

宗教の森

— 東南アジア、スリランカを調査して —

岩田慶治

インド亜大陸の上空を飛ぶ。ニュー・デリーからボンベイへ、ボンベイからマドラスへ、巨大な三角形の陸地をよ

ぎって感ずることは、それが何と乾燥した、砂漠のような風土だろうかということである。もちろん、そこには数多くのタンク（溜め池）がつくられ、ダムが築かれて乏しい雨水をあつめ、そのまわりに農地がひらけてはいる。また、そこに数多くの村や町が俯瞰されることもあるが、われわれ日本人の眼からすると、そこはたいへんな乾燥地帯に見える。そこに生きる人びとのきびしい生活が思いやられる。ところが、マドラスから海にでて狭い海峡を一つ越える

と、セイロン島、つまりスリランカである。そこは全島が木々におおわれ、緑したたる島という言葉が、まさにその通りだと思われるのである。木々の緑を見て旅人はホッとする、それが実感なのである。

東南アジアでは、その大陸部でも島嶼部でも、機上から見た地上の眺めはインドのようなことはない。といって、スリランカほどでもない。大陸部では北部山岳地帯はもちろん、テナセリム山地もアンナン山地も、また、ずっと南へ下ったカンボジア周辺の山地も、すべて森林におおわれている。しかし、メーコン川、チャオプラヤー川をはじめとする大河の流域は、すでに開拓しつくされ、水田化されていて、山地の濃い緑とは対象的な、一面のうすみどりの

空間がひろがっているのである。もちろん、季節によっては大な水びたしの平面が空の光を反射していることもあるし、黄熟した水田の稲が広がるかにひろがって見えることもある。また、山地をおおっている森林を注意ぶかく観察すると、そのすべてが原始林ではなくて、意外なほどに二次林が多い、ということにも気づくのである。

大陸部を離れて島嶼部にでると、たとえばボルネオ島の空からの眺めは、スリランカ中部と同じ、あるいはそれ以上に濃密な熱帯雨林におおわれているのである。

熱帯雨林というのは、一般に、四層からなるものとされている。その一番高いところに、樹高四、五十米の高木層があり、一番低いところに五米に満たない低木層がある。

そしてこの二つの層のあいだに、樹高十米から二十米の二層が区別されるというわけである。もちろん、地域により、気候条件によって成層化の程度には相異がある。いずれにしろ、高木層を代表するフタバガキ科 (Dipterocarpaceae) の樹木と、低木層にふくまれるヤシ科の木々が、熱帯の風景を代表するものとしてわれわれには親しいものなのである。^①

東南アジアは森林におおわれた地域であるといっても、そのすべてが熱帯雨林ではない。モンスーン林もあれば、

マングローブ林もある。村落の近郊だけを見まわしても、水田のそこに樹高三、四十米の巨木が残っているかと思つくと、集落にまじつてヤシ林があり、灌木と竹林が生い茂っていたりするのである。人間の歴史的な働きかけと、その土地の地形と気候と土壌の性質によるものであろう。

その条件がととのえば、これらの地域では、森林は熱帯雨林になる。それが森林のたどり着くべきクライマックスなのである。典型といつてもよい。

そこで熱帯雨林のあり方をモデルとして、たいへん突飛な試みのように思われるかもしれないが、さまざまな宗教のあり方を考えてみたいのである。森林のエコロジーと宗教のエコロジーを類比ないし対比してみたいのである。

インドからスリランカ、東南アジアをへて日本にいたる地域の森林のあり方、その成層構造とその分布のありさまは、同じ地域における諸宗教のあり方を考える上で、いくつかの示唆をあたえてくれるように思うからである。その間に、多少のアナロジーが成立しないだろうか。

森林と宗教とは違う。しかし、その宗教を信奉している人びとの数、体系化された教義、ととのった宗教儀礼、専門職能者の数とその組織などからみて、それぞれの宗教が巨木や高木にあたり、低木ないし灌木にあたり、また、そ

れが広い空間をおおっていたり、狭い、点のような地域に孤立していたりするという類似の現象については、たやす想像されることである。

一本々々の木を、それぞれの宗教、宗派ととり、また、それに属する個人ととってみても、宗教のあり方と森林のあり方には、現象の上で、興味あるアナロジーが成立する。そう考えると、そこに意外に生産的な展望がひらかれるかもしれないのである。

しばらく、この試みをすすめてみよう。

その前にもうすこし、この地域における宗教現象の現状をスケッチしておきたい。今度は、高木からではなく低木から、樹木からではなく草むらから見えていくことにしよう。この地域の宗教の底辺には、普通にアニミズムと呼びならわされているが、その実体についてははっきりしない宗教の現象がひろがっている。コケのように、キノコのように、雑草のように、また、ときには野生ランのように——といってもよい。

ラオス北部では、村びとはこういうのである。村のまわり、村びとの生活の場にはさまざまなピー (Pii) (精霊) が出没している。山には山のピー (ピー・ドイ) がいるし、木には木のピー (ピー・マイ) がいる。石にも、洞窟にも、

家にも、舟にも、牛や水牛にも、虎、ヘビにも、その他もろもろの生物、無生物、人工物のなかにもピーがひそんでいることがある。そしてもちろん人体にもそれがかくれていて、人間を力づけ、また、時として悪い作用をおよぼす。だから村びとは良いピーの守護を求めるとともに、悪しきピーを遠ざけようとする。そのための施設と儀礼のさまざまが伝統的につくりあげられている。

