

# インダス文明と宗教 —神観念や生命観の問題にも触れて—

山下 博司

東北大学大学院国際文化研究科

インダス文明と宗教の問題を議論するに当たっては、実体的な資料や具体的証拠に乏しく、いきおい類推をまじえた議論にならざるを得ないが、自分なりの観点と問題意識も加味しつつ問題の所在と解明の糸口とを探ってみたい。(報告書の性質上、詳細な注記は省略させていただく。)

## 1 印章からの情報

インダス文明の遺跡からは、文字らしきものを伴う印章が5000点近く出土しているものの、未だ解読されていない。各印章に刻まれた文字が平均して5つ程度にとどまることや、二言語併用の資料が存在しないことが解読を阻む大きな障害となっている。

最近、これらの「文字」が自然言語を反映していないとする仮説が、アメリカの文化史家ステイヴ・ファーマー、ハーヴァード大学のインド文献学者ミヒャエル・ヴィツツェルらにより提起され学界に波紋を投げた (Farmer *et al.* 2004)。印章に刻まれた諸文字の出現頻度などに統計学的な処理を施して分析すると、自然言語とは考えにくい諸特徴を示しているというのである。インダス文字は、言葉と一対一に対応する「文字」というより、概念を伝達するイメージではなかったかというのが彼らの主張の要点である。

従前の研究蓄積に抜本的疑義を唱える問題提起にかかわらず、フィンランドのアスコ・パルポラ教授らによって解読の試みが根気強く続けられていることは周知の通りである。最近アメリカ隊により原インダス文字なるものが発見されたとも聞かすが、インダス文字そのものが未解読のままとどまるかぎり、それら印章は歴史学的な「史料」ではなく、考古学的な「遺物」に過ぎない。解読が成功していない現状では、インダス文明の担い手たちの習俗、文化要素、神観念、宗教的实践を明確な証拠をもとに跡づけることは極めて難しい。現に、数十年にもわたってインダス文字と取り組んでいるパルポラ教授の「解読」の中に、かなり突飛で理解に苦しむものが含まれることは否定できない。例えば、楯のような図案の文字をリス(タミル語で「アニルピツライ」)の引っ掻き跡に同定し、「ピツライ(子供、童子神)」=「ムルガン」との等式から、楯形の字をムルガン神を表示するものとしたりなどがそれである。このような一見強引に映るものも含む絵解きのような作業は、解読がいかに困難を伴うものであるかを暗示している。

文字か否か、或いはそれらが解読できるか否かに関わりなく、印章はある程度の情報を我々にもたらしてくれる。印章の図柄などを他の出土物と比較検討することで、水と宗教との関わ

り（儀礼的沐浴や水の祭儀への利用）、性器崇拜、女神崇拜（地母神、七母神、あるいは大女神？）、来世への信仰、卍の記号の使用、火炉とおぼしきものとそれを用いた儀礼の存在などがおぼろげに伝わってくるのである。のちのインドの神話を想起させる図案の存在も指摘されている。インダス諸遺跡における「水」の儀礼性・象徴性は、最近の近藤英夫等編著『NHKスペシャル 四大文明 インダス』（近藤ほか 2000）でも示唆されている。さらに、植物崇拜や樹神崇拜（菩提樹、ピーパル樹など）、特定の鳥や獣の崇拜（孔雀、牡牛など）、一角獣・半獣神などへの信仰、角自体や角を有する存在に対する畏敬の念、牛類の神聖視など、生命全体に対して有していたと見られる畏怖に似た感情をも窺い知ることができる。インダス文明の遺物は、担い手たちの文化、とくに宗教的な諸要素について、不確かさは残るもののある程度のイメージや知識を我々に与えてくれるのである。イギリスの考古学者ジョン・マーシャル（1876～1958）は、ハラッパー（現パキスタン・パンジャーブ州）やモエンジョ・ダロ（現パキスタン・スィンド州）から発見された宗教的な性格を臭わせる遺物について、「＜インド的＞な性質を示している」と書いているが、これも同じような意味合いからである。彼もはるか後世の文化現象・宗教現象と類比・対照しつつ、こう述べているのである。

## 2 「プロト・シヴァ」とされる印章

インダス文明の遺跡からは、のちの「ヨーガ」を彷彿させる遺物がいくつか見つかっている。一つは、特異な坐像を刻んだ印章で、モエンジョ・ダロ出土のものである。その神か人間のような像は、台座状のものの上で正面を向き、左右の足を身体の前で合わせ、つま先を下に向けている。ヨーガをしている姿を思わせ、実際にハタヨーガのポーズでいえば、合蹠坐（パツダコーナ・アーサナ）と呼ばれるものとほぼ等しい。達人坐（シッダ・アーサナ）と呼ばれる坐法—両脚を交叉させずにあぐらをかき、両足のひらを合わせ、両膝に掌をおき、背筋を伸ばす体位—にも類似している。あるいは両足の底をつけて坐るパツダコーナ・アーサナというポーズとも共通点が多い。後世のヨーガの体系では、これらの姿勢は呼吸の調整（prāṇāyāma）と瞑想に適したものとされる。

