聖霊体験の分析

有賀鉄太郎

一

ヘブライ的思考とギリシア的思考とが、ある特定の結びつき方によって綜合されて成立したものがキリスト教的思考である。両者のたんなる結合がキリスト教を生んだのではない。というのは、両者の結合はキリスト教の成立以前におけるヘレニズム・ユダヤ思想にも見られるのであるが、それが連続的に発展してキリスト教となって現われたのではなかった。ヘレニズム・ユダヤ思想はキリスト教思想の形成に甚大な影響を与えてはいるが、キリスト教そのものを前者から直ちに引き出すことは出来ない。そうではなくして、先ず何らかの形におけるキリスト教が現われて、それの主体性のもとにヘブライ的なものとギリシア的なものが結びつくことによって、キリスト教が「思想」として形成されて行ったと考えるべきであると、わたくしは思う。だが、それならばキリスト教が思想として形成される以前に、いかなる「形」において存在しえたかということが当然問題となってくる。それを、わたくしは聖霊体験として特徴づけるのであるが、それは思想以前のものでありながら思考を促がし、もろもろの概念を招き入れ、また結合しつつ、新しい意味を盛る思想連関を生み出す原動力をもっている。それは、そのような性格の構造を持つ体験である。そこで、その構造を分析することによって、それの力学を明らかにすることが、本論文の趣旨である。

ヘブライ的思考は、ギリシア的思考とは性格を異にするものであって、前者をハヤトロギア、後者をオントロギア

として区別することが出来る。[1] ハヤトロギアは、オントロギアが抽象化に向うのに反し、常に具体的・現実的である。それは人間の行動、従って歴史にかかわる論理である。ヘブライ宗教における神は超越神であると、よく言われるが、その超越への傾向は、むしろ後期において顕著となるものであり、またそれが超越的神観であるからと言って、歴史的かかわりを持たないものではないというところに、それの特質がある。だがまた、ハヤトロギアが歴史にかかわる論理であるという点にこそ、それの問題性が潜んでいる。歴史の論理は、実践と繋がる論理であって、現在から切離された事実についての観想的分析に終始するものではない。それは人間が過去を担って現在の時点に立ち、将来への一歩を踏み出そうとする、その瞬間においてこそ成立する。ヘブライ民族について言うなら、かれらがヤハウェ神の約束、またそれに基づいて成立したものとしての契約を信じ、その信仰に支えられて自分たちの運命を開拓しようとしたところに、かれらの歴史観が成立するのであり、それはかれらを将来へと向わしめる実践的動力となりうる論理であった。だが、それだけに、その論理と歴史的事実との間に矛盾が生じた時、それは重大な問題とならざるをえない。神の超越性を強調する傾向も、一つには、そうした問題への解答の努力による思想の深まりと解さるべきものである。というのは、その場合の超越性は、世界と神とを単に引離すことにあるのではなく、創造と終末とにおいて、両者のより深き次元における関連をはかることを意味していたからである。かくして終末論が成立するのであるが、それは歴史の論理の限界において要求されてくる一つの史観である。ことにアポカリプティクにおいて、われわれは歴史に対する絶望と歴史の終局におけるメシア王国の実現との結合を見る。それは一歩を誤れば歴史の論理そのものの破産を招く危機的状況を露呈するが、それだけにそれはまた人を絶対絶命の行為へと駆り立てるものである。

ユダヤ的アポカリティクの性格は正に右のようなものであったが、それによって駆り立てられた行動が民族的敗北と悲惨とをもたらした時、それはもはや実践的妥当性を失った論理として放棄されざるをえなかった。そしてユダヤ

主義は契約と律法を根幹とする律法主義の拡充への方向を取って再整備されたのであった。この意味においてユダヤ主義は、破られざるハヤトロギアとして残ったと言うことができよう。(2)

二

キリスト教もまた、ユダヤ的アポカリプティクのうちから起った運動であるが、それはイエスの教説および受難死において、歴史の論理としては止揚されたのであった。そこからまた更に新らしい内容を盛った原始キリスト教的アポカリプティクが展開されたのではあるが、これとユダヤ的アポカリプティクとは直接連続的関係にあるのではない。もとよりアポカリプティクであると言う点における共通性は認められるのであるが、両者の間には断絶がある。神の国と悔改めとを説くイエスの宣教が、すでに民族主義を内から破る力であったことは明らかであり、またそのイエス自身の死によって、神の国の実現は少くとも一応中断されなければならなかった。復活のイエスをメシアと信じ、そのメシア・キリストの再臨を待ち望む終末論も確かにアポカリプティクであるが、そのような内容のアポカリプティクはユダヤ教の限界内には見出しえないものであった。ハヤトロギアは新らしい内容と形とをもって、イエスの復活とともに復活したと言えるのであるが、それはまたハヤトロギアがそこに中断されていたことをも意味している。わたくしが「論理の中断」と呼ぶものが、それである。その中断ののちに現われたアポカリプティクは、あらためて救済史として自己を展開し、それを骨格とする歴史の論理がここに成立する。それは新らしい人間理解の上に築かれた論理であり、神・人間・世界の関係の再調整を含んでいる。

キリスト教思想は、このようにして新らたな発足点から展開したものであるが、それならばその発足点は、いずこに求められるべきであるか。また、それは、いかなる性格のものであるか。本稿の始めに述べたように、その出発点をなすものは、原始教団の聖霊体験である。それこそは、ここに言う「中断」の亀裂において言わば地下深くから噴

出する創造デュナミスである。[3] それが事実上原始教団を出発させた力であり、またそれが、そこに新たな主体性を起し、かつ支える。その事については、既に他の機会に或る程度まで論じているので、[4] ここには成るべく重複を避けるべきだと思うが、わたくしが希っていることは、たんなる歴史的経緯の叙述ではなく、むしろ正確に捉えられた史実について、それの本質構造と意味とを明らかにすることにある。それをしないなら、聖霊体験がキリスト教思想発展の時間的出発点をなすとだけは言えたとしても、それの本質的出発点、すなわち充分な意味におけるアルケーであることが適確に突きとめられない。

三

使徒行伝によれば、聖霊の降臨は五旬節（過越節から五十日目）においてであった。ところがヨハネ福音書は、イエスが復活したその日に弟子たちに聖霊を与えたと記している。五旬節の画期的出来事があって、宣教活動がその時から頓に盛んになったということを疑う理由はないが、そうだからと言って、それまでは聖霊体験がなかったと論断するわけにもゆかない。第四福音書が復活と聖霊体験とを結びつけているのは、歴史的に言っても正しい認識に基づいているように思われる。ルカ伝においても、復活の日に二人の弟子がエマオへの途上、復活のイエスに会いながら、それとは気付かず、突如として「彼らの目が開けて、それがイエスであることがわかった」と記されている（二四・三一）。それをルカは聖霊体験とは呼んでいないが、復活のイエスをそれと認めさせるものが聖霊の仂きであるとは、ヨハネ福音書に言っているところである（一五・二六、一六・八―一一）。従って原始教団の聖霊体験はイエスの復活の日まで遡ぼることが出来ると考えてよい。言いかえるなら、原始教団を本質的に成立させたものは、聖霊体験なのであって、後者なしには前者は考えられないものである。ところで、ここに問題としていることは、それがいかなる体験であるのか、またそれと後世の思想的発展との間には、いかなる本質的関係が認められるのであるか、

ということである。

聖霊体験はあくまでも体験であって、それを基礎として思想（教理および神学）が構築されるためにはギリシア的思考および概念の助けを借りなければならなかったとは、しばしば言われて来たところであり、それが全面的に誤った判断として斥けられるべきものでもない。けれども、それなら聖霊体験そのもののうちには何らの思想的起動力が内包されていなかったとすべきであろうか。もしそうであるとすれば、それに続いて起った思想の発展は全く異質的なものとなり、たんなるギリシア化の過程に過ぎないものと考えられなければなるまい。然しながら、もし聖霊体験が何らかの意味において思想的起動力（dynamics）を持つものとするなら、両者の間に内面的関連を求めることが可能となるであろう。もとより原始キリスト教的アポカリプティクも一種の思想であり、アポカリプティク自体は前述のようにハヤトロギア的歴史論理の限界において成立したものである。けれども後者が自動的に前者になったのではない。それは聖霊体験（復活体験）の媒介を経て始めて可能とされたものであった。またそのハヤトロギア的思想からギリシア・オントロギア的思想へと移行したことも、直接的発展と考えらるべきものではない。それはまた、たんに違った環境の影響にだけ帰せらるべきものでもない。いわんや、前者の危機によって起された真空状態を後者が言わば機械的に充たしたものであるなどと考えることは出来ないであろう。むしろそれは、異なる環境また異なる時代において出会う新しい状況に処することのできる主体性があって始めて可能にされたものと考えらるべきである。そしてその主体性は、聖霊体験に深く根差すことによって確立されたものに外ならない。それがそれ自身の思想的起動力をもって、環境の提供する概念および思想を自主的に取捨選択しながら自己を展開していったのである。その自主性をどこまで保持また主張しえるかは常に繰りかえし問われる問題であって、その過程は冒険を含まざるをえない。だが、その冒険を敢えてしなければ、その自主性そのものもまた失われるのである。環境に圧倒されて自己を失うか、新しい事態に対決することを怠って安楽死への道を辿るか、そのシラとカリブディスとを共に避けつつ、ジグザグの

航路を続けて来たものがキリスト教思想であると言える。

だが、これがこのように考えられなければならないと言うだけなら、大した意味を成さない。それは事実そうでないかも知れないからである。聖霊体験が事実において思想的起動力を持つものであることが正確な分析によって証明されたときに始めて、その主張は意味あるものとなるであろう。

四

聖霊体験が「体験」と呼ばれるのは、それがそれ自体としては思想を成すものではないからである。それは言わば思想以前の、より根源的なものである。そのようなものとして、それは非合理的とも超合理的とも呼びうるであろう。それは「上からの力」(ἐξ ὕψους δύναμις) と呼ばれているように、デュナミスとして体験される（ルカ二四・四九)。それが精神的デュナミスである限り、もちろんそれは体験されうる力である筈である。そのルカ伝の語は使徒行伝一・八の「けれども聖霊があなたがたに臨むとき、あなたがたは力を受けるであろう」に対応するのであるが、ここにもやはり同じデュナミスの語が用いられている。パウロがガラテヤ書において「あなたがたに霊 (τὸ πνεῦμα) を供給し、かつあなた方の間に、もろもろの力 (δυνάμεις) を行う者」と言っている言葉も、プネウマとデュナミスとの関係がいかなるものであるかを伝えている（三・五)。同じ主旨のことは、ヘブル書二・四にも見出される。この関係においてパウロが福音を、またキリストを、さらにまた神の国を、デュナミスと呼んでいる事実を想起することは無駄ではない。それらの箇所を示せば、「わたしは福音を恥としない。それは、ユダヤ人をはじめ、ギリシャ人にも、すべて信じる者に、救を得させる神の力 (δύναμις θεοῦ) である」（ロマ一・一六)、「召された者自身にとっては、ユダヤ人にもギリシャ人にも、神の力、神の智慧 (θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν) たるキリストなのである」（第一コリント一・二四)、「神の国は言葉ではなく、力である (ἐν δυνάμει)」（同上四・二〇）であ

る。これらの句に鑑みれば、聖霊（または霊）のみならず、すべて神にかかわる事は、パウロによってデュナミスとして捉えられている。キリストを通して、人間に対し、また人間のために、なされる神の働きが、ここに強調されていることは言うまでもない。その働きの根源的能力がデュナミスであり、それはあらゆる抵抗に打克って自己を貫徹するものなるがゆえにこそ力なのである。

そのような力としての霊を受けるのは、しかしながら、「聞いて信じることによる」（ἐξ ἀκοῆς πίστεως）のである（ガラテヤ三・二）。この語は by the hearing of faith (RV) とか by hearing with faith (RSV) とかと訳しうるのであるが、口語訳は後者の解釈に従ったと考えられる。いずれにせよ、その場合、聞かれる内容は福音のケリュグマである。それは明示的言表をもって伝達される使信である。けれども、その福音そのものが力なのであるから、それを聞くことは、たんに言葉を理解するだけでは意味をなさないのであって、その力に対して自己を開くことこそが、その行為の核心とならなければならない。それが「信仰をもって聞く」ことなのである。そして、正にそのことによって人は「みたまを受ける」ことができるとされている。神の国は言に存する（ἐν λόγῳ）のではなく、力にこそ存する（ἐν δυνάμει）という前出の語も、この角度から理解さるべきものであろう。であるから、力としての霊を受けるのは、福音の伝達内容の理解と離れてなされるのではないが、また後者だけでも福音が福音として受信されたということにはならない。それを聞くことが同時にそれに対して完全に自己を聞くこと、むしろ、それに対して自己を引渡すことにならなければならない。ロマ六・一七は、そのあたりの消息を伝えている（RSV では obedient from the heart to the standard of teaching to which you were committed となっている）。

福音を聞くことが、そのような意味における「聞く」ことであるように、福音を語ることもまた、たんに語を連ね理を説くことではない。その場合の説得力は、ひとえに「霊と力との証明」（ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως）によるものとする第一コリント二・四―五の言葉は、この連関において、とりわけ大きな重要性を感じさせる。そこ

を訳して見れば次のようにもなろうか。「そして、わたしの説教も伝達内容（ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου）も、〔人間的〕智慧のいわゆる説得力ある言葉によるのではなく、霊と力との証明によったものである。それは、あなたがたの信仰が人間どもの智慧によらないで、神の力によるようにとのためであった」。ここにおける対比は極めて鮮やかである。一方には人間的ソフィアと、それの作用としての理論的説得力（πιθανότης、但し、これはパウロの語ではない）がある。他方には、それに対立して、神の力（δύναμις θεοῦ）、また「霊と力との証明」が置かれている。

五

力（デュナミス）の体験としての聖霊体験の性格については、右に一応述べる所あったのであるが、これだけならば信仰（ピスティス）とそれによって受ける力とは人間理性の全面的否定を意味するに過ぎないものとも考えられるであろう。事実そのような理解がしばしば取られては来たが、それはパウロの真意ではない。かれは理性の仇きを斥けているどころか、却って、かれの置かれた状況のもとに可能な、また必要な限り、大いにそれを用いているのである。かれはただ、信仰による力の体験を前提としない論理を人間的論理―「世の智慧」（ἡ σοφία τοῦ κόσμου）―として斥けたのであるが、それは必ずしも聖霊体験に根拠を置く論理の排除を意味しない。後者は「神の智慧」にかかわるものであり、その「神の智慧」は秘密のうちにあるもの、隠されたものである（第一コリント二・七、θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ, ἡ ἀποκεκρυμμένη）。その秘義としての智慧は、しかしながら、聖霊体験を媒介として人間の認識となりうるものである。それについてパウロ自身が言っている言葉の検討は後に譲ろう。

ともかくも、デュナミスは神的・超越的なものであり、しかもそれは信仰によって人間の体験内容ともなりうるものであり、そのような人間を通して作用するものでもある。そして、その作用は一様ではなく多様である。デュナミス

が時に複数（δυνάμεις）で用いられていることも、その事を示唆している。霊の賜物を、もろもろの賜物（χαρίσματα）として論じている第一コリント十二章は、この関係における、こよなき資料を提供してくれる。それは勿論パウロの筆に成るものではあるが、たんにかれの個人的体験について語っているのではなく、キリスト教会の現実に即して、その問題を取上げているのである。従って、われわれはそこに、当時の教会における信徒としての体験がいかなるものであったか、またそれに対してパウロがいかなる解釈を示し指導を与えているかを学ぶことができる。コリント教会の特殊事情も、そこには反映されているであろうが、今はそれを一応考慮の外に置いて、聖霊体験の構造を知る手がかりを得るに必要な限りにおいて、この箇所を検討したいのである。だがその場合、十二章だけではなく、十四章までの全体の論旨を通観することが大切である。その全体を概括すれば、パウロは先ず聖霊体験の基本的性格を明らかに示した上で、ただ一つの霊がさまざまな作用として体験されるものであることを論じ、だが然し凡ては相依って「キリストの体」として有機的に連らなりながら一つの交わりを構成すべきものであると説く（一二）。そのような意味において、あらゆるカリスマタのうち最大なるものは愛（アガペー）である（一三）。そのアガペーを原理として具体的教会形成（オイコドメー）を考えるならば、教会の集会においては、他人に理解できない異言を語ることよりも明瞭な言葉による予言の方が適切であると勧告する（一四）。

このように考察すれば、この三つの章は結局、「イエスは主である」との信仰告白に始まって、アガペーとその秩序ということに終っていると言える。この順序を見ただけでも、聖霊体験がたんに無意味な力の体験ではないことが、少くともパウロのような人はそう考えていなかったことが、わかる。そこで、その三つの章の論旨を念頭に置きつつ、特に十二章における若干の箇処を取上げながら、パウロの思想について検討を加えよう。

六

先ず第一に述べられていることは、聖霊体験は「イエスは詛われた者」(ANAΘEMA IHΣOYΣ)と言わせるものではなく、「イエスは主である」(KYPIOΣ IHΣOYΣ)と言わせるものであるということである。これは、十字架にかけられて詛われた者とされた筈のイエスが、真実はそうではなく、復活、昇天して主キリストとしての栄光の座に就かれたとのケリュグマに対する信仰の応答であって、既に論じたように、ケリュグマの言葉を聞くことは、信仰をもって聞くことを意味し、それは同時に「プネウマを受ける」ことなのである。そうでないなら、「イエスは主である」との信仰告白は出て来ない。その事はまた、逆に言えば、プネウマの体験ならばいかなるものでも信仰体験と呼べるというのではなく、ただ「イエスは主なり」と告白させるような聖霊体験だけが信仰による体験であることを意味する。ケリュグマとホモロギア(ὁμολογία)とを実存的に成立せしめるものが聖霊体験であり、聖霊体験に意味を与える象徴はケリュグマによって提供されている。実は両者が相依って一つの意味を形成するものであって、それを聖霊体験における両極と見ることができる。いわゆる非神話化の問題は、神話的なものを肯定するか否定するかにかかわるものではなく、それが象徴的――従って実存的――意味を持つものであるかどうかに関わっている。という事は、それが聖霊体験の関連においてのみ正当に取上げらるべき問題であることを意味している。聖霊体験は主観的体験だけではなく、客観的な出来事の体験でもある。すなわち、それは真実な意味における主体的体験である筈である。だが、そこには確かに主観的契機と客観的契機とが相矛盾するものとして見分けられる。たとえば復活についても、イエスが誰それに「現われた」(ὤφθη)という形でも言われ(第一コリント一五・五―八)、また四福音書の所伝のように墓が空であったとも言われている。パウロにとっては、イエスの死も復活も、時の限界に立つものとしての、即ち終末論的な存在としての、人間の信仰的参与の体験を経て始めて実存的に意味あるものとなる。これがパ

プテスマの意味であると、かれは説く（ロマ六・三以下）。だがそうだからと言って、かれはイエスの復活を主観的体験のうちへと解消したのではなかった。それどころか、かれは、それの客観性を極力強調し、イエスは真実に復活したのであると言う。しかしまた、その復活の体は「生物的体」（σῶμα ψυχικόν）ではなく「霊的体」（σῶμα πνευματικόν）であると言われる（第一コリント一五・四二）。前者は朽ちるもの（ἐν φθορᾷ）であり、後者は朽ちないもの（ἐν ἀφθαρσίᾳ）である。前者は弱いもの（ἐν ἀσθενείᾳ）であり、後者は力あるもの（ἐν δυνάμει）である。とすれば肉体がそのまま復活したと考えられていないことは明らかである。むしろ「肉と血とは神の国を継ぐことができないし、朽ちるものは朽ちないものを継ぐことがない」（同一五・五〇）と言われているように、両者の間には断絶がある。

このように復活ということが聖霊体験のうちにおいて捉えらるべき霊的事実として理解され、客観的なものと主観的なものとが一つの意味ある全体として綜合される道が開かれている。聖霊体験が弁証法的起動力を持つものであることは、この一事によっても明らかである。デュナミスという語が、体験された力のみならず、また客観的に働く力をも意味し、さらにまたその働きによって起された驚くべき事象をも意味しうるという事実も、それがより深い次元における綜合を要求しているものであることを示す。この関係において、神を「力」と呼んでいるイエスの言葉（マルコ一四・六二＝マタイ二六・六四）は、まことに示唆に富む言葉である。だがまた、その体験された力としても、それが人間に直接的力を与えることもあり、与えないこともある。却って、「力は弱さにおいて全くされる」（ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται）と言われなければならない事態さえ生ずる（第二コリント一二・九）。それにもかかわらず、それはやはり最も深い次元における力の体験なのである。そういう問題がないなら、力の体験はたんに肉体的また心理的力の直接的増進に終ってしまうであろう。そのような力の増進が聖霊体験によって与えられないのではなく、事実与えられるというのが、新約聖書およびその後の記録の示すところではあるが、必ずしもそうではない場

合も起るのであり、しかも両者はたんに相互否定の関係においてのみ考えらるべきものではない。その矛盾するものを共に意味づける次元への方向が、当然そこから指向されなければならないのである。

七

「イエスは主である」と告白せしめるものとしての唯ひとつの聖霊体験によって、教会の統一は確保される。けれども、その霊的統一のうちにあって、多くの、また様々の、カリスマタが仂くのである。前者はエクレシアの全体にかかわるものであり、後者は個々の信者にかかわるものである。統一が画一になれば自由は失われるが、また自由に分岐するところに生ずる種々相が一たび秩序を失って雑多なものになるとき、統一は失われる。統一と種々相、秩序と自由とを有機的に結合する場がエクレシアであるとパウロは教えているが、このような意味において、教会の問題は、その両極の均衡をいかに保たせるかということとともに、またその均衡の根拠をいずこに求めるかということに存する。教会の構造そのものが、このような思想的起動力を内に持っているのである。

さらにまた、教会は一つの統一された交わりとして、爾余の世界、いわゆる「この世」に対立する。両者の間には一線が画され、相互否定の関係にあるが、それにもかかわらず世界は教会によって伝道の対象となる。天に挙げられたイエスは、たんに教会の主であるばかりではなく、天上地上における一切の権威を授けられている（マタイ二八・一八、ピリピ二・一〇）。それゆえ福音は世界の誰にでも伝えられなければならないものであり、また教会は未信者に対して開かれた場所でなければならない。パウロが教会の集会では異言よりもむしろ予言を語るようにと勧めているのは、そこに出席する未信者たちのためを慮ってのことである（第一コリント一四・二四―二五）。ここに言う予言とは、霊感による自由な発言のことであるが、しかもそれは伝達可能な言葉で人々に語られる。従ってそれは異言とは違って、教会外の人々にも理解されうるものであり、理解されることによって伝道的効果を持つものである。聖

