

## 第2章 『観無量寿経』による大神変図

### 第1節 本図の研究史

パキスタン、ラホール博物館所蔵で、モハマッド・ナリー出土の見事な仏説法図（図1-8）の、いわゆる舎衛城の大神変図<sup>1</sup>に関する研究史をはじめに見てみよう。

1909年、A.フーシェは、本図を含む一連のガンダーラ浮彫について、『ディヴヤーヴァダーナ』第12章の記述にあるシュラーヴァスティー（舎衛城）の偉大な奇蹟を表わしたものと解して結論づけた<sup>2</sup>。これは今日まで強い影響力をもっている。

これに対し、D.B.スプーナーは、2年後の1911年、これらは阿弥陀如来を示すとの指摘をしている<sup>3</sup>。続いて1926年、わが国の源豊宗氏は、蓮池上に出現する仏陀は西方浄土の光景と解すべきだとし<sup>4</sup>、1950年、樋口隆康氏は、中尊周囲に多数の仏菩薩のある浮彫は『観無量寿経』の阿弥陀真身観に当たると指摘している<sup>5</sup>。

1957年、H.インゴルト氏は本図に対して、多数の菩薩の出現で仏陀の特異な力が示されていることから、浮彫に示された内容がすべて舎衛城の神変に結びつくものではないとした。例えば、上段左右の仏陀（1、10…図1-8の人物等に上段左から右へ順に番号1～55をつけた）の左右に各4体の仏陀を出現させる図様は、多仏の強調という大乘仏教の教義を表わすものと指摘している<sup>6</sup>。

10年後の1967年、J.M.ローゼンフィールド氏は、本図を含む一連の浮彫について、大乘経典の『解深密経』や『法華経』に説く、菩薩・大衆に囲まれた釈尊が説法を始める光景として、あるいはまた『大品般若経』等による三身説にもとづく応化身の出現としてとらえることができると指摘した。しかし、当時の仏伝そのものが小乗・大乘の混在であることや、基本的にはフーシェ説にいう舎衛城の神変に拠っているとして「神の顕現のレリーフ」と名づけている<sup>7</sup>。

同年、高田修氏は本図に対して、ジョーリアン小ストゥーパの中で、迦葉と釈迦と記されている例を通して、これらが過去仏を扱っているので、ここに大乘的内容を求めることは難かしいと指摘した。しかし後年、高田氏は大乘の一つの経典の説相を説いた経変の先駆的な

<sup>1</sup> ラホール博物館所蔵, No.1135, 高さ116.8cm, 灰色片岩製。

<sup>2</sup> A.Foucher, *Le grand miracle Srāvastī*, *Journal Asiatique*, Paris, 1909, *The Great Miracle at Srāvastī*, *The Beginnings of Buddhist Art*, London, 1917, pp.170-4.

<sup>3</sup> D.B.Spooner, *Excavations at Takht-i-Bahi*, *Annual Report Archaeological Survey of India*, 1907-12, 1967, P.143.

<sup>4</sup> 源豊宗「浄土変の形式」(『仏教美術』7, 1926, p.68)。

<sup>5</sup> 樋口隆康「阿弥陀三尊像の源流」(『仏教美術』7, 1950, p.112)。

<sup>6</sup> H.Ingholt, *Gandhāran Art in Pakistan*, New York, 1957, pp.121-3.

<sup>7</sup> J.M.Rosenfield, *The Dynastic Art of the Kushans*, Berkley & Los'Angels. 1967, pp.236-8.

ものと述べ、態度を変えている<sup>8</sup>。

1971年、小谷仲男氏は本図に類似のレリーフに対して、阿弥陀信仰の造像としては飛躍があるので、むしろ釈迦仏の大乗説法図と考えたいとした<sup>9</sup>。

同年、宮治昭氏は「舎衛城の神変」に関する經典の記載をすべて検討し、本図の本尊の白毫の光に注目して、説話の次元にあってなお唯一の仏陀から、多数の仏陀への転換を示す一つの世界像を示そうとしたと解し、大乗經典の『摩訶般若波羅蜜經』の序品などが参考になるとした。けれども氏は今日まで、これらを阿弥陀三尊像とする見解には否定的である。それゆえ、本図は「大神変図」という表記になっている<sup>10</sup>。

1980年、J.C.ハンチントン氏は1977年にマトゥラーで阿弥陀仏の台座銘が発見されたことを引金に、本図も阿弥陀浄土を表わしているとの論を展開した。例えば、本尊が他の双神変像と明らかに異なること、また本尊は転法輪印を結び、舎衛城の物語に合わないことなどである。けれども、このほかは部分的で、ごく一般的事項のために説得力はあまりなかった<sup>11</sup>。

