

部門研究1 2006年度第4回研究会 報告

「一神教と多神教:インドの《一神教》理解について」

日 時／2006年12月16日(土)

会 場／同志社大学 東京オフィス 大セミナールーム

発 表／後藤 敏文(東北大学大学院文学研究科教授)

丸井 浩(東京大学大学院人文社会系研究科教授)

コメント／澤井 義次(天理大学人間学部教授)

中田 考(同志社大学大学院神学研究科教授)

スケジュール

13:00～14:00 発表:後藤敏文「古代インドイランの宗教から見た一神教」

14:00～14:10 休憩

14:10～15:10 丸井 浩「宗教伝統の権威論証とインド哲学:護教論理と寛容精神」

15:10～15:25 休憩

15:25～15:35 コメント:澤井義次

15:35～15:45 コメント:中田 考

15:45～17:30 ディスカッション

18:00～20:00 懇談会

研究会概要

『リグヴェーダ』とゾロアスター教は同時代の隣接舞台に存在しており、言語的にも共通の源から発している。後藤氏は今回の研究発表で、インドイラン共通時代に焦点を当て、印欧語族拡大の歴史と、「一神教」を語る上で無視することのできないゾロアスター教が有する壮大な背景の一端を紹介した。氏はまず『リグヴェーダ』の「天と大地の歌」の中に多数例示されている語彙や観念の歴史的背景に着目しつつ、比較言語学の見地から印欧語の言語的、概念的な広がりを通った。次いでインドイラン共通時代に見られる「DevaたちとAsuraたち」という神々の二重構造に注目する。そこには従来型の神々である「Devaたち」の他に、印欧語祖語に起源を辿ることのできない「Asuraたち」という社会制度の神々を見出すことができる。その神々をめぐる神話中に見られる末子相続からは、これまで印欧語族には全くないと言われてきた母権社会がインドイランに出現し、変革をもたらしたことが知られる。また、ギンブタスの所謂クルガン文化の拡大からは、紀元前4500年頃、それまで女性中心の平和な自然状態にあったヨーロッパに、ドナウ下流域から突如防塞都市が出現し広がってゆく過程が跡づけられる。マリア・ギンブタスによると、この防塞都市の出現は、攻撃的な印欧語族が西へ拡大したことに起因する。これらのことから、印欧語族が東西に拡大し、その過程で母権的社会と遭遇したことが推測される。東に進出したインドイラン語派の人々の社会には、そこから逆に影響を受けた痕跡が認められる。また氏はゾロアスター教の主神「アフラマズダー」の「マズダー」を理性と解釈し、そこにゾロアスター教の特性が見られる可能性を指摘する。常に善悪を判断し、悪を排除する思考によって規定される性格である。インドの『リグヴェーダ』にも、自らの世界観の優先を謳う宣言は数多く見られる。善悪二元論、信仰告白的要素や極度の個人主義の根底には、印欧語族の攻撃的拡張主義と関係する要素があるように思われる。国教

となったゾロアスター教では、部族や信条を守る武器として支配権という政治力学が重視され、次第に攻撃的性格を強めてゆくが、それは西方イランへの進出の過程で不可避であったと思われる。また、印欧語族の拡大の歴史の中で繰り返し起きたことと軌を一にしている。世界史を紐解くと、そこには一言語(語派またはその下位の部族)による支配拡大、覇権奪取が散見される。世界史は印欧語族の拡張主義によって動いてきたと言っても過言ではない。しかし、そのような拡張の歴史の中に、アリストテレスに代表されるような「普遍的理性」の拡張もあったことに思いを致す必要がある。

丸井氏は、一般的に神秘主義的・実践的傾向が強いと見られるインド哲学の主知主義的側面を掘り下げ、特に宗教的権威をも論理的討究の地平へと持ち込もうとした『ヴェーダ聖典の権威論証』の議論を取り上げた。具体的には、相対立する二系統の哲学伝統(ミーマーンサーとニヤーヤ)の権威論証の議論を対比させながら分析した上で、同議論は宗教的ドグマの擁護に終始する護教主義一辺倒では決してなく、むしろその脱ドグマ的論理へと押し広げようとする主知主義の営みが、他宗教の権威論証の可能性をも引き寄せる結果となり、すぐれて論争的な性格を帯びているにせよ、それなりに宗教間対話の道筋を開くインド的思惟の一事例と見なしうるのではないかと、という方向性を示唆した。以上が丸井氏の発表趣旨の中核であるが、より詳しくまとめるならば、最初に西洋の哲学概念とは少なからず異なる「インド哲学」の特質を、「ダルシャナ」という概念の掘り下げを中心に説明した。ダルシャナとは特定の世界観、伝統的思想体系であり、かつ思想体系の骨子にあたる根本テキストに適宜、後代の解釈が付加されてゆく学知の伝統の総体を意味する。そうした伝統知は師から弟子へと伝授すべきものと理解され、その意味で党派的性格を有していたが、同時にそこでは他の党派に伝達、納得させるための超党派的な反省知・論理的思考も重視された。とりわけそれは、仏教論理学者によってバラモン批判が展開されて以降(6-7世紀頃)、知識の源泉、判断根拠、正しい認識とその獲得手段を意味する「プラマーナ」を巡って哲学的議論がダルシャナ間、異宗教間に活発になされたところに見られる。各ダルシャナ間の相違はあるものの、重要なプラマーナとして「知覚」(認識論)、「推理」(論理学)、信頼すべき言葉、教示を意味する「シャブダ」の三つが挙げられる。しかしとりわけ、シャブダを独立したプラマーナとして認めうるのかという議論は、哲学(論理)と宗教がせめぎ合う議論としてプラマーナ論においても特異な位置を占めていた。シャブダにはヴェーダを始めとする聖典が含まれるからである。それ故に、シャブダに関するプラマーナ論は、バラモン系正統派においてはヴェーダ聖典の権威論証の問題と関係して議論された。氏は、ニヤーヤとミーマーンサーの両ダルシャナの論争を取り上げた。両ダルシャナともヴェーダ聖典の権威、プラマーナとしての妥当性を認めたが、ニヤーヤはそれを「他律的」な権威だと考える。つまり、ヴェーダ聖典の権威は決して自明ではなく、それを語る者の資質によって成り立つのであり、とりわけ話者の知覚(覚知、神秘的直感も含みうる)に依存するものである、とする。一方で、ミーマーンサーにおいてはヴェーダ聖典の権威はそれ自体で保証される。ヴェーダ聖典もシャブダである限り、その妥当性は話者の資質に掛かっているとするニヤーヤに対し、それでは知覚などのプラマーナは最終的に何によって基礎付けられているのかという反論をミーマーンサーは展開した。このようなミーマーンサーの理論は、仏典とヴェーダの権威を巡る宗教間対立を孕んだ仏教との論争に刺激を受けて発達した面が大きいと思われる。そこでは両者ともお互いの聖典の権威を否定しあったために深刻な対立を生んだのだが、そのことでこの議論はバラモンの思想内部の護教論的議論に留まることなく、他宗教との間の哲学的論争の性格を持つに至る。また、この論争は宗教的立場を異にする宗教的対立を越え、宗教(聖典)一般の権威問題にまで射程を広げている。つまり、全ての宗教(聖典)に権威を認めるのかどうかという問題が視野に入ってくるのである。この点に関しては、9世紀に活躍したニヤーヤ学者ジャヤンタ・バッタの論が興味深い。彼は『ニヤーヤ・マンジャリ』の中で、一定の制限を設けながらも他宗教の正当性を認める寛容主義的主張を展開しているのである。氏は、ヴェーダ聖典の権威論証を巡る護教論理と寛容精神の相克を今日の宗教間対話に接続し、考察上の示唆とすることはできないものかと模索している。

(CISMORリサーチアシスタント・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 上原 潔)

古代インドイランの宗教から見た一神教

東北大学大学院文学研究科教授
後藤 敏文



私たちの分野についてお話をすることが普段少ないものですから、良い機会を与えて戴いて嬉しく思っております。ただし、どんなふうに話をしたらいいのか迷っているのも事実です。今、皆様に3枚組のプリントをお配りしましたが、これを基にどうにか話を組み立てられたらと思って、出てまいりました。

そこに挙げたホームページは学生さんたちが作ってくれているのですが、今回の話題に関連する報告などもPDFで見られるようになっておりますので、また、あとで触れることに致します。

今日私がお話しすることの背景には、どうしても「インド・ヨーロッパ語族」という問題があります。それについて時間を割くことはできませんけれども、今日動いている「世界史」や、昨今の「アメリカ」の姿勢を理解するためには、インド・ヨーロッパ語族の拡大の歴史から目を背けるわけには参りません。それと同時に、一神教の三本柱、キリスト教、ユダヤ教、イスラーム、実はその背景、または、その脇にゾロアスター教の存在があり、歴史的にも、空間的にも、ゾロアスター教はそれらの宗教の真っ直中に位置していたわけです。インド・ヨーロッパ語族の拡大移動の歴史の中から現れたゾロアスター教の問題を抜きにして語られている現状に、私は違和感を持っています。しかし、同時に、それは現状では語りにくい分野であると理解もしています。

今回お話をするというので、この方面のことを私なりに準備したいと思っておりましたが十分に時間が取れず、お配りする資料として使えるようなものがないかと探してみるのですが、すぐに行き詰まっ

てしまいます。私は原典を読むだけなのですけれども、原典やその意味がどのように紹介されているかを調べてみますと、私たち文献学・言語学の専門家の理解と懸け離れていることに驚くこと多々あるのです。適切な例が出てきませんが、ゾロアスター教における重要概念が全く違って紹介されていることがあります。ゾロアスター教聖典『アヴェスタ』の研究が一応の安定段階に到達していない、または、知見が共有財産となるまでに成熟していない現在の状態では、ゾロアスター教が納得のいく形で議論に入ることないのはしかたがないかと思っております。『アヴェスタ』の原典そのものの研究とその後のゾロアスター教の発展史、教義とを総合的に理解するまでに研究が至っておりません。今問題にしている話題に重要な点は、あくまでも教祖ゾロアスター(ザラトゥシュトラ)とその教団成立の問題にあると思います。

今日はそういう面を少しだけお示しして、背景にあることをいづらか紹介し、大きな役割を果たした可能性、方向性だけでも指摘できたらと思います。それが一点です。

もう一つ。「宗教」という切り口が、今後の世界理解に重要になってくるという見通しです。今後の世界ということは、要するに経済の中でと言い換えても良いでしょう。ちょっとだけお話ししたいと思います。

既にご存じかもしれませんが、ドイツのインゼル、ズーアカンフなどの大出版社は、事実上一つの会社になっています。それら出版グループが共同で新たに世界諸宗教出版社という出版社を立ち上げ

ました。巨大予算を投じて、古今東西の宗教文献を網羅し、新しい学術的な訳を何百冊という叢書で出版する計画です。まず原典の翻訳から始まって、研究のシリーズ、原典出版も出す予定で、具体的な計画はほぼ固まっています。その第1巻が『リグヴェーダ』でなければならないということで、実は私が疲れ果てているのはそれでして。急に言われてまして来年の4月末までに第一巻の原稿を出すべく今翻訳に取り組んでいるところです。

やはり、ドイツの出版社は、よくわかっているわけです。今手を打っておかないとドイツの文化圏が…という危機意識と、今求められていること、将来性を見込んでの企画と思われまます。これにはもちろん、日本の各宗教文献、風土記や天理教の教典なども、すべてドイツ語に訳されて収められます。誰が担当するのか覚えておりませんが、もちろん『聖書』も全部訳し直されます。我々はそう言う時代に生きているということです。

つまり、宗教という切り口と、「インド・ヨーロッパ語族」という問題、今日、私はその両方から何らかの紹介ができたかと思っています。

「インド・ヨーロッパ語族」とは何かということになると非常におおごとになってしまいますが、私が日本人だということで、日本にいたことが有利に働いて話しやすいところがあると思います。インド・ヨーロッパ語族の一員であったら、なかなか話しにくい点もあるでしょう。誰でもお気づきのことと思いますが、ヨーロッパ史というのはきれいが並んでいるわけで、現実には起こった虐殺や闘争、収奪の歴史というのは、それほど語られないように思います。教室でもそれほど教えないと思います。もっとも、子どもに教えると夜中に眠れないということがあるのかもしれませんが、しかし、本当はそれが現実でした。今『日本経済新聞』で、——大変優れた方だと思えますが、小説家としてというよりも、誰でしたか、前に大臣をやっていた——「世界を創った男 チングス・ハン」という小説の連載をしております、あの経

済学者の堺屋太一です。それを読んでいますと、遊牧民の原理がだいたい良く解るわけです。堺屋太一の連載に出てくるモンゴルの経済の理屈ですね。これはほとんど、それよりも2000年以上前、インドイラン語派にしても3000年程前、インド・ヨーロッパ語族の基となりますとさらにその2000年ほど前でしょうか、印欧語族がやってきたことと全く同じことをやっている部分があります。略奪が彼らにとっても、正当な経済行為だということ、大家長クラスの者だけが「人権」に当たるものをもって見られる部族社会の存在などです。そのことを今解りやすく、きれい事ではなく話しても良いのではないかと思います。

私自身、そういうことに焦点を当てて雑文を書いたことがございますが、これもそのホームページから、ただし、訂正される前の原稿ですが、読むことができますので、もし興味がおありの方はこちらから見ていただけましたら幸いです。今日、三つほど抜刷、コピーも持ってまいりました。

1. 『リグヴェーダ』の「天と大地の歌」

まず、その辺りの事情について解りやすい例として、『リグヴェーダ』の「天と大地の歌」の一つを私の翻訳で紹介したいと思います。これは『リグヴェーダ』の比較的新しいところに収められています。文献学者というのは困ったもので、これは新しいとか、これは古いとか、文献の層で分ける癖があります。しかし、現実には古い要素が新しいテキストに蘇って出てくることはよくありまして、これは新しいといわれる歌ですが、古い思想を見事に伝えている点があります。読んで解釈していくとこれだけで1時間半かかってしまいますので、主要要素を少しだけ拾い集めてみましょう。讃歌自体は難しい歌です。どういうふうに難しいかといいますと、「天と大地の歌」といいながら、実際にはそれを創った神を讃えます。同時に、その天と大地の子である太陽とを讃えていて、それらの関係が構造としてよく見えてきません。

この中に古い要素が見られます。例えば、順番に行きますと2行目、「天理」と訳したのは「リタ」(または「ルタ」という語で、普通「天則」と訳されています。天の法則。私は「天理」と訳した方がよいと思っています。天の理法です。これは「ぴったり嵌っている」を意味する動詞から作られた形容詞で、動形容詞をそのままアクセント移動なしに使っている、その意味でも注目に値する語です。これが『リグヴェーダ』の最高原理といえるものです。川が下へ流れるのは、このリタ (*ṛtá-*) に従っているもので、海に水が注いでも海があふれないのは、リタのおかげです。それは宇宙法則で、解っている人には解る。その能力はマヤー (*māyā-*) と呼ばれ能力に連なりますが、あとで触れるかもしれません。これは大事な要素です。

次に見者、カヴィ (*kāvi-*)。これは「見る人」ですが、古い語彙で、動詞としてはもう殆ど使われなくなっています。何を見るのかというと、僕らもものは見ているわけで、そういう意味ではなく、具体的には『リグヴェーダ』の詩の言葉を見る人ということになります。より正確には、ものの真実が見え、それに霊力の籠もった詩のことばという形式を与えることができる者、というべきでしょうか。しかも、「がたがた震える」、「荒れ狂う」という語もこの人たちについて用いられますので、誤解に注意しながら敢えて言えば、一種のシャマニズム的な興奮状態で「ものを見る」人と言えらると思います。そのような興奮状態で、そうした言葉を見ることのできる人たちのことをカヴィと呼んでいます。

この語はイランでは「王、諸侯」という意味で今日まで使われますが(アヴェスタ *kauui-*、現代ペルシャ語 *kei*)、その背景には、インドイラン共通時代の、部族長と祭官(一種の *medicine man*) が部族を率いていた社会のあり方があります。さらに、アヴェスタに見られるこの語の活用は古い形式を保っていて、ラテン語のワーテース (*uātēs*) 「見者、予言者、(後に) 詩人」、ケルト語で同じ意味の、例えば古アイルラン

ド語 *fáith*、と同じ古い *-i-* 語幹の活用をします。つまり、基に古い単語があって、その語意を担う部分はすっかり置き換えられてしまったのに、もとの語がもっていた活用タイプ自体を残している不思議な現象の一例です。私はもともと印欧語比較言語学が専門ですので、どうしてもそちらのほうに話が行ってしまいます。目に見えないところに古い遺産が隠されている例として興味深いと思います。

それから、3行目の「神」という単語はもちろんラテン語のデウス「神」に当たる単語です。ラテン語を引く場合は時代によって形が異なるので困りますが、*dius*、*deus*、古ラテン語で *deiuos* です。基の形がそこに挙げておきましたように **dejuó-* で、ラテン語特有の複雑な音韻変化の、時代的变化その他の可能性から異なる形が導かれるためです。意味は「天に存する」という形容詞です。『リグヴェーダ』には「天に属する敷き草」とか、「天に属する戦車」など、依然「天にいる、天にある」という形容詞としての使用が見られます。ラテン語とインドアーリア語では、この語を「神」という意味で用います。勿論ほかの言語にもあります(古アイルランド語、北欧語、リトニア語など)。順序が逆になりましたが、「天に存する」というこの形容詞は、もともと、「天」という語からある形容詞派生法によって作られたものです。その「天」という語が1行目にあります。インドのことばでは *dyáus*、ギリシャ語の *Ζεὺς*、後の発音で *Zeús* と同起源の語です。快晴時の昼に見える輝く覆いのことのように。「父なる天」という表現はインド・ヨーロッパ祖語に遡り、リグヴェーダの *dyáus pitá*、ギリシャ語の *Ζεὺς [...] πατήρ* などがあります。ラテン語の *Iuppiter* は *Iu* の部分が *dyáus* に、*pitēr* の部分が「父」に当たり、*-pp-* は呼びかけの時の強調による形と考えられています。

それから、次にすぐディシャナーという単語が出てきます。私はこれまで「斎の場」と訳してきましたが、この資料を用意しているときに気づきまして、

「両祭礼の場」と直しました。この単語は非常に古い祭礼用の語彙に遡ります。基の意味は既にインドでも忘れられつつあったようで、『リグヴェーダ』の詩人たちにも古語であったらしく、女神の一種と考えていた節があります。ギリシャでも名詞にだけ痕跡のように残る語で、それが即ちテオス「神」です。私たちの研究というのは成果が一般に普及するまでに何十年も懸かりますので、まだ一般の概説書に載るところまで至っておりませんが、この語源には疑う余地はないでしょう。ラテン語 *fēstus* 「祭礼の」、*fēstum* 「祭礼」、*fēriae* 「祭日」、*fānum* 「寺院」もこの語彙グループに遡ります。今日英語で *fest* というのはラテン語からの借用語に遡りますが、その元にある、その時に祭礼をやるだけではなくて、英語でフェア *fair*、ドイツ語のメッセ *Messe* が意味するように、市が立ち、人々が集まるという、どうも、そういう時の用語であったと思われる。ところが、各言語、国家、民族が受け継いでいった伝統というのは、これとは違った、組織された祭式になっていくわけです。それには、もちろん階級や部族のいろいろな問題が入ってきますが、それ以前にあった、原初の時代の祭式用語だったらいい。もう既に、各言語で痕跡のようになっています。その単語がここに使われています。

それから次に行くと、「大胆」ということ。これが優れた美德でありました。若い男女で、しかも、着飾っていて、大胆で美しいわけですね。それがこの人たちの求めるものであって、目立ってはいけないというような観念ではありません。その「大胆」という単語は英語の *to dare* と全く同じ語源に遡りますので、そのことから、非常に古い要素を保っていると言えるでしょう。

次に「仕事のできる」のところに飛びましょう。「仕事のできる」、これはアパス (*apás-*) という単語ですが、アクセント位置が変わり、ギリシャ語を知っている方はよく同じ現象をご存じだと思いますが、

ápas- になりますと「仕事」の意味になります。その *ápas-* の方はラテン語の *opus* とまったく同じ単語です(印欧祖語 **h₂épes-* または **h₂ópes-*)。 *opera* 「仕事、努め、尽力」はこれから作られた女性名詞、ラテン語の *operāri* 「働く、儀式を執り行う」、ドイツ語の *üben* 「行う、実行する、練習する」は、これから作られた名詞起源の動詞です。そういうわけで、ここにも古めの、『リグヴェーダ』以降にはあまり使われない単語が出てきます。イラン側ではこの単語は複合語の中に残るだけです。因みに、「作る、する、為す」という動詞としては、インドでは、*kar/kṛ* が普通で、今日まで用いられます。その名詞形が「業」と訳される *kárman-* (カルマ) です。イラン語諸方言でも事情は同じですが、『アヴェスタ』では「する、行う、行動する」意味の代表的動詞には、英語の *to work*、ドイツ語 *wirken* に完全に対応する別の語彙が用いられます。そこに割と重要な問題が隠されている可能性もあります。

それから、「大きな名声」、「高い支配権」。これは何らかの表現で各言語に残っていると思われる。「大きな名声」はギリシャ語に全く同じ表現があります。マヒ シュラヴァス (*máhi śrávas*) は、ギリシャ語のメガ クレオス (*méga kléos*) に一音ごとに完全に対応しております。「高い支配権」のほうは、ちょっと探してみたのですが、見つかりませんでした。「支配権」という単語は各言語で、割と置き換えられることが多いという事情もあります。「高い」という言い方が面白いのです。この単語だけでも現代にまで連なる興味深い話題になりますが、今日は省きます。

次にオージャス (*ójas-*) ですが、「力」、特に「肉体の力」を意味すると考えられます。これに当たるラテン語から作られた「肉体の力を備えた人」がローマの初代皇帝アウグストゥス *augus-tó-* です。

肉体の力、名声、支配力、拡張、大胆、美しい、そういう徳目がここに並んでいるという、それが興味深いところ。この世界観は揺らぐことなく、ヨー

ロッパでずっと受け継がれていくように思われます。インドでは、仏教が起こる頃から変質していくのではないかと見ています。例えば、挨拶の仕方も変わります。ヴェーダ期の挨拶は、両手をこう前に広げてかざす。これが敬意の表し方(後に「南無」と訳されるナマス *námas-*)で、各言語に、ギリシャにもローマの文献にも同じ表現が、ただし、別の単語を用いて出て参ります。イランの『アヴェスタ』は、ゾロアスターの一番初めのことば、『ガーサー』の28の1ですが、「両手を開き展げ、敬意を表わしつつ、私は君たちに助けを乞う」という詩で始まります。『リグヴェーダ』のそれに対応する単語が用いられています。「君たちに」というのはアフラ・マズダーとそれに属する者たちです。

また、相手に頭を下げるという、いわば卑屈な態度は許されないようです。例えば、紀元前650年前後の文献ですが、子どもがある部族にいらなくなった場合、よその部族へ行って養ってもらえとあります。そのときに「私を養え」と言えと書かれています。そう言ったら、必ず受け入れて養わなければいけないと。その時に、「自分は養われる価値がある」とか、回りくどい言い方をした者はその場でたたき出せと書いてあります。つまり、堂々としていることが要求される、何と申しますか、勇気が試される社会のようです。

仏教になりますと、お辞儀をしたり、地面に身を投じてひれ伏すなどの敬意の表し方が出てきますね。また、おもらいさんの格好をする。それが合掌(アンジャリ)です。今は合掌はこんなふうに関手を合わせますが、もとは両掌を上に向けて前に出し、その内側の端を合わせて、こうやって捧げる格好です。それはヴェーダの祭式にも出てまいります。両掌をくぼませた部分に水を注いだりします。何かをもらう格好をすることになります。それに対して、元来の両手を広げて背筋を伸ばす姿勢は仏教では別のところに残ります。「施無畏印」といいますが、武器を持っていませんよということを示すのが元の

意味であった可能性を逆に教えてください。

後にそういう大きな変化が起きますが、仏教が興起する時代くらいまでは、非常に厳しい部族社会の闘争的な時代が続いてまいります。紹介しました『リグヴェーダ』の「天と大地の歌」には、そうしたあり方の基にある諸要素がよく現れていると思います。この歌は新しい層に属するといわれますが、紀元前1200年ごろにリグヴェーダ編集は基本的には終わっておりますので、それにいくらか先立つ頃の歌だろうということになります。その頃の詩人が昔の伝承を真似て、「ものを見る」ことができる人たちがいたとされる往古の精神に自分を移しかえて、歌いなぞっているものと思われま。

それからもう一つ。結論的に言いまして、インドでも、イランでも、詩人たちにとっては、エフェドラ(麻黄)のアルカロイドであるエフェドリンの摂取が、詩をつくる時に役割を果たしていたようです。要するにドーピングをして、興奮状態で、がたがた震えながら「見た」言葉を集めたものということになっていま。この興奮状態を得るために用いられたのが、つまり、ソーマであり、イラン語のハオマです。

一般の概説書等には、ソーマが何の植物か解らないとか、ベニテングダケという説があるとか、いろいろ書いてありますが、専門の研究者でソーマが麻黄であることを疑った人は殆どいないと思います。専門研究ではそうしたことは議論されないものです。概説などで、いざ触れなければならないとなると苦労することになり、像が歪むことが起こります。エフェドラであると、まあ、最近はそのように落ちてきているとは思いますが、ときどき奇矯な本が出ますと、また、それが何年間か生き延びるといふ不毛な現象が起こります。

