

インド化再考——東南アジアとインド文明との対話——

青山 亨

1 はじめに…前近代東南アジアにおける東と西の対話

本稿では東南アジアで起きたインド化という歴史的現象について検討するが、それに先だって、前近代東南アジアにおける「東」と「西」の関係について考えておきたい。東と西という関係性の興味深いところは、南と北には極があるのに対して、極が存在しないこと、言い換えれば、南北の関係には絶対的な座標があるが、東西の関係は相対的だということである〔ハinchントン 2000: 123〕。であればこそ、東と西によって示される関係は、二〇世紀の後半においては計画経済圏と自由市場経済圏との緊張関係であつたし、近代というさらに長い期間においては東洋（オリエント）と西洋（オクシデント）の対抗関係であつたように、時代によって変化するものであり、その中で交わされる対話（ディアレクティク）の内容も一様ではなかつた。

東南アジアの歴史という織物の中にも、数多くの東と西の対話が主要なモチーフとして織り込まれている。中でも、二〇世紀後半の東西冷戦という国際関係のなかで繰り広げられた熱い戦争や、近代の東洋と西洋という関係のなかで浸透した列強の植民地支配は、よく知られたモチーフである。二〇世紀半ば

におきた日本による東南アジアの侵略、二〇世紀末から顕著になったグローバリゼーションの動きも、このような東西間の対話の変奏といつてよいであろう。

近代以前に目を向けてみると、近代とはまた異なつた形で東と西の対話が東南アジアを舞台にして繰り広げられたことが見て取れる。たとえば、一六世紀以降、とくに東南アジアの島嶼部では、本格的に伝播が進んだイスラームとの対話が、一方、一三世紀以降、とくに東南アジアの大陸部では、王権と結びつくようになった上座部仏教との対話があり、それからさらに千年以上も前に遡つた時代には、東南アジアのほぼ全域においてインド文明との対話が始まっている。いずれの現象も、東方世界と西方世界の間で展開した長距離交易によって促された文化的交渉を背景として、中継点としての役割をになつた東南アジアが西方の文明と対話をおこなつたものであり、その結果として、今日の東南アジアの文化を形成する主要な要素の一つとなつた。

これまで、西方の文明と東南アジアとの関係は、中心に位置する文明からその周辺地域への一方的な影響が強調された「中心—周辺」関係として語られることが多かった。しかし、本稿の意図するところは、むしろ東南アジア側に視点を定めて、い

かなる場合において影響は影響たり得たのかという双方の側における歴史的条件、とりわけ周辺側から中心側へ向けられた意識のあり方に焦点を置こうとするものであり、その意味で、両者の関係を「影響」に限定することなく、「対話」として捉えようとするものである。

ところで、東南アジアは東方世界と西方世界の間にあつて中継点としての役割を担ったと述べてきたが、これについてはもう少し厳密に述べておく必要がある。まず、東方世界の中心である中国は東南アジアから見ると南シナ海を通じて北方に位置していることである。東南アジアは、この北方の中国と西方のインドという二つの文明の狭間に位置する世界であるといみなされてきた。この事情は、東南アジア大陸部を指す慣用的呼称であるインドシナがインドとシナの結合であることに象徴的に示されている。次に、インドは東南アジアから見てベンガル湾の西方に位置する文明であるが、インド自体が、そのさらに西方に広がっている広範な西方世界の中の一員だということである。つまり、インド洋、アラビア海を媒介してペルシア世界、アラブ世界、地中海世界につながっていることに注目すれば、インドは東南アジアにとって広義の西方世界につながる窓口の役割も担っていたのである¹⁾。

東南アジアと西方の文明の間で行われた対話の中でも、本稿が取り上げようとするインド文明との対話は、東南アジアの人々にとって最初の文明レベルでの対話であり、しかも、その影響が今日まで広範な地理的範囲に残っている点から見ても、歴史上もつとも根元的な対話であつたということが出来る。そのインパクトの大きさは、東南アジア諸語の中に取り込まれた

サンスクリット借用語の多さに端的に表れている。東南アジアでもつとも古い文献を有する古ジャワ語の辞書を例にとると、二万五千五百語の見出し語のうち、およそ半分にあたる一万二千六百語が直接的あるいは間接的にサンスクリット語に起源をもつ語であるとされる[Zoetmulder 1982 : ix]。古ジャワ語の詩について調べるとおよそ二五から三〇パーセントがサンスクリット起源の語であると推定されている[Zoetmulder 1974 : 8]。しかも、サンスクリット起源の語は東南アジア社会の文化的な基本語彙を構成している。たとえば、現代インドネシア語を例にとると、「神」(deva < deva)、「宗教」(agama < āgama)、「文学」(sastra < śāstra)、「王」(raja < rāja)、「国家」(negara < nāgara)、「民族」(bangsa < *vanśa*)²⁾といった語がサンスクリット起源の語である。これらはいずれも古マレー語あるいは古ジャワ語を経由して現代インドネシア語に取り込まれたと推測されている。

インド文明との対話は、さらに、東南アジアの歴史に画期を成す出来事の一つでもあつた。インド文明の影響の開始は、東南アジアに文字による記録を持ち込んだという点およびインド的原理による国家の体裁をもたらし点という点で、東南アジア史における古代の始まりであり、インド文明の影響の退潮は、島嶼部におけるイスラーム、大陸部における上座部仏教の台頭と補完し合つて、東南アジアにおける古代の終わりであつた。大陸部における上座部仏教の勃興と、島嶼部におけるイスラームの勃興とは必ずしも一致しない。したがって、東南アジア史の古代は、およそ四、五世紀頃から始まつて、島嶼部では一五、一六世紀頃まで、大陸部では一三世紀頃までを指すこと

になる。

本稿は、インド化再考の題を付けているが、東南アジアのインド化に関するあらゆる事象を再吟味しようとするものではない。あくまでも、インド化についての基本的な考え方を振り返ってみようというものであり、そのために、東南アジアの主として島嶼部に焦点をあて、この地域とインド文明の間で繰り広げられた対話をどのような歴史的文脈で理解したらよいかについて考察してみたい。つまり、東南アジア世界とインド文明との関係を、超歴史的な類型論として考えるのではなく、歴史的な変化の過程と条件から考えてみる試みである。まず、東南アジアの「インド化」として定式化された標準的な見解を紹介したあと、それに対する現在の新しい考え方を批判的に再検討する。続いて、インド化という文化伝達の歴史的過程と条件を吟味し、いくつかの特徴を提示するとともに、中国との関係と比較することによって、インドと東南アジアとの関係の特徴を浮き彫りにする。最後に、インド化を再考することの現代的意義について触れることにしたい。

2 「インド化」に関する基本的な見解

西暦紀元の始まり頃に始まった歴史的現象としての、東南アジアとインド世界との間の「対話」は、一般に「インド化」(Indianization)という名称で知られている。インド化についての研究では、政治的あるいは文化的な現象として議論することが多いが、実際には、「インド化」と呼ばれる現象には、文化的、

政治的な側面のみならず、医学、天文学、建築学、農業といった技術的側面も包含される。しかし、本稿では、現在の東南アジアにおいても文化的価値体系の規範として参照される対象という意味での、古典的な文化表象の形成過程に主として着目しておく。

東南アジアのインド化については、フランス人の歴史家セデスがおこなった定義が標準的なものとして受け入れられている[Coedès 1968: 15-16]。その定義によれば、インド化とは次のようなものである。

インド的王権概念に基づいた文化体系の地理的拡張であり、ヒンドゥー教もしくは仏教の信仰、プラーナ諸文献の神話、ダルマシャーストラ(法典)の順守によって特徴づけられ、サンスクリット語によって表現されるもの。

ここに示された定義には、インド化の特徴とされる最大公約数的要素が簡潔ながらも包括的に示されている。しかし、定義の文面には明示されていない要素もいくつかあるので、まず補っておきたい。まず、「ヒンドゥー教もしくは仏教の信仰」が含意する内容についてである。インドにおけるヒンドゥー教はバラモン教の教理体系を核にして発達した民衆宗教であり、その中には教理、儀礼、社会制度、神話が組み込まれている。東南アジアのヒンドゥー教の場合には、バラモン教の典拠であるヴェーダ聖典が欠落している点、カースト制が社会制度としては受け入れられなかった点にとくにインドとの違いが現れている。また、プラーナ諸文献の神話はセデスが特記する

