされることのなかった神化の意味が、次第に不明瞭になりつつあった時代状況が浮かび上がってくる。そこでは、451年のカルケドン公会議に一つの端緒をもつキリスト論論争と、最初の東西教会分裂である「アカキオスのシスマ」(484~519年)、さらにはオリゲネス主義の異端視による、「正統派」におけるアレクサンドリア学派の学統の断絶⁴⁾という、「伝統の分裂と断絶」が背景として立ち上がってくるだろう。ディオニュシオスの神化思想は、こうした時代状況の中で成立している。

(イ) 神化は「肯定神学」や「否定神学」といった「神学」のみで生起する事態ではなく、ヒエラルキアの中で執行される典礼ないし秘蹟をも必要とする。これは、『ディオニュシオス文書』において、最も多く神化の論じられる著作が典礼論を主題とする『教会位階論』であることと関わる。このため、神化は心身両面に関わるものとして問題化されなければならないが、本論考では紙幅の関係上、典礼の問題は割愛せざるを得ない。

(ニ) デイオニュシオスにおける神化を表す術語の類型について。『神名論』で用いられる神化の術語には、大別して“θεώσις”と“ἐκθέωσις”の二つ(それらの動詞形と形容詞形を含む)があり、両者は基本的な意味を共有しつつも、その前置詞の有無によって相異なる意味を帯びている。つまり、“θεώσις”がいわば静態的な相のもとに神化を捉え、神化の状態を表現するもの(したがって、神化を定義する際には、こちらの語が用いられる)であるのに対して⁵⁾、“ἐκθέωσις”はしばしば「還帰」という新プラトン主義の術語と共に用いられて、自己の根拠へと立ち返ろうとする、神化の動勢が強調される⁶⁾。これに加えて、“θεοποίησις”の形容詞形“θεοποιός”

4) キリスト教思想史における神化概念の展開は、オリゲネスに代表される所謂アレクサンドリア学派によって主導されてきた。N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2004, pp. 115-205 を参照。

5) Cf. 『神名論』131, 12 (645B); 132, 11 (645C); 136, 13 (649C); 202, 22 (893A); 『天位階論』9, 8 (124A); 29, 17 (208C); 『教会位階論』65, 4, 12 (373A); 66, 12, 21, 22 (376A, B); 67, 20 (376D); 70, 7 (393A); 77, 22 (404A); 79, 11 (424C); 83, 23 (429D); 86, 9, 11 (433C); 87, 24 (436C); 119, 6 (536C)。

6) Cf. 『神名論』210, 10 (912D); 225, 13 (972A)。“ἐκθέωσις”はプロクロスによって好んで用いられた術語でもある。同語については、拙論「偽ディオニュシオス・アレオパギテースとプロクロスにおける『神化(ἐκθέωσις)』論」『新プラトン主義研究』13号、2015年、71~86頁を参照。

も用いられる。同語の特徴は、神に対してのみ適用されること、また同語を構成する“ποίησις (制作)”という言葉に端的に表れているように、上述の二語に比して神化の行為主体が明確に打ち出されている、つまり神化における神の主体性が明らかにされていることである⁷⁾。

以上を踏まえて、次に「神の名づけ」の問題について考察を加える。

2. 神を名づけるということ

ディオニュシオスにとって、「神を名づける」とはどのような事態を意味していたのだろうか。この問いに大きな示唆を与えてくれるのは、『神名論』という著作がキリスト教世界において「神名」を主題として論じた最初の体系的な論述であったことである⁸⁾。このことは、ユダヤ・キリスト教の伝統における、神名を神聖視して、みだりに神名を唱えることは禁忌とする伝承と、神話の神々を哲学概念と同一視し、概念によって神々を名づけ、実在界を構造化しようとした新プラトン主義（殊に後期）の思潮という、二つの潮流の合流地点としての『神名論』の歴史的な性格を明らかに示している。そこには、ユダヤ・キリスト教の伝統に、新プラトン主義の思潮を結接しようとするディオニュシオスの思考の営みを認めることができる。しかしこの結接のためには、両者の「神名」理解をいわば乗り越えるような思想上の「飛躍 (élan)」が要請されたことは想像に難くない。

では、このような飛躍はどのようになされたのだろうか。ディオニュシオスは、『神名論』の方法論を扱う第2章において、「神を名づけること」の論拠を示して次のように述べている。

