The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	藤原新也作『印度放浪』に見られる作家のインドイメージ : 堀田善衛作『インドで考えたこと』を参照しつつ
Author(s)	Anushree
Citation	大阪大学, 2010, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/414
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

博士論文

題目：藤原新也作『印度放浪』に見られる
作家のインドイメージ
――堀田善衛作『インドで考えたこと』
を参照しつつ――

提出年月　2009 年 12 月

言語社会研究科言語社会専攻

氏名　アヌシュリー

目次

はじめに..... 1

第1章　堀田善衛のインド理解..... 25

1.1　堀田善衛のインド訪問と『インドで考えたこと』..... 25

1.2　『インドで考えたこと』とインド..... 27

1.3　『インドへの道』と『インドで考えたこと』の対比..... 28

1.3.1　堀田とフォスターの共通点..... 29

1.3.2　堀田とフォスターの相違..... 36

1.4　堀田の覚えた葛藤..... 40

1.4.1　洞窟とこだま..... 41

1.4.2　こだまの持つ意義..... 44

1.5　インドの虚無と「死」の思想..... 46

1.5.1　「死」に至るムア夫人..... 47

1.5.2　「死」から「生」への逆転..... 48

1.6　堀田にとっての“The”Passage to India..... 50

第2章　藤原新也：人物と作品、インドの旅と表現の手法..... 52

2.1　藤原新也、その人について..... 52

2.2　『印度放浪』..... 54

2.2.1　『アサヒグラフ』:「インド発見 100 日旅行」と「インド放浪」..... 55

2.2.2　『インド放浪』(1972)..... 58

2.2.3　『インド放浪』(1982)..... 59

2.2.4　『印度放浪』(1984)..... 59

2.2.5　『印度放浪』(1993)..... 62

2.3　藤原のインドへの旅..... 62

2.4　藤原のインド理解のアプローチと表現手法..... 64

2.4.1　日本人としての立場..... 64
2.4.2　インド理解のためのアプローチ..... 66
2.5　表現手法としての写真と文章..... 67

第3章　1970 年前後の日本における社会状況と藤原新也への影響..... 70
3.1　高度経済成長..... 71
3.2　社会意識に見られる変化..... 74
3.3　学歴社会..... 79
3.4　労働力の供給源としての人間..... 82
3.5　大衆化社会..... 85
3.6　激化する自然破壊と公害問題..... 88
3.7　管理化社会..... 92
3.8　同時代のインド..... 93

第4章　藤原の見たインドとその理解..... 98
4.1　インドの動物の風景:「奇妙な秩序」..... 101
4.2　発展や進歩とは無縁の国インドの少年たち..... 113
4.3　人生賛歌の歌声とポップアート..... 121
4.4　食事作法とそれに伴う行為について..... 127
4.5　「行為」の宗教..... 133
4.5.1　ヒンドゥー教とは..... 133
4.5.2　藤原のヒンドゥー教観..... 135
4.5.3　サードゥと呼ばれる聖者あるいは聖なる乞食、あるいは鬼..... 138
4.6　モラリティーを与えるインドの自然..... 145

第5章　藤原の見たインドの「生」と「死」..... 150
5.1　藤原が火葬場で見たインド人の「死」..... 150
5.1.1　葬式の儀礼に関する藤原の知識..... 151
5.1.2　ヒンドゥー教徒の葬送儀礼とその思想..... 154
5.1.3　「死」に対するインド人の表情..... 155

5.2　インド人の「生」.....160
5.2.1　ダルマ.....161
5.2.2　サンスカーラ.....162
5.3　日本の「死」を考える藤原.....163
5.3.1　日本の葬儀.....165
5.3.2　葬儀社の出現と「死」の管理化.....169
5.3.3　火葬場と管理化.....172
5.3.4　日本人にとっての輪廻転生.....173
5.3.5　先祖崇拝と墓.....174
5.4　インド人の「生死」に対する藤原のイメージ.....176
5.4.1　物質的な世界＝「生」と「死」からの開放.....177
5.4.2　「死」を感覚を通じて体験する藤原.....181
5.5　「死」の思想から「生」の思想へと.....183

第6章　言葉と写真－藤原の表現手法.....188
6.1　表現者としての藤原.....188
6.2　言葉.....189
6.3　写真.....197

終わりに：鏡像としてのインドイメージ.....202

参考文献.....206

藤原新也作『印度放浪』に見られる作家のインドイメージ
―堀田善衛作『インドで考えたこと』を参照しつつ―

日本語要旨

本論文の目的：

今日のグローバライゼーションの中で、ますます多くの日本人が仕事や旅行を目的としてインドを訪問している。これらの日本人の多くは、知識の多寡にかかわらず、インドに関する一定のイメージを胸に抱いて、インドを訪れていると思われる。そのイメージが現実のインドを前にして、強化される場合もあれば、修正を余儀なくされる場合もあるだろう。また、逆に事前に持っていたインドイメージが、実際のインドについての正しい理解を助けることもあれば、あるいは妨げることもあるだろう。しかし、いずれにしても、日本人が持つインドイメージに関する包括的な研究はこれまでなされていない。本論文は、その空白の一部を埋めることを目的としている。

研究資料：

その目的のために、本論では藤原新也（1944 - ）作『印度放浪』を主なテキストとして取り上げることとした。同書は、1972 年に出版されると、その衝撃的な写真、そして鮮烈な文章の力が相俟って、当時の日本の若者を中心にベストセラーとなった。ある意味で、その後の日本人の持つインドイメージを固定化することにも力があったと思われる。本論文では、『印度放浪』を中心として藤原が日本人に提示したインドイメージがどのようなものであるかを解明し、併せてそのイメージの生成過程についても検証することを目指している。

また、その際、『印度放浪』に先だって出版された堀田善衛（1918 - 98）作『インドで考えたこと』(1957) を常に参照することとした。藤原は堀田の旅が終わったところから、自分の旅が始まったと総括しており、そのことから藤原の『印度放浪』の理解のためには、堀田善衛の同書の検討が避けられないと思われるからである。また、堀田自身のインド理

解とインドイメージの分析のために、彼がインドである種の道標としたE.M.フォスター(E. M. Forster ; 1879-1970)の『インドへの道』(*A Passage to India* ; 1924) と堀田の作品との関係についても明らかにしたい。

論文構成:

本論文を構成する各章の概要は以下のとおりである。

「はじめに」においては本研究の背景、目的、研究資料を示した後、インドと日本の文化的、政治的、経済的交流史に関する先行文献の紹介を行った。その中で、日本人が持つインドイメージに関する包括的な研究がなされていないことについても明らかにした。さらに、堀田善衛の『インドで考えたこと』及び藤原新也の『印度放浪』に関する先行研究についての分析をおこなった。『インドで考えたこと』については、堀田が展開した思考についての批評はあるが、同書の中で示されたインドイメージについて特化した研究は少ないこと、また『印度放浪』についても藤原がいわば「インドで感じたこと」についての批評はあるが、表現されたインド、すなわちインドイメージそのものとその生成過程に踏み込んだ研究成果は見られないことを明らかにした。その上で、本研究がその空白の一部を埋める試みであることを述べた。

第1章では、藤原より先に旅立つ堀田善衛の『インドで考えたこと』の分析を行なった。堀田はアジア作家会議に日本人代表者として参加するために訪印した。インドを理解するために、堀田にはイギリスの作家フォスター作『インドへの道』を重要な道標として用いた。いわば、フォスターによって示された『インドへの道』を辿った堀田は、フォスターと自らの体験の中に共通点と相違点の両方を見出す。堀田はインドの「文明」、「文化創造のエネルギー」、「地中海の体現する規範」、「無限の思想」などについてフォスターと共感しつつも、その他のインドの一面については理解を異にした。『インドへの道』を追体験しつつ、次第に自己のアイデンティティについての理解を深めていく堀田は、インドのとある洞窟を訪れる。そこで、小説の登場人物であるイギリス人女性と同様に、不思議なこだまを体験する。しかし、『インドで考えたこと』と『インドへの道』の中に見られるこだまの描写は一見非常によく似ているが、イギリス人と堀田にとってこだまのもたらした結果

は、まったく異なるものであった。自らのアイデンティティについての混乱状態に陥るイギリス人の登場人物とは異なり、堀田はアジア人としての新しいアイデンティティを確認することで蘇生感を得た。その意味で、堀田のインド旅行が、新たな自分を発見する旅となったことを明らかにした。

第 2 章において、藤原新也の生い立ちと彼の旅の概略及び著書、写真集について紹介した。特に、藤原のインドに関する数多くの作品の中から、本研究の基本資料として『印度放浪』を取り上げた理由を明らかにした。また、同書の複数の版の異同を精査し、1984 年の文庫版を選んだ理由についても述べた。その後、本研究のために非常に重要だと思われる、藤原の採用したアプローチの手法を分析した。藤原は自らのアプローチについて、『インドで考えたこと』に見られる堀田の旅が終わった所から自分の旅を始めたこと、また堀田と正反対な手法を採用したことについて語っている。彼はインドに対して、「人間として持ち得る最も根源的なもので対抗していきたい」との意志を示すとともに、直感あるいは感覚によってインドを理解しようと努めた。次に、『印度放浪』の中に表現手段として使用されている写真と文章との関係について分析し、インドは「場」が「実相」であると考える藤原にとって、自らの旅体験を伝えるために写真が欠かせない手段であったことを示した。

第 3 章では、主に藤原がインドへと旅立った時期の日本の社会的状況とそれについての藤原の見解を明らかにした。ただし、当時の日本社会の全体に関する分析ではなく、藤原のインドイメージ形成と関わりを持つと思われる事項のみに限定した。当時の日本は高度経済成長の真っ盛りの時期であり、社会の中にいろいろな面で変化が現れていた。国も国民も豊かになる時期であった。しかし、高度成長を契機に藤原の父親が経営していた旅館が取り壊されることになった。藤原にとって「母胎」のようだったこの旅館の取り壊し体験が、その後の彼の思索に深い影響を与え続けたことを明らかにした。その後、日本人の社会意識に見られる変化、学歴社会、労働の供給源としての人間、大衆社会、激化する自然破壊と公害問題、管理社会などの現象を取り上げつつ、管理化の進行しつつあった当時の日本社会を、藤原がどう受け取っていたかについて考察した。最後に、藤原が訪れた時期のインドの経済や政治的状況についても簡単に紹介した。藤原をインドへの旅に駆りたてたものが、当時の日本社会の現実そのものであったことを明らかにした。

第 4 章では、インドにおける旅の中で、藤原が取り上げたインドイメージのいくつかについての分析を試みた。それらは、「インドの動物の風景：「奇妙な秩序」、「発展と進歩とは無縁の国インドの少年たち」、「人生賛歌の歌声とポップアート」、「藤原のヒンドゥー教観」と「モラリティーを与えるインドの自然」である。そこに示されたインドとは、人間と動物が奇妙な秩序を保ちながら、さらには人工物まで含んで渾然一体となって暮らすアニミズム的世界であり、人間を再生させ新たな人生への旅へと向かわせる力を与えてくれる村のある世界であり、貧困の中で発展や進歩と無縁の生活を送りながら健康で幸福な少年たちのいる世界であり、厳しい児童労働にもかかわらず自分だけの世界を構築する少年のいる世界であり、美しい歌声による人生賛歌とエリートの芸術家ではなく絵師のいる世界であり、人々が欲望を露わにし、自然からモラリティーを得る世界である。これらのインドイメージの特徴を分析することにより、これらはすべて、実は藤原にとっての日本社会の現実をインドという鏡に映し出した、いわば日本社会の鏡像であることを明らかにした。

第 5 章では、藤原にとっても、また日本人読者にとっても最も強い印象を与えたと思われる、インド人の「死」と「生」について藤原がいかに理解したかについて分析した。藤原はガンジス河の岸辺の火葬場に通い続け、写真を撮り続けた。また、河の中州に流れついた死体を犬や鴉が食う衝撃的な光景を目撃した。それらの死の光景を見る中で、藤原は不思議な蘇生体験をした。死を見ることで、生の感覚を取り戻したと彼は語っている。しかし、そのような藤原の反応と理解の背景には、日本社会における死の完全な管理化と隠蔽の歴史があることを明らかにした。ここでも、死と生が共存するとのインドイメージの形成の背後に、現代日本の社会が失ったかつての日本の姿のイメージがまず藤原の胸にあったこと、また彼はその失われた日本から光をインドに投影し、そこからの逆照射として浮かび上がってくるインド像を読者に提示したことを明らかにした。

第 6 章では、『印度放浪』に見られる、言語と写真という手段について分析した。藤原のインド人と交わされた会話の実例をいくつか見れば、彼の十分ではなかったと思われる英語及びヒンディー語では、ほとんどインド人とのあいだで深い理解が困難であったと思われる。また、彼はインドそのものが言葉とはある意味で無縁の世界であると認識していたことも明らかにした。そうした藤原にとって写真という表現手法がきわめて重要であっ

たことを明かにした。次に、『印度放浪』に見られる「死」に関する写真を取り上げて、これらの写真が日本人の持つインドイメージを強化することになったことを明らかにした。

「おわりに」では、堀田も藤原も彼らのインドへの旅は、それぞれ二人がすでに抱いていたインドイメージの確認過程にすぎなかった面があることを明らかにした。中でも、インドが仏教発祥の地であることからくる、一定の共通のインドイメージを二人が抱いていた可能性について指摘した。『印度放浪』も現実のインドを伝えるよりも、日本社会の一種の鏡像としてのインドイメージを提示するものであることを明らかにした。

Defining the Indian Images : A Deep Insight into the Perceptions of Shinya Fujiwara in "*Exploring India" with Reference to* Yoshie Hotta's *Thoughts in India*

Objective: In the present age of globalization, the number of Japanese people visiting India either for business or for leisure activities is increasing at an unprecedented rate. These people generally have a preconceived notion about India. And when they face the real India, either that image strengthens or gets altered. The image previously held makes the understanding better for some and obstacles the process for others. Irrespective of the images, to date no comprehensive study has been done on the perception Japanese people hold for India. The present work aims such an analysis and might be considered as a small attempt to grasp the whole structure.

Research Material: In order to achieve the aforementioned aim, the work takes up *Exploring India* (1972) written by Shinya Fujiwara. When this travelogue was published, it's photographs, with the vivid description, attracted many Japanese youth and went on becoming a bestseller. In a way this travelogue has been a constructing factor in building Indian images in Japan. The present work concentrates on *Exploring India* and examines the Indian image presented by Fujiwara and also the process of image construction.

The comprehensive analysis of this work would be incomplete without taking Yoshie Hotta's (1918-98) *Thoughts in India* (1957) into consideration. Referring to *Thoughts in India*, Fujiwara states that his journey started from the point where Hotta ended. So Hotta's journey, with his knowledge and image of India, became indispensable in order to have a true and exhaustive understanding of Fujiwara's work. Again, the detailed analysis of Hotta's comprehensive understanding would be incomplete without taking into consideration E.M. Forster's (1879-1970) *A Passage to India*(1924).

Chapterization: The work consists of following chapters.

In Preface, after giving a detailed description about the background and aim of the work, the preceding research works regarding the history of Indo-Japan cultural, political and economic ties are introduced and the lack of research regarding Indian images has been discussed. Further, the preceding studies related to Yoshie Hotta's *Thoughts in India* and Fujiwara's *Exploring India* are analyzed. Regarding *Thoughts in India,* though the work attracts many analysts, analysis on his perception on the Indian image has not been carried out so far. Same has been the case with *Exploring India,* where though the author's feelings towards India have been examined, his perception over Indian images has not attracted many reviewers. Hence, the present work aims at analyzing the perception of the above said authors about India.

Chapter 1 deals with *Thoughts in India* and discusses about Hotta's approach and his understanding about India. Hotta visited India in 1956 to attend Asian Writer's Conference as Japanese representative. Hotta used E. M. Forster's *A Passage to India* as his guidebook. In the course of following the footprints of the novel, Hotta traced his experiences, and found certain similarities and differences between his real life experiences and the English novel. Hotta felt the similarities regarding Indian civilization, energy for culture construction, norms embodying the Mediterranean, and the philosophy of infinity. And he experienced dissimilarities with the novel as seen in the cases of companionship, culture and music. During the course of following the novel, consequently Hotta deepened his understanding about his identity. He visited a cave and happened to hear the echo in a manner similar to the two English ladies in *A Passage to India*. Though the description of the echo in both *A Passage to India* and *Thoughts in India* resembles, the connotation was different for the ladies and Hotta. As the ladies face a crisis regarding their identity, Hotta confirmed his new identity as an Asian.

Chapter 2 analyses Fujiwara's life and works and photo albums. Then, it discusses the reason for taking up *Exploring India* as a main text for the present work among his other works related to India. After explaining the

differences in the various versions of the travelogue, the reason for taking the 1984 edition has been explained. Further, the chapter analyses Fujiwara's approach towards India, which occupies a substantial place in Fujiwara's comprehension. Referring to *Thoughts in India*, Fujiwara has stated that his journey started from the point where Hotta ended and his (Fujiwara's) approach to India was exactly the opposite to that of Hotta. Hence Fujiwara approaches India with his instinctive and intuitive approach. Also, the analysis has been done regarding Fujiwara's attempt of using both photographs and words, as the means of expression in *Exploring India*. Subsequently, it has been evaluated that photographs play an indispensable role to convey his Indian experiences.

Chapter 3 examines the social and economic conditions in Japan when Fujiwara left for India. The aim of the chapter is limited to make a comprehensive view of Fujiwara's observations about the Japanese society. It was a period of high economic growth and Japanese society was facing changes in various aspects. Both, the country and its people were becoming affluent. But this economic growth leads to the nationalization of Fujiwara's father's business of running a ryokan (Japanese style inn). The destruction of ryokan, which Fujiwara fondly calls as his 'womb', was not a pleasant experience for him and his family. This brought quite a shock and disgust to young Fujiwara and continued to form the base for his thoughts. Further, in the chapter the various aspects of Japanese society have been taken up, such as 'change in social consciousness', 'examination hell', 'labor conditions', 'mass society', 'pollution problem' and the 'bureaucratized society'. Fujiwara's views and influence regarding them are analyzed. The end of the chapter gives a brief introduction about the political and economic conditions of India during 1960s and 1970s. The chapter concludes with the discussion that it was nothing else but Japanese society which impelled Fujiwara for his Indian journey.

Chapter 4 explores Fujiwara's Indian image. The chapter consists of 6 parts, 'strange order between human and animals', 'youth of the ancient and undeveloped India ', 'optimism in Indian voice and mass art', 'non language action based Hinduism', 'exposing real human desires through feeding and defecation' and 'morale providing Indian nature'. The India depicted here

is an animistic world maintaining a strange order between human and animals, a world providing energy to restart the journey of life, a world of happiness and well being in midst of poverty and backwardness, a world of youth who despite being shackled in child labor holding their own world, a world of optimistic voices and mass art, a world of exposing desires, a world attaining morale from the nature. Discussing the characteristics of these Indian images, it is clarified that all the images are nothing but the projection or reflection of Japanese society, in other words the mirror image of Japanese society.

Chapter 5 focuses upon understanding of life and death of Indian people, which above all had a tremendous effect upon Fujiwara and Japanese readers as well. He often visited cremation sites near Ganges and took photographs. He witnessed the corpses being eaten by some dogs and crows. In the midst of all these death related sceneries, Fujiwara experienced a kind of revival. Through death Fujiwara regained the feeling of being alive. It is discussed that it is the history of Japan's bureaucratization of death where death is hidden and unseen, and which forms the background for Fujiwara's understanding. He constructs an Indian image, of a place where both death and life are present at same time and at the same place. It is clarified that, it was the result of his image of Japanese society which he had lost because of the economic growth. This Indian image was attained by the 're- projection' process, where he sees India in the reflection of Japan, and his Indian image is the image which comes up as a 're- projection'.

Chapter6 examines the photographs and language used as a means of expression in *Exploring India.* After analyzing a few conversations which appear in the travelogue, it is analyzed that as Fujiwara had a constrained knowledge of both Hindi and English, and must have found it difficult to interact freely with Indians. It is clarified that Fujiwara always carried the impression of India being a place where language is not required.

In conclusion, it is stated that for both Hotta and Fujiwara their respective Indian journeys were a process for confirming their preconceived images about India. Both of them share a common factor in their Indian

images as a country where Buddhism originated. Thus it is concluded, that India as described in *Exploring India* is a mirror image of Japanese society, seen under the lenses of the bureaucratized Japanese society, and not objectively as India in its whole and exclusivity.

はじめに

１．　研究の背景

現代日本においてインドに関するイメージには様々なものがある。仏教の国というイメージから、カースト制度のある、貧富の差の激しい国というイメージもあれば、人々が深い信仰から沐浴する聖なるガンジス河の流れる神秘的な国、おいしいカレー料理の国というイメージもまた一般的である。さらに、ここ十数年の選挙による秩序ある政権交代がもたらした世界一の規模の民主主義国家としてのインドもよく知られている。さらには、近年の IT 産業を中心としためざましい経済発展国としてのインドも話題を呼んでいる。このように日本人にとってインドイメージは様々であり、また古代から今日までそのイメージの内容には様々な変遷が見られる。同時に、これらのイメージは時代によってまったく交替してしまうというよりも、どちらかと言えば重層的に存在し続けてきたこともまた事実である。

注目すべきことは、特に現代日本において上記のインドイメージが形成されるに当たって、日本人旅行者によって書かれた旅行記が果たした役割が極めて大きいことである。現在、インドに関する旅行記は氾濫状態にあると言っていいほどである。それを見れば、日本人のインドについての知識や関心はかつてなかったほど高まっていることがわかる。しかし、日本におけるインドイメージについての包括的な研究はまだなされていない。インドの文化あるいは、日印両国間の政治的・経済的関係についての研究は専門研究者によって着実になされてきているが、日本人が持つインドイメージそのものについての考察は、未だ十分になされているとはいえない。特に、旅行記の分析はこれまでほとんどされてこなかったと言ってよい。今日の国際化、グローバライゼーションの進展する世界の中で、国境を越えた人の移動も多くなり、他国の人々との接触の機会も増えつつある。日本の数多くの合弁会社もインドに進出している。一方、日本に派遣されるインド人の IT 技術の専門家も年々急増している。インドに向かう日本人はビジネス関係者だけではなく、一般

の旅行者数もこの数年増加を見せている[1]。

こうした中、たいていの日本人は、インドおよびインド人に対してある特定のイメージを抱いてインドに赴くように、論者には思われるのである。仮にインドのことは何も知らないと断ることがあるにしても、誰もが明確に意識していないある種のイメージを有しているのではないか。そうした意識されないが故にかえって「普遍的」なインドイメージを普及させている源流の一つが、日本人がインドに関して著した旅行記である。特に戦後日本の若い世代が抱くインドイメージをある意味で固定化したとも言える旅行記があるとすれば、その旅行記の研究は意味あることであろう。本論文は、こうした問題意識に基づき、インドに対するイメージの形成に大きな影響を与えたと思われる藤原新也著『印度放浪』を取り上げ、インドイメージの形成過程の解明を行おうとする試みである。

1964 年日本では海外旅行が自由化され、日本人は戦後初めて自由に世界に出ることが可能となった。それまで日本人の外国に関する知識は間接的に刊行物から得る場合が主であった。このような日本人の書物を介した異文化についての認識を、加藤は「間接的かつ抽象的」[加藤 1981：176]なものであったと述べている。しかし、海外旅行が自由にできるようになり、日本経済が右肩上がりで発展を始める時代が来ると、多くの日本人は旅に出て、実地に外国や異文化を体験し始めた。その結果として、そうした自らの体験を日本人に向けて語る旅行記も次第に現れ始めた。戦後の日本で出版されたインドに関する数多い旅行記の一つである、藤原新也著『印度放浪』は 1972 年に発表された。インドを伝えるために、文章だけではなく、写真という新しい手法を用いた『印度放浪』に、当時の若者の読者の多くが魅了され、同書はたちまちベストセラーとなった。

『印度放浪』はインドに関する何らかの専門家による研究書ではなく、初めてインドを訪れた若い旅人によって書かれた書物であり、一般の人々をその読者として想定していた。おそらくこうした理由から、同書は研究者による学術的研究や分析の対象として取り上げられることもなく、各種の学会からもほとんど黙殺されたままであった。しかし、1972 年の初版発売以後、今日まで長期にわたって読者を引きつけ続けてきていることもまた事

[1] 日本政府観光局（JNTO）の統計の推計値によると、訪印日本人数には年々増加が見られる。2002 年 59,709 人だった数字は 2005 年には 103,082 人に昇り、おおよそ二倍の増加を見せている。2008 年にはさらに増加し、163,806 人まで増えている。この数字は推計値であり、旅行者、ビジネス関係、個人訪問などの総合数である。[日本政府観光局の正式インタネットサイト、‘http://www.jnto.go.jp/jpn/index.html’を参照。（2009 年 10 月 22 日アクセス）]

実である。読者の興味を惹く生き生きとした文章や印象的な、また時には衝撃的な写真が、その人気を支えてきたものと思われる。

そもそも旅行記とは、旅行中の著者の見聞や実体験を基にして書かれたものであり、旅をしている過程での印象に残る風景、現地の人々との交わり、不思議な経験、異文化に触れた体験などの記録である。したがって、旅行記とはある意味で異なる二つの文化、つまり作者の生まれ育った文化と、旅の中で体験する異文化の出会いと衝突の記録であるといっても過言ではなかろう。その意味で『印度放浪』は非常に貴重な旅行記である。『印度放浪』は当時の日本人のインド理解を解明する大きな手掛かりを与えてくれると同時に、執筆当時の日本社会の中に現れていた様々な変化の中を生きていた一人の若者の心の風景をもうかがい知ることができる作品である。日本とインドの文化に関する比較研究を志す論者にとって、『印度放浪』は日本人の持っているインドイメージを分析するための貴重な資料でもある。インドのイメージをある意味で固定化する役割を果たした重要な旅行記でありながら、日本人の専門研究者たちに無視されてきた『印度放浪』のテキスト分析は、これまでの日印の比較文化研究に欠けていた視点を新たに提供することに繋がるものであり、本研究の意義もこの点にあると考えている。

また、後に述べるように『印度放浪』で藤原が採った自らのインドへのアプローチを考える際には、堀田善衛（1918‐98）著『インドで考えたこと』（1957）を抜きにしては考えられない。堀田の旅が終わったところから、藤原は自分の旅が始まった、と語っているからである。そのため、藤原のインド観と堀田のインド観との対比も欠かすことができないものだと考える。堀田を参照しつつ、堀田と藤原のインド観の対比を行うことを、藤原のインド理解とイメージ形成過程の分析の有効な視座として位置づける。

２．　先行研究

本論に入るに先だって、インドに対するイメージ、堀田善衛及び藤原新也に関する先行研究について述べる。

２．１．　インドに対するイメージ

インドは昔から様々な意味で西欧と日本の関心を強く惹く国の一つであり続けてきた。

インドが西欧においてこれまでどのような存在として取り上げられてきているかを詳しく分析した研究書は少なからず存在している。例えば、Vibha Maurya は *Encountering The Indian*（1999）の中で、西欧の抱いたインドイメージを包括的に論じている。Maurya は啓蒙運動時代と第二次世界大戦後の二つの時期に分け、インドイメージを分析している。彼女によれば、19 世紀文学に見られるインドのイメージは、“eternally ancient” [Maurya1999(a) : 3]、つまり「永遠に古代的」であると解釈されていると指摘した上で、次のように述べる。

> This was done by attributing to her several essentialist constructs like the Indian mind which is inherently irrational, mythical, therefore incapable of thinking in rational, practical and ‘semiotic’ terms. [Maurya1999（a）: 3]

そして、戦後になると上記のイメージに加えて、それが“misery, poverty, mystic/ exotic spaces, of erotic pleasures and of total renunciation of worldliness” [Maurya1999(a) : 4]へと変化したと論じている。さらに同書の中で、Radha Sharma は現代フランス人の持つインドイメージを以下のように分析している。

> Half a century of independent and sovereign existence, yet what continues to exercise fascination for the French reader today－or so the kind of books produced would seem to indicate－is the India of the colonial era, French India, Mughal India, the India of palaces and maharajahs, India as a place of unparalleled seduction, a country of unheard of riches, a land of fabulous decors, famous for the powers of her fabled fakirs, known for the intrigues of her Brahmins. [Sharma1999 : 58]

フランス人が持つインドイメージは、独立後長い時間が経った現在でも、本質的に変化していない。1900 年と 1950 年に 2 度、インドを旅したフランス人アンドレ・シーグフリード[2]もインドの神秘性について言及している[本田 1955 : 1、183-189]。神秘的な古代文

[2] Andre Siegfried 作 *Voyage aux Indes* (1951)。ここでは本田良介、A.シーグフリード著『インド紀行』（日本語訳）、1955、岩波書店、東京を使用。

明の保管庫としてのインドが、昔から今に至るまで変わることのない姿で西欧では取り上げられている。一方、Shashi Raina は英領時代のイギリス文学を取り上げ、インドはイギリス人にとっての冒険の地になっていたと指摘している。

> Whether their stay in India took on the colouring of manly adventure— Kipling, Henty— or sought to come to terms with an alien land and environment, their offerings suggest how far imperialism had penetrated their lives, thoughts and cultural orientations, conditioning their imaginations in differing ways and degrees.（中略）
>
> With an increasingly industrializing Europe no longer available as a site for heroic deeds writers were inclined to more Eastward in search of exotic locales in which to place their tales of action and adventure. Henty's stories of adventure, Kipling's construction of lion- hearted male prowess, Rider Haggard's fantasies vis- a- vis dark Africa, and to an extent Joseph Conard's tales imaged Oriental spaces and topographies as battlegrounds, wherein Englishmen might prove their mettle. Such an agenda did not involve interacting with the peoples that inhabited these exotic spaces. Even the staid *History of India* by James Mill, who had himself never visited India, contributed to constructing that strong, dominant paternalistic role for adventure -starved, future rulers of India as the *History* became staple diet for all aspirants to Civil Service in India. [Raina1999 : 16-7]

Raina によれば、Rudyard Kipling（1865 - 1936）、G. A. Henty（1832 - 1902）、Joseph Conard（1857 - 1924）など名高い作家たちが生み出したインドは、イギリスの若者たちに冒険の場を提供してくれる魅惑的な土地として描かれた。Greenberger の *The British Image of India*（1969）の中にも Raina と同様な見解が見られる[Greenberger1969：110]。さらに、Benita Parry もイギリスの文学や研究に見られる、イギリス人のインドに対する態度、インドイメージやそのイメージを形作る要素について、以下のように述べている。

> When Anglo- Indians commented on the antithesis between West and

East, praise of British norms and censure of the Indian system was implicit. That they thought Indian society irrational and corrupt without recognizing that the structures of that society were organic wholes containing contradictions and still providing social meanings, is a sign of the difficulty which faces those who are rooted in one culture when they encounter another.（中略）

But the Anglo-Indian reaction to India was not so firmly rooted in reason and nor was it rationally expressed. Despite the variety of traditions in India and the evolving life- styles, the British image of India was limited to a finite number of characteristics. Indians who by Western standards were educated and cultured, were ignored by the British residents, and few Englishmen had bothered to explore the sophisticated literature being written in Bengal since the end of the nineteenth century, preferring to scoff at the greasy Babus and their ludicrous English. [Parry1972：56 - 60]

Benita Parry は、ここでイギリス人の持つインドイメージは、非合理的な解釈と一方的な考察に基づいて形作られたものであることを指摘している。同様に、Greenberger もイギリスの作家フォスターに言及しつつ、イギリス人の一般的なインドイメージの定番は‘mystery’だと語り[Greenberger1969：111]、イギリス人の持つインドイメージがイギリス文明を至上のものと位置づけた上で、考え出されたものであると述べている[Greenberger1969：203]。スペイン文学を見ても、そこに描かれたインドの姿は、イギリスの場合と似たようなものであることがわかる。Maurya はこう指摘する。

in Spain the image of India is constructed on the basis of a series of signs whose meaning lies more in the consolidation of the West's self image than in any truth about India and Indians. [Maurya1999（b）：138]

Maurya はスペイン語の文学に見られるインドイメージを取り上げ、それらが‘strange living based on ancient beliefs and customs’、‘a stagnant, still and monological whole’であること、また、インドの宗教や哲学は‘a renunciatary, destiny oriented, fatalist

thinking’であること、‘impenetrable India’、‘enigmatic land’など[Maurya1999（b）：144 - 5]、スペイン文学の中でも、インドが非常に限定された文脈でしか捉えられていないことについて批判している。

一方、日本におけるインドイメージの変遷についての包括的な研究は、ほとんど存在しない。その中で、以下に挙げる日本人が書き記した研究書の中には、日本と日本人が持ってきたインドイメージについて限定的な言及がなされている。

● 和辻哲郎著『風土：人間的考察』（1935）：

哲学者、倫理学者として有名な和辻哲郎（1889 - 1960）の代表作『風土：人間学的考察』（1935）に記されている、和辻の抱いたインドイメージの一端は、以下の引用からうかがい知ることができる。

> インドの人間の受容性を活発ならしめる第一のものは、モンスーンによる雨季である。インドの人口三億二千万（全人類の五分の一）の内、三分の二以上を占める農民は、モンスーンに頼って耕作する。特に水の豊かな局部を除いて、大部分の地方は、モンスーンの遅延、中断、雨量の過小・過多などのたびごとに、家庭の食料や家畜の飼料にさえ困難するほどの凶年に出逢うのである。頻々として起こるこの種の凶年のたびごとに昔は饑饉が起こった。現在の交通機関はかかる饑饉を防ぐことはできるが、しかし農民の経済的困難を防ぐことはできぬ。そこで人々は栄養不良に陥り、身体の抵抗力を減じ、疫病の流行を引き起こす。一九一八－一九年のスペイン風邪の際には、罹病者一億千五百万、死者七百五十万と言われている。現代においてさえもインドの人間をかかる生の不安から解放するところの、自然への対抗的方法は存しないのである。
>
> そこで我々は、インドの自然の力をして横溢せしめるちょうどその条件が、すなわち暑熱と湿潤との結合が、インドの人間に生を恵むとともにまた生を脅やかすのであることを見いだす。島嶼的なる南洋においてはかかる危険はなかった。人は単純に受容的であり得た。しかし大陸的なるインドにおいては受容的な関係が常に不安動揺を含まねばならぬ。受容的であってしかも動くという

ことは、受容性を活発ならしめること、すなわち感受性の敏活である。そこで自然の力の横溢は人間の感情の横溢となって現われる。

インドの人間の感情の横溢は、その受容的な態度から出ている。受容的な態度は同時に忍従的な態度である。生を恵む自然が、同時に、人間の対抗を圧倒しつくす巨大な威力をもって迫ってくる。持続的な暑熱そのものがすでに人間の対抗力を極限にまで必要とするのであるが、その暑熱が湿潤と結びついたとき、人はもはや忍従するほかはない。モンスーンは人間に対抗を断念させる。かくて自然は人間の能動的な気力を、意志の緊張を、萎縮し弛緩させるのである。インドの人間の感情の横溢は意志の統括力を伴わない。[和辻 2003：36 - 7]

ヴェダに現われたる想像力はインドの人間の感受性がいかに鋭敏であったかを示している。あらゆる自然の力はその神秘性のゆえに神化される。日、月、空、嵐、風、火、水、曙光、大地のごとき目ぼしいもののみならず、森も野も動物も、総じて受容的なる人間にある力を感じさせる限り、それは神かあるいはデーモンである。[和辻 2003：41]

ある土地の文化がその土地の風土と密接に関係する、との原理を基に考察された『風土』は様々に批判されてきたにもかかわらず、インドについてのその神秘的な印象が、現代にまで至る日本人のインド観の底流として根強く存在し続けてきていることは否定できない。

● 中村元『東洋人の思惟方法』（1961）：

東京大学の教授を勤め、代表的なインド哲学者、仏教学者であった中村元は、1961 年に『東洋人の思惟方法』を発表した。1964 年にはその英訳版も発表された。その中で彼は日本人、インド人を始め、中国人とチベット人の思想様式や宗教観の相違を扱っている。ここでは、主にヒンドゥー教と仏教の思考方法に見られる特徴が取り上げられ、ヒンドゥー教の哲学や思想に関する著者の知見が提示されている。同書はインド人の民族性、宗教心、精神文化、思惟方法についての純然たる研究書であって、日本人がインドに対して抱いているイメージについての言及はない。また、その書籍の性質からして当然のことながら、

一般の日本人が持つインドイメージの形成に特段の影響を与えたとも思えない。

● 大形孝平編『日本とインド』(1978)

1978 年に出版された大形孝平編『日本とインド』の中には、古代から時代ごとの日本とインドの関係が考察され、さまざまな研究者の論文も収録されている。以下に、掲載された論文のいくつかについて、日本人のインドイメージ形成について多少とも関係があると思われる点に絞って内容を紹介することとする。

山崎利男「前近代日本のインド観」

インドが古代から日本の歴史に姿を見せてきたことはよく知られている。山崎は本論文の中で、古代から江戸時代における日本人のインドイメージについて考察している。古代日本においてインドは「天竺」と呼ばれ、仏教の発祥の地としてよく知られていた。仏教は公的には、6 世紀に中国から朝鮮半島を経由して日本に伝来したと伝えられている。仏教が日本において定着するようになると、文学など芸術作品にも影響を与えるようになる。例えば、12 世紀前半に記された今昔物語の中には仏教の教えや「天竺」を主題にした説話が描き出されるようになった。この時期までインドイメージは仏教の発祥の地に係わるものが一般的であった。

一方、江戸時代（1603-1867）の初頭、ムガル帝国の繁栄と衰退についての情報も日本に入ってきた。これらに関する記述は主に新井白石（1657-1725）著『西洋紀聞』、および『采覧異言』の中に見られる[山崎 1978：24]。江戸時代末期に至ると、イギリスのインド進出とその後の植民地化されたインドという情報が日本人に与えた影響は大きかった。しかし、鎖国政策を敷いていた日本においては、インドに関するあらゆる情報は長崎の出島にいるオランダ人を通じてもたらされたものであり、直接インドから情報を得る手段は閉ざされていた。

内藤雅雄、高橋満「近代日本の形成と英領インド」

さらに明治時代（1868-1912）になると、一般の日本人の間に、近代化の遅れたアジア

諸国を見下す風潮が広まった。知識人の中にも、インドを含めアジア全般に対し見下した意識を有する人々が見られるようになった。福沢諭吉（1834-1901）はその有名な『脱亜論』（1885）の中で、インドを「文明に適せざる者」と決めつけている[内藤、高橋 1978：35]。

1902 年に発表された岡倉覚三著（1862 - 1913）『東洋の理想』はインドの文化、歴史、宗教などについて述べ、英領インドのことにも触れている。内藤はさらに日本とインドの間の紡績貿易について述べるが、日本人のインドイメージについて触れている箇所はほとんどない。

『脱亜論』が発表されたのと同じ年に、インドではインド国民会議[3]が設立され、反英運動も盛んになり始めていた。しかし、この論文の中で見られるこの時期に出版されるインド関係の書籍[4]には、英領インドという事実の指摘はあっても、そのことが何らかの具体的なイメージ、あるいは像が結ばれることについての言及はない。

長崎暢子、高橋満「日本のアジア主義とインドの民族運動」と荒井信一「日本の南進とインド」

長崎暢子はインドの独立運動が盛んになった時期、日本にもその情報が盛んに入ってきていたと述べている。インド人活動家のラーシュ・ビハーリー・ボース（Ras Behari Bose；1886 - 1945）、ラーラー・ラージパト・ラーイ（Lala Lajpat Rai；1865 - 1928）などが 1915 年に来日する。ボースの目的は武器購入にあったとされている。翌年の 1916 年にはアジア初のノーベル文学賞受賞者であるラビンドラナート・タゴール（Rabindra Nath Tagore；1861 - 1941）も来日している。インドでマハトマ・ガンディー（Mahatma Gandhi；1869-1948）や初代首相ジャワーハル・ラール・ネルー（Jawahar Lal Nehru；1889-1964）のような世界平和を訴えるリーダーが続々と登場し、インド独立運動を指導したことも、日本では一般的によく知られていた。

---

3 Indian National Congress

4 内藤の論文の中に高野長英著『戊戌夢物語』（1838 年）、渡辺崋山著『慎機論』（1838 年）、渡辺崋山著『外国事情書』（1839 年）、横井小楠著『国是三論』（1860 年）、井上毅著『沼山対話』（1864 年）、徳富蘇峰著『将来の日本』（1886 年）、大橋乙羽作『累卵之東洋』（1898 年）などが挙げられている。

荒井は日本のビルマ占領や、日本軍機によるインドのカルカッタ空襲について述べている。さらに、独立に至るインド人の独立運動を取り上げている。しかし、いずれの論文においても、こうした交流史の中で、日本人がインドについてどのようなイメージを築き上げたかについての考察はなされていない。

斉藤吉史「独立インドと戦後日本」、松崎義文「日本経済の高度成長とインドの開発」、中村平治「戦後の日印文化関係」

1945 年 8 月 15 日に日本は終戦を迎えた。その 2 年後の 1947 年 8 月 15 日にインドは独立を獲得した。敗戦の結果、混乱期にあった日本人にとって、インドの指導者や平和主義者であるネルーは世界平和についての非常に高邁な理想を持ち、かつ人間的にも親しみ易い人物として受けとめられ、それまで西洋がもっぱら関心の中心であった日本人の間にも、インドに対する関心や憧れが高まる契機となった[斉藤 1978 : 150、中村 1978 : 201]。

この時期以降、日本とインドの間の交流はいよいよ盛んになっていった。両国首脳の往来を見ても、1957 年 5 月の当時の首相、岸信介(1896-1987)のインド訪問以降、同年 10 月のネルー首相(当時)の訪日、そして 1961 年の池田隼人(1899-1965)首相の訪印というように、日印関係はそれまでなかった活発な時期を迎えていた。特に 1957 年のネルーと彼の娘インディラー・ガンディー（Indira Gandhī ; 1917 - 84）の日本訪問は、敗戦後の混乱期にあった日本人に大歓迎された。当時、上野動物園に寄贈された雌のインド象のインディラーが日本の子供たちをどれほど慰め、勇気づけたかについて、記憶をとどめている日本人は今も多いと思われる。

50 年代になって、日本における専門的なインド研究もようやく盛んになってきた。このようなインドへの関心を中村平治は「インド・ブーム」とまで呼んでいる[中村 1978 : 218]。この時期には民主主義国家としてのインドのイメージが現れる一方、貧困と貧富の格差の激しい国という印象も広まった。高度経済成長期に入った日本は、インドに対して円借款による援助を実施した[松崎 1978 : 180]。しかし、斉藤によると 1960 年代の半ばから、冷戦が激化する世界情勢の中で、両国の歩む道が別れ、それに伴って一般的に日本の「インドへの無関心が広まりだした」[斉藤 1978 : 137]と言われる。

これらの論文の中にも、日本人が持つインドイメージがどのようなものであるかについての具体的な記述はないし、またそうしたイメージ形成の過程に関する関心をうかがうこ

とができない。

● 山崎利男、高橋満編『日本とインド：交流の歴史』(1993)

インドと日本の関係を詳細に解説した書物として、『日本とインド』以外に山崎利男、高橋満共編『日本とインド：交流の歴史』が挙げられる。この書物は『日本とインド』の増補改定版であり、古代から現代にかけて日本とインドがどのような関係を築いてきたか、両国交流の歴史を詳細に語るものである。60 年代までの日印関係を扱っていた『日本とインド』と違って、この本は 90 年代前半の産業政策の自由化の時期まで取り上げられている。両国の政治や、貿易関係が分析されている。しかし、インドイメージについての記述はない。

・サウィトリ・ウィシュワナタン「インドは日本から遠い国か？」[5]（講演録）

1992 年 1 月に開催された第 39 回国際日本文化研究センターフォーラムにて、来日したデリー大学の日本研究者サウィトリ・ウィシュワナタン（Savitri Vishvanathan）は「インドは日本から遠い国か」と題した講演を行ない、戦後の日本とインドの間に行なわれた国交、政治的交流や独立後の両国関係について簡単な報告を行っている。これは日本文化についてのインド人研究者による講演記録であるが、やはり日本人が持っているインドイメージ、あるいはその実像と虚像などについて言及した箇所はない。

・山折哲雄「インド世界の魅力を探る―日本との比較を通して―」（講演録）

2001 年 12 月に名古屋大学で「インド世界の魅力を探る－思想・論理・美術－」についてのシンポジウムが開かれた。そこで講演した宗教学者、山折哲雄はインドの魅力について以下のように語っている。

日本人というのは抜け目のないリアリストだと思いますね。インド人のよう

[5] この講演の内容は 1993 年に同センターにより活字化された。サウィトリ・ウィシュワナタン、国際日本文化研究センター編『インドは日本から遠い国か？』、1993。

な、ゼロを発見した抽象的な論理の世界、哲学的な世界とはどうも肌があわない。（中略）その距離があるからこそ、われわれはインドにいって、尽きることのない魅力を感ずることができるのではないかと思うんです。私はインドにいくたびに新しい発見をしております。（中略）やはり人類の一千年、二千年、ひょっとすると五千年、一万年の生活体験があそこに凝縮されて、今日まで生き続けている。[山折 2003：15]

この引用からもうかがえるように、21 世紀のインドは日本人にとって、「抽象的な論理の世界、哲学的な世界」であるインドとしてあり続けている。ある意味で典型的なインド観の一端が示されていると思われる。

・Yuko Tsushima（津島佑子）「India- Past and Present: Images in the Eyes of a Japanese Novelist」（講演録）

2002 年 10 月にニューデリーで“Enduring ties between India and Japan through Literature: Its History and Future Prospects”というテーマのセミナーが開かれ、日本人小説家の津島佑子が自らの持つインドイメージについてこう語っている。

If asked about the present image of India, then the answer will be the following three- the magnificent Muslim culture as symbolized by the Taj Mahal; the scenery of the unification of the dead and the living at the river of Ganges; and the image of India as the Holy land of ancient Buddhism.（中略）At the same time, the image of “life and death existing together and being submerged in hopeless poverty” continues to attract the younger Japanese with a paradoxical allure. [Tsushima 2004：30]

津島は貧困と生死に関するインドイメージが日本の若者を引きつけていることを指摘している。津島はそうなったことの背景に一冊の書物があったことを示唆している。

After that in the 70’s, a book that had a lot of photographs along with a

report on the chaos that followed the independence of Bangladesh became a bestseller in Japan. And at present, the image given by that book severely cuts through the awareness of the Japanese people who are in their 40's. The extreme photographs of— dead bodies rolling in the street corners, stray dogs biting at those, orphans crying out—were not regarded as a passing occurrence and there are many people who believe that these kind of conditions continue to prevail even today. I often hear of Japanese, who have recently visited Calcutta, feeling disappointed at not seeing dead bodies rolling around. [Tsushima 2004：31]

津島はその書物について書名を挙げていないが、内容、刊行時期などを考えると言及されているのは藤原新也作の『印度放浪』に間違いないと思われる。短いコメントであるが、この書物がある意味で誤った、少なくとも誇張されたインドイメージを広めることになったことを津島は指摘している。しかし、仮にここで触れられている書が『印度放浪』だとすると、犬が食いつく死体は、“in the street corners”ではなく、ガンジス河の中州に流れついたものであることを付言しておく。

・Minato Kawamura（川村湊）「Thinking in India, Looking at India」（講演録）

川村湊も津島と同じセミナーで講演をし、日本人旅行者の持つ唯一のインドイメージについて分析を行なっている。彼は堀田善衛作『インドで考えたこと』が日本人研究者に広く取り上げられることを認めた上で、インドが日本との比較の対象として限定的に捕らえられていると述べている[Kawamura2004：42]。さらに、沢木耕太郎の『深夜特急』と藤原新也の『全東洋街道』を取り上げ以下のように述べている。

Some people will visit India paying little attention to the everyday life of the people there, and write about the 'wonders' of India, its chaos, disorder and diversity beyond their understanding. India as portrayed in the published work *Midnight Express 3— India - Nepal*, by the popular non-fiction writer, Kotaro Sawaki in 1986, is also the India "sunken in depths of

darkness" and "stinking of death" than the actual India. And it is this image that comes floating in front of our eyes as "India, the wonder- world" when the Japanese intellectuals face her. One could say that basically this is no different even from the India portrayed in *Zentoyokaido－The Whole Oriental Highway*, by the cameraman cum essayist, Shinya Fujiwara. [Kawamura2004：43]

川村は藤原のインドについての代表作品である『印度放浪』を取り上げてはいないが、驚異のインドというイメージが提示されてきていることを指摘している。その指摘は興味深いものであるが、指摘ということに止まっており、本格的な考察はやはりなされていない。

・前田専學編『インドからの道 日本からの道』（講演録）

日印文化協定締結 50 周年の際に行なわれた連続講演を元に発行された、前田専学編『インドからの道 日本からの道』（2008）は、日本の思想、宗教、芸能にインドが与えた影響とインドと日本の政治的､文化的な関係を考察した諸論文をまとめた書である｡ここでも、インドイメージの形成についての言及は見られない。

このように、日本人が抱いたインドイメージをまとまった形と規模で分析した先行研究は極めて少ない。多くは、インドと日本の文化的交流や政治的、経済的関係、またはインド人の哲学、宗教、思考様式を分析したものがほとんどである。和辻や山折のような研究者もいるが､その考察はインドイメージそのものについての研究ではない｡このためにも、日本においてインドがどのように捉えられてきたか、これまであまりなされてこなかった課題に関する研究が、現在、必要とされているのである。

2．2.　堀田善衛作『インドで考えたこと』についての先行研究事例

堀田善衛は日本の戦後知識人を代表する一人であり、小説や随筆などを含め数多くの作品を発表してきた名高い小説家でもある。戦後作家としての堀田の文学は広く研究されて

きた。堀田の文学は一般的に「占領下の文学」[中村、白井他 1961：51-2；平野 1963：253 - 262]と呼ばれる。堀田文学を詳細に分析しながら、佐々木基一はこう語る。

> 彼（堀田；論者注）は日本および日本人を、もっぱら日本人としての先験的な観点から眺めるばかりでなく、日本人以外の観点から眺める視点をしっかりと、体験によって身につけたのである。彼は祖国喪失者になった。そして、祖国を失った者であるが故に、かえって強烈に祖国を意識し、現にある祖国でなく、世界の全体の動きのなかで、かくあるべき祖国を要望する人間、いわばインターナショナリストであるが故に、ナショナリストであらねばならぬような人間になった。[佐々木 1962：487]

さらに、相原和邦は堀田の文学に見られる鋭い観察力について「社会、さらには、人間そのものが、解析不能の存在として堀田の目に映りうる視座はないのであろうか。」[相原 1978：143]と語っている。植谷雄高は堀田のルポルタージュ的エッセイについて、「ジェット機の交通の便が進むにつれて、なお仔細に、国境のなくなってゆく世界の状況を私達に的確に伝えてくれることになるだろう」[植谷 1958：422]と期待を示している。

堀田の著作『インドで考えたこと』は、堀田自らの文学活動にとっても非常に重要な作品となったことは明らかである。このことを佐藤泰正は次のように的確に指摘している。「堀田の文学の本髄は、この一巻(論者注：『インドで考えたこと』を指す)に見事に圧搾されてある」[佐藤 1970：122]と述べた上で、堀田のインド旅行を「思想家ならぬまさしく文学者のそれであり、一種の「抽象旅行」であると共に、また「感情旅行」であることの―微妙な交錯に、この一篇の機微はあると言える。」[佐藤 1970：123]と分析している。

インドへの旅は戦前生まれの堀田にとって、インドを見るだけではなく、日本人としての自分への反省を迫られる旅となった。このことを小田切進は「堀田が文学者として自己が拠って立つべき場を必死でまさぐろうとした貴重なルポタージュ」[小田切 1980：111]と指摘している。しかし、『インドで考えたこと』について批判の声も少なくない。評論家の山室静と中村真一郎は白井浩司や本田秋五との座談会において、この作品を以下のように批判している。

> 山室：ただの感想だよ。しかもジャーナリスティックな感想だ（中略）。わりあ

いに抒情的な書き方だけれども、考え方の方法や、出発点の基礎になる土台でも、もう少し吟味してしっかりした土台の上に立っていなければならない。ああいうものが喜ばれるというのは日本人の悪いほうがはっきり出る欠点ではないかと思うな。

（中略）日本人だっていつまでもああいう考え方だけではすまないと思うけれどもな。なんだか悪くばかり言うようになるけれども。[中村、白井他 1961：55]

中村：そういうサブジェクティブなものを出しながら、仕事ができないかということでやっていて、それが『インドで考えたこと』などをかなりリリカルにしているので、もう少し本来ならば（中略）やはりもっと客観的なものとの、なるべく遠い二つのポールのバランスの上で仕事をしないと、途中でもってそれが混じると、『インドで考えたこと』みたいになるおそれがあるという気がする。[中村、白井他 1961：56]

山室はルポタージュを簡単な感想文で深い洞察がないと言って批判しつつも、それと同時に、日本人の間で一般的に幅広く受け入れられる作品であることは認めている。他方、中村は『インドで考えたこと』はサブジェクティブな作品であり、作家は客観性を欠いていると指摘している。一方、この座談会で本田は『インドで考えたこと』に次のように好意的な評価を下している。

本田：専門家というか、それぞれの道の碩学といった人だけでいかにインドの本体をつかまえていても、日本人の血肉にはならないので、やはり興味を持って読者を引っぱっていき、またあれを読むとなんとなくインドについて興味を誘発されるところがあって、僕はとても面白いと思うのだが（後略）。[中村、白井他 1961：55]

2．３．　藤原新也についての先行研究

藤原新也については、作家としての藤原新也よりもむしろ写真家としての評価が批評家などによってしばしば取り上げられている。一部には彼の文章と写真の関係に関して語る

人もいる。藤原新也は比較的自らについて語ることの多い人物であり、かなりの著作も刊行されているが、これまで作家としての彼の作品について、正面から批評を試みた人物は少ない。また、写真家としての力量は誰もが認めながら、いわゆる写真界からはほとんど無視されてきたし、彼自身も日本の写真界とプロ写真家をほとんど無視してきたようである[松岡 2006：1132]。松岡正剛はさらに、藤原の写真を高く評価しながら「写真にしかならない場面が写真になっている」と「唖の写真」であると指摘し、『印度放浪』については「日本の写真史を衝撃的に変換させた」と述べている[松岡 2006：1133]。しかし、実は、写真家としての藤原はインドで誕生しているのである。彼はインドに行くまで、おそらく写真を不特定多数の人間たちに見せるためのものとして撮影したことがなかったと思われる。そのことは、『印度放浪』の「さらば、カシミール」の章の冒頭にある次の一節から推測することができる。

> くだけた話が、この旅行に関して、ぼくはあまり努力しなかった。出発前に何をやったか、というと、パスポート申請と、それに「写真があれば旅費のたしになるぞ」と言う友人の忠告に従って、カメラの扱い方を習ったのと、特に用意したものは地図、水筒、中学生の時に使ったリュック、ゴムゾウリ、黄色い海水パンツ、コウモリガサ、少しの薬類、まあそんなところで、それも出発の四日前にかき集めたものばかりだ。[藤原 1984（上巻）：98]

彼のこの言葉が事実とすれば、写真家としての藤原の希有な才能はインドにおいて開花したことになる。

一方、藤原の文章について松岡は「藤原の文章は紀行的独自体である。実際に歩いていないときは感情や意識が紀行する。」[松岡 2006：1133]と語っている。作家、池澤夏樹は『東京漂流』の巻末エッセイの中で写真家としての藤原を「本来写真という地上一メートル数十センチを出ない視点の人である」[池澤 2003：395]と評した上で、「『印度放浪』と『全東洋街道』に見ることのできる彼のアジア体験には全面的に傾倒して」[同上]おり、また、「この二冊はすばらしい。写真というメディアを初めて本気で見た」と述べている。『印度放浪』の写真が彼にいかに強い印象を与えたかがよくわかる。池澤はまた写真だけではなく、藤原の文章についても、『東京漂流』の中で取り上げたエピソードの中で、前記

の２書（『印度放浪』と『全東洋街道』を指す)に属する「部分の方が文章の質が上等だというのが客観的事実である」[池澤 2003：396]とも述べている。『印度放浪』がまずそこに含まれた写真の衝撃力で読者を惹きつけ、さらにすぐれた文章が力を添えたのだと言える。さらに多木浩二は藤原の写真と文章は「分かち難くひとつになって存在する」と指摘する[多木 1978：14]。多木は藤原の写真に受けた強い感動を表明したうえで、彼にとって藤原の写真は「体内を駆けぬけていく」、「心に染みる」、「見る人間の心に直接結びついてくる」と述べている[多木 1978：13、14]。加えて、多木は写真と文章の相違を明らかにしながら、「（藤原の；論者注）写真は断固として見えるものの世界にとどまろうとする。言葉ならば比喩によって置き換えてしまえる現実に固執する」と語る[多木 1978：17]。

さらに、多木は藤原の旅についても言及し、藤原の旅は彼を内面的に変えた深い思想の旅であったと指摘している。

> この全く独自な経験の仕方、あるいはそれを言葉に表現していく才能は驚くべきものである。私よりもはるかに若いはずの藤原新也の思考は、ちょっとやそっとの俗界のさざめきで揺るぎはしないほどのスケールをもった思想に成長しようとしている。たぶんこの思想が内面からかれを変えてきたのだろう。それはかれを放浪からもっと異なる次元へ移りかわっていくことを余儀なくさせるだろう。[多木 1978：14]

戦後の旅行記に現れる傾向を分析した前川健一は、『旅行記でめぐる世界』（2003）の中で、1970 年代の日本人旅行者の旅に関して、「七〇年代のインドの本の多くをキーワードでいえば、「思索」だった」と語る[前川 2003：177]。彼はさらに藤原を含めた多くの作家の旅行記に言及しつつ、この時期のインドの旅は「思索にふける」、「精神世界」、「人生」、「死」、「生き方」という単語に満ちていたと指摘する[同上]。そして、前川はその原因の一つが、『インドで考えたこと』にあると指摘する[前川 2003：177-8]。藤原自身は『印度放浪』についての読者の反応について、「『印度放浪』を書いたとき、自分もインドへ行きたいという手紙がずいぶん来た。僕は文章の善し悪しを評価してもらいたいというやましい根性があったから、最初はシャクにさわった。今は逆だね。そういうストレートな反応のほうがまっとうだと思うと」[藤原 1996：305]と語っている。

なお、研究書ではないが、岳新也は『上手な旅行記の書き方』（2006）の中で堀田と藤

原を取り上げ、堀田のインドへの旅を「インナートリップ」[岳 2006：78]、つまり、内面への旅と指摘し、一方、『印度放浪』を海外旅行記の中でも特にすぐれた作品であると評価する[岳 2006：128]。彼は両作品が日本の旅行記の中でも、重要な位置を占める作品であると位置づけている。

日本人の「自分探し」の旅の系統を探る速水健朗作『自分探しが止まらない』(2008)の中で藤原新也を日本の「自分探し」の旅の「教祖の一人になる」[速水 2008：69]と指摘している。東京外国語大学のウルドゥー語とウルドゥー文学の専門研究者である萩田博[6]も、藤原の旅から影響を受けたことを認める一人である。大学の公式ホームページ上の自己紹介の中で、萩田は高校時代に『印度放浪』を読んだ後の印象をこう言葉にしている。

> 高校生の時、学校の図書館で藤原新也という人が書いた『印度放浪』という本を見つけて読んでみました。観光地や仏跡巡りの印象記とはまるで違っていて、インドの息吹みたいなものを感じました[7]。

