

エルンスト・カッシーラーの供犠論の検討

——仏教的立場から——

Studien von Ernst Cassirers Opfer-Theorie

——aus dem buddhistischen Standpunkt——

小 野 真

1. 仏教と「供犠」

宗教的世界における「供犠 (sacrifice, Opfer)」という概念は、多様に解釈されている。マルセル・モースやアンリ・ユベールの研究においては、供犠儀礼は複雑で多様であるが、それは常に同一の手続きから成り立っているとされる。「この手続きは、犠牲という媒介によって、つまり、儀式の中で破壊される事物の媒介によって、聖なる世界と世俗の世界の間の伝達を確立することにある」¹⁾。つまり、彼らにとっては、供犠儀礼は神と人間の間の媒介である。しかし他方、ルネ・ジラールは、神が虚構となっている現代人にとっては、ユベールとモースの観点では、供犠の本来の機能がかえって隠されるとする。彼は、供犠の本質を、宗教性そのものとは切り離された—しかし宗教の社会的機能と密接に関連する—暴力性において、すなわち、社会における暴力との戦いにおける暴力的な予防手段の一つであることに見出そうとする。彼もまた供犠の多様性を指摘したうえで、それらの共通点を指摘する。「こうした共通点、それは内的暴力である。つまりそれは、軋轢であり、敵対関係であり、嫉妬であり、近隣者間の争いであって、供犠はそれらをただちに除去しようとするのである。供犠が修復するものは共同体の調和であり、供犠が強化するものは社会的統一性である」²⁾。

いずれにせよ、宗教的世界においては、特定の生き物が犠牲に捧げられて、破壊され、場合によっては共に食べられる供犠儀式という営為が存在し、それが宗教的儀礼の中心に位置づけられている、という厳正な事実には彼らは探究の基礎をおいている。この点においてはいずれの論者も共通している。

しかし、日本における仏教的儀礼においては、上記のような供犠を見出すことができない。確かにそこでも、捧げ物を仏に捧げる、「供養（*Verehrung*）」という儀式はある。しかし、動物など特定の生き物を仏の前で殺し、破壊する営為はない。仏教儀式において供犠を用いないという傾向が存在するのは、仏教において不殺生戒が重視されるからであるが、元来、血の穢れを嫌う日本古来の神道観念の影響もあったようだ。8世紀に律令制度を中国から導入した際も、「日本はその基本的システムにおいて中国様式を借用しつつ、動物供犠と獣肉食に関してはかたくなに日本古来の態度を固守しようとした」³⁾。制度導入に際して、日本の「神祇令」においては、『唐令』に記載されていた動物供犠が排除され、神に供える幣帛として「飲食・果実」のみが挙げられている。血の穢れを嫌う日本人の民族的心性を基礎に、殺生戒に重きをおく仏教的諸観念が加わり、日本仏教においては殊更、供犠が避けられているように思われる。

しかし、日本仏教の儀礼において供犠を欠くのは、より深くは殺生戒が基づく仏教の根本思想に依ると考えられる。日本仏教の源である大乘仏教の根本思想は「縁起の法」である。それによれば、他の存在者から独立した恒常的な存在者は存在しない、あらゆる存在者は相依相属する。それゆえ、仏教的教説によれば、人間の生命は動物の生命や植物の生命とも繋がっており、仏教的な生活、とりわけその象徴的表現になる仏教的儀礼においては、動物の血生臭い殺生は否定される。さらに、この観念は、儀礼的に動物の生命に敬意を示すことによって、より明確に実現される。日本仏教には、それまでに捕えられていた魚や鳥が解放される宗教的セレモニーである「放生会」と呼ばれる法要形態もあるが、これは、古来の神道的観念に依らないものであり、上記のような仏教的根本観念の直截な表現であると考えられるであろう。日本の神道的観念に依らずとも、元来仏教は供犠

を排しうる十分な根拠を備えているのである。

いずれにせよ、日本の仏教的儀礼においては、そもそもモースやジラールが出発点とする供犠儀礼の存在自体を欠く。したがって、日本における仏教的儀礼に慣れたわれわれにとっては、そこで動物が殺され、破壊される供犠儀礼は、違和感をもつものであり、また仏教と結びつけて感じることの難しいものである。

