

神のケノーシスと主体性

——オリゲネスのケノーシス解釈への一考察——

土井 健司

1. 問題設定

一体神はなぜ人間となったのか。そして、神的存在が人間存在になるとはどのようなことなのか。キリスト教思想史においてこの問題は、三一論、キリスト論、贖罪論など様々な局面で議論の中心を形成してきた。そこで本論では、神的存在が人間存在になるという問題について3世紀のキリスト教思想家オリゲネスを取り上げ、ピリピ書2章の「キリスト賛歌」における彼のケノーシス解釈を考察することで、オリゲネスがこの問題をどのように考えていたのかを明らかにしたい⁽¹⁾。キリスト教思想史全体から見ればオリゲネスのケノーシス解釈などは小さなガラス片に過ぎないのかもしれない。しかし、問題の核心に触れるものがそのガラス片に映し出されている可能性もある。筆者としては、この考察を通して、自由や主体性などといった古代キリスト教思想の特徴の一端が明らかにできると考える。

古ルター派神学や19世紀におけるトマジウスなどケノーシス派を別にすると、オリゲネスを含めた古代キリスト教思想家におけるケノーシス解釈を包括的に論じたのは教理史家F. ローフスであった⁽²⁾。彼は古代キリスト教におけるケノーシス解釈についてケノーシスの主体を三つに分けて考察していた。一つはケノーシスの主体を先在のロゴスと見なすもので、これが正統的見解を形成する。これに対して歴史上のイエスをケノーシスの主体とするのがペラギウス説である。更に両者の中間に位置するもので、ケノーシスの主体を歴史上のイエスとしつつも、これを肉体を纏ったロゴスとするのがアンティオケア学派の解釈であるという。つまり、先在の天的ロゴス、歴史上のイエス、両者の中間に位置する説として歴史上の受肉したロゴスの三つの可能性があるという。こうした三つの解釈の中でローフスは最古の解釈の可能性としてケノーシスの主体を歴史上のイエスとする解釈を挙げ、彼の時代の新約学の主流を形成していた解釈、先在のロゴスが実体において人間になったという解釈に一石を投じようとした⁽³⁾。こうした議論の中で、ローフスはオリゲネスによるケノーシス解釈を正統的見解の中に位置付けていた。つまりケノーシスとは先在のロゴスの受肉を指し、しかし人間になりつつもロゴスはロゴスのままであったという。

こうしたローフス説に対して、オリゲネスの場合ケノーシスの主体はロゴス自身ではなく「イエスの魂」(ἡ Ἰησοῦ ψυχή) であると指摘される⁽⁴⁾。オリゲネスのケノーシ

神のケノーシスと主体性 (土井)

ス解釈の研究には、人間にまで下降してきたのはロゴス自身なのか、それとも「イエスの魂」なのかという問題がある。なぜならもしロゴスが下降してきたとすればロゴスはロゴスでなくなり、一人の人間になってしまったことになる。そこで、ロゴス自身というより、「イエスの魂」が下ってきて身体に結び付いたという。実際オリゲネス自身このようにも語っている⁽⁵⁾。そこで碩学 H. クルゼルはこれを次のように説明している⁽⁶⁾。

御父によってキリストがその墮落した花嫁と一緒にされるよう定められた時がくると、キリストの魂は「僕の形」、つまりマリアの胎の中で肉体を取り、われわれの粗末な地上の身体を身にまとうため「神の形」を放棄する。オリゲネスにとってピリピ書 2 章 6 節から 7 節のケノーシスの主体はときに御言葉であると言われ、ときに魂であると言われているのが事実である。魂の先在、特にキリストの魂の先在を前提とすればケノーシスの主体は直接にはこの魂であり、「属性の融通」(communcation des ideomes) によって、ただ間接的にのみ御言葉であるというのが論理的である。

クルゼルらしい正統的教理を踏まえた穏健な解釈である。キリストの魂が直接に (directement) 人間となり、間接的に (indirectement) のみロゴスが人間になったという説明は、ケノーシスにおいてもロゴスはロゴスのまま留まっていたということを手早く「論理的に」(logique) 説明している。つまりケノーシスとは、神が人間愛のゆえに人間となることであるが、狭義においてはロゴスと一致していた先在のイエスの魂が人間になったというのである。しかしわれわれはこの見解に無条件に従うことはできない。というのも、第一にここで立てられている「間接的」と「直接的」の区別の内実が不明であること、第二に「イエスの魂」とロゴスの区別と一致を過度に「論理的に」説明すること自体に疑問を感じるからである。

さて、近年オリゲネスのケノーシス解釈を正面から取り上げたものでここで言及すべきものは、G. ボストックの論文である⁽⁷⁾。キリスト賛歌の起源とそのケノーシス的要素を指摘した後、キリスト賛歌各節の重要語句それぞれについてケノーシス的解釈とオリゲネスの解釈を並べて論じていた。結論としては、オリゲネスのケノーシス解釈が知恵の伝統に立ったケノーシス的解釈の影響を受けていることを指摘し、最後にオリゲネスの解釈の特徴として神の啓示とその愛の二つを論じていた⁽⁸⁾。啓示とは、隠れていた神がケノーシスにより人間となることで、われわれ人間にも見えるようになったということである。また愛とは、このケノーシスが神の自発的な人間愛 (φιλανθρωπία) のゆえであったことを意味している。ボストックが挙げるこの二つの要素はオリゲネスのケノーシス解釈の要点であり、われわれも後にこれについて考察していきたい。ただボストックもケノーシスの主体については「イエスの魂」と考えている⁽⁹⁾。

