

ヒンドゥー世界の言説の枠組み：幸福の観念を視座として

赤松, 明彦

<https://doi.org/10.15017/2328471>

出版情報：哲學年報. 52, pp.15-27, 1993-03-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

ヒンドゥー世界の言説の枠組み

— 幸福の観念を視座として —

赤松明彦

序.

「ヒンドゥー」という語によって、インド世界の宗教的・文化的諸事象を包括的に語ろうとする場合、この語によって実際には何が規定されているのかを明らかに示すことは、極めて難しい。たとえばヒンドゥー法の優れた研究者であるダンカン・デレットは、「アヒルでもガチョウでも七面鳥でもないものがニワトリである」というたとえを使って、「ヒンドゥー教」を説明している。つまり「ヒンドゥー教徒とは、イスラムでも、パーシーでもキリスト教徒でもユダヤ教徒でもない人間である」ということである（J. D. M. Derrett, *Religion, Law and the State in India*, New York 1968, p.44）。このデレットの言葉は、インドにおいて、法制化された個人法を、ある個人に適用する場合の判断規準について語ったものであるが、普遍的客観的であるべき法律概念としてですらこうなのであるから、ある文化の総体を示す概念としてこの語を使用しようとする場合、それが指示する内容を明示することは極めて困難と言わざるを得ない。

しかし、「ヒンドゥー」という概念の曖昧性は、その指示対象の曖昧性に起因するものではない。インドには、現にヒンドゥー教徒がおり、様々のセクトからなるヒンドゥー教が存在しているのである。では、ヒンドゥー教徒とは何か。ヒンドゥー教徒であるとはいかなることか。ヒンドゥー教には、洗礼や割礼にあたる入信の儀礼がない。人生の各段階における通過儀礼の一つとしてその最初に位置しているのは、カーストあるいは家系への加入儀礼である誕生

式や命名式だけである。つまり、カースト制度のうちに組み込まれたヒンドゥーの家族のうちに生まれたものは、生まれながらに「ヒンドゥー」なのである。ヒンドゥー教徒であるとは、ヒンドゥーに生まれたということにほかならない。人は、ヒンドゥー教徒になるのではなく、ヒンドゥー教徒に生まれるのである。この意味では、ヒンドゥー教は一つの民族宗教であり、「ヒンドゥー」は一種の民族名称であるということになる。

しかしその一方で、ヒンドゥー教は、インド亜大陸全体から東南アジアにまで広がり、「ヒンドゥー文化圏」を形成している。つまりそこにはヒンドゥー教化された諸国家があり、諸部族がいるということである。その実際の成立過程を歴史的に明らかにすることは困難な問題であろうが、それらがヒンドゥー教文化の観念世界に同化されたという事実は動かないであろう。もっともヒンドゥー教に同化されたといっても、それは人々が個人のレベルで改宗したことを意味するのではなく、部族的な小集団それ自体がカーストと認定された結果、ヒンドゥー世界のうちに吸収されたということにほかならない。ここでは、「ヒンドゥー」は、その構成員が所属する社会そのものの枠組みを示す概念なのである。

逆に言うならば、個人がヒンドゥー教を捨てようとするならば、カースト制度によって秩序付けられている社会の外部へ、つまりは家族や共同体の外部へと出て行くよりほかないということになるのである。しかもこのことはそれ程簡単ではない。他の宗教への入信によってそれは可能となると考えられがちであるが、その宗教がヒンドゥー教に対してよほど強力に対抗し、それとの共存を拒否するものでない限り、その宗教集団そのものがひとつのカーストとしてヒンドゥー教の内部へと取り込まれてしまうからである。前述のダンカン・デレットの言葉に戻るなら、ユダヤ教やキリスト教あるいはイスラムやパーシーのように、独自の教義と信者の生活全般を規定する明確な「法」をもつ宗教でない限り、「ヒンドゥー」の外部に、その社会を形成することは極めて難しいということである。この意味では、インドにおける仏教やジャイナ教、またシク教はヒンドゥー教の内部に取り込まれてしまった宗教といってよいであろう。

このように見てくるならば、「ヒンドゥー」という語は、単に民族を示す概念ではなく、宗教と文化と社会の複合的な総体を示す概念であることがわかるであろう。もっともそれは、「イスラム」が、同じように宗教と文化と社会（法）の複合的な総体を示す概念でありながらも、一元的な概念であるのに対して、多元的で極めて多様な内容をもつ概念であるのだが。

