

ハンス・ヨナス 『グノーシスと古代末期の精神』 によせて

— 付・山本魏氏のコメントへの応答⁽¹⁾ —

大 貫 隆

I ヨナスを翻訳しての最大の発見

グノーシス神話によれば、存在は垂直軸に沿って階梯を成している。現実の人間は、その頂点から最も遠く隔たった下方の闇の世界で、それと同心円を成す肉体という牢獄に捕縛されている。神話は、その人間に上方の光の世界から繰り返し「啓示」(あるいは啓示者)が到来する様子を物語る。私はそのような場面を読むたびに、当時と現代の別を問わず、読者はそれをどう受け取ればよいのかと自問させられてきた。それは読者には捉えようのない虚空の物語ではないのか。

ところがあるとき、自分が今日の前に神話の本文を置いて、それを読んでいるということ、まさにそのことがその「啓示」なのではないか、と思いついたことがある。物語の中に登場する「啓示」は、神話の本文として目の前に到来している。物語の内部での啓示者と人間の出会いは、本文と読者の出会いと並行関係にある。物語論と解釈学は不可分一体なのだ。この関係に気づいたとき、私は正直なところ、いささかの興奮を覚えた。そしてそれが研究上も新しい発見なのではないか、グノーシス神話を読解する上で新しい視点なのではないかとも思い、事実いくつかの著作や論文にも、そう記してきた。ところが、それは、浅はか

な自惚れだった。その後間もなく、ヨナスの『グノーシスと古代末期の精神』のある箇所にも、まさにそのことが見事に文章化されているのを発見したのである。その第二部一五〜一六頁には、次のようにある。(以下、A、B、記号と太字は大貫による)

A グノーシス神話それ自体において、その知の理念〔イデー〕が、その神話が対象的に繰り返り広げる内容の一契機として主題化されて解説されるのである。そしてまさにこのことによつて、グノーシス神話は「グノーシス」神話へと特殊化されるのである。その結果、グノーシス神話を語り伝える行為そのものが、その神話の地平の内側で予測される行為、そう、実に神話の内容の出来事全体が反転する転回点となる。神話の伝達がこの転回をもたらすことによつて、神話が語る内容としての出来事は、それ自体が啓示という新しい状態、つまり認識および自己意識という状態へ在り方を變えるのである。この啓示は神話の〔内容である〕物語そのものの中の一場面として出現する。その限りにおいて、グノーシス神話は自分を自分に出現させるの

である。それは実に独特な仕方で自分自身に送り返され、再び自分自身に呑み込まれて回収されるのである。通常の神話ならば、単純に対象の事物について語るだけである。グノーシス神話は、そうする代わりに、むしろ自己自身に属する。つまり、「グノーシス」という表題の下で自分が表現しつつある対象そのものの一部なのである。

B したがって、グノーシス神話〔読者に〕提示される時点は、(a) 当の神話の筋書きそのものの進行の中では、「啓示」が出来事となる場面として対象的に物語られる——言わばその場面に「反映」する——のであり、(b) 神話の最後においては、グノーシス〔認識〕への要請として現れるが、(c) 実際には、そこまで一貫して続いてきた神話の語りによつて、すでに達成されてしまっているのである。この合致のゆえに、神話が物語られることは、そのまま同時に、物語られた事柄が新しい局面へ入ることになる移行点である。すなわち、物語られた事柄の観念性〔読まれて今や〕知られていること〕がその現実性の一要因となる移行点である。——逆に、その現実性こ

それが、その観念性のプロセス（＝神話を知るプロセス）の中で、その知を初めて時熟させ、自分をその中に映し出し、言わば、観念的に自分自身を初めから「回復」することによって、全体としての自分を再構築するのである。このような合致が可能となる根拠は、神話が語っているプロセス全体の主語と、神話論的な啓示によって語りかけられている者（＝グノーシス〔認識〕の主語）が究極的には一つだということなのである。

C そのように、グノーシスの神話では、認識は、わざわざ言葉にするまでもなく単純に神話を伝達すれば結果的に生じてくるというわけではない。それはむしろ伝達されるもの自体の中に自分の場所を割り振られていて、人間にとって本質的に重要な関心事として現れる仕組みになっている。しかも、その関心事は人間が神話の内容にただ受動的に身を任せるといふ次元をはるかに超えるものである。このような仕組みになっている点において、グノーシス神話は、神話誌的に見ると、第一次的な意味での神話——つまり純粋に対象物についての空想を事とする神話——と比べると、

一段と高次の反省段階にあることが分かるのである。⁽²⁾

最後の太字部分は、グノーシス神話が自然神話ではなく、人工神話 (Kunstmythos) であることを意味している。そうでなければ、神話 (本文) が読者との関係を自分 (物語) の内側に取り込んで造形するという仕掛けは不可能だろう。⁽³⁾

それでは、そのような仕掛けで、グノーシス神話から私の私に到来した最大の「啓示」とは何か。それを私は、ヨナスに倣って「知の存在論的不安」と表現してみたい。それは具体的には、いわゆる「ソフィアの過失」の場面から読み取られる。存在の頂点にいる至高の存在が、自己自身を認識しようと試みる。その瞬間に自己分化が始まり、そこから次々と下位の存在が出現してくる。その表現には複数の動詞が用いられ、特定の術語に限定はされていないが、そのようにして、中間の世界、そして前述の最下位の闇の世界まで、大きく三層から成る存在の階梯を導き出す思考法は、一般的に「流出論」と呼ばれる。「ソフィアの過失」とは、その「流出論」の構図で言えば、最上部の光の世界の末端で起きる出来事である。そこから、中間世界さらに

