

インドの固有信仰と初期ヒンドゥ教(その2)

—— バクティ・ヨーガの形成について ——

瀬 古 康 雄
(哲学研究室)

The Folk Religion and Early Hinduism in India, Part 2

—— The Origination of *Bhakti-yoga* ——

Yasuo SEKO

1. バクティ・ヨーガの形成とゲル

バラモン教の呪法祭祀主義を否定した新しい宗教運動としてのバクティ・ヨーガは、バクティ(信愛)を精神的支柱とし、呪法にかわる実践的支柱として、ヨーガの行法を採用している。人格神の宗教であるヒンドゥ教がヨーガの行法を基底においているのは、神との合一という神秘体験を宗教の究極目標としているからである。このバクティ・ヨーガの教義を説いているバガバット・ギーター(Bhagavad-gītā)では、神と人との関係は次のように示されている。

この無常にして苦多き世界に生まれ、汝は我を愛せよ。汝の想いを我にかけ、我をたのみ、我にまつろい、我に帰命せよ。かくて、我を至上の帰趨として心をととのえるならば、汝はわがもとに来らむ。

(Bhag.-g., 9-34)

この詞章は、この世に生を受けて「苦」を背負った人間の神による救済ということ述べている。「苦」からの解脱は、仏教の根本でもあり、ヨーガもまた「苦」の根因である「心作用」を止滅することを目標にしている。(ヨーガ・スートラ、三昧品-1)²⁾ 古典ヨーガは全ての心作用を止滅することを目的にしており、その点では無神論的であるが、バクティ・ヨーガでは三

昧の境地で神と合一することを目的にしている。このことを明確に示しているのは次の詞章である。

汝の全ての行を我に供せよ。我を汝の帰趨と思いなせ。ヨーガを会得し、我と合一するために、汝の想念を固く我に縛りつけておけ。

(Bhag.-g., 18-57)

この詞章は、同一の対象に注意集中することによって有想三昧の境地に入る綜制というヨーガの行法をもとにして述べられている。(ヨーガ・スートラ、自在品1~4) 古典ヨーガは無想三昧を最上のものとするのだが、バクティ・ヨーガは有想であり、ヨーガの行法は神の招来の方法でもあり神との合一の方法でもある。

ギーターはヨーガという語を非常に多義に使っている。しかし、ヨーガそのものに関する議論はほとんどがヨーガ諸派の優劣や特性を解き明かすことに向けられており、ギーターの成立時代、すなわちヒンドゥ教の成立時代にはすでにヨーガの行法は一応確立していたようである。³⁾ 問題はヨーガの目的は何かという本質論にあった。ギーターの場合、ヨーガを大きく次の三つに区分している。

- (1) Jñāna-yoga: 知のヨーガ、静座観法を主とする非行動主義の哲学的ヨーガ。

- (2) Karma-yoga: 行のヨーガ、各自の義務 (karma) を遂行する実践倫理のヨーガ。
- (3) Bhakti-yoga: 信のヨーガ、神への絶対帰依と全人格的な信愛を重視する宗教的ヨーガ。

・ (1) のジニャーナ・ヨーガは Samkhya-yoga 学派のことを言い、ヨーガ行の目的は、真我 (観照能力) と自性 (宇宙的普遍存在) の一致することにある。真我がこの独存の境地に入ることによって解脱し得るとされ、サーンキヤ・ヨーガは神霊を導入しない無神論ヨーガである。古典ヨーガ学派のヨーガ・スートラは、このサーンキヤ哲学の理論体系をもとにして書かれているが、サーンキヤ学派からは古典ヨーガはむしろ有神論ヨーガと呼ばれて区別されている⁴⁾。それは、古典ヨーガが、自在神 (īśvara) への祈念や聖音オームの念誦を行法の中にとり入れているからである。ここで、当時の宗教とヨーガの関係を見ると、バラモン教におけるヨーガ的な行法は dhyāna (瞑想) と呼ばれ、ヨーガという名称は使われていない⁴⁾。ジャイナ教と初期仏教の瞑想修業法も dhyāna (禅那) である。古典ヨーガでは、この dhyāna (静慮) は、凝念・静慮・三昧という綜制の三段階の一つに位置づけられていて内的部門に属している。一方、自在神への祈念は、ヨーガ・スートラでは、行法の初歩の一段階 (外的部門) にしか位置づけられていない。また、聖音オームの念誦も補助的な手段として附加されているにすぎない。これは、全ての心作用を止滅し無想三昧に入ることを究極目的とする正統派ヨーガの立場からは当然の位置づけだと思われる。岸本英夫はこの事情について、「伝統的な有神思潮の圧力を受けて、神霊を導入するに至った」と見ているが、ヨーガ的な行法を行う諸派の中に、神との直接的な合一体験をヨーガの目的とする学派なり教団なりの勢力が比較的強かったことは確かであろう。少なくともギーターのヨーガ思想は神秘主義的な有神観に立っており、このヨーガは、バラモンの伝統からも、他の新興宗教からも、非主流のヨーガとして扱われていたと考えられるのである。

