

## 南インドの景観考 (3)

——現代インドにおけるヒンドゥー寺院とコーラム画——

元木 靖

### 【要旨】

本研究は、「近代化と宗教」の問題意識を持ち、近年急速に経済発展がすすむインドにおいて、インドの社会を特徴づける宗教(ヒンドゥー教)がどのように存在しているかを、とくに宗教施設に着目して現状把握を試みたものである。本稿の内容は、最初にヒンドゥー教について一定の理解を得るため概略の展望を行った。次に南インドの任意の地域を対象として、人々の宗教行為の場であるヒンドゥー寺院の実情と民家の玄関先などに描かれるコーラム画の様子について現地観察の内容を記述した。ここでは、ヒンドゥー寺院の役割が単なる信仰の場としてではなく、人々の世界観を涵養する教育装置のように機能していること、近年の経済発展のもとで従来からのヒンドゥー寺院に加え、新しい寺院の増改築が見られること、および民家のレベルにおいて人々の精神生活の表現であるコーラム画を描く風習が新しい意味もちつつ維持されていること等を紹介した、最後に、従来の欧米流の近代化論のなかで指摘されてきた、経済発展と宗教との関係の見方と今日のインドの状況との相違点について、日本の近代化以後の課題との関連をふまえ比較考察を行った。

【キーワード】 南インド、ヒンドゥー教、寺院、コーラム、近代化と宗教

## 1. はじめに

筆者は、これまで、主に日本や中国の経済発展の動向を、いわゆる「近代化の問題」として理解し、現代の社会変容の意味を探ることに関心をもってきた。それゆえ、人々の精神生活にかかわる宗教との関連性については専門外の課題と考えほとんど触れることがなかった。しかしながら、何度かのインドへの短かな訪問（2009年～2013年の間）を通じて、社会変容の理解には人間の精神生活、とくに宗教の問題との接点に言及することの重要性について喚起された。

従来、日本では、インドの社会は「仏陀の生まれた国、不思議に溢れた神秘の国、たくさんの原語の話される国、そしてまた、貧困に喘ぐ発展途上国」と理解されてきた。しかし、第二次世界大戦後のインド研究の第一人者である辛島昇は、「その一つの顔をもって“それがインドだ”と即断すれば、それはインドを見誤ることになる。」、「彼らはヒンドゥ（教徒）になるのではなく、ヒンドゥ<sup>1</sup>として生まれてきたのである。」（辛島 1994: 12）とも指摘している。

本稿では、この辛島の指摘に留意したうえで、一つの試みとして以下の順に論述した。最初に、「ヒンドゥー教」とは何かについて先学の諸成果に学び簡単に展望する。次に、ヒンドゥー教における宗教行為の場としての諸寺院の実状と役割、および民間の住宅の入り口等に習俗として行われてきたコーラム画の実情について紹介する。これらを通じて、1990年代以降経済発展が急速に進む<sup>2</sup>インドにおいて宗教との関わりが密接なことを明らかにしたい。最後に、従来の欧米流の近代化論にもとづくインド理解の一面性を指摘し、日本をも含めた東アジアのこれ

<sup>1</sup> ヒンドゥーとはギリシア語のインドス（インド）やペルシア語のヒンドゥスターン（ヒンドゥの国）という言葉に由来し、一般にはその宗教をヒンドゥー教、言語をヒンディ語と呼ぶようになったと言われている。

<sup>2</sup> たとえば、2005-2007年度には3年連続で9%台の成長率を達成し、2008年度は世界的な景気後退の中でも6.7%の成長率を維持、2010-2011年度は8.4%まで回復した。欧州債務危機及び高インフレに対応するための利上げ等の要因により経済は減速したが、2014年度に入りモディ新政権が成立すると2014年度のGDP成長率は7.2%、2015年度は7.9%を達成している。

からの課題とインド社会との関係について簡単な考察を試みる。なお、検討対象はいずれの場合も南インド(とくにタミル・ナドゥおよびカルナータカの両州)の極めて限られた事例であり、本稿で記述し確認したことは必ずしもインド一般に通じるということではない。

## 2. ヒンドゥー教と南インド

インド(共和国)では、ヒンドゥー教をはじめキリスト教、イスラム教、シーク教、仏教、ジャイナ教など多様な宗教が認められる。その中で圧倒的に高い地位を占めているのはヒンドゥー教徒であり、現在インドの総人口の79.8%(2011年センサス)弱を占めている。

ヒンドゥー教とインド文化についての世界の研究は、辛島昇によれば1960年頃まで、そのほとんどが「アーリア民族に由来するもの」であった。しかし第二次世界大戦後、とくに80年代、90年代になるとインドに根ざした研究が日本の研究者によって深められ、ほぼ一致した見解が示されるようになった。

表は、それらの成果を参考に、ヒンドゥー教の成立に関する重要事項を並べ、さらに各事項に補筆したものである。この年表は、インドにおけるヒンドゥー教の思想は北インドではじまり、その後南インドにおいて質的転換をとげ、インド全域の宗教として成立してきたことを示している。

以下、この年表をもとに、改めてヒンドゥー教の成り立ちの過程を要約すると、次のようになる。

(1) ヒンドゥー教とは本来、バラモン教を土台とし、アーリア的要素とインド土着のさまざまな諸要素が複雑にまじりあって成立した宗教である(菅沼1985:15)。その始まりは、バラモン教の指導者である祭官が、祭壇を設け、火を点じて、天界の神々を祭り、それによって来世の幸福などを願う儀礼的な宗教であって、祭式が宗教行為の中心であった。その最高神は『リグ・ヴェーダ』(リグは「賛歌」ヴェーダは「知識」の意)に示された天界のインドラであった(赤松2014)。しかしバラモンの権威が強まり、祭式が形式的になると(B.C. 500年頃)、民間信仰が、一部の知識人の専有物であったウパニシャッドの思想に浸入し、一般の

表 ヒンドゥー教に関する略史

西暦年代	主要事項	文献
前 (B.C.)		
1200～900 年頃	ヒンドゥー教の前進となった文献『リグ・ヴェーダ』が成立 <sup>1)</sup> .	(徳永 1994)
1000 年紀半ば	祭式中心の『リグ・ヴェーダ』の宗教に代わる, 新しい宗教運動がはじまる <sup>2)</sup> .	(徳永 1994)
600 年代後半	バラモン教の勢力が弱まり, 世界宗教としての仏教が現れる <sup>3)</sup> .	(中村 2004)
400～200 年頃	シヴァ信仰, ヴィシュヌ信仰が成立 (北インド) <sup>4)</sup> .	(徳永 1994)
317～180 年頃	南端を除く全インドが統一・支配される (マウリヤ王朝期) <sup>5)</sup> .	(中村 2004)
100 年頃	インドはヴェーダの時代からヒンドゥー教の時代に向かう <sup>6)</sup> .	(徳永 1994)
後 (A.D.)		
100～200 年頃	インド文明の影響が東南アジアに広がる <sup>7)</sup> .	(徳永 1994)
600 年頃	シヴァ, ヴィシュヌの両信仰が南インドに伝えられる <sup>8)</sup> .	(徳永 1994)
1200 年代以降	ヒンドゥー教はインド文明の理念として再発見される <sup>9)</sup> .	(辛島 2007)
1950 年	憲法で指定カーストや指定ドライブ等の不可触制を禁止 <sup>10)</sup> .	

- 『リグ・ヴェーダ』の宗教は本質的に多神教 (菅沼 1985). B.C. 1000 年頃ヴェーダ文化すなわちバラモン教の文化を完成 (中村 2004).
- バラモンの権威が強くなり形式的になり, 前 5 世紀頃からウパニシャッド哲学 (独自のインド思想) が生まれる. この思想は「輪廻転生」とそこからの「解脱」を柱とする教えである. 現世の幸福を願うインド的な祈りが完成する (B.C. 1000～A.D. 400 年 (別技 1989)).
- ウパニシャッドの思想家 (仏陀, ジナラ) により, B.C. 600-500 年頃仏教やジャイナ教が興隆 (上村 2003).
- 民間信仰が一部の知識人の専有物であったウパニシャッドの思想に浸し, 諸存在の最高原理であるブラフマンが, シヴァやヴィシュヌといった目に見える神に姿を変える.
- マウリヤ王朝を建てたチャンドラ・グプタ, 巨大な中央集権的政治組織を完成. グプタ朝時代には社会全体として階層的秩序と系譜が重視され, 諸カーストは, 幾つもの低位カースト (sub-caste) に分けられそれらの間の差別は厳守された. グプタの孫アショーク王 (B.C. 268～B.C. 232 年頃), 仏教が世界宗教となる活動力を与える (中村 2004).
- ヒンドゥー教の聖典「バガヴァッド・ギーター (「聖なる神の歌」) が成立. 神が英雄や動物となって地上に降り, 乱れた世を正して困っている人間を救うという考えが普及. (「化身の思想」). ヴィシュヌの化身クリシュナが神への真摯な思念と信愛 (バクティ) が究極の幸福を得る方法になることを説く.
- 4 世紀にシヴァ寺院が建立される (メコン・デルタの扶南国チャンパー). 中国側の資料で, 王がインド風の名前をもっていたことが判明する (辛島 2007).
- 600 年～1300 年: ヒンドゥー教の理念は, 南インドで大きく質的に転換する (辛島, 2007).



「大伝統」の神々(ヴィシュヌやシヴァ)は、南インドの土地神(土着文化)と融合を深める(「神々の降臨」)

南のパパッラヴァ朝の王たちは壮大なヒンドゥー教寺院の建立に力を注ぐ(徳永 1994).  
8世紀頃は南インドの寺院建築に革新が起こった時代(「世界宗教百科事典 2012」).

- 9) 植民地支配に対する対抗意識が高まり、西洋文明との対比が進む。  
バクティ信仰は北インドの地域に伝わり、ラーマ信仰、クリシュナ信仰として発展(辛島, 2007).
- 10) 現代インドにおいても、カーストは政治経済的に重要な要素(世界宗教百科事典 2012).

