

神の光を見ることをめぐって

——グレゴリオス・パラマスの擬ディオニュシオス理解——

袴田 玲

はじめに

「信じる」という行為は、その対象が何であれ、自らの理解の彼方にあるものへと自身を投げ出すことであるのかもしれない。相手が己の知性による把握を超えているからこそ、そのとき、人は知性によらない直接的な交わりを希求するのではなからうか。

ひたすらにイエスの祈りを唱え続けたヘーシユカストたちにおいて、神との交わりはとりわけ「光として神を見る」というかたちで実現されることが期待された。本稿は、彼らのこの主張をめぐって一四世紀ビザンツ帝国で

繰り広げられた論争に焦点を据え、その過程でなされたバルラム・カラプロ（二二九〇年頃～一三四八年以下、バルラムと表記）とグレゴリオス・パラマス（二二九六年頃～一三五九年一月二七日以下、パラマスと表記）それぞれの擬ディオニュシオス・アレオパギテース（五〇〇年頃以下、擬ディオニュシオスと表記）解釈を考察することによって、神と人間との交流の可能性について両者がいかに思索したかを明らかにしたい。

第一部 バルラアムとパラマスにとっての擬ディオニュシオス

ヘーシユカスムの成立および一四世紀に勃発したヘーシユカスム論争の詳しい推移については本稿では立ち入らない^①が、テクストの具体的な考察に入る前に、論争の主人公となったバルラアムとパラマスの両者にとって擬ディオニュシオスがどのような存在であったのかを少しく眺めてみよう。

擬ディオニュシオスその人についてはいまだ謎が多い。だが少なくとも、この人物が聖書に登場するアテネの最高法院議員アレオパゴスのディオニュシオス^②であると信じられ、東方キリスト教において彼の残した文書群が絶大な権威を持つて読まれ、釈義されてきたことは事実である。西欧においても、ヒルドウイヌス、エリウゲナ、大アルベルトウス、トマス・アクイナスらによってこぞつて、あるいはラテン語訳され、あるいは注釈が施され、あるいは己の体系的著作に組み込まれていった^③。バルラアムとパラマスが生きた一四世紀は、この文書群の著者の真正性がまだ疑われていなかった^④。時代であり、以下に見るよう

に両者にとって「大ディオニュシオス」の言葉は極めて重い意味を担っていた。

さて、バルラアム・カラプロは、その名が示しているようにイタリア半島カラブリア地方で生まれ育ったギリシア人修道士である。このカラブリア地方を含むイタリア半島南部とシチリア島は、マグナ・グラエキアとして知られ、ギリシアの伝統が古くから残る一方、ビザンツ帝国の版図が最大となったときにはその領土の組み入れられた地域でもある。六世紀のユステイニアヌス帝による征服以降、七世紀のペルシア侵攻や八世紀のイコノクラスト皇帝による迫害から逃れてきた東方の修道士たちによって、この地のイタロ＝ビザンツ修道院はその数を増やし、古代ギリシアおよびビザンツの文化や典礼をイタリアに伝えていた。彼らの活動はイタリアの学問や芸術に多くの影響を与え、イタリア人文思想を用意しただけでなく、本来のラテンやイタリアの宗教伝統に自らも融合しつつ、独特の文化を形成していた^⑤。

この地に生まれ育ったバルラアムは、東方正教会の信仰を持ちながらも西欧の神学や哲学にも親しみを感じて、「東方と西欧との密な関係を回復しようとした」^⑥という。

彼の著述には、プラトンとアリストテレスへの該博な学識が示されており、また、トマス・アクウイナスやその逆の立場にあるドゥンス・スコトゥス双方への教養の深さから、イタリアの何らか文化的中心部——アリストテレスの哲学が講じられ、トマス主義の発展と方向性について議論されていた——における哲学神学の学派と関わりがあったとも推測されている⁷⁾。

一三三〇年頃、バルラームはビザンツ帝国にやって来る。彼はその博識のゆえに短時日の内に宮廷の信頼を得、西欧的学問の新しい方法を身につけたバルラームの知的態度はビザンティンの「人文主義者」たちを魅了した⁸⁾。さらに皇帝アンドロニコス三世の大僕（現在の総理大臣）ヨアンネス・カンタクゼノスの知遇を得、帝国大学での講座を任された。この講座でバルラームが講義したのが「大ディオニシオス」文書についてであった。とりわけ「西欧的な思考法を東方教会の伝統に引き寄せようとした」バルラームは⁹⁾、J. Meyendorffによつて、西欧においても認められていた「大ディオニシオス」に東西教会一致の形而上学的土台を見出していたという。というのも、唯名論的不可知論に立つバルラームは、「大ディオニシオス」を

不可知論神学の博士であると考え、「神は認識することができないものである以上、聖霊の発出について議論する¹⁰⁾ 必要があるだろうか」と主張したのだという¹¹⁾。このように、バルラームにとつて擬ディオニシオスは、神の絶対性、人間にとつての認識不可能性の根拠であり、これこそが東方（ビザンツ）神学の精神であるとの確信をもつていたのである。

一方、アトス山にて絶えず「イエスの祈り」を称えることによつて神との一致（神化）を目指すヘーシユカスムの実践に専心していたグレゴリオス・パラマスにとつてもまた、「大ディオニシオス」は自らの修行を支える最大の思想的根拠であった。

コンスタンティノポリスに生まれたパラマスは、二十歳頃、修道院に入る決心をし、アトス山に赴いた。その後二十年間、彼はヘーシユカスムの実践に打ち込んでいた¹²⁾。そんな折、バルラームはアトス山ではヘーシユカストと呼ばれる修道者たちが独特な修行を実践しており、こうして彼らは神を光として見ると主張している、ということを知り、この世で神を見るところはかつての異端メツサリア派の考えと同じであると指摘し、アトスの修道士た

ちを「オムファアロプシユコイ（臍に魂を持つ者）」と擲諭した。これを受けてパラマスは、ヘーシユカスト擁護に立ち上がり、バルラアム側と度々書簡を取り交わしながら、『聖なるしかたで修行するヘーシユカストのための弁護』（以下、*Triades*¹³と表記）を順次編んでいったのである。パラマスの主著となるこの *Triades* においては、当時のヘーシユカストが実践していた身体技法や、人間身体そのものに対する評価、あるいは光の体験、神化や神の超越性と働き（ウーシアーとエネルギー）など多岐にわたって主題が取り上げられ、パラマスはそれぞれを聖書や先行する東方教父や師父たちの言葉によって裏打ちすることで、自らの主張の思想的根拠づけを行っている。これらほとんどすべての項目において引き合いに出されるのが「大ディオニユシオス」こと擬ディオニユシオスであり、引用される回数も最も多い。以下で具体的に眺めてゆくが、バルラアムにとって擬ディオニユシオスが「人間による認識の彼方なる神、あるいは、暗黒の内なる神」を謳う最大の師であったとするなら、パラマスにとつては逆に、擬ディオニユシオスは「絶対性を超えて人間に関わってくる神、光り輝く神」を讃え、修行者を神の光へと導く松明であったので

