

# オリゲネス『ケルソス駁論』 における真理探究の構造

—エンキュクリオス・パイディアの検討を中心にして—

出村 みや子

オリゲネスの『ケルソス駁論』は、二世紀の異教徒哲学者ケルソスがキリスト教に加えた組織的な批判ないし中傷に対する徹底的な論駁の書である<sup>1)</sup>。従来オリゲネスはケルソスと同一の思想的レベルで論争を行った、ないしは哲学者ケルソスに比べて哲学的に有効な反論を提示できなかったとみなされ、彼の議論よりもその人格性そのものにキリスト教の真理の弁証があるとみなされてきた<sup>2)</sup>。これはオリゲネス神学を理解する上のひとつの重要な視点であるが、しかしそれでは、ケルソスのキリスト教批判の書『真正な教え』が世に出てから七〇年余り経た時点でオリゲネスがその反駁書を世に問うた意義はどこに見いだされるのか。彼の反論を「哲学的」性格のものに限定し、その尺度をもってケルソスの議論と比較することは彼の意図に合致するものであろうか。そうでないとすれば、当時の読者にとって、本書はいかなる効果を意図して著されたのであろうか。これらの点を、特にエンキュクリオス・パイディアの背景に着目して解明することが、本書の主題である。

序論6でオリゲネスは、本論の途中でそれまでの叙述方法を変更することを読者に弁明している。彼は本書 I. 28 の途中で一旦口述筆記を中断して序論に着手し、その後再び本書の執筆を再開したのであるが、こうした中断ないしは脱線は本書の統一的理解を非常に困難にしている<sup>3)</sup>。すなわちケルソスの批判を要約しつつこれに簡潔に答え、その後キリスト教の体系的叙述を提示するという当初のつもりを断念し、その後はケルソスの批判を逐語的に引用しつつこれに反論するという手法に切り替えたのであるが、それは従来考えられてい

るように「時間の節約<sup>4)</sup>」のためではなく、むしろ本書に新たに積極的な視点を導入するためである。

ところで、このような方法上の変更を促した直接的契機は、ケルソスが架空のユダヤ人を導入してイエスに対する批判を、特に聖書外のユダヤ教の民間伝承に基づいて展開したことに求められる。すなわちイエスの出生が母の姦淫に基づくこと、彼らの貧困とそれゆえのエジプトへの出稼ぎ、かの地でのイエスの魔術の習得等である。キリスト教の創始者イエスに対する中傷はユダヤ教および異教の側から数多くなされ、迫害下にあるキリスト教徒にとってこうした中傷の克服は積年の課題となっていた。さらに序論 6 において、本書が対象とするのは信仰者ではなく、ケルソスの書物に動揺する「信仰の弱い人」や信仰を持たない人であると声明している点に注目する必要がある。この点に関連して、I, 9 に見られるケルソスの批判、すなわちキリスト教徒のある者は信じている事柄についてその論拠（ロゴス）を提起することを望まず、「吟味するな、信じよ」、「汝の信仰が汝を救うであろう」と教えているという指摘は、当時の知識人一般のキリスト教批判を代表するものであり<sup>5)</sup>、「信仰」にまつわる様々の問題点の解決が強く要請されていた。この時点でオリゲネスは、キリスト教自体の教えを体系的に展開することではなく、ケルソスの反論を逐一吟味することによって、彼の言葉に動揺するような「単純な信仰」から、学問的認識（エピステーメ）に裏付けられた確固とした信仰へと人々を導くパイディアに着手したとみなすことができる。

最初に書かれた部分（本書第 I, 1-28 の途中まで）の反論の方法は I, 2 に簡潔に記されており、これはキリスト教の教えの起源が非ギリシア的であるとのケルソスの指摘に応えたもので、オリゲネスはキリスト教の中には少数の者のみが辿ることのできる、ギリシア思想の伝統に匹敵する思索の営みがあると断言している。彼が当初着想していたのは、こうしたキリスト教の理論的解明と弁証であったと予想される。しかしその方法は放棄され、迂回の道がたどられることになる。そこにはどのような構造があるのだろうか。

