寄稿

仏教徒の「死者の遇し方」：そのあいまいさとアンビヴァレンス

リチャード・ゴンブリッチ

要旨

すべての文化は、人間の死後に何が起こるのかについて関心をもっている。そして、その解答を最も優力な宗教やイデオロギーが提供しているときですら、多くの人々が実際に何を言い、何をしているかを検証してみれば、さまざまな矛盾があることがわかる。たとえば、「彼らが『信じている』と主張すること」と彼らの行動（とくに儀式において）に表れている「彼らが実際に『信じている』か、少なくとも『あり得る』と思っていること」とが一致しないのである。伝統的な仏教徒の社会では、どこでも人々は輪廻を信じているとされている。輪廻の運命をまぬかれるのは悟りを得た人だけである。ところが、インドでも中国でも、仏教的伝統の中で、人々は死んだ祖先を祭祀し、祖先との何らかの交流もしている。そうすることによって、仏教以前の土着の信仰や慣わしを維持しているの

である。インドと中国のどちらの伝統においても、人々が自分について信じていることと、他者について信じていることが一致していない。また、亡くなった両親の遇し方と、死者が赤の他人の場合の遇し方についても、その信条に一貫性のなさが見られる。こうした、目を引く「複数の信条と複数の行動の混交」の大部分は、ブッダその人に発していると思われる。

「祖先祭祀」と「カルマ思想」との矛盾

人間文化研究における〝定説〟とまではいわないが、人間の信念というものの顕著な特徴は、おそらくその一貫性のなさであろう。当然のことながら、これがとりわけ目につくのは「疑う余地のない確実な解答を提供するには証拠が不十分であることがら」に関してである。その好例が「人間は死んだらどうなるか」についての諸信条なのである。

ギリアン・エヴィソン（Gillian Evison）博士〔オックスフォード・ヒンドゥー教研究所（OCHS）〕は、そのまことに有益な博士論文の摘要に、こう書いている。「肉親は愛され、敬われている。ところが、その人の死体は怖れられ、たちまち、おぞましいものになってしまう」。死に対するこのアンビヴァレンス（相反感情）は「〔弔いの〕儀式においても、その解釈においても、再び見られる」[1]。彼女の論文が扱っているのはヒンドゥー教徒のコミュニティだけだが、この考察は仏教徒に関してもまったく同様に当てはまる。学者たちはよく「この領域の諸信条には一貫性がない」と書いている。「しかも、それを当事者たちは気にしていないように見える」と付け加える人もいる。私はこの見解に賛成だが、単なる「一貫性のなさ」よりも、むしろ「あいまいさ」や「アンビヴァレンス」について語ったほうが、事態をより深く洞察できるのではないかと思うのである。

ランス・カズンズ（Lance S. Cousins）〔英国の仏教研究者。研究領域の広範さは著名／一九四二-二〇一五年〕の関心領域と専門知識の範囲内だけで、しかも、ひとつの文化、ひとつの宗派に限定したところで、このテーマは一冊の本を書く以上の材料をたっぷり提供してくれるだろ

う。しかしながら、私には今、そんな時間も紙幅もない。そこで、仏教徒の世界で最も一般的な「死者の運命についてのふたつの説明」を考察するだけにとどめる。これらは、二千年以上もの間、莫大な数の人々を導いてきた理論である。そのひとつは、死者は直系の子孫からの定期的な想起と祭祀を求めるというものである。もうひとつは、カルマと呼ばれている理論である。

それぞれについて、ここで少々解説しておけば、簡潔なものにせざるをえなかったその後の論述を理解してもらうのに役立つだろう。どちらの理論でも、死は個人の完全な終焉ではなく、少なくとも何らかのかたちでの転生を誰もが経験するとしている。

まず、「祖先祭祀」である。インドと中国という二大文化圏には、多くの仏教徒がいるわけだが、社会の大部分が父系制であり、したがって社会的アイデンティティは男性によって決定される。子息たち、とくに長男が葬儀を取り仕切る。家庭生活のほとんどの局面でも同様である。彼らは〔祖先から〕受け継いだ諸儀礼を保持していく責任があるのである。女性については、死後はどうなるのか、ほとんど、あるいはまったく考慮されていない。成人男性の死後の魂は、彼らへの〔子孫による〕供養から恩恵を受け取るため、また、そうした孝心厚き子孫を護るために活動できる生命的性質を幾分かはもっていなければならない。これがどのようになされるかについては、さまざまに説明されている。しかしながら、この伝統が全体として強調するのは、そうした説明のための諸理論ではなく、儀礼の執行についてである。そのやり方はたいてい細部までつぶさに定められている。死者は少なくとも最初だけは同じコースをたどるが、その後、天界へ、あるいは地獄へと振り分けられる。どちらに行くのがふさわしいか、この時点ではじめて死者についての道徳的判断がなされるのである。

「カルマ（サンスクリット：*karman*）」の語は「行為」を意味する。ただし、単なる身体の動きを指すことはめったになく、意味のある行為、すなわち「儀礼」あるいは「善悪いずれかの道徳的性質をもつ振る舞い」を指す。そのような行為は、現世か来世で、快いあるいは不快な結果を本人にもたらすと考えられている。

ここでの基本のイメージは農業的なものである。「種をまけば、その実りを刈り取る」ということである。この理論は男女を問わない。男性に当てはまるのと同様に女性にも当てはまる。祖先祭祀とは対照的に、このカルマ理論は世界を、とくに人間世界を〝道徳化〟する。つまり、個人の死後の運命は、本人の道徳上の成績によって決定されるのである。

ブッダによれば、行為の道徳的性質は、その背後の「意図」に存している。あるときには「カルマとは意図のことであると私は言う」（*Aṅguttara Nikāya* III, 415）〔『アングッタラ・ニカーヤ（増支部経典）』〕とさえ彼は述べている。彼の時代のブラフマニズム（バラモン教）においては、カルマの語は主に、為すべき儀礼行為について使われた（悪いカルマとは、禁じられている行為のことであった）。ところが、ブッダはこれを覆して、儀礼行為そのものは道徳的に中立的なものであるとした。やがて仏教はブラフマニズムやヒンドゥー教に影響を与えるようになった。しかし、それらが道徳と儀式とを完全に分離することはなかった。カルマという言葉は、矛盾したさまざまな語意をもたされ、混乱した使い方をされてきた。それが驚くには当たらなかった理由のひとつは、これ〔カルマが儀礼を意味したこと〕だが、それだけではない。多くの文脈で、カルマは「行為」ではなく「行為がもたらす結果」を意味すると解されているのである（サンスクリットでは *karma-vipāka*〔業報・業果〕という。*vipāka* は熟成の意味である）。

