

『南山神学』30号(2007年2月) pp. 55-75.

パキメレースによる擬ディオニュシオス解釈

ビザンティンのテキスト解釈の一例

大森 正樹

序

周知のように、ディオニュシオス文書(Corpus Dionysiaca)の著者は使徒パウロに直結する者として中世を通じて権威であった。少なくともルネサンス期に例えばロレンツォ・ヴァッラ(Lorenzo Valla, 1407-57)やエラスムス(Erasmus, ca.1466-1536)が疑義を呈するまでは¹、そうであった。しかしアラン・ド・リベラによれば、ドミニコ会士モースブルグのベルトルト(Berthold von Moosburg, 1360頃)は、「ホモ・ディヴィヌス [= 神人] が、擬ディオニュシオス(以下ディオニュシオスとする)の標語であると同様プロクロスの標語でもある」ことに気づき、それによって彼が「プロクロスとディオニュシオス」の近親性を確かめたと言うが²、そうであるとすれば、それまでは真の意味で権威であったし、その権威は揺らぐことのないものであった。

このようにディオニュシオスが大きな権威をもっていたとして、さてディオニュシオス文書を細解いてみれば、その内容は誰にでも明快というものではなかったし、そっくりそのままキリスト教思想が十全に展開されているとは思わ

¹ こうしたことについては、Karlfried Froehlich, Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century, in *"Pseudo-Dionysius, The Complete Works"*, translation by Colm Luibheid, Foreword, notes, and translation collaboration by Rene Roques, introductions by Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq, and Karlfried Froehlich, Paulist Press, New York, 1987, 33-46.を参照。

² Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, 1993, 23. 邦訳, 阿部一智訳『中世哲学史』, 新評論, 1999, 39-40頁参照。

れなかった。ベルトルトのような炯眼を誰もがもっているとは限らないとしても、しかしその内容の中に、伝統的なキリスト教的思惟とはやや趣を異にするものがあるとは、多くの人間の感じたことであろう。しかし権威である以上、それはキリスト教の思惟を伝えるはずのものであって、そこからキリスト教的思惟を見出さず、抽出せず、あるいは受け取らないということは、あってはならないことであった。それゆえ註解や注釈・釈義あるいは言い換えや敷衍（つまりパラフレーズ）は必須のものであった。しかも中世ビザンティンでは原典本文よりもこうした注釈の類が第一次資料となり、むしろかえて原典は省みられなくなったことも諸研究者が示す通りである³。この事態はディオニシオス文書本文そのものの正確な解釈という点で、問題が大いにあるように見えるが、注釈が主流ということは今事実として受け取った時、われわれにとって、場所や時代によるディオニシオス文書の諸解釈間の異同問題が重要になってくる。ディオニシオス文書をどのように解釈したかということは、文献的なディオニシオス解釈とはまた別の次元、すなわち時代や地域によって、ディオニシオスがどう解釈されたかという問題地平を切り開くと思われるからである（ビザンティンと西方との相違も含めて）。今、そのような見通しの上において、われわれはビザンティンにおける解釈術の一例を、ゲオールギオス・パキメレース（1242-1310 頃）のうちに見てみたい。その際、パキメレースは彼以前の権威として、当然証聖者マクシモス（580 頃-662）による文書（あるいは正確には、著者は、スキトポリス マクシモス、むしろ現代では擬マクシモスと言った方がよいであろうが、本論文ではマクシモスとする）を参照しているので、彼の見解にも目を向けてみたい。また今回の註解の素材はディオニシオス文書中の逸品、『神秘神学』である⁴。この書はすでに多くの先学が取り上げているが、人間の神認識の問題を考察する例としては格好の材料である。

³ Paul Rorem & John C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus, Annotating the Areopagite*, Oxford, 1998.などを参照。

⁴ 基本テキストは、『ミーニユ教父全集』第3巻（PG 3, 997-1064）であるが、ここでは、*Corpus Dionysiacum II, Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De*

一 『神秘神学』素描

周知のように『神秘神学』という著作そのものは極めて短いもので、全体で五章に分かれる。内容をまとめてみれば、まず第一章では、「神の闇」について三節に分けて論じられる。第二章では、神が万物の原因、万物を超越したものと捉え、これとの合一の可能性を探る。第三章では、「肯定神学」と「否定神学」を問題とする。第四章では、神なる万物の究極の原因を特に感覚的な認識という点で否定する。第五章では、感覚の領域で否定された神が実は知性の領域においても否定されることを示す。その上で肯定をも否定をも超えていく道を示唆して、終わっている。

要するに人間が神をいかにして捉えようとしても、神は捉ええないことを力説し、通常の思惟や認識を捨て去る覚悟を人に要請するのが本著作の内容である。このことは、エゴイズムや様々の迷いに翻弄される「私」という自我を捨て去った暁に、把握し得ない神が思いもかけぬ仕方であれわれに立ち現れれてくることを暗に示しているわけである。単なる文言では明示されない部分を読者が読みとっていくことを強いるところに、この著作の存在意義があると言えるだろう。

こうして見てくると、第三章以下は有名な肯定神学と否定神学の対比の問題、そしてすでに言ったように、この二つの神学手法を越え出ることの要請と読める。それに対し、第一章はいわばこの著作が目指すところの俯瞰図であり、総

ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistolae (Patristische Texte und Studien, Band 36), herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1991, 139-150. を用いる。引用箇所などはこの Heil-Ritter 版の頁とメニューの該当箇所を示す。また邦訳としては次のようなものがある。大出哲訳「偽ディオニシウス・アレオパギタの『神秘神学』」、『カトリック研究』第七号（1965年）、宮本久雄訳「擬ディオニシオスの言語表現「神秘」をめぐる - 否定詞 *oude, oute* の機能」（一）、『エイコーン』創刊号（新世社、1988年）、熊田陽一郎訳『神秘神学』（『キリスト教神秘主義著作集』第一巻、所収）（教文館、1992年）、今義博訳『神秘神学』（『中世思想原典集成』第三巻、所収）（平凡社、1994年）。本論文では主として今訳を用いたが、適宜他の翻訳をも参照し、また筆者の判断で変更した部分もある（特に「ウーシア」は「存在」と訳されているが、それでは意味が一方に限定されかねないので、敢えて「ウーシア」と原語のままにしておいた）。

論であるが、しかし神秘神学そのものが目指すところを明示していると考えられる（神の闇について、等）。そして第二章は先に取り上げた「神の闇」に近くことを、心ある者に奨励する形の論となっている。

もしこの分析が正しければ、すでに言い古されたかに見える「肯定神学」と「否定神学」の対比問題よりも、ディオニュシオスは二つの神学的手法を超える「神秘神学」なるものを構想していたということになるであろう。それは終章において、二つの神学的方法は乗り越えられるべきことが示唆されているからである。

二 パキメレースについて

さてパキメレースとはどのような人であるのか。われわれが普通パキメレースの名を見つけるのは、『ミーニュ教父全集』のディオニュシオス文書においてディオニュシオスの本文の後につけられている『パラフラシス(パラフレーズ)』の著者としてである。したがってミーニュのディオニュシオス文書を見れば、どこかでこのパキメレースという名を眼にするはずではあるが、しかしパキメレース自身については一般に知られるところが少ない。

彼は 1242 年にニケアに生まれ、1310 年頃コンスタンティノポリスで死去したとされている。『オックスフォード・ビザンティン辞典』⁵ やタタキス⁶、そしてアラン・ド・リベラ⁷ によれば、彼は聖ソフィア教会の助(輔)祭であり、作家であった。取り扱った学問領域は歴史、神学、哲学、修辞学、数学、法学に及ぶ。十三世紀ビザンティンの最も秀でた哲学者であり、プラトン、アリストテレス両方にわたる著作がある。アラン・ド・リベラはプラトンに関するものとして、「誤ってダマスケヌスのものとされている『プラトンの「パルメニ

⁵ Cf., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. By Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, 1991, vol. 3. p.1550.

⁶ Cf., Basil Tatakis, *Byzantine Philosophy*, translated, with Introduction, by Nicholas J. Moutafakis, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2003, 197-198.

⁷ Cf., Alain de Libera, *ibid.*, 39-40. 邦訳, 59-61 頁参照。

デス」第二部(142b-166c)についての注釈』を挙げ、またパキメレースが『プラトンの対話編「第一アルキピアデス」についてのプロクロスの注釈』の写本を残している、と言う。そしてもし先の「パルメニデス」に関するものが本当にパキメレースのものとするれば、中世においても継続してプロクロスの注釈が生きていたことを示し、プロクロス研究、新プラトン主義研究にとり重要な礎石となることを示唆している⁸。ド・リベラはまたプラトンの系統に属する著作として、今われわれが扱おうとしている『ディオニュシオス・パラフレーズ』を挙げている。アリストテレスに関しては、アリストテレス哲学の提要などを編んでいる。そして西欧の哲学にも関心が深かったとも言われる。もともと彼はプラトニストであるよりはアリストテリアンであったとも評され、当該の擬ディオニュシオス注釈で哲学的観点からの解明が待たれるとも言っている。また彼は西方教会との統一に反対する立場をとっており、時あたかも東方教会が西方教会に大いなる譲歩をしたリヨン公会議(1274年)の余波をまともに受けていた時代にあり、教会行政にもかかわりを深くもっていたのであった。

三 パキメレースによる「パラフラス」とはどのようなものか

さて一般的に「Paraphrasis, parafrasij」とは「言い換え」であり、一種の釈義ないし注釈である⁹。パキメレースはディオニュシオスの『神秘神学』をパ

⁸ このパルメニデス注釈については、パキメレースが著したという仮説は、まだ確証には乏しいながら、十分成り立ちうるものとして、批判版が出版されている。Gewrgiou tou Pacimerouj Upomonhna ejj ton Parmenidhn Platwnoj [Anwnumou Suneceia tou/Prokrou] George Pachymeres, *Commentary on Plato's Parmenides* [Anonymous Sequel to Proclus' Commentary], edited and translated by Thomas A. Garda, Sion M. Honea, Patricia M. Stinger and Gretchen Umholz, introduction by Leendert G. Westernik, Athen, Paris, Bruxelles, 1989. またこの序文(Introduction, p. XIV)によれば、パキメレースは擬ディオニュシオスとプロクロスとの間にその思想や用語において強い親近性があることを指摘していたらしい。PG 3, 116A4-10. つまりベルトルトよりも早くこのことに気づいていたのである。

⁹ 「パラフラス」については、*Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, 1963, 82-83. によれば、papafrasij は metafrasij あるいは metabolh, とも言われ、ある文章を別の言葉や文体で言い換えることである。オリジナルのテキストを解明するために使われたものだが、

