擬ディオニュシオスとパラマスにおける神学的主題の図像学的解釈とエックハルトによるその主題の受容

エミール・イワノフ
山崎達也　訳

1　「ディオニュシオス文書」について

ディオニュシオス・アレオパギテース（あるいは擬ディオニュシオス：Pseudo-Dionysios Areopagites）[1]が482年から532／3年にかけて書いたさまざま表題をもつ文書（Corpus Dionysiacum）がある。その文書とはすなわち15章からなる『天上位階論』（*De coelesti hierarchia*）[2]、7章からなる『教会位階論』（*De ecclesiastica hierarchia*）[3]、13章からなる『神名論』（*De divinis nominibus*）[4]、5章からなる『神秘神学』（*De mystica theologia*）[5]、そしてさまざまな人々に送った教義に関する問題についての『書簡集』（*Epistulae*）[6]によって構成されている。

ディオニュシオスの著作は穏健な単性論者[7]たちに高く評価されていたので、532年にはすでにエフェソスの司教ヒパティウス（Hypatius Ephesus, 537 - 552の間に逝去）[8]によってその正統性は疑われていたが、しかしローマ帝国の西方領域においては、彼の作品は教皇グレゴリウス1世（Gregorius, 540 - 604）によって受け入れられ、承認されていた。

その後、いままでのところ最初にしてもっとも早い段階で知られているディオニュシオスの著作に関する

註解が東方において公刊されたが、その註解とはスキュトポリスのヨハネ（John of Scytopolis, 540頃逝去）と証聖者マクシモス（Maximus Confessor, 580 - 662）によるものである。[9] これより以前、これらの註解から取られた引用が単性論者で512年から518年にかけてアンティオキアの主教であったセヴェロスの著作のなかに偶然見つかったが、しかしそれは6世紀初頭より以前のものではない。ディオニュシオス文書が教会によって正統な文献として認められて以来、東方と西方との両方において中世を通じて翻訳されてきたという事実は、これらの文書に対する途切れることのない関心があったことを示している。

2 『神秘神学』の主題とその図像学的展開

ディオニュシオスの神秘神学の主要点の一つは、神的に啓示された真実を秘儀的な関心をもって求めようとする人々を感化してきたことにある：

「存在を超え、神を超え、善を超えている、三一なるものよ。神としての知によってキリスト教徒を指揮するものよ。神秘なる言葉の、不可知をも超え、光をも超えた、このうえない最高の頂へわれらを導きたまえ。そこでは純一なる、絶対的なる、不変なる、神学の神秘が隠れた神秘なる沈黙の、

神の知恵、リラ修道院のフレリョ塔（ブルガリア・ソフィア）にある壁画、1335年から36年にかけて製作

神の知恵、ヨアンネス・プロドロミオス教会（ロシア・ヤロスラフスキー）におけるフレスコ画、1694年から95年にかけて製作

グラチャニッツァ修道院（セルビア）、14世紀の製作

光をも超えた闇に隠れていて、このうえない暗闇でこのうえなく光を超えているものを輝くことを超えて輝かせ、触れることも、見ることも、まったくできないところで、目の見えなくなった知性を美しさを超えている美しさで充たすことを超えて充たす[10]」

これは非被造的な知の輝きに捧げられた独特の頌歌である。擬ディオニュシオスはプラトニズムを理解し、それをキリスト教の術語を用いて表現する。すなわち彼の作品は肯定的・否定的という二つのアプローチに基づいている。つまり神は人間のあいだに、たとえば美、愛、寛大さ、善等として知られる多くの名によって自己自身を顕現するということである。しかしそれと同時に、神は絶対的に不可視にして不可知であり、神についての知を獲得することは人間には不可能なのであるから、超自然的な実在が存在しているのであって、それは人間の言語と概念システムでは把握できないし、感知できるものではない：

「というのも、その善なる原因は超存在的に万物を超越しているのであって、浄と不浄すべてを乗り越えた人々にのみ、あらゆる聖なる頂を登り越えた人々にのみ、あらゆる神からの光と天上の音と言葉をも凌駕した人々にのみ、聖書に述べられているように、万物の彼方にある方が真に存在しているところの「闇の中〔密雲〕に」〔出20：21〕入っていった人々にのみ、曇りなく明らかに真に開示されるのである[11]」

ディオニュシオスはさらに、まさにモーセを考慮しながら次のように述べている：

「というのは、聖なるモーセも単に初めに自分自身を浄化するよう命じられるだけでなく、次には浄化されていない人々から遠ざかるようにも命じられるのであり、すべての浄化を終えた後でさまざまな音色の喇叭の音を聞き、清らかに閃くさまざ

まな光とさまざまに発散される光線を見るのである。それから彼は群衆から遠ざかり、選ばれた祭司たちといっしょに聖なる登攀の頂点に達する。彼はかれらの面前で神自身に会うのではないし、彼が見るのは、神自身ではなく（神は見ることができないのだから）、神のいた場所なのである」[12]

この論述における主要点は後に図像学のレベルにおいても解釈され、すばらしい成果を収めている。このことは『神秘神学』第5章においてディオニュシオスが理解する意味での《それ》に匹敵していることが認められる。

つまり、「すべてのものの本来において原初的な原因」がより多くの言葉によって表現されること、しかし言葉によっては表現されることはほとんどないこと、さらにはまったく言葉によっては表現されえないということであり、すなわち像、線画や絵画によっても表現されるということを意味するわけである。

「存在を超え、神を超え、善を超えている、三一なるものよ。神としての知によってキリスト教徒を指揮するものよ」という本書の冒頭における感嘆、そしてソフィアすなわち神の知恵を示している構図は、《それ》の一例なのである。こうした構図がとくに14世紀に流布したことはしたがって、神の神秘主義的探究とヘシュカスム（ἡσυχάσμος : hesychasm）[13]の思想と連結していることを示している。

こうした表現はビザンティンや中世ブルガリアの建造物のなかに見られる。そこには聖書からの聖句も見られるが、ただそれはディオニュシオスの思想を図像学のなかに取り入れるために付け加えられたものにすぎない[14]。最高の知恵は多くの場合、擬人化されることによって描かれている。たとえば、料理をあわてて運んでくる召使のいる祝祭のテーブルに座っている女性あるいは天使として描かれている。オフリドにある聖ソフィア教会（1235年）、グラチャニツァにある修道院教会（1321年）、デチャニにある修道院教会（14世紀中ごろ）に見られるシーンは、《Ὁ ὢν》すなわち「わたしは在るところの者である」（出エジプト記第3章14節）