2. ケノーシス解釈の問題点

ヒエロニムスによるとオリゲネスにはピリピ書に関する講話が一巻あったが、これは残存していない。『ビブリア・パトリスティカ』第3巻⁽¹⁰⁾はオリゲネスの聖句引用箇所を網羅的に整理しているが、ピリピ書2章5節から11節について調べてみると158箇所が挙がっている⁽¹¹⁾。これらすべてがオリゲネスによって意識的に引用されているわけではないとしても——というのも関連語句があるだけで掲載されている場合があり、どこまでオリゲネスが自覚的に引用として書いたのかは不明な箇所も見られる——かなりの数に上っている。しかし、注意して見ると不思議なことにピリピ書2章5節から11節までのいわゆる「キリスト賛歌」全体をまとめて解釈するテキストは存在(残存)していない。つまり「キリスト賛歌」全体を集中的に議論しているテキストを、われわれは持っていないわけである⁽¹²⁾。ただし神学思想を展開したり、様々な聖句を解釈する際などにピリピ書のケノーシスを含む「キリスト賛歌」にも言及されており、条件を付けつつも、そこからある程度まとまった彼の解釈を再構成することも可能かと思われる(とりわけ『ケルソス駁論』第4巻18節では残存する著作の中では唯一ピリピ書2章5節から9節までが引用されており、しかも受肉論をめぐる批判とその論駁の文脈ということも踏まえると、これを含む14節から19節までのまとまりは重要である)。

さて、この「キリスト賛歌」を引用、言及して論じるテキストを見ると、明確に区別できるわけではないが、おおよそケノーシス解釈について二つの傾向が認められる。第一はケノーシスを受肉と捉えるが一息で議論を十字架の死にまで拡大する場合、あるいは受肉を含めて十字架の死に至るまでの従順さ全体をケノーシスと解釈する場合、第二はケノーシスを受肉に限定して捉え、受肉論を展開する場合の二つが見い出される。

第二の受肉論の文脈で語られるケノーシスの場合、受肉とは何か、つまり受肉の内実が議論されている。ここでイエスの魂の問題などが論じられる。しかし第一の場合、受肉の出来事よりも地上のイエスの生死における従順さが強調される。聖書解釈の中で引用されるテキストには、この種のものが数多く見い出される。ここでは『民数記講話』第23巻2章を見てみたい。これは民数記28章2節の注釈の文脈に位置し、特に「わたしの喜ばしい日々、わたしにあなた方が供えるもの」を説明している。神にとって喜ばしいことは何か。オリゲネスによるとそれは「人間の救い」(humana salus)である。そしてこうした救済をイエスが成し遂げることを次の一文は述べている。

われわれの主イエス・キリストもわれわれの救いのため血さえ流し、大きな喜びをつくり出されたことは疑いがない。というのも「自らを空しくして僕の姿を

神のケノーシスと主体性（土井）

取り、死に至るまで従順なものとなる」ことを、やりがいのあるものと見たからです⁽¹³⁾。

ここでは「自らを空しくして僕の姿を取り」という句が十字架の死と関連づけられ、全体として「人間の救い」を目的とする。ここでは神的存在が人間存在になるという受肉が主題とされているのではなく、議論が十字架の死へ、その意味での人間の救済へと向かっている。このようなテキストでは受肉から十字架の死に至るまでの「従順さ」が問題となっており、ケノーシスが受肉を意味するとしても十字架の死にまで関連づけて拡大して論じられている。

従って、ローフスが捉えたように、オリゲネスにおいてケノーシスを先在のロゴスの行為とだけ捉えることはできない。場合によっては地上のイエス・キリストの事でもある。『ヨハネ福音書注解』第6巻のあるテキストはこれを表わしている（57章294節）。

罪人や取税人と共に飲食し、回心した罪のある女の涙にみずからの足を差し出し、また神と等しくあることを固守すべきものと思わず、不敬虔な者のために死に至るまで低くし、奴隷の姿を取ることで自らを空しくすることは、ただイエスのみの人間愛に属しています⁽¹⁴⁾。

ここでは明らかにケノーシスが地上でのイエスの諸行為と関連づけられ、最終的に十字架の死に方向づけられている。オリゲネスはケノーシスを排他的に受肉に限定するのではなく、十字架の死を含めつつ緩やかにこれを捉えている。

こうした緩やかさ、あるいは曖昧さは他にも見出すことができる。たとえば『エレミヤ書講話』第1講話7節には次のように書かれている。

そこでもし福音書から例を取らねばならないとすると、イエスは大人にならず、まだ子供であったとき、「自らを空しく」(*ἐξένωσεν ἑαυτόν*)していたので、前進し——と言うのも完成した者は前進せず、前進の必要な者が前進する——年齢において進み、知恵において進み、神と人々のもとの恵みにおいて前進した⁽¹⁵⁾。

ここで「自らを空しくし」(*ἐξένωσεν ἑαυτόν*)と述べられているが、このケノーシスは受肉という出来事よりも、子供になったことを意味する。講話という性格を考慮すべきであり、またそもそもケノーシスは受肉として人間になることなので、そこには幼児期、少年期、青年期という段階が認められるわけだが、このようなケノーシスの用法は厳密なものではない。ここでは神と人間の対比ではなく、大人と子供の対比で言われているからである。また『雅歌注解』の序文には次のような言明がある。

そして更に彼は伝道者です。彼は神の形のうちにあったのに、僕の形をとり、教会を集めるために自らを空しくした (*semet ipsum exinanivit*) からです。なぜなら教会を集めることから伝道者と呼ばれるからです⁽¹⁶⁾。

ここでは教会を召集することからキリストが伝道者と呼ばれることを述べているが、このケノーシスの内容は曖昧である。なぜケノーシスが教会の召集を生み出すのか。従順の模範からなのか。これ以上説明されていない。受肉のみならず、ここではケノーシスとして十字架の死が意味されている可能性も残っている⁽¹⁷⁾。こうした緩やかさや曖昧さは、少なくとも、予めオリゲネスがケノーシスに対する全体的、確定的解釈を持っていて、それを様々な機会に部分的に公にしたとするのは、研究の前提としては難があることを示している。逆に言えば、オリゲネスによるケノーシスの引用・言及箇所を集めてきても、何か全体的で統一的なケノーシス解釈を再構成できるわけではない。むしろ、われわれはいくつかの基本的解釈、その傾向を確認することで満足すべきである。

