

## シェリング『自由論』における

### 悪の積極的なる意味

細 谷 昌 志

#### 一 序

シェリングは『人間的自由の本質』(一八〇九年)において、「悪の实在性」(die Realität des Bösen)<sup>(1)</sup>を形而上学の内部に樹立せんとしてその可能性を思弁した。彼の眼差しは、メドゥサのごとく暗く根源的なものからの神来(Begeisterung)で満たされている。自己の体系内において、ことさら悪の实在性を強調せねばならず、悪のうちにも可能なかぎり積極的なものを読みとろうとする、この尋常でない努力はいったい何に由来するのであろうか。たんに悪が善の積極的対立者にまで高められるということは、それほど問題にされる必要はない。このような企ては古く二元論に一般であつて、この立場によつては、シェリングにとつて何も説明されたことにはならず、△体系√からすれば、困難はそれによつて増えこそすれ減りはしない。問題の所在は、スピノザ主義のうちに悪の原理を導入せんとするシェリングの思弁にある。

一般にスピノザ主義というものが、理性の「形式と首尾一貫性からしてまったく完成された汎神論の体系」<sup>(2)</sup>であるときそこでは悪の起源とその实在性というもつとも困難な問題があとに残されることとなる。一切を神からの帰結と

するこの体系においては、神を悪の共謀者としながざり、悪はたんに欠除態としてあるいは被造物の不完全性として、結局のところ、その実在性は否認されねばならない。にもかかわらず、スピノザ主義のうちに悪の実在性を根基づけんとして、シェリングは本書の冒頭から、スピノザ主義にたいして周到な配慮をはいつつ、彼独自の体系をめざしてその再解釈を試みている。体系の光のうちに合理化された悪など、もはや悪たりえない以上、しかも体系のうちで悪の実在性を思惟しうるためには、体系そのもののほうが改変されねばならない。<sup>(3)</sup>

シェリングによれば、スピノザ主義において生ずる困難は、その汎神論的体系にあるのではなく、むしろその「一面的—実在論の体系」(ein einseitig-realistisches System)にある。万物を神のうちに置くことが誤りなのではなく、それが万物であることにある。スピノザ主義を無宇宙論(Akosmismus)である(無神論というよりも)としたのはヘーゲルであったが、シェリングにとって、一切を神のうちに置くことは必ずしも一切を神のうちに没し去ることを帰結せしめない。シェリングは、汎神論が自由も個別性もともに否定するものでないことを、終始、力説してやまない。むしろシェリングが問題とするのは、スピノザ主義に支配的な幾何学的悟性である。それは、あたかも「個性的—生命的な相貌がそれらについて語られることが少なければ少ないほど、ますます神秘に満ちてあらわれる最古の神像のごとく」<sup>(4)</sup>硬直した空疎な形式に負っている。幾何学的必然性が、この体系を一面的なものに貶め、一切を生気なきものにしてるのであり、かくして悪の実在性は否認されざるをえないのである。スピノザ主義の欠陥は生成(Werden)の概念の欠除にある。まずもって、生きた(lebendig)神(および自然)が確認されるべきである。かの硬直せるがゆえに冷たい神秘の相貌をもつ神像が「暖かき愛の息吹きによって魂をいれられる」<sup>(5)</sup>べきであるように、「実在論と觀念論との交互透入」(Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus)をシェリングは要請する。「觀念論は哲学の魂である。実在論はその肉体である。両者が合一してのみ、一つの生ける全体を形成する」<sup>(6)</sup>

シェリングがスピノザ主義の一面性を（したがって自らの同一哲学のそれをも）止揚せんとして、フィヒテの道（自我哲学）をとらず、實在（客体）の根底へと逆超越せしめたものは、すでに彼の自然哲学のうちに用意されていた。「実存するかぎりの存在者」（das Wesen, sofern es existiert.）と「たんに実存の根底であるかぎりの存在者」（das Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.）との区別がそれである。これによって、自然は実存の根底として、実存たる神と明確に区別される、しかも神以外には何もないのであるから、この自然とは「神のうちなる自然」（die Natur in Gott）であると、シェリングはいう。この神のうちなる自然において彼が考えていたものは、万物の生成と悪の根拠の問題である。「われわれはむしろ、生成の概念が物の本性に適合する唯一のものであることを認識する。しかし、物は絶対的にみられた神のうちでは生成することができない。というのも、物は総じて全面的に、より適切にいえば、無限に神からへだてられてあるからである。神からわかたれてあるためには、物は神と異なる根底のうちで生成せねばならない。しかし、神のほかには何も存在しえないのであるから、この矛盾はただ次のことよってのみ解かれることができる。すなわち、物はその根底を神自身のうちにおいて神自身でないところのものに、つまり、神の実存の根底であるところのものに有するということよってである。<sup>(7)</sup>」ここで、シェリングは、完全なる存在者はそれ自らにおいて存在し、まったく自己同一を不動に保ちつづけるいわゆる存在論的ナルメニデスの時間を念頭において、その対照としての生ける神、生ける實在論の形而上学的可能性をさぐっている。運動や生成は、シェリングにとつて、けっして實在の低次の段階ではない。むしろ自己を顕示するものこそ真に實在的である。「究極するところ、意欲のほかに存在はない。意欲が根元存在である。（Wollen ist Ursein.）そして意欲においてのみ、根元存在のすべての述語、すなわち根底なきこと、永遠性、時間からの独立、自己肯定が妥当する。<sup>(8)</sup>」まさしくこの意欲に悪もまた由来する。ここに、神と神のうちなる自然とを区別した所以があるが、シェリングがそのように

区別するのは、たんに悪を斉合的に体系のうちに包含せんがためではない。生ける實在論ということで彼が志向したのは、かの「時間と生成によって汚されない存在論」の逆倒としての宇宙論である。かかることを可能にする地平が、神にあって神にあらざるところの神のうちなる自然である。そして、そこから由来する悪という積極的で實在的な否定原理は、一切の生命存在のリアリティを支配する根元であり、かつ、宇宙における個物の個性性（有限的個物の絶対的非合理性）をなすのである。ここに、「すべての牛の黒くなる夜」という同一哲学にたいするヘーゲルの批判への自己克服とともに、ヘーゲル体系そのものを超えんとするシェリングの決定的な歩みが存する<sup>(9)</sup>。神と神のうちなる自然の対極において特有の役割をになって現出する人間なしには、神も神とならない以上、この宇宙論（自由論）は、また、すぐれて神学の基礎づけでもある。

#### 注

- (1) VII 353（本文中のシェリングの引用はすべて原版全集による。）  
一八〇九年の『人間的自由の本質』は、前期のいわゆる消極哲学から後期の積極哲学への移行の接点をなしている。したがって、前期の理性的な同一哲学（汎論理主義）が、いかにして非合理的な積極哲学へ移行行ったかを考察する際、その転回点をこの自由論とりわけ悪の原理のうちに見いだすことができる。
- (2) VII 349
- (3) 体系内で悪を思惟するとは、一つの学的世界観全体の連関のうちで、悪の原理がその根拠と存在理由においてどのような思惟されるか、ということである。ハイデッカーによれば、体系とは「存在者全体」の哲学的洞察であり、そして、悪と自由とを存在者全体の根拠としての神にかかわる中心的問題として存在論的に把握することが本書の主題であるとされ<sup>20</sup>。（Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* 1971年）
- (4) VII 350 (5) VII 350 (6) VII 356 (7) VII 358~359 (8) VII 350
- (9) 媒介（媒概念）が弁証法的思惟の要諦である。何を媒介とみなすかによって、その体系の性格は決定される。ヘーゲル

の独自性は、普遍(A)と個別(E)を媒介するものとしての特殊(B)に対するすぐれて体系的な洞察に存する。それによって、あらゆる抽象は止揚せられ、哲学の真にめざすところの具体的普遍が可能とされるとした。ヘーゲルが、特殊(B)としての人倫、実定法、国家論などを並はずれて頭揚したことは、そこに由来する。しかしながら、ヘーゲルの意図に反して、個物(E)はかかる弁証法的思惟のうちに無限に抽象化される結果となった。ここに、哲学史上、ヘーゲルが残した課題(主体性の問題)がある。自由論期に至ってのシェリングは、個物の個物たる所以を、絶対的、非合理性に置き、それを端的に善と悪の能力としての自由に見てとらんとする。しかも、人格的な神の唯一可能な地平がここに開けると、シェリングはいう。悪と自由への深い存在論的な洞察が、従来ドイツ観念論とは異なる新しい場を開くこととなる。それによって、ヘーゲルの体系は消極哲学と規定されるに至る。

## 二 万物の創造と精神の誕生

シェリングによれば、神のうちなる自然とは、根元的意欲そのものであり、それは「自己自身を生まんとする一者の憧憬(Sehnsucht)」にはかならない。憧憬は、何かを欲して臘氣に予感する意志であり、したがって「深い夜の意識」(das Bewußtsein der tiefen Nacht)としてまさに神のうちなる自然に由来する。「この先行する暗黒なしには被造物の实在性は存しない。」<sup>(1)</sup>つまり被造物の实在性は、それがよってもって自己の自立性を固持せんとする力(我性 Selbstheit)として、神からわかたれたかかる暗い根底から由来するのである。そしてこの暗い根底は「万物において实在性の不可解な基底であり、けっして割りきれない剰余であり、最大の努力をはらっても悟性のなかに解消せしめられず永遠に根底に残るものである。」<sup>(2)</sup>

ところで、「かかる悟性なきものから本来の意味で悟性は生れた。……すべての出産は闇から光へのお産である」<sup>(3)</sup>。造化の過程は、元初には暗い原理であったものを内的に変貌して光にしようとするものであるから、この根源

的憧憬に対応して「神そのもののうちに一つの内的反射的表象が生れる。」<sup>(4)</sup>これは、あたかも自己の姿を鏡に写してみるように、神がよってもって自己自身を一つの写像においてみるところのものとしての神の自己内表象であり、端的に最初の自己客観化である。神のうち、にうみだされた神自身たるこの表象は、また、自己のうちなる言葉として「悟性（憧憬のことば）」と呼ばれる。この悟性は、精神である愛に動かされるや、自己自身のうちに閉じこもらんとする暗い憧憬の抵抗を克服して自由な創造的な意志と化する、そして元初には無規則であった自然をエレメントとし道具として、そのうちに自己を形象化する。要約すれば、神の自己顯示の行（自己形象化）は、神のうちなる自然に鬱勃としてうごく根底の意志を、まずもって光で貫くことによって呼びさまし激発しつつ、精神の誕生たる第二の闇（悪的原理）を、実存としての神にはたらく愛の意志によって超えるところの「勢位高揚の作用」(der potenzierende Akt)なのであり、そこに万物の創造の全過程が存する。(たしかに、また、そこには永遠なる一者としての神みずからの自己認識、自覚の過程も存するのであるが。)<sup>(5)</sup>

万物の創造と精神の誕生についてのこのシェリングの思想において注目されねばならないことは、① 根底あるいは神のうちなる自然の自己触発（「独自作用」(das Fürsich-Wirken)に万物の創造に際しての神の最初の発動が存するということ、② 闇と光、根底と実存、悪と善の対極性に現実存在の生命力と充実が存するということである。<sup>(6)</sup>

① シェリングは次のようにいう。「根底とは顯示への意志作用(ein Willen zur Offenbarung)にすぎない。しかし、まさに顯示が存せんがためには、根底は独自性をしたがってまた対立を呼びおこさねばならない。」<sup>(7)</sup>たしかに神は自己のうちにかかる根底をふくみ、そのかぎり根底は実存するものとしての神に先行する。ちょうど「重力が光の永遠の暗い根底に先行し、光（実存者）がのぼれば夜のうちへ逃げざる。光ですらも夜をとしこめている封印をときえないであろう」<sup>(8)</sup>ごとくに。しかし闇も光がさすことよってはじめて現勢するように、「神が現勢的に実存しな

ったならば、根底は根底としてもありえないであろう。」<sup>(9)</sup>したがって神はかかる根底の「先者」(Prins)でもある。ここに実存のもつ自由が確保される。② 以上のごとき神(実存)と神のうちなる自然(根底)という特異な神観(それは深く Jacob Böhme (1575-1624)の神秘的思想に負っているのだが)は、「人間的に苦悩する神」(ein menschlich leidender Gott)というシェリング独自の思想へと深まることによつて、さらに稀有な複雑さを呈することとなるが、それによつて、先の闇と光、根底と実存とは真に現勢し、悪と善の対極が現実化する、かくして歴史的世界が展開するのである。

人間とはたんなる被造物としては、神がかの根源的憧憬に対応して自らのうちに産出した一つの写像にすぎない。(そのより深い意味は、それは、憧憬が光との対立にはいったとき、憧憬をその中心においてとらえんがためにほかかし、精神(Geist)にまでのぼった被造物たる人間は、たんに神のうちなる写像ではなく、神にあって神にあらざるものに由来する暗い非合理的原理をうちに秘めている。「人間は根底から発現してきたこと(被造物であること)によつて、神にたいして独立なる一つの原理をうちにふくんでいる。」<sup>(10)</sup>人間は精神となることによつて闇と光の両原理から自由になった存在者なのである。「精神は光を超えている。」<sup>(11)</sup>かくして、人間はたんなる悟性(光)としての神をも超えている。神の悟性(写像)そのものが人間の現出によつて引き裂かれ、かかる光のただなかに闇がふたたび根基する、闇と光の対極性は、かくて、二重、三重と無限に重層化する。これこそ、万物の創造の全過程の中枢をなすものであり、神の勢位高揚の作用の真諦にほかならない。人間において神の自己顯示の行は真に実在的となる。人間なくしては神の実存は現勢せず、したがって歴史的世界も無と化す。「最深の中心が光のうちにあがることは、人間において以外、われわれのみうる被造物のいかなるものにおいても起らない。人間のうちには暗い原理の全力が存す

る。とともに、まさにおなじ人間のうちに、同時に光の全力が存する。彼のうちには最深の深淵 (Abgrund) と最高の天 (Himmel) とが、つまり両方の中心が存する。人間の意志は、なお根底にとどまるにすぎない神の永遠なる憧憬のうちに閑された胚芽である。<sup>(12)</sup>」そして、ここにまた、悪の可能性 (と現実性) のすべてが畳みこまれているのである。

注

(1) VII 360 (2) VII 360 (3) VII 360 (4) VII 360

(5) 同一哲学においては、万物の生成たる神の自己客観化 (主—客観化) は、端的に永遠なる絶対者の自覚の過程として観念的すなわち光から闇へであったが、ここでは、闇から光へ、悟性なきものから悟性へという方向線において、神のうちに自然の暗い實在性が強調せられている。そこに、個物と悪の實在性も可能とせられるのである。

(6) シェリングにとって、絶対者からの万物の生成がたんなる流出説でないのは、それが悪の實在性と相即不離の關係にあることから明らかである。流出説によれば、絶対者から流出するものもろの物は、その中心よりしだいに遠離し、それに応じて神性は漸次失われつつ最後に物質にいたる。ちょうど、光がその光芒をうしなうて闇にとざされるごとくである。ここには何ら悪のうちに積極的なものはみいだされえない。

(7) VII 375 (8) VII 358 (9) VII 358 (10) VII 363 (11) VII 364 (12) VII 363

### 三 悪の可能性と現実性

シェリングは、フランツ・バーダーのことを引用しつつ悪の根拠をたんなる感性に求めることの非を説く。「人間の墮落がたんに獣化にとどまるなら、それはむしろ願わしいことでもあろう。しかし遺憾ながら、人間はただ獣の



下かあるいは上に立つことができるのみである。」<sup>(1)</sup> 欲望、欲求、たんなる我意などそれ自体はけっして悪ではない。「善の決定的出現とともに、はじめてまた、悪もまったく決定的にかかるとして出現する。」<sup>(2)</sup> 悪とは善の積極的逆倒なのであって、それは一種苛烈な意志の問題である。したがって他方、たとえばドストエフスキーの世界のごとき頭悩と観念のうちに醸成される悪すら、ここではまた消極的なものにすぎない。たんなる感性に根ざす悪と同じく、たんに観念的なものから導出される悪もまた、制限、欠乏、剝奪などそれ自体ふたたび受動的なあるものに帰せられるからである。「悟性は悪の許容への根拠をうちにふくむ。しかし意志は善にのみむかう」というライブニッツのテーゼは十分に悪の本質を説明しえない。悪は善とともに決定的に意志の問題であることをシェリングは確認する。「悪はいつも自己の心胸の最内奥なる意志にのみ発するのであって、自己の行なしには(ohne eigene Tat)けっして遂行されない。」<sup>(3)</sup> 悪の威力が人間によってはじめて激発されるのも、かかる行によってである。それは、時間系列のうちで様々な選択枝の一つ一つを選びとっていく、いわゆる選択の自由のごときものではなく、悪の形態化の仕方や性格までも限定するがごとき叡智的行として、まさに創造の元初にまで達する。これが悪の積極的な意味であり、悪の要諦である。もちろん、これはカントの根元悪(das radikale Böse)の教えをところであるが、シェリングはそれを次のように表現する。「ただ自己の行によって、しかし出生から招致された悪のみが根元悪と呼ばれる。」<sup>(4)</sup>

シェリングがカントから学んだものは、墮落はただ墮落するもの自身のうちのみ存するという思想である。墮落は神にも誘惑者(悪魔)にも、といって自然にも帰せられない。それは「それ自身ふたたび自由の現勢でなければならぬところの、いわゆる主体的な……人間の行為の根底」<sup>(5)</sup>に基づく。ここにシェリングは人間実存の自由およびそれと不可分離にある悪の現実性の問題を思惟する。他方、シェリングの思弁的関心は悪の可能性の普遍的根拠を求めて実存の根底の方向へとさしむけられ、存在論的に思惟される。前者は観念論的自由の地平にあり、後者は端的に

實在論のうちに定位している。そしてこれら兩者の交互透入こそ、シェリング自由論の骨子を形成するものである。カントの根元悪の教説は、かかるシェリングの思惟を可能ならしめる思想的源泉をなしている。したがって以下われわれは、カントとの関係のうちでシェリングの思惟の内的構造を究明する。

カントによれば根元悪とは、「悪への性癖」(der Hang zum Bösen)として人間本性のうちに深くかつ普遍的に根づいている、したがってその意味で生得的な(angeboren)にもかかわらず自らの行によって招致された(zugezogen)ところの悪のことである。カントはいう、「さて道徳的に(つまり引責しうる)悪であるのはわれわれ自身の行であるところのもの以外にはない。これに反して、ひとが性癖という概念で理解するのは、一切の行に先立ちしたがってそれ自身ではなお行ではないところの意志の主観の規定根拠のことである。」<sup>(6)</sup>カントは根元悪の根底を貫く自由と必然のこの矛盾撞着の緊張関係を、「叡智的行」(intelligible Tat)という卓抜なる概念においてとらえ、性癖はかかる叡智的行の直接的結果として、個々の行にたいして時間的にはなく論理的に、(超越論的に)先行するものとなすのである。しかるにシェリングは、カントにとって論理的に先行するものとされた性癖を、時間的につまり神の万物の創造における二つの段階(第一の創造および歴史と精神の誕生たる第二の創造)のうちに根拠づける、それによってシェリングは、カントが探究しえないとした悪への性癖の理性的根源(Vernunftursprung)に対する形而上学的解明にむかうのである。ここに、カントの思惟を超出するシェリングの思弁性がある。かかる思弁はカントの根元悪の換骨奪胎によってのみ可能なのであるが、そこにまた、生の不安、生存のメランコリーといったシェリング特有の存在論的カテゴリーの成立する場が開かれてくる。

シェリングによれば、根底の闇のうちに光が貫いて言葉があらわれでるのが第一の創造である。光の誕生である元初の創造においては、前述したごとく、暗い原理が根底として存在しなければならなかったのであり、かくしてはじ

めて光もそこから昇ってくる事ができたのであるが、それと同様に、精神の誕生（第二の創造）にももう一つの別の根底が、したがってまた第二の闇の原理がなければならぬ。この原理こそ「創造の際に暗い自然根底の激発によって呼びさまされた悪の精神すなわち光と闇の分離の精神」である。そしてこの悪の原理に対して、愛の精神（神）が第一の創造において闇に光を対立させたごとく、人間実存（光よりも高い観念的なもの）を対立させる。神による万物の創造の全過程のこの叙述のうちに、悪が「実存に対する元底」（Urgrund zur Existenz）であることの所以がきわめて明白に存在論的、時間的に説明されている。つまり、悪は第二の創造のはじめから「根底の反作用によって」（durch Reaktion des Grundes）呼びさまされたものであり、悪にたいする人間の自然的性癖はすでにそこで形成されたものである。なぜなら「我意の呼びさましによって被造物に入ってきた諸力の不秩序は人間にすでに出生において分与されている」からである。

シェリングはそこに人間実存における「生そのものの不安」（die Angst des Lebens selbst）を摘出する。人間は精神にまでのぼった被造物である。すなわち靈魂が精神となっているのが人間である。「靈魂が両原理（光と闇）の生きた同一性であるとき、それは精神である」。そして精神は神のうちにある。しかし神においては裂くべからざるこの統一が人間においては裂かれうるのである。かくして惹起せしめられる不安は悪の現勢化に際して、あたかも「通りすぎる舟人を渦巻に引きこもると深い底から響いてくる」かのローレライの歌声のごとく、暗い自然からの牽引力をもって主体に迫るのである。シェリングは、悪への性癖という出生以来の普遍的必然性にもかかわらず、おのおのの被造物は彼自らの各によって墮落するにいたる実存的可能性をそこに見てとる。換言すれば、善、悪は叡智的行からの直接的結果であり、したがって悪はあくまでも人間自ら進んで選びとったものであることに存するが、かく選びとる人間の行の奥底に、シェリングは神のうちなる自然から由来する暗い牽引力を見とどげんとする。シェリン

グにとって悪の可能性を思惟するとは、そのような暗い力への思弁的関心に支えられている。それによって、カントの思惟のもつ先の緊張は荘大な宇宙創造における神のもつそれに置きかえられる。悪の積極的な意味は、もはや人間の道徳的な次元にはなく、波たちわきかえる海原のごとき鬱勃たる始源的な暗い根底の力動のうちに看取されることとなる。これは叡智的<sup>(12)</sup>の行の巧みな存在論的すりかえにはかならない。

上述のごとく、悪の可能性の探究は根元存在者における両原理（闇と光）の可分裂性の解明に存していた。しかし可能性はいまだ現実性を含まない。いかにして個々の人間のうちに悪あるいは善への決定がなされるかは、いまだ不明瞭であり特別な研究を要する。可能性と現実性の齟齬の關係が意志の因果關係として理論と実践とを分つところの眼目であることは、すでにカントの説くところである。カントによれば、可能であると考えられる一切のものが実践的に可能であるかぎり、それは、幾何学の作図題のごとく、技術的―実践的なものとして理論哲学に属し、それと鏡的に道徳的―実践的なものが対立する。後者においてのみ自由を旨とする実践哲学が成立する。それは端的に意志規定の問題であって、その可能性を形而上学的に探究することは不毛な努力なのである。しかるにシェリングにとって、体系のうちに悪の实在性を思惟することは、とどのつまり、悪の可能性の形而上学的探索にはかならないことを鑑みる時、（悪の）現実性はけっしてカント的な意味での実践の問題とはなりえない。ではシェリングは、悪の現実性というところでその可能性とは異なる何ものを思惟しうるのであろうか。

悪とは、前述のごとく、原理を積極的に逆転せしめる自己の心胸の最内奥の意志に発するものであり、自己の行なしには悪はけっして現実に遂行されえないものである。悪の現実性は「善いあるいは悪い原理を自己のうちに行為せしめること」<sup>(13)</sup>（das in-sich-handeln-Lassen des guten order bösen Prinzips）という叡智的<sup>(13)</sup>の行の次元で問題とされね

ばならない。しかし彼はいう、「観念論は一面ではもつとも普遍的な他面ではたんなる形式的な自由概念をあたえるにすぎない。しかるに實在的で生きた概念とは、自由が善と悪との能力であるということである。」<sup>(14)</sup> 實在的で生きた自由概念は、シェリングにとつて、善いあるいは悪い原理を自己のうちに自由に行爲せしめることにほかならない。そもそも「人間は善と悪との自己発動の源を等しくふくんでいる、かの頂におかれている。……彼は分岐点にたっている。いずれを選ぼうともそれは彼の行であらう。しかし彼は未決定のままにとどまることは許されない。」人間の自由の本質は、根源的未決定性にあるのではなく、また、たとえば今自分の腕をのばすことも曲げることもいずれをも思うがままにできるごとく、限定根拠なしに行爲する能力なのでもない。そのような偶然性にゆだねられることなく、自己自身の内的必然性から行爲することに、それは存する。この内的必然性の行とはカントの義務を意味しない。カントの義務は、その定言命法のもつ無制約的形式性の故に、あらゆる因果連関の外にあり時間の外に位置する、したがってその道徳的行爲は「生成せずむしろ本性上永遠である。」<sup>(16)</sup> シェリングが「人間の本質は本質的に彼自身、行 (seine eigene Tat) である」と言明する時、彼はここでカント倫理から離れ、フィヒテの自我哲学を論及し、ここに實在的で生きた自由概念への活路をみいださんとする。「自戒は、とフィヒテはいう、自我自身の行である。意識は自己定立である。」<sup>(18)</sup> この自己定立たる意識は、いわれるような自我の自己把握あるいは自己認識であることに先だって、まず「實在的な自己定立」(reales Selbstsetzen) をもたなければならぬと、シェリングは考える。それは、たんなる認識の以前に想定される存在ではあるが、認識に対する存在ではない、「自己自身をある何ものかになすところの、そしてあらゆる本質性の根底および基底であるところの根元—根底意志 (Ur-Grundwollen)」である。<sup>(17)</sup> シェリングが根元—根底意志ということでおうとしたのは、たんに意識的な道徳的意志のことではない。重力にも似た暗い實在的な力なのであるが、とってたんなる被造物の我意ということきものでもない。それは、端的に神からわ

かたれ神に対して自由に自立せる自我の自我性を示すものである。つまり「転倒された神」(der umgekehrte Gott)の謂であり、シェリングは(自我√のうち)に神からわかれた一つの深淵を覗きみるのである。フィヒテの最大の功績は、(フィヒテの意図がどこにあるにせよ)かかる深淵にまで達する自我性の洞察にあると、シェリングは評価する。<sup>(20)</sup>このようにして、人間の本質である行すなわち実在的な自己定立は、神にあらざる根底に對、自的に根基する。シェリングは、かかるものを、自ら招致せる生得的な性癖という、自由と必然との自己撞着的構造をもつ(根元悪)から想念したのである。カントの根元悪はシェリングによって人間実存の深淵と化す。

善と悪との能力としての人間の自由を、シェリングは、自我の実在的な自己定立においてとらえ、そこに神からわかれた人間実存の深淵を見てとった。悪の現実性への考察がかかる深淵にまで達することにおいて、(先の悪の可能性の洞察による)根元存在者における闇と光の両原理の分離は、真に現勢するものとしてわれわれに露わになつてくる。つまり、自我の実在的な自己定立によって、闇と光は明確に分離されて意識されてくる。しかし、逆に、そもそも闇と光とが根元存在者において分離することがないなら、自我は神からわかれて在ることもなく、したがって悪への自由もなく、実在的な生きた行もありえないこととなる。人間実存の深淵は、根元存在者における闇と光の両原理の可分離性に基礎づけられる。それによって、有限的個物の絶対的非合理性は形而上学的につまり存在者全体の根底としての神との関わりの中にその存在根拠を有するのである。それは、シェリングが、実在的で生きた自由概念を根拠づけるために(というのも、觀念論は悪への自由の可能性を解きえないから)、体系のうちで悪の可能性を形而上学的に探索したことからの存在論的帰結である。

注

- (1) VII 373 (2) VII 379~380 (3) VII 399  
 (4) VII 388 (5) VII 388  
 (6) Kant: Die Religion; Akademie Textausgabe, S. 31  
 (7) VII 377 (8) VII 381 (9) VII 381  
 (10) VII 364 (11) VII 381  
 (12) シェリングは、悪の性癖の導入部としてカントが語った自然的性癖 (physischer Hang) たとえばブルロールへの傾きなどにおいて根元悪を理解しようとしたのである。しかるにカントは、それを道徳的性癖 (moralischer Hang) と厳に区別することによって、それがあくまでも自らの行によって招致し、したがって自らにその責任を帰せられるものとして、その道徳性を堅持している。カントの道徳性は、傾向性 (Neigung) に鋭角的に対立する概念として、端的に義務の謂であり、格率のうちへの採用の次元のことである。人間が悪であるとは、人間が道徳律を自ら意識しながら、格率のうちへの採用に際してそれに違背し、したがって他の動機 (それが何であれ) をそれに優先せしめることにある。つまり動機の道徳秩序の逆倒に存するのである。この逆倒への傾きが根元悪と呼ばれる。さて、それには脆さ、不純さとともに心情の腐敗が人間本性から摘出される。「傾向性はそれに対立する善き格率の遂行を阻害するにすぎないが、本来的悪は、傾向性が違背する時、ひとがかかる傾向性に抵抗することを意欲しないということに存するのであって、この心情が本来的に真の敵なのである。」(Die Religion, ibd. S. 58) カントは、かかる心情の倒錯腐敗を思考法の問題として、根絶しがたい自己欺瞞 (腐敗) と呼ぶ。それは、第一批判の弁証論で論及された人間理性の弁証性 (詭弁) に好一対をなしている。したがって、かかるものは「われわれ人類の汚点をなす」(ibd. S. 40) ものとして何よりも心情の革命 (Revolution in der Gesinnung) を要するものである。根元悪におけるカントの関心は墮罪や救済への思弁ではなく、終始、実践的関心によって貫かれている。「神が人間の浄福のために何をなすか、あるいはなしたかを知ることが本質的なことではない、したがって誰にでも必要であるわけではない。しかし、この助力に値するために彼自身何をなさねばならないかを知ることが、本質的であり必要である。」(ibd. S. 52)

- (13) VII 389 (14) VII 362 (15) VII 374 (16) VII 388 .

