

飢餓と癒し

山折哲雄

〈論文要旨〉 西欧社会で云われる「悪魔」に対応する言葉が、どうもわが国には見当らない。それにたいして日本やアジアの諸国において見出される「餓鬼」の言葉が、逆に西欧キリスト教社会では発見することができない。それはいつたいどうしてかというものが、小論を発想した理論的な土台である。「悪魔」のことはさておき、すくなくとも「飢餓」については飢餓的人間像というものになりたいする考え方が西欧と日本とは丸で違っているのではないかと思う。こういえば多少とも誇張の言のように受けとられかねないが、事実西欧キリスト教の文献にはこの種の飢餓的人間像は登場しないのである。その理由を根本的に問うことも大切なことであるが、小論では「飢え」にたいする認識が飢えからの「癒し」の考え方とどのように関係しているかについて考えてみた。そこから「飢餓耐久性」という概念を抜き出してみたのであるが、そこには今日のアクチュアルな問題がはらまれているはずである。

〈キーワード〉 餓鬼、飢餓、カニバリズム、断食、大食、禁欲

はじめに

人類は近い将来、かなり深刻な飢餓に襲われることになるのではないか。そういう漠とした不安が胸中をよぎる。そういう予感が自分の周囲にも、しだいにふくれあがっていくようにみえる。

だが、そんなことは、そもそも人類が歴史の始まりからくり返し経験してきたことではないか、そういう声も同

時にきこえている。今さら驚くことはないのである。

けれどもこのごろしきりに思うのは、今日しばしば話題にされる地球環境のことであるが、私はいつのまにか、究極の環境問題は飢餓をめぐる問題ではないかと考えるようになった。⁽¹⁾人類はいずれ究極の飢餓状態に直面するだろう。そうなった場合、われわれに残されている選択にどのような道があるのか。これについてはかつて、「断食」するか「肉食^{カニバリズム}」の道にすすみでるしかないだろうという思考実験のモデルを提出して、いささか考えてみたことがある。⁽²⁾それらのことについては、歴史の証言が数かぎりなく蓄積されてきている。だがここでは、その問題には立ち入らない。

はじめ私は、究極の環境問題は飢餓の問題であるという命題を、いまいったようにたんなる一つの思考実験のもりで考えていた。ところがそれがいつのまにか、思考実験の枠組を踏みこえて、現実体験の課題として眼前に立ちあらわれるようになった。飢餓とは何かというテーマが、にわかに関実味を帯びたイメージをともなうて、からだの内側からせり上ってきたといつてもよい。しかし本当のところをいえば、そこで私のからだを占拠していたテーマは、かならずしも飢餓とは何かという問いそのものではなかった。飢餓という生命的危機の問題を客観的に論じてみようというのではなかった。あえていえば、そこで私が問題にしようと思つたのは、人間ははたして飢餓から救われることがあるのか、あるいは飢餓からの癒^いし^いとといったことがおこりうるのか、といったような事柄であった。

むしろそれは、換言すれば、私自身が究極の飢餓に襲われるようになったとき、その飢餓状態の中からはたして救われるのか、飢餓からの癒^いし^いという奇蹟を手にすることができるのか、という問いと切り離すことのできないよ

うな性格の問いであった。さらにいえばこのような問いの中に、そもそも人間は欲望から救われることがあるのか、あるいは欲望からの癒しを実現することができるのか、という問いが同時に含まれていたことはいうまでもない。

一 飢餓人間としての餓鬼

われわれは誰でも、飢えを具象化したものとして「餓鬼」という存在を知っている。餓鬼とはすなわち飢えた鬼のことだが、同時にそれは飢餓人間を投影した存在である。飢餓的人間像が餓鬼という名辞に結晶しているといつてもよいだろう。ところがその餓鬼がどうもキリスト教文化圏には見当らない。西欧の地獄をめぐる人間史の中に、餓鬼のような飢餓人間の登場することがほとんどみられないのである。それはいったい、どうしてなのだろうか。おそらくそこには、「飢え」というものになりたいする考え方に根本的な相違がみとめられるからではないだろうか。この問題については後でふれることにして、ここではさしあたり餓鬼についての一般的な観念を確かめることから始めることにしようと思う。

餓鬼という言葉が古典的なテキストにあらわれるのは、いうまでもなく六道輪廻の文脈においてである。これは、死後人間は六種の運命の経路をたどって転生するという考え方をいう。仏教的な人生観もしくは死後観念の中核を形づくっているものだ。その六道のなかに、今あげた餓鬼が出てくる。最下位のステージから順に、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上がそれである。このうち地獄、餓鬼、畜生を特筆して三悪道と称することがある。

寿永四年、平家が壇ノ浦の合戦で全滅したとき、建礼門院だけが救助され、京都大原の寂光院で出家したことはよく知られている。そのまま海の藻くずと消えた安徳天皇と平家一門の菩提をとむらう生活に入ったのだが、それ

からしばらくして後白河法皇が寂光院を訪れる。その法皇にむかつて建礼門院が、自分の生涯を六道になぞらえて回顧し、述懐する。その話が『平家物語』の大切りの「灌頂巻」に出てくる。数奇の運命をたどった現し身の生涯が六道世界にたとえられ語られているのである。六道遍歴の物語がたんなる死後の絵空事であったのではなかったことが、ここからもわかる。それどころか『平家物語』の国民文学としての評価は、この「灌頂巻」の結末をもつてはじめて完結することをえたといつてもいいほどだ。とするならば、当時の日本人の「六道」感覚をけつして軽くみることはできないはずである。

一口に六道といつても、中世日本人の心をはげしくつかんだのはむろん地獄と餓鬼であった。さきにふれた三悪道のなかの二悪道といつてもよい。その何よりの生々しい証拠として、われわれは十二世紀後半の作とされる『地獄草紙』と『餓鬼草紙』をもっている。その迫真的な描法の芸術性はもとより、そこから漂ってくるのが地獄と餓鬼の世界にたいする当時の人びとの息をつめるような恐怖と不安の気配である。たんなる末法観とか無常観といった観念の領域を大きくはみだしてしまっているような、生理的な嫌悪と憎悪の感覚がそこには波打っているといつていいだろう。⁽³⁾

いわば地獄と餓鬼という二道の特権的な性格がここからは浮かびあがってくるが、しかしこの二道のうち地獄の方がこの地球上のどこにでもみられる普遍的な観念であることはいうまでもない。キリスト教やイスラーム教はもとより、世界各地のさまざまな民族宗教にくり返しあらわれ、途絶えることなく伝承されてきた超歴史的な原型イメージであった。ところがそれにたいし餓鬼というステージが、さきにもふれたようによりいつそう個性的な相貌をそなえるところの、むしろ地域的文化的に限定される性質をもつイメージであったのはなほだ興味ぶかいこと

といわなければならない。その点に光をあてる時、餓鬼がもはやたんなる六道のなかのワン・ステージであることを超えて、六道のシステムそのものの要の位置を占める重大なステージであるということがみえてくるのではないだろうか。

さて、それでは「餓鬼」とはいったい何か。この飢餓的人間もしくは非人間のイメージは、いったいどこから立ちあらわれ、そして何を指し示しているのか。それはもともと、インド産のヒンドゥー教の叢のなかで信じられた死者もしくは死者の霊(≡プレータ *preta*)を意味していた。そしてこのプレータ(亡者・亡霊)は、日々、家族など生き残った者の供養をうけて「祖霊」へと転ずると信じられていた。だが、その供養を欠くときは、人びとに危害を加える亡霊として怖れられたのである。

この餓鬼はやがて中国においてイメージ豊かな衣装をまとい、施餓鬼会、盂蘭盆会の儀礼のなかで新たな生命を蘇らせることになる。祖霊への脱皮を望む亡霊が現実の飢餓状態におかれている窮民や乞食の姿態と重ね合わせられ、いわば現世への復帰(≡受肉)をとげるとともに目連救母説話のような物語が案出されることになる。さきの施餓鬼会とは、要するにこれら窮民や乞食の霊的ステージを意味する三界万霊への食物サービスの機会であり、たいていあつての世で飢餓に苦しむ母親の救済物語が目連説話なのである。こうして餓鬼の観念は大づかみにいって、不可視の亡霊的存在から可視的な飢餓人間へと転生をとげることになったといつてよいだろう。

いま私は、餓鬼(亡霊)の起源はヒンドゥー教にさかのぼるといったけれども、それが右の可視的な飢餓人間へと変容していくについては仏教のはたした役割が大きい。否、仏教こそが典型的な飢餓人間としての餓鬼の存在様態を決定したといわなければならない。その仏教のテキストのなかで、餓鬼を含む六道の体系について詳細な記述

を与えている重要經典がたとえば『正法念処經』である。このテキストにおける六道描写が後世に及ぼした影響はほとんど決定的であった。その衝撃の波頭がわが国に及んで不動の像を結ぶことになったのが、源信の『往生要集』である。

この平安時代における浄土教思想の頂点を画す作品は、その冒頭におかれた第一章「厭離穢土」と第二章「欣求浄土」によって知られているが、その穢土（現世）を忌避し、そこからの脱出を説く「厭離穢土」章のなかに六道の記述が出現する。はじめに「地獄」、ついで「餓鬼道」がきて、その最後尾につきぎの一文があらわれる。

また外の障に依りて食を得ざる鬼あり。謂く、飢渴常に急にして、身体枯竭す。たまたま清流を望み、走り向ひてかしこに趣けば、大力の鬼ありて、杖を以て逆へ打つ。或は變じて火と作り、或は悉く枯れ涸く。或は内の障に依りて食を得ざる鬼あり。謂く、口は針の孔の如く、腹は大なる山の如くして、たとひ飲食に逢ふとも、これを噉ふに由なし。或は内外の障なけれども、用ふることあたはざる鬼あり。謂く、たまたま少かの食に逢ひて食ひ噉めば、變じて猛焰となり、身を焼いて出づ。⁴

いつも飢餓に責め苛まれ、瘦せ衰えている鬼がいる。川岸に走り寄って水を飲もうとするが、屈強大力の鬼にはばまれ杖で追い返されてしまう。たとえ水を口に入れても、たちまち水は火に変じて飢渴がさらにいや増す。もう一方に、口が針の孔のようにすばまり、腹が山のように脹れあがっている鬼がいる。そのためたとえ食べものや飲み水がそばにあっても、口に入れて食べたり飲み下したりすることができない。さらに哀れな鬼がいる。わずかの

食にありついてこれを貪り噉うや、たちまち猛焰となって口からあふれ出て、からだを焼いてしまう。

『往生要集』の飢餓道は、主としてさきの『正法念処経』にもとづき、『大智度論』『瑜伽論』などの記述を参照にして餓鬼の様態を浮き彫りにしている。飢餓の極限状況における異食症的逸脱や食欲倒錯のありさま（たとえば食糞餓鬼）が誇大に映し出され、その姿態の一つひとつが目をそむけたくなくなるような醜悪な線描で再現されているが、さきにもふれた「餓鬼草紙」である。逃げ場を失なった飢餓人間の地獄図絵が、不思議な現実感覚と鋭い諷刺の眼差しを通して描かれているのである。⁽⁵⁾