ラフリーズしているが、彼の「パラフリーズ」という手法は実際はどういうものでしょうか。少しその例を見ておこう。

まずパキメレースはそのパラフリーズを始めるにあたり、序文ともいうべきものを述べるが、その中でディオニュシオスの著作の構造に触れている。これは多くの註解者がとる方法で、そこに目新しさがあるわけではないが、序として、ディオニュシオスにどのような著作があるか、そしてそれらがどのような順序で編まれたかを知らせているわけである。そこでは『神名論』、『神学概論』、『象徴神学』、『神秘神学』の四つが挙げられるが、ただしこの中で『象徴神学』は知られていないと言う（これはその通りであって、『神学概論』も知られていない。それらは虚構ではないかと言われている。しかしそれはパキメレースの言うことではない）。その他の、『天上位階論』、『教会位階論』そして十通の『書簡』についてはパキメレースはここでは触れていない。彼は『神学概論』が『神名論』の前に書かれたとする。そして知られていない『象徴神学』が『神名論』の後に書かれ、その後にこの『神秘神学』が書かれた（こういうことは本書の第三章にあるとパキメレースは言い、じっさい第三章にはそう書かれている）¹⁰

パキメレースはディオニュシオスの原文の始まりは祈りであるとして、その説明を行う。すなわち「たしかに『神秘神学』は、言ってみれば、すべての象徴や名称を解き放って、また別のところで彼が知性の（noeraj）運動の静止（anenerghsia）と言っているところの、すべての知性でとらえうるもの（nohtoj）を捨て去ることや、すべての知性作用（nohsij）の停止（apopausij）を通して一つにまとめられているものについて述べようとしているから、そのためにもろもろの言明の前に祈りが必要であり、次のように言って、聖なる三一なるものに向かって懇願するのである」¹¹。

聖書に多く適用された。だからその意味で翻訳やグロッサや解釈あるいは注釈とは異なる。しかしその違いは厳密なものではないと言う。

¹⁰ PG 3, 1013A.

¹¹ Ibid., 1012B-1016A.

ここで「別のところで」言われている「知性の静止」というのは、たとえばすぐ後の第三節の「あらゆる知識を無知により完全に静止させること」¹² という意味での知性の不活動のことである。つまりこれは徹底して知性的認識への依存を排除する姿勢を表明しているのだ。

このような仕方ではパキメレースはその註解ないしパラフレーズを進めていくのであるが、ディオニュシオスの註解としてパキメレースより知られているのは、先に述べた証聖者マクシモス（あるいはスキトポリス）のものである。試みにマクシモスはどのような仕方での註解を始めているのかを見てみると意外なことに気がつく。まずマクシモスのものはパキメレースのように逐語的に註解するのではなく、重要な語句と彼が考えるものについてのみ註解を行っている。『神秘神学』に関しては、第一章第一節のはじめではなく、少し先の「そこでは純一なる、絶対的なる、... enqa ta. apla/」から始まっている。

すなわち[ここで]「純一なるとか絶対的なる (apoluta), というのは象徴なしに理解されたものであって、これこれと見なすというような、比喩的に吟味されたものではない。絶対的なる、と言ったのは名前や[あるいは象徴による]説明に即して[語られたものではなく、存在するすべてのものの]また知性作用の停止と解き放ちにおいて一つにまとめられているもののことであって、それはそれより前のところで「考えられないこと」と呼ばれた聖なる運動の静止のことである」¹³ と説明されている。

上の下線部分は、先に挙げたパキメレースの文でマクシモスのそれに比較的類似している箇所である。その他にも、語句や文章で両者が酷似しているものは多い。つまりパキメレースはマクシモスの註解を重要なところではそのまま用いているのである。

¹² M.Th. I. 3, Heil-Ritter144; PG 3, 1001A.

¹³ § 1. Enqa ta. apla/)))Apoluta ouh efh ta. nh. kata. anaptuxin onomatwn [h; sunbolwn legomena, ayla. th/ek pantwn twh ontwn], kai. th/twñ nohsewn apopausei kai. apolusei sunagonena(hftina anenerghsian thj ieraj kinhsewj en men toij pro. toutou anohsian ekalesen. Sancti Maximi scholia in librum De mystica Theologia, PG 4, 416C-417A.

すでに存在していた註解についての態度が、このようであれば、ディオニュシオスの文章に対しても彼の手法の予測はだいたいつくであろう。つまりディオニュシオスの文章を自らの文章の中にまぎれこませ、どこからどこまでがディオニュシオスの文章で、どこからどこまでが自分のそれだと人にわかるようには描写しないということである。その例をはじめのところで確かめてみよう。

ディオニュシオスの祈りはこう始まる、「ウーシアを超え、/神を超え、/善を超えている、/三一なるものよ/(Triaj uperousie kai.uperqee kai.uperagae())¹⁴。

パキメレースはこれを敷衍して説明する¹⁵。すなわち、「ウーシアを超え uperousie」を「uper to.einai」,「神を超え uperqee」を「uper to.Qeoj einai」,「善を超えている uperagae」を「to.uper to.agaqoj einai」と言い換え、それらを有している三一なるものよ、と呼びかけているのだとする。つまり「あること(エイナイ)を超え」「神であることを超え」「善であることを超え」という仕方、そこに必ず「エイナイ」を含ませ、uperousie の場合であれば、ousia を to.einai という方向で解しようとしている。

さらに彼は言う、「[このディオニュシオスの祈り・懇願]は産出、つまり「存在すること(ト・エイナイ)」という意味をもつ。働きにかかわることでは、神であること、状態にかかわることでは、善であることであって、それらは神の本性がどのようなものであるかをほのめかすことをしないものである。そこで学ぶべきことは、[彼は]神秘神学について語ろうと提案して、そのために照明を受けることを願い、祈りそのものを秘義的に作り出すということである。

というのは三一なるものは何かであると言っているのではなく、それらは存在するものを超える[と言っている]からである。なぜならそれが神秘神学であり、感覚でもなく、理性でもなく、ヌースの運動でもなく、働き(energeia)でもなく、状態でもなく、われわれがかかわる別の何かをそれを照明するようなものでもない。そうではなくヌースの完全な不動において、三一なるものに

¹⁴ M.Th. I. 1, Heil-Ritter141-142; PG 3, 997A-B.