余談を一つ。ソーマ、イランのハオマはインドイラン共通時代にどこからかもたらされたものと推定されます。インド・ヨーロッパ語族本来の興奮剤は蜜酒であったらしく、ソーマを「蜜」とか「蜜酒」と呼ぶことがあるのは古い呼称が残り、ソーマに重ねられ

たものと判断されます。第二次大戦時、アメリカ空軍は麻黄のアルカロイドであるエフェドリンの化学合成に成功しており、これを用いています。ドイツのインド学者から聞いた話ですが、ドイツ空軍では戦闘機に乗り込む時、眠気と恐怖を払うのに蜜酒を与えられたそうです。第二次大戦の空軍は、喩えてみれば、最新のドーピング技術を持つインドイラン語派対、古いアルコール飲料を用いていたインド・ヨーロッパ祖語段階の人々の戦いと言えるでしょうか。麻黄の使用がどこからインドイラン共通時代の人々にもたらされたのか、という問題については、現在進展中の考古学的発見から、状況証拠がかなり絞り込まれつつあるところ。少しだけ後で触れます。また、第二次大戦におけるエフェドリンと戦後日本の不幸な薬物は別の話しということに。

さて、その『リグヴェーダ』は勿論インドのインダス川上流域で編集されたものですが、リグヴェーダに歌われる舞台の中心はむしろインド進出以前の地域のようなようです。インドの地名も出てきますし、インドで作られたことが明らかな歌がありますが、理念的基準、彼らが本当の生活をしてきたと想定している舞台は草原、乾燥した草原で、平らな土地へ急峻な山が突然出てくるという情景ですので、だいたいアフガニスタンのどこか高原地帯であろうと考えられます。

その時代というのはイラン側にゾロアスターが現れる時代に先行し、しかもゾロアスター自身ははじめに布教した地域に重なるか、少なくとも近接します。しかも『リグヴェーダ』の言語は、ゾロアスター自身のことばを含むと考えられる『ガーサー』の言語と非常に近い特色をもっています。インドイラン語派全体を見渡しても、特別な活用タイプや音韻変化を共有する要素が見られますので、『リグヴェーダ』の詩人たちがいた環境と、ゾロアスターが出てくる母胎となった環境とは、非常に近い関係にあったと判断されます。アフガニスタンのどこか、あるいは、アフガニスタンからトルクメニスタン、イランの東北部にかけてのあたり、その辺りでの出来事であつたら

うと思われま。

その人たちがどのような神々の世界を持っていたか。実は、このことの中に、後の一神教理解の、「一神教」自体の意味するところは別に考える必要があるでしょうが、一神教を理解していく上でも大事な出発点があると思ひまして、次にその話をいたします。

2. デーヴァたちとアスラたち:

インドイラン共通時代の神々の世界

そこで次に「Asuraたち」とDevaたちについて見てみます。「Asuraたち」にカギ括弧が付いている理由を初めにお断りしておきます。「Asuraたち」という表現は『リグヴェーダ』にある形で、実際には特別な限定内容を持つものではなく、私たちが使わせてもらう時に特別な意味を込めて用いる訳です。『アヴェスタ』で *ásura-* に当たる単語は *ahura-* ですが、殆どアフラ・マズダーのことになります。まだ「(地上の)主人」の意味で『リグヴェーダ』にも『アヴェスタ』にも用例は残ってはいます。私たちはインドイラン共通時代に想定される、社会制度の神格化である一連の神々を、他にふさわしい呼称がないので、「アスラたち」と呼ぶことにしております。ただ、これを純粋のインド学者に言いますと、「おかしい」という反応が出てくる場合があります。その点をお断りしておきます。

インドイラン共通時代には、この二つのグループから神々の世界が成り立っていたようです。「神々」は全てデーヴァと呼ばれますからアスラたちもデーヴァの一員ですが、狭い意味でのデーヴァは、先ほど触れました「天に存する」昔からの神さまです。自然神とか、英雄神、機能神のグループです。『リグヴェーダ』の世界では色々な概念を「神」として表象する傾向があります。色々なものが「神」というチャンネルを経ないと機能しません。その理由は祭官階級の働みに求められます。祭官階級は自分たちが社会の中で占めている役割を独占し、おそらくそのために文字を採用しませんでした。「文書」といっても書き留め

られたものではありませんが、祭官階級が文書の全てを取り仕切っていました。それ故に「神」という姿を通さないと機能しない世界を我々は見ているのだと思います。ですから、各種の概念、要素が神にされています。そうしたものの中、古くからの、あるいは普通の「神々」はデーヴァです。その他に、インドイラン共通時代に、インド・ヨーロッパ祖語段階には遡れない新しい神々が出てきます。

それらはすべて社会制度の神々です。その古い姿は、だいたい『リグヴェーダ』に残っている姿に当たると私は推測しています。その理由は、後に申し上げるつもりです。

資料の2ページの初めに挙げてありますが、ヴァルルナ (Varuṇa)、ミトラ (Mitra)、アリヤマン (Aryaman)、バガ (Bhaga)、アンシャ (Amsa)、それから、6番目は自由に使えるようになっていて、空いております。最後はダクシャ (Dakṣa) に決まっております。このほかに8人目の、これもインドイラン共通時代に遡る神話がありました。非常に美しく、慰めとなる「人類と死の起源」のお話です。人は死と合体することによって、原初の完全な姿に戻るといふ神話ですが、今日は触れません。

この七つの神さまは神という姿を取っていますが、実際には守らなければならない社会制度の掟です。特に、筆頭に位置する「王権」の神格化であるヴァルルナがアスラ「主」と呼ばれることから、「アスラとその他の者たち」という意味で「アスラたち」とよばれるものと解されます。普通は「アディティの息子たち」(ādityās)と総称されます。これについてはすぐ後で述べます。

イランではどうなったかということは、その下と2.5.とに書いておきました。複雑な経緯を除外して出発点と終着点だけを見ますと、おそらくイランでは、ヴァルルナがアフラマズダーに改作される。ミトラ、「契約」という普通名詞ですが、イラン語形はミスラ (Miθra) です。子音の前では、閉鎖音の閉鎖が弱まり、摩擦音に変わるものです。これは太陽神

と重ね合わされますが、外人部隊を通じて西の方に伝わり、ヨーロッパのミスラ教ができます。ミスラ教については、最近ではメルケルバッハ (Merkelbach) の本が出て以来、1冊で大体資料が全部見られるようになりました。収められている図版も良く、たいへん重要な本です。メルケルバッハはマインツのギリシャ語学者です。最初のほうに『リグヴェーダ』のミトラやイランのミスラに関する紹介が書かれていますので、そちらもご覧ください。どうして西方に伝わったのかということについて、彼が的確に指摘しているかどうかは知りませんが、結論としては明らかで、外人部隊の存在です。

ペルシャ戦争というのは、ギリシャ側のイラン系傭兵対ペルシャ側のイラン諸部族の兵士、現実には両陣営に同じイラン系の人々がいて戦っている部分があるわけですね。イラン系の外人部隊にはそれ程伝統があるわけで、ローマの傭兵には、特にサカ族、ギリシャ語でスキュタイと呼ばれる、サカ族の傭兵が多く、また一番強いわけです。これはイラン語派の人々に限らない古代社会の現実であったと思われる。あるいは、インド・ヨーロッパ語族の伝統であった可能性もあります。古代エジプトのラムセス3世(紀元前12世紀)の軍勢と押し寄せた「海の民」との海戦の様子が Medinet Habu 神殿に描かれています。両軍に「海の民」出身の兵士がいることが髪型服装などから確認できます。「海の民」の由来は不明ですがインド・ヨーロッパ語族に属する人々が中核になっているものと推測されます。

外人部隊で出稼ぎをしている人たちとヨーロッパの荒くれ者たちが、一緒に兄弟仁義の儀礼をするのがミスラ教の地下寺院と考えられるのではないのでしょうか。地下の岩屋は、ミスラ教の岩絵に描かれている夜の太陽が沈んだ岩屋を想起させます。日本の天の岩戸を思わせるところがあります。それを模したようなところで結社の杯を回す。オリオン座を描いたものでしょうか、ミスラ神が空で牛を殺している図象が正面にあります。ワインをそれから滴る血

に見立てて飲む儀礼が想像されます。ヨーロッパまで広がったミスラ教の基には、イラン系の傭兵の存在があります。

アリヤマンは、アヴェスタでは「教団」というような意味で現れますが、殆ど役割を果たしていません。

バガは重要な単語で、「神」という一般名詞になり、今日も使われます。ロシア語にも、ボグ (bogū) 「神」という語がありますが、この語です。おそらくインドイラン共通時代に何か大きな変革があり、その余波が近く、おそらくウラルの草原地帯の北側にいたスラヴ語派にまで広がったものと思われます。バガだけでも、そういういろいろな問題が出てきます。インドにもその余韻なかったかということ、これは非常に面白い問題に繋がる可能性があります。もとは「配分」という意味の普通名詞で、略奪行、戦闘、交易などの成果を契約 (mitrá-) に基づいて配分する、その配分を保証する神です。

〈アディティとその息子たち〉

そういう神々があって、しかも、これらの神々は一人の母から生まれたものとされています。その母はアディティ (āditi-) という、「無拘束、自由」という名前の女です。母から彼らが生まれますが、この母は誰から生まれたかということ、自分の産んだ末子ダクシャからとされます。ダクシャは職業能力をいう語です。卵と鶏のような誕生の円環が述べられますが、完結した円環は永遠を保証するという観念に重さがあるようです。いずれにせよ、末子相続の表現が見られます。今日まで、インド・ヨーロッパ語族には全くないと言われてきた母権社会が『リグヴェーダ』にはっきり出ています。しかも、母神アディティに当たるものも含めて、インドイラン共通時代に遡らせることができそうです。

つまり、インドイラン共通時代に何か相当に大きな変革があった。現地の文化と遭遇して、その新たに会った文化が相当に強力で、制度的な問

題をクリアする必要に迫られた、そうでないと生き延びることができなかった、そういう状況下で、外圧から借りた観念を神々として表象し伝えているのだと私は思っています。

その強力な遭遇相手とは。それが最近、発掘その他で重要な関心事になっているトルクメニスタンの「バクトリア=マルギアナ考古複合」ではなかろうか、というのが最近の話題です。実は、11月の半ばにゴヌールというところで国際会議がありまして、そのために独裁者といわれるニヤゾフ大統領(12月26日に逝去とのこと)はわざわざ大変立派なホールを建て、世界中から学者を呼んだそうです。私は入れてもらえませんが、フィルムを観て、本当に残念でした。ますます重要になりつつありますが、おそらくこれでしょう。大規模な城塞都市が出てきます。紀元前、既に3000年ぐらいのところまで遡りました。どこまで前史が辿れるものかまだ知りません。発掘はサリアニディ (Sarianidi) というアカデミーの学者が一手に取り仕切っています。広大な土地で、ブルドーザーで発掘するのだそうです。サリアニディ自身の見解は無理だと思います。つまり、インド・ヨーロッパ語族のインドイラン語派の人たちの居城だということです。そんなことは考えられません。移動する遊牧略奪民族であり、物質文化を軽蔑していた人々に、あんな頑強な都市があったら、厄介で生活できないでしょう。彼らはむしろ平原を閉ざす、土地を囲い込む人々を敵視しています。フィンランドのバルポラ (Parpola) が、ある程度サリアニディと協同しているようです。

似たような事態は、実は黒海の沿岸で、紀元前4500年ぐらいに起きています。それがマリヤ・ギンブタス (Marija Gimbutas) の発掘した一連の「クルガン文化」です。それによりますと、ドニエプルの中流域に馬に乗った人たちが突然現れる。乗馬によって、東西2000キロほどの土地を放牧することが可能になったということです。その人たちが紀元前4500年ぐらいにドナウの下流域に達します。ドナウ

河口というのは、テレビで見ただけですが広大な湿潤地帯で、どうもインド・ヨーロッパ語族の祖先が暮らせるようなところではないようです。そこをどういう経緯によってか、彼らは越えたわけです。ドナウの下流に届けば、もうブリテン島までヨーロッパ中に一気に道が拓かれます。このことは歴史が繰り返し証明しているとおりです。当時もすぐにブリテン島まで文化が波及しますが、それをギンブタスは印欧語族の拡大の波と解釈しました。

それまでのヨーロッパには、女性中心の平和な、城塞を必要としない自然な村落の状態があったのだと。そこに突然、ドナウの下流に防塞都市が出てくると彼女は指摘します。なぜそのようなものが必要であったかという、野蛮なインド・ヨーロッパ語族という連中が暴力をもって拡大していったからだ、ギンブタスは見たわけです。

地中海では、城塞都市は紀元前3000年ぐらいの段階から知られていると思いますが、やはり、インド・ヨーロッパ語族の進出、または、その余波から身を護る必要を考えるのが一番簡単な答えと思われれます。今日ご出席の皆さんがよくご存じなのは、「海の民」だと思えます。「海の民」もこうした一連の問題に繋がります。あとでそのことにも、少し触れたいと思います。

ギンブタスは西側しか見ていませんが、これを東側に当てはめると、インドイラン語派の人々が順番にどこから出てきているわけです。そのインドイラン語派の人々が東に進出した跡というのは、おそらく、母権社会との遭遇といった、このような事柄から間接的に確かめられるのではないかと思います。

信憑性がなくなるといけないので、空想は控えた方がよいでしょうけれども、ロマンをさらに掻き立てれば、最近NHKで紹介されました、楼蘭の謎の美女、かの地にも当時、平和で母権的な世界があったように思われます。女性の単独埋葬はインド・ヨーロッパ語族には考え難いでしょう。(ギンブタスはドニエプル中下流域に、紀元前4000年前後のサ

ティーの風習を示す墓があることを指摘しています。サティーとは、ヒンドゥー社会に見られるとされる、夫が死ぬと殉死させられる夫人のことです。)楼蘭の墓からは多量の麻黄が出ています。『リグヴェーダ』や『アヴェスタ』には知られない小麦の栽培もなされていたようです。これらの地域にもインド・ヨーロッパ語族、具体的にはインドイラン語派の人々(可能性としてはトカラ語派の人々も)が進出した可能性が考えられます。もう少し後になりますと、サカ族を中心とするイラン系のものと私は思っていますが、アンドロポ文化というものが、より東に寄った方に出てまいります。

印欧語族はギンブタスが見たように西に拡大しているだけではなく、実は東にも拡大していて、実はその東に拡大した人たちが、宗教の歴史に果たした役割も、現代社会を理解するために重要であるように思います。つまり、ゾロアスター教とその背景にあるものを理解することが、後の宗教の組織化を理解することに繋がりはしないかと思えます。ゾロアスター教は一神教と呼ばれる諸宗教にある種の厳しい組織化を与えてしまったと思うのですが、「しまった」というのは、私の素朴な個人的な態度ですのでお聞き逃し下さい。

話が大幅広がってしまいましたが、インドイランの神々がもともと英雄神、天や地の神さま、自然神たちと、それから社会制度の神々との二重構造になっていて、これがインドとイランの出発点ということです。そして、何故二重構造になったのかということ、どうも印欧語族本来のものではなく、ユーラシアの遊牧民は契約によって生き延びていかなければならない契約社会ですから、何か強大な文化圏と遭遇した時に、それを受け入れたものと考えられます。ヒッタイト語の発見も、王国の中央資料館、アルヒーフ(アーカイブ)が発掘されたからです。資料館とは何であったのかということ、契約文書を保存するためのもので、契約文書は何10年か毎に書き直してコピーを作り各地に保管していたことが資料自身

から知られます。そうでないと、国が守れなかったわけです。メソポタミアでは、協定に従って国が守られてきた。このことは、おそらくカスピ海の東側にも当てはまった、あるいは、当てはまる時代があったものと思われれます。それをインドイラン語派の人々は神々という姿で取り入れた。ゾロアスターは、さらに、そのなかの筆頭である、王権、主権の神格化である神を改作して、理性の神に持っていったと。こういう筋書きを考えております。

『アヴェスタ』の女神

先ほど『リグヴェーダ』の母神アディティのことを申しましたが、『アヴェスタ』には女神、アルドウィ・スラー・アナーヒター (Arəduui Sūrā Anāhitā) が出てまいります。これについて言及するのを忘れておりました。ゾロアスター教の神殿といいますが、アフラムズダーの祭火と、もう一つ隣に、アルドウィ・スラー・アナーヒターという女神の祭火壇の二つを備えていることが普通です。この女神の名前は3語から成っていますが、Arəduui は「促進助長する、豊にする」、Sūrāは「勇敢な、膨れ上がる」と解されます。Anāhitāという語は、今まで「汚れない」と解されてきました。私はそうでなく、「結びつけられていない、縛られていない」意味の形容詞であるということ、資料2.3.に挙げた論文の中で僅か一頁程ですが書きました。その後すぐにオェッティンガー(Oettinger)がそれを利用し、ケレンス(Kellens)というコレージュ・ド・フランスの教授で現在アヴェスタの専門家としては最もポピュラーな学者と思われれますが、彼もこの説を採用した上で、さらに論文を書いてくれましたから、ほぼ定説と言ってよいでしょう。要するに、アディティとアナーヒターは、ほとんど同一の意味を持つ語彙です。しかし、両方とも違った語形で作っている。インドイラン語派の諸言語は共通の起源から出ていますから、違った作り方をしているということにはそれなりの理由があるわけです。私は借用翻訳語だと解釈しています。

オェッティンガーはアムダリヤー、つまり、オクソス川のことで、氾濫と河道の変更を謂うものとする論文を書きましたが、私は、ギリシャの方まで広がっているアプロディテーのような、豊穡の女神の崇拝があったのではないかという気がします。具体的に、ある河川を指してこれがその豊穡の女神の姿である、と同一化されたことはあり得ます、何か女神崇拝があって、ギンブタスの言うヨーロッパの昔の土偶などに表される豊かな女の人を尊んだ、あの平和な一種母系的な社会に通じる要素なのではないかと思ってしまう。ただ、その平和な社会にも、相当厳しい社会制度があったことになり得ます。要するに、自由の女神です。自由の女神からこれらの社会制度が生まれた。よくヨーロッパの伝統では、これらの神々は「縛る神」と呼ばれます。どこに基がある表現か知りません。縛る神々が、縛られていない女神から生まれている。つまり、法さえ守れば、その中では君は自由だという、そのことが自覚されていた厳然たる事情があるといわれています。おそらく正しいでしょう。

母神は他の文化に起源を持つとしても、ルールを守ればその中で君は自由であるという観念自体はインド・ヨーロッパ語族の各語派の社会に見られます。そういう意味での自由を100パーセント持っている者が部族の完全な成員ということになります。ただしインド・ヨーロッパ語族に属する部族社会ではあくまで男、それも家長だけが問題になりました。その一人一人がアリ(ari-)であり(ただし、敵対関係にある部族の成員も同じ語で呼ばれる)、アリア(arya-)というのは部族に属するという形容詞と思われれます。インドに入った人たちは、その部族の慣習法を身に付けているという意味で、さらにもう一段、アーリヤ(ārya-)という形容詞をつくりました。インドにもアリアという単語がありますが、「部族の成員に属する」を意味すると思われれます。この語の男性複数所有格がアリアーナム(*arjānām)という語で、新アヴェスタ語にも、古ペルシャ語にも

出てまいります。このアリヤーナームの中世ペルシャ語形が、アリヤの「ヤ」によってウムラウトを起こしまして、エーラーナーン (*ērānān*) となります。そのエーラーナーンの現代イラン語形がイーラーン (*irān*) という形ですから、イーラーンというのは「アリア人たちの国」という意味です。

そういう部族、慣習法とか、社会制度の神、そうしたものがはっきりと概念規定される過程に異文化との遭遇があったということになるのでしょうか。部族の成員であるとはどういうことか、さらに、血族関係がどの程度重要であったかなどの問題が、しかも歴史的展開の中で浮かび上がってきますが、全く将来の課題です。

〈神聖な不死の者たち〉

『アヴェスタ』には「神聖な不死の者たち」という、聖霊のような七つの存在があります。いろいろな解釈がありまして、アフラマズダー自身のアスペクトだといわれることが多いようです。この観点はユダヤ教を見る時にも一つの視点となるかと思いますが。

唯一神といってもそれで全て片付くわけではなく、それぞれ必要な役割を担う存在があります。それらは「神聖なる不死の者たち」という形で数え上げられます。不思議なことに、「7」とははっきり述べられていながら、七つ挙げられることは比較的少なく、古いきちんとした列挙では6です。これには、インドの「アディティの息子たち」が7人と呼ばれながら固定されているのは6だけであるという事情が思い合わされます。ことによると、ゾロアスター教は『リグヴェーダ』に見られるような組織をインドイラン共通時代から受け継いでいて、それを完全に置き換えたのではないか、という可能性が思い浮かびますがどうでしょうか。少なくとも全く証明はできません。

その7の徳目のうちの、はっきりと出てくるのは、(1)「よい考え、思考」、良い(またはせいぜい: 善い)考えで、「正しい」ではありません。(2)「最善の真理」、「真理」は初めの方で述べたインドの「天理」と

いう語 *rtá-* から作られた形容詞で、「天理に適っていること」の意に解されます。アシャ (*aša-*) といえます。アシャは、アルタ (**árta-*) からの音韻変化です。この位置にアクセントがないとこの形になりません。(3)「望まれるべき支配権」。要するに、望ましい支配権ですが、わざわざ動詞の派生形を使っていますので。クシャッスラ (*xšaθra-*) はインド語にも対応がある「支配権」です。(4)「神聖な正しい思考の備え」。この辺り愚直訳で申しわけありません。「神聖なる心の準備」でしょうか。しかし、「心」ではなくあくまで「思考、考え、思い」です。(5)「全きこと、五体満足であること」。これはある意味残酷な思想ではありますが、全部そろっていることです。(6)「不死であること」。その具体的中身はわかりません。以上が挙げられています。

スプンタ (*spənta-*) という単語が「神聖な」と訳されるのですが、これにあたる単語はインドにはありませんし、インドで「神聖な」という感じの概念にはあまり出合わないように思います。仏典で「聖」と訳される語は前に出てきた「アーリヤ」で、本来「一人前の人」にふさわしい、上位三階級の成員に該当する「位」の意味の形容詞から出発しているように思われます。従って、この「神聖な」という単語が出てくるところで、ゾロアスターは一つ大きな跳躍をしている気がいたします。スプンタという単語は、他の言語にはあまり残っていませんが、ロシア語の『聖書』の翻訳に用いられる語に対応があります。古代教会スラブ語ではシュベント (*šveñas, šveťú*) です。これはまったく同一の語形に遡ります。多分「神聖な」という単語の元になる要素は印欧祖語にあったのでしょうか。いずれにしてもスプンタ (*spənta-*) という語にはゾロアスター、ゾロアスター教の特別な性格が反映しているように思われます。

それならば「神聖」とはどういう意味かということ、私には解りません。言うまでもなく、これは突き詰める必要のある問題です。今のところ、幸をもちたすということが一つ、それからあるべきものがあるべ

きところにきちんと完全に備わっている状態、さらに、病気になったら直すとか、そういう方向に思えるのですが。ドイツ語でハイルなど (*Heil, heilig*) と訳することが多いのですが、案外本来の意味としては近いのかもしれない。

ちなみに、ハギオス (*hágios*) というギリシャ語は、「讃えられるべき」という形容詞です。これは私どもの「ヴェーダ」ではお馴染みの語彙のグループに属します。そのまま置き換えるとヤジュヤ (**yajya-*) となるはずですがこの語は無く、代わりに、ヤジュニア (*yajñiya-*) 「讃えられるべき、祭式にふさわしい」が大凡対応するでしょうか。インドでは「祭式、儀礼」という方向に重点が移ってゆきます。『アヴェスタ』には「言葉で神を讃える」という基の意味がより強く残ります。

〈インドの道、イランの道〉

さて、それではインドとイランとで、神々の二重構造がどのように展開していったかを見ます。資料では2.5.に当たります。それぞれ別の道を辿りました。

インド側では、新しい社会制度の神々、アスラたちを怖い神々と感じ、昔からの気楽な神々、デーヴァたちを選びます。インドの地に入れば一種袋の中のような環境で、農耕に適し、おそらく原住民は素朴で、暮らしやすく、契約、制度といった面倒なことは嫌いだったのではないのでしょうか。昔からの気楽な神々を鼻屑にして、デーヴァが「神々」の意味になり、アスラたちは怖い神となって、仏教の阿修羅へと連なります。ヴェーダの散文文献(紀元前800年頃から)では、既に「神々の敵」という意味で用いられています。

「神々の敵」というのは、やはり神々で、神話の中では最初は尊敬されているのですが、アーリヤの人々の守護神デーヴァたちに負けてしまいます。つまり、自分たちの部族ではない、自分たちの契約、自分たちの精神世界に属さない、異部族たちの守護神たちという意味合いになります。地上の人間

たちである「マヌの子孫」は、デーヴァたちのグループと契約を結んでいて、地上での生産を常に天界に送り届けることになります。それに対して、よその部族を守る神々がいて、彼らはアスラとよばれ、悪い神々になってゆきます。

