

中部ジャワの仏教遺跡

—— 北プラオサンの方位について ——

野 口 英 雄

An analysis of the structure of directions shown by the position
of short inscriptions at Tjandi Plaosan Lor

by

Hideo NOGUCHI

は じ め に

チャンディ・プラオサン Tjandi Plaosan は中部ジャワ州クラテン郡プラオサン村 (Propinsi Djawa Tengah—Kabupaten Klaten—Kampung Plaosan) に在って、いわゆるプランバナンの仏教ヒンズー教遺跡群の北東の隅に位置する石造の仏教僧院である。¹⁾ そのうちのチャンディ・プラオサン・ロール Tjandi Plaosan Lor (Lor は北の意味であって、これを北プラオサンと呼ぶ) は、2棟の中心建物を囲んで174個の小ストゥパと小祠堂 (bijtempeltje)²⁾ から成る小建築群を内外二重の周壁 (ringmuur)³⁾ によって囲まれた、まとまった一群の建築である。

本論文の主目的はこの小祠堂群の建築部分から発見された多くの小碑文からこの建築群の示す潜在的表現としての方位の構造と、その意味を見出すことである。この碑文群については、J. G. de Casparis 博士の報告書⁴⁾ に全面的に頼った。

なお、この潜在的表現としての方位の構造の説明として、「付論：仏教的超越と現実との対置」を加えて、その理解の一可能性を示した。

- 1) K. With, *Java, Brahmanische, Buddhistische und Eigenlebige Architektur und Plastik auf Java* (Leipzig, 1920), pp. 28~29. ジャワの建築を分類して stūpa, tjandi, vihāra の3種類とする。そのうち tjandi は発生的には埋葬物が建築の中に建て込められたことから分かる通り聖人の廟建築 Grabbaute であるが、しかし純粹に神々にささげられた寺院建築をも意味している。だから、ジャワでは stūpa を除けばすべてが tjandi である。vihāra は僧院で、チャンディ・サリとプラオサン (中部ジャワではこの2例だけである) のように1階に礼拝の場を持った、基本的には Wohnbaute であるとする。
- 2) N. J. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst* ('s-Gravenhage, 1923), II, p. 5; Soeharsono, *A Short Guide to Prambanan Complex* (Jogjakarta, 1964), p. 13; J. G. de Casparis, "Short Inscriptions from Tjandi Plaosan-Lor," *Berita Dinas Purbakala* (Djakarta, 1958), No. 4.
- 3) *Ibid.*
- 4) J. G. de Casparis.

I 位 置

図1の通り国道ジョクジャカルターソロ線は現在プランバナンのラトゥ・ボコの丘にさしかかるあたりでその向きを約4kmにわたって、東北方から東方に変え、再び東北方に戻している。この東西約4kmの道とその南に延びるラトゥ・ボコの丘、そしてチャンディ・セウ、チャンディ・ロロ・ジョングラン、チャンディ・サジワン、チャンディ・プラオサンと丘の西麓に点在する小遺跡群を抱きかかえるようにして、オパック川とカンクランガン川が北から南

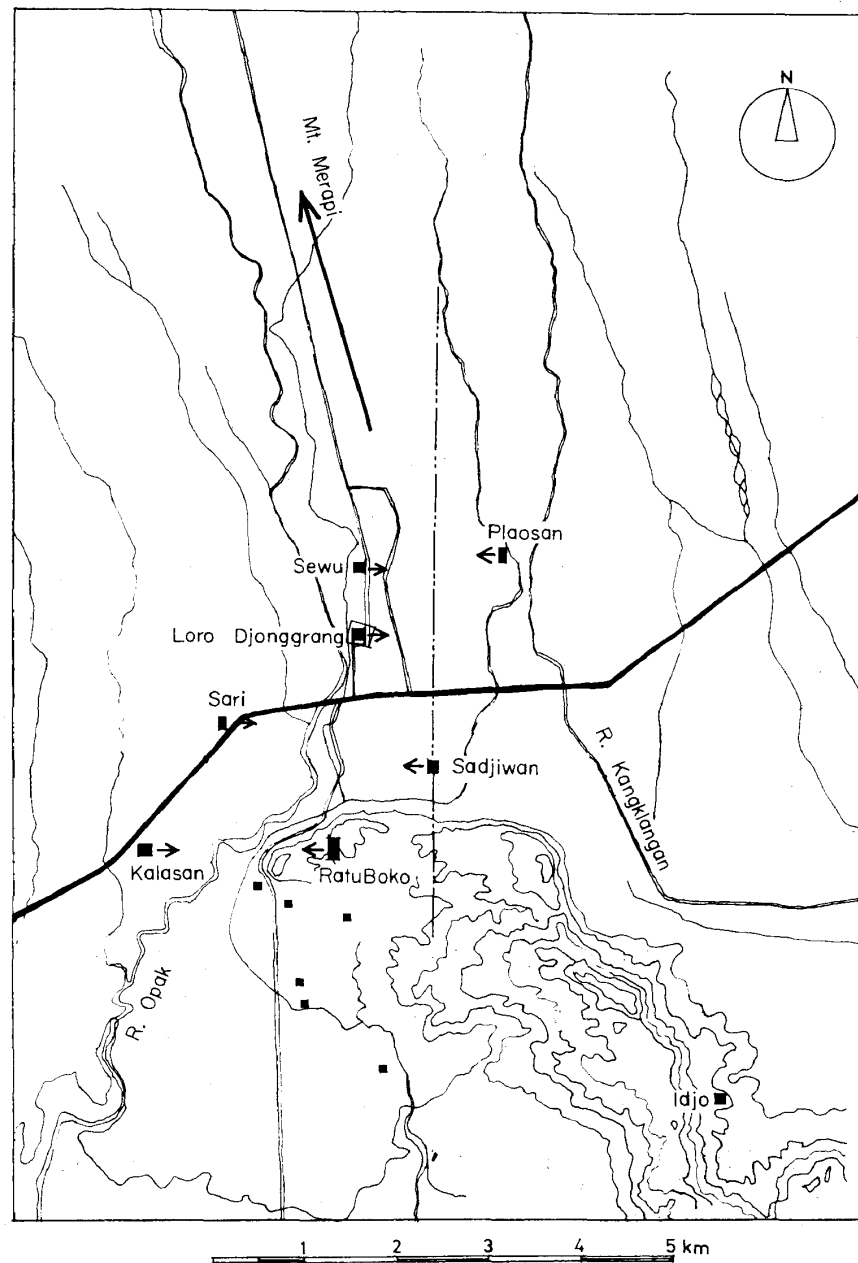


図1 プランバナ

へ流れている。チャンディ・サリとチャンディ・カラサンとは西のオパック川にほとんど国道に面して接している。チャンディ・プラオサンは東側のカンクランガン川に近く、国道と、それに直交するロロ・ジョングランとセウを貫く南北の道路から各々 1.5km 北、東の位置にある。

II 敷 地

本論で扱う北プラオサンは図 2 のように東西約 87 m、南北約 148 m の長方形の周壁で囲まれた敷地にあって、この敷地の東と西の南北方向の線をそのまま南へ約 80 m 延長すれば、空地ではあるが南側を周壁の延長部

分で限られている。北プラオサンと同じ幅でこの空地の南にさらに約 80 m 接するのが南プラオサン Plaosan Kidul である。南プラオサンはもと 3 像を持つ一室の堂を囲んで、小祠堂とストッパとが単位となって周壁で囲まれている。⁵⁾ 一方、北プラオサンに北接した、北方向に約 50 m は、やはり周壁に囲まれた中にストッパを形成すると思われる円い表面を持つ切石が散在している。その中央に、上に何も載せないテラスがあって、この上には、Ijzerman

