

統合の原理としての宗教

——ヒンドゥー教と仏教との比較——

島 岩

一 はじめに

学会発表では、「統合と改革と対立の原理としての宗教——ヒンドゥー教と仏教との比較——」と題して、以下の点について論じた。

(一) (A) 古代・中世において、ヒンドゥー教と仏教が、民俗信仰を取り込んで統合していった構造についての比較、および、(B) 古代・中世において、ヒンドゥー教と仏教が、国家・社会の統合の原理として果たした役割についての比較〔統合の原理としての宗教〕。

(二) 古代・中世において国家・社会統合の中心的原理となつた宗教（南アジアのヒンドゥー教とスリランカ・東南アジアの仏教）は、近代においてナショナリズムや独立運動と

強く結びついたが、東アジアの仏教にはそのような側面があまり認められない〔改革の原理としての宗教〕。

(三) 現代では、近代においてナショナリズムや独立運動と強く結びついた宗教（南アジアのヒンドゥー教とスリランカの仏教）にとっては、宗教原理主義の勃興が問題となっているが〔対立の原理としての宗教〕、東アジアの仏教の場合には、共産主義と宗教の関わりという問題をとりあえず除外すれば、日本において特に先行的に認められるように、都市化と霊の宗教の勃興が問題となっており、この問題は、アジアの経済発展とともに、西アジアを除くアジア各地に広がっていくだろう。

(四) (一)―(三)に見られる宗教のあり方の地域差は、一つの宗教が社会の中で中心的位置を占めるというようなあり

方のもの（南アジアのヒンドゥー教とスリランカ・東南アジアの仏教）か、いくつかの宗教のなかの一つというあり方のもの（東アジアの仏教）かという差異によるところが大きい「全般的な比較」。

しかしながら、本稿では、紙面の制限もあるので、以上の論点のうち、（一）（A）にのみ限って、論じていくことにしたい。

二 統合の原理としての宗教

（1） 聖なる言語とそれを担った伝統的知識人

キリスト教圏、イスラーム圏、ヒンドゥー圏、仏教圏ということを考えた場合、そのような宗教圏の形成・成立に大きな役割を果たしただろうと思えるものの一つにまず、宗教的な聖なる言語（ラテン語、アラビア語、サンスクリット語、上座仏教圏でのパーリ語、チベット仏教圏でのチベット語、東アジア大乘仏教圏での漢文）の存在と、その言語を担った伝統的知識人（聖職者）の存在があるだろう。たとえば、ヒンドゥー教の場合には、バラモンがサンスクリット語を互いの共通語とするような形で北インドから南インドまでよく移動しており、また、上座仏教圏では、スリランカでいったん滅びた仏教を、ビルマ・タイから再移入するということができたのも、このような言語的共通性と伝統的知識人の相互交流があったからで、その意味では、中世のほうが、少なくともこのような伝統的知識人にとっては、今よりずっと言語

バリエーションが小さかったのではないかと思えるほどである。そしてその結果、このような言語的共通性に基づきながら、インドではバラモンが担ったヴェーダを中心とする宗教的伝統を中心とするような形でヒンドゥー的世界が形成され、仏教圏では仏典に基づく宗教的伝統を中心とするような形で仏教的世界が形成されていったものと考えられる。

（2） 民俗信仰の取り込み

このような伝統的知識人をイデオログとして展開された統合、すなわち宗教文化圏の形成は、民俗信仰との関わりに関してだけ言えば、彼らが担ったオーソドックスな宗教的伝統（インドではサンスクリット語によるヴェーダの伝統を中心とするアーリア的なもの、仏教圏ではパーリ語・チベット語・漢文で伝えられた仏典の伝統）が、各地の土着的な宗教的伝統をその中に取り込むことで、推し進めていったものと考えられる。では、それはどのような形を取ったのだろうか。

① ヒンドゥー教の場合——階層的包含の構造

ヒンドゥー教では、ほぼ起源前後の千年間（ちょうどインドでは仏教が盛んだったころ）に、

（一） まず神話のレベルでは、それ以前のヴェーダ的な神々（たとえば火の神アグニや英雄神インドラ等）にかわって、ヴィシュヌ神とシヴァ神（シヴァ神は、男性生殖器の姿すなわちシヴァ・リンガで今でも表されるということにも見

