

宗教的シンボルとその伝統解釈

——「ディオニシオス文書」におけるシンボル解釈の原理をめぐって——

リアナ・トルファシユ

序

「ディオニシオス文書」におけるシンボルは決して人々個々の恣意によって解釈されるべきではなく、確固たる哲学的、もしくは形而上学的原理に基づくべきである。彼のシンボルについての解釈の多くの具体的な例のなかでいくつかを分析し、この解釈の根底にある原理を解明するのが本稿の主目的である。

まずは「ディオニシオス文書」に関して、特にそれがキリスト教世界で果たす役割について簡単に述べることにする。

「ディオニシオス文書」と呼ばれている文献は西暦五二五年頃に初めてその存在が知られた。しかしその著者に関しては何も謎であり、「ディオニシオスは無限の信頼に値する、偉大な人物でありながら、その身元は不明である。神学、ひいては（ヨーロッパの）思想史の中に、他にこのような例はない。

疑いを知らぬ時代のみならず、鋭い批判の目をもつ現代に至るまで、彼がなにものであったのか判明していない」とハンズ・ウルス・フォン・バルタザルは述べている。にもかかわらず、グラディミル・ロースキの言葉を借りれば、「ディオニシオス文書が知られるやいなや、東方の神学の伝統において、そして西方の神学においても絶対的権威と見なされるのである」²。

イヴァンカは「文書」の権威について、「偽ディオニシオスの『神秘神学』は西洋神秘思想にとつて基本的な参考文献であったばかりではなく、十二世紀から十五世紀にかけて無数の註解を生んだ」と言う³。また、ディオニシオス研究者のポール・ローレムはキリスト教世界における「文書」の権威を次のように要約する。「これらの書は、広汎にわたる諸主題に重大な影響を与えたものとしても知られている。……たとえば（ヘリエラルキア）という語を創案し、それによって天

使位階と教会位階を提案したのも、このディオニシオスである。中世における影響を受けた他の注目すべき分野としては、特にゴシック建築を対象とした神学的美学、……スコラ哲学、神学、特にトマス・アキナスの神学。……偽ディオニシオスのもう一つの造語である〈不可知の雲〉を含めた中世神秘思想、そして否定神学の主題全体。……アレオパギテスの著書は、キリスト教伝統の歴史を決定づける主題を、例を見ない広さにわたって扱っている¹⁾。

それらの評価に加えて、ジャン・ポレラは次のように言う。「〔この著作のおかげで〕多くの曲折を経ながらもキリスト教の精神が復活を見、偉大な著者の作品の中に開花した。エリウゲナを始めとし、十二世紀の神学者たちはすべて、(聖アウグスティヌスより先に!) デイオニシオスをまず第一番に引用している。聖トマス・アキナスさえも、聖ボナヴェントウラは言うに及ばず、エックハルトやクザーヌスに至るまで、偉大な神学者、偉大な形而上学者でディオニシオスの教えを糧としなかった者は皆無なのである。ディオニシオスの伝統の真正性はまさにここにあるということには誰によっても否定できない。樹は果実によつて判断される。……そしてディオニシオス文書ほどの輝かしい果実は、他のいかなる著作も生み出し得なかつたと、何の反駁の恐れもなく言うことができるのである」²⁾。

このように「ディオニシオス文書」はキリスト教の世界において、とりわけその否定神学、神秘思想、シンボリズムなどの分野に大きな影響を与えたが、ディオニシオスのシンボル論がキリスト教の世界において果たした決定的な役割をボレラは、「我々はディオニシオスをキリスト教のシンボル神学の無二の権威者と呼ぶ。なぜなら聖なるシンボルの形而上学はすべてその著作に含まれているから」と要約する³⁾。

(1) 「文書」が述べるシンボル論の重要性は次の四点にある。シンボルの伝統理論として最も完成した形を示している。

(2) 「文書」は、宗教的シンボルの基礎文献であり、無二の権威をもち、シンボリズムに関する限りでは、哲学、神学、神秘思想、文学、芸術、その他の分野に、中世ヨーロッパにおいて圧倒的な影響を与えた。

(3) 「文書」は、キリスト教の立場で、ギリシア思想、すなわちプラトニズムや新プラトニズムとの接点に思想的基盤を求め、前者の枠組みにとどまりながら、後者から形而上学的な貴重な概念を取り入れたことによつて、そのシンボル論はきわめて高い哲学的水準に位置する。

(4) 「シンボル」という語自体が広汎に知られ、用いられるようになったことは、「文書」に発する。

近年、特にこの三十年の間に、「ディオニシオス文書」を対象とした研究が多数発表されており、そのシンボル論についての言及もあちらこちらで目に触れる。それでこそディオニシオスのシンボル論の重要性に関する意見の一致があるのであろう。しかし筆者の知る限りではそのシンボル論に焦点を絞った研究で重要であると思われるものはごく少数である。筆者はこれらの研究に負うところが大きく、その著者たちとも多くの点で一致するが、意見の相違も少なくはない。