霊体験は、このように、閉ざされた集団を形成するものではなく、むしろ世界に向って自らを開き、また世界をして自らを開かしめる方向を指差している。それは閉鎖と俗化との両極を避けながら、独自性の維持と福音伝達の可能性とを共に実現しうる道を追求する。

このように考察し分析して来れば、聖霊体験は直ちに非合理的なものとばかりは言えないものであって、むしろそれは、非合理的なもののうちに、合理的なものに向おうとする方向を示している。それにもかかわらず、完全に合理化してしまえば、それはもはや聖霊体験ではなくなる。それだからパウロも、異言（glossolalia）を高く評価し、かれ自身にもその経験のあることを感謝しているのであるが（第二コリント一四）、それはしかし神に語るためのもの、また自分自身を精神的に建設するためのものであって、教会を精神的に建設する目的のためには予言の方が勝れていると教えている（*ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.*）。予言も霊感によって語る言葉なのであるが、その場合、理性（*νοῦς*）はその働きを失ってはいない。祈りの場合にも、霊（プネウマ）が理性の働きを全く排除した祈りと、そうではない祈りとが区別される。エクレシアにおける交わりのためには、理性による了解の場が失われてはならないことをパウロは強調し、異言の場合には必ずその解釈（*ἑρμηνεία*）が添えらるべきことを勧告する。パウロ自身としては、異言の経験のみならず、第三の天に拉し去られて言葉を超えた言葉（*ἄρρητα ῥήματα*）を聞いたとの体験さえも持っているのであるが、そしてそれは彼にとって生涯忘れることのできないエクスタシスであったに違いないが、かれはそのような事は自分だけに秘めているべきものと考えたのである。第二コリント十二章の始めの部分に、かれは止むを得ずその事に触れてはいるが、それも三人称を使って、他人事のように語っているに過ぎない。かれは神秘的体験を確かに知っていたのであり、またそれを尊重していたのでもある。ただかれは、個人の霊性がどんなに高められ深められても、それだけではエクレシア全体の生長に資するものではないと考えていたのである。人間相互の理解のためには、たとえ信徒同志の間においても、理性の公開的場が媒

介とならなければならないと、かれは確信していたのである。

八

パウロの言葉のうちには、第二コリント十二章以外の場所においても、神秘的体験を示唆するものが随所に見出されるのであるが、かれはそれを生まの儘では出さず、ケリュグマ・ホモロギア的象徴によって図形化（schematisieren）された形において語っている。「生きているのは、もはやわたしではなく、キリストが、わたしのうちに生きている」（ガラテヤ二・二〇）との有名な言葉も、そのようなものとして理解さるべきであろう。「わたしたちはみな、顔おおいなしに、主の栄光を鏡に映すように見つつ、栄光から栄光へと、それと同じ姿にまで変貌されていく」（第二コリント三・一八）も同様である。[5] 聖霊体験のうちに、人は、プネウマを鏡としてそれに映ずる霊的キリストの映像を見つめながら、それとの合一へと変貌されて行くのである（*τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα*）。同じ動詞 *μεταμορφόω* は、ロマ一二・二にも用いられている。そこには「理性の更新によって、変貌せしめられよ」（*μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*）と言われている。[6] ここにメタモルフォシス（モルフェーが変ること）が「理性の更新」と結びつけて説かれていることは、特に注目に価する点である。霊的デュナミスが人間の在り方を内面から変えてゆくことが、ここに言うメタモルフォシスの意味であるが、それは理性のたんなる放棄によるのではなく、それの更新によるものである。更新である限り、古いものは棄てられて、すべてが新らたにされるのでなければならないのであるが、古い理性（いわゆる肉の理性 *ὁ νοῦς τῆς σαρκός* ―コロサイ二・一八）も更新された理性も、その用いる推論の形式は同じである。けれども、新しい理性は人間を超えた基盤に支えられた、従って一切の人間的前提の否定の上に立つがゆえに新らしいのである。そのような無前提の前提のもとに成立つ論理なればこそ、その理性の論理は人間の在り方を変更させる力を持つのである。

パウロが「神の智慧」と呼ぶところのものは、正にこのような実存的性格を具えた智慧なのである。そして、それは聖霊体験なしには考えられないものである。第一コリント十二章に、かれが霊の賜物（カリスマタ）について語るとき、「智慧の言葉」と「知識の言葉」とを一番先に挙げていることは偶然とは言えまい。それはいずれも、聖霊体験のうちに照らし出されるソフィアであり、グノーシスである。言いかえるなら、それは聖霊体験の力学のうちから生まれる実存的智慧である。それは「秘義における智慧」（σοφίαν ἐν μυστηρίῳ）であって、合理的・概念的思考によって論じ尽せないものである。けれども「神からの霊」ならば「神の深み」（τὰ βάθη τοῦ θεοῦ）をすら探ることができる。それによって、われわれは神からの賜物として与えられたところのものを認識することができる。――ἐλάβομεν τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν. 第一コリント二・一二のこの言葉、およびその前後の言葉は、以上に行って来た分析の光を当てて読まれるとき、その本来の意味を開示してくれるように思う。それは、神の霊を受けることによって、われわれに神から与えられたものの意味を知る（εἰδῶμεν）というのであるが、ここに霊の働きと理性の働きとの微妙な関係が示唆されている。霊を受けた者にも、なお「知る」という働きが可能なのであって、そこには、更新された理性が予想されている筈である。それに続く言葉（二・一三）は、次のように訳解することができる。「それらのもの（即ち、霊の賜物）について、われわれもまた語るのであるが、それは人間的智慧から学ばれた言葉によるのではなく、霊から学ばれた言葉による。その場合、われわれは霊的な事がらを霊的な事がらと比較し解釈するのである」。人間的な言葉も、霊的な言葉も、教えられ学びとられた言葉（διδακτοὶ λόγοι）である点においては共通性を持っているのであって、いずれの場合にも理性はその作用を果すものである。けれども霊的体験によって更新された理性は、霊的な事がらを霊的な事がらと結びつけ、比較し、意味づけるものである（πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες）。この文章は、注釈者たちを悩ます困難なものとされているが、一応このように理解することによって、その意味は明瞭になると思う。それは聖霊体験の力学的構造を認

識することによって可能とされる解釈である。その体験のうちに含まれた種々相、その様々な相反する方向を指向する力と作用、それらは当然比較され、また結合されて意味ある全体として把握されなければならない。συγκρίνειν する という理性の働きは、ここに不可欠なものとなる。その働きはまた「霊と霊とを識別すること」（διακρίσεις πνευμάτων）とも関連している（第一コリント一二・一〇）。διακρίνειν するとは、事がらを分ける判断であって、この場合には、霊的なもののうち真純なものと、そうでないものとを分けることを意味する。かくて前者を取って、後者を切捨てるためである。

このように διακρίνειν し、また συγκρίνειν することによって、聖霊体験はそれ自体のうちから自己の意味を開示しようとする。それは無思想的または反思想的体験ではなく、強い緊張の数々をうちに含むものとして、思想的起動力を持っている。キリスト教思想のアルケーを聖霊体験のうちに求めるべきであるとする、わたくしの主張は、ここに一応の証明を得たと考えてよいのではないかと思う。信仰を始点とし愛を究極とする聖霊体験は、その両者の間において限りなく豊かな弁証法的展開の可能性を宿しているものと考えられる。ヨハネ福音書が「真理の霊」（τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας）について語っていることも決して偶然ではないであろう。(7)

注(1)　拙稿「有とハーヤー」（基督教研究、第三十巻一、二号所載）参照。なおこれに関する英文の論文は Religious Studies in Japan, Maruzen, 1959 にも、Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Maruzen, 1960 にも掲載されている。両者には共通の部分が多いのであるが、後者の方が筆者の今の考えをよりよく現わしていると言えよう。

(2)　拙論「論理の中断」（鈴木大拙博士頌寿記念論文集「仏教と文化」一七三―一八七頁）参照。

(3)　「論理の中断」一八七頁参照。

(4)　拙論「教義史に於ける発足点の問題」（石原謙博士喜寿祝賀論文集「基督教の諸問題」一六七―一八六頁）一八〇頁以下。また「論理の中断」一八四頁以下。

(5) この箇所の理解のためには、特に Philo Legum Allegoriae, III. 101 が参照されなければならない。また「ソロモンの智慧」七・二六。

(6) ヌースは、一般的には心と訳されうる語であるが、それは当然理性として働くものであり、また理性の意味にも用いられるので、ここには敢えて訳語を「理性」として統一した。

(7) ヨハネ一四・一七、一五・二六、一六・一三。但し、ヨハネの思想については、また別に論じられる必要がある。

執筆者紹介

有賀 鉄太郎　京都大学教授

阿部 重夫　九州大学助教授

服部 正明　大阪府立大学講師

吉良 顕栄　関西学院大学助手

坪井（旧郷田） 洋文　国学院大学　日本文化研究所々員

儀礼の意味について

――ラドクリフ・ブラウンの所説をめぐって――

阿部重夫

一

宗教の研究に当って、ラドクリフ・ブラウンの重要な着眼の一つは、まず第一に宗教的行動としての儀礼に注意を向け、それを象徴と見て、その意味や機能を探究することであって、これは彼がその学的生涯を通じて堅持した態度であった。これまでよく宗教は信念と儀礼との体系であるとし、この両者の先後関係について相反する二つの見方がなされて来た。宗教において信念を重要視することはヨーロッパでは殊に宗教改革以来顕著な傾向であって、そのような風潮と一致して人類学者の間で、信念を第一において、儀礼はその結果であるとの見方が多くなされた。(1) イギリスに起った機能主義人類学の形成に強い影響を与えたデュルケムも、信念と儀礼とは互に密接に関係してはいるが、原則として儀礼は信念から派生するとの考えを示した。(2) しかるにラドクリフ・ブラウンはこの問題について、原因結果の分析は誤りに導びくものであるとし、実際には儀礼とそれを正当化し、合理化する信念とは密着した全体の部分として一緒に発達するが、その発達において信念を制御するか決定するものは儀礼行動であると見た。(3) かくて彼は宗教の研究には何はさて措き、特に宗教的な行動（儀式や集合的、個人的儀礼）を吟味せねばならないとの立場を示したのである。(4)

ところで、ラドクリフ・ブラウンは「タブー」（一九三九年）において、儀礼研究のアプローチとして、次の三つの観点を提示した。即ち㈠儀礼の目的や理由を考察すること、㈡儀礼の意味を考察すること、㈢儀礼の効果を考察することがそれである。そしてこの中㈠は従来しばしば行われて来たことではあるが、それは少しも有益のものではないと云う。彼がこのように見るについては、儀礼の目的や理由はそれを行っている土着民に尋ねても答がまちまちであること、土着民が与える説明が確かなものであると考えること自体が大きな誤りであること、また従来民族誌家は土着民から満足と思われる理由を得ることが出来なかった時に、人間のモーティブについて自身の先入見に基づいてある目的や理由を提示するという許しがたいことを行ったこと、更に儀礼行為の説明をそれの目的に求めることは儀礼行為を技術的行為と呼ばれるものと誤って同一化する結果であることなどがあげられている。[5]それで彼は儀礼の研究に当って、㈠の観点をとらないで、専ら㈡と㈢の観点に関心した。殊に㈢は彼の中心課題である機能の研究と直接つらなるものであるが、ここでは取りあえず㈡の観点について、彼の所説を検討することにしたい。

さてラドクリフ・ブラウンは「アンダマン島民」（一九二二年）において、意味の探究を field worker の要務として提唱した。彼は記述的民族学の仕事から解釈の努力を除外せねばならぬと云った考え方に反対して、field worker こそ彼が携わる未開社会の諸制度を解釈するのに最も有利な立場にあることを認めた。このような考えはその後も持ちつづけられた。「新しい人類学（社会人類学）の概念は…実際に民族と接触する field worker だけがその文化のさまざまな要素の意味を発見し得るし、またもし科学の目的のために充分利用される材料を提供することであるならば、彼がそのようにするのは必要だということである。」と云う。[6]彼が文化要素の意味の探究において、field worker にこのような特権を与えたのは field worker だけが自ら接触する未開人について一般的印象（general impression）を持つことが出来るからであり、しかもこのような印象こそが文化要素の意味の探究にとって、資するところが大きいと認めたからである。[7]それにも拘らず、彼は意味の発見をあながち field worker の占有物とは見ていな

い。ある民族やその文化の全様相についていくらか充分の知識を持つならば、われわれは彼等の習俗や信念の意味について諸観念を形成し得ると云うが、ただこのようにして得られるものの推敲と検証は結局 field work の結果に俟たねばならぬとするのである。(8)

ところで、ラドクリフ・ブラウンは如何なる理由で意味の探究を重要視したのであろうか。それを知るためには、われわれはそれを彼が同じく重視した機能の研究と切り離して見ることは出来ない。何となれば、彼は意味と機能とは別物ではあるが、密接な関係があり、機能は意味の理解なしには論じ得ないと云うからである。(9) しかし彼は意味の探究を機能把握の前提としてのみこれを重要視したのでなく、それには更に深いモーティブがあった。それは機能の研究と相俟って、それによって未開社会の文化要素の真の性質の理解に到達しようとすることであった。これは彼の根強い要請であって、彼が彼以前及び彼と同時代の多くの学者が携わった史的再構成を仮説的、思索的歴史であるとして終生強く排除した有力な一理由も、それが人間生活や文化の理解にとって、何等真に重要な結果を与え得ないということであった。(10) それで彼は意味や機能に関心することによって、われわれにとって陳腐や荒唐としか思われぬような未開人の習俗や神話の中に、彼等の生活にとって欠くことの出来ぬあるものを探り出そうとしたのである。そして事実、かかる観点からなされたアンダマン島民の研究によって、彼等の習俗が重要な社会的機能を充すこと、また彼等の物語が空想どころか、それは彼等がそれによって、生命と自然とについての基本的な考えやそれらの考えに伴う情操を表現し、体系化する手段であることを明らかにした。(11) 彼がかかる観点をとるに至ったのは、一九〇九年から一〇年にかけて、アンダマンの field work の結果をまとめている間に史的研究に興味を失い、新たな方法を模索している中に接したフランス社会学派、殊にデュルケムやモース等の著作に示唆されたものであった。(12) そしてこのような観点からなされた彼の研究が、マリノウスキーのそれと相俟って、未開社会の諸制度の研究に新たな道を拓くほどの重要な意義を持ったものであったのである。

(1) つとにタイラーがこのような考えを持っていたが、フレイザーも同様で、彼は宗教を超人間的力の信念という理論的要素と、かかる力を宥和し、満足させる試みといった実践的要素とに分けた。そして神的存在を満足させようとし得るに先だって、かかる存在者のあることを信ぜねばならぬから、信念が明らかに先だと云う(Frazer, J.G.: The golden bough, abri.-ed., 1929, p. 50.)。

(2) 古野清人氏訳「宗教生活の原初形態」上巻、一五七頁。しかしデュルケムは早く「社会分業論」において、宗教は儀礼を重要視して研究されねばならないことを示唆した(古野清人氏「宗教社会学説」六三頁)。

(3) Radcliffe-Brown, A.R.: Structure and function in primitive society, 1952, p. 155. かかる見方にも勿論、先蹤があって、ラドクリフ・ブラウンはロバートソン・スミスとロアジーをあげている。ロバートソン・スミスはデュルケムーラドクリフ・ブラウンと、宗教の社会学的研究を重視した人々に影響を与えた。彼は早く前世紀の末に、宗教を信念の方から見ようとする、当時の強い傾向に反対し、殊に古代宗教では儀礼が主体を成すものであり、しかもそれが教義的理論に先行したことを説いた(Robertson Smith, W.: Lectures on the religion of the Semites, 1894, pp. 16-20.)。

(4) Radcliffe-Brown: ibid., p. 177. 信念を第一とする見方への反対の意向は、既に "The Andaman Islanders" p. 233. に示され、これに対して、行動を第一とする見方は "The methods of ethnology and social anthropology" (The South African Journal of Science, Vol. 20, 1923, pp. 137-38.) において詳述している。

(5) Radcliffe-Brown: Structure and function in primitive society, pp. 142-43.

(6) idem: The present position of anthropological studies (Report of the British Association for the Advancement of Science, 1931, p. 155.

(7) idem: The Andaman Islanders, 1948, pp. 230-31.

(8) idem: The present position of anthropological studies, p. 156.

(9) idem: The Andaman Islanders, p. X.

(10) idem: ibid., p. vii.

(11) idem: ibid., p. 330.

(12) Eggan, F. and Warner, W.L.: Obituary of A.R. Radcliffe-Brown, American Anthropologist, Vol. 58, 1956, p. 545.

二

それではラドクリフ・ブラウンの云う「意味」(meaning) とは如何なる趣旨のものであったであろうか。彼は「アンダマン島民」の再版（一九三三年）の序文において、これに明確な限定を与えた。即ち彼はこれを言葉が意味を持つということと同じ趣旨に用いた。習慣的身振り、儀礼的行為、戒慎、象徴的事物、神話などは言葉と同じように、表現的記号であって、それの意味はそれが表わすものにあり、そしてこれはもろもろの観念や情操や心的態度の組織内での、それの諸関係によって決定されると云う。[1] 彼はここで特に象徴的事物を取り出してはいるが、彼の見るところでは習慣的身振り以下、ここにあげたものをも等しく「象徴」(symbol) として取り扱うのである。[2] かくてまた別の論文で、「何なりと意味を持つものは象徴であり、意味とは何なりと象徴によって表わされるものである。」として、意味と象徴の語が符合するものとして、これを用いたのである。[3]

このような象徴と意味との基本的関係については現代の諸家の見解に徴しても異論はなかろう。しかし問題は象徴が表現し、指示する意味を如何にして発見するかということであるが、このため彼は「アンダマン島民」において、若干の作業上の仮説と、更に具体的な方法上の規則を示し、[4] それに照らして研究を遂行した。まずその作業上の仮説とは次の五項目である。

(一) 社会はその成員の心の中に、ある組織の情操があることによって存在し、この情操によって個人の行為は社会の要件 (needs) に応じて規制されるのである。

(二) 社会体系自体の各特徴及び何等かの仕方で社会の福祉や結合に影響する凡ゆる事件や事物はこの組織の情操の対象になる。

(三) 人間社会では当該情操は生来のものではなくて、個人に対する社会の働きかけによって、個人の中に発達せし

められる。

(四) ある社会の儀式的習俗は、それによって当該情操が適当な機会に集合的に表現される手段である。

(五) ある情操の儀式的（即ち集合的）表現は個人の心の中に必要な強度でそれを維持し、またそれを代々相伝するのに役立つ。そのような表現なしには、含まれた情操は存在し得ないであろう。

更に方法上の規則として次の四項目があげられている。

(一) ある習俗を説明するに当っては、土着民自身がそれに与える説明を考慮することが必要である。その説明はわれわれが与える科学的説明と同種のものではないが、しかもそれはデータとして重要である。ともあれ、ある行為を説明するものとして与えられる理由は行為自体と密接に結びついているので、ある習俗の意味に関する仮説は、その習俗のみならず、土着民がそれに与える理由をも説明するのでなければ、満足のものとは考え得ない。

(二) 同じいか似た習俗が違った機会に行われる場合、それはそれらの凡てにおいて、同じいか似た意味を持つ。例えば、個人名の避けられる違った機会がある。凡てこれらの機会に共通のものがあり、そしてこの習俗の意味はその共通要素が何であるかを確かめることによって発見され得ると想定される。

(三) 違った習俗が同じ機会に一緒に行われる場合、それらの習俗には共通の要素がある。例えば、服喪者が行う違った習俗は凡て相互に関係あるものと仮定される。それらの凡てに共通のものの発見は各々の意味を説明するであろう。

(四) アンダマンの習俗を他の人種の似た習俗と比較するのは不必要であり、また誤りに導びくものとして避ける。なお、ラドクリフ・ブラウンはのちの「タブー」において、上の(二)と(三)の規則によって得られるものを更にテストするものとして次の規則をかかげた。

(五) 二つの儀礼が違った機会に互に関連して見出されるならば、その違った機会の間にはある重要な類似がある。(5)

これを要するに、ラドクリフ・ブラウンが説いたことの要点を別言せば、次のようになるであろう。即ちある社会の習俗の意味は他の社会における類似のものとの比較によらないで、当該社会内の諸文化要素が関連あるものとして一の組織を成している、その内において求められるということである。彼はこのような考えを次のようにも言い表わしている。「どの文化要素の意味も、文化が統合せる諸部分の全体として見られる時に限定されるのみである」。(6) また云う。「ある文化要素の意味は、それの他の要素との相互関係や、それが民族の全生活中に占める地位において、即ち単に彼等の目に見える活動のみならず、彼等の思想や感情において見出され得る。」と。(7)

(1) Radcliffe-Brown:The Andaman Islanders, p. viii.
(2) idem:A natural science of society, 1957, p. 100.
(3) idem:Structure and function in primitive society, p. 143.
(4) idem:The Andaman Islanders, pp. 233-255.
(5) idem:Structure and function in primitive society, p. 147.
(6) idem:The present position of anthropological studies p. 156.
(7) idem:ibid., p. 155.

