

Jesus patibilis

—アウグスティヌスの接したヌミディアのマニ教の一断面—

片 柳 栄 一

若きアウグスティヌスに関する研究が、アウグスティヌスに及ぼしたギリシア哲学、なかんずく新プラトン主義の影響をめぐって、激しい論争を展開していた時、回心以前のみならず、その後の精神的発展に新プラトン主義以上に深く影響を与えた要素の一つとしてマニ教の問題を見直すべきであると主張したのは、宗教史学派の泰斗ライツェンシュタインであった。⁽¹⁾ 彼は今世紀初頭、トルファンでのマニ教文書の発見によるマニ教研究の成果と彼自身が提唱した「救済された救済者」として特徴づけられるグノーシス主義の本質理解を背景にしながら、この世界の苦悩よりの解放、救済への憧憬をその本質とするマニ教が、アウグスティヌスの精神的生、殊に感情の底流に及ぼしたぬぐいがたい影響に、研究者が目を向け直すべきことを主張したのである。確かにマニ教を単に、唯物的な神話的宗教とのみ考えては、アウグスティヌスほどの知的青年が何故九年間もマニ教にとどまったか理解しがたく、またアウグスティヌスの救済への燃える如き真摯な望みと、主体の内面へ徹底して目を向けるアウグスティヌスの志向も、救済宗教としてのマニ教がこの若き魂に及ぼした影響をぬきにはし
⁽²⁾
て考えられないのである。ここではそうした観点から、人間的生の苦悩に対する深い感受性を示すマニ教の特色をよく表し、しかもアウグスティヌスが接したヌミディアのマニ教にのみ文献的に認められる“Jesus patibilis”という表象に焦点をあわせ、救済宗教としてのマニ教の特性を瞥見し、アウグスティヌスのマニ教に対する関係を再考してみたい。
⁽³⁾

I

アウグスティヌスは A. D. 398~400年に *Contra Faustum* を書いている。この書はマニ教徒ファウストゥスが書いた「正しきキリスト教信仰とカトリックの真理に反対する或る書物」⁽⁴⁾をまず逐一掲載し、それに対してアウグスティヌスが応答し、論駁するという形をとった、三十二巻からなる龐大なマニ教論駁書である。我々はこの、ヌミディアのマニ教徒ファウストゥスの思想を直接知ることができるといえよう。アウグスティヌス自身、その若き日をかえりみてマニ教の批判的理性の鋭さを認めている⁽⁵⁾如く、我々はこの書に、カトリックに対するファウストゥスの鋭い批判を読みとることができるのである。ところでこの書の二十巻には、マニ教研究において様々に議論されてきた特異な思想が、ファウストゥスの口を通して語られている。それが *Jesus patibilis* (苦しむイエス) の思想である。ファウストゥスは、マニ教的な三一論を展開するが、その中でこの思想について述べるのである。「それ故、全能の神なる父と、その子キリストと聖霊との唯一、同一の神性を、三つの呼び名のもとに、我々は崇める。父自身は、最高の根源的な光のうちに住みたもうと信ずる。この光をパウロは、近づきえぬものと呼んでいるのである。子は第二の見うる光のうちに存すると信ずる。子はそれ自身双子であり、使徒が言う如く、キリストは神の力であり、神の知恵なのであるから、子の力は、太陽のうちに住み、知恵は月のうちに住むと我々は信ずる。また漂廻するこの大気の全ては、第三の至高者なる聖霊の座であり、住まいであると告白する。その力と霊的流出によって、地は孕み、*Jesus patibilis* を産み出す。これは人間の生であり、救いであり、全ての木にかけられているのである。⁽⁶⁾」

このキリスト教化されたヌミディアのマニ教の三一論、また *Jesus patibilis* の思想を理解するために、簡単にマニ教の神話的教義を概観しておこう。⁽⁷⁾マニ教の根本に存するのは、善なる光の神と悪なるヒュレー *Hyle*

とが、絶対的に対立するものとみる二元論である。この両者は絶対的に領域を異にしていたが、或る時、闇の種族が、神の光をみてその美しさにひかれ、これを占有しようとして侵寇する。悪の侵寇をみた光なる神は、原人 *primus homo* を創り、これに供なる五つの光の分子をつけ、闇の種族と戦わせるが、長い戦いの末、原人は敗れ、闇の種族に呑みこまれてしまう。しかしこれは原人の策略であり、これで悪の勢力は弱められてしまう。神はこの原人を救い出すために、第二の使者 *spiritus vivens* をつかわす。これによって原人は救い出されるが、原人に同行した五つの光の分子は、余りに闇にそまり、解放されえず、残されてしまう。この闇に残された光の分子を救い出すために、我々の住む最下層の世界が創られたのだという。光の分子を呑みこんだ闇の種族は *spiritus vivens* にとらえられ、その身体を素材として、この世界は言わば、光の分子と闇の分子をよりわける巨大な分離機の如きものとして創られたのであるという。太陽と月は、悪の分子をほとんど含まぬ純粋な部分よりなり、分離された神の分子を、光の国に運ぶ舟の役割を担っている。太陽と月の役割はそれだけではない。アウグスティヌスが伝え聞いたところでは、この舟には、姿の美しい男女の霊（神の分子の解放の役割を担う第三の使者の化身）が乗っており、これを闇の種族がみて、性的欲求を起し、思わず捕えていた神の分子をのがしてしまおうというのである。ファウストゥスは、聖霊の力と霊的流出によって地は孕み *Jesus patibilis* を産み出すと述べているが、その具体的な形は、今述べたようなエロティックな神話なのである。マニ教徒によれば、こうして植物がつくられるが、それは神がつくったというより、地におちた神の分子が地に捕えられたものであり、植物は闇の種族によってつくられたというのである。そしてこの植物のうちに捕えられた神の分子こそが *Jesus patibilis* なのである。アウグスティヌスは、こうしたマニ教徒の抱くキリスト像を嘲って、次のように語る。「こうして瀆神的で気狂いじみたこうした作り話に導かれて、あなた方は、天や星にばかりでなく、地に