(17) VII 385 (18) VII 385 (19) VII 385

(20) シェリングは『哲学と宗教』(一八〇四年)のなかで次のようにいう。「フイヒテはいう、自我性とはそれ自身の行にすぎない。それ自身の行為それは、この行為を離れては無(Nichts)であり、しかも、それ自体(an sich selbst)ではなく、ただ自分自身だけで(für sich selbst)のみあるのである。」W43

#### 四 神と悪

悪は端的に実存の地平での事柄である。さて、実存は実存たらんがためには自己に対してすべからくある制約(抵抗)を要する。制約を廃棄すれば、たんなる観念的なものとして自己自身の実存を廃棄することになる。したがって、ただ制約を化して自己となすことのみが実存の旨とするところである。実存とは、自らの自由意志にのっとって、この制約を自己の支配のうちに収めとらうとする努力である。ところで、人間実存のこの努力は「自我存在にまで高まった我意」としてまさに勝義の悪である。「悪は、実存が被造的な存在者のうちで現勢化に努力するかぎり、実存に対する元底(Urgrund)にほかならない。」この Ur-Grund は、<sup>(1)</sup> Sein でも Nichts でもまた神のうちなる自然としての Grund でもない、まさに人間実存の Ab-Grund である。なぜなら、人間実存は愛の光の全き明るさのもとにたつことができないように、全き闇のうちに君臨することもできない。というのも、実存の制約はかの創造の元初<sup>(2)</sup>にまで達する根底に由来し、したがって自己にあらざるものであり「彼にたんに貸与され、彼から独立なるもの」であるので、人間はそれを全的に支配し止揚しえないからである。一切の光明も歓喜も暗い苦悩の呻吟の変貌にすぎず、つねにそこに闇を残している。シェリングはそのような人間実存の深淵のうちに「あらゆる有限な生命に附着する悲哀<sup>(3)</sup>」をみてとる。



「神自身のうちにも一つの悲哀の源泉がある。<sup>(4)</sup>」神の実存といえども制約なしには人格たりえないのであるから。「全自然をおおっている憂鬱(Schwermut)のヴェール、あらゆる生命の深くぬきがたいメランコリー(Melancholie)もここよりくる。歓喜は苦悩をもたねばならず、苦悩は歓喜に変貌されなければならない。<sup>(5)</sup>」神はたんに存在ではなく、生命であり「諸力の生ける統一」である。「しかるに、すべての生命は一つの運命をもち苦悩と生成のもとにある。したがって神が人格的ならんがために、まず光と闇の世界とをわけた時すでに、神はこれら苦悩と生成に自発的に服したのである。……人間の苦悩する神という概念なしには全歴史は不可解にとどまる。<sup>(6)</sup>」シェリングにとっ

てかかる神こそ真に人格的である。彼によれば、人格性とは、カントのごとく道徳律にたいする純粋な尊敬の念にもとづいて行為する人間の叡智性を意味するのではなく、一つの生きた総合つまり「ある自立的なものと、それから独立しているある基底との結合」<sup>(7)</sup>に基づくものの謂である。したがって、神は両者の相貫きあって一つとなった全き結合によって最高の人格性である。「神と自然との紐帯によってのみ、神のうちの人格性は基礎づけられる。<sup>(8)</sup>」フィヒテやスピノザの神概念は、このことが欠除しているが故に、必然的に「一つの非人格的な存在者」(ein unpersönliches Wesen)にすぎないと、シェリングはいう。

人格的な神にあつては、スピノザのごとく、一切が神のうちに没しきつて神のみが唯一の実体であるというようなことは生じない。逆に、万物は神から独立した根底をもち、したがってそれぞれ自立し生命をもち自由に行為する、しかもかかるものとして神の被造物である点に、その真諦がある。つまり、神によって造られたものが神から離れて自身で存立し自身で生きうる存在者として、神から生みだされる。神は自己のうちに絶対的矛盾を孕むことにおいて最高に人格的な神である。生ける神が自らを實在的なものとして顕示し、根底の反作用によって絶えず自らを高めていく精神であるとき、神は自らそのような万物を自己のうちに生み出しつつ、人間実存およびそれにとりなり悪を、

神の実存の最高度の必然的制約となす。この依存関係なしには人格的な神は成立しない。個物（人間）が個物である時、神が神となるのである。

シェリングはかかる生ける實在論の形而上学基礎づけを思念して、究極的に「無底」（Ungrund）なる概念にいたる。それは、あらゆる対立の消滅した静かな場でもなければ、あらゆるものを同一の相のもとにぬりつぶしてしまふ漆黒の闇でもない。無底は、対立するものの絶対的な「無差別」（Indifferenz）としてのみいあらわされる。そして、それは、すべての対立に先立ち、包みかすものとして、まさに神の、愛としての無底であると、シェリングは説く。「愛の秘義とは、それぞれがそれぞれのみで存在しえたであろうが、しかしそのように存在しないで、他者なしには存在しえないという、そのようなものを結合することである。」ここに、シェリングの弁神論は完成する。悪の實在性は、かかる弁神論のうちでそのまま全き宗教性へと変貌せしめられる。

悪の實在性に対して、他方、善なる概念は最後までシェリングの主題とはなっていない。善とは何か、この問いになるとシェリングの筆はすこぶる重くなるのであって、善の原理の定義は判明でない。悪の實在性をその極限まで思惟しようと彼が決心した時、すでにこの問いはそれ自体としては封じ込められてしまったと、そのように考えるのが至当であろう。光（善）の形而上学のかわりに、シェリングは、実は、それを超えたと自負する形而上学——神の、愛としての無底——を樹立することによって、善と悪、光と闇、形相と質料など、およそ一切の対立せるものを包み、生かすところのものを求めたのである。そこに、スピノザ主義を超えるシェリングの思弁がある。スピノザの精神というものが、いかなるものといえどもある根元的なるものの変様、帰結としてとらえ、その道すじを論理的に考えぬいていくことであるとすれば、スピノチストたるシェリングの行きついたところが無底なる概念であった事は驚くべきことである。「純粹に理性にかないうるすべての、端的にすべての哲学は、スピノザ主義であるか、あるいはそれ

となる」<sup>(10)</sup>といわれるスピノザ主義の奥底に、めまいのするような深淵をのぞきこむシェリングの眼差しには、すべての創造的なものがそうであるように、一つの神来の発現がある。

注

- |     |         |      |         |     |         |     |         |
|-----|---------|------|---------|-----|---------|-----|---------|
| (1) | VII 378 | (2)  | VII 399 | (3) | VII 399 | (4) | VII 399 |
| (5) | VII 399 | (6)  | VII 403 | (7) | VII 394 | (8) | VII 395 |
| (9) | VII 408 | (10) | VII 348 |     |         |     |         |

## 南北両アビダルマの修行道論

——『俱舍論』と『清浄道論』について——

田 中 教 照

部派仏教時代の仏教徒は、仏道をいかに実践すべきであると考えていたのであろうか。釈尊の遺徳をどのように承け継いで行こうとしていたのであろうか。仏弟子達が多くの学派に離合集散せざるを得なかった背景には、彼らの深い悩みが認められる。釈尊の生涯とその教説をどのように総括し、評価すべきかについて彼らは幾度となく討議し、研究を重ねたにちがいない。そしてそこから彼ら自身の歩むべき道を修行道論としてまとめていったと思われる。

筆者は本論において、凡そ五世紀に著わされた、世親著『阿毘達磨俱舍論』（以下『俱舍論』と称す）と、仏音著『清浄道論』とを取り上げ、そこにみられる修行道論を対照することによって、当時の仏教徒が釈尊をどう評価し自らの歩むべき道をどう定めたかを探究してみたいと思う。

### 一 『俱舍論』の修行道

『俱舍論』は、先ず「身心遠離」を実現するために、少欲・喜足を説き、また四聖種を挙げる。これを身につけ、仏道を修すべき器となった (patribhūta) 者は「不浄観」(asubha) と「持息念」(ānāpānasmṛiti) とによって「止」(samātha) を完成し、「観」(vipaśyanā) の完成のために「四念住」(cattvāri smṛtyupasthānāni) を修する。身・受・

心・法と進んで、法念住に入っている時、行者は無常・苦・空・無我の四相によって、身・受・心・法を総括的に観る。そうすると煖善根(ūsmakusalamūla)が生じ、四諦を十六行相によって観るのである。煖善根の次に頂(mūrdhan)善根が生じ、忍(kṣānti)善根に到る。忍善根位では滅縁滅行し、欲界苦諦下の無常相だけを作意するに到る。次の世第一法(āgradharmā)という善根も同じく欲界の苦諦を一刹那に観察する。そして、無漏の法智忍(dharmajñānakṣānti)を生ずる。

これより見道に入る。それはまた「決定性への超入」(avyāpāyākrānti, 入正性離生)ともいわれる。見道以上は聖道(āryamarga)である。また見道位では十六刹那のうち四諦を分析し、疑いを断除する。いわゆる「四諦十六現観」を修習するのである。次の修道位・無学道位も同様に四諦十六行相を現観するが、見道位は聖道の初位であり、十六刹那を経過すると初果につくから特に重要である。初果からは退転しないとされている。以上が『俱舍論』の説く修行道<sup>(1)</sup>のあらすじである。

ところで一般に修行の階梯を説く論において注意しなければならないのは、世俗道から聖道へいかにして超入すると述べているかであろう。いかなる修行道も方法こそちがえ、結果として世俗から聖位へという道すじを踏む筈だからである。『俱舍論』の説くところによれば、四善根位は「順決択分」(nirvedhabhāgīyā)<sup>(2)</sup>であり、見道位に順ずる位である。いわば見道の予行演習の段階と言ってもよい。だから四善根位でも見道位に順じて四諦を十六行相によって観察すると説かれている。

この点が『俱舍論』の修行道論の特質である。すなわち、世俗から聖道への超入に重大な関与をなすものとして四諦が考えられているのである。このような四諦の取り扱いの伝統は『俱舍論』以前にもあって、『俱舍論』はその伝統を承けているのである。例えば『阿毘達磨大毘婆沙論』(以下『婆沙論』と称す)において、次のように明示され

ている。

是故世尊説拔濟法。此拔濟法即四聖諦。欲令有情、依此修道、見四聖諦、斷自疑惑。

問言、拔濟法者、是何義耶。答、從嶮難処、引諸有情、置平坦処。故名拔濟。(中略) 由仏宣説四聖諦法、從異生性極嶮難処、引諸有情、置諸聖性極平坦処。謂令入道及得道果、故名拔濟。

復次、徒平等処、引入正性。故名拔濟、平等処者謂世第一法。正性者謂苦法智忍。由仏宣説四聖諦法、引諸有情、從世第一法、入苦法智忍。故名拔濟。

復次、從大苦処、引諸有情、置大衆処。故名拔濟。大苦処者謂生死。大衆処者謂涅槃。由仏宣説四聖諦法、引諸有情、令出生死得大涅槃。故名拔濟。<sup>(3)</sup>

これによれば、四聖諦は諸有情を異生性から聖性へ、世第一法から見道第一刹那の苦法智忍へ、生死の苦から涅槃の樂へ拔濟する法である。釈尊は諸有情を拔濟するためにこの四聖諦を宣説されたのである、という。ここには、四善根位から見道位にかけて四聖諦が重要な役割を演ずべきことが明らかにされている。見道位が四聖諦を分析し、疑いを断除するためのものであるという前の『俱舍論』の所論と相応するかのようになり、ここにも「四聖諦を見て、自らの疑惑を断ず」とある。従って、釈尊が有情のために説かれた重要な法は四聖諦であり、それは有情の疑惑を断じ拔濟に導くものであることが判明する。有情はこの四聖諦を手がかりとして苦処をのがれて楽処に赴くべきなのである。

このことを念頭において、次の『俱舍論』の所論を味読するならば、『俱舍論』の立場が一層明瞭になるだろう。

彼処に沈淪して、よるべなき有情を悲愍し給う世尊は正法の宣説という手をさしのべることよって、臨機応変に拔濟し給うた。<sup>(4)</sup>

ここにいう「正法の宣説(saddharmadesanā)」とは、四聖諦の宣説であると考えられる。そもそも『俱舍論』の各品の構

成は界品と根品を総論とし、破我品を別論として除外すれば、本論は苦諦（世間品）・集諦（業品と随眠品）・滅諦（賢聖品）・道諦（智品と定品）という四諦ののつとつて組み立てられている。<sup>(5)</sup>従つてこの論書全体が四聖諦を明らかにせんとしているのである。

無漏の慧を得るための論書もまた、その資料となるからアビダルマと言われる。<sup>(6)</sup>

アビダルマ論書は無漏の慧を獲得するためのものであるという。その慧もまた法の弁別 (dharmaṃpravīcaya) をこととする作用であるとする<sup>(7)</sup>れば、法とは抜濟法である四聖諦と考えることができる。かくて、

法の弁別によらないで煩惱を終熄させるすぐれた方法はない。諸の煩惱が有情を輪廻の大海に漂流させているのである。それ故、師、仏陀は法の弁別のためにアビダルマを説かれたと伝え聞く。なんとすれば、弟子はアビダルマの教示なしには諸法の意義づけは、法の弁別すなわち四聖諦の弁別ということに帰するであろう。<sup>(8)</sup>

というアビダルマ論書の意義づけは、法の弁別すなわち四聖諦の弁別ということに帰するであろう。

## 二 四諦と択滅の関係

以上のような四聖諦の修行道への位置づけは、四聖諦の漸現観論となつて表明される。すなわち、釈尊が有情を抜濟するために説かれた法が四聖諦であるから、四聖諦はそれぞれの諦が独自の意義を持つのであり、また、有情はそれぞれの諦を別々に弁別することによつて、それぞれの諦に迷う疑惑を断除するのであると、いうのである。それは、修行を煩惱の消滅によつて段階づけようとすることに外ならない。択滅を解釈する次の問答はそのことをよく言い表わしている。

ところで、すべての有漏法の択滅は唯一つではないのか。そうではない。ではどうなのか。束縛するものの数だ

け束縛をはなれることもある。そうでなければ、見苦所断の煩惱を現証することによって、すべての煩惱の消滅を現証すると考えられるだろう。そうなれば、その他の「煩惱の」対治のために修習することは不必要になるだろう。<sup>(9)</sup>

頓現観論者が主張するように「苦を見る者は苦の集をも見る。苦の滅に至る道をも見る」<sup>(10)</sup>のであるならば、有漏法の択滅は唯一つであろう。しかし、そうすると、苦聖諦を現観することによって見苦所断の煩惱を断滅する等して、聖果を得させるということは不可能になる。また、煩惱を対治する道の修得ということが不要になる。従って、四聖諦を簡択することによって煩惱を滅ぼすという、いわゆる択滅は四聖諦の各諦について言えるのであり、唯一つではない、とこのように彼らは主張するのである。

このような視点は『婆沙論』とも一致する。『婆沙論』卷七八には次のように説かれている。

問、入現観時、既総観蘊。如何於諦、不総観耶。答、入現観時、観四諦理、断迷四諦別相煩惱。無一煩惱総迷四諦。故於四諦、不総現観。<sup>(11)</sup>

ここにも、四諦全部を総観するということは起りえない理由が説かれている。四聖諦を現観する時、四諦の理に迷う煩惱が断たれるが、四諦全部に迷う煩惱は存在しないから、各諦ごとにそれに迷う煩惱を断除すれば十分である、とあるのである。

以上のことから、『俱舍論』における修行道は、釈尊によって宣説された四聖諦を手がかりとして、その論理を明らかにすることによって煩惱を断除する、いわゆる択滅を目的にした対治道あるいは断惑道ということができるとは、これは、

四諦自性云何。阿毘達磨諸論師言、五取蘊是苦諦。有漏因是集諦。彼択滅是滅諦。学無学法是道諦。<sup>(12)</sup>



という『婆沙論』の四諦解釈を参照すれば一層明らかになる。ここでは滅諦を択滅としている。道は滅に向うものであるから、滅を有漏因の択滅とみる以上、滅に向う道は対治道とならざるを得ない。ここに、道諦を学・無学法というが、これもまた、見道・修道を有学、無学道は無学とする『俱舍論』の所論に一致する。また、これら三道はいずれも対治道としての性格を失っていない。従ってこの点からも『俱舍論』の修行道は四聖諦に基づく択滅のための道ということができるのである。

### 三 涅槃と択滅

『清浄道論』は慧地としての四諦を解釈する中で、滅とは、離貪滅である、すなわち渴愛随眠の断滅であるとしながらも尚、第一義的には涅槃をさす、なぜなら涅槃を所縁とすることによって渴愛が滅ぶから、と説いている。<sup>(13)</sup>これは、涅槃を中心に滅諦を考えている点で大いに注目すべきものがある。そして、涅槃は存在しないのではないかとの質問に答えて、煩惱の滅と涅槃を一応区別すべきであると主張している。この問答は前の『俱舍論』の修行道との対比上かなり重要なので煩をいとわずここに引いてみよう。<sup>(14)</sup>

問。涅槃は存在しないのではないか。うさぎの角のように、得らるべきものではないから。

答。そうではない。方便によって得られるから。涅槃はそれに即応する修行道(pāṭipadā)と称する方便によって得られる。また、得られないから存在しないと云ってはならない。愚かな凡夫たちが得ることのできないものは存在しないと云ってはならない。また、涅槃は存在しないと云ってはならない。修行道が徒勞になってしまうから。もし涅槃が存在しなければ、正見をはじめとして戒等の三学を相摂する正しい修行道が徒勞に終わってしまう。この修行道は徒勞ではない。涅槃を得させるから。

この答えの中に明白に語られているのが涅槃と修行道との関係である。修行道は涅槃の存在を前提し、それを究極の目標として、それに即応して進行するものである、また、必ず涅槃を得させる道であるから正しい修行道といわれるのである、と答えている。

これは前の『俱舍論』の対治道とはやや趣きを異にしている。そこで質問者は、択滅との関係の方に問いを移していく。

問。修行道が徒勞に終わらないのは「五蘊の」非存在を獲得させるからではないのか。

答。そうではない。過去・未来は非存在ではあるが涅槃が得られているわけではないから。

問。現在の「五蘊の」非存在は涅槃ではないのか。

答。そうではない。現在の「五蘊の」非存在は起りえないことであるし、非存在ならば非転起すなわち現存していない状態になってしまうから、つまり、現在の五蘊を依りどころにした道の刹那に有余依涅槃界が生ずることはないという過失に陥るから。

問。その場合、諸の煩惱が現在には無いということであれば過失はないのではないか。

答。そんなことはない。聖道(ariyamagga)が無意味になってしまうから——もし、煩惱の転起しないことを涅槃というなら、聖道以前にも煩惱はないことがあるから、聖道は無意味になる。故にこれには根拠がない。

ここでは、煩惱の断除が修行道のはたらきではないのかという質問者の質問に対して、あくまで修行道は涅槃を得させるものであるとの観点から、煩惱の消滅が涅槃と同義かどうかを検討している。もし五蘊の非存在とか、煩惱の非存在が涅槃だとすれば、それらの非存在は必ず修行道に基づいて達成されると考えねばならない。そうでなければ修行道が無意味になる。しかし、実際には修行を実践しなくても煩惱は起らないことがあるから、聖道以前に涅槃は実

現されることになる。それでは修行道、それも聖道によって得られるのが涅槃であるという前提が崩れてしまう。これは認められないというわけである。さらに、

問。「貪等の」滅尽が涅槃である。

答。そうではない。滅尽だけなら阿羅漢果においても実現されるから。(中略)「貪等の」滅尽が涅槃であるとするならば、涅槃は暫時のもの、有為相のもの、正精進など顧慮しなくても到達できるものとなるから。また、有為相の故に有為に撰せられ、有為に撰せられる故に貪等の火によって焼かれる。焼かれるが故に苦であるということになる。

問。「そのようなことは」滅尽以後は転起しないのであるから「滅尽を」涅槃の状態といってもさしつかえないのではないか。

答。そんなことはない。そのような滅尽は存在しないし、存在するとしても前述のような過失が克服されないから。また、聖道が涅槃の状態をおこすのであるから。つまり、聖道が諸過失を滅尽し、それに基づいて滅尽と言われるのである。聖道以後に諸過失が転起しなくなるのである。「滅尽以後ではない。」

更に、異門によって不生滅と名づけられる滅尽には強力な因性があるから、その結果「である涅槃」に近似するものとして滅尽といわれるのである。

ここでは、煩惱が現在おこっていないというだけでは涅槃とはいえないと言われたために、今度は、煩惱がすっかり滅ぼし尽された状態を涅槃というのならはよいであろう、と質問したのである。しかし、それに対しても不可と答えているのである。煩惱の滅尽を涅槃というのなら阿羅漢果の人にも実現されていることであり、涅槃は未だ有為をはなれてはいないことになる。有為をはなれていないものはやがて苦に転化するであろう。それは涅槃と矛盾する。故

に煩惱の滅尽が涅槃なのではない、というのである。そこで、滅悩が滅尽した後には再び苦に転化するようなことはないから涅槃といってもいいのではないかと質問したのに対し、煩惱の滅尽は決して有為相や苦への転化を克服してない。なるほど実際には有為相であるために苦に転化するということは起らないが、それは聖道が阻止しているからである。従って煩惱の滅尽だけで聖道がなければ涅槃は実現されないのである。

また、涅槃がしばしば煩惱の滅尽と同等のように言われることがあるが、それは滅尽が涅槃の強力な原因となり、両者が近似しているからであると答えているのである。

問。なぜ「滅尽が涅槃と」同質だからとはいわないのか。

答。「涅槃は」極めて微細だから。微細性は世尊が熱心にならざるを得なかったことと、聖眼でなければ見えないこととによって証明される。この涅槃は具道者 (maggasamāgī) によって得られるべきものであるから不共である。また、それ以前に存在しないのだから発生するものではない (appahava)。

釈尊が熱心に精進し、聖眼によって観たものこそ涅槃である。それは道をそなえた具道者にのみ得られる境涯である。彼には道智がある。道智こそはこの涅槃を得させる手がかりとなるものである。

有情は道智によって涅槃を得べきであって、涅槃と煩惱の不発生とは質的に区別しなければならない。それ故最後に次のように言っている。

問。道ある時にあるのだから発生しないことはないのではないか。

答。そうではない。道によって生ぜしめらるべきものではないから。つまり、これ(涅槃)は道によって獲得されるべき (patibba) のであって、生ぜしめらるべき (uppādetabba) のではない。故に発生するものではない。

発生するものではないから老死もない。生・老・死がないから常恒である。たゆまぬ努力の結果、すぐれた智に

よって証得さるべきものであるから、また、一切智者によって語られたものであるから、また勝義において自性のあるものであるから、涅槃は存在しないことはない。すなわち、次のように説かれている。比丘たちよ。不生 (ajāta) ・不成 (abhūta) ・不作 (akata) ・無為 (asaṅkata) なるものあり」と。

ここにおいて、涅槃と滅尽とは明白に区別されている。滅尽とは、発生した煩惱が発生しなくなったことである。他方、涅槃とは、常恒で不生・不成・不作・無為なるものである。また、道によって獲得され、智によって証得さるべきものであり、智者によって語られるものである。従って、涅槃は修行道とその道智とによって証得され得る実在であると断言されているのである。

以上のように、修行道とそれに基づく聖道への超入、そして道智のはたらきが、涅槃を証得させるのである。涅槃こそが修行の究極の目標であると南方上座部の人々は考えていたことがわかる。

道諦は八支聖道であるとし、その第一の正見について説明する文では、

四諦に通達するために修行する観行者の、涅槃を所縁とし、無明随眠を根絶する慧眼が正見である。<sup>(15)</sup>

と述べられている。正見とは「涅槃を所縁として無明随眠を根絶する慧眼」のことであるという。彼らは択滅よりも涅槃を第一義とし、涅槃を所縁とするのである。滅諦は涅槃であるとする立場は、『俱舍論』のように滅諦を諸択滅とする立場とはいささか異った修行道を説示する筈である。

