

東方教父における神現と神名解釈の問題

大 森 正 樹

序

ビザンティン末期の神学者、グレゴリオス・パラマスが神の人間への顕現（神現）を代表するものとして取り上げるのは、シナイ山でのモーセへの燃える柴を通しての顕現とタボル山（と伝承される）での弟子を前にしてのイエスの変容とである。パラマスにとってこの二つの出来事は全く別々のことではなく、「光と闇」という異質のものが織り成す神現の根源的あり方において深く結ばれている¹⁾。だが神現という人間を震撼させる出来事は、神の「何であるか（ウーシア）」を人間に知らしめることでは到底ありえなかった。神のウーシアは厳しく人間には閉ざされており、いわば近づきえぬ闇の中にどこまでも隠れているものなのである。ただモーセや三人の弟子だけには、神からの一方的恵みとして、神のウーシアではない、神の力の働きであるエネルゲイアが、何らかの形をとって現れたのであった。パラマスによれば、神のウーシアに人間が近づくことは許されてはいないが、エネルゲイアには人間は接近可能であり、これこそが神と人間を結ぶ唯一の道だったのである。

モーセへの神の顕現は、周知のように『出エジプト記』第三章の伝えるところが最も興味深い²⁾が、第十四節のモーセへの神の言葉、つまりモーセに神の名を問われて、神が答えた自らの名（「私は在るものである」）が、後世、旧約聖書を軸として思索するユダヤ教、キリスト教、イスラーム教の思想家に及ぼした影響は計り知れないものがある。

他方で神現はキリスト教において特別な意味をもつ。神現は本来隠れたまま

である神が、人間に感知されうる何らかの形をとって人間の前に現れることであり、これによって人間はいかほどかのことを神について知りえたからである。すなわちどんな形であれ、ともかくある種の神現という状況によらなければ（啓示も神現の一つと考える）、人間は神については確信をもって知りえない。勿論こうした神現はすべての人に生じるわけではなく、われわれの大半は神現を経験した預言者たちにより教えを受け、それを信頼することによって、神を僅かなりとも知りえた信じ、確信するわけである。

こうした預言者や特に神体験に恵まれた者を通して伝えられた神現という出来事は、そこに神の名の啓示という次元を内包しつつ、様々に解釈された。キリスト教におけるそうした解釈には一本の筋が通っているが、当然解釈者によってその解釈の性格も異なっている。われわれはこれより始めに言及した十四世紀のグレゴリオス・パラマスの神現と神名の解釈を出発点として、それが東方教父のもとで、どう解釈されていたかを考察し、その東方性を明らかにしていこう（考察の素材は旧約聖書に限っておく）。

I グレゴリオス・パラマス

パラマスにおいてモーセのシナイ山での神との出会いはどんな意味をもっていたのであろうか。その主著『聖なるヘシカストのための弁護』には次のような件が見られる。ここではパラマスの論敵であるバルラアムが神のエネルゲイアと力は造られたものであり、始めと終わりがあるが、神のウーシアのみが始めなきものであると主張することへの反論が述べられている。

「しかし〔神が〕自らのうちにこうしたすべての力を類のない仕方で、また統一的な仕方でもっているということは、ウーシアによってであると彼は言うのだろうか。（……）また神はモーセに答えて、『私はウーシアである *ἐγώ εἰμι ἡ οὐσία*。』とは言わず、『私は在るものである *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*。』と言われた。なぜならば在るものがウーシアからではなく、ウーシアが在るものに〔由来する〕からである。在るものそのものは全体として自らのうちに存在（エイナイ）を含んでいたからである」²⁾。

この箇所でのパラマスの発言はいつものウーシアーエネルゲイアの区別論と少々趣が異なっている。つまりここでウーシアとパラマスが言っているのは、人間が決して把握することのできない神の本質のことではない。そうでなければ、「在るものがウーシアからではなく、ウーシアが在るものに由来する」などとは言えないはずである。ジェンドルによれば、この発言はバルラームにその非を悟らせるためであった³⁾（そうだとすると時と場合とで同じ言葉を別な意味地平で使い分けるといふやり方は、パラマスの論法は首尾一貫性を欠くと指摘される原因ともなりかねない）。だがパラマスとしてはバルラームを揶揄して、論難する意図はあったが、不用意にこのウーシアという言葉を用いたのではない。それには理由があった。つまり擬ディオニュシオスがこう言っていたからである。「もしウーシアを超えて最も隠されたものを、神とか生命とかウーシアとか光とか言葉と、われわれが名づけようとも、われわれに向かってそれから導かれる神化したり、存在させたり、生けるものとして生んだり、知恵を与えたりする諸々の力以外のことをわれわれは考えてはいないのである」⁴⁾。

