

バリ島に伝わるサンスクリット文献

——呪文として用いられる異文化のテキスト——

(3)

小林 信彦*

G¹

象徴操作によってブッダを目指す仏教

シャーキャ-ブッダ (śākya-buddha) は、人間である同時に、究極の真理に到達した存在であり、並の人間にはない機能がかった。この真理と超人的機能が生物学的存在としてのブッダから切り離されて、「真理を身体とするブッダ」(dharma-kāya) が構想された¹⁴⁴⁾。頭や手足が付いていて中に骨や内蔵がある身体ではなく、真理と超人的機能だけから構成される身体が考え出されたのである。“マハーヴァーイローチャナ”(mahāvairocana) と呼ばれているのは、この「真理を身体とするブッダ」である。“マハーヴァーイローチャナ”という名前は「偉大な太陽」という意味であり、あらゆるものの隅々まで照らすので、そう呼ばれている。

このマハーヴァーイローチャナは真理そのものであるから姿も形もない。この扱いにくいものに対処する方法として考え出されたのが象徴操作である。手で指サイン (mudrā) を作り、心に図形象徴 (yantra) を浮かべ、口で音声象徴 (mantra) を発する。真理をブッダに見立て、それを象徴する記号を操る。この作業によってブッダそのものになることができる。これがタントラ仏教 (buddhist tantrism) の主旨である。

仏教でもヒンドウイズムでも、このように象徴を用いて最高存在に対処する技術が開発さ

*本学文学部

144) シャーキャ-ブッダの心から煩惱 (kleśa) が消えていることについては疑問の余地がない。しかしながら、その身体からも煩惱が消えているのであろうか。この問題については、“シャーキャ-ブッダの身体は、超人的な属性や機能が備わっていて、煩惱とは無関係である”という考えが仏教史の初期にあった。“ブッダの全存在が完全である”という原則に立つものである。

ところが、シャーキャ-ブッダの心から煩惱が消えているにしても、身体を持つ人間として生きている限り、存在そのものがほかの人間の感情を刺激するのは避けられない。シャーキャ-ブッダの姿を見るだけで、女が夢中になって心を乱すこともあるれば、男が腹を立てたり蔑んだりして心を乱すこともある。

シャーキャ-ブッダの心が煩惱を完全に断っているにしても、その身体は他の人間の煩惱を増幅させることがありえるのである。そこで、生物学的存在としてのシャーキャ-ブッダとは別に、「あらゆる意味で煩惱と無関係に存在するブッダ」が想定されることになった。このようにして考え出されたのが「身体が真理のみから成るブッダ」である。

れた。象徴記号と儀礼に関する専門的な知識を伝える特殊な文献群が“タントラ” (tantra) と呼ばれることから、象徴を用いて究極目標に達しようとする特殊技術の体系は、英語で“tantrism” と呼ばれる。

ところで、マハーヤーナ (mahāyāna/大乘) ではブツダになるという究極目標を達成するために満たすべき条件が設定されていて、ほぼ無限に近い長い時間をかけて、自分と他の人々のために頑張り続けなければならない。知恵を磨いて自分がブツダになる努力をするだけでなく、他の人々もブツダになれるよう助力を惜しんではならない。ところが、タントラ仏教で提案されているのは、象徴を操作することだけによって一挙にブツダになることであり、マハーヤーナで設定されている条件は無視される¹⁴⁵⁾。自分の知恵を磨いたり他の人々がブツダになるのに協力したりすることはどうでもよいのである。

この立場に立つ限りは、他人がどうなろうと知ったことではないのであって、7世紀に南インドで成立したと考えられる文献『タットヴァ-サングラハ』 (tattvasaṃgraha) で打ち立てられた体系は、他の人々がブツダになるのに協力することを必須の条件とするマハーヤーナと相容れない¹⁴⁶⁾。

G²

四人のブツダとその子分たち

象徴操作を用いるタントラ仏教では、神格化された真理マハーヴァーイローチャナに属する四つの機能を具現する存在として、四人のブツダが選ばれた。『タットヴァ-サングラハ』では、この四人のブツダにマハーヴァーイローチャナ自身を加えた「五人のブツダ」 (pañca-buddha) が最も重要な礼拝対象とされている。

タントラ仏教の基本文献『タットヴァ-サングラハ』に記述されているマンダラ (maṇḍala) は、「ヴァジュラダートゥ-マンダラ」 (vajradhātu-maṇḍala) と呼ばれるが、その中央部には四人のブツダがマハーヴァーイローチャナを取り囲んで、東南西北に位置している。

東	アクショービヤ (akṣobhya)
南	ラトナサンバヴァ (ratnasambhava)
西	アミターバ (amitābha)
北	アモーガシッディ (amoghasiddhi)

145) Sin'ichi Tsuda, "A Critical Tantrism," *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 36, 1978, p. 170: In the Tattvasaṃgraha-tantra, the secret of the quick attainment of enlightenment was actually revealed. There, the Mahāyānic ideal of strenuous effort, the idea of the accumulation of the two kinds of merits over long period of the three great uncountable aeons proposed by the Vairocanaḥisambodhisūtra, was surpassed, and the Tantric ideal of the quick attainment of enlightenment through the easy practice of yoga was declared on the basis of a clear methodical consciousness.

146) *ibid.*, p. 207: The follower of the Tattvasaṃgraha-tantra is a solitary yogin confronting the absolute by himself. For him the actual world, society or the existence of others is of no significance.

タントラ仏教が開発されるより以前から、アクショープヤは独自の「ブッダの国」(buddha-kṣetra) を取り仕切るブッダとして知られていた。“アビラティ”(abhirati) と呼ばれる「ブッダの国」は東に位置し、そこでアクショープヤはブッダを目指す者たちの指導に専念している¹⁴⁷⁾。そして、タントラ仏教以前のアミターバも、アクショープヤと同じように独立したブッダであり、その「ブッダの国」は西に位置し、“スカーヴァティー”(sukhāvātī) と呼ばれる¹⁴⁸⁾。そこでアミターバはブッダ志願者たちを親しく指導する。

しかしながら、タントラ仏教に採り入れられたアクショープヤやミターバは、もはや「ブッダの国」の主催者ではありえない。象徴を操作してブッダになる体系の中では、ブッダを目指す者たちを「ブッダの国」で訓練する必要はないからである。

こうして、タントラ仏教に採り入れられたアクショープヤは、マハーヴァーイローチャナの取り巻きの一人になり、『タットヴァ-サングラハ』でその象徴音節が“hūṃ”と定められている。同じように、もう一人の取り巻きアミターバは、その象徴音節が“hrīḥ”と定められている。

『タットヴァ-サングラハ』に記述されるマンダラでは、マハーヴァーイローチャナを取り巻く四人のブッダに、それぞれ子分が4人ずついて、合計して16人のグループを形成している。この文献の記述に従って16の礼拝対象を表にまとめると次のようになる。

東 アクショープヤ群

vajrarāja, vajrarāga, vajrasādhu, vajrasattva

南 ラトナサンバヴァ群

vajratejas, vajraketu, vajrahāsa, vajratatna

西 アミターバ群

vajratīkṣṇa, vajrahetu, vajrabhāsa, vajradharma

北 アモーガシッディ群

vajrakarman, vajrarakṣa, vajrayakṣa, vajrasandhi (下線部はバリ島の讃歌にあるもの)

この子分グループの原型ともいえるべきは、ヴァジュラサットヴァ(vajrasattva)である。この名称は「真理(vajra)であると同時に人間(sattva)である者」という意味である。これはマハーヴァーイローチャナの分身として構想された存在であり、真理と人間をつなぐ役を果たす。マハーヴァーイローチャナは絶えず真理を説くが、影も形もない真理そのものであるから、人間たちには全く聞こえない。そこで、聞き役が構想されたのである。真理人間ヴァジュラサットヴァは、真理の分身であるから本物の人間ではないが、マハーヴァーイローチャナの言葉を聞いて、それを人間たちに伝えることができる。

147) 『結摩詰諸説経』, 下 12, 『大正新脩大藏經』 14, p. 555. b. 5-7: 有國名妙喜 佛號無動 是結摩詰 於彼國没而來生此 (妙喜: abhirati, 無動: akṣobhya)

Saddharmapūṇḍarikasūtra, ed. Nanjio/Kern, St. -Petersbourg, 1912, p. 184: yad uta pūrva syām diśi 'bhiratyām lokadhātāv akṣobhyo nāma tathāgato arhan samyakṣambuddhaḥ |

148) *Sukhāvātivṛyūha*, ed. Ashikaga, Kyoto, 1965.

“vajra-sattva”の前分を成す“vajra”という語は、もともと「固い」という意味を表すが、『リグ-ヴェーダ』(rg-veda)ではインドラの武器を指す(最も固い武器/すべてを粉砕する武器)。「雨の神インドラは雷光を武器として悪魔と戦う」と信じられていたのである。そして、インドラは“ヴァジュラを手にする者”(vajrapāni)と呼ばれるようになった。

ところで、仏教文献でも武器を手にしたヴァジュラパーニが早くから登場して、シャーキャ-ブツダを護衛する任に当たった。これはヤクシャ(yakṣa)やグヒヤカ(guhyaka)など、すべて「非アーリヤ的神格」であり、太古のアーリヤ文化を継承するヴェーダのインドラを祖形とするものではない¹⁴⁹⁾。初期仏典に登場するヴァジュラパーニは、別の礼拝対象と結合することが多かった。そのために特異体質ができたのか、後代になるとヴァジュラパーニには複製が次々に作られて、一大グループが形成されることになる¹⁵⁰⁾。そして、もともと素性が良くなかったにもかかわらず、ヴァジュラパーニは地位が高まって行ったが、シャーキャ-ブツダの付き人を勤めたことがきっかけになったらしい¹⁵¹⁾。

象徴操作によってブツダを目指すタントラ仏教では、マハーヴァーイローチャナの分身とも言うべきヴァジュラサットヴァには、クローンがたくさん増殖して、“vajramuṣṭi,” “vajra-prabha,” “vajradaṇḍa”など、“vajra”で始まる名前が付いている。この種の礼拝対象は時代とともに数が増えて、比較的后代に成立した文献『サルヴァドゥルガティ-パリショードナ』(sarvadurgatipariśodana)¹⁵²⁾では、100以上もの名前が挙げられている¹⁵³⁾。

H¹

バリ島に伝えられたタントラ仏教文献

1933年にシルヴァン・レヴィ(Sylvain Lévi)がバリ島でサンスクリット文献を集めて校訂本を出したが¹⁵⁴⁾、その中に仏教の伝承を受け継ぐものが含まれている。四部から成る校訂本の第三部では、仏教で礼拝の対象になっているものが取り上げられ、“buddha-veda”(ブツダのヴェーダ)¹⁵⁵⁾という表題が付いている。ここには「五人のブツダ」(pañca-buddha)を讃える言葉¹⁵⁶⁾やアヴァローキテーシュヴァラ(avalokiteśvara)を讃える言葉が収められて

149) 入沢崇, 「ヴァジュラパーニをめぐる諸問題」, 『密教図像』4, 1986, p. 55.

150) *ibid.*, pp. 50-51.

ここで入沢はヘラクレス(hēraklēs)との融合を一例として挙げている。アフガニスタンのハッダにタパシトール寺院の跡があるが、そこにシャーキャ-ブツダにかしずくヘラクレスの像が最近まで残っていた。ヘラクレスが握っているのはいつも棍棒であるが、ここではヴァジュラである。

151) *ibid.*, pp. 60-62.

