

# アーシュラマの社会的意義

山 田 隆 治

## Social Meanings of the *Āshrama*

Ryuj YAMADA

### I

大衆レベルのヒンズー教徒の間では、サンニャーシン (Sannyāsin: 世俗放棄者) とかサードゥ (Sādhu: 聖者) とかという名称で呼ばれている「宗教的人間」は、しばしば犯罪者や社会的脱落者と混同される。サンニャーシンは世俗・カースト慣習からの離脱を成立基盤としており、一方インドでは、反ないし非社会的人間は必然的にカースト慣習の違反者、ないしはそれからの脱落者を意味する。両者の外見上の区別は困難であり、そのため、前者は後者によって一種のかくれ蓑として利用される。

にもかかわらず、それを承知の上でなおかつサンニャーシンに対して敬意を払い、布施を行ない、世話をするのが一般大衆の態度である。にせ者によって被害をうけるかもしれぬことを許容してまでそうするとなれば、これは、カースト慣習の維持よりもその放棄の方がまさっていると考えられていることを示すものであろう。それぞれの担い手の側からいえば、カースト慣習に立脚するバラモンよりもサンニャーシンの価値の方がすぐれているということである (cf. 山田1978)。

サンニャーシンとバラモンとの関係についての大衆レベルの表現が以上のようなものだとすれば、聖典レベルでの表現は、古代のいわゆるアーシュラマ (*āshrama*) 教義の中にみることができる。明らかにこの教義はサンニャーシンとバラモン、あるいはカースト慣習の放棄と維持の両方を含むものであり、しかも「聖典」に規定されているものとして、両者の関係についてのいわば「公式見解」を示すものといってよい。主としてこのような視点から、アーシュラマについて若干の検討を加えてみようというのが小論の意図をなす。

### II

*āshrama* という言葉の意味は、「庵、行者の住い、隠棲者や聖者の小屋……」であるが (Monier-

Williams 1899 : 158. cf. Deussen 1913 : 128. Gonda 1960 : 287), 同時にまた, とりわけバラモンを中心とする上位三カースト——いわゆる再生族 (*dvija*) が, その生涯に経過すべきものとしてマヌ・スムリティなどに規定されている四つの生活段階をさす (マヌ・スムリティ II~VI 訳 : 45/178. Monier-Williams 1891 : 53, 362; 1899 : 158. Deussen 1913 : 128/131. Dubois 1953 : ptII. O'Malley 1935 : 60/61. Oman 1905 : 15. Eliot 1954 I : 89/91. Glasenapp 1943 : 91/93. Renou 1958 訳 : 89)。その内容の概略はつぎのように要約できよう。

第一のアーシュラマはBrahmacārinの段階 : 「学生期」である。この段階は, 有名な *upanayana* 式で再生族の象徴である聖紐を着用し, それぞれのカーストの身分に「再生」することによってスタートする。年齢は必ずしも一定してはいないようだが, バラモンでは母親の妊娠後8年目, クシャトリヤ11年目, ヴァイシャ12年目, 遅くともそれぞれ妊娠後16年, 22年, 24年以内にはこの式をうけねばならないとされている (マヌ・スムリティ II-36~39 訳 : 45/46. Monier-Williams 1891 : 360/361, 377/378; 1899 : 201. Dubois 1953 : 160/161, 169. Glasenapp 1943 : 91/92. Renou 1958 訳 : 89)。

*upanayana* の意味は「(なにかに) 導く行為, (学問への) 導入, あるいは「*guru* (導師) のところへ少年を学習にやらせ, またはつれてゆくこと」であり (Monier-Williams 1891 : 360; 1899 : 201. Dubois 1953 : 161), それから明らかのように, この段階は師のもとでの学習期間をなす。学習の中心はヴェーダであり, それゆえにBrahmacārinの語に対して「ヴェーダを学習するもの」とか「未婚で宗教的学習を行なうもの」, あるいは「未婚の学生として純潔を守りながら聖なる学習を行なうもの」などという説明がなされる (Monier-Williams 1891 : 53, 362; 1899 : 158, 738. Renou 1958 訳 : 89)。

しかしながら, 学習の内容は広汎にわたる。学生は師の家に住み込んで起居をともし, 師の命に絶対的に服従しながら, 一方では師のために家や畑で働き, 牛の世話をし, 師の代りに村へ布施を集めにゆく等の義務を果し, 他方では師の教えのもとにヴェーダの学習に励み, 聖句の記憶, 聖火その他の儀礼の仕方から, 文法学, 語源学, 科学, 対話術, 伝説・物語りにいたるまで学習し, さらに他人に危害を与えぬこと, 博愛, 眞実, 正直, 純潔, 自己抑制等の相応しい徳行や他人に対する態度, 物腰まで身につける (マヌ・スムリティ II-69~249 訳 : 50/73. Monier-Williams 1891 : 361/362. Dubois 1953 : 170/171. Deussen 1913 : 128, 129/130. Eliot 1954 I : 89/90. Glasenapp 1943 : 91, 92)。

いうまでもなく以上の事柄は, ヴェーダの研究や祭祀儀礼も含めて結局はバラモン等の慣習に属することとあってよく, したがって要するに再生したカーストの慣習全体について学習するのがこの期間であるといつてよいだろう。Deussenの説明を借りるなら, 「師の家に住み, 節制と純潔の義務を遂行し, ヴェーダの学習を通して将来の生活に必要な知的特性を身につける」期間であり, 師の側からいえば, 「バラモンの弟子には将来の職を世話し, クシャトリヤとヴァイシャの弟子には, 将来の全生活のために必要な指示を教え込む」期間である (1913 : 128, 131)。