本論の中心テーマに戻ろう。インド人社会を研究した〔英国の〕人類学者デヴィッド・ポーコック（David F. Pocock）〔一九二八－二〇〇七年〕は書いている。「ほとんどの西洋人は、自らの存在の有限性を完全には受け入れていない。それゆえ、死は他者の身の上に起こることのように考えられがちである」。同様に、彼が研究した〔インド北西部などに住む〕グジャラート人の農夫は、転生について「たいていは、他の誰かに起こること」と考えていた（Pocock 1973, 38-9）[2]。それと似ているが、仏教について少しでも知識がある人なら誰でも「仏教徒は転生を信じている」と知っている。世界のどこにでも、そしてどのような生きものとしても転生しうる

のである。ところが同時に、伝統的な仏教徒の社会では誰もが、最近死んだ彼らの家族に働きかけるよう（多くの場合、義務として）促す〔祖先祭祀の〕信仰や儀礼に慣れ親しんでいるのである。

「道徳化」された転生思想

本論が目指しているのは、主に「ブッダその人をはじめとして仏教徒が自身の死せる親族をどう遇しているか」を考察することである。ただ、こうした仏教徒の態度がどのように形成されてきたか、その歴史から始めるのも有益かもしれない。古代インドについて私が最初に学んだころ、その最古の証言テキストである『リグ・ヴェーダ』について、学界では「ここには、転生の教義の痕跡は見られない」とされていた。カルマの教義には転生の信仰が不可欠であるから、この時期のインドには、同様にカルマに関するいかなる思想もなかったと考えられていたのである。祖先祭祀が人類社会に広く見られることはよく知られていたが、『リグ・ヴェーダ』では*pitaras*（文字通りに言えば「父祖たち」の意味であり、父系の祖先を指す）に簡単に言及してあるものの、カルマや転生とは関係ないように見えたのである。

こうした見方は、ワルシャワ大学のヨアンナ・ユーレヴィッチ（Joanna Jurewicz）が「『リグ・ヴェーダ』の中（X・16）の〈葬送の歌〉として知られる聖歌では、荼毘の炎に対して〝死者を呼び戻し、彼が子孫たちと再会することを許したまえ〟と祈られている」と指摘してから、完全に変わることになった。[3] 彼女のこの発見とほぼ同時期、〔スリランカ生まれの〕人類学者ガナナート・オベーセーカラ（Gananath Obeyesekere）〔本論筆者との共著『スリランカの仏教』がある〕は、才気あふれる著書『*Imagining Karma*（カルマという発想）』（二〇〇二）を発刊した。同書で彼は「死後に何が起こるか」について、さまざまな社会での信条を調査し、「何らかのかたちで死者は転生する」との信条が、世界の実に広い範囲で見られることを明らかにしている。「生まれかわりの思想の基本は、死において、祖先あるいは近親者が、この人間の世に再び生まれてくるということであ

る。それまでの間、存在の別の領域や死後世界にとどまっている場合もそうでない場合もある。……結局のところ、私は……別れを告げたこの世界に、また生まれてくることになっているのだ」（Obeyesekere 2002, 15）。生まれかわる人は、たいていは同じ家族や一族のもとに戻ってくると考えられている。小規模の共同体において、これは〔死者の生前における道徳的な〕善悪の問題とは無関係であり、転生までの過程に必要な要素が何かあるとしたら、通例それは、ふさわしい葬儀をしてもらうことである。

ユーレヴィッチは、『リグ・ヴェーダ』がこのパターンに合致しているとしている。すなわち、死せる男は彼の道徳的な成績がどうあれ、太陽の中に住み始める。やがて、雨となって戻ってくる。地に「播かれて」麦などの穀物となり、今度は〔それを食べた男性の〕精液となって〔女性の胎内に入り〕、こうして彼は元の家族のもとに生まれかわり、同じ循環を開始するのである。

「いかなる姿で生まれかわるかは、本人のカルマの道徳的な質で決まる」という思想は、最初期のウパニシャッド（とくに『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』）、ジャイナ教、仏教に現れている。これら三つの年代を正確に示すことはいまだにできないのだが、最初のふたつは仏教よりも少しだけ早いようである。なぜなら、ブッダはそれらの教えのいくつかに（それをどこで知ったかは明らかにしていないが）反応しているからである。オベーセーカラは、この思想を「道徳化された」転生と呼んでいる。これは、ジャイナ教と仏教においては「全世界の道徳化」へとつながっていく〔すべての生きものが行為の善悪によって位置づけられるようになる〕。

転生が最初に道徳化されたとき、基本モデルは単純なままであった。この世は行為の舞台であり、あの世はその報いが支払われる（業報の）場である。支払いが終われば、この世に戻ってきて、再び生き始める。こういうわけである。ところが、これはインドのすべての（ブラフマニズム／ヒンドゥー教、ジャイナ教、仏教の）救済論を特徴づけるものなのだが、彼らは「繰り返されるこの輪廻のサイクルから脱け出せる」という考えを転生思想に付け加えた。この脱出が「解脱」であり、

救いをもたらすのである。オベーセーカラはこう書いている。「もはや、善行をした人間と悪行をした人間にとっての（死後の）同一の場所はありえない。あの世は、最低限ふたつの世界に分裂せざるをえない。懲罰の世界（地獄）と報賞の世界（天界）である」（Obeyesekere 2002, 79）。上記の諸宗教はどれも「人生は限りあるものであり、よく生まれかわったとしても、いやおうなく終焉を迎えるのであるから、最良の解決策は――それが唯一の最終解決であるゆえに――解脱しかない」とするのである。諸宗教は、やがて天界や地獄の数を増やして、その宇宙論を複雑にするとともに、神話とか説教に使う身の毛のよだつような話をたっぷり提供したわけだが、こうした細分化は〔その救済論の〕全体図を変えるものではなかった。

ヒンドゥー教徒の宇宙論では、この基本的な二元モデルが維持されている。道徳的主体は人間と動物であり、彼らは死ぬと天界か地獄に行って、よき報いを受けたり、罰せられたりする。輪廻からの解脱は「究極的な最高の運命」と見なされてはいるものの、ほとんどの人は、天界へのよき転生や地上でのよき境遇を目標にしている。エスノグラフィー（民族誌学）の研究によると、実に多くのジャイナ教徒や仏教徒が、彼らの「公式の」教義の違いにもかかわらず、同様にこのような考え方をしているようである。ここから、さまざまな矛盾が生じることになる。

ヒンドゥー教徒にとって、死後世界で自分の居場所を変更する、つまり彼らが味わう喜びや苦しみを変えることは、基本的には不可能である。なぜなら、そこはただ「報い」のためだけにある場所だからである。天界に生まれた人たちがそこでも善行を続けられると彼らは信じていない。ポスト・ヴェーダ期のテキストでは、一般的に「贖罪のための苦行や国家の刑罰によっても償うことができない罪業があれば、地獄に堕ちる。次に、悪行の残滓のために下等な動物として生まれる。次に、虚弱あるいは病身の人間として生まれる」としている。[4] P・V・カーネイ（Pandurang Vaman Kane）〔インドを代表するサンスクリット学者／一八八〇－一九七二〕は書いている。