も、また地に生まれてくる全てのもののうちに、キリストが固着され、つながれ、凝集していると言わざるをえない。このキリストは、あなた方の救い主ではなく、あなた方がそれを食べ、げっぶする時、あなた方によって救われるべきものなのである。⁽¹⁰⁾」また他の箇所では次のように語る。「しかしあなた方の作り話によれば、今なお木にかけられているイエスは、すでに汚されたものであるとあなた方は言っている。……あなた方は、全ての木は、イエスの十字架であると言う⁽¹¹⁾。」この *Jesus patibilis* という思想は、アウグスティヌスの *Contra Faustum* と、彼の弟子エヴォディウスの *De fide* において（ここでは内容的に）語られているだけである。エヴォディウスによると「あなた方（マニ教徒）は、大いなる誤りによって語っている。それでもなお、キリストは日々生れ、日々苦しみを受け、日々死んでいると語っている⁽¹²⁾」これに近い考えをあげるとすれば、四世紀の初め頃のアレクサンドリアのリュコポリスが伝えるマニ教のキリスト論であろう。「最後に、神的な力も、同じように質料にまどわれ、あるいはむしろくぎづけにされている (*ἐγρεσταιρωσθαι*) ことを、キリストが我々に示したもうたのは、彼の十字架によってであった。⁽¹³⁾」

Jesus patibilis とは、植物のうちに閉じこめられた神の分子であるが、この言葉づかい自身、奇妙である。歴史上の人物であり、固有名詞であるイエスという名が、このような集合体に用いられているのである。さらに *patibilis* という形容詞も、*impatibilis* なるイエスが別に考えられる如くである。我々はこの *Jesus patibilis* という特異な思想を理解するために、マニ教がイエスをどのように考えていたのかをみななければならない。確かにマニ教は、別のイエスを知っている。十一世紀の初め、アラビアの書物商 an-Nadim が書いた百科全書 *Fihrist* (カタログ) の中のマニ教に関する部分には注目すべき言及が存する。(この書は G. Flügel が 1862 年独訳し、⁽¹⁴⁾ マニ教研究に大いなる刺激を与えたものである。) 闇の種族は、最初の人アダムを創って、捕えていた光の分子を逃がさないように閉じこめたので

あるが、このアダムのもとに、イエスがつかわされるのである。(それ故イエスは、歴史的に考えられているのではなく、天的=神話的に考えられている。)「マニは教える、Jsa(イエス)は立ちあがり、被造物、つまりアダムに語りかけ、バラダイスと神々、地獄と悪魔、地と天、太陽と月について語り明かした。⁽¹⁵⁾」さらに六世紀の終りから七世紀の初め、カシュカルのネストリウス派の司教テオドル・バル・コーニがシリア語で書いた *Livre des Scholies* のマニ教に関する部分(これは文献的に *Fihrist* 以上に重要なものであり、⁽¹⁶⁾ キュモンの研究で知られている。)には、*Fihrist* のイエスを補う叙述が存する。ここではアダムを訪れるイエスは“光のイエス” *Jsa-Ziwānā* と明言されている。「光のイエスは、無垢なるアダムに近より、アダムを死の眠りよりさました。アダムが、諸霊より解放されるためである。……イエスはアダムに、至高なる処に住まう父と、全てのものに晒された自らの魂 *naṗšeh* を示した、つまり豹の歯に、象の歯に晒され、大食漢に食ばり食われ、呑みこまれ、犬に食べられ、存在する全てのもののうちに混合され、捕われ、闇の悪臭の中に横わっている自らを示した⁽¹⁷⁾のである。」この叙述の中にキュモンは、ヌミディアの *Jesus patibilis* に通ずる思想を読みとるのである。「マニ教徒は、大胆な象徴主義によって、キリストの苦難のうちに、あらゆる事物のうちに拡散している神的実体の苦悩をみているのである。……⁽¹⁸⁾ケスラーが何故 *Jesus patibilis* の思想を、西方マニ教の産物で、この宗教の創始者の思想と異質なものと考えたのか、私には理解できない。この考えは、カシュカルの司教(バル・コーニ)のもとでも、同様に明瞭に、力強く表明されているのに。」⁽¹⁹⁾しかしエジプトの *Fajjum* で発見されたコプト語のマニ教文書の刊行者としても知られる H. J. ボロツキーは、その著『マニ教』の中で、*Jesus patibilis* の思想の *locus classicus* として引用されるバル・コーニの先の箇所の読み方に疑問を投げかける。⁽²⁰⁾ *naṗšeh* “彼の魂”の「彼の」を示す所有接尾辞は、キュモンのようにイエスにかけるよりも、アダムにかけた方がよいとい

ろ。そうすれば、アダムのこれにつづく号泣がより理解しやすくなるというのである。

この当否はともかく、我々はこうしたマニ教の教義体系におけるイエスの位置、或いはマニ教に対するキリスト教の影響をどのように考えたらよいであろうか。かつては、マニ教がイエスやキリストという名を用いるのは、キリスト教的地盤で成功するための単なる偽装工作と考えられがちであったが、トルファンや中国におけるマニ教文書が発見され、こうした非キリスト教文化圏のマニ教文書のうちにもイエス（夷数）讃歌が存することや、⁽²¹⁾ エジプトで発見されたコプト語マニ教文書のうちには、マニが、仏陀、ゾロアスター、イエスの始めた業の完成者として示され、しかもイエスの教えに関しては、前二者に較べてたち入って論じていることなどもあって、現在では、マニ教は初期の段階から、自らの基本的前提としてキリスト教を認めていたと⁽²²⁾考えられている。トルファン文書や、漢文のマニ教文書におけるイエス讃歌を研究した Waldschmidt と Lenz は、その書『マニ教におけるイエスの位置』の中で次のような結論を引き出している。「マニは、より古い救済思想を、イエスにあてはめて解釈したのである。丁度、他のグノーシス主義者に関して、ブセットが証明したようにである。しかし、それは表面的、技巧的な付加によってではなく、マニが、キリスト教の救済者を、彼なりの意味において解釈することによってである。」⁽²³⁾ライツェンシュタインの高弟シェーダーは、マニ教の哲学的合理性を強調したことで知られるが、彼はさらに大胆に、マニ自身にとってキリスト教の影響が最も決定的であり、彼の体系の核心部分として積極的なキリスト論があると主張する。⁽²⁴⁾彼はバル・コーニの「光のイエス」と、ファウストゥスの *Jesus patibilis* によりながら、マニのイエス像を説明する。「イエスはマニにとって、二つの意味をもっている。イエスの精神的なキリストとしての本性からすれば、イエスはマニにとって最もすぐれた教師であり、*Jesus patibilis* としては、マニにとってイエスは、闇の世にくぎづけさ

