

〔共同研究〕

仏教文化におけるメディア研究会 中間報告

仏教文化におけるメディア研究会

一、共同研究の趣旨

仏教文化におけるメディア研究会では、古代インドから現代までの仏教美術と近現代の視覚メディアが表現する、人的身体性を具えた如来・菩薩・天部・明王・土着神・祖師高僧・僧侶・篤信者・仏足石などのイメージを考察する。これにより、仏陀と仏陀信仰を根拠とする仏教的人格の展開と変遷、またそれが生じる過程で仏教の視覚メディアが果たした機能と役割を、情報の受け手である観者の身体感覚へと関連づけて明らかにする。

この試みは、ある形式に基づいて描かれる視覚表現を読みとることで、仏像や聖像の形態を判別するような、旧来の図像学とは異なる。主な課題となるのは、メディアを通じて視覚化された仏教イメージの文化的変遷や、日常の様々な場面でイメージの作用を受けてきた人間の社会的行動について、仏教文化という視座からの解明である。人類は、特定の目的をもって、直接見たことのない聖者や、目に見えない聖なる存在のイメージと関わり、メディア表現によって形象化することで不可視のものをコントロールしてきた。また、イメージは、目にした人間の精神と身体とに反応を及ぼすものとして利用され、時代や地域を

越境し、様々な要素を取り込むことで、様態を変化させている。

こうした点に関心を払う本研究会では、近年、積極的な議論が交わされているイメージ人類学や身体論を中核とし、比較文化学、記号学、仏教学、宗教学、社会学などの先行研究を議論の基盤に据える。その上で、これらの諸研究で提案される問題意識にもとづき、視覚的イメージを、美術だけでなく、人類が諸媒体を介し利用してきた観念・色彩・形象として捉え直す。

二、仏陀信仰の世界的展開と仏教的人格

紀元前五世紀頃の古代インドで釈迦が創唱した初期仏教は、根本原理であるダルマを、人から人へと口伝により伝えていたが、次第に、文字言語による教理の保存と継承とが行われる。また一方で、民衆的な信仰の展開に伴い、文字の読めない人々を含め、幅広い社会階層に対する教化のため、視覚や聴覚などの身体感覚に作用するメディアを用いた布教活動も行われるようになる。^①こうしたメディアの力を背景に、仏教は、インド周辺から東アジア全域にいたるまで伝播し、西欧諸国にまで教線を拡大する。

同時に、釈迦の教えは、世界各地へ伝播するにしたがい、時代や地域ごとに、政治体制や権力関係、経済構造、社会階級、異宗教、性別、役割関係、習慣や価値観などの諸観念と融合し、解釈が加えられたことから、多種多様な仏教観の広がり^②をみせる。このような変容は、視覚メディアが表現する可視化されたイメージへと反映されており、今日のマスメディアやインターネットにも、重層的な文化構造体となった仏教の形象が読みとれる。

一方で、地域と文化を越境し、文化的要素を吸収していったこの世界宗教には、歴史的に積み上げてき

たイメージ表現の蓄積があり、メディアからは、古代インドから長い時間をかけて形成してきた仏陀信仰を物語る雛型が読みとれる。その代表的な事例の一つが、人的身体性を具えた存在としてメディアが視覚的に表現する、如来・菩薩・天部・明王・土着神・祖師高僧・僧侶・篤信者・仏足石などといった仏教的人格の形象イメージである。

教主である釈迦は、悟りを開き涅槃の境地へ達した仏陀として現在も崇拜される。仏陀は、ダルマの象徴とされ、初期仏教美術においては、この超越者を人知の及ばない存在として、ストウーパ、法輪、仏足石、菩提樹といった記号で表現する。^③一世紀にクシャーナ族が北インドに侵入し、西方のヘレニズム文化が流入すると、二世紀頃には、肉体を持った仏像が出現する。こうした仏陀信仰の視覚イメージは、オリジナルの釈迦本人から乖離したものととして、大乘仏教の興隆と共に、さらなる神格化がなされ、超現実的な力を発揮する仏教的人格像の原型となっていく。

一例として、宗祖伝・高僧伝の多くは、釈迦八相と類似した物語構造を持つ。「祖師伝というもの、また高僧伝というものは、何ほどかは極言すれば一種の仏伝であり、何ほどか仏伝である程度に、その絵解きも仏伝的な変容を経過して成立し展開する性格をになう^④」。仏教において崇拜対象とされる多くの尊格や祖師高僧たちのイメージは、創唱者である教主釈迦という仏陀の姿に帰結する^⑤。それは、釈迦を根拠とした高僧、仏と菩薩、天部、明王、阿羅漢、土着神などのイメージ的広がりとして説明されるが(図一)、ちようどそれは、チベット仏教美術の絵画ジャンルであるツォクシン(集会樹)に類似する図式として表現される。

ツォクシンは、仏教の法統を視覚的に伝える曼荼羅であり、図像は、あらゆる仏教的人格が、ダルマの象徴である釈迦から始まることを示している^⑥(図二)。中央の釈迦を囲む諸仏諸尊の中には、チベットの

図1 釈迦と仏教的人格の関係性

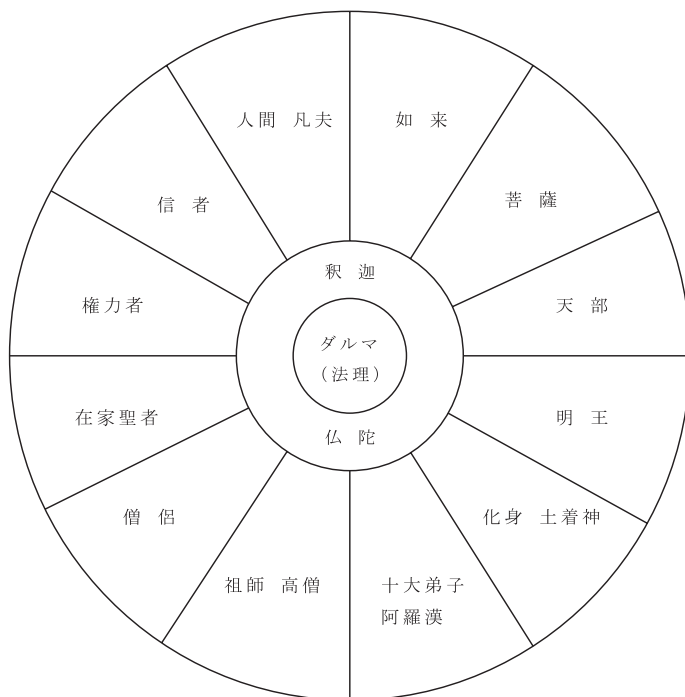
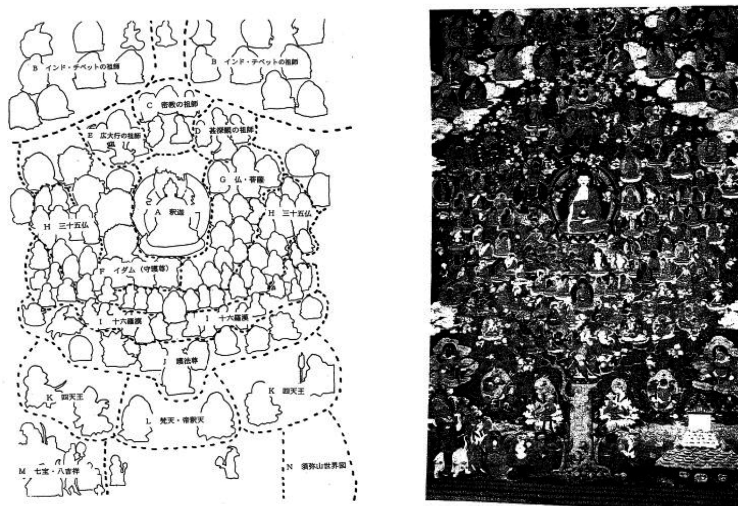


図2 ポストン美術館蔵を構成グループ



祖師や、イダムと呼ばれる土着的な守護尊も描かれる。外来宗教として仏教を受容した国では、釈迦という存在を、仏教の根本的存在として認識すると同時に、異国の神として崇拜してきた。これに対し、伝播した共同体に適応する形に解釈され、仏教の土着化が進む過程では、神聖化された釈迦の普遍的イメージを原型とし、既存信仰が入り混じった身近でローカルな仏陀が求められる現象も起こる。本地垂迹思想にもとづいた八百万の神々に守護され、時にそれらを凌駕していく日本仏教各派の宗祖たちは、祖師信仰という形をとって今日も崇拜される。そうした宗祖像から読みとれるのは、世界宗教としての仏教信仰に相対化された、地域の仏教信仰という構図である。

メディアにおいても天竺出身の釈尊という存在は、その後に形成される如来・菩薩・仏神・高僧などの地域性を伴った仏教的人格を表現する基盤となっている。尊格や高僧などには、それぞれ時代や地域によって異なる解釈が加えられている。教理的なレベルは別として、大衆的な仏教文化のレベルでは、神格化された釈迦と同一視されることにより、仏教的な聖者としてのイメージが立ち現れてくる。

仏陀信仰は、様々な仏教的人格を釈迦の下に統制する。しかしそれは、必ずしも全く一様の仏陀像を量産するために機能したわけではない。仏陀の類型は、仏教という緩やかな枠組みの体系化に利用された一面もあるが、その型に嵌められながらも仏教的人格像は、各時代における民衆の信仰的欲求と関心とに相應る形態へ絶えず変容してきた。

たとえば、メディアを通して語られる釈迦や高僧の伝承は、オリジナルである本人が生きた現実の時間を再現するためのものではない。明らかにそれは、ある社会、ある集団の基盤を形成し、諸個人の人生を支配する価値観や生き方が投影されたものであり、人々の心理を操り、信仰へ向かわせるために作り出された、方便としての性質を孕んでいる。信仰的伝承の世界は、超現実的な靈驗奇瑞の信憑性をめぐる退潮

のような、時代ごとに変化する信仰世界の捉え方を考慮しながら形成される。

宗教は、いつの時代でも「嗜好形式、解釈の図式、観念や価値の体系、象徴形式、集団といった関連づけの枠組み」に適應した布教活動を行う必要がある。ゆえにメディアが発信する仏教的イメージもまた、テキストが成立する時代の諸観念にあわせて新しく再生産され続ける。仏教に新たな解釈を加えようとする者は、信仰的メッセージや雰囲気を広く人々へ伝えるために仏教的人格像を語り変える。情報の受け手は、絶えず時代に即した表現の改訂と、事実であることを保証しながら語る表現から、仏教的人格像に具現化される情報の是非を判断し、信仰の根拠として再認する。この積み重ねが仏教の様態を緩やかに変化させ、イメージの多様化を引き起こすのである。

三、仏教のメディアとイメージ

本研究会で着目するメディアとは、メディアウムという言葉の複数形で、中間にあるもの、間に取り入って媒介するものを意味する。媒体、媒質、伝達手段、中間などとも訳されるが、具体的には、次の三つの性質を包括した概念となる。それは、①情報を人々に伝える機関や事業、システム、②情報やデータを記録・伝達・保管するために使われる物質的実態や装置、③人間同士が知覚・感情・思考を伝達するコミュニケーションにおいて媒体となる音声言語や身振りなどである。

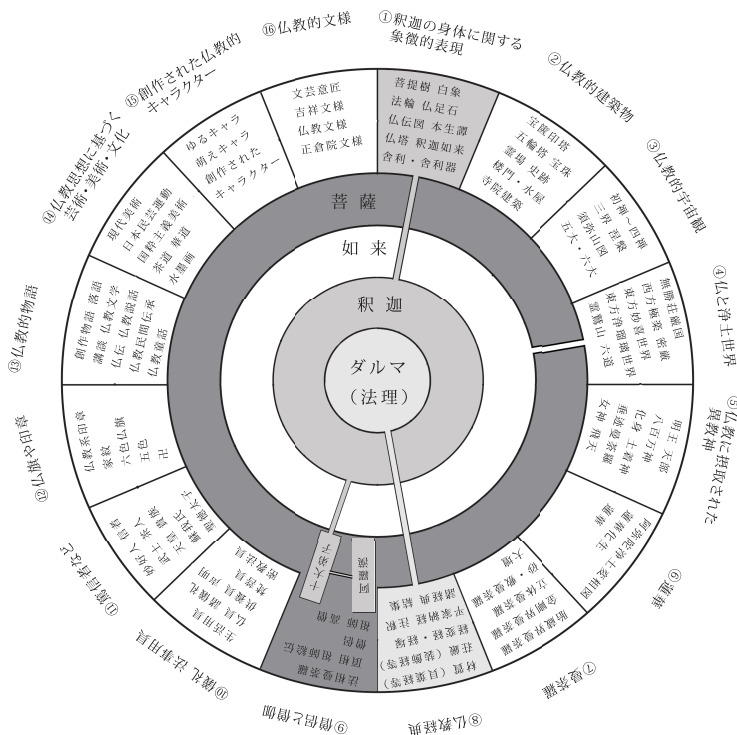
これらの定義を反映した仏教のメディアは、仏教という信仰を、媒体表現によって形象化するための有効な手段である。言い換えれば、メディアから読みとられた体系的観念や形象こそが、人々が認識する仏法の源泉となっている。

今日まで仏弟子たちが語り継いできた伝説に拠るならば、仏教メディアの萌芽は、宇宙の根本原理であるブラフマンが悟りの境地を伝道するよう釈迦へと懇願した梵天勧請にみることができる。それ以降、仏教の布教に用いられた情報伝達の手段を仏教メディアと呼ぶならば、その定義として、おおよそ三つの特徴があげられる。すなわち、仏教メディアとは、①開祖である釈尊の生涯と教理を記録して、人から人へと継承させる媒介物であり、②人々を信仰へと導く布教の手段として定義されるものである。③また、釈尊を崇拜する人々にとつて、自ら解釈した仏教のイメージを具現化する手立てとなるのがこの種のメディアの機能となる。