従来の研究史を概観する限り、オリゲネスにおけるエンキュクリオス・パイディアの重要性を扱った研究はほとんど見られない。この傾向は、キリスト教徒オリゲネスはこれに批判的であったはずだという通念に基づいていたと思われる。確かにイエスとその弟子たちが基礎教育を受けていないところに神の力の現れがあることを繰り返し強調する彼が、通俗的な弁論術や弁証論の諸規定を積極的に用いたということは考えにくいことである。しかし本書が、水垣渉の言葉を借りれば「宗教的フロント」<sup>6)</sup>において成立したことを考慮すれば、彼が信仰の弱い者、あるいは信仰に敵対する者の立場から出発しつつ、段階的に聖書的真理の弁証へと移行する道をとったところに、むしろ本書の積極的意義が認められよう。ところで、本書の冒頭(序論1)がイエスの裁判における沈黙の記事で始まっていることは非常に示唆的である<sup>7)</sup>。オリゲネスは、読者がこの場面から不当な裁判を前に沈黙するソクラテスの伝承をまず最初に想起するように、注意深く構成している。彼はこれによってケルススの批判を、イエスやソクラテスといった真理の証人に加えられる不当な告訴と同定したのである。オリゲネスは読者に対し、真理が語り出される場がどこであるかを的確に示すために、雄弁ではあっても虚偽でしかない言葉を吟味する基準を一連の反論を通じてまず提示している。読者は不当な告発や中傷を前にまず沈黙することを学び、やがて真理の言葉が静かに語り出されるのを待たねばならない。

### 第一章 オリゲネスの修辭的手法

K. ピヒラーは、オリゲネスの反論の意義が従来過小にしか評価されてこなかったことを問題とし、『ケルスス駁論』全体に見られるオリゲネスの反論の手法は、ケルススが採用した手続きの誤り(Verfahrensfehler)をひとつひとつ読者に明らかにすることでケルススの批判を却下し、読者をキリスト教の真理へと導くことにあったというテーゼを出した。彼は『ケルスス駁論』全体に見られるケルススに対する反論として、弁論術に関する九つの規定を挙げている<sup>8)</sup>。第一に聖書の本文を正確に引用し、パラフレーズによる改悪を避けるべきこ

と<sup>9)</sup>、第二に聖書本文の文脈に注意し、恣意的引用を禁止すべきこと<sup>10)</sup>、第三に文学的、歴史的批判に関する規定<sup>11)</sup>、第四に記述の意図に注目すべきこと<sup>12)</sup>、第五に事実在即すべきことの要求、第六に比較のための規定、第七に「劇作法の規定」、第八に概念を定義し、彼の主張の論拠を示すべきこと、最後に矛盾を犯さないことの要求と報復の原理 (das Prinzip der retorsio) である。

オリゲネスが本書 I, 28 以下で逐語的反論に切り替えたのは、論敵の批判を逐一検討してゆくことで反論に対処できないとの印象を読者に与えまいとしたため、この方法は結果としてケルソスの議論の弱点や欠陥を露にする効果を生んだというビヒラーの研究は<sup>13)</sup>、従来問題にされなかった本書の修辞学的側面に初めて光を当てたものとして評価できるものである。しかしこれらの規定が彼の時代にどのような形でどの程度普及していたのか、また本書の全体におけるオリゲネスの真理探究の道筋の中でどのように位置付けられているのかを明らかにせず、単なる恣意的列挙に終わっているように見える。

ビヒラーが本書に見られるレトリカの一般的規定として、アエリオス・テオンの『プロギュムナスマタ』から「比較のための規定」と「劇作法の規定」を引き出していることは、重要な指摘である<sup>14)</sup>。オリゲネスがテオンを知っていた可能性については R. W. スミスの研究から裏付けられ、彼はアレクサンドリアにおけるレトリカの発達の研究において、テオンが重要な役割を果たしたことを明らかにした<sup>15)</sup>。これらは作文のための初歩的規定であり、オリゲネスは、ケルソスのイエスに対する告発文の基礎的・形式的検討に用いている。

前者は、「比較されるもの同志には大きな相違があってはならず、同類のもの同志についてなされるべきである<sup>16)</sup>」という規定である。宗教史的視点からヘレニズム神話や諸宗教のモチーフとの比較を行うことが、ケルソスの議論の大きな比重を占めているが<sup>17)</sup>、キリスト教の独自性を否定する数々の試みに対し、これらを神話的表象や他の宗教から区別する視点を確保するために、このトポスが繰り返し効果的に用いられている。論点は、ケルソスが異なるものを同一視していることを逐一指摘することであり、従ってここでは区別があるこ

とそれ自体が強調され、相違点が明確には指摘されていない。

後者はテオンの「劇作法の規定 (*περὶ προσωποποιίας*)」に依拠しており、「劇作法とは、人物および所与の事実に異論のない仕方で適合した言葉を付与された人物を導入すること」と言われている<sup>18)</sup>。本書 I, 28 以下でケルソスは架空のユダヤ人を導入してイエスに対する批判をユダヤ教の立場から展開しているが、オリゲネスはこれについて「続いてケルソスは、弁論家のもとに入門したての子供のような仕方で劇作法を用い、ひとりのユダヤ人を登場させ、灰色の髭の哲学者にはまったくふさわしくない幼稚なことをイエスに対して語らせている」と述べている。これはオリゲネス自身によって構成されたケルソスの文学的手法に対するコメントであり、彼はケルソスの導入した方法を「劇作法 (*προσωποποιία*)」と規定することによってケルソスの批判を吟味するための有力な視点を先取りしたのである。この規定は、ケルソスのイエスに対する告発が、厳密な意味でユダヤ教の立場と一致しているかどうかを吟味するために援用されており、既に福音書記者によってイエスのメシア性を、預言とその成就という図式で旧約聖書によって証明する伝統が確立されていたゆえに、オリゲネスは読者に対して聖書学者としての手腕を充分に発揮することができたのである。彼がパレスティナのラビと親交があり、ユダヤ教の知識に習熟していたことはすでに指摘されており<sup>19)</sup>、ケルソスのユダヤ人の発言がユダヤ教的立場からは引き出すことのできないものであることを明らかにすることで、ケルソスの批判全体の無効性を明らかにしようとしたのである。