第二のアーシュラマはGrihasthaの段階：「家住期」ないし「家長期」である。学生期の期間には必ずしも一定してはいないようであり、「36年間、或はその半分、或はその四分の一、或は(学生が)それを学習し終わるまで」とも、ときには48才にいたるまでともいわれている(マヌ・スムリティ III-1 訳：74. Monier-Williams 1891：362. Deussen 1913：129. Glasenapp 1943：92. Renou 1958訳：89)。いずれにせよ、学習を終ったものは帰家式(Sanskāra)を行なって師の家を去り、家住期の段階に入る(マヌ・スムリティ II-4 訳：74. Monier-Williams 1891：362. Glasenapp 1943：92)。

Grihasthaの意味は「家で生活し、家に留ること」、「一家の主人」であり、妻帯して一戸をかまえているものである(Monier-Williams 1891：53, 362; 1899：158, 362. Deussen 1913：130. Eliot 1954 I：90. Glasenapp 1943：92. O'Malley 1953：60. Oman 1905：15)。この段階についても、しばしば宗教的側面が強調される。「聖紐を授けられ、学習を終った後で、一家の主人としての義務を遂行する宗教生活の第二段階であり」(Monier-Williams 1899：362)、あるいは「……自らの家庭をつくるもっとも重要なポイントは、自らの聖火をともすことであり、家長の生活は一連の儀礼の生活と考えられている」(Eliot 1954 I：90. cf. Glasenapp 1943：92. Renou 1958 訳：89)。

しかし、例えばマヌ・スムリティがIII, IV, V章にわたって、婚姻、日常儀式、祖霊祭、生活の方法、灌沐者に対する規定、ヴェーダの学習、灌沐者の規則、可食と不可食、潔済、婦人の義務……の各項目に関して詳細に規定していることから明らかのように(訳：74/166. cf. Dubois 1953：235/269. Deussen 1913：130/131)、むしろ第一段階で学習したカースト慣習全体を現実に遂行する段階といてよく、宗教的義務の実施は、重要ではあるがカースト慣習に含まれるものと考えることができよう。

この点は、第二段階に関するマヌ・スムリティの規定が婚姻から始まっていることに象徴的に示されるし、あるいはグリハスタの資格として、たんなる家長ではなくて婚姻している家長が挙げられたり(Monier-Williams 1891：386 note 1)、さらには、たんに妻帯しているだけでなく、「祖先に対する債務を支払うこと」、つまり息子をもうけることが強調されたりするのも同じである(Dubois 1953：160, 236. Renou 1958訳：89)。もちろんこれらの事柄は、宗教儀礼の遂行も含めたカースト慣習全体を担いかつ伝えてゆくための前提であり、そこにこの段階のポイントがあるから強調されるのだといえる。Duboisの表現でいうなら、「カーストの現実の(担い手の——筆者)大部分を形成するものであり、カーストの権利を維持し、生じうる見解の相違をすべて解決して慣習を遵奉し、教訓と先例とによって慣習をさらに先へ伝えてゆくことが期待される人たち」の生活である(1953：236)。

第三のアーシュラマはVānaprasthaの段階：「林棲期」あるいは「林住期」である。Vānaprasthaは「森林にひきこもったもの」とか「隠棲者」とかの意味とされ、文字通りジャングルで隠棲生活を送る段階である(Monier-Williams 1891：53, 362; 1899：158, 917. Deussen 1913：130. Dubois 1953：160, 500. Glasenapp 1943：92. O'Malley 1935：60. Oman 1905：15.

Renou 1958 訳：98)。

この段階に入る時期は、家長の顔に皺がより、毛髪が灰色となり、孫ができたときとされる(マヌ・スムリティ VI-2 訳：167. Deussen 1913：131. Eliot 1954 I：90. Glasenapp 1943：93)。要するに、カースト慣習の遂行・維持という第二段階の役が完全に息子に継承された時点ということであろう。この時点にいたると、家長は、祭儀のための用具以外のすべての所有物を捨て、妻とともに、あるいは妻をも息子に託して人里はなれたジャングルに赴き、木の葉の庵をつくって住み、野生の植物あるいは僅かな施しで生活する。日夜ヴェーダの学習、沐浴、断食、瞑想に従事し、「夏は五火に身を曝し、雨季には露天に住し、冬には濡れた衣服を纏う」厳しい苦行に励む(マヌ・スムリティ VI-23 訳：169. cf. *ibid.* VI-1~32 訳：167/170. Dubois 1953：505/506, 519/520. Deussen 1913：131. Glasenapp 1943：92)。

林棲期のこのような生活の目標は、マヌ・スムリティによれば、「最高我との合一の成就」にある(VI-29 訳：170. cf. Deussen 1913：130/131. Dubois 1953：506, 518, 520)。そのためには、「人間が従がっている三つのもっとも強い情熱、つまり富と土地と女性に対する情熱を破壊し、カースト、地位、名誉に関するすべての偏見から自己を解放せねばならない」し(Dubois 1953：519)、「苦行を高めることによって、世俗に対する執着をすべて自己の中から消さねばならない」(Deussen 1913：131)。要するに梵：ブラフマンとの合一のためには、外的なカースト慣習の生活を放棄するだけでなく、苦行によって世俗つまりカースト慣習の世界に対する内的執着をも断ち切らねばならないということであり、そういう生活を送るのが第三段階にはかならない。

第四の最後のアーシュラマは Sannyāsin の段階：「遊行期」である。sannyāsa の語意は「投げ捨てること、おろすこと、放棄、断念……」であり、そこから Sannyāsin に対しては「世俗放棄者」とか「宗教的托鉢者」、あるいは「遁世者」とか「故郷のない苦行者」などの表現があてられている(Monier-Williams 1891：53, 362；1899：158, 1148. Glasenapp 1943：92. Eliot 1954 I：89. Renou 1958 訳：89)。