本稿は、この「ヒンドゥー」と呼ばれる世界の枠組みを、三つの権威を極とする構造によって素描し、それを「幸福」をめぐるイデオロギーによって確認することを目的とするものである。

一 ヒンドゥー世界における権威の三極構造

インドの宗教的な概念の歴史を見てみると、紀元前6-5世紀頃に成立してくる文献において、つまりブラーフマナと呼ばれる文献群からウパニシャッドと呼ばれる文献群への移行期において、死後の世界についての観念が大きく変化したことが知られる。

インドの宗教といえば、われわれはすぐに「輪廻転生」とか「カルマ（業）の理法」といったことを思い浮かべるが、実はこれらの観念は初期のヴェーダ文献のうちには見いだせないものである。

初期のヴェーダ世界は、日常生活の全般が祭式・儀礼によって規定された、いわば一元的な宗教世界であったと考えられる。そこでの死後の世界に関する観念は、この世で儀礼を遵守してよき生活を行う限り、人は死後天界に生まれ喜びを享受するというものであった。「輪廻」という観念にしても、祖先が鳥の姿でこの世に現れるといった観念や、祖父の魂が孫の内へと入り込み、この世に転生するという観念の萌芽も見られるが、全体的には「オプティミスティックな世界観」に彩られているというのが、この時期の特徴であると言えよう。

ところがブラーフマナからウパニシャッドにかけての後期のヴェーダ文献になると、死後の世界に関する観念がにわかにペシメスティックなものとなってくる。善行＝徳を積んで (sukṛta)、あの世＝天界に生まれても、その徳が尽きてしまえば人は再びそこでまた死を迎えるのではないかという観念、すなわ

ち「再死」(punarmṛtyu)の観念の発生がみられるのである。この「再死」の観念から、「輪廻」や「業」の観念が発展してきたと考えられている。

インド人の宗教意識の内部におけるいかなる変化がこの転換をもたらしたのか。先にもふれたように、初期のヴェーダのうちにみられるのは、ヴェーダ祭式を中心とする一元的な宗教世界観であった。宇宙・世界の秩序を維持し、規則づけているのは祭式儀礼にほかならない。祭式は神をも動かす絶対的な力を備えている。そしてこの祭式に関わるいっさいの知識を独占し、儀礼の実行に当たったのは、ブラーフマナ(バラモン階級)であった。ブラーフマナこそは、聖的世界の権威の中心にいたのである。この権威が絶対的な地位を占め続ける限り、祭式の実行によって保証された死後の世界の安寧に疑いはなかったはずである。しかし死後の世界への不安が人々の意識のうちに芽生え始めたとき、ブラーフマナの権威も揺らぎ始めたのである。死後の世界への不安、それは再び死ぬ、つまりは再び生まれるのではないかという不安である。

そこでは「死」そのものの意味が変容した。天界(あの世)における永遠の幸福の獲得としての「死」から、無限に繰り返される生の起点としての「死」へと。「死」はさけがたい不幸となる。なぜなら、「死」とは再度繰り返される生にほかならないから。ここでは、死後の世界としての「天界」は、かつての非地上性を剥奪され、この現実世界と本質的にも場所的にもなんら変わらないものとなる。「輪廻」とは、「この世」から次元の違う「あの世」へと生まれ変わるのではなく、「この世」から「この世」へと再度生まれ変わることにほかならない。そして、この「生まれ変わり」を規則づけるのが、「カルマの理法」である。これは、本来「行為はそれに相応した結果を生み出す」という自然法則(因果律)であったが、この因果律が「よき行為はよき結果を生み、あしき行為はあしき結果を生み出す」という一種の道徳律として働くこととなるのである。

かつて初期ヴェーダの世界においては、「よき結果」(天界)を生み出す「行為」(kriyā)とは、祭式儀礼にほかならなかった。祭式儀礼は、ブラーフマナ(祭官)が実行し、その結果を祭主が受け取るという構造をとる。そこでは

