

## 生成の論理と存在の論理

— 古代キリスト教思想解釈への一試論

土 井 健 司

### 一 はじめに

あるとき講義の中で「よきサマリア人」のたとえを話し、学生に書いてもらったレポートを読んで驚いたことがある。数名の学生が、助けたサマリア人と共に通り過ぎていった祭司とレビ人も同じ位やさしいと書いたからである。それらの学生によれば敢えて助けない「やさしさ」があるという。今日隣人愛ややさしさを語ることはとても困難になつていのように感じたことを覚えていゝる。敢えて助けないやさしさ、これは強盗に襲われた「ある人」にとつての「恥ずかしさ」と結びついているらしい。しかし、確かに学生達の想像力も乏しいのかも知れないが、従来より日本社会には被害を恥と見なし隠そうとする傾向があり、こうした傾向を考えれば学生達の主張も納得できるかも知れない。これ以上は本論とかわかりがないので止めておくが、こうしたやさしさや愛の問題は従来のステレオタイプの解答では全く話にならないことを示している。

キリスト教において「愛」という主題はその本質に属すると考えられている。キリスト教は愛の宗教と言われ、筆者もその点に異議を挟もうとは思わない。またこれに関して事情はキリスト教思想においても同じであるように思

う。ただその場合、この「愛」が思想として、あるいはキリスト教思想の根本を規定する論理としてどのように展開されているのか、という問題はまだ十分には解明されていないように見える。本来愛とは気持ち、感情、あるいは心の問題であり、言葉や思想ではなく、むしろ実践、働きの問題であろう。しかしそれが思想として、あるいは思想を規定する論理としてどのように展開されているかは、やはり問われるべき問題であるように思う。これは古代キリスト教思想研究においても大きな課題である。小論では、非常に限られた範囲内ではあるが、神論、特に受肉論に関して新約聖書からは三つ、オリゲネスからは二つのテキストを選び、まだまだ粗削りの試作ではあるが、この点について試験的に考えてみたい。<sup>1)</sup>

## 二 生成の論理と存在の論理<sup>2)</sup>

小論では、まず最初に愛を基にしたキリスト教思想を規定する論理として「存在の論理」と「生成の論理」というものを提示したい。形式面から言えば、これは存在と働きとの関係を述べる二つの思考モデルである。存在といってもこの場合は本質存在を指し、述語存在が問題となるが、存在の論理とは、物の存在に従ってその働きが導出される論理を言う。ものが何かである、それ故そのものがある働きを働く。その場合ものの存在はその働きの原因となっているのであるから、存在を原因とした論理という意味で「存在の論理」と呼びたい。反対に生成の論理とは次のような事を言う。ものがある働きを働く、それ故にそのものは、そのような働きを為す何かであるようになる。この場合は働きからその働きに相応しい存在が生成する。働きを原因とするのであるから「働きの論理」と呼んでもよい。し

かし以下に示すように、古代キリスト教思想における神論にこれを当てはめてみると、この働きは「生成」として捉えられている。元来そうではないものが、その存在を越える生成の働きによつて新たに何かであるようになるので、これを「生成の論理」と呼ぶ。

生成の論理についてはもう少し説明が必要であろう。元来ものの存在と働きとは相関関係にあり、例えば人間であれば人間としての働きをなし、馬であれば馬としての働きをなす。われわれが通常あるものについて判断するとき、姿形だけではなく、そのものがどのような働きを働くかを観る。やさしい行為をする人については「やさしい人」と判断するし、何か悪いことをする人については「悪い人」と判断する。これはわれわれの判断、認識の順序であり、物事の順序とは反対になる。物事はその存在にしたがつて働くが、われわれは物事の働きからその存在を判断する。これは「それ自体」(per se)と「われわれにとつて」(quoad nos)というアリストテレス以来知られている順序の相違である。<sup>3)</sup>しかしここで言う「生成の論理」とは、判断、認識の順序の事ではない。そうではなく、物事の存在自体がその働きから生ずることを言う。分かり易い例を挙げれば、われわれが教師として教壇に立ち、授業という働きを働く、これによつてわれわれが「教師である」ことが成立する。もし授業をしないで一生を過ごそうとすれば、われわれは教師としての存在を失う。また文章を一枚も書かずして「作家である」ことはできない。その働きからその存在が判断、認識されるのではなく、働きから存在が生成するのである。その意味で生成の論理においては働きを欠いて存在ということは成立しない。これはわれわれの認識の順序ではなく、ものの存在と生成の問題である。

但し教師の例からも明らかなように、本来生成の論理といつてもそれは社会的存在の次元に定位され、自然の秩序には当てはまらない。即ちそれは社会的機能性、個人の才能の開花などの問題であろう。例えば、いくらわれわれが

犬の真似をして、犬らしくふるまっても犬になることはできない。人間は人間であり、人間的働きの欠如、あるいは非人間的行為を働くことにより社会的に「人」として認められなくなつたとしても、それでも自然の次元で「人間」でなくなるわけではない。従つて自然の秩序においては生成の論理ではなく、存在の論理が支配的であり、これは当然のことである。しかし、それでもキリスト教思想においては敢えてこの生成の論理がいわば自然の秩序にまで拡大されているように見える。この場合には最初その存在と働きとが相容れないものとして提示される。代わつてその働きから新たに存在が生じる。その典型がピリピ書二章六節から九節までのキリスト論である。

キリストは、神の身分でありながら、神と等しいものであることに固執しようとは思わず、かえつて自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じものになられました。人間の姿で現れ、へりくだつて、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした。このため、神はキリストを高く上げ、あらゆる名にまさる名をお与えにされました。<sup>4</sup>

このピリピ書二章六節から九節に述べられているキリスト論は、キリストが神と等しいもの「である」(τὸ εἶναι) ことに固執せず、自身を無にして、僕の姿を取り人間のようになつた」(τὸ ἑμεῖον) ので、神がキリストを高め、至高の名を与えた、という内容である。ここでは存在と生成が自覚的に対比され、キリストに関して生成の働きに強調がおかれている。そしてキリスト教思想は、まさに自己を無として奴隷となつてというその働きの内にイエス・キリストの神性の啓示を認識した。従つてこの働きの故にキリストは神となる。神的存在ではなく、いわば愛の働きの内に