これらの「餓鬼」⇨飢餓人間にかんする形態描写は、むろん当の餓鬼にかんする神学的言説によって取り巻かれ方向づけられてきた。したがってまたそこに、仏教伝統の中で練りあげられてきた救済論と教訓物語がはめこまれていることはいままでもない。さきのインド産の『正法念処経』も源信の『往生要集』もともにそのことを証してあますところがない。

だが今、その餓鬼にかんする神学的言説をしばらくおいて、飢餓人間そのものの姿態を注視しつつ眼を外部に転ずるとき、たとえば西欧世界においてはそのような餓鬼⇨飢餓人間のイメージがにわかに影を薄くしていくことに気づかされる。それどころか、そもそも餓鬼的な観念の不在すらがそこには暗示されているようにみえるのである。なぜならキリスト教世界においてわれわれは、その多彩な「地獄」にかんする言説や景観のかたわらに、ほとんど餓鬼の存在を見出すことができなからだ。キリスト教的な図像世界では、地獄は煉獄や天国とともに語られることはあっても、もはや「餓鬼」とともに論じられることはないのである。

二 飢餓の追放―食鬼

こうしてもしも、餓鬼⇨飢餓人間の不在ということが西欧世界やキリスト教世界の特色であるとすると、それに替わりうるようなキャラクターは何であろうか。それがおそらく大食漢すなわち巨食人間ではないか、と私は思う。東洋風にいえば、「餓鬼」にたいする「食鬼」ということになるだろうか。むろんこの食鬼は、心ひそかに飢餓状態をどこまでも抑圧し忌避する心性によって裏打ちされている。飢餓はこの現実の世界においてあつてはならないものであり、その欲求が嵩じるとき食鬼的人間像が形成される。

たとえばイタリアの十三世紀、サンタ・マリア教会フレスコ画に「狭い橋をわたる靈魂」というのがあるが、ここでは天国に昇る靈魂も、橋から川に転落して冥界につれ去られる靈魂も、いずれもふつくらとしたつややかな「裸体」で描かれている。⁽⁶⁾同じように十五世紀、ダンテの「神曲」に付された地獄図の挿画においても、「三途の川」に墮ちて助けを求める者たちの姿は、死者の渡し守カロンと寸分変わらない、栄養のゆきわたったからだで描かれている。肉の盛りあがった顔、エロティックな丸味を帯びた桃のように割れた尻の形には、わが国の「飢餓草紙」などにみられる飢餓の徴候など微塵も見出すことができないのである。⁽⁷⁾

フランスは十五世紀の『ペリー公の黄金時禱書』にあらわれる地獄図絵はどうだろう。怪物リヴァイアサンを思わせる悪魔に翻弄される死者たちが、いずれも生れたばかりの赤児のような美しい肌をしているのに驚かされる。⁽⁸⁾それはそのまま、この『時禱書』とほぼ同時代に活躍したオランダの怪奇画家ヒエロニムス・ボスの描く死者たちの肉、⁽⁹⁾描写と連続している（たとえばその「最高天への上昇」、一五〇〇〜〇四年ごろの制作）。

とはいってもむろん、他方で、これらのキリスト教絵画に描き出されている死者たちは、いま記してきたような豊かでふくらみのある肉体をつねに付与されていたわけではない。時代はようやく不安に包まれる死の様相を刻みだし、それが酷薄な地獄のイメージをつくりだしてもいた。そしてそのような地獄的な景観に登場する死者たちは、さききのべた美しい肉体とはうって違って骸骨の姿態で描かれるようになっていたのである。その典型的な例としてすぐにも想い出されるのがピーテル・ブリューゲルの「死の勝利」⁽¹⁰⁾（二五六〇〜六二年、プラド美術館）ではないだろうか。周知のようにヨーロッパでは、十四世紀以来ペスト（黒死病）が大流行した。このとき全人口のほぼ三分の一の生命が失なわれたという。黒死病の大流行が一段落して十六世紀に入ると、こんどは新旧両キリスト教徒による宗教戦争が勃発し、ふたたび多くの生命が奪われた。ブリューゲルの「死の勝利」はまさに死が大手をふって闊歩した時代の狂気と病氣の世界を活写したものだった。

その「死の勝利」の画面を埋めるように、数かぎりない骸骨人間がびっしり描きこまれているのである。楯や十字架をもち武器を手にする骸骨人間たちが、あるいは整然と立ち並び、あるいは死に赴く者たちに襲いかかり脅かしている。肉塊を完全にそぎ落とした頭蓋骨と、胸のあばら骨と両脚の糸乱れぬ堂堂たるつながりが、いま人体解剖図から抜けてきたばかりのような生々しきで画面を埋めつくしているのである。

ここでとくに留意しなければならないのが、これらの骸骨人間たちの表情のどれにも飢餓の苦悶が片鱗だに宿ってはいないということだ。骸骨人間はいわば飢餓人間の否定形として、「死の勝利」の饗宴を祝いその場の強い酒に酔っているのである。ペストによる「死の勝利」は人間における私欲や偽善の息の根をとめるテーマを展開しただけではない。そもそも飢餓の追放というもう一つの黙示的な主題を内包するものだったのではないだろうか。

もつとも骸骨や死骸にたいする知的関心は、ヨーロッパでは中世期からすでに親しいものであった。ホイジンガが『中世の秋』のなかで十四・五世紀の「死骸趣味」^(マカール)に言及していることから、それはわかる。「ダンス・マカール」(ドクロの舞踏)がもてはやされていることも周知の事実だ。⁽¹⁾そしてこのような骸骨趣味をとことんまでつきつめていったはてにつくられたのが、おそらく「トランジ」と称する屍体彫像であった。このトランジの制作は、中世後期からルネサンス期にかけて、主にアルプス以北の地域で流行したといわれる。生前の姿を写した死者の横臥像を墓に据え、それと一対をなすもう一つの屍体彫像として、腐りゆく肉体のステージから骸骨になりはてたステージまでの腐敗・骸骨人間の像を刻んだものだ。⁽²⁾ 蛆虫や墓に食い荒らされる屍体の湿った肉感性と完全に乾燥した屍体のミイラ性が、標本的な骸骨の感触と混ざり合ったところに成立した屍体彫像であるが、その「屍体」のどこからか飢餓の匂いが立ちのぼってはこないことに注意しよう。そこに見出されるのは、むしろ飽食と腐食を重ねさせる人工人体の匂いである。飢餓人間の追放というヨーロッパ的伝統は、ここでも途絶えることなくつらぬかれていたのである。

一方に、美しい肌をみせ栄養のゆきわたった肉体を維持する「死者」がいる。他方に、均斉のとれたあばら骨の胸を張って、昂然と面をあげる「骸骨」がひかえている。肉(死者)と骨(骸骨)への両極分解の構図といつてよいであろう。その死者と骸骨のかたわらのどこにも、飢餓人間のシルエットが立ちあらわれることはないのである。そこでは、肉体がしだいに衰亡していく過程への繊細な関心がすでに希薄になつていくことなのかかもしれない。

三 カニバリズムの系譜と大食の罪

それにおいて中世のキリスト教世界においては、飢餓の問題よりはむしろ大食の問題の方がはるかに重要な論題とされていたように私は思う。飢餓にたいする怖れよりも、「大食」にたいする恐怖の方がはるかに重大な意味をもっていたのではないか。それはしばしば異常食欲の罪として語られ、それがキリスト教道徳の一環に分かちがたく組みこまれていた。

その大食の罪について、われわれは七つの大罪の一つとして知らされてきた。これは、中世の神学者たちが美德と対比して論議するようになった「罪源 Peccatum capitale」もしくは「大罪 Peccatum mortale」のなかに数えられていた。美德と罪源（＝悪徳）というテーマは、中世のキリスト教図像学のなかでは擬人化された戦い（たとえば五世紀初期のプルデンティウスの叙事詩『靈魂の戦い』^{プシキョマキヤ}）として描きだされた。罪源（大罪）を七種にしぼるのは、すでに偽典『十二部族のルベンの遺書』（紀元前一〇九〜一〇六年）にでてくるといわれ、そこでは大食の罪が姦淫、憤怒、虚栄、傲慢、虚偽、不正の罪とともに数えあげられている。またローマの詩人ホラティウスの『マエクナスへの書翰』（紀元前二〇年頃）においても、「暴飲」の罪が貪欲、虚栄、嫉妬、憤怒、怠惰、邪淫の罪とともに列挙されているから、その発想の起源は古いといわなければならない。しかしこれらの大罪（＝罪源）は、中世期を迎えキリスト教神学における倫理的実践の指標として定式化されるようになってはじめて、いわばその図像学的アレゴリーのなかで人びとの意識の奥深く刻みこまれるようになったといつてよいだろう¹⁵。

なぜ、大食の罪が重大視されるようになったのであろうか。人間の貪欲の浅ましい姿を、それが赤裸にそしてこ

の上なく無邪気に表明するものだからだろうか。異常食欲ということの幼時性もしくは原初性、といったことをそれが喚起しているからなのだろうか。あるいは過食的サディズムの背後に犯罪の気配がしのび寄ってくるからか。いずれにしろ大食の罪源を歴史の文脈のなかにきちんと位置づける仕事は容易ではないにちがいない。しかしここではやや焦点をしぼって、このような異常食欲の発現を罪悪視する心理的動機の一つとして、その背後にカニバリズムの危機が感知されていたからではないかということを指摘してみたい。食欲の異常な昂進は、他者（の肉）を食べる行為へと自然に逸脱していく。そのカニバリズム願望を抑圧し陰蔽するために、大食の罪が七つの罪源に加えられることになったのではないか、ということだ。

この問題を考える上で参考になるのが、たとえばジャック・アタリの『カニバリズムの秩序』（みすず書房、一九八四年）である。かれは人間の歴史を過去にさかのぼって探ることは「悪」の起源を明らかにすることだという。この「悪」の探求は、人類が屍を本当に食べていた過去を暴き出すことにはじまり、やがて「悪」すなわち「病氣」の治療という大義名分のもとに権力と医学と貨幣が手をたずさえてつくりだしたカニバリズム的秩序の構造を剔抉するにとだという。われわれ人類はいつのまにか、人間自身の手になる人間のイメージを消費し、それを「食べる」ようになる未来を思い描いているのではないか。その消費し食、べる行為のなかに、治療のカニバリズム、復讐のカニバリズム、そして贖罪のカニバリズムがしだいに浮上してくるだろう。

ジャック・アタリの議論はかなり難解である。その学術的なレトリックが、かれのいうカニバリズムの多彩な隠喩を覆い隠しかねないが、しかしそれでも重大かつ単純な真実がその錯綜する行間から立ちのぼってくることはある。たとえば、古代ギリシアにおけるディオニューソス祭儀への言及がそれだ。——ギリシアの諸都市では、伝染