#### 四 『清浄道論』の修行道

では、南方上座部はいかなる修行の方法と、その段階を説示しているか、それを次にみておかねばならない。

まず、『清浄道論』は戒・定・慧の三学によって修行道を説く。戒において戒清浄を得、定において心清浄を得る。

これは慧を生み出すもと(根)となつて、見清浄・度疑清浄・道非道智見清浄・行道智見清浄・智見清浄といふ慧の体の修得をたすける。戒清浄より智見清浄までのいわゆる七清浄が『清浄道論』の修行道である。本節では見清浄以下の慧修習について修習過程をみてみよう。

見清浄については次のように説かれている。

種々の方法によつて名色 (nāmarūpa) の区別を確知し、それによつて有情想 (saṭṭasāraṇa) を打破すると、名色は迷妄の晴れた状態を基盤として確立する。それをありのままに見ることが見清浄である。<sup>(16)</sup>

名色の区別を正確に知ることによつて名色に対する有情の色眼鏡が破られ、名色のありのままの様相を見るようになる。これが見清浄である。

次に度疑清浄については次のように説かれている。

名色の〔因〕縁を把握することによつて三世の疑惑を超えると、智が確立する。これが度疑清浄である。<sup>(17)</sup>

度疑清浄は法住智 (dhammāpīṭhāna) とよ、如実智 (yathabhūtañāṇa) とよ正見ともいわれている。<sup>(18)</sup> この智を得た者は、安息を得た者 (laddhassāsa)、『依り処を得た者 (laddhapāṭiṭṭho)』、『決定に至つた者 (niyatagatīka)』、『小預流 (cūlasotāpanna)』といわれる。<sup>(19)</sup>

ここに言う「決定に至つた者」とは、『俱舍論』の入見道位すなわち「入正性離生」 (niyānavākatanti) とほぼ同義と見做すことができる。しかし見道以後は聖道であるのに度疑清浄も次の道非道智見清浄も決して聖道ではない。道非道智見清浄については次のように説かれている。

これは道である、これは道でない、というふうにして、道と非道とを知る時、確立する智を道非道智見清浄といふ。この智を得た者は聚思惟 (kalāpasammasana) と称する方法観によつて、しばらく観行を行なうべきである。<sup>(20)</sup>

道非道智見清淨を得た後、色と非色とを無常・苦・無我なりと確知していくと、思惟智 (sammāsaṅgā) が獲得される。その次に十八大観といわれる観行によって常想・楽想・我相等を捨断していくと、思惟智の彼岸に到る。そこで生滅随観智 (udayabbañanupassanā) を証得するために観行をはじめ、諦・縁起等の理が明らかになると、彼は観をはじめた者 (aradhāvipassaka) となる。『俱舍論』では四念住以降、観の完成のために修行すると説かれていた。従って『俱舍論』の四念住に入る時が『清淨道論』の行道智見清淨に入る時と考えてよいであらうか。しかし、そうすると度疑清淨を完成した者が「決定に至った者」と称される意味がかなり低位のものになってしまうであらう。

さて、行道智見清淨では生滅随観智から行捨智 (saṅkharupekkhāṇā) に至る八智を獲得するために修得する。行捨智が獲得されると、観 (vipassanā) の力は頂点に達すると説かれている<sup>(21)</sup>。この位は『俱舍論』では四善根位中の頂善根に相当するであらうか。いずれにせよ行捨智の後には前の八智に随順し、後の三十七菩提分法に随順する諦随順智 (anulomañāṇa) が起るのである。

このように随順智が生起した者は、三随順智によって自己の力に依じて、諦を覆う大きな黒闇を消滅させる。すると一切行 (saṅkhara) に対して心が跳入せず、止住せず、信解せず、執せず、着せず、結ばれず、蓮の葉から水がはね返るように心は後退し、撤退し、回避し、すべての相所縁 (nimittāramāṇa) と転所縁 (pavattāramāṇa) は障礙として現われる<sup>(22)</sup>。

ここまで来るといよいよ此岸から彼岸への超入となる。その場処では種姓智 (gotrahutāṇa) があらわれ「このように生ぜよと道に想念を与えるようにして消滅する<sup>(24)</sup>」という。

そうすると聖道があらわれる。

道は種姓智によって与えられた想念を放棄せずに、無間相續によってその智に結びつきつつ、未だ撃破されず粉砕されていない貪蘊と瞋蘊と癡蘊を撃破し粉砕しつつ生ずる。<sup>(25)</sup>

これが聖道 (ariyamagga) である。これが智見清淨である。

そして、最初の聖道である預流道においては次のような活動が行なわれるという。

貪蘊等を撃破するだけでなく、無始以来の輪廻転生の苦海を乾上がらせ、悪趣の門を閉じ、七聖財を現前せしめ、八支邪道を捨断し、すべての恐怖・怖畏を鎮静して、正等覺者から生まれた子となるに至る。また、それ以外にも数百もの功德を獲得するに至る。このような道と相應する智が預流道における智である。<sup>(26)</sup>

『俱舍論』では預流道の作用を述べるようなことはない。預流についてはすべて預流果の果徳として述べている。それは他の三果についても同様である。然るに『清淨道論』は聖道の作用をこのように詳しく述べる。これは滅諦を涅槃とし、涅槃を所縁とする修行道を重視する必然的結果であろう。彼らは道に相應する道智 (maggañāṇa) のはたらきを見ているのであり、従って具道者 (maggasamāgī) たることにおいてはじめて智者たり得ると考えているのである。また、四果は四道のはたらきによって実現するのである、釈尊はまさしく修行道に精進して完全な道智を得たから一切智者なのである、また一切智者であるから涅槃を実現したのである、と彼らは評価しているのである。

## 五 『俱舍論』における智

あらためて『清淨道論』における修行道をふり返り、『俱舍論』のそれと対比してみると明らかかな相違が知られる。『俱舍論』の修行道が釈尊の技済法として重視した四諦は『清淨道論』では何ら修行の手がかりとなっていない。道非道智見清淨から行道智見清淨にかけて、無常・苦・無我の三相による一切諸行の思惟ということがあがるが、この三



相は『俱舍論』のように四諦の十六行相の中に組み入れられるということは行なわれていない。むしろ智を主体にした修行道の進展が説かれて見ると見る方が妥当である。行道智見清浄においては、様々な方法観とそれによって生ずる智が最終的に此岸から聖道の彼岸へ行者を導くと説かれている。

そこで、『俱舍論』に説かれる十智と修行道との関連を次に考えてみなければならない。修行道を説く「賢聖品」はこの点について何ら言及していない。「智品」では十智を修行のどの段階でいくつ備えるかについて次のように述べている。

誰がいくつの智を備えるのか。

まず第一に、異生は一智すなわち世俗智を備えている。しかし、欲を離れた者であれば他心智も「備えている」。

聖者は、(中略) 欲界の欲を離れていない者であれば苦法智忍においては「一智だけ、つまり世俗智だけを備えている」。(中略) 苦法智においては三智すなわち世俗智と法智と苦智とを「備えている」。(中略) これより上位は、四刹那毎に一智ずつそれに追加されると考えらるべきである。苦類智においては類智が追加され、集法智と滅法智と道法智とにおいては、集智と滅智と道智とが追加される。故に、道法智では七智を備えていることになる。しかし、欲を離れた者はすべての刹那において更に他心智も備えていると承知すべきである。<sup>27)</sup>

世俗智・法智・類智・苦智・集智・滅智・道智・他心智を修行の各段階に配当しているが、それは修行道の進展に對

して積極的に関与するもののように思われぬ。各智が修行の各段階にあつて橋渡しをするような独立した意義をもっているわけではない。修行の結果に智の名称を与えているにすぎない。例えば見道の第二刹那(欲界の苦諦を現観して苦法智を生ずる)では、苦智と法智とを同時に獲得するという。この場合、苦智は苦諦を簡括したこと、法智は欲界の煩惱を対治したことを示しているのである。

このように『俱舍論』の十智は智を類別したものであって、『清浄道論』に述べられた智のように直接修行道において働いているとは思われない。現に、十智を区別する「智品」の説明はそのことを明示している。

七因によって十智が区別されるのだと伝え聞いている。(1)自性によって世俗智が「区別される」。勝義としての智ではないから。(2)対治によって法智と類智が「区別される」。欲界と上界とを対治するから。(3)行相によって苦智と集智が「区別される」。所縁の区別がないから。(4)行相と所縁とによって滅智と道智が「区別される」。行相と所縁とに区別があるから。(5)加行によって他心智が区別される。(以下(6)、(7)は省略<sup>(29)</sup>)  
これらの区分法は智を広く性質によって分類し説明しているにすぎないことがわかる。

以上のことから、『清浄道論』という道智 (maggatāna) と『俱舍論』という十智のうちの道智 (margaprajñā) とは名称は相似でも全く性質が異なることが判明する。前者は四道においてあらわれる智であり、後者は道諦を簡択して起る智である。このちがいは修行道と関連して智のもつ全体的意味づけのちがいでもある。修行道とは四諦を手がかりとし、煩惱の対治によって跡づけられる道であると、結果においてみるならば、智もまた四諦を簡択し煩惱を対治した結果獲得されるものとなる。他方、涅槃に向けて進展する実践道であると、道程においてみるならば、智もまた涅槃へ導く力として重視される。

## 六 南方上座部における四諦

すでに述べてきたような南方上座部の、道を重視した修行道論からすると、四諦なるものはどのように取扱われていくのであるか。釈尊が四諦を抜済法として説いたのでないとするれば、釈尊は何を有情に示したのであると彼らは考えていたのであるか。それが次に問題にされよう。

『清浄道論』では、慧修習に関する所論に『無礙解道』の引用を多く行なっている。従って仏音は『無礙解道』を重視したと思われるので、『無礙解道』の四諦論を検討することから始めよう。注目に値するのは次のような見解である。

比丘たちよ。以前私が未だ正覚を現等覚していない菩薩であった頃、こういう思いが生じた。色の味とは一体何であろうか。患とは何であろうか。出離とは何であろうか。受の味とは何であろうか。……と。比丘たちよ。その時、私はこう考えた。色によって楽や喜悅が生ずること、これが味である。色は無常・苦・変易法であること、これが色の患である。色において欲望を制御し、欲望を捨断すること、これが色の出離である。と。(中略)比丘たちよ。私はこのように五取蘊の味を味として、患を患として、出離を出離として如実に証知したから、天界、人界、魔界、梵界、沙門婆羅門衆、人天衆の中において、無上正等覚を現等覚したと宣言したのである。(30)

『無礙解道』は右のようなニカーヤの教説(31)を四諦にあてはめている。

色によって楽と喜悅が生ずること、これが色の味であるという捨断通達が集諦である。色は無常・苦・変易法であること、これが色の患であるという遍知通達が苦諦である。色において欲望を制御し欲望を捨断すること、これが色の出離であるという作証通達が滅諦である。(中略) これら三つの場合についての見・思惟・語・業・精進・念・定という修習通達が道諦である。(32)

味の証知・患の証知・出離の証知という釈尊の悟りへの修行道を四諦にあてはめているのである。つまり、彼らは釈尊が有情を抜済するために無漏法である四聖諦を説いたというようには考えないで、釈尊がどのようにして悟りを開いたかを苦・集・滅・道という四諦の中に読み込み、もうとじているのである。苦を遍知し、苦の因である集を捨断し、滅を作証するために八支聖道を修習する。これが四諦の意味であり、それは釈尊の修行道、すなわち味・患・離の証

知とも重なると考えているのである。

かくして遍知 (pariñā)・捨断 (pahāna)・作証 (sacchikiriya)・修習 (bhāvanā) を修行において達成すべきことと考える時、それをなし得るものとして道と道智が見出される。『清浄道論』は智見清浄の威力として道智の四作用をあげて次のように述べている。

諦現観の時に「預流道智等の」四智のうちの一々が、一刹那に、通知・捨断・作証・修習というこれら遍知等の四作用を行なうと説かれて<sup>(33)</sup>いる。

前の『無礙解道』の四諦解釈と併せ考えるならば、一刹那に遍知等の四作用を行なう道智は当然、四諦を一時に現観するということになる。

## 七 四諦の十六行相

四諦現観に基づく『俱舍論』の修行道を基本的に支えていると思われる、前の『婆沙論』の所論——拔濟法としての四諦論——は次のような四諦十六行相の考え方において一層顯著に表わされている。

評曰、応作是説。四諦皆有世俗勝義。苦集中有世俗諦者、義如前説。苦諦中有勝義諦者、謂苦非常空非我理。集諦中有勝義諦者、謂因集生縁理。(中略)滅諦中有勝義諦者、謂滅静妙離理。(中略)道諦中有勝義諦者、謂道如行<sup>(34)</sup>出理。

この文は、四聖諦には世俗諦と勝義諦の別があるか否かについて種々異論を列記した後、最後にそれらを総評する意味で正統説を出したものである。四聖諦にはそれぞれ世俗諦と勝義諦の別があると説き、勝義諦としての四聖諦とは苦・非常・空・非我の理、因・集・生・縁の理、滅・静・妙・離の理、道・如・行・出の理であると述べているので

ある。ここに、まぎれもなく四諦十六行相を勝義諦の理として示している。この理としての十六行相が彼らに重要な手がかりとなったかははや言ひまでもなからう。この理は、たとい苦・非常等の行相の吟味に解釈の相違を生んだとしても、決して揺らぐことない四諦の真理を示す証左であつたにちがいない。

ところで、これは『清浄道論』に説かれる四諦の十六行相とは根本的に相違している。次にそれを挙げる。<sup>(35)</sup>

苦——(1)逼悩 (2)有為 (3)熱苦 (4)変易

集——(5)増益 (6)因縁 (7)結縛 (8)障礙

滅——(9)出離 (10)遠離 (11)無為 (12)甘露

道——(13)出 (14)因 (15)見 (16)増上

これらは「各々の諦を所縁とする時、集を見ることによって、まず自性として逼悩相のある苦の有為の義が明瞭になる。なぜなら、苦は増益相のある集によって増益せられ、作為され、集積されたものであるから。また、道は煩惱の熱苦を取り去り、極めて清涼であるから、道を見ることによって熱苦の義が明瞭になる。(中略)また、不變易法である滅を見ることによって変易法の義が明瞭になる。」<sup>(36)</sup>という具合であつて、四諦の行相が関連し合つている。苦諦の四行相の場合、逼悩相は、苦の本性として知られ、有為相は集の増益相との関連から知られ、熱苦相は熱苦を取り除く道との対照から知られ、変易相は不變易法である滅との対照から知られるといふのである。このような四諦相互の関連性は、「苦を見る者は苦の集をも見る。苦の滅をも見る。苦の滅に至る道をも見る」といふ頓現觀論の教証を十六行相の相撰關係を用いて説明しているといふことができる。

これが先程の『婆沙論』に説かれていた理としての十六行相とは全く異なることは一目瞭然である。行相を立てる意図がはじめから違つているからである。一方は頓現觀のため、他方は漸現觀のためなのである。

## 八 結 び

『清淨道論』と『俱舍論』の修行道論について、四諦と修行道と智との関係を中心に、択滅や涅槃にも言及しつつ述べてきたが、両者の修行道論は、道程をみようとすると、結果に重きを置こうとするかという観点の相違を如実に示しているように思われる。それはまた修行者の側の変化を追跡しようとするか、修行者の側に現われ来るもの或は獲得されるものを見ようとするかのちがいと言ってもよいであろう。要するに、理による断惑道と涅槃を所縁とする智見清淨道のちがいである。

前者がカシミールを中心とした北方の有部で、後者がセイロンを中心とした南方上座部であるのはどういうわけか、また、なぜこのような差違を生ずるに至ったのか、これらの疑問に答えるためには、今後さらに詳しい研究を必要とする。これら部派の地理的・風土的差違がまず浮かぶ理由であるが、一概にそうとも言えない。今日の日本においてすら、釈尊を求道者として成道以前に力点をおく見方と、成道以後の利他を行ずる如来として描く見方と二様ある。これは釈尊のもつ映像の複雑さに起因すると言えなくもない。或いはまた、出家比丘と在家信者とは釈尊に対する期待がちがっていたと言うこともできよう。

いずれにせよ、悟りへの道が根本的にちがう筈はない。しかし、その道をどこに焦点をあてて見ようとするかによって、修行道論は異ったあらわれ方をする、と言うべきである。それはまた、釈尊の有情への関わりをどう評価するかのちがいとも言える。『俱舍論』の立場は、釈尊の教説の中に真理性を発見し、それを釈尊によって与えられたもの、或いは釈尊の技済の手として、その理解（法の弁別）を修行の方法とする立場である。

これに対し、『清淨道論』の立場は、必ずしも教説を金科玉条としない。戒清淨・心清淨を慧の根として基盤にお

き、戒と定との修習法を詳しく説くを見ると、彼らはむしろ教説を生み出す基盤となった積尊の実体験に迫ろうとするかのようである。それは積尊の「なすべきこととはなしおえた (Katan karāṇyam)」という宣言の、独覚としての積尊の「なすべきこと (kṛtāṇya)」を彼らもまたなさんとするのであろう。それ故、彼らの修行道論は最後に具道者としての生涯を次のように述べている。

このように蘊の転起を厭う善男子は「樹を厭う」人が樹の四方に毒をふりまくように、自己の相続において四道の修習をはじめめる。するとかの蘊の相続は、四道という毒薬に触れてすっかり輪転の根たる煩惱を奪い去られ、その結果、身業等のあらゆる種類の業は「報生なくして」作用のみとなって、未来に再生させる法を引き起して後有を生起するということとはできなくなる。そして、遂に最後の識 (carimavīṇāṇa) が滅ぶと油のなくなった火のように、無取著 (anupādāna) になって般涅槃する<sup>(37)</sup>。

彼らもまた、後有をうけずして涅槃に入った積尊の道を進もうとするのである。

注

- (1) 『俱舍論』の修行道論は「賢聖品」(mārgapudgalaṅkāra) に説かれてゐる。  
*Abhidharmakośa-bhāṣya* (P. Pradhan, ed. *Abhidharma-koshabhāṣya of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series VIII, Patna, 1967) pp. 335—390.
- (2) *ibid.* pp. 345—346.
- (3) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(以下『婆沙論』) 卷七八、大正二七、四〇一頁下。
- (4) *Abhidharmakośa-bhāṣya*, p. 1.
- (5) 深浦正文『俱舍学概論』(百華苑、昭和四十四年)二五頁。
- (6) *Abhidharmakośa-bhāṣya*, p. 2.

- (7) *ibid.* p. 2. 1. 4.
- (8) *ibid.* pp. 2—3.
- (9) *ibid.* p. 4.
- (10) *Samyutta-nikāya*, 56—30, Gavampati, P.T.S. vol. V. pp. 436—437
- (11) 『婆沙論』卷七八、大正二七、四〇六頁上。
- (12) 同右 卷七七、大正二七、三九七頁上—中。
- (13) *Visuddhimagga* (Warren & Kosambi, ed. *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*. Harvard Oriental Series, vol. 41 Cambridge, Harvard University Press, 1950) pp. 430—431.
- (14) *Visuddhimagga*, pp. 431—433.
- (15) *ibid.* p. 433.
- (16) *ibid.* p. 512.
- (17) *ibid.* p. 513.
- (18) *ibid.* p. 518.
- (19) *ibid.* p. 519.
- (20) *ibid.* p. 520.
- (21) *ibid.* p. 549.
- (22) *ibid.* p. 577.
- (23) *ibid.* p. 577.
- (24) *ibid.* p. 579. II. 9—10.
- (25) *ibid.* p. 579. II. 10—14.
- (26) *ibid.* p. 579. II. 26—33.
- (27) *Abhidharmakośa-bhāṣya*, p. 405.
- (28) 十智はりの外に夙智 (ksaya-jāna) ・無生智 (anupāda-jāna) を数えるが、ここには説明がない。これらは阿羅漢果に  
おこつて獲得される。



- (32) *Abhidharmakośa-bhāṣya*, p. 395.
- (33) *Paṭisambhidāmagga*, P.T.S. p. 109.
- (34) *Saṃyutta-nikāya*, 22—26, assāda, P.T.S. vol. III. pp. 27—28
- (35) *Paṭisambhidāmagga*, p. 110.
- (36) *Visuddhimagga*, p. 593.
- (37) 『婆沙論』卷七七、大正二七、三九九頁下。
- (38) *Visuddhimagga*, P. 594.
- (39) *ibid.* pp. 594—595.
- (40) *ibid.* p. 592.

# グノーシス主義における *physei sōizesthai* の問題

エイレナイオス『異端反駁』第一巻一―八章を中心として

小 林 稔

## 一 問題点と資料

ナグ・ハマディで発見されたグノーシス主義の直接資料により、それまで間接資料のみによって知られていたグノーシス主義の本質規定をめぐって種々な問題が提起された。そのひとつに *physei sōizesthai* の問題がある。荒井猷氏によれば、グノーシス主義の本質は固有の「現存在の姿勢」(Daseinshaltung) にあり、古代末期の時代思潮なるグノーシス主義においては、この原グノーシス主義とでもいふべき実存理解が、三つの本質的モチーフを有する創作神話によって客観化される。第一のモチーフは究極的存在(至高者)と人間の本来の自己との同質性の認識、第二は現在の状態を説明する前提としての反宇宙的二元論、第三はそれらの結果として要請される、「自己」の啓示者ないし救済者である。<sup>(1)</sup> そして、*physei sōizesthai* とは第一のモチーフに対する古典的な定義である。

アレクサンドリアのクレメンスの著書に初めて現われ、以来、現代に至るまで用いられてきたこの定式により、グノーシス主義者の救いは本来の自己の神的本性による超越的なものであり、人間の決断や行為の関与する余地はないと一般に理解されてきた。<sup>(2)</sup> また、この教説の故に、多くのグノーシス主義者が放埒主義(Libertinismus)に陥ったと

考えられてきた<sup>(3)</sup>。このような説明を明確に打ち出すのはヨナス(H. Jonas)であるが、その他、決定論に関してはクイスベル(G. Quispel)<sup>(4)</sup>やブルトマン(R. Bultmann)も同じ見解をとっており、後者は、この点でヨハネ神学がグノーシスを越えたと説明する<sup>(5)</sup>。日本でもネメシエギ氏(P. Nemeshegyi)が以上のようなグノーシス救済論を前提として、教父達による恩恵論の展開を説明している<sup>(6)</sup>。

ところが、ナグ・ハマディ文書に、少なくとも今までのところ放埒主義は見当らない。また禁欲の行為ばかりでなく、愛のわざへの勧告をも含めた多くの戒めが見出される<sup>(7)</sup>。その結果、従来の観方に疑問が持たれることとなった。ヘンヒエン(E. Heanhen)は既に十年以上前に、ヴァレンティノス派については保留しながらも、『トマスによる福音書』を引き合いに出して「今までの古典的グノーシス観とは違った型のグノーシスもある」と述べている<sup>(8)</sup>。

ところで、ヨナス等が先の定式をグノーシス一般に当てはめるにもかかわらず、ヘンヒエンの示唆する通り、クレメンスが *gubernator* と規定したのはヴァレンティノス派のグノーシス主義者である。彼はバシレイデース派とヴァレンティノス派の教説を認めるなら「信仰が自由な魂の理性的同意ではないということになり、旧約と新約の戒めは……彼等にとって余計なものになる。」(Cl. str V 3, 24)と批判するのであるが、前者を *gubernatoris kai exhortos* と規定して後者とは区別しているのである<sup>(9)</sup>。したがって、グノーシス救済論の伝統的理解を問題にする際には、何よりもヴァレンティノス派の教説を取り上げる必要があるであろう。

ただヴァレンティノス派の教説は極めて多様であり、資料もかなり豊富である<sup>(10)</sup>。しかし一般に認められているところによれば、他の教父達は、各々他の資料を附加しているとしても、その多くをエイレナイオスに依拠しているようである<sup>(11)</sup>。ところで、エイレナイオスの『異端反駁』は全五巻。第一巻がグノーシスの教説の紹介、第二巻以降は専ら

これに対する批判と自らの神学の展開になっている。そして第一巻では、彼は一―八章でヴァレンティノス派についての一般的知識を与えた後、九―十章でこれを批判し、一一―二二章はヴァレンティノス派の人々が互に異なる教説を唱えていることを示すのに費し、二三―三三章は彼の表現を借りれば「彼等（ヴァレンティノス派）の教説の起源となる古い教説」の紹介に当っている。<sup>(12)</sup> このような構成をとっているので、ここではエイレナイオス『異端反駁』第一巻の八章までを扱ってみたい。

## 二 エイレナイオス『異端反駁』第一巻一―八章の構造

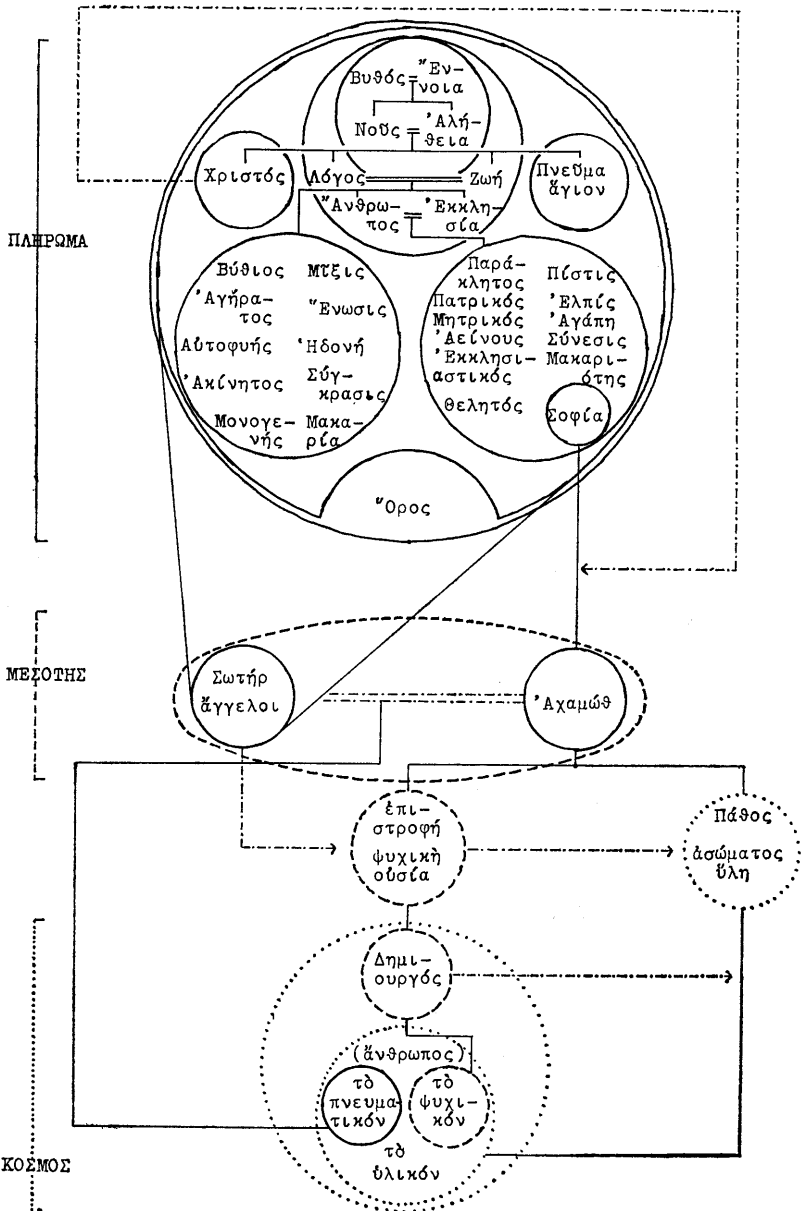
この報告にはヒッポリュトスの並行箇所があり、彼は主として別の教説（一般にBと呼ばれるもの）について書きながらも、エイレナイオスの述べる教説に触れており、<sup>(13)</sup> 逆にエイレナイオスも自らの説明の中にBを挿入している。<sup>(14)</sup> したがって、両者の比較により、またそれを基礎に、内容や用語法上の不整合を手掛かりとして、エイレナイオスの用いた資料を分析することが可能である。煩雑さを避けるためにこの資料批判の結果のみを記すと次頁の表のように<sup>(15)</sup> なり、異資料を除去して残った部分の神話論の内容を系図関係で図示すれば四七頁の図のようになるであろう。<sup>(16)</sup>