この段階に入る時期についても、マヌ・スムリティは「されど、かくて第三の部分(森林にて過したる後は、(世俗に対するあらゆる)執着を捨てて、その生涯の第四の部分(遊行)に過すべし」とのべているだけで、明確には規定していない(VI-33 訳：171)。また、その世俗離脱と苦行に関する規定も、林棲期の場合と大差ない(マヌ・スムリティ VI-33~97 訳：171/178. Dubois 1953：525/529)。あえていえば、配偶者もともなわないまったくの単独で、家もなく、施しのみによる遊行生活を行なう点に特徴があり、「遊行期」という表現はそこからくるものといえよう(マヌ・スムリティ 訳：171. Dubois 1953：160, 506. Deussen 1913：131. Eliot 1954 I：89. Glasenapp 1943：92. Renou 1958 訳：89/90)。

その生活は、例えばマヌ・スムリティの次のような詩節が明快に示す。

「捨つることなく、捨てらるることなき孤独者に、(解脱の)成就ありと了知し、常にただ独り、成就を求めて、伴侶なく遊行すべし」(VI-42 訳：172)。

「彼は火もなく、家もなく、食物を求めて村に赴くべし。万事に無関心にして、意を堅固に、沈黙を守り、(梵に)心を集中す(べし)」(VI-43 訳:172)。

「死を希ふことなく、生を求むること無勿れ。下僕がその報酬を待つが如く、時機をのみまつべし」(VI-45 訳:172)。

これらの詩節はまた、このような生活の目標がやはり梵：ブラフマンとの合一(解説)にあることをはっきり示すものであろう(cf. Dubois 1953:527, 528. . Glasenapp 1943:92. O'Malley:1935:60)。

以上がマヌ・スムリティの記述等を手掛りとしたアーシュラマの概要である。ただちにいくつかの点に注目できるが、なによりも当面の問題にとって重要なのは、アーシュラマ全段階の内容が、結局のところ二つに集約できることである。たしかに四つの段階は、マヌ・スムリティでは生涯に順次経過すべき生活形式として連続的に位置づけられているし、またその点が強調されている。

「ヴェーダを学ばず、子息をもうくることなく、供儀を為さずして解脱を希ふ再生族は沈淪す(墮獄す)」(VI-37 訳:171. cf. Gonda 1960:287. Eliot 1954 I:90, 91)。

にもかかわらず、内容的に全体が第二段階と第四段階の二つを核とすることは明らかであろう。第一段階の「学生期」は、第二段階である「家住期」の生活のためのいわば準備段階であり、家庭祭儀も含むカースト慣習を実際に担い維持するために必要な一切のことを習得する段階をなす。Duboisの表現でいうなら、「その義務は、すべてのことにつき、ダルマシャーストラに規定されているルールにもとづいて行為を型どること」にある(1953:235)。

他方、第三段階の生活と第四段階の生活とは、たしかに内容的にジャングルでの庵生活と遊行托鉢生活、配偶者をともないう場合と全くの単独という違いはあるが、これは世俗離脱の程度の差とみなしうるものであろう(cf. Dubois 1953:505. Eliot 1954 I:89)。この点は、例えばマヌ・スムリティが、第VI章の1~32節を「林棲期」の説明にあて、33~97節を「遊行期」の説明にあてて、前者ではより多く生活規定を扱い、後者ではより多くその意義について記述するというように、いわば連続的に扱っている点に示されている(訳:167/178)。あるいは、すでに「林棲期」の段階で配偶者を子供に託し、単独で庵生活を行なう場合のあることにしても同じである(マヌ・スムリティVI-3 訳:167. cf. Glasenapp 1943:92. O'Malley 1935:60. Renou 1958 訳:89)。

Duboisによれば、サンニャーシンの「第一のかつもっとも重要な義務は、なお心に残っているかもしれぬ世俗とその楽しみへの執着を破壊し、根絶すること」であるが、それは「妻子、両親、友人、カーストの特権、牛、土地、宝石等の世俗的所有物、動物的情熱や感覚的楽しみなどのすべては、彼の魂の完成の過程を妨げる障害以外のなにものでもないから」である(1953:528)。要するに「遊行期」の段階が、「林棲期」段階における外的・内的な世俗の絆からの離脱をさらに完成させる段階だということ、逆にいえば、後者が前者への移行段階だということであろう。

同じことは配偶者の問題からもいえる。すでに指摘したように、第二段階「家往期」の核心をなすのは子息の出生であり、その前提としての婚姻である。とすれば、妻帯ということは第二段階の象徴といてよく、したがってこの要素だけを残す第三段階「林棲期」は、明らかに、第二段階から第四段階——つまり最終的に象徴的要素をも捨離する「遊行期」への移行的、準備的段階の性格をもつことになろう。逆にいえば、妻帯という象徴的要素を残す第三段階は、むしろそれだけ第二段階の性格を強く残しているといつてよい。この点は、サンニャーシンが死んだ場合には土葬にされるのに対し、第三段階で死んだものは、通常のカースト慣習つまり世俗に従って火葬にされることに対応する (Dubois 1953 : 528. 山田1978)。