この人物は頭に水牛状の顕著な角を有している。それが被り物なのか実際の角なのかは判然としない。頭の中央にそびえ立つ烏帽子状の突起とともに、どこことなくシヴァ神のもつ三叉戟を思わせる形態をしている。人とも獣ともつかない顔は面長で、その表情は今ひとつ明瞭でない。正面のほか左と右にも別の顔があり、三方を向いた三つの顔をもつとする研究者がいる一方、隠れた後ろ側も含め顔を四つと数える者もいる。三つの目を有すると見る者もいる。そうになると、（シヴァは第三の目をもつ神格であるとされることから）後世のシヴァ神のイメージそのものである。シヴァ神がのちにヨーガ行の主（yogeshvara）とされるようになることも、ここで指摘しておきたい。

上半身は縞模様のついた衣服を着ているようにも、身体に描いた文様か装飾のようにも見える。模様を動物の皮毛を示す表象とする者がいる一方、たくさんの首輪かネックレスが胸部を覆っていると考えられる学者もいる。腕は左右に伸ばし、親指が曲げた膝のあたりに触れている。腕の縞模様は、バングル飾りを表すものとも、刺状の鳥の羽とも見られている。鎧を着たような上半身とは対照的に、下半身は何も着けていないような様子である。股間のペニス勃起し

直立しているようにも見える。腰には二重に紐か帯を巻いており、腰紐か腰帯の先端が男性器のように見えるだけではないかと考える者もいる。他方、この人物または神的存在を女性（女神）とみなす研究者（オールチン）がいることも指摘しておかねばなるまい（Allchins 1997）。

現代の我々の目からしても、なにか特殊な存在であることは疑い得ない。考古学者マーシャルは、この像を原初的なシヴァ神の姿、すなわちプロト・シヴァ（原初のシヴァ神）と考えた。この像の周りを囲むように、何種類かの動物も彫られている。それらは、サイ、虎、象、牛、鹿であろう。動物に囲まれた姿は動物たちの領袖（獣主、paśupati）としてのシヴァ神をしのばせ、座禅に似た姿勢は偉大なヨーガ行者（mahāyogin）としてのシヴァ神を彷彿させるからである。インダス文明の調査や研究に携わったウィーラー（1890-1976）、ピゴット（1910-1996）、ゴードン（1892-1957）、マッケイ（1880-1943）らの考古学者も、概ねこの見解に賛同している。インド学者の立川武蔵氏も、二本の角をもち、ヘッドギアをつけた姿がシヴァ神の三叉戟を彷彿させると指摘し、後世のシヴァ神との関連に肯定的であるように見える。

宗教学者の保坂俊司氏は、古来動物の毛を着たり身につけたりする行為は、子宮への回帰の観念を暗示し、宗教的な「再生」を表現する隠喩とされてきた。その上で、この印章に現れた像は、原シヴァ神かどうかは措くとして、やはり何らかの宗教者、おそらくヨーガ行者の姿を示すものではないかと推定している（保坂 2004）。マーシャルは、ドラヴィダ文明でヨーガのさまざまなポーズが実行されていたと大胆な推論を披露しているが、やや飛躍している感は否めない。

後世シヴァはヨーガの主神とされていることは事実である。印章にあるこの姿がそのシヴァ神と歴史的に連関するか否かはともかく、ヨーガの原型を暗示するものと考えれば、この像をプロト・ヨーガ（原初のヨーガ）を表す像と見なすことができるかもしれない。フランスの比較宗教学者マッソン・ウルセル（1882-1956）は、慧眼に満ちた著書『ヨーガ』の中で、ヨーガを伴う太古の宗教文化複合を「原初のシヴァ教」と捉えている。

たしかにリング（男性器をかたどった崇拜対象）やヨーニ（女性器をかたどった崇拜対象）とも目される遺物が発見されていることも考え併せれば、傾聴すべき見解かもしれない。インド文化史家の A.L. バシャムは、この物体をリングと同定している。考古学者 B.B. ラールも、インダス文明の中にシヴァ信仰の原初的な姿を認めている。ただし、インダス文明のリング状の物体を、ただちに後世ヒンドゥー教のシヴァ・リングに当たるものと見なすことについては異論がないわけではないことを付け加えておく。

### 3 「神官王」の像

「ヨーガ」的なものと関連するかもしれないもう一つの遺物は、やはりモエンジョ・ダークから出土したものである。これは印章ではなく、三次元の半身像である。高さ 20cm にも満たないステアタイト（凍石）製の像で、現物はパキスタンのカラーチー国立博物館に収蔵されている。この半身像は、先ほどの印章とは異なり、二本の角もなく、神というよりは人間のような姿形をしている。（ただし、いくつかの論拠から、後頭部に本来角のついた被り物がつけられていたと推理する学者もいる。）頭にバンダナ状のものを巻き、中央の額部分には丸い輪飾りが施されている。（パルポラ教授は、これを神秘的存在のもつ「第三の目」との関連で考え

る (Parpola 1985)。(同様の飾りは右腕にも見える。あご髭が厚い唇の部分を残して顔の下半分を覆っている。目を閉じ加減にした容貌は、静謐さをたたえて威厳を帯び、神々しさすら漂う。身体には右肩を露出させたかたちで衣類をまとい、生地には多数の三葉文 (クローバ型の文様) があしらわれている。左肩を覆い右肩を出す衣のまとい方が、後世のインドに典型的な着用法と一致することも注目に値する。

