

二つの「義の神」像

——プロトレマイオスとマルキオンにおける解釈をめぐる——

津田 謙治

序

世界の創造者、この神は旧約聖書中の多くの箇所「義の神」として語られている。イスラエルの民に数々の勝利を与え、同時に民に苦難を与え、善きものも悪しきものをも創造した神。グノーシスの思考が渦巻く紀元後二世紀のローマにおいて、この「義の神」はどのように理解されたのであろうか。キリストを地に遣わして人間に救いをもたらした神。世界という牢獄を造りだし、人間の魂を閉じこめた神。慈悲無く人間を最後の審判で裁いてしまう神。いずれも「義の神」解釈の一例に過ぎないが、本稿は初期キリスト教において異端的立場として捉えられる二人の思想家の捉えた「義の神」像を描き出すことを目的とする。

本論考では最初に、プロトレマイオス『プロローガへの手紙』⁽¹⁾における「義の神」概念と、プロトレマイオスが思考する複数の神的原理とを比較することで、彼が自らの思考体系の中で「義の神」を如何に位置づけていたかを考察する。更に、同じ時代に

「義の神」とその神が与えた律法に関して類似的な問いを抱えていた人物であるマルキオンが理解した「義の神」との対比を通じて、プロトレマイオスの「義の神」概念をより鮮明に描き出すことを試みたい。

第一章 プロトレマイオスにおける「義の神」

まずは、プロトレマイオスのテキストの中で、「義の神」が如何にして語られているかを確認しておきたい。この手紙の中でプロトレマイオスは、二つの側面から「義の神」を把握していることが理解される。一つ目は世界の創造者としての側面であり、二つ目は三種の神的原理の一部分としての側面である。

(一) 世界の創造者

創造者としての「義の神」に関して確認すべき点は、万物と世界とを創り出したこの神が、同時に律法を人間に与えた神であるという点である。プロトレマイオスは次のように述べる。

「というのも、明確なことは、父でもある完全なる神によつてそれ(律法)が立てられたのではないことである。何故ならそれ(律法)は不完全であり、他によつて完成される必要があつて、そのような神の本性と悟性に一致しない命令を含んでいるからである」(Pro, Pr. Fls, 33.3A)。

「この者(律法を立てた者)は、まさに創造者であり、この世界全体とそこに存在するものとを創り出した者なのである」

(Pro, Pr. Flo, 337.4)。

これらの文章において、「義の神」という名称は未だ出てこないものの、不完全な律法を立てた者は、完全なる神ではなく別の神であり、その神が世界と万物の創造者であることが確認される。ここで述べられる別の神が「義の神」であることは、別の側面から説明される。

(二) 三種の神的原理の「 $\gamma\omega\sigma\tau\epsilon\sigma$ 」の「義の神」

その別の側面とは、三種の神的原理の一部分としての側面であり、この「義の神」は他の二つの神的原理、完全なる神と、悪魔という別の原理との対比によって理解されている。プロトレマイオスはこう述べる。

「というのも、彼(義の神)は存在の点で彼ら(完全なる神と悪魔)とは異なる者であり、彼らの中間に位置する者であつて、相応しくは、中間者という名前が持ち出されるのである」(Pro, Pr. Flo, 337.4)。

「従つて、彼ら(完全なる神と悪魔)との間に位置し、確かに善ではないが、悪でも不義でもない彼(義の神)は、本来義と呼ばれるべきである。というのも、彼は自らに属するその正義の審判者だからである」(Pro, Pr. Flo, 337.5)。

これらの記述から、プロトレマイオスにとつての「義の神」が、完全なる神と悪魔という二つの神的原理の中間に位置づけられていることが確認される。既に確認したように、不完全な律法を立てたこの「義の神」は、律法の性質と同様不完全な者であ

り、更に完全なる神のように善なる者でもないとい捉えられている。この点において、「義の神」の属性が否定的であることは否めないが、他方で悪や不義という性質からは分離され、悪魔とは別個な者として理解されていることも看過できないであろう。附言するならば、この神には正義という性質が付与されており、この点から「義の神」という名が冠せられ、中間者という別の名称こそあるものの、単なる消極的な意味での善と悪の中間体ではないことが確認されるであろう。