¹⁵ PG 3, 1016A.

ついて照明を受けて、われわれはそれがヌースが知解 (noḥsoi) するほどのすべてを超えているということを知るであろう。そして [それは] 神秘的で言語に絶するものを有しているので、その場合、ただ言葉・理性にのみかわるものがあるであろうし、それは神学と呼ばれるだろう、というのもそれは神について語られるのであるし、[神は] 一切を超えているのだから¹⁶。

つまりパラフレーズというのは、すでに述べたように別の言葉あるいは文体による言い換えなのだから、それは言い換える本人の解釈に基づいている。まずはじめに彼は、「ウーシア」という分詞的名詞で表されたもの（存在的側面と本質的側面をあわせもつ語）を「ト・エイナイ」という不定詞的名詞（存在することを指し示す語）に読み替えるのである。確かに「ウーシア」という語は、アリストテレス以来「存在」でもあれば、「本質」でもあるという両方にわたる意味を内包しているので、「ウーシア」というかぎりではこの両方の意味を暗示しているのに、それを「ト・エイナイ」という、いわば固定した概念と置き換えられている。そのとき解釈に幅のある原文は、パラフレーズだけを読む者にとっては意味がすでに一義的なものとなっている。パキメレースは「ウーシア」を「エイナイ」という意味で解したのである。パキメレースは多くを語っていないが、もし「エイナイ」への傾きがパキメレースの特質とすれば、一種の存在論の地平にパキメレースが立っていることになる。彼のパラフレーズ中に、「エイナイ」や「オン」「オンタ」といった術語が散見できるからである。

しかしそうは言っても、そこに明確な存在論が指示されているというよりは、むしろパキメレースはディオニュシオスのネオプラトニズム的な思惟を引き継いで、ディオニュシオスの意図を丁寧に説明していると、言った方が当たっていよう。一切を超え出る神についてはわれわれ人間の理性や言葉は神の本性を把握しえない。その際、知りえないものを、人間の能力を超えて知ろうとすれば、どうしても知る対象にあたるものの力を借りるよりほかない。その力を借りることができるよう、祈りは発せられるのである。人間としての己の力の限

¹⁶ PG 3, 1016AB.

界を知り、これ以上は進みえぬことを悟って、上なる者から幾許かの知の照らしを受けることを懇願し、己を無にしたときにその心に刻印される知とも言えぬ知を、人間言語に置き換えること、これを神学というのである¹⁷、と。

原文の読み換えという意味でのパラフレーズにはある弱点が伴うが、しかしこの手法は、原文の鸚鵡返しではないだけに、原文にはなかった意味の新しい展開があるのであって、それは解釈史という観点からは、重要な側面をわれわれに提供してくれるように思われる。パラフレーズはその時代の思想状況と敏感に関連するからだ。やや大げさに言うなら、パラフレーズによって新しい作品が生み出される可能性が出てくるということであり、そこに原テキストのある方向への読解あるいは改変・改竄、つまりよい意味でも悪い意味でもテキストの再創造がなされることになる。しかしビザンティンの著作家の場合、そうすることによって自分が新しい作品を生み出しているのだという意識はもとよりないし、ましてやテキストを改変しているなどと思っているわけではさらさらな。かえって彼は原テキストが自分の言い換えによってよりよく他者に理解されると信じており、しかも彼は自らの属する世界の伝統に則ってそれを行っていると確信している。

ただディオニシオス文書の場合、誰が読んでも、その内容が瞬時にして、まっすぐに正統キリスト教教義に結びつくとは考えられなかったと思われるか

¹⁷ ここでわれわれはこのディオニシオスの祈りについて、現代のデリダが発言していることも頭頭に置いておいてもよいかもしれない。デリダはこう言う、「否定神学の言説が何であるのか、その所定の諸特徴やその固有の性向が何であるのか、知っているふりをしながら。この言説は誰に対して語りかけるのだろうか？その宛先人は誰だろうか？…例えば、ディオニシオス・アレオパギテスは神に向けられたある種の祈りを捧げるが、彼はこれを弟子への語りかけと結びつける。より正確に言えば、呼びかけられこれを聞き取った者が弟子になるという事態に結びつける。神へと訴える頓呼法が、まさに、その方向を逸らすことなく、ある男性の方へ向かう別の頓呼法へと向きを変えるのである…」(Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, 1993, 邦訳、『名を救う』小林康夫・西山雄二訳, 未来社, 2005年, 14頁より引用)。デリダの「否定神学」に対するある種の奇妙な距離のとり方は別にして、ここでは神への懇願が取りも直さずある人間に向けられていること、つまりある人間を自分の懇願の所作に巻き込んで、ともに懇願させること、そしてそれによって(少なくとも)、われわれという二人の前に、未知のものが幾分か既知のものとして現成してくることを期待すると取れないであろうか。これもまた読み換えであろうか。

