

# アルジュナウィジャヤから スタソーマへ

——歴史的文脈の中の二つの  
古ジャワ語文学作品——

青 山 亨

## 1. は じ め に

東南アジアの前近代史を研究するに際して方法論上の問題となることの一つは、数多くの文学作品の取り扱いである。これらのテキストについては、歴史資料を探索する立場からは、その中にある歴史的情報だけを抽出して、物語自体は歴史にあらざる要素、文学的要素、として顧みられないことが多い。しかし、伝統的社会の実態をその心性も含めて理解しようとする立場からは、まず、テキストそのものの構造と性格を分析することが求められる。そしてその上で、テキストとそのテキストが成立した歴史的文脈（コンテキスト）との関係が検討されなければならない。言葉を換えれば、「なぜある時代にある物語が『語られる』必然性があったのか」（青山1994: 42）という問いかけへの回答である。

本稿では、14世紀後半にマジャパヒト王国の宮廷で活躍した詩人タントゥラル（Tantular）によって書かれた二つの作品『アルジュナウィジャヤ』（Arjunawijaya, 以下 AWj）と『スタソーマ』（Sutasoma, 以下 Sut. 別名 *Puruṣādaśānta* 「調伏された人喰い」）をとりあげる。いずれもカカウィン（*kakawin*）のジャンルに属し、古ジャワ語文学の末期を飾るにふさわしい規模と内容をもっている。

る<sup>(1)</sup>。注目されることは、この二つの作品が同一の作者によって書かれていること、そして、この二つの作品の成立時期には、微妙だが決定的な時間的間隔があることである。これまで、AWjについてはスポモ (Supomo 1977)、ワーズリー (Worsley 1991)、また、Sutについてはスウィット・サントソ (Soewito-Santoso 1975)、エンシンク (Ensink 1967) の研究がでており、中でも、ワーズリーの研究はAWjにおける王権の問題を扱っていて、大変に示唆的である。しかし、いずれもそれぞれの作品の個別的な分析に終わっている。ここでは、先行研究を踏まえつつも、両作品を比較することによって、二つの作品に見られる差異が当時の歴史的状況をどのように反映しているのか、言い換えれば、これらの作品を通して作者が同時代の読み手たちに何を訴えようとしたかを考察し、上述の課題に対する筆者なりの一つの答えとしたい。また、分析に際しては王と僧侶の関係が物語の中でどのように語られているかという点に注目したい。なぜなら、政治的権力と宗教的権威の関係こそは当時のジャワ人にとっておそらく最大の問題の一つであったし、当時の歴史的状況を集約的に表現すると考えられるからである。

以下では、最初に、作者と作品に関する基本的な情報を検討したあと、14世紀後半から15世紀初頭にかけてのマジャパヒト王国の社会的状況を概観する。そして、二つの作品の中で語られている物語の性格を分析して、当時の社会的状況を背景としてそれぞれの物語にこめられているメッセージを検討する。

## 2. 作者と作品

作者の名がタントゥラルであることはAWj (73.1) とSut (148.1) で作者自身が明らかにしている。しかし、残されたこの二つの作品自体を別にすると、タントゥラルの伝記的情報を知る手がかりはほとんど無いに等しい。テキストから明らかなことは、ラナマンガラ (Rañamanggala) という王族がパトロンであったことと (AWj 1.3; Sut 148.4)、当時の王がラージャサナガラ王であったことである (AWj 1.3-1.4; Sut 148.2)。

作品の成立時期に関しては、スポモが綿密な考証をおこなっている (Supomo 1977:1-15)。その結論によれば、まず、両作品の下限は、ラージャサナガラ王が死去した1389年であり、AWj が書かれたのは、『ナーガラクルターガマ』(Nāgarakṛtāgama, 以下 Nag) が書かれた1365年の aśwayuja 月 (ヒンドゥー・ジャワ暦第3月。グレゴリオ暦の9月に相当) 以降である<sup>(2)</sup>。次に、Sut と AWj の先後関係について、スポモは、AWj に比べて Sut の方が技巧的に洗練されていること、量的にも格段に長い大作であること、さらに、Sut に AWj の内容に対する言及があるがその逆はないことなどの点から判断して、AWj の後に Sut が作られたと推測している (Supomo 1977:5-6)。したがって、以上の議論をまとめると、1365年末頃以降にまず AWj が書かれ、それからある期間をおいた1389年以前のある時点で Sut が書かれたということになる。

ところで、スポモ自身は AWj の推定成立年の範囲を狭める努力をさらにおこなっているが、それは必ずしも強固な根拠に基づいたものとは思われない (Supomo 1977:10-14)。本稿においては上述のほぼ確実と思われる推定に基づいてこれからの議論を進めていきたい。同時代の読み手にとっての作品の意味を探ろうとする我々の立場にとって重要なことは、作品の推定成立年代を精緻化すること以上に、読み手がその時代のどのような社会的状況の中であってその作品を受容したのかを理解することである。そのためには、マジャパヒト王朝の歴史を振り返り、当時の社会的状況を検討してみなければならない。

### 3. 歴史社会的状況

14世紀のマジャパヒト王国の社会的状況を知る手がかりとして最も重要な現地史料は、既出の Nag と、15世紀末以降に成立したと推定される中期ジャワ語の年代記『パララトン』(Pararaton, 以下 Par) である<sup>(3)</sup>。これらの史料から読みとれる興味深い点は、14世紀前・中葉のマジャパヒト王国を事実上代表する人物が王国の大宰相となったガジャ・マダ (Gajah Mada) だということである。彼の

実績は、とりもなおさず、王国の周辺部における中央権力の確立と、王国の外部に対する影響力の拡大の記録でもあった<sup>(4)</sup>。

Par (26.11-37) によれば、ガジャ・マダは1319年頃に反乱鎮圧の功績を立てた後、宰相 (*patih*) の職を歴任した。1328年にジャヤナガラ王が死去した後、ジャワ島東端地方で反乱がおこったが、1331年までに鎮圧された (Nag 49.3, 70.3)。この反乱以降、14世紀末まで、王国内部での反乱は記録に現れておらず、この段階でマジャパヒト中央権力がその周辺部にまで徹底して及ぶようになったと推測できる。

反乱終結の後、ガジャ・マダは「世界守護」 (*jagadrakṣaṇa*) の重責を委ねられた (Nag 49.3)。これはガジャ・マダが王国全体を統括する大宰相の地位に拔擢されたことを意味している。さらに、Par (28.21-23) によれば、大宰相に就任した際に彼は、ジャワの「外島」 (*nuṣantara*) がすべて陥落した時に初めて「私は休暇 (*palapa*) を楽しもう」と誓った<sup>(5)</sup>。この誓いの本質は、スマトラからマレー半島をへてマルク諸島にかけての広範囲な地域を対象とする積極的な対外拡張政策であった。この誓いがその意図どおりに実現したかには議論の余地があるが、彼の在任中に、このような拡張政策を実行する努力がなされたことは事実である。1343年にはバリ島の王に対して (Nag 49.4)、1357年にはスンバワ島に対して遠征がおこなわれている (Par 29.15; Nag 72.3)。このような軍事力の動員によって、ガジャ・マダが提示した対外政策には一定の成果があったとマジャパヒトの王族階級が認識するようになっていたことは、Nag (13.1-14.5) において、誓いの中で言及された地域が、スンダを唯一の例外として、マジャパヒトの宗主権が及ぶとされる地域の中に列挙されていることから推測できる。

1357年になって、ガジャ・マダは休暇を楽しんだとされる (Par 29.16)。この時点で彼は所期の目標は可能な限り達成されたと考えたのであろう。事実、これ以降、Par にはガジャ・マダ自身の活動はもとより、マジャパヒト王国の対外活動の記録も見られない。また、Nag の記述も、王室の7回に及ぶ国内行幸や種々の宮廷儀礼

の様子を記録することに専念しており、王国の政策が積極的な対外拡張政策から、国内の安定重視へと転換したことを推測させる。さらに、ガジャ・マダが1364年に死去した時、王族ではない彼の死の状況について Nag が 2 詩章をさいて記述していること (71.1-72.6), そして, Nag が書かれた年がまさにガジャ・マダの死の翌年であることは、彼の死が一つの時代の終焉と当時の人々に受けとめられたことを表していると思われる。ここで注目すべきことは、ガジャ・マダの対外拡張政策は、マジャパヒトの直接的な前身であるシンガサリ王朝の最後の王クルタナガラ (1268-92年在位) の時代からすでに始まっていたということである<sup>6)</sup>。その意味で、ガジャ・マダの行動はまさにシンガサリ王朝の政策の継続であり、彼の死は1世紀近くに渡って続いてきたジャワ膨張時代の終わりを象徴したとすることができる。