1956 年生まれの萩田にとって、『印度放浪』がインドやパキスタンに興味を持つきっかけとなった。これも、『印度放浪』が当時の若者に大きな影響を与えていたことをうかがわせる一例であろう。

３．　本研究の位置づけと目的

以上見てきたように、日本におけるインドイメージに関する客観的かつ専門的な研究はほとんどなされていない。日印の文化的、政治的、歴史的交流を扱う書物があっても、日本人がインドについてどのようなイメージを現に抱いているか、そしてその抱くに至った過程についての包括的な研究は見られない。

堀田善衛と藤原新也それぞれの作品に関する先行研究を見ても、そこに見られるインドイメージについては、研究の対象として取り上げられてこなかった。『インドで考えたこと』についても、作品の中で堀田が日本とアジアをどのように考えているかについての関心が

---

[6] 東京外国語大学、所属：総合国際学研究院・言語文化部門、専門：ウルドゥー語学・文学、パンジャービー語学・文学(准教授)。

[7] ‘http://www.tufs.ac.jp/research/people/hagita_hiroshi.html’を参照(2009 年 8 月 19 日アクセス)。

高く、堀田が持っていたであろうインドイメージに関する考察は十分に行なわれていない。

藤原の場合も、彼が本来写真家であること、また『印度放浪』に掲載された写真の持つ力から、やはり写真関係の業績に批評家の関心が集中している。文章に触れている批評家もいるが、その範囲はあくまでも写真との関係に限定されている。そして、写真は何が撮られているのか、文章に何が書かれているのかというその内容よりも、どのように撮られているか、文章が写真とどのような関係にあるかに関心が向けられているようである。写真に写っている風景の背景に隠れているインドの文化に関する考察も見られなければ、言葉で表現されたインドについての言説の真偽も検証されていない。このように、堀田の『インドで考えたこと』の場合も藤原の場合も、作者たちの持っていた、あるいは作り出したインドイメージそのものを対象として分析する研究は行われていないのである。

本研究では藤原が『印度放浪』を中心に読者に提示し続けたインドイメージを明らかにしたい。1944 年生まれの藤原はいわゆる団塊世代[8]より少し前に生まれており、時代的にはヒッピー世代の一人であったと言える。1960 年代から 70 年代前半にかけて、アメリカを中心として世界中のヒッピーがインドを訪れ、インドの神秘イメージを世界に広める結果となった。インドはヒッピーのメッカとして、日本でもブームを迎えた。ビート世代からのインドイメージ形成の大きな流れの中で、藤原もこの波に乗り、1969 年にインドに向かったと言える。

21 世紀を迎えインドへ向かう日本人旅行者が増え、旅行記も数多く刊行されている現在においても、戦後の比較的早い時期にインドへ向かったこの二人の旅人が示したインドの印象が大きな影響を及ぼし続けている。このことは速水健朗が藤原について言い表した「自分探し」の旅の「教祖の一人になる」という指摘や、前川健一が述べているように、日本人がインドを「死」や「生」と結びつけて考えるきっかけとなったことからもうかがえる。

しかし、インド人の視点から見れば、初めてインドを訪れた二人のインド理解、またはイメージには疑問視されるべき点がいくつかあり、解明すべき問題はいまだ残されたままであると思われる。『印度放浪』を読んでインドへ行く旅行者は今もたくさんいると思われるが、彼らがそれによってインドとインドの現実を把握しているとは言いがたい状況である。そのためにこそ、作者のインドイメージとインド理解を検証する必要がある。本研究の意義もそこにある。藤原の写真、そして文章はどこまで正確にインドを伝えているのか、さらにインド世界から受けた印象、そしてその印象に基づいて思索する藤原が日本の読者

[8] 1947 年から 1949 年までのベビー・ブームの時期に生まれた世代。

に提示したインドイメージを分析することが、今後の日本人のインド観の解明、さらには正確なインド理解にも結びつくであろう。

本稿では『印度放浪』を基礎資料として使用し、それに基づき藤原がインドで撮った写真、そして文章の分析を行なう。

現在までこのような研究が十分なされてこなかったことについて、論者は非常に残念なことだと考えているが、本研究が次第に変わりつつある日本人のインドイメージの本格的な研究のためのささやかな第一歩となることを願っている。さらに、今年（2009 年）は藤原が旅に出てからちょうど 40 周年となる。日本とインドの間の政治的、経済的、そして文化的交流が増える現在、本研究が少しでも日本人に自らのインド観や理解の再確認を促す契機となることを切望するものである。

４．　本研究の方法と構成

本稿では前述した目的を達成するために、藤原新也のインドイメージの基盤を成すものから考えなければならない。ただ論者がインド人の立場からとは言え、恣意的に藤原の理解を分析した場合、正当性を失い、思わぬ歪みが出る可能性も十分にあるだろう。

実証的研究を目指すに当たり、研究方法として比較文化的方法というアプローチを用いる。インドにいる時の藤原は、日本社会に対し、内部の者、または内側の立場にある者（インサイダー）であり、また同時に外部の者（アウトサイダー）でもある。藤原にとってインドとの対峙は異文化接触であり、自分の育った母国の文化をかなりの程度に無意識的に当然の前提と見なしていたであろう。日本人である藤原にとっては、異なる文化、言語、習慣、生活様式や思考を持つインドとの接触の結果として、そこに何等かの誤解が生じるのも止むを得ないことであろう。そこで、彼のインドについての異文化理解を分析するためにも、そしてインド人である論者自身の一方的な見方を避けるためにも、彼の考察の基盤であった日本社会と日本文化への視点が必要かつ有益であろう。本論文で論者はできる限り客観的な立場から考察を行い、事実の分析に基づき結論を導き出すよう努めた。

比較文化論的分析方法は、藤原のインド理解を正しく把握するためにも適切な手法であろう。加藤秀俊は比較文化研究を「異同をあきらかにしよう、というこころみである」[加藤 1981 : 15]と定義し、さらに「比較研究をささえるのは、相対主義である」[加藤 1981 : 50]と説明している。こうした意味において、日本とインドの文化の異同を探ることから、

そして二つの文化を相対的に観察することで、藤原のインドイメージの正当な評価、そして藤原のインド理解の分析が可能となるであろう。藤原にとって自分の文化的尺度から合理的に見えるものごとが、異文化を背景に持つ人の視点からは不合理に映ることもあろうし、逆に、異文化にとって合理的と見なされていることが藤原にとって不合理に見える可能性も十二分にある。それだけではなく、文化には外国人に見える側面と見えない側面が存在する。この視点から口羽益生は異文化接触の特徴を以下のように語っている。

> ある国の主要な出来事を知っていることと、その国の人々の考え方や価値観を知ることは、必ずしも同じことではない。前者は、異文化の明確に表現され、意識されている部分について知ることであり、後者は、異文化の担い手が必ずしも自覚的に意識しているとは限らない部分をも含めて、人々の考え方を理解することである。つまり、ここでいう異文化理解のことであるが、これが、意外に容易ではない。文化には、見える側面（食事の仕方、建築物、音楽、模様など）と見えない側面（価値観、世界観、人生観など）があって、人々が自明のこととして理解しているが、必ずしも通常意識していない、あるまとまった考え方というものは、人々の社会における生活、歴史、知識全般や美的なセンスとか芸術、宗教倫理などと密接に関連しているのであるが、それは歴史や文学、言語などに関する書物にも明白に書かれていない場合が多く、また書かれていても、こちらが自らの思い込みによってそれに気がつかない場合が少なくないからである。[口羽 1995：28-9]

見えない部分の誤解は、そもそも目に見えていないから検証が困難である。しかし、目に見えていても自らの常識から離れているため、見えなくなる例も少なくないであろう。真の異文化理解を深めるためには、自分を客観的な立場に置く必要がある。このように日本文化を基に考える藤原の考察過程を総合的に把握した上で、彼のインド理解を検討するという形で考察を進める。以上のこと（研究方法、論文目的）を踏まえて、本稿で堀田善衛の著作をも適宜参照しつつ、藤原のインド理解とインドイメージをより一層明らかにすることを試みる。

なお、本論文の構成は以下の通りである。

第 1 章では藤原新也より先にインドを旅した堀田善衛の『インドで考えたこと』を基に、堀田のインド理解を考察する。また同時に、藤原の旅と堀田の旅との共通点と相違点についても考察を加える。

第 2 章では、藤原という人物について考察を行い、彼のインドに対するアプローチ、インドの旅、そしてインド理解の手法について述べる。

第 3 章では、藤原が旅に出た時期、つまり 1960 年後半から 70 年代前半の時期に、日本とインドはどのような状況にあったのか、その時代背景を説明する。そして、その時代を生きた一人の若者としての藤原の思考に、当時の様々な社会変化がどのような影響を与えたのかについて考察する。

第 4 章では藤原のアプローチを再検討しつつ、インドで見た、そして体験したさまざまな事柄とそれに対して藤原がどのような反応を示したかについて検討する。

第 5 章では藤原にとってインドの旅で一番印象に残ったインド人の「死」と「生」について考察し、さらに日本社会における「死」と「生」との対比も行う。

第 6 章では藤原がインドの旅から得たものについて、藤原にとって重要な表現手段であった写真と言葉との関連性について考察する。

「おわりに」において、藤原の提示したインドイメージが結局はインドを鏡としてそこに映った一種の鏡像であることを述べた。

第１章　堀田善衛のインド理解

本章では藤原新也より先にインドを旅した堀田善衛のインド理解を分析する。本研究が藤原新也の著作を考察対象としているにもかかわらず、なぜそれに先だって堀田善衛の著作を分析する必要があるのか、疑問に思われるかもしれないが、彼が自分の旅を堀田の旅が終わったところから始まっていると位置づけていることから、藤原のインドへのアプローチと旅体験をより正しく把握するためには、この作業が欠かせないと考えるからである。また、本論文では堀田のインド理解については、彼の著書『インドで考えたこと』に限定して考察する。

本章では、まず堀田の『インドで考えたこと』を取り上げて、堀田が到達した所までその旅と思考の道を辿ることにしよう。そして、その到達した所から違う手法と道を選びながら自分の旅を始めた藤原について、次章以降で考察する。

１．１　堀田善衛のインド訪問と『インドで考えたこと』

堀田は 1918 年 7 月、富山県に生まれた。彼は戦後日本を代表する知識人の一人であった。1942 年に慶應大学のフランス文学科を卒業し、1945 年に国際振興会から中国に派遣された。日本が終戦を迎えた時、堀田は中国にいた。帰国後（1947 年）世界日報社に記者として入社するが、翌年日報社解散のため退社する。その後、様々な詩、小説、評論[9]などを発表した。1952 年に『広場の孤独』と『難奸』によって第 26 回芥川賞を受賞し、1956 年には日本文化人会議より平和文化賞も受賞した。

作家として大活躍していたこの時期に、堀田は第一回アジア作家会議に参加する日本代表として選ばれ、インドを訪れることになる。この会議はインドの首都ニューデリーで開催された。1950 年代に入るとアジアは世界的に注目されるようになり、日本もアジアに目を向けるようになった。このような世界の動きの中で、1955 年、インドネシアのバンドン

[9] 堀田善衛の主な作品には小説『広場の孤独』(1951)、『難奸』(1951)『祖国喪失』(1952)、『歴史』(1953)、『審判』(1963)、評論集には『後進国の未来像』(1958)、『上海にて』(1959)　などがあげられる。『広場の孤独』と『難奸』で 1952 年に第 26 回芥川賞受賞。1971 年に『方丈記私記』（1971）で第 25 回毎日出版文化賞受賞。1977 年に『ゴヤ』（全四巻）で大沸次郎賞受賞。1995 年朝日賞受賞。同年ミシェル城館の人』（全三巻）で和汁哲郎文化賞受賞。

市においてアジア・アフリカ会議が開催された。この会議は植民地主義や帝国主義に反対し、世界におけるアジアとアフリカの国々の重要性を主張し、世界の平和を推進するという意図に基づき開催された。この時期は冷戦時代でもあった。ネルーが主導する非同盟政策もこの時期に盛り上がりを見せていた。そのためもあったのだろう、1956 年、インドの首都ニューデリーにおいて、第一回アジア作家会議が開催された。同会議には日本とインドを始め、北朝鮮、モンゴル、中国、南北ヴェトナム、ビルマ、ネパール、パキスタン、スリランカ、アフガニスタン、イラン、ソビエト、シリア、エジプトを含む 16 ヶ国の代表が参加した。翌年 1957 年にソビエトで開催された同会議は、アフリカからの代表も参加したため、新たにアジア・アフリカ作家会議とその名を変えた。

同作家会議に書記局員として赴くことになる堀田は、1956 年 11 月から翌年 1 月までの 3 ヶ月間インドに滞在する。外国と言えば、インドの前には中国しか訪れたことのなかった堀田にとって、インド滞在は非常に意義のある、重要な経験をする機会となった。アジア作家会議に参加することで、堀田はアジア諸国の代表と会談し、アジアの言語と文化の多様性に改めて気付かされた。滞在中、堀田は様々な人との出会いと旅の体験をノートに残した。帰国して、そのノートを基に、1957 年に岩波新書から『インドで考えたこと』を出版した。それ以降、同書がインドに関心を持つ日本人研究者や多くの旅行者にとって必読文献となったことはすでに述べた。

『インドで考えたこと』はそのタイトルからわかるように、作者がインドで考えた様々なことが記述されている。しかし、そこに書かれている内容は、インドだけには限定されない。アジア作家会議に参加することは、常に「アジア人としての存在に根ざすモラルが提出される」[竹内 1978 : 161]ことから、文学者堀田にとって、インドを含むアジアの人々に対する自身の日本人としての存在、アジアにおける日本の位置付けを確認する格好の機会となった。『インドで考えたこと』において堀田は日本についても冷静に見つめていた。それだけではなく、アジアの国々から集まった参加者の話の内容や反応にも鋭く注目していた。

堀田は「アジアがアジアをなんにも知らない」という章の中で、アジアはお互いのことに無関心だと指摘し、西欧に対してのみ関心を寄せているその態度を批判している。とは言っても、作品の底流に常に意識されているのは、やはり日本のことである。旅行中に交わされたインド人との会話においては、日本はどのように思われているかが、堀田にとって非常に重要な関心事であった。さらに、作品では日本とインドの政治的関係、歴史的な

関係について、さらに両国の文化創造のエネルギーや発展の相違についても考察を行っている。堀田のインドへの旅は、インドを観察しながら、同時にアジアにおける日本の位置、そして文化面でも日本を含むアジア全体を俯瞰することになる旅となった。

１．２　『インドで考えたこと』とインド

インドへ向かう前に堀田が抱いていたインドに関するイメージは、曖昧模糊としたものであった。つまり、仏教発祥の地、大英帝国の植民地であった国、そして聖人ガンディーや哲人ネルーの国、広くて、熱い、貧しい人々の国といった、日本人ならば普通に知識として持っている範囲に限定されていた[堀田 1982：154]。しかし、実際にインドを訪れるとその予想を超える広大さ、宗教や言語の多様性、想像を絶する貧困、人口の過剰などに気付く。当時の日本人には希有の英語能力を駆使し、さまざまな国からの代表と会議場の中や外で会話を交わす過程で、彼はインドの当時の政治的・経済的状況をある程度把握するに至った。当時のインドの貧困状態、そしてネルーの思想に対して理解を深めていく様子が、作品の中に頻繁に現れる。堀田はインドで、インドの現実を目の当たりにし、改めて深い関心を抱いたようである。彼はインド滞在中に、デリーを始め、北はシムラ（Simla）から南はハイデラーバード（Hyderabad）、西はムンバイまで訪れた。旅の途中で交わしたインド人との会話は、堀田にとっていろいろな意味で強い印象を残した。

『インドで考えたこと』では、堀田の思索はインドにとどまらず、インドを媒介として日本とアジア全体がその考察の対象となったが、世界を西欧とアジアの二元論で捉える堀田は、当然のごとくにインドをアジアの一部と見なしていて、そのことの是非について疑問を抱いていないように見える。その中では同じアジアの国としての日本との対比がなされ、日本の近代化への批判とインドの近代化の過程に関する記述も見られる。堀田はインドを見ながら、アジアにおける日本の位置、そしてアジアに対する日本の態度についても考察を行う。この意味で、『インドで考えたこと』は日本および他のアジア諸国との共通点と差異を探る作品であると言える。

政治的、経済的にインドを理解するためのアプローチは別にして、堀田にとってインド

の文化に接近するための手がかりとなったのが、イギリスの名高い作家 E.M.フォスター[10] (E. M. Forster ; 1879-1970) の小説『インドへの道』(*A Passage to India* ; 1924) であった。現実のインドに向かう以前に、この小説が堀田の道案内となった。1950 年代まで、日本の知識人には南アジアを直接知る術がほとんどなく、西欧の目を通してのみ南アジアを理解しようとする傾向があった。そのためアジアの大国インドを見る時、堀田も主に自分の持っていた西欧的教養を基に見ることが中心となった。豊かな西欧的な教養を持つ堀田がインドにアプローチする際、『インドへの道』がガイドブックとなったのも当然のこととして理解できる。

『インドへの道』はフィクションであるが、堀田にとってそれが与えた影響は深く大きかった。彼はフォスターの描いたさまざまな状況や場面をインドで実際に追体験しようとする。堀田はフォスターの西欧的な立場から描いたインドを基にインドを見ようとするが、そこで当時の国際政治情勢やインドと日本の関係、日本人としての自身の立場も考えざるを得なくなる。フォスターの影響下で堀田は自分の思考を停止してしまうかのように見えることもあれば、そこから一歩進んで日本人の立場からさらに思索を深める場合もある。自分の考え、感じたことがフォスターとどう異なるかが、堀田にとって日本人である自らの中に隠されていた「アジア性」を確認する試金石となった。『インドへの道』を道標として、堀田が重ねた思索の道を次節で辿ってみたい。

１．３　『インドへの道』と『インドで考えたこと』の対比

堀田がインドを訪れた時、インドは 1947 年の独立後約 10 年が経過し、様々な問題を抱えながらも発展の道を歩もうとしていた時期であった。一方、フォスターがインドを訪れたのは、インドがまだイギリスの植民地であった時代のことであった。『インドへの道』の出版前に、彼は 1912 年 10 月から翌年の 4 月、そして 1921 年の 3 月から 11 月まで、二回にわたりインドに滞在した。そして、1924 年に『インドへの道』を出版する。その後、1945 年に PEN 会議に参加するためにラージャスターン州（Rajasthan）のジャイプル

[10] フォスター（Edward Morgan Forster）は、1879 年 1 月ロンドンで生まれる。1901 年にケンブリッジ大学を卒業。主な作品は *The Longest Journey*『いと長き旅路』(1907)、*A Room with a View*『見晴しのある部屋』(1908)、*Howards End*『ハワーズ・エンド』(1910)、*Aspects of the Novel*『小説の真相』(1927)、*Maurice*『モーリス』(1971)（死後出版）など。1970 年 6 月、91 歳で死亡。

（Jaipur）に行ったのが、フォスターの最後のインド訪問となった。

堀田とフォスターがインドを訪れた時期には、44 年間という時間的な差がもちろんあり、インドの政治的、社会的状況も大きく異なっていたことは容易に理解できる。しかし、二人が記述したインドには奇妙なほど共通点が見られることも事実である。堀田は『インドへの道』の中に記されている出来事を再確認し、あたかも小説を追体験しているかのような旅をする。インドにいる間、堀田は常に小説に書かれている事件や登場人物の行動や反応を念頭に思い浮かべつつ、自分自身の印象と比較している。日本人の立場から考察する堀田は、フォスターと同じ体験もすれば、自分の中に違う反応を意識する場合も見られる。以下にそうしたいくつかの事例を挙げることとする。

１．３．１　堀田とフォスターの共通点

最初に堀田とフォスターの経験に見られる共通点を取り上げる。

文明

インドが古代からの文明を引き継いでいる国であることはよく知られているが、フォスターはインドを外部の文明からの影響を拒否するだけではなく、常に外部の者たちを、自らの変わることのない文明の中に取り込んでしまう国として述べている。彼は『インドへの道』の中でインド文明に関して以下のように述べる[11]。

> 文明という勝ち誇った機械が急に故障を起して、石でつくった自動車のように動かなくなってしまうことがある。そういうときには、イギリス人の運命は、彼らの前にインドへやって来た諸民族の運命に似てくるように思われる。そういう諸民族はイギリス人と同様に、インドを造り変えようと思ってやって来たのだが、結局はその模様の中に織り込まれ、土ぼこりでおおわれてしまった。[瀬尾 1985：186]

まるでインドが古代から変わることなく存在し続けてきているかのような表現である。

[11] 以下、同書の引用はすべて瀬尾裕による邦訳を用いる。

なお、『インドで考えたこと』の中にもよく似た記述が見られる。堀田は、インド女性の水汲みの仕方[堀田 1982：52]や羊を追って歩く牧童や泥の家の農村[堀田 1982：78]の姿などを、何千年も前からまったく変わることのないインド像として取り上げ、「ディッケンズの小説か、十九世紀を描いた英国映画に出て来そうな馬車が、自動車に立ちまじってのんびり走っている。」と感想を漏らしている[堀田 1982：13]。これはイギリス風の馬車についての感想であるが、フォスターの上の引用の中にある、「インドに来て急に故障を起こして」動かなくなってしまう、石でつくった自動車の例を彷彿とさせる。また、ある電気の通じていない村で過ごした夜を「原始の夜だ」[堀田 1982：59]などと表現し、あたかもそれがインドの停滞した文明の象徴であるかのように同じ事柄を繰り返し述べている。フォスターにしても堀田にしても二人とも、すぐれた古代文明を生み出しながら、その後今日まで固定化し、停滞し、変化しない国としてインドを捉え、ある意味でステレオタイプ的にインドを見ようとする点で共通している。

また、『インドへの道』が執筆され、発表された当時、インドでは独立運動が活発になっていたにもかかわらず、フォスターがそうした政治的出来事を完全に無視していることはすでに批判されている[Greenberger1969：111；Trivedi1996：148‐9]。さらに、高度経済成長期に突入しようとしていた当時の日本と比べると、インドは総体的に発展のスピードが遅いと堀田が考えたことにはうなずける。しかし、非同盟政策を世界に提唱し、国際的なアジア作家会議を開催した国が、発展とまったく無縁であるかのような発言をしていることは理解に苦しむ。

堀田は最終的にインドの未来に対して明るい展望を持っているが[堀田 1982：210]、インドの先進的な部分に関する記述はほとんど見当たらない。堀田にとってインドのイメージは基本的に停滞した文明のままとなっている。正木恒夫は「『闇の奥』の遠近法」の中で、このような現象を、まさに「時間的遡行」[正木 1995：216]と名づけている。堀田がインドの発展しつつある部分を見ずに、インド文明はひたすら停滞していると見なすことは、正木の言うところの「時間的遡行」と同じ性格の事柄ではないだろうか。なお、後進的なインドに対する同じ態度は、藤原の場合にも見られるが、それについては第 4 章に取り上げる。

文化創造のエネルギー

文化創造や国の発展へと導く方法は国とその国民によってそれぞれであろう。堀田はアジア作家会議に出席した各国の代表団との交流を通じて、インドにおける文化創造のエネルギーとは何かと考えている。

> つまり、インドのインテリ諸氏にとって、直接に近代史とは、西欧、主として英国による植民地支配を意識し、これに抵抗し、とにもかくにもインドから出て行ってもらうというところからはじまっているらしい。日本のように、西欧を意識するということが、これに追随し、なんとか追い付きたいという、こういう一辺倒ではまったくなくて、それをも含めて、いやそれよりも先に、抵抗と闘争が、出て行ってもらいたいということが、先行した。そしてそれ以前の、数千年の歴史は、歴史というよりも、それはむしろ民族的な背景というようなものであって、到底近代的な意味での歴史というようなものになるものではない、ということがあるのではないか。先覚者たちは別として、一般民衆に使命感を与えられるような、そういうものとして、この古くかつ無比に文化的遺産に富む歴史は存在していはしなかったのではなかったか。（中略）アジア諸国に於ては、その長い長い歴史は、長い歴史に比べては、せいぜい百年かそこらの、ほんのちょっとの時間にすぎぬかもしれぬ反植民地闘争の歴史という点から眺めてはじめて、現代に生きる人々に対して負荷と使命感を課し、エネルギーをひき出すべき源泉となりうるのではないか、私はそう考えた。[堀田 1982：174－5]

堀田は日本と対比しながら、インド人の文化創造のエネルギーの源泉が、イギリス植民地支配への抵抗から始まると語る。同じことが『インドへの道』の中でも描かれている。小説の最後の部分に重要な登場人物であるイスラム教徒のアジズ（Dr Aziz）が、イギリス人の友人フィールディング（Cyril Fielding）と交わす会話の中で、似通った意味の言葉を語る。彼は伝統的な宗教や文化に回帰することで未来に向かうエネルギーを見出そうとするのではなく、ともかくイギリスに対する反抗と闘争から力を得ようとする。

インドは統一国家にならねばならぬ！どんな外国人も入れないぞ！ヒンズー教徒も回教徒もシーク教徒もみんな合一しろ！万歳！インド万歳！万歳！万歳！（中略）ともかくイギリス人をやっつけろ。それだけは確かなことだ。出ていけ、すぐに出ていけ。われわれはお互いに憎み合っているかもしれないが、でもあなたがたをいちばん憎んでいるんだ。[瀬尾 1985：283]

インドにおける文化創造のエネルギーが、まず西欧に対する反植民地闘争に淵源している事実を堀田もフォスターもともに認めているようである。古代から続きながらも、停滞し生命力を失ったインドの文明はその新しいエネルギーの源泉となることができない。反植民地、反帝国主義としての近代以降の歴史的な視点からのみ、インドは未来に向けての戦いのエネルギーを見出すことができるとしている。この点で、堀田とフォスターの考えは共通していることがわかる。

地中海が体現する規範

地理的に地中海は、南はアフリカ、北はヨーロッパ、東は西アジアに囲まれた海であるが、フォスターにとってそれは地理的にヨーロッパをアジアから隔てるだけではなく、文化的にもアジアとの境界線としての意味を持つ重要な存在であった。地中海に関する話は、『インドへの道』で登場人物のフィールディングが休暇でイギリスに戻る場面にも出てくる。フィールディングは、小説の設定ではチャンドラポア（Chandrapore）というインドの架空の地にある大学の学長で、40 代のイギリス人である。彼はヨーロッパに戻ると、そこに「理性的」な何者かが存在すること、あるいは「形」があることに感動する[瀬尾 1985：249]。

地中海は人間の規範である。われわれがこのすばらしい湖から出てゆくと、ボスポラス海峡からであろうと、ハーキュリーズの柱の間を通ろうと、奇怪なもの、異常なものに近づくのだ。[瀬尾 1985：249]

西欧人にとってのオリエンタリズムを明かした記述である。フィールディングにとっては理知的、論理的なヨーロッパに比べ、アジアは奇怪で異常なものに映じる。ヨーロッパ

の価値観からすると、インドを含め全アジアのあらゆるものは不思議で理解し難いもののようである。それでは、日本人である堀田はその規範の違いにどう反応しているのか。堀田は「地中海の規範」を二重に確認している。堀田が読んでいる、フランス人アンドレ・シーグフリードの旅行記『インド紀行』でも、フォスターに言及しながらこのことを認める記述がある[本田 1955：171‐2、185]。堀田自身も地中海を規範とする態度について同じような感想を述べている。

> がしかし、私は欧州人たちが「地中海は人間の規矩だ」と云うことを理解することは出来る。何故なら、私の判断、尺度、規矩のうちのあるものは、たしかに地中海がつくったものを当然と思い、また当為と思い、それを基礎にして出来上っているからである。[堀田 1982：86]

堀田は自分の中でも西欧人と同じ基準を感じると率直に記している。彼もその基準の幾分かを当たり前のものと見なしている。地中海だけではなく、鎌倉の大仏や、日本の象徴である天皇[堀田 1982：87]など日本のその他の風景についても、堀田は「怪奇にして異様なもの」[12]として見ている形跡がある。

無限の思想

堀田がインド滞在中にインド人の思想について考えるとき、そこにあるアジアのいわゆる無限、永遠の思想に悩まされ続けていた。インド人と会話を交わすとたびたび無限の思想にぶつかったからである。彼はこれらのイメージから離れることも、そのイメージに馴染むこともできなかった。しかし、堀田だけがそれを感じたわけではない。フォスターの小説の中では、イギリス人女性のムア夫人（Mrs Moore）が似たようなことを感じる。夫人は「「無限」を無視することも、尊敬することもできない」[瀬尾 1985：183]と語っている。この思想はさらにヒンドゥー教徒であるゴドボール教授(Professor Godbole)との会話の中で暗示され、イギリス人のフィールディングがやはり困惑を感じている。

---

[12] 堀田が読んだであろう本田良介と田中西二郎[堀田 1982：92]の邦訳では「怪奇にして異様なもの」[堀田 1982：87]と訳されている。瀬尾は「奇怪なもの、異様なもの」[瀬尾 1985：249]と訳している。フォスターの原作では「monstrous and extraordinary」[Forster1978：271]と書かれている。

「マラバールの丘で悪い行為が行なわれ、その結果、非常に尊敬されているイギリス婦人が、今重病人となっているということをわたしはききました。それに対するわたしの答えは、その悪い行為をしたのは医師アジズだ、というのです」（中略）「案内者もまたやりました」（中略）「あなたもまた犯人です」（中略）「わたしもまたそれを行なったのです」（中略）「そしてわたしの大学の学生たちもまたやりました。そればかりか、ミス・クウェステッド自身でさえそれを行なったのです。悪が起った場合、それは宇宙全体を表現しているのです。そして、善が起ったときも同様なのです」

「そして、苦悩が起った場合もまた同様なのです。そして、以下同様と言ったわけです。あらゆる物はなにものかであり、無もまた有なのです」とフィールディングは、いらいらしながらつぶやいた。というのは、自分の議論に確固とした基礎がほしかったから。［瀬尾 1985：156］

さらにゴドボール教授は述べる。

名前がちがうように善と悪とはちがいます。しかし、善と悪はそれぞれ、わが主なる神の別々の側面だというのが、わたしの考えです。神は善の中に現存して、悪の中には不在です。現存と不在との相違は非常に大きいので、わたしのごときかよわい頭脳の持主には理解できません。しかし、不在（アブセンス）の中には現存（プレゼンス）が含まれており、不在は非実在（ノン・エクジステンス）ではありません。（中略）

フィールディングは、それに答えず、冥想し、頭脳を休めようと努めていた。［瀬尾 1985：156‐7］

ゴドボールの話には始まりも終りもなく、限りなく続くかのように語られる。フィールディングはその話についていくことができず、思考は混乱させられてしまう。堀田もインド人との会話の中で似通った口調に出会い、フォスターと同様にその理解に苦しむ。彼はインド人にインタビューし、受けた説明のまま、次のように表現するが、明らかに困惑している。

「ヒンドゥ教の話を聞く。ヒンドゥ教の神は、現在し、かつ現に存在せず、かつて存在せず、かつ、かつて存在した、という。」（中略）
「生と死、断絶と持続、絶対と相対、衆生と仏陀、これがみな本質的には同一のものだと云う。」[堀田 1982：187]

インドの神の概念をめぐって困惑する堀田の言葉は、フォスターのものと非常によく似ている。堀田はそれを「無限」の思想と考え、自分には理解しにくいものであることを認める。堀田は作家という自分の立場からさらに考察を巡らす。

私は、小説を書いて生きている人間だが、近代小説というものは、私の考えでは、あらゆるものを相手にしていいけれども、とにかく「永遠」という奴だけは、直接、相手にしないという約束の上に成立しているものなのだ。[堀田 1982：42]

堀田は改めて作家の立場から考察を行うが、自分には「無限」の思想の理解はいかにしても無理だと自覚する。さらに、自分を西欧人と比較しながら、次のように考える。

私は西洋のことをよく知らない、西洋人の海外という概念がどういう内容のものであるかも知らないが、ヴァレリイの地中海文明論などを読むと、彼等もまたかつてほどのよい限定のなかにいたことは明かである。彼らはフォスター氏の云う「下等ながら決して死滅しない生物の形態のような」無限定さに堪えることが出来ない。彼等の精神、彼等の形而上学は、こういう無限定と、それこそ対決し戦って築き上げられたものなのかもしれない。そのことを、そしてそのことだけを、二十世紀英国小説のなかの傑作であるフォスターの『インドへの道』は語っている。そして私もそれに共感する。共感することが出来る。しかし、西洋人ならば先にも云ったように、恐らくは「アジア的な」無限定さ、永続性、あるいは停滞と呼ぶであろうものに対面して、そこでうける感じ、もたされる感想、判断が、西洋人のそれに同じうる共通な要素があるからといって、私は決して西洋人ではない。[堀田 1982：95]

堀田は自分が西欧人ではないのに、西欧人と同じ考え方を持っていることにあらためて気付く。堀田はそれ以前に中国でも「無限」に出会うが、インドでの場合と同様、理解できなかった[堀田 1982 : 93]。堀田のこうした体験の影響はインド滞在中だけではなく、それ以降も残り続ける。『インドで考えたこと』の 2 年後に発表された『後進国の未来像』においても、永遠の思想に言及しながら、堀田は「この思想は一生つかめないが一生に一度考えるだけでよいだろう」と述べている[堀田 1959 : 140]。

１．３．２　堀田とフォスターの相違

しかし、当然のことながら、堀田がインドについてフォスターとまったく同一のことを考え、同一のイメージを抱いたわけではない。彼の『インドへの道』の追体験の旅は続いていったが、日本人としての立場で考え、フォスターと自分の間に相違を感じている箇所もある。いくつか例を挙げる。

友情と共感

『インドへの道』の結末の場面で、イスラム教徒であるアジズとイギリス人の友人フィールディングがインドの独立と統一に関する会話を交わす。その最後に、イギリス人は「なぜいま友達になれないのかね？」[瀬尾 1985 : 283]とアジズに尋ねるが、その申し出は拒否される。そして小説はその拒否を象徴するかのような言葉で終わる。

> しかし二頭の馬はそれを欲しなかった―彼らはさっと離れてしまった。大地もそれを欲していなかった。岩が突起して道が狭くなってきたので、馬にのった二人は一列になって進まなければならなかった。岩のあいだから出て眼下にマウの町を見下ろしたとき、神殿が、貯水池が、監獄が、宮殿が、空とぶ鳥が、腐肉が、迎賓館が見えた。彼らもまたそれを欲していなかった。彼らは各自声をはりあげて言った、『駄目だ、まだ駄目だ』そして空も言った、『駄目だ、その地上では駄目だ』[瀬尾 1985 : 284]

ここで、インド人とイギリス人の間には友情が成り立たなかったことが遠まわしに暗示

されている。さらに、フォスターはこの結末について、『インドへの道』の出版前に、友人の Syed Ross Masood への手紙（1922 年 9 月 27 日）でこう書いている。

> When I began the book I thought of it as a little bridge of sympathy between East and West, but this conception has had to go, my sense of truth forbids anything so comfortable. I think that most Indians, like most English people, are shits, and I am not interested whether they sympathize with one another or not. [Stallybrass　1978：xv]

フォスターは、イギリス人とインド人の間に友情や共感が成立することは不可能であると認めている。では、堀田はインドやアジアの人たちと友になれたのだろうか。堀田の場合は言語面での多少の障害があったにしても、インドを含め、アジア作家会議に参加した他のアジア諸国の人々とも親しく付き合うことができた。堀田は中国の代表とは片言の中国語で、ビルマ人及びインド人とは英語で会話することが可能であったが、タジクスタン人と話をするのには大変苦労した。彼はこの人物と自分の関係についてこう述べる。

> ミール・シャカール氏と私。英語通訳のマリアム夫人がいなければ、これは話はまったく通じない。がしかし、人間とはなんと不思議なものだろう。私たちは、犬のように、むしろお互いの意向を嗅ぎ合おうとする。友情の表現の仕方がなければ、私とこのタジクスタンの詩人とは、芝生でオンブのしあいをする。巨漢は、私を軽々と抱き上げて芝生の端っこまでもって行く。私は、三十貫近い巨大な男はとても抱けない。二三歩、三四歩、オンブしてよろよろと歩く。[堀田 1982：25]

『インドへの道』の中で、アジズとフィールディングは英語を用いて会話を交わし、二人の間に言語的障壁はなかったが、それでも二人の友情は継続しなかった。堀田の場合は言葉がほとんど通じなくてもアジアの人と理解し合うことが可能であった。堀田は語る、「しかし、なんと、食事は別として、快不快の感じ方が、中国、ビルマ、日本は、共通していることか。」と[堀田 1982：24-5]。また、言葉が全く通じないタジクスタンからの代表シャカールとも上記のように共感しあうことが彼には可能であった。作家会議における

これらの体験を通じて、彼は自分の中にある政治、国境を超越した、共通するアジア性の存在に気付かされたのではなかったか。

藤原の場合はインド人との交友関係はあまり見られない。『印度放浪』の中には片言のヒンディー語、そしてインド人と交わされた会話がいくつか見られるが、そこにはとうてい友情関係はうかがえない。沢木耕太郎との対談において、インド人について藤原のこのような言葉がある。「インドの人の体質とか言葉とかは、ぼくももともとそんなに好きじゃなかった。」と[藤原 1996 : 65]。ここからは藤原と堀田の差異も垣間見ることができる。堀田にとってアジアの人と交友関係を持つことが非常に重要であった。彼は、インド人と英語で会話を交わし、さまざまな話題について話し合い、インドを理解しようと努力していた。藤原にはじめからインド人との相互理解について期待をしていなかったようである。インド理解のためには、ただ一方的にインド人の行動を観察することだけで十分であったということだったのかもしれない。

宗教

『インドへの道』の最後にヒンドゥー教の祭りの場面がある。その中でインド人は神に向かって歌ったり、踊ったりしている。フォスターはヒンドゥー教徒の礼拝と賛歌を捧げるその儀式の中に、ヨーロッパ的な形式と理性とはまったく異なる混乱を見る。

> 彼らは、彼らの面前にいる神に向って歌ったばかりでなく、聖者に向っても歌ったのである。彼らは、ヒンズー教徒以外の人間がまさしく演劇的であると感ずるようなことは一つもしなかった。この近づきつつあるインドの勝利は一つの混乱（われわれヨーロッパ人から見れば）、理性と形式の挫折であった。[瀬尾 1985 : 251]

神ではなく聖者に対する歌は、キリスト教的価値観からすると不思議で理解しがたい光景であったのだろう。しかし、堀田にとっては宗教そのものが不思議で理解できないものであった。ヒンドゥー教はむろんのこと、彼はキリスト教の理解にも苦しむ。彼は自分の中に神を解読できる仕掛けはないとして、こう語る。

（前略）私の頭にも身体にも、恐らく超越神を頂きうる仕掛けがはじめからかかっていなかった、あるいは現実を抽象するという思想形成のための基本的な能力が足らない、ということになるのであろう。[堀田 1982：183]

堀田は超越した神を信じることができない。彼はヒンドゥー教についてのレッスンを受けて、ヒンドゥー教を理解しようと試みるが、答えが見つからないことに困惑し続ける。フォスターもヒンドゥー教を理解できないままに終わる。堀田は、子どもの頃、キリスト教徒の家庭に預けられたことがあったが、超越神への信仰を持つことができなかった。インドではヒンドゥー教だけではなく、他の宗教の寺院も彼が訪れていたことが記述から伺える。彼は宗教を守るインド人の顔の「きびしさ」と「おっかなさ」に感動を覚える[堀田 1982：181]。そして、インド人との会話の中でもいたるところで堀田には宗教の存在が感じられた。

藤原の場合も『印度放浪』の中でヒンドゥー教についての記述が多く見られる。また、後に述べるように、葬式などに代表されるヒンドゥー教徒の宗教的な儀礼を自分の目で見ている。しかし、藤原には表面的な儀礼や儀式の背後にある、ヒンドゥー教の思想や哲学についての知識が欠けている。この事実については第 4 章で取り上げる。

音楽

『インドへの道』の第三部に当たる「神殿」においてヒンドゥー教の祭りの音楽に関する記述が見られる。フォスターにとってその音楽はただの騒音に過ぎなかった。

あまり多くの音が同時に鳴り響いたので、総体としては雑然とした騒音にすぎなかった。ラッパの音、銅鑼をたたく音、ロずさむような声などが溶け合って一つの塊りとなり、宮殿のまわりにまつわり、やがて雷鳴と合一していった。[瀬尾 1985：251]

フォスターはインドの音楽についても理解することができなかったようである。堀田もインドで伝統的な音楽を聞く機会を得る。インドの音楽は、堀田にとって始まりも終りもないものであった[堀田 1982：88]。しかし、彼は「この音楽なるものも、近代の西洋音楽

の規矩でもって聞くなら、それは音楽でもなんでもないチンプンカンプンというものであるかもしれない」[同上]と述べながら、その音楽をフォスターのように騒音と言い切って拒否しようともしない。それどころか、堀田は拒否することによって、「ずばぬけて美しい旋律とリズムを自分の経験としてもつことは出来なくなる、それは、自分の経験たることをやめてしまうのではないか。」[堀田 1982：89]と語り、その音楽をその国のものとして体験しようとする。

藤原もインドの音楽を体験するが、堀田のようにわざわざ機会を作って音楽を鑑賞しに行こうとはしていないようである。音楽の素養のあった藤原だが、インド音楽に対する彼の反応はどちらかというと、フォスターに似ていた。ただし、これについても、詳しくは第４章で取り上げる。

１．４　堀田の覚えた葛藤

堀田はフォスターの描いたインドを自らが追体験する中で、自分の中に矛盾、あるいは葛藤を感じ始める。上に見てきたように、堀田はフォスターと同じ感覚を持つ場合もあれば、異なる印象を受ける場合もある。堀田はインドの文化、文明、思想について考えているが、彼の考察は『インドへの道』を基準として進められている。インドに対してフォスターと自分の中に異なる印象を持ち、そしてしばしば、明治の文豪である夏目漱石（1867 - 1916）が日本文化に対して語った「日本の現代の開花は外発的である」[堀田 1982：47]という言葉を思い出す堀田は、すでに日本人としての居場所の確認に困難を覚えていた。アジアの「永遠」と「無限」に疲労を感じる堀田は、西欧のことを考えると自分が落ち着く事実に気づいて、「自分は何者なのだろう」[堀田 1982：82]と考える。彼は『インドへの道』の中に書かれた場面と自分の体験の中に葛藤を感じ、それについてこう説明する。

> 地を割って耳をあてて聞いてみるとき、われわれの祖先がうけいれた、というよりは内心の必要にもとづいて少数の人たちが積極的にとりに行ったところの、いわゆる「アジア的」無限定さ、永続性、あるいは停滞と呼ばれるかもしれぬものが生むもの、生んだものが、日本を含むアジアの大陸と島々を、地を這うようにひびいて行っているその低い音、隠微で無慙なようで、愛の宗教とはちょっとちがうような基調低音のようなものを、果して聞きとれないか、むしろ

共鳴しているのを感じとれないか、どうか。[堀田 1982：96]

このように堀田は自分の中に一旦は否定した無限や永遠、言い換えればアジア的なものの存在の可能性を感じている。日本とインドやアジアの「古代史上代史的秩序における同質性と、近代史現代史的秩序における異質性」[堀田 1982：84]を指摘しながら堀田は、アジアの思想は日本人の中にもあるのではないかと考える。この疑問を解くために彼は再び『インドへの道』に立ち返る。『インドへの道』は「回教寺院」、「洞窟」と「神殿」の三部からなっている。その第二部に当たる「洞窟」は、堀田に自分の内部の矛盾を解くべき鍵を与える。堀田もまた洞窟を訪ねる。『インドへの道』の追体験の中で最も重要だと思われるのが、洞窟の持つ寓意である。インドに滞在中も常に、西欧、アジア、そして日本の相互の関係のことが念頭を去らなかった堀田にとって、洞窟はアジアと西欧の持つ矛盾を解き明かす最後の手段となると同時に、自らのアイデンティティーを明らかにするための場所となった。

１．４．１　洞窟とこだま

フォスターの小説に現れる洞窟は空想の産物であるため、堀田は南インドに実在する洞窟を訪れ、まるで『インドへの道』を髣髴とさせるかのような体験をすることになる。フォスターの描いた場面を追体験することが、堀田の旅の目的であったというべきであろう。そのため、堀田はデリーを離れて、ムンバイ（Mumbai）から、さらに暑い南インドのアウランガバード（Aurangabad）まで足を運んだ。堀田が訪れたのはエレファンタ（Elephanta）、アジャンタ（Ajanta）とエローラ（Ellora）の三つの洞窟である。以下、『インドへの道』と『インドで考えたこと』における登場人物の体験を比較してみたい。

まず、『インドへの道』の洞窟の話を見てみよう。アデラ（Adela Quested）とムア夫人という二人のイギリス人女性が、インド人の知人アジズの案内で町の近くにあるいくつかの洞窟を訪れる。洞窟を見物する二人はそれぞれ精神や思考に異常を来たしてしまうほどの不思議な体験をするが、同行したインド人には何も異変は起こらなかった。フォスターは事件の真相を直接に語らない。二人の体験はそれぞれ違うが、不思議なことにこだまが聞こえたことだけは共通していた。フォスターの描写では、夫人もアデラもそのこだまについて説明することができずに、非常に戸惑っている。アデラは事件の後も耳に響くこだ

まに悩まされ続け、同行したインド人に乱暴されそうになったと裁判で訴える。しかし、法廷の中で手動式扇風機の紐をひっぱる使用人であるインド人の惨めさを見た時、なぜか彼女の意識からこだまが消える。

フォスターはムア夫人の洞窟の体験については以下のように語る。

> ムア夫人にとってはマラバールの洞窟は恐ろしいところだった。というのは、その中で彼女はもう少しで気絶するところだったからである。そして、外へ出てきたとき、中で気が遠くなりそうになったと言うのをやっとのことで抑えた。（中略）彼女は入口のトンネルのところまで戻ろうとしたが、どっと入ってきた村人たちのために押しもどされてしまった。彼女は頭をぶつけた。狂言者のように頭をぶつけ、あえぎながら一瞬気が狂ってしまった。というのは、殺到する人間たちと悪臭にびっくりしたばかりでなく恐ろしい反響（こだま）がきこえたからである。（中略）
> マラバール洞窟の反響（こだま）はこれらのものと異なり、明確さをまったく欠いている。何を言っても答えはいつも同じ単調な不協和音で、側壁にそってあちらこちら移動しながら、最後には屋根の中に吸いこまれてしまう。人間の使うアルファベットでは、バウム Boum とかバウ・アウム bou-oum あるいはアウ・バウム ou-boum という、まったくにぶい音以外には表現できない。[瀬尾 1985：129]

一方、堀田はエローラの洞窟の中で、わざと掌で洞窟の壁を叩き、こだまを響かせる。堀田は自分の体験についてこう述べる。

> その石柱を、何気なく、ひょいと一両度掌で叩いて私は、ぎょッ、とした。
> 何気なく、ひょいと掌で叩いてみただけだったのに、なんともかとも気味と気持のわるい、しかも虚しさもきわまったようなこだまが、……ゴー……ボア……ルルル……ン、ゴーボア……ルル……ン、と陰にこもって何度も反響し洞内ぜんたいにひびきわたりはじめたのだ。私は恐くなって逃げ出しかけた。しかし、どうにも足がうごいてくれなかった。ここで、両側の僧房にいた数十人の僧たちが読経をしたかと思うと、そのことばと声よりも先に重く濁ったこだまが空想されて身の毛のよだつような思いをした。（中略）そして、たちすくん

だままの、恐怖、パニックのひとときがすぎると、どういうものか、そういう私自身、その気味の悪いこだまに、凝っと聴き入り、聞き惚れていた。その虚しさもきわまったような音に、私自身の内部に相通い、相互に反響しあうものがあることを、ありありと感じてしまったのであった。

なんとなく、私は、失敗(しま)った、と思った。ここに、失敗った、というのは、恐らく作家としての私のこれまでの行き方とかかわりがある。この虚無の音を、自分にも通うものありと認めたならば、作家としてのこれまでの私は、これまで通りではやって行けなくなるのではないか—そういうことを本能的に、私は感じていたと思われる。[堀田 1982：197‐8]

堀田にとってこだまは「虚無の音」であった。堀田とフォスターのこだまに関する描写は極めてよく似ている。こだまについてフォスターの使用する「明確さを欠いた、単調な不協和音、にぶい音」という言葉を意識してか、堀田は「虚しさもきわまった」と述べている。フォスターはこだまをバウム Boum として表現するが、堀田も「ゴーボア…ルルル……ン」という音として表現している。さらに、両者のこだまに関する描写には以下のような共通点が見られる。『インドへの道』ではこだまについて次のように描かれている。

希望の言葉も、丁重な言葉も、鼻をかむ音も、靴が鳴るきゅーきゅーという音も、その反響(こだま)はすべて「バウム」である。マッチを擦っただけでも、小さなみみずのような動物が身体を丸めだす。身体(からだ)の長さが短いので完全な円にはならないが、絶えず音に対して気を配っている。もし何人かの人間が同時にしゃべると、重なりあうどなり声がひびきだし、反響は反響を産み、洞窟はたくさんの小さな蛇から成る一匹の蛇で充満する。しかも、その小さな蛇たちはおのおの身をくねらせている。[瀬尾 1985：129]

また『インドで考えたこと』の中の以下の描写と比較してみよう。

あのこだまは、いったいなんだったのか。あの、ゴーボア……ルルル……ンという、「音」ともいえず、さりとて沈黙ともいえず、何か聴覚以上、あるいは以下のような、霊的、あるいは動物的な、しかもナニナニとして整理し区別

して記憶することも出来ぬからには、思想として、理にかなったものとして発展させようもない。従って経験としてさえもうまく成立しない、重苦しさもきわまった、経験。直接的な経験といえばこれほどじかな、（従って伝達の頗る困難な）経験はなく、しかもこれを理にかなえて表現しようにも法のない、経験。[堀田　1982：201]

フォスターはこだまを説明するために「動物」という単語を使用している。堀田も「動物的」と語っている。さらにフォスターの「反響はすべて「バウム」である」は、堀田の場合では「整理し区別して記憶することもできない」となっている。それだけではなく、登場する鳥類にも共通性が見られる。フォスターの文章では洞窟の入口のところに「鳶」[瀬尾 1985：128-29]が出てくるが、『インドで考えたこと』の場合は「蝙蝠、鷹や鷲」[堀田 1982：196]などが登場する。

以上、『インドへの道』に書かれたイギリス人女性たちと『インドで考えたこと』における堀田の洞窟での体験を比較した。フォスターと堀田の描写が非常に類似していることは明白である。しかし、こだまの持つ意味に関しては、堀田の体験はフォスターの作品に描かれたイギリス人とは異なる。結局の所、イギリス人女性は不思議な洞窟のこだまの音を聞いたことをきっかけに自らのアイデンティティーの認識に混乱を来すわけだが、堀田は反対にそれまで気づかなかったアイデンティティーに目覚めることになる。この事実に関しては次節で考えてみることとする。

１．４．２　こだまの持つ意義

洞窟で聞こえたこだまの正体は何であろうか。『インドへの道』において二人のイギリス人女性は洞窟でこだまと出会う。一人は中年女性のムア夫人である。そして、もう一人はムア夫人の息子のロニーとの結婚を考えている若いアデラである。ムア夫人はキリスト教の信仰者であり、一方アデラは合理的で「一風変った、用心深い」[瀬尾 1985：18]女性である。フィールディングの家で行なわれたパーティーで、二人はゴドボール教授の永遠に神を招く、奇妙な歌を聞いて不思議な感覚にとらわれる。

ムア夫人とミス・クウェステッドはたまたま過去二週間のあいだ激しい喜怒哀楽というものを少しも感じなかった。ゴドボール教授があの短い奇妙な歌をうたって以来、二人の婦人は大体において繭の中で暮していた。[瀬尾 1985 : 116]

教授の歌に二人は何か理解不能な引っかかりを感じていた。このような精神状態のまま二人は洞窟を訪れ、こだまに出会うのである。洞窟で聞こえたこだまは、彼女たちのインドとの出会いの象徴であると思われる。インドは自分たちとは違う、そしてこだまはインドが理解不能であることを象徴する音である。Benita は二人の女性の精神的状態を指摘しながら語る。

The intense experience of the Marabars is known by Adela Quested and Mrs Moore, products of the modern West, who have to a lesser or greater extent been programmed to receive the stimuli selected by their own society. Exposed to India they are disoriented, turned back in Caves to a past condition of man, they are cut off from the supports and constraints of their society and their slumbering spirits awaken with catastrophic impact. [Benita1972 : 294]

洞窟で二人が直面したのは自らの西欧的な教養や文化を持ってしては理解できない現象であった。ムア夫人は宗教的視点によって、アデラは合理的価値観によってその現象を理解しようとする。こだまは彼女たちの文化、つまり「形」あるイギリスの文化と、彼女らが「形」を見出すことのできないインドの文化とが衝突したときの音であるとここで指摘されている。

Edward Said も *Orientalism*（1978）において、オリエンタリズムを以下のように説明する。

—such locales, regions, geographical sectors as “Orient” and “Occident” are man-made. Therefore as much as the West itself, the Orient is an idea that has a history and a tradition of thought, imagery, and vocabulary that have given it reality and presence in and for the West. The two geographical

entities thus support and to an extent reflect each other. [Said 1994：5]

アジアが存在するからこそ西欧も存在する、と Said は説明する。すなわち、ムア夫人とアデラが自分の「理性的」で「形」のある文化を認識するために、インドのいわゆる「形」のない、永遠を強調する文化との衝突が必要だったのではないか。自分たちの文化がインドの文化と相違するという認識を二人は洞窟で得た。正木恒夫は論文「イギリス的主体とインド的他者『ジェイン・エア』から『インドへの道』へ」の中でこの場面を、「「インド」の他者性に向き合ったときの主体の動揺」と「溶解」[正木 1999：101、103]と説明している。

堀田の場合はこれとはいささか異なる。彼にとっては、旅の間に放棄してきたインドの永遠の思想が再びこだまとして戻ってくることを意味していた[堀田 1985：191]。洞窟で堀田に聞こえたこだまが、質的にイギリス人の聞いたものとは異なるものであった。彼は「凝っと聴き入り、聞き惚れていた」[堀田 1982：198]こだまを聞きはしたが、何も異変を感じることがなかった。つまり、彼はイギリス人のように異常を感じることもない。堀田の反応が二人のイギリス人女性と異なるのは、彼の中にアジア的な部分が存在するからにほかならない。

正木恒夫は上記の論文において「堀田とアデラの体験はアイデンティティーの危機という点で同質のものである。」[正木 1999：101]と述べる。アデラの場合は自身が確たる西欧文化のアイデンティティーを持っているため、インドという他者とぶつかるとアイデンティティーの危機を感じる。しかし、堀田は自分の中に西欧的なものを自覚しながら、インドに行くことでアジア的なものにも目覚める。そのため、ここにあるのはアイデンティティーの混合の自覚ではなかろうか。アジア的なものを自覚した堀田にとって、他者としてのインドの他者性が揺らいだ。異なる文明の衝突音を聞いた二人のイギリス人女性と二人を案内しながらも、全くその音を聞くことがなかったインド人のちょうど中間に、堀田を位置付けることができるであろう。

１．５　インドの虚無と「死」の思想

堀田のインド体験は『インドへの道』の登場人物とやや異なり、こだまは自分自身のアイデンティティーの自覚への契機となった。しかし、堀田の洞窟体験はこれだけでは終わ

らない。彼が拠り所としていた『インドへの道』は、彼をさらにその先へと案内していく。彼はインドに対する理解をさらに深めることになる。次に、インドの虚無と「死」の思想に関する二作品の記述を比較対照しつつ分析したい。

１．５．１　「死」に至るムア夫人

洞窟で聞こえた奇怪なこだまの説明にムア夫人が戸惑っていた様子は上記の引用から（１．４．１に見られる瀬尾から引用文）理解できよう。こだまに悩まされるムア夫人の反応の中に「死」と「虚無」の思想が現れてくる。彼女は洞窟を出た後、自らの心境を説明しようとする。

> しかし、あの反響（こだま）は、どういうわけかはっきり言えなかったが、人生に対する執着を根底からゆり動かした。彼女がたまたま疲れているときに彼女の耳に入って来たので、その反響はこうささやきだした、「情念（パトス）、敬虔、勇気――これらは存在するが、同一である。不潔もまた同様である。すべてのものは存在するが、いかなるものも価値をもたない」もし誰があそこで下品な言葉を口にしても、あるいはまた高尚な詩を朗誦したとしても、それに対する論評（コメント）は同じだろう。つまり「アウ・バウム」なのだ。もし誰が、御使（もつかい）いの言葉を語り、過去、現在、未来にわたる全世界のすべての不幸や誤解と、意見・地位にかかわらず、またどんなに逃げ、虚勢を張ってもまぬかれぬ人間の悲惨さからの救済を神に懇願したとしても――結果は同じことだろう。（中略）
>
> （前略）しのびよってくる絶望は自分だけの絶望で、個人的弱点にすぎないということ、あるいはまた、たとえ日射病にかかって気が狂ったとしても、世界はそれにおかまいなしに動いてゆくだろうということなどを思い起していた。しかし、彼女の頭脳の周辺のあたりに突然宗教が、みじめで卑怯でおしゃべりなキリスト教が姿を見せた。だが、彼女は「光あれ」から「事終りぬ」に至る神の言葉もすべて結局は「バウム」にすぎないということを知っていた。それから、彼女の恐怖の領域がいつもより拡大された。彼女の知性ではけっして理解できなかった宇宙は彼女の魂に安息（やすらぎ）を与えなかった。過去二ヵ月間の漠然とした気分が明確なものになって来た。[瀬尾 1985：131-2]

ムア夫人の洞窟を出てきた直後の精神的状態が、詳細に説明されている。彼女は様々なことを考えている。イギリスにいる子供たちから自分の健康まで[瀬尾 1985：132]、そして宗教から宇宙まで思索の対象が広がってゆく。その結果として、夫人にとってすべてが「虚無」として感じられるようになった。「情念、敬虔、勇気」はすべて同じものになり、その違いを識別できなくなる。彼女は宇宙の中で一個の人間としての自分の価値は何もないと思うようになる。彼女が信じてきたキリスト教の思想さえ「みじめ」に見える。つまり、ムア夫人はインドで感じたことを、キリスト教徒の視点から理解することができなかった。彼女はこだまに関する説明を求められると怒り出すようになる[瀬尾 1985：175‐6]。息子のロニーが母である自分の態度に疑問を感じている、と夫人は苛立つ口調で訴える[瀬尾 1085：177]。つまり、夫人は「生」にまつわる出来事、その必要性に関して、疑問を抱くようになる。彼女にとって「反響が聞こえるとすべて終わりになる」[瀬尾 1985：180‐1]であった。

「虚無」と出会い、夫人は「生」から遠ざかり、「生」の意味を見失い、苛立つ。この世のあらゆることの意味を疑い、5 月に行なわれる予定の息子の結婚式に出ようともせず、彼女は帰国を決意する。そして、ムア夫人は船中で人生の旅を終える。

１．５．２　「死」から「生」への逆転

堀田はインドの思想を「虚無」と指摘し、インドでこの思想に関する知識を得ようとする。『インドへの道』を追体験するだけではなく、堀田はインドの思想に関する個人的なレクチャーも受ける。彼はインドの思想は「生」よりも「死」を重視すると理解し、自ら書きためたノートから「異様な、「死」の匂いをかぎ出される人があろう」[堀田 1982：204]とまで書いている。堀田は「虚無」の思想について、「人類の敵」[堀田 1982：202]だと言い、責任のない、歴史を形成しない凹型の思想だと語る。彼はさらにインドの思想に関してこう語る。

