

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 -

(下)

小原 二三夫

目次

- 1 はじめに
- 2 理論的枠組
- 3 ヴィシユヌ・シヴァ神格の形成過程
- 4 「マヌ法典」における諸集団の定位
(以上、本紀要39号)
- 5 サンタル族におけるヒンドゥー化
- 6 タカリー族におけるヒンドゥー化
- 7 要約と展望

ヒンドゥイズムは、その形成期以来近年に至るまで、土着的・非アーリア的諸要素と接触して、相互変容の過程を通じてそれらの諸要素を自らの体系内に取り込み、その多様性を極度に増しつつも、なお一つの総合体として存続してきた。それはまた、^{コンフィギュレーション}社会構造のレヴェルにおいては、ヒンドゥイズムに基礎付けられ聖抜されたものとしてのカースト・システムの維持・強化、及びその拡大の過程でもあった。今日、各種の法制的・行政的改革、一般的な教育の普及とその水準の向上、産業化・都市化等によ

って、民衆の実生活に対するヒンドゥイズムの影響力(すなわち、その具体的表現としてのカースト規制)、及びそのイデオロギー性は弱化した。しかし、このようなヒンドゥイズムの部分的衰退にも拘らず、第二次大戦後とみに盛んになった社会人類学的調査によっても、下級カーストのサンスクリット化、及び、ヒンドゥー圏の内部あるいは周縁部に存在する半未開部族民のヒンドゥー化の事例は、かなり多く報告されている⁽⁵⁵⁾それは、取りも直さず、ヒンドゥイズムのイデオロギー性の強固な残存を示すものでもある。

以下の二節においては、近・現代におけるヒンドゥー化の事例を取り上げ考察しよう。

5 サンタル族におけるヒンドゥー化⁽⁵⁶⁾

サンタル(Santal)は、現在ビハールを始め、西ベンガル、オリッサの各州に広く分布しており、人種的には原オーストラロイド(前ドラヴィディアン)系に属する、ムンダ語系の大部族集団で、ゆうに300万人を超える人口を誇っている。⁽⁵⁷⁾サンタルは、古く

(55) 彼ら社会人類学者たちの主要な研究テーマの一つは、小コミュニティ内における両文化伝統の相互関係を状況的・機能的に理解しようとするのであった。

(56) サンタル族に関する基本文献として、N. Datta-Majumdar, *The Santal: A Study in Culture-Change*, 1956を使用した。(この本は、ハースコヴィッツの‘Acculturation’に関する理論を背景として書かれたものである。)その他、古屋野正伍、「都市化とサンタル族」、『社会人類学』Ⅱ-2, 1959; 同, 「サンタル族のヒンドゥー化について」、『日印文化特集号』Ⅰ, 1960; 同, 「インド現住民における接触と変容——サンタル族のヒンドゥー化」、『人類科学』XIV, 1962をも参考にした。

(57) この様な大部族集団は、実際には、一つの政治・経済活動に組織化された集団を成しているのではなく、その部族名は、共通の言語を話し、いくつかの文化的特質を共有する諸集団を総称的に指しているに過ぎない(cf., D. G. Mandelbaum, *Society in India*, vol. II, 1970, p.575)。従って、サンタルの社会=文化変動を全体的に一括して取り扱うことは困難なことであり、その十全な記述の為には、各地域毎のサンタル集団についての綿密な調査が必要である。本稿では、資料の制約及び紙幅の関係上、ヒンドゥー化との関連で特に特徴的な事柄のみを、かなり個別的に記述せざるを得なかった。

はカンジス河流域に広く分布していたと思われるが、アーリヤ系諸部族の東方への拡大に伴って、次第に現ビハール州のチョタ・ナグプル高地（及びその近隣）に追いやられ、そこで 18 世紀中葉まで、狩猟と移動耕作を生業としながら、村落自治組織を中核とする、かなり強固な共同体（規制）の下に生活していた。⁽⁵⁸⁾

サンタルがこれまで何らかの形で接触してきた文化は、ヒンドゥー、イギリス（及びキリスト教）、イスラムの三つであるが、その中でも、サンタルの社会＝文化変動に最も大きな影響力を及ぼしたものはヒンドゥイズムである。⁽⁵⁹⁾ダッタ＝マジユムダルによれば、サンタルとヒンドゥーとの接触は三千年もの長さに及ぶという⁽⁶⁰⁾が、特に18世紀後半以降、イギリスによるインド支配の拡大・強化とも相俟って、ヒンドゥイズムのサンタルに対する影響は深大なものになっていった。⁽⁶¹⁾その様な動きへの画期を成したものの一つは、1793年に制定された永代土地査定法（Permanent Land Settlement Act）⁽⁶²⁾である。この法令によって、サンタルをも含めて、それまでのインドの多くの村落共同体に見られた土地の共同体的保有が私的所有に取って代われ、サンタルは法的に確定された土地所有権者としての新地主（Zamīndār）の小作人と化した。更に、これら新地主による未耕地の開墾等の結果、サンタルの従来の狩猟・採集地（及びそれに対する権利）が極小化され、サンタル社会の最高の議決機関としての狩猟会議（Lo Bir）の開催も不可能になった。

また、村落首長（Manjhi）及び村落集合体首長（Parganāit）の叙任権が政府に掌握され（これらの官職には、時には、サンタル以外の者が当てられることもあった）、その結果、個々の村民に対する共同体規制が弱体化せしめられた。これらに加えて、貨幣経済の浸透と共に、サンタルはヒンドゥーの商人や金貸に依存する様になったが、彼らの中には、地方官吏と結託して、暴利をむさぼる者も横行した。こうしてサンタルは、一方では、地主＝小作関係、雇い主＝雇用人関係、あるいは商取引を通じて、その生活の全領域においてヒンドゥーと直接接する様になった。その反面、他方では、伝統的な生活基盤（特に土地の共同体的保有にともづくそれ）を大いに蚕食され、人口増加とも相俟って、貧困化の一途を辿るに至った。この様な状況に対する反動運動として為されたものが、1855～57年のサンタル反乱である。この反乱はサンタルの歴史に深い刻印を残すと共に、永く彼らの（ヒンドゥーとは異なった）部族的アイデンティティの象徴ともなり続けたのである。⁽⁶³⁾

この様な反動運動はその後も色々な形で発現された。その中でも特にヒンドゥー化との関連で注目されるのは、カルワル（Kaharwar）運動である。⁽⁶⁴⁾この運動がいつ始まったかは明らかでない。しかし、既に1855～57年の反乱において政治的にかなり重要な役割を果たし、更に1870年代にその極点に達した。その後20世紀に入って、サンタルの反動運動の性格の変容⁽⁶⁵⁾と共に、衰退に向かった。

(58) サンタルの伝統的な政治組織については、Datta-Majumdar, *op. cit.*, p. 46.

