

力を持つ言葉

—キリスト教正統主義とグノーシス主義における—

大田 俊寛

1. 宗教と呪術

本論考は、キリスト教教理の成立期において正統主義とグノーシス主義の間に発生した相克の一側面を分析したものであり、またそれを通じて、宗教的現象と言語の関係性という複雑な問題系に対し、その解明のためのささやかな寄与を為すことを目指すものである。さまざまな宗教的現象が人間の言語能力と密接な関係を有していること、人間が「言葉を持つ動物」であるがゆえに宗教を組織するということは、その因果関係の解明や論証を容易に許すものではないにもかかわらず、半ば自明であると言えよう。例えば人は、単に言葉を発することのみによって現実が変化するとき、あるいは何事かが達成されるのを見るとき、そこに神秘的な効力の発現を看取せずにはいられないだろう。そしてこのような例示は同時に、言語の持つその神秘的効力を巡る問題が、宗教学における一つの典型的問題と地続きであることを指し示している。その問題とはすなわち、「宗教」と「呪術」の弁別に関わる問題である。上述のように、言語の働きによって現実が変化させられるのを見るとき、ある場合には人はそれを「宗教的効力」とみなし、またある場合にはそれを「呪術的効力」とみなす。宗教と呪術とは言わば、「力を持つ言葉」の二つの様態なのである。言うまでもなくこの論考では、宗教と呪術の関係を巡る長く複雑な学説史を詳細に辿る余裕はない。ゆえにこの主題に関わる代表的な学説として、二人の偉大な理論家——フレイザーとデュルケム——のそれを、まずは簡潔に整理することにしよう。

フレイザーは、タイラーからその進化論的図式を継承し、呪術・宗教・科学の間に人間知性の発展段階説を設定する。フレイザーによれば呪術とは、「過った科学」である。「すなわち、その基礎的概念は、近代科学のそれと一致するのである。全組織の基調は、自然界の秩序と統一に関する、盲目的ではあるがしかし真実で確固たる信念なのである。呪術師は同一の原因がいつも必ず同一の結果をもたらすことを信じて疑わず、また適当な呪文を伴う一定の儀式の執行は、他の呪術師のより強力な呪術によって彼自身のそれが妨害され挫折されぬ限り、望む結果を必然的にもたらすことを疑わないのである¹⁾」。しかしながら、呪術師の把握する自然界の秩序に関する知識は誤謬に満ちたものであり、彼は不可避免的に失敗と挫折に直面する。そして呪術の挫折は、人間の精神を宗教的段階へと移行させる。それではフレイザーによれば、宗教の基本的性質とはどのようなものだろうか。「私の理解するところでは、宗教とは自然の運行と人間の生命の動きに命令しそれを支配すると信ぜられる超人間的な諸々の力に対する宥和または慰撫にほかならない²⁾」。呪術的力によって自然の秩序を自ら統御できないことを悟った人間は、自然界の背後にその運行を統べる「意識的あるいは人格的能作者³⁾」の存在を認

める。宗教的段階において、今や人間は自己を超越した人格的存在者に従属し、それを慰撫・宥和することによって自らの生の安寧を図らなくてはならないのである。

次に、デュルケムにおける宗教と呪術の区分について見よう。フレイザーに反して、デュルケムは宗教が呪術に先行すると想定する。デュルケムにとって人間とは、社会を構成することなしには生きえない存在であり、そして宗教とは、社会の実体性や統合性を指し示す「集合表象」である。人間にとって最も実体的な存在である社会、そしてその存在を表象する宗教が他の何かから派生したということはありません、呪術が構成する諸々の掟とはむしろ、宗教的観念の影響のもとにおいて構成されたものなのである⁴。しかしここでは、宗教が先か呪術が先かという、起源論に関わる問題はひとまず措こう。デュルケムは宗教と呪術を次のように定義し、両者を区分する。「固有の宗教的信念はいつも一定の集合体に共通であって、この集合体はそれに帰依すること、そしてそれと結びついた儀礼を行うことを公言する。宗教信念はこの集合体の全構成員から個人的資格において認められているだけでなく、集団のものであって、集団の統合をなすのである。[……]教会と呼ばれるのは、その社会の構成員が聖世界と俗世界との関係と同じ様式で表象し、またこの共通の表象を同一の行事によって表現することによって統合されている一社会のことである⁵」。宗教という現象が、特定の表象の共有による集団的統合性と、それによって結成される教会という社会的存在によって特色づけられるのに対して、呪術の特色を為すのはその個人性である。「それ(呪術)は信者を相互に連結し、同一の生活を生きる同一の集団に統一するという効果をもたらさない。呪術的教会は存在しない。呪術者とその施術を乞う個人たちとの間には、これらの個人の間におけると同じく、同じ神の信徒、同じ礼拝の遵奉者が構成している団体に比すべき同一の道徳的団体の構成員たらしめる継続的な紐帯がない。呪術者のもっているのは顧客であって教会ではない⁶」。宗教の持つ社会性と公共性に対し、呪術が持つのは個人性と隠蔽性である。「彼(呪術師)は社会を求めるところか逃れるのである⁷」。

知的営為の性質上の差異に焦点を当てるフレイザーの理論と、宗教共同体論に焦点を当てるデュルケムの理論の間には、一見したところ大きな懸隔が存在していると思われるかもしれない。とはいえ一方で、宗教における集合表象の社会的共有と、呪術における少数者による秘義的な知識の独占の間の対比に見られるように、デュルケムの理論に知的性質の差異に関する次元が欠如しているわけではない。さらに他方、自然人としての「王」を殺害して神性の生ける表象を永続化させ、その身体をさまざまな仕方でも共有することによって「共同体」が構成されるという主題こそは、フレイザーの紆余曲折した探究の中心に存在するものであり、その理論に共同体論の位相が見られないとするのは全くの誤りであると言わなければならないだろう。特にこの次元において、両者はロバートソン・スミスの供犠論を仲立ちとしておそらくそれほど離れてはいないのである。とはいえここでは、今や宗教理論全般にも関わることになるこのような主題については別稿に譲らなければならない⁸。やや折衷的なものになってしまうが、われわれはフレイザーとデュルケムという二人の古典的理論家から、宗教と呪術の基本的特性に関する次のような知見を得ることができよう。呪術の基礎となるのは「自然的秩序に関する知識」であり、呪術師はそれを利用することによって世界を自ら操作することを目論む。その知識はしばしば秘義的なものとされ、彼は自らの顧客との間に、私秘的な欲望の充足をもその対象とするプライベート

