

~~~~~小特集・宗教と地域アイデンティティ~~~~~

## インドネシアにおける諸宗教の共存

石井 和子

### はじめに

パンチャシラはインドネシア共和国建国の五原則であり、日本軍政下の一九四五年六月一日に開かれた独立準備調査会の席上、スカルノにより提起された<sup>1</sup>。「パンチャ」は数字の五、「シラ」は倫理的原理・原則、善き行い、徳の実践を意味するが、両者ともサンスクリット語源の古代ジャワ語である。スカルノが提起した五つの原則は、民族主義、人道主義、民主主義、社会正義、そして神への信仰であった。三週間後に採択されたジャカルタ憲章では、神への信仰は第一原則に移され、イスラム・グループの主張を盛り込んで「イスラム信徒にはイスラム戒律の実践を義務とする」との文言が加わった。しかし、後に憲法の草案が最終的に承認された時、その前文の中でこの文言は削除され、それにかわるものとして「Yang Maha Esa(偉大な唯一の)」が加えられ「唯一神への信仰」となった。

現在インドネシアにおいて信仰されている宗教のおもなものは、イスラム教、キリスト教、ヒンドゥー教、仏教そして土着の宗教である。イスラム教徒は総人口二億人の約九〇%で、世界最大のイスラム教徒人口を誇っている。キリスト教徒は全人口の約一〇%で、その半数がプロテスタントである。

キリスト教徒は主に北スマトラ、北スラウェシ、東インドネシアに集中している。仏教徒は約三〇〇万人であり、中国系住民の信徒が多い。一方、ヒンドゥー教徒は主にバリ島の住民で、その信徒数は約三〇〇万人といわれている。

インドネシアにおいて「宗教 (Agama)」として宗教省に公認されるものは、(一)唯一神・至高神を持ち、(二)預言者がおり、(三)聖典をもつ、の三条件にかなったものでなければならない。

これらが全部すぐにあてはまるのは、どうみてもイスラム教、キリスト教であり、仏教、ヒンドゥー教はその体裁を整える必要に迫られた。

まず仏教の場合であるが、仏教は唯一神にあたるものを持たない。このため持ち出されたのが、人格神的性格を持つ「アーディブッダ (至高のブッダ)」と非人格的な「ダルマ (法)」であった。

ヒンドゥー教も宗教省のいう「宗教」にはずれてしまうという危機に直面した。この事態を解決するために先ずなされたのがシヴァ、ヴィシュヌ、ブラフマーの三神を統べる上位の神格サン・ヒアン・ウディワサを唯一神として創出することであった。そして、過去の聖人が預言者にされ、ヒンドゥー教典も整備されたのである。

一方、土着の宗教体系やクバティナンというジャワ神秘主義は宗教とは認定されず、「信仰 (Kepercayaan)」とみなされ、教育文化省の管轄下におかれた。

上記のパンチャシラの第一原則に対し筆者は「唯一神への信仰」という和訳を用いているが、原文は「Ketuhanan Yang Maha Esa」である。これは直訳すると「唯一なる神である」とすなわち「唯一なる神性」を意味する。インドネシアにおいて「Ketuhanan Yang Maha Esa」は公式の解釈では「そ

それぞれの宗教の信仰にしたがって唯一神を信仰すること」となっている。

スカルノは上述の独立準備調査会での演説の中で「インドネシア民族は各々それぞれ宗教の最高神を信奉すべきである」といつている。このスカルノの演説中の「Ketuhanan(神性)」の用法であるが、大部分は「神への信仰」の意味にとれる。しかし、「Ketuhanan Yang Maha Esa」の場合ははたして「唯一神への信仰」であつたのであろうか。ジャワ人スカルノが想定していたのは文字通りの「唯一なる神性」ではなかったのか。

ダームによれば、スカルノにとつての神は世界に生命を吹き込む全能の神であり、全存在、全宗教のエッセンスであり、彼は神を「偉大なる統一」であるとみなしていた、という[Dahm 1969:342]。また、スカルノは自らを「汎神論的唯一神論者」といつており、イスラム側はこれを、「表面はイスラムだが、内面は伝統的価値にしがみついており、イスラム神秘主義的思考の持ち主」といつて批判している[Ridwan Lubis 1992:154]。

「Ketuhanan Yang Maha Esa」はジャワ人であるスカルノにとつては「唯一なる神性」であり、それは諸宗教の共存をはかるための「装置」であつたと考えられる。この「唯一なる神性」は、本稿にみるように古代ジャワにそのルーツを求めることができ、それはシヴァ教と仏教の受容後、数世紀にもわたる長い年月をかけて構築されたものであつた。

#### 一 ジャワへのヒンドゥー教・仏教の伝播

ヒンドゥー教は五世紀頃ジャワ島西部地方(スンダ)にあつたタルマ国にすでに伝わっていたとみられる。しかし、ジャワ、即ちジャワ島の中部・東部地方への伝播についてはそれより遅れ、年代が確認されるのは七三二年の

チャンガル碑文[Sarkar 1971]が最初である。

一方、仏教については六世紀前半の『高僧伝三』や七世紀の義浄の『大唐西域求法高僧伝』といった中国文献に記述があるが、ジャワの現地史料は七七八年のカラサン碑文[Sarkar 1971]をまたねばならない。

他の東南アジアの国々と同様に、ジャワにおいても王は支配権の確立のためには、自らを正統化しなければならなかった。これはインド伝来のヒンドゥー教や仏教の宗教的権威を媒介とするものであり、王が、例えばシヴァ神という呪力の根源の体現者であることを儀礼を通じて認められることであつた。

上記の七三二年のチャンガル碑文は使用言語がサンスクリット語で、表記には南インド伝来のパツラヴァ文字が使用されている。この碑文には、古マタラム国の開祖とみられるサンジャヤ王によるリンガの建立が記されており、シヴァ神(Trinayana, Triyambaka「三眼を有する」)、ブラフマー神(Brahman, 自在者)、ヴィシュヌ神(Sripati「シュリー女神の夫」)が称えられている。リンガの建立からサンジャヤ王がシヴァ神を信奉していたことは明らかである。しかし、約五〇年後になると中部ジャワ内陸部はサンジャヤ家から、「カラサン碑文」、「クルラック碑文」[Sarkar 1971]にその名が出てくるシャイレンドラ家の支配下におかれることとなる。このシャイレンドラ家の揺籃の地が中部ジャワの北海岸であつたことは、プカロンガン近くで発見された古代マレー語碑文[Boechan 1984]から推定される。この碑文には「セレンドラ」という王名が記されており、このセレンドラ一族がシヴァ神を信奉していたことは文中の「シヴァに帰命する」の一節から明らかである。