152) *Sarvadurgatipariśodhana*, ed. Tadeusz Skorupski, Delhi, 1983.

この文献は不空が中国語に訳しているが(『佛說大乘觀想曼拏羅淨諸惡趣經』, 『大正新脩大藏經』19, pp. 88-95), 内容にかなりの異同があり, テキスト発展史を跡付けるために詳細な比較研究が望まれる。

153) *ibid.*, pp. 250-254.

154) Sylvain Lévi, *Sanskrit Texts from Bali*, Gaekwad Oriental Series 67, Baroda, 1933.

155) *ibid.*, pp. 73-83, buddhaveda.

156) *ibid.*, pp. 76-77, pañcabuddhastava.

いる¹⁵⁷⁾。

さらに、レヴィ校訂本で“stotra”（讃歌）という表題の付いた第二部¹⁵⁸⁾には、ヒンドウーの神々を讃える歌の中に、“pañcadaśavajradevatā-stuti”（15のヴァジュラ-神格の讃歌）¹⁵⁹⁾や“vajrānala-stuti”（ヴァジュラーナラへの讃歌）¹⁶⁰⁾など、シヴァ（śiva）とは関係のない言葉があちこちに散在する。

バリ島で唱えられてきた「15のヴァジュラ-デーヴァターへの讃歌」では、原型のヴァジュラサットヴァが欠けていて、グループの成員は15人となっている。そして、『タットヴァ-サングラハ』のマンダラに描かれる16人の子分のうち、バリ島の讃歌にも名前が挙がっているのは、ヴァジュラダルマ (vajradharma) とヴァジュラカルマン (vajrakarman), そしてヴァジュラヤクシャ (vajrayakṣa) の3人である。なお、真人人間ヴァジュラサットヴァを原型として成立した礼拝対象の名称は、“vajra”（ダイヤモンド/真理）という語を含み、バリ島に伝わる文献では“vajra-devatā”（ヴァジュラ神格）と呼ばれている。

このように「5人のブッダ」を讃える言葉や「15のヴァジュラ-神格の讃歌」などが唱えられているところから見て、バリ島で伝えられている仏教では、マハーヴァーイローチャナとその四つの分身が最も重要な礼拝対象になっていて、それぞれの分身が引き連れている一群の子分がこれに続く。バリ島の仏教は『タットヴァ-サングラハ』で打ち立てられた体系を大枠で継承していると言えよう。

しかしながら、バリ島で讃えられている礼拝対象の中には、『タットヴァ-サングラハ』に記述されていないのも見られる。「15のヴァジュラ-神格への讃歌」では、三つを除いて分身の家来の名前が一致しない。そして、『タットヴァ-サングラハ』には登場しないヴァジュラーナラ (vajrānala) とアヴァローキテーシュヴァラを讃える言葉が伝えられている。

また「ヴァジュラーナラへの讃歌」に記述されるチャクラ (cakra) には、中心にヤマ王 (yamarāja) がいて、それを取り囲んで東-南-西-北に礼拝対象が配置されている。“ライオンに乗る者” (śimhavāha) など、この四人はいずれも『タットヴァ-サングラハ』に名前が挙がっていない。バリ島に伝えられた仏教は、『タットヴァ-サングラハ』の流れを汲むものであるにしても、細部においてこの文献に記載のない要素も含んでいるのである。

H²

15のヴァジュラ神格への讃歌

pañcadaśarasastuti (pañcadaśavajradevatāstuti)

vajrajvālānalākṛtim^{a)} nīlagarbhaṃ prasavyataḥ^{b)} |

157) *ibid.*, pp. 79–80, avalokiteśvarastava.

158) *ibid.*, pp. 35–70, stotra.

159) *ibid.*, pp. 44–45, pañcadaśavajradevatāstuti.

160) *ibid.*, pp. 53–54, vajrānalastuti.

dīptavajram samullolyam^{c)} sattvaparyankiṇam name || (1)

jvālāvātṣpāṇibhrt^{d)} savyo vāme savyena tarjayan^{e)} |

nīlavajrānalo^{f)} ruṣṭaḥ pratyālīdhashtitam name || (2)

rjukuṇḍalakaṃ dīptam^{g)} kṣipe dakṣiṇapāṇitah^{h)} |

vāme vā kroddhamuṣṭitamⁱ⁾ vajranetṛi^{j)} sunīlakah^{k)} || (3)

vajradharmādhara^{l)}sthitam dakṣiṇakena tarjayan |

adhobandham mahāraḥṣam^{m)} pratyālīdhashtitam name || (4)

jvālāvajramⁿ⁾ kare savye^{o)} khatvāṅgavāmabhrt sthitam^{p)} |

sitam nīlam mahākroddham bhairavākṣikhaḡam name || (5)

kṣayākṣayagrhitārtho^{q)} vajradamstro^{r)} hr̥diṣṭitah |

kroddhamuṣṭikaro^{s)} vāme^{t)} vajrayakṣah^{u)} kṣitiprabhaḡ^{v)} || (6)¹⁶¹⁾

火の形をして中が黒いヴァジュラジュヴァーラに左に向かって私は礼拝する。〔そして、〕激しく動き人間と動物の上に横たわるくディープタヴァジュラに私は礼拝する。(1)

〔ニーラヴァジュラは〕手に火を持って左側にいる。左の方で左〔手〕で脅しているニーラヴァジュラの火は荒々しい。一方の足を伸ばし、もう一方を曲げた姿勢をとる〔この神〕に私は礼拝する。(2)

真っすぐな指輪(?)を私は右手で投げる。燃え盛る指輪を(?)。あるいは左で怒り

161) *ibid.*, p. 44.

cf. T. Goudriaan and C. Hooykaas, *Stuti and Stava (Bauddha, Śaiva and Vaiṣṇava) of Balinese Brahman Priests*, Amsterdam/London, 1971, p. 527.

a) “anakakāvyam” を G./H. (Goudriaan/Hooykaas) により改める。

b) “prasādyā tam” を G./H. により改める。

c) “amullolya” を G./H. により改める。

d) “jvālāvājṛārikṛt” を G./H. により改める。

e) “savye nataṃ ca yah” を G./H. により改める。

f) “nīlavajro nilo” を G./H. により改める。

g) “rjukuṇḍalakīdīptam” を G./H. により改める。

h) “dakṣiṇapāṇināḡ” を G./H. により改める。

i) “sāmame kroddhamuṣṭikam” を G./H. により改める。

j) “vajranetṛi” を G./H. により改める。

k) “sunīlakam” を G./H. により改める。

l) “dhāra” を G./H. により改める。

m) “adhobandhamahāraḥṣo” を G./H. により改める。

n) “jvālāvājri” を G./H. により改める。

o) “sattve” を G./H. により改める。

p) “tattvam śivamavr̥sthitam” を G./H. により改める。

q) “kṣayākṣayagrhitārtham” を G./H. により改める。

r) “vajradamṣṭram” を G./H. により改める。

s) “kroddhamuṣṭikaram” を G./H. により改める。

t) “name” を G./H. により改める。

u) “vajrayakṣam” を G./H. により改める。

v) “siddhipradam” を G./H. により改める。

の拳骨を(?)、非常に青黒いヴァジュラネートリーは。(3)

下にいるヴァジュラダルマに私は礼拝する。右[の指]で脅している偉大な守護者に。下の結合を(?) [礼拝する]。一方の足を伸ばし、もう一方を曲げた姿勢をとる[この神]に。(4)

左手に杖を持って立つジュヴァーラヴァジュラに私は礼拝する。[色が]白く青く、大いに怒っている[神]に。恐ろしい目して空を行く[神]に。(5)

消滅と非消滅について意味を把握した(?)ヴァジュラダンストラは心の中にいる。右で怒りの拳骨を作るヴァジュラヤクシャは光を住処とする。(6)

lasaduṣṇīṣabhṛt^{a)} savye sarvahr̥ttarjanīkriyam |
 pratyāliḍhena digbandhe^{b)} vajraniḥśamsitam^{c)} name || (7)
 savyena dhārayan^{d)} pāśaṃ hr̥di vāmena tarjayan^{e)} |
 aindradeśāntatah^{f)} sthānaṃ vajrapāśaṃ namāmy aham || (8)
 dadate tarijayan vāme patākam dakṣiṇāśrayaḥ^{g)} |
 namo vajrapatākāya piṅgalas^{h)} caiva vāruṇyāmⁱ⁾ || (9)
 trisūlam parisamgrahaṃ dakṣiṇa^{j)} piṅgalaṃ caiva |
 vande khatvāṅgabhr̥t^{k)} vāme vajrakālī^{l)} ndrāṇīdiśam || (10)
 bhūbhṛdutarṣisarvāgram^{m)} nilākuñcitamūrdhanam |
 vande tvām vajraśikharam ramyaramyatatāspadamⁿ⁾ || (11)
 paddate^{o)} tarjayan vāme vibhrate^{p)} cāpi pañcakam |
 viśvavajragrasavyāya^{q)} namas te vajrakarmaṇe || (12)
 nīlāñjābham^{r)} tatas tamaṃ śṛṅgārvatkanīṣṭhikam^{s)} |
 tarjakaṃ tarjadivyāśram^{t)} vajrahumkāram āśraye || (13)¹⁶²⁾

162) *ibid.*, pp. 44-45.

cf. Goudriaan/Hooykaas, *op. cit.*, pp. 527-528.

- a) “lasyahaduṣṇibhr̥t” を G./H. により改める。
- b) “digvandhe” を G./H. により改める。
- c) “vajrāniśam śivam” を G./H. により改める。
- d) “savyenodarmayaṃ” を G./H. により改める。
- e) “tridivamenakājayam” を G./H. により改める。
- f) “bhandradeśakata” を G./H. により改める。
- g) “patākhaṇḍakṣiṇāśrayaḥ” を G./H. により改める。
- h) “piṅgala” を G./H. により改める。
- i) “śevabhāruṇam” を G./H. により改める。
- j) “dakṣiṇā” を G./H. により改める。
- k) “khatvāṅgabhr̥t” を G./H. により改める。
- l) “vajrakālī” を G./H. により改める。
- m) “sarvāgra” を G./H. により改める。
- n) “rātātāpuspaadi” を G./H. により改める。
- o) “paddate” を G./H. により改める。
- p) “vibhrate” を G./H. により改める。
- q) “vajra grasavyāya” を G./H. により改める。

光り輝くターバンを付けたヴァジュラニッヒシャンシタに私は礼拝する。左の〔手〕であらゆる者の心を脅かす仕草をし、一方の足を伸ばしもう一方を曲げた姿勢をとって四方を繋ぐ〔ヴァジュラニッヒシャンシタに〕。(7)

左〔手〕に罨を持ち、左側で心を脅かすヴァジュラパーシャに私は礼拝する。東の地方に場所を〔占めるヴァジュラパーシャに〕。(8)

左手で脅かしながら与え、右に寄って幟を〔持つ〕。〔この〕ヴァジュラパターカに礼拝。〔色が〕黄色く、東の方角にいる〔ヴァジュラパターカに〕。(9)

左手に三つ又鉾を掴む者に私は礼拝する。黄色い者、右手に先に頭蓋骨の付いた棒を取るヴァジュラカリに。〔この神は〕インドラーニーの方角に〔いる〕。(10)

大地を支える者たちの中で卓越した者、すべてに勝る第一人者、頭が青白く曲がった者、汝ヴァジュラシカラに私は礼拝する。その座席は美しくも美しい。(11)

左手の先に雷光を持つ汝ヴァジュラカルマンに礼拝する。〔この礼拝対象は〕……左〔手〕で脅かし、五つの〔……〕を手に行っている。(12)

