



# RINDAS


The Center for South Asian Studies, Ryukoku University  
龍谷大学南アジア研究センター

RINDAS ワーキングペーパーシリーズ 30

## ヒンドゥー教とはなにか

高島淳・手嶋英貴

龍谷大学人間・科学・宗教総合研究センター・南アジア研究センター  
The Center for South Asian Studies, Ryukoku University



研究テーマ：「南アジアの思想と価値の基層的变化」  
Fundamental Changes in Thought and Values in South Asia

1990年代以降、インド社会が大きく変容していることは、多くの研究等により指摘のなされているところである。それは、政治的には民主主義の展開と深化で語られ、また経済的には、市場経済の発展と生活状況の向上、そして負の側面としての格差の拡大でもって捉えられる。社会的には、各種の社会運動の登場と興隆によって立ち、文化宗教的には、多様なアイデンティティの主張が並列的になされう状況をもって表される。こうした変容は、インド、ひいては南アジア社会の思想と価値が、その基層から胎動・変化しているがゆえと捉えられるだろう。

本プロジェクトでは、「南アジアの思想と価値の基層的变化」との統一テーマを設定し、ひとつに、龍谷大学が豊富な研究蓄積を有する、南アジア地域社会における思想の長大な時間軸における系譜的研究から、またひとつに、具体的な状況についての現地調査に基づく価値の基層的变化に関する分析から、研究テーマへの接近を試みる。これら両観点の統合的な考察を行い、現代インド・南アジア社会の基底部分における変容の起点と推進力の解明を目指す。なかでも、現代インド・南アジア社会の変容を代表的に表象する「下層民の台頭」の様相に着目し、思想史との連関から、その背景と論理を探究し、現地調査から、人びとの生活状況や意識、価値の変化についての研究・分析を行っていく。

本研究プロジェクトは、人間文化研究機構地域研究推進事業「現代インド地域研究」〔第1期（2010～2014年度）、第2期（2015年度）〕の活動と成果を発展的に継承し、「南アジア地域研究」（2016～21年度）として運営・実施されるものである。龍谷大学は国内6拠点のひとつとして、京都大学（中心拠点）、国立民族学博物館（副中心拠点）、東京大学、広島大学、東京外国語大学との連携・共同により、ネットワーク型地域研究として研究を展開・推進している。

拠点代表：嵩満也

RINDAS ワーキングペーパーシリーズ 30

## 「ヒンドゥー教とはなにか」

### 目 次

絶対者とヒンドゥー教 .....	高島 淳	1
ヴェーダの伝統とヒンドゥー教のあいだ — 『マヌ法典』終章から見えてくること— .....	手嶋 英貴	15

高島淳・手嶋英貴



## 絶対者とヒンドゥー教\*

高島 淳

はじめに

### ヒンドゥー原理主義と hindutva

日本ではあまり知られていないかもしれないが、ヒンドゥー教を巡っては、インドだけではなく、インド系移民の力が増してきたアメリカなどでもさまざまな変化が見られる。ヒンドゥー原理主義の立場から、従来の教科書の記述などについての抗議や訴訟などがアメリカなどで行なわれるようになったのだ。その主張の一端を挙げれば、「ヴェーダの時代にウシの生贄はなかった」とか、「アーリア人のインド侵入ではなく、逆にインドから出て世界に広まったのだ」とかいうものである。

そういう極端な主張を別にしても、インドのナショナリズムを支えるものとして、西欧の目線によって規定されたヒンドゥー教 (hinduism) という概念に依らないで、hindutva (ヒンドゥーであること) という概念でヒンドゥー教を捉えようとする動きが、特に BJP などの現在のインド政権党を中心として見られる。

しかしながら、hindutva の概念に明確な学問的定義があるわけではなく、外延的規定によって、インド原産の宗教、すなわち、ヒンドゥー教、仏教、ジャイナ教、シク教を指すとされるときともに、古来永遠の理法 (サナータナ・ダルマ) であるとして、ヴェーダ以来の本質的な連続性を強調することが行なわれているのである。

こうした主張の背景には、従来の西欧中心の宗教の分類に対する批判が見て取れる。宗教学の概説書には、宗教の分類として、しばしば、「世界宗教」と「民族宗教」という分類が見られる。キリスト教、仏教、イスラーム教の三大世界宗教に対比して、「民族宗教」の例として挙げられることが多いのが、ヒンドゥー教である。

民族を超えて広がっていないという点を、「民族宗教」の定義の根本点であるとする、そもそもインドは一つの民族からなる国家ではないし、歴史的に見れば、ヒンドゥー教は、カンボジア、インドネシア (ことにバリ) などに広がっていたことを見れば、この点のみでも「民族宗教」としてヒンドゥー教を見ることは誤っていることになる。

hindutva を主張する側からは、民族性による定義の仕方に対しては強く反発するものではないだろうが、西欧的な定義の背後に潜んでいる、確立した教義や教団といった宗教の組織性に重点をおく見方によって、ヒンドゥー教が、教義等がはっきりしない、民俗宗教あるいは民間信仰

---

\* 本稿はもともと編者の死亡によって頓挫したとある入門的書籍のために書いたものを時代にしがって書き直したものである。そのため学問的に厳密な注が少ないが、ヒンドゥー教を一般の読者のために俯瞰的に展望するという目的のためにはそれなりに有効な視点から書かれているものと思ひ、この機会を借りて発表させていただく。

の集まりであるというような認識に対する批判があるものと思われる。

こうした点を念頭に置きつつ、ヒンドゥー教とは何かについて考えてみる時、「墓を造らない宗教」という規定の仕方が可能である。インドにおいては、墓地はムスリムとキリスト教徒のものであって、普通のヒンドゥー教徒や仏教徒の墓は存在しない。基本的に、遺体は火葬して灰は河や海に流すのである。

その理由を端的に言えば、輪廻を信じているからということになるだろうが、輪廻とそれを支える原理としての業の観念の成立の中にヒンドゥー教の成立の基盤を見ることができよう。

## ヒンドゥー教の成立

ヒンドゥー教を「古来永遠の理法」でないものとして見るということは、当然インドの宗教の歴史を辿り、その中に断絶を見いだしていくことになるが、とりあえずインダス文明や考古学的資料によるような側面には触れず、文献が存在するようになってからに限って見ていきたい。

## バラモン教

最古の文献である「ヴェーダ」本集（前 1300 から前 1000 年頃？）は、さまざまな神々に対する讃歌の集まりであって、この時代の宗教実践の中身は明確ではない。それに引き続く「ブラーフマナ」文献の時代（紀元前 9 ～ 6 世紀頃）になると、ようやくそれ以後のインド宗教史を背後において規定する一つの原理が明らかになってくる。

それは、供犠（犠牲）の原理である。神々から恩寵を得るためには、それに見合うような自分自身に属するなにものか（通常は家畜）を犠牲にして捧げなければならない、という素朴な信仰から始まった思索が、適切な供犠において適切に捧げ物がなされたなら必然的にその結果が得られるはずだと考えるような祭式万能といった観念に発達していくのがブラーフマナ期である。

こうした祭式の有効性に関する信仰を中心とした宗教をバラモン教と呼ぶのが通例であるが、絶対神に関する信仰を中心とするヒンドゥー教が成立したのちも、バラモンの行動規範の中にずっと後代まで残存していくことになる。

## カーストと輪廻

このような祭式に関する思想は、神的な力からの恩恵（定期的な降雨など）を得るためには浄なるカースト（バラモン）の儀礼が必要であるが、そのためにはバラモンの不浄を引き受ける不浄なカーストが必要である、という階層化されていると同時に相互依存的な社会のあり方に対する理念を生み出した。これは、バラモン（祭司）・クシャトリア（王、戦士）・ヴァイシャ（生産者）・シュードラ（隷属者）の四者からなるヴァルナ制度として理念的に定められ、のちに職業の世襲を伴う内婚集団ジャーティ（一般にカーストと呼ばれる）という形に発展していくことになる。

このような社会は、相互依存性を本質として、バラモンだけの社会がかりにあったとしても、直ちにその内部で浄と不浄に区別される集団に分化していく必然性をもっている。そうした場合の差別の原因は、輪廻と業の思想によって合理化される。

輪廻転生というのは単なる魂の生まれ変わりということではない。まず、輪廻は始まりを明ら

かにすることのできない無限の過去から続いてきたものであり、解脱しない限り、無限の未来まで続いていくはずのものである。その中において魂は、人・動物・神・地獄などのさまざまな境遇を上昇したり下降したりしながら移動していく。その生まれ変わりの上昇か下降かを決めるのは、その生の間に行う行為の量と質によっており、善行を行えば来世はより良い境遇に生まれ、悪行によって悪しき生に生まれる。また、神々（天人）に生まれた場合は、すべてに満ち足りた極樂的生活の中でなんらの善行も行い得ない故に、その生に生まれさせた善なる行いのエネルギーの蓄積（業）が尽きたときに再び人間に生まれることになるように、安楽な生に常にいることは不可能であって、苦楽の転変を常に伴う生のあり方である。業については後でもう少し詳しく見ることにしたい。

## 現世からの離脱

このように世の中の仕組みの基本が、時間軸においては業の原理に従う輪廻、社会の軸においては祭式における神々への犠牲と恩恵とそれを保証するためのカースト社会、という形ですべてが相互依存的で絶対的なものは存在しないという理解が確立すると同時に、そうした相互依存的相対的なものを越えた、なんらかの絶対的なものはないのだろうか？という、絶対者を探求する思索が開始される。これは、個人的レベルでいうと、輪廻から超越した存在のあり方、解脱した存在、を探求する思索となる。

こうした思索は、前六世紀頃にウパニシャッド（ヴェーダの最後にくる一群の文献の総称）において開始され、引き続いて仏教とジャイナ教を生み出した。こうした新たな宗教思潮の成立は、ある程度世界的に同時代に起こったことで、ヤスパースはこれを「枢軸の時代」と呼んでいる。その原因の一つとしては、都市の成立が挙げられよう。

つい先日、“Complex societies precede moralizing gods throughout world history”<sup>1</sup>（「世界史を通じて複雑な社会の形成が倫理的な神に先行する」）というビッグデータ解析による論文が Nature のレターとして発表されて話題になったが、こうした記述の仕方はある意味目的論的で、複雑な社会の維持のために倫理的な神が必要とされて作り出される、というような解釈へと誘導する。

私としては、そうした目的論的解釈ではなく、都市的な社会の成立が個人を個別の共同体から自由にすることが思想的革新を生み出すのだと解釈したい。そうした考え方を提起したのが、フランスの人類学者ルイ・デュモンの「インド宗教における現世放棄」<sup>2</sup>である。

デュモンの議論は、インド社会の理解のためだけでなく、ヨーロッパ精神史の新たな理解を目指すもので、我々が普通に現世内において「個人」が社会の基本単位であると見做すような「現世内個人」という観念はヨーロッパ近代の発明であり、「現世内人間」から個人が成立するためにはまず「現世外個人」として、世捨て人や出家者として、現世から離脱して始めて共同体を越える思索が可能となるというものである。

インド社会は、教団のような組織宗教の成立とは別に、人生の四住期の最後の段階にサンニ

1 <https://www.keio.ac.jp/ja/press-releases/2019/3/22/28-51954/>  
<https://doi.org/10.1038/s41586-019-1043-4>

2 Dumont (1959)

ヤーシン「出家」のような現世否定者（現世放棄者）の制度化を進めたという点でやや特異ではあるが、それだけ社会の相互依存的緊密性が強いがために離脱の必要性も感じられたのかもしれない。

現世を放棄した現世否定者の視点から見ることによって、普通の社会における「浄不浄」などの相互依存性が見えてくるのであり、そうした相互依存の供儀的原理に基づくカーストの世界とはすなわち輪廻と業の世界である、と定式化されるのである。

## 業の理論

ここで我々日本人が注意しておかねばならないことは、業の個人性ということである。日本では「親の因果が子に報う」というような言葉があるが、これはインド的には本来あり得ない。業の理論が現世否定者から出てきたと考えられることからわかるように、業は個人的なものであり、後代における業の転送の儀礼の発達といったものを除くと、常に一人一人のものである。

業の観念の理解において、しばしば、現世における低いカーストへの誕生などの低い階層の人々の現状を納得させるための理論と言われることが多いが、それは社会の上層にある人間の自己肯定と社会福祉的行為の不要性の言説として近代に多く見られるものであって、歴史的に文献全体を見ると、むしろ業の理論は個人の努力を奨励しているもののように思われる。

たとえば、天人五衰という言葉があるが、これは、天人「神」も極樂的な世界に住んでいると善業を積むことができないので必然的に下界に落ちるということを現す言葉である。あるいは、インド的な時間の観念においては、クリタ・ユガと呼ばれる黄金時代に始まる世界はかならず墮落して、カリ・ユガと呼ばれる暗黒の時代へと落ちるとされている。これは集団的にはあるが、善行を積むという努力なしでは必然的に墮落に向かうしかないということである<sup>3</sup>。

このように、業の理論は、つねに努力しないといけないことを説く理論であって、日本においても、七生（報国）と言ったり、能の「大般若」の三蔵法師が七生かけて向上してインドに渡れるようになったり、輪廻と業は努力の必要性を説く理論であったことのほうが長かったように思われる。ジャータカの説く前世譚も、素直に読めば、努力によってこそ釈迦のようになりえるということを説く文学として理解できよう。

しかし、業が努力を要求する観念であるということは、同時に、それまで蓄積してしまった負の業の力を減ずることに勤めなければいけないということになる。善業を集積し、悪業を消尽し、最終的には善業をも捨て去って、業の力から解放されること、この方法が解脱のために探求されていくことになる。

## ブラフマンの探求

現世否定の観念の成立の後の解脱を探求しようとする運動の最初の形は、ウパニシャッドの哲人たちによるブラフマンの探求として現れた。ウパニシャッドにおいては、すべての存在の基体としてのブラフマン（梵）という中性的存在（その起源は祭祀において用いられる言葉の呪力である）が構想され、それが個人の自己（魂・アートマン）と等しい、という理論が説かれた。

