

レビ記一六章に現れた贖罪思想

山 崎 亨

序 本 論

- (一) 贖罪日の曆上の位置について
- (二) 新年と贖罪の儀式との関係
- (三) レビ記の贖罪日と神道の大祓との共通点
- (四) レビ記の贖罪日の儀式とバビロニアの新年儀式との関係。
- (五) 祭司文献における贖罪と予言文学におけるそれとの比較

序

旧約書中レビ記が祭司記者の筆によって記述されたことは一般に承認されていることである。筆者は特に第一六章を取り上げたのであるが、これは此の章が贖罪日があがないの儀式を最も詳細に記述していると考えたからである。

しかし此の章に関しては二つの問題点がある。その第一は、此の章が初めから終りまで統一ある単一の記録と考えることができないという点であり、 Paul Heinisch, *Das Buch Leviticus (Die heilige Schrift d. A. T.)*, Bonn,

1935 が指摘したように

④ 聖所および会見の幕屋を清める儀式

⑤ 贖罪日の儀式

の二つの要素から、構成されていることが明白である。N. Micklem, *The Book of Leviticus (Interpreter's Bible)*, 1953 は此の章が次の三要素から成立していると説明した。

(i) 祭司長に関する規定(一—四、六、二二—三、三四b節)

(ii) 聖所、祭司、イスラエルの全会衆のあがない(二九—三四a節)

(iii) 贖罪日のあがないの儀式(五、七—一、一四—二八節)。

筆者はこのレビ一六章全体が単一の記録でないことは認めるが、^(註)同時に此の複合体がかく結合されていることの意味をも探求しなければならないと思う。

註 レビ記一六が三の異った規定を含むものであることはメッセルが既に指摘したことであった。(Messel,

ZAW, XXVII, 1907, s. 1F)。

第二の問題は贖罪日の規定に関連ある律法としては、レビ一六章の他に左の四箇、

(一) エゼキエル四五・一八—二〇。(二) 出エジプト記三〇・一〇。

(三) 民数記二九・七—一〇。(四) レビ記二三・二六以下

がある。右のうち(三)(四)はともにPの第二資料(PS)であって、同じ祭司的記録としてもレビ一六より後に書かれたものとみえる。(L. E. Binns, *The Book of Numbers, Westminster Commentaries*, 1927, p. xlix)。エゼキエル書については後述したい。

本論

(一) 贖罪日の曆上の位置について

贖罪日 (Yom Kippurim) は七月一日であることは一六・二九、二三・二七によって明白である。此の「七月」が古代カナン曆においてエタムニであり (列王上八・二)、捕囚後においてチスリと呼称されたことはヨセフスも記録している (Ant. VIII, 4, 1)。この月はエゼキエル書によれば「その年の初めの月」(四〇・一) すなわち正月 (四五・一八) であった。七月が年の始めの月となったのは捕囚後のことであり、その頃は、二種類の曆が行われるようになったと想像される。七月が年の始めの月となったのはバビロニヤ的曆にならったのであって、これを政曆と言ひ、古くからあった曆を教曆と呼んで現在では区別している (日本基督教団発行、聖書事典、昭和三六年、九二〇頁)。

さて贖罪の儀式の内容を説明する前に、これがティシュリ (七月) の一日に行われたこと、しかも此の日が正月元旦に当ることについては、説明を要する。

エゼキエル書四〇・一によればティシュリの一日は Rosh hashshanan とよばれている。此の呼称はアッシリヤの *resh shatti* に相当し、これは正月にあたる。それ故に贖罪の儀式は大晦日に行われた神道の大祓と年のかわり目という点において共通点をもっている。

ティシュリの一日が正月にあたり、その月の一日でなかったことについては、スナイスは次の如く説明している。 (Vorman H. Smith, *The Jewish New Year Festival*, London, 1947, pp. 133ff.) イスラエルは捕囚前大陰曆 (月に基き、一年を三五四―三五五日とした) を用いて、捕囚後大陽曆を採用したため、旧い曆に一日を加える必要を生じ、正月に当ったティシュリには一日から数えて一〇日目に新年が始まる。

この事実を実証するために、祭司記者の筆による創世記七章を検討してみよう。

これはノアの洪水の期間を一カ年とする簡処であるが、マソラ原典によれば洪水は二月一七日は始まり(一一節)、翌年の二月二七日に終わっている(創八・一四)。これは大陰曆に、太陽曆による一カ年の期間を合致させるために一〇日間を附加させたことによるものである。しかしギリシャ語訳(セプトアギンタ)は此の調節の理由を見出し得なかつたので二月二七日から始まり翌年の二月二七日に終つたと、原文を訂正している。これはセプトアギンタが太陽曆によって計算したことに原因するとは、スキナーが既に指摘したところである。(Skinner, *Genesis*, I. C. C., 1912, p. 167)。

旧約偽典の一書である「ヨベル書六〇・三六」^(註)には次の句が見出される。

「何となれば、月の観測を厳密にしようとする人々がいるからである。このこと(月の観測)は曆の計算を混乱させ、毎年一年が一〇日早く来ることになる。」

同三七節には

「彼等は月や安息日、節会、聖年(ヨベル)の日付に間違いを來たす」、「彼等は一年を三六四日と決定することに異論をもつものである」と記述されている。

右の記録は月を基としての曆は、太陽曆よりも一〇日短いことを述べたものであり、ティシュエリの一〇日を正月とすることの根拠を示すものと考えることができる。

註 「ヨベルの書」は紀元前一五〇年頃の作と考えられる。この原典はヘブル語で書かれたものとの推測がなされてきたが、クムラン洞窟からヘブル語の断片が発見されて、それを実証することができた。

スナイスはティシュエリの日から一〇日までを懺悔、すなわち罪を悔い改める期間であつたと推測している。(Jewish New Year's Festival, p. 135)。彼はイシマエル(R. Ishmael ben Jochanan ben Beroka)の文章を引照し

ているが、それによると、奴隷が解放の年に自由人とされる場合、ティシュエリの日から一〇日までには客の如き取扱を受け、その後には生家に帰る。この十日間は暦以外の日であつて、此の期間は奴隷ではないが、また完全な自由人とも見られていなかったと。

旧約聖書ネヘミヤ書八章によれば、

「祭司エズラは七月の一日に律法を携えて男女の会衆およびすべて聞いて悟ることのできる人々の前にあらわれ
て」律法を読んだ。(二節)

その後総督であるネヘミヤと祭司エズラと民を教えるレビ人だちとはすべての民に向つて

「この日はあなたがたの神、主の聖なる日です、嘆いたり泣いたりしてはならない」。(九節)

と告げた。このことは七月一日は「嘆いたり泣いたり」する習慣が存在し、この律法の朗読の特別の日は、そうゆうことをしてはならない、と注意を与えたものと解することできる。

七月一日についてサマリヤ人は此の日から一年の懺悔の期間が始まると考えていたようである (Montgomery, *The Samaritans*, 1907, pp. 40f. *Snaitch*, op. cit., p. 152)

七月一〇日は右の説明によつて新年であることは明日になった。

(二) 新年と贖罪の儀式との関係

結論を先に掲げるならば、新年の初頭に當つて過去の罪を神の前に贖われて、その後新年を出発したのである。

レビ一六・三三には、七月一〇日になすべきこととして次の如く規定している。

「彼(祭司)は至聖所のために、あがないをし、また会見の幕屋のためと、祭壇のために、あがないをなし、また

祭司たちのためと、民の全会衆のために、あがないをしなければならない。」

これを総括するならば七月一〇日に、^①祭司は聖所のためにあがないをし^②祭司とイスラエル民族全体のためにあがないをする。

①のために^(註1)薫香を火にくべ、その煙をもって贖罪所^(註2)をおおう(一六・一三)

② 罪祭のために献げられた雄牛の血を取り、指をもってその血を贖罪所の前に、七たび注がなければならない(一六・一四)。

註 (1) 薫香は q'oreth であって、予言者が非難しているところの乳香 (shōnāh) (エレミヤ六・二〇)

とは異り、火祭によって立ち上る煙のことを云う。

(2) 「贖罪所」(hakkapporeth) は後述する「あがなう」(kaphar) から来た語。普通英語では the mercy seat と訳されているが、特別にその場所が設けられたのではなく、モーセの十誡の石の板を納められていると伝えられている「契約の箱」のふたを指すのであって、ユダヤ教側の訳では the ark-cover の訳されている (J. H. Hertz, *The Pentateuch and Hatorahs*, London, 1952, p. 480)

③ 以上は場所に附着している汚れを清めるものであって、それは全く神聖なるものに対する正しくない取扱いから生ずる汚れをあがなうものであった。道德的要素を含むところのイスラエル人全体の汚れをあがなうためには、聖所のためのあがないが終ったとき、それに引続き、

「かの生きてゐるやぎを引いてこなければならぬ。そしてアロン(祭司長)はその生きてゐるやぎの頭に両手をおき、イスラエルの人々のもろもろの悪と、もろもろのとが、すなわち、彼らのもろもろの罪をその上に告白して、

これをやぎの頭にのせ、定めておいた人の手によって、これを荒野に送らなければならない」(レビ一六・二〇—二二)と記述されている。

右の「やぎ」にイスラエルの罪を転嫁する儀式は

(甲) 神に燔祭を献げることによって、神を宥め、神の赦しを与えられる、との觀念があったこと。

(乙) 神に献げられる性は羊またはやぎの「雄の全きもの」(レビ一・一〇)でなければならぬ、と規定されている。この「全き」は二二・二〇には更に詳細に「すべてきずのあるものはささげてはならない。それはあなたがたのために、受け入れられない」と説明されている。申命記一五・二一には「足なえまたは、めくらなど、すべて重い傷のあるものである時は、あなたの神、主にそれを犠牲としてささげてはならない」と記されている。これで「全き」の具体的内容は明らかになったがその思想内容を知るためには「全き」(tamim)の語義を吟味しなければならない。

此の語の語根 *taman* は「完成する」(エレミヤ二七・八)。形容詞 *tam* は「全き」(ヨブ一・一)であり、創世記二〇・五には「清き」(pure, innocent)と訳されている。ペーダーセン (Johs. Pedersen, *Israel, I-II*, Copenhagen, 1926, pp. 336f.) はこの *tam* (全き) が、正義と直接関係のある語の一として掲げている。それ故に「全き」羊にイスラエル民族の罪が帰せられる、というのはイザヤ書五三章に現れている「主のしもべ」が、自らを「とがの供え物」(一〇節)とすることによって「多くの人の罪を負い」(とがある者のためにとりなしをした) (一二節)という「しもべの歌」に記述されている贖罪思想と全く共通するものであって、罪のないものが「供え物」となり、他の罪を負う、という信仰が内在していた。レビ記一六章では祭司長がその供え物(やぎ)の頭に両手をおき、イスラエルの人々のもろもろの罪をその上に告白することによって、多くの人々の罪はやぎに転嫁する。此の場合祭司は神と人との中間に立つ仲保者の役割をしていたことに留意しなければならない。

祭司の仲保者的役割は、次のことによって実証することができる。

(イ) 祭司（贖罪日においては祭司長アロン）は聖なる衣服を着ることによって神と等しき聖なる存在となる（一六・四）。しかしこれは「水に身をすすいで」（同上）その後に着なければならぬと定められている。また祭司長は此の儀式の前に、自分の罪をあがなうために、罪祭をささげなければならぬ。（一六・六）。水で身をそそぎ更に自分の罪をあがなう必要が認められていたのは自らが人間であることを示したものである。

(ロ) 祭司を代表するアロンの任職式を読むと（レビ八章）、その目的のために献げられた雄羊を殺し、「その血を取って、アロンの耳たぶと、右手の親指と、右足の親指につけた」（八・二四）。そして残りの血を祭壇の周囲に注ぎかけた。すなわち牲の血は神に帰するのであって、これは参拝者たるイスラエルの人々には絶対に触れることのできないものであった（七・二六、二七）。その血を祭司の耳たぶと、右手と右足の親指につけたことは、祭司が神に属するものであったことを示す。

(三) レビ記の贖罪日と神道の大祓との共通点

旧約におけるあがないの思想には予言者と祭司の間に大きな相異がある。「あがなう」という語だけをとって見ても、前者は *ga'al* を主として用いたが、後者は *kaphar* を主として用いた。贖罪日の記述たるレビ記一六章に用いられているのも *kaphar* である。

罪をあがなう点において、レビ記一六章と神道の大祓との共通点は(イ)祭司的、儀式的であること、(ロ)罪をあがなうことが新年に直接関係のある点であり、また(ハ)罪の告白に現われている罪概念に共通のものがある。

神道における大祓（おおはらえ）の儀式に関しては、次の如く概述することができるであろう。

本居宣長は「一人の祓に非ず、広く諸人の祓なるが故に大といふ也」と大祓詞後釈に説明している。神道大辞典（昭和十二年、平凡社）によれば、大祓とは「百官以下、天下萬民の罪穢を祓除せんが為に行はる儀式」と記されている。

大祓が六月と十二月の両度に行われることが定められたのは大宝以後の令制によつたものと考えられる。

神祇令には「凡六月、十二月晦日大祓者、中臣上_三御祓麻、東西文部上_三祓刀_二誦_三祓詞_二訖百官男女衆_三集祓所_二中臣宣_三祓詞、卜部為_三解除_二」と記されており

延喜式には「凡、六月、十二月晦於_三宮城南路_一、大祓、大臣以下五位以上、就_三朱雀門_二……」と記されている。

大祓の儀式の内容については、大正三年三月、内務省訓令による官国幣社以下神社における大祓次第によるならば、左の如くに纏めることができるであろう。

- (イ) 「杜頭の庭上に祓所を辨備す」る。
- (ロ) 祓物をおく。主典が切麻をわかつ。
- (ハ) 官司が祓を仰ぎ、禰宜が祓詞をのべる。
- (ニ) 主典は祓物をとつて河海に向う。

祓物は木綿一両常の木綿一両（常の木綿五尺を以て代えることができる）。布五尺（麻布）など、である。

神祇令には「凡諸国須_三大祓_二者、每郡出_三刀一口、皮一張、鋏一口、及雜物等、戸別麻一条、其国造出_三馬一匹_二」とある。

祓物は神に供えるのであるが、旧約の牲（いけにえ）と異り、祓物自体が供えた人々の、或は参拝者の罪を負うという思想はないようである。但し六月の大祓（名越祓）には、夕刻、河辺に出て、各自祓を修するだけで終ること

あったと記録されているから、河か海で水に清められることが、一つの祓であったと考えられる。

右の大祓の儀式の中で重要な部分を占めているのは大祓詞である。これは「延喜式」巻八に載せられているが、その作られた年代については、賀茂真淵は天智、天武両朝の頃であったと説いている。これは本居宣長の「讀祝詞」とあれば、これも神に申す詞なれば……」の説明を待つまでもなく、これが神への祈願の言葉であることは明白である。

その内容を読むならば、日本の国の「安国」を願ひ、そのために神前に罪を告白し、神がそれを「吹き払う」ことを祈願する。すなわち「国中に成出でむ天の益人等が、過（あやまち）を犯しけむ雑難（くさぐさ）の罪事（つみごと）」を神前に述べる。その罪の内容は、清原貞雄が纏めているように（一）農業を妨害する行為、（二）種々の残忍な行為、（三）性慾上の不倫、（四）神に対する不浄、に大別することができる（神道史、昭和一五年、六版、厚生閣）。

右の告白が神によって聞き上げられることを願ひ、「天津神は天磐門（あめのいわと）を押披（おしひら）き」、聞きいれられることを願う。そして皇御孫之命（すめみまのみこと）の朝廷を始めて、「天下四国には罪という罪は不在（あらず）」という状態の来ることを願ひ、そのために諸罪が「朝の霧、夕の霧が朝風や夕風によって吹き払われるように」拭われることを願う。そして結語としては、「天皇が朝廷に仕え奉る官官人（つかさづかさ）どもを始め、天下（あめのした）四方には今日より始めて、罪という罪は不在（あらず）」と宣言する。

大祓の儀式全体の意図を総括して清原貞雄は次の如く述べている。

「神道の大祓は、犯した罪を自ら認め、之れを神々の力に頼つて直し正し、善に遷つて行く事を務むるのである。

大祓は神の力に依つて心の浄化を図るのである」（神道史、四二頁）

右の説明はやや合理化すぎたという感はあるが、本居宣長の解釈によれば罪は「つつみ」の意味、すなわち他から

知られることを恐れて包みかくす事柄であるが、これを大祓詞において神の前に赤裸々に述べることは、これを自ら認めることであり、神の力によって清められることを願うものであると解することができるであらう。

レビ記における大贖日と神道の大祓との共通点は (イ) 神の前で人々が自らの罪を告白すること。 (ロ) 清められることを願って供え物をする事 (ハ) 祭司が人々を代表して神の前に立ち、罪を告白し、罪の清められる儀式を行うこと、 (ニ) それが年の変わり目に行われること (神道では年の半ば六月にも行う)。

しかし異なる点は供え物が神道では神との和解を求める意図が想像されるが、供えられた祓物が、多くの人々の罪を負うということはなく、レビ記においては前述のいけにえが人の罪を負うことが明瞭に示されている。神道では祓物に布、刀、馬などあるが、レビ記では殆んど山羊、羊などに一定されている。

(四) レビ記の贖罪日の儀式と、バビロニアの新年儀式との比較

レビ記における贖罪日が新年に直接関係があったところから、晦日に行われる大祓との比較を試みたが、地理的社会的に離れた両地域の宗教行事を、現象面からだけで比較したことは、やや穏当でなかったと思われる。むしろ地理的な面から考察するならば、バビロニアにおける新年祭との比較をすべきであらう。このための参考書としては左の如きものを挙げる。

H. Zimmer, *Zum babylonischen Neujahrfest, I und II Beiträge*, 1906, 1918.

Thureau-Dagin, *Rituels accadiens*, 1921.

S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, Copenhagen, 1926.

J. Gadd, *Babylonian Myth and Ritual*, ed. Hooke, *Myth and Ritual*, 1933.

T. Fish, *Some Aspects of Kingship in the Sumerian City and Kingdom of Ur* (reprint from BJRL, 34),
Manchester, 1951.

A. Flankenstein u. W. von Soden, *Sumerische u. Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart 1953.

右を参考して知り得ることを略記すれば、バビロニアにおける新年祭は *akitu* と呼ばれ、バビロン市においてはニサン（一月）の第一日とそれに続く日に行われ、エレクとウルにおいてはニサン（一月）とティスリ（七月）の二回に行われた。

此の祭儀の第四日目の夕に創造神話すなわち *ennuma elish* が始めより終りまで *urigalla*（祭司長）によってマルドク神像の前で朗読された。第五日目、太陽の昇る四時間前に祭司長は起床し、チグラス・ユーフラテス大河で身を清め、マルドク神とサルパニト神（天体の神）の前に出て讚美の言葉をあげ、連禱をささげる。罪を清める儀式が此の後に続く。

(イ) 先ず、河の水で神殿を清め、柱には杉油を塗り、香をたく。

(ロ) 祭司は屠夫を呼びよせ、いけにえの羊の首を切り取り、祭司はその羊の胴体をもって神殿の壁を拭う。「此の「拭う」ことを *kuppuru* と称したが、これは旧約における *kapbar* すなわち罪を「あがなう」という語と、セム語において同系に属する」。

さてその後祭司は、羊の切断された首を携えた屠夫と共に河に出て、西方（沙漠に面し、死の方向である）を向いて、羊の首と胴体とを河に投げ込む。「祭司と屠夫は、人里離れた沙漠に走り去り、新年祭の終了するまで、町に帰ることは許されない」。

王が祭司達を供として神殿に入堂しマルドク神像の前に出るが、其処に独り残される。祭司長が入堂し、王の笏

、指環、王冠（全て王の権威を象徴するもの）を王から取り上げて、これを神像の前の卓上に置く。祭司長は王の頬を打ち、耳を引張り、王を神像の前にて床にひざまずかす。此の姿勢の中から王は次のことを告白する。

「国土の主なる神よ、わたしはあなたに対して罪を犯さず、あなたの神権を無視したことはない……」と。

右の告白に対して祭司長は王に神の祝福を解答として与える。すなわち神は王の告白を嘉みして、王の支配権の増大を約束する。祭司長は再び王位の象徴たる王冠、笏、指環を王の身につける。祭司長は再び王の頬を強く打つが、その時に若し王の眼に涙が浮かぶならば、ベルの恵みは王に与えられると考えられた。

第六日目にはネボ神がボルシツパから、アヌ神がエルクから、エンリル神がニップールからマルドクの神殿に到着する。マルドクを最高神として、神々の順位は定められていたが、神々の集合は、新年の運命を決定するためであり、ネボは書記をつとめる。

第十一日目（最終日）には第八日目と同様 *enuma eish* が唱えられるが、これはマルドク神が暗黒の神ティアマットと闘いこれに打ち勝ったことを詠ったものであり、これが新年の運命に大きな影響を与えると考えられた。王はマルドク神の代身と見られていたからである。

第十一日目にマルドク神の結婚を宗教儀式として演ずることが挙げられたと残された詩歌から推測されるが、儀式そのものを記述する神殿側の記録は破損されていて正確には保存されていない。

旧約の大贖罪日が新年と直結していたことは既に述べたが、バビロニヤの新年祭との類似点を左の如くに纏めることができるであらう。

(一) 新年を迎える直前に、罪の清められることを願ひ、その儀式が行われたこと。

(三) 羊に罪を負わせて、清めたこと。

(四) 清める、あがなう、と訳さるべき原語がバビロニヤと旧約における用語とが共通していたこと。

(四) バビロニヤにおいては王が、神を代表する祭司長から頬をなぐられ、耳を引張られ床の上に跪坐させられる。これが罪の清められることと関係していたが、このことはイザヤ書五〇・六「しもべの歌」、第三歌、五〇・四―九の一部)「わたしを打つ者に、わたしの背をまかせ、わたしのひげを抜く者に、わたしのほおをまかせ、恥とつばきを避けるために、顔をかくさなかつた」の記述に現れ、「主のしもべ」すなわちイスラエルを贖罪する人物(予言者かメシヤか種々議論はあるが)の受難の記述と類似している。

レビ記一六章と比較するならば、二九節および三〇節に次の如く記述されている。

「これはあなたが永久に守るべき定めである。すなわち、七月になって、その月の十日に、あなたがたは身を悩まし、何の仕事もしてはならない。……この日にあなたがたのために、あなたがたを清めるために、あがないがなされ、あなたがたは主の前に、もろもろの罪が清められるからである。

註 「あなたがたのために、あなたがたを清めるために、あがないがなされ」は y'khaṣēr 'ālekhem l'āher (atone^{ment} shall be made for you, to cleanse you) 「あがないがなされ」は kaphal のビーエル形が使われている。「清めるため」は tahar (to be clean) のビーエル形 to cleanse を意味する。

右の句には七月一〇日には、あがないがなされるから、「あなたがたは身を悩まし」安息せよと命令されている。「身を悩まし」はレビ二三・二七にも現れる。レビ記以外ではイザヤ五八・三、五、一〇、エズラ八・二一、詩篇三五・一三に見出すことができる。

「身を悩まし」(t'annū 'eth-naphshōhēkem) = ye shall afflict yourselves は時代的には第二イザヤ(捕囚

時代後期前五三八年頃）以前には用いられなかった特殊用語で、これは断食することを意味する。

前掲のネヘミヤ八・九などからは、七月一日から一〇日までには「嘆いたり泣いたり」することに定められた期間であったと想像されるが、サマリヤ人 (The Samaritans) の宗教的習慣によると七月一日から懺悔の日が始まった。これらは罪の懺悔と断食が新年を迎える直前に必要とされ、それが罪のあがないを受けるに必要な行為の一とされていたことを実証するが、これはバビロニアの宗教において、王が人々を代表した形でほほを打たれた儀式と共通する点がある。

(四) バビロニアの *aktin* において、罪を羊に負わせたこと、更に罪を負った羊は神殿の外に運び出され、河の中に投げこまれたことはレビ記に於て、罪をのせられたやぎが荒野に放たれたことと似ている。すなわちレビ記一六・二一、二二においては「これ(罪)をやぎの頭にのせ、定めておいた人の手によってこれを荒野に送らなければならない。こうしてやぎは彼らのもろもろの悪をになって人里離れた地に行くであろう。すなわち、そのやぎを荒野に送らなければならない」と記されている。

註 「荒野」レビ一六・一〇には「これ(やぎ)をアザセルのために、荒野に送らなければならない」と記されている。アザセルというのは、旧約偽典の一つであるところのエノク書(前二世紀の作)八・一、一〇・四によれば、悪霊たちの首領であり指揮者であると考えられていた。悪霊は沙漠や荒野に住むものであって宗教学的に言えば *Feldgeister* とも称すべき存在であった。申命記三二・一七によれば「悪霊に犠牲をささげた」と記録されている。

上述レビ記一六・一〇によれば罪を負わされたやぎは荒野の悪霊のもとに追放される。

レビ記一六章における贖罪日の儀式と、バビロニアの *aktin* の儀式との相異点の一は、後者において、第四日

と第十一日目に創造神話が唱えられ、マルドク神が暗黒の神を打ち破ったことが詠唱されて、新年の輝かしい未来が約束されたが、レビ記の新年祭または贖罪日には創世記一章に現われているような創造物語が朗読されたり、回想されたことは記録されていない。しかし此の点については「仮庵の祭」(かりいおのまつり)に注目しなければならぬ。

贖罪日 (Yom-Kippurim) と仮庵の祭 (sukôth) との関係は Bellas, *Theologia*, 1930 に論じられているが Sig-mund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford, 1962 においては、贖罪日における「聖所と会見の幕屋と祭壇とのために、あがないをなし終え」ること(レビ一六・二〇)は、仮庵の祭のための準備であった、と論じている。レビ記に記述されている此の祭の期日は、七月一五日から七日間であって、(二三・四二H)これは贖罪日に近接して行われたことになる。しかしこれは捕囚以後のことであって、それ以前の記録たるヤーウィスト(J典)やエロイスト(E典)の記録によれば、この祭は全くの農耕祭で、元来「取り入れの祭」(*asîph* アーシーフ)と称された収穫の節会であった。その行われた時期は、出エジプト記二三・一六(E)によれば「年の終り」(*by'eth hashshanah* 英訳すれば *at the going out of the year* であり、出エジプト記三四・二二(J)によれば「年の終り」*t'qûphath hashshanah* 英訳すれば *at the turn of the year* に行われた。それ故に年の転換するときにおこなわれた祭であった。それ故に贖罪日が新年に行われたのと同じように、年の変わり目に行われた祭であった「仮庵の祭」が、捕囚以後に *yom kippurim* と接近したことは当然であろう。

さて前述の如くレビ記における贖罪日の記述には、創造物語は直接詠歌されたり朗読されたりした記録はないが、「仮庵の祭」に関しては、その痕跡を見出す。

例えば詩篇六五篇である。此の詩篇は一―八節と九―一三節の二つの部分から成っており、前半たる一―八節は捕

囚以後に作詩され、後半たる九一—三節の部分は捕囚以前の作詩と推論される (W. O. E. Oesterley, *The Psalms*, vol. I, London, 1939, p. 309)。さてその後半は収穫祭における感謝の詩である。此の詩の中に「またその恵みをもつて年の冠とされる」(一一節)の句を見す。

右の句の「年の冠」*‘tarta shanath* は原典にやや不明瞭な点もあるが、マソラ原文をそのまま受けとるとして、年の冠は「年を囲むもの」の意味である。詳細な釈義の議論を略して、右の句は、年の終における収穫祭としての「仮庵の祭」に於て、新しい年が、神の恵みによって取り囲まれることを祈願したものと解釈する。このような立場に立って詩六五・九一—三を読むならば、「あなた(神)は地に臨んで、これに水をそそぎ、これを大いに豊かにされる」(九節)の句に現れている如く、豊かな収穫を与えたもう神への感謝の辞の中には、自然を支配し、自然を導いて「もろもろの谷(平野)は穀物をもつておおわれ」(二三節)るような恵みを与える神が讚美されている。しかるに九一—三節の前に置かれている一—八節(捕囚後の作詩)を見ると、「シオンにて、あなた(神)をほめたたえることは」(一節)が示している如く、神殿における礼拝を場所として設定しており、「祈を聞かれる方よ、すべての肉なる者は罪のゆえにあなたに来る」(三節)と、罪が清められ、ゆるされることを求めて神殿に来ることが明示されている。それらを序曲の如くにして最高潮の中心点において詠われている言葉は、「われらの救の神よ、地のもろもろのはたと、遠き海の望みであるあなたは、恐るべきわざにより、救をもつてわれらに答えられる」(五節)である。またそれに続いては「あなたは海の響き、大波の響き、もろもろの民の騒ぎを静められる」(七節)の句が述べられる。此の五節、七節などは恐るべきわざをなす神、大波を静める神を讚美しているが、この中にはティアマトと闘い、これに打勝ったマルドク神を唱うバビロニヤの創造神話と共通するものを見出し得る。しかも此の前半が後半と結び合わされて一つの讃歌を成していることの中に、仮庵の祭の特色と共通するものが存在すると考えられる。すな