それでは、「供犠」は仏教には、まったく関係のないものなのであろうか。もし、モースやジラールのように、「供犠」が「宗教」にとって本質的で欠くことのできないものである、というテーゼに固執するのなら、ただちに仏教は「宗教」ではないのではないかと、という疑念が生じ、「宗教」と「供犠」の概念を共に問い直す必要がでてくるであろう。近年、「宗教」概念の再構築が宗教学の領域で議論されているが、伝統的な「宗教」概念は第一に一神教的な神概念を模範として形成されているのであり、仏教のような東洋的な諸宗教も含むことは実質的に難しいのではないだろうか。仏教においては、宇宙を創造し、人間の運命を規定し、人間について最後の審判をする神は存在せず、仏性の本質は「空」とであるとされる。確かに仏教においても、仏像が作成され、仏は人格化されることもある。しかし、このような仏の像は、元来は信仰の「方便」として認められたのであり、仏性は人間と対置される実体的存在として考えられているのではない。それゆえ、供犠を捧げられる対象としての神や神々の存在を自明の前提とする供犠理論においては、仏教を説明することが困難になる。例えば、モースによれば、供犠の本質は儀式において神と人間の間の媒介をすることであるが、彼らの立場からは、供犠儀礼を欠く仏教的な立場は、「宗教」として説明されえないし、実際のところモースとユベールは仏教と供犠の関連を論ずることを避けている。

もし、われわれが試みに、仏教もまた「宗教」である、と認容するならば、今度は「供犠」概念を問わねばならない。もし、供犠の本質が、ユダヤ教のように、特定の生物を殺し、供え、滅尽すること、あるいは、ジラールのいったように、暴力性の表現による共同体の秩序づけにあるならば、暴力性を否定する仏教においては、供犠は「宗教」にとって本質的で

はない。そのさい、宗教性における供儀の意義は相対化されることになる。したがって、「供儀」の究明でもって「宗教」の本質の理解に変えることはできないであろう。しかしながら、もし、「供儀」概念が、殺生や暴力性とは異なる観点によって基礎づけられうるならば、そしてもし仏教的な「供養」が「供儀」概念と結び付けられるならば、「供儀」が「宗教」の重要な要素であることを保持したまま、仏教の立場を理論的に位置付けることになるであろう。

私見によれば、これらの問題を意識して、理論的な見通しを提示した立場は、エルンスト・カッシーラーの『シンボル形式の哲学』第二巻「神話的思惟」以外にない。この書において、カッシーラーは、神話を客観的にはとるにたらないものであり、主観的な幻想でしかないとする「幻想説 (Illusionismus)」を斥け、むしろ神話という事実 (Faktum) を「精神の表現形式の体系 (das System der geistigen Ausdruckformen)」の一つととらえる。彼によれば、「精神文化の基本的諸形式」は、神話的意識から発生したのであり、はじめから自立的存在や明確に限定された固有の形態をもっているわけではなく、なんらかの神話的形態を偽装してあらわれてくる。言語も芸術も法律や化学の起源も神話的意識という「無媒介的・無差別的な統一体」から派生している。つまり、元来神話的精神と融合し、具体的に合体していることを指摘しえないような「客観的精神」の領域は一つもない。このような視点から、カッシーラーは神話的意識に基づく思惟を、根本的な「精神の表現形式」ととらえ、神話的意識における空間把握と時間把握、あるいはトーテミズム、アニミズムなど原始宗教の神話的諸観念はもちろん、キリスト教や仏教など発展した宗教が持つ諸観念を網羅的・理論的に位置づける。

その最後の章で、彼は、「祭祀 (Kult)」は人間が自分を神々に捧げる「能動的振る舞い (das aktive Verhältnis)」であり、まさにその遂行の中で神話的意識が展開される、と主張する。「祭祀こそが神話の前段階であり、その「客観的」基盤をなしている」(2-271)⁴⁾。そして、祭祀の形態が展開すればするほど、「供儀」がその中心を占めるようになる、と説く。「供儀」において、それぞれの宗教的信仰は「真の可視性 (seine eigent-

liche Sichtbarkeit)」を持つ (vgl. 2-272)。

このように、神話を精神の表現形式と見て、あらゆる文化的諸形式の根底に神話的意識を見出すカッシーラーの基本的な立場は彼独特であるにせよ、「供犠」を祭祀の中心的要素として見る態度としては、西洋的な供犠儀礼観を継承するものである。しかし、彼は、同時にこの書において、仏教が供犠儀礼を欠くことを十分承知したうえで、仏教も自分の理論的枠組みに組み込むことによって、むしろ従来の西洋的な供犠儀礼観の枠組みを発展的に拡張し超克する試みをしている。供犠観念の展開のうちに、仏教をも理論的に位置づける着想は、画期的なものであると思われるが、同時に理論的なおざりにされている部分や、彼の不正確な仏教理解ゆえの綻びも見出すことができる。そこで、本論文においては、まずカッシーラーの供犠の理論を吟味し、彼の立場を参考にしつつ、「供犠」概念の枠組みにおいて仏教的立場がどのように位置づけられるのかを明らかにしたい。そのうえで、上記のカッシーラーの立場に欠けている視点を補い、彼の理論の改訂すべき点を指摘してみたい。