以下、ディオニシオスが行ったシンボル解釈の例を紹介し、それぞれに関して筆者の分析を加え、それに基づいてディオニシオスによるシンボルの解釈を司る原理に光を当ててみたい。最後にディオニシオスによれば、そもそも（もとはと言え）何がその解釈原理に達するか、あるいはシンボルの意味を知ることが可能にするかの解明を試みたい。

分析の対象となるのは次の五つのシンボルであり、(1) (4) は聖書におけるシンボル、(5) は秘蹟におけるシンボルである。

- (1) 「混酒器」、「家」、「固形食と流動食」
- (2) 「空間的な三次元」
- (3) 天上的知性の「怒り」
- (4) 「直線運動」と「円環運動」
- (5) 司教の「遠心運動」と「求心運動」

一 「混酒器」、「家」、「固形食と流動食」のシンボリズム

ディオニシオスは旧約聖書の「箴言」の数行(九・一―五)を出発点に取る。それは次のように要約できる。「神は自分のために家を建てた」、「そこに神は固形食と流動食とを混ぜるための混酒器(すり鉢)を準備した」。

a 混酒器について

善なる「神の」知は神秘の混酒器を置き、……混酒器を使って摂理なる善を惜しみなく施す。このように円形で広く開かれた混酒器は、すべてのものに向かって進みそれを取り囲み、始めも終わりもなく万物にあまねく行きわたる摂理の象徴であると考えよ。摂理は万物に向かって発出するがそれ自体の内にとどまり、不動で全く分離する「分割される」ことのない同一性の内に座しているのであるが、混酒器それ自体もまた動かずじつかりと立っている。

ここでディオニシオスは、混酒器とその中身をそれぞれ神の超越性のシンボルと、摂理としての神の創造界における働きと内在性のシンボルであると考ええる。混酒器の丸い形は類比により永遠性のシンボルである。なぜなら円の形には始めも終わりのないからである。その安定した、確固たる形は、

神の不変なる自己同一性のシンボルであり、超越性の表現である。混酒器が中身を包み込んでいるのは、摂理がすべてに及び、すべてに広がっていることのシンボルであり、神の創造界における働きと内在性の表現である。他方、混酒器の中身は発出によって創造された世界、言い換えれば神の顕現のシンボルである。

b 「家」について。

智慧はまた、自らのために家を建て、その中に固い食べ物と飲み物と混酒器を備えると言われる。そこで、聖なるものを聖なる仕方で解釈する人々には次のことは明白である。すなわち、万物が存在し、かつよく存在するものすべての原因は、そのままそっくり摂理であり、万物に向かつて発出し、すべての中に生じ、すべてを包み込む。……さらにこの原因それ自身は、すべて「の結果」から離れ、自分自身の内に永久に同じ状態にあり、定着して動かず、そのように常に変わらず、けっして自分自身の外に出ず、自分自身の座を、不動の住処を、かまどを離れない。⁹⁾

まずここで言われている「混酒器」は混酒器そのものではなく、その中身と解されるべきであろう。「家」は混酒器の中身が備えられる場、つまり創造そのものが行われるより「前に」それが準備される場である。であれば「家」は、神にお

ける万物の範囲 (paradeigma) あるいはその元型・原理 (logos) の「住処」のシンボルである。一方、「すべての原因」である神が「自分自身の座を離れず」、「不動の住処を離れることなく万物に向かつて発出する」。言い換えれば、神の摂理、その創造界における働きはこの「座」、「住処」、つまりその「家」にあって創造界に向かつて行う。であれば「家」は、神の摂理の超越的な側面のシンボルでもある。

この引用には、「すべての原因」(神性原理、「一」など)の超越性と内在性を肯定しようとするディオニシオスの強い意志が感じられる。そして「文書」の各所に見られるこのような主旨の表明において見られる、「その内に留まる」、「不変」、「不動」、そしてこれに対する「発出」、「すべての中に生じ」、「至る所に現存し」などの表現が用いられている。¹⁰⁾

c 二種の食べ物について

では固形食とは何か、流動食とはなにか? ……わたしは思うには、固形食は知性的で確固とした完成と同一性「のものつもの」を意味する。固形食を通して、神的名ものは、各自の安定した、強力な、単一な、不可分な覚知 (gnosis) に応じてかの知性的器官によって分有される。……他方、流動食は、すべてのものに向かつて流れ広がるうとする奔流のようなもので、生来の善意をもって養う者たちを、多種の多数の可分的なもの「シンボル」を

経て単一で不変の神の覚知 (theognosia) に導く。それゆえに、神の可知的なことは、露や水や乳や葡萄酒や蜂蜜にたとえられる、なぜなら水の生命を造る力、乳の生育させる力、葡萄酒の元氣を与える力、蜂蜜の解毒や予防の力がそのことばの中にあるから。