では、このような中間者は如何に理解されるであろうか。字義通りに解釈するならば、中間者としての「義の神」は、善なる完全なる神と、悪たる悪魔の中間に位置する者である。しかし、この事は善と悪という二つの対極の中心に位置するとは捉えられない。この点を鮮明にする為には、これら二つの対極原理を明確にする必要がある。

まず、完全なる神とは、生み出されない父であり、腐敗しておらず、自ら存在する光であり、純然で一なる存在として把握されている。他方で悪魔とは、腐敗と闇という存在であり、質料的で、多くのものに分割されるような混合物的存在として捉えられている。これらの対立する原理と比較するならば、「義の神」は生み出されたという点で完全なる神よりも劣位にあるものの、質料的なものとは距離を置いて理解されている。

「確かにこの(義の神の)存在は二重の力をもたらすが、それでも彼(義の神)はより善い者の似像なのである」(Pro, Pr.

Flö., 33.7.7)。

「プロトレマイオスは、「義の神」が単なる二つの対極の中心に位置するのではなく、むしろ完全な神により近い存在であると理解している。このような位置付けと、先程確認した「正義の審判者」という性質から、プロトレマイオスが捉える「義の神」は、実質上積極的な性質に結びつけられていることがテキストから確認されるのである。こうした「義の神」の属性理解は、もう一つの原理とも呼びうる存在との対比によって更に明確化するのであるが、この考察は後で触れるので、次章では別の思想家との比較を試みたい。

第二章 マルキオンにおける「義の神」

マルキオンの捉えた「義の神」とプロトレマイオスの理解した「義の神」とを比較することは、紀元後二世紀における世界の創造者、つまり単に一般的な意味でのデミウルゴスの概念を見比べるという事以上のものを意味している。何故なら、両者は世界の創造神を「義の神」とみなしただけでなく、律法を人間に与えた者としても同様に把握しているからである。この点は、プロトレマイオスに関しては、「フローラへの手紙」の内容からも明確であり、更にマルキオンに関しては、テルトゥリアヌスが記した『マルキオン反駁』の内容からも「義の神」と律法との関係性への関心を読み取ることが可能である。敷衍すれば、彼

・ 二つの「義の神」像（津田）

らは主に復讐法と離婚に関する規定などについて、律法と「義の神」との整合性を構築しようと企図していたと考えられる。

クイスベルの指摘に従えば、復讐法と山上の垂訓との絶対的対立は、それがマルキオンの場合では「義の神」と至高神との分離に対比されることで整合性を保持しようとされているのに対して、プロトレマイオスの場合、救世主が復讐法を廃止することで解決が図られている。更に、既に確認したように、この手紙の中では律法の不完全性と律法を立てた「義の神」の不完全性とが結びついており、律法が「義の神」解釈の手がかりにもなっている点が指摘されるであろう。

(一) 神としての性質

このような、世界の作者であると同時に律法の作者でもある義の神をマルキオンは次のように理解する。

「一方を善き神、他方を義の神と切り離して考えながら、おまえ（マルキオン）はどのような切り口で二人の神の相違をいつらえるというのか」(Ter., *Ad. Mar.*, II.12.1)。

このテルトゥリアヌスの記述から確認すべき点は、マルキオンにおいては、善の神と義の神という二人の神が想定されていることである。この点に関しては、プロトレマイオスが完全で善なる神と、義の神とを分離していたことと非常に類似している。但し、プロトレマイオスが想定した第三の原理、即ち悪魔のような存在は、後代のマルキオン派に関する記述を除けば、マルキオンに於いては確認できない。二人の神については、更に次の

ような共通の性質がある。

「しかし、二人の神が示されていて、その神々に共通のものは次のような根本的性質である。つまり、神であるということに従って、この両者（善き神と義の神）は生まれたことはなく、創られず、不滅である。このことは根本的性質である」（Ter., *Ad. Mar.*, 1.9.9）。

「更にもし創造神が世界を、生み出されず、創られず、神と同時性を持ち、底にあつた——マルキオンが創造神をそう捉えているように——質料のようなものから組み立てたのならば、おまえはこのことを神と質料という二つの神々を閉じこめている空間の卓越性に属せしめているのである」（Ter., *Ad. Mar.*, I. 15.4）。