人々にも崇拜しやすいシヴァやヴィシュヌといった目にみえる神に姿を変えて行く(B.C. 400~200年頃).

すなわち、こうした新しい宗教運動の流れのもとで従来のバラモンの地位は低下し、そのなかから仏教やジャイナ教が生まれ、ヒンドゥー教の原型もまたこの頃に形成された。しかしカースト制度に反対した仏教とジャイナ教とはしだいに衰微し、一方ヒンドゥー教は多くの国王によって国教として採用され(赤松 2014: 73-83), 其中でシヴァ教とヴィシュヌ教という二大流派<sup>3</sup>が、ヒンドゥー教における最高神となった(上村 2003: 61). そして、ヴィシュヌの化身のクリシュナによって説かれた新しい信仰思想、すなわち神への真摯な思念と信愛(バクティ)を捧げることが「究極の幸福を得るための方法」であるという思想が誕生した。さらに、B.C. 100年頃になって、ヒンドゥー教の聖書ともいわれる「バガヴァッド・ギーター」が出現した。かくしてインド文明は、祭式や知識さらには瞑想を重視するヴェーダ時代から、神を崇拜し神にバクティを捧げることによって人間の最高の幸せを見出すヒンドゥー教の時代へと入っていく(徳永 1994).

これはヴェーダの教義がほとんどの場合、無病、子孫繁栄、戦いなどの現世利益であったものがヒンドゥー教においては、そうした現世利益に加えて、個人の精

<sup>3</sup> 阿部慈園は、シヴァ神とヴェシュヌ神について、仏教との関係をふまえ、次のように解説している。シヴァ神は、山に住み、力が強く、凶暴な神とされる。手には射れば必ず相手を射殺する強弓を持ち、虎の皮を身にまとい、山野を駆けめぐる。ほかの神々もかれをひどく恐れる。しかし、恵み深い神でもあり、踊りの名手でもある。

ヴィシュヌ神は、太陽の光を神格化したものと考えられ、のちに十あるいは二十四の化身をあらわすと見なされた。ゴータマ・ブッダ(仏陀)もこのヴィシュヌ神の1つとされる。したがって、今日仏教もヒンドゥー教の一派と見る人々もいる(阿部 1995: 151).

神の救済も神に願うようになったことを意味する(立川 2008: 34)。また、長いあいだインド・アーリヤ文化が優越する中であって、表面には出てこなかった土着的な諸要素が、ヒンドゥー教においてヴィシュヌ、シヴァ両神の信仰と結びついて種々の形であらわれてきたことを意味する(菅沼 1985: 15)。これが、インドの歴史における大変革の時代とされる紀元前五世紀ごろの時代であった。

(2) 南インドに即してみると、土地神たちのヒンドゥー教化は、北のヴィシュヌやシヴァといった「大伝統」に属する天上の神々が地上に降り、地上の女神たち(土地神の妃たち)と結婚するというシナリオ、すなわち「神々の降臨」によって説明されることになった。歴史的には、グプタ朝期に北インドで成立したシヴァ、ヴィシュヌの両信仰が6世紀には南インドにもたらされ、その後7~9世紀の南インドにおいて、バクティ信仰ははじめて実際の信仰として成立した。さらに12世紀以降になるとバクティ信仰は逆に北インドの地へともたらされ、ラーマ信仰、クリシュナ信仰として発展した、この信仰は、それまでのジュニャーナ・ヨーガ(知恵の道)、カルマ・ヨーガ(業の道)と並んで、輪廻からの解脱のための一つの道(バクティ・ヨーガ)となり、今日のヒンドゥー教思想の中核をなすようになった(辛島 2007: 3-31)。

かくして、すべての階級、あらゆる知識人、そしてあらゆる個人を取り入れることで、ヒンドゥー教は宗教を超えたものとなったと言われている。その意味は、非常に多様な背景の民族をかかえ、その信仰や社会的地位、そして教育程度にも多様性がありながらもひとつにまとまる、独自のインド社会の枠組みを作りあげたことにある(例えば、アリス・ミルズ修・荒木訳・監修 2009: 340)。したがって、「ヒンドゥー教」という概念は、「宗教」という言葉で理解されることよりも、インド文明のもっとずっと広い部分を包み込んでいて、さまざまな教義や習俗、多様な生き方や考え方、などを総合したものである、との理解もしばしばみられる(例えば、ジョージ・ミッチェル 1977・神谷訳/以下神谷訳 1993 と略、: 2)。

### 3. ヒンドゥー教の寺院景観

#### 3-1. 景観的意義

今日のヒンドゥー教の特徴は、「神々の降臨」によって神聖な世界が地上に降り、神々が人々に身近な存在となり、従来の、いわば自己の内面にある神を瞑想する崇拜方法の他に、寺院で神を拝顔するダルシャン(見ること)や目の前の神々を歌や音楽で讃えるキールタン(讃嘆)の形式が発達してきたものといわれる(徳永 1994: 16-28)。ヒンドゥー教徒にとっては神を祀る祭式を通じて息づく神と交流する、その体験こそが重要になってくる(袋井 2007: はじめに)。それゆえ人々の日常生活の中には宗教的色彩が非常に濃く、仏教徒やキリスト教徒が宗教的だ、というのと意味が幾分違っている(辛島・奈良 1975)。

たとえば、ヒンドゥー寺院に祀られている神や女神、悪魔、そして数々の半神たちは視覚化され、その姿は「聖像の芸術」(神谷訳 1993: 37)と言われ、なかには人間と鳥獣の形が結合した、一連のめざましい合成形もみられる。一方、寺院を作る側の建築家や彫刻家たちは、人々に具体的な体験として神を観せるための様々な仕掛けを工夫しており、古来からのシンボリズムやコスモロジーをとり入れたり、人々の間に広がる慣習や迷信など巧みに利用されているという(神谷訳 1993: 43)。ここにヒンドゥー寺院(のとくに内側)を景観としてみることの大きな意義がある。

さて、ヒンドゥー寺院の特徴的な形態やさまざまな神々の姿と極彩色の景観については、日本でもよく紹介されている。ただ、その寺院の形態は立地や時代により異なり、また平面構成や装飾や祀られる神々は必ずしも一様ではない。しかし、その本質である寺院の基本型は変わらないようである。まず、神の家としての単純な聖室(すなわち、神の眠るガルバグリハ)は窓のない厚い壁で囲まれた正方形のものであった(写真1)。そしてその前面には神をもてなし礼拝する拝堂(マンダパ)が発達して、〈ガルバグリハ+マンダパ〉というのがヒンドゥー寺院の基本型である。

興味深いことは、ヒンドゥー寺院の発達に際して聖室自体は巨大化することは



写真 1 神の宿る聖室の例  
(ベンガル湾の海岸寺院内)  
TN (タミル・ナドゥ州)  
(2010.10.29 撮影)

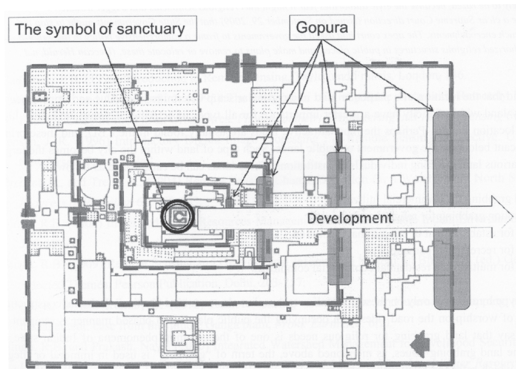


図 1 ヒンドゥー寺院の発展形態 (平面図)

(K. Kimoto, S. Arun Das, B.S. Shir 2012: Fig. 1  
より引用, 原図は Michell G. 1988: Fig. 8)

ないが、マンダパ(拝堂)が次第に規模を拡大し、その周囲に礼拝のための繞道をめぐらせて平面を拡大させる傾向がある点である。その上部は次第に高く塔状に石が積みれ、彫刻的な威容を誇ることになる。

図1は、ヒンドゥー寺院の発展(拡張)のステージを示している。最初は, sanctuary (神聖な場所, 聖域)の設定, 次は周囲を囲む段階, この段階では寺院の入口にゴープラ *Gopura* (タミル語: 飾り立てたの意) がつくられる。その後外周の外側により大きなゴープラのある壁が造られる。タミル地方を中心とする南インドでは本殿の屋根はピラミッド状で、囲壁の正面または四辺にゴープラム *Gopuram* と呼ばれる楼門を建つ。南インドのゴープラムには、幾多の彫像により装飾され、近年では極彩色に彩られたものが多く見られる(後掲、写真2などを参照)。

### 3-2. 巨大ヒンドゥー寺院の景観

ヒンドゥー寺院の形態は巨大な寺院から中小規模の寺院, あるいは祠にいたるまできわめて多様である。それらのうち、まず最初に目に入る巨大な寺院に注目してみよう。ここで巨大寺院として特別に定義して区別するわけではない。しかしながら、今日南インドで見られる大寺院は大都市の中心部や、平野部の中でも

河川沿いや丘陵の頂部などに立地し、目立った存在である。

筆者が注目したのは、そうした巨大なヒンドゥー寺院が宗教施設としての祈りの場としてだけではなく、さまざまな特徴(要素・機能)を有している点である。そこで、以下、いくつかの寺院を引き合いに出し、ヒンドゥー寺院がもつ役割(意義)について紹介しよう。

第1は、これらの寺院の多くは地域のシンボルとしての役割を担っている、写真2はその典型的な例で寺院門前町が発達し、その周りに都市地域を形成している。この写真にはヒンドゥー教の祭りに使う大きな山車が見える。またこの寺院は古くから巡礼者が訪れる聖地で、方形の形をした池や、近くの河川に面して巡礼者たちの沐浴の場、ユニークなシヴァ神の像をはじめ多くの施設があり、都市



## 写真2 低平地に立地する巨大なヒンドゥー寺院; Srikanteshwara Temple

Nanjangud, Mysore District, KA (カルナータカ州) (2009.10.31 撮影)