神的生成を見た。即ちこうした働きを働くものが、むしろ神として生成する。ここでは主語というものは思惟の眼差しの中には入っていない。働きと生成を考えるならば、その基の自体的で主体的存在を問ひ、既にここでは「神が」(主語)ではないかと考えたくなる。しかしそれは無用な問いである。そうではなく、働きからの存在の帰結が重要である。この意味で「神」という名称は、ある働きを働くものの単なるレッテルというわけではないが、それでも働きと結び付けて捉えられている。キリスト教において救済行為を働かない神というものは考えることができない。働きに先立つ存在は肯定的には考えられず、むしろ否定的に、克服すべきものと捉えられている。ピリピ書二章六節から九節では、神であるからそうした働きを働くのではなく、むしろ神であるがその神性を克服して、と否定的に捉えられる。「神である」とは宇宙の秩序、存在の秩序において最高位に位置すると考えられるが、反面それはその位置に固定され、限定されることでもある。「神である」という神的存在は一種の制限であり、ここでそれはいわば突破される。その突破によつて神は神であるにもかかわらず、神であることを中断し、人間となる。今度はその働きを基に神として現成し、啓示に基づいてこの働きの内に神性の生成が確認される。こうした愛の働きの故に神としての存在が生成されてくるわけである。

しかし次にそこから思想が発展し、反転する。神というものが予め救済の働きを基に捉えられていき、神的存在とはそもそも人類愛の神、救済を働く存在である、ということになる。そうなると今度は神的存在から救済行為が導き出される。つまりここで「存在の論理」が適用されてくる。例えばよく知られている第一ヨハネ書四章七節から九節を引こう。

愛する者たち、互いに愛し合ひましょう。愛は神から出るもので、愛するものは皆、神から生まれ、神を知っているからです。愛することのない者は神を知りません。神は愛だからです (agape)。神は独り子を世にお遣わしになりました。その方によって、わたしたちが生きるようになるためです。ここに神の愛がわたしたちの内に示されました。

「神は愛である」(to θεός είναι αγάπη)、それ故に救済の働きを為す。このキリストの派遣において神が愛であることが示された。われわれはこの派遣という働きの内神が愛であることを知る。この働きからわれわれは神が愛であることを知り、また神は愛であるからこの働きをなした。但し存在の論理ではあつても、その場合「神」の觀念が変化している。神は至高の存在者として秩序の最上位に位置しているのではなく、その存在に固定されない。それはそれ自身が愛として、関係の中にあり、「神である」ことに留まりつつもある種変化する神として捉えられる。例えば神が至高の不動者であるなら、神は人間にならないであろう。しかし神が愛であるなら、神は神であるが故に人間を愛するであろう。あるいは、いささか奇妙な言い方をするが、神であるが故に人類を救おうとして人間となつた、と言える。古代キリスト教思想において神の存在が問題となる場合、神の存在それ自体が問題になるのではなく、むしろその存在は常に神の救済行為と如何に関係するかという経綸的視点から、又は少なくともそれを排除しない仕方では考へられているように思う。「神は愛である」、だから「神は独り子を世にお遣わしになった」。神の存在はそれ自体ではなく、神の救済行為との関係で経綸的に捉えられる。ここにキリスト教思想の特徴が認められるように思う。

従つて生成の論理といつても、また存在の論理といつても、双方において神の存在は救済行為を中心に捉えられる。

即ち、神であるにもかかわらず、そのような働きを働いて神として生成するのか、あるいは、本来救済行為を働く神であるからそのような働きを働くのかいずれかである。多少奇妙な表現になるが、以上から二つの定式が立てられる。

- 一、神は、神であるにもかかわらず、人間となった。そしてこの働きの故に神となった。(生成の論理)
- 二、神は、神であるので、人間となった。(存在の論理)

実は古代キリスト教思想においては、ギリシャ哲学の神観(善、完全、不変等々)とこの二つの定式がそれぞれ複雑に絡み合っているように思われる。そこでこうした複雑な絡み合いを如何に解きほぐしていくのか、これが古代キリスト教思想研究の重要な課題の一つとなろう。

### 三 「よきサマリア人」のたとえ——生成の論理対存在の論理

ピリピ書二章六節から九節に見られるような存在と働きの対比、あるいは存在と生成の対比は新約聖書の他の所にも認められる。第一コリント書九章一九節以下も興味深い<sup>①</sup>が、ここではルカ伝一〇章三〇節以下の「よきサマリア人」のテキストを考察してみよう。古代キリスト教思想研究の視点から見ると、「よきサマリア人」のたとえではまさにこれまで述べてきた存在の論理と生成の論理との対比が語られ、そこでは生成の論理が勝っている。多くの場合古代キリスト教はこのたとえ話に登場するサマリア人をキリストと解釈する。今日これはアレゴリカル解釈と評価される

ものであるが、実はこの解釈の基礎には古代キリスト教思想における神論、キリスト論がある。このたとえ話は周知の話であろうから、その内容は繰り返さず、以下でその解釈のみを展開する。

まずこの話の前後の大枠は律法の専門家とイエスとの対話であるが、その対話は次のような構造となっている。律法の専門家は「隣人とは誰ですか (ποιος)」と問い、イエスはたとえ話を通して「隣人になった (γεγονεναι)」のは誰か」と問い返し、律法の専門家の答えを待つて、「同じようにしなさい (τοιοντα)」と述べる。つまり「存在」、そして「生成」と「働き」といった事がここで問題となっている。

律法の専門家は「存在の論理」を基に問いを立て、イエスは「生成の論理」を基に答えを与える。この問いと答えの間にある双方の論理の差異がこの記事の醍醐味であろう。律法の専門家は「隣人とは誰ですか」と問うが、この問いの動機を、前の質問を「正当化する」ためであったと解釈するのが通例である。しかし「正当化する」と訳されているこの *sunaitōnai* は宗教的用語として「義とする」と解釈すべきであるように思う。そうであれば今度は、なぜ「自分を義とする」ために、律法の専門家は「隣人とは誰ですか」と問うのかをよく考えてみなければならない。それは予め彼がその答えを予想していて、イエスとの議論の流れを想定していたからである。恐らく次のように議論が展開されると彼は考えていたのであろう。