このようにディオニシオスにとっては、固形食は「確固とした」「完成と同一性」を特徴とする知性のシンボルである。かの知性こそが「安定した、強力な、単一な、不可分な覚知」を可能にする。また、それを通してそしていわば「知性的器官」によって神的な実在は分有される。それはあたかも人が肉体的器官によって可感的なものを認識すると同様に、「知性的器官」によって神的なものを認識し覚知する。それに加えて、かの知性の特徴づける「完成と同一性」からして、それは神化を可能にする知性、したがって浄化され統一化された知性にほかならない。

他方、流動食は「奔流のようなもの」のシンボルである。これは、「ディオニシオス文書」を貫いている神の摂理の「神の照明」、「超存在的光線」による「奔流」のことである。ところでこの「奔流」には区別されねばならない二つの側面がある。一方では、「奔流はすべてのものに向かって流れ広がる」とする。それは「発出の実現」、つまり神の照明は万物を存在させ維持する。他方では、「奔流は養う者たちを単一

で不動の神の覚知 (theognosia) へと生来の善意をもって導く。それは「神化の実現」、つまり神の照明は知性の内で働いて知性を徐々に完成させ、神化に至らしめる。というのも、「単一で、不動の神の覚知」に達することは、神化においてのみ可能であるからである。そして「固形食」については述べられているように、「流動食」は神の覚知に導くのではあるが、ひとたびそれが達せられると、言い換えれば神化において知性がその完全性と同一性に達すると、この「流動食」は「固形食」となる。

ところで、「奔流のようなもの」が「神の覚知に導く」には、「多種多数の可分的なものを経て」、つまり儀礼的にシンボルを用いて初めて可能となるが、シンボルのこの役割に関しては後にふたたび触れることにする。

旧約聖書「箴言」九章が語る「流動食」をもとにして、ディオニシオスは聖書に液体の形で登場するシンボル（露、水、乳、葡萄酒、蜂蜜）について話しを進める。彼によれば、「神のことば」、すなわち神によって何らかの形で伝えられた教えは、液体の性質によってきわめて適切に現すことができる。たとえば、神の力が水の力により象徴されている理由は、水が生命を生み出すと同様に、神が存在を生み出すからである。言い換えれば、シンボルの解釈はまず類比に基づくのである。

二 空間的な三次元のシンボリズム

「ディオニシオス文書」には神や神に関することがらを象徴するために、可感的なもの、あるいはその或る特定の性質を類比によってシンボルとして用いる多くの例があるが、その中から空間的な三次元を取りあげることしよう。これに関してディオニシオスは次のように言う。

万物の彼方にある神について語る時には、形や形態の多様性は、神にふさわしく聖にして神秘的な解釈によって浄化されなければならない。もし物体のもつ三次元を触れ得ず形のない神に適用しようと思うならば、神の「幅」とはすべてのものに拡がってゆく神の発出をさすのであり、神の「長さ」とはすべてのものに極度に張りつめる力であり、「深さ」とはいかなるものによっても把握されず知られることのないその秘密をいうのである。しかし我々が忘れてはならないことは、様々の異なる形態や形について解釈してゆくに当たって、非物体的な神の名を、感覺的シンボル (symbola) による神の名と混同しないように気をつけるべきことである。

神の特性を類比により空間の三次元というシンボルを用いて見事に表したことは感嘆を禁じ得ない。神の「幅」と「奥行き」は、可感的世界では無際限の幾何学的平面を形成

する幅と奥行きに対応する。神の「幅」と「奥行き」それぞれは、「すべてのものに拡がってゆく神の発出」と、「すべてのものに極度に張りつめる神の力」を意味し、創造界における神の内在性のシンボルとその働きのシンボルである。言い換えれば、創造界における神の顕現である内在性と働きは、類比によって可感的平面に対応する。他方、神の「深さ」は可感的な「高さ」あるいは「縦の次元」、つまり無際限の平面の中心を貫く軸に対応する。

ところで平面を貫く軸はこの平面それ自体に属さない。それと同様に、神の「深さ」は、創造界における神の顕現——その内在性と働き——を超え、その超越性を意味するのである。というのも、神の「深さ」は「いかなるものによっても把握されず知られることのないその秘密をいう」からである。

このようにディオニシオスにとっては聖なるシンボリズムにおいては常に、可感的なものの性質は、類比により (analogikos)、そして同時に「上昇」により (anagigikos) 解釈されねばならない。「類比により」とは、シンボルとそれが意味する実在との間には何らかの類似性は存在するが、それはけっして同一性になり得ないことを言う。「上昇により」とは、可感的実在・シンボルの性質を、存在階梯において上位の段階にある実在に「上昇」させ、その存在論的段階にふさわしい意味を考えなければならないことを言う。