コーベリ川支流(Kapila川)の右岸低地に位置する。シヴァ神を祀る、古い寺院(建設年代は325AD)で、ヒンドゥー教徒の巡礼の中心地。寺院の本堂は黄橙色で統一され美しい。地名の“Nanjangud”は神の住居(Nanjundeshwara)に由来するといわれる。

における重要な観光のスポットとして、内外の観光客を集める役割をも果たしている。

第 2 に、とくに内陸の高所に立つ寺院は、日本のように森林に遮られることが少なく、寺院の麓から遠方までの人間と自然が織りなす景観域を全体的に展望できるので、絶好の教育的および観光的価値を有している(写真 3)。ただ、立地位置の高低のちがいを別にして言えば、ヒンドゥー教の大寺院は、周辺地域の広大な空間を背景に君臨し、自然と人間世界を一定の秩序のもとに支配する権力の所在を、無言のうちに物語っている。その意味では歴史を人々に伝える役割を担っている。小倉泰によれば、南インドで大寺院が出現したのは 11 世紀初頭、チョーラ王ラージャーラージャー世が造成した寺院(12 世紀以前では世界最大規模)が最初であって、それ以前の寺院は、に簡素で、規模も小さく、個人的印象を免れないようなものであった(小倉 1994)。

第 3 に、それらの大寺院は、日本の神聖な寺院や神社とくらべると、宗教関連の施設の多くが極彩色の目立った存在のものが多く、自然界のさまざまな動物および神々が人間と一緒に暮らしている姿がはっきりと表現されている。また、寺院内部の聖室には最高神のシヴァ神の化身として石のリングが飾られ、周辺の壁面にはさまざまな女神の姿や、人間の一生を自然界の動物と関連づけたカラフルな絵巻が飾られ、それらをみながら礼拝するしくみとなっている(写真 4)。

ちなみに、インドでは階級制度としてのカースト制(憲法上廃止されたことになっている)、今日でも存在して身分差も大きい。しかし参詣者のなかにはその区別なく寺院を訪れ、相互に交流する風景が観られるという<sup>4</sup>。つまり、寺院は階級の異なる巡礼者たちのために、自由な交流の空間を提供しているのである。

第 4 に、南インドの寺院の特徴的な景観として寺院建築の土台や柱には石造り<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 飯塚真引はその具体的な例を特異な九曜巡礼に着目して興深い記述を示している(飯塚 2012)。

<sup>5</sup> なお、ヒンドゥー教の祭儀のための施設として完全な石造建築が計画されるのは、紀元後四世紀に北インドがグプタ朝の治世を迎えるのを待たねば成らなかった。グプタ朝以後は、ヒンドゥーの典礼のために恒久的な材料で寺院を建立することが、インド文明の常態となる(神谷訳 1993: 9)。



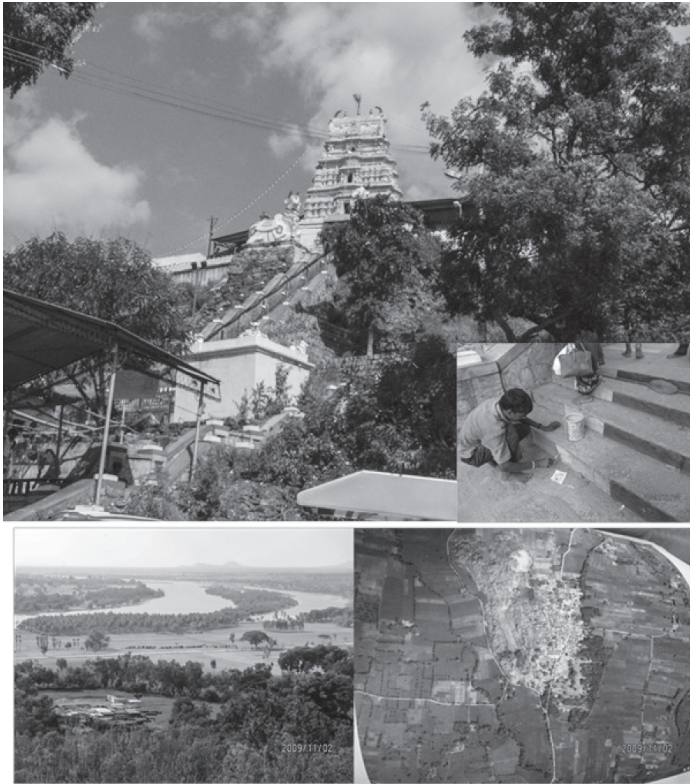


写真3 残丘上に聳えるヒन्दウー寺院: Sri.Mallikarjuna Temple

Mudukutore, Mysore District, KA (2009.11.2 撮影)

残丘上(標高719m)に立地する。100段ほどの階段を上り終えたところにはゴープラが聳え、その前面には一対の白、緑、黄色などで彩られた牛の像が祀られている。

この寺院に立つと、高原南部の平原や東ガーツ山脈を遠望でき、眼下には南インド最大のコーベリ川が左(南)方向へ緩やかに流路を変え流れる雄大な景観が展開する。川に沿って樹林と水田地帯、一段高い段丘面にはドライランドと疎林(部分的にココナツ椰子のプランテーション)が広がり、その間に塊村状の集落が見える。

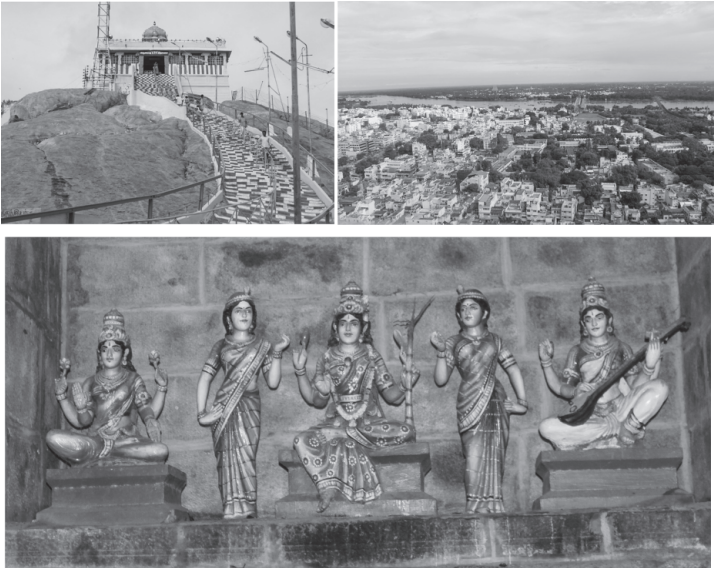


写真 4 コーベリ川下流の複合的なヒンドゥー寺院：総称 Rockfort Temple

Tiruchirappalli (Trichy), TM. (2010.10.31 撮影)

コーベリ川下流のデルタの Rockfort (273 フィート) の基盤に建つ、Thayumanaswami Temple と Ucchi Pillayar Temple が上下に複合された寺院で、6 世紀～7 世紀から建設された。写真は寺院からコーベリ川方向を見た景観と寺院内部の女神像。中央はシバ神の妻 (parbah), 両側はその補助者。左端は健康と経済の神、右端は教育の神。ヒンドゥー語の伝説による物語りの絵巻が飾られている。

のものが多い点が注目される。しかも、神々の姿を含めて中にはきわめて精巧な彫像がみられ、寺院というよりは美術や建築技術の博物館と見まがうような光景を目の当たりにすることができる (写真 5)。ヒンドゥー教徒以外の内外の観光客や専門の技術者たちの訪問が印象的であった。

第 5 に、ヒンドゥー寺院における動物、とくに牛の存在 (彫像) がたいの寺院でみられる。しかも古くからの寺院だけではなく、極く最近建てられた寺院にも牛が鎮座している。これは牛を通じて寺院がインドの悠久の歴史を伝えている姿であるとみることができよう (例えば、写真 3 参照)。インドでは牛を尊重する傾向が強く、今日でも都市内で牛が歩く姿を見かけ、あるいは牛の角を赤や青の



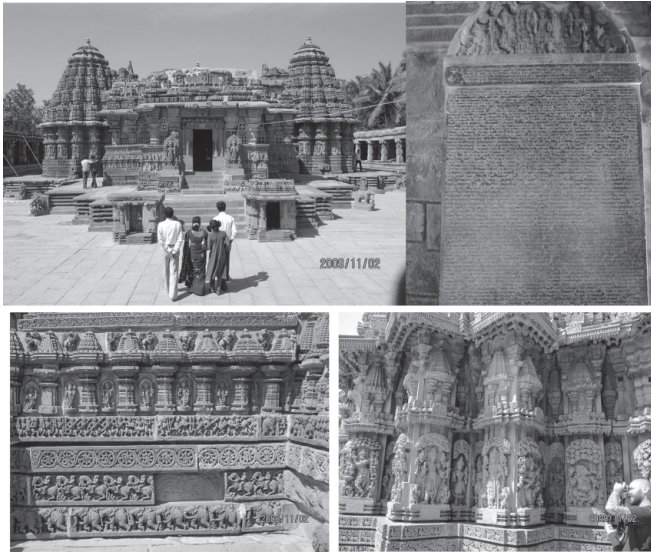


写真5 巨大寺院の役割の事例: Keshava Temple

(2009.11.2 撮影)。マイソール市から 35 km, コーベリ川の左岸に位置。Hoysala 帝国の国王 Narasimha III 世の下で 1268 年に建てられた。この Keshava 寺院はすべてが石づくりで、見事な彫像が外側と内側に彫られている。Hoysala 期のほぼ完全なかたちで残されている建築様式といわれ、多くの見学者が訪れている。