2. カッシーラーの「供犠」理論

まず、カッシーラーの供犠理論を確認してみよう。彼の供犠理論は、根本的には、モースやユベールのように「宗教的儀礼の意義の解釈」(ジラール)の中で動いている。しかし、カッシーラーは供犠儀礼を、モースやユベールとは異なった哲学的観点から探究している。彼は、言葉、神話、芸術といったシンボル形式を人間の自己理解の媒介と考えており、様々な神話-宗教的な考えとそれらのもつ諸表象やイメージを、どのようにして人間が神話的な諸表象それ自身において自分自身を発見し、その自己理解を深めるか、という観点から分析し、分類している。もちろん、このような発想は彼固有の「シンボル形式の哲学」という立場に依拠している。彼は、カントのコペルニクス的転回のコンセプト、すなわち、我々は外界そのものを模写するように認識するのではなく、むしろ理性に内在する様々な原理にしたがって認識を構成する、という着想を拡張する。彼によれ

ば、とりわけ科学的認識だけではなく、言語、芸術、神話もそれぞれ独自の原理にしたがって、一定の現実を構成する、とする。

「真正で精神的な根本機能はすべて、一つの決定的な特徴、すなわち、ただ単に模倣するのではなく像 (Bild) を根源的に形成する (ursprünglich-bildend) 力を内蔵している、という特徴を認識と共有している」(1-8)。「それら〔認識、芸術、神話、宗教〕はすべて像世界である。その像世界では経験的に与えられたものが単純に互いを映しあうのではなく、むしろ自立的な原理にしたがって、それらが像世界を産出するのである。そしてまた、そのようにしてそれらのどれもが、知性的なシンボルと同等ではないにしても、しかしそれらの精神的な根源にしたがって、同程度である固有のシンボリックな諸形態をもたらすのである」(1-9 [] 内は筆者による補足)。

いわば、これらの精神的根本機能は、それぞれ独自の原理をもった「シンボル形式」をもつのであり、これらのシンボリックな形象は「他の形象に完全に解消されたり、他の形式から導き出されたりすることはなく、そのそれぞれが精神のある特定の捉え方を示しているのであるし、同時にその捉え方において、その捉え方を通じて「現実的なもの」の特定の側面を構成している」(1-9)。

カッシーラーにとっては、「現実的なもの」とは、これら諸々のシンボル形式それぞれが創造する「世界-像 (Welt-Bild)」の重畳である。重要なことは、これらシンボル形式が織りなして作っている「現実的なもの」は、我々が外界の素材を用いてなす我々の精神自身の自己表現でもある、ということである。それゆえ、種々のシンボルないし「世界像」がどのような形式をもっているか、を理解することによってはじめて、われわれは我々自身の精神を知ることができる。

「重要なことは、その原理と根源が精神自身の自律的な創造において探求されるべき、世界-像である。それを通じてのみ、われわれは、われわれが「現実性」と名指すものを、見つめるのであり、またそこにおいてのみそれを所有するのである。なぜなら最高の客観的な真理、それは精神に開示されるものであるが、それは最終的には精神の固有の作為の形式なの

である」(1-47)。

さて、このような着想にたって、上記のようにカッシーラーは『シンボル形式の哲学』第二巻において、「神話的意識」も重要な人間の精神的原理の一つであることを認め、むしろ「存在のあらゆる形態は、まず神話的思考と神話的空想の雰囲気包まれて現れてくる」(2-3)とし、「精神文化の基本的諸形式が神話的意識から発生した」(2-IX)と考える。種々のシンボル形式のなかでも、神話的意識が他のあらゆる形式の諸原理と深くかかわっていることが示唆されている。

さて、この書では、従来の宗教学で問題となっていた諸問題を、すなわち、聖と俗の対置の問題、宗教的時間-空間意識の問題、呪術、マナ、トーテミズム、アニムズム、神聖な数的形式などを、ほぼ網羅的に、神話的意識の自己表現として体系づける。そしてこれら諸問題を個別に体系づける叙述の最後に「祭祀(Kult)と供犠」の問題を扱う。

ここでカッシーラーは、「儀礼(Ritual)」の諸形態は宗教的意識の深化を明確に示している、と主張する。彼によれば、神話が祭祀を根拠づけるというよりは、人間の能動的なふるまいである祭祀ないし儀礼的行為での直観が神話を支えている。「多くの神話的主题のうちに、いかにそれらの主題が、もともと自然的過程の直観からではなく、むしろ祭祀的な過程の直観から成立しているか、ということがなお明確に証示される」(2-270)。そして、「むしろ神話とその「客観的な」基盤を形成する前段階を形成するのが祭祀(Kult)である」(2-271)。そうであるならば、まさに祭祀ないし儀礼の諸形式においてこそ、それぞれの宗教における神話的-宗教的意識が表現されているのであり、その形式を比較することによって、種々の神話的-宗教的意識の段階を分析することができることになる。「儀礼の諸形式において、一般的に、宗教的意識の内在的な進展がもっとも明確に刻印されることになるだろう」(2-270)。

