

仏教化された孝の談論の解体

— 「中国－儒教」及び「インド－ヒンドゥー教」と関連して —

金 浩星 1

(附論:遠藤隆俊 2)

(1 韓国東国大学校仏教学部、高知大学外国人研究者)

(2 高知大学教育研究部人文社会科学系教育学部門)

Deconstruction of the Buddhistized Discourse on Filial Piety

— In Relation to the Contexts of Chinese Confucianism and Indian Hinduism —

Ho Sung Kim, Takatoshi Endo

1 *Faculty of Buddhism, Dongguk University, Korea*

Guest Researcher of Kochi University

2 *Education Unit, Humanities and Social Science Cluster,*

Research and Education Faculty, Kochi University

Abstract: This article starts from the critical point that it is insufficient to suggest that “there are many sentences to support Filial Piety in Buddhist Scripture” against the Chinese Confucian assertion that “there is no Filial Piety in Buddhism”. Of course, I can confirm the existence of the teaching of Filial Piety as the children’s duty to their parents in the Buddhist Scriptures. If the concept of “Filial Piety” means only “the Filial Piety as family ethics”, we have to say that there is Filial Piety in Buddhism. But my critical point is that when we discuss Filial Piety, we must not forget the Chinese Confucian context as tradition which infiltrated both our consciousness and our unconsciousness. When we consider the context of Confucianism, the question that “is there Filial Piety in Buddhism?” has been changed into the question “was there Filial Piety in Indian Buddhism similar to that in Chinese Confucianism?” Therefore, it is necessary for me to reconsider the connotation of the concept of Filial Piety in Chinese Confucianism. And then, we must ask whether the concept of Filial Piety found in Chinese Confucianism is also found in Indian Buddhism or not.

キーワード : 孝, 儒教, 仏教, ヒンドゥー教

Key Words : Filial Piety, Confucianism, Buddhism, Hinduism.

I. 問題の提起

仏教も時間と空間の内に存在する。ブッダによって説かれた教えや仏教教団は、歴史－社会的な脈絡の中で多少変化しながら存在してきた。時空の中で存在している仏教については、より親しみやすいかもしれない。様々な解釈を受容できるからである。しかし時空は単に仏法が置かれる、また位置づけられる器として黙々とする存在ではなく、仏法の変容を促す触媒作用をし続けるものである。従って仏法の時空内的な有様やその変化の推移を考察しようとする時には時空自体に対する認識が先行しなければならない。こうした役割を果たす時間と空間を、私はコンテキスト(context)¹と名づける。ここで私が検討しようとする問題は、そのコンテキストの中に存在し、それを反映する仏教の有様を最もよく示しているテーマの一つである孝に関するものである。

周知の通り、仏教が生まれたコンテキストはヒンドゥー教の伝統である。ところが仏教が中国へ伝播される過程で、異質なコンテキストに出会うことになる。それは儒教や老荘思想などであり、特にその中で孝の問題に関連しては儒教伝統ともっとも密接な関わりを持つのである。最初に現れたその一種の影響といえば儒教からの批判であった。何よりも孝を大切にする儒教の立場から見れば、出家主義を取っている仏教は孝を等閑視するように認識されかねない。否、孝の問題に関して、仏教は全く言及しないように見られたらう。木村清孝はそのような事情について『牟子理惑論』の一節を引用して次のように話している。

『孝経』に「身体髪膚は父母から受けたものであるから、傷つけるというようなことがあってはならない」という。また曾子は、臨終に際して「私の手を出し、私の足を出して傷がないかどうかを調べてほしい」といっている。ところがいま沙門は頭を剃る。これは一体どういうことか。そういう沙門の行為は、聖人の言葉に違い、孝子の道に合わないものである。あなたは常に好んで是非を論じ、曲直を正すが、この沙門の行為について、かえってそれを善いものとするか。²

このような中国－儒教³側の立場は、中国の歴史の中からのみ確認されるものではない。高麗末、性理学が中国から輸入されて以降、朝鮮でも儒教がいわゆる排仏論や抑仏政策の内密な動機の一つとして作用した。この点は巨視的に見ると、日本の場合も類似している。例えば江戸時代、儒学者たちによって提起された排仏論について、「超世俗主義の立場を取る仏教は、かえって世俗に対して厳しい倫理を欠いていた」⁴と述べられている。

その結果、東アジアの仏教界全般にわたって、儒教の抑圧的談論に対する仏教側の対応が模索され続けてきた。それは『父母恩重経』のような偽経の製作や「目連変文」のような変文の製作や俗講の施行、または訳経の時にされた「孝諸父母」などの文句の挿入、護教論的著述の発表など多様にわたる。しかし、このような対応の基底には「我々の仏教にも孝がある」という論理が前提として含まれていると私は判断する。この点は日本の江戸時代も同じであつたらう。実際、そうした守勢的な護教論の主張通り、仏教経典の中には孝と言える倫理徳目が説かれた記述が少なくない。その中で最も代表的に言われている経典があつた『善生経』である。

善生よ！ 人の子になった者なら五つのことを以て父母を恭敬し従順しなければならない。その五つは何か？ 第一、扶養において乏しくないようにすること。第二、何かしようとする際には予め父母に了解を求めること。第三、父母のやることに順従する事。第四、父母の正しく命ずるのに従うこと。第五、父母の正業を不断にすることである。善生よ、凡そ人の子の者はこのような五つのことをもって父母に敬いして随順しなければならぬ。⁵