メディアは、いくつかの基準によって分類されるが、大抵の場合は、言語、図像、動画、音響、構造物という形態をとる。その種類は、膨大な数に及び、発話言語による直接的コミュニケーションのみならず、古くは、墨、顔料、紙や石、木材、金属といった素材を利用し、仏教経典、書籍、絵画、織物、彫像、貨幣、建築物、音楽、舞踊、彫金荘厳品、法具などの、今日において仏教美術と呼ばれる媒体が生み出される。近現代に入ると、新聞、雑誌、書籍、テレビ、ラジオ、映画、絵本、紙芝居、マンガ、玩具、記録媒体、インターネットなどの大衆的メディアが加わり、仏教は、大量に消費される情報の一つとなる。

これらのメディアが表現するコンテンツには、様々な内容がある。その一部としては、次のようなものがあげられる(図三)。①仏舍利器・ストゥーパ・法輪、種子、菩提樹、仏足石といった象徴的表現とあった釈迦の身体に関係する仏を主体とするもの。②寺院とそれに付属するもの。③須弥山図など、仏教の宇宙観を表現したもの。④衆生済度が強調される多様化した仏と浄土世界に関するもの。⑤異教神を摂取し仏教の質的变化をもたらした垂迹に関連するもの。⑥蓮華を表現するもの。⑦仏や菩薩を配置して法を修する壇としての曼荼羅に関するもの。⑧仏教経典や二河白道などの比喻図といった法を説くもの。⑨

図三 仏教メディアが表現する主題・モチーフ



仏教メディアは、言語、図像、動画、音響、構造物などの媒体表現を介して、仏教に関連する情報を伝達するものである。その範囲には、発話言語による単純なコミュニケーションだけでなく、今日において仏教美術と呼ばれる媒体や、近現代の大衆メディアが含まれる。図三では、こうした諸媒体で表現される主題やモチーフといったコンテンツを円形表として整理している。仏教メディアで扱われる内容は、教理体系の根本となるダルマを投影したものであり、その程度は様々であつても、基本的には、人々を悟りへと導く方便という性質を有している。

作成にあたっては、平凡社から刊行された『世界大百科事典 二四』の項目である「仏教美術」に掲載された仏教美術の歴史的展開を図式化した円形表（六四三頁）にヒントを得た。しかし、仏教メディアの図表は、コンテンツの種類と関係性を把握することに主眼を置くこととした。形式としては、仏教の人格を中心に、十六の区分を放射状の広がりとして表わし、ダルマを根源とするイメージの展開が視覚的に理解できるよう試みた。各区分には、具体的な事例を記載したが、これはあくまでもほんの一部であり、引き続き修正が必要である。とくに密接な区分は、カテゴリー同士をつなげているが、基本的に、ダルマ及び釈迦との関係性は、円形全体に及んでいる。

十大弟子や羅漢像、祖師像、高僧像、墨跡などの僧や僧伽にかかわるもの。⑩声明などの儀礼。法衣、法事用具、什器などの法事用具。⑪仏教に帰依した篤信者に関わるもの。⑫仏旗や印章などの仏教を表す視覚表現。⑬仏教信仰を背景に成立した説話や民話を題材とするもの。⑭仏教思想を根底においた芸術・美術的主題・文化。⑮創作された仏教的キャラクター。⑯仏教文様や正倉院文様など¹³⁾。

自らの信仰を深め、多様な仏陀信仰を生み出す拠り所として、仏教思想の発展に大きく貢献してきたメディアには、仏教の観念体系を表出し、思想的進展の仲介を果たす役割がある。ゆえに、仏教メディアとその諸表現を、学際的観点から総合的に捉えて考察することは、人類の文化的営みに散見される仏陀の変遷するイメージを浮き彫りにする仏教文化的な主題となる。

一方のイメージは、美術史や芸術学において「像」や「画像」、「形象」、哲学では、「心像」などと訳出される用語であるが、非常に多義的な意味で用いられる概念となる。イメージの視覚的性質に限定した発言として、西洋中世芸術を専門とする美術史家のハンス・ベルディングは、「ピクチャーとは、媒体を伴ったイメージである¹⁴⁾」と述べている。つまりこの一文は、視覚イメージが、「ピクチャー（絵、写真、映像など）」と「メディアム（媒体）」との関係性に置かれるものであることを要約している。

イメージとは、人の脳裏にある心の像としての対象や理念、世界観であり、これらは、メディアムを通じて、造形物や画像として象られる。人は、メディアムからの読みとりによって、イメージを直感的に記憶の中へと入りこませ、自分で解釈した観念的な心の像として、ふたたび脳裏に留まらせる。たとえば、廃仏毀釈やイコノクラズム（偶像破壊運動）のような出来事により、あるメディアムとしての彫像が失われたとしても、乗り物としての物質的イメージが消えてなくなるだけであって、心の像としてのイメージ自体が消滅するわけではない。つまり、イメージとは、メディアムにより、物質と精神の間をまたぐ存在で

あり、如来・菩薩・天部・明王・土着神・祖師高僧・僧侶・篤信者・仏足石などの仏教的人格に関するイメージも、そのようなものとして捉えられる。この意味で、メディア研究とは、イメージの力を探る試みであり、イメージ研究とは、メディアの力を明らかにする試みであるともいえる¹⁵。

四、先行研究としてのイメージ人類学

イメージには、様々な形態がある。その中で人文学研究が注目するものの一つに、言語テキストとの関係性から論じられる視覚的イメージがある。

「美術作品を成り立たせる視覚イメージが、一般言語と同様にテキストを形成するものにとらえる立場は、言語学、記号論、芸術学などの分野で現在一般化しつつある¹⁶」。メディア及びイメージ研究は、ミッシェル・フーコーの文化学やロラン・バルトをはじめとする文化記号学の試みなどで一般的に知られ、近年では、イメージとメディアに人間の身体を加えた新たな学際的議論が展開している。

こうした議論は、日本にも波及しており、二〇一二年には、京都造形芸術大学教授の水野千依が著した『イメージの地層 ルネサンスの像文化における奇跡・分身・予言』が、芸術・文学部門において第三十四回サントリー学芸賞を受賞し、メディアとイメージの研究に注目が集まり始めている¹⁷。これら一連の動向は、仏教文化におけるメディア研究会を発足させる直接的な動機ともなっており、参加研究員たちの議論も、この分野の先行研究を踏まえたものとなる。

現段階において本研究会は、いくつかの先行研究を重視している。その中で、最も根幹に据えたいのがイメージ人類学である。イメージは、必ずしも物質を伴う必要はなく、観念的な心象でもある。しかし、

西欧の美術史学が主に扱ってきたイメージは、絵画や彫刻などの媒体と結びつくことで目の前に現れ、人間が見て理解でき、分析できるものに限定されてきた。美術史家たちは、そのような範囲に限定したイメージを考察することで、イメージと一対一の関係にある何らかの实在や原型を共に理解してきた。

こうした研究方法の根底には、实在と仮象という二元論に基づいて、芸術をミメシス（模倣）、すなわち「模倣の技術」としてきた、プラトン以来の長い伝統が反映されている。西洋において絵画や彫刻は何ものかの写し、つまり、实在に対する仮象に過ぎないとして、文芸や音楽などに比較して著しく低く位置づけられてきた。プラトンが『国家』で展開した「洞窟の比喻」によれば、この世に实在するものは、真の实在であるアイデアの「影」、つまり仮象に過ぎず、絵画や彫刻は、仮象として現実を模したいわば影の影に過ぎないと断罪している。¹⁸⁾

「模倣の技術」という芸術観は、古代ローマ、中世、ルネサンス期に至っても、形を変えて西欧世界の芸術論を支配し、芸術の価値観を決定する古典として、重大な基準に据え続けられる。ルネサンスの画家であるジョルジュ・ヴァザリや、古代美術史研究の創始者であるジョアン・ヨアヒム・ヴィンケルマンらは、そうした古典的な芸術観を美術史に持ち込んだ著述家とされる。また、ヘーゲル美学は、イメージの歴史の変遷を美術内部だけの要因で説明し、発展史的な美の見方を定着させ、美術史学に新たな展開を引き起こしている。¹⁹⁾ 日々の暮らしにおいて、人間のコミュニケーション手段であったはずのイメージは、これを境に、再現的な模倣物として、発展史観にもとづいた時間的継起の上に並べられていく。「分類され、年代を同定され、展示される対象である」美術作品²⁰⁾として体系化された絵画や彫刻などの視覚イメージは、すでに確立された古典的価値観を追体験する、観られるだけの鑑賞品として美術館へと押しこめられる。²¹⁾

『イメージの前で…美術史の目的への問い』を著したジョルジュ・ティディユベルマンは、ヴァザリから、形式が生成する意味内容の分析を重視したイコノロジー研究で名高いエルヴィン・パノフスキーへと至るこうした美術史について、「視覚的なものを見えるものの（そして模倣の）専制下に」、そして「形象可能なものを読めるものの（そして図像解釈学の）専制下に」置いてきた試みであると批判する。²³

ユベルマンに同調する研究者たちは、人類の歴史をイメージの歴史としてとらえ、美術の歴史をイメージの思想史へと書き換える試みの必要性を説く。彼らはその実践として、美術の歴史を語るための新しいモデル構築を呼びかけ、美術とそれを利用する大衆との間の、社会を形づくる結びつきの復権を課題として、両者の紐帯が芸術的形態をどのような意図で決定づけたのかという論点に注目する。すなわち、芸術作品を社会的諸機能と再び結びつけ、何が「イメージ」を作るか、何がそのイメージを特定の時点で納得するに足りる「真理」の像とするかという、人類が行ってきたイメージ生産についての再興を提唱するのである。²⁴

このような美術史学上の動向は、現在、イメージ人類学と呼ばれる一連の諸研究に結実している。プラトン以来の模倣的イメージ論を見直すこの試みは、学術分野の範疇を超え、人文諸科学全域へと横断する学際的な視座から、現実の模倣に依らないイメージの作り上げ方や、イメージが観者に与える効果や反応といった論点に注視し、人間とイメージとの新たな関係性を問い始めている。もっと明確にいえば、この取り組みは、美術という枠組の中で議論され、美術作品としてのみ捉えられてきたイメージを、媒体によって形象化され、人間が利用してきたイメージの作用をめぐるメディア論へと転換するものである。その意味で、イメージ人類学とは、西洋美術史を反転させる企てであるともいえる。²⁵

イメージ人類学に関連する著作としては、美術に限らないさまざまな造形物の受容の諸相を扱ったディ

ヴィッド・フリードバーグの『イメージの力』⁽²⁵⁾や、イメージを芸術から分離して身体とメディアの関係から捉えようとするハンス・ベルティングの『イメージ人類学』⁽²⁶⁾。西洋にもミメシスに対抗する、いかなる現実と無関係なシミュラクルとしてのイメージ史が綿々と存在したことを証すヴィクトル・I・ストイキツアの『ピュグマリオン効果―シミュラクルの歴史人類学』⁽²⁷⁾などがある。

ここにあげた研究者たちは、イメージの周辺にある人類の様々な実践に目を向けることにより、模倣した仮象ではなく、それ自体がリアルな実体を持ち、人間と積極的にかかわってきたイメージの歴史を再構築する⁽²⁸⁾という、共通した問題意識を抱えている。

「イメージ人類学」は、美術史学の分野で提唱されたものだが、その立脚点を鑑みれば、人類の文化史とも結びついた学際的な取り組みであるともいえる。ここで提案される課題は、メディアとイメージの問題を論じるための手がかりとなる。

ハンス・ベルディングの著作である『美術史の終焉?』では、メディアによる技術上の情報伝達とその操作が、現代生活において当たり前のようになされており、芸術作品としてのイメージもその影響下に置かれていると指摘する。このような状況において、「言語と美術の共同研究は、確かにシンボル伝達の歴史的システムに光を当てることができる」。今日では、「非言語的言語への関心が増大しており、それに呼応して言語との関連でイメージを理解することが諸学問分野間の対話においてますます流行しつつある」。というのも、人々は、先進メディアの発展と共に「イメージ、サイン、音にますます包囲され、その効果の及ぶ範囲は際限なく拡大してい」るからである。

この中では、「複製と現実、メディアと事実の間の境界線が不明瞭になっている。同様の経験に反応する現代芸術もまた、知覚の問題に光を投げかけ、あるいは新たな技術的「読解」を示唆する」イメージ・

言葉・数字などの「象徴体系に関して、ますます省察を加えつつある」。「近代美術は、早くから見ることと知覚の慣れ親しんだ公式への挑戦を始め」ている。「現代美術は、広告や他の大衆的メディアの分析をもつて、この探求を拡大する」。事実、それらのメディアは、「今日、我々の世界の主要な経験として自然にとつて代わることが極めて大き」くなっている。

ベルディングは、このような状況を鑑みて、「十分に必要な気を配りつつ、過去の材料の中に知覚とメディアの定式を研究」し、時代や地域ごとに、「イメージが異なる機能を果たしてきたことについて」解明する必要性を説いている。²⁹⁾

五、仏教メディアと身体感覚

イメージ人類学では、メディアによって形象化されたイメージが作用する観者の身体的反応に関連する議論を重要な焦点の一つとしている。

プラトン以来、西洋世界では、身体が魂の牢獄であり、精神こそが身体を作りあげるとされ、行為者である人間とそのアイデンティティは、伝統的に知識の源である不変の精神へ宿るものと考えられてきた。

十七世紀のデカルト以降、精神と身体は、対立概念として論じられるが、人間が世界を経験するのに身体的な感覚器官へ完全に依存しているという潜在的な重要性は、視覚と聴覚との関係性が注目されながらも、身体全体との問題としては、重視されてこなかった。つまり、人間が有する感情や情動といった身体的・肉体的・物質的な作用は、精神に比べて劣るものと見なされていたのである。

ところが、ハイデガーやメルロ＝ポンティ、サルトル、また、身体は、文化や文化的アイデンティティ

を示し、言葉にされる場であると主張したウンベルト・エーコなどの身体論が登場したことで、人間を精神と肉体とが一体化した存在として見直す議論は、人文科学上の重要な問題として位置づけられるようになる³⁰⁾。