(59) サンタルへのキリスト教の布教はある程度の成果を収め、その文化的影響も無視することはできない（*Ibid.*, pp. 58—59, cf., 115—116）。これに反して、サンタルへのイスラム文化の影響は、その接触期間の長さにも拘らず、事実上、ほとんど認められない。（*Ibid.*, pp. 53, 113）。

(60) *Ibid.*, pp. 53, 54.

(61) *Ibid.*, pp. 54—57, cf., pp. 23—32.

一般的に言って、近・現代における部族民のヒンドゥー化・下位カーストのサンスクリット化は、イギリスによるインド支配と無関係に論ずることはできない。本稿、第7節F参照。

(62) この法令は、1790年に東インド会社によって制定された永代ザミーンダリー制（Permanent Zamindari Settlement）を受け継いだもので、土地所有権者を法的に確定すると共に、こうして確定された新地主によって政府に支払われる年間の地租額を固定化したものである。

(63) サンタル反乱については、Mandelbaum, *op. cit.*, p. 613をも参照。

(64) Datta-Majumdar, *op. cit.*, pp. 61—62, 114.

カルワル運動は、政治的には、異民族による搾取と支配を排除して彼ら自身の良き過去を回復しようとするものであった。その反面、その社会=宗教的側面においては、ヒンドゥー化を志向したいくつかの改革が為された。この様な改革を動機付けた要因としては、ヒンドゥー化による地位上昇と共に、飢饉や流行病等、彼らに繰り返し降りかかってくる様々な災厄をより効果的に払い清めるであろう、ヒンドゥーの神々や儀礼の持っている呪術的効用が挙げられる。

まず、カルワル運動の指導者であったバグリットによって、ヒンドゥー神ラーマの崇拜がサンタル本来の至高神であるカンド（太陽神）と習合（シンクレタイズ）されて、ラーム・カンドという名の下に導入された。⁽⁶⁶⁾更に、このラーム・カンドの崇拜は、肉食の忌避、沐浴、身体的・精神的浄性の強調等、ヒンドゥーのいくつかの慣習をも伴うものであった。その後、この運動の支持者の一部の者が、自分たちの地位を高めるべく、ジャネオあるいはスータという聖紐を佩用する様になった。⁽⁶⁷⁾彼ら（ジャネオ=ダーリ・サンタル）はまた、ビハールのヒンドゥーと同様、肉食主義の厳守を主張し、聖紐を佩用しないサンタルに対して自分たちの優越性を誇示して、通婚を始め、彼らとの社交を忌嫌うに至った。かくして、サンタルの中から、一つの新しいヒンドゥー・カーストが出現したのである。

このヒンドゥー化の例は、外的要因によって引き起こされた経済=政治的危機状況を回避すべく為さ

れた改革運動として理解できる。しかし、サンタルへのヒンドゥイズムの影響は、それ以前に溯って、しばしば相互変容という形で、その多くの文化要素について見る事ができる。ここでは、二つの例を示すに留めよう。

- (1) サンタルの至高神は普通タクルと呼ばれるが、これは明らかにサンスクリット起源である。この至高神は又、カンド、カンド・ボンガ、シン・ボンガ——これらはいずれも太陽神を表す——等としても言及される。この様な事態は、まず、サンタル本来の至高神であったカンドがヒンドゥー（シンクレタイズ）のタクルと習合され（両者は至高の存在という属性を共有している）、更に、ムンダ語系部族からボンガ崇拜が借用されて後、ボンガという語がカンドに付け加えられ、続いて、ムンダの至高神であるシン・ボンガとカンド・ボンガとが習合（シンクレタイズ）された結果として理解することができる。また、サンタルのボンガ〔神格ないし精霊のパンテオン〕はいくつかのヒンドゥー神を包摂していくのに十分な柔軟性を持っており、実際、一部のサンタルの間ではカーリーやパールヴァティーが崇拜されている。⁽⁶⁸⁾
- (2) オジャイズム〔サンタルの呪術=医術的観念と業〕には、ヒンドゥイズムからの大きな影響が認められる。しかし、それをより綿密に吟味するならば、今日のオジャイズムは、サンタルによるヒンドゥーからの一方的な借用としてよりも、両者間の長年に渡る——ダッタ=マジュムダルによ

(65) 20世紀になって、全インド的に独立運動及びそれに伴う包括的な国民意識が高揚したが、それはまた、個々の言語=文化的集団のより狭いナショナリズムをも育てることになった。その様な背景の中で、サンタルにおける反動運動も、ヴァルナ・モデルにおけるより高い地位をヒンドゥー化によって主張するのではなく、新たに形成された政治体系における地位を（ヒンドゥーとは異なった）彼らに特有の伝統的な観念や慣習に依拠して達成しようとする様になった。この様な運動の例として、1938年以降盛んになったアーディヴァーシー運動（*Ibid.*, pp.63,113）、及び、インド有数の鉄工業の都市であるジャムシェドプル近辺における近年の政治=宗教運動がある（Mandelbaum, *op. cit.*, pp.613—616; cf., M. Orans, "A Tribal People in an Industrial Setting," *Journal of American Folklore*, vol. LXXI, no. 281, 1958）——といっても、この様な運動は現代インドにおける一般的な社会発展の動きに必ずしも逆行するものではない。

(66) ちなみに、カンドは、キリスト教徒のサンタルの間では、三位一体の三側面を包含するものとして再解釈されている（Datta-Majumdar, *op. cit.*, pp.11, 116, 124）。

(67) Cf., *ibid.*, p.26, footnote 2.