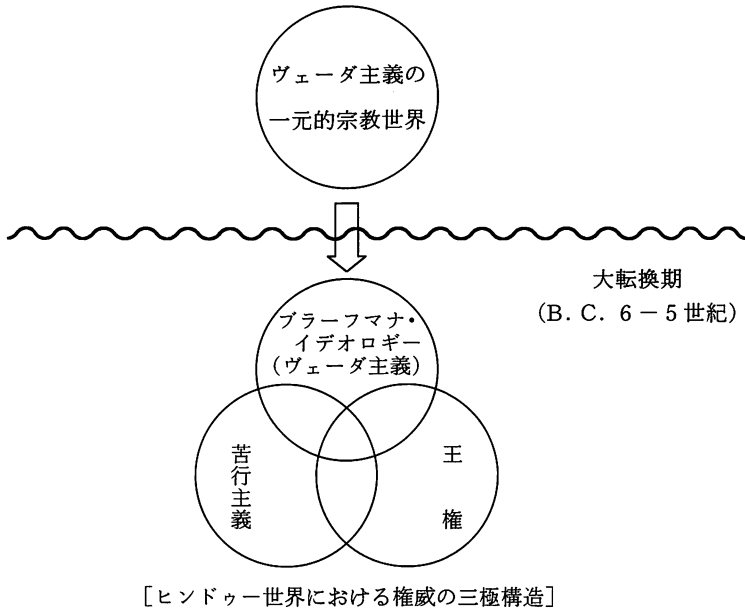
行為の主体と行為の結果を受け取る主体とは別の人間である。よき結果を得るためには、人はブラーフマナの権威、祭式の効力を信じる (śraddhā) 以外になかったのである。ところが、「カルマの理法」とは、行為の主体 (kartr) と結果を享受する主体 (bhoktr) は同一であるという原理にほかならない。かくして、「カルマの理法」は、人がよき結果を受け取るために、その人自身に「よりよく生きること」、「正しく生きること」を要求する格律として働くことになるのである。よりよく生きれば、人はよりよい境涯に生まれることができるだろうというわけである。しかし、たとえどれだけよい境涯に生まれたとしても、それだけでは苦である輪廻によって限定された生を人が生きることには変わりはない。そこで新たに出てくる観念が、「解脱」である。つまり、最もよく生きる者は苦＝輪廻から解放され解脱するであろうという思想がそこに登場してくるのである。紀元前6－5世紀を境にして現れてくる諸思想である、ウパニシャッド、仏教、ジャイナ教に見られる観念は、おおよそこのようなものである。

ヴェーダの祭式中心主義を否定するような形で、この大転換期以後に台頭してくる思潮を、われわれは「苦行主義」と呼ぶことにする。「苦行主義」とは、単に肉体的訓練によって、苦からの解放を得ようとする宗教的立場を指すのではなく、ここでは、個人の身体と言語と精神のすべてをかけた実践的行為によって解脱を得ようとする宗教的立場を指す。

ヴェーダの祭式中心の一元的権威の構造を崩壊に導いたのは、「苦行主義」の台頭だけではなかった。この大転換期はまた、社会全体の転換期でもあって、アーリアンのガンジス川流域への定住にともなって、商業経済に基盤をおく都市国家が成立し、アーリアンとインド先住民との間で社会的・文化的融合が始まった時期であると考えられている。そこでは宗教的権威として社会的な優位を占めていたブラーフマナ (バラモン階級) のイデオロギーに対抗して、時にそれを否定するような文化が起こってくる。すなわち、政治的支配イデオロギーとしての「王権」の成立である。日々の生活が宗教儀礼によって規則づけられていたヴェーダの聖的一元世界が崩れ、契約＝世俗的な約束事 (vyavahāra)

によって成り立つ社会が成立し始めたとき、その世俗社会の秩序を維持する司法 (vyavahāra) の権力として「王」が社会的・政治的な権威としての位置を占めるようになるのである。宗教的権威としてのブラーフマナ (バラモン階級) と、世俗の権力としてのクシャトリア (王) の間の、社会的な優位争いは、後期のブラーフマナ文献やウパニシャッド文献に見いだせるし (赤松明彦, 「ヴェーダ祭式にみる王の死と再生—ラージャスーヤ祭を中心に—」, 『九州人類学会報』第19号, 1991, pp. 2-3), また『マハー・バーラタ』のような叙事詩や, 続々と成立して行く諸法典群の内容を歴史的に分析することによっても明らかにすることができるであろう。

以上述べてきたように, それ以前にはブラーフマナが独占していた宗教的権威と政治的権威が, 宗教的には「苦行主義」によって, そして政治的には「王権」によって侵食され始めたのがこの時期なのである。もとより, このことによってブラーフマナの権威が地に落ちたわけではない, カースト制度 (ヴェルナ制) が社会秩序の枠組みとして存続する限り, 社会的な身分関係の中でのブラーフマナの優位は揺るがないのであるから。そこで, われわれは, カースト制度の中心に位置して伝統的なヴェーダ主義 (祭式中心主義) を護持しようとするブラーフマナと, 祭式ではなく個人の宗教的実践によってこそ解脱が獲得されるとする「苦行主義」と, この地上における至上権を主張しようとする「王権」とを三つの権威ととらえ, この三つの権威を極とする文化=イデオロギーの総体を「ヒンドゥー」と呼びたいと考える。この三つは, この大転換期以後, 三極相互の力関係の中で, 様々な言説を生み出すことになるのである。ひとまず, この関係を図によって提示しておきたい。