三

さて始めに立ち帰って、ラドクリフ・ブラウンが儀礼研究の一のアプローチとして従来しばしばなされた、その目的や理由を考察することを有益でないとして、これを軽視したことから検討を始めよう。既述の通り、彼がこのように云ったことの一の根拠は、儀礼の目的や理由がそれを行っている人々によってさまざまに与えられるということ、また彼等が与える説明を確かなものと盲信し得ないということとであった。このことは彼のみならず、現地の経験を持つ人類学者たちからも聞くところである。彼等によると、土着民が自ら行う儀礼の目的を必らずしも明瞭に持って

いるとは限らず、時としては「祖先伝来これを行っているのだ。」といった答が与えられる。また目的が意識されていても、必らずしも土着民の陳述が一致するとは限らず、むしろ個人的差異がしばしばある。ただそれが単なる表現の相違に過ぎず、内容は同一の事柄か関連のあるものであることもあるが、時としては全く違ったものでさえあるというのである。ウイルソン夫人がニアサ湖の北に住むニヤキューサ人の死の儀礼の目的について彼等に問いただしたところ、亡霊を家へつれもどすことであると云う者と、少数ながらこれを否定する者とがあった。[1] またどの儀礼の目的も古往今来同一であって、土着民の与える説明がその儀礼の本来の目的とも速断し得ぬであろうし、事実アメリカ・インディアンの太陽踊りに見るように、他からの借用によって、本来のとは違った目的をもって行われるような場合がある。このような事情の下で、確かな儀礼の目的を求めることは少なからぬ場合に不可能のことと思われる。事実人類学者で、凡ての儀礼の確かな目的を明らかにし得ると自負し得る者はなかろう。にも拘らず、彼等は自ら取り扱う儀礼の目的を求めることを努めているのである。かかる試みを有益でないとしたラドクリフ・ブラウン自身も、「アンダマン島民」において、ここの島民の陳述とは別に、ある儀式的習俗や神話の目的について、自らの見るところを提示した。[2] また彼に学んでアフリカ諸族の field work に携わったエヴァンス・プリチャード、ナデル、リチャーズ女史、ウイルソン夫人たちは儀礼の分析に当って、その目的、意図、理由を明らかにしようと努めた。ただ現代の学者は早期の field worker たちがやったように、単に一二の土着民通報者からの説明を得ることで満足しないで、祭司や俗人を含めて、出来る限り多数の土着民の陳述に基づこうとする。そして土着民の言表と観察者の見方とを区別するという用意の下に、儀礼の細目の観察、共同社会や儀礼の専門家に知られたドグマの分析、儀礼執行中の祈りや行為の分析などに基づいて、出来る限り客観的たらんとしているのである。[3] ましてラドクリフ・ブラウンが指摘したような、古い民族誌家が時として陥った先入見に基づく解釈の弊は厳に戒めている。それ故、彼が目的の探究を軽視した場合に考慮に入れていたような事情は今では余程改善されていると云わねばならない。もっともこの場合

とても、エヴァンス・プリチャードが未開宗教の解釈について告白したように、観察者の個人的判断の避けがたいものもあるであろうが、[4]出来得る限り確かなものを求めようとする彼等の努力は無視し得ないであろう。

ところで、ラドクリフ・ブラウンは儀礼行為の説明をそれの目的に求めることは儀礼を技術的行為と誤って同一化する結果だと云う。彼によると、技術的行為の場合、その目的を述べることはそれだけで充分な説明を構成するが、儀礼的行為は凡ての場合に象徴的要素を持つ点で技術的行為とは異なるとする。これは誤解を生ずる恐れのある表現であるが、彼はこれによって儀礼を技術的でないとか、儀礼に目的がないとか云おうとしているのでは勿論ないし、また儀礼の目的を探究する試みを強いて排除しているのでもない。それはただ儀礼の目的を指示することで能事終れりとするような儀礼研究の不充分さを説いたものと解すべきであって、それ限りではわれわれもこれに同意し得る。しかし確かな目的の求めがたいものがあることや目的を明らかにすることが儀礼研究の唯一の道でないことは、これが軽視されてよいことにはならない。ただラドクリフ・ブラウンの場合、彼がこれを軽視したことについては、そこにフランス社会学派の影響があり、分けても、「ある儀式が問題の場合には、それを執り行う人間の意図ではなくて、それに必然的に伴う効果を考察しなければならないであろう。」としたユベルに示唆されたものであることは明らかである。[5]かくて彼の主要な関心が儀礼の意味や機能におかれ、ために目的追求の問題が軽視されるようになったが、これは適当のものではなかろう。

ラドクリフ・ブラウンが云うように、儀礼が象徴的要素を持つことは疑いないが、またそれが一種の技術的行為でもあり、目的を持つ行為であることは否定すべくもなかろう。これは雨を降らせるために雨傘を拡げたり、他人を害するために、その敵手を表わす像に針を打ち込んだり、矢を射込んだりするような呪術儀礼は勿論、口上その他の身体行為によって緊張を解きほぐす祈りの行為に見ても明らかであろう。[6]リチャーズ女史も云うように、儀礼は何事かを「なす」ための努力であると見られ、儀礼の背後には如何に一般的であろうと、常にある目的があると想定し得よ

う。[7] しかもその目的は儀礼を行う者にとって極めて重要であることは云うまでもなかろう。[8] それのみではない。儀礼を分析する立場からすると、儀礼の形態に対して、目的はその内容の一部を成すものであって、しかもそれは儀礼の形態を規定する面があり、形態は目的に沿うて整序されもする。そのことからして、今の関連において忘れてならないことは、儀礼の目的が儀礼に用いられる象徴をも決定する場合があるということであって、例えば、ウイルソン夫人はニヤキュサ人の諸儀礼に見る象徴が実際的目的に従属されていると報じている。[9] 従って目的を知ることは象徴の意味を理解する上に有用なのである。ラドクリフ・ブラウンがアンダマンの和睦式の意味を容易に発見し得るとしたのも、この儀式の目的が観察にとって明瞭であったがためである。[10] このことは呪術儀礼の場合は一層明らかである。云われるように、呪術はしばしば直接的に狙う目的を象徴する。[11] ソロモンのガダルカナルの出産の呪術に呪具として用いられるすべっこい木皮は安産の象徴であり、[12] 南アフリカのバンツー人の間で、雨を降らせるための供儀に用いられる犠牲動物は黒色のものでなければならぬとされるが、その黒色は雨雲の象徴と解される。[13] これらのことは儀礼の目的を知ることが象徴の意味を理解するのに資することを語るものであって、いずれにせよ、ラドクリフ・ブラウンのように、目的の探究を有益でないと云うことは出来ぬであろう。

(1) Wilson, M.: Rituals of kinship among the Nyakyusa, 1957, p. 48.
(2) Radcliffe-Brown: The Andaman Islanders, pp. 239, 240, 283, 284, 349, 397.
(3) Richards A. I.: Chisungu, pp. 112-14.
(4) Evans-Pritchard, E. E.: Nuer religion, 1956, p. vii.
(5) Radcliffe-Brown: The Andaman Islanders, p. viii.
(6) Firth, R.: Elements of social organization, 1951, pp. 248-49.
(7) Richards: ibid., p. 113.
(8) 例えば、ヌア人は供犠の手続きの細目よりも、目的により多く関心するという (Evans-Pritchard: ibid., p. 212.)。
(9) Wilson: ibid., p. 9.

(10) Radcliffe-Brown: The Andaman Islanders, p. 238.
(11) Firth: Social anthropology. Encyclopaedia Britannica, Vol. 20, 1955, p. 868.
(12) Hogbin, H. I.: Mana, Oceania, vol. 6, No. 3, 1936, p. 255.
(13) Schapera, I.: The Bantu-speaking tribes of South Africa, 4th impression, 1953, p. 255.

四

それにしてもラドクリフ・ブラウンが儀礼（一般に現象）の解釈ということでそれの意味の発見を提唱し、そのための具体的方法を案出して、それの真の理解に到達しようとしたことは優れた着眼であったと云わねばならない。今日彼に学んだ人々の中にも、彼の趣旨に従い、一部は彼の方法に則って研究を遂行して来ている者もあって、われわれはラドクリフ・ブラウンが拓いた道において、未開社会の諸現象の性質について、そしてまたそれらの存在意義について、多く教えられるものを持っている。しかしわれわれが彼の所説に立ち入って吟味して見ると、そこにはなお、いくつかの問題点があると思われる。

一体「意味」という語の内容は自明のもののようではあるが、実は必らずしもそうでない。この語の日常の用法に見ても、それがさまざまであるのに相応して、人類学の文献においても、或はそれは価値観を含んだ「意義」(significance) と同じようにも見られ、或は時折、「意図」(intention) や「目的」(purpose) の代りに用いられ、更に時としては儀礼の意味ということで、それの効果が指示されたりしている。[1] ラドクリフ・ブラウン自身も「アンダマン島民」において、たまたま「意味」を「目的」の語におきかえて説いたところがある。[2] しかし既に示した通り、彼が「意味」によって真に意味したものは「象徴」としての儀礼が指示し、儀礼によって表現されるものであったのである。

それではラドクリフ・ブラウンはそれを何に求めたであろうか。彼は儀礼が明確に象徴的だと云ったが、[3] それは何

に見てそのように云ったものであろうか。そもそも儀礼を象徴的と見なすのはかのタイラー以来、久しいことではあるが、[4]しかしそれがそのように見られた理由やそのように見得る理由は次のようにさまざまである。㈠人間は象徴を創造する力を持っているので、儀礼や神話から芸術や科学に至るまで、人間精神の産み出すものは凡て象徴である。[5]㈡儀礼は神その他の霊的存在やマナのような超人間的な力といった非経験的指示物（referent）を持つから性質上象徴的である。[6]㈢儀礼行為は信念の憲章である神話によって主眼点と意味とを与えられるという意味で象徴的と見なし得る。[7]㈣儀礼はその細目をなす行為やそれに用いられる事物が象徴的だという意味において象徴的だと見なされる。㈤儀礼は社会関係を表現するということで象徴的と見なし得る。

さてこれらの中、㈠はホワイトヘッドの見方でもあり、またこれ限りでは今日宗教的シンボリズム研究の一権威であるエリアーデも同じ見方であるが、このように広い意味で象徴を用いることはラドクリフ・ブラウンのとらないところである。[8]㈡の意味でならば、彼もこれを認めるであろう。何となれば、彼はアンダマンの諸儀式的習俗の究極の説明において、デュルケムの示唆により、それらが社会の道徳力といった特別の種類の力の仮定を含むことを認めたからである。[9]また㈢の意味でも、彼には格別異存がなかろう。というのは、彼はオーストラリアのトーテム儀礼の意味がその儀礼と結びついた神話に照して明らかにされ得ることを説いているからである。[10]更に㈣と㈤も否定し得ない事実であって、これらの意味で儀礼を象徴的と云うことにも、彼は反対しないであろう。彼自身も南アフリカのトンガ人の間で行われる死者の小屋を破壊する時の儀式において、死者の妹の子供たちが犠牲動物を殺して分配し、祭司が唱える祈りを妨げ、死霊に捧げられた犠牲の若干部分を掴んで逃げ去る習俗の意味が、妹の息子と母の兄との間にある特殊関係に儀礼的表現を与えることであるのを認めている。[11]しかしそれにも拘らず、ラドクリフ・ブラウンが主として儀礼の指示物として「アンダマン島民」その他で実地に指摘したものは、社会の存立にとって欠くことの出来ない社会的情操や社会的価値であった。かくてまた彼は「（儀礼的）行為自体は情操の象徴的表現である。」とか、「儀

礼はある情操の一定の象徴的表現と見得る。」とか云っているのである。[12]

しかしラドクリフ・ブラウンが認めたように、このような儀礼の意味はアンダマン島民が明確に意識しているものでは勿論ない。[13] 従ってこの意味で儀礼を象徴と見なすことは、例えば、白い粘土や蜂蜜やある種の蛇がこの島民にとって、福祉の状態の象徴であるのとは異った性質のものである。[14] 後者は島民の意識の中にあるもので、真の象徴と見なし得るものであるが、ラドクリフ・ブラウンの云う意味で儀礼を象徴と見なすのは、恰も夢の象徴が夢見る人にとってではなく、それを分析する人にとって意味があるのと似て、観察者がそれを象徴化するものと云い得るであろう。われわれはここでそれが学問的に不当だと云おうとするものではなく、ただそこに観察者の主観が働いているということ、従ってまたそこに観察者の個人的嗜好とも云うべきものが作用し得ることを指摘したいのである。われわれは同じ真の象徴がしばしば同時に異なった若干の意味を持つことを知っている。まして観察者が見なして象徴となすものが、見る人の見方によってさまざまの意味の汲み取り得るものであることは容易に理解し得よう。われわれはラドクリフ・ブラウンが象徴たる儀礼の意味を主として社会的情操や社会的価値に求めたについては、そこにデュルケムの強い影響を受けた彼の学問の傾向を認めることが出来るであろう。[15]

(1) Elkin, A. P.: The Australian aborigines, 3rd ed., 1954, p. 139.; Fortes, M.: Social anthropology at Cambridge since 1900, 1953, p. 26. この点、マンデルバウムは殊に散漫に用いている (Mandelbaum, D. G.: Form, variation and meaning of a ceremony, in "Method and perspective in anthropology" ed. by Spencer, R. F., 1954, pp. 89, 92, 100, 102.)。

(2) 「それ故、食物と関係して、この儀式（成年式）の特別の意味の背後に、われわれは社会生活との関係において、もっと一般的な意味を探さねばならない。このことはこの儀式の目的は個人に社会的人格を与えることだと云うことによって、都合よく述べられるであろう。」(Radcliffe-Brown: The Andaman Islanders, p. 284.)。

(3) idem: A natural science of society, p. 100.

(4) Tylor, E. B.: Primitive culture, Vol. 2, 1920, p. 362.
(5) Eliade, M.: Methodological remarks on the study of religious symbolism, in "The history of religions", ed. by Eliade, M. and Kitagawa, J. M., 1959, pp. 87, 95.
(6) Firth: Elements of social organization, p. 222.
(7) Herskovits, M. J.: Man and his work, 1950, p. 373.
(8) Radcliffe-Brown: A natural science of society, pp. 101-102.
(9) idem: The Andaman Islanders, p. 325.
(10) idem: Structure and function in primitive society, p. 144.
(11) idem: ibid., p. 28.
(12) idem: ibid., pp. 155, 157.
(13) idem: The Andaman Islanders, p. 324.
(14) idem: ibid., pp. 316-17.
(15) Forde, D.: The context of belief, The Frazer Lectures, 1958, pp. 25-26.

五

ラドクリフ・ブラウンが求めたような儀礼の意味の発見が困難な仕事であることは云うまでもない。それというのは彼も云うように、意味は決して表面に現われているものではないし、またそれは土着民に尋ねて見ても分るものでもないからである。彼等は自身の文化における事物を当り前のこととして、その意味などについては平常考えないのである。そこにはまた研究者が土着民の精神生活を参照しないで、自らの主観的判断に陥る危険もある。しかも意味発見のための標準化された技術は未だ充分に発達していない。かかる事情の下に、ラドクリフ・ブラウンはそのための科学的手続きに思いをこらし、既述のように、同一共同体内で諸文化要素が組織をなしている、その context においてそれを求めることに着眼し、そのための方法上の規則を案出したのである。

このようにラドクリフ・ブラウンが儀礼や神話の意味を同一共同体内で、それがおかれている諸関係の中において見出そうとしたことは賢明なやり方であった。これまである社会の現象の解釈困難な場合、それを理解するため、他の社会の類似の現象で、たまたま説明の見出されたものを参照することが行われた。[1] しかし形態の類似は必らずしも意味もそうであることを示すものではない。文化史学派のグレプナーも、似た表現が似た意味に基づくに違いないということは正しい結論ではないとするが、しかも彼は解釈を同一の文化単位(Kultureinheit)の材料に決定的に限定するのは不都合であって、そうするとその意義の最良の部分をそれから奪うことになるとした。かくて彼は遠隔解釈という名称の下に、他の類似のものとの比較によって意味を見出そうとするのであるが、その場合、誤りを避ける唯一の方法として、比較される二つのものが同じ文化関係に属することを確認すべきことを提唱したのである。[2] しかしこれに対してボアスはグレプナーのように、同じ文化群に属する類似現象のアプリオリーな同質性を想定するのは全く恣意な仮説と思われると批判した。[3] われわれもまた同じ文化単位内においても、類似の事象が類似の意味を持つとは断定し得ないであろう。例えば、北米インディアンの間では、同じ儀礼が広い地域に亘って行われている。一般のプランと大抵の細目は多くの部族の間で同じいが、他方儀礼の意味は多くの部族の間で、かなり違っている。その好例として、平原インディアンの間に弘布している太陽踊りがあげられる。ボアスによると、これのプランと儀礼執行の主な特徴とは何処でも似ているが、甲部族では戦の成功のための祈りとして役立ち、乙部族では重病回復のための祈りの誓いとして用いられ、丙部族では病気を防ぐための手段である等々である。[4] このような相違は結局、太陽踊りが部族によって違った context におかれていることを意味し、それ故、われわれはその context の同似を検証することなしに、ただ相似た文化関係に属するということで、安んじて一方の意味を他方に移して説明することは出来ぬであろう。もっとも、ボアスの云う意味がラドクリフ・ブラウンの用いた意味と同一でないにしても、そこに示された相違は後者のいう意味を求める場合に無視されてよい事柄ではなかろう。ともあれ、ラドクリフ・ブラウンがアン

ダマン島民の習俗を他の蛮族のそれと比較することを避けたのは、凡そ以上の意味においてであったと思われる。即ち彼はそのような比較を彼の目的にとって無価値であるとか不必要であるとか云ったが、それはつまり習俗に意味を与えるものは習俗がおかれている context であり、その context を適切にとらえ、関連あるものを相互に比較吟味することによって、他民族との比較によらないで、正当にその意味をとらえ得ると見たからである。[5] これは彼が自らの方法の特色として、自信をもって主張したところであって、[6] われわれはこれを方法上の進歩と認め得るであろう。

さてラドクリフ・ブラウンがアンダマンの儀式的習俗の意味の探究を実地に遂行したところを見ると、結婚式や和睦式のように、直接の観察によって意味の容易に把握し得るようなものは別として、彼が主として拠ったのは、先に示した方法上の規則の(二)であった。即ちいくつかの違った機会に見出される同じ習俗は、その凡ての場合に同似の意味を持つという原理である。彼に学び、彼の影響を受けた人々の間には、これを正当と認め、或はこれに従って研究を遂行した者がある。即ちスリニヴァスはラドクリフ・ブラウンの方法を全面的に受け納れ、それに従って南インドのクールグ人の間の儀礼の意味を探究した。[7] またリチャーズ女史はこの原理による意味分析の正当性を認めたが、[8] ウイルソン夫人もこの原理がニヤキューサ人の場合にも適用し得ると云っている。彼女はニヤキューサ人の間で、同じ象徴が違った儀礼において見出される場合、それは土着民によって同じように解釈されたし、またそれの充分な意義はそれらさまざまな用法の比較によって始めて明らかになると見ている。[9] 更にエヴァンス・プリチャードの記述も、ヌア人の習俗の中に、この原理を適用し得るもののあるのを示している。[10] かくてラドクリフ・ブラウンが採用したこの原理が意味の発見に資することは疑いない。しかしわれわれはこれを普遍的に適用し得る原理として受け納れるにはいくらか躊躇せざるを得ないであろう。

ここでわれわれはラドクリフ・ブラウンが好んで用いた言葉の意味との比論を取り上げてみよう。彼が云うように、辞典の編者はある言葉の使用例を集めて、違ったさまざまの用法を分類し、出来る限りそれを定義づけるであろ

う。[11] ところで、このようにして決定される意味も単に一つとは限らず、ある場合、慣用的意味の外に派生的意味があり、また転化してそれらとは全く別の意味にさえ用いられるもののあることを知らねばならない。それ故にこそ、辞典の編者は具体的な文脈について、それぞれの意味を分類提示し、また辞典の利用者は自ら直面する文脈に即して意味の選択を行うのである。ラドクリフ・ブラウンの比論によれば、文化要素の意味の決定に際しても、これに類似のことが当然予想されねばならぬであろう。事実同じ象徴が違った機会に違った意味を持つことを示す場合がある。例えば、クロウ・インディアンの間では黒色は容易に死と結びつき、それは死の悲しみの象徴でもあれば、それはまた歓喜の象徴ともなって、戦で敵を殺した勇士たちは勝利のしるしとして顔を黒くして帰還したという。[12] それ故、ラドクリフ・ブラウンのように、同じ象徴が如何なる事情の下においても同じ意味を持つと想定し得るほどのものでないことを知らねばならない。[13] それで、もしもこのことを無視するならば、あえて無理な説明を施すような場合も生じ得るであろう。

ラドクリフ・ブラウンが遂行した意味の発見にも、たまたまそのような無理をおかした嫌いのあると思われるような場合がある。それはアンダマンで odu と呼ばれる粘土使用の意味についてである。彼は説明のために、この粘土が使用される三つの機会を取りあげている。㈠縁者の死後、男女はこれを身体中に塗り、また頭に塗りたてる。㈡成年式で行われる海亀を食べる儀式や豚を食べる儀式で、若者の身体に odu を水に混ぜたものをはねかける。㈢最もありふれた用途であるが、男女の身体を飾るために用いる。これについて彼は自らたてた規則に従って、この同じ事物の違った用途について共通の説明を求めねばならぬとして探究を進めた。この探究は彼が大なる努力を払ってなされたものであり、そのために関連ある諸多の事実を参照しつつ、長々と論じた。われわれは今その跡を辿る余裕を持たないので、ただ主要な論点を示すに止めねばならない。

さてラドクリフ・ブラウンは㈠の場合は喪の外的記号であると云うが、なおそれは服喪者が生存者の世界から分離

し、死者の世界の仲間入りをしていることの象徴的表現と説明し得るとも云っている。別言せば、それは服喪者が霊界と特殊な関係にあることを示すものである。(二)については、彼はそれが結局食物の社会的価値の表現であるとする。この限りでは、この両者には共通するものがないように見られるが、彼はもっと深い意味において、それを求めようとする。彼はまず食物の社会的価値感が、食物は用心深く近づかれなければ危険の根源であるという信念として現われることに注意を促している。その危険の根源として、海亀や豚のような重要な食料は特別の力を持っていると信じられると見てよい。しかも海亀を食べたのちに彩色される模様は、普通は海亀の甲の皿を暗示し、豚肉を食べたのちに用いられる模様は豚の背の縦の模様を暗示するものである。これは人が海亀を食べた時に、彼が自らを食べた動物と同一視せんがために、身体に彩色を施すことを示すと思われる。ところで、動物にあるのと同じ力は死者、死体お骨、霊界にもある。その力は善にも悪にも社会生活に大きな影響を持つが、前の例と同じように、服喪者は粘土を塗って白くすることによって、皮膚の黒い彼等が霊に似せ、自らを霊と同一視せんとするのである。このようにして身体に ochu を塗るのは、個人と社会生活に影響するある力の根源との間にある関係、動物か霊のような超自然的存在といったものとの間の連帯関係を示すのであり、またそれはそれによって力の観念と結びついた情操を生き生きと保つのに役立つのである。(14)