ブラフマンは、「ああいうふうでもない、こういふふうでもない」(neti neti) というように、

---

3 高島 1999 を参照。



否定的にしか捉えられない存在であって、それに到達するためには、家庭などのすべての世俗的つながりを捨てて出家して、森林における瞑想三昧の生活や、現世的なものの完全放棄である遊行の生活によるしかないとされた。

ほぼ同時期に展開された仏教においては、縁起の理解による涅槃の追求という形で現世を越えた世界の探求が行なわれた。またジャイナ教においては、徹底的な不殺生などによる業の力の抑止が追求された。いずれにせよ、現世的な行為からの離脱ということが中心的な要素であったと言えよう。

## バクティ

このように世間を捨てて現世放棄者となって行為を完全に放棄することによって輪廻からの離脱を達成しようとする思想は、哲学的には現代までも存続しているが、紀元前頃から人格神としての絶対者の観念が登場することによって、新たに二つの道が可能となる。一つが人格的絶対者への帰依（バクティ）であり、もう一つが人格的絶対者との合一（タントリズム）である。

## 『バガヴァッド・ギーター』と行為の肯定

恩恵深い人格的絶対神への帰依を中心としたあり方をバクティ（帰依・信愛）と呼ぶが、このバクティの道は、最初に『バガヴァッド・ギーター』（一世紀頃か?）において、現れる。『バガヴァッド・ギーター』（神の歌）は大叙事詩『マハーバーラタ』の中に含まれる約 700 詩節の作品である。親族同士である二陣営が大戦争にいともとうとするその時、一方の陣営の王子アルジュナが親族殺害の非法を犯そうとしていることにおおのくを見て、クリシュナ神が王子に語る言葉からなっている。

この作品がヒンドゥー教徒の聖書にあたると言われるのは、何よりも「行為」の必要性を説いているからである。戦いは戦士の義務であるから、非行為の道を選んではならない、みずからの義務を行わなければならない、というのが根本的な教えである。その際、行為こそが輪廻の原因であり、苦しみの生存の原因である、という既に確立している原理に対応するために、行為はそれ自体が輪廻の原因であるのではなく、執着・欲望が輪廻の原因であって、執着なき行為は解脱に導くと説かれる。

いかにして執着なき行為が可能か、という実践的大問題への答えは、すべての行為の結果を神に捧げよ、ということである。また、この神は執着からの離脱を可能にするだけの存在ではなく、恩恵深い神でもある。「一切の〔宗教的〕儀礼を捨離し、ただわれにのみ帰依せよ。われは汝を一切の罪悪より解放すべし、憂うるなかれ」<sup>4</sup>と語る神である。

このような『ギーター』に述べられるようなバクティは、いわば弱められた現世放棄としてのバクティであって、「自らの義務を行為すべし」と述べることは、カースト的階層社会の秩序の保存に大きく重点が置かれている。その後のインド史において、正統派は常にこの形態にバクティを矮小化しようとしてきた。それ故に、ヒンドゥー教における「聖書」として『ギーター』が挙げられてきたのだと言えよう。

文献史的に見る限り、バクティの現れ方として、当初は比較的理知的な要素を中心としていた

4 『バガヴァッド・ギーター』 18.66（辻直四郎訳）

が、次第に熱烈な神への愛を強調するようになっていくように思われるが、あるいは当初から熱情的な要素が強かったものの文献的に残っていないだけかもしれない。

熱情的な要素が強まる原因の一つは、化身の観念の展開である。絶対神であれば、その本性は必然的に超越的性格をもつが、化身として地上に生まれた神は人間的な愛情の対象となる。絶対神ヴィシュヌの化身、クリシュナとラーマは特に熱烈な崇拜の対象となり、信者にとっては彼らは最高神そのものである。

## バクティの展開

その後、神への愛を強調するバクティの潮流は、一方で思想的に深化されるとともに、民衆全体に広がる運動ともなっていく。

南インドでは、6～10世紀頃にアールワールと呼ばれるヴィシュヌ教の宗教詩人たちやナーヤナールと呼ばれるシヴァ教の宗教詩人たちが出て、タミル語で神への熱烈な讃歌を歌った。

10世紀頃からは、インド各地で教養人の言葉であるサンスクリット語ではなく普通の人の言葉である各地方の言語を用いる宗教活動が盛んになっていく。

北インドにおいては、ヴィシュヌの化身であるラーマを信仰する運動が、ラーマナーンダ（Rāmānanda 1300頃～1411?）をはじめとする聖者たちの民衆への説法の活動によって広がっていく。こうした活動は、折に触れての詩や格言などを媒介にして広範囲の地域にまで流通していく。

また、トゥルシーダース（Tulsīdās 1532～1623）は、『ラーマ・チャリット・マーナス』という一万詩節からなるラーマの行いをしるした作品をヒンディー語で著わして、サンスクリット語の『ラーマヤナ』の内容を民衆に伝えるという役割をも果たした。

ベンガル出身のチャイタニヤ（Caitanya 1485～1533）は、クリシュナへの深い愛に目覚め、キールタナと呼ばれる歌と踊りの中で、クリシュナ神の恋人ラーダーと自己同一化しながら、神への愛を歌った。

こうした最高神への愛を強調するバクティの運動の中では、神の前での人々の平等が説かれ、カースト否定も、程度の差はあれ、述べられる。しかしながら、本当の意味でのカースト否定が実現されるのは、聖地への巡礼という短い期間の間のみにとどまるが通例であり、根本的な社会変革の方向には進まなかった。

このようなバクティの究極的なあり方は、絶対者への愛によって現世を超越することであり、クリシュナ信仰における牛飼いや女の愛の例において夫以外への愛の方が優れているとされるように現世的秩序を超越していることが示されている。通常の信徒にとっては、現世的秩序の超越は実際には実現不可能であっても、そうしたレベルまで神への愛を貫いた聖者の物語りなどは人々の意識の深いレベル大きな影響を与えているものと思われる。

こうしたバクティの潮流の社会全般への広まりに対応して、哲学的思索の側でも絶対者に関する思想の発展があり、ヴィシュヌ教の思想圏では、何人ものヴェーダーンタ学派（ヴェーダの最後、すなわちウパニシャッドに根拠をもとめる学派）の思想家が出て、ブラフマンの本質は人格的最高神ヴィシュヌであるとする考え方を展開した。

一二世紀のラーマヌジャ（Rāmānuja 1078～1138）は、個我と世界は最高神の身体のように

な属性であって、最高神は内制者としてすべてに内在しているとする被限定者不二論を唱え、バクティ・ヨーガという永続的な神の観想、ブラパッティという自己を放棄して最高神に自己をゆだねる方法を神に達する道として説いた。

のちに彼の流れをくむ人々の間では、自己放棄の解釈に関して、自己放棄は最後の手段であって、小猿がみずから母猿にしがみつこうように、まず個人の努力が大事であるとするヴァダガライ（北方派）の人々と、まず自己のはからいを捨てるべきであって、母猫が子猫をくわえて助けるように神の恩恵は働くとするテーンガライ（南方派）との二派に分かれることになった。

一三世紀のマドヴァ（Madhva 1197～1276）は、神・個我・物質は別々のものであると説き、個我はヴィシュヌの従僕であって、神の恩恵によって知を得ることで解脱が得られるという説を唱えた。

一四世紀のニムヴァールカ（Nimbārka）は、ヴィシュヌの化身であるクリシュナとその恋人ラーダーを信仰し、神と個我は別異でも同一でもないが、自己放棄によってラーダーがクリシュナを思うような愛情をもつようになることが神に至る道である、と説いた。

ヴァッラヴァ（Vallabha 1473～1531）は、純粹不二論を唱え、クリシュナが最高のブラフマンであって、彼が天界において信者と戯れている姿こそが存在の最高の姿であると説いた。また、チャイタニヤの弟子たちも同様の思想を展開している。

## タントリズム

絶対者に対する宗教的意識は、神の超越性と内在性という二つの矛盾する側面を常にもっているものである。バクティにおいても両側面が見られるが、神との完全な合一を志向することはない。

なにがしかの別異が存在しなくては神に対する愛も不可能になってしまうからで、このことは「私は蜜になりたいのではない、蜜を味わいたいのだ」というような言葉に示されているし、神への愛の最高の形態は、離れている恋人を思うような気持ちであると主張する「別離のバクティ」の一派にも見られる。

これに対して、神との完全な合一を追求するのがタントリズムの思潮である。こうした意味で、バクティとタントリズムこそヒンドゥー教という楕円の二つの中心であると言えるのである。

タントリズムに関しては、性愛的な側面のみが強調され、学問的研究においても長らく無視されてきたので、このようにタントリズムの重要性を強調することは一部の人々の反発を呼ぶかもしれない。しかしながら、現在においてもヒンドゥー教の儀礼の大部分を規定しているのはタントラ文献の規定なのである。

## タントリズムとは何か

ウパニシャッド以来の現世否定主義的な解脱の探求においては、主体を否定しようとする傾向が中心を占めている。行為し欲望する主体は必然的に輪廻の主体であるから苦の主体なのである。苦から脱出するためには、自我の存在自体を誤った認識であるとして否定せねばならないとするブッダの教えは、その思想の方向性を端的に示している。

ヴェーダーンタ哲学の梵我一如の思想においてもアートマンは最終的にブラフマンに吸収されるべき存在に過ぎないし、ヨーガの思想においても通常の行為主体は物質原理であるプラクリティの側におかれて、解脱すべき魂には認識能力だけが残されて行為と欲望の主体性は捨て去られるべきものとして理解されている。

こうした静的な解脱は死体に等しいものにすぎないとして反対し、完全に自由な行為する主体の復権を目指そうとする思想潮流がタントリズムである。しかしながら、いったん業の理論が普遍的に認められた後では、行為が輪廻の原因とならないとする理論的保証が必要とされる。

バクティの思想圏においては、行為の結果を神に捧げたり、主体の欲望の対象を唯一神のみに限定することによって業からの離脱が可能であるとされた。タントリズムにおいては、人格的絶対者と自己とが完全に不二であるという境地を得ることによって、輪廻に束縛されないような自由な主体性を獲得しようとする。

しかしながら、このような境地の獲得は単純な自己肯定によってなされるのではない。通常自己のあり方は限定されたものである、と考へて否定していく階梯を段階的に登り詰めて、すべてを否定したその後に、物質的存在を含めた存在すべてが人格的絶対者に他ならないものとして認識されるような境地である。

このような意識状態を目指そうとする者にとって、インダ的思想圏のなかにおいて最大の障害となるものが、正統派的なカーストや浄不浄の観念であり、それを打ち破るために行われるのが、タントリズムを特徴づけるとされる性的儀礼や死体の儀礼である。

## タントリズムの展開

本格的なタントラ文献は六～八世紀に初めて確認できるので、それ以前におけるタントリズムの展開は推測の域を出ない。しかし、その始まりが森林に居住あるいは遊行の生活をおくっていた苦行するバラモンの集団にあることは確かだと思われる。

神と等しいような主体のあり方を追求するタントリズム的志向性は、超自然力の探求としても現れる。ヴェーダ的伝統の中で苦行者たちは、苦行を行って苦行の力（タパス）を蓄積することで超自然力を獲得しようとしてきた。しかし、この苦行の力は、ひとたび消費されると行者はその力を失ってしまうように、輪廻の枠内の力であった。

そうした苦行の伝統を引きつつそれを乗り越えようとした最初の運動がパーシュパタ派に代表される *atimārga* の動きであろう。ati すなわち現世的秩序を「越えた」道によって、浄不浄の対立を越える「軽蔑の探求」のような技法によって、人格的絶対神と等しい力を得ようとするのである。

それに対して、タントラ行者の力の源泉は宇宙に充満する神のエネルギー（シャクティ）であり、タントラ行者はそれと一体化してそれを操作するのである。

タントリズムの成立の一つの契機は人格的絶対神に対する信仰の発展であるが、他方では、この絶対神の力動的側面としての神妃シャクティに関する思索の発達もいま一つ重要な契機である。何故なら、超越的絶対神が同時に宇宙に充満する内在的力の側面をも持つとされないならば、輪廻を超越した力の可能性もないからである。

さまざまな形での女神に対する信仰は非常に古くから存在していたことは間違いないが、すべ

での神の力動的側面が一人の大女神であり、宇宙に遍満する力である、といった思想は紀元後数世紀の間に次第にまとめられて、プラーナ文献などにもその神話が語られるようになっていく。

タントリズムの明確な現れと言える最初の文献は、シヴァ教のアーガマであるが、そのうちの最古のものは紀元 600 年代頃に作られたのではないかと推測される。ヴィシュヌ教のパンチャラートラ派のサンヒターの中の最古のもの年代については、十世紀以前という以上に確実な資料はないが、一般に 6～800 年頃と言われている。

当初こうした文献を生み出した修行者たちの集団はごく小規模なもので、一人の師のまわりに少人数の弟子たちがいて、森林や洞窟の中などで、修行を行っていたものと推測されるが、絶対神へのバクティ信仰が社会全体に広まるにつれて、秘教的専門家としての彼らの影響力は拡大していったものと思われる。

なぜなら、タントラ行者もバクティ的信徒も絶対神への信仰に関しては同様であり、タントラ行者が修行による神との合一にもっとも重点をおくとしても、同時に、普通の信徒に対して死後の解脱を保証する儀礼の体系や、複雑な寺院儀礼を行って神の恩恵を保証する手段（本来は行者が超自然力を獲得するための儀礼）を有していたからである。

こうした寺院儀礼との関係と同時に、行者の超自然力の庇護を期待する施政者の常があいまって、王権との関係も生じる。一つの形としては、行者たちに僧院が寄進されたし、もう一つの形としては、王たちは彼らの建造する寺院の管理者としてタントラ行者を任命していくことになる。

このような形で安定した社会的基盤を得たタントラのシヴァ教とタントラのヴィシュヌ教は、一方では僧院において哲学的思索を高度に発展させ、また一方では寺院において複雑な儀礼体系を創出していくことになる。