この人物像は、目を半眼にし、心を一点に集中している風情に見えることから、瞑想者 (あるいはヨーガ行者) と想像されたり、司祭か神官のような存在、場合によっては神権政治のような祭政一致の政体に見られる神官王 (priest-king) のような人物ではないかとも推定されている。この像のモデルを、宗教的職能者とまでは断定できないまでも、何らかの宗教性を帯びた人物と仮定して大過ないように思われる。

ミルチア・エリアーデ (1906～86) による古代インド神秘主義の研究は、自身の博士論文に加筆・修正した著書『ヨーガ』(フランス語版 1936 年刊) に結実している。エリアーデは著書の中で、インダス文明が時代的・地域的にかなりの均質さを保っていた事実を指摘し、「その文化の画一性と連続性は、何らかの宗教的権威に基づいた体制を仮定してはじめて説明がつく」と述べている。

「時代的・地域的均一性」は、都市時代における統一的な度量衡、道幅や煉瓦の規格の一致の事実にもよく現れている。インダス文明の遺跡は、壮大な王宮や陵墓など、強大な政治権力の存在をほのめかすような遺構を欠いている。地域による文化的多様性について近年指摘されつつはあるが、たしかに例えば印章文字をとってみても、文明の最盛期をまたぐ 500～600 年もの間、顕著な進化・変遷のあとを示していないのである。(しかし、このことについては異論もあることが 6 月のシンポジウムで指摘された。) これも「文字説」に疑問を呈する根拠の一つになっているが、文字にせよ記号にせよ、これだけ長い歳月にわたって体系の連続性・均質性を維持するためには、何らかの統合的な原理や永続的な制度の存在が仮定されなくてはならない。強大な王権や権力機構でないとしたら、統一を保つ原動力はいったい何だったのか。その鍵をエリアーデは「宗教」に求めるのである。しかし、彼はそのことを示唆するにとどめ、詳細な議論に分け入ってはいない。

#### 4 堀暁氏の示唆

インダス文明と宗教の問題に関連して、いわゆる「神官王」の像についての興味深い指摘が、古代オリエント博物館研究部長の堀暁氏によってなされた (堀 2005, 2008)。堀氏は、印章に描かれた図案や文字に、魔除け、護身、招福といった呪術的意味があるものと考え、伝統的・保守的な「インド学」のしがらみを離れた自由な立場から、この「神官王」の像をめぐる大胆な推論を展開している。

堀氏はこの像について、神官王とする客観的証拠など存在しないと述べる。素直に解釈すれば瞑想者の像とでもすべきで、その豪華な服装から、社会的に尊敬を受けていた存在に相違なからうという。氏はこの像に釈迦や仏像のイメージを重ね合わせる。ブッダが一所不住の暮らしをしつつ修行や瞑想に勤しんだように、インダス文明の瞑想者たちも、世俗の人々から聖 (ひじり) として崇められながら、放浪の中で宗教的生活を送っていたに相違ないと考えるのであ

る。

この認識に立ち、堀氏は、印章が有していたはずの僻邪、守護、招福の目的を叶えてくれる者こそ、この半身像に表現された人々ではないかと推論している。彼らが人々の要請を聞き入れて、必要に応じて僻邪や招福の呪文を授けたというのである。呪詞は深遠な宗教的意味合いを帯びたものだから、日常的・通俗的な言語世界とは次元を異にしている。したがって通常の解読手続きによって容易に読み解けるような代物ではない。解読できないことをもって、一般の言語を反映したもの、すなわち「文字」ではないと一蹴してしまうのは極端であり早計であるという。

堀氏はさらに考察を拡げる。ふつう書記文字を要求するのは世俗的な勘定書の世界であるという事実を踏まえて考えれば、宗教性に裏打ちされたインダス文字が未だ解読されないのは、ある意味で当然である。600年間にもわたって文字体系が変化を見せなかった理由もここにある。世俗的な内容のものであれば、社会変化に応じて文字それ自体も推移を被って不思議はないが、宗教者集団の中で醸成され、宗教的な境地や真理を象徴的・暗示的に表象するための記号や記号の列であるとするなら、そう簡単には変化しないはずである。放浪を常とする人々が担い手であったがゆえに、インダス文明圏における文字体系の均質性・統一性も保たれることになったというのである。

堀氏は、インダス文明は深遠な宗教哲学や宇宙論的体系をもった高度な精神文化を有していたはずであるとし、いわゆるインダス文字は精神文化の担い手であり社会で尊敬されていた行者ないし瞑想者集団による「呪文」と関わりをもつものとする仮説を提起している。そうすると、この像はヨーガ的な行の実践者ということになるかもしれない。モエンジョ・ダーロから出土したヨーガ行者のような像を刻んだ印章と、やはりモエンジョ・ダーロから出たこの人物像—いわゆる神官王—とが、太い線で結ばれることになる。それらを繋ぐキーコンセプトは「坐法」、「瞑想」および「呪術」である。保坂俊司氏もインダス文明のこの遺物にヨーガ行者のイメージを認め、瞑想によって得られる呪力（神通）で人や世界を支配できるという考えかたがすでにあったのではないかと考えている。

堀暁氏は、モエンジョ・ダーロから出土した銅製の踊り子像を、後世のヤクシー（ヤクシニー、夜叉女）そのものではないかとも述べている。ヤクシーとは、命を育む水の力や植物の豊饒性を象徴する精霊的存在である。さらに氏は暗示的な物言いをしながら、インダスの印章に刻まれた菩提樹に囲まれた神像と、菩提樹下の金剛座に坐して悟りを開いたブッダとの間の観念的ないし歴史的な繋がりを看取しようとしている。