マルキオンのこうした解釈が、テルトゥリアヌスの報告する通りであるならば、義の神の性質は、産まれず、被造物でもなく、永遠であるということが確認される。「義の神」という名称こそプトレマイオスもマルキオンも同様に用いているものの、両者の概念の相違がここから露頭し始める。この性質、正確には「産まれず」という性質は、プトレマイオスの「義の神」には属さないものである。それは既に見たように、「義の神」が父である完全なる神より産まれた、と手紙の中で述べられているからである。この点で、プトレマイオスにおいては、完全なる神と「義の神」との間に派生関係、若しくは親子関係のようなものが存在しているが、他方マルキオンでは、マイが指摘する

ように、二人の神の間には如何なる関係も存在していない⁽¹⁶⁾。こうした二つの「義の神」の相違は、「義」という意味をめぐって、更に大きく変化してゆく。

(二) 裁きと「義の神」の「義」

「また同様に（奇妙なのは）、おまえがその（義の）神を実際に義であると認めるのに、その神が裁きの際に用いるその情動や感情をおまえが拒んでいることである」（Ter., *Ad. Mar.*, II. 16.2）。

裁きを行う者、そして審判者としての役割は二人の思想家にとつて同一であり、更に裁きが「義」に照らして行われるであろうことも同様に推測されるが、こうした裁きという行為に対して、マルキオンは否定的な意味を結びつけようとする。これは別の記述からも明らかである。

「マルキオンは二人の異なつた神を仕立て上げた。一人は裁く者であり、凶暴で、戦闘能力がある。もう一人は温和で寛大であり、あらゆるあり方において善性を持ち、最も善き者である」（Ter., *Ad. Mar.*, 16.1）。

「そのようにしてこの（義の）神は、人間が罪を犯すまでは最初、ただ善き者であつたが、それ以来、裁く者であり、厳格で、マルキオン派がそう望んでいるように、残酷である」（Ter., *Ad. Mar.*, II.11.1）。

こうしたテルトゥリアヌスの報告から推測されることは、マルキオンにとつての「義の神」の「義」とは、プトレマイオス

が捉える公平な裁きの担い手としての「義の神」の性質とは異なり、むしろ一部の旧約聖書の記述から導き出されるように、戦争を助長するような残酷な審判者としての性質であると考えられる。この点については、ハルナツクが「了見が狭くて気まぐれで、気が短くて妬みやすく、戦争好きで野蛮な創造神」と表現したように、この神の「義」はある意味で独裁者が持っている権力の行使力のような側面があると言える。

第三章 考察

前節までで、プトレマイオスとマルキオンが、テキストから推測できる範囲内で、どのように「義の神」を理解していたかを確認した。二人の思想家が捉えた「義の神」は、旧約聖書の中で世界を創造した神、律法を人間に与えた神として、同一の対象を指していることは間違いない。しかし、その内実は幾つかの層で相違している。即ちウーシアとしての存在の層、「義」という性質の層、更に救済に関わる側面としての層である。

(一) ウーシアにおける相違

まず、「義の神」の存在の層として、二人の思想家は決定的に異なる解釈を示す。まず、プトレマイオスにとって、「義の神」は「父なる神から生まれ」た存在として理解される。従って、存在として完全なる神に近似するものの、生まれたという点で父なる神に劣っている。しかし、マルキオンにとっての「義」

神」は、神という性質に従って、「生まれることもなく、作り出されるということもない」。恐らく神的なる者の解釈の相違が、ここでのウーシアの相違として表出したと推測されるが、この性質の違いは決定的である。何故ならプトレマイオス的な完全なる神と創造者との優劣関係、もしくは派生関係は一般的なグノーシスの流れに還元することが可能だが、二人の神が別個に存在していたと捉えるマルキオンの解釈は、グノーシスとは別のもので言わざるを得ないからである。

