

# ジヨヴァンニ・ヴェラルディ著『インドにおける仏教の受難と衰亡』 (マノーハル出版、ニューデリー、二〇一一年)

ジヨフリー・バンフォード

柳沼正広 訳

※本稿は、オックスフォード仏教学研究所刊行の *Journal of the Oxford Center for Buddhist Studies* (第十号、二〇一六年) に掲載された書評 Giovanni Verardi, *Hardships and Downfall of Buddhism in India*. Manohar publication New Delhi, 2011. の邦訳である。「」内は翻訳に際しての補注。

はじめに

インドにおける仏教の謎

インドで一般的に通用している「歴史的」知識と国際

会議でインドの歴史学者が合意している内容は必ずしも一致しない。しかし、ことインド仏教に関しては、大衆も学者も同様に「要するに、失敗したのだ」と思っている。つまり、仏教は市場を失ったのだと。

健全で豊かな仏教社会は長い間、とてつもない活力を示していた。しかし、ある時、それはただ「消え去って」しまった。インド固有の偉大な伝統が失われ、インドは、仏教が残るアジアの他の地域から自らを切り離すことになった。

これに関しては、ムスリムのインド侵入が「原因とし

て)よく言及され、それは確かに一定の役割を果たしたといえる。しかし、これによって仏教的インドが完全に破壊された一方で、ブラフマニズム(バラモン教)的インドは比較的、傷を受けずにすんだのである。そして、ジャイナ教徒たちも生き残った。にもかかわらず、仏教徒たちは生き残れなかったのだ。

この種の難問はまだまだある。アショーカ王の理念と政治綱領は一定の影響力をアジアの各地で維持したけれども、インドにはその形跡がない。これは仏教の社会思想についてもいえる。仏教徒はいう。「(身分などの)貼られたレッテルによって、その人を決めつけることは賢明でない。しかし、我々はしばしばそうする。それによって自分たちを傷つけ、だめになっている。このように、カースト体系は皆を苦しめるものなのだ」と。二千五百年前には、インドにおいてこの考えが広く強く保たれていた。今日、インドの大衆はつねにカーストを気にかけるが、偉大なる彼らならば「カースト否定の思想が広がっていた」この事実を知り、正しく評価できるはずだ——そう思われるかもしれない。しかし、もし

誰かがインドの大衆にこのことを尋ねてみたら、何が起きるだろうか? 仏教の「カースト否定の」社会思想はいまや跡形もなく消え去ってしまったのだとわかるだろう。

こんなふうには、インド仏教のストーリーは人を当惑させる。これはインドの歴史全体についてもいえる。

ブラフマニズムの文献は、洗練された思想を發展させ、平和を唱える一方で、不可触民たるチャンダーラ(をはじめ人口の大多数を占めるシユードラ・カーストまでの人々)に対して物理的な暴力を使う必要を説く。これらの文書は、あからさまな憎悪をもって作られており、大きな社会的葛藤を鮮明に映し出している。そしてインドのメディアがいまだにダリット「不可触民とされている人々の自称」に対する暴行について報道しているのだから、この歴史は「過去のものになってはおらず、いまなお」興味を引くものといえそうである。このような社会的葛藤には、どんな要因が歴史的に関与してきたのだろうか? それらはどのように政治的次元に現れてきたのだろうか? これらについて知ることができ

ば、どんな社会科学者でも、さぞかしうれいことだろう。しかしながら、それについて探究を進めるための材料は多くないのである。

社会統治に関係するこれらの文献が編纂され始めたころ——それは、ちょうど仏教が隆盛するときでもあったのだが——、そのころ、正統派ブラフマニズムに対して、自分たちの正しさを主張する有神論的カルト宗団が幾つも現れている〔本書評での「有神論」には「ある神への絶対的帰依の強調」の含意がある〕。インド中で、ヴィシュヌ派（バーガヴァタ Bhagavatas）とシヴァ派（パーシユパタ Pashupatas）のグループが出現した。この「ネオブラフマニズム」現象は通常、神学的もしくは霊的な用語で説明されている。しかし有神論者たちが建設し続けた諸寺院の規模を考えてみてほしい。これらは明らかに大きな社会運動であったのだ。そして、社会のあらゆる集団とその生活に影響を与えたのである。そこで、誰かがネオブラフマニズムについての社会的・経済的な説明を求めたでしょう。それはどのような政治的文脈のなかで発展し、どのように仏教と関わったの

か？ これらの宗団の信徒たちは仏教徒に対抗するために神へのバクティ (Bhakti 絶対的帰依、信愛) を訴えたわけだが、どの社会集団がどの思想とつながっていたのか？ ああ、これについてもほとんど手がかりがないのである。

さらに、ヴィシュヌ派とシヴァ派の遺跡にみられる図像は、ときに血なまぐさく、凄惨な争いは彼らの〔聖典である〕プラーナ文献を貫く主題の一つである。同様に、それらの文献は、当時のカリ・ユガという暗黒時代に社会がいかに荒廃してきたかについて、しばしばヒステリカルなほどの描写をしている。また、西暦紀元の最初の千年間においては、折々に、身の毛もよだつような神話や祭儀が多くのインド人を魅了していたようである。ムスリム到来以前のインドには、こうした特徴が際立っているわけだが、これについて納得のいく社会的説明を求めても、無駄に終わるだろう。

ムスリムの到来に関しても謎は多く、困惑するばかりだ。〔イスラームへの〕改宗は強制されたものだとか、物質的な利益を求めたからだなどといっても、すべて

を説明することにはならない。集団全体が宗旨替えをするとき、それは他の集団との関係を計算した戦略的な決断である。しかし、その計算とは一体どんなものであったのか。そして、「イスラームへの改宗が集団の利益のためだったのであれば」多くのインドのムスリムが長きにわたって不利な立場にいるのはどういうわけなのか？

このように、インドの歴史はまったく理解しがたいものである。そして、この難解さの大部分が仏教に係している。それに加えて、インド人の仏教に対する考え方も、いまだに測りがたいままなのである。

インドの「リベラル派」は、仏教への賛同を表明するかもしれないが、彼らは自分たちが語っている対象〔仏教〕について、ほとんど何も理解していないだろう。〔保守派〕のほうはといえば、仏典のごく一部を読んだことがあるかもしれないが、それにもかかわらず彼らは仏教をヒンドゥー教の（かなり奇妙な）変種と見なし

ているのである。仏教徒は虚無主義者 (*nastikas*) に分類される。これは

つまり仏教徒がヴェーダの権威を否定し、そしてこちらには創造神をも認めなかったということである。しかし、この同じ「虚無主義の」分類のなかに、唯物論者たち（ローカーヤタ派 Lokāyatas もしくはチャールヴァーカー派 Charvākas）を入れて、その存在を強調する人々もいる。唯物論者たちは、仏典のなかで初期から重要な役割を果たしている。彼らは、人は死ねば永久に消滅すると考えていたので、仏教徒たちは彼らを断滅論者 (*ucchedavādīn*) ——存在論的には「靈魂消滅論者」、道德的には「虚無主義者（ニヒリスト）」——と呼んだ。仏教徒たちは、そのような考え方〔断見〕と、アートマンは永遠であると説く「常住論者」(*sasvatavādīn*)〔常見〕との中間を行こうとした。つまり、正統ブラフマニズムと虚無主義との中道の立場を主張したのである。間違はなく、これこそがネオブラフニズムの論客たちがそのような（仏教徒の主張が広まる）可能性を急いで徹底的に排除しようとした理由であった。彼らは、正統の権威を認めない者たちは道徳的にニヒリストであるに違いないと思っていた。正統派の間では、ニヒリストで

あることは恥辱であつた。

しかしながら同時に、「ブッダはヴィシユヌ神の化身である」とも考えられていた。この話は、後世に作られたものであり、本書の著者ヴェラルデイが指摘しているように、すぐに受け入れられたりはしなかつた。しかし、善きヒンドゥー教徒たちはいまでも、この話を口にする。これによつて、仏教はヒンドゥー教の一変形であるとの論拠が強固になると考えられているのだ。つまり、「神」が「ニヒリスト」として現れたというわけだ！

仏教徒たちは、しばらくの間、「インドの通念の」範囲を逸脱した。そして、また囲い込まれた。どちらの場合でも、仏教徒は彼ら自身が考えているような存在としては見なされなかつた。

・ 仏教徒は、カーストを受け入れなくても道德的でありうると考えるが、そんなことはありえない。なぜならカーストを否定する彼らは、道德的ではないから。

これとともに、あるいは、これとは別に、こうもい

われた。

・ 仏教徒は、大多数の意見と自分たちの意見が異なるつも自分たちは道德的でありうると考えるが、そんなことはありえない。彼らが道德的であるならば、大多数の意見を受け入れるはずだから。

仏教徒に対するこの二つの性格づけが同時に並立していたわけではないが、どちらの場合にせよ、結論は同じであつた。仏教徒は非難され、まっとうな対話の相手とは見なされず、排除されたのである。