後世の仏教の伝統との関係にまで及ぶ堀氏の論は、想像力に富み卓見を含むものだが、ここでも客観的な証拠に不足している。もっとも、仏教との関連を示唆するのは堀氏に始まったことではない。インダスの印章に見える図案と初期仏教ないし仏教美術とを比較し結びつける見解を発表した学者としては、例えばピゴットがいる。彼は先に言及したヨーガを思わせる姿勢で坐る正面像の周りを取り囲む動物たち—サイ、虎、象、牛、鹿—に注目する。これらの獣たちは、紀元前3世紀のサルナート（鹿野苑）の仏塔の柱に表された象、ライオン、馬、牡牛を連想させるものであり、とりわけ鹿はサルナートの絵におけるブッダと切っても切れない関係にあるという。マッソン＝ウルセルも、起源的・歴史的かつ概念的に、ヨーガを仏教やジャイナ教の伝統と近しいものとして解釈している。

1000年以上もの時代を隔てての規模の大きい「類推」ではあるが、結びつきが意外な説得

力をもっているようにも感じられるのである。インダス文明の宗教が後世の仏教と直接的かつ本質的な繋がりをもつか否かは、それ自体極めて興味深いテーマだが、本報告の意図するところから外れるので、のちに別のかたちで論攷を公にしたいと考えている。ここでは、印章のいわゆる「文字」が、宗教的なものの特殊な表現形式を反映したものであり、瞑想や一所不住の暮らしを営む宗教者がその担い手であったとする堀氏の見解が、極めて示唆的かつ刺激的なものであることを指摘しておくにとどめよう。

ただし、瞑想やヨーガと遍歴遊行者との関連を指摘したのが堀氏にとどまらないことも付記しておかねばならない。例えばインド学者 J.W. ハウエルは、ヨーガをエクスタシーを伴う神秘主義の一種と見なし、その起源を『アタルヴァ・ヴェーダ』のヴラーティヤ讃歌の中に求める。彼によれば、ヴラーティヤと呼ばれる人々は非バラモンの遍歴遊行者で、その実践方法の中にヨーガの原型を見いだせるという。ヴラーティヤのほかにも、同様の性格を有する個人または集団はヴェーダ文献中に散見することは事実である。

## 5 インダス文明の使用言語

「非文字説」を覆すためには、きれいに解読した結果を提示するのが何よりである。肝心の「解読」がなされていない現時点で、従前の議論を蒸し返すのは気が引けるが、インダス文明の印章文字がやはり自然言語を映した所謂「文字」であって、特定の言語を記したものと仮定した場合、現存する言語でいえば、どの言葉に近いのであろうか。

いわゆる神官像をヴェーダの祭官と見なし、インダス文明の遺構や遺物をリグ・ヴェーダなどの祭詞によって何の矛盾もなく説明できると出張する人々がいることも確かである。最近勢力を増している排外的なヒन्दゥー教至上主義者たちの中には、古代インド・アーリヤ語（ヴェーダ語やサンスクリット語）で印章文字を読み解いたと言い張る者たちがいる。インド人の主張は、学問以前のその人自身の立場を反映し、かたくなな政治性を帯びていることも多く、鵜呑みにすることは禁物である。現に解読したと自称する者たちの解読結果は、人によりまちまちである。印章の図案の解釈にも作為的なところが多い。しかしながら、インド・ヨーロッパ語族であるとする主張に対し、科学的・論理的に決定的な反証が提示されているわけではないこともまた事実である。

インダスの印象に記された文字の配列をデータ化し、言語学に加え統計学的手法も採り入れて分析することで、文字それ自体は解読できないまでも、その言語の統語的な性質や形態的な特徴を割り出すことは不可能でない。1960年代以降、ソビエト連邦（当時）の研究者チームとフィンランドのチームがそれぞれ別個にコンピュータを用いて行った研究結果は、いずれも、現存する言語グループでいえばドラヴィダ語族の諸言語によく似た特徴を示すことを見いだした。ドラヴィダ語族ないしドラヴィダ諸語とは、現在南インドを中心に居住する二億人以上の人々が用いている膠着語的な特徴を示す諸言語の総称である。現在のドラヴィダ諸語の祖先にも当たるような言語がインダス文明の担い手たちの間で用いられていたに相違ないというのである。

ただしドラヴィダ語とすることについては未だに異論もくすぶっている。現に先述の堀氏も、インダス文明の担い手たちの言語をアーリヤ語とする説に与している（堀 2008）。そうな

ると、堀氏がインダス文明の宗教的要素を仏教などインド思想史の非正統派の流れとの関係で捉えていることを、説得力のある論拠を以て説明する必要があるであろう。

もちろん、仮にドラヴィダ語で書かれていたからといって、ただちにインダス文明がドラヴィダ系の民族によって担われていたと断定するのは早計である。インダス文明では複数の言語が用いられ、印章に記された言語がそのうちの一つに過ぎなかったり、一種の共通語（リング・フランカ）であった可能性すら否定しきれないからである。

