

グノーシス主義の起源について

荒井 献

一九六六年四月、イタリヤのメッシーナ大学において、「グノーシス主義の起源に関する国際コロキウム」(Le colloque international sur les origines du gnosticisme) が開かれた。⁽¹⁾ 筆者もこの学会において、「グノーシス主義の定義によせて——その起源の問題との関連において——」(Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung) と題する報告を行った。⁽²⁾

本稿は、この報告に、学会の最終日に採択されたグノーシス主義に関する公式の定義案 Propositions concernant l'usage scientifique des termes gnosis, gnosticisme etc.⁽³⁾ によって修正を加え、更に、学会の主題であったグノーシス主義の起源の問題に、その後公にされた諸論稿を考慮に入れながら、筆者独自の立場から接近を試みたも

のである。そのためにまず、主題にかかわる方法を研究的に明確にしておかなければならない。

一 研究史の検討

——方法的観点から——

われわれはまず、われわれの問題に接近するために最も好んで採用された、そして現在もお採用されている、「動機史的」(motivgeschichtlich) 方法に検討を加えなければならぬであろう。この方法は、周知の如く、ある宗教思想の成立を確定する際に、その思想の中で最も主要なモチーフを、その前段階を形成すると思われる隣接思想から「導入」(ableiten) して、前者を後者との史的因果関係で説明しようとするものである。そして、グ

ノーシス主義の場合、その主要モチーフと判定されたものは、まず、ギリシャ的—ヘレニズム的モチーフであった。

この立場は、元来、古代教会の反異端論者が一致してとったものである。つまり彼らは、グノーシス主義をキリスト教のギリシャ化ないしは異教化とみなし、その結果生じた「異端」(haereses)に対して反駁を加えたのである。⁽⁶⁾ A・ハルナックによるグノーシス主義の有名な定義「キリスト教の急速なヘレニズム化」(akute Hellenisierung des Christentums)もこの系列に属するものである。⁽⁶⁾ C・シュナイダーは、グノーシス主義の中にイラン的要素を認めないわけではない。しかし、彼にとってもグノーシス主義の「精神」は「ただギリシャ的、しかも圧倒的にプラトニック」なのである。⁽⁷⁾ H・ライゼガングの場合、グノーシス主義におけるイラン的要素がシュナイダーの場合よりも高く評価される。しかし彼においても、オリエンタ的なものは部分的「素材」に過ぎず、グノーシス主義の「内実と精神構造」は「ギリシャ的」なものとして確認される。⁽⁸⁾ こうしてライゼガングが、グノーシス主義におけるギリシャ的要素とオリエンタ的要素

の結合を、ギリシャ精神の墮落現象とみなすのに対し、⁽⁹⁾ E・ド・フェイ、なかんずくH・ランゲルベックは、グノーシス主義に典型的思想を、——ライゼガングのように——通俗的グノーシス主義ではなく、ヴァレンティノスやパシリデスのようなグノーシス的「神学者」に見出すべきであるとし、彼らの思想を、福音のプラトニックいしはアリストテレス的理解、つまり、正統ではないが正当な神学思想として高く評価するのである。⁽¹⁰⁾ この意味において、ランゲルベックのグノーシス観は、ハルナックのマルキオン観にかなり近いと言えるであろう。

さて、グノーシス主義を形成する決定的モチーフを、ギリシャ的なものよりもイラン的なものに見出し、この意味でグノーシス主義をオリエンタから導入するものに、いわゆる「宗教史学派」(religionsgeschichtliche Schule)に属する人々とその後裔がある。もっとも、ここで「オリエンタ」と言っても、それがヘレニズム世界の一部である限り、ここにギリシャのモチーフを無視するわけにはいかない。従って、宗教史学派の代表的人物であるW・ブセットによれば、グノーシス主義の特色は、相対立する二つの神性というイラン的表象と、感覺的・物質

的世界に対する精神的・理性的世界の優位というギリシヤの見解の「混合」(Vermischung)の中にある、ということになる⁽¹¹⁾。しかし、グノーシス主義のオリエント起源説をごく最近まで決定的にしたのは、宗教史学派のもう一人の代表者R・ライツェンシュタインであろう。彼はトゥルファン出土のマニ教文書、なかんずくいわゆる Gled-Hymnen に注目し、この中に想定されるいわゆる「原人—救済者」(Urmensch-Erlöser) 神話が、イラシンの宗教、特にその後裔であるグノーシス主義の中核を形成するものであることを強調した。彼によれば、ここに原人が個々の人間の魂と本質を一つにすると考えられており、その結果、救済さるべき人間の運命は同時に救済者自身の運命である。このいわゆる「救済された救済者」(Salvator salvatus) がグノーシス主義における救済者像の特色であるという古典的学説は、最近になってC・コルベとH・M・シエンケによって徹定的に批判されるまで⁽¹³⁾、殆ど学界の定説となっていたのである⁽¹⁴⁾。