(二) 「義」という性質における相違

相違は、更に「義」という性質の解釈を通じて拡大する。ここでの「義」が指す内実は明確にはされないものの、「義の神」として捉えられる性質は、二人の思想家では決定的に異なっている。恐らく完全なる神、もしくは善なる神の善性に比較するならば、「義の神」の「義」が劣っているものであると捉えることは両者にとって共通の意見であろう。しかし、プトレマイオスにとつての「義の神」とは、「悪を憎み」、「より良い者の似像」として把握されるのに対し、マルキオンにとつての「義の神」は、「凶暴」で、「残酷」な者として捉えられる。プトレマイオスの「義の神」は、性質に関して、完全なる神に近い位置づけが行われていると言いうことが出来る。「義」と「善」は別の性質ではあるが、悪を退ける性質や、完全なる神から生まれたという出自は、確かにこの「義の神」が善なる者の側に立っていることを表している。しかし、マルキオンに於いてこの「義」は

善なる神の性質との完全な分離を意味していると言える。それは例えば、畏れの対象としての側面から論じられ得よう。マルキオンの理解に拠れば、善なる優しき神が畏れの対象になることはあり得ず、むしろ審判者がその怒り、厳格さ、裁き、天罰、判決という性質や行動によって畏れの対象になるのである。

従って、マルキオンにとって裁きにおける「義の神」の性質が善なる神の性質に近づくことはあり得ず、むしろ完全なる神の性質とは決定的に異なるものとして理解されている。よって、「義の神」が「裁く者」としての側面を持つていることは、両者にとって同一の見解であるが、この裁きが悪への懲罰なのか、無慈悲な残酷さとして理解されるのか、「義」という二つの解釈を生み出していると考えられるであろう。

(三) 救済に関わる側面における相違

こうした二人の思想家間の懸隔は、「救済者」という概念をめぐって最高潮に達する。この概念が二人の思想家にとって核心であることは間違いないが、「救済者」と「義の神」との関係性が両者に於いて決定的に異なるとすれば、それは看過できないものであろう。

まず、救済者の概念を明確にするために、この救済者の出自を明らかにしておく必要があるであろう。では、救済者はどこからやって来るのであろうか。マルキオンにとってこの問いは単純明快である。創造神の生み出した世界で嘆く人間を救済するため、本来人間とは全く繋がりのない至高神が慈悲によつ

て救済者を遣わすのである。この図式は様々な教父たちの文献からも、異同無く確認できるであろう。従って、救済者は創造神ではなく至高神の御子であり、世界を創造した「義の神」とは関係がないし、創造神がいつの日か世界に送り込むはずのメシアとも関係がない。

では、プロレマイオスの考える救済者はどうか。資料によって異同は生じるものの、「フローラへの手紙」に限定するならば、救済者は創造神と同一視される傾向があるといえる。この点に触れる前に、救済者がプロレマイオスによってどのように描かれているかを確認する必要がある。救済者は手紙の中で三つの側面を持つていると言える。まず一つ目の側面は、手紙の主題である律法を、完成させるということである。敷衍するならば、律法とは神自身と、モーセ、更に長老たちという三種の作者の意図が織り合わせられて存在していて、その内の神自身による律法において、救済者は不完全な部分を完成させ、不義と折り合った部分を廃止し、更に象徴的な部分を知覚可能な水準から霊的な水準へと昂揚させるのである。二つ目の側面として、弟子たちの前に立つたイエス・キリストとしての姿がある。イエス・キリストという名称こそ手紙の中では語られないものの、救済者の言葉として、イエスの語った言葉がプロレマイオスによって引用されている。例えば離婚に関する規定に対しては、救済者はモーセとは対照的に、女性が夫から離縁することを禁じ、ここから神の律法にモーセが自身の思考を混入

させたことが論じられるのである。この救済者もしくは主の言葉は、単に律法に関する内容に留まらず、創造に関する内容にまで関係する。この点から、救済者の第三の側面、即ち創造者としての側面が語られる。律法と世界の創造が悪魔に由来するという主張に反駁しながら、プトレマイオスはこう述べる。

「というのも我々の救済者は、こう宣言したからである。『内輪で争う家や街は成り立っていかない』。更に使徒がこう述べている。『世界の創造は彼のものであり、万物は彼によって成り、そして彼なくして成ったものは何一つなかった』。従って、こういった偽りの者たちの脆い知を救済者は予期していたのである」(Pto., Pr. Flō., 33.3.5-6)。