三 天上的知性の「怒り」のシンボリズム

ディオニシオスはシンボルの解釈を司る原理をより明らかにするため、天上的知性に関する「怒り」の例を挙げる。

そういうわけ〔美しさの分有をまったく与えられていないものは万物のうちには一つもないというわけ〕で、それらすべてのものから美しい観照を見て取ることでできるのであり、知性によって捉えることのできるものであつてしかも知性を有しているものたちに対して、物質的なものから、上に述べられた似つかわしくない類似物を作ることができるのであつて、それは、感覚によつて捉えることのできるものに適用されるのとは違う仕方で、知性を有するものに適用されるのである。というのも、怒りは理性をもたないもの〔獣〕においては激情から生じ、彼らの怒りの衝動はあらゆる非理性的なもので満ちているのに対して、知性を具えたものについては怒りというものを別の仕方で理解しなければならぬからである。つまり、私の思うには、それは神のごとき不變の基盤に立つ彼らの雄々しい理性の働きと厳しい姿勢を示しているのである。¹⁰

言い換えれば、たとえば可感的世界における怒りを、シン

ボルとして用いて可知的なもの「怒り」と言うときには、この怒りに存在論的段階のいわば「平行移動」が正しく行われていなければならない。つまりそれを上昇によるのと同じに、類比により考える必要がある。このようにディオニシオスにとつては、動物の怒りに対応する天上的知性の「怒り」とは、その「雄々しい理性の働き」なのである。彼はまたシンボルとしての激情については次の例を挙げるが、この際シンボルの解釈原則を特殊な表現によつて述べている。

われわれが不類似の類似性(anomoiōi homoiōtes)〔という原理〕に従つて、前に述べたもろもろの動物の詳細な特性と体のすべての姿形を天上の諸力に適用することは不適當なことではないであらう。つまり、それら動物の激しやすさは、知性的な勇氣に帰せられるのであるが、激情というのはその勇氣の最もかすかなこだまにすぎない。それにまた、それら動物の欲望は神の愛に帰せられる。簡単に言えば、理性をもたない動物のすべての感覚とさまざまな部分は、天上の諸存在の非物質的な知性の働きおよび一なるものに似た力に帰せられるのである。

シンボルの解釈原理はここでは、「不類似の類似性」と言われている。しかしそれは、「類比」(analogia)と「上昇」(anagoge)による解釈原理を別な言葉で述べただけのことである。すなわち、類似性はシンボルとそれが意味する実在と

の間にある一種の類比によるものであり、不類似は両者の間の存在上の隔たりによるものであり、解釈するにはこの隔たりに「沿って上昇する」必要があるのである。引用から分かるように、動物の激情は天使の「激情」、つまりその「知性的な勇氣」のもつともかすかなことまでであるとされているが、それは両者の類似性と同時に類比も示すのである。一方、動物の激情には天使の「激情」、つまり「知性的な勇氣」が対応するが、それは両者の不類似性を示すと同時に、天使の「激情」を正しく捉えるためには動物の激情を天使の知知的世界に「上昇」させなければならないということも示すのである。

要約するならば、動物の激情と天使の「激情」はそれぞれを引き離す存在上の隔たりにより、また両者の間にはこだまと音のような類似関係が存在することにより、互いにはまったく不類似でもなければ、まったく類似しているのでもない。互いの関係を表現するならば、それはまさに非類似的類似性である。

四 「直線運動」と「円環運動」のシンボリズム

次の三つの引用は「直線運動」と「円環運動」というシンボルを扱うものである。一番目は、「神の名」としての神の

「運動」の説明である。他の二つはそれぞれ、天上的知性、および靈魂の「運動」の説明である。

聖書を書いた人々が、その不動なるものが万物に向かつて発出し動いてゆくという時、我々はどうか考えればよいのか。このことも神にふさわしく理解すべきではないか。なぜなら神が動くことを敬虔に考えてみれば、それは移動でも変化でもなく、異化でもなく回転でもなく、直接運動・円環運動およびその合成運動などの場所的運動でもなく、知的運動でもなく心的運動でもなく物理的運動でもない。むしろ神の「運動」とは、神が万物をその存在へと導き保つこと、万物についてあらゆる仕方配慮すること、限定されぬ仕方で万物を包括し、万物に向かつて配慮しつつ発出し働きかけることによつて、万物に現存することを示す。いづれにしても不動なる神の運動というものを、神にふさわしい言葉をもって讃えることは認めなければならない。神の直線運動とは、屈折しないことと理解される。すなわち神の諸々の活動が偏向曲折することなく発出し、神からすべてのものが生成することを示している。……円環運動とは神が同一であること……を示す。