れた世界靈魂の不變の象徴なのである。⁽²⁵⁾「マニは純粹に神的な「光のイエス」と、ユダヤ人によって十字架につけられたユダヤ人のメシアとのいかなる関係も否定する。……實在のイエスは、マニにとって、世界の始めにアダムに下降した使者なのである。……そのようなものとしてマニにとってイエスは精神である。しかしイエスの精神的なキリストとしての本性に対して、いわば質料的本性とでもいうものが対応する。これが質料的世界に散在し、苦惱する光の要素である。⁽²⁶⁾」パル・コーニの「光のイエス」とファウストゥスの Jesus patibilis から、マニ自身のキリスト論を、直接論ずるシェーダーの議論は、いささか乱暴であるが、マニ自身が、マルキオンやバルデザーネスなどのグノーシス主義的といえるキリスト教に接していたことは、現代のマニ教研究の第一人者の一人であるポエーリッヒも認めているところである。⁽²⁷⁾マニ自身、自らをイエス・キリストの使徒と呼んでいたことは、アウグスティヌスの著書に伝えられており、⁽²⁸⁾トルファン出土の文書にも確認されている。⁽²⁹⁾それ故マニ自身が、自らの宗教体系の中にイエスを位置づけていたことは確実であろう。⁽³⁰⁾シェーダーも言う如く、マニにとって、正統カトリック的な意味での歴史的イエスは、問題とならない。イエスは、アダムに知識をもたらしたと、パル・コーニが言う如く、マニ教にとってイエスは、物質のうちにとじこめられた神の分子に、自らの起源と、解放の道としてのグノーシスを告げる使者なのである。これは、宇宙生成論では、第三の使者の役割であるが、特に人間の救済が問題とされる時、イエスが登場し、またイエスの流出としての *logos* が、語られるのである。⁽³¹⁾確かに我々はここに、マニのキリスト教解釈を垣間みることができよう。マニの宗教体系にとって、イエスという名は本質的にはなくてもよいものである。第三の使者でも、*logos* でもよいのである。しかしマニ自身が、自らをイエスの使徒と言っていたとすれば、マニは、彼に伝えられたキリスト教の救済と救済者を、彼の仕方で解釈したのである。つまりイエスが宣教した核心は、人間がこの世に由来をもつものでなく、この闇の

世に捕われたものであり、解放されねばならないということであると、マニは解釈したのだといえよう。そしてマニの世界観が、徹底した二元論であるが故に、そのキリスト解釈は、仮現論にならざるをえない。マニがイエスにみていたものは、光の国から、捕われの神の分子を呼び醒ます使者である。それ故このイエスが、肉体をとり、肉体の死を担うことなどありえないのである。(こうしたマニ教の仮現論の典型をアウグスティヌスは、⁽³²⁾イエスの誕生の否定のうちにみる。)

このようにマニにとってイエスが本質的には光の使者であるとすれば、バル・コーニの語る「光のイエス」は、或いはマニ自身にまでさかのぼりうるのかもしれない。しかしバル・コーニの光のイエスと *Jesus patibilis* が、キュモン言うように親近的表象なのかどうかは、ポロツキーの異論の如く、疑わしい。ポエーリッヒも *Jesus patibilis* という考えは、北アメリカで発展されたものとみている⁽³³⁾。しかし彼は、こうした考えが内容的には、初期グノーシスにまでさかのぼりうるものであるという。つまりキリストの形姿が絶えず変貌するという考えである。確かにナグ・ハマディ文書のうちのトマス福音書のうちには、石や木のうちにもイエスが存することが、語られている。「イエスが言った『わたしは、彼らすべての上にある光である。わたしは、すべてである。すべてはわたしから出た。そしてすべてはわたしに來た。木を割りなさい。わたしはそこにいる。石を持ちあげなさい。そうすればあなたがたは、わたしをそこに見出すであろう。』」⁽³⁴⁾ここでは単にイエスの遍在が述べられているだけであるが、ポエーリッヒによれば、イエスの遍在は、初期キリスト教の時代においても、イエスの遍在的苦悩と結びついているという⁽³⁵⁾。(こうした考えは、或いはマタイ伝二十五章三一節一四六節まで、^(35 a)さかのぼりうるかもしれない。)

近代のマニ教研究の基礎を築いた F. Chr. バウルが、すでに1830年に指摘しているように *Jesus patibilis* の思想の根底にあるのは、この世界のうちで苦しむ神的靈魂という考えである。(そしてバウルはここに、マニ教

