

グル：導師の世界

山田隆治

- I. まえおき
- II. 解脱のイデオロギー
- III. カースト的世界の超越
- IV. 社会的指向性
- V. 文化的媒体
- VI. むすび

I. まえおき

Raghavanは、南インドにおける宗教普及の方法を扱った論文の冒頭で、近代的な伝達手段や情報提供施設のなかった時代に、アーチャールヤ（*āchārya*：教師）がいかに広くその教えを国中に普及させたかは驚くべきことであるとし、次のように述べている。「この古い国では、幾百万もの人たちが文盲であったことは疑いえないが、しかし彼らは決して事情に通じていなかったのでも教養がなかったのでもない。古代の教師たちは重要な知識を直接伝えることに専念し、人々が学校風の教育によらなくても有力な文化になじむのを助けてきた……我々の宗教の歴史には機織り職人や靴直し、壺作り、ハリジャンなどの出の聖者が目立っており、この国の土壌が精神的なエンジニアによっていかに広く灌漑され、肥沃にされてきたかを示している」（1959：130）。

一方 Sinha は、ベンガル地方のヴァイシュナヴァ（Vaishnava）宗派のグル（*guru*：教師）やサードゥ（*sādhu*：聖者）がチョタ・ナグプール高原の原住民 Bhumij 族に及ぼした影響を検討し、「ヴァイシュナヴァは、ヒンズー文明と部族社会とを結びつける蝶番集団ないし文化仲介者をなす」と述べ、「重要なことは、ヴァイシュナヴァの影響が、未開で孤立した人たちのものとの社会・文化構造をひどく損なうことなしに、社会的、文化的視野を変えさせ豊かにさせるモデル提供の役を演じていることである」と結んでいる（1966：88, 89）。

Raghavan や Sinha のこれらの記述は、一般的にいえばいわゆる *great tradition* と *little tradition* 間の相互作用の問題に関連する（cf. Redfield 1956：79/104）。しかし特殊的にインドについていうならば、通常部外者が描きがちなのこの国のイメージとは違った側面があることを示唆するものであろう。それぞれ世襲的に固定した独自の慣習をもち、互いの異質性を強調し合う数多くのカースト（*jātī*）からなる国、あるいは「異なったカーストの人たちが、いわば犬と猫のように種^{スピーシーズ}を異にするもの」であるような国というのが、我々の描きがちなのインドのイ

メージである (cf. 山田 1972. Leach 1969 : 7)。Raghavan や Sinha の記述は、内容や程度の問題はともかく、原住民まで含むこのような異質的単位を上から下まで貫く文化の流れが、しかも昔から存在していることを示す。となれば、この文化流の性質が当然問題とならざるをえない。なぜなら、むしろカースト間の同質化を促すこのような文化の流れは、相互間の異質性を成立地盤とするカースト制度とは必ずしもただちに相容れるとはいえないからである。

主としてグルという名称と結びついて指摘されている事柄を整理し、この文化流の性質の一端を考えてみようというのが小論の意図をなす。

II. 解脱のイデオロギー

「*guru* という言葉は多くの異なった人に対して用いられてきたし、また用いられている」が (Mangalwadi 1977 : 9)、Monier-Williams によれば、大略二つの用法があるようである。一つは「(父母その他の年上の親族など) 尊敬すべき人」という場合であり、一種の尊称である (1899 : 359)。尊称ならば、その理由や対象は必ずしも問題にならないだろう。両親や主人さらには王などがグルと呼ばれる場合もあるし、行政職についている人、あるいはカースト慣習の維持を説き、違反者を罰して追放したり復帰の決定をしたりする人がグルと呼ばれる例も報ぜられている (Crooke 1914 : 712. O'Malley 1935 : 199/200. Dubois 1953:125. Gonda 1963:20)。

しかしながら、*guru* はまた「(入門式で青年にマントラ [*mantra* : 聖句] を授け、法典に導き、アーチャールヤによって遂行される任命式にいたるまでの必要な儀式を行なう) 精神的な親ないし師」をも意味する (Monier-Williams 1899 : 359)。もちろんこの場合もそれゆえに「尊敬すべき人」でもありうるが、しかし用法はもっと宗教的に限定されているといつてよいだろう。そして一般的には、このような用法のほうがより普通のようなものである。「……しかしもっとも普通で伝統的なのは、教師とくに宗教的教えを授けるものに対して用いられる場合である」 (Mangalwadi 1977 : 9)。*guru* に対して 'religious teacher or leader' とか 'spiritual master or preceptor' とかいう訳が多く当てられているのはその表われといえよう (Crooke 1914 : 712. ibid. 1915 : 324. Grierson 1913 : 546. Monier-Williams 1891 : 142, 160. O'Malley 1935 : 79, 196. Gonda 1963 : 290)。

guru という言葉の宗教的意味合いは当初からのものであったようである。この言葉は、少なくとも文献の上では、例のアーシュラマ (*āshrama*) の教義——再生族に規定された生活様式ないし生活段階の教えと結びついて、ウパニシャッドに出現するものとされている。すなわち、アーシュラマの一つまたはその第一段階をなす *Brāhmacārin* : 学生の期間は、再生族の若者が特定のバラモンの家に住み込み、その指導下にヴェーダや祭式を中心にいろいろなことを学習する時期であるが、この指導者がグルと呼ばれる (cf. Deussen 1913 : 128, 129/130. Turner 1915 : 677/678. De la Vallée-Poussion 1919 : 715. Elot 1921 II : 184. Renou 1958 訳 : 87, 89. Mangalwadi 1977 : 9. 山田 1978b.)。もっともマヌ・スムリティでは、このような師に対しては *āchārya* という言葉も頻繁に用いられており、両者の区別は必ずしも明確ではないようであ

る(cf. II-140, 142, 149 訳: 60, 61)。 *āchārya* という言葉も、 Monier-Williams によれば「(とくに、学生に聖紐を授け、ヴェーダ、儀礼、宗教的奥義の法を教える) 精神的指導者ないし師」を意味し(1899: 131), *guru* の第二の用法とそう大きな違いはない。 Mangalwadi は、第一のアーシュラマ(学生期)におけるアーチャールヤが他の三つのアーシュラマ(家住期、林棲期、遊行期)のアーチャールヤと異なって *āchārya-guru* と呼ばれたとしている(1977: 9)。

学生期における学習の内容は多方面に及び、結局のところ青年が将来担うカースト慣習の全体といってよいが(cf. 山田1978b), しかし例えばマヌ・スムリティの諸規定をみれば、中心はヴェーダや祭式の学習、禁欲、節制、師や師の家族に対する厳しい態度の習得にあり、このような意味での宗教的指導がグルの重要な役割をなしていたことは明らかである(II-69~294 訳: 50/73)。 *Brāhmacārin* に対して「未婚で宗教的学習を行なうもの」とか、「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」とかいう説明が与えられるのも、その辺の事情に注目するものであろう(Monier-Williams 1891: 53, 362. *ibid.* 1899: 158, 738. Renou 1958 訳: 89)。

guru という言葉の宗教的用法は、ポスト・ヴェーダ時代になると鮮明になってくる。いうまでもなくヴェーダ時代以後の宗教文献を著しく特徴づけるのは、シヴァ(Shiva)神やヴィシュヌ(Vishnu)神と結びついた宗派宗教の展開である。 Eliot の説明を借りるなら、「インドにおける宗教・信仰の前段階と後段階の間、つまり一方におけるヴェーダ讃歌、ブラーフマナ、ウパニシャッドならびにこれらに付随する文献と、他方における叙事詩、ブラーナ、タントラおよびこれら以後の文献との間の著しい相違は、後者において偉大な神であるシヴァとヴィシュヌが、特定神への宗派的崇拜や個人的献身などの様相をともなって卓越してくることである」(1921 II: 136. cf. Crooke 1914: 700. Monier-Williams 1891: 3, 54/61. Renou 1958 訳: 43/44. 長尾・服部 1971: 40/41)。そしてこの宗派宗教の重要な要素をなすのがグルにほかならない。

一般に特定宗派への加入は、*dīkshā* (入門式)で当該宗派に固有でありかつ秘密にされる *manta* (聖句)を伝授されることによって認められる(Monier-Williams 1891: 61. Grierson 1913: 547. Crooke 1915: 324. Eliot 1921 II: 184. O'Malley 1935: 80)。このマントラ伝授の意味は、 Monier-Williams によれば、当該宗派が崇拜する特定神への完全で排他的な献身をよりはっきりさせ、成員を共通の紐帯で結びつける点、およびこの聖句を毎日くり返すことが、崇拜する神を通じた救いの必須条件をなす点にある(1891: 61)。このような聖句を加入候補者の耳にささやくのが、あるいはそうする特権をもっているのがグルである(Monier-Williams 1891: 61, 117. Grierson 1913: 547. Crooke 1914: 712. *ibid.* 1915: 324. Dubois 1953: 118. Singer 1966: 108. Mangalwadi 1977: 9)。サンスクリット語の *guru* の語幹 *gri* が「言葉を発する」という意味だとされるのも、そのような事情と無関係ではないかもしれない(Monier-Williams 1891: 161. Youngson 1917: 183)。

Mangalwadi は、ブラーナやタントラの宗教の到来とともに *guru* の言葉には新しい内容が加わったとし、「グルはもはやたんなる師ではなくなった。宗派や教義の創始者もグルと呼ばれ

はじめ、また彼の教えを説き、普及させる追従者もグルと呼ばれた」と述べている(1977:9)。とはいえ、古代アーシュラマのグルが宗教的性格をもつことはすでに述べた通りであるし、他方宗派のグルが「尊敬すべき人」であることも上述のようなグルの役割から明らかである。さらに宗派のグルが「師」であることもいうまでもない。Monier-Williams の表現でいえば「……ヴィシュヌ宗派全体の教えは、‘グルの言葉を聞け。グルの言葉が導きである’ということにつきる」のである(1891:61)。シク教(Sikh)はグル制度の発達で有名であるが、*sikh* という言葉はサンスクリット語 *sishya* :「教えらるべきもの」の訛ったものであり、したがって *guru* と *sikh* とは「教えるもの」と「教えられるもの」という相関的意味をもつ。シク教の創始者 Nānak (1469-1538) はたんなる一人の師(グル)であり、追従者はたんなる弟子(シク)だったとされる(Monier-Williams 1891:161, 162. Youngson 1917:183. Eliot 1921 II:267)。宗教的な師弟関係という性質は明瞭である。

したがって以上の範囲では、Mangalwadi のいう「新しい内容」という表現も、必ずしもただちに以前の段階との断絶を示すものではなく、いわば以前の用法が宗派をめぐって凝集したものとみなすべきだろう。この点は、グル師弟関係に結びつく「宗教的性格」の内容そのものからいえるようである。

ヒンズー教の諸宗派はまさに多様であるが、シヴァ神を崇拜対象とするシヴァ派(Shaiva)とヴィシュヌ神の化身を崇拜対象とするヴィシュヌ派(Vaishnava)とが二大主流をなす点については、異論はない。「ヒンズー宗派宗教のすべての色合いや下位区分は、これら二つのいずれかに含まれる」(Monier-Williams 1891:59. cf. *ibid.*:95. Crooke 1921:329. Eliot 1921 I:XXXIV/XXXV. O'Malley 1935:214. Renou 1958訳:95/96. 長尾・服部 1971:40/41)。さらに、この二大主流の中ではとりわけヴィシュヌ派が多くの支派に分かれている点についても、見解は一致している。「事実上、ヒンズー宗派宗教の中心的場をなすのはヴィシュヌ派とみなさねばならない。近代のおもな宗派はすべて……ヴィシュヌ派内の諸学派の見解の相違から生じている」(Monier-Williams 1891:64. cf. Eliot 1921 II:179, 203, 228. Renou 1958訳:91)。

もちろん、各宗派を基礎づけている神学・哲学の体系は複雑・多様である。しかしここでは、基本的イデオロギーとしていわゆる「輪廻からの解脱」を共通に掲げている点が重要である。

Eliot によれば、ヴィシュヌ派全体に共通する特徴は、すべての支派の神学・哲学が神と魂と物質の存在を認め、魂は物質に包まれているが(輪廻の状態)、神の助けによって神との結合(物質・輪廻からの解放)に向って努力するものだと考えている点にあり、「この結合の正確な性質と程度について多くの微妙な理論や表現が生じている」にすぎない(1921 II:229)。これを通俗的な表現でいえば、「すべての(ヴィシュヌ派——筆者)宗派が、誠実・高潔なヴィシュヌ崇拝者は……ヴァイクンタと呼ばれるヴィシュヌの天国ないしはゴロカと呼ばれるクリシュナ(Krishna:ヴィシュヌの化身——筆者)の天国に運ばれ、一度そこに受け入れられると、以後輪廻の不幸から救われると信じている」ということであろう(Monier-Williams 1891:118. cf. *ibid.*:111)。回教の影響を受けているとされる Kabīr (1440-1518) や Nānak の場合でさ

え、Eliotによれば、輪廻界は唯一神の力によって生み出された幻影であり、魂の仕事は、この幻影から解放されて神にもどることにあると考えられている（1921 II : 262. cf. Monier-Williams 1891 : 163. Burn 1915 : 633）。