このような神秘主義が定立した īśvara (自在神、神霊、主) とはどのような存在であろうか。

ヨーガ・スートラは īśvara を次のように定義している。

自在神 īśvara は太古のグル guru たちにとってさえもグルなのである。なぜなら、自在神は時間によって制約されるお方ではないから。

(三昧品-26)

ここでは自在神はグルのグルである。guru は師匠を意味するが、神秘体験は師弟相承の方法によらねばならないとされていたはずであり、この師承の系統の根源的なグル、無師独悟のグルが īśvara と呼ばれているのである。

自在神 īśvara というのは、煩悩、業、業報業遺存などによって汚されていない、特別な真我 purusa なのである。(三昧品-24)

真我 (purusa) というのは、個人個人に備わっている意識性の根源を意味するものである。通常の間人のプルシャは煩悩その他によって汚れているが、自在神は解脱したグルであり、独存位にある特殊な真我なのである。正統的古典ヨーガでは、真我が独存状態になり、無の境地に入ることを目的とするのだが、非主流の神秘的ヨーガでは、プルシャそのものに個と普遍の二つの状態を区別し、普遍的なプルシャを神とみなしている。この神と合一することが行の達成になるわけで、この考え方は、バクティ・ヨーガの思想とほとんど同じものである。このような魂の二元論とでも言うべき思想は、たとえば、アイデアの分有、あるいは普遍的存在の個的存在への流出という形而上学を宗教に適要して神との合一を説く新プラトン主義に代表されるような宗教神秘主義に共通して見られる論理なのである。この二元論の両極にある二つの魂を媒介する役割を果たすのが聖者であり導師でありグルなのである。

ヨーガ・スートラには、「自在神を言葉であらわしたものが、聖音オームである」と述べられている。(三昧品-27) ギーターでは、聖音オームはクリシュナに捧げる聖呪とされており、自在神とクリシュナ神とはきわめて近い神格である。ギーターによれば、クリシュナは「万人のグル」であり、「グルよりも偉大な創造主」(Bhag.-g.,

11-43) であり、ヨーガの神 (yogeshvara) (Bhag.-g., 18-78) と呼ばれている。このようなクリシュナへの讃歌をただちに史実として受けとるわけにはいかないが、クリシュナがグルであり、ヨーガの自在神であるという讃歌は、神秘宗教における師匠・聖者と超越的な人格神との間のある種の関係を暗示している。その関係は、たとえばラマ教においては、ラマ (Brama: 上人) は、もとは師を意味するのであるが、特定の師が次第に霊的権威を持った聖者になり、ついにはラマが仏法僧の三位を一体に具現した至上者になる⁶⁾。さらにラマの靈魂は輪廻転生するものとみなされ、化身ラマ (活仏) としてこの世に生れ変わるといふ思想も出てくる。クリシュナ (ヴィシュヌ) も多くの化身となって現われる神であり、クリシュナの誕生も、ラマの場合と同様の経緯を辿ったものと思われる。すなわち、グル (師) がグルのグル (聖者) へ、そして神霊、自在神 (īśvara) へ、ついには至上神へと聖化されたのではないかと考えられる。

2. バクティ・ヨーガの起源 としての遊離魂現象

クリシュナ神のような人格神は、教団活動を通して形成されていったはずであるが、この問題は後に考察することとして、ここでは、その前段階に当るグルの神霊化ということを具体的な事例に即して考えてみたい。それは、東南アジアのクメール族 (タイ) の巫女神がかり舞踊である。岩田慶治⁷⁾によれば、クメール族は村の守護神を祀る村祠を持ち、しかもその神祠の中には祖先霊を形象した木偶が置かれている。このような形は、東南アジアの精霊・カミ信仰の中では最も高度な形態であり、この段階の上にヒンドゥ教が重層しているのである。このクメール族のチョール・メー・モットと呼ばれる舞踊は、真鍮の容器の縁にローソクを並べて立て、神楽のはやしと歌に合わせてこの容器をクルックルッと左右に回転させる。巫女 (といっても村の普通の女だが) は、このローソクの炎に注意集中して神がかりの状態になる。神がかった巫女の体に「クルー」が入り込む。村人自身の説明によれば、「自分のクルーはもとより、夫のクルー、父母のクルーがはいってきて話