七七八年の「カラサン碑文」はシャイレンドラ家の王師たちが、女尊ターラーをまつる寺院の建立をパナカンラン王に進言し、その聖所と大乗の

戒律をまもる修行僧のための僧院が寄進されたと述べている。このパナンカラン王はサンジャヤ王統でシヴァ教から仏教へ改宗したとみなされている。

一方、七八二年の「クルラック碑文」にも仏教についての記述があり、ベンガルからきたクマールゴーシャという尊師による文殊師利像の奉獻が記されている。碑文中に「この高貴な持金剛は、ブラフマー神であり、ヴィシュヌ神であり、マヘーシュヴァラ神（＝シヴァ神）であり、一切の神々を含んだものである」との一節がある。

チャンガル碑文と同様、この二つの碑文の言語はサンスクリット語である。ここで注目したいのは、表記にそれまでの南インド伝来のパツラヴァ文字とは異なる、当時ベンガルやネパールで使用されていた前ナーガリー文字が使用されていることである。これはインドから新しい文化が入ってきたことを示すものといえる。

中国史料に記述のあるジャワの仏教は小乗仏教であった。しかし、カラサン碑文には「大乘」と記されている。大乘仏教はインドやチベットでは波羅蜜道と真言道に分けられており、弘法大師空海はこれを顕教・密教と名付けている。古代ジャワにおいては顕・密の区別はなく、ただ「マハーヤーナ（天乗）」と呼ばれていた。カラサン碑文中のターラー尊はインド・チベット密教では重要な地位をしめていた女尊である。シャイレンドラ期にインドから到来した新しい文化の波は大乘仏教であり、この「大乘」とはすでに密教へと展開していた大乘仏教だったのである。

## 二 ボロブドゥール

ボロブドゥールは中部ジャワ内陸部のクドウ盆地の中に人工的につくられ

た丘にそびえたつ仏教聖所である。その建立の由来や寄進者の名を記す記録など残っておらず、造営年代など不明である。しかし、浮き彫りのパネルに残された石工への指示とみられる文字から判断して、八世紀の後半からその建造が始まり、九世紀の中頃には完成したものとみられている。この時期はまたシャイレンドラ朝が中部ジャワにおいて実権を握っていた時期でもあった。このボロブドゥールについては、古くは一九世紀初めのラッフルスの時代から約二世紀にわたり、著名な学者により、その意味するもの、浮き彫り、パンテオンなど様々な角度から議論されてきた<sup>2)</sup>。

ボロブドゥールは、下部が方形の六段から、また上部は円形の三段からなっており、中心塔までいれると全部で十段となる。地下の隠れた基壇と下部の各段の回廊には仏典の浮き彫りがほどこされている。隠れた基壇には『分別善悪応報経』の教えのいくつかが浮き彫りになっており、第一段の回廊には「釈尊の生涯の物語」「釈尊の前世物語」「譬喩物語」、第二段の回廊には「釈尊の前世物語」、「譬喩物語」、「華嚴経」「入法界品」、第三段、第四段の回廊も「入法界品」が続き、「普賢行願讃」で終わっている。これらの仏典の浮き彫りは、隠れた基壇の『分別善悪応報経』に示される倫理以前の世界から、「譬喩物語」の倫理的世界、「釈尊の生涯の物語」や「釈尊の前世物語」の小乗仏教、そして「入法界品」の大乘仏教への思想的展開をしめすものである。

一方、ボロブドゥールには五〇四体の仏像が幾何学的に整然と配置されており、立体マンダラともいわれる。基壇から第三段の主壁には東西南北それぞれ印相の異なったもの、第四段には四方方向同一のもの、合計四三二体、さらに三段からなる円壇上の透しのはいった釣り鐘型のストウーパには全部で七二体が安置されている。方壇上の五仏については、その中の四仏の印相が

金剛界マンダラ図の阿閼・宝生・阿弥陀・不空成就のものと一致することから「金剛界五仏」といわれてきた。しかし、ボロブドゥールには金剛界マンダラ図には描かれていない、第六仏が円壇上に存在する。このため、これを金剛サッタとか釈迦牟尼とかする様々な意見が出されてきた<sup>3)</sup>。しかし、そのいずれも納得しがたいものである。ここで筆者が注目したのはわが国の真言宗の根本経典でもある『初会金剛頂経』〔大正蔵 Ⅸ、堀内 188〕の記述である。この経典は七世紀末インドにおいて成立したといわれ、七五三年に不空により漢訳された。これに先立ち七三三年には、インド僧金剛智が、密教の修法や灌頂の儀式のための経典を漢訳している。金剛智は中国へ向かう途中スマトラのシュリーヴィジャヤに立ち寄っており、中国史料によれば、ジャワで不空と出会い弟子にしたという。わが国に密教を伝えた弘法大師空海は、八〇四年に中国へ行き恵果に師事したが、この恵果の師は不空であった。空海はその著書の中で、恵果の弟子の一人である訶陵国（ジャワ）の弁弘が、胎藏法の伝法灌頂を受け、阿闍梨位を授かったと記している。

『初会金剛頂経』の「別序」はつぎのように述べている。

「さて尊き大ビルシヤナ（大いなる輝くもの）は一切虚空界に常住している

身・語・心金剛であり、一切如来と互いに関連しあっており、（中略）：

虚空界すべてにみちている微塵のごとき金剛のように、揺るぎない加護力によって生じる智慧の母胎である。：（中略）：空間のすべてに広がり行

きわたって……ウマー女神の夫シヴァ神……ヴィシュヌ神……三世間……三界……

ブラフマー神……輪廻……仏陀……智慧、波羅蜜道……一切如来……毘盧遮那であり、

尊きもの（大ビルシヤナ）は、大菩提心であり、普賢大菩提サッタであり、

一切如来たちの心に住していた」（頼富 1988: 69 参考・引用）。

『初会金剛頂経』において「大ビルシヤナ」と表象されるものは、虚空界