そして、カッシーラーはとりわけ「供犠(Opfer)」を儀式や宗教的儀礼における「中心」と考える。「供犠は常にこれらの現象形態すべてにおいて、そこを中心として儀式的な行為が秩序づけられる、ひとつの確固たる核心となっている」(2-272)。供犠においては、宗教的な信仰は「その

本来的な可視性 (Sichtbarkeit)」(2-272) を獲得する。それゆえ、カッシーラーによれば、供犠儀礼において現れる宗教的意識を通じて、宗教の内的な進展の段階を認識することができる。

カッシーラーは供犠概念を考える出発点として、その否定的な要素を重視する。「どの供犠もその根源的な意味に従って、一つの否定的な要素を含んでいる」(2-273)。すなわち、「感覚的欲望の制限」ないしは、「自我が己に課すところの諦め」である。この供犠の否定的な要素が前面に出てくれば、それだけ神と人間の魔術的な関係が、すなわち、人間が神々にその意志を曲げさせたり、呪術的な言葉でもって唆すという関係が、後退する。流血をとまなう破壊によって、自然的-魔術的な己の力を高め、いわば、マナ(呪術的な力)を身につけて神々の意志へと迫ろうという着想が供犠の出発点にある。しかし、この神々に挑もうとする意志は、それが自分の力が到底神には及ばないことを自覚して挫折し、自分の力を高める供犠が神々への「捧げ物 (Opfergabe)」という意義に発展することによって、後退する。しかし、カッシーラーは供犠の形式のこのような発展の後にもまだ、「決定的な精神的な変転はなされていない」という。というのも、「いまや、神々に切迫するという魔術的-感覚的理念は、それに劣らず感覚的である交換の理念によって取って代わられる」(2-276) だけだからである。つまり、超越的な力を持つ存在に捧げ物を提供し、その交換対価として神々からなんらかの利益を得よう、という発想に変わる。しかし、それは、自分の利益を確保するために神々を利用せんとする発想であり、真に神々を崇敬する態度とは異なる。しかし、この場合でも、供犠は捧げ物のうちでも最も有効なものとして位置付けられうる。

しかし、さらに宗教的意識が発展すると、捧げ物としての供犠に「まったく新しい意義とまったく新しい深さを与える」(2-276) 転換が、遂行されうる。それは、宗教的配慮が、もはや捧げることの内容に局限されるのではなく、むしろ捧げることの形式に、すなわち献上の形式そのものへと集約し、そこにおいて本来的な供犠の核心を見出す、という「転換」である。供犠の単なる物質的な執行から、いまや、内的な動機と規定根拠への思惟が進み出る。このような「供養 (Verehrung)」こそが、「供犠にそ

の意味と価値を与え得るものなのである」(2-277)。言いかえれば、「人間の内的なものが、唯一の宗教的に価値をたたえた、宗教的な意義をもつ捧げ物として現れるのである」(2-277)。

カッシーラーによればこの「転換 (Umwendung)」によって、ヴェーダ哲学のウパニシャッドの思惟と仏教の思惟は、とりわけ、儀礼中心で呪術的な初期ヴェーダから区別される。「供養 (Upanischad)」というこの動機こそ、供犠にその意味と価値を与えるものなのである。ウパニシャッドの思弁と仏教の思弁が、初期ヴェーダの儀礼的-典礼的文献から区別されるのは、何よりもこの根本思弁によってである」(2-277)。ここでは暴力を伴う供犠はすでに、実りのないものになってしまっている。「むしろ望ましい供犠とは、—それは仏教のテクストの中でいわれているように—さまざまな生物の犠牲が基礎となるのではなく、絶え間なくなされる[人間の内的なものを] 捧げることに本質を持つ供犠である」(2-277 [] 内は筆者による補足)。

ここでカッシーラーにおいて明確に供犠概念のひとつの変容ないし拡張がなされていることを指摘しなければならない。「人間の内的なもの」が捧げ物となるのであり、仏ないしヴェーダの神々への供養の表現としての、「暴力的な供犠」なしの供犠が成立している。しかし、「暴力的な供犠」なしの供犠は、それからしてすでに供犠なのであろうか。あるいは「暴力的な供犠」なしの供犠が供犠の最終的な到達点なのだろうか。

