

神の本質の把握不可能性について

東方教父とトマス・アクィナスの解釈

大森 正樹

序

神認識に関して東方教会と西方カトリック教会とでは微妙な差異があると言われる。東方では、神の本質(神の何たるか)は天使にすら、ましてや人間には到底把握しえざるものであると言われ、他方、西方では例えばトマス・アクィナスは、至福な者は知性によって神の本質を見る¹、と言っている。これからすれば東方は神の「本質 = 何たるか」をまったく把握できないとしているのに対し、西方では若干の条件があるとしても、神の本質を見る、つまり捉えうると言っているわけで、両者の間には神認識に関して齟齬があることになる。これについて筆者はすでに、東方と西方(この場合はトマス)の考え方を、「見る」に関連する「把握する」という語からの考察を施すことによって、両者の考え方の特質を明らかにしうるであろうと述べたが²、それはまだまだ素描の段階であり、いわば一種の予感であった。今回、この問題を再度取り上げ俎上に載せ、吟味し直すことによって、東方と西方の神認識をめぐる根本的姿を描き出してみたいと思う。

¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.1.

² 拙著『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、2000年、106-107頁。ここでは本註1の『神学大全』第12問題第1項と第3項を問題として論じた。

一 東方教父 ダマスコスのヨアンネスの例

体系的神学を組み立てることの少ない東方教父にあって、唯一例外的に、ギリシア哲学を基盤として、体系的な神学書を編んだのは周知のようにダマスコスのヨアンネス(675頃~749頃)であった。彼はアリストテレスやポルフェリオスに基づいた論理学・哲学の書も著しているから、同じくアリストテレスに依拠することの多かったトマスと比較するのは相応しいことであろうし、また彼の思想が後代の西欧に与えた影響も大きいから、東西の比較には最適であろう。勿論彼は先行するギリシア教父の思想に忠実に従っていることも忘れてはならない。

さてここでは代表的な彼の著作、『知識の泉』³を考察の対象として取り上げる。彼は『ヨハネ』1.18の「いまだかつて神を見た者はいない。父の懐にいる方、独り子こそ〔神を〕示されたのである」をその論の冒頭に置く。ここにすでに彼の神認識の方向、すなわち神を見るということの不可能性を論じる態度が示されている。さらに「したがって、神性(to. qeíon)は名状しがたく(arrhton)、把握しがたいもの(akatalhpton)である・・・最初の祝福された本性(fusij)〔を失って〕以来、〔神〕がご自分を開示されない限り、神を知る者はなかった。それはなにも人間だけのことではなく、この世を超えた勢力、すなわちケルビムやセラフィムにとってさえそうである」⁴。だが「神の存在に関する知識は、本性的に(fusikwj)、すべての者に植えつけられているのである。・・・そして、〔神〕は、われわれの能力に応じて、まず律法と預言者を通して、次いでご自分の独り子、われわれの主、神、救い主、イエス・キリストを通して、ご自分に関する知識をわれわれに明らかにしたのである。したがって、われわれは、律法と預言者と使徒と福音書記者を通してわれわれに伝えられたすべてのことを

³ テキストは、P. Bonifatius Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos, II, "Expositio Fidei", Walter De Gruyter, Berlin, New York, 1973. 翻訳は、『中世思想原典集成 3』平凡社, 1994年, 所収の小高毅訳による(以下, Expositio fidei, 1;1,1, Kotter 7. と略記)。

⁴ Expositio fidei, 1;1,1, Kotter 7.

受け容れ、認識し、尊び、それらを踏み越えて探求することはしない。・・・したがって、すべてを知り、それぞれの益を考慮する〔神〕は、知ることがわれわれの益となることを開示したが、〔われわれには〕耐えないことは秘密にしたのである。〔開示された〕ことでわれわれは満足し、それらのことの内にとどまり、昔からの地境を移さず、神聖なる伝承を踏み越えることはするまい⁵。すなわち神の存在に関する知は人間が耐えうるが、神性（われわれの文脈では本質と言ってよいだろう）の知は耐えないもの、また知る必要のないことであることが当然の前提とされている。これは東方教父に共通の考え方である⁶。

このように人間の矩を越えて知ることへの願望には制限があるが、それはわれわれの言語の性格と関係する。すなわち「神について語ったり聞きたいと思っている者は、神に関すること（*qeologia*）であれ救いの営み（*oikonomia*）〔受肉〕に関することであれ、すべてが言葉で語りえないもの（*arrhta*）でも、すべてが語りうるもの（*rhta*）でもなく、すべてが知りえないものでも、すべてが知りうるものでもないことをはっきりと知らねばならない。知りうることと語りうることとは別々のことである。語ることと知ることが別であるのと同様である。そのうえ、神について漠然とわかったことの多くは、ふさわしく表現されず、われわれを超えたことについては、われわれのように語らざるをえないのである。このため、われわれは神について眠りとか怒りとか無頓着とか、手とか足とか、さらにそれに類したことを語るのである」⁷。すべてが語りえないものでも、語りうるものでも、また知りえないものでも、知りうるのもないということは、結局、われわれの言語による知の介入を阻んでいるというこ

⁵ Ibid., 1; I, 1, Kotter, 7-8.

⁶ 後に見るように、こうした見方は東方教父に共通であって、例えば、擬ディオニュシオス・アレオバギテースにおいても同じような表現が見られる。「したがって先に述べたように、存在を越えて秘められた神については、聖なる書から我々に神の仕方でも開示されたこと以外には、何事も敢えて語ったり考えたりしてはならないのである」『神名論』第一章第二節，PG 3, 588C. 訳は『キリスト教神秘主義著作集 1』所収の熊田陽一郎訳による。

⁷ *Expositio fidei*, 2; I, 2, Kotter 8.