#### 矛盾の探究

このように、インド史、とくにインド仏教の周辺にはグレイ・ゾーンがあるように思える。このことが、非仏教徒のインド人が仏教と何とかつき合つていこうとしても、なかなか難しいことと幾分か関係していると思われる。こうしたこと（インド史の不可解な部分）すべてを無視することもできないが、だからといって、どう対処すればよいのかもわからないのである。

著者ジョヴァンニ・ヴェラルデイも同じように思つ

た。そして矛盾の中で立ち往生した。しかし何とか脱出した。そこで、その経過を報告しようとは彼は望んだのである。そのために、彼はこの『インドにおける仏教の受難と衰亡』を著した。この本は二〇一一年、インドで出版された。同書が世界を席卷したというわけではないが、そのメッセージが広く理解されることはよいことだと思つて、私は書評を書くことにした。

第一節では、著者がどのように課題に取り組んだかについて述べる。まず、彼の考古学上の視点と、そこからどのように彼が射程を広げていったかを紹介する。次に、彼が用いた資料、とくによく知られていない資料について概観する。最後に、方法論上の彼のスタンスについて論評する。

第二節では、彼の仕事の特色を明らかにするために、彼が論じたガヤー(Gaya)、カーンチー(Kanai)、ブバネーシワール(Bhubaneswar)の三遺跡に焦点を絞つて述べる。そして、彼が「考古学」と「文献・美術・碑文の研究」の間を行きつ戻りつしながら議論を進めていることを述べる。

第三節では、彼が示す「修正されたインド仏教史」を要約する。どんな社会的葛藤が、この(「仏教徒の」)物語を前へと押し進めたのか? この大いなる社会運動は、生き残り、発展するために、どのように戦ったのか? その戦いはどのように展開し、どのような結末を迎えたのか?

第四節は、彼の新しい見解がもたらすであろう幾つかの結果を展望する。すなわち、「本書の内容を知った後で」我々がさらに探求したいと思う課題は何だろうか?

これは楽に読める本ではない。著者の個性が強く反映されていて、それが読むことを難しくしている。十分な編集がされていないようにも思える。しかし本書には重要な内容が含まれている。したがって、この書評では、本書のなかで価値があると思われる部分に焦点を当てる。それは真剣に受けとめるに値するものである。なぜなら、長い間無視されてきた幾つもの問題に取り組み、信頼できる根拠と確かな議論に基づいて、説得力をもってそれらに答えているからである。

## 1 発掘調査

ハリガオン〔ネパール、カトマンドウ市〕

一九九二年、考古学者ジョヴァンニ・ヴェラルディは、カトマンドウ渓谷のハリガオン (Harigaon) の遺跡を調査した。そこで彼は、西暦七四九年より後に、大きなストゥーパが破壊され、その場所にヴィシユヌ派の寺院が建設されたことを発見した。



書評で取り上げられている遺跡

ヴィシユヌ派は、正面に柱を立て、ドヴァイパーヤナ (Dvaparyana クリシュナ神のこと) を称える碑文を刻んだ。その碑文は、彼がカリ・ユガの悪魔を退治したと述べており、どんな悪魔であったかを語っている。

——世の人々はヴェーダに背き、無神論に染まっている。「常に彼らの愚かさだけを頼りにしながら、偽者の論理家たちが真理を（追いやっている）」と。そして、「誰を非難しているのか」疑問の余地を残さないために、碑文には「これらシユガタ (Śuśāgata 修伽陀)<sup>(1)</sup> の弟子たちは、世界をゆがめる狂った者たちである」と付け加えられている。碑文には、ドヴァイパーヤナは「太陽が闇を追い払うように、これらの迷妄の網を全て打ち払うだろう」ともある。

インド各地の類似した古代遺跡で、同様に、闇を払うネオブラフマニズムの英雄について語られている。後述するカーンチーのヴァイクンタ・ペルマール (Vaikuntha Perumāl) 寺院でもそうだが、この譬喩表現は時に、反仏教運動とよりはっきり結びつく。ヴェラルディは興味をそそられた。そしてまず、カトマンドウ

溪谷に何が起きたのかを調査した。彼は、ヴィシユヌ派がシヴァ派と手を結んで仏教を弾圧したことを発見した。

〔すでに一九八〇年に〕ウルリッヒ・ウィーズナー (Ulrich Wiesner) が、奉納のためのストゥーパがどのようにリンガ (linga)〔崇拜対象としての男根像〕に変わっていったかを示していた。ウィーズナーはまた、仏教系統の文献の幾つかが「多くの仏教徒が逃亡したり、処刑された」と述べていることを指摘している。仏教徒の書物は探し出されて処分された。彼らは強制的に改宗させられ、改宗者は動物の生贄を捧げるよう直ちに求められた。独自の修行僧たちは還俗させられ、在家信徒は厳しい支配のもとに従属させられた。

これらの仏教年代記には、シャンカラ・アーチャーリヤ (Saikarācārya)〔八世紀の宗教指導者〕がネパールに来て、パシュパティナート (Paśupatiṅgana) 寺院 (シヴァ神を祀る大寺院) を統括し、「仏教徒の」虐殺を指揮したとある。他の場所への彼の訪問にまつわる同様の説話のように、この話もはっきりと実証することはできない

い——ナムブーディリ・ブラフマン一族 (Namputiri Brahmanas) がパシュパティナート寺院の信仰を長い間支配していたことは事実だとしても、それでも、これは全インドにおよぶ宗教紛争のうねりがあったことを示しているのである。

これらの仏教系統の文献だけでは、「その真実性に対する」疑いは幾つもわいてきた。そこで著者ヴェラルデイは、碑文と考古学的資料に照らし、そして寺院の美術や同時代のヒンドゥー文献とも比較しつつ、検討していった。そうすればするほど、その仏教系統文献は信頼できるように思われてきた。では、もしもこれらが根拠の確かな歴史記録の一部であったならば、どういうことになるだろうか？

### 研究の領域

ヴェラルデイはさらに調査を続けた。これは助成金申請という点からいえば正式な研究計画ではなかったかもしれないが、彼は徐々にそして粘り強く、材料を収集し、分析を進展させていった。そして彼は日本の



研究助成金を得て原稿を書き上げ、インドの出版社を見つけたのである。

彼のやり方は、昔ながらのヨーロッパの方法を復活させたものである。彼は、英米圏の学界でキャリアを積もうとする研究者にのしかかってくる「専門化」とは無縁だった。

彼は、どうやら古典学の教育を受けてから、美術や考古学に移ったようだ。そして、この考古学の分野で、インドのみならず中国も含めた広範囲にわたる仏教遺跡について探究したのだった。実際に幾つかの遺跡を調査もした。評価の高い発掘にも何回か参加している。

ハリガオンのような遺跡を幾つか発見し、その歴史的背景を明らかにしようと懸命に研究してきた。彼の関心に関連のある二次文献もすべて読み、この領域をきわめて広い視野から理解している。

たいていの学術者は、新しい研究成果に注目する。過去数十年あるいは数百年の先行研究が関心をひく場合があったとすれば、それは主に現代の研究者の文化的偏見から〔否定的評価をするため〕である。ヴェラル

デイは、より実地に即した見方をしている。つまり、遺跡を理解するには、それを最初に発掘した人の証言を読まなければならない。さらに、その後に発掘を続けた人や再調査した人すべての証言と発掘調査報告書、分析結果に目を向けなければならない、と。

それゆえ彼は、十九世紀のイギリス人の仕事を重視した。第一に、彼らは少なくとも、遠い過去の時代について、ある解釈を他の解釈よりも優先する理由をまったくもっていないかった。実際、彼らは自分たちが見たり聞いたりしたことを報告することに専念していたのである。その上、それらの遺跡は手つかずの状態だったので、彼ら初期の西洋の学者はたいてい、筋道の通った納得のいく調査記録を残している。最後の、そして決定的なポイントは、彼らが、マスメディアやそれによるインド人の標準的言説ができあがる前の「口承による知識」を収集できたことである。

さらにヴェラルデイは、「十九世紀イギリス人学者への敬意と」同様に、現代のインドの学者たちにも言及し、その優れた点に光を当てている。ラジエンドララール・

ミトラ (RajendraI Mitra) からクリシュナ・チャンドラ・パニグラヒ (Krishna Chandra Panigrahi) にいたるまで。これらの学者たちの多くは頭脳明晰で、扱っている資料について精通している。彼らの解釈の枠組みは、現代西洋世界の読み手のそれとは違うかもしれない。しかし、こうした難解だが興味をそそる遺跡に刻まれた歴史を理解したいのならば、彼らはたのもしき導き手となりうる。

R・C・ハズラ (R.C. Hazra)、パニグラヒ、そしてC・

ミナークシー (C. Minaksi) といった、多くの難解なブラーナ聖典を注意深く読み込んだ学者たちは、彼らの研究論文が狭い範囲でしか読まれないため、「その外にある世界の彼らとは異なる見方に対して」無防備なところがあるかもしれない。また、ジャヤスワール (K.P. Jayaswal) のようなブラフマニズム派の学者たちは、自分たちの陣営の勝利——たとえば『マンジュシュリームーラカルパ』 (Mañjuśrīmūlakalpa 大方広菩薩藏文殊師利根本儀軌經) の最後の章のような——をことさらに強調したり仏教徒を糾弾したりする熱意によって、自らをさらけ出して