律法の専門家　隣人とは誰ですか。(二九節)

——以下は律法の専門家の仮想した対話——

イエス　それは同胞のイスラエル人である。



律法の専門家 私はイスラエル人です。私は隣人のイスラエル人を自分のように愛しています。

イエス それでは、隣人愛の戒めを守っているお前は義しい。

このように考えれば、律法の専門家の論理の中心は、イスラエル人である自分は隣人のイスラエル人を自分のように愛する、即ち、自分はイスラエル人である、だから同胞イスラエル人を愛している、という「存在の論理」にあると解釈できる。

これに対してイエスの解答、即ち「よきサマリア人」のたとえは、この律法の専門家の考えていた「存在の論理」を全く否定する内容になっている。祭司とレビ人というイスラエル人が登場するが、彼らは強盗に襲われた「ある人」（イスラエル人）を助けない。しかしまたまた通りがかったサマリア人はこの人を助けた。これを図式化すると以下のようになる。

一、祭司、レビ人はイスラエル人であるのに、同胞のイスラエル人を助けなかった。

二、サマリア人はサマリア人であるのに、宿敵イスラエル人を助けた。

この両方において働きは存在からは導出されていない。むしろ働きは存在と対立する仕方提示されている。「存在の論理」に従えば、「イスラエル人であるから、イスラエル人を助ける」、また「サマリア人であるから、イスラエル人を助けない」という事が予想されるが、イエスの話はこれをことごとく否定する内容となっている。従ってイエス

は律法の専門家の存在の論理を否定した後、「隣人になつたのは誰か」と問う。律法の専門家が「サマリア人」と答へられず、「助けた人です」としか言えないのは当然であろう。しかしイエスは、イスラエル人の律法の専門家にこのサマリア人と「同じようにしなさい」と述べる。このたとえ話の意図は、「存在の論理」に基づいた自己義認の不可能を示すところにある。イエスの言葉を聞き終えた律法の専門家は喜んで帰っていったのではなく、むしろうちひしがれて帰っていったのではないか。イエスは「助ける」という働きから「隣人になる」ように勧めるのであり、ここで働きの論理を基に話しを展開していたのである。では、何故サマリア人は強盗に襲われた人を助けたのだろうか。それは彼が「憐れに思つた」(ἐσπλαγχνισθήν)からである。愛に基づく働き、そして自己存在の限定を破り、この働きによつて隣人となること、これがこのたとえの中心にある。

このようにこのたとえを解釈するならば、オリゲネスといつた初期キリスト教思想家によつてこの話の「サマリア人」が「キリスト」と解釈されたことも理解できる。何故ならこうした自己存在の突破といつた事は、われわれ人間にはまず不可能だからである(なぜなら、反対に多くの場合われわれは自分が何者かである時、その「である」に固執してこれを守り、これに務めなければならないことは、「責任」という点からも誰もが認めるところではないか)。従つてオリゲネスはこの隣人愛を決して違反すれば罰せられるような倫理的戒律としては説かず、「サマリア人」を「キリスト」と解釈した後、「主に倣い、主に従う」という人格的關係性の視点からこの隣人愛を勧めていた。従つてこの「サマリア人」をキリストと解釈することは単なるアレゴリカル解釈と言うよりも、神論、キリスト論に基づいた神学思想的解釈である。ピリピ書二章六節から九節において述べられているように、キリストこそ人間愛のために神であることを止め、人間となつたからである。そしてキリストはこの生成の働きの故に神によつて「至高の名」

を与えられた、つまり神となったのである。自己存在の枠を乗り越え、愛に基づいて他者を救済する働き、これこそ古代キリスト教がキリスト・イエスの内に認めたことであり、また、そこにその神性を認めたのである。

#### 四 オリゲネスにおける「生成の論理」——『ヨハネ伝注解』第一卷三三二節<sup>10</sup>

今度は古代キリスト教思想家の中からオリゲネスを選んで、これまで論じてきた生成の論理と存在の論理とがどのような展開されているのかを考察したい。二つのテキストを選んだ。まず生成の論理についてみてみよう。生成の論理はもともと自然の秩序には当てはまらないので、これを神論として展開するには多少の無理が生じ、これを語る者には一種の躊躇と勇気が必要とされる。それでも救済の働きのこそ神性（の啓示）を認めることがキリスト教思想の基本であれば、この躊躇は敢えて経験せねばならないと思われる。

オリゲネスの『ヨハネ伝注解』第一卷（二三二節）の中にこのピリピ書二章十六節から八節のキリスト論を基にして、次のように言われるテキストがある。

というのも、あえてこう言うべきでしょう。「神と等しくあることを固守すべきことと思ひ」（ピリピ書二章六節）、世の救いのために奴隷となることを意志しないよりも、かえって「ご自分を低くし、死に至るまで、十字架の死に至るまで従う者となられた」（ピリピ書二章八節）時、キリストが善いかたであることは、一層大いなるもの、一層神的なもの、真に御父の像として現れたのです。<sup>11</sup>

この言葉はキリストに関して「奴隸となる」ことが主題とされている文脈(二三〇—二三三)の中に、また更に大きな文脈ではエピソード論の中に位置している。ここで「奴隸」もキリストのエピソードの一つとして取り上げられている。四つの部分に分けられる。

- 一、というのも、あえてこう言うべきでしょう。
- 二、「神と等しくあることを固守すべき」と思い、「世の救いのために奴隸となることを意志しないよりも、
- 三、かえって「ご自分を低くし、死に至るまで、十字架の死に至るまで従う者となられた」時、
- 四、キリストが善いかたであることは、一層大いなるもの、一層神的なもの、真に御父の像として現れたのです。