したがって、マヌ・スムリティにおける四つのアーシュラマは、全体として段階的に連続してはいるが、結局のところ第二段階と第四段階とに集約され、第一と第三の段階は、それぞれ次の段階への移行ないし準備段階をなすといつてよい。このように集約してみれば、二つの段階の対照性、むしろ対立性は明白である。一方はカースト慣習の遂行を内容とし、他方はその完全な放棄を内容とする。とすれば、アーシュラマの全段階は、準備・移行段階といういわば一種のクッションを設定することによって、対立する二つの事柄を連続的に結びつけていることになるだろう。にもかかわらず、このいわば操作が内容的な一貫性を生み出していないことは明らかである。連続する全体が、中央で逆の方向を向いているし、あるいは、一方の側からいえば一度獲得したものを放棄する形になっており、他方の側からいえば、放棄するために獲得する形になっているといつてもよい。

もちろんこれは、結びつけようとしている事柄の性質が、たんに互いに対照的だというだけでなく、カースト慣習という同一の事柄の肯定と否定であり、相互に排他的なものであることによるだろう。そのために全体を貫く共通の地盤が設定できておらず、その結果が一貫性の欠除になって表われているといつてよい。事柄が相互排他的である以上、一貫性を考えるなら、両者を並列的ないしは択一的なものとして位置づけるのが通常操作であろう。事実、歴史的にはまさにそうであったと考えられる。

### III

アーシュラマの教義は、ヴェーダ最古のテキストにはみられず、ウパニシャッドになって出現するものであり、しかも当初はなお見解も不統一で、いわば形成過程にあったとされているものである (Deussen 1913 : 128, 129. Eliot 1954 I : 89. Altekar 1954 : 183, 186/187. Gonda 1960 : 287)。当面の問題にとって重要なことは、不統一とか形成過程とかいうことの内容であり、主として、各アーシュラマが並列的ないしは択一的な生活の仕方として出現しているのであって、決してマヌ・スムリティの場合のように、順次経過すべき連続的な段階を構成するものではなかったという点である。

すなわち、学習期を終えたものでも必ずしもすべてがそのまま家往期に入るとは限らず、ひ

き続き師のもとに留って生涯を過すものもあつたし、あるいはただちにジャングルでの隠棲生活に入って欠乏と苦行に専念するもの、さらにはサンニヤーシンとかビク (Bhikku) とかの名称でいられている遊行・托鉢者の生活に入ったものもあつたという。Brahmacārinでさえ、必ずしも他の生活形式の前段階とは限らず、独立している場合や、他の形式の後に位置づけられる場合さえあつた (Deussen 1913:129, 130. Eliot 1954 I:81. Glaenapp 1943:93. Altekar 1954:187/188)。例えば、組織だった輪廻思想の最初の出現として有名な例の「二道説」では、村落で祭祀—徳行に専念するものつまりグリハスタと、人里はなれた森林で苦行に専念するものつまりヴァーナプラスタとに対して、それぞれ死後まったく別々にたどるべき道 (祖霊の道と神の道) が規定されており、明らかに両生活が並列的なものとして考えられている (cf. チャンドーギヤ・ウパニシャッド V-10 訳:110/111. Deussen 1913:130. Keith 1921:844. Glasenapp 1943:108. Gonda 1960:287)。要するに「ウパニシャッドが、これら (各アーシュラマ) を宗教的、精神的発展のための択一的な道とみなし、誰でも自分の好む道に従がいうるとみなしていることは明らかだ」ということである (Altekar 1954:187)。

四つのアーシュラマが順次記述されるようになるダルマシャーストラでも、なお比較的古い方のテキストでは必ずしも順次連続的に経過すべきものと明記されてはいないという (Gonda 1960:287, 288. Deussen 1913:129. Altekar 1954:190/191)。とくにサンニヤーシンの位置は、このような状況の焦点をなしていたといつてよい。Deussenによれば、当初は、アートマン認識者であるサンニヤーシンと他の三つのアーシュラマの全体とは、まったく別個のものとして対置されていた。「後者 (アートマン認識者) は、もとは *atyāshramin*: 三つのアーシュラマを越えたものであつた。ところが、時の経過とともに、このアーシュラマを越えた地位のものが第四の最高のアーシュラマとなり、当然人生の終りにあてられ、それとともに学生、家住者、林棲者の地位が、それに先立つ経過的で連続的な位置のものとなつた」のである (1913:129, 130)。サンニヤーシンとヴァーナプラスタの生活が程度の差であるというすでに指摘した様相も、このような事情と無関係ではないだろう。

もちろん、アーシュラマ教義の歴史的形成過程の詳細は複雑であろうが、さし当りここでの問題にとっては、以上の基本的な骨組みの指摘で充分である。重要なことは、このような歴史的事情からすれば、マヌ・スメリティにおける連続的な生活段階としてのアーシュラマが、並列的・択一的であつたものの連続的段階化の結果という意味をもつてくることである。そしてこのような段階化の背景をなしていたのは、例えば Gonda の説明を借りるなら、次のような事情にほかならない。「ウパニシャッドは、故郷のない世俗放棄者 (サンニヤーシン—筆者) が解脱に対してより大きな見込みをもつという考えを強調しており、これに対してダルマシャーストラは、聖火を維持し、子息をもうけ、儀礼とくに祖霊祭を遂行する家長 (グリハスタ—筆者) の徳行を擁護する。マハーバーラタでは、どちらの道に優位が与えられるべきかについて熱心に論ぜられている」 (1960:286/287)。

あるいはまた、第四のアーシュラマの説明に関連して Eliot が、シャタパタ・ブラーフマナに

出現する有名な「四つの債務」の支払い——神に対する供儀，リシ（聖仙）に対するヴェーダの学習，祖先に対する子息の生産，仲間に対するもてなし——を引き合いに出して，家族的絆の放棄という理想をたてる仏教や多くのヒンズー教の立場とは異なり，バラモンの生活の理想は，宗教的实践と同時に家庭生活を続け，仲間を助けることを人間の義務とする点にあると述べているのも，同様な背景を示すものであろう（1954 I : 91. cf. Altekar 1954 : 188/189）。