の文字で知恵を覆う光を描くにことによって正教会の教義であるキリスト論的観点から正確に解釈されている。

聖句の主題によって見る者は神の母の図像すなわち彼女の横で天の力によって燃えている柴へと向けられるが、これにはディオニュシオスの天上位階との関係がある。知恵を表示している壁画の構図には、キリストが最高の知恵として見なされていることがある〈オフリドにある聖ソフィアの聖堂（1235）や聖クレメントの聖堂（1294／95）、グラチャニツァ修道院（1321）、別のケースとしてはリラ修道院のフレリョの塔（1336）〉。この場合、知恵はよく見られる古代の詩神として描かれているが、これは人間に知られるようになった神の創造の全領域すなわち天上の力、預言者、福音伝道者、使徒、古代の哲学者や音楽家、擬人化された四季を示している。これらのものはすべて、キリストを意味する《春》である聖体を拝領するために最高の知恵のテーブルに向かって行進していく。

3　天上位階のコスモロジー的構造

ディオニュシオスによれば、存在しているすべてのものは、神によって厳密に秩序づけられた体系と調和のなかに配置されていて、つまりすべてのものの本性は世界の天上の位階構造のなかで明らかになる。一つ一つの創造物は神的な秩序のなかに厳密に固定された位置を占めていて、低い位置にある被造物は低い段階からより大きな段階へと上昇するためにより高い位置にある被造物から引き寄せられている。

同じ原理を基礎として、より若い世代はより古い世代の意識と経験から引き寄せられている。これらのものは知の限界に向かって突進する。つまり、これらのものは知られないもの、無知を知ろうとする途上にある。この意味において、ディオニュシオス・アレオパギテースの著作における《無知》は、内容を伴いしかも意味の最高段階へと達しているものであって、そこにおいて肯定的論証が可能にならない種類のものである。

『天上位階論』と『教会位階論』という作品には存在論的体系が見られ、それはすなわち位階的構造をなしており、頂点から底辺にいたるまで段階的に秩序づけられた存在論である。『天上位階論』には3つのトリアス（3つ組）として9つの階級が描かれている。それぞれのトリアスは非物体の天使の合唱隊（軍勢）によって構成され、それらの合唱隊も位階的に配列されている。上位のトリアスには熾天使、智天使、座天使が存在し、中位のトリアスには主天使、力天使、能天使が存在し、下位のトリアスには権天使、大天使、天使が存在している。これらの9つの階級は頂点から底辺、すなわち神と人間の間をつなぐ1本の下降線のなかに介在している。

5世紀と6世紀の初期キリスト教美術にはすでに、わずかではあるが天使を描いたものが見られる。ラヴェンナのガッラ・プラキディア霊廟にあるモザイク装飾（430-450）の4体の天啓的被造物のまわりに星が散りばめられた背景が付け加えられた。ラヴェンナにある大主教の礼拝堂のドーム（500）には、この構図で中央に位置するキリストのモノグラム[15]に向かって行く4体の天使が付け加えられている。同様のものが、ラヴェンナの別の建造物である聖ヴィタリウス教会（548）の構図も見られる。そこでは、天使の像のまわりの空間は、星空の代わりに、多くの花の装飾とさまざまな鳥によって充たされ、中央に神の子羊を見ることができる。

クラッセにあるサンタポリナーレ聖堂のアプシス[16]のモザイクは、天上位階と神の威厳を表現した象徴化の一つの頂点に位置するものである。ここでは、メダリオン（円形状の浮彫）の中央にキリストの十字架が描かれ、そのまわりは青色を背景として99の星で充たされている。これは天上の階級およびその天使の数、すなわち人間の眼がもつ能力をはるかに超えた数を表示していることは明らかである。[17]

4　天上位階の図像学的展開

天上位階を描いているもっとも古いと思われるイコンのサンプルは、リンブルクにある金箔で塗られた背

景に絶妙にエナメルで作られた十字架のコレクション（963年から968年にかけてコンスタンティノープルの工場で作られた作品）と12世紀後半に製作されたウィーンの写本（codex Suppl. gr. 52, fol. 1v）に見られる小さな装飾である。第一のサンプルの場合、個々の天使のグループは2通りの方法で表現されている。すなわち擬人的像と象徴的像によって表現されていて、中央の十字架につけられたキリスト像のまわりに集められている。

2番目のサンプルの場合には、天上位階は新約聖書の三位一体像のまわりを囲んでいる。その像は擬人法によって描かれており、少しほっそりとしたイエス・キリストが父の膝に抱かれている。12世紀も天使像の断片を提供するが、そのなかにはソフィア（ブルガリア）とマケドニアのクルビノヴォにある聖ゲオルギ聖堂の壁画、キエフの聖ソフィア聖堂の壁画の構図等がある。13・14世紀になると、天上位階の光景は中心のドーム（1143年に建てられたパレルモにあるマルトラーナ教会や13世紀に建てられたヴェニスのサン・マルコ聖堂の洗礼堂に見られるモザイク画）やアプシス〈マケドニアの教会（1316-1318）〉に描かれる「天上儀式」と呼ばれる構図を構成する不変的な要素となった。

15世紀をすぎると、天上位階のテーマと密接に結び付いた象徴主義が、礼拝の時に用いられる織物や教会の献呈皿の装飾（15世紀に建てられたモスクワの生神女大聖堂にある墓碑銘）にさらに多く目立つようになり、またとりわけロシアにおける「生神女、永遠に燃える柴」の主題に関する中世の図像（キリル-ベロジョールスキー修道院にある16世紀中ごろに描かれたイコン）や聖大ワシリイ聖体礼儀のときに用いられる犠牲（十字架につけられたキリスト）の前で頭を下げている教父のイコンに見られる。後者は図像としてはまれな主題であるが、その数少ない例の一つが18世紀ロシアのイコンに見られる。

その中央の円形装飾の部分には祭服に身を包んだ一人の主教の像が描かれている。その主教は、犠牲の前に置かれ擬人法によって装飾された神の子羊であるキリストの像である円盤を自分の頭の上に掲げている。神の後ろには天使たちが見えるが、その天使たちの姿は祈りの間はずっと見えない。外から2番目の列には

智天使に伴われている力天使の半身像が刻まれている8つの円形装飾がある。この場面の外枠には新約の三位一体を表示している4つの黙示的な絵があるが、そこではキリストだけが擬人法的に描かれている。

5　教会位階の構造とその図像学的展開

ディオニュシオスによれば、天上位階の影としての教会位階も3つのトリアスに配置された9つの階級によって構成されている。各トリアスにはそれぞれ3つのグループが含まれている。すなわち第1のトリアスである機密（サクラメント）には洗礼・聖体・傅膏（ふこう）、第2のトリアスである神品（聖職者）には主教・司祭・輔祭、第3のトリアスには修道士・信徒・回心者が含まれている。厳密に確定されたグループと階級は最後の審判の絵にも描かれているが、それらの絵画は図像学的には絶え間なく充実したものとなり、しかもアレオパギテースの主題の構成から離れることはない。