となのだ。だから彼は知りえないと明言もしないし、知りうると明言もしない。どこか中途半端な言い方にこれは終始している。断言しないのはどちらか一方に発言が傾いたとき、そこに虚偽が混入することを恐れてもいるからだ。そのことのよい例は神について、怒りや無頓着というようなおよそ神にふさわしくない言葉を使うところに現れている。しかしもしそのような少し突き放した言い方を避けるとすれば、ヨアンネスが先の文の後で述べるように⁸、神が全能であるとか、永遠であるとか、元なく、終わりもないといったような一見優等生的発言をもってくることになる。しかしこの言表もある程度神の何であるかを表していると言えるだろう。究極的な「神の何か」ではないにしても、通常はこれで十分であって、先に上げたような特質をもつものが神なのだとなつてしまえばいいのである。

逆に言えば、問題は神について語りうることは何かということになる。勿論、それを表現してみれば、永遠や元や終わりが無いということになるのだが、彼によれば、語りうることは、神が「本性に即して何であるか」ではなく、「何でないか、あるいは対立するものとして区別されるものらの何か」、「〔神の〕本性と活動(energeia)に付随するものらの何かとの関係」であって、ここから神の名としてふさわしいのは「在る者」(ὄν)これは神の存在とその存在の本質を表現するとヨアンネスは言う)であり、「神」(θεός)これは語源的に「ティン・走る」や「アイティン・焼く」や「テアスタイ・観照する」に由来し、神の活動を表現する)である⁹という考えが出てくる。

だが問題はこの肯定的言表にどこか満足できない者の存在なのであるが、仮に、その者が、そこから一歩進んで、永遠で元なく、終わりもないのが神であると言うが、それはいったい何なのか(ousia)と問うと途端にわからなくなるというのがヨハンネスらの態度なのである。つまり「旧約と新約聖書の神聖な言葉を通して、語られ、あるいは明らかにされたことで、神にふさわしいかた

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., 9; I, 9, Kotter 31-32.

ちでわれわれに告げ知らされたこと以外は、神について何も語ることも、完全に認識することもできない」¹⁰のである。もし旧約聖書や新約聖書をよく吟味したり、探したりして、そこに神に関する言表を何か見つけたら、それで充分ということで、それより先は問うべきではない、と言っている。つまりそれより先の問いの道は閉ざされているのである。

しかしこのような事柄にはそうした負の側面だけではなく、正の側面というのも当然あって、人間は「神が存在する」ということを認識することはできると、ヨアンネスは言う。勿論現代人なら一番気になること（つまり神が存在すること）を、彼は天然自然の現象や調和や聖書の教えるところに従っていわば無条件に肯定してはばからない。キリスト教徒にとってだけでなく、ギリシア人にとってもこれは自明だとさえ言う¹¹。ただ神の本体 (ti, esti, katVousian) と本性 (fusij) についてはそうではない。それは把握不可能 (akatalhpton) であり、認識不可能 (agnwston) なのである¹²。そこで結論的な言い方では、神が「生まれざるもの、元のないもの、不可変のもの」云々は「〔神が〕何であるかを指摘するのではなく、何でないかを指摘するにすぎない。」、じっさいものの本体が何かを語ろうとすれば、まさしく何であるかを語らねばならないのだが、神の場合は違うのだということになる。それは語ることが不可能だからだ。不可能というのは、たとえ人間が数万語費やして、語ったつもりになっても、それは空しい音響で終わるということで、何ほどのものをも示しえないということである。だから神については、「あらゆるものから分離させることで推論を進めるほうがふさわしい」が、それは「神は存在するものの一つ」などではなく、存在自体をも超えるからであって、一般に〔人間の〕「認識 (gnwsij) は存在するものに関わるから」¹³である。そこで最終的にはこう言われる。「神性は無限

¹⁰ Ibid., 2; I, 2, Kotter 10.

¹¹ Ibid., 3; I, 3, Kotter 10-12.

¹² Ibid., 4; I, 4, Kotter 12.

¹³ Ibid., Kotter 13.

で、把握しえないものであり、把握しうるのは〔神性〕のこの無限性と把握不可能性のみである。神についてわれわれが断定的に語ることは何であれ、本性ではなく、本性に関わること (ta. peri/ thū fusin) を明らかにするにすぎない。・・・さらに、神について断定的に (katafatikw) 言われることでも、それらは絶対否定の意味をもっているのである。たとえば神における闇について語るが、われわれは闇を考えているのではない。むしろ光ではないということであり、光を超えているということである」¹⁴。こう言って、ヨアンネスは否定神学の様相を色濃く表した表現で締めくくるのである。

二 その他の東方教父より

このような神認識へのアプローチはヨアンネスをはじめ東方教父の常套手段のようである。事実、メイアンドルフはその著『ビザンティン神学』の「アポファティック（否定）神学」を扱った項で、擬ディオニュシオスから始まり、カッパドキアの教父を経てグレゴリオス・パラマスに至る東方神学の特徴を述べているが¹⁵、そこでニュッサのグレゴリオスの『雅歌講話』から引用して、この否定神学的手法の機微を尽くそうと試みる。それによれば「このようなわけで、靈魂は再び立ち上がり、都市と呼ばれる精神的天上世界を、精神を通して遍歴する。・・・彼女〔靈魂〕は、天使の宇宙的な全位階を尋ねながら歴り歩く。しかしいくら多くの善を見出しても、尋ねる方を見出さないの、天使たちが自分の恋人の行処を知っていると思ひ込み、彼らに「わたしの靈魂の愛する方を、あなたは見ませんでしたか」と問う。しかし彼らはこの問いに沈黙してこたえない。彼らはその沈黙によって、自分たちにさえ、彼女の尋ねる相手は把握し難いことを示す。そこで彼女は思案しつつ天上の諸都市を歴る。だが思惟的で非物体的なものの中にも、恋人の面影を見出せないの、今や見出し

¹⁴ Ibid.