二 イデオロギーとしての「幸福」の観念

次にわれわれは、「幸福」という観念をめぐるいくつかの言説を例にとって、さきに述べたヒンドゥー世界の枠組みを具体的に検討してみたい。

「幸福」とは、「自然・普遍法則に従って、自己が実現された状態」というように、ここではひとまず規定してみよう。この規定には、自然・普遍法則に従いそれを受容することと、本来のありうべき望ましい自己を実現することとの、ふたつのベクトルが含まれている。そしてこれを宗教の側面から考えてみるならば、宗教は、この世における「苦」を自覚することを要求するものであるから、この「苦」を普遍的あるいは必然的な法則として受容するか、それともこの「苦」から離脱したところに本来の自己が実現されると考えるかによっ

て、そこに表れる「幸福」の観念も異なってくると言うことができるであろう。インド的な文脈で言い替えるならば、「輪廻」＝「苦」を必然的な自然法則ととらえて、それを受容するか、そのような輪廻的な人間の生存状態から離脱して解脱ということによって自己実現をはかるかの、いずれかの「幸福」の状態があるということである。

サンスクリット語のうち、このふたつの「幸福」の観念に対応するものを求めるならば、*abhyudaya*と*niḥśreyasa*をあげることができるだろう。このふたつの語は古典期の文献では常に対立的に現れてくる。たとえば、紀元前後に成立してきたと考えられる、『ヴァイシェシカ・スートラ』1・1・2には、次のように言われている。

「ダルマとは、それに基づけば繁栄 (*abhyudaya*) と至福 (*niḥśreyasa*) が達成されるころのものである。」

ここで、*abhyudaya*は、「この世における日常生活の中で達成される繁栄・幸福」を意味する。他方、*niḥśreyasa*は、「至福」とか「最高善」と訳されるが、5世紀頃のサンスクリット同義語辞典である『アマラ・コーシャ』においては、その同義語として、「解放」(*mukti*)、「独存」(*kaivalya*)、「涅槃」(*nirvāṇa*)、「不死」(*amṛta*)、「解脱」(*mokṣa*)、「完成」(*apavarga*)など、いずれも宗教的な最高の境地・境涯であるところのものがあがっている。そこで、*abhyudaya*を世俗的な幸福つまり富や名声や子孫の繁栄を意味する語と見、*niḥśreyasa*をそれに対してこの世的なものを超越したところに実現する超世俗的な幸福を表す概念と見ることができるであろう。

次に引用するのは、『マヌ法典』の一節である。『マヌ法典』は紀元前2世紀から紀元後2世紀頃の間成立してきたと考えられるテキストで、人々がそれに従って生きるべき正しい生き方(ダルマ)、つまり世俗的・宗教的な生活規範を示す法典である。そこでの規定が主たる対象にするのはブラーフマナ(バラモン階級)であるが、同時に王が果たすべき役割、つまり統治者、司法の担当者として王のなすべき事柄、たとえば訴訟や紛争の処理法などについても述べられている。このテキスト自体はブラーフマナ・イデオロギーの中から

生まれてきたものと考えてよい。

「ヴェーダの復唱，苦行，知識，感官の制御，不殺生，グルへの服従は，至福をもたらす最高〔の行為〕である（83）。『この世におけるこれらすべての輝かしい行為のなかで，人間に対してよりすぐれて至福をもたらすと言われている行為はあるでしょうか』（84）。これらのすべての中でも，アートマンに関して知ることが最も優れていると言われる。なぜならば，それはいつさいの学問の頂上にあり，それによって不死が得られるからである（85）。これらの前述の六種の行為の中で，ヴェーダによって命じられる行為は，常に，この世においてもあの世においても，よりすぐれて至福をもたらす〔行為である〕と知るべし（86）。それらの〔六種の行為の〕すべては，残りなく，ヴェーダにおいて説かれる行為の実修（カルマ・ヨーガ）の中に，次に順序に従って，それぞれの行為規則の中に含まれている（87）。ヴェーダにおいて説かれる行為は二種ある。幸福を増進させる（*sukha-abhyudayaika*）活動的行為（*pravṛtta*）と究極の至福をもたらす（*naiḥśreyasika*）静止的行為（*nivṛtta*）とである（88）。この世あるいはあの世における願望の成就を願っての行為（*kāmya*）は活動的行為と言われる。一方，知識に基づく（*jñānapūrva*）願望を伴わない行為（*niṣkāma*）は静止的行為と説かれる（89）。活動的行為に専心する者は神々と等しくなる。静止的行為に専心する者はまさしく五物質要素を超越する（90）」（『マヌ法典』12・83-90，渡瀬信之訳，中公文庫 1991年，415-6頁）。