ある。

第二部 神の光を見ることをめぐって

さて、ここからは「神を光としてみる」というヘーシユカストたちの主張をめぐって展開されたバルラアムとパラマスの論戦を、具体的に彼らの遺したテクストに寄り添って考察を進めたい。

そもそも神を見ることはできるのか。聖書には相矛盾する記述がある。「主は人がその友と語るように、顔と顔を合わせてモーセに語られた」（出三三・一一）という見神を示唆する記述がある一方、「いまだかつて、神を見た者はいない」（ヨハ一・一八）というその不可能性を明言する場面もある。また、「モーセだけが神のおられる暗黒の内に入っていた」（出二〇・二二）とあるように、見たのか（神がおられるところ）に「入っていた」のだから、その内では神と対面しているのか、それとも見ていないのか（暗黒）である以上は、見えないのか）判全としない場合もある。

東方教父たちはこれら聖書の文言をめぐって、さまざま

に解釈を提示してきた¹⁴⁾。その中でもとりわけ、バルラムとバラマスの双方が、神を見ることと見ないこと、神の光と暗黒についての釈義の最高權威として援用してくるのが、擬ディオニュシオス・アレオバギテースであった。この結果、「神を光として見るができる」とのヘーシユカストの主張をめぐるバルラムとバラマスの議論は、擬ディオニュシオス解釈論争の様相を呈することとなった。大森正樹は、ヘーシユカスム論争が「バラマスがバルラムの擬ディオニュシオス理解や神認識の方法そのものが西欧的知性の浸透したものであり、それこそキリスト教本来の神認識に反するものであることを説いて、ここに西欧と東方の神へのアプローチの差異をまざまざと見せつける東西教会間の根本的態度の論争という性格を呈した」と指摘している¹⁵⁾。擬ディオニュシオス解釈を通じて、神あるいは神を見ることについて両者はどのような思索を展開したのだろうか¹⁶⁾。

一、バルラムの見解——神の認識不可能性と否定神学——
まずは、バルラムが擬ディオニュシオスの名の下に神の認識不可能性を主張し、そのためには否定神学が最も優

れたものであると考えていたことを彼の言葉に沿って確認しよう¹⁷⁾。

ギリシア人たちもまた、存在を越えている無名の善は^{ヌーメス}精神も知識も他のいかなる接触をも超越しているものと理解した。これらのことについて、パンタイネトスやプロティノスやフィロラオスやカルミデスやフィロクセノスやピユタグラス派の人々によつて言われていることを、あなたは知るがよい。これらの人々が言ったことの中に、大ディオニュシオスが『神秘神学』の最後で発したのと同じ表現を見出すだろう。とはいえ、神的卓越について、そこで「大ディオニュシオスにおいて」語られた事柄以上に偉大な事柄を、私たちはいかなるところでも見出したことはない。また、プラトン自身も、神的卓越を正しく知解しているということを、次のように語ることで明らかにしている。「それには名前もなく、理もなく、感覚もなく、思いなしもなく、知識もなく、直知的接触もなく、精神^{ヌーメス}もなく、名付けられることもなく、語られることもなく、思いなされることもなく、知られることもない」¹⁸⁾……

中略……「在った」や「在る」や「在るだろう」や他のどんな本質を開示する言葉も、それについて語られるにふさわしくない」というように、すでにそれ「第一の善」は存在についての単なる観念そのものの彼方にすらある¹⁹⁾と彼「プラトン」は語るのである。(III Epistola [p.298. 474-p.299. 493])

バルラームはここで、ギリシアの哲学者たちが「存在を越えている無名の善」が「精神^{ノエス}」も知識も他のいかなる接触をも超越している」ことを理解していたと述べている。そして、この点について、擬ディオニュシオスが「神的卓越」(「神」という名前すら、本来はふさわしくない)について「神秘神学」で述べていることと「同じ表現を見出す」という。

これらの言葉からは、古代ギリシア哲学と東方キリスト教に親近性を覚えつつ、神(あるいは第一の善)を人知によって把握・理解することの不可能性をバルラームが強く確信していたことが伺えよう。

さて、擬ディオニュシオスが『神秘神学』の最後で発している言葉について具体的には述べられていないが、プラ

トン『国家』の引用との類似から推察するに、『神秘神学』の掉尾を飾る第四、五章に記された「万物の原因は」ではない」という極めて印象的な連呼のことを指すと思われる²⁰⁾。

我々はいう。万物の原因は万物を越えていると。その原因は在らざるものではない。生命なきもの、理なき^{ロギクス}もの、精神なきものでもない。物体でもなく、形も形相も質も量も嵩も持たない。いかなる場所の中にもなく、見られもせず、感覚的接触も持たない。感覚することもなく、感覚されることもない。……中略……さらに上昇しながら我々はいう。原因は魂でも精神でもない。表象も、思いなしも、理も、思惟作用を持つこともなく、理でも思惟作用でもない。語られることも理解されることもない。……中略……力を持つものでもなく、力自体でもなく、光でもない。生きているものでもなく、生命でもない。存在でもなく、永遠でもなく、時間でもない。原因についての直知的接触もなく、認識でもなく、真理でもない。王国でもなく、知恵でもない。一者でもなく、一性でもない。神性でも善性

でもない。我々が知るような霊でさえない。子性でさえない。父性でさえない。(擬ディオニュシオス・アレオバギテース『神秘神学』第四、五章)

神について「下である」という肯定辞で語ることを肯定神学②、「上でない」という否定辞で語ることを否定神学と取りあえず呼んでおこう。擬ディオニュシオスは、本引用文の直前の箇所、肯定神学が「高い所」つまり「神により類似したもの」から始めて、「最低の所まで降っていく」「下降の道であり、下降に応じて言葉が増えていくもの、逆に否定神学が「低い所」つまり「神からいっそう遠く隔たっているもの」から始めて、「高みに向かつていく」上昇の道であり、上昇につれ言葉が限定され、短くなつていくと説く。つまり、肯定神学は「神は一である」「真理である」「愛である」といった一般的には良い意味の概念からはじめて、「神は人である」「物体である」「石である」、さらには「虫けらでさえある」「非存在でさえある」のように、通常、神には適用されない言辭へと激化させつつ下降していく。下降に応じて、ピラミッド状に裾野が広がっていくので、その言葉は多種多様になる。その反対が否