ほど受容されたとは思われないのに対して、マハーバーラタとラーマヤナの二大ヒンドゥー叙事詩の神話は広く受け入れられている。一方、インド化の過程で東南アジアに伝来した仏教はサンスクリット語仏典にもとづく小乗および大乘仏教である。現存する文献はあまり多くはないが、たとえば、九世紀から一〇世紀に建立されたボロブドゥール寺院の浮き彫りや仏像からは、仏伝、ジャータカ（ブッダの前世物語）、大乘経典である華嚴経、密教の金剛頂経にいたる仏教思想が伝来していたことが明らかである。

セデスの定義で明示されていないもう一つの要素は、サンスクリット語を表記するための文字についてである。サンスクリット語で表現された文化が東南アジアに持ち込まれるためには、その言語を表記するための文字を伴わなければならない。この役割をになったのが、南インド系ブラーフミー文字である。南インド系ブラーフミー文字は東南アジアのインド化した地域のほぼすべてで使用されるに至っており、東南アジアのインド化の基礎であったと言つてよい²。南インド系ブラーフミー文字の受容を通じて見たインドと東南アジアの関係については、後の節であらためて取り上げたい。

ここで取り上げたセデスの定義の興味深いところは、現象としてのインド化の特徴をよく説明しているのに対して、インド化の過程については触れられていない点である。しかし、インド化に関する議論では、実は、この点がもっとも大きく変化してきたところであった。二〇世紀前半までのインド化をめぐる議論では、先進的なインド文明との接触によって後発の東南アジアに初めて国家が発生したという考え方が有力であった。そ

の中には、インド人の植民活動によって東南アジアに初めて国家が出現したとする極端な主張さえもあった。これに対して、二〇世紀の中頃にオランダの歴史家ファン・ルールは、史料の再検討をふまえて、東南アジア史の自律的な発展を強調する歴史観を提起した〔Van Leur 1983: 89-144〕。これは当時の植民地主義的な歴史観に対する強力かつ画期的な異議申し立てであったが、現在では、このような考え方は一般的に広く受け入れられている。たとえば、近年、日本で刊行された東南アジア史の研究書では、東南アジアの古代に現れたインド的な国家について、以下のように述べられている〔深見 2001: 266〕。

かつてこうしたインド的な姿の国家を「インド化された国家」と捉える、いわゆるインド化論が一般的であった。極端にはインド文化の移植があつて初めて東南アジアに国家が成立したと見る。これは東南アジア側の主体性を顧慮しない植民地主義的発想によるものであるというだけではなく、考古学的資料の増加と文献資料の再解釈によって、今日ではあまり受け入れられない。筆者は、交易活動の活性化によって多数の交易国家が生まれるという国家形成の動きがあり、その新たに登場した支配者たちが内にあつては支配の正統化のために、外に対しては文明国の印として、またライバルとの競争、覇権争いに勝つための道具立てとしてインドの高度な文明を摂取したのだと考える。つまりインド的な姿は国家形成に伴う付随物として考えるのである。

現在では、このような見解は多くの研究者によって共有され

ていると言つて差し支えないであろう。少なくとも、かつてのようにインド化したことによつて、東南アジア地域にインドの国家の複製ができあがつたかのような理解は今日では論外といつてよい。

しかしながら、その一方で、東南アジアの独自性をさらに強調していくと、インドの影響は皮相的であり、仮にその影響があつたとしても主として支配階級にとどまつたに過ぎず、社会の構造には影響しなかつた、という主張になる。たとえば、自律的な東南アジア史を提唱した歴史家として先に挙げたファン・ルールは、一九三四年に原文が刊行された論文の中で次のような意見を述べている [Van Leur 1983: 95-96]。

様々な形態の異文化や様々な世界宗教が何度もインドネシア地域に影響を及ぼしてきたが、一般に共有されている意見によれば、このような影響は数世紀に及ぶ長期間の過程であつたにもかかわらず微弱なままであり、インドネシアの社会的、政治的秩序のいかなる部分にも根底的な変化をもたらすことはなかつた。世界宗教や異文化の輝くばかりの衣装は薄っぺらにすぎず、その下には、文化レベルに應じて様々な表れを示してはいたが、古い土着の形態が存続していたのである。

ここでファン・ルールが言及している「様々な形態の異文化や様々な世界宗教」とは、古代におけるインド文明だけではなく、一六世紀以来インドネシアに広がっていたイスラームやオランダ植民支配の中で受け入れられてきた西欧近代文明が含まれている。確かに、彼の主張は、当時有力であつた植民地主

義的な歴史観から現地社会の自律的な発達を認める歴史観への転換を迫るものであり、その限りでは有効な戦略であつた。しかし、自律的歴史観の正当性を認めつつも、外部からの影響をすべて皮相的とする結論については、必ずしも客観的な妥当性を備えたものとは認め難い。たとえば、ファン・ルールによれば、インド文明の影響ばかりではなく、イスラームの影響も皮相的とされている。実際、インドネシアのイスラームが本来のイスラームから逸脱した土着的性格の強いものであるという見解はインドネシア独立後の文化人類学的研究の中からも提起されてきた。しかしながら、二〇世紀後半になると、イスラームという世界宗教のあり方にも多様性を認め、東南アジア的なイスラームもイスラームの一つのあり方として認める傾向が生まれている。つまり、東南アジアを、その地域としての独自性を保持しながらもイスラームを受容した地域とみなさうという立場である³。そこで、もしイスラームについてファン・ルールの見解に修正が求められているのだとすれば、インド文明の影響に対する見解にも同様な修正が必要となるであろう⁴。

インド文明の影響を皮相的であるとする見解の論拠にはいくつかがあり、ここですべてを取り上げる余地はないが、その中でも、先にも触れたカースト制の事例を検討してみたい [深見 2001: 266]。近現代のインドにおいてカースト制はヒンドゥー教の根幹にあたる社会制度とみなされているが、東南アジアにはインドに見られるような社会制度としてのカースト制度は存在していない。しかし、このことをもって東南アジアのヒンドゥー教は皮相的なものであると断じることはできないよう

に思われる。カースト制をもう少し詳しく見てみると、ヴァルナと言われるブラーマン、クシャトリヤ、ヴァイシャ、シュードラからなる四身分階層と、ジャーティと呼ばれる出自に基づく職業的分業集団という二つの側面があり、近現代のインドにおけるカースト制の根幹にあるのは後者の方である。それに対して、東南アジアにおいてはヴァルナは知られているが、ジャーティは存在していない。

ここで重要な点は、東南アジアでインド化が始まった四、五世紀頃には、ジャーティはインドにおいても未発達だったという点である。ジャーティの起源については不明な部分もあるが、グプタ王朝が衰退したのち、都市経済が縮小して地域内の自給自足化が進行した一〇世紀前後に成立したと考えられている。さらに、近現代のインドに見られるジャーティ、すなわち私たちが考えるようなカースト制が確立したのは、一九世紀のイギリス植民地支配のもとであり、西洋の視点から社会制度が理論化された結果であるとされている〔藤井 2003〕。つまり、東南アジアがインド化し始めた時期においては、インドにおいてジャーティは未発達であったわけであるから、ジャーティが東南アジアに無いことをもって、東南アジアのインド化が真のインド化ではなかったという議論は成り立たないことになる。また、細分化された職業分業制であるジャーティの成立には「多様な構成メンバーからなる人口の集積」が必要であり、小人口社会であった前近代の東南アジアには定着する条件がなかったとも指摘されている〔応地 1997: 391〕。したがって、仮に一〇世紀以降にジャーティの概念が東南アジアに伝わったとしても、東南アジアには定着する条件はなかったと言える

し、すでに一〇世紀には東南アジアのインド化の重要な過程はすでに完了していたと考えられるから、この段階でジャーティが定着しなかったことをもってインド化が皮相的であるとすることもできないであろう。

東南アジアのインド化が皮相的であったか否かについてここですべての論点を再検討することはできないので、今後、個別に再検討する課題として残しておきたい。それでは、次に、インド化がどのような歴史的過程のもとで進化したのかについて見てみたい。