業報について説く諸書の教えは、陰うつで恐ろしいものであるが、結論としては次のようになる。すなわち「いかなる魂も、時を待ち、自己の悪行ゆえの苦しみを受ける覚悟ができてさえいれば、希望を捨てる必要はない。また、これらの書に予示された生のおびただしい繰り返しに愕然とする必要もない。魂は、長い旅路と自己変革によって、ついには自身の真の偉大さを取り戻し、永遠の平和と完成に至るのである」。(Kane 1953, 177)

これとは対照的に、仏教徒は世界全体を道徳化するところまで行った。仏教によれば、上は神々から下は人間、動物、鬼神、果ては地獄の衆生まで、生きとし生けるすべてのものは、いかなる境涯にあろうと、ひとつの道徳的共同体――善悪の意思を自ら抱くことのできるものたちの集まり――の一部なのであり、その意思が彼らの未来の転生がどんなものであるかに必ず影響するのである。この点、この共同体はあらゆるカーストとジェンダーが混在する人間社会に似ている。ブッダによるカルマ思想の解釈は、前述したように「カルマは意図によってつくられる」というラディカルな宣言であって、それがこうした世界観をもたらしたのである。この宣言が意味するのは、言うまでもなく「いかなる個人の道徳的地位も(それは彼らに関して最も重要なことだと言ってよいが)、その外的特性にはまったく無関係であり、ひとえに彼らの頭脳の中で起こっている目に見えないことだけに基づく」ということである。

ここから、ヒンドゥー教とは異なり、人間、動物、神、鬼神のいずれの衆生も道徳的責任をもち続けており、そのため、たとえば説法に感化されるようにもなる。

しかしながら、死と弔いの儀式に関しては、このパターンにいくつかの重要な例外、少なくともあいまいさが存在する。これについて、次に述べたい。

ブラフマニズムの「死後世界」

ここまでは、「カルマ思想が、道徳的規則に依拠することによって、どのように転生の理論として発展した

か」についての短い素描である。その理論はブッダ在世期の教説において、あるいは遅くともブッダの死（紀元前四〇〇年の少し前のことと私は信じている）の直後には完成していたし、それは矛盾なく一貫性のあるものだった。しかし、その一方で、祖先の霊のほうはどうなったのだろうか？　これについてきちんと答えるには、カルマ理論に触れざるをえない。そして、本論の主題たる例の「一貫性のなさ」にも立ち戻らねばならない。

ギリアン・エヴィソンは、その最終結論でこう書いている。

> 葬儀の儀礼構造は、ヴェーダ時代から変化していないが、その思想内容には大きな変化があった。ヴェーダ資料においては、世界は供儀によって創造され維持されている。ある人が生涯、ヴェーダの供儀を実行したならば、彼は〔神々への〕自己供儀として火葬されるが、それは世界の創造と維持をもたらす宇宙的供儀と相似している。これによって、彼は〝祖霊界に行った後、この世に再生することをまぬかれ、そのかわりに梵天界に行って、もう二度と生まれることはないのである。ヴェーダの葬送儀礼にはもうひとつの信条がある。そして、これは供儀理論とは矛盾している。それによると、死者は祖霊の世界に行って、祖霊の一人となり、定期的な祖霊祭（シュラーッダ *śrāddha*）によって、そこから呼び出されるのである。[5] プラーナ文献〔ヒンドゥー教の百科全書的な聖典群〕では、これとは違い、死とは神話にその景観が描かれたヤマ〔冥界の王〕の王国を行く旅である。ここで死者はその行いにしたがって裁かれ、ふさわしい転生を割り当てられるのである。同時に、プラーナ文献には矛盾した信条が書きとめられている。つまり、死者は祖霊界で祖霊の一人となり、祖霊祭の供養にあずかるために呼び出され得るのである。これが、エスノグラフィーが記録した多くのヒンドゥー教徒の信奉するプラーナ的信条である。[6]
> (Evison 1989, 426)

『リグ・ヴェーダ』の〈葬送の歌〉の内容と、その後の数世紀間（ブッダの時代や、そのもっと後まで）のブラフミン（バラモン）用「典礼手引書」にある多量の情報とを（オベーセーカラの諸見解と突き合わせながら）比べると、以下のようないくつかの有益な結論が得られる。

（1）『リグ・ヴェーダ』に見られる「死者はやがて戻ってくる。つまり同じ家族のもとに生まれかわる」という信仰は、ごく小規模の共同体では今も見られるものの、おそらくは社会の規模の増大につれて、すたれたようである。エヴィソンはこう指摘する。「ヴェーダ聖典では、家庭に新生児として生まれかわってきた祖先が誰なのか家族が特定するための儀式というものは語られていない」（Evison 1989, 397）

（2）*pitṛ*（ピトリ）は「父」の意味だが、カーネイは、この語の複数形は「ふたつの意味で使われる」と解説している（Kane 1953, 340）。「すなわち、①ある人にとっての直近の死者である三人の祖先〔とくに父・祖父・曾祖父〕②人類初期のいにしえの祖先。彼らは彼らだけで別の世界に住んでいると考えられている」。この二重の使用法が、混乱とさまざまな説を生んだのだろう。このふたつが同一視されたかもしれないので、なおさらである。その上、死者を意味する一般的な言葉である *preta*（プレータ）の派生語は、とくにパーリ語の場合、*pitṛ* の派生語と混同されやすいので、さらに混乱したわけである。これについて私は別のところで論じたことがある（Gombrich 1971, 163）。

（3）『リグ・ヴェーダ』における死せる祖先と太陽の関係は、死者と月との関係に取ってかわられる。月は（他のさまざまなものにも見立てられたが、なかんずく）〝生命を与える液体ソーマ（神酒、甘露）に満ちた船〟と見なされたのである。ウパニシャッドの中で最長にしておそらく最古の二書『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』では、どちらにも（両書間に小さな違いはあるにせよ）「五つの祭火の明知（五火）」（*pañcāgni-vidyā*）と呼ばれる教義が記されている。次のように説く。死に際して、男性（女性はまだ言及されていない）は三グループに分かれる〔上位二グループを指して「二道」ともいう〕。最上の者

たちは、自身が究極的にはブラフマン（梵）であると知っており、宇宙の各所を巡歴して、最後は神々の世界に着く。その後、太陽に入り、電光に入り、ついにはブラフマンと一体化する。彼らはもはや転生しない。第二のグループは、供儀と布施を行い、浄行をなして生きた者たちである。彼らもまた旅をするが、行くところは祖霊の世界である。次に月に入り、その後に雨となって地上に戻ってくる。『リグ・ヴェーダ』で説かれているように〔五火説：①月に行き②雨となり③穀物となり④精液となり⑤胎児となって再生する〕。第三のグループについては、上記のふたつの道は通らず、虫けらや蛇などになって、生まれては死に、死んでは生まれることを繰り返すということしか示されていない。これら三つの運命の決まり方は、祭祀の実践とは部分的にしか一致しない〔最上のグループは供儀や祭祀によってではなく明知や信仰によってそのコースに入る〕。