この文章を解読してみよう。まず、ここでは一つの比較がなされている。それは明らかに、三「ご自分を低くし、死に至るまで、十字架の死に至るまで従う者となられた」ことと、二「神と等しくあることを固守すべきこと」と思い、世の救いのために奴隸となることの拒絶との比較である。「ご自分を低くし」の「自分」(εαυτον)とは、二を見ると、「神と等しくあること」(το σιναί ισα θεού)であり、神的な自己存在を指す。簡潔に言えば、この神的な自己存在の肯定と否定との比較がここになされている。三ではこうした神的な自己存在の否定と奴隸になることが、ピリピ書二章八節の引用によって示されている。ここで「奴隸」や「従順」と対比されているのであるから、神的な自己存在とは世界の王であり、支配者、要するに最高存在者を意味する。

こうした神的な自己存在の肯定と否定を比較して、その否定の方が「一層大いなるもの」(μάκροτα)、一層神的なもの」(θεοτέραν)、真に御父の像に従った」(ἀληθέως κατ' εἰκόνα τοῦ πατρὸς)ものとして評価されている。「一層大いなるもの」と言われるのは、一三〇節でイザヤ書四九章六節を基に僕となることが「大いなる」(μέγας)と言われているのを受けているのであろう。「真に御父の像に従った」と言われるは、「一層神的なもの」と共通する。「一層神的なもの」は、先にピリピ書二章六節に「神と等しくあること」と言われていることを基にしている。従ってここではまさに神論が主題となっていることが分かる。神的な自己存在の否定の方が、その肯定よりも「一層神的なもの」と評価される。換言すれば、神でなくなった者が、一層神であると言う。これは「神」という言葉で同じことが意味されているのであれば単なる矛盾になるが、そうではない。最高存在者としての「神」でなくなることの方が、真の意味で神的存在、神である。この場合「神」とは最早最高存在ではなく、善なる者として人間のために働く者である。そして「ご自分を低くし、死に至るまで、十字架の死に至るまで従う者となられた」時(ὅτε)に、そうしたキリストの善性が神性として「現れる」(φαίνεσθαι)。この φαίνεσθαι は外見上そう見えるというのではなく、啓示を表し、そのようになる (become)、そのように存在するようになる (come into being) を意味する。「奴隷になる」という従順さの生成を働くときに、その時にキリストの善性が真に神的なものとして現れ、生成する。働きにおいて神的存在が生成する。<sup>12</sup>

生成の働きから存在が帰結する論理を「生成の論理」と呼んできた。ここでオリゲネスが述べていることは、この「生成の論理」を基にしている。この世の救済のために奴隷となる働きによって、その時はじめて、その働きを働いた者が神的存在として現れる。愛の働きよって神的存在が現成する。これは認識の問題ではない。愛の働きをするの

で、その者が「神である」ことが認識されるということではない。ここでは神であるものが、神であるが故に愛の働きをする、とは未だ考えられていない。至高の存在者として世界の頂点に君臨する神であれば、神であるが故に奴隷には決してならない。むしろ神として最高存在者であるにもかかわらず奴隷となったときに、この働きによってその者が真の意味で神であるようになる。そのような一種の逆説を述べていることにより、オリゲネスは「あえてこう言うべきでしょう」(ὀμνίστων σίτην)と言ひ、この論理の特異性と独自性を展開するのである。<sup>13</sup>

## 五 オリゲネスにおける存在の論理——「ケルソス駁論」第四卷一四節から一九節

私見によれば、ここでオリゲネスが展開する諸論の基盤となる論理こそがこれまで述べてきた「存在の論理」に当たり、オリゲネスはここでキリスト教的な存在の論理によってケルソスの批判に答えようとする。ケルソスは「神は、神であるから、人間にはならない」という通常の、常識的とも言える存在の論理を述べることが、これに対してオリゲネスは「神は、神であるから、人間になった」という同じ形式の存在の論理で答えようとする。なぜなら、そうでなければ説得性に欠けるからである。前節のような生成の論理を展開しても、それでは説得的ではない。ここでケルソスを論駁するためには、同じ地盤、同じ論理に立って議論を展開しなければならない。実際ここにこそ教父達の思索の苦闘があるように思う。このテキストで展開されているのは「神は、神であるから、人間にはならない」という論理に対する「神は、神であるから、人間になった」という論理の、いわば正面衝突である。

ケルソスの批判は、彼自身「古い教説」と述べるように、ギリシャ哲学において伝統的な神観に基づく。<sup>14</sup>ギリシャ

哲学は擬人神論を退け、思想を洗練して哲学的、普遍的、理性的神の観念に至った。神は「善であり、美しく、幸福で、至極の美と善の状態にある」。従って神が人間へと下降するならば、それは「変化」(μεταβολή)であって、「善から悪への、美から醜への、幸福から不幸への、そして最善から最悪への変化」である。そうした「変化」を誰が望むだろうか。不死なる者は同一状態に留まり、決してそうした変化を受け入れない。ケルソスの見解に従えば、最高の状態にある神が変化を受け入れることはない。神は、神であり、神でなくなることはありえない。神は、「神である」ので、決して人間にはならない。こうしたケルソスの見解に対して、オリゲネスは一四節から一七節で反論を展開している。一八節と一九節は別の批判に対する反論ではあるが、密接に関連しているのでここで考察の対象とする。以下で一四節から一七節を必要に応じて考察していこう。この一四節におけるオリゲネスの議論は次の一文に要約できる。われわれはこれを「定理」と見なして、以下の論述を進めていこう。

なぜなら「神は」存在において不変であり続けるのであるから、摂理と経綸において人間の諸事情に合わせて下降する。(μένον γὰρ τῆ ὁσιότητος ἀρρητος, συγκαταβαίνει τῆ προνοίας καὶ τῆ οἰκονομίας τοῖς ἀνθρώποις πράγματι)

まず翻訳上、この μένον の分詞構文をどのように捉えるか問題となる。翻訳の可能性は三つ、つまり譲歩、並列、理由である。即ち(1)「存在(ὁσιότης)において不変であり続けるのに、……」、(2)「存在において不変であり続け、そして……」、(3)「存在において不変であり続けるので、……」と訳すことが可能である。どちらかという(2)は問題回避である。(1)であれば、神は存在においては不変であるが、しかし摂理と経綸において下降する、ということになり、