神聖なる精神 (theiōnes) は次のように運動するといわれている。まず円環運動をするのは、彼らが善と美

の初めも終わりもない輝きに結ばれて（統一されて）いる時である。直線状に動くというのは、これらの神聖な精神が自らの下に立つものを配慮する時である……。

魂 (psyche) が円環運動を行うのは外部から自分自身へ進入する時であり、魂の知性的諸力がすべて一つの形となつて求心運動を行う時である。この円環運動において魂には安定が与えられる。というのはこの時魂は外にある多数のものを離れて自らを指向し自らに求心するからである。まず自分自身に集中し、自らが単一の形になつたならば、特に統一的に統一された諸力〔魂の知性的諸力〕と一つになり、こうして遂には万物を越えて一であり同一であり、初めも終わりもない美と善へと導いてゆくのである。……そして魂が直線的に運動するのは、魂が自分自身のなかに入つていって単純な知性的運動を行う時ではない——この場合には上に述べたように円環運動になるからである——。むしろ魂が自らをめぐるものの所まで出てゆき、これら外部のものから、あたかも多彩なる数多のシンボル (symbola) に導かれるようにして純一で統一的な観照へと昇つてゆく時に、魂は直線運動を行うのである。

この三つの引用は、円環運動のシンボル、および直線運動のシンボルが、神、天使、魂という、存在上の三段階におけ

る三つの実在に適應されているが、この際ディオニシオスのシンボル解釈の原理が明瞭に現れている。すなわち同じシンボルが三つの実在、類比により互いに類似すると同時に、存在上の隔たりにより相異するという実在に適應される。その解釈とは、運動のシンボルの意味をそれぞれの存在段階にふさわしく適合されるということである。

まず直線運動を見ることにしよう。

神の場合には、直線運動は神的発出あるいは顕現のシンボルであり、「神からすべてのものが生成する」ことのシンボルである。また、その結果である被造物における神の内存在、「万物に現存すること」のシンボルでもある。換言すれば、この場合直線運動は、神自体の「外側」における神の働きのシンボルである。

天使の場合には、直線運動は発出の順序に従つて天使が「自らの下に立つものを配慮する」つまり「ディオニシオス文書」の他の個所が述べているように、神化を目的とする神から受けた「贈り物」あるいはその「照明」をすぐ下位にあるものに伝達することのシンボルである。ここでも直線運動は、天使自体の「外側」におけるその働きのシンボルである。ところで、神と天使の直線運動は、共にいわば「上から下へ」と行われるのである。

魂の場合には、直線運動は、魂が「多彩なる数多のシンボ

ルに導かれるようにして純一で統一的な観照へと昇つてゆく」ことのシンボルである。言い換えれば、直線運動は、魂が自分自身の外側のシンボルを支えとして「存在上の上昇」を行うことを意味するが、神と天使の場合と異なつて、この運動は「下から上へ」と行われるのである。しかし「魂が直線的に運動するのは、魂が自分自身の中に入つていつて純一な知性的運動を行う時ではない」、言い換えれば「純一で統一的な観照」へと向かつてはいるが、それに達していない、つまり神化あるいは神との合一に達していない状態である。

このように、直線運動というシンボルの場合は、それが意味する三つの実在の間にある類似性は、それぞれに応じた在り方で三者のいわばそれらが「自分自身の中に入つていない」状態、つまりその「外側の働き」にあると考えるとよいであろう。次に円環運動を見よう。

神の場合の円環運動は、「神が同一であること」、つまりその自己同一性を意味し、したがつてその純一性と単一性と同時その超越性をも意味する。

天使の場合は、それは統一された天使たちの神的な「輝きに結ばれている」ことと同時に、それらが神の内において神的照明と合一することを意味する。

魂の場合は、円環運動は魂が「外部から自分自身へ進入し、自分自身に集中し」、その「知性的諸力がすべて一つのもの

となつて」、「自らが単一の形になつて」、「統一的に統一されたその諸力と一つになり、こうして遂には万物を越えて二であり同一であり、初めも終わりもない美と善へと導いてゆく」ことを意味するが、それは統一された魂が神化あるいは神との合一に達したことをも意味する。

このように円環運動というシンボルが存在上の三つの異なつた実在に適用されるが、それらの実在の間にある類似性は、三者の「内的な状態」にあると考えるとよいであろう。それはすなわち神の場合はそれ自体としての「同一性」、天使と人間の場合は、その知性および魂の「一性」あるいは「統一性」の状態にあると考えるとよいであろう。

ではここで、靈魂の「円環運動」に関する記述をより綿密に見ることにしよう。

神との合一に達するためには、魂は外界から目を逸らし、もつぱら「自分自身に集中」しなければならぬ。そのためにはとりあえず知性のさまざまな力をすべて統一し「一つのものにし」なければならぬ。統いて魂はこのように統一された知性の力と、自らの他の力あるいは機能とを「統一的に一つにする」ことが必要である。ディオニシオスは、この内的で完全な統一性に達して初めて魂は神的「美」と「善」に達し、つまり神との合一に達することができる^{と強調する}。

