

ヒンドゥー化について

—ヒンドゥイズムの形成・拡大の論理と事例—

(上)

小原 二三夫

目 次

- 1 はじめに
- 2 理論的枠組
- 3 ヴィシュヌ・シヴァ神格の形成過程
- 4 『マヌ法典』に於ける諸集団の定位

1 はじめに

本論に入る前に、その前提となり、それへのアプローチを容易にすると思われる、次の二つの事柄について若干述べておくこととする。

A. ヒンドゥイズム¹⁾はその存立基盤に関して個別主義的であり、特定の社会システム(=カースト・システム)と相即不離の関係にある。

岸本英夫は、宗教を、その伝播性を基準にして、「世界宗教」「民族宗教」「部族宗教」の三つに分けている²⁾。世界宗教は、原理的には、その焦点を個々の人間、すなわち、その生まれや社会的境遇の差異を越えた、またあらゆる社会に共通して見出される存在者としての個々の人間にまで絞っており、それ故にこそ、それは世界的に伝播しうる可能性をもっているのである。これに対して、民族宗教及び部族宗教は、それぞれに対応する

特定の社会をその存立基盤としており、従って当該社会を越えて他に伝播する可能性は少ない。この意味に於て、前者が普遍主義的であるのに対し、後者は個別主義的であるといえる。

ヒンドゥイズムは、一般的には、一定の留保つきで民族宗教とされることが多い³⁾。ヒンドゥイズムは特定の教祖といったものをもたず、地域的にもほぼインド亜大陸に限定され、そこでは教会・教団の様な信徒集団も——一部の宗派や近代の改革派は別として——組織化されておらず、何よりも特定の社会システム(=カースト・システム)と不可分の結びつきをもっている。

しかし、先に「一定の留保つきで」といったのは、ヒンドゥイズムが次の諸点に関して世界宗教と類似した性格をもっているからである。(1)ヒンドゥイズムの本拠地たるインド亜大陸自体極めて異質な諸種族の坩堝であり、さらに歴史的には、ヒンドゥイズムが東南アジアのかなり広範囲の地域に於て、主に支配階層のイデオロギーとして受容されたこともあった⁴⁾。(2)ヒンドゥイズムは、一方では、アニミズム・呪物崇拜・帰能神・諸種の儀礼など、原始的宗教に見られる諸要素を重要な構成要素として含んでいるが、他方では極めて高次の形而上学・人間学を発展させている。すなわち、現世に於てはその存在意義を究極的にはもち得ない人間の救済を求め

1) 「ヒンドゥイズム」という語の内包と外延については諸説があるが、ここでは詳細は省略する。本稿では、一応、ルヌーその他の人々によって現在かなり広く採用されている定義にしたがって、ヒンドゥイズムを「ヴェーダ的伝統を基盤にしつつ、それに新たな諸要素を加えて展開・発展した観念体系の総体」とする(ルイ・ルヌー、『インド教』、渡辺昭宏・美田稔共訳、1960、7頁参照)。なお、この定義は、金倉圓照が、「ヒンドゥイズム」の用例について、それを最広義のものから最狭義のものへと四分類した際の、第四のものにほぼ相当する(金倉圓照、「印度教(ヒンドゥー教)の思想」、『インド哲学仏教学研究』第2巻所収、1974、8—9頁参照)。

2) 岸本英夫、『宗教学』、1961、108—110頁。

3) 例えば、A. L. バッシェム、奈良康明訳、「ヒンズー教」、T. B. S. ブリタニカ、1975；奈良康明「ヒンドゥー教とは何か」、辛島昇編『インド入門』、1977、68—69頁。

これに対して、ウェーバーはヒンドゥイズムを世界宗教の一つとして扱っている。cf., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [以下、G.A.z.R. と略記する]、Bd. I, 1920, SS.237—238。

4) ルヌー、前掲書、40—41頁。

5) この「現世拒否」の思想の出現は、宗教の発展・展開過程において、ウェーバー、特にベラーの強調するところである(Weber, *op. cit.*, S.536ff.; R.N. Bellah, *Beyond Belief*, 1970, p.32ff.)。この一大革新運動は、前一千年期の中葉に東部地中海地方(ギリシアとイスラエル)から、インド、中国に至る諸文化圏においてほぼ同時代的に起こったものであるが、パーソンズはこれを「philosophical breakthrough」と呼んでいる(T. Parsons, *Societies*, 1966, p.70)。cf., “Wisdom, Revelation, and Doubt,” *Daedalus*, vol. 104, No. 2, Spring, 1974。

て、極めて極端にまで「現世拒否」の思想を展開させたのである⁶⁾。これは二元的世界観の成立でもある。(3)この二元的世界観の確立とも関連しつつ、政治的ハイアラキーからかなり独立した宗教的ハイアラキーが確立されるようになった(=世俗的権力と宗教的権威の二元性)⁷⁾。

この様に、ヒンドウイズムは、一方では存在者としての個々人の要求に応えるべく救済論や業法を発展させた⁷⁾——その意味では、普遍主義的な性格をももち合わせている——が、その存立基盤は何といてもそれに適合的な特有の社会システム=カースト・システムにあり——この意味で、個別主義的ノ——、ヒンドウイズムとカースト・システムとは相即不離の関係にあるといえよう⁸⁾。以下、両者の関係についてごく簡単に述べてみよう。

第一に、カースト・システムは、究極的に、次の三つの宗教儀礼的観念体系に拠ってその存在を基礎づけられ、かなりの程度の統合力と安定性を与えられている。(1)業・輪廻思想。(2)「ダルマ」の観念(特に、各カースト毎に特殊化された身分倫理としてのそれ)。(3)「<浄>= <不浄>連続帯」へのあらゆる事物・事象の配列、及びそこでの<穢れ>の観念の強調。