ガジャ・マダの死後、マジャパヒトの政治状況には新しい変化が現れた。その最初の兆候は、『明実録』(太祖実録巻126)の洪武12年(1379年)9月壬戌(29日)の条に、爪哇(ジャワ)の東の蕃王と西の蕃王から使節が明の朝廷に遣わされたが、礼意が誠実ではなかったため一時的に抑留されたと記録されていることである。すでに元の時代から爪哇からは定期的に朝貢使節が中国に遣わされていたが、このように東と西の二人の王から使節が遣わされたのはこの時が初めてである<sup>7)</sup>。ところで、このようにジャワから王と称する二人の人物が出現した背景には、当時のマジャパヒト宮廷の特殊な状況があった。Nag の記述によると (11.1; 12.2), 王国の都には東西に二つの王族の居住地 (*pura*) があり、西の王宮には国王ラージャサナガラとその実父クルタワルダナを中心とする王族が住み、東の王宮には王の義理の叔父にあたるウィジャヤラージャサとその娘夫婦を中心とする王族が住んでいた。ウィジャヤラージャサは、クルタワルダナと共に国王の「二人の父 (*rāma*)」の一人であると称えられ (Nag 71.2), 国政の重要な部分を分担するほどの政治力をもっていた (Nag 4.2, 79.2, 88.2)。しかし、この時点で二つの王宮の間に対立があったことを示唆する記事は見あたらない。東王宮

側によるより積極的な政治力の行使が明瞭になるのは、ガジャ・マダの死後である。ウィジャラージャサが自らの名前で一連の碑文布告を出すようになったのは1366年以後のことであり、1379年頃に至って国王と対抗して独自の外交使節を明朝廷に送るようになったのである。先述の『明実録』（太祖実録巻126）に見える東蕃王は東王宮のウィジャラージャサをさし、西蕃王は西王宮のラージャサナガラ王をさすと推定されている（青山 1992b:66）。この段階では、東王宮側は国王の最高主権をまだ認めていたと思われるが、独自の外交使節の派遣はきわめて挑戦的な行動であり、東西の王宮の間にはなんらかの緊張が生じていたと推測される。礼意が誠実ではないとの理由で明朝廷が東西二王の使節を拘留した事件の背景にも、このような王宮間の緊張関係があったのかもしれない。

拘留事件の後、爪哇からの遣使は再びラージャサナガラ王自身のもとに一元化されたが、この状況は長く続かなかった。1386年にクルタワルダナ、1388年にウィジャラージャサ、1389年にはラージャサナガラ王が相次いで死去した。西王宮では、王の娘婿ウィクラマワルダナが王位を継承し、東王宮では、ウィジャラージャサの娘インドゥデーウィーの養子であるウィーラブーミ侯が王宮の権力を継承した。このように、1389年という年は、ただ王が死んだことに留まらず、この年を前後して、東西の王宮ともに古い世代が世を去り、次の世代が台頭したことを意味する。両王宮の関係がそれまで以上に対立的になっていたことは、1403年にウィクラマワルダナ王が明の皇帝から印章を賜ったとき、ウィーラブーミ侯がただちに東王として遣使し、自らの印章を皇帝から獲得したという『明実録』の記録にはっきりと現われている<sup>(8)</sup>。この対立はやがて武力抗争に発展し、1406年に西王宮側が東王宮側を倒すことによって、ようやくマジャパヒトの権力は再び統合されたのである。

このような14世紀後半のマジャパヒトの政治的動向の中に、AWj と Sut の両作品の成立時期を重ね合わせてみると、大宰相ガジャ・マダが死去した年（1364年）からラージャサナガラ王が死去した年（1389年）までの25年間にあたることがわかる。さらに、二

つの作品を受容した同時代の読み手の立場という観点からこの時期を見るなら、重要な点が二つある。まず、AWjについては、ガジャ・マダが死に、彼に象徴される軍事的対外拡張の時代が一段落した、しかし、その記憶も社会への影響もおそらくまだ根深く残っていたであろう時期に書かれたということである。それに対して、Sutについては、東西王宮の間に緊張がたかまりつつあった、しかも、権力を握っていた年長王族たちの死期が予感されており、世代交代後の二王宮の関係の将来にも不安が感じられていたであろう時期に書かれたということが重要である。次節以降では、このような当時の社会状況をふまえた上で、それぞれの作品の内容を分析していきたい。

#### 4. AWj の物語の内容と性格

一般に古ジャワ語文学作品について考える場合に理解しておかなければならないことは、AWj や Sut を含めて、その多くが、ジャワ人によって共有された「過去」を語る「歴史テキスト」だということである<sup>(9)</sup>。この過去の時間の重要な特徴の一つは、インドの宇宙的時間論にしたがって、クルタ (*kr̥ta*)、トレーター (*tretā*)、ドゥワーパラ (*dwāpara*)、カリ (*kali*) と呼ばれる四つのユガ (*yuga*, 時代) に区分されていることである。したがって、歴史テキストで語られる物語の時間はこれらのユガのいずれかに設定されることになる。たとえば、悪鬼グシャムカによる王女シーターの誘拐とラーマ王子による救出を骨子とするラーマヤナ物語 (*Rāmāyaṇa*, 以下 RY) はトレーター・ユガに、また、パーンダワ兄弟とコーラワ兄弟の対決を語るマハーバーラタ物語 (*Mahābhārata*, 以下 MBh) はドゥワーパラ・ユガに起こったできごとである。この節で取り上げる AWj の物語の時間は、トレーター・ユガの中において RY の直前に設定されている。事実、その内容は、RY の前奏曲と呼べるものであって、RY において敵役となるグシャムカの生い立ちから始まり、その数々の悪行の末にアルジュナ・サハスラバーフによって打ち負かされるまでを語っている。

ここで注目すべきことは、ダシャムカの死は AWj ではなく RY で起こること、そして、AWj の物語中にあらわれる数々の予言（その多くが呪いの形式をとる）はすべて RY の中で実現をみるということである。つまり、AWj と RY の関係は、たんに前者が後者に先行し、共通の登場人物が現れるというだけではなく、AWj で解決しないで保留された事項が RY において解決するという仕掛けになっているのである。このように、RY と AWj の間にはテキストをこえた、物語のレベルでの緊密な関係（テキスト間関係）があり、AWj を読みすすめていく同時代の読み手の脳裏には否応なく RY への連想が引き起こされていたはずである<sup>(10)</sup>。

このような点を確認した上で、まず、AWj の物語のあらすじを見てみよう<sup>(11)</sup>。

1. (1.5-2.7) 悪鬼 Sumali は Lēṅkā 王国の王であったが、ウィシュヌ神によって兄弟を殺され、その王国はウィシュラワ (Wiśrawa) の息子 Waiśrawaṇa のものとなる。強力な孫を得て、その力でもって神々への雪辱をはたすために、Sumali は娘をウィシュラワに与え、ダシャムカ (Daśamukha 「10の頭を持つ者」の意) を初めとする孫たちを得る。激しい苦行の結果、何者にも敗れない力をブラフマー神から授かったダシャムカは、全世界の覇者となる野望を抱く。
2. (2.8-10.7) ダシャムカは異母兄にあたる Waiśrawaṇa を Lēṅkā から追放してその王となる (Gomukha の呪い：A)。
3. (10.8-10.18) ダシャムカはシワ神がいる Kailāsa 山に迫るが (Nandiśwara の呪い：B)、逆にシワ神によって山の下敷きにされる。その時のダシャムカのすさまじい咆哮を愛でた神は彼に Rāwaṇa (「咆哮」の意) という名を与え、解放する。
4. (10.19-19.3) ダシャムカは悪行の限りを尽くす (Wedawati の呪い：C, Anaraṇya 王の呪い：D)。
5. (20.1-25.4) その頃、Mahispati 王国は優れたアルジュナ・サハスラバーフ王 (Arjuna Sahasrabāhu 「千本の腕を持つアルジュナ」の意。別名 Kārtawīrya。以下アルジュナと略す。) によって