ここでヨハネ一章三節に引用されるこの「彼」が救済者を指していることは、文脈からも、更に文献学的な見地からも明白である。しかしながら、グノーシスの観点からは、創造者と救済者を同一視することは困難でもある。例えば、クイスペルはキリストがヤハウエと共に可視の世界を創造したと推測し、両者を区別する。クイスペルによると、プトレマイオス派に関して記述しているとされるエイレナイオスのテキストや、他の断片的記述などにおいては、ソフィア・アカモートが形なき質料を生み出し、キリストがアカモートの存在に形を与え、ヤハウエが質料を秩序付け、この世界を支配すると理解され、これらの記述と、他のヴァレンティノス派に関する記述などを繋ぎ合わせるならば、ある程度説得力を持ってこの推測を裏付けること

が可能かもしれない³⁰。しかし、近年の研究ではエイレナイオスの報告するプトレマイオス像とここで扱う『フローラへの手紙』におけるプトレマイオス像は分離して考えることが要請されている。例えば古くはリューデマン、そして最近ではレーアやマルクシース、そしてホルツハウゼンなどが、これまでプトレマイオスやプトレマイオス派の思想を伝達する資料として扱われてきたエイレナイオス『異端反駁』第一巻の一章から九章、及び十二章の文章を、本来はプトレマイオスとは結びつけられていなかった部分であると理解している。これらの研究者の意見を総括するならば、もともとこれらのテキストがプトレマイオス、もしくはプトレマイオス派について語られていると見なす理由は、元々エイレナイオスによってギリシャ語で書かれたテキストを翻訳したラテン語訳の中における二カ所の表現(「という」がプトレマイオスの教えである」(Ire., Ad. Hae., I.8.5)、『プトレマイオスの周りの人間は……』(Ire., Ad. Hae., I.12.1))に起因している。しかし、これらはエピファニウスの伝えるギリシャ語原文中には見いだされず、よってラテン語翻訳者が意図的に挿入した文章であると理解されるのである。従って、マルクシースが指摘するとおり、この部分だけではクイスペルの主張は確証を持たないと言える³¹。

では、別の視点から救済者を分析してみよう。プトレマイオスは不義と折り合った神の律法として復讐法を挙げているが、この部分は救済者によって廃止されると述べている。

「従つて、彼からやってきた息子は、律法のこの部分が神にも属していることを認めながらも、これを廃止するのである」

(Pho., Pr. Flo., 33.5.7.)

この息子が救済者と同一視されるのは文脈上問題ないが、果たして彼は誰の息子であろうか。クイスベルはこれを創造主の息子と捉え、これに異論を唱える形でレーアはこれを完全なる神の息子と理解する。クイスベルは先の引用文の続きの部分に着目する。

「彼(救済者)はこう言う。『というのも神はこう語るからである。〈父と母をのしる者は死刑に処せられるべきである〉』」
(Pho., Pr. Flo., 33.5.7.)

この神が旧約聖書の記述から、創造神であることは疑問の余地が無く、従つて、この神から遣わされた者が救済者であるとクイスベルは考えるのである。しかし、レーアは復讐法そのものが旧約の神の限界を表していると捉え、これを廃止する役目は、創造者からやって来る息子ではなくて、完全なる神の息子であると捉えるのである。確かに創造者は完全な神より劣る存在として理解されているものの、この点を論拠にするのは少々無理があるのではないだろうか。確かにレーアの指摘するとおり、創造者である「義の神」の不完全性と、そこから導き出されるこの神の限界は、手紙の中で確認される。更にこの「義の神」の不完全性に対応させる形で、この神が人間に与えた律法にも不完全性が付与されていることもテキストから確認でき

よう。しかしだからといって、この神と救済者との繋がりや分断する程、この不完全性が決定的であるとは言いつてもいいまい。レーアのように、不完全なものを満たす者は完全な者でなければ不可能ではないか、と推測することは確かに論理的に説得力を持つ。だが、救済者が完全なる者であるという記述はどこにも存在しないし、プロレマイオスの論理に従うならば、生み出された息子である救済者もまた、生み出されたという性質に従つて、完全なる神より劣つた存在であると捉えることは可能である。従つて、「義の神」と律法が不完全であるという理由だけで、救済者を「義の神」と切り離すことは困難であると言えよう。