第二に、ヒンドゥー共同体の成員の補充は、カースト・システムの何れかのカーストに出生したという事実によって、自的に行なわれる。各カースト成員は、それぞれに要求されるカースト・ルール——それは宗教的に聖化されている——を犯さない限り、いかなる信条・思想を抱こうと、ヒンドゥー共同体は個々人の改宗の為にフォーマルな方式を必要としないし、実際もっていない。

第三に、ヒンドウイズムは、宗教的権威や特権ばかりでなく、政治的権力や経済的特権、さらには既存の社会秩序全体に対して正当性を賦与する。従って、宗教・世俗両エリート層はヒンドウイズムを彼らのイデオロギーとして採用し、両者は、ヒンドウイズム、及びそれに適合的な存立基盤であるカースト・システムの存続と維持

・強化に対して、それぞれ関心の焦点を異にしながらも、共通の利害をもっている。

従って、本稿の主題であるヒンドウイズムの形成・拡大の問題は、以上の文脈からも明らかな様に、カースト・システムの定着・拡大の問題でもある。実際、歴史的に見るならば、両者の間にはかなりの程度パラレルな関係が認められるのである。

B. ヒンドウイズムの理解の為に、分析的に、レベルの異なった二つの文化伝統を設定することが有益である。

ヒンドウイズムは多種多様な諸要素の統合体である。それには、現実界を超脱した知識人・遊行者による高度の形而上学や方法的に洗練された業法、単独の人格神の崇拜、ヒンドゥー村落に於ける村民の日常生活に根差した実践——各種の祭や儀礼、呪物・精霊・婦能神の崇拜など——までもが包括されている。この様に輻輳したヒンドウイズムを理解する為に、諸研究者によって、そこにいくつかの異なった水準が想定されている。以下、それらについて概観してみよう。

M. N. シュリニヴァスはヒンドウイズムを、その地域の拡がりの程度を基準にして、“All-India Hinduism”、“Peninsular Hinduism”、“Regional Hinduism”、“Local Hinduism”の四つに区分している⁹⁾。これらのうち、“All-India Hinduism”は「サンスクリット化」に於て中心的な彼割を果たす“Sanskritic Hinduism”とほぼ同一視されている。佐々木現順は、“Sanskritic Hinduism”(=「普遍的ヒンドウイズム」)と“Peasants Hinduism”(=「地域的ヒンドウイズム」)の二つに分けている¹⁰⁾。前者は理知主義的で、サンスクリットで書かれた古典に基づき、バラモンやグルによって担われてきたもので、今日でもインド全域にかなり浸透している。後者は経験的で、インド農村に住む農民が実践しているヒンドウイズムであり、そこには、サンスクリットの・普遍的要素とともに、多くの地域的・土着的要素が混入している。

山折哲雄は、「ブラフマニズム」の水準と「ヒンドゥ

6) この二元性の在り方が、カースト・システムの確立と展開に対して一つの重要な契機となっている。cf., M. Weber, *G.A.z.R.*, Bb. I, 1920, SS.49—50, 138—139; L. Dumont, *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*, trans. by M. Sainsbury, 1970, pp.72—79; O.C. Cox, *Caste, Class, and Race*, 1948, pp.108—117.

7) これを純粋に実践しうるのは、サンヌヤーシン (samnyasin), すなわち現世=カースト秩序を超脱した単独者としての個人のみである。サンヌヤーシンは宗教的・思弁的諸価値を新たに創造したが、これに対して現世内で至上権をふるったバラモンはそれを保存・総合したにすぎない。cf., L. Dumont, “World Renunciation in Indian Religions”, *Contributions to Indian Sociology*, No. IV, 1960.

8) この問題に関して有益な示唆を与えられるものは、仏教・ジャイナ教その他の宗教のヒンドゥー社会における存在様式である。

9) M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, 1952, pp.213—218.

10) 佐々木現順「Sanskritic Hinduism と Peasants Hinduism」, 『大谷大学研究年報』, 19号, 1966, 特に62—66頁。

イズム」の水準を設定している¹¹⁾。後者に於ける信仰形態は、(1) 究極的に関係性に依存する神々のパンテオン、(2) 血の犠牲を要求する不浄神、(3) 神（あるいは神々）の憑依による託宣、(4) 浄＝不浄の観念を基軸とするカースト信仰、を特徴とする。これに対して、前者に於けるそれは、(1') 関係性からかなり解き放たれた単独の神格、(2') 不浄神の排除、(3') ヴェーダ以来の聖典に通暁した知識人による卜占や占星術、(4') その実体化、すなわち浄（優越）＝不浄（劣）等の基準によるカースト・システムに於ける各カースト成員（及び集団）間の儀礼的距離の固定化、を特徴とする。

R. レッドフィールドは、より広い観点から、「大伝統 (Great Tradition)」と「小伝統 (Little Tradition)」を設定している¹²⁾。前者は少数の知識人エリート（哲学者・教師・祭司・宗教詩人など）によって担われ、理論的に洗練された、典型的には文字に書かれて保存・継承される文化で、学院・寺院・祭式の場などに於て涵養され、時間的・空間的にもより大きな拡がりをもっている。これに対して、後者は村落の一般大衆によって担われ、彼らの日々の儀礼・祭・慣習などのうちに表現されている、文字に書かれない、いわば生の文化である。

以上見てきた様に、ヒンドゥイズム、さらにインド文化には、分析的に、レヴェルを異にした二つの文化伝統を設定することができる。一方は、バラモンを初めとするいわば知識人層によって担われてきた上の（サンスクリットの・アーリヤ的）文化伝統であり、他方は、大衆の実生活のうちに根づいている下の（土着的・ドラヴィダ的）文化伝統である。前者はより普遍的傾向をもち、常に新たな下の文化伝統の諸要素を自らの体系のうちに包摂しつつ、今日まで一貫して全ヒンドゥーの文化