定神学で、上に引用したように、「神は非存在でない」「物体でない」から始まつて、「思惟作用でない」「力でない」、さらには「光でもなく」「生命でもなく」「知恵でも真理でもなく」、「一性でもなく」「神性でもなく」「善性でもない」とされ、あまねく一神教において最も親しまれている述定でさえ否定され尽くす。こうして、キリスト教においては否定されることが不可能であるかに思える文言でさえ否定される。「霊でさえない」「子性でさえない」「父性でさえない」と。

バララムは、このような擬ディオニュシオスによる否定辞の連呼を示し、さらにプラトン『国家』における比喩を援用しつつ「こうして〈在った〉や〈在る〉や〈在るだらう〉や他のどんな本質を開示する言葉も、それについて語られるにふさわしくない」と述べることによつて、否定神学の徹底を奨励していると考えられる。

またバララムの証言によれば、モーセが入つていったという「神的暗黒」についてバララムは以下のような解釈を示したという。

人は、あらゆるものの除去を通じて、この暗黒の内へ

と入るのである。このことは、以下のことを示している。すなわち、この暗黒は最も完成した観想であり、それはただ否定を通じた神学のみであつて、(何も知らない)ということの彼方には何も無い。こうして、否定に応じた神学と観想に向けて駆け上がるためには、かの神的な光——あなた方がそれを何であると言ふとも——をも後にしなければならぬ。(Thyades II-3-50 [pp. 487, 26-489.31])

パラマスによるこの引用を信用するならば²²⁾、バルラアムにとって「神的暗黒」とは「否定神学」であり、これが「最も完成した観想」であることになる。そして、この否定神学、すなわち最も完成した観想によって到達できるのは、「何も知らない」ということだけだという。「かの神的な光」とは、この直前に引用されている擬ディオニュシオス『神秘神学』第一章第三節の文言「モーセは)すべての浄化が完了した後に、初めて様々の音色に響くラツパの音を聴き、豊かな光を見た。すなわち清らかに輝く流れる多様な光輝を見た」²³⁾にある光のことである。バルラアムは「この神的な光をも後にしなければならぬ」と

言っているわけである。たしかに、『神秘神学』の続く箇所擬ディオニュシオスは、モーセが「さらに群集を離れ、扱ばれた司祭たちに伴われて、神聖な登高の頂点にまで登りつめる」²⁴⁾と述べており、モーセが神的光を目にするのは登攀の道程においてであつて、その終着点においては無い。したがつて、バルラアムが言つたとされる文言は、「ヘーシユカストたちが見ると主張した光なるものは否定されるべし」の謂と解釈できよう。

以上のバルラアムの論を一言でまとめてしまふならば、最も完成した観想であるところの否定神学によって神の認識不可能性に至ることが人間にとって可能な最大限であり、ヘーシユカストたちの主張する光なども否定されるべきものに含まれるのであつて、ましてその光が神であるなどという彼らの主張は完全なる誤りである、ということになる。

ただし擬ディオニュシオス自身は、たしかに否定神学の肯定神学に対する優位を示すものの、先に挙げられた『神秘神学』第四、五章の否定辞の羅列の後、以下のように述べてこの書を終えている²⁵⁾。

原因そのものについては、我々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ているからである。

また同書第二章では、否定神学によつて「我々はかの不知と暗黒を見出す」と言われ²⁶、「すなわちすべてのものの中にあつて、すべて知られたものの中に隠されている不知を明らかに知り、すべてのものの中にあつて、すべての光のもとに隠された超越的な暗黒を観るのである」と結ばれる²⁷。さらに第三章では、否定神学の上昇につれて言葉が収縮し、「そして登りつめた後では、言葉はまったく響きを失い、語り得ぬものと完全に合一されるだろう」との文言を見出すことができる²⁸。つまり、「くでない」と否定神学によつて除去しながら進んでゆき、その結果、不可知論にとどまることが擬ディオニュシオスの意図したところではなく、否定神学の先に、その否定すら越えた「超越」の場を彼は思い描いているのである。その場において人は、「見出す」「明らかに知る」「観る」「合一され

る」と述べられており、このときにはすでに否定辞をも超越している、と言えるだろう。したがつて、熊田陽一郎が指摘するとおり、『神秘神学』は「決して単純に〈否定の道〉のみを説くものではない」²⁹。モーセの登攀が語られる第一章第三節では、「すべての知的活動を静止して神秘の暗黒のなかに入っていくことが命じられるから、知の否定が究極に来ることは確かである。しかし、それはあくまで、肯定と共に否定をも越えた境地なのである」³⁰。

一方、本節冒頭で見たようなバルラアムの言説からは「否定をも越えた超越」という要素は感じられず、どちらかというところ「認識不可能性」を前面に押し出した否定の道への傾倒が強い。そして、パラマスによる引用にあるところ、「神の暗黒」が「否定神学」のみを指し、「何も知らない」ということの彼方には「何もない」とバルラアムがもし本当に言つたとすれば、そこには擬ディオニュシオスを《改》釈したバルラアム自身の思想を看取すべきである。あるいは、神の光を強調した東方キリスト教神学に対し、神の暗黒を重視したと言われるラテン神学の気風³¹が、バルラアムの擬ディオニュシオス解釈に何らかの影響を与えた可能性もあるだろう。

さて、バルラアムについてはこのあたりで切り上げて、いよいよパラマスの反論に入ろう。今度は一転して、光の世界に引き付けた擬ディオニュシオス解釈をわれわれは目の当たりにすることになる。

二、パラマスによる反論

(二) 神学と観想の違い

パラマス自身が引用したバルラアムの擬ディオニュシオス解釈によれば、「最も完成した観想」と「否定を通じた神学」は同じものとして扱われていた。まず、この点に関してパラマスは明確な区別を設ける。

しかし、私たちに対立して語る者（「バルラアム」）は、いったいどのようにして、全ての精神πνεύμαに関わる活動を越えて（見る）ことなどは在り得ない、としたのだろうか。彼は言う、「除去に応じた神学よりもいっそう高尚なものは何もない」。しかし、おお親愛なるものよ、観想と神学は別ものである。なぜなら、神について何かを語ることと、神を得て、見ることは同じで
すらないからである。なぜなら、一方で除去による神

学は言葉 *λογος* であるが、他方、諸々の観想は言葉を越えてさえるからである。そして、このことを、言われえぬ事柄を開示された者は証したのであった。したがって、除去による神学もやはり言葉であるのだから、言葉を越えた観想は、これ（「除去に応じた神学」）をも越えているのである。言葉を越えたものを観想することができる人々は、これ（「除去に応じた神学」）を踏み越えてさえるのである。それは、言葉によつてではなく、神と万能の（霊）の——この（霊）が、私たちに「目が見ず、耳が聞かなかつたもの」を見ることを可能にするのであるが——わざと真理と恵みによるのである。 (*Thyades* II:3-49 [p. 487, 5-17])