上の内容を見れば儒教側から一方的に行なわれた批判、即ち「仏教には孝がない」という主張は成立しないと考えざるを得ない。儒教側の論理に対応する仏教の護教論的態度も有意義であると認定しなければならない。その点で、私はこのような立場の先行研究成果を尊重する。しかしながら、孝について考える場合、中国－儒教側の孝の概念やその意味、脈絡に関する考慮なしに行う議論では、仏教に孝の観念があったかどうか、もしあったとすればどのような内容かを解明し難いとする。このことから、私は既存の研究によって明らかにされた仏教経典の中の父母に対する道理を、「家族倫理としての孝」と定義して、それを仏教の孝の一つとして証を立てたいのである。

もっとも、家族倫理としての孝と言っても中国－儒教とインド－仏教の間には相違がないわけではない。インド－仏教における孝について、次に引用する『仏説父母恩難報恩經』に見られる出世間主義/出家主義が、「家族倫理としての孝」の裏面に敷かれていることを見逃してはならない。

このような息子も父母の恩返しには却って足りない。もし父母が不信者だったら教えて信じさせ、安穩のところを得られるようにすること、戒を受けなかったら受戒させて安穩のところを得られるようにすること、法門を聞かなければ聞かせて安穩のところを得られるようにすること、吝嗇し欲深く物をほしがったら喜んで人に物を施しめぐむ嬉さを勧め教えて安穩のところを得られるようにすること、無智だったら教えて悪がしこさを正しく勧め教えて知恵を働かせて安穩のところを得られるようにすること、などをしてあげなければならぬ。⁶

ここで言う「このような息子」は「右肩には父を背負って、左肩には母を背負ったまま千年を過ごす」⁷ 孝子を指す。にもかかわらず、それだけでは「足りない」と評価されるものがインド－仏教で言われる「家族倫理としての孝」である。このような特性は中国－儒教側からは見出されないものであろう。

だが、私はこのような差異を認識しながらも、「家族倫理としての孝」については両者の同質性を見たいのである。父母に対する孝を強調している点で両側は同様であるからである。本稿の意図は仏教の孝が論議の対象になる際の時空の状況、即ちそのコンテキストを考慮して議論する点にある。まず、仏教の中の孝の存在可否が問題になったコンテキストである中国－儒教の孝の意味やその脈絡を追究することによってインド－仏教において孝が持つ含意とはどう異なるかを明らかにしたい。次に、仏教が生まれたコンテキストであるインド－ヒンドゥー教における孝の有様はどうだったか、検討しなければならない。その結果として、孝を支配イデオロギーとした東アジア社会において、仏教を抑圧してきた談論の解体を狙うことが本論の目的である。

II. 中国－儒教というコンテキストと孝

孝とは何か。また、その含意は一体何か。我々はみな常識的には孝についてわかっており、幼い時から孝に関して教えられた。つまり父母に対する恭敬や扶養が強調される孝に関する教育を受けていたから、それに染み込んでいる中国－儒教というコンテキストから生じた影響を排除しては孝の正しい理解ができない。これこそ我々が仏教の孝の問題を論議しようとする時、まず中国－儒教の孝から取り上げる所以である。では中国－儒教に言われる孝は何か。またその意味としての孝がインド－仏教にも説かれたのか。『論語』(1:6, 1:11, 2:5-8, 2:20-21, 4:18-21, 13:18)を見れば、多くの孝は家族倫理として説かれていることがわかる。

孝の定義がこれだけで決まったら「インドー仏教にも孝が説かれた」と言えよう。前述したように『善生經』をはじめとして多くの經典には父母に対する子の道理や恩返しが強調されているからである。しかし、中国一儒教的というコンテキストをよく考え合わせて見るとやや違うことがわかる。まず孝の含意がそんなに単純なものではないこと、また中国一儒教的孝とインドー仏教のそのものが相違すること、なおかつ両方の孝の思想体系の中での位置づけ、などがあるからである。

まず、中国一儒教の孝を三つの含意でまとめると次のようである。

第一、孝は忠との密接な関わりを持つ点に注目しなければならない。三綱五倫からよく確認できるし、「孝をもって君に仕えれば即ち忠なり」とか「君子が親に仕えて孝を尽くしたら、忠は君に移すべし」とも『孝經』にされている。中国一儒教の孝は、以上のように家族倫理の範疇を超えて、もっと幅広く拡充したことがわかる。一方、インドー仏教の事情はどうだったか。インドー仏教の場合も孝が家族倫理の範疇を超越して忠のような国家倫理的次元でも説かれたのか。インドー仏教の經典の中から父母に対する子の道理については見出されるが、そのような倫理徳目が忠のようなものと結び付いていたのは見られない。中村元によると『正法念處經』には「母の恩、父の恩、如来の恩、説法法師の恩」の四恩が説かれているが、国王(国家)の恩は含まれていないという。⁸

第二、孝は中国の儒教の天下統治にとって支配イデオロギーとしての役割を果たした。唐の皇帝の玄宗が作った『孝經』の序には「昔、明王が孝をもって天下を治めた」という文句がある。孝をもって天下を統治し、孝をもって天下の秩序を維持しようとする彼らの立場で見たら恐らく仏教は邪魔になっただろう。この点は朝鮮や中国の儒者たちが排仏にどれほど執念深かったかを推測させる面である。彼らの考えでは自分たちのような孝を取らなかった仏教の存在は反体制も同然だろう。