さらにこうした緩やかさや曖昧さに加えて、その解釈は実験的でさえある。受肉といった主題がそもそも人間の知性には捉え難いものであるとオリゲネス自身考えているからである。例えば『原理論』第2巻(6章1節)では次のように語られている。

それゆえ神の子の本性についてこれだけの、このような事を考察したのであるから、われわれは最高の驚嘆をもって以下のことに啞然とする。……万物の中の優れたこの本性がその尊厳の状態から「自らを空しくし」、人間となり、人々の間で話されたのでした⁽¹⁸⁾。

この箇所の場合、ピリピ書2章7節を指示する「自らを空しくし」(*exinaniens se*)はルフィヌス訳に遡る可能性は残る。しかし「最高の驚嘆をもって啞然とする」(*cum summa ammiratione obstupescimus*)という表現は紛れもなくオリゲネス自身のものであろう。オリゲネス自身が驚嘆し、また戸惑っている以上、受肉とケノーシスを解釈する場合に彼の解釈は実験的であり、試行錯誤的である。実際オリゲネスは受肉に関する自分の解釈を「何かはっきりと確定されたものというよりも、われわれの推測」(*suspiciones potius nostras quam manifestas aliquas adfirmationes*)とも述べていた(『原理論』第2巻6章2節)。

オリゲネスのケノーシス解釈のテキストは以上のような緩やかさ、曖昧さ、実験的といった性格を有する。が、よく考えてみればこれらは何もオリゲネス一人に限らない。それらは、そもそもケノーシスのような事柄自体が内包する問題である。そこで、われわれはオリゲネスの解釈の全体を論理的に再構成することのみ集中するのではなく、これらを考慮しつつも、むしろその解釈の方向・視点を見極め、その方向に則してこれを捉える必要がある。

3. 「神の愛」と救済 (神認識)

オリゲネスがケノーシスを受肉と理解し、これを神の愛、「人間愛」(*φιλανθρωπία*)に基礎づけていることは多くのテキストに見ることができる。すでにポストックも指摘した所であるが、ここで確認しておきたい。たとえば『ケルスス駁論』第4巻15節には以下のような文章が見られる。

ところが人々のところに下って来られた方は「神の形のうち」にあり、そして人間愛のゆえに、人々によって捉えられるように「自らを空しく」した⁽¹⁹⁾。

キリストは「自らを空しく」したのだが、その原因は「人間愛」であり、その目的は「人々によって捉えられる」ようにするためであった。このテキストは、まさにオリゲネスのケノーシス解釈の特徴として神の愛と啓示(つまり、人間が捉えることができるようになること)という二つを提示していたポストック説を裏付けている。

この神の愛については『レビ記講話』(第7講話2章)などにも出てくるが、今は『創世記講話』第1講話13章を見ておきたい。ここでは「神の像への類似」としてつくられた人間がこの類似を喪失したので、自身「神の像」である「われわれの救い主」(*salvator noster*)が受肉したことが論じられている。引用されるのは2章6節から8節であり、ルフィヌスのラテン語訳では次のように書かれている。

それ故この像の類似に向かって人間は造られました。このため神の像であるわれわれの救い主は、自分の類似に向けて以前造られた人間のため憐れみに動かされ(*misericordia motus*)、つまりその像が捨てられたので人間が乏しい者の像を取り入れたのを見て憐れみに動かされて(*motus misericordia*)人間の像を取り、人間のもとに来られました。丁度使徒も次のように証している。彼は神の形のうちにあったのに、神と等しくあることを固守すべきものと思わず⁽²⁰⁾、むしろ自らを空しくして僕の姿を取り、人間として見い出され、ご自身を死に至るまで空しくなさいました⁽²¹⁾。

このテキストは一つの救済物語になっているが、ここで受肉の動機として「あわれみ」(*misericordia*)が挙げられ、しかも「動かされて」(*motus*)と受動として述べられている。ここで「あわれみに動かされて人間の像を取り、人間のもとに来た」と書かれているのが目を引く。この「憐れみ」は人間愛、つまりフィランソロピアのラテン語訳である⁽²²⁾。さらに『雅歌注解』ではこの「憐れみ」が強調され、「神の形のうちにある者が僕の形を取ったことは、ただ憐れみのみが原因であったこと・・・を示している」(*...vel misericordiae solius causa fuisse, quod is, qui erat in forma Dei, formam servi suscepit...*)と述べられている。これは雅歌1章3節に見られる「純粋な油」(*oleum purum*)の「純粋」を説明しており、「ただ憐れみのみ」(*misericor-*

diae solius) と言われている⁽²³⁾。しかし、この「ただ…のみ」は雅歌の「純粋な」に牽引されて偶然書いたのではなく、オリゲネスもそのように考えていたからであろう。

では、この神の愛の目的、あるいは結果は何であったのか。それはまず「人間の救済」と捉えられている。『原理論』第4巻4章5節には次のような言葉がある。

というのも「神の形のうちにいた方は、神と等しくあることを固守すべきことを思わず、自らを空しくし、僕の姿を取った」のでした。疑いもなく、それによっていっそうすぐれた模範と教育によりその〔僕の〕形を神の形へと更新し、己を空しくした所の充満へとその〔僕の〕形を回復するためでした⁽²⁴⁾。

さらに別のテキストではいっそう限定して、ケノーシスは神の啓示であって、これによって人間が神を捉えることができるようになるためと述べられている。これについて『雅歌注解』第1巻には次のような言葉が見られる。

それ故若く生命の増大と伸長のうちにある魂のゆえに、神の形のうちにあった方が自らを空しくしたのでした。かくしてその名は空しい香油となり、最早近づき難い光にのみ住むのではなく、神の形のうちに留まらず、御言葉が肉とされたのです。それによって若く増大する魂が、その方を愛するだけでなく、自分のところに引き寄せることができるのです。というのもそれぞれの魂は、自分の受容力と信仰の尺度によって御言葉を引き寄せ、登攀するのです⁽²⁵⁾。