要するにここにみられるのは，Renouの簡潔な表現でいえば「人生活動の理想と苦行の理想との対立」であり（1958訳：89），当面の問題の枠組みでいえば，カースト慣習の肯定と否定という対立である。Gondaの前述の説明は，これを聖典レベルのこととしてのべたものにほかならない。ウパニシャッド哲学の真髓がブラフマン即アートマン（梵義一如）の思想にあり，その認識（*jñāna*）によって現象的輪廻界すなわちカースト慣習の世界から脱し，生前解脱を達成せんとするものであることは余りにも有名である（Monier-Williams 1891 : 25/41. Allen 1915 : 564. Geden 1921 : 134/135. Glasenapp 1943 : 115/120）。他方ダルマシャーストラ，とくにマヌ・スムリティが，カースト間における慣習の分化と固定化によって，とりわけバラモンの地位と権利の確立・強化を意図するものであること，したがってカースト慣習の強調がなによりもバラモンの地位の強調であることもよく知られている（マヌ・スムリティ訳：380/381. Renou 1958 訳：91/92. Gonda 1960 : 299/300. 山田 1978）。

アーシュラマ教義の背景にあるのが以上のような歴史的事情であるとすれば，ほかならぬマヌ・スムリティでのその連続的段階化は，バラモン・カースト慣習の側から，対立するサンニャシンを自己に関係づけようとする試みの結果ということになるだろう。再びGondaの説明を借りるなら，「アーシュラマ教義には，両方の思想，つまり世俗を放棄する苦行と，儀礼・布施・徳行とを相互に統一せんとする試みをみることができる。それは，苦行慣行をバラモンの世界観・人生観の中にとり入れ，バラモンによって認められた伝統の一構成部分にせんとする試みである」（1960 : 287）。となれば，事柄がカースト慣習の肯定と否定という相互に対立的，排除的な性質のものであるだけに，統一ないし関係づけの仕方が問題とならざるをえない。

すでに明らかのように，第四段階における外的・内的な世俗的絆の放棄ないし切断の目標は，最高原理ブラフマン（梵）との合一にある。注目すべきは，この目標に対してマヌ・スムリティが「最高の帰趣」，「最高の福祉」等の評価を与えていることである。それは第VI章「遊行期」の規定に頻繁にみられるだけでなく（VI-79, 80, 84, 85, 88, 93, 96 訳：176/178），全体の総括に当る第XIII章でもくり返し指摘されている。

「（もし汝）現世にて（行はるる）これらすべての善き行為のうちにて，人にとりていずれが最高の福祉をもたらすために（他よりも）更に勝れたるか（問はば），」  
「（かくて答へん，即ち）我（アートマン）の知識，それらすべての中にて最も勝れたりと説かる。それは一切の明知中の最高なるものなり。なんとすればそれによりて人は不死を得ればなり」（XIII-84, 85 訳：371）。

「ヴェーダに説かるる行為（業）は二種なり。幸福を増進せしむる活動的（業）と，最高の福



祉を得る停止的（業）となり」。

「而して現世、或は彼世に於ける欲望（を達成せしむる業）は活動的（業）といはれ、欲望なき、明知に基づける（業）は停止的と説かる」。

「活動的行為を励行するによりて諸神との同位を（得）。されど停止的（行為）をなす者は、げに五元素を超越（して解脱に達）す」（以上Ⅻ—88, 89, 90 訳：372）。

いうまでもなく「最高の福祉」というのは相対的な評価であり、次善の価値を予想する。Du-boisが、「ヴァーナプラスタは完全に世俗を放棄してはおらず、なお家族（妻——筆者）の絆によってある程度世俗と結びついており、その限りにおいてサンニャーシンに劣る。サンニャーシンは妻をも捨てるという苦痛にみちた犠牲を自らに課している」と指摘しているのは（1953：523）、もちろんその点を示すものにはかならない。そしてこのような枠組みからすれば、世俗そのものである第二段階がさらに劣ること、それへの準備段階である第一階段がもう一つ劣ることは明白である。要するにここにみられるのは、アーシュラマの連続的段階全体に対して価値の序列段階としての性格が与えられていることであり、第四段階のサンニャーシンがその最高位に位置するということである。

とすれば、ここでの問題である対立的、相互排他的な二つの事柄は価値の優劣関係におきかえられていることになるが、もちろんそれを可能にしているのは、まさにDuboisの上述の説明が示すような部分的放棄という移行段階の設定であり、挿入にかならない。それによって対立・排除関係は、いわば直接的なものから間をひきのばされた間接的なもの、程度の差として把握できるものとなり、その意味での価値の差として表現されうるものとなる。さらに、順次的、段階的な移行ということを強調すれば、経過段階の意義と価値も成立してくるだろう。

順次経過すべき連続的段階であれば、第二段階を経過したものでなければ第三、第四の段階には進めない。第四段階の実現にとって第二段階は不可欠の前提をなし、かくて第二段階つまりカースト慣習の価値が、第四段階の価値には劣るにしても確立される。逆にいえば、そのためには順次的経過ということが絶対に必要である。「家住期を経ずして解脱を求めるものは地獄におちる」というすでに指摘した詩節をはじめとし、マヌ・スムリティの各所で第二段階の意義が強調されているのは、その意味で当然であろう。

「学生、家住者、林棲者、及び遊行者、これらは別の四住期にして、それらすべては家住者（の住期）より出でしものなり」。

「而してヴェーダ及び聖伝の規定によりて家住者は、彼らすべての中にて最勝なりと言はる。なんとなれば彼は他の三者を扶養すればなり」。

「すべての河は、その大小を問わず大海に入りて安住する如く、あらゆる住期にある者も家住者にその庇護を得るなり」（以上Ⅵ—87, 89, 90 訳：177. cf. Gonda 1960：287）。