第三、孝は家族中心主義と結ばれていた。この特徴は愛の概念とあわせて考慮すれば、より明確になる。中国一儒教に説かれていた愛は、孟子が力説した別愛である。孟子一儒教の別愛説は墨子一墨家の兼愛説とは相反するものとして評価されており、孟子はこの兼愛説の打破を自分の使命としたほどであったという。儒教の愛の概念である別愛説がわかる文句を『墨子』(耕柱 46)から引用してみると次のようである。

巫馬子が墨子に申し上げた。私は先生とは違います。私は兼愛ができません。私は越人より鄒人をもっと愛するし、鄒人より魯人をもっと愛するし、魯人より故郷の人をもっと愛するし、郷人より親類をもっと愛するし、また親類よりは親をもっと愛するし、なお親より自分自身をもっと愛しています。

巫馬子のこうした立場こそ、別愛の基本的構造を端的に示すと評価できる。こうした別愛説は、初めから他人の親を自分の親と同じく仕えるように説く墨子一墨家の兼愛説に比べれば、もっと人間心理の基本的な性向に符合するのがわかる。儒教が東アジアの支配イデオロギーになった背後には、このように人間の性向に逆らわない倫理規範を提示したことも一つの理由としてあっただろう。同じ脈絡で、墨家の集団が宗教的教団として評価されていることには、このように高遠な理想を追求し現実化しようとする態度を持つことにもその理由があったかもしれない。

それでは仏教の愛の概念の慈悲はどちらの方に即するか。仏教倫理の核心である慈悲は決して自他の先後や遠近、また軽重を差別するはずがないものである。同体大悲は自他不二の縁起と無自性空に立脚している如幻の悲智にほかならないからである。墨子一墨家の兼愛は、功利主義的・実用主義的な社会の状況から生まれたものであるし、仏教の慈悲はあらゆる存在の差別性を超越した平等な仏性と縁起的な関わりに立脚しているものである、という点で墨子/墨家の兼愛説と仏教の同体大悲の教えは合致する筈がないものである。しかし、それでも孟子一儒教の別愛説の立場から観

れば、仏教はやはり墨子－墨家と近いかもしれない。即ち仏教は「父がないとするものである」となじりとがめられていた墨子－墨家と同じく扱われやすいと考える。

家族倫理としての孝のほか、このような三つの含意を具有している中国－儒教の孝を、はたしてインド－仏教は説いているのか。その答えはそうではないということである。

概念的な側面ばかりではなく、その思想体系の中で位置づけられた位相にあっても中国－儒教の孝とインド－仏教の孝とは相違する。例えば中国－儒教の孝は「重刻古文孝経序」の「先王の道は孝より大なるはなし、孔子の教えは孝より先立つものはない」という文によって、その位置づけが簡明に提示される。もちろんこの文は『孝経』の序文にある語句であることを考え合わせて理解しなければならない。この文章では孝の代わりに仁、あるいは礼を代入すべきであるという主張や見解も十分に可能であろう。明白なことは、少なくとも孝が仁、あるいは礼のような儒教的な価値に匹敵するものだという点である。だが仏教はそうではない。印度仏教の経典において、孝の位置づけが悟りや縁起や無我や四聖諦や空、あるいは禅よりもっと大きいものであったか、先立っていたものと言えるだろうか。当然、そうであったとは確言できない。

以上、検討したように「仏教には孝が説かれていない」という批判に対して平気に「いや、うちの仏教にも孝を説いている」などの対応は必ずしも適当な対処ではないことがわかる。そうした護教論は単に他者に対して自分を無条件で擁護する「粗い(sthūla)護教論」のようであり、あまり説得力がないだろう。つまり、そうした防御的な「粗い護教論」では東アジア仏教界を思想的・政治的に絶えず抑圧し続けてきた儒教側の支配イデオロギーであった孝の談論に対処できないことになる。そうした反論の及ばないところでは依然として儒教が猛威を振るいながら仏教を抑圧し、そうした支配的な談論が東アジアの仏教徒たちに受け入れられ、内面化されることによって護教論が生じた。これが我々東アジアの仏教の有様であったと言っても過言ではないだろう。

Ⅲ. インド－ヒンドゥー教的コンテキストと孝

「印度仏教に孝が説かれているのか」という問題の解明において、中国－儒教的コンテキストを検討するだけでは限界がある。ここに、仏教が生まれたインド－ヒンドゥー教的コンテキストまで考え合わせなければならない理由がある。仏教の孝に対する綿密で、正確な理解が先行されなければならないのは、三者(ヒンドゥー教・仏教・儒教)の中で仏教が課題の中心に置かれているからである。仏教はインドではヒンドゥー教との、中国では儒教との関係によってその意味網の把握が最も重要となる。

1. 『マハーバータ』に見られる家族倫理としての孝

インド－ヒンドゥー教的コンテキストの中での孝とは何だろうか。家族倫理としての孝はどの社会、どの文明圏においても普遍性を持つものである。それでインド－ヒンドゥー教においても孝の重要性の強調は決して中国－儒教に及ばないものではない。本節ではインド－ヒンドゥー教において孝はどのような性質を持つものであるか、またその位置づけはどうかを検討していきたい。その前に、インド－ヒンドゥー教内で見られる幾つかの孝道に関する故事を例として取り上げよう。それによって中国－儒教の孝にインド－ヒンドゥー教の孝を対比させて検討しようとする本稿の方法論がもっと妥当性を確保できるからである。その資料としては大叙事詩の『マハーバータ』を選択することにした。