¹⁵ John Meyendorff, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, 1976, 11-15.

たものをみな放棄して、次のことを知るに到る。つまり、彼女の尋ねる方は、それが何であるかということが知られないという仕方でのみ知られる、ということ¹⁶。

この否定的知り方は何かを頼りとして知るということではない。頼りとするものが一切ないという認識に立ったとき、はじめて思い知らされるという形で、つまり諸都市を苦勞して経巡ったあと、万策尽きたところに否定的知が現出する知り方なのである。つまり神探究の知的努力（諸都市を経巡ること）が無に帰するとき、しかし知的探究という行為があったればこそ、知らしめられることである。ここではあくまで知ることを求めるという、人間の側の能動的行為が前提となっている。なんらかの行為によるプロセスなくしては、この否定知は得られない。メイアンドルフはこのプロセスを評して、「この除去のプロセスは神を知るために必要な段階であり、これは知的（intellectual）なプロセスではあるが、また靈的な浄化である」と言っている¹⁷。すなわち神を知るという行為は、知的行為であるとともに、靈の浄化という修行的側面をもつ。つまり知と靈は二つでありながら、分離しえないものとしてある。この見方は東方教父の特色と言ってよい。

そして先の註6にも触れたことがグレゴリオスにおいても生じている¹⁸。すなわち「だから神についての論議において、ウーシアが探究されるときは、沈黙のときである。しかしなんらかよきはたらき（*energeia*）に関することであるときは、その知識（*gnōsis*）はわれわれのところまで下ってきて、そのときは言葉を限度まで使って、〔神の〕驚くべきことを告げ、業を詳しく語り、そのあまねき力を語る時なのである。だがこれを超えることがらにおいては、被造物はその限界を越えて出ていくことは許されず、自らが知るかぎり満足すべき

¹⁶ Gregorius Nyssenus, In Canticum Cantico, Oratio VI, ed. H. Langerbeck, Leiden 1960, 182-183. 訳は、ニュッサのグレゴリオス『雅歌講話』大森、宮本、谷、篠崎、秋山訳、新世社、1991年、150頁所収の宮本久雄訳による。

¹⁷ Meyendorff, *ibid.*, 12.

¹⁸ Meyendorff, *ibid.*, 14. の指摘による。

なのである。というのはもし、われわれの論拠によれば、被造物がけっして自己自身を知ることなく、また魂の本質や、身体の本性とといったものを把握しないなら、つまり存在するものがどこに由来するか、「ものが」どこから互いに生成しあうか、どうして非存在が存在を得、どうして存在するものが非存在へと移行行くのか、なぜこの世界では反対のものからよく調和されるのか、といったこと〔を把握しないなら〕、たまたもし被造物がそれ自身を知らないのなら、自己を超えるものはいかにして十分に語られるのか。従ってそれらについては沈黙の時である。というのはそれらにおいては沈黙ははるかによいかからである。語る時とは、それを通してわれわれの生が徳に向けて前進するときなのだ。われわれの主、キリスト・イエスにおいて、栄光と力は世々にいたるまで。アミン。」¹⁹。

ここでもまた知りうることについては言葉のかぎり尽くして語るべきであるが、しかし人間の則を超えることについては堅く口を噤むということが述べられている。この傾向は東方キリスト教精神圏においては、ひととき厳しく守られている。同じメイアンドルフがやや皮肉に引用するパラマスの論敵、西方イタリア南部からビザンティン帝国の首都にきたギリシア人修道士、バルラアムについても、このことは当てはまる²⁰。バルラアム自身はイタリアにおいて学知を形成した結果、天文学や論理学などに精通して、ビザンティンの霊性のみを重んじる修道者とは趣を異にする風情をもっていたが、それでも神認識に関しては東方の人間として語っている。つまり神の本質の理解は人間には深く閉ざされていることは、バルラアムによれば、パラマスの指摘を俟つまでもなく、すでにしてギリシアの賢人たち、すなわちピタゴラス、パンタエネトス、カルミデス、フィロクセヌス等々が承知していたことだ、と言うのである²¹。

¹⁹ Gregorius Nyssenus, In Ecclesiasten. Homilia 7, PG 44, 732CD.

²⁰ Meyendorff, *ibid.*, 13.

²¹ *Ibid.* バルラアムのテキストは、Barlaam Calabro, *Epistole Greche, i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, studio introduttivo e testi a cura di Giuseppe Schirò, Palermo, 1954, 298-299.