(68) *Ibid.*, pp.47—48, 98—101, 108, 113—114.

れば、「アタルヴァ・ヴェーダ」にまで溯り得るという——発展的な交互的借用の産物として見る方が妥当である。(69)

以上、文化変容の側面に重点を置いて考察してきたが、全体を通じて言えることは、サンタルの文化諸要素がヒンドゥーのそれに全面的に取って代わられるのではなく、前者は、シンクレティズムと再解釈というメカニズムを通じて、その構成的部分に根本的な変化をこうむらずに、残存してきた、ということである。しかも、このメカニズムは両文化諸要素の交互的借用という形で行われることが多く、サンタルとヒンドゥーとの間の文化的類似性もこの様な長期間に渡る両方向的な過程によって説明することができる。(70)

最後に、サンタルがヒンドゥーのカースト社会との関係においてどのような位置を占めているかについて、次の二つの調査報告を挙げよう。

① ムカージは、西ベンガル州、ビルブーム地区にあるサンタルの一小村と近隣のヒンドゥー村落との関係を調べた。(71)この村落のサンタルは、少くとも主要な文化特性に関する限り、彼らの伝統的文化を今なお保持している。しかし、経済面においては、サンタルは近隣のヒンドゥー村民にかなり依存する様になり、特に、その地域で「ジオ」と呼ばれている経済システム(いわゆる「ジャジマーニー・システム」と類似のものと思われる)に組み込まれている。といっ

ても、これはあくまでも村落の境界を超えた経済システムの水平的拡大であって、サンタルはヒンドゥーの垂直的でハイラーキカルなカースト秩序には組み込まれておらず、また彼らの側からサンスクリット化によってその秩序に入ろうともしていない。

② 西ベンガル州、フーグリ地区の一村落に関するサルマの報告(72)によれば、この村落は8階層のカースト・グループと3階層の非カースト・グループ(モスLEM及び(サンタル以外の)部族民等)から成っており、サンタルはカースト・グループの第八階層(最下層)にランクされている。その間の事情は、以下の様である——不可触民であるムチが、地位上昇を意図して、彼らの伝統的な仕事である死獣の皮剥をやめて農業に転じたが、その後、この仕事は、以前からこの村落に住んで農業労働や家事に従事していたサンタルにあてがわれる様になった。こうしてサンタルは、ヒンドゥーのカースト秩序の中に迎え入れられたものの、第七階層の不可触民よりも低くランクされたのである。

これらの事例だけからでは、無論、一般化的傾向について言うことはできない。しかし、都市部は別としても、特に農村地帯においては、サンタルが伝統的な共同体を喪失した場合(一部にはヒンドゥーと連合した農民運動が見られるもの)、(73)カースト秩序との関連において、サンタルとヒン

(69) *Ibid.*, pp.107-108, 114-115, 126.

(70) *Ibid.*, pp.124-128, cf., 7-10.

(71) B. Mukherjee, "Santals in Relation to Hindu Castes," *Man in India*, XL-4, 1960.

(72) J. Sarma, "A Village in West Bengal," in M.N. Srinivas(ed.), *India's Villages*, 1960.

(73) Datta-Majumdar, *op. cit.*, pp. 63-64.

(74) 本説の記述は以下の文献によっている:

飯島茂, 「中部ネパールのタカリー族」, 『民族学研究』 XXIV-3, 1960; 同, 「ネパールにおけるタカリー族調査ノート」, 『アジア経済』 XVI-6, 1975; 同, *Changing Aspects of Modern Nepal*, 1977, p. 69 ff.;

同, 「民族の運命——ネパール・ヒマラヤのタカリー族をめぐる——」, 『通産ジャーナル』 X-4, 1977.

C. von Fürer-Haimendorf, "Caste Concepts and Status Distinctions in Buddhist Communities of Western Nepal," in C. von Fürer-Haimendorf(ed.), *Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon*, 1966;

do., *Morals and Merit: A Study of Values and Social Controls in South Asian Societies*, p. 197 ff.;

do., *Himalayan Traders*, esp., pp. 134-148, 154-155, 181 ff., 299-302.

飯島は1958年と1974-5年に、フューラー・ハイメンドルフは1962年と1972年に、それぞれ現地調査を行っているが、本稿では各々の調査者の主に前者の調査結果を中心に紹介する。

ドゥーとの間の社会的地位における隔壁は、なお容易には超え難いものと言えよう。

6 タカリー族におけるヒンドゥー化⁽⁷⁴⁾

タカリー (Thakali) は、人種的にはモンゴロイド系の、チベット=ビルマ語系の少数民族で、人口は一万人弱に過ぎないと言われる。彼らは、ネパール=ヒマラヤの西部にそびえるドーラギリ峰とアンナプルナ峰との谷間、トクチュを中心とするタコーラ地方 (高度約 2,300 メートル) を本拠とし、ヒマラーヤン諸族の中でも、有力な交易民として知られている。また彼らは、一つの部族集団として、伝統的には、村落首長会議を中核とする比較的強力な政治組織を持っていた。