アスラたちの持つ「恐ろしさ」ということについて一つ挙げておきます。最初に引いた『リグヴェーダ』の「天と大地の歌」の第3詩節に「かの車を御し、浄化手段をもつ両親の息子太陽は、賢者として万物を清める、不思議な力を用いて」とありますが、この「不思議な力」に当たる単語がマーヤー (*māyá-*) です。ここではプラスの価値で用いられていますが、だんだん価値が下がり、「魔術、欺瞞」の方向が強調されます。後には哲学文献などで現象世界を「幻影、ファントム」であるという意味でこの語を用います。『リグヴェーダ』の本来的な文脈では、マーヤーは「計算能力」を意味します。例えば、建物を建てる時、特別能力のある人が計算して、予め解って建てる。普段掘って立て小屋を建てる時には予定調和的に建てられるでしょう。臨時の建物ですから。しかし大きなものになりますと、測り設計しなければなりません。その測り計算する技術は一部の頭の良い人たち、計算能力のある人たちに独占されていて、アーリヤの人々一般はそれをよそよそしく感じて恐れ、その結果マーヤーという単語の価値が下がっていったものと思われれます。マーヤーは、アスラたちに属する概念といえるでしょう。

イラン側では、デーヴァのほうが悪い神、ダエーワ (*daēuua-*) というのがアヴェスタ語形ですが、神の名に値しない悪い神々、正しくない人々を助長する神々、事実上「悪魔」になります。インドのアスラに当たる「アフラ」の方は、アフラマズダーという唯一神になります。文献には「アフラ」の変化が跡づけられます。「ガーサー」はゾロアスター自身の言葉と、私は簡単にそう考えて支障ないと思います。印刷して30ページぐらいになるでしょうか。ゾロアスター自身の言葉ではなかったら、どう考えてもあ

なに複雑な言い方はしないだろうと思われま
 す。その『ガーサー』の中で、彼はその主神を「マズダー」と、先ず呼びます。そして、「アフラ」と付け加えます。普通はその間に別の単語が入ります。しかも、マズダーというのは女性名詞で、普通は「知恵」などと訳されます。ゾロアスター(ザラトゥシュトラ)はこれを主格単数ならば -s という語尾を付して男性名詞として用います。いわばドイツ語で *die Weisheit* というところをわざわざ人格化して *der "Weisheit"* というようなものです。ドイツ語でこう言うと、ドイツ語圏の人は嫌な顔をしますが。そこで、誤解のないように、*der Herr*、*the lord* に当たる「主人、主」の語を付け加えます。ところが、教徒たちが作った新アヴェスタ語の文献になりますと、アフラ、マズダーと順番が変わり、しかも、続けて呼ばれるようになります。つまり、「主たるマズダー」です。ゾロアスター自身は「知恵の神」、それは「主という意味での知恵だ」と言っているのを、「主たる知恵」と信者は言い換えます。さらに新しい層、また、ダリウスの碑文などになりますと、「アフラマズダー」と一語になってしまい、しかも、神の名のように変ってゆきます。

余談ですが、私は「マズダー」という単語は、「理性」なのではないかと思っています。マズダーの「マズ」という部分はインドのマナス(*mānas-*)、古イラン語マナフ(*manah-*)、ギリシャ語 *ménos*、ラテン語の *Menerva* の *mener^o* の部分にも含まれる語の弱い形に当たり

「考えること、思考」、頭にある思考作用のことです。ダーは英語の *to do* の *do*、ドイツ語 *tun* と同起源の動詞語根をそのまま名詞として用いたもので、フランス語の *faire* 「創る」なども同じこの語根 **d^heh₁* 「定め置く、取り決める」に遡ります。つまり「思考を定める、意を決する」という意味が想定されますので、「理性」に近い意味が基にあった可能性があり、それはまたゾロアスター教の性格にも合うように思われます。ゾロアスター教徒は常に善悪を判断して、例えば悪い動物を見たら殺さないと自分が罪を負

うことになります。そういうヒステリックと言えるほど厳格な宗教ですので、「マズダー」の語の中身にも個人の理性的判断、決意という要素があってもおかしくないと思われま

す。個人主義ということだけに限れば、ヴェーダにも意外な側面があります。実はこの個人主義が「業」と「輪廻」の出発点ともなっています。そんな個人主義があったのかという、驚くような宣言が祭式でなされます。親子の縁というものは、はっきり無視というか否定されます。個人主義は印欧語族の拡張の秘密とどこかで絡んでいるように思われま

す。ゾロアスター教では信仰告白という概念がはっきり出てきます。既にゾロアスター自身の言葉「ガーサー」の中にフラワシ(*frauuas i-*)「選択」という単語が出ております。サンスクリットに訳せば、**pravārti-* に当たるところです。この概念は、後には精霊になり、天使と同じような姿で飛行したりしますが、もとは「信仰告白」という意味です。

〈ゾロアスター〉

では、ゾロアスターはいつ頃の人かという、決ま
 できない問題です。ザラトゥシュトラ(*Zaraθuštra*)の名前は、ザラット「歳をとった」とウシュトラ「ラクダ」の複合語です。「歳をとった」ということは必ずしも悪い意味ではなく、私は、その人が飼うラクダが長生きするという意味に解しています。学者のなかには、良い名をつけると悪魔に狙われるので悪い名前をつけたものとか、ザラットというのは「黄金」の意味で、「黄金のラクダ」の意味だとする人もあります。伝統的な解釈「歳をとったラクダを持つ人」で良いと思

います。これにギリシャ語の似た音の語を当てて、ゾロ「黄金」のアステル「星」で、「金星さん」というふうに音写されたわけ

です。

年代は、ゾロアスター教徒の伝承ではダリウス王の何年前と計算して、紀元前6世紀というのが中心ですが、その言語からは紀元前6世紀とは到底考えられません。『リグヴェーダ』より一段古い言語段階を示します。そう言うと単に反論に遭うだけに終わりそうですので書きたくはありませんが、紀元前1200年を下らない頃と思っています。普通このような見解に立つ人は遠慮して「紀元前1000年以前」という言い方をして済ませるようです。例えば、ハーヴェードのヴィッツェル(*Witzel*)はそう言いません。私は文法の専門家ですので、その見地からするともう少し古いと考えたいのですが、これは片付かない問題です。学者というのは一般的に批判的であろうとすると「新しい」という指標に注目する傾向がありまして、『リグヴェーダ』にしても紀元前800年とか、もっと新しく言う人もいます。あくまで、リグヴェーダを専門的に研究しているのではない学者たちの中には、ということですが。

ゾロアスター教を教徒たち自身は「マズダヤスナ」教と呼びます。マズダヤスナの「マズダ」はマズダー、「知恵」と普通解される主神の名、「ヤスナ」は先ほど触れましたギリシャ語ハギオス「聖者」のハグまでの部分に当たる動詞語根から作られた名詞、インドのヤジュニヤ「祭式」に完全に一致する語です。「マズダーを讃える」と言う形容詞です。

〈インドイランの宗教と死後の道〉

こんな解説ばかりしておりますうちに、与えられた時間が迫ってしまいました。私はインドイラン共通時代から考える必要があると思います。一神教その他を考える時に、どうしても直面しなければならない事柄として「終末論」の問題がありますが、はっきりするのはイラン側です。「終末論」といっても、中身はいろいろな違った意味で言われる部分があると思

います。これがはっきり自覚され、教説になるのはイランの宗教においてだとしても、その淵源はインドイラン共通時代にあるのではないかと思

います。資料の3.に挙げてみました。殆ど飛ばさなければなら

なかったが。『ハドーフト・ナスク』(*Haḍōxt Nask*)という本がありまして、この中に死後の記述、正しい行いをした人と悪い行いをした人が死んだらどうなるか、という記述があります。三日目が過ぎた夜明けに南風が吹いてきて、それと同時に「宗教的な配慮」というもの、ダエーナー(*daēnā*)、サンスクリット語でいえば、デヒヤー、デヒヤーナ「思慮、静慮、禪」に近い語ですが、それが15歳の美しい娘の姿で、彼の「魂」(ウルワン)の前に現れる。どんなに美しいかという形容詞が並びます。女性であるのはこの名詞が女性名詞だからです。「おまえは誰だ」と尋ねると、「私は君の魂、君の良い思考、ダエーナーです」と答えます。「もともと私は愛らしかったけれど、君のおかげで、より愛らしくなりました」と言います。その他省略します。魂はそれから4歩で、すなわち星の世界、月の世界、太陽の世界、それからもう1歩で無始の光、始めがない光の世界に達します。

その世界に達すると、今度は尋問を受けます。「おまえは誰だ。どうやって来たのか」という内容です。するとアフラマズダーがその問いを遮って、「彼に質問するな」とやめさせます。「追放のある危険な道、骨と意識の分離に通ずる道歩んできた彼に問うてはならない。彼に春のバターを与えろ」とアフラマズダーは言

います。「骨と意識の分離に通ずる道歩んできた彼に問うてはならない」、これはいろいろ違ったふうに訳されていますけれども、最近、ピラス(*Piras*)という人が原典とイタリア語訳を出しまして、テキストが容易くチェックできるようになりました。骨と意識が分離するということは、魂が独自の旅をしていくということになります。この問題をどのように解釈し解決

してゆくかについて、インドとイランとは違った道を辿ります。大切なのは、自分の良い行為の成果、徳目は死後に再会するのであって、現世の自分の身体の中に良い行為、良い思い、良いことばの効力・成果が蓄えられ、それを地上で使う、というわけではないということです。死んだ後になって使える天界に蓄えられた貯金だという観念が出发点になっています。

これはインド側にも生き残っておりまして、資料にインドにおける二つのヴァージョンを紹介しておきました。

先に挙げたジャイミニヤ・ブラーフマナ (Jaiminiya-Brahmana) の説では、自己 (アートマン) が、息子と天界とに二重に再生します。これは一種の折衷案で、正統説とは言えません。伝統的な「息子のなかに生まれ変わる」という説を何とか救おうとしたものです。インドやイランに見られる「自己の存在と死後の旅路」の理論を突き詰めてゆきますと、個人と親との関係は偶発的なものということになり、あくまで個人の存在だけが問題になります。この延長上に「業」とか「輪廻」の理論が展開するわけですが、今日はこれには立ち入りません。

要するに、個人は親と関係なく、ずっと生き続けているのです。その個人が死ぬと、息 (プラナ、prāṇa-) が出て行きます。その「息」が神々の前で「この人は生前これだけ良いことをしました、これだけ悪いことをしました」と報告します。すると、今度は「季節たち」がやって来て尋問します。謎かけ問答です。その謎かけ問答をクリアしますと、太陽に到達します。太陽に至ると「君は誰か」と問われます。「誰か」と問われたときに、「私は後藤敏文です」と答えますと、「そうか。おまえのアートマンはこれだよ」と言って返してくれる。その返してもらったアートマンの力で天界で暮らし、再び地上に戻る道、つまり輪廻の道へと戻るといことになりませんが、この過程は乱暴なくらい縮めて表現されています。要するに、このヴァージョンでは「アートマン」というものが天界に

蓄えられ準備されています。より古い時代には、自分の名を答えると、例えば「後藤敏文です」というと、自分の生前に為した善い行為と布施の効力が後藤家の始祖ないしは祖先全体の共有財産として召し上げられる、という観念があり、それに対する対策が講じられました。この問題の解明には、阪本(後藤)純子が優れた業績を挙げています。

すぐ後のブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド (Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad)、第二のバージョンになりますと、「アートマン」は死ぬときに身体から出て行く方で、天界に蓄えられて待っているのは、より細かく挙げられるようになりまして、知識あるいは技能と行為と。この「行為」が後に仏典で「業」と訳されるものです。行為の総体が貯めてあるということになります。それらと合体して天上で暮らし、天井での寿命が尽きると再び地上へ再生することになります。(この辺りの事情はヴェーダ文献ではなく、後の仏典の中にタイムカプセルのように保存されています。天人五衰、人間五十年などがそれに当たります。)

出てまいります語彙をチェックしながら考えてみますと、インドイラン共通時代の段階では、3.2.に書きましたように、アス(ásu-)「実在」という、まったく抽象的な観念が死後、存続し続ける。アスがヤマ (Yama) という人間の第1号、閻魔さまですが、彼の2匹の犬に食われずに通過できると、天界で、自分が地上生活でそれまでに貯めてきた行い(正確には、考えること、話すこと、行うこと)の成果・効力と合体して、次の世、あるいはイランの場合には裁きの時まで、良い暮らしを享受しながら待つことができる。インドの場合には、天界で良い暮らしをした後、再び地上に戻って来る。良い行為が貯めてあれば、良い生まれへと戻って来ることができる。このように展開してゆきます。

イランのゾロアスター教には裁きの橋に当たる「チヌワントの橋」という概念が出てまいります。「チヌワン

トの橋」cinuuatō pərətušという語はゾロアスター自身の「ガーサー」に既に3度用いられています。チヌワント(cinuuatō)というのは「償う」という意味の動詞の現在分詞チヌワント(cinuuant-)の単数所有格形で、ギリシャ語にも確かめられる現在語幹の形成法から判断して、この意味以外にはありえません。1987年に出版されました私の研究書の中で明確にされており、マイルホーファー(Mayrhofer)の語源辞典もこれを探っておりますが、アヴェスタ研究者の間では未だに一般の見解とはなっていないようです。ケレンス(Kellens)なども「積み重ねる人」などとしており、大変消耗であります。「橋」にある単語は英語のフォード(ford)、北欧語のフィヨルド(fjord)など同一起源の語で、ラテン語、ケルト語にも対応語があります。インドでも、仏典(Suttanipāta 674)に「剃刀の刃を流れにもつ歩み難い」死者の渡る川が言及され、カタ・ウパニシャッド(Kaṭha-Upaniṣad III 14)に「研ぎすまされた剃刀の刃は渡り難い」と述べられ、また、これらより遅れて成立したウパニシャッドには「不死の最高の橋」(SvetU VI 19)、「不死の(不死に至る)橋」(MuṇḍU II 2, 5)が現れるなど、ヴェーダ文献の中で磨き上げられることなく残った思想の中に、インドイラン共通時代に遡る観念が生き続けていたことが偲べれます。因みに、このインドの「橋」は跳び石を配置した(「散らした」)ダム形式の渡し場で、「フォード」に申味としてはおおよそ対応するかと思います。

アヴェスタの「償う人の橋」が描かれたものが比較的近年意外な場所から複数見つかっております。資料の右側に挙げておきました。中国の西安から出ました紀元後6世紀のソグド人商人の墓だそうです。最近京大教授に転じました吉田豊さんが、この墓のソグド語碑文の解説を担当したそうです。紀元後6世紀ですから、ゾロアスターの時代から比べると1500年以上は後のものです。

ヤマの犬が描かれているのが解るでしょうか。右の端の方に2匹(2頭)の犬があります。『アヴェス

タ』では、『ヴィーデーヴダート』という書に、チヌワントの橋を護る2匹の犬が言及されています。インドの『リグヴェーダ』における「ヤマの2匹の犬」は、一方は四ツ目の斑の犬、要するに、眉のところに黒い斑点がある犬、一方は赤茶色の犬と、より細かく述べられています。おそらく当時流行した猟犬のタイプと思われれます。ギリシャのケルペロスなどとも、どこかで繋がっているのではないのでしょうか。もともと印欧語族の文化財に属していたものか、どこから広まった二次的なものか解りませんが。文化的なものはすぐに広がりますので。いずれにしても、そのヤマの犬がいます。

ずっと上の右側に円周があり、中に人と牛たちとが描かれています。ここが魂の終着点ということのようです。『ガーサー』にある「牛の魂」を思わせる場所があります。肉体が下に落ち、魂だけが上に上がっていく情景と解釈されているようです。

橋を渡っている人をご覧ください。夫婦と3人の子どもたちです。この墓の図には商人Wirkak(史君)の一代記が描かれており、吉田さんの解説によると、夫婦は仲がよくて、奥さんは何カ月後に亡くなっていますので、夫婦が同時に橋を渡ることにはありえるかも知れません。しかし、息子3人も一緒に渡るということは、魂が天界かどこかで待っていて、裁きの日が来る、という条件があって成り立つことです。要するに、「裁きの日」という終末論が前提とされているわけです。これはどこまで遡れる観念でしょうか。ゾロアスター自身の言葉の中にも、そのように解釈できる箇所があります。

例えば、単語が短すぎて明解とはゆきませんが、熱せられた鉄が一種の神判として語られます。「鉄」と言いましたが、鉄をも銅をも意味する未分化の「かね」(インド:アヤス áyas-, アヴェスタ:アヤハ aiiāh-)という方が正確です。これがどうも「ハルマゲドン」のように解せそうです。ゾロアスター自身、どれだけ自覚を込めていたかは別として、後にはっきりと宗教の中身として構築されていきます。ゾロ

アスター自身のことばの中に少なくとも萌芽が見出されると言えるでしょう。

ただし、このような見方をすると、『リグヴェーダ』にも、かなりのものがあると言えてしまいます。輪廻でも何でも、後に構築される概念の基は『リグヴェーダ』にあるかと問えば、それは殆ど見出されます。見出されるとしても、後の展開があって初めて萌芽として確認されるわけです。つまり、後に終末論が重要な概念として意味を与えられ、組み立てられて行く、と考えられます。

〈ゾロアスター教と政治〉

インドという、西北に口が開いているとしても、カーブル峠と海に護られた、いわば袋の中の世界と異なり、イラン世界は「世界」の中に曝され、ゾロアスター教も戦って生き延びていったわけです。おそらく、ある段階でアケメネス朝の役割が大きかったものと思われる。資料にアケメネス朝の諸王の年代を挙げておきました。もちろんアケメネス自身の年代はもっと遡ります。キュロス (Kuruš, Cyros) のお祖父さんの方が紀元前639年、その頃から拡大してゆきます。アケメネス朝は、学者の中にはこれまた否定する人がありますが、どう考えても、ゾロアスター教を国教にしています。それが重要な点です。その時代には、西方のシーラーズ (イシュタッフル Staxr) と東方のアラコースシア (Araxosia, カンダハル付近) に『アヴェスタ』を学ぶ専門学校が置かれていたようです。僧の集団には、これに対応してメディアの僧 (マグ Maguš、聖書の所謂「(三) 博士」) たちとアラコースシアの僧団があったようです。私はホフマン先生から習ったのですが、ペルセポリスの浮き彫りに見られる僧 (文官) と武官の僧帽 (頭巾) と袴とから出身地が解り、その配列から勢力構造が解ります。アラコースシアは、ゾロアスターが宗教を創ってから南下し、はじめに拠点を置いた土地で、『アヴェスタ』の編集に関わる土地であることが、独特の方言形の混入などから推定されます。アラ

コースシアの僧団は、日本で言えば、南都の僧に喩えられるでしょう。これに対して西イランの僧団は京都の僧団に喩えられます。「ペルシャ」というのはイラン諸方言の中、西南方言を代表するパールサ族 (Pārça、インドの pārsva- に対応、「脇から生まれた者」の意。歴史にはファールス地方から登場する) のことで、西北方言を代表するのが「メディア」(マーダ Māda) です。『アヴェスタ』の言語は東南方言に分類されます。東北方言には中央アジア出土資料などから知られるサカ族 (Saka、インドの Śaka に当たります。ギリシャではスキュタイ Skythai とよばれました)、ソグド族の言語などが属します。ゾロアスター自身はメディアの出身であったとする伝承があり、「オクソスの秘宝」にもメディアの習俗が見られるなど、ゾロアスター教にメディア人たちが果たした役割には古くかつ深いものがありそうです。

ダリウス大王は、自分のエジプト遠征中に反乱を起こされよう、自分の弟を殺してから出かけます。にもかかわらず、エジプトに行っている間に、その弟が国を乗っ取ります。つまり弟を名乗る偽者です。それを知ったダリウスはすぐに制圧に乗り出さず、東のゾロアスター教の中心地に討伐隊を派遣します。つまり、東のアラコースシアを押さえることが、絶対に必要であったわけです。

ゾロアスター教の重要項目の中には「神聖なる不死の者たち」の項で見ましたように、「支配権」が挙げられます。ゾロアスター教は生活方法そのものを変える「新しい生活」の運動でした。遊牧略奪生活を捨てて、定住牧畜生活を守るというものです。それを遊牧略奪民に取り囲まれた環境で達成しました。その背景にバクトリア・マルギアナの城塞都市を営んだ定住農耕牧畜民の子孫たちとの遭遇があったかどうかは解りません。ゾロアスター教徒は自分たちの生活信条を貫徹し、さらに西方のメソポタミアを含む地域に拡大したわけです。インドならいざ知らず、徳の力によって非武装中立とはいかなかったと思います。

そのような環境下では、宗教、生活信条が神経質かつ攻撃的な性格を帯びるのは理解できます。また、この「攻撃的」という性格は、インド・ヨーロッパ語族の拡大の歴史を貫く性格でもあり、さらにまた、拡大の過程で強まっていったものと思われる。

3. インド・ヨーロッパ語族の拡張

最初に起こったのが、先ほどのマリヤ・ギンブタスの指摘した「クルガン文化」時代。紀元前4500年頃を中心とした黒海に注ぐ大河川、特にドナウへの進出です。その少し後で、ウラルの草原地帯からカスピ海の東側に入ったインドイラン語派の進出、BMAC (Bactria-Margiana Archaeological Complex) との遭遇が考えられます。2番目がギリシャ諸部族の地中海への進出、第3が「海の民」、第4にアレキサンダーの遠征、5 ゴート族、6 フランク王国、7 アンゲル族、ザクセン族、ユート族のブリテン島への移住、8 大航海時代からメイフラワー号まで、次はブッシュでしょうか。冗談で済むことを祈ります。

そういうインド・ヨーロッパ語族の拡張。それから、順番に一つの言語がその当時の「世界」の覇権を取ろうとしてきた歴史があります。ヒッタイト、ギリシャ、サンスクリット、それから、ラテン語によるローマ帝国の時代、それから、ゲルマン語派の諸部族の拡張が起きて、フランク族のカル大帝の時代が来ます。ラテン系のことばは新大陸を目指しました。その後は英語の時代が来て、次にゴルバチョフが出なければ未だ「世界」をものにしていなかったところまで来たわけです。言語の支配というのが相当大きな要素となっていました。今、その最終段階に入っていると見ることもできます。

部族闘争の大きな戦い、要するに部族のDNA といふか、種の戦いというよりも亜種の段階での戦いを人間はずっとしてきているのではないかと感じるところがあります。その過程で世界史が動き出した。「世界史」の存在はインド・ヨーロッパ語族の

人々の拡張主義抜きには語れないように思われます。「普遍的」という定規もその動きの中で磨かれました。私たちはその中で、どうやって生きていくのかということになります。アメリカとユダヤ「民族」が手を繋ぎますと、そういうのではないのでしょうか。中国とアメリカとの間の問題に、今、人々が多分に緊張を感じることに裏にも、そうした背景に対する恐怖感があると思うのは行き過ぎでしょうか。

私個人としては、印欧語族の中の最も尊敬すべき人の一人であるアリストテレスの普遍的理性によって、(手島先生にとってはスピノザになるかと思いますが、そうすると「ヨーロッパ文化」と言い換える必要が生じます)、そのようなDNAを拡散してもらいたいと思います。普遍的定規というもの、悲しいかな、衝突と軋轢の中で磨かれ、貫徹してゆくものなのかもしれません。

4. 一神教

最後に一言だけ申し上げますが、一神教への動きというのは、実は『リグヴェーダ』にも見られまして、資料右の5. に少しだけ書いておきました。

例えば、「インドラは旅行く者の、[旅支度の] 解かれた者の王 (本来はヴァルウナ) である。角のない、そして角のある[獣] の (本来はルドラ)、ヴァジュラを腕にする彼は。彼こそが、また、王として諸々の境界を統治する。車の外周が諸々の輻を [包み込む] ように、それら [全て] を包み込む」とあります。これが旧約聖書でしたら、唯一神の宣言のような重要な文になっていたのでしょうか。複雑な書かれ方をしています。はっきり言えば、「インドラはヴァルウナだ。インドラはルドラだ」と書いてあります。インドラが唯一神だという宣言です。この動きは貫徹しませんでした。

一神教への動きというのを、少しそこに纏めてみました。アメンヘテプ4世、紀元前14世紀ですね。これが一段古いようです。それから、ゾロアスター

(Zaraθuštra) の年代は不明とせざるを得ません。遠慮して、紀元前1000年より前、『リグヴェーダ』の編集(紀元前1200頃)に近い時代とっておきます。リグヴェーダについては少しだけ触れました。それから、ユダヤ教については私はよく知らずに紀元前2000年紀の終わり近くかと思っていたのですが、バビロン捕囚解放後と一般には言われているようです。そうなりますと、紀元前6世紀と言うことになるのでしょうか。やはり、ユダヤ教の神観史が重要な跳躍の鍵になるのではないかと推測します。

このように一神教への動きは起きたけれども成功せず、波が動いた紀元前2000年紀の終わりの、その最終段階で、一番東の端、そこで当時の「世界」が終わるという場所で、ゾロアスターが貫徹した。それが後の世界に大きな意味を持ち、ヴィッ

ツェルの講演レジュメから一部転載させてもらいましたが、現代まで繋がっているのではないか、というところが私の乱暴な印象です。この経緯の中では、私の全く知らないユダヤ教については、考察から除外しました。

普段はこのようなことをまとめて考えることはなく、『リグヴェーダ』を訳したり、『アヴェスタ』を読んだり、文法をやっているのが私の生活ですので、その辺は割り引いてお聞き下されば幸いです。今日は少し海の中から出てまいりまして、大きく息をして、少し息を吐きすぎたかもしれませんが、何か役に立つことがあれば、あるいは私自身が教えて戴いて、息を吸わせて戴ければと思います。「一神教」そのものについて、私の考えることについては質疑の中で表明できたらと思います。以上です。

東京 2006.12.16

古代インドイランの宗教から見た一神教

後藤 敏文

(gotop@sal.tohoku.ac.jp, cf. http://www.sal.tohoku.ac.jp/indology/)

1. Ṛgveda I 160 「天と大地の歌」に見られる印欧語的要素

- まさにかの天と大地とは あらゆるものに幸となり、
天理(ṛtá-)に従い 空界の見者(kávi-)を保持するものである。
生まれ良き神¹⁾である 両祭礼の場²⁾の間を進み行く
清浄な神 太陽は 秩序(dhárman-)に則って。
- 幅広い広がりをもち 偉大な力をもち 涸れることのない
父と母とは 万物(bhúvanāni:生ずるものたち)を護っている。
両界(ródasi)は 驚嘆すべき(男)女のごとく 最も大胆³⁾である。
父が それに (もろもろのよき)姿(rūpá-)をもって 着せかけたのだから。
- かの 車を御し 浄化手段をもつ、両親の息子は
賢者として万物(bhúvanāni)を清める、不思議な力(māyā-)を用いて。
斑の乳牛と よき精液もつ種牛を
彼は 毎日 搾って 彼の白い乳(マタハ:白液、乳。太陽光線のこと?)を搾る。
- この 仕事のできる⁴⁾ 神々の中で 最も仕事のできる者である、
あらゆるものに幸と(viśváśambhuva-) 両界(ródasi)を生み創った、
すぐれた精神力の発揮によって 両界を 測り分けた(創造した) [神は]
朽ちることのない支柱たちとともに 讃えられている。
- そのような両者は、歌い迎えられながら、偉大なる 天と大地よ、
大きな名声⁵⁾を、高い支配権を、我々に 置き定めるがよい。
それによって 我々は もろもろの境界(領域)の上に 至る所で拡がりたいので、
称えられるべき [肉体の]力⁶⁾を 我々のもつに 送り集めよ。

1) devá- = lat. deus/d_us, alat. deiuos 「神」 < *dēuós- 「天に属する」。*dīeu- 「天」から派生:
dyáus pitā = Ζεύς...πατήρ, Iuppiter etc.