第二段階の意義に対するこのような強調は、第四段階に与えられている前述のような評価と一見矛盾するように見えるが、その意図は順次的経過の強調にあり、それによって経過段階としてのカースト慣習の意義と価値を確立する点にあるとみてよいだろう。

以上のように考えてくれば、ここにみられるのが、いわゆる輪廻思想の場合に基本的に等しい思考手続きであることはいうまでもない。輪廻思想のもとでは、つまらぬ草木から各種の動植物、各カーストの人間、諸々の神々や超自然、そして最高原理であるブラフマン（梵）ないしは至上神にいたるまでの諸々の存在形態は、抽象的な個別的魂であるアートマンが、梵ないし至上神との合一という最高目標に向って順次的、段階的に宿ってゆく再生形態として互いに関係づけられ、価値序列の体系にまとめられている（cf. 山田 1975a, 1977）。このような連続的、段階的關係づけは、例えば神対人間、あるいは人間対動植物というような対照的二分法の立場からすれば、カテゴリカルに類別さるべき諸々の事象を優劣關係に配列されたいくつもの中間的諸段階として間に挿入し、それによって両極を連続的に結びつける手続きとみることができよう。

しかも、別の機会に立入って検討したように（山田 1977）、理論的に考える限り、輪廻は、連続的、段階的に位置づけられた諸々の再生形態を一つずつ順次に経過してゆくプロセスであり、段階間の飛躍は成立しないはずである。もちろんこれは、不可欠な経過段階としての意義と価値を各再生形態に与えることを意味し、かくて、神々よりは劣るにしても、動植物はもとより人間段階の中でももっとも高い段階としてのバラモン・カーストの地位が確立することになる。連続的段階化のいわば効用は、移行的諸段階の設定・挿入によって、対照的、異質的な事柄、さらには当面のアーシュラマ教義の場合のように対立的、相互排除的な事柄さえも、優劣關係におきかえて結びつけてしまう点にあるとあってよいだろう。

これを、アーシュラマ教義に関する前述の歴史的背景に関連させていえば、バラモンが、連続的アーシュラマ段階の設定によって、対立するサンニャーシンを自己よりも優位なものという形で自己に関係づけ、同時に不可欠な前提段階としての自らの意義を確立しているということになる。その意味では明らかにバラモンによる妥協的關係づけといえるが、しかしそこにはさらに、これまた輪廻思想の場合に通ずるいわば巧みな側面があるといわねばならない。

理論的に構成したモデルとして考えた場合、カースト制度は、上述のように動植物と超自然との間に連続的に挿入された人間段階の再生形態を示す。そこでは、バラモンも他のカーストと同様な輪廻プロセスを一つずつ続けて現在の地位にいたったものであるし、今後も諸々の超自然から最高原理へと再生を続けてゆかねばならない。その意味で、つまりバラモンもかつては他のカーストであったし、他のカーストもいずれはバラモンに再生するという意味で、他のカーストとの關係は相対的な程度問題であり、バラモンはほんの一步か二歩先を進んでいるにすぎない。いうまでもなくここにみられるのは、動植物や神々までも含む輪廻思想のイデオロギーにおけるバラモンの地位の相対化であり、バラモンは、それを認めることによって、現実のカースト慣習の世界自体における絶対的な最高の地位を獲得しているといつてよい（山田 1975a, 1977）。

同様な様相をアーシュラマ教義の場合にもみることができる。第四段階はいわば理想であり、実際問題としては、この段階に進みうる人間はまさに一握りの特殊な「宗教的人間」——サン

ニャーシンにすぎない。Glasesnappが指摘するように(1943:93)、大多数のものは第二段階の家長の地位にとどまらざるをえなかったのが現実であろう。バラモンが自己を経過的段階としての劣った地位のものとして認めているのは、実はこのような多分に非現実的な側面に関してであり、いわばその代りとして現実的な第二段階の、つまり自己の地位を確立しているといつてよい。

Gedenは、「順応性と巧妙さにたけたブラーマニズムは、このような傾向(苦行慣行——筆者)を合法化した。四つのアーシュラマの教義では、苦行はオーソドックスなヒンズー生活の統合部分とみなされ、年老いてから故郷を捨て、遊行者となって苦行による自己試練を行なうことが、すべてのヒンズーの義務となった」と指摘している(1913:91)。その順応性なり巧妙さなりの内容はなにかといえ、いわばイデオロギーないしはそれに類する非実質的な側面で譲歩し、実質的な側面を手に入れる点にあるといえよう。連続的段階化による関係づけは、いわばそのための方策とみることができる。

となれば、残るのはその根拠の問題である。関係づけの仕方が功妙であれば、それだけ一層なぜそうまでして関係づけねばならないのかが問われるし、それが明らかになってはじめて巧妙さの意味も出てくるだろう。この点で、例えば前述のGondaその他の説明のようにサンニャーシンとバラモンの対立関係を指摘するだけでは、あるいは「苦行生活のもつ世俗離反(という性格——筆者)はバラモンの生活と秩序をおびやかす」(Gonda 1960:287)というだけでは、もう一つ充分な理由とはいえない。バラモンにとっての対立的存在は、いってみれば非現実的に近い性質のものであり、正面切って反対し否定しても困らないはずのもの、少なくとも無視できるはずのものである。にもかかわらず巧妙に、ということはそれだけ苦心して、しかも妥協的に関係づけざるをえないとすれば、むしろバラモンの方にこそ弱みがあるとみなければならぬ。対立するサンニャーシンの非現実性とバラモンの現実性とを包み込んだレベルでの後者の弱みということになれば、やはりここでも輪廻・解脱の思想に注目せねばならないだろう。