7) Cf. 『神名論』123, 14 (637B); 223, 7 (956B); 『天上位階論』7, 7 (121A); 『第2書簡』158, 5 (1069A)。なお、ラテン語で「神化」を意味する“deificatio”は“θεοποίησις”の訳である。

8) ただし、神名解釈の営み自体はキリスト教の伝統内に既に存在しており、とりわけカッパドキア教父のものが注目に値する。しかし、彼らの神名解釈は主に教会内の「異端派」の神理解を論駁する意図のもとに行われており、一神教と多神論の緊張関係の中で構想されたディオニュシオスのそれとは文脈や性質を異にする。ナジアンゾスのグレゴリオス『神学講話』(第4講話)、ニュッサのグレゴリオス『エウノミア駁論』(第2巻第4章)等を参照。同様のことは、ディオニュシオスへの影響の指摘されるシリアのエフライム(c. 306-373)による「讃歌」形式での神名解釈(讃歌31)についても当てはまる。すなわち、エフライムも神名の正しい理解の仕方(神の「完全な名前」と隠喩による「借りものの名前」の区別)を説くが、決して一神教と多神論の間で神名を考えているのではない。S. Brock, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*, Kalamazoo, Michigan, 1992, pp. 60-6 および A. Louth, *Denys the Areopagite*, London, 1989, pp. 78-81 を参照のこと。

引用①

例えばもし、私たちが「存在を超えた隠れ」を「神」ないし「生命」ないし「存在」ないし「光」ないし「理法」と名づけたとして、私たちは私たちに向かってその「隠れ」から進出してくる諸々の力、すなわち「神化する力」ないし「存在させる力」ないし「生命を生む力」ないし「知恵を与える力」と別の何かを考えているわけではない。

他方で、その「隠れ」には、私たちはすべての精神の活動を放棄することで向かうのであって、万物から隔絶した原因に、その全き卓越性に即して正確に類似した「神化」ないし「生命」ないし「存在」といった何かを見ることはない⁹⁾。

ディオニュシオスはここで、「可知的神名 (*νοηταὶ θεωνυμῖαι*)」¹⁰⁾というものが何らか複数の「実体」に対して付与されているのではなく、「隠れ」として示された神の実体から私たちに向かって「進出してくる諸々の力 (*δυνάμεις*)」にこそ与えられているとする。言い換えれば、私たちの精神(ヌース)が神の「力」に遭遇し、感応するという経験こそが神名の根拠になるとする。ここで神の実体ないし「隠れ」には精神活動の放棄という、いわゆる「否定神学」によって向かうのであって、「神の名づけ」ないし「肯定神学」が向き合うのは実体と区別された「力」であるとされていることに注意したい¹¹⁾。

というのも古代の伝承(ユダヤ教と後期新プラトン主義を含む)は、名と実体を相即不離のものと捉えるため¹²⁾、「名づけ」の行為は名づけられるものを実体化し、召命することにほかならず、それゆえ、神名論の言説は容易に汎神論や多神教へと転化する危険性を孕んでいたからである。この危険性に対して、ディオニュシオスは神の実体と力を区別することで、名と実体の関係を切り離し、これを名と力の関係として新たに結び直して、多神教的言説への傾性を回避している。また、後期新プラトン主義の神名論の営みが、いわば魂の外部に構想された超越的実在界に神々をアイデアと

9) 『神名論』131, 7-13 (645A-B).

10) 同書121, 6 (597B).

11) このような神の「実体」と「力」の区別は、後のグレゴリオス・バラマスによる神の「ウーシア」と「エネルゲイア」の区別につながる。

12) ユダヤ教に関しては、出23:20-21;申12:11;詩54:3;イザ30:27等を、また新プラトン主義については、イアンプリコス『アバモンの答え(エジプト人の秘儀について)』VII, 4-5等参照。

同一視して名づけ、秩序づけようとする試みであったとすれば¹³⁾、ディオニシオスはむしろ、魂（精神）の内で経験された内在的な神の「力」をこそ名づけ、秩序づけようとした。このため、ディオニシオスの神名論は、神の「本質的性質」を規定してこれを神に付与する、いわゆる属性論とも異なる¹⁴⁾。

こうして、ディオニシオスの神名論をめぐる「飛躍」は、神の実体と力を区別し、魂の外部に超越的に実在する神へ向かう視線を反転させて、魂（精神）の内で経験された神の力へ向けられることで果たされたのであり、ここに多神教的言説に陥ることのない、一神教の神名論が可能になったのである。