この説明はさすがに巧妙ではあるが、それには先にあげた(三)の場合が含まれていない。ラドクリフ・ブラウンは成年男女の身体装飾に粘土が用いられる場合を除外して論じたのである。彼はこの場合に、前述の部分に引きつづいて論じた身体装飾一般の意味を適用し得ると見ているようであるが、そのことには格別取りたてて言及してもいない。われわれは彼がこの場合を、彼の説明に不都合のものと見て、故意に除外したとは考えがたい。それで彼に云わせれば、この場合も身体装飾一般の意味と一致して、それは個人の社会的価値の表現であり、究極は個人の社会に対する関係、個人の福祉や幸福が依存する社会が持つ力との関係を示すものということになるであろう。(15) しかしそれでは嬰

児が出生後、数日して odu で彩色される場合はどうであろうか。彼はこの場合をアンダマンの習俗の記述的部分であげてはいるが、[16] 習俗の解釈の部分ではこれについて一言も触れていない。しかしこの場合にも、多少の注釈を加えることによって今の説明を適用し得ないこともなかろうが、それは説明のための説明になる恐れがないではない。

しかし今の場合、このことよりももっと重要なことが他にある。その一つはラドクリフ・ブラウンが粘土使用の意味を人間と動物や霊が持つ力との関係に求めるについて、有力な論拠として用いた彩色の様式についてである。既述の通り、彼は海亀や豚を食べた後に身体に彩色される模様が、普通は海亀の甲の皿や豚の背の模様を暗示するものであるとした。これは彼が「アンダマン島民」の習俗の記述的部分で、彩色の模様が尋ねられるならば、「今まで海亀を食べていた者は、彼の身体の彩色は海亀模様だと云うであろうが、もし豚肉を食べていたのであれば、彼はこれを豚模様と呼ぶであろう。」と云ったことに相応する。ここで彼は仮想的表現を用いてはいるが、しかしそれは彼が実際に島民に問いただしたことを背景としていると見なし得るであろう。しかし同じ記述的部分で、彼が自らの観察について語っているところでは、それは左程明瞭ではない。彼はそこで、特別の食物と結びついて特定の模様の使用には厳格な斉一性のないこと、今まで全キャンプが海亀の饗宴をやっていた時に、男女の身体に多くの違った、明らかに無関係な彩色を見ることが出来ること、彼がこのことを研究した後においてさえ、彩色によって今まで海亀を食べていた者と豚肉を食べていた者とを区別することが不可能であったことなどについて語っている。[17] かくてラドクリフ・ブラウンは自ら観察した事実をさし措いて、説明のために好都合な島民の陳述を特に採用したとも見なされ、その点で適当のものではなかろう。

それはともあれ、更に注目すべきは、彼がこの習俗の目的について語っていることである。海亀や豚を食べた時に、それらに似た彩色を施すのは、土着民自身とそれらの動物とを同一視せんがためと思われると云う。同じように、服喪者は霊界と接触しており、この状態を示すために、彼は霊に似せて身体を塗り、それによって霊界との連帯

を確認すると云う。[18] これは結果をもって原因を推測しているのであり、彼が後年に非科学的として嫌った臆測仕事の一種であろう。もっとも、その推測が当を得たものでさえあれば、それは彼が検出した意味の確かさを見せしめるであろうが、われわれがそのように見るには甚だ疑問の多いものと思われる。[19] いずれにせよ、このように見て来ると、彼の議論にもいくつかの欠点や不都合と思われるものがあって、その所論が必らずしも確乎たる基礎に立つもののみとは言い得ないのである。

さて本題に立ち帰って、ラドクリフ・ブラウンは同じ習俗が用いられるさまざまな機会に即して、その習俗の特殊的意味を求めることを試みたが、それは正当な手続きであった。リントンも云うように、ある習俗の特殊的意味は特定の情況に関係し、それはその情況においてそれを行う者が意識している唯一の意味であり、それがまた彼の行動に直接動機を与えるといった性質のものである。[19] それ故、これの把握はそれ自体価値のあることであるが、それはなお一般的意味探究の基礎としても重要視されねばならない。ところで、ラドクリフ・ブラウンはこの特殊的意味を求めるだけで満足しないで、若干の特殊的意味に共通する要素に基づいて、更にその一般的意味を把えることをなした。特殊のものの中に一般的のものを探ることに高い価値を見出す彼の学問の傾向はここにも現われているが、それが先述の意図の軽視と共に、ユベルに示唆されたものであることは疑いない。[21] われわれは彼が巧みに説いたところによって、一般的意味が特殊的意味を補い、これを更によく理解せしめることは、これを認めなければならない。その意味で一般的意味の探究は有意義のことではあるが、それにはまずそれぞれの context に即して、同じ習俗の特殊的意味が正確に分類されねばならぬであろう。そしてその上で、われわれが以前から問題にして来たラドクリフ・ブラウンがたてた原理にとらわれることなく、それらの相互を比較吟味することによって、果してそれらが一般化し得るか否かを検討すべきであろう。もしわれわれがかかる用意を怠って、早急な一般化を試みるならば、無理な説明を施して附会説を生ずるようなことも、場合によっては起り得るであろう。

(1) Nilson, M. P. : Primitive Religion, 1911, S. 4.

(2) Graebner, F. : Methode der Ethnologie, 1911, SS. 63-65.

(3) Boas, F. : Race, language and culture, 1948, p. 300.

(4) idem: Anthropology and modern life, 1922, p. 148.

(5) 現代の社会人類学者たちも, context が事実に意味を与えるものであり, context を適切にとらえることによって, 意味を理解し得るとする (Firth: Elements of social organization, p. 23. ; Evans-Pritchard: Social anthropology, p. 39,)。なお, 比較法は目的によってさまざまに用いられ得ることは勿論である。ラドクリフ・ブラウンはアンダマンの信念や習俗を他民族のそれらと比較するのを慎しんだが, しかし場合によってはそれを認める。例えば, 彼は自分が同じネグリートの一であるマライ半島のセマン人について個人的知識を持っていれば, 両者の比較は正当であろうとした (Radcliffe-Brown : Puluga, a reply to Father Schmidt, Man, Vol. 10, 1910, p. 34.)。ただそのような場合も, その信念や習俗のみを取り出して比較するのでなく, intensive な研究に基づいて, 両社会の制度の全体組織を考慮して比較すべきものとするのである (idem: The Andaman Islanders, pp. 230, 324. ; idem: The rainbow-serpent myth of Australia, J. R. A. I., Vol. 56, 1926, p. 25.)。

(6) idem: Puluga, Man, vol. 10, p. 34.

(7) Srinivas, M. N. : Religion and society among the Coorgs of South India, 1952, p. 72.

(8) Richards, A. I. : Chisungu, p. 115.

(9) Wilson, M. : Rituals of kinship among the Nyakyusa, pp. 5, 209.

(10) Evans-Pritchard: Nuer religion, pp. 231-32.

(11) Radcliffe-Brown: The present position of anthropological studies, pp. 155, 156.

(12) Lowie, R. H. : Primitive religion, 1924, p. 286.

(13) Radcliffe-Brown: The Andaman Islanders, p. 240.

(14) idem: ibid.. pp. 265-315.

(15) idem: ibid., pp. 315-323.

(16) idem: ibid., p. 90.

(17) idem:ibid.,p. 123.
(18) idem:ibid.,p. 313.
(19) われわれがこれらの習俗に関するラドクリフ・ブラウンの陳述を分析して見て、同じく目的を語ることであるならば、土着民が身体に彩色する意図を、むしろ odu が持つ守護力の信念に求めるのが適当のようにも思われる。
(20) Linton, R.: Study of man, 1936, pp. 410-11.
(21) Radcliffe-Brown:ibid.,p. viii.

六

これまでの叙述において、われわれは儀礼と云い、習俗と云う語を互いに置き換え得る語のように用いて来たが、それはラドクリフ・ブラウンの記述に即したことの結果である。彼はアンダマンの習俗として道徳的習俗と技術的習俗とをあげたが、外に儀式的習俗があるとして、これらと区別した。[1] われわれがこれまでに単に習俗として述べて来たものはこの第三の範疇を意味して、これはラドクリフ・ブラウンにとっては儀礼でもあったのである。

彼は儀式的習俗と認めたものを呼ぶのに、外に rite, ritual, ceremonial, ceremony などの語をもってした。そしてこれらの間に厳密な使用上の区別を設けてはいない。もっとも、結婚式とか成年式とか、いくらか手の込んだものについては ceremony と云って、rite とは云わず、またある人が死んだ時、その縁者や友人たちが死体を抱いて泣くような習俗を rite と云っているところから、簡単か複雑かということで、この二語を一応意識的に区別して用いたかに見える。しかし他方では、危険な食物を食べた後に身体に odu と云う粘土を塗る習俗を rite, ceremony, ceremonial, などと云っている。[2] これらの用語の不統一は「アンダマン島民」以外の彼の著作においても見得るところであって、彼はこれらの語の用法に関しては格別の規定を与えなかった。[3] ともあれ、彼によると、儀礼にせよ、儀式にせよ、それらが集合的行動であること、またそれらが慣習によって要求されて、義務的であることにその特質が

あるのであって、[4]彼が儀式的習俗と呼んだものも、この同じ特質を共有することによって、儀礼と呼ばれて差支えないものであったのである。[5]

われわれは今、これらの点に立ち入って穿鑿を試みようとするものではない。われわれの当面の問題は、このようにしてラドクリフ・ブラウンが名づけて儀礼となしたものが広汎な事実を掩うものであるということ、そしてそこより派生する儀礼の意味の発見に関してである。彼はデュルケムと同じように、儀礼を積極的と消極的との二種類に区分した。積極的儀礼とは能動的な行動より成るものであり、消極的儀礼とはタブーのような戒慎を意味する。[6]この中、積極的儀礼をとって見ても、それは種類において諸民族の間に至って多様である。また今の関連において重要な形態をとって見ても、それは複雑な神の崇拝から喪の期間、死者の名を忌んだり、武器の効力を増すために呪文を唱えかけたりするような至極簡単な儀礼に至るまで、複雑性の度合は殆んど際限がない。それでこのような多様な形態の儀礼の意味が一様にラドクリフ・ブラウンのたてた方法上の原理によって発見し得るわけではなかろう。それはアンダマンのような比較的簡単な儀礼組織に対しては適用し得ても、より複雑な儀礼の意味の発見にはそのまま適用しがたいであろう。ラドクリフ・ブラウンが「アンダマン島民」において扱ったものは出生、思春期、結婚、死といった、人生の危機に際して行われる儀礼、いわゆる通過儀礼であった。しかし彼が実地に意味の探究を行ったものはこれらの儀礼を構成する簡単な儀礼的行為についてであって、全体としての成年式や死の儀礼の意味についてではなかった。かかる比較的に手の込んだ儀礼やもっと複雑な儀礼の意味は単にそれを構成する個々の儀礼的行為の意味を発見することだけで、充分明らかにされ得るものではなかろう。そこには更に他の方法が用いられねばならない。このことは勿論、ラドクリフ・ブラウンもよく知っていたことと思われるのであって、彼がトーテミズムについて説いたところは今の場合、示唆的である。

ラドクリフ・ブラウンは「東部オーストラリアのトーテミズムに関する覚書」（一九二九年）において、資料の乏

しいことと問題に接近する方法の不備を理由に、オーストラリアのトーテミズムの意味や機能について、現段階では真の理解に達していないとしたが、[7] それから十年後に執筆の「タブー」において、トーテミズムの意味探究の方法に触れた。それは要するに、トーテミズムの諸儀礼はそれと結びついた神話を持っていて、その神話が儀礼に意味を与えている。それで神話が表わす自然や人間社会に関する宇宙論に照して儀礼の意味が明らかにされ得るというのである。[8] かくて彼はトーテム儀礼がオーストラリア部族の社会構造と特殊な仕方で結びついている宇宙論的諸観念を規則的に表現するとの考えに達した。[9] 彼に学んだウォーナーはムルンジン部族のトーテミズムの研究によって、ラドクリフ・ブラウンの上述の見解を正当づけたと云うことが出来る。彼もまたこの部族のトーテム儀礼が神話と結びついていて、神話によって意味を与えられていることを明らかにした。[10] それでラドクリフ・ブラウンが説いたところが、複雑な儀礼の意味を知るための一つの仕方であることは疑いない。ただウォーナーによれば、諸儀礼は舞踊や歌、象徴的な身体運動やある聖語の使用によっても意味を表わし得るのであるから、これらの儀礼の細目の分析も看過し得ないであろう。しかしながら凡ゆる儀礼が神話を伴い、神話を背景としているわけではない。ナデルがヌープ人の宗教について語ったところによると、彼等の神話は全く取るに足らず、また初歩的であって、僅少以上には宇宙論的思索や特殊の儀礼の正当化には関与しないという。かくて彼はロバートソン・スミスがつとに説いた、儀礼解明の鍵を神話に求めることは、ヌープ人の場合には当てはまらないと明言したのである。[11]

このように見て来ると、儀礼の意味発見の手続きは決して単一のものではあり得ない。極言すると、それは研究者が直面する一々の儀礼によって手法を異にするのであって、研究者はその個々の場合に即して、適切と思われる方法を自ら工夫せねばならぬであろう。ただ如何なる場合にも閑却されてならないことは、自ら取り扱おうとする儀礼を社会的 context の中に置いて観察し、分析するということであろう。そしてその場合に、それを心理学や社会学の原理に照して見ることも必要となって来るであろう。この意味において、ラドクリフ・ブラウンが意味発見のための

特別の技術の充分な発達は社会学説の進歩がなされる時に可能になると云ったことは正しい。[12] そして彼が試みた意味の探究にもいくらか充分でない点があったにせよ、それが儀礼の性質理解への大きな貢献であったことは、これを認めなければならない。

(1) Radcliffe-Brown:The Andaman Islanders, p. 88.

(2) idem:ibid., pp. 275, 328.

(3) これは概念の規定に厳格なラドクリフ・ブラウンとしては珍らしいことである。しかしこれと同じ事情は宗教学や宗教民族学の文献においても、多くの場合に見られる。

(4) Radcliffe-Brown:The Andaman Islanders, p. 328. 儀礼の義務的特質については、早くロバートソン・スミスがこれを指摘し、デュルケムもまた同じ見解にあった。

(5) idem:ibid., pp. 245-46, 297.

(6) idem. Structure and function in primitive society, pp. 139, 155.

(7) idem:Notes on totemism in Eastern Australia, J. R. A. I., vol. 59, 1929, p. 415.

(8) idem:Structure and function in primitive society, p. 144.

(9) idem:ibid., p. 145.

(10) Warner, W. L. :A black civilization, 1958, pp. 371-411.

(11) Nadel, S. F. :Nupe religion, 1954, pp. 8-9. しかしナデルはヌープの神話のあるものが特殊の儀式を説明するという特例のあることに言及している。

(12) Radcliffe-Brown:The present position of anthropological studies, p. 156.

(一九六〇、九、一三)

『論軌』の知覚説に対するディグナーガの批判

服部正明

『知識論集成』第一章に於いてディグナーガは、知覚（pratyakṣa）に関する彼自らの学説を論述した後、『論軌』及び、ニャーヤ、ヴァーイシェーシカ、サーンキャ、ミーマーンサー諸学派の知覚説を批判している。以下はその中で『論軌』の知覚説に対する批判の部分を和訳しつゝ、内容解説を試みたものである。使用したテクストは、

K: Kanakavarman, Dad-pa śes-rab 訳 Pramāṇasamuccaya-vṛtti 北京版 No. 5702（以下北京版番号は、影印北京版西蔵大蔵経による）

V: Vasudharakṣita, Sen-rgyal 訳 同右 北京版 No. 5701

であるが、他にVのデルゲ版（東北 No. 4204）及び本論偈の Kankavarman 訳（北京版 No. 5700）Vasudhararakṣita 訳（デルゲ版 東北 No. 4203）を併せ参照した。和訳は K を底本とし、明らかに誤訳と思われる個所、或は意味不明の個所は、V 又は、

J: Jinendrabuddhi, Viśālâmalavatī-nāma Pramāṇasamuccaya-ṭikā（デルゲ版 東北 No. 4268, 北京版 No. 5766）

によって訳し、その都度、註に於いてその事を明示した。また、原文は極めて簡潔なので、意味を明確にする為に、訳文中には J に基きつゝ多くの語を補ったが、此れらの補足語は括弧の中に入れた。和訳文の上欄に記したのは、

K, V の葉数行数であり、和訳文中傍線部分は本論偈である。

I

『論軌』Vādavidhi はヴァスバンドゥの著作として知られている。既に指摘されている様に、ウディヨータカラが引用する Vādavidhi 及び Vādavidhāna は、ドゥルヴェーカミシュラ、シャーンタラクシタ等によってヴァスバンドゥのものと明らかに認められているが、[1] 玄奘門下の神泰がヴァスバンドゥの論理学書として挙げる『論軌』『論式』『論心』の三書の中、前二者が此等に相当することも疑念の余地は無いであろう。[2] そして、『知識論集成』の中でディグナーガが批判する Rtsod-pa sgrub-pa が『論軌』Vādavidhi であることについても、既に明確な論拠が示されている。[3] ところで、ディグナーガは『論軌』の知覚説を批判するに当って、先ず、『論軌』はヴァスバンドゥの著作ではないと言うのである。然し、彼はそれがヴァスバンドゥの著作であることを全く否認しているわけではない。彼は次の様に述べている。

K96b,6 V16a,4 続いて、他の者によって下された知覚〔の定義〕が考察される。

『論軌』は師 (ācārya)〔ヴァスバンドゥ〕のものではない。〔或はまた、師の著作であるとしても、〕核心の無いものであるという決定が〔師自身によって〕認められている(4)。〔同じく師のものである他の論書には、〕異った仕方で〔『論軌』に説かれた学説の〕部分が述べられているからである。従って、我々によっても、〔『論軌』の学説の誤が〕吟味されるのである。(第一偈)

K96b,7 『論軌』は師ヴァスバンドゥのものではない。或はまた、〔世に伝えられている通りそれが師ヴァスバンドゥの著作であるとしても、〕師〔自身〕によって其所には(5)〔彼の学説の〕核心が〔説かれてい〕ないと認められている。〔同じく師の他の著作である〕『論式』(6)には〔『論軌』の中に説かれた学説の〕部分が異っ

V16a,6 K96b,8

た仕方で述べられているからである。従って、我々によっても、〔『論軌』に説かれている〕知識根拠（pramāṇa）等の点について、些か検討がなされるのである。

ジネンドラブッディの説明するところによれば、「師ヴァスバンドゥの『論軌』として世間一般に知られている此の書を、ディグナーガがヴァスバンドゥのものではないと言うのは、「彼（ヴァスバンドゥ）によって著された他の諸論書が過誤の無いものである点から見て、過誤のある『論軌』は彼（ヴァスバンドゥ）のものではあり得ない、」と考えたからに外ならない。(7) 仮令『論軌』はヴァスバンドゥの著作として世間には通っていても、果して実際にそうであるか否かは分らない。「風説のみによって事実は決定されるものではなく、事実の無いところにも風説はある。」「作者が分らない諸論書の作者が、風説のみに基いて決定されるべきではないではないか」(8) というのが、ディグナーガの見解であると理解されるのである。

然しヴァスバンドゥでも誤った学説を述べることはあるかも知れない。従って、『論軌』の所説に過誤があることは、此の書をヴァスバンドゥに帰する世評を否認する充分な論拠になり得ないであろう。そこで、ディグナーガは、事実世間の認める通り此の書がヴァスバンドゥの著作であるとしても、そこには彼の学説の核心が説かれていないと、既に彼自身が認めていると言うのである。其の事を説明してジネンドラブッディは次の様に述べる。「若しまた彼（ヴァスバンドゥ）によってそれ（『論軌』）が著されたとしても、はじめ完成された知が未だ生じていなかった〔頃に著作された〕のであって、後に知が明瞭になったとき、此〔の知〕によって、それ（『論軌』）には〔自分の学説の〕核心が無いという決定が生じたのである。」(9) 玄奘門下の文軌も『因明入正理論疏』の中に、『論軌』は「世親の所造に非ざるか、或は世親の未学時の造なり」と述べているから、(10) これがディグナーガの見解であったと考えられる。此の点から判断すれば、ディグナーガは『論軌』の著者がヴァスバンドゥであるか否かについて、決定的な知識をもっていなかった事は明らかである。此の事は彼がヴァスバンドゥに直接師事したと伝えるチベットの記録の信憑性を

疑わせるものではないであろうか。(11)

『論軌』には自らの学説の核心が明らかにされていないとヴァスバンドゥ自身が認めたということは、何によって判断し得るのか。ディグナーガによれば、その事は、同じヴァスバンドゥの著作である『論式』Vādavidhāna (Rtsodpa sgrub-par byed-pa)(12)の中に、『論軌』に説かれた諸問題の或る部分が、『論軌』とは異った仕方で解明されているという事実に基いて理解し得るのである。即ち、ヴァスバンドゥは『論式』に於いては、学説の「部分を過誤なく論述している」のである。(13)『論式』の学説が『論軌』のそれに較べて、論理学的に発達したものであることは、既に指摘されている通り、ウディョータカラ等によって伝えられている諸断片によっても知ることが出来る。(14)そしてディグナーガは『正理の門』での中、『論式』に二度言及するが、(15)その所言を当然の様に前提し、『論軌』に対する様に之を批判することはないのである。

さて、『論軌』の学説には過誤があると、ヴァスバンドゥも認めているのであるが、それが如何なる点に於いて誤っているのかが明らかにされなければならない。検討されるべき学説は、知識根拠論の部分と擬似的知識根拠(pramāṇābhāsa)及び誤難(jāti)とその反駁(tad-uttara)等であるとジネンドラブッディは述べるが、(16)事実、『知識論集成』の「知覚」(pratyakṣa)「自己のための推理」(svârthânumāna)「他者のための推理」(parârthnumāna)「譬喩と擬似的な譬喩」(dṛṣṭānta-dṛṣṭānt'ābhāsa)を考察する第一―四章、及び、「誤難」を考察する第六章に、『論軌』の学説が紹介され批判されているのである。(17)いま問題にされるのは『論軌』に於いて与えられた知覚の定義である。

註(1) H. R. Iyengar, The Vādavidhi and the Vādavidhāna of Varubandhu, *Adyar Library Bulletin*, 19, pp. 9–19 には従来学界で問題となっていた両書の著者を Vasubandhu と決定するための資料が網羅されているが、その中で次の二つは最も直接的な論証の資料と見做すことが出来る。Durvekamiśra, *Hetubindu-ṭīkā-āloka*, G. O. S. Ed., p. 317, 12.19 *ācārya-pidāṛ ity ācārya-Vasubandhum abhisandhāyôktam/ .... Vādavidhau* Vādavidhi-saṃjñike prakaraṇe (斜字体は Vinitadeva, *Hetubindu-ṭīkā* 中の語を示す)。Śāntarakṣita, *Vādanyāya-ṭīkā*, Ed. by R. Sāṅkṛtyāyana,

p. 142: nanu cāyaṁ vādanyāya-mārgaḥ sakala-loka-nibandhana-bandhunā Vādavidhānādāv ācārya-Vasubandhunā mahā-rāja-pathīkṛtaḥ/ なお′ Vādavidhi の諸断片やその著者の問題に触れた著書論文のヒブリオグラフィは′ E. Frauwallner, Vasubandhu's Vādavidhiḥ, *WZKSO*, Bd. I の末尾に掲げられているので′ 此所には言及しない。

(2) 『理門論述記』大正′ 四四巻′ 77b, 28-29: 言「論式等」則等取論軌及論心′ 此三論並世親所造。宇井伯寿『仏教論理学』173-4 頁参照。後述する如く Rtsod-pa sgrub-pa＝Vādavidhi〔註(3)参照〕について Jinendrabuddhi が述べる「Vasubandu 未学時の著作」ということを′『論軌』に関して文軌が述べていることも′Vādavidhi＝『論軌』を示すものであろう。

(3) 『知識論集成』第二章に nântarīyakârtha-darśanam tad-vido 'numānam が Rtsod-pa sgrub-pa に於ける推理の定義として引用され′ 批判される。cf. *PSV*, (K) 114b, 4, (V) 33a, 7. 之は *Hetubindu-tīkā*, p. 69, 12-13 に ata ev'ācārya-pa-dair "nântarīyaka-……" iti と引用され′ 註(1)に示した如く′ Durvekamiśra の *Āloka* によって之が Vādavidhi 中の定義なることが分る。また′ 同第三章に′ "sādhyâbhidhānam pratijñā" が Rtsod-pa sgrub-pa に於ける宗 (pratijñā) の定義とされ批判される。cf. *PSV*, (K) 126a, 3, (V) 41b, 3-4. 北川秀則「宗に対する陳那の見解」宗教研究第一五七号一一頁参照。此の定義は Uddyotakara によって′ Vādavidhi 中のものであると言われている。cf. *NV*, Vārānasī Ed., p. 117, 20: yady api Vādavidhau sādhyâbhidhānam pratijñêti pratijñā-lakṣaṇam uktam ……以上によって Rtsod-pa sgrub-pa＝Vādavidhi が証明される。cf. Iyengar, op. cit.

