

「神化」をめぐる問題 ——ヘシュカズム論争の一断面——

大森 正樹

1 はじめに

東方キリスト教世界における「人間の神化」という問題をどういう地平で切り取って考察するか、それは神化研究の方向性を決定する。ここではビザンティン後期のヘシュカズム論争の立役者であるグレゴリオス・パラマスとカラブリアのバルラアムの見解を通して、「神化」へのアプローチがいかなる問題を提起するかを見ていくことにしたい。

さてビザンティンでは、擬ディオニュシオス（以下ディオニュシオスとする）と証聖者マクシモスを通して、神化は修道院靈性の目標と見なされ、新神学者シメオンがその実践に努め、グレゴリオス・パラマスがそれを理論化したと考えてよいであろう。

ところでパラマスはその著作の中で多方面にわたってディオニュシオスを引用し、またマクシモスをディオニュシオスの有力な解釈者として考えている。われわれはパラマスがこれら両者の神化説をどのように受け止めているかをまず考察し、パラマスの考え方をより鮮明にするため、ヘシュカズムを巡って彼が論争したバルラアムの見解との比較を行いたい。しかしこの比較の作業は正攻法では無理がある。なぜならバルラアムの書き残したものを一瞥したところでは神化という言葉はほとんど見当たらないからである。しかし論争相手のパラマスは神化を念頭に置きつつバルラアムと対峙している。そこでややねじれた形ではあるかもしれないが、パラマスの見解を通して、バルラアムの神化観を望見し、パラマスの神化理解の方向とそれに与しないバルラアムのいわば人文主義的態度の違いを幾分なりとも明らかにし、ビザンティン後期における「神化論」の位置づけを試みたいと思う。

テキストとしてはパラマスの側からはその主著『聖なるヘシュカストのための弁護』第三部第一論文が「神化」を扱うので、それを用いる。

ところでパラマスは種々の神学上の問題を論じるとき、その基盤を彼の

言う「神のうちにその本質と働きを区別する」というテーゼ的見解に置いている。今このテーゼの妥当性の検討には手を付けないとしても、あらゆるパラマスの議論においてそれが登場することは前提としておさえておかななくてはならない。この「神化」に関しても、そのような文脈で問題とされていることは言うまでもない。

2 パラマスが依拠するディオニュシオス、マクシモスの言葉

パラマスは神化を語るに際し、それを保証する根拠として諸教父、中でもディオニュシオスの文言を多く援用する。ここで考察する『聖なるヘシユカストのための弁護』第三部第一論文において、彼が依拠したと思われるディオニュシオスのテキストは、『神名論』(I-4, II-7), 『書簡』(2), 『天上位階論』(III-3), 『神秘神学』(I-1)などが主なものであるが、ここでは『書簡』(2)が重要と思われるので、それを中心に考察してみたい。

まずディオニュシオスの言葉を引用しておこう。

「一切のものの彼方にあるものは、いかにして神性の根源 (*θεαρχία*) を超え、また善性の根源 (*ἀγαθαρχία*) を超えるのだろうか。もしあなたが神性と善性が[人]を善にし、神化する賜物に必要なもの、そして神を超えたもの (*ὑπέρθεος*) と善を超えたもの (*ὑπεράγαθος*) の模倣されざる模倣とするならば、[それが可能になろう]、そしてそれに基づいてわれわれは神化され、また善とされるのである。というのほもしそれが、神化されるものや善とされるものの神化され、善とされることの根源(根拠)となるならば、一切の根源の根源を超えるもの (*ὑπεράρχιος*) は、神性の根源とか善性の根源というように語られる神性や善性の彼方にある。つまり模倣しえず、抗えないかぎりにおいて、それは模倣や性質や模倣されるものや分有されるものの彼方にあることになるのだ¹⁾。

つまりここでディオニュシオスは「神性」と「善性」が人を神化する賜物にとって必要なものであると言い、そしてさらにそれが神を超え、善を超えたものを、実は模倣しえないが、敢て模倣しようとすることによって神化は成就すると言っている。