独特の汎神論をみる。パウルによれば、神的なるものは、苦悩しつづつ世界のうちに内在しているのである！)そしてこれは、救済宗教としてのマニ教教義の核心である。この神的靈魂のうち、植物のうちに含まれたものが Jesus patibilis と呼ばれているのであるが、この考えは、マニ自身からでたものと考えるより、北アフリカのキリスト教的環境の中で、またグノーシスのイエス遍在思想と結びついて形成されたとみるのが、無理のないところであろう。(何故なら北アフリカ以外に文献がなく、バル・コーニの箇所も、必ずしも Jesus patibilis の思想とはいえないのであるから。)しかしそのことは、Jesus patibilis の思想が、マニ教本来の思想に異質なものであるということではない。木にかけられたイエス、十字架上で苦悩するイエスのイメージのもとに、マニ教の根本思想であるこの世に捕われた神の分子の苦悩が象徴されているのである。そしてこの捕われの神の分子は、マニ教の教義によれば、悪の勢力と戦うために、己れを犠牲とした原人、ないしその供なのである。北アフリカのマニ教徒が、この神の分子の自己犠牲的苦悩と、罪を知らずして世の罪のために十字架にかかったというキリスト教の説くイエスの自己犠牲的苦悩とに、或る共通なるものを見、そこから Jesus patibilis という思想をつくりあげていったのだとすれば、それは、マニ教の根本思想に対する一つの深い解釈であるといえよう。そしてマニ教は、この世界の到るところに神的なるものの苦悩を感じとり、うめきを聞いているのである。この苦悩に対する感受性の深さ、救済へのつよき憧れ、これがマニ教を偉大な世界宗教にしたのだといえよう。その宇宙論的神学の幼稚さ、荒唐無稽さにもかかわらず、宗教的真摯さを多くの人々に感じさせ、人々をひきつけたのも、苦悩と病に世界があえいでいるとみるマニ教の悲劇的なものに対するこうした深い感受性だったのではないかと思える。

ところでパウルによると、モースハイムやポーソブルといった以前の研究者達は、アウグスティヌスが Jesus patibilis について述べる際、グノー

シスに特徴的なキリストとイエスの区別を明確にしていないと難じているという。⁽³⁷⁾ プセツトもキリストという名で、太陽に住む第三の使者が、イエスという名で受難する光の分子が考えられているという。⁽³⁸⁾ 確かにファウストゥスの三一論でも、キリストは太陽と月に住み、救済者としての働きをしている。それに対して、イエスは捕われに苦しむ神の分子である。しかし「光のイエス」という言葉や、漢文の夷数讚歌にもうかがえるように、マニ教においては、救済者としてのイエスも考えられている。それ故マニ教に、キリストとイエスとの明確な区別が存したかどうか疑わしい。アフリカのマニ教徒は、この多義的な、曖昧な言葉づかいを意識的に利用していた如くである。彼らにとって聖書が伝えるキリストは、自らの偽装の受苦と死によって、この世界にとらわれた神の分子全体の運命を象徴的に示しているのである。マニ教は、異端審問の厳しい状況の中で、できるだけカトリック的教義に合わせ、巧妙に言葉を使いわけながら、キリストが我々の救い主であるとし、キリストが我々の魂のために十字架につけられたことも同意する。⁽³⁹⁾ (ホルテンシウスを読んで感激した青年アウグスティヌスが、このキケロの書の中にキリストの名がないことのみを不満に思ったのだとすれば *Jesus patibilis* に特徴的なマニ教のキリスト論が、アウグスティヌスを誘ったことは、十分に推論しうる。)アウグスティヌスは、マニ教徒のこうしたキリストという言葉の使いわけに苛立ちながら、次のように述べる。「結局我々に言って欲しい、何人のキリストがいるのか、聖霊より孕んで地が *patibilis* なものとして産み、全ての木にかけられているばかりでなく、草のうちにも存在するイエスと、ユダヤ人がポンテオ・ピラトのもとに十字架につけたイエスとは別人ではないのか。⁽⁴¹⁾」

しかしキリストとイエスの混同、様々なキリストを語るヌミディアのマニ教の特徴は、単なる偽装工作とのみは言えないであろう。*Jesus patibilis* という表象は、北アフリカで発展されたものであろうが、イエスが救済者とも考えられ、また苦悩する神の分子とも考えられるというこの構造は、

マニ教思想の核心から出てきているとも言えるのである。救済者自身がかつて救われたものであるという構造のうちに、マニ教のみならず、グノーシス思想の本質をみたのは、宗教史学派の泰斗ライツェンシュタインであった。この主張には様々な問題点があり、議論の余地の多いものであるが、マニ教の救済思想の特質に関する卓越した洞察を含んでおり、これに関する論争の中で Jesus patibilis も度々引きあいに出されているので、我々は次にライツェンシュタインのこの「救済された救済者」について検討することにした。

II

ライツェンシュタインは、1904年にあらわした『ボイマンドレス』⁽⁴²⁾において“人^{アントローゴス}間”という名をもった神に関するヘレニズム神話に注目し、以来「女神⁽⁴³⁾プシュケー」や「マンダ⁽⁴⁴⁾文書、大いなる主」等の著作で、この神話の跡をたどったが、1921年これまでの研究の集大成とも言うべき『イラン的救済密儀』をあらわし、原人＝救済者を基としたイラン起源の救済信仰の存在を主張した。

彼はトルファン出土のイラン方言で書かれたマニ教文書から出発する。彼がえらび出した三つの断片は、各々救済者と救済さるべきものとの会話より成り立っている。彼はこれらの断片が死者の密儀に関係していると推測しているが、そこでは魂が、物質より解放され、光なる神と合一さるべきことが説かれている。ここで最も注目すべきは、Gliedhymnen に連関する断片の中で、救済者が救済さるべき者に向けて語っている「私はあなたのmanuhmed (魂, 精神, 漢訳のマニ教文書では心)⁽⁴⁵⁾であり、あなたは私の身体である。」⁽⁴⁶⁾という言葉である。彼はこれに類した言表を他の文献に求める。an-Nadim の Fihrist (カタログ) の中には、死にゆく聖者に、この聖者の心に似た乙女が迎えとしてやってくるという記述がある。⁽⁴⁷⁾さらにゾロアスター教の聖典アヴェスタの中に、信心深い者の死んだ靈魂に、このも