インダス文明の担い手たち、とくに都市に住む人々がかなりの程度＜コスモポリタンの＞な様相を示しているとする形質人類学の研究結果もある。遺跡によって傾向の違いは認められるものの、地中海型、アルペン型、原オーストラロイド、モンゴロイドなど、多様な人種型を示す人骨が出土している。インダス文字がインド・ヨーロッパ語で解読できる可能性を排除できないし、使用言語と人種型を一对一の対応関係で考えることも戒めなければならない。ただし自然人類学的成果に照らす限り、インダス文明が少なくともアーリヤ人のみによって築かれた文明でないことは、ほぼ疑いのないところである。ドラヴィダ系かどうかは暫く措くとして、インダス文明を、多様な人種型を示す人々による営為の所産として理解して大過ないであろう。

## 6 「プロト・ヨーガ」と生命観

インダス文明がアーリヤ民族の所産であるとの前提のもとに議論を始める人々もいるが、あくまでインダス文明がアーリヤ人たちを中心に築かれたものではなく、かつヨーガに相当するものがインダス文明期にすでに存在していたと仮定した場合、ヨーガがアーリヤ人の伝統を引いたものとは考えにくいことになる。事実、ヨーガは初期のアーリヤ語文献の中に明確なかたちで現れることがない。とくに古層のヴェーダ聖典においてはそうである。このこともヨーガの非アーリヤ的な由来を暗示しているように思われる。

それでは、ヨーガにあたるものがインダス文明にあったとしても、それをもって、ヨーガがインダス文明起源であるということになるのであろうか。問題はそう単純ではない。イギリス人考古学者 R. オールチンらの近著（Allchins 1997）によれば、インダス文明はその場所にさらに数千年以前から存在していた先住民とその文化の基盤の上に発生し成熟したことがわかってきており、それを考慮すれば、インダス文明の宗教は、それ以前のものとの統合の段階にあると考えるのが妥当であるという。宗教に関連する諸要素の中には、その来歴がインダス文明以前にまで遡るものもあるに相違ないというのである。もちろんその場合、先住民族とは誰かという大問題に突き当たり、さらに謎は深まる。最近の考古学でも、インド、アフガニスタン、パキスタン、イランにまたがる広大な領域で、インダス文明期に先行する遺跡が続々と発見され、発掘調査がなされている。インダス以前の文化に関する情報も、徐々にではあるがもたらされつつある。

ヨーガはかつてヴェーダや仏教に遡及するとされてきた。今やインダス文明期におけるヨーガの存在すら示唆されており、仮説とはいえ、ヨーガの起源は一挙に紀元前3千年紀にまで訴求することになる。さらに、先端的な考古学の世界では、それより数千年以前にも辿り得る先住民の文化の問題にまで議論が及びつつある。しかし、インダス文明以前にヨーガの存在を跡づける実体的証拠は見つかっていない。ヨーガの起源がインダス文明にあるのか、その文明

以前にまで淵源を遡り得るのかは、今のところ判じるすべはない。

あくまでも推測や類推の域を出ず、不確かさは否めないものの、インダス文明のさまざまな遺物や遺構から、ヨーガ的瞑想に関連するかもしれない事実がおぼろげに浮かび上がってくる。一つはヨーガと「いのち」あるいは「生き物」との結びつきである。ヨーガは呼吸の制御)を重要な眼目としている。呼吸と命との連関は不可分かつ本質的である。行者のような人物が動物たちに囲まれている印章の図案は、ヨーガ行と「生命の営み」との分かちがたい関係を暗示しているように思われる。

獣たちが取り囲んでいる事実を、生殖や豊饒の観念と結びつけることも可能であろう。これらの獣たちが中央の人物(あるいは神)への犠牲獣として描かれているとは考えにくい。犠牲獣には似つかわしくない虎やサイなどを含むからである。たしかにインダス文明の遺跡から祭儀に関連して生け贄にされたかもしれない動物の骨が出ているし、カーリーバンガン遺跡(北西インド・ラージャスターン州)から出土した線刻画には山羊の供犠を表すような図案が認められる。しかし総体的に見て、彼らの宗教全般において動物供犠が本質的・支配的な要素を形作っていたとは考えにくい。アーリヤ人によるヴェーダの宗教が、動物を犠牲に捧げる「供犠の宗教」としての側面をもつものとするれば、インダス文明のそれは、明らかに異なる性格に裏打ちされていたものと考えられる。羊、山羊、牛が家畜化されていたことは、発掘結果や出土物からも立証されている。文明の中に動物たちが平和裏に取り込まれている様子が伝わってくるのである。

遺跡からは、明白にそれとわかる利器や武具の類は出土していない。軍事力を前面に出した統治の形式ではなかったことを暗示するものだが、さらに進んで、文明の担い手は概して平和的で、不殺生・非暴力を旨とし、菜食主義を実践していたのではないかとまで大胆な推論を開陳する学者もいる。ただし、動物の肉を食していたらしい考古学的知見があるので、「主義」として徹底して実践されていたか否かは疑問とせざるを得ない。先史時代の人々の生命観や食生活の詳細まで審らかにすることは不可能だが、少なくとも生き物を苛み傷つける方向ではなく、命を尊び慈しむ傾向性が垣間見られるように思われる。