病の発生時に、神々に捧げるため死刑囚が取っておかれ、不具者と病人が養われていた。ギリシアの「供儀」もまた治療にかかわるものだったのである。そのような時代の神々のなかで、この種の供儀をもつとも積極的に受け入れた神、すなわち抜きんでて食人を好んだ神がディオニューソス神であった。こうしてアタリによれば、サラミース島での、テミストクレスの「生肉を食べるディオニューソス」への供儀は、まぎれもなく「カニバリズムの秩序」の遺物であったということになる。ディオニューソスの狂宴は食人行為の真似事に他ならなかったのだ。⁽¹⁵⁾

このディオニューソスの「狂宴」は、明らかに異常食欲大食の開放を象徴する祭りであるが、その供儀の演出がやや緩和された形ではあれ、「神の病い」を清祓するためのカニバリズム的文脈を透視させているのが、キリスト教の基本的な儀礼である「聖餐」であるといえよう。ジャック・アタリも、周知の『ヨハネ福音書』第六章の当該箇所を引照しているので、ここでも挙げておこう。

わたしは天から下ってきた生きたパンである。それを食べる者は、いつまでも生きるであろう。わたしが与えるパンは、世の命のために与えるわたしの肉である。(五二)

よくよく言うておく。人の子の肉を食べず、またその血を飲まなければ、あなたがたの内に命はない。(五三)

わたしの肉を食べ、わたしの血を飲む者には、永遠の命があり、わたしはその人を終りの日によみがえらせるであろう。⁽¹⁶⁾
(五四)

ここでもう一つ、同章につきのようなイエスの言葉が記されていることにも注意すべきである。

わたしが命のパンである。わたしに来る者は決して飢え、⁽¹⁷⁾ことがなく、わたしを信じる者は決してかわくことがない。(三五)

イエスのパンを食べその血を飲む者は、飢えることも渴くこともないといっている。飢えからの癒しが、聖なる肉体のカニバリズム的文脈において告白されているのである。

このヨハネの「聖餐」論にふれて、ジャック・アタリは、病を癒し生きるためには、この世であれあの世であれ、信徒はキリストを食べねばならないのだという。おそらくそうなのであろう。このヨハネの口を通じたイエスのメッセージには歴然としたカニバリズムの観念が嗅ぎとれるのであるが、しかしヨーロッパの知的伝統はその事実、⁽¹⁸⁾目を向けさせないための検閲のネットワークを慎重にはりめぐらすことになった。その検閲への固執を、かれは「西洋における知の大きな謎の一つ」であるといっているが、まさにこの検閲のために設けられた知的緩衝板が「大食の罪」という宗教的な黄金律だったのではないだろうか。

四 緩和された禁欲

ここで重要なのは、大食の罪はけっして絶食の勧めへと導かれることはなかったということである。大食という名の異常食欲の罪は、カニバリズム願望を陰蔽するための罪源ととらえられていたにしても、けっして食欲そのもの

の抑圧を志向するようにははたらかなかった。さきに私はヨハネ・イエスの聖餐論にふれ、そのメッセージがカニバリズムの記憶を消却するとともに、キリストを「食べる」行為の聖別を意味していたのだということのをのべた。要するに、カニバリズムの恐怖と聖餐エクスタシーが逆接の関係をなし表裏一体となっていることを指摘したのであるが、それは食べること（食欲）の抑圧というよりも、むしろ食べることの緩和された水準への軟着陸をめざすことで決着を見ることがなるのである。

その痕跡の一例をわれわれは、その後のキリスト教世界において発展する修道院生活、具体的には食事規律のなかに見出すことができるはずである。その内容を、ここではイタリアの聖ベネディクトゥス（四八〇〜五五〇年頃）によって創設された修道会の規律によって伺ってみることにしよう。かれはスビアコなどの洞窟における修行をへて多くの修道院を建て、慕い寄ってきた修道士たちを指導した。晩年はモンテ・カッシノ修道院に移って、かれの唯一の文書である「ベネディクトゥス会則」を執筆している。この「会則」は、東方で生みだされた修道生活の厳しい戒律の行き方を避け、中庸の精神にもとづく修道院規律を定式化したものである。おそらくそのためであろう、この文書はやがて全ヨーロッパの修道士の守るべき基本典範となり、その影響は今日のキリスト教に深く広く及んでいるといつてよい。

聖ベネディクトゥスの「会則」には細かい食事規定が系統的に記されているが、それは冬期と夏期で異なっている⁽¹⁹⁾。すなわち睡眠時間が短く労働時間が長い夏期には、食事は一日二回で、第一回目は昼の午前十二時から午後一時ごろ、第二回目は午後七時ごろとされている。これにたいして睡眠時間が長く労働時間が短い冬期には一日一食で、午後二〜三時ごろである。このような冬期・夏期の区分は、修道院が戸外の労働活動を重視している点からす

れば合理的な配慮であったといえるだろう。またこの「会則」がつぎのような食事規定、すなわち食事の分量の配分についてのべている点は、とくに小論の当面の問題関心からいって見のがすことができない。——すなわち、修道士に与えられるパンの総量は、一日一食の場合でも昼夕二食の場合でも、一日一ポンドの量を超えてはならない。品数は原則として二品の煮物とし、それに果実と野菜をつけ加えることがあるが、四足獣の肉は食べることができない(第三十九章)。もつとも病弱者の場合、また労働が過重である場合は、修道院長の判断によつて変更されることがあるが、過食を避け、節食をたらぬことがつねに要請されている。飲料の規定については、一日一ヘミナ(英・約〇・五セリットル)のブドウ酒が許容されているが、これはむしろ「弱い修友」にたいする例外規定である(第四十章)。

右の「会則」において、過食を避け、節食をたらぬことが終始追求されていることに注意しよう。いわば修道士の肉体は、生き過ぎることなく、また死に急ぐこともない、そのぎりぎりの境界線をただよう存在として、その固有の領域を定められている。度を越した過食(カニバリズム)と過激な節食(飢餓)という二方向への逸脱が慎重に回避されているといつていいだろう。

もちろん、ひろくカトリックの修道院において大齋日とか小齋日なる断食期間が設けられている。しかしながらそのほとんどは、完全断食の飢餓状態の実現からははるかにほど遠いものである。こうして聖ベネディクトゥスの考え方からすれば、人々に仕えるために、修道士の身体は健康でなければならぬのである。過食と絶食を避ける「中庸の精神」とは、修道士における「身体の健康」にとつて不可欠の規律とされるにいたつたのだといえよう。⁽²¹⁾

カトリック教会の断食期間について思いおこされるのが、例の免罪符事件でそれがとりあげられたときのことである。知られているようにドイツの宗教改革ののろしは、一五一七年の万聖節の日、ルターがウィッテンベルクの

教会の大扉の上に、免罪符にかんする九五ヶ条のテーゼを打ちつけたことから燃えひろがった。このときから二十六年もさかのぼる一四九一年に、ときの法王イノケンティウス八世は、すでに「四旬節におけるバター食用許可」なる免罪符を発行していたという²¹。四旬節とは、イエスの受難をしのんで齋戒し、禁欲の生活を送る復活祭前の四〇日間をいう。もともとはイエスが荒野で断食修行した四〇日間（四旬）に由来する。右にふれたカトリック修道院における大齋・小齋の禁欲期間も、もともとはこのイエスの四〇日間断食にちなんだものである。ただその断食期間中においても、イノケンティウス八世の勅令によって十二分の一ラインギルダーを払いさえすれば、乳製品を食べることができるといふ一年間有効の特権が当時のドイツ人に与えられていた。この免罪符の売り上げによって、トルガウのエルベ川にかかる橋が建設され、一五〇九年にはユリウス二世によってさらに向こう二〇年ものあいだ更新されることになったのである。

ちなみに、右の四旬節に先き立っておこなわれるのが謝肉祭^{カーニバル}である。肉食および大飲大食を中心とする祝祭といってもよいが、その異常食欲の期間（カーニバル／カニバリズム）をへて、異常小食の期間（禁欲／絶食）を迎えるという聖スケジュールが組み立てられている。狂（饗）宴から齋戒（節食）への転換が劇的に演出されているわけであるが、その聖週間のどのステージにおいても飢餓の問題が直喩的にも隠喩的にも慎重に棚上げされていることが印象的である。イノケンティウス八世による「バター食用許可」の免罪符の発行こそは、そのような潜在意識をあからさまに暴露する事例であったといわなければならない。

ここでついながら、反対宗教改革の最右翼とされるイエズス会によってこの問題がどのように論じられていたかをみておくことにしよう。イエズス会の創立者イグナティウス・ロヨラ（一四九一頃～一五五六年）はイエズス会士

にたいし厳格な軍隊的規律を課し、戦闘的精神をもって伝道にあたらせたことで知られる。その教育実践綱要ともいうべき『心霊修業』は、かれのそのような思想をあますところなく開陳した記録である。そのロヨラが、世界の各地で修道と布教活動に従事するイエズス会士にたいして会の指針を伝えるとともに、かれら会士たちの質問に答えていたためられた書簡が数多くのこされている。その中でもっとも「美しい書簡」の一つと評されているのが、フランシスコ・デ・ホルハ公宛のものである。フランシスコは皇帝カルロス五世（在位一九一〇―一五六一年）に信頼され重用された侍従長であったが、生来敬虔なキリスト教信者であった。その功あつてのちに第三代イエズス会総長をつとめ、一六七一年になって列聖された人物である。そのホルハ公の問い（その手紙は現存していない）に答えて、ロヨラが一五四八年九月二十日付けでローマから発信したのが右の書簡であつた。その返書の中身によつて、フランシスコの手紙が祈りと苦業についてのものであつたことがわかるが、そこに「断食と節食」についての見解がのべられているのである。

まず、イエズス会士にあつては体操（外的・身体的修業）と霊操（内的・精神的修業）を持続させることが重要であるが、しかし過度の苦業は避けねばならないといひ、内的・外的修業にあてられる時間は半減させるべきであるといましている。たとえば「主のために肉体を痛めつける」苦業は、一滴でも血がでるようなことがあつてはならない。血の一滴よりはむしろ「涙のあふれ」「涙のしずく」の方が、主の賜物を求めるためにはすぐれているといふ。そのロヨラの苦業緩和論のなかで印象的なのが「断食と節食」についての議論である。そもそも胃、その他の体力を維持し強めるのは何よりも「主のため」なのであつて、これを弱めるようなことがあつてはならない、といふのがその決然とした第一声である。なぜならわれわれの「魂」と「肉体」はいずれも創造主からの賜物であり、