メイアンドルフはこの件についてはパラマスもバルラアムに同意するが、しかしギリシアの哲学者による形式的、知的「アポファティズム(否定神学)」は聖書のいう「超越」概念と大いに異なる。なぜと云って聖書では、超越はむしろ人をして生ける神としての知られざる者との積極的出会いへ、また「知識より偉大な観想」へと導くのであって、神は知られえないと言って、そこから神との関係を絶つようなことはしないからだと言うのである。だからギリシア思想に拠りすぎたバルラアムはキリスト教の真意を解していないのだと言いたいわけである。

パラマスやメイアンドルフのバルラアムへの批判はそれとして、バルラアムにも意見を言わせるべきであろう。バルラアムはパラマスへの反論を述べた書簡で自己の意見を開陳する。そうするとメイアンドルフが引用した部分よりも先の方に興味を引く文章が見つかる。それによると、パラマスは「バルラアムが哲学の教えの守護者(つまりギリシアの哲学者は)は神の卓越性を理解した(katanenohkotaj)として賞賛し、一方ケルビムにとっては神の卓越性は理解できないと言っている」として、非難している。逆にバルラアムはこのような物言いがパラマスの姦計だと言う。そこでこの問題、つまり「神の卓越性を理解するということ」については二重の仕方で解せねばならない。すなわち(1)人はヌースにおいて神の卓越性を解した(perieilhfe, tij), という場合。(2)人が神の卓越性は一切の把握(katalhyij)や知解作用を超えると判断するなら、それは神が無限であるということ把握する(katalhpton)ということになる。(1)の意味では、人間も天使も神の卓越性を理解しえないが、(2)の意味では、天使も人間もそれを理解するのだ。ところがパラマスは(1)の意味をすべてに適用して、相手を陥れようとしているのだ、とバルラアムは言う²²。従って自分は間違ったことは言っていない、というのがバルラアムの言い分である。

こうなるとどちらがどちらを陥れようとしているのか、少しわかりにくくな

²² Barlaam, *ibid.*

るが、もしバルラアムのような知り方の区分というようなものが可能とすれば、バルラアムの論も十分に成り立つであろう。知り方に相違があることを念頭において、バルラアムもまた東方的神認識の原則は守っていたということになるからである。

三 トマス・アキナスの考え

以上東方の思考傾向の代表的と思われる人々の考えを示した。ついで西方キリスト教思想の代表者であるトマス・アキナスの考えを見ていこう。

トマスはその『神学大全』第1部第12問において、人間の神認識について論じている（『神はわれわれによってどのような仕方で認識されるか』）。ここでは問題が十三の項に分けられているが、われわれはその中で重要と思われるものに限って見て行くことにする。ところですでに本論文の冒頭でトマスに触れ、「把握」という概念が重要であると述べた。この「把握」については、第七項で詳しく論じられているが、その前に第一項、第三項も重要なポイントを含んでいると考えられるので、それらを順次見ていくこととする。

A．第一項

さて第一項は『(ある)被造的な知性は神をその本質において見ることができるか (Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.)』²³という問題であるが、ここでは天使や人間の知性 (intellectus) が神を本質によって (per essentiam) 見ることができるかどうか問われている。異論は四つあるが、二つは名指して東方教父、すなわちクリュソストモスと擬ディオニシオスの見解 (第一異論, 第三異論) であるとされる。この両者の見解はこ

²³ 本問題のトマスの翻訳は創文社版の高田三郎訳に従い、適宜山田晶訳（『世界の名著 続5 トマスアキナス 神学大全』, 中央公論社, 1975年, 315-368頁所収）を参照する。

れまですでに見てきたところと相違ない²⁴。他の異論は一つが「無限」を神に適用し、無限なものは知られえない（第二異論）とするもの。もう一つは認識者と認識される者の釣り合いであって、人間と神の間にはその釣り合いにおいて根本的な不均衡があるというもの（第四異論）である。

反対異論は『ヨハネの第一書簡』第三章（2節）の神の子の来臨の折には、「われわれは神をそのあるがごとくに見るであろう」という聖句を根拠としている。

これに対するトマスの解答はこうである。ものはそれが現実態にあるのに従って、知られうるものであり、この意味で神は最高度の現実態、つまり純粹現実態であるから、「それ自体としては」最大度に知られうる。ところがこの「知られうるもの」が知るものの知性をはるかに超えれば、知ることは不可能だと、すなわちいかなる被造的知性も神の本質を見ることはできない、と結論する者が出てくる。しかしトマスはその説に賛成しない。トマスは、それは *inconvenienter* だと言う。その根拠は、トマスの知性に対する大きな信頼感である。人間の人間たる所以を知性に見出すトマスにとって、人間の究極的幸福は知性認識のうちに成立する。もし神の本質を見ることができなければ、人間の至福は神においてあるとは言えなくなる。それでは人間は決して幸福にはなれないということである。神に造られたものとしての人間はその本源に何らかの仕方で触れることができなければ、永遠の不充足の中に置かれるからである。これは信仰の教えるところであると彼は言う。加えて理性の面からも、もし原因をどこまでも探求したいという欲求が満たされないなら、こうした自然的欲求もまた空しく潰え去るの他はなくなるであろう。

つまり被造的知性が神を本質によって見るということができないという見解は、理性の面からも、信仰の面からも退けられるということになる。それは不都合だから「至福な者」たち（ある被造的知性）は神の本質を見ると結論する。

さてそこでわれわれの関心としてはトマスが先に挙げた東方教父たちに対し

²⁴ 論拠はクリュソストモスが『ヨハネ福音書註解』（PG 59, 98）で、擬ディオニシオスはその『神名論』第一章（PG 3, 593A）および第四章（697A）である。