に遍満し、あらゆる事象を包括する宇宙の根本原理、普遍的真理、神の実在である。経典が説くように如来やブツダ、さらにはシヴァ神、ヴィシュヌ神、ブラフマー神もすべてこの「大ビルシヤナ（大いなる輝くもの）」の顕現体なのである。経典は「大ビルシヤナ」は「一切如来たちの心に住していた」といつている。この一節を具象化・造形化したものがボロブドゥールの中心塔と円壇上の七・二基のストウパー内の如来像であると考えられる。中心塔は「大ビルシヤナ」であり、円壇上の如来像が「一切如来たち」である。「大ビルシヤナ」と名付けられた根本原理・神の実在は「一切如来」という「ブツダ」となってボロブドゥールの円壇に姿を顕しているのである。この経典の漢訳では、サンスクリット語文にはない「如来」の語が「大ビルシヤナ」に付け加えられおり、「大毘盧遮那如来」となっている〔大正蔵 18: 207〕。「如来」とはブツダのことである。本来「大ビルシヤナ」は仏教に限定されない、他の宗教も視野にいれた根本原理・神の実在をあらわすものなのだが、「如来」の語を付け加えたことで「別序」の説くものがゆがめられてしまったと筆者は考えている。

経典では、このあと一切如来たちが、釈尊を暗示している、瞑想中の一切義成就菩薩のもとに赴き、五段階の成就法を説く。この第五段階で、一切義成就菩薩菩薩は灌頂され、金剛界という灌頂名をもらい、金剛界如来となる。灌頂は密教の教義を師から弟子へと受け伝えていくのに欠かせない儀式である。この儀式の際、弟子は「く金剛（ワアジュラ）」という金剛名を授かる。ちなみに弘法大師空海の灌頂名は遍照金剛であった。

続いて一切如来たちは世界の中心に高くそびえる聖山、メール山（須弥山）山頂の金剛摩尼宝峯楼閣へと向かう。

「……そこに移動し終わって、（一切如来たちは）金剛界如来を、あらゆる方

向（四方）に顔が向くように坐らせた。その時、阿閼如来と、宝生如来と世自在王（＝阿弥陀）如来と、不空成就如来は、釈迦牟尼（金剛界）如来があらゆる存在の等しさを正しく理解していることを知り、その四方に坐したのである」（『類富』108:57 参考・引用）。

一切如来たちは、須弥山山頂にある尖った屋根をもつ宮殿、金剛摩尼宝峯楼閣に集まった。そこで金剛界如来は四方に顔を向けて、阿閼如来など四如来は金剛界如来を中心にして、四方それぞれの方向に坐したのである。この場面を造形化したのが、ボロブドゥールの方壇の如来坐像、すなわち三段までの東西南北それぞれ印相の異なった四仏と四段目の四方向同一の印相の一仏であると考えられる。

更に、ボロブドゥールの中心塔、円壇と方壇の仏像構成は後にシヴァ教の教義にも見出だされる「無相」「有相・無相」「有相」の「三相」を表していると考えられる。これは宇宙の根本原理、神的存在が、人格化され顕現し、それがさらに現象界に姿を顕すという考え方を示すものである。ボロブドゥールの中心塔は「無相」の神的実在、円壇上の尊像は「有相・無相」であり、これは衆生には未顕現の存在である。実際、格子の隙間から中を覗き込まないとその姿は外からは見えない。そして方壇の五如来は「有相」である。この「三相」は古代ジャワにおいてシヴァ教、仏教の両パントオンと密接な関係をもつ<sup>4</sup>。ボロブドゥールのパントオンは、これまで主として金剛界マンダラ図をもとにあれこれ論じられてきた。しかし経典の記述との関係には言及されたことはなかった。ボロブドゥールのパントオン、言い換えれば仏像構成は『初会金剛頂経』の「別序」と「金剛界如来の会座」の具象化なのである。

それでは『初会金剛頂経』あるいは『初会金剛頂経』系の密教は、ジャワ

にもたらされたのだろうか。ジャワには、サンスクリット語で書かれた『初会金剛頂経』の経典そのもののテキストは残っていない。しかし、金剛界マンダラの修法の手引きとして用いられたとみられる写本は現存している。さらに『初会金剛頂経』系の経典や諸尊の造像の規則にもとづいて作成されたと思われる青銅製の尊像が多く出土している。その中には、わが国では金剛界マンダラの「大日如来」としてなじみの深い、左手の人差し指を伸ばし、それを右の手のひらで覆う印相、智拳印を結んだ毘盧遮那如来も多くみられる。

### 三 シヤイレンドラ朝の仏教受容

日本における仏教の受容と展開の一般的状況について中村元は、「新たに入った仏教は祈禱による効験をもたらすものでなければならなかった。日本の仏教は一般に祈禱を主とするものであった。それは国家のための場合もあり、個人のための場合もあるが、いずれにもせよ、現世ならびに来世の利益を祈り福を求めることが主要目的であった」といつている[196:333-357]。チベットにおいても仏教の受容は王室、貴族による防災、護国、正法治国の思想の受容が中心であり、仏教の高遠な思想体系よりもその呪術的機能が重視されたといわれる[松長 1989:97]。

それでは、ジャワではどのような状況であったのだろうか。八世紀頃とみられるサンスクリット語碑文によれば、時の王シヤンカラは父の病を治癒できなかったシヴァ教の王師をみかぎり、仏教教団へ寄進をしたという。これは王が仏教により強力な呪力を求めたことを示すものである。前述のようにバナナラン王はシヴァ教から仏教へ改宗した。彼が改宗した仏教とは、

真言道の大乗仏教、いわゆる「密教」であった。密教への改宗を容易にしたのは、息災、敬愛、調伏といった現世利益的な密教の儀礼であったといえよう。ボロブドゥールの完成からそう遅くない時期であろうと思われる八六〇年のグダガン碑文〔Gargar 1971:133-157〕によれば、時の王ローカパーラ（カユワンギ）は、ボディミンバの尊者のために免税地を寄進しており、毘盧遮那仏そのものというべき尊者は昼夜、瑜伽・供養・三摩地に励み、国王のために敵の降伏を祈禱したという。

シャイレンドラ朝はなぜ当時すでに密教へと展開していた大乗仏教を容れ、ボロブドゥールという大モニュメントを建立したのだろうか。八世紀の中頃シャイレンドラ家は、それまで中部ジャワの内陸部のクドウ盆地を支配していたシヴァ神信奉のサンジャヤ家を退け政権をにぎることとなった。しかし、その政治統合と支配権の確立のためには自らを正統化しなければならなかった。そこでシャイレンドラ家は、王の「力」の根源として、ヒンドゥーの神々よりも強力な「呪力」をもつ、新たな「カミ」を導入する必要があった。先に引用した『初会金剛頂経』の「別序」に説かれている、ブッダやヒンドゥー教の三神をも統べ、あらゆる事象を包括する根本原理・神の実在、すなわち「大ビルシャナ（大いなる輝くもの）」こそが新たな「カミ」であった。これはインドの『ウパニシャッド』という宇宙の根本原理「ブラフマン」にあたるものでもある。シャイレンドラ王は密教という大乗仏教を受容し、その宗教的權威を媒介にして、新たな「カミ」の体現者として君臨したのである。そして、この新たな「カミ」、「大ビルシャナ」をまつる聖所が、まさにボロブドゥールだったと考えられるのである。