その両方にわれわれは責任を負っているのであると、つぎのように主張している。

私も以前には、断食や大・小齋や日常の食事でも節することをたいへん称賛しましたし、しばらくこれを喜んで行なっていました。もうこれからは称賛しないつもりです。それは、このような断食と節食を続けていまずと、胃がよく働かなくなってしまう、肉類その他、人体に滋養となるものを摂っても、なかには消化できないものが出てくるのがわかったためです。それよりも、どうかできるだけ体力をつけるよう苦心されて、給仕された食事は何でも、また他の人びとに失礼とならないかぎり、いつでも必要なだけ、何回でも召し上がるようにしてください。まことに私たちは、肉体が魂に従い、これを助けるかぎり、肉体をいとおしみ愛さなければなりませんし、また魂は、このように肉体に助けられ従われてこそ、主なる創造主に奉仕し賛美を捧げるのに、よりよく備えられるものだからです。⁽²²⁾

いつでも、必要なだけ、何回でも召し上がれ、と勧め、肉体が魂に従い、その魂が主なる創造主に奉仕することになるのだといっているところはとくに注意すべきである。このような考え方の筋道からすれば、肉体を飢えさせるような行為は、すなわち主なる創造主の御業を傷つける行為になるほかはないだろう。こうしてロヨラはこの書簡の最後を、つぎのような言葉でしめくくっているのである。

健全な身体に宿ってこそ精神は健全となり、こうして「人間」全体が健全になって、神へのより大きな奉仕

に一段と準備されたものとなるでしょう。⁽²³⁾

ここでも、身体的飢餓への拒否の姿勢がたらぬかれていることが一目瞭然である。「肉」は「魂」と「主」にいたるための出発点であり、揺るがしえない基礎であるからだ。そのことを端的に指摘したこの書簡は、たんにイエズス会にとどまらず全カトリック教会の合法的な食事理念を、典型的な形で表明したものとみてさしつかえないのである。

ロヨラが右のフランシスコ・デ・ホルハ公にたいし「断食と節食」についての書簡を送っていたころ(一五四八年)、日本でははるか大海原を渡ってやってきたキリシタン・バテレンたちが、日本人の「粗食」に根をあげ、その困惑ぶりについて数多くの証言をのこしていた。たとえばさきのロヨラの僚友フランシスコ・ザビエルは、鹿児島島地から一五四九年十一月五日付けの手紙をゴアのイエズス会士にあてて書いている。その中でかれは、日本の食生活はきわめて貧しい、しかし神に仕える身にとってはそのような節制・禁欲の苦行生活も、アニマの浄化と宿徳のために役立つだろうといっているのである。フロイスも、一五九六年度の『年報』で、時津のキリシタンたちが「草の根や櫛の実や玉葱を食べ、また或る時は大麦、豌豆、わずかな米を食べている」ことを報告し、しかしそうした困窮状態の中にあっても、「かれらは喜びをもって生活し、健康であり、病気になることは稀で、ほとんど皆が高齢の老人になるまで生きている」と報告している。⁽²⁴⁾

日本人の粗食ぶりに愁訴・悲歎の声をあげるバテレンたちの姿はこの外の資料にも多く登場するが、むしろそこには西洋社会と日本における食習慣の相違、そして広くは文化意識の差などの要因が介在していたにちがいない。

そのことを考慮せずにこの問題を論ずることはできないが、しかしその思想的な背景には、さきにふれたキリスト教的修道生活における肉と魂と主にかかわる観念が大きく作用していたのではないだろうか。

日本にやってきたキリシタン・バテレンたちは、当時の日本人のあまりの粗食ぶりに接し、当惑と驚きを隠さなかった。そのいくつかの事例を右に記したのであるが、その場合かれらはそのような食習慣がかならずしも非人間的な所業であるとまで考えていたわけではない。たとえばザビエルが思わずもらしている言葉からも知られるように、日本人の貧しい食生活は神に仕える者にとってはむしろアニマの浄化に役立つ節制・禁欲を意味するものだという認識があったからである。ある種の宗教的直観がザビエルをしてそのような感慨をつむぎ出させることになったのだろう。しかしながらこのようなかれの宗教的直観も、そのような日本人の食生活にひそむ飢餓意識や怖れ of 感覚にまでとどくようなものではなかったと思う。ましていわんや、日本人の修行生活の中に伝受されている、過剰な節制・過度の禁欲の独自の性格にまで達するようなものではなかった。

それでは、その過剰な節制とはいったい何か。過度の禁欲の独自の性格とは何か。ここでわれわれは、ふたたび飢餓の問題に立ちもどることになる。なぜなら、バテレンたちが日本人の食習慣の中にかいまみた粗食の生活の背後に、じつをいうと、飢餓の状況にわざとわが身をさらし、そこにあらわれる餓鬼の人間の地平をさらに超えているとする宗教的伝統が横たわっていたからである。西欧キリスト教社会においてはつねに忌避され抑圧されていた餓鬼の人間像が、わが国においてはいわば究極的な反面教師像として観念的な思考実験の対象とされていたからである。そしてその思考実験の中に、飢餓的状况からの癒しという重要なテーマが隠されていたのだと思う。

その癒しを実現するための決死の宗教行動が、「断食」という名の過剰な禁欲手段であった。この断食の問題につ

いてはさきにも若干ふれておいたが、ここでいう断食修行は、飢餓的人間すなわち餓鬼への投企を内にはらみつつ、もう一つの幻想（神秘）ステージへと抜け出ていく全身的な跳躍運動であつたのである。しかし小論では紙数の関係もあつて、そのことについて十分に論ずることができなかつた。詳しくはその主題を別稿で展開したことがあるので、それを参照していただけるとありがたい。⁽²⁵⁾

小結

私は小論を、人間にとって「飢餓」とは何か、飢餓に耐え飢餓によつて死ぬということの本質は何か、という問いに導かれて発想した。人類が、飢餓によつて死ぬという恐怖に耐え、自己を精神的にどのように防護しようとしてきたか、その抗いのあとを検証しようとしてきた。その問いは、むろんさまざまな観点から解答される可能性をもっているが、ここでは宗教的、癒しという方面から答えを出してみようと思つた。すなわち飢えからの癒しはどのようにして可能となつたのかという文脈の中で、とりわけキリスト教伝統、仏教伝統のいくつかの流れを検証したのである。

飢餓的人間にたいする厳格な注視を怠らなかつた仏教、それにたいして飢餓的人間像をかぎりなく抑圧しようとしたキリスト教、という二種の理念型を仮設的に提示し、その間にみられる観念的落差の意味について考えてみようとしたわけだ。それというのもそこにこそ、人間にとっての癒しという事柄の緊急の課題が横たわっているように思つたからである。

いま小論を書き終えてみて、人間における飢餓、耐久性という問題が鋭い輪郭を浮きあがらせつつ眼前に立ちあら

われてくるのを私は感ずる。それはどことなく、人間というものの悲劇性と可能性を暗示しているようにもみえるのである。

注

- (1) たとえばレスター・R・ブラウンおよびハル・ケイン・小島慶三訳の『飢餓の世紀——食糧不足と人口爆発が世界を襲う』（ダイヤモンド社、一九九五年）も、同様の問題を取りあげている。
- (2) 山折哲雄『お迎えのとき——日本人の死生観』祥伝社、一九九四年、五六―七三頁。
- (3) 山折哲雄『日本人の靈魂観——鎮魂と禁欲の精神史』河出書房新社、一九七六年、二〇九頁以下参照。
- (4) 『往生要集』（上）（源信著、石田瑞麿訳注）、岩波文庫、五一―五二頁。
- (5) 『日本絵巻物全集』VI（地獄草紙・餓鬼草紙・病草紙の原色・グラビア版および解説）、角川書店、一九六〇年。
- (6) スタニスラフ・グロフ著『魂の航海術』（山折哲雄訳、平凡社、一九八二年）、四八頁。
- (7) 同書、四八頁。
- (8) 同書、五二頁。
- (9) 『別冊太陽——輪廻転生』七七号（平凡社、一九九二年春）、五九頁。
- (10) 同書、五〇―五一頁。
- (11) 山折哲雄『日本宗教文化の構造と祖型』青土社、一九九五年（東京大学出版会版は一九八〇年）、九―一九五頁。
- (12) Cohen, Kathleen, *Metamorphosis of A Death Symbol—The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance* (University of California Press, 1973), pp. 1-11.
- (13) 以上の記述は、柳宗玄・中森義宗編『キリスト教美術図典』吉川弘文館、一九九〇年、四〇二―四〇三頁による。
- (14) ジャック・アタリ、金塚貞文訳『カニバリズムの秩序——生とは何か／死とは何か』みすず書房、一九八四年、一一―一〇頁。
- (15) 同書、四四頁。
- (16) 『新約聖書（口語訳）』日本聖書協会、一九五四年、二九八頁。
- (17) 同書、二九七頁。

- (18) ジャック・アタリ、前掲書、五六―五七頁。
- (19) 以下の記述は、山折哲雄『宗教思想史の試み』（弘文堂、一九九〇年）所収の論文「僧院的禁欲——ベネディクトと道元」を参照。
- (20) H・シツパーゲス、大橋博司・浜中淑彦他訳『中世の医学——治療と養生の文化史』人文書院、一九八八年、二七五―二七六頁。
- (21) ピーター・デ・ローザ、遠藤利国訳『教皇庁の闇の奥——キリストの代理人たち』リブポート、一九九三年、二三六頁。
- (22) イエズス会編『聖イグナチオ・デ・ロヨラ書簡集』平凡社、一九九二年、一四五―一四八頁。
- (23) 同書、一四九頁。
- (24) 山内昶『「食」の歴史人類学——比較文化論の地平』人文書院、一九九四年、九二―九三頁。
- (25) 山折哲雄「断食考」上・下（駒沢大学『文化』第二―三号、一九七六―七七号）、および同「カリスマと禁欲——宗教的断食の意味」（東北大学『文化』第三十七巻、第三・四号、一九七四年）を参照されたい。

《さとり》と《救い》

——インド仏教類型論再考——

下田正弘

△論文要旨△ 周知のようにインド社会にはバラモン・沙門という名称で示される異なった流れの宗教の類型が存在した。これを統合したブッダの教団は、ブッダ滅後、この異質な流れを共存させた。一方は「知、制度、形式」を完成させていく流れであり、他方は「瞑想、イコン、個人の靈感」を尊重する流れである。この二つはけっして相互排他的に作用することなく、絶えず接触を保ちながら発展し、ついに大乘仏教にまで至りつく。その動きはあくまで連続的である。

△キーワード△ バラモン・沙門、経典、イコン、寺院制度、靈感

創唱宗教の場合、その宗教の持つさまざまな特性は、時にそれが矛盾するものであれ、まずは開祖一人の個性に収めとられているかのごとくに描くことが可能である。その卓越した個性が消えさると教団はさまざまな方向に分散していくが、今度はそのありさまは、もともと開祖の中に渾然として含まれていた諸特性が、個性の消失によって、時間軸にそって解放された結果として読み取ることができよう。