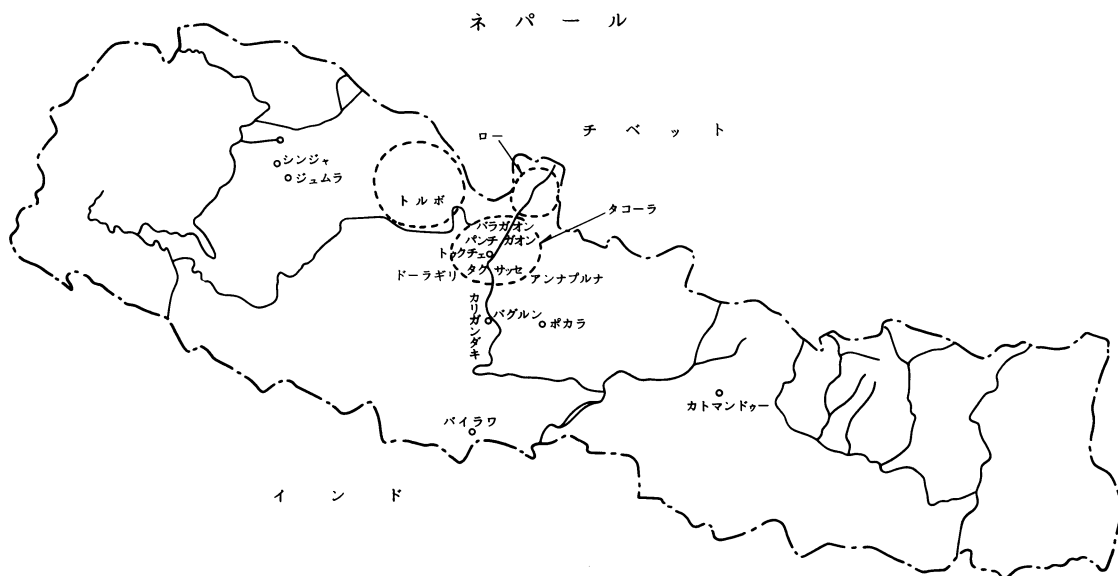
一般に、ヒマラーヤン諸族は、一方では、小伝統としてのそれぞれに固有の文化を持ちながら、他方では、大伝統としてのチベット文化及びヒンドゥー文化の影響を多少とも受けており、その文化複合体はいわば混交的として特徴付けられるものである。

チベット文化あるいはヒンドゥー文化のいずれに、どの程度、より大きく影響され、あるいはより多くコミットしているかは、地域によって異なることは勿論、同じ部族についても、その社会・経済状態の変化に応じて、時間的にも変化している⁽⁷⁵⁾。

タカリーも、その例にもれない。彼らは、一方では、「ドーム (Dhom)」という土着宗教を持っていた。これは、アニミスティックな性格を強く帯びたもので、神々を鎮める為の動物犠牲、及び各氏族の世襲のシャーマンの下に行われる祖先祭祀を伴うものである⁽⁷⁶⁾。そして他方では、2・3世代前までは、チベット文化 (特にラマ教〔チベット仏教〕) の影響を根深く被っていた⁽⁷⁷⁾ が、その社会・経済的基盤がヒンドゥー圏に移るにつれて、近年積極的にヒンドゥー化を志向する様になった。

まず、タカリーが脱チベット化・ヒンドゥー化を志向するに至った経済的・社会的条件の変化について概観しよう。

タカリーがトランス=ヒマラヤ交易に乗り出す様



(75) Cf., G.D. Berreman, "Peoples and Clutures of the Himalayas," *Asian Survey*, III-6, 1963.

(76) 類似の宗教は、名称こそ異なれ、ヒマラーヤン諸族の間にかなり広く見出される。

(77) タコーラ地方では、おそらく17世紀以来、寺院を始めとする多くの仏教施設が建てられ、更に各種の仏教儀礼も執り行われた——この様な寺院の建立や儀式の挙行は、当人の社会的威信ばかりでなく宗教的功德をも増すものであった。また、僧はチベット語の読み書きができ、チベットから数種の經典が取り寄せられ所蔵されていた。

になったのは、1855～56年のチベット＝ネパール戦争を画期とする。この戦争において、ある有力なタカリーが、当時ネパールを支配していたヒンドゥーのラナ家⁽⁷⁸⁾に用いられたが、政府は、その際の彼の功績を認めて、彼（及びタカリー）にカリガンダキ上流域の徴税権や行政権 更にはチベット産岩塩の専売権を与えた。この政治的・経済的特権をてこに、彼らはトランス＝ヒマラヤ交易に全面的に乗り出す様になり、特に1930年代以降、ネパール南部の低地部（ヒンドゥー圏）にも進出して、商業民族としての地歩を固めていった。彼らを取り扱った商品には、チベット側からは、塩、毛織物、山羊や羊を始めとする家畜類及びその加工品等、ネパール南部及びインド方面からは、各種の穀物、茶、砂糖、紙、木綿、香味料、日用雑貨品等がある。これらの中でも特に重要なのがチベット産岩塩で、タカリーの経済的繁栄の基礎は、主に、カリガンダキ河沿いの交易路を通じてのチベット産岩塩の取引の独占にあった。

しかし、1951年のラナクラシの崩壊、立憲君主国の成立によって、開国と一連の近代化政策が推進せられ、その結果、トランス＝ヒマラヤ交易を巡る色々な条件が変化して、それに確固たる地位を占めていたタカリーの経済的基盤も揺さ始めた。このような事態に決定的な打撃を与えたのが1959年に起こったチベット事件⁽⁷⁹⁾で、これを機に、上層のタカリーを先頭に、漸次、カトマンドゥーを始め、ポカラ、バイラワ等、南部＝低地部の、ヒンドゥー圏の都市に移住し始めた。最近では、タカリーは、これ

らの都市部において、商業を始め、観光業や軽工業にも進出して、再び以前の経済的繁栄を回復しつつある。

この様にして、タカリーは次第にヒンドゥー圏との結び付きを強めてそこに生活の基盤を置く様になり、しかもそこで比較的の高い経済・政治的地位を確保していった。しかし、彼らがそれまでのチベット文化の影響を深く被った生活様式ないし宗教生活を改めない限り、彼らは、ネパール社会の有力な階層である上位のヒンドゥー・カーストから、ボータ（Bhotia）の一部として〈不浄〉視される他はない。⁽⁸⁰⁾そこで、このような事態に最も直接的な利害を持っているトゥクチュの経済・政治的に有力なタカリー——その多くはカトマンドゥーその他の都市部に生活の基盤を移しつつあった——の指導の下に、しばしば村落首長会議の決定を通じて、タカリー全体のヒンドゥー化が積極的に試みられた。⁽⁸¹⁾

タカリーにおけるヒンドゥー化を志向した改革運動は、漸次、彼らの宗教・社会生活のかなり広範囲の部分に及んでいった。それはまず、チベット文化の外面的な、あまり本質的でない諸特徴について行われた。服装におけるチベット風のものからネパール風のものへの移行、ヒンドゥーから牛肉食と見なされるヤク〔チベット牛〕肉食の全面的な禁止、チャンという自家製のビールの飲用の忌避（但し、最近でも彼らに固有の儀礼の折には使用されている）等がそれである。