> 「彼等（インド人）の云うことを聞いていると、なにもかもが同じだ、同じことだ、という異様な結論に達しがちだ。一面に於て無差別、唯一、他面に於ては多様、無限、なにもかもが同一で、しかも同時だ、というような話ばかり

を聞かされる.....。有に非ず、無に非ず、内に非ず、外に非ず、『しからず、しからず』(netti, netti).....」

「生と死、断絶と持続、断絶と相対、衆生と仏陀、これがみな本質的には同一のものだと云う。」[堀田 1982：202]

堀田の言葉は、ムア夫人の言葉と非常に似ている。「すべては同じ、何もかもが同一である」との表現は、ムア夫人と堀田にほぼ共通している。さらに、洞窟で聞こえたこだまは堀田にとって「虚無の音」であった[堀田 1982：198]。こだまを聞いた堀田は何も異変を感じなかったが、彼に変化が現れるのは、洞窟から出てきた後だった。これまで「暴力的」であった太陽の日差しを快適に感じた。堀田は自分の体験を「それまでは、貧しい荒涼とした風景だ、虚無的なまでに広いだけだ、などとしか思わなかった風景を、今度は逆にきわめて美しいものに思って歩きながら（後略)」[堀田 1982：202]と説明している。ここでは堀田の思考に一種の逆転が起こったことがうかがえる。

堀田は最初のうちは、フォスターにしたがって、インドの思想を「虚無」と「死」の思想としてそのまま鵜呑みにしてしまう。しかし、洞窟で自分の中に西欧的なものとアジア的なものの存在の混合を自覚した堀田は、一転してインドの風景を心地良く眺めることができる自分を発見している。彼が洞窟から出た後に感じたこの一種の蘇生、あるいは、生まれ変わりの感覚は、その後、あるインド知識人が「(すべてのインドの思想は死の思想であるが）故に生の思想である。」[堀田 1982：205]と述べた言葉から受けた衝撃と結びつく。堀田の思索はこうして、一種の逆説的な結論に至ることになる。

ということは、諦念、死の思想にもっとも深く浸されている階級が、もっともよく諦念、死の思想と戦うことが出来るのだということになるであろう。[堀田 1982：206]

「死」の思想であるから、それを「生」の思想へと転換することができると堀田は考えたようである。堀田は、インドの思想は『インドへの道』に暗示されているような単なる「死」の思想で終わるものではなく、「死」の思想であるからこそ、「しかるが故に」、「生」の思想であると受け取った。さらに重要なことは、堀田にとってインドが彼自身のアイデンティティーの鍵を解く契機を与えたことである。それまで明確に意識されないでいたアジア人

としての自分に気づいたということは、ある意味で堀田にとって新たな自分が生まれたことに等しかったのである。言い換えれば堀田自身がインドで「生」を得たのである。このように二重の意味で、インドは堀田にとって「生」と「死」について考える機会を与える場所となった。

１．６　堀田にとっての “*The*” Passage to India

これまで見てきたように、堀田はフォスターを辿ることによってインドを読み解いていった。その意味で、『インドへの道』が一つの道標となったことはすでに述べた。しかし、堀田は『インドへの道』を辿ってはいたが、決してフォスターと同じ結論に至ったということではない。堀田はフォスターを基にしながら、日本人としての立場から自分自身の思考も深く巡らすことによって、フォスターと異なる体験もできた。西欧的な視点を持って書かれた『インドへの道』にしたがいつつ、堀田は時には日本人として、また時にはアジア人として、ものごとを考え、その結果が『インドで考えたこと』に結実した。『インドへの道』が堀田をインドへと導いたが、同時に、そのことが現実に目の前で繰り広げられる世界に対する彼の理解を歪めてしまった可能性も否定できない。しかし、洞窟での体験によって、堀田は自分のアイデンティティーの複雑さに目覚めた。つまり、堀田にとってインドは自分の存在感を解明できる場所となった。言い換えれば、堀田はインドで新たな自分を発見したのである。

堀田は最終的に『インドへの道』と相違する思考の結論に至るが、自らの考察の道標としてこの小説を意識していたことは間違いない。『インドへの道』の英語のタイトルは *A Passage to India* である。その意味を考えると“a”という冠詞は人によってインドを見る様々な道があって、『インドへの道』はその中の一つの、フォスターが見出した道であることを暗示している。しかし、*A Passage to India* という小説は、初めてインドを旅しようとしていた堀田にとって唯一のインドへの道、つまり“*The*” Passage to India であったと言えるのではないだろうか。

さて、ここまで堀田の旅について考察してきた。堀田にとってインドの旅行がある意味で自分自身を新たに発見する旅となったことは明らかになったのではないか。では、藤原の場合はどうであったか。藤原が一部の批評家から日本の若者に広がる「自分探し」の教

祖と評されていることについてはすでに紹介した。次章からは、『印度放浪』を主な手がかりとして、彼がインドで何を見、何を感じたか、そしてそのことがどのようなインドイメージの構築に繋がったかについて分析を行うこととする。その分析によって、藤原の旅が、彼にとっての「母胎」であったかつての失われた日本社会を源とする光をインドに対して投げかけ、そこから反射してくる光によって、自己と日本とを逆照射しようとする試みであったことを、明らかにしようと思う。そのことは、藤原の提示したインドイメージが総体として、結局は、インドという鏡に映った日本の鏡像にほかならないことをも証明することになるであろう。

第 2 章　藤原新也：人物と作品、インドの旅と表現の手法

本章では藤原新也という人物について、その家庭環境や教育、そしてインドへ旅立つまでの過程について明らかにする。また、現在までの『印度放浪』の様々な版の相違に留意しながら、藤原のインドへのアプローチ、および表現手法の特徴についても論じる。

２．１　藤原新也、その人について：

藤原新也は 1944 年 3 月 4 日、福岡県北九州市の港町、門司に 4 人兄弟の次男として生まれた。父親は門司港で藤乃屋という旅館を経営していた。藤原は懐かしく藤乃屋旅館を自らの「母胎」[藤原 1990：47]と呼んでいる。彼の少年時代の思い出は、アジアの国々から来る客の滞在先として使われていたこの旅館の思い出で占められている。藤原は旅館での生活、そして家郷を『少年の巷』（1992）に収録された自身の短編小説「支那のヴァイオリン」の中で回想している。しかし、1960 年、都市再開発計画の一環として、藤乃屋は取り壊されることとなった。当時、藤原は 16 歳で、高校一年生だった。その後、両親は別の場所で再び旅館を開くが、経営はうまく行かず、1 年で倒産した[藤原 1990：50]。住む家を失い、無一文になった一家は、別府の鉄輪（かんなわ）に引っ越すことになった[藤原 2005：23]。このとき父親はすでに 71 歳であり、貸し蒲団業を始めるが、収入は最後まで安定することがなかった。そのため、藤原も生計を助けるためにいくつかアルバイトをしたようである。高校を卒業後、絵と音楽に惹かれていた藤原は、結局、上京して、しばらくラテンギターを志した後、最終的に東京芸術大学油絵科に入学する。

在学中に、彼の言葉によると日本の管理化された社会に不安を感じ[藤原 1984（下巻）：218；藤原 1990：72]、大学を中退し、1969 年に旅に出る決意をする。1969 年と 1970 年の二度のインド旅行を手始めとして、1981 年までの 12 年間彼のアジアへの旅は続いた。その間、藤原はずっとアジアに住み着いたことはなく、断続的に日本に戻っていた。この 13 年間の旅に関して藤原は「一三年間、私は東京にいるより、アジアの国のどこかで暮らしているほうが長かった。」と語っている[藤原 1990：70]。彼の長いアジアの旅は、1981 年 6 月に『全東洋街道』での連載を契機として終わりを告げる。その後の彼の目は主として、日本に向けられていく。

そして、そのアジアの旅の総括であり、のちに『全東洋街道』として上梓した一冊の本によってアジアにおける長い旅に一つの句読点を打ったばかりだった。その旅はこれまで私が訪れた点としてのアジアの国々を一つの線として見るために、西のイスタンブールから日本まで一年余りを費やして歩いたものであった。それはまた、私自身の生身をこの日本に追いつめる旅でもあり、アジアの中の日本を巨視的なかたちで見る方法としてとった旅でもあった。（中略）

私は、なるべくして、私の体と視座をその時点からこの日本に移し始めていたのだ。[藤原 1990：216]

その結果として書かれた作品が『東京漂流』（1983）であった。それからも世界の国々を旅行しながら、彼は数々の作品を執筆している。

藤原の主な著書[13]は以下のとおりである。『印度放浪』（1972）、『西蔵放浪』（1977）、『七彩夢幻』（1977）、『逍遥遊記』（1978）、『ゆめつづれ』（写真集）（1979）、『藤原新也印度拾年』（写真集）（1979）、『全東洋街道』（1981）、『インド行脚』（1982）、『東京漂流』（1983）、『メメント・モリ』（1983）、『乳の海』（1986）、『幻世』（1987）、『南冥』（1988）（写真集）、『丸亀日記』（1988）、『ノア』（1988）、『印度動物記』（1988）、『アメリカ』（1990）、『アメリカンルーレット』（1990）、『アメリカ日記』（1991）、『少年の港』（1992）、『平成幸福音頭』（1993；1998 年に僕のいた場所に改題）、『南島街道』（1993）、『日本景伊勢』（1994）、『全東洋写真』（1996）（写真集）、『沈思彷徨』（1996）、『ディングルの入り江』（1998）、『風のフリュート』（1998）、『藤原悪魔』（1998）、『先年少女』（1999）、『俗界富士』（2000）、『ロッキークルーズ』（2000）、『バリの雫』（2000）、『鉄輪』（2000）、『映し世のうしろ姿』（2000）、『末法眼蔵』（2000）、『ショットガンと女』（2000）、『ディングルの入り江』（2001）、『風のフリュート』（2001）、『空から恥が降る』（2002）、『花音女』（2003）、『何も願わない手を合わせる』（2003）、『空から恥が降る』（2004）、『渋谷』（2006）、『何も願わない手を合わせる』（2006）、『黄泉の犬』（2006）、『名前のない花』（2007）、『日本浄土』（2008）、『メメント・モリ：死を想え』（写真集）（2008）、『Memento-Mori 英語版』（写真集）（2008）、『コスモスの影にはいつも誰かが隠れている』（2009）。

藤原は 1978 年に『逍遥遊記』で第 3 回木村伊兵衛写真賞、1982 年に『全東洋街道』で

[13] このリストの中には、最初雑誌に掲載され、後に単行本として出版された作品もあるが、小論で記した年は単行本の出版年である。

第 23 回毎日芸術賞を受賞している。現在も作家として、そして写真家として旺盛な創作活動を続けている。

２．２　『印度放浪』

藤原は 1969 年にインドへの最初の旅に出る。彼はロンドンからバスで中近東さらにテヘランを経て、北西インドのパンジャーブ州（Punjab）の町アムリットサル（Amritsar）からインドに入り、同年 8 月から、3 ヶ月間インドに滞在する。1969 年の旅の後、彼はさらに翌年にも再びインドへ赴く。藤原のインド旅行に関する著述としては、週刊誌『アサヒグラフ』上で、1970 年 3 月から 1971 年 11 月にわたり連載された作品が最初のものである。その後、それらの作品を基に彼のインドへの旅の経験をまとめたものが『印度放浪』である。『印度放浪』は、作家のインドに関する初めてのまとまった作品となるだけではなく、藤原の作家としての出発点に当たる記念すべき作品ともなった。『印度放浪』については藤原自身が、「すでに古典的なインド紀行書となった趣のある」[藤原 1982 : 188]作品だと、語っている。

藤原のインドに関する著作としては、『印度放浪』以外にも『インド行脚』（1982）、『全東洋街道』（1982）、『印度動物記』（1998）など数多くの作品が見られる。さらに、『東京漂流』や『黄泉の犬』（2006）は、書名だけを見ると、日本の管理社会を主たる題材としたエッセイ集のような印象を与えるが、その底流には藤原のインド旅行の際の経験と思考が生かされていることが十分にうかがえる。これら多くの作品がある中で、本論文の主たる資料として『印度放浪』を取り上げる理由は、この作品が若き藤原が初めてのインドの旅で経験したこと、そしてそこで味わった気持ちを、ほとんど生のままに記録していることにある。藤原の言葉によれば、「初期の『印度放浪』において、そこには私の、ややもすると若すぎる肉体と眼が、何かの一点をしきりに凝視しようとしている。」[藤原 1987 : 242]とある。

『全東洋街頭』はイスタンブールから日本までのアジアの国々の旅の記録であり、インドも取り上げられてはいるが、非常に限定的な扱いとなっている。『印度動物記』については、題名からもわかるとおり、インドで目にした動物とインド人の暮らしとの関係をテーマにしており、動物好きならずとも読んで非常に楽しめる書物であるが、小論で取り上げるにはやはり内容が限定されている。藤原は『印度放浪』、『インド行脚』、『チベット放浪』

の 3 作を「私の長いインド旅行が完成される「三部作」だという確信を持つ。」[藤原 1982：190]と述べている。この三部作の中で、『チベット放浪』は中国領チベットではなく、インド国内のチベット人居住区への旅を主に扱っている旅行記ではあるが、インドではなくチベット人とチベット人社会を主たる対象としていることから、やはり小論の考察の対象とはしなかった。三部作のもう一作、『インド行脚』[14]は藤原の 1970 年と 1973 年の間の半年間のインド旅行に基づいた作品であるが、藤原はこの作品の特徴に関して、「その時間の経緯とともに事実からフィクションへと移り変わる変容が秘やかに進行しているのである」と述べている[藤原 1982：190]。また、別の箇所でも、藤原はさらにこれら 2 作の相違について次のように述べている。

> 第一作の「インド放浪」が目の前の具体的な事実と体験にもとづいて書かれた平易で若さのある読みものだとすれば、この「インド行脚」は、幾分の観念が匂う。[藤原 1982：189 - 90]

『インド行脚』には、一読すればわかることであるが、『印度放浪』が持っている旅する若者が感じた熱気、絶望、希望を読み取ることはできない。そこには、フィクションとしての完成度の高さを感じることはできても、生の原体験を味わうことができない。その意味から、藤原のインド体験をもっとも鮮烈な形で記録した作品はやはり『印度放浪』に尽きる。これが小論で『印度放浪』を主たる資料として取り上げた理由である。もちろん、問題を論じるに当たって、必要に応じて彼の他の作品を参考にしたことは言うまでもない。

２．２．１　『アサヒグラフ』:「インド発見 100 日旅行」と「インド放浪」

藤原のインドへの旅に関するエッセイの掲載は、『アサヒグラフ』誌上に 6 回にわたって行なわれたものが最初である。これらは第一回目のインドへの旅のみに関するものであると藤原は自ら語っている[藤原 1984（上巻）：204]。その連載の題名と章立ての詳細は以下の通りである。

---

[14] 『インド行脚』は最初は 1973 年 6 月から同年 8 月まで、9 回にわたって『アサヒグラフ』において連載されたもので、著者による加筆の上 1982 年に旺文社から文庫本として出版された。

1．1970 年 3 月 6 日発行 :「インド発見 100 日旅行 : アムリツァールからクイロンへ」(38 - 49 頁)

ハダシのインド人との対話

・ぶしつけなインド人に怒ったり　あきらめたりのこと

・三等列車に乗ってインド人をあれこれ考察のこと

・ヒッピーが　インド人に理解されていないのこと

・食べる・出すについてさまざま考案するのこと

・腐敗と貧困ばかりがインドではないと発見のこと

2．1970 年 3 月 13 日発行 :「インド発見 100 日旅行 : さらば！カシミール」(36 - 45 頁)

はかなく破れたカラコルムへの夢

・ニューデリーの広っぱでガラクタを売払うのこと

・“高価な安宿”に泊ってさんざんな目にあうのこと

・ロバをやといカラコルムをめざし逃げ帰るのこと

・山中でショットガンを腰に気を落着けるのこと

3．1971 年 10 月 22 日発行 :「インド放浪（1）: 聖者」(3 - 13 頁)

花々を長い旅の伴侶とし

・衣を脱ぎともにすわろう

・華麗なるズダ袋の中身

・四季おりおりの花のかけら

・噴火口のような毛あな

・なんとなく魅力的なコジキたち

4．1971 年 10 月 29 日発行 :「インド放浪（2）: 汽車の旅」(44 - 51 頁)

奇妙な“場”に向って汽車は走った

・騒然たるホームでのたたかい

・席を取ったら五ルピーだ

・デレデレと続く単調な風景

・ゆるやかに進行した過去の癒着

５．1971 年 11 月 5 日発行：「インド放浪（3）：戦士の壁画」（99 - 104 頁）

朽ちはてる前の最後の訪問者

・花園に迷い込んだ戦士の生残り

・芸術は日々のパンのごときもの

・砂鉄砲に見舞われた小さな聖都

・ポッカリとあらわれたへたくそな絵

・無名でそして息づいていた

６．1971 年 11 月 12 日発行：「インド放浪（4〈最終回〉）：インディアン・ポップ」（47 - 53 頁）

民衆芸術は人間の種類の数だけある

・マハトマ・ガンジーは生き残る

・英語とヒンディ語とがあらわすもの

・ヒマラヤに登るならよそへ行け

『アサヒグラフ』の連載は写真と文章の両方からなるものであり、「インド発見 100 日旅行」と「インド放浪」の二つに分けられている。この連載は 1972 年に単行本として出版される『インド放浪』の原作となるものである。「インド発見 100 日旅行」にはインド人や「おしでツンボ」なインド人との奇妙なエピソード、そしてカシミールの旅についての記述が見られる。「インド放浪」の 4 部ではインドの聖者、汽車の旅、インド人の芸術や政治家について語られる。藤原は連載第 1 回の冒頭でインドの旅について、「これは、インドにひかれ、インドとは何か、を追い求めた 1 人の学生の足で歩いた“インド発見”

の旅行」と述べている[藤原 1970（a）：39]。「インド発見 100 日旅行」と「インド放浪」では、掲載時期に 1 年半余りの時間的空白がある。「インド発見 100 日旅行」は藤原の 1969 年の第一回目のインドへの旅の体験の記述であり、その掲載後の 1970 年の半年間、藤原はインドへ 2 度目の旅をした。ただし、この旅行が正確にいつ始まり、いつ終わったかについては、資料から確定することができなかった。いずれにしても、この 2 度目の旅からの帰国後、藤原は「インド放浪」の執筆を開始した。

２．２．２ 『インド放浪』（1972）

『インド放浪』は、朝日新聞社から 1972 年 7 月に単行本として出版された。この本は全 238 頁からなり、写真と文章から構成されている。写真は本の冒頭の口絵にのみ 10 枚、16 頁にわたって収められている。頁数に写真は含まれていない。本文は大きく 2 つに分かれ、「インド放浪」と「最初の旅から」と題した 2 部構成となっており、さらに以下の小見出しがついた各章に分かれている。

Ⅰ　インド放浪

鴉

火葬

少年

砂嵐

死神

からさわぎ

ヒンドウ

鴨

寄生虫

鳶

Ⅱ　最初の旅から

さらば、カシミール

昨日への旅―デカン高原―

野ネズミの食った果実
生残り戦士の描いた朽ちはてる前のパン
二円三十銭のマハトマ・ガンジー
聖者、あるいは花の乞食道
ハダシのインド人との対話
あとがき

これらのうちで、「最初の旅から」を構成する「ハダシのインド人との会話」、「さらば、カシミール」、「聖者、あるいは花の乞食道」、「昨日への旅―デカン高原―」、「生残り戦士の描いた朽ちはてる前のパン」、「二円三十銭のマハトマ・ガンジー」は『アサヒグラフ』誌に 6 回にわたって掲載された文章をほぼそのまま収録したもので、「ハダシのインド人との会話」が連載の第一回、「さらば、カシミール」が第 2 回というように、対応している。ただし、前半の「インド放浪」すべてと後半に含まれる「野ネズミの食った果実」と「あとがき」については、新たに書き下ろされた文章である。写真に関しては、『アサヒグラフ』連載時に紹介された写真と共通するものは一枚もない。書籍に収められた写真は一枚を除いて、他はすべてインド人の「死」の光景に関連したもので、表表紙にも遺体の写真が用いられている。表表紙の題名のみはインドを漢字表記にして『印度放浪』と書かれているが、中表紙と奥付は片仮名表記で「インド放浪」となっている。

２．２．３　『インド放浪』(1982)

朝日新聞社から朝日選書の一冊として出版された。初版発行は 1982 年 5 月で、全 236 頁である。1972 年版とのもっとも大きな違いは、1982 年版では写真が一枚も載せられていないことである。内容的には 1972 年版『インド放浪』とほぼ変わらないが、唯一、朝日選書版の前書きとして「熱球の下」と題した文章が加筆されている。この版では「熱球の下」と目次は頁数に含まれていない。

２．２．４　『印度放浪』(1984)

朝日新聞社から朝日文庫の一冊として出版された。この版で初めてすべてのタイトルの

「インド」がそれまでのカタカナ表記から、漢字の「印度」表記へと変わっている。この変更の理由について、藤原が言及している箇所はない。この本は上・下二巻からなり、上巻は全 205 頁、下巻は全 223 頁である。本論文において考察の対象とするのはこの 1984 年に出版された『印度放浪』初版本である。それは、この版が複数存在する『印度放浪』の中で、以下の理由から最も重要な版と考えるからである。では、以下に各版の違いをみてみよう。

1982 年版『インド放浪』と 1984 年版『印度放浪』の構成における主な違いは、第一に、写真の有無であり、1984 年版『印度放浪』に収録された写真は、上巻に 44 枚、下巻に 38 枚の計 82 枚で、これまでで最も数が多い。写真の内容もインド人の顔や動作、動物などの自然、そして「死」と「生」にまつわるものと多岐にわたっている。第二に、1972 年版『インド放浪』における前半の「インド放浪」と後半の「最初の旅から」が逆となって配置されたことであり、1984 年版『印度放浪』では「最初の旅から」が上巻に、「印度放浪」[15]は下巻に現れる。『印度放浪』の目次は以下の通りである。

上巻

十五年目の自白

語録　一九七六〜一九八四

最初の旅から

昨日への旅

さらば、カシミール

少年

寄生虫

野ネズミの食った果実

生残り戦士の描いた朽ちはてる前のパン

二円三十銭のマハトマ・ガンジー

聖者、あるいは乞食道

ハダシのインド人との対話

あとがき

[15] 書名同様に、それまで第 1 部に付されていた「インド放浪」というタイトルも、漢字表記で「印度放浪」と変更になった。

下巻

印度放浪

鴉〈からす〉

火葬

砂嵐

死神

からさわぎ

ヒンドウ

鴨〈かも〉

鳶〈とんび〉

熱球の下

上巻は主に大きく三つの部分、すなわち、「十五年目の自白」、「語録　一九七六～一九八四」、そして「最初の旅から」からなっている。「十五年目の自白」と「語録　一九七六～一九八四」は新たに加筆されたものである。そのうち、「十五年目の自白」は出版 2 ヶ月前の 1984 年 10 月に執筆されたもので、40 歳になった藤原がインドへ向かう 25 歳の青年期の自分を振り返り、インドへの旅が与えた影響を初めて回顧したものである。「語録　一九七六～一九八四」はタイトルが示す通り、76 年から 84 年の間に自らのインドへの旅を振り返り、インドへのアプローチ、旅の準備、当時のインドに関する印象、インドに行って考えたことなどを語ったエッセイである。「十五年目の自白」と「語録　一九七六～一九八四」は頁数に含まれているが、頁番号が与えられていない。

「最初の旅から」は 1969 年と 70 年の旅の記録であり、内容的には『アサヒグラフ』の連載及び『インド放浪』とほぼ同じものである。写真は聖者を撮影した数枚が同一であるものの、『アサヒグラフ』とは違うものも使用されている。『インド放浪』に収録されていた遺体の全身写真と「海へ」という写真を除いて、他の写真はすべて『印度放浪』にも使われている。1972 年版および 1982 年版「インド放浪」にあった「少年」と「寄生虫」と題する文章は「最初の旅から」に入れられ、「聖者、あるいは花の乞食道」は「聖者、あるいは乞食道」となっている。

下巻は「印度放浪」という題名のもとで、さらに章分けがされている。1982 年版『イン

ド放浪』の前書きであった「熱球の下」は下巻の最後に置かれている。下巻はすべて頁番号が付されている。

1984 年版『印度放浪』には藤原のインドへのアプローチ、旅に出た理由、そして若者であった自分にその旅が与えた影響についての回顧した記述が初めて見られる。写真も以前より増え、彼の旅をより明確に語る非常に重要な改訂版となっている。その意味で藤原のインドへの旅を総括する版であることから、本論文での主たる考察の対象とした。

２．２．５　『印度放浪』(1993)

朝日新聞社によって朝日文芸文庫として刊行された。第 1 刷の発行は 1993 年である。内容および写真の点で 1984 年版と大きな変化が見られないが、構成の点では 1984 年とはまた相違点が現れる。まず、この版は 425 頁から成り立っている。構成の面から見れば、この版には「最初の旅から」と「印度放浪」という区分がなされておらず、1984 年版の上巻は第一章、下巻は第二章になっている。そして、第一章に入る前に「十五年目の自白」と「語録」が置かれている。「語録　一九七六～一九八四」は単に「語録」の名になるが、内容的には変わっていない。その他、1984 年版上巻の最後に現れる「あとがき」は、第 2 章の最終の「熱球の下」の前に置かれ、1984 年版で変更された「聖者、あるいは乞食道」という題名は、再び「聖者、あるいは花の乞食道」に戻っている。

２．３　藤原のインドへの旅

藤原は沢木耕太郎との対談[16]の中で「旅に出たいというより、インドへ行きたかった」と語っている[藤原 1996 : 61]。実際には、藤原は日本から直接インドへ向かったのではなく、ロンドンから自らの旅を始めた。藤原はインドへ行く前にインドに関する非常に限定的な知識とあるイメージを持っていた。彼は『印度放浪』の中で以下のように回顧している。

> インドに関するぼくの知識といえば、一ルピーは四十七円、それに一ルピーは百パイサであるということだけが、確実な知識であって、他の知識といえば、

[16] 藤原新也、沢木耕太郎対談「旅の放物線」、『沈思彷徨』、56-69 頁。

小学生のころ、石頭の友だちがいて、それをみなが「インド人、インド人」と言ってからかっていたので、いつの間にか、インド人は頭の骨が堅いのである、という定説がぼくの中にできあがっていて、これはまったく知識と呼べるものではなく、幼稚で、バカげた、ひとりよがりの想像にすぎない。

ぼくが考えているインドの国は、およそ、こんなにろくでもないものばかりの寄せ集めで成り立っていたのである。しかし、ぼくをインドに駆り立てたものは、教科書や、観光本ではなく、この幼いころから飼育された、ろくでもないものたちにほかならなかった。そんなろくでもないものは、大変バカげていて、少し魅力的だったわけである。[藤原 1984（上巻）：98 - 9]

藤原がインドへ行く前にインドに関して持ち合わせていた予備知識は、現実のインドとはほとんど関係のないものであった。しかし、彼はそれを「バカげた」ものだと思いながらも、「魅力」を感じていたようである。

旅行のための費用が足りなかった藤原は、『アサヒグラフ』誌の「私の海外旅行」というコラムに応募し、同誌から執筆料を前借りしている[川本 1978：18]。藤原は 8 月の終り頃に当時の西パキスタン[17]からインドのパンジャーブ州アムリットサル市に入る。そして、藤原は首都ニューデリーまで団体旅行のメンバー[18]として旅をした後は、単独の旅を続ける[藤原 1970b：40]。1969 年と 1970 年の二つの旅において藤原はインド各地を訪れている。北はカシミール（Kashmir）から南はマドラス[19] まで、そして東はカルカッタ[20] から西はラージャスターンまで足を伸ばしている。その他に、ニューデリー、ベナレス（Banaras）、ビハール（Bihar）、ケララ（Kerala）、アラーハーバード（Allahabad）、ボンベイ[21] 、ハリドゥワール（Haridwara）なども訪れているが、ニューデリーやボンベイに関する記述は、『印度放浪』の中ではほとんど見られない。

インドの旅の日程についての彼の記述には、いくつか混乱があるようである。藤原はインドに初めて入ったのが 8 月の終わりであったと語っている[藤原 1984（上巻）：177]。つ

---

17 現在はパキスタン（Pakistan）。1972 年の印パ戦争で東パキスタンは独立され、現在のバングラデーシュ（Bangladesh）として創立。
18 藤原自身が「団体旅行のメンバー」という表現を使用している。
19 現在はチェンナイ（Chennai）。本論では当時の名称を使用する。
20 同じく現在はコルカタ（Kolkata）。
21 同じく現在はムンバイ（Mumbai）。

まり、1969 年 8 月のことを指しているのであろう。『アサヒグラフ』掲載の題名を見るとその旅は 100 日間であったので、1969 年 8 月末から始まったとすれば、旅は同年の 11 月末ごろまで続いたことになる。11 月または、12 月に彼は帰国し、翌年の 1970 年 3 月に『アサヒグラフ』のために原稿を執筆した。なお、1970 年のいつ藤原がインドへ再び旅立ったかを知ることのできる確かな記述は見られない。ただ、『印度放浪』（1984）の中にそれをいくらか推測できる箇所がある。それには、彼が旅の始めに、まず大みそかにボンベイ駅でマイソール（Mysore）行きの電車に乗ったという記述が見られる[藤原 1984（上巻）：90]。つまり、その日は 1970 年 12 月の大みそかであったと推測できることから、彼がそれからおよそ半年後の 1971 年の 5 月までインドにいたことが推測できる。[藤原 1984（下巻）: 69]。しかし、ボンベイから列車に乗った藤原は「二年前、やはりここを通過した」[藤原 1984（上巻）: 94]や「二年前ぼくが最初にインドを訪れた」[藤原 1984（上巻）: 137]と語る。ここは厳密には「一年前」でなければつじつまが合わないと思われる。

２．４　藤原のインド理解のアプローチと表現手段

藤原のインドに対する見方の中に、常に働いている二つの極めて重大な要素がある。一つは、当然のことながら彼が日本人であること。もう一つは彼が採用したインド理解のための独自のアプローチである。次節以降で、この二つの要素について、考えてみたい。

２．４．１　日本人としての立場

人が異文化と接触した時、しばしば文化的ショックを受けることがあるのは当然である。その接触によって目にした事柄をいかに受け止めるかは、その人自身が持っている文化的規範意識によって制約を受ける。あるいは異文化を理解しようとするその試みの必然的な結果として、自文化を相対化することが避けられなくなる。藤原にとっても異文化であるインドとの接触は、彼自身の文化を相対化する過程であった。

藤原は終戦の 1 年前に生まれ、日本の戦後復興期や高度経済成長期を生きてきた世代に属している。彼が旅に出た時、日本では日米安保条約の改定問題で混乱するなど、社会的、経済的、その他様々な面において大きな変化が生じていた。時代は高度成長の真っただ中であり、1968 年に日本はついに世界第 3 位の経済大国となっている。国民は精力的に労働

に従事し、結果的に、日本の驚異的な経済発展に貢献していった。国家レベルにおいても、国民レベルにおいても豊かさを志向し疾走していた時代であった。それまでに日本社会が経験したことのなかったスピードと規模で工業化、都市化が進み、大量生産、大量消費を謳歌しつつあった。総人口の 90%以上が自らを中流階級と見なすようになっていた。1950 年代後半から 60 年代半ばにかけて「三種の神器」、3 つの'S' つまり、扇風機、洗濯機と炊飯器、そして 1960 年代半ばに 3 つの'C 'つまりカー(マイカー)、クーラー、カラーテレビなどが急速に普及し、電化製品が一般家庭に普及していった時代でもあった[Kelly1993：195]。 1964 年の東京オリンピック開催と東海道新幹線開通、さらに 1970 年の大阪万博など世界の注目を集める大規模な出来事が続々と起こった。当時の大衆消費社会に与えたアメリカの影響も大きかった。アメリカ風のファッション、服、映画が流行する時代であった。

その反面、国民すべてが高度成長に満足していたとは言えない。この時期にはすでに高度成長の影の部分も見え始めた。学園紛争、極端な個人主義、公害問題、環境破壊など高度成長がもたらした歪みが徐々に表面化し始めた時期でもあった。社会はすでに管理化や情報化の兆しを見せていたのである。当時の日本社会のあり方と彼のインドへの旅が密接に結びついていたことは、以下の藤原の言葉からもうかがい知ることができる。

> はじめて、その土地を踏んだ一九六〇年代の終りのころ、日本はちょうど高度経済成長の最中だった。物質的な豊さを求めて、誰もが一所けんめいに働いていた。この国の近代化と、経済の豊かさを求める過程において、失われて行くものも多かった。そして、社会は管理化されつつあった。管理化のシステムの中で人間的なる息吹は隠滅され、それに対する抵抗もあった。そういう状況の中で、私は大学を捨て、自分の経歴のすべてを捨て去るようなかたちでインドに行った。[藤原 1984（下巻）：218]

高度成長の狭間で経済的に破綻に直面した家庭ももちろんあった。藤原自身もそのようにして破産した一家の一員であった。彼の父親が経営していた旅館が都市計画の対象となって、取り壊され、そのことが、その後の家族の離郷と経済的破綻をもたらしたこともすでに述べた。長じて藤原は、個人を管理し、狭い枠の中に縛り付けようとする日本の社会に対して言葉にならない不安を抱いていた。そのような背景を持つ藤原は、インド人は組

織、管理などとは無縁の世界で、自由に「生(なま)」の行為のみを行う人々であると語る［藤原 1984（上巻）：136］。こうした藤原のインド理解がどこまで正確かつ妥当なものであったかについては、日本社会のあり方と対比しながら第 4 章で取り上げる。

２．４．２　インド理解のためのアプローチ

藤原のインドイメージとインド理解に影響を与えたさらに重要な要素は、彼が採用したインドへのアプローチの方法である。藤原がインドへ行く前に堀田善衛の作品『インドで考えたこと』を読んでいたかどうかは、実はよくわからない。しかし、結果的に、藤原は自らのインド理解のアプローチを堀田のアプローチとまったく対峙するものとして位置づけている。彼がそのことを初めて言葉にするのは、『インド放浪』（1972）の発表から 10 年後の月刊誌『中央公論』1982 年 9 月号に掲載された、「幻覚の岸辺を離れて」と題する宮内勝典との対談においてである。これは 1984 年に初めて文庫版『印度放浪』の中に取り入れられている。本論文における引用もこの文庫本版を使用する。内容的にはほぼ同じことが書かれている。

藤原の見解によれば、堀田は自らの知的、論理的なアプローチによってインドを理解しようと試み、その結果、ついにインドを完全に理解することができなかった。藤原の採用した手法は、堀田とは正反対の方法であった。彼はインドを論理と知的思考、科学的分析によって理解しようとするのではなく、敢えて直感的な手法によって、つまり、眼で見て、手で触って、肌で感じることなどの、彼の言葉によれば「根源的なもの」でインドを理解しようとする。彼は自分のこのようなアプローチに関してこう語る。

> たとえば堀田善衛が『インドで考えたこと』（岩波新書）の最後のあたりで、エローラの岩壁に掌をつくと、何とも気味わるい、虚しさのきわまったようなこだまがガラーンと響いてきて、わからなくなったと書いてるね。僕の旅は逆にそこから始ったような気がする。エローラでもどこでもいいんだけど、土なら土、岩なら岩というものにパッと手をついてみるところから、それを基準にして、いま人間の作りつつある機構を見ていこうじゃないか。片手に石を持って人の顔を見るとか、自分が人間として持ち得る最も根源的なもので対抗していきたい、そういう気分があったと思う。［藤原 1984（上巻）：30］

知識人である堀田はインドに関する基礎知識を得てからインドを訪れたが、彼のインド理解がイギリスの作家フォスターの『インドへの道』によって導かれていることは第１章において分析した通りである。その結果として、堀田は深い思考を重ねながらも、理解の枠組みがそれだけ狭まってしまったことは否定できない。堀田の著作において、エローラの有名な洞窟を訪れた際の体験がインド体験の結末となっていることは、堀田が『インドへの道』にいかに大きく影響を受けているかを明白に物語っている。西洋的教養に深く導かれた堀田の論理的、知的思考が終わったところから藤原は旅を始めた。藤原は、皮膚感覚でインドを見ようとしている。こうして藤原は直感的、感覚的に捉えることのできるものを手掛かりにしてインドを理解しようとする。これは言い換えれば、藤原の認識方法では目に見え、手で触れることのできるものの背後にある、目には見えない、触れ得ないもの、つまりインドの歴史、文化、宗教を、理性と論理により知るための扉が閉ざされていることになる。彼の考察は見えている風景のみに限られてしまい、その結果、なぜインド人がそのように見え、感じられるのかについての考察が抜け落ちてしまうこととなった。

２．５　表現手段としての写真と文章

藤原は『印度放浪』の中で、文章と写真という二つの表現手段を駆使している。この二つが彼の読者へのアプローチを成り立たせる。藤原は自らの表現手段についてこう語っている。

> 言葉で表現できるものと写真で表現できるものは違うね。五感というものがあるでしょ。本当だったら自分の体験したことを五感全部で伝えることができれば、完全だね。昔の宗教はそれをやっていた。絵でも匂いでもやっていたし、音でも、言葉でもやっていた。それはまっとうだと思う。写真と文章だけでも俺にはものたりない。[藤原 1996：305]

藤原は表現手段として文章と写真の両方を使用しながら、それでもなお「ものたりない」と感じている。五感のすべてを駆使して表現しようとしていた藤原にとっては、文章と写真の二つでもまだ不足なのだろう。それは理解できる。しかし、言葉と論理による表現を

始めから当てにしていなかった彼にとって、文章に加えて写真という表現手段がどうしても欠かすことのできないものであったこともまた事実であろう。

「はじめに」で紹介したように、多木浩二、松岡正剛など藤原の言葉と写真の関係について語る批評家が数多く存在する。多木の批評を引用するならば、「彼の写真や言葉は分かち難く一つに存在し、押し寄せてくる」[多木 1978 : 14]。まさに、『印度放浪』の中でも、言葉と写真はインドを伝える有効な手段として密接に連関している。月刊誌『カメラ毎日』の編集者である山岸章二は、同誌に掲載された松岡正剛と藤原新也の対談の中で、『印度放浪』に収録された写真をもとに、藤原にとっての文章と写真の関連性について、こう分析している。

> つまりいままでのカメラマンは現場での認識をカメラにあずけちゃって撮るという部分がある。藤原さんの場合は、つまり現場で、いま牙が、尻尾がとおっしゃったんですが、そういう現場での対象認識があるからまあ写るし、また筆をとれば筆が進むというか描写できると。これは一般的にカメラマンというのは、（中略）その場にいながら、それを認識するよりもどう撮ったらいいか、認識そのものはカメラにあずけちゃうみたいな、それが藤原さんの場合はない。ないから、書こうが写そうが同じレベルで出てきているという感じを持ったんですけれどもね。[山岸 1978 : 76]

山岸は、藤原にとってのカメラとペンが分かちがたくもっている表現力を、ここで的確に指摘している。『印度放浪』における、文章以上に魅力的なまた衝撃的な写真が日本の若い読者に与えたインパクトは鮮烈なものであっただろう。多木も藤原の写真について興味深い指摘をしている。

> 要するに藤原新也の写真を見ていくと、かれが写真を撮るのは、未知なる経験へのものおじしない好奇心、かれの肉ふかくに埋もれた記憶、自身にもさだかではない渇きというようなものが働いている。意味によって説明のできる光景ではなく、その彼方にあるもの、かれの想像力をしてふいと現実をこえさせるような光景が、かれを写真に向かわせる。[多木 1978 : 15]

さらに藤原によると、インドは「すでに「場」そのものが実相を示している土地ですから、その実相を咀嚼して言葉に置き換えることは、あまり意味をなさない」[藤原 1984（上巻）：44]場所である。つまり、言葉だけではインドを伝えることができないということであろう。「場」が実相であるということは、目の前にある風景は言葉に置き換えられない、または置き換えても伝わらないということである。であるならば写真によって「場」そのものを伝えたほうが、インドの表現は容易になるということである。そのためもあって、藤原は写真という手法に頼ることを選んだのであろう。この言葉と写真による表現手法が、藤原のインドイメージの構築にどのように係わったかについては、後に述べることとする。

第 3 章　1970 年前後の日本における社会状況と藤原新也への影響

藤原をインドへの旅に突き動かした原因が、当時の日本社会のあり方にあったことについては、第 2 章ですでに触れたところである。また、彼が提示したインドイメージの構築そのものにも、当時の日本社会の現実が深く関与していたことを次章以下に論じる。したがって、本章では、当時の日本がどのような状況にあったかについて明らかにしておきたい。ただし、以下に論じる内容は、藤原のインド理解に影響を与えたと想定される項目のみに限定している。また、本章で行う分析によって、藤原という一個人の背後にある日本社会の変化を押さえておくことは、インド人である論者にとってはどうしても必要なことであることを最初に断っておきたい。

戦後の 60 年代から 70 年代前半にかけての驚異的な高度経済成長によって、現代日本の経済的な繁栄の基礎が築かれたことはよく知られている。また、この時代は経済成長の影の部分としての環境汚染、自然破壊、そして公害などが大きな問題となった時期でもあった。

終戦前後に生まれた子どもは青年期を迎え、日本に現れてくる変化を体験した世代となる。藤原新也もその一人である。彼は 1944 年（昭和 18 年）に生まれている。いわゆる昭和二桁世代になる。昭和二桁世代とは 1930 年代の半ばから 1940 年代の半ばまでに生まれた世代を指す。ちなみに、昭和一桁世代は 1926 年から 1934 年の間に生まれた世代を指す。また、団塊世代とは 1947 年以降のベビーブームの期間に生まれた人々のことである。

昭和一桁世代は戦争を経験し、戦後の経済成長の直接の担い手となる世代であった。この世代は後年、日本の「猛烈社員」と「教育ママ」になったと言われている[Kelly1993：197]。一方、団塊世代は戦中期や戦後直後の困苦をほぼ知らずに育った世代である。この二つの世代、つまり昭和一桁世代と団塊世代の間に挟まれた、昭和二桁世代は幼年期から戦後社会に現れた変遷を直に目撃してきた世代であるといえる。昭和二桁時代の終りに生まれた藤原も、団塊世代との年齢差が小さいながらも、日本に現れた変化を認識できる時代に育ったと考えられる。藤原のように 60 年代後半から 70 年代前半に壮年期を迎えたこの世代を Kelly は「マイホーム型」と呼んでいる[Kelly1993：198]。これについては後ほど詳しく取り上げる。

藤原がインドを旅行した 1960 年代後半といえば終戦からすでに 20 年以上が経ち、日本は高度経済成長の絶頂期にあり、少なからぬ国民が敗戦の苦しみも忘れ始め、国も国民も

右肩上がりで豊かになりつつある時期だった。一般的に農業などの第一次産業から人々は徐々に離れていき、都市化が進み、核家族化の傾向が強くなっていた。アメリカ様式の生活スタイルからの影響も強く見られた。そのせいもあって、個人の価値観、家族関係、道徳、若者の好み、ファッションなど生活様式に現れる変化も著しかった。以下、そうした変化について、藤原の見解を参照しつつ考察してみることとする。

３．１　高度経済成長

戦争末期のアメリカ軍による焼夷弾を中心とする激しい無差別空襲によって、東京、大阪などの大都市だけではなく、日本の多くの中小都市までが焼け野原になった。広島、長崎に落とされた原爆による無残きわまりない被害については言うまでもない。インドだけではないと思うが、原爆の悲劇は知っていても、ほぼ日本全土が焦土になったことはあまり知られていない。こうして壊滅的打撃を受けた日本にとって、戦後の最大の目標は国家的経済復興だった。日本はこの目標をわずか 10 年足らずの短時日の努力の結果、達成することができた。1955 年に初めて国の GNP（国民総生産）が、戦前最高の年を上回り、同年は「戦後最高」の年、あるいは「戦後最良の年」とされた[Dower1993：16 - 7]。同年 2 月、中野好夫の論説「もはや「戦後」ではない」が『文藝春秋』に掲載され、話題を呼んだこともあった。翌 1956 年、経済白書の中でもこの「もはや「戦後」ではない」という言葉が用いられた。この年以降、日本はさらなる経済的発展の道を歩み始め、技術革新、産業発展の結果は 60 年代になると一目瞭然となってくる。農業よりも重工業の方に重点が置かれ、経済は大きく成長し、高度成長の高潮期を迎える。この成長は上述のように 50 年代にはすでに始まっていた。1956-57 年の「神武景気」、そして、1959-61 年の「岩戸景気」と呼ばれる好景気が日本経済の高度成長の道を開き、次いで 1967 - 69 年の「いざなぎブーム」をもたらす[Kosai1986：99-105；Nakamura1995：57]。1965 年に 4 位であった日本は、1968 年、アメリカ、ソ連についで世界第 3 位の経済大国となっている[Fukutake1989：183]。国も国民も豊かさを目指し、無我夢中で疾走していた時代であり、日本社会がそれまで経験したことのなかったスピードと規模で工業化と都市化が進み、国民は大量生産、大量消費を謳歌しつつあった。

好景気により人々の給料にも増加する傾向が見られ、それにつれて消費者の購買力も上がった。大都市に移住してきた当時の日本人の生活意識構造にも変化が現れる。日本人の

日常生活は急速に豊かになり、総人口の 90%以上が自らを中流階級と見なすようになっていた。

こうした長期的な経済発展によって、第 1 次産業から第 3 次産業への労働人口の移行は著しく、都市化がそれをさらに加速化させた。工業化が進むと、その要求に応えるかのように、人々は農業や農村から離れ、都会へと移住していった。当時のこの移動の主な目的は就職または就学であり、男性の場合が多かった。都市人口の割合を比較してみると、1950 年に 37%であったのが 1970 年には 72%へと上昇している[Karan1997：21 - 2]。大規模な人間の移動が農村から都市へと向かい、彼らの多くは都会で新しく建てられた団地またはアパートに住むようになる。大都市に人口が集中すると、続々と超高層ビルが建てられ始めた。教育機関、金融機関も都市に集中する傾向を見せる。農村の過疎化、都市の過密化は過密過疎というアンバランスな現象をもたらした。さらに、都市化が進展すると、ついには大都市から溢れた人口が郊外へと向かうことになった。これは「郊外化」と呼ばれた現象であり、東京、大阪、名古屋の大都市周辺で多く見られた[Sorensen2002：205]。

都市化や郊外化が進むにつれて、日本人の食習慣、食文化にも変化が現れた。冷凍製品、インスタント食品が流行し始めた。それだけではなく、それまで穀物の中で最も多かった米の消費にさえ変化が見られる。60 年代から 70 年にかけて米の消費量が減少傾向を示す一方、小麦の消費量が上昇を見せ始める。こうした食習慣の変化にも原因があると考えられるが、当時の調査（文部省年報)結果によると、この時期の日本の子供の平均体重や平均身長に見られる変化も顕著なものである[22][Nakamura1995：100 - 2]。1960 年および 70 年に 6 歳と 17 歳の男女を対象に行なわれた身体調査では、わずか 10 年で、体重はおよそ 3 キロ、身長も 3 センチほどの増加が見られた。

国力の増大を海外に示すための、1960 年代の日本にとって最も重要な国際的イベントは、言うまでもなく 1964 年に開催された東京オリンピックであった。東京オリンピックはアジアで開催された初めてのオリンピックであり、戦後日本の国際社会への復帰を国際的に宣言する重要な意味を持つイベントでもあった。海外から高い注目を集め、日本は終戦から 20 年足らずの間に成し遂げた経済発展を世界に誇り、一流国の仲間入りをする。オリンピック開催に先立ち、東京の交通機関は大きく整備された。主要高速道路が建設され、

[22] 調査によると、1960 年時点で 6 歳の男子児童の平均的身長は 111.7 センチ、女子児童の場合は 110.6 センチであった。それが 1970 年になると、男子 114.5 センチ、女子おおよそ 3 センチも高く、113.6 センチにまで増加している。 [Nakamura1995：102]

地下鉄も整備された。東京中心部を羽田空港と結ぶ東京モノレールもこの時期に開業した。しかし、なんと言っても、日本の発展した経済・交通機関の象徴として脚光を浴びたのは、同年に大都市である東京・名古屋・大阪を結んで開通した東海道新幹線であった。さらに、6 年後の 1970 年、大阪で開かれた日本万国博覧会（万博ともいう）は経済大国日本を世界に誇示する一大イベントとなった。1970 年 3 月から同年の 9 月までの半年間の万博の入場者総数は約 6,421 万人と言われ[鷹橋 1986：238]、多くの日本人が新幹線に乗って大阪万博へと向った。

日本の経済的成長は著しく、日本人は「エコノミック・アニマル」と揶揄されるほどであった。日本人も自分たちの経済力、技術力、国民性に自信を持ち、海外の研究者からも注目を浴びるようになった。例えば、アメリカの社会学者 Ezra F Vogel は日本の経済成長と発展速度が顕著であると評価し、彼の著書 *Japan as No. 1: Lessons for America*（1979）の中で日本を世界一の国と述べている。彼は経済大国を築き上げるに至った日本の教育を始め、職場環境、社内構造、経済状態、勤務態度などを時にアメリカと対比しながら徹底的に分析し、アメリカにとって日本から学ぶべきところが数多くあると指摘した。

しかし、その後の 1971 年のニクソン・ショック、そして、1973 年に勃発した第 4 次中東戦争は日本経済に激しい衝撃を与えた。中東戦争により世界的に原油価格が上昇し、オイル・ショック（石油危機）をもたらした。日本でも物価が上昇し、「狂乱物価」と呼ばれるまでのインフレを経験した[Nakamura1995：213]。政府はインフレを抑制するための対策を講じたが、それにより経済は影響を受け、20 年以上も続いた高度経済成長の幕を閉じる契機となった。この高度経済成長が日本人を経済的に豊かにし、その生活意識、生活様式、社会意識など様々な面で、戦前に比べ、大きな変化をもたらしたことは間違いない。

しかし、藤原とその家族にとっては国家レベルでの高度経済成長の始まりはよい結果をもたらさなかった。藤原は「高度成長の端緒にあって世の中の仕組みや教育がいびつに歪みはじめていたあの時代の少年は、大人の世界は信じられないものだと鋭敏に感じはじめていたのである」と述べている[藤原 2006：17]。すでに述べたように、1960 年、当時まだ高校生だった藤原は、父親の経営していた藤乃屋旅館の取り壊しを経験した。福岡県の都市再開発計画に基づいた関門海峡トンネルの建設に当たり、旅館は取り壊されたのである。藤原はその後の父親の苦労について回顧してこう語っている。

裸一貫になって、七十過ぎた親父が何をやれるかというと、何もないのですよ。全国の旅館組合の会長までつとめた人間ですけども。それで、始めたのは客引きです。そこまで身を落として、ともかく子供を大学まで出して.....。[藤原 1996：296]

このように 1960 年という年は、藤原にとって、非常に重要な意味合いを持つ年となった。国家的な経済成長の一面において被害者でもあった藤原が、当時の経済成長を批判しながら、「GNP が一位というのはそれだけ世界を消費して世界を汚しているという証なんだから、本当は恥ずかしいことなんだ。」[藤原 1996：333]と語っているのもある意味で当然のことと思われる。藤原は一人の少年として失ったものへの憤りを『東京漂流』という作品の中に表現している。父の経営していた藤乃屋旅館は藤原の子供時代、青年時代において非常に思い出深い場所であった。港の近くにある旅館には国内や海外からの客足が絶えず、常に賑わっていた。その無残な破壊は、彼の若い心に一生癒えることのない深い傷を残したようである。高度成長の波に巻き込まれた結果、彼の一家は田舎に引っ越した。しかし、藤原にとって藤乃屋の建て壊し体験は、日本で住む家を実際にも、また象徴的にも失うという彼にとっての原体験となり、その喪失感は極めて大きかった。高度経済成長をきっかけに、家を失ったことは、彼のその後の思索と行動の多くの部分に暗い影を投げかけたようである。

３．２　社会意識に見られる変化

戦後になると、戦前の「家」制度は崩壊し、核家族が一般的になり、ある意味で日本的家族の解体が急激に進んだことがうかがえる。その結果、家族の構成が変化し、その人数も減少する傾向が見られた。青井はこの変化を「夫婦家族化」と名付けて、60 年代前半にはすでにこの概念が定着していたことを指摘する[青井 1974：173]。このことから夫婦のみ、または夫婦と未婚の子供という家族構成が一般的になっていたことが分かる[23]。高度経済成長の下、豊かになった家族に現れる変化、また急速な家庭内の近代化が与えた個人

[23] 1965 年から 1975 年の間の家族の変遷を見てみると、親族世帯では 91.8%から 86.2%への減少が見られる。核家族全体では、62.6%から 63.9%へ、そして、夫婦のみの家族では 9.8%から 12.4%への急増が見られる。 [Fukutake1989：124]

の社会意識への影響は大きかった。

この傾向は 1960 年代になって急に強くなったわけではなく、東京近郊のシタヤマチョウ（Shitayamacho）を 1950 年代に調査した Dore は、その前兆を的確に把握している。Dore は *City Life in Japan*（1958）においてこう語っている。

> But his great- grandson, Mr. Risookei, in modern Tokyo is a very different person and his life is lived under different conditions. His neighbors are simply people who live next door and in whose economical or emotional life he shares as little as they in his. His employer is simply the man to whom for the moment he sells his labor. His livelihood depends on no one's goodwill; only on the fact that it continues to be in the interest of his employer to employ him, of his shopkeepers to serve him, and of his bank to maintain its reputation by safeguarding his savings. What employer he shall serve, which shop he shall patronize, how he shall spend his leisure time, whom he shall make friends— these become questions which offer a conscious choice of alternatives. And, provided that his choices are not proscribed by the laws of the country, few people outside his immediate household will be concerned to show either approval or disapproval of his actions; (中略)
> His sources of direction are internal. It is a duty to *himself* to live up to the aims which he has set himself, and it is he who blames himself if he fails to achieve his ambitions to acquire wealth, or prestige, or saintliness, or power, or academic qualifications. [Dore1958：377]

引用の中の「Mr. Risookei」は、日本語の「理想形」のパロディとして使用されている。Dore は戦前、日本において軽視されていた個人主義や利己主義が、それまでの道徳と代わり、重視され始めたことを指摘している。個人が優先されることにより、対人関係に変化が生じるに至った。近所や親戚との付き合いが減少し、以前は「家」の仕事を継ぐのが当然と考えられていたが、戦後社会にはそうした関係はなくなり、自由に職業を決定するのが一般的になりつつあった。戦前までは当然と考えられていた社会的な規範や慣習が、戦後になると、疑問視されるようになった。例えば、昔ならば当然とされていた上司の命令

に従うこと、あるいは労働に伴う苦労などに対して疑問を抱く人が多くなってきた[Vogel 1963：143]。

個人主義が強調されることにより、人と人との交流が減少し、プライバシーが重要視され始めた。鶴見俊輔は戦後日本の生活様式について述べながら、自分の好みの漫画、テレビ、ラジオに囲まれて、一人でいることは楽だと語る人が増加していたと指摘する[Tsurumi1987：120]。それだけではなく、日本人の思考様式、意識構造にも変化が現れていた。日高六郎は戦前から戦後にかけてのそうした変容を「滅私奉公」から「滅公奉私」へ移行したと説明している[日高 1985：81]。さらに、日高は「国民性」を調査する統計数理研究所の統計を参考に日本人の「暮らし方」を分析した結果、1958 年を境に著しい変化が見られることを指摘している。具体的には、60 年代から 70 年代にかけて、一般的に「社会」や「名誉」よりも、「興味」、「安楽」を選択する人が戦前に比べて圧倒的に多くなっていることが明らかとなったのである[日高 1985：78 - 80]。

これらの風潮を一言で表した言葉にマイホーム主義がある。「家」制度がかつて保証していた人間関係、または相互の責任感が見られなくなり、その代わりに個人の私生活を重視し、それを肯定する人間が急増していた。マイホーム主義とは、大都市で電化製品を完備した団地(マイホーム)に住み、マイカーを持ち、基本的に西洋的なスタイルを理想とした生活をしている人たちのことである。マイホーム主義者は家族を重視し、個人生活を優先的に考える。その中でも一般的に見られるのは、男性は仕事に専念し、女性は専業主婦で、家庭と子供の養育に熱心な、いわゆる教育ママというパターンである。一方、青井和夫によると、マイホーム主義は「経済状態さえよくなれば、家庭生活もよくなるという楽観ムードが支配的であり、これがマイ・ホーム主義の基盤であった」[青井 1974：174]と述べている。

そもそもマイホームは、家を建て、電化製品を大量に販売するための企業およびメディアが仕掛けた戦略であったという一面がある。換言すると、そこには自分の生活を優先する人たちに、製品を多く売るための企業のマーケティング戦略があったとも言える。マイホームの夢を実現するために、人々は職場で仕事に専念せねばならない。そこでは長い勤務時間が要求され、家族との付き合いもそれだけ減ることになる。Tada はマイホーム主義の広まりと企業活動との間の密接な関係について指摘している。

Logically, my- homism and commitment to the idea of certain defined

rights for the private sphere are inseparable, for the simple reason that it is impossible to have a my- home without embracing that value. However, it is necessary to distinguish my- homism as a whole from the private value, or support for certain rights for the private sphere. [Tada 1978：210]

マイホーム主義においては個人の個性やプライベートな領域が社会的な規範や慣習よりも優先されると一般的に言われながら、見た目ほど自由ではないというのが実際である。その背後にはやはりある種の日本的な社会的規範あるいは束縛が存在する。マイホームの運命は職場や企業の成功に直接的に繋がっている。いくら自由に見えていても、その後ろには束縛があり、人は社会、ルール、規則に縛られていた。その束縛から自由になろうとした場合、かえってその拘束は強化されていく。職場での上下関係の厳格さ、社会的不安、学歴の影響、よい教育、よい大学、よい就職など、人間を過剰に拘束しようとする社会的圧力の一種がそこにある。当時、流行したマイホーム主義には、常にこのような矛盾が内在していた。

藤原は、上に紹介した『東京漂流』の中で、日本のこのような家や家庭を「没個性的で人間を育てない自閉的な家々は、私のあの母胎としての家が破壊されたのちに立ち上がったもの」[藤原 1990：63]と指摘している。彼はその新しい家がもたらす影響をすでに理解していた。一見個性的でありながらも、その内部において人と人との接触を遮る家に藤原は批判的だった。藤原は、日本の家の扉が社会に対して閉じられていることを指摘して、日本の高度成長期以降の家と家庭のあり方について次のように批判する。

「家」はこのように、世間や自然に向かって、より没交渉的となり、自閉し、非合理や無駄を排した無機物へ変化していった。あの「マイホーム」「マイタウン」「マイカー」という名の自己中心的で冷酷な、ワシさえよけりゃ、アンタはどうでもええ式、七〇年代処世術文法は、すでにこの「家」の変容の内に秘められていた。[藤原 1990：62]

また、前近代の大家族制度の中で位置を占めていた「老人」の存在は、その「存在」そのものが「家訓」の役割を果たしていた。父は父で、その人間的な

体験にもとづく存在の物語性で、家族の座標を示すことができた。かつての日本の家は、それらの諸要素が集まって、「家」の持つべき「精神的なよりどころ」を維持していた。しかし、この八〇年代の家族には、そのどれもが欠落している。家族はその根を失い、宙吊りの状態にある。[藤原 1990：207]