以上、文章構成のさいの基本的な誤りの指摘と共に、オリゲネスが用いている修辞学の規定として挙げられるのが、ケルソスの推論の妥当性を吟味する方法である。ピヒラーが修辞的トポイとしての出典をあげておらず、その位置付けも明らかにされていないいくつかはこれに該当すると思われ、これらはアリストテレスの『レトリカ』の弁証論的推論 (*εντενυμέμα*) のトポイに準拠していると考えられる。従来オリゲネスにおけるアリストテレスの影響は全く無視されてきたが、前述のスミスは『レトリカ』がこの時代のアレクサンドリ

アで知られていた可能性を示唆しており<sup>20)</sup>、後述する論証の問題とも絡み、主として中期プラトン主義を媒介にしてオリゲネスによって活用されたと考えられる。

まずピヒラーの九番めの規定であるが、これは相手の矛盾を指摘する方法と、同一の批判を相手に投げ返すことによって反論となす方法から成り、オリゲネスはこの方法にしばしば訴えている。特にケルススが架空のユダヤ人を導入し、劇作法を用いてイエスを批判するさいに、オリゲネスは同様の批判が既にモーセに加えられていることを指摘することで、逆に批判の矛先をケルソスのユダヤ人に向けて投げ返すことができたのである。論争相手の矛盾の指摘のほうは、アリストテレスの『レトリカ』の推論のトポスの二十二番目、「相手の陳述に場所、時、行為、言葉の点で矛盾がないかどうかを吟味すること」(1400a 15 以下)に当たり、このトポスはまたキクロやクウィンティリアヌスによって *locus ex repugnantibus* と規定されている<sup>21)</sup>。また *Prinzip der retorsio* の方は同じくアリストテレスの推論のトポスの六番目、「自分に対して言われたことを、言った相手に投げ返すこと (*ἐκ τῶν εἰρημένων καθ' αὐτοὺς πρὸς τὸν εἰπόντα*)」(1398a 3) に相当する。

第八番目の規定も同様にアリストテレスの推論のトポスの第七、「定義に基づいて論じること」(1398a 15) に該当し、この規定はキクロやクウィンティリアヌスが *definitio* と呼ぶところのものである。オリゲネスはこの規定に基づき、ケルススに対して概念を定義し、その本質を明確にしてから推論をなすように要求しているのである。

更にピヒラーの挙げている第五の「事実性についての要求」は、アリストテレスが推論を行うさいに第一に銘記すべきこととして挙げているものであり、彼は法廷において告発したり弁明を行ったりする人は、事実関係を調べてからそれらに着手すべきことを主張している (1396a 4-22)。一見もっともらしい説得力を持つケルソスの議論も、厳密に吟味すれば理論的根拠のないものであることを示すためである。

これらに加え、「既に下された決定による (ἐκ κρίσεως)」(1398b 21) トポスを挙げることができよう。オリゲネスはケルススの議論を絶えず哲学者、聖書記者、一般通念と比較することにより、その誤謬性、非妥当性を明らかにする手法に訴えているのである。

これらの弁論に関わる諸規定は信仰を前提することなく、一般的な弁論の妥当性の判断基準となっており、キリスト教が当時の知識人に劣らない水準に達していたことを裏付けるものである<sup>22)</sup>。オリゲネスは I, 28 以降、当時のエンキュクリオス・パイディアの前提に立って議論を進めているのであり、これによって当時の教養ある知識人に向かってキリスト教の有効な弁証を可能にしたのである。周知のようにトピカ (ディアレクティカ)、レトリカの素養は、基礎教育 (エンキュクリオス・パイディア) の習得が前提とされる古代・中世 (前期) 世界においては異教徒、キリスト教徒の区別なく、教養人に対して弁論を行うさいに不可欠のものとされていた<sup>23)</sup>。弁論を評価する基準は、まさにこれらのトポイにかなった推論がなされているか否かに係っている。オリゲネスはこれらの手法に訴えることにより、読者に対してケルススの告発が有効であるか否かをまず吟味することを求めたのであり、読者は沈黙するイエスに代わってケルススの議論と取り組み、その妥当性を判定するように促される。