ピーについては参照すべき数多くの文献があるし、私自身もこれまでに、何度も報告してきた。だから、およそのことは論じつくされてしまったのかということ、必ずしもそうではない。そうではないから、この原初の信仰を正しく位置づけることが、この小文の一つの目的でもあるわけである。

カミの跳梁する世界、それが東南アジアの地方の人びとをとりかこんでいる。人びとはそれらのカミに供物をそなえて崇敬し、和解し、またタレオ (Taleo) と称する呪物をたてて悪しきカミの侵入から身を守っている。そういう呪術的な行為と施設が数多く見いだされるのである。

南方シャーマニズムの多様なかたちがこういう宗教の土壌から誕生したのである。

それらのなかで私自身もいくつかの呪術的行為を経験し

たことがあるし、それらをめぐる民族ごと、地域ごとの調査研究の文献ということになると、また、手に負えないくらい蓄積されている。

ラオスでは筮竹によって神意を占うモー・モー(Mo-Mo)と称する職能者と知りあったし、東北タイでは女性のコン・ソーン・ピー(カミの意志を教える人)に出会い、託占のときに同席したこともある。クメール族のあいだのサド・クロ(悪霊払い)儀礼の二、三のタイプを实見したこともあるし、マレー半島のコタ・バルでも呪術師の話も聞いた。ボルネオ各地では病氣直しの呪術を演出して見せてもらったこともある。そしてスリランカでは、ジャフナの木葉占いからカタラガマの呪医による病氣なおしまで、予想外に多数の事例を目のあたりにすることができた。

③ こういう風な、その事例は多いとは決していえないけれども、呪術的行為のありようは、相互のあいだの相異よりも相似の方がずっと多いのである。もちろん、仔細に検討すれば、それぞれの行為の文化的表現に相違があることは当然であるけれども、細部の相違よりも大筋の相似に、先ずは注目すべきではなからうかと思うのである。

例えばマレーシアの呪術とスリランカの呪術を比較する。そうすると、そこで病氣なおしを行う場の設定から行為の

順序まで、似ているというより酷似しているのである。また、かつて私が図解とともに報告したクメール族のサド・クロ儀礼と瓜二つの儀礼を、北部インドの村で実見したという話を聞いたこともある。それらはいずれもヒンドゥー教というか、インド土着の民俗信仰の儀礼が東南アジア各地に伝播したものだといえればその通りであろうが、それが東南アジア各地に土着し、伝統文化として組みこまれてしまったという事実は尊重しなければならない。呪術的な信仰と行為については、民族文化の壁がなかったということである。

④ もちろん、乾燥地域の牧畜ないし遊牧を生業とする民族の神がかり儀礼と、湿潤熱帯の農耕を生業とする民族のそれとのあいだには相違があるに違いない。そのシンボルにおいて、身にまとう装具において、伴奏の音楽と楽器において、神に依頼する案件において、相異のあるのは当然である。家畜中心の生活リズムと植物中心のそれとの相違である。しかし、ここで取扱うスケールにおいては、神がかり宗教の演出はどこもどこも似ているのである。

こういう風な、神がかりを中心とする呪術宗教的行為をシャーマニズムと呼んで一括すれば、シャーマニズムは宗教の森の第二の層——アニミズムを覆う層——を形づくっ

ていることになる。樹高五メートル以下の木々として、また、竹やヤシとして、その多様な姿をしめしているというわけである^⑤。

シャーマニズムは一種の宗教ドラマとしてわが国の盆踊りのようなものである。その場所は一定しているが、その物的施設はきわめて貧しい。それに比べると民族宗教と呼ばれるような宗教の層になると、必ず神の家、つまり神祠をもっていることが外見上の特色といつてよいだろう。その家に神が時を定めて降臨し、行事に参加したあとで、天に帰還される。神と村びととの交流に一定のルールができていくわけである。

東南アジアのタイ、ラオス、カンボジアについて、私はその点の調査をすすめ、一応の見通しを述べたことがある。村ごとに小祠、ないし社、あるいは神社ができ、神の去来する通路としての高木が指定され、年二回の祭日が始まり、神主と巫女が任命される。神の依り代としての神体と乗りものとしての象や馬の木偶がつくられ、祭のさいの神人交歓のルールができあがる。村びとの生活カレンダーのなかに祭りが組みこまれていくのである。ただし、神名については、祖先神（おじいさん、おばあさん）といい、土地神といい、また、ときにはそれが稲の神と混交することがあ

るが、日本におけるように歴史的な人物にことよせ、その社会的役割をしめすということは、一般には、ない。

スリランカにおける同様の観察を想起して見ても、よく似た結果がえられる。

つまり(1)、聖なる木としての菩提樹が入念に育てられる。(2)、その木の根もとに土壇が築かれ、石垣(コンクリート)がめぐらされる。(3)、その土壇の内側に小さい仏塔が建てられる。(4)、土壇が広げられ、そのまわりに境界がめぐらされ仏像がすえられる。(5)、仏塔と菩提樹と仏像の三つがセットとなり、それを中心に寺院が成長する。この場合、信者は、(1) 仏塔 (2) 菩提樹 (3) 仏像の順に境域を一巡しながら礼拝するという一応のルールもできあがる。