をすることができる」のであり、巫女はそのクルーが宿っていたもとの人間の服装に着がえ、その人間の仕草や仕事を演じ、舞踊する。この舞踊の意味は、「クルーが肉体からぬけ出して遊びたくなる」からであるという。クルーはこの場合遊離魂の性格を持っている。岩田は、この祭りが年に一度、一年の労働が終わった区切りの時期になされることを重視して、この祭りを鎮魂祭の祖型であろうと見ている。すなわち、一年の労働で弱まったクルー (魂のはたらき) をクルー本来の姿に還すために、巫女が神がかりして遊離魂を招魂するのである。岩田はまた、クメール族の靈魂観の中に、生者の肉体を離れられない魂 (プルン) と、もう一つの遊離し得る魂 (クルー) との区別のあることを述べている。クメール族だけに限らず、周辺民族はみな、クルーに相当する「ある種の靈魂」の存在することを信じているようである⁹⁾。クメール族は、自然の精霊・カミとも、祖先霊とも異なる第三のカテゴリーとしてのクルーを立てているわけであり、このクルーは、個人の肉体に宿っているが個人の魂ではない。それは遊離魂であり魂が本来のはたらきをとりもどした状態なのである。魂のあり方をこのように現象的な状態 (個の魂) と本質的な状態 (普遍の魂) とに分ける二元論は、ヨーガ・スートラに記されているプルシャ (真我) の個と普遍との二元論に対応するものである。ヨーガ・スートラでは普遍的なプルシャが神とみなされるのであるが、クメール族のクルーはまだ超越的な神格にはなっていない。クメール語、タイ語の「クルー」はサンスクリット系であり、インドのグルに相当する。クルーは、ここでも師匠、先生の意味を持ち、魂のはたらきの本質的にすぐれていることを意味している。タン・クルーという儀礼は、音楽、舞踊、機織り、大工などの仕事にかかる前にクルーに祈願する儀式である⁹⁾。クルーは遊離魂であるが、祈願の対象すなわち神霊としての性格も持っている。ちなみに、インドにおけること始めの神は、シヴァとパールヴァティの御子神ガネーシャ (人身象頭の幸運と智慧の神) である。御子神思想の生まれる以前には、こと始めには、ヨーガ・スートラに記されているような「グルへの祈念」を行っていたのではないかと想像できる。クメール族の巫女神がかり舞踊は、鎮魂ある

いは招魂の意味を持つものであるが、トランス状態において魂を本来の姿に還し、蘇生あるいは救済するという方法の点では、バクティ・ヨーガにおけるクリシュナ信仰と同質のものである。両者の違いは主に祭主あるいは、個と普遍の魂の媒介者のあり方にある。クメール族の事例では、媒介者は巫女である。この巫女はただの村の女であり呪的カリスマではないが、神がかって他者の役割を演じている点はシャーマニズムに近い。これに対して、クリシュナ信仰では、媒介者はおそらくグルであったと考えられ、グルは、呪者(シャーマン)であるよりは司祭(プリースト)に近かったものと考えられる。すなわち、クリシュナ信仰では、招魂における祭るもの(グル)と祭られるもの(グルのグル)との明確な分離が認められる。この祭られるもの(神霊、自在神)の神格化が成立することによって、クリシュナ信仰はシャーマニズムの性格を振り落として、人格神の宗教になる。初期の聖典バガヴァット・ギーターに見られるクリシュナ信仰は、招魂の方法として祭火に注意集中して神がかりになるという、いくぶん呪術的な方法をも含んでいる。この方法は、クメール族の巫女がロウソクの炎の回転によって神がかりのと同質のものである。このような点から、初期ヒンドゥ教の中核をなしているバクティ・ヨーガの起源、あるいは原形は、遊離魂現象によって魂の再生、救済を果たそうとする土着的な信仰であったと一応考えることができる。

このような土着信仰に近い事例として、現在のネパールで、ヒンドゥ化した民族が行なっているナーラーヤナ・プジャをあげることができる。この祭礼はナーラーヤナ(「山の上に住む者」の意味でクリシュナの別名)を祀り、こと始めに幸運を祈ったり、家族の健康を祈ったりする儀式である。カトマンズ郊外と西ネパールのタックコーラで観察したナーラーヤナ・プジャの様式は、吉日を選んで各家庭の庭に簡単な祭壇を設け、親類縁者を招き共食する。このとき、神々に水や米粒や花などを振りかけ、幸運や健康を祈願する。祭壇のまわりには、長い縄に様々な草花を刺した花綱を張りめぐらしている。秋の終りごろには村をあげてこのプジャを行ない、花綱を谷川や峠や家並に長く張り渡す。村の要所要所に張り渡された花綱