ところでピヒラーが 1 から 4 までに挙げる、文学研究における本文の扱い方とその解釈をめぐる規定は結局次の一点に、すなわちケルススは聖書本文を正確に読まずに恣意的に用いているという点に集約するが、この指摘は当時の一般的読者にとっていかなる効力を持ちえたのだろうか。というのも文芸学が対象とする古典文学とは異なり、当時未だ一定の評価を得ていない聖書にこの規定を適用することは、聖書自体の価値を全く認めない立場にとって、何の拘束力も持ちえないからである。私見によれば、オリゲネスはユダヤ・キリスト教の「聖書の証明」の伝統に依拠して論証的議論を展開しており、これは先の論駁の規定とはレベルを異にする、より積極的意味を持った規定として扱う必要がある。

## 第二章 アレクサンドリア神学における弁証論（ディアレクティカ）の基礎付け

オリゲネスにおける弁証論の用法を検討するのに先立ち、その成立の背景となったアレクサンドリアの中期プラトン主義の伝統を概観しておきたい。R. M. バーチマンによれば、弁証論とは哲学者が自らの第一原理の有効性を論証するための方法であり、論理学のみならず認識論、存在論と密接に関わっている<sup>24)</sup>。バーチマンは、聖書の哲学的位置付けがフィロンによって *apodeixis biblikē* として着手され、アレクサンドリアのクレメンスによって *apodeixis euangelikē* として継承され、オリゲネスにおいて一つの完成を見たことを明らかにした。中期プラトニズムの思索の特徴は、存在と知識の問題が不可分に結び付き、存在論が認識論の基礎とみなされている点にあるが、これらアレクサンドリアの神学者たちも、人間の知識の真理性の問題を、知覚ないし観念とその対象との一致の可能性の問題として探究することを課題としていたという。この問いは従来一般に、知識の構造と可知的事物の構造の間に何らの対立もないことを要請することによって答えられていたが、更に彼らはこれに、明らかな諸観念の体系としての理性と、被造物の総体としての世界の間にも対立がないことを加え、その根拠として神の原型的知性が思考と存在、真理と実在の間を結ぶ根拠となっていたと主張する<sup>25)</sup>。それゆえ人間の知識には特殊な機能があると共に一定の限界もあることになり、すべての人間の知識や観念の妥当性は最終的に聖書の啓示と聖書の中で告げられた言葉によって判定されねばならないというのである。

まずフィロンは、ストア派論理学の議論に基づいて修辞学的解釈を行った。彼は、モーセ五書の確保された前提 (*lēm̄mata*) を諸命題 (*lekta*) の前提として用い、これらの命題を理論付けられたもの (*theōrēmata*) と呼ぶ。これらの神の言葉に基づいて聖書の比喩的解釈が論じられ、論証の第一原理が引き出されるのである<sup>26)</sup>。フィロンの議論に関する理論は、彼の預言と前提に関する理論と結び付けられることによって、バーチマンが「聖書の証明」と名付ける教説



を構成することになる。彼は次の二点において、彼に続くキリスト教中期プラトン主義の「福音の証明」(apodeixis euangelikē) の教説に影響を与えたと言われる。第一に彼が聖書を神的な哲学的知恵として定義したことであり、第二にフィロンが聖書の言葉を、哲学的解釈が引き出される前提として定義したことで、これらは後のキリスト教の論証理論の土台となった<sup>27)</sup>。

クレメンスは、アンティオコスに従ってピスティスを pistis synkatathesis や prolēpsis と呼ぶことにより、これをひとつの形而上学的知識とみなした<sup>28)</sup>。クレメンスにおけるピスティス理論の独自の展開を詳しく論じたリラ (Lilla) によれば、クレメンスはピスティスの観念に当時の学派的伝統に基づく三重の意味を認めたとされる。まず、アリストテレスとアフロディシアスのアレクサンドロス、アルビノスに従って、ピスティスを「第一の、論証されざる論証の第一原理」の受容とみなし、第二に学問的知識 (エピステーメ) によって精神に与えられる堅固な確信の意味を加え、第三に通常の宗教的態度の意味を指示した。彼は、第三の「単純な信仰」を学問的知識 (エピステーメ) やグノーシスに高めることを要請し、エピステーメは理性がその真理性を堅固に確信した場合にのみ成立するゆえに、ピスティスをエピステーメよりも高度なもの、すなわちその基準であるとみなした (*Strom.* ii, 15, 5)<sup>29)</sup>。