3 インド化の過程…商業ルートの確立と知識媒介者の移動

東南アジアのインド化の歴史的過程については、まとまった史料があるわけではない。したがって、この節では、考古学的資料、現地碑文資料、漢籍史料などから得られた断片的な情報を組み合わせて再構成されたこれまでの知見を参考にしつつ、インド化の具体的な過程を振り返っていくことになる。しかし、それに先だって、インド化に関わった主体の問題について、基本的な論点を整理しておくことは有益であろう。

まず、インド文明の要素を東南アジアに持ち込んだ主体についてのこれまでの諸説を概観しておこう。代表的な諸説は、便宜上、ヴァルナ制の種姓の名を取って、ヴァイシャ説、クシャトリヤ説、バラモン説と呼ばれている。ヴァイシャ説は、実際に海上交易に従事していた商人の活動に着目した説である。海上ルートがインド文明の伝播の重要な経路であったことは確

かであるから、商人の活動の重要性を無視することはできない。ただし、当然のことながら、インドから商人が訪れインドの文物をもたらしたという事実だけをもつてその地域がインド化したとは言えない。これは、現在の東南アジアに日本製の車が氾濫している、東南アジアが日本化したとは言えないのと同様である。つまり、恒常的な交易ルートの確立は必要条件であつても、それだけではインド化の十分条件にはならないということである。第二のクシャトリヤ説は、インドから東南アジアに到来した武人が現地社会を武力によつて征服し、インド文明によつて開化したという考え方である。しかし、インド人による土地の支配があつて初めてその土地のインド化が完成したという議論は、インド人による東南アジアへの植民という、インド中心的な発想が根幹にあり、今日では積極的な支持は得られていない。また、ヴァイシャ説とクシャトリヤ説は、商人や武人ではインド文明の高度な知識を伝達するには不十分だという共通の難点を抱えている。この点で、もつとも有利なのが第三のバラモン説である。バラモン説は、東南アジアのインド化においてサンスクリット語によつてインド文明の要素が伝えられた点に着目した説で、サンスクリット語の知識をもつたバラモンもしくは仏教僧がインドから東南アジアをおとずれ、インド文明を伝えたとする考え方である。

これらの説は、文化伝播における理念型を示しているだけであつて、けつして相互に排他的なものではない。異なつた地域では、異なつた形態のインド文明の伝播があつてもよい。実際、現在、多くの研究者によつて受け入れられている考え方は、ヴァイシャ説とバラモン説を相互に補完したものである。つま

り、商人の交易活動の活発化により恒常的な海上交易網が形成されていくにつれて、その交易網の結節点に在地の政治権力が出現する。それらの在地政権の中からインド文明の要素を取り込み、インド的な王国としての体裁を整えようとする動きが現れる。それに対応して、交易ルートにのつてバラモンや仏教僧などのサンスクリット語による専門知識を有する知識媒介者が活発に移動するようになる、というシナリオである。このシナリオでは、インド化の過程で実的な主導権を握っているのは東南アジア側の現地首長である点が重要である。ヒンドゥー教や大乘仏教の導入が、一般的に現地首長が入信して、ついでその家臣や平民層が追従するというトップダウン型の入信であつたことは史料にも見られるし、後代のイスラームへの改宗もしくは入信が同様なパターンで起こっていることから裏付けられる「青山 2005: 37-40」。おそらく、インドの側では、インドではパトロンを得ることができなかったバラモンや布教に熱心な仏教僧があえて危険な海を渡つて新天地を求めたのであろうし、東南アジアの側では現地首長が、当時の新しい潮流であつたインド化に参画することによつて、威信の向上を求めて、バラモンや仏教僧を招聘するといった動きがあつたことが想像される。

そこで、インドと東南アジアを結ぶ海上交易ルートが商人の活動を通じてどのように整備されてきたのかを振り返り、そのようなルートの整備を背景にしてバラモンや仏教僧などの知識媒介者たちが移動していった過程を辿つてみたい⁵。

インド化を可能とする条件である恒常的な長距離海上交易の始まりは、航海技術の発達と深く結びついている。それは、

モンスーン (monsoon) の発見である。モンスーンという単語自体はアラビア語で「季節」を意味する *mausim* に由来するが、西洋諸語では「季節風」を意味する単語として現在まで使われている。紀元一世紀中頃にエジプトのギリシャ商人が記した『エリュトラ海案内記』には、ローマ帝国が海上ルートを利用してインドからの産物を輸入していた状況を描いている。その中で、モンスーンのことをヒッパロスの風として紹介しており、これを利用すると、アラビア半島南岸とインド西海岸を片道四十日間の海路で結ぶことができるとされている。同書には、インド東部のガンジス河やその東方にある黄金の島クリューサーも言及されており、当時の西方世界が、インドの東方に広がる東南アジア島嶼部に関しても曖昧ではあれ知識を持っていたことを示している⁶。

一方、中国では、前漢期の前一一一年に、武帝が南越国を征服し、現在の広東省から中部ベトナムに及ぶ地域を中国の直接的な支配下においたため、その最南端の日南郡は東南アジアと中国を結ぶ交流の拠点となった。紀元一世紀後半に成立した『漢書』地理志には、中国からベンガル湾を渡ってインドへ至る海上ルートが記されている。それによると、インドシナ半島の南シナ海沿岸に沿って船で南下し、その半島南端からタイ湾を西に渡って、マレー半島東岸に至る。マレー半島を陸路横断して西海岸に至り、そこから再び船で二か月かけて行くと黄支国に到着するとされる。黄支国とは南インド東岸のマドラス付近のカーンチープラムであると考えられている。この記録から、当時マラッカ海峡を経由するルートは十分に確立しておらず、途中で船を降りてマレー半島を陸路横断するルートが一般

的だったと推測されている。

これらの東西の史料から、紀元前後には、モンスーンの発見という航海技術の発展、西方のローマ帝国、東方の漢帝国という熱帯産物を消費する巨大市場の出現を背景として、東西の海上交易ルートが確立していたことがわかる。このような状況の中で、たとえば、紀元一三一年には、葉調国の遣使が日南郡を訪れたり⁷、一六六年には、大秦王安敦（ローマ帝国皇帝アントニヌス）の使いを名乗る者が、象牙、犀角、玳瑁などの南海の産物をもって日南郡を訪れたりしたことが記録に残されており、東南アジアから、あるいは東南アジアを通過して、人々の往来があつたことが理解される。

三世紀になると、インドシナ半島南部のメコン河デルタ地帯に扶南国が台頭し、タイ湾沿岸の諸国に支配を及ぼした。その外港といわれるオケオは、東西交易の中継点として栄えており、二世紀のローマ金貨、サンスクリット語が刻まれた錫小板、青銅製の仏像やヒンドゥー教神像、漢代の銅鏡などが出土している。三国時代に華南を支配していた呉が扶南に使節を派遣する一方、扶南からも中国に朝貢使節が何度か派遣されている。『梁書』に記載された扶南に関する伝説によると、柳葉という女王が統治していたところへ、混填（こんてん）という名の男が船で扶南外港に至ってこの地を占領し、柳葉と結婚して扶南の最初の王となった。また、彼は住民の裸体を嫌って貫頭衣を着用することを教えたという。この扶南の創建神話は、かつてはインド化のクシャトリヤ説の根拠ともされていたが、インド文明の要素を示すわけではなく、最近の研究ではインド化とは無関係であると考えられている【深見 2001: 260】。

このように、西暦紀元初から四世紀の頃までには、東南アジアは東海上交易ルートの中に組み込まれており、なかでも扶南には、東南アジア地域の中継拠点として商人が到来し、東西の文明からの物産が集積したコスモポリタンな港市国家が形成されていたことがわかる。しかし、この段階における扶南王国はインド的な体裁を帯びるにはいたっておらず、この時代の東南アジアで起こっている現象をインド化と呼ぶことは、時期尚早と考えられている。

インド文明の要素が東南アジアの社会に明瞭に定着し始めたのは、おおよそ五世紀以降になつてからのことである。この時期になると、マレー半島を陸路横断するルートに加えてマラッカ海峡を経由する海上交易ルートが確立している。このことをよく表しているのが、法顕と求那跋摩の記録である。法顕は中国に律蔵が完備していないことを憂い、単身インドに留学した東晋の僧である。彼の旅行記『仏国記』によると、三九九年に長安から陸路でインドへ赴き、インド各地を巡礼した。その後、四一一年、二百人以上を載せた「商人大船」でスリランカを出発し、ベンガル湾を渡つて、耶婆提に到着し、ここで風待ちのため五か月過ごした後、四一二年に中国に帰国したという。この耶婆提はヤヴァドゥヴィーパ、すなわちジャヴァドゥヴィーパのことと考えられており、現在のジャワ島、スマトラ島、マレー半島のいずれかを指すと考えられている⁸。いずれにせよ、法顕はマラッカ海峡を経由する海上ルートを取ったことが分かる。法顕は耶婆提について、「外道婆羅門が興盛し、仏法は言う足らず」と記しており、五世紀前半の島嶼部ではヒンドゥー教が仏教に先行して普及していたことが理解される。