は、それを伝って山上からクリシュナが飛来してくるとさえ思わせるほど長いものである。この花綱の下で、村人たちは神々と共食し、タイコや笛の音に合わせて踊る。神がかりするようなことは見られないが、古くは遊離魂の「みたまふり」であった祭りが、ヒンドゥ教のクリシュナ信仰と習合したものではないかと思われる。また、今日のインドやネパールのヒンドゥ圏では、春にホーリー大祭が盛大に行なわれている。この祭礼は、かがり火を焚き、集団舞踊を行ない、歌垣を思わせる性的な乱痴気騒ぎが許される祭りである。もとはクリシュナを祀る予祝儀礼であったとされている。地方によっては主な参加者は女の着物を着て祭りに出なければならぬとされている。女装して祭火のまわりで踊るのである。今日ではお互いにペンキや色粉をかけあうのが一般的であり、人も建物も道も七色に染められてしまうにぎやかな祭りである。コーサンビ¹⁰⁾はこの女装儀礼を非ヒンドゥ的要素とみなして、先史時代の母権社会の儀礼に起源を持つものであると論じている。その当否は別にしても、「みたまふり」は巫女の存在と深いつながりを持っていることは確かである。クメール族の巫女神がかり舞踊では、他人のクルー(魂)の入った巫女は、そのクルーにふさわしい着物になり動作も変える。この仮装儀礼と同じように、ホーリー大祭の集団舞踊や女装も魂の再生を願う「みたまふり」の性格を持っていたと考えられる。

ヒンドゥ教は、ヴェーダーンタ哲学を始めとする形而上学的性格を持つと共に、民衆宗教的性格もまた強く持っている宗教である。しかしこの民衆宗教的性格は、バラモン教のような現世利益に終始するものでもなく、また今日の仏教のように来世信仰に傾いたものでもない。ヒンドゥ教はむしろ、現世と来世の中間に宗教的心情が結実しているように思える。タントラ教やチベット仏教が生と死の中間として中有(死んでから生まれるまでの存在)のカテゴリーを立て、中有における魂の状態を重視するのにも似ている。ヒンドゥ教における人生の四住期のうち、学生期と家住期¹¹⁾は現世における務めを果たす時期であり、遁世し、行者になるのが理想だとされる林住期と遊行期は現世と来世の中間、いわば「中有」の時期なのである。また、ヨーガの理論と行法が、登り路(真我独存の

超越的存在に至る道）と降り路（真我が転変によって現実的世界を経験する道）との二つの通路によって現世的なものと来世的なものをつないでいるのも、その中間における魂のあり方を重視しているからに他ならない。魂あるいはプルシャを二元的にとらえ、魂の再生、純化、救済を図るという考え方は、インドの宗教や哲学の最も根本的な思想ではないかと思えるのである。

3. ヒンドゥ化の過程における

教団とゲルの活動

ヒンドゥ教の人格神は、これまでにも述べてきたようにバラモン教のリグ・ヴェーダの神々が人格神化されて生まれたのではない。ヴェーダ・バラモン伝統の方では、後期ヴェーダ時代に祭祀至上主義に陥り、ヴェーダの神々は祈祷僧バラモンによって左右される祭祀の一要素となった。ヴェーダの神々に代わる神として新しく祈祷主神 (Brahmanaspati) が立てられ、この神が世界創造の神、造物主 (prajāpati) の地位に高められバラモン教の根本神格になった。¹²⁾ この抽象的な唯一神が後に人格神宗教の神々と同一視され、古ウパニシャッド中期のころに大主宰神 (Mahesvara) というヒンドゥ教の最高神になる。このように、一神教の理念はバラモン伝統から来ているが、人格神の理念は民間宗教から生まれたと見るのが通説である。ヒンドゥ教はバラモン教の流れと民間宗教の流れとが合流した形になっているため、ヒンドゥ教の形成と伝播、すなわちヒンドゥ化を分析する視点は主に二つの見解に分かれている。一つは、ヒンドゥ化を主に民間宗教の集大成とみなして、その担い手として非バラモン階級、特にクシャトリア階級の勢力の拡大と関連づける考え方である。いま一つは、ヴェーダ・バラモン文化というインドの最高文化（サンスクリット文化）の伝統を重視して、土着文化の「サンスクリット化」という視点でヒンドゥ教の形成と拡大を見る見解である。奈良康明¹³⁾によれば、

サンスクリット化を促した動因としては、一方にはバラモン側から非ヒンドゥグループへ積極的に近づき、各地の土着文化を自らの傘下に収めんとする働きかけがあったと思われ、他方

