

知の先達たちに聞く (5)

応地利明先生をお迎えして——大同生命地域研究賞受賞記念講演会——

京都大学名誉教授応地利明先生が2010年度大同生命地域研究賞を受賞されたことを記念して、2010年12月9日(木)に講演会を開催した。先生を京都大学にお招きし、催された講演会での講演タイトルは、「インドと中国——それぞれの文明の「かたち」であった。応地先生は、南アジアをご専門とされる地理学者として研究を始められたが、博識と雄大な構想力をもって、比較文明的観点を常に念頭に置きながら、地域研究の発展に大きく寄与された。とくに南アジア村落研究・農耕研究、インドのデカン高原と西アフリカ農耕の比較地域研究、インド・中国・東南アジアの比較都城研究、日本・西欧を含めた古地図・絵地図の分析による世界認識のあり方を実証した研究は、対象範囲の広がりりと洞察の深さで、他の追隨を許さない。本講演会でも、詳細な細部と壮大な視野の両軸が交差するところに、インドと中国の文明の特質が余すところなく語られ、聴衆を大いに魅了した。この記事は上述の講演会を、「知の先達に聞く」シリーズの一環として再現したものである。以下、講演会記録に移る前に、応地先生の略歴と業績を記す。

応地利明先生——略歴と業績——

- 1938年 大阪府出身
- 1960年 京都大学文学部史学科地理学専攻卒業
- 1964年 京都大学大学院文学研究科博士課程退学
- 1964年 名古屋大学文学部助手
- 1966年 名古屋工業大学講師
- 1969年 愛知県立大学文学部助教授
- 1973年 京都大学文学部助教授
- 1986年 同 文学部教授
- 1994年 同 東南アジア研究センター教授
- 1998年 同 大学院アジア・アフリカ地域研究研究科教授
- 2000年 京都大学名誉教授、滋賀県立大学人間文化学部教授
- 2005年 立命館大学文学部教授
- 2008年 同 退職

業績一覧

2011年(平成23年)

『都城の系譜』京都大学学術出版会(732頁)

2010年(平成22年)

「カザフスタン南部村落の訪問調査——「社会主義氷河」後氷期の風景」『オアシス地域研究会報』8巻1号 総合地球環境学研究所 145-170頁

「南アジアの〈環境—農耕〉系の歴史展開」水島司編『環境と歴史学——歴史研究の新地平』(「アジア遊学」136) 勉誠出版 200-209頁

「東と西の環境論」「生態史観」『地球環境学事典』(事典項目) 弘文堂

2009年(平成21年)

- 福井憲彦ほかとの共著『人類はどこへ行くのか』(「興亡の世界史」20) 講談社(384頁)
- 「ユーラシア深奥部——3つの生態・生業系の収斂場」窪田順平ほか編『イリ河流域歴史地理論集——ユーラシア深奥部からの眺め』松香堂 1-32頁
- 「文化・文明・「近代化」」京都文化会議記念出版編集委員会編『こころの謎 kokoroの未来』京大
学術出版会 393-428頁
- 「兩種都城思想及其展開——印度世界与中国世界」=「2つの都城思想とその展開——インド世界
と中国世界」日本総合地球環境学研究所・中国復旦大学歴史地理研究中心『中国的城市化過程
と環境問題』=国際研討会報告集・『中国における都市化の進展と環境問題』国際シンポジウ
ム報告集 29-32頁

2007年(平成19年)

- 『世界地図』の誕生』日本経済新聞出版社(278頁)(韓国語訳2009)
- 「インド洋の陸封と解放——「プトレマイオス図・イドリースィー図・古今華夷区域惣要図」関係論」
藤井譲治ほか編『大地の肖像——地図・絵図が語る世界』京都大学学術出版会 29-53頁
- 「西域北道オアシス地帯での農耕技術概査」『オアシス地域研究会報』6巻1号 総合地球環境学研
究所 91-98頁
- 「東西トルキスタンでの城市・城塞遺跡の立地特性——観察リポートの草稿」『オアシス地域研究会
報』6巻1号 総合地球環境学研究所 99-105頁
- 「ワークショップ テーマ1:文明/文化と地球化時代を捉える視点」京都文化会議組織委員会編『京
都文化会議2006——地球化時代のこころを求めて——報告書』57-59頁
- 「隠れた主役「港」」『東京人』2007年7月号(242) 11頁

2006年(平成18年)

- 「東アジアそして日本のなかで、京都を「よむ」」『京都げのむ』6号 9-16頁
- 「文化圏と生態圏の発見」山室信一編『空間形成と世界認識』(岩波講座「帝国」日本の学知)8)
岩波書店 311-351頁
- 「時計台記念館の歴史資料室」『京大広報』609号 2095頁

2005年(平成17年)

- 「ウィレムスタットとパラマリボ:植民都市の2類型」布野修司編『近代世界システムと植民都市』
京都大学学術出版会 408-430頁
- 「フィリピン ビガン市でのフィールドノートから——植民都市建設と1573年植民令」『立命館地
理学』17号 1-19頁
- 「住居のプロクセミクス」布野修司編『世界住居誌』昭和堂 358-368頁(中国語訳2010)
- 「イリ河流域への私的なまなざし——雑ばくな比較の視座から」『オアシス地域研究会報』5巻3号
総合地球環境学研究所 33-40頁
- 「ジュンガル・イリ盆地の車窓学——「風景の写経」から」『オアシス地域研究会報』5巻3号 総合
地球環境学研究所 53-59頁
- 「ワークショップ I 『融和の文化とこころ』討論記録」京都文化会議組織委員会編『京都文化会議
2004——地球化時代のこころを求めて——報告書』106-123頁
- 「シンポジウム<古代インド世界の王権と儀礼>「東南アジア地域研究からの話題提起」『日本南ア
ジア学会第18回全国大会報告要旨集』112-114頁

「ゴア州」嶋田卓編『巨大市場インドのすべて』ダイヤモンド社 220-224頁

「ユーラシア」「中央ユーラシア」「オアシス民」「遊牧民」「海民」「移動と定住」「馬と船」『国際政治辞典』(辞典項目)弘文堂

2004年(平成16年)

「アジア・アフリカの農耕をたずねる」岩波書店編集部編『フィールドワークは楽しい』(岩波ジュニア新書474)岩波書店 137-158頁

「チベット見聞」『京都大学東南アジア研究所 NESLETTER』No.50 5頁

「進取と望郷——カナダ移民滋賀県人会の聞き取り調査報告 聞き取り対象者平居利夫・西畑英治」『人間文化』vol.15 53-58頁

「州をゆく——第11回 ゴア州編」『Indo Watcher: Gateway to the Indian Business』vol.82 34-35頁

「海域世界に開かれた内陸盆地都市」京都文化会議組織委員会編『京都文化会議2003——地球化時代のこころを求めて——報告書』66-67頁

「他者を考える想像力」京都文化会議組織委員会編『京都文化会議2003——地球化時代のこころを求めて——報告書』76-77頁

2003年(平成15年)

『守山市誌 古絵図篇』守山市(246頁)

「アジアの都城とコスモロジー」布野修司編『アジア都市建築史』昭和堂 192-253頁(中国語訳2006)

「大学博物館の思想——大学にとって博物館とはなにか」(巻頭言)『滋賀県立大学 学芸員課程報告書』i-ii頁

「カンティエーノ図のこと——地図には傑作や名作はないのか」(巻頭言)『地図情報』23巻2号2頁

「トンプクトゥ(マリ)——「黄金の都」の残映」(「建築のアジア」23)『建築雑誌』118集 1511号6頁

2002年(平成14年)

「比較植民都市論——起源と系譜をめぐって」布野修司編『植民都市の起源・変容・転成・保全に関する調査研究』京都大学5章 1-22頁

「認識空間としての日本」網野善彦ほか編『コスモロジーと身体』(岩波講座「天皇と王権を考える」8)岩波書店 71-96頁

「市場——イラン」青木保ほか編『空間』(岩波講座「アジア新世紀」1)岩波書店 83-95頁

「環境調和型農耕としてのデカンのミレット栽培」柳沢悠編『開発と環境』(「現代南アジア」4)東京大学出版会 9-29頁

「7つの王都が生まれたデリー三角地」『デリーとアーグラ』(「週刊朝日百科世界100都市」046) 4-5頁

「もし地上に楽園ありとせば、そはここなり」『デリーとアーグラ』(「週刊朝日百科世界100都市」046) 6-9頁

「都市の王権と宇宙論」(岡村秀典ほかとの座談会)『建築雑誌』117集 1488号 19-25頁

(書評)長田俊樹『ムンダ人の農耕儀礼：アジア比較稲作文化論序説——インド・東南アジア・日本』(「日文研叢書」21)国際日本文化研究センター『南アジア研究』14号 169-176頁

2001年(平成13年)

「都市と農耕文化」日本農業研究所編『農耕文化の意味と課題』(「日本農業研究シリーズ」8)日本

農業研究所 165-182 頁

“Continuity and change in millet cultivation systems in a village on Deccan Plateau,” 応地利明編『熱帯半乾燥地でのミレット農耕と他農耕との接触複合状況および農業再生に関する調査研究』京都大学 1-20 頁

「宮崎市定氏旧蔵地図 解説」京都大学付属図書館編『近世の京都図と世界図——大塚京都図コレクションと宮崎市定氏旧蔵地図』京都大学 55-76 頁

「大英帝国の「世界遺産」」『京大学生新聞』2001 年 12 月 20 日号

「世界図」『角川世界史辞典』514-515 頁

(書評) 白石隆『海の帝国——アジアをどう考えるか』(「中公新書」1551) 中央公論新社『地域研究スペクトラム』6 号 103-106 頁

(書評) 高橋正隆ほか編『日本文化のかなめ』サンライズ出版『人間文化』vol. 10 77-78 頁

2000 年 (平成 12 年)

「フランスのアジア進出と植民都市」布野修司編『植民都市の形成と土着化に関する比較研究』京都大学 43-50 頁

「大英帝国における帝国意識と首都のかたち」布野修司編『植民都市の形成と土着化に関する比較研究』京都大学 111-120 頁

“Agro-ecology of millet cultivation in Deccan :Continuity and change,” RPSA ed., *Economic development and the quality of life in South Asia*, pp.167-186

「アジア・アフリカ縦横無尽——応地利明教授最終講義」『地域研究スペクトラム』5 号 2-16 頁

1999 年 (平成 11 年)

「東南アジアをどう捉えるか (2) —— インド世界から」坪内良博編『<総合的地域研究>を求めて』京都大学学術出版会 317-349 頁

「東アジアからの地理的世界認識」樺山紘一ほか編『遭遇と発見——異文化への視野』(岩波講座「世界歴史」12) 岩波書店 155-180 頁

「現地通信：テルアビブにて——イスラエル国家見聞」『地域研究スペクトラム』2 号 46-51 頁

(書評) 小杉泰『イスラーム世界』(「21 世紀の世界政治」5) 筑摩書房『地域研究スペクトラム』2 号 75-78 頁

(書評) 町野和嘉『Mecca メッカ巡礼』集英社『地域研究スペクトラム』3 号 82-83 頁

1998 年 (平成 10 年)

「マリ国におけるミレット農耕の諸類型と分布」川田順造編『ニジュール川大湾曲部の自然と文化』東京大学出版会 147-191 頁

「風土と地域」濱下武志ほか編『地域史とは何か』(「地域の世界史」1) 山川出版社 132-168 頁

「いざ、南アジア、西アジアへ——新しい地域研究大学院の意義と展望」(インタビュー)『地域研究スペクトラム』創刊号 3-15 頁

(書評) 長崎暢子『ガンディー——近代の実験』(「現代アジアの肖像」8) 岩波書店『地域研究スペクトラム』創刊号 49-51 頁

1997 年 (平成 9 年)

「地誌研究と地域研究——認識論的ノート」西川治編『地理学概論』(「総観地理学講座」1) 朝倉書店 229-249 頁

“Survey of farming methods in West Africa and South Asia (2): Presentation of collected informations =

Recherche sur les méthodes agricoles dans l'Afrique d'ouest et l'Asie de sud (2): Présentation des informations recueillies," Ohji, Toshiaki ed., *Comparative study of millet cultivation between Sahel and Deccan 2 = Etude comparative de la culture de mils entre Sahel et Deccan 2*, CSEAS, pp.87-105

「アジア南縁高温帯における土地利用編成」『日本農業気象学会 1997 年度全国大会講演要旨』518-528 頁

「地域間研究の海へ——地域研究の現段階」『総合的地域研究』12号14-16頁

「『アジアの農耕様式』の解題にかえて」農耕文化研究振興会編『アジアの農耕様式』（「農耕の世界、その技術と文化」IV）大明堂1-9頁

1996年(平成8年)

『絵地図の世界像』（「岩波新書」新赤版480）岩波書店（226頁）

“Traditional rice cultivation methods and survey of plows in Thailand: With special reference to the development of plow technology,” 『東南アジア研究』33巻3号145-180頁

「インド<中原>からのびる点と線」小西正捷ほか編『インド・道の文化誌』春秋社19-33頁

“Survey of farming methods in West Africa and South Asia: Presentation of collected informations = Recherche sur les méthodes agricoles dans l'Afrique d'ouest et l'Asie de sud: Présentation des informations recueillies,” Ohji, Toshiaki ed., *Comparative study of millet cultivation between Sahel and Deccan 1 = Etude comparative de la culture de mils entre Sahel et Deccan 2*, CSEAS, pp. 1-36

1995年(平成7年)

(監修)「インド——歓喜する10億の神々」『GEO』1995年9月号28-70頁

「インド」矢野暢編『世界単位論』（講座「現在の地域研究」2）弘文堂187-209頁

「前近代アジア都市論構築のための試論」『建築思潮』03 115-126頁

「カースト制度の浄・不浄」『GEO』1995年9月号44-45頁

1994年(平成6年)

「世界に誇るデカンの雑穀農耕」辛島昇編『ドラヴィダの世界』東京大学出版会182-195頁

“Essai de mise au point d'une carte agricole de la République du Mali: Le cas de la culture des mils,” Kawada, Junzo ed., *Boucle du Niger : Approches multi-disciplines 4*, IRLCAA, pp. 121-179

1993年(平成5年)

「日本図と世界図——絵地図に描かれた中世日本の異域」荒野泰典ほか編『自意識と相互理解』（「アジアのなかの日本史」5）東京大学出版会287-319頁

「南アジアの都城思想——理念と形態」板垣雄三編『イスラームの都市性』（「学振新書」16）日本学術振興会209-225頁

「ニジェール川内陸デルタの稲作——アジア研究者の視点から」佐々木高明編『農耕の技術と文化』集英社66-81頁

「シルクロードと犁——トルキスタン型インド犁をめぐる東西交流」『西南アジア研究』38号3-16頁

「タイにおける稲作慣行農法と犁の調査——犁耕の起源とも関連させて」『東南アジア研究』31巻2号104-134頁

「前近代アジア都市論構築のために」『東南アジア学フォーラム FORUM 通信』No.9 1頁

「南アジアの食と農の多様性」『琉球新報』1993年12月21日号

「21世紀への生態史観：世界単位をめぐる」(前田成文ほかとの座談会)『総合的地域研究』創刊準備号26-35頁

「南アジアの自然」金子量重ほか編『南アジアを学ぶ 300 冊』アジア民族造形文化研究所 5 頁

1992 年 (平成 4 年)

辛島昇ほかとの共編著『南アジアを知る事典』平凡社 (1005 頁)

“Réflexion sur les conditions écologique de la riziculture dans la région s'étendant entre Mopti et Tombouctou, au Mali,” Kawada, Junzo ed., *Boucle du Niger: Approches multidisciplines 3*, IRLCAA, pp. 9-91

「ここに熱帯畑作のモデルがある——世界農耕の巨峰デカンの雑穀栽培」『国際交流』58 号 55-60 頁

「脱穀具・インド——1 トンのローラの下で穀実がつぶれないわけ」『季刊民族学』59 号 56 頁

「キャラバンサライ総論」板垣雄三・後藤明編『事典イスラームの都市性』亜紀書房 312-313 頁

「古代インドの理想都市」板垣雄三・後藤明編『事典イスラームの都市性』亜紀書房 42-43 頁

「アーグラ」板垣雄三・後藤明編『事典イスラームの都市性』亜紀書房 590-591 頁

「地理」辛島昇編『インド』(「世界の歴史と文化」7) 新潮社 60-70 頁

「社会」辛島昇編『インド』(「世界の歴史と文化」7) 新潮社 168-183 頁

「多様性を包み込む大きな歴史のために」(長崎暢子ほかとの座談会)『国際交流』58 号 2-21 頁

(書評) 多田博一『インドの大地と水』日本経済評論社『南アジア研究』4 号 83-84 頁

1991 年 (平成 3 年)

“The ideal Hindu city of ancient India as described in the Arthaśāstra and the urban planning of Jaipur,” *East Asian Cultural Studies* 25(1-4), pp. 43-67

「バザールの諸相」『大学と科学』公開シンポジウム組織委員会編『都市文明イスラームの世界』クバプロ 70-92 頁

「農耕と農具のタイポロジー」アルシーヴ社編『すき・くわ・かま——土に生きるかたち』(INAX Booklet '91-1) INAX 26-39 頁

「デカン高原における雑穀の栽培技術」阪本寧男編『インド亜大陸の雑穀農牧文化』学会出版センター 141-172 頁

「ゴードーヴァリー・クリシュナー川デルタの稲作技術」『南アジア研究』3 号 38-61 頁

「景観・形態学派と「イスラームの都市性」研究」『マディーニヤ』37 号 10-11 頁

1990 年 (平成 2 年)

「ムガル帝都デリー：アジア都市論の原郷」『月刊しにか』1 巻 4 号 32-37 頁

“Les technique de la culture du mil au Mali,” Kawada, Junzo ed., *Boucle du Niger :Approches multidisciplines 2*, IRLCAA, pp. 1-62.