わち此の祭は元來農耕祭であつたものが、出エジプトという歴史的な事件を記念する祭として取り上げられるに至り、そのような歴史的意図と結び合わされたのであるから、神によって静められた大波は、創造における暗黒であつた、と同時にモーセによって渡り得た、あの紅海の大波であつたのであらう。

仮庵の祭に唱和されたと想像される詩篇の中に詩篇一一八篇がある。此の詩の現在の形は用語と詩形上、捕囚後かなり時期を経てからのことと推測されるが、その原形たる五一二一節は、個人の感謝の詩で、その主語となつてゐるのは王であつたと Artur Weiser, *Die Psalmen* (ATD), 5 Aufl., 1959 は説明してゐる。これは捕囚以前の作である。さて此の詩篇の一―二九全体を、仮庵の祭に唱和された讃歌と断定する理由の一是、二七節の左の句に見出される。

「主(ヤハウェ)は神であつて、われらを照された。枝を携えて祭の行列を祭壇の角にまで進ませよ。」
ミシュナの *Sukkah*, iv, 4-7 によれば仮庵の祭においては七月一日から七日間、毎日参拝者の行列の進行がなされるが、その際には参拝者は棕櫚の樹の枝 (*Tulab*) を手に持つ。特に、七日目には此の行列が七回行われた。前掲詩篇一一八・二七の「枝を携えて祭の行列を……」の句は明白に、ミシュナの此の叙述と合致するのであつて、此の詩篇が仮庵の祭の儀式を詠ったものであることが明白である。更に此の詩篇の二五節に「主よ、どうぞわれらをお救いください」(*'annā' yahweh hōshī'āh nā'*) の *hōshī'ah-na* (ホザナ) はミシュナの記述によれば、此の行列中に人々が繰返す言葉であつて、仮庵の祭を代表する言葉である。(此の語の少し変形したものは一四節、二二節にも現れてゐる)。それ故にこの詩篇の現在の形が仮庵の祭の儀式を詠い、此の祭に唱和されたものと考えられる。

さて此の詩は直接には天地創造物語と何ら關係ないが、出エジプト事件と関連してゐることは一五、一六節に明ら

かに現れている。

聞け、勝利の喜ばしい歌が正しい者の天幕にある。

「主の右の手は勇ましいはたらきをなし、

主の右の手は高くあがり、

主の右の手は勇ましいはたらきをなす」

右の句の中の「天幕」は出エジプト当時の幕屋を現わし、「主の右の手」は勝利の手であり、イスラエルが「ひどく押されて倒れようとしたが、主はわたしを助けられた」(同一三節)と讚美している。

上述の説明によって仮庵の祭においては、天地創造よりも出エジプトにおける神を述べ、イスラエルの敵と闘い、イスラエルに勝利を与えた神を讚美している。

(五) 祭司文献における贖罪と予言文学におけるそれとの比較

レビ記一六において罪を清めることは「あがなう」(kaphar)という動詞で現わされていることと、此の語のバビロニアの背景については既に前述したが、此の語における祭司的な特色を検討し、此の語に相当する ba'at (あがなう)の予言者の特色を挙げてみよう。

Kaphar はバビロニアの背景から考えるならば「拭う」または拭い取る。の意であることは前述した。しかしこれに対して反論する意見もある。それは此の語の原意を「覆う」と解するのであって、これはアラビヤ語の kaphara (覆う)とヘブル語とが同根であるとの立場から主張される。レビ一六・二、一三に現われる「贖罪所」(kaphoret)が契約の箱の蓋であり、此の語が kaphar に由来する名詞であることは、「覆う」という原意が此の語に生かされて

いた、とも解することができる。

kaphar から派生した名詞に kopher がある。これは契約法典(出二〇・二二—二三・三三)では「あがない金」(出二一・三〇、三〇・一二)と訳されている。これは牛が人間に傷害または殺人を犯した場合、裁判にかけられ、その牛は殺されるが所有者は償いの金として若干の金額が課せられる。その金を「あがないの金」と言う。これは犯した罪に対する代償の金である。民数記三五・三一(P)には故意による殺人に対しては「あがないしろ」(kopher)を取ることに、罪があがなわれないこと、したがって死刑に処せられるべきことを規定している。

右の kopher によって、kaphar の「あがなう」の意味は、罪に対して代償を払うことを含んでいると解することもできる。そうであるならば贖罪日の儀式において、やぎが献げられることの中には「全き」やぎによって人々の罪の代償が払われる、との意味も含まれていたと解することもできる。

ただし kopher には法律的決裁の意図が働いていたのであって、レビ記一六章における如き、純粹に宗教的な概念を、法律的立場からだけで解することは誤りであろう。

罪を「あがなう」という概念を、予言者達は kaphar で現したことは稀であって、それに代わるものとして *ga'al* を用いた。古代において殺された者の近親者が、あだを討つ、その「血の復讐」を意味したのが此の語であったが(サムエル下一四・一一、ヨシュア記二〇・三、五、九)、破産のため土地を売り、身を奴隷に売った者の親族が、買主から土地などを「買いもどす」(ルツ四・四)ことにも用いられた。予言者、特に第二イザヤは、ヤハウェなる神はイスラエルを新バビロニア帝国の手から「買いもどすもの」であることを語り告げて、捕囚のイスラエル人に希望を与えた。

ヤコブよ、あなたを創造された主(ヤハウェ)はこう言われる。イスラエルよ、あなたを造られた主はいまこう言

われる。

「恐れるな、わたしはあなたをあがなった。

わたしはあなたの名を呼んだ。

あなたはわたしのものだ」(イザ四三・一)

右の句の中で「わたしはあなたをあがなった」の語は特にイスラエルを自分の所有に買いもとす意味で用いられたことは明かであり、そのあがない主が「創造主」であるという信仰から出発していたことも、右の句の最初の行において明白である。

イスラエルに対して、ヤハウェが「あがなう者」としての関係にあったことは第二イザヤで明瞭に示され、この神とイスラエルとの人格的關係を強く説いたところに予言者の性格が打ち出されているが、この「あがない」(gatal)が罪からのあがないであったかどうかについては更に説明を要する。

(イ) ヤハウェの所有となることは、ヤハウェが聖なる者である故に、罪から離れて聖なるものの所有となる、という信仰が強く現れている(イザヤ四七・四)。(ロ) ヤハウェはあがなう者であり、救主である(同四九・二六)との思想は、あがなうことが解放であり、同時に救い、すなわち罪からの解放である。との信仰を現わしている。(ハ) あがなう者であるヤハウェは、あがないを通して、イスラエルを教え導き「その行くべき道に行かせる」(同四八・一七)という。これは倫理的人格的であって祭司の如き儀式的要素はない。

祭司が kaphar を用い、予言者が gatal を用いた、と断定して、両者の贖罪思想を色別することには、異論をさしはさむ余地がある。何となれば祭司も gatal を全く用いなかったのではなく、予言者が kaphar を全く用いなかったと言うのではない。ただし祭司が gatal を「あがなう」意味に用いた場合は律法的であり、財産(「所有の地」

Ⅱレビ二五・二五。「家畜」Ⅱ同二七・一三、一五。畑Ⅱ同二七・一九、二〇、または奴隷(出六・六ⅡP)をあがなうことに關してであつて、罪との關係はない。しかるに予言者第二イザヤが *ga'al* を用いた場合は前述の如く、ヤハウェとの近親者關係が主であり、イザヤ四四・二二「わたし(ヤハウェ)はあなたのとがを雲のように吹き払い、あなたの罪を霧のように消した。わたしに立ち返れ、わたしはあなたをあがなつた」の句の如く、罪を消すことによつて、ヤハウェのもとに立ち返ることの出来る状態にすることが、「あがなう」(*ga'al*)の意味となつてゐる。

予言者が *kadhar* を用いた場合を見ると、それは「罪をあなた「ヤハウェ」の前から消し去らないでください」(エレミヤ一八・二三)にある如く、「消し去る」の意味に用い、イザヤ書二八・一八には「死とたてた契約は取り消された」と、罪とは全く關係がなくて、ただ「取り消す」の場合に用いた例も見出す。前者の「罪を消し去る」の中には祭司の用いたような「あがなう」すなわち羊またはやぎによつて代償を支払われて消される、という意味は、予言者においては全くない。ただし前述した如く、イザヤ書五三章では、牲(いけにえ)の羊や、やぎではなく予言者自ら(またはイスラエルの中で、「主のしもべ」として選ばれた者)が、自らを神に獻げて人々の罪を負うことによつて、罪をあがなうことができると考へた。イザヤ五三章はレビ記の代償的な牲を、予言者的に解釈したものと考へることが出来る。(ここで予言者的というのは、儀式的でないという意味と共に、神との人格的關係、契約關係において取り上げた、という意味である)。

道教と仏教の父母恩重經

—— 両經の成立をめぐる諸問題 ——

秋 月 観 暎

はじめに

漢訳仏典の中に仏説孝經と称される孝子報恩經⁽¹⁾や孟蘭盆經をはじめ数多くの所謂孝經典が存在しており、就中、その最も代表的な仏説父母恩重經が中国は勿論、朝鮮・日本において極めて広汎な流布を遂げていることは周知の事であるが、道藏の中にこれに類する太上老君說報父母恩重經⁽²⁾のほか、太上真一報父母恩重經⁽⁴⁾・玄天上帝說報父母恩重經⁽⁵⁾の三部の經典の含まれていることは従来注意を引かなかつたようである。これら兩教の父母恩重經は単に經名が類似しているのみでなく、内容的にも似通っており、殊に太上老君說報父母恩重經（以下老君恩重經と略称する）と仏説父母恩重經（以下仏説恩重經と略称する）との間には極めて顯著な類似・契合の關係が存在している。元來、道仏兩經典の間にかかる關係が認められることは必ずしも珍しくはないが、少なくとも道藏の本文類に属する經典の中で、この場合ほど仏經と著しい契合を示すものは外にないと云って差支えあるまい。

顧みるに仏教は中国傳來以來、所謂三武一宗の廢仏に代表される政治的彈圧を被っている外、中国在來の礼教に背

くものとして儒教或は道教の信奉者から多くの論難を浴びているが、仏教の出家制をめぐる非難は繰返されるこれら
仏教排斥論の最も中心的な論点となっており、仏教が仏説恩重經を偽作し、更に多くの孝經典の存在を強調している
のも、要は仏教の出家主義が伝統的な儒教の家族倫理を破壊するもの、つまり出家それ自体が父母を捨て、継種を断
ち、家を破るものであると云う非難に対処せんとしたものと考えてよいであろう。斯様に中国における仏教排斥論の主
要な思想的根柢は概ね儒教的な倫理観の上に立つことが明らかであるが、道教もまたこれに合従して盛んに仏教排斥
の論議を立てており、例えば東晋における張融の三破論(6)や唐初における傳奕の献言十一箇条によってその主張を窺う
ことが出来る。然るに仏教に対して執拗な非難を加えてきた道教側の經典の中には、実はその様な非難をかわすべく偽
作されたと見られる仏説恩重經と殆ど同じような内容をもつ經典が存しておることは、叙上の如き道教側の態度に照
らして、一見納得し難いもののあることを思わしめる。

併し憶うに、中国史上に展開される道仏兩教の思想的・社会的対立の諸現象は単に兩教相互の個別的な關係から生
じてくるよりも、寧ろ兩教がおかれた夫々の時代における客観的な社会状況によって影響される面が大であり、客観
状況の歴史的な推移に伴って兩教の關係も変化していることを注意すべきであり、道仏兩教における父母恩重經の
出現は、当時、兩恩重經に勸説するような孝道振興の必要が何等かの客観的な強い要請として教団の内外に熟してき
たことの結果と考えてよいと思われる。

これまで仏説恩重經に関する論説は少くないが、老君恩重經を取り上げた論考のあることは管見ながら未だ知らな
い。小論は老君恩重經の所説に注目を払いながら、孝の教学の展開に関する兩教団内外の情勢の推移を関連的に検討
し、兩經の成立をめぐる諸問題を考察しようとするものであり、恰もあざなえる縄の如き關係をもって展開する道仏
兩教の交渉史上における特異な關係の一面を客観的な歴史の動勢の上に浮彫りして見たい所存である。

本論の行論に先立って予め道仏兩教の父母恩重經の概要を紹介しておくのが便宜であるが、仏說恩重經の所説は周知のことと思われるので省略し、前掲、道教の三部の父母恩重經の内容を簡単に紹介するにとどめる。まず玄天上帝說報父母恩重經は洞神部本文類に収められる二十行程の短篇經典であつて、その説相は極めて哲學的・抽象的であり、理解の困難な部分もあるが、この經典を補完する玄門報孝道追薦儀(8)の所説を參酌してその要をとれば、人間は乾坤より資始を承け、父相母相を我相の肇基として生をうけるが、次第に我相が強まるに伴つて始相は沈埋し、これが爲に父母と共に輪轉の世界に陥る。そこで我相中より悉く貧嗔・峻峻を滅破し、平等を持念して始相に報い、大いに快樂をえせしめれば人間は諸の苦惱を無くすることが出来る。然しこれで充分ではなく、更に我相・始相とともに滅して無相に歸し、相に著することがなくなれば不見・不有・不起・不為となり、無礙・無障・無閉・無塞となつて自然に累を去り、苦海に墮ちることがなくなると説くもので、父母の恩に報いる道は道德的・相對的な自己修鍊による孝道の実践のみでは充分でなく、宗教的・絶對的な悟入をまつて完全に達成されることを教えたものと理解される。併しこの經典はさほど古いものではないようである。王圻の統文獻通考(卷二四〇・二四一)や集說詮真(六六頁)によれば、この經典が托されている玄天上帝は泰清大帝第八十二次の化身で淨樂国の太子として生まれた玄武であり、神威赫然として歴代の尊崇を受けた神格であるが、宋の避諱によつて真武と改められてのち元の成宗の大徳七年(一二三〇三年)十二月に至つて元聖仁威玄天上帝と加封されたことを伝えており、本經典の成立は玄天上帝の加封以後、即ち十四紀以降と見て誤りないであらう。

また次の太上真一報父母恩重經は洞真部本文類に属し、これまた三十行足らずの短篇經典であるが、前者とは対象

的に極めて具体的・現実的な内容を持っており、まず父母の寄胎・養育の恩の深重なることを説き、これに報いるべく現生の父母を長生・安楽ならしめ、疾病を治癒し、諸の險厄を消除する為に設齋・誦經・道場建立などの功德を立てるべきことを訓え、更に亡没の父母に対しては魂識をして天に生じ、玉京に詣でしめる為に七七日の修齋を勧める經典である。この所説の全般を通じて所謂禳災招福の齋醮が極度に重視されていることから見て、本經が天師道の系統、特に神呪經の影響を強く引いていることは明らかであるが、その成立は比較的新しいようで、最初の父母の恩重を説く部分は明らかに老君恩重經の所説を要約したものと推定されるだけでなく、叙上の如く亡没の父母に対する救拔の設齋を説きながら、六朝末から唐代にかけて圧倒的な流行をとげた三元或は中元の齋会について一言も云い及んでいないことから推しても、本經は所謂三元思想が衰退してゆく宋代以降のものとして差支えないようである。⁽¹⁰⁾恐らく兩經ともに簡潔・直截にして道德的な所説をもつ短篇經典が数多く出現する明代ころの成立と考えて大過あるまいと思われる。

さて本論の主題となる老君恩重經は洞神部本文類に属し、一三九行からなり、三科九段に分けうる甚だ多彩な内容をもつ經典である。まず第一段の序分は太上老君が西那玉国鬱利山中において五万人の聴衆を前にして道德・科戒を宣暢した際に、衆中の海空智藏なる真人が「臣等髮膚を稟受するは皆父母に由る。父母の恩深きも効に報いるに由なし」と申して報恩の方法を問い質したのに対して、太上老君が説法を垂れる形式をとり、この海空真人との質問応答を通じて謂ば正宗分と云うべき太上老君の説法が第二段より七段に亘って展開される。その要旨は第二段において「夫形直者其影必正、形不直者其影必斜。其声清者其響必浄、声不清者其響必濁。孝與不孝其義如是」と提示して孝と不孝の行為が一門一家に及ぼす現世的な禍福を明らかにし、更に「死して地獄に入り、一切の苦を受け、罪畢って報を受く、(中略)この諸の不孝の縁は来世に継続し共に父子と為り、更に相残害し、死生の憂苦は輪転して窮りな

し、天下の苦痛これに過ぐるものなし」と不孝に対する厳しい三世の応報を開示して聴衆を予め誠める。第三段はこの經典の最も精彩ある部分で、父母が子を生育する際の苦勞を懷娠十月・産孕之日・側身三月・二歳三歳・及年長大・年少壯など子供の生長の順を追って具体的に叙述し。第四段は少壯に達して結婚した子供が年老いた親を放置して孝養を尽さず、親は長年に亘る育児の苦勞を回顧しつつ、報われない身の不幸を嘆き悲み、自から生命の速やかに終らんことを希求する悲劇を叙して聴衆に深い反省を迫る部分であり、孝道の実践的な根柢を吾子の誕生に注ぐ親の深い愛情と辛苦に対する報恩において注意される。第五段に至って場面は一転し、太上老君が神変によって地獄を現し、不孝の罪を犯して苦む囚徒の姿を示して教誡を垂れ、次いで第六段は逆に天堂を現して父母に孝養を尽した人々の極樂に生れて楽しむ姿を示して聴衆を教導する。太上老君はここで再び説得に入り、第七段は父母の恩に報いて充分な孝養を尽すことが如何に困難であるかを太上老君自身の回顧・告白によって訓え、聴衆の發心を促し、更に第八段においては、既に亡没せる父母及び祖先に対する報恩の途として、中元並びに毎月一日の設齋及び本經の写經・誦誦・講説をすることによって父母の恩に報い、且つ重い不孝の罪を消滅し去ることが出来ると勸説している。最後の第九段は謂ば流通分に当り、海空真人はじめ聴衆が太上老君の說法によって孝誠を感じ、稽首奉行することを誓うと云う終結部である。具体的な所説に触れる余裕のないのは遺憾であるが、以上の紹介により兎も角この經典が父母に対する報恩の重大なることを説いて頗る出色なものがあつた、その意味では本經の七段に「諸教戒中不宜其目、三十六部不著斯言。千聖万聖誰不遵教」と述べていることも敢えて無稽の言として退けえないものがあることが察知されるものと想われる。

さてこの經典の成立年代は扱ふべき確実な資料が今のところ全くないので不詳であるが、經典中の主要な教説を道教の教理的展開の上に位置づけることによって、その成立に大まかな時代的限定を加えることは可能であらう。斯様な観点から注目されるのは前掲第二段に説かれる三世応報及び輪転の教説、並びに第三段の

夫人生世、父母為親。非父不生、非母不養。是以天地覆蔭、寄託母胎、氣識相凝。懷娠十月、縈妊胞重、坐臥失常、云云

と説く所謂寄胎の教説である。ところで、輪転の教説は既に論じた如く仏教の輪廻説の影響を受けて出現したものであり、云迄もなく道教の三世応報思想の基礎をなす教説である。⁽¹¹⁾併しながら本来、不老不死の追求を標榜する道教がその根本的な基調たる現世主義の立場と矛盾する輪転・三世応報の教説を説くに至ったことは、恰も形成途上にあつた六朝道教々々の上に極めて大きな影響を及ぼすこととなっており、当面の問題である孝道に関する教説もまたその例外ではなかつたようである。道教の原初的な現世一身の応報觀が大体六世紀ころに至つて所謂三世應報の教説として形成されてゆく教理展開の大勢、及びその新教説を整理し理論的に完成した經典が太上洞玄靈寶功德輕重經であることは曾つて論じたところであり、⁽¹²⁾屢説しないが、ここで先に指摘せる老君恩重經の所説をこの功德輕重經によつて検討を試みるならば、まず輪転について該經第三十三紙に「天地の転運は車の輪の如く、人の生滅は影の形に従うが如し。故に終り難きなり。氣々相統し、種々の縁を生ず。善惡禍福各命根あるは天に非ず地に非ず、又人に非ず、正に心に由るなり。心は神なり、形は我が有に非るなり」と説き、更に寄胎について、「我生を得たる所以の者は虚無自然の中より来たり、因縁寄胎し、化を受けて生ずるなり。我胎を父母に受くるも亦我が始生の父母に非ず、我が眞の父母は此に非るなり」と説いており、輪転の命運を辿る人間にとって現実の父母は單なる寄胎の父母にすぎず、従つて始生の父母でもなく、眞の父母でもないとして親子の本質的な繋がりを否認している点は注意を要する。

併し流石に現実の父母を全く無視している訳ではなく、続いて「父母の愛は重く尊高無上なり。今の所生の父母はこれ我因縁寄附して育養の恩を稟受す。故に礼を以て報い、稱して父母となすなり」と述べて父母の愛育の恩の重いことをあげ、礼をもってこれに報いるべきことを附加えている。併しそれにしても輪転の思想を強調する限り親子の繋がりには偶然的な仮初の關係に過ぎなくなることは理の当然と云わなければならぬ。

斯様に見てくるならば、子の父母に対する報恩の根柢をただ育養の恩におく功德輕重經の所説は、さきに紹介せる老君恩重經が専ら父母の子に対する育養の愛情と辛苦を強調することによって孝の実践を義務づけている基本的な態度と同一の立場に立つものであることが明らかとなるであろう。云迄もなくこれは輪転、寄胎の教説によって三世応報を説く限り、父母と子の骨肉の繋がりの上に基礎をおく孝道の原理は自から本質的な意義を喪失せざるをえないことを示すものに外ならないのであって、伝統的な儒教の孝道の原理である曾子（大孝篇）に云う「身は親の遺体なり。父母の遺体を行う敢えて敬しまざらんや、居処つちかた莊しからざるは孝にあらざるなり」。或は孝經（聖治章）に「父母の子を生じ骨肉相續く、人倫の道これより大なるはなし」と云う考え方は勿論のこと、⁽¹³⁾当面の老君恩重經の冒頭に海空智藏真人が「髮膚を稟受するは皆父母に因る。父母の恩は深きも効に報いるに由なし」と述べているような骨肉血縁の繋がりに基礎をおく従来の單純な孝道の実践的根柢は自から動搖せざるを得まい。道教が専ら育養の恩を根柢として孝道を基礎づける新しい經典、即ち老君恩重經に依って改めて孝の教説を闡明するに至った教理上の重要な契機はこの様な点に求めることが出来るであろう。併しこの經典の成立を叙上の如き孝道に関する教理的矛盾の出現の時機、即ち六朝末期と見做すことは早計であり、ここでは将来に何等かの解決を必要とする道教々々の新しい重要な課題がこの時点において發生したと云う事実を指摘するに止めねばならない。

さて次に眼を転じて老君恩重經成立の背影を道教々団の制度の面から考察するが、この場合注目されるのは本經の開示を請願せる海空智藏真人に対し太上老君が第七段において、父母育養の恩に報いることの困難を説いてのち更に「況や子道を學びて恩に報いず。汝等衆人深く篤志を宣べ、外に孝養を存し、内に弘慈を蘊む、粉骨糜身するもまた尽くするあたわず」と述べていることであつて、太上老君は「子」即ち海空智藏真人と他の一般聴衆を明確に區別し、後者に対して粉骨糜身の世俗的孝養を要求しながら仙道を學ぶ真人に対しては敢えて世俗的孝養の実践を要求しない態度を明示しており、出家と孝道の關係に対する老君父重經の基本的な立場を窺わしめるものがある。

暫くここで道教において従来仙道の修業と孝道との關係は如何に説かれていたかを顧るならば、例えば抱朴子（卷二）対俗篇に「仙を求めんと欲する者は忠孝和順仁親を以て本となすべし。若し德行を修めず、而して但務めて玄道を求むるも益なきなり」と云い、更に「蓋し聞く、身体を傷けざるこれを終孝と云う。況や仙道をえて長生久視し、天地と相畢らんには全を受け、完に歸するに過ぐることも亦遠からずや」と説いている如く、仙道の修業と孝道は何等矛盾しないのみか、却つて孝道の実践が得道の要件であり、寧ろ得道こそが世俗的な意味における孝道の最たるものであると云う立場をとっていることが窺われる。同じく対俗篇に「妻子を委棄し、独り山沢に処し、邈然として人理を断絶し、瑰然として木石と隣をなすは多とせざるところなり」と云う一種の出家否定の態度が打ち出されるのも斯かる立場に基くものと見ることが出来よう。併し六朝時代の道教がすべてこの様な仙道と孝道の單純な一致を説いている訳ではなく、教理的には抱朴子と相反する立場にある正一法天文師教戒科經¹⁴などは道士の為に飲酒肉食を遠ざけ、色欲を絶つべしと云う禁欲的な戒律を規定した条項の次に忠と孝の世俗的道德を遵守すべきことを規定し、却つてこ

れを守ることによつて自から神に通じうると説いているのであつて、一方において道士に脱俗的・禁欲的生活を要求しながら、未だ仙道の修業と世俗的な孝道の実践との間に無条件には調和し難い矛盾のあることについて明瞭な自覚がなかつたか、或は極めて薄かつたことを窺わしめるものがある。

併しながら、曾て論じた如く、六朝末期から唐代にかけて道士の禁欲的な戒律が次第に強化される一方、例えば唐律などに認められるように道士・女官は僧尼同様、出家としての取扱ひを受けるに至つており、特に道士女官の不娶不妻の制、即ち出家の制度が強調されるに及んで道士女官に世俗的な孝道の実践を課する従来の道教の態度は必然的に転換を余儀なくされたものと推測されるが、果して隋末ころのものとは推定される太上洞玄靈宝出家因緣經には「天尊曰く、出家は三種の義あり。一に曰く出家、二に曰く入道、三に曰く捨凡なり。何をか出家と謂う、家に二義あり。一は恩愛の家なり。父母の恩愛、兄弟の恩愛、姉妹の恩愛、男女の恩愛、眷屬の恩愛を謂うなり。共に相い纏縛し、繫恋心に在りて諸悪業を造り、種種貪著して煩惱を生じ、自在に正真の道を修むるをえざらしむなり。今この家を出て永く恩愛を断たば、常に自在なるをえて、道を念じて無為なるべし(下略)」と云い、出家とは父母兄弟眷屬の恩愛の家を出ることを第一義と説いている。また隋末唐初ころのものとは見られる洞玄靈宝道学科儀には父母品の一章を設け「出家の人、道士女官のごときは身心道に依り、俗化全く隔るべし。然らば鞠養において常俗と殊る有り」と述べてのち、在家の父母との交際において出家の守るべき行動の限界を明示しているのを見る。更に多少時代は降るが遅くとも宋初迄には成立していると見られる虚皇天尊初真十戒文には「生きては其の親を誘ひ、以て福を惜み道に向わしめ、死すれば則ち神を福郷に遷すべし。其の己に処しては諸恩愛を離れ、諸塵縁を思め、專精一心、学道に勤むべし。道功既に就らば(中略)上は以て四重の恩に報い、下は以て三途の苦を濟う。迺ち出家の孝なり」と云い、父母に対する宗教的な救済こそが出家たるものの孝道であると断定していることは、前述の如き転換を余儀なくされる

に至った道教の孝の教説を出家の超俗性を確認する新しい立場から再建したものと考えることが出来るのであって、問題の老君恩重経が既に指摘した如く世俗的な孝道の実践を極端に強調しながらも、なおかつ学道者すなわち海空智藏真人にそれを要求しない態度を明瞭に打ち出していることは、この経典が叙上の如き道教々団における出家制の成立に伴って起った孝の教説の動搖を一つの重要な背景として造り出されたものであることを想定せしめるものがある。しかし、これとても本経の成立時期を唐初と見定めるには充分ではなく、ここではさきに指摘せる教理的な要因に加えて、更に出家制の確立に伴ってもう一つの解決を要する孝の教説の教理的な矛盾が発生したことを指摘するに止めねばならぬ。

四

既に検討した如く、道教の父母恩重経は今日三種、更に類似のものも加えれば五種を数えうるが、問題の老君恩重経の出現が最も早い。ところが、仏教にあっては既に梁の天監十四年（五一五年）撰の出三蔵記集に、仏昇切利天品経、大六向拜経（以上二巻）孝子報恩経（三巻）仏説父母恩難報経（四巻）などの孝経典が収録されており、これらが六世紀初期には既に流布していたことが確実である。この様に数多くの経典が存在していたにも拘らず、遅れて新たに仏説父母恩重経が中国において撰述されることは一見奇異の感じが無い訳ではないが、後述の如くこれが事実である以上、恐らくこの経典は従来の孝の経典の所説をもっては満たしえない何等かの新たな要請に適應するものとして出現したものと考えられるのであるが、確かに前掲諸経と本経の所説の間には幾つかの基本的な相違の存することが認められる。