藤原が指摘している通り、その時代には、親子間の会話がなく、父親不在で父親が父親らしい存在でなくなりつつある家庭がすでに珍しいものではなくなっていた。藤原にとって「精神的なよりどころ」であるべき家庭は、もう存在しなくなっていた。このような家庭環境の中で増加する傾向を見せつつあった子どもの暴力に言及しながら藤原は、「父の抑圧と母の庇護と両方やらなくちゃいけない。遠因は、父の不在にあるのだが、いまの社会構造がそういう父親を作り出している。」[藤原 1996：90]と述べている。その変化は、日本人と家との関係の変化にも繋がっている。近代的な人工物の素材によって作られた家について、藤原は「「家」は「手」によって造られる人間の体温を宿したものから、システム量産型の「冷たい」機能へと変革していった」[藤原 1990：54 - 5]ものになっていたと語っている。

かつて目の前で崩壊していった生家とそこで飼っていた家猫との別れをきっかけに、古い日本の家に対する郷愁を断ち切り、東京の「新しい日本の家」に住み続けることを「一つの居直り」と見なしていた彼は、かつての自らのインドへの旅を振り返ってこう語っている。

私はこの日本において、そのように郷愁を捨て、居直りを続けながら、あの私の生家が崩れ去ってほぼ一〇年目、六〇年代の末、大学と絵を捨て、借間を引き払い、東京あるいは日本を逃げ出すようなかたちで、アジアへの長い旅に赴いた。[藤原 1990：70]

インドへと彼を駆り立てたものは、当時の日本社会とそこで生きてきた彼の人生そのものであった。

３．３　学歴社会

学歴や就職に対する競争が激化した当時の日本社会では、一流大学を出て一流企業に就職することが大多数の日本人の目標となった。戦後の教育は平等化され、教育面においては皆に同等の機会が与えられた。そのため、家庭では子供の教育が非常に重視され始めた。戦後の高校進学率を比較してみると、1952 年の 47.6%から 1973 年には 89.4%に昇り、大学進学率も 1952 年の 11.4%から 1973 年には 32.2%まで上昇を見た[Yamamura and Hanley1975：90]。2 つの時期における進学率の差を見れば、教育重視の傾向は一目瞭然である。よい就職のために高い学歴がますます必要とされるようになってきていた。

60 年代の日本では、雇用制度としては終身雇用がまだまだ一般的であり、企業にとっても有名な大学の卒業生を採用することが効率的であった。現在ではこうした傾向は弱まりつつあると言えるが、当時はいったん企業に就職すれば、定年まで転職、または退職することはそれほど多くなかった。そのため、評判のよい大学に入学することが日本人にとって精神的な誇りであると同時に、一生の生活の安定が保証されることを意味していた。いわゆる「学歴社会」の誕生であった[Kelly1991：408]。

「学歴社会」の基盤となるものが進学に際しての厳しい受験制度であった。難関大学への入学のために、中学校時代、早い場合には小学校時代からその準備が始まる。有名な国立大学、例えば、東京大学や京都大学に入学を目指す子どもの親は、そのために難関と言われる中学校や高校に子供を通わせたがる。一家総出で一心不乱となって、目標とする学校への入学を目指す。Vogel は「エスカレーター式学校」を紹介している。その中では子供は幼稚園に入園した後、エスカレーターに乗っているように大学卒業まで同じ系列の学校に進学できる。エスカレーター式学校に入学することはすなわち、“he is thought to be on the escareetaa and established for life”という意味であり、その時点ですでに一生が保証されたと見なされる[Vogel1963：45 - 6]。そうすることのできない子供の場合は、厳しい大学受験の競争に打ち勝たなければならない。Yamamura と Hanley は日本人の学歴へのこだわりを以下のように指摘している。

> Colleagues' and neighbors' envy, the parents' and the child's pride, and the reaction which an acquaintance or even a total stranger shows upon hearing the magic phrase "a graduate of Tokyo University" are clearly more

important explanations for the intensity of educational aspirations than are lifetime earnings. After all, this is a society in which virtually all institutions of higher learning, and for that matter all levels of educational institutions from the kindergarten up, are ranked by prestige in the minds of the parents and students alike, and spouses are selected from the graduates of "right" schools. [Yamamura and Hanley1975：102 - 3]

一方、進学のための入試が子供の精神に与えるストレスは非常に高いと見られる。家族に成績を見せる際の子供たちに降りかかる精神的な圧力は相当なものである[De Vos 2004：162]。さらに、母親の一所懸命で熱心な姿に、子どもは応えねばならぬとストレスを感じてしまう場合も少なくない。多くの子供たちが、まだ幼少期から、よい大学に入学できないと一生好きな仕事ができず、安定した生活を送れないのではという不安に襲われる。そのため、大学に合格できない場合に、1 年間、または 2 年間就職せず、翌年の受験の準備をする「浪人」もよく見られた[24]。日本の進学受験は受験者一人に限定されず、その成功、不成功は一家の威厳に関わるものとされているので、子供にかかるプレッシャーは強く、正に"examination hell"、つまり、「受験地獄」[Vogel 1963：40；Yamamura and Hanley1975：102；White1988：185]と受け止められていた。受験生は遊ぶ時間を減らされ、自由な時間を持つことも限られ、両親の期待に応えなければならないとの責任を感じてしまう。Mita は調査を行い、"test hell" に対して学生が感じる苦痛について、次のように述べている。

In test hell, all time and energy is used to memorize fragmented facts and learn successful techniques for passing tests. Students have no freedom whatsoever. They cannot taste the meaning of life, become sensitive to social problems, or discover who they are, for that would interfere with "the progress of study" and be detrimental to their entire future. Students spend hours and hours learning to work standard tests; they cannot spend even a

[24] 1966 年の東京大学合格者のうち浪人が占める割合は、文系 49.7%、理系 32.7%であった。1967 年には文系 55.4%、理系 47.0%まで上昇している[Mita1967：175](出典：全国大学年刊)。この数字を見れば、当時、有名大学への入学がいかに困難でありつつも重要視されていたかがわかる。

minute learning how to face life and deal with human beings. [Mita1967 : 154]

これを見れば、受験を控えた生徒たちが、一種、社会から遮断された生活を送っていたことがうかがえる。親が名門大学の卒業生であったり、あるいは学歴が高かったり、子供が一人息子であった場合には、子供の感じる責任はより重大なものになる[Vogel 2004 : 151]。このように、子供時代から教育における業績が期待され、成功が望まれ、そのことが子供の精神的、心理的成長に少なからぬ影響を与えていたことも否定できない。

このような教育を巡る社会状況の中で、「競争原理が教育にも反映して受験管理教育を生んだ」[藤原 1996 : 402]と述べる藤原は、自らの高校生時代を次のように回想している。

> ただ、漫然とした生き方をしていたんじゃないのかなあ。目的とかそういうのなしにね。楽しかった。昔の高校生っていうのは、今の高校生みたいに管理教育の反動でロックに凝るとかホビーを持っているとか、そういうのはないわけですよ。ただ漫然と生きて楽しいっていう感じだったからねえ。そういう凝るようなものを持っていなきゃ、自分のステイタスというか、アイデンティティがないんじゃないかっていうことはなかったわけですね。
>
> 漫然と毎日、朝起きて飯食って、学校行って、遊んで、それで楽しかった。情報網が発達した今みたいに東京の情報にふりまわされることもなかった。それとやはり、それぞれの生まれとか、育ちとか、生活、そういうものがクラスに五十人いれば五十人それぞれ違う。今の時代は、性格俳優とかをつくろうとすればとても難しいけれど、僕らの時代は、それぞれに個性が感じられたのね。いまだに中学、高校の頃のやつの顔をパッと思い浮かべると、今みたいにみんな同じ顔をしていないものね。それぞれが生まれや育ちが違うなっていう感じ。[藤原 1996 : 299 - 300]

藤原自身が高校を卒業した 1962 年当時も、高学歴が求められる「学歴社会」が進行していた。しかし、藤原の著述の中には進学受験準備のために塾へ通うとか、一流大学の受験対策などということに関する記述はまったく見当たらない。

少年藤原は絵と音楽に興味を持っていたようである。高校を卒業した藤原は、父親が買ってくれたギターを持って上京するが[藤原 2005：123]、「ギターの堅苦しいレッスンが肌に合わなかった」[25]ので、ある時期以降ギターの練習をやめた。絵にも興味を持っていた彼が、少年時代に自らが発見した美というものについて語っている箇所がある。「郷里や家や友や恋や学校を失い、異郷の地でも出口を閉ざされた少年」[藤原 2005：107]であった藤原は、あるとき鶴見岳の雄大な樹氷を目にする。その結果、少年の心には微妙な変化が現れ、「それまで金縛りにあっていた心が軽やかになった」[藤原 2005：110]。さらに続けて彼はこう語っている、「美とは自分を支え、過酷な世界を突き抜けていく力なのだと思った」[藤原 2005：111]。このことが、彼が東京芸術大学を選んだ理由となったと思われる。

３．４　労働力の供給源としての人間

1960 年代には、第 3 次産業への労働力の移動が著しかった。戦後、第 1 次ベビーブームの時期に誕生した子どもは、大学卒業の時期を迎えた。企業への就職を求める若者の数も急増した。「試験地獄」を見事にパスしてきた青年たちは、大学卒業後は、会社に就職することになる。戦後の核家族家庭の中で育てられた世代の若者が、就職することになった。この時期の日本企業には日本独特の労働形態が存在していた。それは、終身雇用制度と年功序列制度である。これはしばしば日本だけに見られる特殊な制度と言われたものであったが、当時は就職する際にこうした制度は当然のものと見なされていた。

終身雇用制度を簡単に説明すると、この用語は1958年に生まれ、「高度成長期において、若年労働力不足と技術革新の進展を背景に、大企業は、新規学校卒業者を採用すると、彼らを長期に雇用しようとした。」[野村 1994：14 - 5、187]と言われているものである。大学卒業後に企業に入社してから定年退職まで、一貫して同一の会社で働き続ける。よほどのことがない限り、企業から解雇される恐れがない。この制度は、企業にとっても、採用された人材にとってもメリットがある。企業は学歴を基準に若くて有用な人材を採用する。採用された人間は、組織の中で研修を受け、次第に養成されていく。技術の面でも熟練の度を高めていく。新人の責任は軽いところから始まるが、経験を積めば積むほど、その責任も重くなり、社内の地位も上がる。自分より後に入社した者は後輩、同期で入社した者

[25] Shinya Fujiwara official website‘http://www.fujiwarashinya.com/profile3.html’を参照。（2009 年 11 月 3 日アクセス）。

は同僚、自分より先に入社していた者は先輩になる。このように、社内で自らの位置を確認することが重要とされている。自らの仕事に熟練し、社内の人間関係、社内システムなどに精通すると同時に、部下が増え、企業や上司から信頼を受けることが可能になる。

年功序列制度とは、労働者の経験や地位に合わせた給与体系を維持する制度のことである。地位と役職が上がることによって、給与も上昇する。一生同一の企業で働くことで、その会社の経営、人間関係、組織の理解に熟達できることになる。企業にとっても新しい人材の採用コストを削減でき、社内環境にも調和が保たれる。

こうして、終身雇用制度と年功序列制度によって企業と人材または労働者の間に安定した関係が保たれる。当時の日本の企業社会では、会社に対する「忠誠心」が非常に高く評価されていた[Vogel 1963 : 147]。所属する企業やグループに対し「忠誠心」を持つことで、働くことに意味が与えられる。調和を保つために、自身の会社、グループの規則に従わねばならない。何よりも「和」が重要とされ[Taylor1986 : 115]、それを維持することがすべての労働者に求められる。

このような良い面ばかりではなく、終身雇用と年功序列の下で、労働者は全面的に企業に頼らざるを得ない面もあった。労働者の仕事の目的は企業を発展させることにある。労働者の個人的な成功、業績はそのままでは出世に結びつかない。仕事から得られる満足感、または達成感も自ら獲得するものというよりも、企業または会社から与えられるものである。Vogel はこう説明する。

> The salary man, however, does not see himself as looking out primarily for his own interests. （中略）Since his salary is regular and determined more by seniority than his good work, he feels he is doing good work not out of his own interest, but out of his devotion to the firm. He receives a bonus not on the basis of his individual contribution to the firm, but on the basis of the success of the firm. [Vogel1963 : 160]

自分ではなく会社のために働くことや、社内やグループ内で調和を保ちつつ、業績をあげることは、労働者に様々な圧力と負担をかけることになる。自分の能力を発揮して効率よく仕事をしても、それだけでは出世に結びつかないことからくる不満が、仕事に対するやる気をなくす原因にもなる。社員は集団の目的達成と同時に、所属している会社または

グループのメンバーとの人間関係をもっとも大事にしなければならない。より機能的に働くことで、企業の生産力や効率性を維持しながら、生産拡大への貢献をすることが期待される。同時に、上下関係の厳しさ、本音と建前を保つこと、部外者とされることへの恐怖、周囲から自分が認めてもらえるかどうかの不安などもある。

従って、就職、給与などが確保されていても、労働者は常に不安を抱いている。長時間勤務を要求する職場において、サラリーマンは会社以外の人々や社会との幅の広い交流ができなくなり、結果的にその交際は同じ会社の人同士の間のものに限定される。仕事と自分の家族だけを軸に考える日本人は、親族とのつきあいから遠のき、その近隣との関係や地域関係も希薄になる一方である。妻は夫の仕事のことは十分には分からない。旅行なども職場の人間たちやその家族と一緒に行くことが多い。こうして、会社や同僚に全面的に依存することになる。マイホームを夢見ていた人はそれを手に入れた後も、マイホームで過ごす時間さえ得られない現実があった。当時、転職はあまりよいことと見なされていなかった。多くの場合、別の会社に移ることは、自分の現在の地位より下の地位を受け入れることを意味していた。それだけではなく、新しい会社で新しい人間関係、新しい「忠誠心」を作り直すことはたやすいことでもなければ、また、あまり好ましいことでもないと見なされ、周囲からも批判を受けやすかった。そのため、転職はまさに“soiling one's curriculum vitae”、つまり、「履歴書を汚す」ことに等しい行為であった[Nakane1984：111；Vogel 1963：33]。

こうしたシステムは厳しく批判されはしても、働く人にとっては、企業への忠誠心、献身さ、またはグループへの連帯感から、充実感、または自らのアイデンティティーを獲得する唯一の方法であったことも事実であろう。働く会社から様々な面で利益を受け、制度に従って、安心して労働に従事できる人には問題はなかったと思われる。しかし、自由に仕事をし、または判断する手段を失うことで、あるいは、会社環境や仕事に息苦しさを感じ、満足を得られない場合には、社会に対して絶望する日本人も少なくなかったと考えられる。

藤原自身は戦後日本の労働環境に対して以下の見解を示している。

> 戦前は農業、林業、漁業などの第一次産業が主体で、地縁血縁という共同体があった。個人も家族共同体もその中に組み込まれていた。それが工業化社会になり、まず地縁血縁が崩れて行った。そして新たな共同体として企業共同体

が立ち現れる。その企業共同体は、家族共同体を崩した。[藤原 1996：402]

とくにこの戦後四十五年の歳月というのは、人類の歴史の中でも非常に特異な時代で、生産至上主義の中で人間性がかつてなく管理され剥奪されてきた時代だと思うのです。[藤原 1996：313]

藤原自身は東京芸術大学を中途退学した後、インドへの旅に向かっている。高校を卒業して上京をしてから、特定の企業に長く職を得たことはないようである。本人によれば、ギターの勉強を止めた後、「それ以降 30 種に及ぶ仕事を転々としながら、東京を漂流する日々を送った」[26]藤原は不安定な仕事をしながら、その合間に東京藝術大学に通って勉強をしていたことになる。藤原がどのような企業で、どのような仕事をしていたのかに関する記述は見られない。しかし、長く勤めることをせず、仕事を転々とすることを藤原は「漂流」と表現している。この「漂流」がインドにおける「放浪」にも繋がったのではないだろうか。なぜ、藤原にとってインドの旅が、旅行記ではなく、放浪記となったのか、その答えを解く鍵は彼の日本、そして東京での生活にあると考えられる。それはまた、これまで見てきたように彼が少年時代に生家を失い、家族とともにいわば流浪した原体験にまでさかのぼるのではないかと考えられる。これについては、後の章で詳しく分析することにする。

３．５　大衆化社会

戦後、特に 1960 年代にすでに日本社会は「大衆化社会」と言われていた。この言葉の英訳を見ると、「mass society」[27]、「mass culture」などがある。藤岡和賀夫は「大衆化社会」を特に詳しく定義してはいないが、それが意味する所は、戦後民主主義の発展、工業化によってもたらされた国民の豊かさにあるとしている[藤岡 1984：36 - 7]。同様に、

[26] Shinya Fujiwara official website‘http://www.fujiwarashinya.com/profile3.html’を参照。2009 年 11 月 3 日アクセス。

[27] 日本において「mass society」は 1920 年代にすでに存在していたと言われている[Tsurumi1987：30；Fukutake1989：115 - 6；Ivy1993：242]。当時、新聞、雑誌、漫画などが大量に出版され、普及していた。しかし、本格的な「大衆化社会」は戦後の工業化の後出現した。但し、Fukutake は日本語で「大衆社会化」を使用している[福武 1997：108 - 115]。

Nishibe Susumu も「大衆化社会」は民主主義と産業化、そして物理的快楽主義と平等主義を元に構成されると述べている[Nishibe1982：76]。Ivy は二人と違って、社会ではなく「文化」という言葉を使用している。Ivy は「mass culture」を以下のように説明している。

> （前略） defining mass culture as administered, commodified culture pretargeted and produced for large numbers of consumers. Mass culture in this general sense arose together with industrial capitalism itself, for its very possibility is predicated on those technologies of both material and social production that emerged with the development of capitalism. It is thus intimately entwined with the large- scale production, dissemination and consumption of commodities; in the postwar period the ascendancy of the electronic media, particularly television, has added new dimensions to this dynamic. [Ivy 1993：240]

大衆化社会の特徴として、民主化、工業化と同時に、大量生産、大量消費なども挙げられる。都市化によって故郷から離れ、都市の孤立した環境に暮らす日本人にとって、一日中、仕事に専念し、その疲れやストレスを発散する手段として、物品の購買は一つの有効な方法であった。企業によって生産される消費財に新しい価値が結びつけられ、テレビを含むメディアなどによって、商品が消費者に次々と押し付けられていった。

当時の日本社会に中流階級が登場したことも大衆化社会をもたらしたといえる。この時期にほぼ 9 割の日本人が自らを中流階級と見なすようになっていた。戦前のように階級間の大きな差はなくなり、中間階級が誕生した[Katō 1964：72]。その背景には特定の階級に限定されることなく、社会全体に行きわたっていた日本の教育がある。こうした教育の平等化も大衆文化の構築を促した。さらに、農業を離れて企業に職を求めた日本人の数は著しかった。ホワイト・カラー、事務労働者が急増した。給料にもあまり差が見られないことは日本の資本主義の特徴とされ、大衆化社会を加速化させた。このように、階級や階級意識、そしてあらゆる格差や差別をなくす上で、教育、就職などの面で平等な機会を与える方向に戦後日本社会は向かっていた[Murakami1979：38 - 40；Eccleston1989：163]。教育、賃金などにおける差異をなくすことで、購買力の格差も徐々に解消された。その結

果として、日本人の様々な生活には共通した点が多く見出せるようになった。日高は日本人の価値観の画一化をこう指摘している。

> しかしいま、日本人の意識の質的な変化は、そうした思想上あるいはイデオロギー上の論争点よりももっと深いところで生じている。高度経済成長がつくりだした現在の生活様式を維持拡大したいということが、ほとんどの日本人の願望となった。多くの人びとが価値観の多様化を言うけれども、それは、ボーナスを自家用車の頭金に使うか、海外旅行に使うか、貯金にまわすか、といった程度の選択の可能性でしかない。生活水準と生活様式の維持拡大への執着という点では、価値観の画一化こそが、意識の深部で進行している。[日高 1985：83]

日本で大衆化社会を導いたその他の主な要因として、テレビ、またはマス・メディアを挙げることができるだろう。テレビは大衆意識を強化する上で重要な役割を果たす。1953年のテレビの出現は日本の社会において画期的な出来事だった。テレビはそれまでマス・メディアの宣伝手段であった新聞や雑誌などの必要性と影響力を弱めた。さらに、1960年にはカラーテレビが導入されることによって、テレビは日本人にとってますます欠かすことのできないものとなってきた。その事実はテレビの売上台数にも反映されている。テレビの購入が中間階級の目標になり、1960 年にテレビを保有する家庭はおよそ 3 割強（33.2%）であったのが、わずか 10 年後の 1970 年には 9 割（94.8%）を超えた[Tsurumi1987 : 63]。生産者側にとっては、テレビは宣伝活動の主要手段となり、自動車、洗濯機などを始め、あらゆる電化製品の販売に使われ始めた。視聴者にとっては、テレビはファッションや電化製品などについての最新情報を入手する手段となった。マス・メディアの購入への説得力増大によってコマーシャリズムが巨大化し、新しい商品に対する新しい欲求が形成されたことも事実である。これによって、「生理的要求」よりも「欲望」を掻き立てる方向へと企業の広報戦略が移っていく傾向が見られた[柏木 1985 : 79]。まさに、大量生産、大量消費の時代であり、一つの製品の消費がまた新しい製品の消費をもたらしていった。

一方、藤原はこうした日本社会について、次のように考えていた。

日本の一九六〇年代以降生まれの人たちというのは、同じ生活形態をずっととらされてきている。同じ物を食って、同じ物を見て、同じ情報を得て。だからある日突然人と人が会った場合、話すことがもうあらかじめないわけよ。すでに出会った時に同じ顔をしているから。[藤原 1996：226]

（前略）コマーシャリズムの持っている誘導力って日本はものすごいんですよね。個人個人がもってるイメージすら外在化していって、個人を失わせていくという。そこまで骨抜きにどんどんしていってる。[藤原 1996：242]

こうした日本社会に暮らしていた藤原にとって、インドはまず「アナーキー」な社会としてイメージされていたようである。「原理としてのインド」が藤原にとってどのような意味を持っているのか、という問いに対して、ある箇所で藤原は次のように答えている。「僕にはわからない。非常に単純に言えば、自然原理ということでしょう。インドは根本的に言えば、“アナーキー”なんだね、アナーキーっていうと、ものすごく非道徳的な感じがあるけど、逆なんです。」[藤原 1996：24]。さらに別の箇所で、そのアナーキーであるところに「インドにもうひとつの価値基準を求めたんだね」とも語っている[藤原 1996：45]。もう一つ引用をしてみよう。

僕は逆に旅に出ることで、そういう自分のなかに培ってきた制度みたいなものをどんどん解体していきたいという、ほんとうの意味でのアナーキズムとは何なのかということを、これはぼくが意識したわけじゃないけれども、結果的にそういうものを目指していた。[藤原 1996：362 - 3]

すべての面で、ただ一つの同じ価値基準が強制される日本社会とは異なり、価値の混乱と氾濫としてのアナーキー、それ自体を一つの価値基準とするかに見えたインド社会が、藤原を引きつけたことは疑いない。

３．６　激化する自然破壊と公害問題

日本社会の急激な発展・開発、都市の過密化などは環境破壊の問題を生み出した。終戦後長年続いた工業化、経済成長は激しい環境汚染をもたらした。60 年代の日本では公害問題が最も大きな社会問題となっていた。日本は公害防止のための適切な対策を講じずに高度成長の道を歩んだため、大気汚染などの問題が多く生じた。公害問題は 50 年代にすでに現れ始めていたが、60 年代には第一の課題となった。大気汚染だけではなく、廃水が原因で発生する水質汚染、機械などのもたらす騒音公害などが現れ、精神的にも身体的にも国民の健康に影響を与えていた。生産拡大のため、全国各地に工場、企業などが出現し始め、これらの進出企業や工場から化学薬品が河川や海に排出され、環境汚染を招く原因となり、高度成長の負の一面となる。

大分県の公害問題を中心に分析する Broadbent は、60 年代の日本を「公害王国」と指摘し、世界一の公害国だったと述べている[Broadbent1998：85]。当時、工業や産業の確立、生産設備の増設によって、大気汚染がひどくなり、呼吸器疾患や喘息の患者も急増し、大きな社会的な問題になっていた。東京、大阪、名古屋、横浜、神戸など、経済発展の中心となった都市でスモッグがひどくなり、大阪は「煙の都、大阪」[川名 1989：234、276；Sorensen2002：202]と呼ばれるほど環境汚染が深刻化していた。

この時期に、石炭から重油や石油への燃料の転換は工場や企業などにとって革命的ではあったが、重油の消費が急激に増加したことで、「白いスモッグ」による大気汚染の患者が集団的に発生した [川名 1989：235-6、271]。その他に、企業や産業による、一酸化炭素、二酸化炭素、二酸化硫黄、二酸化窒素などの大量排出が、環境汚染を悪化させる一方であった。都市化で工場と人家は隣接することが多くなり、その混在も環境問題を悪化させていた。裕福になった日本人にとってマイカーの夢は現実のものになっていたが、自動車増加も環境汚染の原因の一つであった。高層ビル建設によって日照権などの問題が起こったり、高速道路や新幹線などによる騒音公害、工場が放つ悪臭なども当時広く見られる問題だった[Kidder1997：158]。

日本の公害は新しい病気も生み出した。特に、熊本県の水俣市で発生した水俣病は日本の公害のある意味で象徴ともなる悲惨な出来事であった。工場廃棄物として有機水銀が処理されずに海に排出され、水質汚染が発生した。その海に住む魚類に水銀が蓄積され、その魚を食べた人間に病気を引き起こした。このようにして発生した水俣病は広範囲に広ま

り、多くの人が有機水銀中毒に苦しむことになった。その後 1964-65 年に新潟県でも、昭和電工の廃棄物の影響による発病の事実が確認され、これは第 2 水俣病と呼ばれることになった。水俣地方で水俣病の責任会社であるチッソ株式会社は、最初は水俣病による「死」の責任を回避し、死者の年齢によって補償を支給していた[Ishimure1990：326-7]ことも当時話題を呼んだ。

公害が起こしたもう一つの病気はイタイイタイ病である。廃水中のカドミウムによって富山県で発生した。放出された廃水は農作用、灌漑用の水に流れ込み、農作物を通して、カドミウム慢性中毒で人間に病気を引き起こした。中年女性に多く見られたこの病気の主な症状は骨軟化症である。患者は「「痛い、痛い」と苦しみ、あえぎ、衰弱し死んでいく」ことから、「イタイイタイ病」と言われるようになった [川名 1989：94-6]。1968 年までに「イタイイタイ病」は 56 人の死者を出したと言われている[川名 1989：126]。

「四日市ぜんそく」も悲惨な被害者を多く生み出したことで有名である。四日市市は兵庫県にあり、1962 年に初めて患者を出した。四日市市周辺に大規模な石油化学のコンビナートが設置され、大気汚染や水質汚染の問題を引き起こした。コンビナートの煙突から排出される煙に含まれる二酸化硫黄や窒素酸化物などによって、喘息に苦しむ患者が大勢発生した。四日市市では喘息の患者数が急増し、慢性気管支炎、肺炎や肺気腫になるケースも多くあった。これら「水俣病」、「イタイイタイ病」、そして「四日市市ぜんそく」はすべて「公害病」として認定されている[Broadbent1998：103]。

日本の大気汚染規制関連法は 1962 年に成立したが、「公害規制と経済政策との調和を図るべきだとする」との考え方に立ち、あまり有効ではなかったと言われている[川名 1989：239]。しかし、60 年代末から 70 年代前半にかけて、環境問題に対する本格的な国民運動が強まり、政府も公害防止対策を積極的に講じ始めた[Broadbent1998：14-5；Sorensen2002：204、Nakamura1995：107]。

このように、藤原が旅に出た当時、日本では環境問題が大きな問題となっていた。大勢の人が命を落とし、水俣病などの場合は次世代にまで悪影響を及ぼすケースさえあった。藤原は 60 年代におこった急激な変化の中で、水俣病を「象徴的」だと語り、当時のことを「海の民の破壊」と「山の民の破壊」であったと指摘している。

第三世界というのは第一次産業である農業や漁業や鉱業で成り立っている。これは肉体と風土に関わる産業です。こういう土着的な、第三業的な風土や肉

体が産業構造の変化によってちょうど五〇、六〇年代あたりで急激に変化をし始めた。その変節点にぼくらの青春期があった。

成田闘争の三里塚、それから水俣はそういう意味では象徴的です。一方は山の民の崩壊現象の映しです。一方は海の民の崩壊です。その第一次産業構造から、情報化社会に向けての変節点において民族的な精神分裂症に近い霧が時代を被う。その霧の中でアンポフンサイというシュプレヒコールがぼくの耳にはむなしく聞こえていた。[藤原 1996：363 - 4]

日本の自然があちらこちらで切り崩され、汚染され、破壊されていく中で、そこに住む「山の民」と「海の民」も崩壊していった。藤原は、自然とそこに住む民がほとんど命を絶たれかけていたかに見えた日本を離れて、インドを始めとするアジアの旅に出て行く。そこで、彼が見た自然はどのようなものであったのだろうか。少し長い引用になるが、そのことを明らかにする彼の回想がある。

私は過去二十五年の間に地球のさまざまな地域を旅しながら、旅の折々にさまざまな山に出くわしてきた。そんな経験の中でいつも感じていたことがある。大きな山のふところに抱かれた町や村に住む人々の気持ちにはどこか安寧が漂っているということだ。

空に向かって屹立する形のよい大きな山は、それが神格物体でもあるかのように人々の心を癒す。チベットや東南アジアの人々が心の平安を得るために寺を訪れ、仏像を前にして何時間でも座ったり寝そべったりしているが、ちょうどあのような精神療法的な効用が山にはあるのだと思う。山もまた自然の造った巨大な仏像であると言える。そして実際に多くの山々が神格化されてもいる。

幸い日本人は富士山という美しい山を授かっている。私たちはそれを写真や実物で見慣れているせいで、ことさらありがたがる風潮もないが、富士山ほど優美な姿をした山は世界でもめずらしい。あの峻険で男性的なヒマラヤは破壊の神のシバ神にたとえられるが、それとは対照的に富士の優美な曲線は弥勒菩薩の静謐な微笑を思わせるものがある。」[藤原 2006：12]

この感覚はインドへの旅など考えてもいなかった彼がまだ 18 歳の少年のころに富士山

を見て覚えた感動の経験にも表れている。

> 私が富士山をはじめて見たのは十八歳の春のことである。
> 九州の高校を卒業して東京に向かう列車の窓ごしにそれを見た。（中略）私は何事かと窓の方に顔をよせた。そのとき、とつぜん窓いっぱいに巨大な富士山が広がった。私は息をのんだままただ見とれていた。そしてふと目頭の熱くなるのを覚えた。自分の中にわだかまっているものが洗われるような気がしたのだ。[藤原 2006：16 - 7]

インドの旅の中で、藤原が体験するインドの自然についての描写の詳細については、次章に述べることにする。

３．７　管理化社会

以上述べたマス・メディアに誘導された日本の大衆化社会、勤労者の状況などは結局の所、管理化された社会を象徴している。当時は、人間の行動、勤務労働、欲望、欲求などすべてが組織または、マス・メディアによって管理されていた時代であった。60 年代に社会の管理化は一般的なものになり、すでに日本は徹底的に管理化された社会と見做されていた[Kelly1993：216]。その管理化は教育現場から、家庭、職場へと、社会のあらゆるところに行きわたっていた。自らの行動、意思、欲求に自由が与えられていると表面的には感じながらも、自覚していないうちにいつの間にか、自らの自主性をなくし、知らず知らずの内に、管理されてしまっていることが、ほかならない管理社会の主な特徴である。栗原彬はこの現象を「自発的服従」と命名している[栗原 1982：ｖ]。

高度経済成長で一般の日本人は物質的には裕福にはなったが、その反面、精神的には不安にかられるようになっていた。人間らしく生きていくために最も必要とされる精神の自由をなくし、自らの「生」も組織に管理され、束縛されるようになった。大衆化社会のもたらす均質化が、日本人の人生を画一化すると同時に、拘束していた。

藤原にとっても日本社会の管理化の影響は大きかった。インドを目指した大きな理由の一つが、日本社会の管理化にあったことは、何度か述べた。彼がインドを想起するとき、そこには常にそれと対峙する形で日本の管理社会のイメージがつきまとった。

あれから十年余りを経た現在、六〇年代の人間管理化の予感は、まぎれもなく本物となった。国家規模での利潤追求という薄ら寒い唯一の目的のもとに教育は管理され、人間の死生すら管理されはじめた。人間集団の最小単位である家族にまで崩壊の兆しが見られる昨今、私は時折、インドの地上をうごめく熱の数々を想いうかべることがある。[藤原 1984（下巻）：221]

東京に住む私は漠然とではあるが、自分の居場所がない、さらには自分の身体感覚というものがなにかに侵食され“自分が消える”という、奇妙な危機感にさいなまれていた。（中略）私が日本を出て、自然とインドの方へと足が向かったのも、その過酷な自然原則の風土のただなかに立つことによって、自分が今ここにいる、自分が今ここに生きているという基本的な生体感覚を取り戻したかったからだと思う。[藤原 2006：19 - 20]

藤原によると、日本社会では人間のすべて、つまり、欲求、希望、行動、自由のみならず、「生」と「死」まですべてが規制され、管理されていた。人間のいるあらゆる環境、例えば、家庭、教育機関、職場など社会のあらゆる局面に管理化が浸透していた。このような極度に管理化された日本の中で藤原は「自分が消える」という、危機感にさえ襲われ始めていた。そこから逃れるかのように藤原は、インドに赴いたのだった。

３．８　同時代のインド

では、藤原がインドを訪れた 60 年代後半から 70 年代前半のインドの状況はどのようなものであったか。それは現在のインドの姿からは想像もできないような、経済的に停滞したインドであった。1947 年の独立後 20 年以上経っていたが、人口の大半は貧しく、仕事も教育も充分に行き渡っているとは言いがたい状況にあった。その 20 年の間、インドは隣国の中国（1962 年）とパキスタン（1965 年と 1971 年）と合計 3 度の戦争に直面し、経済的にも政治的にも非常に混乱状態にあった。

1971 年に労働力のおおよそ 7 割（69.78%）は農業に従事していた。1970 - 71 年に農業の NDP（国内純生産）に占める割合は 42.76%だった[Rao1983：39]。第 2 次産業と第

3 次産業の合計が残りの割合を占めていた。つまり、農業が経済を担う主要基盤となり、インドの労働力の過半数はいまだ農村に住み、農業や第 1 次産業で生計を立てていたわけだ。農業に大幅に依存するインド経済にとって、1965‐66 年、1966‐67 年と 2 年連続で起こった旱魃は大きな被害をもたらした。この飢饉によって、インド経済はどん底に落ち込むことになった。

藤原が訪れた当時の教育状況を見ても、まだ総人口の過半数に教育が行き渡っていなかった。男女間における識字率の差は大きく、1960‐61 年度の女性の識字率は 15%しかなかったが、10 年後の 1970‐71 年度には 22%までわずかながら上昇している。同時期の男性の識字率を見てみると 10 年間で 40%から 46%へと 6%の上昇を見せている[Dréze and Sen 1995：225]。男性より女性の識字率が低い原因は、女性の社会地位が低いことなどが挙げられる。政府による様々な識字率向上のための運動の効果も顕著なものは見られなかった。1970 年代に政府は教育運動に力を入れ、各州に数多くの学校や大学など教育機関を設立し、貧しい子供に学費を免除し、奨学金を与えるなどして教育の普及に励んだが、その効果ははかばかしくなかった。

当時の政治状況に触れると、藤原の訪れた年にはちょうど第 5 次総選挙が行なわれた。1964 年、初代首相ネルーの死去によって 17 年間の長期政権が終わり、同じ政党から選ばれたシャーストリー首相（Lal Bahadur Shastri；1904-66）の短期政権の後、ネルーの娘インディラー・ガンディーが政権を握り、1966 年 1 月に独立後インドの第 3 代首相になった。その後、1969 年と 71 年の総選挙でもガンディー率いるインド国民会議党が勝利を納め、インディラー・ガンディーは引き続き首相の座にあった。

このように藤原が旅をしていた当時のインドも、日本に劣らず、政治的、経済的、社会的に多難な変化のあった時期であった。しかし、藤原の『印度放浪』にはそうしたインドの現実的な変化に関する記述はほとんど見られない。そのわずかな事例を紹介すると以下の通りである。

インドの総選挙及びその結果については、選挙後物価が急騰し、彼の愛飲していた高級タバコであるインディアン・キングズが一挙に三割ぐらい値上がりしたことに言及しているのみである。その値上がりが、「ぼくを不幸の渡り鳥にしてしまった」[藤原 1984（上巻）：158]と述べている。

もう少し例を挙げておこう。『インド行脚』の基になった際の旅行中に、実は印パ戦争が勃発している。そのときのことを振り返って、後に『東京漂流』の中で藤原はこう書いている。

> 私はそのころ、なけなしの銭を持って長旅をし、その日暮らしに近いような生活をしていた。そのような時に例の印パ戦争が勃発した。
>
> 私はオールド・デリーの下町のチンピラブローカーに自分のカメラを高く売るために、日々やりとりをしている最中だった。しかし戦争が起こったことを知って、このカメラを売るより、それを使って日本に記事を送り、口を潤したほうがずっと実りがあると思った。[藤原 1990：145]

藤原は難民たちの集合場所を訪れ、写真を撮り、そこでの悲惨な状況についての描写をしている。しかし、旅行記としての『インド行脚』そのものにはこの戦争についても、また難民についても記述はまったく見られない。すでに述べたように、藤原は、『印度放浪』、『インド行脚』、『チベット放浪』の 3 冊をもって、「私の長いインド旅行が完成される「三部作」だという確信を持つ。」と位置づけている[藤原 1982：190]。しかし、『印度放浪』と『インド行脚』のいずれにおいても、インドやチベットの同時代の「現実」も「リアリティ」も興味や関心の対象とはなっていないのである。藤原は『印度放浪』について、「目の前の具体的な事実と体験にもとづいて書かれた平易で若さのある読みもの」[藤原 1982：189]と位置づけている。しかし、その「目の前の具体的な事実」とは実態として、どのようなものであるのだろう。『印度放浪』は、本当に「ノンフィクション」と言えるのだろうか、それとも、藤原自身は認めてはいないが、『印度放浪』もやはり本質的にはフィクションとしての部分が相当にあるのではないだろうか。藤原はノンフィクションというジャンルについて、1986 年に発表された『乳の海』の中で次のように語っている。

> ノンフィクションっていう、そんな言葉通りの書き物なんてありえないんじゃないかな。人の感覚や手を通した場合、すべてフィクションですよ、それはその書いた人にとってのノンフィクションだな。事実をそのまま棒っ切れみたいに書くのは単なる怠慢でね（後略）。[藤原 1986：62]

さて、『印度放浪』についても同じことが言えるのではないか、との疑念をここで覚えざるを得ない。多くの印象的な写真が添えられていることから、われわれはそこに示されたインド像を現実で、事実そのままだと受け取りがちだが、むしろそこにこそ錯覚へと誘い込む迷路がひそんでいるのではないだろうか。いずれにしても、藤原をインドの旅に送り出したのは藤原が抱えていた日本の現実であったが、彼がインドに着いて「放浪」する中で見聞したものは、必ずしもインドの「現実」ではなかったのかもしれない。もしそうだとすれば、彼はインドで何を見たのだろうか？それはむしろインドそのものと言うよりも、彼が背負っていた日本社会の現実が投影された架空のインドではなかったか。そして、彼のレンズの先に結ばれた架空の姿こそが、彼が提示したインドイメージではなかっただろうか。

この問題を考えるとき、藤原の持っていた日本社会のイメージそのものが二元論的であることは非常に示唆に富む、興味深い事実である。言い換えれば、彼の中には一つではなく、二つの日本社会のイメージが常に存在している。一つは、彼がインドを訪れたまさにその当時の高度成長を謳歌する、管理化された社会の日本であった。もう一つは、この高度成長を迎える以前の彼が藤乃屋で父母や兄弟と暮らした日本社会である。それは彼が少年時代、青年時代を送ってきた、彼の中にある懐かしい「母胎」としての日本である。高度成長期以前の日本社会の存在、イメージと記憶が藤原の中では極めて大きい部分を占めていた。これこそが高度経済成長が原因で彼が失った社会のイメージであった。高度成長のため、家を失った藤原は正にその犠牲者である。藤原は、その失われた原風景、原社会としての日本の姿を、インドに求めたのではないだろうか。

詳しくは次章で考察するが、たとえば藤原がこだわったことの一つに、インドでは「生」と「死」が、特に「死」が隠されることなく、そのまま露呈している事実がある。しかし、かつては日本の社会でも「死」は人の暮らしの中に、目の前に常にあったのである。それが、今や「死」は完全に人間の管理下に置かれ、人々の目から遠ざけられ、消えていった。「死」が消えると同時に、日本社会からは本当の生き生きとした「生」の感覚も遠ざかり、消えている。藤原は、日本でもはや消えて見えなくなったこうした「生」と「死」をインドでまざまざと発見したと思い、それを衝撃的な写真と文章で日本の読者に伝えた。『印度放浪』が日本の読者に与えた衝撃もそこにあった。読者は藤原と共に、インドの真実を見たと思ったのである。しかし、実は、彼らが見たと思ったものは、彼ら自身がかつては持っていて、しかし失ってしまった自分自身の姿なのではなかったか。そして、それは単に

「生」と「死」だけではなく、自然でもあり、人間の暮らしすべてであったのではないだろうか。この答えを次章以下で探ってみたい。

第４章　藤原の見たインドとその理解

藤原はインドの旅の中でいろいろな場所へと足を運んでいる。カシミールのハウスボートからマドラス、プシュカール（Pushkar）やデヘラードゥーン[28]の安ホテルまで、さまざまな場所に滞在し、そこにいるインド人の日常生活や暮らしの一部を観察し、彼らの行動からインドを理解しようとする。本章では藤原がインドで目にしたそのような風景とその理解についての分析を行なう。中でも、藤原のインド理解に一定の影響を与えた要素がどのようなものであったかについて考察したい。また、その記述の背景にあった藤原のインドへのアプローチについても、再度、明確にしたい。そのアプローチが極めて感覚的、直観的な方法であり、この章で述べるような藤原のインド理解とインドイメージに影響を与えていることも明らかにしたい。

藤原のアプローチを考えるに当たっては、既述したように堀田善衛のアプローチと対比して考えることにより大きな手がかりが得られるであろう。それについてここで改めて確認をしておきたい。藤原は、ある対談の中で、堀田の体験について次のように話している。

> インドというのはその物質世界なんですね。堀田善衛さんの『インドで考えたこと』のなかに、エローラで手をついたときにガーンとして、しまったと思ったという文章があるんですが、西欧の知の世界をずっと旅した人がエローラのものすごい岩盤に手をついちゃったとき、思考不能に陥ったということかも知れない。
>
> 　それぐらい、インドの岩盤の強さというか、物質性というのがある。それは川にも物質性があるし、木にもすごい物質性があるでしょう。そういう物質性から発しているアウラみたいなものが人間のもつ抽象性を押さえ込んでいるわけです。[藤原 1996：279 - 80]

藤原は堀田がインドを理解できなかった理由について、インドが「知」で把握できるところではなく、「物質」で理解するしかないところである、とここで指摘している。つまり、藤原からすると、インドは非常に「物質的」な社会で、堀田のように「知」で理解しよう

[28] 藤原は「デラダン」と表記しているが、より正確にはデヘラードゥーン（Dehradun）である。[藤原 1984（上巻）：159]。

とするその試みは常に「思考不能」をもたらすに違いない、というのだ。そのため別の箇所でも、藤原は「中近東やインドの現実は思考を停止させ、目で見て対決するしかなかったのね。（中略）解釈できないから感覚で受け止めるしかない」[藤原 1996：195]と語っている。このことが彼のインドへのアプローチを極めてよく説明していると思われる。つまり、「物質的」な異文化のインドを理解するためには、「知性」や「論理」では限界があり、「感覚」に頼らざるを得ないのである。ここに藤原が採用したアプローチの本質がある。精神と物質との二元論的な、またどこか単純なこうした割り切り方には問題があるであろうが、少なくとも藤原のアプローチはこのようなものであった。

一般的に、旅人が目の前に現れる異文化の風景を理解するのに、その背景をなす文化、文明、社会についての理解が必要とされるであろう。その文化や社会についての十分な知識がない限り、目の前の現象についての真の理解は難しい。表層的に、また一時的に、理解したように見えていても、本質的な意味合いからは外れている可能性が高いと思われる。さらに、異文化に対する誤解を招く理由を一般的に二つあげることができる。一つは、目の前に見えること、または風景について、何の知識もなく、単純にまったく無知の状態で異文化を体験する人がいる。その場合、当然であるが、間違った理解をしやすい傾向にある。

もう一つは、自らの見方の背景に自分の生きてきた社会の価値観があって、無意識のうちに自らの価値観が影響を受け、目の前にある異文化の風景を解釈してしまうことである。その時重要なのは、旅人自身の属する文化と社会の中に、目の前にある異文化についての何らかのイメージが、すでに存在している場合に、これらのイメージが無意識のうちに影響を及ぼす可能性があるということである。

藤原の場合もこの二つの要素が明らかに見られる。第一の点については、藤原は始めからインドに関する知識を得ようとする態度を示していない。また、第二の点についても、彼がインド世界について何かを語るとき、常にその判断と理解の背後には、彼自身の日本の社会と世界についての理解が控えている。そもそも、藤原は自らのインド旅行を「放浪」と名付けている。しかし、旅行であれ「放浪」であれ、それらの概念と基本的に対立している行為は、「定住」であり「暮らす」ことである。藤原はあるところで、インドのサドウ（原音により忠実に表記するとすれば、サードゥとなるであろう。）という、裸の「お坊さん」のようになりたいと語り、そのすぐ後で当時インドで多く見られた、「完全にインド人みたいな格好をした」ヒッピー「たちとは折り合えない。しかし坊さんになれるわけでも

ない。結構中途半端っていうか、どこにも属さないというか。」[藤原 1996：21]とも述べている。その発言に対して、「だけど、インドの現状っていうものには関わりきれなくて、むしろ日本と関わりあっている。」[同上]と編集者から問われた彼は、明確にこう答えている、「うん。やっぱり日本と関わりあっている。もし、日本とまったく関わりあっていなければ、そのまま向こうに住んだほうがいいことだってたくさんあるでしょう。」[同上]と。

彼はインドで「定住」することの可能性を否定している。彼が定住しているのはあくまで日本であり、別の言い方をすれば、日本との「関わり合い」の強さこそが、彼をインドの旅に誘ったと同時に、インドの旅を旅行という枠組みを超えて「放浪」としたのであろう。そのことが意味している事実は、彼が本当に「属し」ていたのは、まぎれもない日本であったということである。たとえ、それが高度成長によって彼の故郷と家族の家が永遠に失われた時代の日本であったとしても。

また、彼にとって、インドとは常にそれ以外の世界と社会を逆照射する存在であった。そのことは次の引用からも明らかである。

> 町を徘徊していたら、瓦礫の草地が広がっている向こうの方に、ひとりの人間が座っていた。裸で髪の毛のばして髭ぼうぼうで、ちょっと奇妙なかっこうだが、乞食ではなさそう。妙に存在感があってね。何かやっているんだろうと思って見に行ったんだ。ところが何もやっていなかった。二時間も三時間も座ったまま石みたいに動かない。最初はこいつ何だって思ったけどだんだん引き込まれてね。こういう世界なのかなあって。僕らの人間の行為って、何か意味をもたせたり、何かしなければならないという強迫観念にいつも追われてる。その何もしない姿が不思議だった。ここで出会うものは、僕らが築いてきたそんな世界を逆照射するようなものばかりで、そういうものがいたるところに転がっていた。[藤原 1996：15‐6]

この引用の中にある、「何か意味をもたせたり、何かしなければならないという強迫観念にいつも追われてる。.... 僕らが築いてきたそんな世界」の中に、藤原が後に残してきた現代日本とその社会が含まれていることは明白である。しかし、逆照射する際に投じられる光の源は、インドにはなく、結局の所、日本にあるのではないだろうか。換言すれば、彼がインドを「放浪」する中で積み重ねた言葉は、日本から発した光がインドという鏡に

反射して、再び日本に還元される過程だと理解すればわかりやすいだろう。

以下、本章では、彼が『印度放浪』の中で取り上げた印象深い現象のいくつかを取り上げて、この逆照射の過程を分析する。ただし、『印度放浪』の中で日本の読者にもっとも強いインパクトを与え、藤原自身、自らのインド体験のコアとして位置づけているインドにおける「生」と「死」の在り方については、次章で取り上げることとしたい。

４．１　インドの動物の風景：「奇妙な秩序」

藤原の動物に対する愛着は深い。少年時代から彼は動物を飼っていた。小学生時代には秋田犬[藤原 2006（a）：87 - 90]、鶏[藤原 2000：144]や猫を飼っていたようである。特に飼っていた猫に対する深い愛着を示す藤原は「猫は人にではなく家に懐く動物である。この一匹の猫はすでにあの家とともに、ずいぶん老いていた。それは私にとってあの「母胎」の名残りであった。」と語っている[藤原 1990：50]。離郷の際「母胎」の名残りとなった猫を籠に入れて連れて行こうとした時、駅員に許可されず、やむを得ず猫を手放してしまった経験は、藤原の心に深い悲しみの刻印を残したようである。その時のことを回想して藤原はある箇所でこう書いている。

> 猫のいなくなった広場は、私たちの失意とは裏腹に、いつもと変わらぬ地方街ののんびりとした光景をかもしていた。
>
> 母が私のうしろで妙な空元気を出して、「行ってしもうちゃったの！」と言った。
>
> 私はこの時、私とあの「母胎」との最後の小さな絆がぷっつりと断ち切れた、と思った。[藤原 1990：52]

藤原の「母胎」には猫だけではなく、他にも多くの動物が孕まれていた。そのような動物たちのことを藤原は次のように印象深く表現している。目の前で壊されていく実家を大きな象に例えつつ、彼は言う。

> 大きな家はまるで象のようにいなないた。
>
> その巨大な象は、断末魔の苦悶の声を上げた。鳥がさえずるような声も聞こ

えた。犬の悲鳴も、豚のような鳴き声も聞こえた。猿の叫びと狐の淋しい声も聞こえ、鹿の遠鳴きが天に立ち昇った。鼠、家守、さまざまな虫の声が聞こえた。私は、きっとそれは家に宿っていた、さまざまな精霊の声に違いないと思った。

鉄の爪は容赦なく、それを何度も何度も突き刺した。

やがて「声」は途絶えた。巨大な老象は骨を解体され、焼かれ、運び去られた。空しいサラ地が残った。ミキサー車がやってきた。車はドロドロの鉛色の液を吐き出し、「土」を密閉していった。[藤原 1990：49 - 50]

「母胎」の破壊は藤原にとって家族の居場所がなくなったことと同時に、一緒に暮らしていた生きた動物たちだけではなく、そこに精霊として暮らしていたその他の多くの形を持たない動物たちとの別れを示す出来事でもあった。愛猫との別れによって生まれた心の隙間を埋めるように、藤原の作品の中には、その後も猫に特別な愛情を感じていたエピソードに触れた箇所が何度か出てくる[藤原 1984（上巻）：202；藤原 2005：82]。

人間と動物の間の関係のありようを含む町の風景は、その人間が住む社会独自のものである。藤原が失った原風景の町では、このように生きた動物と精霊としての動物が、人間と共に暮らしていると感じられていたことは上記の引用で明らかになったと思われる。そして、藤原がインドで見た自動車が行き交うこの現代のインドの町もまた、まさに人間と犬、豚、牛などの動物や鳥類などがごく身近に暮らしている、不思議な町であった。藤原はインドで見た町の、このような風景に非常に強い印象を受けていることが、次の引用でもよくわかるであろう。彼は反射的にインドの町の風景を東京の風景と比較して考える。

町といえば、人と家と車だけで成り立っていると思ったら間違いで、その町には、馬車も、牛も、犬も、ブタも、ヤギも、ネコも、土からむりやり生まれてきたような動物たちが、人間と同じような面（つら）をして歩いている、そんなのをすべてひっくるめ、その町は何かどす黒いかたまりのように見えるわけだ。TOKYO の町が灰色の棺桶にみえるのと少し違う。それに、この町は確実に“空”を表現していた。これがインドの町との出会いだった。[藤原 1984（上巻）：178]

北インドのパンジャーブ州アムリットサル（藤原は英語表記に影響されたためか、名称

をアムリツァールと記している。）という町から受けた印象を描いた箇所であるが、これが藤原にとってインドの町との最初の出会いだった。藤原にはインドの町で、人間が動物や鳥類と混在して暮らしていることが、まず、非常に生き生きした、元気に満ちた世界のように見えたようだ。それは、彼にとって動きと生命の躍動感に充ち満ちた風景だった。しかも、同時にその町はそうした生き物たちと人工物が一体になり、「そんなのをすべてひっくるめ、その町は何かどす黒いかたまりのように見える」のである。ここに藤原の生家に住み着いていた生きた動物たちと精霊となった動物たちが人間と一体になって暮らしていた世界と、どこか共通するイメージを感じるのは論者だけであろうか。一方、その町と対比したときに、彼は日本の町を代表する東京は「灰色の棺桶」だとしている。ここで描かれている光景は、インドではごくごく一般的でありふれた町の風景でありながら、同じ町から受けた印象を彼は別の箇所で、次のようにも表現している。

> イギリスからバスでずっと旅をしてパキスタンのラホールからインドのアムリツァールに入ったとき、バスのフロントガラス越しに何だかものすごい黒いかたまりがあらわれたような気がした。家、人間、人力車、豚、羊、自動車、犬だとか、とにかくありとあらゆるいのちが真っ黒いかたまりになってうごめいている。世界のすべてを放任しながら、それがまた一体化している奇妙な秩序世界。それがインドの第一印象です。僕らの世界にない現実感、リアリティ、そういうものが惜しげもなく露出している。見たときには、ウッと思ったんだけど、国境を越えてスッと入ると、空気は優しかった。何でも受け入れる空気なんだ。入った直後に自分の中に血がサラサラと流れはじめるのを感じた。[藤原 1996：15]

藤原はこのインドの町の風景を「奇妙な秩序世界」と言っている。近代的な機械文明の代表である自動車に加えて、馬車、人力車、さらにはその上に、さまざまな動物たちが入り交じって人間の住む町の風景を形作っている。一見するとまったくの放任と無秩序に見えながら、しかしすべてが一体化した、不思議な秩序の中に暮らしている。それを見た瞬間に、藤原は体内の血が淀みなく流れ出すのを感じている。この奇妙な秩序とは、本来、同じ世界に住みようのない生き物たちや人工物たちが、目に見える形でも、目に見えない形でも、同じ命を持つ者同士として、「あらゆるいのちが真っ黒いかたまりになってうごめ

いている」世界である。家、人間、人力車、豚、羊、自動車、犬たちのすべてが、それ自身、命でもあり、また精霊でもある存在として、同じ秩序の中に生きている。それは、自分の破壊されていく生家を「断末魔の苦悶の声を上げ」る巨大な象として見た藤原にとっては、ごく自然な反応ではなかっただろうか。

藤原が動物を単なる人間の愛玩物であるペットとしては考えていないことについて、もう一つ例を挙げよう。『印度放浪』の後に書かれた作品ではあるが、『東京漂流』に収められた一章「東京最後の野犬　有明フェリータの死について」の中で、藤原は一頭の野犬の「死」を印象的な映像と文章で捉えている。藤原は放浪犬と野犬を区別しながら野犬についてこう定義している。

> 野犬はその逆である。夜行性である。体がしまっている。首が太い。人を近づけない。口笛に反応しない。笑わない。尻尾を振らない。吠えない.....。
>
> 放浪犬さえ出くわすことが困難になった今日の東京で、こういう人の手垢に染まらない神聖なるものが存在しているとすると、これはアニミズム的なる驚きである。しかし、我々近代人はこのようなアニミズムは邪宗として信仰しない。クリスタル文化はアニミズム(精霊信仰)を駆逐するのだ。[藤原 1990：351]

ここでも、一頭の野犬が、日本社会から駆逐されつつあるアニミズムの象徴として、また、一つの精霊的存在として捉えられている。さらに東京の動物管理事務所によって駆除の対象として薬殺された実際の野犬フェリータの死体を見たときの印象はこうである。

> 投げ出された冷凍マグロのようにガチガチだ。爪先は一直線に伸び、耳はナイフとなり、毛は針となる。..... 男根に触れてみる。まるでショットガンの銃身のように硬い一直線を描くその男根の感触には、いまだ、ある野生のエネルギーがタプタプと詰まっているように思える。しかし、この種の精子は必ず、人間都市から抹殺されていくのだ。（中略）
>
> その男根は我々人間管理社会のルールから、ちょっとばかりはみ出していたのだ。我々はそういうものは巧妙に、そして速やかに殺戮する。
>
> たかが、一匹の犬だ..... 何のわけはない。[藤原 1990：361]

男根、そして精子の形で死後にも顕示されている命と生命力は、精霊の持つ力の存在の証である。それらは抹殺された後も精霊として残り続け、人間たちに自身の存在を告げ続ける。藤原の撮影した死んだ真っ黒な野犬の写真は、見る者を強く引きつける。そして、この犬の姿は『印度放浪』の中の有名な写真である屍体を食らう野犬たちの姿にも繋がるものである。日本では人間に薬殺される犬たちが、インドでは人間たちを食らう。ここにも藤原の言うところの「逆照射」がある。日本では駆除される存在としての野犬から発した光が、インドで人間を食う野犬たちに照射され、またそこからの反射光が日本に帰ってくる。インドと日本で写した藤原の犬についての 2 枚の写真は、実は同じ光源を浴びて撮影されたものである。

ここで殺された野犬の中に残されたエネルギーに繋がる原風景としても、藤原が見たアムリットサルの町の風景を考えることができるのではないだろうか。動物たちが人間と一体となって、すべてが同じ命をアニミズム的に体現しているものとして町の風景の中に溶け込んでいる。その動物たちと人間たちの合間を、自動車が、人力車が、そして馬車が走り回る。すべてが、「ドス黒いかたまりのような一体感」を作り出している。その光景を、藤原は東京の一隅で、一頭の野犬の「生」と「死」に探し求めたのではないだろうか。

藤原が人間と犬たちとの関係を人間社会のあり方そのものと結びつけて考えていることについても一例を挙げておく。小学生時代に「自らの守護神でもあるかのように、日夜夢中になった」秋田犬の無残な「死」に触れたあと、彼は次のように述べている。

> ひょっとするとあの時代あたりに、ニッポンの犬は死に瀕したのではないか。思い返すに、そんな気がしないでもない。
>
> やがて訪れる高度成長期とともに日本犬は隅に追いやられ、まず核家族の白いミニファンタジー、スピッツが全土に繁殖する。その核家族同士が牽制し合うような小賢しい吠え声は、競争社会のかまびすしさを連想させた。コリー、チワワ、ポメラニアン、マルチーズ等々、犬遍歴は紆余曲折を経て最後にはハスキーやゴールデンレトリバーと愛護犬は風船のように巨大化し、ついにバブルははじける。おりしも生殖業者の殺人事件が発覚。保健所は捨て犬の山。

“犬は世につれ、世は犬につれ”

犬はまさに高度成長期日本人のライフスタイル変遷史だった。[藤原 2000：104-5]