いるかもしれない。

たとえばクシャーン朝の仏教徒については、次のように書いている。

事実上ブラフマンのいない社会にしてしまった……高位のヒンドゥー教徒を抑圧し、低カーストの者や外国人を高い地位に上げた。……クシャトリアの身分を廃して、新たな支配階級を作った。

……

社会的には暴政をふるい、宗教的には狂信的であった。いずれも政治的な動機に突き動かされたものだった。……カイヴァルタ (Kauvaras 現在ケワト Kewat) と呼ばれる土着農民の低カースト) やパンチャカ (Panchakas) つまりシュードラよりも低いカーストである不可触民のなから、新しい支配階級あるいは官職階級を作り出した。

このように、書き手の明白な意図(「仏教徒批判」とは別に、そこから興味深い内容が浮かび上がってくる場

合があるのである。

このような基礎の上に、著者は歴史の修正を行った。彼の語るストーリーは、うわべは仏教の終焉についてであるが、このターゲットを追いかけるうちに、彼はインド全体の歴史を語り直すことになった。

彼は、インドの人々に読んでほしいという思いを、さりげなく示している。彼は間違いなく多くのインド人学者の研究を読み、その含意を引き出して、まとめ上げているわけだが、その上で彼は、語り口があまりに控えめな彼らに代わって、この物語をストレートに説き明かそうとしているのである。

これらの二次文献は、彼を膨大な一次資料へと導いた。プラーナ聖典、タミルの讃歌、寺院の碑文や画像、パリー聖典から、『デイヴィヤ・アヴァダーナ』(Dhyanatana 説話集「神の偉業」)、『マンジュシュリームラカルパ』、『グフヤサマージャ・タントラ』(Guhyasamajatantra 秘密集会タントラ)にいたる仏典。そして、これらすべてに、古典古代世界(ならびに、そのインドとの交易)、イタリア・ルネサンス関連から発展して

きた図像学の方法論、さらには、関連する可能性がある領域における現代欧米と日本のあらゆる学問成果が結びつけられているのである。

### 情報不足の補完

ヴェラルデイは、方法論の刷新も行った。古いやり方をあからさまに否定するようなことはせず、彼自身の方法を実行してみせながら、そのやり方を説明している。

もちろん彼は、インドの歴史記録には幾つものすき間があり、考古学的資料も限られ、かつ混乱していることを認めている。それでも、考えてみれば資料は大量にある。文書、碑文、遺跡、美術。大切なのはこれらを活用することだ。インド関係の学者たちは、歴史を理解するために、たとえば文献言語学(フィロロジー)を大いに利用してきた。学問分野の垣根を超えるそのような発想がもつと必要なのである。

確かにムスリム到来以前のインドの歴史は、いまだによくわからない。当然、我々はこれまでに用いられ

なかった、あるいは適切に考慮されていなかった新しいデータを探さなければならぬ。しかし、まずは既知の情報をもっとうまく使うことができるはずだ。異なったタイプの情報を組み合わせたり関連させたりできるし、データのもつ意味をより鮮明に説明できるコンセプトを探することもできる。

これがヴェラルデイの目論見である。彼は多様な形の情報を組み合わせる。そして、それらを文化的に適切な方法で解釈するよう主張する。注意深くやれば、通常想定されているよりもずっと鮮明で、より完全に近い絵を引き出せると、彼は提案している。我々は、最初の千年紀のインドの社会と政治の歴史を明らかにできるのだ。

彼には二つの出発点があるように思われる。

a ウォーバーグの方法 ウォーバーグ (A. Warburg) とパノフスキー (E. Panofsky) は美術を、それがつくられた背景のなかに位置づけることを目指した。美術史は、長い目で見れば、より広い思想史の一要素なのである。

社会についての我々の知識はどれも、他のものを説明するのに役立つに違いない。だから、たとえば政治や経済のデータと関連させて美術作品について考えることは意味がある。それらすべてが「ある社会の底流にある」共通の思考法へと流れ込み、それを形成しているのである。

ヴェラルデイは、ウォーバーグの方法がインド美術の研究にはまだほとんど使われていないと考えている。また、社会的背景に照らして美術を理解できるのと同様に、美術作品を通して社会的状況を理解することもできるのである。

b 引喩法<sup>(2)</sup> 前近代のインドを扱う歴史学者には、参照すべき文献が大量にある。それらの年代を特定することは実に難しい。しかし文献言語学と広い学際的なアプローチが助けになる。ここで問題になるのは、その書き手たちが多義的な引喩法 (ときに *samudhāra* と呼ばれる) を使う傾向にあることである。そこには何層もの象徴的意味が重ねられており、解釈のための特定の

カギがなければ理解できないように作られている。そのため、その文献では様々なことが物語られているが、あいまいさのない事実の報告であると称するものはほとんどなく、そのまま信頼できると思われるものもほとんど少ない。それでも、引喩法〔で語られている真意〕を見抜く方法は幾つもある。そうしたテクニクを磨いてきた学者たちは通常、文献の象徴的な面や形而上学的な面に関心を向ける。しかし、形而上学的・象徴的メッセージを読み取る伝統的手法があるならば、それを、たとえば歴史に関するメッセージを読み取ることも応用できるはずである。

こうした観点から、ヴェラルデイは以下のように探究を進めていく。

・考古学的データを出発点にする。破壊された仏教の建造物跡に有神論的ブラフマニズムの寺院が建てられた場所で、寺院の壁に施された美術を調査する。そして、その寺院の宗派のために編纂されたプラナーナ文献を読む。

・このような相互参照によって、歴史学者が利用できる情報源が、これまで考えられてきたよりもっと多様であることを明らかにしている。

・プラナーナ文献の著者は遠回しに自己表現した。もし彼らが社会的・政治的状況について考察あるいは報告しているならば、彼らが遠回しに〔事実を〕語っている——実によりそうなことだ——と見なさねばならない。我々はそうした考察や報告の実例を挙げられる。これは「神話史実説」とはまったく違う。そうではなく、考古学が地上での争闘（の痕跡）を発見し、文献が阿修羅（*asuras*）について詳しく語っている場合、その阿修羅とは建物を焼き討ちにされた人々を表していると考えられる（そして、この仮説を補強あるいは無効にする証拠をさらに求めていくことは）単なる空論とはいえない。

その仮説に一致するものを多く見つけ、明らかに一致しないものをほとんど見つけることができなければ、我々はその文献からこの程度ので

意味をくみ取ってもかまわないだろう。それは唯一の正しい意味ではないかもしれないが、その一つであることは確かなのである。

美術についても同じである。初期の塔院（仏塔Ⅱストウーバを中心にした複合建築群）が意図的に破壊された跡に建てられた寺院において暴力的な図像が見られる場合、それらは実際の暴力と深く関係しているかもしれないのだ。

・反対に、美術資料や文字資料の集成が考古学的資料を読み解く助けになる。

・様々な場所で同じ状況が繰り返されている。仏教徒の建物が焼き払われたり解体された跡に、ネオブラフマニズムの寺院が建てられている。その地域のプラーナ文献が神々の戦争を詳しく語っている。複合寺院には暴力的な図像が複数ある。このような場合、一方のグループが極端な偏見によって追放され、他方がその場所を誇示する記念建築物をつくった可能性はかなりある。

・また他の場所で、考古学的資料はより混沌としているが文字や図像のデータが一致して右と同じパターンを示している場合がある。それらは、確定されたこのパターンのさらなる例証ではないかと仮説を立ててよいだろう。その上で、この仮説を弱める証拠、あるいは強める証拠を探していくことになるだろう。

## 2 例証となる遺跡

考古学、文献、美術、碑文が、大幅に一致している——それが意味するところは、それぞれは他の何かも示しているかもしれないが、「神と阿修羅との戦い」を語る大量の文献は間違いなく「ネオブラフマニズムと異教徒パーサンダ (Pasandars) との抗争」を表現しているということである。パーサンダとはシユラマナ (Sramana 沙門) に対する蔑称であり、とくに仏教徒を指す。この抗争こそが、該当するブラフマニズム遺跡に示されている社会的現実の核心にあるものだと思う。このように、仏教の歴史がブラフマニズムの文献や記念物

に示されているのである。ちょうど、ブラフマニズムの歴史が仏教文献の中に示されているのと同じである。

ヴェラルデイは、この難しい領域に、記念建造物を調査するところから入っていった。彼が人々と分かち合いたいと望んでいた〔歴史の真実への〕洞察は、仏教徒のインドのなごりである遺跡を一つまた一つ探查するたびに、彼に与えられていった。