第三に、グノーシス主義の本質的モチーフは、少くともイランではなく、むしろユダヤ教に、——厳密に言えば——非主流的ユダヤ教に遡源されるべきであるとす

説が最近有力になっている。この説の代表者はG・クイスベルであるが、彼によれば、グノーシス主義に特徴的救済者像は、イランの原人神話から導入される必要はなく、むしろそれは、後期ユダヤ教のアダム像から直接的に説明される⁽¹⁵⁾。こうして、イラン的要素がユダヤ教的要素にとつて代られることになるのであるが、少くともクイスベルのアダム仮説が成立しないことはK・シューベルトによって証明されている⁽¹⁶⁾。一方、K・シュトゥルマーは、クイスベルとは別に、グノーシス主義におけるユダヤ教的要素の重要性を認め、グノーシス主義を一つの「錬金術」(Alchemie)にたとえて、これによってユダヤ教とギリシヤ思想から第三のものが生じたと言う⁽¹⁷⁾。われわれはここに、ブセットの「混合説」(Vermischungstheorie)の修正を見出すことができるであろう。いずれにしても、われわれは現在、——後述するように——グノーシス主義におけるユダヤ教的要素を無視するわけにはいかないであろう。

以上三つの相異なる見解に方法論的に共通している点は、グノーシス主義の本質を、比較的後代に属する史料——第一と第三の場合は古代教会によって反駁されたキ

リスト教的グノーシス主義、第二の場合は主としてマニ教——しかもお互に必らずしも関係のない種々の史料から再構成し、その中で主要と判定されたモチーフを他の隣接諸宗教思想から導入していることであろう。この方法は、特定の宗教思想の起源を史的に説明するために適当な方法ではない。このことを意識した学者たちは、グノーシス主義の本質を種々の史料からではなく、一つの史料から、しかも——少くともその原本が——比較的古い時代に成立したと思われる史料から捕えて、その史料がいかなる宗教史的系譜に属するかを確定することによって、グノーシス主義の起源に接近しようとする。

たとえばG・ヴィデングレンは、トマス行伝に収録されているいわゆる「真珠の歌」の中にグノーシス主義の本質のすべてが含まれているという前提から、歴史現象としてのグノーシス主義は、「全くのところ、イラン人によって小アジアに仲介された、一つのインド・イラン運動である」と断定する。⁽¹⁸⁾しかし、真珠の歌がヴィデングレンの見るように古い史料であるか否かについて、現在の研究段階ではなお決定的なことは言えないのである。⁽¹⁹⁾これに対してH・J・シュエップスとW・シュミットハ

ルスはシモン・マグスの教説から出発する。この限りにおいて両者とも、シモンをグノーシス主義の祖とみなす教父たちの見解に徒っているわけであるが、しかし、シュエップスがシモン派のより古い教説をユステイノスとエイレナイオスの証言から再構成し、従ってグノーシス主義をサマリヤに遡源させるのに対して、⁽²⁰⁾シュミットハルスは、ヒッポリュトスが証言しているシモン派の教説をより古いものとみなして、これをバビロニアに捕囚されていたユダヤ人にまで遡源するのである。⁽²¹⁾シモン派に関する史料は、いずれにしても間接史料であるから、われわれはここから決定的なことを期待することは許されないのである。⁽²²⁾同様なことが、グノーシス主義の成立をヒッポリュトスの証言するナハシュ派の詩から小アジアの密儀宗教との関連において説明しようとするP・ポコルニーの試みについても妥当である。⁽²⁴⁾

とにかく、動機史的方法が特定の宗教的モチーフを史的に遡のぼって説明しようとする限り、それは一種の *regressus in infantium* のアポリアに陥らざるをえないであろう。このような方法的アポリアが一つの原因となつて、グノーシス主義成立の「実質根拠」(Realgrund)

を問う学者たちが出て来たものと思われる。そしてこの実質根拠は多くの場合、心理学のあるいは社会学的種類のものである。ただしこの方法は決して動機史的方法を排除するものではなく、むしろこれに還元機能を持たせようとするものである。

心理学の還元立場は、史的に互に無関係な二つ以上の宗教現象を同時に説明できる限りにおいて、動機史的方法のアポリアを越えるとみなしてよいであろう。たとえば既に言及したクイスベルは、宗教史学派の方法を超越したことを心理学者C・G・ユングに感謝しながら、グノーシス主義成立の本質的モメントを「自己経験の神話的投影」(mythische Projektion der Selbsterfahrung)に還元する。⁽²⁶⁾ここから彼がグノーシス主義を「世界宗教」(Weltreligion)とみなすのはむしろ当然であろう。

このような動機史的・心理学的分析を支え、それを補うのが社会学である。再びクイスベルをして言わしめれば、彼のいわゆる「自己経験の神話的投影」としてのグノーシス主義は、ヘレニズム時代に固有な社会的状況に則応する。一方において民族の固有性が喪失し、他方においてローマの官僚性が諸風州の末端機関にまで貫徹さ