人間が神を知り神を受容できるように、キリストが人間となったと語られている。このように人間が神を捉えることができるように、ケノーシスがなされたとするテキストは他にも見られるが⁽²⁶⁾、『原理論』第1巻2章8節のキリスト論の箇所から引いておきたい。

同様に、御父と等しくあることから自らを空しくし、御父を認識する道をわれわれに示したので、「その実体を現わす姿」とされている。その方がわれわれのために「輝き」とされることで、自らの神性の偉大さのうちに置かれた純粋な光の栄光を見ることができないわれわれが、神的光を見る方法をこの輝きを見つめることで受け取るようになるためです⁽²⁷⁾。

偉大な神が小さくなることで、われわれ人間にも捉えることができるようになったという説明は、量的に神を捉えてしまうという欠点もある。しかし問題は受肉とわれわれの神認識との連関である。ケノーシスが受肉を意味し、それが愛に発し、われわれが神を認識できるようにするためであったとオリゲネスは考えている。われわれはこうした救済的・教育的愛、つまり「人間愛」、そしてわれわれ人間の神認識という二つの視点がケノーシス解釈に存在していることを確認しておきたい。

4. 「イエスの魂」の問題

先に書いたように、オリゲネスのケノーシス論を考察する上で「イエスの魂」(*ἡ Ἰησοῦ ψυχή*)の問題がある。これについてまとまった議論を展開している『原理論』第2巻6章3節以下をまとめると次のようになる。

神の独り子は万物を造り、万物はその愛に応じて神の御子と一致する。中でもイエスの魂は神の子と一つになるほどであった。愛における一致である。この魂が神と身体との間にあって両者の結び目 (*media*) となり、神人 (*deus-homo*) が生まれる。「なぜなら、神の本性が仲介者なしに身体と結び合わされることはできなかったから」(*non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri*) である。この魂は神の子をすべて受け入れているので、自身「神の子」と言われる。丁度火で真っ赤に焼けた鉄は自身火となり、火と呼ばれるようにである。

また同書第4巻4章3節から5節に見られる議論も次のようにまとめられる。

受肉によって、神の独り子が小さな身体の中に閉じ込められたのではない。しかし神性の一部がイエスの中に入り、他が別の場所にあったのでもない(物的表象の否定)。むしろ人々の間に現れ、交わり、生活することを望んだ神の子は、身体だけでなく人間の魂も取った。この魂(=イエスの魂)は本性上人間の魂であるが、意志と徳において神の御子に似ている者であった。そこでこの魂とロゴスとは区別されつつも、呼称を共有し一致している。

こうした議論を見ると、少なくともオリゲネスが「イエスの魂」を論じた意図は明らかである。それは神的存在が人間存在と結び付く可能性を説明しようとするところである。人間的身体という場所的にも限定された存在となってしまうと、その間ロゴスはイエスの中に閉じ込められ、世界にはロゴスが存在しなくなってしまう。そこでロゴスがロゴスのままであることと受肉ということの双方を彼は整合的に説明しようとするわけである。言い換えれば「イエスの魂」はロゴスと身体との接点 (*medium*) の問題であったのである。従ってここで問題となっているのは救済論ではなく、受肉の神論的、人間論的説明である。しかし、そもそも受肉が救済論的文脈に属することを考慮するならば、こうした「イエスの魂」の議論は決して見過ごすことはできない問題をはらんでいる。

ロゴスと「イエスの魂」との一致についてはその有り様をめぐり様々な解釈が提示され、その古い解釈についてフェルカーがその通覧を行っていた⁽²⁸⁾。しかしここではこれには触れない。むしろここで問題としたいのは、ロゴスと「イエスの魂」との一致がどのようなものであれ、神自身の下降という事実がなければ、キリスト教における救済という出来事は不可能であるということである。これを「属性の融通」という

言葉で済ませようとしても、それは視点をずらすことで整合的に見せるだけの「だまし絵」のようなものであろう。クルゼルが述べたように「ロゴスは間接的に人間になった」のであれば、そのような間接性はいかなる意味なのか。救済とどのように関わるのか。この説明の背後には、ロゴスがロゴスのままであったこと、並びに身体や魂の合成という神論、人間論が存在するのであって（ロゴス自身は魂ではないから）、決して救済論の視点から議論が展開されているわけではない。オリゲネス自身、そのような整合的説明によって満足してはいないし、するはずもない。そもそも受肉のような出来事は整合的に説明できる事柄ではない。『原理論』の中でオリゲネスは率直にこの辺りの想いを次のように漏らしていた（第2巻6章2節）。

それ故、われわれは、何ものも死すべき者たちと共通の弱さから隔たってはいないように見える限りで、その方の中に人間的なものを見、また神性のあの第一の語り難い本性にしか妥当しない神的なものを見るとき、人間の知性の狭さが残って、このような驚嘆に痺れて驚き、どこに傾き、何が保持され、どこに向くのか分からなくなるのです⁽²⁹⁾。

ここでオリゲネスは受肉のような出来事をめぐる問題の場合、その議論において「保持される」べき点は何かを指摘しつつも、議論の方向性について述べている。「どこに傾き」、「どこに向く」とは人性と神性のいずれの方向かであり、そもそも両者の関係をめぐって受肉論における議論の方向性を指す。受肉論のようなことは、全体を整合的に説明するのではなく、思想の文脈、並びにその方向を確認すべきである。

5. 神の主体性に向けて

オリゲネスのケノーシス解釈について、ロゴスと「イエスの魂」の関係に拠って整合的に説明することへの疑問は、『ケルソス駁論』第4巻に見られる受肉論、つまり14節から19節の議論を読むことで強まる。ここでもオリゲネスは「イエスの魂」を持ち出して議論を展開する。しかし、最初から「イエスの魂」の議論を展開してはいない。ケルソスが受肉を神的存在の変化として批判したその最初の時から、「イエスの魂」の議論を展開していれば、神は不変のままで、神の子と一致しているイエスの魂のみが人間的身体をとったと説明するのは容易であったであろう。しかしオリゲネスはそのような議論を展開していない。ロゴスと「イエスの魂」について議論がなされるのは18節においてはじめてである。それまでオリゲネスは神の受肉を論じていた。さらに18節においても、受肉を「イエスの魂」だけの事柄とするのではなく、ロゴスの事柄としても論じている。救済という視点からは「イエスの魂」のみの下降では不十分であることをオリゲネスは認識していたからであろう。