パラマスはここでも、バルラアムが「精神πνεύμαに関わる活動を越えて（見る）ことなど、在り得ない」として、「除去による神学よりもいっそう高尚なものは何もない」と言ったという⁽²⁰⁾。そして、上でも見たように、バルラアムに就いて「否定神学」は「最も完成した観想」であり、「神学」と「観想」に特別な区別はされていない。

しかし、パラマスにとって「神学」と「観想」は別もの

である。なぜなら、一方で「神学」とは「神について何かを語ること」であり、「言葉」であるが、他方「観想」とは「神を得て、見ること」であり、「言葉を越えている」からである。したがって、「観想」は「神学」を越えている。

ここで重要なのは、観想の優位性が「神と聖霊のわざと真理と恵みによる」と解釈されていることである。本稿では詳しく触れることができないが、パラマスにとつて否定神学は「神を敬うものならば誰にでもできること」とされ、超自然的な恩恵を受けずとも可能なるものである⁽³³⁾。それに対して、観想の場合には、神と聖霊の力によらなければ、人間にとつて不可能なものと考えられている。祈りの〈技法〉を擁護し、その点では人間の側の努力を奨励しながらも、最後には必ず「神によつて」「聖霊によつて」「恵みによつて」という言葉を添えて、それによつて人間の意志に関わらない神の恩寵の力に寄りすぎる姿勢をパラマスは崩さなかつたが、ここにもその一貫した態度が認められる。

先に「言葉」と訳したギリシア語「*λογος*」は「論理」とも「理性」とも訳すことができる。「言葉」や

「論理」、「理性」を越えた「神の超自然」の領域が人間の内にもあることを決して譲らないパラマスと、否定を唱えながらも、その否定を通じて、最後まで「言葉」や「論理」や「理性」の領域から脱することはないバルラアムの対照的な姿がここに浮かび上がっている。

(二) 勝義の光

つづいてパラマスは、上でも述べた『神秘神学』第一章第三節にある「モーセが見たかの神的な光」、すなわちバルラアムが「それすらも後にしなければならぬ」と述べた光について、彼がその論拠とする擬ディオニュシオス自身「あらゆるものよりも優れている、と賛美している」と反論する。パラマスはこの光について、擬ディオニュシオスが別の著書『神名論』で記している光と同一視することによつて、擬ディオニュシオスがこの光を「後にしなければならぬ」など主張しているのではなく、「あらゆるものより優れている」と賛美しているではないか、と抗弁するのである。まずは擬ディオニュシオスの原文を見てみよう⁽³⁴⁾。

こうして神に充たされた我々の教師たちの隠れた伝承は聖書と対応しながら我々を照らし、その他すべての神となす光を我々に与えたのである。……中略……我々が不滅不死となり、キリストの形をもつ至福なる定めの場合に到着した時には、聖書にあるように「つねに主と共に、我々はあるだろう」⁽³⁶⁾。ここで我々は最も輝かしい閃光に充たされ、神の目に見える顕現が純粹な観照において我々を囲み照らす。あの最も神聖な変容において弟子達を囲み照らしたように。(擬ディオニシオス・アレオパギテース『神名論』第一章第四節)

この擬ディオニシオスの文言を受けて、パラマスは以下のように語る。

私たちとしては、かの光とは恵みの光であると主張する。それは大ディオニシオス自身が、「来るべき世のかの至福なる生において聖なる人たちを——あの最も神聖な変容において弟子たちをも〔輝かせた〕ように——つねに、永遠に、不断に囲み輝かせる」と言

っているものなのである。(Triades II:3-50 [p. 489, 4-8])

バルラアムが擬ディオニシオスの『神祕神学』を典拠に語る「後にしなければならぬかの光」を、パラマスはここで擬ディオニシオスの『神名論』に現れる「神となす」「最も輝かしい」光、また「タボール山における変容の」光と同一視し、それが「恵みの光」であると謳っていることが分かる。

こうして、「偉大なる光に反対する者ども(『バルラアムたち』)に、誰にも増して反対している人こそ、かのアレオスの丘から来た世界の最も明るい松明その人(『擬ディオニシオス』)である」なる宣告が下され、さらに擬ディオニシオスの別の書簡をめぐって解釈が繰り広げられることになる。

彼(『擬ディオニシオス』)は儀礼を執り行うドーロテオスに書き送って言っている。「神の暗黒とは、存在を越えた、光線の溢出の卓越による近寄りがない光である。神を知り、観るにふさわしいとされた者はすべてこの内に入るのであり、まさに見ることなく知る

こともないことによつて、〈見〉も〈知〉も越えたものに至る。そのさい、彼は一切の感性的なもの・知性的なものを後にしている、という事実そのものを了解しているのである。」したがつて、ここにおいて彼は、暗黒と光、見ることと見ないこと、知ることと知らないことを、同じものとして語っている。それでは、どうしてこの光が暗黒でもあるのだろうか。「光線の溢出の卓越ゆえに」と彼は言う。こうして、一方、勝義的には光なのであるが、他方、卓越という点では暗黒となる。感覚や精神の働きを通じて近づき見ようとする者たちにとつては不可視だからである。」(Triads

II-3-51 [p. 491. 8-20])

このテキストでパラマスが引用しているのは、擬ディオニシオスの『第五書簡』と呼ばれる短い手紙である。先に眺めたように、パラマスによれば、バルラムは擬ディオニシオスのこの記述を典拠に、神の暗黒すなわち神の認識不可能性と、「すべてのものを後にしなければならぬ」ことを主張したという。パラマスもまたこの『第五書簡』の言葉をほぼ忠実に引用しているが、おそらくパラマ

スの明確な意図によつて二文だけ、擬ディオニシオスの原文にある文言が抜け落ちている。パラマスによる引用に、擬ディオニシオスの原文にある文を補うと以下のようになる³⁶⁾。

「神の暗黒とは、存在を越えた、光線の溢出の超過による近寄りがたい光である。

A ・その内には神が住むといわれ、超越的な明るさのために目に見えず、それ自体近寄ることができないうところである。神を

知り、観るにふさわしいとされた者はすべてこの内に入るのであり、まさに見ることなく知ることもないことによつて、〈見〉も〈知〉も越えたものに至る。そのさい、彼は一切の感性的なもの・知性的なものを後にしている事実そのものを了解しているのである。