治められていた。王は王妃 Citrawatī を伴い、Narmadā 川へ向かって行幸を開始する。

6. (25.5-31.5) 一行は仏教とシワ派の二つの寺院 (*caṇḍī*) からなる寺院領 (*dharma*) に着く。壮麗な仏教寺院の中には中央に毘盧遮那仏、東に阿閼如来、南に宝生如来、西に阿弥陀如来、北に不空成就如来の像がある。これらは、それぞれ、シワ、ルドラ (シワ神の別称。とくにその破壊的側面を表す)、ブラフマー、マハーデーワ (Mahādewa)、ウィシュヌに対応しており、シワとブッダに差異がないことを示すと僧が説明する。彼はさらに、寺院領を創設し維持することが僧階層に対する王のもっとも重要な義務であることを説く。
7. (31.6-34.2) 行幸が再開され、途中の様々な行事と風景が描写される。荒廃したシワ派寺院では、王は寺院の修復を命じ、耕地を寺院の所領として与える (32.2-3)。
8. (34.3-41.5) 王の一行は Narmadā 川に着く。王妃たちが川遊びできるようにと、王は千本腕の巨体に変身し、川に横たわって水をせき止める。
9. (41.6-67.7) 川の上流では洪水がおこり、そこでリングへの礼拝をしていたダシャムカは避難を余儀なくされる。激怒した彼は、悪鬼の軍団を引き連れてアルジュナの陣営に攻撃を開始する (Nārada の予言 : E)。激戦の末、アルジュナはダシャムカを気絶させ、鉄の檻に閉じこめる。
10. (67.8-72.9) Wiśrawa の父プラスティヤ (Pulastya) が現われて、孫であるダシャムカの解放を嘆願したため、王は彼を解放する。プラスティヤは王と僧の目標とすることは同一であることを説く。アルジュナは、将来ウィシュヌ神の生まれ変わりである僧によって自分が殺される運命にあることを予言する (F)。アルジュナとダシャムカはそれぞれの王都に帰還する。

すでにワーズリーが指摘しているように、AWj の物語においてもっとも注目される点は、あらすじの中で「僧」という語で指示さ

れた人々、すなわち、宗教的職務者と、主人公アルジュナに代表される王との拮抗関係が描かれており、しかも、その関係の中で前者が後者に対して影響力を行使する局面が強調されていることである (Worsley 1991)。以下、ワーズリーの論考をもとにこの点を検討してみたい。ただし、その前に、当時のジャワの「僧」概念がどのようなものであったかを明確にしておく必要がある<sup>(12)</sup>。基本的に、それは正統的なヒンドゥー教の教理によって規定されているブラーフマナ (*brāhmaṇa*, 婆羅門) 身分に限定されたものではなく、より広範ないくつかの宗教的集団によって構成されていた。その中でも文献にも明確に現れる中核的な存在が、*tripakṣa* (「三つの宗派」) と呼ばれる三つの集団、すなわち、仏教僧 (*boddha*, *sogata*)、ヒンドゥー教僧を実質的に代表するシワ派僧 (*saiwa*)、そしてよりジャワ土着的な信仰を維持していると思われるルシ (*ṛṣi*) と呼ばれる集団であった (Nag 81.2; Pigeaud 1962: Vol. 4, 258-59)<sup>(13)</sup>。そして、ブラーフマナ、およびその同意語であるウィプラ (*wipra*) やドウィジャ (*dwija*) は「三つの宗派」の上位概念として僧一般をさす、と考えられる (Pigeaud 1962: vol. 4, 492; Supomo 1977: 304; Zoetmulder 1982: 448)<sup>(14)</sup>。

ここで注目したいことは、マジャパヒト時代の僧階層は、その職務が世襲されることはあったであろうが、基本的にはカースト制のような固定した身分というよりは、様々な形で宗教的行為に深く関わった職務者の集団であったということである。彼らは、仏教やシワ派などの教理的な違いをこえて、一つの社会階層として認識されており、この階層は、王や王族階層と対置されていた。このことは、AWjの中に現れる僧の言動にも顕著に現れている。また、彼らの宗教活動の形態も種々であり、その中には、王宮内にあって宮廷儀礼の施行など宮廷の活動に深く関わる者もあれば、王都の外に散在する寺院領を拠点に活動を行う者、また、山麓のような人里離れたところに庵をもうけて隠遁生活を営み修行に専心する者もいた。さらに、興味深いことは、文学作品を作った宮廷詩人も僧階層と密接な関係を持っており、詩作活動の本質に至っては「言葉によ

る寺院」を作り上げることであるとさえ見なされていたことである (Worsley 1991:164, 186)<sup>(15)</sup>。もしそうだとすれば、タントゥラルが AWj の中で僧階層の利害を代弁するかにようにエピソードをあえて強調したことも十分に納得できよう。

さて、AWj の中では、二人の僧が王と会話を交わし、王の行動に影響力を及ぼしている。一人目は第6段で王を案内した僧である<sup>(16)</sup>。この段はインドの原典には存在しておらず、タントゥラルの意図や宗教的傾向を強く反映していることが推測できる。まず、この僧の説明が仏教寺院にのみ集中しており、しかも、仏教側の視点からブッタとシワの同一性を説いていることから見て、彼が仏教僧であることは明らかである。(Supomo 1977:310, n.31.5)。僧はさらに、僧階層に対する王の義務について述べて次のように言う。仏教徒、シワ派、ルシの3派それぞれについて免税寺院領 (*dharma lē pas*) を創設し、それぞれの宗派に必要な施設を提供し、十分な財政的援助を与えて維持すべきである。そして、続けて、もし王が「大いなる布施」(*mahātidāna*) を実行しない場合には、全世界には災いが生じると警告している。当時のマジャパヒトにおいてこのような免税寺院領が数多く維持されていたことは、Nag (75.2-78.1) の中で、シワ派僧、仏教僧、ルシに対する免税寺院領の名が列挙され、王によって保護されていると述べられていることから明らかである。また、Nag (36.1-37.6) は荒廃した寺院の様子をも記述しており、寺院領の中には王による援助を強く必要とするものがあつたことを示している<sup>(17)</sup>。

しかし、我々にとってより興味深いことは、僧の王に対する、丁重ではあるが内実は脅迫に近い要求の出し方である。AWj のこの段を分析したワーズリーは、当時「宗教組織と宮廷のあいだにこのような行為に関していくぶんかの緊張があつたことをうかがわせる」と推測している (Worsley 1991:183)。しかも、アルジュナ王は僧の意見に従順に従うことを確約し、その後、行幸の途中で遭遇したシワ派の寺院をただちに修復させる。このように、この段では、一人の仏教僧が僧階層全体の利益を代表して、王の政策決定に影響をあたえる助言者の役目を演じているのである。

二番目の僧は第10段に現れるルシ・プラスティヤである<sup>(18)</sup>。彼の要求によって、プラスティヤの孫であるという理由だけで、凶暴なグシャムカは部下を連れて自分の王国へ帰還することを許される。この一見不可解な事態を理解するためには、テキスト間関係を視野に入れておく必要がある。すでに述べたように、AWjの物語はRYの中核的物語への前奏曲という位置をしめており、仮にAWjでグシャムカが殺されてしまえば、RYが成立しなくなってしまうという事情がある。また、AWjのあらすじの中で指摘しておいた呪いや予言(A~E)も、すべてRYにおいて初めて実現することになっている。このようなRYとAWjとの関係が、同時代の読み手に広く共有された知識である以上、AWjのこのような、いわばアンチクライマックス的な結末は物語の要請上の必然性として受け入れられたはずである。しかし、ここで改めて強調されるべきことは、にもかかわらず、一つの完結した作品として見たとき、僧の発言が王の決断に影響を及ぼすというこのモチーフの重要性が、同時代の読み手に明瞭に見て取れたはずだということである。

また、グシャムカの父ウィシュラワ、祖父プラスティヤがブラフマー神直系のルシだという事実も重要である<sup>(19)</sup>。たしかに、グシャムカは自らの激しい苦行の末にブラフマー神から超能力を授かったのであるが、苦行を達成しえた素質を、僧である彼の父方の血統から受け継いだことは、明らかである。物語の中でプラスティヤの出現は、この事実を改めて強調する働きを果たしている。

最後に、テキスト間関係を視野に入れることによって僧の王に対する優位が明確になる事例が第10段の予言(F)に示されている。ここで言及されている僧はパラシュ・ラーマ(Paraśurāma「斧を持つラーマ」、別名 Rāmabhārgawa。RYのラーマとは別人)と呼ばれる、サンスクリット文献でもよく知られた屈強なブラーフmanaである。アルジュナ王に父を殺された彼は、アルジュナを初めとする多くのクシャトリヤを殺戮することによって復讐を果たす。このエピソードはジャワにおいても古くから知られていたから、AWjの読み手にも、世界を破滅から救った王が僧によって殺される運命にあるこ

とは明らかであったはずである<sup>(20)</sup>。

この節では、AWjにおいて王に対する僧階層の優位性が主張されていることを分析してきた。僧階層の主張によれば、社会秩序の維持に王と僧の二つが不可欠であり、両者の行為は理念的には相互補完的である (Worsley 1991:178)。権力をもつ王族は、物理的な力で社会秩序を維持し、経済的な援助によって僧の生存を支える。その一方で、僧は宗教的権威によって王を正統化し、呪術的力によって社会の秩序を維持しているのである。しかし、AWjでは、両者の関係は対等で調和的と言うよりは、僧階層側の主張が強く打ち出されている。寺院領の維持や荒廃した寺院の復興への強い願望の表明からは、物語の中の僧にとって、王は僧階層を十分に援助していないという不満の意識があったことがうかがわれる。第3節で検討したように、ガジャ・マダに代表されるジャワの対外拡張時代の終わりに AWj が現れたことを考えれば、AWjに見られる不満の意識はまさにこのような時代に対して僧階層自身が抱いていたものであり、タントゥラルは自らの作品を通してそれを代弁したと言えるだろう。