のの本来の自己 (daena) が、美しい乙女の姿であらわれるという記述を認
 める。⁽⁴⁸⁾ ライツェンシュタインは、こうした表象の中に或る同一の宗教性を
 みる。それは、自己と、自己を生かしている究極的な精神的、神的力とが
 同一であり、しかも離れているという意識であるという。⁽⁴⁹⁾ このことは、こう
 した宗教においては、神の場合にも、人間の場合にもあてはまる。マニ教の
 場合、光なる神オールマツドは、闇に降りていった原人と、ある場合は、同
 一であり、またある場合は、分離されたものとして考えられている。人間
 も、自らの靈魂の天的な像を持っており、これが真の自己であり、これと
 再び統一されなければならないのである。しかしこの真の自己は、すでに
 この世の生においても靈魂のうちに住しており、より高い靈魂の部分形成
 しているとも考えうる。すると死後の統一という表象は、より高い魂の
 部分が、すでに前から上昇しており、他の魂の部分を迎えるという表象を
 要求せざるをえない。⁽⁵⁰⁾ これが Fihrist の場合である。マンダ教においても、
 人間は単に魂と身体からではなく、魂と精神と身体とからなり、精神は、
 魂の内的身体と考えられるという。そして隠されたアダムである魂は、死
 に際して、物質的身体のみならず、精神からも分離され、様々の層の天体
 を経てのちようやく、魂はより低き部分たる精神と合一されるという。⁽⁵¹⁾ マ
 ニ教においては、こうした考えがマンダ教のように、はっきり術語化して
 いない。マニ教においては、神オールマツドと、原人と、原人の伴なる五
 つの光の要素が、各々実体化され、独立的に表象されている。そして神は
 數い主として、この世で苦しむ原人、及び光の要素に対峙している。しか
 しライツェンシュタインは、こうした神話的表象の底にある根本思想をとり
 だす。「オールマツド (神) がここで自ら解放者として現われていると
 すれば、この神は、かの以前光の国に帰還した靈魂の部分と解されている
 のであり、この部分が、第二の部分を取りかえし、引き上げるのである。」⁽⁵²⁾
 ライツェンシュタインは、こうして結論として、これらの神話的表象の根
 本的特徴を次のように記す。「大いなる魂 (プシュケー) として一方の神

が、上昇してくる pneuma なるもう一つの神を迎えるのである。救済者自身が、以前に救われたものであるという特異なる根本的観方が、これら全ての様式の根底に存する。この観方は宗教史的に最も意義深きものである。⁽⁵³⁾」ライツェンシュタインは、このようにしてとりだした「救済された救済者」の神話の跡を、マンダ教文書、様々のグノーシス文書にたどりながら、その起源を正統ゾロアスター教とは異なる民衆的なイランの密儀宗教に求める。このきわめて魅力的なライツェンシュタインの「救済された救済者」の主張は、宗教史学のみならず、新約学にも多大の影響を与え、ブルトマンとその弟子達は、原始キリスト教のうちに、この救済者神話の影響を探っている。⁽⁵⁴⁾しかしこのライツェンシュタインの説に対しては、多くの異論が出されている。⁽⁵⁵⁾最も詳細な批判をなしたのは Cärsten Colpe である。⁽⁵⁶⁾彼はライツェンシュタインの拠った文献をもう一度徹底的に分析しなおし、ライツェンシュタインが、イラン起源の根拠としたツァラトウストラ断片、アヴェスタ等が、必ずしも最古層のものでなく、イラン起源説が文献学的に支持しえないことを明らかにしている。⁽⁵⁷⁾しかしコルペは、トルファン出土の Gliedhymnen の中に、ライツェンシュタインが見出した救済者と救わるべき者との同一性の表象を再確認する。⁽⁵⁸⁾しかし Gliedhymnen の中で、救済者としてあらわれているのは必ずしも救済された原人ではない。この断片の中で原人が登場するのは、楽園においてであって、原人は背景に退いている。確かにマニ教においては、様々の名をもった神々が交互に入れ替りうるのであるから、究極的には救済者は原人に導かれうる。この意味で、原人が救済者であることを、半ば発見し、半ば自らマニ教的に考え抜き、展開したことがライツェンシュタインの不朽の功績であるとコルペは言う。⁽⁵⁹⁾マニ教ならびにグノーシス主義における神々の実体化に関しては、確かに交換可能であり、それ故にライツェンシュタインのなしたような原人への還元も、ある種の正当性をもつものであるが、だからといってグノーシス主義における神々の実体化が、この体系にとって不可欠で

あることを見過してはならないという。ライツェンシュタインは、神話的表象の根本思想を取り出すという形で、神話をいわば存在論的な根本構造に還元したのであるが、グノーシス主義自身はそのようにはしなかったのである。それはグノーシス主義がそのために苦闘した二つの根本的な問題が、そうすることによってその鋭さを失ってしまうからであるという。⁽⁶⁰⁾ その一つは、光の墮落が結局、偶然的なことになってしまうことである。何故なら救う者と救われる者は、根本において同一であるからである。もう一つは、救済そのものが機械的なものになってしまうことであるという。「この定式（救済された救済者）は同語反復的であり、グノーシス主義が絶えずそうせざるをえないとみなしていた実体化全体を排除しており、救済の出来事背景としての悲劇的、劇的な世界史の経過を跳び越えてしまい、グノーシス的な祈りを、独り言にしてしまう……。」⁽⁶¹⁾ コルベは、救済されるべき者のこの世界における異邦性、その苦悩を見過すことなく、しかも救済者との本質的同一性を主張するためには *salvator salvatus* ではなく、アウグスティヌスの *Contra Faustum* II, 5. から借りてきたとみられる *salvator salvandus* 「救われるべき救済者」の方が適切であろうという。⁽⁶²⁾ グノーシス主義の根本的問題は、この世界で苦悩し、救済を待ち望む神的靈の異邦性であるからである。しかしここでコルベは、*salvator salvatus* にこめられた意味を見落しているように思える。コルベも認める如く、ライツェンシュタインの根本的な問題は、宇宙の究極的な神的力と、人間的自己との同一性の問題である。⁽⁶³⁾ ライツェンシュタインは、こうした宗教性を、インドのアートマンの考えや、イランの *daena* の考えのうちに共通したものとして捉えようとしている如くである。ライツェンシュタインが、マニ教やグノーシス主義にみられる同一性の思想としての「救済された救済者」の考えを、古代インドや、古代イランに直接淵源させようとするのは無理であろう。しかし「救済された救済者」として彼が取り出した思想のうちには、神的なるものと人間との単純な本質的同一性が主張されている