むしろ、この手紙における創造者と救済者を一者における二つの側面として理解することは出来ないであろうか。プロレマイオスの引用するヨハネの言葉、即ち「世界の創造は彼のものであり、万物は彼によつて成り、そして彼なくして成つたものは何一つなかった」という表現は、世界の創造が、「義の神」である創造神によつて為されたという事実に加えて、救済者もまたその創造に参与したという推測をより確固とすると出来るであろう。この記述から示唆されることは二つの可能性である。即ち、創造神が救済者という別の存在と共に世界を創造したという先程のクイスベルの仮説と同様の可能性と、創造神と救済者は同一であり、役割に応じて別の側面を持つているという可能性である。この二つの可能性に明確な答えを導き出すことは

資料の上で困難であるが、いずれにせよ、プトレマイオスにおける創造神と救済者は、密接に結びつきながら世界を創造し、それから「義の神」は完全なる神より生まれて人間に律法を与え、更に救済者はその律法を完成させにやつてきたと考えられるのである。少なくとも、律法に関してプトレマイオスが引用する救済者の言葉は、旧約聖書における神の言葉を文字通りに受け止めているとしか考えられないであらう。附言するならば、ここでのヨハネからの引用箇所についても、創造者と救済者との関係は密接すぎるほど接近している。この点から、プトレマイオスの捉えた「義の神」は、キリスト像と密接に結びつ⁽⁸³⁾マルキオンの思想とは対照的に積極的な性質の者として理解されるのである。

結び

以上のように、『プロローガ』への手紙におけるプトレマイオスの「義の神」を、マルキオンの捉えた「義の神」との比較を通じて、明確にすることを試みた。この試みにおいて明らかにした点は、二人の思想家が「義の神」を創造者であり、律法を人間に与えた者であることを認めつつも、この神の性質については対照的な理解を示したことである。マルキオンが創造者の義を裁きにおける残酷さとして把握するのに対し、プトレマイオスは創造者の義は悪を憎む審判者の性質として理解する。更に

マルキオンにおいて救済者はこの創造者の造りだした世界からの救済を担うのに対して、プトレマイオスにおいてはこの救済者が創造者自身と密接に結びついている。以上のことが、本論の帰結点である。

- (1) 本論者ではクイスペルの仏訳付を校訂版を用い、適宜英訳と独訳を併用する。Proloméé, *Lettre à Flora*. Gilles Quispeléd.), SC. 29, Paris 1966; Layton, Bantley, *The Gnostic Scriptures*. N.Y. 1987, pb.ed. 1995, pp.306-315; Foerster, Werner, *Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter*, Düsseldorf 1997, S.204-213.
- (2) 引用中の「義」は dikaios 〇' 「正義」は dikaiosynē 〇 訳語である。
- (3) マルクシースはこの中間者の概念を中期プラトニズムとの類似点と捉え⁸⁴ (Marksches, Christoph, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, in: Zeitschrift für antikes Christentum. 4, Berlin 2000, S.242.)。マルクシースが指摘するアルキノスの記述と同様、我々は同じガイウス学派のプンレイウスの記述からも、中間者の概念を導き出すことが可能であらう (Apuleius, *De Platone et eius dogmate* I.11)。ミュンスターマンに拠れば、アプレイウスの場合、この中間者はダイモンと同一視される (Münstermann, Hans, *Apuleius. Metamorphosen literarischer Vorlesungen*,