ていかなる解答をしているかである。異論解答の第一、第三ではこうなっている。第一では教父たちが、神を見たものは誰もいない、と論じていたのだが、トマスは、教父たちはいづれも「把握という見る」(visio comprehensionis)について語っているとす。その証拠として両教父とも異論が引用する文言の前後において、この「把握」という言葉を使っていると言うのである。トマスの引用によれば次の通りである。まず第一異論のクリュソストモスは Deum nemo vidit unquam.の注釈として、こう言っている。すなわち Ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec angeli viderunt nec archangeli: quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabile est? これに関するギリシア語原文は次の通りである。Epei. auto oþer estin o' Qeoj(ouv monon profhtai(aʎl' oude. aggel oi eidon(oute arcaggel oi [- 中略 -] H gar ktisth. fusij aþasa pwj kai. Ideiñ dunhsetai ton aktiston;この中略部分があることから、トマスはクリュソストモスを自分の論に必要な部分のみ引用していることがわかる。そして第一異論解答のクリュソストモスはこう言う。 Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem, tantam quantam Pater habet de Filio. これに関するギリシア語原文は次の通りである。 Gnwsin gar entauqa thn akribh/legei qewrian te kai. katalhyin(kai. tosauthn oþhn o' Pathr exei peri. tou/ Paidoj.²⁵

ところで擬ディオニシオスの論拠はこうである。これはトマスが第一異論解答では、異論に掲げたものの前に論拠があるとしているので、トマスが問題として取り上げる順序を逆にして、原文どおりに並べてみる。Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia. これのギリシア語は ,kai. prolhptikh, pasi de. autoj kaqolon alhptoj, kai. ote aisqhsij authj estin(oute fantasia(oute doxa(oute onoma(oute logoj, oute epafh(oute episthmh))))))²⁶。

²⁵ Ioannes Chrysostomus, Homilia 15, PG 59, 99.

²⁶ Pseudo-Dionysius, De divinis nominibus, PG 3, 593A.

また第三異論によれば、「被造的知性の認識が及ぶのはあくまで実在するもので、知性が捉える第一のものは有である。ところで神は実在するのではなく、実在するところのものを超えたものだ」と、ディオニュシオスは言っている。だから神は可知的なものではなく、いかなる知性認識をも超えている」²⁷。この典拠となったディオニュシオスは、*Eivde kai uper panta ta onta estin ...tagaon.* と言う。つまりここでは「善」が一切の存在者を超えるならば、と言っている。この「善」を異論では「神」としているが、その違いそれ自体は特に大きな問題ではないであろう。これに対してトマスは「ここでの実在しないという意味は、神がいかなる仕方においても実在しないということではなく、神が自らの存在であるかぎり、いっさいの実在するところのものを超えているということ、いかなる仕方でも認識されることはできないということではない。神はあらゆる認識を超出したもので、すなわち把握されないということである」²⁸と答える。ここにも「把握」という言葉が使われている。

B．第三項

ここでのトマスは特に「把握」という言葉を使っているわけではない。第三項の問題は「神の本質は肉体的な眼によって見られうるか」(*Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus.*) であって、トマスは肉体的眼によっては神の本質を見ることはできないと言う。先の拙著でここを取り上げたのは、東方のヘシカズムで修行者は肉眼で神を見られると言われていたのを、パラマスの論敵であるバルラアムが論難したことに関連してであった。パラマス自身は、その見たというのは神の本質ではなく、あくまでも神の働き（エネルゲイア）で

²⁷ S,Th. I-12-1, arg.3 ; intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium : primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius. Ergo non est intelligibilis ; sed est supra omnem intellectum.

²⁸ S,Th. I-12-1, ad 3 ; quod Deus non sic igitur non existens, quasi nullo modo sit existens: sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omne cognitionem excedat : quod est ipsum non comprehendi.

あるとして、バルラアムの反論をかわそうとする。ところで第三項の問題は「神の本質を見る、云々」であるのに、トマスは「神を見る」ということは言っても、「神の本質を見る」という言葉を使っているのは、第三異論解答においてのみである。しかし本文中「栄光の座にある眼が」と語っているので、通常の、肉眼でないことは明らかだから、これには「神の本質」ということが含意されていると解すべきであろうか。これは問題として残るが、今は、「神を見る」と言う意味は「神の本質を見る」ということであると解しておこう。

本項で、トマスは感覚や表象力 *imaginatio* が神を見るということをきっぱりと拒絶し、そのかわり知性 *intellectus* のみが神を見るのだと結論する。しかし注意すべきは、第二異論でアウグスティヌスが栄光の座に高められた眼は卓抜な力をもち、非物的なものをも見ることができると言っていることに対する解答である。それによれば、アウグスティヌスは栄光の座にある眼が非物的なものを見ることができるとすれば、それは全く別な能力をもった眼であると言っているとし、加えて、彼によれば、その見方は造られたものによって、神の見えざるところを悟るという仕方ではなく、現在、生きている人々をわれわれが生きていると信ずるのではなく、生きているのが見てわかるのと同じ仕方であると言っているとトマスは言う²⁹。本項で、トマスは感覚や表象力 *imaginatio* が神を見るということをきっぱりと拒絶し、そのかわり知性 *intellectus* のみが神を見るのだと結論する。さらにその見る仕方の説明が「あたかも今の世において」のようだということは、この見る事態は「今の世において」は起こらないということでもある。つまり至福者の *visio* はこの世においてではない。しかしともかくトマスによれば、来世において至福者は神を本質において見るのである。

²⁹ Thomas, *ibid.*, q.12, a.3, ad 2; Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam.

