

Sanskritic Hinduism \sphericalangle
Peasants Hinduism

佐々木現順

一、序 論

インドの諸宗教、特に、インド教（以下ヒンドウイズムとよぶ）研究に対しては、諸様の接近の仕方が世界の学界に於て行はれている、特に近来、発展の途上による方法は人類学的研究である。従来のもとの古典による原典研究を以てする方法論から眺めた場合、人類学的乃至社会学的視野には次の如き困難が散見せられる。即ち、人類学的研究によるヒンドウイズムの叙述は、現実に伝持せられたものが何であるかに関与しているけれども、それが如何にして、如何なる文化にとつて存しているかということに就ては極めてわづかな資料しか与えられていない。然し、場所及び時代と学派にのみ限られて伝持された原典の研究に対して、それらの原典の社会的意義を明らかにし、且つ、それを位置付けるという役割を果している点で原典研究と相補的存在価値を持つているものと言はねばならない。

これに対して、我々が主として従事している原典研究は、言うまでもなく、原始宗教研究の極めて、その一部にか属してはいない。而も、原典は常に社会的には知識層によつて支持され、作成されたものであるのみならず、普遍的真理の追及という名に於て、諸内容は論理的な一貫性を欲求しつつ作成せられてゐる。特に、インドの論理的諸学派の原典に於て、この事は著しい。例えば、順正理論に現れている宇宙論から、我々は仏教の世界観というものを直接に理解するためいくらかのためらいを覚える。而も、かかる原典的研究はそれと社会的文化的接触について述べるところが極めて少なく、現実の宗教の諸観察を原典研究の中で具体的に証するという方向を殆んど取つていない如く見られる。

将来、もし人類学的研究が原典理解による内面性の努力を加へ、他方、原典研究がその学派成立の社会学的背景を

附加することが出来るならば、インドの諸宗教理解に全体性を与え、両者は相補的に接近しうるであろう。

諸外国——特にインド——に於ける現実と、原典による抽象的理解との相反より生ずる我々の戸迷いは客観的事実の全体的把握によつていくらかを減じ得るであろう。このことは既に、Srinivas の sanskritization という概念の中にも見出され、又、近くは M. Singer の方法論叙述にも注意せられている。原典的解釈の限界ということが我々の当面の問題論述の動機になつているのであるが、それについて、Singer は次の如き展望を与えている。先づ、ヒンドウ古典の解釈にあたり、西洋学者の先入見と既製概念による誤解があげられる。第一の陥穽の例として彼岸の概念が妥当する。ヒンドウイズム並びに仏教に於ける当該の概念は西欧人によつて、天と地の差別として解せられ易い。然し、この概念は存在論的解釈でなく、時間と永遠という認識論的観点より解釈すべきであろう。此岸と彼岸は共に修行によつて、実践的に、到達せらるべき状態である。彼は「これは寧ろ永遠なるものを追及し、従つて、行為を秩序づける精進の問題である」と解する。我々もまたこの時間と永遠に対するインド民族の生活態度を、本論項の「業論」のもとで逐次論述してゆく筈である。更に、Singer は第二の陥穽の例として、ヒンドウイズムに於ける個人の役割について述べる。西欧に於ける教会組織がインドの諸宗教に見られないという社会的現実を彼は重視する。そこからして、インドに於ける宗教的問題は究極のところ、個人の救済というよりも、個人の判断と精進にその理解を委ねるところにある。この部分に関する Singer の観察は我々が本論項で述べんとする「ヒンドウイズムとエクレンシア」の項で更に吟味せられるであろう。

以上あげられた二つの例を理解するにあたつては、単なる伝統的領域内のみでは充分でなく、その全体的理解のためには個人の経験の上で実現せられた experimentalism の観察が必要である。然らざれば、単なる原典よりの思想

把握はあだかも非人格的自己と真理の絶対性との対話の如く抽象化し、存在論的見方を強調しがちになるであろう。

以上の如き諸学者の指南を考慮に入れつつ、我々は——極めて限られた範囲ではあるが——精神的伝統が近代諸国家ほどに著しい変動をもたらしていないインド社会に於ける若干の問題を取りあげたい。これは私が一九六三年十二月—四年三月にかけて、インド政府の招聘で渡印し、農村社会の精神的状況の調査を依頼された機会にその動機を持つ。このインド政府の意図は我々にとつても最も興味をそそるものであつた。その報告の中から直接、仏教思想を考慮するために必要と思はれる節を選択し、仏教古典の上に現れてゐる想念が如何にして、インド人にとり、又、インド人のなかに、浸透しているであろうかといふことを尋求してみたいと考える。

二、インド社会に於ける宗教性

古典によつて把握せられた諸知識及び古典を開花せしめた諸宗教学派の史上に於ける盛衰の跡は古典そのものにくまれている内面性と同時に、その諸思想を日常生活に生かしてゆくインド社会の適応性の如何にその理由を多く持つていると考えられる。而して、その社会への適応性を實現してゆくのは民族であるが、民族の心底に深く根拠をおいている民族的受用性が、ここで根本的に考慮されてあらねばならない。特に、仏教教団が教団としての役割を果たしてから、五・六世紀まで続く学問的乃至言訓時代を経て、今日見る如き政治的理念を根本とした仏教復興の時代に至るまで、その盛衰の根本原因はインド民族の宗教性に対する態度である。この態度は歴史を一貫して変らず、諸学派・宗派の消長を制禦していたものであろうと考えられる。インド民族の宗教性に関し、それを肯定する立場は言うまでもなく、主としてインド人学者である。K. Satchidananda は、これに関し、インド人は西欧諸国に於けるキリ

スト教よりも一層宗教に関心を示していることを主張する。^③これに対し、いくらかの条件を以てのみ宗教性への関心を肯定する意見が見られる。即ち、Opler によれば、インド村落における宗教の重要な役割は此れを認めているがこれを西欧諸国に於ける以上に深い関心を持つていという説には躊躇^④する。けれども、彼はインドの村落生活に於ける宗教の役割は内面的宗教性よりもむしろヒンドウイズムが与えて来た諸文化間の連関であると述べる。この意見に Singer も同意を表し、「これらの諸文化的関連が村落生活の各層に顕れて「*reg*」と述べている (Singer, 前掲論文七頁)。然し、インド人の宗教性を単に外面的社会的諸慣習の上から見て判断することは、やゝ早計に思はれる。尤も外面的に見て、村落協同体は宗教文化的諸慣習から出発し、社会的政治的にも一つの強力な *Site* を構築している」とは否定出来ない。即ち、祖先崇拜 (極めてまれである)、家族関係等に強く現れ、時には村落の守護神がその村落の協同体意識を強める役割をも果している。これらの社会現象は諸文化の統合・混合したヒンドウイズムの外面的現象形態ではある。然し、外面的なもののみでなく、注意すべきは、村落生活に勇気を与え、将来への希望を与えている宗教に、村落人が一体、如何なることを断念し、如何なる希望の実現を何処に求めているかということを内面的に洞察することである。

かくて、外面的慣習から内面的宗教性への洞察が要請せられる。このことは宗教を *nirdeben* している東洋に於ける仏教についても、事情は同じい。第三者は屢々外面的のみに目をみはり、内面的に現象を支える宗教性を看過しがちである。インドの如く、文化的伝統の永い諸国に於ては、特に、心理の底流に流れる心理的遺産の歴史的背景が分析されねばならない。

以上の如く、宗教の外面的社会的現象と区別された内面的人間的宗教性は、それにもかかわらず、一つの哲学的困

難を自らに藏している。即ち、村落民が宗教的諸慣習を通して念願しているもの、或は、かかる祈念そのものがインドの宗教哲学によつて如何ように基礎付けられるであろうか。換言すれば、インド諸宗教が一貫して教えて来た無神論的性格と、にもかかわらず、神——否定せられた神——への祈りということとは矛盾してはいないか。それへの答への実証は現実の社会に於て具現せられている。と言ふならば、哲学的にとらえられた無神論的特色付が現実に於て実証されている祈りという宗教生活を如何にして基礎付けてゐるであろうかといふ諸問題の提起である。

この祈りという形態で現れている宗教性のインドの意味を村落民について叙述する前に、先づ、祈りの意味と限界を歴史の上で省みる必要があるであろう。

犯した罪に対して、神の宥恕を祈念すると言う思想は学者も指摘する如く既に古く、リグヴェーダに見出される。Varuṇa に対する犯罪が罪として考えられており、その宥恕のための祈りが見出される。

「もし我々を愛するものに対して罪を犯し、又、もし兄弟・友人・仲間・我々と共にいる近隣のいづれかのもの或は見知らぬ者に悪をなしたならば、おおウルラマ、その犯罪を我々から取り却け」(R̥gveda, V, 85)

罪といはれる概念には一般にヴェーダでは仏教と同じく、pāpa, pāpman があり、更に pāsa, amhas もある。その他 enas, agas, heda (hedāna), viloma, kilviśa, anita があげられる。これらは病氣・死・天災・供儀の過失に關している。後に仏教に於てもそうであるが、無知が罪と考えられている場合もある。これらの物質的罪は宛も汚物の如く水によつて洗い除かれ (R̥v, I, 23, 22) 火によつて (X, 164, 3) 焼きつくろふべきものである。これに続くブラーフマナ時代に於ては yajña とその秘力が関心の中心になる。従つて罪は供儀によつて除かれ (avayaj) 而も罪を告白 (nirukta) によつてなされる。śr̥g (Satapatha Brāhmaṇa, II, 5, 2, 20) かへて、供儀

によつて取り除かれるものは道徳的犯罪というよりも外面的物理的な汚物であつた。然し、ここで、ブルナへの祈りが供儀によつておきかへられてゆく。ウバニシャッドになれば、周知の如く、供儀はその重要性を失い、最高善は外面的な諸要素即ち富・健康等の世俗的なものに本質を持たず、梵我一如の内面的精神的実現に求められてくる。「アートマンを見出し、そして理解する者は世界の凡てと希望の全てを得る」(Chandogya Up, 8, 7, 1)。これを害するものとして、無知 (avidyā)・欲 (kāma)・業 (karma) の三要素があげられ、道徳的過誤は実に、最高知をさまたげる無知であるという哲学的理知主義が抬頭する。「人は一切をアートマンとして眺める。悪も彼を制禦しえない。彼が凡ての悪を制禦する。悪を離れ、不浄を離れ、疑いを離れ、彼は梵となる。王よ、これが梵の世界であるとヤジニヤヅルキヤは言つた」(Bṛhad-Āraṇyaka Up, 4, 4, 22-23)。現代インド人に最も愛誦せられているギータそのものの中に、既に、この哲学的知性主義がもうけられていることに注意すべきである。「凡てに浸透するもの(アートマン)は如何なる罪も功德にも関はらない。知は無知におほわれ、かくて万物は迷惑する」(V, 15)。この知性主義からして無執着の行為或は無為自然の行為 (niṣkāma karma) が説かれる。以上の如きインドのオーソドックを基盤として、仏教、ジャイナ教の行為の哲学が発達した。従つて、理知主義の理念はジャイナ教に於て神への謝罪の祈りとしてではなく、自己自身の内面的な修行 (prāyascitta) として現れ、実践せられる。ジャイナ教に於てもまた神への祈りによる謝罪の考え方は見られない。後にも述べてゆくが、インドに於けるジャイナ教がキリスト教を除けばその信者数に於てヒンドウイズム、回教に次ぐ勢力を持つて広がっていることを考えるならば一層、神への念願成就よりも、自己自身の修行が大衆に受容せられていることを知るであらう。最高神の存在を信じないジャイナ教徒の階層は主として商工業に従事している人々により成されている。このジャイナ教徒の村落より都市への移動が近年十余

年間に著しく見られる (Census, India, 1957-1961, Government of India)。これは信仰の移動ではなくして、経済の近代化に伴つて変動し抬頭しはじめた商工業階層の専ら経済的理由による宗教分布の変動であると考えてよからう。この現象は宗教的には最高神への祈りの否定的思想が商工業階層の移動と共に都市へ集中し、或は商工業階層の信仰形態を示すものとして重要視すべきものである。これに続く仏教もまたインドのオーソドックスと全く疎外されたものではなく、神の存在の否定を全面的に推進している。丁度、ウパニシャッドに於ける如く、罪は無知の結果と説明され、他方、ジャイナ教に於けると同じく、僧団での告白が重要な役割を持つていた。然し、罪の告白はそれ自体目的ではなく、それによつて知に到達するための第二義的なものでしかなかった。無我論の立場に立つて神の存在を否定する仏教に神への祈りの概念を容れる余地のないことは言うまでもない。ジャイナ教及び仏教の理知主義とやゝ方向を異にしつつ、而も、特に南インド並びにカシミールとラジャスタン諸地域に強力な地盤を有している運動に bhakti movements がある。シブ神に対する献身的信愛は道德的悪をも外面的災等の諸悪にも打ち勝つことを説く宗教的運動として、前記の理知主義的ジャイナ教・仏教と対した方向を持つている。先きに述べた如く、インドの宗教の理知的性格はバガバッドギータに要約されているが、同じバガバッドギータは他の面即ち、献身的信愛道をも既に表現している。「極悪の行為の者でも献身的に我れを敬崇する者は正義として諾せられる。彼は正しく解脱したからである」(Gita, IX, 30)。ギーターは無知を罪の原因とする理知主義と同時に、神への献身を説き、その反対を罪とする依他的信仰の道、従つて、理知主義の宗教に見られなかつた有怨への祈りの思想もふくまれている。この信仰的態度は、然しながら、未だ完全には神を人格化してゐるものでないことを注意すべきであらう。

以上の如き、インド宗教形態の概略を必要とした理由はインド社会に深く根差しているヒンドゥイズムにこれと方

向を一つにした流れが見出されるからである。即ち、第一に理知主義的要素である。これは罪が自らの知への内面的
精進によつて破壊せられるとする思想である。第二の傾向は今しがた述べた献身的信仰の立場である。古典からこの
二要素を抽象することが許されるとすれば、この二つの傾向は次の点では同じ歴史の意味を持つている。即ち、この
二傾向はいづれも、罪を外部的汚物としてしか考えない物質主義及び罪を供儀の過誤にのみ帰せんとする原始的考え
方を克服しているということである。更に、以上の二傾向即ち、理知主義と献身的信仰主義とは常にインド社会の倫
理となつて具体的に生かされている。二傾向は区別されているのではなく、層をなして重なり合つている。インドにつ
いて、その宗教性を論ずる場合、この二要素が一つとなつている具体的現実に注目することが必要である。このイン
ドに於ける宗教の二面性は、そのまま宗教思想運動の二面性として社会の上に立ち現れている。それはヒンドウイズ
ムの中に生きていて、社会の異つた二階層の受容の仕方となつて現れている。即ち、ヒンドウイズムを普遍的真理と
理解しようとする哲学的受容の仕方と、形而上学を支えられた信仰的受容の仕方とであるといへるであらう。

三、普遍的ヒンドウイズムと地域的ヒンドウイズム

前項で指摘した二傾向即ち、哲学的態度と信仰的態度は既に述べたように、両者間に載然たる區別を持つものでは
ない。然し乍ら、現代インドに於ける宗教に支持された思想運動が哲学的普遍的原理を求めて実現せられているのに
対し、村落に見られる宗教が諸種の点でその傾向と相反し或はそれを越えた経験的立場で形成せられていることが看
取せられる。元来、インド古典たるヴェーダー・ウパニシャッド・ギーター・ラーマヤナー・プラーナ等はそれ自
体の中に、既に一元論・多元論・カーストの諸問題に關して、多くの不一致をはらんでいるものである。言はば、こ

れら諸古典は時代と場所の相違に依つて、各々異つた分析を与えられ、信仰に於てもその実践に於ても、後に、諸様に展開すべき母胎となつてゐるものである。この諸様の展開を可能にする諸原因の中で、特に重要な原因はヒンドウイズムが統一した教会組織を持つていない——むしろ汎神論的立場からそれを否定してさへいる——という内面的理由と哲学を受けとる村落民の関心が社会と地域・職業の制約を強く受けていることによる哲学の amendment が見られるということである。このヒンドウイズムの類型化に就ては、諸学者によるいくつかの努力がなされて来た。例へば、Srinivas はこれを地域的に分け、All-India Hinduism, Peninsular Hinduism, Regional Hinduism, Local Hinduism なる四種に區別した^⑤。この地域による分類は、これをヒンドウイズムの本質的内面性から見るならば、次に示す如く、二種の分類に収約出来ると考へる。即ち、第一は Srinivas の所謂 All-India Hinduism である。彼はこれをば、sanskritizatian と同一視してゐる。Sanskritic Hinduism と言ふべきものである。これは階級から言へばブラーミン階級であり、所依の經典という点では、それはサンスクリット典籍とそれに記載されている儀式を実践しているヒンドウイズムである。かかる外面的な古典主義のみでなく、倫理的生活に於ても古典に順ずることを第一義としている。注意すべきは、インドに於て、倫理的な生活という時、五倫の道德とか神への忠誠と言ふ具體的綱領を意味しない。他の諸国では見られない倫理的規準を深く内に懐いてゐる。それは正と邪に対する判断である。倫理生活はこの「正邪」の判断によつて、哲学的決断を下すことに本質を持つてゐる。インド民族ほどこの正邪に対して敏感な反応を示し或はこれに全知性を傾けて論議する民族は珍らしい。その判断の根柢は——多くの異つた解釈への自由を与えつつ残されて来たところの——伝統的古典の典籍に見出される。従つて、極めて理性的或は極めて主観的にさへ思はれる決断さへ見受けられる。ともあれ、彼等の追及してゆくものは人倫社会の人間と人間との織りなす人間