異資料を除いた部分には、神話の展開原理（プレローマ内のものを下に伝えてゆくもの）<sup>(17)</sup> としてソフィアとアカモート<sup>(18)</sup> があり、これらによって伝えられたものが「霊的なもの」や「種子」と呼ばれる。他方「形成」*(διαγωγαις)* により収斂の原理になるものとしてキリスト、ソーター、地上のイエスが見出される。これらがプレローマ、中間界、この世という各々の領域でその機能を果すのである。<sup>(19)</sup> 宇宙論におけるこの三元論は人間論にも貫かれていて、人間の中にも三つの要素があるといわれる。そして終末論では、霊的なものがプレローマ界に、心魂的なものが中間

三領域	プレーローマ界	中間界	この世
<p>主 要 資 料</p>	<p>一 1—2 プレーローマの成立          〔一〕3 以上の聖書による証明とエイレナイオスの批判〕          二 1—2 アイオーン達のバトスとソフィアの「墮落」          およびホロスによる救い          ソフィアの事件の結末          4 b          5—6 a キリストと聖霊の発出およびアイオーン達          に対するかれらの役割          6 b ソーテールとその天使達の発出          〔三〕1—6 以上の聖書による証明とそれに対する批判〕</p>	<p>四 1 a キリストによるアカモートの形成          アカモートのバトスとエビストロペー          b ソーテールの派遣と彼によるアカモートの          形成          五 1—3 この世の三要素（の材料）の成立          デーミウールゴスの形成と彼による創世お          よび彼の無知          人間の創造          5—6 人間論。三要素間の関係、この世とソーテ          ール来臨の目的</p>	<p>七 1 終末論          キリスト論          2—4 a 預言者とデーミウールゴス          4 b 来臨したソーテールとデーミウールゴス</p>
<p>異 資 料</p>	<p>二 3—4 a 同じ記事に関する B による重複記事</p>	<p>四 2—4 バトスの将来に関する異説とこれに対する          批判・皮肉          五 4 質料的存在についての詳述</p>	<p>六 2—4 グノーシス主義者とキリスト者（六 3 は前          者の放埒行為）          七 5 人間の三つの種族</p>

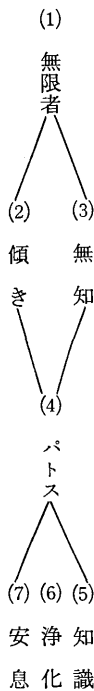
〔八〕1—4 以上の聖書による証明とそれに対する批判  
 5 ヨハネ福音書の序文に対するプロレマイオスの解釈

グノーシス主義における φράσει σώζεσθαι の問題



界に、質料的なもの<sup>(20)</sup>がこの世とともに滅びに至る。即ちすべてが自らに相応するところへ帰着するのである。

しかも神話論の展開には、サニヤール (F. M. M. Sagnard) の指摘するひとつの基本構造が三つの領域を通じて貫徹されている<sup>(21)</sup>。即ち左記に図示できるように、(1)まず、知られざる無限の原理があつて、(2)各領域の霊的存在者に



(F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, p. 255 以下)

この第一原理を求める傾きがあるが、(3)彼等はこれを把握できない。(4)その結果として不安定な状態(パトス)が生じる。(5)そこで、この状態から救い出すための救済者が現われてグノーシスを啓示し、(6)不安定な状態によって生じた下級な要素からの浄化を行う。(7)その結果、彼等は安息の状態を獲得するのである。

以上から、この過程の繰り返し、及び(その前提としての)神的存在者・宇宙・人間の発生から成る神話論には内的統一性があるといえるであろう。つまり、エイレナイオスはヴァレンティノス派について読者に一般的な知識を与えようとする際、ひとつのまとまった資料(通常Aと呼ばれるもの。そしてこれはサニヤールの説明するように、ヴァレンティノスの直弟子プロトレマイオスの教説であろう<sup>(22)</sup>)を中心とし、主としてこれに依りつつ八章までを書いたと結論できるわけである。

### 三 エイレナイオスの論敵の人間論

前頁の図によって図式的に理解しようとするれば、*φύσις σφύραται* についての古典的理解は A に妥当しそうに見える。しかし、これに対しては既にショットロフ (L. Schottroff) が六 2 ~ 4 と七 5 を異資料として除去し、残った部分 (A) の人間論には古典的解釈が妥当しないことを証明している。<sup>(23)</sup> 多少の修正は要求されるにしても女史の見解には大筋において説得力があると思われるので、以下 A、七 5、六 2、4 の教説について扱い、最後に六 3 の放埒主義の問題に触れてみたい。

a 主要資料 (A) の人間論

A における人間の三要素のうち「霊的なもの」(5.1:6.1)「種子」(5.6; 7.1.2.3)「霊的胎児」(5.6)「霊的人間」(5.6:6.1)「自分達のうちにある人間」(5.6)と呼ばれる第一の規定要素は、第三の質料的規定について *κατ' ἀνδρῶν ἐπιδημιουσαν* (6.1) といわれていることから *κατ' ἀνδρῶν σφύραται* が推定可能であり、したがってショットロフのいうように<sup>(26)</sup>、既に救われているという事実を述べるため (Heisindikativ) の表象と考えられる。

しかし、その救いは既に完全に救われたという、状態としての救いではない。なぜなら第一に、中間界のアカモートはキリストにより「存在に基いて」<sup>(27)</sup> 形成された後も、プレーローマの外にあってソートルによる救いが必要としている。したがってフェルスター (W. Foester) の指摘する通り、自分の志向性を自覚したアカモートが上のものを求めて努力し、その答えとしてソートルが派遣されたように、地上界で種子を受けている霊的な人からも何らかの能動的働きが求められているのであろう。<sup>(28)</sup> 第二に、救い主イエスが来て「救おうとした」ものの中には、アカモートに由来する「霊的なもの」が含まれている(6.1)。即ちこの「種子」もイエスによる救いを必要としているのである。<sup>(29)</sup>

また「霊的な人々」にも心魂があること、これとともに成長・発展すべきことが述べられていることに注目した



い。「靈的な人々が心魂を脱ぎ棄てる」のは「種子が皆完成される時」即ち終末であり(7,1)、また預言者についての教説の中には「アカモートの種子を持っている心魂」という表現があつて、彼等がある時には心魂を通じても語つたといわれているのである(7,3)。五6で三つの要素があるといわれる原人は、五6末尾のエイレナイオスの総括で既に一般化され、六1では何の限定もなしに、人間には「三つのものがあつて……靈的なものは、この世で心魂的なものと対をなして形づくられ、帰還においてこれとともに教育されるよう遣わされている。」といわれるのである。

六1ではフェルスターのいう通り、靈的なものが心魂的なものの救い、教育の手段として考えられている可能性が残る。<sup>(31)</sup>しかし、五6では目的節の中ではあるが、種子について「心魂と質料的身体の中に蒔かれ、これらの中に宿つて成長し、完きロゴスを受ける用意をする。」といわれている。したがつて、靈的種子にも成長および「心魂と対をなしての教育」が必要なことは否定できない。その心魂的なものとは「自律的なもの」、「靈的なものと質料的なものとの中間にある故に、どちらかに傾きをなせばそちらの方へ行く」もの(6,1)である。

以上からAにおける人間論・救済論をまとめてみよう。人間が自分の倫理的なわざによってでなく、生来持つている上からの賜物によつて救われるという限りにおいて、Aにもクレメンスの定式化した *volens optinere* の思想があるといえる。しかし、靈的なものは発展すべき始まり、可能性にすぎない。また、これに規定される人は同時に質料的規定も受けており、彼は「自律性」によつて自らの「行く」方向を決定しなければならない。したがつて彼の救いには決断が関与しており、これは決して自動的、自然的なものではないと結論できる。

#### b 三種族説(七5)の人間論

七5は、その冒頭でエイレナイオスが「さて、彼等は、丁度カイン・アベル・セツが存在したように、人間には三

つの種族、即ち靈的なもの、泥的なもの、心魂的なものがあると考え。それは、これらの人によっても三つの本性を示すためである。但し、それはもはや個人毎ではなく種族毎である。」と書いている。その上、彼はこの教説を七2~4の後で附加的に記している。ところが彼は、論敵が自分達の教説を聖書によって裏付けしようとするその証明を紹介する際、Aと七5の説とを区別していない。<sup>(33)</sup>したがって、両説の区別がエイレナイオスに由来するとは考え難い。それ故、七5の教説は一応「三種族説」としてAから切り離して考えるべきであろう。<sup>(34)</sup>

「自己の選択」(Aのことばを借りれば「自律性」)をその本質とする心魂が、七5末尾では「種子を受容しうる本性的によき心魂」と「決して受け取ることのない本性的に邪悪な心魂」とに、決定論的に二分される。フェルスターによれば、「すべての靈的なものが完成される時が成就である」(6.11)と述べるAにおいて、心魂が質料的なものを選んだ場合、これと対になっていた種子はどうなるのかという問題が生じる。<sup>(35)</sup>そして、彼は七5をこれに対する解答として考える。アカモートの詩く「種子はよき心魂のみが受容しうる」(7.6)故、<sup>(36)</sup>そのようなことは起りえないといふのがその解決である。

しかしAを正しく解するなら、彼の提起する問題は果して生じるであろうか。Aにおいては「種子が皆完成される時には……靈的な人々は心魂を脱ぎ棄てて知性的な靈となり、制せられずに、見えない形でプレローマの内部にはいり、ソーテールの従者たる天使達に花嫁として委ねられる。」(7.11)といわれた。そして「義人達の心魂は中間の場所で安息する。」(7.12)と述べられた。一見したところ、「靈的な人々の心魂は種子から分離されて中間の場所に安息する。」という教説が引き出せそうである。しかし、同じプレマイオスに帰される『フローラへの手紙』<sup>(37)</sup>の用法によれば、「義人」とは倫理的に正しいけれども霊を受け入れなかった故に不完全な人々である。したがって、その人々の心魂を「靈的な人々の心魂」と同一視はできない。それ故、靈的な人々に「脱ぎ棄てられる心魂」の運命について

は触れられていないというべきであろう。とすれば、Aにおいてはプレーローマにはいるのは具体的な人間であり、心魂や種子はあくまでもその属性として人間に内属するものと考えられていることになる。

そこにおいては、フェルスターの設定するような問いは生じえない。興味が「救われる人間」から「要素」に移り、内属性が「人間の中にある自立的存在者」と考えられる時、はじめてその種の問題が生じるであろう。<sup>(39)</sup>ところが、実際七五では「アカモートが霊的なものどもを蒔きつけている。……種子は……花嫁としてソーテールの天使達に委ねられる。そして彼等の心魂は……中間に安息する。」<sup>(40)</sup>といわれる。種子や心魂を自立的存在と考える思考が前提されており、Aとは微妙な差異を見せているのである。このように三種族説はAに依拠しつつも裏にある思考が差違が見られる故、同じ著者には帰し難い。この意味で、三種族説をプトレマイオスの弟子の説とするフェルスター説<sup>(41)</sup>に蓋然性が認められよう。

ただここでも霊的種族は、心魂を「教育し」(paideuō)しつつも「育まれる」(ektrōphōnai) 必要のある「幼児」(νήπος)としての救いである。したがってわれわれの問題に関する限り、七五末尾の心魂二分の説においては自律性の役割が薄められているとはいえ、<sup>(43)</sup>Aとの間に本質的な相違はないといえるであろう。

### c 論争部分(六2、4)の問題

六2、4をショットロフは思想内容のみで異資料とするため、<sup>(44)</sup>恣意的な印象を与えているが、そこにはAとの間  
に用語上の差違が見出される。Aにおいては人間の中に三つの本質規定があるとされ、そのうちの霊的要素は *ο*  
*πνευματικῶν, κίνημα, ἀρέματα* あるいは *ο* *πνευματικῶς ἀγώγιμος* と呼ばれ、<sup>(45)</sup>これに規定された人々が *ο* *πνευματικοί*  
と呼ばれる。ところが、この部分で以上の語が使われる際はすべて具体的な人をさし、これらに救いをもたらすもの

を人間の中にある規定要素で説明しようとする時には、*ἡ πνευματικὴ διάστασις* なる別の語を必要としているのである。(なお、以上の用語上の差違を基準にすれば、この部分は六1の末尾を含む。また六4の末尾はこの教説を説明する文脈ではあっても用語法上、内容的にAに帰する必要がある。そして、このように区切るならAは六1の後半から七1の冒頭へスムーズにつながり、六2—4が挿入であることがより明確になるであろう。)

ところで、エイレナイオスがわれわれの箇所での主要論敵の説を紹介する際にAを「導きの糸」とし、異説をもその観方で以て説明していることは六4の末尾に確認されるところである。ところが二巻以降で論敵に反駁し、自説を展開する際、彼はAに類似した人間観を述べ、それ基いて、人間の中にある諸要素を「実体」とする説を批判している (*adv haer* II 29, 3)。彼が強調するのは人間が「自由」であること、人間に「選択能力」のあることである。とすれば、彼の反論はAに対するものとしては全く的是れだといわざるをえない。もっとも彼はクレメンストと同様、「本性」による救いと決断との二者択一を前提して反論する (II 29, 1. IV 37, 2) ゆえ、彼はAをわれわれとは違った形で理解したのであろう。しかし、これを認めるとしても、七5や六2、4の教説としかかみ合わない彼の反論の対象をAとは考え難い。むしろ具体的に彼の眼前にあった論敵としては、Aの教説を奉じつつもブトレマイオス自身とは多少違った(六2、4や七5にみられるような)教説を唱えた人々を想定する方が、この間の事情を了解しやすくするであろう。それゆえ、われわれとしてはショットロフが異資料として片付け、結論を保留する六2、4の論敵についても扱わなければならないと考える。

この部分では救われているという事実の記述が絶対的確信の形をとる。また「恩寵が増し加えられる」(6,4)の一句を除けば、度々繰り返された成長・発展の表象が欠落し、「完成される」(6,1; 7,1)は「完き人々」(6,4)に変わる。また心魂の規定要素(自律性)との対は(キリスト者と同定された)心魂的な人々との対比に変わる。一見し

たところ、これは本稿の冒頭に述べた伝統的理解と適合しそうである。

しかしわれわれは六2、4を考察する際、その文学類型にも注目しなければならないであろう。この部分は一貫してキリスト者との対比で述べられている。「わざとただの信仰によって確立される」(6.2)キリスト者には「別の方法で救われることが不可能ゆえ、よき行ないが必要」(6.2)また「節制とよきわざが必要」(6.4)だといわれ、その「受けている恩寵は、その使用のために貸されたもの」、後に「取り去られる」べきものにすぎない(6.4)といわれるのである。これは当時のキリスト者がわざを強調したことを考慮すれば、それに対する批判として了解しうる。<sup>(53)</sup>とすれば、これとの対照でグノーシス主義者が自らについて述べることも、その意図はエイレナイオスがいみじくもAの視点から、その用語法を以て説明している通り、「行ないではなく(プレーローマ)から幼児として送られてくる種子が、この世で完成される時に(彼等を)プレーローマに導き入れる」(6.4)、即ち救いがわざに対する報いではなく全面的に恵みであるということの強調にあったと考えられる。したがって、救いに対する決断の役割は否定されているのではなく、むしろ論争の類型ゆえに無視されているのであろう。

#### d 放埒主義(六3)の問題

エイレナイオスが論争的な教説に挿入する形で、またこれに基くものとして列挙する、グノーシス主義者の放縦な諸行為についても、今度は著者の側からの論争の姿勢を考慮しなければなるまい。*teleōtaton* (6.3)なる語は論敵の自称 *télaron* (6.4) に対する報告者の皮肉であろうし、「彼等は肉のものは肉のな人々に、霊的なものは霊的な人々に帰せられるという。」なる挿入文も、著者が附加した分詞句「肉の快楽に深く隷属しているにもかかわらず」との用語的対応を見れば、少なくともこの文脈にはいった限りではエイレナイオスの皮肉であろう。<sup>(54)</sup>

人間の「獣との戦いや（剣奴による）人殺しの一騎打ちといった見世物」に出掛ける人々は彼等の中でも少数者である。六3の後半で列挙される醜聞が示唆する対の秘儀(54)についても、ナグ・ハマデイ文書の『ピリポによる福音書』<sup>(55)</sup>や『魂の解明』<sup>(56)</sup>を持ち出すまでもなく、「自分達はキリスト者のように欲情のうちに結ばれるのではない」(64)と前提されていることに注目すべきであろう。エイレナイオスが皮肉をこめて述べる「姉妹とのように謹厳に共住すると触れ込んだ」人々も結末は別として、意図としては禁欲主義者である。

とすれば、これらの行為が実際にありえたとしても、それはいわば不始末であり、偶像に対する無関心主義を別にすれば、少なくとも六2、4の教説に基く意図的行為、ヨナスのいうような「放埒主義」<sup>(57)</sup>とはいえないであろう。

## 結 論

以上、われわれはプトレマイオスとその弟子達の教説を見てきた。その結果、弟子達が特にキリスト者との論争において、古典的グノーシス主義者像に近づいていることは認めなければならないであろう。また、われわれの見たのはプトレマイオス派だけであり、グノーシス主義全体についてはナグ・ハマデイ文書の解明を待たなければなるまい。しかし、少なくとも今まで有力な典拠のひとつとされてきたエイレナイオスの報告 (*ada haer* I, 1, 1-3, 4)に関する限り、これに基いて伝統的グノーシス観（放埒主義・決定論）を主張し、キリスト教とグノーシス主義との判別の基準をここに求めることはもはやできないと結論できるであろう。

- (1) 荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、一九七一年、三三七—三五〇頁、参照。
- (2) H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2. Bd., Göttingen 1954, pp. 29-31 は教父達のグノーシス批判に注目し、グノーシス主義者達が「実現されるべき存在可能性」(eine vollzogene Seinsmöglichkeit des Daseins)の代りに「霊的本性」を持ち出したと述べる。つまり、彼等に救いをもたらすのは行為でなく本性であって、その本性の成長は「全く超越的な過程」であり、知識 (das gnostische Heilswissen) や秘儀の施行とは関係しても、倫理行為とは関係がないと説明されたというのである。
- (3) id., *Gnosis und spätantiker Geist*, 1. Bd., 2. Aufl., Göttingen 1954, pp. 235-236 は、教父達の非難する放埒な諸行為を史実ととるだけでなく、それをこの教説から了解しようとする。つまり、倫理主義に対する反命題、自らの超越性の自覚に基く道徳的無関心主義、救いがわざによるものでないことを自らの行為によって示す放埒主義として説明するのである。
- (4) G. Quispel, "La conception de l'homme dans la gnose valentinième", *Eranos* 15, 1947, pp. 249-266 の考えるグノーシス主義においては、一方では自由意志を持ち、救われるためにわざの要求される人々のあることが認められてはいるが、他方で「決断によってではなく、救済者が霊的世界を思い起させることによって救われる」霊的な人々、即ち、恵みを受けており、選ばれたもの故、滅びることのない人々があって、この二つの階級 (deux classes d'hommes) の間には本質的な相違がある、そして後者には、自由意志に関するカトリックの概念のほいる余地はない。このようにいう時、彼も同じ観方をしているといえるであろう。
- (5) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 2. Aufl., Tübingen 1954, pp. 363-7 (ブルトマン『新約聖書神学』、パウロとヨハネの神学) 川端純四郎訳、新教出版社、一九六六年) はグノーシス主義の二元論とヨハネ神学の二元論を比較し、後者の暗黒、悪魔的力が自己閉鎖、実存の根源からの離反であるのに対して、前者のは宇宙論的な力であり、人間は宿命によってこの暴力的な力に引き渡されている、従って後者が決断の二元論 (Entscheidungs dualismus) であるのに対し、前者は宇宙論的の二元論 (der kosmologische Dualismus) であるという。彼にとつて、グノーシス主義における人間の救いは個人のことではなく、予め實在し、救いへと定められた魂一般が、自然に反して混ぜられていた悪魔的穢れから解かれるという救いの一般的出来事、個人における具現にすぎない (cf. id., *Das Evangelium des Johannes*, 18. Aufl.

Göttingen 1964, p.41)。決断によって何か新しいものがもたらされるわけではないのである (cf. op.cit., p. 114, n.2)

筆者が一九七五年十月に日本聖書学研究所で研究発表を行なった際、八木誠一氏から「ブルトマンにとってのヨハネ神学においては、先に *wohar* があるのではなく、あくまでも決断によって *wohar* を選ぶ。それ故、グノーシスに決断の余地があるとしても、『本性』が先行する限り、彼にとってはヨハネ神学との間の判別基準でありうるのではないか。」との指摘をいただいた。

確かにその通りであり、Bultmann, *Theologie*, pp. 369, 423 のヨハネにとつては信仰の決断が逆説的な意味で「与えられたもの」であっても、神の働きがそれに先行したり、背後で働いたりするわけではない。ブルトマンの見解がヨハネ神学を正しく扱えているかどうかは今後の研究課題としたい。しかし、先に挙げた箇所ではブルトマンがグノーシスを決定論と決めつけていることは否定できないであろう。

(6) P・ネメシエギ、額綱康兵『神の恵みの神学』第二版、南窓社、一九六八年、一〇三―一八頁（特に一〇四頁）。後述するように、筆者も、グノーシス主義者が特に論争において一面的な強調を行ない、自ら誤ったグノーシス観を植えたことを否定するものではない。

(7) 詳述することは紙幅が許さないが、たとえば語録集『トマスによる福音書』では、第一に強調されるのが救われている事実、本来的自己に気付くようにという呼びかけであるにもかかわらず、同時に本質に適しく生きるよう、禁欲の倫理が要求され（語録二七、四二、六四、七二、九五、一一〇等）、自己反省（二二）、至高者の意思を行うこと（七九、九九）、兄弟愛（二五）が命じられている。――語録一四は六とともに形式的律法主義との関係で見ることが出来る。――

一般に洗礼の際の説教とされる『真理の福音』でも強く出ているのは選びのモチーフである。しかし、救われている人々からは適しい生活が期待され（二二・九―一二、三三・三七―三四・一）、宣教（三三・三一―三九）と父の意思の遂行（三三・三〇―三六）、より具体的には禁欲（三三・一一―二三）と隣人愛（三三・一―八）が求められるのである。

(8) E. Haenchen, "Das Johannevangelium und sein Kommentar", *ThLZ* 89, 1964, c.891.