神のケノーシスと主体性（土井）

しかし、なぜオリゲネスは神の受肉にこだわったのか。信仰箇条の一つであるという事情もある⁽³⁰⁾。しかしそのような消極的な理由だけであろうか。何か積極的な面はなかったのか。われわれは、ここにおいてこそ、オリゲネスが神的存在の神性を認めたのではないかと考える。神が人間になるという、その生成のうちにこそオリゲネスは神の存在、本性を認めたのではないのだろうか⁽³¹⁾。

『ケルソス駁論』第4巻15節に次のような言明が見出せる。先に引用したものであるが、繰り返し引いておきたい。

Tò δὲ καταβεβηκὸς εἰς ἀνθρώπους ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχε καὶ διὰ φιλανθρωπίαν ἐκέκνωσεν ἵνα χωρηθῆναι ὑπ' ἀνθρώπων δυνηθῆ. (ところが人々のところに下って来られた方は「神の形のうち」にあり、そして人間愛のゆえに人々が捉えることができるように「自らを空しく」した。)

この文章がピリピ書2章6節と7節を変形したものであることは明白である。そしてこの変形の仕方にオリゲネスの独特の解釈が含まれている。それは下線を引いた接続詞 *καὶ* である。ピリピ書の原文では6節と7節をつなげる接続詞は *ἀλλά* が使われている。それは「神の形のうちにあること」と「神と等しくあること」に対して、「自らを空しくし、僕の形をとること」とが相対立すると考えられているからである。しかしここでオリゲネスは両者を *ἀλλά* ではなく、*καὶ* でつなげている。オリゲネスがピリピ書2章6節と7節についてわれわれとは異なった写本をもっていたわけではない。同書18節でオリゲネスは明確に次のようにパウロの言葉を引用している。

目下の所、次のようなパウロの言葉を一つ提示することで十分です。・・・その方は神の形姿のうちにありました。しかし (*ἀλλά*) 神と等しいことを固守すべきものと思わず、僕の形姿を取り、自らを空しくして形姿において人間として見られ、自らをへりくだらさせ、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした。

ここでは明確に引用として6節と7節のつながりの所に *ἀλλά* を書いている。従って『ケルソス駁論』第4巻15節で接続詞 *καὶ* を用いるのはオリゲネスの解釈なのである。そしてこの事実はオリゲネスにとって、「神である」ことと「人間になる」ことが矛盾として捉えられていないことを示している。では、なぜ矛盾として捉えられていないのか。それは *καὶ* に続く「人間愛のゆえに」(*διὰ φιλανθρωπίαν*) という部分が説明している。人間愛の故に人間になるのであれば、むしろオリゲネスにとって、それは神的存在の本質に合致したことであったからである。こうした神の「人間愛」については先に確認したが、神の形のうちにあることと人間愛とが矛盾しないからこそ、オリゲネスは両者を *καὶ* でつなげることができたのである。従ってある意味で受肉は神秘、矛盾ではない。これがピリピ書の文脈とは異なるオリゲネス独自の解釈で

ある。それは、神であるからこそ人間愛を有するというものである。さらにこの *xai* は単なる並列ではなく、むしろ帰結として、即ち「それゆえ」と訳す可能性もある⁽³²⁾。

こうした「人間愛」から、われわれはオリゲネスの言葉の根底に垣間見られる神の主体性、神の意志の思想に気づかされる。なぜならそもそも愛とはものの属性の事柄ではなく、主体の事柄だからである⁽³³⁾。これについてテキストを確認しよう。『ヨハネ福音書注解』第1巻37章231節は次のように書かれている。

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」、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」とき、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⁽³⁴⁾。

この箇所について、まず「神と等しくあることを固守すべきことと思ひ」がピリピ書2章6節、「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」が同書2章8節であるとすれば、「世の救いのために奴隷となることを意志しない」ことは同書2章7節のケノーシスを言い換えていると想定できる。ここでは否定の形で使われているが、裏返せばピリピ書2章7節の「自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じものになりました」を言い換えて、「世の救いのために奴隷となることを意志する」と述べている。そこで、ここで注目したいのがここで使われている *βουληθεῖς* という言葉である。この語がピリピ書2章7節に見られない以上、これがオリゲネスの解釈を表現していることは明白である。つまりこの語はまさにケノーシスが神の意志に基づくものと、オリゲネスが捉えていることを示している。

さらに、このような意志に基づいた善性の内に「一層大いなるもの、一層神的なもの、真に御父の像に従ったもの」が成立する。こうした比較は先在のキリストが有していた神性との比較であり、「神であること」に対して、その主体的意志の内により一層の神性が認められていることになる。

このようなテキストを考察すると、オリゲネスは神の意志の内に神性を認め、神の主体性、何者であるのかではなく、そこにこだわらない自由な主体性の内に、自由な意志の内に神性を認めようとしたと解釈できる。さらにいくつかのテキストにおいては、ケノーシス解釈の際に「自発的に」(*ἐκόν/ sponte*) の言葉が添えられている⁽³⁵⁾。神的存在を意志の主体とするならば、受肉のような人間愛の行為が神的存在に相応しいものとして捉えられることになる。なぜならこのような行為の主体に止まる限り、人間になることも決して矛盾ではないからである。

6. むすび

神性を純粹な主体的意志の内に捉えることは、その他の神の諸属性との関わりの中で様々な問題を提起することは明らかである。オリゲネスがこれを積極的に議論しなかったのは、その辺りの事情があるからだと推定できる。しかしわれわれはケノーシスをこのように解釈することで救済論的視点から受肉論を捉えることができるようになる。たとえば『ケルソス駁論』（第4巻14節）においてオリゲネスは次のように述べていた。