座禅を彷彿させるポーズをとっている人物像が、何らかの超自然的存在、要するに「神」であると仮定すると、この神は瞑想ないしヨーガと深く関わり、ことによると性器崇拜(男根崇拜)や生類・生殖・豊饒等の観念と結びついていた可能性をもつことになる。ヨーガと生殖という一見相反する二つの面を両立させるこの神は、まさしく後世のシヴァ神を連想させるものである。この座像が、時に原シヴァ神(プロト・シヴァ)を表したものではないかとも目される理由もここにある。欲望の抑制に徹する修行から生成される神秘力が、繁殖力としての一面をもつことも、後世のヨーガや苦行の伝統に観察される傾向である。ただし先述のように、シヴァ信仰と密接に結びつく「リング」に相当するものがインダス文明にあったか否かは、遺物の同定に疑義が残るため、俄には断じ難い問題を含んでいる。

マッソン＝ウルセルは、前掲書の中で、「インド人は誰でも快樂主義者と苦行主義者の二面性を内包している」と指摘している。これはインド人のみならず、インドの文化伝統について等しく当て嵌まることである。禁欲と多産とは、インド的伝統の中で相容れないものではなく、むしろ深く通底する概念である。この意味で、獣に取り巻かれたヨーガ行者を彷彿させる人物像(神像)を刻んだ印章から伝わってくるものは、やはりまさしくヒンドゥー的であり、インド的なものと言わざるを得ない。インダスの文化がのちのヒンドゥー教の祖型をなすものとき



れる理由も肯かれるのである。

## 7 インド文化の基層

インダス文明は一夜にして忽然と姿を消したのではない。インダス文明の領域内にあったパンジャーブ地方やグジャラート地方では、文明が衰微したあとも、文明の伝統が土地ごとに変容を被りながら、村落文化のかたちでなお数百年間維持されていたことが考古学的に確認されている。インドに入ったアーリヤ人たちが直接的な接触をもち得たとすれば、この段階のインダス文明の残滓であった可能性が高い。インダス文明は都市文明の崩壊とともに死滅してしまっただけではない。「インダス文明的なるもの」は、その後のインド文化の中に拡散していったと見ることもできる。その意味でインダス文明は、インド文化の源流・淵源だっただけでなく、インド文化の低層・基層に流れ続け、文化の表層に絶え間なく刺激を与え続ける力としてとどまったと言い得るであろう。

現時点では、インダス文明の宗教に関わるこれ以上の鍵を、文明の遺物から導き出すことは難しい。文明の成り立ちや内容を文字資料を駆使して審らかにする手だてに乏しいからである。仮にヨーガ行のようなものが存在したにしても、印章の諸文字が解読されていない以上、具体的にどのようなものであり、それが何と呼ばれていたかすら分明ではない。

インダス文明の遺物には、後世のヒンドゥー社会に見られる様々な文化要素を彷彿させるものがある。このことから、インダス文明を担った人々の文化をその後のインド文明の淵源をなすものと捉える見解も多い。しかし事実関係はそれほど単純なものではない。

先史考古学者たちは、中央インドからデカンを経てスリランカに至る巨石墳墓を含む比較的均質な旧石器時代後期の文化複合の中に、靈魂の不滅、輪廻転生、宗教儀礼における草や牛糞の使用、生き物への憐憫、マナの観念、特徴的な親族組織、月経や死の不浄視、プージャー（花などを用いた供養形式）の原型、「聖域」の観念など、歴史時代になってから表面化する数々の文化要素が既に伏在していた可能性をしばしば指摘している。

ところで、歴史言語学の成果は、この時代・この地域の人々の言語が、のちのドラヴィダ語に連続的に発展したとすることに懐疑的である。実は、ドラヴィダ語の南方インドへの拡大・普及は意外に遅く、紀元前1千年紀以前には遡らないとすらされる。学者によっては、紀元前500年頃という説を唱える者もいる。ドラヴィダ人やアーリヤ人の来住以前の亜大陸の言語的・人種的・文化的状況がいかなるものであったかは、今日ではほとんど知るよしもないが、インドの村落文化の成立に及ぼしたオーストロ＝アジア系民族（サンスクリット語でしばしば「ニシャダ」と称される）やモンゴロイド系民族（同じく「キラータ」）など、非ドラヴィダ系先住民が原インド文化の形成に与えた影響を重視する見解なども考え併せると、インド文化が単一の祖型に遡るのではなく、かなり古い時代から多くの異質な要素を孕む複合的な構造をもっていただと考えるのが、もっとも妥当なところであろう。インド文化の底流に横たわり、その後の文明の基底を形作るサブストラクチャー自体も、幾重にもわたる層序を有する多層構造を成していたことすら仮設し得るのである。インド亜大陸の文明は、その揺籃期の段階から、つとに混淆的・重層な様相を呈していたと見て差し支えあるまい。インド文化の源泉を考究するには、インダス文明以外にも様々な要素を吟味せざるを得ないのが実情である。

インド文化の起源と形成の問題に対処するには、上述のような可能性を常に念頭に入れておくことが肝要であり、「ドラヴィダ的要素」のみを恣意的に抽出・分離し、それだけを過大評価する態度は戒められなくてはならない。非アーリヤ的諸事実を、ことごとくドラヴィダ的なものと短絡する従来の研究者の傾向にも反省を加える必要がある。もちろん、このことはドラヴィダ文化自体のもつ独自の意義を直ちに損なうものではない。

## 8 ドラヴィダ人と古代文学

旧石器時代後期の文化に取って代わり、鉄器の使用を伴うデカン巨石文化の担い手であったドラヴィダ民族は、亜大陸南端部近くで、紀元前1、2世紀頃から急速に文字文化を開花させ、やがて紀元前後の時期に、ドラヴィダ語による最古の文学作品としての古代タミル語文学の成立を見る。これが所謂「サンガム文学」である。具体的には8つの詞歌集と10の長歌から構成され、恋愛文学と英雄文学の2つの部門をもつ。そのうちの基本的な部分は、紀元前後から3世紀頃にかけて成立した。