は闇の世界が生じてくる。なぜその「ソフィアの過失」が「知の存在論的不安」を意味するのか。ヨナスは次のように述べる。

D 根源的知性「一なるもの」が行う自己省察は、このように認識と分化をもたらしつつ、同時に事実として存在を定立する。これがこの思考の型を支える公理の一つである。その自己省察は絶対的存在の「豊穡さ」(プレーローマ)を実現していく。しかし、その後で、存在の中に大きな裂け目が口を開け、実体的二元論として、やはり事物的な性格を帯びていくことになるのも、その絶対的存在が行う原初の認識(ゲノーシス)がたどる精神状態、およびその認識が自分で自分に引き起こす出来事の所為に他ならない。なぜなら、絶対的存在が多様化することは、直接的に積極的なものであると同時に、当初から一つの否定的な側面も含んでいるからである。すなわち、「すべての定義は同時に否定である」(*omnis determinatio est negatio*)という側面である。これはあらゆる神秘主義の存在論における根本原則である。この原則は擬人化を伴う神話の形

態においては、人格化された神的存在同士の関係という特徴、そして同時に、それらの人格化された神的存在が意志を伴っているがゆえに、葛藤という特徴へ移行していく。端的に言えば、生命の不安定さの中へと移行していく。⁽⁴⁾

E すなわち、プレーローマでは、純粹な知性がそもそも原初的な分化を始めたことそのことが、直ちに不安定性の要因をもたらしたのである。すなわち、多様性が進展していくにつれて、その多様性を構成する個々の部分は実体化されていく。したがって、それらの部分にとっては、多様性とは自分が特殊化され、有限化されることを意味する。そうであるがゆえに、多様性とは、それらの部分が(今度は)主体となつて)行う「認識」が特殊化を蒙ることの原因となる。ところが、彼らのその「認識行為」には、もともと全体性への希求(すなわち、全体を手にしたという希求、そして思考による一体性の力で、自分自身がその全体でもあるという主張)が生み込まれている。しかし、前述の特殊化は、まさにこのことと矛盾せざるを得ない。

F このようにして、知性の王国の内部では、その

頂点からの距離が大きくなればなるほど、否定性と限定、欠乏と欲求の度合いも増していき、苦難の契機が実在性を獲得する。そしてそれは自分の存在と欲求が互いに不均衡であることを超えようとして、過誤と盲目に陥る。そこからは、この弁証法的な二元論が、その実体的な「原理」(アルケル)においてと同様、力動的な「原理」においても、実は「一元論的」な体系構成の試みであることが明らかになる。同一の行動原理である「グノーシス」(認識)が、一方では積極的に、根源的知性の自己分化によって、さまざまな側面へ実現してゆく、すなわち、「プレーローマ」を多様性の領域として、そもそも実在させる。しかし同時に他方では、その同じ行動原理が、他でもない差異、分離、そして自立化を生み出すことによって、プレーローマの限定された一部分に過ぎない実在(ソフィア)に一定の「向こう見ず」(トルメー *toimē*) を企ませる動機となる。その「向こう見ず」とは、プレーローマの中に生み出されてきた差異を一挙に飛び越そうと試みることである。そのような「無鉄砲」から生じてくる結果は、「グノーシス」(認識)が一致(調和)の粹外

で自分を満たすことを欲して、却って自分が目指すところから迷い出て、言わばそれ自身の個別化された自同性のなかに捕縛され、自分の対極物である「無知」に転じてしまうことである。その「無知」とは、「グノーシス」が陥る苦難の形態に他ならない。それでもその苦難は「グノーシス」の一つの様態なのであって、実際のところ、それに元来具わっていたが、その後倒錯してしまった欲求によって動かされているのである。

G したがって、「無知」とは、決してただ単に「認識」の欠如という価値中立的な事実のことではない。それはむしろ、「認識」という形態においてこそ、真実なものとなり得ると同時に、まさにそれゆえに、その反対物にもなり得るものによって抱かれる感情である。そしてそのような倒錯性は、二元論を実際に担う精神を根本的に特徴づけるものである。プレーローマのアイオン中で最も若年で最下位に当たるソフィアが陥る宿命が、まさしくこの種類のものである。この最下位のアイオンにおいては、プレーローマの頂点からの隔たりが最大であるのに応じて、緊張性と自立性も最大であり、限界の圧力も最大である。その限

界が踏み越えられるとき、「認識」は知性の原理から、純粹に情念の原理へ、すなわち、盲目で自力に頼った羨望へと変容する。⁵⁾

II ヨナスを読みながら抱いて来た最大の疑問

ヨナスとの付き合いは、かれこれ四十年を超える。その間、私に繰り返し浮上していたのは、バシリデウス派が取り上げられないのは何故なのか、という疑問である。翻訳を終った今、私が到達している結論から先に言えば、バシリデウス派の神話(教説)は、構造から見ると、いわゆる「流出論」ではないことがその理由である。⁶⁾ 反対に、ヨナスはグノーシス⁷⁾流出論という等式で考えている。明らかに、「グノーシス」概念が「流出論」に狭小化されている。と同時に、「流出論」が「グノーシス」と等値とされる点では、⁷⁾グノーシス概念が拡大される。概念の拡大と狭小化が同時に起きているのである。