それらのサンプルのなかでもっともよく知られているのはパリ国立図書館所蔵のギリシア語写本74の挿し絵であるが、そのほかにもトルチェロの教会の西壁のモザイク（11世紀）、カストリアのパナギア・マヴリオティッサ聖堂の12世紀後半に描かれた2つのシナイ山のイコンや壁画、カッパドキアにあるクウァルク・クリセ聖堂（1212）の壁画と1315年から1320年にかけて建てられたコーラ修道院（現カーリエ・モスク）の南翼の壁画がある。[18]

ディオニュシオスの記述に基づく教会位階を描いているグループは、1316年から1318年にかけて建てられたサン・ジョルジュ教会（スタロ・ナゴリチ）と1375年頃に建てられたマルコ修道院にある生神女就寝祭を描いている構図の上位部分にも付け加えられている。そのほかにも修道院のフレリョの塔に描かれている天上儀式（1335）と「ソフィア・神の知恵」（14世紀中葉）、アナスタシー・イワノヴィッチによってモスクワで製作されたイコン「わが主の磔」（1806）、1500年頃にノヴゴロトで製作された多くのイコンからなるイコンで『黙示録』の場面で出てくる「大天使の集まり」（Synaxis of the Archangels）にも付け加えられ

ている。[19]

6　ダマスコスのヨアンネスにおける ディオニュシオス思想の受容

ディオニュシオスとマイスター・エックハルトとの比較をする前に、図像学的に類似した解釈（decision）が証聖者マクシモス（Maximus Confessor, 580 - 662）とダマスコスのヨアンネス（Ioannēs Damaskos, 650 - 750頃）の著作にもなされているということに言及することは当然のことのように思われる。創造者についての知識を獲得する方法を論証するさいに、マクシモスは概念《ヒュポスタシス》（hypostasis）を具体的に実在する個体性だけではなく、像と真実に存在している始原という具体的な観念に結びつけている。

この考えからすると、エデンで最初に造られた人間に要求されたことは、被造的存在と非被造的存在とを結びつけること、天国と地上に結びつけること、すなわち地上に降りて天国へと入ることである。たとえば『ピュロスとの討論』（*Disputatio cum Pyrrho*）[20]、『秘儀教話』（*Mystagogia*）[21]、『さまざまな困難な状態』（*De variis difficilibus locis*）[22]といった哲学的・宗教的考察を通じて、彼は御言葉の歴史を創造の立ち上げとその実在のための神秘的基礎として理解した。

古代ギリシアの教父の最後の代表者であるダマスコスの聖ヨアンネスは東方の教父とは違ってプラトンではなくアリストテレスに基礎をおいて作品を著わしたが、そこで注目されることは、神の知と神秘神学に関する肯定的アプローチと否定的アプローチとが巧妙に比較されていることである。

『聖三位一体論』（*De Sancta Trinitate*）、『信仰告白』（*Expositio et declaratio fidei*）といった著作のなかで聖ヨアンネスはキリスト教の伝統を弁解するために多くのページを割いている。そのなかで特筆すべきことは、人間の《神化》（θέωσις）、主イエス・キリストの二つの本性の意志、すなわち神性と人性、聖なるイコンへの崇拝、像の理論を基礎づけること、つまり像とは本性にかかわるものであり、教訓的であり、象徴的であること、人間も神の像であること、すなわち像のはたら

きによって宇宙に対する知識、天使と悪魔という二つの身体なき力の身体と姿に対する知識を獲得できるということである。

ダマスコスの聖ヨアンネスの著作においては、宇宙における普遍的な秩序に対するディオニュシオス的思想の展開がもっとも明確なかたちで認められているように思われる。また不可視性によって神がこの世界に存在しているということ、すなわち神の存在が神の子の受肉、歴史的人物としてのキリスト、神人というかたちではあるが、正確に知られるようになるということに対するディオニュシオス的概念も展開しているように思われる。

したがって神を表現することもできるようになるし、トルロスの教会会議（692）において採択された宗規82によれば、象徴的図像学ではなく擬人法によって神を表現することが求められるということになる。[23] 大バシレイオス（Basilius Magnus, 330 - 379）のおそらくもっとも耳慣れない言葉を採用することによって、第7回世界公会議（第2回ニカイア公会議、787）の教義が最終的には像の神学を復活することになったのである。その言葉とは「像に敬意を払うことはその元のものにかかわることである」（διότι ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει）であるが、[24] これがイコンを崇拝する者は誰でもそこに表示されている基体（ἡ ὑπόστασις：人物）をも崇拝することの理由なのである。

この意味から、そしてディオニュシオス・アレオパギテースがキリスト教美術に何を明示したのかということに関して求められている人物のコンテキストの範囲内において言えば、ダマスコスの聖ヨアンネスにやはり言及すべきであろう。というのは、聖ヨアンネスは、神に関する神秘的な知へと到達する機会として美術を捉え、そうした立場から次のように結論づけているからである。すなわち「わたしは自らの救いをもたらしてくれたものを尊重することをやめるつもりはない」「ものごとを悪くとってはならない。主に由来するもののなかで貴重でないものはないからだ」

聖ヨアンネスは、像を使用することに関してもっとも重要な根拠を神の受肉のなかにみている。それに関

して彼は次のように述べている。すなわち「それこそが、見ることのできない神を表現することが許されない一者としてではなく、われわれの救いのために御自ら見えるものとなり、われわれの血と肉のなかに御自らを譲与された一者として表現したことの理由である。つまりわれわれが表現するのは見ることのできない神性ではなく、見ることのできる肉となった神の御言葉なのである」[25]。したがってキリストのイコンは神聖なる表現であり、アタナシオス（Athanasios, 295 - 373）が述べているようにイコンとは「見えない神の像」なのである。

7　神秘神学とパラマスのヘシュカスム

ディオニュシオスの神秘神学においては、知識や概念は仮そめのものであって、それゆえに《神化》への到達を妨げるものなのである。この著者は完成と可視的な光を超えた神秘的な精神集中について述べている（「隠れた神秘なる沈黙の、光を超えた闇」[26]）が、そこでは神へと到り神を見ることができるだけであって、神の存在を理解して定義づけることはできない。ここで認められることは聖グレゴリオス・パラマス（Gregorios Palamas, 1296 - 1359）[27]のヘシュカスム（hesychasm）との概念的関連と《キリストの変容》という主題の図像学的受容と典礼的受容である。

さらにディオニュシオスは次のような忠告をしている。「自分自身と一切のものからの完全に無条件で絶対的な超脱によって、あなたが一切のものを除去するとともに一切のものから解放されることによって、存在を超えている、神の闇の光へと引き上げられるであろう」[28]。ここで明らかになることは、究極目的が観想や一時の感情なのではなく、自己自身の放棄であるということである。

マイスター・エックハルトにおいては、個人性に関するこうした否定は行き過ぎた感もあるが、しかし中世的なヘシュカスムとの連関はディオニュシオスの『神秘神学』の次のような文章にときにはっきりと見てとることができる。「われわれは光を超えたその闇のところに行くことができるよう、また、見ることも知るこ