な関係を取り結ぶのである。これに対して宗教の基礎となるのは、自然界の秩序を統べる「人格的存在者」である⁹。それは個々人を結びつける紐帯、集合的表象として機能し、人間は社会的主体性を獲得するために、その存在への従属を求められるのである¹⁰。

2. 力を持つ言葉

以上の理論的整理を前提とし、本論考では具体的かつ歴史的な事例として、キリスト教正統主義およびグノーシス主義の教理における「力を持つ言葉」の在り様について考察する。これら両者の、それぞれに膨大である言説群においては、言葉が実効性を発揮するために必要とされる教理的背景、世界観、一連の儀礼の手續きについて詳述されている。その対象となる時代は初期キリスト教教理の成立期に相当し、各神学者たちの言説は一個人の内部においてさえ未だかなりの振幅をもって存在しているため、正統主義とグノーシス主義の両者を截然と分かつ要約的な理解を容易に許すものではない。殉教者ユスティノス(一〇〇年頃～一六五年頃)からアウグスティヌス(三五四～四三〇)にまで至る教父たちは言わば、ローマ帝国による政治的圧力や種々の異教からの文化的影響という外的脅威、そしてグノーシス主義を含む諸異端という内的脅威を前にし、錯綜した状況における試行錯誤の過程の中で正統教理の輪郭を徐々に整えていったと捉える方が、むしろ実状を反映しているだろう。しかしキリスト教教理史を、後の展開をも含めてやや鳥瞰的に捉えた場合、そうした状況において正統主義およびグノーシス主義の各々が指し示す基本的なベクトルの差異を確かに見て取ることができるのであり、ここで行われるのは、両者の基本的性質と対立点を一種の「理念型」として抽出しようとする試みに外ならない。以下本稿では、厳密な歴史学的あるいは文献学的考察とはいささか趣を異にすることになるが、一方で上記の教父時代の正統教理を、他方で主にナグ・ハマディ文書を産出する母体となったグノーシス主義の教理を、対比的な類型論として考察していくことにする。なお、両者の神学的諸言説の中心に位置づけられているのは、特に正統主義の三位一体論において共に神のペルソナを構成するとされる二つの位格、すなわち「キリスト」と「聖霊」という存在である。これらの位格はまさに「神の言葉」を地上へと持ち来たらす役割を担うと同時に、その言葉に実効性を与えるための儀礼において主要な機能を果たすのである。両者の言説において「キリスト」と「聖霊」が持つ特性に焦点を当てることにより、分析を試みることにしよう。

「初めに言葉があった。言葉は神と共にあった。言葉は神であった。この言葉は初めに神と共にあった。すべてのものは、これによってできた。」——『ヨハネ福音書』のプロローグを共に重視する正統主義とグノーシス主義の思惟において、言葉(ロゴス)＝キリスト論が一つの共通の土壌となっていたことには疑いの余地がない。しかし両者におけるキリストの位置づけは優れて対極的なものであり、その差異を一言で要約するなら、正統主義におけるキリスト論は「受肉論」を中核とし、グノーシス主義のそれは「仮現論」を中核とするのである。ここではまず、前者の教理について瞥見しよう。エイレナイオス(一三〇頃～二〇〇頃)は『異端反駁』において、グノーシス主義的諸異端に対する徹底した論駁を試みた。全五巻に渡るその内容は論敵の教説の極めて微細な点にまで及んでいるが、その論旨は大きく次のように捉えることができよう。すなわち、世界創造者こそが唯一かつ真の神であること、キリストが神の子であり、創造の業を司

るそのロゴスであること、さらにはキリストが真の肉体を持つ存在として地上に降臨し、死と復活を自ら経験したということこそが、キリスト教の真正なるドグマであるという主張である。エイレナイオスはこのような見地から、創造主を偽りのものとする神論や仮現論的キリスト論を批判しているが、その主な理由の一つは、これらのグノーシス主義的教説が聖餐礼の成立に著しく抵触するからである。エイレナイオスによれば、神がこの世界の創造主であり、その言葉が創造の力が持つということ、キリスト教信仰のまさに枢要を形成する。そして信徒たちは、聖餐においてその力に触れるのである。「ところで、感謝の祭儀で聖別されたパンが自分たちの主の体であり、杯がその血であることは、主が世の作成者の子、すなわちそのみことばであると彼ら(グノーシス派)が言わないなら、彼らにとってはどのようにしてありうるのであろうか。このみことばによってこそ木が実を結び、泉が流れ出し、地が「まず苗を、次に穂を、次に穂の中に豊かな実を」生み出すのである。また、肉が朽ちるに至り、彼らによれば主の体とその血を摂った肉が生命に与らないこととなるが、このことに関して彼らはどのように言うのであろうか¹¹」。聖餐礼において信徒たちが食するのは、聖変化を受けたキリストの真の血肉であり、キリストの受肉と受難、そして復活が現実のものであったことは、その不可欠の前提を為す。それは贖罪論、復活論、終末論、そして教会論の要であり、エイレナイオスはここから、グノーシス主義的仮現論の誤謬を激しく論難する。「主は彼自身の血によってわれわれを贖い、われわれの魂のために彼の魂を、われわれの肉のために彼の肉を与えた。そして彼は、神と人の結合と交わりをもたらすために父の霊を注ぎ、霊によって神を人の間に引き降ろし、自身の受肉によって人を神へと引き上げたのである。彼は自らの到来において、神との交わりによってわれわれに永続的かつ真実の不死性を与える——それこそは異端者たちの全教義が損なおうとしているものである。全く空しいのは、彼が見かけにおいてのみ現れたと断言する者たちである。これらの事々は、外見のみにおいてではなく、実際に起こったことなのである¹²」。