「アジアの都城——南アジア」『重点領域研究 イスラームの都市性 研究報告』86 号 1-30 頁

「玄界灘の交易と農耕文化の交流」網野善彦ほか編『玄界灘の島々』(「海と列島の文化」3) 小学館 68-104 頁

“The West on the world map of medieval and early modern Japan,” *Proceedings of Medieval Workshop, Mutual Image: Medieval Europe and Pre-modern East Asia*, Univ. of Brit. Columbia, p. 5

1989 年 (平成 1 年)

“Farm practices of millet in Andhra Pradesh villages in Central India,” Sakamoto, Sadao ed., *A Preliminary Report of the Studies on Millet Cultivation and its Agro-pastoral Culture Complex in the Indian Subcontinent*, Kyoto University, pp. 69-79

「古川説に対する二、三の疑問」NHK サービスセンター編『シンポジウム「海のシルクロードをも

とめて』三菱広報委員会 143頁

「アフリカの犁と農耕の系譜」(発表要旨)、『京都大学アフリカ地域研究年報』vol. 3 28-29頁
(書評)石原潤『定期市の研究——機能と構造』名古屋大学出版会『南アジア研究』1号 146-148頁
1987年(昭和62年)

「絵地図に現れた世界像」朝尾直弘ほか編『社会観と世界像』(『日本の社会史』7)岩波書店 299-338頁

「犁の系譜と稲作」渡部忠世責任編集『アジア稲作文化の生態基盤——技術をエコロジー』(『稲のアジア史』1)小学館 169-212頁

「インド稲作の性格——雑穀としての稲」渡部忠世責任編集『アジア稲作文化の展開——多様と統一』(『稲のアジア史』2)小学館 131-166頁

「乾燥地農業における農法的適応——南西アジア」海外学術調査に関する総合調査研究班編『海外学術調査コロキウム「乾燥・半乾燥地帯の農業——その伝統と変容』同研究班 7-29頁

“Farm practices of millet and agricultural implements in Maidan region of Karnataka, South India,”
Sakamoto, Sadao ed., *A Preliminary Report of the Studies on Millet Cultivation and its Agro-pastoral Culture Complex in the Indian Subcontinent*, Kyoto University, pp. 56-77

「インダス平原と水」小西正捷編『もっと知りたいパキスタン』弘文堂 254-271頁

「情報処理」と「情報創造」(巻頭言)『京都大学情報処理教育センター広報』No. 16 1頁

1986年(昭和61年)

「村落研究の統合的アプローチに関する考察——とくにインド村落研究の準拠枠を求めて」水津一郎先生退官記念事業会編『人文地理学の視圏』大明堂 485-495頁

「デカン高原南端部における定期市の規範的検討」『人文地理』38巻4号 289-315頁

「南インドの定期市と売り手の定期市巡回行動パターン——ネラマンガラ定期市を中心に」中村賢二郎編『歴史のなかの都市』ミネルヴァ書房 215-236頁

史学会例会「アジアの都市——寧波(中国)・カルカッタ(インド)・マニサ(トルコ)を中心に」(発表要旨)『史学雑誌』95編9号 92-93頁

「人工国家」パキスタン」『地理月報』337号 9-11頁

1985年(昭和60年)

「南アジアにおける畑作主穀類の播種方法——その類型設定の試みと分布」『西南アジア研究』24号 61-78頁

「西アジアの歴史的都市」藤岡謙二郎編『歴史的都市』(『講座考古地理学』3)学生社 223-233頁

1984年(昭和59年)

「自然と生産」辛島昇編『インド世界の歴史像』(『民族の世界史』7)山川出版社 126-160頁

“Land utilization in a south Deccan village: Contrast between tank-irrigation and rain-fed cultivation,”『東南アジア研究』22巻2号 171-196頁

「日本と天竺・インド——前近代日本におけるインドの地理的世界像」近藤治編『インド世界——その歴史と文化』世界思想社 224-241頁

「インド世界と日本人」(辛島昇ほかとの座談会)辛島昇編『インド世界の歴史像』(『民族の世界史』7)山川出版社 463-497頁

1983年(昭和58年)

(責任編集)『週刊朝日百科世界の食べもの 雑穀とマメの文化』(「テーマ編」3)朝日新聞社(85頁)

「明治期におけるチューネン『孤立国』の受容過程——その学説史的検討」京都大学文学部地理学教室編『空間・景観・イメージ』地人書房 7-35 頁

「インド亜大陸における村落社会の空間構成に関する研究——研究史の展望」『インド亜大陸における農業および農村社会の空間構成に関する研究』（科学研究費・一般研究（D）研究成果報告書）1-20 頁

「『成形図説』（1808）にみる赤米の栽培・加工技術——そのオーストロ=ネシア的要素の検出」『農耕の技術』6号 58-63 頁

「学際討論「赤米の文化史」」（坪井洋文ほかとの討論）『季刊人類学』14巻4号 3-66 頁

「大阪の「国際化」・「国際交流」と21世紀計画」『市政研究』61号 66-77 頁

「雑穀の料理文化」週刊朝日百科『世界の食べもの 雑穀とマメの文化』（「テーマ編」3）朝日新聞社 61-67 頁

「農牧業」『ズームアップ地理教材源』東京法令出版 113-141 頁

1982年（昭和57年）

「わが国地理学へのチューネン『孤立国』の紹介——牧口常三郎著『人生地理学』における紹介をめぐって」京都大学文学部地理学教室編『地理の思想』地人書房 271-288 頁

「初期札幌農学校における地理学教育——Professor J. C. Cutter 述 “Lecture on the Geography of Europe”, 1881 を中心として」『人文地理』34巻5号 26-44 頁

「南アジア」祖父江孝男監修『社会科のための文化人類学』東京法令出版 218-243 頁

「多彩なインドの民家」杉本尚次責任編集『住む憩う』（「世界旅行——民族の暮らし」3）日本交通公社 58 頁

「雑穀の加工と料理」週刊朝日百科『世界の食べもの インド亜大陸 1』朝日新聞社 209-211 頁

1981年（昭和56年）

鈴木秀夫ほかとの共著 高校教科書『地理』実教出版（310 頁）

「インド・デカン高原南端部におけるミレット農業の農法的検討——用水路灌漑にともなう農業・村落の変化とも関連させて」『京都大学文学部研究紀要』20号 1-90 頁

「いわゆる「アジア式畑作農業」の検討——インド亜大陸と西南アジアでの調査から」『地理』26巻7号 68-78 頁

「世界農業のとらえかた」、『じっきょう』No. 2 7-8 頁

1980年（昭和55年）

“The adoption of H. von Thünen’s location theory in Japanese geography: In comparison with Anglo-Saxon countries,” Geography Institute, Kyoto University ed., *Geographical Language in Different Times and Places: Japanese Contributions to the History of Geographical Thoughts*, pp. 78-81

“Cultural and Social Geography,” *Recent Progress of Natural Sciences in Japan 5*, pp. 99-107

“Chikkamanali: A village with canal irrigation,” Fujiwara, Kenzou ed., *Geographical Field Research in South India 1978: A Progressive Monograph*, Hiroshima Univ, pp. 117-128

“Aralamallige: A village with a tank,” Fujiwara, Kenzou ed., *Geographical Field Research in South India 1978: A Progressive Monograph*, Hiroshima Univ, pp. 146-151

1979年（昭和54年）

「南インドにおけるシコクビエの栽培技術——カルナータカ州バンガロール県の1農村での調査から」『農耕の技術』2号 1-31 頁

「テヘラン」高野史男ほか編『世界の大都市』大明堂 54-72頁

「パキスタン」梅棹忠夫ほか編『目でみる世界の国168』TBSブリタニカ 112-131頁

1978年(昭和53年)

「カルカッタの形成と発展——19世紀における都市整備を中心にして」藤岡謙二郎先生退官記念事業会編『歴史地理研究と都市研究』(下)大明堂 436-445頁

1977年(昭和52年)

「カルカッタの建設と都市形成——十八世紀末までの都市誌の試み」『史林』60巻6号 1-43頁

「インド村落研究ノート——とくに19世紀における孤立・小宇宙的村落観の形成と崩壊をめぐって」『人文地理』29巻3号 33-69頁

「パンジャブ農村における農法変化の研究(1)——「緑の革命」との関連において」広島大学地誌研究資料室編『パンジャブにおける「緑の革命」——技術・基盤と効果』広島大学 1-28頁

1976年(昭和51年)

「カラチ」・「ボンベイ」・「カルカッタ」藤岡謙二郎ほか編『世界の百万都市』朝倉書店 202-213頁(書評) 奥井復太郎著・日本都市学会編『都市の精神——生活論的分析』日本放送出版協会『季刊人類学』7巻3号 213-215頁

1975年(昭和50年)

篠田統ほかとの共著『五穀・果実』(「日本の模様」21)光琳社(210頁)

「パンジャブ後進農村の展開——ロパール県サラマトプール村の場合」石田寛編『インド・パンジャブの動態地誌的研究』広島大学 68-87頁

(須原美士雄ほかとの共著)「機能的関係」京都大学文学部地理学教室編『中心集落とその背域』京都大学 9-23頁

「調査のまとめと今後の課題」京都大学文学部地理学教室編『中心集落とその背域』京都大学 51-69頁

1974年(昭和51年)

「インド・パンジャブ平原における農村の展開と「緑の革命」——アムリツァー県カッガルバナ村を事例として」『史林』57巻5号 25-78頁

“Salamatpur: A village in ferment in cho-land without the canal irrigation facilities,” Ishida, Hiroshi ed., *Geographical Field Research in Northwestern India: A Progressive Monograph*, Hiroshima Univ., pp. 156-162

1971年(昭和46年)

「西南アジア農村の土地利用秩序について——その類型把握と日本・北西ヨーロッパとの比較」織田武雄先生退官記念事業会編『人文地理学論叢』柳原書店 365-377頁

1968年(昭和43年)

「都市化の展開と農業の変容」明治用水土地改良区編『明治用水の汚濁をめぐって』明治用水土地改良区

1967年(昭和42年)

織田武雄ほかとの共著『西南アジアの農業と農村』京都大学人文科学研究所(360頁)

「農家経済調査の結論」酒井正三郎編『愛知用水と地域開発』東洋経済新報社

「近代日本における地域形成——主として農業の分野から」(シンポジウム報告要旨)『経済地理学年報』vol. 13 no. 2 42-44頁

1966年 (昭和41年)

「第5次イラン・アフガニスタン・パキスタン学術調査報告——イラン・アフガニスタン・パキスタンにおける農村調査」『東方学報』37冊 467-507頁

「西パキスタンの農業に関する二、三の考察——とくに集約化実現と家畜の厩肥的機能との結合関係をめぐって」『名古屋大学文学部研究論集』14号 245-261頁

1965年 (昭和40年)

「インドの人種と社会」今西錦司ほか編『民族地理』(下) 朝倉書店 105-122頁

「明治以降における稲作商品生産の展開——供給地と消費地との分化をめぐって」『人文地理』17巻5号 1-30頁

1964年 (昭和39年)

「乾燥農業と湿潤農業との間に——北パキスタン農村でのフィールドノートから」『人文地理』16巻1号 40-63頁

「インドの乾燥農業」『アジア・アフリカ文献調査報告』50冊 1-22頁

「北部アフガニスタン」『西アジア』(「世界地理風俗体系」12) 誠文堂新光社 92-100頁

1962年 (昭和37年)

「明治中期の作付統計」『人文地理』14巻3号 79-89頁

インドと中国——それぞれの文明の「かたち」

応地 利明

1. 文化と文明をめぐる

サブ・タイトルを「それぞれの文明のかたち」としましたので、最初に、「文明とは何か」ということにふれておきたいと思います。文化と文明については、国語辞典でそれなりに定義がありますが、要するに書いてあることは、両者を一元論的にとらえるか、二元論的にとらえるかの違いです。両者はおなじというのが一元論、代表的な二元論は「文化は精神」、「文明は技術」ということとなります。日本でいえば、幕末に言われた「和魂漢才」です。日本の魂をもって、中国の技術を用いるということです。これを言い換えたのが、明治の「和魂洋才」でした。ただこれに関しては、私は、明治が「和魂」だとは考えていません。むしろ「漢魂」であろうと思っています。それまでの日本の歴史において、明治ほど、教育勅語などをつうじて儒教精神が庶民にまで叩き込まれた時代はなかったからです。

それはさておき、こうした定義に対して、どうしても疑問を生じざるを得ません。例えば、「キリスト教文明」という場合、文明なのだから、それは技術かということになります。「キリスト教文明」は、当然、精神と技術の両者を内包する存在です。また「日本文明」と「日本文化」という言葉を考えてみますと、「日本文化」という言葉は頻用されるのに、「日本文明」という言葉はまず使用されません。「日本文明」という表現は、我々が普通に使う日本語にはないのです。それを用いる人は、ある種の意図を込めて使っているわけです。我々には、「日本文化」と「日本文明」に関するある種の識別感覚があるのですが、さきの国語辞典の説明は、国語辞典なのに、この日本語の識別感覚をまったく無視しているのです。

では、「どのように文明と文化を考えうるか」が問題となります。それを考えるためには、まず、精神と技術といった馬鹿げた要素還元主義を排除することです。例えば、私がずっと調査してきた農耕技術はまさに「文化の技術」です。文化も文明も、ともに精神と技術を内包しているわけです。ですから要素還元主義では、説明できないのです。それを説明するためには、発想を変えて、それぞれの生成の場と過程を問題にする必要があるのです。このあたりの議論は、「文化・文明・近代化」(京都文化会議記念出版編集委員会編『こころの謎 kokoro の未来』、京都大学術出版会、2009年、393-428頁)で詳しく書いておりますので、ここでは、簡単にふれるにとどめます。

文化は、特定の生態系の中で胚胎・成長したもので、その原生態系と不可分に結びついた存在です。文化を構成する要素を文化要素とよぶならば、それらはバラバラにあるのではなく、自生態系との密接な関係のなかで統合・複合された存在です。それゆえに世界には、生態系の数だけ文化があるわけです。無数にあるとしか言いようがありません。

それに対して、文明は違います。文明は、あえて定義すれば、「突然変異した文化」です。文化の突然変異とは、もとの文化にはなかった新たな形質の獲得ということです。その獲得形質とは、文化を育んだ原生態系から超出して、他の生態系や他の文化領域に進出・侵入する力の獲得です。それが文明です。文化と違って、文明が基本的に暴力的な性格を持つのは、そのためです。しかし突然変異を達成して文明を生成した文化は、ユーラシアを眺めてもごく少数で、おそらく5つか6つだろうと思います。もちろんイスラームも、そのなかに入っています。ヨーロッパもそう

です。なかでも中国とインドは、その代表です。ですから中国とインドを対象として、「文明のかたち」を論じることができるし、また必要だと思っています。それが、今日の話題の中心です。議論は、中国とインドに限定せずに、イスラーム世界あるいは日本や東南アジアにまで及ぶことと思います。

2. 現在の国家群をいかにとらえるか

現在、国連加盟国は192あり、その実態は多様ですが、3つに分類することが可能です。国家の成立要件として挙げられる領域、国民、主権（統治権）のあり方から、①「領域・主権国家」、②「国民国家」、③「超国民国家」の3つです。①「領域・主権国家」には、独立時にかつての宗主国から領域と主権だけを引き継いだ後継国家が該当します。これらは、ユーラシアまたアフリカに多くあります。東南アジアの島嶼部——インドネシア、マレーシア、フィリピン——はこれに当たりますし、旧植民地の後継国家ではなくてもアフガニスタンなども、この典型と言えます。

②「国民国家」は、①「領域・主権国家」とは異なり、複数のエスニック集団また文化集団を統合した「国民」というアイデンティティを共有する国家です。これを「国民統合」とよんでいます。国民国家は、1648年のウェストファリア条約以後、西ヨーロッパ起源の近代国家像となります。このときに独立したのが、オランダとスイスでした。とくにスイスは、神聖ローマ帝国に対抗する過程で1つの実体的な共同体を、それまでにつくりあげていました。以後、スイスなどをモデルとしてヨーロッパの国々が、国民国家として成立していきます。アジアでも、東南アジア大陸部の国々——ベトナム、ラオス、カンボジア——、またバングラデシュも、この範疇に入る国家といえます。

世界の国々は、ほとんどが①「領域・主権国家」と②「国民国家」に分類できますので、③「超国民国家」は例外的存在といえます。「超国民国家」とは、単に大人口の大領域国家というだけでなく、国民国家となりうる単位を内部に複数内包しているにもかかわらず、全体的な統合を実現している国家のことです。中国とインドが、これに当たります。ユーラシアとアフリカをみわたしても、「超国民国家」はこの2つだけといえます。現在、EUがやろうとしている国民国家統合の試みを、中国とインドは1000年以上も前に実現し、今日まで持続してきたのです。地域統合あるいは地域共同体が語られる21世紀に対して、インドと中国が発するメッセージは、この点にあると思います。「超国民国家」としてのインドと中国の形成には、それぞれの「文明のかたち」が大きく関係していると考えられます。それについて、具体的に考えていきます。