ただし、ディオニシオスの扱う神名は、彼に固有の経験に由来する名ではない。むしろそれは聖書に典拠をもつものであり、それゆえ父祖たちによって伝承された集合的経験に由来しているといえる¹⁵⁾。この点については、次節で扱うこととする。

3. 「名づけ」と神化

前節の引用で、名づけられない神の実体が「隠れ」と表現されていたことに示唆されているように、ディオニシオスにおける「神の名づけ」には、隠れていて認識不可能な神に何らかの「かたち」を与えて認識可能にしようとするのが意図されていると考えられる。このため「神の名づけ」は、神に「かたち」を付与するという意味で神の物象化につながる行為であるといえる。ディオニシオス自身このことに自覚的であり、以下の引用にあるように、『神名論』第9章の冒頭において彼は神の名を「像(ἄγαλμα)」と言い表している。

13) ブロクロス『プラトン神学』および R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge, 2012, pp. 119-27 参照。

14) 神の名と実体の関係の切り離しは、ディオニシオスが最初に行ったのではなく、管見の限りカッパドキア教父に既に見られる（ニュッサのグレゴリオス前掲書を参照）。ただし、その切り離しの意図は、神の実体を名づけて父なる神と子のなる神の実体における一性を認めない論敵（エウノミオス派）に対して、実体の不可知性を強調して敵の論拠を反駁することであり、あくまで三位一体論の枠内に収斂されていた。

15) ただし、『神名論』で扱われる神名の選定には、プラトンの『パルメニデス』やブロクロスの『神学綱要』からの多大な影響が認められる。Cf. E. Corsini, *Il tratto De Divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962; C. Schäfer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names*, Leiden, 2006.

引用②

ところで、万物の原因なる方について「大きなもの」と「小さなもの」、「同じもの」と「異なるもの」、「似ているもの」と「似ていないもの」、そして「静止」と「運動」と呼び表されているので、今私たちはこれらの神名の像 (*ἄγαλματα*) を、私たちに明らかになる限りで観想しよう¹⁶⁾。

ユダヤ・キリスト教の伝統の枠内で思索するディオニュシオスにとって、例え精神的な意味での像であれ、神の物象化は「偶像崇拜」の危険性を孕むものであったと思われる。それにもかかわらず、彼が敢えて神名を「像」と呼ぶのはなぜか。彼にとって「像」とは何を意味しているのだろうか¹⁷⁾。これらの問いは、神化の問題にかかわるため、以下に少しく考察を加えたい。

まず、ディオニュシオスが神の「像」と呼ぶのは、神名だけに限られないことを指摘しておきたい。例えば、ヒエラルキアを構成する天使や人間の集まり¹⁸⁾、典礼における司祭の所作¹⁹⁾、そして塗油の秘蹟や香油の芳香²⁰⁾もまた「像」と呼ばれる。一見バラバラな印象を受けるこれらの「像」にはしかし、それらを支える一つの根拠が想定されている。その根拠とは、キリストにほかならない。ここでディオニュシオスにおいて、ヒエラルキアが教会組織のいわば「原型」を表し、その成員による共同体が「キリストの体」とされること、秘蹟がキリスト自身の言行にもとづくことを想い起こしておきたい。

またディオニュシオスは、『神名論』第1章第4節において次のように述べて、「像」の使用を根拠づけている。

引用③

今は私たちに相応しい仕方では、「聖なる被い」を通して、私たちは

16) 『神名論』207, 6-9 (909B).

17) プロクロス前掲書 I, 29 や彼の『クラテュロス註解』15, 27 等でも神名と“*ἄγαλμα*”が同一視され、ディオニュシオスへの影響が考えられている。Cf. H. D. Saffrey, «Nouveau liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus», *Recherches des sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979), 3-16.

18) 『天上位階論』18, 2 (165A).

19) 『教会位階論』82, 14 (428D).

20) 同書 96, 3, 23 (473B, 476A).