エイレナイオスは他の教父と同様に、主にパウロが展開した聖餐論・教会論に深く依拠している。すなわち、「これはわたしの体である」とキリストによって宣せられたパンを共食することにより、信徒たちはキリストの身体 *σῶμα*, *corpus* の部分に与り=参与し *μέλος ἔχειν*, *participatio*, その四肢 *μέλος*, *membrum* として共同体を結成するのである¹³。それでは、パンをキリストの肉に変え、ブドウ酒をその血に変えるという、神的な創造の力を発現させるために必要な手続きとは何だろうか。エイレナイオスは次のように述べている。「地に由来するパンが神への呼びかけを受け入れると、もはや普通のパンではなく、二つのもの、地上のものと天的なものから成り立っているエウカリスティアとなるように、私たちの身体もエウカリスティアに与ると、もはや朽ちるべきものではなく、復活の希望を持つものである¹⁴」。殉教者ユスティノスもまたほぼ同種の内容を表明すると共に¹⁵、指導者の言葉に対する全会衆の同意、すなわち「アーメン」という共唱が不可欠であることを主張する¹⁶。前節で見た宗教理論に照らして良く理解できるように、神の言葉に対して信徒たちが共同で真理の承認を唱えること、このような告白=承認=言葉の一致(ホモロギア)こそは契約的機能を発揮し、新たな共同体そのものの結成や、世代を超えたその再生産を可能にするものなのである¹⁷。

正統主義の「受肉論」に対し、グノーシス主義のキリスト論の特色となるのは、既に述べた「仮現論」である¹⁸。その教理においては、キリストは不可視の形而上的領域において永遠の

同一性を保持しているものの、可視的世界では変転する多様な姿を現出させる。グノーシス主義の世界観の全体についてここで詳細に述べることは不可能だが、それによれば世界は創造主を頂点とする「悪しきアルコーン(支配者)」たちによって支配されており、キリストは彼らの束縛から人間たちを解放するために、見せかけの姿を戦略的に身に纏うのである¹⁹。ここでは仮現論的キリスト論の最も代表的なものの一つを例示しておこう。ナグ・ハマディ文書に収録された『大いなるセツの第二の教え』では、キリストの受難が次のように解釈されている。

しかし私(キリスト)はライオン(アルコーン)たちの口の中にいた。そして、私について彼らが、自分たちの迷いと愚かさとの消滅を防ぐために企んだ計略に対して、私は、彼らの計略の通りには争わなかった。私は全く苦しめられなかった。あの者たちは私に懲罰を加えたが、私は現実に死んだのではなく、見かけにおいてのみ(死んだの)である。[……]十字架を肩に担いだのは別の者、シモンであった。彼らが茨の冠をかぶせたのは別の者であった。私は喜んでいて——上から、アルコーンたちのすべての富を、そして彼らの虚しい思い込みの迷いから出た子孫とを見下しながら。²⁰

十字架上での受難を被ったのは実はシモンであり、「私は現実に死んだのではなく、見かけにおいてのみ死んだのである」。グノーシス主義はこのような解釈を提示することによって、「神の受肉した身体」を中核とする正統主義の教理と儀礼を丸ごとスキップしてしまう。膨大なテキストを産出し、ありとあらゆる題材をその思弁の対象としているかに見えるグノーシス主義の言説群の中で、聖餐礼への言及がほぼ完全に欠落しているということは注目に値する事実だろう。それではグノーシス主義において、キリストを中心とする儀礼はどのようなものになるのだろうか。儀礼的实践に関するその諸言説は容易に統一的な像を結ばないが、その最も代表的なものは、主にヴァレンティノス派によって主唱された「新婦の部屋」という儀礼である。悪しきアルコーンたちを欺くために多様な形姿を帯びるキリストは、「新婦の部屋」においてその真実の姿を明かす。キリストは彼を信奉する「霊的種族」を花嫁として迎え、自然世界の創造に関する隠された知識を教示することにより、彼(女)らの救済を企図する²¹。同時にこの儀礼は、造物主を始めとするアルコーンたちの目からあくまで秘されなければならないため、不可避免的な秘儀性に彩られることになるのである。キリストにまつわる儀礼に関し、正統主義のグノーシス主義の差異を次のように要約することができるだろう。正統主義の聖餐礼は、神による創造の力を信奉し、「これはわたしの体である」というキリストの宣明への共同体的承認によって真理を創設する。これに対しグノーシス主義における「新婦の部屋」は、自然世界の拘束から解放されるために、秘義的な知識を駆使して真理を判別するのである。

さらにわれわれは、神の言葉を人間に伝達する、次なる神格である聖霊に関わる儀礼に焦点を当てることにしよう。使徒たちと生活と行動を共にしていたキリストが昇天した後、彼らのもとには何が残されることになるのだろうか。それは、肉体の消滅の後にもなお主体の存在を表象するものとして残存する名、すなわちイエス・キリストあるいは三一なる神の「神名」であり、キリスト昇天後の降臨が約束されていた「聖霊」である。そして聖霊と神名は、明らかに特定の儀礼、すなわち「洗礼」と密接な関係性を有している。キリストを失った使徒たちに対し、神性の臨在を継