2) dhiśāne < *d'his-ene-h₂- ~ θεός 「神」 < *d'his-ós-, lat. fānum 「寺院」 < *fasno- < *d'his-nó-,
fēstus 「祭礼の」、fēstum 「祭礼」 < *d'ehis-to-, fēriae 「祭日」 < fēsiae < *d'ehis-ich₂-. *d'ehis 「祭
る、祭礼をする」(?). (dhiśānā-: cf. 西村直子『放牧と敷き草刈り』、東北大学出版会2006、p.
245f.)

3) sudhīśtama-, dhīś 「かかる勇気を奮い起こす」 < *d'ers-, cf. θάρσος-, got. ga-dars-, 英 to dare

4) apás- ~ āpas- 「仕事」 = lat. opus < *h₂épes-, cf. ドイツ語 üben

5) máhi śrávas = μέγα κλέος

6) ójas- ~ lat. augustus < *h₂éugs-to-

2. 「Asuraたち」とDevaたち: インドイラン共通時代の神々の世界

2.1. デーヴァ *devá-* (イラン *daēuua-*, → 2.5.): 古来の自然神、英雄神、機能神。Indra, Aśvin (Nāsatya), Rudra, Agni、天、地、太陽、曙、密酒 (*mádhu-*); 一 権限賦与、工作、出産、胎児成形。インドイラン共通時代になってから: Soma = Haoma (麻黄 Ephedra の絞り汁)。

2.2. ヴェーダ (特にリグヴェーダ) における7人の「アディティ (Aditi) の息子 (Āditya) たち」

1. Varuṇa (王権)、2. Mitra (契約)、3. Aryamaṇ (部族慣習法)、4. Bhaga (分配)、5. Amśa ([個人] 取り分)、6. 一種のジョーカー (Indra, Savitar, Marut たちなどが状況に応じて入る)、7. Dakṣa (個々の職業能力)。(人類の始祖 Mārtāṇḍa 「死んだ卵から生まれた者」~ Gayō Marətan が8番目。)

Cf. BRERETON *The Rgvedic Ādityas* (1981) 196ff., GOTŌ Vasiṣṭha und Varuṇa (Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik, 2000, 147–161) 159ff., 後藤敏文「人類と死の起源」(北條記念論集「インド学諸思想とその周延」, 2005, 415–432) 424。社会制度の神格化: 祭司階級が「文書」(ことば) を専ら管理していたという社会のあり方 (GOTŌ 159)。

イラン Varuṇa ヴァルウナ → Ahura Mazdā, Mitra ミトラ = Miθra (太陽神、ミストラ教へ)、Aryamaṇ = Ariiamaṇ 「教団」、Bhaga バガ → Baga 「神」(ロシア語でも)

2.3. *āditi-* 「無拘束、自由」、就中「罪からの自由」~ アヴェスタの女神 Anāhitā 「縛られていない、自由な」: GOTŌ Vasiṣṭha und Varuṇa 160f., 更に OETTINGER *Die Benennungsmotiv der iranischen Göttin Anāhitā* (mit einer Bemerkung zu vedisch Aditi) (Müchener Studien zur Sprachwissenschaft 61, 2001, 163–167)、KELLENS *Le problème avec Anāhitā* (Orientalia Suecana 51–52, 2002–2003, 317–326)。

Loan translation?: どこから? 母権社会との遭遇 BMAC? *Arəduui Sūrā Anāhitā* 「助長促進する、勇敢な、不羈の[女]」、イラン側には残存ないし再浮上する環境があった。

2.4. アヴェスタの「神聖な不死の者たち」Aməša Spənta: 7者と述べられる。しかし、列挙されているのは6、7、または8など。代表的なものは:

1. よき思考 (*vohu- manah-*)、2. 最善の真理 (*aša- vahišta-*)、3. 望まれるべき支配権 (*xšaθra- vāriia-*)、4. 神聖なる正しい思考の備え (*spənta- ārmaiti-*)、5. 全きこと (五体満足であること) (*ha^oruuatāt-*)、6. 不死たること (*amər^o tatāt-*)。

2.5. インド *ásura-* 「主、家父長」= イラン *ahura-*。元来 Varuṇa (*「覆って主宰する者」?) に当たる神の Epithet と想像される。「アスラたち」= ヴァルナとその他の社会制度神たち。

インド *ásura-* → 恐ろしい神々 (cf. 1. I 160, 3 *māyā-*)、マヌの子孫 (インドアーリヤ人) とは別の人間たちを守護する神々、神々の敵 → 阿修羅。↗ *devá-* 「天に存する(種族)、神々」のまま。

イラン (Zaraθuštra による改革、Mazdayasna 教) ↗ *ahura-* → *Mazdā-* (...) *Ahura-* “‘der Weisheit, der Herr’ → *Ahura- Mazdā-* ‘Herr Weisheit’ → *Ahuramazdā-* 「アフラマズダー」。(Weisheit? Meinungsbestimmung, also Vernunft?)。↘ *daēuua-* ダエーウ: 神の名に値しない悪い神々、悪魔 [正しくない人々を助長する神々]。

3. インドイラン共通時代の死後の観念

3.1. 自分の生前の蓄えと死後天界で合体

イラン

Haḍōxt Nask II 9: 正義の者が死ぬと、死後三夜目が過ぎた夜明けに、*daēnā* 「(宗教的) 思慮」が15才の極めて美しい娘の姿で彼の魂 (*ruuan-*) の前に南風とともに現れる: 「君は良い(善い) 思考によって、良いことばによって、良い行いによって (cf. 身口意の三業) によって、良い(宗教的) 思慮によって、[もともと] 愛らしい私を一層愛らしく..... した」。→ 魂は4歩で(善思[星]の世界、善語[月]の世界、善行[太陽]の世界を経て) 無始の光に達する。先人の一人がどうしてここへ来たのかを問う → アフラマズダーが遮る: 彼に尋ねてはいけない。追放のある危険な道、骨と意識の分離に通ずる道歩んできた彼に問うてはならない。春のバターを与えよ。云々。[骨と意識の分離 → 輪廻の基盤]

(正しくない者の場合には、無始の暗闇、毒。)[エリアーデ『世界宗教史』I § 111 参照。]

インド

・ Jaiminiya-Brāhmaṇa I 19.50 (B.C. 650前後か): 自己 (*ātman-*) は息子と天界とに再生する。後者は毎晩毎朝のミルクの献供による。死ぬと息 (*prāṇā-*) が出て行く。神々に善悪の行為の総量を報告。季節たちが尋問: 閏月による輪廻の秘密を答える。これにより通過。→ 太陽に至る。[君は誰か]と問われる。答えると、生前晩朝の儀礼によって天界に届けられ蓄積されていた *ātman-* が返却され、地上への再生の道へ。「*kaḥ* ‘who’」と答える。→ ブラフマンの世界へ。

・ Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (B.C. 600頃か): 死ぬとき出て行くものは [アートマン *ātman-* 一氣息 (生氣、*prāṇā-*) 一感覚諸機能 (これらがアートマンに連結することにより識別能力・認識 *vijñāna-* が生ずる)] → 天界で知識技能 (*vidyā-*) と行為 (*karmaṇ-* 「業」) と合体、これらにより天界での長い生活を享受 (普通の祖霊はガンダルヴァとなる) → 地上へ再生するときには「前世までの洞察力」(*pūrvā- prajñā-*) が後についている (道を知る能力 → 般若波羅密)。

3.2. 共通時代の「自己」: *ásu-* = *ahu-* 「実在」。Yama = Yama (Yima) の二匹の犬 (cf. ケルペロスの犬?: 印欧祖語時代?、後から優秀な猟犬が普及した?)。「魂」「氣息」「アートマン」は後の発展とも考えられる (→ 上の Jaiminiya-Brāhmaṇa の「氣息」が Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad の「アートマン」(これも原義は「息」、= Atem、*行き交う者) に当たることに注目)。

3.3. 「橋」: インド 天界、不死への橋 (石を置いた飛び石の橋、*sétu-*)。仏典や、中期のウパニシャッドでは「剃刀の刃」(正しくない者は渡れない) に言及される。

イラン *cinuuant-* 「償う者」の橋 (*pərtu-*, cf. *ford*, *Furt*, *fjord* :: *tirthá-*, *par^o/pṛ^o* 「渡す」、*tar^o/pṛ^o* 「渡る」)

3.4. イランでの天界での魂のあり方と裁きの橋 (さらに「裁き」「裁判官」) の概念は「終末論」の存在から整合的に理解される。このことは同時に → 一神教的性格。(終末論はインドイランの死後の観念の延長上にある。インドはこれを「輪廻」への道を探ることによって回避した? ここにも Ahura と Deva との違い。)[詰め方、構成する方向の差。]

この場合の「終末論」とは：世界の終わり、総決算が来るということ。そこへ向かって見る場合には、時間は直線的に捉えられる。後のインドで顕在化してくる「ユガ期」の思想では、この「直線」が繰り返しの円環の中に位置づけられ、円環の方が意識・重視される。)[→ 預言に道を開く(インドにおける完結した円環は永遠を保証するという観念)]

4. 善悪二元論と一神教

spṛta- mañyu-「神聖な精神、意志 (*思考を形作ろうとする[もの、 m.])」 :: *aṅra- mañyu-*「悪い精神」。「神聖」ということばの意味如何。**ḷen-to-*, *aksl. šveñās, šveṭú* 'sacred'。インドには現れなかった[ただし → cf. 1. I 160, 4 -*sam-*]。

善悪二元論 + 排他的拡張主義 (排他: ただし共通の法観念以外を排他、契約を重んじそれを最大限有利に使おうと努力する) < インド・ヨーロッパ語族の拡大主義 (経済)、

1. Kugan からDonau越え、東のBMAC域へ、2. ギリシャ諸部族の地中海への進出、3. 海の民、4. Alexander、5. ゴート族、6. フランク王国、7. Angel-Sachen-Juten、8. 大航海時代と May Flower ::

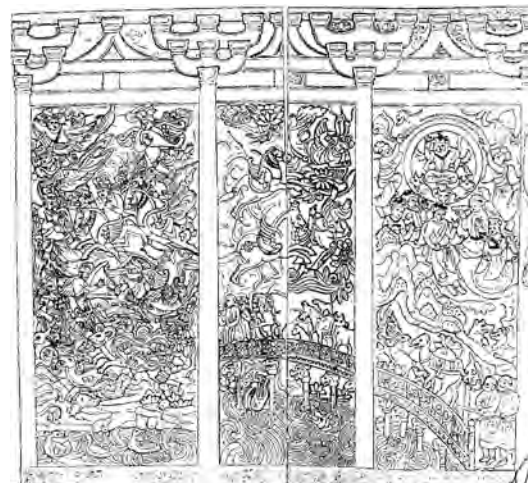
普遍の拡大: Aristoteles、三段論法、普遍理性を明解に示す活動

守り→支配権の必要性、アケメネス朝の果たした役割? (Cyros ca. 639、Cyros the Great 559-529、Darius the Great 521-486、Xerxes I 486-465、cf. Herodotus 490/480-424?、Thucydides 460-396?)

政治(統治)的ideology 的性格? (日本の受容的排除主義に見られる排一主義 [: 只管打座、専修念仏、南無阿彌陀仏、南無妙法蓮華経] は統治的と断言できない。)

現世と全能者

< 裁きの橋 後6 C前半、西安出土、ソグド人商人史君 (Wirkak) 墓石(吉田豊氏に論文あり)>



From BAI 15 (August, 2005) Judith A. Lerner: Shorter Notices "Les Sogdiens en Chine-Nouvelles découvertes historiques, archéologiques et linguistiques" and Two Recently Discovered Sogdian Tombs in Xi'an. pdf file
<<http://www.bulletinasiainstitute.org/m0.htm>>
家族が揃っている: 終末論を前提。↔ 輪廻 (親子の間を説明できない個人主義)

5. Ṛgvedaに見られる「唯一の神」

「インドラは旅行く者の、[旅支度の]解かれた者の王(本来はヴァルウナ)である。角のない、そして角のある[獣]の(本来はルドラ)、ヴァジュラを腕にする彼は。彼こそが、また、王として諸々の境界を統治する。車の外周が諸々の輻を[包み込む]ように、それら[全て]を包み込む」 I 32、15 (12に「唯一の神は」)

X 卷の各種創造讃歌も唯一の創造者を歌う点で、「唯一の神」を求める思弁のインド的形式。Hiranyagarbha (金の胎児)の歌 X 121 「どの神に我々は供物をもって分かち与える(を満足させる)べきだろうか。— 続く散文献("brāhmaṇa")の時代にはブラジャーパティPrajāpati(繁殖[子孫、生物たち]の主)が中心に。ヒンドゥー教ではヴィシュヌ、シヴァ(ルドラ)、(ブラフマー)。Hiranyagarbhaの歌に同表現多い。Viśvakarmaにもあり。ヒンドゥー教のヴィシュヌ、シヴァ崇拝とは?

アメンヘテプ4世 B.C. 1352-1336

(アテン神の図像はŚatapatha-Brāhmaṇa—Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad [B.C. 650前後中心?]に語られる光線の通路の理論に似る)

Zaraθuštra ?

RVの編集に近い時代 B.C.1200頃

ユダヤ教? パピロン捕囚解放 B.C. 538

個人の力では無理。部族社会。部族の成員の一致した支持が必要。外圧? 切実な選択? (「世界」の果てで貫徹。強固な支配権の必要。)

6. メモ 雑思雑録

多くの神々があった/ありうる中で「唯一の神」という意味での「一神教」[拝一神教]

その唯一神の側の世界とそれ以外: 悪い神々、悪魔、彼らの支える種族

選択、信仰告白(アヴェスタ *frauuāšī*)、cf. *śraddhā-* ~ *crēdō*

一神教環境下に生まれた者の入信

唯一の神が全てを創造し管理しているという意味での「一神教」は理念的軸として、ないしは、信者内部の閉じた世界内でのみ考えられるのでは(?) [唯一神教]

神の側から見て正しい者 :: 悪い者、正しい者たち :: 悪い者たち

人の側から見て正しい神 :: 悪い神 正しい神々 :: 悪い神々

Goethe の「確信」→ 宇宙原理としてのブラフマン *brāhmaṇ-*

「多神教」は単なる消極的無神論(正確には: 積極的に唯一神を認めることがない論)の一種とも。真の無神論者はAntichristのみ。

一神教環境中の消極的・受身的信者が多い(共感を持っている ↔ 不満である)。それ以外の環境下の諸々の段階に配される普通人との相違点も検証する必要。[世俗化]

年表(歴史軸: 多様な → 世界史へ)と世界地図。世界史をもたらした人々とその信仰的背景。

宗教伝統の権威論証とインド哲学： 護教論理と寛容精神

東京大学大学院人文社会系研究科教授
丸井 浩



はじめに

本来でしたら私に代わって、該博な知識あふれる後藤先生に引き続きこのまま、古代インド、イランの宗教について興味深いお話を聞かせて戴くほうがよろしいと思うのですけれども、このたび畏友の手島先生からご依頼を賜りましたものですから、どこまでまとまりのあるお話ができるか自信はありませんが、表題に掲げましたようなタイトルで多少なりとも専門的なお話をさせて戴きます。

私自身はこれまで特に「一神教」について専門的な研究を発表した経験はありませんでしたので、このたびの研究会でのお話を準備するにあたって、とりあえず「寛容主義」あるいはそれと概念的に関連の近い「包括主義」をウェブ検索にかけてみました。するとすぐに小原先生の素敵なホームページに出会いました。やはりキリスト教研究者の世界では、「宗教多元主義」とか「宗教間対話」といったアクチュアルな問題に対して、非常にレスポンスが早く、しかも今の時代を生きる人々にむけて、生の言葉で語りかけようとする情熱を、そのホームページを拝見して強く感じました。

他方、我が身を振り返りますと、専門領域であるインド哲学の研究と教育の現場においてサンスクリットの哲学文献を読むことに必死になってしまっていて（満足のゆく翻訳が非常に少ない現状においては、致し方ない面もあるのですが）、インドの哲学伝統を読み解くことが、この現代の宗教間対話や宗教間の対立の問題に、どのような貢献をなしうるのか、そのような課題をインド哲学・仏教学の

学界の場で公的な議論の対象として意識的に取り上げることもないまま、やりすごしていたことに大きな責任を感じます。ですから本日、このようなCISMOR（部門研究1「一神教の再考と文明の対話」）の研究会にお招き戴き、いわゆる一神教として括られるキリスト教、ユダヤ教、そしてイスラーム教を研究なさっている皆様の前で、日頃読んでいる中世インドのサンスクリット哲学文献が、「宗教間対話」「寛容」「包括主義」といった問題と具体的にどのような関連を持ちうるのか、その方向性だけでも見定めるための第一歩として、このような機会に巡り会いましたことを感謝しております。

ただ残念ながら配布資料を十分にご用意することができませんでした。本論の途中で切れております。残りの部分は口頭でご説明させて戴きますことを、はじめにおゆるし戴きたいと思っております。

「インド哲学」という概念について

本日のお話の前提としまして、「＜インド哲学＞と主知主義」から御説明したいと思います。お手元の資料2ページ目からです。（なお以下、「インド哲学」という時には、インドのイスラーム思想などは含まれず、むしろ「ヒन्दゥー哲学」と呼ぶべき内容に限定されています。）

まず「インド哲学」という呼称・概念についてです。「哲学」とか「宗教」という概念自体がおそらく考え直さなくてはならない大問題でありましょう。先ほど手島先生が、哲学と宗教の問題を切り離す方向ではなくて、もっと両者の深い関わりを見直さなければならぬ、というお話をされましたが、まったく

同感です。本来インド哲学研究者にとって、この「インド哲学」という概念ともしっかりと真正面からぶつからなくてはいけないはずなのですが、実際にはこの根本問題を批判的に掘り下げることないまま、慣例的に用いられている「インド哲学」の呼称を概して鵜呑みにしたまま、細部の専門的な研究に没頭してしまう傾向が強かったことは否めません。

こうしたインド哲学研究の現況に対して、私自身も反省しまして、ごく最近ではありますが「インド哲学」、特に我が国で「六派哲学」と呼び慣わしている、六つのインド哲学体系（六ダルシャナ）の伝統を束ねた概念の由来と歴史的展開について再考する企てを始めました。ただ、私の研究はまだ関連する先行研究の見直しが主であり、原典資料の分析にもとづく文献実証的な成果は、ごく断片的な段階にとどまっております。したがってここでは、西洋哲学とインド哲学の双方に深い知識をもち、インドの哲学・宗教の伝統とヨーロッパ近代の相互交渉を、膨大な一次資料、二次資料を渉猟しつつ、設定された幾つかのテーマごとに論じた、W. ハルプファスの名著『インドとヨーロッパ』（資料1ページ目参照）に依拠して、まず「インド哲学」（Indian philosophy）という呼称・概念の始まりを見てゆきたいと思っております。資料2ページ目、IA1をご覧ください。

「フィロソフィー」と「ダルシャナ」—西洋文明との対峙とナショナリズムの台頭

西洋のフィロソフィー（philosophy）に対応するようなインド思想固有の概念がはたして存在するのだろうか。このような問題意識が浮上したのは19世紀中頃になってからのことでした。

なぜ19世紀中頃なのかと申しますと、まず1835年に英語がインドの高等教育における言語として導入され、ついで1854年以後、英語を使用言語とする大学の設立が始まり、そこで哲学科（Department of Philosophy）が立ち上がることになりました。当初はもっぱら西洋のフィロソフィーが研究され、イギリス人学者が教鞭をとっていたと思わ

れますが、やがて西洋の学者とインドの学者（多くはイギリス留学を経験したはず）が双方から、インドの伝統的な学問を「哲学」として再発見・再解釈する動きが顕著となっていったようです。（そしてイギリス植民地化の動きが強まると、西洋文明に対抗してインド精神の優位性を強調しようとするナショナルスティックな傾向も顕著になっていきます。）

そうした流れの中で、西洋哲学の諸概念・用語に対応する「インド哲学」の諸概念・用語の対応付けということもなされてまいりますが、そもそもphilosophyに対応するインドの言葉（サンスクリット語、ないしそこから派生した近代インド諸語）は何かという議論も起こってきたわけです。結論的に申しますと、philosophyに対応するサンスクリット語として最も一般的に取り上げられるようになったのが「ダルシャナ（darśana）」です。この「ダルシャナ」という語は「見る」を意味する動詞語根から派生した名詞で、「見ること」「まのあたりすること」などという一般的な意味のほか、「見解」「世界観」「思想体系」などをも意味する多義語です。時に「ダルシャナ・シャーストラ（darśana-śāstra）」（ダルシャナの学）という用語がphilosophyの訳語として当てられることもあるようです。

ともあれ西洋のphilosophyがインドの大学で教育・研究の対象となりはじめた19世紀中頃になってから、インドの知識人の間にphilosophyという言葉が次第に定着するようになり、インドにphilosophyは存在するのか、存在するとすれば何がphilosophyに相当する言葉か、といった議論が始まったのもその頃からです。

したがって1828年、カルカッタにブラフマ協会（ブラフマ・サマージ）を設立し、ヒन्दゥー教の近代化に邁進した「近代インドの父」、ラーム・モーハン・ローイ（Rammohan Roy, 1774-1833）の時代にはまだphilosophyはインド知識人社会において重要な言葉になっておりませんが、他方、19世紀末の1893年、シカゴで開催された万国宗教者会議で華々しくデビューし、その後ラーマクリシュナ・ミッションを設

立したヴィヴェーカーナンダ(Vivekananda, 1863-1902)に代表される、ナショナリスティックなネオ・ヒンドゥーイストの時代(1877年に英領インド帝国が成立し、西洋文明に対抗してインドの伝統的精神世界の優位性を訴えるインド知識人の活動が顕著となる時代)になると、インドの伝統思想を西洋のphilosophy(ないし広くは科学技術を含む西洋文明)と対峙させ、さらにはreligionの概念も持ち込んで、インドの哲学、すなわち「ダルシャナ」は、西洋のphilosophyのように「理論のための理論」にとどまるのではなく、「(真理を見る)」という意味の「ダルシャナ」という言葉に端的に示されているように、最終的に真理をまのあたりにし、真・善を体得することを目指しており、哲学(論理)と宗教の調和を志向する点で、西洋のphilosophy(さらには西洋の物質文明)を凌駕する、といったインド礼賛への傾斜が高まっていくこととなります。こうした歴史的事情はむしろ澤井先生がたいへんお詳しいと思うのですけれども、さきほど言及したヴィヴェーカーナンダは実に雄弁な思想家であり、例えば哲学と宗教の関係について語った彼の次の言葉は有名です。

“Religion without philosophy runs into superstition; philosophy without religion becomes dry atheism.”