だからこの場合ウーシアは神、生命、光などと同列のものであり、つまりエネルゲイアとも同列であって、決して一切を超越するものではない。だから、ウーシアのみが始めなきものとは言えない。それゆえ、バルラームよ、あなたはもっと言葉をよく考えて使うべきだ、とパラマスは言いたいのだ。

そのことは以上のように了解するとして、われわれが問題にするのは、明らかに『出エジプト記』第三章第十四節を示唆する言葉のところである。勿論、聖書には、神が自らの名をモーセに「私は在るものである」と告げたのであって、「私はウーシアである」とは言わなかった。そしてここではホ・オーンがウーシアに優越しているように語っているのも、先のバルラームの論の欠陥をつく意味でそう言っているのは明らかである。それはレトリックと言えばレトリックとして片づけられる可能性ももっているが、「在るものそのものは全体として存在を含んでいた」という文言には注意すべきであろう。

というのはメイアンドルフによれば、この文言にはナジアンソスのグレゴリオスの言葉が遠く木霊しているとされ、さらに擬ディオニュシオスをも参照す

るよう指摘されているからである⁵⁾。してみるとナジアンゾスのグレゴリオスはこれと似たようなことを語っているに違いない。

II ナジアンゾスのグレゴリオス

グレゴリオスの『神学講話』第四五に次のような見解が述べられている。

「神はつねに在ったし、また在り、そして在るであろう。むしろ神はつねに在るのである。なぜなら『在った』や『在るであろう』は、われわれにあっての時間とか、流れるという本性の区分だからである。つねに『在るもの』というのが山の上でモーセに答えて、神が自らを名づけた当のものである。というも〔神は〕自らのうちにすべて包摂して、存在（エイナイ）をもち、始まることなく、終わることなく、あたかも何か無限にして、制限のないウーシアの大海のようであり、あらゆる思念や時や自然本性を超出し、ヌースにおいてのみ描出されるが、それははなはだ不分明で、ささやかなものであって、そのものに即したのからではなく、そのまわりにあるものから〔描出される〕（……）。私にはこう思われる、〔神は〕それが把握しうるものであることにおいて自らに引き寄せようとし——なぜなら完全に把握できないものは希望をもつことも敢えて探求することもできないのだから——把握しえないものであることにおいて驚嘆され、驚嘆されるものは一層欲求され、欲求されるものは浄化し、浄化するものは神に似たものとなし、そうした状況に達した者たちと、親しい者として、交わりを結ぶのである……」⁶⁾。

われわれの言語は神を過去・現在・未来にわたって存在する、と表現するが、それは言語の性格に縛られたものである。「神は在る」という表現は現在形のように見えるが、グレゴリオスはそれを単なる現在形とは考えない。そこに過去も未来も含んだ神の有り様を示していると考える。しかも神が在るものだという事は神自身が自らを指して言われたものである以上、それに勝る名はないし、またこれ以上正確な神名も考えられない。しかも神は自らのうちに一切を包摂しつつ、存在を有している。これはパラマスも少し言葉を変えて言って

いたことであるが、その元はこのグレゴリオスの言であらう。またこの存在は始めも終わりもなく、無限なウーシアの大海のようなものである。そして神は思念や時間や自然本性を超越して、ヌースによってのみどういものか描出されるが、その把握の仕方は不完全である。その理由は、ヌースは神そのものを把握できずに、そのまわりにあるもの（恐らくパラマスならこれを神のエネルゲイアと言うであらう）から了解するにすぎないからである。

次いでグレゴリオスは面白いことを言っている。確かに神の本質は人間が掴みえないものであるが（だからヌースは神の何たるかを把握できないのだが）、しかし一面で神は人間に把握されもする。つまり人間には己の根源（神）を把握したいという欲求があるからである。もしそれが完全に把握できないのであれば、神と人間は無関係、あるいは互いに無関心となってしまふであらう。だから人間がある仕方では神を捉えるという点で、神は人間を自らに引き寄せるのである。他方、神は人間に把握されえない。そのような人間の能力を超える大いなるものに対し、人間は心から驚き、また驚きをもつがゆえに、一層それを求めるのである。神が人間に求められると、人間を浄化し、それによってじつは人間が神に似る（神化）ことになり、神は人間には把握しえないにもかかわらず、かえって親密な交わりを結ぶことになる。グレゴリオスはそこに、神が単に超越して、人間に対して冷ややかな態度をとるのではなく、限りない愛を人間に及ぼす存在であると見ているのである。

従ってグレゴリオスによれば、神はどこまでも在るものであり、それは神に最もふさわしい名である。そして在るものである限りにおいて、神はすべての存在の頂点にある。他方で神は無限であって、その本質は人間を寄せつけないが、神と人間が何らかの交わりをもつ余地は残っている。そこに働くのがヌースであって、それは不完全であっても神の有り様をいかほどか捉える。神の存在の把握にヌースは深くかかわっている。その上興味深いことに「把握しうる」と「把握しえない」という相反する神の特質の力動的関係は、人間との深い交わりを遂げるための重要なモメントとなる。