## シヴァ教の思想

哲学的思索の展開として特筆されるべきものは、俗に「カシミール・シヴァ派」と呼ばれる流れである。従来の概説書にはシヴァ教の思想は南インドの二元論的な聖典シヴァ派(シャイヴァ・シッターンタ)と不二一元論的なカシミール・シヴァ派とインドの南北に別れて全く異なった形で展開したかのように書かれているが、じつは両者とも上述したアーガマ聖典の権威に基づいて成立した兄弟宗派である。この両者の教えの元となったアーガマのシヴァ教の基本的な教えは次のようなものである。

まず世界を構成する基本的な要素として、主(パティ)・家畜(パシュ)・索繩(パーシャ)の三つの原理をたてる。主はシヴァ神であり、全知全能の永遠の精神的存在である。家畜は個々人の魂であり、本来シヴァと等しい能力を持つ精神的存在であるが、索繩のためにその能力は覆われている。索繩は更に三種に分類されるが、根本的なものは「個我の汚れ」(アーナヴァ・マラ)と呼ばれる微細な物質的存在で無始以来個我に付着してその能力を覆っているものである。恩恵を本質とする主はこうした個我のあわれな状態を見て、彼らを救うために世界を創造する。汚れた着物を洗濯するのに灰汁を使うのと同じように、物質からなる汚れを落とすために物質からなる世界が必要だからである。この世界創造の原物質がマーヤーであるが、これも物質的存在であることから索繩の一つと数えられている。

索繩の最後の一つはカルマ（業）であるが、これも個我を世界に縛り付けるというインド思想一般に理解されている働きと同時に「個我の汚れ」を落とすために必要な（洗濯のような）行為としても理解されている。個我は世界の中に繰り返し誕生し行為をなすことで、次第に「個我の汚れ」の吸着力を減らしていくとされる。こうして「個我の汚れ」の力が弱まった時点でシヴァが人間の師匠の姿をとってディークシャーとよばれる儀礼を行って、「個我の汚れ」を切り離す。これによって個我はその人生を終了する時点で完全に索繩から解放され、シヴァと等しい能力を回復して解脱に達する。

このように、不可解な苦しみの生存としてしか理解されていなかった世界の存在を、神の人間に対する恩恵の手段として捉え直したところに、この新しいシヴァ教の根本的な特徴がある。長い輪廻の期間によって「個我の汚れ」が弱まるとシヴァへの信仰が生じ、その結果入信して師匠からディークシャー儀礼を受ければ、すべての人に死の時の解脱が保証されると説くのである。

この教えは、厳密に反省しない限り、タントラ的志向性を満たしているのであるが、解脱した個我は全知全能で絶対者に他ならないにもかかわらず、無数に存在しているという問題を抱えている。これについては一応、全知全能で恩恵を本性とする神はいくら多数であっても常に同一の判断を下すので矛盾は存在しないと解釈されるが、一人が解脱する時にはその時の絶対神は新たな絶対神のためにみずからを消滅させる、といった理論すら存在したように完全に自由な自己の回復を目指す立場とは矛盾している。

こうした問題点を解決するために、解脱した自己は絶対神と一体化するのだと再解釈しようとしても、単に自己が神に吸収されるとするのは、自己が減することであり、魂の不滅の原理に反するので、本来神と異ならなかった自己が元の状態に戻るだけである、と理論化される。それにとまって、神とは別の存在である汚れも不可能となるので、その汚れは光輝そのものである神自身をもっとも困難であることをなすための戯れとして作り出した自己隠蔽であると再解釈される。

こうして、解脱とは神そのものである自己の「再認識」であるという形で理論化される。この理論的展開は9世紀後半から10世紀にかけて、カシミールに輩出した師たちによってなされ、特に紀元1000年ころのアビナヴァグプタ（Abhinavagupta）によって大成された。

その後の展開としては、絶対神の女性的側面の方を強調し、絶対神を女神として表象するシャクタ派が中心となっていく。また、二元論的シヴァ教は南インドにおいてもっとも重要な宗派となるが、タントリズム的志向性よりもバクティ的志向性の方が圧倒的になり、タントリズムは、ごく少数の集団を除くと、その本質を忘れ去られてもっぱら儀礼を規定するだけのものになっていく。

## タントリズムの儀礼

本来的タントリズムにおいてもっとも重要な儀礼は、ディークシャー（dikṣā）と呼ばれる儀礼である。これは、入門式の側面に加えて、弟子を根本的な汚れから浄化して死後の解脱を保証する面をもっている。

入門式を受ける弟子は、「享受を欲する者」と「解脱を欲する者」とに分類される。解脱を欲する者の場合は、入門式のあと更に解脱を与えるディークシャーを受け、以後は日々の供養と呪

術的要素を欠いたヨーガを行っていくことになる。享受を欲する者の場合は、入門式の後さまざまに超自然力の獲得を目指して修行を行うことになるが、その中心をなすのがマントラの崇拝であり、主に百万回にもものぼる特定のマントラの連誦 (japa) からなっている。これによって行者はそのマントラと一体化しその力を得て種々の超自然力を発揮することができるようになる。

一般の信徒にとって基本的な行いは日々の供養であるが、この場合も自らの身体を宇宙=神と変容させることが必須の条件である。何故なら、自ら神にならない限り神を供養することは出来ないとされており、供養において大事なものはむしろこの自ら神になる側面だからである。この自ら神になるための技法の中で最も重要なのがニヤーサ (nyāsa) である。これはマントラを唱えながら指先でマントラを身体や神像の各部分に置いて、そこがマントラの象徴する神や原理に変容することを観想する技法である。

身体などを神に変容させる際には、「地」から絶対神までの三六の原理のマントラを、最も下の原理を足に、次の原理をくるぶしにというように置いていく。これらの階梯をなす原理の総体は神の玉座を形づくるとされ、その上に神を観想し供養するのである。このことは内的に自らの身体において供養する場合でも、外的にマンダラや神像において供養する場合でも同様であるが、外的供養は必ず内的供養に先立たなければならないとされている。従ってあらゆる供養はニヤーサの技法による自己神化をともなっている。

現在でも、寺院を訪ねて神を供養する儀礼を見る時に、我々の目に飛び込んでくるのは、うやうやしい崇拜や食事や花や香をささげるシーンだけであるが、注意深く観察すると、それらを行う寺院僧が、儀礼を開始する前に、口の中でマントラを唱え、身体の各所に手を当てているのを見ることができる。

基本的にバクティの志向性のみを維持している現在の僧たちは、これらの行為を神に接する前にみずからを浄化しているのだとしか理解していないが、じつは、みずからを神自身に変成する行為を行っているのである。

こういったところからも、バクティとタントリズムこそが、ヒンドゥー教を構成する二つの軸であることが理解できよう。

## 社会から見たタントリズム

最後に、外部の世間との関わりという視点から、タントラ行者を見てみよう。タントラ行者のあり方として次のように言われている<sup>5</sup>。

「内心は kaula、外的儀礼はシャイヴァ (siddhānta)、世間的行いにはヴェーダ的」

「内心は kaula」であるとは、一切の現世的規範を越えた侵犯的聖性のレベルに心があること、「外的儀礼はシャイヴァ」であるとは、聖典シヴァ派的なアーガマの儀礼にしたがって儀礼を行なうこと、「世間的行いにはヴェーダ的」とは日常生活での浄不浄のルールを（内的にはまったく無視していても）侵犯しないということである。

こうした生き方の指針が言われるように、本質的に現世否定的な思想の元に現世において、教

5 “antaḥ kaulo bahiḥ śaiva lokācāre tu vaidikaḥ” (Jayaratha ad *Tantrāloka* 4.24 KSTS edition vol.3 p.27)

団のような実践形態を維持していく、様々なあり方が存在してきたと言えよう。

そうしたタントリズムのあり方をまとめてみれば以下の3種となろう。

- ・少数の実践派、超越的聖性を儀礼的に実践。
- ・完全象徴派、侵犯的聖性をすべて象徴的表現と解釈して正統派バラモンとしての地位を守り抜く。
- ・外見世間追随派、本来の超越的聖性を信じながらも、通常は実践しない。信仰としてのみだったり、まれに特別なグルに依頼することが生じたりする。

## おわりに

### 宗教的エリートと一般信徒

バクティもタントリズムも究極のところは少数の宗教的エリートしか追求できないものである。何故なら、両者ともその本質が現世放棄的なあり方に基づいているからである。

そのためインドの社会と文化を見るときにキータームとして、むしろマンガラ (maṅgala 吉祥 auspiciousness) というような大衆の価値を重視すべきというような見解も存在する<sup>6</sup>。しかし、吉祥のための儀礼の大部分は、シャクティに関するタントリズムの儀礼に基づいていると言えよう。

逆にインドにおける正統派的ヒンドゥー教の中心であるシャンカラ・マタにしても、シャーラダーピータ (シャーラダー女神の聖地) のような象徴化されたシャクティ信仰の方こそが、歴史的に見た場合、その中核をなしていると言える。

人類学的な調査において、どれほど「吉祥」のような現世的価値の重視が現れるにせよ、その裏付けとしてのシャクティが現世を超越して、究極的にはすべての現世的価値を無に帰するような志向性を持っている限り、やはり現世的な視点なしには現世内の価値の根拠付はできないのではないだろうか。

バクティとタントリズムが、大衆的な宗教形態の中に溶け込んでいる事例の一つとしてベンガルのガジヨン (gājan)<sup>7</sup>も挙げられよう。

この祭りは伝統的なベンガル暦 (太陽暦) の新年 (4月14日)<sup>8</sup>を迎えるための年越しの祭りであり、死と再生を象徴する儀礼的戦闘やブランコの儀礼に起源を持つと考えられる。ブランコの儀礼を発展させたフックハンギング (身体に鉄鉤を通してブランコにぶら下がって旋回する) で特に有名である。

---

6 Marglin (1985) など

7 *gājan* とつづられるがベンガル語において同じ発音の *gāyan* 「歌」という言葉で祭りを単純に意味していたものと私は考える。

8 太陽が牡羊座に入る日 (*meśasamkrānti*)、紀元 500 年頃の春分の日が歳差によってずれて現在ここまで動いてきている。



イバラの茂みに飛び込むような自傷行為も行なわれるが、こうした行為はバーナアシュラという魔神がシヴァ神の息子となるために苦行をして、シヴァの前で血まみれで踊ることで死後にシヴァの息子となることを得たという神話に付託されて、シヴァに対するバクティの行為として行なわれるとされる<sup>9</sup>。

一方、別のバージョンでは、男女の踊り手が性的暗示の豊かな激しい踊りを踊るが、その男性が *dharma* で、女性が *mukti* と呼ばれるなど、タントラの性的儀礼の影響を受けていることも示している<sup>10</sup>。

ガジンは、起源的に考えれば特定の宗教と結びつくものではなく、近代においてはその卑俗な側面から「高等な」社会から否定的に見られてきたものであるが、バクティとタントリズムの伝統から力を汲み上げることですたれることなく継続してきたものと思われる。

#### 〔参考文献〕

- 高島淳「タントリズム」岩波講座『東洋思想』第六巻『インド思想2』岩波書店, 1988 (1998 第3次発行) .
- 高島淳「最初期シヴァ教アーガマの思想 I —Svāyambhuva-āgama 知識部—」『アジア・アフリカ言語文化研究』48-49, 65-80, 1995.
- 高島淳「インドにおける「とき」—劫・輪廻・業—」、『ときの地域史』, 山川出版社, 20-50, 1999.
- 辻直四郎 [ 訳 ] 『バガヴァッド・ギーター』インド古典叢書, 講談社, 1970.
- 長野泰彦・井狩彌介編『インド=複合文化の構造』法蔵館, 1993.
- R.G. バンダルカル『ヒンドゥー教—ヴィシュヌとシヴァの宗教』(島岩・池田健太郎訳) せりか書房, 1984 (原著 1929) .
- Bouez, S. (ed.), *Ascèse et renoncement en Inde — Ou la solitude bien ordonnée*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Boulanger, Ch., *La prêtrise dans les temples çivaïtes de Kanchipuram, Inde du Sud*, Paris, Librairie de l'Inde, 1992
- Dumont, L., “Le renoncement dans les religions de l'Inde” (appendice B à *Homo hierarchicus*) 初出 1959 (和訳『ホモ・ヒエラルキクス: カースト体系とその意味』田中雅一, 渡辺公三共訳, みすず書房 2001)
- Hiltebeitel, A., *The Cult of Draupadī 2*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991
- Marglin, F.A., *Wives of the God-King — The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi, OUP, 1985
- Sanderson, A., “How Public Was Śaivism?”, Keynote Lecture at the Symposium Tantric Communities in Context: Sacred Secrets and Public Rituals, Vienna, February 5th, 2015
- Wendy Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California, 1980

9 Hiltebeitel (1991) pp.188-199

10 Hiltebeitel (1991) p.205



## ヴェーダの伝統とヒンドゥー教のあいだ

### — 『マヌ法典』 終章から見えてくること —

手嶋 英貴

はじめに：高島淳氏の論考をうけて

高島淳氏の論考「絶対者とヒンドゥー教」で示されたとおり、「業と輪廻」をめぐる思想の変遷は、ヒンドゥー教の生成過程を理解するうえで重要な論点である。とくにその変遷の初期においてはバラモン教、つまりヴェーダの伝統が基盤とする祭式主義の宗教から、ウパニシャッドや仏教・ジャイナ教などに通底する「現世外個人」（出家者、遁世者）の宗教へ、という思想潮流の変遷が大きな意味をもつ。前者の宗教では、悪い境遇への再生が忌避され、祭式を行う果報として良い境遇に再生することが願われた。その半面、再生とその連続相としての輪廻そのものを厭う考えはあまり見られない。だが後者の宗教では、天界への再生等をふくむ輪廻そのものが苦とみなされる。そして輪廻からの解放、つまり「解脱」を理想とし、それを達成するための正しい方法を見いだすことが、以後の宗教者たちにとって最重要の課題となっていった。高島氏の論考は、この「輪廻を脱する方法」の進化という視角から、「バクティ」や「タントリズム」にいたるヒンドゥー教の展開を読み解いたものといえる。