#### 四 シヴァ教の国家宗教への振り返り

シャイレンドラ朝はその後プラモダワルダニー王女がシヴァ教信奉のピカタン王に嫁いだことにより終わりを告げる。サンジャヤ王統の古マタラムの復活である。シヴァ教が国家宗教に振り返り、プランバン寺院のような大規模なヒンドゥー教寺院が建立された。シヴァ教の振り返りは、王の呪力の根源が「シヴァ神」へ移行したことを意味する。この「シヴァ神」とは現象界の姿をあらわしているシヴァ神やクルラック碑文にみられるような仏教の尊格の下位におかれたシヴァ神ではない。シヴァ教の振り返りには、仏教に対抗できるシヴァ教の教義を整える必要があった。そこで打ち出されたのが「シヴァの三相」であると考えられる。この「三相」は上述のボロブドゥールの中心塔、円壇、方壇に具象化されている「ブッダ」の三相に相応するものといえよう。この時期の資料でこれを明らかにするものはないが、

これがうかがわれるのは後の一一世紀前半のアイランガ王の時代、『マハーバーラタ』の第三巻を素材とした韻文作品、『アルジュナウィハータルジュナの結婚』である。更に後のシヴァ教の教理書『ジュニヤナシッターンタ』〔Harari Soedarmo 1971〕にはシヴァの七神、即ちパラマシヴァ、サダーシヴァ、ブラフマー、ヴィシュヌ、マヘーシュヴァラ、マハーデーヴァ、ルードラが説かれている（図2参照）。この中で「無相」にあたるのがパラマシヴァ、無相・有相がサダーシヴァであり、他の五神は有相にあたる。マヘーシュヴァラ、ルードラ、マハーデーヴァは現象界に姿を顕した「シヴァ」で、文学作品や図像に描かれるシヴァ神がこれである。

シヴァ教が国家宗教に振り返りながらも仏教僧は依然として王と密接な関係を持ち、即位の承認をはじめとして種々の儀礼にたずさわっていた。一〇世紀のはじめ中部ジャワから王都を東部ジャワに移し、あらたに王朝を開いたシンドック王も導師サンバラ・ワラナのために免税地を寄進している。王女は

仏教徒であった。このシンドック王の時代に古代ジャワの密教教理書である『サン・ヒアン・カマハーヤニカン（聖大乘論）』と密教の灌頂の式次第である『サン・ヒアン・カマハーヤナン・マントラナヤ（聖真言大乘）』が成立したとみられる。<sup>50</sup>『聖大乘論』によれば、前述のシンドック王による導師への免税地の寄進は、「聖なる金剛界スブティ・タントラ（の教義）を敬うゆえであった」という。

この教理書中に「ディワルーパー（光り輝くもの）」についての記述があり、「ディワルーパー（光り輝くもの）はブッダの本体となっている」と説かれている。<sup>51</sup>この「光り輝くもの」は「根本原理・神の実在」の表象であり、上述の『初会金剛頂経』の「大ビルシヤナ（大いなる輝くもの）」にあたるものと考えられる。「ブッダ」は根本原理・神の実在が人格化（仏格化）されたものである。この点において筆者はW.F. Stutterheimとは意見が異なる。彼は「古代ジャワのシステムでは最高尊格は「ブッダ尊」であり、それが「光り輝くもの」と「釈迦牟尼」の姿をとる」としている[Stutterheim 1966:63]。果たしてそうであろうか。「光り輝くもの」、即ち「根本原理」「神の実在」が「ブッダ」となって顕現するのであり、「ブッダ」が「光り輝くもの」となつて顕れるのではないというのが筆者の考えである。

この「光り輝くもの」に関して『聖大乘論』は、「それ（光り輝くもの）は仏教徒にとつては卓越した神（Dewa Wisesa）であり、最高空（Paramasūnya）であります。それはまたパラマシワ（Paramasiwa）であり、カピラの弟子にはプルシヤ（Purusa）、カナバクシヤの弟子にはアートマ（Atma）、ヴィシヌヌ信奉者にはニルグナ（Nirguna）と呼ばれるものであります」と述べている。<sup>52</sup>この記述から図3がみちびかれるであろう。密教徒である王師サンバラ・ワラナの説く「ディワルーパー（光り輝くもの）」、各宗派、学派がそれぞれかかげる至高

存在も、その本質は同じということがうかがわれる。

## 五 クルタナガラ王の「シワ・ブッダ」信仰

一二二三年シンガサリ朝を開いたケン・アンロックは十五世紀末ころの『パラトロン（諸王の書）』[Patanapustika 1966]によれば、父がブラフマー神、母は農婦という伝説的な人物である。彼はクディリ配下の太守の家臣となるが、主君の妻ドウドウスは陰部から光を放つ女であった。このような女を妻とする者は将来国王となると知らされ、彼は主君を暗殺しドウドウスを娶った。

一方、クディリ朝最後の王クルタジャヤは、自らをバターラ・グル（シヴァ神とみなし、国内のシヴァ教と仏教の僧たちに自分を礼拝するよう強要した。僧たちはこれを拒否。ケン・アンロックのもとに庇護を求めた。シヴァ教と仏教の僧たちの承認を得てケン・アンロックはシンガサリ王として即位する。王はヴィシヌヌ神の化身であるとされたが、みずからをバターラ・グルと名乗ることを僧たちに認めさせたという。

この纂筆者ケン・アンロックにまつわる『パラトロン』の記述で注目したのは、上述のドウドウスの父親が高名な仏教修行者であることである。これは彼の正統性獲得に「仏教」の要素が加わったことを示しているといえよう。王はシヴァ教、仏教の両方からその呪力を獲得したのである。クディリ期に関しては記録が残っていないが、シンガサリ期から王は死後、仏教聖所とシヴァ教聖所の両方にまつられる。

シンガサリ朝最後の王はクルタナガラである。彼は一二七五年スマトラに遠征軍を送り、マラユ国を支配し、八九年にはバリを征服している。クルタ