Ⅲ ニュッサのグレゴリオス

ところでもう一人のカップドキアの巨人、ニュッサのグレゴリオスもその『モーセの生涯』の中でこの問題に触れている。グレゴリオスはまず真理を神（真理はまた光でもある）と捉えた上で、徳の導きによってわれわれはかの光の知（真理の把握）に達すると言う⁷⁾。このためには、グレゴリオスの象徴的表現によれば、モーセが神の前で履物を脱いだように、人間の地上的生に必然的に覆い被さってくる皮膚の覆いを取り除くという浄化を経なければならない。この浄化の後、真理の知（グノーシス）が結集し、真理自身を現わす。存在（オーン）の知は非存在についての把握を浄化することによって生じるからである（ここでいきなり存在という言葉が出てくるが、それは後に説明されている）。そしてグレゴリオスの見解によれば、真理の定義とは存在（オーン）の把握に際し誤ることのないことであり、虚偽とは非存在（メ・オーン）に関して思考に生じる想像である。つまり虚偽は存在していないものを存在しているかのごとくに捉え、真理は真実に存在しているものを確実に把握することなのである。ところで真実に存在するものとは、自らのうちに存在（エイナイ）をもつものであり、非存在は存在するように思われるところのもので、自らの本性に関しては自存していないものである。更に感覚によって把握されたものや思考によって観想されたもののどんなものも真実に存在せず、ただ一切のものが固着している一切のものを超越して存立する存在（ウーシア）と原因のみが真実に存在する。

グレゴリオスによれば、人間の目指すべきものは徳を積むことによって、精神を浄化し、その暁に真理なる神を把握することである。そしてこの真理は、神を真に存在すると把握するところに成立する。だがそのためには真に存在するものとは何か、また見せかけの存在とは何かを把握する力をもたねばならない。すなわち神を一切のものの存在の超越的原因として捉えるこの能力は、モーセのシナイ山登攀に見られるような徳の道程を経なければ得られないのである。

従って、グレゴリオスの言う、神が一切を超越する存在であると洞察することの認識は、人間にとって単なる知の営みを越えた、不断の自己浄化という道の果てに来るものであり、神を存在と捉える知的理解が先に来るものではない。

IV 擬ディオニュシオス

ところで擬ディオニュシオスはその『神名論』第五章において、神名としての「存在」(オーン)を問題とする(もっともここでは「真に存在し、真に存在に属する存在を示す名称 *ὄντωννυμία* と言われている」⁸⁾)。その際この探究の範囲としては、「ウーシアを超えるウーシア」以外のもの、すなわち神性の根源たる存在(ウーシア)の根源が一切の存在に向けてウーシアを作りなすその発出が問題となる⁹⁾。

ここでパラマスとの関連で注意しておくべきことは、擬ディオニュシオスが「ウーシア」と言っていることは、パラマスが「エネルゲイア」の対概念として述べる「ウーシア」と必ずしもびったりとは重ならないということである。擬ディオニュシオスの場合は、「ウーシア」は絶対的に超絶して人間の把握を拒む神の本質というよりはむしろ実体的なもの、ここでいえば「オーン」のもつ「オーン性」とでも言うべきものと捉えられ、従ってパラマスの言う意味での「ウーシア」に近いものは、「ウーシアを超えるウーシア」という形容詞つきの言葉がそれに当たると考えられる。従って「ウーシアを超えるウーシア」は語りえず、無識にとどまるので、現在の考察からはずされ、その限りで、神の所謂本質は人間に把握できないという根本テーゼは保持される。

さて擬ディオニュシオスにとって、すべてを凌駕する神名は、神の発出を端的に表すという意味で、「善」であって、「存在」は全体というよりは部分を示すので、善の次に位置する。従って「善」は本当の意味で存在するものであり、すべての存在するものをあらしめるものである。また「善」は「在るもの」と「在らざるもの」に及び、その両者を超える。かくて善はあらゆるものに勝る。

他方、「存在(オーン)」という神名 *θεωννυμία* はすべての「在るもの」に及び、しかも「在るもの」を超えてある¹⁰⁾。以上のようにこの善・存在という優

劣関係を意識のうちに置きながら、「ホ・オーン」に言及する。勿論これは『出エジプト記』を意識してのことである。それによれば、「力という点で存在（エイナイ）全体よりもウーシアを超える『在るもの』は、存在（オーン）、実在、基体、ウーシア、自然本性を存立させる原因であり、創造者であり、（……）どのような仕方であれ存在するものの存在であり、どのような仕方であれ生成するものの生成である」¹¹⁾。