本稿では、この高島氏の考察をうけつつ、そこで描き出された思想的トランジション（推移）が、一つの文献のなかに現れる事例を紹介したい。それは、およそ紀元前 200 年から紀元後 200 年にかけて編纂された『マヌ法典』（Mānava-Dharma-Śāstra、以下 MDhŚ）の終章（第 12 章）に見られる輪廻と解脱の教説である。『マヌ法典』は、ヴェーダの伝統に直接つらなるスメリティ文献の一つでありながら、中世以降のヒンドゥー教徒にとっても、生き方の規範を教示する重要な聖典とみなされてきた<sup>1</sup>。高島氏の論考の「注 5」でも紹介された一節、「内的にはカウラ、外的にはシャイヴァ、いっぽう世間の行いにおいてはヴェーダ的」（『タントラ・アーローカ』註）という文言が示唆する「ヴェーダ的な世間の行い」とは、実のところ『マヌ法典』を代表格とするダルマ文献の所説であると考えてよい。

したがってダルマ文献、とくに『マヌ法典』は、ヴェーダの伝統とヒンドゥー教の双方をつなぐ結節点として位置づけることが出来る。わけでも、『マヌ法典』の終章である第 12 章には、ヴェーダの伝統とヒンドゥー教それぞれに通じる要素が色濃くあらわれている。初期ヒンドゥー教の生成過程を検討するうえで、重要なテキストの一つと言ってよい。ただし、『マヌ法典』の終章は、その内容がダルマ文献の中心的トピック（生活規範や人生儀礼、禁忌・減罪など）といくぶん隔たりがあるせいか、これまで十分な研究がなされてこなかった<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> 中世期における『マヌ法典』の権威の高さは、ミーマンサー学派の学匠クマーリラ（Kumārila Bhaṭṭa、560-620 頃）がそれに強固な信頼を置いていたことからよく窺える（cf. 吉水 [2015: 15-59]）。

<sup>2</sup> 『マヌ法典』第 12 章を主題とする先行研究に Rocher [1983: 61-89]、Olivelle [2005: 60-63]、吉水 [2010]、Bronkholst [2012: 147-153] がある。

以下では、『マヌ法典』全体の内容や構成面の特徴を概観したうえで、終章の編纂者が、ヴェーダの伝統思想に新たな思想潮流を引き入れながら、独自の教説を構築していったことを確認する。またそれを通じて、ヒンドゥー教に固有のものといえるバクティ思想が、ダルマ文献の思想展開と密に関わりながら生成したことを浮き彫りにしてみたい。

## 1. ヴェーダ文献群における『マヌ法典』の位置づけ

まず、様々なヴェーダ文献のあいだで『マヌ法典』がしめる位置を簡単に述べておく。ヴェーダ文献は、聖仙が靈感によって感得したとされる「シュルティ」と、聖仙自身が著述した「スメリティ」の二群に分けられる。

「シュルティ」には、祭式で用いる誦句の集成である「サンヒター」、祭式を構成する儀礼・所作の規定とその意義を述べる「ブラーフマナ」、秘儀的な誦句や祭式の奥義を述べる「アーラニヤカ」、そして祭式が象徴する世界の本源、ないし個人存在の本源的あり方を述べる「ウパニシャッド」が含まれる。このうち、祭式に用いる誦句にはリチュ（讃歌）、サーマン（歌詠）、ヤジュス（祭詞）、アタルヴァン（呪句）の四種があり、それぞれを集成した四種のサンヒターがある。なお、各サンヒターの伝承形態に異同があり、それに応じて多くの伝承流派が生じた。サンヒター以外の、ブラーフマナ、ウパニシャッド等も、流派ごとに個別のテキストが伝承されており、結果的に多くのシュルティ文献が存在している。

これに対し「スメリティ」は、シュルティを理解し、その教えを実行するために有益とされる多様な文献をふくむ。伝統的にスメリティの範囲に入るものとして、祭式学、音声学、韻律学、語源学、文法学および天文学の各解説書が挙げられる。これらは「ヴェーダーンガ」（ヴェーダの支分）と総称され、文字どおりヴェーダ聖典を正しく理解するための補助をなすものである。このうち、ヴェーダーンガの筆頭にある「祭式学書」（カルパスートラ）はとくに重要である。ヴェーダ聖典の本体部分をなすシュルティは、基本的にヴェーダ祭式を正しく実行するための知識の集成である。それゆえ祭式学こそ、シュルティの教えの実行に直接かかわる学問分野だといえる。

祭式学書は、その内部でさらに四種に分かれる。規模が大きく複雑な式次第を持つシュラウタ祭式の綱要である「シュラウタースートラ」、より小規模で主に家庭内で行われるグリヒヤ祭式の綱要「グリヒヤースートラ」、シュラウタ祭式に用いる祭場や祭壇の測量にかかわる「シュルバースートラ」、そして祭式の実行者たるアーリヤ人の上位三階級（とくにその最上位にいるバラモン）の人生規範「ダルマ」を述べる「ダルマースートラ」、という四つである。最後のダルマースートラに対しては、その内容をさらに詳しく述べた「ダルマシャースートラ」が数多く作られた。『マヌ法典』はこのダルマシャースートラの代表格であり、ヒンドゥー教徒にとって正しい生き方を教える聖典として、非常に高い権威を認められてきた。

## 2. 『マヌ法典』の構成

『マヌ法典』は十二の章からなっており、内容上のまとまりから大きく三つに区分することができる。最初の六章（表1の「I」）では、ダルマースートラ段階からの中心テーマであるダルマの正統性の根拠、およびそれに基づくアーリヤ人の規範的な人生を述べる。ここでは、受胎から

幼児期までの諸儀礼をへた後の人生を、四つの時期にわけて説明している。まず師のもとに寄宿してヴェーダを学ぶ「学生期」、結婚して家を維持しながらヴェーダ祭式を行う「家長期」、家長の座を息子に譲り森で苦行しつつヴェーダ儀礼を継続する「林住期」、そして一切の財産を放棄して臨終まで乞食生活をつづける「遊行期」である。

つづく第7章から第9章にかけて（同「Ⅱ」）は、王による正しい統治のあり方が詳述される。こうした統治論は、元来のヴェーダ伝承に含まれていなかったものだが、ダルマーストラの段階から徐々に取り入れられるようになった<sup>3</sup>。ヴェーダの伝承者であるバラモンたちは、もともと小さな部族集団の内部で宗教儀礼を行っていた。しかし紀元前5世紀頃から、経済的に豊かな都市国家の王たちがあらわれると、彼らの儀礼を司り、宗教的・文化的な知識を教授する役目を担うようになった。そして、王ないしクシャトリア階級の人々をヴェーダの権威下に取りこむべく、ダルマーストラに統治論のパートをつくったと思われる。

第9章の末尾以降（同「Ⅲ」）は、バラモンとクシャトリアだけでなく、アーリヤ人の四身分で下位の二つにあたるヴァイシュヤ（生産者階級）とシュードラ（奴婢階級）、さらには階級間の混血による派生的階級など、多様な身分の人々について、個々の職務や生活法を述べる。また、ダルマーストラ以来の重要トピックである罪や禁忌の種類、およびその種類に応じた滅罪方法が説明される。その上で、終章である第12章では、今生で犯した罪の報いが、死後には忌むべき再生の形をとって現れることを説くのである。

表1：『マヌ法典』全体の構成と各巻の内容

Ⅰ ダルマの根拠と規範的人生		Ⅱ 王の行為規範	Ⅲ 各身分の具体的生活法
1章 ブラフマンによる世界と生類の創造、四身分の使命		7章 王の聖性、生活と執務、内政・外交の方法	9章末尾 ヴァイシュヤの役割 シュードラの役割
2章 ダルマの根拠、ダルマの地、受胎から幼児期までの儀礼		8章 訴訟の審理	10章 多様な身分とその生活法、 四身分の窮迫時の生活法
3章 学生期の生活・儀礼		9章 訴訟の審理（つづき） 安定的統治の方法	
4章	家長期の生活・儀礼		11章 バラモンの窮迫時の生活法、 罪業の種類と滅罪法
5章			
6章 林住期の生活・儀礼 遊行期の生活・儀礼			12章 罪業による再生、至福をもたらす行為、適法の判断基準となる学識者、アートマンの知

### 3. 『マヌ法典』独自の教説（第1章と第12章）

『マヌ法典』の多くの部分は、すでにダルマーストラ文献で説かれてきたトピックを、より詳しく、整備された形で提示するものである。しかし一部には、先行文献に見られない独自の教説が含まれている。第1章の「ブラフマンによる世界創造」および第12章にある「罪業による再生・輪廻」をめぐる詳細な記述は、その代表例である（表1の太枠部分）。

第1章が説く「ブラフマンによる世界創造」によれば、この宇宙はスヴァヤンブー（*svayambhū-*、「自ら生じる者」の意）の顕現に始まる。次いでそこからブラフマンが生まれ、自然世界とすべ

<sup>3</sup> ダルマ文献における統治論の導入と発展について、cf. 沼田 [2004; 2005] 井狩 [2011b]。

での生類を創造する。さらに、時間というものをブラフマンの覚醒（昼）と眠り（夜）に関連づけて説明する。そこから割り出した「ユガ」(yuga-)という時間区分によって世界の生成から消滅までを述べる部分(1.64-86)はとくに知られている。それによれば、一つの世界が創造され、消滅するまでの過程は、クリタ、トレーター、ドヴァーパラ、カリ、という四つのユガからなる。四つのユガとその前後・中間の「薄暮期」を合わせた時間は、神々の年では1万2000年、人間の年に換算すると432万年である。つまり世界は432万年かけて生成・消滅する。またそれを一期として、ブラフマンはいくども世界を創り、消滅させていくというのである。

しかし、より重要なことは、その世界創造の過程において、ブラフマンがアーリヤ人の四身分、つまりバラモン、クシャトリヤ、ヴァイシヤ、シュードラを創り出し(1.31)、それぞれに固有の役割を配分した(1.87-101)ということである。ヴェーダの伝統は、バラモンを最上位とするこの四身分制度(ヴァルナ制度)によって保たれる。第1章にある壮大な世界創造説は、いかなればこの四身分制度を、人間の意志ではなく、創造主ブラフマンの意志によるものとして位置づけるために語られる。こうして四身分制度の正統性を強く印象づけた上で、第2章以降、各身分における規範的な人生モデルを示す、という流れが形づくられているのである。

いっぽう、第12章が説く「再生・輪廻」<sup>4</sup>の説示は、直前の第11章にある多様な罪とその滅罪法の記述(11.44-266)を受けたものである。ヴェーダの伝統では、祭式やヴェーダの朗誦を行う人々は、それにふさわしい浄性をつねに保つことが厳しく求められる。第11章は、浄性の喪失をもたらす様々な罪や禁忌を列挙し、さらにそれらの過失を犯した時になすべき滅罪の方法を述べている。これらの記述はダルマスートラ文献にも見られるものであり、第11章もその伝統を踏襲したものといえる。ただし『マヌ法典』成立期には、ヴェーダの伝統が次第に権威を失ってきており、ダルマスートラの規定も軽んじられる傾向にあったようである。『マヌ法典』の編纂者が終章で、ことさらに「罪業の報い」として悪しき再生の諸相を丁寧に記述するのも、人々に罪や過失を恐れさせ、滅罪を実行させるためだったと考えられる。

ところで、第12章全体の内容(表2)を見ると、その前半(パートB～E)で再生・輪廻説がまとまった形で述べられたのち、後半(パートF～H)ではそれと異なった複数の教説があらわれる。つまり、「至福をもたらす行為」(12.83-107)、「適法の判断基準となる学識者の条件」(12.108-116)、「念想によるアートマンの知」(12.117-125)という三つの教説である。これらの短い教説がなぜ第12章後半、つまり『マヌ法典』の最後に配置されたのか、その理由は一見したところ明らかでない。とくに再生・輪廻説と、その直後にある「至福をもたらす行為」という話題との論理的なつながりが不分明である。そのため、第12章後半の所説は、概して一貫性を欠いているようにもみえる。

ただし、この部分が編纂者の気まぐれやテキストの粗雑な増広によって生じたと考えるべきではないだろう。じつは、これまで指摘されてこなかったある視点を導入することで、第12章が現行の形をとるに至った経緯をうかがい知ることができると思われる。

<sup>4</sup> ブラーフマナ、ウパニシャッド文献における輪廻説の展開について、阪本(後藤)[2015]参照。

表 2 : 『マヌ法典』 第 12 章の構成と内容

A	12.1-2	第 12 章への導入 (ブリグによる教示の予告)
B	12.3-4 12.5-7 12.8-9 12.10-11	身・語・意の行為に関する教示への導入 身・語・意の各々と結びついた行為 身・語・意の行為に応じた再生 小結 (身・語・意の抑制の促し)
C	12.12-15 12.16-17 12.18-22 12.23	個我の構造 善悪の行為に応じた死後の様相 ダルマの遵守・不遵守に応じた再生 小結 (ダルマの遵守の促し)
D	12.24-26 12.27-29 12.30-38 12.39-41 12.42-44 12.45-47 12.47-50 12.51	三グナ説への導入 (サットヴァ・ラジャス・タマスの特質) 各グナがもたらす精神状態 各グナと結びついた行為および情動 三グナに基づく再生説への導入 タマスに属する上中下の再生 ラジャスに属する上中下の再生 サットヴァに属する上中下の再生 小結
E	12.52-54 12.55-72 12.73-81 12.82	罪業の種類に応じた再生説への導入 各罪業を犯した者の再生 罪業を犯した者がたどる輪廻の様相 小結
F	12.83-87 12.88-90 12.91-93 12.94-102 12.103-104 12.105-106 12.107	至福をもたらす六種の行為に関する教示 願望による行為・よらない行為 (プラヴリッタとニヴリッタ) アートマンを知ることの称揚 ヴェーダの教説を知ることの称揚 知行併合的な教説 直接知覚・推量・教示の三量による学びの称揚 小結
G	12.108-109 12.110-112 12.113-115 12.116	適法の判断基準となる学識者 (シシュタ) 学識者会議 (パリシャッド) の条件 ダルマの根拠となるバラモンとそうでないバラモン 小結
H	12.117 12.118-119 12.120-121 12.122-125	ダルマの秘義への導入 アートマンを見ることの称揚 念想による身体と現象界・神格との合一 念想による内在者アートマンの知 (マヌの教えの秘義)
I	12.126	第 12 章および『マヌ法典全体』の結び