もちろん原理的には、歴史の進展はたえず未知なるものを受け取っていく過程でもあるから、開祖が預かり知らなかった世界の出現も当然考慮しなければならない。それにもかかわらず、宗教の歴史を描こうとする場合、少なからずこうした方法が取られてきたことには、それなりの理由があると思われる。まず第一には、いかに客観的に

眺めようとしても、実際にはそうした未知なる要素の出現が、いかなる点でこれまで存在しなかったのかを判定する基準は示しにくい。ここに言う存在とは、顕在化された形のものではなく、あくまで潜在的な状態での存在を指すのだから、なおさらにそうであろう。

しかし、このこと以上に重要な要因がある。実は、宗教教団内部の人々自身は、日々、過去の存在でありながらも現在の自己の価値の起源である開祖なり教義なりに、自分をフィードバックして位置づけなおす試みを繰り返している。これこそ教団内の人間であることのもっとも重要な証しの一つであり、宗教活動の本質を構成する作業であると言える。従って開祖からの連続した発展というのは、単に観察者が立てた理論的な図式にとどまるのではなく、実際に教団の構成員が絶えず実現しようとしているシエーマ——もちろん観察者のものとは重ならないかもしれないが——ともなっているのである。⁽¹⁾

けれどもこの戻るべき開祖の姿が、すでに統一しがたい要素を含むものだった場合、いったい後世の教団の人々は、どこに自らを帰属させようとするのだろうか。まさにブツダの教説は、初期のものからしてこうした矛盾を孕んでいるように見受けられる。そして後継の弟子たちに至って、その矛盾が一見すると統一不可能なまでに強調され、増幅されているように見える。大乘仏教もそうした継承の過程でたどりついた結果の一つにほかならない。

こうした中、今回のテーマである「癒しと救い」という要素を考えたとき、仏教の源泉であるインドにおいては、明らかに仏教のある一方の姿には顕著に確認されることがらではあっても、他方の姿にはおよそ縁遠いものである。本稿ではこうした問題意識からこのテーマを取りあげ、それとおして仏教研究ではあまり振りかえられないこととなかった、しかしきわめて重要なインド仏教理解のための類型を再考しておきたい。ただし、考察対象は仏教

以前から大乘仏教にまで及ぶため、論述は要点のスケッチとならざるを得ないことをあらかじめ断っておかねばならない。⁽²⁾

一

初期經典の中に仏教の異なる類型を表現した代表的な事例と考えられる一節がある。それは早くプサン、エリアーデらによって注目され、現在に至るまで形を変えながらも議論が続いている興味深い問題でもある。そこでは、ヨーガ（実践）に専念している比丘たち（*jhāyī bhikkhū*）が、教義に努力する比丘たち（*dhammayoga bhikkhū*）を非難し、またその逆も行われている現状を描き、ブツダはその双方ともが互いを尊敬しあわねばならないと調停している。⁽³⁾ それは「不死の世界を実感している者はきわめて得がたい（*ete... puggalaṃ dullabhaṃ lokasminṃ ye a-natam dhāraṇam kāyena phusitva viharanti*）。また智慧によって深遠な実在を透徹して見る（*gambhīraṇaṃ attha-padaṇi paññāya ativijja passanti*）ものはきわめて得がたい」からである。⁽⁴⁾

いく度となく語られてきたように、ここには仏教における「瞑想・経験」と「知」の問題が鋭い対峙をなして現れている。そしてこの二つの要素は、初期經典全体に影を落としており、時にかなり深刻な問題となっていたことがそれらの經典を通して伝わってくる。たとえばブツダ初の説法を形づくる『初転法輪経』において、八聖道、四諦という仏教の基本教説を説いたのち、ブツダは

私はこの四諦において……如実に知る観察が鮮明になるまでは（*yāvaktiṃ ca... imesu ariyasacceṣu... yathā-bhūtaṃ nānadassanaṃ na suvisuddham ahoṣi*）けっして……このうえないさとり⁽⁵⁾に到達したと宣言する⁽⁶⁾

はなかつた (neva tāvahan... anuttaram sammāsambodhim abhisambuddho 'i paaccāḥāsim)。……如実に知る観察が鮮明になってはじめて……このうえないさとりに達したと宣言したのである⁽⁵⁾

と述べている。ここでは明らかにブツダは「さとり」を宣言するには「知」の確認が必要なことを自覚している。この直前に説かれたのは八聖道であるが、四諦と比較すると八聖道は、その最後の支分である正定 (sammāsambuddhi) へとむかう「瞑想・経験」の体系といえる。この箇所ではその八聖道が、四諦を通した「知」による承認を得なければならぬことを限定しているのである。しかし同じ内容を収録している他の經典において、この智慧の浄化のくだりが存在しないものがある。さとのりの宣言にかんする条件、という大切なテーマにおいて、対応文献に異同が見られるのは見過ごせない⁽⁶⁾。

また、プサンの指摘によって著名となったムシーラ比丘とナーラダ比丘の会話では、両者は等しい「知」的な状態にありながら、ナーラダ比丘は涅槃を「実感していない (na... kayena phusitvā viharati)」がゆえに、阿羅漢とは言えないと述べている。それはまるで旅人が疲れ果て、井戸にたどりついて中を見て水だと分かって、水を汲み上げる道具がなければ、どうしようもない状態なのだ⁽⁷⁾。先の例とは反対に、この一節では明らかに「経験」を「知」に優先させている。

過去の研究者たちのなかには、この要素を手掛かりに經典形成の階層を定めようとも試みてきた者もいる⁽⁸⁾。しかし、その試みがどの程度成功したかは必ずしも保証の限りではない。開祖のブツダが「経験」と「知」のどちらか一方を他方に優先させたとは、現資料からは立証しにくいからである。この二要素は初期經典において、かなり入り組んだ形で登場し、それに判定を下すためにはどうしてもその流れを引き継ぐ後世の註釈文献の手助けを借りね

ばならない。しかしそれは明らかにアビダルマの立場であり、すでに經典の立場を離れてしまっている可能性もある。ここでは、これらの要素はむしろ仏教に本来存在した異質なベクトルとして押さえておくことにとどめよう。苦から解放され、不死の境地であり、安楽な世界である涅槃に至りつく「経験」はまさに、苦からの「癒し」であり「救い」である。それに対して「知」は、『初転法輪經』の引用からみてもわかるように、「さとり」そのものであり、それはもはや直接的な救いを離れた、むしろそれを確認する世界となる。⁽⁹⁾

二

さて、この「知」と「経験」の対峙する要素は、仏教が成立して初めて生まれ出たものではない。内容的にまったく重なりあうというわけではないが、大筋としては上に述べたものと同類の、二つの異質な要素の対峙関係は、早くにはマックス・ウェーバーの、そして明瞭にはルイ・デュモンの分類が示すように、ブラーフマナ、ウパニシヤッド時代から確認される。仏教前史と位置づけられるこの時期のインド思想において、バラモン側からは知識(jñāna)を儀礼(karma, yajña)に優先させる思想が誕生する一方で、正統バラモン思想から逸脱し、沙門(sramana)と呼ばれる遊行の乞食・苦行者の流れが生まれてきた。この二つの流れは上述の「知と経験」「さとりと救い」とに対応するとみてよい。⁽¹⁰⁾

この時期に正統バラモン側は、ヴァルナ・カースト制という社会制度をも含めて、宇宙観から倫理観まであらゆる現象をおさめ取る壮大な儀礼の解釈学をうち建てていく。その過程においては、実際の儀礼「行為」よりもむしろ儀礼の「意味」が問われ、儀礼自体が内化されゆくことになる。人口に膾炙した「ミクロコズムのアートマンと

マクロコズムのブラフマンとの本来の同一^一も、そうした試みの一つとして結実したものであり、そこにはバラモンの「知」の完成形をうかがうことができる。

一方、バラモンが構築する体系から外れ、出家遊行していく系譜の者たちは、こうした正統派の祭官として社会にかかわることはあり得なかった。しかし林間に住し、苦行を実践する彼らは、非日常的なカリスマを保有しているゆえに、バラモン祭官に劣らぬ魅力を示すことがしばしばあった。近年の研究が明かしているように、この遊行者たちは、例えば事実上の医者として実際に「癒し」に携わる力を有することもある。⁽¹⁾不浄なる人々に接触をする医者は正統派からは忌むべき存在と受け取られたため、医学知識は正統の祭祀を担う知的なバラモンの伝承の中に蓄積された可能性はまずない。沙門として知られるこの出家遊行者たちの間にこそ、そうした実践的な、経験と不可分の知識が収蔵されていたに違いない。

非バラモン世界の出身者であるブツダは、基本的にはもちろんこの後者の流れから出現しており、その生涯を見ても、林間に住し、乞食に徹し、遊行、瞑想をこととする者として描かれている。仏教教団がカーストを越えて四姓平等を説き、しかも医療技術を有する集団と密接なつながりをもっていた事実を考慮すれば、ブツダに率いられた仏教徒たちは、アウトカーストと接する非バラモン文化の担い手であったことは疑いないだろう。

ただ、注意すべきことがある。それは、初期の経典はたしかに遊行をなす沙門の伝統を引き、内容的にはバラモン批判を繰り返すのであるが、しかし、その基本的な用語は、ほとんどがバラモン世界のものを使っていることである。純粹な沙門の流れであれば、バラモン批判以前に、その用語を採用しないことさえできたはずであろうに、初期経典はそうした選択をせずに、バラモンの用いたタームを使って自己の主張をなしていく。これは確かに一面

ではバラモン思想が、当時の文化的ヘゲモニーの役割を担っていた証しと解釈することもできようし、それは妥当なことでもある。⁽¹²⁾しかし同時にそれにとどまらず、われわれは、経典という表現形式自体が、すぐれて知的な作業を要求するものであったことを考慮しておかねばならない。

非バラモン社会出身のブツダの教団には、正統バラモン出身の弟子たちが多く存在した。そして経典の編纂につながる教法の伝承は、このバラモンの持ったヴェーダ伝承のノウハウによったことを忘れてはならない。ほぼ例外的でない伝承によれば、聖典結集のイニシアティブをとったのは名バラモン出身のマハーカッサパである。教団における出家後の長幼の序列秩序からすれば、ブツダの初めての弟子であるコーダンニヤが指揮を取るのが望ましいだろうし、あるいは蓄えられた知識量からすれば、ブツダに四十年付き従い、ブツダの言説に親しく接したアーナンダが指導者であつてもよかつたはずである。しかし、それはあり得なかつた。彼らはブツダと同族の非バラモン出身であり、如何せん、伝承を確立する技術を持ち得ていない。ブツダの「ことば」は、どうしても知的な伝統を持つバラモンの手に委ねられざるを得ないのである。⁽¹³⁾