しかし、やがてタントゥラルは僧と王権の関係についてまったく新たなあり方を構想するようになった。ここで、我々は Sut に目を転じなければならない。

## 5. Sut の物語の内容と性格

Sut の物語は、インドに舞台をおきながらも、カリ・ユガに時代が設定されており、マジヤバヒト時代のジャワを描いた Nag を別にすると、カカウインの中ではきわめて異例な作品である。これは、Sut が、ヒンドゥー的性格をもつ他のカカウインと異なり、仏教的性格を持っていることと密接に関係している。Sut の物語の原型はインドの仏教説話集『ジャータカ』(Jātaka) に収められている物語の一つである<sup>(21)</sup>。『ジャータカ』は、初期仏教の流れを継ぐ上座部仏教を中心に伝わる伝承で、そこでは、歴史上のある時点に出現しブッダ (Buddha, 覚った者) となったゴータマ・ブッダの口

を通じて、その前世において彼自身がまだ悟りを求める存在 (*bo-dhisattva*, 菩薩) であったときの様々な事績が語られる<sup>(22)</sup>。ところで、古代ジャワの歴史観に従えば、ゴータマ・ブッダが出現した時は MBh の物語時間の後、すなわちカリ・ユガである。したがって、『ジャータカ』そのものが語られた時代はカリ・ユガであり、その中で語られた個々の物語世界の時代はさらに過去にさかのぼったゴータマ・ブッダ誕生以前のある時期とすることになる。

古ジャワ語 Sut でも、物語世界はカリ・ユガに設定されているが、ここでの物語時間ではゴータマ・ブッダはすでに過去に出現してしまっており、仏教教団は制度的に確立した存在となっている。このカリ・ユガは、マジャパヒトの人々が生きていた時代をも含む広義の「現代」であり、また、ダルマが廃れたために道徳が退廃し、社会秩序が混乱していると認識されている時代でもある(青山 1994: 42-48)。しかしながら、古代ジャワの歴史観によれば、カリ・ユガにおいては、ヒンドゥーの神々の転生も、『ジャータカ』的な菩薩の出現もものはやありえない。この問題を解決するために古ジャワ語 Sut で取られた手段は、複数のブッダが遍在することを前提とした大乘仏教的なブッダ観に立つことであった。こうして、ウィシュヌ神が地上に転生するのと同じような方式で転生することが可能となった。Sut のスタソーマは、すでに悟りを開いてブッダとなった存在が、カリ・ユガの中で苦しむ人々を救うためにあえて地上に人として生まれ変わった姿なのである。したがって、彼はやはり菩薩とは呼ばれるけれども、その存在論的意味は『ジャータカ』の場合とは大きく異なっている。

古ジャワ語 Sut は、説話らしい素朴な物語形式をもつ『ジャータカ』中のエピソードと比べて、新たな登場人物の創作、より複雑な物語構造、カカウィン特有の修辞技巧の多用といった点で、ジャワ独自の創作と言ってもさしつかえない。さらに、上で見たように、その仏教的性格も、『ジャータカ』から受け継いだものとはいえず、独自の立場から根本的に改変されている。この節では僧と王権の関係という点に絞って、AWj と比較しつつ分析をすすめた

い<sup>(23)</sup>。以下に、そのあらすじを示す<sup>(24)</sup>。

1. (1.4-8.10) カリ・ユガでは悪を減ぼすためにヒンドゥーの神々に代わって Jinapati (ブッダの別称) がハスティナ (Hastina) 王国の王子スタソーマとして地上に転生する。父王はスタソーマが結婚して子孫をもうけ、社会秩序の維持という義務を果たすために王位を継ぐことを願う。しかし、スタソーマは悟りを得ることを希望し、ひそかに王宮を抜け出し出家する。
2. (9.1-42.6) スタソーマは、ルシや仏教僧などの導きを受け、瞑想に専心するために Sumeru 山の頂上に向かう。その途中で象の頭をもつ化けもの、蛇、雌虎を調伏して弟子にし、山頂に達すると、彼らにシワ派のヨーガ修行法と仏教の「不二のヨーガ」(*adwaya-yoga*) の教えなどを説いた後 (38.1-42.4)、一人で瞑想にはいる<sup>(25)</sup>。
3. (43.1-54.14) その頃、ルドラ神の恩寵を受け、敬虔であった Ratnakanda 国の王はあるきっかけで邪悪なプルシャード (Puruṣāda「人喰い」の意) となる。悪鬼の軍団を率いる彼の跳梁は天界の安寧をも脅かす。スタソーマを俗界に引き戻して、プルシャードを平定させようと考えたインドラ神は、一群の天女を送り込んで彼を誘惑しようとする。しかし、スタソーマの心は微動だにせず、その姿は突如として毘盧遮那仏 (Wairocana, 以下ワイローチャナ) に変わる<sup>(26)</sup>。神々はただちに参集して彼に対して礼拝し、俗界に戻って悪鬼王を退治するよう懇願する。スタソーマは自らがブッダの転生であることを認識すると、彼らの願いを受け入れ、元の王子の姿に戻る。
4. (55.1-93.3) 山をおりたスタソーマは、カーシー (Kāśī) 国の王である、イトコのダシャバーフ (Daśabāhu) と出会い、その招きに応じてカーシー国に向かう。旅の途中、ダシャバーフが邪悪なコーシャ (Kośa) 王を破った顛末をスタソーマに語って聞かせる。カーシー国でスタソーマはダシャバーフの妹チャンドラワティー (Candrawatī) と結婚する。新婚の夜、夫婦は自分たちが前世においてワイローチャナとローチャナー

- (Locanā) であったことを想起する<sup>(27)</sup>。その後、スタソーマは妃とダシャバーフを伴ってハスティナ国へ帰還する。スタソーマは父王に代わって王位につき、ダシャバーフは守備隊長としてハスティナ国にとどまる。
5. (94.1-114.12) その頃、悪鬼プルシャーダは、自分の病を治癒してもらったことに対する返礼としてカーラ (Kāla) 神に対して100人の王を生け贄として捧げることを誓い、悪鬼の軍団を引き連れて100人の王を捕獲する。しかし、カーラ神は捕獲された王たちに不満を示し、唯一無比の生け贄としてスタソーマを要求する。プルシャーダとその軍団はハスティナ王国に進軍を開始する。
  6. (115.1-137.2) スタソーマは自らを犠牲に捧げることで戦闘を回避することを希望するが、ダシャバーフたちは抗戦の道を選び、戦闘が始まる。多くの死者を出す激戦の末、ルドラ神の姿に変わったプルシャーダはダシャバーフを倒し、ハスティナ側の軍隊を壊滅させる。
  7. (138.1-140.10) スタソーマが単身で戦場におもむきルドラ神と対面する。ルドラ神は Kālāgni (「世界破壊の火炎」) に変身してスタソーマを焼き殺そうとするが、効果はない。その火が世界を破壊しそうなを見て、神々が降下し、「ブッダとシワの本質は一つなり」 (*bhinneka tunngal ika*) という主旨の文句を唱え、ルドラ神に世界を破壊しないよう懇願する (139.5)。スタソーマが智拳印を結んで念じると、プルシャーダの体からルドラ神が去り、力を失ったプルシャーダは自身の非を悔いる。
  8. (140.11-147.16) スタソーマはプルシャーダに命じて自分をカーラ神の所に連れて行かせ、捕獲された王たちを解放させた後、自らの体をカーラ神に捧げる。蛇に変身したカーラ神は彼を飲み込むが、逆に調伏されてしまう。仏門に入ったプルシャーダとカーラ神にスタソーマは教えを説く。戦死者はインドラ神の力によって生き返り、祝宴が開かれる。スタソーマと王妃



が修行の結果、天界に帰還した後、彼らの息子がハスティナ王国を治める。

第7段で神々が発する文句は、インドネシア共和国の国是として有名であるが、本来は、ここで明らかなように、ブッダとシワの本質あるいは教理が根本的には等しいことを示している。これ以外にも、第5段のスタソーマ自身の説教の中で仏教とシワ教によって人々が導かれる究極的な目標は同一であることが説かれており、さらに、AWjにおいても同様な考えが表明されていることから（第6段）、一見したところ、仏教とシワ教の同一性が作者タントゥラルの根本的な思想であるように思われる<sup>(28)</sup>。しかしながら、ここで気を付けなければならないのは、その一方で、Sut ではブッダとシワの教えの間に差異をもうけている点である。第2段のスタソーマの教えでは、仏教とシワ派の修行体系はあくまで別個のものとして扱われており、しかも、いずれの道によっても究極の結果は同じであり、修行者は両方の教えに通じる必要があると言いつつも、シワ派の修行者は修行の過程で身に付く超自然能力に幻惑されるために真理への到達が遅れると述べている。このように、仏教とシワ派の体系に一面の対応関係を認めながらも、同時に両者を二つの異なった体系として峻別し、その上で仏教の優位性を主張するのがタントゥラルの立場であったと考えるべきである。