#### 4. 『マヌ法典』冒頭部と終章のつながり

その視点とは、一言でいえば『マヌ法典』第12章（以下「マヌ終章」）が、第1章全体および第2章はじめの部分（以下「マヌ冒頭部」）とのゆるやかな連繋を、所どころに示しているということである。以下、「図1」によりながら、そのことを確認していく。

まずマヌ冒頭部は、「世界創造」(1.5-101)、「『マヌ法典』の意義と内容」(1.102-119)、そして「ダルマの根拠」(2.1-25)をそれぞれ主題とする三つのパートに大別できる。このうち、二つ目の「『マヌ法典』の意義と内容」は第2章以降の内容目録である。また三つ目の「ダルマの根拠」は、アーリヤ人の生活規範が、ヴェーダとそれをよく知る人々の行い、およびそれに準ずる世間の良俗などに基づくべきことを述べる部分である。これら三つのパートは全体として、2.26以降に展開される法典の中核部、つまりアーリヤ人の人生規範に関する具体的教示への「序論」をなしている。これを「マヌ冒頭部」として一体的にとらえ、マヌ終章と見くらべた時、以下に述べる二つのことがらが浮かび上がってくる。

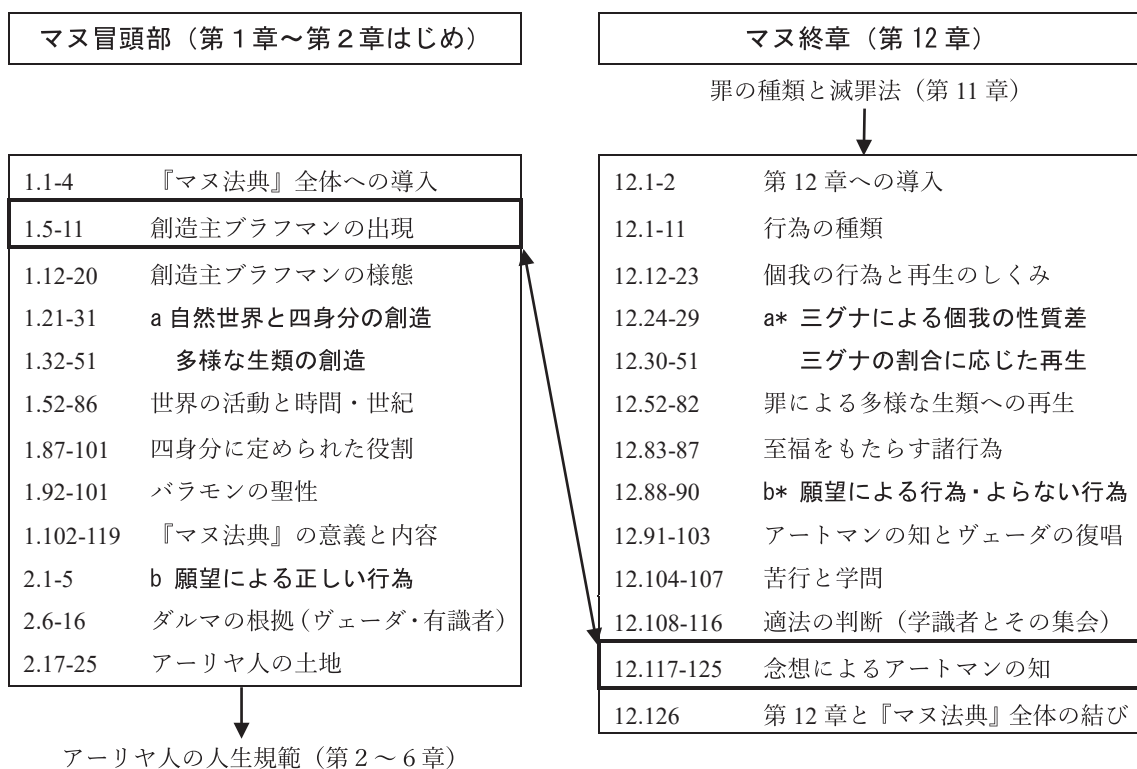


図1：『マヌ法典』冒頭部と終章の内容比較

##### 4-1. 『マヌ法典』の円環構造

一つ目は、『マヌ法典』の始まりと終わりが、ともに根源的実在をのべる点で共通していることである（図1の太枠内）。同書は、ブラフマンの出現を語ることに始まり、ダルマの具体的な教示を行ったのち、アートマンの知を称揚して全体を締めくくっている。周知のように、ウパニシャッド以来、ブラフマンはマクロコスモス的な視点での根源的実在であり、アートマンはミク



ロコスモス的な個我レベルでのそれをさす。この観念を背景にして、『マヌ法典』は全体の結語(12.126)の直前で、次のように語っている。

MDhŚ 12.125

*evaṃ yaḥ sarvabhūteṣu paśyaty ātmānam ātmanā /*

*sa sarvasamatām etya brahmābhyeti param padam //*

このように、アートマンによって、全ての生類のうちにアートマンを見る者、彼は全てと等しい状態に到って、最高の境地であるブラフマンに赴く。

つまり、『マヌ法典』の叙述はその最後に、被造物の内部にあるアートマンの教示を経て、ふたたびブラフマンへと回帰しているのである。その意味で、『マヌ法典』はその全体が一種の円環構造をもっているとも見ることができよう(図2)。この構造が意図的に作られたものか、あるいは偶然の産物であるかは、後に改めて検討したい。ただし、もし意図的なものだとすれば、マヌ終章で「再生・輪廻」に続いて唐突にあらわれる「至福をもたらす諸行為」というトピックは、話を「アートマンの知」へと向けていくための布石として理解することができる。

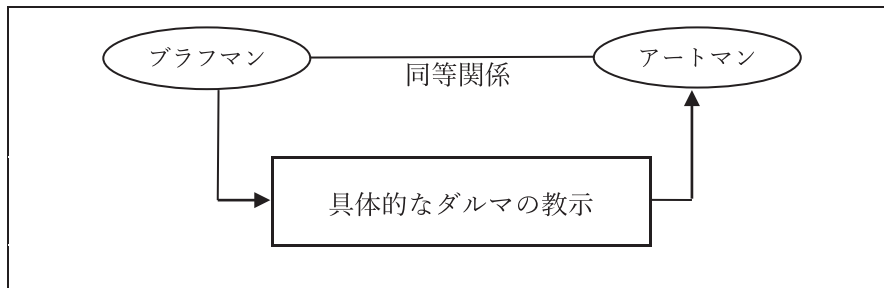


図2：『マヌ法典』の円環構造

#### 4-2. 用語やトピックの共通性

二つ目は、冒頭部と終章の両方に、類似した観念や共通の語彙が数多く含まれていることである。それがとくに顕著に見られるパートとして以下の二組(「a - a\*」および「b - b\*」)を挙げることができる(図1の太字部分)。

- |                   |   |                      |
|-------------------|---|----------------------|
| a 世界・四身分・多様な生類の創造 | — | a* 多様な生類への再生         |
| b 願望による正しい行為とその果報 | — | b* 願望による行為と願望によらない行為 |

##### (a) 多様な生類の列举をふくむ教説

まず「a - a\*」の対応パートを見てみたい。この二つは、ともに多様な生類を記述している。マヌ冒頭部の1.21-51(パートa)は、誕生したブラフマンが、自身から順次に世界の諸事象や四身分、そしてマヌを初めとする聖仙たちを流出させ、さらにその聖仙らによって生類が創られていく次第を述べる。いっぽう、終章の12.24-29(パートa\*)は、サーンキャ思想の一端をな

す「三グナ説」を援用しつつも、独自の方法で、個我が多様な生物に再生するしくみを説いている。つまり、三つのグナ（*guṇa*-、特質）のうち、サットヴァ（*sattva*-、純質）の割合が優勢であるほど知性や安らかな気質が高まり、神など上位の生類に生まれ変わる。ラジャス（*rajas*-、激質）の割合が多ければ愛憎の感情や苦痛、反抗の気質が強まり、人間など中位の生物に再生する。タマス（*tamas*-、暗質）が優勢の場合、無知や怠惰、貪欲となり、動物など下位の生物に生まれる。また、これら三種の内部でも、各グナの濃淡に応じて再生先のランクが「上・中・下」に分かれるという（「表3」参照）。

表3：三グナ説に基づく多様な生類への再生（MDhŚ12.40-50）

<i>sāttvikī- gati-</i> サットヴァ性の死後の行先	<i>rājasī- gati-</i> ラジャス性の死後の行先	<i>tāmasī- gati-</i> タマス性の死後の行先
<b>agryā-</b> 上位層 <i>- brahman-</i> ブラフマン <i>- viśvasṛj-</i> 全ての創造者 <i>- dharma-</i> ダルマ <i>- mahat</i> マハット <i>- avyakta-</i> 未顕現	<b>agryā-</b> 上位層 <i>- gandharva-</i> ガンダルヴァ <i>- guhyaka-</i> グヒヤカ <i>- yakṣa-</i> ヤクシャ <i>- vibudhānucara-</i> 神々の従者 <i>- apsaras-</i> アプサラス	<b>agryā-</b> 上位層 <i>- cārāna-</i> 旅芸人 <i>- suparṇa-</i> スバルナ鳥 <i>- dāmbhika-</i> 詐欺師 <i>- rakṣas-</i> ラクシャス <i>- piśāca-</i> ピシャーチャ
<b>madhyamā-</b> 中位層 <i>- yajvan-</i> 祭式挙行者 <i>- ṛṣi-</i> 聖仙 <i>- deva-</i> 神 <i>- veda-</i> ヴェーダ <i>- jyotis-</i> 天体 <i>- vatsara-</i> 歳 <i>- pitṛ-</i> 祖霊 <i>- sādhyā-</i> サーディヤ	<b>madhyamā-</b> 中位層 <i>- rājan-</i> 王 <i>- kṣatriya-</i> クシャトリヤ <i>- rājñāṃ</i> 諸王のプロローヒタ祭官 <i>purohita-</i> <i>- vādayuddha-</i> 論争に優れている者 <i>pradhāna-</i>	<b>madhyamā-</b> 中位層 <i>- hastin-</i> 象 <i>- turāṅga-</i> 馬 <i>- śūdra-</i> シュードラ <i>- mleccha-</i> 蔑まれたムレッチャ蛮族 <i>garhita-</i> <i>- siṃha-</i> ライオン <i>- vyāghra-</i> 虎 <i>- varāha-</i> 猪
<b>adhamā-</b> 下位層 <i>- tāpasa-</i> 苦行者 <i>- yati-</i> 隠棲者 <i>- vipra-</i> 学匠バラモン <i>- vaimānika-</i> ヴァイマーニカ天人の <i>gaṇa-</i> 集団 <i>- nakṣatra-</i> 星宿	<b>adhamā-</b> 下位層 <i>- jhalla-</i> 棒術使い <i>- malla-</i> 力士 <i>- naṭa-</i> 役者 <i>- śastravṛtti-</i> 刀剣で生計を営む人間 <i>puruṣa-</i> <i>- dyūtapāna-</i> 賭博と飲酒に惑溺する <i>prasaktapuruṣa-</i> 人間	<b>adhamā-</b> 下位層 <i>- sthāvara-</i> 草木 <i>- kṛmikṛta-</i> 虫類 <i>- matsya-</i> 魚 <i>- sarpa-</i> 蛇 <i>- sarīrpa-</i> 爬行動物 <i>- paśu-</i> 家畜 <i>- mṛga-</i> 獣

最高位のブラフマンから最低位の獣に至るまで、「表3」に現れる生類の名称は、多くがマヌ冒頭部で挙げられていたものである。その用語が密に共有されていることは、冒頭部と終章それぞれから採った以下の三偈を比較すれば明らかである（原文中の太字部分は共通の用語をしめす）。

MDhŚ 1.37, 39-40

*yakṣarakṣahpiśācāṃś ca**gandharvāpsaraso 'surān /**nāgān sarpān suparṇāṃś ca**pitṛṇāṃś ca pṛthaggaṇam // 37 //**kinnarān vānarān matsyān**vividhāṃś ca vihaṅgamān /**paśūn mṛgān manuṣyāṃś ca**vyālāṃś cobhayatodataḥ // 39 //**kṛmikṭāpataṅgāṃś ca**yūkāmākṣikamatkuṇam /**sarvaṃ ca daṃśamaśakam**sthāvaram ca pṛthagvidham // 40 //*

37. ヤクシャたち、ラクシャスたち、ピシャーチャたち、ガンダルヴァたち、アプサラスたち、アスラたち、大蛇たち、蛇たち、スバルナ鳥たち、祖霊たちの各集団を [聖仙らは創造した]。

39. キンナラたち、猿たち、魚たち、種々の鳥、家畜たち、野獣たち、人間たち、二列の歯をもつ肉食獣たち、

40. 諸々の虫類、羽虫たち、虱たち、蠅たち、南京虫たち、全ての囓む虫たち、植物の各種類を [聖仙らは創造した]。

MDhŚ 12.42, 44, 47

*sthāvarāḥ kṛmikṭāś ca**matsyāḥ sarpāḥ sakacchapāḥ /**paśavaś ca mṛgāś caiva**jaghanyā tāmasī gatiḥ // 42 //**cāraṇāś ca suparṇāś ca**puruṣāś caiva dāmbhikāḥ /**rakṣāṃsi ca piśācāś ca**tāmasīśūttamā gatiḥ // 44 //**gandharvā guhyakā yakṣā**vibudhānucarāś ca ye /**tathaivāpsarasah sarvā**rājasīśūttamā gatiḥ // 47 //*