関係のきずなに必ずしも、束縛せられていない。ひたすら正邪の判断、真理が何であるかという客観的規定を意図している。Sanskritic Hinduism と言う観点からすれば、上層階級たるブラーミンのみならず、下はハリジャン或は少数民族たる特殊トライブの間にあまねくゆきわたつているヒンドウイズムに多くの共通的要素を見出すことが出来る。特に、共通点の中、重なるものとして我々は次の諸点をあげることが出来るであろう。即ち、神話的要素が共通に用いられている。ヴェーダ或はそれ以前より存在したと考えられる自然的事物の崇拜からアタルヴェーダに現れていた神々及び英雄の崇拜、更に、リグヴェーダに於ける哲学的諸原理の神格化された諸神崇拜である。次に、各社会層に見られる考え方が汎神論的であるという点である。村落に於て信じられていた諸神の中で直接、古典に関係を持たない神々にしても、哲学的思弁の対象となるブラフマーのアバターとして、その存在を根拠付けられている。Srinivas は、この外に、ヒンドウイズムの一般的特色として、更に、そのカーストによるヒラーキーをあげている。即ち、低い階級が高い階級の慣習を採用することによつて、カースト・ヒラーキーの中で、自らの協同体の現状を高めようとする傾向のことである。然し、このカースト・ヒラーキーの特色は、他の傾向、即ち、ヒンドウイズムの西欧化への傾向と共にインド人の本質的在り方には属しないと考えられる。而も、このカースト・ヒラーキーと西欧化という社会学的問題は当面の問題即ちヒンドウイズムの本質に直接関係を持たない。そのみならず、現代社会に於ては、その傾向は極めて表面的か或は極めて限られた程度に於てしか実現せられていない如くである。もし、カースト・ヒラーキーを重要なものとして取上げるとすれば、古典に記録されている四種のカースト即ち、varna の現存を許さねばならぬことになる。然し、かかる varna の存在に対しては、その階級の如何にかかわらず、インド人が民族の名に於て、これを排除せんとしている現状である。そのみならず、古典に於けるこの記録と、それを記録してある古典

を信じなければならぬという内面的矛盾は既に、Sanskritic Hinduism にとつて大きな悩みとなつてゐる点である。民衆の反抗する *varna* に対して新しい解釈が學者によつて近時、屢々なされ始めたのも、この矛盾の自覚に基付く。従つて、カースト・ヒラキーへの傾向は、事実、自然の形で行はれてはいるとしても、然しそれはカースト打破への精神を内に蔵しており、カースト・ヒラキーの新しい形での承認或は希望によつてゐるとは考えられない。

かく見ると、Sanskritic Hinduism は universalism を目標にしたものであつて理知主義を根本的立場としてゐると思はれる。この理知主義は全インドを遊行して歩く *guru* (精神的指導者) 或は屢々村落に於て開かれるブラミン哲學者達の諸講義・祭日に於ける祝辞という行事を通して想像以上に全インドに浸透してゐる。これに呼応する理知主義的受け方が村落民の間に準備せられてゐるということは、他の原始民族の間には見出されないインドの特異性である。かくて、ブラーミン及び村落民相呼応して Sanskrit Hinduism の伝統が維持されている。しかし、部落或は村落或は都市のヒンドウイズムの中にさへ、これと違つた諸種の形態と思想が混入してゐることは言うまでもない。神々の信仰にしても地方民俗神話の神々が正統の一般的諸神と共に崇拜せられてゐる。我々にはかかる傾向にあるヒンドウイズムを地域的ヒンドウイズムと名づけて、Sanskritic Hinduism と區別することが適當である如く思はれる。

ここで地域的ヒンドウイズムと言つた概念は Srinivas 及び Singer が、Popular Hinduism と名付けてゐるものにあたると思へることが出来る。地域的ヒンドウイズムについて、民俗宗教学的観点から眺めれば、二つの問題が考へられる。Singer の言う如く、それは Sanskrit Hinduism の変形したものであるか或はそれ以前から存在していたもので、時代と場所とによつて Sanskrit Hinduism に攝取せられて存してゐるものであるかどうかという問題

である。これを決定する為に先学による多くの努力がなされて来た。^⑤然し、今ここで我々が追求せんとしている問題は普遍的及び地域的ヒンドウイズムの間に共通して認められる理知主義的理解の態度とその分析とであるから、宗教学的現象の問題分析に関はるものではない。

この問題とされてゐる Peasants Hinduism とどう分類について Sinha の所言を紹介する必要がある。^⑥彼はヒンドウイズムを原始的(民俗的)なもの、農民の間につたわるもの並びに中央の型という三形式を以て分類している。我々の所謂 Peasants Hinduism はその中で原始的ヒンドウイズムと農民の間に伝わるヒンドウイズムをふくむ意味である。特に、今は農民のヒンドウイズムに限定して、この Peasants Hinduism という概念を以上で用いた Sanskrit Hinduism と相對せしめたい。その上で、この Peasants Hinduism の特色——農民の間に流布されている——形態は民俗に伝承された要素と Sanskrit Hinduism のそれとの混合した形態をとつてゐる。しかし前者に混合された Sanskrit Hinduism が、根本的要素をなしている。それは歌・舞踊・宗教的行事・儀式が伝統的ヒンドウイズムの古典に専ら準拠してゐることによつても明らかであるが、更に宗教問題に対する合理主義的考え方に於て、以下述べるように極めて伝統的理知主義に接近した考え方を取つてゐる。伝統的ヒンドウイズムの「思想内容の伝持」という点から眺めて、ヒンドウイズムを以上の如く、Sanskritic Hinduism と地域的ヒンドウイズムとに分けて考慮してゆくことは必ずしも、不当な分け方ではなからうと考えられる。特に、インド社会は、生活の各方面に於て宗教的信仰と実践によつて深く影響されてゐる社会である。この点を考慮に入れるならば、抽象的或は普遍的要素を持つてゐる Sanskrit Hinduism の思想と深く農民の日常生活に入つてゐる宗教の受容態度との間の生きた關係を考へんとする事は必ずしも困難な事ではなからう。又、この Peasants Hinduism と我々が名付けたのは或る意味で Singer の

概念 Parochial Hinduism と類似の意味をふくむ。普遍的ヒンドウイズムに見られる形而上学要素と地域的に見出される民俗宗教的要素との混合を意味する。ただ、我々が parochial と名づけなかつた理由は、後述する如く、ヒンドウイズムの普遍性は歴史的社会的変遷にかかわらず、依然として、それが教区を持たず、個に於ける普遍という哲学的真理追及の姿勢を崩していないからである。それはアジアに於ける仏教の教会伝導史と著しい対照をなしている特色であるから、特に、parochial という教区的概念を用いず、peasants といふ概念を用いて universalism に対するヒンドウイズムの社会的限定を与へた。

四、現実主義—業と運命の理解—

Peasants Hinduism の研究自体は多くの資料、特に原地についてのレポータージユの集積を研究の第一歩とするのであつて、各学者の総合的研究は未だなしとげられてはいない。部分的な地域についての報告書に先づ期待がかけられる。我々の叙述もまたこの基礎的線にそい、極めて限定された村落に限られ、而も経済的社会的データを——ここでは挙げず——そこから得た思想的な部分とそれとの仏教との対照という視点のみを抽出したい。

対照として選ばれた村落はワルダのセーブグラムを中心とするが、それに、デリー近郊メイラウリ地域、ボンベイ近郊の小村が加はる。

結論的に言えば、これら村落の下層階級に見られる共通した点は協同体の人間的親近性である。これはヴェーダ以来の家族主義のモットーにささえられ、職業の分担、各人の能力に応じた家・協同体への奉仕というダルマの精神の伝承であることは言うまでもないが、それのみでなく、社会的に階級間の反抗的精神は殆んど感じ取れない。次に、

共通している点は、世界観が形而上学的伝統によつて貫かれていることである。現代インドに於ける Vedantism は特定の一学派の思想運動ではなく都市・地方を通じて一般化された世界観を代表している。その伝統がヴェーダ・ウパニシャッド・プラーナによつて育成せられたことは言うまでもない。ここから出ている精神的状況の主な特色は不可視の現在原理に対する信仰或は既に闡説した概念を用うれば真理に対する理知主義的態度である。この態度は S. K. Chatterji がその著作^⑤全体を貫く原理として特徴付けたところの Indianism という新しい概念によつて置きかへることも出来る。彼も指摘するように、インドの Indianism の感情は思想史に育成されたインド文化の基礎であつた。仏教或はジャイナ教の如き、外教に答え、又、諸異国文化即ち、イスラム或は西洋文化に対するインド的摂取の態度によつて、育成せられて来たイデーでもある。然し、我々はこの Indianism を Chatterji の考える如き単なる精神的・理知・ヒューマニスティックなものとは解しない。それを、国家的民族主義と表裏一体になつた理知主義と考へ、特にこれに national racialism という概念を適応してゆきたい。

村落に於ける農民の宗教的態度は先に結論的にあげておいた二つの要素即ち、社会的には諸カースト間の親近性、思想的には国家的民族主義に支えられた理知主義をその根本的基盤として、現実化せられている。農民の宗教的態度に關し、我々の要請と同じ方向に進んでいると思われる報告が Lewis によつてもなされてゐる。Lewis 教授の報告によれば、彼はブラーミンとジャト階級なる上層部二十カーストと下層階級たるチャマールと陶工職の階級五種をインタヴイユールしている。そこで尋ねられた諸問題は、伝統的な Sanskritic Hinduism に於て礼拝されている諸神とヴェーダの権化に關してであつた。これに連關し、天国地獄・救済・魂・幻想・宇宙・人生という宗教の本質に關する諸問題である。その調査の詳しい分析の後、彼は次の諸結論に達している。即ち、或る人々、主として、ブラーミン

は業・解脫・輪廻に就ては、その伝統的知識を示した。この彼の所言は農村社会に於ては当然であると考へる。現在、中都市或は農村に於けるブラーミン階級間に、特別に家族の教育をグル或はバンデイトに依頼し(家庭教師の如く)、他の諸階級とは全く別途の特殊教育が行はれている。そこで用いられる教育法はインド古典の文法・訓詁的解釈に限られ、教育法は暗誦を主とした全くの知的教育法である。従つて、彼のインタヴューの対象になれたブラーミンが古典的知識を伝承していることは当然である。教育実践なしに自発的に慣はれたものではないことを注意しておきたい。然るに、こうした教育を受けず、教育よりもむしろ社会環境(商業・慣習・政治)より多く影響されている階級はジャット階級の農民である。Lewis 教授はこの点を指摘してはいない。けれども、彼は主として、このジャット階級の農民が現世に於ける解脫とか、輪廻即ち死後の再生というものに確信を懐いておらないこと、却つて、現世に於ける——主に経済的生活の高上を強調していることを指摘する。天国・地獄という死後の問題は彼らにとつて無意味であると述べている^⑩。我々の調査したマハラストラのセーヴクラムは政治的に曾つてガンデーの独立運動の志士達の集合した中心であり、経済的にはガンデーの自給自足の経済倫理と形態の発祥の地でもある。戦後、我国の旅行者は多いが未だこの部落を訪ねた者もないと当村に永住している日本人の農業指導者が言つていた。それ程、インド社会にひそむ深い根が屢々看過されている。然し、ヨーロッパ学者の来訪は時に見られ、筆者のいた一九六四年一—三月にも、スウェーデンからの調査の一行と會つて討議もした。ガンデーなき後ガンデーの如き立場にあるヴィノーヴが土地改革運動者として全インドの農民から支持をうけているが、幸いこの現代の聖者とも語る機会を持たた。それらの諸機会からえた当部落を先づ素描しておく。当村落は先きにも述べた如く、インド独立の一中心地であつたが、今なおその自覚と誇りとを持ち、他の諸村と較べて、政治的意識が高いと言つてよい。然し、政治的関心は必ずしも

ガンジーの経済倫理に盲従しているものではない。自給自足の経済態勢とマス・プロダクションの工業化とのコンフリクトを既に予知し、それに順応した政府の諸政策に極めて批判的である。社会的には、当村落はハリジャンを主とした人々によつて形成せられている。然し、都市で見るハリジャン階層の人々及びその生活状況と比較すれば、大きな相違を持つ。村の清浄さ、教育の高さ（ここに小学校とカレッジがある）は比較にならない。宗教社会的協同体生きるハリジャンの政治的意識は強く、従つて宗教的要請と政治的要請と両者を満足させている仏教的開放運動（Nawa Bandhan）への同調がこつでの思想運動を代表している。農民指導者として、ブラーミンは主として教育に従事し、インドでも今では珍らしい存在になつたクシャトリア階級（主として青年層）が移住しており、農業の指導に従事していることは注意すべきである。更に、社会的に彼等の批判の対象になる政策はガンジーが四姓を認めていたと言ふ点に集中されていて、強固な批判的態度を持っている。ガンジーをバブー・ジー（聖者）とよんで尊崇し、毎早朝ガンジーの旧宅の庭のバイヤンの大木の下で、ガンディーにならつて坐禅を行じているところの宗教的ガンディー信奉者が同時に社会的にはハリジャンに対するガンディー政策を批判する。宗教的要請と社会的要請との截然たる差別の上に立ちながら、而もその合一を実生活の内に策き上げつつあるインドの合理精神はハリジャンの各人によつて深く心底に藏せられている如くである。批判も凡て極めて建設的であることは人を説得させる力を持ち、又、建設的批判精神は社会制度の責任を自己自身が持つていふという協同体的意識の強さに基づくものであると考えられる。尤も我々の既製の知識によれば、ガンジーが四姓制度を認めたのは既にギーターにある次の言句による。即ち、ギーター（IV. 13）に「四姓制度（cātvarāṇyam）は我れ此れを作り、その徳（guṇa）と義務（karma）とを適当に配分せり」と言う。この精神は家族制度に就て、既に、ヴェーダ時代から、家族の各構成員が各自の能力に従つて家族に奉仕す

るといふヴェーダ文化の持つてゐる所謂 legacy と同一軌道にある精神である。ヴェーダ時代より残存してゐる家族制度の内容は經典 (Āśrama, Varna, Saṁskāra, Yajña, Rna) にもられてゐるものであるが、その家族制度について、農民の何らの批判も起らなかつた。家族が農村及び行商にとつて必要な人的資料になつてゐるからであらうことは農村の実態を観察すればうなづけることであつた。

かくの如き、素描から知るやうに、セーブグラムは経済的にも政治的にも、都会に見られる最下層級多階級の実態とは著しく相違してゐる。この相違はセーブグラムに限らない。都市を離れたインド村落に於て、總じて、同様に観察出来ることである。たとえトライブにしてもインドに於ける貧民の原始的形態はインドの奥地よりも都市に寄生する貧民に見られるのであつて、インドの村落は外面的にも又、精神的にも、インドの伝統的清浄さを堅持してゐると言いきつても差支えないであらう。

このような社会的環境にあるセーブグラムで、ブラーミン・クシャトリア・ハリジャン三階級と接見して質疑応答をなした。宗教的に言うならば、この村落民は二つの性格を持つてゐる。第一はヒンドウイズムの伝統的精神によつて育て上げられてゐる。第二にハリジャン開放という社会理想のもとに四姓平等を説く仏教的イデオロヂーをかかげてゐる。後者は社会的イデオロヂーでのみ村落民を團結せしめてゐる社会的指導原理であつて、仏教哲学の訓練は全く受けてゐない。仏教々義の中で、ヒンドウイズムに準じた哲学のみがとり上げられて、ヒンドウイズムに呼応するだけであつて、教義的に仏教のオリジナリティーは何ら顧みられてゐない。従つて、宗教的心理状況は主としてヒンドウイズムであるが、社会的に仏教主義 (カースト解放) に協力すると言ふ限界に於て「ヒンドウイズムの・仏教的性格」といふ特異な形態を持つてゐる。

先づ、業思想の受け方に就てである。これと直ちに関連する諸概念輪廻の概念である。輪廻 (transmigration) を彼らは *samsāra* の訳と解する。この英語概念そのものが *samsāra* の真意を誤解せしむると言う。この批判は一九六四年一月国際インド学会議という最高会議に於てさえ問題となつたところである。即ち、ヘルギーの Roemer, The Cyclical Concept of Time なる研究発表中に用いられたこの概念に対するインド人学者達の激しい攻撃論難がそれである。従つて、セーバクラムの辺地に於てさえ、同じ性格の問題が質疑され、批判された。批判は言うまでもなく、セーバグラムに住するブラーミンからであるが、これは Sanskritic Hinduism が全インドに深く根をはつていゝうことを示すのみでなく、社会的にブラーミンは村落協同体の最低線と一致せず、而も、カーストの理念即ち、各職務に応じた協同体への奉仕精神を以て、その低い階級の民俗的受け方、環境から思想的に何らの影響も受けていないことを示している。常にパラレルであり乍ら、協同体として職務を通して、結付いている、この態度は強固であり、その基礎は奉仕的カースト理念に裏付けられている。ブラーミンに根をはつていゝ業思想を歴史的に見れば二つの方向に發展していつたと考えられる。この一般論によれば、第一にヴェーダ時代に見られる供儀の思想である。神を苦行・供儀を通して、自己に近付けんとする態度である。これは特に、南インドの諸祭司の中に多く見られる。次に、ブラーフマーナ時代であるが、ここでは業の概念はわづかな説明しか与えられず、又、業思想は生活に適用せられなかつたと考えられる。単に人間の道德的生き方に関し、不道德な人間が不幸をもたらすことを説くことに限定せられた。学者も指摘するように、業の教義が形成されたのはウパニシャッド時代である。然し、業は無知に依つて存するものであり、再生 (punarbhāva) 或は輪廻 (samsāra) はこの無知による。無知を除き梵我一如に帰する救済の真諦が説かれた。第二の傾向は中世に於ける bhakti movements であつた。ラーマーヌジャの説くやうに、献身的信仰

を通して、業果の世界が神の恩恵によつて転回せしめられるとする。以上の二つの傾向は、既に述べた如く、ギーターに内含されていた二要素の展開に外ならない。学者も指摘する如く、ギーターの説く三つの道(jñāna-yoga, karma-yoga, bhakti-yoga)の中で最後の信仰の道(Bhakti-yoga)が、ギーターの本命であり、他の二つの道は信仰の道によつて基礎づけられる。而して、信仰の道を明らかにすることによつて、解脱の方法がインドの世俗社会に開放せられたと考えられるであろう。信仰の道という概念に対しても、インドに於ける受け方は、我々の予想したことといくらかの相違がある。信仰の本質は世俗性を抽象した神への純粹帰依にあるであろうが、その形態はインドでは常に世俗的現実なるものを離れてはいない。この信仰の道というギーターの本質が、行きつくところ現在、宗教運動化されているバクティ運動の上にその具体的相を示している。例えば、S. Kumar De はその著 *The Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal* (Calcutta: Firma. K. I. Mukhopadhyay, 1961) の中で、ベンガルの Vaisnavism を分析している。それがバクティの運動として、教義に於てタントラの伝統をも加味していることを指摘する。特に、それはリーダーである Gopala Bhatta の上に現れていると述べる。この運動は宗教改革者 Caitanya の生誕(1486 A.D.)以前より、その基礎的思想の存在が見られるが、その体系を見ると、そこには、神と人との絶対憑依的關係のみには限定されない信仰の真の世俗化が見出される。即ち、神と人との關係が「超越と内在」(Bhedābheda) という形而上学的關係で示されているのみでなく、そこには経験的現実なるもの及びエロティックな諸要素が混合されて、ユニークな方法による特異な信仰形態を示している。現実的なるものとして、宗教供儀・冥想の実践があげられる。性を全く抽象したビュリータンの信仰は、ここには見られない。この運動はギーターのバクティ・ヨーがを起原としていることは言うまでもない。しかしその具体的信仰形態は現実的なるもの、世俗的なるものの上で実践せ