ナガラ王にたいする後のマジャパイト期の宮廷年代記『ナーガラクルターガマ』[Pigeaud 1960(Vol. II)]の評価は高い。仏教の諸学に造詣が深く、その教義を熱心に実践し、密教の灌頂も受け金剛名ジュニヤーナバジュレーシュワラを得ていたという。

またクルタナガラ王は生前、基壇がシヴァ教様式で上部が仏教様式の聖所を建てている。堂内のシヴァ像はともて気高く立派で、高い宝冠には阿閼仏が化仏としておさまっていたという。しかし、この阿閼仏は宝冠の化仏ではなく、堂内の上部には、別個の阿閼仏が安置されていたとの説もある。同書は一二九二年のクルタナガラ王の死について、王はシワブッダローカ(シヴァ・ブッダの地)で亡くなられ、墓所には見事なシヴァ・ブッダ像がまつられたと述べている。

一方、『パララトシ』では、クルタナガラ王は「シワ・ブッダ王」と呼ばれている。「シワ・ブッダ」とは「シヴァ」であり、かつ「ブッダ」なるもの、つまりこれは「シヴァ」や「ブッダ」を超越した、根本原理・神の実在をさすものと筆者は考えている。クルタナガラ王は仏教とシヴァ教の両要素をそなえた尊像もしくは両者を同時にまつることで、自らを「シヴァ」であり、かつ「ブッダ」なる「神の実在」の体現者であることを示そうとしたのである。

クルタナガラ王が、シヴァ教と仏教という宗教の枠を越えた神の実在を宇宙秩序の頂点に位置付けていたことは、王が著したとされる『ラージャバティグンダラ』[Pigeaud 1960(Vol. II:96)]からうかがうことができる。『ラージャバティグンダラ』はマンダラ(師のもとで弟子が集団で修行をする場)や、デワグル(マンダラの主宰者)、リシ(修験者)、ヨーギーシュワラ(大ヨーガ者)など聖職者にかんする規則を集めたものである。その中に次の一節がある。

「ドウルウィア(隷属者)はグステイ(主人)をうやまい、グステイはタンダ(頭目)をうやまい、タンダはマントリ(役人)をうやまい、マントリはラトウ(君主)をうやまい、ラトウはウィクウ(僧侶・修行者)をうやまい、ウィクウはデワ(神)をうやまい、デワはヒアン(至高の)聖なるものをうやまい、ヒアンはシュニヤ(空)をうやまう。」

文中の「ヒアン」はシヴァ教や仏教でいえば、その至高存在「シヴァ」、  
「ブッダ」であると考えられる。「デワ」は「神」を意味するが、これはヒンドゥー教のものに限らない。仏教の諸仏も「デワ」である。「シュニヤ」、すなわち「空」が最高位おかれていることに注目すべきであると思われる。「空」や「空性」はもともと仏教用語であるが、ジャワではシヴァ教にもとり入れられている。『ナーガラクルターガマ』の記述からクルタナガラ王がヨーガやサマーディといった瞑想・精神集中を実践していたことは明らかである。王は瞑想体験においてすでに「空」を体得し、解脱を得ていたとされる。彼は「シヴァ」であり、かつ「ブッダ」でもある、言い換えれば「シヴァ」と「ブッダ」の基底にある「シュニヤ(空)」という「根本原理・神の実在」の体現者となっていたのであった。

## 六 新たな共存関係の成立

クルタナガラ王は一二九二年反乱軍により殺害された。そして女婿のクルタラージャヤは、ジャワに上陸した元軍を利用し、反乱軍の首謀者を討ち、一二九三年にマジャパイト国を建国した。その翌年のグヌン・ブタツク銅版刻文にはじめて「シヴァ教宗務総監(Dharmadyaksa Kasatvan)」と「仏教宗務総監(Dharmadyaksa Kasogatan)」の二つが登場する。「宗務総監」は、宗教



聖所・寺院領の管理・監督をする役職であった。「宗務総監」はシンガサリ時代の碑文にすでにあらわれているが、これには「仏教宗務総監」の記述はまだない。クルタナガラ王の時代にこれがまだなかったかどうかは、資料がなく不明である。いずれにせよこのシヴァ教・仏教の二教を統括するのは最終的には国王であり、宗教は国家の管理のもとに置かれていたことがわかる。同じマジャパイト期に、シヴァ教と仏教の關係に新しい要素が出現した。それは仏教の五仏とシヴァ教の五神、そして「シヴァ」と「ブッダ」の同定である。これは『クンジャラカルナ』『アルジュナウィジャヤ』それに『スタンマ』の各物語にみられる。

タントウラル作『スタンマ』には、シヴァとブッダの關係について、次のような一節がある[Boevrio Santos 1975:579]。

最勝なるブッダとシワ(シヴァ)は異なるものとひとという、

その違い、いかにして見分けられようぞ、

ブッダの本質、シワの本質はひとつなり、

異なれどひとつなり、

二面の真理(ダルマ)のなきがゆえに。

この一文からシヴァ教の至高存在「シヴァ」も仏教の至高存在「ブッダ」も、それぞれ宇宙の根本原理「ダルマ」をその本質としており、これをシヴァ教は「シヴァ」と名付け、仏教は「ブッダ」と呼んでいるにすぎないということがわかる。この「異なれどひとつなり」の原文は「ピネカ・トゥンガル・イカ(Ghinneka tunggal ika)」であるが、これはインドネシア共和国の国是「多様性の中の統一」として取り入れられている。

一方、シヴァ教の教理書『シュニヤナシッダーンタ』には、シヴァ教の五神と仏教の五仏の關係については触れられてはいない。しかし、この書の

記述「パラマシヴァ(至高のシヴァ)はカシニューニヤタン(空性)に注目したい。すでに述べたように「空」とか「空性」はもともと仏教用語であった。それがシヴァ教に取り入れられている。シヴァ教が受容された時点で、その教理の中に「空」とか「空性」がすでに取り入れられていたのか、ジャワにおいてそれが生じたのか明らかではない。しかし、この「空」や「空性」が、古代ジャワにおける仏教とシヴァ教の接点となっており、既述のように『ラージャパティグンダラ』では宇宙秩序の頂点に位置付けられている。『スタンマ』の「ダルマ」はこの「空」や「空性」に相応するものでもある。

マジャパイト期におけるシヴァ教と仏教の關係は、わが国の本地垂迹説における神仏の關係とは異なり、図5にみるような共存關係にある。この共存關係は、「ダルマ」や「空」あるいは「空性」がシヴァ教、仏教の両者に「普遍的真理」、唯一の究極的実在として了解されたことにより可能となったといえよう。

『ナーガラクルターガマ』の冒頭部分には次のような一節がある。