42. 諸々の植物、諸々の虫類、魚たち、蛇たち、亀たち、家畜たち、野獣たちは、じつにタマス性の最低位の再生である。

44. 移動民たち、スバルナ鳥たち、詐欺をはたらく人間たち、ラクシャスたち、ピシャーチャたちは、タマス性の [再生の] うち最高位の再生である。

47. ガンダルヴァたち、グヒヤカたち、ヤクシャたち、神々の従者たち、アプサラスたちも同様に、これらはみなラジャス性の [再生の] うち最高位の再生先である。

多くの生物の名を示すテキスト同士ならば、用語が重複するのは自然なことであるとも考えられよう。ただし、『マヌ法典』で同じように生類を列挙する他の箇所を見ると、「a - a\*」の両パートに見るような用語の対応関係はない。例えば、マヌ終章では、三グナ説に基づく再生に続いて、罪業に応じた多様な再生が述べられる（稿末「付表」参照）。そこでは63種もの生類が列挙されるが、マヌ冒頭部に現れる生類の名称との重複はわずかである。

このことから、「a - a\*」の両パートにおける用語の共有が偶然ではなく、編纂者の意向によっていたことが窺える。おそらく、マヌ終章の編纂者（他の章のそれと同じ人物とは限らない）は、マヌ冒頭部に現れていた生類の名称を踏まえながら、さらに他の生類の名称を加えるかたちで、「表3」に示したような三グナ説による再生のヴァリエーションを作ったと推測される<sup>5</sup>。

<sup>5</sup> なお、三グナ説そのものは、マヌ冒頭部の1.14-15においても簡単に言及されている。

*udbabarhātmanāś caiva manaḥ sadasadātmakam / manasaś cāpy ahaṃkāram abhimantāram īśvaram //14// mahāntam eva cātmānam sarvāṇi triḡuṇāni ca / viṣayāṇām grahītṛṇi śanaiḥ pañcendriyāni ca //15//*

14. そして [ブラフマンは] ほかならぬ自身から、有と非有を本質とするマナス（思考器官）を、さらに

(b) 願望と行為の関係をめぐる教説

次に「b - b\*」の対応を見てみたい。まずマヌ冒頭部の 2.1-5 (パート b) は、願望 (*kāma*-) が全ての行為の動機であり、その行為を正しく行うこと、つまりヴェーダの教えに基づく祭式や規定にそった生活を実行することが、何より重要であることを説く。いっぽう、終章の 12.88-90 (パート b\*) では、ヴェーダの教えに基づく諸行為が至福をもたらすことを述べたうえで、そこに「活動的の行為」(*pravṛtta*-) と「静止的の行為」(*nivṛtta*-) という二種の類別をたてる。そして前者は願望をとまなう行為 (*kāmya*-) であるが、後者は願望をとまなわず (*niṣkāma*-)、知に基づく行為であるという。

両パートは、「ヴェーダと正しい行為との関係」というトピックを、同じ「願望」というキーワードを用いて説明しようとする点で共通性を示している。ただしマヌ冒頭部の教説は、祭式の挙行や規範的生活の実行 (活動的の行為) により、天界への再生等といった願望を達成するよう人々に勧めるもので、もっぱらヴェーダの伝統的な価値観に立っている。これに対してマヌ終章は、そうした伝統的価値観を認めながら、他方で知 (*jñāna*-) に基づく行為 (静止的の行為) を重視する。そしてその結果は以下のように表現される。

MDhŚ 12.90

*pravṛttaṃ karma saṃsevyaṃ devānām eti sāmyatām /  
nivṛttaṃ sevamānas tu bhūtāny atyeti pañca vai //*

活動的の行為への献身は、神々と等しい状態にいたる。

いっぽう、静止的の行為に奉仕する者は、じつに五元素を超えゆく。

詩節の後半にある「五元素を超えゆく」という表現は、同じ終章の中にある「善悪の行為に応じた死後のあり方」に関する教説 (12.12-22) と結びついている。その教説では、正しい行いをした人は死後、「五元素にくるまれて」(*āvṛto bhūtais*) 天界に行くといわれている<sup>6</sup>。ここから、「五元素を超えゆく」ための静止的の行為とは、天界への再生を含む輪廻全体からの「解脱」にいたる道をさしていることが推知される。

この点で、マヌ終章の「行為の動機」に関する所説は、マヌ冒頭部のそれにはなかった革新的な要素を含んでいる。またそれゆえに、「b - b\*」の両パートのあいだには、本稿のテーマである「ヴェーダの伝統からヒンドゥー教へ」という思想的トランジションの一端が明確に現れているということができよう。この教説の詳しい検討は本稿の第 6 章で改めて行うこととし、いまはその内容の革新性を確認するにとどめておく。

---

[その] マナスからも、自意識をもつ支配者たるアハンカーラを抽出した。

15. さらに、ほかならぬ偉大なアートマンと、三グナを有する全てのもの、そして諸対象の把握者である五つの感覚器官を順次に [抽出した]。

<sup>6</sup> MDhŚ 12.20: *yady ācarati dharmam sa prāyaśo 'dharmam alpaśaḥ / tair eva cāvṛto bhūtaiḥ svarge sukham upāśnute //* もし彼 (ジーヴァ) が全体として正しいことを行い、正しくないことをわずかに [行う] ならば、他ならぬかの [五] 元素に包まれ、天界において楽を享受する。(後続する 12.22 に *pañca bhūtāni* の語があるから *bhūta*- の複数形は「五元素」と解してよいだろう。)

## 5. 『マヌ法典』第12章の形成過程

ここで、上述の検討結果をも含めて、マヌ終章の現行形態がどのように成り立ってきたかを、いちど俯瞰的な視野で考えてみたい。前出「表2」に示したとおり、この章は主題ごとにAからIまで九つのパートに分けられる。さらにこれらのパートを、マヌ終章編纂過程での先後関係によって、「原形部」と「追加部」に分類することが可能と思われる。

### 5-1. のちに追加された部分（パートD・G）

まず、マヌ終章がいったん原形として編纂された後、追加されたと考えられるのは、パートD「三グナに基づく再生・輪廻説」（12.24-51）、およびパートG「適法の判断基準となる学識者とその会議」（12.108-116）の二つである。このうちDは、上に見たとおり、マヌ冒頭部にある生類創造説の用語を援用しながら、三グナ説に基づく再生説を述べている。その内容は、マヌ冒頭部の内容目録（1.111-118）にある終章の概要（下掲）に通じているように見える。

#### MDhŚ 1.117

*samsāragamaṇaṃ caiva trividhaṃ karmasambhavam /  
niḥśreyasaṃ karmaṇāṃ ca guṇadoṣaparīkṣaṇam //*

ほかならぬ、行為によって生じる輪廻の行方の三種類、  
至福、そして諸行為の美德と過失に関する考察を [マヌは説いた]。

パートDは、三グナの濃淡に応じた三種の再生カテゴリーを立て、さらにその内部で上・中・下のランク分けをする（「表3」参照）から、概要の偈にいわれる「輪廻の行方の三種類」という表現に似ている。しかし、概要の表現に一致する所説は、すでにパートB「身・語・意の行為と再生との関係」の中で次のように示されている。

#### MDhŚ 12.3

*śubhāśubhaphalaṃ karma manovāgdehasambhavam /  
karmajā gatayo nṛṇām uttamādhamamadhyamāḥ //*

善・不善の果報をもつ行為は、意・語・身により生じるものである。  
人間たちの [死後の] 上・中・下の行先は、行為から生じるものである。

つまり、概要の偈にある「輪廻の行方の三種類」という語は、ここで「上・中・下」あるとされる死後の行先のことだと考えて矛盾はない。また、パートDの前後にあるC「個我による善悪の行為と死後の様相」とE「罪業の種類に応じた再生説」は、ともにジーヴァ (*jīva-*、生命体) を主体とする輪廻を説くものとして、本来ひと続きの教説をなしている。ところが、ジーヴァに全く触れないパートDが介在するため、その文脈が大きく分断されている。こうしたことから、パートDは、原形が成立したあと、パートBの所説を「三グナ説」の観点から再解釈する形で追加されたと考えるのが自然であろう<sup>7</sup>。

<sup>7</sup> あるいは、マヌ冒頭部の内容目録それ自体が、終章の現形成立後に作られた可能性も皆無とはいえない。

もう一つのパート G は、聖典等に規定のない事柄について何を適法とするか判断する場合、「シシュタ」(*śiṣṭa-*)、つまり学識者と、その会議体である「パリシャッド」(*pariṣad-*、「集会」の意)の所見を聴くよう教える。そして、それに相応しい人・集団の条件を述べている。その記述は具体的で、とくにパリシャッドの構成については個々のメンバーが具えるべき知識まで規定している。そうした記述スタイルは、再生と輪廻、至福をもたらす行為などの教理的主題を論じる終章の文脈において、やや場違いなものである。現にこのパートは、前後にあるパート F と H との連絡を不自然に分断していることが渡瀬[1991: 465]によって指摘されている<sup>8</sup>。そうしたことから、このパート G ものちに追加されたものと考えてよいだろう<sup>9</sup>。

## 5 - 2. 原形部と推測される部分

マヌ終章のうち、上に挙げたパート D と G 以外の多くの部分は、両パートが追加される以前に、第 12 章のテキストとしてすでにまとめられていたと推測される。前節で引用したマヌ冒頭部の内容目録にある終章の概要 (1.117) には、「輪廻の行方」と「至福」、そして「諸行為の美德と過失に関する考察」という三つが挙げられていた。三番目が具体的に終章のどの教説を指すか明瞭でない。だが少なくとも前二者、つまり再生・輪廻説 (パート B・C・E) と至福をもたらす行為 (パート E) は、現形どおりとは限らないものの、いちおう早くから (少なくとも冒頭部の内容目録が作られる以前に) 存在していたと見ることができる。終章の導入と結び (パート A・I) も同様に原型の段階からあったと考えられる。つまり、マヌ終章はその編纂当初から、第 11 章の延長線上にある「罪業に応じた再生の様相」と、終章に固有の「至福をもたらす行為」という二つの教説グループが同居する形をとっていたであろう。

ただし終章の基軸をなすべきテーマは、どちらかといえば後者、つまり「至福をもたらす行為」のほうであったと思われる。そのことは、章の開始部 (パート A) の偈が、章全体の教えを「カルマヨーガ (*karmayoga-*) に関する」(12.2) と述べていることからわかる<sup>10</sup>。なぜなら、このカルマヨーガ「行為の実修」と呼ばれるものの内容は、前半の再生・輪廻説の部分ではなく、次のように、至福をもたらす行為を説く 12.83 以降ではじめて述べられるからである。

---

仮にそうした場合、「輪廻の行方の三種類」という語はパート B とパート D 双方をまとめて指すかもしれない。

<sup>8</sup> パート F 末尾にある 12.107 で、「[ここから] マヌの教えの秘義が説かれる」(*mānavasyāsya sāstrasya rahasyam upadiśyate*) といわれながら、直後にはパート G があり、マヌの秘義がじっさいに説かれるのは 12.117 以降のパート H となっている。なお Olivelle [2005: 61, 235f.] はマヌ終章のうち 108 以降の 19 詩節すべてを後代の追加部分と見なし、そのことを意味する “Excursus” の表示を付している。

<sup>9</sup> ちなみに、ダルマーストラ文献で、シシュタとパリシャッドについてはっきりした規定をもつものは三種ある。そのうち『バウダーヤナ・ダルマーストラ』(BaudhDhS 1.1.5-8) と『ヴァシシュタ・ダルマーストラ』(VasDhS 1.5-6; 6.43) は、その規定を、冒頭部で説く「ダルマの根拠」に関する議論と一つにしている(『マヌ法典』の影響を受けているとされる『ヤージュニャヴァルキヤ法典』も、「ダルマの根拠」に続けてパリシャッドの条件を示す。Cf. YDhŚ 1.7-9)。他方『ガウタマ・ダルマーストラ』(GautDhS 28.48-50) は、それを「ダルマの根拠」と切りはなして法典全体の最後におく。

<sup>10</sup> MDhŚ 12.2: *sa tām uvāca dharmātmā maharṣin mānavo bhṛguḥ / asya sarvasya śṛṇuta karmayogasya nirṇayam // 2* // マヌの子であり、ダルマを本質とする彼ブリゲは、彼ら偉大な聖仙たちに言った「かの全てのカルマヨーガに関する確定的教説を聴きなさい」。

MDhŚ 12.83, 87

*vedābhyāśas tapo jñānam indriyāṅām ca saṃyamah /  
 ahimsā gurusevā ca niḥśreyasakaram param //83 //  
 vaidike karmayoge tu sarvāny etāny aśeṣataḥ /  
 antarbhavanti kramaśas tasmimś tasmin kriyāvidhau // 87 //*

83. ヴェーダの復誦、苦行、知識、諸感官の制御、  
 不殺生、師への献身は、至福をもたらす最高 [の行為] である。  
 87. いっぽうヴェーダのカルマヨーガにおいて、これら（六つ）の全て [の行為]  
 が残りなく、段階的に、個々の行為規定の中に含まれている。

おそらく、マヌ終章の本来的な意義は、ヴェーダの復誦など六つの行為、さらにアートマンを知る事（12.91-93）を勧め、その果報を至福（*niḥśreyasa-*）として称揚することにあっただろう。そして、その「行為と結果」というトピックに結びつけるかたちで、第11章の内容と連携した「不善の行為とその結果」を論じるテキストを終章前半に配置する、というアイデアが現形の編纂者に生じたのかもしれない。

なお、パート H にあたる「マヌの教えの秘義」（12.117-125）も、原形部から排除されるべき特段の理由はない。ここでは、ヨーガ的な念想の実践によるアートマンの知を述べている（12.120-122）。「アートマンの知」というトピックは、「至福をもたらす行為」の教えの一部でも簡単に言及されている（12.85, 91-923）。ゆえにパート H は、その教えをさらに深く掘り下げる意図で置かれたテキストとして理解することができる。これまでの検討をふまえ、本稿の仮説を簡単に図示すれば以下のようなになる。