周知のように、ヴィシュヌ派に特徴的な実践方法はいわゆるバクティ（*bhakti*）：「神への愛と献身」である（cf. Monier-Williams 1891 : 91, 97. Grierson 1913 : 538, 550. Garbe 1913 : 538. Eliot 1921 II : 180. Renou 1958訳 : 68/69. Gonda 1960 : 244, 245）。もちろん、一口にバクティといっても、例えばバガヴァッド・ギーターにみられるような全精神を神に集中する瞑想的性質の強い場合と（cf. XII-9~12訳 : 179）、例えばバーガヴァタ・プラーナにみられるようにいわば神による憑依状態とでもいえる感覚的な場合（cf. XI-14~24—Hopkins 1966 : 9）とでは余程異なるだろうし、この違いは後述するように重大な意味をもつ。にもかかわらず、いずれの場合も神との結合による輪廻からの解脱を意図するものである点に変わりはない。すなわち、

「これに対し、すべての行為をわたしに捧げて、わたしに専念し、ひたむきな（バクティの——筆者）実修をもって、わたしを瞑想しながら信奉し、

心をわたしにのみ向ける者を、ブリターの子よ、わたしは死の輪廻界から、ただちに救い出す。

心をわたしにのみ向けよ。理性をわたしに専念させよ。そのあとで、おまえはわたしのなかに宿ることになる。（これについては）少しも疑いはない」（バガヴァッド・ギーター—XII-6~8訳 : 179. cf. VI-9, XIV-26訳 : 164, 185）。

同様に牧童クリシュナへの愛の歓喜（バクティ）のうちで羊飼いの女たちは、「……まさしく最高者（クリシュナ）と一体になり、（それゆえに）たちまち（業の）束縛も断たれて、（純質、激質、翳質という）成分からなる肉体（輪廻の主体——筆者）を離脱した」のであり、またまず人倫の道を説くクリシュナに対して、「あらゆることをなげうって……身を捧げている（彼女たちを——筆者）太古の神人・神様が解脱を求める人々をうけいれるのと同じように」受け入れるよう訴えるのである（バーガヴァタ・プラーナ X訳 : 296, 298）。

ギーターやバーガヴァタ・プラーナのこれらの内容を理論的に表現すれば、例えば Grierson の次のような説明になるだろう。「個別的魂は主（Lord）の一部であり、主によって個別の意識ある存在に放射されたものである。一度このように放射されると、個別的魂は永遠に個別的な意識あるものとして存在し、バクティによって救われるまでは、輪廻の教義にそくして生と再生のくり返しの鎖につながれる」（1913 : 544）。バクティは解脱のための実践方法にほかならない。

基本的に同じことはシヴァ派についてもいえる。たしかに「神への愛と献身」ということ自体は、Gonda が指摘するように神を選ばないものであろう（1960 : 244）。事実、バクティは、中世南インドの有名な Nāyanmārs 詩人の場合のように、シヴァ神崇拜とも結びついている（cf. Grierson 1913 : 550/551. Eliot 1921 II : 182, 215/219. Renou 1958訳 : 67/68. Gonda 1960

: 244/245. *ibid.* 1963 : 71, 229/231)。にもかかわらず、シヴァ派に特徴的な実践方法が苦行であることはよく知られている。「少なくとも近代のシヴァ派は、一般に行者……としてのシヴァ神の信奉者であり、シヴァのような厳しい苦行と修業の実践を誓ったものである」し、「シヴァ派の教団では……個人の苦行に優位がおかれている」(Monier-Williams 1891 : 86/87. Renou 1958訳 : 91. cf. Geden 1913a : 93. Grierson 1913 : 551)。そしてこの苦行の背景をなしているのは、やはり輪廻からの解脱とってよい。

大抵のシヴァ派の神学は *Pati* (主:シヴァ)、*Pashu* (家畜:個別的魂)、*Pāsha* (物質ないしカルマン) の三つの原理をそれぞれ永遠のものと考えている (Monier-Williams 1891 : 89. Eliot 1921 II : 203, 204, 216, 221. Reou 1958訳 : 99. Gonda 1963 : 204)。したがって個別的魂の仕事は、ヴィシュヌ派のように神にもどったり神と結合したりすることではなく、努力によって神に近い状態に達することにある。「魂は、諸々の地上的存在を経過するという鎖から解放され、シヴァに似た状態に達せねばならないし、解脱した魂は純粋に精神的な存在であるから、神自身と同様にすべての苦しみから排除されていなければならない」(Gonda 1963 : 204. cf. Monier-Williams 1891 : 89. Eliot 1921 II : 229)。苦行はそうなるための手段にはかならない。「シヴァ派の宗教は人間が神と同じようになる可能性に大きな価値をおいており、この考えが、この宗教の著しい特徴をなす苦行努力の温床となってきた」のである (Gonda 1963 : 201)。

たしかにこの場合、「解脱」は神に似た状態の達成であり、くり返される死と再生——輪廻からの脱却ということは表面には出てこない。それゆえに例えば Gonda は、そこには解脱観の修正がみられるとしている (1963 : 215)。しかしながら、苦行によって脱却すべき *Pāsha* が輪廻の原因をなす「物質ないしカルマン」であり、諸々の地上的存在の経過——つまり輪廻の鎖をもたらずものである以上、結果的には解脱した魂は肉体の死後二度と再生しないはずである。その意味では「死後ヴァイクンタ天国に永遠にとどまる」ヴィシュヌ派の考えと変りはなく、ただそれを来世ではなくて現世のこととして表現しているにすぎないだろう。

したがって、ヴィシュヌ派もシヴァ派も、崇拜対象や実践方法の違い、さらには細い神学上の相違はあるにせよ、現世的表現も来世的表現も含めた意味での「輪廻からの解脱」を意図している点では同じだといってよい。もちろんこれは、宗派宗教に密着するグル、あるいはその師弟関係のイデオロギーもその点にあることを示唆する。事実、グルと解脱との結びつきは頻繁に指摘されている。

Gonda によれば、7世紀頃の北インドにさかのぼるとされるパーンチャラートラ (*Pāncarātra*) 教理集では、解脱がヴィシュヌ神の認識 (*jñāna*) によってのみえられること、この認識は、神への愛に満ちた崇拜衝動(バクティ)にもとづくヨーガによって、思考と思考の対象(ヴィシュヌ) とが一つになったときにえられることが強調されている (1963 : 123)。そしてこのような解脱に導くのがグルであり、グルは弟子と苦楽を分かち合うことができ、いろいろなシステムに精通しておらねばならず、弟子をその素質に従って教え、ヨーガの道に導かねばならぬものとされている (*ibid.* : 123/124)。弟子は、長いテスト期間の後に入門式 (*dikshā*) を受け

たものであり、そのときヴィシュヌ派共通の五つの印を受ける——すなわち、神のシンボルである焼印(*tāpa*)をほどこされ、宗派帰属の印(*puṅdra*)を額に塗られ、新しい宗教名(*nāmam*)が与えられ、特定の聖句(*mantra*)がその意味とともに伝授され、そして神のどの姿(*yaga*)を一定のやり方で崇うかが教えられる(*ibid.*: 124)。とりわけ聖句は神的な力をもつものとされ、ときには、グルによって伝授されるこの秘密の文句によってのみヴィシュヌの認識は信仰者に開かれるとさえ強調されている(*ibid.*: 123)。

パーンチャラートラ教理集はヴィシュヌ派の典型的な神学、祭式、組織を形づくっており、後代のヴィシュヌ派宗教発展の重要な典拠の一つとされているものである(*cf.* Eliot 1921 II: 194/196. Renou 1958訳: 103. Gonda 1963: 119/120)。上述のようなグルの強調と解脱との結びつきがこの発展に受け継がれていったであろうことは想像にかなくない。

かくて例えばシュリー・ヴァィシュナヴァ(*Shrī Vaishnava*)派は、ヴィシュヌ派最大の神学者 Rāmānuja (1050–1137)によって十分に組織づけられたものであるが、とりわけそのテングライ(*Tengalai*)支派では、神の恩寵による解脱の障害をなくすためのプラパティ(*prapatti*: 自己献身)の道が強調され、この道への第一歩はグルによって与えられるとされるし、また Rāmānuja 自身、バクティとプラパティの道のほかに、グルのコントロール下に自己をおき、グルが救いに必要な行為を代りに遂行してくれる道を認めているという(*Keith* 1919: 573/ 574. *Gonda* 1963: 140/141)。同様に *Madhva* (1199–1278)によって創始された宗派でも、解脱を可能にする認識(*jñāna*)の達成にとっての最上の道は文献の学習であるが、これは経験をつんだグルの指導下でしかできないとされている(*Grierson* 1916: 234. *Gonda* 1963: 148)。さらにマラータ・ヴィシュヌ派の中心人物である *Jñānadeva* (1271–1293?)にとっては、すべてをこえて重要なのはグルの恩恵であるが、それは、グルだけが他のランプに火をともしことのできる唯一のランプであり、神秘的な神の認識を媒介できるからである(*Gonda* 1963: 180/181)。そして例の *Nānak* は、輪廻のみじめさから救われるには *Hari* の名を唱えることしかなく、この名の知識は正しく定められたグルによってしかえられないと説き、グルは神の宮殿に登るための梯子であり、海上で神への道に導く船であると教えている(*Monier-Williams* 1891: 163. *Youngson* 1917: 183)。

いわば解脱への鍵を握っているのがこのようにグルであるとすれば、グルの権威が非常に大きく、弟子に絶対服従が要求されるといわれているのも不思議ではない(*Monier-Williams* 1891: 116/117. *Grierson* 1913: 546. *Eliot* 1921 II: 184)。その教えのキー・ノートがグルへの服従の義務にあるとされる *Kabīr* (1400–1518) は、グルをマスターとし、心も意識も身体さえもグルの意志と指導に服させねばならぬと説いている(*Monier-Williams* 1891: 160. *Burn* 1915: 633)。有名なヴァッラバ派(*Vallabhāchāris*)の場合はその極端な表現といえよう。弟子は、富や財産のみでなく娘や新婦までも神の化身としてのグルに提供せねばならない(*Monier-Williams* 1891: 117/118, 137. *Grierson* 1913: 546. *Eliot* 1921 II: 250. *Mackichan* 1922: 582)。

以上はヴィシュヌ派の場合であるが、シヴァ派の場合も基本的には同じである。例えばシヴァ派の教理集をなすシャイヴァ・シッダーンタ (Shaiva Siddhānta) では、グル——とくに sad-Guru は、解脱に導く認識 (*jñāna*) を与えるために、シヴァ神が「すでに存在している生前解脱者 (*jīvanmukta*) の体内に入り……完全な資質をそなえた師の姿となった」ものであり (それゆえに後代の資料では、グルの行為はシヴァ自身の行為だと説かれる)、「解脱を求めるものに対して永遠の存在 (シヴァ) と魂との関係について教え、カルマンとその作用を説明することによって真の認識にいたるのを助ける」ものであるという (Gonda 1963 : 241)。

南インドのヴィーラ・ジャイヴァ派 (Vīra-shaiva) ないしリンガーヤタ派 (Lingāyat) は、12世紀頃にマラータ地方で Bāsava によって創始ないし再組織されたものといわれ、シヴァ派の中でははっきりした宗派組織を示し、かつ強い反バラモン・カースト的性格をもつことで知られている (Monier-Williams 1891 : 88/89. Enthoven 1916 : 69/70. Eliot 1921 II : 225/226. Renou 1958 訳 : 100/101. Gonda 1963 : 243/245)。入門式 (*dīkshā*) の意義は、魂が神と調和してゆくために必要な精神的更新を経験させること、あるいは三様の不浄から解放され、敬虔な生活と精神的規律とによって神への道に努める魂となれるようにすることにある (Gonda 1963 : 248)。通常生まれたときと 8~10 才になったときに行なわれ、*guru* (家族の導師) および *jangam* (シヴァの具現とされる遊行司祭) が、*linga* (シヴァのシンボル)、*vibhūti* (聖なる灰)、*rudrāksha* (ネックレース)、*tirth* (聖水)、*prasād* (聖化された食物)、*mantra* (聖句) によってとり行なう。この八つの要素が信仰にとってもっとも重要なものとされ、真のリンガーヤタはこのすべてを満していなければならないとされる (Enthoven 1916 : 70. Renou 1958 訳 : 101. McCormack 1959 : 119/120. Gonda 1963 : 249)。

もちろんそれぞれの宗派によるニュアンスの違いはあるが、宗派宗教におけるグルの位置は以上の大雑把な検討からも明らかであろう。宗派宗教は、特定の神への排他的な崇拝によって輪廻からの解脱を達成しようとするものである。そのために必要な実践方法は入門式を受けたもののみ手ほどきされ、これを行なうのがグルにほかならない。その意味で、宗派による解脱はグルを媒介にしなければ成立しない。O'Malley の一般的説明を借りるなら、「グルは人間と神を結びつける仲介者であり……神が人間と交渉するためのチャンネルである。グルだけが弟子を神についての完全な知識に導き、輪廻の鎖から最終的に解放されるための精神的進歩の道に導くことができる」のである (1935 : 197)。

宗派に結びつくグル師弟関係のイデオロギーが「輪廻からの解脱」にあるとすれば、その点でこの関係はヴェーダ時代に連続することになるだろう。マヌ・スムリティは、すでに指摘した学生期アーシュラムの目標を次のように述べている。