また彼は次のようにも述べています、——「知的理解」(intellectual understanding)と「(知的に理解した内容の)実践的体現」(practical realization of it)との間には大きな隔りがあるが、インドの伝統哲学では「知的理解」にとどまらず、その「実践的体現」を目指している——と。こうした彼の発言は、植民地地下にあるインドの人々を鼓舞激励したばかりでなく、近代日本の知識人にもインパクトを与え、欧米世界にも波紋を広げてゆくこととなります。

ただし、はたしてこのダルシャナという言葉・概念が、西洋のphilosophyに対応しうる、ないし対峙しうるような重要な概念として実際、インドの思想界において機能してきたのかというと、それははなは

だ疑問の余地が大いにあります(このあたりの事情は、前述のハルプファスの『インドとヨーロッパ』第15章、第16章に詳しく論じられている)。少なくとも「ダルシャナ」という語が単独で、宗教的真理体現をめざした知的探究方法一般を意味するような用例を、近代以前のインド哲学文献に見出すことは困難と思われまふ。しかし今はそうした専門的な点には深く立ち入りません。

固有の思想体系・世界観としての「○○ダルシャナ」—西洋哲学との違い

ともあれ、一般に「哲学」と訳してもそれほど問題がないと思われる「ダルシャナ」の用法としては、特定の(伝統的な)「思想体系」「世界観」を意味する「○○ダルシャナ」という固有名詞(複合名詞)があります。その具体例として資料A2に二つ挙げておきました。まず「バウッダ・ダルシャナ」ですが、「バウッダ」というのは「仏教徒」ないし「ブッダに由来する(もの)」を意味し、全体としては「仏教徒の思想体系」というほどの意味で、これを仏教哲学と訳すことが可能です。また「ニヤーヤ・ダルシャナ」も「ニヤーヤ哲学」と訳せます。

ではこうした固有の思想体系・世界観としての「○○ダルシャナ」は、西洋の哲学と比較してどうであるかということ、そこにはやはり大きな違いが認められることは事実です(特に西洋近現代哲学と比較して)。

第一に、「○○ダルシャナ」にはそれぞれ創始者、学祖が立てられています。そしてその学祖に帰せられた形の根本的テキスト(『○○スートラ』と呼ばれる)が存在します(ただし散逸してしまっているケースもあります)。こうした学問の創始者ははたして歴史的に実在した人物そのものかという問題があります。また学祖が著した作品として伝承されている根本テキストは、明らかに後代の手が加えられた形跡があります。そして根本テキストが伝承されてゆくなかで、その新たな意味を見出す営みとしての注釈の歴史、解釈史が連綿と続いてゆきます。

たとえばニヤーヤ・ダルシャナにおいては、学祖アクシャパーダが著したとされる根本テキスト『ニヤーヤ・スートラ』(300年前後)があり、この根本テキストに対して注釈『ニヤーヤ・バーシュヤ』(4-5世紀)が書かれ、次にその注釈に重ねる形で『ニヤーヤ・ヴァールツェティカ』(6世紀後半)が著され、さらに重ねて再び『ニヤーヤ・ヴァールツェティカ・タートパリヤティーカー』(9-10世紀)が続く、という具合に一連の注釈群が現存し、大きな解釈の変遷を見てとることができますが、その際にも根本テキストの字句は最大限に生かし、文言自体はなるべく変えないでおくという基本姿勢は貫かれています。それでもなお現存する根本テキストのありようから見て、おそらくは一時期に一人の思想家によって書き上げられたものではなく、一定の編纂過程を経て、ようやく確定したテキストであることが予想されます。

いずれにせよ、すべてのダルシャナという学問の伝統に学祖を立てるということには、身分社会を前提とするヒンドゥー世界において人が生まれを問われるのと同様に、学知にも素性が問われ、素性の怪しげな知識には信頼がおけない、という考え方が根底にあるように思われます。

第二の特徴としては、ダルシャナの教説にはそれぞれ目的(prayojana)というものが立てられ、一般には解脱という宗教的な目的を立てるかたちになっていることが挙げられます。(ただし解脱を目的として掲げる箇所は後世、根本テキストに付加された部分であって、元来は宗教色が薄かった可能性の高いダルシャナも存在する。)

師直伝の教え—口伝と師資相承

そして第三に注目すべきは、こうしたダルシャナの伝統を支えている教育システムとして、先生から弟子への口頭を基本とする学知の個人教授の連綿たる伝統(漢語で「師資相承」^{ししそうじょう})があるという点です。筆写された本(印刷本が流布するようになる以前は写本)によらない口頭伝承ですから、暗記を頼りにします。先ほど後藤先生のお話のなかに、バラ

モンは自分たちの知識を独占するためにヴェーダ聖典を書物として書き残さなかったということがありましたが、哲学文献も基本的に同様だったのかもしれませんが。また古来言い伝わる格言(スパーシタなどと呼ばれる)に、大切な教え、知識は暗唱して自分の頭の中に叩き込まないと、本当の知識として吸収できず、いざという時に役に立たないという趣旨の言葉がありますが、そうした考え方も口伝重視の伝統と関係していると思われまふ。今日でもそうした伝統はある程度生きており、偉い先生ほど本を所蔵しないようです。

こうした教育システムのもとで人が学問を学ぼうとするならば、今日のように図書館に行って好きな本を手にとって勉強するなり、インターネットで検索して情報を獲得するといったことはもとより不可能であり、しかるべき先生のもとに弟子入りして、一から直々に知識を伝授してもらう以外に方法はなかったわけです。

もともと根本テキスト自体は簡潔な字句の集成ですから、そこにある程度の解説(注釈)が加わった程度であれば、すべてを暗記することはさほど困難ではなかったでしょうが、注釈に注釈を重ねて膨大な注釈群が形成されてしまうと、もはやすべてを一人の人の記憶に収めておくことは不可能となり、少なくともある程度のエッセンス(たとえば根本テキストや基本注釈の部分)は筆写して、メモランダムとして残さざるを得なくなったと思われまふ。

しかしともかく勉強は、師のもとへ行って、まずテキストのベースになる部分を暗記させられるわけです。しかし暗記で終わってしまうのかというと決してそうではありません。先生が弟子にある程度の知識を注ぎ込みますと、このあとディスカッションが始まるというのが伝統的な教授方法のようです。はたして弟子が自分の言っていることを十分に理解しているのかどうかを試すために質疑応答が行われます。この質疑応答こそが、師から弟子へと学知が伝承され、発展してゆくプロセスの本質をなす部分です。

インド留学の経験—インドの伝統的学風との出会い

今から20年ほど前に2年間、インド留学をいたしました。インドの西の玄関口ムンバイ(ボンベイ)から160キロほど内陸に入ったところにプネー(プーナ)という都市があり、そのプーナ大学のサンスクリット高等研究科(CASS)の教授V. N. ジャー先生に師事してインド論理学(ニヤーヤ学)を学びましたが、当研究科は近代的教育システムに則っていますので、日本の大学と同じように一律の時間割のもとで、多数の学生(もっともサンスクリットを勉強する学生の数は当時もすでに少数になっていましたが)を前に先生が教室で授業を行い、学生はノートをとるとい、ごく一般の授業風景でしたが、それでもなお学生からの質問があれば、それをジャー先生は歓迎している風情で、楽しそうに分かりやすく説明していました。ちなみにジャー先生自身は近代教育システムでの勉強とともに、インドの伝統的な学者(「パンディット」と呼ばれ、今ではもう非常に数が少ない)からも沢山教わった経験があったようです。

私自身もわずか数ヶ月の間ですが、インド土着のサンスクリット文法学をパンディットから教えていただいた経験があります。最初は先生からただ一方的に教わるので精一杯でしたが、最後のほうになると、自分なりに不可解と思われる問題点が浮上したので、ある文法規則について率直に質問したことがあります。質疑応答の内容はもう覚えていませんが、ただ先生がとても嬉しそうに質問を受け止めてくださって、確かにあなたの疑問はもっともだと前置きをしてくださってから、私の疑問が解消するように実に丁寧に答えていただいたことは、よく覚えています。暗記からスタートして後に、こうした1対1の親密な対話、討論を長い期間に涉って継続してゆけば、確かに情報・データの伝達量という側面から見れば、まことに能率の悪い学習方法でしょうが、古来の知識の伝承の隠された深い意味を読み解く知性の力を鍛え、その鍛錬を通じて自らの思考の基

礎体力を強化するには最適の方法ではないかと思われま。

伝統重視と論理重視のせめぎ合いとしてのダルシャナ史の展開

ともかくこうした連綿たる学知伝承のラインにあって、学び取る知識はゼロからの知識ではありません。すでに過去の人々の思索の積み重ねを経て形を整え、あるいは形をかえた知識のありかたを学び取っていくのです。

そのような意味では、資料A2(3)の矢印のところ記しましたように、こうしたインドの学知の伝承には、「宗教的」あるいは「神学的」側面と呼んだらよいのか、教条主義的、護教的、伝統追認的側面が総じてあると言えるのではないか。そしてこのような伝承ラインが異なる複数のダルシャナが立ち並ぶなかでは、それぞれ他のダルシャナの伝承ラインとの関係において、「党派的」とも言うべき側面が出てくるのは自然なことです。「〇〇ダルシャナ」を近現代の研究者はしばしば「〇〇学派」と訳します。確かに原語的には「学派」に相当する一般的なサンスクリット語の表現は見あたらないのであり、訳語としても概念としても問題ある対応付けなのですが、まったく根拠のない誤解の産物とは言い切れない面があるのです。

しかしこのような学問伝統の党派性、閉鎖性と相並んでもう一つ非常に重要な側面があることを忘れてはなりません。すなわち、伝統知を絶えずバージョンアップしてゆこうとする超党派的反省知、ないし論理的思考の重視です。仏教でも「教証」(「経証」ともいう)と「理証」という二種の論証方法が伝統的に見られます。前者は、権威があると認められているテキストのある箇所を引用して、自らの主張や判断の正当性を訴えるための根拠とする発想法であり、そうした伝統の権威の傘に入るのではなく、むしろ理屈の上で十分に納得のゆく理由をたてて証明しようとする手続きが「理証」です。

『インドとヨーロッパ』という大著を公刊して後に

ハルプファスは *Tradition and reflection: Explorations in Indian thought*(資料1ページ目参照)を著していますが、そこで彼はインドの思惟方法の特質として、traditonとreflectionの相互補完的關係を具体的なテキスト資料に即して詳しく論じています。言うまでもなく、ここではtraditionが「教証」、reflectionが「理証」に対応する言葉として打ち出されています。

こうして伝統重視と論理重視の二側面が絡み合う「〇〇ダルシャナ」の展開は、ある意味で宗教的側面と哲学的側面が絡み合った、すぐれてインド的思惟の所産と言えるかもしれません。

「六ダルシャナ」と「六派哲学」—バラモン系と反バラモン系のダルシャナ群

ところでこのような固有名詞としての「〇〇ダルシャナ」が一定数束ねられて、集合名詞的に「六ダルシャナ」とか「全ダルシャナ」とか呼ぶ伝統が、ある時から強くなっていったようです。特にバラモン系の(つまり仏教やジャイナ教やチャールヴァーカを排除している)「六ダルシャナ」は、日本では東京大学で最初のインド哲学講座の教授を務めた木村泰賢博士が、その「六ダルシャナ」——具体的には資料3ページ目にありますように、「ニヤーヤ」「ヴァイシェシカ」「サーンキヤ」「ヨーガ」「ミーマンサー」および「ヴェーダーンタ」——を、「六派哲学」という訳語をあてて『印度六派哲学』(1915)という概説書を書いて以来、日本のインド哲学研究者に定着するようになりました。

こうしたバラモン系のダルシャナ六つを束ねた「六ダルシャナ」という呼称・概念の成立がどれほど古いのか、はっきりしたことは分かりませんが、おそらく10世紀以前に遡ることはなさそうです。現在知られている一番古い用例でも14世紀頃です。その「六ダルシャナ」を構成する一つ一つのダルシャナの成立はずっと古く、明らかに紀元前に遡るものもあり、遅くともグプタ朝期には六つのダルシャナすべてが古典的体系を確立していたことは間違いあ

りません。にもかかわらず、その六つがひとつのグループをなすものとして意識されるようになったのは、ずっと後代のことだったわけです。

バラモンと反(非)バラモン(バラモンの側からは「ナースティカ(異端者)」と呼ばれます)のダルシャナ間の対立は、5-6世紀頃からは次第に顕著となってゆくように思われます。非バラモンの側を代表するのは、唯物論的快樂主義を標榜し、宗教・道徳理念の一切を否定したチャールヴァーカ(どこまで歴史的に実在したグループなのかは不明ですが、他のダルシャナ文献に宗教・道徳否定論者として頻りに批判されています)を筆頭にして、バラモンが最高権威として仰ぐヴェーダ聖典の宗教(バラモン教)を批判した別の宗教グループである仏教とジャイナ教が加わって全部で三つですが、特に鋭い論理をもって対立したのは仏教でした。しかし13世紀初頭に仏教はインドに拠点(寺院)を失うこととなり、一方、イスラーム勢力のめざましい台頭を前に、バラモン側が自分たちの思想界をまとめようという意識が強くなったと思われま。ただし「六つ」にまとめる背景には、こうしたインドの思想界の大きな変化があったと思われるほかに、実は、この「六ダルシャナ」の組み合わせよりも、もっと成立の古い別の「六ダルシャナ」の括り方があって、恐らくそれにならって作り出した概念ではないかという視点も無視できません。

古いタイプ(もっとも古い用例は7世紀頃までは遡れる)の「六ダルシャナ」にも幾つか異なる類型が見られますが、全体としての大きな特徴はバラモン系と非バラモン系が混在していることです。つまり大きな宗教的対立関係をはらんでいるにもかかわらず、ひとつのグループを形成すると見なされていたことを示す「六ダルシャナ」という括りの概念が存在していたのですから、宗教間対立を越えた何らかの論理・論争の議論空間が存在したと考えられます。

インドの哲学的思索の二つの潮流—神秘主義と合理主義

以上、「インド哲学」という概念に関連して、いくつかの側面から若干、詳しくご説明しましたが、これを踏まえて次に「インド哲学の主知主義的傾向」の問題に入っていきたいと思えます。配付資料の3ページ目です。

インドに対しては一般に神秘的なイメージが強くまとわりついているようです。インドの宗教・哲学思想についても、ガンジスのほとりで瞑想する長髪のヒンドゥー行者であるとか、アクロバティックなポーズのヨーガであるとか、理屈・言葉よりも論理を越えた神秘の世界を体現することをめざす神秘思想のイメージが先行していると思われます。インド哲学思想の中でも最も影響力が強かったのはヴェーダーンタ哲学であると一般に言われますが(これを「哲学」と呼ぶべきかどうかは微妙な点がありますし、またインド思想史上、ヴェーダーンタが最も有力だったという評価自体も近代になってから作り上げられた一種の神話ではないかという疑いもありますが、今はその点には触れません)、このヴェーダーンタというのは、多数のウパニシャッド文献(一般に「梵我一如」の思想を説くと言われてはいますが実際には種々雑多な思想内容が混在しています)を統一的に解釈し、理論的に首尾一貫した思想体系をそこから読み取ることによる学問的使命がある学問伝統であり、万物は唯一の实在(世界原理としてのブラフマンでもあり、かつすべての個体を貫く真の自己としてのアートマンでもある)を根拠・本質とするという、日常論理を超えた神秘的知の高みを志向した神秘思想の色合いが濃厚です。先に述べたラーム・モーハン・ローイもヴィヴェーカーナンダも、ヴェーダーンタ思想、なかでも徹底的な不二一元論を説いたシャンカラ(8世紀)を祖師とするアドヴァイタ・ヴェーダーンタ(ヴェーダーンタ不二一元論派)の影響を強く受けています。

多様なもの一切はただ一つの实在から説明さ

れ、多様なものは全部その一つから始まり、一つへと帰るといふこの考え方は、実に多様な言語・民族・宗教・思想がうごめくインドを、何とか一つにまとめあげようとする習合原理としても古来、重要な役割を担ってきましたが、西洋文明が流入して以降は、こうした一元論思想、帰一思想はさらなる包括性を帯び、西洋の思想・文化もインドの伝統的な思想とうまく折り合いをつけながら、一つの調和した全体へとまとめあげようとする際の重要な指導原理となりました。勿論、そこでは多分にインド中心主義、手前味噌的なバイアスがかかり、西洋の物質重視の文明や、あるいは理論一辺倒に傾斜した(と彼らが主張するところの)哲学は、人生の最終目的に至る前の段階に有効性を持つものとして、インドの精神文化に従属する形で取り込まれるという発想が顕著であったことも事実ですが、それでも西洋の学者、そして日本の学者も、こうした神秘的、直観知的性格の強い壮大な包括思想としてのヴェーダーンタに大きな関心を寄せてきました。

主知主義的傾向

しかしながら、これと並んでインド思想においては、知というものを非常に重視する傾向があることも忘れてはなりません。

勿論、その場合の「知」の性格は非常に幅が広く、高度な論理性、合理性、理論的整合性を追求する分析知もあれば、日常的な論理、概念、分析的思考を超え、一切をひとつとして洞察しようとする神秘的色彩の濃い知もあり、分け隔てのこだわりを離れ、空を志向する仏教のプラジュニャー=智慧もそのようなタイプの知でしょうが、後者のような神秘知をめざす思想家たちもまた概して論理的な知の営みを完全に無視し、すべてを実践、あるいは信仰にゆだねるという態度ではなく、日常的な概念的思考の限界を論理的に説明しつくそうとする傾向が、少なくとも知識人の世界では認められるといつてよいと思われます。非常に知にこだわるのがインドの精神的風土であると思われます。

「プラマーナ」という概念

こうして宗教的なものもまた主知主義の枠に収めるための概念装置として機能したと考えられるのが、「プラマーナ」という概念です。「プラマーナ」とは何か。この問題は各ダルシャナの思想体系・教義体系の違いと密接に関わっていて、プラマーナの概念内容もダルシャナごとに重要な違いが生まれてゆきますが、一般的に言えば、「知識の源泉」「判断・主張の根拠」「正しい認識をもたらす手段」、ないし時に「正しい認識[作用]」を意味します。

「プラマーナ」は、ニヤーヤ・ダルシャナという学問の16の検討事項の最初に出てくる、ニヤーヤ学の根幹をなす概念であります。しかしある時期からはニヤーヤばかりでなく、他のダルシャナにもこの概念の重要性は大きく波及して、とりわけ仏教徒の論理家たち(ディグナーガ480-540とダルマキールティ600-660は特に有名)がパラモン思想に対する鋭い批判を向けた5世紀末以降は、超党派的な哲学論争の中核的役割を担う重要概念へと昇格していったようです。プラマーナ論を軸とした哲学的議論・論争が超党派的に活発となり、各ダルシャナはそれぞれ伝統的思想体系の枠組みと適合し、かつ同時代の「思想界」の動向にも即応したプラマーナ論を構築してゆきました。なおこのような「プラマーナ論」を以前は「(インドの)知識論([Indian] theory of knowledge)」ないし「インド論理学(Indian Logic)」と一般に訳していましたが、最近ではウィーンを一大センターとして仏教のプラマーナ論が盛んに研究されるようになり、彼らは仏教徒の論理家たちの伝統ラインを「仏教認識論・論理学派(die erkenntnistheoretisch-logische Schule des Buddhismus)」と呼んでいます。

「知覚」と概念・判断作用—仏教とニヤーヤの対立

ではプラマーナというのは具体的にどのようなものを意味するのでしょうか。

資料3ページB2「プラマーナの種類」をご覧ください

りますとお分かりになりますように、何種類のプラマーナを立てるかは、各ダルシャナによってさまざまであり、また同じ名称のプラマーナであっても、その定義がダルシャナ間でしばしば大きな違いがあります。例えば最初に「プラティアクシャ(pratyakṣa)」というものが挙げられていますけれども、その内容は感覚知にとどまるのか、あるいは知覚判断までも含むのか、というのはダルシャナ間で相違します。

ともあれ、一般的には以下の三つのプラマーナが特に重要です。一つはたった今触れた「プラティアクシャ」(眼ないし感覚器官一般を意味する「アクシャ」という語が含まれています)であり、一般に「知覚」と訳されますが、概念・判断作用を伴うか否かで大きな論争になりました。仏教ではこの概念・判断作用に相当する心の働きを「分別(vikalpa)」と呼び、感覚データそのものにこの分別の働きが加わって「これは牛だ」などと言葉で表現され、ものを分け隔て認識する段階(有分別知)が生まれるけれども、この言語表現との結びつき持つに至った認識段階はもはや知覚ではないと考え、心が作り出すイメージを实在する対象に押し被せる分別作用を離れた、ありのままに対象を感知するのが知覚であると主張しました。

それに対してニヤーヤの側は、眼前の対象をただ感知しているにすぎない段階(無分別知覚)ばかりでなく、感覚の対象を言葉で表現する段階をも含めて「知覚」と呼ぶべきであり(有分別知覚)、「これは牛だ」という認識も、眼前の対象である「これ」に牛一般に共通する「牛性」と呼ぶべき種の特質が内属している实在のありようを、眼の働きを通じて対象どおりに知覚した結果にほかならない、としました。こうして仏教とニヤーヤが知覚をめぐる、表象主義ないし観念論と实在論の間の認識論争のような熾烈な議論を戦わせたことは有名です。

「アヌマーナ」(推理・推論)—真理に到達するための論理

それから2番目のプラマーナは、推理ないし推論

に相当する「アヌマーナ」(anumāna)です。たとえば眼前の山から立ち上る煙を見て、この煙の存在を手掛かり(「証印」「理由」として、その同じ山に目に見えないが火が存在することを推理する場合がこれにあたります。これをいわゆるアリストテレスの論理学における三段論法に対応する、間接推理の一種と理解することも可能です。

ただしこのようなアヌマーナ(推理・推論)に関する議論において、インド論理学の特質を示す注意すべき点が二つあります。

一つは、前提(「この山に煙がある」)から結論(「この山に火がある」)へと導く論理的筋道の形式(「およそ煙のあるところにはすべて火がある」という煙と火との必然的随伴関係＝遍充の確定がそこに関わる最重要の概念)の妥当性のみを問題とする単なる形式論理の議論にとどまるのではなく、導き出される結論が正しい判断とならなければならないというプラマーナ論全体の理論的要請がある、ということ。

そしてもう一つの注意すべき点ですが、推理の妥当性がインドの論理家にとって最大の関心事となっている真の理由は、眼前の山に火が存在するというような日常レベルでの推理ではなく、むしろ神の存在証明とか来世を含む業の問題、あるいは聖典の権威論証といった宗教上の重要問題を論理的に討究し、かつダルシャナの伝統的教説を強化する護教的論証の発達を促すような推論形式を目指した、という点にあることです。

狭い意味でインド論理学という場合はアヌマーナ論を指しますが、インドの論理学は、特定の伝統的世界観や教説体系を離れた純粹の論理、論理的な筋道を追求する学問として独立することはありませんでした。

インド論理学と護教精神

先ほどインド的思惟の特質として、二つの側面が相互補完的に絡み合っている点を強調しました。すなわち、伝統的な学知・教義の体系をベースとし

てそこに新たな意味を開き加えて絶えずバージョンアップすることによって伝統知を継承してゆくという党派的な側面に対して、同時代的に他派との論争をくりひろげて、互いに自分たちの議論を相手に納得させてゆくための超党派的論理を追求してゆくという側面が表裏一体の関係にあるということです。

インド論理学の展開は、このような特質が見事に現れている典型的な事例と見ることができます。論理形式一般の部分に関しては基本的に、すぐれて超党派的な普遍的妥当性を追求するわけですが、しかしどうしても特定の論理形式を追求するのかという根底には、例えば仏教で言えばすべては無常なるもの、刹那的存在であるという基本テーゼをうまく説明できるような推理形式へと向かい、他方、ニヤーヤでは神の存在証明が可能となるような推理形式の確立を求めた、という具合です。

また宗教聖典の権威論証という問題も、このアヌマーナの議論や、プラマーナとしての妥当性(知識の真偽問題に相当する)をめぐる議論と重要な関係がありますが、むしろこれは次のシャブダの議論と密接に絡みます。

「シャブダ」というプラマーナ

重要なプラマーナとして三番目に掲げた「シャブダ」(śabda)という語は、元来「音声」ないし「言葉」を意味しますが、プラマーナの一種として立てられるシャブダは、もっと限定的な意味での言葉であり、「信頼すべき言葉」、特に聖典の教示を指します。(基本の意味を残しつつ、sprachliche Mitteilungとドイツ語で訳される場合もあります。)

このシャブダに関係する問題は、資料3ページ目のB3をご覧ください。

そもそもプラマーナというのは、論証のコンテキストにおいては、相手に自分の主張あるいは自派の主張を、納得させるための根拠となるもので、「私はしかじかであると考え、主張する」と言った場合に、なぜそのように言えるのかと相手に問われて、「なぜなら私たちはそのように目で確認しているから

だ」と答えれば、知覚というプラマーナがその場合の根拠として持ち出されており、「なぜならそのような結論が推理によって導けるからだ」と答えるなら、アヌマーナというプラマーナに基づいていることになる。それに対して「そのように信頼すべき人が述べているからだ」あるいは「そのように聖典に書いてあるからだ」と言えば、シャブダというプラマーナが判断の根拠、知の源泉として持ち出されていることになります。

宗教聖典は独立したプラマーナ(知の源泉)たりうるか

聖典を含むシャブダを独立のプラマーナのの一つとして承認するか否か。あるいは聖典ははたしてプラマーナとしての妥当性を持つと言えるのか。さらには聖典の権威は知覚や推理といった日常的なプラマーナの妥当性の問題とどのように関わっているのか。これらはインド哲学において大論争となりました。なお「プラマーナとしての妥当性」(prāmāṇya)という概念は、知覚の場合であれば知覚による認識が正しいことを意味し、推理であれば推理の妥当性を指しますが、特に聖典というシャブダの場合は聖典の正統性、権威を意味しています。