この場合は、樹木信仰を核にしてそのまわりに仏教が習合した過程を仮説的、再現的にしめしてみたのであるが、ヒンドゥー寺院の立地、誕生、増殖の過程にも、ほぼ似たコースを想定することができる。ただし、後者の場合には菩提樹のかわりにバンヤン樹や平野のなかの小丘が先ず選定され、そこにヒンドゥー神が天上から降臨し、池を掘り、寺院をたて、やがて村びとの祭祀の中心となるという点で若干の相異をみとめることができる。ただし、これらの点については別に述べたことがあるので繰り返さない^⑥。

以上のような、物的、文化的施設の整備という点で、また、それが神話ないし宗教々義と深くむすびついているという点で、そこに民族宗教の成立を——その過程を——みとめてもよいであろう。不時に、不特定多数のそれを求める人にたいしてだけ実施されるシャーマニズムとは違うのである。

もちろん、両者——シャーマニズムと民族宗教——の境界にあいまいな領域があることは否定できない。しかし、そこは新しい宗教のゆりかごの場所であるから、とくに境界を厳密にして、きびしく線引きする必要はないであろう。高木層のなかの木々の樹高に高低があるのは、環境条件に左右されるわけで、当然のことだからである。

いづれにしろ、このような宗教的土壌の上に、仏教、イスラム教、キリスト教のような世界宗教が流伝してきたことは周知の通りである。また、その実態が国により地域によって相異なることについても、あらためて説明の要はないであろう。

土着の諸宗教との習合、あるいは混交の模様についても、調査すればするほど多様な側面が露わになってくる。相互の反撥と共存の状況が注目されてくるのである。東北タイの村祠のなかに金色の仏像が鎮坐しているかと思うと、ス

リランカ中部の寺では、仏像とヒンドゥー神像と土地神像が三つ並びに祀られているのである。そして、よくいわれるようにヒンドゥー・パンテオンのなかには、往々にして、例の光沢に富んだ紙に印刷された絵として、ヒンドゥー諸神とイエス像とマホメット像がまじりあっているし、孔子や老子の肖像画だってあってもおかしくないのである。しかも、それらが太陽や月とむすびつき、ヒマラヤ山や雲や海とむすびつき、ヘビ、亀、クジャクその他の動物とむすびついているとしたら、その結びつきを許すころの深層あるいは画面はどこなのかという問題を残しながらも、だからそれが奇妙な宗教だとはいいい切れないのである。^⑦

ただし、ここで試みているような宗教の森の構図では、世界宗教は高木層をさらに高くぬきこんでた巨木なのである。それは樹高五十メートルを越し、六、七十メートルに迫る巨木であり、その樹冠がひろく地表をおおっているというイメージが描ければよい。そこで無数の葉が天にむかってひらき、大地に涼しい影をつくっているのである。

かつてクメール族の村に滞在していたときのことである。村をとりまく水田のそここに樹高四、五十メートルのフタバガキ科の巨木が立っていた。ダムム・トラート樹と呼ばれていた。

折しも乾季のさなか、三月中旬のことであつたらうか、この高木の梢から絶え間なく降ってくるものがあつた。雨のような種子であつた。それが羽根つきのハネのような薄い二枚の翼をつけて、クルクルと舞いおりてきたのである。

私はこの種子の雨のなかに立ちつくして、言いようのない感動におそわれたことを覚えてゐる。木が、自分自身を無数の種子に変じて、空中にちらばつていたのである。そこには生を志向する軽やかな意志だけがあつて、木などという実体はどこにもなかつたのかもしれない。

ひよつとすると、世界宗教などといっても、その実体は無いのかもしれない。だからこそ、文化を超え民族を超えて世界宗教となることができたのかもしれないのである。私は、ふと、そう思った。

森林と宗教とのアナロジをたどることは、必ずしも荒唐無稽な、不毛なことでないと思うのであるが、どうであらうか。

二

森林、とくに熱帯雨林は、一つ一つ数えきれないほど多様な樹種からなつてゐる。それはその地域に分布する宗教

の多様性と類似してゐたのである。また、それらの森林がそれぞれのタイプをもち、秩序と構造をもつてゐることもわかつた。熱帯雨林は一般に四層からなつてゐたが、その上に地表の草・竹の類を加えて、そのなかにどういふ生命の流れと秩序、あるいは構造がみいだされるか、これからの問題はそれである。

どのような植物もクロロフィルで光合成をいとなみ、二酸化炭素と水を原料として有機物をつくつてゐる、という点までは共通なのであるが、それがどういふ形の木になり、やがてどういふレベルの木として森の構成に参加するか、そこをどう考えたのである。

そこをアナロジとして宗教について考えようというわけである。私がこれまでに観察したさまざまな宗教のかたちについて、それらを展望しながら、そこに働いてゐるであろう内的メカニズムをとりだしてみたいのである。

もちろん、この作業は容易なことではなく、只今の私の力の及び得ないことであるけれども、それらについて推理してみたいのである。木が木であることを論証しようとするのではない。無形の、得体のしれないのちが草になり、灌木になり、高木になり、さらに伸びあがって聳え立つ。その上昇する流れの方位をさぐつてみたいのである。