神的存在と救済の働きとが対立する。しかしこれでは訳が分からない。この矛盾、対立を「神秘的」と表現する怠惰な解釈も見出せるが、むしろこれは(3)の「理由」の意味で読まなければならない。その根拠はもう少し後で論じたい。次にオリゲネスは聖書のテキストを引用して神の不変性を根拠づけ、また反対にギリシヤ哲学において神の不変性等々を否定するエピクロス学派を持ち出して、キリスト教ではなく、むしろギリシヤ哲学の内部においてこそ神の可変性の主張を見出すと反論する。

一五節では受肉などの下降が変化ではないということを、ケルソスとは別の視点から反論する。ケルソスは、神的存在という最高存在からの変化であるから善への変化ではなく、悪への変化として捉えている。反対にオリゲネスは下降した状態が悪でないことを論じ、その変化が悪への変化ではないことを論じる。善と美から、悪と醜への変化ではないことは、キリストが罪を犯さなかったということを基に論じられる。しかし幸から不幸へではないということでは、特に理由は挙げられずに限りなく仮現論的な言明がなされている(「自らを低めたときにも、まさに幸せであった」)。そして最善から最悪への変化ではないことは、下降した状態が「有益なことであり、人間愛的なこと」(2) *ἡμετέριον καὶ φιλάνθρωπον*) であるので明らかであるとされる。これらの議論のうちで善と悪に関しては多少の説得性があるが、幸福に関しては単にそうではないと否定しているだけであり、また最悪に関しては前提となる考え方がケルソスとは異なっている。なぜならケルソスにとってはそのものの存在自体が問題であって、それが他との関係の中で善か悪かは関係がないからである。しかしケルソスとは異なって、オリゲネスは *ἡμετέριον* と *φιλάνθρωπον* という語を導入し、「他との関係」という新しい視点を入れている。何故このような視点が入ってくるのであろうか。しかし、確かに「最悪」ではないかも知れない。



次にオリゲネスは医者のを基に先の定理を更に展開する。医者であれば治療に際して、病人の傷に触り感染して同じ病気になるてしまいかも知れない。しかしロゴスは人間の魂の傷をいやすときに感染したり、同じ病気を被ることとはない。それはロゴスが存在において変化していかないからであり、ロゴスであり続けているからである。オリゲネスは次のように言う(285, 16-22)。

ロゴスは存在においてロゴスにとどまっているので、それ故に、一方では肉体と魂が被るものを被ることなく、また他方では、彼(≡ロゴス)の神性のきらめきと輝きを観ることができない者に応じてそのときどき下降し、いわば肉となり、身体的に語られる。それはその方を受け入れた者が少しづつロゴスによって高められ、彼の姿——こう言いましょう——その以前の姿(≡神としての姿)を見ることができるようになるまでです。<sup>15)</sup>

翻訳上の問題は特にはない。<sup>16)</sup>この文章も仮現論的な色調が感じられるが、その内容に関しては先の定理の言い替えであることは明白である。ここで「ロゴスは存在においてロゴスにとどまっている」と最初の「(ロゴスは)肉体と魂が被るものを被ることがない」との論理的関係が原因——結果であることは明らかである。ここから次の「また他方では」以下も同様にその結果として語られているし、また先の定理の問題となつたところも原因——結果と理解しなければならぬことになる。即ち「神は」存在において不変であり続けるのであるから」である。またここで述べられている思想は受肉の目的を人間神化と捉えた後のアタナシオスの有名な定式を想起させる。アタナシオスは次のように表現する。「というのめかの方は人間となられました、それはわれわれが神化させられるためなのです」(Aθrōs

ῥά οὐ ἐνηθροώθησεν, ἵνα ἦμεῖς θεοτρονθώμεν: De incarnatione Verbi, 54, 3)。従つてオリゲネスはキリストの下降の目的を人間の救済に定位する。下降も闇雲に下降するのではなく、人間のために、それぞれの人間の状況に「合わせて下降する」(συγκαταβαίνων)。この συ- という接頭辞も見逃してはならない。これはこの下降という働きが人間と「共に」なされ、人間のために、人間に応じて為されることを表現している。まとめるとここでは「ロゴスがロゴスである」ことが理由となつて、次の二つのことが述べられている。

- 一、ロゴスはロゴスであるが故に、人間と同じ病を被らない。
- 二、ロゴスはロゴスであるが故に、肉となる。ただそれは人間が高められるまでである。

この二番目の受肉に関する記述がキリスト教的な「存在の論理」を表していることは明らかである。では「ロゴスである」とはいかなる意味なのか。これは一八節の議論となる。もし生きていけばケルソスも一番目に関しては納得したかも知れないが、さて二番目に関してはどうか。

一六節は以上の議論を基に、人間のために下降するロゴスの形姿の多様性に関してイエスの山上の変容を説明し、見える者、見えない者の力に応じて姿が様々にあると言う。オリゲネスによると、ケルソスは福音書にあるイエスの様々な姿を理解していない、即ちそれらは救済の姿であつて本質の変化ではなく、イエスの可死性と同時に不可死性を理解していないと批判される。一七節では解釈の問題に触れ、ケルソスが聖書を誤解していると批判される。ここでは受肉に関して「一つの卓越した、大いなる人類愛からの下降」(μίαν ἐσαίπερον ἀπὸ τοῦ λαοῦ φιλανθρωπίας

kuráparov)と述べられている。

ところで一八節と一九節ではケルソスの別の言葉に対する批判が展開されるが、内容は彼自身が言うように先の議論の焼き直しである。ただしよく読んでみると、先の議論では、下降は存在の変化ではなく、下降においても、ロゴスは「神である」ということに議論の焦点があった。しかしこれらの節では下降の理由、神であるからの「から」に議論の焦点が移り、また下降した状態が議論中心となる。これら両節で論駁されるケルソスの批判は次の二点にまとめることができる。