のではないように思える。救済者もかつて救済さるべき者であったのであり、同一性は天の高みにあるのではなく、低き地における同一性が主張されているように思える。もちろん表現は、救済者と救済さるべき者が同じく、大いなる manuhmed を所有していると語り、この manuhmed は、汚れなき神的なものであるとされる。しかし明らかに重点は、この世界に移っている。この世界のうちにある manuhmed が問題であり、神はこの世界に引きずり降され、彼岸的なものは此岸的なものとの同一性を、この此岸的痕跡にもっているのである。天に昇ってゆく魂は、迎えに出た救済者との同一性を、この救済者もかつて、自らと同じく地で苦悩し、救済された者であることのうちで確認するのである。いわば傷つける者に、救済者が自らの傷を示して同一性を保証している如くである。高みにおける同一性ではなく、低さにおける同一性であると言えよう。

我々はこの「救済された救済者」という考えのうちに、究極的なものと、派生的なものと同一性を主張する思想の特異な形態をみることが出来る。ここでは古代インドの大我と小我の同一性や古代イランの daena におけるような単純な本性的同一性が主張されているのではなく、神的なものと人間の自己とは、神的なものが、かつて人間と同じく救われるべきものであったことにより、同一性が確認されているのである。コルベも次のような問で彼の書を終えている。「人格化された彼岸的救済者が、宇宙もしくは人間の捕われた自己からまず分離され、救済の遂行において統一されるとすれば、人間靈魂と世界靈魂とが単純に相即とする考えと、相異は⁽⁶⁴⁾何処にあるのか」と。

この二つの同一性思想間には、人間実存に関する深刻な経験の深まりが存するのではなからうか。人はもはや、単に神的なものが自らのうちに宿っているというだけでは、宇宙の究極的な神的力量との同一性を感じえなくなるほど、人間実存の苦悩に満ちた独自性と、世界のうちの異邦性の意識に目覚めてきたというべきではなからうか。⁽⁶⁵⁾ 現存在の苦悩は、神的な

ものがこの苦悩を共にしたとしない限り、神的なるものとの同一性を認めえないほどに、苛酷なものとして意識されてきたと言えよう。このような苦悩の意識の中で、なお神的なるものとの同一性を保持しようとするれば、そこには必然的に、苦悩する神、救済された救済者と言った矛盾的な思想を語らざるをえないのである。グノーシス主義は、時間的歴史的存在に意味を認めないと言われる⁽⁶⁶⁾。確かにグノーシス的な悪の問題の解決は、歴史的存在を無視することにある。しかしグノーシス主義の根本的な問題は、歴史的現存の苦悩の問題であり、そこに全ての関心が集中している。そしてこの問題を、神的なるものとの同一性に固執して解決しようとするが故に、救済された救済者と言った矛盾的表現にならざるをえないのである。この意味でライツェンシュタインの「救済された救済者」という主張は、そのような救済者神話が完成された形で、イラン起源として存在したかは疑問だとしても、グノーシス主義の核心に迫る卓越した洞察を含んでいることは否定しえないであろう。そして *Jesus patibilis* という表象も、このグノーシス主義の核心を反映する北アフリカのマニ教徒の表現であると言えよう。マニ教にとってイエスは本来、第三の使者として解放の告知者である。an-Nadim やバル・コーニによれば、イエスは創造の際にアダムに現われている。またポンテオ・ピラトのもとに十字架につけられたというイエスは、この解放者が仮の姿で苦悩と死を装って、この世に捕われた神の分子の運命を象徴的に示したのである。そして北アフリカのマニ教徒は、この世に苦しむ神の分子（なかでも植物のうちなる）を *Jesus patibilis* と呼んでいる。ここで解放者の呼称であるはずのイエスという名が、捕われの神の分子に用いられているのは、マニ教徒がこの両者に、或る同一性をみているからであることは疑いない。両者とも神に遣わされ、神に属するものなのである。北アフリカのマニ教徒は、至高なる神の本性 *natura Dei* と、神の分子 *pars Dei* の神的本質 *substantia divina* とを、恐らくキリスト教的環境の故に、^(66a) 区別している。その意味では「救済された救済

者」における如き、究極的なものと派生的なものとのラディカルな同一性は、ここには認められない。しかし解放者と解放さるべきものが、同じイエスという名で呼ばれ、両者が究極的には同一の神性に帰一するのだとすれば、基本的には、ここに「救済された救済者」に通ずる相貌を認めえよう。

III

先にも述べた如く、グノーシス主義の極北とも言うべきマニ教は、その教義において神的なるものと人間精神とが同一であることを基本とするのであるがその根本の関心は、時間のうちで苦悩する歴史的現存在の問題であり、その同一性は実質的には、時間、歴史のうちにひきずり降されてしまっていると言える。ここには特異な同一性原理の思想をみいだしうるわけであるが、⁽⁶⁷⁾アウグスティヌスのマニ教批判の根本も、この自ら苦悩し、救われることを必要とするマニ教の神理解に向けられる。アウグスティヌスがマニ教徒となした二つの公開討論、『フォルトゥナトゥス論駁』⁽⁶⁸⁾と『フェリックス論駁』⁽⁶⁹⁾のいずれにおいても、結局アウグスティヌスの論敵が答えに窮してしまうのは、何故神の分子である我々が、この地へ、悪の勢力の捕われとなるために遣わされたのかというアウグスティヌスの問いに⁽⁷⁰⁾対してである。神的なるものが傷つきうるということの矛盾の故である。