ヨナスがグノーシス⁸⁾流出論という等式で考えている最も良い事例はプロティノスの著作と本格的に取り組んだことが、私はプロティノスの著作と本格的に取り組んだことは

一度もない。今回の翻訳(特に第II部六章)でヨナスが自分の訳文を掲げているので、それを読んだ限りで言わせていただく。そこで「流出」に当たる単語を検索してもヒットしない。その理由は、私の推測では、おそらく「流出」の表現は、プロティノスにとつて、あまりに事物的・即物的(*dinghaft-stofflich*)に過ぎるからであろう。それでもヨナスはプロティノスをオリゲネスと並べて「流出論」型のグノーシスの完成型に位置づける。それは「言葉の最高の一般性において解された構造というものに即しての判断」⁸⁾である。「流出論」とは「『根源的に一なるもの』が自己分化を進めるうちに、必然的に、より劣悪なものに至るという観念」⁹⁾のことなのである。その上で、ヨナスはプロティノスにおける流出論の構図をプラトン自身からは導出できないとした。¹⁰⁾ その代わりに、オリエントを含む「古代末期の精神」という拡大された意味での「グノーシス」に一般的な構造として説明したのである。

ただし、K・ルドルフ(第II部の編纂者)が、ヨナスのプロティノス論(第II巻六章)への序文で確認している通り、「流出論の構図をプラトン自身からは導出できない」というヨナスの判断は、その後目覚ましい進展を遂げた中

期プラトニズム研究によって覆されている。ルドルフがこう判断する根拠としているのが、ハンス・J・クレーマーの『叡智の形而上学——プラトンとプロティノスの間のプラトン主義の研究』¹⁾である。私もこれを読んでいる。クレーマーの言う「叡智の形而上学」とは、分割不可能な至高の原理（モナス、ヘン、ベラス）から、「叡智」（ヌース）のイデア（複数）と「心魂」を通して、多数性（デュアス）を導出する「存在論的伝承」のことである。それは、アルキノスなどに代表される中期および後期プラトン主義者たちによって初めて形成されたものではなく、むしろプラトンの「書かれざる教説」を継承した古アカデメイア学派そのものの中に根を張っているとされる。この見解に従う限りは、ヨナスのように、プロティノスをそれまでのプラトン主義の伝統から独立に突然花開いた体系と位置づけることは、もはやできないわけである。

しかし、それでは逆に、プロティノスの「流出論」の構図は、中期プラトン主義からだけ理解できるのか。もしそうであれば、クレーマーが「叡智の形而上学」を再構成するに当たって重要な手がかりとしているヴァレンティノス派の神話と、この神話によって代表される「流出論」型の

グノーシス神話一般も、そこから同じように残りなく理解できることになるであろう。ところが、そうは問屋が卸さない。中期プラトン主義はおろか、プラトンのプの字も知らないグノーシス派が同じ「流出論」による神話を繰り広げるからである。それはマンダ教（ティグリス・ユーフラテス河口に末裔が現存する）である。その聖典『ギンザー』の一節（右の部第三章）は次の通りである。

実がまだ実の中にあり、上なる大気がまだ上なる大気の中にあつたとき、また、大いなる輝きがあつて、その輝きは広大で大きく、それ以前には誰もまだいなかつたとき、そのときその輝きから活ける水の大きいなるヨルダンが生じてきた。活ける水は上なる大気の地へと流れ込んだ。その地に命は住み着き、彼がその中から出てきたあの大いなるマーナーの姿で立つた。

それからこの命は自分自身に願いを向けた（「自己思惟！」）。その願いから確固たるウトラが生じた。命はこのウトラを「第二の命」と名付けた。終わりのなき無数のウトラたちも生じてきた。また、あの活ける水からもう一つのヨルダンが生じた。それは「第一のヨ

ルダン」のように光の地へと流れ込んだ。「第二の命」はその中で洗礼を受けて強固な者とされた。

それから「第二の命」はウトラたちを造り、シユキナー（住居）を設け、また一つヨルダンを創造した。ウトラたちはその中に揺らぎない場所を得た。三柱のウトラが生じて、「第二の命」に願いごとをした。自分たちのシユキナーを造ることを許して欲しいと願ったのである。三柱のウトラが願ったことを「第二の命」は叶えてやった。彼らは相談し、シユキナーを造った。

彼らは祈って、彼らの父（第二の命）に問うてこう言った。「この活ける水のヨルダンを、かくも見事である。その水の放つ香りたるやかくも甘美なヨルダンを、また、その中に揺らぎない場所を得たかくも大いなるウトラたちを、呼び出したのはあなたなのですか。その中に揺らぎない場所を得たウトラたちはあなたのウトラたちなのですか。」

「第二の命」はこれに答えて三柱のウトラに言った、「この私、お前たちの父である私を呼び出したのは命（＝「第一の命」）なのだ。ヨルダンは命のものであり、

お前たちは命の力によって生じてきたのだ。」⁽¹²⁾

さまざまな神的存在の発生を述べる文言（傍点部）は、ここでも特定の術語に限定されてはいない。しかし、先定義された意味での「流出論」の構図は紛れもない。それはオリエントも含めた古代末期全体に見られるものであって、中期プラトニズムもプロテイノスもその巨大な枠組みの一部なのである。この点で、ヨナスの判断は依然として当たっている。