B ・そして彼は預言者のごとく言うのである、「あなたの驚くべき〈知〉は私を超え、あまりに高く到達できない」³⁷⁾と。」

これら二文が削除されたことから何が読み取れるだろうか。A の箇所では、神が住む場所である光が「目に見えな

「ἀόρατος」近寄ることができな「ἀργούρος」と言われ、**B**の箇所では、「到達できない οὐ μὴ δυνάηται」と述べられている。つまり、擬ディオニュシオスの原文通りに読むと、ここでは、神の光（知）を見ることやそれに接近することが、一見、否定されているように読めるのである。したがって、パラマスは引用にあたってこれらの端的な否定辞〈α〉〈ου μὴ〉を嫌い、敢えてこれらの文章を外して提示したと推察できよう。

続いてパラマスは、擬ディオニュシオスが「暗黒と光、見ることと見ないこと、知ることと知らないこと」を「同じものとして語っている」と言う。たしかに、擬ディオニュシオスの文章は、「神の暗黒は……光である。」「神を知り、観るにふさわしいとされたものはすべて……見ることとも知ることもない、ということそのものに至る^⑧」となっているので、主語述語の関係のみで判断するならば、パラマスの言い分はもつともである。しかし、パラマスが擬ディオニュシオスの原文から削った文を考慮に入れると、また、この箇所に続く擬ディオニュシオスの文章に鑑みるに、擬ディオニュシオスは、少なくともこの第五書簡では、「否定」つまり「神の認識不可能性」によって神を讃えて

いると判断するのがふさわしいように思われる。したがって、バルナムがこの箇所を典拠に「神の認識不可能性」を主張することは自然な流れであり、逆にパラマスは彼の主張に対抗するために、自分にとって都合の悪い文言をあらかじめ削除したうえで、彼自身の解釈を提示してみせたと見えよう。

さて、ここからが本題である。「どうしたらこの光が暗黒でもあるのだろうか」。パラマスは、擬ディオニュシオスが「光線の溢出の超過による」と言っていることを強調する。つまり、誤解を恐れずにパラマスの意を代弁するならば、「神の光はあまりに強烈で眩しすぎるので、人間は目が眩んでしまい、そのために光が暗黒のように見える」^⑨ということである。したがって、そのものとしては「光」なのだから、「勝義には」光である。「勝義には」と訳したギリシア語は *καθ' ἑαυτὸν* という副詞であり、「權威のある、正統的な、ふさわしい」という *καθ' ἑαυτὸν, αὐτὸν* 形容詞の派生語である。「主として」「つりあい良く」などとも訳すことができるが、この副詞が言葉に関して使われるさいには、「本来の意味では」の意になる。つまり、神的暗黒は「本来の意味では」（あるいは、「それ自体とし

ては〕光である、とパラマスは解釈するのである。しかし、一方でこの光はあまりに「卓越」⁴⁰している。何を卓越しているかという点、万物を卓越しているものであり、当然その中には人間の感覚や精神も含まれる。したがって、人間の感覚（目）にとつては「暗黒」に見える。それゆえ、人間が自らの「感覚や精神の働き」^{ヌーリス}によって、この光に「近づき、見よう」としても、その光は「見ることができない」と述べられるのである。

ということ、神の光は、たとえそれ自体としては光であつても、結局、人間にとつては「見ることが叶わないもの」なのだろうか。

(三) 神として、神を通じて、神を見る

すぐ上で引用したテキストに続いて、パラマスは以下のように述べている。

したがって、この勝義の光、つまり神の暗黒は、否定神学とは異なつたものであり、比較しようもなくそれ

（「否定神学」）を越えているのである。いや、それほどもでとは言わずとも、モーセが神を観ることにかけ

て、大衆を越える程度には越えているとしておこう。「しかし、この光に至つた者は、見かつ見ないのである」と彼は言う。見ながらにして見ないとはいかにしてか。それは、彼が言うには、見ることを越えて見るのであつて、一方で勝義には知りかつ見るのであるが、他方、精神と感覚のいかなる活動によつても見るのではないのだから、卓越という点では見えないということなのである。この、見もせず知りもせずに「見る」ということは、このような者があらゆる認識活動を越えているということによつて「見る」、という意味であつて、〈見〉も〈知〉も越えたものに至り、つまり、われわれの水準を越えた仕方で見かつ活動することである。人間の水準を越えた者になるのであるから、恵みによつて、すでに神ですらあり、神と合一した状態となつて、神を通じて神を見るのである。

(*Triades* II:3-52 [pp. 491, 21-493, 9])

ここではまず、擬ディオニシオスの言う「神の暗黒」とは「この勝義の光」であつて、バルラムが主張するような「否定神学」ではなく、「否定神学」をはるかに越え

たものである、というこれまでのパラマスの主張が確認できる。

次いで、「この光に至った者は、見かつ見ないのである」との一文^④の釈義に入る。

見ながらにして見ないとは、いかにしてか。それは、彼が言うには、見ることを越えて見るのであって、一方で勝義には知りかつ見るのであるが、他方、精神と感覚のいかなる活動によっても見るのではないのだから、卓越という点では見ないということなのである。

ここでも、先ほど神の光と暗黒について語られたのと同じ論法が採用されている。つまり、「勝義には見る」のであるが、「精神と感覚によつて見る」という事態を「越えて」いるために、「卓越という点では見ない」のである。このことを指して、「見ることを越えて見る」とパラマスは表現する。言葉を補うならば、「通常の見るといふ行為を越えて見る」の謂に解釈してよいだろう。「精神と感覚の活動」を「認識活動」と言い換えて、さらにこのようにも述べられる。

この、見もせず知りもせずに「見る」ということは、このような者があらゆる認識活動を越えているということによつて「見る」、という意味であつて、〈見〉も〈知〉も越えたものに至り、つまりわれわれの水準を越えた仕方で見かつ活動するということ

「精神と感覚の活動」すなわち「認識活動」を越えるということとは、「われわれの水準を越える」ことである、とパラマスは言う。そして、遂にこう宣言される。

人間の水準を越えた者になるのであるから、恵みによつて、すでに神ですらあり、神と合一した状態となつて、神を通じて神を見るのである。

この文言と同じ言い回しを、『聖なる仕方では修行するへーシユカストのための弁護』の別の箇所でもわれわれは見つけることができる。

この光の観想は合一であり、……略……光でありつつ、

光を通じて、光を見ながら、混じりけなく一化されるのである。(Trides II:3-36 [p. 459, 19-27])

これらの表現においては、主体と手段と客体が一体となつており、人は「もはや見ているのは神(光)なのか自分なのか分らない」境地に至っている。あるいは、人間は「神が神自身を見る(場)」となつていて、とも言えよう。東方の教父たちの「人間神化」思想が、パラマスにおいて、より鮮烈に前面に押し出されているのを、われわれはここに目撃する^⑧。