だが、魂が自分だけの力でこの完全な自己統一性に至るこ

とは不可能である。そこでシンボルを用いる儀礼に役割が回ってくる。というのも、魂は「自らを統一する」のではなく、漸進的に「統一化されてくる」のであるが、この「統一化される」という過程は、儀礼およびそれが用いるシンボルを支えとしてその神的な働きによって行われる。この過程はシンボルの言えば「上昇の直線運動」であるとも言える。そしてこの「上昇の直線運動」は完全な自己統一性が達せられるまでに続き、ひとたび達せられると、魂の直線運動は円環運動に転換するのである。

五 司教の「運動」のシンボリズム

ディオニシオスは、聖体の儀礼を終わらせる際の司教の動きを次のように解釈する。

われわれは……神に満たされた眼で見なければならぬ、司教が神聖な祭壇から聖堂の端まで香を焚きながら進み、聖別を行うために再び祭壇に戻るのを。

すべてを超越する善なる神性原理は、己を分有するものたちとの交わりに向かって発出するが、けっしてその本性にしたがった不動の状態と座の外に在ることはない……。

それと同じように聖体拝領の神的な秘蹟も、唯一の、

単一な、不可分の根源・原理 (arche) をもちながら、慈愛により自らを増してシンボル (symbola) の聖なる多様性に至り、そしてついに「われわれの」位階の「用いる」すべての表象に達する。しかし他方ではこの秘蹟は、一なるものとしてそれら〔多数のシンボル〕から再び本来の「根源・原理の」単一性へ戻り、「聖体拝領の」秘蹟に参集した人を統一化する。

またもや同じく神的な仕方では、神の如き司教もまた多くのたとえを用いて、彼の位階では純一である知識を下位の者たちのもとに引き下げるのであるが、しかし再び解放されたかのように下位の物事に拘束されず、縮小されることなく本来の根源・原理 (ilketai arche) に戻ってくる。そして知性によって一なるものの中へ入ると、秘蹟のそれぞれの単一なる原理 (henoides logos) をはつきりと見る (horan) [観照する]。

この引用に描写されている司教の動作は二つである。まず彼は祭壇 (中心) から聖堂の端に移動する (遠心運動)、次いでそこから再び祭壇に戻る (求心運動)。

ディオニシオスはこの中心からそして中心への二重の運動というシンボルを三つの實在、すなわち司教自身、秘蹟の原理と神性原理という實在に適用する。中心から周辺へ、そして周辺から中心へという二つの時間的運動は、それらの實在

がもつ二つの様相のそれぞれのシンボルである。しかしこの二つの様相は時間的に前後する二つの出来事ではなく、それはそれらの実在の同時様相、いわば「外的」と「内的」様相を意味するのである。換言すれば、遠心運動は外的様相の、求心運動は内的様相それぞれのシンボルであると言えるのである。

二重運動のシンボルは司教に適用する場合、遠心運動は彼が聖務を果たすこと（外的様相）を意味し、求心運動は彼の「神の如き」内的存在様態、つまり彼の神との合一（内的様相）を意味する。ディオニシオスが司教のこの内的存在様態を描写するため用いる表現に注目すべきであろう。

この様態のもとで司教は自分自身の神における「本来の根源・原理に戻ってくる」、「知性によって一なるものの中へ入る」、「秘蹟のそれぞれの単一なる原理をはつきりと観照する」。それらの表現は「神との合一」あるいは「神化」よいう概念の形而上学的な意味を総合的に表しているが、ここではそれらの表現や概念を展開し分析することができないので、その重要性を指摘しておくにとどめることにする。

次にこのシンボルを秘蹟の原理に適用すると、遠心運動は「教会の位階が用いるすべてのシンボルを通して」、位階に属する者の統一化を目的とする原理の働きかけ（外的様相）を意味する。他方、求心運動は、秘蹟の原理の「単一性」、「不

可分性」、言い換えればその超越性（内的様相）を意味する。最後にこのシンボルを神性原理に適用する場合、遠心運動は、存在者と「己との交わり」、つまり万物の存在と知性の神化をもたらすその発出あるいは顕現（外的様相）を意味し、求心運動は「その本性にしたがつた不動の状態と座の外に在ることはない」という神性原理の超越性それ自体としての様相（内的様相）を意味する。

このようにディオニシオスは常に、形而上の次元においてシンボルを捉え解釈する。もちろん彼にとってこのような解釈は、儀礼に用いる「もの」の単なる即物的な記述よりもはるかに重要であった。

そして他の場合と同様に、二重運動というシンボルの場合もその解釈は明らかに「類比」と「上昇」とをその原理とす。 「類比」は、「と同じように」という表現によって十分に表している。また「上昇」は、同じ一つのシンボルの根本的意味（遠心と求心の運動）をそれぞれの場合に応じて適合させ、「存在上の階梯において移動させられる」ということでも明らかであろう。