仏教はその教義の中心として、はじめから「中道」を説き、極端な知性主義と体験主義の双方を否定した。それは仏教以前にあつた「バラモン・沙門」という二つの伝統を受け継ぎながら止揚したものと見られている。その本質的な要因はもちろん、ブツダ自身の卓越した体験に帰するにしても、こうした図式・表現形式自体が、どこで完成したかについては反省してみる余地がある。ブツダ自身は沙門の出身であり、バラモン文化に直接育まれたわけではない。とすれば、おそらくヴェーダ文化との接触はバラモン出身の弟子をとおしてなされたと考えるべきであろう。「さととり」の要素の必要性は、あるいはそのなかで徐々に結実していったものかもしれない。

こうした点を考慮すれば、經典の編纂という「知的」な作業の中に、「経験」を尊重する意識が存在していること自体が、かえってブツダの強調した教説の方向を物語っていることも浮かび上がってくる。確かに経験に知が流れ込むことによって、その経験がより明瞭な姿をとった確信へと向かい、経験を自ら制御し、他へと伝えていく手だが整えられる⁽¹⁴⁾。弟子たちをとおしてバラモンの知的活動に触れたブツダ、あるいはそれに従う仏教徒たちは、バラモン文化の持った財産を自らの方向に活用する必要に気づかされたであろう。こうしてバラモンの用語法に乗りつつそれを批判するという初期經典の形式の一つができあがる。そしておそらくここで初めて、それまで閉ざされていた沙門の系譜がバラモンの流れに向かって開かれ、両者が融合されるとともに、異質な要素を共有するといふかつて存在しなかった流れが、仏教という姿として誕生していったのである⁽¹⁵⁾。

仏教全体を視野に入れたとき、「さとりと救い」「知と経験」という異質な要素を抱えたブツダの教説は、時代が経つてもこの離反するベクトルを一方向に合成・整理することなく、異質なままで伝承されていったことが分かる。たとえばそれは、はるか後代のスリランカにさえ確認される事実である。スリランカでは出家者は、村落のサングに留まって「教説の学習」を選ぶか、あるいは林間にこもって「瞑想の修行」を選ぶか、その二者択一が迫れる⁽¹⁶⁾。これは仏教以前においては、まさにバラモンと沙門の流れであるし、初期仏教においてはdhammayoginとjhayinの系統そのものである。また大乘をも含めて仏教全体において見られる「止 (samatha) と観 (vipasyana)」の対峙は、淵源にはこの二つの要素が関連していることは間違いないだろう⁽¹⁷⁾。

さて、「さとり」ということばで表現を試みた「知による確認」「¹⁷⁾とば (dhamma) 伝承の流れ」と、瞑想という手段によって「経験すべき救い」の最も大きな相違を考えたとき、前者は、ことばが伝わればそれで一応の目的が達成されたことになるので、基本的に安定した形で反復可能な、形式的なものともなり得るのに対し、後者は経験が自己の上に確認されずしては伝わったことにならないため形式化されにくく、その意味でくり返しの不可能な、あくまで初めてのできごとであることを本質としている、という点に存すると言えよう。前者の場合、ことばによる形式化が権威を持ち始めることから、カリスマの日常化、伝統主義が生み出されやすいのに対して、後者は直接に人を媒介にせずには伝わらないから、あくまで個人的カリスマは温存され、反形式的な価値観を持ち、制度的な秩序の完成に背いていく傾向を持つことになる。¹⁸⁾

実はこうした特徴は、一見すると複雑で一貫性を欠いた聖典全体の中に認めることができる。この問題の考察のヒントを具体的に仏教文献において示してくれた代表的な一人であるフラウワルナーの律蔵の研究を見てみよう。彼は異部派間の律蔵を比較して、部派分裂以前の律蔵の原形 (古捷度 Old Skandhaka) を想定しようとする¹⁹⁾。そこにおいては元来の沙門の伝統を引く遊行中心の仏教教団のありさまは大きく変化をし、定住形態が規範的な生き方として定められている。古捷度形成の過程には、遊行型の古い伝統を徐々に新たな定住型の仏教に変えゆく過程がそのまま反映されている。

例えば *nisāya* の例である。本来は遊行形態に本質的であったはずの「乞食による食物のみを受ける」「糞掃衣を

まとう」「樹下にくらす」「牛尿のみの薬を所持する」という規定は、古耨度においては「入門して一定期間実行すべき儀礼」と位置づけ直された。この条項には、遊行の形態が二次的なものに降格され、定任の形態を規範に据える方向が定まった事実が反映されていると読み取ることができる。

また、布薩 (posada / uposatha) も定任のサンガにとって欠かすべからざる役割を果たすものとして機能する。

この儀式には正式な具足戒を受けた者のみが出席可能であり、しかもその者たちは必ず出席せねばならなかった。こうして布薩は教団構成員の内外の別を明確にし、曖昧な要素を制度的な秩序のもとに集約するという、教団安定のためきわめて重要な任を果たすことになる。スッタニパータなどの古い經典に見える孤寂を尊ぶ姿勢とは矛盾をする、共同体を尊重するこうした意識は、遊行の伝統を新たな定任の制度に改変する意図と重なりあう。これは自恣 (pravaraṇā) についても同様である。雨安居において行われる自恣においては比丘たちは進んで口を開き、自らの罪を懺悔しなければならない。ここでは沈黙は拒絶されるべきものである。しかし、仏教においては一方で「沈黙 (muni)」が尊ばれたことを忘れてはならない。マハーヴァツガにおいてはこの沈黙を「争いを避けるため」と解釈し、自恣との矛盾を回避しようとしている。遊行者の系譜において尊重された「沈黙戒 (maṇavratā)」が定任化に従って、いかに制度化されていったか、その過程がやはりそこにはうかがえる。⁽²⁰⁾

フラウウルナーが挙げるこうした種々の事例を含めて、総じて古耨度において定任のサンガが強調するものは、カリスマ性のある個人としての指導者ではなく、日常化された寺院制度そのものである。弟子たちは師匠に仕えねばならず、出家後十年は弟子を持つことが許されないし、しかも弟子は同じ師匠には五年以上付き従ってはならなかった。この一見すると複雑な規定は、師匠と弟子との個人的な関係の深まりを阻止し、カリスマ的な師匠と弟子

たちとの任意な関係の成立を妨げるはたらきをしたものと見ることによって筋が通る。さらに律蔵においては、出家者たちの守るべきさまざまな日常的な振る舞いが、「学処 (śiṣyāpāda)」という形で、公序良俗を保つ方向で定められた。サンガの中心を、一個人ではなく、合議的な比丘共同体の決定にもとづく制度とすることによって、傑出した個人に頼る必要をなくしたのである。総じて霊的な威力をもったカリスマが教団の中心を占めることを避け、年功序列的で非人格的な、いわば官職カリスマを優先する意識がそこには存することがわかるだろう。⁽²¹⁾

ところでこれは、先に見た「沙門」の系譜と「バラモン」の系譜、さらに「経験」と「知」という類型からすれば、前者から後者へと向かっていく流れに沿ったものであることが理解できよう。律蔵を作成し、定住のサンガを確立していく者たちは、バラモンの知の技法に従って教えを継承する。それは特別な霊的カリスマをもった個人の存在の有無にかかわらず、ブツダの真意に触れる手段を「ことば」として完成していく者たちである。逆に、もし霊的な経験を持たなければ、いかに知によってことばとして仏教を伝承しても意味が無い、という立場に立てば、古律蔵の向かった世界は否定されねばならなかっただろう。

先に初期経典の中にあるこの矛盾する要素を取り上げ、そこではこの要素が矛盾のまま呈示されているのが確認された。しかるに、律蔵においては、その矛盾は、明らかに制度的な方向に統一が図られている。実はここに経蔵と律蔵の差を認めることができるのである。紙数の関係で部派文献に確認されるこうした要素の検討は割愛せざるをえないが、この質の問題は至るところに現れている。⁽²²⁾

四

以上、初期經典と律藏という傳統仏教の文献をめぐる「知」と「経験」という要素を駆け足で確認してきたが、この問題は初期仏教に留まらず、大乘仏教の誕生に大きく関連するテーマともなる。大乘仏教の起源については、現在いくつかの説があるが、ことに近年の研究からすれば、単一の起源は定められないと断っておいたほうがよい。むしろそこでは大乘とは何かという「定義」自体を議論の俎上に乗せることから始めなければならない現状が示されている。もちろん本稿ではそこまで掘り下げて論ずる余裕はないので、とりあえず大乘仏教を「大乘經典に示された内容をもつもの」と理解して議論を進めよう。⁽²³⁾

さて、すでに周知の事実となっているが、大乘經典の中には何等かのかたちで「仏塔」に關説するものが多い。この事実から、大乘は仏塔を拠り所とする教団であるとの説もあり、いまでもその支持は広いと言えよう。しかし実は仏塔は大乘のみならず伝統部派仏教全体がかかわった対象であり、仏教にとつては必須の聖遺物である。⁽²⁴⁾

さきにブツダの教えは「ことば」として、バラモンによる「知」の枠組に収められて伝承されたことを述べた。

しかし、經典や律藏などの文献のみならず、考古学的史料をも考察の対象にすれば、ブツダ入滅後、ブツダ存在の意義やその教えは、広い意味でのアイコンによって表現する流れにおいても同時に継承されたことがわかる。そして仏塔や仏像には、在家者たちがまさに「救い」や「癒し」を求めて参集したばかりでなく、出家者も三昧の対象としてそれらにかなり自由にかかわっていたことが確認される。ということは、仏塔は、所在こそ林間とは言いがたいた場所に建立されていたにしろ、その役割としては、まさしく遊行者・沙門の流れと親和性をもっていることが理

解できよう。仏塔は仏教教団成立後、仏教に關係する「経験」の流れを呼び込む拠点となつて働いているのである。秩序立てられ、制度化されゆくサンガの傾向とは別に、仏塔を相手としての自由な瞑想に基盤をもち、在家者への救いや癒しにかかわる、このある意味でケイオティックなイコンの系譜は、「ことば」としてブツダを伝承し、經典に結実させようとするバラモン出身の知的な作業とは、本来的には独立して生まれ、育てられていったことが予想されてよいかもしれない。しかるに、考古学的実証からすれば、実際には仏塔が最初期から僧院に結びつき、さらに出家者と關係が深かつたことは間違いない。とすれば、「経験・イコンの系譜」と「知・ことばの系譜」とは、思つた以上に早い時期から、さまざまに接触しあい刺激しあつたと見なければならぬ。先に見たように、仏教は本来異質な系譜を内に抱えて存在していたのだから、こうした表現媒体に見られる相違にしても、相互排他的なものとして作用したのではあるまい。さらに大切な問題として——あまりにも重要すぎて本稿ではどうていまともに扱えないが——「ことば」の継承が「口伝」であつた、という事実がある。口伝の場合、ことばにかかわる者たちは、音楽的要素と極めて結びつきやすくなる。⁽⁵⁾そして仏塔が音楽供養の格好の対象となつていたことは周知の事実である。こうなれば、ことばの伝承自体、すでに当初から仏塔に代表される「経験・イコンの系譜」の要素を担つていたことが考えられるだろう。