ここで、カッシーラーは「暴力的な供犠」なしの供犠からの更なる転換の道があることを示唆する。仏教とウパニシャッドにおける「転換」と同じ転換によって、「預言者宗教 (prophetische Religion)」もまた成立する。「預言者宗教もまた、ウパニシャッドや仏教で果たされるのと同じような供犠概念の転換によって、はじめて預言者宗教となる」(2-278) キリスト教が範型になっていると思われる「預言者宗教」もまた、暴力的な供犠からの「転換」を経験し、供犠の本来の意味が「人間の内的なもの」の供犠であることを自覚する。

しかし、カッシーラーによれば、そこからもう一度「宗教的変容 (religiöse Verklärung)」が生じる。「暴力的な供犠」のモチーフが、まったく違う

意味で預言者宗教に再び現れるのである。供犠概念は、供犠奉仕の別の根本モチーフと一体化し、供犠の捧げ物は、「それがなしうるかぎりの最高の宗教的変容」(2-278)に到達する。ここで、かつて廃棄された「破壊」が、ある別のまったく転換した意味において(例えば「神の供犠」)再び、供犠の概念の重要な要素として現れる。

仏教と預言者宗教とのあいだの共通点は、「供養」のコンセプトが現われ、「人間の内的なもの」それ自身が供犠の捧げ物になる点である。しかし、仏教は「我(das Ich)」を神的なものへ拡張するのではなく、「我」を無のうちに解消せしめる。そして、それに伴って「我」の精神的-宗教的反対極である神々もまた、宗教的意識の中心から消失する。反対に、倫理的—神教的な宗教の根本性格の本質は、それらが(仏教と)対照的な道を歩むことに存している。「それらにおいては、人間の「我」は、神の人格性ととともに、最高度の簡明さと先鋭さにおいて構築される。しかし、双方の極が明確に描写され、互いに区別されるならば、それだけはっきりと双方の対比と緊張もあらわれてくる」(2-278 f.)。

カッシーラーは、このような分岐がどのように生じるのかについて、そしてどちらが優れているのかについては沈黙する。しかし、カッシーラーもいうように、「儀礼の諸形式において、一般的に、宗教的意識の内在的な進展がもっとも明確に刻印されることになる」(2-270)のならば、供犠の捧げ物の「破壊(Zerstörung)」に対する直観の差異が、宗教の二つのタイプ、すなわち仏教と預言者宗教のタイプを分岐することになるであろう。供犠儀礼の発展において、人間の内的なものを持続的に与えることが重要になり、ここで「破壊」は、マナや「物理的-呪術的な力の所持」(2-274)の強化に対して、あるいは「同じように交換の感覚的理念」(2-276)対してはいったん廃棄される。しかし、もしこのような宗教的意識が、「聖なる」世界を「俗なる」世界から明確に分離し、人間の「我」と神の人格性を最高度の簡明さと先鋭さにおいて際立たせる力へと、発展するならば、供犠の「破壊」の新しい別の意義が現われる。カッシーラーによれば、そのときに預言者宗教が成立するのである。

供犠儀礼の説明については、カッシーラーは基本的にモースとユベール

の洞察に依拠している。すなわち、「いかなる場合においても供犠は、「聖なる」世界と「俗なる」世界のあいだを結合させ、しかも神聖な行為の流れのうちで否定される聖化された事柄の中点を通じてである」(2-278 f.)。しかし、カッシーラーは彼固有の、「破壊」の意義の解釈を展開する。カッシーラーは「破壊」の必然性を神話的な思考にしたがって、「人間と神との「共同 (Kommunion) の理念」(2-280) と考える。供犠動物の殺害、損壊、神との共食を通じて、「共同」が確証され、感覚的なものが精神化される。他方、精神的な「共同」は感覚的な営み—この場合は食べることであるが—によって、そしてこのような行為に帰属する、厳密に儀礼的な手続きを通じて確証される。他方、神によって食べられた、それゆえに聖化された供犠は有限な存在を存続させず、遺骸は腐敗させられることなく跡形もなく食べ尽くされる。

またカッシーラーは、「神の供犠」のモチーフは、本来的に神話-宗教的な、人間の「基盤的な思索」(2-284) に帰属するという。神の犠牲死においては、神は有限で実存的な存在者となり、神は死の苦しみを現実化し、死へと供される。それゆえに、神と実存的な存在の間の「共同」が実現し、他方では実存的な存在者とその種は神的なものへと高められ、死から解放される。供犠の最終的な意味をカッシーラーは次のようにいっている。「供犠の意味は、神に捧げられることにおいてだけでは汲みつくされない。むしろ、供犠の意味は、神自身が犠牲として捧げられるか、犠牲として自分を捧げるところで、はじめて現われ出て、その真に宗教的かつ思弁的な深みにおいて啓示されるのである」(2-284)。