と社会に一定の統合力と安定性を与えてきた。これに対して後者は、地域や集団毎により個別化的傾向をもち¹³⁾、ヒンドゥイズムに常に新たな多様性とヴァイタリティと創造性を提供してきたと考えられる。そしてこの両文化伝統の接触→相互変容→再統合の過程のうちに、多様なものの統合体としてのヒンドゥイズムの形成・定着・拡大の秘密を解く鍵があるといえよう。

2 理論的枠組

ヒンドゥイズムの形成・拡大の過程を何らかの仕方でも説明しようと思われる理論的枠組としてはいくつかのものが呈示されているが、本節に於ては、M. ウェーバーの「ヒンドゥー化」の概念とシュニヴァスの「サンスクリット化」の概念を取り上げて、議論を進めることにする¹⁴⁾。

A. 「ヒンドゥー化」 ヒンドゥイズムの拡大は、個人々人ではなく、団体全体のヒンドゥー共同体への加入という形式で行なわれる¹⁵⁾。このいわば団体ぐるみの改宗は同時に、その団体が「カースト化」することでもある¹⁶⁾。

「ヒンドゥー化 (Hinduisierung)」には、いわばポジティブな場合とネガティブな場合とが考えられている。前者は、政治的にかなり有力な、しかも多くの場合その内部で階層分化が進行している部族団体のヒンドゥー化の場合であり、後者は客人部族のそれである。

ポジティブなヒンドゥー化は次の様なプロセスで行なわれる¹⁷⁾。ヒンドゥー化への動きは部族内の支配層によって主導される。彼らは、ヒンドゥー的見地から不浄あるいは良からずとされる各種の慣習に代えて、正統と

11) 山折哲雄「ヒンドゥイズムとカースト信仰」、『理想』471号、1972、30—31頁。

12) P.Redfield, "The Social Organisation of Tradition," *The Far Eastern Quarterly*, XV, 1955—1956; do., *Peasant Society and Culture*, 1956, p.67ff; cf., M.Singer, "The Cultural Pattern of Indian Civilization," *The Far Eastern Quarterly*, XV, 1955—1956。レッドフィールドによるこの区別は、インド農村に限らず、人類史において未開社会と都市社会の中間に位置する「農民社会 (peasant society)」（＝民俗社会）一般の文化の動態を説明するために導入された枠組である。

13) 下の文化伝統は各地域や集団を基盤とするものであるが、実際には、その比較的多くの諸要素が、地域や集団の違いを越えて、多数のヒンドゥー大衆の生活に共通して見出される。例えば、全インド的に、多くの村落においては、形式は異なれ、上の文化伝統からは忌避されている〈血の犠牲〉を要する祭りが行なわれている。上の文化伝統の担い手であるバラモンは普通、その清浄性を失わぬ範囲内で、その祭に参加している。奈良康明「ヒンドゥー教」、宇野・中村・玉城編『講座東洋思想 1、インド思想』、1967、298、309頁参照。

14) 彼らはこれらの概念をヒンドゥイズムの拡大（ウェーバーは 'Propaganda' という語を、シュニヴァスは 'spread' という語を用いている）に対して適用しており、ヒンドゥイズムの形成そのものについてはほとんど、あるいは余り言及していない。

15) Weber, *G.A.Z.R.*, Bd., I, S.15。

16) したがって「ヒンドゥー化」は、ヒンドゥイズムの拡大を説明する概念であると同時に、征服・支配の独自の方式からもたらされる諸帰結および既存のカーストの分裂とともに、カースト・システムの全インド的な拡大と定着を導いた要因の一つとしても捉えられている。cf., *Ibid.*, SS.98—102, 123—133。

17) *Ibid.*, SS.9—11。

されるそれら——屠牛の禁止、肉食主義、禁酒、婚姻や各種の社会関係を規制する諸規則——を採用し、彼らに固有の神格を何らかの仕方ではインドウのそれと比定させ、さらに正統バラモンに彼らの儀礼を執行させようとする。部族の政治的権力者は、自分達が太古の（伝説上の）王族の血統を引いていることを証明する系譜をバラモンに捏造させ、クシャトリア身分を僭称する。部族の司祭者はインドウのバラモンに取って代わられることもあるが、彼らが自ら正統バラモンの地位を確保していくこともある。また、部族の一般大衆には、その職能に応じてインドウ的権利・義務が規定される。こうして部族全体が——しばしばその内部にハイアラキカルに位置づけられたいくつかのサブ=カーストを伴って——カースト化する。

次に、ネガティブなインドウ化は、客人部族（乃至賤民）がインドウ社会に、その正式の成員としてではないが、「不浄カースト」として包摂されていく場合である。インドウ社会の地域的拡大とその内部に於ける分業の進展に伴って、その周縁部の未開民は経済的自立性を失って、インドウ社会に特定の労働力や生産物を提供することによってその生計を維持する様になる。特に彼らには、例えば皮革業の様に、インドウの見地から不浄とされるサービス提供義務（それはまた彼らの特権でもある）やその他の生活様式（その多くは彼らの旧来のそれでもある）が強要される。こうして彼らは、あくまでも「不浄カースト」（＝不可触賤民）という隔離された集団としてではあるが、そのサービスの儀礼的・経済的不可欠性の故に、インドウ社会にその一構成単位として包摂されてゆくのである¹⁸⁾。

さらにウェーバーは、インドウ化を動機づける要因として、(1) 仲介者たるバラモンにとっては各種の経済的特典の増大、(2) 部族の支配層にとっては、その社会的地位と支配に対するヒンドウイズムによる正当性賦与、(3) 被支配層にとっては、特定の職業の独占ならび