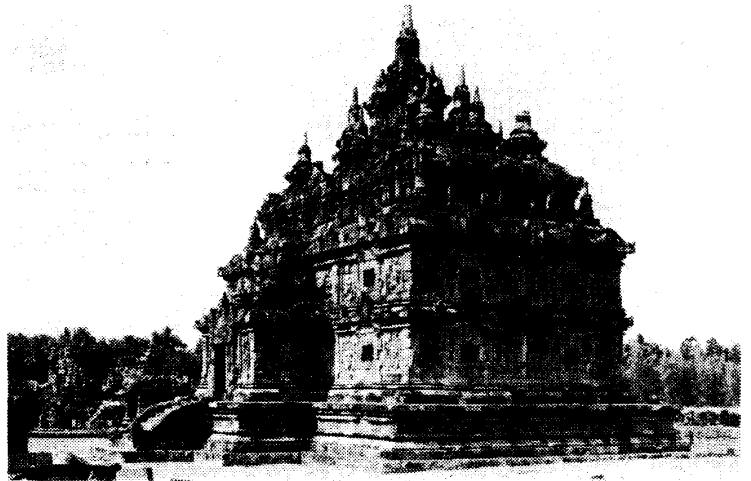


写真 1 南の僧堂

博士の調査時には Dhijanibudha⁶⁾ (Buddha Dhyāni)⁷⁾ と菩薩 Bodhisattva の像があって⁸⁾、このテラスを J. G. de Casparis 博士は図の説明中に MANDAPA と記入している。この全体で南北約 360 m、東西約 87 m の南北に長い長方形の 4 部分から成る敷地の西に隣接して同じ広さを石工事をした道が巡っている。⁹⁾ この西前面の空地は先の北プラオサンと南プラオサンとはさまれた空地と同じく儀式の場であったと思われる。

III 調査と保存の歴史

調査と保存の歴史をかいつまんで記すと¹⁰⁾、1845年ミュンヘンでプラオサンについて初めて報告されてから、1867年に地震で破壊され、その年に Brumund 博士が、1885年には Ijzerman

5) R. A. Koesnoen, *Tjandi Prambanan dan Tjandi-Tjandi Sekitarnja* (Bandung, 1962), p. 76.

6) R. A. Koesnoen, p. 75.

7) J. G. de Casparis, p. 3.

8) R. A. Koesnoen, p. 75.

9) N. J. Krom, *Inleiding*, III, pl. 41; R. A. Koesnoen, p. 76.

10) N. J. Krom, *Inleiding*, II, p. 5; Soeharsono, p. 13; J. G. de Casparis.

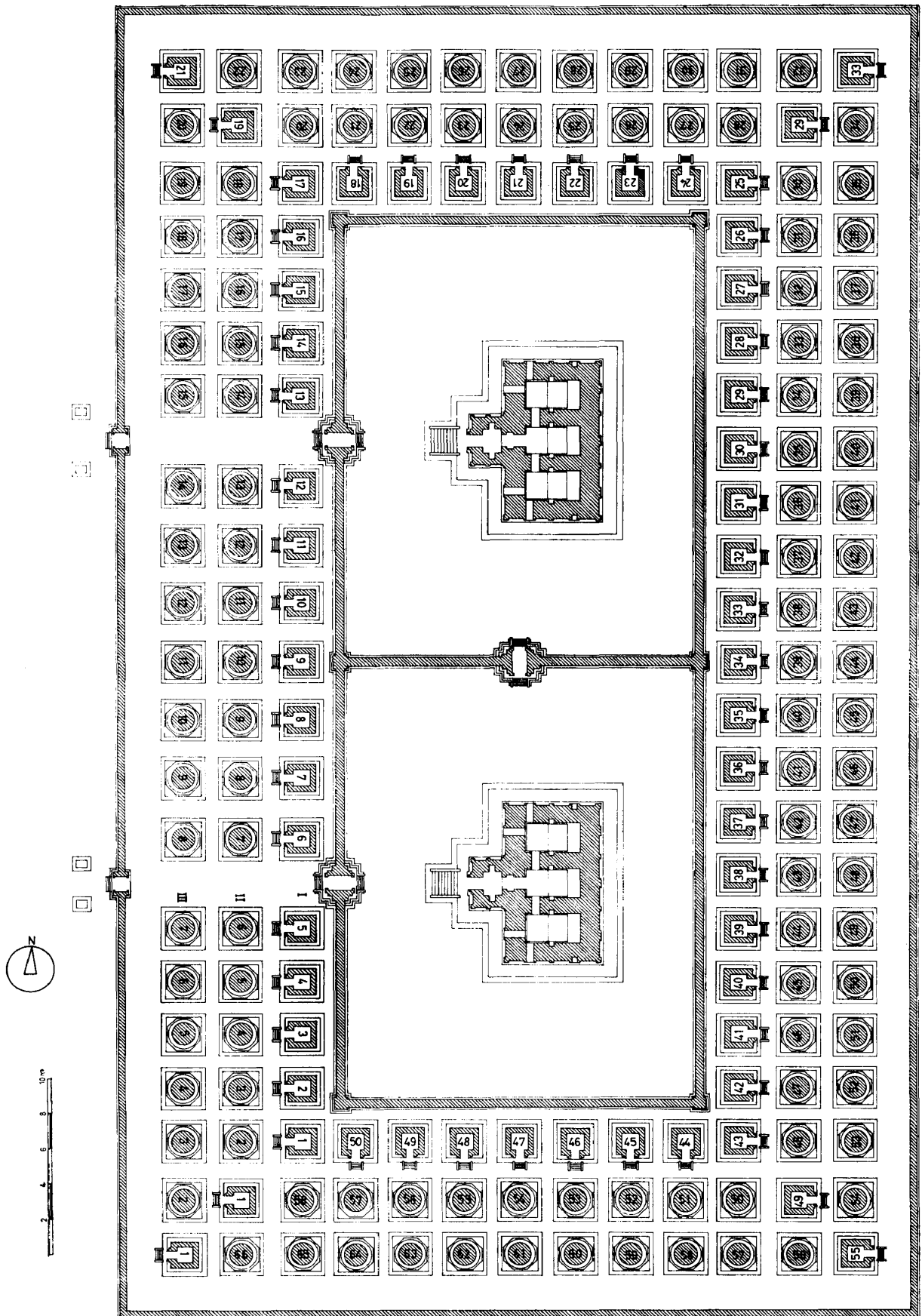


図2 北プラオサン配置図

博士が破壊の状況を詳細に報告した。1889年に Groneman 博士が碑石の一つをジャカルタの博物館に運んだが、現在 プラオサンに、それについて Bosch 博士の報告通りの碑石があるので、これは再びプラオサンに返されたい。1891年に出所不明の pre-Nāgarī script で書かれた碑文が発見された。1915年に Bosch 博士はこれをプラオサンのものでした。J. G. de Casparis 博士は pre-Nāgarī 碑文はおそらく 9 世紀前半のものなので、プラオサンの創建にではなく、古い基壇の拡張に関するものと思われるとする。¹¹⁾ しかし、建設年代は、N. J. Krom 博士等が一般に 915 年頃¹²⁾とするのに対して、J. G. de Casparis, A. J. B. Kemper¹³⁾ 両博士は 850 年頃としているのは、pre-Nāgarī 碑文の年代とほぼ一致するので、博士の「古い基壇の拡張」が何を意味するか不明である。結局、1885年の Ijzerman 博士の報告が最も秀れたもので、それ以後何もなかったのだが、1909年に Oudheidkundige Commissie (考古学協会) がプラオサンに関してこれ以上の調査を打ち切ることを公表してからは、二つの像と寺番 (skt. Dwarapala¹⁴⁾, tempelwachter), 多少の隔壁 (tusschenmuur) 以外はすべて、小祠堂も周壁も隔壁も分からなくなり、あるいは消え失せた。そして南プラオサンはすべて住人達が土台石として取り去り、北プラオサンは 1 像だけとなるほど無残であった。しかし、なお復元の可能性があったのは幸いであったと N. J. Krom 博士は報告している。¹⁵⁾ 1925年第 2 の碑文が発見された。1940年に計画的な発掘調査が始められ、1941-1947年には多くの資料が得られて、Soehamir による仮転写が付けられて、それを J. G. de Casparis 博士が保存していた。1952年と 53年に、博士は現地でさらに資料を得た。¹⁶⁾ 1958年と、J. G. de Casparis 博士の報告書 出版 2 年後の 1960年とには、北プラオサンの南の 1 堂が復元されて¹⁷⁾、現在に至っている。

IV 建 築 構 成

北プラオサンは中央に 2 棟の僧堂 (skt. Vihāra) を持つ。約 49 m × 39 m の各敷地はその各々の西前面に門 (Indn. gopura, gapura¹⁸⁾) を持った、壁厚約 90 cm 高さ約 2 m の内側の周壁と、中央に門のある隔壁とによって囲われている。そして周壁の隅部と、周壁と隔壁との出会う部分には、門とよく似た、わずかに成の低い正方形平面の塔が周壁を完結させている。その外周には、第一列に 50 個の、基壇で 5 m 弱四方の小祠堂が、隅部では各々西と東を向き、四

11) J. G. de Casparis, p. 3.