改革運動は次に、タカリーの宗教生活を大きく基底していた仏教及びその儀礼に向けられた。子供た

(78) ラナ家は1951年まで宰相の地位を世襲的に専有し、その支配体制は「ラナクラシ」と呼ばれた。

(79) 中華人民共和国政府は、1959年、チベットにおいて聖・俗両界の指導者であったダライ・ラマを追放し、そこに宗主権を確立して、それを自治区として編入した。この事件以後、ヒマラヤ山脈沿いの国境が閉鎖されて、トランス＝ヒマラヤ交易は事実上不可能になった。

(80) ネパールのヒンドゥーは、チベット人あるいはチベット文化の影響を深く被ったヒマラーヤン諸族を一括して Bhotie あるいは Bhotia と呼び、彼らを、特にそのヤク肉食——ヒンドゥーはこれを牛肉食と同一視する——の故に、〈不浄〉なものとする。

(81) タカリーは、それを構成する4氏族のそれぞれを外婚集団とする、一つの内婚集団である。従って、ある特定のタカリーがカースト社会との関連において彼の地位を高めようと思うならば、タカリーが一つの内婚集団である限り、彼だけでなく、タカリー全体の地位の向上を企図しなければならない。というのは、カーストが内婚集団として認知され、また、個人の地位が彼の属する集団のカースト・ハイアラキーにおける地位によって認知されるからである（cf., Furer-Haimendorf, *op. cit.*, 1966, pp. 147, 160）。

ちに対する仏教徒としての教育が廃され、ラマ〔仏教僧〕の執り行う儀礼の多くが禁じられ、特に盛大に挙行される仏教葬儀も大幅に簡素化された。そして、それらに代えて若干のヒンドゥー儀礼が採用されたり、あるいは彼らの従前の儀礼のヒンドゥー的見地からの再解釈が為された。⁽⁸²⁾ また、トゥクチェの裕福な家族の中には、ヒンドゥー儀礼の執行の為に、わざわざボカラ近郊の村からバラモンを呼び寄せる者もあった。⁽⁸³⁾

タカリーを構成する4氏族の氏神も、元来はチベット=ビルマ語系の名前を持ち、チベット風の神々であったが、それぞれ、下記の表に示してある様に、ヒンドゥー神の化身と考えられる様になった。そして、これらの神々の統一神として、幸福と美のヒンドゥー女神マハーラクシミが導入された。⁽⁸⁴⁾

氏 族*	氏 神	化身した ヒンドゥー神	統 一 神
Sherchan	Ghanlasarkikarpo	Narsing	Mahalashimi
Tulachan	Chhirin Gyalmo	Graha	
Gauchan	Langba Nhurubu	Ganesh	
Bhattachan	Hyawaranjung	Bhairab	

※氏族名は、元来チベット=ビルマ語系のものであったが、ここに掲げてある様なインド=アーリアン語系のものに変えられた。

タカリーのヒンドゥー化の努力は、彼らの歴史神話にまで反映している。その神話によれば、タカリーの4氏族の祖先は、西ネパールのジュムラ地方の中心地であるシンジャ（ここは嘗てマルラ王国の主都であった）から、それぞれの氏神を伴いつつ、住み良い場所を求めて旅に出、結局パンチガオンのある村に辿り着いて、そこで現地妻をめとり、定住し

たという。ところで、このシンジャという所は、ヴェルナの上ではクシャトリヤを僭称し、ネパールの現王室とも系譜関係を持つタクリ(Thakuri)カーストの出身地である。そこで、事実とはもあれ、タカリーはタクリ起源を主張し、自分たちの要求する比較的高いカースト地位を正当化しようとするのである。

かくして、タカリーは、カースト社会における彼らの世俗的地位に相応しい儀礼的地位を獲得する為に、上位のヒンドゥー・カースト(特にタクリ)の生活様式や観念をモデルとして採用し、少なくとも彼ら自身の意識の上では、タコラの多種族社会を構成する一部族集団としてではなく、一つのカースト集団として自覚する様になった。彼らはヒンドゥーのカースト・システムに係る諸価値を認め、それに——実際には極めてルーズではあるが——従おうと努力した。特に、カースト・システムを成り立たしめる中核的な価値であるところの、〈穢れ〉の観念にもとづく地位のハイラーキカルな評価基準を採用し、その基準に照らして、食物に関するタブーを守らないバラガオンのボーティアを儀礼的にも低い者と見なす様になった。勿論、ヒンドゥー化によって比較的高いカースト地位を得ようとするタカリーの要求が、既存のカースト社会の成員から容易に受け入れられるなどといったことは考えられず、実際、再生カーストの象徴である聖紐を服用できたタカリーは未だ嘗てないという。⁽⁸⁵⁾

(82) 例えば、仏教の影響を強く受けた‘Shyoben lawa’という彼らの青年式をさえ、‘brata bandha’というヒンドゥーの入門式の変異形として再解釈した。

(83) 但し、改革運動はタカリー本来の宗教であるドームの儀礼にはあまり干渉しなかった。というのは、この儀礼において為される牡羊と山羊の犠牲——それをタカリーのラマは嫌悪したが——が、Thakuri や Chetri (いずれもクシャトリヤを僭称) の様な上位のヒンドゥー・カーストの行う動物犠牲と類似していると思われたからである。

(84) タカリーは、元来、部族全体の統一神を持っていなかった。従って、この統一神の導入は、一つの集団としての連帯を再強化しつつヒンドゥー化を推し進めようとするタカリーの積極的な意欲を示すものと言えよう(飯島、前掲論文、1975、84頁)。

(85) 今日、タカリーは、ヒンドゥー圏に生活の基盤を置き、そこで多くのヒンドゥー・カーストに抗して、かなり高い社会的・経済的地位を確保した為に、また、チベットとの交易が衰退して、以前の様に、ボーティアの一部として見られるおそれがなくなった為に、より以上のヒンドゥー化への動機付けを失ってしまった(Fürer-Haimendorf, op. cit., 1975, p. 301)。そして、特に教育に力を入れ、ヒンドゥー化を超えて、いわゆる‘Westernization’ (本稿、第7節F参照) とも言える様な動きが見られる。