続させるものとして聖霊が与えられること、彼らが聖霊の力に満たされて福音の宣教を遂行すること、そして福音の宣教とは何より神名の告知であり、洗礼によって再生を受ける新たな信徒の獲得であるということ、このような内容が、キリスト昇天後の歴史を形作る²²。「聖霊」と「洗礼」と「神名」の間に存在するこのような連結の様式は、正統主義とグノーシス主義の教理に共通して見られるものと言いうるが、しかしキリストを中心とする儀礼の構築と同様に、その内容は鋭い対極性を示す。ここでは洗礼に関する両者の理解を、再び対比的に分析しよう。

殉教者ユスティノスは『第一弁明』において、シモン派のグノーシス主義やマルキオン派、あるいはギリシャやローマの異教等の教説や儀礼の虚偽性を論じる過程で、真の洗礼の意味と執行方法について祖述している。すなわち洗礼とは、「親の交合により湿潤な種から否応ない強制によって生れ、悪い習慣やよこしまな教育のなかで育ってきた²³」これまでの生き方とその罪を悔い改め、その身に新生を受けることを意味するのである。そしてそのような新生を可能にする洗礼の水を浄めるものとは、神の名の唱詠である。「万有の父また支配者なる神と、私共の救い主イエス・キリストと、聖霊の名によって、(その名を唱えるのと)同時に水において、洗いを受けるのです²⁴」。テルトゥリアヌス(一六〇頃～二二〇頃)もまた、『洗礼について』においてカイン派による「洗礼の破壊²⁵」を論難するとともに、洗礼の位置づけについて次のように述べている。創世記冒頭(1:2)に見られるように、霊と水は本来的に強い結びつきを有する。「すべての水は、それに先立つ原初の特権のゆえに、神への呼びかけにより、聖化する秘儀的力(sacramentum)を継続してもっている。なぜなら、霊はただちに天から降ってきて、自らの力で水を聖化しながら、その上にとどまり、そして水は聖化されながら、同時に聖化する力をも吸収するからである²⁶」。ユスティノスの記述に比してテルトゥリアヌスの洗礼論の特徴となっているのは、儀礼の制度性への言及が見られることである²⁷。テルトゥリアヌスは洗礼が唯一のものであり、それが神の唯一性、教会の唯一性と不可分であること²⁸、そして洗礼の執行者は司教や司祭といった聖職者が望ましいが、緊急の場合には一般信徒による執行も有効とされることを論じている²⁹。

総じて言えば、さまざまな異端的宗派との相克においてその論争の焦点となった主な問題とは、「聖霊」と「洗礼」と「神名」に関する上述の連結、すなわち真の宗教的回心を経た人間たちの「神名」の唱詠によって「聖霊」が招来され、「洗礼」が執行されるという儀礼のプロセスにおいて、その純粋性と有効性がいかにして確保されるかというものであった。未だに動揺を続けていた正統主義の洗礼論に対し、その確固たる基盤を与えたのは、やや時代は下るが、やはりアウグスティヌスである。彼は特に、ドナティストとの論争の中でその洗礼に関する教理を徐々に精緻化した。アウグスティヌスは『洗礼論』において、ドナティストの過度の厳格主義を批判する。ドナティストによれば、異端者や離教者によって執行された洗礼は無効であり、そのような洗礼を受けた者たちは、正しい信仰を持つ聖職者による再洗礼に与らなければならない。これに対してアウグスティヌスは、「神の御名がその上に呼び求められる水は、たとえ御名を呼び求めるのが流聖な者であろうと姦淫者であろうとも、洗れもしなければ淫らにもならない³⁰」という理由により、異端者によって執行された洗礼も有効であると主張する。なぜなら、洗礼の真の執行者とはキリスト自身であり、その有効性はそれを取り持つ人間の条件によって左右されないからである。それでは、洗礼を受ける信徒の条件についてはどう考えられるのだろうか。アウグスティヌ

スは次のように言っている。「およそ肉体的かつ動物的な性質を持つ人間は、自分の心の感覚的表象によって迷われ、自分の肉体的感覚にかなうように神の像を心中に描くものである。[……]もしこの人々が内なる人の持つ霊的年齢にまで進歩し、真の英知をもって、今まで自分たちが己の感覚的表象の瞞着に陥り、真理が求めるのとは遠く異なったことを神について信じていたと認めるに至った場合、いったい彼らは再び洗礼を受けるべきであろうか³¹」。個々人の進歩に応じて信仰の内実が変化する度に洗礼を繰り返すようなことをすれば、結果としてそれは主観主義的な行為となり、秘跡としての洗礼の力は逆に無効化されてしまうことになるだろう。その反面、「洗礼以前に敬虔な心により霊的なものの知解にまで前進している場合、内的人間がどんなに前進していても、誰もこのサクラメントを軽蔑すべきではない³²」。キリストさえもが自ら受洗することによって示した「謙虚の道」を人間の判断によって拒否することは傲慢以外の何ものでもなく、神の恩恵としてのサクラメントに与ることなく人間が救われるということは、決してありえないのである。ここに見られるのはいわゆる「人効論」と「事効論」の対立であり、儀礼の執行の有無を重視するアウグスティヌスの事効論の立場が、正統教理の基本線を形作っていくことになる³³。すなわち、神名のもたらす秘跡としての洗礼の効力は、それが執行される際の人間的な諸条件にかかわらず一貫しており、洗礼によって与えられる「主の印 *dominicus character*」は、一度その身に刻まれればもはや失われることはない³⁴。しかし言うまでもなく、洗礼は真正のキリスト教徒になるための必要条件ではあっても、未だ十分条件ではない。なぜなら「洗礼は御霊を欠いていても存在しうる³⁵」のであり、身に受けた印に対するその十全な効果を得るためには、さらに聖霊の臨在を必要とするからである。そして、「聖霊はカトリック教会の中においてしか受けられない³⁶」。信徒が聖霊を受けるためには、キリストの身体としての教会共同体の成員となり、その秩序に服する主体となる必要があるのである。「ただカトリック教会だけがキリストの体であり、キリストが教会の頭であり、自分の体[なる教会]の救い主である。聖霊はこの体の外にあっては誰も生かしたまわらない³⁷」。洗礼による再生を受け、主の印を刻まれること、さらには聖餐礼によって神の身体四肢となるのが、キリスト教的主体にとって不可欠な要件であり、アウグスティヌスの神学においてこの両者——「キリスト」と「聖霊」という二つの神的ペルソナと、それらを中核とする二つの儀礼——は、不可分に結合している。一連の手続きに則った発語によって「主の印」を永遠に主体に刻み込むという、一見呪術的にさえ映る事効論の背景には、そのような言語行為を有効なものとして組織立てるための教会制度論が確固として存在しているのである。