12) N. J. Krom, *Inleiding*, II, p. 3.

13) A. J. Bernet Kemper, *Ancient Indonesian Art* (Massachusetts, 1959); J. G. de Casparis, p. 20.

14) Soeharsono, p. 12.

15) N. J. Krom, *Inleiding*, II, p. 5.

16) J. G. de Casparis, pp. 3~4.

17) Soeharsono, p. 12.

18) gopura: J. G. de Casparis, p. 23; gapura: J. M. Echols & Hassan Shadily, *An Indonesian-English Dictionary* (Jakarta, 1966), p. 117.

方外側を向いて配置されている。その間隔は1 m強である。小祠堂前面の階段から1 m強外側に54個の、基壇平面約4.9 m × 4.9 m のストゥパと隅部に4個の小祠堂がとりまいている。その4 m外側には、西前面に2門を持った壁厚約75cmの外側の周壁が、約87 m × 148 mの敷地を囲っている。問題の碑文はこれらの小祠堂と一部ストゥパを構成する建築部分の石に見出されたものである。

一方同じ形式の二つの僧堂の建築構成は、下から2.10mの基壇 (skt. medhi: 下から plinth, ogīef=ogive と半円線形突出, 装飾パネル, そして一組の cornice より成る) がその最上面で14.20 m × 21.60 m で、前面に3.50 m × 9.00 m の突出部を持つ。その突出部に9段より成る階段をとりつけている。この基壇の上に2層より成る身部が乗る。そのプロフィルは基本的に基壇のプロフィルと同じで、菩薩のレリーフと装飾のある壁面が主体となる。その成は1層目の plinth (台座) 下面から antefix (軒鼻飾り) のある cornice (じゃばら) の上面までで3.50 m, その上は2層目の cornice 上面までで3.00 m である。そして全体の高さは地上から最高部で20.50 m である。

内部の平面を見ると, Kāla-makara の装飾のある幅1.26mの入口に結合して前室 (pendopo¹⁹⁾,

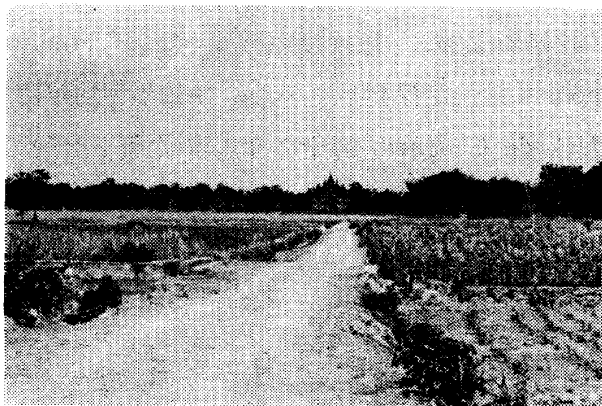


写真 2 西の正面からプラオサン遠望

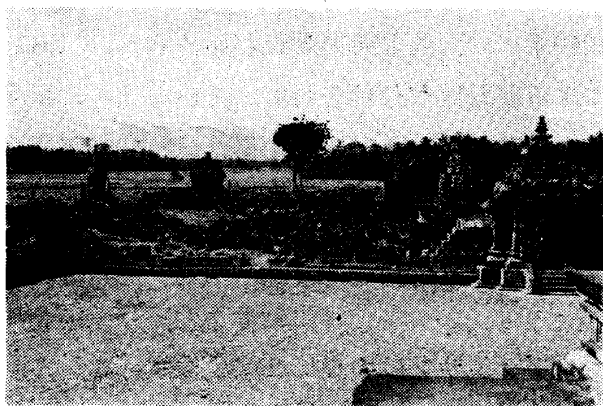


写真 3 南の僧堂から北を望む。メラピ山は中央左より

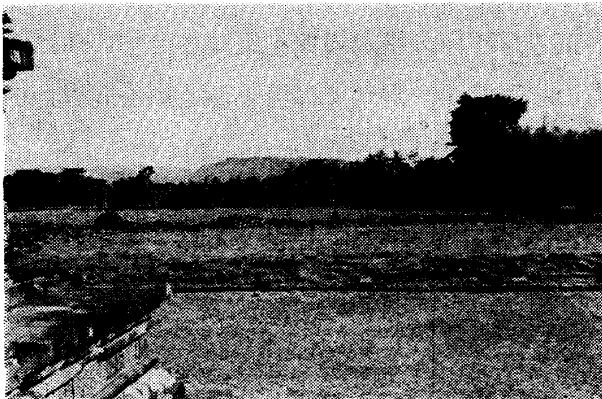


写真 4 南の僧堂から南を望む。森の手前は南プラオサン, その向こうにラトッ・ボコの丘

19) R. A. Koesnoen, p. 73. 英訳 porch は J. M. Echols & Hassan Shadily, p. 273 による。

voorportaal, porch) 2.60 m × 2.20 m がある。前室の両脇壁には niche (壁がら)をつける。そして入口, niche, 窓枠前面には必ず Kāla-makara²⁰⁾ の装飾がついていて、プラオサンの Kāla-head には両側に鳥または Kinnara, kinnarī とよばれる半人半鳥が彫刻されていて、Kāla-makara と共に装飾の部分を成しているのが特徴である。(写真8) この Kāla-head の上両脇の三角の部分は、もしその上部にせり出している梁を支える等の多少とも構造上の意味がある場合には、この部分が何らかの装飾をほどこされていて、取り去られてはいない。²¹⁾



写真 5 南僧堂正面入口

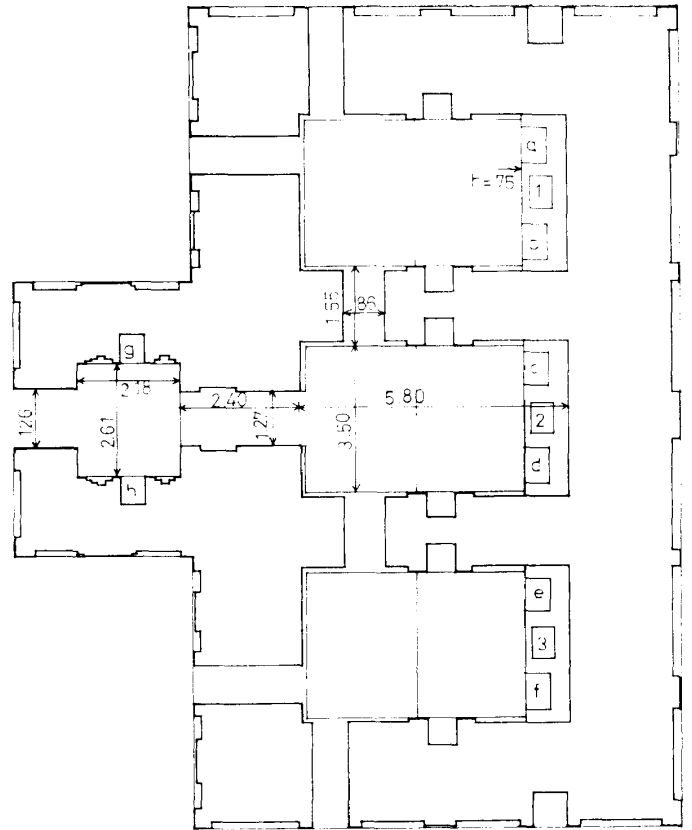


図 3 僧堂(身部)平面図

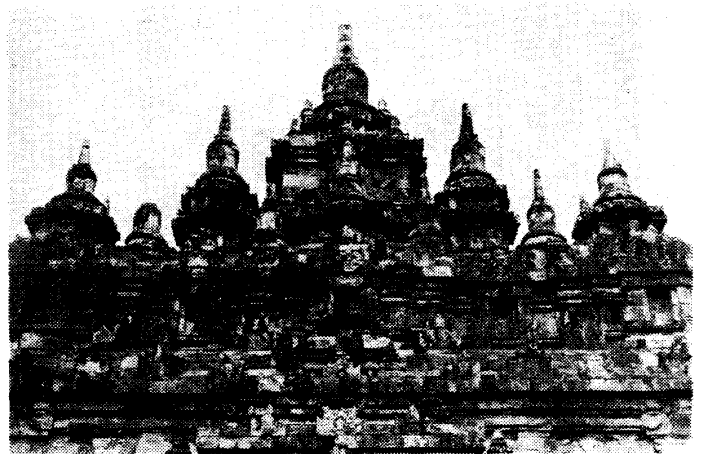


写真 6 南僧堂正面上部

20) A. J. Bernet Kempers, p. 122. kāla: a monstrous head, makara: mythological aquatic animal, kāla-makara: combination of kāla-head and two makara, kinnara, kinnarī: mythological figures, half bird half human, heavenly beings.