#### ガヤー〔インド東部、ビハール州〕

ガヤーは仏教徒にとって常に重要な地であった。彼らはそこに菩提樹を祀るボーディガラ (Bodhi-gara) 菩提樹堂) を建て、そのなかに金剛宝座 (vajrasana) を供えた。紀元前三世紀からおよそ四百年にわたって、仏教徒は、このままの配置でボーディガラを拡張していった。アショーカも訪れ、王柱を建立した。

やがて、ネオブラフマニズムがやってきた。そして、ガヤーは争奪戦の地となった。そこは仏教徒にとって非常に特別な場所だったため、敵対者たちは、ガヤーを独占することに躍起となった。そこで彼らは、ガヤー

を死者のためのシュラータ (śrādhā) 儀礼 (祖霊祭) の中心地にすると宣言した。

ネオブラフマニズム派がその地域の政治的支配を成し遂げたとき、彼らはこのシュラータ儀礼を広めようとした。しかし仏教徒にとって不滅の中心地 (ガヤー) は、遠方ではないものの少し東に行ったところにあつたため、彼らは少なくともしばらくの間は、間違いなく (その計画を) 抑制しなければならなかった。

紀元四〇四年に (中国から) 法顕が訪れた後、ガヤーに劇的な変化があつた。菩提樹が取り除かれ、金剛宝座が移された。そして、その地で最初のレンガ造りの建物が作られた。

ヴェラルデイの著書の [Federica Barba による] 補足論文 [The Brahmanical Temple of Bodhi-garā] が関連資料を分析している。その結論は、おそらく仏教に関連する場所のなかで最も聖なるこの場所は、グプタ朝 (三二〇年―五五〇年頃) の支配の間に破壊されたとなっている。

菩提樹は、その時までにはかなり巨大になっていたはずであるが、彼らはそれを根こそぎにしてしまった。

ボーディガラは、ばらばらになってあちこちに散らばっていった。十九世紀になって、そのうちの幾つかが、現地のシャイヴァ・マト (Śaiva Maṭi シヴァ派の僧院) の僧院長 (Mahant) の居住跡から見つかっている。

レンガ造りの寺院が建てられた後、やがて仏教徒たちはガヤーを取り戻した。彼らは新たに菩提樹を植え、新しいレンガの建造物の隣に金剛宝座をしつらえたが、その建造物を破壊することはなかった。それが現在の遺跡にある建造物の基礎になったと思われる。

これが、ブッダガヤー寺院 (大菩提寺) の物語である。そこには古代の文化破壊が刻み込まれている。

『ヴァーユ・プラーナ』 (Vāyu Purāna) (シヴァ派の聖典) の一部である「ガヤー讃詩」 (Gaya Mahāmya) が、ガヤーの地をめぐる争いを、ガヤーという名の阿修羅「ガヤースラ」の物語として記録している。十九世紀、ラジェンドララール・ミトラは、「ガヤースラ (Gayaśura) は物語の悪役ではあるが、攻撃性のない無害な者に思える」と考えていた。彼は次のように述べている。

「ガヤースラは」罪を犯すことなく、誰をも傷つけることなく、言葉や行いによって神や宗教に背くこともなかった。(…しかし)彼は異教徒であった。「物語の中の」この役は常に仏教徒の中心者に割り当てられてきた。仏教徒たちは敬虔であり、禁欲し、苦行と瞑想に自らを捧げきっていた。しかし、彼らはブラフミン (バラモン) の生贄供犠に加わらなかった。…だからこそ抵抗なく、「ガヤー」(悪役たるガヤースラ)は仏教を擬人化したものだ」とされたのだろう。

悪魔たちが実際に悪い存在である必要はなかった。ただ彼らは仏教徒でなければならなかったのだ。

(後期の)『カルキ・プラーナ』 (Kalki Purāna) は、「世界から汚れを消し去る」ヴィシュヌ神の最後の化身「カルキ」について語っている。彼がガヤーの地に進撃すると、仏教徒が反撃した。戦いは激化した。仏教徒が苦境に陥ったとき、彼らの指導者は女神マヤー (Maya) に加護を祈った。彼らは女神を先頭に戦列を立て直し、



「何百万人ものアウトカースト」を伴って進んだが、敗れ去った。仏教徒は殺戮され、彼らの妻たちが戦いを続けようとした。一九七〇年代ごろ、ビハール州が低強度内戦〔事実上の内戦状態〕に陥つたことが広く関心を集めた。その時、こうした〔抑圧と抵抗の〕歴史〔の記憶〕が悲劇を増幅した。それでも、おそらく誰も予想外の出来事とは思わなかったに違いない。紛争は、その後も続いたようである。

#### カーンチー〔インド南部、タミル・ナードウ州〕

カーンチープラム〔タミル・ナードウ州カーンチープラム県の中心地〕にあるカイラーサナータ (Kailāsanātha) 寺院の複合建築群は「ネオブラフマニズムの」偉大な勝利を称えている。この図像を理解するカギは、象は仏教徒を、獅子はネオブラフマニズムの支配者を表す点である。シャンカラ・ディグヴィジャヤ (Śaṅkara Dīgviṣya) シャンカラの世界征服) が、サンバンダル (Cāmpānar) 〔七世紀ごろのシヴァ派の詩人〕による讃歌や一連の碑文と同様に、このことを鮮明にしている。そういうわけで、

シヴァ神の「ガジャースラサンハーラムールテイ (Gajāsraśanharāmanīti 象の悪魔) 伝説」において、神は象の悪魔を殺すのである。

パツラヴァ朝の「八世紀初めの」皇帝ラージャシンハ (Rājasinha) 〔ナラシンハヴァルマン二世〕は、その複合建築群のなかに一寺院を建立した。そこに彼は、自身を次のように表現する碑文を残している。「王たちのなかの敬虔なる王である彼は…、大胆不敵な敵どもの象の大軍に対して、王たる獅子 (Rājasinha) であることを証明した」。皇帝は碑文を読む者が、ブルシヨッタマ (Puruṣottama ヴイシユヌ神) は「カリ・ユガという (名で呼ばれる) 恐ろしい怪物に飲み込まれて罪の大海に沈んでいく人々を救うために生まれた」ことに気がつくよう促している。

続いては、阿修羅たちを倒して勝ち誇るシヴァを描くレリーフが登場する。彼の足元には、二頭の小鹿が描かれている。これは仏教の鹿野苑のイメージをからかったパロディなのである。そのシーンは、「斬り落とされた」象の首の上に描かれ「首の上にシヴァが腰かけて

いる」、実に、趣味の良い、構図となっている。

同様に、カーンチーにあるカーマクシー (Kamaksi) 寺院を見てみよう。インド図像学の泰斗である T・A・ゴピナータ・ラオ (T. A. Gopinatha Rao) は、この寺もまた、もちろん仏教徒の建物の跡に造られたと考えていた。というのも、散乱するおびただしい仏画が、まさにこの地で見つかったからである。

次は、ヴァイクンタ・ペルマール寺院である。ここは、著者ヴェラルデイいわく「訪問者が両側から〔回廊に並ぶレリーフによって〕困惑させられる」場所である。ここには、シユラマナ〔沙門、仏教徒〕の排除にとりわけ熱心だったアールヴァール (Ārya) と呼ばれる〔バクティ信仰の〕詩人たちが祀られている。その一人、トンタラティポッティ (Tantaraputti) は、自作『ティルマラーライ (Tirumālai) 讃歌』の一つで、こう書いている。

シユリーランガ (Śrīrāṅga) の王よ。無智なサマナ (Samaṇa)〔仏教徒〕ども、破廉恥なシャークヤ (Śākya)〔仏教徒〕どもが、説教と称して、耐えがたい中傷

をいつまでも続けており、それを聞かされる我々の耳はいまにも病んでしまいうです。もし私に十分な力を与えてくださるならば、やつらの首を刎ね飛ばすことをこそ私の責務といたします。

回廊に並ぶレリーフには、寺院の後援者である〔八世紀後半の〕王・パッラヴァマツラ (Pallavamalla)〔ナンディヴァルマン二世〕の宗教政策が反映されている。それを見れば、王は明らかに詩人トンタラティポッティと同じ意見であることがわかる。

あるレリーフには、串刺しの刑に処されている二人の人間と、座して裁きを与える王が描かれている。その右隣りの浅彫りのレリーフには、この寺院そのものの表象たる詩人アールヴァールがおり、ここで祀られているヴィシュヌ神のレリーフもある。C・ミナークシーは、「このレリーフの列が示すのは、異教徒の撲滅の上にヴィシュヌ神信仰が打ち立てられたことにほかならない」と述べている。

南インドでは、サンスクリット・プラーナ文献の〔引

喩法のような」はつきり表現しない言葉づかいを論拠とすることは減ってくる(「もっとあからさまなものになる」)。本書の著者ヴェラルディは、マックケラシヤン(McGlashan)に依拠しながら、ナーヤンマール(Nayanar)〔シヴァ派の宗教詩人六十三人の集団〕の最初の三人の讃歌が、仏教徒を抑圧する役割を自慢しているさまを説明している。テーヴァーラム(Tevaram)讃歌には、スターラ(*shala*)の目録がある。スターラとは「聖なる場所」を意味するティールタ・スターラ(*irtha shala*)のことであり、「シヴァに捧げるために占拠された地」という意味が込められているとされる。ちなみにティンネベリー(Tinnevely)、ティルチエンドゥル(Tiruchendur)、カルグマライ(Kalugumalai)、ヴィラシンクラム(Vilatikulam)の各地では、ジャイナ教徒を串刺しにして勝ち誇る詩人サンバンダルの物語が毎年再演されている。