藤原はこうした自らの動物観と動物体験を基に、アムリットサルの町を見たと思われる。しかし、彼がアムリットサルで見た風景は、すでに述べたようにインドでは特に珍しいものではない。そこにあるのは、実は「奇妙」でも「放任」でもなく、そこに住んでいる当のインド人からすれば、自分たち人間が築いた当たり前の、そして一定のインド式に管理された秩序である。藤原はここでも、インド社会の底に確実に存在している秩序を見逃している。インド人の立場から見ると、動物はただそこにいるのではない。人間と動物の中にはきちんとした秩序が守られている。藤原の描写では、まるで馬、牛、犬、豚、ヤギ、猫などは土から「むりやり生まれてきた」野生動物のような印象を受けるが、当然のことながらそうではない。これらの動物は言うまでもなくすべて家畜であり、社会の中で決められた自分の役割を果たし、人間との間に社会的に定められた関係を構築している。また、一般に家畜でもなく、インドでは愛玩の対象とはならない、たとえば猫のような動物の場合であっても、人間との間にインド社会に独特の関係性が存在していることは言うまでもない。

たとえば、インド社会における人間と動物の間に構築された関係は、人間の生活様式における動物の必要性、象徴性によって異なるものである。雌牛から牛乳をもらえるから聖なる存在、馬は繁栄を意味する存在、山羊は人間に食べられるための弱い存在として見られる。社会の中で動物の役割は非常に明確に分担されている。聖なる動物と不吉な動物、家畜用動物と肉用動物、さらに皮革を採るための動物に分けられている。それだけではなく、それぞれの動物を扱うことを職業にするカーストもまた違うのである。この意味でインド社会における動物の存在は社会を成り立たせるためにいろいろな形で貢献をしている。

しかし、インド式に一定の秩序が人間と動物の間にあることはあるにしても、そのあり方がやはり日本とは異なることも事実であり、そこに旅行者である藤原が引きつけられたことは、『印度放浪』の至るところで見ることができる。

「鳶<とんび>」という『印度放浪』の結末となる章では、インド西部の砂漠地帯にあるラージャスターン州のプシュカールという村に1月から5月まで滞在した時のことが描かれている。おそらく、藤原の「放浪」としてのインド旅行の過程で最も長く一つの土地に滞在したケースであろうと思われる。1 月といえばラージャスターンでは夜は厚手の毛布

がなければとても眠ることができないほど気温が下がる。また 5 月は猛暑の季節となる。その意味では、彼は同じ土地で冬から夏への季節の移り変わりを経験したということになる。また、この「鳶」の章は長く滞在したプシュカールの村を藤原が出て行く所で終わり、それがそのまま旅行記『印度放浪』の終わりともなっている。実際には彼は再びこのプシュカールの村を訪ねているから、プシュカールの村を出ることが、インドを離れること、すなわち日本への帰還に直ちに繋がっているわけではない。しかし、作品としての『印度放浪』がこの章で終わりとなっていることは、ある意味で、藤原の旅がここで終わりとなる構成になっていることもまた事実であろう。では、藤原はインドの旅の「最後」に、言い換えれば、「インド放浪」の最後に何を得て、日本に帰っていくのだろうか。その問いについての答えが、この「鳶」の章には暗示されている。結論を先に書くならば、それは失われた「生」の感覚であり、悲惨でもありユーモラスでもある人生全体の受容であり、長い眠りのあとの覚醒と、新しい世界へ向かう意欲であった。

さて、この「鳶」の章で読者の注意を引くのは、そこに描かれた人間以外の生き物の多様な姿と人間との関わりのさまである。試しに、ここで名前がでてくる生き物をすべて順に挙げてみると次のようになる。孔雀、シギ鳥、白いこぶ牛、魚、野良犬、カラス、バッファロー（水牛)、ラクダ、フンコロガシ、クモ、毒ヘビ、猿、鳩、ニワトリ、コウモリそして最後に鳶、合わせて 16 種類となる。他にも種類が挙げられていない鳥たちも何回か出てくる。これだけの動物や生き物が、時には働く家畜として、また人間から干し草を盗み取るごろつき牛として、また魚を盗み取る盗人犬として、時には隣人として、敵同士として、人間たちと渾然一体となって暮らしている。日本の町や村の中での人間と動物との関わりしか知らない日本人旅行者にとっては、確かに奇妙で不思議な世界に映ったことだろう。読んでいて楽しいのは、藤原自身が、動物たちと人間たちとどちらが村の生活の主役なのか、脇役なのか、判然としなくなってくる様子の描写である。インド人の目から見れば、ありふれた普通の村の暮らしなのだが、藤原を 3 ヶ月近くもこの村に引き留めたのは、この動物と人間とが互いの境界を定めがたく暮らしているその風景の魅力であったようだ。それを象徴しているのが、この「鳶」の章で重要な働きをしている、藤原が日本から持ち込んできた 15 倍率の望遠鏡である。彼は、村の宿屋の部屋の窓から日がな一日、この望遠鏡をかざして村の生活を眺め暮らす。そこで見たものは、愚かで、健康的で、ユーモラスで、悲惨な、「生」と「死」が交錯する人生そのものであったようだ。

実際、「鳶」の章で、藤原は何度も「人生」という語彙を使用している。たとえば、次のように。

若気の至りと言おうか、ぼくの中にはまだ、《人生》と言うべき、たいそうなものが波打っているので、このぼくの人生を損う、恥知らずめの真昼になると、宿屋の土作りのベランダに出ては、風景を見渡し、しばらくあの無味な砂丘を眺めた後、ひょっとすると、これは風景の出来損いなのではなるまいかと、（中略）風景の細部をくまなくつついてまわると言うのが、ぼくの日課のようなものであった。[藤原 1984（下巻）：160 - 1]

また、

だからぼくは、半年もこのようにして、これらの真昼の風景に対して省察を加えた結果、その時、風景は、細部ではちょっぴりユーモラスな……だけど遠目には殺伐として、人の悲しかったり、嬉しかったりする人生というものを、おちょくるような、二重複層性を持った風景であると判断した。

ぼくはちょうどその頃、二十六歳と十一ヵ月なにがしかであった。[藤原 1984（下巻）：162]

彼が滞在中に人間の「死」を目にする機会はなかったが、動物たちの「死」についてはいくつか印象的な記述を残している。宿泊している宿屋の主人モハムが飼っていた子猿の「死」についての描写は次のようなものである。

“イエ・ダイ・サーブ”（これ・死んだよ・だんな）

と言って、彼の作りかけのアタッチメント・ケースを指差した。箱の中には、ワラがたくさん敷きつめられており、モハムの肩の上に、いつも乗ってはしゃいでいた子猿が、おしりからまっ黄でベチャベチャの便をたれ流して、あお向けに横たわっていた。胸から下腹にかけて、指先で押したように、皮膚に薄いピンクがかった青の斑点が出来ている。白い柔らかな産毛が、ひよわく、そして、痛々しかった。[藤原 1984（下巻）：170]

季節が夏に入ると過酷な暑さが襲ってくる。その暑さの最初の犠牲者は一羽のカラスであった。藤原は、カラスの死骸が次第にひからびて行く様子をつまびらかに観察している。

> 最初にみじめだったのは、南のガットの端っこにころがっている、カラスの死屍だった。
>
> カラスの死骸は腐って、おのれの生前に企んだ、数々の悪企みに等しいような悪臭を、放ついとまさえ与えられることなく、たったの三日もすると、ひからびてしまった。そのかわいそうなカラスが、滑稽なまでに不恰好な姿体をさらし続けながら、言われるままになっているというのに、太陽とカラカラに乾いた大気は、ともども分ち合いながら、ひからびたカラスの屍体から、最後の一滴まで、湿りっ気を吸いとった。悲劇は終りを知らなかった。[藤原 1984（下巻）：176]

藤原はカラスの死体について「死屍」、「死骸」、「屍体」と 3 つの異なった表現を用いている。続く犠牲者は、痩せこけた野良犬であった。

> つぎの日もつぎの日も、太陽は容赦しなかった。犬の足跡に、まことに小さな亀裂が、網の目のように走った。それは、あの死んだ痩せ犬が、どこかの乾いた砂の上で、ひからびたカラスと同じように横たわり、日一日と骨や皮の突っ張るさまを、思わせた。[藤原 1984（下巻）：178]

一方で、藤原は、この生き物を死んだ後までも焼き尽くさずにはおかない過酷な太陽と戦う村の人間たちの「生物」としての存在にも気がついていた。村のどの家にも置かれている変哲のない素焼きの壺を見て彼はこう語っている。

> （前略）人々は、素焼きの水瓶の表面のしっとりとぬれているさまを、脳裏に垣間見ながら、この先、いかに烈しい暑さが襲ってこようと、“まだまだ俺たちゃ救われるのだ”という感じに包まれた。むしろ、村人の暑さに対するふてぶてしい態度は、その長年の累積した経験の底に、いつも、苛酷な暑さに反比例

してしめやかに流れるあの冷たい清流のせせらぎが、聞こえていたからこそなのである。彼らは、その水の音を聞きながら、はじめて、自分たちがこの世の中に立ち向って行ける生物であるということを、限りなく知っていた。[藤原 1984（下巻）: 179 - 82]

暑さと戦う村人の姿に加えて、藤原にプシュカールの町を出ていく力を与えてくれたのは、言い換えれば再生にむけての新たな出発の力となったのは、暑さに枯れた鉢に咲いた二つのあだ花であったことも印象深い。

もうそろそろ四月になろうとする頃、部屋の便所の脇に置かれた、鉢の中で枯れている植物に、時ならぬ異変の起きるのを見た。（中略）

それがどうだろう、その茶色い見捨てられたものの中に、二粒の紫色の花が、再び現れたのだ。それは、狂い咲きとしか言いようがなかった。（中略）

しかし、この二つの小さなあだばなは、他の面で影響を及ぼす力があった。つまりそれは、再びぼくを《旅》に送りやる力である。[藤原 1984（下巻）: 191 - 3]

宿屋を出た藤原は、小高い丘に登り、それまで暮らしてきた村を一望しようとする。その時、彼の頭上には照りつける太陽があった。その太陽を藤原はまともに見据えようとする。

巨大なる、太陽の送りくる《光》をまともに見すえてしまったのだ。

しかし..... この時、ぼくは、ぼくの生涯のうちで、最も不敵な態度を示した。

ぼくは、じっと見すえた。

そこにある、巨大な閃光を。[藤原 1984（下巻）: 210]

太陽の光を見すえるうちに、藤原は睡魔に襲われ、眠りに落ちた。そして、その眠りの後に覚醒した。その時のことを彼はこう描写している。

.....　長いねむりであった。

長いねむりの終り、そして、新たなる世界の始まりは.....。

道の端の小さな小石のこわれる音であった。[藤原 1984（下巻）: 211]

そこに現れて彼の長い眠りを覚まさせたのは、一人の老人であった。老人は藤原の手から望遠鏡を受け取り、自分の村を見ようとする。藤原は、老人に向かって問いかける。“ハウ・ドゥ・ユー・フィール”（どうですか）と。老人は答えない。「鳶」の章の最後に、藤原は今度は同じ言葉を青い空にむかってつぶやく。

“ハウ・ドゥ・ユー・フィール“

ぼくは青い空に向って、同じ言葉をつぶやいてみた.....。

一羽の黒い鳶が、ぼくの頭上を旋回しているのが見えた。[藤原 1984（下巻）: 215]

再生の時に人は何を感じるのだろうか、それは論者にも分からないが、藤原が空に向かってつぶやいたこの言葉の中に、長い眠りから目覚めて、新しい世界に向けての新しい旅に出ようとする若者の、柔らかで、繊細な感受性を感じ取ることができるのではないだろうか。

この「鳶」の章については、最後にもう一つ、印象的なエピソードについて触れておかなければならない。それは不思議な音の存在である。論者には、そのエピソードが『インドへの道』で二人のイギリス人女性が聞いたこだまの音、そして堀田善衛がエローラの洞窟で聞いた掌を壁に打ち付けたときの反響音を思い出させるのである。

その音は、小高い丘の上で藤原が太陽を見すえたその直前に聞こえてくる。

しばらくして、ぼくは、耳というより、ぼくの体の皮膚全体が、何か奇妙な音にとらえられているのに気づいた。よく考えると、その音、もしくは振動は、ずいぶん前から自分をとらえていたように思う。それに気付きはじめて、その振動はその時、より明瞭なものになりつつあった。

ズン.....　ズン.....　ズン.....　と、何かそれは、音というにはあまりに

非形象的な、いかなる事物をも想像させぬ..... 地鳴りか..... それとも、この頭上の虚空が鳴っているのか、確かに皮膚は、それを感じとっていた。

ズン..... ズン..... ズン..... とそれは、呼吸のリズムとも、心臓の打つリズムとも一致することなく肉体の発するいっさいの法則とは無関係に鳴り続けた。それは、優しく、そして無慈悲な音であるように思えた。そしてそれは、やがてぼくに、いくばくかの恐怖の念を与えだした。[藤原 1984（下巻）: 206 - 7]

その時､風に乗ってはるか下方から村人らしき人間の甲高い声がかすかに聞こえてくる。

ぼくは再びそれを聞こうと、耳を傾けてみた。ぼくは必死であった。しかし..... それっきり、人の住む世界からの音信らしきものは、何一つ聞こえて来なかった。[藤原 1984（下巻）: 207]

そして、その後、彼が頭上の灼熱の太陽に気づき、その光をまともに見すえたことはすでに述べた。この不思議な音の体験は一体何を暗示しているのだろうか。音を聞いたあとに彼が太陽に向かって不敵な、挑むかのように目を据えたこと、長い眠り、覚醒、何を感じているのかというつぶやき、そして旅立ちという「鳶」の章の最後に用意されている結末という一連の構造を見れば、ここで藤原が聞いた不思議な音は、彼の内部に生まれて来つつあった、新たに人生に立ち向かおうとする意欲、言い換えれば生命力の知覚ではなかったかと思われるのである｡インドが旅する者に不思議な生きる意欲と力を与えてくれた、と藤原は言いたかったのではないだろうか。

少なくとも青年藤原が、このプシュカールという村に滞在する中で人生について考え、再び旅に出る力を得たことは事実であろう。しかし、論者としては、やはりこう尋ねざるを得ないのである。この村はインド西部のラージャスターン州にあるごくごく当たり前の村でしかなく、そこに住んでいる人々の暮らしも、多少日本人の暮らしと異なることはその通りであろうけれども、しかし、外国の旅行者に再び人生に立ち向かおうとさせるような、一体、どんな特別なところがあったのだろうか、と。暑い夏に備えて、村人が素焼きの水瓶を用意することが、旅人の人生とどんな関係があるのですか、と。暑さにひからびて行くカラスの屍体は、インドだけのものでしょうか、と。それはすべて藤原が日本から

持ち込んだ夢、幻想、絶望、あるいは願望をインドに投影したにすぎないのではないでしょうか、と。たとえ、それが藤原にとってどれほど切実で、深刻な問題であったにしても、彼が望遠鏡で眺めたインドは、彼のレンズにのみ映った彼が造り上げたインドイメージではなかったのでしょうか、と。

４．２　発展や進歩とは無縁の国インドの少年たち

『印度放浪』の中では、古代から続く文明国家としてのインド、近代化に失敗し発展と進歩から取り残された社会としてのインドに関する記述が見られる。

> インドという国が国の近代化にいつも失敗するのは、その人びとの頭上の巨大な熱球の主張や、その分子である地上の熱の独自のうごめきや生命の主張というものを法によって規制できないところにある。[藤原 1984（下巻）: 217]

藤原にとってインドとは、古代から中世を経て、近代の前で立ち止まったまま、まったくその姿を変えずに継続し、時間と歴史の進歩をまったく意に介さないかのような場所である。その傍証の一つとして、ヒンディー語では明日と昨日を意味する単語が同じ「カル」（kal）[藤原 1984（上巻）: 95]という単語であることを彼は挙げている。この指摘がどこまで妥当なものかについては疑問を感じずにはいられないが、ともかく藤原にとっては、この一語の存在が大きな証の一つとなっているようである。

インドを含むアジアについて、藤原はある対談で[29]、前進を求めるのではなく、今いるその場にたちどまろうとすることを「アジアの発想」と語っている。

> 藤原：（前略）結局ユダヤのあの「ここでないどこかに楽園がある」という発想は、資本主義の中にも共産主義の中にも流れているわけですよ。常によりよい世界を求めて世界を変えていく。（中略）それを相対化する、「ここでいい」という、「ここでないどっか」じゃなく「ここでいい」という発想は、アジアにあるわけですよ。
>
> 宮内：そう、そう。

[29] 藤原新也、宮内勝典対談、「旅の行方」、『沈思彷徨』、246 - 66 頁。

藤原：さっきのＳＦの主人公たちは求めて右往左往したのちに「足るを知る」という東洋的な知恵を身につけた人々だと思う。ここにいて足りるんだという発想。それがアジアの発想で、明日明後日というのはない。それは農耕民族の発想で、これだけの土地があって耕していればそれで足りる。そこにじっとしてても足りるという、その発想でいけばおそらく地球もそんなに汚れない。インドでは昨日と明日が同じカルという言葉で表現されるわけだけど、あれはすごいですね。つまりゼロの概念を日常用語としているわけだから。

宮内：「こんにちは」と「さようなら」が同じ言葉で、「昨日」と「明日」が同じ。現在をポイントにして時間も、空間も等距離に見ていく。

藤原：それからパルソン（明後日、一昨日）そしてナルソン。

宮内：常に、今が中心にありますね。だから欧米人のようないらいらした切迫感というものがない。

藤原：西洋の場合は結局、明日、明後日、明明後日と、終わることのない“次”があるわけだから。ゼロの発見がインドでなされたというのは、やっぱり必然だったんですね。[藤原 1996：265‐6]

ちなみに、上記の引用中の「パルソン」とは明後日と一昨日を同時に表す単語であり、「ナルソン」は明明後日及び一昨昨日を同じく同時に表すヒンディー語の単語 parso と narso のことであろう。「カル」と同様に、これらの時間の関係を表すべき語彙が、未来と過去とを共存させていることを指して、そこに時間と歴史意識を巡るインド特有の性格を見ることができるとの論理の乱暴さについては今は言及しない。また、「こんにちは」と「さようなら」を同じ言葉で言うというのは、おそらくヒンディー語のナマステー（namaste）あるいはナマスカール（namaskār）を指してのことであろう。ただし、ナマステーとは、近代インドのヒンドゥー教改革派アーリヤ・サマージ（Ārya Samāj）の創始者ダヤーナンド・サラスワティー（Dayanand Saraswati；1824‐83）が作り広めた造語である。またナマスカールもサンスクリット語の namaskṛ から派生した歴史のある語であるが、対面時の挨拶語としての用法はそれほど古いものではない。ましてや、これらの語彙の使用を取り上げて、インドでは空間を等距離に見る、つまり空間における距離を認めない、だからインド人がゼロを発見したこととも関係があるのだ、と言い切るのにはやはり無理がある

だろうということだけは指摘しておきたい。

ここに見られるアジア、そしてインドに対するイメージは、進歩や発展がない、つまり常にゼロであり、進化とは無縁で、いつまでもそこに止まり続け、停滞しようとする社会としての、相も変わらぬイメージではないだろうか。

朝日文芸文庫版『印度放浪』の後書きの中で、「この本の率直さが、近代化され、管理化された日本に対するアンチテーゼとしての力を失っていないばかりか、この十年の日本の状況進化に伴って、より一層明確な視点を与えられているということであった。」[藤原 1984（下巻）：223]と藤原は作品の持つ意義について語っている。また、インドについて同じ後書きの少し前の部分でもこう語っている、

> この国は（インドのこと、論者注）貧困であった。ただ、そこに私が見たものはその物質的貧困と同時に、あの、我我が今現在失いつつある、熱、であった。つまり、ちょうど日本では、この熱という一つの生命の根本が、何か巨大なものによって管理されて行こうとしている最中だったから、私はその国の熱にうかされた。そして地上における生きものの命の在り場所をはっきりと見たし、合わせて自分の命の在り場所もはっきりと見ることができた。それは、私の二十代の一つの革命だった。[藤原 1984（下巻）：218]

では、藤原は彼が言う「近代化され、管理化された日本」とは違ういかなるインドの姿を見たのだろうか？

近代化とはある意味で時間の管理と結びついている。また、時間の管理と言えば、インドでは鉄道の発着や到着時間がまったく守られないことが、どこまでが事実かどうかは別にして、よく引き合いに出されることである。しかし、インドにおける最初の鉄道敷設は日本に約 20 年先立っている。言うまでもなく日本の明治維新に先立つイギリス植民地統治時代のことである。『印度放浪』の中でも藤原はバスと並んで鉄道を頻繁に利用している。その鉄道に関する彼の記述をいくつか紹介してみよう。

> （前略）大みそかの夜十一時、定刻をはるかに過ぎて、巨大な蒸気機関車の引っぱる二十数両の客車（後略）[藤原 1984（上巻）：88]

だいたい、インドの汽車は止らないでいいところで、むやみやたらと止るくせがある。それでいて時間どおりに目的地に着くので、どうなっているのかさっぱりわからない。最初からなまけものの汽車を見越して時刻表をつくっておくのか、それとも、インド政府の寛大な策になるものであろうか。[藤原 1984（上巻）：179 - 80]。

この記述に続いて、藤原は切符を買わずに汽車に乗り込もうとするインド人乗客が多いことについても触れ、彼らに「悪いことをしているという観念はまったくなく」と言った後、そうしたインド人について、彼は「彼らは人間であることの負担が、過去も、今日もなかったかのように、かげりがなく楽天的だ。」[藤原 1984（上巻）180]と語る。バスに関しても、『アサヒグラフ』に掲載した写真のキャプションでもこう述べている、「インド人は気がながい　いつやってくるかわからないバスを待って　たくさんの男女がバス停にたむろしていた　（ジャイプールで）」[藤原 1971（a）：42 - 3]と。

近代化に欠かせないもう一つの要素は普通教育の普及であろう。藤原はインドの道ばたで学校に行かずに働く、あるいは無為に過ごす子どもたちを目にする。ニューデリーで花火を揚げる賑やかなお祭り（おそらくディーパーワリー；dīpāwalī[30]）で、「あまり食ってなさそうな子どもが、ポケットにいっぱい花火をつめこんで、バンバン鳴らすごとに、奇声をあげながら、おどって喜んでいる。」[藤原 1984（上巻）：178]と子供たちの姿を描写する。藤原によれば、たとえ十分に食事をすることができなくても、この子どもたちは不幸ではないかのようである。「日本に、この子どもたちをそのまま連れてくれば、確実に、この子の不幸を案ずる人が出て来るだろう。だが、そんなことは大きなお世話だ。彼らは彼らがそのように見えるように決して不幸ではないのだ。インドの民衆の中にはいれば、幸福にも、彼らは日々人間のやるようなことをやっているのに、やがて気づくのである。」[藤原 1984（上巻）：178 - 9]。

非人間的とも言える非効率的な労働に従事する少年たちとのエピソードも忘れがたい。マドラスのあるホテルで働く 14 歳の少年について彼は語る。「マドラスの《エベレスト》という四階建てのホテルの屋上に勤めている少年は、その名を、おそらく生涯うだつの上

[30] ヒンドゥー教徒にとって最も重要な祭りの一つのことを指していると思われる。この祭りは本来は灯明を点して美しく家や街路を飾るものであったが、近年は打ち上げ花火などを賑やかに揚げるいささか騒々しい祭りになっている。

がらぬ親が憂さばらしのためか、あるいは本当に我が子の行く末を願ってか、何やらとんでもない輝かしい単語で綴っていたが.....少年は、その名前のあることが痛ましいほど、報われぬ日々を送っていた。」[藤原 1984（上巻）：114]。そのパルという名前の少年には奇妙な癖があった。「仕事の終った少年は、いつも放心したように、屋上の縁にじっと突っ立っていた。」[藤原 1984（上巻）：118]そうしたある日、背後から少年を見つめながら藤原は不思議な感覚にとらわれる。

> その後ろ姿は、やはりいつものように、大きすぎる半ズボンの裾から、外側に少し彎曲した、短くてとても不格好な二本の足が出ていたし、左右から圧迫して、つり上がったようになっている狭い肩の上には、不相応に大きなオニギリ型の頭が、やや右に傾いて乗っかっていた。
>
> しかし、仕事を終えてじっとたたずむパルの後ろ姿は、いつものように滑稽には見えなかった。そこには、妙に人の気持をそそる、何かがあった。ぼくはその時、その少年の後ろ姿を見ながら、何だか自分の後ろ姿を見ているような錯覚に、とらわれたのだった。[藤原 1984（上巻）：118]

非常に不思議なしかし印象深い一節である。いったい、藤原はなぜこの少年の後ろ姿に自分の後ろ姿を見た、と感じたのだろうか。ヒントは少年が次の瞬間に取った行動にある。藤原によれば、「そして少年が、つぎに何をやったかというと、彼は彼の構築した小さな世界から、小さな鉄砲をかつぎだして、屋上を走り回ったのである。」[藤原 1984（上巻）：118]。実際に、少年がしたことはありあわせの木片で作ったおもちゃの鉄砲で、近くにいたカラスを“タン、タン、タン”と言いながら撃って追い払っただけである。しかし、藤原はその行為の中に、少年が「構築した小さな世界」を見た。少年は、ただ放心してたたずんでいたのではなく、彼だけの「世界」を構築していたと、藤原は感じたのである。

ここで、藤原が故郷を離れて別府での暮らしを回想した、繊細なリリシズムに満ちた秀作『鉄輪』の中に頻繁に現れる、何かを見つめる少年藤原の姿を想起することは無意味ではないと思われる。それは、後に、カメラを首からかけ、インドを見つめる旅に出る彼の姿にまっすぐに繋がっている。『鉄輪』の冒頭の四つの章は、いずれも何かを見つめる彼の姿で始まっている。

「離郷」[31]:「たった今列車に乗り込んだばかりなのに、風にはなつかしい門司港の匂いがした。もう二度とこの町には戻ってこないのではないか。そんな思いに駆られながら、私はゆっくりと動きはじめる門司港の町を見つめている。(中略)

そのとき、私は不意に窓から身を乗り出す。

一瞬見えた街角に、見覚えのある少女のうしろ姿を見たような気がしたのだ。」[藤原 2005:2‐3]

「阿弥陀」:「門司港を過ぎてしばらくして、関門海峡が見えた。

私はわれを忘れ、それに見入っていた。

見慣れた海峡が、むかし子供のころ幻灯機で見た、あの浄土に流れる河のように思えたからだ。」[藤原 2005:6]

「祝山」:「窓の遠くに風師山が見える。

風師山は海に面した門司港でいちばん高い山だ。頂には世界のすべてが見渡せるような見晴らしのよい岩場がある。」[藤原 2005:10]

「煙」:「列車が小倉を過ぎたとき、一本の煙突から煙が出ているのが見えた。

私はそれを見てふと少女 S のことを思い出す。」[藤原 2005:14]

少年の行為の原因については、藤原は「いったい、それが単なる子供の遊び事か、恐るべき悪魔が彼の身体に宿ってしまったのか、それとも、彼の胸の内にうっ積した感情の吐露したものか、判断に迷った。」[藤原 1984(上巻):119]と語る。しかし、ホテルで過酷な労働に従事する 14 歳の少年が、かつての藤原がそうであったように、何かを見るという行為を通じて、自分の世界を構築しているように見えたことだけは間違いない。そして、やがて彼は次のような確信に至る。「この少年の奇妙な仕種に関して、それ以上ぼくは干渉しなかった。そして、そんな日々を重ねるうちに、ぼくには確実に理解のいくことが、ただ一つだけあった。それは、この少年の発する高い声が、生きものを殺すという行為に関

[31] 「」内に『鉄輪』の章名を示した。

して、まったく無知なのだと思えるほど、美しく澄み渡っていたことであった。」[藤原 1984（上巻）：119]と。少年は自分の世界を構築することで、生きものを殺す行為が象徴する人生の汚れというものを知らずにいる。ここには、汚れを知らない少年という一つの観念的な存在が提示されている。児童労働に従事する苦しい境涯にある少年が、汚れを知らずに育つものかどうか、それは論者には分からない。あるいはそういう希有な例があるのかもしれない。しかし少なくともそうした少年像と、ろくに食べるものがなくても花火を楽しむ、幸福そうな少年たちの像と共通するものがあることは間違いないだろう。

もう一人の少年との出会いについても考えてみたい。前節で扱ったプシュカールの村で、藤原は 2 頭の雄牛を使いながら、灌漑用の井戸から「田畑に水を送り込むポンプのような」[藤原 1984（下巻）：185]作業をしている少年と出会う。ただただ同じ単調きわまりない作業を一日に百二十回近くも繰り返す、その仕事ぶりは、まったく非効率的で、馬鹿げているもののように藤原には思えた。しかし、その少年と話をした彼が受けた印象は、まったくその予想を裏切るものだった。

> 単調で馬鹿げたことを毎日やっている割には、彼は健康そうに見えた。肉づきは良くないが、背の丈一メートル五十センチ、細身のよくしまった体はつややかで、体の色より少し濃いくらいの茶色の小さなパンツが、よく似合っていた。そして何よりも――その表情から、彼がこの仕事に対して、疑いというものをまったく持っていないのだなということがうかがわれた。[藤原 1984（下巻）：187]

ここでも、少年は「仕事に対して、疑いというものをまったく持っていない」ある意味で無垢の存在として描き出されている。また、藤原はこの少年のことを「唖」だと断定している[藤原 1984（下巻）：187]。それが事実であるかどうかは別にして、少年は藤原を小高い所まで手を引いて案内をした。そして、自分が水を引いて潤った大地を見せるなり、駆けだして自分の牛のいるところまで戻っていった。

> 少年は健康であった。
>
> ぼくは、多分恨めしそうに、彼の姿を見送った。そして、走りゆく少年の姿を見送りながら、小さくつぶやいたように思う。

.....こんちくしょう、いい恰好しゃがって.....。[藤原 1984（下巻）：191]

藤原は、「唖」であることに加えて、第三者から見れば、単調で、ばかばかしいとしか思えない仕事をしていながら、その仕事に対して疑いというものをまったく持っていない少年を、藤原は「健康」だと見なしているわけである。案内しようとする少年に手を取られたときの印象について、藤原は次のように記している。

その時、ぼくは少年の手に触れて、オヤッと思った。しなやかな細い指だったが、それは鞭のように、何かを強いるような固さがあった。

ぼくは何かを感じた。そのてのひらは、年少者の軽率というものを覆し、人に信頼を植えつけるだけの固さがあった、と同時に、ぼく自身のてのひらに感じるどこかしら柔弱なもの.....ぼくはついて行った。ぼくには、彼に手を引かれる所以があった。[藤原 1984（下巻）：190]

藤原がここで少年の掌の固さから感じたものは、「人に信頼を植えつける」力であったようである。では、その力はどこから来ているのかと言えば、少年が自分の仕事に疑いをまったく持っていないこと、言い換えれば、少年が自らの仕事と生き方に対して持っている自信の力であったと考えられる。そして、少年の自信と比べられているのは、藤原自身の内部にある「柔弱」な、なにものかであって、それは別の言い方をすれば、生きるための自信の欠如というものではなかっただろうか。インドの少年がいて、彼を虚心に見ている自分がいるというよりも、まず藤原が抱える自分自身の姿が先にあって、そこから光がインドの少年に投げかけられる。しかし、その光が落ちかかるところに浮かび上がるインドの少年の姿は、実在する姿を正しく映し出しているだろうか。

これらの少年は、近代化と管理化に成功した日本から見れば、不幸で、苦しく、不健康な暮らしをしているはずであったが、藤原がそこに見たのは、幸福で、自分の世界を持ち、健康な少年たちであった。そしてそれは少年に限られることではなかった。

ある箇所で、藤原は大胆に述べる。「インドと聞けば、腐敗と貧困というのが通り相場だが、いったい、インド人の精神はまるっきり健全であって、ときどき、ぼくはそれをねたましく思ったくらいだ。いったい、彼らの健全さはどこからやって来るのだろうか。」[藤

原 1984（上巻）：188]。しかし、インドと聞いて、直ちに腐敗と貧困を思い浮かべることの妥当性だけではなく、同時に、藤原が出会った少年たちのように、インド人の精神がまるきり健全であるかどうかについても、疑問視せざるを得ない。それらはすべて本当のことなのだろうか？それでよいのだろうか？ただ単に、藤原が自らの歪みを投影しているだけなのではないだろうか。

４．３　人生賛歌の歌声とポップアート

藤原は旅の中でインドの音楽も耳にする。彼が宿泊していた村の祭りで、インドの民族音楽あるいは土着の音楽を耳にし、彼は以下のような印象を受ける。

①.　しかしやがて、村の沈黙を破る何かの音が、ぼくの耳に触れた。乾いた音だ。その音は、含みを持たぬところから、片張りの太鼓のようであり、音のふれが曖昧なところから、その太鼓のどの部分かが無作法に破れていることは、容易に推測できた。そして、このぶざまな音の太鼓をたたいている人間も、その太鼓と同じように、なげやりな態度で太鼓に向っているのであると、ぼくは推測した。

三つ、ダバ、ダバ、ダバ、と、緩慢なリズムでたたいて、それから、おもむろに二呼吸くらいおいて、それからまた三つ、ダバ、ダバ、ダバと、たたいている。それが白痴の子の遊びのように、執拗にくり返されているのであった。[藤原 1984（下巻）：64-5]

②.　.....　歌の主は男であった。

それは文字どおりガナッていた。耳が痛くなるほどガナッていた。.....　歌の詞はない。

ア―、エ―、イ―、という三つの母音を基調として、男の声は、獣の叫びのように小刻みな震えを持って、たとえば、ジェットコースターの速度で、頂点にあるものが急に底に走るかと思えば、また奈落の底から突然走り上がるように狂気じみた震えと息づかいでもって頂点に向かいつつあった。時々ボリュームをいっぱいに上げたラッパ型のスピーカーは男の狂気に絶えきれぬかのよう

に、ビーンとヒステリックな空音を立てたり、破れ鐘のように音を無秩序に散らしまくった。[藤原 1984（下巻）：85-6]

③．東の空の白みはじめるころから、このプシュカール湖の周囲をぐるりと取り巻く白い家並みの、ちょうどバザールのある通りの方で、ドン、ダバ、ドン、ダバ、と二種類の太鼓の音が交互に鳴り響きはじめる。（中略）

湖の周囲を取り巻くこの小さな村を、プァー　ドンダバ.....　プァー　ドンダバ.....　と何回となく飽きもせずに、ひからびたミミズが這うように、細長い行列は、ノロノロと執拗に回り続けた。[藤原 1984（下巻）：149-52]

藤原はインドの太鼓の音を聞き、インド人男性の歌も体験する。①．番目の引用は、彼がラージャスターン州のパロディという場所へ行く途中にバスで立ち寄った村での経験である。②番目の引用は、パロディに着いて休憩をしていた際に、茶屋の後ろのラッパ型スピーカーを介して聞いた歌であった。③．番目の引用はプシュカール村の祭りでの出来事である。彼は初めて耳にしたインドの音楽がまったく理解できなかったようである。太鼓の音にリズムを見出すことができず、「ぶざま」で「白痴のこどもの遊び」のように聞こえている。歌う男性の声も「破れ鐘」のように聞こえた。堀田はインド古典音楽を聞くために機会を作り、コンサートに行ったと記している[堀田 1982 : 88 - 9]。しかし、『印度放浪』では藤原が自ら積極的にインド古典音楽に近づこうとした記述は見られない。

藤原が絵画と同じく、音楽に若いときから関心を持っていたことはすでに述べた。彼は、60 年代の代表的なギタリストのジミ・ヘンドリックス（Jimi Hendrix ; 1942 - 70）やロックシンガーのジャニス・ジョップリン（Janis Joplin ; 1943 - 70）などアメリカの音楽[藤原 1996 : 386]、ブラジル人のギタリストのルイズ・ボンファ（Louiz Floriano Bonfa ; 1922 - 2001）[藤原 2005 : 26]などをよく聞いていたようである。ギターに興味を持って、鉄輪時代にギターを習いに行った経験もあったことはすでに述べた[藤原 2005：118]。

しかし、上の引用ではどの場合にも、彼がインド音楽に好感を抱いたとは思われない感想ばかりである。①．番の引用に見られる太鼓の音が祭りの音なのか、それとも結婚式の音なのかということに関して藤原は触れていない。②．番目の場合も音が茶屋の後ろから来ているとしか述べていないが、インドでは客を呼び寄せるために店が音楽を流すことは日常的に見られることである。③．番目の引用については流されていた音楽の素性につい

てある程度推測が可能である。それは藤原によると、2 月に行なわれる「バグワンの神の祭」の風景であったようである[藤原（下巻）1984：149]。ヒンディー語ではバグワン（bhagwān）という言葉は、一般的に神を指す。ヒンドゥー教では神を祭ることと音楽は密接な関係を持っている。神を祭る賛歌、頌詞、祈祷などが数多く存在する。お寺で、家庭で、朝礼の時、晩礼の時、単独で、グループで、神へのいろいろな歌が歌われる。さらに、何か儀式を行なうために音楽を流すことも一般的である。藤原の見た村の場合でも太鼓が鳴らされるが、ヒンドゥー教の伝統的な考え方によれば、太鼓をたたいて高く音を出すことによって、空気が清められ、邪悪なものも取り払われるという意味合いが含まれている。

> Music is a necessary feature of all marriages, initiations, and other religious ceremonies. In order that the atmosphere may be purified by the auspicious sound of wind instruments and drums, a small orchestra is installed before the entrance of the house or temple where the ceremony is to be held and plays almost continuously. Such orchestras usually go before the processions of the deities when carried through the streets on festival occasions. [Bhattacharya1987：172]

日常生活において、音楽は神の祭りだけではなく、結婚などのお祝いの時にもよく演奏される。引用中で藤原の言及しているインドの太鼓は、おそらくヒンディー語でドール（dhol）と呼ばれるものであろうが、日本の伝統的な太鼓と違い、両面太鼓である。演奏者は太鼓を紐で首に掛け、細い木造のスティックを使って、両手で叩く。ただし、普通、寺などで演奏される時には、小さいサイズのものが使われることが多く、奏者も座って叩くことが多い。しかし、藤原には村の儀式に意味を見出すこともできず、太鼓の音にリズムを捉えることもできなかった。それはある程度は仕方がないことであろうが、少なくとも彼にはインド音楽を理解しようという努力の形跡が見られなかったことがわかる。

ところが、おそらくインドの映画音楽のことであろうが、藤原の 87 年の語録の中に次のような記述が見られる。

> インド人の生き方というのは基本的には人生賛歌です。一番それが表われて

いるのはインドの歌だね。特に女の声はこの世のものとは思われないほど汚れがない。最初にあれを聞いた時、ちょっとショックだった。六〇年代の真っ只中に行ったからね。あの頃は若いやつは皆、ノーといってダミ声を張り上げていたんだ。学生運動に限らず、ジミ・ヘンドリックス、ジャニス・ジョップリン、ボブ・ディランといった歌声もね。日本人もそれをまねてた。屈折した声で誰もがノーと叫んでいた。

そんな時にインドへ行ったわけだ。汚れのない本当に美しい声が街に流れてね。奇妙だった。こんな歌をなぜ人間が歌うんだろうって。インドでは誰もが人生を賛美してたんだ。長い間旅をしているとそんな彼らに洗われて、人生とは美しいものだと思うようになった。日本に帰ってまたあのダミ声を聞いたとき、今度はそれが逆に不思議に思えてね。[藤原 1996：32-3]

ここでも、「汚れのない本当に美しい声」が藤原の感動を呼んでいる。前節で取り上げた汚れを知らない少年に感動したのと同じ藤原がここにいるようである。この引用で名前の挙がっている歌手の音楽について、別の箇所で、藤原はこうも語っている、「そういえば、六〇年代にはそういう.....汚いとは違うけれども、なにか苦しいような音が多かったね。若者が世界に対して、同時多発的に反抗してた時代だったからだろうね。（中略）この頃はジミ・ヘンドリックスのギターの音とか、ジャニス・ジョップリンの歌声とか..... 断末魔のような苦しい音が多かった。」[藤原 1996：386]。一方、この当時、インドの「街に流れて」いた美しい声の主は、有名な Lata Mangeshkar（1929 - ）であったと思われる。彼女は少女のような汚れのない、あくまで美しく、高い声の持ち主であった。これを読むと、人生に対して肯定的なインドの歌謡曲については好意的に受け取ることができたようである。確かに、ボリウッド[32]（Bollywood）に代表されるインドの映画音楽は、昔も今も、ほとんどすべてが人生を賛美するものである。藤原も歌謡曲のそのような面に惹かれたのだろう。歌謡曲のほとんどは歌詞がヒンディー語であることから、藤原が歌詞の内容についてどこまで深く理解できたのかについては疑問があるにしても、彼がインド人の女性の歌声に人生を肯定する魅力を感じていることは確かである。

[32] かつてボンベイと呼ばれたインドの映画産業の中心地であるムンバイを、ハリウッドに見立てた表現。

『印度放浪』の中の「二円三十銭のマハトマ・ガンジー」と題された章では、インドのポップアートとも言うべき街角の芸術が取り上げられている。藤原は、まず次のような問いかけをしている。「たとえば、なぜマハトマ・ガンジーがだんご屋の看板に描かれねばならないのか。なぜ、シバやクリシュナといった神々が、タバコのポスターに映画俳優といっしょに登場するのか。なぜタゴールがアグラバッティ（線香状のお香）(agarbattī；論者注)の商標に顔を出すのか。」と[藤原 1984（上巻）：154]。それに対して、彼はそれはインドの庶民文化に根ざした現象であると自ら答えている。だんご屋の看板だけではなく、トラックに描かれた睡蓮の花や床屋に飾られたハヌマーンの印刷、インコ鳥が突っつくガネーシャなども含めて、彼はこう結論づける。「このインドのポップアートともいうべき数々の珍品は、今日の彼らの願望と、なにかに対する親しみや崇拝の精神が彼らなりの美意識と素朴な筆さばき、印刷術によって、素直に表わされている。そして、これらのものは、現時点でのインド庶民文化の諸相を、多少とも楽しみながら知ることができる。」[藤原 1984（上巻）：155]。この判断の正しさを証明するために彼は、マハトマ・ガンジーが看板に描かれることがあっても、ネルーや藤原の旅行時インド首相であったインディラー・ガンディーが看板に現れることは絶対にないことをその証拠として挙げている。

「生き残り戦士の描いた朽ちはてる前のパン」の章には、名もないラージプート出身の絵師によっていつ描かれたともわからない壁の絵を見て、彼はこう感想を述べている。

> 下手糞な絵だった。プロポーションが狂っていた。魚が人を食っていた。ほとんどはげてしまって首だけが残ってからだのないのもあった。下手だったが、それは素朴で、良い絵だった。無名なものだけが描きうる、筆を握る手の痛々しさがあった。この無名な絵はインドのどこにでもあるほかのつくりもののように、権力の横暴を感じさせなかった。[藤原 1984（上巻）：151]。

以上のことから、庶民、素朴さ、人生の肯定、この世のものとは思われない汚れのない美しい声、下手ではあっても、また作者が無名であっても、無垢で良い絵に、藤原が当時の日本の音楽と芸術になかった、一種の魅力を感じていたことがわかる。管理化と画一化、またそれに対する抵抗と反抗といった二元論とは無縁の、アナーキーで自然な「汚れ」のない存在としての音楽と芸術を、彼はインドで見たと考えたのではないだろうか。さきほどの章の最後を、彼は次のような言葉で締めくくっている。「なにも、インドと言えば、ア

ジャンタの壁画とかタージマハールのみならず、私たちのそばに石ころのようにころがっているこのような美術もまた、それなりの興味を与える。」[藤原 1984（上巻）：162]

彼のこの感慨は、インドにおける芸術家の不在という彼の認識に繋がっている。上に紹介した壁の絵を描いた絵師について、藤原はこう語っている。

> 彼が戦士から芸術家になった、と思い込むのは早とちりである。なぜならインドにおいては古代よりいまに至るまで、芸術家という一個の身分さだかでない階級は存在しない。いかに良い笛の音を出しても彼は楽士であり、いかに美しい色を出しても彼は絵師というひとりの職業家なのである。あるインド人が五十年も前に言ったように「インドにおいて“芸術”は特別なものではなく、民族の体験の表現であって、生活の目的に役立つもの、たとえば日々のパンのごときものである」。[藤原 1984（上巻）：147]

引用中の「あるインド人」が誰のことを指しているのかはまったくわからない。また、インドには「古代よりいまに至るまで、芸術家」が存在しなかったことが果たして事実かどうかも、論者にはにわかに結論が出せる問題ではない。しかし、藤原がここで言わんとしていることはよくわかる。芸術を特別視しないこと、あるいは芸術家を一種の特権階級、エリートとして見ようとする態度に対する異議申し立ての姿勢がはっきりと伝わってくる。

藤原自身が東京芸術大学の油絵科に進学したことは最初に紹介しておいた。自分の少年時代については非常に多くのことを自作の中で語っている藤原だが、この芸大在学中のことについてはほとんど語ることがない。その数少ない例外を、『東京漂流』の中に見ることができる。東京で文化人が住まないような場所ばかりを選んで住んできたと語った後にくる回想部分である。

> その兆候は東京に出てきて絵を描き始めた二〇代の前半のころにすでに現われていた。私は安穏としたエリート意識の漂う大学の雰囲気が肌に合わず、あまり学校に行かなかった。[藤原 1990：44]

また、次のような記述も見られる。

この時代に、エコールドパリの郷愁に浸って古い洋館を捜し歩いたり、柿の木のある古きよき藁葺の山村農家を描いたりして悦に入っている絵かきの卵を見ると、私は無性に腹が立った。彼らは絵の仕上がりを気にし、完成した後は額縁に入れたが、私のみっともない絵はいつも完成せず、いや、完成させず、完成の一歩手前までくると、破って捨てるか火に焼べるかした。[藤原 1990：63-4]

同じ大学の「絵かきの卵」と大学に漂う「エリート意識」を受け付けない一画学生であった藤原の当時の姿を彷彿とさせる回想である。『印度放浪』の中で、無名の絵師の描いた「下手」だが「素朴で、良い絵」に感動した藤原は、実のところ、インドで感動すべき絵をインドに行く前にすでに選んでいたと言ってもよいのではないか。インドで聞くべき歌と声についても、インドを旅する前に、すでに彼によって選ばれていたのではないだろうか。彼は、それをインドで予想通りに、また期待通りに、発見し、感動したと言えるのではないか。

４．４　食事作法とそれに伴う行為について

旅を続ける藤原はインド人の行動を緻密に観察していた。彼はインド人の食事の仕方を目の当たりにする。土間に座って手で食べるインド人は、彼に動物のクマの印象を与えた。

食事法について、たとえば人間の《食う》という欲望に対する“恥”の思想が、西欧式テーブル・マナーという、やかましくてやりづらい形式を生んだとするなら、そのもっとも反対にある極がインド的食事法だ。デンと土間に坐って、同じ土間に置いた真黒な食物を、素手でむさぼり食う。それはちょうど、クマが食っているような感じをあたえる。[藤原 1984（上巻）：185]

このような食事の後に当然のこととして起こる排泄行為についても、以下のように目撃したシーンについて、描写している。

さて、食べれば出さざるをえないのは当然のことだが、多くの下層庶民は、

便所を持たない。で、それぞれ自分の子どもたちを大自然に逃してやるのが常だ。朝早く汽車の窓などから野原を見渡せば、三々五々、白いものが朝もやにかすんで、緑の中に散らばっている光景によく出くわす。白いものは、今こそ新しい空気を腹いっぱい吸い込んでいる彼らの姿なのだが――ありのままをいえば、それは、ここかしこの野っ原に散らばるタンポポのように見えたものだ。[藤原 1984（上巻）：185 - 6]

彼は、インド人は食事や排泄などの人間が生きるために必然的にせざるを得ない行為を隠そうとせず、「欲望の中で、人間をありったけ暴露する」と述べている[藤原 1984（上巻）：185]。

一人の人間の行為がクマに見えたり、タンポポに見えたり、また漁師に見えたり.....。それはインドの豊かさのたまものであると、ぼくは思う。私たちの排泄行為が、それ以外の何ものにも見えないというのは、まったく情けないことで、それはひとり便所の便器を責めたところではじまるものではない。インドのそれを見れば、時には私たちだって、彼らのようにやりたいと夢みるにちがいない。[藤原 1984（上巻）：188]

しかし、「欲望の中で、人間をありったけ暴露する」文化とは、インドは実際にははるかに遠い所にあるのだということを藤原は理解していなかったようである。インド人は藤原の観察した通り、確かに床に座って、手で食事をすることがある。貧しい人たちが暗い土間に座って食事をしていると、まるで動物か何かが食べているように見えたかもしれない。西欧のナイフとフォークを使用するテーブル・マナーや日本人の箸を使用する食べ方と比較すると、食事作法が存在しないかように見えても無理はない。また、藤原は「下層庶民」のことだけを指して言っているのではない。食事作法については、「食堂などにはいって見ると、いくら階級の高い人が食べていても、彼が荘重に見えたりするようなことは決してない。」[藤原 1984（上巻）：185]と述べているように、食事の際の一種の不作法ぶりが、貧しさとは無関係に、インド人すべてに当てはまると見なしている。

しかし、インドでは食事に際して決められたインド式のルールが厳として存在している。例えば、食事前にきちんと手を洗い、右手しか使わない。床に座って食べるときにも、正

しいとされる姿勢があり、あぐらをかいて座ることが求められる。床にシーツまたは座布団を敷くことも一般的である。さらに、歩きながらや、立ったままで食べることは禁じられている。食べる前に食事は水で清められ、火に捧げることもよくある[Achaya1994：65]。それは、食事に対して払う敬意の象徴である。近年は一般家庭でもスプーンを使うことが普通になってきているが、手で食べる時には 5 本の指のみを使い、しかも手のひらまでは汚さないよう注意する。それだけではなく、台所に関しても、調理する前にきれいにする習慣があり、台所に土足のままで入ることが許されない家庭も少なくない。調理人も清潔である必要がある。そして、調理中の味見は基本的に禁じられている。

椅子に座って箸やナイフとフォークを使う食事文化を基準に考える藤原にとっては、土間に座って食べるインド人はクマにしか見えなかった。食事にもその国独特の文化が存在する。日本人にとって箸で食べることが当然であるのと同様に、インド人にとっては手で食べることが当たり前である。

藤原はインド人の食事作法だけではなく、調理方法についても述べている。

> 最初それは、長い間よどんだドブの水をすくって入れたような不潔な色に見えるが、食べている間に、食べものとして最も好ましい色に見えてくるはずだ。しかし、インドの食べものは決して不潔ではない。保健所の人が試験管をもっていって、大腸菌の数を数えようとしても、東京で数えるより困難を感じるだろう。なぜならインド人は偏執的なまでに、物を焼いたり煮たりすることが好きな国民だからである。[藤原 1984（上巻）：185]

藤原はインド人の調理法について、すべての料理が長時間煮て調理されるものであるかのような印象を受けている。確かにインドでは煮込み料理が基本となっているが、それだけがすべてではない。また、食事に味付けをするために香辛料などが多く使われる点では、代表的な日本料理である寿司や刺身のように、自然な形、または色をできるだけ大切にする料理法とは異なることも事実である。Ashkenazi と Jacob は日本人の食事観をこう説明している。

> The aesthetics of Japanese cuisine, or any other Japanese art for that matter, is based not solely on moderation and control, but on skilful elimination.