れた社会組織において、人間の救済は *Erloesung* か、あるいは自己自身への観念的逃避以外にない。⁽²⁶⁾ R・M・グラントもこのような心理学的・社会学的方法を彼のグノーシス主義成立に関する説明に適用しているように思われる。彼によれば、ユダヤ教の黙示文学が、七〇年のエルサレム陥落という歴史の出来事によって、その終末論の持つ時間的射程を失い、それが場所的・観念的終末論を伴うグノーシス主義に変形したというのである。⁽²⁷⁾ 尚、

このような社会学のモメントを、グノーシス主義の成立に関連して特に重要視する学者たちは、先にあげたポコルニーの他に、K・ルドルフやO・クリーマ等、いずれも東欧圏に属していることが興味深い。⁽²⁸⁾

しかし、このような心理学的・社会学の還元立場からは、きわめて一般的な結論以上のことを期待することはできないであろう。更に、元来極めて観念的なグノーシス主義の史料から、直接的に社会的状況を知ること自体が困難なだけに、これらの方法によって、グノーシス主義という特殊な宗教思想とその成立の問題を正確に説明しつくすことは無理のように思われるのである。

この意味で、H・ヨナスがグノーシス主義研究に導入

した「実存論的」(existenzial)方法は、いままでの方法の持つアポリアを越えるものである。ヨナスは、グノーシス主義を、その内側からではなく、外側から捕えることに満足しない。彼によれば、グノーシス主義は決して単なる宗教混交現象ではなく、古代末期に固有な「反宇宙的」(akosmisch)「現存在の姿勢と、それに担われた一つの存在の説明」(Daseinshaltung und eine von dieser her getragene Seinsdeutung)である⁽²⁹⁾。しかし、このようなヨナスによるグノーシス主義の実存論的解釈は、決してグノーシス主義の成立に関する既存の方法を排除するものではない。現にヨナス自身、グノーシスの Daseinshaltung 成立の背景に、社会的「危機」に由来する人間の「不安」と「自己疎外」を想定しており、又、動機史的には明らかに「オリエント」の陣営に身を寄せているからである⁽³⁰⁾。

R・プルトマンも又、ヨナスと共にグノーシス主義のテクストを実存論的に解釈し、そこに見出されるグノーシスの実存理解を新約聖書の実存理解と対比する。しかし、その際彼が、彼のいわゆる「グノーシス救済者神話」を、彼に固有な再構成によって、新約聖書のキリス

ト論に先行させるとき⁽³¹⁾、彼は明らかに、あの古き宗教学派の動機史的研究の成果を殆ど無批判に前提しているのである。この意味で彼は、ヨナスを飛び越えて、ライツェンシュタインに結びつく。これが現在、史料によって支持されないとすれば、プルトマンの実存論的解釈が——それが解釈学の方法であっても史的方法では必ずしもないだけに——史料そのものに先行したために、グノーシス主義の起源に関しては四〇年前の学説に留まっていると批判されざるをえないであろう⁽³²⁾。ほぼ同じことが、プルトマンの弟子シュミットハルスのグノーシス観についても妥当する⁽³³⁾。

いずれにしても、われわれは現在、グノーシス主義に関する実存論的研究の成果を高く評価しなければならぬ。特に、それはたとえU・ビアンキによる今日の宗教史的、なかならず比較宗教学的の研究の成果によっても支持されるからである。つまり、ビアンキによれば、グノーシス主義は、いつ・どこでも、お互いに史的関係なく自己を主張できる、反宇宙的・二元的 Geisteshaltung に基づく宗教思想運動であり、その意味でこれは、他の宗教思想から動機史的に導入できない、特定の実存

理解なのである。⁽⁸⁴⁾ H・M・シェンケが「グノーシスはもともと導入できない」と言うとき、⁽⁸⁵⁾この場合の「グノーシス」とは、グノーシス主義に固有な実存理解のことを指しているであろう。

しかし、ここでわれわれが注意しなければならぬことは、グノーシスの *Geisteshaltung* 又は *Daseinshaltung* が、それだけでグノーシス主義の全体を覆うものではないということであろう。それは、ヨナスが言うように、「*Daseinshaltung* とそれによって担われた *Seinsdeutung* をも含むのである。そしてグノーシス主義者が、彼に固有な *Daseinshaltung* によってその *Sein* を *deuten* するとき、当然的な文脈の中で行なわれるであろう。つまり、グノーシス主義の *Daseinshaltung* は史的に導入できないが、その客観化としての *Seinsdeutung* に当然用いられる宗教的諸モチーフは史的に導入できる、いな、歴史家にとってそれは導入されなければならぬのである。ここであの動機史の方法が新しくその意味を持ってくるであろう。

ここでわれわれは、特に史料操作との関わりにおいて過去に犯された誤りを再び繰り返してはならないであろう。

う。つまり、われわれはまず、お互に無関係な諸史料からグノーシス主義の本質を抽出することは避けなければならない。そして第二に、グノーシス主義の成立を問題にするに際して、比較的后代に属する史料を用いること、あるいは、比較的古い時代に属する史料でも、その信憑性に関する判定がまだ定まっていな史料を用いることは、できるだけ避けなければならないであろう。いづれにしてもわれわれは、われわれの課題を遂行するために、できるならば間接史料によらず、直接史料によるべきであろう。