仏教徒も同じように殺されていた。彼らの物語は「予定されていた討論が始まる前に、彼ら〔仏教徒〕の代表の首は、その胴体から、マントラの武器によって切り離された」というようなエピソードによって生々し

いものとなっている。仏教徒は不信心に満ちて向かい合い、「マントラによってではなく、言葉による議論によって」正しい討論が行われるべきだと主張した。ああ、しかし、すでにルールは変えられてしまっていた。「マントラの」次元、つまり意志力の暴力的な表現が前面に出てきたのだ。

この根本的な変化は、カーパーリカ(Kapalika)派(人間の髑髏(カパーラ)を連ねて身につける宗団)の登場に、はつきりと表れている。彼らのやり方は、シヴァを崇拜する(七世紀の)詩聖アッパル(Appar)の讃歌におけるシヴァの現れ方を反映したものである。シヴァ神は彼のヴァーマ(*vama*)、つまり「左手」あるいは「裏面」ともいえる側で、身の毛もよだつバイラヴァ(Bhairava)の姿として現れる。あまたの骸骨を輪にして首にかけ、骸骨の弓を持ち、「死者の骸骨の飾りを両手に持っている」のである。

ブバネーシュワル(インド東部、オディシヤ州)  
チャームンダー(Camunda)は、偉大なる女神デー

ヴィー (Devī) の恐ろしい一面である。七人の母神マートルカース (Matrikas) の一神として、タントラ教の下位の女神であるヨーギニーたち (Yoginis) を率いている。この女神への崇拜には、酒や動物の生贄も用いられ、女神自身が人間の生贄も要求するとされている。この女神の凶像は、仏教徒への弾圧と関連のある遺跡や手工芸品に見られる。オデイシヤ州にもその例がある。

同州のプバネーシュワル〔州都〕にあるチャームンダー寺院は、ヴァイタル・デウル (Vaital Deul) と呼ばれているが、ここには語るべき物語がある。K・C・パニグラヒは、それがカーパーリカ派の神殿であったことを示した。実際、建物上部の壁龕には、恐ろしい棍棒 (Kharjāngas) を持った裸姿のカーパーリカの像がある。著者ヴェラルディは、この宗派に関するローレンゼン (David N. Lorenzen) の研究に照らしながら、この寺院について再考している。

四、五世紀には、オデイシヤ州の海岸沿いの平野でのブラフミンたちへの土地寄進が記録され始めている。しかし、この場所はベンガル地方の仏教の中心地に接

する境界にあつたため、ネオブラフマニズムの運動は、多くの衝突を引き起こしながら、少しずつ進んでいったと思われる。

カーパーリカ派について述べたい。彼らは古代文献のいたるところで一様に非難されているが、八世紀には高位者から、この寺院を建てるほどの支援を受けていた。カーパーリカ派にも、それなりの役目があつたのだろう。

寺院の外側では、古びた仏教の彫像が再利用されて、生贄の柱 (pīthā) (「生贄を柱に縛りつけた」) の土台となっている。ここは、カーパーリカ派が女神に生贄を捧げた場所だつた。どのような仕方でも生贄が捧げられていたのか？

カーパーリカ教団は、大いなる誓いによって結びつけられ、その誓いのもとに苦行を共にしていた。それはシャーストラ (Śāstras 聖典) から取り入れられたかなり特殊な苦行であり、ブラフミンを殺す罪を取り除くためのものだった。

彼らは、死者の頭骸骨を旗のように棒の先につける

ことと、人の頭骸骨を盃（髑髏盃）として使うことを誓っていた。シャーストラ聖典によれば、髑髏盃の儀式は、殺された人間が一般人ではなく学識あるブラフミンであるときに限られていた。つまり、カーパーリカは学識あるブラフミンの殺害に関係していたのだ。

「人を殺す苦行者」とは衝撃的な概念である。そこには、いかなる意味があるのか？ シヴァの物語に関係があるようだ。シヴァは苦行者として出発したのではなかった。初め、彼は自らの破壊的な (*samhara*) 性格のままに振る舞い、阿修羅たちを殺戮していた。そのようなことをしないですむときだけ、苦行に励んだ。ある物語では、シヴァはブラフマー (*Brahma* 梵天) の第五の首を刎ねたとされている。この罪を償うため、苦行の誓いのもとに生きなければならぬのである。そのため、彼は大きい誓い (*mahavaya*) を立てた。その誓いこそ、カーパーリカたちが自分たちの誓いとしたものだった。

ヴァイタル・デウル寺院は、その雰囲気を見せている。そこでは男根を象徴する神々を祀っているのが目

につく。ラクリーシャ (*Lakshmi*)、シヴァ、そしてバイラヴァの姿を現じたシヴァ神。このバイラヴァ神は骸骨のように痩せ、骸骨の飾りを身につけ、生贄を切る刃 (*karvi*) を右手に持ちながら、左ひざに体重をのせて「戦う姿勢で腰かけている」。この神の前に転がっている斬られた首は、間違いなくブツダのものである。台の上の三脚の器には、さらに多くの刎ねられた首が描かれている。これは、これらの仏教徒がかつて「殺すべき相手としての」ブラフミンであったことを示唆している。

聖典『シヴァ・プラーナ』 (*Siva Purāna*) のなかで、カーラ・バイラヴァ (*Kālahaiṛava*) としてのシヴァは、ブラフマーの首を斬ったあと、罪から解放されるまで、聖地 (*stha*) から聖地へとさまようよう罰せられた。<sup>(3)</sup> シヴァの行為を再現しようとするカーパーリカ教徒たちも移動し続けた。彼らはなぜ、様々な場所から場所へ集団で旅したのか？ 彼らはどのような儀式を行ったのか？ 推測するに、彼らのやることは概して同じであった。つまり、「シヴァに続いて」再び殺すこと——そし

# HARDSHIPS AND DOWNFALL OF BUDDHISM IN INDIA

GIOVANNI VERARDI



『インドにおける仏教の受難と衰亡』表紙（部分）。女神チャームンダーが、死して横たわる裸体のブッダの上に腰をかけている彫像（11世紀頃、ビハール州、インド国立博物館所蔵）。高くかざされた剣や槍、つなされた幾つもの首、死体を食い荒らすジャツカルやコンドルなどが、仏教徒に対する当時の弾圧を物語っている。

て再び許されることである。

女神チャームンダーの姿はどうかといえば、敵の骸骨を輪にして身につけ、カトヴァンガ (*Khatvāṅga* 両手棍) という武器と骸骨を持っている（写真を参照）。彼女は象の皮に身を包み、人間たちの体を踏みつける。そのよ

うな踏みつけの図像がたくさんある。二つの型が見られる。ときに彼女は裸の男の上に立っており、性器に焦点が当てられることによって、男が裸体であることが強調されている。ペラガリ (*Paragari*) の地にあるビーメシワリー (*Bhimes'varī*) 寺院には、際立って印象的な例がある。その犠牲者がどう見てもシユラマナ（仏教徒）なのである。また別の例では、女神はある部族の戦士の体を踏みつけている。この部族は——彼らの敵にいわせれば——シユラマナの同盟者だったのである。現代のインドであれば「指定部族」と呼ばれることだろう。

かつて、ブバネーシユワルは間違いなく、生きるのが大変な町であった。また、オデイシヤもそういう国であった。『アーガマ・パーシユパタ』 (*Āgamic Pāsupatas*) の一つである聖典『エカームラ・プラーナ』 (*Eka'mra Purāna*) は、この地がたびたび争奪戦の舞台となったことを伝えている。阿修羅ヒランヤークシヤ (*Hiranyākṣa*) に対するシヴァの戦争が長文で語られている。ヒランヤークシヤは供犠 (*yajña*) を止めようとして最初は成功した。K・C・パニグラヒは、この話は「シヴァの信

奉者と仏教徒の争い」を映すものであり、おそらく、移住してきた(シヴァ派の)パーシユパタ・ブラフミン集団によって争いが始まったのだらうと推測している。

### 3 物語〔語り直された仏教史〕

このように、第一の千年紀のインドを研究する歴史家には、利用できる証拠資料が、これまで知られてきた以上に多くある。著者ヴェラルデイは、それらをつなぎ合わせて、さまざまな勢力が動き、絡み合う歴史絵巻を、かなりうまく描き出した。こうして、特筆すべき歴史が浮かび上がった。イデオロギーに突き動かされて殺し合う闘争が、千年以上の長大な期間にわたって散発的に続いてきたのだ。このことは、文化あるいは文明としてのインドについて重要なことを我々に語っているに違いない。ここでもヴェラルデイは、ある提案を行っている。