サマーデイ(精神集中・瞑想)の深奥のスクスマ(微細なるもの)、それは有相・無相のシヴァでありブッダなるもの、高貴なるパルワタナータ(山の守護者)、寄る辺なきものの守護者、世界の支配者の中の支配者、本尊のなかの本尊、不可思議なるもののなかの不可思議なるもの、世界に顕現し存在す。あらゆる存在に広がりゆきわたり、それはヴィシヌヌ信奉者にはニルguna、ヨーガ修行者には神靈(イーシュワラ)、カピラにはブルシャ(中略)……マジャパイトにおわす高貴なる守護者、国王ラージャサナガラは至高の王、実に神の生まれかわり。国の穢れを払い、全ジャワ、他国、これ皆服従す……(以下略)。

文中の「スークスマ」は根本原理・神的事実の表象である。「サマーディ（精神集中・瞑想）の深奥のスークスマ」との記述は、「根本原理・神的事実」との合一・体得は瞑想や精神集中を通じて得られることを示していると考える。「有相・無相のシヴァでありブッダなるもの」とは、シヴァ教と仏教における至高存在を意味し、それは「神的事実」、即ち唯一の究極的事実が人格化され、それぞれ「シヴァ」、「ブッダ」として顕現したものにはかならない。

『ラージャパティグンダラ』の「シュニヤ」、「スタソーマ」の「ダルマ」そして『ナーガラクルターガマ』の「スークスマ」はみな根本原理・神的事実を示すものである。これはヒンドウ教、そして仏教受容後、古代ジャワにおいて時を経て王権により創出され、構築された、新たな「カミ」であったといえるであろう。王は自ら瞑想を行い、王の力の根源であるこの「カミ」との合一を得、その体現者となった、即ち王は「シヴァ」や「ブッダ」を越えた、言い換えれば二つの呪力を合わせ持つ超越的な力の保持者となり、その正統性を主張しようとしたのであった。

そして、この「カミたる神的事実」はイスラーム受容後はアッラーをも取り込み、二十世紀のインドネシアにおいて、その建国の五原則「パンチャシラ」の第一原則に「唯一なる神性」(Kebuanan Yang Maha Esa)として登場したのである。

#### おわりに

宗教哲学者ジョン・ヒックはその著書『宗教の哲学』の第九章四節「宗教多元主義のための哲学的枠組」の中で次のように述べている。

「したがって、世界の偉大な宗教伝統は、無限の同一の神的事実に対するさまざまに異なる覚知と対応をあらわしているのだとすることが、一つの可能な、また確かに魅力のある仮説——全面的な懐疑論にかわる代案——なのである。」

パンチャシラを提唱したジャワ人スカルノが考えていたのもこの枠組であつたであろうことは、想像に難くない。この枠組は、これまでみてきたように、二十世紀のジョン・ヒックの言を待たずして、すでに古代ジャワにおいて構築されていたものでもある。

スカルノにとってパンチャシラの「唯一なる神性」は図6にみられるような各宗教の共存をはかるための「装置」であつた。しかし、スカルノは「唯一なる神性」を「各宗教を統べるもの」として前面に押し出すことはなかった。彼にとってパンチャシラは建国の理念であっても、唯一の国家理念、政治理念ではなかったのである。

スカルノのあとを継いだスハルトの場合は、どうであろうか。

一九六五年九月、共産党によるクーデター未遂事件、いわゆる九・三〇事件が発生し、インドネシアは大きく方向転換することとなった。一九六六年三月スカルノからスハルトへ権力の委譲がなされた。そして一九六七年三月スカルノは解任され、翌年の一九六八年三月スハルトは正式に第二代大統領に就任した。スハルトは、経済を中心とした開発政策を開始した。

一九六六年国会において「パンチャシラはすべての法源の淵源」が採択され、パンチャシラが憲法の上に位置付けられることとなった。一九七〇年代になるとかつてスカルノのライバルであつた元副大統領のハッタは「唯一なる神性」について、「スカルノが言明したような諸宗教が互に尊重しあうということにとどまらず、我々の国家の政治を導く倫理的基盤となっている」

と述べている(Hatta 1977:30)。このような見解をもとに出てきたのが宗教のいかにに関わりなくインドネシアは神性への信仰を基礎にし、国家の運営は神のみちびきであるというものであった。そして、これは共產主義とは原則的に対立するとの標榜でもあった(Damaputera 1988:174, 十屋 1991:356)。

スハルト政権下、パンチャシラ関連の政策で先ず最初に手掛けられたのが「パンチャシラ道徳教育」であった<sup>10</sup>。これはパンチャシラの理念を徹底するため小学校から高校までを対象としたもので、一九七五年以降週二時間の必修科目となった。この道徳教育が取り入れられた背景には、一九六五年の九・三〇事件後、宗教教育が強化され、その結果宗教間の対立が起きやすい状況になっていったことがあげられている。国民統合をめざした国家観、民族観を植え付けるのがこの道徳教育の目的であった。

道徳教育とやらんで実施されたのが、「パンチャシラの理解と実践の指針」研修講座であった<sup>11</sup>。この「指針」は一九七八年国家の最高議決機関である国民協議会により採択されたもので、この「指針」の研修講座は公務員およびその妻、中学生から大学生まで新入生に対し実施されている。

一九八〇年代になるとスハルトは、インドネシアのすべての社会・政治団体がパンチャシラを「単一の原則 (Gagasan Tunggal)」とすることを綱領・定款に明記するよう呼び掛け、これが国策大綱として法案化され、国民協議会において採択された。これに対しイスラム勢力は猛反発し、イスラム過激派によるテロ事件が頻発した。

一九八七年すべての団体が「パンチャシラを単一の原則とする」を受け入れた時点で、パンチャシラ哲学という国家イデオロギーが、インドネシアにおいて公認されているすべての宗教の上に位置付けられ、宗教に対する政治の意向が強化されることとなった。(図7参照。図中の「星」は「唯一なる神性」の

シンボルマーク。)

この状況はまさに古代ジャワにおける王権と宗教の関係を彷彿させるものがある。パンチャシラの「唯一なる神性」は王権ならぬ国家の超越的な力の源泉となり、国家はすべての宗教を取り込んだ、言い換えれば、全宗教を統べる超越的な力の体現者となったのであった。