C . 第七項

さて問題の第七項である。これは「神を本質よって見る者は神を「把握している」のであるか」(*Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendit.*) という問題である。トマスは結論的に、いかなる被造的知性にとっても、神を把握することは不可能であると断ずる。

つまりトマスは「把握」ということを極めて厳密に考えているのである。すなわち「ものは完全に認識されてのみ、はじめて把握されるといわれる」(*sciendum est quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur.*) ので、「それが可認識的であるまさしくそのかぎりをつくして認識されるに及んで、はじめて完全に認識される」。すなわちここでは臆見が排除されているということである。だから「被造的な如何なる知性といえども、それによってこそ神の本質が可認識的であるごときそうした完全な仕方における、その認識にまで到達」しえない。その理由は「ものはそれぞれ、それが現実的な有たるかぎりにおいて可認識的である」が、神は無限的に可認識的であって、被造物は神を無限的に認識できない。被造物が神の本質を多少の如何を問わず認識するのは、栄光の光の助けによるが、栄光の被造的な光は被造物にあって、けっして無限なものではない。だから被造物が神を無限には認識できないのである³⁰。

そして第一異論が『ピリピ書』にのっとって、パウロは神を「把えて」*comprehendam* いるというのに対し、「把握」に二通りあると言う。すなわち(1) 厳密な意味において。それはものがそれを把握するところのものの中に含まれる(*secundum quod aliquid includitur in comprehendente.*) 時である。この場合、神は知性によろうが何によろうが把握されえない。有限は無限を捉え得ないからである。トマスは、目下問題としている「把握」はこの意味においてであると言う。(2) は広義の把握であって、「追求」に対立する。例えば何者かに対して腕を差しのべて 相手を捉えれば、それを把握したと言いうる。

³⁰ Thomas, *ibid.*, q.12, a.7, c.

この意味では神は至福者により把握されている（この後で把握は魂の婚資であるという関連説明があるが、省く）。

第二異論は「把握されるとは、すっかり全体が見られて、それに属する如何なるものといえどもこれを見る者の眼から隠されていることのないごときものの場合」というアウグスティヌスの言葉に拠って、神を本質によって見る者は、神が単純なものであるゆえ、全体が見られる、というものであった。これに対しては、まず「神は把握されえないもの *incomprehensibilis*」であると断言する。その理由は神はそれが *visibilis* であるほどそれほど完全な仕方で見られるということがないものだ、ということである。これを証するものとして、さらにアウグスティヌスが「ものの全体が把握されるとは、それに属するどんなものも隠されることなく、つまり辺際がすっかり辿れる、すなわちそのものの辺際を完全に見通される」場合をいうのだと付け加えている。

第三異論は、神を本質によって見る者は、見られるものの側からも、見る者の側からも「全体的」に見ると言いうる、というものであった。その理由は、見られるものの側では、神を本質によって見る者は神をあるがままに見ているから、全体的に見ているし、また見る者の側からは、神の本質を見るのに、見る者の知性能力の全体をもってするからだと言う。これに対し、トマスは「全体的に」というのは、対象の様態をいうので、対象の様態が認識主体の様態ではないということがこの場合に当てはまると言う。つまり神を本質において見る者は、神が無限的に実在するもの、無限的に可認識的であるものということを見るが、しかしこのような無限の様態は認識主体には適合せず、認識するものが決して無限的に認識するものではないということにあるとする。

これは把握が「完全な認識」であるということ踏まえての異論なのだが、トマスは認識する者と認識されるものの根源的相違を踏まえて反論したわけである。

四 「把握」とは何か

さて以上で、トマスの神の本質の認識をめぐる問題から主要な部分を抽出し

で、それを概観してみた。その結果、「神の本質を見る、云々」ということは、やはり「把握」という概念と密接に結びついていことが理解できた。そこでもう一度この「把握」について、東方教父とトマスのそれぞれの場合について考えてみたい。

トマスは「神を見る」ということについて、「把握という見る」(visio comprehensionis)が問題だと言ったわけだが、最初に見たヨアンネスは『ヨハネ』1.18をまず取り上げて、「神を見たものは御子以外はいない」という聖句を冒頭に掲げ、それから神は「把握しがたいもの」とであると述べていた。従ってトマスが「把握という見る」と言ったことは、この神学的伝統を正確に受けとっていると考えられる。ただその際、「見る」ということが限定されて、あくまで「把握という意味での」を付加したことはトマスの透徹した眼が捉えた結果であろう。トマスに言わせれば、東方教父たちが直接「見る」と言わないで、「把握しがたいもの」と言ったその言葉の奥には、「見る」がすでにして含意されていたと見ていたのである。それは見神(visio Dei)が問題になっている以上当然のことと言えばそうなのではあるが、やはりトマスが「見る」と「把握」を結びつけたところが重要であろう。

ところで「把握」はギリシア語では,katalhyijでラテン語ではcomprehensioである。katalhyijはkatalanbanwという動詞に由来するが、意味は「掴む」「抑える」「捕らえる」「捉える」「理解する」ということで、われわれの文脈から言えば「捉える」「理解する」が当てはまる。ここでkataという接頭辞がついているわけだが(kata-lanbanw)、この接頭辞は色々な意味をもっている(例えば、下方に、応じて、向かって、対して、逆に、強調、し尽くす、見下す)³¹。ここでは文脈上、「強調」あるいは「し尽くす」という意味あるいはニュアンスをもつとするのが適切であろう。従って「しっかりと掴むこと」「十全に捉えること」となるであろう。またバルラアムも理解や把握については,katanenohkotojとかperieilhyeとかを使っているが、いずれもkatanoewとperilanbanwで、前

³¹ 古川晴風編著『ギリシャ語辞典』, 大学書林, 1996年, 578頁。

者は kata-noew (知る noew に接頭辞 kata がついたもの), 後者は *lanbanw* に *peri* がついていて、*peri* は「まわり一面に、ぐるりと一回りして」³² という意味であるから、捉えることの十全さを示している。従って、バルラアムも *katalanbanw* と同質の言葉を使っていると考えられる。