私はヴァジュラフンカーラに庇護を求める。色が青黒く、加えて……愛情に溢れ非常に小さい者に。脅かす者に。……神々の住処にいる者に。(13)

バリ島でブダのプダンダが唱える讃歌では、このように礼拝対象の名前が挙げられている。礼拝対象の名前はいずれも“vajra”（ダイヤモンドのように堅固な真理）という語が付いている。ここに見えるヴァジュラ神格の一群を讃歌で現れる順に列挙すると次のようになる。

- | | |
|-------------------------|--------------------|
| 1) vajrajvāla/vajrānala | 9) vajraniḥśamsita |
| 2) diptavajra | 10) vajrapāśa |
| 3) nīlavajra | 11) vajrapatāka |
| 4) vajranetrin | 12) vajrakali |
| 5) vajradharma | 13) vajraśikhara |
| 6) jvālavajra | 14) vajrakarman |
| 7) vajradamstra | 15) vajrahumkāra |
| 8) vajrayakṣa | |

このような名前を挙げるリストはインド文献にもないわけではない。バリ島に言及する最古のインド文献『マンジュシュリー-ムーラカルパ』(mañjuśrīmūlakalpa)¹⁶³⁾には、このバリ讃歌に見られる礼拝対象の名前のいくつかが挙げられ、ヴァジュラパーニの仲間 (gana) として紹介されている。“vajranetrin” (4)、“vajradamstra” (7)、“vajraśikhara” (13)、“vajrapatā-

r) “nīlāñjanam” を G./H. により改める。

s) G./H. は “śrṅgāravatkaṣṭhikam” と続ける。

t) “tarjāvibhyāśram” を G./H. により改める。

163) *Mañjuśrīmūlakalpa*, vol. 1, ed. T. Gaṇapati Śāstrī, *Trivandrum Sanskrit Series* 70, Trivandrum, 1920.

cf. 小林信彦, 「バリ島に伝わるサンスクリット文献」(1), 『桃山学院大学総合研究所紀要』, 29. 3., pp. 147-148.

ka” (11) がそれである¹⁶⁴⁾。

さらにまた、インド文献『ニシュパンナ-ヨーガーヴァリ』(niṣpannayogāvali)¹⁶⁵⁾には、“vajrahumkāra” (15) への言及が見られる¹⁶⁶⁾。そして、『ドゥルガティ-パリショダナ』に見られるリストには、この「15のヴァジュラ神格への讃歌」にあるものを思わせる礼拝対象が含まれている。

しかしながら、バリ島でプダンダが唱える「15のヴァジュラ神格への讃歌」に見られるのと同じリストは、インド文献のどこに存在しない。バリ島に伝えられるリストは、部分的にインドの伝承を受け継いでいるにしても、全体の構想はバリ島の人々に帰せられるらしい。

サンスクリットの単語が散りばめられている以上、この讃歌はさっぱり分からないというほどではないが、細かい点で意味不明の箇所があまりにも多い。正しい文法知識に基づいて文を作っていないからである。名詞形容詞が文章の中であるべき形をとっていないことが多く、無造作に主格形と対格形を並べている。

「15のヴァジュラ神格への讃歌」で中核となるのは、「Aに礼拝する」を意味する表現のほずであり、「礼拝する」を意味する“nam-”という動詞は確かに使われている。この動詞は自動詞であり、礼拝の対象は与格で示される。ところが、一つの例外を覗いて、この讃歌では礼拝の対象は対格の形をとっているのである。一つの例外というの“viśvavajrāgrasavyāya namas te vajra-karmaṇe” (左手の先に雷光を持つ汝ヴァジュラカルマンに礼拝)¹⁶⁷⁾ という所で、インドで確立した礼拝の決まり文句“礼拝対象を指す語A (与格) + 名詞 namas” (Aに礼拝)¹⁶⁸⁾ を継承したものである。名詞“namas” (礼拝) のすぐ側に礼拝対象を指す語

164) この文献はタントラ仏教の百科事典のようであり、あらゆる事柄につきすべてを網羅して止まない。この箇所では挙げられている“vajra”の付く名前は、次の通りである。そのうち、下線を施したのがバリ島の讃歌にあるのと一致する。

ibid., p. 11: vajrasena, vajrakara, vajrabāhu, vajrahasta, vajradhvaja, vajrapatāka, vajrasikhara, vajrasikhā, vajradamastra, śuddhavajra, vajraroma, vajrasamhata, vajrānana, vajrakavaca, vajragrīva, vajranābhi, vajrānta, vajrapañjara, vajraprākara, vajrāsu, vajradhanus, vajrasras, vajranārāca, vajrānka, vajrasphota, vajrapātāla, vajrabhairava, [vajra]netra, vajrakrodha

165) *Niṣpannayogāvali*, ed. Benoytosh Bhattacharya, *Gaekwad's Oriental Series* 109, Baroda, 1949.

この文献の著者アバヤーカラグプタ (Mahāpaṇḍita Abhayākara Gupta) は、11世紀後半から12世紀前半にかけてヴィクラマシーラ (vikramaśīla) の僧院で活躍し、24点の研究書を執筆した。その中で『ニシュパンナ-ヨーガーヴァリ』は特に注目すべき文献である。

26章で26点のマンダラを扱い、それぞれに描かれるべき数多くの礼拝対象を記しているが、その多くは他のどの文献にも見られないものであり、この方面の研究を勧める上で貴重な資料である。

166) この文献に挙げられている11番目のマンダラは“vajrahumkāra maṇḍala”と呼ばれ、その中央に位置するのが“vajrahumkāra”と呼ばれる礼拝対象である。この vajrahumkāra が中央にいて、krodha グループに属する10の礼拝対象に周囲を取り囲まれている。このマンダラの中で、10の礼拝対象は違った名前を付けられているが、krodha グループに属するよく知られた名前と容易に対応させることができる (loc. cit., Introduction, p. 44)。

そして、その次の挙げられているのが“sambara maṇḍala”と呼ばれるマンダラである。このマンダラには三つの輪があって、“vāc”と呼ばれる第3の輪で南の位置にある礼拝対象の一つが“vajrahumkāra”と呼ばれている (ibid., p. 45)。

167) Lévi, op. cit., p. 45,

cf. Goudriaan/Hooykaas, op. cit., 896.12cd, p. 527.

168) インドでは『ナーラーヤナ-ウパニシャッド』(nārāyaṇopaniṣad) に礼拝の言葉“om namo nārāya-

Aが置かれた場合に限って間違わないらしい¹⁶⁹⁾。

この讃歌に見られるサンスクリットの混乱の一部は、伝承過程で起こったテキスト悪化に帰せられるかも知らない。しかしながら、全体を韻律を保ったまま文法の間違いを訂正することは不可能であり、これはもともとサンスクリットを知らない者が作ったまがい物であり、サンスクリットに見せかけたものに過ぎない。この点では、「米の女神への讃歌」や「ワルナへの讃歌」と同じである¹⁷⁰⁾。

このように「15のヴァジュラ神格への讃歌」がバリ島で作られたものであるとすれば、そこに挙げられている礼拝対象の名前も、バリ島独自の必要に応じて追加されたものを含むと考えられよう。

I¹

タントラ仏教に見られる礼拝対象の増殖

さて、インドの仏教文献『サルヴァドゥルガティ-パリショードナ』では、神々の王インドラとシャキャ-ブッダとの間で交わされた問答の形の形をとって話が展開する。インドラがブッダに話しかけて、天から落ちた若い神ヴィマラマニプラバ (vimalamaṇiprabha) がどうなったのかと尋ねると、意外なことに、アヴィーチ地獄 (avīci) に落ちたとブッダは答え

nāya” (オーム、ナーラーヤナに礼拝) が初めて現れる。そして、この8音節の決まり文句を唱える効果について、同じ文献で具体的に説明がほどこされている。この礼拝の言葉を唱える習慣はバリ島にも伝えられ、シワのプダダは “om namaḥ śivāya” (オーム、シヴァに礼拝) とサンスクリットでも口ずさみ、ブダのプダダは “om namo buddhāya” (オーム、ブッダに礼拝) と口ずさむ。

169) Aが “buddha” である場合の “namo A (与格),” すなわち “namo buddhāya” は、バリ島のプダダにとってよほど馴染み深いものになっていたようで、これを構成する五つの音節 (akṣara) [na-mo-bu-dhā-ya] の一つ一つについて効用を説明している讃歌がある (462 B, p. 286)。

nakāro narakam yāti naranārī guṇabahu |
 na yāti svargam āpnuyāt na gacchati na durgatim ||
 mokāro mohacintena mohāmṛta madapriyaḥ |
 mohakampilanavṛkṣaḥ mokṣamārgam avāpnuyāt ||
 bukāro buddhacintena buddhāmṛtadharmapriyaḥ |
 buddhāparamārthakriyā buddhagocaram ity artham ||
 dhakāro dharmakārāya dhanañ ca dhanarodharan |
 dhāraṇam sarvasattvānām dhāraṇam ādyam ity artham ||
 yakāro yāti nirvāṇam yat kleśam yamapāśataḥ |
 ya mokṣaḥ sarvasattvānām yāti mokṣam avāpnuyāt ||

音節 na: 良いところが多い男と女は、地獄 (narakā) へ行かない。天国を得るであろう。良くない移動先へ移ることはない。音節 mo: 悪い (moha) について考えることによって、…… 悪いに動揺する木は、…… 輪廻からの解放へ向かう道を得よう。音節 bu: ブッダ (buddha) について考えることによって、…… ブッダを究極目標とする行為とは、ブッダの活動範囲という意味である。音節 dha: …… 真理 (dharma) に相応しいことを行う者のために、…… 生きている全てのものを支えることは、最も大事な支えという意味である。音節 ya: 涅槃に達する (yāti) のは、生きている全てのものを解放することは、

せつかくの意気込みにもかかわらず、第1詩節以外は文意が通らず支離滅裂であり、バリ島人が書いたものに違いない。バリ語の音韻体系を反映して第44詩節では母音の長短を区別せず、[dhā] を採るべきであるのに [dha] を採ったり、[ya] を採るべきであるのに [yā] を採ったりしている。

170) cf. 小林信彦、「バリ島に伝わるサンスクリット文献—音声呪術に利用された異文化文献—」(2) 『桃山学院大学総合研究所紀要』30.1, 2004, pp. 230-231.