シワ派に対する仏教の優位性の主張がタントゥラルの真の意図であることは、物語の展開自体により明白に示されている。まず、シワ神に帰依していた善良な王が、感官の欲望に身をまかせるプルシャダ（人喰い）へと墮落してしまう（第3段）。その後、彼がルドラ神に変身し、怒りにまかせて世界をも破壊しそうになるのは、ルドラ神に憑依され、心身の制御を奪われたということである（第6-7段）。ここに、スタソーマが指摘するシワ教の道徳的危険性が示されている。最後に、物語の結末においては、猛々しいルドラ神は泰然と瞑想するスタソーマの精神力によって自制心を取り戻し、天界へ帰還する（第8段）。残されたプルシャダは悔恨して仏門に

入る。このエピソードは、ブッダの力がシワ神の力を越えていることとの劇的な表現に他ならない。

Sutに見られるこのような仏教的傾向という点から興味深いのは、スタソーマの出生から山頂での瞑想までの行動の軌跡とゴータマ・ブッダの伝記との類似性である<sup>(29)</sup>。この二人は、時間を超越した存在として自らの出生の時と場所を選択した上で、人々の救済を究極的な目的として地上に再生する。いずれも、王の息子として生まれ、父王の後継者として、結婚し息子をもうけ、王位を継ぐことが期待されている。にもかかわらず、宮廷の豪華な世俗的生活を厭い、父王らの意に反して出家を志す。ある期間の修行の後、悟りを開く直前に誘惑という試練を受ける。ゴータマ・ブッダの場合は成道を妨げようとする魔王によるものであり、スタソーマの場合は彼を俗界に引き戻そうとする神々による点が異なるが、物語の組み立てという観点から見れば、どちらのエピソードも、主人公の悟りの深さを立証するという機能を果たしている。最後に、いずれの場合も、悟りという一義的な目標を達成し、そのまま解脱してこの世界から身を引くべきところを、神々からの要請を受けて、あえてこの世界にとどまることを決意する。このように、スタソーマとゴータマ・ブッダの行動の間に構造的な並行関係があるのは、知恵の完成による悟りの成就（自利）とその知恵をもとに他者を救済する慈悲心（利他）の二面をもって菩薩の本質とする仏教の基本的な考え方がSutの根底にあるからである。

しかし、悟りを得てから後の行動において、スタソーマとゴータマ・ブッダの間に根本的な差があらわれる。ゴータマ・ブッダは出家したまま僧として布教活動に専念する。それに対して、スタソーマは俗界へ戻り、結婚し、子をもうけ、王になる。言い換えれば、ゴータマ・ブッダはクシャトリヤとしての義務を放棄して僧となりきったが、スタソーマはクシャトリヤに復帰し、その義務を全うするのである。この差異は、初期仏教の王権観とSutの密教的王権観の違いに由来する。タンバイアは、初期仏教と王権の関係について論じて、そこに二つの「弁証論的緊張」(dialectical tension)が

あることを指摘している (Tambiah 1976:41-42)。第一に、王の正統性は僧階層によって保証されるから、理念的には僧階層は王に対して優位に立つ。しかし、その一方で、現実には僧階層は王による経済的援助と社会秩序の安定があつてはじめてその存在が維持される。この矛盾は、AWj で我々が見た問題と本質的に同じである。第二に、王権の行使に際しては敵国との戦争や犯罪者の処罰のように暴力と殺生を犯すことが不可避であるから、非暴力 (*ahimsā*) と慈悲 (*karuṇā*) を根本的な行動指針とする仏教を王権の正統化原理とすることは自己矛盾になる。事実、仏伝によれば、生後まもないゴータマ・ブッダには二つの選択があつた。一つは、宮廷にとどまって転輪聖王 (*cakravartin*) となり、世界を統一して正義による統治をおこなうことであり、もう一つは、世俗社会から離脱してブッダとなり、人々の教化を通して世界に内面的な平和をもたらすことである。仏教本来の見解では、この両者が両立することはありえず、ゴータマ・ブッダといえどもいずれかを選ばざるを得なかったのである<sup>(30)</sup>。さらに、この対立は、より一般的に言えば、社会の秩序を維持する方法論として、宗教的理念による内面的な働きかけを重視する僧階層と物理的な力に依存する王族ないしクシャトリヤの対立ということになる。

この問題は、Sut においては、不二 (*adwaya*) 原理を説く密教思想を導入することによって解決されている。この原理のもとでは、現象界のあらゆる二元対立は本質的には単一とされる (ダスグプタ 1981:113-21)。ワイローチャナであることを自覚してから以後のスタソーマの行動はこの不二の原理を体現していく過程に他ならない。スタソーマはブッダとして僧の究極的な段階にありながら、転輪聖王としてクシャトリヤの義務を遂行していく。その統合的な性格を端的に表しているのが、すぐれて世俗的な行為である婚姻をワイローチャナとその明妃の結合に読み替えることによって二元性の統合の象徴としている場面である。このように、AWj では僧階層と王の緊張関係が強調されていたのに対し、Sut では両者の対立の止揚の可能性が強調されている。このような王権の類型を、東南ア

ジアの他の王権類型である「神王」(*devarāja*)や「正法王」(*dhammarāja*)と対比させて、「ブツダ王」(*buddharāja*)と呼ぶことが可能であろう<sup>(31)</sup>。

さらに、AWjでは物語自体もアルジュナという転輪聖王とダシヤムカという「反」転輪聖王の対立を中心に展開し、双方が破壊的な力を駆使した末に前者が勝利をおさめる。しかし、物語の結末は、力による解決が決して恒久的なものではないことを示している。クシャトリヤ的な解決の限界がより鮮明に表明されているのはSutにおいてである。ここではダシヤバーフが転輪聖王の役割を果たしている。悪鬼の軍団に対する奮戦する、理想的なクシャトリヤの王である彼の姿はAWjのアルジュナそのものである。にもかかわらず、彼はプルシャーダに敗北する。ここに示されているのは、力と力の争いでは力が強い方が勝つだけであって、勝敗の帰着に善や悪が関与する余地は無いという冷徹な認識である。この認識は、悪の力がこれまでになく強いカリ・ユガにおいては切迫した現実性を帯びている。このような時代にあっては、スタソーマのみが、ブツダと転輪聖王を一身に具現することによって、地上に平和をもたらし得るのである。

スタソーマのブツダ性をもっとよく現れているのは彼の徹底的な非戦主義においてである。彼は、敵と争う必要をいっさい認めず、その慈悲心の威力だけで相手を調伏しまう。ここで問題となるのは、たしかに、これは仏教の原則にかなった理想的な問題解決の手段であるが、現実の王がこのような手段を取ることは事実上不可能だということである。ここで、Sutは、哲学的なレベルの問題解決とは別に、より現実的なレベルでの紛争解決の方法を提起している。それは、特定の婚姻形態に基づく同盟関係の確立である。図1にスタソーマとダシヤバーフを中心とした婚姻関係を示した(19.1-5)。まず、ハスティナとカーシー国に着目すると、いずれも、王位は父から男子へと相続されていること、スタソーマもその父も二代にわたってカーシー国王家から妻をもらっていること、そして、これらの女性はいずれもその時のカーシー国の王の女キョウダイ

図 1 Sut に見られる婚姻関係

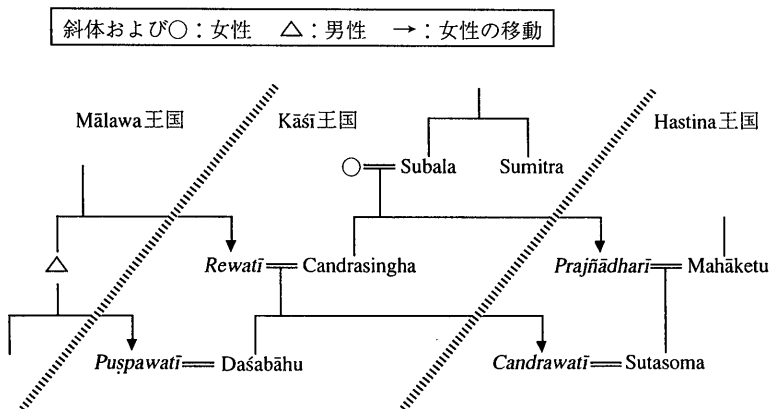
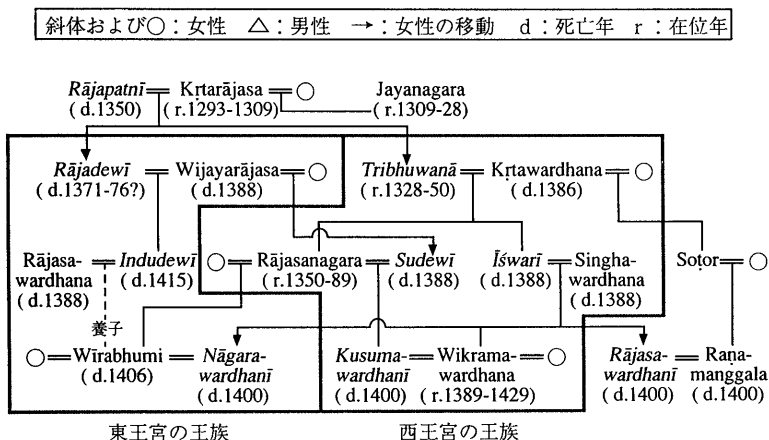