(1) 神の形象化。神(筆者は後述のようにカミと神の区別を提案しているのであるが)と云ったって、実際には、そして昔も今も、何事やらよくわからないし、わからないままにその文化的役割を果しているというのが実情である。それは不思議な存在なのである。存在の不思議といってもよい。そこでその神を形象化するという試みがみられる。先づは神の依り代がつくられる。タイ族、ラオ族の村祠にはこれがないが、クメール族の村祠カウツムニャクには必ずこれがある。木彫りの木像で、男女二柱になっている。おじいさん、おばあさんと呼ばれているが祖先神のことである。木偶のかわりに古木の枝を二本ならべて代用しているところもあるし、手ごろな石二箇で代用しているところもある。また、祭のさいの依り代として、特に、根こじにしたバナナの若木を二本置いてあることもある。これらについては別に報告したのでここでは要点をあげるにとどめる。

神の依り代、神体とまではいえないが村祠の背面には必ず木立ちがあり、その木が目じるしになっている。わが國の神木と似たものである。タイ、ラオス、カンボジアを含めて樹種は一定しない。フタバガキ科の巨木のこともあるが、常緑の樹高三、四メートルの木立ちのこともある。木と社ヤシロがセットになっているのである。インドにいけば、そ

れが菩提樹であったり、バンヤン樹であったりして、樹木崇拜と兩乞い儀礼とのつながりが指摘されるけれども、この点も立ちいって論じないことにする。要は、神が自らを形どるということである。

(2) 神觀念の成立。神とは何かよくわからないといったあとで、神觀念などというのはどうかと思うが、要は無形の神、不定形の神が民族、種族ごとの文化的衣裳をまとうということである。ここで文化的衣裳といったことの名には、言語による表現、つまり、神名とその神の性質、およびそこで期待されている文化的社会的な役割を含んでいるということにする。木偶の神に名がつき、目・鼻・口が刻まれ、白色あるいは黄色の衣裳を着せられ、民俗カレンダーのなかにその出沒去來の時が指定される、といった事柄を指しているのである。神が、その意味で、人間社会のメンバーになるわけである。

私はこのところに着目して、カミと神の区別を提案しているのである。

カミは名前がない。カミは発端の神、出会いがしらの経験である。教義をもっていない。出沒去來の時を定めない。人間にとつての吉凶禍福とかかわらない。

これにたいして神は、名前をもっている。住み家をもち、

教義・世界観を身につけている。その去来の際は住民のカレンダーの上にはっきりと刻みこまれている。また、健康、豊作、幸運など、良いことを結び目として住民とかかわっている。契約をかわしているといってもよい。

およそ以上の通りであって、民族宗教の進化のメカニズムという観点からすれば、カミから神への変貌が推理されるわけである。カミ経験から神観念へ、原始のカミから文明の神へといってもよい。

それでは神の眷族として扱われている妖怪変化あるいは怪物をどう位置づけたらよいのか、と問われるかもしれない。しかし、それらは伝承、昔話、神話の空間における出来事なのであって、カミと類比すべき何物もない、といわなければならない。

カミが神として文化的な観念となり、その観念が落ちぶれて妖怪になる、といってもよいだろう。

(3) 内部と外部にむかう特殊化。前項の考え方をおしすすめて、一応、内部のカミと外部の神といってもよいかもしれない。しかし、さらに明瞭なことは、すべての民族が魂と神を区別していることであって、そこには内なるタマと外なる神が識別されていることである。

タイ族、ラオ族についていえば、ピー(精霊)とクワン

(魂)がこれにあたる、といい切ってしまうとよいのであるが、実際には地域によって両者の混同がみられるので厄介である。沖繩のように、遊んでいるうちに魂(マブイ)を落してしまう子どもがいるとか、その落した魂を小石として捨てるというような話が流布していて、内と外、形なきものと形あるものが、そのレベルでは、自由に交換してしまうのである。

ピーは、身体および自然の内部にひそむカミ、見えない神であったが、身体のあるいは生命のエッセンスとしてのピーが、他のもろもろのピーから昇格してクワン(Kuwan)と呼ばれるようになる。一方、ピーは邪悪なカミ、あるいは悪霊になり下る。また、外なる神は祖先神として小祠に祀られ、さらに天上に昇ってテーワダー(Taiwada)になる、とそういう切れると辻褄が合うのであるが現実はそのような。ピーも、クワンも、沖繩の例から——タイ、ラオスでも同様——推測されるように、変身し、身体の内外を透過し、文化の境界にかかわらないという性格を残しているからである。このようなカミの本質を追求するためには、その一つの方法として、われわれの思考の場、言語の場を日常のそれからズラしていくより仕方がないであろう。

しかし、ここではカミないし神の変幻自在なところに注

目するとともに、その神を受けとめる社会のあり方、その文化のネットワークに変化が生じていることだけを指摘しておきたい。

具体的に予想されることの一つは、境界のない村が境界をもった村に変化したということであり、それに応じて神がますます文化の側に身をよせるようになったということである。

ただし、これらの点についてはなお調査中であり、私の考えも未熟なので、後考を待たなければならぬ。村落立地の要件、村が村であることのアイデンティティが、タテ軸からヨコ軸に、天と地を含むシステムから地上における力のシステムに、変わったことを問題視しているのであるが、今はその解説を省略する。

(4) 制度化の進展。神をめぐる文化的、社会的制度がととのえられるにいたったことについては説明の要はないであろう。

ラオ族についてはチャム(祭司)とティアム(巫女)がひろく制度化され、クメール族についてはアチャール(祭司)とマー・ムアット(巫女)が村祠の祭りを司っていること、祖先と子孫の村びとを結びつける祭りという行事が、また、祭りと呼ばれる村落ドラマのストーリーと演出が、