3. 大乘仏教の立場からのカッシーラーの供犠理論の批判

さて、カッシーラーによれば、キリスト教は「神の犠牲」にまで進展した。しかし仏教は、「供養」から再び破壊を伴う供犠への道を歩むことはなかった。双方とも、供犠の本来の意義を内面的なものを捧げて「供養」することと自覚する宗教的意識の段階にまで進みながら、なぜこのような岐が生じるのであろうか。カッシーラーによれば、仏教においては

「我」を神性にまで拡張することなく、むしろ純粋な瞑想的沈潜のみが、真の救済をもたらす」(2-277)。あらゆる外面的なものから内面的なものへの向き戻りが、「結果として、外面的な存在や行為だけではなく、「我」の精神的-宗教的対極が、そして神々もまた宗教的意識の中心から姿を消す」(2-277)。言いかえれば、仏教においては人間の「我」と神の人格性の間の対立と緊張が消失する。それゆえ、カッシーラーの考えによれば、仏教的儀式における「捧げること」は、内的な「供養」の純粋に象徴的な表現である。このようなカッシーラーの「供養」の解釈は、供犠の破壊的要素を捨象することになるが、私はこの点は正しいと考える。しかし、他方、私見によれば、カッシーラーは仏教の成立経過を敢えてみようとはしていない。初期のキリスト教においては、ユダヤ教の儀式やユダヤ教の儀礼的習慣を基本的に尊重していた。確かにキリスト的宗教意識は、それがユダヤ教を超克したと考えるわけであるが、それによってその宗教的意識は、ユダヤ教とまったく断絶したものになるのではなく、ユダヤ教的儀礼において培われたユダヤ教的直観を引き継ぎつつ発展したのである⁵⁾。旧約聖書がキリスト教聖書の基盤を構成していることから明らかなのであるが、ユダヤ教的供犠儀礼が示唆するものは、ユダヤ教そのものとは異なった意味においてはああるが、キリスト教にとってもまた重要な役割を果たしているといえる。

しかし仏教はヴェーダ宗教に基づいてそれを引き継ぎつつ成立したわけではない。仏教における宗教的意識は、根本的にヴェーダ宗教における儀礼的直観とその宗教的意識を引き継いでいるのではない。むしろ、仏教はまったく新しくゴータマ・シッダールタの意識において成立したといえる。確かに、ゴータマも当時の時代的制約を受けており、種々のインドの伝統的な思想の影響下にあったとはいえる。しかし、四諦八正道の教えに端的に示されているように、ゴータマは、人生の実相が苦である、と極めて普遍的な現実判断を下し(苦諦)、その原因を探求し(集諦)、それを人間の欲望であり、その消滅しか苦を逃れる途がないことを示し(滅諦)、そのための修道方法を簡明に説いた(道諦)。その教説の論理は、他の宗教にありがちな種々の民族宗教の先行観念を利用することはまったくな

く、極めて合理的で普遍的な方法である。

もちろん、仏教は、ヴェーダ宗教における呪術的な言葉が神と感応する、というような言葉の呪力性は一切排除する。そもそも、仏教的宗教意識は言葉自体に対しては懐疑的である。ゴータマが悟りを開いた後、その教えを言葉でもって説くことはかえって誤解や混乱を生むと考えて、それを躊躇した経緯がある。また、ゴータマは自分のカリスマ性を救済力と取り違えないように注意している。バラモンが持つとされるような、神聖な人格自体が持つ救済力については完全に否定するのである。彼は一つの言葉を残している。「お前たちはただ、「自己」の分析によって、すなわち法によってのみ導かれねばならない（自燈明 法燈明)」。それゆえ、初期仏教におけるブッダないし仏教的教説の象徴は人格的なイメージではなく、むしろ足跡の絵や法輪である。したがって、儀礼自体は重要ではなく、初期仏教においては、そもそも供犠が捧げられるべき対象がなかったのである。すでに見たように、カッシーラーは、供犠の觀念の転換が生じた場合の例として、仏教とヴェーダ宗教を同時に挙げている。しかし、初期仏教においては、ヴェーダ宗教におけるような呪術的な供犠のコンセプトは存在せず、また供犠が捧げられるべき神々もいなかったのである。この両者を同列に論ずることはできない。