その他の主題と同様に、洗礼に関するグノーシス主義の諸言説もまた、各宗派やテキストによって多様な差異を見せる。ここでは洗礼に対するその代表的な見解を二つ提示しておこう。『フィリポによる福音書』によれば、「キリスト教徒」という名は大きな力を宿している。ユダヤ人やギリシャ人という名によっては誰一人動じることはないが、「もし君が『私はキリスト教徒である』と『言うならば、あらゆる人が』震え上がるだろう³⁸」。しかしその名は、洗礼を受けさえすれば誰にでも与えられるというわけではない。

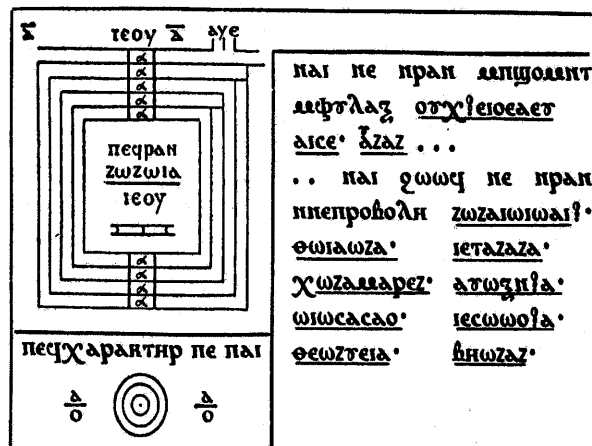
誰であれ水へと降りてゆき、何物も受けないうちに上がってきて、「私はキリスト教徒である」と言うならば、彼は御名を利息付きで借り受けたのである。だが、もし彼が聖霊を受けるならば、

彼は御名を贈り物として持っていることになる。贈り物を受け取った者は、それを奪い取られることはない。しかし(それを)利息付きで受けた者は、再び取り返されてしまうものである。³⁹

ここには先に見たように、アウグスティヌスによる論証を介して正統主義のドグマとなった洗礼に関する基本的な考えに対して、明らかに相反する見解が提示されている。すなわち、聖霊が臨在しておらず、受洗者がその内実を備えていないまま執行された洗礼は実質的に無効であり、洗礼を受けることによっていったんは付与されたかに見える「キリスト教徒」という神的な名称は、利息を重ねる借金のようにいつかは返却を余儀なくされるのである。とはいえ、聖霊の存在しない洗礼を実質的に無効とするということのみであれば、そこにグノーシス主義に固有な特色を見出すことは困難だろう。アウグスティヌスの論敵となった前述のドナティストやキプリアヌスのような北アフリカの厳格主義者、あるいは東方教会の一部の人々のように、そのような見解を取る者たちもお、グノーシス主義者とは別にしばしば現れてきたからである⁴⁰。しかし『真理の証言』という論争的なテキストでは、無知な人間が「キリスト教徒」という名を受けることに対する一層激しい批判が、次のように論じられる。

愚かな者たちは心の中でこう考えている。「私たちはキリスト教徒です」と——力を伴わず、口先だけで——告白しさえすれば、(実際には)自分たちを[無]知に——すなわち、人間の死に——引き渡していても、あるいは、自分たちがどこへ向かいつつあるのかも知らず、キリストは誰なのかも知らずにいても、自分たちは生きることになるだろうと彼らは考えている。彼らは迷っては、いつも支配と権威のもとに走り、(彼ら(アルコンたち))の手中に陥るが、それも彼らの中にある無知のせいである。なぜなら、もし仮に証し(告白)の口先の言葉だけで救いを保証できるのであれば、この世界全体がこのことに耐えるであろう、そして救われることであろう。しかし、彼らは、このようにして、自らに迷いを引き込んでしまったのである。⁴¹

『真理の証言』では、口先だけの言葉や外面的な行いによって救済に与ることができるという考えが繰り返し批判される。中でも、多くのキリスト教徒によって「血の洗礼」と称され、最高の功德として賞賛された殉教に対する非難はきわめて激烈である⁴²。「(殉教の)苦難を全うした暁には、彼らは心の中でこう考える。『もし御名のために自分を死に渡せば、われわれは救われるだろう』。(実際には)ことはそのようには運ばない。それでも彼らは、



『イエウの二書』(ch.9)における神名のダイアグラム

人を惑わす星たちに誘われて、彼らの無駄な走りを『走りきった』と言うのである⁴³。このテキストによれば、口先だけで御名を告白すること、あるいは軽率にも御名のために自らを死に委ねることは、単に無意味であるというばかりか有害ですらある。なぜなら、キリストの名が意味するその内実を知解せずに徒にこれを行行使することは、「真の覚知者」の姿を見失わせ、「惑わす星たち」＝世界の支配者^{アルコーン}たちの誘惑によって迷いの道を辿ることに他ならないからである。