において、非ヒンドゥや下位グループがバラモンの持つ呪文や占星、ヴェーダ的儀礼の知識に憧れ、かつ自己の社会的地位を向上するために上位カーストの文化を模倣せんとする意志、いわば下からの働きかけもあったことに疑いはない。

この見解には、土着文化のサンスクリット化とサンスクリット文化の土着化という二つの視点が含まれている。土着文化のサンスクリット化は、前者の非バラモン系統主体説とも重なる視点である。ただし、両者には、ヒンドゥ教と不可分の関係にあるカースト制、特に固定化されたバラモン階級の勢力を重視するか否かの見解の違いがある。バラモンカーストを頂点におくバラモン・ヒンドゥ教（インド教）が、仏教やジャイナ教をほとんどインドから駆逐してしまったことを考慮すると、サンスクリット化の視点は大きな意味を持つと考えられる。すでに初期ヒンドゥ教のバガヴァット・ギーターにおいて、宗教とカーストとは分ちがたく結ばれている。

四姓（カースト）の制度は我これを作り、適宜にその性格と義務（ダルマ）とを配分せり」。

（Bhag.-g., 4-13）

このカルマ・ヨーガ（行のヨーガ）はギーターで最も重視されている宗教倫理であり、初期ヒンドゥ教はすでにカースト制と不可分であったと見なければならぬ。シヴァが多くの子神や御子神を持ち、またヴィシュヌが多数の化身となって現われていることは、地方の神々がサンスクリット化の動きによって統合されたことを抜きにしては考えられない。またこれらの下位の神々が多くは村の神の位置にあることは、サンスクリット化が村単位で進行したことを裏付けている。サンスクリット化という考え方自体、ヒンドゥ化現象をとらえる視点として文化人類学から提出されたものなのである。

しかし、ヒンドゥ教の形成ということに関しては、このサンスクリット化の視点だけでは必ずしも十分ではない。ヴィシュヌの化身（アヴァターラ）思想をあらためて検討すると、ギーターによ

れば、

もろもろの善を行うものたちを守るために、
悪を行なうものたちを亡ぼすために、正義(タルマ)をうち立てるために、我〔クリシュナ〕はそれぞれの世期(ユガ)に出現する。

(Bhag.-g.,4-8)

ここで世期といわれているのは、世界が正しい法によって守られた時期から、法の見失なわれる終末の時期までの四期をいい、クリシュナは、各々の世期に現われて人々を救い、終末期には救世主となって世界を救い元の正しい法の生きる世期を再現するものとされている。クリシュナは生成消滅をくり返す世界における超越的存在であり、人と世の救済者なのである。クリシュナの神格は、少くとも地方の神々を単に統合しただけの神格ではない。共同体の内部で去来し、共同体の祭神として祀られていた精霊や守護神の段階から、人間の、個我の魂の求めに応じて現前する神、信者が身近に礼拝し得る神の段階へという飛躍が、ギーターの成立以前にあったはずであり、ヒンドゥの最高神は、単に至上神であるばかりでなく現前する神、化身となって随所に現われ出る神でなければならない。ヒンドゥ教の神秘主義的性格を考慮に入れると、アヴァターラ思想は、密教の権現思想に似ている。密教では、諸神仏や明王や聖者など、全ての神霊は大日如来の化身なのであるが、諸神仏を統合しただけでは超越的な大日如来にはならない。クリシュナの誕生もまた、既成のパラモン系統の宗教や共同体の信仰とは異質な新しい宗教活動に求めねばならない。

古ウパニシャッド中期のころに顕著になった新しい思想潮流として、個我を普遍的存在者(ブラフマン：梵天)と一体化させることによって自己の全一的な解脱を図ろうとする梵我一如の思想運動があった。この思想は、クシャトリア階級を中心にして展開された非バラモンの異端思想であったとする見解もある。¹⁴⁾この思想運動とバラモンとの関係はしばらく置くとしても、この潮流から仏教やジャイナ教が生まれており、ヒンドゥ教の形成も、この思想運動と無縁ではなかったはずである。しかし、ヒンドゥ教は他の新興宗教に比べて