細部まで規定されるようになり、そのドラマの登場人物として神が位置づけられるようになったことを念頭においているのである。神が文化と呼ばれる言葉のネットワークにますます深く捉えられて、身動きもままならぬ状態におちいってしまったということである。神の化石化といってしまうえば、言いすぎだと思うけれども――。

(5) アニミズムが地表に密着して大地をおおい、シャーマニズムと宗族宗教が森の中間層となつて、濃緑の、生き生きした、また、奇妙な樹形をしめし、その上に世界宗教がぬきんでて高木層を形づくっている。

前項のなかで、すこし先走りして、あの巨大な樹のすべてが無量無数の羽根のある種子となって人間の上にもふりそごうとしているといったが、それはそうかもしれないと今でも思っている。立派な板根が四方に張って幹を支え、その長大な樹幹が、天にひろがる枝と葉をうけもっている。その幹が、多数の先人たちの努力の結晶としての宗教々理なのかというと、そうであり、また、そうではないような気がする。中間層の民族文化がふくらんでしまつて、それぞれの神が特殊化してしまつたから、そこで余りにも自己完結的な体制ができてしまつたから、世界宗教の木は、ふんばつて大地をつかみ、背のびをして天に触れようとした。

人類の文化がその衣裳をかさね、人間の悪がとめどなく増大しようとするから、それらを突きぬけて巨木がのびあがったのである。

地に触れ、天に触れる。つまり、ほんとうの、あるがままの、文化による汚染をとどめない自然に触れ、そういう自然とたわむれることが宗教なのであって、長大で堅固な幹は、そのための手段なのである。

カミを出発点として神にいたり、今度はその神が空中に飛散してふたたびカミに戻る。宗教は常にこういう往復運動をくりかえすものだったのである。

さて、森林を構成する木々の種類とその生態、それをアナロジーにしたがってこのように考えてみた。それぞれの木の高さとその形をととのえる諸条件について考えたわけである。スリランカ、東南アジアの宗教の森はこのようにして芽生え、成長し、繁茂し、入りまじり、成層して、今日の宗教文化の姿を呈するにいたったのである。アニミズムという草、シャーマニズムというヤシ、民族宗教という中層の木、そして世界宗教という高木、それらが共生していたのである。

そこで今度は、個々の、種としての樹木についてではなく、森林としての全容を、その意味、そのしめすものをさ

ぐってみたい。

宗教の森林、そのエコロジーである。

三

熱帯森林の構造図をじっと見つめる。そして今度はその図をヨコに寝かせて大陸部の東南アジアに重ねてみる。そうすると、森林のなかの地表に接するところ、草や竹が茂っている部分がビルマ、タイ、ラオス、中国などの国境の入りくんだ北部山地ということになる。そこから南下して、チャオプラヤー川やメーコン川の中流にひらけている平地にいたると、そこは中、小の灌木の生えたところ、また、熱帯雨林の中層の木々に類比できるだろう。そうなると南部の平野とデルタ地帯はもっとも上層の、高木層の木々にあたり、その梢がゆさゆさと空にゆれている部分にあたる。厳密に、こういう比喩がなりたつ筈もないけれども、思考モデルとして、こういう見たてが便利なことも否定できない。東南アジア大陸部では北から南にむかって、アニミズム信仰、民族宗教、世界宗教がならんでいるということである。シャーマニズムは、何処に位置づければ一番ぴったりするということもなく、強いていえば、すべての宗教の層をつらぬき、それぞれの部分を綴りあわせるとじ糸

のようなものかもしれない。しかし、この小文の前項で考えたように、段階的、発生的には、アニミズムと民族宗教の中間に位置づけてもよい。シャーマニズムと呼ばれる名まえとその実態が照応しにくいだけでなく、内部の多様性がありにもケタ外れなのである。だから極端なことをいえば、人間、一人ひとりシャーマンなのである。

このような、東南アジアという宗教の森林は、その内部のメカニズムとして、また、あるべき歴史の大筋として、そこにどのような力が働いていると考えられるであろうか。

スウェーデンの民族学者イジコヴィツ(Talbot, K.G.)は北部ラオスの焼畑栽培民であるラメット族(Lamet)のくわしい調査をした。かれによると、ラメット族はアニミズムの信奉者で、村のまわりにひそむ数々のカミをみとめ、それぞれに供物をささげて対応しているという。そのカミには、農具のカミ、火のカミ、村の入口のカミ、水のカミ、村のカミ、門のカミ、家のカミ、聖なる木のカミ、灰のカミ、畑のカミ、大樹のカミ、森のカミ、斜面の岩のカミ、アリ塚のカミ、地面に突きさした杖のカミ、地下に根をはった竹のカミ、米のカミ、稲のカミ、山のカミ、谷のカミ、土地のカミなどが数えられている。その村に仏教その他の高度宗教が入りこんでいるわけではないから、ラメッ

ト族の宗教をアニミズムの段階にあるものと認めてもよいであろう。かれらは無数のカミと共存しながら生きていのである。神々の元を共有しているといってもよい。

そういう宗教が、ラメット族だけでなく、東南アジア山の諸民族に共有され、それが宗教生活の出発点になっていたとすれば、その後の歩みはどのようなものであったろうか。仮説として可能な推理は次のようなものである。その要点を摘記しておく。