さて、もしこの両系譜の接触が早くから存在し、しかもかなり長い期間にわたつて經典の形成過程に影響を与えていったとしたら、バラモン出身の知的水準の高い出家者が「ことば」を独占した、とする先になした理解は、多少訂正を必要が出てくる。ことばによる伝承のさい、バラモン文化のことばを利用しつつも、そこにはやはり非バラモン文化の要素が否応なしに入り込んできた可能性を考えねばならない。そしてもしその仮定が正しいとす

れば、「ことば」において、純粹に知的な要素ではなく、むしろ靈智的なカリスマを要求した形跡が反映されていてもしかるべきではなからうか。

実は、まさにこのとおりのことがすでに初期經典において見られ、しかもその要素は、時代を下る大乘經典の基本構造に連続していくのである。この問題を取り上げたマックイーンが簡潔に論述しているくだりに従いながら考察を進めてみよう。⁽²⁶⁾

阿含・ニカーヤの初期經典の中には、「仏説」と呼ばれていてもブツダの説いた説でないものが入っている。それは三つのパターンに分かれ、(1)弟子が説いた後にブツダがそれを承認したもの、(2)説法の前にブツダが弟子に勧めて説かせたものの、(3)その説法に靈感・閃き (prati-bha) が見られるもの、である。ここで注意したいのはこの第三のパターンである。この型はさらに「教義を説くもの」と「純粹な閃きによるもの」に大別される。前者は「十分な訓練ののち、自然に説法が出てくること」を意味している。それに対して後者は、純然たる閃きを前提として、ウダーナの形で語られる。ブツダはそこで「その偈頌は以前から準備していたものなのか、それとも今ここで靈感されたものなのか」と尋ね、「いま靈感されたものです」と答えられることによって、ブツダが説法を許可している。この靈感による説法者の代表はヴァツサギーヤである。彼は出家以前はカーヴァヤ詩人であった。インドの伝統において、文学に携わる者の直感は、そのまま言語表現に結びつけられ、それは prati-bha として表現された。この流れを引き継ぐものがヴァツサギーヤである。彼は出家の訓練から、ということとは前者の意味の prati-bha から脱落しているにもかかわらず、ときにこうした閃きが生じると、ブツダはその閃きを認めて説かせている。

たしかに伝統部派仏教においては、訓練を要する前者の prati-bha が尊重され、純然たる靈感・閃きのみを教義

に導入することは少なかった。歴史的ブツダの存在に重きを置き、ブツダ入滅後は法(dharma)によってその存在を継承することに中心があつた伝統部派では、この經典形成の動きは、訓練を待つてブツダ直接の教えを残していくことに専心した。このため、經典制作の過程は比較的早くに閉じてしまった可能性が高い。しかし、それにしてもこの靈感・閃きの要素がすでに初期經典に存在することは、經典編纂という「知」の流れの中で「経験」が、「くり返し可能な世界」のなかで、「たった一度のできごと」が、「一般化」していく流れの中で「特殊な個の閃き」が尊重されるべき要素を、仏教は初めから合わせ持っていたことを示している。

そしてこの prāṭi-bhā を尊重する流れは、伝統部派の經典制作が閉じる時期に至っても跡絶えることはなかった。ここで prāṭi-bhā を基本構造として引き続いていく經典制作活動によって生まれたものこそ、実は大乘經典にほかならない。初期大乘經典においては prāṭi-bhā ならびにその派生形は、經典が説き起こされる箇所でも多出する。マツクイーンが示すように、最初期の『八千頌般若経』においてもスプーティが説法をなす箇所では、この prāṭi-bhā 構造を取っている。

こうした性質を有する大乘經典は、「ことば」伝承の系譜に「経験・イコン」系譜の流れが入り込んだところに成立していったものと考えられる。とすれば、大乘仏教は、定住型の仏教であるより、遊行・林住の型を反映したものであると考えられるであろう。さらに、制度化されゆく秩序よりも、個人的な才や、反秩序的な、革新的な態度を尊重するものとも予想されるであろう。そしてこの予想は、確かに大方の大乘の特徴を示している。大乘經典に描かれる中心的な人物は、スプーティであれヴィマラキールティであれ、ほぼ後者の性格を担っている。彼らはいくり返しのうちに認められた伝統的価値や社会的良識、制度的秩序に対してきわめて辛辣に、奔放に振る舞う者たち

である。また、經典によつては、あからさまに「林住の比丘 (āranyaka)」たることを勧めるものも多い。大乘がこうした流れを本流として成立していることは間違いなさそう⁽²⁷⁾だ。

五

インド思想の流れをとおして徐々に分化成立してきた「知と經驗」という異質な要素は、仏教の誕生によつて、開祖ブツダのなかに再度統合されることになった。しかしすでにバラモンと非バラモンという、思想的のみならず、社会的にも文化的にも出自が異なり、およそ異質な者たちによつて構成されたサンガは、ブツダ入滅後は、ただちにそれぞれが本来持ったベクトルに向かつて拡散しても不思議ではない要素を抱えていた。しかし一度ブツダの力によつて結集された仏教徒たちは、けつして以前の状態に戻ることはなかった。彼らは二つの異なる流れ——知と經驗、ことばとアイコン——それぞれに「ブツダ」や「真理」の存在を確認しようとした。そしてその要素は、けつして一方が他方を完全に排斥してしまふことなく、微妙に異なる脈絡を形成しながら共存していった⁽²⁸⁾。

仏教全体を統一して体系化する試みは存在しても、それを基準として異端を裁く試みは仏教内部から生まれることはなかった。仏教の理論的体系化はいわゆるアビダルマによつて推進されたが、その描くところも、大別すれば法 (dharma) を尊重して全体を法の体系で説明しようとする流れと、仏 (buddha) を重んじ、ブツダに法までも収めて体系化しようとする流れとに分化したつつもそれらは共存した。前者は伝統部派のアビダルマであり、後者は唯識系大乘のアビダルマである。例えばヴァスバンドウのごとき傑出した思想家が、前者の流れから後者へ、つまり小乗から大乘へと移つていったという伝説にしても、インド仏教の在り方を考えるときけつして奇異なことでは

ない。仏教にはもともとこの二つの要素が存在するのであって、これらは真の意味で相互排他的ではないのである。大乘仏教を部派とは切り離す傾向が強いわが国においては、もう一度こうした類型とその共存を念頭において、仏教全体を考察し直さねばならないだろう。

注

(1) ただ教団内部の人々の内景からすれば、運動は「開祖から自己への展開」であるよりもむしろ「自己から開祖への遡及」であるだろう。しかしそうした者たちが自己の正統性を主張するさいの弁明は、開祖から自己への発展としての形を取る。

(2) 本稿では「癒しと救い」とともに同類のカテゴリーに収め、それを「さとり」としての要素に対峙させる形を取ることにする。この「さとりと救い」という大きな区分が不問に付された仏教研究の現状で、「癒しと救い」の差違は論ずることができないからである。また、救い、癒し、さとりにあたる概念を、サンスクリット原語 *ṛ. muc. budh. nir-va* などの意味や使用範囲を限定しつつ議論するのが望ましいだろうが、ここでは語彙論の展開に紙数を割かれることを避けるため、そうした厳密な前提は設けな
いまま通常の語用に従う。

海外ではさかんな、インド仏教における類型論も、わが国ではほとんど「出家・在家」という分類しか問題にされないが、それでは不十分なことは言うまでもない。奈良康明のいう「文化の表層と深層」というやや曖昧な区別は、むしろ今日までの海外での研究史の中に位置づけ直されるべきであろう。「インド社会と大乘仏教」「講座・大乘仏教」第十巻、春秋社、一九八五年、三三—三八頁。『仏教史Ⅰ』山川出版社、一九七九年。

(3) 以下に述べる仏教における「経験と知」という問題は、はじめエリアーデの学位論文によって取り上げられたようだが、その後、手を加えて公表されたときにはすでにブサンの研究を考慮した形のものになってきた (de La Vallée Poussin, L., "Musila et Nārada, le chemin du nirvāna", *Mélanges chinois et bouddhiques*, 1936/7 No. 6, pp. 189-222; Eliade, M., *Yoga, 立川武蔵* 訳『ヨーガー・2』せりか書房、一九七五年)。エリアーデはこのアインヤムを Edgerton, F., "The Meaning of Saṃkhyā and Yoga", *American Journal of Philology*, 1929 に負うたことを述べる。近年になってこの問題を再度取り上げた出色の論文は Schnitzhausen, L., "On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism", *Studien zum Jainismus und Buddhismus (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf)*, hrsg. von K. Bruhn und A.

Wesler, Wiesbaden, 1981, pp. 199-250 『わが』の論点を引き継ぐVetter, T., *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden, 1988 を読む。

- (4) *Anguttara-nikāya*, iii pp. 355, 1-356, 21.
- (5) *Samyutta-nikāya*, v pp. 420-424, esp. 422, 31-423, 9.
- (6) 『初転法輪経』については〇数種類の異本が知られている。これについては水野弘元「転法輪経について」『仏教研究』創刊号、昭和四五年、一一四―一九二(横)頁。資料はそちらに譲る。
- (7) *Samyutta-nikāya*, ii pp. 115, 16-118, 11, esp. 117, 28-118, 11.
- (8) 注(3)に記したシムリット・ノウゼンはその代表である。
- (9) こうした立場を取るのにはVetter, *op. cit.* pp. 17-20である。また、しばしば議論になる「小品」におけるブッダの正覚の記述が意味するものも、ここに取り上げたものと同様の脈絡で捉えるべきであろう。すなわちブッダはまず、菩提樹下におけるヨーガという経験をとおして至った状態を法(dharma)が顕現する世界として表現した。それは知的な観察による世界ではない。その後、これに続いて縁起の観察が始まるのは、まさに、その体験された法が具体的内容をもった「知」による確認の仕事として位置づけられる。
- (10) こうした類型に関心をもつインド仏教学者の間ではウェーバーとデューモンは影響力が強い。もちろんそれは彼らに賛同していく人々のみを意味するのではなく、その理解を超えようとする試みでもある。たとえば Tambiah, S., "Buddhism and This-worldly Activity", *Modern Asian Studies* No. 7-1, pp. 1-20; Gombrich, R. F., *Theravāda Buddhism, A Social History from Benares to Modern Colombo*, London, 1988; Collins, S., *Selfless Persons, Cambridge University Press*, 1982 等を(3)参照。
- (11) Zysk, K. G., *Ascetism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*, Oxford University Press, 1991. 梶田昭訳『古代インドの苦行と癒し』(時空出版、一九九三年)。
- (12) Collins, *op. cit.* pp. 29-64.
- (13) 従来あまり顧みられなかったこの問題は、近年、若干の学者によって注目され始めた。Cousins, L. S., "Pali Oral Literature" in: *Buddhist Studies Ancient and Modern*, ed. by Denwood, Ph. and Piatigorsky, A., London, 1983, pp. 1-11; Gombrich, R. F., "How the Mahāyāna Began?", *Journal of the Pali and Buddhist Studies*, No. 1, 1988, pp. 29-46; "Recovering the Buddha's Message", in: *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, ed. by Ruegg, D. S. and Schmithausen, L.,

Vol. 2, pp. 1-23; Collins, *op. cit.* ウェーバーについては多くに示唆を受けるが、とりあえず深沢宏訳『世界宗教の経済倫理(II)・ヒンドゥー教と仏教』(日貿出版社、一九八三年)、世良嘉志郎訳『支配の諸類型』(創文社、一九六〇年)、武藤一雄他訳『宗教社会学』(創文社、一九七六年)が本稿と直接に関係するだろう。またデュモンについては“World Renunciation in Indian Religions”, in his: *Religion/Politics and History in India*, Paris and Hague, 1970, pp. 33-60.