「この肉体の終熄に至るまで、師に奉仕するバラモンは、(死後)直ちに梵の永遠の住所に到達する」(II-244 訳 : 73)。

「かく誓ひを破ることなく、梵行に住するバラモンは、(死後)最高の住所に到達し、この世に再び生きることなし」(II-249 訳 : 73)。

いうまでもなく、ここにみられるのはウパニシャッド哲学の核心である。この哲学がブラフマン即アートマン（梵我一如）の思想を核心とし、その認識（*jñāna*）によって現象的輪廻界からの解脱を意図するものであることは、あまりにも有名である（Monier-Williams 1891 : 25/41. Allan 1915 : 564. Turnér 1915 : 677. Eliot 1921 I : 73/85. Geden 1921 : 134/135. *ibid.* 1922 : 546. Glasenapp 1943 : 115/120. Renou 1958訳 : 15/16. Gonda 1960 : 61, 203/205. 辻 1967 : 170/171）。したがって上述のような目標は、学生期アーシュラマとこれに結びつくグル師弟関係がウパニシャッド哲学を思想的背景としていることを示す。*guru* という言葉がウパニシャッド以来出現するというすでに指摘した事実も、その意味では決して偶然ではないだろう。

しかしながら同時に注目すべきは、上記目標における「梵の住所」とか「最高の住所」とかの表現を「永遠の天国」におきかえれば、これはヴィシュヌ派の目標——輪廻からの解脱の来世的表現に等しいことである。たしかに梵（ブラフマン）は抽象的な最高原理であって、ヴィシュヌ神やシヴァ神のような人格神ではない。そこにこれらの人格神が出現するヴェーダ以後の時代とヴェーダ時代との相違があることはすでに指摘した通りであるが、しかし輪廻からの解脱という根本目標に視点をおいてみるならば、この相違はいわば目標実現の方法の違いとみなせるし、その意味で二次的なものといってよいだろう。重要なことは、当面問題にしているグル師弟関係のイデオロギーが、この関係の成立当初から一貫しているということであり、この点はこの関係の社会的側面を考える上で少なからず重要である。

III. カースト的世界の超越

グル師弟関係の著しい社会的特徴は、この関係がいわば自由選択によって成立する点にある。Rāmākṛishna の表現でいえば、「心の底から、また強い熱意をもって Almighty を求めるものはグルを必要としないが、このような人間は稀であり、したがってグル：ガイドが必要である」（O'Malley 1935 : 190）。グル師弟関係のイデオロギーが解脱にあるとすれば、グルの必要性はそもそも解脱を求める人にとってのことだと補足することができるだろう。グルは「……真理を求めるものによってグルとして採用され、採用したものがその弟子となる」ような性質のものである（*ibid.* : 196）。

Gonda によれば、ヴィシュヌ派宗教発展の典拠となった例のパーンチャラートラ教理集は、グルを「選ぶ」ことの重要性を強調しているという（1963 : 123/124）。グルへの絶対服従が教えのキー・ノートをなす Kabīr の場合も同じである。絶対服従は信ずるにたるグルを探し出してからのことであり、「テストするまでは師を受け入れるべきではない。盲人が盲人を導けば二人とも井戸に落ちる」とさえ説かれている（Burn 1915 : 633. cf. Monier-Williams 1891: 160. Grierson 1913 : 546）。Singer は、南インドにおけるラーダー・クリシュナ崇拜集会（Rādhā・Krishna bhajana）の分析に関連して、「師弟関係は、一般にフォーマライズされた関係とはみなされていない。誰でも自由に自分のグルを選ぶことができるし、グルも、原理的には弟子を受け入れるか拒否するか自由であるから」と述べている（1966 : 108）。また Sinha は、チョタ・

ナグプール高原の原住民 **Bhumij** 族の人が、近くの村にグルとしてきていたベンガル・ヴィシュヌ派の聖者を説得し、自分の村にいわば引き抜いてきて教えを受けた事例をあげている(1966 : 73/77)。自由選択の端的な表現といえよう。

グル師弟関係の自由選択は、崇拜対象としての神の選択の形でも表われるだろう。なぜなら、宗派への入門式に当ってグルが伝授する聖句の意味は、すでに指摘したように「当該宗派が崇拜する特定の神への完全で排地的な献身をよりはっきりさせる……」点にあるから (Monier-Williams 1891 : 61)。Venkateswaran は、自分自身の神を選ぶことを「召命」という表現で示し、人間がラーマ (Rāma : ヴィシュヌの化身)、クリシュナ、シヴァなどの神を選ぶというよりも、逆に特定の神が人間を召命するのだとしている (1966 : 159/160)。神学的にはそうであっても、外的には人間が選ぶ形になっている点がここでは重要である。Venkateswaran 自身、個人的な神の考えに結びついているのは「グループ、家族、カーストその他の紐帯に関係なく、一人の神を崇うにあたって自分の選択を行なう自由をもつことである」と述べている (ibid. : 159)。同じ問題は、同じくバジャナ集会との関連で Singer もとり上げている。「すべての個人は、自分が気に入った個人的な神を選ぶ自由をもつから、息子が父親とは違った神を選ぶこともありうるし、実際にある。そういう場合には、息子の神の像が家の祭壇に加えられる」(1966 : 114)。マドラス市に住む一人のクリシュナ信者は、育った家庭のクリシュナ崇拜に影響されながら、大学でキリスト教に接して迷い、その後クリシュナを自らの意志でいわば再発見している (ibid. : 114/116)。

Venkateswaran や Singer がとり上げているラーダー・クリシュナ・バジャナは、まだ一種の宗教的集会であって宗派として固まったものではない。しかし宗派への加入がグルによる入門式で実現するとなれば、グルの選択は宗派の選択でもあるだろう。通俗的レベルでのことではあるが、Dubois は、自分の関心に合うとか合わないとかの理由から、ときには悪意や気まぐれから、しばしば宗派帰属が変更されること、宗派の側でもなんらの面倒な手続きなしに改宗者を受け入れることを指摘している (1953 : 119)。あるいは、結果的には子供は両親の宗派帰属に従っている場合が少なくないが、そういう場合でも出生によってヴィシュヌ派やリンガーヤタ派になるのではなく、生後一定年令に達したときにグルによる入門式を受けてはじめてそうなることとされるのも、選択の一表現であろう (ibid. : 118)。

さらに、宗派が選択されるということは、宗派そのものがより広い脈絡では選択の主体になっていることを示す。Eliot は、一般にヒンズー教の全体は多様で矛盾だらけであり、この神話と迷信のカオスの中から、すべてのものが理解でき、すべてのものに有用であると考えられる側面を選び出しているのが宗派だとしている (1921 II : 179)。叙事詩以後の宗教文献の多くが拠所としてあげている理由は、その点をはっきり示す。すなわち、現代の墮落した時代にはヴェーダの理解は困難であるから、特定の神が慈悲によって明快な教義概要を含む別のテキストを示したのだ……というものがその理由である (ibid. : 187)。もちろんこれは、イデオロギー面における選択の余地が原理的にはつねに存在することを意味する。数多くの宗派の興亡やヒン

ズー教の多様性と弾力性の背景は、一つにはその辺に求められるかもしれない。

イデオロギ的背景からすれば当然ともいえるが、グル師弟関係の自由選択はウパニシャッドにまでさかのぼる。Deussenが整理しているところによれば、例の学生期アーシュラマの生活に入ることは、「望ましいことではあるが普遍的に課せられたものではなく、自分の意志で決めることもあったらしい」し、「父親から教えることも他の教師から受けることも可能であった」という(1913: 128, 129)。またこの生活形式が一般化してからも、どの教師につくかは選択であり、「受け入れてもらう依頼は正しく行なわねばならず、グルが受け入れに先立って出生や家族を調べることもあった」(ibid.: 129)。さらに、普通は学生は師の家になんと住むが、それでも場所から場所へとわたり歩き、有名なグルのところにはあらゆる場所から学生が集ってきたという(ibid.: 128, 129)。これらの指摘は、全体として師弟関係の自由選択をはっきり示すものであろう。この点でも、グル師弟関係は一貫して連続していることになる。

ところで、グル師弟関係に結びつく自由選択という特徴は、社会的にはきわめて重要な意味をもつ。なぜなら、個人の自発的意志にもとづく選択という行動様式は、日常的なカースト慣習の世界には入らないと考えられるからである。周知のように、カースト体制のイデオロギ的基盤は輪廻の思想にある。各カーストの慣習は、輪廻の過程にある個別的魂が人間の段階でとっている再生形態にはかならない。それは、諸々の動植物と超自然との間に位置づけられた人間段階の再生形態を示すものであり、その意味で、同じく再生形態としての各種動植物や超自然の属性に等しい性質のものである。もちろんこれは、頂度猿が猿としての行動様式しかとれないように、あるいは猿が犬の行動様式をとればもはや猿ではなくなってしまうように、人間は、因果応報の結果としていわば生まれ込んだ各カーストの慣習——つまり行動様式しかとれないことを意味する。輪廻の世界では、カースト慣習として固定している行動様式以外の行動は考えられず、善悪というような道徳的行為でさえ、抽象的、一般的な規範としてではなく、各カーストの慣習として規定されているのである(cf. 山田 1977, 1978 a)。

人間の行為がすべて、このようにカースト慣習の行為として生まれながらに固定しているとすれば、個人の自由意志にもとづく選択という行為のカテゴリーは、原則的には存在しないと いわねばならない。自由選択は結果として同じ行為を選ぶ可能性を十分に含むから、そうなればカースト区分は成立しなくなる。逆にいえば、問題のグル師弟関係はカースト慣習の世界には属さないということ、あるいはこの世界の枠からはみ出しているということである。もちろんこれは、カースト体制と輪廻思想との対応関係にもとづいての話である。しかし、グル師弟関係のイデオロギがまさに「輪廻からの解脱」にある以上——つまり輪廻が共通の要素をなす以上、このような対応関係にもとづく考察は可能であるし必要でもあろう。この点はただちに、グル師弟関係について注目すべきもう一つの社会的特徴に通ずる。

再び O'Malley の説明をかりるなら、グルは「真理を求める人によってグルとして採用され、採用したものがその弟子となる」ような性質のものである(1935: 196)。となれば、そもそも真理に導いてくれる人であるかどうかの判断は選ぶ側にあり、客観的基準は必ずしもないこと

になるだろう。神と緊密な交渉をもち、神の神秘についての秘密をもつと信じるものであれば、「どのカーストのものでもよく、その根拠が聖者としての性質や資質にありうと、苦行にありうと、あるいは天啓にありうとかまわない」(ibid.: 196)。したがって、グルはしばしば苦行者であるがつねにそうとは限らず、しばしばバラモンであるが他のカーストに属する場合もあるし、ときには普通の生活を送っている場合さえある (ibid.: 198, 199/200. cf. Eliot 1921 II : 184. Gonda 1963 : 290)。

O'Malley は、19世紀のパンジャブ地方で、イギリスの軍人兼行政官である J.Nicholson が、自らの意志に反して幾人かのヒンズーからグルとされた事例を報じている。軍人であり保護者であり、かつ裁判官でもあった Nicholson に対する恐れと愛着の混った感情が彼をグルにさせ、神の化身として崇拝させるにいたったものらしい。崇拝者は鮮黄色の衣をまとい、自分たちを Guru Nikalseni と呼び、Nicholson に対する讃歌を歌い、各詩節の終りごとに Guru Nikalson! という言葉を唱和した。Nicholson が巡回してくるとテントの周囲に集まり、彼の一挙手一投足を注視した。Nicholson が止めさせようとして鞭を使うとかえって崇拝を高める結果となり、Nicholson が死んだときにはあとを追って自殺するもの、Nicholson の信じていた神を崇めてキリスト教に改宗するものが出たという (1935 : 172/173)。

この事例にはいろいろな問題が含まれている。グルの神格化(神の化身)の要素もあるし、全体を強く色どる情緒の様相は、崇拝の動機とともに例のバクティ (*bhakti*) 崇拝の通俗的な形式を想わせる。もちろん Nicholson 自身にとっては迷惑だったわけであるが、もし彼に積極的な意志があり精神的アドバイスを与えたとすれば、Guru Nikalseni は、いわゆる宗派形成への第一歩とみなせるかもしれない。しかしさし当りここで重要なのは、グルがきわめて主観的に、社会的背景を無視して選ばれるということである。外国人である Nicholson のケースは、その端的な表現といってよい。同じことは回教徒の聖者 Saibaba の崇拝についてもいえる。南インドに多くのヒンズーの信者がおり、この聖者の絵姿が崇われ、聖者自身や第三者の手になる著作が読まれ、対論されたりするという (Srinivas 1971 : 132, 143)。Srinivas は、自発的な意志にもとづく崇拝の場合にはカーストや地域、さらには宗教までが無視される例としてこの事例をあげており、またこのような崇拝運動から宗派が生まれてくることもありうるとしている (ibid. : 143)。

O'Malley はまた、通常感覚でいえば狂人に当るものが、その奇行のゆえに「沈黙の聖者」として崇拝されている事例もいくつかあげている (1935 : 179/183)。この場合は、奇行の内容が吉凶の判断材料にされるというようなレベルの事柄ではあるが、しかし広い意味での宗教的行動の指針が求められている点、その対象として通常の社会的枠からははずれたものが主観的に選ばれている点に関しては、Nicholson や Saibaba の場合と同じであろう。もちろん有名な教祖やグルの中には、例えば Rāmānuja や Madhva、あるいは Chaitanya (1485-1533) や Vallabha (1479-1532) などのようなバラモン出のものも多いから (Monier-Williams 1891 : 130, 138. Grierson 1916 : 233. Eliot 1921 II : 237. Mackichan 1922 : 580. Gonda 1963 : 133, 143