にヒンドウイズムのもたらす特殊な救済約束（再生チャンスの改善）、をあげている¹⁹⁾。

B. 「サンスクリット化」 この概念は、シュリニヴァスが南インド・マイソール州のクールグ族の調査に基づいて導入したものであるが、充分明確に定義されているとはいえない。しかしそれは、彼にあっては、ほぼ次の様な意味合いに於て使用されているということが出来る²⁰⁾。

「サンスクリット化 (Sanskritization)」とは、下位のカースト集団あるいは非インドウの部族集団が、カースト・ハイアラキに於けるより高い地位への上昇を意図して、自らの慣習・儀礼・祭式・神格・信仰形態などを、典型的にはサンスクリット文献に示され、バラモンによって担われてきたそれら²¹⁾の方向に変化させる過程である。この定義には、次の二つの要素が含まれている。

第一に、「サンスクリット化」は、“Sanskritic Hinduism” が下位カーストあるいは非インドウ部族に受容され拡大していく過程である。“Sanskritic Hinduism” は全インド的な拡がりを持ち、共通の価値体系としての機能を果たすものであるが、シュリニヴァスにあっては、どちらかといえばその一方的な影響、すなわち、下位カーストあるいは非インドウ部族の地位向上を目指す意識的努力とも相俟って、サンスクリットの文化要素が彼らの非サンスクリットの文化要素を犠牲にしてそれに取って代わるという側面が強調されている²²⁾。

しかし、シュリニヴァス自身があげている諸種の事例からも明らかな様に、サンスクリットの、非サンスクリットの両文化要素の接触からは、当然、様々なヴァリエーションが結果される。この点に関して、M. マリオットは、地理的にも時間的にもサンスクリット化の過程を深大に蒙っていることが想定されうる、ウッタール・プラデーシュ州のキシャン・ガルヒ (Kishan Garhi) 村で行なわれている祭と祭神について詳細に調査し、次

18) cf., *Ibid.*, SS.11—15.

19) *Ibid.*, SS.16—17.

20) Srinivas, *op. cit.*, pp.30—31, 38—39, 212ff., etc.; do., “A Note on Sanskritization and Westernization,” *The Far Eastern Quarterly*, XV, 1955—1956; do., *Social Change in Modern India*, 1966, esp., p.6.

21) この故に、シュリニヴァスは当初は「サンスクリット化」を“Brahmanization”とほぼ同義に使用している。しかし後には、彼はサンスクリット化を、バラモンをモデルとしたものに限定せず、地域のドミナント・カースト——それはバラモンであることも、クシャトリア、ヴァイシュヤ、シュードラであることもある——をモデルとするものとして拡大している (Srinivas, *op. cit.*, 1966, pp.7—8, 14)。このような拡大は、「サンスクリット化」という術語の範囲を超え出るものだといえよう。

22) Srinivas, *op. cit.*, 1952, p.208.

「サンスクリット化」において基準的な役目を果たすサンスクリットの文化諸項目、さらには「サンスクリット化」の概念そのものに対しては、主に古典インド学者の側から諸種の批判が出されている。cf., V.Raghavan, “Variety and Integration in the Pattern of Indian Culture,” *The Far Eastern Quarterly*, XV, 1955—1956; J.F.Staal, “Sanskrit and Sanskritization,” *Journal of Asian Studies*, XXII, 1963; J.Gonda, *Die Religionen Indiens*, Bd. II, 1963, S.1ff.

の様な結果を得ている²³⁾。(1) 19の主要な村祭のうち明らかにサンスクリットの根拠をもたないものが四つある。(2) サンスクリットの根拠をもつこの村の祭は、大伝統に裏打ちされた年中行事全体からすれば、そのごく一部分であるにすぎない。(3) キシャン・ガルヒの祭と大伝統に裏打ちされた祭との関係は曖昧で混乱しており、この村の祭はそれぞれそれを説明しうる少なくとも二・三のサンスクリットの伝承をもち、その説明の仕方も村人によって多種多様である。(4) これらの祭は、そのサンスクリットの名称と多様な大伝統の根拠との背後に、大伝統とは何の関係もない多くの儀礼や神格をもち合わせており、結局大伝統の諸要素と非サンスクリットの諸要素との組み合わせである。そしてマリオットは、大伝統と小伝統の相互作用を、“Universalization”と“Parochialization”という二つの相互補完的な過程によって説明しようとし²⁴⁾、次の様に結論している——「大・小の伝統は小コミュニティ内に於て均衡を保って存続しており、両者とも他を排除することはない。すなわち、大伝統の諸要素はその〔地域的〕拡大につれて局地的変形を蒙るが、他方大伝統それ自体は、それが土着的諸要素の普遍化に起源する所では、小伝統の諸要素に取って代わるべく権威を欠いている」²⁵⁾。

第二に、「サンスクリット化」は垂直的な社会移動と関連づけられている。実際それは、多くの場合、宗教＝儀礼的に下位にランクされた集団の地位向上運動の手段として用いられている²⁶⁾。サンスクリット化、下位集団が経済的・政治的に有力になった場合、その集団の世俗的地位と儀礼的地位とのギャップを小さくする方向に機能する²⁷⁾。しかし、サンスクリット化と結びついたこの様な社会移動は、システムの内部に於ける位置の変化であって、決してシステムの構造変動をもたらすものではない²⁸⁾。その意味でサンスクリット化は、カースト・システム全体の枠組を何ら変更することなく、それを現実のダイナミックな経済・政治過程に適応させる、いわば安全弁としての機能を果たしているといえよう。

以上「ヒンドゥー化」と「サンスクリット化」の概念

について概観してきたが、これまでの議論を踏まえつつ、ここで本稿の問題関心との関連において、より一般的な観点から、暫定的に仮設構成を試みよう。

ここでは、文化を異にする二つの社会（乃至集団）が直接接触して、ついには相対的に安定した再統合の状態に至る場合を考える。その際には、次の相互に関連する二つの過程が進行している。第一は一般的には「文化変容」、より限定的には「シンクレティズム」とよばれているものであり、第二は私が「構造要素の再定式化」とよぶところのものである²⁹⁾。