ともなしに観想と知識を超えている方を、見ることも知ることもなしに見て知ることができるよう祈ろう。実際、そうすることこそが真に見ることであり知ることなのである。また、自然物の彫像を彫る人が、隠れているものに対する純粋な観想を覆い隠している阻害物をすべて取り除けば、そのように除去するだけでその彫像は隠れて見えなかった美しさをそれ自身で輝かすのであるが、いわばそのように、すべての存在するものを除去することによって、存在を超えているものを存在を超えて讃えることができるようわれわれは祈ろう」[29]

ディオニュシオスは、神すなわち真の根源的な原因が肯定も否定もできないのと同様に、創造の根源的な原因が感覚や思惟の対象ではありえないことを述べることでこの著作を結論づけている。神はすべてのものを超えているがゆえに、観想による神秘的な方法によってのみ到達できる。この著者であるディオニュシオスが存在していなかったならば、わずか1世紀以内に彼の思想が神学的議論だけではなく、東方と西方のキリスト教美術に浸透していたかどうかは懐疑的である。このことは6世紀中ごろに建てられたシナイ修道院の聖堂とクラッセの聖アポリナリオス聖堂のアプシスに描かれているモザイク画を述べるだけで十分である。

8　エックハルトに対する評価

14世紀前半、エアフルトのドミニコ会士エックハルトは2回にわたって（1302-1303、1311-1314）パリ大学神学部で教授を務め、シュトラースブルクとケルンで神学を教えているが、教父の著作を批判的に精読し、ドイツ思弁神秘主義の基礎を形成することになる神秘主義的運動を導いた。この神秘主義はある特定の態度をもつかぎりにおいて思弁的と考えられているが、その態度とはプロクロス（Proclus, 412-485）やディオニュシオスの思想、すなわち神は絶対的に超越的であり、人間の能力では到達することはできないという思想の究極的な解釈がなされているということである。

実際、ディオニュシオスの否定神学はまさに受肉を

根拠して神の知を認めるし、聖ヨアンネスはイコンに対する崇拝を弁護するさいにはこの点に言及している。プロティノス、ディオニュシオスそしてエックハルトの否定神学を比較し分析してみると、彼らの違いが思弁的方法を拒絶することにではなく、むしろ否定神学の破壊的なイメージから知を守ることの必要性に基づいていることが理解できる。

19世紀になって、K・シュミットとW・プレガーはまずエックハルトをスコラ学者として紹介した。[30] 同じ時期にH・デニフレは、エックハルトが汎神論者であるとする見解は根拠のないものであるとして否定している。[31] O・カラーは、エックハルトを天才的なトマス主義者のなかに位置づけ、彼の業績は西方の教会の教義と矛盾することはないと述べている。[32] 20世紀の40年代になって、エックハルトがトマス主義者、ネオプラトニスト、アヴェロエス主義者、汎神論者であるとする有効的な帰結に基づいて、H・エーベリンクは根拠のある興味深い評価を下している。その評価によれば、エックハルトは「哲学システムの有能な編纂者」ということになる。[33] このような思想のつながりのなかで見ると、このドイツの哲学者は周辺の状況に根差した思想家であって、その思想はその人生の出来事の結実であるというK・ルーの見解は非常に貴重である。[34]

エックハルトに対する見解、すなわち哲学史に関する資料に基づいて形成され、エックハルトを汎神論者やネオプラトニストと紹介する見解はむしろ、エックハルトをカリスマ的なドイツ神秘主義の立場から見た一側面にすぎない。論理的な思考力と神秘主義を手段にすることによって観想という障害を乗り越えることが、エックハルトの哲学的省察の主要目的なのである。

9 「山上の垂訓」についてのエックハルトの説教

マタイによる福音書に出てくるいわゆる「山上の垂訓」の一節（第5章3節）に由来する題名をもつ「心の貧しい者は幸いである」という説教のなかでエックハルトは、ディオニュシオスの神秘神学とキリストの説教から導き出される9つの至福の聖句とを独特の方法

で比較している。ここでエックハルトは西洋社会における欠陥を指摘することからはじめ、合理的思考でもってディオニュシオスの位階論との差異を認めている。[35] さらにエックハルトは、貧しさという概念に対して根本的に捕捉し合う否定的定義を段階的に（すなわち階級的に）整理し、貧しい人とはけっして、喜びを味わうことのない人ではなく、何も欲することなく、何も知ることなく、何も所有しない人のことであると述べている。

エックハルトはプラトン的な言語ツールを使っているが、それは彼が古代後期の著者たちから得たものである。エックハルトの考えによれば、神人と呼ばれる人とは、神の意志（それと自分自身の意志）という点において神から離れた人のみを指す。したがって貧しさに関してエックハルトが従った論理によれば、真の貧しさとは何かを求めようとすること、知識、所有、衝動、肉欲、個性に対する欲望を放棄することを意味し、そしてこれらすべてのものを放棄することの目的は至福という祝福された状態、完成と一性に還帰すること、すなわち神の存在に固有な状態、原罪によって引き起こされた分離以前の人間存在に固有であった状態に還帰することを意味する。

それゆえに、真正なる至福に到達することは同時に神聖なる貧しさに到達することを意味し、そのことによって《堕落》による結果に終止符を打つ途が開かれてくる。エックハルトにおけるこうしたラディカルな神秘詩主義は論理的には、ディオニュシオスや古代後期と中世における東西教会の著者のキリスト論に追随している。

10　パラマスとバルラアムとの神学論争

14世紀の40年代、東方においてテサロニケの司祭であったグレゴリオス・パラマスのヘシュカスムの教義に関して神学論争が巻き起こった。パラマスが正統であるか否かという問題にまで発展したが、じつは彼に対する疑問の波はじつは誤解であった。ここには西方の神秘主義の思想に依存しているところがあるのだろうか。また、神が御自身を人間に顕わにする神のエネ

ルゲイアという思想という点でパラマスの否定神学は適切なものといえるのだろうか。この世界での神の現在は遠のいていくのではないか。神秘主義的観想に到達することができる少数の人々にのみ神は近づくのだろうか。このような問いはおそらく、同時に東方の教会と社会を乱す問題だったと思われる。

パラマスは、ディオニュシオスとエックハルトのように、神は御自らの本性によって不可知であり、神が人類に御自身を顕わにするのは、神のエネルゲイアを通して、神の栄光の光によってであると考えていた。このエネルゲイアとは三一性の共通の力である。このことが、パラマスにおける聖なる三一性の像がただ神の三・一性の像だけではなく、キリストの降誕、洗礼、主の変容[36]といった神の顕現（theophaneia）に関する観念であることの理由である。ヘシュカスムの教義によれば、祈りとはエクスタシーに到達するための必須条件である。祈りには人間を天国にまで引き上げ、神の前に立たせる力がある。