中国の孝に関する故事には、股のつけ肉で父母を扶養する事例が少なくない。一方、インドの故事の白眉は『マハーバータ』のヴィシュマの不婚に関する物語であろう。ヴィシュマは『マハーバータ』の主人公たち、すなわちパーンドウ族

の5人の兄弟やドリタラーシトラの100人の息子から見て伯祖父にあたる。つまり、一族の上長である。こうした血族間の王位の継承をめぐる戦いが素材になっている叙事詩の『マハーバーラタ』であるが、実はその背後にはヴィシュマの至極の孝が一つのきっかけになっている。

ドリタラーシトラとパーンドゥの父はヴィチトラヴィーリヤであり、その誕生には父のシャンタヌに対するヴィシュマの親孝行があった。ある日、シャンタヌは漁師の娘のサティヤヴァティーに一目ぼれした。シャンタヌはサティヤヴァティーの父の漁師に会って求婚するが、漁師は縁談を断わる。サティヤヴァティーが王と結婚して子供を産んでも、その息子はどうしてもヴィシュマの競争相手としては不足するからであった。すでにシャンタヌはヴィシュマが自分の後継者になると予言していた。この全ての事情を知られたヴィシュマは漁師に、自分の父のシャンタヌとサティヤヴァティー二人の結婚を承諾すれば「喜んで王位を放棄する」と言った。この提案に対して漁師は、ヴィシュマの子供たちまで王位の要求をしなければシャンタヌの求婚を受け取るというのである。ここにヴィシュマは固く誓っている。

今日から私は絶対的な純潔を守り続けて生き、天上の不滅な世界は無子の者の分になるぞ。⁹

父の欲する結婚をさせてあげるために王位は言うまでもなくみずから独身の道を選んでその結果、男子のないままに生きる道を歩くヴィシュマの親孝行は、凡夫にとってはとてもできないことであった。こうした孝心のお陰でシャンタヌはサティヤヴァティーと婚姻し、二人の間にヴィチトラヴィーリヤが生まれたのである。

また『マハーバーラタ』によればインドーヒンドゥー教のダールマ(dharma)/孝は父ばかりに対してのことではなく、母もその対象になることがわかる。その例はパーンドゥの5人の兄弟のみんながドラウパディーと婚姻する場面で見られる。それはパーンドゥの5人の王子が母のクンティと一緒に、燃えてしまった家を出てあちこち流離っていた時のことである。彼らはパンチャラ王国の王女のためのスワヤンヴァラ(svayavara)が開かれるのを聞いて、そこに参加することになった。スワヤンヴァラは元からクシャトリア階級のために開かれる伝統的な婿選びの儀式であった。つまり王女のドラウパディーの結婚相手を選ぶ競技が開催されたのである。数多くのクシャトリアが参加したが、ついに強弓を引いて的に当てた男の子はアルジュナ一人であった。ドラウパディーから「結婚相手として選ぶ」という意味の花輪をもらったアルジュナを初め5人の兄弟は喜んでドラウパディーを連れて帰った。家の外から母を呼んだ。「お母さん、何を手に入れたか当ててご覧なさい」と歓呼した。そうすると、彼女は「それは何であつても均等に分け合い、そのことで喧嘩なんかしないで」と言った。結局、5人の兄弟はこの何気なしに言った母の一言によってドラウパディーを共通の妻とすることになったのである。この一妻五夫の有様にドラウパディーの実家からの反発がないわけがなかっただろう。ドラウパディーの兄のドリシタデムナの反対に対して、5人兄弟の長男のユディシティラは「地上で一番権威ある方は母であり」¹⁰ というわけで、だから母の話には絶対に服従しなければならないと述べている。これを通して我々は当時の婚姻制度の多様性、あるいは適法な婚姻に関する立場や解釈の相違することなどを推測しうるが、本論の関心事はそれではない。自分の母親に対する服従のため美しいドラウパディーに対する独占的な所有を放棄するアルジュナのダールマ、また母親の話を奉じて仕えなければならないと述べる兄弟たちのダールマが見られるのである。このダールマから私はインドーヒンドゥー教の孝を観ようとするのである。

兄弟共妻の婚姻を成立させた内面的な理由として若くて美しいドラウパディーに対する5人兄弟みんなの断腸の思いとか「兄弟間の喧嘩を避けるために」とかなどの様々な分析が提示されるのであろう。しかしユディシティラの言葉は言わば体裁をとりつくろうとする振る舞い以上のものらしい。また母親に対する当時の一般的な観念が投影されたことではないかと看做してもよいと考えられる。

そうすると、こうした孝の故事を生んだインドーヒンドゥー教のコンテキストは何だったのか、節を換えて論議してみよう。

2. 孝とインドーヒンドゥー教的な価値観

中国ー儒教の孝に相似の概念をインドーヒンドゥー教から探したら、それはダールマ(法)であろう。しかしダールマという言葉は多義の言葉であり、孝の倫理規範もそのダールマの下位概念であるだけ、孝はダールマに合致できないことである。私は中国ー儒教の孝を意識しながらインドーヒンドゥー教におけるダールマが持つ含意をまとめようとする。