21) カラサンには天人の例がある。

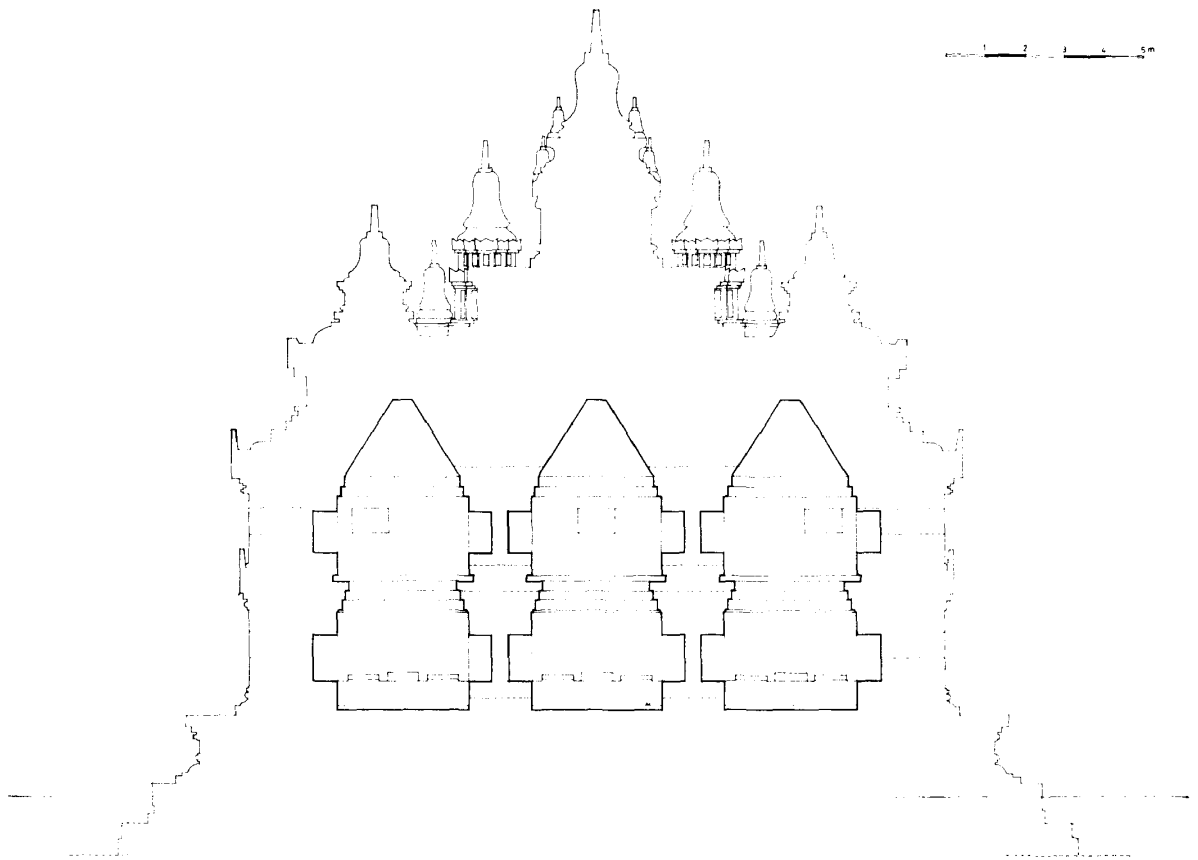


図 4 僧堂断面図

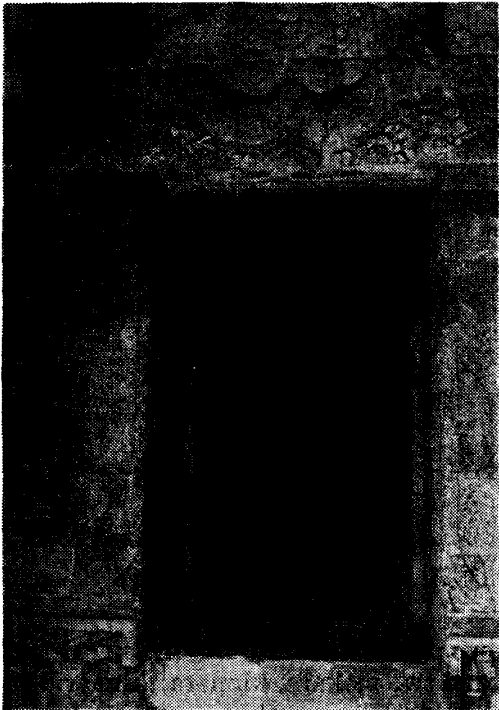


写真 7 中央室入口



写真 8 前室のニッチ



写真 9 中央室正面



写真 10 中央室左壁を通して左室



写真 11 左室正面

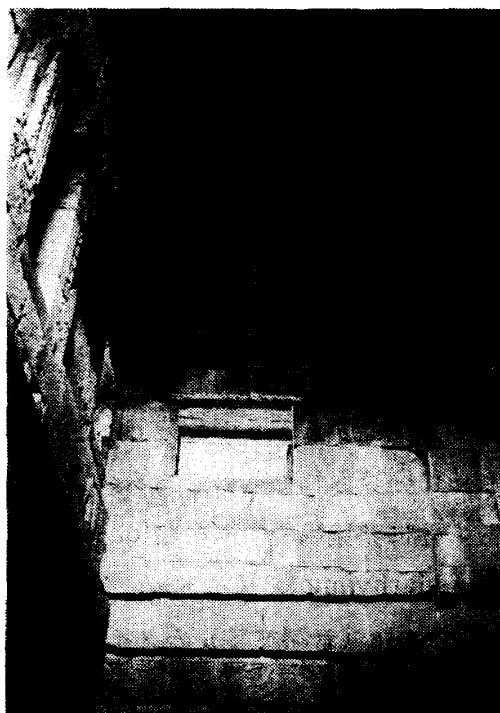


写真 12 左室正面上部

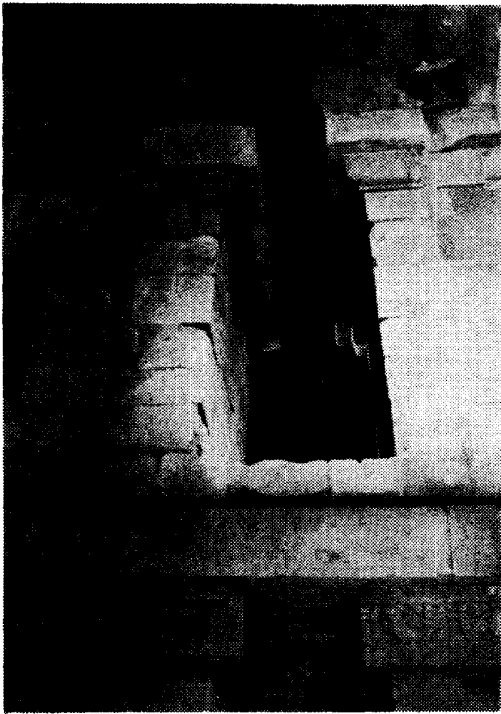


写真13 左室から通路上部

内部には 3.50 m × 5.80 m の3室が作られ、壁に開いた幅 86 cm の入口を通して両側の部屋に入る。3室とも同形であって中程より奥はわずかに床が高くなって、さらに最も奥には奥行 1.00 m 高さ 0.75 m で3像を備えた祭壇がある。その手前の壁には、傘をさしかけられた貴人のレリーフと niche さらに両脇の部屋では、成の低いレリーフがあって、1人または2人の貴人が合掌している。階高は1階が 3.50 m, 2階は梁上で 2.60 m, 最高部で 4.60 m である。1階梁上には壁との間に厚さ 15 cm の板が挿入出来るほどに溝が掘られていて、梁も突出しているので2階があったと思われる。Soeharsono 氏²²⁾は僧侶の居住または祭式用具置場を想定している。床板も構造上可能であるし、昇降用には梯子も可能であり、下階の祭壇上部にあ