しかしながら、このことは単なる情緒によって達成できるものではない。祈りによる観想を絶え間なく続けているならば、そのものの存在全体は充ち溢れる光によって圧倒的に包まれることになるだろう。これは神の栄光を始原とする光であり、聖なる三一性から永遠に限りなくあふれ出てくる光である。タボル山の光、ヘシュカストがその光を見出す機会、そして永遠の生命という至福への信仰、これらはわれわれが望むものであるが、同一の霊的存在の3つの段階なのである。

パラマスの思想、タボル山の光の特徴に関する問題の第一、そして神のエネルゲイアという創造されないものをめぐって、ビザンティンにおいて激しい神学論争が巻き起こった。この論争は１３３７年に始まり、１３４０年にそのクライマックスに達した。二つの相反する教説が支持されたが、その一つはパラマスによって提出されたもので、神的なものと神の知の充溢が存在するという現実的な分有論を弁護するものであり、もう一方は、カラブリア出身のバルラアムによって提出されたもので、神は間接的な方法によってすなわち「神の知性認識的な知」によって知られるようになると

いうものである。

この討論がビザンティンの教父と西ヨーロッパのスコラ学との最初で直接的な論争であったと思われる。J・メイエンドルフの見解によれば、ビザンティンのヘシュカスムとバルラアムの神学的方法との討論の核心には5つの基本的なポイントが含まれているが、両者の不一致のもっとも明らかなポイントは、神の本質の不可知がバルラアムによって絶対化されたことである。[37] そのため、コンスタンティノープル総主教イオアン14世は、1341年6月10日にコンスタンティノープルで宗教会議を開いたが、その会議にはパラマスの友人であるアンドロニコス3世パレオロゴス（東ローマ帝国第4代皇帝）、そしてバルラアムに共感していたヨハネス6世カンタクゼノス（東ローマ帝国第6代皇帝）が参加した。

この会議にはあらゆる身分が含まれていた。パラマスは5月の首都コンスタンティノープルに到着したが、彼は何人かの弟子を伴っていた。そのなかには、モネンバシアの府主教となり、のちにはコンスタンティノープル総主教の座に就いたイシドルス、テサロニケの修道院を設立したドローテウスとマルコス兄弟がいた（そのうちの一人は1370年以降に、テサロニケの府主教に選出された）。この会議はわずか1日で終わったが、バルラアムは断罪され、パラマスは正統であると認められた。

11 《キリストの変容》の図像学的解釈

パラマス主義者との論争の結果として明白なかたちで示されたのは、《キリストの変容》というテーマに関する新しい図像学が生まれ確立されたことである。このテーマは14世紀中葉以降キリスト教美術においてとくに民間に普及したものであるが、その地域としては主としてヘシュカスムの直接的影響下にあった地域、すなわちブルガリアのヴェリコ・タルノヴォやルースにある修道院だけではなく、アトス山、メテオラ、ヴェロイア、カストリア、テサロニケといった聖パラマスとその弟子たちが活動していた地域である。

このテーマはたとえば、シナイ山修道院にある聖カ

キリストの変容、ダフニ修道院（ギリシア）にあるモザイク画、11世紀の製作

14世紀に入ると《変容》の場面に図像学的に細かい変化が見られるようになる。それは、キリストを取り巻く被造的な光（ἀγάπη：神の栄光）の表現方法に関するものであるが、すなわちキリストの姿を包む楕円形の光背が太くなった光線として描かれていることである。このことはパラマスのヘシュカスト的教説の影響がその原因であることが疑えない事実であり、またここに示されていることはタボル山の非被造的な光をもっとも可能な仕方で表現しようとした画家たちの努力である。

さらには、カストリアのトゥ・ヴヌー聖グレゴリオス教会（1368-1385）、アルバニアのレスコヴィク近郊にあるチェルスケの生神女教会（14世紀末）、ブルガリアのルース地区のイワノヴォの岩を切り開いて建てられた大天使ミカエル教会にある壁画、そしてまた同時代のビザンティンの貴重なイコンがあり、たとえばフィレンツェの聖堂博物館に展示されている12のタリナ聖堂のアプシスのモザイク画のように、6世紀のキリスト教美術においてはすでに知られていた。11-12世紀の例としては、ダフネのビザンティン教会やコンスタンティノープルのコーラ修道院の拝廊のモザイク画、そして12世紀に描かれたルーブルの《キリストの変容》を表現しているモザイク・イコンなどがあげられる。[38]

生命の輪、キリスト変容修道院（ブルガリア・タルノヴォ）の壁画、19世紀の製作

祝祭を描いた二つ折りのモザイクイコン、シナイ修道院の14世紀に製作された聖障（iconostasis）[39]にかかっている4つのシーンからなるイコン等があげられる。[40]

それに加えて、二つの神秘思想すなわちディオニュシオスとパラマスの間をつなぐ連続性は、図像学的レベルにおいても14世紀項の作品の数にはっきりと表れるようになる。

トゥプコ・ゾクラフによって製作されたヘルミニア（イコン画の範型を伴った壁画）においては、パラマスのイコンはディオニュシオス、俸神者聖イグナティオス、クリトの聖アンドレアス、ローマ教皇聖シルヴェステル1世、ネオカエサレアの聖グレゴリオスのイコンとともに聖物納室に保管されるべきであるといわれている。[41]ディコー・ゾグラフのヘルミニアのリストにおいてはパラマスは16番目に数えられており、つまりトゥプコ・ゾグラフが殉教した司教のリストを着手した地位に位置づけられている。[42]

ビザンティン以降になると、1783年からはパラマスのイコンは首座主教の教会、すなわちアトス山のクシロポタムウ修道院の中心教会の内陣につねに置かれるようになる。これは、教会画家であるコンスタンティン、アターナス、ナウムという3人の「ゾグラフ兄弟」の作品である。

12　エックハルトの神秘主義とその思想史的背景

15世紀の西方においては、エックハルトの複雑で神秘的思惟による教説が、実践的でしかも倫理的意味が吹き込まれた神秘主義の概念に取って代わられた。トマス・ケンピスの著書『キリストにならいて』は東方正教会の何人かの神学者によって批判されたが、この著作によってドイツ思弁神秘主義の思想がブルガリア、オランダ、フランドル地方、フランス、ドイツに起こった「新しい信心」（Devotio moderne）運動のなかで普及されるようになった。この書が強調することは、悔い改めと十字架につけられたキリストの自己犠牲、苦しみ、痛みをつねに熟考することであり、信仰者は精神的観想によってその視点をもっていなければならないことである。このような現実主義的な似非神秘主義は15世紀の西方教会における危機を特徴づけている現象であり、つまりこれはイタリアでのサヴァナローラの説教によってある程度広まった似非神秘主義なのである。