/144), 通常の社会の枠外ということが問題なのではなく, 社会的背景が問題にならないということであろう。その意味では, バラモン出と同様に下層カースト出の教祖やグルも少なくない事実と共通する。例えば, 中世ヴィシュヌ派宗教発展の端緒をなした Ālvār 遊吟詩人は, シュードラ出の Nammālvār, 犯罪者であった Tondra, アンタッチャブル出の Tirrupen などを含んでいたし (Eliot 1921 II : 231. Gonda 1963 : 127, 129, 130), マラータ・ヴィシュヌ派最大の詩人であり神秘主義者であった Tukārām (1608-1649) もシュードラ出身であり (Monier-Williams 1891 : 265. Gonda 1963 : 183), Kabīr は回教徒機織職人の出ないしは回教徒機織職人に拾われた捨て子だったとされている (Monier-Williams 1891 : 158. Burn 1915 : 632. Eliot 1921 II : 262. Gonda 1963 : 170)。Crooke はヴィシュヌ派の多くの宗派が低カーストのものによって創造されたとし, Kabīr のほかに床屋の Senā, 皮革職人の Rāmdās などをあげている (1914 : 704)。

当然のことともいえるが, 社会的背景の無視は弟子の方にも当てはまる。Deussen は, ウパニシャッドの教えがシュードラも含むすべての人間に対して開かれたものであるのに対し, アージュラマが上位三カースト (再生族) に限られたのはバラモンの伝統的主義のためだとしており (1913 : 131), Geden は, 実際には低カーストやアウト・カーストも含むすべてのものがその道に進んだとしている (1916 : 803)。ヴェーダ以後の時代になると, この問題は宗派の門戸開放という形をとる。パーンチャラートラ教理集は, ヴィシュヌ神崇拜の宗教実践を四つのヒンズー身分 (カースト) のいずれにも開放しているし, Ālvār 詩人の宗教の場合も同じである (Gonda 1963 : 124, 129)。Rāmānuja はアウト・カーストも受入れる教団を創設し, Chaitanya が成功したのは, クリシュナ信仰の前にはカーストはないとしたからである (Monier-Williams 1891 : 139/140. Geden 1913b : 333. Eliot 1921 II : 254. Gonda 1963 : 134, 160)。同様に, Rāmānanda (14 世紀) の 12 人の弟子の中にはいろいろなカースト出のものから, アウト・カーストや女性, 回教徒まで含まれていたし, Kabīr もカースト区分を否定し, その宗派は回教徒や低カーストのものを多く含んでいた (Burn 1915 : 633. Geden 1919 : 570/571. Crooke 1921 : 330. Eliot 1921 II : XIV. ibid. 1921 II : 266. Gonda 1963 : 169, 173)。そしてもちろんすでに述べた Bhumij 族の事例は, グルが原住民をも弟子にしうることを示す。

グル師弟関係が自由選択によって成立する以上, 選択に当って社会的背景が問題外とされるのは, 一般的にいえば当然のことかもしれない。しかしながら, 社会的背景の無視が現実にはカースト帰属の無視という形で表現され, 宗派の門戸開放がどのカーストにも門戸を開くという形で示されている点に注目すべきであろう。Nicholson や Saibaba も, 外国人や異教徒というよりもカースト世界外のものとみなせるものである。もちろんこれは, 輪廻異想のもとでは社会とはカースト慣習の世界にはかならないからであるが, そうなると, 問題はたんに個人の集団帰属にとらわれないというだけではすまなくなる。すでに指摘したように, カースト慣習は動植物の属性と同じ性質のものであり, 生得的にカーストごとに異なっていなければならない。したがってその帰属の無視は, いってみれば犬と猿の区別がなくなることに等しく, カー

スト慣習からなる世界の秩序そのものを崩すことにはかならない。もちろんこれは、グル師弟関係がたんにカースト的世界の枠の外にあるというだけでなく、もっと直接的にこの世界そのものを否定する性質のものであることを示す。

とすれば、ここにみられるのは別の機会に「バラモンとサンニャーシンの対立」として示した状況にはかならない。バラモンは、輪廻思想に裏づけられたカースト慣習の分化と固定化をその地位と権利の基盤とし、サンニャーシン (Sannyāsin : 世捨人) は、輪廻からの解脱のイデオロギーと、その実践方法としての世俗放棄——具体的にはカースト慣習の否定とを成立基盤とする。両者は、それぞれイデオロギーとそれに対応する広い意味での——つまり苦行や遊行慣行をも含めた意味での社会的側面とをもっており、その点でそれぞれが一つの社会・文化的複合をなし、そのような複合として互いに相対立するものである(山田 1978 a)。当面の問題であるグル師弟関係が、輪廻からの解脱というイデオロギー的背景の点でも、自由選択や社会的背景の無視などの特徴が示す超ないしは反カースト世界という性格の点でもこのサンニャーシン複合に直結し、その一部をなすことはすでに明らかであろう。

この点は歴史的にも指摘できる。イデオロギーに関連して述べたように、グル師弟関係はウパニシャッド哲学を背景にして成立したといえるが、サンニャーシン複合もまさにこの哲学を思想的地盤とする。ブラフマン即アートマンの認識にもとづいて現象的輪廻界を超越せんとするウパニシャッド哲学にとっては、バラモンを頂点とし、かつバラモンの地位と権利を支えるカースト慣習の世界は、まさに超越し解脱すべき輪廻界そのものにかならない。世俗放棄を特徴とするサンニャーシンの遊行生活は、バラモン・カーストに対立するような哲学思想の実践形式にはかならず、この思想とともに確立してくるのはその意味で当然である (cf. 山田 1978a)。あるいは、ウパニシャッドでしばしば重要な思想がバラモン司祭ではなくクシャトリア王族によって唱えられ、バラモンは教えを乞う形をとっているとされるのも、以上のような対立関係からすれば不思議ではない (チャンドーギヤ・ウパニシャッド V-3 訳 : 107/108. Eliot 1921 I : 42, 72, 94. Geden 1922 : 545/546. 長尾・服部 1971:25), またバラモンに対するそのような一種の秘密性や教授という様相も、グル師弟関係と無縁ではないだろう。周知のように *upanishad* の語意は、教師の足下に座して秘密の教えを受けることにあり、そこから秘密の対話や教義という意味になったとされる (Eliot 1921 I : 75 note 2. Geden 1922 : 540/541. 長尾・服部 1971 : 20/21)。「このきわめて神秘的な秘密は、子息や弟子でないもの、なお安定に達していないものには伝えるべきではない」(マイトリ・ウパニシャッド VI-29 [Geden 1922 : 541 note 1])。もちろんこのような秘密性の背景をなす事情は一つに限らないだろうが、上述のようなウパニシャッドの性格、バラモン・カースト体制との対立を背景にした場合に充分理解できるだろう。この秘密性が後代の宗派——とくに聖句の秘密性に直結することは、すでに明らかである。

グル師弟関係がこのようにサンニャーシン複合の一部をなすとすれば、サンニャーシンとグルとの関係がただちに問題となる。たしかに、理論的にはグルとしての客観的基準は存在しな

い。しかし師弟関係の選択が解脱のイデオロギーを背景とする以上、サンニャーシンやサードゥ（聖者）がグルにもっとも相応しいこともたしかであろう。これらの人たちは解脱を達成した人、あるいはそれに近い域に達している人とみなされているものである（cf. 山田 1978 a）。グルとして有名な教祖のほとんどが遊行する行者としてのキャリアをもつとされ（Gonda 1963 : 66）、あるいは逆に「インドでは、いかなる宗教的導師も世俗放棄から出発するのでなければならぬにも聞いてもらえない」とされるのも（Eliot 1921 I : XVI）、その表われといってよい。「サードゥは相当程度において民衆の宗教的導師（グル）であり、社会に対する意義の点でこれは認められねばならない」（Oman 1905 : 276）。

しかしながら、サンニャーシンの成立基盤が世俗離脱にあることを考えるなら、事柄はもう少し複雑である。マヌ・スムリティにおけるサンニャーシンの生活規定——つまり遊行期の諸規定がはっきり示すように、世俗離脱は徹底しており、たんに外的な世俗の絆を断ち切るだけでなく、内的な心の中の世俗への執着をも、Dubois の表現を借りるなら「根絶させねばならない」。苦行や瞑想が強調されるのはそのためである（マヌ・スムリティ VI—33—97 訳：171/178. Monier-Williams 1891 : 261. O'Malley 1935 : 204. Dubois 1953 : 256/257, 259. 山田 1978a）。もちろんこれは、グル師弟関係の形成がそう簡単ではないことを示す。

すなわちサンニャーシンからみれば、師弟関係の形成は避くべき人間関係の絆——世俗的要素をともないがちな事柄をなす。自らの生命を支える糧さえも最少量に限り、それをうるための行乞も一日に一度、世俗の活動が一段落した頃をみはからって行ない、しかも施物の有無や量に対して無関心な態度をもっていなければならない……ほどにしてまで、人間との係り合いを避けるのがサンニャーシンである（マヌ・スムリティ VI—51—58 訳：173/174）。それゆえに、例えばアルナーチャラ山で行者としての生活を送った現代の有名な聖者 Ramana Maharsi（1879—1950）は、じきに訪れはじめた崇拜者や真理の追求者によって妨げられないように、しばしばあらゆる身体的配慮を無視した長い洞穴生活を送り、またときどき崇拜者のためにもつ会話に際しても、まったく短い問題に終始したのである（Gonda 1963 : 335/336）。O'Malley は、教えを乞いにくる人たちに対して石を投げつけて追い払い、それでも来れば棒で打ち、それが逆に受け入れられた印とみなされた行者の例をあげている（1935 : 199）。O'Malley はこれを精神錯乱のせいとしているが（ibid. : 199）、サンニャーシンの世俗離脱のイデオロギーからすれば、むしろ当然予想されるものであろう。教えを乞いにくる人たちは、行者にとってはむしろ避くべき世俗といえる。

逆にサンニャーシンや行者の教えも、普通の人間にとっては容易なものではない。Ramana Maharsi は、崇拜者に対して自己探追のために「お前は誰か」という問いを発したという（Gonda 1963 : 336）。O'Malley は、中央諸州地方の有名な一行者が、教えを乞いにくるものに対してゴダヴァリ川畔で孤独と欠亡の生活を送り、サンスクリット語の祈り（*gayatri*）を 100 万回、しかも一回ごとにその意味を沈思しながらくり返すよう命ずる事例をあげている（1935 : 198/199）。これらの難問や厳しい要求、さらには石や棒切れによる試練は、サンニャーシンの

基本的な回避傾向を示すだけでなく、教えを求める側にとっても大変な障害をなすものであろう。一般的に言えば、「サンニャーシンは、世俗の執着を切り離しており、親族関係、ジャーティー（カースト）、村落などのすべての配慮を捨てたものと考えられており、それゆえにサンニャーシンがグルとして行動する場合には、これらの事柄を無視しがちである。それらは精神にとって重要でないし、むしろきわめて危険だから」ということになる（Mandelbaum 1970 : 527）。

したがってこのような状況下でのグル師弟関係は、上述のような試練に耐えたもの、しかもまさに上記の事例が示すように、結局は自らもサンニャーシンと同じ世俗離脱の道に進むものだけが形成しうるといふべきだろう。たしかにこのような関係でも、真理：解脱の道に導いてくれるというイデオロギーを満すことには変りはないし、むしろ解脱のイデオロギーに相応しいといわねばならない。Gonda が指摘しているように、おそらく古代アーシュラマの場合はこのようなものであったろう（1963 : 290）。しかしながらもちろんこれでは、グル師弟関係はごく限られた少数の人たちだけの事柄となり、例えば、ほとんどすべてのインド人がグルをもち、グル探しをやめないというような状況とは、必ずしも結びつかない（cf. Dumont 1960 : 60. Mandelbaum 1970 : 527）。この点で注目すべきは、ポスト・ヴェーダ時代における宗派宗教——とりわけヴィシュヌ派宗教の展開である。

IV. 社会的指向性

Gonda は、ヴェーダ以後の時代 1000 年間におけるインドの宗教的思想動向を特徴づけるものの一つとして、共通のバタンをもつ伝説上ないし歴史上の人物による唱道をあげている。このような人物は、いずれも一定年令に達すると啓示を受け、それまでの生活を放棄して遊行・苦行の生活に入り、その教えによって弟子と俗人信徒の核をつくるという（1963 : 66）。

いわゆる宗派形成の問題であるが、注目すべきは教祖ないし唱道者・弟子・俗人信徒という縦の関係の形成であり、弟子が中間項としての位置を占めていることである。この場合の師弟関係は二重となる。「グル自身は他の聖者の弟子であるのが普通であり……創始者によって示された道をさらに教える」（Mandelbaum 1970 : 527）。あるいは *guru* という言葉の用法でいえば、「宗派宗教の出現とともに宗派の創始者がグルといわれ、同時に、その追従者で師の教えを説きかつ広めるものもグルといわれるようになった」ということである（Mangalwadi 1977 : 9）。

このような関係は、とりわけヴィシュヌ派の場合にはっきりしている。Grierson によれば、この派の四大宗派——Rāmānuja, Madhva, Vishnu Svāmin, Nimbārka によって創始された宗派は、僧侶と俗人との二クラスからなり、後者が俗人信徒、前者がその師（グル）をなすという（1913 : 545）。例えば Rāmānuja によって組織化されたシュリー・ヴァイシュナヴァ派には、はじめ *āchārya-pursha* と呼ばれる 74 人の特別な師がおり、Rāmānuja によって任命されたものであった。13 世紀に Vedāntāchārya が改革運動を起し、以来南北の二支派に分裂するが、それぞれの支派に *āchārya* がおり、それぞれの僧院に住んでそれぞれの管区を統轄し、ま