一方、『高僧伝』の伝記によると、ガンダーラ地方出身の仏僧求那跋摩 (Gūṇavarman) はスリランカから出発してジャヴァドゥヴィーパとされる闍婆に渡り、王母の信頼をえて、ついに国王ほか国民をすべて仏教に入信させたという。その後、求那跋摩の評判は中国にまで伝わり、南朝の宋の文帝は彼を中国に呼び寄せるために使いを闍婆に遣わし、ついに四三四年に建業(南京)に到着したという。法顕と求那跋摩の記録を合わせてみると、五世紀の前半における東南アジア島嶼部においてはヒンドゥー教が普及していたこと、その後を追う形で大乘仏教の普及が始まったことを見取ることができる。

考古学資料から見ても、まさにこの時期五世紀には、東カリマンタン(ボルネオ島東部)のクタイ(Kutai)のムーラヴァルマン(Mulavarman)王の碑文、ジャワ島西部のタールマー(Tamra)国のプールナヴァルマン(Purnavarman)王の碑文という南インド系のブラーフミー文字でサンスクリット語を使った碑文が建立されている。内容からいずれの王もヒンドゥー教を信奉していたことがわかる。なお、ムーラヴァルマン王の碑文には父の名をアシュヴァヴァルマン(Asvavarman)、祖父の名をクンドウंगा(Kundunga)と記している。父の名はサンスクリット語であるが、祖父の名はサンスクリット語とは無関係な現地名であることから、三代かかって在地権力者がインド化していった過程をよく示している。これらの記録はまた東南アジアにおける最初期の文字使用の例でもある。扶南について、『梁書』によれば、五世紀前半と思われる扶南王陳如(陳如)について、もとは天竺(インド)の婆羅門(バラモン)であり、「扶南の王となれ」という神の言葉にしたがつて扶南に

至ると、住民に王として迎え入れられた。彼は制度を改めて「天竺法」を用いるようにしたという。その後、六世紀初めになると、梁に遣使してきた扶南の王橋陳如闍邪跋摩（じやばつま）に対して「安南將軍扶南王」の称号が与えられている⁹。バラモンが王となつたという記述は興味深いが、あわせて、制度をインド式に改めたという記述がインド化以前に在地政権がすでに存在していたことを示す点に注目すべきであろう。これらの記述はいずれも、五世紀に入つた段階を境にして、東南アジアの現地政権がヒンドゥー教を基礎としたインド的な制度を導入し始めたことを示している。

七世紀の後半になると、従来のマレー半島を陸路横断するルートに並行して、マラッカ海峡沿岸を経由するルートが確立したのに呼応して、新たに台頭した室利仏逝（しりふつせい）（*Śrīvijaya* シュリーヴィジャヤの漢字表記）がマラッカ海峡とマレー半島を支配し、それまでの扶南に代わつて東西交易の中継拠点として発展した。室利仏逝の隆盛は、また、東南アジア島嶼部における仏教の普及を促した。唐代の仏僧でインドに留学した義浄の記録によれば¹⁰、六十七年の冬、広州をペルシア船で立つて二十日ほどで室利仏逝に着き、ここで六か月サンスクリット語を学んで過ごした後、スマトラ島の末羅遊（*Malayu* マラユ）、マレー半島の羯荼（*Kedah* ケダー）を経て、十二月にガンジス河口のタムラリプティに到着した。帰路もこのルートを逆向きに辿っている。シュリーヴィジャヤの位置には諸説あるが、義浄の帰路にはスマトラ島南東部のパレンバンに位置していたとみて間違いない。パレンバン、ジャンビ、ケダーはいずれもマラッカ海峡に沿った港市であり、義浄の旅は当時の商業航路

をそのままなぞっていると考えてよいだろう。

義浄が室利仏逝に逗留したのは、季節風の交代を待つたため以外に、義浄自身が記録しているように、この地では仏教が栄えており、ここに滞在することによって仏教の勉強を進めることができたからである。シャーキャキールティという碩学の仏僧のほか千人を超える仏僧がいて学問と修業に励んでおり、その作法はインド本国と変わるところがないという。また、パレンバン付近で見つかった七世紀後半の南インド系ブラーフミー文字による古代マレー語の碑文には、この地で大乘仏教が信奉されていたことが記録されており、義浄の記録を裏付けている。シュリーヴィジャヤの出現は五世紀に始まったインド的王国が東南アジアにおいて完全に定着したことを示したと言つてよいだろう¹¹。

4 「助走期間」と初期王国の形成

これまで見てきたように、紀元前後から本格化した東西海上交易の発達には、東方世界と西方世界の文物を東南アジアにもたらすとともに、海上交易の中継点として在地権力の形成を促した。しかし、このことがただちに東南アジアにおけるインド的王国を生み出したわけではなく、そこにいたるまでは四百年近い「助走期間」が必要であった。在地権力がインド的な要素を取り込んでインド的王国の体裁を整えていくのは、知識媒介者の活発な到来が見られようになった五世紀以降のことである。

東南アジアのインド化の過程をこのように歴史的な段階と

して見ていくうえで参考になるのが、クルケによるインド化の段階的区分である。それによれば、東南アジアのインド的王国の形成過程は、地方的段階 (local phase) 、地域的段階 (regional phase) 、帝國的段階 (imperial phase) の三段階に分けられる。[Kulke 2001 : 270-276]。ただし、このうち、帝國的段階とは九世紀以降に現れるアンコール朝、パガン朝、マジャパヒト王朝などのこととされ、本稿の主題の範囲からは外れるので、ここでは触れないでおきたい。

地方的段階とは、限定された地方における在地権力の形成である。これは文化人類学でビッグマンと呼ばれるタイプの指導者によつてしばしば組織されるが¹²、特定の家系の長が氏族ないしは部族に対する支配を首長として確立することによつて、より安定した在地政権となる。首長は、その権威で社会が生み出す余剰産物を占有し、自身以外の氏族にも支配を及ぼすに至るが、いまだに官僚制をもつことはなかった。この地方的段階は、地方在地権力の中でも中核的地方を支配していた首長の一人が、しばしば武力を用いて、周辺の地方在地権力を併合し、自らの支配のもとに置くようになったとき、地域的段階へと移行する。併合された地方在地権力は一般に属領の長として存続することが許されたが、そのためには、支配する首長と属領の長との間に恒久的に正統性を承認する関係が必要となる。クルケによれば、まさにこのような状況において、インド文明がヒンドゥー教の王権概念に基づく正統性と安定した統治の仕組みを提供することによつて、在地権力のインド化を促したのだという。このような段階の国家を初期王国 (Early Kingdom) と呼び、その具体例として、前述の東カリマンタンのクタイ碑

文の中で、中核的な在地権力が三代を経たムーラヴァルマンの代になって周辺の諸首長を服属させ、自ら王 (rāja) と名乗るにいたった事例を挙げている。

クルケの地方的段階は、まさにインド化への助走段階に相当し、地域的段階に入つて初めてインド化した王国が成立する段階に至つたと言つてよいだろう。かつてセデスは、最初期の「第一次インド化」と五世紀以降の「第二次インド化」という区別をおこなつたが、現在では第二次インド化のみをインド化とし、第一次インド化はインド化とみなさないのが定説である。その背景には、インド化に先立つてまず在地権力が自立的に形成される助走段階があつたと見る考え方が広く受け入れられるようになったことがある。