神の下降は、

- 一、可視的身体へと変化したのか、あるいは、
- 二、神自身は変化せずに、見る人々にそのように思わせ、欺いて嘘をついたのか、いずれかである。そして欺きと嘘は病氣、狂気の友人からの治療、あるいは敵からの逃避の場合はいい。しかし神は病人狂気の人の友ではなく、また敵から逃避する必要もない。以上のような批判に対するオリゲネスの反論は受肉という事柄を中心に展開される。オリゲネスの反論は次の五点にまとめることができる。

- 一、ロゴスの本性は人間のため適切にその姿形を変えて養うことであり、下降によってロゴスはその本性を欺いていない。
- 二、イエスの魂の身体への到来は真実であっても、「変化」ではない。
- 三、受肉は仮現ではない。

四、ケルソスは病人を癒すためであれば虚偽は悪にはならないという。下降はこの癒しのためである。  
五、確かに病人と狂気の人は神の友ではない。しかし神は彼らを神の友とするために下降した。

このうち一九節に書かれている三から五は一筋の流れにまとまっている。受肉が仮現ではないとは、ドケティズムの否定も視野に入っている。しかしその理由は特に述べられていない。次にケルソスは病人の治療のためであれば虚偽も善であると述べていたので、オリゲネスは受肉が病人の治療行為であると反論する。裏を返せばこれは仮現性を前提としている。ただ特徴的なことは五で、病人は神の友ではないが、病人が神の友となるために神の下降は生じた点である。結局は人間の救済を目的として、神は真実に下降したという事であり、これによって下降が欺きではないが、たとえ欺きであつても治療を目的とする限り善であると反論する。

これまで何度か指摘したようにオリゲネスの議論は限りなく仮現論に近い内容となる場合があり、その意味で受肉の事実が多少軽視されるように見える。しかしそれは彼が、キリストは「神である」という点を強調しようとすることに起因している。その神性を強調すれば仮現論的にならざるを得ない。更に彼は、神であるからというその原因性を論じようとする。困難なのは、実は「神であるから」をここで主張しようとするれば、その「神」の觀念がケルソスのものとは違わなければならない。なぜならケルソスがここで述べる神は自己完結的 (ὁ αὐτὸς ἐξ ἑαυτοῦ) であり、神は本質的には他者に対して働く存在ではない。しかしこの点でケルソスとの相違が生じると、オリゲネスの反論は成立しなくなる。何故なら、(少なくとも形式的に) 同じ論理を基盤にして議論を展開しないと、議論にならないからである。ここにケルソスへの批判として「生成の論理」が展開できない理由がある。そこでオリゲネスも一五節

にあったように、神の善、美、幸などを論じようとしてこの論述に関して苦勞していた。しかし一五節以降はただ「神である」という点に焦点を絞つて議論しているので、曖昧となり、彼自身意識してかどうかは分からないが、「神」の觀念に新しい要素が入り込んでくる。それは神的ロゴスの本質について述べている箇所である。ロゴスの本性に関してオリゲネスは次のように述べている。これこそがオリゲネスの根本的洞察であり、ここから目下考察中の議論はすべて基礎づけられ、展開されている。

神である神的ロゴスの本性について、……神は、人間の魂をへ養うことを本性とするロゴスの力を人間のそれに合わせて変化させる。<sup>19</sup>

ここでは「神である」とことと「人間の魂を養うこと」とがロゴスの同じ本性 (essence) として述べられ、その神性が救済行為を基に捉えられている。これはケルソスが認めにくいことであろう。しかしロゴスをこのように規定することによつて、オリゲネスは下降がロゴスの本性を欺いていないと主張する。つまりロゴスは神であるから、その本性に則して下降する。神は超然とした最高存在者ではない。神は人間を救う神である。それ故に下降は神の本質的行為であり、神は、「神である」ままで、更には神であるから、人間となる。

更にイエスの魂<sup>20</sup>に関しては、身体への下降は真実であるが、「変化」(metaboly) ではないと繰り返される。オリゲネスによると「変化」は存在 (ウーシア) における変化ではないし、また確かに身体的な何かを被ったが (tagous)、この下降は人類愛からのものであつて、この働きを通してイエスはこれまでの誰よりも多くの人を癒した。

しかしこの議論は少々論理の飛躍であろう。存在（ウーシア）における変化ではないという主張は認めるとしても、その後の所は議論としてはいささか苦しい。受肉が真実であったので、イエスは肉体的なものを被った。しかしこれと神性との関連性は論じられていない。否、論じることができないのである。ただオリゲネスはこの下降によってイエスが誰よりも多くの人を「癒した」というその力の事実を強調するに留まる。ここではイエスの魂に関して救済の働き基にしたやや直感的な議論となっている。

以上が「ケルソス駁論」第四卷一四節から一九節の議論の内容である。ここでオリゲネスはケルソスに対して「神は、神であるから、下降、即ち受肉した」という議論を展開している。ギリシャ哲学の「存在の論理」に対してこうしたキリスト教的な「存在の論理」が主張されている。<sup>21</sup>それは突き詰めると、「救済する神」という神観に基づいた論理である。神をこのように捉えることによつてオリゲネスは、受肉を神の変化、即ち神でなくなることに批判するケルソスに対して、神は神であるから受肉した、と反論することができた。

## 六　む　す　び

生成の論理と存在の論理という主題に関して、いくつか小さなテキストを基にこれまで議論してきた。両者はそれぞれ「神は、神であるにもかからわず、人間となった。そしてこの働きの故に神となった」と「神は、神であるので、人間となった」ということになる。基本的には生成の論理がはじめにあり、これから一転してキリスト教的な存在の論理が導出される。従つて形式的には同じであつても、「神である」という内容に関してギリシャ哲学的な存在の論