クレメンスのこの提案は、中期プラトン主義認識論の歴史に対する彼の独自の貢献とされる。人間の知識は感覚的表象から形成されるが、この知識の真偽の判断は理性と神的知识の内容の双方に同意 (synkatathesis) を与えるところに存する。こうしたすべての知識の内容が信頼に足るのは、その証明が万物の証明されざる原理に基づいて行われるからである。クレメンスは証明されざる知識の第一原理 (anypothetoi archai) を、聖書の確保された前提 (lēmmata) ないし公理 (axiōmata) と同一視する。こうして聖書の言葉 (lēmmata) を論証の前提 (axiōmata, protaseis) と結合することで、彼は「福音の証明 (apodeixis euangelikē)」のひとつの理論的支柱を形成したのである。

バーチマンによれば、オリゲネスはこれら先人たちの思索を基に、すべての

知識の妥当性は根拠付けられた神の啓示 (the reasoned revelation of God)<sup>30)</sup> としての聖書によって測られなければならないこと、聖書のより深い意味がその内容の学問的研究によって示されることを主張したとされる。オリゲネスもまた、聖書がもたらす知識は学問的知識であり、聖書の内容は弁証論の規則と理論を通じて探究されねばならないと考えていた。こうしてバーチマンはアレクサンドリアの神学の展開の中で、聖書が認識論、弁証論の根拠としての重要性を獲得してゆく過程を明らかにした。すなわち聖書に基づく証明は、先の修辞学のレベルとして扱った論駁の規定とははっきり区別され、聖書は読者に対して真理の基準であると同時に真理それ自体として提起されることになる。聖書に基づく真理探究のこうした伝統は、オリゲネスの『ケルスス駁論』序論5において、聖書解釈の形態において表現されている。この箇所の重要性は従来研究者によって全く無視されてきたが、オリゲネスの探究の指針を明確に示すものとして注目する必要があると思われる。

### 第三章 オリゲネスの真理探究の構造

オリゲネスの本書における真理探究は、前述の中期プラトン主義の思索の営みの伝統に発し、さらに独自の形でこれを展開したものである。グレゴリオス・タウマトゥルゴスの証言によれば、オリゲネスは入門者に対してあらゆる哲学的思想を吟味し、それに習熟することを求めたということであるが<sup>31)</sup>、この証言はオリゲネスの真理探究の道筋を考察する上で非常に重要であると思われる。これはキリスト教の使信を単に哲学思想に換言するという護教的意図にとどまるものではなく、むしろギリシアの諸思想の吟味を経て、それらをキリスト教の真理を弁証する手立てとして活用する道を開いたのである。この方法が明確に表現されているのが、本書において最初に書かれた部分に属する I, 2 である。彼は「ギリシアのなんらかの教義や修練からこの教えのところに来る者は、これが真実なるものであることを判断するばかりか、これを実践しながら、これがギリシアの証明に比べて欠けていると思われる点を補うことをも証

明して、キリスト教の真理性を論証するのである。だがさらにこれに加え、御言葉（ロゴス）にはなんらか固有な証明（アポデイクシス）があり、対話法（ディアレクティケー）に基づくギリシアの証明に比べていっそう神的であると語らなければならない」と述べ、この証明を聖書（Iコリント2:4）に基づいて「霊と力の証明」と呼んでいる。彼は、「ロゴスの固有な証明 (*οἰκεία ἀπόδειξις τοῦ λόγου*)」を「ディアレクティケーに基づくギリシアの〔証明〕 (*ἡ ἀποδιδασκαλικὴ ἐλληνικὴ*)」と対比することで、キリスト教独自の真理の証明の場を確保した<sup>32)</sup>。彼は本書執筆の当初、この視点に立って反論と弁証を進めることを意図していたと思われるが、しかし先に示した理由で迂回の道がとられたのである。こうした複雑な探究方法の相互の位置付けとその機能が、本書の stage direction の役割を果たす序論5に示されている。

序論5の議論の主題は、弁論の言葉の持つ説得力を真偽の観点から論じる点にある。オリゲネスはコロサイ書とエレミア書の解釈という形で説得の力の二つの形態について論じており、それが虚偽に向けて人を説得する限り「虚しい欺き」と呼び、真理に向けて説得する力を「虚しくはない欺き」と呼ぶ。彼はこの二つの説得のレベルを区別するために、まず前半の議論を構成したのである。

最初に挙げられているのがコロサイ書2:8に基づくギリシアの説得の理解であり、これは「キリストに従わず、世のもろもろのストイケイアに、つまり人間の言い伝えに基づくにすぎない」とされ、第一に着目すべき点は、オリゲネスがストイケイアの語をどのような意味で用いているかである。オリゲネスがここで説得の有効性と真偽性を主題としている限り、推論におけるストイケイオンの言葉をキー・ワードに用いてこの議論を構成したとみなすことができよう。なぜなら、ここには元来聖書に想定されている霊力や天体といった宇宙論的要素は全くなく、文脈を完全に変えてギリシア哲学の説得を問題としているからである。オリゲネスがここで想定しているストイケイアの意味は、アリストテレスが弁論を構成するトポスの意味で用いているところに求められる。彼は「わたしの言う推論（エンテュメーマ）のストイケイオンは、わたし