1) 擬ディオニュシオス・アレオバギテース『書簡』2 (PG 3, 1068-69)。

パラマスはこのディオニュシオスの言葉をたぶん念頭に置きながら、「『神性の根源』と『善性の根源』と『神性』が神化されるものの根拠である」と言う(III-1-8)²⁾。ディオニュシオスでは「神性」と「善性」であったものに、ここで「神性の根源」が付加されている(善性の根源は善性と言い換えたと解しよう)。「神性の根源」を付加したことは、パラマスがディオニュシオスの意を汲み取ったからであろう。というのもディオニュシオスが「神性の根源」という言葉を使う場合は、ほとんど神化に関連する状況においてだからである³⁾。

パラマスがこれに続いて諸教父の説とともに引用するのはマクシモスの言である。すなわち

「神のようなマクシモスはこの神性を『神化』と呼び、神化を定義して言う、すなわち[神化]はエンヒュポスタトスな輝きであって、起源をもたず、[輝きを受けるに]ふさわしい者たちにおいて理解されない仕方で見られるものである、と」⁴⁾。

これはマクシモスの『タラッシオス宛書簡』六一のスコリアからの引用とされる⁵⁾。それによると、

「彼[マクシモス]は神化は起源をもたざるものであると言っている。つまり種としては神性のエンヒュポスタトスな輝きであって、それは起源をもたないが、ふさわしい者たちにおいて概念化されることなく現れる」。

このような引用は論敵なるバルラームに自説が教父のうちに根拠をもつものであることを証明しようとする企てに則っている。だから正面切つての神化論とは言えないかもしれないが、パラマスが神化をどのような文脈において考えているかが理解できる。つまりパラマスにあっては神化が可

2) パラマス『聖なるヘシュカストのための弁護』III-1-8。(Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, III-1-8) [以下パラマスの出典については、その箇所のみ。III-1-8のように記す]。

3) 拙稿、「ディオニュシオス『神名論』における「テアルキア」について」『南山神学』第33号、2010年、111-133。参照。

4) パラマス, *ibid.*

5) マクシモス『タラッシオス宛書簡』六一、スコリア16 (PG 90, 644D)。

能であることは、キリストのタボル山での変容時にキリストから輝いた光が神の造られざるエネルゲイア（働き）と考えることにあるとしているからである。これに対しバルラームはこの光が神の造られざるエネルゲイアであるとは考えない。従ってこのかぎりにおいてバルラームはパラマスのようには積極的に神化を支持しない。その意味でバルラームは「神化を積極的に語らない神学者」とであると言えるだろう。しかしパラマスにとって神化はいわばヘシュカズム靈性の正当性を裏付けるものとして考えられていた。では以下この両者の見解を突き合わせてみよう。

3 両者の見解の相違

論証の順序としては神における本質と働きの区別を証しするためにタボル山でキリストから発せられた光が持ち出されたのである。その線上でパラマスはその光が人間を神化するものであるとするのに対し、バルラームはそのような光は物理的なものにすぎない、あるいはたんなる象徴であるとする。バルラームにとって、この光は感覚的なものであり、空気を介して見られるもの、せいぜい神性の象徴である (III-1-11)。つまりバルラームはパラマスの言う神の光、すなわち造られざる光を被造的な光であると言っているのである (III-1-24)。しかも神に倣うこと（模倣）は神化の賜物であるが、それは知性的 (*νοερός*) で理性的な (*λογικός*) 本性の状態であると言う (III-1-25)。つまり神化と言ってもそれはいわばなにか特別の事態ではなく、自然的状態であるとするのである (III-1-26)。そこでパラマスは結論的にバルラームの考えをつぎのように断定する。もし神化がバルラームの言うようなものであるとするなら、つまりかの光が自然的なものであるなら、神化された者は「自然」の領域を超え出ることはないであろうし、そのかぎりでは神化は神の賜物とは言えなくなる (III-1-31)。すると人間は自然状態のままに神化したということになるので、人間は本性上神と言ってもよいことになる (III-1-26)、と。

4 パラマスの神化理論

ではバルラームに反論するために持ち出したパラマスの神化理論ともいべきものはどのようなものか。

バルラームがタボル山上で輝いた光は感覚的なもの、被造的なもの、あるいは神性の象徴であると言ったことに対し、パラマスは多くの教父の言を持ち出して反論する。その際バルラームが象徴であると言ったことをき