(9) 但し、クレメンスの著作全部に目を通したわけではなく、J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien—Apologetik als Entfaltung der Theologie—*, Leipzig 1968 がクレメンスのグノーシス観を説明する際に典拠として挙げる箇所を検証した限りにおいてである。



Bernard, op.cit., p.170 は「クレメンスの観るグノーシスにおいては人間が三つに分類されるが、それは最終的には個人による救いの受容、拒否ではなく「本性」そのものに帰せられるという、そしてその結果、意識的が否かを別にして、實際上ここでは選びと滅びの決定論が支配すると結論する。ところが、彼の引用するテクストのうち Cl. str II 114, 3-6 はヴァレンティノス派についての言及である。II 11, 1. IV 89, 4 では、バシレイデース派と一括して批判されているが II 10, 1-3. V 3, 2-4 では本文に記した区別が明確になされている。III 3, 3 では、バシレイデース派の放埒主義を批判する際に *ὁς* ... *πίπτος ἑ ἀπὸ κήρυκου εὐαγγελίου* と書いてあるが、上記の箇所から判断してこの *ὁς* はバシレイデース派の教説に基く行為者の動機よりも報告者の皮肉ととり、「まるでどのような場合にも『本性』によって救われることとなるかのように」と解するべきであらう。

その他 Cl. Exctn 56, 3 にも「霊的なものは本性によって救われる」とあるが、この箇所の教説も通常ヴァレンティノス派の中のイタリヤ派に帰せられている。cf. F. M. M. Sagnard (ed.), *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote*, Paris 1948; Nachdruck: Paris 1970, p. 29. W. Foerster (ed.), *Die Gnosis I: Zeugnisse der Kirchenväter*, Zürich/Stuttgart 1969, pp. 193-204

(10) cf. Foerster, op.cit., pp. 162-314. このほか二次的ではあるが Tert., *adv. val* も挙げなければならないであらう。

(11) 荒井 上掲書 九三—九四頁 R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York/London 1959, pp. 3-4 参照。

また注 2、注 3 に挙げた箇所でもヨナスが典拠とするのもエイレナイオスからである。

(12) 但し、二七—二八章の教説がグノーシス主義かどうかは問題である。一卷の構成については F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, pp. 140-141 を参照。なお、本文に省略した二三章は簡単なグノーシス批判に当てられている。

(13) Hipp., ref VI 29, 1—36, 4. 彼がエイレナイオスの主要資料に言及するのは 29, 2-4: 30, 4b-5a: 31, 3: 34, 1。

(14) Ir., *adv. haer* I 2, 2 の重複記事 I 2, 3—4a は内容的に B と合致する。その他、むしろ B に近い要素が小さな挿入の中に見出されるのである。なお、彼が一つの資料をそのまま紹介したのでないことは、B に言及する際の導入文「他方、彼等の中の有人々は……次のように物語る。」(2, 3) や序文「私はヴァレンティノスの弟子達——彼等もそれを自認している——の覚え書きに触れ、また彼等の中の有人々に会いもして彼等の意見を把握し……」(I Pr 2) などのことは

から確認できるであろう。

(15) Bとの比較は Sagnard, op.cit., pp.146-198 が既に行なっている(但し、筆者はかなりの修正を加えた)。神話論の大筋は荒井、上掲書、一四一—一五〇頁に述べられている。

詳細は紙幅の関係上、割愛せざるをえないが、四六頁の表は概略のみであって、主要資料に属した部分にも異資料に由来する記事が挿入されており(2, 4b, 6a; 4, 1; 5, 1-3; 6, 1; 7, 2) 全体として異資料とみなされる部分も報告者が主要資料の観点に立って述べていること(4, 2; 5, 4; 6, 4) また両者に報告者の総括や批判が加えられていること(4, 3-5; 5, 3; 6, 6, 3; 7, 2, 3)を附言しておきたい。そして、類型の異なる一と三章、八章の資料分析はより複雑である。

なお、L. Schottroff, "Animae naturaliter schizandae, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers", in: W. Eltester (ed.), *Christianum und Gnosis*, Berlin 1969, pp.86-98 は、デーミウールゴスによる物質世界(5, 1)と質料の人間の創造(5, 5)を(質料の語については注20参照)異資料として除去する。霊を受け入れないヒュレーの創造は主要資料のデーミウールゴスに対する積極的評価(cf. 7, 1, 4)に適合しないというのが、その理由である。確かにヒュレーが世話されるその動機がB (Hipp., ref. VI 32, 5)のように積極的でないことは事実である。しかし、パトスをヒュレーに変え、合成物及び物体となるよう、これに適合性と本性を作ったのがソータールであった(4, 5)ことを考えれば、その延長としてのデーミウールゴスのわざを、他の理由によることなく主要資料から分離するのは安易と思われる。

(16) 四七頁の図は R. Massuet, *Prospectus systematis valentinianorum*, in: *M/G 7*, Paris 1857, cc.435-6 を参照したが、筆者は文献批判によって抽出した主要資料のみに限定したので、Massuet のものとは多少異なっている。

(17) 収斂原理としての男性的属格が与える *πυδαις* に対し(四一参照) Bでは *μαρμαή* と対照される。二c参照) *οὐδαια* と呼ばれる。 *οὐδαια τῆς ὕλης* (4, 2) に対し「プレローマ内のアイオンの *οὐδαια*」なるものがあり(二c参照) これを伝えられた「霊的なもの」はアカモートと *δμοδοῦρον* だといわれる(五一)のである。

(18) 至高者の伴侶シゲー(別名エンノイア)の役割が Cl, *Exc. Th. 29* の場合と異なり、われわれの資料には「プレローマ内の秩序の乱れの発端とされている(二一。荒井、上掲書、一四三頁、参照)。しかし、これは「父の望みにより」(二一)といわれており、必ずしも反神的悪とは考えられていない。(cf. Sagnard, op.cit., p.258; 264)。したがって、もうひとつの女性的属格なるシゲーも展開原理として挙げるべきであろう。

(19) 荒井、上掲書、一五二頁、注一八、参照。但し、そこに「四一ではソフィアがキリストと呼ばれる」と記されている

が、W. W. Harvey (ed.), *Sancti Irenaei libri quinque adversus haereses*, Cambridge 1857, Nachdruck: Ridgewood 1965. v. R. Massuet (ed.), *Irenaei adversus haereses*, Paris 1710, Nachdruck, in: *MG 7*, Paris 1857 及び K. Holl (ed.), *Epiphanius: Ancoratus und Panarion I*, Leipzig 1915 による限り「父の名に因んでソフィア——その父はソフィアだと称えられるからである——またキリストのもとにある霊に因んで聖霊と呼ばれる」となっている。

- (20) *δύκω* や *δύκω* は多くの場合「物質」の意味で用いられるが、四5には *ἀσώματος δύκω* なる用法があり、また異資料ではあるが五4では *τὰ πνευματικά τῆς κορυφῆς* が *δύκω οὐσία* とわれ、更に五5ではこの可視的世界のものに対して不可視のものとされている。そのため哲学术語から借用して一応「質料」と訳したが、借用語にすぎないことは右の引用からも明らかである。

- (21) cf. Sagnard, op. cit., pp.255-265

- (22) まず、Aとは矛盾する内容の二二一の教説は Epiph., *haer* XXXIII 1,2 の伝えるような「プロトレマイオス」の教説ではなく、エイレナイオスのラテン訳と Hipp., *ref* VI 38,5 の伝える通り、プロトレマイオスの弟子達の教説である。本文批判の詳細については Sagnard, op.cit., pp.221-7 を参照。

次に、エイレナイオスが序文で「われわれは、今隆盛を極めている人々の教説を……告げ知らせよう。私がいうのはプロトレマイオスの(追隨者)達のことであって、(この派は)ヴァレンティノス派の開花である」(*adu haer* I Pr 2)と書くからである。第三に、Aの収録された箇所(1,1-8,4)に続くヨハネ福音書序文の解釈の末尾に「プロトレマイオスは以上のように(いう)」(八5)とあり、八5はAに整合する内容である。その上、Epiph., *haer* XXXIII 3,1-7,10 に「プロトレマイオスのフロラへの手紙」として伝えられる文書は、少なくともAと内容的に矛盾しない。

Sagnard, op. cit., pp.228-232 はその他 Cl., *ExCh* やヴァレンティノスの教説との比較を行なっている。

- (23) Schoetroff, op.cit., pp.65-97; bes. pp.83-96

- (24) Aに関するショットロフ批判は拙論“Some Remarks on the Anthropology of Valentinians (Ir.,*adu haer* I 1,1-8,4)” *Annual of the Japanese Biblical Institute* 2, 1976, pp.175-184 において既にショットロフの形で扱ったので、ここでは最少限に控えたい。Schoetroff, op.cit., pp.91-92 は、Aにおける人間の中の諸要素が自立的存在者(Substanz)でなく本質規定(Wesensbestimmung)であると主張する。その理由は、これらが神話的表象だからである。上掲拙論は七5に本文批判を加え、これと七1とを対比させた結果、Aに関するショットロフの主張を七1の記述から確認した。

- (25) すべての人間の中に三つの要素があるかどうか、即ち第一の原理に対する傾きがあるのかどうかについて、W. Foerster, "Die Grundzüge der Prolematischen Gnosis", *NTS* 6, 1959/60, p. 23 はツレメンスの *ExctTh* 56, 2 に依拠して否定的見解をとっている。しかしAの「アカモートの種子を持つ心魂は他の心魂よりもすべれている」(7, 3) との記述は Foerster, *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchung über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis*, Gießen 1928 (以下 *BZNW* 7と略記) pp. 64-65 のように一般的にとらず、「預言者やイエスのように目立つ仕方を選びの種子を受けた'ある人々」(Sagnard, op.cit., p. 410) と解することも可能である。確かに「すべての人に種子が蒔かれている」との記述はないが、他方、Aの記述では生来の素質のあることが前提されている(六1、七1、3参照)。また被規定者としての「霊的な人々」はAにおいてはただ一度しか見出されない。したがって、当然のこととして前提されているか、種子を持つ人のことのみに関心があるかのどちらかであろう。
- いすれにしても「純粹に心魂的な人々」とでもいうべきものが仮に存在するとしても(なお5, 5の *δ φύκεός* は明らかに人間の中の規定要素をさしており、5, 1, 2; 6, 1; 7, 1, 2の *τὸ φύκεός* と同義である。具体的な人間としての *οἱ φύκεοί* (6, 4), *οἱ φύκεοὶ ἑυπαροί* (6, 2) なる用語はAには用例がない。) その特徴が自律性にあるとすれば彼等には *φύσει ἀφ' ἑσθαι* の問題の生じる余地がない。それ故、ここでは専ら三つの要素を持つ人々の問題に限定することとした。
- (26) Schottroff, op.cit., pp. 92-93
- (27) 一応このように訳したが *κατ' οὐσίαν* であって、その用法は注17に記した通りである。
- (28) cf. Foerster, *NTS* 6, p. 27. 神話を G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, p. 17 のように「自己経験の投影」*πρότυπο εἰκασίας* あるいは W.F. Otto, *Theopneustia. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956, pp. 9, 12 (オッター『神話と宗教』辻村誠三訳、筑摩書房、一九六六年) のように古代人の感じ方を重視するにしても、いすれにせよ宇宙論と人間論が対応することは四五—四八頁で見た通りである。
- (29) cf. Foerster, *BZNW* 7, p. 66
- (30) Foerster, op. cit., p. 62 は特殊な場合とするが、以下に述べる理由から、むしろ Schottroff, op.cit., p. 92 のように人間論上の典型と見るべきであろう。
- (31) Foerster, op.cit., p. 62-63. 彼は *Epiph. haer XXXI* 20, 2 の写本が伝えるところに従って「(霊的種子には) 心魂的・

- 感覺的な教育が必要であった。」(ἔδει γὰρ τῶν φύξεων καὶ ἀσθητῶν καθευμάτων) と読む (Op. cit., p. 83, n. 1)。これをラテン訳すれば opus erat enim animalibus et sensibilibus disciplinis ἄμωなるであらうが、伝えられたラテン訳は opus erat enim animal sensibilibus disciplinis (Harvey, op. cit., vol. 1, p. 52) である。しかも II 19, 2 に類似表現があり (Opus enim esse animal sensibilibus erudimenti, Harvey, op. cit., p. 317) 両者において二つの奪格形容詞を結ぶ接続詞が同時に欠落し、複数が単数に変わったとは想定し難い。ところが接続詞がないなら animalis は動詞の意味上の主語を示す与格である。そして Tert., adv. Val. 26, 2 ἄ indignisse enim animale etiam sensibilibus disciplinarum と同じように読んだことを示している。したがって、καὶ を読むとしても副詞と解すべきであり、「こは」心魂的なものにとつては感覺的な教育も必要であった」(ἔδει γὰρ τῶν φύξεων καὶ ἀσθητῶν καθευμάτων) と読むべきであらう。(Holl, op. cit. p. 416 はエビフアニオスをこのように修正している。) このように読むことにより Foester の主張は強められるであらう。
- (32) 七一の「心魂的なものがブレーローマの内部に進み行くことはない。」は、自由な決断の力のみで本當の救いに参与することの不可能なことを示すのであらう。

- (33) たとえば八三前半のイエスの語録集を見よう。この六つの語録はルカ九 57—62 の一組の語録が枠組となり、その間に三つの語録が附加された形になっている。ところが、τένοςなる限定があるのは後者のみである。したがって、附加が資料におけるものか報告者によるかを別にして、三要素を示していた前者に、三種族説的な後者が附加された可能性がある。ところで、この語録集に対し、エイレナイオスの導入文は一括して「三つの種族」と述べている。それゆえ、報告者に両説を区別する意図はなかったと推定されよう。

- (34) これに対しては、五五が創世記一—三章を下敷にしているのに対し七五は創世記四—五章を下敷にしていること、また *zoikós* なる語が *Starks* に代つて用いられるのは、類型・資料の異なる六二、八三を除いて、五五と七五のみであることを挙げて反論できるかもしれない。つまり五五と同様、A に属すると主張できるかもしれない。しかし七五の著者が五五を契機として新しい説を出したことも可能である。後述するように、エイレナイオスはAの教説をブトレマイオス自身からではなく、その担い手としての彼の弟子達(六二、四や七五の唱導者)を通して知ったものと思われる。これはクレメンス (*ExcTh*. 50-57) が三種族説とAのような三要素説とを全く区別していないことから示唆されるであらう。

- (35) Foester, *NTS* 6, p. 18 はヒッポリタスの伝えるシモン派の教説 (*Hipp. ref* VI 12) と対比させる。そこでは、人間の中にある可能態としての (*ἄνθρωποι, οὐκ ἐνεργεῖα*) 神的なものが展開しないでそのまま残り、「実を結ばないで倒さ

れる」即ち失われる可能性がある。これに対し A (6, 1: 7, 1) では、種子の失われる可能性が述べられていないのである。  
 (36) 但し、id., BZNV 7, pp. 64-65 が引用するのは「アカモートが義なる心魂達に蒔きつけている霊的なものども」(7, 5) である。しかし筆者は上掲拙論「一七七一頁に詳述したように、その箇所を「義なる心魂達に」(*δικαίως ψυχὰς*) ではなく「それゆえ心魂達は」(*διὸ καὶ αἱ ψυχὰι*) と読むべきだと考えるので、この引用は不可能となり、末尾部分にその解答を見る。

(37) Ephr., haer XXXIII 3, 6-7: 5, 5: 7, 5-6 における *δικαίως* 及び *δικαιοσύνη* の用法。

(38) 七1の *οἱ ψευδαιτικοί* が被規定者としての人間をさすことについては、上掲拙論「一八三頁、参照」。

(39) Foerster, NTS 6, p. 28 はブトレマイオスが解決を持っていなかったというが、A においては問題が生じないのである。七1の「義人達の心魂は、中間の場所で安息する」なる表現は、既に七5の思考法への移行を示すかもしれない。しかし、A が専ら興味を注いでいる「霊的な人々」と種子に関する限り、A と七5との間にはそれらの思考法において明確な差異のあることを否定できないであろう。

(40) ラテン訳を無視すればギリシア本文を別な形で解することもできるが、それについては上掲拙論「一八三頁、注四、参照」。

(41) Foerster, NTS 6, p. 28.

(42) Schottroff, op. cit., pp. 95-96 は七5を通常の校訂で読むので、「霊的なもの」も A と同様「教育される」こととなる。

(43) Schottroff, op. cit., p. 96, n. 54 も末尾部分に関してはこのことを認めている。

(44) Foerster, BZNV 7, p. 64: 80, id., NTS 6, p. 27 も *καὶ* 4 を A から切り離すが、彼は六2, 4 のみが (A とは異なり) 六3の放埒主義に整合すると考えるからである。

(45) 用いられている箇所は四九頁に記した。

七5では *τὸ ψευδαιτικὸν* と *τὸ ἀέθρομα* およびそれらの複数型が使われる (但し、*τὰ ἀέθρομα* は筆者の校訂による。上掲拙論「一七七一頁、参照」)。これらのうちのあるものが規定された人々をさすとしても、同時に本質規定 (*εὐδαιμονία κατὰ θεῶς*) をあてていることは「アカモートが霊的なものどもを蒔きつける」からも明らかである。

(46) 詳細は上掲拙論、一七九—一八二頁、参照。

(47) たとえば1コリント一五50をめぐる解釈 (*ada haer* V 9-13) に見られるように、「身体」に対する評価は全面的に対立している。しかし彼は人間の肉体を魂と肉の一致 (V 8, 2) 肉と心魂と霊から成るもの (V 9, 1) と考える。様々な要素を持った全体として把えるのである (cf. V 10, 2)。

(48) 第四卷三七1でこのことを主張する彼は、「また神の裁きの正当性と公平さを人間の「自らのための選び」によって述べ (IV 6, 5)。その他 110, 2. II 27, 2. III 3, 1; 4, 1; 12, 11. V 18, 2 および N Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, Salzburg/München* 1966, p. 178 参照。

(49) Sagnard, op. cit. p. 113 参照。Schottroff, op. cit. p. 96 は六2、4 と他の部分 (A と七5) の相違を強調して、前者をヴァレンティノス派の説明に使えないという。これはわれわれの主張にとって好都合であるが、六2、4 のA との類似性も見逃せないのでこの断定は避けたい。ヴァレンティノス派の師弟関係については一一5、参照。

(50) 自分達の救いは「決して失われることのない霊的実体」(6, 2) によって保障されているから、自分達は恵みを「自分達の所有物として専有しており」(6, 4) また「本性として霊的であるゆえ」(6, 2) 「どのような行ないに関わろうとも滅びを受け入れることはありえない」(6, 2)。以上のように述べられるのである。

(51) 七5でも「後に完全なものと認められる」といわれる。

(52) A で *o phyzikos* なる語が二度使われる (5, 5) がいずれも人間の中の規定要素を表わしており、専ら *to phyzikon* なる語が用いられる (5, 1, 2; 6, 1; 7, 1, 2)。ところがこの部分に用いられる *o phyzikos* (6, 2, 4) はいずれも具体的な人間をさしており、「霊的な人々」に心魂の規定要素があることを示す箇所はこの部分にはないのである。

(53) 六2、4 が論争の類型であることは Schottroff, op. cit. p. 96 も指摘している。

(54) Foerster, *BZNW* 7, p. 80 は「彼等はいらう」(*Meinouon*) を重視して、この挿入文を論敵の教説に帰している。しかし、*o phyzikos* なる用語もわれわれの見解を支持するであろう。同じことを表わすのにAでも七5、六2、4でも専ら *dikaios* と *yoios* が用いられ、五5の *o phyzikos* がAに帰される以外、*o phyzikos* の現われるのは (5, 6; 9, 3; 10, 1, 3) いずれもヒイレナイオスの筆に帰される部分だからである。

(55) *EvPh* 122 (133, 4-10).

(56) *Codex* II 132, 27-30

(57)

エイレナイオスは、シモン派 (*adu haer* I 23, 3-4)、バシレイデース派 (24, 5)、カルポクラテース派 (25, 4-5)、カイン派 (31, 2) についても放埒主義を挙げてゐる。しかし以上に挙げた箇所よりも六三がより直接的な知識であることは、彼の著作の構成からいえるであらう。



# 韓国陝川地方に於ける

## 祖先祭祀儀礼の分析

——「祖霊の類型」モデル構築に向けて——

江  
嶋  
修  
作

### △目次▽

はじめに

一、問題

二、フィールド及び資料

三、仮説…「祖霊の類型Ⅰ」モデル

四、△死霊▽段階

五、△祖霊Ⅰ▽段階

六、△祖霊Ⅱ▽段階

七、△祖霊Ⅲ▽段階

八、△祖霊Ⅳ▽段階

九、「祖霊の類型」モデルの検討

十、結語

## はじめに

韓国農村では、親族結合の絆が強い。父系血縁関係を中心とし、社会生活の全ゆる場面で、これが機能する。つまり、人々は「個々の親族関係の束の、無数の組み合わせによるネットワーク」の中で生活している。人は、生れると同時に、自分のネットワークを持つ。「社会化」は、「ネットワークの中の自己認識の過程」でもある。農村社会の、価値、規範、行動様式は、このネットワークを通して学習される。その意味で、韓国農村社会を構成する基本的単位は、「個々の親族関係」にあると言える。<sup>(1)</sup>

親族関係には、二つの側面がある。「生者—生者関係」と「生者—死者関係」である。親族関係が、生死を問わず保持される。「生者—生者関係」は、様々な規範に支えられている。性別原理、世代原理、年令原理などである。これは、日常生活の詳細に至るまでの行動を決定する。村の道で、或る人(親族)に出会う。その人が、「私と如何なる関係の人か」によって、挨拶の仕方、敬語の使い方などが決まる。人々は、このような行動様式を厳格に守る。そのことに、神経過敏でさえある。「生者—死者関係」は、「生者—生者関係」の行動様式を投影させた姿として考えられる。<sup>(2)</sup> しかも、単なる投影に止まらない。生者達に、死者に対する儀礼的諸行為を強制することによって、現実の

「生者—生者関係」を強化する役割を果たす。「生者—死者関係」をめぐる儀礼的行為を通して、人々に、親族結合の「文化的意味づけ」を与えるからである。この「意味づけ」は、農村社会の信念体系の、中心的部分に位置する。

かくて、「生者—死者関係」を明らかにすることは、親族構造の、中心的構成原理の把握に連なると予想される。

本稿は、以上の意味に於て、「生者—死者関係」の分析に集中する。

一、問 題

韓国農村社会の「生者—死者関係」を、分析的に記述する方法は、いくつか考えられる。ここでは、その中から、社会学的方法を選択した。つまり、死者に対する生者達の行動様式を取り出すことである。これは、生者達に義務づけられた「規範の体系」でもある。この行動様式は、二つの軸の組み合わせによって決定される。ひとつは、死者との親族関係の種類である。もうひとつは、死後の時間の経過である。

まず、第一の軸から説明する。死者との親族関係の軸である。或る人が死ぬ。その人と何らかの親族関係にある人々が残される。残された人々（生者達）は、死者との親族関係の種類に応じて、ある種の行為義務が課せられる。息子は、息子としての、妻は、妻としての、という形である。葬儀場面での、個々人の、演ずべき役割を想起すればよい。

第二の軸に移る。死後の時間の経過の軸である。生者達に課せられる行為義務は、その対象者（死者）の、死の直後に始まり、死後の時間の経過に従って変化していく。息子の、死んだ父への行為義務で考えてみよう。死の直後に行われる、葬儀場面では、息子としての役割が義務づけられる。一年後の「年忌」には、その時点での役割がある。十年後には、十年後の役割がある。これらの役割、及び行為義務は、それぞれ異なる。死後の時間の経過に従って変化している。

かくて、死者に対する生者達の行動様式は、二つの軸の交叉の中で考えねばならぬ。事実、韓国農村社会では、死後の時間の経過に対応して、それぞれの時点（段階）での、各親族（生者達）の行為義務が、細かに決定されてい

る。死後の時間の経過を、死者の側面から考えると、「祖霊の類型化」の問題になる。つまり、人が死に、死霊となり、種々の通過儀礼（祖先祭祀儀礼）を経て、いくつかの祖霊群に類型化されていく問題である。死後の時間の経過に対応した類型化である。韓国の祖先達（死者、祖霊）は、一様ではない。類型化された祖霊群は、各々の特徴的性格を持つ。各祖霊群の間には、若干の相違がみられる。生者達に課せられる行為義務も、この類型化された各祖霊段階によって異なる。死者に対する生者達の行動様式を考える時、「祖霊の類型化」の問題は重要である。祖霊の類型化が、即、生者達の行動様式の類型化に対応しているが故に。

「祖霊の類型化」の問題は、各文化・社会に共通する。文化によって、その類型化のあり方が異なる。韓国文化と日本文化の「祖霊の類型」には、共通点と相異点があろう。同じ韓国文化に於ても、地域、村落構造の型によって、若干の差異がみられる。これは、祖先崇拜研究の重要な問題点でもある。中国、日本、韓国、或いはアフリカに、「祖先崇拜」なる宗教現象がある、と言う時、それらを一樣に語ることは出来ない。その主張のひとつの根拠に、「祖霊型化」の差異が考えられる。「祖霊の類型」が異なるといふことは、様々な論点を結果する。例えば、生者達の行動様式の差異、祖先観（引いては信念体系）の差異、文化的意味づけの差異、親族（社会）統合の差異、などである。そのような意味で、祖先崇拜研究に於ける「祖霊の類型」の位置は、重要である。<sup>(3)</sup>

本稿は、二つの意図を持つ。ひとつは、韓国農村社会の「生者—死者関係」を、生者達の行動様式を分析することを通して記述することである。今ひとつは、韓国農村社会の「祖霊の類型」モデルを構築することである。以下、まず、仮説としての「祖霊の類型」モデルを考える。次に、そのモデルに従って、生者の行動様式を、分析的に記述していく。最後に、仮説を検討し、事実に対応した「祖霊の類型」を考える。併せて、祖先祭祀の機能を考えたい。

二、フィールド及び資料

仮説としての「祖霊の類型」モデル設定に向う前に、本稿での限定づけを行なっておく。対象領域の問題である。ここでは、韓国農村一般が対象ではない。慶尚南道陝川郡陝川面地方の農村社会を扱う。中で、主たる対象地を、「金陽里」という村落に置く。つまり、韓国農村社会の一点に焦点を当てて考える方向である。

現実の韓国農村社会は、二つの点で、全体的な一般化が出来ない。村落の地域的差異と質的差異である。地域的差異には、次の諸点が挙げられよう。(1)、北部と南部。(2)、日本海側と黄海側。(3)、山間部と海岸部。質的差異の方は、様々に考えられる。重要だと思われる点を、若干挙げておく。(1)、「同姓部落」<sup>(4)</sup>と「混姓部落」<sup>(5)</sup>。(2)、「両班村」<sup>(6)</sup>と「民村」<sup>(7)</sup>。(3)、都市化の度合いの多少。(4)、「セマウル運動」<sup>(8)</sup>の指定村とそうでない村。

地域的限定を加え、陝川地方に絞ってみても、質的差異の問題が残る。質的差異の中で、ここでの問題の性質上、特に重要なのは、「同姓部落か否か」と「両班村か否か」である。死者(祖霊)をめぐる行動様式に関し、若干の違いを示すからである。「同姓部落・両班村」は、「混姓部落・民村」に較べて、祖先祭祀慣行を、より厳格に守ろうとする傾向が強い。又、伝統主義的諸行為の残存度が、より強い。主たる対象地「金陽里」は、混姓部落で民村である。そこで、陝川地方の「内谷里」という村落を、コントロールグループとして設定しておく。「内谷里」は、同姓部落で両班村である。この点に関し、次の二点について触れておく必要がある。

(1)、死者をめぐる行動様式、及び「祖霊の類型」モデルに関し、同姓部落と混姓部落の間には、基本的には差異がないこと。このことは、両者に、社会構造上の質的差異を認め得たとしても、信念体系或いは文化レベルでの差異

を、基本的には認め得ないことを意味する。

(2)、陝川地方の平均的農村の姿は、混姓部落で民村に求められること。陝川面全体に、所謂自然村が22あるが、その内、明確な同姓部落（同時に両班村）は、2に過ぎない。<sup>(9)</sup> その意味で、陝川地方の、死者をめぐる行動様式の抽出は、混姓部落を中心に置いた方が、より妥当性を持つ。

「金陽里」を概観しておく。この村のある陝川地方の特徴は、韓国内で、次の三つの点で知られている。(1)、「陝川李氏」の発生の地であること。陝川邑内に、「花樹亭」という陝川李氏全体の齋室がある。(2)、大蔵経板を持つ「海印寺」があること。(3)、広島島の移民経験者が集中していること。その結果、在韓「被爆者」が多数いる。<sup>(10)</sup> さて、

「金陽里」は、郡庁や面役場のある邑内から四キロのところにある。山の斜面を背に、七二世帯が散在する。村の側を大きな河が流れる。田畑が開け、バスによる交通の便も良い。人口三七四名で、<sup>(11)</sup> 若者の都市への出稼ぎもみられる。七二世帯の内、七〇世帯が専業農家である。その中には、自分の田畑を持たない小作人も含まれる。一応の経済的格差があるが、階層分化はそれほど進んでない。人々の生活は質素であり、皆よく働く。村落内の付き合いは、親族関係を中心としながらも、その密度は濃い。生活場面での相互扶助機能を果す「契」<sup>(12)</sup> や「プマシ」<sup>(13)</sup> が盛んである。年令別の原理に基づき老人達の権威は高い。家族内での父親の地位は絶対的である。<sup>(14)</sup> 男女の区別も明確に守られる。<sup>(15)</sup>

子供達は、邑内の国民学校や中学校に通う。混姓部落なので、絶対優勢な父系血縁集団（同姓本貫）はいない。二一の姓、二四の本貫で構成される。中で相対的に多いのは、陝川李氏二八戸、星山全氏八戸、密陽孫氏五戸の順序になる。いづれも、明確な「門中組織」<sup>(16)</sup> を持たない。各父系血縁集団間には、姻戚関係がみられる。部落内婚もある。

「内容里」は、「金陽里」より邑内から離れた奥地にある。生活程度、生業形態、生活態度、価値などの点では、「金陽里」と変るところはない。ただこは、陝川李氏の同姓本貫の絶対優勢な村である。他姓の者は数えるほどし