結 論

以上の例により、シンボルの解釈に関してディオニシオス

がどのような原理に立っているかを十分に見ることができたとと思われる。この解釈はいくつかの表現で表すことができる。

(1) 類比と上昇の原理

それを要約してディオニシオスは次のようにも述べている。

天上の者たちにある程度ふさわしい形象を物質という最も軽蔑される部分から作り上げることは可能なのである。……もろもろの類似性が、言われているように、異なった仕方で理解され、そして知性で捉えることのできるものの特性についても、感覚で捉えることのもの特性についても、一様にはではなく、それぞれにふさわしく適切に定めなければならない。⁽²⁾

このように物質から引き出された「形象」、つまり可感的なシンボルと、その可知的な意味とは、たとえ両者に同じ名称、同じ性質を賦与しても、それは意味上で言えばけっして同一ではない。このような名称や性質は、それが属する存在段階において考慮されなければならない。可感的なものと同知的なものを引き離す存在論的「距離」を考慮せねばならない。それゆえにこそシンボルの解釈は類比と上昇あるいは「存在論的移動」を必要とする。

しかしさらに簡単に言うならば、ディオニシオスが言うように、そして概して洞察力のある知性は、見えるものを見え

ないものに正確に当てはめる (harmonien) ことに困惑することはないのであろう。⁽³⁾

言い換えれば、可視的なものであるシンボルそれ自体を、不可視的な実在、つまりシンボルが意味する実在にふさわしく「当てはめる」あるいは「対応させる」ことである。したがってシンボルの解釈原理を次の表現によっても表すことができる。

(2) 対応原理

以上の解釈原理の二つの表現に加えて、すでに見たようにディオニシオスはもう一つの表現を用いる。つまりシンボルの解釈を司る原理は、シンボルとそれが意味する実在との間にある特殊な関係によって次のようにも言える。

(3) 非類似的類似性の原理

しかしすでに述べたように、それもまたシンボルの解釈原理の他の表現に帰するのである。

ところで、聖書におけるシンボルであるか儀礼的シンボルであるかの解釈に当たって、その源泉についてどのようなことが言えるのであろうか。まずこの重要な点の關して次の引用を見よう。

われわれの位階の神的な指導者たちには、「秘蹟の」シンボルの意味「を知ること」を直接に神から授けられた。⁽⁴⁾

シンボル (symbola) の根源・原理 (logoi) が聖なる指導

者たちに顕示された。⁽²⁾

知性的言葉を神からの直接の示現によって観照することと、それらの言葉を総合的に教育するために成熟した力が必要であろう。しかしそこまで導いてゆく言葉の認識と学習とは、より低い秘儀を授ける人とこれを受け人に適した仕事だということである。⁽³⁾

司教は知性によって一なるものの中へ入ると、秘蹟のそれぞれの単一なる原理 (henoidéis logoi) をはつきりと見る (horan) [観照する]。⁽⁴⁾

司教は至福な可知的な観照の中で、そして曇りのない神的状态の中で、常に聖霊 (thearchikon pneuma) により秘蹟の根源・原理 (hagiai archai) に位階的に引き上げられる。⁽⁵⁾

これらの言葉に明瞭に示されているのは、次のことである。ディオニシオスによれば、聖書に含まれるシンボルや儀礼に用いられるシンボルの意味を知るための道は二つである。

- (1) 「顕示」、すなわち何らかの神秘的観照。
- (2) このように神秘的観照によりシンボルの意味を得た人が、それを他人へと伝達する。

換言すれば、ディオニシオスにとって人は自分自身で観照して意味を獲得するか、あるいはこのようにして獲得した人から受けるのであれば、シンボルの意味は推測や個人的な

判断に基づいては得られるものではないのである。

凡例

「ディオニシオス文書」について

DNは「神名論」、CHは「天上位階論」、EHは「教会位階論」、EPは「書簡集」を、略号の後の数字とアルファベットは J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca III* (Paris, 1857) による段落区分を表す。

なお日本語訳には、熊田陽一郎氏の『神名論』、今義博氏の『天上位階論』、月川和雄氏の『書簡集』の訳をそのまま借用したときには(熊田氏訳)、(今氏訳)、(月川氏訳)のようにその都度付記した。付記のないものは主として上記三氏の訳を土台にして書き改めた。田に關しては主として Gandillac の仏訳を参考にして試みた筆者による訳である。

ディオニシオス・アレオパギテース『神名論』熊田陽一郎訳『キリスト教神秘主義著作集1』教文館1982年、137-262頁。

ディオニシオス・アレオパギテース『天上位階論』今義博訳『中世思想原典集成3』平凡社1994年、339-437頁。

ディオニシオス・アレオパギテース『書簡集』月川和雄訳『中世思想原典集成3』平凡社1994年、461-498頁。

Oeuvres complètes du Pseudo-Denis l'Aréopagite, trad. commentaire et notes par Maurice de Gandillac, Paris: Aubier, 1980 (1943).