ら(当時の人がそのことをこの文書がもつ神秘性に帰せしめたとしても),正統的立場から読むなら,始めからある程度の言い換え(つまりは改変)を意図せざるをえなかったということは十分考えられるであろう。ただパキメレースの全体的なパラフレーズの意図は,たとえばタタキスが見るところでは次のようなものである。すなわち「ディオニュシオスに関しては,パキメレースは,自分が[ディオニュシオス]を解釈したり,パラフレーズしたりしているという立場を取らず,自分を,ただディオニュシオスの人々に靈感を与える声を聴聞する者としてしか考えていない。彼の信ずるところでは,ゆっくりと進むことによって,そのテキストの実際の意味に到達し,天のラッパの音を聞き,究極的にはその十全な意味と結びつくのである」¹⁸。このようにパキメレースは一なる神に人々が結びつくことを願ったキリスト教神秘家であったとタタキスは考えている。

四 その他の特色

このような仕方でもパラフレーズとも純粹な注釈とも言えぬものがはじまるのであるが,その中で,パキメレースは言葉・用語の説明にギリシア語文法や古典(ホメロスやエウリピデス)を典拠にして説明しているところがある。しかしその場合でも,パキメレースの文章はマクシモスのそれと重なっており,パキメレースが独自の考えで,それを選んだとは思えない¹⁹。

ここには何かビザンティンの広い意味での文芸の性格が現れていると考えるべきなのであろう。ギリシア語文法の知見やギリシア古典を援用して,当該の問題を解決しようとする姿勢はある意味で伝統主義である。というのは。これはキリスト教初期の時代にアレクサンドリアのクレメンスなどがキリスト教のローマ帝国での市民権を得ようとして,キリスト教の教えは決して珍奇なものではなく,ギリシア文化とよく通底するところがあると立証しようとした姿勢

¹⁸ Basil Tatakis, *ibid.*, 197.

¹⁹ Cf. PG 3, 1021AB; PG 4, 420B.

とは異なるものである。キリスト教は公認されて久しく、とりわけてキリスト教の古代文化尊重の姿勢を語る必要はない。むしろビザンティン人は自分たちこそ栄えあるギリシア古典の継承者であることを誇りたかったのである。そして先人（この場合はマクシモス）の業績をそのまま踏襲することは、すでにして確立されたキリスト教の伝統を保持することにほかならないであろう。悪くなればそれは伝統墨守になりかねないし、先例を踏襲したというだけかもしれない。そのような瀬戸際にこうしたパラフレーズは存在しているように思える。ここまでくれば、パキメレースのパラフレーズそのものは先人のマクシモスのそれをさらに敷衍しているといしか言い得ないであろう。ビザンティンの精神はいたずらに新しいことに魅力を感じないのである。現代人による評価が定まらない所以である。

五 パキメレース独自の註解はあるのか

以上に見るごとく、パキメレースは大筋先達の見解に従っているように思える。まさに彼は先達の註解をパラフレーズしているようにも思えてくる。それではパキメレースは単に先人の言ったことに若干の見解を付け加えて論を組み立てているのであろうか。次にこのことを問題としなければならない。

パキメレースのパラフレーズをざっと見てみると、第一章ではかなり部分マクシモスのそれと重なるし、第三節の後半はほとんど同じ文章でうずめられている。第二章はこれも多くがマクシモスの言葉による。第三章はマクシモスの言葉が散見するという具合だが、第四章は比較的少ない、第五章になるとまたマクシモスの文章が多く散りばめられている。そうすると第一章から第三章に至るまでと第五章がマクシモスの文章を援用していることが多く、第四章では割りとは自由にパキメレース本人の見解を述べているような印象を受ける。第四章ではパキメレースに特有の思考が見られるかもしれない。

しかしその前にパキメレースのために言うておかなばならないことは、例えば、最初に見た第一章の「ウーシアを超え、神を超え、云々」の解釈はマクシモスのものには見られず、これはパキメレースのものに見られるということだ

ある。そのかぎりにおいてパキメレースはいつも完全にマクシモスの註解を祖述しているというわけではないことをあらかじめ認識しておく必要がある。そしてそれは「エイナイ」というギリシア語の存在動詞に定位されていたことを覚えておこう。パキメレースとしては先人にその解釈の点で従うというときにのみ、先人とそっくり同じような文言を挿入しているのだと思われる。

さて第四章と第五章はいわゆる否定神学について述べるもので、ここが『神秘神学』の論述のなかで中心を占めるものである。

第四章のパラフレーズ：『万物の原因であって万物を超えているもの』は神である。ともかくそれは『ウーシアなきものにもあらず、生命なきものにもあらず、理性なきものにもあらず、知性なきもの』でもない(『 』内はディオニュシオスの原文)。パキメレースはまずディオニュシオスの方法を説明する。そしてこの神学の方法が、「梯子のように、またその秩序に従って、最後のものから始めて、より高いものへ上昇するが、そのわけはそれが否定神学だからである。というのはむしろ神はウーシアなきものではないし、あるいは知性のないものでもないからである。もちろん多くの人(神が)知性なきものでないということよりもウーシアなきものでないということに同意するであろう。なぜなら「ウーシアなきもの *anousioj*」という言葉は、語の適用に関して不釣合いという点でより大きく、「知性なきもの *anouj*」はその点よりわずかであって、またそれゆえに後者よりも前者の方が否定をより容易に受け容れるのであるから。[しかし必然的にこの教父はそれらによって聴聞者から[自分の論を]前もって防御しようとするが、その結果、]『また、身体ももたず』、これでもなく、あれでもなく、と言って、[それに続く諸否定においては、神的なるものを完全に非存在 (*mh. einai*) と考えていないのである]」²⁰。

ここで [] の中はマクシモスの言葉である。第四章ではマクシモスの言葉が非常に少ないのは、じつはディオニュシオスの文章で『また、いかなる場所にも存在せず』というところだけをマクシモスが註解しているからである。し

²⁰ PG 3, 1044A-1045A.