「この『在るもの』から永遠、ウーシア、存在するもの、時間、生成そして生成したもの、ウーシアのうちにあるもの、どんなものであれ在るもの、存立するものが出てくる。なぜならば神はある仕方では存在する者ではなく、端的にまた無限な仕方では自らのうちに存在（エイナイ）全体を包摂し、また先取りするからである。（……）従って神の中に、また神をめぐる、存在（エイナイ）のすべてが存在し、また自らを基礎づけてあり、あったことも、あるであろうこともなく、生成したことも、生成することも、生成するであろうこともなく、ましてや現在あるものでもない。そうではなく神は在るものにとって存在（エイナイ）であり、存在するもののみならず、諸存在の存在（エイナイ）そのものは永遠に先立つ存在者から出る。

神は永遠なるものの永遠、『永遠より先に存在するもの』だからである」¹²⁾。

従って擬ディオニュシオスの言う「在るもの」（ホ・オーン）は次のように考えられる。すなわち「在るもの」は一切のものの創造者である。それゆえどんな仕方であれ存在しているものの存在、つまり存在者を存在者たらしめている根源的なものである。そしてここからあらゆる存在者が出来る。神が「在るもの」だという理由は、神は端的な意味で、そしてまた無限な仕方では存在全体を自らのうちに包摂しているからである。それゆえ神のうちには存在（エイナイ）が充満している。加えて神は存在や生成についても時間の制限を受けず、過去・現在・未来を超越する。しかも「神は（今）ある」とさえ言えない。こうして神が現在あるという陳述をも否定した後で、神は在るものにとっての存在（エイナイ）であると言いながら、続いてこの存在そのものは永遠に先立つ存在者から出ると付言し、神の真の存在様態が「永遠」を凌駕するものと説明

される¹³⁾。しかしこのように神のうちにさえ区別をもちこむかのような発言は、むしろ「神は在るものである」という言明が「神は永遠に先立つ存在である」という更なる言明によって、より一層正確に陳述されることになったと考える方がふさわしい。

このように述べられた後で、第五節では「在るもの」について要約して言う。それによれば、「すべての在るものと永遠なるものにその存在（エイナイ）は先存在者（プロオン）から来る」¹⁴⁾。その意味でプロオンは永遠や時間や何らかの仕方で存在するものの原理（アルケー）であり原因である。従ってすべてのものはこのプロオンを分有し、およそ何らかの仕方で存在しているものはこのプロオンのうちに在り、認識され、保たれている。つまりプロオンは創造者であり、そのうちにすべてのものはイデア的に存在しているのである。加えて何よりも先に存在（エイナイ）はこのプロオンから投げ出される。そして「存在」が次に「自らに即して存在すること自体」*αὐτο καθ'αὐτὸ τὸ εἶναι* と言い換えられて、それは生命自体や知恵自体よりも尊く、偉大であり、更に存在しているものはこの存在を分有する、と述べられる。これは別様に言えば、存在しているものが与っている「自らに即しているところのすべてのもの自体（知恵自体など）」は先に述べた「自らに即して存在すること自体」を分有する。すなわち「存在」を分有している、ということである。ここに「先存在者」を頂点とする存在の秩序が述べられているわけだが、それは「先存在者」→「存在、あるいは自らに即して存在すること自体」→「自らに即しているところのすべてのもの」という順序になる¹⁵⁾。従って神はふさわしくも「在るもの・オン」という名で呼ばれるが、それは神が「先立って存在すること」と「存在を超えてあること」を「先立ってもち」、また「超越してもって」いるからであり、すべての存在、つまり「自らに即して存在すること自体」をもあらかじめ存在せしめたからである¹⁶⁾。

擬ディオニュシオスにあっても、神は「在るもの」と呼ばれるが、この「在るもの」は決して「存在」とか「存在自体」と等置されていない¹⁷⁾。むしろこの「在るもの」は「先存在者」という意味での「在るもの」なのである。この

ことは少し先でも、「存在自体は先存在者から来る。存在は〔先存在者〕に属し、先存在者が存在に属するのではない。そして先存在の中に存在があり、先存在者が存在の中にあるのではない……」¹⁸⁾と述べられ、先存在者の存在に対する優位が示されている。擬ディオニュシオスでは、神は「在るもの」ではあっても、「存在自体」ではなかった。神は「存在自体」というよりは遥かにそれに勝った「先・存在者」であった。しかしこのことは「存在」を決して貶めることではない。「存在」はおよそ「存在する」すべてのものに適用される言葉であるから、擬ディオニュシオスにとっては、神を表すのに「存在」を超越した意味をもった言葉を必要とした。しかしすでに『出エジプト記』において、神は「私は在る」と言明している以上、「在るもの」としての神の名は無視しえない。そこで「在るもの」という言葉を採用しながらも、そこに含まれている意味としては、「あらゆる在るものを越えた在るもの」としての「先存在者」という表現を採ったのであろう。それは擬ディオニュシオスの新プラトン主義的傾向の著しい表明であらう。