- Leipzig 1995, S.175-184.)。
- (4) Ibid. 33.77.
- (5) Ibid. 33.77.
- (6) Ibid. 33.76.
- (7) 例えばクイセルはこの「正義の審判者」という表現を、完全なる神の「義」には劣るものとして理解する (Quispe! 1966, pp.101-102.)。確かにクイセルの指摘するところ、この義がある種の限界性⁴⁾、即ち怒りで人間を罰するところ、善性を損なっている⁵⁾と理解することはマルキオンに於いても、プトレマイオスに於いても明白であると言えよう。しかし、それにも拘らず、プトレマイオスにおける「正義の審判者」の「正義」は、マルキオンの捉える「義の神」の「義」とは異なつて理解される。何故ならマルキオンが明確に「義」による裁きという行為に対して嫌悪を表しているのに対し、プトレマイオスにおいてはそれが見られないからである。むしろ、考察の章で扱う「救済者」の概念が、この「審判者」と近似して理解される点を踏まえるならば、このプトレマイオスの裁きが否定的に捉えられるとは考えにくい。
- (8) 他のグノーシス文書、例えば『ヨハネのアポクリュフオン』や『アダムの黙示録』と比較して、プトレマイオスが世界の創造者に対して肯定的な捉え方をしているとレイトンは指摘している (Layton 1987, p.306.)。
- (9) プトレマイオスとマルキオンとの間に直接的な関係はあったのであろうか。例えばマルクシースは、マルキオンと時間的に同時代であり、空間的にはローマという同じ場所⁶⁾で活動した思想家としてヴァレンティノスや、プトレマイオス、そしてヘラクレイオンを挙げる⁷⁾ことが出来る⁸⁾と指摘する (Markschies, Christoph, *Die valentinianische Gnosis und Marcion, einige neue Perspektiven*, in: *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, Berlin 2002, S.159-161.)。リナーキマンは、プトレマイオスを当時のカトリック側に近い思想家と位置付けた上で、マルキオン派を論駁する意図を『フロラーへの手紙』の中に内包させた⁹⁾と理解している。実際にマルキオンは律法の作者を悪魔とは捉えてはいないが、マルキオンが旧約の神を悪魔と見なしたという図式はユスティノスやプトレマイオスなどが共通して描いていたものとリナーキマンは推測している (Lüdemann, Gerd, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, I. Valentin und Marcion II. Ptolemäus und Justin*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältesten Kirche*, 70, Berlin 1979, S.106-108.)。
- (10) そもそも、プトレマイオスがフロラーに手紙を綴った理由¹⁰⁾は、彼女に律法の性質を説くためである。
- (11) 本稿におけるマルキオンに関する記述は、テルトゥリア

- ススの記した『マルキオン伝説』(Adversus Marcionem)に限定する。キリストは「ローン」による校訂版を用いた。Tertullien, *Contre Marcion* I-IV, SC, 365, 368, 399, 456, R. Braun (ed.), Paris 1990, 1991, 1994, 2001.
- (12) マルキオンの場合でも、律法が大きな関心を持っていたことは否めない。例えばテルトゥリアヌスの記述などから、マルキオンが復讐法に対して否定的な感情を持つていたことが窺える (Ter., *Adv. Mar.*, II.18.1)。
- (13) Quispel 1966, pp.92-93.
- (14) 「義の神」解釈の手がかりとなるものは、何も律法だけに限らない。例えばモナスの指摘に従えば、この被造的世界もまた、解釈の媒体となるのである (Tonas, Hans, *The Gnostic Religion*, 1963, 2nd. ed. 1991, p.141.)。
- (15) 例えばエムノニウスが『パナリオン』の中で、マルキオン派が悪魔を第三の原理として挙げていることを指摘している (Epiphanius, *Panarion*, 42.3.2.)。
- (16) マイは、マルキオンが「貫つて二人の神の義かりを否定してつたことを指摘する (May, Gerhard, *Marcions Genesislegung und die „Antithesen“*. in: *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alte Kirche*, Berlin 1997, S. 189.)。
- (17) 「義の神」を審判者に見なす記述は、トーマイオスの方でも見られる (Ibid. 33.7.5)。

- (18) Harnack, Adolf von, *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott*, 1924, verb. Aufl., Darmstadt, 1996, S.99. ヘルナンツの「義の神」や「独裁者 (Despot)」として捉えている。勿論、このようなヘルナンツの解釈に対して異論がいろいろではない。例えばレーアは「ヘルナンツの捉える創造神の専制君主的な「義」など、全く「義」とは言えないと指摘する (Löhr, Winrich, *Did Marcion distinguish between a just god and a good god? in: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, Berlin 2002, S.135.)。しかし、少なくともテルトゥリアヌスの記述からは、マルキオンが裁くという行為自体に消極的意味を見いだして、「独裁者」的側面を持つていたと考えることが可能である。
- (19) ここでは至高神からの創造神の発出や、アイオン神話などでは見られず、ルドルフが指摘するところ、グノーシズムの明確な差異である (Rudolph, Kurt, *Die Gnosis*, Leipzig 1977, 3te. Aufl. 1994, S.340-341.)。
- (20) Ter., *Adv. Mar.*, IV.8.7. ヘルナンツは、更に義の神と善なる異邦の神とを区別する要素として「禁慾 (aemulatio, 如きこと理解せられぬ。cf. 田中ハルパーン10章五節) などの概念を取り上げている。cf. Muehlenberg, F., *Marcion's Jealous God*, in: *Disciplina Nostra, Essays in memory of Robert F. Evans* (edd.), 1979 Cambridge, p.