第一の過程については、次の三つのタイプが区別される。(a)、一方の文化要素が他方のそれに取って代わられて、その文化特性を失いつつ、他方の文化体系に同化・吸収されてゆく場合、(b)、一方が他方の文化要素をそのままの形であるいは（適合性と効用性の観点から）再解釈して自らの体系のうちに取り込み、そのことを通じてその文化特性を決定的に失うことなく、他方の文化体系に包摂されてゆく場合、(c)、文化の「構成的 (constitutive)」レベルにまで変化が生じて、新たな文化体系が形成される場合。

第二の過程についても、次の三つのタイプを設定することができる。(a) 一方がその社会乃至集団としての纏まりを喪失して、その個々の成員に対して他方の構造要素としての役割が配分され、他方の社会に吸収される場合、(b) 一方がその集団としての纏まりを保持しつつ、他方の構造要素としての集合体の一つとして、他方の社会に包摂される場合、(c) 規範、さらには価値のレベルにまで変化が生じて、新たな原理に基づく社会の構造化が行なわれる場合。

それぞれの過程に於て何れのタイプがより優勢に進行するか、またその組み合わせがいかなるものになるかは、接触する社会乃至集団間の経済的・政治的・文化的勢力の格差の程度、変化が意識的に行なわれるかあるいはごく自然におこるか、支配層の利害関心及び知識人の存在基盤がいかなるものであるか、などの要因によって大いに影響され、さらにそれからいくつかのサブ＝タイ

23) M. Marriott, "Little Communities in an Indigenons Civilization," in M. Marriott (ed.), *Village India*, 1955, pp. 193—196.

24) *Ibid.*, p. 197ff.

25) *Ibid.*, p. 218.

26) しかし、このような運動がコミュニティ全体から認められるのは数世代を要するのが普通で、しばしば、例えばマイソールやタミルの鍛冶工のように、サンスクリット化によって地域のカースト・ハイアラキーの最上位に立とうとしても、他のカーストからただ反発と敵対だけを招く結果に終わることも多い。cf., M.N. Srinivas, "The Social System of a Mysore Village," in M. Marriott (ed.), *Village India*, 1955, pp. 23—24.

27) Srinivas, *op. cit.*, 1966, p. 28.

28) *Ibid.*, p. 7.

29) 文化変容については、M. J. Herskovits, *Cultural Dynamics*, 1964, pp. 171—194 を、構造諸要素およびそれらの間の関係については、Parsons, *op. cit.*, pp. 18—20; do., *The System of Modern Societies*, 1971, p. 11 を参照されたい。

プも想定される。

以下、若干の事例を取り上げて議論を進めよう。

3 ヴィシュヌ・シヴァ神格の形成過程

前10～前7世紀にかけてヴェーダの宗教としてのブラフマニズムが成立するが、前世紀以降、全面的な思想的開化の下に、各種の思想潮流が展開し、その中からヒンドゥイズムが次第にその正統性を確保していく。この前600～後400年の千年間はヒンドゥイズムのいわば形成期ともいべき時期で³⁰⁾、この時期に、一方では各種のストトラ、二大叙事詩、プラーナといった聖典が編纂され、他方では、下の文化伝統の潜在的・顕在的影響の下に業・輪廻思想、プージャーという礼拝形式、ヨーガ、女神崇拜など、今日までヒンドゥイズムの基本的構成要素となっているものが形成されていったのである。

本節に於ては、ヒンドゥー・パンテオン 事実上二分する程の勢力をもつ、ヴィシュヌ・シヴァ 大神格³¹⁾の形成過程を見ることによって、ヒンドゥイズムの形成に於ける両文化伝統の関係の一端を示そう。

A. ヴィシュヌ³²⁾ ヴィシュヌは、ヴェーダに於ては、地・空・天を三步で闊歩する太陽神として顕れるが、その地位は必ずしも高くない³³⁾。それが漸次、最高神としての地位を確保していったのは、ナーラーヤナ³⁴⁾、ヴァースデーヴァ＝クリシュナとの同一視を通じてである。このうちクリシュナは一般に実在の人物とされ、それが神格化されてヴィシュヌと同一視されるに至った過程は、ほぼ次の様に考えられている。

クリシュナは前7世紀以前、マトゥラー地方を本拠とするヤダヴァ族の一部を成すヴリシュニ族の一人として、ヴァースデーヴァとデーヴァキを父母として生まれた。彼はゴーラ・アンギラサ仙から教えを受け、その神をバガヴァットと称し、クシャトリアの実践倫理を強調する新宗教をヴリシュニ族の間に唱導した。それには恐らく後世のバクティズム³⁵⁾の萌芽も含まれていたと思

われる。彼は死後程無く自ら説いた神バガヴァットと同一視され、また父名に因んだヴァースデーヴァはクリシュナの異名とされた（これには異説もある）。この、クリシュナをバガヴァット〔至上者〕として信仰する人々（バーガヴァタ）は、やがて実践倫理と神へのバクティを深化し、同時にサーンキヤ・ヨーガ哲学を採用して教義内容を整備し、勢力を拡張していった。そして、遅くとも前3世紀までには、バガヴァットとして崇敬されるヴァースデーヴァ＝クリシュナとヴェーダの神ヴィシュヌとの同一視が完成されていた。

この様な両神格の同一視の過程には、一方では、正統バラモンの側から新興勢力であるバーガヴァタ〔バガヴァットを信奉する信者グループ〕を自らの傘下に摂取しようとする意図と、他方では、バーガヴァタが自分たちの信仰形態を正統化し権威づけようとする意図（→サンスクリット化）の、両方向的な力が与っていたと思われる。こうして、バーガヴァタの最高神であったヴァースデーヴァ＝クリシュナがヒンドゥイズムの主神へと高められ、そのことを通じて、元来は一地方に限定されていた信仰形態が全インドに拡大しうる契機を得たのである。