（4）エヴィソンによって強調された〔生きている肉親とその死体への態度の極端な違いなどの〕アンビヴァレンスは、死去したばかりの人への対処に最も顕著である。もっとも、カーネイは、『リグ・ヴェーダ』と『アタルヴァ・ヴェーダ』においては「祖霊たち（*pitrs*）は様々な恵みを授けてくれるゆえに、親愛と尊敬の念をもって想起される存在である」[7]にもかかわらず、恐怖もしばしば表現されていると指摘している。たとえば、『リグ・ヴェーダ』〔の〈祖霊（ピトリ）の歌〉〕には「どうか私たちを罰しないでください。私たちは（過ち多き）人間であるゆえに、あなた方に対して何らかの過ちがあったとしても」（X・15・6）とある。[8]

流動的な「死者の霊のイメージ」

ブラフマニズム／ヒンドゥー教の教え（それはすべての弔いの儀式の基礎のようなものである）では、死者（はじめはプレータ *preta* と呼ばれる）は三つの段階をたどるという。まず、死の直後は、われわれが死霊や亡霊として思い浮かべる存在にとても似ている。死者が恐怖や嫌悪感を最も呼び起こすのは、この〔プレータの〕かたちにおいてである。

エヴィソンは書いている。「火葬の後で親族が家に帰

ると、通例、彼らは *nagna-prachādana*（霊の裸を覆う）という儀式をする」（Evison 1989, 363）。すなわち、一人のブラフミンに衣類（並びにもろもろの物）を捧げて、「我が家の○○のために。○○は今、人の世からプレータの世界に向かっています。彼を死霊の状態から解放するために、今日、私は *nagna-prachādana* をなして、彼が道中に着る衣服を捧げます」と述べる。家の入り口のそばの地面に穴を掘り、そこにひとつの石を入れる。この石は、死後十日目にピンダ（*piṇḍa*）が捧げられるまで置かれている。ピンダとは、胡麻入りの米団子であり、死者に毎日捧げられるのである。それらは死者の食物であり、彼の身（一時的な身体ではあるが）を養うと考えられている。弔いの供え物が準備できると、それを一人のブラフミンに捧げて、儀式が執行される。ブラフミンは、旅立った故人の身代わりの役目なのである。このようなブラフミンは、なくてはならない役目を果たしているが、死と、すなわち死穢と深くかかわっているゆえに、ブラフミンとしては最も下の存在として社会的に分類されている。エヴィソンは言う。「死者のイメージは流動的であるように見える。つまり、死者は石に宿るかと思えば、宙に漂う霊でもあり、〔依り代としての〕ブラフミンの身にも入り込む。死者への供養は、これらの分類のいくつかに同時に捧げられているのかもしれない」（Evison 1989, 365）

祖先に対する供儀は「祖霊祭（シュラーッダ）」として知られ、多くの種類がある。そのうち、最初のものが最も重要である。これはサピンディーカラナ（*sapiṇḍī-karaṇa*）と呼ばれる祖霊祭であり、死者が「祖霊の世界」（その世界がどのように想像されていようと）に加わることを認めるためのものである。死者がブラフミンの場合は死後十一日目に、より低いカーストの場合はもっと後で行われる。シュードラ・カーストの場合、遅くとも一カ月後までに行われる。この後の日程はさまざまであるが、一般的には、死の一年後にもう一つの重要な祖霊祭がある。これを境に死者は祖霊の一人となり、プレータ（死霊）からピトリ（祖霊）に変わるのである。サピンディーカラナとは「（ある人を）（自分自身と）同じ（弔いの）ピンダの供養にあずかる身とする」という意

味であり、言いかえれば親族にすることである。つまり、人は死によって親族でなくなるが、（彼を祖霊の一人にすることによって）再び親族に戻すのである。

これについて、エヴィソンは述べている。

> この〔祖霊になるまでの〕中間期の死霊〔プレータ〕について遺族が抱くイメージは、非常に流動的である。それは遺族によって提供された身体〔霊体／幽体〕に宿っていると考えられているが、それはまた肉体をもたない霊でもあり、人や動物にのり移っている可能性もある。形態のこの多様さがあるからこそ、親族は異なる複数の経路を通して霊に給仕する機会をもつことになり、これによって、失敗するリスクが最小限に抑えられ、より大きな心の安らぎを得られるのである。（Evison 1989, 79）

「回向」という独創的教義

われわれは今や、「カルマ思想」と「祖先祭祀思想」が交わる地点に到達した。最初に、ブラフマニズム／ヒンドゥー教における両者の関係を見よう。ここでは、ふたつの体系のうち、カルマ思想のほうがかなり弱い。エヴィソンは書いている。

> 実際、すべてのヒンドゥー教徒はカルマという倫理法則に対し、口では敬意を払う。しかし、それはただ彼らが何をして何をしないか決めるに際しての説明のためにすぎず、彼らの行為そのものは実は別のことを表現しているのではないだろうか。つまり死霊への恐怖とか、供養の仕方が死者の死後の運命を決めてしまうという信仰などを表しているように思われるのである。（Evison 1989, 4）

カーネイは次のように書く。

> カルマ・転生（プナルジャンマ *punarjanma*）・業報を固く信じている人間にとって、その教義を〝三代前までの父系の祖先に米の団子を捧げれば、祖先たちの魂は喜ぶ〟という信仰と調和させること

は難しいかもしれない。転生の教義によると……ひとつの体を離れた霊は、別の新しい体に入る。しかし、三代の祖先に米団子を供養するという教義においては、その祖先たちは五十年、百年たっても、風が運んでくる米団子の風味とかエキスを味わえるだけの霊体を維持していなければならない。その上、（教義書によれば）食物の定期的な供養（シュラーッダ）によって喜んだ祖先たちは、（彼らの子孫である）供養者に対して、長寿、跡継ぎ、富、知識、天界、究極の幸福たる解脱（モークシャ *moksa*）、すべての幸運、そして王国をも授けるのである。（Kane 1953, 335）

仏教徒にとって、カルマ思想と〝自分の道徳的成績しだいで転生が決まる〟という教えは極めて重要である（私は二〇〇九年の自著『*What the Buddha Thought*〔ブッダが考えたこと〕』でこれについて論じた）。現代西洋人のようにインド文化とは異なるバックグラウンドをもつ人間が、カルマについてのブッダの教えを受け入れた場合、どうして人間が生まれかわる可能性のひとつとして「餓鬼」などがあるのか、その論理的根拠は理解できないであろう。餓鬼はパーリ語では *peta*、サンスクリットでは *preta* と呼ばれる。パーリ仏典の『クッダカ・ニカーヤ（小部経典）』に『ペータヴァットゥ（*Peta-vatthu* 餓鬼事経）』と『ヴィマーナヴァットゥ（*Vimāna-vatthu* 天宮事経）』の二経があるが、西洋人にとっては粗っぽく、また過剰な表現が目についても不思議ではない。餓鬼たちの苦しみは本当に地獄にふさわしいものだろうか？『ヴィマーナヴァットゥ』の中で、ステレオタイプ化された「天の馬車」に乗る人物たちは、天界の他の住人たちの中から、なぜ特別に選び出されたのだろうか？