(4) K: sñiṅ po ṅes par ma dgoṅs so. V: ṅes par sñiṅ po med par dgoṅs. 然し J 39b, 4 (44b, 3) に …… de la sñiṅ po med par ṅes pa skyes so……とあるので′ J 39b, 3 (44b, 1): sñiṅ po med ces ṅes pa ḥam に基づきつつ末尾語 ḥam を K, V にある dgoṅs に代えて訳した。(Jの筆数行数はデルゲ版により′ 北京版のは括弧内に示す)

(5) V には rtsod pa sgrub pa de la… (其の「論軌」には…) とある。

(6) K には *rtsɔd pɜ sgrub pɜr* cha śas gsan du bkod pa yin paḥi phyir ro とあるが′「論軌」の学説の部分を異った仕方で述べたものが「論軌」である筈はないから′ J 39b, 5-6 ((44b, 4) に *rtsod pɜ sgrub pɜr byed pɜ* la gṣan du cha śas brjod paḥo とあるのによって訂正した。V は de lta ma yin cha śas can du mdzad par ḥgyur ro で意味不明である。

(7) J 39b, 2 (44a, 7-8).

(8) J 39b, 3-4 (44a, 8-44b, 2).

(9) J 39b,4 (44b,2-3).

(10) 『因明入正理論疏』続蔵八六巻の四 337a: 又集量論中陳那云論軌論中以瓶有法為同喩者、其論非是世親造、或是世親未学時造、学成已後造論式論、即以所作無常為同喩体、不異我義。宇井、前掲書一七八—九頁参照。

(11) E. Obermiller, *History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston*, II Part, p.149, Tāranātha 仏教史、寺本訳一九九頁参照。

(12) 註(1)参照。なお、E. Frauwallner, Zu den Fragmenten Buddhist Logiker im Nyāyavārttikam, *WZKM*, 40Bd., S. 281ff に「論式」の断片が蒐められている。

(13) J 39b,5 (44b,2).

(14) 宇井、前掲書一七六—七頁参照。

(15) 大正、三二巻、1a: 此多言於論式等説名能立。6a: 又此類過失言詞我自朋属論式等中多已制状。

(16) J 39b,7 (44b,6)

(17) Frauwallner は "Vasubandhu's Vādavidhiḥ" に於いて、*PSV,J* に引用される「論軌」のチベット訳断片を集め (*NV* 等に引用される梵文断片と一致するものについてはその事を指摘する)、「論軌」の構成は大体 Dignāga の「正理の門」の如きものであったと推定している。

II

『論軌』に於ける知覚の定義及びその説明文は、ジネンドラブッディによってそのまゝ引用されている。(1)——

「かの対象から〔生ぜられた〕知が知覚である (tato 'rthād vijñānam pratyakṣam)。(2) 或る対象〔の名称〕によって或る知が言詮されるが、若し其〔の知〕が其〔の対象〕のみから生じ、他〔の対象〕から〔生ずるの〕ではないときには、其〔の対象〕以外から〔生じたの〕ではない其〔の知〕が知覚である。(3) 例えば、色等の知、楽等の知の様に。此〔の定義〕によって、例えば真珠母を銀と認識する知の様な錯乱の知 (bhrānti-jñāna) が除かれる。其〔の知は〔錯って対象と考えられた〕銀〔の名称〕によって「銀の知」(rajata-jñāna) という様に言詮されるが、其〔の

知〕は〔実際には〕銀から生じたのではなく、真珠母によってのみ其〔の知〕は生ぜられたのである。また、仮象の知(saṁvṛti-sajñāna)も此〔の定義〕によって除かれる。斯かるものが「瓶の知」(ghaṭa-jñāna)[4]であるという様に、其〔の知〕は〔対象と見做される〕瓶等〔の名称〕によって言詮されるが、〔実際には〕其〔の知〕はそれら〔瓶等〕から生じたのではない。それら〔瓶等〕は〔実在ではなく〕仮象(saṁvṛti-sat)なので、〔知を生ぜしめる〕因ではないからである。その様に〔瓶等として〕仮に定められた色等のみから〔実際には〕其〔の知〕は生ずるのである。また、推理の知(anumāna-jñāna)も、正に此〔の定義〕によって除かれる。其〔の「かの山に火あり」との推理の知〕は、煙の知及び〔煙と火との〕結合関係の想起によっても生ずるのであって、火のみから〔生ずるの〕ではないからである。更に、此〔の定義〕に於いて、それから〔知が〕必ず生ぜられ(utpannam eva)、生ぜられぬことはないものが、対象であると認められているのである。」

錯乱の知、仮象の知、推理の知を、ディグナーガは擬似知覚(pratyakṣa-ābhāsa)として挙げている。[5]知覚の定義が此等の知をその範囲内にふくむ過広のものであってはならないとなす点に於いて、ディグナーガの見解は『論軌』の述べるところと異らないわけであるが、然し、彼は次の様な観点から『論軌』の定義を批判するのである。

V16a,7 K97a,1 「かの対象から生ぜられた知が知覚である」という此〔の『論軌』に於ける知覚の定義〕に於いて、「かの対象」ということによって一切〔法であるところの所縁縁(ālambana-pratyaya)〕を詮しているとするならば、或るもの(知)は其れのみから〔生ぜられたの〕ではない〔から此の定義は正しくないことになる〕。(第二偈後半)

V16a,8 K97a,2 若し「彼〔の対象〕から「(tataḥ)という此〔の語〕によって、[6]一切〔法である所縁縁〕を詮しているとすれば、或る対象から生ぜられた或る知は、其の〔対象の名称によって〕言詮されるが、〔然しその知は〕「其〔の対象〕のみから」〔生ぜられたの〕ではない。知は所縁縁のみから生ぜられるのではない。

V16b,1 一「心・心所は四〔縁〕によって生ずる」と定説にあるからである。

『阿毘達磨倶舎論』に、因縁、等無間縁、所縁縁、増上縁の四縁が説かれ、「心・心所は四〔縁〕によって生ずる」と述べられている。(8) いま『論軌』の定義に於いて、知を生ずる因を示すのに tatas（彼から）という語が用いられているが、此の語によって、知が「四縁から」生ずるということが意味されているとは理解し得ない。定義には tato 'rthāt とあり、tatas は tad が artha と同格に、形容詞的に用いられたものと見做されるべきであるから、『論軌』の定義は、「かの対象から」即ち、四縁の中の「所縁縁から」生ぜられた知が知覚である、と述べたものと解せられる。ジネンドラブッディは之を「縁が決定しているという主張」(rkyen ṅes paḥi phyogs=niścita-pratyaya-pakṣa)と名づけている。(6) 知を生ぜしめるものが四縁の中で所縁縁のみに決定しているという此の主張は、明らかに『倶舎論』に述べられた上述の定説と相容れぬもので、ディグナーガは此の「定説との矛盾」(siddhānta-virodha)を指摘したのである。

此所の論述中にディグナーガが用いている「一切縁」(rkyenkun=sarva-pratyaya)の語は「一切の縁」(sarvāḥ pratyayāḥ)即ち四縁を意味すると理解されてはならない。それでは批判の論旨が不明になる。ジネンドラブッディの註に明記される様に、此の語は「その本質が一切法なる縁」(chos kun gyi raṅ bṣin can gyi rkyen=sarva-dharma-svarūpaḥ pratyayaḥ)即ち所縁縁を表わしているのである。(10)『倶舎論』に於ける「所縁〔縁〕は一切法である」という定義に照合して、此の様に解釈することが妥当なものと認められなければならない。(11)

註(1) J 39b,7—40a,4(44b,6—45a,3). cf. Frauwallner, Vasubandhu's Vādavidhiḥ, S. 18, 35.

(2) Cf. *NV*, p. 40, 16: apare punar varṇayanti "tato 'rthād vijñānaṃ pratyakṣam" iti. *NVTT*, Kashi Skt. Ser., p. 150, 7.8: tad evaṃ pratyakṣa-lakṣaṇam samarthya Vasubandhavaṃ tāvat pratyakṣa-lakṣaṇe'ṃ vikalpayitum upanyasyati "apare punar" iti.

(3) Cf. *NV*, p. 40, 17.18: yasyārthasya yad vijñānaṃ vyapadiśyate yadi tata eva tad bhavati nārthāntarād bhavati tat

pratyakṣam. 初めの部分は J 39b,7(44b,6) によれば *yul gaṅ gis* rnam par śes pa tha sñad bya ba であり，40b,7 (45b.8), 42b,6(48a,2), 43a,4(48b,1), 43a,6(48b,4) もすべて (yul) gaṅ gis となっているから yasyârthasya は正しい引用でなく，「論軌」には yenârthena 或は yena viṣayena とあったのではないかと考えられる。

(4) J40a,2(45a,1):de ltar ni bum paḥi śes pa bum paḥi ścs pa ṣes pa…の bum paḥi śes pa を1つ省く。

(5) *PS*, I, k. 7cd-8ab:
bhrānti-saṁvṛtisaj-jñānam anumānânumānikam/
smārtâbhilāṣikaṁ cêti pratyakṣ'ābhāsaṁ sataimiram/

(6) K には…ṣes bya ba *ḥdiḥi* とあるが，V: …ṣes bya ba *ḥdis* に従う。

(7) K には *gṣi yi* sems daṅ sems byuṅ rnams とあるが，J 40b,3 (45b,2) : *bṣi yis* …により訂正する。V は sems daṅ sems las byuṅ ba rnams *bṣi pas* skyes paḥo と訳しているが，此の引用文は**偈**である〔註(8)参照〕のに偈形をとっていない。

(8) Abhidharmakośa (Ed. by V. V. Gokhale, *JRASBB*, Vol. 22), II, k. 64a:caturbhiś citta-caittā hi … 冠導阿毘達磨倶舎論 VII, 5b: 心心所法 由四縁生。

(9) J 40b,3(45b,2-3)

(10) Abhidharmakoāa, II, k. 62c : ālambanam sarva-dharmāḥ. 冠導阿毘達磨倶舎論 VII, 1a: 所縁一切法。

(11) Cf. J 40a,7-40b,1(45a,5—7).

III

『論軌』に於ける知覚の定義が「縁が決定しているという主張」をなしているものと解されるときには，「定説との矛盾」を犯すことになる事を指摘した後に，ディグナーガは此の定義に対する別の解釈を挙げてそれを批判する。

K97a,2
V16b,1
K97a,3

〔若し「かの対象から」という語は，特定の〕対象 (ālambana)〔のみから，という意味〕である
と言うならば，想起等の知もまた〔特定の対象以外の〕他のものを俟たない〔から，それらも知覚で

あるということになるであろう〕。（第二偈後半）

若しも「かの対象から」いう此〔の語〕が、〔知がその名称を以て言詮されるところの〕対象のみ〔から、ということを意味するのであって、その他の対象を除外するのである〕とすれば、想起、推理、憑求等の知もまた〔それらの知がその名称によって言詮されるところの特定の対象のみから生ぜられ、〕他の対象を俟たない〔から、従って、それらも知覚であるという事になるであろう〕。

V16b,2
K97a,4

先の解釈に対比させて、之を「対象が決定しているという主張」(dmigs pa ñes paḥi phyogs=niścita-ālambana-pakṣa) と称してよいであろう。[1]「所縁縁は一切法である」と言われる様に、すべて存在するものは認識され得るものではあるが、或る知が、例えば「瓶の知」という様に、特定の対象の名称によって言詮されるのは、その知の上に、近くにある瓶の相が最も明瞭に表象されているからに外ならない。[1] 明瞭に表象されぬ対象を除外し、知に最も直接的な対象を表わすために、『論軌』は「かの対象から」と述べたのである、というのがいまの解釈である。然し此の解釈をとるとすれば、『論軌』に於ける知覚の定義は過広 (ati-vyāpti) となる。何となれば、知覚とは考えられない想起や推理等の知でも、例えば「瓶を想起する」「火を推理する」という様に、対象の名称によって言詮され、而もそれらの知は瓶或は火そのものによって生ぜられたものであって、他の対象によって生ぜられたのではないからである。

此の批判に対しては、直ちに次の反駁が予想されるであろう。——火が推理される場合には、その推理の知は火のみによって生ぜられるのではない。饗の、ジネンドラブッディに引用された『論軌』の釈文も、推理によって得られる「火の知」は「煙の知及び〔煙と火との〕結合関係の想起によっても生ぜられ、火のみから〔生ぜられるの〕ではない」から、「かの〔特定の〕対象から〔生ぜられた〕知」という知覚の定義は、推理をその範囲内にふくまないと説明している。此の点を考慮すれば、『論軌』の定義は決して過広ではない。——

此の反駁を予期してディグナーガは言う。

K97a,4 V16b,2 ―― 火等〔推理される対象〕の知は、煙等〔の証相及びそれと火との必然的結合関係等〕を対象（ālambana）とするのではない。(3)

山に立ちのぼる煙から火を推理する場合、結果される知を言詮すれば「火の知」であって、「煙の知」でも「煙と火との結合関係の知」でもない。此の「火の知」の対象は、それが個別的な火ではなく火の一般相であるにしても、とにかく火であって、煙でもなく煙と火との結合関係でもない。煙の知覚及び煙と火との結合関係の想起が「火の知」の因となることは否定出来ないが、然し、煙と火との結合関係は、「火の知」が成立する過程に於いて対象であったまでであって、「火の知」が結果された時には既に対象ではなくなっている。従って、推理の知に於いても、その対象は決定されているのである。

推理の知は特定の対象のみから生ぜられるのではなく、他の対象からも生ぜられる、と『論軌』が説明するのは、煙の知、煙と火との結合関係の想起が、「火の知」が得られた時にも持続（samtāna）していることを認め、此の観点から、既に対象ではない煙、煙と火との結合関係をも対象と見做すからに外ならない。然し、此の様な見解に基づけば、想起もまた知覚であることを認めなければならぬことになる。「想起の知は対象の名称によって言詮され、而もその対象のみによって生ぜられた知であるから、『論軌』の定義に従えば想起も知覚となる」、という前述の批判に対して予想される反駁は、「或は対象が想起されるときにはその対象は既に無いから、想起が『その対象から』生ぜられたとは言えない」ということであろう。然し、いま推理の知の場合には、既に無いものでも、その知が持続している限り対象と見做された。此の理を想起にも適用すれば、或る対象の想起も「その対象から」生ぜられた知、即ち知覚と認められなければならない。逆に、想起は「その対象から」生ぜられたのではないと言うときには、推理が特定の対象のみから生ぜられたものであることを認めなければならないのである。(4)

註(1) J 40b,3(45b,3):*dmigs pa nes pa̍i* dbaṅ du byas te……

(2) Cf. J 40b,4(45b,4)

(3) K:me la sogs paḥi śes pa ni du ba la sogs pa la dmigs pa ni ma yin no をVは逆の方向から dud pa (=du ba) la sogs pa dmigs nas me la sogs paḥi śes pa skye ba ni ma yin no (煙等を知覚して後、火等の知が生ずるのではない) と訳しているが、J 40b,6-7(45b,7):*me la sogs pa̍i śes pa* ṣes pa la sogs pa ste / gal te yaṅ de don gṣan las kyaṅ skye mod / de lta na yaṅ don gṣan de des dmigs pa ma yin la…… (「火等の知」云々と。仮令其〔の火等の知〕が他の対象〔即ち、煙及び煙と火との結合関係等〕からも生ずるしても、その、他の対象は、其〔の火等の知〕によって知覚されず……) を参照すれば、Kの方が適切と思われるので、Kによって訳した。

(4) Cf. J 40b,7—41a,4(45b,5—46a,8).

IV

tato 'rthāt (かの対象から) という『論軌』の定義中の語に於ける tatas が、「縁の決定」を意味するにしても、「対象の決定」を意味するにしても、「定説との矛盾」或は「定義の過広」の欠陥をまぬがれないことが指摘された。次にディグナーガは、外界の存在物たる artha は知の対象とはならないことを明らかにする。言うまでもなくディグナーガは唯識派に属し、外界に実在すると考えられている対象は知覚表象に外ならないこと、即ち「内的なものが対象であること」を主張する者 (antar-jñeya-vādin) である。外界実在論者 (bāhyârtha-vādin) の学説を批判して、唯識思想に基づく認識論を確立するために、彼は『認識の対象の考察』Ālambanaparikṣā の中に対象の問題を詳説しているが、いま簡潔に述べられるところもそれと内容を同じくする。

V16b,3 K97a,5 〔外界の存在物たる〕色等こそが「対象」〔という語〕の意味(1)であると言うならば、(A) 一体、それについて知が生ずるところの〔外的存在物の〕或る顕現相 (ābhāsa=ākāra) が、その〔顕現せる相の〕まゝで対象であると言うのか、(B) 或はまた、〔或る存在物が自体とは異った〕他の〔相を以て〕顕現して

はいても、在るがまゝ〔のその存在物自体〕が知の因となる〔から、その意味で対象と言われるか、之等二つの場合の何れかであろう〕。

此処に二種の外界実在論が挙げられた。第一説によれば、外界の存在物は瓶、布等の可視的な相をもって顕現しているが、その相がそのまゝ模写されて知覚表象となるのである。即ち、表象された相と一致する相をもつ外的存在物を対象と考えるのが第一説である。之に対して第二説は、表象を生ぜしめるものは実体（dravya）でなければならないという観点から、知に表象されているのは瓶、布等の麁大な相であっても、その表象は実体として存在する原子（aṇu）によって生ぜられたのであって、此の意味で単一体としての原子こそが対象であるとなす。前者は表象と一致する相（ākāra）を有することを対象たる条件となし、後者は表象を生ぜしめる因（hetu）たることを対象の条件と考えるのであって、[2] 夫々『認識の対象の考察』の中で批判された外界実在論の第二説（並びに第三説）と第一説とに相当するであろう。

最初の説に対して、ディグナーガは次の様に批判する。

K97a,5 V16b,3 V16b,4 K97a,6

それによってどういうことになるかと言うならば、〔A〕若し、或るものとしての顕現——それがそれに関する知を生ぜしめるとすれば、そうあれば、「五種の知覚の聚り（pañca-vijñāna-kāya）〔である主観〕は〔原子の〕複合体を対象とする」のであるから、仮象（saṃvṛti-sat）に過ぎぬものを対象であると認めることに〔なり、「その対象から」生ぜられた知は擬似知覚であって、正しい知覚ではないことに〕なる。

外界実在論者である有部の学説によれば、物質はすべて原子より成る。単一の原子は不可視であるが、原子の積集によって様々の可視的な物質が構成されるのである。従って、「五種の知覚の聚りは〔原子の〕複合体を対象とする」[3]というのが有部の定説となっている。此の定説に従えば、表象と一致する相をもつ対象は、或る可視的な相をも

って顕現している存在物であり、多くの原子の複合体である。然し、ディグナーガの見解によれば、複合体は実在ではなく、多くの単一体の直観を資料として能動的に複合性を思惟する主観によって仮想された存在に外ならない。従って、勝義的には、それは仮象なのである。仮象には表象を生ぜしめる作用はあり得ない。作用は実体のみが所有するものである。かくて、表象と一致する相をもつと考えられた外的存在物は真実の対象ではなく、知が「それから」生ぜられたとすれば、その知は擬似知覚であって正しい知覚ではない。

上に批判された有部の学説では、多教の原子が集って一つの複合体を形成すると考えられたが、之と異って、多数の原子が相互間に間隔を置かずに単に集合したのみのものが、一つの知の対象となるという学説がある。此の説によれば、対象は個々の原子のもつ実体性を失っていないから、知を生ぜしめる作用をもつ。而も集合している多数の原子の夫々の相が表象されて、一つの知が成立するのである。ジネンドラブッディは此の学説を「〔対象には〕多くの相〔がある〕という主張」(anekākāra-vāda)と名づけている。(4)之は『認識の対象の考察』の中に批判されている外界実在論の第三説に当り、また後代にあってはダルマキールティに対して批判的立場にあるシュバグプタが主張するもので、(5)経量部の一流派又は新薩婆多部の学説と言われているものである。(6)ディグナーガは言う。