V ダマスコスのヨアンネス

さてパラマスに先立って、それまでの教父たちの諸見解を統合しようと努めたダマスコスのヨアンネスはこの問題をどう捉えているであろうか。

ヨアンネスの著作、『正統信仰論』（『知識の泉』の第三部に相当）の第一巻第九章は「神に関して語られることについて」と題されているが、その内容は次の如くである。まず「神は単純で合成されない」ものであることが述べられる。従って神について「創造されざるもの」とか「不死なるもの」ということを、実体的な相違として語れば、神はそれらから合成されたものになってしまい、これは不敬虔の極みである。そこで神については、それが「ウーシアに即して何であるか」 *τί κατ'ουσίαν ἐστὶ* は語りえず、せいぜい「何でないか」 *τί οὐκ ἐστὶ*、あるいは「対立的に区別されるものごとの何か（神は支配される者にとっては王という関係）と本性に付随するところのものごとの何か（神は善である、義なる者である、等々）との何らかの有り様、あるいは活動（エネルギー）」

を語るだけだということになる¹⁹⁾。ここでは周知のように神のウーシア（何たるか）の把握不可能性を前提として述べられていて、伝統的見解を踏襲している。

次いで神に帰せられた神名の検討に入り、中でも「在るもの」（ホ・オーン）が第一義的であるとする。当然これは『出エジプト記』第三章第十四節に依拠してのことである。そしてこの名が第一義的であることの理由は、神は自らのうちに、あたかも何か無限にして、制限のないウーシアの海のような存在（エイナイ）を全体として包摂しつつ有しているからだとする²⁰⁾。この文言はすでに見てきたように、ナジアンゾスのグレゴリオスから擬ディオニュシオスに至る解釈と同一線上にあるものであった。勿論ヨアンネスはこれがナジアンゾスのグレゴリオスよりの引用であるとは明言しない。むしろその後には、「聖ディオニュシオスが言っているように、〔神は〕善なる方である。なぜなら神に関しては、最初に『存在』、次いで『善』とは言えないからである²¹⁾と付言されていて、擬ディオニュシオスが「善」を神名として重要なものと考えていたことを強調し、却ってナジアンゾスのグレゴリオスはその背景に退いているかのようだ。

続いて第二の神名として「テオス」を挙げ、その語源的説明（つまりテオスはテエイン〔走る〕、アイテイン〔焼く〕、テアスタイ〔観想する〕に由来すること——但し現今ではテオスの語源は不明とされる）を施すが、これもそれと名指さないが、じつはナジアンゾスのグレゴリオスとニュッサのグレゴリオスにその源がある²²⁾。そしてこの第二の神名は神の活動（エネルゲイア）を表し、先の第一のものは〔神が〕存在（エイナイ）であることを表すが、神が「何であるかを表示するものではない²³⁾、と言う。更に説明して、神について「始めのないもの」、「不朽のもの」、「生まれざるもの」、「造られざるもの」等々は、神が「何でないか」、つまり「存在に始めがないこと」、「朽ちることのないこと」などを意味する。これに対し、神が「善である」とか「正義である」とか「聖なるものである」というのは本性に付随するもののものであって、ウーシアそのものを表すのではない、と言う²⁴⁾。

従ってヨアンネスもまた神名の解明に際し、神名としては第一義的には「在るもの」(ホ・オーン)だとする。差し当たりわれわれは第二の名称である「テオス」がその語源的考察の結果、神の活動を表すという彼の見解を一応了承しておこう。その上で更に彼の言うところを聞いてみると、第一の名称が神が「存在」であることを表現しつつも、決してこれは神の「何であるか」を表すのではない、と堅く釘をさしていることに気がつく。つまり「神は在るものである」という言明ないし命題は、まっすぐな肯定神学的命題ではなく、その根底に神は「何でないか」という否定神学的命題を含んでいるのである。このことは第九章に先立つ第二章～第四章にわたって述べられたことを基本として成立する考えである。つまり第二章では、神についてはすべてが言葉で語りえないものでも、すべてが語りうるものでもないことを知る必要があると述べられる²⁵⁾。従って神については肯定神学的名称と否定神学的名称が並存する可能性が存している。しかしながら神のウーシアについては知ることも語ることもできない²⁶⁾。次いで第三章では、神が存在するかどうかが扱われ、神の存在は人間の心に本性的に刻みこまれているとしつつ、存在するものを「創造されたもの」と「創造されざるもの」に区別する。そして「創造されたもの」はすべて可変的であり、「創造されざるもの」は非可変的である。そして「創造されたもの」には必ず「創造する者」があり、この系列を無限に遡ることはできないから、ここに一切の創造者を措定する必要が生じる。ゆえに万物の創造主である神は存在する²⁷⁾。かくして神の存在が認められたとして、それでも残るのは、神は人間によりどの程度認識されるのか、という問題である(第四章)。ここでも当然肯定神学的神把握と否定神学的神把握が二つながらに成り立つ。ただ仮に「神は善である」と肯定的に語っていても、それは決して神の本性を語るのではなく、本性に関わることにすぎない。だから肯定的に語っているようでも、われわれが把握するのは、せいぜい「神の無限性」であり、「神の把握不可能性」なのである。その上で「神は在るもの・存在である」と言明しても、それは神が一つの存在と同等ということではなく、一切を超える存在、存在(エイナイ)そのものを超えて在るものだという意味である。従って、神