インドーヒンドゥー教の伝統におけるダールマとは、人間が追求すべき四つの目標(プルシャールタ), すなわちダールマ・カーマ(kāma, 愛)・アルタ(artha, 利)・モクシャ(mokṣa, 解脱)の中の一つとして説かれている。また、これらの中の前者の三つは世間的な価値であり、後者のモクシャの一つだけが出世間的な価値である。世間的・出世間的価値はともすると対立すること、あるいは択一的なこととして考えられ、兼ねることはできない。しかしインド人たちはこの二者をうまくつりあうように追求した。その結果、考案されたのが人生を4つの時期に分けること、つまり四住期で区分することであった。それは

- ①先生のもとで、ヴェーダを学ぶ時期の梵行期(=学生期, ブラフマチャリヤ, brahmacharya)
- ②家庭にあって子供をもうけ、一家の祭事を主宰する時期の家住期(グリハスタ, gr̥hastha)
- ③家庭から身を引いて、森林に隠棲して修行する時期の林棲期(=林住期, ヴァーナプラスタ, vānaprastha)
- ④一定の居所を持たず乞食遊行し、人生をまとめる時期の遊行期(=棄世期, サンニャーサ, saṃnyāsa)

である。この4段階は順次に経過すべきものとされ、各段階に応じて厳格な義務が定められていた。ただし、このアーシュラムの制度が实际的にどこまで充実に履行されていたかは疑わしいとされるが、この四住期(アーシュラム, āśrama)は再生族(dvija)だったら誰も例外なく守るべき規定であった。こうしたプルシャールタとアーシュラム体制から見れば孝は前述したようにカーマ・アルタ・モクシャの実行と結ばれる世間的な価値であり、またそれは殊に家住期に実行すべきものとして強調されたのである。だからインドーヒンドゥー教の伝統から孝の意味を検討しようとする時、家住期のダールマに注目しなければならないのであり、同時にその家住期の位置づけを明らかにすることこそインドーヒンドゥー教におけるダールマの位置も理解するようになるだろう。ヒンドゥー教徒の生活を規定した『マヌ法典』には次のようにされている。

学生期(=梵行期)・家住期・林棲期・遊行期(=棄世期)の四住期の中で家住期が最上である。…ヴェーダの啓示にもこれの中で家住期が第一番とされているので、それが他の三つの頼り(=扶養)になる所以である。¹¹

これによれば、家住期を欠いてはいけなことを強調している。また、林棲期について「家住期の後で正しく自制し感覚を征服して森林で過ごすようにする」¹²と規定している。もちろんこの規定に関する例外的な言及がなかったこともない。『ジャバラ・ウパニシャッド』の4頌には「若しもそうではないとすれば梵行期から遊行期へ進んでもよい。家[家住期]より、あるいは森林[林棲期]よりまっすぐ遊行期に向かってもよい」とされているのである。だが、これはあくまでも例外の条項であり、正道ではなかったのである。なぜならこうした例外的な条項を述べる直前に、同じの頌で次のような原則を提示しているからである。

梵行期(=学生期)を完全に経てから家住期へ、家住期を経てから林棲者へ、林棲者を経てから遊行期へ進むべし。

先の例外条項の始まりの言葉の「若しもそうではないとすれば」は上の引用した文章に続くものである。そうするとヤージニャヴァルキヤは何故こうした例外を認定したのか。それは真の修行者の条件は「梵行期→家住期→林棲期→遊行期を順次に経たかどうか」の外形的/形式的事実をもって判定するものではないからである。「捨てることを行ったその日、まっすぐ遊行期に移行してもよい」と述べるのにも彼の真意は「(世事に対するあらゆる執着を一引用者)捨てる精神」を強調することがわかる。ヤージニャヴァルキヤの言葉の中で前者と後者、すなわち規定か例外か両方の中で例外の方が優先できないとはラーダークリシュナン¹³の注釈によればもっと明らかになるだろう。ラーダークリシュナンは『Mahā-Nirvāṇa-Tantra』VIII.18.に次のように述べているという。

母ら・父ら・子供ら・妻ら・姻戚ら・親戚ら、彼らを捨てて遊行期に移行した者は 重罪を犯した者であらう。¹³

これを通して、家住期を経ずに遊行期に移行できるとするヤージニャヴァルキヤの言及は、実際にビノバ・バーヴェ(Vinoba Bhave, 1895-1982)の例からも見られるが、極例外的な事象であることがわかる。その点でヒンドゥー伝統は強固なアーシュラマ体制を依然として守っていたと看做さざるを得ない。こうしてインドーヒンドゥー教における孝の概念をダールマと結びつけてプルシャールタとアーシュラマの体制から理解する時、問題になるのがインドー仏教の出家問題である。嘗て先行研究者たちが示したように、たとえインドーヒンドゥー教の經典に家族倫理としての孝が言及されていたとしても、インドー仏教の出家はやはり問題となるのである。父王の浄飯王がシッダールタ太子の出家をそれほど激しく反対した故も納得できるだろう。そのシッダールタ太子の出家は家住期を経てから行われるヒンドゥー伝統の出家とは違うものであった。要するに家住期を欠いて出家を敢行したのである。だから家住期にしなければならない様々なダールマも遵守とか実行とかした筈がないのである。