かもパキメレースはマクシモスの文を全部引用しないで、彼が有効と見ただけの文章を挿入しているので、この箇所では若干パキメレースの説明はわかりにくい。

マクシモスはこう言う、「『いかなる場所にも存在せず』[の註解]。必然的にこの教父はそれらによって聴聞者から「自分の論を」前もって防御しようとするが、その結果、それに続く諸否定においては、神的なるものを完全に非存在と考えていないのである。そうではなく後者において存在(ト・エイナイ)そのものを措定して、前者においては存在するもののいかなる存在ではなく、存在を超えるものを「措定しているのである」²¹。

マクシモスはこれだけで第四章を片付けているのである。もし本当にマクシモスの註解がこうした形であったとすれば、後者・前者と訳したところは何のことかわからない。これはパキメレースの文章があったから、そう訳したのであって、マクシモスのみでは理解しがたいのである。ところでパキメレースは、ここで、始めにも触れたように、ディオニュシオスの言葉を何らか存在論的次元で取り扱おうとする。もちろんマクシモスも「ト・エイナイ」と言っていたことが継承されたのであるが、先に続く文においても次のようになっている。

「しかしそれらにおいて彼は存在「ト・エイナイ」をそれ[神]に措定した。というのは『ウーシアなきものにもあらず』と言うときは、ウーシアを示したのである。『生命なきものにもあらず』は生命を示した。『理性なきものにもあらず』は理性(ロゴス)を示した。『知性なきものにもあらず』は知性(ヌース)を示した。そういうわけで、それらにおいては存在そのものが措定されたので、続くところでは、身体等々を語るとき、存在しているもののうちのなにもない存在に即してではなく、ウーシアを超えるもの(ヒューペルウーシオン)を示唆したのである。というのは存在しないもの(mh.on)はウーシアなきものと同じだから。またさらにそれは『身体ももたず』、しかしすべての他のウーシアを超えてあり、そして「ヒューペルウーシオン」である。またこう言う、す

²¹ PG 4, 428D.

なわち『身体ももたず』ということは、身体にかかわるところのものを取り上げることである。なぜならそれは『姿ももたず』『形ももたず』『量ももたず』『質ももたず』、かさももたないからである。等々」²²。またディオニュシオスの言う「いかなる場所にも存在せず *oude en topw|estin*」を説明して、「というのは場所に [ある] ものはすべて限定されたもので、つまり場所とは取り囲むものの限界（ペラス）だからである」²³ と言う。したがって神は限界性の中にないので、場所のうちにも存在しないというような仕方、次々と「見られもせず」「感覚で触れることもなく」等々の否定的言辞を説明していく。ここでも「ウーシア」を「エイナイ」の方向に解しようとする意図が見られる。

ところで第五章は、ディオニュシオスでは「さらに上昇しながらわれわれは言う。それ [万物の原因であって万物を超えているもの] は魂でも知性でもなく、…」²⁴ で始まる割と短い文章なのであるが、パキメレースは少々長くこれに頁を割いている。ただここも先に述べたように、マクシモスの言辞が多く、ほとんど半分くらいがそれに相当する。さらに言えば最初と最後の部分はパキメレースのものであるが、中間はほとんどがマクシモスなのである。それゆえ最初と最後を俯瞰してみよう。この最初の部分は、先の第四章が、主として感覚で捉えられるようなものの中に万物の原因は見出されないということを述べたので、次はいわゆる精神的・抽象的なものの中にそれが見出されるかと問い、そこにも見出されないということを述べる件であって、それに対してはまさしくパラフレーズ的手法で解釈を進めていく。そのかぎり序文的な箇所と言えよう。これに対し、終りの部分はマクシモスの文章と交じり合いながら、一つの見解を構成しているように見える。ところでディオニュシオスにおいてやはり特徴的な言辞は、[万物の原因であり、なおかつ万物を超えているもの] は「われわれやほかの人に認められる存在のなかの何かほかのものでもなく、存在し

²² PG 3, 1045AB.

²³ Ibid., B.

²⁴ M.Th. II, Heil-Ritter149-150; PG 3, 1045D-1048B.

ないものうちのあるものでもなく、存在するものはそれをそれとして知ることなく、それは言葉も名称も知識もなく、それは闇でも光でもなく、「...」²⁵ という存在や言葉、名称、知識、闇、光といった言葉であろう。それらをマクシモスもパキメレースもどう解釈しているのか、われわれの関心はそこにある。今はしかし特に「存在」に限局して見てみよう。実はこの文章の前では、神は「真理でも、知恵でも、一者でも一性でも、神性でも善性でも、霊でも、子性でも父性でもない」と言われて来た。これを註して(もっともマクシモスの見解を借用した上であるが)、こうして挙げられた神の属性は神学者グレゴリオスに倣って、神のウーシアではないと言っているのである²⁶。つまり否定の眼目は人間が神のウーシアを把握することができないというテーゼのうちであったのである。パキメレースは、そのことで心をかき乱してはならないと、読者に注意して、「なぜならこの聖人の意図は神が存在するものうちのなにものでもないこと、存在しないものうちのなにものでもないことを示そうとすることだからである。だが存在しないものうちのなにものでもないということは、誇張して言ったのではない。というのはもしわれわれが、存在しないものなにものかは存在しないが、このような仕方では存在するものいかなるものも存在しない、と言ったなら、存在しないものが何かであるということになる。だからもし神がすべてを造り出したのなら、[神は]いったい存在するものなにか一つのものでありうるだろうか」²⁷。

つまりわれわれにあって存在と考えるほどの一切のものを、非存在も同様に、神は超えることとわっているのである。ここにはディオニュシオスのこの表現に何か通常とは違う摩訶不思議な事態を推測させるものと取らないようにという配慮さえ窺える。そしてこの後はしばらくの間マクシモスの言葉をそのまま

²⁵ Ibid., 150; 1048AB.