まずその第一は仏説恩重経は先行する前掲諸経典が勧奨する仏教的乃至は印度的な倫理観に基く孝道を第二義的な

ものと見なし、専ら儒教的或は世俗的な孝道の実践に所説の重点をおいており、孝道の本質について相異った立場に立っている。例えば仏昇切利天爲母說法經(三卷)⁽²⁰⁾は釈迦が成道後に昇天して母である摩耶夫人の爲に說法し、三月の間孝養を尽したことを説いており、その所説の重点は經名が端的に示す如く、仏法を説いて母を救済する仏教的な孝道の実践におかれている。また六方向拜經、即ち現存の仏説尸迦羅越六方礼經(一卷)⁽²¹⁾は親子・師弟・夫婦・朋友・道俗相互の倫理を説くものであるが、何れも仏教の平等觀に基く対等な人間關係によって貫かれており、親子の間における孝を中心として一方的な身分的支配隸屬を強調する儒教的な道徳理念とは根本的に立場を異にするものがある。また中国撰述と見做されている孝子經即ち現行の仏説孝子經及び仏説父母恩難報經においては以上のような立場の相違は更に明瞭となっており、前者にあって世尊は諸沙門に父母育養の恩の大なることを説き、その恩に報いる途について「子の親を養うや、甘露百味以てその口を恣にし、天樂衆音以てその耳を娛ませ、名衣上服その身を光耀ならしめ、両肩に荷を負いて周く四海を流れ、子年命を乞り以て養恩を養ぐ。孝と謂うべきか」と世俗的には恰も完全と思われる孝養の道をあげて質問を發している。諸沙門は我が意をえたりと直に賛成したのに対し、世尊は冷然と「未だ孝と爲さず」と自からこれを否定しているのは誠に印象的であり「世孝なきを觀て唯斯れを孝となすのみ。能く親をして惡を去り善を爲さしめ、五戒を奉持し、三自帰を執り、朝に奉じて暮に終る者は恩親に重く、乳哺の養は無量の惠なり、若し三尊の至をもって其親を化する能わざれば、孝養を爲すと雖も猶不孝と爲すなり」と説いて孝道の窮極の要訣は父母をして三尊の化導に浴さしめることであることを強調している。更に後者においても世尊は諸比丘に告げて「父母は子に大増益あり。乳哺長く養い、時に随つて將け育て、四大成すをえたり。右肩に父を負い、左肩に母を負いて千年を経歴するも(中略)此子なお父母の恩に報いるに足らず」と誠め、父母をして信・戒・聞・施・黠慧を成就せしめ、安隱處を獲せしめることこそ眞の報恩であると説いている様に、ここでも儒教的・世俗的な孝養は

全く否定されないまでも著しく輕視され、宗教的な救済をもって至上の孝道として注目しなければならぬ。これに対して仏説父母恩重經の立場は冒頭に紹介せる老君恩重經と同様であり、經文の大部分を子供の養育における父母の深い愛情と辛苦及びそれに背く不孝な子の行状の具体的な描写に費しており、經中に点在する亡没の父母に対する設齋・造經による報恩の供養、及び本經の誦誦・書写によって不孝の重罪を消滅しうると説く宗教的な孝養並びに赦免の所説は寧ろ第二義的な所説であり、その第一義は世俗的・儒教的な孝養の勸奨にあると見ることが出来る。たとい一步譲って本經開示の意図が宗教的な救済・報恩の教説にあつたとしても、世俗的孝道の実践を重視する姿勢が強く打ち出されていることは明瞭な事実であり、何れにせよ前述の諸經典が現世の父母に対する宗教的救済をもって眞の孝養とする立場に比較して対蹠的であり、この点に仏教の孝經典における本經典の最大の特色の一つがあると云うことが出来るのである。

次に本經のもつ第二の特徴として説法対象の社会階層的な相違を指摘することが出来る。この点は既に道端博士も言及され「この經典の孝子經や他經典よりも特色ありとされるもの、より価値ありと云いうることは、この經典が決して貴族社会のものではなく、士大夫階級、知識人關係のものではなく、全く庶民を対象としたものであり、下層階級のために作成された經典であると云うことである」と述べておられる通りであり、⁽²³⁾今更繰返す必要はないが、なお一、二の例を挙げるならば、「母或は東西し、隣りに確磨し、官私急切にして時に還えるをえず。即ち我兒家中に啼哭するを知る」とか「父母行来し、他の酒座に値い、或は餅肉を得るも敢て食わず、懐挾して將ち帰り、向つて其子に与う。十回九回、恒に歡喜を常とす」などと云う叙述はこの經典の登場人物のみならず、撰述者が目差す教化の対象が東西隣里に出稼ぎし、家に残してきた我兒の啼哭を案じながら帰ることも叶わぬ敵しい生活に追われ、或は客席に供された餅肉を食わずにそつと持ち帰る父母の行為に最も強い共感を覚える階層であり、明らかに額に汗して働く

庶民階級を対象として撰述されたものと云わなければなるまい。斯様な本經典のもつ特色こそ実は本經典成立の背影にひそむ教理的・社会的な要請の何んたるかを裏書きするものであり、歴史的にも将又、教理史的にもこの様な要請の最も昂揚された時点において、本經典出現の時期を想定することが許されるであろう。

五

敘上、道仏両父母恩重經の所説において注目される幾つかの特色を通じて、両經出現の背影に潜む宗教的・社会的諸条件を詮索してきたが、かかる諸条件が成熟して新しい孝の教説、即ち父母恩重經が成立するのは、果して中国史上の如何なる時点において想定しえられるであろうか。まず第一に考えられるのは曾て指摘した如く、北周末における武帝の宗教廢毀事件から隋初に至る十数年であり、この時期は従前、道仏両教団の内部或は相互の間において問題となってきた孝道の問題が国家権力対宗教々団の間における政治問題として新たな進展を示した時代である。一応これに関連せる具体的な事件を連ねて時勢の推移を見るならば、まず北周武帝の天和二年（五六七年）に奉られる衛元嵩の仏教排斥の上奏に僧尼の出家を非難し、これを還俗せしめて孝道を守らしめよと云う建言があり（統高僧伝卷二十五嵩伝・広明集卷十）、これに対し天和五年（六七〇）甄鸞は笑道論を奉り、特に道教に「親を害して道を求むる」説のあることを衝いて反論するなど（広弘明集卷九）、北周政権を挟んで仏道両教団の間に孝道をめぐる激しい論議が闘わされている。ついで建徳三年（五七四）には武帝の宗教廢毀政策が実行に移されるが（周書卷五武帝本紀）、この事件に敢然と抗議した沙門任道林に対して与えた武帝の詔に「沙門を還俗せしめて父母に省侍せしめ、天下に孝を成さしむる」（広弘明集卷十）ためであると述べているのは、廢毀政策の目的の中に膠着せる孝の論議を国家権力の立場から一挙に解決せんとする意図の秘められていたことを物語るものとして注目される。また同じく慧遠

の抗議に対して武帝が「父母恩重」の言を屢使用しながら仏教に孝道の欠如している点を非難し「父母恩重きも沙門敬せず、勃逆の甚、国法容さず。並に退けて家に還し、用いて孝始を崇ばしむ。朕の意此の如し」(集古今仏道論衡卷二・統高僧伝卷八慧遠伝)と言明していることは、当時北周政權が仏教々団に対して強硬に求めた要請が如何なるものであったかを端的に示している。また次の宣帝の大象二年(五八〇)に至って東西兩京に陟謁寺が設立されているが(統高僧伝卷八慧遠伝)、この陟謁とは塚本博士の指摘された如く詩経の中で孝子を詠んでいる部分の篇名であり、武帝の没後宗教興復政策に転ずる宣帝の政治的な姿勢を窺わしめるものがある。斯様に宗教問題を国家権力によって解決せんとする北周の宗教政策の焦点として孝の問題が喧しく論議されていた時代にあつて、仏教側が従来の孝の教説に何等かの検討を加え、道教側が新たにこれに対する自己の立場を闡明する必要の存したことは予想されないことではなく、事実、この際道教々団は着々と新しい經典の撰述を行つており、例えば法苑珠林(卷五十五)には仏教論難の急先鋒であつた道士張賓が道経一千巻を偽作したことを伝え、太上黄籙齋儀(卷五十二)には武帝が通玄觀を立て、新たに収集せる道経は万巻に及んだことを記している。⁽²⁶⁾ 問題の父母恩重経の造り出される客観的な条件は一応整つていと云つてもよいであらう。

然し一方において北周末における恩重経成立の憶測を覆すに足る材料もない訳ではなく、既に検討した如く、老君恩重経は世俗的な孝道の実踐を強調しながら仙道修業者にこれを要求せず、出家と孝道の矛盾を出家の超俗性を確認する立場において解決している点に重要な特色が見出されるのであるが、かかる所説は武帝本紀(周書卷五)に云う

建德三年五月丙子。初断仏道二教、經像悉毀、罷沙門道士、並令還俗。并禁諸淫祀、禮典所不載者、盡除之。

禮典即ち儒教古典に示される以外のあらゆる宗教を廢毀し、儒教をもつて國家の教學を統一せんと試る北周の宗教

政策の基調と全く相反するもののあることは明白であり、仏教に比較して寧ろ妥協的な態度を示した道教々団がこの時点においてかくの如き老君恩重經を造ることは予想しにくいものがあると云わなければなるまい。斯様に老君恩重經の成立の時期については遺憾ながら未だ明証を見出しえないが、これを限定するうえに有力な手懸りとなるのは太上老君に対して本經の開演を求める海空智藏真人の存在である。玄嶷の甄正論卷下に⁽²⁷⁾

自唐以来、即有益州道士黎興、澧州道士方長、共造海空經十卷。

と記しており、唐初に海空經の存在したことは確實である。この經典が現行道藏に収められる太上一乗海空智藏經十卷であることはまず疑問の余地はないと見てよいであろうが、道藏約一千五百部の經典中、海空智藏真人の名はこの經典を除くほかは僅かに唯一つ老君恩重經に見出されるのみであつて——これが實在の人物でなく仮空の存在であることは云迄もないが——海空智藏とは唐初ころ出現してのち程なくして道教經典史上から消え去る人物と見てよいので、恐らく老君恩重經は海空智藏經の成立を余り隔らない時期に造られていることを予測せしめるものがある。ところで海空智藏經の成立年代については既に鎌田茂雄博士の卓れた見解が提示されており、智藏經は顯慶三年（六五九）に行われた三性説をめぐる仏道論争に敗北した道教側が真諦訳の撰大乘論に説く唯識三性説を受け入れて作成した經典であり、その年代は論争の行われた六五九年から甄正論の撰者である玄嶷の活躍した則天武后の時代（六八四〜七〇九）までの間と見做すことが出来るとされている。⁽²⁸⁾ 即ち六五九年から七〇九年まで五十年間に限定することが出来よう。従つて海空智藏を主役とする老君父母恩重經の成立は、玄宗朝における仏教の唯識学隆盛の時期において、これに対抗する唯一の道經として宣伝された海空智藏經の流布後、程なくしてこの真人の名声を仮りて作成されたものと推測することも可能であり、遅くとも八世紀半頃には出現しているものと予測して大過ないものと思われ

さてここで目を仏説恩重經に転ずるが、北周末の仏教界にあっては武帝の宗教政策に対する反感は当然のことながら甚だ強かったようで、統高僧伝によれば、廃毀後に設立される通道觀の学士として妥協的態度をとった者に当時の若年僧侶玄琮（卷二）、普曠（卷十一）のあったことを窺いうるが、教界の重鎮であった道安（卷二十三）、静鷲（卷二十三）は武帝の招請を最後まで拒み続けて命を終っており、曇延（卷八）、法蔵（卷十九）らもまた仏教復興後の宣帝の招請を厳しく拒絶して山林に退いている。斯様に仏教の純粋な立場を守り世俗政權に対して毅然とした態度を堅持し続けた仏教界の中から、既に検討した如く著しく世俗的・儒教的孝道を重視する仏説恩重經が造り出されることは容易に想像し難いばかりでなく、広弘明集（卷十）には鄴城の居士王明広が大象元年（五七九）に宣帝に奉った仏法重興を願う上書を載せて

釈迦言、往寺万代之靈塔、欲使見形剋念面像帰心、敬師忠主其義一也。至如丁蘭、束帶孝事木母之形、無尺解嬰、奉承多宝仏塔。眇尋曠古逸想清塵、既種成林於理不越。

と記している。丁蘭とは云迄もなく所謂二十四孝の一人に挙げられる孝子であり、彼の亡母に対する孝事と仏に対する奉承が何等の矛盾なく成立していることを強調する王明広の主張に対し、内史上大夫たる宇文暉は

又問、丁蘭木母卿引不類、何者昔人蹟頓木母、木母為之血出。高祖破寺己来、泥仏石像何箇血出。

と反論しているが、この際注意されるのは仏説恩重經を収録する開元録（卷十八）には経名の下に「経引丁蘭董黯郭巨等、故知人造、三紙」と注記して本經の偽経たることの理由としていることで、当時の仏説恩重經には当然丁蘭、郭巨等の孝子伝の記事が含まれていたと考えなければならないが、若しも当時かかる内容をもつ恩重經が流布していたならば王明広が復仏の奏事に丁蘭の故事を挙げながら本經の存在に全く触れないということは容易に領けないことであり、北周末に仏説恩重經の成立を予想することは後述をまたずともこれまた困難であると見なければならぬ。

さて第二に考察を要するのは今日仏説恩重經の成立期と考えられている唐代初期の時代である。従来本經の成立に關説せる先学の所説は何れも唐初をもってこれに擬しているが、所論の内容にはそれぞれ微妙な喰い違ひのあることが注意される。

まずその一は中川教善氏の讚父母恩重經に見える説であり、本經は道宣の大唐内典録に見えず、次の武周録（卷十五）に初めて収載されているので内典録の完成した高宗の麟徳元年（六六四）から武周録の完結せる則天武后の天冊万歳元年（六九五）までの三十一一年間に作成されたと思ふことが出来ると思ふのである。その二は道端良秀博士の説であつて、中川氏が単に經典目録の比較によつて半ば機械的に出された見解に対し、本經が「特に偽經であつて見れば作成されてすぐに經録に登録されると云うが如きは先ずありえないこと」、「従つて經録に載るまでは相當の年月を経ていると見なければならぬ故にここで作成の上限を内典録成立年時に決定することは出来ない」と反論し、その成立年代の若干遡及することを指摘されている。³¹⁾ その三は古田紹欽博士の説であり、前掲二説を承けてか「唐代に至つて父母恩重經の成立を見るに至るのであるが、この經の成立を促したのも又唐代仏教の孝の主張であつたらう。道士傳奕が仏教は剃頭して二親に事えないものであるとした非難はこの經の成立する少し前の時代であり、この經はこの時代に起きたこのような非難に應えて成立すべくして成立したものと思われる」と云うのである。道士傳奕の上奏年代には若干の異説もあるが旧唐書（卷五十二）によれば武徳七年（六二四）のことであり、仏説恩重經成立の時期を唐代の極初に想定しておられるものと見てよいであらう。³²⁾

併し、卑見によれば仏説恩重經が唐初において成立したと見ることに疑問があり、貞觀十二年（六三八）の撰述

である慧淨（五七八〜六四五）の孟蘭盆經讀述には、後述の如く宗密（七八〇〜八四〇）が孟蘭盆經疏（二卷）に仏説恩重經を二個所に亘って引用し注疏を加えているのに対し、例えば

涅槃經云（中略）不応起一念惡心向於父母、何以故、父母恩重故。依末羅經、母懷子十月、如負太山之重、乳哺三年、育養之恩、号天罔報。（下略）

の如く仏説恩重經の所説と甚だ近似せる末羅經を引用しながら一言たりとも本經を引いていない。³⁴ また善導（六一三〜六八一）の觀無量壽經疏（四卷）の序分義（卷二）にも「孝養父母」に注して

母懷胎已經於十月、行往坐臥常生苦惱。復憂產時死難。若生已經於三年、恒常眠尿臥屎床、破衣服皆亦不淨。及其長大、愛婦親兒、於父母處反生憎疾。不行恩孝者、即興畜生無異也。

と云い、³⁵ 仏説恩重經の所説を要約したのではないかと疑われる程に類似せる注釈を施しながら、これまた經名は勿論、一句たりとも本經の成句を引用していないことから推しても、この疏は恩重經成立以前に撰述されていると考えるのがまず穩当であろう。

さて、ここで改めて考えて見なければならないのは、前掲中川・道端兩説は目録所載の仏説恩重經と現行大正大藏（敦煌）本とを疑うことなく同一本と見なされ、仏説恩重經の書誌学的な研究に顯著な業績を残された禿氏祐祥博士においても現行大正大藏本を単に改訂本と考えておられるけれども、³⁷ この点には大きな疑問が残っており、両本が全くの別本であることを疑ってかかる必要のあることを指摘したのである。既に引用した如く開元録（卷十八）偽妄乱真録第七の条に

父母恩重經 經引丁蘭董黯郭巨等 故知人造三紙と注しておるように、³⁷ 該經（以下丁蘭本と略称）には少なくとも丁蘭以下二人の孝行譚が引用されていたことは確實であり、親の子に対する愛情と養育の辛苦、及び子の親に対する不

孝の行状の具体的描写によって占められる現行大正大藏本（以下現行本と略称）にかかる数件の孝子譚が加わることは、丁蘭本が開元録に注する如く三紙であり、現行本もほぼ三紙程度と推測される以上、丁蘭本より三人の孝子譚を削除して現行本となす為には余程の大きな改削を行わなければならぬ筈であり、両本と同一本と見做すことは勿論のこと、單純に現行本を丁蘭本の改訂本と見做すことも困難と云わばならない。されば両本を慎重に区別することなく、經典目錄の収載経名のみによって論ぜられてきた従来の仏説恩重經論はこの点から再検討を加える必要があり、恐らく両者は全くの別経或はそれに近いものであったと見るのが穩当であろう。

この場合、仏説恩重經を収載する最初の經典目錄である則天武后天冊万歳元年（六九五）明佺等撰述の武周録が何の注記もせず単に仏説父母恩重經一卷と記すのみであり³⁸、これが次の開元録収載本と同一本でない可能性もない訳ではなく、武周録収載本が現行本であることも一応は考慮して見るべきであろうが、その後三十年にして撰述されている開元録が該経を武周録同様偽疑經の部に収載するに当って、若しも両者が別経であるならば当然両経は並列して所収されたであろう事は開元録の記載形式から推して当然であるにも拘らず、「父母恩重經」一本のみを掲げているのはそれが武周録収載本と同一本であることを示すものと考えて差支えないであろう。開元録が「仏説」の冠称を省いているのは、開元録が依拠する武周録が仏説恩重經その他の偽経を掲げて論評を加え「右件古来相伝皆云偽謬、（中略）雖偷仏説之名、終露人謨之状。云云」と批判している精神をくんで敢て仏説の名を省いたものであろうか³⁹。

斯くの如く推考してくるならば、何れにせよ現行本の成立を唐初の時代におくことも困難となり、当然現行本の成立の確実な後限である宗密（七八〇〜八四〇）の没年まで引下げて見なければならぬことになる訳であるが、開元録に次ぐ貞元十二年（八〇〇）円照撰の貞元録（卷二十八）にも父母恩重經が収載され、僅かに開元録が三紙としている紙数を貞元録が十紙としている以外は全く同一の注記が附されている⁴⁰。この様に注記の内容が同一である以上両者を

同一經典の別本と見るべきであつて、当時の經典は筆写の際における字詰が必ずしも一定せず、従つて同一の經典にして紙数の著しく異なる場合は決して珍くない。例えば貞元録（卷二十八）において浄土孟蘭盆經一卷は五紙とされているが、武周録（卷九）にあつては三紙又は別本五紙とされているが如くである。されば開元録と貞元録の間に紙数の相違があつても敢えて兩者を別經と見るには及ばないのである。斯様に見てくるならば、貞元録に相変らず丁蘭本が収載され、それ以外に父母恩重經が収載されていない限り、現行本の成立の時期は当然常識的には貞元録の編輯された八〇〇年から宗密の没年八四一年の間、即ち九世紀前葉と見るべきであらう。

然しながら、筆者は敢えてその様な常識的見解をそのまま主張しようと思わない。その理由の第一は貞元録が「開元録の全部又はその一部をば其假踏襲し、それに其後に新しく訳出せられ、又は訪得せられた經典を追加して居るに過ぎない」と云れるのは今日の定説であり、更にこれを補遺すべき南唐保大三年（九四五）恒安集の続貞元録にも父母恩重經は収載されていないのみならず、それ以後における中国の經典目録もこれを収載するところがない。従つて少なくとも丁蘭本ならぬ現行本仏說恩重經に関する限り貞元録ははじめ叙上の經典目録は充分な信憑性に欠けていると見なければならぬこと。第二の理由は円仁將來の經録である入唐新求聖教目録及び東域伝灯録は何れも西明寺沙門体清述の父母恩重經疏一卷を載収しているが、円仁の訪唐は承和五年（八三八）より同十四年（八四七）迄であり、この經疏が間違ひなく現行本父母恩重經に対するものであるならば、八四七年は体清の經疏撰述年代の後限であり、父母恩重經の成立は實際上における体清の經疏撰述年代を更に相当年数を遡る筈のものであるが故に、仏說恩重經の成立は遅くとも九世紀以前に遡る可能性が在存すること。第三の理由は八世紀後半の所謂大曆（七六六―七七八）貞元（七八五―八〇四）の時代は安史の乱による朝廷の蜀都蒙塵と云う極めて異状な事態下において、王室・貴族・官僚らの不安・動搖を基盤として密教や浄土教が支配層の中に進出し、華嚴・天台などの哲学的な仏教を圧倒し

て、修功德の現世利益や神秘靈驗を説く新しい祈祷仏教がそのご会昌の廃仏（八四五）に至るまで長安の仏教界を席捲した時代であり、⁽⁴³⁾ 皇帝・貴族によって儀礼化され、趣味化された仏教が彼等の盲目的な信仰を集めている限り、国家経済上の理由に基く仏教批判が一部の識者を動かすことはあつても、⁽⁴⁴⁾ 孝道をめぐる儒教道德との背反を理由とする学術的な仏教批判が蒸し返され、仏教界をして仏説恩重經の製作の必要に迫り遣る事態の発生する可能性は存在しないと思つてよいことである。ところがこれに反し、安史の乱勃発以前、即ち玄宗の治世下、就中開元（七一三―七四二）の半頃から天宝（七四三―七五九）末に至る時期は、それとは全く対蹠的に道仏兩教の父母恩重經が醸成されるには極めて相応しい政治的・社会的条件が具備されていることは注目すべきものがあり、更にこの点に検討を加えて見る必要がある。

七

安史の乱によって分断される唐朝の治世は貞観と開元・天宝の二つの繁榮の時期を含んでいる。武后政權の出現と云う極めて異状な事態によって隔てられているこの二つの時期の政治体制は自から異つた性格を有しており、視点を専ら国家権力対宗教々団の關係に限定しても兩者の相違は明瞭に窺われる。即ち前者にあつては曾て復旧を試みた道僧格条文に明らかに示される如く、道仏兩教団は治外法權的な特權を喪失し、国家権力の法的な統制下に組み込まれるに至っている。この点は後者の場合も同様であつたと見てよいが、後者の特徴は単に宗教教団を国家権力の立場から一方的に規制するだけでなく、これを国家の教化政策の上に利用せんとする方策のとられていることが顯著に看取されるのである。最も端的な事例を旧唐書本紀によって挙げるならば玄宗は開元十年六月・天宝三年九月の再度に亘つて自から孝經に注釈を加え、天下に頒ち一本を家藏せしめてゐる外、開元二十一年正月・天宝十四年十月には老

子道徳経を、更に開元二十一年九月には金剛経について同様な処置を行っている。これら一連の治迹の意図するものは、例えば天宝三年の「頌重注孝経詔」(全唐文卷三二二)に

化人成俗、率繇於徳本。移忠教敬、實在於孝経。朕思暢微言、以理天下。先為注釈、亦頒行。(中略)宣付所司、頒示中外。

と述べているように、孝経を天下に頒布し、孝道を振興して国家統治の要道たらしめんとするものであり、庶民教化の政治的目的に出づるものであったことが明瞭である。事実、孝経(孝治章第八)には

子曰、昔者明王之以孝治天下也。(中略)故得百姓之懼心、以事其先君。治家者不敢失於臣妾、而況於妻子乎。故得人之懼心、以事其親。夫然故生則親安之、祭則鬼享之。是以天下和平、災害不生、禍亂不作。故明王之以孝治天下也如此。詩云有覺徳行、四國順之。

と説いており、天子が天下の孝道を振興することによって天下は自から治まると云う所説を實踐に移したものと見てよいであろう。

併しながら孝経の所説の内容は専ら士大夫以上を対象としたものであり、庶人章第六において「用天之道、分地之利、謹身節用、以養父母、此庶人之孝也。故自天子至於庶人、孝無終始、而患不及者、未之有也」と庶人の孝を説くも、如何なることが孝であるかについては不詳であり、寧ろ孝は庶人の行いえないものと云う態度が底流をなしていると云つてよい。この点について津田左右吉博士の言葉を借るならば、「孝を人の道として説いているために庶人も庶人の孝があるといひはするものの、庶人は殆ど人として取扱われないのであるから、孝もまた、畢竟、士大夫以上のもので道たるに過ぎないこととなっている。(中略)さうしてそこに人の道を説くものとしての儒教の孝の教の根本的な欠陥がある」と指摘されているが、⁽⁴⁵⁾かかる欠陥の存する限り孝経を中心とする教化政策は必ずしも充分な効

果を期待出来なかつたことは想像に難くないところであり、後述の如き大赦令を頻発し、合せて道德經並びに金剛經の頒布を行っている所以もこれを補うものであったと見なしてよく、続文献通考（卷二四六）に云う

開元二十七年二月制日。天下寺觀每一齋日、宣誦經疏、懲惡勸善、以闡文教。

はそのことを如実に示すものであらう。開元以来、次第に国家権力の支配に服する傾向にあった道仏兩教団の布教政策のうえに、⁽⁴⁶⁾かかる玄宗の教化方針が自から影響を与えずにはおかなかつたであらうし、寧ろこれに乗じて教団の教線拡張を企てることもあつたようである。殊に仏教においては既に魏晋以来、仏教排斥の恒常的な問題として出家制と孝道との矛盾が指摘されて久しい年月が経ており、その間、仏教側は仏教孝經と呼ばれる孝子經・孟蘭盆經・父母恩難報經・仏身仞利天為母說法經など多くの孝經典の漢訳或は偽作によって一応の対策を施しているものの、それらは専ら貴族・知識階層を対象として仏教的孝道を勧説するもので、世俗的孝道を否定若くは輕視している点からも玄宗の孝道振興策に沿って充分な教化機能を期待しうる經典でないことは既に指摘したところである。一方道教側にあつては、曾て儒教と協えて仏教の出家制のもつ非倫理性に対して批判こそすれ、前述の如き三世応報説の撰取、出家制の正式な採用に伴って発生してきたところの教学上の自己矛盾を解決すべき具体的な新らしい教説を具備するに至らなかつた。この様な道仏兩教々団内部に潜在せる問題点がたまたま玄宗の民衆教化を目指す孝道振興政策の展開を契機として表面化し、それを解決する新らたな教説として両恩重經が相前後して作製されるに至つたものではないかと推測される。これによつて仏教は長年に亘つて被つてきた中国倫理の破壊者としての汚名を濯いで、中国社会における自己の立場を更に強固ならしめる大きな効果を期待しえた訳であり、道教にとつても孝道に関する教学上の矛盾を克服し、これに対する教団の明確な立場を闡明するには適切な機会であつたからである。冒頭に触れた如き著しい類似・契合の關係をもつ両經が相対立する道仏兩教団の經典として形成される為には、兩教団がおかれた何等かの共

通な社会的基盤の存在を予想しなければならぬが、恐らく仏説恩重經は玄宗朝の孝道振興政策が押進められていた八世紀の二〇年から半ころまでの間に老君恩重經と相前後して成立したものであらうと推測しておく。

八

以上、道仏両恩重經の成立について憶測に憶測を重ねながら検討を進めてきたが、その結果老君恩重經は大体八世紀前半ころ、仏説恩重經も概ねこれと相前後する時期に成立したものと推定することをえた。この兩經の成立關係については確実な証拠がなく、これを明らかにすることは困難であるが、少くとも現行の道藏本と敦煌本(S二〇八四)を収める大正大藏本とによって比較検討する限り、老君恩重經が先行し、仏説恩重經はこれを剽竊して偽作されたものと推定すべき材料が見出されることは注目に値する。これを逐一ここに掲げる余裕はないが、兩經を対照してまず氣附くことは、老君恩重經の全体的な構成が体系的に整っており、且つ頗る円滑な文脈の運びを示しているのに對し、仏説恩重經の叙述の中には前後に接続し難い孤立的な部分が數箇所含まれており、この異質的な部分を挿入する為に生じたと見做される文脈の混乱や重複、或は叙述の破綻が見出されることである。この仏説恩重經の形態の整っていない点については既に禿氏祐祥博士も本經自体の分析を通じて注意され、本經の流通分の中に重複があり、正宗分の後半の部分はあとから布演し増飾されたものであらうと構成上の混乱を指摘しておられる程である。⁴⁷⁾勿論、このこと自体はその假兩經の前後關係を推定する材料とはなしえないが、仏説恩重經の内容を叙上の一・二例について老君恩重經と比較して見るならば、