られている。インドに於ける信仰の道は農民の間に、かかる形態となつて具体化せられている。従つて、神と人との超越と内在という哲学的理念のみを以てしては信仰の道は農民の間に拡がらなかつた。この信仰の道はインドの下層階級の間に拡がらなかつたのではない。しかし、其の形態の変化は社会的制約によるのみではなく、農民の現実主義的宗教理念乃至現実的民族の性格によつて、極めて強く制約せられていると言ふことが出来るであらう。現代インドに於て、我々が社会的制約という時、それは経済的及び村落協同体の改善に資するための制約という意味に限定せられる。かかる社会改善の理念からして、思想的にギーターの信仰の道に対する受容の態度も規定せられる。即ち、人間の能動的活動の源泉となる理念をギーターの中に読みとらうとする。業思想の積極的解釈がギーターの生命たる信仰の道と符合するように宗教の方向付けが行はれる。業を行為の可能性と考へる仕方は、後のヴェダーンタによつて組織せられている。即ち、 sañcita-karma, agami-karma, prārabha-karma であり、各々過去・現在・未来時に於ける業因の可能性に關してゐる。かかるギーターの再解釈は、Varma の指摘する如く「ギーターが聖なる決定論の概念を強調する傾向にある」ことに対する Sanskritic Hinduism の新しい再解釈である。

かかる伝統的ヒンドウイズムの流れが、セーヴグラムのブラーミンの背骨となつてゐる。それは又、同時に農民の思想の根本を支えている。従つて、業輪廻に關する関心の度合いは極めてうすい。仏教はその思想史の示す如く、業論に就て特殊の関心をそぞぐ時代・社会・宗派によつて、インド伝来の業思想に対して、これを modify し或は変革させして仏教的内面的業論を組織していつた。或る意味で仏教諸学派・諸宗派の相違は業思想に対する宗教的哲学的態度の相違によると言つても過言ではないほどの影響の深い教理となつてゐる。業論の分析に於て仏教に於けるアビダマ時代ほど深い哲学学派はインドの伝統的哲学に見られないのも、その重要性を物語る。然るに、仏教的影響

を持たないところのヒンドウー的仏教的當該部落に於ては、従つて、業に対する関心は極めてすくない。Sanskritic Hinduism の業論が内面的人間的解釈よりも近代的社会的要請に応じた外面的解釈へ拡張されていたことはいなめない。この部落には、然し、實際生活面に於て、この業論の適応が各個人に於てそれぞれの仕方ではなされていない。即ち、重病、寿命の長短、子供の男女の別を以て、彼等は個人の業によるものとなし、他方、生れ、職業、貧富の差、人間の徳という諸要素を以て、業による限定を離れ、人間的精進によつて変革改良しうるものであると解している。この理解は自づと仏教的解釈と同じものであることに気付く、ヒンドウイズムの合理的再解釈をまつまでもない。自づと育成せられて来たかかゝる解釈或は心情は現実主義に基付く合理的解釈の仕方を示す。この合理的現実主義は現世に関心の中心をおくことである。従つて、死後の世界と生天思想に関しては全く何らの興味も、まして信仰的態度は認められなかつた。彼らは死後の世界よりも、現実世界即ち、生物・無生物をもふくんだ「世間」(Joka)の利益を念願する。特に、村落の人々にとつては恩恵を表徴する女神崇拜が大部分を占めている。即ち、その女神はシブの妃パールブテイのアバターラと信じられているところの Kali, Bhadrakali, Bhagavati, Durga, Chandī, Chamundi である。シブの二人の息子 Ganapati, Skanda の中、前者は農業と関係し、後者は南インドではコブラ信仰の対象となる。男身たる三神の中で、ヴィシヌのアバターラが、慈悲の神として最も一般的に普及している。ヴィシヌが Rama Varahavatara, Krishna 更に仏陀として現世に現れて来たことと信ぜられている。特に興味あることは、このアバターラは農業・カースト打破等なる社会的福祉を守る神々の姿として信ぜられていて、治病の神としてではないという点である。治病の神として信ぜられている特定の神はなく、治病の為には極力、薬草・薬品を用いている(セーブグラム・メイラウリ地区)。尤も、これらの地方には政府及びパンチャヤットの活動があづかつて力を持つて、改良せら

れつつあることに由る。又、アバターラの思想は、哲学的原理的なブラーマンとか、破壊の神たるシヴ神と結付かず、安寧を維持するヴィシヌ神と結合して大衆の福祉の神とせられていることは農民の現実主義からして、当然である。

「悪を征服し、正義をもたらす」(Bhagavadgīta, iv, 5-8) ために、神々が地上に現出するという思想がアバターラの背景にあることも言うまでもない。又、メイラウリ地域で、高校及び農業教育所の校庭に、仏陀の像がまつられていたことは珍しい例の一つである。これは仏陀がヴィシヌのアバターラであるというだけでなく、彼等によると、カースト打破のシンボルでもある。又ヒンドウイズムという名はインド人にとつての名目で、外国語ではブツディズムであるという。これはヒンドウイズムの国際性の教育が実施せられている一つの証左であると思われる。アバターラ思想は農業生産福祉の意味から現代に於て、その意味を社会的状況に応じ、種々に解釈せられてゆく可能性をふくむ思想となるであろう。神々及びそのアバターラに対する考え方も諸種に展開しうる。従つて、このような神信仰の現代のかまえからして、彼等も神々の存在を信じてはいる。しかし、丁度近代宗教改革達たる Arya Samajists の如く、従来の伝統的神話或はアニミズムの如き信仰の域を脱しつつある傾向をみとめる。即ち、それらの神々は世間 (Joka) の宿命を——或る部分は自由な人間の手にゆだねつつ——規定した神々ではあつても、彼らにとつて、それらは自らへ人間を呼びよせる神々ではなくして、この世に恵みをたれる神々である。一神であれ、多神であれ、こうした神の存在の信仰は全部に共通している。不幸・災難からの離脱の方法に関しては、この伝統的ヒンドウイズムの信仰は彼らに多くのものを教えていない。各個人の経験的離脱の方法は各人にゆだねられている。各個人はこの空白を民俗信仰、呪術等の要素によつて埋めようとする。

この彼等自身の手による不幸離脱の方法について P. M. Kolenda の報告を取りあげて説明した。Kolenda は

Khalapur の農家主婦たちの例をあげ、彼女らによつて実行されている宗教的不安の除却とヒンドウの運命に対する考え方を調査した。それによると、部落民は運命に打ちひしがれてはいない。それどころか母親らは子供の健康を維持するに必要と信じられた呪術及び宗教的性質を有する諸行為を遂行している。特に、母親達の心底に宿る宗教的不安を指摘する。彼等は社会協同体の一員としてもはやヒンドウイズムの哲学的超脱、運命に対する苦行的忍耐と受容にたえきれないことを自覚している。例えば、子供の病気を制禦する為に彼らは呪術或は絶対憑依の信仰に身をゆだねる。例えば、Hardwar の郊外 Kankhal, Raivala にある女神に対する信仰などがその例である。彼の報告に於て興味ある点は下層階級の人々が個人的行為に対する責任を単独なる個人に帰せずして、自らが属しているカーストの歴史に帰しているという資料である。即ち、彼等によればカーストの諸階層は数多くの個人の過去の業による総合ではなくして、それはカーストの歴史に關したものであると信じていることである。彼らにとつて下層であるということは、自らの手で改良しうる歴史的偶然に過ぎないものである^⑩。この指摘は先きにあげたセーブグラム及びデリー近郊メイラウリ地域で得られた我々の調査と一致する。更に古くから古典に於て討議されていた問題即ち、カーストの道徳と普遍的正義の命ずるところ(徳)との矛盾というザレンマに対する処置の問題に關してとつてゐる Gopalpur 村民に關する一例の記述がある。それによれば、この矛盾の解決は村の長老の決定にゆだねられるという。(これは中国に於ても見られた。即ちその村長に課せられた判決の義務と権利である。中国の村落に於ても、同じく、最後決定は村長の義務であり権利であつた。)我々がメイラウリ地域で実見した経験によれば、カーストの道徳と普遍的人間の徳の一致がするどい対立なく主体的に統一せられて生かされている実情に接した。これは外面的には明白な形をとつていないが、宗教的社会的構造に内存する根本的素因による結果であらう。即ち、この統一は宗

教的倫理的 amalgamation 或は調和という民族の性格的適應性に由来すると解しうるであろう。而もこの調和は古くウバニシャッド時代に遡ることが許される。即ち、法に三つの分野を設け、在俗・苦行・梵住の三法の成就によつて功德ある人々の世界に達し、最後に、梵に住して不死をうるという思想をおしすすめて、カースト社会秩序に対する義務 (dharma) となく (Chandagya Up, ii: 23) これを現実生活の上で調和せしめているものに外ならない。社会の秩序の使命と個人的道德の規準との統一融合の哲学的理念が現在社会に生きる農民に取つては、社会倫理となつてゐる。即ち、カースト制度による社会的共存共栄の責任を自己自身の徳の上に帰趨せしめている。セーブグラム村についての所論の中で指摘した様に、社会的に下層階級に属し、多くの圧迫と貧に堪えながらも、上層階級並びに政府の政策に対してはこれらの人々により、単なる反発ではなく、協調的にして建設的な批判が述べられている点及び自己の責任に於て自ら改善しようとする自発的積極的意見が発露されているのも、その哲学的理念を掘りあてれば、カースト的法と個人道德との合致に対する自覚を基盤としてゐると考えられる。単なる政策攻撃に終始する如きインド・コンミニュニズムが、単なる反発に過ぎないとして、こうした下層階級の支持をえていないインドの現状も以上のことを証して余りある。彼らに依れば、インドのコンミニュニズムはブルジョアジーに過ぎないと批判されている。逆にインド・コンミニュニズムの中央の人々によれば、ハリジャン等の下層階級に対しては、何らの政策も持たないと明言する程、両者の間に精神的の一致点を欠くのも、インド・コンミニュニズムが下層階級にまで必ずしも流れていない理由を知る上の重要な社会心理的根拠であらう。

業に対する彼等の態度は現実的である。即ち、一般的に言つて業を人生の事実として認め、人間が執着を以て生存している限り、他の決定的或は常ならざる変転の人生から脱出することは出来ない。他方、これより脱出する道は精

神的には無限定的無時間的梵という直接的なる原理に自己を放棄することである。彼等は然し、現世的には不幸に服従せられず、あらゆる手段（呪術或は西欧の医術）を用いて、この社会的乃至人間的不幸を取り却かんとする。彼等は業の原理を原理として客観的に認識しているが、諦念のためではなくして、それを個人の努力で変革してゆくためである。かかる現実的態度にとつては、従つて、死後の問題は多くの関心を呼び起さないことになる。彼らが現世に關係しているという性格は、Sanskritic Hinduism の再解釈が目ざしている方向と合致する。ただ Peasants Hinduism がそれと異つている点は、救済に対する態度である。前者は精神的救済を目的しているのに対し、後者即ち Peasants Hinduism は現実主義を押し進め、社会の物質的改善と人間相互の助け合いを地上に於ける人間道徳の最高なるものとしているという現実主義の徹底的推進である。インドの諸宗教にとつて業の思想は必ずしも——仏教に於けるほど——大きな意味を現実生活の上では持つていない。このことは、上述の解釈の相異だけでなく、例えば南インドの Lingayats（シャイヴィズム一派）は Veda の正統に反対するのみでなく karma の思想をさへ持たない。而もなほヒンドウイズムの宗教圏にふくまれている。これによつて見ても個人的業に対する再解釈とその受け方が、インド大衆の間では、社会的影響ほどに強くはたらいはれないと思われる。

かかる Peasants Hinduism の現実には宗教心理の立場から見ると意外な現象に思えるかも知れない。即ち、宗教の成立には第一に全能な神の存在を崇めることである。その要請は梵崇拜によつて満されたがこれだけでは理性宗教に過ぎない。第二として全能な神性と人間的本性の両方を具備した人間的存在の許容が満されることが願はれる。然るに、インドではこの許容は依然として、複数の神々によつて果されている。ヒンドウイズムは如何なる贖主をも教祖をもいただいてはいない。従つて、贖主に取つて代るものは自己自身しかない。その救済は自己自身の精神的救

濟を目標とする以外にない。それが愈々 Sanskritic Hinduism の spiritualization を動機づける。然るに、他方、かかる極めて一部の精神的救済を求める人々以上に、精神的救済以前の社会にうごめいている下層階級という大衆がある。彼等にとつて、この贖主に取つて代るものは、彼らの住している社会そのものである。その救済とは社会の改善を意味するものに外ならない。従つて、彼等の社会改革論は宗教をはなれた経済論或は政治論から出て来る改革論ではない。彼等は宗教的情熱を以て、「社会」という贖主に全身をかける。社会は彼らの人間的本性とヒンドウイズムの崇拜ブラーマンの神的本性とを兼備したものであることを念願する。かくの如く、心理の内面性を理解することが出来るとするならば、彼等の社会改革への念願が破壊的なものでなく、常に建設的協調的であつた理由も理解せられるのではないであらうか。

マックス・ウェーバーがその名著 *The Religion of India* ^⑮ の中で、宗教がアジアに与えた影響について論究し、次の如きテーゼを与えている。即ち、アジアの宗教々義が彼岸主義・非合理主義的であり、此岸的（現世的）倫理を獲得していないというのである。この考えに対して、既に、Singer も、屢々、我々の引用した彼の報告書（註2参照）の中で反対の意を示している。我々も、またいくらかの地域研究からして、ウェーバーの一般化に対して次の如きコメントを与えうると思う。即ち「現実が古典の形態を与えられた時、その諸論理も哲学的表明も極めて多く彼岸主義的抽象的形態となつて伝持せられたでもあらう。けれども、現実即ち抽象的描写の基盤となつていた現実は一特にインドに於て——却つて、インド人の合理主義の要求を満足させるものでなければならなかつた。而して、インド大衆は前者よりも後者に於て、ヒンドウイズムを抽象から守つて現実化せしめ、彼岸よりも此岸に社会的宗教的倫理を打ち立てている」と。

更に、この Peasants Hinduism の現実主義は次のような想定から見ると、意外な現実主義と思はれるかも知れない。即ち、一般に宗教生活は本質的に厭世的方向へ強い偏差を表はす。それは宗教的生活は常に理想とそれと反して人間存在に立ち向う現実との対立の上に展開するからである。そのコンフリクトから必然的に未来の至福を願うことになるであろう。こうした想定を以て見る時、インドに於ける Peasants Hinduism には厭世的意見の吐露が見られないことは特異な現象の如く思われる。以上に示された想定は確かに宗教的生活の一面を示すであろう。然し、この厭世主義への強い橋梁は必ずしも未来の至福を願求せしめてはいない。インド農民はこの橋梁をわたりつつ、そのターミナルを未来におかず、その未来への人間的願いを現世に於ける諸手段によつて、昇華せしめていくと解せられる。特に、農民の間に生活と共に深く浸透しているものは、宗教音楽・舞踊そして宗教的不浄 (pollution) の慣習である。これらの諸慣習は、恰も浄土教徒が浄土を未来に願求すると同じ熱情を以て、「現世」に於て行ぜられている。これらは単なる宗教的慣習に過ぎないとして、社会的に処置さるべきものではなく、一層深く、宗教の厭世主義とその昇華の問題として取り上げるに価する内面性を持つていると考えられる。更に、換言すれば、宗教哲學的に次のようにも考えられはしないであろうか。即ち、インド農民に現れている宗教的自己は存在の否定に向う自己ではなくして、無限の人間の生の充実を念願している自己である。かかる宗教的自己の性格付けは彼等のヒンドウイズムの現実主義といふ形で、この世に実現されていると言ふことである。

五、純粹性—pollution と宗教的 vision—

先きに一言した如く、神と人間との関係即ち、超越と内在という形式で示された関係性は宗教の持つ純粹性である

と考えることが出来る。もし、かく考えらるれば、Peasants Hinduism がこれを社会的条件及び伝統的民俗的慣習によつて、世俗化或は現実化せしめている時、宗教の持つ純粹性はどのような形で受けとめられているであらうか。この問題はインドに限らず、我国に於ける仏教發展史の上でも注意されねばならない問題であらう。(我国に於てこの問題は社会的政治的な理由、例えば、中世に於ける真宗の寺檀關係と、内面的宗教性の変革という点から論究せられる。兩者の相互作用が相俟つて現代の仏教々団を形成せしめたことが注意せられる)。然るに、インドに於て、特にヒンドウイズムの發展に於て注意すべきは、外面的政治的理由よりも、内面的精神的理由の方が純粹性より——世俗化へといふ方向のきめ手になつてゐることである。このことは仏教に於て占めてゐるアソカ王の治世とヒンドウイズムに於ける哲學者シャンカラの歴史の意味を比較すれば充分であらう。政治的權威を以てインド全土に仏教を宣布したかの如き現象は、実は哲学を以てインド大衆を教化したシャンカラの哲学的合理主義に比較さるべくもなかつたのである。農民がシャンカラに対する帰依信奉の態度はアソカ王に対する無知と逆比例してゐる。そこで、宗教の純粹性もまたかかる民衆の手による伝統的文化によつて——政治的經濟的權力よりも——一層、その現実化と世俗化を上げていつた。この純粹性の現実化は他の諸國に於ける——特に我国に於ける如く、仏教美術・チベットに於けるタントリズムといつた中間的手段による現実化の方向をとらなかつた。インドに於ける宗教の純粹性は農民にあつては彼らが最も愛好する音楽と舞踊、そして忌み (pollution) の觀念や祭の權威によつて媒介せられてゐると考えられる。これらの媒介的諸要素は農民達の宗教的ウイジョンを現世に於て成し遂げさせ、永遠なるものへの願いを、これらの諸要素によつて、現世に於て、昇華せしめるに役立つてゐる。而も、これらの現実化した諸要素に共通してひそむものは宗教の *puritan simplicity* とも言うべき純一性である。このことはインド農民の持つてゐるところのシンボ