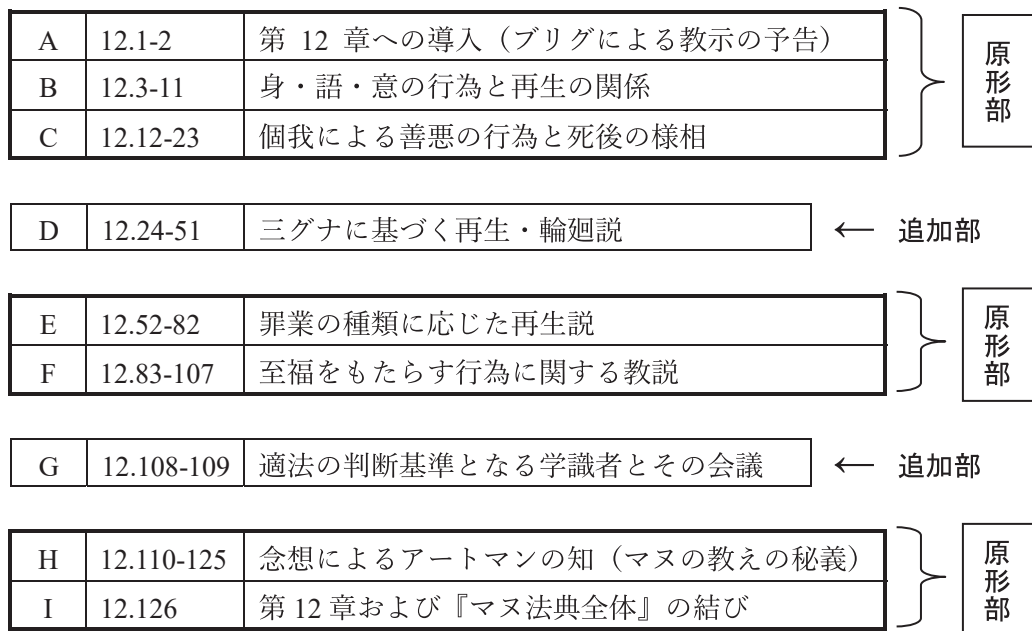


図 3 : 『マヌ法典』第 12 章内部の相対的年代層

なお、末尾のパート H について留意すべきは、その叙述のスタイルが「人生規範の説示」という現実的視点によるものから、「世界・個我の本源の教示」という神学的視野に立つものへと、はっきり切り替えられていることである。先に「4-1」で触れたとおり、このパートの特色は、単にアートマンを知ることにとどまらず、それが世界の根源的実在であるブラフマンへと至る道だと教えることにある。そして、このパートが標榜する「秘義」(rahasya-) とは、おもに最後に指示される「アートマンとブラフマンの同置」のことであると考えてよい。そして、この同置によって、先に指摘した『マヌ法典』全体の円環構造がもたらされるのである。こうした論述の流れは、事前の構想なくして実現することは難しいように見える。この円環構造は単なる偶然ではなく、終章の編纂者によって意図的に作られた可能性が大いにあるといえよう<sup>11</sup>。

## 6. 『マヌ法典』終章にみる思想的トランジション

前章までの検討により、マヌ終章のテキストがマヌ冒頭部と密接な関係をもっていることが強く示唆されるに至った。それは主に、次の三つのポイントに集約することができる。

- (1) マヌ終章は、パート H (12.110-125)、いわゆる「マヌの教えの秘儀」において、アートマンとブラフマンの同置を説くことにより、冒頭部の主題（ブラフマンの誕生と世界創造）へと帰する一種の「円環構造」を生みだしている。
- (2) 同パート D (12.24-51)、つまり三グナ説に基づく輪廻説では、マヌ冒頭部の世界創造説 (1.5-51) に現れる多様な生類への言及をモデルとして取りこみながら、それを拡大・発展させる形で、死後に生まれ変わる生類のリストが作られた。
- (3) 同パート F (12.83-107) のうち、願望に基づく「活動的行為」と、願望によらず知に基づく「静止的行為」があることを説く部分 (12.88-90) は、マヌ冒頭部にある「願望と行為の関係」に関する所説 (2.1-5) を前提に、それを革新する内容をしめしている。

このうち (1) と (2) はすでに詳しく論じた。以下では (3) のポイントを、本稿のメインテーマである「ヴェーダの伝統からヒンドゥー教へ」という思想的トランジションの一事例としてクローズアップしてみたい。まず、願望 (kāma-) と行為の関係について、マヌ冒頭部では次のように言明されている。

MDhŚ 2.2, 4-5

*kāmātmātā na praśastā na caivehāsty akāmatā /  
kāmyo hi vedādhigamaḥ karmayogaś ca vaidikaḥ // 2 //  
akāmasya kriyā kā cid dr̥śyate neha karhi cit /*

<sup>11</sup> よく知られているように、『マヌ法典』には、ブラフマンによって世界の創造と消滅が繰り返されるという独特の教説 (1.52-86) が存在する。こうした円環的（ないし循環的）な世界生成の観念を、現形の編纂者が『マヌ法典』全体のまとめ方にも応用した可能性がある。



*yad yad dhi kurute kiṃ cit tat tat kāmasya ceṣṭitam // 4 //*

*teṣu samyag vartamāno gacchaty amaralokatām /*

*yathā saṃkalpitāṃś ceha sarvān kāmān samaśnute // 5 //*

2. 願望を本質とする状態は称賛されない。だがこの世で願望のない状態は存在しない。じつに、ヴェーダ学習や、ヴェーダが説くカルマヨーガ（行為の実修）は、願望に基づく。
3. 何であれ無願望の行為などは、この世のどこにも見いだされない。なぜなら、何をなしてもそれはみな、願望による所業であるからだ。
4. それら（願望による所業）を正しく実行する者は、不死の世界にある状態へと赴く。そしてこの世で、意図した通りに、全ての願望 [の實現] を獲得する。

この教説は、ダルマに則った行為の特質を述べる文脈に置かれており、この後につづく「ダルマの根拠」と一まとまりをなしている。そして、行為の動機となる願望に焦点を当て、それを正しい仕方、つまりはヴェーダが教える祭式の挙行や生活規範の履行によって実現することを勧めている。じっさいヴェーダ祭式は、天界への再生や家畜の獲得、息子の誕生といった祭主の願望を実現するために行うものであり、世俗的願望にたいする肯定がその基礎にある。したがって、上の記述には、ヴェーダの伝統的な考え方を重んじる姿勢があらわれているとあってよい。

ところが、マヌ終章においては、同じ「願望と行為」の関係を取りあげていながら、その姿勢は大きく変化している。

MDhŚ 12.88-90

*sukhābhyudayikaṃ caiva naiḥśreyasikaṃ eva ca /*

*pravṛttaṃ ca nivṛttaṃ ca dvividhaṃ karma vaidikaṃ // 88 /*

*iha cāmutra vā kāmyaṃ pravṛttaṃ karma kīrtiyate /*

***niṣkāmaṃ jñātapūrvāṇ tu nivṛttaṃ upadiśyate // 89 //***

*pravṛttaṃ karma saṃsevyāṃ devānām eti sāmyatām /*

*nivṛttaṃ sevamānas tu bhūtāny atyeti pañca vai // 90 //*

88. 安楽の増大をもたらすものと、至福をもたらすもの、つまり活動的なものと、静止的なもの、二種の行為がヴェーダに説かれる。
89. この世で、あるいはあの世での願望に基づくものは、活動的行為といわれる。願望を伴わず、むしろ知を前提としたものは、静止的 [活動] と教示される。
90. 活動的行為への献身は、神々と等しい状態にいたる。いっぽう、静止的行為に奉仕する者は、じつに五元素を超えゆく。

ここでは、マヌ冒頭部で正統的な考えとして承認されていた「願望に基づく」(kāmya-) 行為が、二種の正しい行為の一つとして相対化される。そして、もう一つの正しい行為とは「願望を伴わない」(niṣkāma-) 行為だということ。ちなみに、願望に基づく行為の果報は「神々と等しい状態」(devānām sāmyatā-)、つまり天界への再生であると述べられているが、これはマヌ冒頭部の 2.5 にいう「不死の世界にある状態」(amaralokatā-) とほぼ同義であり、この点で編纂者の理解

は変っていないと見てよい。その一方で、願望を伴わない行為の帰結は、すでに「4-2」の末尾で述べたとおり「輪廻からの解脱」に他ならないのである。

このトピックをめぐるのは、マヌ冒頭部とマヌ終章の間にある思想的性格の相違が際だっている。マヌ冒頭部、とりわけ第1章は、壮大な世界創造説やユガを区分単位とする特異な時間論を展開する点で特徴的ではある。ただし、その所説はつねにヴェーダの保守的伝統を尊重し、決してその姿勢から逸脱するようなことはない。そこで語られる教えは、最終的に、ヴェーダ祭式の挙行や、ダルマ文献が述べる生活規範の遵守への動機づけとして機能するものであった。

しかしマヌ終章では、その保守的思想は相対化され、別の価値観による新思想と並置されるようになる。もちろん、その二つの思想的立場には、突きつめていくと相いれない部分が生じてくる。つまり、願望を伴わない行為を尊重するならば、願望に基づく多くの行為、例えば天界への再生や子孫の獲得などを動機とするヴェーダ祭式、あるいは悪しき再生を回避するための滅罪儀礼などを行う意味がなくなる。この点について、マヌ終章は上に引用したパッセージのあとで、次のように所見を語っている。

#### MDhŚ 12.91-92

*sarvabhūteṣu cātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani /*

*samaṃ paśyann ātmayājī svārājyam adhiḡacchati // 91 //*

*yathoktāny api karmāni parihāya dvijottamaḥ /*

*ātmajñāne śame ca syād vedābhyāse ca yatnavān // 92 //*

91. 全ての存在のうちにある [一つの] アートマンを、また全ての存在を [そのうちに] 有する諸々のアートマンを、等しく見ているアートマヤージン (アートマンに供犠を捧げる者) は、自己を自在に支配する立場に到達する。

92. すでに述べられたとおりの諸行為をも放棄して、バラモンは、アートマンの知に、[精神の] 寂靜に、そしてヴェーダの復誦に努める者であるべきだ。

このパッセージは、アートマンの知やヴェーダの復誦に専念するのであれば、『マヌ法典』の中で述べられた様々な規定を実行しないことも許容する、と言っているようにもみえる。少なくとも、マヌ冒頭部に見られた保守的思想に対する尊重姿勢は、大きく後退している<sup>12</sup>。それと同時に、マヌ終章は、願望を伴わない行為、およびその帰結である輪廻からの解脱を肯定することで、マヌ冒頭部の所説を明らかに革新している。

さらに、上に引用した 12.91 は、すでに挙げた終章末尾の 12.125 (以下に再掲) と、明らかに観念を共有している。このことから、「アートマンとブラフマンの同置」という秘義が、こうした「願望を伴わない行為」を正説として打ちだす革新的姿勢の延長線上にあるということも理解することができよう。

<sup>12</sup> ただし、「ヴェーダの復誦」(vedābhyāsa-) は、「何らかの果報を求めて行うものではないから、それを「願望を伴わない行為」に含めていると思われる。そこには、ヴェーダの伝統に対する尊重姿勢が現れているだろう。

MDhŚ 12.125 (再掲)

*evam yah sarvabhūteṣu paśyaty ātmānam ātmanā /*

*sa sarvasamatām etya brahmābhyeti param padam //*

このように、アートマンによって、全ての生類のうちにアートマンを見る者、彼は全てと等しい状態に到って、最高の境地であるブラフマンに赴く。

以上の検討から明らかなように、『マヌ法典』の冒頭部と終章との間に、「正しい行為とは何か」という問題について、根本的な考え方の差が見られる<sup>13</sup>。一言でいえば、ヴェーダの伝統である「願望に基づく行為」を肯定する立場と、それに多かれ少なかれ対抗的な「願望を伴わない行為」を重視する立場の違いである。前者は、社会の一員としての利益を増進し、より良い再生をめざす立場である。後者は、絶対的な存在（ここではアートマン、ないしブラフマンと呼ばれるもの）に回帰し、輪廻を脱しようとする立場である。それはちょうど、高島氏の論考で「現世内人間」と「現世外個人」という語で表現されたものに対応するといつてよいだろう。

おわりに：『マヌ法典』終章と『バガヴァッド・ギーター』

本稿では、マヌ終章の中に、旧来のヴェーダ的伝統を革新する思想が生じていることを確認してきた。また、その革新性を最もよく体现するのは「願望を伴わない」(*niṣkāma-*)という語であることを述べた。ここで、高島氏の論考におけるバクティ思想の起こりに関する考察を振り返ってみたい。バクティ、つまり「人格的絶対者に対する帰依」は、周知のとおり『バガヴァッド・ギーター』(以下『ギーター』)において初めて説かれた。その根本にある考え方は、高島氏の表現を借りれば、まず、「行為はそれ自体が輪廻の原因であるのではなく、執着・欲望が輪廻の原因であって、執着なき行為は人を解脱に導く」ということである。その上で「いかにして執着なき行為が可能か、という実践的大問題への答え」として『ギーター』は「すべての行為の結果を神に捧げよ」とバクティの道を示したのであった。

このうち、前段にある「執着なき行為」の賞揚は、『ギーター』の中でおもに *nirāśis* 「願望を伴わない」という語を使って語られる (BhG 3.30; 4.21; 6.10 [= MBh 6.25.30; 26.21; 28.10])。こうした『ギーター』の所説は、同じく「願望を伴わない」(*niṣkāma-*)行為を解脱に至る道とするマヌ終章の考えと共通している。両者が異なるのは、その行為の実践方法である。つまり、マヌ終章は念想による「アートマンの知」、およびそれを通じた「ブラフマンとの合一」を提示するのに対し、『ギーター』のほうは人格的絶対者(クリシュナ神)への帰依を教えているのである。両者の思考がこのように半ば共通の型をもっていることは、けして偶然ではないと思われる。

『マヌ法典』と『ギーター』との関係については、これまでほとんど研究がなされていない。

<sup>13</sup> マヌ法典』の編纂者が単一であったか、それとも複数であったかは見解が分かれている。Olivelle [2005: 18-25] は基本的に編纂者を単一人物とし、若干の部分のみを後代の追加とみなす [2005:50-52]。Bronkhorst [2012] は複数いたと推測する。本稿は、編纂者が単一か複数かという問題に対し答えを導くものではない。『マヌ法典』冒頭部と終章の間で思想的違いがあるとしても、それが編纂者の違いによって起きた現象か、あるいは同一人物が秘義的な教説を最後まで隠していたことによるものかは判断できないからである。