塗料で飾っている姿が見られる。牛が人々の生活に古来おおきな役割を果たしてきたことを物語っている<sup>6</sup>。

第6に、ヒन्दゥー寺院における馬の像について付記しておこう。もちろん馬

<sup>6</sup> 米倉二郎はかつて、インドでは牛が多く飼われていることについて、「その飼いは産業としてよりも生業的であり、さらにヒンズー教の信仰に密着して宗教的ですからある。」「場合によっては牛は人間以上に尊ばれる」(米倉 1967)と指摘し、また中村元は、「ヒन्दゥー教において、バラモンの尊重とならんで顕著なのは、牛の尊重であり」、当時のインド人は牛を極度に理想化し、「子牛に添う牝牛の姿、朝に出て夕べに帰る牛の群れのうちに美の極致を見だし、詩人は自己の詩を牛の鳴き声に比較している。」と解説している(中村 2004)。

はインドにおいて、牛や象(カネーシャ)ほどの位置を占めているのではない。しかし筆者はヒンドゥー寺院の境内において、シヴァ神と共に色彩豊かな馬(の像)が、人間と手を繋ぎ起立する姿に何度も遭遇した。その姿はたいへんユーモラスであるがよくみると戦士(軍人)風の間人が馬を操っているような感じを受けた(例えば、後述の写真 10 参照)。しかし、この馬の存在理由は明らかではない。

ただ、インドの歴史において馬は、常に王権と結びついて登場してきた事実<sup>7, 8</sup>と、筆者がコーベリ川上流のヒンドゥー寺院において、ヒマラヤの氷雪の風景を背景に、ヒンドゥーの神が大きな翼をもつ牛(この場合馬ではなかった)に乗った絵が飾られていたことなどを合わせ考えると、過去にける支配・被支配の歴史を今日に伝えているようにも考えられたのである。あくまでも筆者の推測に過ぎない。

### 3-3. 現代の社会変容とヒンドゥー寺院

#### 3-3-1. 都市化前線の新しいヒンドゥー寺院

筆者が南インドにおいてはじめてヒンドゥー寺院を目にしたのは、上述のような伝統性のある古風な寺院ではなかった。それは極めて現代的な特徴を備えた新しい寺院であった(写真 6)。

全体としてこの寺院の外観は目新しく特異な感じがしたが、階段の入り口にはマンゴーの葉をつるしたしめ縄がかざられ、本殿入り口の奇妙な形の電気仕掛けの鐘と太鼓等を除くと、内部は意外に古風な印象を受けた。

ここで体験した礼拝の形式(の一部)は次のようであった。寺院内部へは靴を脱いで素足で入ると、寺院中央の祭壇の前で、祭祀者とその補助をする 2 名が上半身裸で、中央のシバ神の像に対して水をかけ、火をかざしたりしていた。筆者も

<sup>7</sup> たとえば、アショーカ王柱には、象、牛、馬、獅子の動物が刻まれた、インドの象徴として知られているが、この王柱はアショーカ王時代(B.C. 268-232年頃)に作られた(朴 2012)。

<sup>8</sup> 森雅秀によると、紀元前 2 千年頃(アリア人の侵入が始まった頃)、馬は王権と結びついた動物であって、インド内陸では翼のある馬が信仰され、またヒマラヤの山中で生まれた馬が、遙かに南の島まで飛んでいくという馬物語りがある(森、年代未確認)。

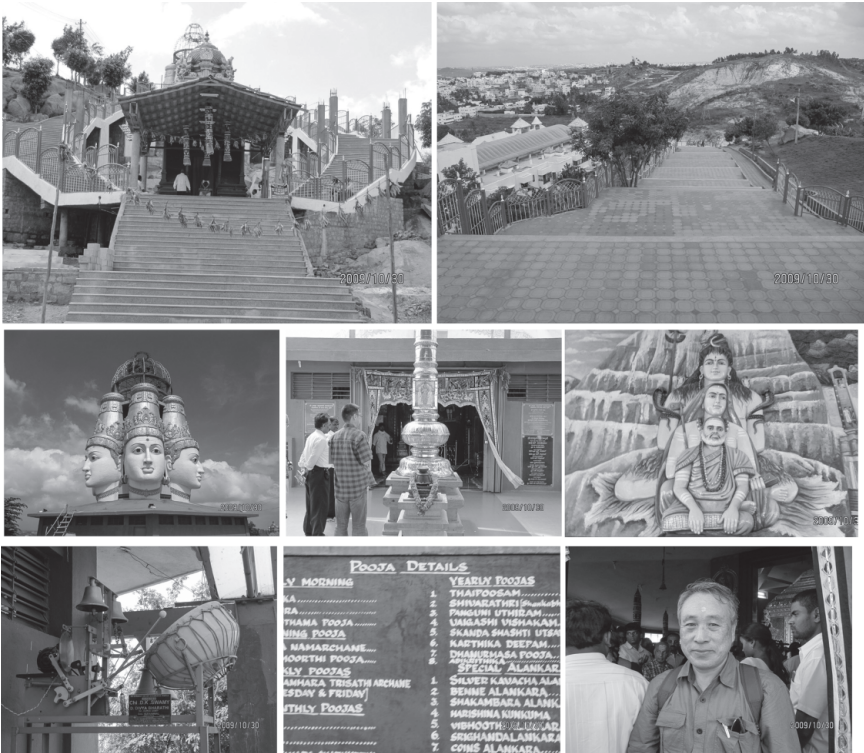


写真6 現代風のヒन्दウー寺院: Sri. Shanmukha Temple

(Global Villages, Bangalore, KA (2009.10.30 撮影)

バンガロール郊外に造成された住宅団地の一角に2006年に建設。デカン高原南部の残丘の頂部に立地。写真の上段: 寺院正面の階段としめ縄(左), 寺院周辺の地形改変の様子と遠景(右)。中段: 寺院頂部を飾る神々の像(左), 寺院入り口(中), 寺院ナイン内のヒन्दウー教の三大神(左)。下段: 鐘と太鼓(左), プージャーの時間(中), プージャー後, 額に付けられ粉(右)

参加してみたが、20名を越える人々がこれらの儀式中ずっと手を合わせていた。式が終わると、祭司が一人ひとりの額に白い粉を塗りつけてくれた。これで終わりである。

このような祭祀のかたちは、『ヴェーダ』におけるバラモンの原始宗教を思わせ

る神秘的な形式が今日に受けつがれていることを示している。これは礼拝の対象となる神々の顔が見えるか見えないかの違いがあるが、日本の神社でお祓いを受ける場合と変わらない。

### 3-3-2. 寺院における祭祀のルール

ヒンドゥー教における礼拝（プージャー）にはあらゆるヒンドゥー教の儀式の中でも、寺院やその他の公私の儀式で最も頻繁に行われており、バラモンたる者は、一日に一度は必ず家の神々にプージャーを行わなければならない（例えば、J. A. デュボア, H. K. ビーチャム編・重松訳注 1989, 2008）。

ここで、プージャーにおけるルール、とくに料金について、マイソール市内で筆者が体験した例を紹介しておこう。200 年以上前に建てられた古い寺院 (LakshmiKantha Swamy Temple) の例である。以前は周辺に農家も多く存在していたらしいが、IT 企業のインフォシスの工場や外資系のホテルが進出し、新しい都市環境に取り囲まれ、境内の面積を縮小させつつ持続している寺院である。

さて、しめ縄がつるされ、両側にバナナの葉が添えられ、さらに赤や黄色の花で飾られた寺院の入口をくぐると、祭祀の部屋があり、シヴァやガネーシャの神像を中心に、さまざまな神々の絵が飾られていた。数名の祭司と補助者がいて、神像に火を捧げ、水をかけながらプージャーの儀式をしていた。プージャーが終わり帰りには料金を支払うと、小さなさらにモチゴメのようなご飯を渡された。

改めて寺院の入口を確かめると、詳細な祈りの要領（時間と料金）が看板に掲げられていた。それによると、プージャーにはどのような神に祈るのかについて、料金が定められており、10 ルピー（1 ルピー≒1.65 円）から 100 ルピー、中でも特別の日や誕生日、祭りのときなどには 1000 ルピー、あるいは一年をとおして 500 ルピー、曜日により 50 ルピーなどのきまりが設けられていた。ちなみに筆者が支払った料金は、正確には忘れたが最低の額に近いものであった。

### 3-3-3. 都市内の小規模な寺院と都市化対応

都市化に対応した住宅団地とヒンドゥー寺院のような結合がどの程度一般的に

見られるのかは、今回の観察では判然としない。しかし古くからの都市内には数多くの小規模な寺院が分布する。たとえば、写真7はタミル・ナドゥ州のチェンナイ市とエロード市内で観察した普通の小さな寺院である。写真7(左)の場合、建物の上部にはさまざまな神々の像が飾られ、入り口にはしめ縄がはられ、その下の床には水を撒いた後に後述するコーラムが描かれている。写真7(右)はガネーシャの寺院で、正面にはガネーシャの父シヴァの像が飾られている。シヴァとその神妃パールヴァティーの子として生まれたのがガネーシャ Ganeśa であり、象の頭をもち人間の身体をした姿については、多くの神話が語られている。ガネーシャは現在のヒンドゥー教徒の信仰の中で、知恵と幸運の神として広く信仰されている(菅沼 1985: 17)。早朝にはそのような場所で一般の人々がプージャを捧げたり、その前で若い女性がブラーミンからプージャを受けたりする光景が見られる(写真8)。

さて、都市化がすすむ今日のインドでは、人口増加に伴う住宅難や道路の拡張整備が徐々に重要な課題となっており、一方でヒンドゥー寺院との競合問題が重要な課題となっている(K. Kimoto etc. 2012)。柳沢究はそうした都市化の圧力に抗して、もともと独立して建って寺院が、その生き残りをかけて、寺院の側から調整(縮小・合体)を図る傾向がみられることに注目している。これを柳沢は「融



写真7 都市内部の小規模な寺院

左: Chennai 市内, TN (2013.5.1 撮影)

右: Erode 市内, TN (2009.10.30 撮影)





写真 8 街角のガネーシャ寺院で早朝の祈り

Erode 市内, TN (2012.3.13 撮影)