リズムに対する鋭利な感受性とその軌を一にする。例えば、祭壇にしても、単なる神の座をしめす一葉の葉と一杯の水さへあれば充分である。これは経済的理由ではない。長者ヴィルラの大邸宅に於てすら、祭祀は多くの荘嚴を必要としていなかつた。而も、これら神々の座は祭の終る頃、もとの一葉の葉となつてとりさられてゆく。ヒンドウイズムに生きる農民達が心底に受けとめてるのは荘嚴ではなくして、純粹なる神又は原理のみである。彼らにとつて、荘嚴に相当するものを求めるならば、それは宗教音楽であり、舞踊であり、不幸をはらう pollution である。彼は神話に現れる神々の姿或は荘嚴よりは、それらの中にひそめられている哲学に一層の関心を示し、その原理を直感する。祭壇及び神々の姿はただ原理のシンボルでさえあれば事たりるのである。このシンボリズムに対する直感とその享受の充実感是我国に於けるそれと著しい相違を示している。日本の宗教にありては、シンボルは常に荘嚴をともなつてのみ信仰の対象とせられている如くである。かかる aesthetic attitude はインド民族の間には極めて見出し難い。インド人の態度は瞑想的・直感的であると特色付けられるであらう。

宗教儀礼に於ける pollution の觀念はカーストと宗教の關係の基礎となつてゐる。この關係についで、E. B. Harper の意見を一般的知識の代表的なものとして述べておこう。彼によれば、忌みの觀念はヒンドウの宗教的体系とインドの社会組織とを結び付けるバラモンの概念である。これらの諸概念は個人の行為、正義、更に不可賤民、僧侶階級の特殊な位置等のインド諸文化にとつて根本的な意味を持つてゐる。この社会への宗教的影響について、我々はインド中世に於けるその著しい影響を省みれば充分である。インドが政治的混乱の時代を通過し、政治的連帯性とオリヂナリティーを失つた中世に於て、又、その以後に於て、彼等を結合意識へもたらしたものは宗教的連帯の意識であつた。近世になつて、宗教への不介入政策をとつた英国政治の下で、インド人は一層強く宗教的保守的結合を強めていつた。

かかる歴史的背景を持つて、儀礼に於ける宗教的浄不浄の概念がカーストにあてはめられ、各カーストがヒन्दウ社会の複合体に奉仕するそれぞれの任務を有する一単位となり、近代的インドの統一の道としてカースト社会の成立が近代的意味を加えて、一層合理化せられていた。かかる外面的理由も大きな推進力となつてゐるが、更に、内面的推進の力がある。それは、インド人の有する宗教的浄不浄に対する異常に発達した本能的感受性の強さである。これは丁度審美的対象に極めて特異な反応を示すところの日本民族のそれと対応しうるものであろう。特に、その感受性とその所有を誇る特権意識は都市よりも農村に入れば一層顕著なるものがある。農村人と生活すれば我々の一挙手一動が忌みの観点から拒否され或は批判せられてゐる如き経験を持つてあろう。農村に於て極めて重要な pollution は次の如く数えあげられる。

浄と不浄とに対して、明瞭な区別を与える。そこには不浄を浄化するという契機が見出されない。かかる理念のもとで、死が不浄とせられる。ここで興味あることは、この死の忌みはグループ意識或は家族制度を背景としてなされる。Harper は既出の論文中、南インドの Haviks 間に伝つてゐる例を挙げる。それによれば、死から起る不浄の状態即ち sutaka に guru sutaka と laghu sutaka とが分けられてゐるという。重くして前者は死者のみでなく、その親族に広く関係するが、後者は軽く、遠き親族関係の死から生じてくる不浄である。特に、忌みはこの部落では父系家族によつて伝えられてゐる。又、この報告は、重い guru sutaka を持つてゐる者は不可賤民の如く取り扱われることを報告している（既出論文一六一—一六二頁）。死に続いて、出産の忌みがある。出産は屋外の一定の場所で行われるが、その場所はメンストレーションの期間、婦人が住せねばならない同じ場所である。この忌みが多くの原始宗教の間に見られることは宗教学者の等しく認めるところである。インドに於て、異色のあることは食物に関し

てである。食後の手、口の淨水による清浄化、台所の清潔さが特に目立つ。更に、カーストの混合した部落では、少数ではあるがブラーミンはハリジヤンの如き下層階級の者を台所に入れず、又、料理にあたらせない。ヒンドウイズムの家庭では、真鍮の食器を用いて、陶器を用いず、陶器はマソリムのために特に用いて区別する上層のブラーミンやクシヤトリア階級もある。この食物に於ても、又、カースト意識が強く根をはつている。水浴は彼等にとつて不可欠の宗教的意味を持つた慣習である。農村に於ては——例えばセーバグラム部落——学校に於て既にこの慣習が訓練せられて、特に厳しくせられる。水の神聖視は特異なまでに農民のみならずインド全体に浸透し、スドラは井戸をくむことを許されない。然し、この点は政府の *panchayat development plan* の發達実現と相まつて、徐々に緩和せられつつある。特に、セーブグラムではこのポールーシヨンは全く消滅してしまつた。

以上にあげられた宗教的忌みの現実社会に浸透している諸例からして、次のような二点が引き出されうであらう。即ち、第一にこれらの諸ポールーシヨンの具体的方法は殆んど古代インドの所謂 *Sanskritic Hinduism* によつて規定せられたものであると同じである。例せば、食物に対する農民の *sensibility* は単に肉体を養成する為の食物というよりは、神と先祖への供物を神前で分配する如き神聖視が見られる。これは既に *Āśvalayana Gṛhya Sūtra* (II, III, 1-3, 1-2) 或は *Paraskara Gṛhya Sūtra* (VI, 1, 4, 1.) に記載せられてゐる如く、一家の主人は五種の日常的義務を課せられてゐることも示される。即ち、神への祈り (*Brakmayajña*)、神への供儀 (*Devayajña*)、先祖への供儀 (*pitryajña*)、客へのもつな (*cattihyajña*) 更には動物、鳥類への供物 (*Bhūtajajña*) である。又全インドに於て各階級の間で行われている食物の神聖視から出てくる慣習即ち、手足口をささへ慣習にまつて^①、*Āpastamba Dharma Sūtra* (I, 5, 16, 9; II, 8, 19, 1) 或は *Gobhila Gṛhya Sūtra* (III, 2, 8-9) 等に見ら

れる。それによれば、手足口を洗うのみでなく、スドラは上層階級のために料理する時、頭髮まで刈つて後に入浴しなければならぬ。その代り台所の外に立つていて主婦の料理を運ぶだけになっている。買物もさせられない。食物神聖視の理念的根拠は既にウパニシャッドに明瞭な形で、清浄な食物によつて、スムリテイが得られ、それをえて一切の繫縛からの離脱 (vipranakṣa) のえられることが記録される^⑮。更に食物 (anna) によつて凡ゆる能力が顕われようになるから食物を崇拜せよとその神聖視をすすめる^⑯。食物は単に神への供儀或は精神的苦行に資するためだけのものではなかつた。リグヴェエダ (Rv. I. 187. 8-10) にもある如く、肉を除くその他の滋食物 (pitu) をもふくむ。然るに、学者の考証によると、ヴェエダ後期には、羊肉・牛肉・魚肉を食する普通の習俗と共に、肉食への反動的気分も現れて来た^⑰。最もよく一般に知られているインドの肉食主義は何時頃から生じたかについては明白にはきめられないと言われる。然し、リグヴェエダ時代に全く現れていないわけではないことは既に触れたリグヴェエダに見られる如くである^⑱。ここでは牛が有益なものとして記せられ、殺すべきものではない (aghnyā) とせられている。この肉食主義はブラーミン階級に於ては、古代は勿論、現代でも厳密に守られている。然し、歴史の変遷と共に肉食をする者が現れていた。それはクシャトリア階級と下層階級とであつた。現代これに代るものは極めて少数となつたクシャトリア階級の一部と他は下層階級の一部である。マハラーストラのボンベイ・プーナ、またウッタラ・プラデーシュ州の南部とナグプール近郊に於てはクシャトリアではなく、都市に於て労働に従事する男達によつて食せられている。肉食のみをすすめる古典はない。食に關しては、その主目的が人間の諸能力を發揮せしめて神に奉仕することにあつたためと考えられるから、肉食に対して、それを不浄となす忌み (pollution) は、行われていない。このことは興味あることである。かくの如く、現代まで日常行われているこれらの忌みの慣習は宗教的に規定せられた諸生活

様式に帰趨せしめることが出来る。第二に看過出来ないことは、外面的理由である。即ち熱帯という風土から来る嗜好の影響、社会に於ける無教育な大衆に対する社会秩序の維持、衛生思想の普及という諸点である。アフリカ・アラビアと同じく、インドのような熱帯に於ける酒類への嗜好は寒帯と違つて自づと減退せられはする。これらは教育による主体性を持たない民衆に悪影響を与える。この点は現代インドでは法を以て禁止する手段がとられている。然し、デリーの如き大都市では近時、一定の日に限られたアルコール類の販売が許されるようになった。衛生思想については、農村に於て特に入浴と晨朝礼拝が教えこまれている。これは社会教育によるものであつて、必ずしも宗教的意味にのみ限定せられない。それは丁度ゼーヴグラム及びワルダ近郊、特にラジャスタン地方への農村に盛んな機械による手製の衣服を作る業と同じである。この訓練はガンダーの自足経済に資する為のみではない。農村では学校教育のカリキュラムに入れられてもいる。これによつて、農民婦人の有閑から生ずる怠惰をふせぎ、同時に手工芸に熟練するための練習を教育する意味を多く持つている。(メイラウリー地域の例)。尤も、ポリューションの宗教的社会的慣習は農民の宗教的欲求を満足させ、社会的 *Stite* を維持せしめているが、時代と共にいくらかの変遷はまぬがれない。このポリューションのインドに於ける役割はあだかも我国に於て、仏教と儒教の果した役割に類似している。我国に於て仏教が宗教思想を普及せしめたと同じくポリューションによつて、ヒンドウイズムの宗教的意味が浸透された。他方、儒教が我国民に与えた道徳的秩序もまたインドではポリューションの社会的適用化によつてなし与えられている。インドに於ける国民倫理という大きな問題はかかるポリューションの持つ社会的意味を分析することによつて解かれるであらう。ポリューションは宗教的意味だけでなく我国に於ける儒教の如く、民族に社会道徳と人倫の道とを今なお教えているものである。インド人が往々、对人的關係に於て異様な態度を示すことが屢々経験せられる。その

理由の一つは彼らにとつて、人間相互の倫理的関係は、常にポリニューションで示された如く、神人相互の關係に内含せられていることによる。即ち、彼らは「神人關係の歴史」によつて訓練せられていた。この視點を通してのみ人間相互の關係が見られた。宗教を離れた道德的人間關係を生活しない。而も、道德的人間關係の客觀的法則性は個人でなくして、団体即ち、カーストによつて与えられていた。農民たる彼らには宗教をはなれ、カーストを離れた普遍的原理なるものだけを考えない。従つて、彼らには普遍的倫理の道を主体的にとらえるという普遍的個人の意識は極めて低調である。現代インドに於て、この忌みの慣習は大きな基礎付けの变革をもたらしていることは確かである。新しい世帯は都市へ流れ、多くの異つたカーストとの接觸を必要として来た。生活の享樂からして宗教的束縛の多いポリニューションを離れようとして来た。更に、又、ネールがカリンボンでの農民大会（一九五四年）で宣言したように、殺生しないということは宗教的必要性から来たのではない。牛を殺すことに依存して生活の資をえなくとも生活しうる産業の發達こそネールの念ずることであつたからである。こうした殺生の宗教的意味の現代的再解釈は新しいインドに普及されつつある。社会的變動及び再解釈のいづれにしても、ポリニューションは時代的社会的再解釈を加えてその倫理性に於て崩れることなく、インドの背骨となつて存続してゆくことであらう。西欧社会に於けるキリスト教倫理の危機、我国に於ける儒教倫理の衰退の危機、回教圏に於ける *purdā* の扉が開きかけ、近代化が見られる現代に於て、これらと比較して、インドに於ける宗教的ポリニューションの社会倫理は、今、形成の端緒についた許りの状況であるといつてよい。インドは他の現代国家から道德倫理をかることなく、自国の伝統の上でこれを育成せんとしている。

農民に伝わつたヒンドウィズムが Sanskritic Hinduism と相ならんでなした現実は次の様にまとめられるであらう。Sanskritic Hinduism がその知性をウ、パニシヤッド或はギータの他の古典哲學者らの諸思想に注意を向け

て、哲學的基礎付に没頭していた間に、農民につたわつていた宗教性は、ポリニーションと宗教的諸淨化の儀禮に従事し、更に、家族制度、カーストの伝統・先祖崇拜・哲學者達の講演・著書の集团的朗読等によつて、育成せられていつた。これらの哲學者の教育及び講演内容については農民は喜びをこめて一方的に聴講するのみで何らの質疑応答も見られない。多くの哲學者の遊説は現在いたるところの部落に見られるところのインドのみの特異な現象である。彼ら哲學者達は又、農民の信じているヒンドウイズムには決して批判的態度はとらない。却つて、インドの歴史の名に於て、これを激賞し、加へるに敬虔なる神への態度によつて、如何に多く、現世に於て利益をうけるかという現実主義を宣説する。知的ヒンドウイズムの諸哲學者と農民との宗教を通しての固い團結はインドに於てのみ見られる特色であると考へる。

然し、この農民につたはるヒンドウイズムを宗教性という点から考察するならば、次の諸点が注意せられる。即ち、先のポリニーションの諸例で解しえたようにその清淨は個人的努力に依つて得られるものではなく、他のカーストに所屬する人々の力をからねばならないという社会的性格を持つていた。このことはカーストの職業別による相互協同体存立の意味を示すのみではない。宗教的本質、即ち、神と自己との対決という問題、この立場から出てくる罪業深重と言う個の内面的自覚（罪業意識）が見られない。又、神の恵みによつて、不淨が清淨に転回するという煩惱即菩提の自覚も見られない。そこにひそんでいる宗教的意識は淨と不淨との対立の上にかもし出されて來る意識である。淨と不淨とは厳しく対立する。然しこの対決こそ不淨を淨化せんとする宗教的努力の基礎となつてゐる。他方、個の罪業意識の代り、カーストが責めを負うという階級意識がある。換言すれば、自己否定的罪業意識にとつて代つてゐるものは、社会的肯定的行動主義である。かくの如く淨不淨対立の原理と行動主義とが農民社会の心理的根柢となつ

ていると考えられる。

このような心理分析が許されるとすれば、我々は、この現実主義的立場からして、農民の宗教的ヴィジオンがどのような仕方です逐げられているかを観察することが出来る。結論的に言えば、宗教ヴィジオンを満足させる舞踏・音楽・祭に於てインド農民の求めているものは、個の喜悦ではなくして、自己を他に与え、又、他をば自己に受ける相互感応の境地である。尤もこれは芸術の本質ではあろう。けれども、その共感に彼等個人の内にとどまらない。身体を通じ、口誦を通して、そこに宗教的問答さえくりひろげられる。我々は一見、奇習とも思われるこの「共感の相互表出」という態度の意味を更に考えてみよう。それは自己否定的意識でなく肯定的的行動主義に通ずるからである。

荒涼たる大平原に住む農民にとつて、大きな慰めは大自然の音に耳を傾けることである。羊飼いはクリシユナの如く、一本のエクタールを持つて、バジャンやアバンガを吹き、娘達はサラスバティーの如く、サランギーをかなでて、思いをヤムナの河に流す。こうした牧歌的農村風景は他の慣習と同じく、深く農民の生活と結びついている。他の文化と同じく音楽もまた古く、宗教的動機から生れている。それは三拍子で誦せられたリグ・ヴェーダに始まるといはれる。古い伝統はその精神に於てのみならず、現代インド音楽の楽器の上にもうけつがれている。例えば、現代インド楽器の分類即ち *chordophones*, *aerophones*, *membranophones*, *autophones* (*idiophoner* はそれぞれ *tata*, *sushira*, *avanaddha*, *ghana* として既に現れてゐる) (*Bharata, Nāṭya Śāstra*, 三世記 Chap. XXVIII. Śl. 1.)。古代から音楽は宗教的情熱を表現しうるに足りれば良かった。最も単純な人間の音声で足りた。又古代に於ては、舞踏と歌を専門とする *devadāsīs* がいて寺院で神々にそれらの歌・舞踊を献納した。この風習は現在、参拝者達によつて受けつがれて残っている。特に、歌は重要であつて、神々と参拝者とを結び付ける媒介者所謂 *yantra* の一つと考えられた。ブラー

マンの知る得るために必要なことは歌詩を明白に誦し、宗教的情熱を明白に表現しつくすことである。そのことによつて世俗的事物の不安定を理解し、永遠の平和と恵みが与えられる。今、述べた如く、インドに於ける音楽・舞踊は宗教的情熱の完全なる表現にあるから、それは聴衆 (Hearer) をわき立たせ、身体の大部分を動かし、投げかけさせ、楽人と聴衆との精神的一致を目標にする。音楽を聞いているインドの大衆が相互にうなずき合い、頭をまわし、或は礼讃の言詞を混入しつつ、楽人に応ずるその風景は屢々この宗教音楽に於て見られるところである。舞台の上から楽人が歌詩を大衆に向つて投げるように与え、大衆はそれをうけとる。屢々、必ずしも伝統的ルールによらなくとも、歌詩を即興するのである。又、インドの音楽は Coomaraswamy (前掲書一一頁) によれば、「本質的に impersonal である。」それは各個人の情熱や叡知よりも一層広く深く、情熱と経験を反影する。その悲しみは涙を見せない悲しみであり、その喜びは得意となることを越えた喜びである。音楽家は同時に詩人でもある。神々は楽器や音声を通して自らの使命を果す。サラスヴティ女神は言語と知識を伝えナラダは神秘的な知恵を楽器ヴィーナの絃をかりて伝達し、クリシュナは、彼の笛を通して世俗離脱の道を教える。楽人の声を通して語り出されるものは人間的各個人の思想ではなくして、これらの個人を越えた impersonal な真理の声である。音楽の師匠達は神の門弟であり、彼らの知識は経験的意識の次元からでなくその底に流れる超経験的神秘の原泉から流れ出るものでなければならぬ。歌手の現すものは現世的無常な個人的経験ではなくして内面的真実である。それ故に、インドの聴衆は歌う声に耳をかたむけるよりも、かえつて歌ふ「内容」を聴こうとする。発声法には比較的力をつくしていない。それよりも、歌詩の内容に力をつくしている。音楽家は同時に詩人でもある。又、音楽に於ける宗教性は師弟間の伝統的相統という精神的結び付きによつて強められる。インドに於ては音楽が神に捧げられたという歴史を背景にしていたから、演奏は大衆の誰