シッダールタの出家はそれ自体が仏教の独立を意味するものであり、またインド文化史におけるパラダイムの転換がなされたことを示している。しかしヒンドゥー伝統的な立場から見たら、これは一種のダールマの破壊と認識され兼ねない。こうした事実、即ちインドーヒンドゥー教的なコンテキストの中で行われたブッダの出家が、インドーヒンドゥー教のダールマを犯した事実は、仏教に対する中国ー儒教からの批判と同じ脈絡でインドーヒンドゥー教からも批判されやすい点であろう。インドー仏教に比べて中国ー儒教の孝とインドーヒンドゥー教のダールマは共に在家主義的/世間主義的性格が強いものである。私はヒンドゥー教倫理と儒教倫理の同質性の一つに現実主義があると考え、その特徴はここで検討したように在家主義的な特性を通してもっと強化されたことがわかる。もちろんインドーヒンドゥー教の在家主義と中国ー儒教のそのものは各々別の次元に置かれているだろう。即ちインドーヒンドゥー教の在家主義はその背後に出家主義が置かれており、そこが中国ー儒教の場合と違う点である。その点でインドー仏教の出家主義と中国ー儒教の在家主義は、最も対蹠的な位置に置かれるといえる。しかしインドー仏教の出家主義に比べたら、インドーヒンドゥー教の在家主義はむしろ中国ー儒教の在家主義と同軌に置かれるだろう。

3. インドーヒンドゥー教における孝の位相

さて次に検討することはインドーヒンドゥー教の伝統における家族倫理としてのダールマの位置づけがどのぐらい絶対的なものだったかである。中国ー儒教の伝統において、孝は天下統治の秩序体系の基本になったほど拡張されていたのは

前述した通りである。するとインドー ヒンドゥー教の場合も同様だったか。私はこの問題に対する解答の糸口が、『バガヴァッド・ギーター』に提示されたアルジュナの懷疑とクリシュナの返答の中から見出されると思う。彼らの懷疑と返答の論理を、孝の問題として取り上げて証明できるだろう。孝は父子関係が第一義的なものであるが、それが持つ位置づけを把握するためにはその範疇を「家族の法度」まで拡大して検討しなければならないだろう。

周知のように『バガヴァッド・ギーター』(実は『マハーバーラタ』)は王位継承をめぐるいとこ同士の戦争を背景としているが、その内容は祖父と孫、義兄と義弟、叔父と甥、先生と弟子同士などで、とても彼我の区分できない関係の人々が敵や味方になって分裂して死ぬ、或いは死なせる凄惨な反人倫/反倫理的な状況であることが痛感できるのである。だからアルジュナが「戦争で親族を殺して、私はどんな良いものも見付けられない」(1:31)と弓を叩き付け、座り込んで泣き叫ぶのは当然である。そうした状況で敢えて戦争すればそれは結局「家族の法度(kuladharma)」の消滅にほかならないだろう。

家族が滅亡するところでは永久な家族の法度が消滅され、法度が消滅されば 家族みんなが非法に襲われてしまいます。¹⁴

また家族の法度が消えると家門の女人が墮落し種姓の混乱を招き[1:41]その結果、祖先は地獄に落ちることと次のように述べる。

乱雑さが、一族を殺す者とその一族を地獄に落としめます。なぜならそうした祖先たちは 祖霊に捧げる供物や聖水などの供養儀式を受けないからです。¹⁵

祖先は自分の子孫/息子が供える祭礼によって祖道(pitṛyāna)から脱して神道(devayāna)に至ることができるのである。つまりここでのアルジュナの懷疑は家族の法度がきっかけとなっているのである。すなわち家族の法度を守り尽くすためには同族同士の戦いを避けなければならないのである。ここで言われる家族の法度から我々はインドーヒンドゥー教における孝を確認できるだろう。ところでアルジュナの懷疑の理由が家族の義務であったとすれば、アルジュナの懷疑を払拭しようとするクリシュナの論理の一つとして階級の義務[=svadharma]が取り上げられるのである。クリシュナの話を聞いてみよう。

また自分の階級の義務を考慮したらぐらつかないだろう。正義の戦争より優れた他のものがクシャトリアにはないからである。¹⁶

しかし、もし君がこうした正義の戦争をしないとすれば、その時は自分の階級の義務や名誉を捨てて悪を犯すだろう。

17

ここでのダールマの概念は、より特殊に自分の階級の義務のみに限定されたものである。つまり自分が属した階級の義務のみを指すのである。クシャトリア階級のダールマ/義務は戦争に従事することである。即ちクリシュナはアルジュナに向かって「(君はクシャトリア階級に属した者である。)だからこそ君は君の義務を遵守しなければならない」と言ったのである。勿論、こうした論理ばかりでアルジュナが説得されたとは言えまい。その場面のすぐ後、他の角度からの説得が続いているからである。それにもかかわらず私は「アルジュナの懷疑:クリシュナの返答」という構図から「家族的な義務:階級的な義務」という構造を見取ることになったのである。前者をインドーヒンドゥー教の伝統的な孝とすれば、後者はインドーヒンドゥー教の伝統における孝より優先し、孝を越える支配イデオロギーとしてのカースト体制であることが見て取れる。先にプルシャールタとアーシュラマの体制と関連して論議したように、インドーヒンドゥー教の孝を含むダールマ概念もインドーヒンド

ウー教の社会では支配イデオロギーとして作用することがわかる。しかし、同じ社会体制と関連した支配イデオロギーであっても、家族的な義務より階級的な義務を優先する点で、中国—儒教のように「孝より大なるは莫し」とか「孝より先んずるは莫し」とは言えないだろう。この点で、中国—儒教とインド—ヒンドゥー教における孝の相違が確認できる。