は「在るもの」であるということはどこまでも否定的契機の上に成り立つ命題なのだ。

VI フィロン

以上東方教父による『出エジプト記』第三章第十四節解釈を見てきたが、これらの解釈を生み出す源泉ともなったのが、周知のようにアレクサンドリアのフィロンの思想であった。その『より悪しき者がより善き者を襲うのは通例のことである』四四(160)でフィロンはこう言う。「なぜならば諸々の徳のうちで神のそれは、神だけが自存するものであるから、真実に、存在という点で確たるものだからである。そのためにモーセは神について当然にも『私は在るものである』と言ったのであって、それは神に劣るものどもは存在という意味で在るのではなく、見かけ上在ると考えられているものだからである。しかしモーセの天幕は象徴的に人間の徳の名称であって、その存在ではなく、神の徳の存在することの模倣と表示として考えられている」²⁸⁾。

ここでもニュッサのグレゴリオスで見たように、モーセは徳の道行きの過程にあることが示されている。そして神だけが真実に存在するものであって、それが「在るもの」の意味であること、そして神以外のものはすべて厳密な意味では「在る」とは言えず、せいぜい在るように見えるにすぎないことが強調される。

また『名前の変更』11～13においては次のように言われる。「どんな権威のある名前も真実に存在するものに適用しえないということは理にかなっている。神の名前について尋ねる者たちに何と答えるべきかと熱心に問う預言者に、『私は在るものである』、つまり存在することがその本性であって、語られえないものだと言われのをあなたは見ないだろうか」²⁹⁾。この後で、神を表す名称はいずれも神にふさわしくないものながら、人間の現実からすれば言い表わしがたい神の名の代用物を用いることは仕方のないことであるという弁が続く。そういうことを承知した上で、神がモーセに明かした名は「在るもの」であり、それは神の本性が「在る・存在する」という一事にかかっている。

て、しかもその内実は人が語りうるものではないことを表明しているとする。

更に『夢について』231では、「私は在るものである」という神の名が与えられたことの原因を述べる。「それは神について人間が把握しうるようなものは存在しないので、〔少なくとも神の〕存在を人間が認識するためである³⁰⁾。非身体的で神に仕える魂にとっては、友人が友人と語り合うように、神があるがままに自らを現すことはありうることだが、しかしなおまだ身体のうちにある〔魂〕には、神の本性は変化させないで、天使に似せて〔自らを現す〕、なぜなら〔神は〕変化しないものだから。しかし想像をめぐらせる者たちには見かけのものを別の形で提示する、つまり彼らはかの形を摸像としてではなく、元型そのものとして受け取るのである」³¹⁾。

この箇所の文章にやや了解しにくい点があるとしても、フィロンの意図するところは大概次のようなものであろう。神が自らを示すに際しては、自らを示す相手によって様々の仕方がありうる。つまり神が示す形によって、また神を受け取る側の力量に則して、受け取られ方は様々だが、その中でも「私は在るものである」は、決して人間が「在る」と聞いて、思いめぐらしうるものではなく、却ってそうした一切のものを遥かに超えて神は「在る」、つまり神の「存在」とは人間の了解しうる以上のものである、ということの意味している。ここでもまた神のオーンがすべてを凌駕することを再確認しているのである。

更にその『モーセの生涯』にもこれまで散見してきたのと似たようなことが語られている。すなわちモーセが不信の民に、モーセを送った方の名を何と告げればよいかを神に尋ねると、神は次のように答えた。「神は言われた、『まず彼らに告げよ、私は在るものである、それは彼らが「在る」と「在らぬ」の違いを学んで、更に私についてはいかなる名称も決してふさわしくつけえない、つまり〔私に〕のみ存在（エイナイ）は属するからだということを教えられるためである』」³²⁾。尚も民が信じなければ、私〔＝神〕が神であるばかりか、アブラハム、イサク、ヤコブの神（この三人はそれぞれ教え、本性、実践という三つの徳を代表する）であることを告げよと命じ、それでも信じなければ三つの不思議を行う力をモーセに与えると神は約束する。