た¹⁷¹⁾。恐怖におののく神々が対策を求めると、ブッダは象徴操作を数多く教えて、「嫌な行き先」(durgati)を取り消させようとする。「行き先」(gati)とは「心の移動先」のことである。死んだ身体を離れた心は、新しい身体に移動する。どのような身体へ移るかは、それまでの行いに応じて決まる。

さて、この文献『サルヴァドゥルガティ-バリショーダナ』では、正面に出ているのがマハーヴァイローチャナではなく、その代理とも言うべきヴァジュラパーニ (vajrapāni) である。そして、このヴァジュラパーニを取り囲んで、その東-南-西-北の位置に、アクションビャとラトナサンバヴァとアミターバとアモーガシッダがそれぞれ配されていて¹⁷²⁾、『タットヴァ-サングラハ』に見られる「取り巻きブッダの配置」と同じである。この点から見ても、『サルヴァドゥルガティ-バリショーダナ』は、『タットヴァ-サングラハ』と同じ伝承を受け継ぐ文献と言えよう。

バリ島に伝わっている「15のヴァジュラ神格への讃歌」に見られる礼拝対象のうち、ヴァジュラダルマ (vajradharma) とヴァジュラカルマン (vajrakarman) とヴァジュラヤクシャ (vajrayakṣa) は、『タットヴァ-サングラハ』と共通するが、残りの多くは『サルヴァドゥルガティ-バリショーダナ』の方に名前が見える。

最初に現れるヴァジュラーナラ (vajrānala) は、バリ島で特に重んじられていたようで、独立の讃歌でも取り上げられ、「ヴァジュラーナラへの讃歌」が知られている。ただし、レヴィが採録しているテキストは“ヴァジュラーナラへの讃歌”という題名が付いているものの、讃歌の中にヴァジュラーナラ自身は登場しない¹⁷³⁾。ホーイカース (C. Hooykaas) はもう一つ別の讃歌も採録しているが、そこでは各詩節の末尾で“vajrānala namo 'astu te” (ヴァジュラーナラよ。汝に礼拝あれ) という決まり文句が反復されている¹⁷⁴⁾。

この礼拝対象については『サルヴァドゥルガティ-バリショーダナ』の終わりに近い所に言及がある。可愛がっていたヴィマラマニプラバ少年が地獄へ行ったことに恐怖を覚える神々は、必死の思いで取り入ろうとして、ヴァジュラパーニを数多くの礼拝対象と同一視して、執拗なまでに礼讃を繰り返している。ヴァジュラーナラはヴァジュラパーニに同一視されて讃えられる礼拝対象の一つである。

vajrānaladūto 'jarūḍho raktavarṇa ūrdhvajvālāprabhas trīśikhājvālo dakṣiṇabhujābhyām vajrakavacadhara vāmābhyām daṇḍakamaṇḍaludharaś ca |¹⁷⁵⁾

171) *Sarvadurgatīparīśodhana*, p. 124: bhagavān āha | devendra vimalamanīprabhanāmadevaputra itaś cyutvāvīcau mahānaraka utpannas tatra dvādaśavarṣasahasrāṇi tīvrām kaṭukaṃ duḥkham anubhavati | (ブッダは言った。“インドラよ。ヴィマラマニプラバという神の子は、ここから落ちた後で大地獄アヴィーチに生まれて、そこで12000年にわたって激しく厳しい苦しみを味わうのだ”と。)

172) *ibid.*, p. 190.

173) Lévi, *op. cit.*, pp. 53-54.

174) T. Goudriaan and C. Hooykaas, *Stuti and Stava (Bauddha, Śaiva and Vaiṣṇava) of Balinese Brahman Priests*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 76, Amsterdam/London, 1971, 393-395, p. 249.

175) *Sarvadurgatīparīśodhana*, p. 252.

使者のヴァジュラーナラは、山羊に乗っていて、色が赤く、上に上がる炎で輝き、三条の火炎を出し、二本の左手にヴァジュラと防具を持ち、二本の右手に杖と水差しを持つ。

そして、同じ文献の別の個所でも、神々に捧げる供物を清める儀式について記述する際に、手でヴァジュラーナラの印を組み、花や香料や灯明を使い、呪文を唱えて供物を清めるように指示されている¹⁷⁶⁾。なお、合成語“vajra-anala”の後分“anala”は「火」を意味し、この「ヴァジュラ神」は、“色が赤く、上に上がる炎で輝き、三条の火炎を出し”と言われているように、火の神アグニと同一視されている。

さて、再び「15のヴァジュラ神格への讃歌」に話を戻すと、基本文献『タットヴァ-サングラハ』に共通する礼拝対象とすでに取り上げたヴァジュラーナラとを除き、後続文献『サルヴァドゥルガティ-パリショードナ』に出てくる礼拝対象と対比して残りを表にすると次のようになる。

sarvadurgati ^o	バリ島の讃歌
	nīlavajra (44.4)
vajranetrī ¹⁷⁷⁾	vajraneti (44.6)
vajrakrodha ¹⁷⁸⁾	mahākrodha (44.10)
vajrayakṣa ¹⁷⁹⁾	vajrayakṣa (44.12)
	vajrāniśa (44.14)
vajrapāśa ¹⁸⁰⁾	vajrapāśa (44.16)
vajrapatākā ¹⁸¹⁾	vajrapatāka (44.18)
vajrakālī ¹⁸²⁾	vajrakālī (45.2)
vajrasīkharā ¹⁸³⁾	vajrasīkhara (45.4)
	nīlāñjala (45.7)
vajrahumkāra ¹⁸⁴⁾	vajrahumkāra (45.8)

このように、古い『タットヴァ-サングラハ』では知られていなかった数多くの礼拝対象が新しい『サルヴァドゥルガティ-パリショードナ』に登場している。そして、バリ島に伝

176) *ibid.*, p. 270.

177) レヴィのテキストでは“neti”となっているが、そのような語はサンスクリットにないので、これは“netrī”がテキスト伝承の過程で誤記されたものと考えられよう (*Mañjuśrīmūlakalpa* 1, p. 11: [vajra]netra; *Sarva durgatīparīśodhana*, p. 134: vajranetrīmudrā)。

178) 『サルヴァドゥルガティ-パリショードナ』に“mahākrodha”は見られないが、“vajrakrodha” (p. 260, l. 16) がこれに当たると考えられる。

179) *Sarvadurgatīparīśodhana*, pp. 136, 136, 172, 172, 258, 284.

180) *ibid.*, pp. 128, 136.

181) *ibid.*, p. 136.

182) *ibid.*, pp. 136, 254.

183) *ibid.*, p. 136.

184) *ibid.*, pp. 136, 258, 270, 270, 282, 284, 290, 292, 296.

えられる仏教は、礼拝対象がさらに増殖した状況を反映している。

1²

礼拝対象の増殖が望まれるバリ島の文化環境

バリ島に伝わる「ヴァジュラーナラへの讃歌」は礼拝の言葉であるが、ブダのプダンダが礼拝しようとしているのはヴァジュラーナラではなく、別の五人である。いずれもヤクシャの姿をしていて (yakṣa-rūpa), 腹が大きく (mahodara), 象徴音節は“om”である。ただし、色がそれぞれ異なる。ちなみに、ジャワ島とバリ島とでヤクシャは「巨大な悪魔」であり、スندا島 (sunda) では「道を塞ぐ巨人」であるという¹⁸⁵⁾。ブダのプダンダが唱えるこの讃歌でも、五つの礼拝対象は腹が大きく、異形のヤクシャの姿をしている。

中: yamarāja¹⁸⁶⁾ (すべての色)

東: bhāvābhāva¹⁸⁷⁾ (白い色)

南: simhavāha¹⁸⁸⁾ (赤い色)

西: matthana¹⁸⁹⁾ (黄の色)

北: vatsala¹⁹⁰⁾ (黒い色)

ヤマ王 (yamarāja) はすでに『タットヴァ-サングラハ』のマンダラに姿を見せている¹⁹¹⁾、『サルヴァドゥルガティ-パリショードナ』でもしばしば言及されている¹⁹²⁾。しかしながら、バーヴァーバーヴァ (bhāvābhāva) を始め残りの四人は、『タットヴァ-サングラハ』はいうまでもなく、『サルヴァドゥルガティ-パリショードナ』にさえ名前が挙がっていない。バリ島に伝わるタントラ仏教は、『サルヴァドゥルガティ-パリショードナ』の段階よりもさらに礼拝対象が異常増殖した状況を反映しているらしい。このように、より多くの局面で礼拝の効果をより確実なものにしようとしてか、礼拝対象の数がむやみやたらに増やされた。すでにインドのタントラ仏教では礼拝対象が増殖する傾向にあった。これに加えてバリ島でさらに増殖したのかどうかについては、インドに残るタントラ仏教の文献がすべて明らかにされない以上は、今の段階で明確な結論を出すことはできない。いずれにしても、バリ島の

185) Jan Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, Delhi, 1908, p. 223.

カーリダーサ (kālidāsa) の『メーガドゥータ』(meghadūta) で、主人公は妻思いのヤクシャである。一般にインドのヤクシャはこのように優しいが、時には人間に取り憑いて害をもたらすこともある。

またジャワ島やバリ島で、想像上の恐ろしい犬は“śwāna-yakṣa” “śwāna yakṣa-mukha” (ヤクシャの顔した犬) と言われ、想像上の恐ろしい鳥は“pakṣi yakṣamuka” (ヤクシャの顔した鳥) と言われる (ibid., op. cit., p. 243)。

186) Lévi, op. cit., p. 53.

187) loc. cit.

188) loc. cit.

189) loc. cit.

190) ibid., p. 54.

191) 『タットヴァ-サングラハ』に規定されているヴァジュラダートゥ-マンダラでは、一番外の区画に19の神々 (deva) が配置されているが、北側にいる19の神の一つがヤマ王である。

192) *Sarvadurgatipariśodhana*, pp. 51, 52, 90, 96, 99, 108.

「仏教」に登場する礼拝対象は、インドのタントラ仏教の場合と比べても、勝るとも劣らない数であろう。そしてバリ島には、礼拝対象の増殖が求められる必然性があった。

ヒンドゥーも神 (deva) は数え切れないほど数が多いが、そのほとんどすべてがバリ島で名前が伝わっている。とは言うものの、バリ島は多神教の世界ではない。数え切れないほど多い神々がいるとはいえ、それぞれの名前と特質はすべて最高神シワに帰せられるのである。他の神々はその時その時に現れ出たシワの一形態に過ぎない。

7世紀のインドで盛んになったタントラ仏教では、神格化された真理マハーヴァーイローチャに属する四つの機能を具現する存在として、四人のブッダが選ばれた。最高存在マハーヴァーイローチャナの周囲を四人のブッダが取り囲んでいるのである。この四人にはそれぞれ子分が4人ずついて、合計して16人のグループを形成している。そして、名前に“vajra”が付く礼拝対象が次々に増殖していった。

このようなタントラ仏教の図式が伝えられたのは、すべての神々の名前と特質がシワに移転したバリ島であった。シワと他の神々との関係がよく知られている中で、マハーヴァーイローチャナとその他の礼拝対象の関係も自ずから決まる。

仏教世界のブッダと違って、バリ島世界のブダは「すべての神々の上に立つ神」(sarva-devātideva) であり、「神々の父」(deva-pitā) である¹⁹³⁾。バリ島のブダはブダを信じる人々の間で「最高の神」(para-deva) であり、シワを信じる人々のシワと同じ扱いを受けているのである¹⁹⁴⁾。バリ島ではマハーヴァーイローチャナは究極真理の具現体ではなく、シワと同じように絶対神である。シワに従属する神々の数はおびただしいのであるから、マハーヴァーイローチャナに仕える子分の数も多ければ多いほどよい。

J¹

バリ島で作られた礼拝文献

ところで、バリ島で作られたサンスクリット文献に『サン-ヒャン-ナーガバーユーストラ』(sañ hyañ nāgabāyusūtra) というのがある¹⁹⁵⁾。表題にある“nāga-bāyu”は、バリ島独自のドグマで用いられる語である。身体から出る息 (bāyu) には10種あると言われ、その一つが「ナーガの息」(nāga-bāyu) である¹⁹⁶⁾。

193) Goudriaan/Hooykaas, op. cit., 790 buddha-stava 1, 3, p. 479.

194) ibid., 528 (B) buddha-stava 2, p. 324: mahāśakti paradeva namas te 'stu buddhātmaka sarvabhāva-vaśamkāra namo buddhāya śivāya.

195) *Sang hyang Nāgabāyusūtra*, F. D. K. Bosch, “Selected Data from Balinese Texts,” Appendix I, *Selected Studies in Indonesian Archaeology*, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde, Translation Series 5, 's-Grovenhage, 1961, pp. 131-132.