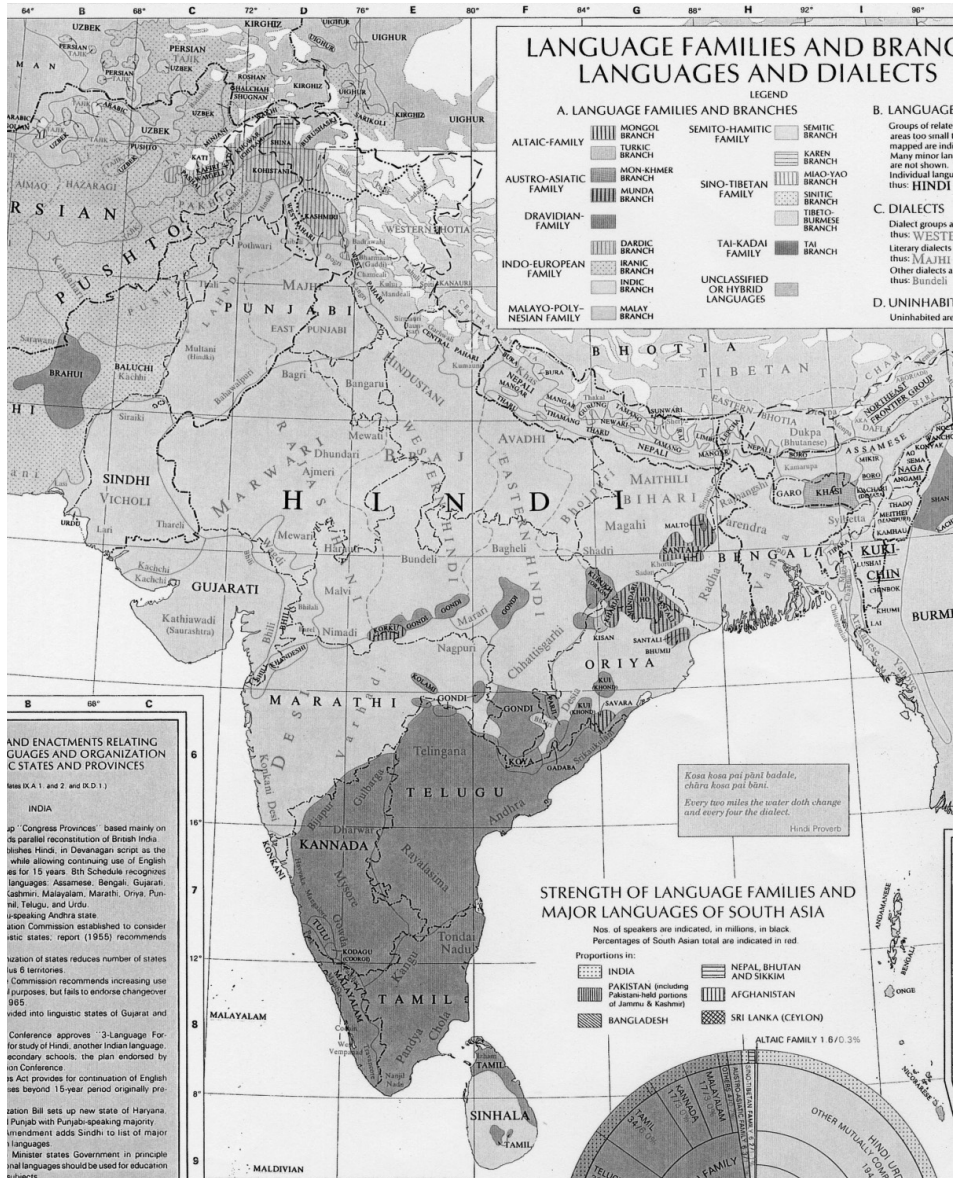
3. インドの多様性

(1) 語族・言語

まず、南アジアと中国の内部における多様性のことを話します。ここでは、言語をとりあげます。図1は、南アジアの言語分布を示したものです。

南アジアに最初に登場した言語グループは、オーストロ・アジア語族でした。ムンダ語などが、この語族に属します。ですから、あとでやってきたヒンディー語の農業用語にも、結構ムンダ語が入っています。その後、ドラヴィダ語族が西方の地中海～イラン高原方面から到来しますが、いまではデカン半島南部に限定されています。その北部での残存が、パキスタン中西部のブラーフイー語です。ドラヴィダ語族に属する言語ですが、これだけがここにポツンと孤立しています。ブラーフイー語をふくめて、かつてはインダス川流域一帯に、ドラヴィダ語族がひろく分布

図1 南アジアの言語状況 (Times Atlas による)



していたと考えられます。そこからインダス文明の担い手は、おそらくドラヴィダ的なものであったと考えられているわけです。その後インド・ヨーロッパ語族が、カスピ海～中央ユーラシア方面から南アジアに入ってきます。この語族はアーリア族と同一視されてきましたが、アーリア族という民族概念は最近かなり疑問視されています。しかし民族としてはともかく、言語としては確実に到来しました。

このように南アジアの言語的多様性は、中国とは比べものにならないほど大きいわけです。例えば「あなたの名前は何ですか」は、南インドのカルナータカ州の公用語であるカンナダ語では「ニンマ・ヘサル・エヌ」なのですが、ヒンディー語なら「アプカ・ナム・キャ・ヘ」となります。まったく違います。「名前」を意味する語が「ヘサル」や「ヘサル」と「ナム」です

が、「ナム」が英語の「ネーム」やフランス語の「ノン」とよく似ていることに注目してください。インド・ヨーロッパ語族に属する言語だからです。さらに言語が異なるだけでなく、その多くが独自の文字をもち、しかもそれらは表音文字です。

これに対して、^{シンチヤン}新疆やチベットなどをのぞくと、漢族・中国では北京語と広東語の発音は違いますが、漢字は共通です。漢字は表意文字ですから、私なども中国語を知らなくても、漢文として読んで意味を理解できるわけです。言葉を知らなくても、その言葉で書かれた文章を理解できるということは表音文字ではありえないことです。中国でテレビを見てみると、ドラマの会話が字幕で漢字・漢文で表記されます。それは、耳では会話が理解できなくても、文字では理解できるからです。インドでは映画の会話は基本的に吹き替えとなるのは、話し言葉だけでなく文字も違うので、そうせざるを得ないのです。この例からも分かるように、中国にくらべてインドの言語状況ははるかに複雑であるといえます。

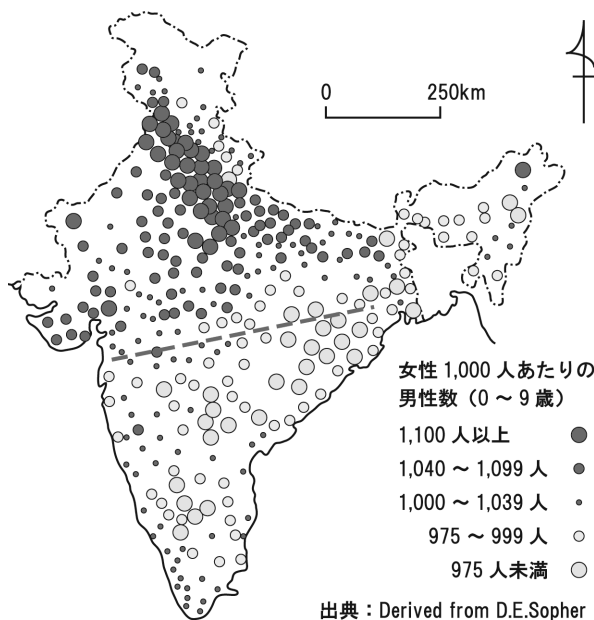
(2) 0～9歳人口の性比

もう一つあまり知られていない例として、幼児の性比を見たいと思います。日本では、インドの性比が大きく男性に偏っていて、その傾向が胎児の性別識別技術の進歩によって、ますます進行していると報じられています。しかしこれは半面の真実を語るのみで、大きな地域差の存在を見落とした議論です。これについて述べたいと思います。

図2は、県別にみた0～9歳人口の性比を图示したものです。これはソファーの古い図ですので、2011年のセンサスをつかって改訂版を作りたいのですが、彼の図で明らかのように、幼児の性比は、北インドと南インドでは全く相違するのです。ナルマダー川あたりを境にして、南と北でははっきりと違っています。南の性比は、北とは違って、大きく男性に偏っていないのです。この違いは、一応アーリア的という言葉をつかいますが、アーリア的とドラヴィダ的な社会組織の違い、とくに婚姻慣行で説明できると思っています。話せば長くなりますので要約しきってしまえば、南インドの交叉イトコ婚が関係しています。南では、これがもっとも望ましい結婚とされています。この点では、東南アジアのマレー系集団と同じです。この点は、海洋インドと東南アジア海域世界との同質性として挙げることもできるかもしれません。

一方、中国は違います。性比は、北インドとおなじく男性に偏っています。とくに現在、一人っ子政策を採っているため偏りは大きくなっています。もし中国で、図2と同じものを作成したとすれば、地域差はなく全域で男性

図2 インドの0～9歳人口の性比



に偏倚しているはずですが。この点でも、インドの方が多様性大ということが出来ます。

4. 超国民国家形成への道

(1) ヒンドゥー・インド

先述の「超国民国家が、どのようなメカニズムでインドと中国で成立したのか」という問題について考えてみたいと思います。超国民国家は、多様性の存在を前提として形成されるものです。たとえばローマ帝国もそうであったように、人類史はこうした例にこと欠きません。インドと中国は超国民国家の体制を長く持続しました。中国では587年の隋の文帝以降、インドの場合なら5世紀のグプタ朝の頃から、1000年以上にもわたって超国民国家であったのです。

超国民国家の形成の端緒は「武」、つまりハードパワーが大きな役割を果たしたと考えられます。しかしそれを持続させるのは「知」と「文」、つまりソフトパワーです。「知」と「文」のあり方は、中国とインドとはまったく異なります。インドでは、「知」はサンスクリット語と結びついているため、バラモンのみが理解でき、彼らのみによって独占されています。しかも「知」の伝承は父から子への口承のみによってなされ、秘匿されてきました。

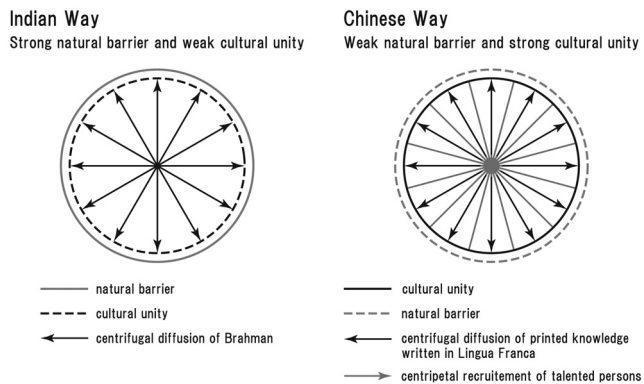
小杉先生がこのたび出された本に、出版資本主義によってイスラーム世界が変化したことを強調しておられます。これはアンダーソンの議論と通底するものですが、インドでも19世紀になって、はじめて同じことが起こります。インドでは、経典はバラモンが独占するサンスクリット語で書かれていますから、たとえ出版資本主義が登場しても、イスラーム世界における汎用性の高いアラビア語のようなインパクトを持つことはできません。出版も、「知」は秘匿ということをつき崩すほどのインパクトを持たなかったわけです。

では秘匿された「知」と「文」をもとに、いかにして超国民国家の形成が可能であったのかというと、「知」と「文」を秘匿したバラモン自身がインド世界の中心から周辺へと離心・拡散していったのです。そして彼らを中心とする社会・文化統合を各地に実現していきました。その統合とは、バラモンの原理で理想とされる社会の実現です。それは、ヴァルナつまり四つの種姓の秩序がきちりとしている社会のことです。離心・拡散していったバラモンが、それを各地に創っていったのです。

ヴァルナの下位単位ともいえるジャーティをとると、中心にいるバラモン——バラモンはヴァルナとジャーティとが一致する唯一の集団です——の序列はつねにトップですが、ジャーティの序列は相当な地域差があります。「特定のジャーティがどのヴァルナに入るか」、また「他のジャーティとの相対ランクはどうか」などになると、場所によってさまざまです。極端な場合には、隣りあうムラ同士で異なることもあ

図3 超国民国家形成への道 ヒンドゥー・インドと漢族・中国

Making of “unity in diversity”



(応地作図)

ります。たとえば散髪人を例にとると、北インドのパンジャブでは不可触民に近い存在である一方、南インドのカルナータカでは農民の下くらいの高いランクを占めています。それは、バラモンのいう理想の社会の実現が、けっして画一的な単一のものではなく、それぞれの場所的事情を反映したものであったことを意味します。インドでは、このようにバラモン自らの離心・拡散による統合でしたので、弱い求心と強い離心という特徴をもっていました。要するに統合は画一ではなく、地域的に分立する傾向をもつわけです。それが、3.の(1)と(2)で述べた内部の多様性が大きいということの背後にあります。おなじ家父長制家族というヒンドゥー教的な家族理念にしたがいつつも、交叉イトコ婚という北ではありえない婚姻慣行を南はもっともよとしていくことなどは、その典型でしょう。

(2) 漢族・中国

インドとは異なって、中国は「知」・「文」を徹底的に公開します。その基本インフラが、紙と印刷の発明です。それによって、先ほどの印刷資本主義と同じ体制が、後漢代にはできあがります。紙に印刷するのは、「知」を代表する四書五経です。これが、習得すべき古典として指定されます。さらに先ほども言いましたように、これらの古典は表意文字で記されています。こうしたインフラと表意文字をもとにして、まったく同じ古典＝四書五経の書物が全国に離心・拡散していきます。それと並行して、隋の文帝時代に始まる科挙制によって、古典を習得した優秀・有能な合格者が地方から中央に求心的に登用されていきます。中国では、離心と求心という強い相反ベクトルが同時に働いていくわけです。それをもとにタイトな統合が成立していくのが、中国だと思います。

図3でいいますと、インドと中国はともに離心ベクトルを共通してもち、インドでは、それはバラモン自身の離心・拡散移動、中国では紙に印刷された古典の離心・拡散を表します。しかしインドの場合には求心ベクトルがないのに対して、中国の場合、求心ベクトルも強固です。図では、中国の求心ベクトルが中心で収斂しあって円形となっていますが、これは求心ベクトルの矢印の集合です。

さらにインドと中国の違いは、自然的障壁性にあります。インドの場合は、北方にヒマラヤがあり、西方に砂漠があって、自然的障壁が厳存します。この強い自然的障壁性に支えられて、内部での分立状況も許容されます。ところが中国の自然的障壁性は大変に弱いので、常に外敵の侵入を許します。ですから万里の長城を構築し、「塞外」という言葉で内と外とを分けるのです。しかし自然的障壁性が弱いことと引きかえに、内部におけるタイトな文化的統合を形成していくのです。

さらにここで強調しておきたいのは、中国における知識人と政治との関係です。中国では、科挙試験によって優秀な人材が皇帝のもとに集められ、最後の殿試に合格した者が進士として登用されます。進士は、「古典＝知と文」の教養を身につけた当代最高の知識人といえます。その最高の知識人が、政治を担います。つまり徹底した文治主義です。宋代になると、進士たちが士大夫階級として中国に君臨していくのです。じつは唐代の杜甫も李白も、科挙を目指したが合格できずに終わりました。しかし彼らは、当代最高の詩人となるのです。王維は、合格した詩人です。このように中国における「文」は、文学と政治の双方に通じるものなのです。現代でも、文化大革命が演劇や小説の批判からはじまったことが、両者の関係を象徴しています。日本では、ありえないことです。

一方、インドのバラモンは政治を担いません。政治の担い手は、クシャトリアです。ヴァルナの最高位を占めるバラモンは、政治と距離をおいて、秘匿された「知」と「文」によってヒンドゥー

社会に君臨するわけです。この点でも、中国とヒンドゥー・インドとのあいだには、社会における「知」と「文」の存在形態の大きな相違があります。

I 天地人の「天」をめぐる

中国には、世界は天・地・人の三つ、つまり三才からなり、三才によって説明されるという考えがあります。ここから、いまも使われる天文(学)・地文(学)・人文(学)という言葉が生まれました。京大でも大学院地球環境学堂で、横山俊夫さんが「三才学林」と名のっているのは、これに由来します。これからは、三才をもとに、インドと中国の「文明のかたち」について考えたいと思います。

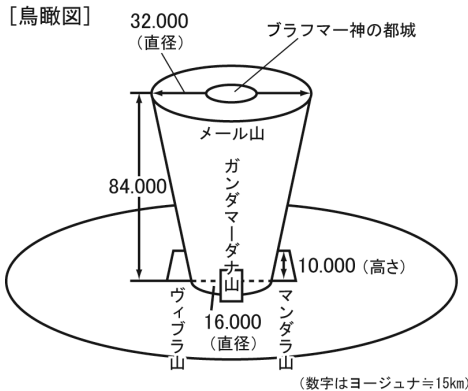
1. コスモロジー・鳥瞰図

(1) ヒンドゥー・インド

最初に、天・地・人の「天」にかかわるコスモロジーをとりあげます。その内容とそれぞれのコスモロジーの中に自分たちの国土をどのように位置づけているかについて考えてみます。この点でも、日本の神話には「国生み」だけがあって、外世界がどのようなになっているかというコスモロジーはありません。日本はやはり文化の国であって、文明の国ではないということでしょう。

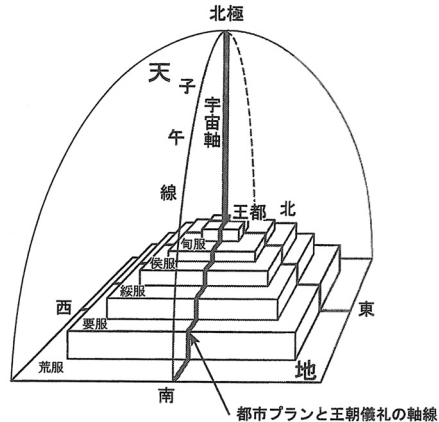
まずインドについては、ヒンドゥー教のコスモロジーをとりあげたいと思います。図4は、その鳥瞰図を示したものです。ヒンドゥー教では、世界は円盤状の巨大な大陸=ジャンプ州からなっていて、その中央に宇宙軸にあたるメル山が聳えているとされます。図4からも分かるように、メル山の頂上は円形の平らな平面で、その直径は底部の2倍もある不安定なかたちです。これでは倒壊しますので、4つの楔状の山で支えられています。その1つが、マンダラ山です。ヴィシュヌ神が同山を引き抜いて支柱として、神々と悪魔たちを動員して乳海を攪拌させてアマリタ(不死の甘露)をつくったとの神話があります。これは乳海攪拌神話とよばれ、アンコール・ワットの大回廊・南西壁面に浮彫されています。

図4 ヒンドゥー教のコスモロジー 鳥瞰図



(定方による)

図5 漢族・中国のコスモロジー 鳥瞰図



(妹尾による)

(2) 漢族・中国

中国の場合は、コスモロジーは「天円地方」という四字成句で要約されます。「天は円形、地は方形」とされています。空を見上げると天は半球に見えるので、「天円」は容易に理解できます。しかし「地方」つまり「地は四角」というのは容易には理解できません。これについては後に説明することにして、「天円地方」のコスモロジーについて述べたいと思います。図5は、その鳥瞰図を示したものです。