B. シヴァ³⁶⁾ 『リグ・ヴェーダ』に於ては、シヴァは暴風神ルドラの尊称（『目出度い（もの）』、『吉祥』）として用いられた形容詞にすぎない。ルドラは破壊と恐怖の神であると同時に、信者には医療の恩沢をも施す神でもあった³⁷⁾。しかし、ブラーフマナ文献に於て、シヴァはしばしばルドラと併称されて独立神として顕れ、さらに『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』（前3世紀?）の一詩節は、ルドラ＝シヴァを唯一神として奉ずる独自の教団の存在を推定させる³⁸⁾。また、前2世紀のパタンジャリは、シヴァにバクティを捧げる信者グループ（Śiva-Bhāgavata）に言及している。

この様なルドラからシヴァへの転化、さらに、極めて多彩な性格をもつに至ったシヴァ神格の形成過程には、多くの土着信仰の影響とその摂取が推定されるが、その過程に関しては、ヴィシュヌ神の場合以上に、不明な点

30) ゴンダはこの時期のヒンドゥイズムを“jüngerer Hinduismus”と呼んでいる（Gonda, *op. cit.*, 1960, S.214）。

31) 教理の上では、ブラフマー（創造）、ヴィシュヌ（維持）、シヴァ（破壊）の三神一体（trimūrti〔三つの姿〕）が説かれるが、ブラフマーは実際にはほとんど民衆の直接の崇拜対象とはされていない。

32) Gonda, *op. cit.*, 1960, S.236ff.; 奈良, 前掲論文, 1967, 283—286頁; 服部正明, 「古代インド思潮の展開」, 『岩波講座, 世界歴史』第3巻所収, 1970, 419—423頁; 菅沼晃, 『ヒンドゥー教—その現象と思想』, 1976, 46—51頁。

33) 『リグ・ヴェーダ』において、ヴィシュヌへの独立讃歌は五編を数えるにすぎない（I.154, 1—5）。

34) ナーラーヤナの起源およびそれとヴィシュヌとの関係については、Gonda, *op. cit.*, 1960, SS.246—247; 服部, 前掲論文, 420頁を参照。

35) バクティズムの起源はドラヴィダあるいは非アーリヤに求められることが多いが、その起源をヴェーダの讃歌中に認めようとする諸学者もいる。原 実, 「Bhakti 研究」, 『日本仏教学界年報』28号, 1963, 1頁注1, 13頁注16; ルヌー, 前掲書, 67頁。

36) Gonda, *op. cit.*, 1960, S.254ff.; 奈良, 前掲論文, 1967, 290—292頁; 菅沼, 前掲書, 66—67頁。

37) 『リグ・ヴェーダ』, I.33, 1—15。

38) 服部, 前掲論文, 417, 426頁をも参照。

が多い。

まず、モヘンジョ・ダロ出土の遺品の中には、三面をもち動物に取り囲まれた神像があるが、これはパシュパティ（「家畜の主」）としてのシヴァの原形であると推定されている³⁹⁾。また、『アタルヴァ・ヴェーダ』や『ヤジュル・ヴェーダ』に於てルドラがパシュパティとして表されていること、シヴァがしばしばガナパティ（「部族の主」）ともよばれること、シヴァ神妃ウマーがヒマヴァット（「ヒマラヤの出身」）あるいはパールヴァティー（「山の娘」）と称されること、シヴァ神妃ドゥルガーがヴィンディヤ山脈付近の土着神であったらしいこと、さらにメガステネースの記述から、西北インドの山間民の間に、ギリシアのディオニュソスに対応する神を信奉する集団の存在が知られることなどから、シヴァ神格の形成過程には、北方の山間原住諸部族の信仰形態との関係が想定されている。さらに、『マハーバーラタ』に於て、シヴァは、ヴェーダに於ては忌避されていた性器崇拜⁴⁰⁾としてのリング崇拜と明瞭に結びつけられて、生殖・再生の神となり、また、特にタミル地方に顕著に見られる「踊るシヴァ」の観念には、豊饒儀礼との関係を指摘しうる。これらの事実は、インダス文明の遺品からも示唆される様な、先住の農耕民の信仰形態との関連を推定させる。

以上、不十分ながら、ヴィシュヌ・シヴァ神格の形成過程を概観してきたが、そこには、一方では、土着的信仰形態の多大な影響——その中は、反ヴェーダ的・反バラモンの要素も多い——を看取しうると同時に、他方では、これらの土着的諸要素を何らかの仕方

神に比定させ、その一属性として包摂してゆくことによって、民衆のうちに深く根を下ろし、しばしば脅威ともなるこれらの土着的信仰（及びそれを担った宗団）から自分たちの地位を守り、さらにはそれらを自らの教権内におさめようとする、正統バラモンの意向をも何程か窺うことができる。こうして、ヴィシュヌ・シヴァ両神は次第に二大主権神へと押し上げられ、(1) 配偶関係⁴¹⁾、(2) 系譜関係、(3) 権化 (avatāra) 説⁴²⁾によって、相対的に地位の低い多くの神々をその傘下に収めてゆく。

かくして、元来は局地的であったヴィシュヌ・シヴァ信仰は、北インドに於ては4世紀までに広範な民衆の支持を背景にしてほぼその正統性を確立し、さらに6世紀以降南インドに拡大して新たな展開を示し、宗派形成への動きも胎動してくる。他方、この過程に於て、教養の上でも、正統派としてのサーンキヤやヴェーダーンタ思想による充分な粉飾が漸次施されていくのである⁴³⁾。

4 『マヌ法典』に於ける諸集団の定位

アーリヤ人は紀元前1500年以降数回に渡って西北インド・パンジャブ地方に侵入し、前1000年以降、彼らは北インド中央部・ドアーブ地方に進出して、牧主農従の生活から牧従農主のそれへと移行する。この東方への拡大過程に於て、先住民との混血も進み、アーリヤ的生活様式（＝文化）を基準とする社会が形成されていく⁴⁴⁾。そして、ブラーフマナ期（前1000～前600年）に於て四ヴァルナへの分化の趨勢が定着し、さらに各種の『ダルマ＝スートラ』（前600～前300年）に於て、それは「ヴ

39) M. Wheeler, *The Indus Civilization*, 3rd ed., 1968, pp. 105, 109をも参照。

40) 『リグ・ヴェーダ』, VII. 21.5; X. 99.3.