4. 孝, その家父長制的特性

次に我々が注目すべき点は、孝を含むインド—ヒンドゥー教伝統におけるダールマ概念からも家父長制的な宗法秩序が確認できるということである。家父長制的な宗法秩序という概念もまた中国—儒教の代表的な概念であるが、インド—ヒンドゥー教にも同質的な要素が見られる。これについても『バガヴァッド・ギータ』にされた家族中心主義文化、女性に対する差別的な態度、祖先に対する祭祀の強調、階級秩序の維持などインド—ヒンドゥー教での家父長制を構成する多くの内包が確認できると考えられる。いま本稿の脈絡で省みる時、殊に重要なことは種姓の存続意識と祖先に対する祭祀である。

まず種姓の存続意識について検討しよう。種姓を存続させるのがダールマの一つの徳目として要請される。『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』I.5.16.には「人界は他の行為とか祭礼とかの如何によらず専ら息子によって得られる」とされている。また『タイッティリーヤ・ウパニシャッド』I.11.1 にはヴェーダの教えた先生が家住期に移行する弟子に与える生活上の指針が説かれている。その中で「子孫を断絶するな」という徳目が提示されている。こうした種姓の継承意識が強調される時、男児選好思想が芽ぐむのは問わずしても知りうるだろう。

こうした種姓の存続・継承意識と男児選好思想の原因は、即ち祖先に祭祀を供えなければならないからであった。インドの宗教では専ら息子だけ、死んだ祖先のために犠牲祭ができるし、また犠牲祭を行ってはいじめてあの世の祖先たちの救いができると信じたのである。だから息子には、地獄に落ちたとか幽霊の中にいる祖先を助けて、天上の世界へ引導すべき義務が与えられていたのである。したがって、男の子を儲けなかったら(=種姓の継承ができなければ)、倒懸つまり「洞穴でコウモリのように頭を逆さに掛けられて」非常な苦しみ状態に落ちてしまうと言われている。そのように倒懸した祖先を救う唯一の方法は息子を通してだけであり、他には道がないとされていた。ところが自ら男の子を得ず呪いにかけていたパーンドゥ王は彼の妻のクンティに次のように述べている。

実に息子は世の中でダールマに従って頼りになる居心地がよいところである。私は犠牲祭を供えたし、慈善も施したし、禁欲を実行したし、苦行の誓いも徹底的に守った。しかしこの全ての善行さえ子無しの罪悪を免れしめない。子無しの私は純粋な平安な世界に到達できない。¹⁸

以上、検討したようにインド—ヒンドゥー教のダールマ倫理と中国—儒教の孝倫理は、家父長制的であるのが共通点だろう。ヒンドゥー教にも儒教にも共に「家」を大切に思う倫理を提示しているのに対して、仏教の倫理は「家」をそのように重く位置づけているとは言えない。

中村元は、仏教が当時のインドにおける家族制度を批判したとか論難したなどの問題提起をしたことはなかったと述べている。¹⁹ しかし中村元が主張する家の概念は氏族的社會構成を意味するし、私が論じようとする概念とは異なる次元のものである。儒教は家自体が一つの寺院の役割を果たしているという点、ヒンドゥー教も数多くの寺院を持っているが依然として家庭が儀礼の空間としての重要な意味を持っているという点、しかもブラフマン階級は寺院ばかりに所属せず町の一般人たちと一緒に暮らす点などを考えれば、儒教とヒンドゥー教における家の位置づけの重さを推測できるだろう。仏

教における家の位相とははっきり対比されるのである。私がインドーヒンドゥー教のダルマ概念と中国ー儒教のそのものを同一に家父長制的であると評価したい所以である。

IV. 結び

本論文は、中国ー儒教的コンテキストの視点から「仏教には孝がない」という批判に対する仏教側の対応が、仏教經典に見られる孝に対する仏説/経説の提示だけにとどまり、「仏教にも孝がある」と応えるのみでは不十分であるという問題意識より出発した。仏説/経説の孝に関する資料から、我々は息子の父母に対する道理としての孝の教えが仏教内にも既に存在することは確認した。これを私は「家族倫理としての孝」と規定した。孝の概念が「家族倫理としての孝」だけを意味するのであれば、その答えは当然「仏教にも孝がある」となるだろう。ここまでは先行研究の結論である。仏教の中に家族倫理としての孝が存在するという事実に対しては私も異論がない。

しかし私の問題意識は、韓国や中国、日本など東アジアにおける社会通念での孝には、意識・無意識的に伝統の影響によって深く刻印された儒教的コンテキストが染み込んでいることを考え合わせなければならないという点にある。つまり儒教的コンテキストを考慮すると「仏教にも孝があるのか」という質問は「インドー仏教にも中国ー儒教のような孝が存在するのか」という問いで具体化されなければならないということである。ここで中国ー儒教的コンテキストにおける孝の含意はどんな概念であるのか、検討が不可欠である。その上で、はたしてそうした孝の概念がインドー仏教でも説かれたのかを追究しなければならないと考えられるからである。

その位置づけについて、インドーヒンドゥー教における孝/ダルマの占める位相は、中国ー儒教のそれより多少弱いとしても、概ね大同小異と言えるだろう。これに対して、インドー仏教の出家主義の立場は、インドーヒンドゥー教に内包された出家主義をなおざりにした。インドーヒンドゥー教も中国ー儒教も共に在家主義的な立場、すなわち家住期の孝の強調を浮き彫りにしており、インドー仏教の出家主義は、家族倫理としての孝の存在の如何によらず、この両側から批判の対象にされた。以上の論議を図表としてまとめると次のようになる。