これを受けてメディア論でも、媒体表現によって形づけられたイメージを、人間は、精神的な作用だけでなく、肉体的な作用を伴って認知し、利用していると考えられるようになる。たとえば、絵本の読み聞かせでは、それを見て聞いている子どもが物語のキャラクターと同じ動作を身体的に真似することがある。また、子どもは、日常的な遊びを通して物語の登場人物を身体的に模倣し、身体感覚を通して自己が獲得したイメージを友達と共有し始める³¹⁾。同様の現象は、メディアを通して形象化された人物のイメージに憧れを抱き、その人のしぐさや行動を模倣することで同一化を図り、それを他の人々と共有するといった大人の行動にもみられる³²⁾。

人類は、その歴史のなかで、多様なイメージを生み出している。しかもそのイメージは、単に人が見るもの、あるいは人に見られる対象として存在するのではない。人間が創造する視覚イメージは、メディアにより形象化されることで、自己の主体と取り巻く世界観を変えるものとして操作され、身体的反応を伴いながら人々に享受される。こうしたメディアと身体とのつながりは、人間を守護し治癒するイメージ、人間を聖なる世界へ誘うイメージ、身に降りかかる厄災を跳ね返すイメージとして、既に宗教空間でも意識的にあるいは無意識のうちに導入されている。

事例として、伝統的に精神と身体との一体性が説かれる仏教のメディアには、信仰の現場において、心理と身体との連動を引き起こす機能がある³³⁾。仏像をなでることで身体 of 厄災が払われる賓頭盧像。洗うという行為によって御利益を得る水かけ不動や巢鴨とげぬき地蔵。触れることで仏との縁を結ぶ本尊と善の綱

でつながった回向柱。巨大な観世音菩薩像の足に触れることで仏との一体感を体験できる奈良県初瀬の大和長谷寺。大日如来を表わす蓮華上の梵字が配置された月輪の掛軸を見つめて瞑想する阿字観。壁面に配置された十七字の梵字を目にしながら、白毫の象徴である堂内の回廊を昇降することで、仏教の世界を身体的に体感する大正大学のすかも鴨台観音堂。恐怖や痛みという心理的反応と身体的感覚を読者に引き起こすことで生命の尊さを体解させる風濤社の『絵本地獄』。また、京都大原三千院の円融蔵に復元展示されている往生極楽院の船底天井は、それを観る者が極楽世界を、現実と同質なものとして体験するシミュレーションメディア³⁴⁾として機能する。

更にいえば、仏教寺院における儀礼へ参加している檀信徒は、誰もが仏教の教義を完全に理解しているわけではないが、本堂という宗教的空間の中で法話を聞き、本尊である仏像、莊嚴裝飾品や色彩、僧侶の読経に向かい、焼香し手を合わせるという行為を行うことで、精神と身体の両面で仏教の諸観念を感覚的に受け入れる。

これらの諸事例からも明らかのように、仏教メディア研究では、どこかの段階で、必ず身体という問題に直面する。イメージには、人類に様々な感覚や、身体的効果などを喚起させる機能を見出すことができる。梵天勧請以来、仏教徒は、現実世界において目にするのが不可能な聖なる存在を、ある意図や文化的背景の下、メディアという手段で一つの形象としてきた。そうして形づけられたイメージと人間との間には、観る者がイメージから何らかの感興や印象を得るというある種の相互作用が働いている。³⁵⁾

仏教のメディアは、仏教の教理を情報として人から人へと布教するといった単なる情報伝達手段ではない。たとえば仏像には、メディアという媒介物を通じて、仏陀の観念的イメージを物的イメージに変換し、寺院などの宗教的空間に祀られることで、礼拝した人に現世利益を授けるという相互作用的機能が担

わされている。

メディアとイメージに関する研究は、プラトン以来、西洋美術史で論じられてきた視覚イメージと身体性を再考する試みでもある。その観点から「イメージ人類学」の身体的論考は、先行研究として本研究会が視野に入れるべきいくつかの重要な論点を提示している。

六、仏教研究のイメージ論

イメージ・メディア・身体の問題は、近年の仏教研究や宗教研究においても注目されている。頼富本宏が代表編集を務める『聖なるものの形と場』では、宗教学者エリアーデが提唱した聖と俗の不可分性に基づき、聖なるものの顕現、すなわち「ヒエロファニー」(hierophany・聖体示現・神聖顕示)を広い文化的な立場から論証している。頼富が代表を務める共同研究会の成果をまとめたこの文献では、研究の目的を次のように記す。

宗教経験、あるいは宗教現象を取り上げるときに、確かに「聖なるもの」は常に何かを通じて現わされることに気付く。ヒエロファニーとはその「何か」であり、具体的には、仏神像、宇宙、特定の物体、象徴、儀礼、神話、道徳律など、千差万別の姿をとる。昨今人気を集めている密教の曼荼羅は、その代表例である。本共同研究会で論じられた問題は、もしエリアーデ流に言えば、いずれも個別のヒエロファニーを取り上げ、「聖」と「聖なるもの」を議論していると見做すことができる。

左記の引用文で注目すべきは、「聖なるもの」は常に何かを通じて現わされる」ということである。これを「聖なるもの」が何かしらの媒介物によって形象化されるという意味で捉えるならば、イメージとメディアの関係性に相当するという解釈も成り立つ。すなわち、ヒエロファニーは、個人の感覚的な宗教体験だけでなく、メディアを媒介することではじめて、人々に認識されるのである。

頼富は、仏教のうち、とくに密教で説かれるマンダラの出生（顕現）であり、『金剛頂経』に説かれる金剛界マンダラを、無限定なる宇宙的存在、いわゆる全体仏が、俗なる世界にいる我々をさとりに導くために、現実世界上に仮設された可視的な曼荼羅の中央に顕現する限定化されたイメージとして捉えている。この場合、普遍的な全体仏である法身・摩訶毘盧遮那であれ、姿・形や場をとって一段と我々に近づいた大日如来であれ、いずれも「聖性」を有した「聖なるもの」である。視覚メディアは、その無限定な聖的威力を限定化した認知のレベルに変換する手段として用いられる。

聖性という点で重視される力・威力は、抽象的な原理や象徴的なイメージからも出生、発生することは可能だが、それを感じとる人間の側からいえば、姿・形という知覚・感覚の対象、あるいは場という身体感覚の対象領域を通じての方が、はるかに理解しやすくなる。^{③④} 東洋思想的な表現というならば、それは、「心身を統合止揚（不二）した全体的理解^{③④}」であり、この言葉は、イメージの理解と受容にメディアと身体^{③④}の働きが伴うことを示している。

また、二度にわたり科学研究費の助成を受けた宮治昭らの共同研究会による仏教美術とキリスト教美術の比較研究では、宗教メディアの機能と効果を論じている。仏教とキリスト教という東洋と西洋を代表する二宗教では、美術作品が礼拝（祈念）、観想（瞑想、禅観）、儀礼（法会、行儀、儀式）、教化（説教、絵解き）などの宗教の根幹部分を形成し、僧・聖職者はもとより、その社会や文化のあらゆる階層や構成

員に波及する様々な実践や活動の中できわめて重要な位置を占めている。こうした事実注目して、宮治の研究会では、様々な宗教実践と深く関係する仏教美術とキリスト教美術の機能を明らかにする。具体的な取り組みとしては、中国・韓国・日本の仏教美術がそれぞれのように宗教実践と関わったかという問題、またキリスト教においては、典礼と絵画の関係について考察している。⁽³⁸⁾なお、宗教実践におけるイメージの機能については、ハンス・ベルディングも『中世における像とその観者』において作品と典礼の密接な関係を探求しており、この分野の代表的な研究となっている。⁽³⁹⁾

七、比較文化学の視座

時代と地域を越境し、様々なメディアで表現されてきた仏教文化のイメージを考察するためには、比較文化学的な視座もふまえる必要性がある。比較文化学は、異なる地域や社会階層の人々が接触することによって生じる、多様な文化の対比や混合を研究する学問である。その目的は、「比較する」という開かれた態度において広く「文化」というものを考え、自文化と異文化との対比関係から、特定の地域に住まう人々のあり方を問い直すことにある。

比較文化学では、複数の異なる文化が接触することで対比関係に置かれ、それが混交することにより、新たな文化の形態が生じるという弁証法的理論を重視する。これは、文化の歴史が異文化交流の歴史でもあり、他の文化や文明から孤立した現象ではなく、むしろその発端から現在にいたるまで他の文化との深い関わりのおかげで成立し、時に変質してきた文化の性質を示すものである。

人文学研究の手法をとる比較文化学では、文学・哲学・歴史資料・図像・楽譜などのテクストを研究対

象とし、それらを厳密に読みこむことが基礎的な考察手段とする。比較という方法は、AとBとの比較というような単純な技法ではなく、地域・領域であれ、ジャンルであれ、「越境」する精神や現象を捉えることで、文化の多様な展開の解明を目指す。それにより、文化、あるいは文学・芸術・思想・民族誌・心性論といった文化所産の多様なジャンル間の違いや境界の意識、その交流や葛藤、翻訳、越境などについてのさまざまな実証研究と、「文化コンプレキシテイ」と呼ばれる多元的・重層的な文化構造体の諸問題を論じるのである。⁽⁴⁾

メディアとイメージの研究に関連していえば、現在の比較文化学には、かつて美学の一領域であった比較芸術論と呼ばれるテーマが存在する。「文化の越境」と「ジャンルの越境」の二つの領域に主な関心が向けられる比較文化学では、複数の国籍や文化にわたる「クロス・エリア」的な芸術研究が蓄積されている。これは、西洋近代絵画自体の枠組みの変容と他者へのまなざし、影響とオリジナリテイの定立、日本美術への逆照射など、芸術の越境の際に生ずる実に様々な問題を提示するものであり、異文明の美術と接触し、混合する美術については、とくに研究の重要な柱として位置づけられている。⁽⁴⁾

また、文化の越境の現象へ向き合うことは、仏教研究にとつても、東アジアにおける仏教美術の展開や近代アジア各国における仏教イメージの再編などの諸問題について、美術史学を土台にしながら、柔軟な視野のもとに把握する有意義な取り組みともなる。本研究会がメディア・イメージ研究を仏教文化という枠組に嵌め込むのは、古代インドで誕生した仏教という地域宗教が世界各地に伝播して普遍的文化になる過程において、文化的にいかなる展開と変容を遂げてきたかについて探るためでもある。

そこでは、「諸芸術間交渉」という名称で呼ばれる「クロス・ジャンル研究」(ジャンルの越境)の視点も重視される。これについて、仏教の図像では、仏教経典に記された諸仏神の姿を視覚化することから、

「文学と絵画」の相関関係は、極めて重要な研究テーマとなる。他にも、作家であり画家でもある仏教美術の作者論、あるいは、絵解きや絵巻物、近現代の絵本や紙芝居における言語テキストと図像テキストとの相互補完関係など、関心を払うべきテーマは多岐に及ぶ。

今日、「イメージとテキスト」に関する研究は、イデアの影の影とされたプラトン以来の模倣論的美学や、「詩は絵のごとく、絵は詩のごとく」という言葉に集約される言葉と絵との競合といった人文主義的絵画理論⁽¹²⁾を超え、美術批評や画家の手記、絵の中の文字、日本においては絵解きや絵巻物、児童向けの絵本や紙芝居、インターネットのマルチメディア性などの多領域に及ぶことで新たな展開を迎えている。

八、共同研究の諸課題

イメージ人類学を核とした先行研究は、本研究会の取り組みにいくつかの論点と課題を与える。視覚メディアから形成される仏教的人格のイメージを考察するための方針として、それらは、次の通りに整理される。

① 仏教の視覚メディアと仏教的人格のイメージの種類

視覚メディアが形象化する仏教的人格のイメージには、いかなるものが存在するか。あるいは逆に、仏教的人格のイメージを形象化する視覚メディアには、どのようなものが存在するか。

② イメージの組み立て方、イメージを作り上げる環境

人間は、現実にあるものを再現する以上に、目に見えないものを目に見える形にしてきた。宗教においては、人間にとって良いものであれ、悪いものであれ、見えないものの力をコントロールするために、さまざまなイメージを生み出してきたのである。⁴³たとえば、初期仏教では、法輪や菩提樹といった記号として、すでに過去の存在となっていた釈迦を表わしてきた。またその後には、誰も見たことがない実在の釈迦を、インド世界の聖人像を反映した人格的な仏像として表現する。

そこで、仏教的人格のイメージが成立する環境はどのようなものか、時代的及び文化的背景からの影響を受け、誰が何のために、あるいは誰のために、誰に向けて、いかなる意図をもって作り上げられてきたかを明らかにする。

③イメージの形態

仏教のイメージは、それぞれのメディアが有する表現手法により、いかなる形態・形式（物的イメージ）として表現されるか。

④イメージの意味内容

仏教的イメージの形態からは、どのような意味内容（観念的イメージ）が読みとれるのか。イメージには、様式そのものから何らかの意味が読みとれるものもある。したがって、意味内容だけでなく視覚的な形態との関係性にも重点を置く。

⑤メディアとイメージの機能

イメージには、一方的にみられる対象ではなく、こちらを見つめ返したり、人間を守護し治療したり、人間を聖なる世界へと誘ったりと、人間の身体や諸感覚に積極的にかかわる機能がある。⁽⁴⁾

そこで、仏教的イメージの形態と意味内容が生じさせる機能とは何か。機能が働く過程において、メディアは、どのような役割を果たすのか。具体的にいえば、仏教的イメージは、観る人々、すなわち観者の精神と身体とにいかなる効果や反応を及ぼすのか。また、人々は、精神と身体により、イメージから特定の印象を感じること、どのような集合的意識を芽生えさせ、集団的行動を起こすのかについて明らかにする。

⑥ イメージに投影された世界宗教と地域宗教という仏教の二面性

仏教的イメージの形態・意味内容・機能をめぐる美の基準や普遍的なイメージの創造と働き、享受のあり方は、時代や地域ごとにどのような多様性がみられるか。また、逆に同様の点に普遍性や、ある程度、断片的であれ、時代的連続性がみられるかどうか。もし、みられるのであれば、それらは、仏教が成立した古代インドから現代の日本に至るまでのメディア表現へいかなるつながりをもたらすのか。