他方で、*comprehensio* は *comprehendo* に由来し、これも *com-prehendo* と分けられ、*prehendo* は上述の *lanbanw* と同じく、「掴む」である。それに前置詞 *com(cum)* がつく。この *com(cum)* も Lewis and Short の辞典では、動詞と複合する場合は、字義通りに「ともに」「一緒に」という意味と「完全な」「完成した」といった意味を当の動詞に付与することになり、本辞典では *to lay hold of something on all sides*³³ となっているから、「あらゆる方向から掴む」であり、「いっしょにつかむ」「しっかりつかむ」³⁴ という意味になる。すなわち「完全に掴む」ということで、山田訳の『神学大全』でははじめからこの言葉を「完全に把握する」³⁵ としている。以上のことからギリシア語、ラテン語とその言語は違っていても、*katalhyij* と *comprehensio* は実は同じ内容を表していると見てよいと考えられる。従って、ヨアンネスが神は「把握しがたいもの *akatalhptoj*」と言い、またトマスが神は把握されえないもの *incomprehensibilis* と言っても同じことを否定するのである。

そうすると東も西も至福者であれ、被造物は神の本質を「完全には把握できない」ということでは一致しているのである。とすれば、にもかかわらずトマスが、たとえ至福者であれ、神の本質を見ることができると言っているのはどうしてであろうか。これこそ東と西の思想の齟齬を物語るものではないのであろうか。つまりトマスは神の本質に関して、「把握という意味での見る」という

³² 同書, 867 頁。

³³ Lewis and Short, A Latin dictionary, Oxford, 1966, 394.

³⁴ 田中秀央編『羅和辞典』, 研究社, 1981 年, 131 頁。

³⁵ 山田訳, 318 頁。

ことはできないが、「把握という意味ではない見る」は可能であると言っていることになるのであるから。

五 以上から引き続く問題

では今一度、第12問題の各項におけるトマスの解答をまとめてみよう。

すなわち、至福な者は、神の本質を見るが、それは肉眼によってではなく、知性によってであり、このことは地上の生においては実現しない。しかしながらその「神を見る」は「神を把握する」ことではない。また見る場合でも、神の栄光の光という知性の増強・強化（従って知性により見る度合いが違う。それは知性に現存する神の本質の度合いによる。）神からの特別の恩寵が必要で、決して自然的本性的理性によるものではない（理性によっては神の存在や神が万物の原因であるということを知るに留まる）。ただし見る場合はそれらを同時的に見る。

つまりトマスにおいては、神の特別の恩寵を得た至福者は、死後、知性によって神の本質を見るが、神を把握することはできないということになる。すなわち把握ではない、つまり完全な仕方ではなく、その者の知性の状況（ここに神の恩寵が働くが）に応じた仕方では神の本質を見るのである。そこで本質と言っていることは、彼らの知性に合一した〔かぎりでの〕本質（第九項）のこと、従って完全な神の本質そのものではないということなのである。

以上のことはしかし何か不思議なことに、パラマスのエネルゲイア論と似ている状況を呈している³⁶。東方の伝統に従って、パラマスは神の本質は、たとえば天使であれ、また死後の至福な者であれ、それを見ることはできないと説いた（トマスの言う「把握という見る」）。ただ神の恩寵を受けて、神化された者は、この地上においても、神のエネルゲイアを通して、そのヌースが神の光を受けて変容され、神を何らかの仕方で見るのである（トマスの言う、至福な者はその者の知性の状況に応じて、神の恩寵により、肉体を離れることによって

³⁶ パラマスのエネルゲイア論に関しては、註2の拙著参照。

神を見ること)。となればトマスは神の本質は〔把握という仕方では〕見る事ができないが、〔パラマスのエネルゲイアという意味での〕本質は〔来世において〕見る事ができると言っているように考えられるからである。

勿論ここでは両者の類似点だけではなく、相違点もはっきりしている。見る事が現成するのは地上においてなのか、死後のみなのか、見る主体ないし基体は知性なのか、何なのか。こういった違い、あるいは齟齬は両者の間に確かに存在する。しかしパラマスが神のエネルゲイアを通して、エネルゲイアとしての「神を見る」と言ってもそれは神を完全に知り尽くすことではなく、一種の垣間見であるにすぎない。それは先述のように、トマスが、死後至福者がその者の知性の能力に応じて、神の本質を見ているところと符号するのではないか。

無思慮にパラマスとトマスを同一平面で結びつけるのは論外であるし、むしろ危険でさえある。われわれはそういう誘惑と戦わねばならない。加えてトマスが「見る」を厳密に区別しているのに対し、パラマスを始めとする東方教父はそういう区別は無頓着ですらあるように見える。またパラマスは神の「本質」は見ることはないと言っているが、トマスは「本質」を見ると言う。しかしこの二つの考えは、名称が何であれ、やはり「見えてくるもの」を区別していることにおいては同じなのだ。パラマスは勿論であるが、トマスにおいても、人間が見うる神と絶対に見えない神というふうに分けて考えているのではないであろうか。

他方こうした東西の齟齬という事態に関し、例えば、落合仁司氏は、トマスを始めとする西方教会の神学者たちが神の超越、神の不可視を強調し、結果、神との親近性を阻害し、かえって世俗化を招いたのではないかと言う³⁷（これは本論文ですでに引用したメイアンドルフも「神は知られえないといっても〔東方教父は〕神との関係を絶ちはしなかった」といっていることと符合するが）。落合氏やメイアンドルフの批判は、特にトマスが神を肉眼で見ることができな