196) Roelof Goris, *Bijdrage tot de kennis der oud-Javaansche en Balineesche theologie*, Leiden, 1926, daça-bāyu, pp. 61-62.

バリ島で三点セットの構想を表す表現の一つに“tri-śakti” (三つの力) という言葉があり、「息」(bāyu) と「言葉」(śabda) と「心」(hidēp) の三つが挙げられる (ibid., triçakti, pp. 58-59)。

“bāyu”はサンスクリットの“vāyu” (風) の [v] をバリ語風に [b] に変えたもので、“śabda”は

この『サン-ヒャン-ナーガバーユーストラ』には、礼拝の言葉が5セット集められている。文構造から見ると使用言語は基本的にサンスクリットであるが、非サンスクリットの要素もところどころに認められる。「ヴァジュラーナラへの讃歌」に登場する礼拝対象の中には、『サルヴァドゥルガティ-パリショーバナ』にも見られないのがあり、同じ伝承を受け継ぐとしても、かなりの変化があったと思われる。

第一番目に挙げられているのは、ヴァーイローチャナ (vairocana) への礼拝の言葉であり、そこには“ナヴァバヴァ” (navabhava) という名前が出ている¹⁹⁷⁾。「新しい存在」という意味である。バリ島に伝わったと考えられる『サルヴァドゥルガティ-パリショーダナ』では、ブラフマン (brahman) が礼拝対象となり、“存在と非存在を清めるもの” (bhavābhava-viśodhana) と呼ばれているが¹⁹⁸⁾、「ヴァジュラーナラへの讃歌」に見られる礼拝対象の名前“bhāvābhava”は、この“bhavābhava”が“navabhava”と混同したものであろうか。

この『サン-ヒャン-ナーガバーユーストラ』で次に挙げられている礼拝の言葉は、アクシヨービヤに向けられたものであり、そこには“ヤママーララージャ” (yamamārarāja) という名前が出ている¹⁹⁹⁾。「死の王ヤマ」という意味であり、「ヴァジュラーナラへの讃歌」で最初に出てくるヤマ王 (yamarāja) に当たる。

第3番目に挙げられているのは、ラトナサンバヴァへの讃歌である。そこには“シンハヴァーハナ” (simhavāhana) という名前が出ている²⁰⁰⁾。「ライオンを乗り物とする者」という意味である。これは「ヴァジュラーナラへの讃歌」で第3番目に出てくる“シンハヴァーハ” (simhavāha) に相当する。『サルヴァドゥルガティ-パリショーダナ』では、礼拝対象の一つ一つに乗り物 (vāha) を割り当てている個所があって、ヴァジュラーナラの乗り物は山羊 (aja) であり²⁰¹⁾、ヴァジュラーニラ (vajrānila) の乗り物は鹿 (mṛga) であると言われている²⁰²⁾。ライオンを乗り物とする礼拝対象もいるが、これは女神ドゥルガー (durgā) のことであり²⁰³⁾、バリ島に伝わる讃歌に見られるように男ではない。

サンスクリットそのまま、“hidēp”は古代バリ語である。“hidēp”という語が表す意味は「認識が活動する場所としての心」であり (Zoetmulder, *Old Javanese-English Dictionary*, p. 623), “ātman”を訳する語として選ばれた古代ジャワ/バリ語の一つである (P. J. Zoetmulder, *Kalangwan*, p. 182)。

ブラフマンとヴシヌとシヴァの一体を説く理論 (tri-mūrti) とは別に、これより遙か以前に、インドではウパニシャッド時代から prāna (息) — śabda (言葉) — manas (心) をセットとする議論が展開されていた。

197) *Sang hyang Nāgabāyusūtra*, p. 131: namo bhagavate śrīvairocanāya, tathāgatāyārhatē, samyaksambuddhāya, śāsvatajñānāya, śuddhavarṇāya, vajraparyāṅkopasthitāya, …… navabhavanāmakrodhāya,

198) *Sarvadurgatīparīśodhana*, p. 300: [brahmā] bhavābhavaviśodhakah.

199) *Sang hyang Nāgabāyusūtra*, p. 131: namo bhagavate śrīakṣobhyāya, tathāgatāyārhatē, samyaksambuddhāya, adarśajñānāya, nilavarṇāya, vajraparyāṅkopasthitāya, … yamamārarājanāmakrodhāya,

200) *ibid.*, loc. cit.: namo bhagavate śrīratnasambhavāya, tathāgatāyārhatē, samyaksambuddhāya, ākāśamatajñānāya, pātavarṇāya, vajraparyāṅkopasthitāya, …… simhavāhananāmakrodhāya,

201) *Sarvadurgatīparīśodhana*, p. 252: vajrānilādūto nilavarṇo mṛgarūdhah.

202) *loc. cit.*: vajrānilādūto jarūdhah.

203) *ibid.*, p. 256: durgā syāmavarṇā simharūdhah.

インドでドゥルガー (durgā) は『マハーバーラタ』 (mahābhārata) に溯る古い礼拝対象であって (virāta 6), いろんな姿をとって現れる。シヴァの妻パールヴァティー (pārvatī) はその一つで

『サン-ヒャン-ナーガバーユーストラ』で第4番目に挙げられるのは、アミターバへの讃歌であり、そこには“マッターナ” (matthāna) という礼拝対象の名前が出ている²⁰⁴⁾。「かき乱す者」という意味である。「ヴァジュラーナラへの讃歌」で第4番目に出てくる“マッターナ” (matthana) に当たる。

最後に第5番目に挙げられるのは、アモーガシッダへの讃歌であり、そこには“ヴァツァラ” (vatsala) という名前が出ている²⁰⁵⁾。「可愛がる者」という意味である。「ヴァジュラーナラへの讃歌」で最後に出てくる礼拝対象と同じである。

子分	親分	縄張り
navabhava	vairocana	sahavati
yamamārarāja	akṣobhya	abhirati
siṃhavāhana	ratnasambhava	ratnavati
matthāna	amitābha	sukhavati
vatsala	amoghasiddha	kusumita

「サハー」 (sahā) は人間の住む世界であり、仏教文献でシャーキャ-ブツダの担当区域に指定されている。ところが、ここではサハーを担当しているのはヴァーイローチャナということになっている²⁰⁶⁾。担当区域が限定されている以上、このヴァーイローチャナは真理そのものであり宇宙の根源であるマハーヴァーイローチャナとは全く別の存在である。また、『タットヴァ-サングラハ』で抽象名詞形をとる“amoghasiddhi”は(抽象概念の擬人化)、普通名詞形“amoghasiddha”をとっている。

なお、“sahā”は“sahāvati”と呼ばれているが、sukhāvati に倣って接尾辞 -vati を付けたものである。“sahā”は「大地」という意味であり、所有を表す接尾辞 -vati を付けることはサンスクリットとしては無意味である。このような語形はインドの文献に存在しえない。また、『サン-ヒャン-ナーガバーユーストラ』では、ジャワ/バリ語の音韻体系を反映して、担当区域の名称を表記する際に長母音と短母音が区別されていない。

ある。“kanyā”や“kāmākṣī”と呼ばれて優しい姿で登場することもあるが、特に南インドでは凶暴で恐ろしい姿で礼拝されている。ドゥルガーは類い稀なる美しい女神でありながら、恐ろしく残忍な殺し方をする。

さてバリ島では、シワの妻パルワティ (parvati) が“ドゥルガ” (durga) とも呼ばれる。パルワティとして登場する際には恵深い女神として崇拝されるが、ドゥルガとして現れる場合は、焼き場に建てられた寺院を司る。バリ島のドゥルガはパルワティの凶暴な局面を代表し、両者の関係はカラとシワの関係に等しい。“dewi gaṅga” (devī gaṅgā) とも“dewi danu” (山の湖) とも呼ばれ、氾濫を引き起こすと見なされている (Friederich, op. cit., p. 35)。

204) *Sang hyang Nāgabāyusūtra*, p. 131: namo bhagavate śrīamitābhāya, tathāgatāyārhatē, samyaksambuddhāya, pratyavekṣaṇajñānāya, raktavarṇāya, vajraparyāṅkopasthitāya, …… matthānanāmākrodhāya, ……

205) *ibid.*, pp. 131-132: namo bhagavate śrīamoghasiddhāya, tathāgatāyārhatē, samyaksambuddhāya, kṛtyanusthānājñānāya, viśvavarṇāya, vajraparyāṅkopasthitāya, …… vatsalanāmākrodhāya, ……

206) *Saddharmapūṇḍarikasūtra*, p. 185: śākyamunir nāma tathāgato 'han samyaksambuddhaḥ ṣoḍaśamo madhye khalv asyām saḥāyām lokadhātāv anuttarām samyaksambodhim abhisambuddhaḥ.

J²

仏教のブッダとはあまりにも異なるバリ島のブダ

仏教のブッダは真理を説くが、自らの意志で人間の運命を変えることはない。説かれた教えに従うかどうかは当人の勝手であり、その後はどうなろうとブッダの知ったことではない。仏教の原則に立てば、すべては「行いと報いの対応法則」によって自動的に進行し、ブッダといえどもこれに干渉することはできないのである。

無条件でブッダを頼って教えられた言葉を信じるなら、苦しみから解放される。仏教でブッダに与えられた役割は、奇跡を起こして闇雲に救済に耽ることではなく、真理を教えることに尽きる。後は当人次第であり、ブッダの関知するところではない。

“ブッダは真理を伝える教師である”という表現は仏教文献の中で繰り返し使われているので、「師匠としてのブダ」という言葉はバリ島の人々にも知られてはいた。ブダに呼びかける際に、多くのエピテートの一つとして、“guru”（師匠）とか“parama-guru”（最高の師匠）とかいう語が「ブッダへの讃歌」の中で使われてはいるのである²⁰⁷⁾。

しかしながら、仏教文献の場合と違って、バリ島ので作られたブッダ讃歌では、ブダが教えたことの具体的な内容について語られることはない²⁰⁸⁾。バリ島の人々はブダが教えたことに関心がなく、したがって、ブッダが本当に「師匠」であるかどうかについて気にすることもない。バリ島の人々にとって“guru”という語は、実質を伴わない飾りエピテートに過ぎないのである。そもそも、無神論の仏教の立場からすれば、ブッダが神であるはずはないが、バリ島のブダは“guru-deva”（神なる師匠）と呼ばれているのである²⁰⁹⁾。

さて、「煩惱」(kleśa)の火が完全に吹き消えることを仏教では“ニルヴァーナ”(nirvāna)と言う。そして、心がこの状態に到達した人を“ブッダ”と言う。したがって、ブッダは常に心が静かであり、怒り狂って人を脅かすようなことは最も縁遠い存在である。

ところが、バリ島で作られた文献に登場するブダは必ずしもそうではない。ブダを讃える歌の中で、世にも恐ろしい姿で現れるのである。誰かが天然痘で死んだ後で行われる浄化儀式の際に唱えられるブッダ讃歌の中で²¹⁰⁾、ブダに関連して“rākṣasa”という語が用いられている。

インドの文献に登場するラクシャサは怪物であり、生きて人間であろうと死んだ人

207) Goudriaan/Hooykaas, op. cit., 685 buddha-stava 4, p. 413.