105.

- (21) マルキオンは「救済者とはキリストであり、この救済者を知らねば神はよして遣われ、十字架の上で犠牲となつたのである。但し、マルキオンは仮説論的のキリストを理解しよう (cf. *Ter., Ad. Mar., III.10.2*)。他方、プロテイオスは「このキリストは、手紙の中の記述から中心的な概念であることは明確であるものの、具体的にどのような存在か語られることはない。その理由として、マルキオスは、手紙の読者であるフロラは「この救済者の概念が既に明確であったと推測しよう (Markschies 2000, p.240)。
- (22) 本来全く自分と繋がりのない人間を救うとする至高神は、その完全なる善性による理由故に救済者を遣わしたと云ふ (Ter., *Ad. Mar., I.23.3*)。総説を専らとする素野は、マルキオンがキリストを用いたこと (cf. Rudolph 1994, S.341)。
- (23) テレウティオスの記述に拠れば、田舎の神は至高神の救済者とは別に彼のメンタを遣わすと云ふ (Ter. *Ad. Mar., I.15.6*)。
- (24) 例えば、エイレナイオスの文章には、チツマルトスな救済者の再臨として全く知らなかつた」と書かれていた (Irenaeus, *Adversus Haereses*. I.7.1)。⁸² このように、チツマルトスな救済者とは全く別個の存在であるように示す
- (82) Ibid. 33.6.1-3.
- (83) Ibid. 33.4.4.
- (84) cf. Markschies 2000, pp.240-241.
- (85) Quispel 1966, pp.77-78. この点のソックスの主張は、ヘレンティック『異教図説』第一巻の前半を根拠としている。
- (86) Quispel 1966, pp.77-78.
- (87) Irenaeus, *Adversus Haereses*. I.4.5.
- (88) cf. Lüdemann 1979, S.98-102; Löhr, Winnich A., *La doctrine de dieu dans la lettre a Flora de Ptolomee*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 75, Paris 1995, pp.189-190; Markschies 2000, pp.249-252.; Holzhausen, Jens, *Irenäus und die valentinianische Schule*, zur Praefatio von Adv. Haer. I, in: *VigChr*, vol.55, nr.4, 2001 Leiden, S.350-351.
- (89) Markschies 2000, p.241.
- (90) Quispel 1966, pp.93-94.
- (91) Löhr 1995, pp.180-181.

(35) フアロンの指摘に従えば、アレクサンドリアのフィロンが律法とは完全なものであると捉えたのに対して、プトレマイオスは律法を完全ではなく、ただ義であると捉えたのだと解釈される。 Fallon, Francis T., *The Law in Philo and Ptolemy: A note on the Letter to Flora*, in: VigChr., vol.30, Amsterdam 1976, p.51.

(36) 例えば新約聖書の記述では、御子を遣わすことによって父なる神が与えた律法の支配下にある者を贖いだす(ガラテヤ四章四、五節)というモチーフが存在し、必ずしも創造者と救済者を無関係にしておく必然性はないであろう。勿論、父なる神が唯一であり、完全なる神であるという点で、新約聖書の記述とプトレマイオスのモチーフを単純に比較することは困難ではあるが。

(37) 一人の神における二つの側面、というモチーフは、中期プラトニズムの思想にも類似的なものが見いだされる。例えばヌメニウスにおいては、テミウルゴスとして扱われる第一の神と、コスモスとしても捉えられる第三の神はあたかも別の神のように現れているが、実際は一つの神における二つの側面を表していると考えられる。 cf. Frede, Michael, *Der Artikel Numenius von Apameia*, in: DNP, Band 8, Stuttgart 2000, S.1050-1052.

(38) 繰り返したくなるが、プトレマイオスにおいて「義の神」と救済者が密接に結びついていることを指摘することは本

論考から可能であると考えられるが、勿論、両者のそれ以上の関係性、即ち両者が同一の存在であるとか、父と子の関係であるという推論をテキストから論証することは困難であると言える。