表：孝に対する儒教、ヒンドゥー教、仏教の観点比較

	家族 倫理	+ 忠	家父長制	支配イデオロギー	位相	特性	愛の概念
儒教	○	○	○	○	一義的	世間主義	別愛
ヒンドゥー教(ダルマ)	○	○	○	孝 〈 カースト	一義的	世間+出世間主義	仕え(sevā)
仏教	○	×	×	×	二義的	出世間主義	同体大悲

本論のⅡ章では、中国ー儒教のコンテキストにおける孝と、インドー仏教におけるそれとは相違することの検討を行なった。Ⅲ章では中国ー儒教的な孝とインドーヒンドゥー教というコンテキストにおける孝が、大同小異であると考察した。これにより、インドーヒンドゥー教のコンテキストにおける孝/ダルマに照らしても、インドー仏教の孝は全くこれらとは異なることがわかった。その意味で「仏教は、インドーヒンドゥー教的な孝/ダルマや中国ー儒教的な孝を説かない」と結論せざるを得ない。

仏教の出家主義を明確にし、それが持つ意味を再解釈することにより、東アジアで行なわれてきた儒教的な支配イデオロギーとしての孝が権力として作用する談論の秩序を内面化し、防御的護教論をもって仏教を守ろうとする態度から我々は脱しなければならない。その時、はじめて仏教は家父長制、または家族中心主義のイデオロギーを超越して、人間の

真の解放に寄与する教えになるだろう。また今こそ、そのような仏教の社会的役割が要求される時代であり、その可能性こそブッダの出家が果たした美しい伝統である。

〔附論：解説と紹介〕

執筆者の金浩星先生は、1960年、韓国の生まれで、東国大学校インド哲学科を卒業し、現在は同校インド哲学科の教授である。専門はインド哲学および韓国仏教である。インド哲学においては、主にヒンドゥー教を専門とし、聖典『バガヴァッド・ギーター』とその解釈、仏教との比較によるヒンドゥー教の修行と信仰を研究し、さらにインドのヒンドゥー教と中国の儒教との対比から見た出家の探求、韓国仏教における結社運動の研究など非常に幅広い研究活動をしている。著書には『観音菩薩』(民族社、2010年)、『日本仏教の光と陰』(情宇書籍、2008年)、『千手経と観音信仰』(東国大出版部、2006年)、『仏教解釈学研究』(民族社、2009年)、『千手経の新しい研究』(民族社、2006年)、『大乘経典と禅』(民族社、2002年、博士論文)などがあり、2002年には京都の佛教大学で1年間学んでいる。高知大学と東国大学校は海外協定校であり、金先生は研究年いわゆるサバティカルを利用して、2013年4月から9月までの半年間、高知大学外国人研究者として本学で研究した。主な研究課題はご自身の専門とする『バガヴァッド・ギーター』であるが、高知の地理的環境を生かした日本仏教とくに四国遍路の研究や遠藤の専門に近い中国儒教とインドヒンドゥー教の比較についても多くの意見を交換した。本論のテーマもその一つであり、仏教の出家主義を儒教およびヒンドゥー教との対比の中で考察した。着想と内容、執筆はすべて金先生によるもので、遠藤が中国史の立場から若干の意見を述べ、日本語の調整を行った。なお、本論は高知大学教育学部で講演した内容に加筆訂正したものである。高知大学では、本論のほか成尋『参天台五臺山記』の共同研究や関連する著書論文の読書会などを行った。その成果は、改めて公表したい。(遠藤隆俊)

註 ・ 参考文献

- ¹ 異文化／異宗教の文献を読む時、自分と異なる他者のコンテクストを排除しながら、排除されずに残る部分は普遍性として受容できると私は考える。その普遍性を私はテキストと呼ぶ。そのためには自分のコンテクストを排除せずに、他者の文化／宗教の文献を積極的に解釈する必要があると思う。
- ² 末本文美士、『中国仏教思想史』(東京：世界聖典刊行協会、1979)、pp. 20－21.
- ³ この論文で‘中国—儒教’というのは‘中国の儒教’を意味するものではない。中国の社会の中での儒教を意味する。‘インド—ヒンドゥー教’の場合も同じである。
- ⁴ 末本文美士、『日本仏教史』(東京：新潮社)、p. 252.
- ⁵ 大正新修大蔵経 1, p. 71c.
- ⁶ 大正新修大蔵経 16, p. 779a.
- ⁷ 同上.
- ⁸ 中村元、『原始仏教の生活倫理』(東京：春秋社、昭和 53年)、p. 138.
- ⁹ Johann Jakob Meyer, *Sexual Life in Ancient India*(Delhi：Motilal Banarsidass, 1989)、pp. 195－196.
- ¹⁰ 上掲書、p. 110.
- ¹¹ *Manu Smṛti*, 6.87－89.
- ¹² 上掲書、6.1.
- ¹³ S.Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*(London：George Allen & Unwin Ltd., 1968)、p.897.
- ¹⁴ *Bhagavadgita* 1:40.
- ¹⁵ 上掲書、1:41.
- ¹⁶ 上掲書、2:31.
- ¹⁷ 上掲書、2:33.
- ¹⁸ Johann Jakob Meyer, 前掲書、p. 150
- ¹⁹ 中村元、前掲書、p.129.