同年、静谷正雄氏は、ガンダーラ美術における阿弥陀信仰の一例として、サフリバロール出土の「憂填王造像浮彫」を取り上げた。本来憂填王のこの説話は、小乗經典の『増一阿含經』巻28にあり、これをもとに後年、高田修氏は小乗教徒の造像した例として示したが、静谷氏は、この物語を記す後漢失訳の『作仏形像經』では、造像の後、阿弥陀仏の国土へ生まれると記しているの、この浮彫の時期のガンダーラ後期（300年前後）には阿弥陀信仰があると主張した<sup>12</sup>。

1982年、J.ブラフ氏により「ブッダミトラの観音と阿弥陀」と解読された刻銘三尊像（アメリカ個人蔵、図1-9）が示され、従来の見解を一変させることとなった。ブラフ氏自身、1961年にすでにこの写真を入手していたが、その後20年にわたって公表を躊躇したと告白している。その理由は、写真入手後、この像が所在不明になったからというが、むしろ、大乗仏教による説明が完全に可能になるという事態が、いかに大きなショックであったかを示すものである<sup>13</sup>。最近では、1991年にリー・ジュ・ヒュン氏の「ガンダーラ仏“舎衛城の

---

<sup>8</sup> 高田修『仏像の起源』（岩波書店、1967,p.263）,同『仏像の誕生』（岩波新書,1987, p.129）。

<sup>9</sup> 小谷仲男「仏教美術の東方伝播」（『東西文化の交流』平凡社,1971, p.66）。

<sup>10</sup> 宮治昭「舎衛城の神変」（『東海仏教』16,1971,p.57）,同『涅槃と弥勒の図像学』（吉川弘文館,1992, p.273）。

<sup>11</sup> J.C.Huntington, A Gandhāran Image of Amitāyus' Sukhāvātī, *ANNALI* Vol.40, Napoli,1980, pp.651-72.台座銘については、中村元「新発見の阿弥陀像台座銘とその意義」（『ブッダの世界』学習研究社,1980.）を参照。

<sup>12</sup> 静谷正雄「クシャーナ時代の西北インドの仏教」（『仏教の歴史と文化』同朋社,1980,p.23）,高田修『仏像の誕生』（上掲注8, p.3-5）。

<sup>13</sup> J.Brough, Amitābha and Avalokitesvara in an inscribed Gandhāran sculpture, *Indologica Taurinensia*, Vol.10,1982.pp.65-70.

神変”に関する図像学的再評価」が出されている。これは研究史として圧巻であるが、結論には至らず、問題は未解決のままである<sup>14</sup>。

その後、1994年、岩松浅夫氏が宮治昭氏の釈迦弥勒観音三尊説を批判し、阿弥陀三尊説を支持した。宮治氏は2002年、サルモン、ショーペン氏共著論文によるブラフ説が否定されたことを契機に阿弥陀三尊説を批判した。しかし2006年、問題のサルモン、ショーペン共著論文は決して完全なものではないとの指摘が、岩松氏により出されている<sup>15</sup>。

## 第2節 大乘仏教思想

さて、本図がシュラーヴァスティーの偉大な奇蹟を表わしているというA.フーシェの提起に常に戻っていく理由は何であろうか。それは第1に『ディヴヤヴァダーナ』の記載が図像に合致することによるが、これで全てが氷解するわけではない。宮治氏も指摘するが、菩薩形をとる本尊の両脇侍や他の菩薩などは、本文の記載にはない<sup>16</sup>。したがってA.フーシェのいう伝中の一奇蹟譚は、本図でいえば浮彫全体を十分説明できないという問題がある。

つぎに、本図を含むいわゆる舎衛城の神変が、大乘経典の説示の光景であろうとする点ではどうか。これも肝心の図像と説示の光景とが完全に合致しないため、依然として問題は残されている<sup>17</sup>。したがって、やはりこれまで大乘の仏陀や菩薩の尊名を記す造像が、ガンダーラにはないとしていたことが、大乘仏教による説明を躊躇させた第一の原因であろうか。

ここで観点は変るが、A.フーシェの典拠『ディヴヤヴァダーナ』の記載は、釈尊の伝伝としてどこまで遡ることができるかを、宮治氏のまとめた表を参考にして考えてみたいと思う。(表1)<sup>18</sup>

まず、ディヴヤヴァダーナは身より火と水を出す双神変と、化仏の遍満の双方を記載して

---

<sup>14</sup> Rhi Ju-hyung, *Gandhāran Images of the Srāvastī Miracle; An Iconographic Reassessment*, University of California, Berkeley, 1991.