最初から著しく土着宗教的性格が強い。このことは、当時の哲学的な梵我一如の思想運動と軌を一にして、その民衆版とでも言うべき宗教運動が盛り上っていたことを示唆している。すなわち、個の魂を、遊離魂を媒介として越超的な魂に隔合させることによって救済を説く通俗的な宗教が、ヒンドゥ教の形成の原動力になっていたのではないかと考えられる。奈良康明¹⁵⁾は、クリシュナ伝説にもとづき、クリシュナはもとは実在の人物であり、紀元前7世紀のころのバガヴァット宗教の唱道者であったと見ている。バガヴァット・ギーターは、もとは新興の宗教集団バーガヴァタ派の聖典であり、クリシュナは、このようなバガヴァット教団の神として神格化されたと考えられている。¹⁶⁾ヒンドゥ教の形成期というのは、一元的思想が興隆した時期であり、ヒンドゥ教も初期において唯一神教の形をとっているのだが、ヒンドゥ化が進むに従ってむしろ分派現象がひどくなっている。この現象は、民間信仰的性格の強いシヴァ教団に著しく、次々と無数の分派が生まれている。このような分派現象の現われる理由として、バクティ運動が地方に生まれ、また地方に定着する¹⁷⁾ときに、土着の信仰と習合したことが考えられる。これは土着文化のサンスクリット化という観点から見ただけのものであるが、分派現象は、バクティ運動に内在的な理由によって現われたと見することもできる。というのは、バクティ・ヨーガは、師承ということを重ねる行法であり、その師(グル)と信者の集団は教団化され、グルが教祖として、また聖者として神格化されることが当然起こったはずである。このようなグルの神格化が、ヨーガ行法の神霊崇拜とも重なって、教団独自の神を生み、各々の教団に固有の神がヒンドゥ教の至上神よりも強い崇拜の対象になったことが考えられる。このような転位現象は、師承直伝を重視するタントラ系のカーリー崇拜に顕著に見られる。また、身近な例としては、ラーマクリシュナミッションも同様なのである。ラーマクリシュナは様々な神秘体験を会得したグルであり、多勢のヒンドゥ教徒の崇拜を受けているグルのグルである。ラーマクリシュナミッションの礼拝堂の中央には、彼の座像が置かれており、信徒たちの祈念の対象になっている。ラーマクリシュナは神とはみなされていない

ないが、グルのグルであり、神霊と同じ位置にまで聖化されている。このような教団の形成過程を見ると、ヒンドゥ教の初期においても教団の発生においてグルの役割の非常に大きかったことが想像される。このような教団のグルと、バラモン教の僧職カーストであるバラモン司祭との関係を次に考察してみたい。

4. ヒンドゥ化における

グルとバラモンの役割

バラモン教からヒンドゥ教への移行は、数百年の幅をもって考えなければならないが、中期ウパニシャッドとバガヴァット・ギーターの成立する紀元前4、5世紀が一応の転換期とみなされている。リグ・ヴェーダ時代のアーリア人は、インダス河流域を本拠地にしており、バラモン教はここから次第に東方へ、ヒンドスタン平原（ガンジス河流域）の中央部へと拡大していった。一方反バラモンの宗教である仏教やジャイナ教は、紀元前5、6世紀に、ヒンドスタン平原の東方部、マガタやヴィデーハの国々で興隆している。ヒンドゥ教は、この東方に興った新しい思想運動の影響を受けて形成されたのである。佐保田鶴治は、紀元前4、5世紀におけるインドの人文地理的区分として、ガンジス平原を次の三区域に分けている。一つは、ガンジス平原の西の極限からガンジス河中流域、すなわちジャムナー河とガンジス河の合流地点あたりまでの中インド（Madhyadeśa）であり、この地域は西にリグ・ヴェーダ聖典を生んだ聖地を持ち、中央部の合流地点付近が当時のバラモン正統派の文化の中心地になっている。第一の地域はいわば「サンスクリット文化」の本拠地である。第二の地域はガンジス平原東寄りの仏教、ジャイナ教、その他自由思想の諸運動が活発になった地域で、第一地域のバラモン正統派に対する対抗文化の中心地である。第三の地域は、それら二つの文化の中心に挟まれた区域であり、ガンジス河中流あたりからマガタやヴィデーハの国境までの地域が当てられている。この第三地域は東西文化の綜合あるいは折衷のなされた区域であると考えられ、ヨーガとサーンキヤ¹⁸⁾哲学はこの第三地域で発生したと考えられている。