サンガム文学は、北方インドからの決定的影響を未だ被っていなかった当時の南インド・ドラヴィダ社会を窺う最古の文献資料として、インド文化史上とりわけ重要な意味合いをもっている。サンスクリット作品の成立地や成立年代を審らかにすることが極めて難しいという事情を汲めば、古代タミル語による文献群は、それだけで貴重な歴史資料であると見なすことができる。それらは、編年的な歴史叙述の伝統を欠くインド史研究にあって、歴史上の一時点における一地域の文化がいかなる様相を呈していたかという、具体的かつ纏まりのある情報を我々にもたらしてくれるからである。

タミル文学の特異な点は、同じく韻文を主体とする文学でありながら、北インドのインド＝アーリヤ語文献の場合とは逆に、世俗文学が宗教文学に時代的に先行することにある。ただしこの場合、「世俗文学」と言っても、現代的な意味におけるそれとは大いに異なっている。タミル古典文学においては、詩の内容や筋立てが詩学的に厳格な規範に則って構成されパターン化されている。作者の自由な詩的情趣の発露は重大な制約を被らざるを得ない。サンガム文学を用いて古代タミル社会や文化のありようを研究する場合、これは大きな妨げとなる。ほかに当時の文化・社会を知る史料が極めて寡少であり、サンガム文学の記述に大きく依存せざるを得ない事情があるだけに、これはある意味で致命的でもある。さらに古典語は極めて難解で、中世以降の注釈書の補助なしに解釈や研究を進めることは難しい。このことがむしろ原典の本来言わんとしたところを眩まし、あるいは後世の価値観によって解釈が歪められ変質を被るのに一役買っているのである。

また、文献全体の分量を見ても、サンガム文献の資料的限界は否定できない。確かに、サンガム文学は万葉集の数倍にも相当する情報量をもつが、古代インド＝アーリヤ語による言語資料に比べ、量的に遥かに劣っている。さらに、ヒンドゥー教のバクティ的宗教観念が支配的になる中世から近世にかけて、古典文学が疎んじられ、作品の多くが散逸していることも指摘されなければならない。このような事情から、当時の文化・社会の再構を試みる研究者は、限られた資料の、しかもパターン化した叙述の背後にある事実を突き止めるため、まさに行間を読む作業を強いられることになる。文献中の記述と考古学的発掘結果とがしばしば齟齬を来すこ

とも頭の痛い問題である。

サンガム文献の資料的限界が質・量ともに指摘されなければならないのは事実であるが、しかしその制約にもかかわらず、タミル古典文学の研究は、文学や文学史そのもののみならず、宗教研究の方面でも貢献の可能性を秘めている。

## 9 古代タミルの神観念の諸相

古代タミル文学に垣間見られる宗教世界がインダス文明期の宗教の解明にいかなる意義を有し得るかについての厳密な査定は暫く措いて、インダス文明の問題を念頭に置きつつサンガムに現れた神観念についてごく簡単に記述したい（山下 1988; Yamashita 1995）。

サンガム諸作品の中には「神」にも相当すべき語彙が複数知られており、いずれも若干のニュアンスの相違を伴って用いられている。広義には「アナング」「スール」「ペーイ」「クーリ」「カルドゥ」「パル」「パーサム」「プーダム」など、神的パワーの種々なる形態も含まれようが、ここではタミル語で第一義的に「神」を表示する二語—「デイヴァム」と「カダヴル」—に絞って紹介する。これら互換的にすら用い得る二語によって表示される神は、内在的で個性に欠け、人格性も目立たない「カミ」ないし「神的なるもの」である場合が多い。具体的には、人に恐怖の念を喚起し、人に憑依し、山や木などを依り代とし、あるいは山自体と同一視される。これらの諸特徴は、ヴェーダ的な伝統に属する神の性質とは対応せず、古代文学において「デイヴァム」や「カダヴル」の語で言及されるものが、往々にして外来の神格ではなく土俗的な神であることが察せられるのである。このことは、北からの文化の流入・浸透にもかかわらず、当時のタミル社会において土着の神観念が依然根強く残存していたことを傍証するものである。本来「神的なるもの」を意味するサンスクリットの抽象名詞 daiva- に由来する「デイヴァム」が「神」を示すのに用いられる事実は示唆的である。この語が女神にもそのまま適用され得ることも想起されるべきである。これらの事実は、「デイヴァム」（および「カダヴル」）が性や数による神の擬人的表象の背後にある「聖なるもの」「神的なるもの」それ自体を問題にしていることを示している。このことは、性・数の概念を伴うかたちで神をイメージする伝統が、当時のタミル社会に必ずしも充分根付いていなかったことを暗に物語っている。古代タミル人にとっての第一の関心事は、神の anthropomorphize された様態ではなくして、寧ろ神性の地上的顕現の事実そのものであり、またその具体的な「場所」「位置」であったのである。古層の作品において、上記の神的パワーの何れについても人格化・擬人化の度合いが低いのは、このような事情の一つの表れと見ることができる。