ところで、「精神と感覚の活動」や「認識活動」や「人間水準」を越える、と言われるとき、精神や感覚は排除・否定されているのだろうか。本稿は、そうではないはずだと考える。祈りにおける精神の役割や身体と身体感覚の意義をあれほどまでに擁護したパラマスが、最終段階で突如としてそれらを否定し去るとは、考えにくいからである。おそらくこの問いに答えるのが、「靈的感覚」という言葉であろう。「靈的感覚」という言葉自体は、パラマス以前から東方キリスト教の修道制において使われてきたものである。ここで詳しく論じることができないが、パラマス

はこの言葉を身体感覚が「聖化」されたものとして使用しているように見受けられる。つまり、人間が「神となる」と言われるような境地において、感覚や精神は排除・否定されるのではなく、それらも共に「神化」されるのである。つまり、パラマス本文中の「精神と感覚の活動」、「認識活動」、「人間水準」という単語の各々に「通常の」という言葉を補つて考えるべきであつて、「通常の」状態を越えて、それらは変容されとの謂であると、理解しておきたい^⑨。

おわりに

本稿では、神を見ることをめぐつてバルラアム・カラブ口とグレゴリオス・パラマスがそれぞれに擬ディオニュシオス・アレオパギテースの解釈を通じて自らの思想を展開させるさまを追つた。

擬ディオニュシオスその人は、その思想の色付けが非常に難しい人物である。それゆえにこそ、その偽りの出自を離れても、彼は後代の人間を惹きつけてやまないのであらうし、彼を解釈することには、解釈者自身の世界観が反映されてくるように思われる。

バルラアムとパラマスの場合、擬ディオニュシオス解釈に託されたそれぞれの思想は、少なくとも本稿における考察の限りでは、以下のようにまとめることができる。すなわち、擬ディオニュシオスの思想を仮に(一)肯定神学的、(二)否定神学的、(三)その両者を「超越」した、いわば「超越神学」的側面に分けるとすると、バルラアムが彼の否定神学(「神の認識不可能性」的側面に共感を抱き、そこに古代ギリシアの哲学者たちとの共通点を見出した一方で、パラマスは「観想」と「神学」を区別した上で、擬ディオニュシオスの思想を「否定を越える光の神学」として解釈し、もはや通常の人間的水準を越えた「神の(場)」としての人間を語った。その意味でパラマスは、擬ディオニュシオスの言う「超越」に引き付けた解釈を施した、と言えよう。

ビザンツ帝国の崩壊を目前に、ヘーシユカスム論争はパラマス側の最終的な勝利で幕を閉じる。しかし、かれらビザンツの正教徒たちの採った「光に満ち溢れる神と、その神にどこまでも接近していく人間」という世界観は、ロシアをはじめスラヴ諸国の正教会に豊かに引き継がれ、またギリシアにおいても、一八世紀の『フィロカリア』編纂に

見られるように、精神的拠り所としてつねに参照されてゆくことになる。このようなヘーシユカスムの歴史的展開を望見しつつ、本稿のむすびとしたい。

注

(1) ヘーシユカスムとは、東方キリスト教の修道制の中で発展した祈り(修行)の体系の一つである。ヘーシユカスムの中心は「イエスの祈り」を絶えず称えることによって、神との一致(神化)を目指すことであると云えるが、ある時期から、この祈りが「身体技法」を伴って実践されるようになった。こうして、パラマスの当時ギリシアの聖山アトスの修道院共和国の修道士たちの間で盛んになされたヘーシユカスムの実践とは具体的には次のようであった。すなわち、修道士たちは暗い独居房に一人で座し、顎と髭を胸につけ、臍に視線を定め、呼吸を調整しながら、「イエスの祈り」を絶えず称え続けるのである。この果てに、神の恩寵が下賜されるならば、彼らは神と合一し、またそのさいには神を光として見ることができる、と主張した。ヘーシユカストとは、狭義には彼らのこと

を意味する。そして彼らの主張するキリスト教的「正当性、正統性」を巡って勃発したものが、次第にビザンツ帝国を二分する大論争となった。これがヘーシユカスム論争である。このヘーシユカスム論争でヘーシユカストの代表として彼らを擁護し、ヘーシユカスムを初めて体系的に語ったとされるのがグレゴリオス・パラマスである。ヘーシユカスムの成立過程およびグレゴリオス・パラマスについてはすでに多数の優れた研究書が著されている。本稿もこれら先行研究に拠るところが大きい。以下に代表的なものを挙げる。

- Jean Meyendorff, *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959. (*St Gregory Palamas and orthodox spirituality*, translation by Adele Fiske, New York, 1974. 『聖グレゴリオス・パラマス——東方キリスト教の神秘生活——』、岳野慶作訳、中央出版社、一九八六年)・*Introduction à Grégoire Palamas*, (*Patristica Sorbonensia* 3) Paris, 1959.・*Byzantine Theology, historical trends & doctrinal themes*, New York, 1974. (『ビザンティン神学：歴史的傾向と教理的主題』、鈴木浩訳、新教出版社、二〇〇九年)。
- I. Hausherr, *Le hésychasme et Prière*, Rome, 1966.・*La méthode d'oraison hésychaste*, Rome, 1927.
- I. Gillet (Un moine de l'Église d'Orient), *La prière de Jésus*, 1951, 1974 avec plusieurs rééditions corrigées et augmentées

dans la collection (Livres de vie) aux Éd. du Seuil, Paris. (東方教会無名の修道者「イエススのみ名の祈り——その歴史と実践——」(古谷功訳)、あかし書房、昭和五八年)。

O. Clement et J. Serr, *La Prière du Cœur, Abbaye de Bellefontaine*, 1985. (オリヴィエ・クレマン、ジャック・セル『イエスの祈り』(宮本久雄・大森正樹訳)、新世社、一九九五年)。

大森正樹、『エネルゲイアと光の神学——グレゴリオス・パラマス研究——』、創文社、二〇〇〇年。・『祈りの系譜(一)』(一〇)——ヘシカズム研究、『祈りの方法論』、『新神学者シユメオンとその神秘体験』、『否定神学と人間の神化』、『エイコーン——東方キリスト教研究——』、新世社、所収)一九九三年秋〜二〇〇五年春。

久松英二、『祈りの心身技法——四世紀ビザンツのアトス静寂主義——』、京都大学学術出版会、二〇〇九年。・『イエスの祈り』の起源について、『「イエスの祈り」の発展史』、『エイコーン——東方キリスト教研究——』、新世社、所収)一九九五年冬、一九九六年冬。

(2) 「しかし、彼(パウロ)について信仰に入った者も、何人かいた。その中にはアレオパゴスの議員ディオニシオス、またダマリリスという婦人やその他の人々もいた。」(使一七・三四)