かない。陝川李氏は、明確な門中組織を持つ。役員を置き、門中の財産を所有する。「清襟亭」という齋室もある。父系血縁集団の構造と、村落構造とが、その統合のメカニズムに於て重なる。通婚圏は、他の班村に限られ、原則として村外婚を守る。

本稿での資料は、陝川地方への三度の調査に基づく<sup>(18)</sup>。多くのインフォーマント達の話を集め、葬儀への参加なども行った。役場資料、村人達が持つ文献資料も収集した。「金陽里」での民俗を中心としながら、「内谷里」へも、数度出掛けた。韓国の研究者達とも、積極的に接触し、多くの情報を得た。<sup>(19)</sup> これら全てが、ここでの資料である。

### 三、仮説：「祖霊の類型」モデル

陝川地方農村社会の、「祖霊の類型」モデルの設定に当り、いくらかの前提を明らかにしておく。以下の四点である。

(1)、このモデルは、基本的には、中国社会の「祖霊の類型」モデルを参考に行っている。陝川地方の祖先祭祀慣行は、その大部分が、儒教イデオロギーによって支えられている。特に、「服喪」をめぐる行動様式は、中国のそれと変わらない。私は、以前、中国社会の「祖霊の構造」モデルを考えた。<sup>(20)</sup> ここでは、この中国社会のモデルを、部分的に修正する形で使用する。

(2)、このモデルは、祖霊が死霊に始まり、徐々に神化していく、つまり神的存在に近づいていくプロセスを通して考えている。死後の時間の経過に対応して、祖霊の聖なる度合いが高められていく、との考え方に立つ。祖先(祖霊)達を、ある一定の聖性の序列の中で促える形である。

(3) このモデルに於ける、祖霊の類型化を決定する基準は、基本的には「通過儀礼」に置いている。ここでの通過儀礼は、祖霊が、ある祖霊群から、より神化した次の祖霊群へと通過する際に行われる「祖先祭祀儀礼」を意味する。

(4) このモデルは、陝川地方の人々の、儀礼的行為と、それに対する「意味づけ」に従って作成している。但し、「金陽里」と「内谷里」では、儀礼的行為の仕方に差異がある。

意味づけの違いはない。そこで、仮説設定の段階では、一旦、両者を併せて考えた。両者の差異については、具体的記述の箇所です時触れていく。仮説検討の段階でも、改めて、この問題を扱う。

以上の前提に立って、「祖霊の類型」モデルを作成した。『図表1』に示す。この図表は、祖霊が、△死霊▽を含めて五つの祖霊群に類型化される姿を表わす。「神化のプロセス」は、死後の時間に対応して、祖霊達が、聖の序列を進んでいく形を示す。矢印が二本あるのは、次の祖霊段階に進めない祖霊の存在を意味する。「通過儀礼」は、便宜的に、A、B、C、D、で示している。△祖霊Ⅲ▽と△祖霊Ⅳ▽の通過儀礼を記していないのは、明確な儀礼がないことを意味する。「期間」は、各祖霊群の、死後の経過期間を示す。△祖霊Ⅱ▽以降は、世代で表わしている。

以下、このモデルの各祖霊の段階に従って、人々の行動様式を記述していく。「金陽里」と「内谷里」で異なる点は、その都度指摘する。記述は、四つのポイントに焦点を当てて行う。「通過儀礼」「儀礼的象徴」「儀礼的行為」「祭祀集団」である。

「図表1」 「祖霊の類型」モデル

神 化 の ス ブ ロ セ ス	(死)	↖	→	↘	↙	
通 過 儀 礼	A	B	C	D		
祖 霊 の 類 型	死 霊	祖 霊 I	祖 霊 II	祖 霊 III	祖 霊 IV	
期 間	2~3日	2 (3月, 半年)	父母~ 高祖父母	玄祖父母~ 入郷祖	~ 始 祖	



四、△死靈▽段階

人が死ぬ。直ちに、様々な儀礼的行為が営まれる。この段階の儀礼は、「死体と魂の分離」を象徴化する形で行われる。死体と位牌をめぐる行為に分れる。死体は、家族によって、香木をつけた水で拭き清められる。女性の場合には、化粧もする。一方、「神主 Shin Ju」という紙の位牌がつくられる。<sup>(21)</sup> 一部屋に、シメナワや幕を張り、祭壇を設ける。この祭壇を「殯所 Bin So」という。小さなテーブルに紙を張り、ローソク台や供物の台を置く。「神主」は、封筒に入れ、ワイシャツ入れのような空箱に入れる。封筒の上には、五色の糸でつくられた飾りが付く。「神主」を「殯所」に安置し、その前で、人々は泣き、大礼<sup>(22)</sup>をし、「呪文<sup>(23)</sup>」をあげる。その間、死体は、柩に入れ、庭の隅の方に、ムシロを被せて置く。その上に、少し、土を載せる。仮埋葬である。死の直後の儀式は、全て、「神主」の前で行われる。人々は、「魂は、神主の方にある」と言う。<sup>(24)</sup> 魂が、死者の身体を離れて、「神主」に移る瞬間を象徴化する儀礼はない。

家での儀式が済むと、行列をつくって、山(墓地)に向う。葬儀と埋葬の為である。行列は、「神主」の入った「魂箱 Hon Pe Ham」と、花で飾られた柩を中心に進む。「魂箱」は、白衣を着、麻の帽子を被った直系子孫達によって持たれる。柩は、村の若者達によって担がれる。太鼓を叩き、旗をたて、「アイゴー、アイゴー」と泣きながら進んでいく。死者が生前使っていた靴、キセル、着物、帽子などの副葬品は、「魂箱」の方に入れられる。柩の中には、何も入れない。墓地は、普通、山の中腹にある。柩を担ぎ上げるのは、かなりの重労働である。柩を担ぐ若者達は、山の斜面を一段昇る度に、「もうこれ以上昇れない」などと言う。すると、死者の親族が、金を渡す。若者

達は、この金を、自分達の日常活動の費用にする。目的地に着くと、柩は、墓地に予定された畑に置かれる<sup>(25)</sup>。村人達によって、直ちに墓が掘られる。「神主」の入った「魂魄箱」は、墓地から離れた礼拝所に置かれる。ここには、テントを張り、祭壇を設ける。供物として御馳走が並ぶ。葬儀は、墓地ではなく、この礼拝所で営まれる。「神主」を、「魂魄箱」から取り出し、祭壇に安置する。その前で、直系子孫達が、大礼を繰り返し、泣き声をあげる。参会者達は、次々に礼拝所の祭壇の前に来て、喪主達（直系子孫）に挨拶し、「神主」に大礼する。葬儀の客として来ている参会者達は、正装し、持て成しを受ける。彼らは、墓地には行かない。この葬儀場面でも、「魂と死体の分離」は、明確である。「神主」（魂）と柩（死体）は、その置かれるべき場所が違う。「神主」が、儀礼の中心となる。

墓地は、「地主 Chai Shan」と呼ばれる一種の占い師によって掘るべき場所、柩の方向などが決定される<sup>(26)</sup>。この「地主」には多額の謝礼が払われることがある。墓地は、この「地主」の指示に従って掘られ、柩が埋められる。その上に土饅頭をつくり、草を被せる。人々は、「良い墓」と呼ばれることに気を遣う。人々の考える「良い墓」は、次のような表現で語られる。「全てにおいて風景のよいところです。例えば、冬の寒い日でも、その墓地に行けば、何となくぬくもりを感じるようなところのことです。」普通、このような非論理的表現を採る。強いて、良い墓の基準を整理すると、次の二つのケースがある。

(1)、その（墓にする）場所の周囲の、山の稜線や木々の配列の姿が、花に似ている場合、花芯に当る所を墓にすれば良い。「もし、花卉に当る所を墓地にすれば、落ちる可能性がある。花芯の所だと安定感がある」と言う。

(2)、その（墓地にする）場所が、例えばへビや竜に似た地形で、その向い側に、ガマやカエルに似た山がある時、その場所は良い。その逆の場合は、非常に悪い。「安心しておれるから」と言う<sup>(27)</sup>。

このように、陝川地方の人々は、一方で儒教イデオロギーに基づく合理的思考性を持ちながら、他方で呪術的思考

性を併せ持つ。故に、<sup>(25)</sup>埋葬場面でも最も重要な役割は、「地主」によって演じられる。直系子孫達は、墓地の方へは、柩を埋める瞬間に、一度出向くだけである。

葬儀に係わる人々は、大きく、四つの集団に分れる。直系子孫を中心とした父系血縁集団、死者の友人・知人達、村の者達、「喪布契」集団である。父系血縁集団は、葬儀の主役を演ずる。特に死者の息子には、終始、中心的役割義務が課せられる。「呪文」をあげ、参会者に挨拶し、悲しみの表現をみせる。死者の友人達は、全くの客扱いである。礼拝所の側に設けられた、ムシロを敷いた宴席に座り、酒を飲み、御馳走を食べる。村人達は、下働きを受け持つ。

最後の「喪布契」集団は、葬儀を実際に運営する役割を果す。この「喪布契」は、これに参加している家で不幸があった時、手伝いに行くことを約束し合った契約集団のことである。例えば「金陽里」には、二つの契がある。ほとんどの人がそのどちらかに参加している。<sup>(26)</sup>「喪布契」のメンバーは、死亡通知、礼拝所の設置など、葬儀に関する一切を取り仕切る。これらの、葬儀への参加者は、全て男である。女性は、葬儀・埋葬場面への立ち入りを禁じられる。<sup>(27)</sup>

女性の墓詣りは、葬儀の三日後（暦によって決定されるので、二日後・四日後のこともある）に許される。

墓地での儀式が終ると、柩を飾っていた花などが焼かれる。「神主」は、再び「魂魄箱」に入れ、家に持って帰られる。「殯所」に安置され、香を焚き、「呪文」があげられる。その後三日間は、男達（直系子孫）は、毎日墓地に行き、お詣りする。

死者が子供（結婚前の若者を含む）の場合は、著しく異なる。白い服を着せ、山に行つて穴を掘り、埋める。小さな土饅頭をつくるが、葬式はしない。お詣りもしない。小さな子供だと、柩もつくらず、ムシロで包み、埋めるだけである。「殯所」や「神主」も、無論ない。結婚していれば、例えば子供がいなくとも、葬儀を行う。

この「死霊」段階の行動様式については、「金陽里」と「内谷里」は、基本的には同じである。但し、「内谷里」の

方が、万事、厳格に行われる傾向にある。

## 五、△祖霊―▽段階

葬儀が済み、「神主」が再び「殯所」に祭られると、親族達は、喪に服する。「服喪」は、本来、衣服などの種類と期間が、死者との親族関係の如何によって決定されている。この服喪の形式は、基本的には中国の場合と同じである。その死者が父の場合、三年、祖父や伯叔父の場合、一年という形になる。但し、文献に基づく中国の服喪制度と著しく異なる点がある。その中から三点のみを取り出しておく。

- (1)、死者が、自己より世代が下の場合は、喪に服さない。例えば、息子や姪などが死んだ場合である。
- (2)、父系血縁以外の死者への喪は、行わない。例えば、妻の父などの場合である。
- (3)、女性は、服喪義務の諸形式からはずれる。

ここで、最も重要な、父親の死を取り挙げて、行動様式をみていく。「殯所」は、二年間つくられたままである。「神主」が安置され、毎日、食事毎に御飯が運ばれる。線香も焚く。給仕は、普通、息子の嫁の仕事である。「あたかも、生きていくかの如く」扱われる。服喪期間も、本来、三年忌が来るまで（二年間<sup>(31)</sup>）守られるべきだが、最近では短縮され、実質、一年位で止める。「内谷里」は、「金陽里」に較べて、相対的に永い傾向にある。「金陽里」では、三ヶ月で喪を止める人もいる。

この段階の、祭祀集団は、「世帯家族」になる。死者の息子と息子の嫁が、主役である。息子は、今でも、麻の帽子を被り、杖をつく。白衣は、葬儀の時だけで、後は着ないこともある。女性は、その義務を免れる。服喪期間中の

特別の禁止行為はない。昔はあつたといふ<sup>(32)</sup>。中には、老人達が、酒を飲んだり騒いだりすることを嫌がることがある。墓地への参詣は、家から近い場合、一日と十五日の日に、毎月行く人もいる。「秋夕」と「正月」には、普通行く。この段階の儀礼的象徴は、「神主」である。死者に、息子が三人居ると、長男の家に祭壇がつくられる。次男と三男は、長男の家に行き、父の「神主」にお詣りをする。長男は、分家の際に、父母の扶養義務に加えて、この祭祀義務の故に、相続する財産が多い。<sup>(33)</sup>

## 六、△祖霊Ⅱ▽段階

この段階への「通過儀礼」は、二つの部分で構成される。ひとつは、三年忌(死後二年目)に営まれる。この時、「神主」を、「殯所」から取り出し、墓地に持って行き、墓の前に埋める。「殯所」は、庭に持ち出し焼く。もうひとつは、その後更に三ヶ月経ったある日(曆で決められる)、麻の帽子を脱ぐ行為で示される。これが、「喪明け」の儀式である。以前は、この時、白衣も脱いだ。この二つの部分に分れた儀式を経て、△祖霊Ⅱ▽の段階にはいる。

「喪明け」の儀式以後、自己の四代祖までの祖先達は、死んだ日の「年忌」と、「秋夕」(旧曆七月十五日)に祭られる。この間の祖先達を、△祖霊Ⅱ▽と考える。「年忌」は、家で行う。人々は、「年忌」をやるべき祖先達の名前と日付を、手帳などに記しておく。中には、直接認知しない高祖父なども含まれる。「年忌」の日は、「神主」を書き祭壇をつくる。その日だけの、臨時の位牌と祭壇である。この時の祭壇は、「祭床」といって、「殯所」と呼ばない。別種のものである。この「祭床」は、「年忌」の他に、秋夕や正月にも使う。各家にある専用の祭壇である。普通の日には使わない。「祭床」には、「神主」を置き、供物を並べる。御飯、汁、酒、魚、肉、天麩羅、果物、菓子など、品

数も多い。線香を焚き、ローソクを立てる。儀式は、「神主」に酒を献じ、大札する。儀式が済むと、その日に、「神主」は焼いてしまう。供物の御馳走は、次の朝、近所に配る。墓地が近い場合は、墓詣りに行く人もいる。普通はあまり行かない。墓地へは、正月と秋夕に行く。

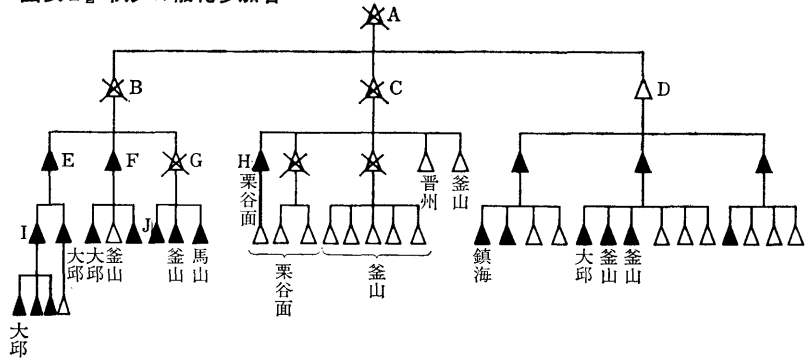
△祖霊Ⅱ▽の祖先達に対する儀礼的行為で、「年忌」と共に重要なのは、「秋夕」である。この日は、都会に働きに行っている若者達も帰って来る。

この日の儀式は、家の内と外で行われる。家の中の行為は、原則として、「年忌」の場合に準ずる。屋外での行為は、墓詣りである。いづれも、特定個人を対象とした祖先祭祀儀礼といえる。死者から4代(死者を含めると5代)までの子孫達が行う。「秋夕」の儀礼的行為の説明の為、「金陽里」の一事例を取り出してみよう。「図表2」に、「金陽里」の「星山全氏」の儀式に参加した人々を挙げた。「図表2」を説明する。(1)、「※」印は死者である。

(2)、「▲」印が参加者を示す。(3)、「大邱、釜山」などと記したのは、「金陽里」以外の土地に住んでいることを示す。<sup>(34)</sup>地名がないのは、「金陽里」在である。(4)、兄弟については、各世代とも、左から右に、年令が下がる。

これは、AとBに対する「秋夕」の儀式への参加者を表わす。この図を通して、いくらかの問題点を取り出し、もって「秋夕」の説明に代えたい。以下の8点である。

『図表2』秋夕の儀礼参加者



- (1) 儀式には、AとBの「神主」がつくられ、Eの家で行われた。Eが、A、Bの宗孫だから。
  - (2) Cの儀式は、「栗谷面」で行われた。Cが、生存中に「栗谷面」に移住したから。
  - (3) Dは、参加しなかった。Eより目上だから。又、Dほどの年令（八〇才以上）になると、免除される。
  - (4) Gの儀式は、Jの家で行われた。J達三兄弟が、A、Bの儀式を済ました後で、行った。
  - (5) Hは、Cの子孫を代表する形で参加した。このように、別の土地に行った親族が、代表を送ることがある。Hは、A、Bの儀式が済んで、「栗谷面」に帰り、Cの儀式を行った。
  - (6) 儀式の順序をみてる。まず、Eが、香炉に線香をつけ、祭壇に酒をついだ（初献）。その後、皆で一礼。次に、Iが酒をついだ（亜献）。Iが嫡孫だから。次に、Fが酒をついだ（終献）。Fが、Eを除き、最年長だから。最後に、皆で一礼。その後、皆で酒を飲み、食事をして終り。
  - (7) その後、Iの世代以後の者（若者）が、墓詣りに行った。五〇才代後半位になると、墓地へは行かず、息子達を代理で詣らせる。
  - (8) 参加者は、全部で二二名であった。BとDの子孫で、子供以外の男性は、一人を除き、皆参加した。
- この事例を通して、「金陽里」の、△祖霊Ⅱ▽段階の祖先達に対する、実際の儀礼的行為が推測される。「四代祖まで祭る」ということが、少しタテマエになりつつある姿を示す。Aの父親は、「金陽里」から、約一時間離れた土地に住んでいた。その宗孫達は、現在もそこに住む。Aの父親の「神主」をつくり、「秋夕」の儀式を行った。この年は、「金陽里」から、誰も行かなかった。参加する年もあるという。このことは、祖先祭祀儀礼が、住んでいる土地（地域）と関係していることを予想させる。その点、「内谷里」は、「同姓部落」であり、一族の大部分が、そこに住む。必然的結果として、△祖霊Ⅱ▽段階の祖先への儀礼参加が、厳格に守られることになる。

要するに、死者に子孫がいる限り、四世代後までは、どこかで、誰かが、その人の「神主」をつくり、祭る。逆に、「神主」をつくる義務を持たない子孫達は、絶対儀礼に参加するとは限らない。同一部落か否か、が重要な決定基準となる。

## 七、△祖霊Ⅲ▽段階

この段階への移行は、人の死（葬儀）による世代交代によって確認される。祖先の側からみると、自分を祭ってくれた四代後の子孫（玄孫）の死によって、△祖霊Ⅱ▽から△祖霊Ⅲ▽へ移る。祭る側で考えてみる。人は、父の死により、父の祭っていた四人の祖先の内、最も遠い祖先を除き、最も新しい祖先としての父を加えた四人を祭る。父と息子は、一世代ズレた形で祭るべき祖先を持つ。故に、△祖霊Ⅲ▽への通過儀礼は、葬儀である。この「父の葬儀」が、五代祖の「年忌明けの儀式」を兼ねる意味を持つ。同時に、父との役割交代をも象徴化する。それ以後、この祖先は、「年忌」や「秋夕」に祭られることはない。「秋夕」後の、或る日（部落によって異なる）、墓詣りが行われる。この段階の祖先達は、原則として、個別的な扱いを受けない。「祖先一般」として扱われる。△祖霊Ⅱ▽までの段階が、個性を持った「神主」によって象徴化される姿と対照的である。△祖霊Ⅲ▽の祖先達は、「祖先の墓地」によって象徴化される。家の祭壇で祭られることはない。

「金陽里」では、この段階の祖先達への墓詣りは、実際は行わない。大部分の人が、詣るべき墓の所在さえ知らぬ。ただ、「祖先の墓詣りをしなければならぬ」ことを知っているに過ぎない。一方、「内谷里」では、厳格に行われている。



「内谷里」の、秋の「墓祭」は、自分達の支派の創始者の祭祀から始まる。「内谷里」に、はじめて移住してきた「入郷祖」を中心に、門中の齋室「清襟亭」で、門中組織をあげての一大祖先祭祀が行われる。その後、偉大な業績を残した何名かの祖先達を祭る。更に、より世代の古い祖先から、自分に近い五代祖までを、順次祭っていく。九代祖と十代祖の間で、ひとつの区切りがある。九代祖以後の祭祀集団を「小宗」、十代祖以前の祭祀集団を「大宗」と呼び、区別する。つまり、△祖霊Ⅲ▽段階の祖先達を、祭祀集団で分けると、二つの部分になる。又、この段階の祖先達は、原則として個性を持たない形だが、「入郷祖」、英雄・偉人だった祖先などが、明確な個性を持つ。

△祖霊Ⅲ▽段階での、「金陽里」と「内谷里」の差異は、決定的である。前者が、単なるタテマエとして語られるのに対し、後者では、現実に儀礼的行為が行われる。

#### 八、△祖霊Ⅳ▽段階

この段階の祖先は、「同姓本貫」の父系血縁全体で祭られる。韓国の人々は、いづれかの「同姓本貫」に属する<sup>(37)</sup>。「金陽里」の人々も、各自の所屬集団を持つ、各父系血縁集団は、その本貫の地に、自分達の「齋室」を持つ。そこでは、一年に一度、盛大な祖先祭祀儀礼が行われる。韓国各地から、「同姓本貫」の者達が集まって来る。

「金陽里」の人で、このような祖先祭祀儀礼に参加する者はいない。ただ、自分達の、一大祖先祭祀の行われる場所と、大体の日を知るだけである。

「内谷里」の人にとって、この種の祖先祭祀は、重要である。陝川邑内に、「陝川李氏」の齋室「花樹亭」がある。ここでは、「陝川李氏」の創始者を中心に、各祖先達への祭祀儀礼が行われる。毎年、「内谷里」からも、代表者が出

て、参列する。ここでの祖先達を、 $\wedge$ 祖霊Ⅳ $\vee$ の段階として、考えている。この祖先達への儀礼的行為は、「金陽里」には、現実にはない。

### 九、「祖霊の種類」モデルの検討

これまで、「祖霊の種類」モデルに従って、各祖霊段階の儀礼的行為をみてきた。その結果、「金陽里」と「内容里」で、具体的行為場面での差異がみられた。つまり、「祖霊の種類」モデルは、現実の儀礼的行為を通して考える時、部分的修正を必要とする。修正は、二つのタイプへの分類をもって行う。「混姓部落タイプ」と「同姓部落タイプ」への区分である。

「混姓部落タイプ」の「祖霊の種類」は、 $\wedge$ 祖霊Ⅱ $\vee$ までが現実的意味を持ち、 $\wedge$ 祖霊Ⅱ $\vee$ の一部と $\wedge$ 祖霊Ⅲ $\vee$  $\wedge$ 祖霊Ⅳ $\vee$ は、理念としての意味を持つに過ぎない。特に、 $\wedge$ 祖霊Ⅲ $\vee$ 以後は、タテマエとして語るのみで、ほとんど関心を示さぬ。「同姓部落タイプ」の「祖霊の種類」は、 $\wedge$ 死霊 $\vee$ から $\wedge$ 祖霊Ⅳ $\vee$ に至るまで、全て現実的意味を持つ。

ここで、陝川地方農村社会の「祖霊の種類」が、何故二つのタイプに分かれるのか。この問題を考えておきたい。一般的に言えば、「混姓部落」と「同姓部落」の社会統合のメカニズムが異なるからである。「同姓部落」では、父系血縁集団の統合と村落統合とが重なる。故に、父系血縁集団の統合機能を強化する祖先祭祀儀礼は、結果として、村落統合にも機能する。「親族関係」と「村落」は、農村生活の、二つの基盤といえる。いわゆる血縁の要素と地縁の要素である。この二つが、祖先祭祀の儀礼行為を通して、常に確認され、強化され続ける。故に、 $\wedge$ 祖霊Ⅲ $\vee$ 段階の祖

先達は、血縁統合と地縁統合の双方のシンボルとして機能する。一方、「混姓部落」では、各父系血縁集団の統合と村落統合とは重ならない。個々の父系血縁集団の集団統合機能の強化は、結果として、村落統合に逆機能する可能性を持つ。

要するに、「混姓部落」と「同姓部落」の、祖先祭祀儀礼を通して見た差異は、両者の「祭祀集団の規模と意味」の違いに基づく。「混姓部落」には、いくらかの異った祭祀集団がある。その個々の集団の規模も小さい。「同姓部落」の祭祀集団は、その規模も大きく、単一である。

「祖霊の類型」が二つのタイプに分れることを、村落統合との関係で説明するだけでは、不十分である。更に、各祖霊群の性格の違いを考える必要がある。「混姓部落タイプ」の祖霊群は、△祖霊Ⅱ▽までが現実的意味を持った。△祖霊Ⅲ▽△祖霊Ⅳ▽は、意味を持たなかった。そこで、△祖霊Ⅱ▽までの祖先達と、△祖霊Ⅲ▽以後の祖先達との性格的差異を考えてみよう。次の二点を取り出しておく。

(1)、個別化と一般化の差異。△祖霊Ⅱ▽までの祖先達は、その個々人が明確に識別される。個々の祖先に対応して、個々の「神主」がつくられる。△祖霊Ⅲ▽以後の祖先達は、原則として、個別化されない。「一般的祖先」として扱われる。

(2)、祭られる場所の差異。△祖霊Ⅱ▽までの祖先達は、基本的には、家の中の祭壇に祭られる。△祖霊Ⅲ▽以後は、家の外で祭られる。儀礼の象徴としてみると、前者が「神主」、後者が「墓」である。

二分された祖先達の性格的差異は、「祖先崇拜の構造」を構成する二つの枠組みに対応する。「個別的祖先崇拜」の枠組みと「一般的祖先崇拜の」枠組みである。<sup>(38)</sup>

「個別的祖先崇拜」の枠組みは、生者と死者(祖先)との個人的関係に基礎づけられる。原則として、生者が、死

者の生前と何らかの關係を持ち、或いは死者のパーソナリティを認知する形である。故に、死者への、何らかの心理的要素が働くといえる。

「一般的祖先崇拜」の枠組みは、祭るべき生者達（祭祀集団）と祭られるべき祖先達（祖霊群）との集團的關係を、その基礎とする。生者が、死者のパーソナリティを認知するか否か、は問題ではない。

「個別的祖先崇拜」は、主として心理学的機能を果す。個人（生者・死者の双方）の危機的状況の克服に機能する形である。「一般的祖先崇拜」は、社会学的機能を果す。集団（社会）統合に機能する形である。<sup>(39)</sup>