にでも出来る一般性を欠いている。師弟間の精神的結合と伝授は自づと彼等音楽家を社会的に特殊な聖なる職業の一
群となし、且つ、尊敬に値するものとせしめた。他方、大衆はインド音楽に対しては、それを批判するという態度で
はなくして、神の声に和し、それに協力することを以て、観賞の態度としている。神の声は万人をして救済に導くに
ある。この使命を歌を通して聴聞することが大衆の側に課せられた役目である。大衆は諸感性をおさえ、現世的意欲
を克服して、神の使命を伝える音楽家に協和せんとする。インドに於て、音楽は「演奏」するものでなく、「聴聞」
するものと考えられている。それ故に、演奏は誰にでも容易に実現されるものではない。そのためには深い宗教的経
験と精神的訓練を経なければならぬ。これが師弟間のパーソナルな相統を一層強めていつた。

この音楽に於て現れた聴聞の態度は、音楽に限られたものではない。それはインドに於ける宗教及び哲学一般に通
ずる態度でもある。即ちインドに於て重要視されていた *Shruti* の哲学が音楽に於ても現れ出ている。古代に於て、*ウ
エーダ* は永遠なる真理であつた。聖なる經典はその真理の一时的な表出に過ぎない。それらは「聴聞」せられてある
べきものであつた。それらは救済の論理という絶対的なドグマではない。その真理の開顯は聴聞する人々の能力に
応じて顯現せられる。仏教に於ても事情はひとしい。仏陀の説法はドグマを示すものではない。聴衆の能力に順じて
開顯さるべき随宜説法であつたのもこれと同じ意味である。真理の開顯は絶対者たる神の意志やその表現に依存する
ものではなくして、聴聞者自らが作り出して与え返す。(我國に於ける連歌を類推せしめる)。彼等にとつて音楽の
善悪の判断は主として、大衆のヂエスチャーの発露が大きいか否かに依存する如くである。他方、音楽を奏する楽人
達の役目は大衆の心底に埋もれている宗教的感情を刺激し、それを余すところなく、外に向つて表出し尽くさせるこ
とにある如くである。

この両者の特殊な外的感情の相互表出と相互応答はインド音楽の特色をなしている。それはインド音楽に於ける raga として知られている要素をなしている。二元素、インド音楽に於ける raga とはメロディをかもし出すものであり歌の基礎的地盤となつて raga と raval ね (A. Coomaraswamy, The Dance of Shiva. Third Printing. Bombay: Asia Publishing House, 1956, p. 105)。音楽の師匠が最初にその弟子に伝達するのはこのラガである。歌うということはテーマについて即興詩を作り出すことである。而も、このラガの起原は民謡に由来するといわれるように大衆の協和的要素をそれ自体蔵し人の能力に依存している。真理は聴聞することによつて、それぞれの能力に応じて、随宜に表現せられるものである。これと同じく、音楽に於ても、聴衆は、歌詩よりうけた感銘をそれぞれの仕方でも外へ向つて表現し、そして、楽人の呼びかけに呼応せんとするのである。それ故に、インド人にとつて、音楽は宗教的深い経験をする楽人を通して、神の声を聴聞することであつて、歌うことではない。彼等は音楽によつてもし出される美的情感と宗教によつて到達しうる絶対者との宗教的融合の情感とを同一化せんとする。

更に、音楽演奏に於て見られる演奏者と聴衆との mutual association は、彼等から社会的階級意識を払拭せしめるに役立つている。音楽或は祭典に於て、ラーマヤーナ又はマハーバーラタからそのトピックがとられ、モチーフとして用いられる。その場合、必ずしもそれらの物語は正統的ブラーミンの欲する伝統に忠実であるわけではない。地方色の豊かな神々或は子供らの生活、動物崇拜にちなんだ神々でさえ混入されている。而もなお上層階級は下層民や村落民と同様にこれを享受する。上層階級の者はこれらの地方に伝はる伝統に対しては何らの批判も加えない。このことは一般に極めて珍らしい現象である。かくて神学的哲学的水準と民俗説話との連繋が永い歴史を通して行はれたのであらう。即ち神学の民俗化と同時に民俗説話の正統派へのアピールが自然の相で行はれた。両者の交互作用は

次の哲学的心理的インド的な本質に基づいていると考えられる。換言すれば、これがインド文化のダイナミズムである。周知の如く、インド哲学の本質は三位一体 *trinititi* にあり、創造・破壊・持続という原理に見られた。他方、大衆は環境の如何に圧迫されず、精神的昂揚を求める。大衆にとつて真の自由は心のダイナミズムのまにまに棹さず、併しそれを内的なるものとどめず、創造的なものとして、外面へ向つて表現せしめる。表現すること（具体的現実化）によつてのみ、神はそれに応答する。かかる具体的考え方が更に心的ダイナミズムを一層かり立てるであらう。神々の前で乱舞し、舞台人に和して手拍子をとる聴衆は、単なるエクスターシーという内面的精神のうちには止まつていない。むしろエクスターシーを越えて新しい審美的状況を外に創造することに向けられる。熟練しない楽人が屢々聴衆によつて、激励され、その加勢を得て即興を奏する如き場面に外に出くはすのも、両者の目標が単なるエクスターシーという単一瞬間にないことを示すものと解せられる。この心理的ダイナミズムを古典に尋ねるならば、我々は五世紀の仏音の仏教論書にさえ見出すことが出来る。そこではこのダイナミズムの哲学的基礎付けが、絵画の創造の例を通じて、次のように巧みに語られている。

即ち、「絵を画くことに就ては、画くこととは種々であり極めて種々である。それを画く画家にとつて『ここで、かくの如き形を画かねばならない』という心想が生ずる。その心想によつて線を書き、色を付け、躍かし、運ぶ等の製作により、画くことの所作が生じ、次に、傑作といわれる絵に画かれた形が現れる。（中略）。このように、世間に於ける如何なる種々な芸術作品も心によつて作られる。そのように、因が種々であるから各々の絵を製作する心もまた種々である。而も、心は考えた如く、完全に製作されないから絵を画くことよりも一層、種々である」と説明する。「心はその傑作たる絵よりも一層、種々である」という句は既にニカーヤに見える(S. III: 141)とてころの

有名な語句である。ここに於て、仏音の言は人とすることは、審美的内面性は絵画及び（音楽）という芸術の如き外面的所産へ移動せられるということである。客観は内面性の外への投写に外ならない。客観は単なる一瞬間的直観の結果ではなくして、諸種なる直観的又、ダイナミックな諸要素の複合体の所産であるというのである。仏教的立場から仏音は内面的心のダイナミズムが客観として認識せられることを説明した。この点で、仏教はヒンドウイズムと軌を一にしているといへる。併し、両者に更に若干の相異点のあることを看過してはならない。即ち、仏教的彼の考え方によれば、内面的心的状態だけが外界に於て認識せられるということになる。然るに、ヒンドウイズムの考え方によれば、真の客観は内面的状態が外に於て再生産せられる時である。従つて、内面的状態は必ず、外界へ何らかの仕方では表現されてあるべきであるというのである。ヒンドウイズムが内面性それ自体には意味を認めず、必ずこれを外面性にまで高め具体的表現を与えることを要求することは、既説の如く、神人合一を外面的表現を通じてのみ可能であると信じている考え方と軌を一にしている。インドの音楽に於て、楽人と大衆との間にかわされる *mutual association* は、この相互に於ける内面的心的状態の客観に於ける確かめ合いに外ならない。そのために、即興曲に *punctuation* が屢々与えられる。両者の間にかもし出される宗教的ヴィジオンの合致が期待せられのである。楽人と大衆とが恰も語り合つている如く、うなづき合い、言葉のやり取りを行い、相互に心理的内容を *visualize* せんとする。リズムとメロデーのかもし出すダイナミズムに於て、熟達しない楽人は却つて、大衆により、大衆の持つている宗教的ヴィジオンを自らの中に再建するように導かれることが屢々起つている。超自然的神々の力を単に内面的に内に蔵しているだけでは完全ではない。メロディーとリズムを通し、そして楽人と大衆との確め合いを通さねばならない。孤独に於て、このことを実現してはいない。カーストが農民にとつては、社会的外部組織であると同時に個人

の権利をも守るものであつた。カーストを離れた個人は考えられないと同じく、個人を離れたカーストも考えられない。カーストは個人の力を制限すると同時に個人の力に自由を与えて、それを守つていた。個人はカーストを通じなければ、真に個人とはなりえなかつた。個人と個人との mutual association がなされる場、確かめ合いのなされる場がカーストのおかれた位置であつた。カーストを離れた単独性に於ては、真の個人は存在しえなかつた。個人を「守る」と同時に「制限」する、*paradoxical structure* がカーストの宿命である。而も、それは単なる変化してやまない社会的状態に起因しているよりも、更に根は深い。それは音楽に於ける農民心理に見取ることが出来たように、個と個との確め合い、内にとどまらず、あくなき外への表現という人間の諸要素によつて一層根強く支持されている。外的にこれが政治的インドの変遷によつても促進せられているということは次の一例によつて知ることが出来る。ボンベ、プーナを中心とするマハーラストラは特に政治的関心の高い地方であるがここに次のような一つの慣習が見られる。それは、結婚式等の近親者のつどいの場で、黄色の糸が客人に配られ、それを指にはめる慣習である。(我々の杯の交杯に類似している)。これは英国支配下での独立運動気運にのつて、各階級の別なく、国民の団結心を和かに高めるためであつたという。現在は友人間の知己を深める意味に変わりつつ、なお実行せられている。かかる各部落の協同体的団結のシンボルはガンヂーの遊説によるものであり、ネールによる国家統一というインド全体にわたる政治的意味よりも深い根をおろしている。M. N. Srinivas も記録しているように、マイソールより二十二マイルしか離れていない部落でも知識あるマソリムでネールのことは知らなかつたが、ガンヂーについてのみ知つていたといふ一九四九年の記録をあげている^②。こうした状況のもとでは、インド全体としての政治的理念よりも regionalism が強い。それが又、地域的發展の強力な推進力となつていた。宗教・カースト・言語・地域・町・村、凡てがインド人

の自己意識を地域的協同社会へと集結せしめた。この地域的社會と個人との結合は政治的のみならず、人間的結合に於てより一層深い。ここには西歐社会に於ける *Individuum* というものは考えられない。このことはインドに限らず、東洋社会に於ける共通した要素であるが、それは容易に変わりえず、インドという国家の存在する限り永遠に続くであろう。社会構造の問題でなくして人間性の問題であるからである。

音楽に現れてくる農民の善悦は音の觀賞だけでなく、そのリズムやメロディーでさえも、彼等の哲学的冥想の深奥に於て現れる幻想へと導いていく。彼等は自ら、宗教的冥想の対象と具体的に触れようと信じている。かくて、衆人と聴衆との間の *mutual association* は芸術に於てのみならず、インドのカースト社会の人間の結合の基礎となつていく。この心理的成果は宗教に於て、神々の恵みの受容の態度となつても現れる。即ち、神々の恵みは一方的に神から人へ向つて示されるものではなく、神々は自らを助けるものの中に恵みをたれる。ここに西歐社会に於けると同じ倫理的積極主義の宗教的基礎が用意されていた。テイラック、ガンデー、ヴィノーブ等の宗教的社会改革者達が近代国粹主義運動を支持するために、新しくギターの哲学即ち、無欲の行 (*niskarmam karmam*) を再解釈したと言われる²⁴。然し、彼らのこの積極的解釈は単なる解釈ではない。そうではなくして、彼らは農民大衆にひそむ民族心理の深い根柢を掘りあてたものであると言ふことが出来る。即ち、これら社会改革者の運動の中には民族的宗教的裁可が願はれていたのである。Singer の指摘するように、インドに於ける工業資本主義の遅退は宗教的裁可の弱さによるものでなく、その政治的出来事による工業的經濟的發展の疎外によるとう考え方 (Singer, op. cit., p. 19) はこの点からしても支持しうる。又、D. G. Karve 及び M. N. Srinivas 等 *practical tradition* とう概念を農民の伝統の中に見ている。質素、勤勉、純一性がそれに属する。又、ギターの「無欲の行」 (*niskarmam karmam*) とう正

統的インド思想の伝統と practical tradition とが矛盾していないと主張する。³⁵ 我々の立場から言えば、この両者を矛盾なく合一せしめている根拠は農村で言えば社会的カーストであり、それは個人を越えつつ、個人を代弁する。又、哲学的には mutual association であり、或は内面性の表出を以て真理の完逐と考えるダイナミズムであると言うことが出来るであろう。更に、音楽に於ける楽人と聴衆との間の問答形式による共感の相互誘発という仕方は、古代にも見られた祭儀に於ける饗礼を追想せしめる。即ち、リグ・ヴェーダ末期に於て宇宙開闢神話が特定の祭司ブラーマンにより独自のにか或は他の祭司との問答形式に於て歌われ、聞かれることによつて、会衆と「聖なるもの」との融即の感情が誘発せられた。³⁶ 問答形式に対するインド人の特殊な感受性は農民の音楽・舞踊に対する態度の上にも看取しうることは興味深い。

農民の意識に上る宗教的ヴィジオンは音楽・舞踊全体に浸透している。それは最初の漠然たる宗教的感情から、やがて神秘的合一の宗教哲学的経験へと高まる。この際、神秘的合一そのものが究極的意義を持つ。そこからえられる現世利益に就て——我々の集めた資料には——明瞭にこれを期待すると答えた答弁は見られなかつた。その合一の経験そのものが目的であつて、それを現世利益のための手段と考えているという徴表を認めることが出来ない。既述した如く、彼等の合理的現実主義的考え方からして、現世利益は自らの手によつて作り出される以外にありえない。それにも拘らず、現世を超えた聖なるものとの一致を宗教的精神の上にと求めてくる。死後の生命にあづかるためでもない。従つて、天界に関する意識は極めて限定されている。即ち、その世界は神々だけが住む世界である。我々は神々になることは出来ない。いはば、神性を自らの魂を通じて、現世に於て体証することを求める。言うまでもなく、彼らといえども、天上に於ける神々の存在を幻想しているばかりでなく、又、因果応報の理法をも信じてはいる。古代

に於ける信仰即ちマハーバーラタにある如く、鳥でも善業を修して天宮 (vinana) に坐する^⑤という信仰は彼らの中にもひそんでいることを否定するものではない。因果応報の思想は後に仏教の中に多く取り入れられ、著しい体系化を見た。ニカーヤにある如く、布施する人々が死後、ナンダナ園に生れ、五種欲を成就して悦樂することが出来る^⑥。併しながら、仏教が業報に対して示している程に一般的に言つて現代のインド人は深い関心をよせていない。農民の間にも、この意識は極めて稀薄である。却つて、この質問に対して、我々は逆に説明をせまられた。即ち、ハリジャン出身のセブグラム部落の農民がこれに関して答えた。「我々の業は一体誰によつて善とか悪とかというようにテストされるのであるか」と。ここに業説に対する批判が見られた。善業は天界に生れるための手段ではない。現代の彼等にとつては社会の経済的福祉と安寧の発展を増進するためのものであらねばならないと信ぜられている。

農民の宗教的ビジオンは具体的に音楽・舞踊という形で現世の満足を与えている。身分制度の下に定められた宿命的農民の生活にとつてはこれらが彼らの魂の救いの道である。社会生活から隠遁せねばならないような知の道はもはや彼等のものではない。

インド農民は音楽への特殊な感受性の持主であるという現代農民社会の事実を以上の如く叙述した。次に見られるのは布施の實踐があまねくいきわたつていふことである。農民の間では、それが相互援助の形をとり、上層階級者の間では布施の加徳となつて現れている。周知の如く、布施の強調はそれが天上に生れる行として仏教に於てもなされている。しかし、布施の強調は仏教の影響というよりも、仏教以前に於けるバラモンの慣習或は遙かに古く土着宗教の中に混在していたと想定せられる。これはヒンドウイズムや仏教の影響よりもほど遠い不可賤民の間に於てさえ、自らの受けた一にぎりの食物を見知らぬ他の貧しき人々にわかち与えている姿を村々で、屢々、見出すこ

とが出来た。特に、マソリムの多いマイソール南方にかけて、こうした相互援助の光景を見出す。布施を *puṇḍā* の中の重要な要素としてあげている。ジャータカは在俗信者達の現実生活を指導するために、特に、それを重要視したものと考えられる。然し、ジャータカそのものの発生が当時の仏教以外に於ける社会的宗教的諸要素の混入したものであることを思うとき、そこに説かれる布施行の実践強調は当時の社会理念が仏教によつて採りあげられたものであろうと考えられる。布施を功德とみなす考え方は、現代インドに於て、上層階級の間では一般的に自覚的に保持されている。ヒンドウイズム・マソリム・一部の仏教徒に限られない。所属宗教を持てる者は布施行の根拠を各々の宗教教義の中に見出しようと信じている。布施の精神は諸宗教々義の思弁を越えたインド社会の民族的実践倫理であると言えるであろう。説得だけを手段としたヴィノーヴ・ブハベが土地改革運動を成功に導き、何らの労資の争闘もなくザミンダール及び資本主義者の協力を獲得しつつあるのもインド社会にみなぎつている布施の理念に基付くであらう。

六、ヒンドウイズムとエクレシヤ

上来、述べて来たことは Sanskritic Hinduism と Peasants Hinduism の相違点であつた。我々は諸種の相違点の中で、特に、宗教的態度に重点をおいて、内面的にこれを探ぐつてみた。その際、我々は相違点を一、地域的と普遍的観点、二、純粋性の観点とからして叙述して来た。これは現代インドに於て一般化しつつある新しい Revivalism の興起と、それに準拠して起りつつある *sanskritization* とを考慮に入れて、特に現代的意味を有すると考えられた相違点であつた。以上にあげた内面的相違点の外に、次には同一点に言及したい。この同一点は兩者共にヒンドウイズムとして持つている共通点であつてインドに見られる特色ある点でもある。