ここでは，先の *abhyudaya* と *niḥśreyasa* の対比が，それを達成する行為の面から，「幸福を増進させる活動的行為」と，「究極の至福をもたらす静止的行為」の対立として語られている。ちなみにこの区別は，インドの大叙事詩『マハー・バーラタ』の第十二章（ナーラーヤニー・パルヴァン）にもでる。

ここで，「活動的行為」によって達成される「この世あるいはあの世における願望の成就」と言われているのは，この世での子孫や富や家畜の獲得，ある

いは死後あの世で天界における生を享受することである。「神々と等しくなる」とはまさにそのことであって、「神々の世界に生まれること」に他ならない。

この言説の背後にあるのが「輪廻」の観念であることは明らかであろう。『マヌ法典』はこの引用文に先立つ同じ十二章の39から82の詩節において、輪廻の帰着点としての神と人間と畜生をあげ、さらにその三種を上・中・下の三層に分けている。そしてたとえば、「酒を飲むバラモンは、虫・蛾・くそを食う鳥・危害を加える獣の母胎に入る」と言っ、て、「下の下」つまり「畜生の中でも最低の境涯」に生まれると述べている。逆に言うと、「上の上」つまり「神々の世界」の中の最高の世界である「ブラフマンの世界」（ブラフマ・ローカ）でも、やはり輪廻に組み込まれた一つの境涯に他ならないのである。そこで働いているのは、「善因善果、悪因悪果」というカルマの法則に他ならない。

『マヌ法典』はここで、このカルマの普遍的法則を受け入れて、できる限りよき生き方をすることを人々に命じているわけである。したがって、ここに言われる「活動的行為」とは、死後神々の世界に生まれることを目指してなされる行為であれ、富を願ってなされる行為であれ、（これらの行為はもともと直接的には祭式儀礼そのものなのであるが、）まさに世俗的なレベルにある幸福の達成を願っての行為ということになる。

「王はこの世での名声と、あの世での天界を勝ち得る」という文句が『マハーバーラタ』にはしばしば出るが、「天界に生まれること」が世俗的な幸福の達成と見なされるべきものであることは、これからもわかるであろう。

これに対して、「静止的行為」によってもたらされる「究極の至福」（*nirṣreyasa*）の方は、このカルマの法則の支配圏からの脱出、つまり輪廻からの解放、「解脱」を意味している。ここでは、「五物質要素を超越する」と言われるのが、正にその状態である。「五物質要素を超越する」とは、人間としての身体を二度と再びとらないということにほかならない。つまり、「解脱」というのは、自己を宇宙的な本質（宇宙我）のうちに解消して無化するか、自己を宇宙我と等しく無限大の大きさにするかのいずれかの状態になることであると、言っ、てよいと思うが、いずれかにしても、そこではカルマという自然・普

遍法則に支配される輪廻の生存の状態から離脱して、自己実現が図られるわけである。これは、輪廻を苦・束縛ととらえて、一切の世俗的なあり方を否定した上で、超世俗的な幸福を達成するということにはかならないであろう。

たとえば次に引用する『ウパニシャッド』の一文がそれをよく示している。

「彼らは息子を得たいという願望からも、財産を得たいという願望からも、世界を得たいという願望からも超出して、乞食遊行の生活をした」（『ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド』4. 4. 22の一節）。

初期のヴェーダ文献において、宇宙と人間を秩序付け統括する法則は、リタ（天則）と呼ばれ、人がその法則を祭式の実行によって遵守して生きる限り、幸福に生き、死後も天界に生まれて喜びを享受すると考えられていた。それはいわば、すべてが宗教的なものとしてありえた一元的な世界であったわけである。そこでは、「天界」、「神々の世界」は非地上的な死後の世界としての位置を確保している。