合寺院」と名づけ、建築・都市空間における時間の蓄積という興味深い議論を展開している(柳沢 2015)。

次に、より大きな社会問題として注目されてきたが、いわゆる「歩道寺院」の問題である(写真 9 左)。関根康正によれば、歩道寺院は、明らかに、神の名においてその空間を聖化し、その力によって行政権力に抵抗する砦になっているという(関根 2011)。そしてこうした傾向は、チェンナイ市の場合、1990 年代以降急増しており、その後チェンナイ市の全体に広がり一般的現象になっているという。すなわち、1990 年代の経済自由化以降に急増し、とくに窮乏した人々が糧を求めてチェンナイなどの大都市に向かって急激に集まってきていることが背景にあることを指摘している。

さらに、筆者が注目したのは、写真 9 (右) に示した大規模寺院と国道との関係



写真 9 歩道寺院と国道 209 号沿いの寺院の拡大

右: 歩道寺院: Chennai, TN (2013.4.30 撮影)

左: Sri Bannari Amman Temple: 国道 209 号 (Erode District, TN) (2013.5.4 撮影)

である。この場合、大きな寺院の増築がすすみ、国道に向けて寺院が接近するような状況が生じている。都市内の融合寺院や歩道寺院のように具体的な問題が生じているわけではないが、この付近は交通の分岐点でありかつ観光地であって、寺院は整備拡張に力を入れており、今後大きな問題が予想される。インドにおいて寺院が立地する場所は神聖であり、容易に移動できない。一方寺院の側からすると、経済力がつくのに応じてその領域を外方へ向けて拡張する傾向があることは図 1 でみた通りである。

### 3-3-4. 農村で目立つ新しい寺院

ヒンドゥー寺院は、筆者の現地における観察では、都市内部よりは農村部の寺院は概して新しい。また農村部の比較的規模の大きな寺院の場合、ヒンドゥー寺院の基本形式、すなわち高塔と拝堂の組みあわせの形は、都市の場合と同様平面的な構成をとる場合と立体的に構成される場合がみられるが、前者の形態が多いように見られる(写真 10, 11)。

農村部における寺院について注目すべき特徴は、そうした場所が礼拝の場としてだけでなく、地域住民の集会の場としても利用されている点である。写真 11 の右上の施設にはカラオケの設備が準備されていた。灌漑水路の分岐点に水門と組



写真 10 畑作農村のヒन्दウー寺院

Erode—Coimbatore 間, TN (2011.3.13 撮影)

写真の上部: 塀で囲まれた寺院の全景と区画された畑地 (左), 神々の彫像で飾られた寺院の屋根 (右). 下部: 寺院内部 (左・中), 寺院の境内のシヴァ神と馬の像 (右)

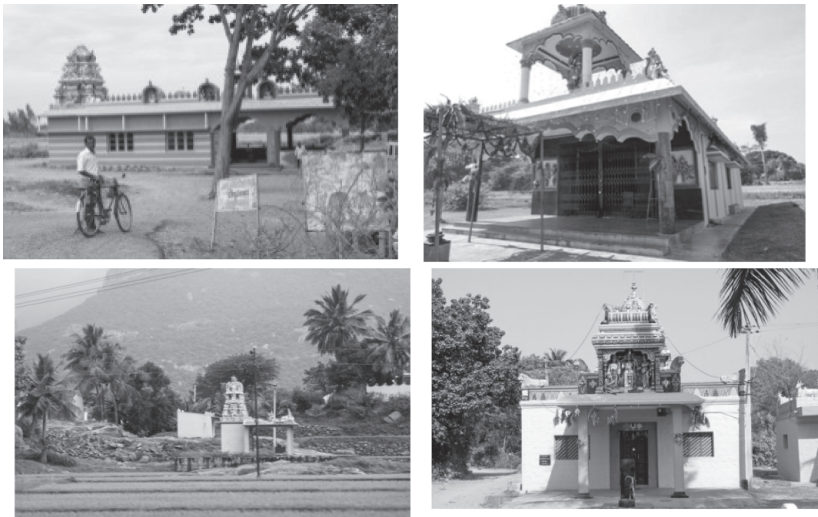


写真 11 水田農村のヒन्दウー寺院

写真上部と下部 (右): 寺院と集会施設の合体, Mysore District, KA (2012.12.20 撮影). 下部 (左): 寺院と水利施設の合体, 車移動時, TN (2010.11.1 撮影)





写真 12 祠と自然崇拝

上部：(左) ガネーシャ像と祠 (2012.3.13), (右) 小さな祠 (2012.12.26) いずれも樹木を背にする形で造られている。KN

下部：(左) しめ縄をつけたアリ塚, KA (2012.12.26)  
 (右) 塩田に設けられた神造と花輪, TN (2013.5.2)

み合わせた寺院風の施設の例は、宗教施設と公共施設が一体になっていることを示している。佐藤 (2012) は南インドのタミール・ナドゥの事例から、こうした村の生活インフラとしての共有資源には、1970年代以降の政府の開発プログラムによって設立されたものが多く含まれていることを明らかにしている。相沢 (2008) は、マディヤ・プラデーシュ州インドールの近郊農村において、耕作者が工業労働者となり、その結果、寺院も増築され、神像を新たに設置することがで

きたことを報告している。

以上のように、農村部における新しい寺院には、近年の社会経済的な変化を背景に公的あるいは住民レベルの対応として、出現しているものと理解することができる。こうした点にインド的な近代化の特徴がみられる。そしてそれは宗教儀礼が社会変動に対応して変容し再創造へと向かう動態的過程（古賀 2006）なのである。

いずれにせよ、近年の社会変化がヒンドゥ寺院あるいはヒンドゥー教の精神と密接に関係していること、その中で絵ヒンドゥー精神が強く息づいていることは注目されよう。ちなみに、ヒンドゥーの精神が如何に末端にまで浸透し息づいているかを示す例として、最後に写真 13 を示しておく。

## 4. コーラム景観と人々の精神生活

### 4-1. コーラムとは何か

南インドのヒンドゥーの社会では、寺院の入口や民家の玄関入り口に花模様の絵が描かれている。コーラムとはそのような絵画のことであり、これまでに多くの人々はその珍しさに注目している。

コーラムについての最も簡単な説明は、南インドで出版された Salim Pushpanath: South India によれば、女性が住宅の入り口（玄関）に、米の粉で描き飾る複雑な幾何学模様のことである。また『インドを知る事典』によれば、ブラーフマンの家などに行くと、門口の地面に牛糞を塗り、乾いた土の上に「コーラム」が描いてあり、それは住居をケガレから遮断するための儀礼的な意味合いが強い。」とされている。飯塚（2011）も以上のことと同様、コーラムは「居住空間の内部と外部を分け隔てるシンボル」と説明する。また内外の文献に基づき、そこには①米に宿るとされているラクシュミー女神を招待する、②蟻などの小さな生物や現世放棄者や巡礼者などが施しを求めることのできる家であることを示す、③外部からの妬みや嫉みの心を捉える邪視よけ、の役割があると指摘している。

一方、岩田慶治は、南インドとスリランカ北部に住む Tamil 族の祭祀の家では、「朝ごとに地面を清掃してそこにコーラムと呼ばれる一筆描きの紋様」を描くこと

によって「その建物の入り口の聖性」を示す意義がある、としている。なお、『南アジアを知る事典』は、スリランカの舞踏の説明の中で、「仮面舞踊劇として名高いコーラム kōlam」に着目し、そこには「神秘的な力」があると述べている。

しかしながら、一部の研究例を除けば、説明は必ずしも一定したものではない。その実際の姿や、いつの時代の現象なのか、とくにインド社会がいま経済発展とともに変貌する中であって、コーラムの風習はどのような状況におかれているのか、についてはほとんど言及されていない。

#### 4-2. 小西正捷の研究

こうした中であって、唯一体系的なコーラムの研究としては、小西正捷による研究が貴重である。小西は民俗学的な観点からインドを中心に幅広く東南アジアに目を向けてきた国際派の研究者である。ここでは小西のコーラムの研究成果として、写真家の沖守弘氏と共同で刊行した『インド・大地の民俗画』(未来社2001)に注目しておきたい。まず、コーラムと社会変化に関する小西の理解は以下のようである。

「インドを旅した人は、家屋や寺院の前などに、半ばかすれかけた素朴な絵を目にしたことがあるに違いない。もしくは朝早くに町や村の伝統的な一角を訪れた人は、幸運にも、女性たちが白い顔料や色の粉を手にしてそれを描いているところに出会ったことがあるかもしれない。まつりの季節であればなおのこと、このような機会にめぐまれることがあろう。ただし昨今では、こうした古い風習は急速に姿を消してしまいつつある。」

さて、小西の論述(本文・解説)のうち、本稿に関わる主要な論点は以下の3点である。

(1)「インド世界」には広く、床に絵を描く風習が見られ、それらは概して特定の祭祀や儀礼と関係しているが、子供の誕生や結婚式のようなめでたいときや旧家の敬虔な女性が毎朝その家に神を迎えるために、門前にこの吉祥の文様を描くのが常であった。床絵の典型事例はベンガル地方にお

ける「アルボナ」であって、アルボナはその描かれる時期や目的から、①季節のまつり、②プロトと呼ばれるやや呪術的な儀礼、③人生儀礼のうちでもめでたい祝いの場に分けられる。

(2) このうち①と②については、儀礼や神話、もしくは図像を表現する上で、ヒンドゥー文化の古層をよく示すものとして、一定の神像 icon や花、鳥、動物、日月、大地、装身具や農具などの事物が、比較的具体的な形象をもって描かれる。③については、神のみならず重要な賓客を迎える際に描かれる。

(3) なお、小西はひろくインドの「床絵」を地域性やその描き方や地方による名称も含めて系統的な分類しているが、そのなかでコーラムが南インドの特徴的な「床絵」であることを指摘している。そして、そこには素朴な抽象性が示されている、という。