K97a,7 (A$_2$)青等として顕現する多くの知(多様の感覚)は、「その対象〔たる青等の多くの原子〕から」生じた知であるから、

V16b,5 知覚であることになるであろう、と認めるならば、(7)そうであるとすれば、それら〔青等として顕現する多くの知〕の場合には、其〔の対象〕は〔原子の〕集合の上に仮設された存在(prajñapti-sat)(8)であるに拘らず、実体的存在(dravya-sat)の相なることが〔此の主張をなす者によって〕認められるのであって、正にその場合には、(9)〔瓶等の〕実体(dravya)、数〔等の属性(guṇa)〕等〔すべての仮

K97a,8 V16b,6 象〕の相についても〔実体的存在の相が認められること〕になる。

ディグナーガの立場から言えば、此の学説も最初に批判した実在論と本質的には異らない。多数の原子の集合と

言っても、一々の原子の相は表象上に現われないのであるから、集合が一つの知の対象と見做される限り、実際は原子の集合の上に一つの存在性が仮に想定されているのである。此の様に仮想された存在が仮象に外ならないのであるが、それを実在であると主張する此の実在論者の見解に従えば、仮象と認められているすべてのものをも実在と認めなければならぬ結果になる。仮象に関する知についてディグナーガは、「或る物の自体の上に別の物を附託して、〔其の物を〕その〔附託されたもの〕であるという様に思惟をはたらかすのであるから〔擬似知覚である〕」と述べているが、[10] ヴァイシェーシカの説く瓶等の実体（dravya）、数等の属性（guṇa）、挙等の運動（kriyā）等の句義（padārtha）はすべて、或る物の上に概念に対応するものとして附託された存在であって、実在ではなく仮象に過ぎないのである。[11]

単一体としての原子が知の対象であると主張する第二説に対して、ディグナーガは次の様に述べる。

K97a,8 V16b,6 （B）或はまた、〔或る存在物が〕在るがまゝ〔なる自体〕とは異った〔た相をもった〕て顕現してはいても、〔その顕現相ではなく存在物自体が〕知の因となるとすれば、かゝる時は〔瓶等の仮象が〕実体等となるという過誤にはならない。それら〔の存在物自体、即ち実体たる単一の諸原子〕はその様に〔瓶等として〕存在してはいないからである、〔と認めるならば、〕かゝる時はまた、或〔る対象〕から〔生ぜられた〕或るもの、という様に〔知を対象の名称によって〕言詮することが出来なくなる。それら〔多くの原子〕の一々について知は存しないのである。それらは集合していても、一々〔の原子のみ〕が〔実体であるから知を生ぜしめる〕因なのであるが、それらの集合体は言詮として在る〔のみであって実体ではない〕から〔因では〕ない。

K97b,1 V16b,7 K97b,2

『論軌』に「或る対象〔の名称〕によって或る知が言詮される」と述べられているが、之は、例えば「瓶の知」の対象は瓶であるという様に、知を標示する名称を有するものがその知の対象と考えられるべきことを表わしている。

ところで、個々の原子は実体であるから知を生ぜしめる作用をもつと考えることは出来るであろうが、然し、表象として現われるのは瓶等の可視的な相であって個々の原子の相ではないから、原子によって知を標示することは出来ない。従って、個々の原子もまた対象たる条件を充分に具えてはいないのである。

ディグナーガは上記二種の外界実在論批判を一偈にまとめ、更に、第二説によるならば眼翳者等の知の上に錯乱として現われるものでも、真の対象と見做されることになるという不合理を指摘する。

K97b, 2 同じことを述べる。

〔表象上に〕或る〔相として〕現われるもの、それは「それ〔即ち、表象と一致する相をもつ外的対象〕から」〔生ぜられた〕のではない。何となれば、〔その際には〕五〔種の知覚の聚りである主観〕は〔可視的な相をもった存在物、即ち原子の〕複合体を対象とする〔が、複合体は実体ではなく仮象であって、知を生ぜしめる作用をもたない〕からである。〔また、〕或るものから〔知が生ぜられるとすれば〕そのものは〔実体たる単一の原子であるから、その相は知の上に現われず、従って〕勝義的には、それについて言詮することが出来〔ず、知がそれによって標示されることは〕ない。（第三偈）

K97b, 3 V16b, 8

というのが已述のことをまとめた偈（antara-śloka）である。

K97b, 4 〔若し、自体とは異って相を以て顕現するものでも、それが知を生ぜしめる因である限り対象と認められると言うならば、〕眼等〔の感官〕[13]もまた対象であるという過失に陥ることになる。何故ならば、それら〔諸感官〕も、〔知覚表象の相とは〕異った様相を以て勝義的に存在し、〔而も〕青等として顕現する〔知〕、また第二の月等として顕現する知〔を生ぜしめるため〕の因だからである。

V17a, 1 「かの対象から生ぜられた知」という『論軌』の知覚の定義に於いて、「対象」（artha）の語は外的存在物を意味するものと理解されるが、その限り此の定義は欠陥を有するということが、上の如く外界実在論批判によって明らか

にされたのである。

註(1) K, V 共に dmigs pa *la don du* brjod par bya と訳すが、J 41b,5(46b,6-7) : dmigs *pa̍hi don* ses pa / dmigs pa̍hi sgra̍hi don to / による。

(2) Cf. J 41b,5-7(46b,7—47a,1).

(3) Sa̍ṁcit'ālambanāḥ pañca vijñāna-kāyāḥ. cf. M. Hattori, Dignāga's Theory of Direct Knowledge, *Bulletin of the Univ. of Osaka Prefecture*, Ser. C, Vol. 7, p. 12, n. 29)

(4) J 42a,3(47a,6).

(5) Cf. *Bāhyārtha-siddhi-kārikā*, kk. 29-60, 北京版 Mdo-ḥgrel CXII, 201a,6 202b,4.

(6) 山口益『仏教に於ける無と有との対論』四〇五—四一二頁、山口、野沢『世親唯識の原典解明』四五〇頁註(1) 参照。

(7) K には ..mion sum ñid du ḥgyur ro//de ltar na...とあるが V, J 42a,4(47a,6) により両文の間に ses ḥdod pa を補う。

(8) K には de bsags pa tha dad du yod pa yin yaṅ とあり、bsags pa の後に la を補えば意味が通じないこともないが、J 42a,5 (47a,8) に de tshogs pa la btags par yod na yaṅ とあり、続いて gal te yaṅ de btags par yod pa de lta na yaṅ と説明されるので、J によった。V には tshogs la de dag la khas blaṅs pa bden yaṅ とあり、意味を理解し難い。

(9) K には de ñid rdzas la sogs pa ñid...とあるが、V により de ñid *la* rdzas...と読む。

(10) *PSV*, ad I, 7cd-8ab. cf. M. Hattori, *op. cit.* p. 15.

(11) 『因明正理門論』大正、三二巻 3b, 28-29 : 如是一切世俗有中瓶等数等挙等有性瓶性等智皆似現量。なお、拙稿「ディグナーガの知識論」哲学研究四六二—三号、三七二—三頁参照。

(12) 本偈前半の梵文は *Pramāṇavārttika-bhāṣya*, p. 339 に次の如く引用されている。yad-ābhāsā na sā tasmāc cit'ālambaṁ hi pañcakam. (テクストには cita→citta) 前掲拙稿三八二頁註(12)参照。外界実在論第一説が述べられた場合、ābhāsa は外的対象の顕現相を意味していたから、K: gaṅ ṣig snaṅ ba de las min の de を関係代名詞 gaṅ に対応する指示代名詞と理解して、〔或る可視的な相を以て〕顕現する或るもの—「そのものから」〔知が生ぜられるの〕ではない、という様に読めないこともないが、然し、gaṅ ṣig は不定代名詞で、snaṅ ba が yad-ābhāsā の訳、de las は『論軌』

の定義中の tatas に当る tasmāt の訳で、指示代名詞 sā に当る訳語を欠いているものと理解すべきであろう。既に上記個所に指摘した如く V は此の偈の論旨をとらえていない。J 43a,1(48a,5): gaṅ snaṅ [ba] de ni de bas (=las) min は正訳であり、また *Bāhyārtha-siddhi-kārikā*, K.34 (北京版 201b,2) に於ける此の偈の引用も、gaṅ ltar snaṅ de de las min と正確に訳されている。

(13) K: *dmigs* la sogs pa yaṅ dmigs par bya ba ñid du thal bar ḥgyur te/V (北京版、デルゲ版共): *dmigs pa*……このまま読めば「upalabdhi もまた ālambana であるという過失になる」であるが、これでは意味が判然としない。J は此の部分を解説していない。恐らく此処の論旨は次の如くであろう。——認識の対象たる二条件 hetutva と ākāratva の中、前者のみで足れりとすれば「感官と対象とによって識生ず」と定説にある如く、感官も知の因であるから、之も認識の対象と見做さねばならぬという不合理な結論に導かれる。——従って dmigs(pa) を mig pa と訂正する。

V

最後にディグナーガは『論軌』に於ける知覚の定義に、彼自らの学説に基づく解釈を与え、ヴァスバンドゥのものと伝えられている此の定義の真の意味をその点に見出そうとするのである。

K97b,4 V17a,1 対象の相 (artha-rūpa) を離れては〔知を〕言詮することは出来ない。(1)

K97b,5 V17a,2 すべての知は〔色の知、味の知という様に、対象の相を表わす名称によって言詮され、〕対象の相から異った仕方では言詮されることが出来ない。

K97b,6 V17a,3 然し、〔その場合〕此の対象の一般相 (sāmānya-rūpa) によって〔知は〕説き示される。〔即ち、「色の知」と言う場合、色という語は、個別的な色をではなく、色の一般相—色性 (rūpatva) を詮している。〕従って、〔知は対象の独自相 (sva-rūpa) を以ては〕言詮され得ないのである。(第四偈)

五種の知覚の対象は、その相によって言詮されるのであるが、独自相によっては言詮されず、一般相によって色等一般を言詮するのである。〔従って、本質的には、即ち独自相としては〕五種の知覚の対象は言

一詮されない、というのが『論軌』〔に於ける知覚の定義の意味〕である。

ディグナーガは知覚を「思惟を離れたもの」と定義し、思惟とは語（概念）によって対象を把握することであると説明する。[2] そして、語によって把握されるものとしての対象の一般相から、対象の独自相を峻別する。[3] 独自相は言詮されないものであり、此れのみが知覚の対象なのである。いま、ディグナーガは、『論軌』に於ける「かの対象から〔生ぜられた〕知」という語を、「かの対象の独自相から生ぜられた知」を意味するものと解釈し、従って、思惟を離れ、言詮することの出来ない知が知覚である、というのが『論軌』に於ける知覚の定義の真の意味であると結論するのである。

註(1) Cf. *Ślokavārttika*, Śūnyavāda, K. 245c-d : na cârtha-rūpād bhedena dhiyām asti nirūpaṇam.

(2) *PS*, I, k. 3c-d : pratyakṣaṁ kalpanāpoḍham nāma-jāty-ādi-yojanā / cf. M. Hattori, *op. cit.*, pp. 9–10.

(3) *PSV*, ad I, k. 2.

ペテロ前書三章一八節——
四章六節とキリストの陰府下降

吉良顕栄

今日、キリスト教会は使徒信条を継承するにとどまらず、自ずから活ける公同的信仰の告白としている。諸信条の成立には宣教の歴史的真理性があることを認めなければならないが、新約聖書の証言に基ずいている信条には、その時代的民族的な言語や思惟の制約による神話的諸表象様式が用いられている。したがって今日、教会は如何なる意味において真に公同的な信仰の告白をなしているか、今一度新らたに問われている。そしてかかる問題の一つに陰府下降の問題がある。

一　問題発生の歴史的系譜

二世紀（AD一九〇年以前）における教父達によれば、キリストは十字架の死と復活の間、いわゆる陰府（死者の眠る地下の領域）へ下ったと信ぜられていた。[1] それは(イ)、死者への宣教のため、[2] (ロ)、旧約の聖徒達を死の鎖から解放するため、(ハ)、サタンや死のもろもろの力を放逐するため[3]などと解されていた。このようにキリストの陰府下降の教義が一般的に流布されていたにも拘らず、ペテロ前書三章一八節以下のテキストは必ずしもその聖書的根拠とはされていなかった。[4] しかしながら、本テキストが原始教会と共通の地盤における陰府下降の伝承と内的関連をもっている

ことは見逃されてならないであろう。

さて、信条に「陰府下降」の項が採用されたのは決して早くない。三五九年、Sirmunum の教会会議で決定された信条において始めてあらわれている。如何なる成立事情を経て信条に採り入れられるに至ったかについては、恐らく下降の表象が次第に一般化されるにつれ、その事実的重大性から遂に信条に採用せざるを得なくなったものと考えられる。[5] ともかくその根底に、十字架の死と葬りの徹底化として anti-Docetism といわれるような排異端的モティーフがあったとは考えられないようである。そして「陰府下降」が信条の中にあらわれ始める頃には、イスラエルの父祖達への宣教という観念は次第に薄れ、サタンや死に対するキリストの勝利、人類全体の救いを意味するものとして解されるに至った。[6]

しかし、十世紀後半に始まる中世スコラ学の出現と共に、陰府の観念はその本来的意味を失い、いわゆる地獄を意味するようになり、キリストの陰府めぐり (Hadesfahrt) は地獄めぐり (Höllenfahrt) と解されるに至った。[7] かくしてロマ・カトリック教会は「キリストの死後、彼の魂は Vorhölle すなわち limbus patrum に[8]下って往き、そこで救主を待っていたキリスト者以前の信仰者を自由にした」と教えた。したがって宗教改革者達もこの「地獄めぐり」の理解のもとで、しかもスコラ及びロマ・カトリック教会の教えに対する反駁に重点を置いた。例えば、ルターはこの地獄を場所的には解さず、人間の罪と死と苦悩に対する神の怒りとした。そしてキリストは十字架の受難において、それを甘受しこれに勝利したのである。しかし同時に信条の権威に従って、死後のいわゆる地獄めぐりをも教えねばならない矛盾のため、一さいの神学的詳論を断念しなければならなかったようである。カルヴィンは陰府下降をキリストが神の前で受けた審判とし、キリストの苦難の最終段階と解した。なお信条における「陰府下降」の項の順序については時間的 (chronologisch) にではなく、即事的に理解している。

ところで一五四四年にハンブルグの監督エピヌスがその説教の中で、キリストの陰府下降は贖罪と謙遜の業であ

り、キリストの霊が陰府に下って死者と運命を共にした時、身体はなお墓の中に留っていたと説いて以来、プロテスタント教会内で論争が起った。すなわち、キリストの陰府下降は何時、どのようにして行われたのか。それは十字架の死の前か後か。霊においてだけか。或は霊と肉体の両方においてか。またこれは受難と謙遜を指すのか、それとも勝利と凱旋をさすのか、などと。これに対して一五七六年の和協信条第九条は「キリストが陰府に下り、すべての信仰者のために陰府をほろぼし、彼らを死とサタンの力と永劫の刑罰、従って陰府の入口から救い給うたことをわれわれが知るなら、それで充分である。しかし、これらの事柄がどのように起るのかということについては、われわれは好奇心をもってせんさくすべきでなく、この秘義に限らず、この世においては、われらによって単純に信ぜられて、われらの盲目の理性では理解し得ない他の多くの事柄が啓示せられるであろう」[9]と、これ以上の紛糾に終止符を打った。がこの問題は今日、いわゆる「聖書の非神話化」なる解釈学的課題として、新らたにラディカルな神学的解明を迫られているといえよう[10]。そしてその唯一の聖書的根拠はペテロ前書三章一八節以下のテキストに求められるのである。

(1) Ignatius (Magn. 9²); Polycarp. (philipp 1); Tertullien (De anima 55ff).
(2) Justine (Dial 72); Irenaeus (adv. haer. 3.20,4;4,22,1).
(3) Asc. Is. 9¹⁶; Odes of Solomon (17⁹, 31¹).
(4) アレキサンドリアのクレメンス（二世紀末）に至って初めて引用されている。なお、アウグスティヌス以後、有力な西方教会の流れにおいて、ペテロ前書三章一九節がノアと同時代の人々に対する、先在のキリストの宣教と解された。
(5) Bieder, W.; Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, S. 192ff.
(6) Kelly, J.N.D.; Early Christian Creeds, p. 378ff.
(7) Althaus, P.; Die Christliche Wahrheit, S. 479ff.
(8) スコラ学の教えによれば、infernaは煉獄、刑罰の場所、limbus Patrum, limbus infantium の四つに区分されていた。
(9) 基督教古典叢書第一巻（信条集前篇）、二三九頁参照。

(10) Bartsch. H. W.; Kerygma und Mythos, I. S. 17. 参照。

二 批評的問題

まず、ネストレ二三版に従って三章一八節の本文批評から着手しよう。

(1) ἁμαρτιῶν の後に ἡμῶν (5pc vg^{Cl} sy^{P} cl) 或は ὑπὲρ ἡμῶν 〔(ὑμ-Aal) Hpm〕を附加するならば、即事的には余り重要でないが、救拯論的制約を加えることになる。これは二二節さらに四章五節などから無い方が適当であろう。もし ἁμαρτιῶν に普遍性を与えるならば、無冠詞の ἀδίκων に対応しているとみられる。

(2) 二章二一節の ἔπαθεν が ἀπέθανεν と読まれると同様に、テキストの前後関係、さらに四章一節の παθόντος との関連などから ἔπαθεν (BKal) とする。しかし ἔπαθεν と ἀπέθανεν との区別は即事的には重要ではない。何故ならキリストの苦難はその無比なる死を指向しているから。ἅπαξ が用いられているところから ἀπέθανεν と読んで差支えないであろう。

(3) もしも ἡμᾶς (HKL pm vg) でなく ὑμᾶς (B pc sy) と読まれるならば、その方がより良く訓戒の全体的関連に応じている。

(4) 如何なる根拠から τῷ θεῷ が省略された (B) か明らかでない。τῷ θεῷ によってキリストの死の目的が一層明らかとされるであろう。

(5) もし、μεν が省略される (A*Ψ) ならば μεν… δέ によって表現されている θανατωθεὶς と ζωοποιηθεὶς の対比を乱すことになる。

(6) πνεύματι に冠詞 τῷ をつける (min33) かどうかについては、前置詞 ἐν が用いられているのであるから冠詞は必ずしも必要でない。

(7) 一七六三年に Bowyer, W. が二巻よりなるギリシャ語新約聖書を公にした時、一九節の ἐν ᾧ καὶ を ἐνῷ Ἐνώχ とした。その後 Harris, R. は ἐν ᾧ καὶ Ἐνώχ と読み、Schultz や moffatt によって支持された。彼らによれば、本来 ΕΝΩΚΑΙ ΕΝΩΧ であったものを初期の筆記者が ΕΝΩΧ を誤って見落したと推察されている。そしてその根拠は、エノクが天から下ってきて、洪水のとき獄に入れられていた堕落天使達に、神の審判の言葉を宣言したこと（エノク書一二章一節―一三章三節参照）にある。しかしながら、この読みは、(イ)、全くキリスト論的訓戒の関連において、何らの前後関係もなく突然エノクが言い出されるのはおかしい。(ロ)、エノクの場合は審判の宣言であったが、κηρύσσω ではなかった、などの点から無理ではなかろうか。

なおまた、ペテロ後書二章五節で「義の宣伝者ノア」について語られている点、さらに ἐν の語順を転倒して ω を挿入しさえすれば、Νῶε が得られることなどから、同じく筆記者の誤謬とし、ἐν ᾧ καὶ Νῶε と読む試みが暗示される。しかしこれは一九節が全く挿入であると解される時にのみ可能な暗示にすぎない。二〇節の「ノアの日に」は、ノアが二〇節で始めて語られていることを示していると思われる。

(8) 614C は πνεύμασιν の代りに、πνεύματι と読んでいる。τοῖς ἐν φυλακῇ はケリュグマをきく者と解される。したがってもし πνεύματι と読むならば、それは ἐκήρυξεν の主体がそれによって獄へ往くところの方法或は手段を意味することになり、ἐν ᾧ は関係代名詞としてよりもむしろ接続詞とされる。これは文法的にも前後の文脈からも困難である。

さて、ペテロ前書三章一八―二二節が大体、洗礼のときの讃美歌、信仰告白であって、当時流布されていたキリスト讃歌の引用であろうと、Windisch が指摘して以来、余り反対されていない。しかし、Selwyn は次の諸点から疑問をもっている。[1] (イ)、容易に詩型となっていない。(ロ)、前後の文脈、特に四章一―六節との関連をもっているので勝手に分離できない。(ハ)、この章句の示すところは礼拝的というより訓戒的性格をもっている。(ニ)、本章句は主要な論

旨に対してその骨子をなしている。したがってどの範囲にわたってキリスト讃歌を引用したかとなると、その断定は容易でない。が、以下出来る限り考察してみたい。

(一)、まず天使的諸力に対するキリストの勝利の告白は、ケリュグマの伝承において一つの重要な要素であると思われる。新約聖書における諸証言（ピリピ二・六—一一、テモテ前三・一六、コロサイ二・一五、ロマ八・三八、エペソ一・二一、ヘブル二・五—九、ヨハネ黙五・一三など）そして本テキストの二二節がそれを裏付けている。特にここで文脈の上から論旨に対して余り重要とは思われない天使的権力の服従が告白されていることは、それがキリストの死と復活のケリュグマと密接に関連していることを示すのではなかろうか。さらに文体上より考察するとき、二つの対句をなす型（例えば霊と肉、生命と死など）はリタージイのスタイルを示すと考えられる（テモテ前三・一六、ロマ一・三、一四・九、ヘブル二・一四など参照）。したがって一八節は二二節と共に三章一八—二二節がケリュグマを内包するキリスト讃歌よりの引用であることを暗示していると思われる。

(二)、次に一九節はどうであろうか。「獄の霊共への宣教」がケリュグマの原型の一部をなしていたとは新約聖書中、本テキストを除いてどこにも示されておらず、一応疑わしい。ところで原始教会におけるいわゆるケリュグマの神学の根底には、例えばピリピ書二章六—一一節に示されているような、受肉、苦難、服従、死、復活、昇天を示す、いわゆる kenotic キリスト論と、使徒行伝一〇章三六—四三節などに示されている救拯史的な、いわゆる adoptive キリスト論がその骨子をなしていると考えられる。そしてケリュグマが教会を基礎ずけ、教会が更にこのケリュグマを形成発展させた時、両者が一つに統一されていったのではあるまいか。われわれは本テキストにおいて、教会の具体的状況が著者をしてその統一を意図させていると考えることができないだろうか。すなわち、一八節と二二節の kenotic 体系を骨骼とし、それに二〇節と二一節が著者の訓戒的意図により挿入され、四章五、六節との関連と方向ずけを与えつつ adoptive 体系が加えられたと。もしそうだとすれば、一九節は著者の意図により挿入され、それに

よりこれら両体系が結合、統一される一つのモーメントを与えているのではなかろうか。果してどうであろうか。

さて、ブルトマンは本テキストに関するキリスト讃歌の再建を、一八節後半、一九節、二二節から試み[2]ている。

θανατωθεὶς μὲν σαρκί,
ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι
ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξεν,
πορευθεὶς (δὲ) εἰς οὐρανὸν ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ θεοῦ,
ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

ブルトマンは一九節の「往き」(*πορευθείς*)が二二節の「昇りて」と畳復している点を疑問視し、この語を著者の挿入であるとし、これを省略している。この試みはキリスト讃歌の再建としては極めて暗示にとんでいる。が、一九節に *πορευθείς* が含まれていなかったとは単に詩型に対する感覚のみからでは断定できないであろう。

既に Selmyn が指摘しているように、三章一八―二二節は訓戒的性格を示しており、特に二〇、二一節が著者の訓戒の意図により敷衍されたものであると認めるならば、一九節は一八節に続いて、kenotic 体系をもつケリュグマ伝承の一部に属していたのではないかとも考えられる。ともかくケリュグマの原型は一応、恐らく一八節後半、一九節、二二節に反映されているかも知れない。しかしながら他方、一九節、二〇節はケリュグマ伝承とは無縁の伝承に基ずいているとする推察[3]が有力に可能である。

(三)、一九節の「獄にいる霊共への宣教」と類似の物語はエノク書六―十六章、ヨベル書五章などに見出される[4]。したがって、著者は読者と共にこれらの書を既に熟知していたのではないかと推察されうる。しかしながら、エノク書では、エノクが堕落天使達[5]に赦しの不可能性を告げるために彼らのところへ往ったと描かれているが、本節の主体はエノクではなくキリストであること、また「獄の霊共」は、それによって堕落天使達が意味されているとは思われな

い。

要するに、一九節は恐らく当時の時代的背景の下で、一部アポクリファを通した古聖書伝承(6)(alt-biblisch-Tradition)に従っているであろう。がしかも、キリストの啓示の光の下で示された全く新しい福音の真理を包んでいる、著者独自の証言であろう。

(1) Selwyn, E.G.; The first Epistle of St. Peter, p. 195.