っかけに「象徴」という言葉に注目して論じる。それはパラマスの考える象徴とバルラアムのそれには齟齬があるからである。パラマスは「象徴というものはすべてそれが象徴するものの本性に由来するか、あるいはまったく別の本性に属するものか」であると言う(III-1-14)。次にマクシモスの権威を持ち出して、マクシモスが象徴というとき、決して下位のものが上位のものを象徴することはなく、その逆であるとして、象徴をあらゆることに適用することを避け、バルラアムを牽制する(III-1-13)。

さらに象徴を「自然的、あるいは本性的」なもの、そうではないものに分ける。

この後、パラマスは問題のタボル山上での光を検討する。バルラアムの言うようにこれを神性の象徴とすると、すでに述べたことからそれは自然的・本性的なものか、そうではないものかのいずれかになる。それが自然的・本性的なものでないとなれば、それ自体に基づいて存在しないので、幻影ということになる。そうなるこの光を發したキリストの存在に意味はなくなり、言ってみれば、キリストは過去・現在・未来にわたって存在しないということになる。従ってこの光は自然的・本性的なものということであり、自然的・本性的ということこそ神の子・キリストに当てはめれば、この光は正真正銘神性のものである。

またそれは神をめぐって本質的に(οὐσιωδῶς) 観想された光である。山上の変容によって、キリストは弟子たちに肉のうちに隠されたその本質的輝きを示したのである(III-1-20)。また弟子たちは生来の自然的な眼でこの光を見たのではなく、神からそれを見ることのできる眼の能力を与えられたとする(III-1-22)。つまりこの事態は自然界で起こる通常の出来事ではないが、弟子たちは自分の目でその光を見た。つまりこれは弟子たちが有している感覚を、通常感覚能力を超えつつ、使用する結果である。

さらにバルラアムは神を真似ることは神化の賜物だが、これは世々の初めから、終りまで知的で理性的な本性の状態である、と言う(III-1-25)。従ってこの賜物は理性的存在であれば当然受けてしかるべきものだとということになる。バルラアムはディオニュシオスに拠ってそう言う。その典拠はすでに触れたディオニュシオスの『書簡』(2)である。パラマスの引くディオニュシオスの文言は原文通りではないが、次の通りである、

「もしあなたが神性を神化する賜物に必要なもの、そして神を超え

たものと善を超えたものの模倣されざる模倣 (τὸ ἀμίμητον μίμημα) と考えるならば、神は神性の根源 (θεαρχία) を超える」。

しかしパラマスは言う、バルラアムはディオニュシオスが「模倣されざる模倣」と言っているのに、単に「神を真似ること」とだけ言って、極めて重要なポイントである「模倣されざる」という言葉を省いてしまっている、と。ディオニュシオスは模倣とたんに言うよりもむしろ模倣されざる模倣とわざわざ断っていて、人間的努力によって成就する模倣ではないことを示している。しかもディオニュシオスは「神化の賜物」と「模倣されざる模倣」という二つを語っている。ディオニュシオスが言わんとしたのは、

「人間は自分自身の力で、模倣を通して、模倣されざる神に似るという仕方では神化されえず、模倣されざるものを模倣すべきだということである。このようにして神化の賜物を人は受け、養子という立場で (θέσει) 神と呼ばれるであろう」。(III-1-25)

5 「エンヒュポスタトン」について

だがしかしパラマスが神化を主張する際の論法は、タボル山上の光が神的なものであるということに終始するわけではない。パラマスはここにある新しい言葉を採用する。それはすでに触れた「エンヒュポスタトスな」という言葉である。

すでに見たようにパラマスはマクシモスを援用したとき、この用語を用いていた (III-1-9)。つまり神に従って生きている者のうちにある生命は霊 (聖霊) と分かたれることのない生命に与る。この生命は霊と分かたれない神化の賜物であるかぎりにおいて、霊とか神性と呼ばれる。そしてそれはまた表現不能の輝きであり、それに値する者にのみ知られうるものであって、その状態を「エンヒュポスタトン」と言う。そのわけはそれが自らの固有のヒュポスタシスをもっている (ἀνθυπόστατος) からではなく、「霊がこの生命を別のヒュポスタシスに送り、その生命において観想されもする」⁶⁾からである。