一九九八年五月二日スハルトは学生の激しい反政府デモの中、ついに三二年間にわたる政権の座を降りた。そして現在「パンチャシラの理解と実践の指針」研修講座はすでに過去のものとなっており、「単一の原則」のしばりも最早なくなっている。

図1

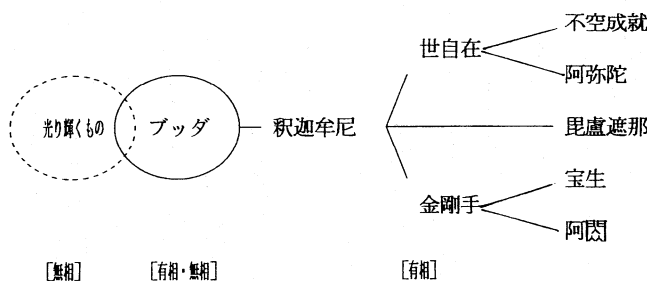


図2

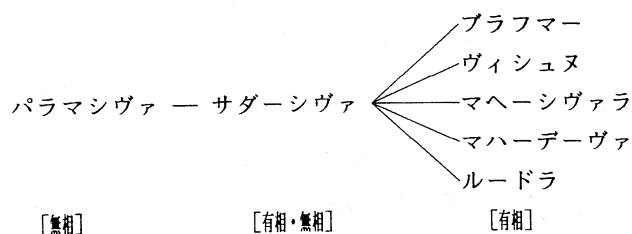


図3

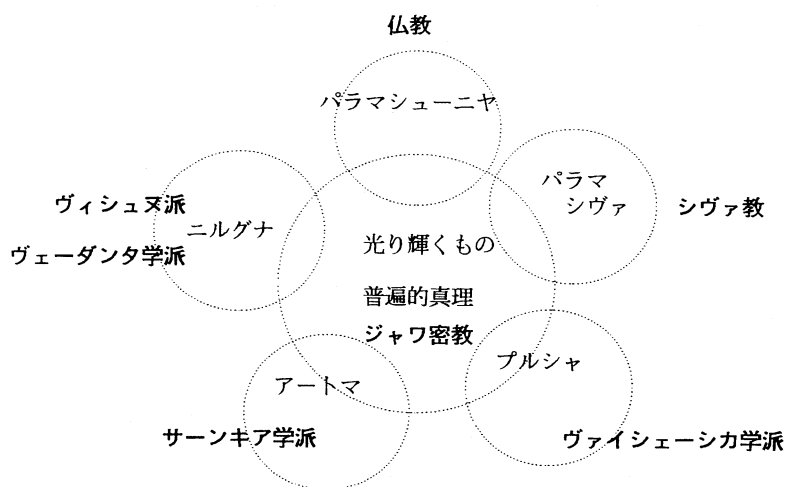
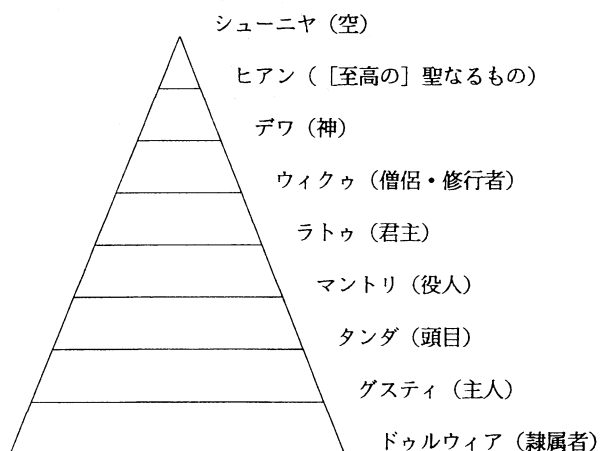


図4



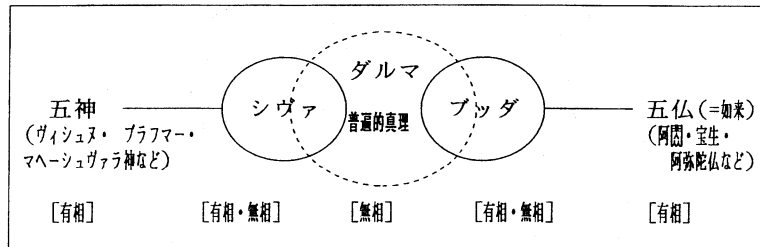
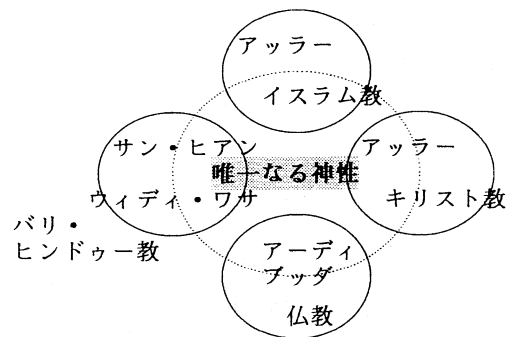


図5 シヴァ教と仏教の共存関係

図6



注：インドネシアではキリスト教の「God」にも「アッラー」を用いている。

図 7



*Ensiklopedi Politik  
Pembangunan Pancasila  
Vol. 3 pp. 29 より引用*

## 註

1 11日のスカルノの演説は「パンチャシラの誕生 (Lahirnya Pancasila)」という名高き。

2 N.J.Krom 1927/1986: *Barabudur*, J.L.Moens 1951: *Barabudur, Mendut en Pawon*, J.J.de Casparis 1981: *The Dual Nature of Barabudur*, W.F.Stutterheim 1956: *Candi Barabudur*, がその一例である。

3 金剛サッタ説をとるのはクロムである[Krom 1927:158]。岩本裕は古代ジャワの『聖大乗論』の神学をめぐって釈迦牟尼説をとるが、そのパンテオンには不備がある。[石井1992:18-19(注6)]および図1を参照。

4 古代ジャワの仏教(密教)およびシヴァ教のパンテオンは図1、図2を参照。

5 古ジャワの密教教理書というべき『サン・ヒアン・カマハーヤニカン(聖大乗論以下5冊を略す)』は『サン・ヒアン・カマハーヤニカン・マントラナヤ(聖真言道大乗以下5冊を略す)』ととも1910年オランダのJ.Katsにより蘭訳で初めて世界に紹介された。5冊には六波羅蜜、四無量心、成就法、神学が説かれている。一方、SHKMは密教の灌頂の際に誦じられる梵文偈を、その灌頂次第順にまとめ、古代ジャワ語で釈をつけたものである。SHKMは世界の仏教学者に注目されたが、それは梵文偈の一部が漢訳、チベット語訳のみで、未だに梵文のテキストの見付かっっていない。『大日経』の断片であったからである。5冊の和訳は[石井1988]を参照。

6 原文は[*sura ta sang hyang diwarupa nga pinakawak bhajana hyang buddha*] である[Kats 1910:50 49 'LOY14806(25b)']。この部分をハデーヴィジョンは「The holy Diwarupa is the embodiment of Lord Divine Buddha (聖なるパイワールプは神たる仏陀尊の化身)」と訳出している[Hadiwijono 1967:26]。果してそうであるのか。「pinaka」は「とられる」を意味し、「*pinakawak*」は「本体となるもの」とすべきである。5冊の別の部分には[Sang hyang diwarupa kapwawak bhajarabuddha] (聖なるJ.Kats[1910:59]は「De heilige Diwarupa is immers debelichaming van den Heere Buddha (聖なるパイワールプは実に仏陀尊の化身である)」と訳出しているが、筆者は

これも「化身」ではなく「本体」とすべきであると考ええる。「ディワルーパー」(光り輝くもの)「は仏陀尊の本体となっている。即ち仏陀尊となって顕現しているのである。図1を参照。

- 7 「パラマシワ(パラマシヴァ)」はシヴァ教の説く最高存在。カピラはサーンキヤ派の開祖。カナバクシヤはヴァイシェーシカ派の開祖であり、ニルグナはニルグナ・ブラフマン(無属性の梵)を指すと思われる。

- 8 この一節を図にする。図4のようになる。

- 9 『クンジャラカルナ』と『アルジュナウィジャヤ』ではこの組み合わせは次のようになっている。

『クンジャラカルナ』 『アルジュナウィジャヤ』

- |      |         |       |
|------|---------|-------|
| 阿闍   | イーシュワラ  | ルトラ   |
| 宝生   | ブラフマー   | ダートリ  |
| 阿弥陀  | マハーマラ   | マハー   |
| 不空成就 | マドウスターナ | ハリ    |
| 毘盧遮那 | ハタラ・グル  | シワサダー |
- 10 パンチャシラ道德教育については西村重夫「国民教育ーパンチャシラ道德教育への展開をめぐって」(十屋健治編『東南アジアの思想』〈講座 東南アジア学 第六巻〉弘文堂 1990)を参照。
- 11 研修講座については十屋健治「開発時代の国字ーインドネシアのパンチャシラ論」(国語学雑誌『この国語における国民統合と民族統合』日本国語学研究所 1989)を参照。

引用・参考文献

〈外国語文献〉

- Boechari, 1966. Preliminary report on the discovery of Old-Malay inscription at Sodjomoerto. *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia* 3.2-3
- Coedes, G. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Dahm, B. 1969. *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*.