この意味で、以下においてわれわれがグノーシス主義の起源の問題に接近するにあたり、その史料としてナグ・ハマディ文書を用いることが方法的に最も健全であろうと思われる。なぜなら、この文書は第一に、その全体が特定の個人又は教団に属していたであろうことは確実であり、第二に、この中にグノーシス主義の最も古い時代に遡る史料、あるいは、少くとも伝承が存在していることが明らかであり、そして第三に、この文書全体が直接史料だからである。もっとも、少くとも五一にのぼるナグ・ハマディ文書の中、現在までそのテキストが

公にされている文書は一三に過ぎない。しかし、この文書全体の内容に関してはおよそのところを知ることができし、又、既刊の一三のテクストから、たとえその結論が暫定的なものであっても、われわれの課題に迫ることが、今日われわれに与えられている学問上の義務であろうと思われるからである。⁽³⁶⁾

以上の前提に立って、われわれはまず、グノーシス主義の本質を確認しておきたい。本質を確定することなしにその起源を問うことはできないからである。

二 グノーシス主義の本質

既に言及したように、グノーシスの *Daseinshaltung* 又は *Geisteshaltung* は、いつ・どこでも、お互に史的な関係がなくても、自己を主張できる一つの実存理解である。このことはメッシーナの学会においても確認された。すなわち、グノーシス主義がそれに依る実存理解をわれわれは、——われわれが以下において問題にする、キリスト教と直接間接に関わる古代末期の「グノーシス主義」(Gnosticism)とは歴史的に無関係に——あるいはイランに、あるいはインド・イランに、あるいはウパニ

シャッドのインドに、あるいはプラトニズムとオルフィズム(及びピュタゴラス派)のギリシャに、あるいは中世以後においても、たとえばプリスキリアヌス派、パウリキアヌス派、ボゴミル派、カタリ派、イェジディ派、イスマリ派等の中に確認しうるのである。われわれは、グノーシス主義におけるこのような原理的側面を、歴史現象としての「グノーシス主義」(Gnosticism)と區別して、「原グノーシス主義」(proto-Gnosticism)と呼ぶことに意見が一致した。⁽³⁷⁾このように、個々のグノーシス主義は、夫々に共通する超歴史的・原理的側面を持つているだけに、それが伴ういわゆるグノーシス神話には、一般神話に見られる民族的・民俗的性格がなく、総じて創作神話(Kunstmythos)的特色を有することは当然であろう。つまり、グノーシスの *Daseinshaltung* はそれ自体テクストを持たないのであるから、それが *Sein* を *Deuten* する際に、既存の諸宗教思想に属するテクストを転釈して、グノーシス主義のテクストを産出する。前者に属する民族(俗)神話が、グノーシスの解釈によって創作神話となるのである。⁽³⁸⁾

さて、このような性格を持つグノーシスの *Daseins-*

Halting が、ユダヤ教—キリスト教という歴史的文脈の中で自己を客観化して、一つの歴史的形体としてのいわゆるキリスト教的グノーシス主義を成立せしめるとき、われわれはその中に、その本質を形成すると思われる三つのモチーフを確認できるのである。

その第一は、究極的存在と人間の本来的自己がその本質において一つのであるという認識に救済を見出すという、救済的自己認識のモチーフである。人間がどこから来て、どこへ行くか、人間の本来的自己は何か、という問への答が、グノーシス主義におけるいわば「福音」である。そしてこの福音は、ナグ・ハマディ文書全体に共通する根本モチーフであるが、これは、なかんずくいわゆる「真理の福音」の主題を形成する。「それ故に、ある人が認識すれば、その人は上からの者である。彼が呼ばれれば、彼は聞き、答え、彼を呼ぶ方に向きを変え、そのもとに昇って行く。そして彼は、彼がいかなる仕方で呼ばれているかを認識する。彼は認識するのであるから、彼を呼んだ方の意志を行なう。彼はこの方の御旨を行なおうとする。彼は安息を得る。一者の名前が彼に与えられる。このように、認識する者は、彼がどこから来たか、

彼がどこへ行くかを知る。彼は酔いしれていてその酔から醒めた者のように、認識する。彼が自己自身に帰った後に、彼は自己に属するものを回復したのである」(二二・二—一九)。——ここでは明らかに、人間の起源と目的つまり本来的自己を「認識する」(sanne = *psōsēn*) ことが、「自己自身」(haleel = *seuros*) に帰ること、「自己に属するもの」(immetendi = *ta seuros*) を回復すること、すなわち人間の救済であることが告知されている。そして、人間の本来的自己はどこから由来するか、という問には、われわれの箇所は短かく「上から」と答える。より明確な表現では、「彼らが父から来たことを認識した」(二七・一一以下) ということになる。ここで注目すべきは、「認識」(sion = *psōsēn*) という概念が絶対的に使用されているところでは、いつでも究極的存在としての「父」、又は彼を認識せしめる「子」との関連で使用されているという事実であろう。これに対して、「無知」(astion) という概念は、そこにおいて自己が成立していない状況が描写されるところで使用されている。そして、このような自己成立の根底に関する「無知」又は「忘却」が消えうせるために、「父」が認識されなけ