老君父母恩重經

(前略) 懷・娠・十・月・(中略) 側・身・三・月・常・畏・邪・魔・之・所・侵・害・

仏説父母恩重經

(前略) 懷・身・十・月・(中略) 父・母・懷・抱・和・弄・弄・聲・含・笑・

飢時須飯、非母不哺、渴時須飲、非母不乳、計飲母乳、八斛四升、千日提携、遮蓋塵垢、推乾就濕、嚙苦吐甘、非義不親、非母不養、忽離欄車、出於地上、十指爪中、食子不淨、母或東西、確磨隣里、官和急切、不得時還、即知我兒、家中啼哭、母子天親、心性相感、分母百骸、而為兩身、氣血相伝、兩体無二、兒既憶母、母即心驚、馳步走歸、兩乳湧出、還到門外、見子庭中、或在欄車（中略）搖頭弄腦、曳腹而行、嗚呼嗚乎、哀向其母、母乃為兒、屈身下就、長舒兩手、拭除不淨、吹嘘其口、以乳与之、舍孔看母、嘻嘻其声、母見兒喜、兒見母喜、二情思想、慈愛親重、情親相念、莫過於此、二歲三歲、弄意始行、寒熱屎尿、悲母不悉、笑時懷喜、啼時知嗔、唯樂飲食、所余無願、父母行來、值他酒座、或得餅肉、不敢不食、懷挾將歸、向与其子、十回九回、恒常歡喜、一回不得、嬌声伴啼、（下略）

老君恩重經は第三段において、右の如く懷娠十月・側身三月・二歲三歲と子供の成長の時間的順序を追って叙述を展開しており、仏説恩重經も概ね同様な順序に従っているが、老君恩重經に見える傍点線（A）の「食子不淨、母或東西」の句間に、傍線（1）から傍線（2）の最後に至る九行、一二八字を挟んでおり、且つこの挿入部を前後に接合する接続句は、全篇が四六調によって統一されている仏説恩重經としては例外と云うべき七字の字句、即ち「応各

未語、飢時須食、非母不哺、渴時須飲、非母不乳、母中飢時、吞苦吐甘、推乾就濕、非義不親、非母不養、慈母養兒、去離欄車、十指甲中、食子不淨、¹ 応各有八斛四斛、計論母恩、昊天罔極、嗚呼、慈母云何可報、阿難曰（中略）当知此人、報父母恩、父母云何可報、² 但父母至於行來、³ 東西隣里、并竈確磨、不時還家、我兒家中、啼哭憶我、即來還家、其兒遙搖弄腦、或復曳腹隨行、嗚呼向母、母為其子、曲身下就、長舒兩手、扞拭塵土、嗚和其口、開懷出乳、以乳与之、母見兒歡、兒見母喜、二情恩悲、親愛慈重、莫（復過此）、二歲三歲、弄意始行、於其食時、非母不知、父母行來、值他座席、或餅肉不噉、輟味懷挾來歸、向其与子、十來九得、恒常歡喜、一過不得、嬌啼伴哭、（下略）

有八解四解」「但父母至於行來」の二句となっており、ここに文章上の破綻のあることを示している。また禿氏博士の指摘された増飾の部分とは傍線(2)の「但父母至於行來」から傍線(4)の「父母行來」までの十五行を指すのであるが、実はこれは増飾でも布演でもなく老君恩重経そのままに近い借用であることは資料に明らかなどころである。禿氏博士がかかる誤解をされたのは例の挿入によって分断された傍点線(A)の下句「母或東西」以下を挿入部と連結すべく便宜的に作られた問題の傍線(2)「但父母至於行來」の句が、たまたま傍線(4)の「父母行來」と恰も重複していることから着想されたものであらうと思われるが、この様な誤解は老君恩重経を参考することなく、仏説恩重経自体の中で問題を処理された為に、仏説恩重経の撰者が挿入の跡を糊塗して剽竊の事実を隠滅せんとした工作の結果を見落されたことによると云えよう。次に仏説恩重経と老君恩重経の成立關係を示唆するもう一つの材料を挙げておこう。既に触れた如く宗密の孟蘭盆経疏には仏説恩重経を引用しており、「父母恩重経云」として「東西隣里、井竈確磨、不時還家、母忽心驚、兩乳流出、即知我兒、家中憶我、即便還家」と記しているが、大正大藏本仏説恩重経はこの部分を傍線(3)と作っており、右の○点を付けた部分は「我兒家中、啼哭憶我」となっている外、他の三句は経中に含まれていない。ところが意外にも老君恩重経の中には傍点線(B)(C)(D)の如く、○点の三句は殆どそのまま見出すことが出来るのである。この事實は九世紀前半ころ宗密の利用せる父母恩重経は現行大正大藏本の仏説恩重経に比して、更に老君恩重経に近似せるものであったことを密かに物語るものであって、仏説恩重経は老君恩重経を剽竊していると見做す私見を更に裏附けるものと云うことが出来る。紙数の都合上、以上の二点を指摘するに止めておくが、この二つの材料は先行する老君恩重経を仏説恩重経が模倣した形跡を示すものと見做す以外に妥当な解釈、つまり逆の成立關係を想定することは困難であり、仏説恩重経は老君恩重経の極めて拙劣な剽竊によって作られた偽経であると推定することが出来る。ただ大正大藏本は決して善本ではなく、後世の錯乱・誤脱・竄入と

見るべき箇所も少くないので、直ちにこれを最終的な結論とすることに慎重でなければならぬが、少くとも現行大正大藏本による限り両經の成立關係は斯様に断定してよいであろう。

九

叙上に論じた如く、道仏両恩重經は玄宗朝の孝道振興に重点をおく民衆教化策の展開を社会的な基盤として成立したことを推定したが、最後に玄宗をしてかかる政策の推進に腐心せしめるに至った動機並びに歴史的な背景に一言触れて本論を結んでおきたい。杜祐の通典(卷二)は唐の均田制が玄宗の開元末から天宝年間にかけて崩壊に向ったことについて

雖有此制、開元之季、天宝以来。法令弛壞、兼并之弊、有踰漢成哀之間。

と記しているが、ここに窺われる均田制の崩壊は、直ちに国家の人民に対する給田とその反対給付としての租庸調の税制及び府兵制とによって成り立つ唐朝の所謂均田体制を動揺せしめ、君主の人民に対する直接的な支配を弱めることとなるが、これは唐朝にとって単に財政上・軍事上の行き詰りを招くのみならず、唐朝の政治そのものの基礎を揺るがす重大な危機を意味するものに外ならない。この様な事態に対処して玄宗は開元十一年に括戸政策を実施し、権力をもって逃・脱漏戸を唐朝の支配下に復帰せしめんとする強硬手段をとっているが、程なく挫折してのちは、前述の如き開元十一年以来の孝経頒布を中心する文教政策に施策の重点を移しているもの(49)のようで、旧唐書本紀は恰もこの頃から唐朝が大赦の令を頻発して庶民の指導・教化に努力していることが認められる。大赦の具体的な内容は単に囚徒の謝免や文武官人の授爵に止まらず、例えば

開元十七年十一月戊申、至自乾陵大赦。免今歲稅之半、賜文武官階爵、侍老帛旌。表孝子順孫義夫節婦、終身勿事。

開元二十三年正月大赦。侍老百歳以上版授上州刺史、九十以上中州刺史、八十以上州司馬、賜陪臣勳爵。征防兵父母年七十者遣還。民醜三日。

天宝十三載正月大赦。左降官父母遭喪者聽婦、賜孝義旌表者勳兩轉。侍老百歳以上版本郡太守、婦人郡夫人、九十以上郡長史、婦人郡君、八十以上県令、婦人県君。大守加賜爵一級、県令勳兩轉。民醜三日。

の如く、⁽⁵⁰⁾高齡者に対する国家的な尊崇の態度を具体的に闡明し、一般人民にも陪官・勳爵を与えて孝義の実践を奨励する施策を併せ行っている点が注目を引く。

懷うに孝道の振興が国家統治の要道であるとする思想は既に掲げた孝經孝治章(第八)の外にも例えば呂氏春秋の孝行覽に

凡為天下治國家、必務本而後末。務本莫貴於孝。(中略)篤謹孝道、先王之所治天下。

と説いており、また論語の学而篇には

其為人也、孝悌而好犯上者鮮矣。不好犯上、而好作乱者未有之也。

と説いてその理由を明らかにしているのを見る。憶うに玄宗がこれら儒教々説の影響を被っていることは否定しえないところであろうが、大体開元十年を境として玄宗が孝道振興政策を積極的に推進するに至った直接的な契機は、曾て唐朝が給田と云う物的な媒体を基礎として確保した所謂均田体制による直接的な人民の把握が動揺し後退してのち、これに替る両者の結合的な媒体を内面的な孝道の振興に求めんとしたものと推測することが可能であり、孝義の実践者に対する授爵に當って社会通念とも云うべき年齢的な階層秩序を加味した国家的な爵制の適用を広く民間に拡張し、一度、結合的媒体を失って離隔せる君主と人民を共通な階層的秩序の基盤の上に位置づける新たな国家的施策を推進することによって、均田制の崩解に基く支配体制の危機を乗り超えようと計ったものでなからうかと憶測す

ることも許さるであらう。⁽⁵¹⁾

註

(1) 隋の法經の衆經目錄卷四及び唐の静泰の衆經目錄卷四には「仏說孝經一卷、一名孝子報恩經」と注している。
 (2) 禿氏祐祥「父母恩重經の異本に就いて」宗教研究新五卷 第四号は父母恩重經に六種の異本の流布していることを指摘している。

(3) 道蔵 洞神部 (三四五冊) 女下。

(4) 道蔵 洞真部 (三二冊) 宿下。

(5) 道蔵 洞神部 (三四五冊) 女下。

(6) 張融の三破論は今日伝わらないが、弘明集卷八に収める劉勰の「滅惑論」及び同じく「答道士仮称張融三破論」に引用するところによって内容を知ることが出来る。

(7) 旧唐書卷五十二 傅奕伝。法琳撰 破邪論 (大正大藏卷五十二)。

(8) 道蔵 洞玄部 (二六五冊) 參下。

(9) 太上説玄天大聖真武本伝神呪妙經 (五五六冊) 第二紙によれば「玄元聖祖、八十一次、顕為老君、八十二次、變為玄武、故玄武者老君變化之身」と説いており、本經が玄天上帝に托される道筋が明らかとなる。

(10) 拙稿「三元思想の形成について」——道教の応報思想——東方学 第二十二輯。

(11) 拙稿「六朝道教における応報説の発展」——教理展開追迹の一試論——弘前大学人文社会 第三三号 (明比達朗教授還暦記念特輯号)。

(12) 同 右

(13) 武内義雄博士訳註 孝經・曾子 岩波文庫本による。

(14) 道蔵 洞神部 (五六三冊) 力下。

(15) 拙稿「全真規責罰考」文化 第二十二卷第五号。「道僧格の復旧」歴史 第四輯。

(16) 道蔵 洞玄部 (一七六冊) 字上 第八紙。

(17) 道蔵 太平部 (七六一冊) 儀下 第十三紙。

(18) 道蔵 洞真部 (七七冊) 兩上 第一・二紙。

(19) 元始洞真慈善孝子報恩成道經 洞真部(三二冊) 宿下。堪輿完孝錄八卷 大明統道藏(二〇八九冊—一〇九一冊) 封字。

(20) 大正大藏經 第十七卷(西晋竺法護訳)。

(21) 大正大藏經 第一卷(後漢安世高訳)。

(22) 大正大藏經 第十六卷(失訳)。

(23) 道端良秀「唐代仏教史の研究」三一〇—三一頁。

(24) 昭和三十八年十一月日本道教学会において「太上老君説報父母恩重經をめぐって」を発表した際に、道教における孝の教説の展開を論じて、その教学上の矛盾が最初に明らかな姿を示す時期として北周末の時代を指摘したが、本稿がこの様な体裁に纏ったのも、これに対して、木村英一・吉岡義豊の両博士その他多くの方々から寄せられ助言と批判によるところが少なくない。序ながら記して謝意を表しておきたい。

(25) 塚本善隆「魏書釈老志の研究」五二四—五二五頁。

(26) このほか歴世真仙体道通鑑(五十三卷)及び雲笈七籤(卷八十五)の王延伝にも彼が通道観において道経典籍の校讐・撰述・宣布に従ったことを記している。

(27) 大正大藏經 五十二卷 五六九頁 下段。

(28) 道藏 洞真部(二〇—二二冊) 目字。

(29) 鎌田茂雄「道教教理の形成におよぼした仏教思想の影響—道教教枢を中心として—」東洋文化研究所紀要 第三十一分冊。

(30) 二十四孝については道端良秀 前掲書二八〇—二九九頁を参照されたい。

(31) 道端良秀 前掲書 三〇八—九頁。

(32) 古田紹欽「仏教排斥思想—現代仏教講座 第二巻所収(一四六頁)。

(33) 傳奕献言の年代についてはこのほか破邪論(巻上)、開元釈教録(第八)は武徳四年。仏祖歴代通載(第十二)、仏祖統記(巻三十九)は武徳八年と記している。一応旧唐書の説を採ったが唐の極初であることにはいずれにせよ問題はな

(34) 大正大藏經 第八十五卷 五四一頁 中段。猶、引文に見える末羅經とは大正大藏經 第十四巻所収の仏説末羅王經

である。

- (35) 大正大藏經 第三十七卷 二五九頁 中段。
- (36) 禿氏祐祥 前掲論文。
- (37) 大正大藏經 第五十五卷 六七三頁 上段。
- (38) 大正大藏經 第五十五卷 四七四頁 上段。
- (39) 同右 四七四頁 下段。
- (40) 同右 一〇一七頁 上段。
- (41) 林屋友次郎「異訳經類の研究」東洋文庫論叢 第三十 三四頁。
- (42) この經疏が丁蘭本に対するものと見るべき可能性が全く無い訳ではないが、元來西明寺は顯慶元年に高宗が孝敬太子の為に長安延康坊に建立せる大寺院であり(徐松兩京城坊攷)、道宣はじめ、數多くの傑出せる學問僧を輩出した官寺に類する義學寺院であつて、武周録以來偽經と断定されている丁蘭本を講述し、これに疏を造ることは考え難い節がある。事實、入唐新求聖教目錄の中には開元・武周兩録において偽經と判定された經典は全く見当らない。
- (43) 塚本善隆「唐中期の淨土教」東方文化學院京都研究所報告 第四冊。竹島淳夫「唐中期における密教興隆の社会的基盤」神戸山手女子短期大學紀要 第七集。
- (44) 新唐書 卷一四七 李叔明伝。
- (45) 津田左右吉「儒教の實踐道德」一二六―八頁参照。
- (46) 前掲註(15) 参照。
- (47) 禿氏祐祥 前掲書。
- (48) 大正大藏經 第三十九卷 五〇八頁 中・下段
- (49) 開元九年以降、天寶十三載ころまでの頻度が最も高く、ほぼ三年間に二度の割合で大赦令が出されている。
- (50) 旧唐書 卷八 玄宗本紀。
- (51) 國家統治における爵制的秩序の果たす機能的な役割については西嶋定生「中國古代帝國の形成とその構造」の克明な考察が參考される。

附記

本稿は昭和38、39、40年度文部省科学研究費の交付をうけた総合研究「六朝仏教における疑偽經典の総合的研究」(代表者福井康順博士)の分担課題「疑偽經典と六朝文化との相関」に関する研究成果の一部である。

昭和四〇年七月三十日稿了

宗教的態度の構造

——測定のための基礎論——

家 塚 高 志

宗教的非宗教的ということ、心理学的な立場からとらえるには、一体何を手がかりとして考えたらいいであろうか。人がどの程度宗教的であるかということを知るための調査や測定がいろいろ試みられているが、その対象は意識・行動等さまざまで、必ずしも明確に規定されているといえない場合もあるようである。本稿では、これを宗教的態度の問題としてとらえることにする。そして質問紙法による宗教的態度測定の問題を、Kurt Lewin の理論によって考えてみたいと思う。

調査や測定で直接とらえることができるのは行動である。行動は外行動と内行動に分けることができ、宗教的行動も、外行動としての宗教的行為と内行動としての宗教意識とに分けられる。⁽¹⁾ 宗教心理学関係の調査では、この宗教意識に関するものが最も多い。⁽²⁾ 宗教的行為や宗教意識は調査をすることが比較的容易である。例えば、「毎日曜教会に行きますか。」「毎朝仏壇をおがみますか。」「神や仏を信じますか。」「来世を信じますか。」「等の設問がこれに当るが、

このような調査ではどうしても或る特定の宗教の教義とか行動定型との関りをさけることができない。であるから、ある教団の立場から、ある集団の構成員が如何にその教団的——例えば仏教的・キリスト教的、更に浄土真宗的・カトリック的等——であるかということを知るためには、このような調査で充分であり、或る程度は量的な把握も可能であろう。しかし宗教的ということをもっと広い意味で規定するデュウィー⁽³⁾や岸本英夫氏等⁽⁴⁾のような立場に立つならば、必ずしも既成の宗教に関りをもたない行為や意識でも、充分宗教的と呼び得る筈である。従来の調査や測定は既成宗教の立場を前提として行われているものが多いが、宗教的態度を探究する場合、それだけでは不充分であると思う。

宗教的であるかどうかということを我々が知ることができるのは、表現形態としての行動による外はない。しかし行動が行われるのは、そのような行動を生み出す心のかまえばがあるからである。岸本英夫氏によると、このような心のかまえばは信仰体制と呼ばれる。「宗教学」の初版では、信仰体制は心の奥の深い部分の宗教的価値体制と、浅い部分の宗教的態度とに分けられている。⁽⁵⁾しかしその後の版では、宗教的態度は深い部分を示すものとして修正され、表面的な宗教的行動原型と共に信仰体制を構成する。そして亡くなる前最終的には信仰体制は基礎的信仰構造と宗教的態度と宗教的行動原型とにわけられるというように修正されている。⁽⁶⁾宗教的であるかどうかということは、このような信仰体制の問題として考えるべきで、その中心として宗教的態度を考えてよいと思う。

しかし一方宗教的情操という言葉がある。宗教的情操の涵養などといわれ、発達した宗教的情操をもつことがより宗教的である所以とされる、そこでこの宗教的情操といわれるものと宗教的態度との関係にいささか触れておかなければならない。

情操 (sentiment) という概念は、あまりはつきりしない概念で、一般的常識的には、複雑高等な感情というほど

の意味に使われていることが多いようである。単なる感情ではなく、価値に対する感情であるとか、知的な感情であるとか、必ずしもその内容は一定していない。現在の心理学では、情操という言葉はあまり使わず、概論書などでも全然ふれていないものが多い。しかしその反面積極的にこの概念を使用する学者もいることは注意すべきである。

McDougallは情操を「いくつかの感情的傾向が、ある一定の対象に集中されている組織体」であると定義している。⁽⁷⁾ この考え方を発展させて、Allportは情操を「何か特殊な価値的对象に向けられた感情と思考の組織」⁽⁸⁾ であるとし、Cattellは情操とは「その所有者に一定の対象或は対象群に注意を払わせ、それらの対象に関し、一定の仕方を感じさせ、反応させるような、多くの獲得された力学的な特性構造である」⁽⁹⁾ と定義している。

情操をこのような意味に考えて行くと、態度 (attitude) という概念と本質的な区別がし難くなってくる。態度という概念も必ずしも一義的に規定されているわけではないが、心理学の重要な基礎概念として使われてをり、情操という概念に比して、はるかに混乱は少い。Warrenによると、態度とは「外部からもたらされる (或は内部から生ずる) 経験に対する特定の精神的傾性であり、経験はこの傾性によって修正される。或はある一定の型の活動に対して準備をととのえている状態である」⁽¹⁰⁾ のであり、又 Allport は「経験をを通じて組織された精神及び神経中枢の一種であり、個人が関係のあるあらゆる対象と状況とに反応する場合に、誘導的或は動的な影響を与えるものである」⁽¹¹⁾ と定義している。態度をこのように定義するならば、先程の Cattell の情操の定義は、態度と呼んでも差支えないのではなからうか。Cattell 自身、態度と情操とを区別することはむづかしいとのべ、両者は一方から他方へ徐々に変化するもので、情操は大きな複合的態度であり、我々がテストで測定する態度は、小さな情操であるとのべている。そして情操は行動として表現されるとして、情操を、態度複合 (attitude complex)、態度焦点 (attitude focus) 数個の態度の共通刺激 (common stimulus of several attitudes) などという言葉で示している。⁽¹²⁾ つまり Cattell は態

度と情操の差を質的なものというよりも、量的なものとしてとらえているわけで、果して両者を区別する必要があるかどうか、又厳密に区別し得るかどうか疑問を感じざるを得ない。

次に Allport の場合を見るならば、彼は両者の相違点として次の四点をあげている。

1、情操はその根底に横たわる性向（本能）を前提とするが、これに反して、態度は有機体内の一傾性であり、その起源やエネルギーの源泉については何等の考慮も払わない。

2、態度は、それと対応するものが特定のもので不特定のものでかまわないが、これに反して情操はある一定の対象に向って集中する。

3、情操は態度が必要とする以上に永続的階統的なものであると考えられている。

4、情操は complex に比して意識的要素が強く、又病的要素の少ないものである。これに対して、態度は、健康な意識的傾性と病的に抑圧された傾性とをいづれをも含むことができるものである。⁽¹³⁾

このように Allport はこの両者の間に質的な差異をはっきり認めている。しかしここでのべられている両者の差というものが、果して強調されなければならない程重要なものであるかどうかやはり疑問を感じざるを得ない。

Allport 自身、情操は態度と特性 (trait) との中間に立つものであるとのべている。⁽¹⁴⁾そして態度と特性の差も程度の差にすぎず、明確な一線を画することができないとすると、やはり情操と態度の差は明確にできないと言わざるを得ない。⁽¹⁵⁾

Allport は宗教的情操を「経験を通して作り上げられた、或る傾向であり、一定の習慣的な仕方、とかく概念的対象や諸原理、つまり人が自分の生活において究極的重要性をもつとみなすところの、そして事象の本性において永遠的又は中心的とみられるものをとり扱うとみなすところの、概念的対象や諸原理に向う傾向である。」⁽¹⁶⁾と定義しているが、これとても宗教的態度と呼んで差支えないように思われる。

このような観点からすれば、宗教的ということを経験的情操という概念で表現しようとする立場も、結局は宗教的態度として与えられる立場と異なることになるであらう。態度という概念は心理学で確立されており、態度として与えられるならば、現在発展しつつある態度測定理論も利用できる⁽¹⁷⁾。以上のようなわけで、宗教的ということを経験的情操として考えるのである。

しかしここでいう宗教的態度は、宗教に対する態度とは区別されなくてはならない。宗教に対する態度の測定は比較的容易で、はっきりした形をとり得る。Thurston⁽¹⁸⁾や Likert⁽¹⁹⁾などの態度尺度法の理論も適用でき、数値化も比較的容易であるといえよう。しかし宗教的態度という場合は、態度そのものがどの程度宗教的であるかということが問題となるのであって、調査項目の作製は必ずしも容易ではない。殊に尺度化ということについては、大きな困難性が伴う。本稿はこのような意味での宗教的態度測定の手がかりを考えるものである。

二

いうまでもなく、態度というものは直接に観察することのできないものであり、行動というその表現形態を通じてのみ推察し得るものである。態度の性質やその強さの測定ということも、このような考え方に立って行われる。本稿では、或る設定された場において、宗教的態度がどのような反応として表われるか。逆に言えば、或る設定された場において、どのような反応がみられる時に、そこに宗教的態度の存在が推察されるかということから、宗教的態度の問題を考えて行きたい。しかし宗教的態度が如何なる場で、どのような形をとって表われるかということは、大変むつかしい問題である。宗教的という概念の規定が異なるにつれて、当然異った考え方が出てくる筈である。勿論或る特定の教団の教義と関りのある形で考えれば比較的容易であらうが、最初にのべたように、必ずしも既成の教団と関り

をもたないかたちでも宗教的態度は存在するといえよう。このような広い意味での宗教的態度を、概念規定から出発しないで、多くの人が一致して宗教的とみなしている具体例によって考えて行くという方法をとりたいと思う。

そのための材料として適切と思われるのが、かつてその統計結果について報告させていたことのある⁽²⁰⁾ 宗教学会教育教養委員会による全国の小中高生の生活態度について調査である。⁽²¹⁾ これは数名の宗教学及び宗教教育の専門家が長い討議を経て作製したもので、この調査の中に、日常生活におけるさまざまな場面を設定し、それについて、宗教的、道徳的、合理的、利己的、打算的、快樂的虚無的という五つの態度を表現する選択肢をあたえて、その中から、たとえ実行できなくても一番よいと思うものをえらばせ、次に実際にはどうすると思うかという立場からえらばせる、いわば理想と実践の二面について調べる部分がある。ここに、日常生活の中で宗教的とみなし得る態度の典型ともいべきものを見ることができると思う。

ここで特徴的なことは、設定された場面の殆どが広い意味での危機の場であるということである。これは個人の生活態度が最もはっきりと推察されるのは、葛藤やフラストレーションの場、即ち広い意味での危機の場であると考えられたからであろう。宗教的態度のこのような場における面は、岸本英夫氏があげられた宗教的態度の四つの要素のうち「環境打開」を志向する要素にあたる。⁽²²⁾ これが宗教的態度の一面にすぎないということは改めていうまでもないが、本稿ではこの面に限定して論じたいと思う。

この調査の中で、ここで使用する部分だけを左に引用しておく。

[5] 吉田君のクラスではクラス新聞を出すことになり、吉田君をふくめて数人の委員がクラスの中からえらばれまし

た。そして毎日放課後に残って、いっしょに仕事をやりだしました。ところが吉田君は、同じ委員にえらばれた中村

君と気があわないので、たびたびいいあらそいをします。吉田君は中村君といっしょにじごとをしていくのがいやになつてきました。こんな場合、吉田君はどうするのがいいと思いませんか。

(問1) こんな場合いろいろな考え方があるのですが、次の中で、たとえ実行できなくても、いちばんよいと思うものを一つだけえらんで、その番号を○でかこんでください。

- 1 毎日不愉快だから、放課後に残ってしごとをするのをやめてしまふ。
- 2 クラスの人たちに相談し、みんなで話し合っていちばんよい方法を考える。
- 3 いいあらそいをした原因をもういちどよく考えて、自分にも悪いところがあるので反省する。
- 4 中村君なんか相手にしないで、気のあつた人とだけやっていく。
- 5 自分は委員にえらばれたのだから、しごとがすむまで、いやなことがあつてもがまんをしてやりとおす。

(問2) とところで実際には、自分でよいと思つたとおりに行く場合もあるし、いかない場合もあります。あなたはこんな場合、実際にはどのようにしますか。上の五つの中から一つだけえらんで、その番号を次の□の中に書いてください。□

[7] 一郎君はとても上級学校に進学したいと思つています。ところがお父さんがなくなり、現在、お母さんが内職をし、お姉さんは会社に働いています。そのお母さんもからだのぐあいが悪いようです。たまたま、お姉さんに結婚のはなしがもちあがり、お姉さんも気がすんでいるようです。お姉さんがいなくなれば、一郎君は進学をあきらめ就職をしなくてはなりません。

(問1) こんな場合いろいろな考え方があるのですが、次の中で、たとえ実行できなくても、いちばんよいと思うものを一つだけえらんでその番号を○でかこんでください。

- 1 うちも困るし、何といつても勉強がいちばん大事だから、お姉さんの結婚をのばしてもらつう。

- 2 友だちはみんな進学するのにくらべて、自分のように運の悪いものはない、いくら勉強してもしかたがない。
- 3 いままで苦勞をかけたお母さんや姉さんのしあわせのために、自分は働くことにしよう。不幸に負けない人間になろう。

4 自分が就職し、家のために働いて、早くお母さんに榮をさせてあげよう。

5 どうしたらよいか、お母さんやお姉さんたちとよく相談して、夜学でもよいから勉強が続けられるようにする。

(問2) ところで実際には、自分でよいと思っただけでいい場合もあるし、いけない場合もあります。あなたはこんな場合、実際にはどのようにしますか。上の五つの中から一つだけえらんでその番号を□の中に書いて下さい。□

〔8〕 秋子さんは、病氣のため医者から一年間学校を休むようにいわれました。一年間休めば勉強も友だちからおくれ、進級(進学)もできなくなります。秋子さんは、ほんとうに困ってしまいました。