要点は、すでに別の機会に指摘したように(1977,1978)バラモンとサンニャーシンの両方が実は輪廻からの解脱という共通の目標をもつと考えられることである。前者は、それをまさに輪廻プロセスを通じた数多くの再生のくり返しの果てに実現せんとするのに対し、後者は、世俗と肉体からの離脱によって現世において一気に、いわば飛躍的に達成しようとする。その意味で両者の相違は共通目標の実現手段の相違にすぎないといってよく、その表現がカースト慣習の肯定と否定にほかならない。重要な点は、そのような視点からすれば、サンニャーシンは、バラモン自身がさらにいくつもの再生のくり返しの果てに到達すべき目標をすでに実現しているもの、あるいは少なくとも現世で実現するはずのものという意味をもつことであり、逆に、バラモンの依拠するカースト慣習——世俗の肯定も、輪廻プロセスの途中段階の一つとしてのこと、つまり現世における再生形態の属性という意味でのことであり、いずれは次の再生形態のために放棄されねばならない性質のものだということである。バラモンがサンニャーシンの優位を認め、後者の非現実性が前者の現実性に対して弱みとならない根拠はその点に求められ

るし、バラモンが自ら巧妙かつ妥協的に関係づざるをえない理由も、結局はその点にあるといえよう。

すでに指摘したように、バラモンは輪廻イデオロギ一面で自己を相対的位置におき、それによって社会的現実における絶対的優位を確立した。しかしこれは、輪廻からの解脱の道が、まさに輪廻プロセスを通じた段階的、連続的なものしかないという前提に立つ場合に成立する。同じ解脱の目標に達する別の道が出現すれば、バラモンの絶対的優位は崩れざるをえないし、しかもこの別の道が現世において目標を達成させるとなれば、完全に道を譲らざるをえないだろう。サンニャーシンは、まさにバラモン・カースト体制のこのいわば弱点をつくり出しているといつてよく、だからこそ「バラモンの生活と秩序をおびやかす」ことになってくるのである。

#### IV

以上で明らかなように、マヌ・スメリティにおけるアーシュラマ教義の背景には、サンニャーシンとの関係におけるバラモン・カースト体制の決定的弱点が存在しており、アーシュラマ教義の連続的、段階的性格は、この弱点をカバーするための努力の表われとみることができると。そこには、対立物を相対的な優劣・序列の関係におきかえ、自らの劣位を認めながら実質的な地位を確立するという特徴的な思考手続き、あるいはむしろ方策がみられる。その意味で巧みな妥協関係づけの仕方といえるだろう。しかしながら、ここでの当初の問題からすればこれは一面であり、そのような関係づけの社会的帰結に注目せねばならない。

アーシュラマ教義は、その巧みさにもかかわらず、結局はサンニャーシンの価値を優位なものとして認めている。マヌ・スメリティという聖典のレベルで、しかもバラモン・カースト体制の側から認めるとなれば、たんなるイデオロギーの問題にとどまらない結果をもたらすだろう。それは、サンニャーシンの優位をいわば「公的に是認する」ことを意味する。しかも、サンニャーシンの特徴である世俗離脱がカースト慣習の離脱を意味する以上、その公認は非あるいは反カースト慣習の公認を意味し、バラモン・カースト体制の側から、自己に対するいわば挑戦を公認することになる。このような挑戦に対して、バラモン・カースト体制の側からいかに規制を試みても、所詮それは世俗の枠内の事柄であり、世俗離脱の優位を認める以上、形式的なことにならざるをえないだろう。

すでに指摘したように、マヌ・スメリティが第二段階：家住期の意義を強調し、一足とびに解脱を求めるものは地獄におちるとまで力説しても、実際には第一段階から直接サンニャーシンの段階に進んだものが少なくなかったとされるし (Monier-Williams 1891:55, Dubois 1953:523. Glasenapp 1943:93), マハーバーラタやプラーナで出来るだけ早く世俗を捨てるべきだという考えが弁護されたり、好きな道を選ぶよう主張されたりするのも、当然である (Gonda 1960:288. Altekar 1954:191)。あるいは、そもそもアーシュラマの教義は、すでに指摘した

ように再生族：上位三カーストに対して規定されており、シュードラは圏外とされているが(cf. Deussen 1913:131. Glasenapp 1943:91)、現実にはサンニャーシがカースト帰属に拘束されないのも同じである(cf. 山田1978)。「実際には、ほとんどのジャーティー(カースト——筆者)のものでも、通常の衣服とアイデンティティーを捨てて黄衣をまよえば、サンニャーシンの非社会的な性格をとりうる」のである(Mandelbaum 1970:415. cf. O'Malley 1935:208. 山田1978)。これらは、バラモン・カースト体制の側からの規制が実質の意味をもちえないことの表われとってよく、聖典レベルでの公認がサンニャーシンの優位をオーソライズさせる結果になっていることを示すものであろう。

そのもっとも積極的な表現が、インド史を特徴づける現象、つまりサンニャーシあるいは多かれ少なかれ同様な性格をもつ聖者や教祖による頻繁な反バラモン、反カースト体制の主張であり、運動であることはいうまでもない。サンニャーシが、「生前解脱」という純粋に個人的な動機を追求すれば、いわば自動的に反バラモン、反カースト体制という性格を帯びざるをえないし、またそういう動機を掲げる以上、バラモン・カースト体制はこれを認めざるをえない(cf. 山田1977)。アーシュラマの教義はいわばその場を公に提供していることになる。