注

(1) Hans Urs von Balthazar, *La Gloire et la Croix*, t.II, Paris: Aubier 1967, p. 131.

(2) Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1990 (1944), p. 22.

- (3) *Endre von Ivanka, Plato Christians: La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990 (J. Verlag, 1964), p. 229.
- (4) Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 3-4.
- (5) Jean Borella, "La Théologie dans la lumière dionysienne", *Connaissance des religions* 6/1 (1990), pp. 11-12.
- (6) J. Borella, *Le mystère du signe: Histoire et théorie du symbole*, Paris: Éditions Maitsonneuve & Larose, 1989, pp. 39, 41.
- (7) Jean Pépin, "Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne", in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 23 (1976), pp. 33-66; René Roques, *Lumière dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1984 (1954); Paul Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.
- (8) EP IX, 3, 1109 B.
- (9) EP IX, 3, 1109 CD.
- (10) 「我々なによりも類型 (paradigmata) とごうのぞ、神のなかにあるかごめ統一的に存在して万物を存在せしめるロゴス (logoi) (根拠) である。神の言葉 (theologia) はわれらのロゴス (logoi) をあらかじめ定めるロゴス (logoi) と呼ぶ。すなわち万物を規定してくり出す神の善い意志なのである。超越的なものはわれらのロゴス (logoi) に従って万物をあらかじめ規定し産み出したのである。」(DN V, 8, 824 C 熊田氏訳)。
- (11) 「原理はある場所にあるものではないから、あるものに現存しないところにはなご」(DN III, 1, 680 B)。「それ〔神の力〕は至る所

- に現存して、しかもそこに現存しなご」(DN III, 1, 680 D)。(4) 「先存在者は万物に現存し、至る所に同一なるものとして在り、同一なるものとしてすべてである。……在るものなかにあるものでなご、在るものとしてなご」(DN V, 10, 825 B) (全引用熊田氏訳) なご。
- (12) EP IX, 4, 1112 A. この解釈においてディオニシオスは聖パウロ(クマ五・一四、一コリ三・一三)に従う。
- (13) 「ディオニシオス文書」において「神的照明」は主に四つの意味で用いられてゐる。1) 存在を与える事物を保持するという、創造界における神の業としての神的光による照明。2) 知性をもった存在を神化に導く神的光による照明。3) 人間が上昇する過程になご、浄化の段階と「完成」の段階との間にある「照明」の段階(それは天使にも当てはまる)。この照明は特に神的知识の伝達の様相をとり、完成に至るまで完了する。4) 洗礼の儀礼を指して「照明」という語が使われたことがある。
- (14) 「固く食物物が完全な人々のためのものごである」(DN III, 2, 681 B 熊田氏訳) と書かれてあるが、この「完全な人々」は教会位階の目的である完全性、つまり神化に達した人を示す。
- (15) DN IX, 5, 913 AB (熊田氏訳)。「空間の三次元」の他にたとへば、「醜陋なる神」(EP IX, 112 BC)、「眠るつごる神、覚めつごる神」(EP IX, 113 AB) など、ゴブリンホルも見られる。
- (16) CH II, 4, 141 CD (今氏訳)。「怒り」のシンボルの後に「欲望」に關する例が続く(CH II, 4, 141 D-144A 参照)。
- (17) CH XV, 8, 337 B, C (今氏訳)。天上的知性のシンボルとしては、人間それ自体なる「人」(今氏訳)。(CH XV, 3, 329 C, D, 332 A 参照)。
- (18) DN IX, 9, 916 C, D (熊田氏訳)。
- (19) DN IV, 8, 704 D (熊田氏訳)。
- (20) DN IV, 9, 705 A, B (熊田氏訳)。「この引用における「諸力」が示すのは、「天使達」よりもむしろ知性の諸力であると思われる。

- (21) これは宗教学ではシンボルの「逆転」と呼ばれている周知の現象であり、同じシンボルが可知的なものと立場、あるいは可感的なもの立場から見なされる時に起る。「最初」は「最後」に、「大」は「小」にならざる。A. K. Coomaraswamy, "The Inverted Tree", in *Coomaraswamy I Selected Papers: Traditional Art and Symbolism*, ed. Roger Lipsey, Princeton: Princeton University Press, 1977, pp. 376-404 参照。
- (22) EH III (3), 3, 428 D; 429 A, B.
- (23) CH II, 4, 144 BC (今氏註)。
- (24) CH XV, 5, 333 C.
- (25) EH IV (3), 12, 485 A.
- (26) EH I, 5, 377 A.
- (27) DN III, 2, 681C (鎌田忠親)。
- (28) EH III (3), 3, 429 A, B.
- (29) EH III (2), 428 A.

(リアナ・トルファシユ 筑波大学)