<sup>15</sup> 岩松浅夫「ガンダーラ彫刻と阿弥陀仏」(『東洋文化研究所紀要』123, 1994, p.209-246), R.Salmon and G.Schopen, “On an alleged Reference to Amitābha in a kharosthī inscription on a Gandhāran Relief”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol.25, No.1-2, 2002, pp.3-31. 宮治昭「舎衛城の神変と大乘仏教美術の起源」(『美学美術史研究論集』20, 名古屋大学大学院文学研究科, 2002, p.1-27), 岩松浅夫「amridaha/amiridae 銘像は果して阿弥陀仏を表すに非ざるか」(『印度学仏教学研究』54-2, 2006)。

<sup>16</sup> E.B.Cowell & R.A.Neil, *Divyavadāna*, Cambridge, 1886, pp.143-66. 宮治昭「*Divyavadāna* 第12章, Pratihārya-sūtra 和訳」(『文化紀要』13, 弘前大学教養部, 1979), および 同氏, 上掲注10, 『涅槃と弥勒の図像学』 p.245-6。

<sup>17</sup> 上掲注3~11, の関係論書のほか, 肥塚隆「大乘仏教の美術-大乘仏教美術の初期相」(『講座大乘仏教』10, 春秋社, 1985), 林和彦「大阿弥陀経にあらわれた光明の性格と北西インド」(『仏教芸術』165, 1986) など。

<sup>18</sup> 宮治昭「舎衛城の神変」(上掲注10, p.47)。

いるが、他の文献は必ずしも常に双方を記載しているわけではない。とくに仏伝文学の白眉とされる馬鳴の『ブツダチャリタ（仏所行讃）』では、宮治氏も不思議だといっているが、双神変も化仏の遍満もいずれも記載がない。また漢訳されなかった『マハーヴァンサ』や、『ジャータカ』でも化仏の遍満の記載はない。

一方、漢訳時期の遅い四分律や仏本行経では、双方を共に記している。これは、仏典の流伝と翻訳のすすむ中で、新たな要素が加えられた可能性があるということではないか。例えば、マハーヴァーストゥについて、藤田宏達氏は「菩薩達は仏国土を浄める」とある記述に対して、大乘思想の竄入の可能性を指摘している<sup>19</sup>。したがって、恐らく双神変と化仏の遍満のうち、とりわけ化仏の遍満については、大乘思想の竄入の可能性を検討しなければならないであろう。

では、大乘仏教が図像上で小乗仏教との違いを示す点は、どこに求められるのであろうか。定方晟氏は、俱舎論でみた小乗教の宇宙論には仏国土がなく、小乗教の仏は空間を超越しているのが一般的で、仏国土というのは、大乘仏教の生み出した別の観念であると述べている。また俱舎論では極楽については一言も触れていないという<sup>20</sup>。

藤田氏は、原始仏教では、現在においては釈尊の国土ただ一つで、浄めるという思想はないという。一方、大乘仏教では、現在他方仏の存在を認めて、浄められた仏国土が空間的に多数存在しうると説いたという。そして、こうした有形的、感覚的、具体的な表現によって、大乘教の浄仏国土の思想は、何人にも近づき易い形で示されることになったと指摘している<sup>21</sup>。

また塚本啓祥氏は、大乘仏教経典の中で、最初に成立したのは『般若経』で、経題の般若は、プラジュニャーの音写で、智慧を意味し、波羅蜜多はパーラミターの音写で、一般に「彼岸に到ること」と訳されていること。そして般若心経の「色即是空、空即是色」という有名な言葉は、この世におけるあらゆる物質的な存在には実体がないが、実体がないからこそ物質的存在でありうることをいうと述べている<sup>22</sup>。

すなわち、西方浄土への往生という発想が、般若経の彼岸に到るという思想に起因していること、また物質的存在に対するいわば開き直った肯定の論理から、仏陀が見える形で、つまり物質的存在で示されるという根拠がここに示されているというわけである。

またつぎに塚本氏は、般若経は人々の救済を目的とするので、六波羅蜜（すなわち布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）の菩薩行を提示したこと。この中で戒定慧の三学と、八正道の精進、そして在家の特色の布施はいずれも初期仏教に源泉をもつが、忍辱は当時の非難や迫害に耐えた初期大乘菩薩の姿をよく伝えるものであるとも述べている<sup>23</sup>。

---

<sup>19</sup> 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、1970、p.514）。

<sup>20</sup> 定方晟『須弥山と極楽』（講談社現代新書、1973、p.132-5）。

<sup>21</sup> 上掲注19、に同じ。

<sup>22</sup> 塚本啓祥『仏教史入門』（第三文明社レグルス文庫、1976、p.121-3）。

<sup>23</sup> 同上。

ここからは、大乘の菩薩集団が新たにクローズアップされ、彼等の描かれる必然性を知ることができる。したがってこのようにみると、本図の図像と、多数の仏国土を認めて仏陀を具体的に明らかにする大乘思想とは、きわめて親しい関係にあるといわなければならないであろう。