²⁶ PG 3, 1060CD. および Sancti Maximi scholia in librum De mystica Theologia, PG 4, 429B. グレゴリオスのはその『神学講話』第三講話参照。

²⁷ PG 3, 1061A.

自分の解説の中に据えているのであるが、こちらも今はパキメレースのやり方
に乗りかかって、マクシモス - パキメレース解釈の一端を見てみたい。

「さて彼は言う、[存在するもののいかなるものも万物の原因なる神を知らない、しかしすぐに彼はそれを明らかにして、こう言う]、「それをそれとして」ということは、つまり[存在するもののいかなるものも神がそのあるようには知らない。それゆえ(このことは)考えることもできず、ウーシアを超える、そのウーシアと實在(ヒュパルクシス)のことである]」²⁸。

これはディオニュシオスの「存在するものはそれ(万物の原因)をそれとして知ることもなく」を説明するものである。つまりこれは東方に伝統的な神認識を再度述べているのであって、被造物は神のウーシアを絶対に把握しえないという神のウーシアの絶対的超越性の確認である。ではマクシモスによれば、神の「存在」も知られえないのだろうか。ここで言う實在(ヒュパルクシス)は、たとえばダマスコススのヨアンネスの言う、「神の存在に関する知識(h'gnw'sij tou/einai qeon)は、本性的に、すべての者に植えつけられている」²⁹ という一般に神は存在するという意味での存在や實在ではないであろう。そのような人間に根源的に注賦された認識の対象になる「存在・實在」ではなく、神のウーシアと深く結びついた存在・實在のことを指している。「ヒュパルクシス」という語もまた、このように多面的に使用されている。

この後神は知られえないということの証左を福音書に求め、「父のほかに子を知る者はなく、子のほかに父を知る者はいない」(マタイ 11・27 参照)を挙げる。そして「この教父は反対の方向から論を導いて、こう言っている、すなわちだれも神をそれとして知ることもないし、神自身も存在するもの(ta onta)をそれとして知ることはない。[そのことの意味は]つまり[神は]感覚的な仕方
で感覚的なものに向かうこともなく、ウーシアなるものに対する(ousiaij)ようにウーシアなるものに[向かうこともない]それは神にふさわしくないか

²⁸ Ibid.; PG 4, 429C.

²⁹ Johannes Damascenus, *Expositio fidei*, Kotter, 1973, 7, PG 94, 789B.

らである」³⁰。こうしたことは人間の認識様態であって、神はただ一つだけの方法でものごとを知るのではなく、自らに相應する仕方です全にものを知るのである。またマクシモスは人間と神の中間に来るものとして天使を考え、天使の認識様態をも考察する。つまり天使は人間と異なり、ものごとを知として (gnwstikwǵ), 非質料的に知る。この点人間の知を越えている。しかし神は比較できない仕方 (asugkritwǵ), また上昇を超える仕方 (uperanabebhkwǵ), 存在するものを知る。

そして最終的にディオニュシオスの「万物の完全で一なる原因はあらゆる付与を超えているのであり、あらゆるものから絶対的に隔絶して一切のものの彼方にあるものの卓越性はあらゆる除去を超えている」³¹ という結論を支持する形で、「じっさいそれらは神の後にあるもので、[それらを]付与したり、除去したりするが、われわれは神そのものを付与(措定)しない、つまりそれらのものから神のウーシアをわれわれは知るわけではないし、完全に除去するわけではない、したがって完全に理解できない存在ということである(なぜなら完全に理解できないものは予期しえないものであり、制御できないものだからである)、しかし神のまわりにある何らかの像をふき取って、真理の何か薄暗い形姿をわれわれは結び合わせる。それはじっさい一切の付与もまた超えており、一切のものの除去された原因としてある。また一切の除去を超えるが、それはそこにおいて存在しているもののどんなものの除去を通しても神は知られない。というのはそれはすべてを解き放って、すべてのものの彼方にあるからである」³²。

この辺りの議論で気づくことは、当初の議論が神のウーシアをエイナイの方向へと目を向けることであったのに対し、それが再びウーシアへ戻ってきてい

³⁰ PG 3, 1061AB. ; PG 4, CD.

³¹ M.Th. II, Heil-Ritter150; PG 3, 1048B.

³² PG 3, 1064A.