208) ブッダの教えたことに“実在するものは何もない”/“すべてはからっぽである”という真理がある。バリ島で作られた「ブッダへの讃歌」でも、この「空っぽ」を指す“śūnya”という語が見える。ところが、世界の真の状態を指す“śūnya”が何とブッダのエピテートとして使われて、“buddhāti-śūnya” (T. Goudriaan and C. Hooykaas, op. cit., 528 buddha-stava 5, p. 324) と言われているのである（極めてからっぽの人ブダ）。同じ用法は外にも見られる (ibid., 790 buddha-stava 1, p. 479: śūnyanirmalāpavitram)

209) ibid., 528 buddha-stava, 7. p. 324.

210) Goudriaan/Hooykaas, op. cit., 166 buddha-stava, p. 107, Rit[ual] Env[ironment].

間であろうと、見つけると捕まえて貪り食う。祭儀を妨害して混乱に陥れ、聖者たちを困らせる。夜中に徘徊して森や山や荒地によく出入りし、不気味な唸り声で満たす。その身体は巨大で恐ろしく醜い。その目は炎を上げ、歯は鋭く尖って外に飛び出している。

この讃歌で語られているのは「ブダの住む所」(buddhālaya)であり、それが「ラクササの世界」(rākṣasa-loka)であると言われ、「シワの住む所」(śivālaya)であると言われる²¹¹⁾。数え切れないほど大勢の子分あるいは分身を従えたバリ島のブダは、数え切れないほど大勢の子分あるいは分身を従えたバリ島のシワと同一視されているのである。バリ島ではシワがラクササと同一視されるのは常であり²¹²⁾、ブダがシワに見立てられることがあれば、同じ化け物との連合がブダにも起こるのは自然の成り行きであろう。

さらにバリ島にと登場するブダは、シワと同一視される他の恐ろしいものとも同一視される。こうして、この讃歌では“mr̥tyu-mūrti”（死神の姿）という語や“kālag̃ni rudra”（カーラの恐ろしい火）という語が使われる²¹³⁾。インドで“kāla”という語はもともと「時間」を意味するが、「死」の意味に転用されて「死神」を指すエピテートとして使われる。そして、フリーデリッヒ (R. Friederich) によると、バリ島でシワとカラ (kala < kāla) は同一視される²¹⁴⁾。シワに見立てられたブダも、カラと同一視されることになるのである²¹⁵⁾。

フリーデリッヒによると、バリ島でシワとカラはもともと同じであるが、シワは白く明るいとされ、カラは黒く恐ろしいとされて、実際の習俗では違った扱いを受ける。バリ島元旦の前日にカラを礼拝する儀式が行われ、血まみれの供物が供えられる²¹⁶⁾。日頃カラとブタ

211) loc. cit., 166 buddha-stava 2cd: mr̥jarākṣasabhūhlokam buddhamūrti śivālayam.

212) R. Friederich, “Voorloopig verslag van het Eiland Bali” [(1)], *Verhandelingen Bataviaasch Genootschap* 22, 1849, Siva's attributen (1), p. 43.

213) loc. cit. 166 buddha-stava 3d: mr̥tyu-mūrti …… 4c: kālag̃ni raudra …….

214) Friederich, op. cit., p. 35.

215) ホーイカース (C. Hooykaas) によると (Goudriaan/Hooykaas, op. cit., p. 107), バリ島の人々はしばしば“buddha”と“bhūta”を近似した語と見なすことがある。バリ語の音韻体系では母音と長短を区別がないし、帯気音と無期音を区別しない。そして連続子音もない。そうすると、“buddha”と“bhūta”の対立は“buda”と“buta”の対立に帰せられることになる。バリ島のブタ (buta) は魍魎魁魎であり、埋葬地や不潔な場所の入り浸り、人間に危害を加える習性がある。この共同研究を行った際に、ホーイカースが担当したのは資料収集と礼拝が行われる状況の調査であり、ゴウドリアーンはサンスクリットの専門家として仕上げの仕事をした (op. cit., Introduction, p. 13)。

216) Friederich, op. cit., p. 35.

天上に住んで地上に姿を現すことがないヴェーダの神々は、流血を何よりも嫌った。血を不浄なものとする伝統はその後も受け継がれたが、7世紀になってタントリズムが起ると、血を流す儀式がヒンドゥイズムの一局面に浮上することになった。人間に危害を加えるブータ (bhūta) を宥める場合は、殺した動物を血まみればまみれのまま供えるのである。ただし、シヴァやヴィシヌのようなまともな神に礼拝する場合は、殺した動物を用いることが絶対でない。

バリ島本来の文化に合致する面があったのか、タントリズム時代にヒンドゥイズムで行われた宗教実践は、この島に受け入れられた。放置すると人間に危害を加えるブタやドゥルガを宥めるために、バリ島の人々は犠牲祭を行う。供えられるのは鶏とアヒルと若豚であるが、大犠牲祭では水牛とヤギと鹿、それに犬が殺される。供える人は鶏とアヒルと若豚を自ら食い、皮と骨と肉の一部を煮たり焼いたりして供える。犬も味付けをする (Friederich, op. cit., p. 51)。

ここで注目しなければならないのは、バリ島の人々が肉を供えるのがブタやドゥルガを宥める場合に限られていないことである。普通のお供えをする場合にも、米や果物の外に調理された肉を使うのである (loc. cit.)。

(bhūta) へのお供えをする習慣もある。

現代のバリ島で、ワルナは (waruna) “deva agni sagara” (気高い海の神) とも呼ばれるが²¹⁷⁾、これとは別の局面も知られている。このブダ讃歌の中では、ブダが “varuṇarūpa raudrāntam” (ひどく恐ろしいワルナの姿) と呼ばれているのである²¹⁸⁾。バリ島のワルナは身の毛もよだつ姿をしている。頭はラクササとそっくりで、蛇の舌が飛び出していて、強大な蛇のしっぽが上に曲がり、ほかは人間である。地獄の王ヤマ (yama) と共にワルナもシワと同一視される²¹⁹⁾。インドのヴァルナ (varuṇa) と違って、バリ島のワルナは人間の死と深くつながっている²²⁰⁾。

同じブダ讃歌の第7詩節には、ブダを礼拝すること (buddha arcanam) の効果を讃える言葉があり、“世界の障害を消滅させること” (jagatvighna-vināśanam) と言われている²²¹⁾。これに続く第8詩節では、“あらゆる病気を消滅させること” とある。

バリ島でブダのブダダが礼拝するブダは、静かに真理を説く仏教のブダとはあまりにも縁遠い存在であり、激怒したシワのように身の毛もよだつ形相をとることもあれば²²²⁾、その住処がシワの世界 (siwa-loka) と同一であるとされることがある。そして、インドでシヴァを象徴する phallic emblem リンガ (liṅga) は、この10詩節のブダ讃歌中で何と5回も言及されているのである²²³⁾。そして、別の讃歌ではブダが “リングと共に” (saliṅgam) 礼拝されるのである²²⁴⁾。

そして、奇跡を起こして救済に耽ることがない仏教のブダと違って、ブダダが念を入れて礼拝すれば、バリ島のシワと同じように、バリ島のブダはもっぱら人々の障害を取り除

インド人が動物殺しを嫌がるのは、単に流血を好まないからだけでない。インド人は「心の移転」を信じていて、人間と外の動物の間には同じ心が行き来していると思っているのである。そうすると、まともな神にも殺した動物を供えるバリ島の人々は、これとは全く違った基盤に立って、人生と世界を見ていることになる。

217) *ibid.*, pp. 40-41.

218) Goudriaan/Hooykaas, *op. cit.*, 166 buddha-stava 6, p. 107.

219) Friederich, *op. cit.*, *ibid.*, p. 39.

220) バリ島のワルナは海を支配すると信じられている。遺灰の棄て場を管轄しているのである。遺灰を海に委ねるに先立って、この神を礼拝することは欠かせない儀式である。ここで何か落ち度があると、「インドラの世界」へ行くことができないのである。

葬儀の際に海の神ワルナを礼拝する習俗はバリ島独自の文化であり、ヒンドゥイズムとは何の関係もない。バリ島ではワルナの神殿が海岸にあり、火葬してできた灰はそこに運ばれ、ワルナ礼拝の儀式が行われる。その後で灰は船で外海に運ばれて撒かれる。

221) Goudriaan/Hooykaas, *op. cit.*, 166 buddha-srava 7: ... buddha arcanam trilokam | jagatvighnavināśanam.....

222) 逆に仏教の究極目標を指す語 “nirvāna” ([煩惱]火が吹き消えること) は、シワを讃える歌にしばしば見かけ (Goudriaan/Hooykaas, *op. cit.*, 127.1, p. 85: nirvāṇam puruṣas tathā nirātmā śiva ucyate; *ibid.*, 793.1, p. 480: śūnyanirvāna; *ibid.*, 818 śiva stava 1-2, p. 492: sarva-devātmanir-vānam, sarva sattvātmanirvānam); シワの顕現体である太陽を讃える歌に見かけることもある (588 sūryastava 2, p. 352: sarganirvānam)。ちなみに、ブダのブダダが唱える歌に “nirvāna” が用いられている例も一つある (*ibid.*, 854 buddha-śūnya 3, p. 510: nir[v]āṇa ca mahādevam)。

223) Goudriaan/Hooykaas, *op. cit.*, 166.3a, b, 4b; 6a; 9c, p. 107-108

224) *ibid.*, 528.1.d, p. 323: arcanam buddha saliṅgam.

く。ブダは人間に真理を説く師匠でもなければ、究極真理の具現体でもない。トラブルを抱えた人間の祈願対象であり、この点ではシワと変わるところがない。優しい時も怖い時もあるブダは、「最高の神」(parama-deva)²²⁵⁾であり「シヴァ」(śiva)である²²⁶⁾。「すべての神々の上に立つ神」(sarvadevātideva)であり²²⁷⁾、「神々の父」(devapitā)²²⁸⁾である。この島に仏教のブダは存在しない。

K¹

「心の移転」を信じていないバリ島の人々

バリ島の人々が死んだ後で地獄へ行く場合、インドの人々とは全く違ったプロセスとする。「靈魂」(ātma/ātma)が単独で移動して地獄へ行き、物理的な力を加えられて苦しむのである。身体を伴わない純粹の心であるなら、苦痛を感じるはずがない。苦痛を感じるのは身体の一部である感覚器官があつてのことである。したがって、苦痛を感じるのであるから、死んだ後の「靈魂」は純粹の心ではなく、特殊な状態の身体ということになろう (After death it is considered as a subtle body.²²⁹⁾)。そうすると、天国へ行く「靈魂」も“a subtle body”という表現で表されるものということになろう。

これは「心の移転」を前提とするヒンドウイズムのアートマン (ātman) あるいは仏教の「心」(vijñāna)とは異質なものである。アートマンや仏教の「心」は身体と別の存在であり、それ自体が身体の機能を帯びることはない。したがって、単独で存在することはありえず、常に身体を結合している。前の身体が死んでから次の身体が生まれるまで、アートマンや「心」は一時的に仮の身体 (antarābhava) に宿る。死んだ身体を離脱して、目に見えない仮の身体に乗り込んで移動し、新しく発生したばかりの胚に侵入する²³⁰⁾。

このように、バリ島の「靈魂」は身体との関係が曖昧であるが (It dwells in the body, which it leaves temporarily or definitely in death to go to the deity [supreme soul with which it is essentially one].²³¹⁾)、はっきり言えるのは「心の移転」を前提として構想されていないことである。バリ島に住む人々は、根本の所でインドの人々と世界観を異にしている。バリ島で昔から信じられているのは、ヒンドウイズムでもなければ仏教でもないのである。

ごく少数の例外を除いて、バリ島の人々が死後に行くのは「インドラの世界」(indra-loka)である。そこで人々は何の心配もなくバリ風の生活を送ることができる²³²⁾。バリ島の人々

225) *ibid.*, 528.2.a, p. 324: mahāśakti paradeva.