理とは異なり、そこには差異、段差が生じている。こうした断層を断層として捉え、一直線にはなく、一種独特の段差として理解することは必要であろう。キリスト教では十字架と並んで、神が人間になったという受肉の事実に神の愛を認める。この経綸の働きを欠いてキリスト教は成立しない。古代の教父の思想がどれほどギリシャ文化の影響を受けていても、この点では決定的に区別されなければならない。「告白録」第七卷九章でアウグスティヌスが述べたように「イエス・キリスト」という名はギリシャの哲学やその教養文化にはない。この「イエス・キリスト」という受肉、およびロゴスの諸顕現の事実を教父達が思想として展開したその一端を、若干の新約聖書とオリゲネスのテキストに限ってここに考察してきた。これらのテキストを考察してみても明らかになったように、聖書によって、および聖書を基にオリゲネスによって「神は、神であるから、人間になった」という仕方で神の存在と経綸との総合が考えられている。また至高存在の限定性を否定し、救済の働きの内にこそ神性を認めるのであるから、「神は、神であるにもかかわらず、人間となった。それ故に神となる」という定式も形成される。この両者においてテオロギアとオイコノミアとの一致がある。オイコノミアを中心とした一致である(この点から両性論、単性論の問題も考察しなければならぬであろう)。もちろんテオロギアとオイコノミアの区別はある。しかしそもそも思索し考えているのはわれわれ人間であり、それ自身における神を考える場合においてさえも、人間の立場を離れることは絶対にできない。既に「伝道の書講話」第七講話の中で三一論の闘士の一人ニュッサのグレゴリオスは書いていた(GN05, 412, 6-10)。

そのようにまたすべての被造物は、把握的テオリアを通して自己の外に出ることは出来ず、常に自己の内にとどまり、被造物が見るものは何であれ自己自身を見る。たとえ自己を超えた何かを見ていると思うとしても、自己

の外のものを見ることは不可能である。<sup>22)</sup>

これら二つの論理、定式の根底には「神は愛である」という思想が横たわっている。これらの論理は神の愛を基にした古代キリスト教思想をある程度貫いているように思われるが、その論証と展開は、新しい世紀に向かった筆者の今後の仕事として残る。

## 注

- (1) 本論文はある意味では試作品であるので、受肉論などに関する先行研究への言及はせずに議論を進めていきたい。多少の文献を読んではあるが、未だ筆者の読書量は十分ではないし、問題が問題だけに中途半端な言及は避けたい。先行研究を批判的に吟味、批判し、またここで扱わなかったテキストを基に古代キリスト教思想史の一定の範囲に渡って、ここで議論する「生成の論理」と「存在の論理」を展開することは他日に期したい。
- (2) 以下で展開する二つの論理は、丸山眞男氏の「**である**」論理と「**する**」論理にヒントを得ている(『**である**』)と「**する**」こと』『日本の思想』岩波新書C三九所収 岩波書店 一九六一年 一五三—一八〇頁)。そこで丸山氏は
- (3) 専ら社会的次元に議論を定め、日本社会の特質や問題点を論じている。
- (4) 例えば『自然学』第一卷一章(184a16-21)を参照。
- (5) Ἀγαπᾶται, ἀγαπᾶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γινέσκειται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. ἐν τούτῳ ἐφάνησθῃ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ὡς ἀνθρώπων ἐπιπέσειεν ἐαυτὸν γενόμενος δι᾿ ἡμεῶν, ὅτι ὁ θεὸς ἀπὸν ὑπερβύωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὡς πᾶν ὄνομα, ... 訳文は新共同訳を使用した。



ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀρεστάκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον· ἡμεῖς δὲ αὐτὸν. 訳文は新共同訳を使用した。

- (6) 第一コリント書九章一節以下に関して、これらの節においては、パウロが自身は自由であること、そして人々の奴隷となったことなどが書かれている。この自由であることと奴隷となることとの関係はどうなっているのか。これについて参照した翻訳はすべて「譲歩」と解釈していた。つまり「自由ではあるが、しかし奴隷となった」というように訳している。しかしこれは理由で読む可能性もあるだろう。つまり「存在の論理」に従って「自由であるので、奴隷となった」と読む可能性もある。あるいはまた反対に、「生成の論理」としてピリピ書二章六節以下のキリスト論との関連性を考える可能性もある。ここでは取り上げられないが、特に εἰς には注意が必要となる。キリストの「人間のように」(ὡς ἀνθρώπος) とパウロの「ユダヤ人のように」等々は関連しているように読める。この εἰς は仮現論ではなく愛の姿を表していると同解釈できるが、これについて稿を改めて論じなければならぬ。
- (7) 次の邦訳でも「自らを義としたいと望んだので」と訳されている。佐藤研訳「ルカによる福音書」『新約聖書Ⅱ ルカ文書』所収 岩波書店 一九九五年。
- (8) 祭司も下級祭司のレビ人も、死人に触れば一定期間身

が穢れてしまうので(レビ二一、一、民数一九、一二)、助けなかったイエス(ルカ)は言おうとしたらしい。そうであればイエス(ルカ)によれば、彼らは律法を守るために、即ちイスラエル人であることを守るためにイスラエル人を助けなかったということになる。システムとしての律法の遵守と、その律法の最大の戒めである隣人愛とが両立しないこと、律法はそれ自体が矛盾し、破綻していることをこのたとえは示している。そうであればパウロ神学との関連性でもてくるのではないか。パウロにおいては、律法の違反だけではなく、そもそも律法の遵守自体が罪となる可能性を持つと考えられているようである(例えば安息日、食物規定、特に割礼)。

(9) このたとえに対するオリゲネスの解釈については拙論、「善きサマリア人のたとえに対するオリゲネスの解釈の再検討——倫理的義務、それとも「キリストの模倣」としての隣人愛?」キリスト教論叢第二九号 平成九年三月三五―五一頁を参照。

(10) テキストは、次の『ケルソス駁論』とともに GCS に収められているものを使用した。

(11) ComJoh. 1, 232 (GCS 4, p.41, 12-16): τοῦ μνηστῆρος γὰρ εἶναι πλεονα καὶ θεοτότερον καὶ ἁγιώτερον κατ' εἰκόνα τοῦ πατρὸς τῆν ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ χριστοῦ, ὅτε αὐτὸν ἐστεινῶτες γενόμενος ὑπὸ κροῦτος μέγιστον θανάτου, θανάτου