次のことを伝授された。すなわち、聖書とヒエラルキアの伝承の〔伝える〕人間愛（*φιλανθρωπία*）が、可知的なものを可感的なものによって、存在を超えるものを存在するものによって包み、形なく型なきものを形と型とで囲み、自然を超えて姿なき単純性を、断片的な象徴の多様性によって多数化し成形することを²¹⁾。

ここに言及された「聖なる被い」とは聖書と典礼を指す²²⁾。また「人間愛」とは、ディオニュシオスにおいては主としてキリストの愛のことであり、しばしばキリスト自身を意味する²³⁾。したがって、ここで言われていることは、不可知の神なるキリストが人間に認識されうる仕方では「かたち」をとり（受肉）、自らの言行によって多様な象徴からなる秘蹟を定めたとということである。このことはまた、人間の認識は何らかの「かたち」を必要とするという、人間の現実に対するディオニュシオスの根本的な理解をも示している。このように、神名を「像」とする彼の把握は、キリストという根柢に支えられていると共に、人間の認識の切実な要請にもとづいている。

しかしながら、このような「私たちに相応しい仕方」での神の自己開示は、聖書と典礼とが「聖なる被い」と呼ばれていることに示されているように、神的な事柄を現すものであると同時に隠す（あるいは、隠すことによって現す）ものでもある。このため、もし神の自己開示における「隠れ」と「現れ」の緊張関係が見失われるならば、聖書と典礼とは神的な事柄を被い隠すものとして、人間と神との活きた関係を阻むものとなりえ、同じことは、「像」としての神名にも当てはまる。前述のように、ディオニュシオスの時代が「伝統の分裂と断絶」のただ中であつたとすれば、当時、神の名前はもはや、人間に経験された神の力を開示するものではなくなっていたことが容易に想定されうる。そうであれば、ディオニュシオスが『神名論』において意図したところは、聖書に見出される神名を「像」として肯定し措定した上で、その孕む「隠れ」と「現れ」の緊張関係を明らかにすることにあつたと考えられる。

では、そのような「像」としての神名の観想ないし解明はどのようにな

21) 『神名論』114, 1-7 (592B).

22) 『天上位階論』8, 10-9, 7 (121B-124A); 『教会位階論』97, 4-8 (476B) 他参照。

23) 『神名論』126, 1 (640C); 135, 2 (648D); 221, 5 (953A); 『教会位階論』91, 9 (441A) 他参照。

されるのだろうか。このことを考察するために、『神名論』第3章第1節において、肯定神学を含む「神学 (θεολογία)」全体と「祈り (εὐχή)」の関係について述べられた箇所を引用する。

引用④

それ故すべてのことの前に、とりわけ神学の前には、祈りで始めなければならない。それは至る所に現存し、しかもいずこにも現存しない力を引き寄せるためではなく、神の「想起 (μνήμαι)」と「祈願 (ἐπικλήσεις)」によって、私たち自身をその力に委ね、私たちがそれと一つになるためである²⁴⁾。

ここに示されているように、ディオニュシオスにおいて「神学」の営みは、「祈り」で始められなければならないとされる。そして、その「祈り」は神の「想起」と「祈願」を内実とする。今、これらのことを肯定神学ないし「神の名づけ」について当てはめるならば、「想起」とは、聖書に見出される神名(神像)の内蔵する、父祖たちによって伝えられた神の力と人間の出合いの「記憶」を想い起こすことである。その場合、このような「想起」の縁となるのは、まさに物象化された神名としての神像そのものであり、この神像をめぐる想起によって、私たちに神名の生まれた現場へ参入する可能性が開かれる。物象化することで、神名に内蔵された根源的な意味が、想い起こす過程において新たに見出されるのである²⁵⁾。このとき、神像としての神名は、自らの内に蔵する神の力の経験のためのいわば踏切板となる。

では、このような神名を媒介とした「想起」によって、私たちは一挙に神名の生まれた現場へ参入してしまえるのかと言えば、そうではない。なぜなら、「神学」において要請される「祈り」は、「想起」のみならず「祈願」の要素も併せもつからである。「祈願 (エピクレシス)」とは、キリスト教の伝統において、聖霊の降下を呼び求める祈りであるが、上掲の引用の文脈においては必ずしも聖霊の名のみを対象とする呼びかけではなく、

24) 『神名論』139, 13-16 (680D).

25) 古註は、ディオニュシオスによる神名としての「像」という表現を解釈して、内部にギリシャ人たちの崇拝する神像を蔵した「ヘルメス」と呼ばれる彫像の存在について言及し、それと同様に、神名もまたその内部に「神の栄光を示す像と神刻印をもつ」としている。Cf. *Patrologia Graeca*, tom. 4, 368D-9A.