このように、数世紀にわたる外部からの文明的要素との交流を経て、初めて外部の文明的要素が現地の社会に取り込まれ、政治的あるいは社会的影響の結果が表面化するようになるパターンは、イスラームが到来したときにも見られる現象である。東南アジアにイスラーム教徒が訪れるようになったのは、イスラームが生まれた七世紀以来のことであるが、東南アジアの住民がイスラームに最初に改宗したのは一三世紀末のこととされており、しかも、その後、東南アジアに広くイスラームが定着し始めるには、さらに数世紀くだった一六世紀まで待たなければならなかった[青山 2006 : 79]。このことは、東南アジアにおいて外部文明から新しい要素を取り込むときには、そこには数世紀に及ぶ助走期間が必要であることを示唆している。

なぜイスラームの定着がすぐに始まらなかったのか、逆に、

なぜ一六世紀になって普及に弾みがついたのか、という問いに対する答えは簡単なものではないが、後者に対しては、とりあえず、東南アジアの文化と親和性が高いスーフィズムの台頭というイスラーム内部の要因と、ポルトガルによるマラッカ占領（一五一一年）にともなうイスラーム知識媒介者の拡散という東南アジア側の要因を挙げておくことができよう。インド文明とイスラームの場合では助走期間が存在した理由は同じとは限らないが、いずれの場合でも、東南アジア側の要因と外部の文明側の要因の双方を検討する必要があることは確かであろう。インド化に際しては、東南アジア側にはマラッカ海峡を経由した東西海上交易の活発化や、クルケの段階区分で言う地域的段階に達した在地権力の発達という条件を考える必要がある。それでは、インド化が始まるに際してのインド側の要因はどのようなものだったのだろうか。

5 インド側の条件：サンスクリット・コスモポリス

東南アジアのインド化に対するインド側の条件を考えるためには、ポロックが提唱したサンスクリット・コスモポリス (Sanskrit Cosmopolis) の概念が有効である [Pollock 1996]。

東南アジアに伝えられたサンスクリット語を基礎とするインド古典文化が完成したのは、北インドにおいて三二〇年から五五〇年頃に栄えた Gupta 朝においてであるとされている。サンスクリット語は、バラモンの教理を伝えるヴェーダ文献の言語として、きわめて古い歴史をもっているが、Gupta 朝が

出現する頃以前には、バラモンの教義と儀礼のための宗教言語という枠に閉じこめられており、碑文などの公的な文書は主としてプラークリット語によって記録されていた。Gupta 朝において、サンスクリット語は宗教という枠から解き放たれ、文学や行政の言語としてその対象を拡大したのである。ここに、サンスクリット語による文化の規範化が確立した。このようなサンスクリット語の使用の爆発的な拡大によって形成された、西暦三〇〇年から一三〇〇年にかけての、東南アジアと南アジアを包括する、サンスクリット語を公的状況で使用する言語世界を、ポロックはサンスクリット・コスモポリスと名付けた。彼は、サンスクリット語が、聖職者の宗教的言語から、段階的に公的な政治言語へと、西暦紀元の始まりに南アジアおよびほとんど時を同じくして大部分の東南アジアにおいて、サンスクリット・コスモポリスを構成する政体における政治的表現をなすための最重要な道具となった、と主張している。

ここで注目したいのは、公的な政治言語としてのサンスクリット語の使用という現象は、まずインドの中で広がり、そこからほぼ時を同じくして東南アジアへと拡大していったという指摘である。これは、Gupta 朝においてサンスクリット語が公的な政治言語となり、古典的サンスクリット文化が文化的な規範となると、この規範が南インドの諸王国によって積極的に受け入れられたことを意味している。南インドの住民はドラヴィダ系の言語を母語としているが、この時期になるとインド・ヨーロッパ系のサンスクリット語を公的な場面で使用し始めたのである。このような点から見ると、南インドの古典的サンスクリット文化の受容は、南インドの「インド化」と呼ぶこ

ともできるし、南インドの「サンスクリット化」と呼ぶこともできるものであった¹³。なかでも、南インド東岸で六世紀から九世紀にかけて興隆したパッラヴァ王朝は、東南アジアと海上交易で結ばれており、東南アジアのインド化に大きく関わったと考えられている。南インド自体のインド化の動きを考慮することによつて、東南アジアのインド化の過程で、東南アジアともつとも接触が深かったのが南インドであつたにもかかわらず、南インド住民の母語であるドラヴィダ系の語彙の流入がほとんど皆無であつたことも説明がつくのである。

実は、インド内部における「インド化」の議論はすでにセデスによつても提起されている[Coedès 1968 : 15]。セデスによれば「東南アジアのインド化は最初期に北西インドにおいて進展した『バラモン化』の海外への延長である。」さらに、東南アジアの最初期のサンスクリット刻文の出現はインド本土の最初期のサンスクリット刻文の出現からさほど隔たつてはいない。つまり東南アジアに移植されたサンスクリット語ないしはインド文明と「ベンガルの『サンスクリット文明』との唯一の違いは前者が海を通じて広がったのに対して後者が陸を通じて広がったことである。」つまり、インド化は、インド本土に始まりベンガル湾を経て東南アジアに広がる汎ベンガル湾的と言つてもよい一つの運動であつた。

ポロックのサンスクリット・コスモポリス論はもっぱらヒンドゥー教を対象としているが、ほぼ同じ頃に発達した大乘仏教もサンスクリット語を経典の言語として使っている。このこと自体は、サンスクリット語がもともと宗教的領域で使われていた言語だから、当然のことではあるが、興味深いことは、大乘

仏教もまたこのサンスクリット・コスモポリスの広がりとともに、拡大していったことである。大乘仏教の哲学的基礎である空の思想は、二世紀から三世紀の頃に中観派を創始した、南インド出身のナーガールジュナ（竜樹）によつて確立されている。五世紀になると、仏教の教育センターとして、ナーランダーの僧院が作られ、一二世紀に破壊されるまで、インドはもとより中国や東南アジアからも優秀な仏僧を引き寄せた。五世紀頃には華嚴経が出現するが、この大乘仏教経典は、日本の八世紀の東大寺毘盧舎那仏や、ジャワ島で九世紀から一〇世紀にかけて建立されたボロブドゥール寺院浮き彫りの一部の典拠となつたものである。七五二年におこなわれた奈良東大寺毘盧遮那仏の開眼供養会では、インド出身の仏僧菩提僊那 (Bodhisena) が開眼導師となり、ベトナムの林邑衆などが演奏されたことが記録されている。これらの出来事は、サンスクリット語による仏教の東漸という潮流の一部であつたし、これは、さらに、サンスクリット語によるインド文明の東漸というさらに巨大な潮流の一部であつた。

このように見てくると、インド化とは、インドで巻き起こつた一つの文化的運動であり、東南アジアのインド化とは、まさにこのような運動の延長線にあつたことが理解される。東南アジアのインド化は、インドにおいて完成した製品を輸入するというよりは、現在進行形の運動の到来であつたということができる。この運動が汎ベンガル湾的な運動であつたことを理解するために、ここで、インドから東南アジアに至るインド系文字の伝播について簡単に触れておくことが有益であらう。

インドで考案された文字にはカローシユティ文字とブ

	前3世紀	2世紀	4世紀	6世紀	8世紀	10世紀	14世紀	現在
北インド	𑀘 ₍₁₎	𑀡 ₍₂₎	𑀢 ₍₃₎		𑀣 ₍₄₎			𑀤 ₍₅₎
南インド			𑀥 ₍₆₎		𑀦 ₍₇₎			𑀧 ₍₈₎
東南アジア大陸部			𑀨 ₍₉₎ 𑀩 ₍₁₀₎	𑀪 ₍₁₁₎		𑀫 ₍₁₂₎		𑀬 ₍₁₃₎ 𑀭 ₍₁₄₎
東南アジア島嶼部			𑀮 ₍₁₅₎ 𑀯 ₍₁₆₎		𑀰 ₍₁₇₎		𑀱 ₍₁₈₎	𑀲 ₍₁₉₎

(1) アショールカ王碑文 (前3世紀), (2) クシャーナ朝碑文 (2世紀), (3) グプタ朝碑文 (4世紀), (4) シッダマートリカー文字 (7世紀), (5) デーヴァナーガリー文字 (現在), (6) イクシュヴァーク朝碑文 (3世紀), (7) タミル文字 (8世紀), (8) タミル文字 (現在), (9) ヴォカイン碑文 (4世紀頃), (10) ドンイエンチャウ碑文 (4世紀後半), (11) クメール文字 (6世紀頃), (12) クメール文字 (970年), (13) クメール文字 (現在), (14) ビルマ文字 (現在), (15) クタイ碑文 (400年頃), (16) プールナヴァルマン王碑文 (5世紀中頃), (17) デイノヨ碑文 (760年), (18) アーディティヤヴァルマン王碑文 (1374年), (19) ジャワ文字 (現在).