ここからも明らかなように、神にのみ「存在」は最もふさわしく適用される。「在るもの」という神名は、「在る」とは何かを人間に心底悟らせると同時に「在る」と「在らぬ」を峻別することを要求し、しかも神の「在る」は人間の了解を遥かに超える否定性の強いものであること、そこには「信」という態度のみがよく事態を把握させうるものであるという考えが伏在しているのである。

考 察

ところでパラマスのテキストを仔細に調べてみれば、神名に関して彼が拠った聖書は『出エジプト記』ばかりではなく、『士師記』第十三章でもあることがわかる。これはマノアの不妊の妻に主の使いが現れ、やがて身ごもることを告げ、主の使いが二回目に出現したとき、夫のマノアはそれが主の使いと知らずにその名を問うたが、使いは「なぜ私の名を尋ねるのか。それは驚くべきものと言う」とだけ答えた、という話である。

このマノアの出来事を踏まえてパラマスは次のように言う。「天使の知性のみならず、人間のそれも不受動心によって天使の姿をとり、自らを超えるようになった。それゆえ〔人間の知性は〕かの光に出会い、超自然的な見神に値するものとなるであろう。しかしこれは神の本質を見るのではなく、神に固有の啓示を通し、また見る者にふさわしい仕方で見神するのである。それは否定によって見るのではない。というのは、何かを見るのであり、否定よりも強い仕方で見神するのであるから。神は単に覚知を超えるのみならず、無知をも超えるのであり、神の啓示は神秘的であって、最も神的で、また最も常ならぬものである。(……) なぜなら、このような出現は神的な本性とも人間的な本性とも違う法則の下に生じるからである。いわばそれは、われわれに即して、またわれわれを超える仕方〔現れる〕(……) マノアが『あなたの名は何ですか』と尋ねたことに対し、かの者は『それは驚くべきものである』と答えて明らかにした」³³⁾。

ここにおいても神現や神名（ここでは天使の名が問題であるが、それは神を象徴している）は、その真の姿を人間が根本的には知りえないものであるこ

と³⁴⁾、しかし神の力により人間が人間を超える境地に立てば、不思議なことを不思議として知ることができる」と述べられている。従って『出エジプト記』の神名に加え、『士師記』の記述を取り入れた意図は、「在るもの」という神名は「驚くべきもの」ととらねばならないということである。これまで見てきたいずれの教父も、そしてまたフィロンも「在るもの」という名は一種の制限付きではあっても神に最もふさわしいとする点では一致していた。それはホ・オーンである神のうちに充溢せるエイナイを教父たちが鋭く嗅ぎとったからである。被造的諸存在もまたこのエイナイを有するのであるが、それは多くの教父によって、神のエイナイと比べれば仮象のものとされた。あくまで真実に在るのは神のみなのである。そして真実に在るものだけを在ると認識することが真理を手にするとも解されたのである。このことが可能なのは「在る」、「在らぬ」を峻別する力によるが、フィロンを始めとする教父たちは、その識別は知的な理解や知識の集積によって可能であるとは考えていない。神現という途轍もない体験はすべての人間がよくするところではなくとも、自己の存立基盤が突如として覆され、己の一切を否定せざるをえない状況において、一方的に明かされる神の名は「驚くべきもの」以外ではありえなかったのである。その驚きは、被造的存在の存在は否定性を介してのみ存立しうるという認識に基づくのであって、この驚くべきものの内実を「エイナイ」であるとか、「真実に存在するもの」であるとか、「存在を超えた先存在者」であると様々に呼んだとしても、そこには一つの事態しか存在していない。それは畏敬すべき御者に直面して、自己否定を極みまで推し進めた結果の驚嘆であり、生々しい感動である。このことはわけもわからずイエスに幕屋を作らましようと言ったベトロの行為がよく物語っている（ルカ・9）。東方教父の思索は預言者や使徒の神体験を真直ぐに受け継ぐ形で成立しており³⁵⁾、ホ・オーンの形而上学的解釈はあくまでも生ける神の圧倒的な現前性の体験の上に築かれたものである。従って神現と神名の考察は、存在論への道を拓くが、それと同時に、いやむしろそれよりも先に、神の力に打ちのめされた人間が自らの根源的状况を徹底的に内省する道をも拓き示すのである。