III バシリデース派の例外性

バシリデース派の神話は、エイレナイオス『異端反駁』（二世紀後半、第一卷二四章）とヒツポリュトス『全異端反駁』（三世紀前半、第七卷二〇～二七章）に報告があるが、長さも内容も非常に異なる。⁽¹³⁾ 重要なのはヒツポリュトスの方である。その神話の骨子は次の通りである。

(1) 「存在しない神」が、「存在しない世界」を、「存在しないもの」から「あれ！」（創一3:6a）と言っ

て、造つた。造られた「世界種子」はすべてのものを内包する「汎種子」(パンスペルミア)であり、その中に、三つの「子性」(ヒュイオテース)があった。「子性」の一つは軽かったが、別のそれは重く、もう一つはなお浄化を必要としていた。(VII 二一四—七)

(2) 第一の(軽い)子性は直ちに「存在しない神」へ上昇・帰還した。(VII 二二—八)

(3) 第二の(重い)子性は「羽」(聖霊)を得て、「存在しない神」の手前まで上昇・帰還(VII 三二—10—12)し、超世界的な領域とこの世界の間で天蓋となった(VII 三三—1)。やがて、そこから下の世界のアルコーンが生成する。

(4) 第三の(なお浄化を必要とする)子性とは、下方の領域で呻いている「霊的な者たち」のことである。

(VII 二五—1—2)

(5) 終末論

「その〔第三の〕「子性」全体が上つて来て、中間の境界、つまり〔聖〕霊を超えるところまで来たときには、被造世界は憐れみを受けることになる。なぜなら、それは今この時に至るまで、呻きと産みの苦しみを

続け、神の子らの出現(ロマ八19、22)を待っているからである。その憐れみとは、その〔第三の〕「子性」に属するすべての人間たちが、この場所から上昇して行くことである。そのことが起きた後、神は世界全体の上に、大いなる無知(μεγάλη ἀγνοία)をもたらずであらう。それはすべてのものが自分の本性に即し、本性に反するようなことは決して何一つ欲しがらないようになるためである。(VII 二七—1)

バシリデースはこの神話を開陳する途中で、二回アリストレスに言及している。一つは、前掲の(1)に見る通り、「存在しない神」によつて造られた「世界種子」(汎種子)が「存在しない世界」と呼ばれることと関係する。

「この汎種子(パンスペルミア)をアリストテレスは「類」(ゲノス)と呼んで、無数の「種」(イデアイ)に分割されると言う。すなわち、われわれが「動物」(という「類」)を、牛、馬、人間に分割する通りである。その「類」とは〔概念であるから、具体的に〕存在するものではないのである。」(VII 三二—4—5)

もう一つは、(3)で述べられる中間の領域のアルコーンと関係する。

「これは、アリストテレスが自然の有機体としての身体(ソーマ)の『エンテレケイア』(ἐντελέχεια)と呼ぶもの、すなわち、身体において働いている心魂(プシユケー)のことである。……バシリデースはその論を大いなるアルコーンとその息子に関して敷衍しているのである。」(Ⅶ二四一)

ヒッポリュトスはこれを捉えて、バシリデース派の神話をアリストテレスの『範疇論』からの剽窃、焼き直しだとして、そのために特別に紙幅を割いてまで非難している(Ⅶ二五一―九章¹⁵)。それはともかくとして、本日の私にとつて重要なのは、バシリデースが自覚的に「流出論」を拒絶したという、ヒッポリュトスの次の証言である。

ところが、「存在しない神」から流出(プロボレー)されたものが「存在しないもの」となった、と主張す

ることは無理であるから、——と・い・う・の・は、バ・シ・リ・デ・ースは、事・物・の・実・体が生成してきたのは流・出・(プロボレー)によると・い・う・見・方を完全に避けて、それを怖がっていたからである。なぜなら、神が世界を仕上げのに、一・体どのような流出が必要だと言うのか。また、一・体どのような質料(物質)が現にそこに在ることが必要であろうか。それでは、まるで蜘蛛が(巢を張るのに)糸を必要とし、死ぬべき人間が何かを仕上げるために、銅、木材、その他何か素材を必要とするのと変わらないではないか! ——むしろバシリデースが言うのは、こ・うである。「主が」言われた。するとそのようになつた」とある。そして、この男たち「バシリデース派」が言うには、これこそがモーセによつて「光あれ。すると光があつた」(創一3)と言われている意味なのだそうである。(Ⅶ二三二―3)

IV まとめ

繰り返しになるが、ヨナスのグノーシス概念は、「流出論」との等値において拡大され、バシリデース派の神話が

本格的な考察の外に置かれる点で、狭小化を示している。これはヨナスのグノーシス論の限界であろうか。

この問いを立てながら私が思うのは、ヨナスがハイデガー哲学を「グノーシス」と断じた批判である。そこでの「グノーシス」はキリスト教の大義の反対物に狭小化されている。そこには、かつてこの同一視から「グノーシス」概念が解放されたことを「最高に捻りある研究成果」としたヨナスの面影はない。しかし、本日は、この問題には立ち入らないことにしたい。

最後に、それとは別の点を一つだけ、確認しておきたい。それは、ヨナスが「流出論」型グノーシス神話における「ソフィアの過失」からえぐり出して見せた「知の存在論的不安」は、バシリデース派の神話にも認められるということである。すなわち、その神話の終末論は、前掲の骨子(5)にある通り、神が世界全体の上にもたらす、「大いなる無知」(μεγάλη ἀγνοία)を望見している。この点について、故小林稔氏は、『ナグ・ハマデイ文書Ⅰ—救済神話』(岩波書店、一九九七年)に収めた氏のバシリデース派の神話の邦訳(抜粋)の解説(三四七頁)で、この結びを「ごく常識的な結末になっている」と評している。私はこれは当