図1 インド系文字発展の諸段階(文字taを例として模式的に表示)[青山 2002 : 13を修正]

ラーフミー文字の二つの系統があるが、後代にわたって継続してインドで使われた文字はブラーフミー文字の系統である。インド全域に広がったブラーフミー文字は紀元四世紀前後から北インドと南インドの二つの地域的系統に分化する。図1はインド系文字の発展の諸段階を、文字taを例にとって模式的に示したものである¹⁴。もともと北インドで発達したブラーフミー文字では、文字taは「Y」の字を転倒させたような形態をもっていたが、やがて遅れて出現した南インド系のブラーフミー文字では、中心線が下に突き抜けて左側の足とつながった、あたかも平仮名の「の」の字のような形態を取る(⑥)。この二つの区分はその後の北インドのインド系文字と南インドのインド系文字の間で引き続き継承されていった。東南アジアに伝わって現地化していったインド系文字はすべて南インド系のブラーフミー文字に起源をもっている(⑩)。

アショールカ王の時代から紀元二、三世紀ころまでは、碑文等に用いる行政の言語はブラークリット語であった。グプタ朝時代になった紀元四世紀の頃から、それまで宗教で用いられたサンスクリット語が行政の言語となり、碑文の大部分がサンスクリット語で書かれるようになった。サンスクリット語は、ブラークリット語と比べてはるかに多くの子音結合を有するため、ブラーフミー文字もまた改良される必要があった。パッラヴァ王朝で作られたグランタ(聖典)文字は、サンスクリット語聖典を表記するために工夫された南インド系ブラーフミー文字の一種である。

このように東南アジアへの古典サンスクリット文化の伝播は必然的にインド系文字の伝来をもたらした。東南アジアにお

ける最古のインド系文字は四世紀に出現しており、セデスも指摘しているとおり、インドにおけるサンスクリット・コスモポリスの出現とほぼ同時期である。東南アジアがまさにインド化の運動の渦中にあつたことが理解されよう。

6 「インド化」と中国文明

これまで、インド化についての再検討をおこなってきたが、最後に、これまで十分に取上げてこられなかった問題を取り上げ、解答への道筋を示すなかで、インド化の特徴を浮き彫りにしてみたい。その問題とは、東南アジアのインド化を促した基本的な要因が、東海上交易の中継点という地理的位置にあるのだとすれば、東海上交易のもう一方の当事者である中国文明の影響がなぜ東南アジアには顕著ではなかったのか、少なくとも、なぜ当初においてはインド化が先行したのか、という問題である。むろん、中国本土と陸続きであり、前漢の時代に中国によつて征服されて、紀元一〇世紀に独立を達成したベトナム北・中部は、中国の支配のもとで漢字、仏教、儒教、道教などの中国文明の強い影響を受けている。しかし、その一方で、扶南や閩婆など東南アジアの大部分の地域は、朝貢遣使をおこなつて中国との外交関係をもちながらも、結局はインド化している。この問題は、インド化を考えるうえで、論理的に不可避の問題であるにもかかわらず、これまで検討されてこなかったようである。

そこで、まず、中国を中心とした東アジア世界の歴史的条件

を検討してみたい。西嶋「2000: 5-6」によると、東アジア世界を構成する指標として漢字文化、儒教、律令制、仏教の四項目があげられている。中でも漢字の重要性が強調されている。と言うのは、東アジア世界は、基本的に中国を中心としてその周辺の朝鮮、日本、ベトナムを含んだ多言語の領域である。中国語とは言語が異なり、文字を持たなかったこれらの周辺社会に、漢字文化が展開すること、中国文明の他の要素が受容される基礎が形成され、東アジア世界が成り立つようになったからである。漢字と漢文が東アジア世界の共通項となっている点は、サンスクリット語とインド系文字を共通項としてサンスクリット・コスモポリスが成立したと類似している。

しかし、漢字の伝播については、サンスクリットやインド系文字の伝播とは違った状況を西嶋は想定している。西嶋「2000: 137」によると、「漢字が中国の周辺地域に伝播したのは、中国文化が周辺の地域に比較していち早く発達したために、それが周辺の低い文化の地域に自然に拡大した、と考えるべきではない。」漢字の伝播は、「文化が文化としてひとり歩きをしたために実現したのではなく、実は中国と周辺諸国との国際的政治関係がそのことを実現させたのである」という。西嶋が中国との国際的政治関係、すなわち冊封体制を強調するのは、周辺諸国の自立性を重視しているからである¹⁵。それによれば、中国の周辺諸国が中国の文明的要素を受け入れたのは、必ずしも中国の直接的な政治的支配下にあつたからではなく（むろん、ベトナムのようにそうなった場合もあったが）、むしろ冊封体制という国際的政治関係にはいったことで、周辺諸国の側で漢字を初めとする中国文化を受容することが必要となる

という主体的条件が生じたというのである。在地権力の主体的な文明の受容という点は、東南アジアとも共通しているが、冊封体制という国際秩序を想定する点は、東南アジアと大きく異なっている。

東南アジアの場合とさらに違いがあるのは、海上交易の役割である。東南アジアでは、インド化に先行して海上交易が発達した考えられている。それに対して、西嶋[2000:173]によると、中国と日本の商人の往来は、「中国を中心とした東アジアの国際秩序、すなわちこれまで述べてきた東アジア世界という国際的政治機構を場として実現したものである。つまり古代東アジア世界の本質は政治的な機構であつたけれども、その存在がその中に交易活動を促進させる結果となつていた」という。つまり、国際秩序の形成がまずあつて、そこから交易活動が発生したというのである。もし西嶋の説に従うならば、東南アジアの大部分が中国文明の要素を受け入れなかつた理由は、ベトナムを除く東南アジアが中国を中心とした国際的政治関係の中に組み込まれなかつたからということになる。しかし、実際には、扶南を初めとして東南アジアの多くの国々が朝貢を行つていたにもかかわらず、中国文明の影響を受けるにはいたらなかつた。とすれば、東南アジアの朝貢は東アジアの朝貢とは性格が異なつていたと考えるか、あるいは、政治的な関係がまずあつて、そこから、商業的な関係が発生するという西嶋の主張は少なくとも東南アジアにはあてはまらないと考えるか、いずれかでなければ説明がつかないであろう。筆者には今この問題に対する明確な答えの持ち合わせはないが、西嶋の指摘が、東南アジアのインド化の特徴を浮き彫りにしたことは確かである。

東アジア世界が歴史的文化圏に特徴的なのは、冊封体制によつて、中国を中心とする国際的政治秩序関係が成立していたことである。儒教や漢訳仏典に依拠した大乘仏教の伝播、律令制の普及もこのような国際的な政治構造を媒介として初めて実現した。このような東アジア世界に対して、インドと東南アジアの間には、たしかにダルマシャーストラの伝来はあつたものの、国際的政治秩序は成立していなかつた。インドと東南アジアの間には、政治的ではなく、長距離海上交易網に依拠した、緩やかな商業的な文化的な結びつきが維持されていたのである。

この他に、中国文明が東南アジアに対して大きな影響を与えられなかつた根拠をいくつか推測してみたい。まず、中国の人文地理的環境があげられるべきであろう。中国文明の中心地は黄河・長江流域であり、陸路によるベトナムの支配は別にする、海を越えた中国文明の影響はこれらの河川が流れ込む東シナ海に向かつている。それに対して、インド文明の中心地はガングス川流域であり、この川が流れ込むベンガル湾周辺地域に対して、南インドを含めて、インド文明の影響が強く及ぶようになった。

これに対応して、東南アジアに対する意識の違いも重要である。中国では宋代になるまで長江以南の華南の開発はなかなか進まず、長らく辺境の地と考えられていたし、その南方に広がる南海の国々も蕃夷の地と意識されていた。それに対して、インドには、『ラーマヤーナ』の一節にも出てくることだが、ベンガル湾の海の彼方には黄金の島(Suvarnadvīpa)、エルドラドがあるという伝承が古くから存在しており、なじみの感覚が