図 2 マジャパヒト王家の婚姻関係



(実際には妹)だということがわかる。同様な関係はカーシー国とマーラワ国との間にも結ばれており、結果として、マーラワ国からカーシー国へ、カーシー国からハスティナ国へ女性が移動していることになる。これを男性から見た場合、母親の男キョウダイの子と結婚するということである<sup>(32)</sup>。このような形式が意図的なものであることは、邪悪なコーシャ王がプシュパワティーとチャンドラワティーを妃にしようと願ったにもかかわらず、「親族」でないがために拒絶され、かえってダシャバーフとの戦いに敗れるというエピソードに端的に表れている (57.15-18)。また、ダシャバーフは、妹に対してスタソーマとの結婚を勧めるに際して、スタソーマが結婚相手としてふさわしい理由として、スタソーマが彼らの父方のイトコであることをあげている (71.3)。

さらに、重要なことは、このような婚姻形式が同盟の基礎とされていることである。ダシャバーフはスタソーマと出会う以前からスタソーマの父王から信任されており (20.9)、スタソーマに出会ってから、スタソーマに仕えるという誓いを改めてたてている (64.4)。つまり、ダシャバーフの側から見ると、自分の妹が嫁いだ先の王家に忠誠を誓うということである。一方、このような形態から外れた婚姻は忌諱され、コーシャのようにあえてこれを犯そうとする者は暴力的に排除される。同盟は共通の敵に対して結ぶものであるから、敵との対立を想定しない同盟はありえず、スタソーマの非戦主義とは常に調和するわけではない。実際、物語の中のダシャバーフの行動は、一貫して、同盟に対立する者たちとの武力対決であったとすることができる。しかしながら、ブッダとしての超自然的能力をもつ王が、婚姻によって下位の王族と同盟をむすぶことによって、自らの手を下すことなく対立する敵を抑え、その一方で、下位の王族は自らの正統性を確保するという戦略は、いずれの側にも有利な選択である。それでは、このような婚姻関係にもとづく同盟関係を強調することが、同時代のマジャパヒト宮廷にとってどのような意味があったのかを検討してみよう。

14世紀後半のマジャパヒト王家の婚姻関係をまとめたものを図2

に示す<sup>(33)</sup>。この図から、ウィクラマワルダナただ一人だけが母方の交叉イトコ、すなわちクスマワルダニー、と結婚していることがわかる。ここで興味深いのは、ラージャサナガラ王の側室の子ウィーラーブーミ侯とクスマワルダニーとの関係である。AWjの序章(1.4)には、タントゥラルのパトロンであるラナマンガラが、ラージャサナガラ王の「男キョウダイの子」(bhrātrātmaja)であると記されている。このことから、クルタワルダナの正室の子ラージャサナガラと側室の子ソートルがキョウダイ同士とみなされていたと推測できる。このように、当時のマジャパヒト宮廷で異母キョウダイと実のキョウダイの間に区別がなされていなかったとすれば、ウィーラーブーミ侯とクスマワルダニーもキョウダイ同士とみなされていたはずである。つまり、ウィーラーブーミ侯から見れば、自分の女キョウダイが結婚した相手がウィクラマワスダナということになる。これは、まさしく Sut におけるダシャバーフとスタソーマの関係と相似である。

それでは、このような相似性が認められるとするならば、Sut において主人公スタソーマがワイローチャナの転生とみなされ、ブッダ王としての機能を果たしている事実は、ウィクラマワルダナにどの程度あてはまるのだろうか<sup>(34)</sup>。この点については、確定的ではないが、いくつかの興味深い事実がある。第一に、ウィクラマワルダナは、遅くとも1385年以降、聖名ヒャン・ウィシェーシャ(Hyang Wiśeṣa)を使い始めており、さらに、1429年に死去した際には、パラマ・ウィシェーシャ・プラ(Paramawiśeṣapura)に埋葬されている(Par 31:26-27)<sup>(35)</sup>。このことから、ウィクラマワルダナは王位継承以前から死ぬまで「ウィシェーシャ」神格とみなされていたことがわかる<sup>(36)</sup>。当時のマジャパヒトの王族は、Nag (49.5) が示しているように、生存時から神格化されており、ウィクラマワルダナの例も特殊ではない。しかし、ここで注目されることは、Sut 80.3 でスタソーマとチャンドラワティーが、あたかも「Hyang Wiśeṣa の化身」のようだと述べられており、ウィクラマワルダナを暗示している可能性があることである。第二に、Par

30:34によれば、彼は1400年にバガワーン (*bhagawān*, 尊者) という称号を帯びている。この称号は一般に、王としての勤めを終えて引退してから使うのが通例である (Zoetmulder 1982:185-6)。にもかかわらず、在世中に使い始めた点に、彼の宗教的傾斜の強さが示されていると考えられる。第三に、彼の埋葬地であるウィシェーシヤプラは、彼の曾祖母にあたり、仏教への敬虔な帰依者であったラージャパトニーの埋葬地だということである (Nag 2.1;69.2)。このことから、ウィクラマワルダナも仏教徒であったことが確認できる。以上の事実からは、ウィクラマワルダナが現実にはワイローチャナとみなされていたかを確定することはできない。しかし、彼の宗教的傾向を念頭に置きつつ作者がスタソーマという人物を造形した可能性は十分に認められよう。

言うまでもなく、マジャパヒト王家の状況には Sut と異なる点がいくつかある。まず、ウィーラブーミ侯はクスマワルダニーよりも年下であると考えられ、Sut におけるような兄妹の関係ではない<sup>(37)</sup>。さらに、より重要な点は、ダシャバーフとスタソーマは異なる王家に属しており、それぞれの王位は男系に沿って継承されている。このような状況の中で、母方交叉イトコ婚による同盟がこの二つの王家の間に結ばれたのである。それに対して、ウィーラブーミ侯とウィクラマワルダナは異なる王宮にあったとはいえ、同一の王家に属しており、王位を争う関係にあった<sup>(38)</sup>。

しかし、実は、このような状況こそが、タントゥラルが Sut を書いた根本的な動機だったと考えることが可能である。すでに第3節で見たように、1389年にラージャサナガラ王が死去したとき、王位は西王宮のウィクラマワルダナへと移ったが、それに対してウィーラブーミ侯は東王宮を代表して挑戦を開始することになる。しかし、両者の対立はすでに王の死以前から宮廷では予期されていたと考える方が自然である。このような時期に出現した Sut には、ダシャバーフによって力強く主張される母方交叉イトコ婚による同盟関係の確立と、スタソーマによって体现されるブッダ王観念にもとづく非戦主義の貫徹という主題が明瞭に語られている。その意味す



るところは、同時代の読み手には容易に読みとれたであろう。Sut は東西王宮間の権力闘争への懸念を背景として、それに対する僧階層の視点からの解決策の提案であった。

## 6. お わ り に

本稿では、14世紀後半については Nag や Par などの資料が活用できるという比較的恵まれた条件があることに加えて、同一の作者が書いた二つの作品を対象とすることによって、今まで以上に踏み込んだ形で、作品の中に織り込まれた著者の意図、社会に対するメッセージを読みとろうとした。すなわち、AWj はガシャ・マダに代表された軍事優位の勢力拡張主義に対して自己の権益を守ろうとする僧階層からの批判であり、王権に対する僧の優位の再確認を王に求めるものであった。それに対して、Sut は、東西王宮間の対立を背景として、婚姻関係による連帯の強化と、仏教にもとづく非戦主義を提案するものであった。