#### 二つのモデル

文明は、それぞれ別々のブロックにおいて展開して

きた。中国で、ヨーロッパで、インドで。すなわち、人口密度も経済的生産物も、それぞれ異なる仕方で変化した。どの文明においても似たような出来事は起こりうるが、細かな過程は違っている。つまり、諸文明はそれぞれ異なった「発展モデル」をもっているといつてよいだろう。一般的に、我々は一つの文明領域に一つのモデルを想定する。しかし、例外がある。インドには、競合し合う二つの異なるモデルが存在してきたのだ。ヴェラルデイは「これこそが、対立する宗教・イデオロギー陣営による長く厳しい闘争について理解する唯一の方法である」と主張する。

もしも二つの集団が、領土や資源を同じようなやり方で利用しようとして争っているのなら、時が経てば和解するかもしれない。しかし、あまりに長く続いた戦争の連続は、それが単なる戦利品分割の問題ではなかったことを意味する。インドでは戦争が長く続きすぎたため、双方が致命的なまでに弱ってしまった。仏教は死に絶え、ネオブラフマニズムはイスラームに支配権を譲った。つまり、この闘争の両陣営は、同じよ

うな観点から社会や経済を見て、その支配権を争ったのではない。そうではなく、根本的に異なった社会と経済のモデルを抱いていたのである。

しかしながら、これまでインドは包容力に富んだ文明として理解されてきた。インド人は寛容で、対立を避け、概して似かよった心をもった人々の共同体であって、彼らは文化的に相性が良いだけでなく、基本的な考え方や価値観を共有している<sup>4</sup>と見なされてきた。インド人は、シンクレティズム（混淆主義）の傾向をもっており、他の信念体系を非難するよりも、それらを吸収してしまうことを好むと思われている。それが定説であり、またそれには確かに一理ある。しかし、本当はインドが歴史を通じて普通以上に好戦的であり続けたとしたら？ それには、そうなっただけの理由があるだろう（しかしながら、ヴェラルデイはこれについては、かなり省略している。彼はすでに多くの領域に論を広げており、何もかも論じるわけにはいかなないのである）。

## 対照

競合する二つのモデルの詳細についても、ヴェラルデイは控えめで、どちらについても大まかな特徴を述べるだけである。これらの絵を接ぎ合わせることによって、彼の提唱していることがわかる。

・ 仏教のモデルは、コスモポリタンのであり、非インド的な影響に対してオープンである。同時に非インド人に対する影響力ももちやすい。自国にあつては多文化的であり、様々なカースト出身のインド人を引きつける。これは素晴らしきにしえの世の「機会均等のインド」である。これは国家の仕組みのあり方と関連がある。もしアショカの後継者たちが彼と同じように帝国を支配していたなら、確実にインド人の国家観は違ったものとなり、罪を清める儀式よりも経済に重きを置いたものとなっただろう。

仏教徒の政治では、都市ならびに交易の利益が第一だった。職業的なネットワークと同業者組合（*guild*）が重要であり、カースト集団はそれほど重要



ではない。可能な場所では、政治の優先事項は、ローマ、中国、東南アジアなど遠隔地との交易によって巨利を得ることだった。この目的のために、政府は「カースト制に縛られた」現状を改革しつつ、かつ「商業者集団など」支持基盤の要望に応えなければならなかった。

・ネオブラフマニズムのモデルは、散漫な国家構造をもっていた。中国あるいはアショカのもとで役人が果たしていた機能は、ネオブラフマニズムのインドでは各カースト集団が担っていた。カースト集団は内部の構成員に対する支配力を発揮していただろうし、そのことによって、他の同等の集団との関係から生まれる数々の刺激を構成員に伝えていただろう。その刺激には、名目上高位のカーストを通して伝えられるイデオロギー的なものも含まれる。この独特のモデルを、ヴェラルディは「ヴァルナ制 (varna) 国家社会」と名づけた。「ヴァルナ制はカースト制の別称」。このモデルは自らを有機的に、つまり自然の法則

を体现するものとして、まったく疑問の余地のない仕方で発展してきたと理解している。ああ、しかし多くの場所と時代において、そうではなかったことを証拠は示している。このモデルは、しばしば押しつけられねばならなかったのだ。それに対して仏教徒が断固として抵抗する地では戦争となり、大量の死者が出た。平和的な地域においてさえ、正統を自任する王朝が強圧的な国家体制を敷いて、カーストの規律を改めて強調した。このやり方は、王権へつらう者には魅力的だっただろうと思われる。保守的な意見におもねっていれば、好きなだけ大きな力をふるえたからである。

### 抗争

抗争の可能性は、最初からあった。思想対立の戦線は、早くも「南伝仏教の」パリー聖典が映している時期に現れている。次の経典に、そうした対立が反映されている。『マーガンディーヤ・スッタ』(Māgandīya Sutta 摩健提経)、『ヴァサラ・スッタ』(Vasala Sutta 賤民経)、『ビ

ンドーラ・スッタ』(Pindola Sutta 托鉢経／ヴェラルディは便利なこの要約を持っている)。

ゆえに、アシヨールカによる仏教徒の成功が激しい反動を引き起こしたことは理解できる。「アシヨールカのマウリヤ朝を滅ぼした」シユンガ朝のもとでは、反動勢力が強く前面に出てきた。この反動は「復古的というだけでなく」革新的な面もついていた。つまり、そのとき、有神論的ネオブラフマニズムが形を整え始めていたのだ。

決着のつかない時期が、グプタ朝まで続いた。ブラフミンたちを養いつつ、馬の供犠「アシシュヴァメーダ」(asvamedhas 馬犠牲祭)——一頭の馬を一年間、自由に走り回らせ、馬が走った領地全土の支配権を主張する(馬が他国の領土に入った場合、その国の王が馬を放った王のほうの強さと支配権を認めれば、王の新たな領土となる。その馬はその後、神に捧げられる)——を執り行う王朝もあれば、サンガ(Sangha 僧伽)を支え、齋会「パンチャヴァールシカ」(panchavarsika 五年大会)——五年に一度、それまでに蓄積した物資を僧に供養することで報恩を示す儀式ならびに「国民や他教徒も参加した」祝宴——を行って

いた王朝もあった。

地中海地域との交易が崩壊したとき、仏教徒の力は弱まったが、それはまだ致命的ではなかった。しかし、この時までには、ネオブラフマニズムの行進は始まっており、まもなく目ざましい成功を示すようになる。南インドでは、すでに定着していた仏教とジャイナ教の存在は、しばらくして完全に排除されることになる。

「二つのモデルの」一方を支持する王朝は、他方を支持する王朝とはタイプが異なる傾向がある。主流のモデルは、相当数のブラフミン王朝を、あるいはブラフミン集団と手を結んで力をもった王朝を生み出した。対照的に、仏教徒の王は(実際には低カースト出身であっても)名目上、穏当な出自を吹聴しつつ、僧院との関係を強化した。

グプタ朝は、彼ら自身はおおむねまだ(ネオブラフマニズム以前の)ヴェーダ的な要素をもっていたが、社会変革を企図して、幾つかの有神論的な新教団と連携した。商業の衰退に見舞われた都市は、聖地に指定され

ることによって寺院群が建立され、都市空間は再構築された。その後は、支配権は教団機構を通して行使されることになった。ネオブラフマニズムの教団と支持者たちに土地が寄進され、彼らはその地方へと移住した。その地から彼らは諸寺院を支援しつつ、自分たちの住む地域の秩序を維持していった。「ヨীগなどの」忘我・脱魂の修行に熟練した者は「中流農民」へと上昇することができた。一方、不可触民には、彼らに自分の身分を思い知らせてやろうと、過激な手段の数々が使われた。こうした政策は、いくらか農奴制に似た地方経済を生み出した。

このように、グプタ朝ならびに後グプタ朝の現状改革主義は、仏教徒の間に抵抗を生みだすと同時に妥協も引き出した。抗争が進むにしたがって、双方は互いに相手の変化を誘発していったのである。

どん底へ、競って転落？

バーガヴァタ（ヴァישヌ派）とパーシユパタ（シヴァ派）の集団は、最終的には「保守派との」均衡を破って、

それがネオブラフマニズムに有利に働いた。初めは、このような有神論者たちは、正統のヴェーダ派にとつて受け入れられるものではなかった。彼らは、仏教徒とともに非難されていたのである！ アショーカ以後の叙事詩的（戦乱の）時代に、これは変化した。ヴェーダの保守派たちは、有神論者たちを受け入れた。大衆市場まで出かける（大衆の好みに迎合する）ことにしたのだ。そして、この転落しやすい坂道のどん底には、「髑髏盃を好んだ」カーパーリカたちが待っていた。

仏教徒たちも反応しなければならなかった。（部派仏教の）ブドガラヴァアーダ（Buddhāvāda 補特伽羅＝人格主体論者（輪廻の主体たるブドガラを想定し、アートマン説に接近した）から、後期ヴァジュラヤーナ（Vajñāna タントラ仏教／金剛乘）における「ブラフマニズムの習俗に妥協した」恐ろしき神々の全盛期にいたるまで、仏教の教義と実践は重圧のなかで展開したのである。その重圧は政治的なものであり、しばしば暴力的なものであった。