天球には中心があり、それを中国人は天極あるいは北極とよび、北極星で表徴させてきました。そこが、天を主宰する天帝の座所です。天帝のエネルギーは、天極から発する宇宙軸を伝導軸として地の中心に達します。地の中心に立って天のエネルギーを一身に受ける存在が、天帝の子としての天子です。このように「天円の中心」＝「地方の中心」という天地相応の関係で結ばれているのが、漢族・中国のコスモロジーです。

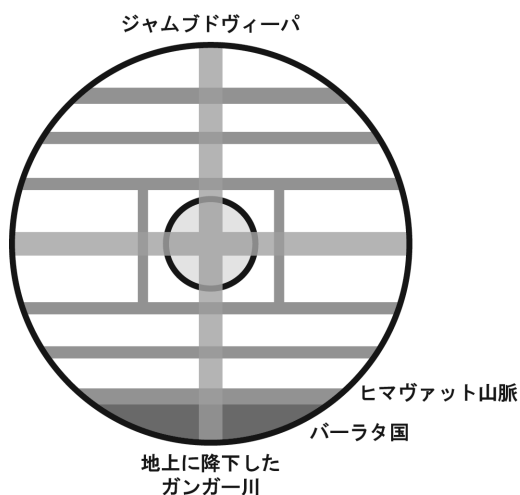
2. コスモロジー・平面図

(1) ヒンドゥー・インド

さきに鳥瞰図で示したヒンドゥー・コスモロジーを平面図で表現すると、図6のようになります。ジャンプ州の中心に位置する円形が、宇宙軸・メール山です。

ジャンプ州にはメール山を中心にして、幾条かの山脈が走っています。もっとも南にあるのがヒマヴァット、つまりヒマラヤ山脈です。そこは、ヒマヴァーティー女神の住処です。ヒマヴァット山脈の南方がバーラタ国、つまりインドです。まさに現実の南方に突出した逆三角形の形態を忠実にたどって、ここにインドをあてているのです。

図6 ヒンドゥー教のコスモロジー・平面図



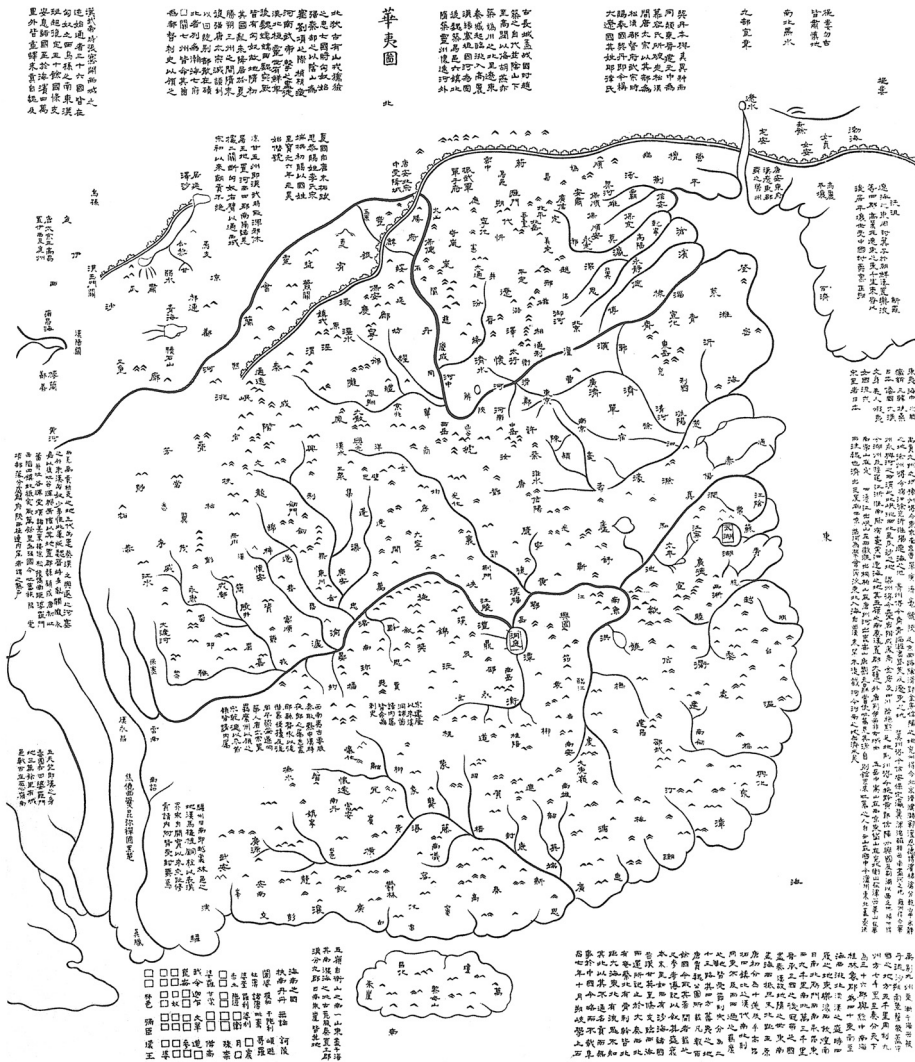
(応地作図)

(2) 漢族・中国

本題に入る前に、さきに留保した「地は方形」という漢族・中国のコスモロジーの説明を試みたいと思います。これについては、これまでほとんど説明されていないのですが、私はつぎのように考えています。現在の中国の領域は、主として清代に康熙帝と乾隆帝によって編入されたチベットや新疆^{シンチヤン}などを含んでいるので、現在の領域からは方形をいうことを実感できません。しかしそれらを除いて本来の漢族居住地帯だけに限定すると、中華世界の形態はまさに方形です。それをよく示すのが、「華夷図」や「世界総図」です。

中国の現存最古の世界図は、世界を「華＝文明」と「夷＝野蛮」に二分する「華夷図」とよばれるものです。「華」と「夷」の関係は、前出した図5をもとに、つぎのように説明できます。「地の中心」に立つ天子が「天のエネルギー」を一身に受けとめ、そのエネルギーが、天子の身体から方形をなす地の四方にむけて同心方形を描きつつ水平拡散していきます。エネルギーのおよぶ範囲

図7 古今華夷区域総要図 (1140年)



が、「華=文明」の範囲です。当然、その境界の「かたち」は方形となります。エネルギーが尽きるところから外方が、「夷=野蛮」です。中国では、このような「天地相応」観念にもとづいて、「天円地方」の「地方」を「華」と「夷」に分けてきたのです。

図7は、もっとも古い印行「華夷図」を示したものです。この図は、漢族世界は四角形とする現実の世界認識が、「地は方形」とするコスモロジーの基礎にあることを示しています。「華夷図」は、「地方」の中央に大きく「中華=文明」の範囲、その周辺の東・南・西・北の四方に「夷=野蛮」の範囲を描いています。北方で両者を分けるのが長城で、「華夷図」もそれを大きく記入しています。先述の「塞外」とは、長城以北の野蛮人=北狄の世界なのです。「華夷図」は、漢族の現実の世界認識を基盤とする「地=方形=四角」というコスモロジーにもとづいて世界を描いているのです。後の中国で製作された世界図も、この表現様式を踏襲していきます。

ここにはイスラーム世界を研究しておられる方々もいらっしゃいますので、ここで閑話休題を入

れて、地図をめぐるイスラム世界と宋代中国との交流について、私が考えていることを話したいと思います。

図7の古今華夷区域総要図は、1140年に南宋で印刷刊行された中国最初の地図帳の冒頭におかれている地図です。図8のイドリースイー図は、西アジア・イスラム世界を代表する同時代の世界図で、古今華夷区域総要図よりやや遅れて1150年ころにシチリア島で作成されました。

この2つの地図については、先年出版しました『「世界地図」の誕生』（日本経済新聞出版社、2007年）でかなり詳しい解説をしています。ここで2つの地図の関係だけにしぼって、世界ではじめての指摘をおこないたいと思います。大食（アラブ）人たちが、図の中心部にあるバグダードからインド洋を航海して中国と活発に交易していたことは、よく知られています。当然、その活動は交易だけに限られていたわけではなく、多方面に及んでいました。「知」と「文」に係わるものでも、バグダードの図書館には中国書も収集・所蔵されていました。もちろん地図は航海に必要なものですから、おそらく広東で入手できるものは持ち帰っていただろうと思われます。

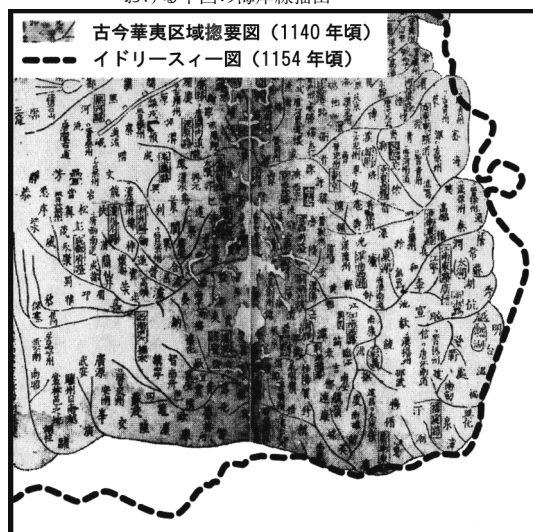
イドリースイー図は、図8にみるように、インドを半島として描かれていない印象を与えます。しかしそれは違います。イドリースイーの書物をもとに、イブン・ハルドゥーンは『歴史序説』のなかでクリマータ（帯域）について解説しています。それを読みますと、イドリースイーは明らかにインドを大半島として叙述しています。彼は、自分たちの航海知識にしたがってインドを半島と自覚していたと考えられます。しかし中国とりわけ広東以北に関しては、そのような航海知識は集積されていなかったはずで、とすると、当時の中国地図を参照系として、イドリースイーは、その海岸線を描いたと思われます。

そこで、古今華夷区域総要図とイドリースイー図での中国の海岸線を重ねあわせてみますと、図9のようになります。両者が描く海岸線は対応性が大きく、とくに南東端でみごとに一致しています。イドリースイーは、さまざまな地図資料また旅行記を収集・動員して自身の世界図の作成にあたりました。刊行されたばかりの古今華夷区域総要図も、そのなかに入っていたと思われる。図9の一致度の高さから、彼は

図8 イドリースイー図（1150年ころ）



図9 古今華夷区域総要図とイドリースイー図における中国の海岸線描出



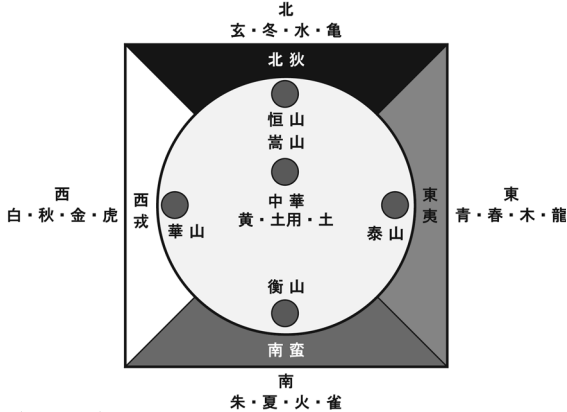
(応地作図)

古今華夷区域総要図にしたがって中国の海岸線を描出したと私は考えます。中国からバグダードにもたらされた同図が、最新の地図情報として西方のシチリアにまで伝わっていったのでしょうか。図9でインドの部分を見ると、2つの図の海岸線は大きくずれあっています。イドリースーイーが、インドは大きな半島と考えていたことを物語っています。

ここで本題の漢族・中国のコスモロジー・平面図に帰りたいと思います。図10に、その要点を描きました。三次元の「天円地方」を二次元で表現するにあたって、中国では2つの様式があります。それは、「地方」をあらゆる正方形に「天円」にあたる円を内にするものと、外にするものと2つです。伝統中国でもっとも重要な皇帝儀礼であったのは、祭天郊祀でした。ここでは、その祭場であった北京の天壇にならって、図10では「天円」を内とする表現を採用します。

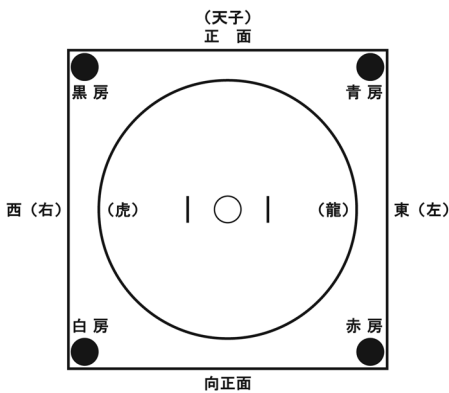
「地方」の中央円形が、中華＝文明の範疇です。その外側の四方に、夷＝野蛮の地があります。それぞれの地には固有の色が定まっています。中央が黄色、まわりに右回りで右（東）から順に、青・朱（赤）・白・玄（黒）となります。北京・紫禁城の社稷壇も、これらの色の砂で四方が示されています。季節も、これと対応しています。右回りで青が春——青春の語源——、朱が夏、白が秋、玄が冬となって、春夏秋冬をあらわしています。またそれぞれの色は、動物と結びついています。青龍・朱鳥・白虎・玄龜です。ここで注意していただきたいのは、方位・色・季節がいずれも右回り、つまり時計回りで表現されていることです。このことについて、少しふれること

図10 漢族・中国のコスモロジー・平面図



(応地作図)

図11 相撲の土俵・平面図



(応地作図)

にします。右回りは中国だけではなく、インドでも見られるものです。仏教では、それを右繞とよびます。ですから、インド・中国・朝鮮半島・日本また東南アジアも回転は右繞、つまり右回り、時計回りです。

これに対してイスラーム世界またキリスト教世界は、逆の左回りが正統です。マッカ巡礼では、カアバ神殿を左繞で7周します。キリスト教世界も、同じく左繞です。沙漠のような常に晴れているところで天体の運動を見ていると、北極星を中心にして星が反時計回りに回転していくのがよく分かります。おそらく、イスラーム世界またキリスト教世界の左回りをもって正統するする考えは、これから始まったと思います。そして観測にもとづいて占星術が生まれたのです。

しかしインドや中国、とくにインドでは乾季に天体運動を観測できても、雨季にはできません。ですから占星術も、観測よりも計算に重きをおいてきました。おそらくそれと数学の発達とは、関係しているでしょう。そのため実際の天文観

測とは分離した形で、時計回りや右繞という考えも出てきたと思います。ユーラシアは、正統的周囲のあり方をめぐっても見事に東西に分かれているわけです。

ここで、さらに横道にそれることにします。図 11 に掲げたのは、相撲の土俵です。まさに「天円地方」です。四角の土壇に中央に、丸い土俵が据えられています。「地方」の果ての四方には、「天円」（屋根で表徴されますが）を支える柱があり、柱は方位を示す青房・赤房・白房・黒房で飾られます。もちろん、それは東南西北を示します。天覧相撲のときには、正面に天皇が南面して着座します。相撲は、東西の対抗戦です。これは東の龍と西の虎という最も強いもの同士の戦いです。龍虎の戦いを描く龍虎図は、東アジアの絵画でなじみぶかいものです。ご存じのように東の横綱と西の横綱では、東の方が上位です。これは、南面する天子からみて東が左だからです。東アジアでは、つねに左は右よりも上位とされます。左大臣と右大臣もそうでした。

徳俵で囲まれた土俵の形が出現するのは元禄時代で、それまでは土俵がありませんでした。織田信長のときの天覧相撲の記録では、土俵がありません。レスリングや柔道などの格闘技では、リング外に手を接すれば攻撃から逃れることができます。相撲は、そうではありません。押し出しは、文明の地から野蛮の地への追放を意味します。ですから負けなのです。中央の土俵は「中華＝文明の地」で、土俵外は「夷＝野蛮の地」だからです。両者の境界線を「徳俵」とよぶのも象徴的です。というのは「中華＝文明の地」とは、天子の「徳」が及ぶ範囲だからです。このように相撲は、土俵の構成も勝負のルールも五行思想に則っているのです。ちなみに、日本での土の色は黒色系です。しかし相撲の土壇は、日本では少ない黄色土で築かれます。それは、五行思想で中央の土用の地は、華北の黄土の黄色とされているからです。そのため、わざわざ黄色土で土俵を版築するのです。

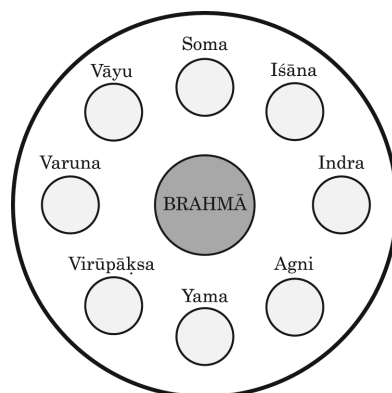
3. コスモロジーの中心にくるもの

(1) ヒンドゥー・インド——神の領域

ヒンドゥー・インドと漢族・中国は、「それぞれのコスモロジーの中心を占めるものはなにか」という点でまったく異なっています。ヒンドゥー・インドでは、図 6 のコスモロジー・鳥瞰図に示されるように、円盤状の世界大陸・ジャンプ州の円心にはメール山が聳え立っています。その頂上の円形平頂面の構成を示したものが、図 12 です。

円形平頂面の円心つまりジャンプ州の中心には、宇宙創造神ブラフマー神の神領があります。ブラフマー神は、仏教に入って梵天となります。ブラフマー神の神領の周囲には、八方神とよばれる 8 神格の神領が位置しています。東のインドラは帝釈天で、南のヤマは閻魔天です。北のソーマ神あるいはクペーラ神は毘沙門天にあたります。要するに、ジャンプ州の中心を占めるメール山の円形平頂面は、ヒンドゥーの神々のパステオンです。ヒンドゥー・コスモロジーでは、世界の中心を占めるのは神々の神領なのです。