しかし、AWj から Sut への変化は、このような社会状況の変化を単純に反映しているだけではない。それは、僧が代表する宗教的権威と王が代表する政治権力の間の関係を、相矛盾する対立的な関係と見る AWj の立場から、ブッダ王という概念を構想することによって止揚する Sut の立場への作者タントゥラルの思想的な進化でもあった。確かに、Sut の非戦主義の訴えは内乱の発生を回避させることはできなかったし、そこに展開されたブッダ王の概念が現実の社会、とくにウィクラマワルダナ王を初めとする王たちにどのような影響を与えたかについてはさらに検証が必要である。しかし、14世紀後半のマジャパヒト王国の社会状況と正面から取り組んで、AWj から Sut へと歩んだ文学的創造の過程で、詩人タントゥラルは、ジャワのみならず東南アジアの政治・宗教思想史上においても突出したきわめて注目すべき思想を生み出したとすることができよう。

## 参考文献

- アルジュナウイジャヤからスタソーマへ
- 略 語
- BKI Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde
- VKI Verhandeligen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde
- 青山 亨
- 1986 「古ジャワ文学におけるスタソーマ物語の受容と変容」『東南アジア研究』24(1): 3-17.
- 1992a *A Study of the Sutasoma Kakawin: A Buddhist Narrative in the Fourteenth Century Java*. PhD thesis submitted to the University of Sydney. Unpublished.
- 1992b 「14世紀末における「ジャワ東西分割」の再解釈」『東南アジア：歴史と文化』No. 21, 65-87.
- 1994 「叙事詩，年代記，予言：古典ジャワ文学にみられる伝統的歴史観」『東南アジア研究』32(1): 34-65.
- 青山 Brandes, J. L. A.
- 1920 *Pararaton (Ken Arok), of het Boek der Koningen van Tumapel en van Majapahit*. Verhandeligen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 62.
- Coedès, G.
- 1968 *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: East-West Center.
- ダスグプタ, S. B.
- 1981 『タントラ密教入門』宮坂宥勝，桑村正純訳。京都：人文書院。
- Ensink, J.
- 1967 *On the Old-Javanese Cantakaparwa and its Tale of Sutasoma*. VKI 54. The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1974 "Sutasoma's Teaching to Gajavaktra, the Snake and the Tigress". *BKI* 130: 195-226.
- Gonda, J.
- 1932 *Het Oud-Javaansche Brahmāṇḍa-Purāṇa. Proza-tekst en Kakawin*. Bibliotheca Javanica 5. Bandung.
- 石井和子

- 1994 「ジャワの王権」『変わる東南アジア史像』東京：山川出版。  
69-89.
- 石井米雄 東  
洋  
学  
報
- 1991 「ヒンドゥー・仏教世界」『講座東南アジア学 4 東南アジアの  
歴史』東京：弘文堂。171-88.
- Krom, N. J.
- 1927 *Barabudur: Archaeological Description*. 2 vols. The Hague:  
Martinus Nijhoff. Repr. 1993. Kyoto: Rinsen Book.
- 1931 *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*. 2nd ed. The Hague: Mar-  
tinus Nijhoff.
- 1985 『インドネシア古代史』有吉巖訳。天理：天理教道友社。
- Noorduyn, J.
- 1975 “The Eastern Kings in Majapahit: with an Appendix by  
Brian E. Colless”. *BKI* 131 : 479-87.
- 1978 “Majapahit in the Fifteenth Century”. *BKI* 134 : 207-74.  
Pigeaud, Th. G. Th.
- 1960-63 *Java in the 14th Century*. 5 vols. The Hague: Martinus  
Nijhoff.
- 1967-70 *Literature of Java*. 3 vols. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Poesponegoro, Marwati Djoened and Nugroho Notosusanto
- 1992 *Sejarah Nasional Indonesia*. Vol. 2. 4th ed. Jakarta: Balai  
Pustaka.
- Pott, P. H.
- 1966 *Yoga and Yantra: Their Interrelation and their  
Significance for Indian Archaeology*. The Hague: Martinus  
Nijhoff.
- Robson, S. O.
- 1980 “The Rāmāyaṇa in Early Java”. *The South East Asian  
Review*. 5(2): 5-17.
- Rubinstein, Raechelle
- 1988 *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of  
Kekawin Composition*. 2 vols. PhD thesis submitted to the  
University of Sydney. Unpublished.
- Supomo, S.
- 1977 *Arjunawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular*. 2 vols. The  
Hague: Martinus Nijhoff.

Soewito-Santoso

- 1975 *Sutasoma: A Study in Javanese Wajrayana*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.

Tambiah, S. J.

- 1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press.

Worsley, P. J.

- 1991 "Mpu Tantular's Kakawin Arjunawijaya and Conceptions of Kingship in Fourteenth Century Java". In *Variation, Transformation and Meaning: Studies on Indonesian Literatures in Honour of A. Teeuw*. ed. J. J. Ras and S. O. Robson, 163-90. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Press.

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.

## 註

- (1) AWjの校訂と英訳には Supomo (1977), Sutの校訂と英訳には Soewito-Santoso (1975) がある。以下の引用はこれらの校訂本によるが、一部、Zoetmulder (1982) に従い本文を改めた。
- (2) Nagの校訂と英訳には Pigeaud (1960-63) がある。以下の引用はこの校訂本による。
- (3) Parの校訂とオランダ語訳は Brandes によって1896年に初めて公表され、その後、Kromによって改訂された (Brandes 1920)。以下の引用はこの改訂本にもとづくが、参照は、この版においても踏襲されている1896年初版の頁と行で示す。
- (4) ガジャマダの事績の詳細は Krom (1931: 377-425; 1985: 450-536) および Poesponegoro et al. (1992: 430-89) を参照のこと。
- (5) 誓いの中に見える地名については Krom (1931: 390; 1985: 476) を参照のこと。
- (6) クルタナガラ王の対外政策の詳細とマジャパヒト王国の対外政策

- との関連については Krom (1931: 332-38) を参照。Nag (41.5-42.2) は、この王の治世においてバリ (1284年) とマラユ (1275年) への遠征がおこなわれたことを述べ、さらに王国の属領として、ジャワ全土の他に、バハン、マラユ、グルン、バクラブラ (Bakulapura, タンジュンプラの別名)、スング、マドゥラを列挙している。
- (7) マジャパヒト時代の東西二王の比定と両者の関係については青山 (1992b) を参照のこと。
- (8) ウィクラマワルダナ王の遣使は太宗実録巻22永樂元年9月庚寅 (15日) の条に、ウィーラブーミ侯の遣使は同じく太宗実録巻31永樂2年10月己卯 (11日) の条にある。
- (9) 古ジャワ語文学における「過去」の意味についての詳細な議論は青山 (1994) を参照のこと。
- (10) テクスト・レベルの AWj と Utt の関係は実はもう少し複雑である。インドで広く普及している7巻本の RY のテキストでは、その第7巻 Utt において AWj の物語がアガスティヤによってラーマに語られる。このように RY の内部で入れ子式に語られる物語が AWj なのである。このような構成になったのは、RY の中核的な物語がまず形を整えた後に、AWj の物語が追加されたという事情によるのであろう。一方、ジャワ社会においては、すでに9世紀中頃に RY の中核的部分がカカウィン作品への翻案として紹介されていた (Robson 1980: 8; Zoetmulder 1974: 230-33)。また、Utt も10世紀末にはジャワ語の散文訳が作られており (Zoetmulder 1974: 95-96)、のちの古ジャワ語 AWj テクストの典拠になったと推測されている (Supomo 1977: 16-26)。したがって、AWj のテキストが出現した14世紀後半の読み手にとって AWj の物語自体もその RY との関係も周知のものであったはずである。
- (11) ここでは、序章と終章は省略し、中心的なエピソードだけを取り上げ、さらに説明の都合上、段に分けた。かっこ内の数字は詩章と詩節を示す。物語中の呪いと予言を A~F で示す。
- (12) マジャパヒト時代の僧侶階層の実態について現時点でもっとも包括的な研究はピジョーのものである (Pigeaud 1962: Vol. 4, 479-93)。
- (13) これらの語のうち、*boddha*, *sogata*, *Saiwa* は信徒一般をも指示しうが、ここでの文脈では、このような性格をもった僧侶集団として理解される。一方、*ꦿꦱꦶ* は、サンスクリット文献の最初期から現れる宗教者で、しばしば、人里離れた庵に隠棲したり、山野を遊行する者として描かれる。ジャワにおいては、*ꦿꦱꦶ* はジャワ固有の山岳信仰を教