れでならない。とすれば、われわれはここに注目すべきを等置、つまり父認識は自己認識であるという等置を確認できるであろう。そして、このような等置に、父と自己との同質性が前提されている。われわれはこのことを、「父に欠如する」(二一・一六以下)とか、「人間の中に住む光」(三二・二三以下)とか、父が人間の中に植えた「種子」(三六・三七以下)とか、「父が彼らの中におり、彼らが父の中にある」(四二・二五以下)とかの表現から推定できるであろう。

さて、ここで人間の本来的自己の認識が救済であるのみなされている限り、救済さるべき人間の現実、非本来的錯倒状況にあることが前提されている。つまりここには、本来的自己と非本来的自己という二元的人間観が前提されているのである。ここから当然、もし本来的自己が究極的存在に直接由来するとすれば、非本来的自己は何に由来したのであろうか、という問が起ってくるであろう。それは、宇宙そのものの創造者に由来する。そして、この創造者は究極的存在に対して敵対関係に立つのである。ここにわれわれは、グノーシス主義の本質を形成する第二のモチーフとして、**反宇宙的、二元論**をあげ

ることができるであろう。

「真理の福音」の場合、この意味における創造者は「迷い」(τὸ πλάνη)と呼ばれる。それは父に対する「無知」と、そのための「不安」から生じ、それが「物質」(ὕλη)を造って、父から出た「アイオーン」(人間の原型)をこの中に閉じ込めた。これが現実の人間であり、人間は「迷い」の支配下にあつて「無知」「忘却」「酔い」「眠り」の中にある(一七・五一—一八・一一)⁽⁴⁰⁾。しかし、「真理の福音」の主題は、このような人間観に則応する宇宙論そのものではない。従つて、われわれはそれをむしろ、人間論・宇宙論をテーマとする「ヨハネのアポクリュフォン」の中に確かめるべきであろう。

「ヨハネのアポクリュフォン」は、宇宙と人間の由来に関するヨハネの問に、復活のキリストが「秘義」(τὸ κρυπτόν)を開示するという仕方で答えるという、いわゆる黙示文学の形式をもって書かれた文書である。しかし、われわれは既に、この文書の四つの写本に関する文献批判的研究によつて、この文書の原本を想定し、その中においてはキリスト像が欠如していることを確認した⁽⁴¹⁾。この原本は創世記一—三章のグノーシスの解釈を内容と

するものであるが、これを要約すれば次の如くである。

究極的存在(父)の末端(ソフィア)が「無知」によって *degraderen* した結果、創造神(ヤルダバオト)が生じる。人間の魂(*duxy*)とからだ(*scijua*)はこの創造神と彼に属する「諸力」(*duvdjues*)又は「アルコーンたち」に由来するが、その「霊」(*rusjua*)は究極的存在に遡源する。つまり、人間は霊・魂・からだという三つの実体から成立しているが、現実には創造神とそれによって遣わされた「模倣の霊」(*avrtijuju-rusjua*)の支配下において、本来的自己(霊)の由来と目的に関して無知になっている。究極的存在はその女性的屬性である *rusjua etjiova* なかんとなくソフィアを人間に遣わして、人間を救済する認識をもたらす——。ここにわれわれは、父とヤルダバオト、霊と模倣の霊、霊とからだという、二元的宇宙論・人間論を確認できるであろう。⁽⁴²⁾

さて、グノーシス主義において、人間はその本来的自己に、現実の自己をなんらかの仕方で内側から整えることによって到達することはできない。この意味でグノーシス主義の二元論は絶対的である。従って、人間の救済には、人間の外側から、「自己」の啓示者又は救済者が

要請されざるをえない。これがグノーシス主義の本質を形成する第三のモチーフである。キリスト教グノーシス主義において、この啓示者又は救済者がキリストであることは当然であろう。実際、「真理の福音」をはじめとするナグ・ハマディ文書の多くの文書の中に、この意味でキリストが登場する。⁽⁴³⁾しかし、既刊のテクストの中で唯一つ、そこにキリストが登場せず、*gourjo* と呼ばれる存在が救済者の機能を果す文書「アダムの黙示録」がある。本書も又、創世記のアダムとノアの物語のグノーシスの解釈によって、ノアの三人の子ら、セム、ハム、ヤベテの子孫、つまり人類全体に、彼らが「認識」によって救済されることを啓示する黙示文学の一つであるが、この中で *gourjo* は、最後の世代に救済の認識をもたらす救済者ということになっている。この像が果して、キリスト教グノーシス主義の前段階を形成する非キリスト教的グノーシス主義に由来するか否かについては次章で扱うことにしよう。いずれにしても、「ヨハネのアポクリュフォン」に関するわれわれの仮説が正しいとすれば、少くともその原本において、キリストではなくソフィアが救済者の機能を有していたことは事実であろう。