とくに世界化した宗教を考察する上では、普遍的な仏教と土着化した仏教の二面性を常に考慮する必要がある。仏教は、古代インド発祥の宗教だが、日本には、中国化した仏教、あるいは西洋で学術的に体系化された仏教と、外国の文化的背景をもとに普遍化された仏教が伝播する。しかし、文化的な接触の場では、外来文化を全面的に受容してきたわけではなく、必ずといってよいほど、土着文化との接触があり、対立があり、文化的混交があり、新たな形としての融合化という現象が生じる。仏教の世界化には、地域の土着宗教を取りこみ、普遍宗教としてのイメージを変化させてきたプロセスがあり、各国に根づいた先

行的信仰は、仏教の世界的イメージ形成に何らかの影響を及ぼしている。

ゆえに、本共同研究では、普遍性（全球主義）と特殊性（地域主義・土着性）という構図から、仏教の世界宗教と地域宗教という二つの相関関係を論点の中心に据える。原始仏教がインドの一地方で成立したヴァナキュラーな地域宗教であったことを考えれば、それが世界化し、普遍的なイメージを生み出したということは、周縁文化が中央文化に与える影響という比較文化学的な議論にも結びつく。

⑦メディアとイメージの変転と拡散

イメージは、一つの文脈に固定されることのない流動性や不確定性を具えている。それは、外部に存在するイメージを取りこむことで、自らの世界観にもとづいた新たなイメージを創り出すという文化交流の場で、顕著に現れることがある。^{④⑤}

そこで、仏教的イメージは、新たなメディアが出現する技術革新と共に、形態・意味内容・機能の変遷をいかに辿り、解釈を変転させてきたか。共同体や文化圏、地域を超えた交流の中で、どのように拡散されてきたのかについて明らかにする。

九、本研究会の学術的役割

本研究会が取り組む試みに関して、もう一つ追記しておきたい出来事がある。それは、近年、メディアとイメージをテーマにした展示会が企画され、この分野が更なる脚光を浴びたことである。東京の国立新美術館では、二〇一四年二月十九日から六月九日まで、大阪府吹田市にある国立民族学博物館とコラボ

レーションをした「イメージの力―国立民族学博物館コレクションにさぐる」が開催された。この展示会は、祭りや儀礼の祭具、仮面や彫像、楽器や民族美術、生産や生活の用具など、世界各地の物質文化に現れたイメージとその普遍性について、人類学と美術史学の学際的視座から取り上げており、ジョルジュ・ティディール・ユベルマンやハンス・ベルディング、ヴィクトル・I・ストイキツァなどのイメージ人類学が提唱する議論を中心に、キュレーションが組み立てられている。

展示室は、個別のテーマが設定された六つの領域に分かれる。プロローグとして、こちらを見つめ返す仮面。第一章は、人間を守護し治癒する神像。第二章は、人間を聖なる世界へ誘い、身に降りかかる厄災を跳ね返すイメージ。第三章は、人間と自由に戯れるイメージ。第四章は、文化の違いを超えて伝播するイメージ。エピローグとしては、日常生活の実用品を現代美術のインスタレーションの手法で展示した「見出されたイメージ」のコーナーが設けられている。⁴⁶ の中には、ネパールの仏伝図や砂絵曼荼羅といった、仏教に関する視覚メディアのイメージも展示されている。⁴⁷ しかしながら、世界各地のイメージから普遍的な働きと享受のあり方を明らかにするというテーマの企画展示会であるため、⁴⁸ 当然のことながら、仏教の視点と枠組の中で、イメージを詳細に考察するという試みは行われていない。

学術領域において、本研究会が担おうとしているのは、「イメージの力―国立民族学博物館コレクションにさぐる」から見えてきた、まだ十分な議論が交わされていない空白に目を向け、とくに仏教文化という観点から、メディアとイメージの研究を掘り下げることである。これにより、現代に至るまでの日常生活において重要な役割を果たしてきた人間と信仰の問題を捉え直していきたいと考えている。

その導入的論考として、次章からは、本研究会の藤近恵市と嶋田毅寛による二編の実践的な研究を報告する。このうち、藤近の「インド仏教における仏教文化とメディア」は、仏教文化という概念を定義し、

ヘレニズム文化の受容や、アシヨーカ王による統治政策などと絡みながら展開した、古代インドの仏教メディアについて論じている。また、嶋田の「暗号としての仏教―ヤスパースの暗号論を基に」は、超越的な体験を基にして制作された像（イメージ）を超越者の暗号として捉えるドイツの哲学者カール・ヤスパースの仏教理解について、メディアの観点から思索している。

（大正大学総合仏教研究所研究員／研究会代表・森 覚記）

本文注釈

- （1）長屋光枝『イメージの力―美術館の視点』（「イメージの力」実行委員会『The Power of Images―The National Museum of Ethnology Collection イメージの力―国立民族学博物館コレクションにさぐる』二〇一四年）二八頁。
- （2）中村元『インド思想史 第二版』岩波書店 一九六八年 三九頁―四一頁、六六頁―六七頁。中村の説によれば、仏教の誕生そのものが、アーリヤ人の混血化、都市経済の発展、王権や商工業者といった新興勢力の台頭、バラモンを頂点とした階級制度の崩壊と平等社会への欲求といった社会的要因に関係しているという。
- （3）金岡秀友 柳川啓一監修『仏教文化事典』佼成出版社 平成元年 四三五頁―四三七頁、四三九頁、四四一頁。
- （4）川口久雄「祖師伝・高僧伝の絵解き」（鈴木昭英『仏教民俗学大系五 仏教芸能と美術』名著出版 一九九三年）二七八頁。
- （5）森 覚『仏教絵本の研究―宗祖伝絵本の形成』大正大学 二〇一一年 一二二頁。
- （6）森雅秀『集会樹にみられる宗教実践とイメージ』（平成十二年・十三年度科学研究費補助金（基礎研究（B）（一））研究成果報告書一二三一〇〇一九）金沢大学 二〇〇二年三月）五九頁、八〇頁、八三頁。
- （7）ミルチャ・エリアーデ著 中村恭子訳『エリアーデ著作集 第七巻 神話と現実』せりか書房 一九七三年 二四頁―二五頁。
ジャック・ザイプス著 吉田純子 阿部美春訳『おとぎ話が神話になるとき』紀伊國屋書店 一九九九年 二三頁。松尾剛次『新版 鎌倉新仏教の成立―入門儀礼と祖師神話―』吉川弘文館 昭和六三年 九頁―一〇頁、二六六頁―二六八頁。吉田敦彦 松村一男『神話学とは何か もう一つの知の世界』有斐閣 一九八七年六頁―九頁。
- （8）菊池良一『中世説話の研究』桜楓社 昭和四七年 一九二頁。
- （9）アライダ・アスマン『想起の空間 文化的記憶の形態と変遷』水声社 二〇〇七年 五六―六一頁。

- (10) 川口久雄「祖師伝・高僧伝の絵解き」二七七頁。
- (11) 山梨俊夫「描かれた歴史―日本近代と『歴史画』の磁場―」ブリュッケ 二〇〇五年 五八頁―七一頁。
- (12) 菊池良一『中世説話の研究』一三九頁―一四〇頁。山梨俊夫「描かれた歴史―日本近代と『歴史画』の磁場―」一六頁。
- (13) 島田外志夫「仏教音楽」六三九頁―六四〇頁。百橋明穂「仏教図像」六四〇頁―六四一頁。益田勝実「仏教説話集」六四一頁。石田尚豊「仏教美術」六四一頁―六四五頁。山内若亡「仏教文学」六四五頁―六四六頁（下中直人編『世界大百科事典 二四』平凡社 一九八八年）。
- (14) Hans Belting, 2011, *An Anthropology of Image: Picture, Medium, Body*. Translated by Thomas Dunlap, Princeton & Oxford: Princeton University Press. (First published in Germany, under the title *Bild-Anthropologie : Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Munich: Verlag Wilhelm Fink, 2011), 一〇頁。
- (15) 長屋光枝「イメージの力―美術館の視点」二七頁。
- (16) 木俣元一（研究代表者）『西洋中世美術におけるイメージ言語とタイポロジー 図像テクストの生成・解釈・機能 課題番号：一五五二〇〇八四 平成一五年度～平成一六年度科学研究費補助金（基盤研究（C））（2）研究成果報告書』平成一七年五月 cf. CARABRESE(Omar), *Il linguaggio dell' arte, Milano*, 一九八五（邦訳：オマル・カラブレゼ著 谷口訳『芸術という言語芸術とコミュニケーションとの関係についての序説』而立書房二〇〇一年） 辻成史「イメージ・リーディング再考―那智参詣辱茶羅によせて―」『金沢美術工芸大学紀要』四二 一九八八年）一三〇頁―一一二頁。
- (17) 水野千依「イメージの地層 ルネサンスの像文化における奇跡・分身・予言」名古屋大学出版会 二〇一一年 河田淳「イタリア・ルネサンス美術におけるペストからの守護聖人―その研究の可能性―」（表象文化論学会ウェブサイト REPRE 二〇一三 一九九）<http://repre.org/repre/voll9/note/02> 二〇一四年六月一四日閲覧。
- (18) プラトン 藤沢令夫訳『国家（下）』岩波書店 一九七九年 改版 九三頁―一六五頁 長屋光枝「イメージの力―美術館の視点」二七頁。
- (19) ハンス・ベルディング著 元木幸一訳『美術史の終焉？』勁草書房一九九一年 八頁―一二頁、一七四頁―一七五頁。長屋光枝「イメージの力―美術館の視点」二七頁―二八頁。
- (20) Hans Belting, *An Anthropology of Image: Picture, Medium, Body*. 二頁。
- (21) 吉田憲司「イメージの力をよめる」一四頁。
- (22) ジョルジュ・ティディ＝ユベルマン著 江澤健一郎訳「イメージの前で：美術史の目的への問い」法政大学出版局 二〇一〇年

一二頁—一三頁。

- (23) ハンス・ベルディング著 元木幸一訳『美術史の終焉?』勁草書房 V頁、四一頁。
- (24) 長屋光枝「イメージの力—美術館の視点」二八頁。
- (25) David Freedberg 1989 *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (26) Hans Belting, *An Anthropology of Image: Picture, Medium, Body*.
- (27) ヴィクトル・I・ストイキツァ 松原知生訳『ビュグマリオン効果—シミュクルールの歴史人類学』ありな書房 二〇〇六年。
- (28) 長屋光枝「イメージの力—美術館の視点」二八頁。
- (29) ハンス・ベルディング著 元木幸一訳『美術史の終焉?』三七頁—三八頁。
- (30) アンドリュ・エドガー+ピーター・セジウィック 訳者代表富山太佳夫『現代思想芸術事典』青土社 二〇〇二年一八〇頁—一八二頁。
- (31) 生田美秋 石井光恵 藤本朝巳編著『ベーシック絵本入門』ミネルヴァ書房 二〇一三年 五四頁—五九頁。アンジェリカ保育園『レベルアップ主任研修『心を育てる絵本のちから』アンジェリカ保育園 二〇一四年三頁—一〇頁。
- (32) ジャック・ラカン著 宮本忠雄訳「わたし」の機能を形成するものとしての鏡像段階—精神分析の経験がわれわれに示すもの—一九四九年七月一七日、チュエリッヒにおける第一六回国際精神分析学会での報告」(ジャック・ラカン著 宮本忠雄 竹内迪也 高橋徹 佐々木孝次訳『エクリー』弘文堂 昭和四十七年)一二五頁—一二八頁。
- (33) 脇本平也『宗教学入門』講談社 一九九七年 一二三頁—一二四頁。
- (34) ジャン・ボードリヤール 竹原あき子訳『シミュラクルとシミュレーション』法政大学出版局 二〇〇八年「シミュレーションとは起源 (origine) 々現実性 (reality) 々な実在 (real) でつくられたもの (つまり (hyper real) だ」一頁—二頁、八頁。長屋光枝「イメージの力—美術館の視点」二八頁—二九頁。
- (35) 吉田憲司「イメージの力をさぐる」一五頁。
- (36) 頼富本宏編『聖なるものの形と場』法蔵館 二〇〇四年 三頁—一八頁。
- (37) 頼富本宏編『聖なるものの形と場』八頁—九頁。
- (38) 宮治昭代表「宗教的実践の視点による仏教美術とキリスト教美術の比較研究」(一九九七年—一九九八年) <http://ken.nii.ac.jp/dp/09410019.en.html> 宮治昭代表「宗教美術における視覚的イメージの機能と使用方法: 仏教・キリス

- ト教美術の比較研究」(二〇〇〇年～二〇〇一年) <http://taken.nii.ac.jp/d/p/12410019.en.htm>。「宗教美術における視覚的イメージの機能と使用方法」：仏教・キリスト教美術の比較研究 課題番号：一五五二〇〇八四 平成十五年度～平成十六年度科学研究費補助金(基盤研究(C)) (二) 研究成果報告書 平成十七年五月 <http://ir.nui.nagoya-u.ac.jp/jsps/bistream/2237/11226/1/15520084.pdf> 二〇一四年六月一日閲覧。
- (39) ハンス・バルディング著 元木幸一訳『美術史の終焉』一七七頁。
- (40) 「比較文学比較文化研究室—東京大学 コース紹介」 <http://fusehime.c.u-tokyo.ac.jp/graduate/index.html>。「比較研究室の現在」 <http://fusehime.c.u-tokyo.ac.jp/dept/index.html> 二〇一四年六月一日閲覧。
- (41) 「教養学部教養学科超域文化科学分科 比較文化比較芸術コース」 <http://fusehime.c.u-tokyo.ac.jp/senior/lt-art/index.html> 二〇一四年六月一日閲覧。
- (42) 西村清和『イメージの修辭学 ことばと継承の交叉』三元社 二〇〇九年 一二頁—四八頁。
- (43) 吉田憲司「イメージの力をさぐる」一六頁。
- (44) 長屋光枝「イメージの力—美術館の視点」二八頁。
- (45) 吉田憲司「イメージの力をさぐる」一七頁。長屋光枝「イメージの力—美術館の視点」二八頁。
- (46) 国立新美術館教育普及室編『アートのとびら 国立新美術館ガイドブック Vol.8 The Power of Images — The National Museum of Ethnology Collection イメージの力—国立民族学博物館コレクションにさぐる』国立新美術館 二〇一四年 四頁、六頁、八頁、一〇頁、一二頁、一四頁。
- (47) 「イメージの力」実行委員会『The Power of Images — The National Museum of Ethnology Collection イメージの力—国立民族学博物館コレクションにさぐる』二〇一四年 一〇〇頁—一〇二頁。
- (48) 吉田憲司「イメージの力をさぐる」一五頁。