理としていたという説が出されている (Supomo 1977: 82)。

- (14) これとは別に、仏教僧、シワ派僧、ルシと並んでウィプラをあげて *caturdwiija* (「4種のドウィジャ」) と呼ぶ文献もある (Nag 81.2)。この場合、ウィプラは、教義的にはルシに近い集団で、ただ、より定住度が高い点で遊行中心のルシとは異なると推測される (Supomo 1977: 304-305)。
- (15) ヒンドゥー・ジャワ時代以来の伝統を強く維持しているバリ社会における詩人の役割を調査したルービンスタインは、詩の創作は宗教活動であり、詩人は僧侶として認識されていると報告している (Rubinstein 1988)。ここで報告されているのは現在のバリの状況であるが、ヒンドゥー・ジャワ時代の社会状況を考える上で示唆的である。
- (16) この僧は *wiprešwara* (26.3) *wipra* (26.4, 31.2), *dwijendra* (31.1), *mahābrāhmaṇa* (31.5) と呼ばれる他に、*wiku* (「出家修行者」29.2), *purohitāgra* (「宮廷僧長」31.2), *sthāpaka* (「僧院長」31.16) と呼ばれている。
- (17) この事実から、現実の寺院領の一つが AWj の記述のモデルになったとする説が出されている (Supomo 1977: 64; Worsley 1991: 185)。
- (18) プラスティヤは *wipra* (70.1, 72.4), *mahāwipra* (68.5), *brāhmaṇa* (72.2), *mahābrāhmaṇa* (72.4), *dwiješwara* (67.8, 71.2), *dwijendra* (69.2, 70.1, 71.7, 72.4), *dwijawara* (70.1) と呼ばれる他に、*ṛṣi* (59.1), *wipraṛṣi* (67.8), *paramarṣi* (72.1), *mahārṣi-wara* (57.8) と呼ばれており、第5段の僧侶が仏教寺院に所属するのに対して、遊行を中心とするルシであることを示している。また、プラスティヤはブラフマー神の息子の一人である (Dowson 1982: 244)。
- (19) ウィシュラワは *brahmarṣi* (1.5), *maharṣi* (1.13), *paṇḍita* (1.9, 1.11) と呼ばれる。
- (20) パラシュラーマによるアルジュナの殺害のエピソードは、10世紀に成立したと推定される散文作品 *Brahmāṇḍa Purāṇa* にすでに言及されており (Gonda 1932: 23, 141), また、12世紀作と推定されるカカウィン *Arjuna Sahasrabāhu* の主題となっている (Pigeaud 1967: vol. 1, 184)。ズットミュルデルはこのエピソードがジャワの僧侶階層とくに人気があったこと示唆している (Zoetmulder 1974: 404)。
- (21) *Mahāsutasomajātaka* (No. 537) に、人喰いになった王が100人の王を捕獲して樹神に犠牲として捧げようとするが、スタソーマ王子

- によって改心するという物語が語られており、これが古ジャワ語 Sut の原型になったと推測される。これ以外にも10点をこえる異話がインドには伝承されている。その詳細と、物語のジャワへの受容過程については青山 (1986) を参照のこと。
- (22) 以下、本稿では、仏教的状況の中で悟りを開いた存在をブッダと呼び、仏教の創始者として知られる歴史的ブッダを、彼のクラン名にちなんだ通称であるゴータマ・ブッダと呼んで区別する。
- (23) 古ジャワ語 Sut の物語構造の詳細な分析については青山 (1992a) を参照のこと。
- (24) AWj の場合と同様に、ここでは、序章と終章は省略し、中心的なエピソードだけを取り上げ、さらに説明の都合上、段に分けた。かっこの数字は詩章と詩節を示す。
- (25) 古ジャワ語 Sut に見られる教義の分析については Ensink (1974) を参照のこと。
- (26) Wairocana (サンスクリット名 Vairocana) は毘盧遮那仏と漢訳される。その性格には教理史上の発展があり、とくに密教段階に入ってから Mahāvairocana (大日如来) と呼ばれることが多い。Sut のテキストでは Wairocana と記すが、明妃 (象徴的女性配偶者) との性的結合などの内容から見て密教的性格を持っていることは明かである。
- (27) インドでは Locanā は阿闍如来 (Akṣobhya) の明妃であり、それに対して、Vairocana の明妃は金剛界自在女とされている (ダスグプタ 1981: 94-95)。Wairocana の妃を Locanā とする例は Nag 43.6 にも見えることから、当時のジャワ仏教の慣習であったことがわかる (Pott 1966: 127-30)。
- (28) ヒンドゥー・ジャワにおける仏教とシワ教の関係についてはこれまで様々な主張があり、中には、Sut を例にとりて「シヴァ・ブッダ信仰」(The cult of Siva-Buddha) と呼ぶべき宗教混交 (syncretism) を説くものもある (Coedès 1968: 199)。この問題の論議は本稿の主旨ではないが、少なくとも Sut に語られているような宗教の状況を仏教とシワ教の「混交」と認めることはできない。石井 (1994) が論じるように、当時のジャワ一般では、仏教とシワ教の共存を認めつつその背後に両者を統合するより高次な普遍真理が想定されていたと考えるのが妥当である。
- (29) ゴータマ・ブッダの生涯を語る古ジャワ語文献は現存していないが、ジャワに仏教が伝来した時に仏伝も伝わったと考えるのが自然で

ある。サンスクリット仏典 *Lalitavistara* にもとづくエピソードがボロドゥール寺院の壁画に描かれていることから、遅くとも8世紀中頃には仏伝がまとまった形で知られていたことが確定できる (Krom 1993: 99-229)。

- (30) 初期仏教の教理を継承する上座部仏教圏においては、国王をブッダにまだ成りきっていない存在、すなわち、自らの悟りを求めている存在としての菩薩、あるいは後代になって、他者を悟りに導く救済者としての菩薩とみなすことでこの問題を解決しようとした。たとえば、11世紀末のパガンの王は自らを「強大なる転輪聖王、やがてブッダとなり衆生を救うボサツ」と規定している (石井 1991: 174)。
- (31) 本稿では、このような王権の類型がタントゥラルによって提示されたことを確認するだけであって、そのような観念にもとづいた王権が歴史的に存在したかどうかを論じるものではない。この問題についてはさらに資料を検討した上で別の機会に改めて論じたい。
- (32) 文化人類学において母方交叉イトコ婚と呼ばれるこの結婚形態はジャワでは一般的なものではないが、MBh の中では重要な働きをしている。パーンダワ兄弟の三男アルジュナは、母方交叉イトコである Subhadra と結婚する。彼女の兄 Kṛṣṇa はアルジュナの最良の同盟者となりパーンダワに勝利をもたらす (Dowson 1982)。ここで問題とされるべき点は、タントゥラルが自分の作品の中でこのような結婚形態をことさらに強調した理由である。
- (33) Noorduyn (1978: 250-51) を参考にして著者が作製 (青山 1992: 76)。
- (34) 1365年に成立した Nag (7.4) によれば、ウィクラマワルダナは当時まだ結婚しておらず、まだ少年期であったはずである。したがって、王位についた1389年の時点では、おそらく30歳前後であったと推定される。Sut が書かれた時点では、自らの宗教的傾向を確立していたと考えられる。
- (35) 聖名ヒャン・ウィシェーシャの初出は1385年の Patapan 碑文である (Pigeaud 1960-63: vol. 3, 172; vol. 4, 447)。聖名の使用については Noorduyn (1978: 229-30) を参照のこと。また、ウィクラマワルダナの死去した年は1427年の可能性もあるが、ここでは通説にしたがっておく (Krom 1931: 445)。
- (36) ヒャンは神格を意味し、また、神格やそれに準じる聖人に対する称号にもなった (Zoetmulder 1982: 659-61)。ウィシェーシャは「他から識別される特性」の意味から転じて「すぐれた特性」、あるいは、



そのような特性をもつ「すぐれた存在」を意味し、Sang Hyang Wiśeṣa の形で「最高実在」の意味でも使われた (Zoetmulder 1982: 2298-99)。

(37) Nag にはクスマワルダニーの名は見えるが (7.4), ウィーラプーミ侯の名はまだ見えない。このことから二人は姉弟の関係であることが推測できる。

(38) ウィーラプーミ侯は、ラージャサナガラ王の唯一の息子であったが、その少年期に東王宮のインドゥデーウィーの養子になっており、その時点で公式には王位継承権を失ったと考えられる。この養子縁組は、インドゥデーウィーの母が1371年と1376年の間のある時点で死に、その称号「ダハ侯」(Bhre Daha) がインドゥデーウィーに継承された後におこった (Noorduyn 1975: 482-86)。一方、イスラム期以前のジャワには王位の男系継承の原則は確立しておらず、むしろ、王の女子に潜在的な王権が担われていると考えられていた (青山 1992: 75)。したがって、ラージャサナガラ王の妹の子であり、かつ、王の娘と結婚しているウィクルマワルダナには王位継承の資格が十分にあった。

[付記] 本稿は、青山 (1992a) での萌芽的議論を発展させたものである。その一部は、第1回南島語研究会 (1993年11月6日) と総合的地域研究「外文明と内世界」第1回研究会 (1994年7月3日) で発表した。ここに、貴重なコメントをしていただいた方々に感謝の意を表したい。