その方は実体においては不変なままで、摂理と経綸から人間的事象とともに下降するからです⁽³⁶⁾。

ここでは実体において不変であり、経綸において人間になったと言われている。明らかにこの実体（ウーシア）を述語存在の次元で捉える限り、矛盾を来してしまう。あるものが同時に神であり、また人であることは不可能だからである。実際この辺りのオリゲネスの議論には不明瞭な部分もある。しかし神的存在を意志の主体と考えるならば、理解できるようになる。つまり主体的意志の次元で神を捉えるわけであるから、何者かであるという属性については神的存在は自由となる。換言すれば、神は愛であるから、他者に向かって何者にでもなることができる。ここに神の生成の可能性、つまり「人間愛」が無限に開かれてくる。神のウーシアをこのような主体性、主体的存在として捉えるからこそ、神はそのウーシアにおいて不変でありつつ、人間になるということができる。オリゲネスのケノーシス解釈のテキストには、少なくともこのような思想の方向が認められる。その意味で創造論はもちろん、救済論においても神の意志、主体的な自由意志が要点となっていると言えるのである。そして、およそ百年後にこの方向を押し進め、遂には自由な主体性から神の無限を論じたのがニュッサのグレゴリオスであるが、これについては稿を改めて議論したい。

※ 本研究は平成11年-12年度に受けた科学研究費奨励研究(A)の成果の一部である。ここに記して謝意を表わしたい。

【註】

- (1) 具体的な考察に入る前に、いくつか基本的なことを確認しておきたい。まず第一に、ヒエロニムスによると（Epistola, 33）、オリゲネスには一卷本の『ピリピ書講話』が存在していたが、今は残存しない。彼の多くの著作とともにこの講話も散逸し、その翻訳もない。彼のケノーシスに対する解釈を考察しようとするのであれば、まずこの講話を読む必要があったものと思われる。従って彼のケ

ノーシス解釈について、われわれは残存する資料の制限を覚え、考察の限界を自覚しておく必要がある。いわば「手持ちの駒」だけで全体を構成しようとしないうにしたい。

さらに彼の著作の多くは翻訳の形で残存している。原文は失われていても、いくつかの作品については有名なルフィヌス訳をはじめとして、ヒエロニムスの訳なども残されている。しかし、最も多く残されているルフィヌス訳にはこのケノーシス賛歌の箇所について恣意的な改変が認められる(一般的に彼自身、加筆修正したことを述べている [『原理論』ルフィヌス序文、3節])。『原理論』の中にはこれを示す比較可能なテキストが複数認められる。ここでは第4巻2章7節を見ておきたい。ルフィヌスのラテン語訳(H. Görgemanns/H.Karpp [hg.], *Origenes Vier Bücher von den Prinzipien*, Text zur Forschung 24, Darmstadt 1985², 722)には次のような文章が見られる。

Igitur de Deo, id est de patre et filio et spiritu sancto, ab his viris divino spiritu repletis principaliter designatur; tum vero de sacramentis filii dei, quomodo verbum caro factum sit, et qua de causa usque ad formam servi suscipiendam venerit, ut diximus, repleti divino spiritu protulerunt. (それゆえ神の霊に満たされたこうした人々によって、おもに神に関する、即ち父と子と聖霊に関する[教え]が示されている。更にまた御子の秘義に関して、如何にして「御言葉が肉となったのか」、またどのような理由で「僕の姿を取る」までになったのかということについて——既に述べたように——神の霊に満たされた人々は告知している。)

この下線部に見られる「僕の姿を取る」(formam servi suscipiendam)という句は、受肉論の文脈にある以上ピリピ書2章7節を基にしたものであることは明らかである。しかしこれに対して、『フィロカリア』に残存するギリシャ語原文(Görgemanns/Karpp, 722)にこの一句は存在しない。

εἰς δὲ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν, οὐκ ἄλλως δυναμένων τῆς τελειότητος τυχεῖν χωρὶς τῆς πλησίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας, τὰ περὶ θεοῦ ἀναγκαίως ὡς προηγούμενα τέτακται καὶ τοῦ μονογενηοῦς αὐτοῦ· ποίας ἐστὶ φύσεως, καὶ τίνα τρόπον υἱὸς τυγχάνει θεοῦ, καὶ τίνες αἱ αἰτίαι τοῦ μέχρι σαρκὸς ἀνθρωπίνης αὐτὸν καταβεβηκέναι καὶ πάντη ἄνθρωπον ἀνειληφέναι, τίς τε καὶ ἡ τούτου ἐνέργεια, καὶ εἰς τίνας καὶ πότε γινομένη. (神に関する十分で賢い真理を除いては完全になることができない魂というものに関することに対しては、まず神に関すること、及び独り子に関することが必然的に先行するものとして解決される。つまりその本性はどのようなものか、どのような仕方で神の子であるのか、またその方が人間の肉体にまで降りて来られ、全人類を修復するというこの原因はどのようなものであったのか、またその働きはどのようなものなのか、そして誰に対して、いつ、起こったのかということである。)

問題の箇所は「またその方が人間の肉体にまで降りて来られ、全人類を修復するというこの原因はどのようなものであったのか」と書かれており、ピリピ書からの引用はもちろん、これを暗示する言葉も認められない。ここでルフィヌスは明らかに附加を行っている。ルフィヌス訳全般に対する評価はともかく、「ケノーシス」については用心してルフィヌス訳に取り組む必要がある。