一方、バラモン教自体の移り行きと見ると、マ

クドネルによれば、リグ・ヴェーダがインダス河流域で生まれたのに対し、後のヴェーダは東方で形成され、バラモン教の祭祀至上主義につながるヤジュル・ヴェーダは、佐保田の区分による第一地域の中央部から東部寄りで形成されている。この区域は叙事詩マハーバーラタの舞台になっている所であり、バガヴァット・ギーターの発生もこの区域においてであると考えられる。ギーターにみられる古型の呪術的祭祀は、最後に現われたアダルヴァ・ヴェーダと共通するものを持っているが、マハーバーラタで最もよくとりあげられているヴェーダがこのアダルヴァ・ヴェーダなのである。アダルヴァ・ヴェーダというのは、民間の呪術を集成したものであり、これは、祭祀至上主義のもとに世俗化したバラモン祈禱僧のいわば専売特許であったはずである。このような世俗の呪法が仏教やジャイナ教によって批判されたのだが、当時、アダルヴァ・ヴェーダ系の呪術祭祀がガンジス中流域を中心にして広範囲に浸透し、第三地域もまたバラモン祈禱僧の勢力範囲に入っていたことが想像される。アダルヴァ・ヴェーダは、しかし、リグ・ヴェーダから、ヤジュル・ヴェーダを経てヴェーダーンタ哲学に到る正統バラモン伝統から見れば異端的な逸脱したヴェーダとみなされている。この異端的なヴェーダが、マハーバーラタではむしろ「公認の聖典」として扱われている²⁰⁾。このことは、アダルヴァ・ヴェーダが、バラモン教からヒンドゥ教への移行の橋渡しになっていることを示唆している。通常、バラモンの呪法祭祀主義は新興宗教の潮流からは否定されるべきものとして位置づけられているが、バラモン祈禱僧とバクティ・ヨーガの教団のグルとは、地理的な活動範囲の点でも、呪法祭祀の形式の点でも、きわめて近い位置にあったのではないか。バラモンとグルは呪法祭祀の目的において全く異なった宗教理念を持っていたが、これは後に純化されていくものである。ヒンドゥ化の最前線では、すなわち、主に第三地域においては、バクティを主とする有神論的ヨーガと、サーンキヤ派の無神論哲学と、バラモン正統派のヴェーダーンタ哲学が対立しながらも共存していたと考えられる。

ヒンドゥ化の最前線におけるバラモンとグルの関係は、イスラム教におけるウラマー（正統な教

義を伝える役を担ったイスラム公認の伝道士)とスーフィー(神との直接的な合一を説く異端的な神秘家)の関係に似ていたのではないかと思われる。スーフィーによるイスラム神秘主義は、イスラム教の初期からあり、その理念と行法は、タワックルとズィクルによって代表される。²¹⁾タワックルは、絶対者アッラーに対する帰依と熱愛をいい、ヒンドウ教のバクティに相当する。ズィクルは神の聖名を何回となく唱え続けることで、これは、聖音オームの念誦に対応するものである。スーフィー道は、主にこの二つによって瞑想三昧(ムラーカバ)に没入し神と合一しようとするもので、この神秘主義は、バクティ・ヨーガときわめてよく似ている。スーフィーの教えは、難解な教義をもとにして行なう正統派ウラマーの布教活動よりも容易に民衆に受け入れられた。スーフィー道は師承の形をとり、バクティ・ヨーガの場合と同様に教団化し、スーフィーの師匠(シャイフ)は、各々の教団で開祖として聖化され教団の崇拜の対象となる。この聖者崇拜は、イスラム教がアラブから周辺地域に急速に伝播し、ユーラシアの乾燥、準乾燥地帯を手中に収めたとき、そのほとんど全域で現われてくる。唯一神と偶像否定の精神を持つ正統イスラム(純正アラブ主義)にとっては、アッラーよりも聖者を熱烈に崇拜するスーフィー諸教団は異端である。しかも教団の中には、純正イスラムから大きく逸脱し、土着の呪術宗教と習合して精霊鬼神を崇める傾向をも持つようになる。このような転位現象は、しかし、全ての土着的信仰をカフィール²²⁾(信仰なき忘恩の徒)のなすこととして断罪するイスラム教がカフィリスタン(異教徒の地)に浸透していくために支払わねばならなかった代償であり、イスラム教の拡大における最大のパラドックスなのである。侵略と商業活動によって手掛りを得た最前線において実際にイスラム化を着実に浸透させたのは、これらの無数のスーフィー教団であったと見るのが今日の通説である。²³⁾一方、ウラマーの活動は、これらの土着信仰と習合した異端派を批判し、ある場合には教団内部に入って正統イスラムへの方向転換を指導する役割となって現われる。イスラム化は、このように土着化とアラブ化という二律背反的な動きによって進み、ウラマーは、あるときはスーフィーと

妥協し、あるときは敵対している。この動きが二分法的に分極化し、ついにはワッハーブ運動に象徴されるように、イスラムの本拠地に結集した純正アラブ主義によって聖者崇拜の徹底した攻撃が行なわれ、純化運動が展開されるのである。ヒンドゥ化の過程も、巨視的に見れば同様のダイナミックな過程があったはずである。