### 4-3. コーラムの現地観察

筆者は、南インドの各地で寺院の前のコーラムと民家の前のコーラムを目にし、社会変化がすすむ中でコーラムの現象が持続していることはたしかである。それらを観察し得た範囲でいえば、伝統性の強い農村でも、都市化前線の郊外農村でも、また都市の住宅にもコーラムの現象が観察された。

#### 4-3-1. 農村のコーラム

写真 13 は、農村において観察されたコーラムの例である。整然としたコーラムが、入り口に通ずる石畳の玄関の前に描かれている。小西が指摘したように、点文とその間を縫う組紐曲線である。何れも白で描かれている。しかし、赤、青緑、白の色が使われている例がある。この例は舗装された道路沿いに街村風に並ぶ住宅地において道路と住宅の間につくられた石版の上に描かれたものである。

なお、農村に限らないが、住宅の前に描かれたコーラムの絵がかすれていた見えにくくなっている例も散見された。人の出入りが多いことを示すこととして、良いこととされている。また農村の中にあつて住宅から判断する限り、コーラムは経済力や社会的地位が相対に高い場合にみられたが、中には例外もあるようで

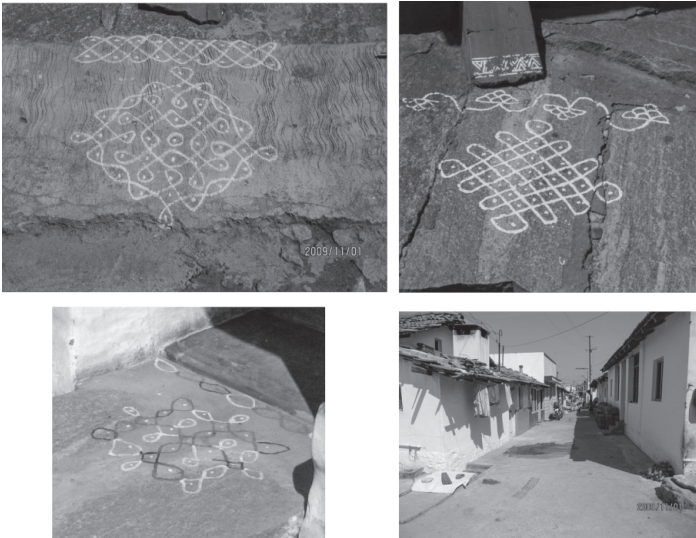


写真 13 農村の伝統的なコーラム  
KA (2009.11.1 撮影)

ある。

ところで、コーラムの画(絵)については、既述のように、それを誰が、いつ、どこに、そして何の目的を持って描かれるかについては、ほぼ明らかにされている。しかし、ほとんどの場合、なぜその図柄なのかという点についてはほとんど触れていない。そのなかで小西は、南インドの場合の特徴を、その呼び方(「コーラム」)も含めて、「素朴で抽象的」とであると指摘しているが、その意味には言及されていない。ただ、それは写真 13 のような図を指していることは間違いないであろう。

ここで筆者がいま考えていることを、独断的に提示し、この後のコーラム画を紹介するための手がかりにしておきたい。すなわち、図にみられる点と一筆書きのような線の意味についてであるが、点は人々の居住地、線はそれらを繋いで構成している社会を表現しているのではあるまいか。図柄をよくみると、大きい図柄に対して、それと繋がりあるいは少し離れて、小さな図が描かれている。これ

は社会構成の規模と変化の方向を示唆しているように思われるのである。この考察は改めて試みたいが、いずれにせよ、写真 13 にみられるコーラム画をこのように理解しておきたい。

#### 4-3-2. 都市郊外の農村のコーラム

南インドの都市近郊では住宅地の拡大により、農村が都市住宅に取り囲まれるような景観が各地で認められる。そのような地域においてコーラム景観が認められた典型例として、南インドのタミール・ナドゥ州の代表的な都市タンジャプール周辺の事例を取りあげる。

写真 14 は、小西が指摘したように、筆者が早朝に散歩していたときに見られたものである。ちょうど玄関の入り口に水を撒き清掃、そのあとに婦人がコーラムを描いていた。また写真 14 (右) には舗装道路と民家の間の未舗装の砂地に直接線状のコーラムの絵がみられたが、それ以外は 4 枚とも花模様が住宅の玄関前に描かれていた。写真では分からないが、これらの花模様は基本的に白色 (の米粉と思われる) で描かれていたが、しかしこのコーラムは、明らかに農村 (写真 13) の場合と異なり、花柄が描かれていること、民家毎に異なっていることであったのだ。一部に赤や黄色でアクセントを付けており、きわめて美しく、各家同士が競っているようでもあった。

#### 4-3-3. 都市のコーラム

次に、コーラムの現象が決して伝統的な集落のみではなく新築の住宅、あるいは完全に都市化においても認められる。とくに注目しておきたいのは高級住宅地の一角において、軒並みにコーラムが描かれていたことである (写真 15)。住宅の特徴は、二階建てで扉をまわし、それぞれに異なった形式であるが、乗用車を保有し、玄関には鉄条の扉が付けられている。コーラムは住宅側と道路側に描かれており、その図柄はカラフルで、より単純化した花柄ものであった。しかし塗料は住宅毎にかなり異なっていた。なお各家毎に異なった図格が描かれている傾向は農村の場合と変らない (写真 15)。

一般に説明されるように、単に吉祥の図柄と言うだけではなく、住人のステイ



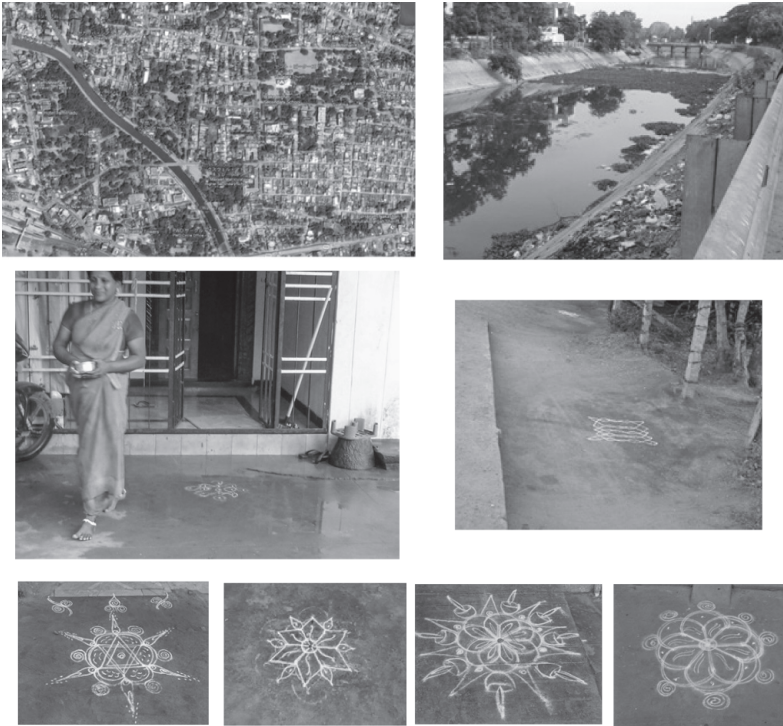


写真 14 都市郊外の景観とコーラム

Thanjavur, TN (2013.3.5)

コーベリ川の下流部の巨大なデルタ発達した水田地帯に位置する。写真上段：タンジャブール市を通過するグランド・アニカット水路，中段：早朝にコーラムを描く婦人(左)，点紐型のコーラム(右)，下段：周辺の民家でそれぞれ異なった花模様が、白色の米の粉で描かれている。

タスシンボルになっているようにも推察される。このことは高級住宅地のみではなく、農村部の中の近年の新築住宅の一部でも観察された。ヒンドゥー教における浄と不浄，あるいは吉祥のシンボルの伝統が，各家のステイタスシンボルのような形で，いわば新しい意味合いを伴い受けつがれている可能性がある。すなわち，コーラムは単に伝統的な習俗が残存する姿ではなく，社会変化の中で経済的



写真 15 都市内の新しい住宅とコーラム

Erode City, Erode District, TN (2013.5.4)

富裕層が集まる立派な住宅地で、住宅の門扉の内側と外側に、それぞれの家でこのようなコーラムを描いている。南インドで伝統的なタイプではなく、現実的な花柄あるいは幾何学的なかたちである。すべて染色材をつかって色づけをしている。



図 2 コーラム画の図案 (二つのタイプ)

な成果がこのような形で伝統の継承がはかられているといえる。人々の精神生活の表現としてみるならば、その行為を含めて注目すべき特徴であるといえよう。筆者の印象をいえば、従来から日本人が、門の前や軒先を浄め、あるいは今日玄関などを飾る際に生け花や鉢植えの花々を飾ることに通じることのように推察される。

ところで、本稿では扱わなかつ



たが、以上のようなコーラム画以外に、収穫祭や新年の時などに描かれるコーラムが近年では意外によく知られている。それらは日常的にくり返し描かれるコーラムではなく、収穫祭や新年の祝い、時にはクリスマスなどの時に描かれ、伝統的なコーラムと比べてカラフルで、大きく派手な絵が、住宅の前だけではなく道路路面上に描かれるようである(図2)。

#### 4-4. 残された疑問点

以上のようなコーラム以外に、従来指摘されていなかったコーラム現象が発見された(写真16)。1つは墓地の墓石の前にえがかれたものであり、もう一つは駅の構内でみられたものである。これらをコーラムとよんでよいかどうかは判然としない。しかし死後の世界や旅立ちの際の安全を祈るための人々の考えが示されている。これまでみた花模様のコーラムと比較してみると、紋様には違いがあるようにみられるが、コーラムの図柄や、色使いになんらかの配慮がなされているのかは不明である。これらのことについては今後調査が必要である。

もう一つは、コーラムの由来に関する問題である。この問題は本研究では直接の課題ではないが、一般的には相当古い時期に遡り、いわゆる今日のヒンドゥー教が成立する以前からのものであろう<sup>9</sup>。また既述の小西の研究によれば、コーラムは仏教における密教図マンドラとの関連が示唆されている。ヒンドゥー教のその形はマンドラとは言わずに、ヤントラと言うらしい。しかもヤントラはマンドラほどの緻密さはなく、単純な構図であって、ヒンドゥー教ではヤントラを瞑想に用い、瞑想者はヤントラを心の中に描き出し、その中心で、神と融合すること

<sup>9</sup> たとえば、『エトウトハイ 古代タミルの恋と戦いの詩』の中に、「越え難い荒漠たる荒野を行った、肩の大きな私の小さな娘が非の打ち所のない槍を持った若者と戻ってくるそう言いつつ、母親は、美しく華麗な城堡に赤土を塗り家に砂を撒き、花輪を吊り下げ、喜んでよいことをしている、と人は言っている。(以下略)」という一節がある。

注:「よいこと」とは、注釈によると、飾り付け、ことに家の前の絵模様 *kölam* を描くこととしている(高橋訳2007: 141-142)。これによると、コーラムは古くからの風習であって、幸福と繁栄の女神ラクシュミーなどの神様を迎えるためのものであった、



写真 16 特異な「コーラム」?