(3) この文書群はギリシア語の著作の中で、中世のラテン哲学者たちが最もよく読んだ本であったという。Jean

- Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959. (J・メイエンドルフ『聖グレゴリオス・パラス——東方キリスト教会の神秘生活——』(岳野慶作訳)、中央出版社、昭和六十一年、一〇二頁)。
- (4) 西欧においては、一五世紀のルネサンス期に入り、ヴァッラやエラスムスがその信憑性を疑い、一九世紀終わりにJ・ステイグルマイアーとH・コッホが別々に『神名論』第四章一八―三三とプロクロスの『悪の存在について』(De naturam substantia)の並行箇所を発見し、著者はプロクロスと同時代人か、それ以降の者であると断定された。『岩波キリスト教辞典』、岩波書店、二〇〇二年、項目「ディオニュシオス・アレオパギテース」(大森正樹、七六〇―七六一頁、参照)。
- (5) 『世界修道院文化図鑑』ファン・マリリア・ラボーア編著、朝倉文市翻訳監修、横山竹己・鐸山道剛・吉松美花翻訳、東洋書林、二〇〇七年、一七四―一七七頁。
- (6) Barlaam Calabro, *Epistole Greche*, ed. G. Schirò, Palermo, 1954, Studio Introductivo, p.14
- (7) *Ibid.*, pp. 24-25
- (8) 当時、神学・哲学のみならず天文学や外交問題に至るまで彼に教えを請う者たちがあつたという。彼は東西教会の合同企画の際には、ギリシア教会の代表として活躍し、アヴィニヨンに向いて教皇ベネディクトゥス十二世にも会っている。
- (9) Barlaam Calabro, *Epistole Greche*, ed. G. Schirò, Palermo, 1954, Studio Introductivo, p.15.
- (10) ラテン教会は、聖霊に関し、それまで「父から発出する」と銘記されていたコンスタンティノポリス信条(三八一年)に「……と子から Filioque」という文言を付け加えた。これに対し、コンスタンティノポリス総主教は信条の新たな付加を禁ずるエフェソス公会議の規則違反であるとして異を唱え、東西教会間で「フィリオクエ論争」が起こっていた。
- (11) Jean Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959. (メイエンドルフ『聖グレゴリオス・パラス——東方キリスト教会の神秘生活——』(岳野慶作訳)、中央出版社、昭和六十一年、一〇三―一〇四頁)。
- (12) その間、一三二六年にはテッサロニケで司祭に叙階され、その後の五年間はペロイアの近くに隠遁所を設け、週日はそこで孤独の内に祈りの生活をし、土日は共同体に戻り、奉神礼(ラテン教会で言うミサ)や聖務をとともにする生活を送った——当時このような半共同体的な生活形式を採用するヘーシユカストたちが多かったという。数名の修道者が一人の師のもとに集まって、いっしょに修行と祈りとに身をゆだね、土曜、日曜には、その所属する共同体の修道院に赴き、典礼と聖体拝領に与っていた

——が、一三三二年頃には再びアトス山に戻ったという。
(13) 底本として J. Meyendorff 批判校訂版ギリシア語原典(仏語対訳付き) *Grégoire Palamas, Défense des saints Néschistes*, introduction texte critique, traduction et notes, 2 tomes. éd. Jean Meyendorff, Louvain, 1959. をもさいた。

同著はそれぞれ違う時期に著された三部から成り、それぞれの部がさらに三章構成をとっている。この三×三の構成ゆえに、同著は「Triades」と呼ばれており、本論もそれを踏襲している。この全部で九つの章は、それぞれさらに節分けされている。したがって、例えば *Triades* I-3-16 とあれば、それは「聖なるしかたで修行するヘーシユカストのための弁護」第一部第三章第一六節のことを指す。以下本文でパラマスのテクストを引用するさいには、すべてこの表記に則っている。

(14) たとえば、ニュッサのグレゴリオスは「出エジプト記」を釈義した『モーセの生涯』においてこの神的暗黒について思索を巡らせ、「モーセは暗黒の内に入り、そこにおいて神を見た」と考えた。ここで暗黒は「輝く暗黒」と逆説的に表現され、「神を見た」ということは、「神的本性の観想されざるものたることを、明白に見る」ということであり、かくして人間は神へと向かつて無限に前進してゆく(エペクタシス)と語られている。Greotii Nyssemi, *Opera Omnia*, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, Vol.

VII, Part I. *De Vita Moysis*, ed. H. Musurillo, Leiden: E. J. Brill, 1964. pp.86-87. 『モーセの生涯』(谷隆一郎訳)『キリスト教神秘主義著作集一』所収、教文館、一九九二年、第二部観想一六二(一六九、八六(八九頁))。

(15) 大森正樹、「エネルゲイアと光の神学——グレゴリオス・パラマス研究——」、創文社、二〇〇〇年、七頁。

(16) 本稿のねらいは、バルラアム、パラマス双方の擬ディオニュシオス解釈を通じて、そこに現れる彼ら自身の思想を読み取ることであり、擬ディオニュシオス解釈の「正しさ」を判定することが目的ではない。扱われているテーマの難しさに加え、擬ディオニュシオス文書における撞着語法、あるいは両義的または矛盾する記述が散見される性質上、解釈者の数だけ異なった見解が存在することが予期される。本論は、バルラアムとパラマスが同じ擬ディオニュシオスという思想家に拠りつつも、そこから全く異なる解釈を導いてくる、その様を浮き彫りにする作業たらんとする。

(17) Barlaam Calabro, *Epistole Greche*, ed. G. Schirò, Palermo, 1954, III *Epistola*, pp.298.-299.

(18) Platon, *Platonis Opera*, ed. I. Burnet, Oxford, 1901, tom.II, *Parmenides*, 142 A2-5. 因みに、プラトンの原文には「直知的接触もなく、精神もなく」という句は見当たらないので、新プラトン派的伝統の影響下に、バルラアムが付