管見のかぎり、上村勝彦が『バガヴァッド・ギーター』の和訳（岩波文庫）に添えた解説の末尾（pp. 265-267）で簡潔に言及しているのみである。そこで上村は、『マヌ法典』第6章後半（6.33-97）に置かれた遍歴者（*parivrājaka-*）の規定部分が、カルマヨーガの語を用い、全ての行為の「放擲」（*saṃnyāsa-*）を説くなど『ギーター』と共通する要素をもつことに注目する。そして、両者の関係について、『ギーター』が『マヌ法典』ないしその根拠となった先行伝承を知っており、それを絶対者（最高神）の信仰と結びつける形で再解釈し、独自の思想を生んだと推測している。上村の想定は、『マハーバーラタ』全体と『マヌ法典』（ないしそれに代表されるダルマ文献）との一般的な関係に照らしておおむね順当なものといえよう。

ただし、『ギーター』のバクティ思想に、より本質的な影響を与えたとすれば、それは第6章にもまして、終章の教説であったと思われる。第6章の規定は遍歴者という特定の住期にある者だけを対象とするものだが、終章の教えにはそうした限定がなく、アートマンの知に向けた念想を行う者一般に向けられている。この点で、マヌ終章の教えは、バクティの実践を万人に開いている『ギーター』の考え方に近い。さらに『ギーター』と共通する用語や表現を見ても、第6章より終章のほうに多く現れている<sup>14</sup>。マヌ終章と『ギーター』との歴史的関係は、これから本格的に解明されるべき重要な課題であるといえよう。

本稿で見てきたマヌ終章の教えは、おそらく、ヴェーダの権威が弱まりつつある時代に、それを訴求力あるものとして立てなおそうする営為の産物であった。その過程で、『マヌ法典』の編纂者（たち）が、おもにサーンキヤ・ヨーガ系の外部思想を取り入れたことは明らかである。そうして生まれた新思想の中から、『ギーター』の編纂者は「『願望を伴わない行為』の賞揚」という発想を取りこみ、「人格的絶対者への帰依」という非ヴェーダ系の信仰をそれに接合したものと推測される。以上の諸検討から浮かび上がってくるのは、ヒンドゥー教というものが、ヴェーダの伝統と非ヴェーダ系の思想・宗教との思想的交流をつうじて、次第に醸成されてきたらしいということである。またその醸成の過程に、『マヌ法典』終章を代表例とするダルマ文献の周辺でおきた「ヴェーダ伝統の革新」という動向が、少なからず関わりをもったことも注目に値するだろう。

本稿は科学研究費基盤（B）「ヴェーダとタントラの相互影響：南インド現地調査と文献調査に基づく総合的研究」（19H01195）による研究成果の一部である。

---

14 例えば以下に挙げる BhG 5.2 (= MBh 6.27.2) は、マヌ終章の用語 (*karmayoga*, *niḥśreyasa-*) との共通性を端的に示す。*saṃnyāsaḥ karmayogaś ca niḥśreyasakarāv ubhau / tayos tu karmasaṃnyāsāt karmayogo viśiṣyate* // [行為の] 放擲とカルマヨーガは、ともに至福をもたらす。しかし両者のうちカルマヨーガが、行為の放擲よりも優れている。

また、次に挙げる BhG 6.29-31 (=MBh 6.28.29-31) は、本稿第6章の末尾に挙げた MDhŚ 12.125 と逐語的な一致を示している。*sarvabhūtastham ātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani / ikṣate yogayuktātmā sarvatra samadarśanaḥ* // 全ての生類のうちにアートマンを、そしてアートマンのうちに全ての生類たちを観る、[そのような] ヨーガに専心する者は、全てにおいて [事物を] 平等に観る者である。

## 略号

ĀpDhS = *Āpastamba-Dharma-Sūtra*, see Olivelle [2000] / BaudhDhS = *Bhauhdhāyana-Dharma-Sūtra*, see Olivelle [2000] / BhG = *Bhagavad-Gītā* / GautDhS = *Gautama-Dharma-Sūtra*, see Olivelle [2000] / MDhŚ = *Mānava-Dharma-Śāstra*, see Olivelle [2005] / VasDhS = *Vasiṣṭha-Dharma-Sūtra*, see Olivelle [2000] / YDhŚ: *Yājñavalkya-Dharma- Śāstra*, ed. Narayan Ram Acharya.

## 参考文献

- Bronkholst, Johannes [2012] “Manu and the Mahābhārata.” In: *Indologica: Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies* 40 (T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume Book 2) . Ed. L. Kulikov & M. Rusanov) , 135-156.
- Olivelle, Patrick [2005] *Manu’s Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- [2000] *Dharmasūtra: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Rocher, Ludo [1983] “Karma and Rebirth in Dharmaśāstra.” In: *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* . Ed. Wendy Doniger O’Flaherty. Delhi: Motilal Banarsidass.
- 井狩 彌介 [2011a] 『インド法典と「ダルマ (dharma)」概念の展開：ヴェーダ期、ダルマーストラを中心に』。RINDAS 伝統思想シリーズ 1. 京都：龍谷大学現代インド研究センター。
- [2011b] 『ダルマと王権：ダルマシャーストラにおけるダルマ概念拡張』。RINDAS 伝統思想シリーズ 2. 京都：龍谷大学現代インド研究センター。
- [2011c] 『ダルマの伝統とイギリス植民地統治の「法」の出会い』。RINDAS 伝統思想シリーズ 3. 京都：龍谷大学現代インド研究センター。
- 阪本（後藤）純子 [2015] 『生命エネルギー循環の思想：「輪廻と業」理論の起源と形成』。RINDAS 伝統思想シリーズ 24. 京都：龍谷大学現代インド研究センター。
- 沼田一郎 [2004] 「*Manusmṛti* 王権論における第八、九章の意義（上）」。『東洋学論叢』 29, 26-38.
- [2005] 「*Manusmṛti* 王権論における第八、九章の意義（下）」。『東洋学論叢』 30, 76-83.
- 吉水清孝 [2010] 『『マヌ法典』註釈家 Bhāruci の paramātman 論』。『印度學佛教學研究』 59-1, 302-297.
- [2015] 『クマーラによる「宗教としての仏教」批判：法源論の見地から』。RINDAS 伝統思想シリーズ 25. 京都：龍谷大学現代インド研究センター。
- 渡瀬信之 [1991] 『サンスクリット原典全訳 マヌ法典』。東京：中央公論社。
- [2011] 『イギリス統治下におけるヒンドゥー法整備と問題の所在：近古ヒンドゥー法典に見られる法解釈の基本姿勢』。RINDAS 伝統思想シリーズ 6. 京都：龍谷大学現代インド研究センター。
- [2012] 『ブラフマニズム社会の再編：理念社会の形成と多様社会への対応・共生から統合のための装置』。RINDAS 伝統思想シリーズ 8. 京都：龍谷大学現代インド研究センター。

付表：罪業に応じた再生先 (MDhŚ 12.55-67)

<b>brahmahan-</b>	バラモン殺し
- śvan-	犬
- sūkara-	豚
- khara-	ロバ
- uṣṭra-	ラクダ
- go	牛
- aja-	山羊
- avi-	羊
- mṛga-	野獣 (あるいは鹿)
- pakṣin-	鳥
- caṇḍāla-	チャンダーラ
- pulkasa-	プルカサ (下層民)
<b>surāpa- brāhmaṇa-</b>	スラー酒を飲むバラモン
- kṛmikīṭa-	虫類
- pataṅga	羽虫
- viḍbhujā- pakṣin-	糞を食べる鳥
- hiṃsra- sattva-	危害をなす生物
<b>stena- vipra-</b>	金盗みをするバラモン
- lūtā-	クモ
- ahi-	蛇
- saraṭa-	トカゲ
- ambucārin-	水棲動物
- hiṃsra- piśāca-	危害をなすピシャーチャ
<b>gurutalpaga-</b>	グルの寝床を犯す者
- tṛṇa-	草
- gulma-	灌木
- latā-	蔓草
- kravyād-	肉食動物
- daṃṣṭrin-	牙を持つ動物
- krūrakarmakṛt-	残虐行為をなす者
<b>hiṃsra-</b>	殺害を好む者
- kravyād-	肉食動物
<b>abhakṣyabhakṣin- (amedhya-)</b>	食べるべきでない物を食べる者
- kṛmi-	虫
<b>stena-</b>	盗みを働く者
- parasparādin-	共食いする生物
<b>antyastrīṇiṣevin</b>	最下層民の女と交わる者
- preta- (pretya)	亡霊
<b>saṃyogaṃ patitair √gam</b>	アウトカースト民との交際する者、
<b>parasyaiva yoṣitam √gam</b>	他人の妻と交わる者、および
<b>viprasvam apa- √hr̥</b>	バラモンの財産を奪う者
- brahmarākṣasaḥ	ブラフマラークシャサ (悪鬼)
<b>maṇimuktāpravālāni lobhena</b>	貪欲により宝石・真珠・珊瑚、および
<b>vividhāni ca ratnāni √hr̥</b>	諸種の宝を持ち去る者
- hemakarṭṛ-	金細工師
<b>dhānyam √hr̥</b>	穀物を持ち去る者
- ākhu-	鼠 (あるいはモグラ)

<b>kāṃṣyam</b> √hr̥ - <i>hamsa-</i>	真鍮を持ち去る者 ハンサ鳥 (ガチョウ)
<b>jalam</b> √hr̥ - <i>plava-</i>	水を持ち去る者 ブラヴァ鳥
<b>madhu</b> √hr̥ - <i>damśa-</i>	蜜を持ち去る者 アブ
<b>payas</b> √hr̥ - <i>kāka-</i>	牛乳を持ち去る者 カラス
<b>rasam</b> √hr̥ - <i>śvan</i>	果汁を持ち去る者 犬
<b>ghṛtam</b> √hr̥ - <i>nakula-</i>	液状バターを持ち去る者 マンゲース
<b>māṃsam</b> √hr̥ - <i>grdhra-</i>	肉を持ち去る者 秃鷲
<b>vapām</b> √hr̥ - <i>madgu-</i>	ヴァパー (腸間膜) を持ち去る者 鵜
<b>tailam</b> √hr̥ - <i>tailapaka- khaga-</i>	胡麻油を持ち去る者 ゴキブリ
<b>lavaṇam</b> √hr̥ - <i>cīrīvāka-</i>	塩を持ち去る者 コオロギ
<b>dadhi</b> √hr̥ - <i>balākā- śakuni-</i>	ダディ (凝乳) を持ち去る者 バラカ大鳥 (フラミンゴの一種)
<b>kauśeyam</b> √hr̥ - <i>tittiri-</i>	絹を持ち去る者 イワシャコ (キジの一種)
<b>kṣaumam</b> √hr̥ - <i>darduraḥ</i>	亜麻を持ち去る者 カエル
<b>kārpāsātāntavam</b> √hr̥ - <i>krauñca-</i>	綿織物を持ち去る者 クラウンチャ鳥 (ツルの一種)
<b>gām</b> √hr̥ - <i>godhā-</i>	牛を持ち去る者 オオトカゲ
<b>guḍam</b> √hr̥ - <i>vāgguda-</i>	糖蜜を持ち去る者 オオコウモリ
<b>śubhān gandhān</b> √hr̥ - <i>chucchundari-</i>	良質の香を持ち去る者 ジャコウネズミ
<b>pattraśākam</b> √hr̥ - <i>barhin-</i>	葉物野菜を持ち去る者 クジャク
<b>vividhaṃ kṛtānnam</b> √hr̥ - <i>śvāvidh-</i>	諸種の調理された食べ物を持ち去る者 ヤマアラシ
<b>akṛtānnam</b> √hr̥ - <i>śalyaka-</i>	未調理の食べ物を持ち去る者 ハリネズミ
<b>agnim</b> √hr̥ - <i>baka-</i>	火を持ち去る者 アオサギ
<b>upaskaram</b> √hr̥ - <i>grhakārin-</i>	什器を持ち去る者 スズメバチ
<b>raktāni vāsāṃsi</b> √hr̥ - <i>jīvajīvaka-</i>	諸々の染色された布を持ち去る者 ジーヴァジーヴァカ鳥
<b>mṛgebham</b> √hr̥ - <i>vṛka-</i>	鹿あるいは象を持ち去る者 狼
<b>aśvam</b> √hr̥ - <i>vyāghra-</i>	馬を持ち去る者 虎

<b>phalamūlam</b> √hṛ	果実あるいは根を持ち去る者
- <i>markaṭa-</i>	猿
<b>strīm</b> √hṛ	女を持ち去る者
- <i>rkṣa-</i>	熊
<b>vāri</b> √hṛ	水を持ち去る者
- <i>stokaka-</i>	ストーカカ鳥
<b>yānāni</b> √hṛ	諸々の運搬具を持ち去る者
- <i>uṣṭra-</i>	ラクダ
<b>paśūn</b> √hṛ	諸々の家畜を持ち去る者
- <i>aḥ-</i>	山羊



RINDAS ワーキングペーパーシリーズは、人間文化研究機構南アジア地域研究推進事業の出版物です。

人間文化研究機構 (NIHU) <http://www.nihu.jp/ja/research/suishin#network-chiiki>

人間文化研究機構地域研究推進事業「南アジア地域研究」(INDAS-South Asia)

<http://www.indas.asafas.kyoto-u.ac.jp/>

龍谷大学南アジア研究センター (RINDAS) <http://rindas.ryukoku.ac.jp/>

執筆者紹介：

高島淳 (東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所教授)

手嶋英貴 (京都文教大学総合社会学部教授)

RINDAS ワーキングペーパーシリーズ 30

## ヒンドゥー教とはなにか

高島淳・手嶋英貴

---

2020年3月発行 非売品

発行 龍谷大学南アジア研究センター

〒612-8577 京都市伏見区深草塚本町 67

龍谷大学深草キャンパス 至心館 455

TEL : 075-645-8446 FAX : 075-645-2240

<http://rindas.ryukoku.ac.jp/>

印刷 株式会社 田中プリント

〒600-8047 京都市下京区松原通麴屋町東入石不動之町 677-2

TEL : 075-343-0006

---

ISBN 978-4-904945-72-8