た管区内を定期的に巡回して一種の信仰確認を行なったという (Monier-Williams 1891 : 128 /129. Eliot 1921 II : 233, 237)。同様に Madhva は 10 人ないしは 8 人の *āchārya* または *swāmin* を任命し、8 つの管区を分けてそれぞれを管轄させ、周期的に信徒を巡回させるとともに宗派帰属に不可欠な焼印儀礼もとり行なわせた (Monier-Williams 1891 : 133. Grierson 1916 : 234)。ヴァッラバ派の教祖 Vallabha は 84 人の弟子を残したといわれる。教祖の座 (*gadi*) は第二子の Vitthalnāth によって継承され、その 7 人の息子がそれぞれ異なった地区の *gadi* についた。その影響力は大変大きく、巡回に当っては大変な尊敬を受けたという (Monier-Williams 1891 : 36/37. Eliot 1921 II : 251. Mackichan 1922 : 581)。その他ベンガル地方のチャイタニヤ派には 6 人の *goswāmin* という師がおり、彼らとその子孫はそれぞれ僧院や寺院の長となっているし (Monier-Williams 1891 : 142. Eliot 1921 II : 256. Renou 1958 訳 : 107/108), すでに指摘したように Rāmānanda は、いろいろな階層出身の 12 人の弟子とともに巡回している (Monier-Williams 1891 : 148. Grierson 1919 : 570/571. Eliot 1921 II : 243. Gonda 1963 : 169)。さらには、19 世紀にヴァッラバ派に対する改革運動を起こした Swāmi Nārāyana の宗派にも、二つの寺院をそれぞれ統轄する二人の *mahārāja* がおり、Swāmi Nārāyana とともに定期的に管区内の信徒を巡回している (Monier-Williams 1891 : 150/151)。

Grierson によれば、通常これらの弟子は独身であり、布施によって生活し、苦行を行ない、単独または集団による遊行に従事するといわれ、老人になったり身体が弱ったりした場合には、僧院 (*math*) に定住するという。この僧院は各地に数多く存在する遊行者の拠点であり、誰でも妥当な期間食・住にあずかれるものである (1913 : 545)。O'Malley は、宗教的教団と呼ぶに相応しい場合には、僧院の成員は神への献身と聖典の学習に専念し、宗教的教義を教え合う生活を送る一方、長期間ないし短期間の遊行に出たり、布施を集めに出たりすると指摘している (1935 : 201/204)。もちろんこのような生活の仕方は教祖自身の場合に等しいと考えてよいから、教祖との間の師弟関係は、前節末で指摘したアーシュラマ風のものといえるだろう。*math* ないし *matha* という言葉自体、起源的には宗教的な世捨人の孤独な小屋をさしたという (Geden 1916 : 803)。

しかしながら、弟子の仕事はそれだけではなく、O'Malley の表現を借りるなら「定期的に client の家を訪れ、宗教的な教えや道徳的勧告を与える」(1935 : 80)。前述の諸事例は、弟子が教祖とともにあるいは別個に周期的な巡回を行ない、信仰確認その他の指導を行なうことを示している。南インドのヴィーラ・シャイヴァ派ないしリンガーヤタ派は、シヴァ派の中では問題の僧侶・俗人信徒の構成をもつ数少ない例としてしられている。僧侶は *jangam* といわれ、世襲的な遊行司祭クラスを構成し、系統的に五つの僧院のいずれかに所属しており、その僧院に住む *jagad guru swāmi* (world master) の管轄下に入る。*jagad guru swāmi* も定期的に巡回はするが、*jangam* は通過儀礼その他のいろいろな機会にグルとして俗人リンガーヤタを訪れ、宗派特有の儀礼をほどこしたり、勧告を与えたりする。その権威は大変大きく、俗人信徒

のすべての宗教的・社会的事柄を執行するともいわれている (Enthoven 1916 : 73/74. McCormack 1959 : 119/120. Mandelbaum 1970 : 537/538)。

もちろん教祖と弟子の関係にしても、僧院のあり方や巡回・勧告の内容にしても、現実にはかなりの多様性があるが簡単ではない。しかしながらここでは、俗人信徒クラスの形成という共通の様相が重要である。いうまでもなくこのクラスは、世俗の生活を送りながら教祖ないしはその教義とコンタクトをもつ人たちからなり、逆にいえばそれだけ教祖が一般大衆の中に入り込んだ存在になっていることを示す。したがって古代アーシュラマ風のグル師弟関係がもつ非社会的性質は、この場合には事実上解消されていることになるが、そうだとすれば二重師弟関係のイデオロギー的背景が問題とならざるをえない。なぜなら、前述の事例は教祖自身も弟子とともに俗人信徒を巡回することを示し、そこにはサンニャーン複合のもつ世俗回避傾向とは反対の様相がみられ、むしろ二重師弟関係はこの様相が表われたものとも考えられるからである。問題は二重の師弟関係が主としてヴィシュヌ派の事柄として報ぜられている点に関係する。

すでにイデオロギーに関連して指摘したように、シヴァ派の宗教実践の方法は苦行を中心とする。例えばサンニャーン教団(Sannyāsi)は、古代アーシュラマの最終段階——遊行期として聖典に記されているのと同じ苦行生活を送るとされ、独特な杖を携行するところからダンディン(Dandin : staff-bearer)と呼ばれる教団も同様とされる (Monier-Williams 1891 : 87. Oman 1905 : 153/159, 160/162)。アゴラ・パント派 (Aghora-panthis) は、苦行の形式としてサソリ、トカゲ、死者の頭蓋にわく虫その他の異様なものを食物としてとり、ウールドゥヴァ・バーフ派 (Ūrdhva-bāhu) は、片腕ないしは両腕を頭上にあげたまま何年も過すことを行とする教団であるし、アーカーシャ・ムキン派 (Ākāsha-mukhin) は、空を見上げた姿勢で雨の日も風の日も過すという (Monier-Williams 1891 : 87/88. Oman 1905 : 164/166, 214/217)。いうまでもなく、このようにまったく個人的で厳しく、しかも持続的な実践方法は誰にでもできることではないし、また教団や宗派といっても、成員間の横の結びつきや集団としてのまとまりも期待できない。シヴァ派がそれほど組織化されていないとか、宗派の発展が少ないとかいわれるのは、このような実践方法によるだろう (Monier-Williams 1891 : 86. Crooke 1921 : 330. Eliot 1921 II : 129. Renou 1958訳 : 91. Gonda 1963 : 67)。当面の問題との関連でいえば、古代アーシュラマ風の師弟関係はともかくとして、俗人信徒を含む二重の師弟関係は形成されにくいということである。

他方ヴィシュヌ派の場合には、状況は異なる。「バクティ (*bhakti*) と人格神の信仰をもつヴィシュヌ派の全潮流は、服従、祈り、情熱的信仰に適し、一般により温和であり、より人間的である」 (Gonda 1963 : 67)。もちろんそのポイントは、実践方法としてのバクティ：「神への愛と献身」がすぐれて情緒的性質をもつことにある。バクティは「人間が愛によって神と結ばれること、神との結びつきに対する熱望や神への忍従に示される感動をともなった献身あるいは神への奉仕」であり (Renou 1958訳 : 67)、「主に向けられた愛情——唯一の崇拜対象の属性に

関する知識の後に生ずる特別な愛情であり、そのような意味での *devotional faith* である (Grierson 1913 : 538/539)。いうまでもなく、このような実践方法ならば、苦行とは違って原理的には誰にでも可能であろう。「宗教的感情の自発的現われであるバクティは、その他の解脱の道よりも単純であり、特別な準備も必要でなく、万人に開放された神への接近の道である」 (Renou 1958訳 : 67)。

これもイデオロギーに関して指摘したことだが、バクティは、バガヴァッド・ギーターにさかのぼるようないわば瞑想形式と、とりわけ中世南インドに展開した憑依形式とに分けることができる。Grierson は、後者の展開を仏教の場合よりも大きな宗教改革と述べ、Gonda も西暦 400~1,000 年におけるバクティ宗教の展開について、「南インドにおけるオーソドキシの座を占めるにいたった」としている (Grierson 1913 : 548. Gonda 1963 : 72)。注目すべきは、このような大きな展開が社会の下層と結びついていたことである。Grierson によれば、バラモン教はもとよりギーターにおけるバクティ崇拝でさえ金のかかる宗教、王侯・貴族や知識人の宗教であったのに対し、中世のバクティ崇拝は、有名人のみでなく社会の下層や大衆にも開かれたものであったし (1913 : 548. cf. Monier-Williams 1891 : 62), Gonda の表現でいえば、「解脱が社会の低クラスにも開放されているという強い確信」が、この時期のバクティ崇拝を著しく特徴づけていた (1963 : 119)。それだけではない。Hopkins は、中世バクティ崇拝の典拠とされる例のバーガヴァタ・プラーナの分析から、このような解脱の解放ないし大衆化がむしろ意識的に意図されたものであることを指摘している (1966 : 11/14)。三点にまとめることができよう。

第一に、バーガヴァタ・プラーナの全体は、ヴェーダの教えがバクティの実修と衝突する場合には、ヴェーダ教義の弱点を指摘し、かつ出生にもとづく富や権力、特権的地位——つまりカースト体制を徹底的に批判するというやり方をとっている。これは、ヴェーダにもとづく伝統的宗教儀礼からの欠別と、宗教儀礼への参加資格としての出生や身分を否定することとの二つを意味する (ibid : 11/14)。

第二に、より積極的に下層クラスを評価している。バーガヴァタ・プラーナがくり返し強調しているのは、富と献身との間の対立が大きいこと、貧しい人間のみが真のバクティ崇拝者になりうることである。なぜなら、富や力や知識をもつものは主人になることに馴れており、プライドとか尊大さとかいうような富に結びつく態度が、喜んで自分を捧げることを難しくするからであり、一方貧しいものは奉仕するために生まれてきたようなものであるから、神への奉仕に自己を捧げることになんらの抵抗も躊躇ももたないからである。その意味で、貧しいものの方がバクティによる解脱に対して利点をもつ (ibid. : 15, 17)。

第三に、実際問題としてバーガヴァタ・プラーナでは、シュードラはもとよりアンタッチャブルに対してもこのような利点が強調されているし、牧童クリシュナの相手になるゴーピ (*gōpi*) は下層カーストの羊飼いの女である。さらに、このプラーナのアナレーターとなっている Suta なる人物は、低い雑婚カーストの出とされている (ibid. : 19/22)。

Hopkins は、以上の点から、ここにみられるバクティ崇拜がむしろ意識的、積極的に下層階級を対象とする一種の宗教改革運動として展開されたものだとしている (ibid. : 19/22)。

このような解脱の意識的な大衆化にとって重要な意味をもっていたのが、バクティの情緒的性質にあることはいうまでもない。Grierson によれば、中世バクティ崇拜の著作者たちは、宗教感情としてのバクティが発現されるいろいろな仕方や様態を扱っているが、注目されるのは、バクティを発現させる一種の「触媒」の必要が強調され、しかもその触媒が間接的なものまでかなり幅広く設定されていることである (1913 : 547)。バクティが触発されるものということになれば、例えば Gonda が指摘しているように、バクティは、原理的には瞑想から儀礼からいろいろな行動様式に結びつきうることになり、それだけ開かれたものとなるだろう (1960 : 244. ibid. 1963 : 137/138. cf. Hopkins 1966 : 11)。しかしとりわけ感覚に訴える手段が触媒として有効なことはいうまでもない。中世バクティ崇拜普及の端緒となったのが例の Ālvār 遊吟詩人であったこと (Gonda 1963 : 127), Chaitanya の成功の秘密が実践方法としてのいわゆる *samkirtana* ——ラーダー・クリシュナ讃歌をタイコやシンバルに合わせて歌いかつ踊り、エクスタティックな状態に導く方法にあったこと (Monier-Williams 1891 : 141/142. Geden 1913b : 335. Eliot 1921 II : 254. Gonda 1963 : 158), さらには偶像崇拜の積極的意義が一層はっきりしてくることなど (Monier-Williams 1891 : 68/70. Gonda 1963 : 124/125, 147/148, 337), その表現といってよい。

もちろんこの問題はいろいろ重要な事柄を含むが、さし当りここで注目すべきは、このような触媒の設定によって解脱の大衆化が現実になる点である。神の像や聖者を見たり、これに触れたり、あるいは讃歌を歌い踊るといようなことが解脱に導くバクティを惹起させる触媒としての意義をもつとなれば、解脱への道は誰にも開かれていることになろう。それこそ、毎朝ヴィシュヌの像に呼びかけて目覚めさせ、沐浴させ、着がえさせ、宝石で飾り、食物や果物を捧げ、夜には再び着がえさせて寝かせる……というような行為が、解脱への道としての意味をもってくるのである (Monier-Williams 1891 : 69, 144. Hopkins 1966 : 11)。逆にいえばこのような触媒の設定は、解脱の大衆化の意図の表われといってよい。

一方、Venkateswaran は、中世南インドの遊吟詩人 Ālvār や Nāmyanmār が、その詩の内容から明らかなように、自らは解脱の瀬戸際にいるにもかかわらず、意識的な選択によって一層の努力を放棄し、神と神の信奉者に奉仕し続けたことを指摘している (1966 : 167)。パーガヴァタ・プラーナの一節 (VII-9-44) が、森林での瞑想によって自らの解脱の達成には努めるが、他人の苦悩には無関心な苦行者を批判し、最低の地位のものも含むすべての人間が解脱するまでは自己の解脱を求むべきでないとしているのも、明らかに同じことを示している (ibid. : 167)。要するにここにみられるのは、解脱者ないしはそれに近い状態にあるものが、他人の解脱のために積極的に世俗に関与する姿勢であり、もちろんこれは解脱の意識的大衆化に対応する事柄である。