ることである。ここで彼は極めてディオニシオス的に、あたかもディオニシオス的な神認識の中に包含されるかのようにふるまっている。

ところで「ウーシア」を「エイナイ」と読むことは、すでに触れたように注意すべきことである。というのは東方の場合、神のウーシアは絶対に被造物には知られないのだから、ウーシアという語を発することは、これ以上当のことがらに立ち入るなという禁制が敷かれたことになるからである。その越えるに越ええない敷居の前に立って、つまりウーシアの敷居の前に佇んで、ウーシアを問おうとする者にとっては、その取るべき態度は、その場合二つしかない。つまりこれは始めから問うべきにあらずとして、ウーシアの内実を信によって了解したと、まさしく己の願望や欲求を読み換えて、そのままに置くか、それとも問いは問いとして置いておいて、ウーシアを別の言葉(ここではエイナイ)の次元に置き換え、その言葉を通して、何らか人間の認識可能な範囲において、問いえぬウーシアの一端を把握しようとするかである。

もしこの場合のように「エイナイ」という読み替えを推し進めてゆけば、すでに述べたように存在論につながる可能性が現れる。ある意味でスコラ学の方法はそれであると言えるだろう。その場合どうしても Onto-Theo-logie の方向に傾いていくくらいが十分に出てくる。パキメレースの場合、もちろん他のパラフレーズを調べてみないと明言できないが、すくなくとも『神秘神学』の場合には、マクシモスの「エイナイ」を踏襲しつつ、神のウーシアを「エイナイ」と置き換えていることはすでに見た通りである。しかし『神秘神学』の狙いは、神の把握は、肯定神学も否定神学をも乗り越えた先にあるとするので、とりわけ肯定神学に定位される「存在」は一つの取っ掛かりとしてのみ示唆されてあったように見える。

結語

さてこれまで見て来たところから、最終的にパキメレースのパラフレーズの特徴を再度考察しなければならない。

現代的な文献研究の目から見れば、パキメレースの手法を正しく評価することは極めて困難な気がする。おそらくそれはこうしたパラフレーズそのものの価値を疑うことにもなろう。典拠となる文献テキストの言い換えであるならまだしも、言い換えの作業の最中にこともあろうに他人の見解を、それも大部分借用して、自らの論となすことは、剽窃以外のなにものでもないとするのが、現代のわれわれの一般的評価ではある。われわれははなはだしい独創性の欠如と思われるものを前にして困惑するのである。

従って、当然のことながら、パキメレースに対し評価の厳しい学者は多い。特にフェルカーは手厳しい。彼は言う、パキメレースのパラフレーズには顕著な進展は見られない。彼は、わずかの箇所を除いて、ほとんどマクシモスの文章を抜書きしているだけで、新しい思想は展開されず、ディオニュシオスの神秘思想にも触れていない。中世においてこのパラフレーズが影響を与えたとは思えない³³、と。確かに現代人がこのパラフレーズをざっと見てみれば、フェルカーの言うことは当たっているように思える。

しかし始めに述べたことを今一度思い起こしてみよう。つまり中世のビザンティンにあって、それ以前の学問に向かうものは、現在のように直接その原典に当たって、逐一文章の流れを辿るというようなことは極めてまれなことであったのである。もちろん中にはそのような探究者もいたことであろう。しかし研究するということは現在のような、独創的で、新しい知見をうるのではなく、とりわけ信仰の範疇に入るようなものを相手にする場合には、たとえそれが哲学的探究の意図に触発されたものであっても、先人の註解に準拠することが何より重要だったのである。先人と比べて特に異質の、新奇な考えを開陳するということは通常のビザンティン人には期待しても益が少ないであろう。ましてや権威として定まった人がいる場合はなおさらである。マクシモスは東方ではそのような人の一人であった。その意味でパキメレースがパラフレーズす

³³ Cf. Walter Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1958, 220-21.

るとき、マクシモスを参照したことは当然であるし、自分から見て、マクシモスの見解が当然と思えば、それをそのまま文中にはめ込むことは当然のことであった。そしてまた読者がすべてまずマクシモスのものを参照するとは限らず、読者の便のためにも、先人の意見を文中に入れておく方が親切と言えれば親切であるし、伝統の継承にもなる。そしてもしパキメレース以降の誰かが再び必要に迫られてディオニュシオスの注解ないしパラフレーズをやったなら、今度はパキメレースの見解をその後世の者の文中に挿入したかもしれない。こうして先人の註解等を下敷きにした新たな註解やパラフレーズは無限に生産されることになる。

こうした事態を考えてみると、一般的に註解やパラフレーズは一種のコラージュだと言える。これは自分の作品の中に他者の作品をそれとわかる仕方で組み込んでいく手法なのだ。コラージュの場合、もちろん他人の作品を使っているが、他人のものを自分の意思で自分流に按配して、それ自身作品としての価値を有している。その作品はもはや他人の作品のままではなく、ある意味で改変された、しかし先人をけって擲擧するような意味で作り変えたものではなく、後の人間が先人の作品のよいところを借用することによって、新たな意味を付与をしたものと言えるであろう。神学作品にしても、いわゆる芸術作品にしても炯眼の土は改変されたものの中に原型を見通す。そしてその中にはじつは様々な声とでもいうべきものが、それぞれの存在を主張しているのである。それら個々の存在は他の存在によってつぶされることなく、自らの場をえている。もちろん高らかな声を出す者もいれば、かすかな声でしかない者もいるであろう。しかしそれはより強い他者によって場を奪われてはいない。もしこうしたことがビザンティン的手法であるとすれば、ビザンティンの思惟とはまことにポリフォニー的なものだと言えるかもしれない。改変されたテキストはますますポリフォニックになり、しかし東方的伝統のもつ視力によって、捉えがたい神の本質探求の試みは、単純に被造的存在と共通する意味でのエイナイにかかわらせることによって *Onto-Theo-logie* 的な存在論に退落することには、いわば無意識的な歯止めがかかっていると見ることもできよう。