たらないと思う。問題になっているのは、単なる「無知」ではなく、「大いなる無知」なのである。むしろここには、「知の存在論的不安」を超越したいという願望が読み取られねばならない。

ただし、バシリデースの神話の場合、その「知の存在論的不安」が、ヴァレンティノス派の場合のように、物語のプロット、特にその発端部に巧く仕込まれていないことは事実である。存在の頂点に立つ「根源的に一なるもの」の自己認識(原グノーシス)と自己分化が語られないからである。このような言わば構造的な不整合を抱えながら、それにもかかわらず、神話の結びという顕著な場所では「大いなる無知」が憧憬されるのである。これは「知の存在論的不安」が、それだけグノーシス主義一般にとって根源的な問題であったことを示すものではないかと私は思う。

V 山本巍氏のコメントへの応答¹⁶

①—1 啓示の物語であるグノーシス文書を読む経験が、自分が啓示に照らされる現実になる、とする点で大貫氏とヨナスは一致する。テキストの内(啓示)と外(読者)の

相互作用のような言語のメカニズムをもう少し説明して欲しい。

繰り返すまでもないことであるが、問題はテキストの「内側」と「外側」の呼応関係をめぐるもので、典型的に解釈学的な問題である。ただし、求められているのは、解釈学一般からの説明ではなく、具体的な本文に即した文献学的な説明だと思われる。

数多いグノーシス文書の中から具体的な事例を探し出すためには、まず本文の文学ジャンルを限定する必要がある。一口にグノーシス文書と言ってもその文学的ジャンルは多種多様だからである。ただし、この点では、ヨナスが問題にしているのが神話であるから、話は比較的簡単である。われわれが探す事例は、グノーシス神話でなければならぬ。

その際、無造作に神話だけが提示されるのではなくて、できればその神話を語る語り手と、それを聞く聞き手という場面設定も一緒に提示されることが望ましい。物語分析の観点から言えば、それは本文の外側でその本文を媒体として意志を疎通しようとしている実際の語り手と実際の読

者の関係を、当の本文の内側へ虚構的に取り込んだものである。そこでは本文の「内側」と「外側」が重なり合う。そのような対話状況を虚構的に設定することは、グノーシス神話のみならず、グノーシス文書一般の枠をも超えて、その周辺の文書群、たとえば旧約および新約聖書の外典・偽典の中にほとんど無数にみつかるのである。

それでは、今述べた二つの条件を満たすグノーシス文書、すなわち語り手と聞き手の対話の枠組みの中で提示されるグノーシス神話は、具体的にみつかるとか。幸いなことに、それが理想的な形でみつかるのである。それは『ヨハネのアポクリュフォン』という文書で、『ナグ・ハマディ文書 I——救済神話』（岩波書店、一九九七年）の中に拙訳がある。短写本と長写本があり、合計四つの写本で伝わっている。短写本でも四百字詰め原稿用紙に直して五十枚弱の分量がある。拙訳は全体を便宜的に合計八一のパラグラフに区分している。ここでそのパラグラフに沿って最小限の物語論的分析が必要になる。全体は対話の枠組みの中で、神話が語られる構成になっている。そのスペース配分を体感していただくために、新幹線東京発新大阪行きの「のぞみ」号に喩えてみたい。

導入部 (§1-5) は、エルサレム神殿の境内で復活の

イエスが弟子のヨハネに出現して、対話が始まる。そのイエスはキリストと言つても同じであるが、それは暗黙の前提であつて、明言はされない。その対話の分量はごく短く、ちようど東京駅から品川駅くらいのものである。品川を出ると、イエス(キリスト)が神話を語り始める。それは当然ながら直接話法であり、新横浜での停車も気にせず、一気に名古屋駅 (§61) まで続く。その分量 (§6-61) は全体の六四パーセントを占める。名古屋に着くと、それまで聞き役一方だったヨハネが、さすがに口を開いて質問する。そこから新大阪 (§81) まで、キリスト(イエス)とヨハネの対話が続く。その対話に導入部の対話を合わせた分量は、全体の行程の三六パーセントであるが、名古屋から新大阪の間でも実は圧倒的な比率でキリストが話し続けるから、全体の八割方がキリストの直接話法となつている。

この全体の行程の中で、まず最初に注目に値するのは §20 である。そこで至高神に関して実にさまざま否定詞を畳み掛けて延々と続けられてきたキリストの話(否定神学)がやつと一段落し、その他のもろもろの神的存在(アイオン)が流出してくる場面が変わる。そこにこういう

文章がある。

「見えざる霊(＝至高神のこと)は彼のプロノイアなるバルベローによつて最初に現れてきたその光を喜んだ。そしてそれを彼の至善によつて塗油した。そこでそれは完全かつ欠乏なき者となり、キリスト(塗油された者)となつた」 (§20)。

よくよくご注意くださいのだが、こう語つているのはキリスト(イエス)なのであるから、この文章はその語り手キリストが自己自身に言及しているのである！ その自己言及は三人称単数で、あたかも第三者への言及であるかのように行われている。これを聞いたはずのヨハネには、「エッ？ イエスよ、今のはあなたご自身の身の上話なのですか」と問い返すくらい鋭敏な聞き手であつてもらいたいところである。しかし、ヨハネは一向に気づかず、聞き過ぎす。それも無理はない。なぜなら、ヨハネに限らず、ほとんどの聴衆(読者)がもうすでにこの辺り (§20) で、それまでの延々たる否定神学に辟易として、自分が今聞いて(読んで) いるのがキリストの直接話法であることを忘