図 12 メール山の円形平頂面上のヒンドゥー諸神の神領



(応地作図)

(2) 漢族・中国——皇帝の都城

図5の漢族・中国のコスモロジー・鳥瞰図にかえりますと、宇宙軸をつうじて伝導される「天のエネルギー」を天子が受け、天命を受命します。天子が受命して登極する地点が、地の中心です。そこに、天子の宮殿と都城が営まれます。ヒンドゥー・コスモロジーとはまったく異なって、漢族・中国ではコスモロジーの中心にくるものは皇帝の都城です。

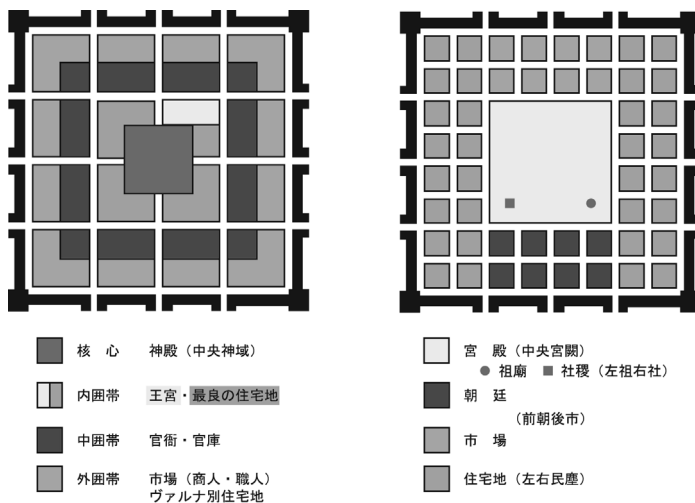
4. 都城思想と形態——ヒンドゥー・インドと漢族・中国

日本では都城というと、中国と東アジアに固有のものという視野狭窄な「常識」があります。しかし日本ではまったく知られていませんが、ヒンドゥー・インドは、中国以上に体系的な都城思想を生みだしていました。いま書いている都城論の本では、この点を中心に、ユーラシアの都城を論じています(『都城の系譜』京都大学学術出版会、2011年刊)。

ヒンドゥー・インドの都城思想をもっともよく語っているのは、『アルタシャーストラ』です。これに対して中国の都城思想を述べる際に頻用されるのは、『周礼』『考工記』です。『アルタシャーストラ』の記載をもとに、これまで何人かが、形態復原を試みてきました。しかしそれらは厳密なものではなく、遊戯的レベルにとどまっています。同様のことは、『周礼』についてもいえます。図13には、私による両都城思想にもとづく形態復原を掲げました。その復原の過程は、ここでは省略します。

まず、都城の核心に位置するものに注目したいと思います。ヒンドゥー教の都城思想では、そこは、神の領域、厳密にはブラフマ・シュターナつまり宇宙創造神の領域です。つまり、神殿です。それは、ヒンドゥー・コスモロジーのメール山頂上の平頂面中央に位置していたブラフマー神の神領と対応するものです。王宮は、そこを離れた内圏帯の北東端に所在しています。これに対して漢族・中国では、核心を占めるのは皇帝の宮殿です。2つの都城思想にみられる「中央神域」に対する「中央宮闕」という対照性は、両者のコスモロジーを忠実に反映しているのです。

図13 2つの都城思想とその形態復原——
ヒンドゥー教と漢族・中国



古代インド都城
(応地作図)

古代中国都城

漢族・中国の都城思想では、天子は「中央宮闕」に南面して立ちます。天子の左側には先祖を祀る宗廟があり、右側は土地の神と農業の神を祀る社と稷しよくがあります。これを「左祖右社」といいます。また天子の前方は朝廷=皇城で、後方が市となります。これを「前朝後市」といいます。また天子の左方と右方に民家を配する。これを「左右民廛てん」といいます。ここで注目されるのは、すべての施設の配置と位置が、左右あるいは前後という相対方位

で語られていることです。その相対方位を絶対的方位に転ずる原点が、南面した天子です。漢族・中国の都城思想では、天子の身体方位をもとにして都城の内部編成が決められているのです。これに対して、ヒンドゥー教の都城思想は、王権からはまったく自由です。

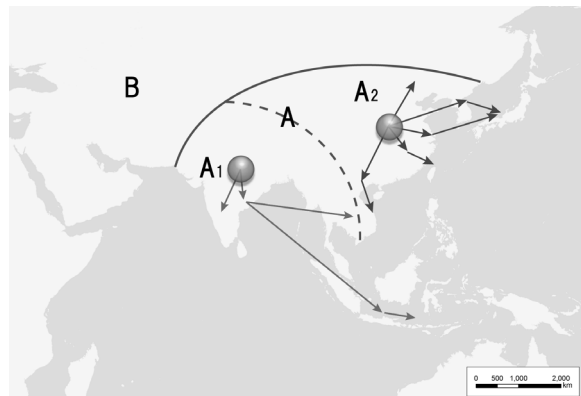
こうした都城思想における基本的な相違が、両文明の「文明のかたち」として構造化されているのです。ですから帝国を生み出したタイトな超国民国家という漢族・中国の特徴は、コスモロジー、都城思想また後にふれる予定の王権思想に一貫して認められ、それは、ヒンドゥー・インドの文明が生みだしたものとまったく異なっているのです。

ここで、都城思想から見ると、どのようにイスラーム世界を位置づけうるかという問題にふれておきたいと思います。私は、アジアは「都城思想をもつアジア」と「同思想をもたないアジア」の2つに二分できると考えています。それを示したのが、図14です。

図14で、Aとあるのは、都城思想をもつアジアです。その思想を生みだした析出核が、ヒンドゥー・インド(A₁)と漢族・中国(A₂)です。各々の析出核から、ヒンドゥー・インドと漢族・中国の都城思想はそれぞれの周辺地帯に伝播し、それによって「都城思想をもつアジア」が形成されています。それに対して、Bは「都城思想をもたないアジア」です。イスラーム世界が、それにあたります。「なぜイスラーム世界が都城思想をもたないといえるのか」という理由については、小杉先生のご教示に全面的に負っています。ご教示によると、<イスラーム世界には、都市自体がコスモロジーを体現するという思想はないこと>、<イスラーム世界のコスモロジーは、金曜モスクによって代表される都市が「マッカに向かう方向＝キブラ」にしたがって、カーバ神殿をハブとして求心・凝集する都市の星座の編成で表徴されること>の2点です。都城思想においても、アジアの東と西、またイスラーム世界とヒンドゥー・インドは異なっているのです。そのため、私は、A地帯の王都のみを都城とよんで、B地帯の王都と区別すること

にしています。

図14 都城思想からみた2つのアジア



(応地作図)

II 天地人の「地」をめぐる

ここで、「天」から「地」に降下して、「地」をめぐるいくつかの話題をとりあげたいと思います。

1. 世界のなかの自国土

(1) ヒンドゥー・インド——周縁的存在

図6でヒンドゥー教のコスモロジーを話しました際に、インドを意味するパーラタ国の位置についてもふれました。それは、円形大陸のジャンプ州最南端という周縁的な位置におかれていま

た。円形をなすジャンプ州で、南にむけた逆三角形の部分を選ぶとすれば、そこしかありません。現実のインド半島の「かたち」とジャンプ州の「かたち」とを対応させて、もっとも対応性の大きな最南端の部分を選択するというきわめて現実的な形態連鎖をもとに、バーラタ国の位置が設定されたのでしょう。これに対してジャンプ州の中心にあるのは、ヒンドゥー諸神の神領です。

バーラタ国という名称も、インド人を意味する「バーラタ族の国」という普通の意味しかもっていません。ちなみに現在のインド国の正式名称(国号)は、バーラタです。India というのは、古代ギリシア人がインダス川とその周辺を Sindhu とよんだことに由来し、外部者がつけた呼称です。中国でも張騫が報告した Sindhu をもとに、漢代に身毒というインド呼称が成立しました。

(2) 漢族・中国——中心的存在

「バーラタ族の国」とは異なって、中国の国号である中華人民共和国は特別な意味もありません。「中華」というのは、図10のコスモロジー・平面図をもちいて説明したように、世界のなかの「華=文明」の地のなかの中心つまり「中華」を意味します。「中華」は、世界に1つしか存在しない世界の中心を意味する特別な「地」なのです。その名称また世界のなかの位置の両点において、インドと中国は、自国土の位置づけをまったく異にしているといえます。ヒンドゥー・インドは、中華思想とは無縁な存在なのです。

2. 国土を聖化するもの

(1) ヒンドゥー・インド——水と河川

ヒンドゥー教と河川と聞くと、誰もが、ガンガー川を連想します。ここでガンガー川について、少し話したいと思います。ヒンドゥー教に、「地上に降下したガンガー川」という神話があります。それは、以下のようなものです。アヨーディヤのバギラティエ(バギーラタ)王が、さまざまな苦行のすえにブラフマー神に天上を流れるガンガーを地上に下してもらおうよう頼みます。その願いを入れて、ブラフマー神はガンガーを地上に降下させます。降下してきたガンガーをシヴァ神がメール山の山頂で受け止め、そこからガンガーが地上を流れていくことになったというものです。この神話の岩壁レリーフが、チェンナイ南方のマハーバリプラムにあります。

図6のヒンドゥー・コスモロジー・平面図に「地上に降下したガンガー川」として記入しましたように、ガンガー川は、メール山の山頂から4つの河川となって東西南北の四方に流下していきます。

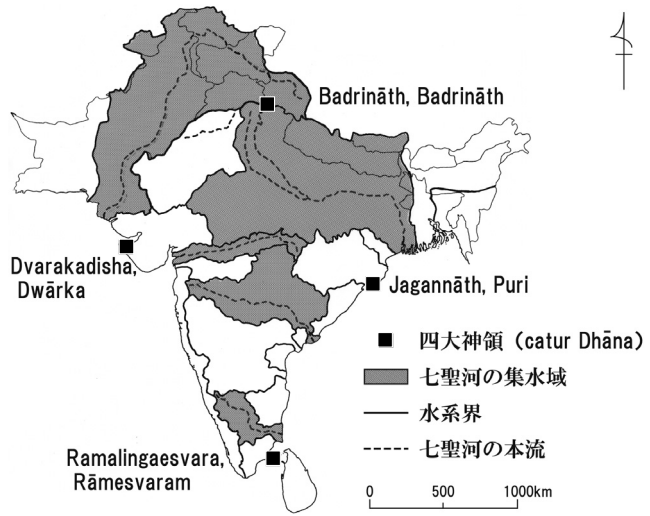
ここで話はずれますが、興味ぶかいことに、世界の中心をなすもの——樂園でよいのですが——が、4つの河川と結びつくというのは、ヒンドゥー教だけでなく、世界の大きな宗教に共通しています。イスラームの場合には樂園の内部ですが、清浄な水の川、乳の川、美酒の川、そして蜜の川の4つの川が流れているとされています。キリスト教では、東方の彼方にある樂園(エデンの園)から4つの川——ナイル・インダス・チグリス・ユーフラテス——が、流れ出ているとされています。仏教の場合も、樂園にあたる無熱惱池から、ガンガー・インダス・オクサス(アムダリア)・シーターの4河川が流れ出ているとされています。樂園と4つの河川の結びつきには、河川が四方の土地を潤して流れていくとか、これらの宗教の発祥地が乾燥～半乾燥的な風土であったとかにとどまらない意味があるのではないかという気がします。ここで4つの河川の話で、漢族・中国についてふれなかったことに留意しておいていただければと思います。

ここで、「国土を聖化するもの」という本題に戻ります。ヒンドゥー・インドでは、それは、

河川です。

ヒンドゥー・インドの国土観は、図15に示したように、東西南北の四方を画する四大神領（チャトルダーナー）、つまり北のバドリナート、東のジャガンナート（プリー）、西のドゥワールカー、南のラーメシュワラムを四至とする領域として観念されています。それらは、それぞれヴィシュヌ、クリシュナ、クリシュナ、そしてラーマの聖地であり、それらの神々がパーラタ国を守護しています。これらの4神格は、すべてヴィ

図15 ヒンドゥー經典が語る国土の四至と七つの聖河

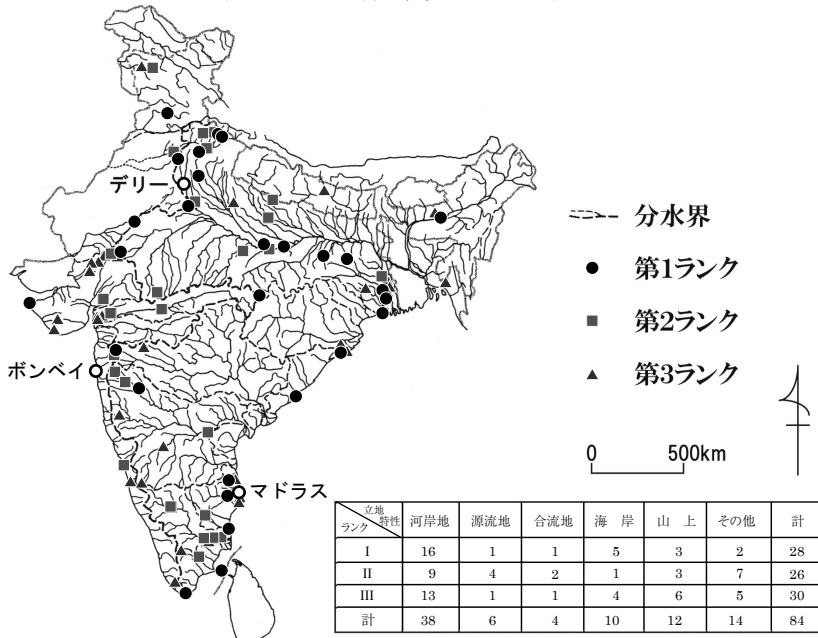


(応地作図)

シュヌ自身あるいはヴィシュヌの化身ですので、ヴィシュヌ神によってヒンドゥー的世界が境界づけられ、守護されているということでしょう。

これらの四至の内部を充填するものが、七聖河です。7という数字は、ユーラシアをつうじての聖なる数字です。仏教でも7は聖数ですし、イスラームのマッカ巡礼でも、先にふれましたカーバ神殿を反時計回りに7周するのをはじめ、3往復半往還するとか、7回投石するとか、巡礼行為は

図16 インドの河川水系とヒンドゥー教の聖地



(応地作図) 聖地のランクづけと付表はシングによる

7に係わるものを基本としています。

七聖河というのも、「聖なる数字である七」と「聖なる河川」との結合です。七聖河とは、図15に破線で記入した河川を指します。つまり、インダス、パールヴァティ、ヤムナー、ガンガー、ナルマダー、ゴダヴァリー、カーヴェリーの7つです。このうちパールヴァティはシヴァ神の配偶神として有名ですが、『リグヴェーダ』ではアラビア海に流入する大河として讃歌の対象となっています。いまではヤムナー川によって上流を奪われ、タール沙漠のなかに干上がった旧流路を残すのみになっています。図15で、バドリナートの南西方に白地のなかに破線が描かれていますが、それがパールヴァティの旧流路です。そのため現在では、パールヴァティ川は存在しません。

これらの河川は、それぞれガンガーと結びつけられています。例えば、ゴダヴァリー川の源流はナシクですが、ナシクの水はガンガーから来た水だと言われています。カーヴェリー川も、同様です。ナルマダー川は、地元では、沐浴せずとも見るだけで浄められるガンガー以上の聖河だとされています。このようにガンガーと結びつけて、聖なる河川によって国土が聖化されているのです。図15には、これらの聖河の集水域を太い実線で示し、その内部を色づけています。四大神領を四至とする国土のほとんどが、七聖河の流域によって覆われていることになります。

サンスクリット語で、巡礼地はティルターとよばれます。その原義は、川の浅瀬あるいは渡し場です。その原義からもあきらかなように、ヒンドゥー教の聖なる巡礼地は川また水と関係しています。ハルドワール・シングは、ヒンドゥー教の聖地を3ランクに区分して、その立地を研究しました。彼の結論の要点を、図16に示します。図のなかに掲げた彼の表は、全84の主要ヒンドゥー教聖地のうち58つまり70パーセントまでが、河岸地などの河川や海岸などの水辺に立地していることを示しています。図16には、また、彼があげる84のヒンドゥー教聖地の所在地を、河川水系を関連づけて図示しました。破線で示した分水界との関係に注目していただくと、それらが河川水系の上流域と下流域に集中していることが分かります。その点をもっと詳しく検討すると、シングの作成表をさらに精緻なものにできると考えられます。

このように河川・水、さらにそれらと結合する多くの聖地による国土の聖化が、ヒンドゥー・インドの大きな特徴です。この点でも、ヒンドゥー・インドは漢族・中国とまったく異なるのです。「インド化」を経験した東南アジアは、もちろんこの点ではヒンドゥー・インドと共通しています。

(2) 漢族・中国——山岳

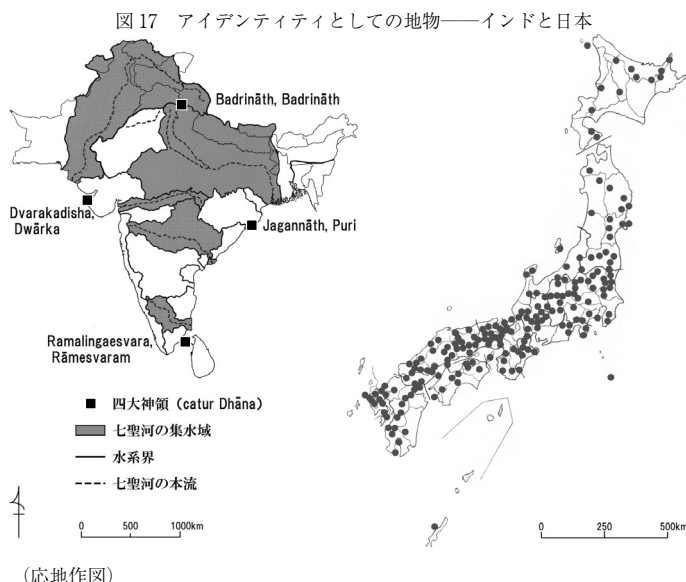
図10の漢族・中国のコスモロジー・平面図で、国土の聖化に関する要点を記入していますので、それを参照しながら、漢族・中国の場合について説明します。中国の場合、国土を聖化するものは河川ではなく、山です。中国には、五岳とよばれる特別な山岳があります。もちろん五岳は、五行思想と対応した存在です。つまり東・南・西・北・中央(土用)のおおのにおおの、特別な山岳があるとされています。もっとも重要な山岳は東の泰山で、山東半島の付け根にあります。ここで秦の始皇帝が、中国史上最初の封禪の儀をとりおこないました。他の4つの山岳は、図10にあるとおり、南が衡山、西が華山、北が恒山、中央が嵩山です。いずれも聖なる山として、巡礼の対象になっています。漢族・中国では、河川や水辺ではなく、山岳が巡礼の対象です。