グノーシス主義において救済に与るための最大の要件とは、「霊的人間」としての内実を満たすことであり、そしてその内実とは、何より世界の来歴と帰趨に関する真実の知識を得ることを意味する。このようなグノーシス主義の思弁が、一種の厳格主義と人効論へと傾斜していることには疑いの余地がない。しかしグノーシス主義は、偽りの神々をも含む「神名の僭称者」たちが世界に蔓延しているというその独自の観念から、儀礼そのものの性質と形態を極めて特異なものへと変容させていくことになる。「新婦の部屋」と同様に、グノーシス主義の思弁にここでも立ち現れてくるのは、悪しきアルコーンたちによる世界支配という観念と、それによってもたらされる真偽の混淆という状況把握である。それでは、アルコーンたちをも含む数多の「神名の僭称者」の導く陷穽から、真理の確かな伝達を確保する方法とはどのようなものなのだろうか。このような理路によってグノーシス主義が到達した、それに対抗する一つの典型的な方策とは、明らかに神名^{それ自体}の秘義化である。謎めいた神名に満たされた長大なコプト語テキスト『イエウの二書⁴⁴』を、最後に手短かに参照しよう。このテキストにおける神名とは、文字通りに「パスワード」と称されるに相応しい。なぜならそれは、外部の人間に漏らしてはならない秘密の印 **character** や暗証番号によって構成されているからであり⁴⁵、さらにはそれらの神名を発語することによって、まさにアルコーンたちによって支配された諸天^{パス}を通過することが可能になるからである。このテキストで執拗に列挙される数々の神名は、あたかも通常の言語的コミュニケーションを根底から破砕しようとするかのように、発音困難な「舌語 **glossolalia**」へと接近していく。例えば「火の洗礼」の儀礼において信徒たちが父なる神に対して呼びかけるその「不滅の名」は、次のように表記される。

アザラカザ ア・アマトクラティタト ヨーヨーヨー アーメン アーメン
 イアオート イアオート イアオート ファオフ ファオフ ファオフ
 キオーエフォズペ ケノビスト ザルライ ラザルライ ライザイ
 アーメン アーメン アーメン ザジザウアク ネペウーニスフ
 ファムー ファムー ファムー アムーナイ アムーナイ
 アーメン アーメン アーメン ザザザジ エタザザ ゾタザザズ⁴⁶

『イエウの二書』によって描かれているのは、神名の僭称によって世界を支配するアルコーンたちと、真実の神名を知悉している霊的覚知者との間に繰り広げられる力の抗争であると言えることができる。真実の神名の発語はアルコーンの有する権力を無力化し、人間の天上世界への帰昇を可能とするのである。「第一のアイオーンのアルコーンがこれらの名前を聞いたならば、彼らはひどく怖れて、引き返し、西の方、左へと逃げてゆく。そして汝らはさらに上へと行くことができるであろう⁴⁷」。

3. 表象の再編

これまでの分析において僅かなりとも示されたように、キリスト教正統主義とグノーシス主義の両者は、相互に近接して運動を展開しながらも、その帰結は全く異なるものであったと言えよう。一方でキリスト教正統主義は、聖餐における「言葉の分有」、すなわち受肉したロゴスであるキリストの身体の共食と、「これはわたしの体である」という言葉への承認の共唱によって、新たな存在を、より詳しく言えば、幾度も更新され永続する人格的存在——神であると同時に人であるキリスト——を創設すると共に、社会的存在としての主体の誕生を上演する方法(洗礼)を開発した。そしてその方法は、中世期全体に渡ってヨーロッパにおけるもっとも根幹的な社会制度であり続けたのである。他方でグノーシス主義は、文化的諸表象の混在という時代状況をその思弁的体系に色濃く反映させ、「欺く表象」を自ら身に纏う存在という特異な神観念を発達させる。このような観念は、相互に複雑に絡みゆく諸文化の関係性に対するラディカルな再解釈を可能にするという意味において、同派に強力な思想的産出力を与えた——人間にとって了解不能なものとして立ち現れる世界を把握しようとする切実な行為であったという点において、その試みは一定の呪術性を帯びることになった——その反面、神の「欺く表象」の背後に隠された秘教的な知識、すなわち自然世界の真実の生成論と、その束縛を解くための知識の開発という隘路へと追い込むものでもあった。そして自らの知識の特権性を誇示するそのような傾向は、小さなカリスマとその周囲に形成されるセクトを絶え間なく乱立させ、時代の推移に耐えうる組織性をその集団に備えさせることを困難なものとしてしまったのである。

しかし言うまでもないことだが、キリスト教という新生の世界宗教の発達とともに、しばしば呪術的傾向さえ呈した諸異端が駆逐されることによって、宗教と呪術の相克が終息を迎えたという一回的かつ静態的な図式によって、歴史の実態を描ききることができるわけではない⁴⁸。その意味において、本論で瞥見した正統主義の宗教性とグノーシス主義の呪術性の対立と相關関係とは、歴史の限られた一場面をモデルとし、あくまで理念的に仮構されたものに過ぎないと言わなければならないだろう。人間が「表象の操作」によって自らの同一性を維持する存在である限り、同一化の失敗や機能不全の発生は常に不可避であり、その際にしばしば私秘的なレベルにまで立ち入った表象の操作が求められることになるということは、現代もお例外とはしない。やや俯瞰的な立場から総括することを許されるとすれば、人間の営みとは実に「表象の終わりなき再編」のダイナミズムなのであり、宗教と呪術はそこに出現する二つの分力として、形を変えつつ幾度も姿を現しているのである。

¹ 永橋卓介訳『金枝篇』、岩波文庫、一九五一年、第一巻一二六頁。James George Frazer, *The golden bough: a study in magic and religion*, Abridged ed., London, Macmillan, 1922, p.49.

² 同書第一巻一二九頁。ibid., p.50.

³ 同書第一巻一三一頁。ibid., p.51.