以上要約すれば、グノーシス主義はそれに固有な *U* や *seinshaltung* に基づく創作神話を伴うが、その本質は次のような三つのモチーフによって形成されている。(一) 究極的存在と人間の本来的自己は本質において一つであるという救済の認識。(二) その前提としての反宇宙的二元論。(三) その結果として要請される、「自己」の啓示者又は救済者。

三 グノーシス主義の起源

右においてわれわれは、グノーシス主義の本質を形成する三つのモチーフを確認した。グノーシス主義の *U* や *seinshaltung* は導入しえないが、それが他の宗教思想に属するテクストと諸モチーフを用いて自己を客観する限り、それらのモチーフは導入しうることをわれわれは既に知っている。われわれの場合、つまりエジプトに成立したキリスト教グノーシス主義の場合、第一のモチーフはプラトニズムに、あるいは後期プラトンのプシキケ⁽⁴⁴⁾ー観から導入されうることは殆ど疑いをいれえないであろう。しかし、ここにおいてプラトンの、あるいはプラトニズムのプシキケー観には重大な修正が加えられてい

る。すなわち、ここでプシキケーは、確かにゾーマより上位にある中間的実体とみなされているが、それ自体が本来の自己を形成する究極的実体ではないのである。これは、われわれのテクストではプニューマと呼ばれる。この意味でプシキケーを *degradierten* した原因は絶対的に反宇宙的なグノーシスの *Daseinshaltung* に帰さるべきであろう。しかし、究極的存在の女性的属性とみなされたプニューマはセムのモチーフであろう。

ここでわれわれは、絶対的の二元論という第二のモチーフを問題にしなければならない。既に見たように、宗教学派がグノーシス主義をイランから導入したのは、主としてこのモチーフがイランの宗教に特徴的であると判断したからである。しかし、イランの宗教、なかんずくゾロアスター教において、その最大の特徴である二元論は、確かに絶対的ではあるが、少くとも反宇宙的ではない。もちろん、ゾロアスター教に直接遡源しうるマツダ教には反宇宙的二元論が認められる。ところが、このイラン的グノーシス主義と特徴づけられうる宗教思想は、われわれのキリスト教グノーシス主義とは並列して、あ⁽⁴⁵⁾るいはむしろ、それよりも後期に成立しているのである。

一方、われわれは既に、われわれのグノーシス主義がユダヤ教のテクストを転釈することによってその神話論を展開していることを知っている。その上、われわれはユダヤ教——たとえばクムラン教団——中に、われわれの意味で絶対的な二元論を確認できるのである。もちろん、この二元論の背後にイラン宗教の影響を想定すべきであろう。又、この二元論そのものが確かに反宇宙的ではない。⁽⁴⁶⁾それが反宇宙的となり、われわれのグノーシス主義の本質を形成する一要素となるためには、グノーシス的 *Daseinshaltung* による解釈を経なければならぬであろう。しかしわれわれは、そのような解釈の直接の対象となった素材を、イランにまで求める必要のないことは明らかであろう。それはユダヤ教に、あるいはは少くともその周辺に存在した。

さて、以上によってわれわれは、第一のモチーフの素材がプラトニズムにあり、第二のモチーフの素材がユダヤ教にあることを確認した。ここで注目すべきは、この二つのものが結合しえた可能性の例を、われわれはアレクサンドリアのフィロンに持っていることである。ただし、われわれはフィロンの思想をユダヤ教的プラトニズ

ムと特徴づけることはできるかもしれないが、それをユダヤ教的グノーシス主義とは言うことができないのである。なぜなら、ここにおいて、確かに認識^{グノシス}というモチーフは前景に出るが、神と人間の同一性の認識、又、反宇宙的二元論というモチーフは欠如しているからである。⁽⁴⁷⁾

最後に第三のモチーフ、すなわち啓示者、又は救済者像が問題として残る。そしてこの問題はグノーシス主義の起源を解きいけば鍵となる程の重要な問題である。なぜなら、第一と第二のモチーフの素材は、比較的容易にキリスト教成立以前のギリシャ語圏、あるいはセム語圏から導入しうるのであるが、「キリスト」の前段階を形成する救済者像をわれわれのグノーシス主義が所有していたか否かを決定することは必ずしも容易ではないからである。既に見たように、宗教史学派はこれをイランの宗教——たとえば *soygarit* 像——から導入した。しかし、これが宗教史的に裏づけられないことは、既に指摘したように、コルベヤシェンケによって証明されているのである。しかし、彼らの証明が発表された後にテクストが公にされた「アダムの黙示録」における「フォーステール」像が吟味されなければならない。なぜなら、こ