時を同じくして発生したのがイギリスのロラード主義、チェコのフス派による宗教運動、そしてもちろん北東ドイツで発生したプロテスタントによる宗教改革である。戦争、疫病、高い死亡率、財産と愛する人が絶え間なく失われていくことによる恐怖感によって、さらに口伝によって広まった思弁的似非神秘主義が想起されることによってフランスとドイツに出現したのが「死の舞踏」と呼ばれる何百もの絵画である。

エックハルトは、ヨハネス・タウラー（Johannes Tauler, 1300 - 1361）、ハインリヒ・ゾイゼ（Heinrich Seuse, 1296 - 1366）、リューベックのヨハネス（Johannes van Ruysbroeck, 1292 - 1381）といった同時代の思想家にかなりの影響を及ぼしている。エックハルトがこの世を去ってから2年後の１３２９年3月27日、教皇ヨハネス22世は勅書『主の耕地にて』のなかでエックハルトのテキストのなかから28の文章を選び、それらを断罪したのである。このうちの17の文章は異端とされたが、そのなかには世界の永遠性、人間の無価値性、人間の完全なる神化

に関する論証が含まれている。

14世紀の後半、エックハルトの思想に感化されたフランクフルト出身の無名のドミニコ会士は、マルティン・ルターの手によって1516年から1518年の間に初めて公刊された『ドイツ神学』を著わした。この意味で、エックハルトは教会の問題や教義の問題に関するプロテスタント的な考えは何も述べていないけれども、エックハルトの名前はドイツの宗教改革にかかわる出来事のなかで教会政策という点にまで広まることになった。

15世紀になると、エックハルトの名前はニコラウス・クザーヌスとの関連で言及され、19世紀にはロマンティズムやシェリングやヘーゲルといった観念論哲学の文脈のなかでエックハルトの名前は復活し、そののちにはニーチェのニヒリズムと連関することになる。

コンスタンティノープルが陥落し、ギリシア教父が衰退して行った直後、西方世界は中世文明の衰退という劇的な段階に入ることになった。西方における生活の現実のなかでの劇的変化に伴っていたのは、封建制の崩壊、分裂した弱小支配者の間で起こった紛争や戦争、東方におけるラテン世界の喪失である。キリスト教神秘主義は4世紀の神学思想の発展の結実であり、そしてこの神学思想の発展はキリスト教それ自体のなかで起こった。したがって文化史的観点からいえば、キリスト教神秘主義はまずはそのキリスト教の伝統から影響を受け、そしてネオプラトニズムからも影響を受けている。しかしキリスト教全体のなかでは、とくに東西教会における礼拝の実践や時代を通じてのそれらの発展に関していえば、ミトラ教や東方の諸宗派の影響は見られない。

エックハルトの否定神学にとって、ディオニュシオスの思想が重要であることは疑う余地はない。ディオニュシオスは古代後期の著者からもっとも頻繁に引用している思想家のひとりであるし、エックハルトはディオニュシオスの神秘神学のうえに自らの解釈を全面的に打ち立てている。エックハルトにとってプロティノスが参考になったのは、キリスト教神秘主義における否定神学とネオプラトニズムにおける否定神学との間

に境界線を引いたということにすぎない。もしそうでないならば、編集されたエックハルトの作品のなかにプロティノスのエクスタシーの思想が残っているはずである。というのもエクスタシーの思想は完全なる無から解放されること、真理の充実した知へか、もしくは知の完全なる放棄へ導く解放を前提にしているからである。

13　否定神学とニルヴァーナ

本質へといたるネオプラトニズムの絶対者は仏教のニルヴァーナと同じように言語を絶している。このことがパラマスの思想にもっとも明確になる正教会の伝統においては、神のエネルゲイアという方法を除いては原則として神の本質には到達できない。ディオニュシオスにおいて否定神学は真正なる信仰によって人々を強めるためには必要であり、それは東方の宗教において自由とニルヴァーナを求めて修行することから人々を解放させるからである。一つのケースとしては、実存的には信仰と非合理的なものに到達することが必要となる。非合理的なものは「絶対者における対立の一致」という概念では表現することはできない。これはしかし、象徴神学と教会のサクラメントという方法で表現可能になる。このことは中世を通じても変わることはなかったし、今日においても信仰者の世界観の土台になっている。

結論として次のようにいうことができる。すなわち肯定神学はディオニュシオスの否定神学を考慮し、そしてヘーゲルが理解したような弁証法の基礎のうえに否定・肯定神学的哲学方法を加えることによって、道徳的・倫理的規範と同様に教会の制度と位階を肯定することなのである。

以上の総合が貢献することは、新しい哲学的・宗教的システムをつくりあげることであり、新しい世界観を形成することである。ディオニュシオスの適度な否定神学は古代後期、すなわち成熟した神学へと移行していった時期において、革命的な役割を果たした。西方における宗教改革以前の時期においてはこうした役割は、エックハルトの教説が果たしたのである。同時期、

すなわち14世紀中葉において、パラマス主義的な論争がなされていた東方において同じ役割を演じたのは、パラマスのヘシュカスム的な教説であった。

14　エックハルトにおける ディオニュシオス思想の受容

エックハルトは、聖なる三位一体のキリスト教的概念を《完全なる無》(super-naught)（神性というまったく言語化できない思想）へと溶解させようとすることで、ディオニュシオスの適度な否定神学を究極点にまでもたらしたのである。人間が絶対者へと到達する道に関する合理的でしかも神秘主義的なアプローチはエックハルトが行ったものであるが、それはエクスタシーによる絶対者との合一が選ばれた賢者と哲学者によってのみ到達できるというプロティノスの思想とは一線を画している。仏教においては、このようなアンチノミーは、一切衆生の目的としてのニルヴァーナを求めること、そして生と死の連続性によって克服される。(43)

広く普及したエックハルトに対するイメージ、すなわち三位一体としての神の観念を非人格的神性へと還元するという、汎神論者またはネオプラトニストとしてエックハルトを見なすイメージは、宗教改革の先駆者という位置づけだけではなく、無神論的思想の先駆者という位置づけをこの哲学者に与えることになった。ニーチェのニヒリズムのようなニヒリステッィクな思想としてエックハルトの思想を見なすことも可能である。《完全なる無》による否定神学的認識という点でエックハルトの思想を見ることは、現代の実存主義の先駆者としてエックハルトを見なすことにもなろう。同時にエックハルトの《完全なる無》をニルヴァーナと見るならば、エックハルトの哲学を仏教的に解釈することも可能であろう。

エックハルトの説教と論考に見られる否定神学的ポイントの力強さは、後になって、すなわち哲学史的文脈のなかで見られるときにのみ明らかとなるさらに多くの解釈を前提にしている。エックハルトが生きて活動していた時期は、ヨーロッパでおびただしい数の宗教が乱立していた時期であり、異常な感情に有頂天と

なっている修道女の集団や、巡回説教者や神秘主義者が跋扈していた時期である。エックハルトのテキストはこの時代の産物である。彼らの性格、言葉、思想が大衆によって理解されるという目論見によって彼らが目的としたことは、それらを教会のなかに持ち込むことであり、神秘的なエクスタシーと宗教的な精神異常者を社会的に認めさせることである。