⁴ 古野清人訳『宗教生活の原初形態』、岩波文庫、一九四二年、下巻二二九頁。Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la Vie religieuse, Le Système totémique en Australie*, Paris, F.Alcan, 1912, p.516.

⁵ 同書上巻八二頁。ibid., p.60.(訳文を一部改変)

⁶ 同書上巻八三頁。ibid., pp.60-1. 強調は原文。

- 7 同書上巻八四頁。ibid., p.62.
- 8 方法論のレベルにおける近年の宗教研究の動向については、藤原聖子『「聖」概念と近代——批判的比較宗教学に向けて——』、大正大学出版会、二〇〇五年に詳しい。特に、宗教・呪術・科学の三分法について論じた第四章（一八一頁以下）を参照せよ。とはいえこの書物での議論が、本論で採られた方法論と直ちに即応しているというわけではない。一言するならば、本書において宗教の共同体的次元が視野に入れられていないこと——それによってデュルケムとオットーの比較研究が可能となっているが、「聖概念」における両者の類似性と共通性はあくまで表層的なものであり、共同体論における両者の立脚点是对極的と言いうるほどに異なる——は、その大きな難点の一つであると思われる。
- 9 念のために注記するなら、この場合における人格性とは、生物学的な意味における人間性ではなく、むしろ法学的な意味における人格性であると言わなければならない。例えば、法人格を有するある株式会社が「大樹」というエンブレムによって表象されるように、その表象形態は必ずしも生物学的な人間像に結びついている必要はない。宗教と人格性の結合関係を巡るこの種の命題が、世界の諸宗教に対してどこまで敷衍可能であるかということは、言うまでもなく改めて慎重に問題にされなければならないが、とはいえ特に近代以降、多くの国々において諸種の宗教団体が「宗教法人」という法人格として存在していることは事実なのである。イギリス王権論と法人格を巡る政治神学的研究の代表例として、Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, New Jersey, 1957（小林公訳『王の二つの身体』上下巻、ちくま学芸文庫、二〇〇三年）を参照せよ。
- 10 起源論を提起することに対する慎重さを身につけたということを別にすれば、宗教と呪術に関する理論的把握は実に、二〇世紀前半のフレイザーやデュルケムの時代以降ほとんど目立った展開を見せていないとさえ言える。例えばレヴィ・ストロースもまた、「宗教とは自然法則の人間化であり、呪術とは人間行動の自然化である」とすることによって、呪術における「自然界の因果性」の優位、宗教における「人格性」の優位を両者の区分の基準として用いている。大橋保夫訳『野生の思考』、みすず書房、一九七六年、二六五頁。Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp.292-3 を参照。
- 11 エイレナイオス『異端反駁』IV.18.4-5。（小林稔訳、教文館、二〇〇〇年。原文は *Contre les Hérésies*, édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, Sources chrétiennes; no 100, 153, Paris: Editions du Cerf, 1979-を参照。）
- 12 エイレナイオス『異端反駁』V.1.1-2.
- 13 『ローマ書』12:3 以下、および『第一コリント書』10:14 以下他。エイレナイオスがこの主題を論じた箇所として、『異端反駁』IV.33.7-9 および同 V.2.2-3 を参照せよ。
- 14 エイレナイオス『異端反駁』IV.18.5.
- 15 ユスティノス『第一弁明』66.2「神の言葉によって受肉した救い主イエス・キリストが肉と血を受けたのは、私共の救いのためであったという、このことに対応して、キリストから伝え受けた祈りの言葉で感謝した食物も、私共の受けた教えによれば、あの受肉したイエスの肉と血であり、私共の血肉はその同化によって養われるのです」（柴田有訳、教文館、一九九二年。原文は J. -P. Migne, *Patrologiae Graecae Tomus VI*, Paris, 1857 を参照）。
- 16 ユスティノス『第一弁明』65.3-4。アンブロシウスもまた『秘跡論』9.54において、真実への承認を意味する「アーメン」の共唱の重要性について論じ、エルサレムのキュリロス『洗礼志願者のための秘義教話』5.18（邦訳は『中世思想原典集成2』、平凡社、一九九二年に収録）においてこれを、神が教えた祈りに対する「署名捺印 ἐπισφραγίζων」であるとしている。
- 17 デュルケムが宗教における「交霊 communion」の在り様について言及した箇所として、前掲書上巻四一四-五頁、Durkheim, op. cit., pp.329-30 を参照せよ。
- 18 正統主義とグノーシス主義のキリスト論上の差異、特にヨハネ福音書解釈を巡るそれについては、Ernst Käsemann, *Jesu Letzter Wille*, Tübingen, 1971（邦訳『イエスの最後の意志 ヨハネ福音書とグノーシス主義』善野碩之助・大貫隆訳、ヨルダン社、一九七八年）および大貫隆『ロゴスとソフィア ヨハネ福音書からグノーシスと初期教父への道』、教文館、二〇〇一年を参照せよ。とはいえ、ヨハネ福音書やエイレナイオスの神学が既に仮現論的であるという両著の立論は、共にいささか性急であると思われる。ヨハネ福音書の記述が共観福音書に比して形而上的図式が目立ち、ゆえにグノーシス主義者の積極的な再解釈を誘ったとしても、そこにはグノーシス主義的仮現論の本質的特徴——