現在のインドの総人口の割前後がイスラム教徒であることは、スーフィー聖者の活動に依るところが大きいとされている。スーフィズムが、民衆宗教としての性格の強いインド教の地に浸透し得たのは、その行法と宗教観がバクティ・ヨーガにきわめて近かったからである。イスラム化の過程で、正統ウラマーとスーフィー聖者は対立しつつも相補的な役割を果たした。これと同じように、ヒンドゥ化も、正統バラモンとバクティ行者(グル)の相補的な活動によって形成されたのではないか。バクティ諸教団の土着的な運動は、分派現象を伴いながら拡大していくモメントを持っており、バラモンは正統バラモン伝統への復古運動のモメントを持っている。ちょうどウラマーがスーフィーとの対抗上、自己の存在根拠を純正アラブ主義に求めたように、世俗化していたバラモン祈祷僧は、正統バラモン主義に還りヴェーダーンタ哲学の唯一神教的一元論を自己の精神的支柱としたのである。民間呪術の世界で呪医として存在していたバラモンは再び神々を祀る祭主としてバラモン本来の姿に還りバラモン司祭となる。この純化されたバラモン司祭がヒンドゥ化の中の「サンスクリット化」の担い手であった。土着信仰のサンスクリット化の運動は、ヒンドゥ化の初期からあったはずであり、それが唯一神教の理念によって人格神崇拜を説くヤジュール・ヴェーダ系の中期ウパニシャッドとして結実したと考えることができる。ヒンドゥ教が最高神と化身あるいは配偶神の二極構造をとり、また、家の神・村の神・自己の神という三段構えの構造をとっていることは、起源的には初期のバラモン司祭とグルの相補的な活動に端を発するものであろう。土着化とサンスクリット化という二つのモメントが拮抗しながらヒンドゥ化を進めたことによって、バラモン・ヒンドゥ教(インド教)は、民間宗教と形而上学を一体化し、最も原始的な呪術や多神論的アニミズ

ムと、最も“進化”した唯一神教の人格神宗教とを共に含みながら、しかも内部分裂せずに存続しているのである。このような宗教構造は、唯一神と偶像否定の精神を最終的には冒いたイスラム教の構造と根本的に異なるものである。同じような展開過程を持ちながら、このように異なる性格を持つに至った理由として、砂漠のイスラムに対して、森林ないしサバンナのインドという風土の違いを無視できないように思われる。特に固有信仰が存続し得る風土であるか否かということが風土論の一つのポイントになると考えられるが、この問題は後の考察にゆずりたい。

文献および注

- 1) Dilip Kumar Roy, *The Bhagavad Gita*, (New Delhi: Indian Book Company, 1974)
- 2) 佐保田鶴治 『ヨーガ根本教典』平河出版社 (1973)
岸本 英雄 『宗教神秘主義』大明堂 (1958)
- 3) 佐保田 『ウパニシャッドからヨーガへ』平河出版社 (1977) p. 237.
- 4) 佐保田 『ウパニシャッドからヨーガへ』 p. 239.
- 5) 岸本 英雄 前掲書 pp. 258-260.
- 6) 中村 元 『東洋人の思惟方法』4 中村元選集第4巻 春秋社 (1962) p. 41.
- 7) 岩田 慶治 『日本文化の起源』角川文庫 (1975) p. 177., p. 206-209.
- 8) 岩田 前掲書 pp. 214-215.
- 9) 岩田 『カミの誕生』淡交社 (1970) pp. 95-96.
- 10) D. D. Kosambi, *The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Culture* (London, 1965)
山崎利男訳『インダス文明』岩波書店 pp. 67-68.
- 11) 中村 元 『インド思想の諸問題』中村元選集第10巻 春秋社 (1967) p. 8
- 12) 中村 『インド思想史—第二版』岩波書店 (1956) p. 21.
- 13) 奈良 康明 『ヒンドゥ教』『東洋思想1: インド思想』東京大学出版会 (1967) p. 258.
- 14) 佐保田 『ウパニシャッドからヨーガへ』 pp. 41-43.
- 15) 奈良 前掲書 p. 284-286.
- 16) 菅沼 晃 『ヒンドゥ教—その現実と思想』評論社 (1976) pp. 49-51.
- 17) 奈良 康明 前掲書 p. 282.
- 18) 佐保田 『ウパニシャッドからヨーガへ』 pp. 240-241.
- 19) A. A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*. (London, 1909)
木村俊彦訳『サンスクリット文学史』山喜房 p. 143.
- 20) A. A. Macdonell, 前掲書 p. 157.
- 21) 井筒 俊彦 『イスラーム思想史』岩波書店 (1975) p. 155.
- 22) 井筒 『意味の構造』新泉社 (1972) p. 166.
- 23) H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, (Oxford Univ. Press, 1949, 2nd ed. 1953)
加賀谷寛訳 『イスラーム文明』紀伊国屋書店 p. 151.
- 23) 荒 松雄 『ヒンドゥ教とイスラーム教』岩波書店 (1977) p. 120.

(昭和53年1月17日受理)