上部: Miyore District, KA (2012.12.28 撮影)

下部: Thanjahir Station, TN (2013.5.2 撮影)

を目指したと述べている。したがって、この場合小西が引き合いに出したものは、基壇の前に描かれた図柄についてのものであって、玄関前に描かれるコーラムを念頭に置いたものではない。

## 5. まとめと考察

### 5-1. 近年の経済と宗教(ヒンドゥー教)の関係

以上、これまで説明的に記述してきたことは、次のように要約できる。

インドでは、近年、ヒンドゥー寺院の新築や改修の様子が各地に見られる。もともとその数が多い都市部だけでなく、農村部においても新しい寺院が目立つ。経済発展の成果が社会現象となって景観上に反映されている。しかし、そうした関連を強く志向させるような人々の考えかたが、歴史的に涵養されてきたことが大きい要因となっているのではなからうか。これが本研究を通して得られた推測的な結論である。ヒンドゥー寺院はヒンドゥーの思想と経済との関係を繋ぐうえで一定の役割を果たしていると見てよいかも知れない。ヒンドゥー寺院は、これまでみてきたように、人々の祈りの場あるいは交流の場としての役割以外に、自然界と人間、あるいは人間と人間にかかわる矛盾や諸事象を、化身として表象された古来の神話(の彫像)と歴史、さらに寺院それ自体の建築や芸術文化を具体的にみること(体験)を通して学習できるしくみになっている。多様なインド社会において人々の精神生活に欠かせない、いわば「環境知」(思想)とでもいうべき総合的な世界観を涵養する、教育装置として機能している。

私的に行われる民俗画の風習(コーラム)についても、従来衰退傾向にあると言われてきたが、必ずしもそうではないことが分かった。その動機や描き方も含めて、伝統的なスタイルに新しい傾向を取り入れつつ、多様な形で社会に浸透しつつあるようである。宗教行為(精神生活)の基本は今日に受けつがれ、存続している。

いま、これらの知見を急速に経済発展がすすむ社会に位置づけてみると、インドでは近代化のために宗教を合理化するというのではなく、宗教を通じて歴史・社会・自然を視野に入れた広い見方を維持したまま社会変容が進んでいると言える。こうした状況は、東アジアの日本や中国とも異なった、インドの経済発展の

特徴を示している。

## 5-2. 近代化と宗教の問題

資本主義発展の見方に広い角度から見識を示したマックス・ウェバー (1864–1920) は、かつて次のように述べている。ヒンドゥー教は「厳格で排他的な出生重視の宗教」であり、「西洋には資本主義の成立にとって決定的な前提となった「自由な商業契約の確立にともなう市民階層の形成」があったが、カースト体制の民族カリスマは西洋に比較しうる発展を阻止した」<sup>10</sup> (D. ケスラー著／森岡訳 1981)。

こうした先駆的な見識を受けて、第二次世界大戦後、欧米では非西欧世界における近代化の問題に大きな関心が向けられた。その際、アジアの中でいち早く近代化を遂げてきた日本がまず注目された。その代表例として、まず、アメリカの社会学者の R. N. ベラー<sup>11</sup> と、ドイツの地理学者 P. シェラー<sup>12</sup> の見解を示しておこう。

ベラーは「日本は自国を近代産業国家に変えた唯一の非西欧国家」であり、「国際的経済競争における成功」の事例とし取りあげ、近代日本の場合、「封建的カーストや階級の枠を超えて」「近代国家の必要とする文化的同質性と平等性はすでに

<sup>10</sup> カースト的秩序についてウェーバーは、次のように説明している。すなわち、「その全本質からすれば、全く伝統主義的、反合理的に作用するに違いなかった」。つまり「西洋においてはプロテスタンティズムの《世俗内的禁欲》が、それと内面的に同類のごくわずかな先駆者を継承しつつなしたとげたようなことは、欠けていた」(ケスラー／森岡訳 1981: 147)。

<sup>11</sup> R.N. ベラー著池田昭訳 (1996)

原著は 1957 年 (日本語版 1962 年刊行)、本書は、1985 年にフリープレス社から刊行されたペーパーバック版を底本 (1996 年) として同年日本語に訳され出版された。

<sup>12</sup> P. シェラー著／浮田典良訳 (1980)

本書には、『フィッシャー地誌叢書』第 1 巻『東アジア』(Fischer Länderkunde Band 1 Ostasien, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1978) のうち、Peter Schöller の執筆部分 (序章 (11～15 頁)、第 1 章東アジア総説 (17～41 頁)、第 7 章日本 (325 頁～440 頁) が翻訳されている。

徳川時代の日本に用意されていた」と説明した。

シェラーは、その20年後、「日本は、西洋文化に基づかずに、独力で、先進工業国への歩みをたどることができた、世界唯一の国」であり、「この国は、わずか3世代たらずのうちに、東アジアの封建的・閉鎖的な農民国家から、世界でもっとも技術水準の進んだ都市化社会・工業化社会の段階に到達することに成功した」。そして、日本の文化と社会には、「西洋的なスタイルの工業化に好都合な誘因や条件」が、「数世紀にわたって培われてきた勤労意欲」、あるいは「勤勉と抵抗力と忍耐力によって支えられている」と論述している。ベラーとシェラーは、日本についてはほぼ同様な見方をしたことが分かる。そして、上述したウェーバーの説を色濃く反映した論調が認められるが、日本の近代化の背景についてはウェーバーほど単純化した説明はしていない。

次に、以上のような両者の著書全体の主張に注目してみると、とくにシェラーは日本以外の中国やインドの動向について、次のように説明している。

「インドでは、宗教の公生活・私生活での影響が、今日でも根強いのに対し、東アジアでは宗教に対する態度が、はるかに世俗的であり、現実的である」(シェラー著/浮田訳1980: 64)。「インドでの宗教的・瞑想的で哲学的な基本的態度に対し、東アジアの精神生活は、常にはるかに冷静で現実的であった」。「インドでは、神秘主義や来世信仰が或種の無感動性を生み出して、それが近代化や工業化をおくらせ、困難にしているのに対し、中国文化の、応用と活動に対する志向は、時に古い文化要素や障害があるにしても、はるかに容易に、近代的な発展への道をひらいた」(同1980: 35)。

ここには、とくにインドについては近代化に際しての宗教問題が指摘されている。しかし、このような見解は今日のインドの状況からみると、必ずしも適切ではないように思われる。インドでは、日本や中国と較べて経済発展に遅れを取ってきたものの、近年ではその発展は世界の注目を浴びている。一方、従来の近代化論で問題とされてきた宗教(とりわけヒンドゥー教)の影響は消え去っていったかといえば決してそうではない。それどころか、本稿で見てきたように、その精神

文化は人々によって根強く維持されている<sup>13</sup>。

したがって、インドにおける近代化・工業化の遅れが宗教上の問題に帰してしまうことには、本質的な根拠は見出せない。シェラーは何故、そうした理解に至ったのか。結論的には、従来の欧米流の近代化論の誤り、あるいは盲点があったと言わねばならない。このことについてフランスの社会学者のルイ・デュモンは明確に指摘している(竹内・小倉訳 1997)。彼によれば、「われわれ(西欧で)は、宗教から独立したものとして社会を考える習慣を身につけている」。しかし「インド社会は、宗教、言い換えれば社会がそのようなものとして表象する宇宙的秩序によって、秩序立てられ、階層化されている。」。すなわち、「西欧においては、社会がもはや個人の寄せ集め、言いかえればみずからに価値の源泉を見出す具体的な人間である個人の横並びの集合体としてだけ考えられているという限りにおいて、人間と自然は対立させられている。これほどインド人の精神に対立するものはない」(同上訳書 1997: 36 - 37)。さらに、「インドが現代世界の軌道に入った(西欧の植民地になったとき)ときでさえ、その影響は、「古いものと新しいものの総合」をもたらしたものの、むしろ「インドの伝統性がより幅を拡げる形で存続してきた」との述べた。

### 5-3. 東アジアへの教訓

アジアでいち早く近代化を遂げ、経済発展を遂げてきた日本に対して、欧米の研究者が注目してきたことは既述のとおりである。そのうちのベラー著の『徳川時代の宗教』はすぐれた日本文明論であると筆者は理解している。本稿で取りあ

<sup>13</sup> たとえば、以下のような指摘。宗教が日常生活の末端まで支配する程度は、インドほど強いところはない。(別技 1989: 108)、神話がただ過去を語るものとしてあるのではなく、信仰的なものとして現在も人々の生活を支配し、心を支えるものとして機能している(菅沼 1985: 20)。このように、宗教はインドの日常生活で重要な役割を果たしている。(田辺監修、米田・朝野訳 2010: 2698)。とくに、ヒンドゥー教は、単に宗教であるばかりでなく、インド独特の社会制度であるカースト制や生活習慣をも含んでいる(阿部 1995: 150)。カーストを離れて個人の存在意義を見出すことは困難であるという点で、インド人のアイデンティティにいまなお大きな意味を持っている(岡本 2006)。