のテクストの編者A・ペーリングは、この像をゾロアスター教の他ならぬサオシユアント像に遡源しているからである。

ペーリングによれば、フォーステールはキリスト教以前に成立していたグノーシス救済者である。なぜなら、第一に、フォーステールの誕生物語の少くとも一部はミトラのそれに遡源しうるし、第二に、人間の姿でこの世に現われ、奇蹟を行なって受難するフォーステール像は、ゾロアスターの第三子サオシユアントとユダヤ教の受難するメシヤ像との結合体として説明しうるからである、⁽⁴⁸⁾と云う。しかし、これに対してR・ハールトは、第一に、フォーステールの誕生物語はミトラ教にだけ遡源できない他の諸要素を持っており、これらはむしろ救済者の誕生に関するヘレニズム時代の諸トポイの列挙とみるべきであるとし、第二に、キリスト教成立以前のユダヤ教は受難するメシヤ像を知らなかったのであるから、この時点でそれとソアシユアントとの結合を想定することは不可能であるとし、フォーステールはむしろ受難するイエス像の影響として説明すべきであると反論する。⁽⁴⁹⁾ われわれはフォーステール像にキリスト教の直接的影響を認め

ることはできないという見解をとるが、しかし、この像がキリスト教成立以前に存在したというペーリング説にも説得力がないように思われる。フォーステール像はむしろキリスト教と無関係に、しかしそれよりも後の時代に成立したものとみなすのが妥当であろう。⁽⁵⁰⁾ いずれにしても、われわれのキリスト教グノーシス主義の前段階を形成するグノーシス主義における救済者像をフォーステール像に想定することは、今のところ無理のように思われる。

この意味で注目すべきはむしろソフィア像である。われわれは既に、「ヨハネのアポクリュフォン」の原本においてソフィアが救済者の役割を果しており、それが現存する諸テクストの中で次第に「キリスト」化されていく過程を追跡した。そしてこのことはナグ・ハマディ文書に属する他の文書からも支持されるのである。⁽⁵¹⁾ とすれば、このソフィア像の素材は比較的容易にユダヤ教知恵文学に遡源することができるであろう。なぜなら、ここにおいてソフィアの人間界への下降・人間界の拒絶・天界への上昇というモチーフが存在しているからである。⁽⁵²⁾ しかし、知恵文学においてもソフィアを神性の *Dogma*

ation とみなす典型的にグノーシスのモチーフは欠けている。これはやはり反宇宙的 *Daseinshaltung* に帰せざるをえないであろう。

なお、われわれは「ヨハネのアポクリュフォン」について、ソフィアのキリスト化の背後に洗礼の祭儀があることを確認している。そして、グノーシス主義一般において洗礼が重要な役割を果していることは、ナグ・ハマディ文書に属する他の諸文書にも確かめられるのである。

この意味でわれわれのグノーシス主義も、遅くとも一世紀後半にヨルダン東岸に成立し、おそらくユダヤ教のいわゆる「洗礼教団」に遡源するであろうもう一つのグノーシス主義の宗教形体、マンダ教と平行関係にあると言えるであろう。しかも、前述の知恵文学と洗礼の祭儀は、少くともエジプトのディアスポラ・ユダヤ教において結びつきえた可能性はある⁽⁵³⁾。

いずれにしても、キリスト教グノーシス主義がなんらかのかたちでユダヤ教、ないしは少くとも「ヘブル人」に由来することは「ピリポによる福音書」によっても裏がきされるのである。「われわれがヘブル人 (*Hebraios*) であったとき、われわれはみなし⁽⁵⁴⁾ (*Hebraios*) であっ

た。われわれは母(だけ)を持っていた。しかし⁽⁵⁵⁾、われわれがキリスト者 (*Christianos*) になったとき、われわれに父と母とが生じた」(訓言六)⁽⁵⁴⁾。この文書はヴァレンティノス派に属する福音書であるから、ここで「母」とは「ソフィア」であろう。とすれば、「父」が「キリスト」であることは訓言四六から明らかである。「父を持たない者はまだ⁽⁵⁶⁾ (*et*)、ヘブル人 (*Hebraios*) である」。そしてわれわれはここにも、あのソフィアからキリストへの線を確認できるのである。

以上の考察から、グノーシス主義の起源に関してわれわれは次のような結論を導き出すことができるであろう。グノーシス主義の本質を形成する第一のモチーフの素材はプラトニズムに、第二、第三のモチーフの素材はユダヤ教に遡源される。この二つの素材が出会いえたのはヘレニズム・ユダヤ教の領域においてであろう。この領域において——おそらく社会的心理的原因に誘発されて——反宇宙的・グノーシス的 *Daseinshaltung* が突発した。人々はこれによって、この領域に属するテクストを解釈して、彼らに固有なグノーシス主義を形成した。その時期がキリスト教成立以前であったか否かを正確に確かめ