その答えは歴史的なものであり、その焦点は弔いの儀式である。ブッダはそうした儀式は無意味であり、聖職者（僧と尼僧）はそうした儀式に極力かかわらない生活を送るよう定めた。在家者の慣習については、それが動物の供儀など暴力を伴わないものであるかぎり、干渉しようとはしなかった。仏典では、世俗の慣習に

ついてほとんど触れられていないが、アショーカ王の勅令[9]から推測して、贅沢な支出を伴う儀式にもブッダは賛成しなかったと思われる。

ここまで概説した「死者の運命と、彼らを助けるための儀式の必要性」についての信仰は、明らかに民衆の心に深く浸透していた。ある経典では、[10]ブラフミンがブッダに問う。「ブラフミンたちは死者のための儀式をします。儀式を執行するブラフミンたちは、それを通して、彼らに捧げられる供物を死者が享受できるようにと祈るのです。これは実際に効果があるのでしょうか」。ブッダの最初の返答は「死せる親族が地獄に行っていたり、動物や人間あるいは神として転生していれば、それは効果がない。しかし、もし彼がプレータ（死霊）となっていれば、効果がある。その場合、死者は彼の親族が供養するものを食して生きるのだ」であった。言うまでもなく、これはブラフマニズムの正統教義にほかならない。さらに尋ねられて、ブッダは「供養者が特定の親族を心に浮かべており、その死者が実際にはプレータになっていなければ、死せる他の親族でプレータになっている者が代わりに供物を享受する。しかし、プレータになっている親族が一人もいない者はありえない。ゆえに、いずれにせよ、供養の行為が無駄になることは決してない」。つまり、この慣習を続けるべきだということになる。この経典では、回向については触れられておらず、ブッダは単にブラフミンに対して、彼が期待し聞きたいと思っていることを語っているだけである。すなわち、捧げた供物は死者に渡り、生者が味わうのとほとんど同じように享受されると。

この話が示唆するのは、こういう場合の仏教徒の標準的な応答になったもの、すなわち「回向」は、おそらくブッダの晩年に考え出され、支持されていったのだろうということである。回向は独創的な教義であり、大乗仏教を含むすべての仏教宗派で実践されるようになった。それは「行為の道徳的質は、そこに込められた意図によってのみ決まる」というブッダの格率に基づいている。これを、たとえば「私が真心から誰かに一ドル与えたいと思えば、私が実際に与えても与えなくても、その意図によって、同じ善きカルマを得るこ

とができる」と解釈する人がいたとすれば、それは正しくないであろう。なぜなら、英国の法律と同様、「ある意図が実際に行われたか否か」を考慮に入れないことはできないのであり、さらに、殺人は過失致死よりも重い犯罪であるように、ひとつの意図が実行された場合は、その意図こそがより重要になると思われるからである。

「善き意図」の喚起による回向

だから、こうした面はここでは考えなくてよい。問題は「善き意図は、それを知った他者の心に同様の善き意図を喚起するかもしれず、そうすれば後者は最初の人と同じくらいの功徳を得る〔功徳が回向される〕」ということである。[11] たとえば、私が貧しい人に一ドルを与えるつもりでいると、私のその意図を知った誰かが同じように気前がよくなり、最終的に実行するかどうかは別にして、私と同様の「善き意図」を心の中ではぐくむかもしれない。

こういう〔自他ともに功徳を受けるという〕成り行きは、「自分のケーキをなくさないまま、それを食べる（having your cake and eating it）」〔通常は「そんな都合のよいことはできない」という意味で使われる〕という英語の表現を思い出させる。私が両親に食事を捧げたいと思うならば、彼らが生きているか死んでいるかにかかわらず、その善き意図によって私は功徳を積むことになる。もしも誰かが私の気持ちを知って、そのまねをしようという気になれば、その人も功徳を積む。しかも、私の功徳はいささかも奪われない。実践的に考えれば、次のような結論になる。つまり、私が何か善いことをするなら、あるいはしようとするだけでも、そういう自分の思いを他者に知らせるべきなのである。なぜなら、それによって彼らに「自分も功徳を積んでいこう」という気持ちを呼び起こすだろうからである。だから、「灯火をともして升（ます）の下に置く」〔イエスの説教から。ここでは「自己の善行を隠す」意〕ことは意味がないだけでなく、〔他者が功徳を積む機会を奪うことになるので〕もっと善くないことなのである。しかしながら、「回向」の英語表現〝transfer of merit（功徳の譲渡）〟は、実に誤解を招き

やすい言葉である。なぜなら、回向においては、何ものも「譲り渡す」ことはないからである。ちょうど、ロウソクからロウソクへと明かりが移される〔が明かりは減らない〕のと同様である。ブラフマニズム／ヒンドゥー教においては、苦行によって自身の悪業を消せるのだが、仏教においてはそうではないことを銘記しなければならない。仏教では、悪業の報いを避けるには、それを上回るだけの善根を積むほかないのである。そして、死者のための儀式は、その心温かき行為を死者が見て、その善き意図にならおうとすることで、新たな善根を積む機会を祖先に与えるのである。

この回向の話になると、「功徳」を銀行の口座に貯められる「金銭」のようなものに譬えて、誤解してしまいがちである。しかも、多くの仏教徒がそんなふうに考えているように見えるのである。歴史家リチャード・シーフォード（Richard Seaford）〔英・エクセター大学名誉教授〕は、古代インドで貨幣が広く使用され始めた時期は、仏教がカルマの教えを説いたのと同時期であると主張している。「〝貨幣の形而上学〟には『われわれは何より個々の主体として生きており、より大きな（社会的）共同体の構成員であるという意義は（仮にあったとしても）二義的なものにすぎない』という信条が含まれている」「貨幣の力は、神々にすら依存しない〔個人の〕自立性を強化したのである」[12]と彼は書いている。ここ〔貨幣と仏教的カルマ思想の同時代性〕には偶然の要素があるかもしれない。なぜなら、回向（功徳の譲渡）の教えと、貨幣の使用の増加は、それぞれ別個に説明できるからである。それにもかかわらず、両者がブッダの晩年、紀元前五世紀の終わりにかけて、ともに彼の周辺で生じたように見えるという事実に、シーフォードは歴史家として強い印象を受けざるをえなかったのである。