註

- 1) 拙著『エネルゲイアと光の神学』（創文社，2000年），特に75～98頁を参照。
- 2) Gregorios Palamas, 'Γπέρ ἡσυχασόντων, 3,2,12, Σύγγραμμα, vol.1, Thessalonike 1988, p.666.
- 3) Cf. Gregory Palamas, *The Triads*, translation by Nicholas Gendle, New York 1983, p.149, note 35.
- 4) Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 7, PG 3, 645A.
- 5) Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff, Louvain 1972, tome II, p.664.
- 6) Grégoire de Nazianze, *Hom.*, XLV, 3. PG 36, 625C-628A. 但しこの625C-636Aまでは *Hom.*, XXXVIII, 317A-327D と同じ文面である。
- 7) 以下, Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, SC. 1 ter, Paris 1968, pp.116-122. 邦訳『キリスト教神秘主義著作集 1 ギリシア教父の神秘主義』（教文館，1992年），谷隆一郎訳，44-47頁。
- 8) Dionysius, *op. cit.*, V, PG 3, 816B. もっともここではミニー版と新しいSchula版とでは読みが違ふところがあるが，今はそれを問わない。
- 9) *Ibid.*
- 10) *Ibid.*
- 11) *Ibid.*, 817C.
- 12) *Ibid.*, 817C-D.
- 13) これについては，前掲の『キリスト教神秘主義著作集 1』332頁の解説的註(13)，(14)，(15)を参照。ここでは $\acute{\omicron}\nu\tau\acute{o}\ \epsilon\lambda\iota\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\omicron\alpha\iota\omega\nu\acute{\iota}\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ という神における存在の三位相が示されている。
- 14) Dionysius, *op. cit.*, 820A.
- 15) *Ibid.* このところ先の『キリスト教神秘主義著作集 1』の333頁の註(20)と334頁の図表を参照。
- 16) Dionysius, *op. cit.*, 820B.
- 17) 『キリスト教神秘主義著作集 1』332頁の註(15)を参照。
- 18) Dionysius, *op. cit.*, 822D-824A.
- 19) J. Damascenus, *De fide orthodoxa*, PG 94, 833B-836A. 他に, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, II, Expositio fidei, besorgt von P. Bonifatius Kotter (Patristische Texte und Studien 12), Berlin/New York 1973, pp.31-32. を参照。邦訳『中世思想原典集成 3 後期ギリシア教父・ビザンティン思想』, 上智大学中世思想研究所監修, 所収のダマスコスのヨアンネス, 『知識の泉』622-623頁, 小高毅訳を参照。

- 20) *Ibid.*, 836B.
- 21) *Ibid.* 但しこの文言は Kotter 版では省かれている。
- 22) *Ibid.*, 836B-837A. ナジアンゾスのグレゴリオスは, *Hom.*, XXX, 18, PG 36, 128A. を参照, ニュッサのグレゴリオスについては, *Quod non sint tres dii*, PG 45, 121D-124A.
- 23) Damascenus, 837A. ミーニュではここは *Tò μὲν οὖν πρότερον, αὐτοῦ τοῦ εἶναι παραστατικόν ἐστὶ, καὶ τοῦ τί εἶναι* となっているが, *τοῦ τί εἶναι* を, 神の「何であるか」*τὸ τί εἶναι* は人間には把握できないため, Kotter 版にならない, *οὐ τοῦ τί εἶναι* と *οὐ* を入れて読む。
- 24) *Ibid.*, 837AB.
- 25) *Ibid.*, 792B.
- 26) *Ibid.*, 793B.
- 27) *Ibid.*, 793C-796C.
- 28) Philo Alexandrinus, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 160, Loeb 227, Philo II 1968, p.308.
- 29) Id. *De mutatione nominum*, 11-12, Loeb 275, Philo V 1968, p.146.
- 30) ここは写本上の問題でいくらかの読み方が可能であるらしいが, Loeb 版の校訂に従った。
- 31) Cf. Philo, *De somnis* I, 231-232, Loeb 275, Philo V 1968, pp.418-420.
- 32) Id. *De vita Mosis* I, 75-76, Loeb 289, Philo VI 1966, p.314.
- 33) Palamas, *op. cit.*, pp.412-413.
- 34) ニュッサのグレゴリオスもこの箇所を引用して, 神の名をいかよに呼んでも神の真理に及びえないこと, しかし人間はそれでも神の名を呼び求めることに触れている。Gregorii Nysseni Opera, VI, pp.358-359. 邦訳『雅歌講話』(新世社, 1991年) 289-290頁, 篠崎訳。
- 35) 聖書の民にとっては神のみが存在するものであった。『出エジプト記』第三章第十四節はまた『黙示録』第一章第八節(今, 居られ, かつて居られ, やがて来られる方)に木霊する。Cf. M.-É. Boismard, *À l'aube du christianisme, La naissance des dogmes*, Paris 1999, pp.13-15.