それは兩種のヒンドウイズムが共に、曾つても又今でも無教会主義であり、基礎に於ける *ecclēsia* 或は仏教々団に見られる寺壇關係を持つていないという点である。その理由には思想的經濟的社会的諸種の理由があげられるであろう。その中で、インドの宗教的社会に於て、ここでもまた思想的理由が最も顯著なものとして大衆に深く浸透していることを認めねばならないであろう。

さて、古代に遡つて考えると、インドには宗教的コンミニューティーが存在しなかつたのではなかつた。即ち紀元前六世紀には既に遊行者 (*parivrājaka*) の *gana* が存し、それは宗教的リーダー (*sattha*) を持つていた。後の仏教は遊行者の集団たる *parivrājaka community* のセクトを形成していた。ヤコビに依れば、*gana* とは宗教的指導者に由来する学派を意味している。^② 然し、かかる宗教的コンミニューティーは、時代の変遷にも拘らず、而も、外来文化・宗教の浸入にも拘らず、自ら教会組織を構成することによつて、自らの宗教を守ろうとする対外意識にかり立てられた教会組織を必要としなかつた。歴史に現れた社会的文化的理由に相反して、無教会主義が伝持されていたことは全く特異なヒンドウイズムの内面性に依るものと考えられる。我々はその思想的理由を更に分析して次の五点に集中して考えてみよう。

第一にヒンドウイズムの持つている *universalism* が考慮されねばならない。ヒンドウイズムが普遍的真理を目的とする宗教であるということは屢々言われる。このことは後でも述べる如く、その開祖を持たない性格、或は *cult* として、インド民族の間に流布していた諸要素のコンプレックスであることにその明白な形が示される。これはヒンドウイズム文化に浴した如何なる宗教にも通じて言へる点である。その一つである仏教に於ても、このユニバーザリズムが根本動機となつて働いている。仏陀は、つとに真理の開顯に自己自身の手でなされるべきことを説いた。即ち、長

部に曰く、「それ故は阿難よ自らを鳥とし自らを帰依所とし他の帰依所とせず、法を鳥とし法を帰依所とし他を帰依所とせず住せよ」と。従つて、仏教僧団にとつて、指導者即ち *ganadhara* の権威は絶対なものではなかつた。僧団以前に、インドでは民主的協同体があつた。従つて、Jayaswal は仏教僧団は民主的協同体を採用したとも言う。更に、民主的会合の繰返しが自治的比丘僧団の従うべき例であることをすすめた大槃涅槃經が S. Dutt によつて指摘せられてもいる。そこに要求せられたものは充分なる会合 (*abhiñhan sannipāta sannipāta-bahula*) であつた。この自治団体たる僧伽の背後にあるものは言うまでもなく、宗教的には個の救済という普遍的な理論であつた。即ち、仏教僧団のシステムは内面的精神性に導かれているものであつて、この教会は社会学的コミュニティーを越えていた。然し、これが時代の変遷と共に、上座部仏教に於ける貴族的形態又、大乘仏教に於ける無政府的 *hierarchical polity* の形態を取るに至つたことは周知の如くである。これらの形態はやがて拡大されていつた北方及び極東に於て、その国々の社会組織に影響せられて、仏教々団として組織せられていつた。然し、それはもはやインド的乃至ヒンドウ文化的本質を脱している。

第二の理由はヒンドウイズムに於ける *avatāra* 思想である。人生観はこの思想、更に哲学的に言えば、現世と聖なるものとの融合という思想を背骨とする。ヒンドウイズムに於けるこのアバター思想の起原は古く、マハーバーラタ (*I. Adhyāyas 64 ff*) に見られる。即ち、ここではクリシユナがヴィシヌの分身とせられている。P. Hacker の研究によれば *avataraṇa* なる語は二重の意味に用いられた。即ち、第一に地上から「重担を取りのぞく」意味と第二に神々が地上に「降下する」意味とであるとせられる。更にヴィシヌの地上への顕現について用いられた概念として、先づ用いられたのは、*rūpa, vapus, tanu* であり、次に *pṛādurbhāva* (顕現・化身) が用いられた。アバターラ

前記の二重の思想が同一の概念の中で用いられたことによつて、*prādurbhāva* が *avataraṇa* の概念にとつて代えらるゝに至つた。アバターラは他の諸神ではなく、ただヴィシヌの顕現を言う時にのみ適用するのは *Vaiṣṇava* であるが、*P. Hacker* はその時期を紀元六世紀頃と推定している。現代インド人の間で信ぜられてゐるアバターラ思想が、輪廻思想を根本としてゐるのみでなく、更に、地上の重荷を取り去るという宗教的意味をも担つてゐた。かかる思想的背景を持つてゐるアバターラは、それ故に、彼等の中で、単に神の地上への降下という意味のみでなく、恩恵をたれる神、許しの神、慈悲の神として信愛せられてゐるのも当然であつた。又、ヴィシヌの顕現は哲学的意味をも含んでゐる。即ち、ヴィシヌはブラーマン・シブ・ヴィシヌに代表される三原理たる創造・破壊・保持なる原理の一つ「保持」のシンボルでもある。

ヴィシヌのアバターラとして、十種を数えるのが最もあまねく農村にゆきわたつてゐる思想である。即ち、*matṣya*, *kurma*, *varaha*, *narasiṃha*, *yamaṇa*, *paraśurama*, *ramachandra*, *krishna*, *Buddha*, *kalki* の十種である。ヒンドウイズムの寺 (*mandira*) に合祀されてゐるものは神々とそのアバターラだけであつて、現世的なるもの即ち、先祖或は歴史上の英雄・聖者は全く聖檀より取りのぞかれてゐる。ガンデーでさえ記念碑の下にねむるが聖なるものではなく、民衆と共にヴィシヌの顕現する現世に生きてゐる。現世にあるものは凡て、それ自身の存在意義を持ちつつ、本質的には聖なるものと合致してゐる。ここにはヒンドウイズムを他の諸宗教と区別しなければならない要素は何ら存しない。絶対者は本質的には個物に内在してゐる。それ故に絶対者と個物の間に僧団或はエクレスシアの如き媒介者の存在する必要はない。現世はアバターラの異つた表出であり、そこに於て、我々は聖なるものとの融合を体認する場である。現世以外に *holy community* を設立する要は存しない。更に、ヒンドウイズムは本質的に一元論であ

るが、然し、経験的世界を許さぬのではなく、それを無知の織り成した世界として、存在を許す。その無知なるものを転回せしめることがその社会倫理となる。ヒンドウの哲学者達が常に社会的義務を説くのもここに要因を持つている。即ち、ヒンドウイズムの布教精神は個人の転信、回信ではない。そうでなくして、この現世を無知より知へと転ぜしめることにある。ヒンドウイズムはその実践形態に於ては極めて社会的であると言ふことが出来よう。

第三はヒンドウイズムは靈的深層に於ける原始的体験に基礎付けられている。即ち、archetyp を基盤として、梵我一如・生死即涅槃を初めとして、否定即肯定という表現に至るまでこれらは単に哲学的思弁の論理的帰結として生れた概念ではなくしてインド人大衆に内在している原始的体験に外ならないと考えられる。農民の間に見られる性格即ち、肯定を避け、常に否定的かまえを持っているその態度は、肯定よりも否定を上位に置いていく如く、感じとらしめる。古典に於て現れている否定論理もまたこれと深い連関を有する。インドに於ける否定は二つの方向に於て示現せられていると考える。即ち、第一は経験的なるものの否定である。これは既知なるものを否定しようとする態度に現れる。既知なるものを疑うというのではない。全面的に否定するのである。既知なるものを吟味して、真偽を選択するのではない。直感的に否定するのである。この大衆の態度には従つて、選択の意志の自由もなく、又、主観的恣意もない。大衆によつて示されるこの態度には善意悪意という意志的選択はない。悪意を持つて投げかける相対的否定ではない。この点、我々が屢々インド人を誤解することのあるのは却つて、非はこちらにある。この直感的全面的否定は取捨選択による否定の意味ではない。第二の形態は超経験的なるものを表示せんとする否定である。絶対的なるものを指示する時にも、否定以外に用いる言語が存しない。この第二の方向に於て考えられた否定はいはば絶対肯定という我々の概念に近いと思われるが、しかし、絶対肯定の内容が再び否定の形態をとつてしか表示せられな

いというところにインドに於ける否定の秘密がひそむ。これは古典に現れた否定の概念を、我々の住む現代の現実社会に照明をあてて考える場合における我々の到達しうる限界であると思われる。古典に於ける否定概念の展開については曾つて論述したことがある。^⑤ B. Heimann も言う如く「一般にインド哲学に於て、根本的意味は否定形式による表現を離るべきではない」。^⑥ インドに於ける否定は多様な見解の可能性を開示するものに外ならない。^⑦ 従つて他の宗教と自らを区別する教会の設立はヒンドウイズムの本質ではない。

更に、この問題をおしすすめよう。アルケタイプとして規定した絶対と相対との融合に対する受けとめ方は次のようにも考えられる。アルケタイプは常に polarity 予想している。両極端に走り易い本質を持つていると考えられる。インドに於ける polarity は論理の両極に導く。それは論理的には肯定と否定のいづれかを究極のところまで推し進めようとする。それがヒンドウイズムの如き社会宗教に於ては世俗化と抽象化という形で現れる。いづれの仕方も、両極であつて、その中間的理解の仕方と相違する。中間的といつたのは、近代的理性的理解の仕方のことである。近代的理解の仕方によれば、真理を理解する場合、事実に即した合理的理解を重んずる。即ち、そこには客観的事実の両面を分析して、全体としてこれを把えようとする。それはたとえ困難であつても、可能なものという前提のもとで reality を分析する。絶対と相対との間につじつまのあつた論理的過程を見出そうとする。然し、この過程によつては説明は可能であつても、それによつては、絶対も相対もいづれも「体得」はされない。そのいづれにも入りこめないという結果が生ずる。如何に説明が合理的になされても、それが成しとげられた時、既にそれは自らが目ざしていた reality ではもはやありえない。説明というものは、一見、客観的である如く見えるが、耳を傾ける意志のない者には徒勞である。却つて、説明は元來、最も主観的な操作でしかないからである。インド人にとつて客観的なるものとは、

かかる似て非なる論理的説明ではない。特に、農民にとつて、説明は無益のように見える。彼等には相對界の絶対否定か絶対者の讚美がいづれかであれば凡てが納得出来る。現代インドに於ける哲学者、聖者らの演説内容は凡て農民に対する場合、そのいづれかを強調する慣習があるのも、インド的受け方に適應した技術であるときえ思われる。このインド論理の兩極性はヒンドウイズムという宗教のうちでも働いている。而も、ここでは、もはや兩極性は消え去られてしまふ。即ち、ヒンドウの信仰によれば、真理は多様な形で表現される。各人がその一部にあづかつている。ヒンドウイズムの universalism である。この考えはヒンドウイズムの社会的宣布即ち世俗化の根本基調をなしている。真理の絶対性は個に分与されているという点で、その世俗化という根元が成就されている。他方、ヒンドウは抽象化をも推進して止めない。即ち、神々を通して抽象的原理を考える。神々は抽象的原理のシンボルに過ぎない。シンボルも神話も宗教的儀礼も凡て原理の具象化にすぎない。かくて、現実的なものの中に求めてゆくものは形なき真理の絶対性・抽象性である。これは真理の他の一つの極限即ち抽象化に外ならない。世俗化と抽象化という兩極の間にこれを中和せしめる第三者の存在は必要とせられない。両者は各々それ自身の中に自づと他を包蔵している。換言すれば、ヒンドウーにとつて、絶対者ブラーマンは相對的個によつてのみ直接經驗せらるべきものである。ブラーマンと個との間には、これを橋渡しする開祖も教団もアバタラ以外に不要である。アバタラは中間者ではない。

第四に、先きに関連するところあつた如く、ヒンドウイズムは開祖や予言者によつて設立された宗教ではないといふことである。

宗教的權威の問題について、その本質規定に種々なる意見がある。J. Wach の如く、宗教的指導者がカリスマト称する異常な力を持つことを指摘し、指導者を開祖・改革者・予言者・学派の開祖等に分類する学者もいる。併し、

これらのカテゴリーはヒンドウイズムには適用せられない。古代に於て、ヒンドウの思想は *arya dharma* とよばれたが、この古代の考え方は真理への追及という名に於て現代インド人の宗教のみならず、社会を導く指導原理となっている。ヒンドウイズムは常に個人を越えて、カースト社会・国家意識へと拡大せられてゆく。ヒンドウイズムとグループ意識とを分けて考えることは出来ない。ヒンドウイズムの無開祖という性格がそれにもかかわらずヒンドウイズムの統一性を維持出来る根拠は、それが統一の中心をグループの上に置いているからであると考えられる。必要なのは開祖への忠誠ではなく、グループの結合統一体である。その性格は極めて社会的であるということが出来る。このヒンドウイズムの普遍性を国家統一の指導原理として用いた者はネール、ガンヂーであつたが、ネールはガンヂーの言葉を次のように引用する。「もしヒンドウの信仰規定をたづねられるならば、私は、無害主義による真理の探求であると言いたい。神を信じえない者でも、やはりヒンドウである。(中略) 真理は神である。神の否定ということはいわゆる知つてゐる。然し、真理の否定ということは知らない」。ここで述べるように、たとえ神を信じなくとも、ヒンドウとよばれるところのインド人から成立するコンミニューティの一員である。ここにヒンドウイズムの *racial nationalism* への伏線が見られる。神と人との神秘的融合を本質とするヒンドウイズムは基督教と非常に相違する。基督教に於ても神人合一の神秘体験を説く神秘主義が考えられるが、もしキリストの存在なくしては、宗教ではあつても、キリスト教ではない。同じことは仏教についても言える。仏陀も真理の普遍性を説いた。しかし、仏陀なくしては既に仏教ではないであろう。ここに、エクレシアを組織し、仏教々団を組織してキリスト乃至仏の教を宣布する組織の必要性が顕れてもくるであろう。然るに、ヒンドウイズムは哲学的に無神論であり、宗教的には一神論、社会的には多神論の立場として現れる。シヴ神を最高神として拝むシャイヴィズムはヴィシヌ神をそのライバルとして、この以

下に属せしめる。然るに、他方、シャイヴイズム及びヴァーイシュヴイズムのバラモンは現在、その日常の読経儀礼 (sandhya) に於て、同じような経文を誦するのを見る。即ち、経文の意味は「丁度空より降る雨が大海にそそぐようにどの神にでも忠誠なるものは最後には keshava に達するであろう」というのである。宗教或は解脱という内面的立場に立てば、インドに生じた如何なる宗教もヒンドウイズムであり、他の宗教の開祖はヒンドウイズムの神々のアバターに外ならない。帰するところ一なるヒンドウの信仰であると考えるのである。然し、この宗教哲学的抱擁性は果して、無制限であるであろうか。我々はその抱擁性の理念を離れて具体的歴史及び具象的現実を眺めるとき、ヒンドウイズムの普遍性に一つの限界が定められていることを見出す。それが、我々の概念を以て表現すれば、 racial nationalism に外ならないのである。

第五としてあげるべきは racial nationalism である。この性格は実は最も特色あるヒンドウイズムの在り方である。それはヒンドウ哲学の本質に属するものではないが、社会性を考える時、看過しえない特色ある現象をもたらしている。この点の強調は従来、多く説かれなかつたように思われるが、インド現代社会に生きているヒンドウイズムを理解する上に特に、重要である。そののみならず、インド人にみられるヒンドウイズムの本質論とそれの社会に於ける現れ方即ち現象論との混同という事実を分析し、理解する上にも必要な研究課題であると考える。即ち、本質的に普遍的抱擁性を持つていたヒンドウイズムが何故に主として本国たるインドにのみ止まり、他国にその信者を獲得していかなかつたか。インド以外よりの諸文化はこれを抱擁性を以て撰取したとしても、それはヒンドウ内に於てであった。異国へ展びてその異文化を撰取しつつ展開してゆく代り、異国では却つて、異国文化に撰取せられていつた。この文化史的発展の歴史と現実に対する解答は単なるヒンドウイズムの抱擁性という本質のみを以てしては与えられまい。

ヒンドウイズムの racial nationalism という性格を説明するにあたり、これを今、ここでは更に二方面から分析して見ることにしたい。

A、ヒンドウイズムとカーストというインド内部の社会的問題である。ヒンドウイズムにとつて、カーストは根本的な重要な意味を持つ。特に、カースト社会が強く根をはつている Peasants Hinduism にとつては一層根本的要素になつてゐる。インド人である限り、たとえマソリム・基督教徒・シークであつても凡て、カーストに分類されて、その社会的領域内で家族生活が営まれてゐる。多くのヒンドウーは生れながらにして特別のカーストに生れつゝいてゐる。これは南インドのシャイヴィズムの如き、正統ブラーフマニズムから見たら自由な特殊の宗派の如きであるが、却つて、それだけに一層生れが重視せられる。このカーストが宗教と結合した場合、次のような形で個人的宗教信仰も凡て所屬のカーストのそれと同じものでなければならぬ。即ち、Smartha に生れた者は一元論即ちシヴ神信仰者であり、Shrivaisnavya に生れた者はヴィシヌ神信仰者、Madhya に生れた場合は二元論的宗教信仰者となる。(我國に於ける家中心の仏教を思わせる)。尤も、現在、アーリヤ・サマージスト運動の如き、他の宗教をヒンドウイズムへ転信せしめる運動も見られるけれども、その場合でも、転信者は生れによるいづれかのカーストに属さねばならない。カーストがリグヴェーダー讃歌 purushasukta に於ける四種の宗教的裁可によつて決定せられてゐる如く、この根本的カーストの四種 (brahmin, kshatriya, vaishya, shudra) は個人的宗教ではなくして、カーストに課せられた宗教である。宗教的義務は同時に社会的義務でもあつた。各カーストが社会的義務をそれぞれのカーストに於てつくすことが、宗教的には神に近づく過程でもあつた。従つて、社会慣習は凡て宗教的裁可を経てゐる。我々が前に述べておいた宗教的浄と不浄 (pollution) の問題にしても、それは宗教だけでなく、現在は社会的 Site として、社会慣習の