ところが天則（リタ）にかわって、輪廻・カルマの法則が普遍法則として登場してくると、（このことは「ダルマ」の概念内容が、リタからカルマンへと変化していることから理解できるのであるが、）いま上に述べたように、「天界」、「神々の世界」の地位が揺らぎ始めるのである。『ウパニシャッド』においてはなお「天界」（svarga）は、この世とは別の次元にある「あの世」（parā）、「不死の世界」（amṛta）として理解されているが、『マハー・バラタ』になると、明らかに niḥśreyasa と対比的に語られ、ブラフマ・ローカなどと並んで輪廻の境涯の一つになるのである。つまり「天界」は世俗的世界の一部としてかれらによって意識されるようになったということがわかるのである。

さていま以上のように、『マヌ法典』の一節を参考にして、世俗的な幸福と超世俗的な幸福についてのインド的な観念について述べたわけであるが、『マ

『マヌ法典』という、本来はヴェーダに規範を求め、ブラーフマナ・イデオロギーの立場から、人間の遵守すべき日常的な生活規範を述べる文献であるはずのものが、世俗的な「幸福」の観念である *abhyudaya* だけでなく、いわば苦行主義を反映した「幸福」観念である *niḥśreyasa* にも言及し、そのみならず後者にこそ最高善の地位を与えているということに、われわれは注目しなければならない。

本来ヴェーダに基づく一元的な価値感を表明しなければならないはずの「法典」のうちに、世俗と超世俗という二つの価値要素が入ってくる、これこそわれわれがここに「ヒンドゥー世界の言説の枠組み」と呼ぶものにほかならない。先程の図式に戻って言うならば、*niḥśreyasa* という概念はまぎれもなく「苦行主義」のイデオロギーの内部で生み出されたものである。それは、この概念が「苦」である「輪廻」からの解放としての至福を含意するものであることから理解できる。一方、*abhyudaya* は、世俗的な幸福を意味するものであるから、王権のイデオロギーの側においてこそ最も価値を置かれたものに違いない。そして『マヌ法典』がその両概念を取り込んだかたちで、上述のような言説を作り出しているということは、まさにそのような相対立するイデオロギーをブラーフマナ・イデオロギーの内部に取り込むことによって、両者に対する優位を保持しようとする運動を示すと言ってよいであろう。

この図式においては、われわれは固定的な構造ではなく、さまざまな力関係を伴ったベクトルを読み取らなければならない。すなわち、王権（世俗）の側から見れば、「苦行主義」こそが聖なる宗教世界と認識され、両者の間には常に緊張関係があったと思われる。これに対してヴェーダの権威を独占するブラーフマナに対しては、自分たちの権威付けのためにそれを利用している。それは宮廷付き祭官の存在を見ても明らかである。一方、「苦行主義」の側から見れば、王は世俗の最たるものであり、時に保護者、時に弾圧者として意識されたであろう。また、祭式至上主義者として振る舞い、世俗的な生き方を享受するブラーフマナは墮落した宗教者ととらえられた。そして、ブラーフマナは、伝統的なヴェーダ主義の内部へと両者を取り込むことによって、自分たちの権威

を護持しようとする。おおよそこのような三者相互の力関係の中で、それぞれのイデオロギーを反映したさまざまな言説が作り出されたのである。

三 おわりに

われわれはここに、ヒンドゥー世界の言説の成り立ちを考えるためのひとつの枠組みを提示した。もとよりこれは素描に過ぎない。またここで分析の対象にした観念も、「幸福」のひとつだけである。さまざまな観念を分析の対象にし、ここに素描した仮説を肉づけするのは今後の課題である。

しかしともあれ、ある観念の成り立ちを検討する場合、それがいかなる場所で語られ、どのようなイデオロギーを反映したものであるかに常に注意を払わなければならないということだけは、ここに確認できたであろう。ここに提示した図式は、それを忘れないためのマンダラである。

この図式はまた、ヒンドゥーの観念が、聖／俗二元の対立のみによっては解釈されえないことをも明らかにしているであろう。ブラーフマナ（バラモン階級）によって護持されるヴェーダ主義は、日本の神道にも似て、聖／俗の対立を融合しそれを一元化しようとする運動をもっているのである。

そしてこれら三つのイデオロギーの重なるただ中に、ヒンドゥーの民衆は生きているのである。それは、一方で輪廻を信じ、祖父の魂が孫の身体へと生まれ変わることを信じて、祖霊供養を行いながら、他方で一生に一度は聖地に巡礼して解脱を願うという現代のかれらの生活にまで反響している。