△死霊▽及び△祖霊Ⅰ▽の段階は、「個別的祖先崇拜」を中心とする。部分的に「一般的祖先崇拜」の要素が含まれる。△祖霊Ⅱ▽の段階は、前半部分（死後の時間的経過が短い方）が「個別的祖先崇拜」中心である。後半部分で「一般的祖先崇拜」中心へと移行する。△祖霊Ⅲ▽と△祖霊Ⅳ▽の段階は、「一般的祖先崇拜」である。

「混姓部落タイプ」の祖先達は、「個別的祖先崇拜」の枠組みで解釈し得る。「一般的祖先崇拜」の枠組みも、少し働く。「同姓部落タイプ」の祖先達は、「個別的祖先崇拜」の枠組みと「一般的祖先崇拜」の枠組との交叉によって解釈されねばならぬ。

## 十、結 語

陝川地方農村社会の祖先祭祀儀礼を、「祖霊の類型」を通して考えてきた。「祖霊の類型」は、理念としての文化モデルと、現実の姿とは異なる。具体的儀礼行為に基づいた、現実の「祖霊の類型」は、二つのタイプに分れた。「混姓部落タイプ」と「同姓部落タイプ」である。この両タイプは、祖先祭祀儀礼の機能的場面での解釈も異なる。「混姓

部落タイプ」では、「個別的祖先崇拜」の枠組みを中心に置いて考える必要がある。「同姓部落タイプ」では、死後の時間的経過の相対的に短い祖先達と、相対的に永い祖先達に分け、前者を「個別的祖先崇拜」の枠組み、後者を「一般的祖先崇拜」の枠組みを中心に考える必要がある。

陝川地方の、生者達による死者（祖先）をめぐる行動様式は、儀礼的行為を通して取り出す限り、簡素化の傾向にある。韓国社会の、近代化、都市化の動きが、それに拍車をかける。伝統的行動様式は、徐々に変化しつつある。

「混姓部落タイプ」の、死者をめぐる行動様式は、「同姓部落タイプ」に較べて、伝統主義的要素が少い。仮に、「混姓部落タイプ」が、明日の「同姓部落」の姿になるとすれば、祖先崇拜の構造は、「一般的祖先崇拜」中心から「個別的祖先崇拜」中心への変化として促えられよう。都市生活者の多くが、「混姓部落タイプ」であることは、この可能性を示してはいないだろうか。だが、数少い形ではあれ、「同姓部落」の変化は、容易ではない。

現在の陝川地方の「祖霊の類型」は、「混姓部落タイプ」がマジョリティである。しかし、理念としては、「同姓部落タイプ」は、決してマイノリティではない。「同姓部落タイプ」の「祖霊の類型」が、韓国文化の中核的部分に位置するが故に。

本稿は、陝川地方農村社会の、「祖先崇拜」現象に、限られた一局面からの接近を試みたに過ぎない。多くの問題点を残したままである。

註

- (1) 拙稿「韓国農村に於ける親族構造分析の一問題点」(『広島修大論集・人文編』第十六卷第二号、昭和五一年)参照。
- (2) Warner, W. I., *The Living and The Dead* (New Haven, Yale University Press, 1959) 参照。
- (3) この点での指摘は、中国研究者達によってなされた。古くは、Lang, O. や牧野巽、最近では、Freedman, M. がいる。

- (4) 「同姓本貫」(姓が同じで、祖先の出身地を同じにする)の家が、絶対多数を占める村落のこと。
- (5) ひとつの「同姓本貫」の家が、絶対多数を占めない村落のこと。様々な「同姓本貫」の家で構成されている。「雑姓部落」とも呼ぶ。
- (6) 李朝時代の身分制度による「両班」の子孫達が住む部落。陝川地方では、「同姓部落」と「両班村」は重なる。
- (7) 「両班村」との対比で使われる。「両班」でない者の子孫達が住む村。
- (8) 現在の政府の手による「農村近代化運動」のこと。「基礎」「自助」「自立」の三段階に分れる。この指定村には、「セマウル指導者」がいて、近代化運動を進める。様々の伝統的慣行を禁ずる。葬制をめぐる多くの行為も、法的には禁じられている。
- (9) 「同姓部落」か「混姓部落」か、というのは、原則として、明らかである。「同姓部落」の通婚圏をみれば解る。但し、インフォーマントによって、違いが出ることもある。区別の客観的基準が、明確でないから。中には、「陝川面に3ある」と答えた人もいる。
- (10) 例えば、「金陽里」だけで、現在、30名の日本移住経験者がいる。その内、大部分が広島に行った。陝川邑内には、韓国で唯一の「被爆診療所」がある。
- (11) 一九七五年十月一日現在の人口。
- (12) 普通、規則を持ち、役員を置く契約組織である。色々の種類がある。「喪契」「松契」「旅行の契」「父の誕生祝をし合う契」などである。期間も、長期(何十年も有効なもの)と短期(一ヶ月位)がある。
- (13) 山植えや稲刈りの時助け合う関係。「契」と較べると、インフォーマルな性格が強い。
- (14) 家長制的家族関係がみられる。息子は、父の前では、タバコは絶対に吸わない。酒も飲めない。
- (15) 村の道で、村の男女が出合っても、普通挨拶も交さない。
- (16) 同姓本貫の組織である。普通、宗土(同姓本貫の共有地)を持ち、「門長」「有司」などの役員を置く。
- (17) 陝川郡全体で、二五ヶ村ある。
- (18) 第一回、一九七四年十月三日～十七日。第二回、一九七五年二月八日～三月一日。第三回、一九七五年九月二七日～十月十四日。いずれも、丸山孝一氏(広島大学)との共同調査である。野口隆編『移民と文化変容』日本学術振興会、昭和五十一年、第三部「移民と社会構造」参照。

- (19) 特に、ソウル大学の李杜鉉教授、李光奎教授、李万甲教授、嶺南大学の金宅奎教授には、多くの教示を得た。
- (20) 拙稿「中国に於ける祖霊の構造」モデルをめぐる一研究」(『広島修大論集・人文編』第十四卷第二号、昭和四九年) 参照。
- (21) 木の位牌は、よほど身分が高いか、金持ちかに限られる、という。
- (22) 立ったり膝をついて座ったり、額を床につけて、という形である。最大の敬意を表わす。
- (23) 儀礼の種類、場面で、文句が違ふ。葬儀の時は、普通、直系子孫(息子)がやる。『家庭実鑑』などという本がありそれにも書いてある。各家にある。
- (24) 霊魂観念は、不明確な部分が多い。特に、死後の世界、魂などの話になると、「よく解らない」「私は見たことがないから」などの答が返ってくる。
- (25) 現在、法律で、畑を墓地にすることを禁じているという。人々は、このことを知っているが、皆、法を犯している意識はない。
- (26) この「地主」の行為を「風水」と呼ぶ。
- (27) 陝川地方の村落には、村の中心に「堂山」という聖地がある。その外観上の特徴は、大木を中心に行っていることである。「金陽里」では、今でも、「堂山祭」をやる。村落統合に機能する。この「堂山」に、村人達が名称を付ける。その付け方は、この墓地の考え方に共通する。例えば「金陽里」の堂山の、向い側の山はへどに似ている。そこで、堂山の名を、「ガマ」と付けた。
- (28) 日常生活場面でも、「舞堂」などと呼ばれる様々な呪術師達がいる。
- (29) 兄弟が二人居る時、二人が別々の契に属することが多い。「どちらか一方は、仕事が出来るから」と言う。もし、「喪布契」に参加していて、契内の誰かの不幸の時、葬儀に出ないと、罰金をとられる。
- (30) 夫が死んだ時、妻が行くこともある。又、墓地の側まで、女性が酒を運んだりすることはある。
- (31) 昔は、父への服喪期間は、実質三年間だった。今は、死んだ年を「一年忌」と呼び、「三年忌」を、実質二年間で数える。
- (32) 魚を食べない、歌を唱わない、酒を飲まない、性的関係を持たない、など。
- (33) 男子は、原則として均分相続だが、長子の相続分が、いくらも多い。

- (34) 大邱、釜山、馬山、鎮海などの都会に、多くの若者達が働きに出る。
- (35) 都会に働きに行っている若者が、「秋夕」に帰って来ないと、皆の非難を受ける。
- (36) 「金陽里」の人々は、「何々せねばならないこと」と「何々しないこと」とが、容易に結びつく。それは、「仕方がない」で済まされる。故に、タテマエとして語られる行為を実行しないことに対する罪の意識は、全然ない。
- (37) 各各家庭には、原則として『族譜』があり、これをみれば、「同姓本貫」の者同士であれば如何に関係が遠くとも、何親等の関係か、どちらが世代が上か、などが解る。
- (38) Jordan, D. K. の "individual ancestor worship" と "general ancestor worship" の名称を参考としてゐる。Jordan, D. K., *Gods, Ghosts & Ancestors* (Berkeley, University of California Press, 1972) p. 100.
- (39) この点に関しては、前掲の拙稿論文「中国に於ける“祖靈の構造”モデルをめぐる一研究」で説明している。



## 展 望

### 第七回国際教父学会議に出席して

——第一部会「グノーシス主義」を中心に——

荒 井 献

国際教父学会議 (International Conference on Patristic Studies) の第七回会議が、昨秋 (一九七五年) 九月八日—三日を会期に、英国オックスフォード大学に於て開催された。この会議は一九五一年に F・L・クロス (Cross) 教授の主唱により第一回会議が開かれて以来、四年毎にオックスフォード大学を会場として開催されてきたもので、第七回会議は、クロス教授亡き後を受けて、G・C・ステッド (Stead) 教授 (オックスフォード大) と M・F・ウァイルズ (Wiles) 教授 (ケンブリッジ大) が招集者・主催者となり、英国学士院、オックスフォード大学神学部、クライスト・チャーチ事務局の経済上・運営上の協賛によって開催された。従つてこの会議は、いわゆる学会を基盤として招集されるものではなく、過去の会議に参加した人々、及び新たに推薦された人々に右の二教授の名で招待状が出され、これに反応を示した人々を自動的に会員にするという、比較的緩やかな会員組織によって運営されている。

さて、今回は会議への参加者が地元英国をはじめ世界各国か

ら約六百名、うち発表者は約三百名にのぼるかなり大規模なものになった。しかし会議の性質上、東洋からの参加者は、香港からオックスフォード大に客員研究員として滞在中の中国人「*王*」氏と筆者、及び筆者の推薦で客員として参加を認められた大貫隆夫妻 (西独ヴェルツブルク大留学中) の四名に過ぎず、多少淋しくはあった。筆者の場合は、昨年春に突然招待状が無い込み、「自由に主題を選んでペーパーを読むように」とのことであったので、どうせ十五分位のものを用意すれば足りると思つて気軽に参加を申し込んだのである。ところが、七月に入つて再び組織委員長の E・リヴィングストーン (Livingstone) 女史から連絡があり、筆者の発表を第一部会 (グノーシス主義) の「主題」(Master Themes) 講演に入れることに決つたので、一時間分の講演を用意し、更に講演後一時間四十五分に渡る討論を見込んで来るようにとの依頼を受けた。これではあまりにも負担が重く、とくに会話を苦手とする者にとっては極めて億劫なことになつてしまつたのであるが、ここで引くわけにもいかず、重い気持ちで英国に出發した次第である。

このような私事を書いたのは、それが実は、以下に紹介する会議の報告内容と関係があるからである。というのも、会場に着いて手渡されたプログラムを見てはじめて、主題講演は各部会毎に四日間一つずつ行われること、第一日目の講演者が、会期中、部会の座長に当てられていることを知つたのである。そして全く運悪く、筆者が第一部会の第一回講演者となつていた。このことは、二日目以降の主題講演者の業績を熟知し、講演内

容をあらかじめ把握しており、しかもその後に行われる討論を旨く裁いていくための準備を要求するものである。この準備に忙殺されたために、筆者は実のところ、他の部会に於ける主題講演はもとよりのこと、いわゆる研究発表や公開講演を殆ど聞くことができなかつたのである。従つて会議の内報報告も、第一部会の主題講演に偏ることをお許しいただきたい。

会議は九月八日の夕食後、オックスフォード大クライスト・チャーチ(カレッジ)のディーン、H・チャバウウィック(Chadwick)教授による開会講演“Priscillian of Avila: occult and charisma in the ancient Church”にまつて開始された。教父学に関する大著で有名な同教授が開会講演の主題に四世紀の「異端」アヴィラのプリスキリアヌスの思想と行動——「オカルトとカリスマ」——を選んだこと自体に、最近の「教父学」(これは元来「正統信仰」の学である)の動向が示唆されて、我々の興味をそそるものであった。教授によれば、プリスキリアヌスの「禁欲的福音主義」は結果としてマニ教に傾き、正統的教会により「魔術師」の汚名を帰せられて追放されるが、彼の遺体はその後長期間に渡り広く民間信仰の対象になつたといわれる。

九月九日から十二日まで本会議が持たれるのであるが、これの構成は次のようになってゐる。

A 研究発表と質議(Communications)午前八時半—午後一

時、九つのセクションに分れ、一名当り一五分の発表と五分の質議。

B 研究手段の報告(Instrumenta Studiorum) 午前一〇時—一五分—五五分。報告者と報告内容は次の通りである。

九日

- (1) Barbara Aland: Institut für neutestamentliche Textforschung.
- (2) C. Andresen: Die Tätigkeit der Patristischen Kommission der westdeutschen Akademien der Wissenschaften.
- (3) M. Aubineau: Publication de textes grec inédits: homilétique et hagiographique.
- (4) A. Benoit: Les activités du Centre d'Analyse et de Documentation Patristique de Strasbourg.
- (5) P. Prigent: Présentation du Tome I de la Biblia Patristica (Index des citations bibliques contenues dans la littérature patristique.)
- (6) J. Bierar: *Scriptores Latini Hiberniae* [read by R. Hanslik].
- (7) A. de Halleux: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.
- (8) 十日
- (1) U. Domínguez Vel Val: Una nueva colección: el *Corpus patristicum Hispanicum*.
- (2) A. Dumox, O. S. B.: *Corpus Christianorum*.
- (3) P. Éviéux, S. J.: *Sources Chrétiennes*.
- (4) G. Follert, A. A.: *Les Publications de l'Institut des Etudes*

Augustiniennes.

(5)M. GERRARD: *Clavis Patrum Graecorum.*

(6)F. GRAEFFIN, S. J.: *Patrologia Orientalis.*

(7)P. GRUCH, O. S. A.: *Meetings of Patristic Scholars at the Patristic Institute of Rome.*

十一冊

(1)P. M. GY, O. P. CIROL: *A Corpus of Christian Liturgy on Microfilms.*

(2)T. HALTON: *Fathers of the Church: A New Translation.*

(3)A. HAMMAN, O. F. M.: *Traductions latines anciennes des Pères grecs.*

(4)R. HANSLIK: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*

(5)E. HECK: *Neue kritische Laktanz-Ausgabe bei B. G. Teubner, Stuttgart*(*Bibliotheca Teubneriana*).

(6)Leokadia MALINOWICZ: *Bibliographie patristique polonaise.*

(7)B. M. MERZGER: *Thesaurus Linguae Graecae.*

十一冊

(1)C. P. MAYER, O. S. A.: *Die Edition eines Augustinus-Begriffslexikons—Bericht über ein internationales Forschungsvorhaben.*

刊 (2)R. T. MEYER: *Ancient Christian Writers.*

(3)F. W. NORRIS: *Projected Prosopography for Antioch of Syria.*

叢 (4)H. U. ROSENBAUM: *Repertorium der griechen christlichen Papyri.*

(5)K. TREU: *Die griechischen christlichen Schriftsteller and Texte und Untersuchungen.*

(6)D. TRAPP: *Henry Bradshaw Society.*

(7)F. VAN FLERKEN, O. S. A.: *Augustinian Studies.*

C 主題講演 (Master Themes) 午後四時三〇分—六時四五分  
十一の部会で別々、一日一人ずつ一時間の講演、一時間四五分  
の討論。各部会に於ける講演者と主題は次の通りである。

### 1. Gnosticism

1. S. ARAI: *Simonianische Gnosis und die Exegese über die Seele.*

2. M. KRAUSE: *Der 'Dialog des Soter' in Codex III von Nag Hammadi.*

3. J. FRECKEL: *Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyt's Refutatio.*

4. BARBARA ALAND: *Herakleon—Schlüsselgestalt zum Verständnis der christlichen Gnosis.*

### 2. Second-Century Theology

1. W. C. VAN UNNIK: *An interesting document of second-century theology (Irenaeus, *Adv. Haer.* I, 10, 2-3).*

2. J. RUS CAMPS: *Die Pseudoklementinen. Philogische Grundlagen für eine neue Interpretation.*

3. E. A. JUNOD: *Les traits caractéristiques de la théologie des *Actes de Jean*.*

### 3. Second-Century Philosophical Problems

1. E. DES PLACES, S. J.: *Moyen platonisme et patristique au II<sup>e</sup> siècle: Numénius, Atticus et Justin.*
2. E. F. OSBORN: *Paul and Plato in Early Christian Ethics.*
3. R. G. TANNER: *Philosophical Influences in the Epistle to Diognetus.*
4. G. MAY: *Hermogenes im Rahmen der Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts.*
4. **Origen**
  1. H. CROUZEL: *Dans quelle intention Origène a-t-il écrit le *Peri Archon*?*
  2. A. МІНАТ: *'Résurrection' chez Clément d'Alexandrie et Origène.*
  3. CÉCILE BLANC: *Le Dieu d'Origène.*
  4. N. R. M. DE LANGE: *The Rabbinic Roots of Origen's Exegesis.*
5. **Church and State**
  1. L. W. BARNARD: *Athanasius and the Roman State.*
  2. T. CHRISTENSEN: *Constantine and Maximinus Daia, 311-313.*
  3. T. D. BARNES: *The Role of Constantine at Church Councils.*
  4. K. M. GIBARDER: *Kaiser Konstantin II. als 'episcopus episcoporum' und der kirchliche Widerstand.*
6. **Athanasius**
  1. G. C. STREAD: *Rhetorical Method in Athanasius.*
  2. E. MOUTSOULAS: *Le problème de la date des 'Trois discours' d'Athanasie d'Alexandrie contre les Ariens.*
  3. D. E. GRON and R. C. GRECC: *The Centrality of Soteriology in Early Arianism.*
  4. A. LOUTH: *Athanasius' Understanding of the Humanity of Christ.*
7. **Gregory of Nyssa**
  1. A. SPIRA: *Forms of Argumentation in Gregory of Nyssa.*
  2. D. I. BALAS, O. CIST.: *Divine Grace and Man according to Gregory of Nyssa.*
  3. B. KRIVOCHENNE: *Simplicité de la nature divine et distinctions en Dieu selon St. Grégoire de Nyssa.*
  4. E. MÜHLENBERG: *Synergism in Gregory of Nyssa.*
8. **Fourth-Century Latin Fathers**
  1. A. CERESA-GASTALDO: *The Biographical Method of Jerome's *De viris illustribus*.*
  2. MARY T. CLARK, R. S. C. J.: *The Psychology of Marius Victorinus.*
  3. E. DASSMANN: *Ambrosius und die Martyrer.*
  4. HANSLIK, R.: *Die ältesten Handschriften zur Textkonstitution von Hilarius, *De Trinitate*.*
9. **St. Augustine**
  1. B. SRUDER, O. S. B.: *Sacramentum et Exemplum chez*

saint Augustin.

2. J. OROZ, O. A. R. : La prière dans les *Confessions* de saint Augustin.

3. G. MADEC, A. A. : 'Christus, scientia et sapientia nostra' (cf. *De Trin.* XIII, 19, 24) : le principe de cohérence de la doctrine augustinienne.

4. R. D. CREUSE : St. Augustine's *De Trinitate* : Philosophical Method.

## 10. Christology

1. LUISE ABRAMOWSKI : Theodor von Mopsuestia und Iamblichus.

2. I. R. WICKHAM : Cyril of Alexandria and the Apple of Discord.

3. JOANNE M. DEWART : The Pre-Nestorian Use of the Notion of 'Voluntary Union' in Christology.

4. A. DE HALLEUX : Le premier schéma de la définition chalcédonienne.

## 11. The Bible

1. F. E. VOKES : The Interpretation of John i. 14 : ancient and modern.

2. B. M. METZGER : The Problematic Thracian Version of the Gospels.

3. E. PEREYSON : Athanasius' *Epistua ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum*.

4. G. DORIVAL : Aperçu sur l'histoire des chaînes grecques sur le psautier (Ve-XIV<sup>es</sup>).

## 12. Liturgy

1. R. P. C. HANSON : Eucharistic Offering in the Pre-Nicene Fathers.

2. S. G. HALL : The Origins of Easter.

3. E. J. YARNOLD, S. J. : Questions concerning fourth-century Baptismal Homilies.

4. J. CREHAN, S. J. : The liturgical trade-route : Egypt to Ireland (500-700 A. D.).

## 13. Ascetica

1. K. S. FRANK : *Imitatio Apostolorum*.

2. K. T. WARE : Spiritual Direction and Freedom of Conscience in the writings of Mark the Monk.

3. A. CAMERON : The authenticity of the correspondence of Nilus of Ancyra.

4. P. ÉVREUX, S. J. : Isidore de Péluze : état des recherches.

D 公開講演 (Lectures) (a) 午后六時一〇分—七時一〇分、一日二二日、三〇日、三十一日、計八回の講演、(b) 午后八時三〇分—九時三〇分、一日一、二、三、四、五回の講演。

(c) A. HAMMAN : Migne et la renaissance patristique. Léçon d'un confesseur.

R. STRAAT : Depositum. Zur kirchlichen Finanzverwaltung in den ersten Jahrhunderten.

A. Grillmeier: *Kyriakos Anthropos*.

W. H. C. Frend: *Nubian Christianity in the Light of Recent Documentary Finds*.

E. A. de Mendiaeta: *La préparation et la composition des neuf homélies sur l'Hexaéméton de Basile de Césarée. Le problème des Sources littéraire immédiates*.

J. Bentivegna: *The Times of the Christian Fathers: theological attempts at an ecumenical definitions*.

R. Bull: *A Third-Century Mithraeum at Caesarea Maritima*.

C. Munier: *La tradition littéraire des canons africains (345-525)*.

(2) C. Andresen, *The Integration Process of Platonism in the Course of the Development of the Early Church*.

J. H. Waszink: *Tertullian's principles and methods of exegesis*.

A. H. Armstrong: *Pagan and Christian Traditionalism in the First Centuries A. D.*

筆者はすでに言及した理由により、右のC第一部会「グノーシス主義」以外には殆ど出席することができなかった。以下、この部会の主題講演と討論内容を中心として会議の様子を短かく報告をせういたす。

1. S. Arai: *Simonianische Gnosis und die Exegese über die Seele*.

筆者は拙稿『魔術師』シモンとその伝承について(『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、一九七一年所収)の論議を、その後で公刊されたシモン派に関する二つの文献(K. Beyerling: *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen, 1974; G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonische Gnosis*, Göttingen, 1975)と対決しながら立ち直し、更に、最近とりわけ Berliner Arbeitskreis für kopisch-gnostische Schriften (in: K. W. Troger (ed.): *Gnosis und neues Testament*, Berlin, 1973)に於いて主張をなしているシモン派と『魂の解明』(ナグ・ハマディ文書「コーギックII」)との直接的関係を否定した。筆者の論議は大筋に於て承認されたが、『魂の解明』の背後に想定した「原本」(Grundschrift)について、とくに M. Krause-J. R. McL. Wilson に於いて激しい批判を加えられ、現在のところ「原本」を「原構造」(Grundstruktur)に修正せざるをえなくなつて至つてゐる。

2. M. Krause: *Der 'Dialog des Soters' in Codex III von Nag Hammadi*.

クラウゼ教授(西独ミュンスタール大)は、本文未公刊の『救済者の対話』(ナグ・ハマディ文書「コーデックスIII」)を、(一)構成、(二)他のグノーシス文書との比較、(三)内容、(四)新約聖書との関係の順序で紹介し、本書を初期キリスト教文学史の中に位置づける試みをされた。教授によれば、この文書は「救済者」イエスとその弟子たち——ユダ、マタイ、ゲダラのマリアマリアムメ(マリアと同一人物?)、十二弟子たち——との対話

形式で書かれており、その意味で『トマス福音書』に類似しているが、その内容は宇宙形成論、救済論、終末論(身体の解消)から成り、自らをグノーシス主義化したところあるキリスト教文書の段階を示している。とくに注目すべきは、本書に於ける女性の位置であって、マリアは他のグノーシス文書と同様に最も高い位置を与えられているが、女性一般は極端に低く評価されていることである。——「女のいないところで祈りなさい」(一四四・一六)！この本書の内容は、ナグ・ハマディ文書の本文校訂に最も深く関わっているクラウゼ教授以外には今のところ知られていないために、発表後の討論は教授に対する質問に終始し、このような形の「独占」発表に不満の意を表わす参加者も多くあった。

3. J. Frickel: Unbekannte gnostische Schriften in Hippolyt's *Refutatio*.

フリッケル教授(ローマ大)は、三世紀のローマで活躍した反異端論者ヒッポリュトスの著作、いわゆる *Refutatio* の中から、文献批判的方法によって(一)グノーシスの・寓喩的アラトウス解釈の部分(第四卷)、(二)グノーシスの寓喩的エンペドクレス註解の部分(第七卷)、(三)グノーシスの寓喩的ヘーラクレイトス解釈の部分(第九卷)をとり出し、これらの部分に統一的な「未知のグノーシス文書」を想定し、グノーシス主義に固有な解釈学的特徴を強調された。発表後の討論では、フリッケル教授の文献批判的方法そのものに批判が集中し、ヒッポリュトス自身の編集句からどれ程の確実性をもって「未知のグノ

シス文書」を区別できるかという問題が議論の対象となった。  
4. Barbara Aland: Herakleon——Schlüsselgestalt zum Verständnis der christlichen Gnosis.

アーランド女史(西独ミュンスター大専任講師)は、オリゲネスの批判にもかかわらず、ヴァレンティノス派のグノーシス主義者ヘラクレオンには人間をその「本質」(physis)に於て三つの種族(霊魂的・肉体的)に決定論的に区別する考えはなく、救済はむしろ神の恩恵とそれに対する人間の決断のみによるとみなしている限りに於て、ヘラクレオンは当時のキリスト教界の中で最もよきパウロの理解者であり、自らは最も自覚的なキリスト者であったが故に、「グノーシス主義」と「キリスト教」の関係は根底的に問い直さるべきであることを主張された。この発表は、同じくヴァレンティス派に属するプトレマイオスの人間理解に決定論的三種族説を認めないシヨットロフ(女史)やこれを修正した小林稔(「グノーシス主義に於ける *physis agleasias*」『宗教研究』二二六号、一九七六年、一四二頁以下、および本号参照)の研究成果と同一の方向を示しているだけに、筆者には同感するところが多くあった。他方、当然のことながら、伝統的なグノーシス理解に立つ学者たち、とりわけドイツに於ける教父学の重鎮H・クラフト教授(キール大)によってアーランド女史は激しい批判に晒されたのであるが、彼女の恩師筋に当るクラフト教授に対してさえ、一歩も退くところなく、激烈な討論の中にもすがすがしさを感ぜさせる程であった。蛇足ながら、バルバラ・アーランド女史は、

新約聖書本文の校訂者として有名なクルト・アーランド教授  
(西独ボン大) 愛弟子兼新妻である。

以上、「主題講演」中心とするCの第一部の内容を紹介したが、午前中に行われたA「研究発表」のうち筆者が聞きえたのは僅かに次の八つである。

M. Tradieu: Les Livres mis sous le nom de Seth et les Séhtiens de l'hérisiologie.

C. D. Osburn: The Epistle of Jude and Heresiological Tradition.

R. Mcl. Wilson: Trimorphic Protenoia.

B. Englezakis: Thomas Logion 30.

Francoise Morand: L'Apocalypse d'Adam de Nag-Hammadi: un essai d'interprétation.