Where a Western recipe is conceived of as the addition and augmentation of ingredients, Japanese cooking consists of the hiding and concealment of techniques, and even of cooking itself, in order to allow the subtlety of the natural flavors to emerge. [Ashkenazi and Jacob 2000：142]

日本人にとって、食事は食べることと同時に料理を楽しむ場でもある。そのため、料理の出し方や見た目は非常に重要視される。日本人が食事をする際、よく「目で楽しむ」や「目でいただく」という言葉がよく聞かれる。新鮮さを重んじる食文化、そして、戦後日本に急速に普及した西洋の食事文化を基準に考える藤原に、インド料理が「よどんだドブ」の色に見えるのも無理はなかろう。しかし、インド人が食事する姿に、藤原は文化を表現する行動を見出すことができなかった。彼にとって、インド人が食事をする様子はただ食べるという行為に過ぎなかったようである。

もちろん、藤原がインド人の食事作法などを積極的に評価していることは理解できる。料理が「ドブの水をすくって入れたような不潔な色に見える」としても、それが長時間煮込んだ結果であることから食べ物自体は非常に清潔であると書いている。また、野外で、人目に触れる形での排泄行為についても、欲望をそのまま露出した、むしろ人間として自由なあり方であると評価している。

藤原は自身の排泄行為についてもまったく無関心であったわけではない。プシュカールの村の宿屋に長期滞在している時期のことを書いた「鳶」の章の中に、排泄をめぐるまことに奇妙な文章が含まれている。それは哲学的、あるいは夢幻的としか言いようのない文章であって、藤原が果たしてそれによって何を伝えようとしたのかさえ、判然としないほどである。まず彼は宿屋の便所の構造を詳しく書き記した後、こう続けている。

毎朝、ぼくはその部屋に入るのがなんとなく楽しみであった。その部屋は、不思議な感情を呼び起したのである。それは朝の黎明にあって、ぼくにとって一つの奇妙な旅だった。（中略）
ぼくはその部屋に入った時、いつも、インドの古代の書物の中の一節を、少しだけ思い出した。
　.....　何か、うごめいていたか？.....　それはどこで？.....　何の下で？
　日と夜をわかつ、何のしるしもなく.....　沈黙の中で、あの一つのものが、

音もなく息づいた。しかし、それに続くものはなかった.....そして闇は、未来を形のないまま保持していた.....。

それを神こそは知っている.....しかし、また、知らないかも知れない.....。[藤原 1984（下巻）：171 - 2]

ここで回想されている「インドの古代の書物」が何を指しているのかはよくわからないが、この引用部分の後に文庫版で２ページにもわたって、彼の言うところの「その小さくて巨大な旅」の記述が続いている。全体にややユーモラスなタッチの書きぶりであるので、あまりまともに受け取る必要もないのかもしれない。しかし、『印度放浪』とあたかも表裏一体の関係にあると言っても過言ではない彼の作品『東京漂流』の中にも、彼の一種の汚物に対する強い関心をうかがわせる記述があることは指摘しておきたい。『東京漂流』の「豚は夜運べ」の章全体を一貫しているのは、東京では多くのものが人間の目に触れないように、巧妙に隠蔽されている、というメッセージである。例えば、食肉処理される豚を処理場に搬入するのが必ず夜の作業となっていることについて、藤原は次のように憶測している。

そして、それらの豚がなぜ夜運ばれるか、というと、食肉処理が早朝に始まることによるらしい。やはりここには、豚は夜運べ、という条例がなくとも、臭いものは日常の裏で秘密裏に進行させようというシステムが暗黙のうちにできあがっているように思える。[藤原 1990：31]

同じ章の中で、藤原は自宅アパート近くにある「芝浦下水処理場」についても言及している。その建物の中の浄水プールを彼は次のように描いている。

浄水プールには港区の地下を脈打つ汚泥汚水が一挙に集まる。プールに波立つ汚物の水溶液は、瀬戸内海鳴門地方に発生した赤潮をさらに一ヵ月くらいぐつぐつ煮つめたような、えも言えぬ赤黒い色をしている。それがプールの底のほうでひっかきまわされ、生き物みたいに泡吹き、波立っている。

東京という怪物の体内で、くたくたに使い古された動脈から流れ出た腐った「悪血」である。巨大ないくつものプールは、さしずめむき出しの心房といえ

る。

この東京の心房は臭う。[藤原 1990：35]

また、藤原は東京の人間がその臭いを感じる能力をもはや失ってしまっている、と言う。

夏陽に打たれて立ち昇る、その血液中の、破壊され腐ったヘモグロビンやら、白血球やら赤血球の蒸気は、南からの風に流されて、田町、浜松町、新橋、銀座の空中に滲み渡るのである。幸か不幸か人間の鼻は使いものにならないくらい退化しているので、みずからが吐き出した悪血の匂いを嗅ぐ能力がほとんどない。[藤原 1990：35 - 6]

アパートの部屋のベランダから、芝浦浄水場の建物を眺めていた藤原は、突然奇妙な光景に気づき、ある日、その建物の屋上に足を運んでみる。そこにあったものに彼は驚くことになる。

奇態な光景が目の前に広がっていた。

この汚物処理場の屋上には、取ってつけたような人工公園が、延々と連なっているのである。臭いものを見せかけの小ぎれいなもので覆うことによって場をしのぐ、という都市の諸相を具体化すれば、たぶん、このような建物になるだろう。

その緑は幻想であり嘘である。空洞の上に根を張るその緑は、都市の蜃気楼である。[藤原 1990：36]

東京では悪臭は徹底的に封じ込められ、建物自体が人工の緑で隠蔽されてしまう。その結果、人間たちは臭いを嗅ぐ能力すら失い、汚物の存在そのものに気がつくことなく暮らすことが可能となる。しかし、汚物と悪血はもちろんなくなったわけではなく、常に生産され、集積され、プールの中で泡立っている。

もう一度、プシュカールの宿屋に触れておこう。藤原の宿屋での毎朝の楽しい旅は、土管が壊れたために悪臭が漂ってくるとの宿屋の主人からの苦情で、その便所が使用禁止となることで終わる。毎朝の排泄行為を、藤原は「宇宙全体の生理を、自分一人で引き受け

ているような気分であった。」と言い、また「崇高な」行為と言う「藤原 1984（下巻）：172」。またときたま訪れる「生理の不順」については、それが「あの奇蹟的なる排便によって得た、崇高さのたまものである」としている[藤原 1984（下巻）：173]。ここには『東京漂流』に見られるような、暗く、重苦しい描写はない。あるのは、人が隠したがる排泄行為をあえて崇高で、なにかしら尊いものとして、あえて人目に晒そうとする露悪的な若さがあり、幾分かはユーモアもあるだろう。しかし、東京で隠されるものが、インドでは暴かれ、露出されるというメッセージは鮮明に伝わる。藤原が言うように、「欲望の中で、人間をありったけ暴露する」インドイメージがそこにも浮かび上がってくる。そこには、その背後に藤原の考える東京と日本の姿がぴったりと張り付いている。

４．５　「行為」の宗教

４．５．１　ヒンドゥー教とは

インドの人口のおよそ 8 割以上をヒンドゥー教徒が占めている。藤原が目にしたインドでの祭、火葬場での風景などはすべてヒンドゥー教徒に関するものである。藤原にもおそらくそうした意識はあったと思われる。しかし、他の宗教、例えばキリスト教、イスラム教、仏教やジャイナ教の存在について、藤原がどこまで知識を持っていたかをうかがわせる記述は『印度放浪』の中にはほとんど見られない。すでに何度か触れた死体を食らう犬の姿から、「法華経の中に出てくるクンバーダカ鬼をふと想像したんだ。」[藤原 1984（上巻）：52]という箇所が『印度放浪』の前書きの中に出てくるのがその少ない一例である。『鉄輪』の一つの章のタイトルは「阿弥陀」[藤原 2005：6 - 7]となっていて、その中で藤原が少年時代に親に連れられて見たある寺の浄土絵の思い出が描かれている。しかし、それ以外にインドにかかわる宗教について、彼の著作の中にまとまった記述は見られない。

藤原のヒンドゥー教についての理解を分析する前に、ヒンドゥー教がどのような宗教であるかを簡潔に紹介したい。よく知られているように、ヒンドゥー教は特定の開祖者によって創始されたものではなく、特定の教典も存在しない。神観念に関して言うと、いわゆる多神教であって、信仰者は多くの神に対して、同時に同程度の献身、信仰心を持つことが可能とされている。それだけではなく、地域や所属する集団によって、その習慣、風習、儀式、祭式、神の崇拝などの方法には驚くほどの多様性が見られる。ヒンドゥー教には多

くの法典や経典が存在し、そこでは信仰者の行動、教義などが説明されている。人間の誕生から「死」に至るまで守るべき規律が存在しており、それを守ることで最高目的である解脱が得られる。ヒンドゥー教は信仰者の「生」、すなわち彼の生き方そのものを意味する。そのため、宗教よりも生き方、ライフスタイルであるとよく言われる。ヒンドゥーという単語は、そもそも宗教を表したものではなく、「ペルシア人がスィンドゥ Sindhu 河の対岸に住む非イスラム教徒を一括して呼ぶのに、ヒンドゥーと発音したことによっている」[ワング 1994：13]。つまり、ペルシア人から見て、インドの土地に住んでいる住民の風習、思想、風俗などが自分たちと違うことに気づいたとき、その他者を指し示す語彙として、ヒンドゥーという言葉が使われるようになった経緯がある。

多神教、風習などにおける多様性にもかかわらず、ヒンドゥー教はインドの文化に深く浸透し、その信仰者を繋ぐ共通の概念がいくつか存在する。アーシュラマダルマ、サンスカーラ[33]、輪廻、カルマ（業）、最高原理の存在などの概念はヒンドゥー教徒ならだれもが信じる信仰と思想の基礎をなしている。ヒンドゥー教の宗派は特に、シヴァ派（śaiva）、ヴィシュヌ派（vaiṣṇava）、とシャークタ派（śāktā）に分かれる。シヴァ派は破壊の神シヴァ神（Śiva）を崇拝し、ヴィシュヌ派の崇拝は主にヴィシュヌ神（Viṣṇu）とその化身や権化（アヴァターラ；avatāra[34]）と呼ばれるものが中心となる。そして、シャークタ派は女神を中心に崇拝する。例えば、ドゥルガー女神（Durgā）やカーリー女神（Kālī）などである。ヒンドゥー教徒は自らの宗派の神以外の神を崇拝することが禁じられてはいない。そして、信仰者は、特に信奉するイシュター神（iṣṭa -dev）を自ら選ぶことも可能である。

菅沼晃は「（ヒンドゥー教徒；論者注）かれが生まれた家の伝統的な「家の神」（kula-devatā）、その村の「村の神」（grāma- devatā）を信じ、さらに「自分自身の信ずる神」（iṣṭa- devatā）をもっていると語る。この三種の神は同一のものであっても、別のものであってもよい」[菅沼 1976：24]。ヒンドゥー教徒はこれらの神々を家庭の神棚や公共の寺院で祭る。神の偶像が安置されるその場所が聖なる場所とされる。一軒の寺院で一体の神が祭られる場合もあれば、数多くの神々が一ヶ所で崇拝されることもある。さらに、ヒンドゥー教にとって神はダルマ、つまり社会的義務を果たすための理想像を信者に指し示す。

---

[33] 第 5 章で詳細に取り上げる。

[34] 主なアヴァターラはラーマ神（Rāma）、クリシュナ神（Krṣṇa）、仏陀である[ワング 1994：94 - 5]。

信仰者と神との関係は畏怖や恐怖、または契約によるものではなく、非常に親密な一体のものとして感じられる、とされている。

> This mental attitude towards one's own god is the ideal type of loving adoration. There is room in it for the imagination of different kinds of personal relationships with god, such as that of a father and son, a husband and wife, or a master and servant, and at the same time there is in it the deep undercurrent of the idea that the Lord and His devotee are essentially one in nature. [Banerjea 1987：50]

ヒンドゥー教徒にとって神は遠く離れた存在ではなく、近くにいる身近な存在である。神は最高原理への道であるため、人間からそれほど遠く離れた存在ではない。つまり、神は人類を創造する至高の遠い存在としてよりも、偶像を通じて人格化されたより親しみやすいものとして考えられている。その上、これらの神々は自然と密接な関係にも置かれている。神は山や森に住み、河、山などの自然自身がまた神聖化されている。

４．５．２　藤原のヒンドゥー教観

藤原は『印度放浪』の中で、ヒンドゥー教についてこう語る。

> ぼくは、この宗教（生活）に聖書という副次的な認識のなかったことを理解できた。ぼくはこの重い宗教が他の宗教のように世界に飛び火しなかったわけがわかった。それは、言葉や書物によっては持ち運びのできないものだった。
>
> ヒマラヤ山脈を持ち運んだり、ガンジスの河の流れを変えて日本に流れ込むようにはできないと同じように、ヒンドウ教も持ち運ぶことはできない。それは文字どおり重い宗教だと言えた。[藤原 1984（下巻）：106 - 7]

さらに、ヒンドゥー教が聖典を欠いていることについて、少しこう続けている。

> ヒンドウ教に聖典がないのはまったく愉快なことで、たとえば、シバ・クリシ

ュナなにがしの逸話はぼくたちにとってヒンドウ教ではない。少なくともそれは、二十世紀の世紀末に生きるべきヒンドウ教ではない。二十世紀のヒンドウ教は、まったくアナーキーである。[藤原 1984（下巻）：110]

また、上の二つの引用に挟まれた箇所で、藤原はヒンドゥー教を定義づけてこう述べている。長い引用となるが以下に紹介する。

恐れずに言うと、地平線を見ること、これはヒンドウ教だ。傍にころがっている石や岩などを持ち上げてみること、これもヒンドウ教だ。月の軌跡を、その消え入るまで目で追って見ること、これもヒンドウ教だ。河に入って体を水にひたす、これもヒンドウ教だ。沼に降りて行って体に泥を塗りまくること、これもヒンドウ教だ。コブラの頭に接吻をすること、これもヒンドウ教だ。ヨギのように、逆立ちを自分がいつも足を下に向けて地の上に立っているのと同じくらいやってみる、これもヒンドウ教だ。河が流れるようにいつも動いてること、つまり旅、これもヒンドウ教だ。まったく動かないこと、たとえば樹木の下の仏陀のように、これもヒンドウ教だ。歌うこと、花のにおいを嗅ぐこと、描いてみること、持ってみること、触れてみること、食べてみること、着てみること、裸になってみること、見てみること、見ないこと、在ること..... 行為、それらはすべてヒンドウ教だ。

つまり、我々の中に失われつつあるもの、そのどれをとってみてもヒンドウ教だ。

そしてそれらは、あまりに事実に近いのでヒンドウ教という言葉を必要としない。だからインドで、ぼくはヒンドウ教という言葉を生きている人の口から聞いたことがなかった。ヒンドウ教という言葉がインド人の口から吐かれない限り、ヒンドウ教はインド人の中で生きているのだろう。[藤原 1984（下巻）：107]

こうした藤原のヒンドゥー教観をさらに簡単に表現した言葉として、次のような例もある。

インドの場合、ヒンドゥー教というのは言葉以前の世界で、たとえば岩に触れる、それだけでオーケーだという世界ですよね。[藤原 1996：280]

非常にわかりにくい説明であるが、要するに、ヒンドゥー教は言葉以前の、つまり言葉がなくても成り立つような宗教であることから聖典を持たず、したがって行為の宗教であり、かつその行為はアナーキーなものである。したがって、日本人が失いつつあるものすべてがヒンドゥー教であると、言いたいようである。

確かに、ヒンドゥー教にはキリスト教にとっての聖書、あるいはイスラムにとってのクルアーンのような唯一の拠り所としての根本聖典は存在しない。しかし、実際にはヒンドゥー教ほど多様で、豊かな聖典と経典と法典類を現代まで生み出してきた宗教は他には希であろう。かろうじて仏教がそれに比肩することができるくらいであろうか。ヒンドゥー教は決して言葉以前の宗教などではない。

藤原が、インド人のあらゆる行為をそのままでヒンドゥー教だということの背景には、何があるのだろうか。ヒマラヤ山脈とガンジス河がインドの一部であるのとまったく同じように、インドにおける人間の行為そのものがヒンドゥー教の本質であり、それは言葉以前の存在であり、したがって他国に持ち出すことができないと言うことの意味は、要するに、インドでは「事実」がそのまま思想であり、信仰であり、したがってヒンドゥー教であるということである。では、「事実」とは何か、と問われれば、それはインド人の行為の別名に他ならない。つまり、インド世界とインド人の社会の一切から、言葉を通じての理解を取り去って、ただ目に見え、手に触れることのできる物質と現象世界をヒンドゥー教として提示しているのである。それは、藤原のインド理解へのアプローチがもたらした当然の解釈ではないかと思われる。

しかし、実際のヒンドゥー教は極めて思弁的、哲学的な一面を持ち、人間の行為のすべてに何らかの必然としての意味づけを行う宗教である。何をどうしても構わないという余地を人間に対してほとんど残さない、厳格な宗教としての一面もある。

藤原は、「石を持ち上げること」はヒンドゥー教であると語る。しかし、その時、石はただの石として存在するのではなく、その石が神の象徴であり、精霊の依り代と見なされうるのである。人間が何らかの意図を持って、道ばたの石を持ち上げるとき、すでにその石はただ自然石ではなく、何らかの精神性を孕んだ存在になっている。ヒンドゥー教徒にとっては道ばたの何でもない石であっても、常にそのような変貌と変容の可能性を秘めてい

る。

そして、河に「体をひたす」という行為にも、ヒンドゥー教の信仰が見出せる。ヒンドゥー教にとってもっとも聖なる河とされるガンジス河のみならず、ヤムナー河などにおける沐浴は多くのヒンドゥー教徒の信仰の中心をなす行為の一つである。さらに、有毒な蛇とされるコブラへの崇拝も神への崇拝の象徴である。コブラはシヴァ神の首に巻かれている蛇であり、シェーシャナーガ（Seśanāga）という蛇はヴィシュヌ神の座席と天蓋になる。蛇神を崇拝する祭日はナーガ・パンチャミー[35]（nāgapaṃcamī）の名前で知られている。藤原は「河が流れるように動く」こともヒンドゥー教だと指摘する。ヒンドゥー教徒にとって、河の絶えない流れには浄化する性質があると言われていることから河は、聖なる存在とされる[Kinsley1987：189]。

上でも触れたように、藤原はヒンドゥー教徒の内面の信仰心については書いていない。ヒンドゥー教徒は、完全にヒンドゥー教を生きており、どこまでが普通の生活なのか、どこからが宗教なのか、その境界線は非常に曖昧になっていることは事実である。そのことが意識されなくなるほどに、ヒンドゥー教は信者の生活の中に浸透している。そのため、自分がヒンドゥー教徒であることをわざわざ言葉にする必要性すらない。しかし、これは藤原のいう「事実に近い」宗教とは少々異なった意味合いを持つ。「行為」という視点から見れば同じに見えるかもしれないが、信者の信仰心の点から見ると、まったく意味の違うものとなる。

要するに、「我我の中に失われつつあるもの、そのどれをとってみてもヒンドウ教だ。」との一文こそが、藤原のヒンドゥー教理解のキーワードとなるかもしれない。藤原に言わせれば、現代日本人は地平線を見ない。傍らにころがっている石や岩などを持ち上げてみようとはしない。月の軌跡を、消え入るまで目で追おうとはしない。その通りかもしれない。また、彼が「歌うこと、花のにおいを嗅ぐこと、描いてみること、持ってみること、触れてみること」と語る「行為」を日本人は本当にしているだろうか、という問いかけがなされている。藤原は、ここで日本人読者に対して、問いかけている。本当に「食べてみること、着てみること、裸になってみること、見てみること、見ないこと、在ること……行為」をしていますか、と。

この問いに対する答えをインドの側から用意している人間の存在として、藤原はサードゥと呼ばれる一群の人間たちについて一章を割いて語っている。彼らについては次の節で

[35] インド歴におけるシュラワナ月（7 - 8 月）の白分 5 日。

考えてみることにしよう。

４．５．３　サードゥと呼ばれる聖者あるいは聖なる乞食、あるいは鬼

インドの地を初めて踏んだ藤原に、インド人の中で最も強い印象を与えた人々が、聖地を一見、無意味、無目的に徘徊するかに見える聖者たちであった。これらの聖者はヒンディー語でサードゥと呼ばれる(藤原はサドウと表記している)。サードゥの身だしなみから、持ち物、服装、「生まれてから一度も切ったことのない長い」髪、髭、「木や石やトラの首飾り」や装身具、かばんの中身まですべてが藤原の興味をそそった[藤原 1984（上巻）: 169-72]。藤原は『アサヒグラフ』の連載にサードゥについての印象を写真のキャプションとして言葉にする。同じサードゥの写真は『印度放浪』にも見られる[藤原 1984（上巻）: 175]。

> 偉いのか　そうでないのか　若いのか　老いているのか　こわいのか　やさしいのか　金を持っているのか　持っていないのか　われわれの判断をよせつけない　[藤原 1971（a）: 12]

『印度放浪』には多くの写真が収録されているが、死体や火葬の写真と並んでこれらサードゥたちの写真は一度見ると忘れることができなくなるほどの強烈な印象を見るものに与えたことが、インド人である論者にも容易に想像できる。実際のサードゥはその異様な風貌から、外国人旅行者の多くの注意を引くのであろうが、彼らのことを理解することはインド人にとっても容易ではない。美観的にはサードゥは藤原に「醜男」に見えていたようだが、これら醜い男の写真は『印度放浪』にも、『アサヒグラフ』の連載[36]にも数多く見られる。『アサヒグラフ』には 13 枚、『印度放浪』には全部で 4 枚載せられ、そのうち 3 枚が共通のものである。サードゥの顔のクローズアップ、または全身の写真があり、持ち物の写真も見られる。長い髪、髭もじゃの顔、きちんと服を着ていたり、ほとんど裸体であったり、サードゥの姿は様々であるが、どれもこれも日本人の目からすると、いや多くのインド人からしても、容貌魁偉、あるいはもっと単純に、日本語で言えば「鬼」のような、という表現が適切であるかもしれない。『印度放浪』の冒頭部分に収録されている[藤

[36]「インド放浪（1）: 聖者」、『アサヒグラフ』、1971 年 10 月 22 日、3 - 13 頁。

原 1984（上巻）: 4 - 5]、河を背景にして立つ 4 人のサードゥの姿と表情はあまりにも異様なたたずまいを見せており、確かに物語の世界から飛び出してきた「鬼」そのもののようにも見える。

サードゥは紀元前 4 世紀、あるいはそれ以前からすでにインドに存在していたと研究者が指摘している[Oman1984：5；Hartsuiker1993：11]。藤原もこのことを理解していたようである[37]。

> また、彼らは、インド文明の発祥の頃から存在しておりながら、インド社会を構成するカースト制度に対して、いたって無頓着である。それは、不可触賤民とともに彼らがもうひとつの側のアウトカーストであることにもよる。[藤原 1984（上巻）: 167]

サードゥは基本的に解脱を得るために出家する人たちであることから、世俗のカーストの範疇と規範を捨て去ったものたちとされる。彼らは世俗的な束縛から自分を解放し、最高存在のブラフマンとの合流を目指す。禁欲主義者であり、精神と身体が浄化された人物であると広く信じられている。そのため、聖者は一般のインド人から聖なる存在として見られている。藤原は 3 度目のインドへの旅の経験を元に執筆した『インド行脚』[38]にも、聖者に関する記述や写真を掲載している。藤原には、この人たちが一見ただ無目的に徘徊しているように見えていても、実は規律ある、おそらく一般の人々の想像以上に厳しい生活をしているのだということが分かっていなかった節がある。

サードゥは、藤原が指摘しているように、確かに家を持たない。そして施しでもらったもので生活をする。インド各地で行なわれる祭りに参加するため、あるいは聖地を巡礼するために常にいつでも移動できるようにしている。暇を持て余しているように見えるサードゥであっても、自らの宗派やその教えを厳しく遵守している者の場合は、その日々の暮

---

[37] 藤原は紀元前 326 年にアレクサンダー大王と聖者らしき人物が対面したことに触れている[藤原（上巻）1984：167]。1903 年に発表された Oman の研究においても、紀元前 4 世紀のアレクサンダーと聖者の出会いについて言及が見られ、当時のサードゥは特別な存在ではなく、それ以前の時代から存在していたと指摘している。一方、Hartsuiker は 4500 年前にもサードゥが存在していたことを示す記録があると述べている。

[38] 1973 年に『アサヒグラフ』に連載され、1982 年に『インド行脚』と題する書籍が旺文社から刊行された。

らしは祈りや儀式に満ち満ちていることも珍しくない。家や家族を放棄しているサードゥの持ち物は、すべて一つの小さなズダ袋に収まるぐらいのものである。藤原もサードゥのズダ袋の中身を見せてもらったようである[藤原 1984（上巻）：170]。

サードゥは基本的にシヴァ派とヴィシュヌ派の二つに分けられるが、さらに細かい宗派も存在する。サードゥの額や腕には通常文様が描かれている。所属している宗派によって額につける印が異なることは、藤原も確かに理解していた。額に付ける印をヒンディー語でティラク[39]（tilak）と言う。宗派によって腕や胸に塗る場合もある。シヴァ派は普通、横線を三本引き、ヴィシュヌ派は英文字の“U”のような模様を描き、その中に、鼻の上から直線を引くようにティラクを描く。二つの派の首飾りにも違いが見られる。シヴァ派の身に付ける首飾りはルドラークシュ[40]（rudrākṣa）の木の種子から作られ、一方、ヴィシュヌ派の場合は、トゥルシー[41]（tulsī）の木から作られる。ズダ袋の中にあるシンチュウ（真鍮）の壺はヒンディー語でカマンダル（kamaṇḍala）と呼ばれ、銅製や木製のものも一般的である。

藤原が『アサヒグラフ』の連載において、聖者の写真に付けたいくつかのキャプションを紹介する。

①．自分の四方に牛のフンを置いて燃し　そしてさか立ち　なにやらわけのわからぬ誦文　聖地から聖地に渡り歩き　その到着のときに彼らはこのようにして神々へあいさつをかわす　[藤原 1971（a）：7]

②．偉いのか　そうでないのか　若いのか　老いているのか　こわいのか　やさしいのか　金をもっているのか　持っていないのか　われわれの判断をよせつけない　[藤原 1971（a）：12]

①. に藤原は逆立ちしているサードゥの写真を撮っている。このようなサードゥは Oman

[39] 藤原の写真にもティラクがよく見られる。ティラクの白い部分はゴーピーチャンダン（gopīcandana）という白色粘土によって描かれ、赤色の部分はローリー（rolī）というウコンと石灰の粉末で描かれている。
[40] ホルトノキ科高木インドジュズノキ。
[41] シソ科カミメボウキ。

によればパンチャドゥーニー（pancadhūnī）[42]「Oman1984：45]と呼ばれる。パンチャは数字の 5 を意味し、ドゥーニーは火または煙のことである。このサードゥは基本的に 5 つのドゥーニーを焚いて、苦行を行なう。藤原が見たように、4 つの煙を焚く聖者もいる。その場合は太陽が 5 つ目の火を表わすと考えられている。②．の写真はすでに述べているように『印度放浪』にも見られる。オレンジ色の布をまとい、髪の毛も髭も伸ばし、髪が乱れたサードゥの顔のクローズアップが載せられている。世俗的束縛から離れた生活をしているサードゥたちにとって、人間の社会的地位、年齢、貧富の差などは一切意味を持たない。人にどう思われるか、どう見られるかについてもサードゥは何の関心も持たない。しかし、サードゥは一見社会的規範の外で生活しているように見えていても、すべての規則や規律から離れた生活をしているわけではない。サードゥたちはサードゥたちの社会のルール、つまり、属している自らの宗派、または準宗派の規定を守らなければならない。その苦行や修業の方法は非常に厳しく、時に一般人の想像以上で、時には狂人の仕業と見られる場合さえもある。ここでその修業のいくつかを紹介してみよう。

まず、家庭や家族からの完全な絶縁が要求される。次に、禁欲的な行動が厳重に守られる。まれに肉を食べるサードゥもいるが、ほぼ全員が菜食主義者である。果物や牛乳のみで生活をする人も少なくない。また、苦行として人と話さず、無言のままでいるサードゥもいる。性行為も禁じられているので、欲望の抑制のため、腰に 5 キロもする腰輪を付ける者もいる。さらに、片足で何年間も立って[43]、また片手を上げた[44]まま苦行をするサードゥも数多くいる[Hartsuiker 1993：114-5]。さらに、藤原が見たように逆立ち[45]姿で苦行をする人も多い。この場合、多くは自分の足を木などで支えるか、棚からぶら下げた形になる [Oman1984：46]。インドの暑い気候の中でこのように何年間も苦行するのは、非常に困難を伴う行為である。下記の引用にもあるように、身体的に寒くても[46]、サードゥにとってはその寒さを感じないように鍛えることも、苦行の一部と見なされることがある。

藤原はその荒々しい人たちに魅力を感じた[藤原（上巻）1984：173]。それは、彼らが社会的規則に束縛されず、「自由」に行動しているように見えたことが一つの理由であろう。

---

[42] または、panca- agni- tapasyā と言われることもある[Hartsuiker1993：117]。Agni は火であり、tapasyā は苦行である。
[43] ヒンディー語で Khaṛeśwarī と呼ばれる。
[44] ヒンディー語で Ek- bāhū と呼ばれる。
[45] ヒンディー語では ūrdhamukhī である。
[46] ヒマーチャル・プラデーシュ州はヒマラヤ山脈の近くにあるので、特に冬は非常に寒い。

彼を 2 度目のインドの旅へ駆り立てた理由に、このようなサードゥとの出会いがあったことが以下の引用から伺える。

> それまでにも、彼は時々、ぼくからスッと離れて行くことがあったが、その時、再びいっしょに歩み始めると、彼はぼくに向ってこのようなことを言った。
> “シーンヤ（ぼくの名前）、私は今し方の風になったよ”
> ぼくは何ら隠しだてしていない彼の性器が寒い風にちぢこまったのを見て、おかしさをこらえるばかりだったので、いきおい彼の言葉を聞き流してしまった。ただ、彼の唇が紫色になって震えているのに、彼の表情ときたら、まったく生き生きとしていたので、不思議に思った。二年も前、ぼくはこのようなサドウの言葉に出会った。
> （中略）こうして二年も前から、ぼくの肉体に突き刺さったままでいた鋭く尖った言葉の矢が、こんなに時期を遅れて、肉体のどこかで痛みを伝え始めたのは、その言葉の持つ恐るべき生命力によるものか、あるいは、ぼく自身の神経の鈍さによるものかは知らないが、ぼくは、あの言葉の示すものにどことなく興味を持って、再び、インドの地を歩んだのであった。（中略）
> ぼくは《旅》を続けた..... 多分に、愚かな旅であった。時に、それは滑稽な歩みですらあった。歩むごとに、ぼく自身とぼく自身の習って来た世界の虚偽が見えた。[藤原 1984（下巻）：104-5]

インド北部のヒマーチャル・プラデーシュ州（Himacal Pradesh）で出会った、住む家も着る服も、食べ物もないサードゥの「生」に満ちた生き方、投げかけられた言葉に藤原は魅了された。サードゥは物質的豊かさを何も持たず、生きるために最低限の必要なものしか持たないにもかかわらず、生き生きとしたサードゥの話し方は藤原に自らの社会への疑問を抱かせた。サードゥの言葉は藤原にとって、再びインドへ駆り立られるほど洞察力のあるものとして感じられた。

重要なことは、４．5．2 で述べた行為を実践する存在としてのサードゥの意義である。藤原に向かって、「私は今し方の風になったよ。」とサードゥは語った。この「風になる」とはどういうことであろうか。世間と世間にかかわるすべてのものを捨てたサードゥにと

って、肉体と行為とはどのような関係にあるのだろうか。その答えは、少し前の箇所からの引用で明らかになるだろう。

> 彼らの肉体は、風景という形式の中に組み込まれた小さな立木のように、風が吹けば、その風の吹くように、ふところを開けて通してやるのであって、ことさら風をさえぎるわけではない。風の吹く間、彼らの小さな木の葉は風の程度に応じて揺れるだろう。しかし、彼らを通り過ぎてしまった風は、風景の中の一つの弧として、再び風景にかえりざき、そしてその時、かの木の葉は、その揺れるのを止めるだろう。[藤原 1984（下巻）：104]

彼らの肉体は風に逆らわず、ただ、風が吹けば通してやるだけであり、彼らの行為は風の程度に応じて生じる木の葉の揺れに過ぎない。風が過ぎ去ると、木の葉は揺れるのを止める。後には何も残らない。肉体と行為は、風が象徴する自然と一体化している。ここでは欲望から離れた、どこか穏やかで優しい存在としてのサードゥが描かれている。

もう一つの、恐ろしい、荒々しい存在としてのサードゥ像についても藤原は語っている。彼がサードゥの容貌を醜男と断定したことは先に述べた。具体的な顔の描写をしている箇所を見ても、そのすさまじい容貌の様子が伝わってくる。しかし、藤原にとってそれは神々しい醜さでもあるのだ。

> （前略）旅を心情とする聖者のほとんどは、言っちゃあ悪いが醜男だ。つまり彼らの容姿というものは、およそ、ぼくたちが考えうる限りの神々しさを放っているので、時にあわれにも愚かしくさえある。なぜ旅する聖者が醜男かというと、彼らは自然の荒々しさをそのまま模倣しているからだ。[藤原 1984（上巻）：171]

この節の始めに少し触れたように、この醜さ、容貌は、まさに日本で言うところの「鬼」のみが持つ醜さであり、荒々しさであり、神々しさでもあるようだ。藤原は、インドのサードゥに結局の所、何を見たのであろうか。ここで再び『東京漂流』に話を戻そう。藤原は、80 年代の日本の家庭から失われていったものとして、神棚と仏壇を挙げている。彼の言葉を見てみよう。

神棚や仏壇は、人間が自然や超自然的なるものと交流を交わす玄関であり、縁側であった。この縁側には森羅万象の化身である鬼や観音も、封じ込められていた。人の欲望や煩悩はこの鬼的なイメージによって制御され、逆に苦しみは観音的なるものによって解放された。[藤原 1990：56]

さらに、こうも語っている。

またかつての家族の価値観の一つの核となっていた神や仏は、人間のとりとめもない煩悩を諌める精神的エーテルとでもいうべきものを、家の中に漂わせていた。しかし、それがテレビに成り替わってから、それは欲望や煩悩を刺激するエーテルへと逆転したのである。[藤原 1990：57]

これらの引用を見るとき、異形の極致であるサードゥたちが、インドにおける生きた人間としての神であり、仏であり、自然との交流の窓口であり、同時に自らが時に鬼となり、また観音となって、人の欲望や煩悩を制御し、解放する存在として藤原の目には映っていたのかも知れないと、論者には思えるのである。

４．６　モラリティーを与えるインドの自然

インドでの自然のあり方が藤原に与えた影響は大きかった。藤原によれば、彼がインドへ旅立った時期は、「つまりね、七〇年代前半から中盤にかけて、インド行きというのが非常にポピュラリティを持ってきた。ちょうど「自然に帰れ」とかいう言葉が出てきて、それに対応する形で「安らぎ」とか「神秘」という言葉も登場した。」[藤原 1984（上巻）：31]頃であった。ここで日本人のもつ自然観から考察を進めていきたい。

一般的に日本人にとって自然は非常におだやかで、やさしいイメージを持った存在である。日本人の自然観によれば、人間、動物、植物すべてが同じように生きており、その中に「soul」、つまり「魂」があると考えられる[Kalland1995：246]。日本人にとって自然は美しくて優しいものであり、また、快適で精神に癒しを与えるものでなければならない。このようにして自然との間に日本人は一体感を得る。一方、日本では自然がもたらす災害

も少なくない。現実には、台風、豪雨、豪雪、地震などが頻繁に被害を引き起こすのだが、日本人にとって自然とは、そのあるべき本来の姿としては、脅威を与えるものや破壊的なものであってはならない。災害や破壊をもたらす自然の姿は、あくまで例外的なものである。日本人にとってはやさしい自然が本来の自然であって、恐ろしい被害をもたらす自然は自然ではなく、不自然な存在であると言っても過言ではないだろう。日本人の自然観は非常に理想的な自然のイメージから構成される[Saito1985：240-2；Hendry1997：84]。自然と一体感を感じる日本人は自然の「強力」な面よりも、それを「美的」な面で捉えようとする。そのため、日本人は自然を、荒々しい性格を残したむき出しの自然のままでは、あまり好ましいものとは受け取らない。Hendry は日本人が「「生」の自然を恐れ、「調理」された自然を好む」 [Hendry1997：84]と指摘している。つまり、何か手を加え、人間の好みに合うよう、見た目の美しいものにその形を変えない限り、日本人好みの自然にならないということである。日本人はあるがままの自然を見て楽しむよりも、工夫し、手入れや整理をした上で初めてそれを自然として認識する。このような自然は手つかずの自然よりも、自然の本質であり、それこそがエッセンスであると言われている[Ashkenzai1997：216]。

藤原もこうした自然に対する日本人に共通したイメージを強く持っていたようである。彼は日本人の持つ自然観をこう語っている。

> あるがままっていう考え方は日本人が昔から持ってる。自然環境がまわりにあった時には、自分があるがままでも、その自然がひとつのモラリティーを持って、解放させてくれるとこは解放させるし、締めるところは締める。そういうふたつの面を持ってるわけだ。だから、その中であるがままに暮らしていけばね、そこでひとりの人間としてのモラリティーを保っていけるんだという安定がある。だけど、それはあくまでも日本人の自然観なわけね、農耕民族の。[藤原 1996：114]

このような自然観を持つ藤原は、高校を卒業後東京へ向う途中に富士山を見たとき「自分の中にわだかまっているものが洗われる」[藤原 2006：17]のを感じ、「父と母と兄弟と、そして一人の教師の他にもうひとつ信じられるものをそこに見た」[藤原 2006：18]と富士山の堂々たる姿に信頼を感じとっている。

ではインド人の場合はどうだろう。ここでインド人の持つ自然観について少し考えてみよう。ヒンドゥー教徒の自然観を見てみると、ともにアニミズム的信仰あるいは思想を基盤としていることから、日本人のそれとある程度共通するものが明らかにある。インド人にとって自然は非常に恐るべき存在であると同時に、聖なる存在でもある。ヒンドゥー教では、自然の山々、樹々、太陽、月などを含め、動物や鳥などあらゆる生き物が、人間と同様に最高存在のブラフマンの顕れとして存在しているとされている。このことが、インド人の自然観の基盤となっている。そのため、山、河、動物などが神聖視され、信仰の対象となる。山は神の住まいとされ、河も神と関連を持ち、動物も神の乗り物として神聖な存在と見なされている[Choudhury1998 : 99-100]。ヒンドゥー教徒は人間と自然の間に人間的な関係を見出している。また、日の出への挨拶、インドカミメボウキという植物の崇拝などは自然崇拝の一例である [Chatterjee1989 : 91]。これらの自然物は聖化され、崇拝の対象とされる。それだけではなく、植物にも「意識」があり、喜びや痛みを感じることさえできると一般的によく信じられている。Basak は『マヌ法典』から次の一節を引用している。

> “All trees and plants are full of consciousness within themselves and are endowed with the feeling of pleasure and pain.” [Basak1987 : 106]

ヒンドゥー教においてはすべての生物が平等に大事に扱われる。インドでベジタリアンが多いことにも、人間の他の生物への畏敬の念を垣間見ることができる。人間の「生」は自然によって保持され、自然を尊重することによって人間と自然の間に調和が保たれていると言われている[Dwivedi2000 : 5]。

では藤原自身はインドの自然をどのように見ていたのだろうか。彼はインドの自然とインド人の関係を、彼なりに理解したヒンドゥー教の視点から次のように述べる。

> ヒンドゥー教とは、要するに、自然というものが人間のまわりにある。その自然は、あらかじめリアリティやモラルを持っている。そういうリアリティやモラルを人間の体に写実していく。そのことによって人間はモラルやリァリティを保つ。モラルというのを（中略）要するに、生存する上での規矩、尺度です。

世界の規矩みたいなものを自然はあらかじめ持っている。その自然を自分の中に写実していくことによって、私が成り立っている。[藤原 1996：238 - 9]

しかし、この理解は既に引用した、彼が日本の自然環境と日本人のモラリティーについて述べた箇所と極めてよく似ている。ヒンドゥー教は、と述べながら、実は彼はここで日本人の自然とそこから規定されるモラリティーのあり方を述べているのではないか。ヒンドゥー教におけるモラリティーの根源は、ダルマと呼ばれる社会的、宗教的な規範のシステムにある。それは決して、人間のまわりにある自然に規定されるものではない。ヒンドゥー教徒にとって、自然を含むすべての存在がそれぞれ独自のダルマを持つことはその通りであるが、自然あるいは自然環境が人間の生き方を、すなわち人間のダルマを決定することは決してない。人間には人間だけのダルマがあり、それは決定的に社会的な規範と規矩であって、藤原が言うように「あるがままに暮らしていけばね、そこでひとりの人間としてのモラリティーを保っていけるんだ」というものではない。ヒンドゥー教徒にとってのモラリティーとしてのダルマは、「人間のあるがまま」をそのまま許容するような生易しいものではあり得ない。それは、社会を保ち、しばしば人間に対して日本人の観点からすれば非人間的な、また不自然なあり方を求めるものである。上の引用の中の、「世界の規矩みたいなものを自然はあらかじめ持っている。その自然を自分の中に写実していくことによって、私が成り立っている。」というのは、インドではなく、むしろ日本について当てはまることなのである。

では、なぜこのような錯覚が起きたのだろうか。この引用箇所の前後で藤原は仏教をヒンドゥー教の一派だと断言している。そして、イスラム、キリスト教圏を遊牧民族の文化であると乱暴な整理をした後、「（前略）インドからこっち、日本までの農耕民族っていうのは、やっぱり自然の中に坐して自分の意識を保つ。まわりが自分を決定しているわけです。」と語っている[藤原 1996：239]。仏教がヒンドゥー教の一派だと、確かに現在の一般のヒンドゥー教徒たちは考えている。それは確かであるが、インドにおける仏教の歴史をいささかなりとも知る者からすれば、藤原の理解は甚だしい無知に基づいていると言わざるを得ない。仏教はそもそもインドにおいては滅んだのであり、ヒンドゥー教に受け入れられた部分のみが、わずかに存在し得たことを考えれば、藤原の論理は粗雑きわまりない。さらに、インド世界と比較をする際のイスラム世界に対する藤原の単純な思い込みは、別の箇所にも見られる。

（前略）これらのイスラム圏の人々は砂漠や土漠を基調としたいわば抽象的風土の中に住んでいると言うことだ。

例えばインド亜大陸のように具象的な自然環境そのものが、その内に住む人々へ相対的に、モラリティや生き方の標準を及ぼすと言うような風土とは異なっている。[藤原 1983：283]

砂漠から「抽象的風土」を連想し、同時にインド亜大陸の自然を「具象的な自然環境」と定義する藤原の思考パターンの中に、和辻哲郎にまでさかのぼることのできるイスラムとインドに対する日本人の持つ原イメージを感じ取ることもできるのではないだろうか。要するに、インド人にとってのダルマとモラリティーがどのようなものであるかについて、わずかでも知識を持っていれば、このような錯覚は起こりえなかったと思われる。

この章では、藤原がインドにおいて特徴的であると考えた事物や事例を取り上げた。次章では、その中でももっとも藤原の心を捉え、また日本の読者にも強い衝撃を与えたであろう、インドの「生」と「死」について考えていくこととする。

第５章　藤原の見たインドの「生」と「死」

藤原はインドでヒンドゥー教徒のための火葬場を頻繁に訪れ、そこで行われる様々な儀式や人間の行動を観察している。

（前略）インドの河原で人の屍を燃やしている炎のことである。「火」というものは見ていれば見ているほど、なぜか見とれて止まないものがあるが、特に人間や、その人間の作った雑物が燃える瞬間ほど、気持の安らぐものは他にない。[藤原 1990：33]

そこで出会ったのが死体ですね。最初に見た死体っていうのは、川をずーっと流れていったのね。目の前を。それから火葬場に来て、ずーっと死体を見つづける。最初から最後まで、朝から晩までつぎつぎと人間が、一個の肉体から灰になっていくまでずーっと毎日。そこで匂いもかぐわけです。犬が食ってる死体だとかを見るわけです。[藤原 1996：242]

僕はインドに行って死体をずうっと見つづけて、精神が安定してきた。[藤原 1996：243]

藤原がインドの旅においてもっとも深く影響を受けたのは、インドでの「死」のあり方とインド人のそれに対する態度であった。『印度放浪』の中には「死」に関する風景についての描写が頻出している。インドで目にしたこうした風景は、インドを離れた後にも藤原にとって、彼の思考の底流をなすほどの大きな影響を与えたようである。

５．１　藤原が火葬場で見たインド人の「死」

藤原の「死」に関する体験や描写は、火葬場での光景についてのものが中心になっている。このことから、以下で藤原の観察と理解に沿って分析を行いたい。

５．１．１．　葬式の儀礼に関する藤原の知識

藤原は頻繁にインドの火葬場を訪れ、火葬場の職人と会話を交わし、火葬、水葬、燃えている遺体、犬やカラスに食われる屍体、喪主、会葬者などを見て、写真を撮る。藤原は火葬場のヒンディー語に当たる単語を「アスマサーン」[藤原 1984（下巻）：20 - 1、41]とほぼ正確に聞き取れていた。火葬場はヒンディー語で śmaśāna、つまりシュムシャーンである。地方や方言によって最初の「śa」を「as」として発音することも多い。藤原が最初にインドで「死」を見たのはパトナ（Patna）の火葬場であり、3 週間そこに通い続けたようである。[藤原 2006：129、133]。一日中火葬場にいて、火葬開始から終了まで、その一日に焼かれた遺体、水葬された遺体、遺体を焼くのにかかる時間、火葬場の職人数に至るまで詳細な記録を残している。パトナ以外にも、ベナレス、コルカタ(当時の名称はカルカッタ）の火葬場も訪れるなど、藤原の火葬場に関する記述は一つの場所に限定されていない。

藤原の火葬場に関する描写を見ていこう。葬式の色について、彼はこう語っている。

> 《白い》これが葬式の色だ。
>
> 死者も親族も、白い衣に包まれている。この河岸にいる焼方専門の職人も、なるべく白に近い衣を着ている。[藤原 1984（下巻）：24]

葬儀の色についての彼の理解は基本的に間違っていないが、実際には男性と女性の経帷子の色は異なっている。男性の場合は白布であるが、女性の場合は社会的地位によって経帷子の色は異なる。既婚者は新しい赤いサリーに纏われ、既婚者として葬られる。未婚の女性は花嫁姿で葬られる[Kaushik1993：126]。しかし、寡婦の場合はその色は白である。

葬法が人の死に方によって二つに区分されていることについても､彼はこう述べている。

> 不思議なことに、インドでは変死人（病気、交通事故による死など）と幼児は、焼かずに河に流す。“変死人と幼児は、己れの生命を全うしなかった。だから、回生の機会を与えられないのだ”と、この火葬場の事務的な手続きをする男が言った。[藤原 1984（下巻）：37]

藤原はどのような死体が水葬されるのかについてある程度は理解していたようであるが、その区分の理由には詳しくは触れていない。実際には、「死」の原因によって水葬あるいは、火葬されることに関しては、以下のような詳細な区別が存在している。死体は神または先祖へ火葬の火を通じて帰すべきものと見なされるため、突然死や不自然死の場合は基本的に火葬の対象とはならず、水葬が行なわれる[Das1976：254-5]。その他、水葬は家族や儀式を行う人がいない場合にも行われる。伝染病による死者は、病気を起こした悪霊や神の怒りを避けるために水葬される。例えば、天然痘で死んだ人間も、シータラー[47]（Śītalā）という女神の呪いで死んだとされて水葬される。その他、事故で命を失った死者も先祖や神の呪いを受け死んだと見なされることから、先祖の国に入る資格を失い、火葬が許されない。また、ヒンドゥー教徒にとって重要な通過儀礼の一つである入門式を終える前に死ぬ幼い子供の死者も水葬される。ここまでの知識が藤原にあったのかどうかは不明であるが、少なくとも『印度放浪』には触れられていない。

焼かれる遺体の周囲を会葬者が回る行為についても、藤原は観察した上でこう述べている。

> 炎が、まだそんなに勢いを強めていない頃、白い子供は、花の香の香料と黄色い色の米粒を混ぜ合せたものを、炎の上にふりかけながら（死者が遠い世界に旅立つ道中の糧であろうか）、死者の周りを数回まわる。（中略）
>
> 回るということは、中心を作ることであり、また逆に、中心から逃れることでもある。そしてこの二つは矛盾しない。そしてそのどちらもが、人がこの地上に生活する上において正しい運動のように思えた。ぼくはこの《回る》という、人間のその生存の中で逃れ難い運動形式を、再びこのガンジスの縁において見ていた。[藤原 1984（下巻）：26 - 8]

引用に見られる「白い子供」とは、白い布を体に巻いている喪主のことだと思われる。描写に関する写真は「下巻；27 頁」にある[48]。同じものが『インド放浪』の初版にも見られ、「供養」というキャプションが付けられている。ヒンドゥー教では喪主は基本的に男性

---

[47] 疱瘡神

[48] 同じ写真は『藤原新也の聖地：旅と言葉の全軌跡展』（2004：46 頁）、『藤原新也』（2003：表紙；38 頁）にも掲載されている。

で、特に長男がその役を務める。息子がいない場合には、親族の男性が選ばれる。死者が既婚女性で息子がいない場合は、夫が喪主になる。喪主は儀式を行なう重要な人物であるため、髪や髭は剃られ、爪[49]も短く切られる。体には清潔な白い布を巻く。

引用に見られる火の周りを回る行為は、火葬に関する儀式の中でも特に重要な意味を持っている。花と黄色い米粒は炎に振り掛けられる。花は清浄の象徴である。米粒が黄色であるのはウコンの粉末が混じっているためである。ヒンドゥー教において、死体は火の神への捧げ物としても見なされる[Stevenson1971 : 148]。火が点じられると、会葬者は死者が先祖の国へ無事送り届けられることを願う。

藤原が重要な行為だと考えている火葬の火の周りを回る行為についても、彼の解釈はいかにも彼独自のもので、確かに面白い解釈ではあるが、ヒンドゥー教における一般的な解釈とは異なっている。この回る行為について重要なことは、喪主が遺体を常に自分の左に見つつ回ることである[Das and Uberoi1971 : 35-6 ; Das1976 : 253 ; Kaushik1993 : 135]。「死」に関する儀式は「生」の儀式と反対に、反時計回りに行なわれる。それだけではなく、死者への供養も左手で行なわれ、そしてバラモンの場合は通常左肩からかける聖紐[50]（ヤジュノーパヴィート；yajnopavīta）を「死」や「死者」に関する儀式を行なう時、右肩にかける。遺体を火葬場まで担ぐ時も棺架を載せるのも左肩である。

また、火葬の途中で遺体の頭を棍棒でたたき割る行為に驚いて、藤原は火葬場で働く男に尋ねている。

> ぼく“なぜ頭を棍棒でたたき割るの？”
> 職人“頭は焼けにくいよ”[藤原 1984（下巻）：40]

短い会話ではあるが、藤原のヒンドゥー教の火葬に関する知識の限界を知るには十分であろう。ここで藤原は誤った説明を鵜呑みにしている。遺体の頭蓋骨を竹竿で打ち砕いて割る行為の目的は、魂が遺体から抜け出す道を作ることにある。打ち砕くことによって死者の魂を解放するこの儀礼は、カパールクリヤー（kapālakriyā）と呼ばれる。喪主によって行われるこの儀礼は、ヒンドゥー教徒にとって非常に重要な儀式であるが、藤原は誤

---

49 髪や爪は不浄なものとされる。

50 ヒンドゥー教徒において入門式を終えた男子が身に付ける紐。但し、バラモン、クシャトリヤとヴァイシュヤの男子に限定されている。

った意味で理解してしまった。

5．1．2　ヒンドゥー教徒の葬送儀礼とその思想

さて、ヒンドゥー教徒の葬送儀礼の中で藤原が触れていない点について、簡単に紹介しておこう。人間には誕生から「死」に至るまで 12 または 16 のサンスカーラ（saṃskāra）と呼ばれる通過儀礼がある。これらの儀礼は女性の妊娠から始まり、命名式、入門式、結婚式などが含まれ、その最後の儀礼が葬儀である。そのため葬儀はサンスクリット語では antima saṃskāra と呼ばれる。antima とは最後を意味するサンスクリットの語である。また、同様の意味合いから、葬儀は時に antyeṣṭi とも呼ばれる。火葬の本来の目的は、死者を先祖とヤマ[51]（Yama）の国に送り届けることである。ヒンドゥー教において火(agni)は神聖な存在であり、火葬から出る煙によって死者の魂が天国に上昇すると言われる[Pandey1969：242；Ghosh2002：141]。火は地上と天国の間を繋ぐものであり、死者を天国まで導くものであるともされる[Levin1930：45]。遺体は火への捧げものとされる。捧げる前に清めの水を口に含ませ、バターやギー[52]（ghī）を遺体の額や肩などに塗る[Hubert and Mauss1968：31]。ビャクダンを使う場合もある。遺体は水で清められ、爪も切られる。そして新しい服が着せられる。男性の遺体はヴィシュヌ神[53]（Viṣṇu）、女性の遺体はラクシュミー女神[54]（Lakṣmī）と見なされ、遺体の回りを 3 回回ることもある[Stevenson1971：144-5]。しかし、これらのほとんどは火葬場ではなく、死者の家で行われる儀式なので、藤原はそれを見ることができなかったと考えられる。その後、遺体は棺架（アルティー；arathī[55]）に載せられ、火葬場まで運ばれる。

ヒンドゥー教の供養は主に二つに分けられている。それは、死者への供養と先祖への供養である。死者への供え物は団子（pinḍa）と水である。団子は「死」の当日、そしてまた 10 日目にも供えられ、供養が行なわれる。団子は米で作られることもあれば、[Pandey1969：265]、小麦粉で作られる場合もある[Kaushik1993：130]。火葬前の供養は

---

51 死を司る神

52 ギーはバターの一種。精製バター

53 ヴィシュヌ神はヒンドゥー教の三つの最高神（ブラフマー、ヴィシュヌ、シヴァ）の一柱。

54 ラクシュミー女神はヴィシュヌ神の配偶者であり、また富、繁栄の女神としても拝まれる。

55 arthī は竹や木から作られ、梯子の形をしている。

死者の魂や祖霊に捧げられるものとされる。特に、10 日目に行なわれる供養が非常に重視されていて、pinḍa dāna と言われる。この名称には、供えられる団子によって魂に体を与えるという象徴的な意味が含まれている。Stevenson はこう説明する。

> As the first ball is offered, the priest says, and the son repeats after him: 'May this create a head'; with the second ball: 'May this create neck and shoulders'; with the third: 'May this create heart and chest'; the fourth: 'May this create a back'; the fifth: 'May this create waist and stomach'; the sixth: 'May this create thighs and entrails'; the seventh:'May this create legs as far as the knees'; the eighth: 'May this create knees'; the ninth: 'May this create legs, shins and feet', the tenth: 'May this create power of digesting, and so satisfying hunger and thirst'.[Stevenson1971：160]

このように、10 個の pinḍa によって霊魂がヤマの国へ行くための体が造られる[56]。但し、これにも二つの方法がある。引用で説明したように死後 10 日目に行なわれるものと、火葬終了後の 10 日間毎日行なわれるものとの両方がある[Pandey1969：266]。後者の場合は、その日その日の供養によって体の各部分が造られていくとされ、10 日目に喪が明けると言われている[Ghosh2002：147]。その後は、1 年後に、最近は 12 日目に行なうことが多いが、サピンディーカラナ（sapiṇḍīkaraṇa）という儀式が行なわれ、そこで死者の魂が先祖の魂と合一したとされる。さらに、毎年命日に供養（Sāṃvatsarī）が行なわれる。また、Mahālaya Śhrādha という供養もある。Stevenson によるとその時期[57]は毎年、ヒンドゥー暦 11 月の bhādrapada（バードラパダ）、太陽暦では 8 月から 9 月に当たる[Stevenson1971：326]。この月の黒分の半月間は祖霊供養の期間とされている。

５．１．３　「死」に対するインド人の表情

火葬場で何時間も過ごしながら藤原は、親族を失った会葬者の表情も観察する。人が死

---

[56] pinḍa は 4 つの部分から構成されると言われる。その中にはヤマと魂に捧げられる部分がある。 [Kaushik1993：128]。

[57] Pitṛ pakśa とも呼ばれる。この時期に結婚などのめでたい行事は行なわれない。

ぬと遺族が悲しむのは世界中どこの国でも共通のことであろう。しかし、その悲しみの表現の仕方は国や文化によって異なるのもまた事実である。同時に、自分の文化と異なった感情表現に直面するときに、それを異常で理解を超えたものとして受け取ってしまうこともよくあることである。『印度放浪』の中では、会葬者の表情について、以下の描写が見られる。

①. 全部焼いてしまったあと、職人は河の水をかけて、焼きがらを河に流してしまう。

黒いコッペパン大の骨が頑強に残る。頭を剃って白い衣をつけた遺族の一人が、骨を風呂敷で包んで、河に腰くらいまで入って行く。骨は河の中央に向って、サッと抛り投げられた。小さな水の輪だけが、一人の人間の最後の名残りだった。

投げた男は、何もなかったように、ザブザブと無造作な仕種で岸に上って来る。[藤原 1984（下巻）：40]

②. 苦行によって落涙した子供の顔、その表情にはいくばくかの放心が見られる。

歴史的な《衣》はその上に被われる。[藤原 1984（下巻）：25]

③. この時、不可解なことが起った。父は我が子の行方を追うでもなく、ひとたび河に赤子を預けると、まったく奇妙なことに、人間がガラッと変ってしまったのだ。

あれほど泣き叫んでいた彼は、もう、二人の友人と雑談しながら、恐るべきことに、時には笑顔さえ見せたのであった。

ぼくにはまったくわからなかった。

わからぬまま、彼ら三人がペチャクチャ言いながら河岸から去って行く後ろ姿を見ていた。[藤原 1984（下巻）：102 - 3]

すべての引用に喪主が登場している。①番の引用は遺体が焼かれた後のことである。遺骨が拾い集められた後、土の壷に入れられ、河に流されている。ヒンディー語で骨揚げを

asthisancaya[58]言い、遺骨を流すことを asthivisarjana[59]と呼ぶ。その写真は「下巻；42 - 3 頁」に収録されている[60]。写真では男が遺骨を流している瞬間が捉えられている。②の引用に関しては少し理解しにくいが、おそらく少し前の箇所に出てくる 10 代の喪主[藤原 1984（下巻）：24]である子供を指していると思われる。母親を亡くしたた子供である。そして、③番の引用で描かれているのは、死産の子供の遺体を河に流した貧しい父親の話である。

藤原には、最初の 2 人の喪主の表情に共通点が見えているようである。それは喪主でありながら、彼らの顔が「無表情」であるということである。藤原は火葬場で遺族たちがあまり嘆かないことに気づいていた[藤原 1984（下巻）：37]。

では、なぜ火葬場にいるインド人は泣かなかったのだろう。火葬場でそうしないことには理由がある。ヒンドゥー教において火葬場での号泣や悲哀の表現は一切禁じられている。火葬場は死者を来世へ送り届ける場所であるため、号泣や悲嘆は死者の魂を束縛するもの、邪魔な行為と見なされるからである[Kaushik1993 : 134]。死者が来世や天国に入ることを保証するために、火葬に関する儀礼は細心の注意を払った上で行われる。儀礼を行なう喪主には、死者の死後の状態を決める重大な責任がある[Kaushik1993 : 135]。藤原は火葬に関わる人の顔の厳しさを見ていない。あるいは、彼はその厳しさ、あるいは厳粛さを、無表情あるいは感情の欠如と見間違えている。火葬場ではきちんと儀礼を行い、死者の死後の道を確保することが最も重視されている。泣いたり、叫んだりまたは号泣したりすることは、遺体を前に死者の家でのみ見られることであり、そのような場に居合わせる機会が藤原には得られなかったということについては、すでに述べた。

では、赤子の遺体を河に投げ捨てたとたん、それまで泣き叫んでいたにもかかわらず、まるで何もなかったかのように表情と態度を一変させた父親については、どう理解すればいいだろうか。この父親は当時カルカッタという大都会のフグリー河にかかる巨大な鉄橋の下で暮らしている路上生活者である。彼の妻が藤原の目の前で死産をする。貧しい父親は手元の石で臍の緒を切断する。死んで生まれたわが子を白い布に包んで父親は河べりに行き、死体を河に流す。藤原は出産から、死体が河に流されるまでの一部始終を見ている。どうやら父親の後を付いて歩いたのだろう。藤原は誰よりもこの父親の態度に強いショッ

---

[58] asthi は遺骨であり、sancaya は集めることである。
[59] visarjana は流すことを意味する。
[60] 同じ写真は『藤原新也の聖地：旅と言葉の全軌跡展』、（2004：53 頁）にも見られる。

クを受けたようである。よほど理解できなかったのだろう、彼はインド人の喜怒哀楽の感情とその表現そのものについて、まことに驚くべき結論を引き出している。上に引用した父親の不可解な行動を、「砂漠から出る時、いみじくも理解したように思う」[藤原 1984（下巻）：103]と述べて、次のように結論づけている。

> その時、彼の（件の父親のことを指す、論者注）情操は、《泣く》という形式の鋳型に流し込まれた柔らかい鉄のように従順であり、人としての彼は、泣くという形式にあてはまっただけであって、彼自身の苦痛の表現は、その主体とかけ離れてしまっているのではないだろうかと思った。
>
> それはこの荒涼とした地上で、人間という非力な肉体が、自然の道徳を受け継がねば生きてゆけぬことを示す、いかにも非人間的な道徳なのだろう。[藤原 1984（下巻）：103]

分かりにくい表現であるが、彼の真意は次の引用を見ればよりはっきりとするであろう。

> 折にふれて人間同士の関係から生じる感情というものは、彼らの中にあらかじめ自然物のように固着している喜怒哀楽という情操の引き金を引く発端でしかない。つまり、形式.....彼らは喜怒哀楽の形式というものの中に自らはまり込んで、それを表現する。感情の表現は、だから文明国の人のそれのように個的ではない。様式なのである。
>
> 彼らは様式が持っているだけの大きさの自己表現をする。しかしそれ以外のもの、個人的情緒.....それは弱いのである。それはつまり荒れ地の上にあって、生きて行かないのである。[藤原 1984（下巻）：103 - 4]

つまり、インド人の喜怒哀楽の表現は一つの形式であり、様式であるから、その場その場の必要に応じて固定された自己表現を行うのであって、一人一人の個性が表出されるような表現ではない、ということであろう。赤ん坊を失った父親は、まず形式として悲しみを泣き叫ぶという行為で表現する。しかし、心の中の悲しみの自然的発露としての表現ではないことから、遺体を河に流すことで「死」に係わる行為が終わったとたんに、悲しみを表現する必要自体が消滅する。

藤原のこの理解と解釈がどこまで妥当なものかどうかということは別にして、一つだけ確実に言えることがある。それは、この父親の姿が藤原が書き記している通りであったとすると、それに対する藤原の解釈が極めて日本人的なものであるということである。インド人であれば、このような解釈はまずしないであろう。論者を含め多くのインド人は、子供の遺体を河に流した直後にまるで何もなかったかのように友人と笑って話すような父親を見れば、まず彼をあるべき人間の姿から逸脱した存在と受け止めるであろう。言い換えれば、彼を正しい人間とは見なさない。インド人は、あるべき人間とはどのようなものであるか、また人間はどうあるべきかということについて、極めて厳格な規範意識を持っている。その規範からはずれた存在は人間として認められない。インドになぜカースト制度が存在するのか、またカースト制度にさえ含まれない、そもそも人間ではない存在としてのアウトカーストがなぜ存在するのか、考えてみるべきである。この父親のような人間は、一般のインド人からすれば興味や関心の対象にすらならないであろう。そもそも「人間」ではないのであるから。

藤原もこの父親の振る舞いを理解することに困難を覚えている。しかし、それは彼がそもそもこの父親を一人の人間として認めていることからきている。このことにおいて、インド人とは発想の出発点からして異なっている。しかし、日本人にとってはどうしても理解の範囲を超えてしまっていることから、藤原はその原因を男がインド人であることに求め、その結果としてインド人全員の喜怒哀楽の表現について極めて恣意的な一般化を行っている。インドは文明国ではないから、感情表現が各個人によって異なるのではなく、様式と形式に基づいたものである、と断定することはインド人である論者にはとうてい受け入れがたいものである。

ところで、男の行動に関するもう一つの解釈もありうるだろう。貧しい路上生活者である男にとっては、妻の死産は初めての経験ではなかったのかもしれない。健康に生まれても、もしかするとそれまでに何人も子供に死なれたことがあるのかもしれない。ひょっとして、子供が死んで生まれたことに心のどこかでほっとするところがあったのかもしれない。河に流した後、重荷を取り去ったことによる解放感から思わず笑ったのかもしれない。そうだとすれば、河に流す前に泣き叫んだことだけでも、十分彼は人間らしいところがあることを認めてもよいのではないだろうか。しかし、インドでは、それでも彼は人間としての規範から、すなわち正しい人間としてのダルマから逸脱している。様々な事情を斟酌したとしても、彼が「正しくない人間」であるという事実は少しも変わらない。したがっ

て、インド人はこのような男の行為を理解しようとはそもそも思わないであろう。

論者には、日本人はどのような人間もすべて人間であるという点で平等であると信じているように思われる。人間が人間であるためには、守るべき厳しい規範や規律が存在するとは考えていないのではないかと思えるのである。藤原にはインドの路上生活者の父親の行為が人間として理解できなかった。にもかかわらず、この男は人間ではない、といった単純明快な結論を出すことができずに、男が日本人ではなくインド人であるところに、答えを見出そうとした。藤原にとって、彼が感じる疑問に対する答えのすべては、インドがインドであり、インド人がインド人であるというところにあるようだ。そして、インドがインドである所以、インド人がインド人である所以は、実に、そこが日本ではなく、彼らが日本人ではない、というところにあるようだ。

５．２　インド人の「生」

藤原が旅で出会ったインド人の中に、一定以上の教養を備えたインド人は不思議なことに一人も出てこない。彼が旅の中で出会ったインド人の多くは、住む所も、食べものも、着るものも持っていない人たちである。貧しい子供たちが、その貧しさにもかかわらず「健全」であることが、藤原にとって不思議に思えたことは、前章でも取り上げた。さらに、道端で出会った「ふんどし一ちょう」で「オシでツンボのクロンボ」の男性の「ギラギラするような」健康的な体に藤原は「圧倒」される[藤原 1984（上巻）: 190 - 2]。しかし、藤原の指す「人間であることの負担」[藤原 1984（上巻）: 188]がないこととはどのような意味であろうか。藤原には、インド人が自由に、規範とは無縁の生き方をしていると思えたのだろうか。

しかし、どの社会にも、その社会を形成する人々の行動、考え方を規定する規範またはルールが存在する。但し、そのルールや規範の存在がわかりやすい社会もあれば、また見えにくい社会もある。インド人にとってもこうした規範、または「負担」がないわけではないが、それは旅人の目に映らないところにある。そのことはその規範の存在にまでは、藤原の目が届かなかったということを意味する。以下の節で、こうしたインド人の「生」に関する規範について紹介する。