僧と寺院への寄進の功徳を回向

親族が亡くなった後、定められた時期ごとに僧侶に食事を（可能なら自宅で）捧げるのは仏教徒の慣習である。〔スリランカの〕シンハラ語では、これを「ダーネ（*dāne*）」という。「贈る、布施する」という意味がある。「死後七日目のダーネは必ずなさねばならず、死後三カ

月目もほぼ同様によく実行される。一周忌のダーネ、とくに自身の親の場合は、まず誰もが行う」〔と私は旧著に書いた〕。これらはすべて「マタカ・ダーネ（*mataka dānēs*）」と呼ばれる。〝死者への贈り物〟という意味である。[13]

僧に食事を供するのは「僧侶に食べてもらえれば、プレータに食べてもらうのと同じことになる」という考えに基づいているわけだが、僧団（サンガ）に寄進し、その功徳を回向するほうが、単に食べ物と飲み物を供するよりも確かな方法であると見なされるようになった。「『ペータヴァットゥ（餓鬼事経）』の目的は明らかに〝仏教僧団に寄進すれば、格別の功徳を積むことになり、プレータを苦しみの境涯から救い出すことになる〟という教えを確立するためであった」[14]

〔上記の言葉を自著で引用したホームズ・ウェルチ（Holmes Welch）は同書に次のように書いている〕

プレータ（*preta*）という言葉はあいまいであったし、今もそうである。死者であれば誰でもプレータと呼んでよかったのであり、〝旅立った者〟というこの語の原義が失われることはなかったわけである。そのため、ブッダはこう述べたのである。「たいていの親は〝私たち（両親）がプレータになった時に、子どもが私たちを供養してくれるだろう〟と期待して、子どもをほしがるのだ」。誰もが、この意味でのプレータになることに決まっていたのである。今日でもセイロンでは、すべての死者をプレータと呼んでかまわない。[15] こういうわけで、プレータへの供養は、その初期から、あいまいさと不確実さに満ちたままなのである。[16] 古代インドで、ある仏教徒がこのような供養をする場合、供養者は旅立った祖先がどんな世界にいるのかにかかわらず、祖先の世話をしたのである。祖先は、もしかすると「転生する前の中間的な状態にある」という意味でのプレータかもしれないし、あるいはプレータの世界（*pretaloka* 餓鬼の世界）にすでに転生しており、自身の悪行の報いで苦しんでいるプレータかもしれない。どちらであってもよいよう

に、供養者は祖先に食べ物と飲み物を供するだけでなく、僧団に寄進して、それによって受けた功徳を祖先の平安と救いのために捧げたのである。

（Welch 1967, 181）

弔いのための一連の儀式で強い印象を受けるのは、ヒンドゥー教徒の中でブラフミンたちが果たしている役割を仏教の僧侶が引き継いでいることである。仏教徒はブラフミン／ヒンドゥー教徒的な意味での穢れ〔死穢〕を信じていないので、この点は問題にならず、死者のための特別な僧尼グループというものはできなかったが、これとは別に、仏教僧が信徒のためにブラフミン同様の役割を果たしている現象がいくつかとくに目につくのである。たとえば、サンガについて記した標準的な典礼文では、僧団のメンバーは *dakkhineyyo* と呼ばれているが、これは「ダクシナ（*daksinā*）を受け取るにふさわしい」という意味である。サンスクリットの *daksinā* は、儀式を執行するブラフミンに対して支払わなければならない「謝礼」を表す用語である。

仏教のシステムには一貫性がないように見えるが、そうした矛盾のうちのいくつかは、おそらく〔教団外の〕より広い社会から受け継いだ伝統によるものであろう。また、他のいくつかは、新しいものの見方に伴う諸問題を解決するためのものと考えたほうがよさそうである。『ヴィマーナヴァットゥ（天宮事経）』と『ペータヴァットゥ（餓鬼事経）』の二経には明らかな対称性がある。前者の登場人物は生前の善行の恩恵を今、天宮で享受している。後者の登場人物たちは逆のケースであり、寄る辺なき惨めな餓鬼となっている。ちょっと見ただけでは、古典的な二元システムのようであり、どちらのグループも、新たなカルマをつくることなく、ただ過去の所行の報いを受け取っているだけに見える。しかし、ここに仏教がかかわってくると、両者の立場はそう単純ではなくなってくるのである。

邪悪な人々のほうから始めよう。〝ほとんど悪いカルマばかりをもって死ぬ男は、プレータになるか、地獄に生まれるか、どちらかである〟とするのは、一見、重複のように思えるかもしれない。しかし、歴史家な

らば、ここでもブラフマニズム／ヒンドゥー教の背景によって、これを説明できるのである。つまり、すでに述べたように、ブラフマニズム／ヒンドゥー教のシステムでは、プレータは祖霊の一員となる前の一時的な状態である。ただし、彼のための「サピンディーカラナ」〔死者の霊を祖霊と一体化させる儀式〕が執行されないという不幸に見舞われた場合には、彼は行き場所がなく、永遠にさまよい続けなければならない。仏教においても、このプレータの状態は基本的には一時的なものであるが、ことがうまく運ばない場合は、その状態が永続するだろうとされている。地獄について説明が難しい点は、そこにいるのが「悪いカルマの報いとして苦しめられている人々」と「彼らを苦しめている鬼（獄卒）たち」の両方だということである。ヴァスバンドゥ（世親）〔四－五世紀頃のインドの僧〕は、著作『唯識二十論』において、鬼たちも彼らによる責苦も、悪業をもつ人の心（識）が生み出したもの（心の投影）であると主張している。[17] キリスト教には「地獄の征服」と呼ばれる伝承がある。キリストが、十字架上の死と復活との間に地獄に降下して、彼について知ることがなかった義人たちを解放したというのである。同様に、大乗仏教にも、それと似た阿羅漢や菩薩の物語がいくつかある。[18] しかし、それらは初期仏教のものではないし、そのような奇蹟をブッダ自身が行ったとはまったく考えられていない。[19]

天界の神々への回向

上座仏教（テーラワーダ仏教）の信徒であるスリランカのインフォーマント（情報提供者）たちによれば、「仏教徒世界の道徳化」に関する大きな例外は、天界に住む神々は自身で功徳を積むことはなく、この面では地獄で苦しむ衆生に似ているという点である。これについての彼らの説明は（古い文献には出ていないようだが）、「天界の暮らしが快適すぎるので、天に住む者たちは〝すべての生は苦（ドゥッカ *dukkha*）である〟という根本の真理を忘れてしまう」というのである。[20] これは現在、「信仰行為の後、その自己の功徳を神々に回向する」という上座仏教の慣習の理由付けとして語られている。

天の神々は、自分では功徳を積めないので、私たちが彼らのためにそれをしなければならない。そうすれば、彼らは私たちのしていることに気がつき、共感して〔自分が積善したかのように感じて〕功徳を得ることができるのである。