Cornell University Press.

- Darmaputera, E. 1988. *Pancasila and the search for Identity and Modernity in Indonesian Society*. Leiden: E. J. Brill
- de Casparis, J. D. 1981. The Dual Nature of Barabudur, in *Barabudur, history and significance of a Buddhist monument*. Berkeley: Center for South and Southeast Asian Studies, University of California.

- Endang, S.A. 1981. *Pragam Jakarta 22 Juni 1945*. Jakarta: CV Rajawali
- Gomez ed. 1981. Introduction, in *Barabudur, history and significance of a Buddhist monument*. Berkeley: Center for South and Southeast Asian Studies, University of California.

- Haryati Soebadio. 1971. *Jñānasiddhānta*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hatta, M. 1977. *Pengertian Pancasila*. Jakarta: CV Masagung.
1980. *Uraian Pancasila*. Jakarta: Mutiara.

- Kats, J. 1910. *Sāṅg Hyang Kāmahāyānikan 's-Gragenhage*. Martinus Nijhoff.
- Krom, N.J. 1927. *Barabudur*. New York: AMS Press (97 1/2) 版
- Lubis, Ridwan. 1992. *Pemikiran Sukarno tentang Islam*. Jakarta: CV Masagung
- Moens, J.L. 1951. Barabudur: Mendut en Pawon, in *Tijdschrift Voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 1951, 84-4.

- Padmapuspita. 1966. *Pararaton*. Jogjakarta: Penerbit Taman Siswa.
- Pigeaud, Th. 1960-63. *Java in the 14th Century*. Vol. I-V. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Poerbatajarka. 1926. *Artjuna-wiwāhatekst en vertaling*. The Hague: Martinus Nijhoff.

1951. *Riwayat Indonesia I*. Diakarta: Djamatan.
- Sarkar, H.B. 1971. *Corpus of the Inscription of Java I*. Culcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.

- Soekarno, 1984. *Pancasila sebagai Dasar Negara*. Jakarta: Inti Idayu Press.

Soewito Santoso. 1975. *Sutasoma: A Study in Javanese Wayangwara*.

New Delhi: International Academy of Indian Culture.

Supomo, S. 1977. *Ajuna Wijaya*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Stutterheim, W.F. 1956. *Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague:

Martinus Nijhoff.

Teeuw, A. and Robson, S. 1977. *Kujārakarna Dharmakathana*. The Hague:

Martinus Nijhoff.

Yamin, H.M. 1962. *Tatanegara Majapahit IV*. Jakarta: Djambatan.

Yayasan Cipta Loka Caraka. 1984. *Ensiklopedi Politik Pembangunan*

Pancasila.

Zoetmulder, P.J. 1982. *Old Javanese-English Dictionary*. The Hague:

Martinus Nijhoff.

〈日本語文献〉

アリフィン・ベイ. 1975. 『インドネシアのムスリム』 文遊社

ヒック, J. H. 1994. 『宗教の哲学』 間瀬啓允・稲垣久和訳 勁草書房

堀内寛仁. 1983. 『梵漢蔵対照初会金剛頂経の研究』 梵本校訂篇 (一) 高野山大学密教文化

研究所

石井和子. 1988. 『古ジャワ『サン・ヒアン・カマハーヤニカン』(聖大乘論)』全訳

『伊東定典先生・渋沢元則先生古希記念論集』

東京外国語大学インドネシア・マレーシア語学科研究室

1992. 『ボロブドゥールと『初会金剛頂経』—シャイレンドラ 朝密教受容の

一考察—『東南アジア—歴史と文化』No.21

イマム・ウオルヨ他編 山本春樹訳. 1980. 『これからのインドネシア』サイマル出版会

岩本 裕. 1973. 『インドネシアの仏教』『アジア仏教史 インド篇』 東南アジアの仏教

岩本裕 (編) 校成出版社

木村宏恒. 1989. 『インドネシア現代政治の構造』 三一書房

クロム, N. J. 1985. 『インドネシア古代史』 有吉 敏編訳 道友社

松長有慶. 1969. 『密教の歴史』 平楽寺書店

中村 元. 1962. 『東洋人の思惟の方法』 第3巻 春秋社

大林太良編. 1984. 民族の世界史6 『東南アジアの民族と歴史』 山川出版社

佐和隆研編. 1973. 『インドネシアの遺跡と美術』 日本放送出版協会

シリスメンタリ・スロト著 舟知憲他訳. 1982. 民族意識の母カルティニ伝』 勁草書房

白石 隆. 1996. 『新版 インドネシア』 ネット出版

高橋順次郎. 1928/1989. 『大正新脩大蔵経』 18, 50 大蔵出版

高橋宗生. 1995. 『国民統合とパンチャシラ』 『現代インドネシアの政治と経済—スハルト

政権の30年—』所収 アジア経済研究所

土屋健治. 1991. 『インドネシアの事典』 同朋舎出版

1994. 『インドネシア思想の系譜』 勁草書房

安中・三平編. 1995. 『現代インドネシアの政治と経済—スハルト政権の30年—』 アジア

経済研究所

頼富本宏. 1987. 『大乘仏典』 〈中国・日本篇〉 8 中央公論社