各層各方面に浸透している。食事・結婚・会合・旅行方面に巣くつている。特に、ポリユニーションに対する感受性は場合によつて、個人の行動を制禦さへするほどに強い力を持つている。ポリユニーションは個人のみでなく、村全体がこれにおそれ、村をあげて清めの儀式が営まれる場合も見られる。(その深い根において我国に於ける縁起をおそれる感覚と極めて類似している)。かくの如く、ヒンドウイズムは個人の宗教と同時に社会、カーストの宗教道徳であるという事を考えるならば、ヒンドウイズム信者になるということは、ヒンドウー社会でヒンドウーの社会道徳に準じて、実践生活をなすことの出来ることを前提としている。抽象的ヒンドウイズムの哲学原理そのものは抱擁性・普遍性を以て、非ヒンドウ民族に同意をうることもあろう。けれども、それが社会生活を欠いた時、ヒンドウイズムといふことは出来ない。これを逆に言えば、インド人である限り、たとえ、正統ヒンドウイズムに反撥的であつても、インドの社会乃至カーストの様式の中で生活している限り、彼等は又、ヒンドウイズムの信者と言われる。例えば、先きあげた *Brahmin Basava* を開祖とする *Lingayat* 宗派(十二世紀)がオーソドックスに反する多くの点を有しつつ、ヒンドウイズムに相違ないのである。インド的なるもの即ちカーストと宗教が深く結合している限り、ヒンドウイズムはインド民族の中に実践せられる宗教にとどまることは言うまでもない。それ故に、ヒンドウイズムには異教徒の回信といふことは非常に困難である。特に、慣習の相違した異国に於て、ヒンドウイズムの信者たることは不可能と言つてよい。尤も後でのべる歴史上のみならず、現代のアメリカに於てヴェダーンタ・ソサイエティー乃至フェーロシップ等の研究団体は存在するが、これはヒンドウイズムの普遍性のみの研究であつて、宗教としてのヒンドウイズムの信者の団体ではない。(この点、西欧社会に於ける仏教会にも同じことが言はれる)。仏教に於ては、仏教の実践生活がヒンドウイズムの如く、社会的意味を持たず、主として個人生活様式に関係しているため、異国文化

と同調することは困難ではない。三国に渡来した仏教が異質文化及び異質生活様式の中へ浸透していつた歴史と現実がそのことを我々に教えている。社会に根をはつたヒンドウイズムに異教徒の回信がないという点に就て、Srinivas は次の様に述べる。即ち、「ヒンドウイズムが改宗せしめないという意味はただ異教徒個人の回信に対して、形式的な方式が存しないという意味である」²⁶。併し、ヒンドウイズムは個人の生活様式の外に社会的変革を要求するものである限り、回信は存しない。彼が形式的な方式 (formal mechanism) の存しないことを指摘しているのは、実はヒンドウイズムが個人的生活様式のみによつていないという意味であると解せられる。彼も同処でこれに就いて述べている様に、カーストに属さない限り、社会で如何なる働く場も持てない。結婚に於ても、又、子弟教育に於ても社会的信頼を獲ち得ないのである。かくて、ヒンドウイズムの信者たるためには、血脈・宗教・インド社会という三条件の合致を必要とし、又、それが要求せられる。この諸条件は同民族同国家の基盤に於てのみ完全に成立し完うせられる。これを我々は racial nationalism と命名している。この nationalism は、既に説明したところの儀礼、歌舞等を通じて一般化せられている。歌舞等は村落民と都市、一地域と他地域、教育あるものと無教育なもの、要するにインド民族を統一する具体的な media である。

B、ヒンドウイズムと異質文化との関係である。ヒンドウイズムが外来の異質文化の浸入をインドの土の上で能く消化摂取して発展して来た文化史の過程は、今、ここに繰り返すまでもない。(我国初め西欧諸国に於ても事情は同じである)。然し、仏教伝道史と比較して、問題となるのは、ヒンドウ宣教師が異国原住民の中へ、宗教としてのヒンドウイズムを伝播したであろうかということである。現代のインド学者がインドの revivalism と呼応して、好んで強調していることは古代インド文化の南遷の歴史と外国の異質文化に及ぼした影響に就てである。然し、東南アジア

ア諸国・スマトラ・ジャワ・セイロン・タイ・ビルマ・インドネシア等諸国に於て、ヒンドウイズムを宗教として生活に取り入れている民族はインド人を主とした大衆であつて、原住民は極めてすくない。而も、これら諸国に於て、ヒンドウイズムは原住民の文化と生活様式に於て融合せず、パラレルに並存しているに過ぎない。過去に於て、スキタイ・バルティアン・フン民族の多くがヒンドウーの集団に撰取せられ、その中の或者はヒンドウになつたことは歴史上、熟知せられてはいる。即ち、ヒンドウイズムは同質的文化を撰取することに於て強大な包摂力を持つていたことは信ぜられる。然し、それらの包摂は凡て、自国内に於てなされている。その反対に自国の外に出ていつたヒンドウイズムは哲学に於て普遍性を広めてはいつたが、その宗教性に於ては、異質的文化圏の上で育ち難かつた。又、経済的社会的には異国民に何らの生活手段をも教えなかつた。ヒンドウイズムは異国の地で異質文化を包摂しつつ——生活手段を国民に教えずして——発展していくとは言い難い（仏教と逆である）。例えば、シャクテイ宗教に於て、ラクシュミーが崇拜され、その信仰はインドのタントリズム（六・七世紀）として頂点に達した。而して、そこで所謂五種の m として学者間に知られている重要な概念が注意を引かれていた。五種とは *manasa* (肉) *matsya* (魚) *madhya* (酒) *mathuna* (交接) *mudra* (印) である。然るに、インド・タントリズムがチベットに入れば、ラマ教に優位を占められた。インド神であるシバとヴィシュヌを両足にふまえたチベット歓喜仏の図形に示されているように、インド神はもはや礼拝の対象ではなくなつた。（現代チベットのラマ僧の間にこの図形はチベットの対インド文化の優位を示すものであると信ぜられている）。ギリシヤ人ヘリオドロス（紀元前二世紀）がヴィシュヌの崇拜者として記録されていることは事実であつても、個人的信仰に止り、ギリシヤ人及びその文化の中にヒンドウイズムが宗教として育つたかどうかは今のところ判明しない。

これを仏教の伝導史と比較すると一層明白である。仏教がギリシヤ人の世界にまで拡がったり、サンチーのストウパーに寄進を行つてゐるという考古学的文献もあるといわれる。^⑩但し、それはギリシヤの国王ではなくして、ギリシヤ人の商工業に従事する行商人の世界ではなかつたであらうか。ギリシヤ内に於ける在俗間の仏教活動については具体的証料の出でぬ限り決め難い。当時ギリシヤ人の世界 (yanakaloka, yonavisaya) と称された地域的領域が探求されねばならぬであらう (ギリシヤ人の行商人は現代もなほ地中海近東に広く旅してゐる)。

Joka, visaya とは商工業者の社会であつて、現在のギリシヤの意味とは考えられない。以上の如き諸理由によつて、ヒンドウイズムには現在エクレスシア或は仏教寺院に見られる如き寺院組織が成立してゐないと考えられる。尤も歴史の上、monasticism 或は ashram という組織のあつたことは否定出来ない。しかし、それもエクレスシアではない。即ち、九世紀のシャンカラ及びその後ラーマヌジャ (十二世紀)、マードヴ (十四世紀) 等は哲学者と同時に僧院を建設し、布教につとめた。然るに、これは、丁度、ガンデーやヴィノーヴが活動の出発地をブルダ附近においたと同じく、一定の会員或は支持者だけで設立されたものではなかつたであらう。現在、これらのヒンドウイズムの寺院は経済的にはビルマ初め一部資本家の拠金と布施によるもので、管理は主として、地方の政治的有力者の手に委ねられている。既に、歴史に於てもグプタ王朝以後になれば寄進者は貴族乃至富者であつて、民衆の参与がまれになつてゐるといわれる。^⑪このことは現代から考えても納得しうる。そこで現在のヒンドウ寺院はシバ崇拜の靈地・遊行者の宿泊所又、都市では大衆の談話・休憩所となつてゐるところの極めて素朴な用途に用いられるに至つた。多くの寺には誰人も常任してゐない。それはただ訪れる人々の信仰のシンボルに過ぎない。ヒンドウイズムの哲学的普遍性は同時にシンボルイズムに対する強い感受性となつて現れてゐる。莊嚴の素朴性がさうであつた如く、シンボルイズムにとつて寺院

はただ信仰礼拝の場所でさえあれば充分であらう。

七、ヒンドウイズムと改宗の問題

ヒンドウイズムが異国文化圏に移された時、土地の大衆をヒンドウイズムに改宗せしめたという歴史的展開は跡付け難い。而もなお、その抱擁は普遍的思想として異国文化形成への重要な要素を構成してゆつた。他方、インド国内に於てはこの抱擁性は異国文化の自己内摂取という形で成しとげられた。インドのヒンドウイズムが *homogenous* なものに対しては残すところなく、抱擁性を具現することが出来た。その根本的な理由はヒンドウイズムが他の仏教・キリスト教と違って、すぐれて民族的性格を持つているからである。即ち、社会的カースト制度と潜在的文化的ナショナルイズムに基付いている。カーストの宗教は我国に於ける「家」の宗教よりも一層離れ難いきづなを持つている。キリスト教が「個」を重んずるとしたら仏教（日本に於て特にさうである）は「家」を重んずる。これに対して、ヒンドウイズムは彼等の社会たる「カースト」を重んずる。「個」「家」「カースト」といつた三種の宗教的地盤のユニットが考えられる。カーストというユニットは、従つて、ヒンドウイズムの将来性をにぎる重要なキーポイントになっている。教徒その他のトライブのヒンドウイズムへの改宗という現実が新しく現代インドに於て起りつつある。その根本的改宗の理由は、ヒンドウイズムの性格からして、社会的、経済的な理由であらうということとは推測に難くない。そこで、我々は以下、このヒンドウイズムへの改宗という一問題に焦点を結んで、ヒンドウイズムの現勢を他の諸宗教との比較に於て、調査した我々の論定を一層確めて見たい。

さて、ヒンドウイズムの現勢は一九六一年度 *Census of India* その他の資料により註42で図示した如き相を示し

ている。因にインドに於ける宗教調査は極めて困難であると政府要人が言っている。各宗教は実数を越えた報告をなし、或は明白な自己意識を持たない農民が多いからである。従つて、毎年発行されるセンサスを通覧するのみでなく、自らの經驗的調査をも追加せねば実態に近づけない。このことの理解の上で註の如く、まとめて掲載することにした。

ヒンドウイズムは古いセンサス（一八八一年）によれば、全人口の八六%を占めていたが、一九四一年には八三・六七%に減じている。これはヒンドウーがシーク或は基督教へ改宗したこと又、ムスリム人口の自然増加に起因したと考えられる。然るに一九四一年以後現在までは再びヒンドウーの増加が目立つ。これはムスリムとのパキスタン分離問題及びシーク・基督教改宗者のヒンドウイズムへの再改宗に大きな理由を見出す。戦前の英国治制の下にあつた状態については割愛するが、ただ戦前基督教への改宗者と主として、差別待遇に反撥するトナイブ・ハリジャンの間に多かつたことだけを記しておく。それに英国がこれらの諸階級にブラーミン以上の援助を与えていたという治政方針にも起因した。（然し、この治制は反ブラーミン的だが反つて現在のカーースト解放運動の先駆ともなつていふと考える）。最も多く改宗者の現れた地域は Sundargah, Karaput, Phullbaut, Sambalpur, Bodangir の scheduled castes と全インド特に、マハーラシュトラ地方民の中のハリジャン階級であつて、経済的改良・教育の均等を要請した。然るに、第二次大戦後、外部からインド政府の教育均等政策によつて、不可賤民にも奨学資金が与えられた。これに呼応して、カーーストを近代宗教及び社会運動と結びつけんとする新しいヒンドウイズムの指導者が内部から機会均等を鼓舞した。又、経済的にはバンチャットが組織され、或は連合村落単位 (block) で著しい進歩の跡を示した。これは一九五〇年福祉国家プランから始まつた。これに加へて、racial nationalism の興起はインドの伝統文化の revivalism をうながし、学者達によるインド文化政治史の書き改め、インドの叙事詩やブラーナの各村落での再鼓吹が行はれ出した。

特に述べる理由によつて、基督教への批判・基督教活動への弾圧が加はつた。トライブ・ハリジヤンの要請が経済的社会的なものであつただけに、彼等のヒンドウイズムへの再改宗は容易に実施せられつつある。彼等はインド民族を再認識し出し、インド社会内で自己の地位の向上ということに目を向け出した。例えば——我々が屢々見出すことであるが——下層階級が上層階級にちなんだ名をつけて、自己の家系を隠そうとする傾向がそれである。

基督教は既に古く、トラヴンコール・クーチン・アンドラ・プラデーシュ・マドラスに入つており、ケーララ洲の寛大な政策で特に下層ヒンドウの中に入つていた。現在、全インドにまたがる数に於てインド第三番目の現勢力を持つてゐる。マドラス洲では、しかし、ただ West Godavri, East Godavri, Krishna, Guntur, Nellore だけであり、ヒンドウイズムの政治的色彩の濃厚なデッカ地域では Cuddapah, Kurnool だけである。都市より極端に隔離されているアッサムに住むトライブの間で基督教の社会福祉事業が最もよく行きわたつてゐる。トライブの間の基督教分布関にし、Marar の所言をセンサスが引用してゐる。それによると、「基督教は最も多く、トライブの間に普及し、それは過去十年間と変りはない。然し、Lushai Hills に関する報告の如く、彼らが信仰と供儀の宗教に變つていくものがあることが報ぜられる。然し、その程度を確められなかつた」と記録せられてゐる。下層階級の基督教からの再改宗が多く見られ出したことは英国の経済的的政治的意味を以てなされたところのカースト相互依存による生活促進という所謂英国の Pax Britannica が現在ではインド政府並びに民族性に目覚めかけた村落協同体のパンチャヤットのシステムによつて取つて代わられたことに起因するものである。そのみでなく、ヒンドウイズムからの改宗ということには更に根深い理由が見られる。即ち、彼らにとつて、改宗は個人によつてはなされず、その影響は全グループに及ぶからグループの改宗以外に広まり難い。従つて、グループで改宗に同意するという段になれば、階級の明瞭なブライミン

か下層階級になる。中間的階級は現在、商工業に従事して移動がある。或はブラーミンの如き強い階級的コミュニティーを持つていない。故にグループ改宗は中間階級には見られない。下層階級といえども前述の如き、改宗によつて受ける基教からの社会福祉という餌を求めるだけであつて個人的宗教的欲求という humanitarianism と関係してない。更に、基教への反潑的態度には哲学的にインド思想と相入れない点がある。言うまでもなく一神論の強制である。この点はマソリムに対すると同じである。又、政治的に基教の布教活動がその勢力を増大して来た。ポルトガル及び英国統治以前の基教は他の改宗を望んだとは言えなかつたけれども、その後、インドに居住するに至つたヨーロッパ人の宣教師がインド統治者と同じ民族であつたことは彼らに宗教と政治の合同統治に対する強い疑惑をいだかした。これはインドのみでなく、フィリッピンをはじめ東南アジアに広くいきわたつた基教の布教政策であつたから、これらの反潑をうけるのは現在、基教の宿命となつてゐる。このインドの実例は政治と武器を離れて孤立した基教の将来がいかに展開するかという大きな問題を我々に提供するこの基教の宗教・政治の混合に対するインド人の疑惑については、有名な Niyogi Report があり、マツッデヤ・ブラデーシユ洲の実状が記録せられてゐる。^⑧

ヒンドウイズムは異種なる言語・風俗・習慣を持つてインド人に精神的 federation を堅く育成せしめるイデーとなつてゐる。これが政治的には愛国心につらなる。即ち、各地方に見られる聖地参拝の村民の巡礼者はこれらの言語・習慣の相違した国々を通過する。ただ彼らに共通な点はインドのブラーナやギーターの話であり、哲学であることを見出して、インド民族としての同質性を自覚する。而も、これらの村民はアッシュラムを利用して宿泊、或はヒンドウイズムの同志と会合し、食物などをうけつつ聖地へ向う。インド統一のイデーは実にインド古典文化の伝統精神にある。これを考えずして、ただ言語・習慣・教育の統一的施策のみではインドの統一的意識は湧かない。ヒンドウ

イズムの役割は個人の解脱を本質とするものであつたが、その世俗への顕現は、グループ社会的自由・国家の民族的統一まで拡大されていつた。(アメリカ各洲統一の原理がその経済生活の維持をイデーとなし、ドイツの統一がゲルマニクを統一のイデーとして考えると考えられるならば、インド統一のイデーはインドウイズムの精神にあると言ふことが出来るであらう)。かくて、現代インドに於ける愛国心の基礎が打ち建てられつつある。従つて、哲学的に異質的な基督教への反潑的気運は否定出来ない。

次に、ヒンドウイズムへ再改宗しながら再びもとえもとつて来る人々にシークがいる。シークも全インドにわたる。特に、Uttara Pradesh, Rajasthan に多く、少くない地方としては Nagaland, Kerala, Madras, Mysore 地方をあげることが出来る(註42参照)。シークの仕事は主として、工業・運輸・商事会社である。次の如く人口の著しい増減が見られるのはその地方の工業化・商業化と一致している。例えば、一九三一年にはオリッサに於て、シークは皆無の状態であつたが、一九四一年に四七六人、更に一九五一年までに一万人に四人の割合即ち四・一六三%にまで延び、一九六一年には五・〇三%と急激に増大して来ている。西ベンガルに於けるその数も増加している。これは西パキスタンから移つた軍関係の人々の増加であることが報告されている。特に、大都市ボンベイの例をとると、一九二一年八三九人であつたシークが一九四一年の八・八二四%、から一九五一年の三七・〇一七%とその増加が著しいのもこの期間、急激に増大した商業・工業化の跡を示すものである。かくの如く、シークは職業上、大都市への移動を特色としている。宗教的にはヒンドウイズムの社会との融合が異質の宗教の如く困難ではない。又、その数の上で宗教的圧力が少くないところから、一旦、シークになつたヒンドウーが、ヒンドウイズムの中心地或はヒンドウイズムの社会的圧力の強い地区へ移動する時、それと同時に、社会環境にに応じて、もとのヒンドウイズムに帰ることは理解し