41) 配偶関係→神妃観念（＝女性的原理）からはシャクティズムが展開して行く。

42) アヴァターラ説は元来、ヴィシュヌ神との関連におけるものであって、ヴィシュヌが神話的・歴史的に偉大な存在、さらには動植物や自然物の内に姿を変えて顕現するという考え方である（松原光法、「ヴィシュヌ教における最高神崇拜」、宇野・中村・玉城編、『講座東洋思想 I, インド思想』所収, 1967, 317—320頁）。この観念は、土着の神々や信仰形態のヒンドゥー化に大きな役割を果たしている。同様なことは、シヴァ神においても「異名」という形で行なわれている。

43) 詳細については, Gonda, *op. cit.*, 1963, Kap. I — III; ルヌー, 前掲書, 97—116頁; 菅沼, 前掲書, 138—194頁を参照されたい。

ウェーバーは、ヴィシュヌ・シヴァ・シャクティ宗派の形成過程を、正統派バラモンの主知主義的救済論が民衆の宗教的欲求にいかんにして対応し順応していったか、その意味において、正統ブラーフマニズムの復興事業として捉えている。Weber, *G.A.z.R.*, Bd. I. S.316ff.

44) cf., D.D. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, 1956, pp.91ff., 105ff.

45) バラモン階級の成立およびその至上権獲得において一つの重要な契機となった要因は、彼らが、出身部族・氏族との結びつきをなお強固に保持していたクシャトリアとは異なって、先住民出身者をも含めて、部族・氏族のちがいを越えて、司祭職という特定の職能によって結ばれた新たな内婚集団を形成したことで、すなわち、その成立が血縁の結合原理ではなく職能的結合原理に基づいていたことである。（山崎元一、「カースト起源論—学説の回顧を中心に—」、『アジア経済』, 14—9, 1973, 41—42, 53頁）。彼らは、それぞれ、特定の聖仏に由来するゴートラ名を称したが、これとて、彼らが自らの血統の清浄性を呪術的・神話的に表現しようとしたもので、ゴートラ名と実際の氏族との関係はかなり任意的であったと思われる（高崎直道、「古代インドにおける身分と階級」、『古代史講座』, 第7巻所収, 1963, 129頁参照）。

ァルナ・モデル』として理論的に整備され完成されている。このヴァルナ社会の確立とその理論化の過程は、バラモン階層による至上権獲得⁴⁵⁾（及びそれを目指す意識的努力）の過程でもあり、その意味に於て、ヴァルナ・モデルはバラモン階層のイデオロギー的世界像という性格を強く帯びている。

しかし、現実には、かなり早い時代から、アーリヤ社会の生産力の増大とそれに伴う分業の進展の結果、その内部に各種の職能集団が分出し、さらに、アーリヤ社会の拡大につれて、その周辺部の半未開あるいは新興の部族・種族民がアーリヤ社会と何らかの程度に於て関係をもつようになり、その一部の者は——彼らの中には、特定の職能を専有するに至った者も多い——漸次アーリヤ社会に編入されていった。こうして、現実の社会状態と理念としてのヴァルナ・モデルとの間の矛盾が大きくなっていったが、ヴァルナ・モデルは何といってもバラモン階層にとっての「世界像」であり、アーリヤ社会（→ヴァルナ社会）の体现者としての彼らにとって、これらの各種の集団はこの世界像の中にあるいはそれとの関連に於て合理的に位置づけられ認知されねばならなかった。この様な要請に応えるべく構想されたものが、『マヌ法典』十章に於て展開されているジャーティ論・ヴラーティヤ論である⁴⁶⁾。

A. ジャーティ論 『マヌ法典』に於ては、ジャーティ集団の属性は（しばしば再生族から蔑視される）特定の職業によって認知され（X. 40）⁴⁷⁾、婚姻や交際も同一のジャーティ内で成されることが望ましいとされ（X. 35）、さらに、各ジャーティの法（宗教・社会的義務、生活様式）は尊重されるべしとされている⁴⁸⁾。すなわち、ジャーティは、ほぼ、閉鎖的な職業集団として捉えられている⁴⁹⁾。

この様なジャーティ集団の発生とその社会的地位を、

『マヌ法典』は異ヴァルナ間の婚姻とその型式によって説明する。婚姻型式には、(1)サヴァルナ婚（同一ヴァルナ成員間の婚姻）、(2)アヌローマ婚（上級ヴァルナ男子とそれより下級のヴァルナ女子との婚姻＝hypergamy）、(3)プラティローマ婚（下級ヴァルナ男子とそれより上級のヴァルナ女子との婚姻＝hypogamy）の三つがあるが、このうち(1)が最も推奨され（Ⅲ. 12；X. 5）、(2)は推奨されないものの許容され（Ⅲ. 12～13；X. 6）⁵⁰⁾、(3)は忌避される（X. 41）。ジャーティ集団は(2)及び(3)の婚姻型式によって生じたもので、さらに、これらのジャーティと四ヴァルナ間及びジャーティ相互間の婚姻によってさらに多くのジャーティが生ずることになる。この様なものとして、『マヌ法典』X. 8～39には26のジャーティ名が挙げられている。また、これらのジャーティ集団の社会的地位は、その婚姻型式がアヌローマであるかプラティローマであるか、及び婚姻関係にある両集団の地位の格差の程度によって定められている⁵¹⁾。