十、古代インドにおける仏教文化とメディア

はじめに

仏教文化におけるメディアという研究題目は、一見すると漠然としたものであり、捉え所のない感じがする。しかし見方を変えれば、インド仏教史を見直す機会を与えてくれる。このような研究は、今までにないものであり、大変興味深いものである。シャウマン・ヴェルナー教授を顧問とし、森 覚研究員が代表を務める本研究会は、研究分担者の研究領域も多岐に渡っている。このような研究には、多面的な領域が必要であり、従来の仏教学に新たな研究方法をもたらす可能性があるため、広く学際的観点から昨今の閉塞状況にある仏教研究を少しでも前進させたいと考えている。本研究会は、メディアとして発信する目的があり、従来の研究態度に留まらず、自らの研究内容を発信することで批判や叱正を受けなければならない。ゆえに仏教文化におけるメディア研究が新たな研究の扉を開く契機になることを期待している。

本論稿は、仏教文化の捉え方、古代インドのメディアを推進する王の誕生、街道という情報伝達経路、釈尊のダルマと小国分立のネットワーク、情報発信地としてのマウリヤ王朝、情報発信の後継者としてのアンドラ王朝とクシャーナ王朝、大乘仏教の越境性、南方仏教伝播などを全て古代インドのメディアとして位置づけている。またこれらに関連する外国のメディアとしてのヘレニズム思想の影響も考えており、さらに現代的メディアとの関連性も検討する。本研究会では、こうした古代メディアによって、仏教がインド全域と周辺国に伝わり、各地域の土着文化と融合しながら仏教文化を形成していったものと捉えているため、このような研究的観点から仏教文化におけるメディアを論じてみたい。

仏教文化の捉え方

メディアとは、情報伝達のなかだちをするものである。現代社会では、テレビ・ラジオ・新聞・インターネットなど様々な伝達手段がある。現在の仏教に関する行事や催事はメディアを通して人々に伝えられるが、ここで問題になるのは、仏教文化というものを概念規定する必要性があることである。仏教文化という場合の文化は、日本の場合、文化財保護法第二条第一項第一号に有形文化財が規定され、建造物・絵画・彫刻・工芸品・書籍・転籍・古文書などがあげられる。また第二号には無形文化財が規定され、演劇・音楽・工芸技術、さらに人間国宝などが含まれる。有形と無形という範疇で分類しているが、双方ともに形のある文化であり、見たり聞いたりできる感覚の世界を対象としている。

仏教文化の根底にあるダルマの世界は、ことばで概念規定できない領域である。釈尊の抽象的で形の無い悟りの世界は、有形と無形の根底にある宗教的真理観である。特に無形という規定は、演劇や音楽という感覚世界を指しているが、宗教的真理と混同しやすいことばである。

仏教文化は、目や耳などの感覚器官で認識できる具象的世界と感覚器官ではない宗教的感性による抽象的世界の二つで構成されており、具象的世界には、文化財保護法という有形文化財と無形文化財の両方が含まれている。この領域のものは、メディアを通じ、人々に展示会や演奏会の形でその内容を伝えることができる、実際に見た人は、様々な感想をもつことになる。一方抽象的世界は、すなわち釈尊の悟られた法や大乘仏教の般若波羅蜜に直結した領域である。それは、ヴェーダやウパニシャッドのブラフマンのような最高原理であり、宇宙や現象世界を成立させる創造的原理の世界である。言い換えれば、古代インドにおける展開説でもあり、無数の生命を発生させ、森羅万象を形成するものである。

仏教では、釈尊に顕現したダルマの世界を不二や空として捉えている。このような悟りの精神性が、具体的な形態で現象化したものが仏教文化であり、その形象として現れたものに、ストウーパ・寺院・仏像・文献・梵唄・声明・各宗派の儀礼・能・歌舞伎・仏教劇・仏教紙芝居・仏教絵本などが存在する。いずれも古代インドから西域、中国、朝鮮半島、チベット、モンゴル、東南アジアなどの地域に広く伝わっているメディアであり、これらの諸地域では、仏教文化として様々な形態が見られ、それらは、今日でも生きている。

このような仏教文化の根底にある宗教的本質、信仰心、聖性などは、目に見えないものを感得する各人の宗教的感性や哲学的な能力に基づいている。仏教では「法眼を得る」という表現がある。これは、「法の理解に基づいた眼で諸現象を見る行為」である。この心的状態にも深浅はある。例えば仏像を鑑賞していても、法の眼を持っている者と持っていない者では、見え方に違いがある。たとえば古美術品の目利きに似ている。これは仏像に限定されるのではなく、全ての仏教文化において当てはまる。つまり、仏教の理解度に応じて、仏教文化の捉え方も異なり、十人十色の感想として、単なる芸術鑑賞から仏教の深遠を熟知した者までの様々な印象がある。

古代インドでは、釈尊入滅後の姿や法を形無き物として捉えており、法輪や菩提樹、仏足石などで法を悟った釈尊を表現していた。このような象徴的表現法は、古代インド人の宗教的感性であり、ヴェーダ・ウパニシャッド時代から培われたものである。形無き宗教的本質は、口承で伝えられ、暗記することで保持されてきた。また神の声を聞く主体者の宗教経験により形無き本質は、心身に顕現して浸透し、定着する過程をとった。梵我一如はその典型的な宗教体験であり、神人合一と同じ類型にある。古代インド人は、形無き宗教の本質をブラフマンやダルマとして見なして、究極的な実在と考えていたことから梵我一如の

真理を重視する。

古代インドでは、ヴェーダ時代に部族の長である王が存在した。その部族の王は、ガンジス河中流域においては小国の王となり、小国分立時代というネットワークを形成した。そして小国分立は、チャンドラグプタのマウリヤ王朝により統一された。ここに、古代インドの大帝国が出現することになる。この王朝の辛相であるカウティリヤは『実利論』を著して、空前の王朝を作り上げる土台を築く。カウティリヤなくして三代目のアショーカ王の誕生はあり得なかった。王は、カウティリヤの政策を良く理解していた。アショーカ王は、仏教文化の確立者でありインドの父であるといつて過言ではなく、仏教国インドは、アショーカ王に始まるのである。

古代インドにおける仏教文化は、アショーカ王を起点にして大乘仏教は東漸し、テーラヴァーダ仏教は、南方へ伝えられる。ストウーパや仏像、寺院、レリーフ、仏教絵画などは、インドから西域、中国、朝鮮半島、日本、東南アジア、チベットに伝わり、それぞれの土着的仏教を誕生させている。いずれにしても釈尊に顕現した形無きダルマは、現象世界に噴出して多くの仏教文化遺産を構築させていく。それらは単なる美術鑑賞の対象物ではなく、仏教信仰に基づいた人間の根源的な生命力や真理を表現しているのである。

古代インドのメディアを推進する王の誕生

アーリヤ人がインドに入る以前の紀元前三三〇〇年から紀元前一八〇〇年頃には、都市文明としてのインダス文明があった。ハラッパーやモヘンジョ・ダロを中心に高度な文明が栄えていたといわれている。この文明の出土品からは、母神崇拜・樹神崇拜・動物崇拜・性器崇拜を行い、ヨーガの修行や沐浴をして

いたことがわかる。特にモヘンジョ・ダール遺跡の城塞付近の大浴場は沐浴をするために作られたと考えられている。この文明の担い手は、ドラヴィタ民族の祖先であったといわれている。しかしながら政治形態や言語などは不明である。インダス文明の滅亡の原因も明らかではないが、気候や環境の変化から文明自体が衰退していったと考えられている。この文明が終わった頃に、アーリヤ人がヒンドゥークシュ山脈を越えて西北インドに浸入し、先住民を征服して、パンジャーブ地方に定着する。

インドは、アーリヤ人を中心にした文化である。その文化は、バラモン教からヒンドゥー教に受け継がれて、今日に見られるヒンドゥー文化を形成している。元々アーリヤ人は、中央アジア方面で遊牧生活をしてきたが、紀元前二〇〇〇年頃から移動を開始して、紀元前一五〇〇年頃にインドのパンジャーブ地方に南下してきた。アーリヤ人は、馬に引かせた戦車を駆使して、原住民のドラヴィタ系の人々を征服していった。そのような状況の中で多くの部族に分かれていき、各部族では、王を中心とした体制が作られていく。紀元前一二〇〇年頃に作られた『リグ・ヴェーダ』には、王の即位について次のような歌がある。^①

王の即位の歌（一〇・一七三）

一 われは汝を招致せり（王に選んだ）。〔われらの〕中にあれ。不動に立て、動揺することなく。すべての部族は汝を驍望せよ。主権は汝より離脱することなかれ。

二 ここにのみあれ、退去することなかれ、山のごとく動揺することなく。インドラのごとくここに不動に立て。主権をここに保持せよ。

三 この人をインドラは「王位」につけたり、不動の者として、不動の献供（祭式）によりて。彼のためにソーマ（神酒）は弁護せよ、彼のためにブラフマナス・パティ（祈祷主も）。

四 天は不動なり、地は不動なり。これらの山は不動なり。この全世界は不動なり。諸部族の王は不

動なり。

五 不動に王者ヴァルナは汝のため、不動に神ブリハス・パティ祈祷の主は、不動のインドラとアグニ火神とは汝のため、不動の主権を保持せよ。

六 不動の献供によりて、われら不動のソーマに触る。しかしてインドラは諸部族をして汝のための貢を持ち来たらむべし。

当時の王は世襲でなく、部族によって選ばれていた。その主権の確固不動なることを祈ったこの歌は、小国分立以前の部族中心の王の在り方を示したものである。いずれにしてもインドにおける王の原初的な在り方は、『リグ・ヴェーダ』時代にあったことがわかる。古代インドでは、アーリヤ人と土着の原住民が混血しながら部族を構成し、その王は、宗教的な力によって君臨していた。すでに素朴な王権神授説が芽生えていたと考えられる。このように宗教と政治の実権を握っている王の存在そのものが、古代メディアを推進させる。さらに『リグ・ヴェーダ』には、王族の出現にともない武器を祝福する歌もある^②。

武器の祝福（六・七五）

一 （鎧）「その」容貌は雷雲の「そのの」ごとし、鎧を着たる者が合戦のさ中に赴くとき。身体に傷を負うことなく汝は勝て。鎧のこの威力をして汝を擁護せしめよ。

八 （運搬車・戦車）運搬車、—その名は供物なり—そが上に武器、彼（戦士）の鎧の置かれたる「車」、そこに、われら願わくは、常に心楽しく、幸福をもたらす戦車に近侍せんことを。

一八 われは汝の致命所を鎧もて蔽う。王者ソーマ（神酒）は汝を活力もて装え。ヴァルナは汝にいと広き自由の場を与えよ。神々は勝利を博する汝に歓呼を送れ。

一九 親族にもあれ、他人にもあれ、または部外の者、われを殺さんと欲するとき、かかる者をすべ

て神々は破滅せしめよ。祈禱は身近きわが鎧〔たれ〕

このようにアーリヤ人は、紀元前一五〇〇年頃から紀元前一二〇〇年頃におけるインドの原住民との戦いの中で、護身のために甲冑を使用していたことがわかる。アーリヤ人は、鉄器文化を持っており、古代インドのムンダ人やドラヴィタ人は青銅器文化であったために征服されたといわれている。紀元前八世紀頃に作られた『アイタレーヤ・ブラーフマナ』では、王は人民を守り、戦争において人民を指揮することが任務であるといわれている。その後も王の力は神のように崇拜され、神そのものになる。後には、転輪聖王という理想の王の出現につながるのである。

街道という情報伝達経路

インドは、ジャンブドヴィーパといわれ、逆三角形のような形の国である。北西部ガンダーラ地方からインド最南端までおよそ三〇〇〇キロ、インドス川流域からカルカッタ周辺まで東西およそ二六〇〇キロであり、南に行くにしたがって東西の距離は狭くなる。釈尊の教化伝道した地域は、マガダやリッチャヴィなどのガンジス川中流域であり、ネパールに近いインドの東部から中央部周辺である。釈尊の教化範囲は、東経八五度〜八〇度、北緯二七度〜北回帰線のあたりである。日本でいえば、東京と大阪ぐらいの範囲内を歩いている。ブッダガヤーで成道し、梵天勧請を受けて、三〇〇キロメートル離れたサルナートで初転法輪を行った釈尊は遊行を奨励しており、教化伝道のためにマガダ周辺国を移動していた。

現在のインドのガンジス河下流は、鉄、石炭が産出される。カルカッタからバン格拉ディッシュ周辺は、稲作地域である。ガンジス河中流域は、稲作と畑作の混合地であり、さとうきび、小麦などが収穫できる。

デカン高原は、綿花の栽培地として知られ、南インドとボンベイ周辺の西インドは、稲作地域である。ガンダーラは混合地で、ダーズリンからブータン南側の地域は茶の栽培が盛んである。モンスーンの季節風は、インド大陸内で北から南へ方向に吹いており、インドの生産力は、古代も現代もさほど変わりはないと考えられる。

古代にガンジス河中流域で発展した十六の小国時代から、鉄の産出は豊富であり、貨幣経済が発達していた。ギルドを中心にした経済ネットワークがあり、豊かな鉱山資源や農作物が国力を支えていた。