あつたと思われる。熱帯モンスーンという共通した気候も東南アジアに対する親近感を強めたことであろう。

また、海洋という点から見ても、東シナ海や南シナ海と比較して、古代からインド洋は文明間交流の舞台であり、モンスーンの利用などの遠洋航海技術が発展していた。インド人も早くから遠洋航海による貿易活動に従事していたことは、仏教經典の記述などから明らかである。それに対して、中国人が本格的に遠洋航海に従事するようになるのは宋代以降のことである。

以上、述べてきたことは、中国人と比べてインド人の方が積極的に東南アジアに出向いていったことを示すものである。最後に、いささか主観的な表現になるが、インド化の時代には総じてインド文明は相対的に中国文明よりも「魅力的」であつたと言えよう。ヒンドゥー教の神々や仏教の神々の荘嚴さは王侯貴族の感覚を魅了し、ヒンドゥー叙事詩の英雄の武勇伝は民衆の娯楽への渴望を癒したであろうし、大乘仏教の哲学的思索は知識人の知的欲求に応えたはずである。最後の点は、法顯、義浄、玄奘といった中国人僧侶が艱難辛苦を乗り越えてインドまで旅をしたという事実がはつきりと証明しているとおりである。そして、パレンバンで学んでいたであろう多くの東南アジアの仏僧たちもまたインドに対して同様の憧憬の念を抱いていたことは想像に難くない。

7 おわりに…インド化と現地化

ここまで、東南アジアのインド化という現象を歴史的文脈の

中でどのように捉えればよいのかを検討してきた。インド化という過程には段階があること、東南アジア側とインド側の両方の条件がその過程に関わっていること、インド化の過程はインドと東南アジアを包含した運動に他ならないこと、中国文明とインド文明との間には東南アジアに対する関係に違いが見られることを明らかにしてきた。これらの検討をふまえて、それでは、私たちは、インド化という過程の中にあるインド文明と東南アジアの現地社会との関係をどのように考えればよいのだろうか。

そこで、その前に、文明と文化についての定義を明らかにしておきたい。桜井「2001:16」によれば「自然に対して独立性の強い特殊な文化要素は抽象性、論理性が強く、環境的な制約をこえて伝播することが可能」であり、「この地域をこえた伝播性をもった特殊な文化要素を文明要素とよぶ。文明要素が一定の秩序をもって構造化されたとき、これを文明と呼ぶ」と定義している。一般に文化は生態環境によって規定されているが、そのような制約を乗り越えるだけの普遍性を獲得した文化の体系が文明だということになる。ただし、文化に可搬性がなないと考えるのは妥当ではない。なぜなら、衣装、食生活、祭礼、舞踊、演劇、神話、物語と言った、本来はある生態環境に根ざした文化要素であつても、たとえば文明という枠組みの一部になることによって、別の環境に伝播することは十分に可能だからである。

それでは、インド化においては、外部の文明が現地社会のあり方を根本的に規定すると考えるべきだろうか、あるいは、現地社会の論理が貫徹していて外部の文明から適当な要素を借

りているだけと考えるべきだろうか。ここであらためて、ファン・ルールやウォルタースの流れをくんだ、インド化は皮相的な現象であるとする主張を吟味する必要がある。

深見は、「インド化」されたのであれば東南アジアはインドになってしまはずだが、実際には東南アジアはインドではなく東南アジアのままであるという点に着目して、「インド化」という語ではなく「インド文化の摂取」という語を使うべきだと主張している〔深見 1994 : 54-55〕。そのうえで、インド化とは、在地権力者たちが自らの権力の正統化と周囲の類似勢力に対する優位確保の手段としておこなったインド文化の摂取であるとして、次のように結論づけている。

「インド化」とは、地方的王権〔青山注：クルケの言う地域的段階〕の形成という新しい歴史的事態に対応する必要から生じた現象であつて、台頭してきた支配者たちがインドの文化を摂取したためにおこった現象である。さらにいうなら、国家形成という「本質」がインド的「表現」をとったものである。

これに対して奈良は、インドそのものになることではなく、インド的な表現をとることをインド化と定義したうえで、インド化の過程の中に文明のレベルと文化のレベルを区別し、「国家形成の時に高い文明の要素を取り入れる」ことを「インド化」と呼び、様々な物語や儀礼といった文化レベルでの受容を「インド文化の摂取」と呼ぶことを提言している〔奈良 2005 : 383〕。そのうえで、文明レベルのインド化は社会の上層部が受け入れたにとどまり、後の社会にまで影響を与えたとは言い難いと

し、文化レベルのインド文化の摂取の方は、ヒンドゥー叙事詩を題材とするジャワのワヤン（人形影絵芝居）のように定着して現在まで継続しているとする。奈良による文明と文化のレベルの区別は実際的で便利な考え方であるが、基本的には、深見の主張の背景にある、現地社会の自律的な発展を重視し、インド文明の要素の受容は皮相的だとみる考え方を否定しているわけではない。

私自身は、インド化の過程において、在地権力の自律的な国家形成がまずあり、そのための手段としてインド的表現をとったという考え方にはまったく同感である。しかしながら、自律的な発展を重視するがために、外部文明からの影響を皮相的なものとして排除する考え方には必ずしも与するわけにはいかないと感じる。なぜなら、このような考え方がかえって現地社会の変化する能力を否定することに成りかねないからである。仮にインド化が皮相的なものであったとすれば、その次のイスラーム化もまた皮相的なものであり、現在の国民国家もまた皮相的なものに過ぎないことになる。むしろ、それぞれの社会のイスラームなり国民国家のあり様なりが独自の性格をもつことは当然だが、そのことと、その社会が古来から変わることのない本質を維持し続けていると考えることの間には大きな違いがあるし、また、そのような社会的本質論にはかなり無理があるように思われる。

外部の文明の要素が伝播したとき、それは受け入れ社会の変容を引き起こすが、それと同時に、入ってきた文明の要素の方も受け入れ社会によって変化を被る。言い換えれば、インド化の過程は、東南アジアの現地社会のインド化であると同時に、

インド文明の現地化でもある。したがって、インド化と現地化とは同じコインの両面であって、現地化を強調するあまり、インド化が皮相的な現象であつたという結論を下すことは、かえって、インド化の本質を見失うものであろう。

東南アジアの国家形成に関する著作のなかでデイは、インド化におけるサンスクリット語の役割についてのウォルタースの主張に対するポロックの批判を肯定的に引用しつつ、現地化について興味深い見解を表明している〔Day 2002: 42〕。それによると、ウォルタースは、サンスクリット語の役割について、「古来から存続している土着的信仰により鮮明な形を与える」ものだとみなしている。ポロックはそれに反論して、サンスクリット語の役割は、東南アジア文化の新しい形態の「真の意味での創造」にあり、「その過程でそれ自体も形を変えていくもの」であるとする。そして、デイ自身の見解として、「現地化とは、外来文化の単なる吸収であるとか、外来文化に対する適応であるとかではなく、文化の変容 (transformative)」だとする。ここでデイが使っている文化の変容という概念は、東南アジアのインド化を考える上で鍵となる概念だと思われる。つまり、東南アジアの社会はインド的な表現を用いて自らを表現するまさにその過程で文化的な変容を遂げており、その過程こそがインド化と呼ぶに値する現象なのである。言い換えれば、インド化とは、当然のことながら、東南アジアの社会がインドになることではないが、しかし、その過程を経ることによって、それまでの東南アジアの社会とは決定的に異なる、まさに「インド化」したとしか名付けることのできない新しい東南アジア社会へと変容することなのである。

外部の文明要素の受容を文化の変容の過程と見る考え方は、インド化の場合以外にも適用できる考え方である。たとえば、このように考えることによって、東南アジアにイスラームが到来したときに、東南アジアのイスラームが中東のイスラームとは異なる独自の性格をもったイスラームとなりながらも、やはりイスラームであるという事情も理解することができるとは、普遍的なイスラームの中に多様性を認めたいうえで、現地化した東南アジアのイスラームもまたイスラームとして認める考え方である。あるいは、現代のグローバリゼーションについても、変容の過程として見ることによって新しい知見を得る可能性があるかもしれない。

本稿は東南アジアとインド文明の対話（ディアレクティク）から始まったが、ここでようやく一つの結論に達したようである。それは次のように言うことができるだろう。すなわち、他者との対話を通じて自らが、他者によって触発されつつも他者そのものではない新しい自身へと変容していくこと、そして、それと同時に他者もまた自らの中で変容していくこと、このような過程こそがインド化と呼ばれる現象の本質であつたということである。