(問1) こんな場合いろいろな考え方がありますが、次の中で、たとえ実行できなくても、いちばんよいと思うものを一つだけえらんで、その番号を○でかこんでください。

1 病氣になった原因をよく考え、医者の注意を守って早くなおるように努力する。

2 家の人、先生、友だちなどが心配してくれることはうれしいことだ。心配をかけてすまない。これからはなるべく人に迷惑をかけないように氣をつけよう。

3 せっかく学校が休めるのだから、自分のしたいことをしてくらそう。ふだんできないような楽しいこともできそうだ。

4 医者是一年でおおるといいますが、もっとかかるかも知れない。しかし病氣にまけないことは、人間として大事なことだ。人間の命の尊いことをよく考えよう。

5 私だけがなぜ病氣になったのだろう。このさびしさはだれもわかってくれない。もうどうなってもかまわない。

(問2) ところで実際には、自分の思っただけでいい場合もあるし、いけない場合もあります。あなたはこんな場合、実際に

はどのようにしますか。上の五つの中から一つだけえらんで、その番号を□の中に書いて下さい。□

〔10〕 ある晴れた日曜日の午後、いなかの小さな駅前で火事が起りました。駅にはハイキング帰りの人たちが沢山たぎいました。みんなワイワイさわいでいるばかりです。カメラを持っている人は、写真さえとり始めました。その家の人たちは、なんとかして消そうと、いっしょけんめいにバケツで水をかけていますが、消えそうもありません。消防自動しょうぼうじどう車もなかなか来ません。そこへ待っていた列車がやって来ました。

(問1) こんな場合、いろいろな考え方がありますが、次の中で、たとえ実行できなくてもいちばんよいと思うものを一つだけえらんで、その番号を○でかこんでください。

- 1 たとえ危険きけんであっても、また、自分につごうの悪いことがあっても、全力をあげて、つづたいをする。
- 2 自分に関係のないことだし、つづだつてけがをしてもつづまらない。よけいなことをしないで列車に乗って帰る。
- 3 いあわせた人々もさそつて、自分たちのできるはんいでつづたいをする。
- 4 ぜんぜん知らない家だし、火事場にいあわせるなどということは、めったにないことだから見物している。カメラがあれば写真もとつておく。
- 5 つづだつて消すことができるくらいならば、つづだつた方がよいが、役に立ちそうもなかったらつづだわらない。

(問2) ところで実際じしじには、自分でよいと思つたとおりに行くこともあり、いかないこともあります。あなたはこんな場合、実際にどのようなにしますか。上の五つの中から一つだけえらんで次の□の中にその番号を書いてください。□

右の各設問の選択肢のうち、〔5〕の3、〔7〕の3、〔8〕の4、〔10〕の1がそれぞれ宗教的態度を表わすものとされる。

三

以上のような宗教的態度を分析する方法として、K. Lewin の場の理論をかりて、記号的表示による方法をとる

たいと思う。記号で表示するということは、その現象を論理的体系的に解明する為には非常に有効な手段である。記号化することによって、複雑な現象の中に働いている力の関係を、はっきりと概念的につかむことができるわけである。現象的には全く異なる場面のように見えても、そこに働らく力の関係は同じで、ただその強さが異なるだけという場合もある。そのような場の類似点や相連点をつかみ、そこに表われる行動の特質を把握するために記号的表示は有効なのである。特に態度測定の為のクエスチョネアの作製や分析の理論的基礎として、役に立つと思う。

Lewin の著作は数多いが、⁽²³⁾中でも Principles of Topological Psychology 1936 及び The Conceptual Representation and the Measurement of Psychological Forces 1938 の二著の中で展開しているトポロジー心理学及びヴェクター心理学の理論を主として考えて行きたい。ただし Lewin は比較的単純な行動の実験を基礎として理論を展開し、複雑な精神現象、殊に宗教については、どの著作でも全然ふれていないのである。しかし著書の所々で示唆されているように、彼の理論は複雑な精神現象解明の基礎に充分なり得る筈である。勿論あらゆる高度の宗教現象が彼の理論で解明できるということは私も考えてはいないし、又宗教的行動を一般的な形、例えば一つの方程式で表わすなどということも不可能なことである。ここでは基礎的典型的な例としての前述のような宗教的態度を測定する理論として Lewin の方法が有効であることを示すに止めたい。

ここで以下に使用する Lewin の場の理論の概念について簡単に説明を加えなければならないであろう。周知のように、Lewin は生活空間の分析に、位置の幾何学であるトポロジーという数学的概念を用いた。我々の生活状況は同質的な構造をもっているのではなく、いろいろの異質の部分を含むものとして構造化している。この各部分に対して、トポロジーの領域という概念が対位せしめられるのである。或る生活空間に位置を占める人 (P) が移動する時に通過する所、移動する場所、性質の異なるものとして区別し得るような位置や場所、或は全体の中の一部として区別さ

れるようなすべてのものを領域とみなすことができる。だから生活空間全体を領域として取扱うこともできるし、人そのものを生活空間の中の部分領域として取扱うこともできる。領域は更に下位領域に分節することができる。

我々の精神的現実、常に力動的過程をもち、行動し、思索し、会話し、想像する。このような心理的活動を、数学的概念との対位において通路とよぶ。この通路によって心理学的移動が行われるのである。そして領域と領域との間に境界という概念がたてられる。境界は常に線のみではなく、二次元的な範囲としてもまた表示される。そして精神の力動的構造として大切なことは、この境界の鋭さと固さである。境界の鋭さは、領域相互が極めて明確な異質性を示す場合で、固さとは移動の困難さの程度である。そしてこの固さが強度で心理的活動をばみ、抵抗する場合、障壁という概念が出てくるのである。そしてこれらの領域は分化し、融合し、更に再構造化されて行くのである。⁽²⁴⁾

このようなトポロジーの概念に、更に Lewin はベクターの概念をつけ加え、ここにホドロロジー空間というものがある。トポロジー空間では取扱えない方向の概念が、ホドロロジー空間では大きな意味をもつ。

ホドロロジー空間の基本的概念として、まず心理学的力の概念が考えられる。行動が目的実現の指向性をもち、力動的過程をとるものとすれば、これは必然的に要請される概念である。この力という構成概念は、生活空間のあらゆる与えられた地点の方向と強さを示す。力が存在すると、その力の方向への移動がおこるか、或はこの移動に等しいような認知構造の変化がおこる。このような力の志向する対象が目標であるが、この目標のもつ誘引又は反撥する性質が誘惹性である。Lewin は次のように定義している。「誘惹性 $Va(G)$ をもつ領域 G は、個体 P を誘引又は反撥するところの、この個体の生活空間内の一領域として定義される。正の誘惹性の定義、もし $Va(G) > 0$ ならば $1/P$ 、 $G > 0$ である。負の誘惹性の定義、もし $Va(G) < 0$ ならば、 $1/P, -G > 0$ である。⁽²⁵⁾」

ここから必然的に方向の概念が出てくる。心理学的方向は、トポロジーの通路の概念と密接な関係をもっている。

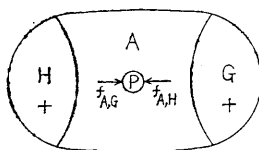
通路は領域の分化の程度に依存している。故に心理学的方向は、領域の具体的性格に依存する。特定の事態でもっとも好都合な通路が、心理学的には最短距離の性格をもっている。AにおけるBへの方向を $\phi A, B$ で表わす。

誘意性に対するヴェクターの力動的な布置関係が緊張としてとらえられる。Deutschも「緊張体系」という概念は、Lewinの理論の中心的役割を果すものである。⁽²⁶⁾ といっている。緊張状態とは、心理学的要求や或は意図がおこる時には、いつでも個体内に発生するものであると考えられる。要求や意図が満たされると、緊張はとける。Lewinの言葉を引用すれば、「目標乃至その他の誘意性の発生は、要求とその状態の変化に密接に関係する。それ故個体Pの移動を惹起せしめる力、 P, G はPにおける緊張(t)の函数である。他の要因を問題にしないとすれば、 $f(P, G) = F(D)$ 」⁽²⁷⁾緊張状態にある体系に適する目標領域が、心理学的環境の中に存在する場合、目標に向かって移動を開始させるような力が個体の上に作用するのである。

四

以上のような理論に基いて、前述の危機の場における宗教的態度を考えてみる。葛藤やフラストレーションの場とは、生活空間に二つ又はそれ以上の誘意性をもつ目標が存在している場面、或は障壁が出現して、目標に到達することが困難になっている場面として考えることができる。このような見方に立つと、前述の調査で設定された場面のうち、(7)と(10)とは構造的に同質とみてよいと思う。(7)は上級学校に進学したいと思っている少年に、姉の結婚話ももち上る。姉の結婚と進学とは両立しない。どちらをえらぶべきかという葛藤の場面であり、(10)は、駅で列車を待っている所に火事がおこった。消防自動車は来そうにないし、その家の人はバケツで水をかけているがなかなか消えそうにない。そこに乗る予定の列車が入ってきた。如何にすべきかという葛藤場面の設定である。この二つの場の構造を考

えてみると次のようになる。当事者を個体Pとし、その領域をAとする。この場に自己の幸福乃至利益を表わす目標

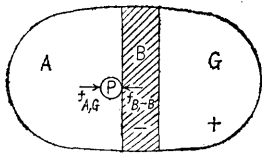


領域Gが正の誘意性をもって存在している。(7)では進学、(10)では列車乗車である。 $Va(G) > 0$ としてこれは表示される。ところがこの場に自己以外のものの幸福乃至利益を示す領域が出現する。これを領域Hとする。(7)では姉の結婚、(10)では消火である。これも正の誘意性をもつが故に $Va(H) > 0$ である。しかしGとHは両立しない。即ち逆の方向にある。換言すればAからGへの方向は、AからHへの方向の逆に等しい。このことは $Va, G = Va, H$ として表示される。そして決断が下される前の状況においては、AにおけるGへの力とHへの力とは相等しい。このことは $|Va, G| = |Va, H|$ と表示される。又この場に特に表現されてはいないが、 $|Va, G| = |Va, H| = F(t)$ であることはいうまでもない。以上のように、この事態は相反する方向に存在する二つの正の誘意性の間の葛藤の事態と考えることができる。(7)は家庭と自己の進路の問題、(10)は他人の不幸という現象面ととらえられているのであるが、この両者が力の配置関係という構造においては等質であることが、記号化によって明かであると思う。この両者の相違は、緊張(t)の問題として考えなければならぬ。自我への関りが前者においては後者よりもはるかに大きい故に、tの大きさも又ははるかに大きい筈である。故に宗教的態度測定の問題としては、このtの大きさに段階をつけた幾つかの場面を設定することが必要であることがわかってくる。

ではこのような葛藤事態において、宗教的態度はどのような表現形態をとると考えられているか。(7)では「今迄苦勞をかけたお母さんやお姉さんのしあわせのために、自分は働くことにしよう。」(10)では、「たとえ危険であっても、又自分に都合の悪いことがあっても、全力をあげて手伝をする。」という選択肢が宗教的態度を表わすものとして与えられている。五つの選択肢の中からこれを選ぶということは、一つの決断を下すことであり、決断とは、場の再構

造化のことであるといえる。つまり場の構造が変化するわけで、前の $Va(G) = Va(H)$ から $Va(G) < Va(H)$ という新しい事態が生じたとみる事ができよう。他人の幸福や利益を示す目標領域Hが、自己の幸福や利益を示す目標領域Gよりも強い誘意性をもつに至ったわけである。すると力の関係においても、 $|f_A, G| \wedge |f_A, H|$ という事態となる。即ちAにおけるGへの力よりも、AにおけるHへの力の方が大となる。このような事態においては、Hに向けての移動が行われるのである。このように、相反する方向に存在する二つの正の誘意性の間の葛藤事態は、場の構造として $Va(G) > 0$, $Va(H) > 0$, $f_A, G = f_A, H$, $|f_A, G| = |f_A, H|$ として表わされ、宗教的態度による構造の変化は、 $Va(G) < Va(H)$, $|f_A, G| < |f_A, H|$, \wedge として表わす事ができるのである。

次に調査の(5)と(8)の二つの事態について考えてみよう。(5)は、クラス委員として仕事をして行くのに気の合わない友達がいて、一緒に仕事をするのがいやになってきた。どうしたらよいか。という場面で、(8)は病気の為休学を命ぜられた。如何にすべきか。という場面である。この両者はやはり構造的に同質であると思ふ。当事者をPとし、その領域をAとする。両方共やはり誘意性をもつ目標Gが存在している。(5)ではクラス新聞の発行、(8)では進級がこれに当る。つまり、 $Va(G) > 0$ である。この場面に負の誘意性をもつ領域Bが出現して、目標領域Gに対して障壁の役割をなすという事態が発生したわけである。(5)では中村君、(8)では病気がこのBにあ



たる。これは $Va(B) \wedge 0$ と表現される。この場合の方向は、 $f_A, G = f_B, -B$ (AにおけるGへの方向は、BにおけるBから遠ざかる方向の逆に等しい。つまりBがGに対する障害の役割をはたしていることを示す)したがって、決断が下される前の状況に於ては、そこに働く力は $|f_A, G| = |f_B, -B|$ (AにおけるGへの力は、BにおけるBから遠ざかる力に等しい。)そしてこの場合もやはり緊張 (t) の函数、即ち $|f_A, G| = |f_B, -B| = F(t)$ として考えねばならない。又

「 $A, -A$ 」(A という領域においてそこから離れようとする力、このままではやりきれない気持、不安感)も大きく存在するということも重要なことである。

それではこのような負の誘意性をもつ障壁が存在する場における宗教的態度は、どのような表現形態をとると考えられるであろうか。(5)では、「言い争いをした原因をよく考えて、自分にも悪い所があるのではないかと反省する。

(8)では、「医者是一年でおおるといふが、もっとかかるかも知れない。しかし病気に負けないことは、人間として大事なことだ。人間のいのちの尊いことをよく考えよう。」という選択肢が、宗教的態度を表現するものとしてあたえられている。これを選ぶということは、先程のべたように決断を下すことであり、そこで場の再構造化が行われる。

ここでこの二つの場に共通のことは、 $A, G \rightarrow B, A \rightarrow A, A$ という変化が見られることである。つまり A から G の方向が、障壁 B により A へ戻る。そこで A における A への方向が生ずる。自己に方向が向けられるという事態が生まれるのである。したがって「 A, A (A, A) の力、即ち自己に向けられる力」が発生する。これは「 $A, A \rightarrow 0$ 」と表わされる。この場合障壁 B の力「 $B, -B$ 」(B における B から遠ざかる力)の強さによって二通りの場合が出てくる。

第一が(5)のクラス新聞発行の場合で、この場合は「 A, G 」(A における G への力)の方が「 $B, -B$ 」(障壁の力)より強くなるという変化が生じている。このことは「 $A, G \rightarrow B, -B$ 」と表記され、障壁 B が通過可能となることを示す。つまり障壁が弱められて通過ができ、目標 G への移動が行われることになる。「 A, A 」の発生によって、「 $B, -B \rightarrow 0$ 」となる場合であるといえよう。この場合勿論不安感「 $A, -A$ 」は消えて行く。即ち「 $A, -A \rightarrow 0$ 」である。

第二は(8)の病気休学の場合である。この場合は、障壁の力「 $B, -B$ 」が非常に強いため、「 A, A 」の発生によ

つまり、 $|A, -B|$ は弱くはならない。つまり $|A, G| \parallel |B, -B|$ である。勿論 $Va(G)$ は依然として存在しており、 $Va(G) > 0$ なのであるが、以上により、 A, G 即ち G の移動はおこらない。しかし $|A, A|$ の発生により $|A, -A|$ は消えて行くことが認められる。 $|A, -A| \rightarrow 0$ と表現される。

このように障壁が存在する事態の構造は $Va(G) > 0, Va(B) < 0, A, G = B, -B, |A, G| = |B, -B|, |A, -A| < 0$ と表わされ、構造の変化としては、 $A, G \rightarrow B, A \rightarrow A, A$ 、故に $|A, A| > 0$ となり、 $|A, -A| \rightarrow 0$ となる。そして、 $|A, -B|$ が弱く、 $|B, -B| \rightarrow 0$ となる場合は、 $|A, G| > |B, -B|$ となり、 $|B, -B|$ が非常に強い場合は、 $Va(G) > 0$ ではあるが、 $|A, G| \parallel |B, -B|$ と表現することができる。以上のように、障壁のある事態においては、その障壁の強さによって異った構造の変化が生ずる。故にこの障壁の強さに段階をつけた、幾つかの場面を設定することによって、宗教的態度の強さを測定することが可能であると思う。

葛藤事態や、障壁が存在して欲求が達成されない事態において、領域間の力の関係を記号化すると、そのような事態における宗教的態度を以上のように考えることができる。宗教的態度によって、場の構造に変化が生じ、上記のように表記される移動が生ずることになる。逆にいえば、こういう事態において、このような場の変化が生ずる時には、宗教的態度の存在が推察されるのであるということが出来る。

これに関連して、態度が志向する価値が、どのような位置をしめるかということについて簡単にふれておきたい。価値は力と関係はするが、目標としての性格はもたない。故に場にはたらく力の配置関係の中に価値は出てこないのである。価値は力の中にあるものではなく、力の場を誘導するものである。⁽²⁹⁾ 即ちこのような場の構造の変化は、その人のめざす価値によって誘導されるものである。したがって、宗教的態度によって上述のような場の構造の変化がおこることをのべたが、宗教的態度は、その人のもつ価値体系と密接に関連する。道徳的、合理的、利己的、快樂

的などの価値が志向されている場合には、場の構造の変化は異った型を示す。ここではそれぞれの型について詳論することは省かなければならないが、このように、各個体のもつ価値―態度の体系が、場の構造の変化を誘導すると考えることができる。

五

以上の考察は、生活空間を二次元的に考える立場に立って行ってきた。実はこれだけではまだ問題が残るのである。前述の調査では、理想と実践という二つの面から設問しているのであるが、これをどう考えたらよいか。もう一つの問題は、宗教的態度と道徳的態度との区別が、前述の範囲では極めて曖昧であるということである。⁽³⁰⁾ Lewinは生活空間を三次元的に表現することを試みているが、⁽³¹⁾ 三次元空間として考えて行くと、これらの問題に解明の手かりが与えられる。

現実の事態では実現の不可能な移動も、空想や想像のような概念的空間に於ては可能である。即ち言葉では言えても、実行困難であるといった場合である。生活空間を単に一つの實在的水準においてのみ考えないで、空想的な非實在的水準をも含むものとする。二次元空間は、實在的水準の領域だけを表現するのであるから、非實在的水準を含むためには、三次元の空間が必要となるのである。實在的水準の領域を平面として表現するならば、非實在的水準は、その上に重っている平面として表現できる。そして實在的水準だけではなく、非實在的水準においても、心理学的移動は可能なのである。實在的水準と同じように非實在的水準のトポロジ的構造をも規定することができる。一般的に言って、實在的水準のトポロジ的構造と非實在的水準のトポロジ的構造は、類似していると考えられるが、全く異っている場合もあり得るわけである。例えば空想に逃避しているというような場合である。生活空間は實在的―

非実在的水準の重疊的事態とみなすことができる。実在的—非実在的事態の相対的重みは、個々の事態によって異なる。空想に逃避しているという場合は、実在的水準の相対的重みが減少しているわけである。一般に非実在的水準は、実在的水準よりも力学的に流動性をもっており、障壁の抵抗は少いと言える。⁽³²⁾

このように考えると、前述のような調査では、真の意味における実在的水準の構造はつかめないわけである。実在的水準の構造は、実際の構造を観察するか或は行動の記録によるという方法によらなければ把握できない。したがって理想と実践という区別は、いづれも非実在的水準であるが、それぞれの水準の実在的水準からのへだたりの差として理解することができると思う。つまり実践的態度という場合は、理想的態度よりも実在的水準に近い水準における構造として考えられるのである。

次に宗教的態度と道徳的態度の区別という問題も、二次元的平面において考えている限りにおいては、はっきりとは出てこない。やはり非実在的水準を想定して、三次元的に考えなければならぬ。宗教的態度と道徳的態度との差は、場には表われてこない前述の価値の問題として考えることもできるが、三次元的に考えるならば、非実在的水準の構造の違いとしてとらえることができるのではないであろうか。宗教的といわれる場合の非実在的水準の構造についての一つの試論として、非実在的水準に最大の誘意性をもつ領域が形成される事態を考えてみたい。この領域を仮にRと名づけるならば、 $1/R, R \equiv 1/X, R_{max} = 1$ と表現される。これはRの外にある如何なる領域(これをXで表わす)からの力(1/X, R)でも悉くRにおいて最大に達するという意味である。宗教的価値が志向される場合、程度の差はあれ、非実在的水準にこのような特徴をもつ領域が形成され、それが実在の水準の構造に影響をあたえ、葛藤や障壁の存在する場においても、その場の構造を変えて行くと考えられる。このような領域Rが形成され易く、又それが形成される水準が実在的水準に近い人ほど、宗教的態度が強いとか、或はその人のパーソナリティーが宗教的で

あるといえるのではなからうか。この領域Rは、神・仏、或は絶対者などの概念と関りをもつことが多いといえると思う。前述の調査では、意識的にこのRの領域にふれないようにしているのであるから、宗教的態度が現象的に道徳的態度と区別し難い形態になるのは当然といえよう。宗教的態度を更にくわしく調査測定する為には、この領域Rをほり下げる工夫をすることが必要であると思う。

以上 Lewin の方法によって宗教的態度の「環境打開」を志向する面についての構造を考えた。これによって宗教的態度測定の理論的基礎づけの一端を試みたつもりである。質問紙による項目作製の場合、緊張や誘意性の異なる種々の段階を設定することや、障壁の強さにいろいろの段階をもたせた場を設定することなどによって、従来困難であった宗教的態度の強さの測定が効果的に実施できるであろう。そしてこれまでともすれば思いつきの形で行われてきた項目作製も、多少なりとも体系的に整えられるのではないかと思う。

註

- (1) 岸本英夫 宗教学 1961, p. 36.
- (2) 鈴木範久 「日本人の宗教意識」研究について、宗教研究一八二号
- (3) Dewey, J. A Common Faith 1934 岸本英夫訳誰れでもの信仰
- (4) 岸本英夫、前掲書 p. 17.
- (5) ♪ ♪ p. 35.
- (6) 高木キよ子氏の御教示による。
- (7) McDougall, W. An Introduction to Social Psychology, 1908. 上代晃、社会意識の心理、1950, p. 60. 大脇義一、感情の心理学 1958 p. 165.
- (8) Allport, G. W. The Individual and his Religion, 1951, p. 61. 原谷達夫訳個人と宗教 p. 62.
- (9) Cattell, R. B. Personality 1950, p. 161.
- (10) Warren. Dictionary of Psychology 1934.

- (11) Allport, G. W. Attitudes. In Murchison, A Handbook of Social Psychology 1935, p. 810.
- (12) Cattell, R. B. op. cit. p. 157~162.
- (13) Allport, G. W. The Historical Background of Social Psychology. In Lindzey, Handbook of Social Psychology 1954. 木間、高橋訳、社会心理学史、社会心理学講座第一巻 p. 118
- (14) Allport, G. W. Pattern and Growth in Personality 1961, p. 348.
- (15) Stagner, R. Psychology of Personality 1937, p. 167.
- (16) Allport, G. W. The Individual and his Religion 1951, p. 63. 原谷訳 p. 63~64.
- (17) Green, B. F. Attitude Measurement, In Lindzey, Handbook of Social Psychology 1954. 城戸、高永訳、態度測定、社会心理学講座 第三巻
- (18) Thurstone, L. L. and Chave, E. J. The Measurement of Attitude, 1929. Thurstone は教会に対する態度の測定を扱っている。
- (19) Likert, R. A Technique for the Measurement of Attitude, Arch. Psychol. No. 140, 1932.
- (20) 拙稿 青年期の価値態度について、宗教研究 一七〇号
- (21) この調査の概要は、雲藤義道・青年期における道德意識と宗教意識 宗教研究 一七〇号参照
- (22) 岸本英夫、宗教的態度の類型について、宗教研究 一七〇号
- (23) 代表的なものとして、

A Dynamic Theory of Personality 1935.

(相良、小川訳 バーンナリナーの力学説)

Principles of Topological Psychology 1936.

(外林、松村訳 トポロジ心理学の原理)

The Conceptual Representation and the Measurement of Psychological Forces 1938.

(上代訳 心理学的力の概念的表示と測定)

Resolving Social Conflicts 1948.

(末永訳・社会的葛藤の解決)

Field Theory in Social Science 1951.

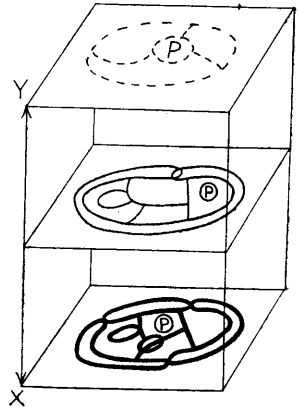
(猪股訳・社会科学における場の理論)

- (24) これらの概念について詳しくは Lewin, Principles of Topological Psychology, 1936 Chap. 10~15. 参照
- (25) Lewin The Conceptual Representation and the Measurement of Psychological Forces 1938 上代訳 p. 105~106.
 $Va(G)$ ……一定時において領域Gが人に対して(も)誘惹性
 $|f_p, G|$ ……方向には無関係のPからGへの力の強さ
 $|f_p, -G|$ ……方向には無関係のPにおけるGから遠ざかる力の強さ
- (26) Deutsch, M. Field Theory in Social Psychology: In Lindzey, Handbook of Social Psychology 1954.
 富永・柏木訳、場の理論 社会心理学講座 第四巻 p. 45.
- (27) Lewin, op.cit. p. 115
 f_p, G は方向 ap, G の力を表わす。
- (28) f_A, G は方向 dA, G の力、 $|f_A, G|$ は方向には無関係の力 f_A, G の強さを表わす。
- (29) Lewin, Field Theory in Social Science 1951 猪股訳 p. 54
- (30) 道徳的態度を表わす選択肢をかかげる。
 [5] 5 自分は委員に選ばれたのだから、仕事がすむまで、いやなことがあってもがまんしてやり通す。
 [7] 4 自分が就職し、家のためにはたらいで、早くお母さんに祭をさせてあげよう
 [8] 2 家の人、先生、友達などが心配してくれることはうれいことだ。心配をかけてすまない。これからはなるべく人に迷惑をかけないように気をつけよう。
 [10] 3 居合わせた人々もさそって自分達のできる範囲の手伝をする。
- (31) Lewin, Principles of Topological Psychology 1936 Chap. 18.
- (32) 生活空間を三次元とすることによる実在度の差異は左のように表現される。
 X はより実在的な水準、 Y はより非実在的な水準。

附記

Lewin, op. cit. 外林、松村訳 p. 359.