知覚や推理とは別にシャブダを独立のプラマーナとして認めるか否か。これは特に仏教論理学派とバラモンの哲学者との間で大論争になりました。インド思想における哲学と宗教の交錯関係を具体的に掘り下げてゆく上で、このあたりの議論は非常に重要になるでしょう。シャブダをプラマーナ論から排除すれば、あるいは知覚や推理・推論の中に従属させることができるならば、ある意味で論理的にはすっきりした知識論の体系ができあがるはずですが。しかしそうなれば、宗教的な伝統、権威、あるいは学知の伝統の権威を、知識論の中に組み込んで、超党派的、脱ドグマ的(ないし「間ドグマ的」というべき部分もあると思われます)にそれらの問題を論ずる道が絶たれることになります。重要な分かれ道です。

仏教論理学の場合

仏教論理学(プラマーナ論)の歴史的展開においても、その二つの道筋の間で微妙に揺れていることが、最近の研究によって徐々に明らかになりつつあるようです。私は仏教論理学の専門家ではないので、どこまで最近の研究成果を正しく理解できているかどうかは自信がありませんが、先ほど言及した二人の仏教論理学者の中でディグナーガの方は、宗教間対話を可能にするような超党派的、普遍的な論理・論証の枠組み構築が主要な関心事であり、仏教特有の教説(ドグマ)を論証するための論理形式の整備にはあまり関心が強くなかったと思われませんが、他方、時代が下りダルマキールティになると、護教的な側面が出てきて、ブッダの言葉というのは、やはり少し特別な存在として見なされるようになり、シャブダをアヌマーナというプラマーナの中に納め込んだディグナーガの知識論の体系は微妙な揺れを呈してくるようです。

以上、インドの哲学伝統の一大特質である主知主義的傾向を典型的に示し、かつ哲学的議論と宗教上の関心事が複雑に交錯した、プラマーナをめぐる議論を概観しましたが、三番目のプラマーナであるシャブダの議論こそが、まさに本日の主題である「宗教伝統の権威論証」に関わっております。したがってこれからがいよいよ本論になるわけですが、その前提となるお話に多くの時間をすでに費やしてしまいましたので、少し駆け足で先に話を進めてまいりたいと思います。

ヴェーダ聖典の権威論証を考える

バラモン系の正統的なダルシャナにとって、最も重要な、あるいは唯一絶対のシャブダはヴェーダ聖典であり、ヴェーダ聖典の権威論証の問題は彼らのプラマーナ論において重要課題となりました。資料4ページ目の「II. ヴェーダ聖典の権威論証」をご覧ください。

ただしその議論でダルシャナの理論家たちが主要な関心事とするところは、さきほど後藤先生がお

話になったようなヴェーダ聖典の個々の具体的な記述内容ではありません。パラモン系のダルシャナの中で最もヴェーダ聖典と関係が深いのはミーマーンサーと呼ばれる学統ですけれども、ミーマーンサーの学者にとっても、ヴェーダ全体の文言の逐一を忠実に解釈することが主題ではありません。彼らは聖典解釈の論理体系をいわばメタレベルで追求しましたが、法律解釈でいうならば、ミーマーンサーが問題としたのは個々の条文解釈ではなくて、ある一定の望ましい条文内容(ヴェーダ聖典の場合はミーマーンサーが作り上げた祭式形而上学がそれにあたる)を引き出すのに都合のよい条文解釈のルール及びメタルールのシステム構築を目指したと言えるでしょう。ですから確かにある程度解釈の雛形となるヴェーダの規定文を重視しますが、その解釈方法は恐らく伝統的なヴェーダ学者が行ってきたものとは、しばしば大きく異なるものだったと思われる。そしてヴェーダ聖典の権威論証ともなれば、すぐれて論理性の強い議論となり、この部分こそがミーマーンサーという学問の中でも、他のダルシャナと超党派的な論争を繰りひろげた箇所です。

多言語・多宗教と習合思想・包括主義—インド的なもの

余談になりますが、このCISMORの研究会で一神教にかかわるインド哲学のお話をしておいてと手島先生からご依頼を受けて、私の頭にまず浮かんだのは、インドの習合思想、特にヴィシュヌ神の化身という考え方でした。実に多種多様な宗教がうごめくインドでは、異宗教を排除するというよりも、自らの宗教の中に他の宗教を取り込もうとする傾向が強く、習合の考え方が発達しました。特に有名な習合理論がヴィシュヌ神の化身(アヴァターラ)という概念です。すなわち悪がはびこる時代がおとずれると、そのたびにヴィシュヌの神は、その時代状況にふさわしい姿かたちをとって、この世界を救済しようとするというのです。ある時は魚に、ある時は亀に、ある時は勇士ラーマとして、という具合で

あり、時にはブッダという姿をとることもあるというもので、仏教もまたすっぽりとヴィシュヌ教の中に組み込まれてしまうのです。

次に頭をかすめたのが、冒頭でも触れました「包括主義」ないし「寛容精神」という言葉でした。今日、インターネット上ではウィキペディア(Wikipedia)という大変便利な百科全書がございますので、早速、包括主義を意味する英単語であるinclusivismを引きますと、最初にinclusivismの概念内容が記され、次に各論(Contents)としてキリスト教、ユダヤ教、イスラームの包括主義の説明が続く、その後にはヒンドゥー教(Hinduism)の包括主義が記されています。これは役に立ちそうだと期待してその箇所を開いて愕然としました。そこに記されていたのは『リグ・ヴェーダ』からしばしば一元論思想を表明する代表的な箇所として頻りに引用される「ただ一つのものを、靈感豊かな詩人たちは様々な名で呼ぶ」(I.164.46)という文句を挙げた後に、先ほどのヴィシュヌ神のアヴァターラに一言触れ、あとは『バガヴァッド・ギーター』から、ヴィシュヌを最高神とする習合思想が盛り込まれた三箇所(IV 11, VI 21-21, IX 23)を紹介しているのみで、それ以外は一切説明がないのです。

これは遺憾、と即座に思いました。

インド哲学研究現場からの発信の必要性

インドの哲学的思惟は古来、多種多様な要素を如何にしてひとつの統一ある全体にまとめ上げればよいかという問題に、膨大なエネルギーを注ぎできたのであり、ウパニシャッド思想も、またその統一的理解を目指したヴェーダーンタという学問も、さらにはその延長としてネオ・ヒンドゥーイストたちの論調にしても、あるいは仏教やジャイナ教思想にしても、「自」と「他」の対立を如何にして止揚すればよいかを、それぞれの思想的立場から解決しようとしてきたと言えるでしょう。したがって、どれほどそこに自己の教義を中心とする、手前味噌的な包括精神が根を下ろしているにせよ、今日の宗教間対話に

何某か寄与しうるに違いない哲学的議論や概念が数多くあるはずであり、それをもっと広く紹介することが、私たちインド哲学研究者の重大な責務だと痛感致しました。

宗教聖典の権威論証：宗教ドグマと論理的普遍性のせめぎ合い

実は、先ほど話し始めて中絶してしまいました「ヴェーダ聖典の権威論証」というトピックも、この包括主義と非常に関わりの深い議論が数多く含まれています。つまりパラモンの思想界の内部においては、プラマーナの一つに数えられたシャブダとして最も重要なものはヴェーダ聖典であって、仏教聖典やジャイナ教聖典は「信頼すべき言葉」であるシャブダには含めることができない。その限りでは、宗教間の壁が立ちだかかって、哲学的な議論を交わす余地がないかの印象を得るかもしれませんが、しかし実情はそうではありません。ヴェーダ聖典こそがプラマーナとしての妥当性をもつシャブダであって、仏典やジャイナ教聖典は権威がないということ、ダルシャナの理論家たちは論理を駆使して真正面から取り組んだのです。

「ヴェーダ聖典の権威は自明である」(ミーマーンサーの立場)

ヴェーダを絶対的権威として標榜し、宗教思想的立場として非常に保守的なミーマーンサーにおいても例外ではありませんでした。むしろ現存する文献から知りうるところでは、ヴェーダ聖典の権威論証の最もまとまった強固な理論を真っ先に構築したのは、クマーリラ(ダルマキールティと同時代)というミーマーンサー学者でした。彼が著した非常に難解なテキスト『シュローカ・ヴァールッティカ』(複雑な哲学的議論をすべて韻律の制約をうけた韻文で書き上げた作品)の第2章はヴェーダ聖典の権威論証に当てられ、恐らく最大の論争相手としては仏教を想定し、ブッダを含むどれほど偉大とされる聖者であっても、人間としての欠点をまぬがれることはできず、およそ

全知全能な人間は存在しないから、したがってブッダの言葉、仏典は権威がない、といった議論が展開しています。自分たちが信奉する宗教聖典の権威を、他宗教の人々にむけて、単なる物別れの議論としてではなく、あくまでも論理的な説得力をもって説明しようとするならば、そこではドグマへの追従ではすまされない、宗教の相違を超えたメタレベルの論理を構築しなければなりません。クマーリラはこれに対して、ヴェーダ聖典は永遠なる真理の言葉であり、何者かによって作り上げられた著作ではなく、またヴェーダに限らずプラマーナは総じて本来、妥当なものであって、敢えてその信憑性を論証する必要はない(「自律的真知論」)、という二点を理論的な基盤として設定したと思われる。

「ヴェーダ聖典の権威は論理的に証明される」(ニヤーヤの立場)

こうしたミーマーンサーのヴェーダ聖典の権威論証に対して、同じくパラモン思想界の側にあつてヴェーダ聖典を権威として認める結論部分に関しては同じでありながら、権威論証の中味がまったく異なる理論を打ち出したのがニヤーヤです。特にニヤーヤが展開してきた詳細な権威論証に関する一連の議論を盛り込んだテキストとして、ジャヤンタ・バッタ(Jayanta Bhatta, 9世紀末カシミールで活躍)の『ニヤーヤ・マンジャリー』(論理の花束)は非常に重要です。同書には権威論証をめぐるニヤーヤの理論を展開するのみでなく、ミーマーンサーの理論(主としてクマーリラの主張が取り上げられている模様)との詳細な論争が収録され、さらに興味深いことには、すべての宗教聖典の権威を承認すべきだという注目すべき見解が付論として紹介されている。この見解に対してジャヤンタ自らは明確な態度決定を示さないものの、ただその見解を支える論拠に対して若干の付帯条件が加わった補正案を提示して、「ヴェーダ聖典権威論証」の節をジャヤンタは結んでいます。

ニヤーヤのシャブダ論の特質

配付資料のⅡA1～2において、ヴェーダ聖典権威論証におけるニヤーヤとミーマーンサーの対立点を若干まとめておきました。

A1はニヤーヤの立場です。ニヤーヤの知識論(プラマーナ論)というのは、宗教的問題や形而上学の問題を扱う場合でも、日常的論理というものを非常に重視しており、日常的な認識・論理を説明する理論・議論の延長として、聖典の権威論証の問題を位置づける傾向が顕著です。ヴェーダ聖典の教示も、知覚や推理と相並ぶかたちでプラマーナとして立てられたシャブダの一種と考えます。ですからヴェーダという特別な聖典であるはずのものも、このニヤーヤの学者から見ると、それは様々な信頼できる言葉の一類型として相対化されます。

もう少し具体的に述べましょう。ニヤーヤの根本テキスト『ニヤーヤ・スートラ』において、「シャブダとは信頼すべき方の教えである」という定義がなされています。そして「信頼すべき方」とはいかなる人のことか、その点については現存最古の注釈書以来、次のように説明されます。つまり「信頼すべき方」とは、何らかの真理・事実を正しく認識し、それをありのままに他者に伝えようという意図のもとで、正しく言葉で伝達する能力を備えた方である、と。

聖典の著者問題と聖典の権威論証—「信頼すべき方」とは

ここで特に注目したい点は二つあります。まず第一には、この「信頼すべき方」についてですが、初期ニヤーヤの段階では、必ずしも特別な聖者・賢者である必要はなく、また由緒あるアリアの人(サンスクリットを話すコミュニティーに属する人)に限られるわけではなく、ムレーチャ(mleccha)すなわち「野蛮人」(上記のコミュニティーには属さない余所者)であっても、そのような特質をすべて備えていれば、当該の事柄に関しては「信頼すべき方」であり、その人の当該の言明は「信頼すべき方の教え、情報」すなわちシャブダと見なしうる、という非常に

リベラルな立場をとっていました。

ところが時代が進むとともにニヤーヤの学問伝統において(他のバラモン系のダルシャナにも同様の傾向が見られるようですが)、こうしたリベラリズムは後退してゆき、バラモン中心、ヴェーダ中心の色合いを強めてゆくとともに、神観念の重要度が増してゆく傾向が見られます。そしてシャブダの議論の中心はヴェーダ聖典の権威問題へと収斂してゆき、上述のジャヤンタの時代までには、ヴェーダ聖典は神の言葉であるという考え方がニヤーヤの中に確立しました。

(思想史的展開という概念をインド思想は持ち合わせませんので、古い解釈から新しい解釈へと変遷してゆく軌跡、ならびにその変遷の時代的意義は、現存するテキスト群には明示されておらず、現代の研究者の手で慎重に再構成しなければなりません。これは決して容易な作業ではありませんが、しかし恐らくヴェーダ聖典の著者である「信頼すべき方」とは、初期ニヤーヤの段階ではまだ神に同定されてはいなかったと思われる。)

注目すべき第二の点は、シャブダすなわち「信頼すべき言葉」を「信頼すべき方の教え」とパラフレーズするということは、言葉には話し手、書き手があって、その方が信頼のおける方であればならない、ということになります。一見至極あたりまえのことを述べているように思われますが、実はすでに多少言及したところですが、あとで紹介するミーマーンサーの見解では、ヴェーダには書き手が存在せず、ヴェーダの言葉そのものが有史以来ずっと存在しており、なすべき事柄(宗教的務め=ダルマ)を人に対して教示し続けていると考えられおり、この見解とは明確に一線を画した立場が「信頼すべき方の教え」という定義によって打ち出されたこととなります。

ニヤーヤの「他律的真知論」

そしてこの立場の違いは、シャブダがプラマーナとしての妥当性を持っているか否か、言い換えると聖

典が権威を持つか否かを、知の真偽の源泉ならびに知の真偽の検証という二つのレベルに涉って理論的に説明しようとする哲学上(神学上)の議論の違いとなって現れることになりました。このような議論は後代、「真知論」(prāmāṇyavāda)という名称のもとに括られるようになり、さまざまなダルシャナが固有の思想的立場からさまざまな理論を展開するようになりますが、ここではまずニヤーヤの見解を整理した上で、引き続きミーマーンサーの理論をご紹介します、両者の論点の違いを浮き彫りにしたいと思います。

ニヤーヤは、プラマーナとしての妥当性及び非妥当性(知の真及び偽)は「他律的に」(parataḥ) 確立すると主張します。これは具体的にどのような意味かといえば、今ある認識・判断が正しいか否かを確定するためには、当該の認識・判断の「外」にしかるべき根拠を求めなければならず、例えば眼前に水を見た(と思った)場合、その水の認識が正しい(実在する対象に一致している)かどうかは、その後「水」に向かって行動を起こし、実際に飲んで飢えを乾かすなどの「効果的作用」を得るなどして、はじめて「水の認識」が正しかったことが事後的に検証できるのだ、ということです。ちなみにニヤーヤはすべての認識・判断について事後的な検証が必要であると主張していたわけではなく、時には事前に認識の真が確かめられるケースもあると考えていますが、ともかく一般に認識・判断の真偽は自明ではない、認識は本来、真でも偽でもない、という立場をとるのがニヤーヤの他律説です。

ヴェーダ聖典の権威論証への適用

この他律説の立場は、プラマーナの一つであるシャブダにも適用され、いかなる言葉によるメッセージ、教示、聖典であれ、その妥当性・権威は決して自明ではなく、その語り手、作者が信頼すべき方であることに依拠して、他律的に決定されるとニヤーヤは考えるのです。そしてヴェーダ聖典の場合は、その作者が全知全能の神であるから、そのことを根拠としてはじめてヴェーダの信憑性が論理的に証

明されることとなります。(全知全能なる神が存在すること、そしてその神がヴェーダの著者であることを証明する手続きそれ自体が、ヴェーダの権威論証の大きな枠組みの一部を構成しています。)

なお「信頼すべき方」は先ほど説明しましたように、教示内容についてあらかじめ当人が正しく知っていなければなりません、宗教聖典の教示内容はしばしば日常的なレベルを超え、通常の間人では認識しえない永遠の魂や、死後の世界などに及んでいるわけですから、この場合の「信頼すべき方」はそれらの超感覚的な事柄を知りうるプラマーナ、超人的な直感知(一切をまのあたりに感知する「ヨーガ行者の知覚」あるいは神の完全無欠の知)を備えていることが前提となります。

以上のように、ニヤーヤの知識論は日常的な認識のレベルを基本として組み立てられ、宗教聖典といえども、知覚や推理、あるいは日常的な言語伝達と、理論的枠組み上は同列に扱われ、聖典の教示も言葉である以上、日常の言葉と同様に、語り手が信頼のおける方であり、その方が当該の事柄を自ら正しく認識していることが前提となって、はじめてその教示が信頼のおけるものであることが保証される、という結論を導くのですが、結局、宗教的権威の源泉は、超人的な知覚、ひいてはすべてをお見通しの神の全知へと求める形となっていきます。

ミーマーンサーの自律的真知論(クマーリラ[派]の見解)

これに対してミーマーンサーの議論は大きく異なります。配付資料ⅡのA2(4～5頁)をご覧ください。ミーマーンサーによると、ヴェーダは始まりのない永遠なる真理の言葉であって、神をも含めて背後に著者は存在せず、その聖典としての権威は論証を待つまでもなく自明である、と主張しました。しかしこのようないかにもドグマティックな主張を、ミーマーンサーの学者はただ単にお題目のように唱えていたわけでは決してありません。そうではなく、ヴェーダ聖典の権威が自明であるという主張が、別の立場に立つ人々(当初は特に仏教

徒が念頭にあったと思われませんが、後代にはニヤーヤが主要な論争相手となって登場します)に対しても理屈の上で十分に説得力をもつように、知識論全体の枠組みを巧みに構築しようとする企てが、とりわけ先述したクマーリラにおいて顕著に見られます。

すなわちミーマーンサー(厳密にはクマーリラ派)によると、ヴェーダ聖典に限らず凡そすべての知識根拠(プラマーナ)は本来、プラマーナとしての妥当性を備えており、その妥当性は特に検証するまでもなく自明である、という知識論を提唱します。具体的にいえば、眼前にある対象を「銀だ」と知覚した場合、その知覚(プラマーナの一つ)の信憑性は疑う必要性はなく、そのまま真知として受けとめてよいと考えるのです。推理の場合も同様であり、さらには聖典の教示もそのまま正しいと受け入れればよい、と言います。

錯誤知の扱い(1)—訂正知の発生によって誤知の存在が事後的に知られる場合

ただし先ほどの銀の知覚の場合でも、実際には貝殻がきらきら輝いているのを見誤って「銀だ」と錯覚する場合もありますので、その可能性を含めた上での説明をしなければなりません。その点については、次のように答えます。——確かに時に人は見誤ることがある。しかしそういう場合は、後で「これは銀ではなく、貝だ」という訂正知が起ることで問題ない。誤知であることは事後的に判明するが、そのような訂正知が後で生じない限り、知は原則として正しいと認めるべきだ——と。このようなミーマーンサーの立場は「自律的真知論」と呼ばれ、ニヤーヤの「他律的真知論」と対置されます。

錯誤知の扱い(2)—認識の発生原因中の瑕疵を発見する場合

しかしまた別のケースも念頭に入れなければなりません。つまり黄疸症状が出ると実際には白い貝殻も「黄色い貝殻だ」と見誤ってしまいますが、この場合は黄疸症状が続く限り貝殻は黄色に見え

続け、「白い貝殻だ」という訂正知は起こりません。あるいは、経験上確かめられないような事象(宗教的な事柄が概してそうなのですが)について嘘八百の言葉をだれかが言ったとしても、それが嘘だと確かめようがない以上、訂正知は原理的に起こりえないこととなります。こういう場合はどう説明すればよいのか、という問題が生じますが、これに対しては、「原因の中の瑕疵」という概念が持ち出されます。つまり「黄色い貝殻だ」という誤知に関しては「原因」(の一つ)である視覚器官に異常をきたしていることが、医学上の知識として知りえるので、「原因の中の瑕疵」を根拠として当該の知は誤りであると他律的に確定することが可能になります。

言葉の虚偽性は人間(話し手、書き手)の欠陥に由来する(他律的誤知論)

一方、嘘をついた場合はどうかというと、その場合の「原因」は嘘をついた人になりますが、その人はいかにも嘘をつきそうな人であることが他の事例から判明していれば、問題となる言葉の「原因」、すなわち話し手(書き手)の中に「瑕疵」があると確認されることとなり、やはりその人の言葉は、内容的には直接確かめられなくても信頼がおけない、つまりシャブダとはならない、と結論付けることが可能になります。このようにミーマーンサー(クマーリラ派)では、プラマーナとしての妥当性(知覚の真知性、推理・推論の妥当性、言葉の信憑性、聖典の権威など)に関しては自律的に確定している(本来妥当であり、妥当であることは自明である)という「自律的真知論」を、非妥当性(錯覚であること、推理上の誤謬、偽りの言葉であることなど)に関しては「他律的誤知論」を唱えています。

ヴェーダ聖典の権威を否定する根拠がない

そしてこのような知識論の立場は、ヴェーダ聖典の無誤謬性の弁証に巧に結びついているのです。つまりミーマーンサーによれば、プラマーナとしての妥当性(日常的な認識レベルでは認識・判断の正

しさのこと)は、二つの例外的ケースを除いて、原則的に自明であると見なしてよいとされます。ここで二つの例外的ケースとは、後で訂正知が生ずる場合と、原因の中の瑕疵が認められる場合とですが、ヴェーダ聖典の場合は著者が存在せず永遠の言葉なので、そもそも「原因」(著者)がないから「原因の中の瑕疵」の存在はありえない。しかも人知の及ぶ範囲を超えた非日常的な宗教的義務(ダルマ)に関わる教示なので、生涯を通じて訂正知が生ずる余地はない。したがってヴェーダ聖典は信頼すべきものだ、——と結論するのです。

一切を知る人(一切知者)は存在しない(ミーマーンサーの人間観)

ただしここで一つ問題が残ります。人間の中には非常に卓越した能力をもつ人がいて、厳しい修行や覚りを経て、宗教的な真理の認識に到達する聖者がいるはずだという主張をどう考えればよいか、という問題です。もしそのような特別の人間の存在を認めるならば、そのような方の教えを収めた宗教聖典の権威も同時に認めなくてはならなくなります。否、それどころか、ヴェーダ聖典の無誤謬性を保証する論拠の一つである、訂正知が生じ得ないという点も危うくなります。超人的な認識能力を備えた人なら、来世のことや魂などの問題についても正しい知見を得ることが可能となり、その方がヴェーダ聖典の教示の内容に異を唱えた場合にはどうなのか、という難題が課せられることになるからです。

そこでミーマーンサーはこのような問題を回避するために、凡そ完全無欠な人間などこの世には存在しない、したがってどれほど優れた人でも何らかの過ちがまわりついており、その教えもまた絶対に信頼のおけるシャブダとはならない、という主張を貫きます。すでに述べましたように、クマーリラは特に仏教の権威、ブッダの教えの集成としての仏典の信憑性を打ち砕くことに大きな精力を傾けましたが、以上のような真知論は仏教の権威を否定するのに有力な理論的根拠を与えることになりました。

(全てを知り尽くした人間なぞ存在しない、という人間観を支える根拠としては、ものごとは経験できる範囲の事柄で可能な限り説明すべきであり、経験を越えた事柄を理論的に想定することは必要最小限に止めるべきだという現実主義の原則が働いています。すなわち、現在の私たちが経験できる範囲で言えば、すべてを知り尽くしている人間なぞ見たことがないのだから、他の説明がまったくあり得ないという事態でない限りは、すべてを知り尽くした人間の存在を敢えて想定するには及ばない、という考え方が働いています。)

他律的真知論がはらむ難題—無限遡及

それでは全てを知り尽くした神がヴェーダの著者である、だからその言葉は絶対に正しい、というニヤーヤの他律的真知論に立脚したヴェーダ聖典権威論証に対しては、ミーマーンサーはどのように立ち向かったのでしょうか。これに関するミーマーンサー側の主張は幾筋の問題へと波及してゆくのですが、ニヤーヤにとって最も痛烈な打撃となった批判は恐らく次のような議論です。つまり、ニヤーヤの他律的真知論に従えば、ある認識・判断Aの正しさを検証するためには別の認識・判断Bが必要となり、しかしその認識・判断Bの正しさは更に別の認識・判断Cによって検証されなければならず、この連鎖は無限に遡及してゆくという解決困難な論理上の誤謬へと追い込まれることとなります。実際、後代のニヤーヤになると(具体的には9~10世紀のヴァーチャスパティ・ミシュラ)、一定の種類(認識・判断)に関してはその正しさ・妥当性は自律的に保証されていると認めざるを得ないようになります。

このようにミーマーンサーは、ヴェーダ聖典の権威(プラマーナとしての妥当性)については論証を要せず自明であるという、ある意味では宗教的ドグマを振りかざす姿勢を全面に打ち出していますが、しかしこの主張を孤立させずに、日常論理が通用する知識論一般との整合性を可能な限り追求し、凡そすべての認識・判断の正しさ(プラマーナとしての