たる上階壁部分にも1または2個の窓が開いていて、この推定は正しいと思う。ただし、後述の通り、この遺跡がピカタン王と親族の6人に関係すること、3体の Buddha 像と6体の菩薩像が祭られていること、dhāraṇī (陀羅尼、総持・能持) の書かれた小さい金板の発見があり、1階の長押全体に円い花の模様の中に鳥を彫り、Kāla-head 両脇上の kinnara と共に、それとなく天国をイメージしていて、なおかつ天井高はそう高くなく、祭壇に近いおよそ部屋の半分の床が一段高いこと、等の状況を考えると、ここが一般の僧院 (vihāra) であるよりは J. G. de Casparis 博士の推論のような state sanctuary として、またそれなりの最高の人が冥想する堂と考えられるので、やはり上階は法具の置場か何かであろう。

V 碑文の構成

問題の碑文は図5、6の部分で、主に壁まわりの横材の antefix の間、あるいはいくつかにまたがって発見されたものである。J. G. de Casparis 博士によって報告されているのは、60個とその他に発見場所の不明な dharmma çrī ma… を含む5個と、北東隅の塔でみつかった赤字の palārhyang のタイトル、ジャカルタの考古局にある Nos. 2881 と 2882 の番号のあるもので akṣara (音綴文字) のタイプと大きさから明らかに北プラオサンのものと思われるものとである。

22) Soeharsono, p. 13.

碑文は次の構成を採る。

はじめの言葉	タイトルの部分	名前の部分	その他の記事
dharmma (13回) stūpa (2回)	çri mahārāja…… (大王)	pu…… (一般に貴人に対して)	
anumoda (46回)		dyah (王の親族に対して)	
gawai (2回)	sang çri kahulunnan (女王)		

anumoda の anu は一般に他者に対する喜びを表わし、菩薩が衆生の功を喜び、あるいは Buddha が菩薩として専念していた時のことを振り返っての喜び、また自らの業績の完了に対する喜びを表わす。anumoda は単に大乘仏教あるいは仏教にさえ限定されず、puṇyānumodana(anuttarapūjā)という合成語から分かるように、一般に信仰表現の最高形式を表わす。結論的に言って、王には現われない等碑文全体から得られる事実を総合すると、王が中心の建物その他 dharmma や stūpa の現われる重要な建物を建設するに際し、宮廷高官、諸侯 (local vassal princes) あるいは個人が、Buddhas への帰依、あるいは王への忠誠を示して自らの喜びを表現した。そして碑文の用語の相異は建物の種類の相異によるのではなく施主の相異によるのであって、その点で anumoda は独立しているのではなく、全体の施主である王に従属し、寄進をしたことを示す。一方 dharmma は王の碑文に現われて、創設者の独立した建設意志に関係しているようである。

しかし、小祠堂 I. 32, I. 39 に anumoda ではなく gawai (= work, activities) が現われる理由は分からない。I. 32 は, minulān (= to lay the fundamentals of, to begin

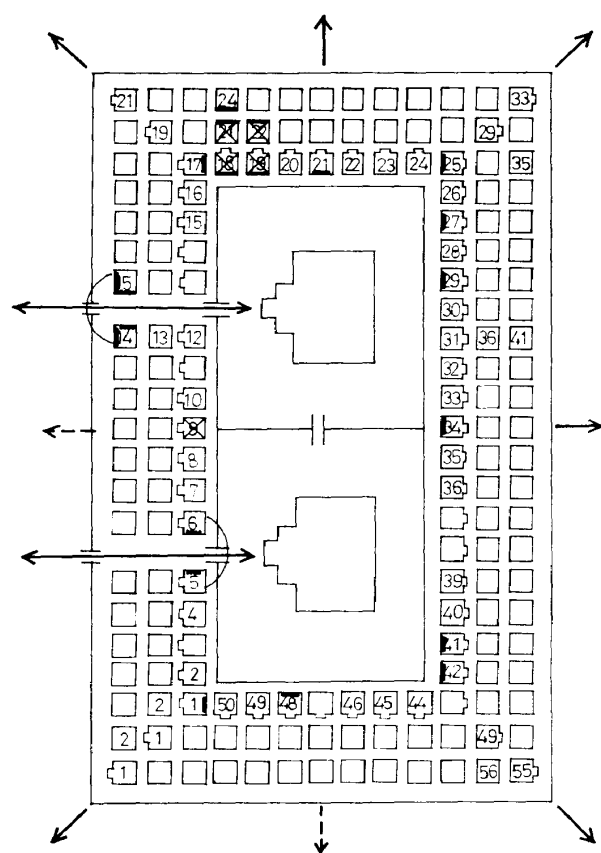


図5 碑文の位置 (1) 王に関する碑文とその示す方位

- dharmma(または stūpa)Çri Mahārāja
- ▤ anumoda Rakai Gurunwañi
- ⊠ anumoda Çri Kahutunnan
- ⊡ anumoda Sang Watuhumalang

with)²³⁾ に始まる一人 sang tawān というタイトルの pu piñul という人に続いて, gawai の後に同じタイトルで pu kais-sawa という人の名が現われるので, 前者の死か何かの理由で後者が建設を受け継いだものと思われる。そして一つ前 I. 31 の [anumoda sang datirip] pu kaisawa と同一人物だと思われるがタイトルが異なるので pu kaisawa が pu piñul の死後そのタイトルをも引き継いだことを推定する。しかし, I. 39 は状況が異なる。2人以上の名が同一碑文に現われる例はいくつかある。II. 19 に [anumoda sang dawruluk] pu nadī と pu candra との2人の名があって, mañālihi (<kālih=two, to do (make)something with two men together, cf. 現代ジャワ語 nalihi) があり, 2人が共同したことが分かる。I. 5 には [anumoda] rakai wanwa galuḥ tinulusakan に続いて [dai] rakai gurunwañi dyah rāṇu と後の王と同じタイトルを持つ2人が現われる。また, I. 41 はおもしろい例であって, 王と他の3人によって建設されたようだ。碑文の構成は次のようである。

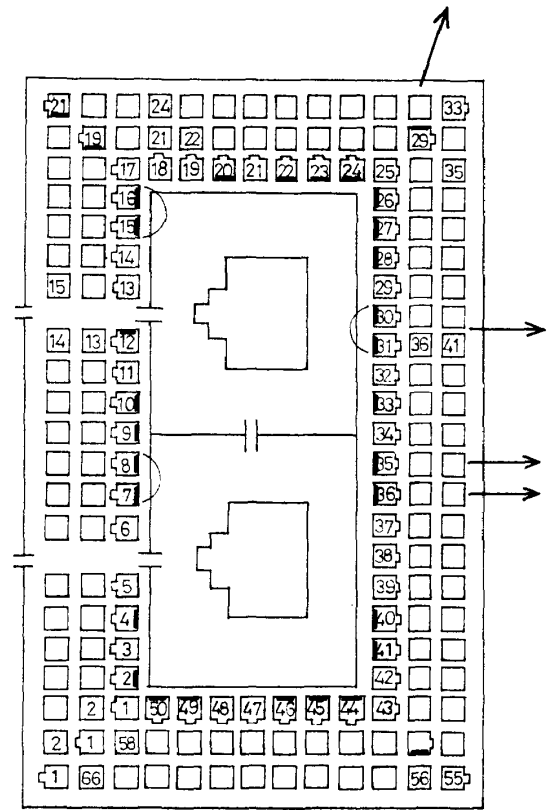
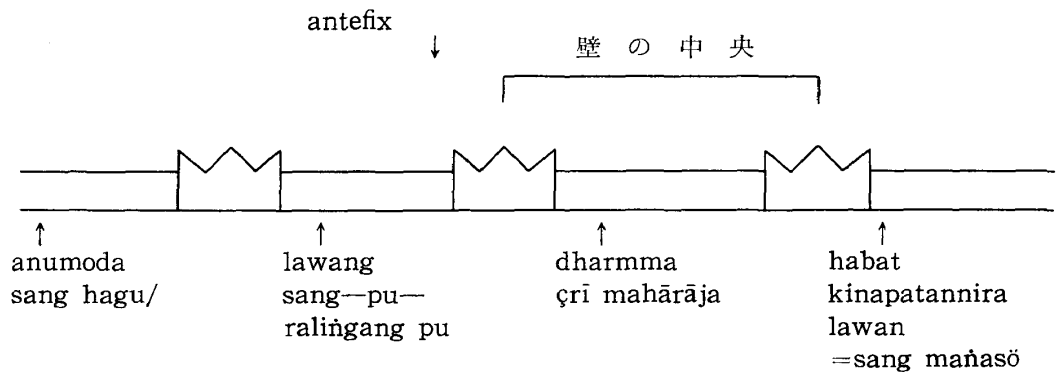


図6 碑文の位置 (2) 他の碑文によって方向が示されるもの

- anumoda sang……
- 同一文は関係深い人物による碑文



dharmma Çrī Mahārāja (8世紀中頃からの中部ジャワの王の称号) を壁の中央の二つの antefix の間にして, 他の3人は kinapatannira (=done by four) と共にその両側に配置されている。ただし, Sang hagu/lawan は名前が antefix で切断され, また pu だけで名前の

23) J. G. de Casparis, p. 14.