神々が功徳を得られるようにするこの方法は、亡くなったばかりの死者に適用されるものとまったく同じだが、その目的はもちろん違う。神々は、その返礼として、人々を守護し、現世での彼らの願いを聞き届けることになっている。それはつまり、祖先がその子孫に与えるものとして先にカーネイによって挙げられたすべての恩恵〔長寿、跡継ぎ、富その他〕のことである。したがって、ブラフマニズム／ヒンドゥー教の体系では祖先が（神々とともに）もっているとされる「恩恵をもたらす働き」を、仏教徒は断固として神々の働きに限定するわけである。ところが、仏教徒のプレータとの関係では、恩恵の流れ方は違ってくる。

プレータは、結局のところ、自身の親族である。伝統は遺族を感情的にやっかいな立場に置く。両親は深く愛され尊敬されていることになっており（それが常に事実とはいえないにせよ）、同様に、彼らは善良であると前提されている。ブラフミンの世界のように「道徳化されていない世界」〔本人のカルマだけが未来を決定するわけではない世界〕では、死者は生前の本人が道徳的にどうであったにせよ同じ扱いを受けるし、ある人の父親について「彼は今やプレータになっている」と考えることは、死者の人格をどう見ているかとは無関係なのである。先に引用したブッダの言葉では「プレータになっている親族が一人もいない者はありえない」とされている。私が思うに、これはほとんど引用されたことのない発言である。そして、ブッダはこの言葉によって、「ともかく布施をすることは常によいことだ」という結論を引き出そうとしているかのようにさえ思えるのである。

スリランカでフィールドワークをしたときに私がいた村の寺院の住職は、このブッダの言葉をくわしく説明してくれた。それは上座仏教徒に広く受け入れられている見解であった。

誰かの死は、第一に、遺族自身が功徳を積む機会です。第二に、死者が望んでいる場合には、積んだその功徳を死者に捧げる機会でもあります。しかし、死者がその功徳を喜び、恩恵を受け取ることができるのは、彼がプレータになっている場合です。なぜなら、それ以上の世界に転生していれば、彼は功徳を必要としないし、それ以下の世界、つまり地獄に行っていれば、功徳を受け取れないからです。しかし、これは「遺族が儀式において僧侶に食事を供養するのは、死者が今はプレータであると想定しているから」ということではありません。というのは、私たちが土産の食物を持って誰かを訪問した場合、相手が不在であれば、それを自分で食べるわけです。それと同様に、善根を積む行為は、死者の行き先がどこであれ、私たち生者にとっての功徳になるのです。[21]

正典以後の文献〔パーリ三蔵以後の蔵外仏典〕では、さらに精緻に説明されているが、これはスコラ的な文飾のように思える。すなわち、プレータは四つの階層に分類され、最高階層の *para-dattopajīvin*（「他者から与えられたもので生きる」の意味）だけが恩恵を得られるというのである。上座仏教での別の詳しい解説では（これにも正典の裏付けはない）、プレータとしての生活はわずか七日間であり、彼らは（獲得した功徳によって）その状態から脱出できなければ、さらに低いところ、つまり地獄に転生すると信じられている。他の仏教諸派では、プレータの寿命はさまざまに説かれる。たとえば説一切有部では四十九日とする。プレータを一時的な状態とするこうした見方もまた（その時期の長さの違いも含めて）、明らかにブラフマニズム／ヒンドゥー教の弔いの慣習に由来している。

プレータには、自力で善根を積む機会はほとんど、あるいはまったくない。ただし、彼あるいは彼女が想念によって功徳を得る機会は〔彼らを弔う〕儀式のときだけとはかぎらない。『マッジマ・ニカーヤ（中部経典）』において、あるべき僧侶の振る舞い方をブッダが列挙した中に、「比丘たちよ、もし比丘が、〈親族、血縁者、[22]

餓鬼、死者たちは私に対して心を浄め、念じ続けているが、そのかれらには大きな果報、大きな功徳があってほしい〉と希望するならば、もろもろの戒を充分に満たし……禅を疎かにせず……」とある。[23] また、その注釈には「比丘の父や母が亡くなり、『われわれの親族である長老は持戒者で、善法の者である』と心を浄め、その比丘を念じ続けるなら、比丘に対するその心の浄まりも、比丘を念じ続けることだけでも、それが大果報・大功徳となる。何千劫にもわたり悪趣から防ぎ、終には不死に至らせるものとなる」とある。[24] これは確かに「回向」に新しい局面を加えるものである。

寺院で祖先祭祀
――「両思想の衝突」は無意味に

姚玉霜（Yao Yu-Shuang）博士〔台湾・佛光大学〕と私は、近代中国仏教に関する最近の共同論文で、フランシスカ・卓（Francisca Cho）〔米・ジョージタウン大学〕による仏教の祖先祭祀についての次の一節に賛意を示し、引用した。

仏教の儀式が土着の祖先祭祀習俗の価値を高める方法を提供したやり方は、実に興味深い。僧は独身でなければならないと定めていた仏教の寺院組織は、家系の維持と存続を大切にする中国人の考え方と激しく衝突した。しかしながら、仏教の典礼システムにおいては、経済的必要品を寄進して寺院をサポートすれば、寄進者は功徳（善果）を得ることができ、それは祖先にも回向されるのであり、祖先を幸せな境涯に転生させることを約束するのである。このようにして、もともとは目障りな社会的機関であったもの〔寺院〕が、仏教の転生の宇宙論によって、孝行のための最高に効果的な場へと見事に変容したのである。ここでとくに注目すべきことは、この仏教と儒教の実践の混成によって、ふたつの思想構造の「衝突」と「衝突の無意味さ」の両方がもたらされたという事実である。仏教徒の功徳は、それが〝幸いな転生をもたらす助けになる〟と信じて祖先に捧げられた。

しかし、儒教の慣習における祖先の慰霊は〝祖先の霊は浮遊しつつ生者のそばにとどまっており、子孫に福や禍をもたらす力をもっている〟という信仰を前提としていた。祖先は生者の近くにとどまっているのか？　それとも転生するのか？　この〔ふたつの思想の衝突の〕問題を解決することは、中国の供養者たちにとって、さほど重要ではなかった。それよりも、孝行を実行できる典礼方法が新たに加えられた――それによって生者の幸福が保証された――ことのほうが大切だったのである。(25)

インドやスリランカの仏教について私自身や他の人が書いたものを改めて見てみると、彼女が中国仏教について書いていることは、その一語一語がインド仏教と上座仏教についてもほぼ完全に当てはまることがわかる。「中国人」を「インド人」に、「儒教」を「ブラフマニズム」に置き換えれば、相違点はささいなものである。ゆえに、彼女の雄弁に聞きほれて、次の事実を忘れてはならないのである。彼女が論じている「見事な変容」は、彼女が考えているよりも千年近くも前に起こっていたのであり、その主要な特徴はブッダその人に由来する可能性が高いという事実を。