その一。そこから発達すべき宗教生活の原点、その出発点として上記ラメット族のありかたを想定しておく。

その二。民族生活の安定と文化の発達に歩調をあわせて、もっとも具体的には焼畑農耕から水田稲作への展開とともに、数多くのカミにたいして選択と淘汰の作用が働くことになった。カミの性格、つまり、侵すカミ、防ぐカミ、守るカミというカミの性質とその役割にたいして、人間の側からするセレクションが加わった末に、有力な、役に立つカミが残り、力の弱い、悪しきカミ、侵すカミが排除されることになった。かつて私は、防ぐカミから守るカミへの変化過程をたどったことがあるが、そのことは一面からすると侵すカミ、悪しきカミの敗退ということでもある。その敗退したカミが、妖魔となり、チ・ミ・モウリヨウとな

ったわけである。

その三。選ばれたカミ、頼りにされるようになったカミの代表が、(1) 土地のカミ(神)、(2) 先祖のカミ(神)、(3) 稲のカミ(神)である。

東北タイのラオ族や同じ地域のクメール族の宗教儀礼のなかで、祈願の対象になっているのは、多くの場合、この三柱の神なのである。なお、これらのカミをカミ(神)と表記したのは、その呼び名が普通名詞のときと、固有名詞のときがあるからである。前者をカミ、後者を神としたのであるが、視点の移動によってどちらにもなるので、區別はある意味であいまいである。

その四。日本神話のアマテラスオオカミは太陽神だといわれている。しかし、同時に先祖の神でもあるし、稲の神でもあるらしく思われる。そういう一つ一つの神格を統合している。だから大神なのである。これとほとんど同じところが、クメール族のあいだにおこっている。それをしめす面白い伝承を聞いたことがあるが、別に報告したのでくりかえさない。

かれらの稲作儀礼における神名を聞いてみると、土地の神・稲の神・先祖の神が合体していることを知ることができ、神観念が発達していく過程で、また、神をささえ

る儀礼の発達、その複雑化にに応じて、多神から一神への歩みをすすめていくように思われるのである。民族生活の現場における神の機能分化と、民族国家の発展にともなう神の統合過程が手をたずさえて進行しているに違いない。王権を支える神は、神々のピラミッドの頂点に立たなければならぬからである。

その五。この段階、国家鎮護の宗教的側面を担当するものとしては、土着の、種族・民族文化の枠を越えた高度宗教がとり入れられることになる。東南アジアの場合には、それが仏教であり、イスラム教であり、キリスト教だということになる。

外国生まれの、すでに高度に発達した教義と組織をもつ宗教の傘が広域をおおうことになるのである。かつてのラオスは王国であったから、地方農民の家の壁には必ず国王の肖像が貼られていた。そしてその絵の国王の姿の背後に、おぼろに仏像が描かれていたり、仏の光の矢が放射していたものである。むずかしい理窟はともかくとして、国王と仏教とが何の矛盾もなく、共生していたのである。そしてその仏教の拠点が村ごとのワットとして、住民の宗教的・社会的・経済的センターを形づくり、尖った金色の屋根をならべていたというわけである。

事柄はそんなに単純なものではないかもしれない。しかし、住民のこころの画面に描かれていたのは、ごく単純な、こういう絵だったのではなかるうか。自然のなかであって、過不足のない、調和のとれた一枚の絵。稲を育て、水牛を追って生きる農民は、学者ではなかったのである。

神の性質が選別された。その結果として、今日の宗教の構図ができあがったということは、東南アジアの諸宗教が三層、四層をなして熱帯雨林のような構造をもつにいたった、ということである。草は草、竹は竹、ヤシはヤシとして、その上に中層、高層の木々をまじえ、さらにその上に少数の巨樹を繁茂させて、全体として宗教の森ができあがったということである。

宗教の森が四層からなっているということは、アニミズムはここまで、シャーマニズムはここまで、民族宗教はここまで、そして仏教のような世界宗教においてはじめてこの高さに達した、ということであるが、だからといって、そこに至らない中層、下層の宗教は未熟なもの、中途で挫折した宗教と見なくてもよい。そのすべてが、森林の構成要素であり、それぞれの立地と樹の高さにおいて、森の全体を支えているものだからである。

この森のなかで生きている住民から見ると、足もとにそ

よぐ草葉のなかの宗教がアニミズムであり、自分の前後にならぶ等身大の宗教がシャーマニズムと民族宗教であり、頭上たかく仰ぐべき宗教が仏教その他なのである。

ところが、現代文明のつくりだした航空機の窓から知的に俯瞰すると、枝をはり、青葉をひろげた大宗教が全地域をおおっているように見える。その下の木々も見えないし、まして地表を這うように生きている下草は見えない。

上からは見えないけれども、人間は森のなかで森とともに生きているのである。

まして、人間ならぬ他の生きものについてはどうだろう。ワシは巨木の樹冠に巣をつくらなくてはならないし、ヘビは中、下層のくねくねと幹の曲った木と親しみ、虫やアリにとっては地表にふりつもった落ち葉こそ唯一の住み家なのである。サソリにとっては半ば朽ちようとする倒木の樹皮の内側が恰好のかくれ場所なのである。