れてしまい、すべてが地の文だと思ひ込んでゐるからである。

キリストの語る神話はさらに続く。キリスト以外のもろもろの神的存在（アイオン）の流出、ソフィアの過失、異形の造物神ヤルダバオートとその配下の支配者（星辰）たちの成立、心魂的アダムとエヴァの創造、樂園（物質界）と肉体の中への二人の監禁が、この順番で語られる。それはほぼ教科書通りである。そうして列車が名古屋駅に到着する直前（§ 61）に、キリストはアダムとエヴァに禁断の木の実を食べさせたのは、実は自分であることを告白する。

『善悪を知る木』と呼ばれたもの、これはすなわち光のエピノイアのことである。彼ら（＝肉体の牢獄に囚われているアダムとエバ）はその前にとどまっていた。それは彼らがプレーローマを見上げて、自分たちの醜悪な形の裸を知ることがないためであつた。しかし、私は彼らを立て直し、食べるようにさせたのである。』

その少し後の場面（§ 66）でも、ほぼ同じ発言が繰り返される。

「高きところからのプロノイアによつて、彼ら（＝アダムとエバ）は完全なる認識を味わつた。私は驚の姿で知識の木——とはすなわち、純粹なる光のプロノイアに由来するエピノイアのことである——の上に現れた。それは私が彼らを教え、彼らを眠りの深みから呼び覚ますためであつた。」

この二つのキリストの発言こそ、全体の行程の中でも最も注目し得るものである。どちらにおいても、傍点を付した一人称単数の「私」は、ここまで延々と直接話法で神話を語つてきたキリストの自己言及であることに注意が必要である。特に、第一の引用の末尾の閉めの引用符は、品川（§ 6）から続いてきたキリストの直接話法全体を締めくくるものでもあることに注意されたい。同じキリストの自己言及は、前述のように、§ 20でも行われていたが、ここでは三人称単数であつた。語り手がキリストであること（をほとんど忘れてゐるヨハネ（読者）は、それを聞き過ごしてゐた。その自己言及が、今度は「私」による自己言及に変わつてゐる。さすがにヨハネも、ここではそのこと

に気がついて、「キリストよ、アダムに教えて食べさせたのは蛇ではなかったのですか」(§ 62)と聞き返している。前掲二番目の引用 (§ 66) は、それにキリストが答えて行う発言なのである。¹⁸⁾

ここでは一体何が起きているのか。答えは明らかである。神話をここまで語ってきたキリスト (イエス) が直接その神話の内側に、神的領域 (プレーローマ) から派遣された啓示者として登場し、楽園に監禁されたアダムとエヴァに真の自己についての啓示 (光のエピノイア) をもたらしているのである。「語る者」が「語られるもの」の中に「私」で登場しているわけである。

すでに述べたように、物語論的に言えば、語り手キリストと弟子ヨハネの対話は、本文の外側で当の本文を媒体としてコミュニケーションしている実際の著者と実際の読者の関係に並行している。その対話はもちろん虚構である。しかし、それは実際の著者が実際の読者に、自分の作品をどう読んでもらいたいか指示する重要なシグナルなのである。§ 61、§ 62、§ 66 は、かたや神話の内側の展開と、かたやその外側で読者が神話を読んでいること、この二つのことが重なり合う場所である。

導入部 (§ 1-5) では、語り手はイエスとされても、キリストと明言はされていなかった。それが今や § 62 では、ヨハネは「キリストよ」と明瞭に呼びかけて対話を再開している。彼は § 20 では気づいていなかった事態に、今や気づいているのである。神話の語り手が神話そのものの中に出現するという事態は、読者には、その神話が終るときに、その全体を振り返る視線の中ではじめて明瞭に見えてくる。神話の語り手がその神話そのものの中に出現して、啓示をもたらすのであるから、読者にとつては、その神話を読むことそのことがその啓示と等値なのである。

ヨナスが「この啓示 (自己認識のこと) は神話の (内容である) 物語そのものの中の一場面として出現する。その限りにおいて、グノーシス神話は自分を自分に出現させるのである」と書いているのは、以上のような消息のことである。

ところが、ヨナスがそう書いたのは『グノーシスと古代末期の精神』第 I 部の初版年 (一九三四年) のことである。他方で、われわれが以上で参照してきた『ヨハネのアポクリュフォン』の校訂本文が、ナグ・ハマディ文書 (一九四五年発見) とは別の写本 (ベルリン写本) に基づいて、初め

て刊行されたのは一九五五年であった。たしかに、ヨナスは一九六四年に『グノーシスと古代末期の精神』第一部が改訂第三版に達した時には、第四章を増補して、ナグ・ハマディ文書にも含まれる写本も含めて、『ヨハネのアポクリュフォン』に言及している。しかし、『グノーシスと古代末期の精神』第一部の初版刊行時には、この文書を参照する可能性はまったくなかったのである。それではヨナスは具体的にどのグノーシス神話を足がかりにして、前記のような命題に到達したのだろうか。