この解脱者の側におけるいわば世俗指向性の鍵は、一つにはやはりバクティの情諸性に求め

られるだろう。Venkateswaran は、バクティにはハイ・レベルでの 'move' と 'return' という状況がともない、そこにサンニャーシンの社会復帰の地盤があるとしている。サンニャーシンは、俗人の信徒や大衆とともにバーガヴァタ・プラーナを研究し、解説することに 'return' するが、その場合には、以前のように世俗に束縛された状態で世俗に係り合うのではなく、精神的に自由で束縛されない新しい個人として関与するという (1966 : 150)。

若干説明不足であるが、Venkateswaran のいう 'move' と 'return' はバクティの情緒性の表現とみなせよう。バクティは、情緒的な状態であるがゆえに、本来いわゆる認識 (*jñāna*) のような持続性に欠けるといわねばならない。すでに早く例のパーンチャラートラ教理集が、「絶えざる」バクティ・ヨーガの実修を強調しているのはそのためであろう——ヨーガはその都度バクティを生ぜしめるにすぎない (Gonda 1963 : 123)。神による憑依状態のバクティの場合には、瞑想のタイプの場合よりもさらにその傾向は強いだろう。それゆえに、例えば憑依タイプの代表者である Chaitanya でさえ、晩年には「クリシュナとの分離のゆえに燃えるような苦しみを味わった」ともいわれている (Gonda 1963 : 158)。もちろんいわゆるバクティ聖者は、例えば Rāmānuja にとっては、つねに一つの身体で天界における永遠の喜びを享受し、また最高の愛の状態で神とともにあるものであり、Chaitanya にとっても永遠にクリシュナとの結合をもつような状態が理想であった (Monier-Williams 1891 : 123/124. Gonda 1963 : 138, 160)。しかしこれはまさに理想であって、本来解脱は、晩年の Chaitanya が示すように永続性をもたず、間歇的なものというべきだろう。逆にいえば、解脱は持続的な世俗離脱状況において成立するのではなく、むしろ頻繁に世俗状態へもどるとのこととの関連において成立するといってもよい。もちろんそうなれば、バクティ聖者やサンニャーシンは、解脱の体験をもちながら世俗に住む人ということになるし、世俗への関与はむしろノーマルなことであって、シヴァ派の行者のように絶えず避けねばならぬ事柄ではなくなる。Venkateswaran のいう 'move' と 'return' の状態は、このような事柄と考えることができるだろう。以上のように考えれば、中世バクティ崇拜発展のイデオロギーの特徴は、解脱状態を間歇的なものに限定し、それによって世俗への積極的な関与の場を設定した点にあるといってもよい。それが解脱の大衆化の前提をなし、当面の問題である二重師弟関係の世俗指向性の背景をなすことは、すでに明らかであろう。

しかしながら、バクティ聖者やヴィシュヌ派教祖が社会的指向性をもつとなると、問題はそれだけではない。バクティが触発されるものである以上、教祖と俗人信徒との結びつきは、なによりもまず後者にそのような感情を惹起させることによって——少なくともそういう可能性を前提とすることによって成り立つというべきだろう。もちろんこれは、教祖がバクティによる解脱の状態を自らの実践を通して信徒に「外的に示さねばならぬ」ことを意味する。持続性をもたぬにせよバクティによる解脱も神との結合による世俗の超越にあることには変りはないから、要するに教祖は、世俗離脱を感動的な仕方でも顕示せねばならないということである。Ālvār 遊吟詩人は、しばしば同時代の人たちから気遣いではないかとさえ思われ、Chaitanya は「幻覚により、失神と陶酔的狂乱の発作によって信徒の感情を深くゆり動かした」のである

(Gonda 1963 : 127, 158)。瞑想タイプのバクティの場合でも、教祖が社会的指向性をもつ限り基本には同じことがいえよう。再び Eliot の表現を借りるなら、インドでは「いかなる宗教的導師も世俗放棄からスタートするものでなければ、なにも聞いてもらえない」のであり (1921 I : XVI)、あるいは本節はじめに指摘した Gonda の説明をくり返すなら、教祖ないし唱道者は一定年令の後に従来の生活を放棄し、遊行・苦行の生活に入るのであり、その後で教祖となる。もちろん教祖となってからも状況は同じと考えねばならないから、結局、ヴィシュヌ派教祖ないしバクティ聖者の場合には、その社会的指向性のゆえに、世俗離脱の必要性は大きくはなっても小さくはならないといえる。

いうまでもなく、教祖の位置がこのようなものであるとすれば、それだけその社会的指向性の実現にとって弟子がもつ意義も大きくなる。もちろんすでに指摘したように、弟子も師——教祖と生活をともにし、同じような苦行・修業の生活を送る。しかし、原理的には弟子は弟子であり、教祖のような解脱の域には達していないし、教祖のような資質を要求されるものではないだろう。そういう場合があるにしても、なお一般的には、教祖の道に共感し、教祖の道に進むべく努力しているのが弟子であり、その意味で俗人信徒との中間点にたつといてよい。もちろんこれは、教祖と俗人信徒との間の媒介者として最適であることを示す。かくて例えば Gonda によれば、Chaitanya は、狭い意味での神学者でも文筆家でもなく、あるいは組織者でもなかったが、幾人かの弟子たちを感激させ、それぞれに特別な仕事を行なわせたという。すなわち Rūpa や Sanatana は神学を考え、Narahari Sarka と Vāsudeva Ghosh はラーダー・クリシュナのためだけでなく、師 Chaitanya のための讃歌もつくり、Nityānanda は組織面をいわば引き受けて比較的規律のゆるい苦行者の教団を組織したという (1963 : 159/160)。あるいは有名な近代の Rāmākṛishna (1836—1886) と Vivehkānanda (1862—1902) の例をあげることもできるだろう (Macdonell 1919 : 568/569. Renou 1958 訳 : 121/122. Gonda 1963 : 311/315)。もちろん教祖の中は、例えば Rāmānuja のように自ら偉大な思索家であり、文筆家であり、組織者でもあるような例は沢山あるが、それでも一般大衆とのコンタクトにあっての弟子の意義は減少するものではないし、宗派が発展して規模が大きくなればそれだけその必要性も大きくなるだろう。すでに指摘したように、ヴィシュヌ派の大抵の教祖は何人かの弟子を任命して一定区域を管轄させているが、これは、そのような必要性の表われといてよい。

すでに明らかなように、当面問題にしているヴィシュヌ派宗教ないしバクティ崇拜の発展には、多方面に及ぶ複雑で重要な問題が含まれている。しかしながらここでの問題の枠組みからいえば、組織面における縦の関係つまり二重のグル師弟関係の構成が、一般大衆あるいは一般社会を含むものとして、一つの社会的広がりをもちうるものとなっていることに注目せねばならない。それによって、サンニャーシンとかサードゥ（聖者）どかいわれる人の存在、その背景をなす解脱のイデオロギー、その実践方法としての世俗離脱や苦行・遊行・瞑想、さらにはバクティとその触媒といったような事柄の存在とその意義などが大衆の間に浸透し、社会性をもちうるルートが確立されることになる。重要なことは、これらすべての事柄を裏づけるイデ

オロギーが、内容や表現の点で多少の変遷はあれ、「解脱」だということ、その点ですでに指摘したように輪廻・カースト慣習の世界を否定するものだというのである。その意味で、これらの事柄は、これもすでに指摘したようにサンニャーシン複合を構成するものといってよいだろう。

Gonda は、「遊行する苦行者、詩人、説教師、聖者などは、特別な報せをもって大衆の心に呼びかけるものであり、解脱を——あるいは将来ないし未来の生活でのよりよい地位を個人的な信心深さの結果として約束するものである。彼らは、バラモン村落司祭——つまり儀式と哲学的教え、寺院奉仕と危払い、カースト制度が正しい社会秩序の確固とした構成要員であって、手近かな解脱はごく僅かなものにしかな達成できないという考え……などをもつバラモン村落司祭に対して、普遍的な対抗力をなす」と述べている(1963:288/289)。たしかに、このようなサンニャーシンやサードゥとその世俗放棄の価値とは、別の機会に検討したように、マヌ・スムリティにおいていわば「公認」されているものである(山田 1978 b)。しかしそれが Gonda のようにバラモン・カースト慣習の世界に対抗する力として現実的な意義をもちうるためには、この価値が一般社会の間に浸透していることが前提となる。Gonda の表現を借りれば、「特別な報せをもって大衆の心に呼びかける」ルートの確立である。とりわけヴィシュヌ派宗教に特徴的な二重のグル師弟関係ないし教祖・弟子・俗人信徒の縦の関係が、まさにこのルートに当ることはすでに明らかと思う。もっとも問題のサンニャーシン複合は、グル師弟関係とともにウパニシャッドにまでさかのぼるから、ルートの確立はまったく新しい事柄とはいえない。ヴィシュヌ派宗教が行なったことは、解脱の道としてのバクティ概念を展開することによって、既存のアーシュラマ風師弟関係を一般大衆の間にまでひきのばし、サンニャーシン複合を大衆に仲介したということであろう。同様な状況は、このようなルートとしてのグル師弟関係の意義について指摘すべきもう一つの事柄——「遊行」の要素についてもいえる。

V. 文化的媒体

古代アーシュラマのグル師弟関係の場合、学生は大体において師の家に留るのが普通であるが、それでもしばしば有名なグルのところへとわたり歩き、グルの方でも巡回することがあった点は、すでに指摘した(cf. Deussen 1913:129)。仏陀以前のインドにおける宗教・社会的状況が、遊行する苦行者等で特徴づけられていたことは有名である。Eliot によれば、明らかにバラモンとは区別される遊行者であり、独身者であり、しばしば苦行者でもある一群の人たち——ヴェーダを学ばず、儀礼を行なわず、宗教的知識はカーストの特権ではないと考え、しばしば革命的思想をもつ人たちが街道を往来し、市場や路上で知識の交換や討論を行ない、善良な一般市民によって養われ、比較的大きな町には彼らのために作られた宿泊所があったという(1921 I:95/96)。

Geden は、古代アーシュラマにまでさかのぼるこのような遊行慣行が、現代までほとんど変わっていないことを指摘している。インドの僧侶や苦行者の理想は、気の向くままに遊行し、

各地の聖地や祠を訪れ、生活の仕方と時間をあらゆる点で自分に最高と思われるよう処理する自由であり、かくて「遊行者や苦行者の大きな流動人口が、僧院には一時的な滞在の場を見出すだけで、長短の滞在の後に気の向くままにどんどん移動してゆく」(1916:803)。「定住する僧侶のコミュニティよりも、遊行する苦行者がインドの宗教生活を特徴づける」のである(ibid.803)。

このような特性は、僧院とか教団とかいわれているものの性格を考える上できわめて重要であろう。Eliot は、上記の一群の人たちに対する適切な英語がないことを指摘し、monk という言葉が最上であるが、決してcloister に限らぬ点に注意せねばならないとしている(1921 I:96)。また、これら一群の人たちの集りが教団とか宗派とかいうものへ発展していったことは容易に考えられようが、これらの言葉が意味するほどフォーマルなものではなく、流動的なものであったとしている(ibid.:97)。同様に Geden も、仏教やジャイナ教の教団はこのようなインド古代の慣習をモデルとし、これに規則と組織を与えたものであるが、モデルにされた方は「独立した自己規制にもとづく生活の好みが強くなり、確固とした持続的な教団とか統制の試みなどは避けてきた」と述べている(1916:803)。*matha* (僧院)は「永住の場というよりも(一時的)宿泊所」であり、各宗派が教祖との関連でもっているいくつかの僧院に関しても、「中央からのコントロールや、運営その他の事柄についての汗渉などはない」という(ibid.:803)。周知のように、仏教やジャイナ教への対抗から Shankara が五つの僧院を作ってから各地に僧院が建てられたが、それでも「ヒンズーの間では遊行精神が強くなり、僧院に住むものも決ったルールに従う持続的集団をなすものではない」(Eliot 1921 II:75, 175)。

いうまでもなくこれらの指摘は、グル師弟関係の組織面の性格という重要な問題に導くが、さし当り注目すべきは、このような「遊行」慣行がもつ文化的媒体としての機能である。

もちろん、古代における遊行慣行のイデオロギー的背景が、例えばマヌ・スメリティのサンニャーシン・遊行期生活の諸規定がはっきり示すように、内的・外的な世俗との絆を断ち切ることによって梵(ブラフマン)との合一を達成することにある点はすでにふれた(cf. VI-75, 81,85訳:175/176, 177)。したがって遊行それ自体は、必ずしも文化的媒体としての働きを演ずるとは限らないし、むしろ相反するというべきだろう。しかしながら、ヴィシュヌ派宗教のように社会的指向性が生じ、グル師弟関係が二重の形式をとるようになれば、この遊行慣行が一転して文化的媒体としての大きな意義をもつようになることは明らかである。かくてヴィシュヌ派の教祖は、例外なしに「布教のために」遊行している。Ālvār 詩人は聖地から聖地へと遊吟してまわり、Rāmānuja は南部ばかりでなく西部や北部、北西部にまで教えを広めあっている(Monier-Williams 1891:119. Gonda 1963:127, 134)。Chaitanya はチョタ・ナグプールの原住民にまで影響を及ぼす遊行を行なっている(Monier-Williams 1891:139. Geden 1913b:334. Gonda 1963:158. Sinha 1966:64/65)、その他 Madhva, Rāmānanda, Vallabha, Kabīr, Nānak などの教祖も、いずれも単独ないしは弟子とともに広汎な地域にわたって遊行し、教えを広めている(Monier-Williams 1891:134, 162. Grierson 1916:233. ibid. 1919:569. Youngson 1917:183. Eliot 1921 II:262. Rose 1921:507. Mackichan 1922:581. Gonda 1963