ない人がいる等の事実から 3 人は重要でない人物で、末尾の sang mañasö (= the proprietor; he who exerts the full rights) は碑文中央の王に関係することで、結局 3 人の共同建設に対して王の名が貸与されたとする。

VI 人名とタイトル

1. 王 Çrī Mahārāja Rakai Pikatan と女王 Çrī Kahulunnan

Çrī Mahārāja Rakai Pikatan は外側の門の直前 III. 14(b), 15(a) にあって外側を向いている。碑文の位置が建築群の外側を向いているのは他に 2 例、そして向かいあっているのが 2 例あるがいずれも重要な位置にあって重要な人物であるらしい。この人物は明らかに表²⁴⁾の

表 王 の 系 図	
(マタラム, サンジャヤ系)	(シャイレンドラ朝系)
① Ratu Matarām Çrī Sañjaya (732 - ca 760)	
② Çrī Mahārāja Rakai Panangkaran (ca 760 - ca 780)	Samaratūṅga (ca 812 - ca 832)
⑥ Çrī Mahārāja R. Pikatan (842 以前 - ca 856)	Paramodavardhani (Çrī Kahulunnan)
⑦ Rakai Kayuwani (856-882 以後)	
⑧ Çrī Mahārāja Dyah Balitung (899-910)	Balaputradeva (ca 850)
Dyah Wawa (928)	(スマトラのシュリヴィジャヤ)

- 24) 表中のマタラム王国とシャイレンドラ朝(シュリヴィジャヤ王国の一王朝かもしれない)の関係、各王の属する王朝、婚姻関係等の問題は、王と王朝の宗教、地理的中心地、寺院建設の年代、当時の精神構造等の問題にさえ密接に関係するので重要である。バリトゥン王の碑文の 8 王の属する王朝についてさえ、マタラムとシャイレンドラ 2 朝に分かれるという説があるほどに問題である。さらに、仏教とヒンズー教との並存の可能性(一般に是認されてきたが、B. H. M. Vlekke, *Nusantara, A History of Indonesia*, The Hague and Bandung, 1957, *The Kingdoms of Java and Sumatra* では否定している)と、仏教の進路——あまり定着しなかった中部ジャワ北岸から南部ケドゥとプランバナンへの——、ディエンからプランバナンへのヒンズー教の進路、特に、プランバナンにおける仏教とヒンズー教の関係(B. H. M. Vlekke は従って両宗教の年代のずれを假定する)。さらにシャイレンドラ朝系(仏教?)の西遷とマタラム系(ヒンズー教?)の東遷の問題等が残る。(B. Schrieke, "The End of Classical Hindu-Javanese Culture in Central Java: A Study in Economic Geography," *Indonesian Sociological Studies*, The Hague and Bandung, 1957. はシャイレンドラ朝の中部ジャワ放棄と東遷を政治経済的理由に求める。)そして、シャイレンドラ(=king of mountains あるいは mountain)は地理的な山、すなわちディエンを中心とする北西部を意味するのか、それとも、むしろ密教と関係して単に山々を精神的に表わしているのか、という問題がある。中部ジャワ南部に関係するメラピ山には遺跡はあまり近づいていないようである。そしてケドゥもプランバナンも前述の山岳地方に比べると丘があるだけで、これらに精神的、地理的な王の山、あるいは山々を見出すとすれば、ラトゥ・ボコ宮から南に連なる丘、その各突出には個々の gunung (山) の名がつけられているその山々に求めることは出来よう。これらの諸問題が関連しあって、解決の糸口となろう。

中の、サンジャヤ（マタラム）系の第6の王で、この王はシャイレンドラ王朝の最後の王サマラトゥンガ（ca 812 - ca 832）の娘パラモダヴァルダニー Paramodavardhanī と結婚した。Çri Mahārāja（大王）の碑文はその他に図4の位置にあるがすべて王名はない。これは、碑文の形式が同じことから建設は短期間に成され、従って名を省略しても分かるという理由によってピカタン王であろう。別に Rakai Pikatan は Tjandi Perot の碑文（850 A. D.）にもある。Çri Kahulunnan（I. 18, 19, II. 21, 22）は大王 Çri Mahārāja と同じく、単に Çri を用いているばかりでなく、pu あるいは dyaḥ に続く名前が省略されていて王について4回と頻出し、しかも北西隅にかたまっている。そして II. 21, 22 の二つは外側を向いた3例の一つで、この間からは gold plate, 銘のある silver plate, bronze pot, bronze chain 等の発見が報告され、しかも I. 17, III. 24 と王の碑文が隣接している。また Çri Kahulunnan は842年に二つの碑文がある等の理由から女王のパラモダヴァルダニーであるとする。

2. 第1王子 Rakai Gurunwaṇi Dyaḥ Salaḍū (Rakai Kayuwani Pu Lokapāla), 妻 Rakai Gurunwaṇi Dyaḥ Rānu と母 Rakai Wanwa Galuḥtinulusakan

Rakai Gurunwaṇi Dyaḥ Salaḍū は III. 14(a) と 15(b) に、この同ーストッパに先の王の碑文が外側を向いて位置していたのに対して、北側の入口の両脇で向かいあって位置する。これは I. 41 に王にならんで3人が従属的に現われたのとは異なって王と対等で、特に rakai と dyaḥ が使用され、ここでは3人に限られるのでおそらく王子であろうとする。そして南内門の直前の両側に向かいあってあるこれと同じタイトルの Rakai Gurunwaṇi Dyaḥ Rānu (I. 5, 6) をその配偶者とする。J. G. de Casparis 博士は古代ジャワ語の明らかに性を示す語尾や付加語の例を列挙して、この Rānu がその仕事 (I. 5) を受け継ぐことになった Rakai Wanwa Galuḥtinulusakan をラヌの母または姉と考えている。一方 Rakai Gurunwaṇi のタイトルは銅板 (886 A. D.) にあって他の碑文では見出されていないので、Rakai Kayuwani Pu Lokapāla (Argapura 碑文, 863 A. D. と碑文 882 A. D. では Rakai Kayuwani のみで、これは表のごとくピカタン王に続く王である。) は Rakai Gurunwaṇi と同一人物かもしれないとし、古代ジャワのタイトルと名前に多い synonym の例を列挙し、両者の最後の碑文の882年と886年との近いことを理由にしている N. J. Krom 博士を支持している。Balitung 王の碑文 (907 A. D.) に Rakai Gurunwaṇi をカユワニ王の次に王として付加するのは問題であるし、Rakai Gurunwaṇi がピカタン王に密接していることはここ北プラオサンの碑文で示されたからでもある。

3. 第2王子 Rakai Layuwatang Dyaḥ Mahārnnawa

これは I. 23 にあって、rakai と dyaḥ とを持つ王の親族と思われる3人のうちの1人である。このことから第2王子に想定している。J. G. de Casparis 博士は同じタイトルを持つ

Kadiluwih 碑文 (845/6 A. D.) の Sang Layuwatang Pu Mananggung とは別人であるようだが関係はあって Mananggung (=he who guarantees, warrants の意味) はこの第2王子の代理者と推定する。代理者の例は多い。別に838年²⁵⁾から842年を中心としてこの845年—6年前後が北プラオサンの建設年の決定に役立つと思う。sang watuhumalang pu tguh (I. 9) はカユワニ王の次のワトゥフマラン王と同一人物であるかもしれないがこの碑文に関する限り何ら特筆すべき特徴はない。しかし位置が西正面の中央であることに注目する。この王の治世は800年代の終り頃であるから北プラオサンの建設当時は未だ幼年であったと思われるため並の碑文であったのではなかろうか。