神名全般に適用されうると考えてよい。このような「神学」の前に要請される神への「祈願」ないし「呼び求め」は、肯定神学ないし「神の名づけ」の営みによって、例え、伝統の断絶や忘却のために断片化された記憶を想起し、経験の再生が試みられたとしても、神名生成の現場に参入して神の力を経験しうるか否かは一つの「賭け」であり、自力では果たされない他力によって生起する事柄であることを示している。

このような神名にもとづく神の力との出会いの想起と、祈願による神の力の経験（あるいは神の力の分有²⁶⁾）とは、神化の内実としての「神との類似」が生起するための契機となる²⁷⁾。このとき、神化を成り立たせるもう一つの要素である「神との合一」は、否定神学を俟って十全に果たされる。神化は、ディオニュシオスによる定義が示しているように、否定神学による神との合一の契機のみでは成立せず、もう一つ、類似の契機がなければならぬ²⁸⁾。この類似を成立させるのがここでは肯定神学であり、神の力に感応しようとする「名づけ」の契機である。

結 び

本論考では、『神名論』にもとづいて、肯定神学と神化の関係を「神の名づけ」と神化の関係として捉え直し、ディオニュシオスにおける神化の意味の一端を解明しようと試みた。そこではまず、同書成立の背景として、「伝統の分裂と断絶」という事況が想定され、ディオニュシオスの同書執筆の動因として考察された。そして、同書の特質として、古代の伝承に見られる「名」と「実体」の相即不離の関係を切り離し、新たに「名」と「力」の関係として結び直すことで、多神教への傾性を孕む神名論の言説を一神教のそれとして論じていること。また、神名の根拠が人間の精神における神の力の経験に定位されることで、実在界に神々を配して序列化する新プラトン主義的神名論とも属性論とも異なるものとなっていることが明らかにされた。さらに、ディオニュシオスは受肉のキリストを根拠と

26) 『神名論』131, 5-6 (645A); 『教会位階論』75, 15-6 (400C); Y. de Andia, *Henosis: L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, 1996, p. 292 を参照。

27) 「神との類似」を生む「神の模倣」(θεομίμητρον) は、神の働きの絶えざる「想起」とその働きを真似ることによって果たされる (『教会位階論』92, 2-4 (441C) 参照)。従って、「類似」の成立には本来、神の働きの模倣としての典礼をも必要とされるが、この点については本論の趣旨を越えるため、ここでは割愛する。

28) ただし、神との「類似」と「合一」は重層的な関係にあり、意味の上で大きく重なり合うことに留意されたい。

して、かつ人間による認識の現実の要請にもとづいて、神名を「像」として措定し、その「像」にもとづいた神名の生成場面の「想起」と神への「祈願」によって、聖書に込められた父祖たちの神の力の経験を再生しようとしており、それこそが「神の名づけ」であり、肯定神学であることが考察された。そして、このような経験の再生による神の力への与りは、神化の要件としての「神との類似」の契機となるものであり、もう一つの要件たる「神との合一」へ直接的に向かう否定神学の営みと区別された。以上の考察において、「神の名づけ」としての肯定神学と神化との関係が明らかにされた。

伝統という歴史的連続性の「断絶」が露呈し、神の名前（概念）に込められたリアリティが失われた時代に、ディオニュシオスは名前の生み出された現場、あるいは概念の起源を問うた。そのような『神名論』の営みは、概念の歴史（あるいは概念の物語）に新たな「始まり」をもたらすものであり、人間の神化はそのような「始まり」の場所に漲る「力」に深く関わっているのである。

証聖者マクシモスにおける神化の道行き ——「善く意志すること」の可能根拠を問う——

谷 隆 一 郎

はじめに

今回、「神化の道行き」という題を掲げた。神化（θεωσις）とは一見大仰な言葉であるが、その意味するところは、「神の似像に即して創られた」とされる人間が、改めて第二の誕生のように「より善く神的存在、神的生命に参与してゆくこと」であろう。それはまた、人間の自然・本性（φύσις）が真に開花し成就してゆく道でもある。

神化とはさらに、人間が自然・本性的紐帯（結び目）となって、すべての被造物が「靈的かつ全一的交わり（エクレシア、教会）」というかたちで神的生命に与り、それを顕現させてゆくことであった。すなわち東