ることはできないが、しかし、グノーシス主義は少くともキリスト教とは無関係に成立した。ナグ・ハマディ文書で見る限り、その成立地はエジプトであろう。そしてそれがキリスト教と接触し、それに固有な救済者(たとえば「ソフィア」)を「キリスト」化する事によって、いわゆるキリスト教グノーシス主義が成立したのである。そして、グノーシス主義が自己をキリスト教化する過程において、両者に共通する洗礼の祭儀が重要な役割を果たしたと思われる。同様のことがおそらくパレスチナ—シリアの周辺で起ったであろう。それをわれわれはサマリヤのシキンドアンテオキアのメナンドロス及びサルニロスの線に想定することができからである⁽⁵⁵⁾。しかし、この想定はいずれにしても間接史料による以外に不可能である限り、われわれの場合よりも確実性に乏しくと言われざるをえないであろう。

- (1) この点に於いては、著者(著者)の著書「U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, Leiden 1967.
- (2) Bianchi (ed.), a. a. O., pp. 181—189.
- (3) Bianchi (ed.), a. a. O., pp. XX—XXXII.
- (4) この観点から研究史を概観したものは R. Haardt,

Bemerkungen zu den Methoden der Ursprungsbestimmung der Gnosis, in: Bianchi (ed.), a. a. O., pp. 161—173. Ders., *Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967, pp. 9—28 参照。

- (5) ナグ・ハマディ文書, ref. I, 11; Tert., *prascr. haer.*, 7, 5. H. von Harnack, *Die Gnosis, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaeus von Lyon*, Salzburg 1966, pp. 16 f. 参照。

(6) A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1915, p. 205.

(7) C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums I*, München 1954, p. 268.

(8) H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart 1955, pp. 5 f.

(9) Leisegang, a. a. O., p. 51.

(10) E. de Paje, *Les Gnostiques et le Gnosticisme. Etude critique des doctrines du Gnosticisme Chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris 1925. H. Langerbeck, *Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klassischen Philologie*, in: H. Dörries (ed.), *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen 1967, pp. 17—37. Ders., *Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis*, in: Dörries (ed.), a. a. O., pp. 38—82.

(11) W. Bousset, in: Pauly-Wissowa, *RE*, VIII/2, 1912, Sp. 1510.

(12) R. Reitzenstein, *Das iranische Mystertum*, Bonn

- Aufgaben in der Forschung des Gnostizismus, Tagung für allgemeine Religionsgeschichte 1963, Sonderheft der *wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, p. 98. O. Klimenta, *Manis Zeit und Leben*, Prag 1962.
- (32) H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, Göttingen 1964, p. 80. Ders., Delimitation of the gnostic Phenomenon—typological and historical, in: Bianchi (ed.), a. a. O., pp. 90—108 参照。
- (33) Jonas, *Gnosis and spätantiker Geist* I, pp. 8. 58—73. 94—140.
- (34) R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, *ZNY* 24, 1925, pp. 100—147. Ders., in: *RGG* III, 1958, Sp. 847.
- (35) 註(17)の拙稿参照。
- (36) 註(21)の文献参照。シテ「マン・ハ」ナクガリフ(十一頁・註五)「モノク」のDaseinshaltungやGrunderlebnis「*マン・ハ*」の「モノク」前者の未存論的解釈の方法を再考し心理学的還元の方法に展「*マン・ハ*」危険性が生ずることを。
- (37) U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, Göttingen 1964, p. 38. Ders., Le problème des origines du gnosticisme, in: Bianchi (ed.), a. a. O., pp. 1—27 参照。
- (38) H.-M. Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, *Kairos* VII, 1965, p. 125.—Ders., Hauptprobleme der Gnosis, *Kairos* VII, 1965, p. 118 参照。
- (39) ナン・ンヤディ文書に関しては、拙稿「ナン・ンヤディ文書の発見とグノーシス主義研究史上におけるその意義」『キリスト教』10・一九六八・二五三—二六八頁参照。
- (40) Bianchi (ed.), a. a. O., pp. XXI f. 参照。
- (41) A. Brelich, La mitologia e gli gnostici (前記著者「*マン・ハ*」の発表原稿) 参照。
- (42) 註(17) S. Arai, *Die Christologie des Evangelium Veritatis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leiden 1964, pp. 21—23 参照。ナキ「父」自己の同質性「*マン・ハ*」による福音書「*マン・ハ*」は「*マン・ハ*」の形で確認される。拙稿「*マン・ハ*」による福音書における「*マン・ハ*」『基督教論集』10・一九六三・六四頁以下参照。
- (43) 註(17) Arai, a. a. O., pp. 48—57 参照。
- (44) 拙稿「*マン・ハ*」の「*マン・ハ*」における「*マン・ハ*」。「キリスト論」『基督教論集』5・一九六七・九八—一一五頁参照。
- (45) 同様に宇宙論・人間論を主題とする「*マン・ハ*」のこの世の起源について」の場合は、拙稿「グノーシスにおける創造と無知——「*マン・ハ*」の世の起源について」の場合——『基督教論集』4・一九六七・一三八—一四八頁参照。
- (46) この問題に関して「真理の福音」の場合に Arai, a. a.