加したものと推測される。

p.348, 注1。

- (19) Platon, *Platonis Opera*, ed. Iohannes Burnet, Oxford, 1901, tom. II, *Parmenides*, 141 c. 5-7
- (20) Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Mystica Theologia*, in: *Corpus Dionysiacum II*, hrhg. von G. Heil & A. M. Ritter, Berlin/NewYork, 1991, SS. 148-149. 『神秘神学』（熊田陽一郎訳）『キリスト教神秘主義著作集1』所収、教文館、一九九二年、二七〇～二七一頁、第四（五章）以下擬ディオニュシオスからの引用は、熊田陽一郎訳に基づかせていただいているが、本稿での用語に合わせて一部単語を改訳している場合もある。
- (21) 擬ディオニュシオスは、肯定神学について『神学概論』の中で語った、と述べているが、そのような文書は現存していない。
- (22) バルラアムの手によるとされる本引用箇所について、バルラアム側の現在テキストに該当箇所は見当たらない。したがってわれわれとしては、パラマスによる引用をもって、バルラアムの主張とせざるを得ない。そのさい、当然パラマスによる引用の信頼度が問題になるが、Meyendorffは重複する引用箇所の一致性から判断して高い評価を与えている。Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, introduction texte critique, traduction et notes, 2 tomes, éd. Jean Meyendorff, Louvain, 1959,
- (23) Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Mystica Theologia*, in: *Corpus Dionysiacum II*, hrhg. von G. Heil & A. M. Ritter, Berlin/NewYork, 1991, SS. 143-144. 『神秘神学』（熊田陽一郎訳）『キリスト教神秘主義著作集1』所収、教文館、一九九二年、二六七頁、第一章第三節）。
- (24) *Ibid.*, S. 144 (邦訳二六七頁)
- (25) *Ibid.*, S. 149 (邦訳二七一頁、第四、五章)
- (26) *Ibid.*, S. 145 (邦訳二六八頁)
- (27) *Ibid.*, S. 145 (邦訳二六八頁)
- (28) *Ibid.*, S. 147 (邦訳二六九頁)
- (29) 『キリスト教神秘主義著作集1』、教文館、一九九二年「解説と解題」ディオニシオス・アレオパギテース、三『神秘神学』について、三三八頁。
- (30) *Ibid.*, 三八九頁。
- (31) 「ギリシア教父の伝承はタボール山の変容に代表される光の神学・光の体験を重んじたのに対し、ラテン教父はグッセマネの團の祈りに象徴される霊的暗黒を重んじてきた。」宮本久雄、『教父と愛智——ロゴス（言）をめぐって——』、新世社、改訂増補版第一刷、一九九〇年（初版一九八九年）、七三頁。Cf. V. Lossky, 『キリスト教東方の神秘思想』、宮本久雄訳、勁草書房、一九八六年、二七二頁。なお、大森正樹もその著書の中で、この論点につい

て Lossky を引用しながら考察を加えている。『エネルゲイアと光の神学——グレゴリオス・パラマス研究——』、創文社、二〇〇〇年、第一部第四章序および第一節「東方的精神と西方的精神」、七五〜七九頁。

(32) ちなみに、「除去 ἀφαίρεσις による神学」と「否定 ἀπόφασις による神学」はパラマスにおいては同義語として用いられているように見受けられる。

(33) Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, introduction texte critique, traduction et notes, 2 tomes, éd. Jean Meyendorff, Louvain, 1959, II-3-52, pp.491.

(34) Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, hrsg. B. L. Suchla, Berlin/NewYork, 1990, SS. 113-114. (『神名論』(熊田陽一郎訳)、『キリスト教神秘主義著作集一』所収、教文館、一九九二年、一四四頁、第一章第四節十四、十五)

(35) 一テサ四・一七

(36) パラマスによる引用で欠落している部分は、擬ディオニュシオス『第五書簡』から補った。Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula 5*, in: *Corpus Dionysiacum II*, hrsg. von G. Heil & A. M. Ritter, Berlin/NewYork, 1991, SS. 162-163. (『第五書簡』(月川和雄訳)、『後期ギリシア教父・ビザンティン思想』(中世思想原典集成三)所収、平凡社、一九九四年、四七一〜四七二頁。)

(37) 詩一三九・六

(38) 「観る」と訳したギリシア語は、*εἶδω*「見る」と訳したのとは *ὄραω* である。ともに「目で見る to see」が第一義であるが、前者は現在完了形で「理解する」「分かる」の意味を持つのに対し、後者はどちらかといえば知覚の一種として文字通り「見る」というときに使われることが多い。ここではパラマスは両者の区別を特に設けていないように感じられるが、単語が違うので一応訳し分けておいた。

(39) ニュッサのグレゴリオスも神的暗黒を光で、そしてプラトンも『国家』における比喩で、人間にとってイデアが「眩しくて見えなから」という事態を説明している。

(40) パラマスは擬ディオニュシオスの「過剰 *ὑπερβολή*」を「卓越 *ὑπεροχή*」に置き換えている。ここでは、ともに「何かを越える(超 *ὑπερ*)」という点に重心が置かれていることが肝心で、置き換え自体に特別な意図があるようには見受けられない。

(41) パラマスのテクストには「彼(三人称単数)は言う」としか述べられていないので、この一文を発した人物が誰なのか判然としない。J. Meyendorff は擬ディオニュシオスにとって訳しているが、この文言どおりの文は擬ディオニュシオス文書には見当たらない。新パラマス全集の校訂者であり現代ギリシア語訳者の N. Korfotou は擬ディオニュシオス『第一書簡』を参照するよう指示

しつゝ。Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula I*, in: *Corpus Dionysiacum II*, hrsg. von G. Heil & A. M. Ritter, Berlin/New York, 1991, SS. 156-157. (『第一書簡』(月川和雄訳)、『後期ギリシア教父・ビザンティン思想』(中世思想原典集成三) 所収、平凡社、一九九四年、四六八頁。「たとえ人が神を覩て、覩たものを理解したとしても、神自身を見たわけではなく、神に属するもので何か存在的で認識可能なものを見たにすぎない」) 本稿は、両校訂・訳者のように主語を擬ディオニュシオスとする解釈と同時に、『モーセの生涯』においてニュッサのグレゴリオスが發している文言「見ぬことにおいて見ることである」とパラマスによる引用文の比較から、ここでパラマスがニュッサのグレゴリオスを念頭においている可能性も残しておきたい。全体としては擬ディオニュシオス解釈の文脈にあるものの、さらにその上にニュッサのグレゴリオスを重ねることで、自らの主張の東方キリスト教的な正統性・正当性をパラマスはいっそう主張しているとも読める。 Cf. Greorii Nysseni, *Opera Omnia*, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, Vol. VII, Part I, *De Vita Moysis*, ed. H. Musurillo, Leiden: E. J. Brill, 1964, p. 87. (『モーセの生涯』(合隆一郎訳)『キリスト教神秘主義著作集1』所収、教文館、一九九二年、第二部観想一六三、八七頁)。

(42)

ただし、このときもやはり「恵みによって」という一言

が忘れずに付加されていることに注意が必要である。人間が神となるのは、人間の側の自助努力(=修行)のおかげだけではなく、あくまで神の自由な恵みの賜物である。この発想が人間神化の思想から抜け落ちれば、バララムが非難したように、ヘーシユカストたちを異端の誹りから弁護することは極めて困難なものになったであろう。

(43)

「靈的感覺」については、大森正樹、「エネルギーと光の神学——グレゴリオス・パラマス研究——」、創文社、二〇〇〇年、二五〇〜二六七頁、第三部第二章「靈的感覺」参照。