５．２．１　ダルマ

インドには人間が人間として生きるときに守るべき社会的規範、道徳的義務が数多く存在する。ヒンドゥー教徒には様々な宗派や神があり、地域によっても多様性が見られる。しかし、その多様性の中にも共通する点がいくつかある。例えば、その一つがダルマ(dharma)の観念である。サンスクリット語のダルマの語根 dhr は、保持する、所持する、といった意味を持っている。またダルマはヒンドゥー教徒の人生の四つの大目的の一つである。あとの三つは、アルタ（artha）、カーマ(kāma)、モークシャ（mokṣa）である。意味するところは、それぞれダルマは道義[61]、アルタは実利、カーマは性愛、そしてモークシャは解脱である。この四つを達成するのが人生の一番の目標とされる。この中で、四つのうち三つは生きているうちに達成されるべき目標であり、モークシャのみは死後の目標である。この四つは人間として生きていくための、本能、感情または欲望、経済的能力、知恵や知識、精神などを表している。大切なことは、実利や性愛が目的とされる場合であっても、その達成には道義（ダルマ）を守らなければならないとされる点である。このようにダルマとは社会的秩序を守るための人間の行動の最大の規範である。

> Dharma seeks to resolve the conflict between the spiritual and the material, the eternal and the temporal. It recognizes that, while striving after the ideal, man cannot afford to overlook the actual. Dharma, therefore, lays down a way of life which aims at securing the material and spiritual sustenance and growth of the individual and society. [Dandekar1987：134]

ダルマは人間に歩むべき道を教え、個人の行動倫理を規定する。人間の性別、年齢、社会的地位、カーストなど様々な規範を元にそのダルマが決定され、規定される。

さらに、ヒンドゥー教において人間の生涯は四つの段階である四住期、つまり四つのアーシュラマ（āśrama）に分けられる。それは、学生期（ブラフマチャーリ；brahmacārī）、家住期（グリハスタ；gṛhastha）、林棲期（ヴァーナプラスタ；vāṇaprastha）、遊行期（サンニャースィー；saṃnyāsī）である。各期にはそれぞれの意味があり、その期間に相応しい責任が人間に課せられる。例えば、学生期には清貧な生活を送り、教育を受け、親や

[61] 日本語訳は古賀勝郎・高橋明編『ヒンディー語＝日本語辞典』に基づく。

教師に敬意を払う。昔は教育のため親もとを離れ、教師のところに住み、施しもので生活をするのが通常だった。結婚してからは家住期に入り、生計を立て家族を養うことで、社会に対する責任を果たす。子孫を産むことで家系が継続され、先祖への供養を行うことで責任が果たされる。子どもが成長した後は、家庭と社会を捨てて、森で暮らす。そして、遊行期には解脱を得るために森での完全に孤立した生活を始める。このように人間の成長につれてその負担は大きくなっていく。

５．２．２　サンスカーラ

ヒンドゥー教徒の人生を規定するもう一つの重要な概念は、サンスカーラと呼ばれる通過儀礼の体系である。すでに述べたように、生涯を通じて合計 12 または 16 の通過儀礼（サンスカーラ；saṃskāra）が存在する。それは懐妊から始まり、お食い初め、入門や結婚などを経て最後の葬儀の儀礼まで続く。saṃskāra を列挙すると、①. Garbhādhāṇa(懐妊)[62]、②. Puṃsavana (男子誕生を祈願する儀礼)、③. Sīmantonnayana(髪の分け際を作る儀式)[63]、④. Jātakarma(誕生式)、⑤. Nāmakaraṇa(命名式)、⑥. Niṣkramaṇa(出遊式)、⑦. Anna-Prāśana（食い初め）、⑧. Chūḍākaraṇa（剃髪式）、⑨. Karṇavedha（装身具をつける式）、⑩. Vidyārambh（学習）、⑪. Upanayana（入門式）、⑫. Vedārambha（ヴェーダ学習式）、⑬. Keśanta（髭や頭髪を剃る儀式）、⑭. Samāvartana（帰家式）、⑮. Vivāha（結婚）、⑯. Antyeṣṭi saṃskāra（葬儀）の順に行なわれる。そのうち最初の三つは産前儀礼であり、最後は死後の儀礼である。人間の誕生前からこれらの儀礼や儀式が始まり、結婚や「死」などを含め、すべてが非常に重要なものとされている。その中でも特に重要なのは入門、結婚、そして葬儀である。これらの規定にインド人は導かれ、この規定に基づいた行動をするのが、インド人のダルマとされている。Pandey はサンスカーラについてこう解説している。

> He (householder) performed the Samskāras also to express his own joys, felicitations and even sorrows at the various events of life. The possession of child was a coveted thing, so on its birth the joy of the father knew no

---

62 日本語訳のため古賀勝郎・高橋明編『ヒンディー語＝日本語辞典』を参照。
63　不吉なものから妊婦を守るための儀式[Choudhary1998：260]。

bounds. Marriage was the most festive occasion in the life of a man. Every land-mark in the progressive life of a child brought satisfaction and gladness in the household. Death was a tragic scene which brought forth much pathos. The householder expressed his happy feelings in the shape of decoration, music, feast and presents, as sorrows were manifested in the funeral ceremonies. [Pandey1969：29]

ヒンドゥー教徒の生涯はこれらのダルマに基づいた規律を守ることによって導かれる。藤原にはこれらの倫理と規範の体系についての認識が十分ではなかったようである。彼にはインド人には人間であることの「負担」、つまり束縛がないため、楽天的で、精神的にも健全であると思えたのであろう。しかし、インド社会にも規則が存在し、人々はそれに縛られた生き方をしていることはここに述べたとおりである。

５．３　日本の「死」を考える藤原

藤原によるインド人の「生」と「死」の解釈には、当時の日本社会のあり方とも関係があるようである。彼は、日本社会の中で人間の「死」までもが管理化され始めていたという予感があったと自ら語っている[藤原 1984（下巻）：221]。当時の日本社会に見られた「生」の管理化については第 3 章で取り上げた。では、藤原の言う「死」の管理化とはどういう意味であろうか。藤原はこう説明する。

日本の中世には、よく、犬がヒトを食べる絵が一つの自然風景として描かれているし、昔の坊さんは“白骨観”といって屍を何日も観想することによって悟りを得ようとしたこともある。今は、その白骨観をしようにも、日本にはどこにも死というものが見えない仕組みになっているのである。どうやらこの死という厳然たる事実も人間の生存から切り離された異物として、この社会は隠蔽しはじめているように思える。[藤原 1990：337-8]

現代社会の中で、人の死というものが健全な市民の前から被い隠される仕方とまったく同じように.....、いや、それ以上にマス媒体支配の環境の中では、

人の死、死臭、死の気配は完全に密封される。私はむしろ、この大衆社会的環境というものが逆に行政によるこの種の非人間的な管理に影響を及ぼしているのではないかとすら思っている。[藤原 1990：339]

日本では、「死」が人間から隠蔽されている。「死」が隠蔽されて見えなくなることによって、「死」と「生」の区別が付かなくなってきたということである。「死」が見えなくなると同時に、「死」が人間から遠ざかり、人々の「死」との接触が希薄となっていく。現代日本に見られる葬式の簡略化も、このような現象の一つであるかもしれない。こうして、「死」から遠ざかることにより、人間は同時に「生」から遠ざかることにもなった。さらに、「生」の管理化によって、人間は組織、制度、規則などに束縛され、人間としての生き方から遠ざかり、生きていることの自覚さえ失いつつある、と藤原は考えた。

さて、『印度放浪』中でもっとも衝撃的な、犬が人間の屍体を食らう場面を写した写真は、のちに藤原を窮地に追い込むことになる。彼は東京でその写真を文化事業に理解があることで有名なある洋酒会社の広告のパロディに使おうとするが、結局、雑誌の編集部にかかった圧力により、彼の思い通りに表現することが許されなかった。藤原はその雑誌の連載を打ち切り、その後 4 - 5 年の間、マスコミからの仕事をまったく得られなくなった。そのいわくつきの写真について、藤原は『東京漂流』の中で、こう語っている。

私はこれを、実に感動的なことだと思った。本当に美しい光景だと思った。インドという国はやはり凄い国だと思った。私は野に咲く花を撮るようなつもりで、それに向ってシャッターを押したのである。私はその時、れっきとした一つの宗教現場を写真に撮ったのだ。[藤原 1990：337]

ある日本の幼児連続殺人犯の若者が、被害者の幼児の遺体が目の前で腐敗していく様子を供述した文章に触発された藤原は、同じ『東京漂流』の中で、こうも書いている。

平成幻世の亡霊中の亡霊であるはずの彼が、その虚の白い闇を突き抜けた彼方にあれを見たんだ。俺がちょうど彼と同じ年齢のころに白い闇に包まれつつある日本を脱して印度で見たものと同じものをね。死体というリアル。虚像からもっとも遠いものをね。彼は千万の虚像の帳（スクリーン）を突き抜けた先に不意に出くわ

したんだな。いや、彼はそれを無意識のうちに捜してたのかも知れない。俺が
あそこで何百という死体を見、ガンジスで焼かれる死体の臭いをかぎながら、
徐々に正気をとりもどしたように。[藤原 1990：19]

では、日本社会で藤原の言う「死」の管理化とはどのように進行してきたのだろう。次に、日本に見られる一般的な葬儀のあり方の変化を例に挙げて、「死」の管理化の現象を見てみよう。

５．３．１　日本の葬儀

現代日本ではほとんどの遺体は火葬される。以前は、葬法として土葬も広く行なわれていたが、最近はほとんどといっていいほどその姿を消している。藤原がインドを訪れた1970 年の全国における火葬率は 79.2%であり、わずか 5 年後の 1975 年には 86.5%に達していることから、[鯖田 1990：72]、火葬への移行は加速的に高まっていたようである。さらに、1993 年には火葬率は 97.9%まで上昇している[森 2000：176]。仏教教団や僧侶の主な仕事が葬儀の執行に係わることから、日本の仏教のあり方について、しばしば揶揄的に「葬式仏教」と言われることがある[芳賀 1970：71 - 80]。現代日本では病院などの施設での死亡が多い。自宅で「死」を迎える場合も、病院で死ぬ場合も、医者によって死亡診断証と死亡届が発行される。死亡後、遺体が自宅に戻ってくるときから、葬儀が始まる。

通夜と納棺

日本人にとって､葬式は死者を彼岸へ送る儀式であると言われている[井之口 1981:89]。葬式の第一段階は通夜である。遺体は自宅に連れ戻され、北枕にして寝かされる。遺体の枕元に蝋燭と線香が点じられ、火は絶やさないようにされる。枕飯や枕団子と水が備えられる。このご飯は臨時のかまどで炊く場合が多い[新谷 1992：63]。無縁仏と呼ばれる邪霊や悪霊から遺体を守るために、枕元や胸の上に刃物や包丁などが置かれる例も見られる。さらに、悪霊が犬や猫に取りつくことによって死者に入り込んでしまう可能性もあるので、これらの動物が近づかないように注意する[井之口 1981：41]。やがて僧侶が来て、読経を

行う。この読経は枕経と呼ばれる。次に、お湯で遺体が拭き清める湯潅が行なわれる。そして、鼻、耳、口などには綿が詰められる。この時は「死に化粧」もされる。男性の場合は髭が剃られ、女性の場合は髪を整えて、薄化粧がなされる［有川 1992：56]。そして、遺体には白衣が着せられる。経帷子と呼ばれる白衣は逆さまに着せられるため、逆さ着物とも呼ばれる。家族の見守る中で通夜が行われる。そして、遺体は納棺される。

葬式

翌日に葬式が行なわれる。葬式は事前に予約した寺院や葬式専用のコミニュティ・センターで行なわれることが多い。ここに喪主、住職、会葬者、来賓などが集まる。入棺された遺体は斎場まで運ばれる。式所の祭壇は花や死者の写真などで飾られ、戒名が書かれた位牌も祭壇に置かれる。祭壇の前に棺が安置される。来賓は受付で香典を渡し、所定の席に案内される。香典の金額は死者との関係や会葬者本人の身分によって決定される。来賓が集まると、住職が経を唱える。来賓は順番に棺の前に立って焼香し、何人かは弔辞を述べる。喪主は来賓に謝辞を言い、閉式になる。その後、遺族が祭壇前に集合し、棺に花や位牌などを納め、蓋をする。普通は二枚の位牌が作られ、一枚は家の仏壇に安置される[Smith1974：81]。死者の首に頭陀袋が掛けられることもある。頭陀袋の中には三途の河の渡り賃である三文銭や、死者の途中の食料として大豆や穀物を入れることが多い[井之口 1981：83、85]。棺は出棺され、霊柩車に納められる。そして予約された火葬場まで運ばれる。同行者や遺族も所定の車に乗り、火葬場まで移動する。

火葬

葬式が終ると会葬者は帰り、遺族は火葬場に移動する。火葬場で埋火葬許可書[64]を提出する。棺が火葬炉の前に安置され、住職が焼香し、経を唱える。以前は火葬に長い時間がかかったため、骨上げのために翌日再び火葬場へ行かなければならないことが多かった。しかし最近では電気火葬炉によって一時間ほどで遺体が燃焼するため、当日の遺骨の拾い上げが可能となっている。遺族は遺骨を 2 人で 1 組となり、足、腕、腰、背、助骨、頭骨の順に陶製の骨壷に拾い、収める[鯖田 1990：71]。

---

[64] 死亡届を市役所で出すと、交付される。

喪

喪主は遺骨を持って帰宅すると、水と塩で自分の体を清める。そして、遺骨の入った壷と位牌は自宅の仏壇の脇に安置される。そばに死者の写真、蝋燭や線香なども置かれる。そして毎日、ご飯と水やお茶が供えられる。喪は亡くなった日から 49 日間とされ、死者はその間、供養される。この期間、死者の霊魂は遺族を離れず、家の柱に住み着くと言われている[最上 1984：13、28、36]。死んだ日から 7 日目に七日参りが行なわれ、お寺に鉢米を持って行き、お経をあげて法事を行う[新谷 1992：19]。その後、49 日の間、法事は 7 日ごとに行なわれる。これは中陰行事と呼ばれる。女性の場合は喪の期間は 35 日間とされる場合もある[Smith1974：92]。しかし、最近は都会などでは火葬するのと同じ日に行われることが多い[Bernstein2006：5]。

忌明けと法事

49 日目は死者の霊魂を送り出す日とされている。この日死霊は仏になり、そして、墓に住むようになる[Ooms1967：232]。したがって、この日は遺骨がお墓に納められる非常に重要な日である。墓には家系の名前が彫られていて、そこに死者の名前も刻まれる。地域によって喪の期間が違う場合もあるが、法事が行なわれることは共通している。この日に遺族や親戚が集まって僧侶を呼び、経を唱える。また、墓地でも法要が挙げられることがある。その後、皆一緒に食事をする。この日に四十九餅を作る習俗もある。その一つは寺に届けられ、残りは遺族の人たちが分け合って食べる。最上はこの習慣についてこう説明している。

> この習俗の意味は、霊魂を寺なり墓地なりに送るにあたって、親しい人々が霊魂と共同の食物たる餅を摂り、かねて多くの人々もこの共同の食事に参加するということであろう。霊魂が葬家にとどまって、身内の人々の供養をうけていたものが、いよいよ家をはなれて落ち着くところに落ち着くものと解せられる。これによって身内の人々も、たえざる霊魂のおもりから解放されて、世の常の営みにかえってゆくのである[最上 1984：13]。

この日から喪が明けて、遺族は日常の生活に戻る。精進料理をやめ、魚などを食べても良いとされている[新谷 1992：19]。忌明けのあと清めの塩やお茶などの入った香典返しも行なわれる。49 日目に前の位牌と写真は取り去られ、戒名の書かれた新しい位牌が仏壇に安置される[Ooms1967：234；Smith1974：72]。その後、死霊は祖霊と共に供養されるようになる。そして、死後最初のお盆を迎えた時に、特別に供養される。しかし、四十九日目に行なわれるはずのこの忌明けも現在では短縮されて、葬式当日または七日目に行なわれる場合が増えている。

年忌と弔い上げ

忌明けの後、祥月命日、毎月命日、といったように定期的に年忌に死者の冥福を祈る、追善儀礼が行なわれる。死後 1 年目に一周忌、2 年目に三回忌が行なわれ、49 年目に五〇回忌が行なわれる。最後の五〇回忌または一〇〇年忌は弔い上げである。弔い上げを問上げとも言う。死後三十三年目になる場合もある[井之口 1981：40]。これで祖霊は最終的に神と融合すると言われる。Smith は先祖に融合する段階について、「死霊→新仏（にいぼとけ）→仏→先祖→神」[Smith1974：56]の順であると書いている。

上に述べたのは、日本全国に見られる伝統的な葬儀に関する儀式である。これらには、地方的な違いは多少あっても、都会農村に関わらず行なわれるのが普通であったが、最近の葬儀には大幅な変化が見られる。昔から同じ儀式が継続されてきても、その行ない方または、儀式への参加者の意識に大きな変化が現れている。現代日本人の多忙な生活や仕事、もしくは近代的価値観が重視されることによって、都会に暮らす住民の生活環境が変わり、彼らの行なう葬儀にも変化がもたらされている。儀式は短縮されているだけではなく[Bernstein2006：5]、管理化されている。さらに、「死」の儀式に対する態度にも変化が伺える。戦前の日本では死者を葬ることに関する単語として「葬式」という語が一般に使われていたが、戦後になると「葬式」は“bad taste and vulgar” [Suzuki2000：4]、つまり「悪いイメージで低俗」な言葉として使用されなくなり、その代わりに「葬儀」という言葉が一般的に使用されるようになってきた。

葬式に関する儀式の短縮化は葬儀の世俗化を示しているが、「死」の管理化においては

実は葬儀社の普及が果たした役割が大きい、ということについて、次節で述べることとする。

５．３．２　葬儀社の出現と「死」の管理化

江戸時代にも存在していた葬儀産業は、20 世紀の初め頃から形を変えて繁栄してきている業界である。戦争後の 60 年代ごろからは都会だけではなく、地方でも葬儀社が続々と出現し[山田 1999：103；武田 2002：63]、葬式の雰囲気に急激な変化をもたらした。戦後日本で進行した都市化の下に農村から都会への住民の移住が進み、特に核家族の一般化によって、葬儀を行なう際に葬儀社が欠かせない存在となった。明治時代から大正時代にかけて、主に葬儀の道具の貸し出しや遺体の運搬業務に限定されていた葬儀社は[井上 1990：90]、葬儀に関するすべての用意、つまり遺体を病院から自宅まで、または葬儀場から火葬場へと運ぶこと、そして棺や式場の祭壇の手配、会葬者を迎えることから案内まで、あるいは儀式を速やかに進行させるための司会者の手配から受付まで、すべての準備や手配を提供するまでに拡大してきた。火葬場の手続きも、骨拾いの案内も、葬儀社の人が仲介する[Bernstein2006：3、170]。遺族に代わって死亡届を役所へ出す葬儀社も少なくない[有川 1992：137]。喪家や遺族は、葬儀社によって行なわれる葬儀への参加者に過ぎない存在となってきている。Bernstein は葬儀社の拡大について説明している。

> Thus undertakers had evolved from mere suppliers of ritual to become ritual specialists in their own right, displacing the authority of clerics in the process. (中略) Undertakers, meanwhile, arranged funerals on a daily basis, giving them a level of expertise and influence that was hard to resist. [Bernstein2006：156]

葬儀社は葬儀に関するあらゆる段取りを執り行うが、葬儀の商業化にも少なからず貢献している。山口によると、「今日の葬儀は一種の私設マーケット」である[一条 1992：11]。最近は近所の人や親族がやるはずの作業や手伝いは、すべて葬儀社に任せることが通常となってきている。死亡が確認されたら近所や親戚に報告する前に、葬儀社に連絡するのが一般的になってきている。そうすれば後は葬儀社がすべての手配をしてくれる。実は病院

と提携している葬儀社もある。以前は共同体や組合内の関係が強力であったため、近所の人たちが助けに駆けつけていた。例えば、湯潅を行ない、経帷子を縫い、食事などを作ること、墓を掘ることなどすべてが、近所や組合などの地域共同社会によってなされていた。つまり、葬式の負担は喪家だけではなく、その地域の人たちによって分担されていた。葬式はお互いに助け合って行なうものであり、実際に葬儀に参加することによって、葬式とその精神が人々に守られていた。

葬儀社の普及によって、これらの儀式を主に死者と直接関係のない人が行うようになった。核家族の増加、そして医療技術の発達により日本人の平均寿命が延びている中、葬儀に参加する機会も減少している。かつては、どの家族でも死者を自分たちで見送った経験を持つ人間が多くいたが、最近では、そうした経験のない若者が増えてきている。葬儀などをきちんと行うために、営利を目的とする葬儀社に任せ、そのために高額の費用を負担する遺族も少なくない[有川 1992：206 - 7]。恥をかかないようにに式の形式が重視されるようになってきている。そのため、葬儀社の調査を行なった Suzuki Hikaru は、極端な例では、葬儀社の人の指導で葬式の前に練習が行なわれる場合もあると述べている[Suzuki2000：97 - 9]。それだけではなく、経験の乏しい遺族の多くが葬儀の儀式などをよく理解していないため、葬儀社は「じっさいに葬儀を請け負って作業をするのではなく、何をどのように、またなぜするのかという葬儀の方式やその意味づけなどを提供する」[山田 1999：102]ようにまで業務の内容が拡がってきている。

しかしその一方で、商売である以上やむを得ないことではあるが、葬儀社が「死」の商品化を加速していく傾向がある。有川はその状況をうまく説明している。例えば、故人に付ける戒名にはランクがあり、遺族に高額なランクのものを購入するよう誘導する葬儀社も少なくない[有川 1992：44-5]。戒名には死後の名前、生前の人柄を反映する表現などが反映され、性別や年齢によってその長さも違うことから[Smith1974：83]、戒名は葬儀社にとって儲ける手段となりやすいものである。近年は病院で死亡することが多いが、病院で遺体の浄化がすでに済んでいるにもかかわらず、遺族にさらに湯潅を勧める葬儀社も多くある。

> We use a real bathtub. Wouldn't you like to have her bathed for the last time in this life? [Suzuki2000：66]

> “Kōsuke san, your mother would appreciate your giving her a last bath.” Did you have a chance to give her a bath? (中略) I am aware that ¥50,000 is a little expensive, but if you realize that this is the final bath you can provide for your mother, it is not expensive at all. And in fact, this is your last chance; it will be too late when she is nothing but bones.” [Suzuki2000：195]

湯潅はもともと遺族によって行なわれる儀式であるが、最近は形骸化してきている。引用では、湯潅の儀式が商品化されただけではなく、その本来の意味にも変化が見られる[65]。遺族の代わりに葬儀社が儀式を行なうことにより、遺族が儀式から離れてきていることも無視できない一面である。さらに、Suzuki は次のような一例も紹介している。死者の入院していた病院が遺族の社会的地位をあらかじめ予想し、「Father, this is your only chance to do something for your young daughter. There is no other chance after this one.」[Suzuki2000：72]と高い棺を購入させ、葬儀の総額を上げる場合がある。祭壇料金、棺の代金など葬儀社が利益を上げるための手段はさまざまである。遺族は単なる傍観者になり、自らの仕事に熟練した葬儀社によって行なわれる葬儀を行なう方が楽なものだと考える。このように、「死」が商品化された、定型的な葬儀が日本全国で普通になってきている。

一方、管理化されつつある葬式や「死」が批判されていないわけではない。このような状態では心のこもった葬儀がなされない、という声も聞かれる。葬儀社の与える影響を米田実は以下のように指摘している。

> 葬式の姿形が変化することで、その意味も変化しつつある。葬儀社主導の葬儀や斎場の利用は、利便性の面ではともかく死を悼み故人を想う雰囲気に欠けると感じる人は少なくない。また結婚式が昔は祝宴であると同時に、社会的な認知の場だったように、葬式もやはり単に死者の弔いだけでなく、跡取りの認知の場、いうならば「代替わりの儀式」としての意味もあった。それが今では葬儀社がすべて仕切り、喪主の挨拶も省略されるなど、葬儀の主体者がぼやけ

[65] 湯潅の本来の意味は「死」の穢れを浄化することであった。しかし、葬儀社が湯潅を行なうことによって死者の体と魂は浄化され、遺族は何もしなくても供養することができるとの新しい意味が付け加えられた。[Suzuki2000：184 - 5]

つつある。（中略）

死者そのものに対する心境にも変化が見られる。たとえば、若い世代のなかには、肉親であっても遺体に触れることを忌避する人が増えているという。病院から寝台車で自宅へ、葬儀社が湯潅や着せ替えを行い入棺。そして火葬場へという流れは、率直に言えば死体との接触という事態を避けたいという感情を一層助長すると思われる。死が日常的なものであった時代は、忌避されるべきは死がもたらす間接的なケガレであったが、今日ではそれは直接的な「死体」そのものである。斎場が立派になり、葬祭業者があらゆるニーズに対応すればするほど、死者との距離は大きくなる。[米田 2002：136 - 7]

葬儀社と葬儀との関係がここでは厳しく批判されている。上の引用は、葬儀に対する葬儀社の関与の拡大がもたらした「死」の管理化のすべてを説明する。遺族ではなく、葬儀社の社員が行う遺体との接触は、日本人をその「死」から引き離す深刻な結果をもたらしていると言えるのではないだろうか。

５．３．３　火葬場と管理化

「死」の管理化は葬儀のみにとどまらない。遺体を処理する場所である火葬場でも同じ現象が見られる。現代日本では遺体が火葬炉で燃焼される。日本では、火葬の風習は仏教と共にインドから伝来してきた。昔は薪によって焼かれていたが、日本国内の初めての電気火葬場は 1922 年に神戸市に設立された[八木澤 1992：135]。それ以後、電気による燃焼によって無煙と無臭気化が可能となった。それだけではなく、遺骨も清潔に拾いあげることができるようになった。1966 年には灯油炉、1971 年にはガスを使用する火葬場が続々と誕生し、[八木澤 1992：141]、薪や石炭などが姿を消していった。高度経済成長や都市化が進むにつれて、最新の火葬炉が設置され、時間的節約や衛生面で充実した火葬場が次々と建設されていった。飲料の自動販売機や遺族の待機室、ロビー、トイレなどの設備が備わった近代的な火葬場も最近は増えている。火葬場の職員また遺族がボタンを押すと遺体の入った棺が自動的に燃焼炉に入り、遺族が待機している間、おおよそ 1 時間で遺体の火葬が終る。

火葬場の管理化をよく表す一つの例がある。有川は東京のとある火葬場の様子を説明し

ている。それによると、この火葬場は民営と公営の二つに分かれ、それぞれ料金に差があるという。また、民営の火葬場はその焼き方によって「中等」、「上等」、「最上等」、「特別最上等別室」、「特別殯館」の 5 つのランクに分かれている［有川 2002：49]とのことである。

さらに、遺族が単なる参加者になることによっても、「死」は隠蔽され続けている。日本では火葬場が火葬場ではなく斎場として呼ばれることも、この事実を暗示している[鯖田 1990：73]。それだけではなく、斎場建設に際して住民から反対や抵抗の声が高まる傾向が見られる。葬祭施設は住民に「迷惑施設」と見なされ、その建設に対して「進入道入口からは斎場建物は見えないように、そして案内標識は入口および道路上に設置しない、宮型霊柩車の進入は許可しない、斎場所在地大字名はパンフレットなどに明示しない」[米田 2002：130]ことなどが要求される例も稀ではない。

このように、日本社会で「死」が隠蔽され、忌避されると同時に、商品化されて利潤追求の手段にさえなっていった。組織化された葬儀社、火葬場は管理社会によってもたらされたものである。こうして「死」は束縛され、「自由」を失っていった。結果として、「死」は人々の生活から遠ざかる羽目になった。このように、「死」から巧妙に自分たちを遠ざけた日本社会は、その一方で「生」からも遠ざかり始めたと言えるだろう。社会に管理された人々は、自分の生きていることの証を失いつつあった。この現象は藤原が旅立つ前の日本社会において、その兆しを見せ始めていた。日本で藤原が見ていた人間の「死」とは、このようなものであった。現在は上記で論じてきたような葬儀も火葬場もごく当たり前の光景となり、それに対して違和感を持たない若い人々も増えてきているのだろう。日本人にとってそれはすでに普通のことであるのだろうが、その変遷の時代を生きた人間にとってみれば、こうした変化に対して抵抗を感じるのも不思議ではない。

藤原のインドの「死」についての理解を解明するために、次節ではさらに日本人の輪廻転生と先祖崇拝と墓に対する思想についても考えてみたい。

５．３．４　日本人にとっての輪廻転生

藤原のいう誕生―交合―死滅―誕生の連環は、仏教の基礎原理である[Smith1974：50]。インドは仏教発祥の地であるから、藤原はこの考えがヒンドゥー教にも当てはまると思ったのだろう。そして、藤原は日本人の「死」に対する態度を「死は、現身の終りを告げる

悲しむべき、そして逃れ難い生物の宿命であった。」[藤原 1984（下巻）：44]と語っている。

日本人にとって「死」は逃れ難い、暗い、現生の終りを意味する。そのため、「死は不浄なもの」[鹿野 1973：48]であり、「恐怖」の対象とされている[赤田 1986：11]。日本人は現象界を信じるので、死後の世界に関する信仰は非常に曖昧である。Nakamura はこの傾向をよく説明している。

> Japanese mythology as a whole is attached to this world and makes much of this life. Consequently, such a metaphysical concept as Karma or moral law of cause and effect (i.e., post- mortem rewards for good deeds and punishment for bad ones) is lacking. They regarded death as impurity, and enjoyed solely the life of this world. [Nakamura1968：361]

日本人は非常に現実肯定的であると言われている。しかし一般的に、死後に死者の魂は仏になる、つまり、成仏すると言われている。死霊は仏になると言われ、遺族や子孫を守ると信じられている。さらに、先祖は毎年お盆の時に戻ってきて、家族から供養を受け入れるとも信じられている。日本では「死」は穢れであると言われるため、穢れを浄化するために、定期的に供養や法事が行なわれる。死霊は徐々に浄化され、先祖へと融合していく。

５．３．５　先祖崇拝と墓

子孫は先祖に守られているのだという信仰は、深く日本人の心に浸透しており、先祖への供養はその象徴として行なわれる。このことから、日本人にとって先祖崇拝が唯一の宗教的行為であると言われることがある。Smith も先祖崇拝は重んじられていると指摘している。

> Thus, the living bear a heavy burden with respect to the household dead. The spirits of the ancestors are felt to be overjoyed at any positive achievement by a descendant, and are indeed given some of the credit for success, but the full onus of failure falls on the living alone. [Smith1974：

123]

つまり、子孫の成功、失敗、などといった出来事は、すべて先祖に報告されるのである。さらに、1951 年に東京近郊のシタヤマチョウで行なわれた調査の結果から、Dore は先祖崇拝の理由を詳細に分析している[Dore1958：316 - 25]。それによると、先祖によって家系や家庭は守られ、子孫の健康も確保されると考えられている。また、子孫によって家系が守られているので、先祖と子孫は相互依存的でもある。結婚など重要な出来事があると、仏壇の戸を開けっ放しにしておく。仏壇には毎日食事が供えられる。それだけではなく、子孫が先祖に恥をかかさぬよう、自らの行動を規制する場合も見られる [Dore1958：320,322；Ooms1967：299；Plath1964：310]。

祖先崇拝にはもう一つの見方がある。これは日本人の「生」と「死」への態度にも反映されている。Reader によると、日本人は自らが死後も先祖として扱われて、崇拝されるように今生をもっとよいものにしようと考えている[Reader1994：89]。赤田も「今生を精一杯生きて、死後も祭ってもらえるという確信を得て死んでいったのである。」[赤田1990：175]と言って、同じことを指摘しているが、Reader と相違するのは、それは祖先崇拝に対してではなく、日本人の「死」に対する態度に関して語っているという点である。しかし、中には先祖供養を怠るとたたりや呪いに遭うという恐怖心から崇拝を行なう人も多い。他方、死者を身近な存在と見なす傾向も見られる。先祖は悪魔とは思われず[Plath1964：312]、子孫を守る存在であると一般的によく信じられている。例えば、Dore は「ancestor hotoke」と「close relative hotoke」に分けている[Dore1958：323]。前者は「先祖仏」であり、後者は「新仏」、言い換えればまだ近い親族としての記憶の鮮明な死者のことである。核家族の増加につれて先祖崇拝への信仰が薄まる傾向が見られ、ただの家族儀礼として崇拝を行う人もいれば、意味が分からずにする人も数多くいるが[Oom1967：297；Smith1974：116)、その一方で、死者と毎日のように精神的な対話を維持している人もたくさんいる。

日本人の「死」と墓には密接な関係が存在する。火葬後に残る遺骨は墓に収められる。墓には遺族が定期的に、特にお盆や命日に訪れる。これは墓参りと呼ばれる。Reader は日本人の墓との関係をこう語る。

The Grave is simultaneously a special place of contact between the living

and their ancestors, a receptacle for the spirits of the ancestors, site for ritual offerings to the dead and a symbol of family continuity and belonging. [Reader1994：96]

墓を水で清め、花を供えて死者や先祖を供養する。墓を水で清め、花や線香を供える様子は、日本の墓地であればどこにでも見られる非常に一般的な風景である。日本人にとって墓は先祖代々その家系の名を保つ存在であり、先祖を崇拝する場所として訪問される。日本人の宗教に対する関心が一般的に浅い一方で、祖霊信仰への思いは深いと見られ、墓参りは宗教的な行為としておおよそ 9 割の日本人が行なっている[Reader1994：10、98]。それだけではなく、墓は家族のだれかが眠っている場所であると信じられ、何か大切な出来事、つまり結婚、誕生、試験合格、就職などを告する遺族もいれば、またただ会いに行くという目的で訪れる人も少なくない。死者と対話をしている人も見られ、その内容は様々である。試験合格や仕事上の成功の祈願や病気治癒の願いをすることもあれば、墓前で謝罪、感謝や告白をすることも一般的である。子孫によって、墓に眠っている先祖は生きていた時と同じような扱いを受けるのである[Plath1964：308]。以前は、墓は先祖を祭る場所として重視されたが、最近はその意識に変化が見られ始めている。森が 1987 年に東京都が行なった「都民の霊園に関する意識調査」を参考にしつつ指摘しているように、先祖を祭る場所から、「死者をしのぶところ」、そして「家族との再会の場」[森 1993：18 - 21]へと人々の認識は変化し、その変化に著しいものがある。

藤原のインドの「死」の解釈の背景に、こうした日本人自身の「死」や葬儀に対するイメージを読み取ることはできないだろうか。墓を持たず、遺骨さえ手元に残そうともせず、ただ河に流してしまうインド人に対する反応の根底に、一人の日本人としての藤原が持つ墓と遺骨に対する思想が隠れていたのではないだろうか。

５．４　インド人の「生死」に対する藤原のイメージ

これまで見てきたように、藤原がインド人の「生」と「死」を観察するときに、その理解や解釈の基となっているのは、日本社会の「生」と「死」に関する彼自身の認識であった可能性がある。電気化された火葬場を見慣れていた藤原はその目で、ガンジス河の岸辺

に積まれた荼毘の光景を見た。インドの火葬場では手袋をした葬儀社の役員はいなかった。素手で遺体を扱っている遺族または職人がそこにいた。つまり、「死」は非常に自然な、当たり前の現象として扱われていた。そのことが、藤原に、火葬場で焼かれるインド人の遺体を見て、それを「ゴミのように」という感想を抱かせたのである。彼は 2006 年に発表された『黄泉の犬』において焼かれた死体についてこう語っている。

人間が粗大ゴミみたいに目の前でどんどん燃やされていく。[藤原 2006：126]

ゴミが焼かれることは人間の日常の生活のごくありふれた光景であるが、インドでは人間の遺体が、まるでゴミを焼くかのようにごくごく当たり前のこととして焼かれている。そのことに藤原が受けた衝撃は、いかに日本において火葬、遺体、そして人間の「死」が、人の目から隠し通されているかを如実に物語っている。現代日本では「医者であれ、何日も裸のまま放置された死体を見つづける機会はない」、さらに「死のみならず反世界は誰の目にも触れぬよう隠蔽され管理されている。」[藤原 1990：20-1]のに対し、藤原は最も自然な状態にある人間の「死」をインドで体験したと考えたのである。

５．４．１．　物質的な世界＝「生」と「死」からの解放

目の前で焼かれている屍体がどんどんその形を崩して行き、やがて灰に変わる光景を藤原は目撃する。人間が死んで灰という単なる物質になる経過を見ることは、藤原にとって実に印象に残る出来事であった。驚いたことに、彼はインドで遺体を焼いた後の灰を味見してみるのである。

（味は；論者注意）ぜんぜんない。舌にスッと吸いつく感じがした。よく考えると灰というのは本当に変な物体だ。無色、無臭、無味でしょ。僕らが住む三次元的世界のもんじゃないんだね。そういうある種の反世界みたいなものを口の中にポッと入れたわけでしょ。その時何か、意識がポッと変ったような気がした。それがしかも人間の味でしょう。（中略）
あの一件は僕にとっては、いいことだった。それで自然に普通の生活に戻ったんだから。[藤原 1984（上巻）：62 - 3]

火葬された遺体の灰を食べた時の心境について、藤原は『黄泉の犬』の中でも触れている。

> 死んで「名前」という肉体に付属した意味が消え、生命の熱交換が絶え、火に燃やされて肉体が消滅し、河原の水気ばんだ地面に灰が居残るのを見ながら、この無色無臭無味の「灰」という物質こそが人間のみならず、生物体の最後の完全な姿ではないかという思いに打たれた私は、人間の本当の死とは「成仏」ではなく「成物」ではないかと思った。
>
> その言葉が浮かんだ日から、私の気持ちは軽くなった[藤原 2006：214]

灰のことを「生物体の最後」のすべてであると感じた藤原は、その事実を知って「気持ちは軽く」なった。この時、インドは人間の「生」と「死」に自由を与えるだけではなく、その自由になった「生」と「死」を通じて、生きている人間自体を解放する場所であるのだと藤原は考えたのではないかと思われる。

インド人の「生」に藤原が規則に縛られることのない自由を感じたことはすでに述べておいた。彼は日本的な管理社会には決して見られない、健康で楽天的な生き方をインド人に見出した。では、インド人の「死」についてはどうであろうか。遺体は犬に食われ、カラスに食われる。墓を持たないインド人は、遺骨も残さずに河に流す。それだけではなく、火葬場で、家族を失った遺族は泣いていないように見える。幼児の遺体が河に流されるのを見とどけた父親は笑みを浮かべる。藤原にはインド人の「死」にも、人間の管理化の基となるような規範や規制を見出すことができなかった。むしろ、火葬場で見た葬式と人々のあり方に藤原は自由と救いを見出す。

> だから、生きとし生けるものが墓を持たぬように、この地ではニンゲンも墓を持たない。死ねば焼いて灰を河や海に捨てたり、鳥に食わせたり、屍をまるごと河に捨てたりする。自然に返してやるのだ。それをたとえ野犬の群れが食らったとしても、ごく自然なことなのである。
>
> つまり、ヒトとは犬に食われるくらい自由な生き物なのである。[藤原 1990：309]

すでに述べたように、ここで藤原はインドで目にした衝撃的な光景について話している。ガンジス河の岸辺に流れ着いた[藤原 2006：134-5]、水葬された男性の遺体の近くに 2 匹の犬がいて、その内の一匹が遺体の足を嚙っている場面である。若き藤原はこのシーンに非常に衝撃を受けた。『印度放浪』の中にある同様の写真は「上巻 54 - 55 頁」にあり、おおよその構図は同じだが、カラスも写っており、犬の口が遺体に食いついているのが見える。別の角度から撮影されていると思われる『新版東京漂流』の文庫本に掲載されることができたこの写真は、それに先立つ『アサヒグラフ』誌に「印度行脚」での連載と『Focus』誌上の「東京漂流」の連載の際には、掲載が許可されなかった[藤原 1990：307、342]。『新版東京漂流』の中には藤原の執筆した原稿と編集された原稿の両方が記載されている。最終的に原稿の掲載は藤原が拒否した。この経緯について藤原は次のように説明している。「実を言うと、私はこの人たち[66]に、私のシルクロード「ヒト食らう犬」のフィルムとこの紙面を渡してサントリー夢街道シルクロードの偽広告を作ってくれないかという依頼をするつもりであった。」[藤原 1990：312]。掲載されることのなかったキャプションはオリジナル原稿によると、以下のようなものであった。

> ガンジスへ。河の向うに、犬の声を聞いた。私は小舟を駆って犬の声の方へ向った。無人の泥土の縁に、野犬が群れている。そこに、壮絶な光景を見た。犬の群れが争いつつ、人間の屍を食べているのだ。ガンジス河のあるこの国では、墓を造る風習がない。人は死んだのち、焼かれて灰は河に流される。あるいは、その屍を丸ごと河にほうり込む。犬が、そして魚が、それを食べる。自然だなァ.....。本当のシルクロードというのはこうなんだなァ..... 絹の道の終着点、法隆寺の鏡の音を聞きながら、眠れぬ体にウイスキーを投げ込む。悪酔いの中で、人食う犬の夢を見る。日本は、なんと人間を大事にしすぎる国なんだろう。今宵、幻街道。[藤原 1990：330 - 1]

写真の左上に上記のキャプションがあり、その左に「カントリーオールド」と縦書きに書かれ、そのウイスキーのビンもある。左下にガンジス河についての簡単な説明がある。

---

66 「サントリーの夢街道を作った、アートディレクター、コピーライター、フイルムディレクターの三人」（論者注）

右の方に「ヒト食えば、鐘が鳴るなり法隆寺」というキャプションが付いている。この写真は藤原にとって「今日でも、自分の世界観を構築する潜在的な規矩となっている」［藤原 1990：306]。

> この「犬、ヒト食らう」といったような写真は、自己破壊に向かう時代の推移の中でその健全を保つための益菌として、私にとって捨て難い一つの事実になってきている。私はインドで、せっかくこのような事実を見せていただいたのだから、それを“写真作品”などというつまらない場所に閉じ込めず、この犬を時には私たちの社会の中で放し飼いにして、ほうぼうで何かに噛みつかせてみたいと思っている。[藤原 1990：307]

本当にこの写真の犬を「放し飼い」するかのように、この写真はその後も彼の写真集や作品に最も多く見られる一枚となった。『黄泉の犬』の中でもこの犬の話は何度も取り上げられている。写真集にしても、『メメント・モリ：死を想え』の 1983 年版[藤原 1996：22‐2]と、2008 年版両方にも[藤原 2008：32‐3]「ニンゲンは犬に食われるほど自由だ」というキャプションが付けられている。『チベット放浪』では「笑っちまった髑髏（しゃれこうべ）」というキャプションが見られる[藤原 1993：5]。さらに、『藤原新也印度拾年』（1979）、『藤原新也』[横川、野嶋 2003：16‐7] と『藤原新也の聖地』[藤原 2004：25]の写真集にも同写真は記載されている。

ところで、インドでは人間は犬に食われるほど自由である、ということは、こうも言えるのではないだろうか。すなわち「人間はその遺体の灰を人間に食われるほど自由である」と。藤原が遺体の灰を口にしたとき、その気持ちが楽になり、彼自身が解放された。ここにはインドという土地を、人間がその「生」からも「死」からも解放され、規範と規制の一切から自由になれる土地であると感じた藤原のすべてが表現されているようであると言える。

藤原がインドでこのように考えたもう一つの理由は、インドではなく彼が属していた日本社会そのものにあった。日本では、すべての「死」が巧妙にそして徹底的に隠蔽されていた。それ故、「生」そのものも同じく社会から見えなくなっていた。それに対してインドでは「死」と遺体が隠されることなく、したがって「生」もまた現前に生き生きと、自由に、輝いて見えた。この「生」の中の自由、「死」の中の自由、さらに、「生死」両方が

同時に、当たり前のように共存する姿を、藤原はインドで見たのではないか。

５．４．２　「死」を感覚を通じて体験する藤原

当時の管理化された日本社会で「自身の身体が消えて」[藤原 2006：175]、「身体のリアリティ」を失い、「生理的な危機」[藤原 1990：379]に悩まされていた藤原は、インドで「生」への証を見つける。自分が生きている、または、管理化された日本社会で失いつつあった、自己の存在への自覚を、藤原はインドの旅を通して得ることができた。しかも藤原にはインドの火葬場で見た「死」を通して、その自覚を取り戻すことが可能であった。藤原は「死」を目の当たりにした自らの体験を以下のような言葉で表現する。『印度放浪』以外の作品も含めて、これまでに引用してこなかった箇所を以下に挙げることとする。

①　白い子供の手にワラ束が渡される。そして火がつけられる。火は、死者の眠る木材の下に敷かれているワラ束へと移っていく.....パチ、パチという小さな音.....やがて、重ねられた木材の隙間より、赤い火が吹き出す。

二つの足を炎がなでる。“足”は動じない.....すでにそれは“物”である。[藤原 1984（下巻）：26]

②　つまりそれは、その子供が、炎の作り出す空間の歪みの中に入り込んだに過ぎない。

しかし、ぼくは、それを不思議だと思った。かげろうのようにゆらぐ生きた肉体のこちら側には.....事実の重みそのままに、死者の二本の足が突き出していたからだ。

そして、それは確実に《在った》。[藤原 1984（下巻）：29]

③　あやふやなる生けるものがぼくの視野より消えた時、ぼくの前にあったもの。

黒い土.....

燃える木.....

燃える足.....

河……

彼岸……

空……

……

《ヤ・ケ・テ・イ・ル！》[藤原 1984（下巻）：29]

④　翌日、あと一体を残して作業も終りに近づいた頃、火葬の火が飛んで番人小屋が火事になった。

すべての人々が火事の方を見ていたが、一人だけまったく関係のない方を見ていた。

……死人だった。[藤原 1984（下巻）：41]

⑤　あの死ととなりあわせの恐怖。

骨の芯まで凍てつく水の冷たさ。

目に焼きついている薄闇の中の犬の牙や眼の鋭い輝き。

臓腑に染み入る唸り声。

ひんやりとした石のような人骨。

私は震えていた。[藤原 2006：174]

⑤の引用は『黄泉の犬』に見られる。藤原は犬に食われる人間の遺体の写真について述べている。①と②は前にも触れた 10 代の子どもが喪主となって、死んだ母親の遺体が焼かれている場面である。引用③と④を含めた、すべての引用が火葬場を前にした描写であって、藤原の「死」への並々ならぬ執着がうかがえる。藤原は燃えている火の音、炎の色、燃えている遺体、遺体が放っている臭い、そして燃えた後に残った土の色などによって「死」を認識している。彼は 5 つの感覚、つまり視覚、聴覚、嗅覚[67]、味覚と触覚の五感で「死」を認識する。目の前で遺体が焼かれ、徐々にその形が崩れていき、ついに灰になっていく。火葬場で焼かれている人間の臭いをかぎながら、その「ヤ・ケ・テ・イ・ル」ということを自分の目で確認して、藤原は「死」を確認した。味覚を通じて彼が「死」を感じたこと

[67] 「人によってその焼ける時のにおいの強い弱いがことなる」と言及している[藤原（上巻）1984：32]。

についてはすでに述べたとおりである。

インドで知識人から知識を得ることで、インドの「生」と「死」を理解しようとする堀田と、感覚を通じて直感的に死を体験しようとする藤原の差はここでも明らかである。

５．５　「死」の思想から「生」の思想へと

『インドへの道』、『インドで考えたこと』、『印度放浪』に見られる「死」に関する記述を考察してきた。三作の間に、時間的、国籍上の相違があるにもかかわらず、インドに触れ合う人物は「死」を考えざるを得ない立場に置かれている。しかし、一体なぜ、インドと接する人間は「死」と「生」を考えざるを得なくなるのだろうか。

自らのアプローチにこだわる藤原は堀田のように「死」の思想を議論や教わることによってではなく、堀田よりも一歩進んで、実際に火葬場を訪れ、多くの「死」を自らの目で観て、確認する。そうすることによって、自分が失っていた自然であるべき「生」を見つめなおす。インドでは「生」と「死」が同時に「自由」に存在していて、その間に区別がないのだと藤原は考えた。「死」を前に藤原は自分の中に「生」への証を見つけ、日本社会の中で失っていた自分の生命感、そして自分が生きていることの証を確認し、獲得することができた。インドへ旅立つ前に日本にいた時、「存在しよう、存在しよう、肉体として存在したい、という気持ちがあった。ここでは存在できないジレンマがものすごくあったね、その頃」[藤原 1996：18]と東京にいた時藤原は自らの存在感の欠如に悩まされていた。このように、「身体感覚が消えていくというフィジカルな問題意識」[藤原 2006：21]を抱えていた藤原はインドで「無意識の中で身体のリアリティを掴もうとしていた」[藤原 2006：174]と語る。インドの火葬場で自らの「生」を確認できた藤原は、存在感についてこう語る。

> たぶんインドが中心に感じられたというのは表現せずにそこにまさにイグジスト（存在）できた、ということじゃないだろうか。東京では表現せずに存在することはできないですよね。[藤原 1996：248‐9]

あらためて、ここで問いを立ててみよう。なぜ、このようにインドを旅する者、インドに係わる者は、みな「死」の観念にとりつかれ、そこからまたある者は「生」への希望を

絶たれ、またある者は「生」への一種の蘇りを体験するのだろうか。少なくとも、堀田と藤原はそのアプローチの違いにもかかわらず、インドにおいてほとんど同じ、ある意味での「回生」を経験している。それはなぜだろうか。言い換えれば、別の道を選びながら、彼らのそれぞれの「インドへの道」が始まりも終わりも、結局は同じ場所になったのはなぜだろう？虚無と「死」がなぜ日本では問題とならず、インドにおいてのみ経験と知覚の対象となったのか。なぜ、わざわざ日本人はインドまで、虚無と「死」と「生」を体験するために赴くのか、その体験の手段が論理と言葉なのか、あるいはまた感覚と直感であるのかは別にして、その場所が、なぜアメリカやヨーロッパやまたアジアのどこか他の場所でなく、インドでなければならなかったのか。堀田は、『インドで考えたこと』のある箇所で次のように述べている。

> 人間とその生活、文化文明などについて、何等かの意味、あるいはジャンルで、より根本的、根源的なことを考えてみたいという傾きのある人に、私はインドへ行ってごらんなさい、とすすめる。しかし、とにもかくにもいいころ加減のところで、ホドのよいカゲンのところでお茶を濁して生きすごしたいという人には、インド行をすすめない。後者は、もし真剣にインドの偉大と悲惨にぶつかったならば、そういうアヤフヤな人生観をひっくりかえされ、もしその人の仕事がなにかの意味で精神にかかわりのあるものであったなら、商売は一時的にも営業停止ということになりかねない。[堀田 1982：68‐9]

藤原にしても、まるで始めから「死」をもとめてインドに旅をしたかのようである。彼はインドへの旅の動機について語る場面で、次のように述べている。

> 向こうでは（インドを指す：論者注）飢饉なんかがあって、飯食わんで道ばたにころがって、死ぬ一歩手前まで神様を拝んでる。通りすがりの者は見向きもしない.....。そんな記事を新聞なんかで読んで、へんな国だなあと思っていた。だから、自分の傷は自分でなめて、立ち上がって旅をしなきゃいけない、そんな土地だと覚悟していました。[藤原 1996：60‐1]

ここで二人の言葉に共通するインドのイメージが明らかに見て取れる。インドとは、人

間を「根本的で根源的な」思考に導く、「偉大と悲惨」が共存している国である。また、飢饉によって死ぬ一歩手前まで神を拝むような人間たちの住む「変な国」なのである。別の言葉で言えば、インドとは、「ホドのよいカゲンのところでお茶を濁すして生きすごしたいという」人の行くところでもなければ、飢えに直面したときには腹を満たそうと現実的な努力をするような人間が住む土地ではないのである。しかし、この地上にこのような国や人々が本当に存在するのだろうか。インド人は、飢饉になって食を得ようとする前に、神様をただ拝んで、そのまま「死」を選ぶ人たちなのだろうか？インドに住むインド人自身が、まるでだれもが根本的かつ根源的な思索に耽るかのようなことを堀田は書いているが、まさかインドとはそのような哲学者ばかりが住む国なのだろうか。

これらのインドイメージを藤原も堀田もインドに行く前に、すでに胸に抱いていたのだということも明かである。結果的には、それを二人は、予想と期待通りに、インドで確認することができた。堀田はインド人に教えてもらうことで、藤原は火葬場でゴミのように焼かれる死体を見ることで。このインドイメージはいったいどこから来たものだろう。彼らがインドで発見したのではないことは明白である。二人とも、インドにはそのようなものがある、と知った上でインドに赴き、予想通りに、それをインドに見出したのである。

そこに浮かび上がってくる日本人の持つインドイメージの源泉は、ありきたりの解答であるかもしれないが、日本人にとってはインドが仏陀の生まれた国、仏教伝来の国ということが大きい要素の一つではないだろうか。堀田は、こう述べている。

> この土地で（インドのことを指す：論者注）、人間が人間であることを証明し、生きていることの意味を見出すためには、思想、宗教が至高最高にして不可欠のものとなるということは、それほどに理解に困難なことではない。
>
> しかも、この土地で、この自然に対抗して、人間のあかしを立て、存在を証明するために打ちたてられた無類の思想が、極東の島に住む、われわれの祖先の人間のあかし、存在証明の手伝いをしてくれたのである。[堀田 1982：79]

ここで言う「無類の思想」が仏陀の思想を指していることは明らかである。

藤原の場合は、すでに述べたようにインドのヒンドゥー教を仏教とほとんど同一視している。彼がヒンドゥー教のものとして見なすインド人の思想や行動が、すべて仏教と表裏一体のものであると考えていることについては、いくらでもその例を挙げることができる

が、ここではやはり『印度放浪』中でもっとも衝撃的な犬が屍体を食らう写真にまつわる彼の言葉の中から、その例を引用することとする。この写真は『アサヒグラフ』から掲載を拒否された。しかし、同じその雑誌にはかつてベトナム人兵士の無残な死体の写真が掲載されたことがあった。二つの死体の写真に対する取扱いの相違について、藤原は次のように感想を述べている。

> ベトナム写真の屍と、インド写真の屍の持つ意味は根本的に異なる。その屍が含む意味の違いを単純に言うなら、前者は異常（アブノーマル）であり、後者は正常（ノーマル）である、ということだ。この二つの屍は、同じ人間の　　でありながら対極的に異なる意味を持っているのだった。
> （中略）インド写真の屍がなぜ正常かということに関しては、その方面の国の生活慣習を知らない人のために書いておく。御存知のようにインドは仏教の起こった国である。仏教とは単純に何かというと、「自然主義」ということだ。自然主義とは、何でも自由に振る舞うということではなくて、万物自然の中にある道徳律に順応した社会生活をするための方法である。
> （中略）インドは自然力が強いから、まだこの方法が生きている。自然の道徳律の中のひとつぶとして人間が、まだ人が生きているから、ニンゲンというものは犬とか虫ケラと同じように、別にとりたてて貴重なものではない。[藤原は 1990：308]

この後に、すでに引用したところであるが、ヒトとは犬に食われるくらい自由な生き物なのだ、との有名な言葉が出てくる。仏教が自然主義かどうかについては、議論の余地が大いにあるが、それを別にして言えば、『印度放浪』の中でも、ヒンドゥー教について、「それは、荒地の上に育った道徳であり、自然が及ぼす、道徳に対する写実であり、事実に対する許容である。」[藤原 1984（下巻）：110]と書かれた部分がある。これは『東京漂流』の中にある、仏教と自然と道徳との相互の関係についての、上に引用した箇所の記述と極めて似通っている。彼はヒンドゥー教の宗教現場を写真に撮ったと語っているが、それは彼の意識の中では仏教に由来する宗教現場の写真として像を結んでいたのであろう。極論を言えば、彼がインドで見た宗教風景は、その屍や自然を含めて、結局は彼の心の中にあった仏教の国としてのインドイメージが一つの源泉となっていたと思われる。このイメー

ジがあるからなのか、堀田も藤原もインドにこそ日本文化の一つの原点があると信じている。堀田はインドに「原型がある」[堀田 1982 : 85]と述べ、一方藤原も同様にインドに「日本の原点がある」[藤原 1996 : 117]と信じている。これを見れば、堀田と藤原の思索の背景にインドについてのこのような共通のイメージがあったのではないかと思わざるを得ない。

第 6 章　言葉と写真――藤原の表現手法

これまでの分析によって明らかになったように、堀田は言葉と論理を通じてインドを理解しようとした。一方、藤原は言葉と論理ではなく、感覚と直感を通じてインドを理解しようとした。さらに堀田はあくまで理解したことを言葉のみで表現しようとしたが、藤原にはもう一つの手段、すなわちカメラがあった。その結果として、『印度放浪』が文章に加えて、衝撃的な写真の持つ力によってベストセラーになった可能性があることは『印度放浪』の読者ならば容易に理解してもらえるだろう。この章では、言葉と論理よりも、むしろ直感と感覚に頼ってインドを理解し、その表現に当たって写真を多用した藤原にとって、その手法がインド理解とインドイメージの構築に及ぼした影響とその限界について考察する。

６．１　表現者としての藤原

まず、言葉であれ、写真であれ、藤原が表現という行為自体をどのように捉えていたかを明らかにしようと思う。藤原が最初のインド旅行に出る際に、『アサヒグラフ』と記事の掲載について契約を交わしていたことはすでに紹介した。この時点ですでに彼は普通の旅行者とは異なっている。彼の言葉によれば、「（前略）いまの言葉でいうパフォーマンスのようなところまで行ってたんですよ。インドへ行って、砂漠を二キロほど歩いたんです。そこで、土地の役人を雇って、ここからここまで歩いたっていう証明書をつくってもらって、足跡の写真も一緒に撮ったんです。それを日本に持って帰って画廊に飾ろうという気だったわけです。」[藤原 1984（上巻）: 46]。しかし、途中で彼の気が変わる。彼によれば、「ただ生きている人間がワンサといる」インドでは、そんな行為は「アートにすぎない」と気がついた後は、その証明書を破って、「それからはもう、ただ、普通の旅をするようになりました。」[同上]とある。しかし、彼のその後の旅行は「ただ、普通の旅」とは決してなっていない。パフォーマンスは確かにあきらめたのだろうが、彼は表現者としての旅を止めたわけではない。刊行された『印度放浪』がその何よりの証拠である。

自らが単純な行為者ではなく表現者であることについて彼は常にコンプレックスを感じていたようである。特に、西欧からのヒッピーたちに対してそうだった。

（前略）ぼくは、インドでヒッピーと出会うたびに、劣等感に悩まされ続けたのである。インドのようなところで《生(なま)》の行為のみをよりどころとする人間の前に立てば、行為をいつも表現に結びつけようとする者は、まことにぶざまである。ぼくに関して具体的にいうなら、ヒッピーに向ってカメラを向けるときの耐え難い屈辱感がそれを示す。しかしそれがぼくのいつわらざる旅だった。[藤原 1984（上巻）: 136]

彼の劣等感と屈辱感は、彼自身の旅の持つ意味について反省を迫る。上の引用に続く文章は、彼の旅を「放浪」と呼ぶことの妥当性について自ら疑念を持ったことを率直に明示している。

いつも帰る場をしつらえておき、《生》の行為を絵や文字によってはぐらかしながら旅した者のいったい何が“放浪”という名で呼ばれるだろうか。ぼくの旅は、それだけの覚悟によっていない。[藤原 1984（上巻）: 136]