本稿は日本宗教学会の第二十一回学術大会における発表を骨子として加筆したものである。



ヒンドウの「祭り」考

齋藤昭俊

ヒンドウの「祭り」考

十八世紀に起ったヒンドウ教諸派の運動を概観してみると、自由主義的宗教であることが分る。カーストの区別を廃止し、形式的儀礼主義に反対し、偶像崇拜に反対、人間の心の純粹性、愛、信仰、帰依を強調して、人間の平等をとなえている。たとえばアパパンチ派、シヴァナラヤン・サンブラダヤ派、ダリヤ・サヘーブ派、バラヤミ派、サトナミ派、ラムサネヒ派、デドラジ派等があつた。⁽¹⁾しかし、同じく十八世紀インド宗教の特長として一、儀礼、儀式の強調、二、僧職の墮落、三、ベナレス、ガヤの巡礼地の發達、四、グラマ・デヴァタスやディヴィス(村の神)の如き、多くの俗神信仰の普及、五、魔術、呪術の發達⁽²⁾を併記している。かりに前者を上部宗教とし、後者を下部信仰とすると、上部宗教の流れはラーム・モハン・ロイ(ブラーモ・サマーシ運動)、ダーヤナンダ(アールヤ・サマーシ運動)、ラーマクリシナ、ヴィヴェカナンダ(ラーマクリシナ・ミッシェン運動)、チラク、オーロピンドーは、それぞれ伝統主義、改革主義の系列に分類されるにしても、これらの人達に受けつがれている。ファークハルもこの上部宗教の主として改革主義の運動をとりあげて、キリスト教に近づく運動が現代的宗教運動であるとして一、キリスト教の如

く一神教であること、二、精神的な神の觀念が知的に支持されるなら、多神教、神話、偶像崇拜、人間崇拜を排除できること、三、シャイバ派も、ヴァイシナヴァ派も神の父權を主張し、四、ひどい、多くの迷信に反対する勇氣をもつて居り、五、動植物の供儀、巡礼、水浴、苦行等はするべきであり、六、クリストの人格の数々が、多くの運動にとり入れられ(ケシャブ・チャンダー・センが最も著しい)⁽³⁾七、輪廻と業の説を特長とし、八、宗教運動の指導者はキリスト教伝導者の如くでなければならぬ。そして、これらの宗教運動は、九、社会改革運動であり、十、運動の方法はキリスト教伝導をならうべきであると指摘している⁽⁴⁾。しかしながら、下部信仰は上部宗教が神との一体化を求めるとし、現世利益的であり、民衆の中のシャマンや、呪術者、一般人等によって伝承的に伝えられている。農民の宗教生活における宗教思想には、一、ヒンドウイズムの中核ともいふべき輪廻、業、法、解脱などの概念に、従来の地域研究はふれていない、二、大部分の思想に関する研究は印象深い、三、宗教思想の重要性が過少評価される傾向がある。四、二種類の宗教的地方化が注目される。その一つは解脱成就は多くの村人の本心から願うことではなく、よき来世を望むか、天国に生れることを望んでいる。その二は、功德は聖河の水浴、慈善、巡礼など倫理的道德よりは外面的宗教行動によって得られると考えている。農民の行為と宗教的思想の内的関連性を求めることは困難なことであるが、近代ヒンドウイズムで重要な課題である下部信仰の形態を近代から現代にかけて集約を試みるのが本稿の目的である。始めに、ヒンドウ教の祭りについて概観し、次いで、祭りの特性としての普遍性・特殊性、ヒンドウ教の祭りの中心をなす農耕儀礼、通過儀礼、祭りの機能上の問題をカーストに合せて考え、祭りの経済的社会的要因を考えて、祭りの外面的縮小化に及びたいと考えている。

祭りをここでは広義的・狭義的に區別しておかなければならない。広義には、凡ての儀礼に祭りの要素があることを指し、狭義には祭日等の祭りをいう。ヒンドウの場合は広義的に、その内容から通過、時季、一般崇拜、特別崇拜儀礼に四別される。通過儀礼はサンスカラ (sanskatas) と呼ばれ、浄めの儀式で、犠牲物の儀式的浄めの意味⁽⁶⁾ しているが、人生の重要な段階は、宗教的に重要なときで、これを浄めたり、祝ったりする意味に用いている。主なもの⁽⁶⁾ は誕生、命名、食べ始め、学業始め、学業終り、結婚、隠居、遊行、葬式である。時季に関する儀礼は一般と農耕とに分けられるが、一般的なものについては、一日のうちに行うものとして、一、朝夕のサンドヤヴァンダナ (sandhyāvandana) と昼のマートヤーニカ (mādhyanika) 二、各自の神を祈むこと、三、マヌによって定められた五つの行い、即ちヴェーダの学習、神への供物、先祖の霊への供物、動物への供物、客への親切、一ヶ月のうちに行うものとして、一、各二週間中の十一日目のエカーダシー (ekādasi) の断食、二、新月に先祖の霊に水をあげるピトル・タルパナ (pitṛ-tarpana) がある。一年を通じて行うものとしては、ラーマの誕生を祝うラーマナヴァミー (Rāmanavami) 三、ナラシンハ・ジャヤンティ (Narasimha Jayanti) 四、ガンゴトサヴァ (Gangotsava) 五、ヴィヤーサ・プージャ (Vyāsa Pūjā) 六、クリシナースタミー (Kṛṣṇāstami) 七、ガネーシヤ・チャートルチ (Gaṇeśa Caturthi) 八、ドルガ・プージャ (Durga Pūjā) 九、サラスワッティ・プージャ (Sarasvatī Pūjā) 十、ラキシミー・プージャ (Lakṣmī Pūjā) 十一、デーパーヴァリ (Dēpavali) 十二、ヴァイクンタ・エカーダーシー (Vaiṣṇavā Ekādasi) 十三、マカラ・サンクラーンチ (Makara Sankranti) 十四、ヴァツサンタ・パンチャミ (Vasanta Panchami) 十五、マハシヴァラトリー (Mahasivaratri) 十六、ホリ (Holi) 等があげられる。一般崇拜としては個人的と公式的なものとあるが、崇拜の仕方に三重、五重、十六重、六四重等がある。特別崇拜は、そのときに応じて行われるもので、家がたてられたり、お寺がたてられたり、井戸が掘られたり、巡礼に出ていくとき、聖なるガンガ河に水浴にでかけるときなどに行われるも

のを指している。

これらの儀礼は歴史的にはヴェーダ式とアーガマ式の二つになる。ヴェーダ時代においては儀式の執行 karma と神への供物 yajña とから成りたっていたといわれる。供物はギー、穀物、ソーマ酒、動物の犠牲が用いられ、一般に祭壇の聖火に捧げられた、いわば功利的な神と人との関係による犠牲宗教的形態をもっていた。この儀礼の組織化はジャイミニ⁽⁹⁾によって行われ、神々は儀式の附加物としてその地位を後退している。ヴェーダ式は 一、義務的儀礼 Nitya Karmas 二、推移儀礼 Naimittika Karmas 三、任意的儀礼 Kāmya Karmas を通じて犠牲の性質をもって居り、この犠牲 yajña を純化したものがヨーガ yoga となる。アーガマ Agamic 式は尊像崇拜と断食や祭りの二種で、これは崇拜 puja の性質をもって居り、このプージャが純化されたものが瞑想 upāsana である。伝統的上部宗教はヴェーダ式により、民衆的下部信仰はアーガマ式によることが多い。プラーナス Purāṇas において出来た尊像崇拜がアーガマ Agamas において組織化し、家や寺院における尊像崇拜の法則を定めた。ヒンドウの伝統に従えば尊像崇拜や巡礼は最低の段階である。祈りを捧げ、マントラを唱えるのが第二、心の祈りをするのが第三、絶対を感じるのが最高なのである。神像乃至は神の似姿に漸次変っていき、神の実現に達することが目的なので、像にも、立体的或は平面的な像 pratika 象徴の対象としての像 linga 図式的対象 yantra の区別がある。これに対するプージャには外形的プージャと内面的プージャとがある。外形的には大切な客、或は王の中の王としてもてなすこととであり、その仕方は先述した如く三重、五重、十六重式がある。内面的に観念することには、祈り、瞑想があり、それをマントラを唱えることによって (japa)⁽¹⁰⁾ 又は、心の表現を手印にあらわし (mudra)、神の体にあつた如く、自分の手を自分の体にふれる (nyāsa) ことによって、観念を強めることができる。アーガマ式のもう一つは狭義の祭りと断食をさす。祭りはプラーナスによる祭日、神々の化身の悪魔退治の日が、感謝と楽しみの日とな

る。断食は浄めと祈りに専心する日である。本論では、この狭義の祭りを中心に考察を進めていく。

三

前述したアーガマ式のプーシャも結局するところは神との合一、神を実現させる正統ヒンドウ教である。しかし、地方的な神々には明確な属性を神としたものと、名称もない幽鬼的なものとある。⁽¹¹⁾守護霊、祖霊、悪霊等の有名無名の地方の諸霊に対する祭りの仕方は、諸霊の悪意をなくすこと、及び、悪意を防ぐことを目的としたものとなる。その一つは「おどして追い払う」spirit scaringであり、他は「懐柔する」spirit squaring⁽¹²⁾ことである。これらの霊は立体的な像、平面的な石、竹の杖、籠、かめ、で表わされるが、例外的に寺や祠にまつられる。たとえば、ベンガルでは虎からのがれるために、虎にのった人間像をつくる。北ビハールのプルネアの霊デバタ・マハラジャ Devata maharaja は地上にたてた竹の杖に籐殻をふき分ける籠、又は魚とりの網をつるす。又、ベンガルでは、水がめを住いとしている。タミールのニールギリでは疱瘡の霊のマーリアンマ mariamma は石で表わされる。ドゥーベの報告するハイダラバードのサミルベット村では、シヴァ神の祠とハヌマーン像だけで、他は八つの祠は各霊をまつる。マインマの祠が二つ、一つはガディ・マイサンマ gadi maisamma で家を守り、村の長に属する。他はカタ・マイサンマ Katta maisamma で村の境界を守り、池の端にあって、農業生産を守護する守護霊である。天然痘のポチヤンマ Pochamma の祠は二つ、村の運命と福祉の守護霊(女)ドルガンマ Durgamma の祠が一つ、コレラの女霊マハカンマ Mahakamma の祠が一つ、鶏痘の女霊トヤランマ Mutyalamma の祠が一つ、祖父母がなくなつたあと子供に命名するときのピナンマ Pinamma の祠が一つで八ヶ所になる。⁽¹³⁾しかし、その他、サミルベットだけがおがまれているいくつかの霊がある。

サミルベットではこれらの霊の外に神があるが、霊の外に神をもたない人達も多い。トラヴァンコールのウラリ族、アッサムのカーシー族、西アッサムのゴロ族、タンジョールのカラン族、ビハールのカルワール族、マハーナディ河の北にいるカワール族、ナーガー山地のミキル族、アッサムのラクハー族、アッサム東部のルシェーイ族等がある。マイソールのシヨリガル族、イルラー族も霊の外に神をもたず、各家庭で一つのブータム *Bhootam* をもつて居り、この地方ではブータムは普通の黒い石であることが多い。そして、それぞれのブータムについて名前がついている。ブータムには強者と弱者があり、強霊が崇拜され、一般に血の犠牲を喜び、水牛、豚、羊、鶏等が犠牲に用いられる。米をあげるときも血でそめて供える。酒類、刺戟の強い食物を好み、赤い花も供えられる。人々に起った困難や、不幸は皆このブータムの故であると考え、不幸が起った場合には極めて派手に祭られる。⁽¹⁴⁾

病気の霊について一例をみると、南インドの各地、たとえばコータ族、コラガ族、ムドラでもタミールでもマリアンマ *marianma* は天然痘の霊で、アンマは母を意味し、最も人気のあるものの一つであるが、これが崇拜はムドラでは、誓を果たすために素手で燃える火の壺を持っていく。ノース・アルコットでは聖なる木(ニムの木)の葉を身につけて着物をぬいで水浴し、葉でつくった上衣をきて、頭の上に火をともしたランプを持って、行列をつくり、寺の周囲をまわる。⁽¹⁵⁾ ベンガルの病気の霊は沢山あるが、主たる霊はシタラで、水がめがその表徴であるが、石でも像でも表わされるが、あばたのある顔をして、ろばにまたがった裸形の女である。この霊は天然痘だけではなく、はしかにも力があるとされる。米、果物、菓子を供え、流行のときは特に羊、山羊をあげる。婦人達は寺に集まり、歌手の一曲が神の讃歌をうたい、霊をなだめる。ゴラクプール、ゴンダ、バライチ地方では流行病がおこると他の災難、ひでり、悪霊と同様に呪術師が魔除けをする。呪術師が病の霊を村の外へ連れ出し、木の釘を地面にさして、ここに霊を縛りつけたとする類感呪術を行う。ボンベイでは村の中にミルクを流して、周囲に紐をめぐらして、悪霊を流し出し

てしまふか、念入りの儀式を行う。それは、小さな木の車をつくり、これをおがみ、五つの壺を用意し、これに、それぞれギー、ミルク、酒、牛の小便、水を入れ、山羊と一緒に木の車にのせる。車は村はづれにもって行かれて、長い紐をつけて車をまわす。壺の中からは液体がこぼれて小さな流れが出来る。そこから再び出発したところに、もどり山羊を生埋めにする。その後で車を村の境界の外へ病氣と一緒に追出す。そして再びもどって来ないように木の釘を地面にさす。これは絶対に村から出てもいけないし、村へ入ってきてもいけない。コンカンやデカン地方では流行病を追い出すのに、病氣の母神に供えものをし、炊いた米、ココナツト、石灰とベテル・ナツトを沢山もって、村はづれに鶏、山羊をつれていく。籠の中には供え物と病氣を運んでいくものと信じている。となりの住民も同じ事をするので、その籠は次第に移されて、遂には海に投げ込まれるに至るといふ。¹⁶⁾

お産の壺については、サミルベットでは balanma、chota・nagpoo の danwal 族では kari kari、samaral・kari 族では dool ha・deeo、ponbei の ramon 族では devaak、北インドで広くおがみされているのはサスチ Sasthi である。サスチは婦人・子供の保護神でもあって、品位ある婦人の像で表わされ、黄色でぬられ、猫にのっている。普通は粗い石で表わされ、人頭より小さく、赤鉛でぬられ、村はずれのウァタの木の下におかれる。¹⁷⁾ サスチの祭りは五・六月(ジャインチャラ)に行われ、バンヤンの木をサスチの象徴としてまつる。この日は婦人達が村の中央にある木に向って、音楽をかなでながら進む。息子のある母親は、この日は嬉しい日で、息子のない母親から贈物ももらう。この祭りがすむと母親の家へいって、もてなしを受け、贈物ももらって帰る。夫は嫁の家でもてなしをうけ、翌朝義母に新婚当時なら五乃至十ルピーをおくる。¹⁸⁾ サスチはお産のときには牛糞でつくって産婦のそばにおかれ、赤くぬった牛の頭蓋骨を悪魔除けにする。¹⁹⁾

守護壺については、サミルベットのマイサンマ、マラバール地方のエラヴァラル族のカーリ(家族守護)、ムニ(家

畜守護)、オリッサのジュアーンダ族のターンパティ、マイソールのシヨ、ラガ族のカーライヤ、バスターのバラジャ族のダーネットシマニ、ベンゴールのカイバルタ・カーストはチャウラーシ・デイヴィ(船の守護女霊)、コーチンのパライヤン・カーストのグライナ・デーヴラタ等があげられるけれども、祖霊も、出産、治病の霊も守護霊になるけれども、村の境界の守護、村の守護霊等、特に守護を主要機能としている霊がある。

祖霊については、アッサムのカーシー族、ガロ族、ゴダバリ地方のコーイ族、ゴンド族、ダンワル族、マール族、カーヤスト・カーストは祖先を神格化してチットラグプタといい、カハール・カーストは死んだ祖先の集合神をベア・ブラクという。ヒマラヤ附近のタライ族はタルスと呼んで崇拜する。部族の祖を土塚に石をたてたもので表わし、供え物に鶏の頭をおく。そして守護霊として機能する。祖先の安全を供え物をして祈るが、誓と祈りは長い年代をへているので大声でないと聞えないとする。⁽²⁰⁾パンジャブでは先祖の祠が沢山あって、大きな祠は部族のものである。何処に住もうと、時には先祖の祠のお参りに帰ってくる。遠方の場合には祠から煉瓦をもってきて、その上に祠をたてる。⁽²¹⁾ゴダーヴリ地方のコーイ族は祖先崇拜及び部族統一に用いるヴェールプ *velpu* をもっている。これには三種あって、部族最高のヴェールプ、各氏族のヴェールプ、各家族のヴェールプとである。部族のヴェールプは最高のものとされ、鉄の小片で、竹の中に入れて極秘の中に保管される。氏族ヴェールプは各氏族に一個あてあり、その氏族内で崇拜される。家族のヴェールプは各家に一個あり、大きな三角の赤い布片に、白、緑、青、黄、その他の異なる色の布地で表わした多数の祖先の像をつけたものである。これは普通家長が保管して、年に一度家族全員にみせ、供え物をし、祖先を想い、崇拜の念を新たにす。各氏族のヴェールプは四年に一度、又、災厄のあった場合に持ち出される。マイソール、マドウラに住むクルバ族は人像をほりつけた金の円板をもっており、死者が偉大であった場合には大きな牌を用いる。⁽²²⁾⁽²³⁾

悪霊については、守護もしないし、恩恵も与えない。従つて村から追い出すことが、魔神や悪霊に対する人間の態度である。至るところに悪性の悪魔や悪霊があると信じられている。南カナラでは、村に悪霊の祠があつて、人間、又は動物の形をした像が入れてある。四乃至五フィートの高さの煉瓦造りで、供え物は菓子、果物、ミルク、ヤシ酒である。シャーマンのカーストの男が腰紐だけつけ、顔に恐ろしいマスクをつけ、円錐形の帽子をかぶり、悪魔を表徴する赤糸で、縫いとつたシャツを着て、手に棍棒、三叉戟、刀、廻転棒、鈴をつけて、音楽が次第に早くなつて、大きい、狂ほしい動作をし、胸に燃える火をつけ、刀で自分に傷つけ、自分の血を飲み、犠牲の動物の血を飲んで、血にひたしたバナナを貪り食ひ、体をぐるぐるまわしながら、跳びはね、発作的にけいれんを起す。集つた人達は、このブラック・シャーマンに困つた事を相談し、供え物をする。シャーマンは神がのり移つたものの如く凡てを決定する。⁽²⁴⁾これらの悪霊の居る場所は荒野、三叉路、十字路、火葬場、埋葬場、家の裏庭であるとされる。これらの悪霊は不自然な死（自殺、事故死、出産の死等）をした人の霊が悪霊となると信じられていた。悪霊を未然に防ぐために、不具者を殺人することがあつたが、これは一八三〇年に禁止になつた。北インドではカーストや死に方によつて悪霊を分類する。例えば虎に殺された霊はバガット Baghatt、出産で死んだ女霊はチウライル Churai といつて、この不慮の死霊は口を持たず、足が後にまがらないという、最も恐ろしいのはブラミンの霊ブラム・ピサチ Brah Pisch だ、超自然的な力をもつていて、木に宿つてることが多く、知らずに、その木を切つたりすると現われる。⁽²⁵⁾これらの魔除けには前述した追放と懐柔があるが、両者を同時に用いる場合もある。供え物をして懐柔手段に出る去らせる。或は霊がうつつていふと思われれるものを打つ。唐がらしを鼻につける等々行ふが、ビハールの低いカーストの下サドスが行う魔除けの方法は火渡りの儀式である。長い、浅い溝が掘られ、燃える木を一杯にして火をつけ、火勢が弱まつたところを司祭僧が、その上を端から端まで歩くと、そこに集つていた人達が後に続く、悪霊につかれ

たものだけが焼かれる。皮膚が焼ければ悪魔のつきから救われた印となる。これは年に一度悪霊ヲフ Rahu をまつるときに行われる。⁽²⁶⁾この火渡りはマイソールのニールギル山地のバダガ族も行う。マドラスでは母神を礼拝する儀式の一部となっている。チヨタ・ナグプールのブイヤスの間で行われるのは、穴を掘って、穴に一杯木を積んで火をつける。僧が豚の背中につけて火を渡る。その豚は殺されて崇拜者に食べられる。他のカーストでも、僧が恍惚状態となって、自分の体を打ち、後、シャーマンとなる。

魔除けをするのは呪術師で、認められた職業になっていて、悪霊を追放する善意の行動をする。魔法使は悪意の行動をし、秘密の働きをし、凶眼をもち、呪文をとなえ、殺そうとする相手、苦痛を与えようとする相手の人形を、針、とげ、釘などでさす。或は夜、埋葬地に集まって、裸で呪文をとなえたりする。女魔法使は大変恐れられて居り、そのためときには殺されることがある。一九二八年には女魔法使の殺害された事件がビハールで九件あったことが報告されている。⁽²⁷⁾マラバル地方には呪術で生活をするオディヤンス Odiyans (パライヤンス Paraiyans とパナンス Panans の二カースト出身) がいる。又、胎児の油からとったものは恐ろしい力をもつと信じられている。この油は六ヶ月、七ヶ月の胎児からとるもので、始めて妊娠した女の胎児をとり出すので、母親をも殺してしまうことになる。この油の効力は隠形、変身の力、犠牲者を目覚めさせずに連れ出したり、自由に殺し、苦痛を与える力をもつと信じられていた。⁽²⁸⁾子供の頭に小さな穴をあけ、とろ火の上に逆さに吊して、だらだら出てくるものから薬をつくる。これをモミアイ momiai と⁽²⁹⁾って、特效があるとされる。

霊の売買という例がある。ガヤの南部地方で、魔法使が栓をした竹筒の中に霊を入れて売る。霊の住居である木のところで、おがんでから栓をあけ、酒を地面にかける。この霊は買手手の鼻の守護霊となる。盗賊を追放する力をもつていて、盗人がこの霊にさからうと死ぬか病気になる。⁽³⁰⁾ビハールのタール族では呪術師、魔法使をバラル、バスタ

地方のバルジャ族はシルハという。ラジプタナ及びハイダラバード地方のビール族は咒術師の結んだ護符を身につけ、不幸、災厄のときは咒術師が呼ばれ、その原因を告げてもらう。フアキールは宗教行者乃至は乞食のカーストで、回教にも及んでいて、妻帯しないものをバ・シャラ、妻帯者をベ・シャラと云って、生れた子供は父親から離されて、教団のムルシドが養育に当る。色々な方法で神の名を絶えずくり返すことよって入神状態となり、この状態(註)で話すことを人々はきくのである。

十八世紀の宗教的特色として、俗信仰と咒術があげられるが、以上紹介したものは十九世紀のものを中心に報告されたのを主として、人々の生活内の困難を感じることを凡て霊の信仰に結びつけ、これを司るのがシャマンや咒術師であり、魔法使の機能である。これはヒンドウ教を支えているブラマンや上部カーストに対して、民間信仰を支えているのは下部の人達である。これらの信仰は實際的であり、ヒンドウ教の神々が普遍的であるに対して、地域的である。しかしながら、その実体的なものは同じで名称が変わっている場合が多い。従って対象的な両分化の状況が強く見られ、普遍性と特殊性を示し、一方が観念的であるに対し、實際的現世的である。上部宗教に対して、下部信仰が示しているこれらの両分化的特質を、更にヒンドウの儀礼の中心をなすと考えられる推移儀礼と農耕儀礼に、その實際性と現実性をみることにする。

四

上部カーストが既得の社会的地位や利害に結びついた構造を維持する事から宗教的儀礼が一面に、利用されるが、下部信仰の場合には儀礼の地位は意味を持たない。現実の生産の基礎となる農業と関聯をもつ季節祭り、生活の重要な区分をもち、社会的な機能の面で重要な接点をもつ推移儀礼が、實際的・現実的祭りである。

農耕に関しては種まきと収穫が中心となる。デワリと収穫祭とがかね行われている例を南インドにみる事ができる。デワリは光の祭り、各家の屋根といわず、至るところに明りをつける。数日間続けて行われ、御馳走を火に捧げ、農夫は列をなして畠に向い、穀物にラムや山羊を捧げ、収穫を感謝する。三日目には男達が畠に肥料として集めた糞に花を供え、蠟燭ともして、御飯、果物を供えて、土地をこやし、豊富な収穫を祈る²²⁾。又全インドに広く分布しているアヒール族も収穫祭とデワリと同時にやっている。

サミールベットでは地方暦を用いているが、五月の終りに畠をたがやす用意をして、雨のふるのをまって耕やす、そして野菜をまくめでたい日をブラミンにきめてもらう。ブラミンは星占いできめる。モスレムや貧乏なヒンドウはブラミンに相談できないので、家できめた日に種をまく。そのあと、とうもろこしやきび、さらに遅れて穀物を播く、十月収穫のとき豆、煙草、んにく等を播く、これらは三ヶ月乃至四ヶ月で収穫されるが、種まきの日の決定がブラミンによっているが、家族だけで決定している例もある。これは社会的地位が義務負担として伝統をになつていくに過ぎない。ここでは最初の種まきと、コッタル Kottaru (新嘗) が農耕家族に行われる儀式である。コッタルは年二回行われ、これが終つてから新米を食べることが出来る。

ラクノウ附近のモノハナ村ではハルチャット Harchatt とよばれる犁をまつる儀礼、アガニ Aghani という種まき式、ナウァ Nawa という収穫祭が行われているが、これらには男はもとより、婦人や子供たちまでが、それぞれ重要な役割を担って参加し、家族が祭祀の単位として機能することになる。ハルチャットでは婦人たちが男の子たちをつれて朝から断食に入り、夕方、犁に供えものと花を飾って食事を祝うし、アガニではアガンの月(十一月から十二月)の満月の日に常備いや親戚を集めて料理を楽しむ。家族生活にとって祭祀は一つの生産生活のくぎりでもあり、レクリエーションでもあると同時に、家族結合、さらには合同家族の団結を強める手段ともなっている²³⁾。

デカン地方のクンビー族が雨季中に行うポラ祭 Pōla は盛大に行われるが、耕耘牛の行列の中に木製の牛像を入れて練りあるく。

デワリが秋祭りであるとすれば、春祭りはホリーで、ともに全インド的に行われている。

農耕に関する儀礼は古来から行われているが、ヒンドウの推移儀礼もヴェーダ式に含まれている。犠牲物の儀式的浄めが、人生の各段階における浄めとなった。一般に行われているのは十六ある。妊娠、男子を望む儀式、妊婦の髪をすく、誕生、命名、仲間入り、食べ初め、頭をそる。耳に穴をあける、文字を習う、聖なる紐を与える、ヴェーダ学習、鬚剃り、学業の終り、結婚、葬式³⁴であるが、全部は行われなくなっている。これを行う目的は一、禍を除き、二、福を招き、三、利益を得、四、自己表現をすることであると考えられる。これにともなって模倣呪術や共感或は感染呪術が行われる。たとえば心臓に手をふれることで夫と妻、師と弟子の結合調和がなされ、子供が生れると生命のしるしとしての息を三度吹きかけることで、子供を強くし、男の子を得たいと思う母親は二つの豆と凝乳と大麦を食べるとされている。この呪術に大切な要素となるのは火と、祈りと、犠牲と、身を浄めることと、方角を定めることである。³⁵ 浄の観念は大変重要な要素となっていて、儀式の前には水で身を浄める。夫婦も一緒に前前に体を浄め、死体も焼く前に浄める。儀礼的浄・不浄観は職業や生活慣習の浄・不浄に及ぶ。たとえば職業的に肉屋、皮屋、床屋、洗濯屋等が不浄であるが、社会的カーストの序列的な差異からきていると見られる。食物にみられる上下序列の観念は野菜が上で肉が下、肉も牛、豚、鶏、羊の順によくなる。料理も、飲み水も下のカーストから受けとれない。³⁶ 受けとめることは、それと同等になったことを意味し、一旦、そうなったら自分の地位を回復することが大変なことになる。回復するのに必要なのが浄めの儀式となる。社会的な上下序列的なものだけでは宗教的感情はつくられないが、一面においては確かに、このヒエラルキーによって浄・不浄観による浄めがあることは明らかである。前述した

ように下部信仰においてはヒエラルキーの問題は出てこない。従って儀礼上の地位は問題にならないと考えてよい。儀礼上の地位やヒエラルキーは、ある程度既成化した宗教に求められることになる。祭りがカーストとどのような交錯をするかをみることによって問題は発展すると思われる。

五

カースト内で行われる祭り、カーストに関係なく超カースト的に行われる祭りとある。サミルベット村では霊をまつる三つの祭りを除いて二〇ある祭りの中で、十六が全村全カーストによって行われ、八つが上部カーストのブラミ

サミルベット村の祭り	
Ugadi	
Toli Ekadashi	
Nagula Panchami	
Rakli Purnima	
Krishna Achmti	
Chauti	
Petramasa	
Dasara	
Deepavali	
Til Sankranti	
Shivaratri	
Holi	
上部カースト、ブラミン、コンチス、 レッデイスだけの祭り。	
Neela Gauri	ブラミンのみ
Rama Navami	
Narsimha Jayanti	
Shravana Somwa	
Ananta Chaturdashi	ブラミンのみ
Kartika Purnima	婦人だけ
Vasant Panchami	ブラミンのみ
Rath Saptami	ブラミンのみ

ン、コンチ、レッディだけが行うものである。その中でブラミンだけ行うものが四つある。ブラミンだけ行うものは、ニーナ・ガウリ（シヴァの妻ガウリをまつる）、アナンタ・チャトルダシ（ヴィシヌがアナンタとして化身した日）、

ヴァサント・パンチャミ(家の神々をまつる)、ラト・サブタミ(太陽をまつる)であるが、残るのはスラヴァナ・ソムワル(スラヴァナ七月八月の月曜にする断食)とカルチカ・プルニマ(ガウリをまつる)ラマ・ナヴァミ(ラマをまつる)だけになる。この事はブラミンが祭りの上で主権を占めていたからであるが、ダサラには職業カーストが道具をまつる。羊飼いのカーストのゴラのサウダンマ Soudamma、バランマ Mallamma、マウデ・ポチャンマ Maudé-Pochamma の祭りは、すべて伝統的な職業と関係した祭りである。アウト・カーストのマディガは独自の祭式をもって、カースト創立者の伝説的英雄であるジャマヴァンタに関する劇をする。このようにブラミンが独自で行う祭りをもてば、他のカーストも独自の祭りをもつ。サミルベット村で最も重要な祭りのチャウチはバルドラ(八月九月に相当)の四日から五、六、七日まで続く、この村最大のガネーシャ祭りであるが、アウト・カーストのマラ Malas (作男)とマディガ Madigas (皮革工)は、この祭りに参加しない。結局全アウト・カーストが、村の最大で、重要な祭りに参加させられない。これは明らかに社会的ヒエラルキーである。格下げ、カースト追放とは実際宗教的、社会的行事への平等の参加権を取られたことによる。しかし、これらヒンドウ教の祭りであつて、民間信仰の全村的祭り、ポチャンマ、バトカンマ、マイサンマには関係がない。

超カースト的に行われる祭りとして、ホリーをあげてみよう。サミルベット村でも、重要な祭りの一つになっている。パルグナ(二月三月)の満月の日に行われるが、祭り前五日、若者達は突然騒ぎ始める。ホリーの日は充分な焚木を集めるため、公然と木や牛糞の燃料が盗まれる。村の若者の名声は燃料の集め高によってきめられる。大工はカマディヴァ Kamadeva (愛の神)を生木に刻み、焚木をつみあげた上におく。午後七時アウト・カーストのマディガは太鼓をたたいて、焚木のまわりで、ドラムをたたたく。婦人達は土製のランプに、食物をもって集ってくる。この日、ブラミンはコンチを含めて、自分のカーストを祭祀し、クマリ(壺づくり)が残りのカーストを祭祀する。クマリ

は焚木のまわりに持ってきた供え物から、少しづつとってカーマディヴァに捧げる。クマリは水を三回はじいて、火をつけ、壺をこわす。この燃える火の中へ、寝台や垣根や戸などを投げ込む。次の日、マディガは太鼓をたたいて、村のチキダル（夜警）はお金をもらって歩く。人々はホリーを祝って、土、牛糞などを投げ合い、冗談をいって、大声で歌い、正午、水浴をして食事をしてから、色の粉を、色をつけた水をかけ合ってホリーをする³⁷⁾。このサミルペット村のホリーには、インド暦による、物心両面にわたる浄化作用、爆発的な非法の合法化、上部カーストと下部カーストの両分化が見られる。祭りの機能は人々の参集によって、共同体の調和・協力、それによって共同体の統一、各カースト間の交流を果たすと思われるが、このサミルペット村の場合はどうであろう。カーストによって、儀礼上の地位は定められて、それぞれの役割を果たして、これを交換することはできない。これは村の司祭者の下に各カース

Deshmukh Panchayat

村長 村会

Ganadi

村の司祭者

Kulam-pedda

各カーストの長

Peddamanshi

or

Inti-pedda

戸主

トが厳然と序列化していると思われるけれども、日常のヒンドウの定まった礼拝をしているのは、ブラミンとコンチを除いてはいないし、毎日寺におまいりするものも少い³⁸⁾。従って、サミルペット村においては上部カーストの非儀礼化が若者の間に見え、下部カーストの儀礼化はみられない。サミルペット村で最も熱中する祭りは、村の霊の例祭で、霊につかれた人々のお告げをきく。このとき、わずかに宗教的な話が出るのは、³⁹⁾ 実際の倫理が、この世におけ

る幸福と繁栄に通ずるものであればよい。しかし、多くのヒンドウは運命に従うように教えられ、カルマに従うものであるから、現在の生活が未来の生活を決定するし、現在の生活は過去の生活や霊の移行、再生によって決定されるので、伝統的な基準に準拠した正しい行動が要求されるわけである。それがヒンドウの実践倫理なのである。この村人達の簡単な実践倫理の中に、実は正しい、敬虔な法則がダルマを構成する。つまりダルマを通じて運命が定まるのであって、正しい行為を毒するものが罪であり、正しい行為をつむことが功德をつむことであり、浄・不浄の概念もこのダルマの概念から導き出されているものである。決して形而上学的ヒンドウイズムは理解されていないし、村の宗教は断食、供養、祭り宗教である。しかも、一層精彩を放つのは下部信仰である。

より現実的、実際の宗教的祭りをモーハナ村の場合の研究にみると、支出の多少、関係者の多少、カーストの上下、儀式の種類、カースト間の関係によって異なってくる。それに参加することは重要な社会・経済的行為であって、提供する労働に対して、たとえば床屋、洗濯屋、大工、壺づくりは、慣例による支払いをうける。モーハナの場合、結婚式のときブラミンは一五ノ四〇ルピー、洗濯屋一ノ五ルピーとサリー等、ただし、葬式の場合の現金報酬はな、物品か会食である。ヒンドウの農村における信仰の外的要素を探ってみると、カーストのヒエラルキーと儀礼上の役割、カースト内の閉鎖性が浄・不浄観と罪と功德の如き内因性と外因性の混合によるものの交錯によって、共同体の統一がある。ヒンドウの神や霊に対する宗教的一般化と特殊化の重複、カーストの閉鎖性を比較的破ることなく一般化が行われる。しかも、その中にはカーストのヒエラルキーが存在していることが分るのである。(本稿は昭和三十九年度各個研究「インド農村における宗教生活」の一部である)

註

(一) Indo-Asian Culture, October 1952, Trends of Religious thought in Pre-nineteenth century India, by Dr. Kalinkar Datta.