- (2) F. Loofs, Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosis-Stelle (Phil. 2,5-11), *ThStKr* 100, 1927, 1-102 (= *PatrStica. Aufgewählte Aufsätze zur Alten Kirche*, hg. H. Ch. Brennecke/J. Ulrich, Berlin; Walter de Gruyter, 1999, 1-91). その他以下のアーティクルも参照。Art. Kenosis, in; *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* X, 1901, 246-263/Art. Kenosis, in; *Encyclopedia of Religion and Ethics* VII, 1914, 680-687. また H. Schumacher, *Christus in seiner* VII, 1914, *Präexistenz und Kenose nach Phil. 2,5-8*, Rom, 1914 は問題の箇所の教父による解釈を鳥瞰している。オリゲネスによる解釈については、まず釈義上問題となる ἀρπαγμός について19頁-22頁で、その他については135頁以下でそれぞれ議論されている。
- (3) このローフス説を批判したのがゲビースの論文である。J. Gewiss, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil. 2,5-11), *Theologische Quartalschrift* 128, 1948, 463-487.
- (4) W. Völker, Paulus bei Origenes, *ThStK* 102, 1930, p.269. L. Brühl, *Die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. Anthropologische und soteriologische Grundzüge in der Theologie des Origenes*, Münster: 1970, 178 (Anm.111).
- (5) CCels 4, 18; PArch 2, 6; 4, 4, 3-4, 4, 5, etc. これら受肉論の主要テキストで論じられている。

神のケノーシスと主体性 (土井)

- (6) H.Crouzel, *Origène*, Paris, 1985, 252.
- (7) G.Bostock, Origen's Exegesis of the Kenosis Hymn (Philippians 2;5-11), in: *Origeniana Sexta*, 531-547.
- (8) オリゲネスにおける「神の愛」を「フィランソローピア」(*φιλανθρωπία*)を基に論じ、この文脈でケノーシスについて議論するオズボーンの論文も参照。C.Osborne, Neoplatonism and the love of God in Origen, in: *Origeniana Quinta*, ed. R.J.Daly, Leuven U. P., 1992, 270-283. 特に277頁を参照。
- (9) Bostock, Origen's Exegesis of the Kenosis Hymn, 541 f.
- (10) *Biblia Patristica* 3, Paris : CNRS Editions, 1991, 432 f.
- (11) 今日偽書の可能性が指摘されるものは除外して数えた結果である。
- (12) この点を考慮すると、Bostockがオリゲネスこそはじめてケノーシス賛歌を正面から取り上げて論じたとするのは言い過ぎであろう。『ケルスス駁論』で本文で挙げた箇所では5節から9節まで論じられている他は、6節から8節までが数カ所あり(ComJn, 6, 57 [294], ComRm.5, 10 [PG 14, 1054 C], 7, 9 [1129 A], 8, 12 [1198 B], 9, 17 [1222 B])、後は2節か1節程度の引用に留まっている。ピリピ書の講話が残存しない以上、Bostockの判断は暫定的なものに留まる。
- (13) Nec dubium autem quin et Dominus noster Iesus Christus, qui pro salute nostra etiam sanguinem suum fundit, agat festivitatem maximam, cum operae pretium videt esse, quod se humiliavit et formam servi suscipiens factus est oboediens usque ad mortem. (GCS 7, 212, 8-11)
なおギリシア語の *κενόω* (空しくする) はラテン語訳では *exinanio* と *humilio* の二語が見られる。
- (14) τῆς γὰρ Ἰησοῦ μόνου φιλανθρωπίας ἦν μετὰ ἀμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἐσθίνειν καὶ πίνειν καὶ παρέχειν ἑαυτοῦ τοὺς πόδας τοῖς δακτύλοις τῆς μετανοοῦσας ἀμαρτωλοῦ, καὶ μέχρι θανάτου καταβαίνειν ὑπὲρ ἀσεβῶν, οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγουμένου τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, καὶ κενοῦν ἑαυτὸν τὴν τοῦ δούλου λαμβάνοντος μορφήν. (GCS 4, 165, 33-166, 4)
- (15) εἰ δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου δεῖ λαμβάνειν παράδειγμα, Ἰησοῦς οὐχ ἀνὴρ γενόμενος ἀλλ' ἔτι παιδίον ὢν, ἐπεὶ ἐκένωσεν ἑαυτόν, προέκοπτεν—οὐδεὶς γὰρ προκόπτει τετελειωμένος, ἀλλὰ προκόπτει δεόμενος προκοπτῆς—οὐκ οὖν προέκοπτεν ἡλικία, προέκοπτε σοφία, προέκοπτε, χάριτι παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώποις. (SC 232/238)
- (16) Et rursus verus Ecclesiastes ipse est, qui cum in forma Dei esset, semet ipsum exinanivit, formam servi accipiens, ut congregaret ecclesiam; a congregando enim ecclesiam Ecclesiastes appellatur. (GCS 8, 84, 8-10)
- (17) ただし同書の別のところでは(ComCt.2 [GCS 8,169 f])、「しづく」(雅歌1章17節)を受肉と解釈して、それは諸国の民、ヤコブの子孫を集めるもの、つまり教会形成と説明されている。
- (18) His igitur tantis ac talibus de natura filii dei consideratis, cum summa admiratione obstupescimos quod eminens omnium ista natura exinaniens se de statu maiestatis suae homo factus sit et inter homines conservatus sit, . . . (Görgemanns/Karpp,358).
- (19) Τὸ δὲ καταβεβηκὸς εἰς ἀνθρώπους ἐν μορφῇ ὑπῆρχε καὶ διὰ φιλανθρωπίαν ἐκένωσεν ἵνα χωρηθῆναι ὑπ' ἀνθρώπων δυναθῆ. (GCS 1, 284, 29-285, 1)
- (20) ἀρπαγμός について新約聖書釈義においては、これを既得のものとして *res rapta* とすべきか、それともアダムヤルチフェルとの対比で誘惑のモチーフから *res rapienda* とするかが問題となる(佐竹明『ピリピ人への手紙』, 新教出版社, 1969年, 114頁以下)。しかし引用したテキストを見ると明らかにように、オリゲネスの場合は *res rapta* を意味している。なお Bostock はこれについて両者いずれでもなく、a lucky find としていたが(Bostock, Origen's Exegesis of the Kenosis Hymn, 538 f)、新たにそう解釈する必要性は見当たらない。シューマツハーはオリゲネスについて『ヨハネ福音書注解』第1巻32章をもとにこれを ein (gierig) festzuhaltendes Gut と解釈している。これはオリゲネスの ἀρπαγμός を既に保持して「強欲に [このままこれを] 保持すべきもの」という意味であり、この見解に賛同したい(Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose*, 21)。
- (21) Ad huius ergo imaginis similitudinem homo factus est et propterea Salvator noster, qui est imago Dei, misericordia motus pro homine, qui ad eius similitudinem factus fuerat, videns eum deposita sua imagine maligni imaginem induxisse, ipse motus misericordia imagine hominis assumpta venit ad