※　　※

この論考に何らかの有益な点があるならば、それはランス・カズンズのおかげである。

〔　〕は本文・原注とも邦訳に際しての補注
小見出しは原文にはない

原注

(1) Evison 1989, 3. エヴィソンは、三つの時代におけるヒンドゥー教の弔いの儀式について記している。「古代のブラフミン・ヴェーダ時代のもの」「プラーナ文献（サンスクリットの長大なテキストで、広義の〝中世インドのもの〟と考えてよい）に記されたもの」「近代の民族誌学文献に記されたもの」である。ブラフミン文献は、ブラフミン階級についてのみ語っており、他のカーストについては何もわからない。民族誌学文

献は多様なカーストをすべて扱っている。プラーナ文献は、それらが成立した時と場所、社会状況についてはほとんどまったく述べていない（多くの場合、きわめて古くから伝えられてきたものとしている）。そのため、両者の中間に置かれている。初期仏教はヴェーダ時代の末期に当たっている。

（2）同書のこの部分全体が有益であり、一読にあたいする。

（3）彼女はこう訳している。「アグニ〔火神〕よ、彼を父祖たちから解き放ちたまえ」。一般に認められてきたP・V・カーネイによる次の訳はつまり誤訳ということになる。「おお、アグニよ！この死せる者を再び父祖らのもとへ送りたまえ」（Kane 1953, 196）

（4）Kane 1953, 154. カーネイのこの名著から引用する際、しばしば私はその句読点を勝手に修正してしまう。

（5）祖霊祭（シュラーッダ）は、男性祖霊のための供養のことである。ピンダ（*pinda*）という胡麻入りの米団子が、定められた期日にブラフミンたちに捧げられるが、正式には死者の息子が行う。また毎日、水をまいて供養する。本論のこの後の部分で、よりくわしく述べている。

（6）エヴィソンはこう続けている。「ヴェーダの思想で、他のインド・ヨーロッパ文化と共通するものはほとんどない。しかし、プラーナ文献における死の描写は、ギリシャ・ローマ世界のハーデース〔冥界の神〕とよく一致している」（四二七頁）。彼女は、その詳細を四二四－四二六頁に書いている。

（7）Kane 1953 IV, 346.

（8）Kane 1953 IV, 347.

（9）とくにアショーカ王碑文の第九。

（10）*Aṅguttara Nikāya* V 269-73 = *sutta* CLXXVII.〔『アングッタラ・ニカーヤ（増支部経典）』〕

（11）パーリ語では、他者の善意を喚起するための積善を「パッティ（*patti*）」と呼び、それを知って自分が功徳を積む機会を与えられたことを喜ぶことを「パッターヌモーダナー（*pattânumodanā* 回向功徳／随喜功徳）」と呼ぶ。

（12）Seaford 2004, 293. 私は自著 *What the Buddha Thought* でも引用した（二四－二五頁）。

（13）Gombrich 1971, 229. 同書ではこれに続く数ページで、死者へのダーネについて、かなり詳細に紹介し論じておいた。

（14）B. C. Law: *The Buddhist Conception of Spirits*, London, 1936, p.15. この『仏教徒の霊魂観』から Welch 1967 に引用してある（一八一頁）。

（15）これは私のスリランカでの体験と完全に合致はしない。私はこう書いた。「*pitaras* と *pretas* の語義上の重なりは、いまだに続いている。……論理的には *pretas* は誰の親族でもありうるものの、この語で通常人々が思い浮かべ、かかわりをもつのは、彼ら自身の親族だけである」（Gombrich 1971, 163）

(16) 参考までに付言すれば、ここで言われているのは、ブラフミンの死者（*pitaras*）についてである。

(17) これはアレクサンダー・ウィン（Alexander Wynne）〔オックスフォード仏教学研究所〕が教えてくれたことである。

(18) 菩薩らは地獄の苦しみを軽減させるのだが、これはキリストがしたと信じられていることとは異なるようである。

(19) ブッダはあるとき、亡き母に説法するために、母のいる天〔忉利天〕に昇ったといわれているが、ここでの議論とは関連がないと思われる。

(20) 同様の意味で、「ニルヴァーナ（涅槃）は、人界での生でしか得られない」と信じられている。しかし、ここにも一貫性のなさがある。すなわち、この制限は、神々の住む世界（*deva-loka*）よりも高い天には当てはまらないのである。〔上座仏教では天界を二十六の領域に分けている〕

(21) Gombrich 1971, 231. この説明は、蔵外パーリ文献のひとつ *Milindapañho* (ed. V. Trenckner, London: Williams and Norgate, p.294) にある。〔『ミリンダ王の問い（弥蘭陀王問経）』〕

(22) 女性もプレータになりうることを銘記されたい。これは、祖先祭祀よりもカルマ思想に適合させたものである。

(23) *Ākankheyya Sutta*, M I 33, lines 20-23.〔『アーカンケーヤ・スッタ（希望経／願経）』から。邦訳は片山一良訳『中部（マッジマニカーヤ）根本五十経篇Ⅰ』（パーリ仏典〈第1期〉1）大蔵出版、一〇五頁から〕

(24) *Papañcasūdanī* I, 159-60.〔ブッダゴーサによる中部経典注釈書。『破除疑障論』と訳す場合がある。邦訳は片山一良訳・前掲書、四二七頁〕

(25) Cho 2012, 277. 私と姚博士による二〇一三年の論文でも再度引用した。

参考文献

Cho, Francisca. 2012. 'Buddhism and Science: Translating and Retranslating Culture'. In *Buddhism in the Modern World*, ed. David L. McMahan, 273–288. Abingdon and New York: Routledge.

Evison, Gillian. 1989. 'Indian Death Rituals: the Enactment of Ambivalence'. D.Phil. thesis, Oxford.

Gombrich, Richard. 1971. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Clarendon Press.

Gombrich, Richard. 2009. *What the Buddha Thought*. London and Oakville CT: Equinox.

Gombrich, Richard and Yu-Shuang Yao. 2013. 'A Radical Buddhism for Modern Confucians'. *Buddhist Studies Review* 30/2: 237-259.

Jurewicz, Joanna. 'Prajāpati, the Fire and the *pañcāgni-vidyā*'. In *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature*, ed. Piotr Balcerowicz and Marek Mejor. Delhi: Motilal Banarsidass.

Kane, P.V. 1953. *History of Dharmaśāstra* IV. Bhandarkar Oriental Research Institute: Poona.

Obeyesekere, Gananath. 2002. *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*. Berkeley: University of California Press.

Pocock, David. 1973. *Mind, Body and Wealth: A study of Belief and Practice in an Indian Village*. Oxford: Basil Blackwell.

Seaford, Richard. 2004. *Money and the Early Greek Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Welch, Holmes. 1967. *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

(**Richard Gombrich** ／オックスフォード仏教学研究所創立者)