- (2) *ibid.*, pp. 161~162.
- (3) 拙稿「近代コンニウチウキョウの展開」『南山学報』十号
- (4) *Modern Religious Movements in India*, by Farguhar, N. Y. 1915.
- (5) *The Journal of Asian Studies*, June, 1964, 国語宗教ニ関スル一九六四' 四号
- (6) *Hindu Sanskaras*, by Pandey, p. 27.
- (7) *What is Hinduism?* D. S. Sarma, p. p. 46~47. 拙稿「コンニウチウキョウの私見」宗教学年報九輯
- (8) 拙稿' 古十頁
- (9) Jaimini, *Purva-mimāṃsā-sūtras* 卍完成
- (10) Japa ヲ三種類ニ分ケル' ヲノムラノ口録 ニ' ヲノムラノ無声称(唇だけ動かす) ニ' ヲノムラノ意称
- (11) O'mallery, *Popular Hinduism*. Cambridge, 1935
- (12) O'mallery, *Popular Hinduism*, p. 133. R. E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, 1924, p. 14.
- (13) S. C. Dube, *Indian Village*, London, 1955, p. 96.
- (14) Dubois and Beau Champ, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Oxford, 1906.
- (15) F. Richards, *Salem District Gazetteer*, Madras, 1918, p. 121.
- (16) R. E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, 1924, pp. 258; 260~1, 266~7. O'mallery, *Popular Hinduism*, p. 151.
- (17) L. B. Dey, *Bengal Peasant Life*, p. 44.
- (18) W. J. Wilkins, *Modern Hinduism*, London, 1900.
- (19) L. B. Dey, *Bengal Peasant Life*, p. 44.
- (20) O'mallery, *Popular Hinduism*, p. p. 152~3.
- (21) *ibid.*, p. 153.
- (22) 印度民族誌' 仏教園協会編' 一二三頁' 一二四頁
- (23) 同右' 一一七頁
- (24) O'mallery *Popalar Hinduism*, 1935, p. 156.

- (25) *ibid.* p. 158.
- (26) *ibid.* p. 160.
- (27) *ibid.* p. 162.
- (28) District Gazetteer of Malabar and Aujengo, Madras, 1908, p. p. 135 : 152, 157.
- (29) O'mallery, *ibid.* p. 164.
- (30) *ibid.* p. p. 164, 165.
- (31) 印度民族誌、仏教圖協會編三ツ〇頁
- (32) Dubois and Beauchamp, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Oxford, 1906.
- (33) インド農村の社会構造、福武直編、昭和三十九年、一四三頁、一四四頁
- (34) *Hindu Sanskaras*, Pandey, Banaras, 1949.
- (35) 東は光、あたたかき、生命、幸福、機光、西は暗き、寒き、南は死の神ヤマ、死んだ人の頭は葬式中は南向き。
- (36) インド農村の社会構造、福武直編、一九〇頁、一九一頁
- (37) S. C. Dube, *Indian Village*, London, 1955, p. p. 107~108.
- (38) *ibid.* p. 88.
- (39) *ibid.* p. 90.
- (40) D. N. Majumdar, *Caste and Communication in an Indian Village*, Bombay, Asia Pub. House, 1958. インド農村の社会構造、福武直編、一九八~二〇一頁。

『精神現象学』に於ける「意識」から

「自意識」への「転換点」

稲 葉 稔

周知のように、ヘーゲル『精神現象学』は「感性的確実性」die sinnliche Gewissheitを以て始まり、「知覚」die Wahrnehmung「悟性」Verstandの三段階を経て、「自意識」に到達する。しかしこの三段階を貫く「意識」と、他方「自意識」との間には、一つの大きな、生死を賭けた闘いの跡がある。

「意識」はさながらにして自ら「自意識」に成るのではない。どうしてそういうことがあり得よう。「意識」とは本質的に対象的意識であり、そこでは意識が意識自身の内へと屈折して入るといふことは絶対にない。意識がそういう意味で意識自身を見ることが「意識」からは如何に不可能であるかは明らかである。それは一つの飛躍であり、断絶であると言わねばならない。「自意識」の立場からは「意識」は考えられ、構成され得るであろう。しかし逆に「意識」の立場からは「自意識」は絶対に構成され得ない。「自意識」は己れの構成一契機として「意識」を内

に包むが、その逆は絶対に不可能である。分析的に「意識」を如何にどうしようが、そこからは如何にしても「自意識」は出て来ない、即ち可能にはならない。「自意識」の、否「自意識」自身に他ならぬ「自己内屈折」*Reflexion in sich* はかかる「分析」の手のとどかぬ次元への、又次元での出来事である。》*Reflexion des Bewusstseins in sich selbst*》ということは、意識が意識自身の内へ向きを変えて折入することによってはじめてその「自己内」という「自」の場も開けるのであって、はじめから「自己」というものがあってその中へ意識が屈折して入るといふのは決してないことは言うまでもないであろう。又、「意識」が運動過程的に上述三段階を通して如何に種々の経験を為そうとも、「意識」としてはそれは絶対に「自意識」に成るということはない。従ってヘーゲルとしても『精神現象学』に於て「意識」から「自意識」を発出論的に現象せしめることは絶対に不可能であったのであり、「自意識」を現象せしめるに當って云わば既に自意識であるもの、即ち「欲求」*Begehrte* から始めている。「意識」は「意識」として本来的には決して「自意識」に移行することなど出来るものではない。即ち「意識」ではなく「自意識」自身を前提しなければ、「自意識」は出て来なかつたのである。自意識は自意識からのみ始まる。

しかし他方それと共に、精神の諸形態をその形成の諸段階に従って現象学という仕方では順次に止揚的移行的に展開すると言う課題の上に立つ『精神現象学』は、「意識」から「自意識」への移行乃至は転換を叙述すべく定められてゐる。『精神現象学』は精神の《*Bildung*》の現象学の故に、一面何処までも連続的移行として現象しなければならぬ。

この二つの相対立する事柄は、『精神現象学』の内部に於ては「我々哲学者の立場から見れば、換言すれば本来的には」*für uns oder an sich* と言うヘーゲルの言葉にも云わばその一端を現わし、ヘーゲル全哲学内部に於ける『論理学』と『精神現象学』との相互関係の問題——今迄最もしばしば論ぜられ且ヘーゲル哲学内部に於ける最も重

要な問題の一つ——に迄も到るであろう。この重大な問題については、この小論はたち入ることは出来ない。ここでは唯、もっと単に限定的に、(一)「意識」と「自意識」との間の断絶と (二)前者から後者への過程的転換の移行という、二つの相対立する事柄が、『精神現象学』の中で如何に問題とされているかを解釈し出すというに止まる。

そして上述の如く、「自意識」から「意識」は考えられ、連続的に構成せられ得るのに対し、その逆「意識」から「自意識」の構成は絶対に不可能であり、その道は断絶であるが故に、過程的に考えねばならぬ時、この両者の間の断絶は必然的に「意識」の側からの断絶であり、「意識」の側の死でなければならぬ。「自意識」が「意識」ではなくはつきりと「自意識」として現象学的に成立するためには、断絶的に「意識」の死がなければならぬ。繰り返すが「意識」からは絶対に「自意識」は出て来ないからである。真に過程的には、「意識」が「意識」を殺してその瞬時に於て、「自意識」として出現しなければならぬであろう。そしてこの「意識」から「自意識」への断絶の深さ、死こそ、「主」——自他という広い場で承認されるところの、自他共に許す「自意識」——を目ざす、殺すか殺されるかの、「生死を賭した闘い」として、一点集中的に『精神現象学』自身の中に於て現われていると考えることが出来る。「意識」から「自意識」への転換を何処までも現象学的に考えようとする時、両者の間の断絶の深さを死の闘いとしてとらえるより他なかったのではないか。連続的に移行し得ないものを死の断絶の闘いを通して現象学的に一貫させようとしたのではないか。「意識」から「自意識」への「転換点」に於て、「主」を目ざす生死の闘いが単なる一範例としてではなく、必須必然の関として叙述されざるを得なかった理由である。

簡単であるが、以上が我々の先取的解釈である。

ところで、「主」を目ざす「生死を賭けた闘い」にまで到らしめたものは何であったか。それほどどういう力であったか。「欲求」*Begehrde*としてヘーゲルはそれを捉えた。「欲求」こそ生死の闘いにまで駆りたて到らしめた原動力で

ある、エロースである。我々もヘーゲルに沿って「欲求」に従いながら論を進めよう。

ヘーゲルは凡そ次のように言っている。「単純な我 *das einfache Ich* は……単純な普遍 *das einfache Allgemeine* である。何故なら、それは他者、つまり形成された自立的他存在を否定する存在である故に、彼にとって諸々の区別（殊に自己と他者の間の区別）は無いに等しいからである。かくて自意識は、自立的生命として現われる他者を止揚することによってのみ自己自身を確かめる。即ち我、或は自意識は欲求 *Begehrde* なのである。他者の無に帰するを確信して、自意識は他者のその無を対₁自₂的に、für sich 自己の真理として立て、自立的対象を無くしてしまい、それによって自己自身の確実性、しかも対象₁的な仕方₂で、auf gegenständlicher Weise 成就した真₁実₂な確実性を自らのものとするのである」(Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von J. Hoffmeister, S. 139. 以後引用の頁数はすべてこの版による。尚括弧内は筆者による。以下も同じ)。

このヘーゲルの言葉については別に説明を要しないであろう。「自意識」は「欲求」として、自立的生命である他者を「欲求」の対象として、例えば、食べてしまうことにより、今迄あった他者が自己の自己同一の中へ止揚されたことを通して自己自身の確かさを鮮明に経験する。「対象的な仕方₂で」と言うのは、唯坐して俺は俺だと空いばりするのではなく、現実₁に「欲求」の対象₂(他者)を、例えば食べて否定してしまふことにより、対象否定的に即ち実際に客観对象的に自己自身の力、自己同一を知ることである。それは主観内の単なる推量や独りよがりではなく、全く対象によって確証された確実性という意味である。そしてかかる客観对象的自己確実性を与えるものが他ならぬ「欲求」の力だというのである。「欲求」は普通には単に主観的、身体的な一現象に過ぎぬと見えながら、実は右のような自己確実性に関する対象的客観性即ち普遍性を有しているのだというのである。それ故にこそ「自意識」は先づ第一に「欲求」として捉えられたのであり、否、「欲求」が即ち「自意識」なのであり、それは区別を自己同

一の中へ溶解消化するところの「単純な普遍」なのである。

ところでヘーゲルは「欲求」の対象について、さらに他面から考察をすすめて次のように言っている。「対象は自意識にとっては否定さるべきものであるが、しかしそれとして我々哲学者から見れば、換言すれば本来的には *für uns oder an sich* 対象は、一方意識が自己内に還帰しているように、対象の側からして対象自身の内へ還帰している *in sich zurückgehen*。対象はこの自己内屈折 *Reflexion in sich* によって生命 *Leben* となっている。有るとして、自意識が自己から区別するもの(つまり生命的対象)は……単に感性的確実性や知覚の対象とはその有り方を異にしているのであって、自己内屈折存在 *in sich reflektiertes Sein* である。従って欲求の対象は生々としたもの *Lebendiges* である。……かくして意識が自立的であると同様に、対象も亦本来自立的なのである。従って、全く对自存在的であり、己れの対象に否定の刻印を押ししているところの、即ち先づ欲求であるところの自意識は、却ってこの対象の自立性を思い知らされる経験をなすことになるのである」(S. 136)。

「欲求」の対象は死んだもの、無機物的なものでなく、生きた自立的なものである。獅子は死した獣の肉は喰わぬと言う。「欲求」である「自意識」の対象は「これ」*das Diese* (感性的確実性)の対象)でもなく、「物の属性」*Eigenschaften der Dinge* (「知覚」の対象)でもなく、「物の内部」*das Innere der Dinge* 即ち「力」*Kraft* (「悟性」の対象)でもなく、「生き生きとした自立的なもの」である。「意識」の有り方が「感性的確実性」である時、その対象はロギス的に「これ」としか言えないものであったが、「意識」が「知覚」にまで成った時、その対象も亦最早「これ」ではなく、「物の属性」と成る。更に「意識」が「悟性」と成った時、その対象も亦最早「物の内部」ではなく、「物の内部」、「力」と成る。「意識」或は一般に主体の有り方が変ることによって対象の有り方も必然的に変ると言う、哲学の最も重要な問題の一つであり、ヘーゲルによってはじめて自覚的に問われたこの問題について、こ

の小論は深入りすることは出来ない。主体の有り方が「欲求」即「自意識」と成った時、その対象は「生き生きとして自立的なもの」と成らねばならなかった。逆に言えば、「生き生きとして自立的なもの」が出て来たが故に、「欲求」即ち「自意識」がうながされて出て来たのである。

かかる聯関に於てヘーゲルの言葉は続く。「この欲求の充足に於て自意識は、しかし、却つて対象の自立性を經驗することになる。欲求も、そして欲求の充足に於て到達せられた自己確実性も対象によって制約されている。何故なら、この自己確実性はこの他者（対象）の止揚によって成るものであるが、この止揚が可能になるためには、まさしくこの他者がなくてはならぬからである。自意識はだから対象を否定しつつも対象を廃棄してしまうことは出来ぬ。それは欲求を再び感ずるように、対象を再び作り出さざるを得ぬ。かくして實際かかる行為に於て in der Tat 欲求の本質たる自意識（我）より他のものがあるのだと思ひ知らざるを得ぬ。この經驗によって自意識は他者の自立性という真理を却つて認めざるを得ぬのである。しかし他方、自意識は同時に亦絶対的に対自独存的 für sich である。このことは対象の止揚によってのみ可能であり、真理は我（自意識）にあるが故に、我の欲求の充足は成らねばならぬ。対象は自立的である、しかも自意識の充足は成らねばならぬ。ここに於て対象自身の側で対象が対象自身に対して否定を遂行することによってのみ、自意識は充足に達することが出来る。そして対象は対象自身に対する否定を遂行しなければならぬ。その故は、対象は本来否定的なものであり、対象以外のもの（自意識）のために対象としてあるからである、それに対して対象は対象であるからである。ところで対象が対象自身に対して否定を加えながら、もそこに於て同時に自立的であるということは、この対象が意識であるということ、……しかも自意識であるということに外ならない。従つて自意識は他の自意識に於てのみ自らの充足に到達するのである。」(S. 139)。

この「欲求」の構造に対するヘーゲルの分析は我々をして考えせしめずには措かぬものを持つている。それは一言

にして言えば、「欲求」が「欲求」として現象する時、如何に深い根から出て来ているかということである。我々は一つの「欲求」から出発しよう。一つの「欲求」があるということ、即ち現象して来た時、それは充足されねば止まぬ求として出て来ている。そういう求がそこにはある。つまりそれ故にこそそれは「欲求」なのである。この求は満ちるべく現象して来たのである。そして「欲求」の充足されるためには、「欲求」の対象がなくてはならない。そしてこの対象は上述のように生き生きとしたもの、生命的なものでなくてはならない。この対象の否定・自己同一化に於てのみ「欲求」は充足に達する。「欲求」が出て来たということは「欲求」以外の生きた対象が出て来たということであり、しかも否定・自己同一化されるべきものとして対象が出て来たということである。しかし「欲求」が対象を否定・自己同一化して自己充足に達することは、「欲求」の消滅であると同時に再び新たな欲求のはじまりである。つまり「欲求」は消滅的利他的である故に自己充足に止まり得ない運命を有する。自己充足即欲求というのが「欲求」の運命の弁証法である。逆に言えば、そうであるからこそそれは「欲求」なのである。つまり「欲求」は絶えず欲求自身を保持しなければならぬ。そしてその保持に於て「欲求」の求たり得るのである。これはどういうことか。「欲求」は欲求自身を否定することが出来ず、絶えず欲求自身を保持しなければならず、そういうものとして「欲求」が出て来ているということは、逆に「欲求」は己れの対象を遂に否定し切れぬこと、対象に徹底的に制約されることではなければならない。対象に或意味で負けるということではなければならない、対象の自立性に撞着するということではなければならない。簡潔に言えば、「欲求」が欲求自身を否定することが出来ないことは、必然的に欲求の「対象」を否定し得ぬことである、即ち「欲求の対象」を否定し得ぬことである。若し「欲求」が「欲求の対象」を否定し切ることが出来るとしたら、「欲求」は必然的に欲求自身を否定し切ったことになるであろうが、「欲求」は欲求自身を否定することが出来ぬというのがまさしく「欲求」の本質なのである。「欲求」そのものに内包される求の

深さは却って対象の自立性を証し、後者と深い対応をなすのである。「欲求」の根の深さが却って対象の自立性に撞着する。

このようにその求の根の深さによって「欲求」は対象の自立性に撞着するが、しかし亦それと一つに、欲求の対象の具体的内容から言っても「欲求」は対象の自立性を経験せざるを得ない。と言うのは「欲求」即ち「自意識」の対象は死した物、無機物的なものではなく、生き生きとしたもの、生命的なものであり、かかる生きた対象は静的ではなく、一面決して「欲求」即ち「自意識」の意のままにならぬものであるからである。かくして「欲求」は己れの内に包まれる求から言っても、亦その求の向う具体的対象の内容から言っても、対象の自立性に撞着するのである。即ち対象の自立性は端的に対象の具体的内容から出て来るのみならず、その対象そのものに向う「欲求」の求の深さからも出て来るのである。今一度言えは、「欲求」の消滅性の深さは却って対象の自立性を求し、それによって自己の消滅性を休止させようと求する。かかる内的求の対象化が現実の「自立的生命的対象」である。

いずれにせよ、以上の如き在り方及び仕方では「欲求」は対象の自立性を経験するのである。

しかしながら「欲求」の本質である「自意識」は同時に絶対に対自独存であり、このことは他ならぬ対象の止揚によって証しされねばならない。つまり対象の止揚による「欲求」の充足が成就されねばならない。しかし上述のように、「欲求」はその求の深さとその対象の内容によって、却って対象の自立性に撞着している。「欲求」自意識」はここに於て自己の対自独存性と対象の自立性との間の二律背反に突き当る。従って、この自立的対象が対象自身の側から対象自身に対して否定を加えることによって、即ちこの自立的対象が自発的に自らを否定することによってのみ、「欲求」自意識」は対象の自立性から免れて対象の否定面のみ享受し充足に達し得るのである。ところで「自己自身を否定することによって而もそこに於て同時に自立的であるもの」は他ならず「自意識」である。対象として自立

的でありながら而も自己自身を否定し得る対象は「自意識」に他ならぬ。ここで重要なことはヘーゲルが「自己自身を否定することによって而もそこに於て同時に自立的であるもの」を「自意識」と措いたその洞察である。こうして「欲求Ⅱ自意識」は対象の自立性の壁の故に「対象として自立的でありながら而も自己自身を否定し得る対象」即ち「他の自意識」に於て、はじめて充全な充足に達するのである。

「欲求」は、その求の故に、そしてまた欲求の対象の内容の故に、必然的に対象の自立性に撞着せざるを得なかつた。そして対象のこの自立性こそ「欲求Ⅱ自意識」の充足を拒むものであった。しかし一つの「欲求」が欲求として出て来たということは、それが充足に達すべく出て来たのである。「欲求」の求はそういうものとして出て来ているのである。この「欲求」の求の赴くところ、求の根の深さは、対象を「自立的でありながら而も自発的に自己自身を否定する対象」へと触発し、うながさざるを得ぬ。端的に言えば、「欲求Ⅱ自意識」は他者を「自意識Ⅱ欲求」にそのかし、うながし、そこへと要「求するものである。世界の底から一つの「欲求」が出て来たということは、同時にかかる対象即ち「自意識」がやはり出て来たということである。「欲求」は普通には単に一主観の内部の一現象に過ぎぬと見えながら、その実必然的に「他の自意識」とからまりあい、自己確実性に関して対象的客観性を持つのである。即ち、「欲求」即「自意識」である所以である。「自意識」が先づあって、そうしてそれが欲求的になるとか、欲求を持つとかいうのでは決してないことは明らかであろう。私が「欲求Ⅱ自意識」と記す理由である。

このように見て来る時、従つて「欲求Ⅱ自意識」は一つではあり得ない。他の「自意識」なくしては「欲求Ⅱ自意識」は真に欲求たり得ない、即ち「自意識」たり得ないのである。一つの「欲求」が現象して来る背後には大きな構造があるのであって、「欲求Ⅱ自意識」は他の「欲求Ⅱ自意識」を求せざるを得ず、かくして必然的に「欲求Ⅱ自意識」と「欲求Ⅱ自意識」との間の欲求的關係にまで纏れ入る。これは「支配」即ち対自的自立的意識を目ざして争う

「生死の闘い」と、「支配」成立後に展開される「主と奴」の弁証法とにまで鮮明に具体化されるが、それについては後に述べるであろう。

唯ここで差し当り一言したいことは次のことである。(一)『精神現象学』は意識の『Begriffe』の現象のロゴスとして何処までも向上的であり、従ってその意味に於てエロース的である。その意味で『精神現象学』を一貫するものはエロースであると言うことも出来る。そしてこの大きなエロースとの聯関に於て、この「欲求」Begriffeということも考えることが出来る。エロースとは一面何処までも向上的認識欲であり、この『Begriffe』は対象客觀的自己確實性を自らに知らしめるものである。(二)しかし他方、「欲求」は業的である。『精神現象学』に於て、上述のように、「欲求」は対象客觀的自己確實性そのものを与えるものとして即「自意識」であり、「自意識」成立の最も重要な、否唯一と言つていい契機として現象せしめられている。即ち、「自意識」そのものの成立が欲求的、自我的なのである。この「欲求」自意識」は前述の如く生命的対象の自立性に撞着し、この自立性の壁の故に、自立的でありながらも自己否定的対象即ち「他の自意識」を求せざるを得ない。「欲求」は対象を「自意識」欲求」にそそのかし、うながし、そこへと要「求せざるを得ない。即ち、ここでも「自意識」の成立は欲求的、(唯この場合は他から)うながされるのである。かくて「欲求」は「欲求」を呼び、相求し、その求の赴くところ「生死を賭した闘い」及びその後の「主と奴」の弁証法的展開にまで到る。「欲求」は『精神現象学』に於てかかる大きな構造の下で(東洋の言葉で言えば、云わば業に於て)考えられている。『精神現象学』に於ける「欲求」の分析は、「欲求」のかかる大きな構造、業的性格をも現わしたと考えることが出来る。このことについてはなお後に述べられるであろう。

以上の「欲求」の分析をヘーゲルは総括して今一度次のように言っている。

「この三つの契機に於てはじめて自意識の概念は完結する。即ち、(一)純粹な、(他から)區別されない我 Ich が、

自意識の最初にして且直接的な対象である。

(二)しかしこの直接態 *Unmittelbarkeit* はそれ自身絶対的な媒介 *Vermittlung* である。この直接態は自立的対象の止揚によってのみある、即ちそれは欲求である。欲求の充足は確かに自意識の自己内へのリフレクシオン *die Reflexion des Selbstbewusstseins in sich selbst* ではある、即ち真理にまで成った確実性 *die zur Wahrheit gewordene Gewissheit* である。

(三)しかしながら欲求の真相 *Wahrheit* は却って二重になったリフレクシオン *die gedoppelte Reflexion* であり、自意識の二重化 *die Verdoppelung des Selbstbewusstseins* である。自身に於て、自らの他在 *sein Andersein* 或は区別を、無に帰する区別として立て、そこに於て自立的であるところの対象(自意識)が、即ち自意識にとって対象となっている。(全体の生命から)区別された、ただ生き生きとした形態(自意識より低い段階の生命的個体)は生命の過程に於て己れの自立性をもすら棄てるだろうが、しかしかかる形態は、区別せられていた自己が(全体の生命の中へ)止揚されると共に自らであることを止めるのである。しかるに自意識の対象は自己自身の否定に於て変ることなく自立的なのである。従ってこの対象は個別の固有性(自我性)に於てしかも普遍的流動 *allgemeine Flüssigkeit* 類 *Gattung* であり、しかもそのことを意識している。即ちこの対象は生き生きとした自意識に他ならぬのである」(S. 139~140)。

このヘーゲルの言葉の中、(一)及び(二)については既に明らかであろう。問題は(三)の中の次のことにあると思われる。即ち「自意識」の対象であるところの、「自身に於て、自らの他在或は区別を、無に帰する区別として立て、そこに於て自立的である対象」は如何にして「自己自身の否定に於て自立的である対象」であるかということである。或は「自己自身を否定する対象」とは一体どういうことかということである。「自身に於て、自らの他在或は区別を、無