6) 擬バシレイオス『エウノミオス駁論』五 (PG 29, 772B) 参照。

ではエンヒュポスタトンを神化の文脈においてどう理解するかが問題である。パラマスの説明によれば、本性上神性や神化の根源は一切の感覚やヌースにも接近不可能であるが、これが可能になるのは、より優れたものを目指して己から出て（脱自）、より高い状態を得るといった条件のもとにおいてである。つまり卑小な人間の境涯を突き抜け、より高いものとの一致を切望するという意志が必要とされる。しかしこの神化の状態を完全に体現するのは、神性と人間性がヒュポスタシ的に結合したキリスト以外にはない。たとえ聖人たちがいかに優れた人物といえども、神化体現の状態は部分的に留まる（III-1-33）。それはどんな被造物も霊の無限の力全体を受けることができないからである（III-1-34）。ただ聖人たちで神化した状態にある者が癒し、奇跡、予知、知恵といったカリスマ的な能力を発揮することによって、他者がそれと知ることにはできる（III-1-33）。

しかし聖人たちが完全に神化した状態を体現あるいは外に表しえないと言っても、しかし神の光、神化のエネルゲイアを受け取る器ともなるべきもの、すなわちこの場合は当の聖人が必要である。その例としてパラマスは火を上げる。いくら「火は燃える」と言っても火を受け取る素材のようなものがなければ、火として燃え立たない。このような器がなければ人間は神化の状況を把握できない。つまり神の何らかの顕現を受けてそれを表すものが必要だということである。人は当の神化された聖人において、神化の現実を観る・観想するわけである。しかもその聖人が他者の前にあって、この他者もともに様々な情念の闇が払われてあるなら、聖人からある種の霊的な光が発せられているのを感じ取る（III-1-34）。太陽の光を受けたものが、またそれ自身反射して光を発するように、当の聖人以外の者も条件さえ揃えば光輝くのであり、光になるのである。つまりこの神化する霊の賜物はそれを受ける者を光に変容させる（III-1-35）。このことの実現には当人の情念等が清められていなければならないのはもちろんだが、パラマスは先ほどのディオニュシオスを再び取り上げて、一切の知的活動の停止が必要だと言う⁷⁾（III-1-36）。知的活動の停止はパラマスによれば普通は心が驚愕したようなときに起こることであるから、停止しようと思っただけではできない。その意味あくあまで受動的なものである。そのように我知らず一切の思念を捨て去ることが必要だと言う。この場合、それはこの光の体験がそうした人間的能力を残したまま、それを限りなく凌

7) 擬ディオニュシオス『神秘神学』I-1 (PG 3, 997B) 参照。

駕していくからであって、その状況を知的活動の停止とディオニュシオスは呼んだとパラマスは解する。(III-1-36)

「エンヒュポスタトン」とはヒュポスタシスのうちにあるということである。AがBというヒュポスタシスのうちにある場合、Aは独立した実質をもたず、Bのうちにあることのみがそのものを存立させている。

ではもう一度 III-1-9 の言葉を見てみよう。

「さて靈の分かたれない生命に与ることによって神に適った仕方である生きる者の、そのような神的で天上の生命は、パウロもまたそうであるように、神のようなマクシモスによれば、『そのうちに住む神的で永遠の生命』を生き、かような生命は常に自然的に永遠から神化するべき本性をもつ (φυσικῶς) 靈のうちに存在し、〔賜物を〕与える靈とけっして分かれることのない神化の賜物であるかぎりにおいて、聖人たちよって、正しくも『靈』とか『神性』と呼ばれる。しかしそれは光であって、言い表しえない照明によって提供され、それに相応しい者にのみ知られるものである。しかるにそれはエンヒュポスタトスなものであるが、それは固有のヒュポスタシスをもつということではなく、『他のヒュポスタシスのうちに』靈が『それを注ぎ』、そこにおいて観られる・観想されるからである。それは正しくエンヒュポスタトン (τὸ ἐνυπόστατον) であって、それ自体によるのでもなく、本質においてでもなく、ヒュポスタシスにおいて観られ・観想されるのである」(III-1-9)。