だから、河川はあまり意味がありません。中国の東の彼方は東海ですが、東海には道教などと結びついた不老長寿の島々があります。方丈・瀛州・蓬萊という三神山、つまり三つの神の山あるいは島です。秦の始皇帝は、徐福を遣わして東海に不老長寿の薬をもとめさせたという話は有名です。日本でも、各地に徐福伝説にもとづく祠や神社があります。また垂仁天皇の命で田道間守が常

世の国へ渡ったという話も、この道教的東海観の残映です。

東海は、中国の伝説的な「東王父」の住処です。一方、西の彼方には崑崙があり、そこは「西王母」の住処です。東の父に対して、西の母です。川は、西王母が住む崑崙と東王父が住む島あるいは海とをつなぐものにすぎません。川に対しては、まったく聖性が与えられていないのです。先ほど始皇帝の封禪の儀に言及しましたが、山に登高していくということは、天に向かっていくことです。自らが天命を受命して王朝を樹立した天子が、自らの領域を見下ろしつつ、王朝と国土の安泰を天帝に祈願するのが封禪の儀です。歴代の王朝は、常に泰山で封禪の儀を挙行了しました。日本の国見も、これに影響をうけたものです。

じつは、中華文明圏の一国として、日本も、河川ではなく、山岳をもって聖地としています。信仰の対象は圧倒的に山岳であり、「山上他界」また「六根清浄」は山とむすびつく言葉です。山岳信仰も、富士講をはじめ各地にあります。「故郷の山」とりわけ富士山は、日本人のアイデンティティの根源にあります。日本には「〇〇富士」とよばれる山が、全部で400以上あるとのことです。図17には、むかって



(応地作図)

右に、それらのなかの代表的な地方富士を示しました。最北の利尻富士から最南の本部富士まで、日本人は地元の緩やかな裾野の山を見いだしては、〇〇富士とよんできたのです。図17は、地方富士が東北と北海道で少なく、とりわけ西日本で多いことを示しています。東北・北海道に少ないのは、独立峰の大火山が多く、それを広い範囲で〇〇富士としてきたからです。しかし西日本には、そのような独立峰の大火山はごく少なく、狭い範囲でしか見えない小さな山が多いのですが、そのなかから緩やかに傾斜する山を探しては、けなげにも〇〇富士とよんできたのです。

この富士山に対する〇〇富士とよばれる地方富士からなる状況は、図15をもとに説明した大ガンガーに対する地方の小ガンガーの関係とおなじです。大小のガンガーに対する大小の富士山という同型的関係です。間主観性を体現するガンガーと富士山が、インドと日本のアイデンティティを実質化するにあたって重要な役割を果たしているのです。

山岳にかかわる話題を、もう1つあげたいと思います。それは、四国八十八箇所巡礼です。その順打

図18 四国八十八箇所の札所と巡礼路



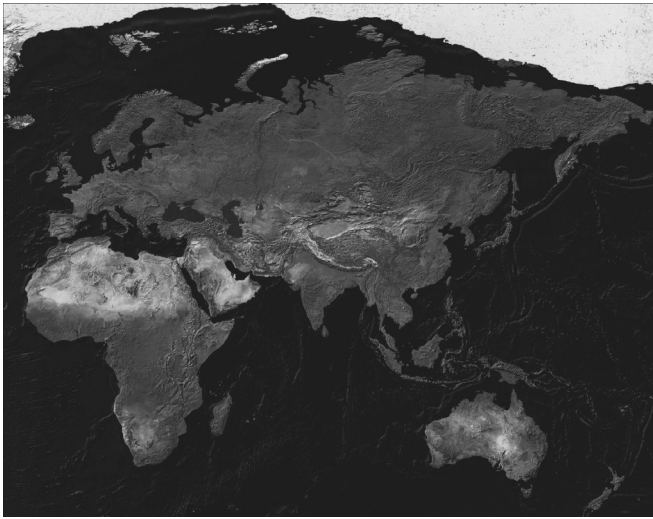
(応地作図)

ちの正統ルートは淡路島から入り、時計回りの右繞で札所を巡礼していきます。その順打ち巡礼路を、図18に掲げます。大きな特徴は、八十八箇所の札所がすべて川から離れた所に位置していることです。仏教寺院が「○○山××寺」とよばれるように、札所にあたる寺院は川には位置しないのです。川は、単に横断するだけのものです。インドで川の渡河点が聖地の原義であったのとは、対照的です。

3. ノア気象衛星画像——「生態の四色問題」を解く

つぎに、生態の面からインドと中国の「地」を比較したいと思います。図19は、アメリカの国立海洋大気圏局（NOAA）のノア気象衛星が地上約800キロメートルで撮影した衛星画像です。この画像は、地表が基本的に4色からなっていることを示しています。白・緑・黄・青の4色です。

図19 ノア気象衛星画像

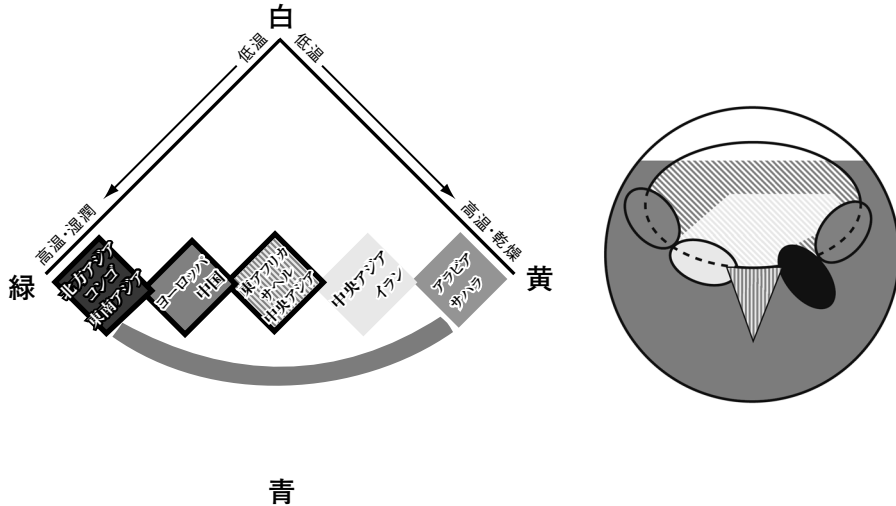


(アメリカ海洋大気圏局による)

白は、氷雪です。緑は、森林です。黄は、沙漠にあたります。そして青は、海洋です。もちろん、それらの4色の中間色もあります。梅棹忠夫さんは、このなかの黄のゾーンに注目して、「文明の生態史観」にのちに有名となるモデル図を掲載しました。しかしあのモデルは、いわばどこに何色があるかという配置を示したアイコンニック・モデルです。それらの配置を説明する説明モデルではありません。

梅棹さんを越えて行くためには、その配置を説明できる説明

図20 「生態の四色問題」の説明モデル私案とユーラシアの生態編成



(応地作図)

モデルを提出しなくてはなりません。私は、これを、数学における「地図の四色問題」になぞらえて、「生態の四色問題」とよんでいます。ここで、「生態の四色問題」を説明する説明モデルの私案を提出したいと思います。図 20 のむかって左の図が、説明モデルの私案です。

モデル構築の原点は、白です。そこは、高緯度と高山の低温帯を意味します。そこから離れるにつれて、気温は上昇していきます。気温の上昇は、降水に対して2つの方向で作用します。図 20 の左図は、それを示しています。1つは、気温上昇が降水増加つまり湿潤とむすびつくものです。その方向での変化の頂点にあるのが緑で、高温・湿潤を意味します。それが、左図のむかって左の<白=低温 → 緑=高温・湿潤>軸です。もう1つの方向での変化は、気温上昇が降水減少つまり乾燥とむすびつくものです。その方向での変化の頂点にあるのが黄で、高温・乾燥を意味します。それが、左図のむかって右の<白=低温 → 黄=高温・乾燥>軸です。ここで、むかって左右の軸の頂上に位置する黄と緑をむすんで対角線を引きます。その対角線上に、緑と黄の中間色が並びます。<濃黄 → 薄黄 → 黄緑 → 薄緑 → 濃緑>です。それらを囲むように記入されている青の四分円ベルトは、海洋を示しています。

こうして図 20 の左図を「生態の4色問題」の説明モデルとして提出できます。中間色をふくめて各色が地表のどこにあたるかは、同図の色を示す四角形に記入してあります。それをもとにして、ユーラシアの生態編成をさらにモデル化したものが、図 20 のむかって右の図です。このモデル図について説明しますと、作図にあたっては、イギリスの地理学者ハルフォード・マッキンダーが20世紀初頭に主張したハートランド論、さらにそれを踏まえてニコラス・スパイクマンが提唱したハートランドの外縁をなすリムランド論をふまえています。ヨーロッパから西アジアと南アジアを経て中国へと至るリムランドは、文明の成立地帯です。そのなかで東南アジアは、高温・湿潤の極である濃緑の世界です。これに対して西アジアは、高温・乾燥の極である濃黄の世界です。

南アジアは、これら2つの極の中間に介在する巨大な漸移地帯で、黄と緑が縦縞をなす世界です。これに対して中国は、東南アジアやヨーロッパとおなじ濃緑の世界です。インドと中国とのあいだには、<「黄と緑の縦縞の世界」対「濃緑の世界」>という生態的な対比が存在します。この相違は、同時に土壤の肥沃度の相違と対応しています。濃緑の中国が肥沃で、南アジアの土壤は全体としては決して肥沃とはいえません。しかし両者は、世界を代表する大人口地帯です。南アジアは、決して肥沃とはいえない土壤条件のもとで、その大人口を生成・維持してきたのです。この点は、中国とは大きく異なります。

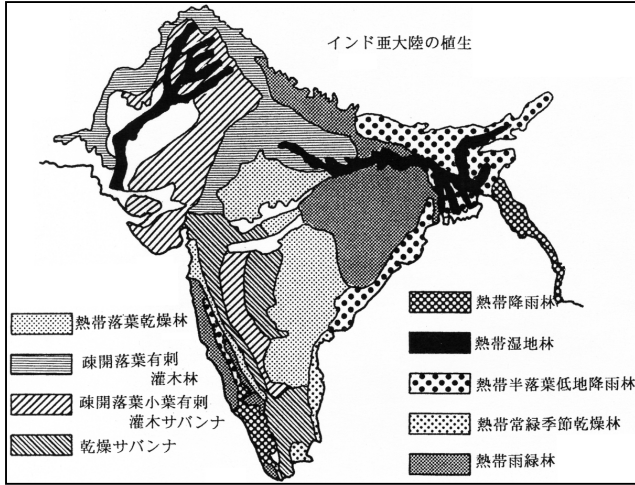
また濃青の海洋との関係でも、両者は異なります。南アジアは、南のインド洋にむけて突出する巨大な逆三角形の半島で、濃青のインド洋を東と西に両断しています。それをもとに、インド半島の南半部はインド洋海域世界の収斂場という歴史的役割を果たすことができたのです。中国南部も、おなじく海域世界を形成してきましたが、海洋を両断して収斂させるような役割はありませんでした。

4. 植生比較

(1) 南アジア——規定因としての降水

ノア気象衛星画像から、南アジアが「緑と黄の縦縞の巨大な漸移地帯」、中国が「緑の単色地帯」との対比性をとりだしました。両者の植生をとりあげて、この対比性をさらに具体的に検討したいと思います。図 21 は、南アジアの植生区分図です。東端の熱帯降雨林=濃緑から西端の空白部=沙漠=黄まで、図 20・左図の対角線上のすべての色を網羅しています。大きな特徴は、多

図21 南アジアの植生区分図



(応地作図)

してください。これは、乾季に落葉するトゲをもつアザミなどを指しますが、乾燥のために喬木には育たず、またまばらにしか生えないサバンナのことで。この植生が、インダス川流域周辺とデカン高原にあります。その間に介在するのが、同様の性格をもつ「乾燥サバンナ」です。この乾性植生のベルトが、インダス川流域からデカン高原へと伸びているのです。このベルトの存在が、インダス文明を支えた農耕がデカンへと拡散していく上での重要な生態基盤であったと考えています(これについては、講演後に「南アジアの<環境—農耕>系の歴史展開」、『環境と歴史学』(「アジア遊学」136)、2010年、200-209頁で書いているので参照ください)。

様性の大きさと同時に、各植生区が南北方向のベルト状に配列していることにあります。つまり縦縞です。高温帯に属する南アジアでは、植生の規定要因が、気温ではなく降水であることを物語っています。

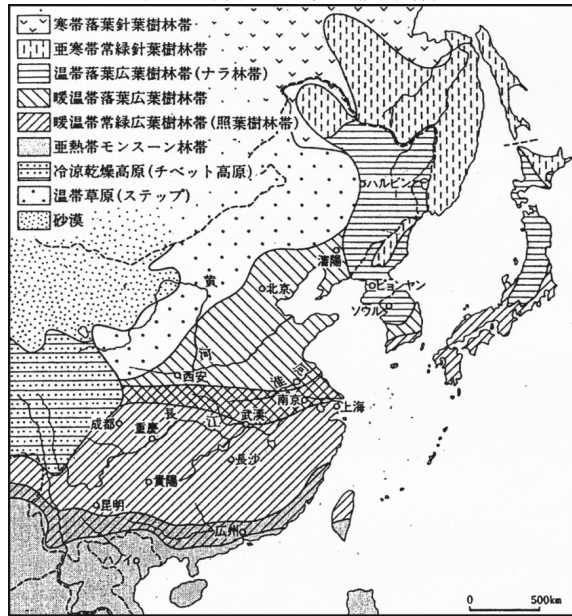
あとで南アジアの農耕について話しますので、ここで南アジアにおける農耕の拡散と植生との関係について、簡単にふれておきたいと思います。図21で、右上から左下への斜線で示された「疎開落葉小葉有刺灌木サバンナ」に注目

(2) 中国—規定因としての気温

中国とその周辺における植生区分図を、図22として掲げます。東北地区をのぞく中国東部の植生に注目しますと、暖温帯の広葉樹林で覆われています。その内部は、淮河あたりを漸移帯として、以北は落葉性と以南は常緑性に区分されます。淮河と秦嶺山脈をむすぶ線は、いわゆる「南船北馬」の境界でした。またロッシング・バックは作家のパール・バックの旦那さんですが、彼は第二次大戦戦前に中国農業を研究しました。その結論の1つとして彼が提出したのは、中国農業の南北区分線としての<淮河—秦嶺>線の重要性でした。その農業区分線は、植生区分とみごとに一致しているということです。

北の落葉性と南の常緑性の区別を生

図22 中国とその周辺の植生区分図



(佐々木による)

みだす要因は、気温です。南アジアとは異なって、基本的に温帯に属する中国では、植生の規定因は降水よりも気温の差なのです。またその植生区の形態が、南北方向よりも東西方向に長いのも気温を要因としています。

5. 気候変動と初期農耕

いま、私は、総合地球環境学研究所の「中央アジアの環境変動と人間活動」プロジェクトの一員として、毎年、新疆をふくむ中央アジアでフィールドワークをおこなっています。農耕比較に移る前に、さきほど南アジアの初期農耕についてふれましたので、ここで閑話休題的に完新世の気候変動のことについて話したいを思います。

長期的な環境変化の議論は、よく話題となる気候温暖化をはじめ、気温変動の問題に集中しています。世界の長期気温変動モデルの基準データは、グリーンランドの氷河のアイス・コアです。そのアイス・コアに、古い時期の大きな攪乱があります。ヤンガー・ドリアスという気候寒冷期です。ヤンガー・ドリアスとは、最終氷期のあと温暖化が始まった時期に、急激な寒冷化が起こった現象をいいます。後氷期で最大規模の急激な気温変動とされています。どうやら五大湖のあたりにあった大きな氷河湖が決壊し、その真水が北極にむけて大量に放出されたことが引き金になったのではないかの説があります。それによって北極周辺一帯の海水の塩分濃度が低下して、海水流の動きが変わったようです。また、彗星が北米へ衝突したのが原因だ、とする説もあります。

地球上の海水は、北大西洋から太平洋そして南極へと循環していきますが、この循環が遮断されることになったのです。今から1万3千年ほど前のことです。この現象が、西アジアを直撃します。引き起こされたのはもちろん低温化で、それへの対応として、このときに農耕が始まったと考えられています。これまでの狩猟や採集では立ちいかなかったのが、農耕を始めたと言われるわけです。

しかし、おなじ温帯でも日本は違うのです。日本の1万3千年前というと、縄文草創期です。縄文というと、信州や東北のものという先入観がありますが、縄文でもっとも古い土器の一つである豆粒文土器は、九州の長崎また鹿児島鹿屋の串木野から出ているのです。私なども、それを知ったとき、これはどうしてかと思いました。しかし気候変動の研究が進むにつれて、事情が明らかになりました。図22には日本の植生区分も描かれています。同図から分かりますように、現在、日本の西半部と関東の一部は照葉樹林で覆われています。北には、温帯落葉広葉樹林帯であるナラ林帯が広がっています。照葉樹林は狩猟・採集に向かないのですが、ナラ林はドングリをはじめとする堅果類を大量に産します。氷河期末期の寒い時期には、ナラ林が北海道をのぞく日本全土を覆っており、堅果類が九州あたりでもよく採れたのです。その後、気候温暖化とともに、台湾の方から照葉樹林が北上して広がってくるのです。我々の縄文についての常識は、照葉樹林が広がったあとの状況にもとづいて出来あがっているわけです。