別の箇所では、首から何台ものカメラをぶら下げている藤原が、一人のロングスカートのヒッピーを撮影しようとして、「日本にはいったい何台カメラがあるの！」とたしなめられたという彼にとって苦い記憶となったとエピソードについても正直に回想している[藤原 1984（上巻）: 138]。『印度放浪』から始まった表現者としての彼の旅は、その後も様々な作品に結実していく。それらの作品の中では、自らが表現者であることについて『印度放浪』で書いているようなある意味で初々しいと言えるような感想は出てこない。その意味でも、『印度放浪』は若き藤原の素直な姿がうかがえる貴重な作品といえよう。

次節以降では、藤原が言葉と写真によって、どこまでインドを表現したかについて、検証を行うこととする。その材料としては、やはり、屍体が相応しいであろう。

６．２　言葉

ガンジス河の岸辺にマニカルニカー・ガート（Maṇikarṇikā ghāṭ）と呼ばれる有名な火葬場がある。観光客は川岸から遠く離れた船上から見物をすることができるが、火葬場の方向にカメラを向けて写真を撮ることは固く禁じられている。遠藤周作の『深い河』(1993)

でも、登場人物がしきりに写真を撮る許しをガイドから得ようとするが、強くたしなめられる場面がある。日本人観光客の一人が制止を振り切って写真を撮ろうとして、怒った遺族に暴行を受けることにもなる[遠藤 1993:341]。『深夜特急』の作者である沢木耕太郎もこの同じ火葬場で、偶然火葬を目撃して、翌日改めて火葬の光景を見物に行くが、そこで写真を撮ったという記述はない[沢木 1986：167]。藤原が写真を撮影し、長期間にわたって火葬を見物したのは、主としてビハール州の州都パトナ（Patna）のガンジス河沿いにあった火葬場であったが、誰からも撮影を制止された様子はない。その背景に何があったのかについては、論者にはわからない。あるいは今とは違って、当時は外国人旅行者に対して寛大であったのか、それともビハール州では現在でもそうなのか、何とも言い難い。いずれにしても、『印度放浪』に収録された火葬の写真撮影に対して、インド人の遺族たち、あるいは周囲の誰からも、クレームがなされた痕跡がないことはある意味で驚きである。ただ、一ヶ所だけ、非常に興味深い一節がある。

> 体いっぱい、色とりどりの花に被われた死人がやって来た。ぼくは写真を撮るために、オレンジ色の花の輪を買ってきた。
>
> 遺族の一人が、“おまえはなぜ写真を撮りたいのか”と尋ねた時、ぼくは返答に困った。
>
> 死人に近づいて、首に花輪をかけようとすると、その時、フッと、ジャスミンの花の香が、やさしく鼻をついた。
>
> 死人と女には、なぜ花がよく似合うのだろう？[藤原 1984（下巻）：36 - 7]

この引用からすると、藤原は遺体の写真を撮るために、一応、花輪を買って首にかけるくらいの気遣いはしていたようである。また、遺族の一人に問いかけられたときに、写真を撮ること自体が目的だとははっきり答えなかったようである。「返答に困った」とは実に正直な告白である。おそらく、インド人の遺族からすれば、赤の他人の死体を写真に撮ろうとする外国人旅行者の意図がどこにあるのか、想像もつかなかったのではないかと思われる。その写真が書物や写真集に収録されて、その後も長く衆目に晒されることになろうとは思いもしなかっただろうと思うと、同じインド人としていささか複雑な心境になる。

藤原の比較的最近の作品である『黄泉の犬』は、『印度放浪』では書かれることのなかっ

た旅の事実を明らかにしたとされているが、このパトナの火葬場でのやり取りについてもよく似た記述が見られる。

「だから最初に火葬場に行ったときは火葬職人たちは私のことを不審げに眺めていた。しかし毎日毎日やってくるものだから、その場所に居ついた犬みたいに次第に無視されるようになってね。カメラを持ち出しても何とも言わなかった。彼らはもともと寡黙で静かな人々なんだ。死者の焼けるのを何十年も、いや代々何百年も見つづけていると、ああいう風に静かになるのかなぁと思ったな。彼らはずっとなにもしゃべらなかった。しかしあるとき一人の職人が私のかたわらに座って、はじめてひとことこう言ったんだ。

お前は毎日なぜここにやってくるのかって。

まあ素朴にして正しい質問だな。.....何て答えたと思う？」

「.....そうですね」

ツトムはしばらく考え、小さな声で言った。

「.....フシギだから、とか」

悪くない答えだな。しかし私はこう言った。

「.....キレイだから」（中略）

「職人はその答えをどのように受け取ったのかなぁ？」

「何が？とふたたび問い返してきたな。

私は人の焼けるのがと言った。[藤原 2006：129 - 31]

尋ねてきた男が『印度放浪』では遺族の一人となっているのに対して、『黄泉の犬』では火葬職人の一人となっている。また、問答の細部もかなり異なっていることから、場所は同じでも別々の出来事である可能性はあるが、それにしても基本的な枠組みは非常によく似ている。ちなみにここで火葬職人とされているのは、火葬を代々の世襲の職業として受け継いで暮らしている特定のカーストに所属する人々であり、インドではいわゆる不可触民扱いを受けている人々である。『印度放浪』執筆の時点で、藤原はこうした特定カーストの人々について最低限の知識は持っていたようであるが[藤原 1984（下巻）：33]、特に彼らについて詳しく記してはいない。それに比べて『黄泉の犬』では、彼らがカーストの最下層に属する人々であることをかなり詳しく説明している[藤原 2006：128]。これはこの

間に彼のインドに関する知識が深まったことをうかがわせる記述であろう。それはともかくとして、このよく似た二つのエピソードが仮に別の出来事であったとして、なぜ『印度放浪』では遺族が問いかけた出来事だけを記録したのだろうか？その前後では、彼ら職人たちとの会話を記録していながら、もっともありそうな肝心のこの問答が省かれている。『黄泉の犬』では職人たちは「ずっと何もしゃべらなかった」とあるが、『印度放浪』ではこのエピソードが含まれる「火葬」の章だけでも短いものではあるが会話の場面が 6 ヵ所もある。彼らは相当に藤原とおしゃべりをしているのだ。これらを見ると、『印度放浪』にしろ『黄泉の犬』にしろ、かなり創作された部分があるのではないか、と思わざるを得ない。

次に、藤原が死体について、言葉によってどのように語っているかを見るために、以下にそのいくつかの例を挙げることにする。

- 死者の表情は、あくまで安らかだった。その顔には笑みさえうかがわれた。その小さな笑みは、心ない人の空騒ぎのあとにやってきた静寂のなかで少々不敵にさえ思われた。[藤原 1984（下巻）：22]

- 川辺に白い衣にくるまれて横たわる、この空白な時間帯.....死屍はどことなく寒々として見える。たとえば、どこからとなく、さりげない風が吹いて来て、死者の白い衣の端をヒラリヒラリともたげているような時、それはいっそう寒々としてみえる。[藤原 1984（下巻）：23]

- 一つの死体が浮んでいた。マリモのように、浮くでも沈むでもなく、黄色く濁った水面に、ほんのりと尻の丸みが陽光を受けて、本当にマリモのようになっている一人の男。[藤原 1984（下巻）：39]

- 世界のあらゆる人間の顔の中で、最も美しい顔の一つ、インド人。それも、二十四時間ガンジスの水にひたしたインド人の顔だと.....きのうの夕方河に投げ込まれて、今日の夕方岸の近くに浮かんでいた男の顔を見て、そう思った。[藤原 1984（下巻）：39]

これ以上例を挙げる必要もないと思われる。死体は、不敵な笑みを浮かべたかと思うと、寒々としてみえたりする。そうかと思うと、マリモのようになっている。また、二十四時間水に浸ったインド人の顔が世界で一番美しい、とある。ここにあるのは冷徹、かつ冷静な観察に基づいた描写ではない。ほとんどが一方的な思い入れと感情移入ではないだろうか。『印度放浪』に限らず、藤原の著作の中で、読者をもっとも困惑させるのはこの種の歯止めのない、対象への無条件の感情移入と、その結果としての一種、浅薄とも思える理解、錯覚である。そもそも、死者が不敵に微笑むだろうか？あるいは、二十四時間水に浸った後の水死体の顔が世界一美しいことなどありうるだろうか？死者の肉体にほとんど何の意味も認めないわれわれインド人からすると、なぜこれほど死体の「表情」、「感情」あるいは死体の「美」に藤原が拘泥し、感動するのか、理解に苦しむのである。死体を見るとき、日本人には何か特別の感情が引き起こされるのだろうか。前章で見た、日本で隠された死の実像を藤原がインドで発見したと考えたことについては、十分に評価した。しかし、死体に関する藤原の言語表現を細かく見てゆくと、それだけではない、「死」と死体に対する藤原だけの偏執のようなものさえ感じてしまう。

沢木耕太郎もベナレスの火葬場で死体が焼かれるのを目撃している。しかし、彼のその時の描写は、死体そのものの内面や感情、あるいは美醜についてまったく何事も語っていない。遺体の顔についても、「近親者のひとりが、突然、その布を剥ぐと、白く粉を吹いたような黄土色の老人の顔が現われる。」[沢木 1986 : 171]とあるだけである。きっぱりとしたごくありふれたの観察と描写である。藤原に見られるような一種、理解を超えた死体への偏愛のようなものは一切見られない。

とはいえ、言葉を語らない死体について藤原が思い入れを込めて描写をするのは彼の自由である。では、生きた人間たちとどこまで藤原はコミュニケーションを行うことができただろうか。言うまでもなく、言葉は表現とコミュニケーションのためのもっとも基本的な手段である。異文化同士の相互理解と伝達における言葉の役割は、非常に大きいものがある。言語はその文化に属する人に共通の理解を与えると同時に、異文化との接触の際には誤解を避けるために必要な手段ともなる。しかし、ヒンディー語も英語もあまり堪能とは言えなかった藤原にはその手段が極めて限られていたはずだが、そのことにさして不便を感じていた様子はない。なぜかと言えば、藤原に言わせるとインド自体が言葉を必要としない世界であったからである。藤原は、インドには物事を言語で伝える風土がないと、語っている。

ぼくの旅行した風土にも、メディアでものを伝える方法っていうのはあるんです。とくにチベットには強くあります。ただ、インドの場合は、文字や言葉でものを伝達する風土じゃないんですよ。たとえば、経典というものは、基本的にインドには生きにくいものなんです。インドの風土では、まあ昔、経典はたくさんできたわけだけれども、結局生き残らないんです。と言うのは、すでに「場」そのものが実相を示している土地ですから、その実相を咀嚼して言葉に置き換えることは、あまり意味をなさない。しかし日本のような実相の希薄な土地に実相を伝えるには、その言葉が必要となる。なぜなら「場」そのものを移行させることは出来ないですからね。[藤原（上巻）1984：44]

藤原は他にもいろいろな箇所で、インドが言葉に依存しない社会であるとの考えを表明している。「ヒンドゥー教というのは言葉以前の世界で、たとえば岩に触れる、それだけでオーケーだという世界ですよね。」[藤原 1996：280]と述べている例については、すでに紹介した。また「仏教というのは、いったん自然を言葉に置き換えて伝えようとする。そういう行為というのは、インドの中では弱いよね。つまりヒンドゥー教を薄めてできたのが仏教だということだろうね。」[藤原 1996：49]とも語っている。いずれにしても、ヒンドゥー教に象徴されるインドの社会が言葉と無縁の世界であるとの理解が、抜きがたく藤原の頭にあったことは間違いない。要するに、言葉による表現がなくても、インドでは人間が存在することができるのだと言いたいようである。

では、言葉が必要とされないインドで、藤原がどのようにインド人たちと言葉を介して意志の疎通を図ったのか、具体例を挙げて考えてみることとする。『印度放浪』の中に「鴨」と名付けられた章がある。藤原はオリッサ州にあるチルカ・レイク（Chilkā Lake）を訪れて、そこで銃を使って鴨猟をする男たちと出会う。男たちと藤原はおそらく片言の英語とヒンディー語で会話を交わしたようなのだが、これが終始、かみ合わない。一挺のライフル銃を手にした猟師と船頭の二人のインド人と早朝、湖の近くで出くわす。藤原は男たちを安心させるために、「メラ・ジャパニー」[藤原 1984（下巻）：118]と話しかける。文法的には破格の表現であるが、意味は通じるだろう。さらに藤原が“こんな朝早く、どこへ行くんだい”と尋ねると、一人の男が鉄砲を撃つような格好をして、“バーン・ドッグ”と答えた。

ぼくはびっくりした。ドッグと言えば、犬ではないか。“ドッグ？”と聞き返すと、男は胸を張って“イエス”と言う。

これは大変なことだぞと思った。なにしろ、このインドでは、鉄砲で犬を殺すなんて考えられないことだ。

“ホワイ？”（なぜだい）

男.....“イート”（食べる）[藤原 1984（下巻）：119]

わけがわからないまま藤原はどう交渉したものか、男たちと伝馬船に乗り込んで、猟につきあうことになる。結局、猟の獲物は犬ではなく鴨であることが途中で判明する。“バーン・ドッグ”とはどうやら Bang duck のことであったと思われるのだが、その誤解に関する説明はなされていない。ところで男が持つ銃にはたった一発の散弾が込められているだけである。藤原は次のように船頭の説明を記録している。

猟にいちばん良い時間は一日に一回であり、一羽獲ればそれで終り。一羽の値段が頭の赤い上等の方で五ルピー（二百円）、頭の青い下等の方で三ルピー（百二十円）、一発の散弾の値段が一ルピー半（六十円）なので、一羽捕えるのに二発も弾を使えば、頭の赤い方が獲れても二ルピー（八十円）にしかならないのだし、頭の青いヤツだと弾代と鴨の売値が同じになってしまい、何のために働いているのかわからない.....。

つまり、これはノッピキならない生活なのだ。[藤原 1984（下巻）：128 - 9]

この後、実際にセクハルーンという名前の猟師は鴨を一羽しとめて帰ってくる。さて、当時の物価についてあまり定かではないが、同じ『印度放浪』によると、駅のプラットフォームで若いクリーに対して列車の席を確保してくれたら 5 ルピーを払う、という場面がある。すでに紹介したプシュカールのホテルでは一泊の料金が 90 円というから約 2 ルピーで、ウズラの卵が一個 30 パイサー、約 12 円とある。高い方の鴨が一匹 5 ルピーで売れる、ということのようだが、これが一日の最大の収穫だとすると、それは藤原が言うように確かに「ノッピキならない生活」だと思われる。しかし、クリーの少年が一人の客から貰える程度でしかない額のお金のために、猟師と船頭と大の男二人が一日かけて働くとい

うのも不思議である。また、船頭の説明にもよくわからないところがある。一発の散弾で一羽しか獲れないことを前提にした計算であるようだが、弾を二発用意しないことの説明にもそもそもなっていない。一発の弾で一羽も獲れなければ、確実に1ルピー半がまったくの無駄になるが、もう一発があってそれで一羽仮に仕留めることができれば、弾代と鴨の売値が同じにはなっても、損はしない。もっとも、二発目も外れればそれは損が倍にはなるが。さらに、仮にも散弾銃で鴨の群れを狙っていながら、一羽獲れればそれで一日の猟は終わり、というのもずいぶん慎ましい猟師である。他にも、根本的な疑問であるが、獲った鴨を誰が買うのだろうか？ホテルにでも売るのだろうか？外国人旅行者のために、鴨料理を出すホテルがそこにはあったのだろうか。そのことに関しては、想像しがたいことだが、もしそのようなホテルはないのだとしたら、金を払って猟で仕留めた鴨を買う個人客というのは、インドにはおそらく一人もいないであろう。すくなくとも論者にはどう想像を逞しくしても、思いつかない。最初の男たちとの会話では、なぜか、という藤原の問いに対して“イート”（食べる）との返事が返ってきている。しかし、わざわざこれほど労力を費やしてまで、自分が食べるために鴨猟をするというのも、また、理解に苦しむ。『印度放浪』のこの章には、銃を右手につかんで首から上だけを水面から覗かせて歩いている男の写真「藤原 1984（下巻）：134 - 5」が確かに収録されていることから、この話がまるっきり作り話というわけではないことはわかるが、細部について言えば、およそよく理解できない話である。

もう一つの例を挙げよう。ヒマラヤ山脈のデラダン（Dehradun）のホテルの支配人は、部屋代の請求に来たときに詩のようなものを口ずさんだと書かれている。藤原は「三度ぐらい聞きなおしたが、たぶん、このようなものだったと思う」としてその内容を次のように書いている。

> ――冬、ヒマラヤ高く、降りそそぐ無垢な粉雪は、善もなく悪もなく、精霊のきざしを秘めながらやがて氷の海となり、峰々でその力をやしなう。春、氷の海はガンジスのみなかみにおしよせ.....、夏ともなれば、ハルドワールやベナレスや、その他もろもろの人住むところに流れつき、巷の人々に遠く神のおわすことを告げる――[藤原 1984（上巻）：160]

言わんとするところを理解することが容易ではないが、果たして、本当にこれはホテル

の男が語った内容だろうか。「たぶん、このようなものだったと思う」と藤原自身が書いていることから、その内容の信憑性について論じてもさほど意味のあることではないかも知れない。しかし、『印度放浪』の中でのインド人と藤原の会話は、ほとんどすべてがこの調子なのである。事実については、ほとんど何も伝わってこない会話ばかりであると言ってもよい。

６．３　写真

さて、『印度放浪』の写真について語る時がきた。インド旅行に出かける前にカメラの扱い方を習った、と書いていることについてはすでに紹介した。それが事実とは思えないほど、藤原の写真はすばらしいイメージを喚起する力を持っている。どの写真も全体に暗いトーンで、昼間の明るい青空を写した写真も、くすんだ色調のために、空の中に何か肉眼では捕らえられない、得体の知れない存在が隠れているような印象を与える。何でもない普通の人間や風景を写したはずの写真が、どれもが背後に秘密を宿したように深みを湛えているように見える。トーンだけではなく、何枚かの写真は焦点をぼかしたことで、さらに陰影を濃くしている。まるで、何かが隠されているように見せることで、目に見える以上のものを表現しているかのようである。こうした手法について、藤原は『印度放浪』でみずから解説している。

> ————藤原さんの目指しているトーンみたいなものというと.....？
> 一言で言うと闇だネ。物が見えるっていうのは、光と陰があるから見えるんだみたいな考え方があるけど、それは浅いんだよネ。光も陰も無くなって闇の状態に近くなっている処を撮れれば、それが一番存在感があるわけだ。[藤原1984（上巻）：83]

では、６．２の「言葉」の節で見たのと同じように、まず、死体について藤原の写真が何を語っているかを見てみよう。実際には写真をここに添付できればよいのだろうが、残念ながらそれはできないことから、言葉で写真についての説明を付すこととする。『印度放浪』に載せられている合計 82 枚の写真のうち、「死」を扱った写真は 11 枚ある。全体の約七分の一が死体についての写真ということになる。

①.　人間の腐乱死体がうつ伏せの状態で写っている。遺体の顔は河に沈んでいる。頭の後部も少し見える。中央には背中から尻の部分が写っている。近くに二匹の犬がいて、一匹が遺体に噛りついている。他には三羽のカラスもいる。時間は日没ごろであろう。（上巻 54-55 頁）

②.　火葬場のシーンである。4 人の男が遺体を運んでいる。男が 1 人、4 人の後ろから少し離れて歩いている。背景に真っ青な空が写り、写真の前方に窪地の中の枯れ草の上で一匹の犬が横になっている。（上巻 57 頁）

③.　前方で 3 人の男たちが火葬の準備している。一人は 20 代前後で、他の二人は中年であろうか。男の遺体は布団らしきものの上に仰向けに寝かされている。遺体の足の上の白い経帷子も見られる。時間は昼ごろで、近くに河が流れている。背景では別の遺体が焼かれている。赤い炎と煙が見える。職人らしき人が手に長い棒を持っている。（上巻 64 頁）

④.　葬列の写真である。たくさんの男性のぼやけた顔が映っている。写真の真ん中に肩に担がれた棺の上に遺体がある。遺体の顔は写っていない。遺体には花が供えられている（下巻 4 - 5 頁）

⑤.　遺体の顔のクローズアップの写真である。目を瞑っており、鼻に綿が詰められているのがわかる。花も供えられている。下巻の 2 枚目の写真になるが、1 枚目（4-5 頁）も同じ遺体が会葬者によって火葬場へ運ばれている写真である。（下巻 8-9 頁）

⑥.　10 代前半の子供と母親の遺体が並んで写っている。場所は河岸である。赤いサリーをまとう女性が薪の中に横たわり、2 本の足が突き出ている。バックに髪を剃られた、白い服を着た喪主と思われる男の子が、両手を後ろにして、少しぼんやりと写っている。火葬の準備が終わり、火が点火される前の瞬間を捉えた写真であろう。（下巻 27 頁）

⑦.　遺体が燃えている最中を写す写真。赤い炎に包まれた遺体、燃えている薪の中にその頭らしきものがクローズアップで写っている。（下巻 30-31 頁）

⑧.　この映像は写真③の続きと見られる。5 人の男たちが遺体を河に浸している瞬間を捉えている。遺体は白い経帷子に包まれている。1 人は遺体の左腕と首を掴んでいる。2 人目の男は遺体の右の手首とおそらく（写真では見えないが）右足を支えている。残りの 3 人はひざの部分で足をつかんでいる。時間は昼ごろであろうか。

（下巻 34-35 頁）

⑨.　白布を纏った男性が腰まで河に入り、遺骨を流す瞬間が収められている。少し斜めから撮られ、男性の後姿以外に河、空と地平線が写っている。（下巻 42 - 3 頁）

⑩.　河の淵で行われる火葬のシーンである。背景に河があり、対岸線らしきものが見られる。火葬の職人と思われる 9 人の男たちが燃えている火葬の火を前に座っている。（下巻 46 - 7 頁）

⑪.　河に流された遺体の写真である。ほとんど全身が骨となっている。2 羽のカラスが骨に止まり、骨に付いた肉片を啄ばんでいるようである。河の水の色は薄いオレンジ色で、日没の時間だと思われる。（下巻 180 - 1 頁）

『インド放浪』の 1972 年版にも「死」に関する写真が載っている。10 枚のうち、実に 9 枚が「死」を写した写真である。9 枚のうち 7 枚は上に紹介したので、残り 2 枚を以下に取り上げる。いずれもページ数の記載はない。

⑫.　男性の遺体の写真である。担架に載せられ、花が供えられている。「出立」というキャプションが付いている。周りに白い服を着た男性たちが遺体を囲んで座っている。皆真剣な顔つきで、1 人は顔をうつむけている。

⑬.　河岸での火葬後の風景である。5 人の男性が河の水で火を消している。「消火」というキャプションがある。

このように藤原は日本人に「死」を見せるためにインドの写真を多用している。彼は 1983 年に出版された『メメント・モリ：死を想え』という写真集にもインドの「死」に関する写真を載せている。この中の写真には『印度放浪』と共通のものも見られる。同じタイトルで 2008 年に日本語版と英語版も出版されている。両版の写真に関しては共通のものも使用されている。両版の冒頭に以下の言葉が見られる。

いのち、が見えない。
生きていることの中心（コア）がなくなって、ふわふわと綿菓子のように軽く甘く、口で噛むとシュッと溶けてなさけない。
しぬことも見えない。

いつどこで誰がなぜどのようにしんだのか、そして、生や死の本来の姿はなにか。
今のあべこべ社会は、生も死もそれが本物であればあるだけ、人々の目の前から連れ去られ、消える。
街にも家にもテレビにも新聞にも机の上にもポケットの中にもニセモノの生死がいっぱいだ。
本当の死が見えないと、本当の生も生きれない。等身大の実物の生活をするためには、等身大の実物の生死を感じる意識をたかめなくてはならない。
死は生の水準器のようなもの。
死は生のアリバイである。[藤原 1996（a）：2-4]

これらの多数の写真は、日本では隠蔽されつつあった人間の「死」というものがインドでは、火葬場で焼かれる遺体や河岸に流れついた屍体という形で、生きている人間の目の前にあるのだということを確かに示している。しかし、『印度放浪』のこうした写真は、もう一つのある意味では「過剰な死」とでも言うべきイメージも伝えている。それはインドでは人間の屍体が河岸や、路上に、常に溢れているというイメージである。インドのマスコミによる報道では、大事故で多くの犠牲者が出たりすると、その惨状を写した写真をそのまま報道することがよくある。日本人の立場からするとまったく理解できないであろう。死体に特に価値を認めないわれわれからすると、なぜそれほど過剰反応をするのかと思うところであるが、だからといってまるでインドの社会に死体がごろごろ転がっていて、誰もがそれらの死体を傍らに見ながら通り過ぎている、と考えるとそれは言うまでもなく誤りである。

藤原は死体を自分から見に行っている。火葬場に死体があって、それが焼かれるのはいわば当たり前のことであるが、カメラをかかえて撮影に何週間も通うという行為は、尋常なものではない。河岸に流れついた死体を野良犬が食う、ということは状況次第ではどこの国、どこの社会でもあり得ることだと思われるが、藤原の写真はそれがほかならないインドの本質そのものにかかわることだとのイメージを強烈に印象づける結果になった。これが他の国であれば、あるいは社会的、経済的な環境が整っていない状況の改善を訴える写真となったかと思われる。しかし、インドに限っては、それがインド社会の本質的なあり方にかかわることであり、こうした状況があるからこそインドがインドたりうるというイメージを、日本人読者に植え付けたのではないか。言い換えれば、インドは犬が屍体を

食らう国であり社会である、というだけではなく、そうであることがインドをインドたらしめている。そして、だからこそ、インドにはほかの国にはない意味や価値がある、ということになる。

近年のインドの経済発展を見ていると、インドの火葬にかかわる状況は今後大きく変化するものと思われる。大都会では河岸にしつらえられた火葬場での伝統的な葬儀は見られなくなりつつある。このままでいけば、やがてインドにも「死」が社会から見えなくなることで、「生」の実感を喪失する若者が出てくるのだろうか。仮にそうしたインド人の若者が日本の旅をして、テレビや映画に頻繁に出てくる大量殺戮の場面を見ることで、「生」の感覚を取り戻すことになるのだろうか。こう書くと冗談と受け取られるかも知れないが、インド人である論者が日本のテレビの時代劇を見て一番驚いたのは、ヒーローが何十人という悪役を片端から斬り殺す場面が必ず最後に用意されていることであった。もちろん、論者としては、それが日本人と日本社会の本質であるなどと信じているわけではないが。

おわりに　：鏡像としてのインドイメージ

堀田善衛が、『インドで考えたこと』の中でインドが「根本的、根源的なことを考えてみたい傾きのある人に、私はインドへ行ってごらんなさい、とすすめる」と書いていることはすでに紹介した。あたかも堀田が指摘したその「傾きのある」青年の一人であるかのように、日本の管理化された社会の中で、「生」のリアリティの欠乏感に苦しんでいた藤原新也はインドへの旅に出た。ある意味で不思議なことではあるが、藤原はインドに行けばその答えが見つかるとの一種の見込み、あるいは期待を抱いていたようである。そして、まさにその答えを見出したと考えた。別の言葉で言えば、彼は旅に出る前に思い描いていたとおりのインドをそこに見つけたのである。インドの旅を振り返って藤原は後にこう書いている。

> 青年のころ私は半ば無意識の中で身体のリアリティを摑もうとしていたのではないかと思う。そしてそれを体現する上において自然や人間の生活が剥き出しのまま存在するインドは恰好の場所だった。私はそんな外界と葛藤を繰り返しながら、自身の身体のリアリティが恢復するのを覚えていた。ガンジスの河原における犬との対峙はそのような旅のピークだったと思う。[藤原 2006：174]

インドへの旅の動機について語る場面で、彼がインドは「飢饉なんかがあって、飯食わんで道ばたにころがって、死ぬ一歩手前まで神様を拝んでいる」ような国だと考えていたことも述べたところである。ここには、二人の言葉に共通するインドのあるイメージが明らかに見て取れる。インドとは、人間を「根本的で根源的な」思考に導く、「偉大と悲惨」が共存している国である。また、飢饉によって死ぬ一歩手前まで神を拝むような人間たちの住む「変な国」なのである。別の言葉で言い換えれば、インドとは、「ホドのよいカゲンのところでお茶をにごして生きすごしたいという人」の行くところでもなければ、飢えに直面したときには腹を満たそうと現実的な努力をするような人間が住む土地ではないのである。しかし、この地上にこのような国や人間たちが本当に存在するのだろうか。インド人は飢饉の中で食を得ようとする前に、神様をただ拝んで、そのまま「死」を選ぶ人たちなのだろうか？藤原の言葉に対して、たとえば次のように反論をしてみることも可能ではないだろうか。つまり、飢饉にあって食べものがなく、飢え死にするしかなくなった人間

が、死ぬ一歩手前まで神様を拝むのは当たり前ではないでしょうか、と。日本人は違うのですか、と。餓死寸前の人間がいても「通りすがりの者は見向きもしない」とあるが、飢饉が常態化した社会があるとすれば、そこで餓死寸前の人間に見向きもしないのは、インド人だけでしょうか、と。日本人は違うのですか、と。これらがなぜインドではその社会の本質とされるのでしょうか、と。

結局の所、これらのインドイメージを藤原も堀田もインドに行く前に、すでに胸に抱いていたようである。それを二人は、インドでただ確認しただけのことではないだろうか。堀田は『インドへの道』とインド人の教えてもらったことを道しるべとして、藤原は火葬場でゴミのように焼かれる死体をみることで、それぞれ自分たちの持っていたインドイメージを再確認したのかもしれない。仮にそうだとすれば、このインドイメージはいったいどこから来たのだろう。二人とも、インドはそのようなものである、と知ったうえでインドに赴き、予想通りにインドを見出したのであるからには、元々日本人が広く共有しているインドイメージというものが存在していたのではないか。そこに浮かび上がってくる日本人の持つインドイメージの源泉の一つは、ありきたりの答ではあるかもしれないが、やはりインドが仏陀の生まれた国、仏教伝来の国ということであろう。堀田が仏教のことを日本人にとっての「無類の思想」と述べたことについてはすでに紹介した。藤原の場合も、すでに指摘したことであるが、ヒンドゥー教と仏教とをほとんど同一視している。極論すれば、彼がインドで見た風景は、その屍や自然を含めて、結局は彼の心の中にあった仏教の国としてのインドイメージではなかっただろうか。インドに日本の原点があるとの藤原の認識を示す例をもう一つ挙げておこう。彼は犬が屍体を食らう光景に関して、日本の中世を引き合いに出してこう語っている。

> だがかつての日本の中世には僕が旅したインドとまったく同一の情景があったということを忘れてはならない。当時の宗教画には河原の人間の死体を犬が食う情景が描かれているんだね。それは人間が人間の無常を悟るための戒めの絵として、お経と同じような機能を果たしていた[藤原 2004：24]

換言すれば、藤原が 20 世紀のインドに見たものは日本の中世の一つの情景であったということになる。しかし、このあまりにも有名な写真に関して、これまで誰も発していない問いがある。それは、もしこの犬に食われている屍体が日本人のものであったなら、写

真の公表が許されただろうか、ということである。また、現在に至るまで繰り返し、何度も同じ写真が彼の書物や写真集に収録され続けることができただろうか、という問いである。藤原が、インドについて、餓死寸前の人間を見てもただ通り過ぎるだけでインド人は何もしない、と書いていることは何度も触れた。しかし、『印度放浪』の日本人読者は、インド人の死体が犬に食われる光景を見ても、何もしない。それどころか、その写真を頼りに、自分の「生」のリアリティを恢復するために役立てるのである。なぜだろうか。それは、そもそもインドというところはそういうところだと、日本人の多くが考えているからではないか。言い換えれば、日本人にとっては、インドは日本の中世がかつてそうであったような世界でなければならないのである。

あらためて『印度放浪』が日本の読者に発したインドイメージを確認してみよう。

管理化された日本社会に対して、自然でアナーキーなインド社会。貧しくても健康な子供たちのいるインド。厳しい労働に従事しながらも、自分の自由な世界を構築しているホテルで働く少年。毎日単調な労働を繰り返しながら、外国人に自分の労働の成果を誇らしげに示す唖の少年。エリートとしての芸術家ではなく、絵師としてのみ存在するインドの画家。風のようにすべてを受け止めて放浪するサードゥたちのインド。容貌魁偉な「醜男」であるサードゥたちのインド。死体をゴミのように公然と川縁で火葬にするインド人。死体が道ばたに転げ、河の中州に流れつくインド。その死体をついばむ鴉と食いつく犬たち。子供の遺体を河に流したとたん、何もなかったかのように笑みを浮かべるインド人の父親。一日に一羽の鴨を撃つために湖を鴨のようにするすると走るインド人。カシミールの詐欺師たち。荒々しい自然とその中にある道徳。言葉ではない、圧倒的な物質からなる世界、インド。インドは、そういうところなのである。なぜかと言えば、そこがインドだから。そして、これらすべては、日本を光源として照射された光の中に浮かび上がったインドの姿である。そこから、さらに逆照射された光の中に、藤原はまた日本を見ようとする。結局の所、見えるのは藤原の考える日本と、その鏡像としてのインドであって、本当のインドはおそらくどこにもないのではないだろうか。藤原が抱いたインドイメージは、彼にとってこうあって欲しいと願うかつての日本についての失われたイメージが裏返ったものとして存在していたのではなかっただろうか。日本社会の犠牲者である藤原が、その償いを日本社会に対してではなく、インドに対して求めたその結果が、彼の『印度放浪』が提示したインドイメージではなかっただろうか。堀田の作品名が『インドで考えたこと』であることに対比して言うならば、藤原の『印度放浪』の別名が『インドで感じたこと』であ

っても不思議ではない。二人のアプローチは「考えたこと」と「感じたこと」により、確かに異なるが、その結果は極めてよく似ている。インドは二人に考え、感じるための「場所」を提供しただけのことかもしれない。

なお、『印度放浪』の提示するインドイメージは、日本人の持つインドイメージの全体像の一部にすぎない。インドに対する鏡像としてのイメージが、日本に見られるインドの他の旅行記に現れるインドイメージとも共通しているところがあるかどうかについての分析は、今後の課題としたい。

[参考文献]

日本語

・ 相原和邦、「堀田善衛」、国文学、1978（11 月号）、142-143 頁。

・ 青井和夫、「戦後日本における家族観の変容」、青山道夫・竹田旦・有地亨・江守五夫・松原治郎編、『講座家族：8 家族観の系譜総索引』、1974、弘文堂、東京、163-184 頁。

・ 赤田光男、『祖霊信仰と他界観』、1986、人文書院、京都。

— 『家の伝承と先祖観』、1990（初版 1988）、人文書院、京都。

・ 有川一芳、『死体は商品！！悪い葬儀屋』、1992、三協企画印刷、東京。

・ 池澤夏樹、「巻末エッセイ：朝帰りの人」、『東京漂流』、2003、第３刷、朝日新聞社、東京、394 - 397 頁。

・ 一条真也、「葬儀という舞台空間」、一条真也、山口昌男対談、『魂をデザインする―葬儀とは何か―』、1992、国書刊行会、東京。

・ 井上章一、『霊柩車の誕生新版』、1990、朝日新聞社、東京。

・ 井之口章次、『日本の葬式』、1981（第４刷；初版 1977）、筑摩書房、東京。

・ ウイシュワナタン・サウィトリ、『インドは日本から遠い国か？―第二次大戦後の国際情勢と日本のインド観の変遷―』、1993、国際日本文化研究センター、京都。

・ 遠藤周作、『深い河』、1999、『遠藤周作文学全集』、第四巻、新潮社、東京。

・ 植谷雄高、「解説」、『堀田善衛集』、1958、筑摩書房、東京、416-422 頁。

・ 大形孝平編、『日本とインド』、1978、三省堂選書、東京。

・ 小田切進、「新しい道を拓く旅「インドで考えたこと」」、『国文学』、1980（６月号）、110-111 頁。

・ 小田実、『何でも見てやろう』、1979、（1961 年初版）、講談社、東京。

・ 岳真也、『上手な旅行記の書き方』、2006、心交社、東京。

・ 柏木博、「高度成長がもたらしたもの―ミクロ・ユートピアとしての核家族―」、『世界』、1985、12 月、482 号、77 - 85 頁。

・ 加藤秀俊、『加藤秀俊著作集８』、1981、中央公論社、東京。

・ 河名英之、『ドキュメント：日本の公害』第一巻、「公害の激化」、1989（第 1 刷発行 1987）、緑風出版、東京。

- 川本地平、「藤原新也氏に聞く―その場のひらめきで写真を撮る」、『アサヒカメラ』、1978、6 月増刊 18 - 20 頁。
- 口羽益生、「異文化理解の理論と方法」、山口修、齋藤和枝編『比較文化論：異文化の理解』、1995、世界思想社、京都、26 - 60 頁。
- 栗原彬、『管理社会と民衆理性―日常意識の政治社会学―』、1982、新曜社、東京。
- 古賀勝郎・高橋明編、『ヒンディー語＝日本語辞典』、2006、大修館書店、東京。
- 斉藤吉史、「独立インドと戦後日本」、『大形孝平』編『日本とインド』、1978、三省堂選書、東京、131-62 頁。
- 佐々木基一、「解説」、『堀田善衛集』、1962、新潮社、東京、485-498 頁。
- 佐藤泰正、「堀田善衛―インドで考えたこと」、国文学、1970、（10 月）、122-3 頁。
- 鯖田豊之、『火葬の文化』、1990、新潮選書、東京。
- 沢木耕太郎、『深夜特急３―インド・ネパール』、1986、新潮社、東京。
- 椎名誠、『インドでわしも考えた』、1988、集英社。
- 鹿野島智子、「近代法の死生観―都市化・管理化・死―」、法律学研究、慶應義塾大学法学部法律学科ゼミナール委員会、1973、2・3 号、45 - 62 頁。
- 新谷尚紀、『日本人の葬儀』、1992、紀伊國屋書店、東京。
- スレーリ・サーラ、「フォスターの帝国的エロティック」、『修辞の政治学：植民地インドの表象をめぐって』、川端康雄、吉村玲子訳、2000、平凡社、東京、222 - 248 頁。
- 瀬尾裕、『インドへの道』（日本語訳）、1985、筑摩書房、東京。
- 鷹橋信夫、『言葉昭和史 Words & Words：昭和世相流行語辞典』、1986、旺文社、東京。
- 多木浩二、「藤原新也のまなざし：体内から湧き宇宙にひろがる沈黙の声」、増刊アサヒカメラ、1978、６月号、13-20 頁。
- 竹内泰宏、「堀田善衛とアジア―文化創造の根源を求めて―」、日本アジア・アフリカ作家会議編、『戦後文学とアジア』、1978、毎日新聞社、東京、151-179 頁。
- 武田正、「東北地方の葬送儀礼―山形県米沢地方を中心として―」、国立歴史民俗博物館編、『葬儀と墓の現在：民俗の変容』、2002、古川弘文館、東京、63 - 92 頁。
- 内藤雅雄、高橋満、「近代日本の形成と英領インド」、大形孝平編、『日本とインド』、1978、三省堂選書、東京、27 - 66 頁。
- 長崎暢子、高橋満、「日本のアジア主義とインドの民族運動」、大形孝平編、『日本とインド』、1978、三省堂選書、東京、67-110 頁。

・ 中野収、『ナルシスの現在：自由と自虐の論理』、1984、時事通信社、東京。
・ 中野好夫、「もはや「戦後」ではない―奮い夢よ、さらば。小國の新しい意味を認め、それを生かす新しい理想をつかもう―」、『文藝春秋』、1955、34（2 月号）、56 - 66 頁。
・ 中村真一郎、白井浩司、鮎川信夫、本田秋五、山室静、植谷雄高、「堀田善衛―その仕事と人間―」（下）、近代文学、1961（2-3 月号）、50-61 頁。
・ 中村元、『東洋人の思惟方法』、1961、春秋社、東京。
・ 中村平治、「戦後日本の日印文化関係」、大形孝平編『日本とインド』、1978、三省堂選書、東京、195 - 214 頁。
・ 野村正實、『終身雇用』、1994、岩波書店、東京。
・ 芳賀登、『葬儀の歴史』、1970、雄山閣、東京。
・ 速水健朗、『自分探しが止まらない』、2008、ソフトバンク新書、東京。
・ 日高六郎、『戦後思想を考える』、1985（第 1 刷 1980）、岩波新書、東京。
・ 平野謙、『昭和文学史』、1963、筑摩書房、東京。
・ 福武直、『日本社会の構造―[第二版]』、1997（初版 1981）、東京大学出版会、東京。
・ 藤岡和賀夫、『さよなら、大衆。感性時代をどう読むか』、1984、PHP 研究所、東京。
・ 藤田紘一郎、『清潔はビョーキだ』、1999、朝日新聞社、東京。
・ 藤原新也、(a)「“インド発見”100 日旅行：アムリットサルからクイロンへ」、『アサヒグラフ』、1970 年 3 月 6 日（2408 号）、39 - 49 頁。
― (b)「インド発見 100 日旅行：さらば！カシミール」、『アサヒグラフ』、1970 年 03 月 13 日（2409 号）、36 - 45 頁。
― (a)「インド放浪（1）：聖者」、『アサヒグラフ』、1971 年 10 月 22 日（2497 号）、3 - 13 頁。
― (b)「インド放浪（2）：汽車の旅」、『アサヒグラフ』、1971 年 10 月 29 日（2499 号）、44 - 51 頁。
― (c)「インド放浪（3）：戦士の壁画」、『アサヒグラフ』、1971 年 11 月 05 日、(2500 号)、99 - 104 頁。
― (d)「インド放浪（4〈最終回〉）：インディアン・ポップ」、『アサヒグラフ』、1971 年 11 月 12 日（2501 号）、47 - 53 頁。
―『インド放浪』、1972、朝日新聞社、東京。
―『藤原新也印度拾年』、1979、朝日新聞社、東京。

—『インド行脚』、1982、旺文社、東京。
—『全東洋街道』、1983、集英社文庫、東京。
—『印度放浪』、1984、朝日新聞社、東京。
—『乳の海』、1986、情報センター出版局、東京。
—『逍遥遊記：台湾・韓国・香港』、1987、朝日新聞社、東京。
—『インド放浪』、1990（第 1 刷 1982）、朝日新聞社、東京。
—『新版東京漂流』、1990、新潮社、東京。
—『少年の巷』、1992、スイッチ・コーポレイション書籍出版部、東京。
—『チベット放浪』、1992（1982 第 1 刷）、朝日選書、東京。
—『沈思彷徨』、1996、筑摩書房、東京。
—（a）『メメント・モリ：死を想え』、1996（第 1 刷 1983）、情報センター出版局、東京。
—『印度放浪』（第 1 刷 1993）、1997、朝日新聞社、東京。
—『印度動物記』、1998、朝日文芸文庫、朝日新聞社、東京。
—『末法眼蔵』、2000、朝日新聞社、東京。
—『東京漂流』、2003、（1995 第 1 刷）、朝日新聞社、東京。
—『藤原新也の聖地：旅と言葉の全軌跡展』、2004、朝日新聞社。
—『鉄輪』、2005（初版 2000）、新潮社、東京。
—『黄泉の犬』、2006、文藝春秋、東京。
—『なにも願わない手を合わせる』、2006（a）（初版 2003）、文藝春秋、東京。
—『メメント・モリ：死を想え』、2008、三五館、東京。
・ 堀田善衛、『インドで考えたこと』、1982（1957 年初版）、岩波新書、東京。
— 『後進国の未来像』、1959、新潮社、東京。
—「日本代表団団長の挨拶—堀田善衛」、『新日本文学』、1971 年、26 巻 3 号、182 - 3 頁。
・ 本田良介、A.シーグフリード著『インド紀行』（日本語訳）、1955、岩波書店、東京。
・ 前川健一、『旅行記でめぐる世界』、2003、文藝春秋、東京。
・ 前田専學監修、『インドからの道、日本からの道－「日印交流年」連続講演録－』、2008、出帆新社、東京。
・ 正木恒夫、「『闇の奥』の遠近法」、『植民地幻想：イギリス文学と非ヨーロッパ』、1995、みすず書房、東京、201-18 頁。
—「イギリス的主体とインド的他者『ジェイン・エア』から『インドへの道』へ」、木下

卓、笹田直人、外岡尚美（編）『多文化主義で読む英米文学：あたらしいイズムによる文学の理解』、1999、ミネルヴァ書房、東京、90－106 頁。

・ 松岡正剛、「「唖の写真」と「告の写真」：藤原新也『印度放浪』」、『千夜千冊』、第６巻、「茶碗とピアノと山水兵屏風」、求龍堂、2006、東京、1130-1134 頁。

・ 松崎義文、「日本経済の高度成長とインドの開発」、大形孝平編『日本とインド』三省堂選書、東京、163-94 頁。

・ 最上孝敬、『霊魂の行方』、1984、名著出版、東京。

・ 森謙二、『墓と葬送の社会史』、1993、講談社、東京。

―『墓と葬送の現在―先祖祭祀から葬送の自由へ―』、2000、東京堂出版、東京。

・ 八木澤壮一、「火葬技術の変遷と現状」、『〈墓〉からの自由：地球に還る自然葬』、1992（第 2 刷、初版 1991）、社会評論社、東京、125 - 148 頁。

・ 山折哲雄、「インド世界の魅力を探る―日本との比較を通して―」、加藤純章、宮治昭編、『インド世界の魅力を探る―思想・論理・美術―』、2003、山悦印刷、名古屋、3 - 16 頁。

・ 山岸章二、松岡正剛、藤原新也、「屍よりはじまりて「藤原新也の世界」を語る」、『カメラ毎日』、1978、１月号、71-100 頁。

・ 山田慎也、「葬祭業者を利用することとは―互助から契約へ―」、新谷尚紀編『死後の環境：他界への準備と墓』（講座人間と環境　第９巻）、1999、昭和堂、東京、100 - 125 頁。

・ 山崎利男、「前近代日本のインド観」、大形孝平編、『日本とインド』、1978、三省堂選書、東京 7-26 頁。

・ 山崎利男、高橋満編、『日本とインド：交流の歴史』、1993、三省堂、東京。

・ 横川由紀、野嶋諭編集、『藤原新也』、2003、企画・監修；横川芳友、何必館・京都現代美術館、京都。

・ 米田実、「大型公営斎場の登場と地域の変容―滋賀県甲賀郡の事例から―」、国立歴史民俗博物館編、『葬儀と墓の現在：民俗の変容』、2002、古川弘文館、東京、114-139 頁。

・ 和辻哲郎、『風土：人間学的考察』、2003（1935 年初版）、岩波書店、東京。

・ ワング・マドゥ・バザーズ、『ヒンドゥー教〈シリーズ世界の宗教〉』（山口泰司訳）、1994、青土社、東京。

英語

- Achaya, K.T., *Indian food: A Historical Companion*, 1994, Oxford University Press, Delhi, Oxford.
- Ashkenazi Michael, The Can- nonization of Nature in Japanese Culture: Machinery of the Natural in Food Modernization, in *Japanese Images of Nature: Cultural Perspectives*, ed. Pamlea J. Asquith and Arne Kalland, 1997, Nordic Institute of Asian Studies Curzon Press, pp.206-20.
- Ashkenazi Michael and Jeanne Jacob, *The Essence of Japanese Cuisine: An Essay on Food and Culture*, 2000, Curzon Press.
- Banerjea Jitendra Nath, The Hindu Concept of God, in *The Religion of the Hindus*, ed. Kenneth W. Morgan, 1987（初版 1953）, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 48- 82.
- Basak Radhagovinda, The Hindu Concept of the Natural World, in *The Religion of the Hindus*, ed. Kenneth W. Morgan, 1987（初版 1953）, Motilal Banarsidass, Delhi, pp.83-116.
- Bernstein Andrew, *Modern Passings: Death Rites, Politics, And Social Change in Imperial Japan*, 2006, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Bhattacharya Sivprasad, Religious Practices of Hindus, in *The Religion of the Hindus*, ed. Kenneth W. Morgan, 1987（初版 1953）, Motilal Banarsidass, Delhi, pp.154-203.
- Broadbent Jeffery, *Environmental Politics in Japan: Networks of Power and Protest*, 1998, Cambridge University Press, United Kingdom.
- Chatterjee Margaret, Man and Nature in the Indian Context, in *Man and Nature: The Chinese Tradition and the Future*, ed. Tang Yi- Jie, Li Zhen, George F. McLean, 1989, The Council for Research in Values and Philosophy, University Press of America, Lanham, pp. 85-99.
- Choudhury Anuradha Roma, Attitudes to Nature, in Themes and Issues in Hinduism, ed. Paul Bowen, 1998, Cassel, London and Washington, pp.80-104.
- Dandekar R. N., The Role of Man in Hinduism, in *The Religion of the Hindus*, ed.

Kenneth W. Morgan, 1987（初版 1953）, Motilal Banarsidass, Delhi, pp.117-153.

- Das Veena, The uses of liminality: society and cosmos in Hinduism, Contributions to Indian Sociology, 1976, 10(2), pp.245-63.
- Das Veena and Jit Singh Uberoi, The Elementary Structure of Caste, Contributions to Indian Sociology, 1971, 1(5), pp.33-43.
- De Vos George, Deviancy and Social Change: A Psychocultural Evaluation of Trends in Japanese Delinquency and Suicide, in *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*, ed. by Robert J Smith and Richard K Beardsley, 2004(初版 1963), Routledge, London and New York, pp. 153-71.
- Dore R. P., *City Life in Japan: A Study of a Tokyo Ward*, 1958, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Dower John W., Peace and Democracy in Two Systems: External Policy and Internal Conflict, in *Postwar Japan as History*, ed. by Andrew Gordon, 1993, University of California Press, Berkley, Los Angeles, pp.3- 33.
- Dréze Jean and Amartya Sen, *India Economic Development and Social Opportunity*, 1995, Oxford Univeristy Press, Delhi.
- Dwivedi O. P., Dharmic Ecology, in *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*, ed. Christopher Key Chapple and Mary Evelyn Tucker, 2000, Distributed by Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts, pp.3-22.
- Eccleston Bernard, *State and Society in Post- War Japan*, 1989, Polity Press, Cambridge, UK.
- Forster, E. M., *A Passage to India*, Abinger E. Edition, 1978、 London: Butler & Tanner Ltd.
- Fukutake Tadashi, The Japanese Social Structure: Its Evolution in the Modern Century, 1989（初版 1982）, University of Tokyo Press, Tokyo.
- Ghosh Shyam, *Hindu Concept of Life and Death,* 2002 版, Munshiram Manoharlal Publishers, Delhi.
- Greenberger Allen J., *The British Image of India: A Study in the Literature of Imperialism1880-1960*, 1969, Oxford University Press, London.

- Hartsuiker Dolf, *Sādhus: Holy Men of India*, 1993, Thames and Hudson, Singapore.
- Hendry Joy, Nature Tamed: Gardens as Microcosm of Japan's view of the World, in *Japanese Images of Nature: Cultural Perspectives*, ed. Pamlea J. Asquith and Arne Kalland, 1997, Nordic Institute of Asian Studies Curzon Press, pp.83-105.
- Hubert Henry. and Marcel Mauss, *Sacrifice: its nature and function*, (translated by W.D. Halls), 1968, University of Chicago Press, Chicago.
- Ishimure Michiko, *Paradise in the Sea of Sorrow: Our Minamata Disease*, 1990, (translated by Livia Monnet), Yamaguchi Publishing House, Kyoto.
- Ivy Marilyn, Formations of Mass Culture, in *Postwar Japan as History*, ed. by Andrew Gordon, 1993, University of California Press, Berkley, Los Angeles, pp. 239-58.
- Kalland Arne, Culture in Japanese Nature, in *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*, ed. by Ole Brunn and Arne Kalland, 1995, Curzon Press, Richmond, pp. 243-57.
- Karan P. P., The City in Japan, in *The Japanese City*, 1997,ed. by P. P. Karan and Kristin Stapleton, The University Press of Kentucky, pp. 12-39.
- Katō Hidetoshi, Middle Brow Culture, Journal of Social and Political Ideas in Japan, 1964, 11(1), pp. 70-4.
- Kaushik Meena, The symbolic Representation of Death (in Kashi), in *Banāras(Vārānasī): Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions*, ed. Rana P. B. Singh, 1993, Tara Book Agency, Varanasi, pp. 123-39.
- Kawamura Minato, Thinking in India, Looking at India, in *Imaging India Imaging Japan: A Chronicle of Reflections on Mutual Literature*, ed. by Unita Sachidanand and Teiji Sakata, 2004, Department of East Asian Studies, University of Delhi and Japan Foundation in association with Manak Publications, Delhi, pp.41-4.
- Kelly William W., Directions in the Anthropology of Contemporary Japan, Annual Review of Anthropology, 1991, Vol.20, pp. 395- 431.

— Finding a Place in Metropolitan Japan: Ideologies, Institutions, and Everyday Life, in *Postwar Japan as History*, ed. by Andrew Gordon, 1993, University of California Press, Berkley, Los Angeles, pp.189-238.

・ Kidder L. Robert, Disasters Chronic and Acute: Issues in the Study of Environmental Pollution in Urban Japan, in *The Japanese City*, 1997, ed. by P. P. Karan and Kristin Stapleton, The University Press of Kentucky, pp. 156-175.

・ Kinsley David, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, 1987, Archives Publishers, New Delhi.

・ Kosai Yutaka, *The Era of High-Speed Growth: Notes on the Postwar Japanese Economy*, (translated by Jaqueline Kaminski), 1986, University of Tokyo Press, Tokyo.

・ Levin Mary, Mummification and Cremation in India, Man, 1930, 30, pp.29-34, 44-48, 64-66.

・ Maurya Vibha (a), Introduction, in *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, ed. Vibha Maurya, 1999, Aryan Books International, New Delhi, pp.1-10.

— (b), Oriental Images in Contemporary Spanish Writings and the Politics of Publication, in *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, ed. Vibha Maurya, 1999, Aryan Books International, New Delhi, pp.136- 55.

・ Mita Muneske, Patterns of Alienation in Contemporary Japan, in Journal of Social and Political Ideas in Japan, 1967,12 月, 5（2/３）, pp. 139-78.

・ Murakami Yasusuke, The Age of New Middle Class Politics: The Case of Japan, The Journal of Japanese Studies, 1979, 8(1), pp. 29-72.

・ Nakamura Takafusa, *The Postwar Japanese Economy: Its Development and Structure, 1937-1994*, 1995(初版 1981), University of Tokyo Press, Tokyo.

・ Nakamura Hajime, Ways of Thinking of Eastern People: India, China, Tibet, Japan, 1968（初版 1964）, University of Hawaii Press, Honolulu.

・ Nakane Chie, *Japanese Society*, 1984, Charles E. Tuttle Company, Tokyo.

・ Nishibe Susumu, Japan as a Highly Developed Mass Society: An Appraisal, Journal of Japanese Studies, 1982 (Winter), Vol.8, No.1, pp.73-96.

・ Oman John Campbell, *The Mystics, Ascetics and Saints of India: A Study of Sadhuism, with an Account of the Yogis, Sanyasis, Bairagis, and other Strange Hindu Sectarians*, 1984, Cosmo Publications, New Delhi.

・ Ooms Herman, The Religion of the Household: A case study of ancestor worship in Japan, Contemporary Religions in Japan, 1967, 8(3-4), pp.201-333.
・ Pandey, Raj Bali, *Hindu Saṃsakāras: Socio- Religious Study of the Hindu Sacraments*, 1969, Motilal Banarsidass, Delhi.
・ Parry Benita, E. M. Forster: A Passage to India, in *Delusions and Discoveries: Studies on India in the British Imagination, 1880-1930,* 1972, University of California Press, Berkley.
・ Plath David W., Where the Family of God is the Family: The Role of the Dead in Japanese Households, American Anthropologist, 1964 (66), pp. 300-17.
・ Radhakrishnan S., *Indian Philosophy*, 1966（1923 初版）, George Allen & Unwin Ltd., London.
— *Eastern Religions and Western Thought*, 1993（初版 1939）, Oxford University Press, New Delhi.
・ Raina Shashi, Edward John Thompson: Grasping the Colony, in *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, ed. Vibha Maurya, 1999, Aryan Books International, New Delhi, pp. 11- 32.
・ Rao V. K. R. V., *India's National Income, 1950- 1980: An Analysis of Economic Growth and Change*, 1983, Sage Publications, New Delhi.
・ Reader Ian, Religion in Contemporary Japan, 1994（初版 1991）,University of Hawaii Press, Honololu.
・ Said Edward W, Orientalism, 1994 （初版 1978）, Vintage Books, New York.
・ Saito Yuriko, The Japanese Appreciation of Nature, British Journal of Aesthetics, 1985, 25(3), pp.239-51.
・ Sharma Radha, Indian Mirrored in Contemporary French Writings, in *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, ed. Vibha Maurya, 1999, Aryan Books International, New Delhi, pp.56-73.
・ Smith Robert J., *Ancestor Worship on Contemporary Japan*, 1974, Stanford University Press, Stanford, California.
・ Sorensen Andre, *The Making of Urban Japan: Cities and planning from Edo to the twenty- first century*, 2002, Nissan Institute, Routledge, London and New York.

- Stallybrass Oliver, *A Passage to India* (Introduction), Abinger E. Edition, 1978, London: Butler & Tanner Ltd., pp.vii - x xviii.
- Stevenson Sinclair, *The Rites of the Twice - Born*, 1971(初版 1920), Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi.
- Suleri Sara, Forster's Imperial Erotic, in *The Rhetoric of English India*, 1992, University of Chicago Press, Chicago and London, 132-148.
- Suzuki Hikaru, *The Price of Death: The Funeral Industry In Contemporary Japan*, 2000, Stanford University Press, Stanford, California.
- Tada Michitarō, The Glory and Misery of "My Home", in *Authority and the Individual in Japan: Citizen Protest in Historical Perspective,* ed. by J. Victor Koschmann, 1978, University of Tokyo Press, Tokyo, pp. 207- 17.
- Taylor Jared, *Shadows of the Rising Sun: A Critical View of "Japanese Miracle"*, 1986（初版 1983）, Charles E. Tuttle Company, Inc., Tokyo.
- Tsurumi Shunsuke, *A Cultural History of Postwar Japan: 1945-1980*, 1987, KPI, London and New York.
- Tsushima Yuko, India- Past and Present: Images in the Eyes of a Japanese Novelist, in *Imaging India Imaging Japan: A Chronicle of Reflections on Mutual Literature*, ed. by Unita Sachidanand and Teiji Sakata, 2004, Department of East Asian Studies, University of Delhi and Japan Foundation in association with Manak Publications, Delhi, pp.30-2.
- Trivedi Harish, Passage or Farewell? Politics of the Raj in E.M. Forster and Edward Thompson, in *Colonial Transactions: English Literature and India*, 1996, Manchester University Press, Manchester and New York, pp.139-73.
- Uno Kathleen S., The Death of "Good Wife, Wise Mother", in *Postwar Japan as History*, ed. by Andrew Gordon, 1993, University of California Press, Berkley, Los Angeles, pp. 293-322.
- Vogel Ezra F., *Japan's New Middle Class: The Salary Man and His Family in a Tokyo Suburb*, 1963, University of California Press, Berkley and Los Angeles.

— *Japan As No. 1: Lessons for America*, 1999（初版 1979）, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.

— Entrance Examinations And Emotional Disturbances, in Japan's "New Middle Class", in *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*, ed. by Robert J Smith and Richard K Beardsley, 2004(初版 1963), Routledge, London and New York, 140-152.

・ White Merry, *The Japanese Educational Challenge: A Commitment to Children,* 1988, The Free Press, New York.

・ Yamamura Kozo and Susan B. Hanley, Ichi Hime, ni Tarō: Educational Aspirations and the Decline in Fertility in Postwar Japan, The Journal of Japanese Studies, 1975, 2 (1), pp. 83-125.