文字どおり、森は生きている、森が——全体として——生きていたのである。

かつてスリランカ出身の人類学者タンバイア (Tanbihah) の「」は『東北タイにおける仏教と精霊信仰』という書物をかいた。その本の出版直後に私は『アジア経済』誌上で書評して、二、三の疑問を申し述べたことがあるが、その

一つは次の点であった。

かれは東北タイのさまざまな宗教行為、つまり、(1) 仏教儀礼、(2) ブラーマニズム由来の儀礼、(3) 守護靈をめぐる儀礼、(4) 悪霊ばらい儀礼をそれぞれ円の四象限に配置した。その上で、かれの解釈によれば、(1)象限においては生存中の善行にたいする功德を死後の靈魂のやすらぎに求め、(2)象限においては天上の神の守護を祈りながら自分の靈魂の力を強化し、兼ねて冠婚葬祭の儀礼をとどこおりなく行うことによって幸福をえようとした。(3)象限においては農耕をはじめとする生産儀礼を盛大に行い、祭司、巫女の手助けによってコミュニティの生命力を増進させようとした。そして(4)象限においては呪医の力を借りて悪霊をはらい、悪運を転回しようと試みた。

農民と農村の生活をめぐる宗教の世界を、また、それぞれの場(四つの象限)における神と祈願と宗教儀礼の体系を個別にとりあげて、それぞれの宗教がそれぞれの役割りを分担するものと理解したのである。^⑩

なかなか巧妙な、辻褃の合ったダイアグラムであり、その解釈であるようであるが、私の不満ないし批判はこうであった。

すべての宗教は、それがどれほど些細な、取るに足りな

いものに見えようとも、その前でひざまずき、合掌し、祈る人間がいる限り、その場の宗教世界のなかにコスモスが、全宇宙が包含されている。祈りは常に宇宙的なものである。それなのに、その宗教宇宙の全一性を文化的に矮小化し、四分円に区分し、そのなかの文化的、社会的機能を四種類のかたちの宗教に分担させている。^⑪

われわれはこんな宗教理解を認めてよいものであろうか。かれの分類によれば、すべての宗教はご利益誘導のための道具にしかすぎないことになる。何とも悲しいことである。恐らく、いや、必ずや、東北タイにおけるかれの宗教の構図は間違っている。

そういつて私は四分円型に代る同心円型の宗教モデルを提出したのであるが、そのことに今は触れない。

ここで述べておきたいことは、宗教の森の全一性についてなのである。草葉の露と巨木をおおう億の木の葉とが、ともに宗教的宇宙の全容を映しているということである。それを区切ってはならない、ということである。

四

学生のころ、田辺元先生の講義を二、三度聞いたことがある。先生はいつも着ものをきて、黒板の前を行きつ戻り

つしながら講義されたが、あるとき、ふと立ちどまって黒板に大書されたことがある。「絶対憑依の感情」というのである。このとき、私ははじめて憑依というむずかしい言葉と減多に使うことのないその文字を覚えたわけであるが、これはいうまでもなくシュライエルマッヘルの言葉で、この言葉によって宗教の究極のところを示唆されたわけである。

なるほど、と私は思った。

しかし、と今では思ってしまう。憑依などというむずかしい言葉を使わないで、ごく日常的に、やすらぎの場にいる、といってもよかったですのではないかと。

宗教的行為の目ざすところは、自他ともにやすらぎの場にとどり着くこと、自他の限らない信頼感をきずきあげることに、二元の世界が一元の宇宙にとけこむこと、などなどといつてよいかもしれない。宗教は——私にとって——安楽椅子のようなものである。そしてそのためには、自分が二つに分裂してはどうかしようもない。また、その自分を受けとめてくれる宇宙が、天と地に分裂してはどうかしようもない。

宗教という、われわれはすぐさま大伽藍や教会の尖塔を思いうかべ、その内部のもろもろ、教義や教団のありか

たに思考を集中させる傾向があるが、実は、その前に、いや、それと同時に、それらの建築物の背景を見つめなければならなかったのである。それらの宗教建築物はどこに建てたのか。その立地を、丘の上とか、都市の中心部とかいっただけでは不十分である。それらは天と地の交わるところに建ち、その建築物に近づき、その内部に歩み入りにしたがって、そこで天と地が一体になったのである。われわれはそこで天地という名の一つの安楽椅子に横たわることができたのである。

天と地だけではない。空と海についても同様である。夏、水泳をしていて、ふと、感じとる大洋の感覚、あれも同じ経験なのである。そのとき、われわれの身体の上で、空と海が落ちあい、一体化したのである。空と海が一体になって身体をうけとめたのである。

坐るという日常の行為にしても、実は、同じ意味をもっていたのである。坐っている私の前にひろがっている空間と、その背後にあって目に見えない空間とが、サンドウィッチのように私を挟むのではなくて、一体となって、坐る私を支えていたのである。

そこに一元の世界が立ちあらわれていたのである。さて、ふたたび宗教の森にもどろう。

実は、この森も天と地のあいだに、地平線の上に据えられていたのである。濃緑の木々が、野生ランやヤシやフタバガキ科の木々が、それぞれのかたちをしめしながら、全体として、ほぼ三角形のかたまりとして、そこに位置づけられていたのである。

目を凝らしてこの森を見つめると、森が画家クレーの描いた「黄金の魚」のように、そこでかすかに光を放っているようであった。森のいのちが何物かに触れて、一体の宇宙に触れて鈍い光を放っている、どうしてもそう見えたのである。