- eum, sicut et Apostolus contestatur dicens: cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens, et habitu repertus ut homo, humiliavit semet ipsum usque ad mortem. (GCS 6,17,9-16)
- (22) Osborne, Neoplatonism and the love of God in Origen, 281 (n.18).
- (23) ComCt 1 (GCS 8,99,23-100,5).
- (24) Qui cum in forma dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sed semet ipsum exinanivit, formam servi accipiens, quo eam sine dubio in formam dei melioribus exemplis et institutionibus repararet atque in eam plenitudinem, unde se exinaniverat, revocaret. (Görgemanns/Karpp,798)
- (25) Propter istas ergo animas sdulescentulas et in augmentis vitae ac profectibus positas exinanivit se ille qui erat in forma dei, ut fieret unguentum exinantium nomen eius, ut non iam inaccessam lucem tantummodo habitaret et in forma dei permaneret, sed Verbum caro fieret, quo possent istae adulescentulae et augmento profectuum positae animae non solum diligere, sed et trahere eum ad se. Trahit enim unaquaqueque anima et adsumit ad se Verbum dei pro capacitatis et fidei suae mensura. (GCS 8,102,2-10)
- (26) ComCt 3, (GCS 8,178,29); HomLev,3,1.
- (27) tali quadam similitudine exinaniens se filius de aequalitate patris et viam nobis cognitionis eius ostendens, figura expressa substantiae eius efficitur; uti qui in magnitudine deitatis suae positam gloriam merae lucis non poteramus aspicere, per hoc quod nobis splendor efficitur, intuendas lucis divinae viam per splendoris capiamus aspectum. (Görgemanns/Karpp,140) Vgl.HomCt 2,3 (45,12) ; CtCt (GCS 8,178,29).
- (28) W.Völker, *Die Vollkommenheitideal des Origenes*, Tübingen; J.C.B.Mohr (Paul Siebeck),110-116.R.Gögl, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf; Patmos-Verlag, 1963, 259f; R.Williams, Origen on the soul of Jesus, in: *Origeniana* III,131-137.
- (29) Cum ergo quaedam in eo ita videamus humana, ut nihil a communi mortalium fragilitate distare videntur, quaedam ita divina, quae nulli alii nisi illi primae et ineffabili naturae convenient deitatis, haeret humani intellectus angustia et tautae ammirationis stuore perculsa, quo declinet, quid teneat, quo convertat, ignorat. (Görgemanns/Karpp,358)
- (30) PArch, 1, proem. 4; DialHer 1 (54,25).
- (31) HomCt 2,3 (45,12); ComCt 1 (GSC 8,107). これら二箇所では第1コリント書9章22節との関連で述べられている。同様に「よきサマリア人」の譬え話に対するオリゲネスのキリスト論的解釈にも見出すことができる(以下の拙論を参照。「『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?』『キリスト教論藻』(松蔭女子学院大学キリスト教文化研究所)第29号, 1997年, 35-51頁。またオズボーンはストア派と中期プラトン主義における神の属性としての *φιλανθρωπία* について論じ、徳としてであれ摂理であれ、これらの哲学の学派の考えでは *φιλανθρωπία* は決して神的存在者の地位を脅かすものではないことを指摘し、人間になった神というオリゲネスのキリスト教思想との相違を指摘していた (Osborne, "Neoplatonism and the love of God in Origen", 274 f)。
- (32) 即ち、「ところが人々のところに下って来られた方は『神の形のうち』にあり、それゆえ人間愛によって人々が捉えることができるように『自らを空しく』した。」このように訳しても、オリゲネスの意図から離れていることはないと考えられる。
- (33) 先ほどのテキスト(『創世記講話』第1講話13章)では、「憐れみに動かされ」(*misericordia motus*)と書かれ、愛は受動とされていた。しかし「憐れみに動かされて」受肉という働きを働くわけであるから、むしろ単なる受動ではなく「呼応性」と言うべきであろう。愛のパトスとアパテイアの問題については次の拙論を参照。"Ist Gott leidenschaftlos? *Pathos und Apatheia* bei Origenes", *ThZ* 54, 1998, 228-240.
- (34) ComJn.1,231 (GCS 4,p 41,12-16): *τολμητέον γὰρ εἰπεῖν πλείονα καὶ θειοτέραν καὶ ἀληθῶς κατ' εἰκόνα τοῦ πατρὸς τὴν ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ χριστοῦ, ὅτε ἑαυτὸν ἐταπείνω σε γενόμενος ὑπήκοος μέχρι*

神のケノーシスと主体性 (土井)

θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, ἢ εἰ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, καὶ μὴ βουληθεὶς ἐπὶ τῆ τοῦ κόσμου σωτηρία γενέσθαι δοῦλος. また次の拙論を参照。『『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』, 『基督教学研究』(京都大学基督教学会)第18号, 1998年, 51-77頁。

(35) HomGn,8,6 (81,23); CCels,4,15 (GCS 2,85 f); HomJr 1,7 (SC 232,238).

(36) μένων γὰρ τῆ οὐσίας ἄτρεπτος συγκαταβαίνει τῆ προνοία καὶ τῆ οἰκονομία τοῖς ἀνθρώποις πράγμασιν. GCS 1,284, 17-19.