がトポスと呼ぶものと同じである」と述べて、ストイケイオンをトポスの意味で用いているからである（『レトリカ』1396b 22, 1403a 18）。

では次にギリシアの哲学的伝統をいかなる根拠から、虚しい説得として格下げしたのかを問う必要がある。これは、アリストテレスの『トピカ』に発し、フィロン、クレメンスによって展開された「論証（ἀπόδειξις）」の理解に基づいていると思われる。すなわちアリストテレスは、ディアレクティケーが単に通念に立脚しているのにすぎない（『トピカ』100a 3）のに対し、アポデイクシスは無媒介的原理に基づく、学的価値を有する証明とみなして両者を区別しており（『トピカ』100a 27-29）<sup>33)</sup>、フィロンとクレメンスもこれに従っているからである。

更にオリゲネスは、本書 I, 2 で「ロゴスの固有の証明」と「ディアレクティケーに基づくギリシアの証明」とを区別しているが、ここでも単に通念に基づいているギリシアの哲学的証明と、これ以上遡りえない「真なる第一原理」に基づく学問的論証の区別を前提していると考えられる。オリゲネスによればこの無媒介的原理は神の啓示である聖書とキリストを媒介するロゴスである。フィロンとクレメンスによれば、この原理は存在論的、認識論的基礎付けを持つ聖書の「命題」とされていたが、オリゲネスがここで「キリスト」を立てているところにその独自の展開が認められる。彼はコロサイ書の解釈を通じて哲学の格下げを行っているのであるが、そのさいに「それはキリストに従わず、世のもろもろのストイケイアに従う」ものと規定して、キリストとストイケイアを対比させている。とすれば、彼にとってキリスト教の真理の証明の第一原理はキリストとなり、それは聖書の文字の中にロゴス・キリストそのものを看取することを意味する。

この道筋はオリゲネスの聖書解釈の方法に即応しており、彼の比喩的解釈によれば、旧約聖書はその預言として、新約聖書はその成就としてすべてがキリストについての告知に集約する。こうした見えざる神の神秘が比喩的解釈を通じて表現を与えられ、後代の西欧神秘主義思想の伝統の端緒となったことはつ

とに知られる通りである。人間がいかにして神の靈に参与するかという問いは彼の神学の中心主題であり、彼はその道を聖書の比喩的解釈という方法で示した。こうした彼のピスティスからグノーシスへの道行きを、メランとバーチマンは的確に *rationalistic mysticism* と表現している<sup>34)</sup>。

これに対して次にオリゲネスが「虚しくはない欺き」として提示するのは、神が真理に基づいてエレミヤを力をもって説得した例である（エレミヤ書20：7）。ここには神の真理は逆説として、人間に対する強力な欺きとしてのみ人間と関わるというオリゲネスの真理認識が端的に表現されている。エレミヤ書のこの箇所は、エレミヤが一日中人々のもの笑いの種となったという嘆きの告白に続いてゆく。すなわち神の言葉（ロゴス）に圧倒された預言者は、必然的に人々の無理解と嘲笑に曝されることになることが暗示されている。オリゲネスが本書の冒頭に不当な裁判を前に沈黙するイエスを置き、これをソクラテス像と重ね合わせたとき、オリゲネスは真理がそのものとして語り出される場を逆説的に提示したといえよう。それは人々の躓きと無理解を引き起こさずにはいないのである。

ところでこれらの議論は、これに続く後半の議論においてケルソスの立場を根本的に批判するための極めて論争的な機能を持つ。すなわちオリゲネスはケルソスの一連の批判を、「幾何学の命題における誤りの初歩的なもの」と呼んでいるが、この議論も先の箇所に続くアリストテレスの『トピカ』101a 5 以下を明らかに前提して構成されている。アリストテレスは、「いま述べたすべての推論のほかには、或る種の諸知識に特有な前提から生じる誤謬推理がある。これはちょうど幾何学やそれと同類の諸学においてたまたま見られるようなものである。なぜなら、この型の推論は、上述の推論とは異なるように思われるからである。すなわち、誤った図を描く人は、真なる第一のものからも、また通念からも推論しない」と述べている。オリゲネスはケルソスの一連の議論を幾何学の初歩的誤りに比したのであり、それは読者がしかるべき方法で、特にエンキュクリオス・パイディアの伝統に照らして検討する限り、ケルソスの告