³⁷ 落合仁司『地中海の無限者 - 東西キリスト教の神 - 人間論』、勁草書房、1995年、77-88頁。

いと言ったことに対して差し向けられているように思われる。つまり西方キリスト教の思惟にあつては、「神の超越の過剰が人間の究極的な関心を神から逸らせ、現世的な関心に逆転させた」というわけである。しかしこのことは東方キリスト教のもつ一つの問題点、つまり人間精神が究極的関心である神の方に向かうあまり、現世への、すなわち現に生きている人間の苦悩への、言ってみれば社会的存在様態としての人間の営みへの関心を脆弱化する方向も見えてくるのではないかということである（例えば、ピザンティンの皇帝＝教皇主義やロシアの帝政の温存、教会での華麗で神秘的な典礼の中に沈潜することで満足したこと、等）。西方では、世俗に生きる民衆の中に入ってともにその境涯を生き抜こうとした司祭たちがいる。従って、ここで西方におけるキリスト教の世俗化の原因を、西方は神の超越性を説くだけ説いて、神との関係については一種の絶望感を人間精神に植えつけた、という観点でのみ捉えることには問題があるように思われる。というのは、トマスは肉眼による神の視（visio）は否定しているが、天における神の視は積極的に肯定しているわけであるから、その態度は、人間は神を目的として歩むという、この世での生に希望を与えるものであって、神へ至る道を閉ざすわけではないからである。この世で神と一致するという望みは、西方の神秘家においても成就しているわけであるから、その点は一人東方の占有物ではない。却って西方の神秘家の方がもっと生々しい神との交わりを体験していると言えるだろう。

上述の落合氏の指摘はそれ自体興味深いものであるが、むしろ東と西の齟齬の原因を考えるとときには、次のことを考慮に入れる必要がある。すなわち、まず、東方では神の本質が把握されえないと言うとき、そこで考えられていることは、いかなる場合も、人間が無思慮に、あるいは傲慢にも神を捉えた、とか神がわかると思い込むような態度を拒絶することである。それがすでに本論文中のヨアンネスやニュッサのグレゴリオスのテキストで見たように、神認識に関して「否定性」の契機を導入していることの意味である。神を知らんという歩みはどこまでもメイアンドルフの言うように、霊の浄化のプロセスを辿るものなのである。その点の意識はトマスの議論では、少なくとも、第12問題で

は顕在化していない。ここでトマスは意識的に「肯定神学」の道を辿っている。しかしこれは「肯定神学」「否定神学」の優劣や傾向性の問題ではなく、東方の意識では、神を知ることが即、己の生を根本的に転回させることに収斂していく道だということであって、それが彼らの「神学」である。ところが西方は「学知」としての「神学」形成に力を傾注したのである。それは「知解を求める信仰 (fides quaerens intellectum.)」(すなわち「科学する」信仰、あるいは信仰の合理的理解)から当然帰結してくるものであった。合理的な神学が「神をわかろう」とする姿勢を育むなら、そこから神よりの乖離も生じようし、神の現存という実感から逸れもしよう。

そのことから生じる問題は、次のようなことである。すなわち西方では、トマスぐらいまでは「知性 intellectus」と「理性 ratio」の関係は均衡をとって存在していたと思われ、「知性」には知性の、「理性」には理性の働きの場が存在していた。しかし次第に「知性」の働きよりも「理性」の働きに関心が移り、そこからさらに「理性」をも超える「意志」の働きが注目されたのである³⁸。この「意志」の働きの源を「自由」に置けば、いわゆる近代的「自我」が目覚

³⁸ この問題の経緯については、八木雄二『中世哲学への招待 - 「ヨーロッパ的思考」のはじまりを知るために - 』平凡社、2000年、参照。また知性と理性の関係については、文脈が違うものの次のハイデッガーの見解も参考になるだろう。ハイデッガーは『形而上学入門』において、古代ギリシアにおいてピュシスは有 (Sein) であったといことから説き起こして、根源的にピュシスと統一がとれていたロゴスがピュシスから分離し、有に対してロゴスが優位に立ち、ピュシスがイデアとなるにつれて、ロゴスが言明になり、真理の「隠れなきこと」という姿が薄まり、西欧の形而上学ができあがった経緯を跡付ける。その最後の方に次のような文言がある。「キリスト教は有るものの有を被造物としての有へと改釈する。思考と知識は、信仰 (fides) とは区別されたものになる。合理主義と非合理主義の出現は、それによって妨げられるのではなく、むしろ、初めて準備され強化される。有るものは神によって創造されたものであり、言い換えれば、理性的にあらかじめ考えられたものである。それだから、被造物の創造者に対する関係が消滅し、他方、それと一つになって、人間の理性が優位に到達し、それどころか、自己を絶対的なものとして定立するや否や、有るものの有は数学の純粹思惟において思考可能とならねばならない。このように計算可能となり計算された有は、有るものを、現代的に数学的に組み立てられた技術において、制御されうるものにする・・・。」(邦訳創文社『ハイデッガー全集』第40巻、岩田靖夫訳、215頁)原文は Martin Heidegger, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 40, Einführung in die Metaphysik, Vittorio Klostermann, 1983, S. 202.

める。そこから自立した人間精神という考えが生まれてくるのは必然であろう。

他方、東方では、nouj による認識はどこまでも霊的なものであり、理知としての側面は二次的である。そしてビザンティン帝国がオスマン・トルコにより瓦解させられて以降、西欧との関係が希薄になり、いわゆる西欧的な「知」の形成は東方の人間には思いもよらぬことであった。

しかしわれわれは東方教父の神の本質認識に対する態度と、少なくともトマスにおける神認識の理論との間には、通常言われるような大きな隔たりよりも、むしろ類似する点があることを示唆するに留め、そこから先に生じてくるこの重い課題は、中世哲学をより広い視野から考察することとして、後の機会に譲らなければならない。