7 要約と展望

A. 本稿の主題は、ヒンドゥイズムの形成・拡大の過程を、文化と社会の二領域からできるだけ統一的に把握しようとするのであった。すなわち、この過程を、(1), 「文化変容」という観点から、上の文化伝統と下の文化伝統との相互作用の内に見るばかりでなく、(2), それを、各々の文化伝統を担う社会（ないし集団）の接触の際にしばしば起こる「構造要素の再定式化」と関連付けて理解することであった。何故この様なアプローチを採るに至ったかといえば、それは、ヒンドゥイズムの在り様が、それに適合的な社会構造（すなわち、カースト・システム）と不可分に結び付いているからである。

この様な研究方針にも拘らず、本稿は、分析枠組の未整備と共に、事例研究の多くが上記の二領域のいずれか一方に偏っていた為に、当初の目的を十分に達成し得るものとはならなかった。以下、本稿のアプローチを補足し、且つまた、その下に為された個々の事例研究の間の関連性をより明確化する為に、いくつかの事柄について敷衍しよう。

B. 上の文化伝統——それは、より広いパースペクティブを持つレッドフィールドの「大伝統」にはほぼ対応する——は、規範的機能を持っている。⁽⁸⁶⁾ すなわち、この文化伝統の規範との関連において、様々な領域の活動や制度が調整・評価され、更に両文化伝統の相互作用に一定の方向付けが与えられる。この機能の重要な担い手の一つが「文字に通暁した人々」（インドでは、その多くはバラモン）である。

この様な機能を持つ上の文化伝統は、典型的には、シュリニヴァスの言う‘Sanskritic Hinduism’⁽⁸⁷⁾に該当すると見てよからうが、但し、その場合、次の二点を注記しなければならない。

- (1) ‘Sanskritic Hinduism’は、具体的には、個々の信者の宗教・カースト・その他の帰属関係に応じて、各種の儀礼・神話・教養等の中に、多様な姿をとって表れる。
- (2) シュリニヴァスは、‘Sanskritic Hinduism’と‘All-India Hinduism’を同一視しているが、実際には、全インド的な広がりを持ちながらも、前者によって聖化されていない多くの観念や慣習・儀礼がある。⁽⁸⁸⁾この様な民衆レベルのヒンドゥイズムとの関連において、‘Sanskritic Hinduism’の表れ方も、時間と場所の違いに応じて、そして特に当該地域のドミナントな集団の在り様に依りて、様々な様相を呈し、それを説明するモデルも、単一のものではなく、複数のものが考えられる、ということになる。⁽⁸⁹⁾

C. 「ヒンドゥー化」とは、「非ヒンドゥーの集団が、政治＝経済的・宗教＝儀礼的の双方の脈絡において、ヒンドゥー社会の一構成単位となることである」と言うことができる。⁽⁹⁰⁾これを極簡単に言えば、「部族のカースト化」ということになろう。

ここで問題になるのは、「部族」と「カースト」を如何に区別し、また如何に関連付けるか、ということである。

ウェーバーは、「部族」と「カースト」を一応別個のカテゴリーとして比較検討し、前者がそれ自身

(86) M. Singer, *When a Great Tradition Modernizes*, 1972, p.7.

(87) Srinivas, *op. cit.*, 1952, esp., pp.212—227.

(88) *Ibid.*, p.45; 本稿, 注13.

(89) Cf., Mandelbaum, *op. cit.*, pp.452—464; 本稿, 注21. 本稿, 第2節Aで取り上げたウェーバーの「ヒンドゥー化」の2類型、及び、第6節で扱ったタカリーのタクリ〔クシャトリヤを簡稱〕をモデルとするヒンドゥー化の例を参照。

(90) ここで、この「ヒンドゥー化」とシュリニヴァスの言う「サンスクリット化」の意味合いの異同について述べておく。相異点：(1), 「サンスクリット化」は、概念上、部族のカーストへの移動及び下位カーストの上昇移動の二つを含むが、実際には、後者にかなりの重点が置かれている；(2), この移動は、宗教＝儀礼的な脈絡におけるものである。類似点：「ヒンドゥー化」においても、当該部族が政治＝経済的に有力な場合には、カースト・ハイアラキーにおけるより高い地位への上昇を意図して、サンスクリット化の場合と同じ方法が採られる（＝ウェーバーにおける「ポジティブなヒンドゥー化」）。

一つの独立した社会であるのに対し、後者は、より包括的な社会の一部分に過ぎず、その役割や地位もそれとの関連において定められている、と結論付けた。⁽⁹¹⁾これに対して、ベイリーは、オリッサの一村落到けるオリヤ語系の諸カーストとコンド族の関係を、政治=経済的領域に限定して検討し、両者を、選言的概念として捉えるのではなく、土地に対する関係(部族はより直接的、カーストは、土地所有者を通じて、より従属的)を基軸とする一つの連続帯の上に位置付けようとした。⁽⁹²⁾デュモンは、この様なベイリーの見解を部分的に認めながらも、価値の側面を強調して、「部族は、カースト・システムの諸価値を報ずる時、カーストになる⁽⁹³⁾」と述べている。私が本稿において強調したかったことの一つは、ヒンドゥー化〔部族のカースト化〕の過程を通じて、ヒンドゥーの社会=宗教複合体に係る諸価値、特にハイアラキカルな秩序付けの原理が拡大していく、ということである。

D. 本稿、第3節は、ヴィシユヌ・シヴァ両神格の形成過程を例にとり、ヒンドゥイズムの形成・拡大過程の一端を見ようとするものであった。しかし、そこでは主に「文化変容」の領域に重点が置かれ、その過程を、それを実際に担ったであろう各種の集団と結び付けて、いわゆる「構造要素の再定式化」という視点から十分に考察することができなかつた。

アーリアの宗教としてのブラフマニズムから広く大衆の内に根を下ろしたヒンドゥイズムへの展開過程は、下の文化伝統の表層への浮上ないしは上の文化伝統によるその全面的な摂取の下に、ほぼ「文化