次に女神について見てみよう。古代タミル文献から知られるところでは、古代タミル人の間では「アナング」に代表されるようなある種の神秘的パワーの存在が意識されており、それが特に女性にまわりつき、パワーが制御のもとにある限り、彼女自身および夫との結婚生活に吉祥かつ神聖なオーラを提供し、家庭の安寧を維持し保障するものとなると信じられていた。古代タミル社会では、「神秘力」がとりわけ女性と不離に連合し、そのことが女性をめぐる様々な風俗習慣の起源、由来、意味を解明する上で有用な示唆を与える。ただし文献に見る限りにおいて、古代タミルのパンテオンの中で女神の占める地位は必ずしも卓越したものとはなっていない。大女神的なものの存在も、古代のタミル文献では証明されないのである（山下 1990）。

また、現代村落の庶民的なヒンドゥー教に特徴的な男性神やその塑像も、サンガム文献は、それらの存在を示唆する記述を欠いている（山下 1993a, b; Yamashita 1993）。

## むすび

これら古代タミルの古層の文献に現れた諸事実に照らし、改めてインダス文明の宗教的要素とされるものを概観してみる時、両者の間に横たわる大きな乖離を認めざるを得ない。例えばパルポラ教授は、特段の疑念を差し挟むことなくインダス文明におけるムルガン神の存在を仮想しているが、古代タミルの神観念を参照する限り、明瞭な人格化を随伴する神としてムルガンが成立していたとは考えにくいのである。タミル古典文学は、インダス文明の最盛期から2000年間もの隔たりを以て成立してくる。サンガム期から約2000年を遡った記事に、ムルガンが明瞭な定義を伴い具象的な anthropomorphism を被った神格として既に存在していたとは想像し難いことである。ヨーガの体位をとっているとされる人物像を、シヴァ神（あるいはプロト・シヴァ）に同定することについても、同様の理由から暫く留保せざるを得ないであろう。出土した多くの所謂「女神像」が、形象化された神の姿として肯んずることにも一抹の躊躇を覚えざるを得ないのである。

しかし以上のことは、インダス文明を彩る宗教的とされる遺物について、古代タミルの文学世界に垣間見える神観念と仮に対照してみた時に得られる暫定的な見解に過ぎない。少なくとも言えることは、インダス文明の宗教を反映しているかも知れない諸要素が、歴史時代に入ってから顕在化してくるヒンドゥー教的諸要素と、撞着なく一対一に対応するほど事態は単純なものではあり得ないということである。インダス文明が歴史時代以降のインド文明の形成に与って力あったとしても、インダス文明を織り成していたであろう、起源を異にするものも含む多様な文化要素が、そのままヒンドゥー教的文化複合へと単純に展開を遂げたとは考えにくいのである。インダス文明の既存の諸要素に加え、外来の因子やインド自生の文化要素などが縦横に組み合わさり混淆し合っ、後世のインド文明が紡ぎ出されていったと見なすほうがより適切かつ現実的である。古代タミル文学の研究から姿を垣間見せた当時の宗教世界は、インダス文明とインド文化との関係が一筋縄ではいかないことを示唆していると思われてならない。

### 【引用・参照文献】

- Allchin, Bridget and Raymond (1997) *Origins of a Civilization: The Prehistory and Early Archaeology of South Asia*. Penguin Books India, New Delhi.
- Farmer, S., R. Sproat, and M. Witzel (2004) The Collapse of the Indus-Script: The Myth of a Literate Harappan Civilization. *Electric Journal of Vedic Studies* (EJVS)11-2, 2004, at <http://www.safarmer.com/fsw2.pdf>.
- Parpola, Asko (1985) *The Sky-garment: A Study of the Harappan Religion and its Relation to the Mesopotamian and Later Indian Religions*. The Finnish Oriental Society, Helsinki.
- Yamashita, H. (1993) "The Forms and Functions of the Aiyandar Temple Complex: A Preliminary Study on the Cult of the Male Godlings in Rural Tamil Nadu", in Y. Ikari and Y. Nagano (eds.) *From Vedic Altar to Village Shrine: Towards an Interface between Indology and Anthropology*. Senri Ethnological Studies 36. National Museum of Ethnology, Osaka.

- Yamashita, H. (1995) "Some Remarks on Tirumāl/Viṣṇu Cult in Early Tamil Religion and Literature with Special Reference to the Tirumāl Odes of the Paripāṭal" 『東洋文化研究所紀要』 第 126 冊.
- 近藤英夫ほか編著 (2000) 『NHKスペシャル 四大文明 インダス』 日本放送出版協会.
- 保坂俊司 (2004) 『仏教とヨーガ』 東京書籍.
- 堀 暁 (2005) 「インダス文字は文字なのか? 文字ではないのか?」 『オリエント』 31 号.
- 堀 暁 (2008) 『古代インド文明の謎』 吉川弘文館.
- 山下博司 (1988) 「デイヴァムとカダヴル-古代タミル世界の<神>-」 『論集』 第 15 号.
- 山下博司 (1990) 「南インドの文化・社会における女性と女神の問題 (序)」 『日本佛教学会年報』 第 56 号.
- 山下博司 (1993a) 「アイヤナール寺院複合の形態と機能-タミル村落の男神崇拝の事例-」 『インド=複合文化の構造』 法蔵館.
- 山下博司 (1993b) 「アイヤナール寺院複合のクンバービシェーカ (序説)」 『印度学仏教学研究』 40(2).