教義の歴史は、この面を考慮しなければならない。もちろん宗教の発展は、社会的・政治的範疇に還元さ

れるものではないが、社会的文脈を軽視することではきかない。同じことは、境界の向こう側すなわちヒन्दゥー教にもいえる。これもまた抗争と重圧を背景に発展したのである。南インドのシヴァ神崇拜の基本文献では、仏教徒あるいはジャイナ教徒を粉砕して決着した「論争」がたびたび祝福されている。

論争は、この物語（新しいインド仏教史）にとって決定的な重要性をもつ。最初、論争には知的な内容があったことは明らかである。両陣営の哲学者たちが相手方の立場に徐々に適応していったさまを考えればわかる。たとえばグプタ朝期には、ヴァーツヤヤナ（Vātsyāyana）（ブラフマニズム・ニヤーヤ学派の学匠）による「聖典注解書」『ニヤーヤ・バーシヤ』（Nyāyabhāṣya）が、ナーガールジュナ（Nāgārjuna 龍樹）を批判しながら、初期の『ニヤーヤ・スートラ』（Nyāya sūtras）に「すでに」有神論的教義が見られることを明らかにしている。しかしながら、別の時代と場所においては、最初はある程度は学問的であったこの社会的形式が崩れてしまったのである。

仏教徒の法称（Tsongkhapa ダルマキールティ）とブラフマニストのクマーリラ・バッタ（Kumārila Bhaṭṭa）の（七世紀の）論争からうかがえるのは、初期には仏教側が論争という形式をうまく使って、良い結果を得ていたということである。教師たちは弟子たちを伴って、王たちのもとをしばしば訪れ、王とその宮廷がヴェーダを捨てて仏教を実践するよう説得していた。シエラーハシヤウプ（Scherer-Schaud）が裏づけているように、ナーガールジュナが著名になったのはこのようなやり方によってであった。<sup>(4)</sup>

ところが、このクマーリラの時代の前後には、事態はもつと荒っぽくなっていたようである。最後には、教義に関する議論は二の次になってしまった。論争形式は暴徒集団同士の抗争に変わってしまった。より多くの支持者を集めた方が勝利し、相手側を殺したり追放することもできたのである。

クマーリラは、初めは仏教の宗派に学んだが、後に仏教徒と論争し、その仏教徒たちは殺害されたと伝えられている。彼のかつての師は、この「つるし上げ」

のような論争の波の前に屈服した。彼は良心の呵責に耐えられず自死したといわれている。

ジャイナ教徒の論争家であった（八世紀の）アカランカ（Akalanika）の物語が最初に教えてくれるのは、初期には論争に苦戦していたジャイナ教徒たちが、しだいに先鋭化していき、さらには有神論的宗教（ネオプラフマニズム）の擁護者として熱弁をふるうようになっていったことである。両者は結託して仏教徒に対抗していったのである。

アカランカの物語からは、さらに面白い事実がわかる。これらの論争の参加者たちはしばしば、ブラフミンだった者ばかりであり、ほとんど同じカリキュラムで教育を受け、政治的な境遇も同じだったらしいのである。

しかし、しばらくすると彼らの論争は致命的な結末に近づいていく。議論が知識人同士で行われているうちは、仏教徒はもちこたえていたが、やがてネオブラフマニストたちは、ならず者たちを呼び込んできた。著者ヴェラルデイはこう述べている。

論争の歴史は、ブラフミン階層の癒しがたい分裂を明らかにしている。もしブラフミンたちの一部が同じ一つの領域で生きること認められなかったのであれば、それは彼らが（主流派とは）相いれない社会モデルの知的指導者となっていたからだ。

### 抗争の決着

最終的には、仏教徒たちはパーラ朝（八世紀―十二世紀）の庇護のもとにある東インドの幾つかの中心地へと撤退した。境界付近での戦争は残虐なものだったが散発的であり、比較的安定していた。仏教徒たちは、セーナ朝（十一世紀末―十三世紀）がパーラ朝を倒した時に窮地に陥ったが、それでもインド全土に影響力をもっていた。

ムスリムの軍隊によって、膠着状態は打ち破られた。シンド（インダス川下流域、現パキスタン南部）への最初期の侵入以来、彼らは自分たちが、それまで延々と続

いてきた（宗教間の）戦いを観戦する立場にあることに気づいていた。仏教徒は、ネオブラフマニストによる仏教徒への攻撃をムスリムたちが終わらせることを望んだが、結局失敗に終わった。ネオブラフマニストは、仏教徒を抑圧することをムスリムたちが邪魔しなければ、ムスリムの統治下で従属的な役割を担うこともやぶさかではなかった。事態はその通りに進んだ。仏教の指導者たちは追放されるか、逃亡した。留まって生き残った者たちは、身分を落とされるか、イスラームに改宗するか、あるいは身分を落とされたあげくに改宗するかのいずれかであった。

こうして仏教徒は歴史から抹消されていった。まるで初めからいなかったかのように。

しかし、ネオブラフマニストたちの間で醸成されてきた「周りを敵に包囲されている」と感じる敵意の感覚は、おそらく完全には消え去っていない。いまはただ、その照準を向ける先が少しずらされているにすぎない。これが、いまいるところに我々がどうやってたどり着いたかのあらましである。これは、はっきり見える

ところに隠されていた知られざる歴史である。

支配的な言説とそれに対抗する言説が、ともに宗教体系の形をとって争った。支配的な言説がしかるべき場所を占めていたとき、別の言説が現れたのである。それは反対者と見なされ、はみ出し者（サバルタン）と見なされた。ヴェラルデイの表現によれば「掟破り」（antinomial）であった。この二つの言説の信奉者たちの関係は、初めは疎遠なものであった。両方にそれぞれの場所があった。その後、敵意が増して両者は戦った。ネオブラフマニストたちは、広く人々を動員し強烈に刺激して、主導権を握った。長い間、彼らは前進を続けた。それは困難な道のりであった。膠着状態に陥り、結局は第三の勢力としてムスリムが侵入してきた。ネオブラフマニストたちは、古い敵対者に決定的な打撃を加え、優位に立ったが、その代償は大きかった。社会の支配という獲物は、彼らの手中に収まる寸前で奪い取られてしまった。彼らは失望し、勝者の余裕を味わうどころではなかった。

#### 4 これからの展望

ある一つの社会が、自文化のなかの主要で生き生きとした要素を意図的にそして完全に消し去ることは難しい。その意味で、インド仏教に何が起こったかについて、我々がいま理解した内容は、まったく前例がないように思える。ヴェラルデイが指摘するように、このことは仏教とインドのいづれかにでも興味をもつ者にとって実に重要である。

それが実際にどのようなように起こったかについては、もちろんもっと述べられるべきことがある。かといって、本書を軽視することはできない。取り上げた多くの問題のすべてについて、この本が結論的なことを述べているわけではないのはもちろん、誤りもあるかもしれない。強調されている真実が唯一の真実ではないかもしれないし、前後関係をよく考える必要もあるかもしれない。しかし、間違いなく本書は新しい見通しを開くものである。たとえば――。

・少なくとも、ある時期のある人々にとっては、仏教は大胆不敵で体制に従わない、危険な人生様式の選択肢であり、安楽な階級の知的傾向の強い構成員にとつては魅力的なものであった。また他の人々にとつては、仏教は主に抑圧と戦うためのイデオロギー的な武器であった。

・インド仏教の諸伝統が、抗争による一定の疲弊を反映しつつ発展してきたのは避けがたいことだったといえよう。

・一方に「論争」の歴史があれば、他方にシャンカラ・アーチャーリヤによる仏教徒追放の説話がある。このように、高等哲学と集団的暴力との奇妙な結びつきが、インド社会の展開においてカギとなる役割を果たしてきたと思われる。

今後、これらの道筋を探究していくことが大切であろうが、おそらくそれは容易なことではないだろう。というのも、現在、我々はインド仏教史の骨格をどう組み立てればよいのかわからないからだ。

仏教をめぐる抗争は収拾がつかないものだった。インドの文化も社会も苦しんでいた。インド仏教は、長い間、その複合的な文化と社会の活力の一つであったが、結局、死に絶えた。そして、ほぼ間違いなく、インドは「仏教を失った分」やせ細った。少なくとも、まったく難しい時代であった。何か明らかにうまくいかなかった。実状はどうだったのだろうか？

アショーカーは、多くの民衆を困惑させてしまった。それは間違いない。とはいえ、仏教徒は一般的には侵略者には見えない。対照的に、彼らの敵対者はときに少々荒々しい印象を与えた。しかし、もしこの歴史を読み解くのに、暗黙にはあっても、単純に「ブラフミンたち」に原因を帰してしまうならば、それがどれほど役に立つだろうか？