変容」のタイプ(c)として把握することができよう。但し、その際に注意しなければならないことは、初期ヒンドゥイズムの諸宗派が、その信仰形態や儀礼に関してはヴェーダの伝統に対して逸脱的な諸要素を多く持っていたにも拘らず、仏教やジャイナ教の様な異端とは異なって、ヴェーダの伝統の継承者としてのバラモンの権威及び彼らによって構想された世界像(その一つがヴァルナ・モデル)を結局のところ容認し、それらとの関連において自らの勢力を確保・拡大していった、ということである。⁽⁹⁴⁾

E. 第4節は、「ヒンドゥイズムの形成・拡大の過程とカースト・システムのそれとの間には、かなりの平行関係が認められる⁽⁹⁵⁾」という一般的原則の下に、ヒンドゥイズムの形成期とほぼ同時代において、上の文化伝統の担い手を自認するバラモン階層が、自らのイデオロギー的世界像としての「ヴァルナ・モデル」を、現実に変化しつつある社会状態に如何に適応させていったかを見ようとするものであった。そこで展開されているジャーティ論・ヴァラティヤ論は勿論理論的構成物であって、その意味において、それらは「構造要素の再定式化」のタイプ(b)として把握することができよう。しかし、『マヌ法典』を始めとするダルマ=シャーストラにおいて展開されているジャーティ論からは、現実の社会状態の変化を反映して、大枠としてのヴァルナ・システムから、それをイデオロギー的に前提しながらも、後世のカースト・システムの実質を成すところの、各地域を単位とするジャーティ・システムへの暫次の発展への端緒をも読み取ることができる。⁽⁹⁶⁾

(91) Weber, G. A. z. R., Bd. II, SS. 33-35.

(92) F.G. Bailey, "Tribe' and 'Caste' in India," *Contributions to Indian Sociology*, V, 1961.

同様に、文化面においても、部族とカーストとの間の近似性が指摘されている (R.P. Srivastva, "Tribe-Caste Mobility in India and the Case of Kumaon Bhotias," in Fürer-Haimendorf(ed.), *op. cit.*, 1966, pp. 164-169; 本稿、第5節のサンタルの例をも参照) —但し、この近似性には、ヒンドゥイズムの持っているハイアラキカルな志向の故に、一定の歯止めが掛けられる (*ibid.*, p. 165).

(93) L. Dumont, "Tribe' and 'Caste' in India," *Contributions to Indian Sociology*, VI, 1962, p. 122.

(94) この様な観点から注目されるのが、「バガヴァッド・ギーター」における、「不殺生」という普遍法(ダルマ)と「戦闘」というクシャトリヤとしての身分法(ダルマ)の二者択一に関する、アルジュナとクリシュナの対話である。

(95) 近藤治, 「インドの歴史」, 1977, 47-48頁参照。

(96) 注48及び49参照。

ジャーティ論・ヴァラティヤ論にはまた、当初は独自の生活様式や世界観の下にあった集団が、ヴァルナ社会と多かれ少かれ関係を持つ様になり、遂にはそれに編入されるに至った過程、すなわちヒンドゥー化の過程が反映されている。そこで特に注目されるのは、政治的に有力な多くの集団が何らかの仕方でもクシャトリヤと関係付けられていることである⁽⁹⁷⁾。その後、ラージプート諸王朝において、部族集団の支配層が神話的にクシャトリヤ起源を主張することが定型化され、これは更に、例えば、ブーミジュ、ムンダ、ゴンドの様な、諸部族の上層によるヒンドゥー化に際しての手本となり、しかも、これら部族の一般大衆は、事情が許すならば時折、クシャトリヤ身分を目指して地位上昇運動を試みた⁽⁹⁸⁾。こうして、ポジティブなヒンドゥー化ないし地位上昇運動に際して、クシャトリヤ・モデルが最も広く行き渡る様になった⁽⁹⁹⁾。

F. 第5・6節は近・現代におけるヒンドゥー化の事例である。サンタルにおけるヒンドゥー化に関して、本稿ではかなり特徴的な事例を個別的に記述したが、全体を通じて言えることは、それは、長期間に渡る漸次的な過程であって、ほぼ「文化変容」のタイプ(b)に相当する。また、少なくとも農村地帯においては、サンタルは、概して積極的にサンスクリット化を企図することもなく、まず経済的・政治的脈絡において、ヒンドゥーのカースト社会により下位の集団として分属していった場合が多いと思われる(その意味において、ネガティブなヒンドゥー化)。これに対して、タカリーの場合には、ヒンドゥーのカースト社会との関連において政治=経済的に比較的に有利な位置を占め、それに見合うべき宗教=儀礼的地位を要求して、クシャトリヤを僭称す

るタクリをモデルとしつつ、積極的にポジティブなヒンドゥー化(サンスクリット化)が試みられた。そこには、「文化変容」のタイプ(b)と共に、(a)として理解できる要素も多く認められる。

さて、近・現代におけるヒンドゥー化ないしサンスクリット化は、主にイギリスの対インド統治政策との関連において把握される、一般的な社会・文化変動と切り離して論ずることはできない。

イギリス支配以前の、インドの伝統的な社会=文化複合体といえどもかなりダイナミックな側面を持っており、それは、ヒンドゥー化その他のメカニズムを通じて、異質の集団やその文化要素に柔軟に対処し、しばしばそれらを自らの内に編入してきた。しかし、その時代においては、ポジティブなヒンドゥー化ないしサンスクリット化(部族あるいは下位カーストの地位上昇運動)に関する限り、それは、政治=経済的に有力になった少数の野心的な集団に限定されており、また、その様な運動に対しては、政治・宗教両エリート層〔クシャトリヤとバラモン〕によるサンクシオンを通じて、しばしば厳重な歯止めが掛けられた。

19世紀前半から本格的にインド支配に乗り出したイギリスは、インドの宗教及びカースト社会内部の問題に対しては一応伝統尊重の態度をとりながらも、その統治政策上、新しい技術・イデオロギー・観念の下に、土地制度、交通・通信、法制・行政、教育等の多方面に渡って、各種の改革を行った。その結果、次の様な諸要因との関連において、ヒンドゥー化及びサンスクリット化が以前よりもかなり広範囲且つ大規模に見られる様になった⁽¹⁰⁰⁾。

(1) 各地域の枠を超えた全国規模の経済・政治システムが次第に成長し、一方では、それまで孤立し

(97) 但し、王家がその系布としてクシャトリヤを採用する方式が一般化するの、7世紀以降のことである(山崎利男、「クシャーン朝とグプタ朝」、『岩波講座世界歴史』第3巻, 1970, 352~353頁)。

(98) S. Sinha, "State Formation and Rajput Myth in Tribal Central India," *Man in India*, XLII-1, 1962, pp. 55 ff., 74-77.