に帰する区別として立て、そこに於て自立的存在である」ということは、他者（区別）を無に帰するものとして欲求的に否定し、それによって自己同一を証するということと一致しない。それでは他者否定的ではあっても自己否定的では決してないであろう。「自身に於て、自らの他在或は区別を、無に帰する区別として立てる」ということは、他者に於てではなく何処までも自己自身に於て、自己を他在へと分割し区別し否定し（自己自身に於て自己を否定的に対象化し）、更にこの区別を無に帰する区別として自己同一（自立性）に還帰することである。「自己自身の否定」とは、自己に於て自己を他在へと分裂区別せしめるという仕方で自己を否定するということである。そしてこの場合（即ち生命的なものにとって）自己の他在とは、自己自身に於て自己を否定的に対象化したもの、即ち身体、或は身体としての意識と考えることが出来る。かくて「欲求Ⅱ自意識」が生命的対象に対してその自立性の壁の故に自己否定を求せざるを得ぬということは、自己否定的にその身体化を要求することである。自立的生命的なものの自己否定面は身体に他ならない。「欲求」は『精神現象学』を向上的に一貫する大きなエロースの一環として、身体を求する。

「欲求」は単なる生命的対象を単に欲求的に無に否定する時、再び新たに対象を作り出して来なければならない。しかるに対象は自立的存在であるが故に、それは労苦でなければならぬ。この故に「欲求」は対象が自立的存在でありつつ、しかも自己否定的に否定面をのみ現わにすることを求せざるを得ない。自立的对象をこちらから（即ち「欲求」から）否定する時、それは単に無に帰してしまいが故に、この否定そのものを自立的对象の側に委せて自己否定せしめ、その自立的对象の存続的自己否定面（身体）を存続的に享受するのである。「欲求」の一つの極は性とならざるを得ない。「欲求」の深さというべきである。「自意識は他の自意識に於てのみ自己の充足に達するのである」。

しかしながら、自立的生命的对象に対してその自立性に於て自己否定をうながすこと、即ちこの場合、自己自身に於て自己を身体的に他在化し自己否定的に対象化することをうながすことは、それが自立的存在である故に、自身に於て

この他在或は区別は無に帰する区別であり、かくしてこの他在、区別を否定して自己同一に還帰することを必然的にうながすことになる。即ちこの対象は亦「自意識」に他ならぬ。「二重になったリフレクション」、「自意識の二重化」と言われる所以である。具体的に言えば、自己否定をうながし、即ち身体(自己)を対象化せしめ従ってまた意識せしめることをうながすことは、必然的に「自意識」へとうながすことに他ならぬ。そしてこの「自身に於て自らの他在、区別を無に帰する区別として立て、そこに於て自立的である」ことが、唯更に今一步対象的に対自化される時、自己自身に於てではなく他者に於て他在或は区別を無に帰するものとして否定し、以て自己同一に還帰する「欲求」となるのである。「自意識」の成立は何処までも「欲求」的であり、「欲求」は自及び他の身体と深く結びついている。「自意識」と身体(意識)とは「欲求」を媒介として深く結びついている。宗教に於て自意識(自我)の問題は、具体的に絶えず身体の問題としてそれと密接する所以である。いずれにせよ、「自意識」「欲求」「身体」の三一的構造は『精神現象学』に於て次の「承認」、「生死の闘い」、「主と奴」をも通して問題とされ、身体の契機の重要さをまざまざと現わにするのである。

この「自意識」の「対象」の持つ論理を要約すれば、自己否定に於て自己同一ということである。即ち、自己否定的に個別的固定的身体性として自己を対象的に立て(従って自己の個別たることを意識し)、しかもその区別(個別)を否定して流動的に自己同一(普遍)に還ることである。固定的個別を流動的に(即ち意識に現わになっている仕方)で(否定する普遍である。「この対象は個別の固別固有性に於てしかも普遍的流動 allgemeine Flüssigkeit」類 Gattung)であり、しかもそのことを意識している。即ちこの対象は生き生きとした自意識に他ならぬのである」と言われる所以であり、且又身体なくしては(従って又対象的意識なくしては)「自意識」の成立し得ぬ所以も右の論理によって明らかであろう。身体なくしては先づ自己を否定的に対象化することが出来ぬ。そしてこのことは正しく

「生死の闘い」に於て尚一層はっきりと対自的に現わにされることなのであるが、それについては後述されるであらう。

そして前述のヘーゲルの言葉の直後に、以上の全体を受けて立って、『精神現象学』に於ける根本語 Grundworte の一つと思われる語が出現する。

Es ist ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein. (S. 140)

この語はその簡潔さに於て実にさまざまのことを語りかけて来る。特にその中心にある *Mir* の一語に於てである。ここでは差し当りそれらの相互に聯関し合う事柄を一応ただ平列的に記すことにする。

(一)「自意識」に対するものは亦「自意識」である。「自意識」の対象は亦「自意識」に他ならぬ。一つの「自意識」が出て来た時、他に出て来たものも「自意識」である。

(二)従つて、「自意識」が有ることを「自意識」は知る、意識している。「自意識」を知るのは亦「自意識」のみである。「自意識」が有るということは亦「自意識」という場で本當に知られるのである。如何なる他の場で知られるのではない。

(三)「自意識」は(他の)「自意識」のためにある。逆に言えば、「自意識」は他の「自意識」を自己のために使用する。他の「自意識」は自己のためにある。即ち「自意識」は手段であると共に自己目的であり、更に相互的にそのようなのである。

(四)「自意識」は他の「自意識」に対しては対象となる、しかし自身は「自意識」である。即ちそれは *Ich* であると共に *Gegenstand* であり、*Gegenstand* であると共に *Ich* である。

(五)「自意識」は「自意識」に対することによってのみ自身の自覚に達する、即ち真に自意識になる。

(A) (殊に(B)と同じではあるが)「自意識」は相互媒介的に(相互に對立しながら)自覚し合う。

(B) (殊に(A)と同じではあるが)「自意識」は他の「自意識」によって認められる、他の「自意識」によって「自意識」として有りとせられる。それはデカルトのコギト・スムの如き同一個の自意識内に於ける、懷疑を徹底した末の、自意識による自意識自身の直覚的確實性という深まりではなく、何処までも他の「自意識」により自己が「自意識」として他者客観的に即ち媒介的に認められる。

》Es ist ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein.《と云う簡潔な語に於て、一見ただけでも以上の事柄を語らしめるのは、さすがにヘーゲルの力量であると言わねばならない。以上の平面的序列に於て述べたことを一言にして言えば、現象の真相に於ては「自意識」は絶対に唯一つではあり得ぬということである。「二重のリフレクション」、「自意識の二重化」ということである。「欲求」の求は到るべくして「二重のリフレクション」、「自意識の二重化」に到達せざるを得ないのである。そしてこの「二重化」ということの更に詳細な内容を次の「承認」及び「主と奴」の弁証法が具体的に展開するのである。

》Es ist ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein.《に於て、》Ich《であると共に》Gegenstand《であり、》Gegenstand《であると共に》Ich《であるところのものが現象することにより、「精神」の概念が既に現われている。そしてこれは『精神現象学』後半に於ける》Geist für den Geist《に連なるのである。かくしてヘーゲルは、これから「承認」、「生死の闘い」及び「主と奴」の叙述に入るにあたって、次の言葉を結びとしている。

「意識は、精神の概念としての自意識に於てはじめて己れの転換点 Wendungspunkt を持つ。この転換点に於て意識は感性的此岸の彩どられた仮象から、且つ又非感性的彼岸の虚ろな夜(「悟性」の立場)から脱して、精神の白昼の、まがうかたなき現存の日の中へと歩み入る」(S.140)。

Es ist ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein. 〔それがヘーゲルに従って前節に於て到達された結果であった。「自意識の二重化」ということであつた。二重ということは二つのものがばらばらに並存的にあるのではない。このことは前節の「欲求」の分析によつて明らかであり、即ちここで右の根本語の中心にある *Mitt* の一語の力によつても明らかであろう。そして右のヘーゲルの根本語は次の言葉によつて受け継がれる。

「自意識は他者に対して（逆に言えば他の自意識から見ても）an und für sich であることによつて、an und für sich である。即ち自意識は承認されたもの Anerkanntes としてのみある」(S. 141)。「自意識」は唯自分だけで自分は自分だと言っているのみでは、それは未だ一種の断言に過ぎず、単に自分だけの独りよがりとされても致し方ない。他の「自意識」により「自意識」なりと認められることによつて、「自意識」は自他共に許す「自意識」たり得る。この自他共に許すというところが右のヘーゲルの言葉に於て二番目に言われるところのゲシュェベルトされた *von und für sich* なのである。「自意識」がその二重化に於て統一されるところ、即ち「自意識」が二つでありながら一つに重なり合うところが相互に認め合うこと、「承認」Anerkennen である。「自意識」が何処までも二でありながら重なり合う、云わばその密度の濃い場所に於て、夫々の「自意識」は夫々に本當に「自意識」として有りとせられるのである。否、二重になったその密度の濃い場所そのものが本當の「自意識」、ゲシュェベルトされた *von und für sich* な「自意識」である。他の「自意識」によつて裏打ちされ、重みのついた、自他共に許す「自意識」である。

「自意識」の二重化に於けるこの統一即ち「承認」の概念は、非常に多角的且多義的に交叉乃至交錯しており、そ

の「意味の二重性」die Doppelsinnigkeit の故にかなり理解し難いものである。ヘーゲル自身、この「二重意味」は「自意識」自身の本質の内には存する、即ち「自意識」は一つの規定性に規定されると直ちに且限りなくその反対の規定性に移行せざるを得ないので、予め断わっている程である。ヘーゲルに従って我々もこの「二重意味」に満ちた「承認」の運動過程を迎えることにしよう。何故ならこれは後の「生死の闘い」及び「主と奴」の弁証法の展開にとって必須欠くことの出来ぬものであるからである。唯予め断っておかねばならぬのは、これは何処までも「承認」の概念の展開なのであって、現実の「自意識」自身が現象学的に経験する過程ではないということである。この後者は「生死の闘い」及び「主と奴」に於て示されることになる。

〔A〕「自意識」として他の自意識がある。」それは自然客観的に自明な事実ではなく、原初的新鮮さに於ては「自意識」として一つの驚愕であろう。即ちそこに於て「自意識は自己の外に außer sich 出ている。ところでこの außer sich」ということは二重の意味を有っている。第一に (a₁) 自意識は茫然自失我を奪われ、自己自身を失っているということであり、次に (a₂) 自意識は、他者を本質として見ているのではなく、何処までも他者の中に於ける自己をそう見ているという意味で、他者を止揚しているということである」(S. 141. 尚若干自由に訳出した)。つまり außer sich とは、我を奪われ自己自身を失っているのであるが、そのことが直ちに、自己の外に出て他者に行き当たり、他者に於て自己を見ることに成るのである。außer sich とは、主体的には我を奪われた自失ということであるが、存在論的には既に自己の外に出て他者に撞着しているということである。

〔B〕「自意識」はこの außersichsein 自己外存在、即ち「己れの他在 Anderssein をアウフヘーベンしなければならぬ(ヘーゲルは außersichsein を anderssein とも言う)」。この己れの他在は上述のように二重意味 (a₁) 及び (a₂) であるから、この他在のアウフヘーベンはとりも直さずこの二重意味のアウフヘーベン (Aufbe-

wahren) の意強し) であり、従つてこのアウフヘーベンそのものが再び第二の二重意味となる。即ち (b₁) 自意識は他の自立的存在者^{Existenz}をアウフヘーベン(廃棄の意強し)して自己自身^{Selbst}が本質^{Wesen}だとする確信に到らねばならないが、しかし (b₂) 自意識は他者をアウフヘーベン(廃棄)すると共に直ちに自己自身^{Selbst}をアウフヘーベンすることになつてしまふのである。と言ふのはこの他者は自己であるからである」(S. 141-142. 若干自由に訳出した)。つまりここに於て ((b₂) に於て)、「自意識」は再び自己を失ひ、*Jauber sich* になるのである。

[C] このように、二重意味的他在のアウフヘーベンはそれ自身再び二重意味に纏めんせられて二重意味的止揚となり、「自意識」は再び他在となり *Jauber sich* となるが、この二重意味的止揚は今度は「二重意味的自己内還帰 eine doppelstimmige Rückkehr in sich selbst となる。と言ふのは、(c₁) 自意識は(二度目の)己れ、他在(上述 (b₂)) を止揚して再び自己をとりもどし、自己同一に還帰するのであるが、(c₂) しかしその際(今度は) 自意識は、他の自意識を後者自身の内へ同様に返すのである、その故は、自意識は他者に於て在つたのであるが(他在)、(今度は他者を廃棄するのではなく)他者中なるこの己れの存在を止揚することによって他者を己れから解き放ち、他者自身の内へと自由にするからである」(S. 142. 若干自由に訳出した)。即ち自己と同様、他者を他者自身の内へと還帰せしめるのである。かくて (c₁) 及び (c₂) により、二重の自己内還帰が成立することになる。二つの「自意識」が自他共に夫々自己内へ還帰して自己をとりもどし、共に自己同一を証することになる。つまり自己の自己内還帰と他者の他者内還帰とが同時に、一つに重なり合つて成立するのである。即ち「二重」と言われる所以である。かくなることによつてのみ、はじめて、「自意識」の自己内還帰は直接的に再び直ぐ *Jauber sich* になることから免れ得る。そうでなければ「自意識」は前述 [B] の (b₂) の他在の状態に直ちに落ちざるを得ないのである。[B] から [C] への移行を要約すれば、それは「他者の廃棄」から「他者中自己の止揚」に移ることであつて、それによ

りはじめて自己内還帰は直ぐ復 *Jaeger sick* に落ちることから免れるのである。逆に言えば、自己内還帰が直ぐ復 *Jaeger sick* にならぬためには、「自意識」は「他者を廃棄する」のではなくて、絶対に「他者中の自己」を止揚せねばならぬのである。かくして二重の自己内還帰が成立するのである。そして一つの自己内還帰はこの二重性に裏打ちされてはじめて丈夫になり、直ちにすぐ復 *Jaeger sick* へとはころびずすむのである。ここに到って（即ち〔C〕に到って）「二重意味」とは、単に意味が二つあり両義的ということでは決してなく、一つのものもこの二重性に於てはじめて確かな意味を持つてくると言うことである。このことについては後に更に明らかにされるであろう。

〔D〕 「自意識が他の自意識への関係に於てなす上述の運動は、以上の仕方のように〔A〕、〔B〕、〔C〕一方の側の行為として考えられる。しかしこの一方の側の行為ということはそれ自身また二重の意味を有っている、即ち行為は（ d_1 ）自己の行為であると共に（ d_2 ）他者の行為である。というのは、他者は同様に自立的であり、自己自身に於て完結しており、彼に於ては彼自身に依らないものは何一つとしてないからである。一方の自意識は、欲求に対してはじめて現われるが如き仕方の対象を自己の前に持つというのではなく、対自存在的自立的対象 *einen für sich seiden selbständigen Gegenstand* を持つのであって、前者が前者自身に於て為すところのことを（上述〔A〕〔B〕〔C〕、特に〔C〕の事柄）、後者が後者自身に於て為すのでなければ、前者は後者に關しては己れ独りでは何一つ為し得ないのである」（S. 142 若干自由に訳出した）。即ち、上述の如く、「自意識」は「他者を廃棄する」のではなく、何処までも「他者中の己れの存在を止揚する」ことによつて、自己内還帰すると共に他者をして己れから解き放ち他者内還帰をうながす。しかしこの場合、「自意識」がいくら他者を己れから解き放ち、他者内へ還帰せしめるといっても、他者自身がこの「自意識」と照応して他者自身の側から他者内へ還帰しなければ如何んともしがたい。他者自身が他者内還帰しなければ、自者内に、他者の存在が、どうしても残る故に、「自意識」も亦自己内還帰し得ないのであ

る。逆に又、「自意識」が自己内還帰しなければ、同様の理由により、「他者内に自己の存在」が何処までも残る故に、他者は他者内へ真に還帰することが出来ぬ。つまり、他者自身が他者内へ還帰しなければ、「自意識」が「他者内の自己の存在」を止揚し、純粹に「自己内」へ還帰することそのことが、そもそも不可能であり意味をなさない。何故ならその「自己内」に未だ他者の存在が何処までも残っているからである。この自己内還帰の行為が「自己の行為であると共に、他者の行為」(傍点筆者)であり、そういう意味に於て「二重意味」であらざるを得ない必然性である。ここに於て〔C〕及び〔D〕に於て「二重意味」とは、単に意味が二つあり両義的ということでもなければ、意味が先づ二つあってそれが互いに重なり合うところがあるというのでもない。ましてそれは曖昧ということではない。そうではなく「二重意味」とは、先づ、二重意味がなければ夫々の一つのことも意味をなさず、不可能であるということである。二重意味が先づあってはじめて夫々の一つのことも確かな意味を持ち得るということである。二が何処までも二でありながら而も一つに同時に重なり合うその「重」そのものが、夫々の一つをはじめて一として真に可能にする。この「重」へと集せられてはじめて一も可能となり、確かな意味を有つ。「二重意味」とはそういうことである。それは意味が重複的になるというようなことでは決してないことは明瞭である。そして以上からして次に続くヘーゲルの言葉はよく理解し得るであろう。「従つて運動は全くのところ、二つの自意識による重なり合った運動である。各自は各自が為すと同じことを他が為すのを見、他に対して要求することを自らに為す、そして自己のするその同じことを亦他が為す限りに於てのみ、そのことを為すのである。生起すべきことはただ二者によってのみ成就されるが故、一方の側のみの行為(一方的行為)は役にたたためであろう」(S. 142)。

かくしてヘーゲルは上述の〔A〕〔B〕〔C〕及び〔D〕を総括して言う。「行為はこのように、それが自己自身に對すると共に他者に對する行為 *ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das Andre* (即ち上述〔A〕〔B〕

〔C〕。つまり一者の行為であるが故に二重意味であるばかりでなく、それと不可分に一つに、一方の行為であると共に他方の行為、*ebensowohl das Tun des Einen als des Andern*（即ち上述〔D〕）であるが故に二重意味なのである」（S.142）。一つの「自意識」の行為即ち一方の行為が、自己内還帰に關して、必然的に「それと不可分に」自他両者の行為であらざるを得ぬことは、上述の〔C〕と〔D〕との關係として既に明らかにされたことである。一者の行為は、自他両者の「二重意味」行為であるからこそはじめてその「重」に於て一としても可能となり意味を有つのである。夫々の一はこの「重」に集せられなければ一として成り立たない。一が必然不可避的に「重」であらざるを得ぬ所以である。従つて、この「重」即ち自他両者の「二重意味」に於て、一者自身が可能となり、従つて又、一者自身の二重意味的行為——自己自身に對すると共に他者に對する行為——も可能となり、はじめて意味を有ち得るのである。即ち前者の「二重意味」がはじめて後者の二重意味を真に可能ならしめ、意味有らしめるのである。

かくしてヘーゲルは言う。「自意識は、意識としては（他を意識することに於ては）*außer sich* になるでもあろうが、しかし自意識は今やこの *Außer-sich-sein* に於て同時に自己内に引きとどまつて對自、*独存*である、即ち自らのこの *Außer-sich* を意識してゐる。従つて自意識は、自意識が直接に他意識 *anderes Bewußtsein*（他者を意識していること）であつて、而も同時に直ちにそうでない、ことを意識している。（即ち同時に自己内に還歸している。ここに於て、上述〔B〕に於けるが如く他者の廃棄に於て自意識は直ぐさま全くの *außer sich* になることから免れている。）そして又同様に、この他者も對自在としての他者自身を止揚すること（*außer sich* となること）によつてのみ對自であり、しかも他者（この他者から見た）の對自在に於てのみ他者も對自であることを、自意識は意識している。かくして自他は相互的に夫々他自に對して媒介的中心 *die Mitte* であり、各自は他者なるこの媒介的中心

die Mitte を通して自己を自己自身に媒介し vermitteln (自己を自己自身へと中心づけをし)、この媒語 die Mitte を通して自己を自己自身に結合し推論する zusammenschließen。(かかる Schließen 即ち完結により、die Mitte を云わば円周上の一点として円周上にとかして他の媒介による中心づけを終り、円として最早 vermitteln されていないという意味で)unmittelbar(という語を読むとすれば——かくてここに)各自は自及び他に対して直接的対自在者 unmittelbares für sich seiendes Wesen である。(即ち円は円として直接的である。推論は直接的となるのである。そして他者はこの推論をはじめて真に可能とする die Mitte として中心であり、我も対目的に円として一つの中心となる。そして同様に他者も、我を die Mitte として、直接的円となる。ここに二つの円が成立する、しかもこの二つの円は共に直径——自から他、他から自——を等しくする同一円であり、この二つの同一円が何処までも二でありながら而もはじめから一つに同一中心に重なり合っているのである。否、この「重」に於てはじめて夫々の円は円として引かれ得る。まさに二重意味と言われた所以である。他者は die Mitte として我に対して中心であり、円として他者自身に対して中心である。我は die Mitte 及び円としての他者を認め、他者も亦 die Mitte 及び円としての我を認める。かくして)自他は相互に承認し合う、という仕方である。(それと一つに不可分に)自らを承認するのである。 Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend」(S. 142~143)。「重」に集せられてはじめて「一」として対比的に可能となるのである。

ちの根本語)Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein の一〇のヴァリヤニン「んが」Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend(となるのである)。

以上殆んどヘーゲルの言葉に従いながら、「承認」即ち「その統一に於ける自意識の二重化」die Verdoppelung

des Selbstbewußtseins in seiner Einheit の運動を、その概念の命ずるままに従って（つまり概念的に）展開したのであるが、これは何処までも「承認」の概念の云わば先駆的展開であって、現実の「自意識」に対して現象する運動過程ではなかった。従って『精神現象学』は現象学として今やこの後者を考察しなければならない。（未完）

会報

○理事會

日時 昭和四〇年一〇月一四日(木)

一八・〇〇時～二〇・〇〇時

一、第十一回國際宗教学史学会議(クレアモント大会)

報告

會議の概要

I・A・H・Rの新人事―ヴィーディングレン会長及び石津

副会長は留任

一九六五年以後の會合

一九六六年、イタリヤ、メシツナ 研究總會

一九六七年、ドイツ、マインツ 研究總會

一九六八年、イスラエル、エルサレム 第十二回會議

一九七〇年、スウェーデン又は英國 第十三回會議

一、常務理事互選

あらたに柳川啓一理事が常務理事に選ばれた。その他は従来通り。

一、學術會議第七期會員選舉について

一、來年度學術大會開催校の件

東洋大学(東京)において開催することに決定。

一、新入會員が一括承認された。

一、その他

總會における決議にもとづく「信教の自由」委員会設立に

ついて。

○常務理事會

日時 昭和四〇年十二月二十五日(土)

一二・〇〇時～一四・三〇時

一、クレアモント大会以後のアメリカ宗教学會の情勢について

一、「信教の自由」委員会の件

一、九学会の件

一、その他

○理事會

日時 昭和四一年一月九日(木)

一七・三〇時～

一、九学会連合の件

本学会から九学会連合の理事を委嘱されていた池上広正理事の死去にともない、又本年五月の大会まで本学会が当番学会にあたるため、あらたに小口偉一、柳川啓一両理事が九学会連合理事を委任された。

一、「信教の自由」委員会の件

小口偉一理事が委員長に推され、委員の人選は会長、委員長に一任された。

一、昭和四一年度學術大會の件

東洋大学側も受入れを正式に決定した旨西義雄理事から報告。

日程は九月三〇日(金)～一〇月二日(日)とする。

一、九学会連合共同調査委員、共同課題発表者の件

The Idea of Atonement in Lev. 16.

Tōru Yamazaki

The Sixteenth chapter of the Book of Leviticus is not a simple work with a unity. As N. Micklem pointed out this chapter must be composed from three parts — namely (a) the regulation for the high priest, (1-4, 6, 12-13, 34 b), (b) the atonement for high place, priests and the whole community of Israel (29-34 a) and (c) the ceremony of the Day of Atonement (5, 7-11, 14-28).

As for the last part which is the most important section in this chapter, no body can not ignore the close relation with the following verses: Ezk. xlv, 18-20; Ex. xxx, 10; Num. xxix, 7-10 and Lev. xxiii, 26. With the nexceptio of the first one, they belong to the P source although seem to be secondary.

Out of these sources, the followsng information can be taken out. The Day of Atonement was held on the 10th of the seventh month (Lev. xvi, 29; xxiii, 27). According to Ezk xl, 1, this month is expressed as “at the beginning of the year……”. It seems to be clear that the Day was to come on the New Year's Day and the day was set to cleanse the sins of the nation to start the New Year with clean and new spirit. If it was so, the Day has much similarity with Japanese Shinto ceremony of “**Oharai**” (Great Cleansing). The purpose of the latter is the purification of the sins committed by the people during the past one year, and the rite includes the confession to be done by the chief priest before the congregation and also the offering of the white clothes.

There are some great differences between these two ceremonies in spite of the similarity of the time held and the purpose of the rite.

In the rite of the Day of Atonement, the sacrificial animal was offered on the altar, but in Shinto ceremony a white cotton fabric and hewpen clothe about two meters in length are presented before Shinto God. These offerings have no idea of compensation but the sinless purity is expressed and asked by the whiteness of the clothes.

The comparison of the rite in the Old Testament has been tried with the New Year's Festival in Babylonia. The report of the latter is received through the books and articles written by H. Zimmern, J. Godd, T. Fish and others.

The **Bu-mo-on-jū-gyō** (父母恩重經) of Taoism and of Buddhism

Kanei AKIZUKI

The **bus-setsu**(仏説)-**bu-mo-on-jū-gyō** is regarded as a representative sutra of filial piety in Buddhism. It has been popular since long in many parts of the Eastern Asia, and commentaries and studies on it amount to an enormous number. Remaining only within the boundaries of study on Buddhistic doctrines, they have discussed this sutra without taking the Taoistic scripture into consideration, the **Tai-jō-rō-kun-setsu-hō** (太上老君說報)-**bu-mo-on-jū-gyō** which shows much similarity and identity with the other. There are sometimes serious defects in contents or treating sources even among the standard works by the scholars.

Standing on analyses of the Taoistic **Bu-mo-on-jū-gyō**, the author observes religious and social problems concerning the formation of each scripture. He concludes that the both **Bu-mo-on-jū-gyōs** were completed in the middle of the 8th century, when King Hsüan-Tsung (玄宗) was pushing a policy to persuade the people to filial piety after the disturbances of the administrative system based on the agro-fiscal system of the Tang dynasty, and that the Buddhistic **Bu-mo-on-jū-gyō** was pseudoepigraphically edited through taking material out of the Taoistic scripture, which might appear a little before the former,

The Structure of the Religious Attitude

Takashi IETSUKA

The author of this study takes up the problem of "being religious" as a problem of attitude from a psychological point of view. He here discusses the structure of religious attitudes considered as a subject for measurement in accordance with Kurt Lewin's theory. As an example of the religious attitude in everyday life, the author chose one part of the results of a survey conducted

among elementary, junior high, and high school pupils by the Committee of Educational Affairs of the Japanese Association for Religious Studies.

This survey covered the religious attitude in a situation of conflict or frustration in which a desire to achieve a breakthrough could be seen.

To the religious attitude disclosed in the results of this survey the author applies Lewin's topology and vector psychology and analyzes the structure of the religious attitude.

By this means he has sought to strengthen the theoretical foundation for the measurement of religious attitudes through questionnaires.

On the Feasts of Hinduism

Shoshun SAITO

One can classify the Hinduism after the 18th century according to two main characteristics: upper religion and lower belief. The former is embodied in liberalistic and reformational movements on the one hand, and the latter survives in popular magic connected with the Hinduism on the other hand.

The author here intends to discuss this popular magic in relation to the feasts. He at first overlooks the feasts of the Hinduism, and then proceeds to each problem on universality, speciality, function of the feast, and agricultural and passthrough cults as the centre of the feasts, treating them from a socio-economical point of view. He arrives an insight into external wane of the feasts. Although the outside element controls the feasts, the lower belief remains throughout unchanged. It is the upper religion that receives formalizing power and influences from the outside.

Der Wendungspunkt von dem "Bewusstsein" zu dem "Selbstbewusstsein" in der "Phänomenologie des Geistes" Hegels

Minoru INABA

Hegel's Phänomenologie des Geistes ist eine Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns, das das Bewußtsein und Selbstbewußtsein umfaßt. Wie geht das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein über ?

Ist dieser Übergang eigentlich möglich ? Gibt es nicht einen Abbruch zwischen den beiden ? oder ist es nicht der Sprung über den Tod des Bewußtseins ? Die Phänomenologie des Geistes befindet sich mit der Aufgabe, die Formen des Geistes nach den Stufen ihrer Bildung phänomenologisch aufheblich übergangsweise zu entfalten. Sie soll deswegen haben, mit der Behandlung und Beschreibung des Übergangs oder der Wendung vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein zu tun.

Ich will erläutern, wie es sich in der "Phänomenologie des Geistes" um die zwei Entgegengesetzten handelt, nämlich (1) um den absoluten Abbruch zwischen dem Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein, und (2) um den Übergang vom Ersteren zum Letzteren.