アウグスティヌスはまた『マニ教徒に反駁しての創世記註解』の最後において次のような簡潔なマニ教批判をなしている。「マニ教に欺かれるのは、次のような人々だけである。至高なる神と人間の魂が同一の本性であると、実際にはそうでないことを、すぐにも信ずる高慢な人々か、或いは欲情的なことをなす時、それをするのは自分ではなく、闇の種族がなすのだという主張を喜んで聞く肉の欲望にとらえられた人々か、或いは地上的想いとらわれ、靈的なものを地上の何処かに求める好奇心に満たされた⁽⁷¹⁾人々だけである。」ここでも第一の批判は、神的なるものと人間の魂との

同一性を主張するマニ教に向けられている。確かにグノーシス主義やマニ教が提出している問題は、究極的なものと自己の合一の問題であり、しかもそれが単に歴史を越えた無時間的合一ではなく、歴史的現存の苦悩を徹底的に凝視し、それを解決するような合一、同一性の問題である。この本来相入れない二つの要求をみたすために、神的なるものの永遠の尊厳、存在の無限の奥行きを犠牲にしてまでも、この世で苦しむ神という矛盾した教義を展開せざるをえないのである。それ故、或る意味でグノーシス主義やマニ教は、精神史の大きな転換点に立っていると言えよう。この思想は、それ以前の自然的な神と人間との本性的同一性の原理が保持しえず、無時間的永遠ではなく、歴史的現存在の問題が露呈してきている中で、あえて同一性原理に固執した矛盾的思想なのである。アウグスティヌスは、別の可能性を選択している。彼は、神的なるものと人間的なるものとの直接的同一性の原理をとらない。彼は人間存在の本来の場としての歴史的現存在にはっきりとその固有性を認める。ここでマニ教徒が問題とした悪の問題を、同じ真摯さで問題とする。彼はマニ教が感じとった現存在の苦悩の問題を徹底的に自らに引き受ける。しかもマニ教のように、神的なものと同様に、被造物として質的に区別された歴史的現存在としての人間存在という理解においてである。そこに開かれてきた空間は、永遠に変らざる神的なるものの空間ではなく、時の経過において、意志によって変貌する歴史的現存在者の空間である。そこでマニ教徒にとって結局災難でしかなかった悪の問題は、人間の自由意志による罪の問題とされる。そして神は、この時の変貌からは、無限に隔絶し、しかも限りなく密着している隠れたる恵みの神なのである。人間は神から、自由意志による変貌という点で根本的に相異している。その意味では同一性は破砕されている。しかしこの同一性の要求の根本にある究極の安息の問題は、アウグスティヌスにおいても別の形で考えられている。アウグスティヌスにとって被造物の安らいと

は次のようなものである。「それ故神御自身は、自らにとどまっておられるのであるが、神から出たものは何であれ、自らのもとに還帰せしめる。こうして全ての被造物は、神のうちに自らの本性の規定をもつのであり、この規定は神御自身のものとは異なるものであるが、それによって被造物は神のうちに安らぎの場 (locus quietis) をもつのであり、それによって自らの存在を保つのである。」⁽⁷³⁾ このようにアウグスティヌスは、マニ教の提出する問題を真摯に受けとめながら、その解決をもっと別の形で求めざるをえなかった。苦悩する人間存在と神的なるものが同一であると主張することによって、神の永遠の尊厳と存在の無限の奥ゆきを見誤まり、破砕することなく、同時に人間の現存の苦悩にみちた問題性を凝視することができ、しかも神人同一性の要求の根底に存する人間の究極的安らぎの問題にも真に答えるような宗教的真理を、アウグスティヌスは求めざるをえなかったのである。

註

(1) R. Reitzenstein, Augustin als antiker und als mittelalterlicher, in: *Antike und Christentum*, Darmstadt 1974.

ライツェンシュタインはもう一つの要素をあげるが、それはキケロの影響である。キケロとアウグスティヌスの関係に関しては、M. Testard, *Saint Augustin et Cicero*, Paris 1958, 参照。

(2) R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921.

(3) アウグスティヌスに対するマニ教の影響を重視したもう一人の著名な研究者は P. Alfarcic である。

P. Alfarcic, *L'evolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918.

(4) Augustinus, *Contra Faustum* I. 1.

(5) Augustinus, *De utilitate credendi* I. 2.

(6) Augustinus, *Contra Faustum* XX. 2.

(7) マニ教を包括的に知るには次の書がよいであろう。

Geo Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961.

Henri-Charles Puech, *Le manichéisme*, Paris 1949.

F. C. Burkitt, *The religion of the manichees*, London 1924.

H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1964, S. 284—319.

- (8) Augustinus, *Contra Faustum*, XX. 6. cf. F. Decret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970.
- (9) Augustinus, *Contra Faustum*, XXIV. 2. cf. Decret, a. a. O., p. 269.
- (10) Augustinus, *Contra Faustum*, II, 5.
- (11) Augustinus, *Contra Faustum*, XX. 11.
- (12) Evodius, *De fide* 34. cf. H. Jonas, a. a. O., S. 310.
- (13) P. van der Horst and J. Mansfeld, *An Alexandrian Platonist against Dualism*, Leiden 1974, p. 56.
- (14) G. Flügel, *Mani, Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862.
- (15) G. Flügel, a. a. O., S. 91.
- (16) F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, Brüssel 1908~1912.
- (17) F. Cumont, a. a. O., p. 46.
- (18) K. Keßler, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Art. Mani.
- (19) F. Cumont, a. a. O., p. 48.
- (20) H. J. Polotsky, Manichäismus, in : *Der Manichäismus*, S. 126. hsg. von G. Widengren, Darmstadt 1977.
- (21) Waldschmidt und Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin 1926, S. 97.
- ポエーリッヒはしかし、この現象は、これらの地域においてもキリスト教が競合する勢力であったからであるという。
- A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968, S. 218.
- (22) A. Böhlig, a. a. O., S. 207. cf. H. Polotsky—A. Böhlig, *Kephalcia I*, Stuttgart 1940.
- (23) Waldschmidt und Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin 1926, S. 77.
- (24) H. H. Schäfer, Urform und Fortbildungen des manichäischen System, in : *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977, S. 48.
- (25) H. H. Schäfer, a. a. O., S. 50.
- (26) H. H. Schäfer, a. a. O., S. 485.
- (27) A. Böhlig, a. a. O., S. 211 f.
- (28) Augustinus, *Contra Epist. fund.* c. 5, 6.
- (29) Waldschmidt und Lenz, a. a. O., S. 59.