Maddalena Scopello: Les citation d'Homère dans le traité de L'Exégèse de l'âme du Codex II de la bibliothèque de Nag-Hammadi.

E. Segelberg: Prayer among the Gnostics.

K. Koschorke: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Skizziert am Beispiel des Nag-Hammadi Traktates *Testimonium Veritatis*.

右の発表の中でとくに筆者の関心を引いたものは、スコペロ女史(ローマ大からストラスブル大に留学中)の『魂の解明』に於けるホメーロス引用と、コシヨルケ氏(ハイデルベルク大博士試験候補者)の「教会的キリスト教に対するグノーシス主義者の反論」——いずれも年青い学徒の研究であった。

スコペロ女史によれば、『魂の解明』(ナグ・ハマディ文書、コーデックⅡ)に於けるホメーロス『オデュッセイア』からの引用はこの文書作者の思想そのものを規定しており、引用部分から地の文を切り離す結果を伴う文献批判により、この書の「原文」をとり出すことは不可能である。これは、筆者の主題講演に対する批判をも含むものである。

コシヨルケ氏は、『真理の証言』(ナグ・ハマディ文書、コーデックスK)を手がかりに、グノーシス主義者自身によるキリスト教の教会主義に対する批判からグノーシス主義の自己理解を明らかにした。氏によれば、教会に対する批判的は、(一)修徳の欠如(世俗化)、(二)祭儀主義(救済手段としての洗礼)、(三)救済手段としての殉教、(四)肉体の復活、(五)聖書の文字的解釈に要約される。他方『真理の証言』は内グノーシス主義批判も行っており、それは主としてグノーシス主義の教会主義(とくに右の(一)と(二))への傾きに向けられている。そして、真のグノーシス主義者とは、「自らを(肉にあっては)万人と等しくしつつ、(霊にあっては)彼らから区別する者」(四四・一四—一六)であり、この立場はパウロ、否イエス自身の正当な継承であるといわれる。このようなグノーシス主義者自身によるグノーシス主義理解は、キリスト教側によって前提されているグノーシス主義とは大きく異なっているのであり、ここでも——右に紹介したアーランド女史の指摘に通ずる——正統と異端の単なる区分けに対する疑議が提示されたのである。



以上第七回国際教父学会議に於て発表された研究は、CとDのすべて、及びAのうち組織委員によって適当と認められたものは、恒例により *Studia Patristica*, Bd. VII に収録され、東ベルリンの Akademie-Verlag から公刊されることになっている。ただ、これが実際に出版されるのは、今までの例から見ても五年位後になる可能性がある。このこともあって、右に紹介した第一部会「グノーシス主義」の主題講演(C)と、研究発表(A)のうちグノーシス主義に関係のある若干の論文は、M・クラウゼ教授の編集により、ライデンの Brill 社から刊行されているモノグラフ・シリーズ *Nag Hammadi Studies* の第八巻に収録されて、早ければ今年中に、遅くとも来年(一九七七年)のはじめに公刊されることになった。

九月一三日の朝食に至るまで六日間続いた国際会議は、少くとも筆者にはかなりの消耗を強いるものであった。しかし、参加者全員が伝統を誇るオックスフォード大の学寮(と言っても個室でモーニング・サービス付き)に起居を共にし、三度の食事を中世以来の歴代学長の肖像がかけられているクライスト・チャーチ食堂で親しくとり、学問研究の厳しさと共に、とくにオックスフォード大学当局によって示された友情を身をもって感得しえたことは、言葉に尽せぬ幸いであり感謝であった。一週間の滞在費が会議参加費をも含めて十ポンド(約七千円)に過ぎなかったことも特筆に価する。三年後(一九七九年)の会議には本学会員からも多数の参加者が出ることを切望して、報

## 書評と紹介

池田 昭著

『ウェーバー宗教社会学の世界』

昭和五〇年四月 勁草書房

宇野光雄

一 本書は、著者が一九七〇年十月から七五年三月にかけて諸雑誌に発表された諸論文を収録したものである。

著者は、本書を論文集として刊行することに意義を認めため、諸論文の重複するところをそのままに、また術語も統一することなしに最少の手直しに留めたと述べている。(序文)確かに、著者の言うとおり、例えば、合理性、合理主義に関し、また苦難の弁神論に関し、同様主旨の論述が繰返され、本書を通読する読者に多少、煩瑣な感を抱かせる。しかし、その反面、本書の内容を構成する十章を、それぞれ独自の主題を掲げた独立した論文として、他の章との関連なしに読むことができる。

## 二

本書の内容

本書は三つの部門からなる。第一部門は、第一章宗教社会学と主体性論―宗教と弁神論―第二章合理性・合理主義、第三章合理主義補論―林道義氏に答う―から構成される。

ここでは特に第二章のウェーバーの社会科学的方法論の基本概念である合理性・合理主義の解釈に関する論述が指紋に富んでいる。それは著者が、ここで折原浩、林道義、安藤英治氏等のこの問題に関する見解を批判しつつ独自の見解を仮設として提起しているからである。第三章は第二章との関連において林直義氏との間に交されたウェーバーの原文誤読問題に関する著者の反論である。

第二部門は、第四章聖と俗の弁証法―変革主体の思想像―第五章死と抵抗の論理、第六章ユダヤの宗教思想―変革の一精神構造の問題―からなる。

著者は、この部門でまず宗教思想ならびに宗教行為は、日常生活(俗)を否定する非日常的性格(聖)を持つが、両者の関係は単なる相互否定のそれではなく弁証法的関係にある。従って宗教思想ならびに宗教行為は、深く日常生活に関り、日常生活を変革して行く力を持つ、しかし現実を変革する力は宗教のあり方によって異なるとし、第四章では(一)宗教が呪術的性格を持つ場合(二)宗教が神秘主義的性格を持つ場合(三)宗教が禁欲的性格を持つ場合、それぞれの宗教が、日常の経済生活といかに関りあうかを検討し、この面では変革の力を持つものは、近代プロテスタンティズムが示したような世俗内的禁欲であるとしている。第五章では、死の問題をとりあげ、この問題をめぐって政治(世俗的権力)と宗教がどう関りあうかを検討する。政治も死を聖化する。特に戦争の場合に顕著である。しかし、この死は「ための死」であって、その聖化は相対的な

ものである。従つて、この場合、生の意味も相対化される。絶対死がはじめて生を変革して生の絶対化をもたらす。そしてこのことを可能ならしめるものは、ピュリタニズムの死生観が示しているような、世俗内的禁欲の性格をもつ宗教であると結論づけている。ただこの論旨において、最後に(一二七—八頁)民族の自決権を獲得するためにそれを抑圧する勢力に対する抵抗における死が許される。この例はクロムウエルのピュリタン革命、最近ではヴェトナムにおける民族解放戦争にみられた死であると著者が述べていることは読者には不可解である。第六章では、第四章、第五章で論証したような変革の精神構造をもつ近代プロテスタンティズムと、著者の言に従えばこれと兄弟関係にあるユダヤ教の変革の精神構造の異同を検討したものである。著者は、ユダヤ教はその宗教意識・律法主義、伝統主義的性格によって、近代プロテスタンティズムが示したような変革の精神構造を持つことができなかったと結論している。

第三部門は、第七章宗教社会学的方法と現代アジアの動向——とくに毛沢東の出現をめぐつて——第八章アジア宗教分析の基本的枠組——とくに日本宗教の位置づけをめぐつて——第九章東西宗教と現代宗教——来世と現世の思想——第十章アジアの宗教観から構成される。

この部門で著者は、著者のウェーバー研究を通して、主として東西宗教の比較検討からアジアの諸宗教の基本的特徴を明らかにしているのであるが、紙数の関係上ここでは、第一部門、第二部門の論述と重複することなく新しく取りあげられている

第十章について簡単に述べるに止めたい。この章では、第一にインドの諸宗教——古典的ヒンドウ教、ジャイナ教、原始仏教等——が取りあげられ、一、苦観、二、救済状態、三、救済への道という三つの観点からそれぞれ検討され、これらの宗教の基本的構造とその特徴が論ぜられ、第二に、中国の儒教が取りあげられて、その独自の特徴が、インドの宗教観、西欧の宗教観と比較しつつ検討され、第三に、ウェーバーが、アジアの大衆宗教意識の一特徴とした救済者信仰形態が取りあげられ、インドの社会で、グル、あるいはゴサインと呼ばれた秘行者が、何故出現するに至ったか、更にこの秘行者が、何故生ける救済者として崇拜されるに至ったかを中国、日本の事情、ヨーロッパ中世のカトリック教会との対比から論じられている。

### 三

本書はさきに述べたように論文集としての性格をもっているのであるが、各章の論述を通して一貫している著者の態度は、著者が自己の実存状況から、あるいは現代世界に対する危機意識から生じた問題を明確な主題として捉え、その問をマックス・ウェーバーに投げかけウェーバーを通して解答を得ようとしていることにあるように思われる。本書の独自性はこうした著者の問題意識とその態度にあると言えよう。論述から感ぜられる一種の気魄もこれに基づくものであろう。

著者のウェーバーのカズイステイクな理念型概念の意味内容の検討は極めて厳密であり、東西各宗教の特徴を明確にするための概念操作も緻密である。

本書は、以上のような勝れた面をもっているのであるが、その反面具体的史実を無視、あるいは軽視しているのではないかと思われる著者の断定にしばしば出会う。一例をあげれば「古代ユダヤ教、それから生まれた近代プロテスタントイズム、ならびにユダヤ教の三者間の関係、すなわち親子間と兄弟間における……近代プロテスタントイズムとユダヤ教という、古代ユダヤ教から派生した兄弟間における……」（一三四頁）という叙述である。著者は、説明を要しない自明のこととして以上のように断定しているのであるが、読者にとって奇異な感じにうたれざるを得ない。

### *Le Sacré : Études et Recherches*

ed. Enrico Castelli, 1974, Paris, Aubier, B5, 492 pp.

田 丸 徳 善

『聖——試論と研究』という標題をかかげたこの五〇〇頁に及ぶ大冊は、ローマの哲学研究所および国際人文学研究センターの主催により、一九七四年一月四日―九日にわたって、ローマ大学で開催された国際コロキウムでの発表論文を収録した論文集であり、その数は実に三〇名、三一篇（編者カステリの序論もふくめて）に及んでいる。さらに、まえがきによると別に一八名の発表が行われ、そのほかに三五名の学者・聖職者がこれに

参加したとされている。これら一八篇の論文は、*Perspectives sur le Sacré* と題する別の巻に収められるとのことである。

このような国際会議が開催されている事実は、筆者自身もふくめて、従来わが国では殆んど知られていなかったかと思うので、まずそれについて二、三紹介しておこう。このコロキウムは、一九六一年からスタートして毎年繰返されてきたもので、したがって本書の内容をなす討議は、第一四回目になる。その開催の詳しい趣旨などはさだかでないけれども、第一回目（一九六一年）が先年死去したハンガリーの神学者カール・ケレニイ（一八九七―一九七三）の主催により、「非神話化」をテーマとしていたことから推して、大体の傾向は想像できそうである。その後の全体テーマを拾ってみると非神話化とイメージ、解釈学と伝統、非神話化と道徳、神話と信仰、苦難の神話、宗教的自由の解釈学、神学言語の分析、解釈学と終末論、啓示と歴史など、かなりの巾をもっていることであるが、通観すると神話やその解釈、言語、非神話化といった一連の問題を中心に論議がつつけられてきたといつてよからう。

これらのコロキウムでは、出版された論集の目次のみでみる限りでも、毎回二〇名以上の発表がなされており、その時々々の主題に応じて新約学者ブルトマン、哲学者ガダーマー、テイリエット、リクートル、神学者ヴァアニア、ヴァン・ビューレン、教会史家ベンツ、心理学者ラカン、フェルゴート、宗教史学者ヴィーディングレン等々、かなり多彩な顔ぶれが参加していることがわかる。その国籍もアメリカ、イギリス、イタリア、フラ

ンス、ドイツ、北欧および東欧などにわたり、多様性に富んでいて国際的というにふさわしいが、ただ東洋人は一、二を除いてその中には入っていない。参加者はその都度で出入りがあるようであるが、中にはいわばレギュラー・メンバーとでもいえる人たちもあり、前記のケレニイもその一人であった。これらの会議の成果は、小さいものでも二〇〇頁、大きいものは六〇〇頁以上の大部の書として、「非神話化研究」というシリーズ名の下にイタリア語版、フランス語版、および一部はドイツ語版 (*Kerygma und Mythos*) として刊行されている。本書は、その最新の論集のフランス語版であって、編者カステリ教授 (ローマ大学哲学研究所長) から日本宗教学会あてに寄贈されたものである。

さて、読者にもただちに御賢察いただけることと思うが、この種の書物を本格的に論評するのはけっして容易なことではない。三〇名の執筆者の名前と論題とを羅列するだけで、すでに相当のスペースをとってしまう。さらに、共通のテーマをもつとはいえず、その立場も視点もまた結論も多様な一々の論文について、それぞれ適確な判断を下すのは実際にはむずかしい。それゆえ、以下の紹介も筆者の目にとまった限りでのものであることを、予めお断りしておく。

すでに述べたように、本書の内容をなすロキアムは、もともと神話・非神話化という主題の延長線上に企画されたものであるので、発表論文もその線にそったものがいくつつかあふまれている。すなわち「聖なる歴史」[物語] (*histoire sacrée*) と

しての神話を扱ったものであるが、カステリによれば、それは「聖(なるもの)の歴史」(*histoire du sacré*) とは区別される必要があるという(二四、三二、四七頁)。しかも、聖なるものについて語ろうとすれば、いわゆる未開宗教からインド教、イスラム教、ユダヤ教、仏教、キリスト教などの高等宗教におけるその現象の歴史的分析をぬきにするわけにはいかない(二四頁)。このようなわけで、三〇篇の中のかんりの部分は、「聖なるもの」の歴史的な種々相の分析にあてられている。これが一つのグループであるとすれば、もう一つは宗教学・神学・哲学などにおける「聖」概念の意味を論じた原理論、あるいは方法論的な性格のものであり、もう一つはそれに関連する周辺的なテーマを取上げた応用論とでもいえようか。ただし、これは筆者が後から仮りにつけた便宜的な分類であって、本書そのものには何らの部門分けもないし、論文もアト・ランダム(おそらくは発表順か)に並べられているにすぎない。

まず歴史的な研究としては、Claude Geffré (パリ・カトリック研究所) : *Le christianisme et les métamorphoses du Sacré*; Ernengildo Bertola (ミラノ・カトリック大学) : *Le Sacré dans les plus anciens livres de Bible*; Alfredo Ravenna (ローマ大学) : *Sacré et profane dans la pensée d'Israël*; Jan S. Weiland (アムステルダム大学) : *Analyse du mot 'qadosh'*; Rainundo Panikkar (カリフォルニア大学・ローマ大学) : *Le mythe comme histoire sacrée—Shunahshepa, un mythe de la condition humaine*; Louis Gardet: *Notion et sens du Sacré en*

Islam; Ignace de la Potterie (ローマ聖書研究所): *Consécration ou sanctification du chrétien d'après Jean 17* などがあげられるよう。

第一の論文は、「聖」の問題を現代の世俗化論とも関連づけ取上げ、いわゆる世俗化の概念はイデオロギー的であると断じている(二四五頁)。キリスト教は、「聖」の衰微をもたらしたのではなく、その変態をもたらしたのである(二三三頁)。ペルトララヴェンナ、ウェイランドの三篇はいずれも古代イスラエルの「カドシール聖」の観念を扱い、それぞれの角度から分析しており、パニッカーの七三頁にわたる長篇は、リグ・ヴェーダ等のインドの素材を用いた考察である。イスラムを扱ったガルデはこの問題を論ずるには民族学・歴史学的アプローチと、マッソニョンにならない、イスラム教徒自らの心性を重視するアプローチがあることを述べた上で、第二の道をとる(三二七―八頁)。その結論は、イスラムがふるいアラブの伝統をうけつぐ面と、それを断切る面とを併せ有するということである(三三〇頁)。

つぎにより原理的な問題を扱ったものとしては、Henri Bouillard (パリ・カトリック研究所): *La catégorie du sacré dans la science des religions*; Paul Ricoeur (パリ大学・シカゴ大学): *Manifestation et proclamation*; Ugo Bianchi (ボローニャ大学): *Quelques remarques concernant l'usage des mots «Religion» et «Sacré»*; Jean Ladrière (ローヴァン大学): *Langage théologique et philosophie analytique*; Jean-François Marquet (マールブルグ大学): *Sacré et profanation*; Michel Meslin (パリ

大学・ソルボンヌ): *Le merveilleux comme théophante et expression humaine du Sacré*; Heinrich Ott (ハイゼル大学): *L'expression symbolique et la réalité de l'ineffable*; Antoinette Vergote (ローヴァン大学): *Équivoques et articulation du Sacré* などがある。

この中で、ブイヤールは、フランス社会学派やオットー等により「聖」の概念が導入され、ひろく普及したにも拘わらず、それが曖昧さをふくみ(三四、三八頁)、「聖」・「俗」の二分法はキリスト教的・ヨーロッパ的であると指摘する(五五頁)。かれによれば、「聖」の代りにむしろ「神聖」(divin)を導入して、概念を新しく組立てなおす必要があるという。これと似た論旨は最後のフェルゴートにもみられ、現代の「聖」概念はキリスト教の文化的影響によるものとされる(四八―八頁以下)。ピアンキは、かれのいう歴史的・比較法の意味を「聖」の問題との関連で扱い、リククールは「聖」の現象学と解釈学を論じている。ラドリエールならびにオットが、いずれもウィトゲンシュタインを引合いにしながら、「聖」の不可表現性についてふれているのも、きわめて現代的といえようか。

これらのほか、さらに興味をひきそなう論題が並んでいるが、もはや紙数もないので、その二、三を記すにとどめよう。Gabriel Vahanian (シラキエース大学): *Du Sacré à l'utopie*; Louis Dupré (マールブルグ大学): *Idées sur la formation du Sacré et sa dégénération*; Henri Gouhier (フランス研究所): *L'art et le Sacré*; Maurice van Oortbeke (ローヴァン大学): *La*

machine sacré, etc.

以上が本書の豊富な内容のごく一端であることは、繰返すまでもない。すでに述べたように、コロキアムの参加者が、いずれかといえば神学・哲学・神話学などの研究分野に集中して、いわゆる実証的分野が比較的に代表されていないことも、本書の性格をおのずから決定している。「聖」、あるいは「聖―俗」の概念が、ほぼ今世紀に入ってから宗教研究において果してきた役割の大きさを考えるとき、それについての批判的な再検討は、当然なされて然るべきである。本書は、その性質上、まともった答えのようなものを提示してはいないが、少なくとも国際的な舞台で何が討議されているかを知るための貴重な材料を提供してくれるといえよう。

### 執筆者紹介

細谷昌志	嵯峨美術短期大学助教授
田中教照	武蔵野女子大学講師
小林稔	東京大学大学院博士課程
江嶋修作	広島修道大学助教授
荒井献	東京大学助教授
宇野光雄	北海道大学教授
田丸徳善	東京大学助教授

會  
選舉管理委員會

日時 六月一九日(土)午後五時~七時

場所 学生会館分館五号室

出席者 竹中信常(選舉管理委員長)、安津素彦、大島 清、

仁戸田六三郎、脇本平也

議  
題

昭和五十一年度日本宗教学会会長選舉第一次投票有権者  
資格認定について

一三七名の有資格者を承認した(氏名省略)

選舉管理委員會

日時 七月二四日(土)午後一時半~三時

場所 学生会館三〇九号室

出席者 竹中信常(委員長)、安津素彦、小口偉一、桜井秀

雄、柳川啓一

議  
題

○會長選舉第一次投票開票

投票者総数 七八名

投票総数 二三四票

有効投票 二二六票

無効投票 六票

開票結果

白 票 二票

一位 脇本平也 四七票

二位 小口偉一 四六票

三位 柳川啓一 二八票

以下二三票、一二票、一一票、八票、六票、五票

が各一人四票が二人、三票が三人、二票が四  
人、一票が一五人でした。

この結果、小口偉一、柳川啓一、脇本平也(五十音  
順)の三氏が第二次投票の候補者とされることになっ  
た。

○第二次投票有権者資格認定

一、〇〇四名を有権者として承認した。(氏名省略)



## Die positive Bedeutung des Bösen in Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit

Masashi HOSOYA

Es ist Schellings Hauptabsicht in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, die Realität des Bösen in dem System zu denken, d. h. die Freiheit und das Böse als eine zentrale Sache auf Gott zu philosophieren. Was ist das Böse? Es beruht auf einer positiven Verkehrtheit der Prinzipien des Guten. Was ist die Freiheit? Schelling behauptet, daß die menschliche Freiheit ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Nun gibt der Idealismus den bloß formellen Begriff der Freiheit. Er kann also eine Möglichkeit der Freiheit zum Bösen in dem Menschen nicht erklären. Aber wir können die Realität des Bösen nicht aufheben, indem wir sonst den realen und lebendigen Begriff von Freiheit aufheben müßten. Wir müssen demnach "den lebendigen Realismus" aufstellen. Gott ist ein Leben, nicht bloß ein Sein. Gott ist eine lebendige Einheit von Existenz und Grund (die Natur-in Gott). Die Persönlichkeit in Gott ist nur durch das Band Gottes mit Natur begründet.

Wir suchen vorerst die Zertrennlichkeit der Prinzipien (Licht und Finsternis) in der Tat der Selbstoffenbarung Gottes so begreiflich zu machen, daß wir die Möglichkeit des Bösen metaphysisch begründen können. Und dann forschen wir die Wirklichkeit des Bösen. Das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne Tat vollbracht. Schelling sieht einen Abgrund in die Ichheit als seine eigne Tat ein. Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt, worauf das Böse und seine Möglichkeit ontologisch begründet sind. Das ist der Begriff: Ungrund. Der Ungrund teilt sich nur, damit Leben, Lieben oder persönliche Existenz sei.

Wenn das Einzelne (menschliche Existenz) wesentlich das Einzelne wird, wird das Allgemeine (Gott) auch das Allgemeine.

## On the Differences in the Practices between Sarvāstivāda and Theravāda

Kyosho TANAKA

The aim of this paper is to clarify the differences in the practices between Sarvāstivāda and Theravāda. This basic difference lies in the treatment of *Nirodha-satya*. In Sarvāstivāda, *Nirodha-satya* means *pratisaṅkhyānirodha* (the extinction of worldly desires), but in Theravāda, it means *Nirvāṇa* (the state of not-produced, non-being, not-created, and not-conditioned.)

In regards to Sarvāstivāda, their practices are primarily based on the meditation of the Fourfold Noble Truth, which they considered as the true teaching of Buddha in order to save all sentient beings from the great sea of pain or worldly desires. so they emphasized correct understanding of the Fourfold Noble Truth as the means to remove desires. This is why they looked upon *Nirodha-satya* as the extinction of worldly desires.

On the other hand, what is important in Theravāda, is training the mind to observe the precepts (*sīla*), to practise concentration (*samādhi*), and to acquire wisdom (*paññā*) which constitute *magga* (the path of purification leading to Nirvāṇa). Their attitude toward practices is characterized by the word, *magga* (i. e. *maggapaññā* and *maggasamaṅgin*). They considered that only *magga*, neither Fourfold Noble Truth nor Buddha' s teachings, can lead them to the same goal (Nirvāṇa) as that of Buddha. and if it were not for Nirvāṇa, there would be no value in practising *magga*. Furthermore, they insisted that the extinction of worldly desires (the position taken by Sarvāstivāda) does not require *magga* and *maggapaññā*, and thus the mere extinction of desires is not equal to Nirvāṇa.

## On *Φύσει σώζεσθαι* in Gnosticism

Minoru KOBAYASHI

L. Schottroff ("*Animae Naturaliter Salvandae*", in: W. Eltester, ed., *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, pp. 65-97) criticized the traditional interpretation of the Gnostic idea of salvation. In a short article—"Some Remarks on the Anthropology of the Valentinians (Ir., *adv haer* I 1; 1-8, 4)," *AJBI* 2, 1976, pp. 175-184—, I confirmed Schottroff's theory about Irenaeus' main source (A) with a terminological analysis, also suggesting further emendations.

In passing, Irenaeus' main adversary seems to be Ptolemaeus' disciples or *epigones* (Ir., *adv haer* I 6. 2. 4 ; 7, 5) rather than Ptolemaeus himself (A). So, together with a treatment of A, here I treat the three-class-theory of men with regard to the problem of the problem of salvation (7, 5), and also consider a controversial teaching concerning salvation among the Gnostics (6, 2. 4). (Schottroff thinks that this particular teaching—given in 6, 2. 4—is not of the Valentinians but of some other group, and prescinds from judgement on this point.)

In 7, 5, we must admit that *τὸ πνευματικόν* and *τὸ σπέρμα* mentioned in this context is thought of as something substantial (as in 6, 2. 4), but we also find an "existential" conception of salvation there.

The Gnostic doctrine in 6, 2. 4 appears to be a deterministic view of salvation, but considering its nature as an ironical critique of *Frühkatholizismus*, it can be seen as a one-sided emphasis against certain elements of the Christian standpoint.

In 6, 3, Irenaeus records the self-indulgent acts of the Gnostics, but these self-indulgent acts can be seen not necessarily as stemming from a deterministic, libertinistic standpoint, but more as manifestations of human weakness on their part.

## An Analysis of Behavior Pattern in Funeral System in Habcheon Counties, Korea

Shusaku EJIMA

In this paper, I intend to analyze "the relation between the living and the dead" in Korean villages. I attempt to consider this subject through "classification of ancestors" model. This model classifies ancestors into some categories in process of time after death.

I have discussed about behavior patterns of the living to the dead in each category of ancestors. Consequently I found two types of "classification of ancestors" model. These types are differentiated by two types of the social structure in Korean villages. They are villages where a formerly aristocratic lineage is predominant and those where a commoner lineage is predominant. The former is mainly constructed by one lineage and the latter by some lineages.

This study is based on the field work in Habcheon, Gyeongsang Namdo Province.