その森にはさまざまな木のいのちが、その動きが包みこまれていた。天に近づこうとする高木と、地を這おうとする草むらと――。

天に近づこうとする高木は何となく世界宗教に類似し、地を這って伸びる草むらは何となくアニミズムの姿を髣髴させる。もちろん、アナロジーにしかすぎないのであるが、前者に一神教の風格を感じ、後者に精霊信仰のやさしさを感ずるのである。天を指すものと地に根づこうとするもの、同じ仏教のなかでも真宗は前者に近く、禅宗は後者に近い、とそう感ずるときもある。とくに後者についてみると、禅仏教と原(新)アニミズムとは同質のように思われるので

ある。

森の木々が天を指し、地に横たわるといったが、そのいづれもが目ざしているのは全自然であり、ほんとうの、衣裳をぬぎ棄てて裸の、あるべくしてある自然なのであった。それは目に見える山河大地の向う側にある隠れた自然であり、文化的な構築物とは異質の、あるがままの自然であった。山水・古仏といってもよい。

私はかつてこの空間を指して、不在の空間と名づけ、死と呼ばれる場所といったこともあるが、結局は「ほんとうの自然」ということであった。

宗教の森は、この自然に包まれながら、この自然に触れて、そのすべての部分が、鱗光を放っていたのである。だから、森の輪郭にそって森の全体が、光って見えたのである。

宇宙に森が衝突して、森のその部分がひび割れて光る。そこに宗教のすべてがあった。

この小文の目的は、先づは森林と宗教とのアナロジーに注目し、次いでその内部の一本々々の木の姿を見つめ、さらに森の構造をさぐり、最後に、全体としての宗教の森の意味を尋ねあてようとしたのである。

註

① 熱帯(多) 雨林については、吉良竜夫『自然保護の思想』人文書院、一九七六年に平易に解説されている。また、W・ヴィーヴァーズ・カーター、渡辺弘之ほか訳『熱帯多雨林の植物誌—東南アジアの森のめぐみ—』平凡社、一九八六年、その他がある。

② アニミズムについては、もっとも古典的な F. B. Taylor: *Religion in Primitive Culture*, 1958 (最初に出版されたときは『原始文化』と呼ばれた)をはじめ数多くの文献があるが、ここでは省略せざるをえない。筆者自身の考え方は左記に述べてある。

岩田慶治『日本文化のふるさと』角川書店(一九六六年)。

同 『カミの誕生—原始宗教—』淡交社(一九七〇年)。

同 『草木虫魚の人類学—アニミズムの世界—』淡交社、(一九七三年)。

タイ族の場合については、アヌマーンラーチャトン、森幹男編訳『タイ民衆生活誌(1)祭りと信仰』井村文化事業社、一九七九年に収められている「精霊・妖怪・魔神の世界」がおもしろい。もちろん、著者には他に多くの著作があつてピー信仰にふれている。また、訳者、森幹男氏の『東南アジア—土俗の探求』平文社、一九七八年も、著者の調査によるもので都市のなかの呪術など興味ふかい事例が多い。

アニミズムをとらえる遠近法、そういう現象を望遠レンズでとらえるか広角レンズでとらえるか、また、その映像を固

定する未現像フィルム of the 性質も大いに問題である。つまり、アニミズムをとらえるには道具としてのサイエンスを超えなくてはならない。

③ 岩田慶治、井符弥介、関根康正、鈴木正崇『スリランカの祭』工作舎(一九八二年)。写真とその解説によって、さまざまな事例が紹介されている。また、ほぼ同じメンバーによる『スリランカと南インドの宗教と文化』国立民族学博物館(一九八六年)がある。

④ Shaw, W., *Aspects of Malaysian Magic*, Kuala Lumpur, 1976 のなかの呪術「シャーマニズム」Wirz, P., *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden, 1954 所収のものを比較しても双方における類似にはおどろくべきものがある。もちろん、他の文献を参照すれば、よく似た行為のなかにも少しづつ相異点が出てくるであろう。それらの相異点をつきあわせるといふ作業によって、呪術ないしシャーマニズムのどういう姿があきらかになってくるだろうか。筆者はそういう試みに希望をもっていない。

⑤ 岩田慶治「シャーマニズムの構造」、加藤九祚編『日本のシャーマニズムとその周辺』日本放送出版協会(一九八四年)所収。また、同「東南アジアのシャーマニズム」、桜井徳太郎編『シャーマニズムの世界』春秋社、一九七一年所収。

⑥ Arumugam, S.; *Some Ancient Hindu Temples of Sri Lanka*, 1982, Colombo.

⑦ スリランカ北部、南インドに誕生した新宗教サイバ、ハ教を

想起しているのであるが、いま、そのノートが見あたらない。

⑧ 岩田慶治『カミと神』講談社、一九八四年。

⑨ Izikowitz, K. G.; Lanet, Hill Peasants in French Indochina, Göteborg, 1951.

⑩ Tambiah, S. J.; Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand, Cambridge Univ. Press, 1970.

〔後記〕 本稿は一種の宗教構造論であり、その部分についてはそれぞれ先行する筆者の論文、エッセイその他があるが、ここでは一部をのぞいて取りあげなかった。ここで試みたことは、文献資料を「蓄積する」ことによって描かれる宗教の全体像ではなく、それらの記録ともう一つの理論を、「忘れる」ことによって見えてくる全体像であった。