アショーク王の時代は、パターリプトラが都城であり、街道は、北東に向かってヴェーサーリー、クシナガラ、ルンビニー、カピラヴァストウに到り、さらに南西のシュラーヴァステイへと続いていた。そこからインド北西部に到るウッターパタ（北路）とダッキナーパタ（南路）に分かれていた。このような街道は、古代から現代に至るまでインドの主要街道になっているが、この交通経路は、マウリヤ王朝の軍事道路であり、軍隊の行軍のためにチャンドラグプタが整備したものである。アショーク王は、街路樹を植え、飲料水の確保や馬屋のための休息所など通行人の便宜を図っている。大乘仏教興起時代の街道の様子について『八千頌般若経』では次のように説いている。

さらに、シャーリプトラよ、六波羅蜜に相応したこれらの經典は、如来の死後、正法が滅するときに、（ダルマバーナカが）法と律を新鮮なクリームのように受け取るならば、南の街道 *dakṣiṇa patha* を行くであろう。南の街道からさらに東 *varāṇasīya* に行くであろう。東からさらに北の街道 *uttara patha* に行くであろう。そのときに善男子・善女人たちが、この般若波羅蜜を習い、覚え、唱え、理解し、宣布し、説き、述べ、教示し、読誦し、書写して本の形にして保存するならば、シャーリプトラよ、彼らは如来の心に思われているのである。……中略……

シャーリプトラよ、北方において、北の地域において、甚深なるこの般若波羅蜜を聞いて、この般若波羅蜜について修習する者たちが広めるであろう。シャーリプトラよ、この般若波羅蜜を習い、覚え、唱え、理解し、宣布し、説き、述べ、教示し、読誦し、真如に向かつて学び、真如に向かつて修行し、真如に向かつて努力するであろう者たちは、長い間大乘に進み入った菩薩大士である、と知られるべきである。

この『八千頌般若経』「第十章」の引用文について、従来の諸見解では、『般若経』の発生を述べているといわれている。インドの南から北に般若波羅蜜の教えが展開するというのは、『般若経』に共通したものである。『般若経』では東南西北の順に般若波羅蜜が伝わる様子が描かれており、これは、史実を表していると考えられ、説法師であるダルマバーナカは、ガンジス河中流域である釈尊の教化領域を始め、南インドのアンドラ王朝やデカン高原、西インドのナーシク・アヴァンティ、北インドのガンダーラ地域にまで般若波羅蜜を伝えている。その際には、インドの主要な街道である南路 *dakṣiṇā patha* と北路 *uttara patha* を歩きながら説法していた様子がわかっており、このような基幹街道が情報伝達経路として、軍事情報の収集と仏教の教化路線になっていたと考えられる。

静谷正雄氏は、『四分律』『五分律』に出てくる「唄匿」をバーナカの音写語と考えている。また、『四分律疏宗義記』五本には、「唄匿是讃偈」として示されている。バーナカは、讃仏偈頌の読誦者として位置づけられている。彼らは、大衆部系説出世部の仏伝である『マハーヴァスツ』の三箇所芸人としての特徴が説かれている。バーナカは、手品師・宮廷弾唱人・俳優・舞踏家・太鼓打者・歌手・種々の楽器奏者・*gandharvika*（音楽家）の一種であり、音楽的工夫を凝らしながら讃仏偈頌に取り組んでいた可能性が大きい。

大乘經典においてダルマバーナカが使用されると、部派教団の碑文からバーナカのことばが消えるのは、ある意味で、部派教団と大乘仏教の相関関係を示すものと考えられる。バーナカのことばは、サーンチー・カールリー・バールフットの仏塔の碑文に出てくる。このあたりは、上座部系統の強い地域であり、特に大乘仏教を推進するダルマバーナカに抵抗感があったのかもしれない。

釈尊のダルマと小国分立のネットワーク

アーリヤ系民族の一部は、紀元前一〇〇〇年頃から東方へ移動し、ガンジス河上流地域に定着して農耕を開始し、紀元前八〇〇年頃には、ガンジス河中流域に進んだ。この時代には、王権が増大し、各地に小王国が出来た。紀元前五〇〇年頃になると、アーリヤ人の政治や経済の中心は、ガンジス河の中流から下流域に移った。この時代には、諸部族が統合されて王国が作られていき、中インドの主な国家として十六大国が成立する。マガダ国のビンピサー王とアジャータシトル王の時代に国力は強大化して、コーサラ国を破り、紀元前五世紀前半には、この地域を掌握した。肥沃な平原や鉄資源により国力は、一層発展した。またガンジス河流域には、豊かな農作物が実り、経済的に繁栄した。そのため都市には、商工業が発達してギルドに似た組合が出来た。王族は豊かな国を守ることが任務であり、国の政治体制の中心的な役割を果たして来た。このように古代インドにおいても小国分立は成立していた。しかしインド全体を統一した国家という意識は希薄であり、あくまでもガンジス河流域の部族国家の延長でしかなかった。

当時の宗教界には、バラモンと沙門という二種類の修行者がいた。バラモンは、ヴェーダを学習して、梵我一如の真理を追求していた。沙門は反ヴェーダの立場にある新しい修行者たちであった。彼らは、出

家して、乞食生活をしながら瞑想したり、禁欲的な修行をして真理の体得を目指す自由思想家たちであった。釈尊やジャイナ教の開祖のマハーヴィーラも、この時代の転換期に出現した自由思想家である。インドでは、バラモン中心の文化とは異なる王族中心の思想や文化が形成されていた。商人のギルドや貨幣経済の流通が小国同士を結びつけており、釈尊は、ガンジス河中流域の北路 *uttara patha* でつながっている小国ネットワークの中でダルマを伝えたのである。

仏教の真理観は、釈尊の成道において示された甚深微妙のダルマにある。*dharma* は、保つの語根「*dr*」から派生した男性名詞であり、*dharma* は抽象性を示す女性名詞である。この法は、ヴェーダ・ウパニシャッド時代におけるブラフマンにつながるものであり、「いのち」の根源態を内包している。釈尊は、バラモン教の伝統を受け継ぎながら、自らの宗教体験によつて獲得された涅槃を「不死の境地」として述べている。不死とは永遠の生であることから、涅槃へ至ることにより、「生（いのち）」そのものを獲得したと考えられる。アショーカ王以前に伝えられた最初期の原始経典には、釈尊とバラモンは同一なる宗教的境地に達していることが説かれている。しかし部派教団が成立してからは、釈尊の悟られた境地が、バラモン教的な表現を用いることなく、仏教的な真理の法として捉えられることになる。部派仏教時代には、各教団においてダルマの分析的解釈が進んだ。特に説一切有部は、ダルマを「任持自性・軌生物解」の二義に理解し、永遠に変化しない基底としての法によつてものごとの正しい判断がなされるものと考えていた。そこから法は、部派仏教、大乘仏教の中で様々な教えになっていく。一方、バラモン教における法は、ヒンドウー教や六派哲学などのインド思想で展開する。その後も仏教とインド思想は、相互に影響しあつて各学派を形成することになる。

原始経典において、釈尊の悟られた法の特徴を端的に表現しているのは、『*Udāna*』のはじまりの三つ

の詩と『Vinaya』「mahā vagga」の梵天勸請の箇所であろう。この詩は、ウルヴェーラのネーランジャラー河付近での悟りの心境を詠んだものである。ガンジス河ではなく支流のネーランジャラー河で沐浴し、スジャータの捧げた乳粥を食するのは、バラモン教とは異なる無我観が根底にあることを暗示している。このダンマは、瞑想している主体者に現れる *pātubhavanti* という形態で知覚されている。形なきダンマは仏教の宗教的本質であり、神の啓示やインスパイアのように、今まで気づかなかったものが、突然に見えるようになる状態である。それは太陽が虚空を照らすように、見えなかった暗闇が全て見えるようになった心境である。つまり真理が見えなかった無明からあきらかに見える明に転換したものである。『ウダーナ』のはじまりにある三つ詩は、この状況を的確に捉えている。

一 熱心につとめ瞑想しているバラモンにとって、これらの法が現れるとき、事物が縁起にもとづいて起こることを明らかに知るとき、かれの疑惑はすべて消え失せる。

*yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa atthassa kaṅkhā
vāpayanti sabbā yato pajānāti sahetu dhamman ti/*

二 熱心につとめ瞑想しているバラモンにとって、これらの法が現れるとき、諸の縁の消滅に近づくとき、かれの疑惑はすべて消え失せる。

*yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa athassa kaṅkhā
vāpayanti sabbā yato khayam paccayānaṃ aveđi ti/*

三 熱心につとめ瞑想しているバラモンにとって、これらの法が現れるとき、かれの疑惑はすべて消え失せる。かれは悪魔の軍勢を追い払っている。あたかも太陽が虚空を照らすのごとくである。

yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa vidhūpayam

それでは釈尊が悟られた真理の法とは、どのようなものであろうか。『Vinaya』「Mahāvagga」の梵天勧請・初転法輪の箇所を要約すると次のようになる。

私によって証得されたこの法は、甚深であり、理解しがたく、悟りがたく、寂靜で、すぐれており、分別の領域を越えており、微妙であり、賢者によって知られるべきものである。……略……執著を好み、執著を楽しみ、執著に喜んでいる人々によつては、この此縁性であり縁起であるところの道理は理解し難い。……略……私の心はこのようなように精察して無関心に傾いて説法には傾かない。……略……そこで実に、私は梵天の勧請を知つて、また、衆生にたいする慈しみにより、仏眼によつて世間を觀察した。……略……梵天サハンパティは実に、私は世尊より説法についての機会が与えられたと思い、私に敬礼して、右繞して、ただちに消え去つた。

このように真理の法は、人間の分別を超えた形無き世界であり、あらゆることに執著する人間には、容易に理解できない特質がある。釈尊は、梵天サハンパティの三回の説得により、衆生にたいする慈悲の心を起こして法を説く決意をし、最初にサールナートの五比丘のもとへ赴いて法を説き始める。この内容は、釈尊の成道における心の状態を伝えている。法は、分別の領域を超えたものであり、人間の理性では、はかり知れない世界であるが、沈黙を続けていた釈尊は、梵天サハンパティの三回にわたる勧請により、衆生 *satta* にたいする慈悲の心を起こして、法を説く決意をする。梵天は、インドの神であるブラフマンである。その神が勧請する真理のダルマは、釈尊の悟りの内容がブラフマンの世界に直結していることを象徴していると考えられる。したがって、このダルマは、釈尊自身に顕現した真理である同時に、ブラフマンに通じる絶対的な境地であることを暗示している。つまり梵天勧請は、ブラフマンそのものである梵天

が、釈尊の悟りの内容に敬意を表し、その内容を世間に示すことを強く望んでいる箇所なのである。このようなブラフマンである梵天は、自分自身に成り代わって、釈尊という人格体を通じて「生（いのち）」の根源としての法を人々に説くことを願っていた。それはまさに、ブラフマンそのものが釈尊に顕現したのであり、真理の法の特徴を表すものである。これは、仏教的な梵我一如であると考えられ、釈尊と法は合一したものであり、それは形なき存在として法輪や菩提樹、仏足石で象徴的に表現されている。

情報発信地としてのマウリヤ王朝

釈尊が法を説き始めた頃は、部族の集合体である小国が分立した時代であり、バラモン至上主義ではなく自由思想家を輩出する時代でもあった。このような小国分立時代は、インドという国全体から見た場合には極めて弱体化した地域性を露呈していた。アレキサンダー大王の軍隊は、インドの軟弱さを知っていたかのように進軍してきた。東方遠征の途中では、宗教都市であるペルセポリスを陥落し、ダレイオス王のペルシア帝国を崩壊させた。ギリシア軍の圧倒的な軍事力に屈したペルシア軍敗北の情報は、インド人にも伝わり、王族は震えあがったことであろう。ギリシア軍の刺激は、インド各小国のナシヨナリズムを高揚させ、それにより、小国分立から中央集権体制の統一国家であるマウリヤ王朝が誕生することになる。マウリヤ王朝は、ガンジス河中流域の部族国家を統一し、経済力も一極に集中させ、首都パタリプトラを中心に街道を整備し、軍隊の行軍や情報収集に尽力した。カウティリヤは『実利論』を著わし、外交政策、税制改革、内政・行政組織・貿易・街道の整備・ダルマの政策・法大官・仏塔建立・聖地巡礼・行軍など様々な政治改革と宗教政策を行う。

学問とは論証学、三ヴェーダ学、実業（農業・牧畜・商業）、政治学である。……これらの学問によつて法（ダルマ）と実利（アルタ）について知ることができるから、これらの学問は眞の学問なのである。サーンキヤ、ヨーガ、唯物論が論証学である。……王権は論証学、三ヴェーダ学、実業の繁栄の手段である。その行使が政治学である。それは未だ得られていないものを得ることをめざし、すでに得られたものを守り、守られているものを増大させ、増大したものをふさわしい人に分配する。世界はこれにもとづいて機能する。

マウリヤ王朝の中央集権体制は、カウティリヤのヴェーダ・ウパニシャッドに基づいた宗教観や哲学によるところが大きい。カウティリヤは、『実利論』で財力の重要性を説いているが、その思想背景には、ブラフマンとアートマンの合一である梵我一如という真理観を発見した古代インド人の英知があり、多面的な文化現象を生じさせるブラフマンという根本原理を念想したうえで、諸相を理解する方法を用いているのである。カウティリヤは、ダルマの在り方を理解しており、宇宙開闢やそこから展開する現象世界、人類の発生、人間の作り出した精神文化や物質文化などを包括的に捉えている。つまり、人間のここを中心、宇宙の始まりから現在の地球環境までの変遷を概観する判断基準ができています。仏教では、釈尊に顕現した法が同様なものであり、大乘仏教では、般若波羅蜜という智慧に継承されている。要するに、宇宙開闢以前の何も存在しない絶対的な無の世界から宇宙現象の成立や地球誕生、人類発生、文明や文化の始まりという展開説がそこに示されている。西洋思想では、ギリシア以来考察されてきた理性やキリスト教の一神教的世界観が同様な方向の歴史観をもっている。