それだけではない。公認はまた、これらの「宗教的人間」が、まさに一つの主張や運動の担い手としての社会的意味をもちうるような大衆との結びつきの場をも提供するものであろう。「聖者生活の理想は、人々全体の賛同と熱狂的な好意をうけてきた」とか(Geden 1913:95)、「苦行は、事実上すべてのクラスのヒンズーに途法もなくアピールしている」とか(O'Malley 1935:61)、あるいはさらに「古くからのサンニャーサ、つまり家族・社会生活の放棄は、たんなる解脱の道としてだけでなく、一般的な精神的方向づけとしても、なお多くの人に対して強い吸引力を及ぼしている」(Gonda 1963:288)とかいうような、サンニャーシに対する認識の広い普及を示す説明にはこと欠かない。その具体的な表現が、冒頭に指摘したような一般大衆の態度であることはいうまでもない。にせ者がおり、それによって不都合がもたらされるかもしれぬことを承知の上で、なおかつサンニャーシに対して敬意を払い、布施を行ない、世話をするほどサンニャーシは広く大衆の間に浸透している。別の機会に指摘したように、内容はともかく少なからぬ社会的広がりをもつ意味で、サンニャーシは一つの社会・文化的複合を形成しているといつてよい(山田1978. cf. Oman 1905:16. Geden 1913:95. Gonda 1963:285)。

たしかにこのようないわばポピュラー化の理由は、イデオロギーの面でいえば、サンニャーシ自身もつ世俗離脱——非ないし反カースト慣習の価値そのものにほかならない。日常的なカースト慣習の世界の重荷から事実上抜け出せない一般大衆にとって、このようなイデオロギーがアピールするのは当然である。しかしながらそのためには、このようなイデオロギーないし価値の存在そのものがある程度客観的、社会的に確立していることが前提であろう。サンニャーシは、一般大衆にとっては社会的脱落者や反罪者と区別できないような存在であり、一般大衆は、サンニャーシにとってはむしろまさに離脱すべき世俗に属する。両者の関係は

むしろ相互に反撥的であり、少なくとも非促進的であるといわねばならない。となればなおさら、サンニャーシの価値やイデオロギーの広い普及は、なんらかの機構によると考えねばならないだろう。

問題は、サンニャーシとバラモンとの関係から、サンニャーシと一般大衆との関係——両者を結びつける要因に移る。サンニャーシをめぐる複合が、バラモンにとってはやむをえず妥協せねばならぬ性質のものである以上、この要因はサンニャーシ複合自体の中に求められねばならないだろう。もちろんこの問題は別個に検討せねばならない。ここではただ、いままで明らかにしてきた「公認」ということが、たとえ外枠にすぎないにしても、その点で大きな社会的意義をもつ点に注目したい。それによって、サンニャーシ複合自体における問題の要因が事実上オーソライズされ、促進される結果とならざるをえないからである。

Gondaは、サンニャーシが「特別な報せをもって大衆の心に呼びかけるものであり……保守的で儀礼主義的なバラモン村落司祭に対する普遍的な対抗力をなす」とか、「……より高く、超世俗的で、儀礼や尊敬の形式を越えた真実が存在するという自覚を（一般大衆の間に——筆者）養う」とか説明している（1963：288/289, 289）。このような説明が成立するいわば間接的地盤ないし場を提供しているのが、アーシュラマ教義における「サンニャーシの優位とその価値の公認」だということである。

## 引用文献

- Allen, J. 1915: Jñāna-mārga. ERE (Encyclopaedia of Religion and Ethics) VII. Edinburgh.
- Atekar, A.S. 1954: The Asrama System, in *Professor Ghurje Felicitation Volume*, ed. by K. M. Kapadia. Bombay.
- チャンドーギヤ・ウパニシャッド：服部正明訳。「バラモン教典・原始仏教」（世界の名著Ⅰ）所収 1971(再版) 中央公論社
- Deussen, P. 1913: Āshrama. ERE II. Edinburgh.
- Dubois, J.A. 1953: *Hindu Manners, Customs, and Ceremonies* (3rd. ed.), London.
- Eliot, C. 1954: *Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch* (reprint). III Vols. London.
- Geden, A.S. 1913: Asceticism. ERE II. Edinburgh.
- 1921: Salvation. ERE XI. Edinburgh.
- Glasenapp, H. Von 1943: *Die Religionen Indiens*. Stuttgart.
- Gonda, J. 1960: *Die Religionen Indiens In: Veda und der ältere Hinduismus*. Stuttgart.
- 1963: *Die Religionen Indiens II: Der jüngere Hinduismus*. Stuttgart.
- Keith, A.B. 1921: State of the Dead (Indian). ERE XI Edinburgh.
- Mandelbaum, D.G. 1970: *Society in India*. Berkeley.
- マヌ・スムリティ：田中繁子訳 1953 岩波書店

- Monier-Williams, W. 1891 : *Brahmanism and Hinduism* London.  
——1899 : *A Sanscrit-English Dictionary*. (new ed.) Oxford.
- O'Malley, L.S.S.O. 1935 : *Popular Hinduism*. Cambridge.
- Oman, J.C. 1905 : *The Mystics, Ascetics, and Saints of India*. London
- Renou, L. 1958 : *L'Hindouisme* (Collectison Que SAIS-JE ? N°475) 渡辺照宏・美田稔 訳  
「インド教」1960 (第4刷) 白水社
- 山田隆治 1975a : 転生観の社会的意味 「社会人類学年報 Vol-1. 1975」所収. 弘文堂  
——1975b : 儀礼的汚れ 「南山大学人類学研究所紀要」No. 4.  
——1977 : 転生観について 「南方文化」第4輯  
——1978 : サンニャーシンとバラモン 「アカデミア」第121集