（本稿は、二〇〇六年一二月一六日に東京大学で開催された東南アジア学会関東部会・比較文明学会合同例会において著者がおこなった報告「インド化再考…西と東のはざまに位置する東南アジアの古典的文化表象形成の過程として」に基づき、大幅に改稿したものである。コメントをしていただいた染谷臣道氏、奈良修一氏ほかの皆様には謝意を表します。）

注

- (1) このことは、西方からのイスラームの到来もインドを媒介としている点によく示されている。東南アジアへのイスラームの本格的な普及はインドにおけるイスラームの定着を見てからであり、インド西部のグジャラートのスラトはアラブ世界と東南アジアを結ぶ港市として著名であった。
- (2) ベトナムを除く東南アジア大陸部の公用語はすべて南インド系ブラーフミー文字に由来する文字を公用の文字として使っている。また、島嶼部でも、ローマ字の使用が普及する以前は南インド系ブラーフミー文字が広く使われており、一部の方言言語では現在も部分的に使用が続いている(バリ文字など)【青山 2002】。
- (3) 東南アジアのイスラームについては別のところで論じている【青山 2006】。なお、本稿の主題からは外れてしまうが、もしあえて付け加えるならば、ファン・ルールの見解は、国民国家としてのインドネシアをどう評価するかという問題につながる。独立した国民国家としてのインドネシアの成立がヨーロッパに淵源をさかのぼる民族主義や民主主義に基礎を置いていることはたしかであるが、もしファン・ルールの見解を文字通りに適用するならば、インドネシアの国民国家としてのあり方を否定することにもなる。
- (4) 実際、筆者の見解では、インドネシア、とりわけジャワ社会のイスラームに独自性が見られるのは、まさにインド文明の影響がジャワ社会の深層に定着しているからこそだからである【青山 2005】。しかしながら、インド化を皮相的な現象と見るファン・ルールの見解は、インド化は「地域の歴史に新しい一章をもたらした」というよりは「古来から存続する固有の信仰をより鮮明にした」と見るべきであるとするウォルターズの

主張にも引き継がれている【Wollers 1982: 9】。

- (5) 本節の時代的枠組みは主として深見【1994: 52】の見解に従っている。
- (6) 同書には、東方にある絹の産地ティナが言及されており、中国についての知識があったことを示している。ただし、文脈から判断して、インドと中国との間の交易は陸路であったと推測される【村上 1993】。
- (7) 葉調国はインド側の文献に現れるヤヴァドゥヴィーパ(Yavadvipa)と推定されている。ヤヴァドゥヴィーパはジャヴァドゥヴィーパ(Javadvipa)とも表記され、ジャワ島ないスマトラ島、マレー半島を指していると推測されている。
- (8) 注7を参照のこと。
- (9) 橋陳如闍邪跋摩はカウンディンヤ・ジャヤヴァルマン(Kaundinya Jayavanman)を表したものと考えられている。
- (10) 義浄が残した記録としては『南海寄帰内法伝』が有名だが、他に『大唐西域求法高僧伝』があり、また、『根本説一切有部百一羯磨』に挿入された注などにも東南アジアにおける仏教の状況が生き生きと記されている。
- (11) ジャワ島では、島の西部では五世紀にタールマー王国が出現していたが、その後は姿を消しており、ジャワ島で本格的なインド的王国の記録が現れるのは、シュリーヴィジャヤからおおよそ半世紀おくれた八世紀中葉のジャワ島中部においてである。七三二年のチャンガル碑文には穀物の実り豊かで、金鉢の豊かなヤヴァ(Yava)においてシヴァ神を象徴するリンガが建立されたことが述べられる一方で、七七八年のカラサン碑文では大乘仏教が信奉されていることが述べられている(なお、カラサン碑文の文字は例外的に北インド系の文字で、図1の(4)に近い)。また、大陸部ではクメール系の真臘が七世紀に扶南を併合し、後に隆盛を誇るアンコール王朝の基礎を築いている。

(12) ビッグマンとは、メラネシアの文化人類学研究において、個人の卓越した能力に基づいて民衆の支持を得る指導者のことである。ビッグマンによる地方の統合は、多くの場合、ビッグマンが力を失ったり死亡したりした時点で崩壊する。

(13) インドの文化人類学では、「サンスクリット化」は、下位のジャーティ集団が上位集団の慣習を模倣することによって、社会的地位を向上させる運動をさす。しかしながら、より長い歴史的視点で考えるならば、南インド社会による古典サンスクリット文化の受容も、社会的地位の向上を目指した「サンスクリット化」の一種として理解することもできよう。

(14) 図1は青山[2002: 13]に掲載した図の一部を改変したものである。とくにヴォカイン碑文の年代についてはポロックにしたがい四世紀とした[Pollock 1996: 219]。

(15) 中国の皇帝が周辺諸国の首長に対して官職と爵位を授けることを冊封という。冊封された国は中国に対して朝貢などの義務を負い、逆に中国はその国を軍事的に援助した。朝貢は、皇帝からの回賜が貢納を質量共に上回るため、周辺諸国にとっては魅力的な貿易形式であった。宋代以降、冊封体制は朝貢貿易を中軸とする国際秩序の枠組みとなった。

参考文献

- 青山 亨 2002 『東南アジア島嶼部におけるインド系文字』『上智アジア学』二〇号、一一―一二頁。
—— 2005 『南海の女王ラトゥ・キドウル：19世紀ジャワにおけるイスラームをめぐる文化的表象のせめぎ合い』『総合文化研究』第八号、三五―五八頁。

—— 2006 『東南アジアにおけるイスラームへの視点：イスラームの普遍性と地域の多様性』青山(編)『東南アジアにおけるイスラームの現在』(南洋太平洋海域調査研究報告43号) 三一―四頁。

石澤良昭(編) 2001 『カンボジア平原・メコンデルタ』山本達郎(編)『原史東南アジア世界』一七三―一九七頁。

池端雪浦(編) 1994 『変わる東南アジア史像』山川出版社。

応地利明 1997 『インド化』『事典東南アジア』弘文堂、三九〇―三九二頁。

桜井由躬雄 2001 『南海交易ネットワークの成立』山本達郎(編)『原史東南アジア世界』一一三―一四六頁。

奈良修一 2005 『中世東南アジアにおけるインドの影響』前田専學(代表)『中世インドの学際的研究』科研報告、三八―四〇二頁。

西嶋定生 2000 『古代東アジア世界と日本』(李成市編、岩波現代文庫) 岩波書店。

サミュエル・ハンチントン 2000 『文明の衝突と21世紀の日本』(鈴木主税訳、集英社新書) 集英社。

深見純生 1993 『シュリーヴィジャヤ帝国』池端雪浦(編)『変わる東南アジア史像』山川出版社、四七―六九頁。

—— 2001 『マラッカ海峡交易世界の変遷』山本(編)『原史東南アジア世界』二五五―二八三頁。

藤井毅 2003 『歴史のなかのカースト：近代インドの〈自画像〉』岩波書店。

村上堅太郎(訳) 1993 『エリュトウラー海案内記』(中公文庫) 中央公論社。

山本達郎(編) 2001 『原史東南アジア世界』(岩波講座東南アジア史一) 岩波書店。

Cœdès, G. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Org. 1964 in French. Honolulu: The University of Hawai'i Press.

Day, Tony. 2002. *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia*. Honolulu: The University of Hawai'i Press.

Gonda, J. 1973. *Sanskrit in Indonesia*. 2nd ed. New Delhi: International Academy of Indian Culture.

- Kulke, Hermann. 2001. *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*. New Delhi: Manohar.
- Pollock, Sheldon. 1996. "The Sanskrit Cosmopolis, 300-1300: Transculturation, Vernacularization, and the Question of Ideology." In J.E.M. Houben ed. *Ideology and Status of Sanskrit: Contribution to the History of the Sanskrit Language*. Leiden, New York: E.J.Brill.
- Van Leur, J.C. 1983. *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*. Org. in 1955. Dordrecht: Foris Publications Holland.
- Wolters, O.W. 1982. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Zoetmulder, P.J. 1974. *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1982. *Old Javanese-English Dictionary*. 2 vols. The Hague: Martinus Nijhoff.