226) *loc. cit.*, 528.2.d: namo buddhāya śivāya.

227) *ibid.*, 790.1.c, p. 479: sarvadevātidevāya.

228) *loc. cit.*, 790.3.d: devapitā ta nirmālyam.

229) J. P. Zoetmulder, “ātma, ātma,” *Old Javanese-English Dictionary*, 's-Gravenhage, 1982, p. 160.

230) cf. 小林信彦, 「古代インドの文献に見られる7の数」, 『[桃山学院大学]人間科学』28, pp. 86-89.

231) Zoetmulder, *op. cit.* p. 160.

にとって、死後に行く天国はバリ島に似た所であるらしい。

この「インドラの世界」よりランクの高い天国がある。それは「シワの世界」(siwa-loka)であり、そこへ行こうと人々は懸命に努力するが、実際に無条件で直行することができるのはプダンダだけらしい²³³⁾。ごく少数の例外というのはこのことである。二つの世界の違いについて詳細な記述はないようであるが、「シワの世界」は極上の死後世界であり、そこでのみ「靈魂」が休息し究極の「解放」(mokṣa)を得ることができる²³⁴⁾。

シワのプダンダは“シワ”と呼ばれ、並の神々より強力である。そして、インドのシヴァ儀式執行者とは違って、儀式が最高潮に達した時に、自らがシワになったと自覚する²³⁵⁾。このような生活を何十年も送っていた者が死んだ時に、行くところは「シワの世界」しかなかる。死んだプダンダの行き先について定められていることは、バリ島の通念ではごく当たり前のことであり、職権乱用でもなければ、お手盛りで規則を決めたわけでもない。

ところで、「インドラの世界」へ行く人たちは、いつまでもそこに留まるつもりでいる²³⁶⁾。もっとも、そこへ行きさえすれば自動的に不死になるわけではないが、不死に効果がある液体アムルタ(amṛta)²³⁷⁾を飲み続けさえすれば、神々と同じ力を保持することができるので

232) Friederich, op. cit., Siva's attributen, p. 40.

233) loc. cit.

234) loc. cit.

235) 定期的な祭儀や不定期な祭儀の度に祭儀執行者が最高存在と一体化するなどということは、考えるだけでもあまりにも畏れ多く、インドでなら起こりえない。インドで儀式執行者がそれぞれの儀式で行うのは、讃歌を唱えて神を褒めちぎることに尽き、ひたすら供え物を差し出して神を喜ばすことに尽きる。

ところがバリ島では、祭儀の度にプダンダが最高存在シワと一体となる。下級の祭儀執行者にも身体に神が乗り移ることはありうるが、本人にはその自覚がない。これと違ってプダンダの場合は、シワと一体になったことを本人が自覚する(Friederich, op. cit., Bij te voegen tot den cultus, p. 58)。“俺は今シワと一体化した”と自覚する瞬間があるというのである。この点でも、バリ島のプダンダとインドのシヴァ教儀式執行者の間には、越えることができない大きな開きがある。

そしてバリ島では、プダンダだけが覚えている呪文を呟いて、神を祭儀の場に降ろすことができる。プダンダが覚えている聖典の言葉を発すると、それに従って重要な決定がなされる(loc. cit.)。

236) Friederich, op. cit., Siva's attributen, p. 40.

237) バリ島のアムルタはインドのアムリタ(amṛta)に由来する。ヒンドゥー世界で伝えられる神話によれば、神々が乳の海を攪拌した結果、アムリタが作り出されたという。

神々の王インドラが聖者を怒らせたため、神々の世界は栄光が薄れがちになった。植物は次第に萎れ、神々には老衰の兆しが見えてきた。神々の世界(deva-loka)がこのように衰退に向かうのを知って、悪魔たち(asura)は神々に刃向かい始めた。堪り兼ねた神々は、火の神アグニ(agni)を先頭に、創造神ブラフマン(brahman)の所へ行くと、対策を講じてくれるように懇願した。すると、ブラフマンはヴィシュヌ(viṣṇu)の所へ神々を連れて行った。

そこで、ヴィシュヌは神々に策を授けた。“あらゆる種類の薬草を集めて、それを乳の海に放り込み、それをみんなでかき回せ”というのである。そうすると、衰弱を治まらせ不死をもたらすアムリタが得られるという。言われた通りにしてアムリタが発生したが、悪魔たちに奪われるなど、いろんなことが起こった。それを一つずつ解決して、最後には神々が手中に収めた。そして今もアムリタは神々の世界に保存されている。

このようにインドでアムリタは神々だけが使うものであり、死んだ後とはいえども、人間に使わせるものではない。もともと不死の存在である神々が一時的衰退を切り抜けるために入手したものであり、死ぬべき人間を不死にする手段ではない。ところが、バリ島の「インドラの世界」にやって来た人間は、誰でも自由にアムルタを服用してもよいことになっている。そうすると、全員が「インドラの世界」に永住することになるのであるから、インド世界の鉄則「行いと報いの対応法則」

ある²³⁸⁾。そうすると、「インドラの世界」へ行った人は、うっかりしてアムルタを飲み忘れない限り、不死を得たままいつまでもそこに留まることができる。

インド世界の人々なら、天国 (svarga) へ行くことができても、いつかは必ずそこを離れなければならない。それまでの「行い」(karman) 次第で天国や地獄で滞在する期間が決まるのであるから、無限大の「善い行い」(śubha-karman) をした者がいない以上、滞在期間が無限大になることもありえないのである。

ところが、「インドラの世界」へ行きさえすれば、バリ島の人々はまだ「心の移転」をしなくても済む。バリ島の人々が送る死後生活の成り行きは、ヒンドイズムや仏教で構想されているのとはまるで違う。バリ島では「心の移転」が信じられていないのであり、この点でもバリ島文化とインド文化の間には越え難い隔りがある。

「行いと報いの対応法則」が自動的に発動するインド世界では、今の人生が終わった後に次の人生に来るのは避けようがない。今の人生を送っている人々にとって恐ろしいのは、それがどんなものであるか予想がつかないことである。以前の人生で関与した「行い」の結果として、次の人生の幸せ不幸せが決まる。ところが、人間が覚えているのは今の人生でしたことだけで、今より前の人生については何も覚えていない。「心の移転」は無限の過去から続いていて、その間に何をしたのか覚えていないのであるから、次の人生を予想することはできないのである。インド世界の人々は脅えている。

「行いと報いの対応法則」が信じられているインドでは、今までの「行い」によって後のことがすべてが決まるので、もはや何の手も打ちようがない。死体はを焼いて灰を川に棄てるだけである。

ところが、この人生が終わると「インドラの世界」へ行けるものとバリ島の人々は期待している。手落ちなく火葬を済ませ、無事にヤマの裁判を切り抜けて、めでたく天国へたどり着くつもりでいる。そして、いつまでもそこに滞在するつもりでいる。この世に再び帰って来て今以上の苦しみを味わう可能性は、バリ島の人々にとってそれほど深刻に憂慮すべきことではないらしい。

「インドラ世界」へ行けなくなる可能性がないわけではないが、それを避けるために満たすべき第一の条件というのが、多様で手の込んだ火葬の儀式を手抜きをせずに完璧に行うことである。その次に切り抜けなければならないのは、ヤマ (yama) の裁判である。フリーデリッヒによると、バリ島のヤマは地獄 (naraka) で厳格な公平さで死者を裁く。火葬がはなはだしく遅れることがあるのは、ヤマの予備的な判決が手間取ることと関係があるらしい²³⁹⁾。

二つの例外的な場合に限って、ヤマの裁判抜きで「インドラの世界」へ直行する特権が与

は成り立たない。

238) Friederich, op. cit., Siva's attributen, p. 40.

239) loc. cit.

えられる。第1の例外は夫の火葬の際に焼身自殺をする場合である (satia/bela)²⁴⁰。死んだ夫の後を追って妻が火の中に飛び込むと、ヤマ裁判免除の特権が与えられる。第2の例外は戦死した王侯である。国のために戦って死んだ王侯は、家来もろとも同じ特権を授かって天国へ直行する²⁴¹。なお、死んだ夫の火葬の際に火の中に飛び込む女を讃えるのは、インドのヒンドゥー社会にあった習慣サティ (satī) を取り入れたものである²⁴²。

極上の「行い」が極上の「報い」をもたらすにしても、インド文化圏の人々の視野にあるのは、今までの「行い」の総計であって、死ぬ直前に行われる行為だけで死後の成り行きが決まるのではない。死ぬ直前に極上の「善い行い」を実行した者がそれに見合う「報い」を直後に期待したり、遺族の者が同じ思いをすることはあるかも知れないが、そういうことは社会の約束事として制度化されていない。ところがバリ島社会では、それが制度化されているのである。死ぬ直前の行為によって死後の特権が保証されるのであるから、無限の過去から無限の未来に続く「心の移転」は、バリ人の死後観の前提になっていないことになろう。

死の神であり懲罰の神であるヤマ²⁴³は、バリ島でシワと同一視されている。独立した存在としてヤマが礼拝されることはないが、シワがヤマの名で礼拝されることがある。バリ島のヤマは “sañ hyañ dharma” (正義) と呼ばれ, “preta-rāja” (死者の王) とも呼ばれる。数千年にわたって銅の釜で靈魂を煮たりして、その恐ろしい処罰ぶりが世に知られている²⁴⁴。

フリードリッヒによると、バリ島の人々が「心の移転」について詳しく語ることはない。『アトマ-プラサンサ』(ātma-prasaṅsā) という一般向きの本があって、この問題が扱われているというが、インドで取り上げられているような論点を網羅するものではないという²⁴⁵。

プダンダ以外は読むのを許されていない文献で、「心の移転」を扱うのがあるという。そ

240) R. Friederich, “Voorloopig verslag van het Eiland Bali” [(2)], *Verhandelingen Bataviaasch Genootschap* 23, 1850, Verbrandingen, p. 10.

サティア (satia) が行われる際には、飛ぶ込み用の櫓が組み立てられ、その上から死んだ男の妻は飛び込む。夫が焼かれる火の中に飛び込むのであるが、同時に短剣で自殺する。ところが、ベラ (bela) が行われる場合、夫が焼かれるのは別の火の中に生きたまま飛び込み、短剣は手にしない。

フリードリッヒの報告は19世紀の中頃の状況を伝えるものであるが、妻の後追い焼身自殺は王族に限られる。華麗な火葬には費用がかかるので、一般の人々には負担できないという。みずぼらしい火葬に妻の焼身自殺はふさわしくないらしい。

241) Friederich, op. cit., Siva's attributen, p. 40.

242) バリ語の “satia” はもともとサンスクリットで, “satyavati” (真実を備えた女/貞淑な女) の省略表現である。フリードリッヒは “bela” もサンスクリットと見なし, 語源として “velā” を挙げ, もとの意味を「突然の楽な死」とするが, 確かでない。

243) インドでヤマはまだ記憶されているが, 遙か昔と比べて役割が大いに変わった。幸せな先祖たちが楽しく暮らす死後世界の守護者であった陽気なヤマは, いまや極悪の連中が滞在する地獄で裁判官と管理者を勤める。地獄の裁判官など, 「行いと報いの対応法則」から見れば不必要なはずであるが, 補佐官のチトラグプタ (citragupta) に助けられて, 死者の行いを秤で計ることがある。このヤマのもう一つの任務は, 宇宙の南の方角を守護することである。

244) Friederich, op. cit., Siva's attributen, p. 41.