発文にはさまざまな規則違反や不当な手続きが見られることが明らかになるからである。

以上の考察から本書の意図は単なる論駁や弁証にとどまらず、「単純な信仰」にロゴスを付与し、ロゴスそのものの探究に向かうことにあると言える。それは第一に「ロゴスに基礎付けられた術 (arts fondés sur le raisonnement)」であるエンキュクリオス・バイディアの方法を用いて議論の妥当性を吟味した上、一般通念から言って妥当ではない推論を却下する術を学ぶことである。次に通念に基づくギリシアの思想をその根拠から問い直すために、「ロゴスに基礎付けられた神の啓示 (the reasoned revelation of God)」としての聖書の認識論的根拠付けを行い、聖書の「前提」があらゆる思想の第一の源泉 (アルケー) かつ尺度であることを学ぶ。「単純な信仰」を意味していたピスティスは、ここで学問的論証に基づく「堅固な確信」となる。いかに高度に発展したギリシアの哲学の思索も、通念から出発する以上はその限界があることを学んだ読者は、神の啓示である聖書 (ロゴス) そのものの内で真理を学問的に探究することに着手し、聖書の文字の中からロゴス・キリストの神秘を看取することになる。ここでわれわれは、オリゲネスによって神秘的な言葉で表現されたイエスの山上の変貌が、見事にロゴス (言葉) 化されているのを見る。「彼は、御自分を見る人々に同じ仕方で顕現されたのではなく、見る人々の能力に応じて顕現された<sup>35)</sup>」。幾重にも意味の広がりを持ったギリシア語のロゴスという概念が、オリゲネスによって一つの明確な焦点を結んだのであり、長い伝統を持つギリシアのバイディアの営みがここに新たな形をとって結実したのである。

#### 註

- 1) テクストは M. Borret, *Origène Contre Celse*, (introduction, texte critique, traduction et notes) SC, I-IV, Paris, 1967-1969 (邦訳『オリゲネス 3 ケルスス駁論 I』出村みや子訳, 教文館, 1987年)。
- 2) C. Andresen, *Logos und Nomos*, Berlin, 1955 と H. Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie; auf Grund von Origenes c. Celsum 7, 42ff.*, Göttingen, 1967 は、オリゲネ

- スがケルソスの哲学的議論に十分対処しきれていないと主張し, A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes: Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung*, Giessen, 1926 と有賀鐵太郎『オリゲネス研究』創文社, 昭和54年(初版, 昭和18年, 長崎書房)は両者の相違点を議論そのものよりも, その精神性に求める試みをなしている。
- 3) 叙述方法の変更について, 詳しくは拙訳解説 197—201 頁を参照。
- 4) J. Patrick, *The Apology of Origen in Reply to Celsus*. Edinburgh-London, 1892, p. 1-19. 有賀前掲書 220—221 頁註 (63)。
- 5) R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale University Press, 1984, pp. 68ff. (三小田, 松本他訳『ローマ人の見たキリスト教』116頁以下) 参照。
- 6) 水垣渉『宗教的探究の問題』, 昭和59年, 創文社, 5—17頁。
- 7) 序論は本書の展開を読者にあらかじめ指示する機能を持っており, Stage direction と呼ぶことができる。オリゲネスの解釈に, イエスとソクラテスを並行させる意図が認められることについて, 拙稿「オリゲネスにおけるイエス弁明の方法——『ケルソス駁論』一〜二巻における争点としての修辭的手法について」, 『キリスト教史学』第40集(掲載予定)を参照。古代教会におけるイエスとソクラテスの関係について, E. Benz, 'Christus und Sokrates in der alten Kirche'. *ZNTW* 43, 1950/51, S. 195-224; E. Fascher, 'Sokrates und Christus'. *ZNTW* 45, 1954, S. 1-41; K. Döring, 'Exemplum Socratis'. *Hermes* 42, 1979 を参照。
- 8) K. Pichler, *Streit um das Christentum: Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Frankfurt am Main, 1980, S. 199-219。
- 9) 文法家のもとで文芸学を学び, 本文批評や解釈方法を習得した者は, 本文に注意を払い, パラフレーズによって本文の改悪をすべきではないという規定 (I, 58; II, 11; 24; 42; 49; IV, 37-38; 47; 55; V, 59; VI, 63)。
- 10) 第一の規定と同様本文について, 文脈を無視して勝手な引用を避けることの規定 (I, 58; II, 11; 24; 33; 45; 68; VI, 8; 47; 75-76)。
- 11) I, 42 において, 自分に都合のよい箇所は信じ, 勝手にそれを真実とみなす半面, 他の箇所は虚構と主張するケルソスに対し, 記述の中に虚構の部分が混じっているからといって, 実際に生じた出来事ではないと断定してしまうことの不合理性を, ギリシアの神話的記述を例に挙げて批判したもの。同様の例がディオ・クリュソストモス (*Oratio* 11) に採用されていることから, 背後に学派的伝統があると考えられる。
- 12) アエリオス・テオンの『プロギムナスマタ』(Theon, *Progymnasmata*: L. Spengel, *Rhetores Graeci*, Bd. II, Frankfurt/Main, 1966) の神話に関する規定 ( $\mu\theta\acute{o}\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \phi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\omega\nu \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$ ) に基づき, 虚構の中に真実が「物語の教訓 (Moral der Geschichte)」として含まれていることを示し, この規定に精