: 144, 162, 169, 171)。

そしてもちろん、すでに触れた巡回慣行はそのために遊行慣行を組織化したものとみることができる。Raghavan は、南インドでは僧院の長が弟子や学者をともなって絶えず巡回し、一般人と緊密に接触し、通俗的な講話を行なうことを指摘しており、これが僧院の古くからの機能であったことは碑文から証明されるとしている(1958: 133)。巡回はたんなる俗人信徒の信仰確認や勧告の域を越え、さらに信徒獲得の性格すらもっているといえよう。Dubois も、僧院に住むグルの重要な機能として巡回を上げている(1953: 128/129)。巡回の派手さはグルの名声の度合いによって異なるが、要するに俗人信徒のもっとも多い地方を定期的に視察してまわり、ときには優に 100 マイルも出歩くという(ibid.: 130)。主な目的は寄付を集めることであり、かりにこのような巡回が頻繁だとすると貧しい信徒の財源はじきに涸渇してしまうだろうが、幸にも主要なグルの巡回はそう多くはなく、5 年ないしは 10 年に一度、ときには一生に一度のこともあるという(ibid.: 130, 131)。

Dubois のこの記述は「主要なグル」についてのことであろうし、その寄付集めという機能も社会的側面に限ったことであろう。あるいはグルが町に住んでいて動かず、その場でときどき信徒を接見する場合もあり(Dubois 1953: 131/132)、現実にはかなりの多様性がみられる。しかしいずれにせよ、このような広い意味での巡回によって、俗人信徒との間にたんなる乞食遊行とは違った接触が成立することはいうまでもない。例えば Geden は、慨して粗末なものではあるけれども僧院を建てるのが俗人信徒にとって宗教的メリットになり、このような寄進がインドでは絶えることがなかったと指摘しているし(1916: 803)、比較的大きな僧院の場合には、その維持のための土地も寄進されており、俗人信徒によって耕作され、その他僧院の維持に必要なものは信心深い村人の寄付によって補われているという(ibid.: 803. cf. O'Malley 1935: 201/204)。O'Malley によれば、パンジャブ地方の農民は、すべてのものがグルをもつべきだと考えてはいないが、それでもグルがなければ解脱——死後天国へ行って二度と再生しないことはできないと考えており、それゆえに晩年になってから、ときには臨終にさいしてグルの入門式を受けるといふ(1935: 80)。

これらの事例は、もちろん互いにレベルなり性質なりの違った事柄である。しかし僧院や土地その他の寄進にせよ、臨終に当っての入門式にせよ、そのような形で表現されるほど一般大衆が宗教的メリットについて、解脱について、さらにはグルや教祖や宗派についての知識をもっているということがここでは重要である。それがとりわけ問題の巡回システムによることは、すでに明らかであろう。ここでの考え方からすれば、たんなる遊行とヴィシュヌ派師弟の巡回とは区別せねばならないが、その含みをもってみるなら、Geden が苦行・遊行者の意義について「大部分が土地に根を下して動かない人たちの中で移動する遍歴者の要素をなし……この国の異なった地域間における不安定だがかなりコンスタントな伝達手段をなしてきた」と述べているのは、充分うなずける(1093 a: 90)。

もちろん、このような遊行・巡回慣行がもたらす結果はいろいろな点から考えることができ

よう。「サードゥ(聖者)生活は、この国の縦横に及ぶ苦行者の持続的な遊行を通して、インド全体の同質性を保つ傾向をもち、多くの言語と人種からなる広大な国で当然生じがちな分裂・解体の傾向に対抗する働きをなしてきた」とか(Oman 1905: 275)、「定着する住民に対して外界の自覚をもたらし……地方主義的な精神の狭さを有効に打破するよう働きかけてきた」とかいうのもその一つである(Geden 1913a: 90/91)。しかし当面の問題からすれば、「インドでは……たしかに宗教的素質はあるけれども大部分は文盲な住民が、あらゆる近代的な伝達手段から離れているが、上層の宗教的發展に対して遠くからある程度事情に通じていた」(Gonda 1960: 21)という結果が重要である。本論の冒頭で引用した Raghavan の指摘も同じである。もっとも、問題を一層はっきりさせるためには、Gonda のいう「宗教的發展」の内容をさらに限定する必要があるだろう。なぜなら、たんに上層の宗教的發展に通じていたというだけなら、そういう結果を生み出す文化的媒体としては、当然カースト制度そのものも考えねばならないから。

バラモン・カースト慣習体制の一つの特徴は、いわゆる *jajmani* 分業・交換システムのもとに、各村落ないし隣接した若干の村落グループが、バラモンを含むいくつかの異なったカーストから構成される multi-caste village 組織であり、村落が宗教的かつある程度までは経済的な自足的単位をなす点である(cf. 山田 1975)。もちろんこれは、いわゆる great tradition の担い手としてのバラモンが「村落」司祭であることを意味する(cf. Eliot 1921 I: 89. Gonda 1963: 238/239)。大抵の村落、あるいは少なくとも日常的に接触可能な地域圏内にはバラモンが住んでおり、しかも職業を含むカースト慣習の分業的分化によって、他の諸々のカーストと相互依存関係にたっている。このような持続的で組織的な体制が全インド的基盤ではりめぐらされているとなれば、文化的媒体としてのバラモンの意義は、間歇的な遊行・巡回の形をとる二重のグル師弟関係の場合よりもよほど大きいとみねばならない。Srinivas 等がサンスクリット化(*Sanskritization*)という表現で扱っているカースト間の動態の問題は、その端的な表われといえよう(Srinivas 1956, 1971. Karve 1956)。

しかしながら、反面カースト体制にもとづく相互依存関係は生まれながらに固定している慣習にもとづくものであり、その意味で形式的な性質のものである(cf. 山田 1978a)。その点からいえば、自発的意志にもとづき、しかも解脱の追求という内面的動機を契機とする二重のグル師弟関係の場合とは、いわば結びつきの精神的密度が違うといつてよい。これは、逆にいえば後者の関係がもつ間歇性という特徴が結びつきの密度によって補われうることを意味するだろう。問題の関係が一種の文化伝統さえ形成していると考えられるのは、その点を示すといつてよい。

すなわち Singer は、南インドのラーダー・クリシュナ・バジャナの分析に関連して、グル師弟関係の歴史的な連続に注目している。一人ないしは一組のグルが一連の弟子によって師として認められると両者の間に共通の伝統が形成される。さらにこの弟子たちが次の世代に対してグルとなり、このような師弟の鎖を通して問題の伝統は歴史的に伝えられてゆく。かくてイ

ンドの宗派や学派は、それぞれ歴史上または推定上のグルの鎖を通して一人ないし複数の創始グルにまで遡源される。仏教徒は仏陀を、ジャイナ教徒は Mahāvīra を、スマールタ・バラモンは Shankara を、シュリー・ヴァイシュナヴァ派は Rāmānuja を、マードヴァ派は Madhva を、リンガーヤタ派は Bāsava を、シク教徒は Guru Nānak を、そして Rāmakrishna の信奉者は Rāmakrishna と Vivekhānanda をそれぞれの文化伝統の始祖とみなすという具合である (1966 : 108/109)。

Singer が述べているのは教祖に始まる師弟の鎖のことであるが、同じことはここで問題にしている二重師弟関係のもう一方——つまり弟子と俗人信徒の鎖についてもいえるはずである。とりわけヴィシュヌ派の場合には、弟子は教祖の教えを俗人信徒に広める社会的指向性をもつだけになおさらである。ただこの場合には、すでに自由選択に関連して指摘したように、宗派帰属は原理的には出生によって決るわけではないし、また俗人信徒はかなり頻繁に宗派帰属を変更する。したがって担い手は、カースト慣習の場合のように固定してはおらず、流動的であり、自由選択によって絶えず出入りがあるとみななければならない。しかしこの点は、Singer の指摘する教祖と弟子との鎖の場合でも原理的には同じであろう。要するに彼のいう文化伝統の形成は二重の師弟関係全体に当てはまると考えてよく、その意味で——つまり一般大衆を含む文化伝統を形成しているという意味で、この関係の文化的媒体としての意義はカースト体制の場合に比敵すると考えることができる。

しかしながらそれと同時に、あるいはむしろそれ以上に注目しなければならないのは、問題のグル師弟関係が、すでに指摘したようにバラモン・カースト慣習複合とは対立する一つの社会・文化的複合——サンニャーシン複合と呼んだものの一側面をなすということである。この点はただちに、上述の文化伝統が同じ性質をもつこと、むしろこの複合そのものであることを示すだろう。Singer は、グル師弟関係がヒンズーの社会と文化を越える純粋に個人的な宗教関係を提供する……という考えは誇張にすぎるとしている。理由は、グルと弟子との間の相互的態度を規制する明確なエチケットがあるし、古代のグル教育システムでは、たんに宗教的事柄だけではなく、世俗的、技術的な事柄についても、一種の従弟制の形で、このエチケットが多く社会・文化的形式性をもっていたからという点にある (1966 : 133)。しかし、すでに述べたようにヒンズーにとっては社会・文化とはカースト慣習であることを考えれば、上記の見解は誇張ではないだろう。それは、グル師弟関係が「カースト慣習の社会と文化を越えた関係を提供する」ということにはかならない。事実 Singer 自身、師弟関係が個人間の自発的で相互的な関係として、家族やカースト、宗派、言語、地域などの世襲的な社会的グルーピングからは独立した文化伝統の伝達チャンネルを提供することを認めている (ibid. : 113, 117)。宗派を加えることの当否は問わないにしても、世襲的な社会的グルーピングから独立しているということが、インドでは輪廻・カースト慣習世界の否定を意味することは、すでに指摘したところである。

したがって結局、文化的媒体としての二重のグル師弟関係がもたらしている結果は、反バラ

モン・カースト慣習的性質をもつ社会・文化的複合を広く一般大衆を含むレベルにまで広め、一つの文化伝統さえ形成しているということであろう。Gonda は、西歴紀元をはさむ前後 1000 年余りの時期の状況に関連して、「遊行者は幾百年も通してパラモンの、同時にまた異端的な宗教・世界観の普及と文化的統一に貢献した」と指摘しているが (1960 : 283), ここでの検討の結果からすれば、二つの宗教・世界観は分けねばならないし、パラモンの宗教・世界観よりも「異端的」な方に力点を置かねばならない。巡回慣行のもたらした結果に関連して、一般大衆がある程度通じていた上層の「宗教的発展」の内容を限定しなければならないと指摘したのも、意図は同じである。

VI. むすび

いうまでもなく 2,000 年もの歴史的背景をもつグル師弟関係は、他の諸々のインドの制度と同じく複雑な性質をもつ。しかしあえて単純化して考えるなら、この関係は、解脱のイデオロギーおよびその担い手としてのサンニャーシンないしサードゥをめぐる社会・文化複合の構成要素をなし、とりわけポスト・ヴェーダ時代における二重師弟関係の形成によって、文化的媒体としての大きな社会的意義をもつようになったと考えることができよう。この展開によって、問題の複合は実質的な意味で一般大衆レベルにまで達することができたといつてよい。もちろんこれは、パラモン・カースト慣習の体制に対立するものとしてのサンニャーシン複合が、たんなるイデオロギーの問題ではなく、社会的現実性をもつ事柄となっていることを意味する。

Nicholson や「沈黙の聖者」の例、あるいは遊行拠点としての *math* (僧院) や土地の寄進、パンジャブ農民の人門式などの例はもちろん同一レベルでは扱えないし、またそこにはいろいろな問題が含まれているが、にもかかわらず問題の複合が民衆レベルにまで浸透していることの具体的表現をなす点は指摘できる。サンニャーシンやサードゥが犯罪者のかくれ蓑としてしばしば利用され、民衆もそのことを承知していながらなおかつこれらの人に尊敬を払い、布施や世話を行なうという例を加えることもできるだろうし (cf. Geden 1913a : 35. O'Malley 1935 : 211/212. Gonda 1963 : 285), 大抵のインド人がグル探しを止めないという一般的指摘についても同じである。このような状況をもたらす文化的媒体は一つに限らないだろうが、二重のグル師弟関係がその大きな要因をなすことは、この関係に結びつく遊行・巡回の要素から指摘できる。

サンニャーシン複合がこのような社会的広がりをもち、一つの文化伝統さえ形成しているとなれば、結局、インドの社会は二つのいわば世界からなるといつてよいだろう。一つはカースト慣習の世界であり、輪廻思想をイデオロギー的背景とし、属性的意味をもつカースト慣習にもとづく固定された持続的な人間・社会関係の世界である。すべての人間を出生と同時に中に包み込み、日常的、世俗的な生活の場としてつねに表面に出てくる世界であり、その意味で表の世界といつてもよいだろう。もう一つは、この表の世界のいわば裏側に展開している世界であり、イデオロギー的には解脱の思想にもとづき、したがって反輪廻、反カースト慣習の性格

をもっている。この世界は、サンニャーシンとかサードゥとか呼ばれる人物を担い手の核とし、解脱の追求という個人の自発的で内面的な動機を特徴とする。その規模の点で表の世界と同じとはいえないかもしれぬが、少なくとも一つの社会的世界を構成するだけの広がりをもつ。その広がり組織面の核をなすのが、自由選択にもとづく二重のグル師弟関係の絆ということになるだろう。