もちろんその当時も、エイレナイオス、ヒッポリュトス、エビファニオスなどによる浩瀚な反駁書はすでに参照可能であったわけで、その中に足がかりとなる事例も多数あったのではないかと思われる方がおられるかも知れない。たしかに、これらの異端反駁論者たちは、夥しい数のグノーシス教派ごとにそれぞれの神話を抜き書きして報告している。ところが、興味深いことに、『ヨハネのアポクリュフォン』の場合のように、神話の前後の対話の枠組みを一緒に報告している場合は一つもないのである。とりわけ典型的なのは、エイレナイオス『異端反駁』第一巻の二九章である。そこで「バルベロー・グノーシス派」の名の下

に抜き書きされているのは、間違いなく『ヨハネのアポクリュフォン』なのであるが、対話部分は削除されて、神話部分だけが要約されている。明らかに、反異端論者たちは、対話部分にはまったく興味を引かれなかったのである。その部分があつてこそ見えてくる物語論的および解釈学の問題はなおさらのことであつた。彼らの関心はひたすら教義面に限られていたと言つてよいであらう。

すると、ヨナスはいったいどのような具体的・文献学的な事例を手がかりに、前述の命題に到達したのか。これは今なお私にとって未決の謎である。

② ヨナスはグノーシスⅡ流出説としたが、他方で多様なグノーシスを統一する視点としてハイデガールの実存論を導入した。この実存論と流出説はどのように結びついているか。

流出論は実存論的解釈（とりわけ、知の存在論的不安）と適合的だと思う。本稿九頁の引用の段落Cは、私が見るところでは、流出論にのみ妥当する。逆に、流出論ではない神話、たとえばマニ教の神話に対しては、実存論的解釈は

それほど適合性を有しない。マニ教には実存論的な深みがない。その理由は、ヨナスの言葉でいえば、「二元論がその実体的な原理においてと同様、力動的な原理においても、実は一元論的な体系構成の試み」ではないからである。その結果、「悪」の原理（物質・闇）は「善」の原理にとつて、終始外部原理にとどまるからである。もちろん、流出論か否かの区別を超えてグノーシスを統一的に捉える視点として、たとえば「脱世界化」(Entweltlichung)を挙げることができるかも知れない。この場合、人間の「自[]性」(知の存在論的不安)よりは「世界性」に焦点が移動することになる。山本氏のコメント②については、正直なところ、今の私にはこれ以上の解答はできない。

③ 知識による人間の救済を説くグノーシスで、その知識はどのような言語の働きで達成できるのか。言葉は実在を何らかの仕方ですす記号系（「が他・多を表現する」）で、弱いという点で、ギリシアとユダヤには固有の「言葉への態度」があった（ソクラテスの問答・律法）。これとの対比は有効か。バシリデースは「光あれ」に見られる、言即事を実現する強い言語にコミットしているように思える。そ

れが流出説を採らない理由の一つだろうか。

発表の本論で引いたヒッポリュトス『全異端反駁』Ⅶ、
二二二—3は、さらに次のように続く（太字は大貫）。

3 むしろバシリデースが言うのは、こうである。「主が」言われた。するとそのようになった」とある。そして、この男たち「バシリデース派」が言うには、これこそがモーセによって「光あれ。すると光があった」と言われている意味なのだそうである。彼「バシリデース」曰く、その光は何処から生じたのか。何も無い無からである。なぜなら、——と彼曰く——何処からかは、書かれておらず、そう語る者の声によって（そうなった）ことだけ書かれているからである。ところが、そう語っている者は存在していなかったし、生成したものの（の「一つ」）でもなかった。

4 彼曰く、世界種子は存在しないものから生じたのであり、その（存在しない）世界種子こそが「光あれ」と言われていた言葉に他ならない。彼曰く、これこそが、福音書の中で、「すべての人間を照らす真の

光があつて、世界の中へやって来ようとしていた」と言われている意味なのだそうである。

5 (省略)

6 彼ら〔バシリデース派〕が言うには、そのように世界種子が根底にあるわけだから、たとえわたしが一——と言うのは彼〔バシリデース〕であるが一——その後で何かが生じてきたと言うことがあつても、それが何処から生じてきたのか探求してはならない。なぜなら、それ〔世界種子〕はあらゆる種子を自分の中に貯えて持っていたのであるから。あらゆる種子は、たしかに未だ存在していないが、やがて生じるべきものとして、存在しない神によつて、前もつて意図されていた、そう言つても同じことである。

この最後の文章に明言されているように、バシリデースの思考は意志の土俵で動いている。流出論は、それとは対照的に、存在論的必然性の土俵で動く。山本氏の言う「強い言語」も意志の言語ということならば、ご指摘の通りだと私は思う。

④ グノーシス・プロチノス管見…ポリスが崩壊し市民が漠然とした世界に放り出されて個人（孤人）になった古代末期に、グノーシスは知識による自己の救済を、プロチノスは知識による自己の完成を目指した。しかしそれは宗教・哲学の目的になるだろうか。

宗教と哲学が満たすべき要件に「向社会性」・「公共性」を挙げるとすれば、答えはNOだろう。プロティノスが伝統的な徳性概念にグノーシス主義者が無関心であることを批判するのも同じ主旨であろう。そのことについて、ヨナスは第Ⅱ部第一章「グノーシスの領域における古代の『徳性』概念の解体」で論じている。しかしヨナスは同時に、そのプロティノスの「静寂主義の理念」（「独在論」）も批判し（第Ⅱ部三五三頁以下）、プロティノス自身の徳性概念が「プラクシス」ではなく、「ポイエーシス」になっていることを、次のように論じている（第Ⅱ部三四二―三四三頁、太字は大真）。