『マヌ法典』が挙げているジャーティ名の多くは、ヴァイデーハ、マーガダ、アムバシュタ、ニシャーダ、チャンダーラなどのように、部族名あるいはそれに由来すると思われるものである。このことは、元来は独立の部族であったものが、アーリヤ社会と接触し、ついには、本来の部族的特性を失いつつ、特定の職能を専有する集団として、それに編入され位置づけられるに至ったという、ジャーティ形成の一端を推定させる⁵²⁾。

B. ヴラーティヤ論 ヴラーティヤとは、再生族ではあるが、^{ブラタ}聖戒を履行しない為にアーリヤ社会から排斥されたものである（X. 20）。X. 21～23には、バラモン、クシャトリヤ、ヴァイシュヤのヴラーティヤが挙げられているが、その中で特に注目されるのは、当時、東方インドに於て仏教やジャイナ教を初めとする新興諸宗教の基盤となっていた、リッチャヴィヤマルラの様な有力部族がク

46) 以下の記述は、主に、高崎、上掲論文、113—119頁；奈良、前掲論文、1967、271—274頁によっている。

本稿においては、中野義照訳の『マヌ法典』（1951）および田辺繁子訳の『マヌ法典』（1953）を使用した。ダルマ＝シャーストラの一つとしての『マヌ法典』の成立事情については、若干の議論はあろうが、ここでは、紀元前200年から後100～200年の間に、北インドのガンジス河流域において、正統派バラモンによって編まれたものとする。『マヌ法典』編纂当時の社会状態に関して特徴的なことは、それ以前の時代（マウリヤ朝）に比べて、王権および経済規模の縮小、社会階層間の流動性の減少、およびバラモンの権威の強化である（高崎、上掲論文、119—121頁、同論文、130—139頁と比較せよ）。

47) cf., X. 32—39, 46—49.

48) cf., I. 118；Ⅷ. 41—42, 46. 『ヤージュニャヴァルキヤ法典』、I. 360をも参照。

49) このようなジャーティ集団の特徴は、実質的には、ヴァルナのそれとほぼ同じである。

ジャーティ（jāti）という語は元来「出生」を意味するものであるが、スートラ期以降、今日「カースト」として知られている集団を表す用語として使用されるようになった。

50) cf., X. 64.

51) 例えば、プラティローマ婚の中でもっとも地位の格差の大きい、シュードラ男子とバラモン女子とからは、人間の中で最下賤とされ、もっとも強く不可触視されるチャンダーラが生ずる（X. 12, 51）。

52) ジャーティ集団の形成と固定化には、浄＝不浄観の一般化→<穢れ>の観念の強調（特に、特定の職能に結びついたそれ）→賤民制も与って力があつた。山崎元一「古代インドの賤民制」、『東洋学報』53の3～4、1971参照。

シャトリヤのヴラーティヤとして挙げられていることである（リッチャヴィは後4世紀まで高貴なクシャトリヤとして認知されている）。

ヴラーティヤの下位範疇として、より異質的なムレーツチャがある。ムレーツチャとは、アーリヤの祭祀を執行するに適さない国土であり（Ⅱ.23）、また祭祀を廃棄し、バラモンに諮問しなかった為に、シュードラの地位に到達したクシャトリヤである（X.43）。X.44には、その様なものとして、カームボージャ（アフガニスタン）、ヤヴァナ（ギリシア人）、シャカ（スキタイ人）、パフラヴァ（ペルシア人）、チーナ（中国人）、パウンドラカ（?）、チョーダ（南インドのチョーラ族）、ドラヴィダ（南インド）、その他北西辺境の山間諸部族が挙げられている⁵³⁾。このうち、はじめの四つは前3世紀から後2世紀にかけてインド西北部に侵入した外来諸種族である。

これらのヴラーティヤ（及びその下位範疇としてのムレーツチャ）とよばれる一群の集団は、アーリヤ社会と何らかの程度に於て関係をもちながらも、なお相対的に独立の部族・種族の段階に留まっていたもので、それらは、多少ともアーリヤ文化の影響を受けながらも、その

集団に固有の生活様式・慣習・規範、すなわち（アーリヤの法とは異なった）独自の法の下にあったと考えられる。

以上に見てきたジャーティ論・ヴラーティヤ論そのものは、勿論現実をそのまま反映したものではなく、そこには、バラモンが自らの清浄性と優越性を擬制的に誇示しようとする意図を充分窺うことができる。しかし、この様な理論化によってこそ、純然たるヴァルナ・モデルによっては律しきれない様な、アーリヤ社会の内部に生じたあるいはそれに吸収されてその部族的特性を失った集団は、ジャーティとして、また、アーリヤ社会と多少とも関係をもち、文化的にも異質的な部族・種族は、ヴラーティヤとして、それぞれ、バラモンの世界像のうちに包摂され認知され得たのである。ヴラーティヤとして認知された諸集団の一部は、ラージプートの例などからも類推される様に⁵⁴⁾、その後次第にヒンドゥー化するにつれて、ヴァルナ・モデルに於て相応の地位——特に政治的に有力な集団はクシャトリヤ身分——を与えられて（あるいは主張して）、ヒンドゥー社会の一構成単位となっていくと思われる。

（未完）

53) 中村元『インド古代史』、下巻、1966、88頁をも参照。

54) 山崎利男「11～13世紀北インドの国家と社会」、『岩波講座 世界歴史』第13巻所収、1971、211～212頁参照。