られるように、それ自体もともと土着的な信仰との結びつきが強い神である）が有力となつていき、ヴィシュヌの化身やシヴァの現れという形で、さまざまな土着的な神々が取り込まれ、そのうち最終的には、さらに六、七世紀以降に、タントリズム（密教）で、シヴァの後として村の女神たちも取り込まれて女神信仰が盛んになっていく。

(二) 次に法典レベルでは、ヴェーダ的な規範をモデルとしながら、土地の習俗を慣習法として大幅に取り入れるような形で、法典が整備されていく。

(三) また社会制度レベルでは、カースト制度が、ヴェーダ的な四ヴァルナ（バラモン・クシャトリア・ヴァイシャ・シュードラ）を理論的枠組みとしながら、外来の民や部族民をもその枠組みの中に柔軟に取り込むような形で、現在のような内婚制や職業別制というような細分化された形のものができあがっていく。

なお、これら（二）（三）もまた、六、七世紀以降のことである。

そしてその際の統合の原理は、階層的包含とでも呼べるような形を取っている。すなわち、カースト制度にも見られるように、ヴェーダ的・サンスクリット的・バラモンのものを頂点に置くような形で、土着的なものや外来のものを下部のどこかに階層的に位置づけて包含していくわけである。あるいはこれは、マンダ

ラの包含という呼び方をしてもいいかもしれない。つまり、ヴェーダ的・サンスクリット的・バラモンのものを中心に置き、土着的なものを周辺に位置づけて包含していくわけなのである。

② 仏教の場合

ア 上座仏教圏と金剛乗圏の場合——マンダラの構造

そしてこのようなインド的な包含の構造は、仏教の場合にも、上座仏教圏や金剛乗圏（チベット・モンゴル・ネパール）で認められる。たとえばそのことはまず、タンバイヤが、現代のタイにおける仏教と民俗信仰（霊の信仰）との関わりについての研究の中で、両者の関係を、次のように整理していることから、うかがえるものである。すなわち、比丘が執行する仏教儀礼に表されるような仏教プロパーの世界と、三種の霊に関わる三種の儀礼（すなわち、生命を活性化させるような霊クワンの儀礼と、守護霊すなわち土地神の儀礼と、悪霊の儀礼）に表されるような霊の信仰の世界とが、生と死を横軸とし、功德と罪を縦軸とするような形で、共存しているというのだというのが、彼のタイ仏教理解なのである。ただしこれらの関わりは、儀礼の対象となる超自然的存在の場合には、仏陀を頂点とし悪霊を底辺とする階層制が、また、儀礼の執行者にも、比丘を頂点とし悪霊敵いの祈禱師を底辺とする階層制があることを考慮に入れば、先ほどヒンドゥー教のところで指摘したような、まさに階層的包含の構造を取っていることになるだろう。またそれは、平面的に描けば、仏教プロ

パーを中心とし、悪霊の世界を最も周辺部とする、「マンダラの構造」という形でも、理解できるものである。

そして、このような構造は、タイにだけ限られるものではない。スパイロの言うような、ビルマにおける「涅槃的仏教、業的仏教、呪術的仏教」という区分にしろ、ゴンブリッチとオベイサーケラの言うような、スリランカの伝統的な村の宗教における「仏法僧を頂点とする宗教的権威の階層的構造」にしろ、同じような構造があることは、形や表現を変えてしばしば指摘されているところである。

さらにこのような構造は、上座仏教圏だけに限られるものではない。ゲルナーがネパールのネワールの人々の仏教（金剛乗）に関して指摘している、「階層的包含」の構造（頂点の金剛乗が、大乘、小乗、ヒンドゥー教、霊の宗教を順次階層的に包含しているという構造）、それを平面的に言い換えれば「マンダラの構造」もまた、同じ現象の異なる表現だと考えられるのである。そしてこの「マンダラの構造」こそがまた、チベット仏教の根幹をなす統合の原理でもあるのである。

このように見てくると、南アジアと東南アジアの場合には、民俗信仰との関わりでだけ言えば、ヒンドゥー教と仏教という相違よりはむしろ、民俗信仰の取り込みによる統合の形が、「階層的包含の構造」あるいは「マンダラの構造」をとともに取っているという意味で、きわめて共通性の高いあり方をしているのだ、と言