(14) これに類する意見は Vetter, *loc. cit.* も述べている。

(15) このことはけっしてバラモンの流れと沙門の流れとが仏教以前に絶対的に断絶していたことを意味するものではない。伝統的なバラモンのあいだにも、儀礼にとどまるバラモンと知的に進みゆくバラモンとの格差が生まれ、そこには従来存在しなかった新たな要素を自身の中に育んでいったことも当然考えられる。ウパニシャッド時代に至っても先行する時代から受けつぐ儀礼や呪術が消失したわけでは毛頭ない。そしてこうした要素は、沙門の流れと親近性を持つている。時代を下ってアタルヴァ・ヴェーダが正統のヴェーダに組み込まれたことも、そうした事実を物語っているはずである。バラモン文化自身の進展は、その内部の要素によって説明がつけられるのであって、非バラモンの、異質な要素の外的影響に委ねる必要は必ずしもない(このバラモン対沙門という構図に言及した研究は枚挙にいとまがない。分かりやすくまとめたものとして Heesterman, J. C., “Brahmin, Ritual, and World Renouncer”, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Bd. 8, 1964, S. 1-31)。

しかし、それにしても仏教教団の成立は大きな出来事である。この誕生によって、非バラモン文化とバラモン文化とが人為的に融合して、かつてインドに存在しなかった、カーストを離れた宗教の共同体を形成したのである。それは徐々に進んでいったバラモン文化内部の変質の速度とは、およそ比べものにならない劇的な変化であったに違いない。

(16) ワルポーラ・ラーフラはスリランカの教団の在り方をきわめて興味深く分析する。スリランカには基本的に三つの部派(Mahāvihāra, Abhayagiri, Sāgalya)が存在したが、すでに紀元前一世紀にはこの諸部派を横断する形で「説法者(Dharmakathika)と糞掃衣者(Pamsukūṭika)」という類別が誕生している。前者は知的な仕事にかかわる者であったのに対して、後者はある意味の苦行に携わる者であった可能性がある。またこれとは別に林住者(āraṇyavāsīn / vanavāsīn)と村落住者(grāma-vāsīn)という分類も出てくる。すでに六世紀より、この両者は部派は同じでありながらも異なるグループとして言及され、ことにこの林住者は苦行者(tāpasīn)と呼ばれているという。林住者は瞑想を中心として修行をなし、村落住者は仏教の教義や教育に携わることがその役割となっていた。しかし時代を下ると、林住者も知的な作業に関心を抱きはじめ、仏教以外の、けれどもかなりの教養を要するサンスクリット文法に関する著作を表している(Rahula, W., *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956, pp. 194-197)。

この変化はインド亜大陸の仏教の推移を読み取るとき、かぎらない示唆を与えてくれる。「林住者と村落住者」とはまさに「沙門とバラモン」の類型であり、仏教教団内では「経験と知」の類型となっている。そしてその両者は、やはり断絶されたものではなく、実際には接触を保ちつつ相互に触発しあっているのである。

- (17) 止と観は「精神の統一」と「知による観察」という実践の種類であると同時に、仏教の体系を整理するさいに古くから用いられてきた分類法でもあり、その研究は膨大な分量に及ぶ。ここでは近年の最も代表的な研究として Gettin, R. M. L., *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkaya Dhamma*, Brill, 1992 を挙げておこう。このゲティンのように「後代の仏教者が体系立てた「止観」という立場で仏教思想を整理するなら、「止と観」「瞑想と知」という異なる要素の現れ方で経典形成の時代を決定する態度は、問題を含むことになる。なぜなら止と観はともに相補的にはたらいで同一の体系を作り、一方のみにおいて自足するものではないからである。この点から初期仏教の研究においては、経典形成の時代を考慮し、時間軸にそった形での思想発展を予想していくか、あるいは与えられた経典をひとまずそれ全体で完結したものとみなして解釈していくか、という二つの方向に研究が分かれることになる。後者はほかならぬアビダルマの立場に重なることがわかるだろう。一般に文献学的な態度は前者の方法によるものとみなされているが、しかし事態はそう単純ではない。例えば、簡潔な経典は本来ある種の註釈を待たずしては意味をなさない場合もあり、そうなれば「アビダルマと経典」は、まさに相補的な存在であることが前提とされているからである。初期経典の中にすでに註釈経と目されるものが多く見られる事実を考慮すれば、いよいよこのことは真実らしく思えてくる。

- (18) この考察にしても、すくなくともウェーバーの言うカリスマの日常化の過程の考察に即し、具体例を示しつつおこなわなければならないだろうが、今は結論のみを示し、詳細にわたっては他の機会に譲る。教義のような「ことば」化されたものの受け渡しと、瞑想のような「ことば以外の身体的技術」によつての受け渡しとの対比を考えれば、前者における非人格化の傾向はあらがうべくもないであろう。ただ、古代インドの場合、ことばは *om* な存在であるため、たとえば吟詠詩のごとく、絶えず「身体によつて演じられる」側面があったことを忘れてはならない。その場合ことばによる非人格化の程度は不完全とならざるを得ないため、ことばとことば以外の媒体の区別は多少曖昧になってくる。本論四参照。

- (19) Frauwallner, E., *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Rome, 1956.

- (20) 以上は Frauwallner, *op. cit.* pp. 38, 57-58, 62-65, 72-73, 82-83, 124-125. ただ、逆に言えば遊行を中心とする価値観はけつして完全に締め出されたのではなく、二次的な意味に降格され、形骸化させられつつも保たれていたことになる。これは仏教の異質性への寛容さとして注意を払っておくべきである。

- (21) Frauwallner, *op. cit.* pp. 124-125. この過程に関して「ウェーバー『支配の諸類型』一五〇—一七七頁に対応して考察する」
とができる。
- (22) いくつかの観点からこうした事例を扱うことができるが、ここではレイによって試みられた仏教内部における「聖人 saint」の
類型によって確認することができ（Ray, R. *The Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*,
Oxford University Press, 1994）。仏教内で目指されるべき価値は「特定の聖人の姿をとって示され、そのなかには二類型が確
認され、さまざまなインド仏教の文献において顔を出している。それはまさに本稿で主題としている類型に対応するものである。
優れたこの著作には、一個のしかるべき書評論文が必須である。
- (23) 大乘の起源等の問題については本稿で示すにはどうい紙数が足りないので、改めて取り上げたい。最近 Silk, J., *The Origin
and Early History of the Mahāvākyasāstra Tradition of Mahāyāna Buddhism with a Study of the Ramarāsisāstra*, The
University of Michigan, 1994 において定義の再検討をなしており、そのもと「経典」に大乘の設定根拠を見出している。総こ
てこの定義がもっとも混乱を引き起こさないと筆者には思われる。
- (24) この点については筆者自身、最近の論放においてくり返し述べている。例えば「涅槃におけるブツダの身体——部派仏教にお
ける仏塔の位置——」『東方学会創立五十周年記念東方学論集』一九九七年五月所収予定、および「仏塔信仰と如来蔵思想——
Buddhacarita, *Anuttarārayasūtra, Ratnagotravibhāga, Kriyāsaṃgraha——」『今西順吉教授還暦記念論集』一九九六年一〇
月所収予定。
- (25) インド学の領域においてはこの問題はおよそ注目をされていなく、わずかに注(23)に挙げた Cousins, L. S. や Gombrich, R. F. の
論文が存在するにすぎない。ただ、インドにおける文字の発生、および仏教内での使用法にかんしては古典的なビローラーの所
説を訂正するかなり詳細な議論が生まれてきた（von Hinüber, O., *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*,
Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse,
Nr. 11 Mainz, 1989; Falk, H., *Schrift im alten Indien: Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*, ScriptOralia 56, Tu-
bingen, 1993; Fussman, G., "Les premiers systèmes d'écriture en Inde", *Annuaire du Collège de France*, 1988-1989, Ré-
sumé des cours et travaux, pp. 507-514)。また現在のインディア・ラジャスターン地方の吟遊詩人の特徴を分析したものに Smith,
J. D., "The Singer or the Song? : A Reassessment of Lord's Oral Theory", *Man* (N. S.) 12, 1977, pp. 141-153 が存在す。
- (26) MacQueen, G., "Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism I", *Religion* No. 11, 1981, pp. 303-319; 2, *Religion* No. 12,
1982, pp. 49-65.

(27) しかしこのことは、あくまで初期経典の内容と比較したうえでの特徴であり、大乘の中にもやはり、「ことば」の傾向が強いものと「アイコン」の傾向が強いものとの差が、同様に存在していることには注意しておくべきである。次注参照。

(28) それは伝統部派仏教のみならず、大乘においてもしかりである。本稿では触れる余裕がなかったが、例えば中観が「知」を重視する流れとすれば、唯識は「経験」に立脚する流れとして捉えることができよう。そして両者にたえず対話が存在し、相互の思想を刺激していったことは改めて述べるまでもない。従って本稿では、大乘を沙門、経験、林住者の流れと一応位置付けたが、それはやはり伝統部派と比較しての大勢の特徴であって、決して絶対的なものではない。大乘の中にもバラモン、知、制度・秩序重視、村落住者のタイプのものが存在する。

本稿の内容は、あくまでインド仏教を理解するための「類型」としての意味を持つものであって、「記述的な意味で妥当すること」を主張したのではない。例えば実際にはスリランカの林住者が、瞑想の場にさまざまな民間宗教者の群れがいて落ち着いて瞑想できないため、町なかの寺院の一室に籠り直したという報告例などは、*aranyasīn* と *grāmasīn* とが実質逆転したことを示している (Collins, *op. cit.*)。これはたえず視野に入れねばならない問題であるが、しかし同時に理念的な類型と混同して論じてもならない。

(紙数の関係でまことに残念ながら直接関係する文献や記述のみに絞り、間接的に啓発を得た諸論文は省かざるを得なかったことを断っておく。)