(2) Bultmann, R.; Bekenntnis und Liedfragmente im ersten Petrusbief (Coniectanea Neotestamentica XI) S. 5ff. 参照。

(3) Hauck は「ここに古代的思惟に従って、信仰の証言が神話的物語の衣に包まれている。疑いもなく、フォルムの上では広く宗教史の中に存する神々の地獄めぐりの神話に結合している。すなわち、まずそれは純すいな自然神話であって、太陽や星が地平の彼方に落ちていくようなもの、またバビロニヤの Ištar の地獄めぐりなどであったが、次にこれが特に救済の思想と結合された。例えば Orpheus が下界の審判所で語り、これによって人間を悔改めさせた。そしてすべての神話に控えめなユダヤ教においても、これらの地獄めぐりのモティーフが浸透してきている」と。Hauck, F.; Die Kirchenbriefe (N.T.D.), S. 70. 参照。

(4) Knopf, R.; Briefe Petri und Judä, S. 150. 参照。

(5) 創世紀六章一—四節には、神の子達が人間の娘達に巨人を産ませたことが記されている。そしてまず「この題材をユダヤ的天使思弁 (die jüdische Engelspekulation) が占取し、それを他の神話的伝承（例えば神々の戦い）と結合させ、そこから堕落天使物語が形成された」(Knoff, R.; op. cit. S. 150) であろう。なおペテロ後二・四、ユダ一・六参照。

(6) Stauffer, E.S.; Die Theologie des N.T., S. 5.

三　釈義的考察

(一)、三章一八—二二節

以上の批評的考察から、本テキストがケリュグマを内包するキリスト讃歌よりの引用と思われること、しかもそれ

が著者の訓戒的意図により敷衍されていること、そして特に一九節は古聖書伝承の形式を踏襲してはいるが、著者独自の証言内容をもっているであろうこと、などの諸点が明らかとなった。

まず、一八節では前節をうけて、キリストがその死の様において罪なき受難者の模範であること、しかも彼の死は罪なき神の子の贖罪的死であり、それが神の救拯事件であったことを証し、「一度び死なれた」とその無比なる一回性、決定性を告白する。

(1) さて釈義上、問題とされるのは一八節後半から一九節にかけてのテキストについてである。種々の異解が ὃν ᾧ をめぐってなされている。まず(イ)、πνεύματι を ᾧ の先行詞とする (Knoff)。そして先在のキリストがノアを通して (Augustinus, Lightfoot)、或はエノクを通して (Spitta) 下界に束縛されている堕落天使達に宣教したと解する。が、これはキリストのペルソナを肉と霊とに分離してしまう。(ロ)、これに対して関係代名詞の先行詞が与格である用例は新約聖書中どこにも見出されない。したがってこの ὃν ᾧ はキリストの死と復活全体に関連させるべきであるとする (Selwyn)。また(ハ)、ὃν ᾧ を原因的接続詞と解する (Güder)。すなわちキリストは獄の霊共のところへ往った。それだから彼は霊によって生かされたと。これはテキストを素直に読んでいないであろう。さらに(ニ)、時間的接続詞 (on which occation) とする (Bo Reicke)。以上の諸見解はそれぞれ暗示に富んでいる。

既に考察したように、肉と霊との対立をなす型は本来、死と復活を意味した。しかしながら一八節においては、それが ἀπέθανεν との関連において用いられていることを否定できない。したがって内容的には両対句を分離しても差支えないと思われる。そこでわれわれにはこの ὃν ᾧ が ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι をうけるとするのがテキストに即していると思われる。しかしこの「霊にて生かされ」を直ちに復活と同一視することもテキストに即していないであろう。[1] そこで σαρκί を領域の与格 πνεύματι を手段の与格と解するのが適当であろう。かくして弱い肉の領域(人間の本来性)に在って、イエスは死なれた。しかしその死は単なる影のような存在、或は全き滅びへの下降を意味せ

ず、彼は神の、生命を与える霊により生かされた。そして死と復活の間、死に対する勝利者として、さらに（καί）「獄にいる霊共のところへ往き宣教した」（一九節）。

(2) 次に問題となるのは「獄の霊共」である。この πνεύματα をめぐって(イ)、既に考察したようにここに著者と読者が共に熟知していたと思われる古聖書伝承が踏襲されている点、(ロ)、さらに言語用法の上から、ユダヤ黙示文学においてのみならず新約聖書においても、πνεύματα は天使的存在に用いられても ψυχαί（二〇節参照）とは同一視できない点、などからこの πνεύματα を下界に閉ぢ込められた堕落天使達と解する（Spitta, Gunkel, Boussett, Hauck, Knopf）。(ハ)、しかしながら他方 πνεύματα はギリシャ語のエノク書の中で、死人の魂をも意味して用いられている。(ニ)、Windisch はこの πνεύματα によって、堕落天使達とノアの日の不信仰者が意味されているとしている。しかしそれは魅力的であるが用例がないと Selwyn から否定されている。

以上の諸解釈を考慮しつつも、獄にいる堕落天使達への宣教という観念の外に、当時、初代原始教会と共通の地盤において、死人への宣教という伝承が存在していたと考えられる点、さらに二〇節の ἀπειθήσασιν は πνεύμασιν をうける外ないこと、などからこの πνεύμασι はノアと同時代の不服従者と解しても、それを否定する必要はないであろう。

さて、果して一九節はキリストの陰府下降を証言しているのであろうか。(イ)、まず φυλακῇ について考察してみよう。旧約聖書では、刑罰をうける地下のほら穴（エレミヤ三八・六、イザヤ二四・二二）。将来の或る日まで待ちとどまるところ（エレミヤ三八・二八、創世記四二・一七、レビ二四・一二、サムエル後二〇・三）。死後、そこへ入れられるとは必ずしも明らかでない。新約聖書ではこれらの意味内容が大体、引き継がれている。が最も一般的な用法は獄（Prison）である。なお、ヨハネ黙示録では悪魔やけがれた霊の巣くつ（一八・二）、サタンの住む所（二〇・七）などと用いられ始めている。(ロ)、次に「陰府」（シェオール）について。ヘブル人の宇宙観によれば、宇宙

は天上、地上、地下の三階層に分かたれていた。そして天上は神及び天的存在の住むところであり、地上は人間の住み家、地下は死者の眠る場所（陰府）である。そして陰府に在る者は、単に霊でもなく魂でもなく人間それ自体である（士師一六・三〇、民数二三・一〇）。また死者は地上における状態を地下においても継続する。したがって地上における個性は地下においても失われない（イザヤ一四・九、エゼキエル三二・二六）。さらに死は神との交りの断絶を意味するため深く恐れられていた（詩篇六・五、一三・三、三〇・九、イザヤ二六・一四、ヨブ一四・二一）。

(ハ)、以上の考察から、φυλακή を直ちにシェオールと同一視することは無理である。しかしながら、死後の世界に関して当時多種多様な解釈がなされていた事実[2]と、テキストの前後関係から、この φυλακή は一方その本来的意味内容、すなわち審判の日まで刑罰のために留めおかれる獄屋の意味をもっている。他方、ヘブル人本来の陰府観念、すなわち死者の眠る場所との結合が、特に著者自身により与えられていないとしても、隠約されていると解してもよいではあるまいか。この点は τοῖς φυλακῇ πνεύμασιν πορευθείς 全体から読まれるとき、さらに明らかとなるだろう。すなわち既に考察したように一九節の πορευθείς は文体論的には余分である。そして著者自身それを二二節の πορευθείς から暗示されて挿入したとする（ブルトマン）か、或は他の下降の伝承から与えられ得たとする（Bieder）にもせよ、ともかくこの一語からあたえられる一九節全体の証言としての重みは決して第二義的な信仰告白的内容をもつにすぎないものとする（Bieder）ことを許さないであろう。そこにはキリストが死者の領域にまで往ったその下降の事実性が証せられているであろう。さらに著者はキリストの死者への宣教を証する。それは一八節における「霊にて生かされ」の必然的帰結以上である。正に彼の死後、キリストの行動による宣教である（Hauck）。それは既に神の霊に生かされることにより、肉における罪と死の力に勝利したキリストが、自ずからを語ったのである。[3]

(3) ではテキストを貫ぬく著者の証言と訓戒の意図は何であろうか。(イ)、まず一八節、一九節では、イエスの贖罪の死と、彼の死後肉における滅びに終ることなく神の霊によって生かされたキリストが死人の領域にまで下った事実

性 (Geschichtlichkeit)、さらにその全く自由な宣教活動の一回性 (ἐκήρυξεν 不定過去形) を証している。そして(ロ)、二〇節で被造者なる人間の罪に対する神の審判の厳しさ、しかも死人にさえも及ぶ、キリストの福音告知による救いの普遍的可能性を、当時熟知されていた洪水物語に関する古聖書伝承を用いて証している。(ハ)、しかし著者はこの伝承を単に審判と救いの例証として用いているのではないであろう。すなわち、二一節で、今やイエス・キリストの復活によって、洪水により示された神の審判と恵みがバプテスマにおいて成就していることを告げている。(ニ)、そしてこのような神の恵みによるキリストの出来事を証すると共に、これに対する信仰告白に基ずいた行為による主体的応答を受難キリスト者に迫ることにより、著者は一三—一七節の訓戒の意図をも貫ぬいている。(ホ)、そして二二節で、既に復活し神の右に座している栄光のキリストの現在的支配を共々に告白讃美している。

(二)、四章五、六節

まず、六節の νεκροί について種々解釈されてきた。(イ)、救いが地上生存中に成就することが新約聖書の重要な教えであるとするところから、生存中に福音をきくことなしに死んだ者 (Hoffmann, von Soden, Spitta)。(ロ)、著者の心中には過去と現在の教会員達と、彼らを迫害している者があったと推察し、殉教したキリスト者 (Selwyn)。(ハ)、三章一九節の πνεύμασιν と同一視し、洪水のとき死んだ人々。(ニ)、キリスト以前に死んだ旧約の聖徒達。(ホ)、キリスト者迫害とその罪のため霊的に死んでいる異邦人 (Bieder)。(ヘ)、すべての死者 (Bigg, Leivestad) などと。これらの見解のうち、いずれがテキストに最も即しているか、この νεκροί 一語の解釈からでは決定できない。テキストの前後関係から考察してみよう。

(1)、まず、確かに五節と六節とは論理的にはつながらない。しかし六節に接続詞 γάρ が用いられていることは五節との関連を否定できないであろう。そして著者は五節と六節の同一語 νεκροί を相違した意味で使いわけていると

は思われない。ところで、五節の ζῶντας καὶ νεκρούς は既に慣用語として用いられていたと考えられる（ロマ一四・九、テモテ後四・一、使徒一〇・四二、参照）。そして字義通り、すべての生ける者と死ねる者（フィジカルに）を意味している。次に六節前半の目的を示す後半の、ἵνα によって導かれる言葉の中 κριθῶσι について みるならば、まずこの語の意味内容上の主語は νεκροί であることは明らかである。そして κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί 全体から釈義するとき、被造者としての人間そのものの限界性を示す、肉における死が意味されていると解されよう。さらにこの六節の νεκροί は次の εὐηγγελίσθη と共に釈義しなければならないであろう。このεὐηγγελίσθη のような、非人格的用法は新約聖書においては稀である。しかし、即事的には、彼すなわちキリストが死人に宣べ伝えられたと解されるであろう。したがってこの六節の νεκροῖς εὐηγγελίσθη は、すべての死者への福音の宣教と解してよいと思われる。

(2)、かくして、まず五節では前節をうけて、キリスト者をののしっている異邦人に対して彼らは終末的審判の座において、生ける者と死ねる者とを審く神に一さいの申し開きをしなければならないであろうと警告している。そして六節で、地上生存中に福音を直接きくか否かの一点にかけることなく、すべての死者にさえも福音が宣べ伝えられたということは、まず肉における審きすなわち死の事実が被造者の厳然たる現実であったことを示すが、しかも福音をきき、功なくしてこれを信ずる者が神の霊による永遠の生命に救われるためであることを証言している。そして七節で、さらに生ける者と死ねる者に対する最後の審判の日、すなわち万物の終りの日が近いことを告げている。そして終末的今に生きる者の聖化の現実を次節以下で語っている。

以上の釈義的考察から、著者は四章五節で終末的審判の全宇宙性とその厳しさを語り、しかも福音の告知による救いの普遍的可能性がすでにキリストによって与えられた事実性（Geschichtlichkeit）を、特に六節で福音をきかせ

られることなく死んだすべての死者について証言している。そしてその際、恐らく三章一八、一九節の証言を想起し、今一度いわば補註解を与えることによって、死人にさえも福音の宣教がなされた、その陰府下降の事実性と宣教の一回性を証言しているのではなかろうか。

(1) Windisch は『著者は（一九節で）死人の領域への下降を挿入し二二節で初めて明らかに復活に言及することにより、彼は「霊に生かされること」と復活を区別している。すなわちキリストは再び生ける者とされた霊として、下界の同じ身体のない霊共のところへ往った。その後、身体をもって復活した』と。Windis:h;Die katholischen Briefe, S.71. これ程まで明確に区別されていたかについては疑問も残るが、ともかく復活と「霊に生かされること」とは同一視されてはいなかったであろう。

(2) 陰府の観念には後期ユダヤ教あたりから差別が生じたらしく、新約聖書においては、(イ)ゲヘナ（マタイ五・二二、二九、一〇・二八、一八・九）は悪人が死後刑罰をうけるところ。(ロ)、パラダイス（ルカ二三・四三）はアブラハムのふところ（ルカ一六・二二）と共に、祝福の場所。そして(ハ)、むろん本来シェオールからのハデェースも残存している（ルカ一〇・一五、マタイ一一・二三）。またラビ達はしばしば陰府を獄或は地下牢と語っている（Strack-Billerbeck; Kommentar zum N.T. IVii. 1076. 参照）。さらに悪人の魂が永遠の獄に閉ぢ込められるとは、パリサイ派の教義の一つであった（Selwyn;op. cit. p. 199 参照）。

(3) この「宣べ伝えた（κηρύσσειν）」を狭く罪の赦しの福音宣教と解することは文脈から適当でないと思われる。「もし、キリストがその主体であるなら、宣教者と宣べ伝えられた事柄とは同一のものである。なぜなら、福音はキリストとともに彼の人格的姿をとったであろうから」（Bieder;op, cit. S. 115）。

四　陰府下降の神学的モティーフ・その救拯史的意義

ペテロ前書の著者は、目前に迫った或は既に始まっている迫害の只中で恐れ苦しんでいるキリスト者に対して、キリストの受難を示し、その苦難に耐え忍ぶように励まし、また訓戒を与えている。がしかもその根底に、著者の神学的把握が貫かれている。

まず(イ)、三章一八節でキリストの贖罪的死の無比なる一回性、完結性、永遠性を想起させ、(ロ)、二一節で罪と死の力に勝利したイエス・キリストの復活において現在である終末論的救拯史的今、パプテスマによる新生と聖化の恵みにあずかって教会に入れられる時、隠されたキリスト支配の時を告知し、(ハ)、そして四章五節で、すべての生ける者と死ねる者に対する神の終末的審判への究極的態度決定を迫っている。(ニ)、かかる神の救拯史において占めるキリストの陰府下降の秘義を、三章一九節と四章六節とで証している。すなわち四章六節の「福音が宣べ伝えられた」が三章一九節の「宣べ伝えた」に応じ、共にその主体がキリストであり、その宣教の一回性を証言している。また四章六節の死人が三章一九節の「霊共」に、したがってまた「獄」に用語上の制約をこえた全く新しい意味内容、すなわちキリストの陰府下降の事実性(Geschichtlichkeit)と陰府におけるすべての死人への福音の宣教を与えている。かくして、神の救拯史における一回的救拯事件、すなわちヒストリーとしてのイエスの十字架の死、さらにゲシヒテとしての陰府下降及び復活、これらが即事的に結合統一されている。そしてこの世と人間の歴史におけるこの救いの出来事が、聖霊において現在する復活のキリストの支配のもとにある、「恵みの今」と、彼を信じ告白する者に終末的栄化を迫る「聖化の今」とを決定ずけ、方向ずけている。

われわれは今日、和協信条第九条にとどまることはできない。が陰府下降を単なる神話として或は史実としてとらえる試はいずれも誤りである。テキストの釈義からでは、キリストの陰府下降は十字架の死と復活の間に生起している。が著者の関心は陰府下降を chronologisch にとらえることには集中されていない。神の霊によって生かされたキリストの陰府下降の事実性と、陰府における自由な宣教活動とくに死人に対する宣教の一回性が重要である。そこに陰府下降の救拯史的意義が含められているであろう。

日本における民俗資料の地域差より見た祖先信仰

坪井洋文

一

柳田国男氏を中心に発展してきた日本民俗学の諸理論は、柳田氏と共に半世紀以上にわたってこの学問分野の主流をなしてきた。そして現在もこの傾向に大きな変動の見られないことは、日本民俗学の研究にたずさわる多くの人々が認めるところであるが、主として第二次大戦後にいたり、柳田氏の理論を基礎にして幾つかの新しい方向の試みがなされようとしていることも否定できない事実であろう。しかし、その幾つかの傾向を具体的に類別することは困難であり、いずれの立場も胎動的な域を出ていない。日本民俗学は、日本列島においていわゆる大和民族が統一されて以来、民俗文化を根底からくつがえすような事件を持たず、極めて多様な文化を発展せしめ、それを継承して今日に至り、科学としての民俗学が成立した最初から、他のいずれの民俗にもましてその発展を約束されていたといえよう。たしかに、半世紀前の日本民俗学の目的、方法などの理論が、現在の民俗学の支配的位置を占め、それに対する批判が隣接科学の分野からなされたとしても、半世紀にわたる日本民俗学の理論に大きな修正をおこなうことなく存続してきたことは偉大である。そして今や、ようやくにして隣接の諸科学者の関心や要求の高まるに応じて、反省や回答を迫られている問題の多くなるにつれ、[1]野に在って資料の集積と体系化に主力を注いできた日本民俗学の科学的

意義が認められたという点で、却って大きな負担を学界内部に臓するに至ったとみることができる。だから、日本民俗学の研究者が、日本民俗学を自己の専門とする分野での補助科学として手がけていくという立場や、他の科学者の興味ある課題について迎合的、任意的に、或はそれに刺戟されて研究を進めるという立場は、日本民俗学の限界を狭少にすることとなるし、何よりも日本民俗学プロパーの研究者の出現をうながす契機をつくっているということができよう。

日本民俗学の広大な研究領域は、周辺諸科学の補助資料として好都合な成果を提供することが多いし、それがほとんど無批判な価値判断によって援用されてきたことは、日本民俗学者の多くが不本意ながら認めるところであった。その好意ある理解に対して、いつまでも目を閉じることのできない現在の状態が、日本民俗学の限界や、重出立証法による比較の反省、民俗調査の方法、祖型のみを追究しようとするこれまでの多くの民俗学者の研究態度に内部的批判をもたらしたと見ることができる。[2] これら、従来の日本民俗学の諸傾向に一貫する共通点は、伝承文化における同一類型の事象を、他の関連する伝承文化と切り離して比較し、その発展段階を系列的に分析記述して、日本民俗の基層文化を解明しようとする目的を持っていたことにある。その個々の成果は今日ではあるていどまで共通の知識として承認され、それを基礎にして新しい問題の位置ずけや新資料の解釈がおこなわれている。[3] しかし、その基層文化の抽出は、いわゆる全国的に分布し比較に堪えることのできる資料についてなされるのであって、地域的な偏りや同一民俗事象の並行性については余り意を用いなかったため、民俗事象の形態や機能の変遷を通して、日本民俗文化の特質に対する把握の方法が十分な理論的発展をとげなかったということができる。

周知のように方言周圏論は柳田国男氏によって実証され提唱されたものであるが、方言の周圏的分布が日本の言語伝承以外の文化の周圏的分布にも適用されるかというと、柳田氏自身も否定的であり、その点の言及は最近も千葉徳爾氏によりなされている。[4] なるほど、地域や環境を異にし生業形態や社会組織が違うばかりでなく、他の伝承文化の