この神化の賜物である光がもしエンヒュポスタトスなものではなく、固有のヒュポスタシスをもつということであれば、この賜物を受けた者はある意味ただちに「神」になるであろう。だがパラマスはこの光があくまで神的なものであり、それを恵まれた者が神化するということを主張するためには、そしてまた新たな神を作り出さないためには、この光がエンヒュポスタトスなものであると述べなければならなかったのである。しかしそれは象徴のように、はかなく消えるものであってはならなかった。パラマスは、この光について先達の聖人たちは

「この光はとどまり、また電光や言葉や思考のように逃れ去っていかない、確固として動かず (μόνιμος), 確立してあること (καθεστηκός)

を示そうとして、これを正しくも『エンヒュポスタトン』と呼んだ」(III-1-18)

と言うのである。

以上エンヒュポスタトンに関して見てきたことを総括してみれば次のようになる。

すなわち神化する賜物である神の光はそれ自体が独立した実質、つまり他の言葉で言えばウーシアをもたず、それゆえ受け皿というべき他のヒュポスタシスにあることによって、それとして観られる、あるいは観想される。この場合そのヒュポスタシスは当の聖人であると考えられる⁸⁾。しかしこの賜物はあくまで人間が関与できない神の本質とは厳密に区別されることによって、神の本質を損なわず、人を通常の状態からはるかに高い状態へと変容させるのである。しかしそれ自身の実質をもたないといっても、この光は電光のように一瞬のうちに消え去るようなものではない。それはある意味恒存するものであるから、幻想的なものではなく、明確に「神の光」という資格をもつ。

6 結論的考察

それでは最終的に両者において神化はどのように捉えられていたかを考えてみたい。

バルラーム説としてはかの光は感覚的なものであり、その意味でパラマスの言うエネルゲイアは被造的なものであるということであった。そうしたバルラームの考えは現代人の目からすればむしろ普通の見方のように思われる。つまり彼はパラマスが言う神化する光は特別な者にしか見えないと言っても、人間の目が見た以上、日の光のようにこれは自然現象の一つであると考えたのである。バルラームが神を真似ることによって神化の賜物が得られると考えたのは、それが理性的動物である人間に等しく開かれた境地であるとともに、それに達するには人間側の努力、すなわち倫理的な行いが必要だと考え、しかももしパラマスが言うような光によって人間が神化されるなら、その光は一種独立した存在をもつものでなければな

8) 「神化された聖人はその全人格において彼らを変容したかの光を恩恵によって示す」, Cf. Gregory Palamas, *The Triads*, edited with an Introduction by John Meyendorff, translated by Nicholas Gendle, Preface by Jaroslav Pelikan, Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1983, p. 137, 註 4.

らないとしたのであった。

さらにまたバルラームはディオニュシオスの『神秘神学』に見られる文言、

「愛するティモテオよ、あなたが神秘的観想について真剣な努力を払い、感覚と知性的活動の一切から離れるように。そして感覚が感じ知性が悟った一切のもの、在るものと在らざるものすべてを捨ててしまいなさい」⁹⁾

と書かれていることをも文字通りに受け取って、感覚や知性的活動はこうした観想の際には不要で喪失すべきだと考えていたらしい (III-1-36)。パラマスはそうではなく、たとえ知性的活動はこの光によって凌駕されても、留まると言う。パラマスはそうした能力を保持しつつ、それを超えた経験をすると考えている。だがバルラームにとって観想とは、根本的に神を知性的に認識することであって、世界を正しく、よりよく知る者は、神をよりよく知るのだと考えている。これは一種の科学知と言えるだろう。