15　東方におけるヘシュカスムの普及

この意味からいえば、エックハルトは汎神論者ではなく、西方教会の伝統防御のための犠牲者であったといっても間違いではないだろう。つまりエックハルトは、自らの思想をさらに発展させることが許されなかったのである。東方においては、パラマスの名誉回復と列聖は、ヘシュカスムの普及に貢献しただけではなく、正教会の図像学における形式上・様式上の水準を向上させたのである。ヘシュカスムの教説の発展は聖人の生活の全範囲に及ぶ形式と教義的・図像学的思想の発展を刺激し、讃美歌や文学のジャンルにまでその影響を及ぼしている。

ヘシュカスムが支えることによって教会の地位は長期間にわたって発展することになり、その結果、ヘシュカスムがバルカンのほかの地域、とくにタルノヴォのテオドシオスと総主教エウチミオスによってブルガリアへと普及することになったのである。さらに教会の発展によって修道院社会の統一と発展にとっては好都合な効果がもたらされた。つまり、東方正教会の修道神秘主義がパラマス主義の論争の時期にアトス山に確実に根を下ろし、今日のアトスの修道制度をも形づくられたということである。

アトスの神秘主義は修道士の日常生活と密接に関係しており、たえず繰り返される転換によって特色づけられる。その転換とはすなわち、言葉による祈りから言葉にならない祈りへ、祈りによる観想へ、そして見神（visio Dei）へ、さらにはパラマスが理解した意味での神のエネルゲイアによる神への接近へ、そしてまた14世紀後半ブルガリアにヘシュカスムが流布し採り入れられたちょうどそのときに中世ブルガリア語へ翻訳

されたディオニュシオスの論考において知られている「光に充ちた闇」への転換を意味する。

フルナのディオニュシオスのヘルミニアのなかで天上位階と教会位階が紹介され、神の知というテーマに関して現存する図像学的多様性によってのみ、東方の教会生活の全領域の発展に関してなされた神学論争の重要性が支持された。その反対に、同時期、西方においては同一のテーマに関する神学的・文化的検討が欠如していた。このことが西方の神学と文明が広い範囲で危機に陥ってしまったことに反映している。同時に神の知というテーマは、それに関心をもつ者を14世紀のパラマス主義論争の中心へと向かわせることになった。ちょうどそのときは、聖フィロテオス・コーキン、聖カリストス、タルノヴォのエウチミオスといったパラマスの追随者たちが活躍していた時期である。このテーマは聖アタナシオスやカッパドキアの教父たちによっても議論されたことはいうまでもない。

こうした問題が考慮されるとき、その背景と専門知識が必要とされることは明らかである。銘記されるべき一つは、数世紀にわたってキリスト論の問題が東方においても西方においても議論されなかったことである。その一方でこのテーマが問題となるのは通常は社会的危機の後であるか、それともS・ブルガコフの言葉を借りれば、マルキシズムからイデアリズムへの転換、そしてイデアリズムから神学の転換がなされるときである。この点からいえば、ブルガリアの教会神学的領域や哲学的領域に限定するかぎり、こうした問題は起こっていない。

（小見出しは訳者による）

注

（1）「ディオニュシオス・アレオパギテース」とは「アテナイの最高法院の議員ディオニュシオス」ということを意味する。彼はパウロによってキリスト教に入信し、その後神学者として活躍し、その著作は「ディオニュシオス文書」といわれた。しかし20世紀になって、この文書が書かれたのは6世紀ごろであることが明らかとなり、そのためにこの文書の著者は《擬ディオニュ

シオス》と呼ばれるようになった。

（2）Patrologia Graeca, tomus III（=PG., t. 3.『ギリシア教父全集』第3巻）所収。
なお、本書には以下の日本語訳がある。
今義博訳『天上位階論』（上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成3』所収）。

（3）PG., t. 3.

（4）PG., t. 3. この著作に関しては以下の文献を参照。
Kapriev, G. Bemerkungen über den Kommentar des Thomas von Aquin zu 'De Divinis Nominibus' des Dionysius Pseudo-Areopagita, liber IV, lectio 1. – *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft 3, Sofia 1996, 20-32.
なお、本書には以下の日本語訳がある。
熊田陽一郎訳『神名論』（『キリスト教神秘主義著作集第1巻』所収）。

（5）PG., t. 3. なお、本書には以下の日本語訳がある。
熊田陽一郎訳『神秘神学』（『キリスト教神秘主義著作集第1巻』所収）。
今義博訳『神秘神学』（上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成3』所収）。

（6）PG., t. 3. 本書は11の書簡より構成されているが、11通目の書簡は別の著者によって作製されたものと考えられている。第1から第4書簡までは修道士ガイオス、第5書簡は助祭ドロテオス、第6書簡は司祭ソバトロス、第7書簡は司教ポリュカルポス、第8書簡は修道士デモフィロス、第9書簡は司教ティトスに送られている。第10書簡は、神学者、使徒、福音書記者であり、パトモス島に追放されたヨハネ宛になっている。
なお、本書には以下の日本語訳がある。
今義博訳『書簡集』（上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成3』所収）。

（7）単性論とは、キリストの本性（natura）が神性（natura divina）の一つのみであると主張する立場を指す。しかし、451年に開かれたカルケドン公会議においては、キリストに神性のほかに人性（natura humana）を認める両性論が正統として採択されたことにより、単性論は異端とされた。なお、穏健な単性論者の代表者はアンティオキア総主教のセウェロスである。

（8）*Schwartz*, E. Acta conciliorum oecumenicorum, t. 4. Strassburg, 1914, 167-184.

（9）Corpus Dionysiacum Areopagitieum: Sancti Maximi Commentaria in sancti Dionysii Areopagitae opera. PG, t. 4, col. 29-588.
なお、これら2人の教父の註解はビザンティンの写本師によって転写された多くのものに混入している。スキュトポリスのヨハネの註解はシリア語の翻訳によって部分的に証明されている。これに関しては以下のものを参照。
Balthasar, H. Das Scholienwerk des Johannes von

Scythopolis. – *Scholastik*, Bd. 15, 1940, 16-38; Die sogenannten Maximus Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagitieum. – *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philosophisch-historische Klasse*, 3/1980, 33-66.

(10) 『神秘神学』第1章第1節997A-B、今義博訳『中世思想原典集成3』447-449頁。

(11) 『神秘神学』第1章第1節1000C、今義博訳『中世思想原典集成3』450頁。

(12) 『神秘神学』第1章第1節1000C-D、今義博訳『中世思想原典集成3』450-451頁。

(13) 東方教会に伝えられている神秘主義的な霊性運動を指し、「静寂主義」と訳される。この霊的修行をする隠修者をヘシュカストといい、彼らが獲得する心的境地がヘーシュキア(ἡσυχία)である。

(14) この図像学に関する詳細は次のものを参照。*Ivanov*, E. Sophia – die Weisheit Gottes in der Theologie und Kunst. – Bulgarien in Himmerod. Bulgarische Bibliothek, Bd. 13. München 2008, 106-119.