形態や機能の差異を無視して、地域差が時代差を投影する重出立証による比較法を用いることにより、単純な発展段階を設定して祖型にさかのぼることのできる民俗事象は少くなかった。その根拠にはほぼ二つの大きな理由がある。一つは日本には日本人であるが故に他民俗とは異なる民俗を持っており、いかなる理由でそのような民俗が伝承されてきたかを研究しようとする目的をもっているからである。[5] これには全国共通のもののほかに、まだわかっていない特殊な条件の仇きにより、地方的な民俗の伝承されていることを知るのも一つの課題であるが、日本の常民と呼ばれる集団の伝承する文化は階層による差異や東日本、西日本といった地域差は前提としない。二つには、伝承文化を単に形態だけからとらえるのではなく、機能的代替性の存在することに注意して、社会組織が異なり地域を異にすることによって、伝承文化に幾つかの分岐を発生させる可能性があるとし、ある伝承の有無を単にその伝承自体によって説明するだけでなく、他の伝承との関係、或は他の伝承がその地域社会で占めている位置を明らかにすることにより、基層的な日本民族文化を解明する目的を持っているからである。そのためには社会性や地域性によって変化する伝承文化は基層的なものに含めず、日本民族の生活する全階層や全地域について等しく貫かれている文化を対象にするというのである。[6] このような日本民俗学の前提と目的に対しては、早くから諸種の批判がなされていながら、[7] 基本的には柳田氏の理論の域を出なかったが、最近における千葉徳爾氏の発言は、従来の批判に応えるために幾つかの試みをおこなっている日本民俗学者にとって、また一つの新しい問題とすることのできる性質のものである。千葉氏は、日本民族、文化の構成に対する民族学と民俗学の立場に言及されて次のように述べている。「民俗学の立場では、その統一された民族文化が求めるものであって、その以前の地方的差異については、民族文化としての同一性を目ざす限りは、問題にしないわけです。したがって、民族文化として統一されたものであるかぎりは、民俗学がさかのぼって追求すべき文化原型は、人類がもった最初の文化などというものではなくて、民族的統一体としての形態がほぼ成立した時期におけるもの、すなわち、大和を中心とする政治的統一の進行と共に形成された文化となるべきではな

いでしょうか。それ以前における伝承文化については、他民族からの伝播とみとめられる形態の存在、したがって地方差が時代差を示さないものの存在をも承認せざるをえないでしょう。この点で、私などは、いわゆる古代日本の復原資料としての民間伝承という見方には深い疑念をもっています。[8]」千葉氏はこの後で、言語伝承以外の伝承文化について、日本列島の南北両端における類似は、文化伝播が中央から次第に四方にひろまったという説明だけで充分であるかどうか疑問であるとし、ブリンクマンの農業経営形態の集約度の周圏的差異に注目し、日本古代においては交通的な位置による刺戟と、資源や人口の分布状態によって、農業経営方式には周圏的地域差が存在したとしている。そして、多少の停滞はあるにしても、近代に至るまで約十世紀以上も、この周圏的農業構造にはほとんど変化がなかったと考えられるから、少くとも律令時代以後の農業に関連する民間伝承については、その変遷過程に周圏的な経営形態の差にもとずく影響が含まれている可能性を予想する必要があるとしている。日本の農業経営における周圏構造と民間伝承の周圏的存在についてここで触れることはできないが、日本民族の基層文化を研究することを日本民俗学が、「大和を中心とする政治的統一の進行と共に形成された文化」を対象にすると限定してよいかどうか、という点が問題になってくる。

すでに述べたように、柳田国男氏を中心とする日本民俗学の方法や目的に関する理論は、半世紀以上も大きな修正を加えられることなく常に主導的地位を保ってきたにかかわらず、内部的な発展成長を遂げつつあるのが現状である。最近の柳田氏が一貫して追究している稲作文化の課題に見られるように、柳田氏の従来の民俗学研究の成果の大部分は、稲作民族としての日本民族とその文化の解明のための重要な背景となっている。日本民俗学が対象とする民間伝承、それを担っている常民などの語が、単に用法上のニュウアンスにおいて問題とされるのでなく、常民という語の示す集団の規定や、その集団の持つ文化について検討を加えるべき時期に来ているし、それによって日本民族の基層文化を研究する日本民俗学の方法や目的も再検討されねばならない。しかし以上は、多くは日本民俗学内部の問

題であるが、日本民俗学者による調査資料やその分析を通して得られた研究成果を補助的に他の学問分野で用いるとなれば、問題は民俗学を離れてくる。特に実証科学である日本民俗学の領域における資料と日本民俗学の研究目的のために得られた成果の利用とは、それがどんなに補助的な意味を持つものであっても、民俗学的に正当な評価がなされていない以上は、それを補助とした論説に従うことができないからである。まことに基礎的常識的な意見であるにかかわらず、最近におけるこの種の問題には憂慮すべきものがあるように考える。本稿では宗教学における日本研究の場合を例にしながら以上の点について述べることにしたい。

二

民俗学では死霊祭祀の最終段階をもって死霊が祖霊（祖先神）となる儀礼を「弔い上げ」といい、死霊はそれを境に仏教の管轄から離れて神になる。この弔い上げの習俗は括一的に全国に分布しているが、時期は死後三十三年とか五十年が多く、その儀礼は日本個有の死者祭祀の方式を仏教行事によって営んでいるにすぎず、それによって死者の個性の消滅から没個性的な祖霊という融合体に包括される。さらにそのような没個性の霊であるために弔い上げを終えると地神、内神、ミサキなど地方によって名称を異にする神の名で呼ばれ、祖先神として祀られるに至るというのが一般である。そこでは死後の年忌供養は死者霊の祖霊化への段階であり、死者霊としての穢その他から昇化する過程であると説かれてきた。このような考え方は日本民俗学のみならず、かなり多くの人々によって認められているところである。[9] その所論の背景となっているものは、両墓制や祭祀儀礼の諸慣習も加味されてはいるが、弔い上げに至る過程と位牌の処理、墓場の標示物などの諸表現が重要となっている。両墓制は近畿や関東を中心に集中的に分布はしているが、中国、四国、九州からの報告は皆無であるか稀であり、[10] 大分、和歌山の一部から伊豆の八丈、青ヶ島からは二重墓制とも称すべき改葬の習俗が報告されていて、最近は両墓制をめぐる問題で原田敏明氏と最上孝敬氏との

間で意見が交された。[11] 最上氏によると両墓制が現在のように一般化したのは近世期に入ってからであり、もとの共同の埋葬地とは別に集団で設けた森とか堂、祠といった祭地から個別的に分化したものであろうという。そして両墓制も改葬も基本的には変りがなく、祖霊の祭も死霊の祭も同じ祭地で執り行なっていたろうと考えているから、今日の両墓制の背景はさらに古い時代に求めることができる。そうなると、今日の両墓制は近世以降に伝播したことになり、最上氏が示唆されるように鹿児島県に分布するモイドンと呼ぶ森の聖地や福井県のニソの杜などは両墓制の波及しない以前の形と考えることができ、このような考え方に立って中国地方の荒神森などに見られる聖地も同一と考え、さらには祖霊の祭地を山（一般的に）とする民俗学の所説へと導くのである。

祖霊の祭地としての山の信仰の存在は、もう今日の日本民俗学界では動かすことのできない常識でさえある。死者を山に葬る習俗、死者の霊が特定の山に集まる話、その霊が時を定めて人里に降臨し、それを祭祀する習俗などが、山上他界観説の裏付けとなっている。しかし、先に挙げた弔い上げの習俗に関する諸特徴と墓制の問題とは、西南日本の両墓制の非分布を最上氏の説明によって肯定したとして、巨視的に眺めた上では何の矛盾も存在しないように思えるのであるが、祖霊の世界を山上に求めそれを迎えて祭祀する形式を根幹として他の習俗儀礼を説明することには疑問がある。これを具体的に述べると、祖霊が常住すると考える山上他界観と祖霊祭祀における神霊の降臨方式との類似を、日本の農耕神であるいわゆる田の神の春秋両季における山の神との神格交替、さらにはその祭場をめぐって山宮と里宮も同様と考え、祖霊信仰を頂点として民間の諸信仰習俗の構成を説明していることである。この点は柳田国男氏の研究によって動かぬ説のようであり、[12] 日本民俗学における民間信仰の分野の体系化に中軸的な役割を果していることは誰しも異論のないところであろう。しかしながら、筆者の考え及ぶところでは、祖霊信仰と田の神信仰の一致をめぐる最も有力な唯一の資料は、柳田氏が田社考大要で説いた伊勢神宮神官度会氏の先祖の斎地と祭祀儀礼についてである。無論、この論文以前においても如上の田の神信仰と祖先信仰との一致は説かれていたのであるが、柳

田氏のこの論文が最近になって公にされたこと自体がまだ従前の学界の常識に不安を残していたことを物語るといってよかろう。だが、祖霊信仰と田の神信仰の一致については直接、間接に学界内部や外部からの批判が全く無かったわけではない。

例えばすでに指摘したように、大藤時彦、池上広正、石塚尊俊の諸氏が展開された能登地方のアエノコト行事をめぐる田の神と山の神の問題、あるいは田の神信仰の分析は[13]、まだ未解決のものといえるが、特に池上・石塚両氏が指摘した点は民俗学上でも種々の問題を含んでいるといえる。池上氏はアエノコト行事に見られる「若木迎え」について、「之等の行事を通じて問題となるのは、所謂『若木』の宗教的意味を如何に考えるかである。若しも若木が山の神の『依り代』であり『象徴』であるならば、この一聯の農耕儀礼は複合儀礼となり、田の神、山の神の関係も別の視野から眺めなくてはならぬであろう。更に以上の二つの行事の間に歴史的な先後関係を予想することも出来ようと思う。果して如何に考えるのが妥当なのかは早急に判断出来難いが、田の神が山の神となり、更に山の神が田の神となるとのみ簡単に決定することは難しいのではないかと思う」と述べられたことに対して、筆者はかつて後述の石塚氏の論文と共に日本列島における田の神信仰は、田の神と山の神の交替を基礎にした一系列の発展段階をもつものとして意見を述べておいたが[14]、現在は系列的に幾つかの発展段階が存在すると考えている。それは田の神の去来伝承のみをめぐる問題として見たのであり、池上氏の「若木迎え」の行事に対する疑問には応えるところがなかった。若木迎えは稲作地帯の「初田打ち」や漁村の「舟祝い」のように必ずしもその村落の生業と結びついて行われているということはできず、農山漁のいずれの村落にも見出せるものであり、まして田の神や山の神を田圃へ移す依り代と見ることは不可能である。正月におけるこの種の行事は初山入り、初田打ちに限らず[15]、杉山晃氏が試みた分布図のように[16]、農作を模倣した「物つくり」や「庭田植」、その他の予祝儀礼に示されるところの意味は、年の始めにあたって創案された農民の新文化である、その分布も形態の差こそあれ日本列島の南北にわたるまで見出すことができ、周圏

的分布を持たないばかりか、個々の事例を検討すればその機能も類似している。したがって若木迎えや初田打ち、初山入りといった儀礼を個別的に取り挙げてその形態や機能の特質を考えるならば、それはそれで資料の認定や価値判断の作業に終ってしまい、千葉徳爾氏の指摘したように類型的な資料群の系列的先後関係の位置ずけという基礎作業でしかない。民俗学における資料整理と基層文化の特質を抽出する分析的研究とが、しばしば混同されてきたよい例ということができる。問題は単なる形態や機能の研究にあるのではなく、行事の並行現象に注目して、各々が別個の起原を持つのか単に歴史的な先後関係に立つのかを判定しなければならないが、その作業は民間伝承の場合は多くの困難をともない、強いて相互の行事の関連を求めようとすれば田の神信仰と祖霊信仰のように問題の飛躍ないしはすりかえがおこなわれる結果を招く。

若木迎えの行事は能登地方に限られたものでないことは、この行事がアエノコトと同一の田の神祭をおこなっている地方についても見られるものであり、その分布はまったく全国的である。同様に正月の予祝的呪術的な諸儀礼にはじまって、稲作の各段階に応じて行われている農耕儀礼の多くも全国的な分布を示している。[17] このようなカルトグラフを用いて観察した場合に、幾つかの地図を重ね写真のように重ね合せてゆけば、多くは何かの形で説明を加えている民俗現象が対象となり、どのような形でも存在しない場合や、異った形態で伝承されている場合は観察の視点を変える必要が生じてくる。全国に括一的に分布する農耕儀礼、少くとも巨視的に周圏的な分布を持つ儀礼を対象にした場合、儀礼の消滅や衰退の現象は大きな意味を持たないが、地域的に区劃された異った形態で分布する儀礼はどう考えればよいか問題となる。田の神信仰において、田の神が山と田とを去来する伝承と田と家とを往復する伝承とが存在し、その資料の量はいずれが多いということもできないし、分布の上からは山と田とを去来する伝承は全国的であるが、田と家の往復は西日本に濃厚である。しかし、そのいずれの場合にも若木迎えや初田打ちにはじまる年間の農耕儀礼は存在している。農耕儀礼の多くが日本列島において括一的に周圏的に分布しているから、田の神去来に関

するこのような地域差は一方の変化、すなわち田神の山と田との去来が変化して田と家の往復ということになったと考えてよいかどうか。この点については石塚尊俊氏が、田と家を往復する場合の田の神の祭場に注意して、それが納戸に祭られるところから、田の神信仰には稲そのものの霊と、これを来り育てる神との二系統が存在したのではないかとした[18]。この種のいわゆる納戸神は稲そのものを祭祀の対象とし、正月には歳神として祭られ、納戸を祭場とし、その納戸は主人夫婦の寝室であるところからこう規定したのであるが、稲を祭の対象としその場所が屋外から屋内へ移ったことは実証できるが、夫婦の寝室である納戸と限定して穀霊の誕生を暗示することには無理がある。なぜなら、寝室であり出産の場である納戸が穀霊の誕生に重要であるなら、納戸神の存在する地にも見られる産小屋という特殊舎屋についても田の神祭場としての痕跡が見出されねばならぬからである。納戸と穀倉との関係を見る場合も同様の考え方が必要である。次に正月の歳神と同一神であると伝えることは納戸に祭られる田の神信仰の場合に特徴的に見られるものであるが、歳神信仰はまた納戸神の分布圏以外に広く見られる。さらに石塚氏のように二系統の神が存在したとするなら、日本列島のどこかにそのような伝承が存在し、あるいは存在したことが証明されねばならない。柳田国男氏は穀霊の誕生をめぐる農耕儀礼を論じた際にも、田の神去来信仰との関係には十分な説明を加えていないが[19]、農耕儀礼の類似とそれをめぐる文化要素を追求していくのなら、一国の民族文化を研究するという日本民俗学の本題からはみ出ることになるし、日本民族が稲作民族によって構成されているという前提であるのなら、日本民俗学の中心的課題は稲作文化の研究に置かれてくる。その際に日本列島における田の神信仰と祖霊信仰の一致はどのように解すればよいのか。次にその問題に入っていきたい。

（以下次号）

会　報

理事会議事録

○理事会　八月二十四日（午後五時三十分―八時）

報告事項

一、第十回国際宗教学宗教史会議への日本からの参加者報告

一、同国際会議への加盟団体参加費二五ドルを学会から支出すること。

一、第九回国際宗教学宗教史会議の紀要が完成し海外からの同会議参加者に発送したこと。

議題

一、会則改正の件

会則改正小委員会報告の後、原案を逐条審議した。

一、本年度学術大会期日変更の件

一、「宗教研究の自由に関するアンケート」の件

同アンケートの整理方法は理事会に一任することに決定。

○理事会　十月一日（午後一時三十分―四時）

議題

一、本年度学術大会研究発表者選考の件

○常務理事会（選挙管理委員会）

十月十日（午後三時―四時）

議題

一、会長選挙（第一次）開票

○理事会　十月二十二日（午後四時―六時）

議題

一、会則改正の件

改正原案を逐条審議した。

一、「宗教研究の自由に関するアンケート」整理の件

四一通のアンケート回答を開封整理して、編集部あて送ることにした。

―――――◇―――――

○評議員会　十月二十二日（午後六時―九時）

議題

一、会則改正の件

改正原案を審議検討した。なお、次回評議員会でさらに審議するため、同原案を全評議員に郵送することとなった。

○会則改正小委員会　七月二十七日（午後二時―四時）

An Analysis of the Spirit-Experience

Tetsutaro ARIGA

This essay is an attempt to analyse the spirit-experience of the primitive Christians in order to see whether it contains within itself dynamics for thinking.

I. Christian thought cannot be said to have arisen as a result of a mere combination of the Hebraic and Hellenistic ways of thinking. For Hellenistic Judaism, which represented such a combination, did not directly develop into Christianity although the latter owed so much to the former for the building up of its thoughtworld. Nor is it quite correct to say that Christianity arose as an apocalyptic movement in Palestine and as it spread into the gentile world it came into contact with Hellenism. Jesus and his message were much more than an apocalyptic movemnet. And through their spiritexperience his disciples and their followers gained an insight into the unique character of Jesus and his work. Therefore, a key for the understanding of Christianity should be sought in the spirit-experience rather than in Jewish apocalypticism or in the process of Hellenization.

II. What is then the nature of the primitive Christian spirit-experience? It is called an "experience" because it cannot be fully explained by means of conceptual thinking. But how did Christian thought arise out of the spirit-experience of the primitive church? did the latter passively yield to the influences of Judaism and Hellenism to be moulded doctrinally and theologically? Or, had it within itself an inducement for thought? The writer takes the latter view and submits that the structure of the spirit-experience is such that its subject is inevitably incited to seek a solution of the tensions and problems presented by it. It was such an inspired subjectivity that appropriated first apocalyptic symbols and then Hellenistic thoughts and ideas. Not that it has always been a successful master of its environ-

ment; but it has certainly ventured to experiment with concepts and ideas it came across. Only by running such risks has it been able to maintain its religious vitality.

III. The spirit-experience is characterized in the New Testament as an experience of power (*dynamis*). Only by the "demonstration of the Spirit and power" could a person be persuaded to accept the gospel. But the evangelical kerygma called forth a response in the form of an explicit confession such as *Kyrios Iésous*. On the one hand there is a non-rational and indefinable experience of power. On the other hand there is a definite confession of faith made possible by the same experience of power. There cannot but be a tension between the two poles. There is also a tension between the oneness of the Spirit and the diversity of the *charismata* that are found in the church as the body of Christ. Furthermore, there is a tension between the church existing for itself without conforming to the world and the church with its message to be communicated to the ends of the world. Out of such dynamic tensions a thinking process has to arise····by "comparing the spiritual with the spiritual." No doubt a reasoning power is presupposed here. The Apostle Paul indeed talks about the "renewal of the *nous*" but never counsels a mere rejection of it.

On the Meaning of Rite

Shigeo ABE

Dignaga's Criticism on the *Vādavidhi* Definition of Perception

Masaaki HATTORI

In the *Vādavidhi*, a book on epistemology and logic ascribed to Vasubandhu, the perception (*prtyakṣa*) is defined as "*tato'rthād vijñānaṁ pra-*

tyakṣam". In the first chapter of the *Pramāṇasamuccaya*, Dignāga, after elucidating his own theory of perception, makes reference to this *Vādavidhi* definition. Keenly scrutinizing the denotation of the terms '*tatas*' and '*artha*' in every way, Dignāga points out the defect of this definition, and lastly interpretes it adroitly from his own viewpoint. This paper is intended for tracing carefully, with the help of Jinendrabuddhi's commentary, the discussion developed by Dignāga in the *Pramāṇasamuccaya*, Chap. I.

I Peter III. 18–IV. 6 and Christ's *Descensus ad Inferos*

Kenei KIRA

I The Problem
II Criticism of the text
III Exegesis of I Pet. III. 18 ff. and IV. 5, 6
IV The theological motif of Christ's *Descensus ad Inferos* and its *heilsgeschichtliche* significance

The First Epistle of St. Peter is an encyclical letter addressed to the christians dwelling in five provinces of Asia Minor, to exhort and encourage them in a time of trial. We should notice however, the theological affirmation of the author:

a) In 3; 18 he makes them remember of the unparalleled *Einmalichkeit* of Christ's death as an atonement and its completeness and eternity.
b) Vs. 21 notifies of the time the escatological and *heilsgeschichtliche* NOW that is present at the resurrection of Jesus Christ who has conquered the power of sin and death; the time when the ones who take part in the mercy of rebirth and sanctification by baptism, belong to the church; the time of Christ's ruling concealed.
c) And in 4; 5 he urges them to decide their ultimate attitudes

toward God's escatological judgment to the quick and the dead.

d) The mystery of Christ's *Descensus ad Inferos* in God's *Heilsgeschichte* as above is witnessed in 3 ;19 and 4;6: that is, "the gospel was preached" in 4;6 corresponds to "he preached" in 3;19 and the subject of preaching is Christ. And there the *Einmalichkeit* of his preaching is witnessed. Furthermore "the dead" in 4;6 gives to "the spirits in prison" in 3;19 the new content and implication which is beyond the verbal restriction; that is, the *Geschichtlichkeit* of Christ's *Descensus ad Inferos* and his preaching to all the dead in Sheol. Thus the death of Jesus on the cross as history and Christ's *Descensus ad Inferos* and his resurrection as *Geschichte* are connected and united together as the event of salvation which occurred once for all in God's *Heilsgeschichte*. And this event decides "Now of Grace" in the time of the ruling of risen Christ who is present in the Holy Spirit, and orientates "Now of Sanctification" to urge the ones who confess him in faith on the escatological glorification.

We are not satisfied today with Article IX of Formula Concordia (1577). It would be a misunderstanding to regard the *Descensus* as a mere mythology or to take it for a historical fact. According to our exegesis of the text, Christ's *Descensus ad Inferos* occurred between his death and resurrection. The author's interest, however, is not concentrated on grasping Christ's *Discensus* chronologically. The *Geschichtlichkeit* of Christ's *Descensus ad Inferos* and his unlimitted preaching act in Sheol, especially the *Einmalichkeit* of his preaching to the dead are never too much emphasized. And at this point can we find the *heilsgeschichtliche* significance of Christ's *Descensus ad Inferos*.

The Ancestor-worship, from the Viewpoint of Difference of Areas in Materials of Folklore in Japan

Hirobumi TSUBOI