パラマスがバルラームは神化を自然の産物であって、神の賜物ではないと考えていると断じたが、しかしバルラームとてパラマスの言うように、知性を十二分に働かせる人間は自然本性的に神になる、とは考えなかったであろう。おそらくバルラームの言い分は、知性という能力を存分に発揮すれば、言ってみればパラマスが言う程度の(?)神化(バルラームでは神認識)は十分可能であるということになろう。つまりパラマスが言う神化された人間の高い精神状況はバルラームからすれば知的探究によって可能であったのである。この限りでバルラームの方向は科学的認識の探究に向かうものである。しかしパラマスにとって重要なことは、神化された人間がもつ高度の精神的能力から滲み出る人となりそのものが周囲の人間を包み込んで、ともに神へと歩を進めるという現実を、古の靈的師父や教父、また現在の修道者の靈的経験によって教えられるということであって、けっして神化された人間の知的レベルの高さがこのことを決定するわけではないということである。

つまりバルラームはあくまで知的営為が靈的生活においても重要である

9) 擬ディオニュシオス『神秘神学』1-1 (PG 3, 997B)。訳は『キリスト教神秘主義著作集 1』教文館、1992年所収の熊田陽一郎によるが、「観照」を「観想」に改変。

とし、またディオニュシオス文書を可能な限り知的に理解しようと試みたのである。たとえばディオニュシオスが知性や感覚の働きを止めるように言えば、それを文字通りに受け取って、人間精神は否定神学へと至り、この時点で人間は知性を使用することができないので、知性の働きを停止させ、神認識はそこでいったん停まるとする。結果的に神は人間には知的に理解できないものだとこれまた知的に理解するわけである¹⁰⁾。

パラマスはこのような袋小路を回避するために、否定に終始せず、さらに否定を超える途を示し、加えてエンヒュポスタトンなる概念を取り入れて、これを神化の理論に適用した。そして通常の言語状況では表現困難な事態を別次元に預けて、その地平で見方を変えて表現しようとしたのである。

このような両者の見解を比較してみれば、次のようになろう。パラマスは聖霊が人間を神化させるのであって、逆に言えば人間は神化させられる、あるいは神化を蒙る（神中心）。その意味するところは神は人間を通して働くということであり、聖人はいわば神の働きの通路である。従って神化は当の聖人個人の領域で停止せず、必ず聖人から発する光や柔和さや予見能力といった全人的変容によって他者を神の場に巻き込み、神化されざる者にまでその働きは及ぶ。神はこれによって人間にその無限の力や恵みを知らせ、この恵みに与らせる。こうして人間に開かれた神認識の可能性ゆえに、「神のエネルゲイア」を語る意味があったのである。

これに対しバルラームにとっては、人間がその鋭い知力の獲得によって神化するのであり、神化は個人的な知的営みとなり、その事態に他者を巻き込むことはない。他者はこうした知者の能力を讃嘆するのみである。否定による神認識は否定の極みで停止する。この停止によって人間の言語活動は不能となり、言語的神認識の可能性は失われる。神はしかし否定の頂点に至って闇の中に消え去り、そこから先神は認識できないという負の認識に終わるのである。

ところでN.ラッセルによれば、神化概念は時代によって微妙に異なり、キリスト教初期には神化をメタファーとして捉えていたが、次第に「概念的」「教義的」と捉えるようになったと言う。メタファーとしての捉え方

10) この点をメイエンドルフはバルラームを不可知論者としている。

は、これまでの考察からすれば、やはり通奏低音のようにビザンティン後期に至っても存続していたのではないかと思われる。また彼はグレゴリオス・パラマスによってきわめてつよく神化の realistic な側面が際立たせられた¹¹⁾、と言う。神化は修道的生の目的になっていたので、神化を realistic に捉えることは必要であった。しかし論争という場では、エンヒュポスタトンなどという概念を援用しなければならないということは、神化の可能性の説明は、realistic という側面を考慮しつつ、エンヒュポスタトンというどちらかと言えばメタファーに近いような概念的説明が必要だったのである。

この論争では、むしろバルラアムの方がこの問題を教義的に、それゆえ知的理解をもって取り組む方向をとり、他方パラマスはこのバルラアムの知的理解一辺倒と対峙したのである。

その当時においても、「神化」概念や修道院霊性と科学的神学の対立という問題は、理論上先鋭化されてしかるべきだと言えようが、しかしビザンティン帝国の滅亡という不幸な事態に出合い、ビザンティンではこれ以降十分にこの問題は論じられることなく終わったのである。

11) Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2006 (2004), 1-15.