δὲ σπαρασσοῦ, ἢ εἰ ἀπραγμιὸν ἤρῃσσο τοῦ εἶναι τὰ αὐτοῦ, καὶ μὴ βουλήθεός ἐστι τῆ τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ γενέσθαι δοῦλας.  
 翻訳は小高毅訳（オリゲネス『エホナによる福音書注解』キリスト教古典叢書11 創文社 一九八四年）を基に一部変更。

(12) この意味で次のような翻訳も可能であろう。

とらうのも、あえてこの言葉を固守するつもりで思ふ。世性は、「神と等しきものを固守するつもりで思ふ」。世の救いのために奴隷となることを意志しないよりも、むしろ「自分を低くし、死に至るまで、十字架の死に至るまで従う者となられた」時にこそ、大いなるものとして、神的なものとして、即ち真に御父の像として現れたのです。

(13) このような「神であるのに」という視点をオリゲネスが自覚していた箇所としては、他に次のテキストを参照。  
 『エゼキエル書講話』第六講話六節（GCS 8, 384, 31-385, 3）

父御自身、不受苦であられるのではなく、もてなされたに憐れみ、共に苦しみ、何がしかの愛を痛み、やうして御自身の本性の偉大さと並び立ち得ない状態にいたり、やうしてわれわれのために人間の苦しみを耐えられるのであつて  
 (Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid charitatis, et fit in eis in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos

humanas sustinet passiones.)

(14) この「存在の論理」をバネトスとバネティアとバネテマに適應し、オリゲネスのテキスト（前注の『エゼキエル書講話』等）から「神は、アパテニスであるので、われわれ人間のためにバネトスを被る」というテーゼを論証した拙論も参照（Ist Gott leidenschaftlos? *Pathos und Apathia bei Origenes*, ThZ 54 (1998), S.228-240）。この論文ではバネティアを解釈して「神は自己との関係で不動で、アパテニアであるので、われわれとの関係においてバネトスをもつと論じ、神的存在を「自己において」と「他者（人間）のために」という自己関係における関係態として捉えた。尚、以下『ケルソス駁論』に関しては私訳を用いるが、下記の邦訳も大いに参照した。出村みや子訳『オリゲネス、ケルソス駁論Ⅱ』（キリスト教教父著作集9）教文館 一九九七年

(15) 「トートン」【國家】二卷381B-Cを参照。

(16) ὁ λόγος τῆ ὁμοίᾳ μένων λόγος οὐδὲν μὲν πάσχει ὄν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή, συγκαταβαίνων ὃ ἐστὶ ὅτε τῷ μὴ δυναμίῳ αὐτοῦ τὰς μαρτυρίας, καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θεότητος βλάπτει οἰοῦν ἀπρὸ γίνετα, σωματικῶς λαλοῦμενος, ἕως ὁ τοιοῦτον αὐτὸν παραβεβῆμενος κατὰ βραχὺ ὅτι τοῦ λόγου μεταστροφέντος δυνατῆ αὐτοῦ καὶ τῆν, iv' οὐτὰς ὁμοίᾳ, προσηυμένην μορφήν θεόσασθαι.

(17) 「身体的に語られる」はできれば中動態と解し、能動的に解釈したいところである。しかし筆者の調べた範囲ではそのような例は字引にはない。能動的に読むと *καλοῦμαι* はロロスの働きてあり、肉となってロロスは「身体的な仕方で（人々に）語りかける」という意味になる。

(18) プラトン『国家』二巻382C-E：三巻389B：五巻459C-Dを参照。

(19) *περὶ τῆς τοῦ θεοῦ λόγου φύσεως, ὄντος θεοῦ, … τὴν τοῦ πεφύκτος < τρέφειν > ἀνθρωπίνην ψυχὴν λόγου δύναμιν ὁ θεὸς τοῖς ἀνθρώποις ἐκείτωρ κατ' ἀξίαν μεταβάλλει.*

(20) オリゲネスは神のロロスとイエスの魂を区別するが、これに関しては『原理論』四、四、四を参照。またここでは三一論的相違、また神、ロロス等の区別に言及することなく議論を展開しているが、この議論に限りそれも適切であると判断した。

(21) 一般にギリシヤ哲学との関係について言えば、神観に關してギリシヤ哲学とキリスト教では多くの共通要素を持っている。前節でケルソスが述べたような神の特徴「善、真、美、幸福、同一性等々」は多くの教父が認め、事実彼らの著作に散見される。両者の対話がなされる場合は互いの共通点から議論が起こされるが、そのための共通の観念は、とりわけ神の善性の観念であるように思う。神が善であることはプラトン主義もキリスト教も等しく認めることとで

あつて、存在の観念よりもこの神の善性こそは両者の第一の接点であろう。前節に見た『ヨハネ伝注解』第一巻(231節)でも「どちらが善か」ということが問題であった。しかし「神は善である」と言われる場合でも、例えば「プラトン主義ではどちらか」と言つて、それによつてものの存在自体の完全性が意味されるのに対して、古代キリスト教思想では「愛」に基づいて他者に対する善として関係性を基本に「愛」が捉えられ、その点に相違があると思ふ。同音異義と「う」わけではないが、同概念を使つてゐる。その意味に關して両者にどのような差異が生じているかを今後更に発展的に研究しなければならぬ。一例を挙げるならばこの点オリゲネス以前の教父に限つた研究ではあるが、パネンベルクの次の論文は先駆的研究である。Pannenberg, W.: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, ZKG 70 (1959): p.1-45.

(22) *οὐκ καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἔξω ἑαυτῆς γενέσθαι οὐα τῆς κατακρητικῆς θεωρίας οὐ δύναται, ἀλλ' ἐν ἑαυτῇ μένει ἀεὶ καὶ ὄρατ' ἐν ἑαυτῇ βλάσσει· καὶ οὐκ ἔστι τὴν ὄρατ' ἑαυτῆς βλάσσειν, τὸ κτίσις ἑαυτῆς ἰδὲν φύσιν οὐκ ἔχει.*