うることである。先きの下層階級が基督教よりヒンドウイズムに改宗する場合の如き、経済的理由ではなく、専ら商工業の職業と環境とに依るものと考えられる。シークと類似した社会を構成しているものにジャイナ教がある。職業もシークと同じ商業、或はそれと異つて都市の行商に従事している。基督教に次ぐ数を占め、Maharashtra, Gujarat, Punjab, Madhya Pradesh に多く、又 Assam, Jammu, Kashmir の如き大都市と達さかつた地域には少数であるのも職業上、都市集中を必要とするからであることは理解するに難くない。シークとして相違して、宗教的実践に於て、ヒンドウイズムと極めて近似している。故に、ヒンドウイズムに改宗する例も多い。即ち、クチ・サウラーストラ、その他の地域より、グジャラートやボンベイへジャイナ教の移住が増大すると共にヒンドウイズムへの改宗も多くなつてゐる。特に一九五一年に急激にこれらの大都市地域へ移住が行われると共にジャイナ教徒のヒンドウイズムの改宗も増加したのも、その一例である。宗教として、ヒンドウイズムとジャイナとは同質的文化を背景としているから、両教徒の間の結婚でさへも自由に行われている。アンベトカルを政治的リーダーとして復興した仏教もボンベイを中心として拡がりつつあるが、ラダック地方を除いては——既述の如く——本質的に仏教々義を信じているよりも、下層階級の経済的社会的向上を目標とした社会運動的色彩が濃厚である。

インドの諸宗教を男女別に見ると、一般に、諸宗教徒は男性が数に於て優位である。特に、商工業に従事するシークに於て、男性が著しく優位である。他方、ヒンドウイズム、マソリム、基督教に於ては男女平均している。ジャイナと仏教はこれと比較して言えば、男性がやや優位の数を示している。パルシーのゾロアストラ教は全体として、極めてすくないのみでなく、富裕者のみのコミュニティーを形成し、相互援助の実をあげ、コミュニティー意識が極めて強く、自らは西欧文化化していると信じている。(然るに、ヨーロッパではこのパルシーの移民が特殊なものを見

られる如くである。アングロ・インディアンが本国の英国で必ずしも、入れられていないことと同じである。世界的に言つて、ユダヤ教には男性が絶対多数であるけれども、インドに於て、男女数が平均されていることは興味深い。シーク及びジャイナ教に於ける男女数の不均等の理由は明瞭に調査し難い。おそらく、両者とも行商・商業・工業に従事していること、その移動が激しいこと等がその理由の一つであろうと考えられる。

他民族がヒンドウイズムへ改宗すること乃至ヒンドウイズムより他宗教へ回心するということは、ヒンドウイズムの持つている社会的民族的性格付けからして見る時、極めて困難な状況に於てある。以上の如き社会的民族的制約という理由の外に、更に、見逃してならないことはヒンドウイズム自体の中に藏せられている内面的哲学的理由である。元来、改宗乃至個人的自覚に基付いた回心ということは、個人 (Individuum) の宗教的自覚の上に成立する。従つて、個の自覚或は個についての考え方に依つて、著しく規定せられる。個の考え方によつて、回心の仕方、内容も自づと相違して来ることは言うまでもないであろう。ところで、ヒンドウイズムはその哲学的立場に於て、個の否定からはじまる。正統ブラーフマニズムで言われる否定的表現 *nei nei* (Bṛhadāraṇyāka Uṇ, 3. 2) が示す如くである。然し、この否定的表現はブラーマンと経験的世界との關係に於て、絶対者ブラーマンが表示せられる否定である。仏教的考え方を以てすれば、一層明白になり、個は正統ブラーフマニズムの所説と同じくそれ自体として、消尽しなければならぬ。それ故に、M. Bhardéau も指摘している如く、インドの *nei nei* と示される *apophatic formulation* は西洋のそれとは相違して考えられねばならない。ギリシヤ・キリスト教的意味では、*apaphasis* は神について否定的叙述を与える (*theologia negativa*) けれど、Bhardéau も述べているように「*apaphasis* は靈的個的存在をふくむ」と考えられる。キリスト教に於ける神は被造物と同じものであるとは考えられない。けれども、同時に、被造物

は靈的倫理的な個的存在として認められている。その個的存在は更に一層、靈聖化し、人格化されていると言われる。インドに於ては、個的存在が否定せられている。ヒンドウイズムは個的存在構造を絶対者に到達するためには用いない。そこには個的自己存在の内面的自覚についての可能性が見られない。

以前にも述べた如く、絶対者と個との直接の出合いは個の消尽によつて逐げられた。両者の中間にひずみを与える第三の存在は許されなかつた。經驗的個体は自己自身に価値をおくのではない。そうではなくして、カーストというグループの上に社会的価値をおく。この社会的価値からして絶対者へ飛躍する。それを可能にする媒体は *caste community* であつて、個体の自覚的存在ではない。かく考えることが許されるならば、個体の宗教的自覚に待つところの回心と言う宗教的經驗はカーストなる社会的単位を通してでなければ行はれ難い。この理由によつて、回心は個体の自覚的存在を通してのみなされるのではなく、一層強く、グループの回心乃至改宗によつてなされる。こういう理由に加へるに更に、他の阻害がある。それはヒンドウイズムに厝胎する民族的性格である。民族性を離れてヒンドウイズム一般という抽象はインドに於ては生きなかつた——たとえ、哲学そのものは *universalism* として、東洋の宗教に浸透して行つたことはありえたとしても。

ヒンドウイズムに於けるカーストの位置は重要である。その結び付きは、宗教の抽象性が、アメリカの如く *Pragmatism* を媒体として、具体的現実生活に結び付こうとした歩みとも相違している。又、それは両者の結び付きを *rationalism* によつて成し遂げようとしたヨーロッパのキリスト教の歴史とも相違している。これらの行き方と相違しながら、而も抽象性を現実性に結合せしむる役割を果して来たものが *casteism* とあると言ふことが出来る。ヒンドウイズムの将来は、それ故に、単なるイデオロギーによる批判によつてはきめられない。却つて村落・カースト・

家族主義という三種の伝統の変化に依存してゐる。この三要素を理念によつてでなくして、実態調査の集積によつて跡付けるといふことが将来の課題となるであらう。即ち Srinivas を述べてゐるやうに、地域研究者が、自ら体験したことを、彼がそれをどのやうに受けとつたかといふこととの結合統一である^⑧。それによつて、古典的記録もまた再査定せられることが要請せられるであらう。

(本論項はインド政府の招聘による現地文化調査の一部である。全調査報告は The Mind of India 四百頁として政府に提出した。その中で今はただ仏教に関係ありと思はれた一部を記録した。) Indian Council of Dr. Kabir, Dr. Rahman に謝意を表した。) (一九六六年六月在独)

註

- ① M. N. Srinivas, "A Note on Sanskritization and Westernization," The Far Eastern Quarterly, Vol. XV, No. 4, 1956, pp. 48-496.
- ② M. Singer, "Text and Context in the Study of Religion and Social Change in India," The Second Conference, The Frank L. Weil Institute for Studies in Religion and the Humanities, Cincinnati, Ohio, 1961.
- ③ Compendre, No. 20 (1959), Société Européenne de Culture, Venice.
- ④ Morris E. Opler, "The Place of Religion in a North Indian Village," Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 15 (1959), No. 3, pp. 219-226.
- ⑤ M. N. Srinivas, Religion and Society Among the Coorgs of South India. Oxford: The Clarendon Press, 1952.

⑥ 各部落の経験的原地報告にみられるものが、これを寄与する。しかし、屢々、その研究は Sanskritic Hinduism の基礎となりつつある古典的知識と関係のない結果を生むことが多く、それらをインド文化一般の上で位置付け難い場合が生ずる。これに関

カネアツのルビヤ V. Elwin, Religion of a Tribe, 1959; C. Fürer-Haimendorf, The Raj Gonds of Adelabad. London: Macmillan, 1948; E. B. Harper, "The Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion", The Journal of Asian Studies, V, XXIII, June 1964.

W. Wukheljee, "A Note on Village as Unit or Variable for Studies of Rural Society", The Eastern Anthropology, Vol. XIV, No. 1, January-April, 1961, pp. 3-30. 等々参照。

⑦ S. Sinha, "Tribal Cultures of Peninsular India as a Dimension of the Little Tradition: a Preliminary Statement," in Traditional India: Structure and Change, p. 311.

⑧ Suniti Kumar Chatterji, Indianism And The Indian Synthesis. The Kamala Lectures for the Year 1947. Calcutta: University of Calcutta, 1962. この Indianism なる概念は既に F. W. Thomas が彼の一九三八年カルカッタ大学講義に於て用いた概念で全く新しいものではないが、Chatterji はその基礎の上に立って、従来、看過されて来た経済的基礎をこの概念に与え、更にこの概念を形成していた形而上学的要請と民俗の間を生きてくる現実とどう両面に適応せしめて Indianism を語っている。

⑨ O. Lewis, Village Life in Northern India. Urbana: University of Illinois Press, 1958. pp. 249-259.

⑩ 佐々木現順「インドに於ける東洋学研究」大谷学報第四五巻第一号一九六五年、京都四一―六五頁。

⑪ Basham, The Wonder That Was India. New York: Grove Press Inc., 1954, p. 332.

⑫ 佐保田鶴治「古代インドの宗教的信仰」東洋学論叢・立命館文学第一八〇号・一九六〇年・京都・三〇〇頁。

⑬ V. P. Varma, Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations, Morlial Banarasidas, 1950, p. 321.

⑭ P. M. Kolenda, "Religious Anxiety and Hindu Fate," The Journal of Asian Studies, Vol. XXIII, June 1964, p. 78.

仏教の業論もその原始的形態に於ては、人間存在を束縛してそのものに服従せよの意となへ、それを客観的實在性に於ては、
 人々の能動的意味を帯びて来た (Genjun H. Sasaki, *The Concept of Karma in Buddhist Philosophy*, Hamburg:
 Oriens Extremus, 3 Jahr, 1956, S. 185 ff.)

⑮ Max Weber, *The Religion of India*, The Free Press, Glence, Illinois, 1958, Translated and Edited by H. H. Gerth and Martindale.

⑯ E. B. Harper "The Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion", *The Journal of Asian Studies*, Vol. XXIII, June 1964)

⑰ 上の二篇。"nānuṣṭīya bhojanam prātaḥ / sāyamupastīya / bhojanamāsamidā-dyānāt / (Gobh. Gr. Su. III. 2. 8-9) 等。食物のとりよの經文體を *Om Prakash*, *Food and Drinks in Ancient India*. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1961, pp. 47-57 参照。

⑱ "āharaśuddhāu sarvaśuddhīḥ satvaśuddhān dhruvāsmitīḥ / smṛti lambhe sarvagrānthinān vipramokśaḥ /". *Chandogya Upaniṣad*, VII. 26. 2.

⑲ "atthānansyāvai draṣṭhā bhavati śratā bhavati, mantā bhavati, baddhā bhavati, kartā bhavati vijñātā bhaeti annamu-pāsveti /". *Chandagya Upaniṣad*, VII. 9. 1.

⑳ *Om Prakash*, cit., pp. 17-18.

㉑ "dūhāmaśvibhyām payo adhnyeyam sā vardhatām mahate sambahāya". *RV. I. 164. 27.*

㉒ 佐々木現順著「仏教心理学の研究」東京、日本学術振興会、昭三五・一九四—一九五頁。

Buddhaghosa, Aṭṭhasālini. Ed. by P. V. Bapat, Poona: 1942, pp. 53-54; Maung Tin, *The Expositor*. Vol. 2. 2.

London: The Pāli Text Society, 1920, pp. 85-86, S. N. Dasgupta, *Fundamentals of Indian Art*, Bhavan's Book Uni-

iversity,

Bombay: Baratiya Vidya Bhavan, 1954, pp. 93-94.

②③ M. N. Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*. London: Asia Publishing House, 1962, p. 13.

②④ *India's Cultural Values and Economic Development: A Discussion*, "Economic Development and Cultural Change," Vol. VII, 1958, No. 1: 1-12.

②⑤ *Ibid.*

②⑥ 佐保田鶴治「古代精神の限界意識」立命館大学創立五十周年記念論文集、京都・一九五一年、一三二―一四頁。

②⑦ *Mahābhārata* XII, 148, 11 f. 中柱に「最初期の仏教における神々」東京、哲学雑誌 第七四七号 一頁。

②⑧ *Anguttara Nikāya* III, p. 40. PTS.

②⑨ *Jacobi, Jaina Sūtra*, Pt. 1, p. 288, Note 2.

③⑩ D. iii. 100: "tasmat iḥ' Ānanda atta-dīpā viharatha atta-saraṇā ananna-saraṇā, dhamma-dīpā dhamma-saraṇā anañña-saraṇā". 以下の場合は dipā 𑀩 dvi-āp から出た梵語 dvīpa を意味することは既に論証した(佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」東京、弘文堂、昭三四、五九四―六〇二頁)。英国の Brough 博士は私の説を取りあげて記述し、前掲著書の諸引用経典を採用し「灯」でなく「島」の義もあることを明白であると賛意を表していることを記して謝意とする。(J. Brough, *Gandhārī Dhammapada*, pp. 209-10)。

③⑪ K. P. Jayaswal, *Hindu Polity*, 1934, p. 103.

③⑫ S. Dutt, *Early Buddhist Monachism*. Bombay: Asia Publishing House, 1960, p. 120.

③⑬ 七世紀にはインドのカシミールにまだ仏教寺院は有力であった。丁度 Durlabharvardhana 王治政下である。然し、他方、シバイズムが抬頭しつつあったことが記録される (*Rajatarangini*, iv, 3 ff. 80)。仏教のテクレシア的コミュニティーの衰

Sanskritic Hinduism 𑀶 Peasants Hinduism

退は八世紀頃より始まり、七二二年・回教による侵入によつて、西インドに於て、衰退がはやめられた。

⑭ このアバターラの原意から見て、日本仏教思想上に現れた本地垂迹思想が思ひ合される。垂迹、権現・化身等の諸概念そのものは如何なる原意を持つており、又、原意が如何に変遷していつたのであらうか。神道のしめてゐる日本人生活の位置とインド人に於けるヒンドウイズムと極めて類似した諸点を見出す。

⑮ Genjun H. SASAKI, "The Historical Evolution of the Concept of Negation: Nekhamma and Naiskranya", *New Haven: Journal of the American Oriental Society*, Vol. 83, 4, 1963, pp. 477-484.

⑯ Betti Heimann, "Form not 'a part' but a 'part' of meaning as exemplified in Sanskrit literature, Colombo: University of Ceylon Review, Vol. V. No. 2, 1947.

⑰ B. Heimann, *Significance of Negation in Hindu Philosophical Thought*. B. C. Law Volume, Part II, Poona: 1946. 彼がこれを implicit negation と呼ばせらるる。

⑱ J. Nehru, *The Discovery of India*. London: Meridian Books Limited, 1951, p. 59; Joachison Wach, *Sociology of Religion*, Chicago and London: Ninth Impression, The University of Chicago Press, 1962. けれどカースト的要素を宗教指導者に認めて、宗教を分類してゐる。

⑲ M. N. Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*. London: Asia Publishing House, 1962, p. 154.

⑳ M. N. Srinivas, *op. cit.*, p. 150.

㉑ 中村元「ヒウリヤ王朝時代における仏教の社会的基盤」印度学仏教学論集、東京、三省堂、発行年未記入、一一〇四頁。

㉒ 中村元、前掲論文。二〇一頁。

㉓ 宗教所屬人口の発表は必ずしも多くなかと思つるので、本論文で述べらるることを略する意味もあり、最近の Census 1961, Government India の中での順序を整理して掲載する。

主要宗教团体所属人口

State/Union Territory	Hindu	Muslim	Christian	Jain	Sikh	Buddhist
Andhra Pradesh	3, 18, 14, 025	27, 15, 021	14, 28, 729	9, 012	8, 563	6, 753
Assam	78, 84, 921	27, 65, 507	7, 64, 553	9, 468	9, 686	36, 313
Bihar	3, 93, 47, 050	57, 85, 631	5, 02, 195	17, 598	44, 413	2, 885
Gujarat	1, 83, 56, 061	17, 45, 103	91, 028	4, 09, 754	9, 646	3, 185
Jammu, Kashmir	10, 13, 193	24, 32, 067	2, 848	1, 427	63, 069	48, 360
Kerala	1, 02, 82, 568	30, 27, 639	35, 87, 365	2, 967	822	228
Madhya Pradesh	3, 04, 25, 798	13, 17, 617	1, 88, 314	2, 47, 927	65, 715	1, 13, 365
Madras	3, 02, 97, 115	15, 60, 414	17, 62, 954	28, 350	2, 567	777
Maharashtra	3, 25, 30, 901	30, 34, 332	5, 60, 594	4, 85, 672	57, 617	27, 89, 504
Mysore	2, 05, 82, 883	23, 28, 376	4, 87, 587	1, 74, 366	3, 287	9, 770
Orissa	1, 71, 23, 194	2, 15, 319	2, 01, 017	2, 295	5, 030	454
Punjab	1, 29, 30, 045	3, 93, 314	1, 49, 834	48, 754	67, 69, 129	14, 857
Rajasthan	1, 81, 32, 690	13, 14, 613	22, 864	4, 09, 417	2, 74, 198	759
Uttar Pradesh	6, 24, 37, 313	1, 07, 88, 089	1, 01, 641	1, 22, 108	2, 83, 737	12, 883
West Bengal	2, 75, 42, 734	69, 71, 287	2, 01, 854	26, 973	34, 342	1, 09, 205
Delhi	22, 34, 597	1, 55, 453	29, 269	29, 595	2, 03, 916	5, 466
Nagaland	34, 677	891	1, 95, 588	263	255	42

- ①⑦ Census of India 1953, Government of India, Delhi.
- ①⑧ Reports of the Christian Missionary Activities Committee, Madhya Pradesh, 1956.
- ①⑨ Madeleine Biardeau, *Ahankāra The Ego Principle in the Upaniṣad*, Contributions To Indian Sociology, No. VIII; The Hague: Mouton & Co, 1965, p. 81.
- ①⑩ Ibid., p. 81, Note 41. “apophatische”, Bertholt, *Wörterbuch des Religionen*, Kröner: 1962, p. 39. への意味は特に「立入りの研究すべきものは具体的な言葉は bhaktia と呼ばれる宗教指導者及び sanyasi の役割である。彼らが大衆に伝達する地方語の発達をもたらして、又、ブラーミン階級の中間的特権を宗教儀式及び教育より払拭してこめる役割は重要視すべきである。」「彼等が文化を大衆にもたらした」ことについて A. R. Desai は特に地方に於ける宗教の重要性を強調する。(A. R. Desai, *Rural Sociology*. Bombay: The Indian Society of Agricultural Economics, 1961, p. 80-81.)
- ①⑪ Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*. London: Asia Publishing House, 1962, p. 131.