- 神自らが欺く表象を身に纏うとするそれ——は全く存在しない。
- 19 グノーシス主義における救済者が身に帯びる「偽装された自己像」のモチーフについては、拙論「鏡像段階論とグノーシス主義」(『グノーシス 異端と近代』所収、岩波書店、二〇〇一年、二四三頁以下)を参照せよ。
 - 20 『大いなるセツの第二の教え』NHC.VII.55.9-56.19.(筒井賢治訳『ナグ・ハマディ文書Ⅳ』、岩波書店、一九九八年。原文は *The Coptic gnostic library: a complete edition of the Nag Hammadi codices*, Leiden; Boston, Brill, 2000 を参照。)
 - 21 「新婦の部屋」に関する概略については、Kurt Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, SS.254-5. 大貫隆・入江良平・筒井賢治訳『グノーシス 古代末期の一宗教の本質と歴史』、岩波書店、二〇〇一年、二五六-八頁を参照せよ。
 - 22 『使徒行伝』の各箇所を参照せよ。
 - 23 ユスティノス『第一弁明』61.10.
 - 24 ユスティノス『第一弁明』61.3.
 - 25 テルトゥリアヌス『洗礼について』1.2.
 - 26 テルトゥリアヌス『洗礼について』4.4.
 - 27 制度性の次元においてユスティノスは、時代が比較的浅いためか、「正しく行為」した者全てを(キリスト到来以前の賢人も含めて)キリスト教徒と見なす点など、未だ人効論に大きく傾斜していると思わなければならないだろう。『第一弁明』46:3 を参照せよ。
 - 28 テルトゥリアヌス『洗礼について』15.1.
 - 29 テルトゥリアヌス『洗礼について』17.1 以下。
 - 30 アウグスティヌス『洗礼論』III.10.15.(坂口昂吉・金子晴勇訳『アウグスティヌス著作集8』、教文館、一九八四年。原文は *Bibliothèque Augustinienne; De baptismo libri VII*, traduction de G. Finaert; introduction et notes par G. Bavaud, Paris, Desclée de Brouwer, 1964 を参照。)
 - 31 アウグスティヌス『洗礼論』III.14.19.
 - 32 アウグスティヌス『洗礼論』IV.22.29.
 - 33 アウグスティヌスとドナティストの対立については、堀米庸三『正統と異端 ヨーロッパ精神の源流』、中公新書、一九六四年、五〇頁以下に簡潔な要約が見られる。
 - 34 アウグスティヌス『洗礼論』VI.1.
 - 35 アウグスティヌス『洗礼論』V.24.34.
 - 36 アウグスティヌス『洗礼論』III.16.21.
 - 37 アウグスティヌス『ドナティスト批判』11.50.(坂口昂吉・金子晴勇訳『アウグスティヌス著作集8』、教文館、一九八四年。原文は J. -P. Migne, *Patrologiae Latinae Tomus XXXIII*, Paris, 1865 を参照。) 同『霊と文字』29.50 をも参照せよ。
 - 38 『フィリポによる福音書』NHC.II.62.26-36.(大貫隆訳『ナグ・ハマディ文書Ⅱ』、岩波書店、一九九八年。原文は *The Coptic gnostic library: a complete edition of the Nag Hammadi codices*, Leiden; Boston, Brill, 2000 を参照。)
 - 39 『フィリポによる福音書』NHC.II.64.23-29.
 - 40 前掲『アウグスティヌス著作集8』五二六頁以下における坂口昂吉の「総説」を参照。
 - 41 『真理の証言』NHC.IX.31.24-32.12.(大貫隆訳『ナグ・ハマディ文書Ⅲ』、岩波書店、一九九八年。原文は *The Coptic gnostic library: a complete edition of the Nag Hammadi codices*, Leiden; Boston, Brill, 2000 を参照。)
 - 42 「血の洗礼」に関しては、テルトゥリアヌス『洗礼について』16.1-2. アウグスティヌス『神の国』XIII.7 を参照せよ。また、ユスティノスの『第一弁明』やテルトゥリアヌス『護教論』の各所に見られるように、初期のキリスト教徒たちは、「キリスト教徒」というその名のみのゆえにしばしば迫害の対象となった。しかし同時に、聖典や教義の十分な整備もなされていない段階において、迫害に抗してその名を遵守することが集団的アイデンティティの中核を担うものとして機能したのである。殉教者を侮蔑するグノーシス主義の立場に対してエイレナイオスは『異端反駁』IV.33.7-10 において激しく反論し、肢体を切り離されても新たな四肢を直ちに回復させる、永続的な教会の組織体こそが真のグノーシスであると主張している。
 - 43 『真理の証言』NHC.IX.34.1-12.

-
- ⁴⁴ 正確に言えば『イエウの二書』とは現在の通称であり、第一文書の末尾に記された表題では『大いなる秘められた言葉についての書』。
- ⁴⁵ 前頁に示された図表には、真実の神「イエウ」から発出した神々の名とそのダイアグラムおよび印が記されている。
- ⁴⁶ 『イエウの二書』ch.46. (*The Books of Jeu and the untitled text in the Bruce codex*, Nag Hammadi studies; v.13, Leiden, Brill, 1978.)
- ⁴⁷ 『イエウの二書』ch.52.
- ⁴⁸ 萌芽期のキリスト教が、イエスの名による悪霊払いや病氣治癒という行為によって、当時のローマ社会から総じて呪術的な宗派であると見なされたことについては、出村みや子「オリゲネス神学における奇跡と魔術の問題 その社会的コンテクストの探究」(『宗教研究』278号、一九九八年)を参照せよ。

"Words with Power" in Christianity Orthodoxy and Gnosticism

Toshihiro OTA

By analyzing the conflict between Christian Orthodoxy and Gnosticism in late antiquity, this article considers the modalities of "Words with Power," that is, words which have the ability to change reality. When reality is changed by the mere utterance of a certain word, one considers it to be a kind of "religious effect" in some cases, or considers it to be a kind of "magical effect" in other cases. Religion and magic are, so to speak, two modalities of "Words with Power". To begin with, we take a general view of the theory of Frazer and Durkheim concerning religion and magic. According to them, the main function of religion is to form communities centered around a personal entity, and it of the magic is to operate the natural existence based on the knowledge of it. Next, a comparative analysis is undertaken on the doctrinal and ritual differences between Christian Orthodoxy and Gnosticism regarding God's two *personas* which are mentioned in Christian theology, that is, "Christ" and the "Holy Spirit".