人類に共通する普遍思想は、宇宙発生の一元性から出発し、そこから理論が構築され、細分化している。要するに人類に共通する普遍性は、一元的原理から始まり、そこに様々な人間の営みによる経験や地域の

環境に適応した生活などの要素が加わりながら、文化共同体が出来上がる。したがって仏教文化は、多面的であるが、そこにある一元性は、釈尊に顕現した法に帰着する。しかもこの法は、古代インド人が探求した一元性の原理であるブラフマンに同質化している。

この方向性は現代にも通じる。組織体の中で力の均衡した派閥が複数あると足の引っ張り合いになり、力が分散してしまう。それよりも、一つの力として結集された組織は力強い。マウリヤ王朝は、チャンドラグプタ王やアショーカ王を中心にして小国分立を統一し、一元体制を整えたが、これは宇宙の最高原理であるブラフマンと同じく一元的原理であり、真理に合った力強い体制の国にできることである。古代インド人やヘレニズム世界の王は、一元体制の国が世界を統一できる力を発揮し、それが実現しない国は、滅亡することを理解していたのである。

三代目のアショーカ王は、紀元前二六八年から紀元前三二二年に渡って王位につき、王朝は、最盛期を迎えた。王は、インド各地に仏塔を建てたが、これは、マウリヤ王朝の威厳を示すとともに、王自身の仏教にたいする深い信仰心を表している。アショーカ王の建立した仏塔の銘文には、王のダルマにたいする考え方や宗教観が刻まれており、民衆の願いや信仰心を配慮した形で法勅を記したと考えられる。いずれにしてもアショーカ王によって、仏塔信仰と仏教の聖地巡礼が盛んになったのは事実であり、これによってアショーカ王は、全インドを支配し、巡視する立場になった。法代官は、各地域の宗教政策を実行し、監督したが、アショーカ王は自ら定期的に仏塔や聖地に巡行して、国全体の視察も行っていたと考えられる。アショーカ王を警護する軍隊は、インド全域で行軍演習もしていたであろう。そのため、主要な街道を支配することは、インドの統一に必要な不可欠であった。

アショーカ王は、諸宗教を保護したが、その中でも、特に仏教精神に基づいて、人間や生き物にたいす

る慈しみの政策を進めた。アショーカ王は、カリンガ国を攻めた際に、多くの人々を殺したと伝えられており、その悲惨な戦争状況を憂慮し、仏教に帰依したといわれ、法による勝利や統治を奨励していた。王の考えた法は、人間の守るべき法であり、釈尊が強調した人間の平等性に着目して、一切の生きとし生けるものを慈しみ、真実、忍耐、寛容の精神などを広めた。それゆえに、「いのち」の尊さを重んじて、無益な殺生を禁止し、人間や動物のために病院を建て、薬草を栽培し、飲料水の確保をするなど、安らぎの場を積極的に提供している。また法勅には、一切の生きとし生けるものの現世と来世における善い果報を願っている。アショーカ王は、仏教に帰依し、万人の守るべき法を掲げ、領内各地の磨崖や石柱に法勅として刻ませた。王の諸政策を知る手がかりは、王自身が建立した仏塔の碑文、『ディーパヴァンサ』『マハーヴァンサ』『サマンタパーサーディカー』『阿育王伝』『阿育王経』『ディブヤアヴァダーナ』などがある。また『サマンタパーサーディカー』によれば、南インドのマヒサマンダラにはマハーデーヴァ、南インドのヴァナラヴァーサにはラツキタ、南西のアパランタにはダンマラツキタ、マハーラーシュトラにはマハーダンマラツキタを派遣した。さらに西北インドのギリシア人の支配地にはマハーラツキタ、ヒマラヤ方面にはマジマ、スヴァルナプーミにはソーナカとウッタラ、セイロンにはアショーカ王の子であるマヒンダを派遣した。

その一方で、アショーカ王の頃から原始教団が、上座・大衆の二部派に分裂し始める。十事を主張したのは、主にヴァッジ族出身のヴェーサーリーの比丘たちであり、これが大衆部に発展した。一方、十事に反対したのは、南路や西インド・アヴァンティの上座部系統の比丘たちである。平川彰氏によれば上座部の中心は、中インドよりも西の方にあつたであろうと述べている。部派教団は、王や王妃、大商人の経済的援助（仏教信者のギルド）によつていた。仏塔の碑文によれば、北インドの大藩侯のクルスカや藩侯の

パティカ、さらにはカニシカ王などが説一切有部に莊園を寄進していたことが示されており、南インドのアンドラ王朝の王族も、大衆部系統の教団に土地を布施していた。

『島史』等によると、アショーカ王の仏教教団の支持により、教団は、経済的に豊かになったことから、安易な生活を望んで出家する者 *theyyasaṃvāsaka*、すなわち賊住比丘が多くなり、サンガの戒律や修行が乱れた。そのため、サンガに争いが起こり、毎月の布薩も行われなかった。このサンガの乱れを正すために、モツガリプッタ・ティツサなどにより分別説が正統派の仏教徒として位置づけられて、賊住比丘はサンガから追放された。

いずれにしても、アショーカ王により、仏教は、インド全体に広められた。しかもこの法の根底には、一切衆生の「いのち」を慈しむところがあり、ヘレニズム思想の影響で、インドにおいても理性的な世界市民の意識が芽生え始めたと考えられる。この頃から転輪聖王という理想の王の在り方が語られるようになっていくが、アショーカ王の政策や行為が、後のインド宗教思想に与えた影響は、計り知れないものがある。ところがアショーカ王以後、マウリヤ王朝は衰えて、紀元前一八〇年には、シュンガ王朝のプシャミトラによって滅ぼされるのである。

外国メディアとしてのヘレニズム思想

アレキサンダー大王は、国境や人種を越えた一切の人間は皆平等であるという世界市民国家思想 *cosmopolitanism* を掲げていた。これはヘレニズム思想であり、国は異なっても人間は理性をもつことで、皆平等であるというものである。この考え方により、東西に渡る大帝國が築かれ、各地にアレキサ

インドリアができたのである。アレキサンダー大王のインド侵入を契機に、インドでは中央集権体制のマウリヤ王朝が誕生する。これは、歴史の必然性であり、国家を統一しなければギリシア軍に征服されることろであった。その意味でマウリヤ王朝は、ギリシアという最先端の軍事力の脅威により統一された国家であるといえる。アシヨールカ王は、ギリシア式の外交を取り入れて、ダルマの布教使節をシリア、エジプト、マケドニア、キレーネー、エイペロスの五王のもとへ送っている。このような布教政策の背景には、アシヨールカ王から仏教の法を伝えることで、平和的に領土を拡張する目的があった。

紀元前一八〇年頃にマウリヤ王朝は滅亡した。しかしインド西北部では、ギリシアの諸王朝が支配を続けていた。入植したギリシア人たちは、仏教を信仰する者が多かったと伝えられており、それは、当時の寄進された碑文の銘文からも確認できる。また『ミリンダパンハ』は、ギリシア人の王であるメナンドロスと仏教僧ナーガセーナの論争を描いたものとなる。この王は、紀元前一六〇年頃に実在した人である。メナンドロスは、軍隊を駐留させている時にも、学僧を呼び、仏教の教えを聞くのが好きであったといわれている。いずれにしても、このような文献が出来るのは、ギリシア人の仏教にたいする信仰心の深さを示しているものと考えられる。またインドでは、バラモンを頂点とするカースト制度があり、異国のギリシア人には、なじめないインド的慣習が形成されていた。そのような階級制度を否定し、すべての人間は平等であることを強調する仏教に、ギリシア人たちは、非常に親近感をもっており、それはヘレニズムの世界市民思想に共通するものであった。もともと仏教は、理性的な教えであり、ヘレニズム思想の根底にある理性につながるものである。その意味でも仏教は、普遍性をもった教えとしてギリシア人たちに崇拝されたといえる。このように、アレキサンダー大王がインドに浸入して以来、インドとギリシアの文化的な交流は、長い年月をかけて相互に続いたのである。

ヘレニズム思想は、プラトンやアリストテレスの哲学に基づきながら心の在り方を実践的な側面から捉えていた。ストア派は、禁欲主義を説き、賢者の心は、何ものにも煩わされず、感情や情欲から自由になり、心の平静を保つものと考えている。この状態がアパテイア *apatheia* である。また自然や世界を支配している法則は理性であり、人間のもつ理性も同じであると考えられていた。したがって人間は、理性をもつことによって世界国家の市民になり、すべての人々は、皆平等であるとされた。これが世界市民主義 *cosmopolitanism* の思想である。この世界市民主義は、ローマ時代に強調され、ローマ帝国の支配に大きな影響を及ぼしてきた。一方、エピクロス学派は、快楽を出発点としており、真の快楽とは、瞬間的なものではなく永続的なものであり、肉体的な快楽より精神的な快楽のほうが永続的であると唱えている。その永続的な快楽により、人間は、精神的な充足、すなわち心が静まることで満足すると考えていた。この状態がアタラクシア *ataraxia* である。エピクロス学派の善とは、幸福であり、幸福とは、快楽を意味していた。

この両派の思想をさらに進めたのが懐疑派である。この立場によれば真理は、人間によって認識されるものではないとされる。すなわち本質や価値についていかなる判断もしないエポケーによって、最も幸福なるアタラクシアが得られると考えているのである。このようなヘレニズム思想は、般若波羅蜜の無執著性や利他行、平等精神などと類似している。ローマ人によるヘレニズム時代の思想は、心すなわち理性を中心にしたものであり、特に心の寂靜性が人間の安心立命であると考えられていた。またプロチノスの神秘主義は、主観や客観という認識を中止したエポケーの状態に始まり、人間の無価値性から理性の限界を自覚し、神への救いを求めるのである。そこでは、神をあらゆるものの根源とし、理性も靈魂も感覚の世界もすべて神から流出したと考えており、人間は、神と合一することにより、真の幸福が得られ、自己や

事物の意識を超えた神秘的な恍惚状態であるエクスタシスが獲得されると説いている。中村元氏によれば、プロチノスの思想は、『華嚴經』の影響を受けて成立したことが、西洋の仏教研究者の間で既に定説となっていると指摘している。

このようなヘレニズム思想は、シルクロードを經由して北インド周辺に広められていた。また、南インドからデカン高原一帯を支配したアンドラ王朝は、海路を通じてローマと盛んに交易していた。したがってインドは、北も南も含めて全土に渡り、ヘレニズムの世界と関係していたことになる。特にアンドラ王朝には、ローマ人の居留地アリカメドゥもあり、世界帝国を築いたローマの政治体制を身近に感じていたことであろう。その一つの例として、ローマでは、貧困層の民衆にパンや穀物を無料で配給し、娯楽を積極的に与えていたという政策がある。これは古代の素朴な社会保障制度であり、仕事のない貧困層はこの制度の恩恵で生活していた。さらにオクタ비아ヌスは、自らの財力で何十万人の貧困層に食を施していたともいわれている。より良い国家は、民衆の生活を安定させ、餓死させないことが為政者の努めとされるが、これも世界市民の思想に関係するといえるであろう。また外国の研究者は、オクタ비아ヌスのトーガを着た立ち姿が、ガンダーラの仏像のモデルになっていると指摘している。

ヘレニズム諸国で実施された食を施す政策は、インドにおける布施の觀念と共通している。アショーカ王もインド統一という秩序の安定を目指し、無遮会を頻繁に実施して、あらゆる人々に食事を与えていたと伝えられる。ただしインドの場合は、三輪清浄が強調され、執著心のない純粹な布施が奨励された。ローマの場合は、人気取りや選挙の投票のために国民に食事を与えたことから、「パンとサーカス」というのは揶揄した言い方がなされている。しかしながら古代インドとヘレニズム世界では、国の安寧秩序のために、貧しい人々に食を施す政策に共通性がみられ、ただ純粹か不純かという動機の問題に違いがある。

『八千頌般若経』の無執著心は、純粹でとらわれない六波羅蜜を実践するために説かれている。六波羅蜜の最初に布施波羅蜜が位置づけられるのは、食を施す古代インド人の理想的な布施を重要視したものである。このような貧民救済思想を根底にした政策は、古代インドとヘレニズム諸国に共通しており、相互交流の中で形成されたものと考えられる。いずれにしてもアショーカ王のインド統一の原動力は、仏教とヘレニズム思想の融合であり、「いのち」を慈しむ考え方が根底にある。この立場は、マウリヤ王朝崩壊後も、アンドラ王朝やクシャーナ王朝の宗教政策として受け継がれていく。

おわりに

釈尊の説かれた仏教は、インド国内に様々な仏教文化を発生させ、ヴェーダ・ウパニシャッドの流れを継承したヒンドゥー文化、ギリシアやローマのヘレニズム文化・インド西方の文化などと融合する。また大乘仏教は、中央アジアや中国、朝鮮半島、日本、チベット、モンゴルにまで影響を与えており、さらに、南方へ伝えられたテーラヴァーダ仏教もある。これらの仏教文化圏には、各地域における土着の文化要素も加わり、複合的な文化を形成している。では、なぜこのような広範囲に渡る仏教文化が構築されたのかといえ、それは、古代インドを統一したマウリヤ王朝三代目のアショーカ王の偉業によるものである。王の働きがなければ、仏教はマガダ国周辺の一宗教であり、限定地域の信徒の信仰で終わっていたであろう。しかし王の援助により、仏教は、インド全土から周辺国に広められて信仰圏が拡大した。こうして、後の大乘仏教は、インドを越えて世界宗教にまで発展するのである。

古代インドのメディアを推進する王の誕生、街道という情報伝達経路、釈尊のダルマと小国分立のネツ

トワーク、情報発信地としてのマウリヤ王朝、情報発信の後継者としてのアンドラ王朝とクシャーナ王朝、大乘仏教の越境性、南方仏教伝播などは、全て古代インドのメディアとして位置づけている。