このような仏教の態度は、ゴータマが洞察したといわれる、仏教的存在論から由来する。すなわち縁起の法である。縁起の法とは次のように定式化される。「これあるとき、これがある。これが生起するからこれが生起する」⁶⁾。この定式は、元来は、救済の因果関係の道理としてテキストにあらわれたが、後に大乘仏教、とりわけナーガールジュナにおいて空性と同義的な思想に転換されていく。中論で、ナーガールジュナは次のようにいう。「依存性（縁起）をわれわれは空性であるというのである。その空性は仮の名づけであり、それは中道と同じことである。依存しないで生じたものなぞ何もないのであるから、空でないものなぞ何もない（『中論』24-18/19)。「ものが空であるということは、そのものが本体として存在するのではなく、原因や他のものに依って生じてきているということである」⁷⁾。すべての存在者は、他の存在者から独立して存在するのではな

く、相互にあらしめてあらしめられてあり、すべての存在者は絶えず影響されつつ、変化しつつ相依相属する。このような存在論においては、絶対的な存在者はありえない。それゆえ、あらゆる存在者は、移ろいゆくものである（諸行無常）。そして、ひとは存在者に対してなにもしない。しかし、他方人間は欲望を持っている。「我」も欲望の対象もうつろいゆくものであるにもかかわらず、ひとは対象に執着し、解放され難い苦悩が生じる。盲目的な苦悩の連鎖に捕らわれること、換言すれば、縁起の現実についての無知を、仏教では「無明」という。もしひとが縁起の法を、すなわちあらゆる存在者の実体は空性（*sūnyāta*）であるということを認識すれば、ひとは苦悩の連鎖から自由になる。

カッシーラーは、仏教的教説のこの根本的構造を見抜いており、次のようにいっている。「ブッダは民衆宗教の神々を拒絶はしなかった。しかし、神々は彼においては、あらゆる個別のものと同様に、個々の実在としては、無常の法則に従属している。（中略）それゆえ、このような観点においては、仏教はひとつの「無神論的宗教」のタイプに属することになる。それは、彼が神々の現実的な存在について争っているという意味ではなく、はるかにより深く、含意のある根本的な意味においてである。すなわち、このような神々の現実存在は、その核心的な問題あるいは主要な問題にとっては、重要ではない、意義のないものとなる」（2-304）。しかし、もし仏教が神を絶対的な救済者としては拒否するというのなら、仏教をはたして「宗教」と呼ぶことができないのではないか。この問いに対しては、カッシーラーは、仏教もまた「宗教」の概念のもとに配置される、と主張する。「なんらかの存在の主張ではなく、特別な「秩序」の主張、特別な意味の主張こそが、ある教説に宗教的なものの刻印を施すものである。もし宗教的「意味附与」の一般的な機能のみが十分に保持されたままであるなら、どの任意の存在要素も、まさに仏教はそれにとっての最も重要な例の一つであるが、否定することはできない」（2-304）。

それにもかかわらず、カッシーラーは「供養」を仏教的-宗教的意識の重要な儀礼的表現としてみている。仏教の第一の性格を十分理解していたにもかかわらず、なぜ彼は、転換された供犠意識すなわち「供養」から、

ひとつの仏教的・宗教的意識を導いたのであろうか。実際のところ、大乘仏教が興り、それに続いて仏像を作り始めた後にはじめて仏教はブッダに対する供養の儀式を肯定的に受け入れた。この大乘仏教における儀礼的な意識の新たな転換についての記述がカッシーラーには欠けている。もしひとがこのような大乘仏教的儀礼意識を把握しないのならば、仏教における「供養」の意味をラジカルに理解することはできないことになる。

大乘仏教は、およそ一世紀に興ったが、他者に奉仕する、慈悲に根ざした精神によって動かされた。このような運動は、世俗的な世界から遠く隔たって、閉ざされた寺院で自分の瞑想や煩瑣な教義の議論に集中していた当時の仏教的教団に対する強いアンチテーゼであった。仏教修行者の模範は、ただたんに自分の悟りを探求するだけではなく、他者を悟りへと導くというものであり、それは菩薩道として賞賛された。同時に仏教思想家はいし仏教詩人たちは、多くの新しい経典を生産した。これらの経典においての主導モチーフは、菩薩から仏になったものは、偉大な救済力を備え、それでもって民衆を悟りへと導くという理念であった。人々は種々の仏の救済力に身を委ねた。他方、ひとはギリシア文化の影響のもとで、ガンダーラ地方で仏像を作り始めた。ちょうど、仏の人格的救済力をかたちに表現して、崇拜したいという感情が勃興していたところに、ギリシアの神々の彫像文化が火をつけたようである。こうして、体現化された仏の救済力としての仏像は「供養」の対象へと変転し、現在の日本仏教もなしているように、仏像や仏の具体的な姿を象徴する物の前で、それらに向かって儀礼が行われるようになったのである。