- 通した人は記述の背後により深い意味があることを学び、比喩的解釈を通じて現れる意味に留意するという。
- 13) ビヒラー前掲書220頁。
  - 14) テオン前掲書(本章註5)参照。
  - 15) R. W. Smith, *The Art of Rhetoric in Alexandria*, The Hague, 1974, pp. 133ff.
  - 16) テオン前掲書 p. 112.
  - 17) 特に宗教史的視点による比較の手法が集中している第三巻について、ビヒラー前掲書 136 頁以下の議論を参照。イエスの処女降誕、奇跡、復活とヘレニズム神話のモチーフとの比較について、拙訳解説 205—207 頁参照。
  - 18) テオン前掲書 p. 115, ケルソスが架空のユダヤ人を導入したさいに、イエスをその卑しい出自や職業等の点から批判したことは、当時の非難演説一般のトポイ(φύσις, γένος, δύναμις τοῦ θεοῦ)に即しており、これに対応してオリゲネスも直ちにテオンの「称賛演説と非難演説について(περὶ ἐγκωμίου καὶ φόρου)」の規定に基づいてイエスの称賛演説を開始し、ギリシアの英雄や指導者に適用されるべきトポイに即して議論を展開していることも、彼がテオンを援用していたことの裏付けとなる(ビヒラー前掲書 S. 124-6)。
  - 19) N. R. M. De Lange, *Origen and the Jews*, Cambridge, 1976.
  - 20) スミス前掲書 p. 136.
  - 21) 1400a 15ff. テクストは OCT を、注釈として E. M. Cope, *The Rhetoric of Aristotle*, 1877, Cambridge (1973, N. Y.) を用いた。
  - 22) G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, 1963 参照。
  - 23) 古代世界におけるエンキュクリオス・パイディアに関する重要な研究として, I. Hadot, *Arts Liberaux et Philosophie dans la Pensée Antique*, 1984, Paris が挙げられる。ヘレニズム時代にこれらが *λογικαὶ τέχναι*, 「理論性に裏付けられた技術(arts fondés sur le raisonnement)」とみなされていたという指摘は重要である(p. 269f.)。
  - 24) R. M. Berchman, *FROM PHILO TO ORIGEN; Middle Platonism in Transition*, California, 1984, p. 201.
  - 25) Berchman, *op. cit.* pp. 167ff.
  - 26) *Ibid.* pp. 202-206.
  - 27) *Ibid.* p. 206.
  - 28) *Ibid.* pp. 176-181.
  - 29) S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria; A Study in christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971, p. 119.



- 30) Berchman, *op. cit.* p. 212.
- 31) Gregoire Le Thaumaturge: *Remerciement à Origène*, SC 148, Paris, 1969.
- 32) バーチマン前掲書 pp. 201-214 参照。リラは、証明に二つの形態があるのに応じて、ピスティスの二つのレベルの区別がクレメンスに認められると主張し、「学問的と呼ばれる証明がある一方、反対に通念（ドクサ）の領域に属する証明があるのと同様に、ピスティスにも二種類あり、一方は学問的なもので、他方は単に通念に基づいているにすぎない」（p. 133）と述べ、これらの区別をアリストテレスの「学問的推論（ἐπιστημονικός συλλογισμός）」ないし「論証（ἀπόδειξις）」と、「弁証論的推論（διαλεκτικός συλλογισμός）」ないし「通念に基づく証明（δοξαστική ἀπόδειξις）」から引き出している。そしてアリストテレスのこれらの教説が紀元後一世紀の哲学的シュンクレティズムの部分をなし、中期プラトン主義（例えばプルタルコス、アルピノス、アンティオコス）においても見られると述べている（pp. 134f.）。
- 33) テクストは *OCT* を用いた。
- 34) P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953, pp. 20ff.; R. M. Berchman *op. cit.* p. 199.
- 35) II, 64. マタイ福音書の山上の変貌の記事（17: 1-3）はオリゲネスがキリストの神秘を表現するためにしばしば用いる箇所、IV, 77 では「しかし御言葉（ロゴス）にはもっと神秘的なものがあり、イエスが多様な姿をとったのは神的ロゴスの本性と関係しており、多数者に対する顕現の仕方は、彼に従って「高き山」に登る力のある人々に対する顕現とは異なっていた」と述べている（cf. II, 64-65; IV, 16; VI, 68）。これは彼の聖書解釈理論にも反映しており、P. ネメシエギは「へりくだりの原理」と呼んでいる（出村彰・宮谷宣史編『聖書解釈の歴史』、日本キリスト教団出版局、1986年、128—142頁）。オリゲネスの聖書解釈についての研究は多数あり、最近刊行された K. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, DE GRUYTER, 1986 の巻末文献表を参照。