釈尊が法を説き始めた頃は、部族の集合体である小国が分立した時代であり、バラモン至上主義に対抗した自由思想家を輩出する時代でもあった。このような小国分立時代は、インドという国全体から見た場合には、極めて弱体化した地域性を露呈しており、アレキサンダー大王の軍隊は、そうしたインドの軟弱さを知っていたかのように進軍してきたのである。マウリヤ王朝の中央集権体制によるインド大帝国は、カウティリヤの『実利論』に基づいた政策であり、小国分立という軟弱なインド世界を強大な国家体制へと変貌させる。古代インドには、現代的なメディアはないが、ギリシアの軍隊にたいする恐怖心と羨望の眼差しから生まれた王朝の出現は、インドの宗教とヘレニズム思想を融合させ、仏塔や磨崖、石柱などの媒体を用いながら、国家的なメディア戦略を遂行する。それは、現代のメディアよりはるかに影響力が強いものとして人々に情報を伝えたと考えられる。これにより形成された古代インドの仏教文化は、釈尊の説かれたダルマとマウリヤ王朝の政策、さらにギリシアのヘレニズム思想を受容する中で文化複合体として発展する。

本論稿は、マウリヤ王朝三代目のアショーカ王の偉業がインド的なメディアを形成し、世界史の表舞台に現れた文化現象であると位置づけ、アンドラ王朝のシャータヴァーハナ王家やクシャーナ王朝のカニシカ王をインド的メディアの継承者と捉えている。仏教の歴史的展開は、人類の文化的営みと切り離せないものである。ゆえに今後の共同研究では、教理的側面だけにとどまらない仏教文化の思想背景を検討したいと考えている。

(注記省略)

(大正大学総合仏教研究所客員研究員・藤近恵市記)

十一、暗号としての仏教——ヤスパースの暗号論を基に

独の哲学者カール・ヤスパース (Karl Jaspers, 1883-1969) にとって真の自己存在は決して対象化されないもの、規定化 (Bestimmung) されない実存 (Existenz) である。しかし「主観なき客観はなく、客観なき主観もない」とあるように、我々の存在意識 (Seinsbewußtsein) は常に対象としての客観を意識している主観であるか、あるいは自己自身によつて対象化された客観であるかのいずれかである。そのように常に主観、客観の形態のいずれかである以上、上記したような決して規定化されない真の自己存在とは言い難い。つまり対象化されない存在である超越者 (Transzendenz) へと向かつていくとき、我々自身も決して対象化されない真の自己存在であると言える。

ではこの超越的存在とは何かというと、それは神ではない。なぜなら神という存在も我々人間によつて意識化されているものだからであり、人間が作った神像、神話、宗教画などで示されているような存在が決して対象化されない超越者などと誰が言えよう。しかしそのような神の像の制作者は何かしら超越的な体験を基にしてそれらを制作したのであり、そしてそれらを通じた我々にも何か超越的な体験の可能性がありえる。そのような体験及び像 (Bild) をヤスパースは超越者の暗号 (Schiffre) と捉えている。そのような超越的体験をどのように捉えるか、そしてそのような像を通じて何を読み取るかは人それぞれであり、それは解読する (lesen) ものということになる。

今回「仏教とメディア研究」ということでヤスパースの〈暗号〉を取り上げたのは、媒介 (medium) としてのメディアが、ヤスパースの言う超越者の体験を媒介する暗号と同様に解釈の余地を残す解読されるものであり、またそれらを通して新たな体験を生み出すことがあり得るからである。

〈一〉第一言語 (erste Sprache)

「ある顕現している現実の全体を感じ取ること……これら全ての諸経験を基礎にして初めて形而上学的経験が生まれる……この形而上学的経験は第一言語の解説である。^①」

ヤスパースによると、上記の通り暗号の内でも超越者に最も近い直接的体験が〈第一言語〉とされているが、しかしこれは超越者そのものの直接的体験ではない。なぜなら超越者は決して対象化されないものであり、その意味で意識を媒介とした主客分裂が根本現象である以上、直接的体験と言えども主観とは異なる何か対象的なものであることを免れないからである。

仏教における第一言語に当たるものは仏陀の悟りであろう。仏教が「仏（陀）の教え」である以上、それをおいて他にあり得ない。超越的体験や形而上学的体験ということから、仏教とは相いれない絶対他者や形而上学的対象と捉えられる可能性もあるが、「見えるものはなんでも見ようとし、可能なものは何でもなそうとする知的食欲^②」が第一言語の解説の際に要求され、「現実の全体を感じ取ること^③」とあることから、第一言語の解説は単なる神秘体験や神がかりではなく、むしろ現実に対する透徹した体験と捉えるべきであり、苦の原因を徹底的に追及して悟りの境地に至った仏陀の悟りを第一言語の解説と捉えても的外れとは言えないだろう。

〈2〉第二言語 (zweite Sprache)

「ただ瞬間的な顕在の直接性においてのみ聞きとれる超越者の言語の反響の中で、形象や思想としての諸言語が創られ、これらの言語は聞かれたものを伝達することになる。」⁴⁾

「存在の言語に人間の言語が並ぶ⁵⁾」とヤスパースが述べることから、超越者から受けた直接的な体験の第一言語に対し、伝達可能な人間の言語としてより客観性が高い言語が〈第二言語〉という位置付けにあり、神話、神像、絵画などがそれに値する。

仏教において第二言語に値するのは仏像及び般若経、観音経、華嚴経などの各経典である。例えば各経文の冒頭にある「如是我聞」は、「我れ是の如く聞く」であり、経文の作者の直接的体験を文字へと普遍化したものだからである。ヤスパースも「諸々の神話は、現存在の根拠と本質を限定したとされる数々の出来事を語る」⁶⁾と言うように、神話や経典は全くの絵空事ではなく、現存在（世界）の成り立ちを一種戯曲化したものとして捉えられるべきであり、般若経や観音経において仏からあたかも児童にも類する物語調の教えを説かれていることも、それで存在の真理である〈空〉が説かれていると見られるべきである。そして古代ギリシャ人が神の姿をイメージして神像を作成したのと同様に、その影響を受けた古代北インド、中央アジア人の制作した仏像も彼らにとってのヴァイジョンが形を取ったものと考え、第二言語に相当すると考えられる。

〈c〉 第三言語 (dritte Sprache)

「思想が暗号文字を自らに解釈するとき、それは明らかに他者としての超越者を認識することも、また現存在としての現存在に関する知としての世界定位を拡張することもできない。とはいえ思想は、それ固有の形式法則に従いながら必ず諸々の対象性によって思惟するのである」^⑦

ヤスパースによると人間が超越的な体験を言葉でもって何か対象的な形で思惟するとき、暗号文字は第三言語として位置づけられるという。超越的な体験を示そうとするために普遍的な言語で持つて行われる解説が第二言語であるのに対して、超越的な存在を言葉でもって抽象的に解釈する試みが第三言語としてヤスパースは捉えており、具体的には先人の哲学、神学などである。しかしもともと超越的な存在とは対象化しえないものであり、神学や教学によって認識されることはありえない。だからこのような学問における思想を文字通り知識として受け取るのではなく、自ら我が物と化 (Aneignung) し、それを通じて間接的に各人が超越的な体験をすることが第三言語における暗号解説である。

仏教においても古くは龍樹から最近では鈴木大拙に至るまで、数多くの思想家が現れては、各人の仏教解釈を展開している。しかし本来仏陀自身が悟りを開いた後、それを衆生に説くことを躊躇ったように、悟りとは各人が成し遂げなければならぬもので、ましてやそれを言葉でもって広く知らしめようとすることも、対象化して認識することもできないはずである。しかしそれにも関わらず数多くの教学に関する著作が著されているのはなぜだろうか。それはヤスパースの言うように「我有化」されるものだからではないだろうか。彼も自らの龍樹論において、川を渡り終えた後には船を置いていくことのたとえを用いてお

り、言葉は使い道があつても、それ自体が執着されるべき対象ではないことが説かれている。このように聖書やコーランと異なり、言葉を悟りのための方便と捉える事のできる仏教は、ヤスパースの言う暗号という思想と近いものが見られる。

へ4) メディアと仏教

メディア自体は人類の文明とともに始まり、情報の伝達としての意味であるなら洞窟の壁画や土器に描かれている文様もそれに該当する。仏陀は当初自らの悟りの伝達を躊躇ったそうだが、それを万人衆生に広めようと決意したことから仏教においてメディアの役割が生まれたと言つてよい。なぜなら仏教に限らずいかなる宗教における開祖もいずれは世を去り、弟子や信者たちは開祖の教えを広く長く広めるためにそれを伝達する手段を必要とするからである。しかし開祖の説いた教えの内容も弟子にどれだけ理解されていたのかは疑問であり、ましてや大多数の信者に至ってはなおさらである。もともとそれは仏教に限らずキリスト教やイスラムでも同様であることは言うまでもない。しかし仏教がそれら他の世界宗教と異なる点は正統信仰という概念の有無ではないだろうか。周知の通りキリスト教及びイスラムはいずれも他方を神（ゴッドまたはアラー）の教えを曲解するものとして、自身を正統とみなして互いに激しく争つてきた。またそれぞれの内部においても分派を正統に対する反逆として弾圧してきたことが歴史上何度も見られた。確かに仏教においても古くは大乗と上座部（小乗）、後に密教と顕教、さらには自力と他力など宗派が分かれたことは、いずれもが仏陀の教えに対する解釈の違いによるものであることは疑いない。しかし仏教において正統派の概念がない以上、イスラムやキリスト教において行われたような分派に対する弾

圧や、正統信仰を定義づける宗教会議などはそこにおいて行われることはない。このことは仏教の寛容さを示すと同時に、後世へ広く伝えるべき開祖の教えに対する厳密な定義づけの欠如を物語っている。それは中道を重んじる仏陀の根本姿勢によるものであるが、そのためにいわゆる各宗派の開祖と呼ばれる人々は自らが捉えた仏陀の教えをそれぞれが独自に示さなければならなかったのではないか。各經典の冒頭にある「如是我聞」もさることながら、各宗派において編纂された經相判釈などもこのために必要だったとも考えられる。そしてこれは他宗教に比べて仏教ではメディア（媒体）の果たす役割が大きいとみること
もできよう。

筆者としては先述したヤスパースの「我物化」にならない、各宗教において開祖の言行や言い伝えを後世の信者や宗教家がそれぞれの時代に合わせて解釈し捉えなおすことを決して曲解とは見なさず、むしろ発展と捉える。かえって正統信仰や原理主義（ファンダメンタリズム）に対して、古い時代における思想を理想化・固定化し、動脈硬化を引き起こして宗教の生命を断つ悪しき反動を見る。仏教が正統教義を欠いているにも関わらず、南・東南・東アジアという広い地域に広がり、数多くの宗派と信者を有するのも各經典というメディアの果たした役割によるものではないだろうか。もちろん仏教の広がりにおいても布教活動の果たした役割は無視できない。しかしキリスト教における宣教師（主にカトリック）やイスラムのジハード（聖戦）が誤っている異教徒に対して正しい信仰を伝授することという性格であるのに対して、仏教は唯一神の信仰というよりは「開祖の悟った真理」の伝達という性格が強く、古代インドのマウリヤ王朝のアショーカ王による法（ダルマ）による勝利を示す石柱碑（ストウーパ）や、朝鮮（百濟）を通じて我が国に仏像が伝えられ、聖徳太子による仏教の受容など、メディア（媒介物）の果たした役割が大きいことも事実である。

ある宗教において信者が増加してくるとそこに意見の対立が発生することは避けられない。そのためキリスト教及びイスラムの両一神教では教団の秩序維持・統一の必要上正統信仰を確立する必要があった。そして正統に反するものとされた宗派には迫害が待ち受けていた。だがそのような正統信仰すらもとは開祖の超越的体験が下地となっていたのではないか。イエスはユダヤ教を改革しようとして十字架上で死を遂げ、ムハンマドは自らの出自と同じものとしてユダヤ、キリスト教を「啓典の民」として少なくともその信仰を認め強制的に改宗させることはしなかった。このように一神教と言えども、神から直接に何もないところに教えを与えられたのではない。ヤスパースの暗号という観点からすると、いずれも超越的体験が人間の言葉によつて形となつて現れたものであるに過ぎない。イスラムのコランやプロテスタンティズムの聖書主義などは、超越的体験を翻訳した第二言語を神の言葉と同一視したドグマ化と見られる。仏教内部において意見の対立が見られなかったわけではない。しかし宗教戦争や宗教裁判というような形で異教徒及び他宗派を暴力的かつ強制的に従わせるようなことは、そもそも正統信仰がない以上ありえなかった。そのため經典の解釈を巡つて自宗派を正当化するにはメディアに位置付けられる各教学によるものが重要な位置を占めていることは容易に理解できる。そしてそれら經典及び教学書からさらに諸宗派が枝分かれしていくことは玄奘然り、空海然りである。聖書やコランといった根本教義書がなくとも仏教がこれほど広く長く発展し続けられたのも、ヤスパースの暗号論で言われるような、暗号とも言うべき各經典を解読することが自由であつたからではないだろうか。メディアとは必ずしも送り手の意図が受け手に正しく伝えられるとは限らないものであり、そのズレが多様性を生み出す要因である。生物も生殖による増殖はコピーではなく、造物主と被造物との間にはズレがある。もしコピーであるならば、欠陥があるとなると全滅の危険性にさらされる。思想も同様に差異を認めない独断的な信仰の場合、一度その信仰が

落ち目になれば、もはや入信する者もなくなり、忘却の淵に立たされることもありうる。そもそも差異を否定するなら旧態依然のままて発展のしようがない。ある意味仏教はメディアを生かしてここまで発展してきた宗教と言えるかもしれない。

(大正大学総合仏教研究所研究員・嶋田毅寛記)

- (1) Karl Jaspers, *Metaphysik*, München, 1931, S. 130.
- (2) Ebd., S. 131.
- (3) Ebd., S. 130.
- (4) Ebd., S. 131-2.
- (5) Ebd., S. 132.
- (6) Ebd.
- (7) Ebd., S. 134.