(15) モノグラムとはイニシャルや文字が組み合わされた記号のことで、キリストを象徴するモノグラムは、☧である。これは「キリスト」のギリシア語表示であるΧΡΙΣΤΟΣ(CHRISTOS)の最初の文字XPからできている。

(16) 半円形の天井をともない張り出した聖堂の一部。

(17) このモニュメントの神学的解釈については次のものを参照。*Ivanov*, E. Pravoslavieto sreshtu gotskoto arianstvo prez 6 vek, spored istoriceski i arheologiceski svidetelstva (Habil.), Sofia 2009, 73-76, 88, 97.

(18) *Garidis*, M. Etudes sur le Jugement Dernier post-byzantin du XVe à la fin du XIXe siècle.

(19) このことに関しては次のものを参照。Ivanov, E. Apokalypsedarstellungen in der nachbyzantinischen Kunst. – Das Münster, 3, 2002, 208-217.

(20) *Disputatio cum Pyrrho* (PG, t. 91, col. 287-362)

(21) *Mystagogia* (PG, t. 91, col. 657-718)

(22) *De variis difficilibus locis* (PG, t. 91, col. 1031-1418)

(23) Concilium Quinisextum, canon 82, Mansi, t. 11, p. 977-980. なお、このことに関しては次のものを参照。*Ivanov*, E. Istorko - dogmaticeski osnovania za pravoslavnata ikona. – Bogoslovski razmisli, sbornik. Sofia 2005, 98-111.

(24) Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, 18, 45; PG t. 32, col. 149.

(25) *Expositio et declaratio fidei*, PG, t. 94, col. 1245 A-C. なお、これに関しては次のものを参照。Geischer, H. (edit.). Der byzantinische Bilderstreit. *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Heft 9. Gütersloh, 1968, 24 (1. Rede, 16, 24-25).

(26) 『神秘神学』第1章第1節997B、今義博訳。『中世思想原典集成3』448頁。

(27) 1296年にコンスタンティノープルに生まれ、両親

が皇帝アンドロニコス二世パライオロゴスに仕えていた関係で、宮廷のなかで教育を受けた。20歳の頃、彼は修道生活に入り、父の死後、兄弟とともにアトス山で20年間、ヘシュカスムの実践に励んだ。アトス山はギリシア北部にあるハルキディキ半島に位置する標高２０３３メートルの山で、「聖山アトス」と呼ばれている。９世紀頃から修道者が共同生活を営むようになり、９６３年にアタナシオスが建てた大ラウラ修道院を中心として多くの修道者を集め、今日においても東方正教会の「聖山」である。パラマスは１３２６年に叙階され司祭となり、47年にはテサロニケの大主教となる。彼の生涯のうちで彼の名を有名にしたのは、後述するが、バルラアムとのいわゆる「ヘシュカスト論争」である。そのさい彼が著した『聖なるヘシュカストのための弁護』が主著となった。なお、パラマス研究はメイエンドルフ（John Meyendorff／1926 - 1992）を中心としてなされてきたが、日本における本格的研究を推進しているのは大森正樹である。大森が著した『エネルゲイアと光の神学―グレゴリオス・パラマス研究―』〔２０００年、創文社〕は日本ではじめて刊行されたパラマス研究のモノグラフィーである。訳者はこの書から多くの示唆を受けた。

（28）『神秘神学』第１章第１節１０００A、今義博訳。『中世思想原典集成３』４４９頁。

（29）『神秘神学』第２章第１節１０２５A - B、今義博訳。『中世思想原典集成３』４５１ - ４５２頁。

（30）哲学史的観点からエックハルトはさまざまな仕方で、たとえば汎神論的ネオプラトニスト、宗教改革の先駆者、神秘哲学的否定神学者、ディオニュシオス文書解釈の達人として紹介されてきた。ロシアの宗教思想家が西方のこの主題に関して関心をもったのにもかかわらず、東方においてはエックハルトにかかわる研究は継続されることなく、関心や著作は散発的である。ロシアの史料編纂の観点からいえば、比較的初期の翻訳があり、最近のものでは次のものを参照。Karpizkij, N. *Ekhart – put apofaticeskogo samopoznanija*, Tomsk 1997; Lossev, A. *Filosofija imeni*, Moskwa 1990; Bulgakov, S. *Svet nevecernij*, Moskwa 1994; Toporov, V. *Mejster Ekhart, hudoznik areopagiticeskogo nasledstvo.* – Paleobalkanistika. Sbornik naucnijh trodov, Moskwa 1989; *Ekhart Master*. Izbrannije propovedi i traktatij. N.O. Gucinskoj, St Peterbourg 2011.

（31）Denifle, H. Meister Eckharts lateinische Schrieften und die Grundanschauung seiner Lehre. – *Archiv für Literatur- und Kirchengechichte des Mittelalters*, Bd. 2, 1886, 417-615.

（32）Karrer, O. *Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*. München, 1926.

（33）Ebeling, H. *Meister Eckharts Mystik*. Stuttgart, 1941, 344.

（34）Ruh, K. *Meister Eckhart*. München, 1985.

（35）このことに関しては次のものを参照。Boiadjiev, T. Das

ある。

（Emil Ivanov ／ソフィア大学神学部准教授）
（訳・やまざき　たつや／東洋哲学研究所研究員）

Lichtproblem im Kommentar des heiligen Thomas von Aquin in Dionysius De divinis nominibus (cap. IV, lect. 4).– *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft 3, Sofia 1996, 33-53.

（36）タボル山においてイエスの姿が変わったことを意味する。聖書によれば、その顔は太陽のように輝き、その服は光のように白くなった、と伝えている。なお、このことに関しては次のものを参照。
山崎達也、「東方キリスト教と仏教—神化とニルヴァーナ—」、『東洋学術研究』第45巻第2号、２００７年、９４ - １１６頁。

（37）Meyendorff, J. *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*. Paris, 1959, 147.

（38）Ikonen, *Ursprung und Bedeutung*. Velmans, T. (Hrsg.). Stuttgart, 2002, Abb. 125 (152-153).

（39）東方教会にみられる聖所と中堂との間にある壁。

（40）Ibid., Abb. 133, 134 (161, 163).

（41）Grozdanov, C. *Zivopisot na Ohridskata arhiepiskopia*, Studii. Skopje 2007, 421.

（42）Ibid., 422.

（43）S・ブルガコフは正教会の観点から、仏教とエックハルトの理性的・神秘主義的認識に対して、ニルヴァーナを通して神性に到達する力を要求するものであるとして批判している。キリスト教からの仏教批判においても否定神学的論証が使われることは興味深いことで