このようにヤンガー・ドリアスがもたらした影響は、ユーラシアの東と西では全く違うことが分かります。さらに温度変化のことをいろいろと調べていくと、巨大な乾燥と巨大な湿潤のあいだにある漸移帯では、降水が重要であると思いつきました。とくに南アジアのような高温帯では、降水こそが気候変動の最重要な要因であろうと考えています。それに関連して南アジアの降水変動とエルニーニョとの関係を調べてみると、興味あることが分かります。南アジアでは降水変動にともなう旱魃はよく起こりますが、なかでも大旱魃年として記憶されているのは1879年・1965年で、最近では2002年です。これらの年は、いずれも優勢なエルニーニョの発生年です。

です。デカンと華北は、アジアを代表する畑作地帯です。両者を比較して、それぞれの基本的な性格をとり出したいと思います。それを、図 23 として示します。

デカンの場合、高温帯として先述しましたように、温度的条件はもはや制約とはなりえません。その農法を概述しますと、6月になると南西モンスーンの雨が来ます。デカンでは降水は5日に1度くらいの頻度ですので、雨を待って、その雨水を耕土の中に土壌水分として保全するために、犁耕と耙耕をくりかえしおこないます。7月になって耕土が水を含み、赤色土が濃い色に変わると、種まきをおこないます。播種は、同時にいろんな作物の種子を混ぜておこなう混播です。そのための専用農具として、畜力用条播機があります。発芽すると、頻繁かつ周到な中耕・除草作業が畜力でなされます。ちなみに前近代の世界で、畜力用の中耕・除草機を發明し、畜力で中耕・除草作業をおこなったのはデカンだけで、華北は畜力用条播機は開発しましたが、中耕・除草は鋤（鋤頭）による人力作業でした。

9月になると、役畜のウシと人間にとって可食可能になったものから順に収穫されていきます。図 23 にありますように、最初は青刈りモロコシです。これは、頻繁な中耕・除草作業を終えて疲れ切ったウシたちに与える飼料です。最後が、1-2月のフジマメとキマメです。つまりデカンの畑作では、すべての作物が同時に播種され、そして熟したのから順番に収穫されていくのです。一斉にスタートして、1位から順にゴールしていく方式です。私は、これをマラソン農耕とよんでいます。何度も申しましたように、デカンは高温帯に属していますから、季節は、気温ではなく、降水によって規定されるのです。雨季を作期として、すべての作物を同時に播種するのです。デカンの農法については、「アジア・アフリカの農耕をたずねる」(『フィールドワークは楽しい』「岩波ジュニア新書」474、岩波書店、2004年)や「環境調和型農耕としてのデカンのミレット栽培」(『開発と環境』「現代南アジア」4、東京大学出版会、2002年)に書いていますので、これ以上の言及は省略します。

これに対して華北は、駆伝農耕です。ここでは、季節は温度的条件によって規定されています。夏と冬の区別が明瞭です。それに応じて作物は、夏作物と冬作物に明瞭に分かれます。図 23 では少し分かりにくいですが、アワは2月播種～7-8月収穫で、夏作物です。コムギは、10月播種～5月収穫の冬作物ということです。そしてダイズは、6月播種～9月収穫の夏作物です。このように気温の変化に対応して、作期は夏と冬に分かたれ、それにしたがって作物も、夏作物と冬作物とに区分されます。作期に応じて、図 23 に示したように、〈アワ～コムギ～ダイズ〉と作付けしていくのです。2年目の冬は休閑しますので、これを二年三作とよんでいます。これが、華北の畑作の代表的な作付順序です。

つまり気温の変化を規定因とする作期に応じて、夏作物から冬作物へとリレーしていくのです。季節また作期というタスキを受けわたしていく農耕です。私は、これを駆伝農耕とよんでいます。じつはマラソン農耕と駆伝農耕は、デカンと華北を越えて、おのおの熱帯畑作と温帯畑作の作付方式として敷衍できる農法論だと考えています。両者は、本質的に違った農耕なのです。温度の季節変化を規定因とした夏作物と冬作物のリレーを輪作といい、その欠如をもって熱帯畑作の後進的性格とする議論がいまもありますが、それがいかに現実から遊離した馬鹿げたものであるは明らかです。

7. 乳利用における南アジアと中国——〈生乳・乳製品と豆腐〉

華北の駆伝農耕でダイズにふれたことに関連させて、ここで乳利用について話したいと思いま

す。乳利用とは、ウシやラクダなどのミルクを生乳あるいは乳製品として利用することをいいます。乳利用からみると、ユーラシアは、乳利用がおこなわれている地帯とそれを欠く地帯と二分できます。それを最初に指摘したのは、アレクサンダー・フォン・フンボルトでした。南アジアは前者、中国は後者に属します。じつは生乳を飲用する習慣は、ヨーロッパでは産業革命期以降に普及したもので、それ以前のユーラシアでは、アラビアのラクダ遊牧民と南アジアがその中心でした。また南アジアは、さまざまな乳製品をつくってきました。つまり南アジアは、ユーラシアで乳利用のもっとも活発な地帯でした。

中国は、たしかに乳利用圏ではありません。重要なことは、ここにダイズがあることです。図23でも、ダイズは華北の二年三作を構成する重要作物です。ダイズをもとにつくられるのが、豆腐です。くわしく申す時間はありませんが、豆腐とチーズをつくる技術の中核部分はまったくおなじです。それは、凝固させる技術です。豆腐の「腐」は「腐った」という意味ではなくて「柔らかい」という意味でして、凝固というプロセスなしにはつくり得ないものです。中国の文献での豆腐の初出は、五代～北宋代です。それ以後、豆腐の名は文献に頻出します。ですから、唐代末期ころの発明と考えることができます。これに対して、チーズは酥や醍醐などの名で、北魏代の『斉民要術』に初出します。酥については、製法も書かれています。しかし醍醐に関しては、美味を意味する「醍醐味」との言葉でなじみぶかひのですが、その実態も製法も不明です。『斉民要術』の記載から、酥にあたるチーズの製法は、中国では唐代以前から知られていたと考えられます。

私は、その製法がタンパク質に富むダイズに応用されたのが豆腐だと考えます。なかでも凝固剤をつかって半発酵の豆乳を凝固させる技術は、チーズとおなじです。チーズの場合は、発酵乳を凝固剤で凝固させるのです。つまり豆腐は、畑のチーズなのです。中国では、ミルクではなくダイズをもとにしてタンパク質を摂ってきたといえます。だから中国が乳利用圏でないのは、ダイズを原産し栽培化してきた農耕の存在と関連づけてみなければならないのです。いずれにしても、乳利用を大々的に展開してきた南アジア、それをダイズと豆腐によって代替した中国という対照性を、ここでも観察することができるのです。

III 天地人の「人」をめぐる

最後に「人」を視座として、ヒンドゥー・インドと漢族・中国の「文明のかたち」をみることにします。

1. 理想の人生——〈ヒンドゥー・インド＝解脱希求、漢族・中国＝立身出世〉

ヒンドゥー教には、図24に示したように、人生を四つに分ける四住期という思想があります。これからの議論は上位の3ヴァルナに限られますが、バラモンの場合、男子がある一定の年齢——3歳あるいは4歳——になったときに、絹の紐をもらって身につけ、特定のバラモンをグル（師）として師事します。このとき、精神的にもう一度生まれ再生するのです。ヴェーダなどの学習をつうじて、人生の生き方を学びます。これが、学生期です。それを終えると結婚し、家長として家族を支え、男子を生み、祖先祭祀の持続基盤を整えます。これが、家住期です。人生の頂点は、この二期目の家住期の終わりにあります。それから第三期の林住期に入り、悟りを開くための修行を重ねます。そして悟りを開いたあとの第四期は、各地をめぐるより高い悟りを開いた人との出会

いを重ねて、悟りを深めていく遊行期です。ブッダ（釈迦）の一生はまさしくこのとおりで、仏教でもブッダに仮託して古代インドの理想の人生が語られているのでしょう。

人生の目的は、死を迎えたときに、輪廻からの離脱つまり解脱（モークシャ）にあります。死者の魂は、死とともに肉体から離れます。この点は、中国の魂魄思想とも、さらにはイスラームやキリスト教の再臨思想とも違うところです。「肉体

から離脱した魂がどうなるのか」については、さまざまな考えがあります。その1つに、魂はまず月に行き、そこで待機するわけです。インドでは、雨は月がもたらすものとされています。輪廻から逃れられない魂は雨となって、もう一度地上に帰ってくるのです。雨に濡れた植物を動物が食べて、魂も動物の身体に取りこまれます。そして精子となって、受胎した動物に転生し輪廻していくというのです。輪廻から解脱できた魂は、宇宙創造神・ブラフマー神のもとに行き、そこで永遠の生を享受するとされています。この考えは、いかにもインド的な論理的解釈で、私には分かりやすいです。

このように、ヒンドゥー・インドの理想的な人生観は、第二期の家長期の終わりに人生のピークがあるとし、いわば右肩下がりの人生観です。ピークを迎えたあとの第三・第四期の目的は、解脱の境地に達するための「個としての自己完成」にあります。つまり解脱希求です。

漢族・中国とりわけ儒教が説く人生観は、これとは異なります。四書五経のうちの四書の1つである『大学』は、人生を「修身・齊家・治国・平天下」の4期に分けて説いています。人生を4つの時期にわけるのはヒンドゥー・インドと共通しています。しかしその内容は、まったく異なります。『大学』は戦国時代の経書ですから、当時の「国」とは都市国家のことで、「治国」は1つの都市国家を治めることを意味します。戦国時代は、都市国家から領域国家ないし帝国への展望をもちうる時代でした。それが「平天下」です。つまり都市国家を統合して「天下を平らげる」ことです。

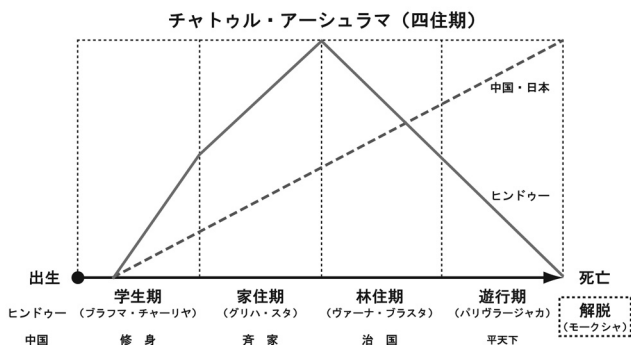
ここで説かれているのは、まさに立身出世です。人生のピークは、右肩上がり立身出世を達成した最後の時期にあります。この『大学』が説く「修身・齊家・治国・平天下」の立身出世思想は、明治の日本では「修身」の目的として、「君に忠、親に孝」とともに学校教育で徹底的に教えこまれました。さきに明治という時代がよくいわれる「和魂洋才」ではなく、「漢魂洋才」であったと申したのは、この点からも言えると思います。ついでにいえば、日本では「君に忠、親に孝」のうち「忠君」が強調されましたが、本家の中国・儒教思想で強調されたのは「親に孝」=孝行でした。

このように漢族・中国の儒教的人生観は、日本人には理解しやすいのです。しかしヒンドゥー・インドのそれを話すと、すぐに、それはタテマエだろうとの反論が返ってきます。しかし私のイン

図24 理想の人生——ヒンドゥー・インドと漢族・中国

諸文明の理想的人生

ヒンドゥーと中国



(応地作図)

ド人のごく少ない知り合いにも、ヒンドゥー教が説く理想の人生を実践している人が1人います。たとえごく少数ではあっても、そういう人がいるということが重要なのです。

2. ヒンドゥー教とイスラームの人生規範

ヒンドゥー教と儒教の理想の人生について話しましたので、南アジアのもう1つの重要な宗教であるイスラームでの理想の人生について考えたいと思います。たんにイスラームの場合だけを述べるのではなく、ヒンドゥー教と対比させて話すことにします。

最初に、ヒンドゥー教とイスラームについて考えます。その観点は、それぞれの宗教における個と集団の関係性です。図25に、その要点を図示しています。

同図は、横軸に「出生から死へと至る時間＝人生」を示しています。縦軸は、下端が個、上端が集団を示します。これを使って、まず、ヒンドゥー教から説明します。

ヒンドゥー教は多神教・民族宗教、イスラームは一神教・世界宗教として、両者を対比させることがよくあります。しかしこのような議論には、私は与みません。

ヒンドゥー教と日本仏教は、ある面ではよく似ています。日本仏教では、一部の宗派をのぞいて入信とか入門とかのけじめはありません。私などは、入信も入門もしないで仏教徒と名のついています。イエスが真宗本願寺派の檀家ですので、聞かれれば、宗派もそのように答えます。

ヒンドゥー教徒の場合も、多少の違いがあるにしても、似かよった状況です。つまり特定の家族そして特定のジャーティに生まれることによって、ヒンドゥー教徒となるのです。このようにヒンドゥー教徒の人生は、家族やジャーティという「集団」の一員として出発します。先述しましたようにヒンドゥー教では、解脱を希求します。それは、死に際したときの「個」としての自己完成の追求です。その理想の人生は、図25では、左軸・上端の「集団」から右軸・下端の「個」への右下がりベクトルで表現できます。

ムスリムも、もちろん家族の一員として、生をうけます。しかしそのイスラーム入信は、アッラーとの契約からはじまります。神との契約は個人の営為です。つまりムスリムの人生は、ヒンドゥー教徒とは異なって「個」から出発するのです。ムスリムの人生を語る際には、「個」として生きるということが強調されるのですが、本当にそうでしょうか。

たしかに出発点は、「個」としての契約です。ムスリムには、ムスリムとしての人生規範があります。それが、「六信五行」です。その要点を、表1にまとめてみました。このうち、「六信」は信仰という心のなかでの規範ですから、外部の者には見えません。それに対して、五行はムスリムとしての行動の具体的な規範ですから、外部の者にも見えます。ですから、ムスリムの人生においてより重要な意味をもつのは、外から見える「五行」だと考えられます。ここで「五行」について、

図25 ヒンドゥーとムスリムにおける個と集団

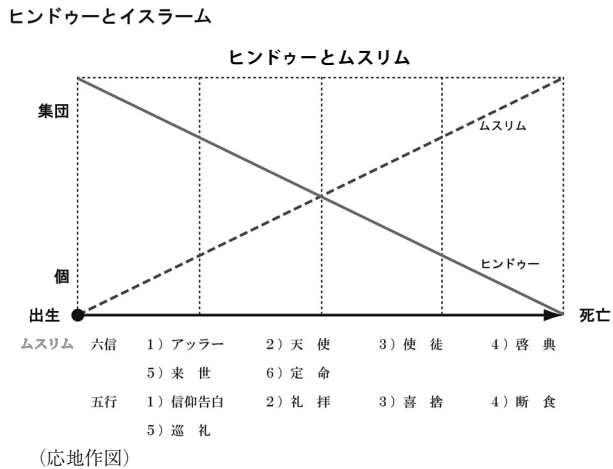


表1 六信五行——ムスリムの人生規範

六信——ムスリムの信仰上の義務

- 1 **アッラー** 「汝らの神は唯一なる神」=絶対神=超越者にして人格をもつ絶対神
- 2 **天使**(マラーイカ) アッラーと人間の中間的存在=霊的な存在=聖霊
- 3 **使徒**(ルスル)・**預言者**(アンビヤーウ) 人間を正しく導くために神が遣わす存在=神の言葉・揭示の伝道者——計28人。ムハンマドは最後の使徒。
- 4 **啓典**(クトゥブ) 神の啓示
- 5 **来世**(アーヒラ) 最後の審判の後に来る大終末
- 6 **定命**(カダル) 「神の予定」

五行——ムスリムの行為上の義務

- 1 **信仰告白**(シャハーダ) 2人の真正なムスリムの前での入信時の信仰告白
カリマ 「アッラーの他に神なし、と私は証言する」
「ムハンマドはアッラーの使徒である、と私は証言する」
- 2 **礼拝**(サラート) アッラーへの服従と感謝を表明する行為——1日5回
最も大事なのは、金曜日正午の**集団礼拝**(サラート・アル・ジュムア)
- 3 **喜捨**(ザカート) 貧者救済のための有産者への税=救貧税——農産物は10%、金銀・商品は2.5%
- 4 **断食**(サウム) ヒジュラ暦第9月日出から日没まで——ツバを飲み込むこと、喫煙、性行為も禁止
- 5 **巡礼**(ハッジュ) ヒジュラ暦第12月8～10日——7日までにマッカに到着し、白衣の巡礼衣(イフラム)着用
このとき以外の個人的なカーバ神殿参詣はウムラ(小巡礼)で、ハッジュ(大巡礼)とはみなされない。

個々に簡単に検討してみます。

最初は、シャハーダ(信仰告白)です。これは、入信の手続きと信条に関するものです。これが、「個」としてのアッラーとの契約にあたります。しかし、2人の「真正なムスリム」によって担保される必要があります。その意味では、「個」としての契約とはいっても、社会性を付与された入信行為です。

第2は、サラート(礼拝)です。1日5回の礼拝義務はよく知られていますが、ここでとりあげたいのは、金曜正午の礼拝(サラート・アル・ジュムア)です。それは、個ではなく集団としての一斉礼拝です。多くの場合、都市ですと、金曜モスクとよばれる大モスクに男たちが集まり、一斉に礼拝をおこないます。つまりサラート自体は個人の礼拝を基本としているのですが、金曜正午の礼拝に関しては集団的行為なのです。

第3は、ザカートです。ザカートは、「喜捨」という仏教用語に訳されることがありますが、それでは意味が不分明になります。これは、救貧税ともいうべき税としてとらえるべきでしょう。つまり個々のムスリムが、ムスリム集団に対して果たすべき義務なのです。決して、喜捨というような慈善行為ではありません。イスラーム世界の貧しい人たちのための税で、その税額にも明確な基準があることもあります。ここで強調したいのは、ザカートがムスリムが集団として果たすべき義務だということです。