- (30) H. H. Schäder, a. a. O., S. 48.
- (31) F. C. Burkitt, a. a. O., p. 42 H. Polotsky, a. a. O., S. 123 ff.
- (32) Augustinus, *Contra Faustum*, XXX. 6.
- (33) A. Böhlig, a. a. O., S. 218, S. 200.
 ボェリッヒは、また Lichtkreuz の表象も Jesus patibilis へ発展する段階に数えている。
- A. Böhlig, *Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus*, in : *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978.
- (34) 荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』東京 1971, 256頁。
- (35) A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, S. 200.
- (35a) H. Puech, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus*, in : *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977, S. 208 f.
- (36) F. Chr. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Tübingen 1831, S. 76.
- (37) F. Chr. Baur, a. a. O., S. 72.
- (38) W. Bousset, *Das Hauptproblem der Gnosis*, Göttingen 1907, S. 274f.
- (39) もちろんイエスの十字架は、この世に捕われた神の子の運命を象徴する仮現的な苦悩と死である。cf. Decret, a. a. O., p. 283.
- (40) Augustinus, *Confessiones* III, 4, 8.
- (41) Augustinus, *Contra Faustum*, XX, 11.
- (42) R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904.
- (43) R. Reitzenstein, Göttin Psyche, in : *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1917.
- (44) R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung. in : *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1919.
- (45) Waldschmidt und Lenz, a. a. O., S. 42.
- (46) R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, S. 275.
- (47) R. Reitzenstein, a. a. O., S. 47f. cf. G. Flügel, a. a. O., S. 100 f.
- (48) R. Reitzenstein, a. a. O., S. 30 f.
- (49) R. Reitzenstein, a. a. O., S. 31.
- (50) R. Reitzenstein, a. a. O., S. 32.
- (51) R. Reitzenstein, a. a. O., S. 33 ff.
- (52) R. Reitzenstein, a. a. O., S. 39.
- (53) R. Reitzenstein, a. a. O., S. 42.
- (54) R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und ma-

nichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in : *Exegetica*, Tübingen 1967, S. 55—104.

H. Schlier, *Christus und Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930.

E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1930.

- (55) H. Martin Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*. H. Puech, a. a. O., S. 154.

荒井献「グノーシス主義のイエス理解」『原始キリスト教とグノーシス主義』所収, 319—336頁。

この荒井氏の論文の註(319—320頁)にこの「グノーシス救済神話」に関する賛否両論の論文が詳細に記されている。荒井氏のこの論文から教えられること多かったが、荒井氏が、ライツェンシュタイン自身の説に対する検討をこの論文の中でしていないのはおしまれる。

- (56) Cärsten Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961.

(57) C. Colpe, a. a. O., S. 117 ff.

(58) C. Colpe, a. a. O., S. 94 ff.

(59) C. Colpe, a. a. O., S. 116.

(60) C. Colpe, a. a. O., S. 186.

(61) C. Colpe, a. a. O., S. 188.

- (62) しかし、この概念は一層誤解しやすいのではないか。

そもそも、アウグスティヌスはこのような表現をしてはいない。

アウグスティヌスは、Jesus patibilis を皮肉って「このキリストは、あなた方の救い主ではなく、あなた方によって救われるべきものである (non jam Salvatorem vestrum, sed a vobis slavandum)」と言っているのであって、「救われるべき救い主」(salvator salvandus) とは言っていない。アウグスティヌス自身にとっても、そのような言葉は無意味である。荒井氏が、この言葉がアウグスティヌスによってつくられたかのように言っているのは、正確ではない。(荒井氏、前掲論文 324頁)しかしアウグスティヌスもそう言っていないとすれば、荒井氏の主張にとっては、より都合なのであるが。

- (63) R. Reitzenstein, a. a. O., S. 31.

cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1927, S. 403—417.

(64) C. Colpe, a. a. O., S. 208.

(65) H. Jonas, a. a. O., S. 96.

- (66) H. Puech, *La Gnose et le temps*, in : *En quête de la Gnose*, Paris 1978, p. 215—270.

拙稿「アウグスティヌスとマニ教」関西学院商学論究，学院創立九十周年記念号，641—660 頁，参照。

(66a) F. Decret, a. a. O., p. 210

(67) 思想の可能性としては、苦悩する神の思想として、ドイツ神秘主義、シェリングやヘーゲルの弁証法的同一性の思想にまで連なりえよう。cf. G. Quispel, *Das ewige Ebenbild des Menschen*, in : *Gnostic Studies I*, Istanbul 1974, p. 157.

(68) Augustinus, *Contra Fortunatum* (A. D. 392).

(69) Augustinus, *Contra Felicem* (A. D. 398).

(70) Augustinus, *Contra Fortunatum*, 24 ; *Contra Felicem* I. 19.

(71) Augustinus, *De genesi contra Manicaeos*, II, 40.

(72) Augustinus, *De libero arbitrio* II, 50.

(73) Augustinus, *De genesi ad litteram* IV, 34.