げたこの著書は、前掲の注10に示したように、原著出版(1957年)の後に刊行されたペーバック版(1985年)を底本として日本語に訳されたものである。この間28年の日本社会の変化を踏まえ、原著の反省点として日本の近代化の弱点と経済発展以降の日本の新しい方向が簡潔に展望されている。前者については、次のように指摘している。

「急速な近代化に不可避的に伴うと思われる損耗—成功のための諸条件をいづれ否定することになる損耗—は、日本にありありとみられ、そのために、将来数十年間、日本が優越さを持続すると予想することは、ほとんど難しいと思われる。(ベラー著池田訳1996: 25)」。彼は、「いくら強調しても、経済成長では、人生の意味を問ひ、この問いに答えるのに一定の限界がある。…日本ほど、こういう状態になっている国はない(同上1996: 30)。

また、将来に向けてベラーは、日本の伝統にはこれに代わり得るものが多くあるとして、日本の宗教がもつ調和、すなわち「人間間のそれと自然とのそれ」に関心を寄せることの意義について特筆している。その具体事例として日本の神道に注目し、「神道では、人は八百万の神々を尊崇し、神々は森羅万象のうちにひそみ、人間のあらゆる営みを見守る。神道は、祭りで最高潮に達し、神々と人間がともに喜び、舞で大地の恵みを祝うが、この舞こそ生活の範を示すものとなっている。」(同上1996: 28)、と述べている。

最後に、ベラーが指摘したように、欧米流の近代化論の弱点が、近年の日本の社会に現れてきたことを考えると、長期的には、インドのから学ぶべき教訓は少なくないであろう。哲学者の梅原猛やインド研究者の辛島昇によっても指摘されている。梅原は、今や人間の自然支配は限界に達し、人間と自然との新しい親愛関係が求められている(梅原1989)。また辛島は、「長い間卑しめられてきた自然の神が再認識されようとしている。21世紀を迎え、地球に住む人間が、地球の文化を如何に育てていくのかが問題となるとき、諸民族を共存させ、悠久の歴史のうちに一つの文化を造り上げてきたインドがわれわれに示唆するものは、決して小さくはないはずである。われわれは、深層のインドに埋め込まれたその叡智を



とりだし、それに学ばなければならないところに来ているのではなからうか」(辛島 1994: 12).

同様のことは、日本だけではなく、経済成長が著しい中国はじめ、東アジアの諸国・地域の将来を展望する際の教訓として、総合的に受けとめておくべきことであろう。

## 6. むすび

最近のインドを訪れてみると、急速に近代化が進みつつあること、同時にヒンドゥー教の存在意義の大きさがよく分かる。しかし、一方では憲法上カースト制は廃止された形になっているものの、下層カースト層の貧困問題の大きさ、および河川や大気汚染等の環境問題が深刻化していることにも注目していかなければならない。しかしながら、そうした問題に如何に対処するかを考えつつ、神話の時代以来の人間と自然とのかかわりあいの重要性を今日に伝える宗教を介して、いわば広い意味での人間存在(あるいは人間の精神生活)にかかわる条件を確保しつつ、近代化の影響が今後どのように推移するか見守って行くことが重要になる。なお、本稿は、インドに関する知識と経験が未熟な中での現地観察とその印象を述べたに過ぎない。記載内容には間違いがあるかも知れないが、これらの点は今後の課題としたい。

### 【文献】

(近代化と宗教)

ペーター・シェラー著／浮田典良訳 1980. 『西ドイツ地理学者のみた日本』 地人書房.  
Peter Schöller 執筆: 序章 (11~15 頁), 第 1 章東アジア総説 (17~41 頁), 第 7 章  
日本 (325 頁~440 頁) 『フィッシャー地誌叢書』 第 1 巻 『東アジア』 (Fischer Län-  
derkunde Band 1 Ostasien, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am  
Main, 1978).

R. N. ベラー著／池田昭訳 『徳川時代の宗教』 岩波文庫. 1996. (Robert Neely Bel-



las 1957. Tokugawa Religion) ただし、本書は1985年にフリープレス社から刊行されたペーパーバック版Tokugawa Religion- The Culture Roots of Modern Japanを底本とした。

竹内信夫・小倉泰訳 1997. 『ルイ・デュモン インド文明とわれわれ』みすず書房。(Louis Dumont: La Civilisation indienne et nous. Librairie Armand Colin, Paris, 1975).

(ヒンドゥー教)

赤松明彦 2014. インドの文化と聖典, 赤松紀彦編『アジアの芸術史 文学上演編Ⅱ 朝鮮半島, インド, 東南アジアの詩と芸能』幻冬舎, 73-83.

徳永宗男 1994. ヒンドゥー教の展開と南インド. 辛島昇編『ドラヴィダの世界 インド入門Ⅱ』, 16-28, 東京大学出版会.

徳永宗男 1985. 宗教的心性——ヒンドゥー教とは何か. 辛島昇編『民族の世界史7 インド世界の歴史像』 山川出版社. 33-62.

(寺院)

相沢遼太郎 2008. インド・新興工業団地近接農村における宗教空間の変容: マディヤ・プラデーシュ州インドールの近郊農村を事例に. 兵庫地理, 53: 13-22.

阿部慈園 1995. 『比較宗教思想論 (I) インド』北樹出版.

アリス・ミルズ修・荒木正純訳監修 2009. 『世界神話大図鑑——神話・伝説・ファンタジー——』東洋書林.

飯塚真弓 2012. 九曜信仰と聖地巡礼——南インド, タミル・ナードゥ州の事例から. 『宗教研究』85巻4輯, 515-516.

梅原猛 (読売新聞, 1989年3月2日) ヒンズーの思惟の“出番” 民族の神々 多のままに統一 人と自然, 人と人を結ぶ.

神谷武夫訳 1993. 『ヒンドゥー教の建築』 鹿島出版会. (George Michell: *The Hindu Temple—An Introduction to Its Meaning and Forms*, 1977, Harper and Row, New York).

小倉泰 1994. 王の神格化と大寺院の建立——チョーラ朝の試み——. 辛島昇編『ドラヴィダの世界 インド入門Ⅱ』, 154-165, 東京大学出版会.

辛島昇 2007. 南インド史の展開と南アジア. 辛島昇編『世界歴史大系 南アジア史 3——南インド——』 山川出版社. 3-31.

佐藤慶子 2012. インド農村における地域社会の仕組みと組織的行動——南インド・タミルナードゥでの調査から——. 重富真一・岡本郁子編『アジア農村における地域

社会の組織形成メカニズム』調査研究報告書。

菅沼晃編 1985. 『インド神話伝説辞典』東京堂出版。

関根康正 2011. 都市の歩道空間の聖化にみる抗争場としてのストリート 南インド  
チェンナイ市における歩道寺院を事例に. (<http://d.hatena.ne.jp/araiken/20110305>)

立川武蔵 2008. 『ヒンドゥー神話の神々』せりか書房。

橋本泰元・宮本久義・山下博司 2005. 『ヒンドゥー教事典』東京堂出版。

袋井由布子 2007. 『インド, チョーラ朝の美術』(世界美術双書 012), 東信堂。

別塚篤彦 1989. 『世界の風土と民族文化』帝国書院。

徳永宗 1985. 宗教的心性——ヒンドゥー教とは何か. 辛島昇編『民族の世界史7 イン  
ド世界の歴史像』山川出版社, 33-62.

徳永宗男 1994. ヒンドゥー教の展開と南インド. 辛島昇編『ドラヴィダの世界 イン  
ド入門 II』, 154-165, 東京大学出版会。

中村元 2004. 『古代インド』講談社(『ガンジスの文明』1977を底本)。

森岡弘通 1981. 『マックス・ウェーバー』, 三一書房. (Dirk Käsler: *Einführung in  
das Studium Max Webers*. C. H. Beck'sche Verlags buchhandlung (Oscar Beck),  
München 1979).

森雅秀(年代未確認). インドの馬と天馬. [http://mmori.w3.kanazawa-u.ac.jp/works/  
article\\_pdf/](http://mmori.w3.kanazawa-u.ac.jp/works/article_pdf/)

朴亨國 2012. 四獣頭(四獣, 四聖獣)の形成と伝播について. 密教図像 31, 64-82.

柳沢究 2015: 建築・都市空間における時間の蓄積. 西山文庫レター, No. 66, 13-14.

米倉二郎 1969 (1976 第 5 刷). 『インドの農民生活』古今書院。

Koichi Kimoto, S. Arun Das, and B. S. Shir Harsha 2012. Land Grabbing at the  
Pretext of Religious Worship on Pedestrian Pavements in Mysore City, Kar-  
nataka, India. Ed. By Yukio Himiyama: SLUAS Science Report, 99-111.

J. A. デュボア, H. K.. ビーチャム編・重松伸司訳注 1989, 2008. 『カーストの民——  
ヒンドゥーの習俗と儀礼——』平凡社。

V. Meena (年代不詳). Temples of South India: A Pilgrim's Guide. Hari Kumari  
Arts, Kanniyakumari.

(コラム)

飯塚真弓 2011. デイクシタルの居住空間からみるコンタクト・ゾーン. Departmen-  
tal Bulletin Paper (京都大学), 116-136.

岩田慶治: 東南アジアにおける居住様式の展開. [www.jusoken.or.jp/pdf\\_paper/1986/](http://www.jusoken.or.jp/pdf_paper/1986/)

013-01.pdf).

- 沖守弘 (写真)・小西正捷 (本文・解説) 2001. 『インド・大地の民俗画』 未来社.  
Salim Pushpanath: South India: the land of beginnings... (年代不詳).  
高橋孝信訳 2007. 『エットウトハイ 古代タミルの恋と戦いの詩』 平凡社.  
姫野翠 1992. スリランカの舞踊. 『南アジアを知る事典』 平凡社所収.  
山下博司・岡光信子 2007. 『インドを知る事典』 東京堂.