このような大乘仏教の儀礼は、そもそもゴータマ・シッダールタの教説に矛盾しないのであろうか。セレモニーに参加して、意志的人格性としての仏に救いを求め、儀礼における浄土のイメージに囚われる聴衆にとっては、人格的な仏ないしそこに展示された浄土は、ひとつの現実である。そして、この意味においては、彼らはヴェーダの神々に身を委ねる信者と同じ地平に立っていることになる。しかし、大乘仏教の仏は、それが人格的であろうと、またシンボリックであろうと、究極的には空性である。大乘仏教経典を書き、仏に人格性を与え、仏を救済力の主体になさしめた仏教思

索者は、根本的に仏を究極的には空であり実体化しないものとする。彼らにとっては、人格的な仏や仏に随伴する菩薩たち、浄土、また儀礼それ自身も、すべての人々を仏道へと導こうとする慈悲のエネルギーを体現化した「方便 (upāya)」である。しかし、これらの仏と儀礼それ自身は一つの現実的なものであり、それと同時に空性である。すなわち、有であると同時に無である。このような仏教の宗教的意識は、絶対的な有として神ないし神々を説く宗教や、あるいは宗教的境位の絶対的無性を説く神秘主義的宗教とも異なっている。大乘仏教においては、仏教修行者は「方便」を通じて仏教に関与していく一方で、彼らは、これらの方便が究極的には、縁起の法に服するものでありまた空性である、ということに気づいている。

こうして、我々は、カッシーラーの供犠理論を批判し、改訂する二つの点を指摘しなければならない。第一には、我々が仏教的儀礼において見出すことのできる宗教的意識は、より正確に言えば、二重の意味で供犠儀礼における宗教的意識の「転換」から生じたのではない。仏教的意識は、ヴェーダ宗教が以前の呪術的な民衆宗教から成立し、また、キリスト教がユダヤ教の伝統から成立したような仕方で、以前の宗教的意識から生じたのではない。むしろ、仏教はまったく新しい、以前の諸宗教の儀礼における直観から切り離されたゴータマ・シッダータの宗教的意識から生じたのである。この意味において、仏教は以前の供犠儀礼の直観を受け継ぐものではない。そのうえ仏教は、元来、動物供犠の血なまぐさい破壊的な要素とは関係ない。しかし、他の側面からみれば、仏教は供犠儀礼における意識の転換点には到達している、といえる。すなわち、供犠儀礼が血なまぐさい破壊的な要素を廃棄した地点から出発している。そのかぎりにおいて、カッシーラーのように、供犠儀礼の逆説的な可能的連続性を仏教において見いだそうとすることはできよう。

二番目には、カッシーラーがいつているように、「供養」は確かに内的なもの的人格な仏への捧げ物である。しかし、仏教的意識がより深まってくると、最初に現実的な対象として理解された仏や他のシンボルの実体性は、その分だけ空性ととも理解されるようになる。当然のことながら

そのさい、供養される仏像や仏画が意義を失うわけではない。それらは、なお「方便 (upāya)」として機能するが、同時にその存在様態は「空性 (sūnyāta)」と一体となって把握される。私はこれら二つのポイントが、カッシーラーの供養理論を補充し、かつ改訂しうるものと考え指摘する。

(この論文は、ヘルマン・マリアンヌ・ストラニアーク財団の招聘で 2008 年 9 月 15 日にドイツ・ヴァインガルテンで行ったドイツ語講演原稿を翻訳し加筆したものであり、ヘルマン・マリアンヌ・ストラニアーク財団の助成をえて成立している。)

注

- 1) マルセル・モース／アンリ・ユベール、『供儀』小関藤一郎訳、法政大学出版社、1983 年、104 ページ。
- 2) ルネ・ジラルド、『暴力と聖なるもの』、古田幸男訳、法政大学出版社、1982 年、13 ページ。
- 3) 中村生雄、『祭祀と供儀』、2001 年、法蔵館、57 ページ。
- 4) Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen* (Zweiter Teil: *Das mythische Denken*), Bruno Cassirer Verlag Berlin 1925, S. 272.

カッシーラーの著作 *Philosophie der Symbolischen Formen* からの引用は (巻数－ページ数) で示す。第一巻は Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen* (Erster Teil: *Die Sprache*), Bruno Cassirer Verlag Berlin 1923.

- 5) ウィリアム・ウィリモン、越川弘英訳『言葉と水とワインとパン——キリスト教礼拝史入門』、新教出版社、1999 年、15～35 ページ参照。
- 6) 中村元『ゴータマ・ブッダ 釈尊の生涯』、春秋社、1969 年、168 ページ参照。
- 7) この文章と上記の『中論』からの引用については、梶山雄一、上山春平『空の論理』、角川ソフィア文庫、1997 年、146 ページ参照。