4. 2個以上の碑文——2人の関係ある人物

前述の他に2個以上の碑文あるいは2人の関係ある人物の現われる碑文は次の2例である。

(1) Sang Sirikan Pu Sūryya (I. 15, 16) (skt. Sūrya=sungod) は男性。Sang Sirikan Pu Anggēhan (I. 26) はその妻。Sang Sirikan は最高の官位の一つで Rakai Sirikan の代理であろう。

(2) Sang Ramraman Pu Singha (I. 7, 8)

5. その他のタイトル——代理者

古代中部ジャワの土地には2種類あって、寺院に寄進された simā (=free territory) とその他、すなわち, wanua (=desa: 行政的村)²⁶⁾の集合した watēk (=group) から成る村の行政的集合体によって構成される王国の領土とであった。²⁷⁾ J. G. de Casparis 博士によれば rakai あるいは pamēgēt に続くタイトルはこの行政単位としての watēk であったこと、そして碑文の示すところでは、クラテン郡で 27 watēk が52の村 (wanua) から成って、そのうちには Watēk Kiniwang のように12村から成るものもあったことが知られている。従って、この watēk の代理者とは村集合の代理者であり、実質的にはそれ以上に王国の権威の代理者であっただろう。その他に parujar (=speaker), citralekka (=writer, official documentalist) 等の高官が報告されているが、北プラオサンには見られない。次に北プラオサン碑文に現われる watēk の名と、それらについて分かっている事実とを列記する。

(1) (I. 2) Kalunwarak: ロロ・ジョングランに kaluñ warak として明らかに古い形である。

(2) (I. 10) Maḍaṇḍar: Wawa と共に王の次の第1の権威で、王の命令は時に彼らに下される。

25) D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia* (1955).

26) desa に対して kampong も村ではあるが、kampong は労働と供給の場を含んで、人家でひとかたまりになった、行政的なレベルを抜きにした kampong plaosan のように精神的な集落である。

27) 下中邦彦『アジア歴史事典8』(平凡社, 1960), p. 352. マタラム (仲田浩三)

- (3) (I. 22) Tañunan : ロロ・ジョングランでは北の門 (Indn. gopura)²⁸⁾ に赤で。ここでも北中央一つ西。
- (4) (I. 30) Dalinan : 中部ジャワの権威のリストにしばしば見られる。村の名 (バリトゥン王碑文)。
- (5) (I. 24) Puluwatu : pamēgēt に続くタイトルで, Nagarakṛtāgama 77.3 では仏教の根拠地。
- (6) (I. 32) Tawān : カラサンのサンスクリット碑文にもある。
- (7) (I. 35) Wurutungal : Siki と同じ 1 を意味する。クラテン郡 (東方) にある。ここでも東面中央一つ南。
- (8) (I. 36) Paṅgumulan : Kēmbang Arum 碑文に銅鍛冶の村としてある。東方 (?)
- (9) (I. 50) Tiruranu : セウにもある。東方に位置する (?)
- (10) (II. 29) Kalangwatu : ソロのスリヴィダリ博物館の銅板の Kalangwuṅkal と同一とする。
- (11) (III. 55) Pagarwsi : 詳細なリストに頻出。
- (12) (I. 12) Ḍa-wka : Rakai Wka の代理。(Perot 850 A.D., Argapura 863 A.D. の碑文)
- (13) (I. 28) Ḍa-halu : Rakai Halu の代理。
- (14) (I. 31) Ḍa-tirip : Rakai Tirip の代理。(カラサン碑文 778 A.D.)
- (15) (I. 33) Ḍa-paṅkur : Rakai Paṅkur の代理。(同上)

VII 方位の構造——現実と超越との対極

既に N. J. Krom 博士は、ロロ・ジョングランについて、中心の建築群のまわりに在る 224 の建築群の配列は王国の多くの場所に対応することを主張し、全体を王の廟であり王国の聖所であることを考えた。そして、J. G. de Casparis 博士は以上紹介したような碑文研究の成果に基づいて、対角線の方角を王の権力の及ぶ精神的な、普遍的な方位とした。そして、北西方向に何らかの意味があるだろうということに対してボロブドゥル——パウオン——ムンドゥットの関係から言及し、さらに西正面の 2 門の前面の重要性を指摘した。さらに現実的に碑文の位置とその意味するものの存在する方向との関係をロロ・ジョングランの碑文との関係から若干見出した。私がプランバナンの現地調査の際にまず注目したことは、その地形の中における寺院群のまとまりであった。寺院は、仏教とヒンズー教に分かれ建設年代も異なったにもかかわらず、その地形——北北東約 25km に Merapi 山 (火の山) を遠望し、南にラトゥ・ボコ

28) gopura : J. G. de Casparis, p. 23 ; gapura : J. M. Echols & Hassan Shadily, p. 117.

の宮殿のある丘がひろがっている。その間の平野の中に東西のダイナミックな動きを淀ませる力を感じさせる地勢 (topography)——の中に、各々の建築が外部に広がるユニバーサルな領域を持ちながら自ら完結した世界を持って、そして各々東と西とを向きあっていることに驚いた。(図1)

建築それ自体の構造上からだけでは正面を完全に一方向に限定しない唯一の例はケドゥのボロブドゥルである。そしてプランバナンのセウは240の小祠堂群を正方形に配して、十字形平面の中央堂の主室が東に入口を持つことだけでその方向を正面と決めている。それらに比べて北プラオサンは全体の入口も西に2門を開き、中央の2堂も西に入口の突出を持って、厳として西の正面を示している。だからその二つの入口に重点が置かれるのは当然である。その意味ではボロブドゥルやセウよりはるかに人間との直接的で日常的なかわりを持つとする姿勢がある。しかし同時に碑文の配置が示すように、建築の潜在的な表現として、普遍的な8方向を示していることに注目する。それらの方向は、他の碑文が村の方向を示すことによって一定の先方に存在する村の領域をさし示したのに対して、精神的な、超越的な領域を象徴している。さらに O. F. Bollnow 博士²⁹⁾ の言うように、人間にとっていかに行動しても変わらない鉛直の軸が加わる。その軸は単に上あるいは天空を志向するのみではなく、地輪に達して地球をささえている軸でもある。³⁰⁾ その軸を定めてでもいるかのように、中央の〈ストゥパ形〉(dagob)³¹⁾ には小さい仏像が異常な上にはめ込まれていたらしい窪みがある。(写真6参照) これらの9方向はすべてが一体となって、付論で述べる仏教的超越の極を示し、他方、銅鍛冶の村をはじめとする村々の方向は無数の現実をさし示すもう一方の極を表わしている。そして、東北隅で異常な位置を占める女王の碑文と王のものは現実の山メラビに、地の火を観ながら、王朝の祭火を受ける³²⁾ 源の象徴を志向しているのである。

VIII 付論—仏教的超越と現実との対置

仏教芸術が表現のモチーフを経典の中に持っていることが時に指摘される。そのことから仏

29) O. F. Bollnow, *Mensch und Raum* (Stuttgart, 1963), S. 46, S. 60.

30) Benjamin Rowland, *The Art and Architecture of India* (Maryland, 1956), p. 247; W. F. Stutterheim, *Studies in Indonesian Archaeology* (The Hague, 1956), p. 39; 中村元「仏典Ⅱ」『世界古典文学全集7』(筑摩書房, 1968), p. 445.

31) =the stūpa-shaped elements of the monuments and their decoration (A. J. B. Kempers, p. 37, note); A. K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art* (London, 1927), pp. 159~160. によれば, dāgaba はストゥパのセイロン名である。博士は、全体がストゥパであると考えられるボロブドゥルのような場合に、単に装飾のエレメントとしてではなく、それ自体完結した沢山のストゥパの出現する場合の定義に迷っているが (pp. 204~205), 一方 Kempers 博士は, dagob は skt. dhātugarbha (Pāli 語 dhātugabbho) を語源としてストゥパと同義語であるが、全体としてのストゥパと、そのエレメントとしてのストゥパとの区別の必要から, W. F. Stutterheim 等オランダ学者の例に従って、上記の定義を下し, stūpa と dagob とを使い分ける。

32) B. Schrieke, pp. 305~307.