制作（ポイエーシス）の遂行は一定の外的な事物を造り出す。従つて、制作は自分自身の外部にある対象

を目標としている。それに対して、行為（プラクシス）の遂行は、その行為の主体そのものを実現するのである。なぜなら、主体の存在はそのような遂行の中であり、主体の善性はその遂行の完全さに他ならないからである。制作行為においては、何か（*ἔργον*）が実現される。それに対して、行為においては、「行為主体の」「如何に」（*ἡ*）が現実化する。したがって、後者の持つ「善さ」（*ἀρετή*）は、「副詞の」「善く」（*εὖ*）、具体的には「善く（*εὖ*）行う」、「善い（*εὖ*）状態にある」のことである。もちろんこのことは、一定の所有状態に実体化して、こう表現することができる。例えば、正義に即して行為することは、その行為者の内側に、正義という「善」を現実化させる。そしてその行為者はこの完成（*τελευταίον*）を自分の内側に「持つてゐる」のである。しかし、アリストテレスにおいて、この完成は継続的な遂行の過程そのものに存するのであり、その遂行の結末に横たわるものではない。ところが、プロティノスが指し示すのは、他でもない、そのような見方なのである。すなわち、われわれは善なるものを行為の結果として所有するのだとされ

る。そしてプロティノスはそれを「（心魂の中に）ある観想の対象」と呼ぶ。これによって、彼が「所有」という表現で何を指しているかが明らかになる。すなわち、行為は心魂の中に、ちょうど形相が質料（物質）に対してそうするのと同じ仕方、「善」を実現するのである。実現され終わったものは行為に対して自立する。行為はその実現された結果に手段として先行したわけである。そしてその行為も、自分の目標を達成したところで、自分自身を止揚するのである。「したがって、行為は再び観想に回帰した」のである。すなわち、行為は目標に到達すると、行為としても終わりに達して、観想に転じるというのである。

ここに見られるのは、「行為」の意味が「制作」の意味に転じていく様である。一方の構造が他方の構造へ逸脱していく様である。その結果、脱世界化の点でも、その基体である内的存在が奇妙な形で世界化（事物化）されることへと転じていくのが認められる。内面の善は、一旦造り出されて、状态的に存在するようになるや、今度は観想の対象となる。それは仲介的な役割しか持たない形に弱体化された行為にはもはや捉

われてはいない。内面の善は、むしろ掛け値なしに観ることの対象である。行為はそこに至るための回り道にすぎなかったのである。

(東京大学名誉教授)

註

- (1) 本稿は二〇一七年三月十一日(土)に行われた第一五九回教父研究会での発表に基づいている。当日は、私の発表に続いて畏友山本巍氏が周到な論評をよせられた。今回の文章化に当たり、二人で相談した結果、当日の遣り取りの基本的な枠組みを保持した上で、それぞれその後さらに考えたことも書き加えて発展させることになった。私の場合、以下の最初の本論部(I~IV)は、ほぼ発表当日のままである。山本氏への応答部分(V)については、当日口頭で行った回答を、今回初めての読者にも分かる形に適宜改稿している。
- (2) 大貫訳による。ただし、ここではより読みやすくするために、新たな改行を施している。なお、第II部一八五頁下段、二〇〇頁上段も参照。
- (3) 後出の山本氏のコメント①はこの点に係る。
- (4) 前掲書第II部一九四頁下段—一九五頁上段。
- (5) 前掲書第II部一九五頁下段—一九六頁下段。
- (6) ただし、後出註13参照。
- (7) 後出の山本氏のコメント②はこの点に係る。
- (8) 前掲書第I部三八八頁上段。
- (9) 前掲書第II部二八五頁下段(ただし、K・ルドルフの言)。ヨナス自身は自分の論述の地の文では、「流出」(emanatio, evolutio)の代わりに「発出」(progressus, egressus)の語を使っている(第II部二九四、三二二頁参照)。
- (10) 前掲書第II部二一六頁下段、二九四頁上段。
- (11) H.J.-Kraemer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967.
- (12) 大貫隆『グノーシスの神話』講談社学術文庫、二〇一四年、二一—二二二頁。
- (13) エイレナイオスの報告では、バシリデースも流出論であるが、きわめて小規模で地味である。なお、この訳注は、山本氏に事前に送った原稿には欠。
- (14) 後出の山本氏のコメント③はこの点に係る。
- (15) この点に関連して、私からコメントーターの山本巍氏に一つ質問がある。潜勢の可能性とエンテレケイア論を「種子」に喩えることは、アリストテレスにもあるものなの

か。ちなみに、Diels-Kranz II 18, 2: 76, 4; 78, 19 には、
ウキッポスとデモクリトスにそれがあるとするアリスト
テレスの証言がある。プラトンではどうなのか。エイレ
ナイオス『異端反駁』II一四二によれば、アナクシマン
ドロスとアナグサゴラスに種子論があるという。

(16) 以下では、太字部分が山本巍氏からのコメントである。
ただし、形式上、事前に配布された資料に多少の変更を
加えている。

(17) ただし、厳密には §42 でヨハネが一度口を挟んで、ソ
フィアの過失に関する質問でキリストの直接語法を中断
している。「のぞみ」も新横浜で停車するのと呼応する。

(18) 名古屋から新大阪までの間で交わされる対話は、人間の
生殖欲と相異なる人間種族の誕生、それぞれの種族がた
どる終末論的運命という問題をめぐっている。

(19) 本稿八頁の引用の段落 A 参照。