第4は、サウム(断食)です。これも、ムスリムが個人の都合にあわせて、特定の期間を自分で選んで日の出から日没まで断食すればよいというものではありません。ヒジュラ暦第9月(ラマダーン)と決まっています。全世界のムスリムが、集団として一斉に断食に入るのです。サウムも、集団的行為なのです。

五行の最後は、ハッジュ(巡礼)です。サウムとおなじように、ヒジュラ暦第12月8～10日と決まっています。たんに同じ期間というだけでなく、マッカに到着すると、巡礼者全員が、おなじ白衣のイフラム(巡礼着)を着用します。それは、ムスリムが人種・民族また貧富などの区別なく平等な集団であることを象徴しています。イフラムは、死後、葬送の際の葬衣になります。

このように五行を1つずつ検討してくると、最初はたしかに個人の信仰告白なのですが、五行のすべてが、そのなかにムスリム集団への包摂契機を内包しています。表1の五行の欄には、それらの包摂契機を下線で示しています。

ムスリムは「個」としてイスラームに入信しても、「集団」の一員として死んでいくのです。「イスラームの家」の一員として、死んでいくわけです。これは、図25でいうと、左下の「個」から右上の「集団」への右上がりのベクトルの人生といえます。人生の最後の瞬間には、ヒンドゥー教徒は「個」として、ムスリムは「集団」の一員として死を迎えるという対照性があるといえます。

死の話をしましたので、ここで、それをめぐるヒンドゥー教とイスラームの違いを指摘しておきたいと思います。先述しましたように、ヒンドゥー教では、死の瞬間に魂が肉体から離れていきます。先年、『千の風になって』という歌がはやり、そのなかで「私はお墓のなかにいません」とかの一節がありました。あれは、まさにインドで生成した宗教の歌です。ヒンドゥー教だけではなくて、チベット仏教、またガンダーラの古代仏教には墓制の慣習はまったくありません。輪廻の思想では、魂のない肉体は意味のない存在なのです。

しかしパキスタンに入りますと、インドのヒンドゥー村落ではみかけない墓が、ムラにも出てきます。そのとき、パキスタンというよりもイスラーム圏に来たなあ実感します。パキスタンはムスリムの国ですから、死者は肉体とともに墓のなかでアッラーの再臨の日を待つわけです。だから墓は、個人墓です。

ちなみに中国の儒教も、魂魄思想にもとづいて墓をつくります。日本の仏教は、一方では輪廻を説いて魂と肉体とは別と言いつつ、他方では墓を造るという矛盾したことをしています。先述した輪廻を説くヒンドゥー教・チベット仏教・古代仏教には、いずれも墓はありません。日本仏教が墓をつくる理由は、中国にあります。中国の儒教は、孝をもっとも重視します。それを可視化するために先祖の墓をつくり、墓で先祖の祭祀をおこないます。中国仏教は、本来の仏教では無縁の墓制を取りこんで、自分たちの教えを広めようとしてきました。シンクレティズムで、仏教を広めようとしたわけです。日本仏教は、この中国仏教の矛盾したシンクレティズムをそのまま取り込んでいるのです。

3. インドにおけるヒンドゥー教とイスラーム——〈緊張をはらんだ并存〉

現在、インド共和国には人口の約14%、1億5千万人くらいのムスリムが在住しています。その数は、イスラーム国家を標榜する国々の人口とくらべても、インドネシア・パキスタン・バングラデシュにつぐ大きさです。英領インドからの独立は、ヒンドゥーとイスラームとの宗教の相違を理由の1つとしてなされた印パ分離独立でした。印パ分離にもかかわらず、いまも「なぜこれほど多くのムスリムがインドに在住するのか」ということについて考えていることを述べたいと思います。図25で、ヒンドゥー教とイスラームの人生規範が、一方は右下がり、他方は右上がり、両者はベクトルをまったく異にしました。しかしグラフでは、両者は中央で交叉しています。この交叉自体になんらかの意味はありませんが、比喩的にとらえて、この交叉に示されるように、「インドのヒンドゥー教とイスラームがともに共有しあうものがあるのではないか」、「その共有が、インドにおけるヒンドゥー教とイスラームの并存と関係するのではないか」との問題を立てたいと思います。

この問題への重要な鍵は、ヒンドゥー教におけるバクティとイスラームにおけるスーフィーにあると考えます。ヒンドゥー教は、多神教といわれます。もちろんそのとおりですが、じつは7世紀

頃から一神教的色彩をもつバクティ運動が、南インドのタミル地方を中心に起こります。バクティは、「信愛」と訳されます。多神格のなかで特定的人格神を信じ愛し、自分のすべてを捧げることをいいます。多神の中の一神を選び、その神を心から信じることで、自分の盲目の目が開かれていくという信仰です。これは、多神教の一神教的展開といえるでしょう。

一方、イスラームは一神教です。しかしアッラーは、あまりにも大きく遠い存在です。そのためアッラーと自分との中間の位置に、スーフィー（イスラーム神秘家）あるいはワリー（聖者）が登場してきます。そこから、スーフィーがアッラーに代願してくれるという聖者信仰が発生します。もちろん帰依の対象である聖者はあくまで人間であって、神ではありません。しかし聖者信仰は、ある意味では多神教への接近と考えることができます。イスラームにおける「一神教からの多神教的展開」がスーフィーあるいはワリーに帰依する聖者信仰であり、ヒンドゥー教の「多神教の一神教的展開」がバクティとして現象します。

イスラームは13世紀に本格的にインドに入り、スーフィー聖者信仰も広がっていきます。15世紀ころにはバクティ運動も、南インドから北インドに広がっていきます。民衆レベルの信仰では、バクティとスーフィーが連環輪あるいは媒介項となって、ヒンドゥー教とイスラームの相互溶融的な聖地も成立していきます。インドでイスラームの聖者廟を訪れてみると、ヒンドゥー教徒も参詣しているのを目にすることがあります。ヒンドゥー教で散華でよく用いられるのは、ハスの花卉です。しかしイスラーム聖者廟では、ヒンドゥー教徒が、ムスリムとおなじバラの花弁で散華しているのを見かけます。

このようなシンクレティックな状況が、聖者廟などで観察できます。これは、イスラームの側からいえば、大塚和夫さんのいう「小文字」のイスラームといえるでしょう。こうした聖地のもっともよい例は、ラージャスターンのアジュメールにあるイスラーム聖者廟・ドゥルガです。もちろん、村にもあります。ヒンドゥー教徒とムスリムが民衆生活のレベルで共通しあう場を共有していることが、インドにおける両者の並存の背後にあると思います。もちろんそれは、共生ではなく、並存です。しかもなにか事があれば、衝突し血をみることもあります。私は、この関係を＜緊張をはらんだ並存＞とよんでいます。決して「共生」などとは言えるものではないのが、現実です。しかしいま申したような並存に、希望をもちたいと思っています。

4. ヒンドゥー・インドと漢族・中国の王権と教権——優位なのはどちらか

最後に、「人」の最高位ともいうべき王と王権をとりあげます。これに関しても、ヒンドゥー・インドと漢族・中国は、対照性を示しています。

すでに、Iの1.「コスモロジー・鳥瞰図」、3.「コスモロジーの中心にくるもの」、4.「都城思想と形態」などで、ヒンドゥー・インドと漢族・中国の王権思想の違いについてもふれました。しかし王権をめぐる残された問題がありますので、ここで、それをとりあげたいと思います。

ヒンドゥー・インドのヴァルナ制では、よく知られているように、第1ランクは教権にかかわるバラモン、第2ランクが王権にかかわるクシャトリアとなっています。ヒンドゥー教の經典でも、たとえば『マヌ法典』は「バラモンは、無学であろうと学識であろうと、偉大な神格である。それは、(祭壇に)運ばれようとそうでなかりようと、火が偉大な神格であるのおなじである」(渡瀬信之訳)と述べ、また『アルタシャストラ』は「弟子が師匠に、息子が父親に、従者が主人にしたがうように、王は祭僧(バラモン)に従うべきである」(上村勝彦訳)と述べています。

もちろんこれらの經典は、バラモンによってサンスクリット語で書かれたもので、バラモンのな

バイアスがかかった文献だとされています。つまり実態は、異なっていたというのです。しかしこの議論は、重要な点を見落としています。それは、漢族・中国と比較すればあきらかです。

中国仏教では、なんども王仏論争がありました。王仏論争というのは、仏教徒にとって「王と仏のどちらが上であって、どちらに従うべきか」ということをめぐる論争です。もし仏を王より上位だとしたら、その途端に、皇帝から仏教に対して徹底的な弾圧がくわえられました。皇帝・天子は、なにもものからも超越した絶対的な神聖王だからです。仏が上にくるようなことは、あってはならないのです。

中国史では、王仏論争をもとにした仏教弾圧つまり「法難」が、何度もありました。そのなかで有名なのが、「三武一宗の法難」とよばれる4回の弾圧です。とりわけすさまじかったのは、「三武」の1人にあたる唐代の武宗による「会昌の法難」です。このとき在唐していた円仁は、命からがら逃げ回ったことを『入唐求法巡礼行記』に記しています。洛陽に行かれる機会があれば、ぜひ龍門石窟を見てください。無数ともいえる彫像のなかで、則天武后を写したとされる少数の彫像を除いて、残りのすべての彫像の顔が削られ、「会昌の法難」の際の弾圧の徹底ぶりを伝えています。

この状況を、ヒンドゥー・インドの場合とくらべて下さい。インドでは「バラモンが王より上だ」と書いたとしても、なんら問題となりません。しかし中国では、それは弾圧の対象です。先に引用したヒンドゥー經典の言説を、現実とは異なったバラモンのバイアスとして棄却するだけではすまないのです。ヒンドゥー・インドでは、バラモンがこのような言説を展開できることが重要なのです。いわばバラモンの側に、言論の自由があるのです。

もちろん漢族・中国では、弾圧の背後に、仏教を夷、厳密には西南夷の宗教として蔑視する傾向があったことも指摘しておかなくてはなりません。たとえば先述の「会昌の法難」では、ネストリウス派キリスト教にあたる景教、またゾロアスター教にあたる祆教などの西方起源つまり西戎の宗教も弾圧されました。

ついでに日本についてごく簡単にふれておきますと、日本では仏教は鎮護国家の宗教として導入されました。日本仏教では、当然、仏教は天皇に従うべきものであって、王仏論争とは無縁でした。だから中国とは異なって、寺院に寄進されたものが文化財として今日にも伝世されているのです。そして最大の仏教弾圧が、国家神道確立のために明治政府によってなされた廃仏毀釈でした。それが、日本近代の冒頭を飾るのです。

これをもって、終わりとします。

質疑応答

【質問】 政治学を専攻していますので、どうしても権力の問題を考えるのですが、今日の先生のお話の中で、王権の違いが民族の思考によって違っておっしゃられました。王権のあり方の違いはどのようなところから生まれてきたのでしょうか。

【応地先生】 起源が何かということですね。中国の場合は神聖王で、自らが神になるのですが、

その起源は、やはり秦の始皇帝にあると思います。秦の始皇帝によって、神聖王的な王権が強調されていくのだと思います。彼は、自らを「始めの皇帝」と名のつたのですが、その「皇帝」をいう帝号の由来について、司馬遷が『史記』で語っています。それによれば「皇」は、天地人の三才に由来する天皇・地皇・人皇の「皇」です。「帝」は、中国の伝説的な王である五帝の「帝」です。これを合わせて、彼は臣下の進言をしりぞけて「皇帝」を帝号としました。そして最初の「皇帝」ということから、「始」をつけたのです。ちなみに彼の子である後継者は、「二世皇帝」とよばれました。

このように始皇帝は、王権を確立すると同時に、皇帝権力をそれまでとは違った卓越したものとして確立したのです。彼が確立した卓越した王権は、神聖王的なものでした。それが、中国王権の基本となっていきます。

もう一つ大きな変革は、前漢の末から後漢の初め頃に出てきます。それまでの家産制国家的な血の紐帯から、皇帝に権力を集中していく方向が出てきます。皇帝が、自分の手足となる官僚的存在をつくっていくのです。これを突き詰めていったのが、科挙制の登場です。科挙制以前の南北朝時代には、九品官人法がありました。九品官人法の段階では、なお貴族を基盤として官僚的存在が選抜されていました。しかし科挙制の時代になると官僚網が見事にできていき、それによって皇帝権力つまり王権が一層確立していったという歴史があったと思います。

インドの場合、帝王表を見ても「王の中の王=大王」を意味するラージャ・ラージャという帝号は、古代にはなく、以後もあまりありません。西アジアでは、ペルシア語で同様の意味をもつシャー・ハン・シャーに似た帝号はいくらでも出てきますが、インドではクシャトリアは、ラージャ・ラージャとあまり名のらなかつたのでしょうか。それには、上位ヴァルナとしてのバラモンの存在があったのかもしれませんが。古代都市国家の十六大国の時代には、バラモン自身が王になった例はありますが、マウリヤ帝国の成立以後は基本的にはありません。そのことが、逆に、クシャトリアがラージャ・ラージャを名のりにくかつたのかもしれませんが。

ほぼ南アジア全体を統一した王朝はイスラーム王権によるもので、それに匹敵する統一王朝を樹立したヒンドゥー王朝はほとんどありません。マウリヤ朝くらいのもので、グプタ朝にしても、かなりローカルな存在です。ですから歴史的展開から考えても、中国は、先述したタイトな求心と遠心の力学をつかひながら、確立した皇帝権力を中心に帝国という「かたち」を一貫して維持してきたのです。その延長線上に、現在の中華人民共和国もあると思います。

これに対してインドは、その歴史的展開が示すように、統一よりも分立の時代が長いのです。分立を克服して統一王権による統一された帝国は、ムガル帝国あるいは大英帝国といった外来勢力によって樹立されたのです。それは、今日の話題の「超国民国家への道」で先述した「文化的統合力は強固ではなく、地域的に分立する傾向をもつ」という文化状況と対応する政治状況といえます。

この点は、東南アジアでいえば、インドネシアと似ているのではないのでしょうか。土屋健治さんの『カルティニの風景』をもとに話しますが、インドネシアはオランダ語を媒介にして、初めてオランダ領東インドの各地から集まった人々がたがいに会話することができました。1885年の最初のインド国民会議に全インドからボンベイに集まった人々は、英語を介して話し合えたというのと同様の状況だったといえます。この点でも、中国には漢字がありますから、話し言葉では通じなくても、文字・文章を介して互いに了解可能なのです。漢字という表意文字をもとに統合的な文化メカニズムをつくりあげていたのです。

つまりインドの王権の弱さは、ヴァルナ制だけでなく、文化的分立傾向とも相即しているので

す。また中国の王権の強さは、神聖王の王権思想にくわえて文化的統合力の強さと相即しているといえます。その相違を明確に示しているのが、両者が生みだした都城思想です。

【質問】 私はインドのガンディーなどに興味を持っています。ガンディーを行動に駆り立てたものは危機意識だと思っています。つまり、この世界——インドも含めて——近代文明によってどんどん悪くなっていくという意識です。その背景には、インドのカリ＝ユガのような世界が悪くなっていくという世界観があったのではないかとも思います。このようなものはインドに特有なのでしょうか。中国やイスラームではどうなのでしょう。そうした世界観あるいは歴史観についてお話を聞かせていただければと思います。

【応地先生】 歴史観ということであれば、インドの場合、輪廻からの離脱を希求するというモークシャ（解脱）の観念があって、自身のライフ・スパンの中で時間を考えるという感覚があると思います。ですから、インドでは、自身を越えた時間あるいは歴史という感覚は乏しいのではないかという気がします。モークシャをもとめて自己の完成を希求するという「個」に徹する感覚があるのではないのでしょうか。それが、よく指摘されるインドにおける歴史感覚の弱さの背景でしょう。

もちろん、これには保存性の高い紙がなく、記録するということが困難であったことも関係しているでしょう。貝葉文書は主としてパルミラヤシを原料としていますが、せいぜい200年くらいしかもちませんよね。「知」が口承で伝承されてきたのには、秘匿すべき対象ということにくわえて、貝葉文書の短命性があったのではないかと思います。しかし記録がないことは歴史観と関係するでしょうが、やはり人生観が人間にとって大切であるという観念がより重視されたのでしょう。自分自身が輪廻を繰り返すか、ブラフマーのもとで永遠の生を享受するかは、善行を積んで自らを改変できるという考え方があって、その中に歴史というものを収斂させているのではないのでしょうか。この意味で言えば、ヒンドゥー教は、タイム・スパンの短い終末論的な側面があります。

キリスト教にしる、イスラームにしる、それらは、死後、神が再臨する時までじっと土の中に埋もれて待っているわけで、時間的スパンとしては大変に長いといえます。自分の人生の中でもものを考えるという点では、インドは、むしろ中国と似ているのかもしれませんが。もちろん中国は現世主義ですから、孔子は「まだ生きることも分らないのに、まして死んだあとのことの方が分かるか」（『論語』卷六先進第十一「曰未知生、焉知死」）と言っています。これは、中国人の本音だと思います。孔子は、死後については答えなかったわけです。

ちなみにガンディーについては、あなたの仰っているガンディーは、やはり「大文字」のガンディーです。いわば公式版のガンディーです。私は、彼は大変な権力論者と考えています。あれほどのすさまじい戦略を練りあげるのは、権力主義者でしかできません。彼にくらべれば、ネルーはお坊ちゃんです。「大文字」のガンディーは、聖者として語られます。その一面を、全面否定しません。彼の回すチャルカ（糸車）は単にスワーデージー（国産運動）のシンボルではなく、あれは、正に法（ダルマ）としてのチャルカです。そのことも計算に入れて、彼は糸車に仮託して法輪（ダルマ・チャクラ）を回したのだと思います。賢明な凄まじい戦略です。やはり「小文字」のガンディーは、非常に計算高いパニヤ（商人）の息子ではないのでしょうか。ですから、バラモンのパンディット（学者・学識者）の息子であるネルーとは違うのです。