教芸術は仏教哲学の視覚的表現だとも言えそうだが、しかし、このことは哲学が芸術を一方的に規定するという意味では正しくなく、両者には、特殊の働きがある。それは例えば、＜言葉や芸術作品が、表現する者の意図を担いながら、直接（仏性）をさし示す＞ような働きである。われわれはその時、言葉や芸術作品によって仏性を志向しているのである。Edmund Husserl 博士は、「何かを意味しようとする志向（Meinung）が言葉の外に言葉とならんであるわけではなく、むしろ話すことによって絶えず志向と言葉との内的融合を果たしているのである。いわば志向が言葉を生气づけるのだが、この生气づけの結果、言葉はすべての言葉がいわばおのれのうちに志向を肉体化し、そしてひとたび肉体化されるや、その志向をおのれの意味として担うのである。』³³⁾と言う。さらに M. Merleau-Ponty 博士は「画家の視覚は、もはや＜外なるもの＞へ向けられたまなざし、つまり世界との単なる＜物理的・光学的＞関係ではない。世界は、もはや画家の前に表象されてあるのではない。むしろ画家のほうで、いわば＜見えるもの＞の集極化と＜自己への到達＞とによって、物のあいだに生まれてくるのだ。そして最後に、画像が経験的事物のなかの何ものかにかかわるとすれば、それは画像そのものがまず＜自己形象化的＞（autofiguratif）だからにはかならない。画像は、何ものの光景でもないことによってのみ、つまり、いかにして物が物となり、世界が世界となるかを示すため＜『物の皮』を引き裂く＞ことによってのみ、ある物の光景なのである。』³⁴⁾と言う。

仏教は、多くの哲学的な発見をした。紀元前6世紀のインドにおいて新しい反バラモンの宗教者達の出現は、それ以前のインダス流域よりは東のガンジス河流域であって、そこではすでに犠牲式の廃止、カーストの無視、カルマによる転生の意志的変換等を説いている。³⁵⁾しかし仏教に特有な着想は再生の終了としての nirvana（涅槃）³⁶⁾である。nirvana は、バラモン教にもまた同時代の反バラモンの新宗教にもあったが³⁷⁾、それらは生存の消滅ではなく、死を転機として別の存在状態に移ることであった。一方仏教では、必ずしも死が転機になるのではなく（生きていてさえ可能な、何らかの存在に相当するか、あるいは全くの絶滅であるかを知ることとは無用な）³⁸⁾、永遠な生存意志の消滅、一切からの解脱（skt. vimukti）である。そして、空（skt. śūnyatā）の概念は解脱を説明するのに最も有力であったと思われる。空は、（有存在）と無（非存在）との対立概念のどちらかに属するのではなく、有か無かを問題にする次元を超越した（transzendental）次元で、ただ、可能にする働き（Ermöglichung）をもつのである。

仏教はこのような、空、解脱、nirvana を究極的な超越の極に設定することによって、極め

33) Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik* (1929), S. 20; M. Merleau-Ponty 『眼と精神』 滝浦静雄・木田元訳（みすず書房、1967）、p. 73.

34) M. Merleau-Ponty, p. 288.

35) D. D. Kosambi 『インド古代史』 山崎利男訳（岩波書店、1966）、p. 164.

36) Henri Arvon 『仏教』 渡辺照宏訳（白水社、文庫クセジュ 147、1967）、pp. 56～57.

37) D. D. Kosambi, 第5章、部族社会から階級社会へ

38) Henri Arvon, pp. 57～58.

て楽天的に現実(世俗 loka-dhātu)を肯定して、現実から絶対の極への、中道 (skt. madhyamā pratipad)³⁹⁾ としての見方、行動、思索からなる実践の哲学に社会性を持たせることが出来た。

実は、現実と超越とを対立概念としてではなく、超越をあくまで、現実＝相対 と絶対との対立の超越として一方の極に設定しながら、他方の極に現実をあい対することにおいて初めて、法 (skt. dharma) の体系化⁴⁰⁾ を頂点とする、いっさいの体系的仏教文化の発展の可能性があったのだと思う。

この超越 (Transzendenz) は、自然科学的 (あるいは心理学的) と神話的との両方の超越者の措定——明証的⁴¹⁾でない認識、すなわち、観念的に、あるいは自然現象からの連想で対象的存在者として確かに思念ないし措定してはいるが、しかし対象そのものを直観していない——をしりぞけてはいるが、対象性 (das Gegenständlichkeit) を直観⁴²⁾し、対象を現出させるけれども (その意味では現象学的)、対象性事体が空であるような超越である。空は先に有か無かを問題にする次元を超越した次元で、ただ Ermöglichung を持つと言ったのは、今退けようとしている神話的超越者の措定ではなくて、特に直観されるものである。空は否定の運動、空は空をさえ空ずる。あるいは、空を空じて有となる⁴³⁾、という時、それは単に、無 (leer) を意味するのではなくて、あくまで、認識の対象性の働きをもつ空であるように思える。しかしながら、再び空はあるかないかを問題にすることさえ無用で、ただ、求められるべきものである⁴⁴⁾といわれる時、われわれにとってそれへの的中は絶望的に思えるけれども、求めるということを思索と実践とに具体的に示し、言いかえるとそれへの的中は、六根による識 (skt. vijñāna) を超え、般若 (skt. prajñā) による全体的直観的把握⁴⁵⁾ だと説く。

最後に、ジャワの仏教ヒンズー教文化に関して、両宗教の並存の問題が注視されてきた。すでに脚注24でふれた通り、歴史的事実としての定説は未だ得ていないが、この問題を解くことはジャワ古代史にとって重要である。インドにおいてすでにこれら両宗教が時代の要請に従っ

39) D. D. Kosambi, 第5章

40) 和辻哲郎 仏教哲学に於ける「法」の概念と空の弁証法、『人格と人類性』(岩波書店, 1938); Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (Haag, 1958), S. 56 は体系化の中に現われる普遍者の個別性について言う。Jeder reelle Teil des Erkenntnisphänomens, dieser phänomenologischen Einzelheit, ist wieder eine Einzelheit, und so kann das Allgemeine, das ja keine Einzelheit ist, nicht reell im Allgemeinheitsbewußtsein enthalten sein は消極的にはあるが、仏教に現われる無数の普遍的個体が、仏教本来としては、神話的超越者として措定されたのではないということを可能にする。

41) 明証的＝「絶対的で明晰な所与性、絶対的な意味での自己所与性」を有し、「正当な懷疑をすべて排除」し「思念された対象性そのものをあるがままに端的に直接的に直観し把握することが」出来る。Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, S. 35 立松弘孝訳『現象学の理念』(みすず書房, 1967), p. 54.

42) Edmund Husserl, 立松弘孝訳書, p. 54.

43) 和辻哲郎

44) Henri Arvon, pp. 57~58.

45) 中村元監修『新・佛教辞典』(誠信書房, 1962), p. 431.

て力のあった事実が指摘されている。その役割りは「民間信仰を実際に統一するための仕事」であって、「一方は、統一のとれた抽象的哲学的思想を求め、他方は地方の祭式や神話を復活させようとし」、「村のバラモンたちは彼らの技術の知識で村落経済の手助けをし、一方では民間信仰を認め、他方では知的運動とのつながりで、これらの信仰を哲学的体系の中に統一するようにしむけ」⁴⁶⁾るものであった。さらに東南アジア、特にジャワのヒンズー教化は「宗教的というよりも政治的」であって、「これらの国々の君主と支配階級にとって重要だったことは、インドの風習を模倣すること、あるいは人民にそれを強制すること、またはインド教の理想にかなう君主政体を採用することであった。この理想というのはバラモン＝クシャトリヤという一組の階級、リンガの崇拜、シヴァ派でいう君主の概念などである。」⁴⁷⁾という指摘があって、さらに政治社会経済史的研究の必要さえ示唆されている。

お わ り に

私のインドネシア留学と現地調査のテーマについて御理解下さり、貴重な御指導を下された岩村忍教授に、本岡武教授と石井米雄教授に、そして師宗増田友也教授に感謝します。そして J. G. de Casparis 博士の報告書を下さり、The University of London の同博士に紹介して下さったインドネシア共和国考古局長 Drs. R. Soekumono 氏の御好意に心から感謝します。

46) Jean Boulie-Fraissinet 『インドの哲学』 渡辺重朗訳 (白水社, 文庫クセジュ 355, 1966), p. 46.

47) Louis Renou 『インド教』 渡辺照宏・美田稔共訳 (白水社, 文庫クセジュ 289, 1967), pp. 40~41.