妥当性)は原則として自明であり、自律的に保証されていると考えざるをえないという説を、実に強靱な論理をもって打ち立てようとしているのです。いわばバラモンの宗教(ヴェーダの宗教)の権威は自明であり、論理的に否定することは不可能だと証明しようとしているかのようです。

『ニヤーヤ・マンジャリー(論理の花束)』と著者ジャヤンタ・バッタ

話が行きつ戻りつの蛇行状態になってしまって恐縮です。そろそろまとめの方向へと向かうために、先ほど触れました『ニヤーヤ・マンジャリー』とのその著者ジャヤンタ・バッタの話へと戻りたいと思います。同書は私自身が読み親しんでいるテキストの一つであり、かつヴェーダの権威論証を話題にするときにジャヤンタの作品は、どうしても言及しなければならぬからです。配布資料5頁目ⅡCからⅢにかけてをご覧ください。(ただし資料は遺憾ながら完結しておりません。)

ジャヤンタ・バッタという人は、カシミール王室と関わりのあるバラモン家出身のニヤーヤ学者でした。彼の曾祖父がカシミール王ムクターピーダ(Muktāpīḍa, 即位733~769)の大臣を務め、またジャヤンタ自身も同様にカシミール王シャンカラ・ヴァルマン(Śaṅkaravarman, 即位883~902)の大臣を務めています。よく知られているようにインド人は歴史意識が薄く、古代・中世インドにはヒンドゥーの手になる史書はほとんど存在しませんが、唯一の例外とも言えるべき作品が12世紀半ばにカルハナが著したカシミールの王統史『ラージャ・タランギー』です。この王統史に名を連ねる王とジャヤンタとの関わりが大きな手がかりとなって、彼の活躍年代は9世紀末~10世紀初頭であることがほぼ確実になっています。

ちなみにインドの思想家で比較的年代が確定しているのは一般に仏教の学僧ですが、これは多くの場合、中国やチベットといった外国に相応の資料の手がかりが存在するからです。例えばある著

作を中国語に訳出した年代が中国に残っていれば、その著作の年代の下限が設定できます。ただし活躍年代はある程度分かっても、生涯年代が確定されることはめったにないようです。例えばすでに言及した仏教論理学者のディグナーガとダルマキールティの年代は、それぞれ480~540年と600~660年とされていますが、二人とも60年の生涯になっているのは、ウィーンが産んだ偉大なインド哲学・仏教論理学者フラウヴァルナー教授(E. Frauwallner, 1898-1974)が、主要なインド仏教の論理思想家の年代を設定するにあたって、特段の支障がない限りは生涯を60年にする、という学的取り決めを1961年に発表した論文で提唱して以来、今日もなおそれが学界で受け入れられているからにほかなりません。

ジャヤンタの著作活動

ジャヤンタはニヤーヤの作品を三つ書いたようですが、代表作は『ニヤーヤ・マンジャリー』(論理の花束)です。ニヤーヤという学問は厳密な概念規定のもとに、何事も徹底的に論理・論証をきわめてゆくと問題が解決しようとする傾向が非常に強く(「ニヤーヤ」という言葉自体、「理屈」「論理」などを意味します)、ニヤーヤの作品はややもすると理屈一辺倒で取っつきにくい印象を与えますが、ジャヤンタは学識豊かで諧謔に富む粹人であり、煩瑣な哲学論争も彼の手にかかると臨場感あふれる論争劇へと変貌します。実際、彼はニヤーヤの三部作のほか、異宗教の学者が登場して論戦を交わす哲学的戯曲『アーガマ・ダンバラ』も著した名文筆家です。また若いときにはパーニニ文典(『アシュターディヤーイー』)の注釈家として知られていたようです。

ジャヤンタのニヤーヤ観の特徴と『ニヤーヤ・マンジャリー』の作品構成

アクシャパーダが開いたとされるニヤーヤ学の元来の趣意は、論理・論証の道を究めて人間存在や世界についての真実を知り解脱に至る——という

程の内容として理解しても大過ないと思われませんが、その後、仏教などのプラマーナをめぐる論争が激化してゆく中で、次第に知識論(プラマーナ論)に関する議論がニヤーヤの中で膨張してゆくようになります。ヴェーダ聖典の権威論証もプラマーナ論の中の一問題として扱われるようになった事情は、すでに述べた通りです。しかしジャヤンタが理解するニヤーヤ学の存在意義はこれとも趣を異にします。彼によるとニヤーヤ学の最大の使命は、バラモンを軸とする古来のヒンドゥー社会・文化伝統の礎たるべきヴェーダ聖典の権威を理論的に擁護、弁証することにあります。ジャヤンタにとっては、ヴェーダの権威論証がプラマーナ論の一部を構成しているというよりも、むしろプラマーナ論がヴェーダの権威論証のためにあるというべきものです。

したがってプラマーナ論の中でも最も多くの紙面を割いているのはシャブダに関する議論あり、しかもその議論は最終的にヴェーダ聖典の権威論証に収斂した形になっています。『ニヤーヤ・マンジャリー』全12章のうち、前半にあたる第6章までがプラマーナ論(第1章冒頭に若干の序論)ですが、ニヤーヤが認める4種のプラマーナ(知覚・推理・類比的同定・シャブダ)に関する議論の中で、実に3分の2相当の部分(第3~6章)がシャブダに当てられています。

『ニヤーヤ・マンジャリー』におけるヴェーダの権威論証とその周辺

いま特に注目したいのは、第4章の中の一節です。すなわち、ヴェーダが信頼すべきシャブダであることを、その作者が一切知者たる神という「信頼すべき方」であるから、という論理的根拠にもとづいて「他律的に」証明する——というヴェーダの権威論証を軸としたニヤーヤの主張が一段落した後に、このような理屈は他の宗教聖典の権威を証明することにもなるのか否か、という問をジャヤンタが立てます。そしてその後、「他の宗教聖典」(「宗教聖典」と訳した原語は「アーガマ」ですが、古来伝承されてきた教え(をまとめた聖典)の意から、その教えを

信奉している宗教伝統・教団をも含意しているとの解釈も可能)をバラモンの立場から見てヴェーダの教示に近いか否かで三種に分類します。

四種の身分階層(カースト)と四つの人生段階(学生期・家長期・隠居期・終末期)を軸として「なすべき務め(ダルマ)」を規定した「法典」(最も有名なのが『マヌ法典』)などは、最もヴェーダに近い聖典と見なされ、またヒンドゥー教(バラモン教とヒンドゥー教の峻別は困難ですが、後者はヴェーダの宗教=バラモン教の延長上にありつつ、土着的、非アーリア的、大衆的要素をダイナミックに吸収して展開したものと理解する)の二大潮流をなすシヴァ教系とヴィシュヌ教系のそれぞれの聖典は、ヴェーダの教えに概ね一致した「ヴェーダに反しない」宗教伝統を形成しているものとして分類されます。そしてここまでの聖典は、ヴェーダの権威を論証する理屈と同じ理屈によってその権威を論証しうる、とジャヤンタは主張します。しかし仏教聖典や、脱輪廻促進教とも言うべき「サンサーラ・モーチャカ」(輪廻の苦しみからの解放を目的とした殺害を推奨したとされる教団)の聖典などは、明らかに「ヴェーダに反する」宗教伝統を形成しているとして、およそこれらの権威は容認し得ないとジャヤンタは結論付けます。

ここまですべてのセクションとして区切ることが可能であり、恐らくジャヤンタ自身が主張しないし容認している見解はここまですべてと思われる。ジャヤンタが仏教に対してきわめて批判的であることは、『ニヤーヤ・マンジャリー』の数多くの箇所で見られるところであり、また先ほど触れた哲学的戯曲『アーガマ・ダンバラ』においても、当時の仏教徒を痛烈に揶揄する場面などが見られます。「ヴェーダに反する」異端の宗教の代表格として、「サンサーラ・モーチャカ」のような如何にも怪しげな宗教と合い並べた形で仏教を取り上げるほど、ジャヤンタは仏教を非常に邪な宗教と見えています。

「すべての宗教聖典は正しい」という主張(1)： すべての宗教聖典は著者が信頼すべき方だ から正しい

ところが『ニヤーヤ・マンジャラー』ではこのセクションの直後に、「ある人々は、すべての宗教聖典（「アーガマ」、宗教伝統）は権威がある（正しい）と主張する」という刺激的な言葉で始まる興味深い一節が続いています。しかもジャヤンタはこの見解をことさら否定することはなく、ただこの一節の末尾で、ある一定の条件を設定しなければ、闇雲にすべての宗教聖典は正しいとは言いきれない旨を付言するにとどまっています。

すべての宗教聖典は正しいという主張について多少具体的に述べますと、その主張の担い手はジャヤンタによれば三つのグループに分かれ、それぞれ違う根拠を挙げてすべての宗教伝統の妥当性を訴えています。

第一のグループは、まずどの宗教伝統の聖典においても、それを信奉する人々には疑いの余地のない真理の確信が生まれているのであり、また経験を越えた形而上学的レベルの事柄は別として、日常的な経験世界の事柄に関しては、どの宗教聖典の妥当性も概ね経験知によって確認されるので、ニヤーヤがヴェーダの権威論証に用いている論法は、ヴェーダに限らずすべての宗教聖典に適用しうるのであり、すべての宗教聖典に関してそれぞれ「信頼すべき方」としての作者（＝開祖）が論理上想定可能であるから、その教えの集成である聖典は権威がある、という結論が帰結するはずだ、と主張するのです。

すべての宗教伝統を等しく容認しようとする際に直面する困難の一つは、教義や修行・実践内容が宗教間で相互に大きく異なり、しばしば相矛盾しあうような部分があるため、Aという宗教が正しいとすれば、それと矛盾したことを説くBという宗教は間違っているという論理的帰結に陥るのではないか、という問題です。

これに対しては、それぞれの宗教聖典が信頼すべき方の教えである以上、どれが正しくてどれが間違っているとは言えないという漠然とした原則論で対抗したり、相互矛盾に関して、そもそも4種に分かれ数多くの学派間の違いを孕んだヴェーダ聖典の内部にも見られることであるし、また一見矛盾しているように見えても実際には重大な違いはあまり存在しないとか、あるいは、どの宗教も苦から究極的に解放される解脱を目標とする点と、その目標である解脱に至るための手だてとして何らかの意味での正しい知を立てる点において一致しており、ただ衣食住にわたる実践面や宗教上の行為内容の点で各宗教固有の特徴が現れてはいるけれども、こうした相違は併存していて一向に構わない。確かにシヴァ教の一派が罎の器で水を飲むのを他宗派の人たちが見れば大きな違和感を覚えるであろうが、そのような違和感はその宗教の伝統に慣れ親しんでいないのが原因であって、決してその宗教が間違っていることの根拠とはなりえない、などという理屈が次々と示されてゆきます。

主張(2)：すべての宗教聖典は、神が著者だから正しい

主張(3)：すべての宗教聖典はヴェーダにもとづいているから正しい

第二のグループは、同一の神がすべての宗教聖典の作者だから、という根拠を示します。では同じ神が書いた聖典でありながら、どうして教示内容が異なるのかという疑問に対しては、生きとし生けるものたちの意向や能力がおのおの異なるのを熟知している神は、これこれのタイプの人々にはこれこれの教えが適合するという具合に、受け口の違いに合わせて違う聖典を作った、と説明するのです。ちなみにこの説明方法は、ブッダが教えを受ける相手（「機」）の性質・能力に応じて教える内容を変える「対機説法」の考え方などをベースにして多様な仏典の意味付け、ランク付けを行おうとする仏教の考え方とよく似ています。またヴィシュヌの化身の考

え方がこの第二のグループには取り入れられ、どうして仏典の作者であるブッダ（その箇所ではブッダのことをわざわざ「シュドダーナ王（浄飯王）の子」と呼んで、生身の人間であることを強調している、と九州大学助教授片岡啓氏が誠に当を得た指摘をしています）が神でありえようか、という疑問に対しては、それはヴィシュヌ神が世界を救済するために纏った肉体上の姿にすぎない、と答えています。（このグループはヴィシュヌ教系ではないかと思われる。）

他方、第三のグループは、すべての聖典はヴェーダにもとづいているので正しいと主張します。

万教同根観と一神教的要素

この「ヴェーダにもとづいているので」というのは、ミーマーンサーの学者が「マヌ法典」などの古伝書（スムリティ）系統の宗教文献を権威づける際に依拠する理由付けですが、この第三のグループが論ずるところによれば、この理由付けはすべての宗教聖典の正しさを証明する根拠ともなる、というのです。このグループの主張は第二のグループと同様「万教同根」の考え方に根ざしています。第二グループでは「同根」とは同一の著者たる神のことであり、第三グループでは、一切の宗教がヴェーダという同一の根から発するというのです。同一の根からどうして多様な宗教聖典が展開するのかという問に対して、第二グループは受け口たる衆生の側の多様性を思い計る神の恩寵によると考え、第三グループではヴェーダそれ自体に内包された夥しい多様性（「散逸したヴェーダ」の存在も想定されている）に起因すると見なしています。

永遠の魂の存在を否定し、宗教的権威を徹底的に罵倒した快樂主義者（チャールヴァーカー）たちの主張も、ヴェーダ（の付属文献であるウパニシャッド）の中で批判される見解として登場しているから、「ヴェーダにもとづいている」ということになります。ただしこの事例は例外であり、「ヴェーダにもとづいている」けれどもヴェーダで否認されているので、彼

らの教説は妥当ではない、ということになります。第三グループの主張では、ヴェーダがいわば全知全能にして万物の根源たる神に相当する存在となっていると考えるならば、第二と第三のグループは一神教的色合いが強いとと言えます。他方、第一グループは、すべての宗教伝統をただ一人の神が創始したとも、同一の根本テキストに発しているとも見なしているわけではありませぬので、「宗教多元主義（ただし原語はOffenbarungspluralismus）の傾向に傾いている」というA. ヴェツラー教授の観測はまことに当を得ています（配布資料1頁目、〈研究〉1の論文、p.337）。

（ただし後述する『アーガマ・ダンバラ』において老練なニヤーヤ学者が語る包括主義的宗教観に含み込まれた第一グループの主張では、多様な宗教聖典それぞれの著者として別人の信頼すべき方が想定されるけれども、彼らは皆、同じ神を瞑想することによって特別な知恵と力を獲得したのだと考えられており、この第一グループの主張でも一神教的色彩を帯びていることを付言します。）

邪宗排除のための理論修正

このようにジャヤンタは、すべての宗教伝統ないし宗教聖典は正しいという見解をかなり詳しく紹介した後に、次のようなもつともな疑問の声を投げかけます。

「『いやしかし、すべての宗教聖典が妥当であることが以上の理由から論証されてしまうならば、私だって今日、何らかの聖典を作り上げたとして、如何ほどか日数か経てばそれが権威を持つことになってしまうだろう。その聖典に関しても上述のような（聖典の権威を立証する）理屈を述べ立てることは難しくないからである。』（『 』の部分は韻文。下記も同様。）

（あるいは自分で書かなくとも）何でも良いから古びた本（写本）に書かれたものをだれか狡賢い輩が引っ張り出してきて、『これは偉大なる

聖典なり』と宣言すれば、そのテキストに対しても同じく信頼すべき著者を想定すればよいことになる。あるいは何らかのヴェーダの言明を、その聖典の根拠として述べればよいことになる。」

この疑問をジャヤンタは真摯に受け止め、ただ闇雲にどんな宗教聖典でも正しいと言えるわけではなく、次のような付加条件をも満たさなければならぬが、今指摘を受けたケースのような場合はこの付加条件を満たさないで権威を認める道理はない、——という趣旨の答弁をしています。

「『このような批判は当たらない。(1)文句なく世間に周知の宗教聖典であり、また(2)この世間で多くの知識人によって受容されており、(3)今日流布し始めた聖典であっても奇異なもの(apUrva 前例のない、新奇な)のように思われず、(4)(新宗教を起こして一儲けしてやろう、などという)飽くなき邪な欲望などが根本にあるのではなく、(5)人々がそれに対して嫌悪の情を抱かない、そのような宗教聖典のみが正しいとここで認められているのであって、およそ遊女を斡旋して暴利をむさぼる女将の忠告(kuTTinImata, カシミール王ジャヤピーダ(在位 779-813)の大臣を務めたダーモーダラ・グプタが書いた同名の戯曲を意識していることは確か)のようなものが、権威があるとは認められない。』」

シャンカラ・ヴァルマン王による宗教弾圧と『アーガマ・ダンバラ』

そしてジャヤンタはこの後に、男女が裸身のままた一枚の青い布をまとい、いかにも怪しげな振る舞いをして「ニラーンバラ・ヴラタ」(Nilambaravrata 青い布をまとうことをモットーとする、というほどの意味)といういかがわしい新興宗教団体を取り上げ、時のカシミール王であるシャンカラ・ヴァルマン様は宗教の本質をお見通しであり、「これは奇異だ」と判断して、この宗教団体を弾圧したが、しか

しジャイナ教団などは弾圧しなかった、——という、恐らく歴史的事実を何らかの意味で反映した興味深い記述を添えています。

シャンカラ・ヴァルマン王によるニラーンバラ・ヴラタ教団弾圧の話は、すでに触れたジャヤンタの哲学的戯曲『アーガマ・ダンバラ』にも出てきます。この戯曲はごく最近、英訳・注付きの校訂テキストが出版され(配布資料1頁目、〈参考文献〉2(2))、近づきやすくなりました。英訳のタイトルは*Much ado about religion*で、これはシェークスピアの喜劇*Much ado about nothing*(『空騒ぎ』)をもじったものと思われまます。英訳タイトルにしたがえば『宗教騒動』といったところでしょうか。

戯曲のあらまし—サンカルシャナの異宗教視察と仏教批判

ごく簡単に戯曲のアウトラインを述べますと、前半はサンカルシャナという名の新進気鋭のミーマーンサー学者が、(バラモンから見て)異端の宗教の寺院を訪問するなどして教義論争を挑み、相手方の思想家を論破してしまうというストーリーです。最初に仏教の僧院を訪問し、次にはジャイナ教寺院へ、という具合です。彼が踏み込んだ仏教寺院があたかも天国(極楽)のような理想郷であり、僧侶たちが豊満な美しい女性たちの給仕をうけて美味しいご馳走を食べ、果実ジュースと称して果実酒を飲んでいる風景が、皮肉たっぷりに描写されています。

その後、サンカルシャナはジャイナ教の僧院へと足を踏み入れますが、そこでも厳しい苦行で知られるジャイナ僧の墮落ぶりを露呈するコミカルな情景が描かれます。さらには何かのお祭りにちなんで、宗派を問わず托鉢行者(物乞いとして描かれています)に広くご馳走が振舞われる場面が出てきますが、その中に先ほどのニラーンバラ・ヴラタの集団も紛れ込んでいました。

こうした仏教教団やジャイナ教教団に対する手厳しい記述、揶揄的描写は、笑劇という作品形式の中で、バラモン哲学を浮き上がらせるための引き

立て役として用意された作り話であって、歴史的な事実を記録しているとする必要は全くありませんが、ただ当時王室に仕えていた一人のバラモン知識人が、どのような目で仏教やジャイナ教などの「異端の」宗教を眺めていたのか、その心の内側を垣間見るのには大変興味深い記述です。

シャンカラ・ヴァルマン王の宗教統制策と宗教界の混乱

さてともかくも、ニラーンバラ・ヴラタのような公序良俗を乱す怪しげな宗教教団をいつまでも放置することはできないということで、ついにシャンカラ・ヴァルマン王は彼らを追放するという弾圧政策を打ち出します。するとこれがきっかけとなって、大衆に定着したヒンドゥー教の二大潮流であるシヴァ教系およびヴィシュヌ教系諸宗派の中には、このままではいずれ宗教弾圧の手が自分たちのところにも及びかねないという不安が広がり、宗教界に大きな混乱が生じてしまうのです。ここから後半部に相当します。

こうした混乱状態を収めようとサンカルシャナは、必死になって多宗教共存の道を図るための調停理論の整備と対話を試みるのですが、若いミーマーンサー学者にとってはいささか手にあまる難題だったのでしょう。また彼が修めたミーマーンサーという学問は、ヴェーダの宗教伝統を保持するための聖典解釈体系を確立することに大きな関心事があり、異宗教への寛容的態度は弱かったこともあって、結果的にはヴェーダの伝統を固守しようとする正統バラモンの側と大衆化の進んだヴィシュヌ教系の一派との間の宗教間対立を調停することができないまま板挟み状態に陥ります。彼自身は生粋のバラモンの生まれですから、ヴェーダ聖典が全てと考えるバラモンたちの手前、バラモンとしての面子を保たなければなりません。他方、彼が仕えているシャンカラ・ヴァルマン王の後は正に問題となっているヴィシュヌ教系の一派の信者でしたから、彼らの宗教の権威を保たなければ大きな政治問題になりか

ねない状況でした。この苦境を救うべく急遽リリースとして招かれたのが老練なニヤーヤ学者ダイルヤ・ラーシ(「堅忍不拔さの溢れた人」の意)でした。

ダイルヤ・ラーシの大演説—「すべての宗教聖典は正しい」

『アーガマ・ダンバラ』は全4幕ですが、最終の第4幕は、ほとんどこのダイルヤ・ラーシの独壇場です。まず彼はヴェーダの権威を保持しようとする正統バラモン側の言い分も、ヴィシュヌ教系聖典の権威を論証しようとする側の言い分も共に十分に理解したことを一同に告げた上で、これから自分が行うスピーチに対しては、どうか異議を差し挟まず最後までご静聴賜りたいと聴衆に告げます。そしていよいよ彼の演説が始まります。最初は、ヴェーダの権威は論証をまたずして自ずと確立しているという、ミーマーンサーの自律的真知論が紹介されます。そして次にその理論に対する批判と論争を通じて、ヴェーダ聖典はシャブダの一種であり、信頼すべき方の言明だから妥当な情報・知識源であることが証明出来る、というニヤーヤの他律的真知論を鮮明にし、さらにその「信頼すべき方」であるヴェーダの作者とは、世界の創造、存続そして破壊をなす神と同一であることを論証します。しかしダイルヤ・ラーシの演説はそこに留まらず、ヴェーダの権威論証に用いられる論理は、ニヤーヤの議論にせよミーマーンサーの議論にせよ、他の宗教聖典にも等しく当てはまることを強調し、「すべての宗教聖典は正しい」という主張へと大きく傾斜してゆきます。そしてこの弁説の末尾には、すべての宗教聖典が正しいとすると、いかがわしい教えまで宗教的務め(ダルマ)として正統化されてしまい、由緒ある宗教伝統は崩壊してしまわないかという懸念が表明され、その懸念に答える形で、こうした弁証論理の拡大適用も自ずと一定の制限がかかり、古来の宗教道徳を覆すような結果にはならないことを付言しています。ダイルヤ・ラーシの弁説は満場の賞賛を勝ち取り、その場を支配していた異宗教間の緊張は

氷結して、めでたく大団円を迎えることになります。(そもそもサンスクリットの戯曲に悲劇はなく、すべてハッピーエンドですが。)

『ニヤーヤ・マンジャリー』と共通する議論

ヴェーダの権威論証から、すべての宗教聖典の正しさを認める主張、そしてその主張に一定の歯止めをかけるコメントに至るまで、ダイルヤ・ラーシの演説内容は前述した『ニヤーヤ・マンジャリー』の該当箇所とよく対応しています。すでに述べましたように、シャンカラ・ヴァルマン王によるニーラーンパラ・ヴラタ教団追放の話は、『ニヤーヤ・マンジャリー』と『アーガマ・ダンバラ』の両方に登場します。まったく架空の出来事というよりも何らかの歴史的事実を反映しているのではないかと思います。そしてこの宗教弾圧を機に宗教界が混乱し、異宗教間の対立が顕在化するという状況が生まれたところで、それを沈静化するために、ある一定の条件をクリアしていれば基本的にすべての宗教聖典は正しいという調停的な主張が宣言される、というストーリーもまた、必ずしも『アーガマ・ダンバラ』という戯曲を仕立て上げるためにジャヤンタがひねり出した全くの作り話とは言い切れない側面がありそうです。一般に『ニヤーヤ・マンジャリー』は、他のダルシャナ文献と比較して、先行する数々の作品や思想家の見解を豊富に、しかも忠実に紹介する情報源としての価値が非常に高い作品として評価されており、そのような作品に「ある人々」(ないし「他の人々」「別の人々」)曰くという形で「すべての宗教聖典は正しい」という見解三種が言及されている以上、その三種の見解を含み入れたダイルヤ・ラーシの演説もまた何らかの歴史的事実と関わりがあると思われるからです。

寛容精神と包括主義

ともあれダイルヤ・ラーシが語るところの「すべての宗教聖典は正しい」という言明は、他の宗教をそのままの形で尊重しようとする寛容精神に溢れ

た態度表明とは言い難いものがあります。例えばその言明のもとで仏教(聖典)はなぜ正しいのかと言えば、(1)世界の創造・維持・破壊を司る唯一神がブッダの姿をとって地上に現れたのであり、ブッダの教えは即ち神の教えだから、その教えを集成した仏典は正しいとか、(2)ブッダは神そのものではないが、神をひたすら瞑想で思念することによって、特別の知恵・力を授かったので、その教えは権威があるとか、あるいは(3)ヴェーダの教示にもとづいているからだ、という理屈なのです。そして『ニヤーヤ・マンジャリー』に見出される「すべての宗教聖典は正しい」という主張とこのダイルヤ・ラーシの言明とは内容的にほぼ同じものと見てよいように思われますので、この場合も含めてジャヤンタが報告する、あるいはジャヤンタが語る「すべての宗教聖典は正しい」という言明を、単純に宗教的寛容精神の表れと見ることはできません。むしろ、ある一定の宗教が他の宗教を自分流的に取り込もうとする「包括主義」の側面が強と言えます。