インド仏教の時代の間、多くの仏教の守護者がブラフミンであり、自覚的にそうしていた者もいた。このことは、仏教徒の敵とは、厳密には「ブラフミンそのもの」ではなかったのであり、むしろ、ブラフミン諸集団のなかで自ずと発展してきたり、誰かが巧みに代

表者となった（あるいはその両方だった）幾つかの思想グループであったことを意味する。

それでは、我々はネオブラフマニズムの思想をこそ責めるのだろうか？ ネオブラフマニストの擁護者の多くは、結局のところ、断固とした反平等主義者であり、イデオロギーに凝り固まったカースト主義者だったと思われる。しかし、すべてのネオブラフマニストが同じである（あった）と考えてしまうと、それは本質主義の罠に陥ることになる。仏教徒勢力が強力でなかった地域では、暴力はほとんど見られなかった。抗争が激しかった地域であっても、多くの熱心な有神論者たちは、より幸せな人生を自ら生き、他者にも生きさせたはずである。

政治的野心の強い者たちは、寺院建設に結びついた社会変化のなかで、しきりに地位を欲しがった。彼らは、しばしば過激派のような精神状態に陥り、マフィアに似た組織や人脈とも結託したようである。だからといって、修正主義的なインド歴史学者が、シオニズムへの批判者と同じように、古い悪意の泥沼に逆戻りする



危険を冒すことはよくない。カースト制にまつわる抗争の残忍な現実を認識すべきだ。その一方で、極端な場合には「いつだってブラフミン階級の巨悪がすべてをめちゃくちゃにしてきたのであり、それさえ知っておけばよいのだ」と主張するところまで行くインド史観に対しては、心して警戒せねばならない。確かに、ネオブラフマニズム勢力の振る舞いは、とくにオディシャ州やビハール州といった係争地域では、手に負えないひどいものだった。しかし、自らを維持しようとしているどんな社会集団についても、そのすべての面がおぞましいとか、反対にすべての面が素晴らしいということはありえない。これはネオブラフマニズムについても当てはまる。ただ、そう主張することは簡単であるが、ヴェラルデイの見出したものを考慮に入れた上でインドの歴史を見直すと、たとえば我々自身の心に否定的な感情をかき立てられないだろうか。そうならないでいることは難しい。

我々は慎重に進んだほうがいいだろう。別の様々な方法——事実のひとつひとつを前後関係の中に位置づけ

たり、歴史を観る新たなコンセプトをもつ方法を探しながら。これは単なる表現の問題ではない。我々自身の偏見に対しても警戒すべきだということである。

たとえば、「これは単なる、手に負えなくなった宗教間の違いの話」ではない」と認識することから始めてもいい。そう、事実は違った。互いに異なる利害をもつ集団が抗争に入り、戦い続けるにしたがって、互いのイデオロギー的・宗教的違いを強調するようになったのである。このように、インドの仏教史は社会的抗争についての歴史でもある。ここまで来ると、リベラルのあるいはマルクス主義の進歩史観に入っていくきょうになる。そうなると我々はステレオタイプな見方に陥ってしまう。一方を変化をもたらず健全な欲求の体現者として、他方を暗い否定的なものの特異として捉える——後は、それつきり何も話は進まない。

我々は倫理的問題を避けることはできない。抑圧があった（いまもある）のであり、仏教徒はたいがい抑圧される側にいた。しかし、そこで立ち止まることにはできない。今後探求すべき大切な問題は、インド社会が、

ある段階で、どのようにして異なる信条や価値観、異なる制度型や利害集団同士を調停できなくなってしまうのかということである。

そのためには、ヴェラルデイが描き出した歴史像をふくらませるか応用するか、あるいはその両方をするのが自然だろう（必要であれば誤りを正せばよい）。彼の語る物語を支持する人たちは、おそらく自らが研究したいことのリストを作り始めていることだろう。私は個人的には、非仏教徒の仏教理解がどのように変化してきたのか、もっと知りたい。仏教の思想や実践は、社会的にも宗教的にも、初めは申し分のないものであったように見えるが、後になって、非仏教徒をひどく不安にさせるような側面が現れたのだろうか？ もしそうであったならば、いつどのようにしてそれは生じたのか、そのときどのような和解のパターンがあったのか、そしてそれはうまくいったのか？

ヴェラルデイは、このような「次なる問い」の数々には取り組んでいない。ただし、この抗争がもつていた社会システム上の性格には触れている。つまり彼は、

ネオブラフマニズムのモデルには現実的な理由があった、すなわち、これが農業資源の利用をより効果的にしたのではないかというのである。「歴史の」ある段階では、カーストに基づいた疑似農奴制という変動の少ない社会のほうが生産における費用対効果が比較的優れていたという観点である。

彼はまた、仏教徒は基本的に慣習に従わない性格をもっており、それゆえ懐疑的で個人主義的であり、「体制順応的な」純真さに耐えられず、社会の秩序維持に熱心でなく、社歌を歌うようなこともしたがらないとも示唆している。彼らは、平凡で単純な人々を居心地悪くさせてしまったのだ（グノーシス主義者がそうであったように）。しかしながら、仏教は一時期、広く受け入れられていたのである（アシヨーカーの治世では、極めて支配的な地位だった）。だから、ヴェラルデイが「これは大胆な思考様式であり、時代をはるかに先取りしていた」とするのは確かに正しいけれども、少なくともある期間、大勢の人々がつき合えるものだったのだ。形而上学に対する仏教の全面的拒絶には、基本的に破壊的

な要素が幾分か含まれていたが、当初それは問題にならなかった。その後、それが問題になったとしたら、いったい何か変わったのだろうか？

ある意味で、そのようなことは二義的な問題かもしれない。重大なのは、インドの仏教徒たちが暴力的に弾圧され「浄化」されてしまったことである。この真実を認めなければならぬ。それにしても、インド仏教の死を正面から見つめることが、なぜこれほど長い間、困難であり続けているのだろうか。これを考えることが間違いなく重要である。歴史について、ほとんどの人が正しいと思っている支配的な考えを見直すときには、学者たちは必ず世論を考慮せざるをえない。それは今回の場合、とくに当てはまる。というのは、「世論との折り合いの難しさ」は、このような欠陥のある歴史がいま広まっている理由の説明に大いに役立つからだ。

したがって我々は、もしインドの一般大衆が自国史の書き直しに真剣に取り組むならば、そのとき、そこに自己分析が含まれていることを期待するしかない。

その際、自信の喪失は誰のためにもならない。事実を重んじながら、それを避けるにはどうすればよいのだろうか？ むごい真実をあいまいにすることなく、この厄介な物語から、人々が最後には肯定的に感じられるインド像を、どうしたら描き出せるのだろうか？

#### 原注

(1) ブッダのこと。

(2) ヴェラルデイは、実際には *sandhyābhāsa* の形を用いている。この形はかなり定着しているが、古いネワール本の誤読を示している。本来はサンスクリットのプラークリット語形である *sandhabhāsa* である。 *sandha* は、「連結する・連語をつくる (collocating)」を意味する *sandhāya* の絶対格の短縮形である。このように、この語は「引喩法」を意味するのであって、(あいまいな・婉曲のといった) 暗喩ではない。この点の解明について、評者はリチャード・ゴンブリッチ (Richard Gombrich) 氏の教示を得た。

(3) *vr̥ka* とは字義通りには通路、水路、浅瀬という意味だが、後に畏敬の対象を意味するようになった。ネオプラフマニズムの文脈では、寺院の周りに設けられた巡礼地を意味する。

(4) Scherrer-Schaub, Cristina, 'Immortality. Exalted with Reason: Philosophy and Politics in Nāgārjuna' in *Pramāṇakārikā: Papers dedicated to Ernst Steinkeiler on the occasion of his 70<sup>th</sup> birthday*, B. Kellner et al. eds. (Wien: Arbeitskreis für Tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 2007), pp. 757-93.

Giovanni Verardi (著者) / イタリア・ナポリ大学名誉教授。ナポリ東洋大学で中央アジアおよびインドの美術・考古学を教える。コレージュ・ド・フランスで助教授、京都大学、国際仏教学大学院大学などで客員教授も務めた。1970年代から、タパ・サルダール(アフガニスタン)、ハリガオン(ネパール)、モヘンジオダロ(パキスタン)、龍門石窟(中国)などの仏教遺跡で考古学調査を行ってきた。次のような近作がある。

'Buddha's Birth and Reassessment of the Archaeological Evidence' in *The Birth of Buddha*, Lumbini International Research Institute, 2010, *Excavations at Gothawa and Pipri, Kapilvastu District, Nepal*, ISIAO, 2007.

Geoffrey Bamford (評者) / オックスフォード仏教学研究所 (Oxford Center for Buddhist Studies) 役員。1970年、サンズクリット・パーリ語の優等学士学位(オックスフォード大学)を取得。オックスフォード(ウイ

ルソン・カレッジ)、スリランカ、インドで研究に従事する。1986年から、異文化コミュニケーションを専門としたコンサルタント業務を行ってきた。

(訳・やぎぬま まさひろ / 東洋哲学研究所研究員)