(99) Mandelbaum, *op. cit.*, p. 452.

(100) Srinivas, *op. cit.*, 1966, pp. 46-47, 89-91, 94; do., "Modality in the Caste System," in M. Singer and B. S. Cohn (eds.), *Structure and Change in Indian Society*, 1968, pp. 191-195.

ていた部族集団が漸次それに編入され（ネガティブなヒンドゥー化の前提条件）、他方では、下位カーストあるいは部族集団がこのシステムにおいてより大きな富や権力の配分に与り得る可能性が増大した（ポジティブなヒンドゥー化ないしサンスクリット化の前提条件）。

- (2) 教育及び印刷物の普及等によって、近代的な知識がより多くの人々にもたらされたばかりでなく、伝統的（サンスクリットの）な知識も、以前の様に少数の世襲的な集団（特にバラモン）の独占物ではあり得なくなり、広範な大衆の間に解放される様になった。
- (3) 更に、サンスクリット化を通じての地位上昇運動に対する法的規制がなくなった（勿論、ドミナント・カーストによるボイコットや暴力等の制裁はなお続いたが）。

こうして、下位カースト及び部族の間に、特にサンスクリット化が広く見られる様になったが、その反面、シュリニヴァスによれば、バラモンを始めとする上位カーストの間では、新しい支配者の持っている西洋的な価値や生活様式に自らを託する傾向、すなわち「西洋化（Westernization）」（この用語は極めて多面的な内容を含んでいる）が進行していった。本稿のパースペクティヴを遙かに超える問題であるが、この「サンスクリット化」と「西洋化」との関係、更には、それと、現代インドにおけるより一般的な傾向である「世俗化」あるいは「脱儀礼化（deritualization）」との関連について、多くの議論が為されている。⁽¹⁰¹⁾

G. 本稿で取り上げた若干の事例研究、及びそれらに関するこれまでの検討を通じて——勿論これだけでは不充分であるが——、ヒンドゥイズムの形成・拡大過程——より厳密に言うならば、その原型がある程度確立されて以降の変容・拡大過程——においては、「文化変容」及び「構造要素の再

定式化」の双方に関して、タイプ(b)が他のもの比べてより優勢であり且つ重要でもあった、という一般的想定を導き出すことができよう。⁽¹⁰²⁾ この想定には、この過程において、文化及び社会の構造化に関して、相対的に不変の原理が存続してきた、ということが含意されている。この不変の原理とは、一方では、常に新たな下の文化伝統を、その文化特性を失わせることなく包摂しつつも、かなりの程度全インド的に共通の価値・規範体系としての機能を果たしてきた、上の文化伝統であり、他方では、この文化伝統によって正当化され、且つその主要な担い手であるバラモンの（宗教＝儀礼的）至上性を保証するものとしての、ハイアラキカルな秩序付けの原理である。この様な相対的に不変の原理の存続によってこそ、ヒンドゥーの社会＝文化複合体に対して、それを構成する諸集団——それには、分化によるものと編入によるものがある——の特殊性・異質性及び、これら集団間の流動性がかなりの程度保持されつつも、一貫して一定程度の統合力と秩序が与えられ、更に、各構成単位及びそれを構成する個々の成員の間の相互認知の可能性が与えられてきたのである。

最後に、この様な暫定的結論に対して、次の二つのコメントを付け加えて、本稿を終えよう。

まず第一に、ヒンドゥー化に焦点を置く分析から得られたこの様な結論は、主に、インドの社会＝文化史における求心的側面に言及している。ヒンドゥー化（あるいはサンスクリット化）の概念は、カースト・システム及び上の文化伝統が、ラディカルな変革を被ることなく、異質の集団及びその文化要素を包摂していった過程をかなりよく説明してくれる。しかしそれは、カースト・システムそのものを持っている分裂的・遠心的傾向、更には、カースト・システム及び上の文化伝統に対するプロテストの性格をも内包した各種の社会＝宗教運動という様な、イ

(101) M.N.Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*, 1962, pp.8—11, 42—62; do., *op. cit.*, 1966, chapter 4; D.N.Majumdar, *Caste and Communication in an Indian Village*, 1958, pp.331—339; Singer, *op. cit.*, chapter 8, 9.

(102) この様な想定は、既に、「ヒンドゥー化」あるいは「サンスクリット化」の概念自体に内包されている様に思われる。

ンドの社会=文化史におけるもう一つの重要な側面については、ほとんど説明力を持ち合わせていない様に思われる。

第二に、本稿で提示された暫定的結論は、一面では、シユリニヴァスやシンガーによって代表される様な、インド社会学におけるドミナントな傾向としてのオブティミズム⁽¹⁰³⁾すなわち、過去においてヒンドゥーの社会=文化複合体が外部のもの・異質なものに対して示してきた高度の調整・適応能力を、そのまま近代化にまで延長しようとする傾向につなが

るものである。しかし他面では、この様な高度の適応能力の内実とはいえば、結局のところ、あらゆるものを、ほとんど手を加えることなく、有機的に相対化することであり、その結果、特定の観点からのそれらの徹底的合理化、それにもとづくラディカルな自己変革を不可能にしてしまった。ヒンドゥーの社会=文化複合体の持っている、この様なポジティブとネガティブの両契機をトータルに見据えることのできる様な理論の確立こそ、今日のインド社会学に課せられた一つの重要な課題であろう。

(103) 葛西実、「インド社会学の伝統と近代化の問題」、『アジア文化研究』XI,1979参照。