えるだろう。

イ 東アジアの大乗仏教圏との比較——棲み分けによる共存

一方、東アジア仏教圏では、このようなきれいなマンダラの形をとることはない。まず、中国の宗教について考えると、それはまず、神々の世界に関して言えば、一族の神々（祖先神）と村の神々を天が統合するという形になっている。つまりそれを言い換えれば、一族の宗教と村の宗教を国家（天帝）が統合するという形になっているのである。そしてこのような構造を作り上げてきたのが、漢民族支配の政治の中枢にたえず存在しつづけた儒家であったということを考えれば、儒教は一族と村という共同体の宗教と結びつくような形で存在していたのだと言えるだろう。それに対して、道教のほうは、不老不死などの、現世的で個人的な超越的な救済に、主に関わってきたものと思われる。そして、このような形で両者は、棲み分けつつ共存してきたのだと言えるのではないだろうか。

では、儒教と道教がすでに存在していたところに入ってきた仏教は、どう考えればいいのか。もし今述べたような「棲み分けによる共存」という考え方を前提にすれば、儒教と道教が、共同体的か個人的かという相違を別にすればともに、世俗的世界のものであるのに対して、脱世俗あるいは超世俗の世界と主に関わったのが、中国における仏教だったのだと言えるのではないだろうか（もちろん、明や清といったモンゴル支配における仏教、

すなわち、漢民族支配と対置されるような形で国教的地位にあったチベット仏教のことは、考えていない。漢民族支配のもとでの仏教のことを言っているのである。

では最後に、日本の宗教の場合には、どう考えればいいのだろうか。まず、階層的な構造をとることなしに、共存あるいは棲み分けながら、全体としては複合体を構成しているという点では、南アジアや東南アジアの宗教のあり方よりは、中国のそれにずっと近いと言えるだろう。たとえば、日本の伝統的な宗教を構成している要素が、神道と仏教と儒教と道教（陰陽道）と精霊信仰と精霊信仰だとして、そのうちまず神道と仏教を例にとれば、神道が精霊信仰と結びついて生を活性化させる方向性を持ち、仏教はそれとは逆に祖霊信仰と結びついて死と関わる方向性を持つ、という形の棲み分けが行われている。さらにこの両者の背後には、あまり表立っては目には見えないが、家の宗教としての儒教と、悪霊や超自然的な不幸を取り除くものとしての道教（陰陽道）がある。そしてこのような形で、日本の宗教（神道と仏教と儒教と道教と精霊信仰と祖霊信仰）は、南アジアや東南アジアの宗教のような階層的な構造をとることなしに、共存あるいは棲み分けながら、全体としては複合体を構成しているのだと、見ることできるのではないだろうか。

ただし、日本の場合には、インドにおけるヒンドゥー教、スリランカ・東南アジア・チベット・モンゴルにおける仏教、中国に

おける儒教のような、歴史的にたえず中心でありつづけた宗教は存在しなかったという点、すなわち、中心点が欠落しているという点が、逆に特徴となっているのだ、という言い方もできるのかもしれない。

【参考文献】

- アイゼンシュタット、S・N『文明形成の比較社会学』（梅津・小林・田中・柳父訳）未来社、一九九一年。
福井康順・山崎宏・木村英一・酒井忠夫監修『道教一・二・三』平河出版社、一九八三年。
Fuller, C. J., *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, 1992.
Gellner, David N., *Monk, Householder, and Tantric Priest*, Cambridge, 1992.
Gombrich, R. & Obeyesekere, G., *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton, 1981.
池澤 優「中国の宗教」『世界の宗教』（阿部美哉編）放送大学教育振興会、一九九五年、pp.165-176。
加地伸行『沈黙の宗教——儒教』筑摩書房、一九九四年。
Singer, Milton, *When a Great Tradition Modernizes*, Chicago, 1972.
Spiro, M. E., *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley, 1982.
Tambiah, S. J., *Buddhism and the Spirit Cult in Northeast Thailand*, Cambridge, 1970.

（しま・いわお、インド哲学、金沢大学助教授）