このように他の宗教を、自分の側の宗教の枠組み(神や聖典が「宗教の枠組み」と呼びうるかどうかは別として)の中に組み込んで、いわば手前味噌的というか、我田引水的というか、多分に自己都合的な形で受け入れようとする態度は、本日のお話の最初に話題に致しました「包括主義」にほかなりません。

結びにかえて

インド的思惟を特徴づける一大特質として包括主義なるものを大きく取り上げた西洋のインド学者としてP. ハッカー(1913-1979)という方がいました。ハッカーは包括主義とインド的思惟について次のように遺稿論文で述べています。――

「包括主義(Inklusivismus)は、“インドの宗教”、特に“インドの宗教哲学”と我々が呼んでいる領域に属す資料を記述するのに、私が用いている概念の一つである。包括主義とは以下のことをいう。つまり、或る余所の宗教集団ない

し思想集団の或る中心的な観念が、自分自身が所属するその種の集団の何らかの中心的な観念と同一であると説明することである。大抵の場合、『自分たちのものと同一なものとして説明される余所のものは、何らかの意味で、自分たちのものに下位の要素として組み入れられるべきものだ、あるいは自分たちのものよりも下位に置かれるべきものだ』という主張が、明示的に、あるいは暗黙の前提として、包括主義には含まれている。さらにまた、よそのものが自分たちのものと同一であるということを証明しようと企てられることはまずない。」

(*Inklusivismus: Eine indische Denkform*, Wien 1983, p.12)

ハッカーは多種多様なヒンドゥーの宗教・哲学文献のみならず仏教文献にまで射程を伸ばして、「包括主義」というインド的思惟形式(die indische Denkform)を執拗に追い求め、しかもその研究の方向は次第にヒンドゥー思想批判へと傾斜してゆき、従来、インド的な宗教的寛容精神の表れとして高く評価されてきた言葉や思想的特徴の大半は、実際には寛容精神とは似ても似つかない(自己中心的な)包括主義であり、このような現象はインド文化圏特有のものである、と断ずるまでに至りました。W. ハルプファスはハッカーを深く敬愛していましたが、同時にこうしたハッカーの極端なまでのヒンドゥー思想批判へとシフトしてゆく研究の軌跡(特に晩年、強くなりました)を、きわめて冷静に分析しています。彼のハッカー分析を頼りにして私なりの理解もまじえて評しますと、ハッカーにとって包括主義なるものは、研究対象を文献学的あるいは歴史学的な意味で「記述する」上での客観的な概念にとどまらず、同時に、彼自身、キリスト教信者として(プロテスタントからカトリックに改宗しています)、ヒンドゥー教思想を宗教間対話の重要な相手として見ており、そうした個人的な思い入れ(コミットメント)が強かったために、学術成果の中に人として(キリス

ト者として、またヨーロッパ知識人として)の情念が表に出る形になったと言えるように思われます。

寛容精神と切り離された「包括主義」を全面に掲げた、ハッカーのいささかラディカルなインド的思惟に対する批判的理解については、インド思想文化への共鳴的態度をもつ西洋のインド思想研究者からは行き過ぎた解釈であるとして強い反発を招き、また学問的客観性を保持しようとするインド学者、文献学者からは距離をおいてクールに受けとめられた面もあったようです。

いずれにせよ、膨大なテキスト群を正確に読み解く卓越した知性を備えた偉大なインド学者であるP. ハッカーの何十年にも渉る数々の業績をひとつの切り口から単純に裁断することは不当であり、また彼の主張もさまざまな側面を孕み一様ではなく、特に手厳しい観測(何でも自分たちの尺度、観点から勝手に取り込んでしまおうとする態度)は強い包括性を持った熱狂的なヒンドゥー教運動や近代以降のインド礼賛型ヒンドゥー思想に向けられるものであって、本日で紹介したジャヤンタの議論などに対しては、むしろ例外的に寛容精神が顕著な事例として扱われています。

ただ本日のお話を結びにあたって、どうしても触れておきたかった点があります。私自身、自分の考えがどこまでまとまっているのか怪しいところもあるのですが、何とか明確な言葉にして皆様にお伝えできるように努力します。

第一には、ハッカーに顕著な形で顕れている、インド的包括主義に対する西洋インド学者の否定的態度(嫌悪感すら認められます)については、その背景として何らかの意味での西洋中心主義的尺度や、歴史的時代状況による制約、あるいは(近代)キリスト教的理解の色づけなどが関与している可能性があるのではないかといった掘り下げを行い、異文化交流(「インドとヨーロッパ」の思想的対話)の一文脈中の相関的事象(出会い)として相対化する試みをなすことが必要だと思われま

しかしこのことは相対化する私たち自身の視点が全くバイアスのない普遍的、客観的正当性をもつことを意味するわけではないことも十分に意識されなければならないと考えます。むしろ包括主義として括られるインド的思惟方法に対して、では私たち日本人はどのように受け止めるのか、私自身はどのような受け止め方が可能であるかという、主体性を打ち出した姿勢を明らかにすることも重要ではないかと思えます。

その意味で例えば私の思いつきを述べさせて戴くならば、外来のもの、余所のものを、自己流に自分の引き出しへと収め入れようとする包括精神は、その「外来のもの」、「余所のもの」に属す「当事者」から見れば余計なお世話であり、そのような取り込みの動きに対しては拒否反応を示すのが自然と思われませんが、しかしインド的包括主義は多分に自己満足的であり、自分たちの「内輪の世界」では外来のもの異質性、余所もの性が止揚され、文化的、宗教的差違は解消されてしまうとしても、そのような差違解消の営みは「外の」世界へと支配的に拡大してゆく(押し付ける)のではなく、内輪にとどまりながら余所者への敵対的態度をとらず、ローカルな土臭さを保ちながら「宗教はひとつである」「真理はひとつである」と唱えている傾向が多分にあるのではないか。しかもそのようなローカルな普遍主義、包括主義モデルが複数あって、せめぎあっているのがインドの風土ではないか。

『アーガマ・ダンバラ』第4幕でダイルヤ・ラーシが「すべての宗教聖典は正しい」と謳いあげた大演説が終わり、サンカルシャナは宗教間対立を取めるその抜群の知性、知恵、雄弁ぶりを心から賛嘆しつつも、しかし聴衆一同にむかって、各宗教は伝統的にそれぞれ別々の道筋に分かれた形で確立しているのであるから、お互いに混交し合い、無用な混乱を招くことが決してないように十分に注意するよう念を押しています。

ダイルヤ・ラーシが唱える「すべての宗教聖典は

正しい」の主張の根底をなす一神教的傾向は、宗教的差違を取り払ったひとつの普遍宗教を志向しているのではないように思われます。むしろ宗教的差違を保持しつつ、差違のある余所の宗教に対して敵対的関係で臨むことを回避し、宗教間対立を解消するための調停的論理がそこで繰り広げられようとしているのではないのでしょうか。

今日ほど多文化、多宗教共生の道が地球規模で切実に求められている時代はないかもしれません。インド的思惟方法を特色付けるといわれる包括主義の積極的な意義を、インド礼賛的スローガンとしてでなく、冷静にそして私たちが歩んできた文化と歴史の土壌を確かめつつ、見つめ直す必要があるのではないか。その言葉を最後の締めくくりとさせて戴きます。ご静聴どうもありがとうございました。

2006年12月16日・同志社大学東京オフィス

「宗教伝統の権威論証とインド哲学：護教論理と寛容精神」

丸井 浩(東京大学大学院人文社会系研究科・教授)

〈参考文献〉

●サンスクリット文献

1. *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa*. (=NM I, NM II (該当箇所は下記の片岡校訂テキスト使用。その他の箇所はMysore版)
2. *Āgamaḍambara of Jayanta Bhaṭṭa*. (ĀD)
 - (1) Ed. by V. Raghavan and A. Thakur. Darbhanga 1964 (=Raghavan [1964])
 - (2) *Much ado about religion by Bhaṭṭa Jayanta*, ed. and tr. by Csaba Edzsö, New York University Press 2005. (ローマ字テキスト・英訳、注記)
3. *Slokavārttika of Kumāriḷa Bhaṭṭa*, Codanā章 (=ŚVc)

〈研究〉

1. A. Wezler [1977] = “Zur Proklamation religiosweltanschaulicher Toleranz bei dem indischen Philosophen Jayantabhaṭṭa,” *Saeculum* 27, pp.329-347.
2. G. Chemparathy [1987] = “Meaning and role of the concept of mahājana- parigraha in the ascertainment of the validity of the Veda,” *Philosophical essays: Anantatal Thakur felicitation volume*, Calcutta, . pp.67-80.
3. W. Halbfass [1988] = *India an Europe: An essay in understanding*, SUNY. (Esp., Ch.22: “Inclusivism” and “Tolerance” in the encounter between India and the West, pp.403-418.)
4. W. Halbfass [1991] = *Tradition and reflection: Explorations in Indian thought*, SUNY.
5. H. Marui [2006] = “A point of contact between philosophy and religion in India: the meaning of mahājana-prasiddhi in Jayanta’s justification of the Vedas,” *Nyāya-Vasiṣṭha (Felicitation volume of Prof. V.N. Jha)*, Kolkata, pp.388-400.

I. 「インド哲学」と主知主義

A. 「インド哲学」という概念について

- A1. 「インド哲学」(Indian philosophy)という名称・概念の始まり
 「“philosophy”に対応するインド思想固有の概念はあるか？」
 →19世紀中頃以降、浮上した問題意識

- (1) 西洋哲学(ヨーロッパ哲学)の紹介・研究・教育
1835年 インド高等教育における言語として英語が導入
1854年 English-mediumの大学設立開始
Department of Philosophy (基本的に西洋哲学)
- (2) インドの伝統的学問が「哲学」として再発見、再解釈、そしてインド礼賛
西洋哲学の諸概念・用語に対応する「インド哲学」の諸概念・用語
darśana ダルシャナ (darśana-śāstra ダルシャナ・シャーストラ) = philosophy
○Rammohan Roy (1774-1833)「近代インドの父」
ベンガルの富裕なバラモンの家出身
ペルシア語・アラビア語学習 → イスラームの影響
1804-14 東インド会社勤務 英語習得 蓄財
1815 カルカッタで宗教・社会改革運動を開始
まだ philosophy は重要な語になっていない。
後に盛んになる philosophy と religion の関係にも注目していない。
- Vivekananda (1863-1902) ラーマクリシュナミッションの設立
“There is a long way between intellectual understanding and the practical realization of it”
religion の三部分、三レベル ①philosophy ②mythology ③ritual
“Religion without philosophy runs into superstition; philosophy without religion becomes dry atheism.”
- A2. 特定の「(伝統的)思想体系」「世界観」としての「○○ダルシャナ」→「○○哲学」
ex.「バウダ・ダルシャナ」→「仏教(徒の)哲学」
「ニヤーヤ・ダルシャナ」→「ニヤーヤ哲学」
(1) “創始者”・根本テキスト(学知の“素性”・根本)の伝承と注釈史(意味を開く営みの連続)
ex. アクシャパーダ作『ニヤーヤ・スートラ』
(2) 目的(一般には「解脱」)
(3) 先生から弟子への学知(ベースとなる伝統知と論理的反省)の伝授
⇒ ・「宗教的」(神学的)側面、教条主義的・伝統追認の側面、党派的側面
・伝統知をバージョンアップしてゆく超党派的な反省知・論理的思考の重視
「教証」(経証)と「理証」、Tradition and reflection
- A3. 「○○ダルシャナ」のグルーピング:「六ダルシャナ」と「全ダルシャナ」
「六ダルシャナ」(=「六派哲学」)(バラモンの立場からみた、正統派の学統)
「ニヤーヤ」、「ヴァイシェーシカ」、「サーンキヤ」、「ヨーガ」、「ミーマンサー」、「ヴェーダーンタ」
別の「六ダルシャナ」には仏教、ジャイナ教、チャールヴァーカ説が含まれている。
六つにまとめる傾向が強い。

B. 主知主義的傾向(ただし「知」の意味合いはさまざま)

B1. 「ブラマーナ」(pramāṇa)をめぐる理論・議論⇒「ブラマーナ論」(知識論)

●「ブラマーナ」:知識の源泉、判断の根拠、正しい認識の獲得手段、正しい認識

“仏教論理学者”ディグナーガ(480-540)、ダルマキールティ(600-660)以降、「ブラマーナ論」を軸とした哲学的議論・論争が超党派的に活発となり、各ダルシャナはそれぞれ伝統的思想体系の枠組みと適合し、かつ同時代の「思想界」の動向にも即応した「認識論的・論理的理論」を構築してゆく。

B2. ブラマーナの種類

何種類のブラマーナを立てるか、各ダルシャナによってさまざまであり、また呼称は同一でも(特に「プラティアクシャ pratyakṣa」=感覚(知)、知覚(知)、知覚判断)、各ダルシャナ間で概念内容が大きくことなることもあるが、一般的には以下の三つが重要なブラマーナ。

●知覚(感覚) pratyakṣa: 概念・判断作用(仏教では「分別(vikalpa)」)を伴うか否かで大きな論争。また通常の知覚に加えてヨーガ行者の知覚を求めるダルシャナも多い。

●推理(推論) anumāna: 6-7世紀までには間接推理(三段方式)に対する推理(推論)形式が確立。

「音声は無常である」(主張;結論)

「(音声は)作られたものだから(所作性ゆえに)」

(理由、(結論を)証(明する)印;小前提)

「およそ作られたものはすべて無常なものである。例えば瓶のごとし。」

(実例を踏まえた論拠;大前提)

神の存在証明、業の問題、聖典の権威論証といった宗教上の重要問題を論理的に討究し、かつダルシャナの伝統的教説を強化するための護教的論証の発達を促がた。

●シャブダ=信頼すべき言葉・教示(特に聖典) śabda(śāstra, āgama)、言葉による伝達 (“sprachliche Mitteilung”)

B3. 聖典の権威とブラマーナ

(1) 聖典を含むシャブダを独立のブラマーナの一つとして承認すべきか否か、あるいは聖典の権威(ブラマーナとしての妥当性)は、知覚や推理といった日常的なブラマーナの妥当性の問題とどのように関わっているのか、などは大論争となった。(インド思想における哲学(論理的思考)と宗教(伝統的教説の権威)の交錯関係の具体的なあり方を、文献上から辿るべき重要課題)

(2) バラモン系の“正統的な”ダルシャナにとっては、最も重要な(あるいは唯一の)シャブダはヴェーダ聖典であり、ヴェーダ聖典の権威論証の問題も、ブラマーナ論の中の重要課題となった。(ただしその議論で問題となるのは、個々の具体的なヴェーダ聖典の内容ではなく、むしろバラモンの宗教的伝統・共同体のアンデンティティーを保つ象徴としての存在を、他の反(非)ヴェーダ系の異端派に対抗する形でその権威を裏付ける理屈、議論を構築しようとしている。)

Ⅱ. ヴェーダ聖典の権威論証 (Vedaprāmāṇya-vāda)

A. ニヤーヤとミーマーンサーの対立

双方ともヴェーダ聖典の権威を認める点で立場は一致。ただ論証方法が大きく異なる。

A1. ニヤーヤのプラマーナ論

(1) 日常的論理とヴェーダの権威

- ・ 日常的な認識・論理を説明する理論・議論の延長として、聖典の権威論証の問題を位置づける傾向が顕著。ヴェーダ聖典の教示も、知覚や推理と相い並ぶ形でプラマーナとして立てられたシャブダの1種と考える。
- ・ シャブダは「信頼すべき方の教え」であると定義付け、初期の段階では「信頼すべき方」は、何らかの真理・事実を正しく認識し、それをありのままに他者に伝えようという意図のもとで、正しく言葉で伝達する能力を備えた人であれば、必ずしも特に聖者でも由緒ある「アーリヤの人」である必要はなく、「野蛮人」(mleccha)でも「信頼すべき方」と見なされる場合もありうる、というリベラルな立場をとっていた。
- ・ ただ次第にシャブダ論の関心は、ヴェーダ聖典の権威の問題へと傾斜してゆく傾向があり、ジャヤンタ・バッタ(9世紀末。下記参照)の頃までには、ヴェーダ聖典は神の言葉であるという考え方が、ニヤーヤの中に確立していた。

(2) ヴェーダ聖典の権威は“他律的”(他律的真知論+他律的偽知論)

- ・ プラマーナとしての妥当性(知覚の真、推理の妥当性、聖典の権威)は、“他律的に”論証されるのであって、決して自明ではない。
- ・ ヴェーダ聖典もプラマーナであるから、その妥当性は、他律的に定まる。すなわち、いかなる言葉によるメッセージ、教示・聖典であれ、その妥当性は自明ではなく、その話し手・作者が信頼すべき人であることに依拠しているとする。逆にも話し手が信頼すべき方でなければ、その話者の言葉はシャブダとして認定しえない。
- ・ プラマーナとしての非妥当性(錯覚であること、推理上の誤謬、いかがわしい聖典など)も、また話者が何らかの瑕疵を持っていることに基づいているとする。
- ・ シャブダの権威・正当性が、話者・作者の信頼性如何にかかっているという考え方のもとでは、超感覚的な事柄を知りうる他の特殊なプラマーナ、特にヨーガ行者の知覚を認めることとなる。

A2. ミーマーンサーのヴェーダ権威論証

(1) 始まりのない、永遠のヴェーダ

(2) ヴェーダの権威は自明であり、論証を要しない。

(3) 何であれプラマーナ(知覚、推理、言葉、ヴェーダの教令など)はすべて、論証をまつことなく、元来、真・妥当なるものである。(自律的真知論)

(4) ただし、一定の原因から生ずるプラマーナについては、その原因に瑕疵(doṣa)がある場合に限っては、本来の妥当性が失われる。日常的な認識レベルで言えば、「銀だ」という知覚認識は、それを否定する「(これは)銀ではない、貝だ」という訂正知が生ずるか、その知覚認識の原因に瑕疵が見出された場合にのみ、誤った知覚認識であることが判明するのであって(他律的偽知論)、そうでない限り、原則としてすべての認識は正しいと判断してよい、とされる。

B. ミーマーンサーと仏教との論争

ミーマーンサーは仏教の聖典(仏典、ブッダの言葉)の権威を認めず、仏教の側はミーマーンサーが絶対の権威として仰ぐヴェーダ聖典の権威を認めないため、両者の対立はきわめて深刻。(7世紀中頃のクマーリラとダルマキールティの対立)

(ヴェーダ聖典の権威論証は、バラモンの思想界内部の護教的議論にとどまることなく、宗教的立場を異にする宗教的な対立を越えて、宗教聖典一般の権威問題にまで広がった、超党派の哲学論争の性格を持つようになる。)

ミーマーンサーのヴェーダ聖典権威論証のもっとも強固で体系的な理論はクマーリラによって打ち立てられた(『シュローカ・ヴァールッティカ』教令章)。

C. ジャヤンタ・バッタ Jayanta Bhaṭṭa

ニヤーヤによるヴェーダ聖典の権威論証の豊富な議論を収めた重要なテキストは、カシミールで9世紀後半に活躍した詩人かつ哲学者(ニヤーヤ学者)であるジャヤンタの『ニヤーヤ・マンジャリ』という作品である。

Ⅲ. ジャヤンタに見る聖典権威論証:すべての宗教(聖典)に権威を認めるか?

A. ジャヤンタ(J)について

- ・ カシミール王室との関わり密なバラモン家(『アタルヴァ・ヴェーダ』系)出身。
- ・ カシミールのジャンカラ・ヴァルマン王の大臣(mantrin)を務めた。
- ・ 9世紀末に活躍。
- ・ ニヤーヤ作品の三部作を書いたと思われるが、現存するのは二作品のみで、主著は『ニヤーヤ・マンジャリ』。
- ・ 学識豊かな粹人であり、パーニニ文典の注釈書も書いたが散逸。
- ・ 詩人(劇作家)でもあり、異色の哲学的戯曲『アーガマ・ダンバラ』も著した。

B. 『ニヤーヤ・マンジャリ』(NM)について

- ・ ニヤーヤの根本的テキスト『ニヤーヤ・ストトラ』の注釈的性格を部分的に持つが、独立的作品の性格も強い。
- ・ 12章から構成されているが、前半6章はすべてプラマーナ論であり、中でもシャブダ論が非常に大きな位置を占めている(第3～6章がすべてシャブダ論)。
- ・ Jはニヤーヤという学問のミッションを、ヴェーダ聖典の権威論証の論理を確立することにあると捉えている(NMの序論)。シャブダ論の中心も、ヴェーダ聖典の権威論証を軸としていると言える。
- ・ Jのシャブダ論は、ミーマーンサー、特にクマーリラ(派)の影響を強く受け、かつミーマーンサーとの論争が大きなテーマとなっている。

C. NMのシャブダ論構成とヴェーダ聖典の権威論証

1. プラマーナとしてのシャブダの定義(根本テキストの定義解釈)
2. 独立のプラマーナとしてのシャブダの存在を認めない見解の提示と論破
 - ・推理の一種にすぎないという見解とその批判
 - ・そもそもシャブダはプラマーナとしての妥当性を持たない見解(唯物論的快樂主義的チャールヴァーカ)とその批判

「互いに矛盾しあう、数多くの聖典が存在するが、その中でどれかが神が著したものであり、どれかはそうでないと我々は思わない。
またヴェーダにはいろいろな瑕疵がある。すなわち、矛盾、繰り返し、虚言である。」
3. プラマーナの妥当性をめぐる議論(pramānya-vāda)

プラマーナとしての妥当性をもつとはいかなることか、妥当性をもたないとはいかなることかという一般的な枠組みの議論の中に、シャブダ、特にヴェーダのプラマーナとしての妥当性(権威)の問題を位置づけるために、この議論が展開される。

 - (1) 論敵であるミーマーンサーの自律的真知論(他律的偽知論)の主張
 - (2) ミーマーンサー説の論破とニヤーヤの他律的真知論(他律的偽知論)の主張
4. 他律的真知論をヴェーダの権威論証に適用する問題(ミーマーンサーとの論争)

〈備考〉研究会当日配布したのは5ページまで。6ページ目は、Cの節が完結しておらず、またその後もレジュメは続くはずだったが、時間切れで、あとの部分は、すべて口頭でお話した。

部門研究1・2合同研究会 2006年度第5回研究会 報告

「イスラームの現在」

日 時／2007年1月27日(土)
 会 場／同志社大学 今出川キャンパス 寧静館5階会議室
 発 表／中田 考(同志社大学大学院神学研究科教授)
 飯塚 正人(東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所助教授)

スケジュール

13:00～14:00 発表:中田 考
 14:00～15:00 発表:飯塚正人
 15:00～15:15 休憩
 15:15～17:30 ディスカッション
 18:00～20:00 懇談会

研究会概要

当COEプログラムの学際・複合性の更なる進展を目的として、今回はこれまでの研究会に共通した議論対象である「イスラームの現在」をテーマに、部門研究会を合同で行なった。

事前に参加者から発表者への質問を募り、中田、飯塚両氏の発表はそれらの回答を中心に行なわれた。質問はまずイスラーム世界における宗教と政治との関係が中心となった。例えばイスラーム国家における民主化基調の高まり、シャリーア(イスラーム法)と議会の持つ立法権との関係、パブリシティとプライバシーとの区別、またウラマー(イスラーム学者)などの「宗教家」の担い得る政治的役割、そしてイスラームの理想的政治体制についての質問などである。次いでマレーシアにおけるムスリムとキリスト教徒の関係、ローマ教皇のイスラーム理解、望ましいアメリカの中東外交といった、イスラーム世界(ムスリム)と非イスラーム世界(非ムスリム)との対話促進の可能性についての質問が集まった。

中田氏は、イスラーム世界といったものは基本的には無く、イスラーム的な形をとるにせよそれは西欧の世界・政治制度に覆われているということ、回答の前提とした。つまりイスラームとその世界が孕むと見なされる問題の多くは西欧とその制度との邂逅によってイスラーム世界に現れたものであり、例えば上述の民主化という問いに対しては、自由民主主義という概念から自然権を保護するという機能を抽出し、シャリーアによる統治というイスラーム制度内のそれに相当するものに置き換える形で回答がなされた。中田氏の回答は、あるべきイスラームの形、その思想によって展開される「イスラーム研究」としてのものであったと言える。

続く飯塚氏はイスラーム世界の抱える問題の大半がイスラームと関係するものではないという点で中田氏と前提を同じくするが、その議論・分析対象をムスリムとし、彼らが必ずしもイスラームの十分な反映者ではないという現実(実際のムスリムはシャリーアに従って生きているとは限らず、人間である以上、様々な欲望や思惑にも突き動かされて行動している、つまり「あるべきイスラーム」という観点からすれば「不真面目な」ムスリムが多いという現実)を理解することが重要だとする。従って飯塚氏はフィールドにおけるインタビュー調査を手掛かりに分析する自身の回答を「ムスリム研究」と位置づけた。飯塚氏は