もちろん二つの世界はカースト慣習の肯定と否定という対立関係にあり、したがって両者が社会的現実性をもつ以上、相互の関係が社会的次元において当然問題となるだろう。すでに明らかのように、裏の世界は、通常表現でいえば俗人信徒も含めた広い意味での宗派の世界であり、したがって問題はカースト対宗派、あるいはそのような対立関係におけるカーストと宗派の社会的特性ということになってくるだろう。しかし、さし当りここでは、インドが、通常注目されているのとは違ったもう一つの世界をしかも一つの社会的現実をもつものとして有している点の指摘にとどめねばならない。サンニャーシンがその世界の象徴であるとすれば、二重のグル師弟関係はその世界をまさに一つの世界として成立させている要ということになる。

引用文献

- Allan, J. 1915 : Jñāna-mārga. ERE (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*) VII. Edingburgh.
- Alteker, A.S. 1954 : The Āshrama System, in *Professor Ghurye Felicitation Volume*, ed. by K.M.Kapadia. Bombay.
- バーガヴァタ・ブラーナ : 服部正明・大地原豊訳「バラモン教典・原始仏典」(世界の名著 I) 所収 1971 (再版) 中央公論社。
- バガヴァッド・ギーター : 宇野惇訳「バラモン教典・原始仏典」(世界の名著 I) 所収 1971 (再版) 中央公論社。
- Burn, R. 1915 : Kabir, Kabirpanthis. ERE VII.
- 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・原始仏典」(世界の名著 I) 所収 1971 (再版) 中央公論社。
- Crooke, W. 1914 : Hinduism. ERE VI.
- 1915 : Initiation (Hindu). ERE VII.
- 1921 : Sects (Hinduism). ERE XI.
- De la Vallée-Poussin, L. 1915 : Jivanmukta. ERE VII.
- 1919 : Religious Order (Indian). ERE X.
- Deussen, P. 1913 : Āshrama. ERE II.
- Dubois, J.A. 1953 : *Hindu Manners, Customs, and Ceremonies* (3rd. ed.). Oxford.
- Dumont, L. 1960 : World Renunciation in Indian Religion, in *Contributions to Indian Sociology* No. IV, ed. by L.Dumont & D.Pocock. Paris.
- Eliot, C. 1921 : *Hinduism and Buddhism*. 4 Vols. London.
- Enthoven, R.E. 1916 : Lingāyats. ERE VIII.
- Garbe, R. 1913 : Bhagavad-Gitā. ERE II.
- Geden, A.S. 1913a : Asceticism. ERE II.
- 1913b : Chaitanya. ERE III.

- 1916 : Monasticism (Hindu, Jains). ERE VIII.
- 1921 : Salvation (Hindu). ERE XI.
- 1922 : Upanishad. ERE XII.
- Glasesapp,H. von : *Die Religionen Indiens*. Stuttgart.
- Gonda,J. 1960 : *Die Religionen Indiens I : Veda und der ältere Hinduismus*. Stuttgart.
- 1963 : *Die Religionen Indiens II : Der jüngere Hinduismus*. Stuttgart.
- Grierson,J. 1913 : Bhakti-mārga. ERE II.
- 1916 : Madhvas, Madhvacharis, ERE VIII.
- 1919 : Rāmanandis, Rāmawats. ERE X.
- Hopkins, T. J. 1966: The Social Teaching of the Bhagavata Purana, in *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*, ed. by M. Singer. Chicago.
- Karve,I. 1956 : The Cultural Process in India, in *Society in India*, ed. by A.Aiyappan & L.K.Bala. Patna.
- Keith, A.B. 1919 : Rāmānuja. ERE X.
- Leach, E.R. 1960 : What should we mean by caste?, in *Aspects of Caste in South India, Ceylon and Northwest Pakistan*, ed. by E.R. Leach. Cambridge.
- Macdonell,A.A. 1919 : Rāmākṛishna. ERE X.
- Mackichan,D. 1922 : Vallabha, Vallabhācārya. ERE XII.
- Mandelbaum,D.G. 1970 : *Society in India*. Berkeley.
- Mangalwadi,V. 1977 : *The World of Gurus*. New Delhi.
- マヌ・スムリティ : 田中繁子訳 1953 岩波書店 (文庫)
- McCormack,W. 1959 : The Forms of Communication in Viraśaiva Religion, in *Traditional India: Structure and Change*, ed. by M.Singer. Philadelphia.
- Monier-Williams,M. 1891 : *Brahmanism and Hinduism*, London.
- 1899 : *A Sanscrit-English Dictionary* (new ed.). London.
- 長尾雅人・服部正明 1971 : インド思想の潮流「バラモン教典・原始仏典」(世界の名著 I) 所収 1971 (再版) 中央公論社。
- O'Malley,L.S.S.O. 1953 : *Popular Hinduism*. Cambridge.
- Oman,J.C. 1905 : *The Mystics, Ascetics, and Saints of India*. London.
- Raghavan,V. 1959 : Methods of Popular Religious Instruction in South India, in *Traditional India : Structure and Change*, ed. by M.Singer. Philadelphia.
- Redfield,R. 1956 : *Reasant Society and Culture*. Chicago.
- Renou,L. 1958 : *L'Hindouisme* (Collection QUE SAIS-JE ? N°475) : 渡辺照宏・美田稔訳 インド教 1960 (第4刷) 白水社 (文庫)。
- Rose,H.A. 1921 : Sikhs. ERE XI.
- Singer,M. 1966 : The Rādhā-Krishna Bhajanas of Madras City, in *Krishna : Myths, Rites, and Attitudes*, ed. by M.Singer. Chicago.
- Sinha,S. 1966 : Vaishnava Influence on a Tribal Culture, in *Krishna : Myths, Rites, and Attitudes*, ed. by M.Singer. Chicago.
- Srinivas,M.N. 1956 : Sanskritization and Westernization, in *Society in India*, ed. by A.Aiyappan & L.K.Bala Ratnam. Bombay.
- 1971 : *Social Change in Modern India* (5th. printing). Berkeley.
- 辻直四郎 1970 : インド文明の曙 (第3刷) 岩波書店 (新書)
- Turner,R.L. 1915 : Karma-mārga. ERE VII.
- Venkateswaran,T.K. 1966 : Rādhā-Krishna Bhajanas of South India : A Phenomenological, Theological,

and Philosophical Study, in *Krishna : Myths, Rites, and Attitudes*, ed. by M.Singer. Chicago.

山田隆治 1972 : 異質性の強調「現代諸民族の宗教と文化」所収 社会思想社。

——— 1975 : 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」No.4。

——— 1978 a : サンニャーシとバラモン「アカデミア」No.121。

——— 1978 b : アーシュラマの社会的意義「南山大学人類学研究所紀要」No.7。

Youngson, J.W. 1917 : Nanak. ERE IX.

The World of Gurus

Ryuj YAMADA

Since the late Vedic age guruism or the system of religious teacher and disciple seems to have played a significant role in the history of Indian religion. It appears in the Upanishads in connection with the well-known theory of *ashramas*, i.e. the four stages or ways of life. In the Brahmacharin *ashrama*, youths of the three upper castes live the life of an apprentice under the instruction of a particular Brahman, who is their *guru* or *acharya-guru*. The study centers round the Vedas, sacrifices, and other religious matters, though it also covers matters of every day life. The ultimate purpose of the study is the preparation for *jnana* or the knowledge of Brahman-Atman. *Jnana* is, of course, the way of salvation from the world of transmigration, and is the key-concept of the Upanishad philosophy. Therefore, guruism has its ideological background in this philosophy of salvation. As is well-known, *upanishad* means 'sitting near the feet of a master who gives secret teachings.'

The post-Vedic age is characterized by the so-called sect religion, which certainly differs from the Upanishad philosophy in many points. However, so far as the ultimate purpose is concerned, it also aims at release from the chain of successive death and rebirth through worship of a particular personal god, Shiva or Vishnu. Membership in a sect is acquired by *diksha* or the initiation ceremony, when a short formula called *mantra* is communicated to the new member. This *mantra* is regarded as the expression of exclusive and absolute trust in the particular god worshipped by the sect and its repetition every day is made a necessary condition of salvation through the god. The privilege of imparting this secret *mantra* belongs to a properly constituted order of men (*guru*). Consequently, a *guru* alone can guide his disciples on the path of the ultimate release from transmigration. No wonder, then, that highest respect is paid to the *guru* and obedience to his words is regarded as the duty of his disciples.

The intimate connection between guruism and the ideology of transmigration is expressed in the social side of the *guru*-disciple relationship which is formed, so to speak, by free selection without considering their social background. Anyone can be selected as *guru*, if he is believed to have secret knowledge of the ultimate purpose of salvation. There are not a few great *gurus* or sect founders who are low caste, even Untouchable by origin.

Likewise, almost all the Vaishnava leaders open their sects to everyone regardless of his caste. Twelve disciples of Ramananda, for example, included even men of outcaste, women, and Mohammedans. The lower classes flocked to Chaitanya by thousands because caste was, according to his principle, to be subordinated to faith in Krishna.

Now it is clear that such an act as free selection or disregard of social background stands in opposition to the caste system, because it surely leads to the removal of the caste distinction. This is to be expected from the ideology of guruism. Under the transmigration theory each of the four castes is nothing but the form of rebirth which the transmigrating soul takes in its human stage. Caste customs have the same nature as attributes of plants, animals, and supernatural beings whose forms the soul must also pass successively in its transmigrating process. In this way the distinction of castes through their different customs becomes firmly established as unremovable. Therefore, the ideology of a soul's release from the process of repeated death and rebirth inevitably denies the difference of caste customs, and thus makes guruism stand right opposite to the caste system.

The above-mentioned ideological and social features of guruism hold good for the so-called Sannyasin complex. The Sannyasin also originates in the Upanishads, aims at salvation by way of *jnana*, and lives the life of a wandering mendicant for that purpose. Since he renounces the world to find release from transmigration, this also leads to the denial of the caste system.' Thus guruism can be regarded as a constituent of the Sannyasin complex. Then, in spite of free selection, a Sannyasin may be said to be most suitable as a *guru*, because he is regarded as having attained salvation, or at least as coming near to this goal. However, as for the Sannyasin the *guru*-disciple relationship tends to make him involved in those worldly affairs he must avoid, and his instructions may naturally be beyond the common sense of the people. Thus the relationship, even if established, becomes a matter of quite a small group of people who follow their *guru*, Sannyasin, in a life of world renouncement. This may be the case of most of the Shaiva orders and perhaps the life in the ancient Brahmacarin *ashrama* had a resemblance to it. However, what is reported about sects in the post-Vedic age gives us the impression of some more intimate connection between guruism and the mass of people.

The mediaeval development of Vaishnavism must be noted in this connection, which is characterized by its emphasis on *bhakti* or the way to salvation by 'love and devotion to the god.' Of course *bhakti* itself goes back, at least to the Bhagavad-Gita. However, while *bhakti* of the Gita rather has the static nature of meditation, that of the mediaeval South Indian development is of a quite dynamic type with features of possession by god, as is

clearly shown in the Bhagavata-Purana or the famous Alvar poets. Now, because of its enthusiasm, *bhakti* of this possession type can't be said to have such a lasting nature as in the case of *jnana* or knowledge. This means that salvation by *bhakti* is also intermittent in its nature and that the world renouncement of the Sannyasin or *bhakti* saint is equally occasional. In other words he repeatedly 'moves' from and 'returns' to the world, and in the latter situation he is given a place positively involved in the world affairs.

The emotional type of *bhakti* also opens the way of salvation to the masses. The natural expression of religious sentiment to god does not require any special preparations. Thus the image of Krishna is roused every morning, dressed, decorated with jewels, bathed, fed with offerings, undressed in the evening, and put to sleep again.....acts like these are given significance as means of *bhakti*. It is said, in fact, that the mediaeval development of *bhakti* worship of Vaishnavism was a religious movement intently aiming at the popularization of salvation among the lower classes.

This movement naturally brings forth a class of people who live an ordinary life and yet get some acquaintance with precepts of the sect leader. Thus, most of Vaishnava sects consist of two classes, i.e. the clerical including the sect leader and his immediate disciples on the one hand, and the lay devotees on the other. It is needless to say that the *guru*-disciple relationship makes this organization into two classes possible. With the above-mentioned social orientation of Vaishnavism the ancient type of *guru*-disciple relationship is, so to speak, extended to the mass of people, and the term *guru* is now applied both to the leader and to his disciples. The former is *guru* of the latter who are, in turn, *guru* of lay devotees.

Now this twofold relation of *guru* and disciple has a special function as a medium of culture. Since the time of Upanishads one of the characteristic features of a Sannyasin is the wandering life, which certainly is the means of world renouncement, and in this sense does not always have significance as a means to transmit culture. However, where the Sannyasin gets a social orientation as in the case of Vaishnavism, wandering life becomes an effective factor in this point. Every famous sect leader, with his immediate disciples, makes periodical visitations to lay devotees, confirms their belief, and gives necessary instructions. Noteworthy is the fact that with this mediating function of the *guru*-disciple relationship the Sannyasin complex penetrates into the mass of people and establishes itself, not only as a matter of mere ideology or of a minority group, but also as a cultural tradition widely distributed even among the masses. This means, of course, that Indian people live in two quite different worlds. The one is the world of the caste system, with Brahman standing on its top and transmigration theory as its ideological basis. The other

is the world represented by the Sannyasin, with *guru*-disciple relationship as its organizational key-stone and release from transmigration as its ideology. While the former is the world of rigidly fixed social relations, the latter is one of elastic or fluid social relations as the free selection of *guru* shows.