“[地獄の王ヤマは]銅の釜で靈魂を煮る” というフリードリッヒの報告は, “ātma” の語義を説明して “it is considered as a subtle body” (*Old Javanese-English Dictionary*, p. 160) というズトムルターと言葉と一致し, バリ島「靈魂」の特殊性をよく示唆する。

245) Friederich, op. cit., [(2),] Verbrandingen, p. 3.

して、この種の文献の記載に従って、火葬儀式の執行について規制が定められるという²⁴⁶⁾。この種の文献が非公開にされたのは、「心の移転」について隠しておきたかったからではあるまい。それが信じられているなら秘密にする必要はないし、信じられていないので信じさせる必要があるなら、なおさら秘密にする必要はない。バリ島の人々にとって最大の関心事は、死後の天国行きが確実になることである。そして、そのために欠かせない火葬の儀式はすべてプダンダの手中にあり、執行の細部を定める論拠を一般の人々に知らせる必要はない²⁴⁷⁾。

K²

インド文化圏の飛び地ではないバリ島

1937年の春に開かれたオランダ東洋学会に招かれたレヴィは、バリ島で行った調査について熱心に講演をした²⁴⁸⁾。かなりの量のサンスクリット写本がバリ島に存在するとは前もって予想していなかったため、この事実には非常に驚いていた²⁴⁹⁾。

バリ島で写本収集を行った後、ヨーロッパへ帰る途中でレヴィはインドに滞在して、多くのパンディットに来て貰って、バリ島で集めた写本の起源を確かめようとした。ところが、インドの人々に馴染みのある部分もあったが、現存するインドのテキストと完全に一致するというわけにはいかなかった²⁵⁰⁾。

それでもレヴィは希望を棄てず、オランダ講演の締めくくりとして、バリ島に残るサンスクリット写本のすべてをインドで刊行することを提案した。そうすればインドの学者の目に触れ、バリ島のサンスクリット文献の由来がすべて明るみにでるであろうと期待したのである²⁵¹⁾。

バリ島で集めたサンスクリット文献のほとんどすべてについて²⁵²⁾、それぞれ原本がいつか

246) loc. cit.

247) もしバリ島のプダンダたちが「心の移転」を信じているなら、これを一般の人々に隠す必要はない。それどころか、むしろ積極的に勉強させる必要があるだろう。ヒンドウイズムにせよ仏教にせよ、インドの宗教は「心の移転」を前提とし、生まれ変わりが繰り返されるのを断ち切ることを究極目標とする。インド人にとって「心の移転」は現実である。この現実を直視させるためには、「心の移転」について詳しく説明した本を読ませなければならない。

一方では、プダンダたちが「心の移転」を信じていないとしても、シワのプダンダあるいはプダのプダンダを標榜する以上、インドの文献に記されていることを人々に公然と禁じることもできない。そうすると、この種の文献を人々に禁じるのは、「心の移転」について詳しく論じられているからではなく、その記述を根拠に火葬儀式の執行規定が定められるからであろう。

248) F. D. K. Bosch, "Buddhist Data from Balinese Texts," *Mededelingen Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterk., vol. 68, Ser. B. 1929, p. 43.

249) もっとも、レヴィの知らなかったことであるが、この講演の時点ではバリ島に残るサンスクリット文献について重要な報告が出ていた。その前年の1936年に公刊された学位論文の中で、ホーリスは「太陽神礼拝」(sūrya-sevana) について詳しく述べている (Goris, op. cit., pp. 4-53)。

250) Bosch, op. cit., p. 43.

251) loc. cit.

252) さすがのレヴィも、バリ島のワルナ讃歌については、バリ島あるいはジャワ島で作られた可能性を否定しなかった (Lévi, op. cit., p. xxxvi)。

インドで見つかるレヴィは確信していた²⁵³⁾。“バリ島に伝わるサンスクリット文献は基本的にインド伝来のものである”と考えていたのである。この認識は20世紀初頭のヨーロッパ学会に受け入れられ易いものであった²⁵⁴⁾。ヨーロッパ人の幻想の中で、途方もなく巨大なインド文化は、遙かに離れた小さい島に浸透していたことになる。

プダンダたちから「四つのヴェダ」の話を聞いて、フリーデリッヒは“インド最古の文献がバリ島に残っている”と思いついた。インドで“*catur-veda*”（四つのヴェーダ）という語が指すのは、『リグ-ヴェーダ』など4種の最古層宗教文献であり、神々へ語りかける言葉である。すべてが韻文であり、言語は極めて古風なサンスクリットである。

ところが、プダンダたちが“*catur-weda*”と言っているのは、すべて散文であり、用いられている言語も古典サンスクリットである。正体が分かってみると、これはインドで“アタルヴァ-ヴェーダのウパニシャッド”（*ātharvaṇa upaniṣad*）と呼ばれる新層ウパニシャッドの一つであった。この種の文献はもっぱら信仰実践の問題を扱い、古いウパニシャッドのように哲学的な論議を展開しない²⁵⁵⁾。

もっとも、バリ島のプダンダたちが話題にしていた文献が実は後代のウパニシャッド（*upaniṣad*）に過ぎないせよ、そして末尾部分が著しく異なるにせよ、インドのテキストを継承しているのは確かである。そうは言っても、この文献はナーラーヤナ（*nārāyaṇa*）すなわちヴィシュヌへの礼拝を説いたものであるのに、バリ島ではシワに礼拝する際に用いられている²⁵⁶⁾。

そして、バリ島で「ヴィシュヌ（*viṣṇu*）への讃歌」として使われているのは、実はインドから伝わった『ブラフマーンダ-プラーナ』（*brahmāṇḍa-prāṇa*）からの抜粋である。しかも、インドではヴィシュヌ信仰の高揚の中で作られた文献であるのに、バリ島ではもっぱらシワを礼拝するために使われた。ヴィシュヌが信仰されていないバリ島で、バリ島の人々が信仰しているシワは、インドのシヴァとは似ても似つかぬ存在である²⁵⁷⁾。

253) Lévi, op. cit., p. xxxi.

254) ジャワ島とバリ島の古代文化を文献を通じて研究していたのは、サンスクリットに通じた研究者であった。レイデン（Leiden）のサンスクリット講座を担当していたケルン（Hendrick Kern）は、生涯にわたってサンスクリット文献と古代バリ語文献の両分野で大きな成果を挙げた。その後ユトレヒト（Utrecht）で活躍したホンダ（Jan Gonda）も同じであった。

フリーデリッヒヤトゥーク（Hermann Neubronner van der Tuuk）やホーリスは、古代バリ語の文献の専門家になるが、若い時にはそれぞれ著名なサンスクリット学者に付いてサンスクリットを熱心に学んでいる。

この人々にとって基準は常に巨大文化圏インドにあり、バリ島の古い文献を目にして先ず試みるのは、対応する表現を膨大なインド文献の中から探し出すことであった。この人々にとってバリ島は「インド文化が伝わった地域」（Greater India）であり、二つの文化の間に本質的な違いを見抜くことにはあまり熱心になれなかった。

255) 小林信彦、「バリ島に伝わるサンスクリット文献」（2）、『〔桃山学院大学〕総合研究所紀要』30.1, pp. 221-224.

256) *ibid.*, pp. 224-226.

257) *loc. cit.*

小林、『文献を通して見たバリ島の呪術文化』、『〔桃山学院大学〕ワーキング・ペーパー・シリーズ』29, 和泉, 2004, pp. 8-10.

一つ一つの文化は複雑に構成された微妙な体系である。特定の文献は巨大な文化体系の微小な一部に過ぎない。インド文献から真正な一節が採られてバリ島の文献にはめ込まれたにしても、インドの文化がバリ島に移ったことにはならない。一つの文化体系の微小な一部に過ぎない文献からさらに超微小な部分を抜き出して、別の体系の超微小部分として利用しているに過ぎないのである。そして、この超微小部分の数が膨大なものになっても、状況に変わりはない。

プダンダたちが持っているサンスクリット-テキストのあちこちには、インドではありえないサンスクリット表現が見られ、バリ島に独特の信仰が反映されている。サンスクリット文化に接したバリ島の人々は、固有の文化を継承して太陽を拝んだり大地の女神を讃えたりしていたし、米の女神を崇め、独自のやり方で海の神を礼拝していた。こうして、バリ島に住む人々はインド文化とは無関係な局面で固有の文化を豊かにしてきたのである²⁵⁸⁾。神々の名前が数多くインドから伝えられても、バリ島の文化を根底から揺るがすような変化が起こることはなかったのである。

シヴァ教と仏教は同じように「心の移転」からの解放を目指す。しかしながら、そのための準備の仕方が全く異なる。世界の成り立ちについて考えていることが本質的に違う以上、当然ながら問題の解決に至る方法も異なる。したがって、手に手を取って仲良く協力するというわけにはいかないのである。ところが、バリ島ではシワのプダンダとブダのプダンダは、必要があれば力を合わせて共に頑張り、いっしょに儀式を執り行うこともあれば、それぞれが作った「神聖な水」を混ぜ合わせて効き目の強化を図ったりもする。

シワのプダンダとブダのプダンダは、呪文 (mantra) や指サイン (mudrā) にそれぞれの流儀があり、礼拝の際に唱える讃歌も異なるが、象徴記号を使ったり讃歌を唱えること自体は同じである。二つのグループの間に決定的な違いがあるとすれば、それは礼拝に従事する際の身なりである。シワのプダンダの頭には髪の毛の結い目があって、そこに花が飾られている。ブダのプダンダの頭には髪の毛の結い目がなく、首のところで髪を短く切っている²⁵⁹⁾。

バリ島およびその東に近接するロンボク島 (Lombok) にいるブダのプダンダは、1959年の時点で全部合わせてもわずか17人であった²⁶⁰⁾。この10倍以上もいるシワのプダンダに比べて圧倒的に少数派であるが、そのために不利な目に遇うことはない。宗教上の対立などないのであるから、少数派と多数の争いなど起こりようもない。

肝心の讃歌さえ取り違えることがよくあるくらいであるから、シワのプダンダとブダのプダンダは、世界と人間について互いに違う考えを抱いているわけではなく、お互いに相手に

258) 小林, 「バリ島に伝わるサンスクリット文献」(2), pp. 226-232.

259) C. Hooykaas, "Buddha Brahmins in Bali," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26, p. 546.

260) *ibid.*, p. 544.

ロンボク島にブダのプダンダがいるのは、1744年から1894年までの150年間、この島がバリ島の支配を受けていたからである (loc. cit.)。

逆らってまで守り抜かなければならないようなドグマなどない。

祭儀に際してプダンダたちがサンスクリットで讃歌を朗読するといっても、その内容を理解できるわけではなく、意味ない音声を発して呪術を行っているに過ぎない。プダンダたちもつばら力を入れるのは、超自然力を宿した音声連続を操作して超越存在に対処することである。絶対神から魑魅魍魎に至るまで、放って置くと何をしでかすか分からない無数のものを人間に都合に合わせて自由に操ろうとするのである。

バリ島に伝わるサンスクリット讃歌を見る限り、「心の移転」を信じる人々が覚える恐怖への言及は皆無である。この恐怖に迫られることがなければ、遙か未来に究極の真理を会得てブッダになるには及ばないし、シヴァと合一して究極の平安を得るまでもない。この島にはシヴァ教も仏教も存在しないのである。

(おわり)

学術振興会の助成による特定領域研究
「現代インドネシア社会におけるインド文化の受容」(代表 小池誠)
平成12-13年分担: 「インド文化受容に関する文献学的研究」