### 第3節 『観無量寿経』による読解

『観無量寿経』によって本図の読解を試みてみよう。(図1の人物等に、上段左から右へ順に番号1～55をつけ理解の便とした)<sup>24</sup>

初観の日想、第2観の水想、第3観の地想、第4観の樹想から、第5観の宝池の水を想うを経て、第6観の総の観想で、ほぼ極楽世界の全体像の、宝樹と宝地、宝池を見ることがすすめられる。本図の最下段に見える池中の水面に浮かぶ多数の蓮華と、光が化した鳥(52、53、文中に鳧雁、鴛鴦とある)や魚(51、54)がこの宝池の光景を表わしている。またその左右に華上に生まれて仏陀を讃歎するのは、本経では記さないが、大蓮華を出現させると仏伝にいう龍王達(50、55)であろう。

第7観で、巨大な蓮華座の観想が説かれる。本図の下部中央に見える立派な蓮華座がそれである。そして、この蓮華座を支える茎が方形に見えるのは、本文に釈迦毘楞伽宝をもって蓮華の台となすとある、珠寶で飾る支柱に一致するのであろうか。

第8観で、この蓮華上に坐す無量寿仏すなわち阿弥陀仏の観想がすすめられる。本図の中央で説法印を結び、結跏趺坐する巨大な本尊(34)がそれである。

この阿弥陀仏の姿を見終えてのち、七宝で荘嚴された極楽国に、諸天の宝幔が覆いみちるとあるが、本尊の上方、天人達(3～8)に捧持された天蓋がこれにあたるであろう。そして本尊の左右に、観音、勢至がそれぞれ蓮華座に坐すとあるのは、池中上に出た蓮華に坐し、本尊を見上げる一対の菩薩(40、47)をこれにあてることのできる。

第9観では、本尊無量寿仏の身相と光明を見るために、眉間の白毫に注目せよとある。本図の本尊の眉間に見える白毫は、これを物語っていよう。

つぎの第10観から第13観にかけては、観世音菩薩と大勢至菩薩の観想をすすめている。が、両者はほとんど同一で「身相等しく、異なることなし」とある。そこで、本文にいう胸に纓絡を掛けた像が菩薩であるとみて検討すると、何組か見出されるが(化菩薩とみれば理解できる)本図の下段中央寄りの一対の菩薩(上記に同じ40、47)のほか、上から3段目、本尊の両脇に華綱を捧じて立つ一対の菩薩(25、26)などがこれにあたるように思う。そして観音が勢至かは、頭冠の違いによると述べるので、一応肉髻の珠寶飾りを観音とし、より大きく見える蓮華飾りを勢至としてみると、観音は左方(40、25)勢至は右方(47、26)となる。ただ観音に化仏、勢至に宝瓶を持つとある点を本図で見出すことは困難である。

つぎに、分身の無量寿仏、分身の観世音、分身の大勢至が悉く極楽国土に雲集し、空中に側塞し、蓮華座に坐し衆生を済度するとの、第11観から第13観へかけての記述は、本図の

<sup>24</sup> 劉宋・曇良耶舎訳『観無量寿経』(『大正蔵』12,1925,p.340-6),『浄土三部経』下,岩波文庫,1964,参照。

上方、最上段左右に見える千仏化現の仏陀と、宮殿にいる半跏思惟菩薩のセット2組（1、2と9、10）によって示されている。

以上、第6観から第13観へかけて、極楽世界における無量寿仏と、観世音、大勢至の2菩薩の姿が明らかにされているが、本図では、図の中央上下にかけて、そして最下段と最上段でこの様子を示しているわけである。

つぎに、第14観から第16観では、凡夫である修行者の9種の往生を説く。いわゆる上品上生から下品下生に至る9品の衆生のことである。以下、本図でこの9品の衆生を読み取ってみよう。

第14観でいう上品上生は、堅く戒を守り、大乘經典を読誦し、六念を修行して往生を遂げた者で、阿弥陀仏と観音、勢至は、諸菩薩等とともにこの面前に現れ、手を授け迎接するという。本図の上から2段目の右端、右手を上げて法を説く仏陀（19）が阿弥陀仏であろう。歓喜した行者は金剛の台に乗り、仏の後ろで往生し、仏、菩薩のよく見える位置で法を聞き悟るといふ。本図では本尊阿弥陀仏の頭部後方で、覆いのある方形の特別席の台座に坐る、ほとんど仏陀に近い姿（凡夫として最高の境涯を示すか）の2体（15、16）がそれではないか。根拠は、頭髪が仏陀と異なり、胸に纓絡のないことである。

つぎの上品中生は、大乘經典は必ずしも読誦しないが、その理を信じ、謗らず往生を願う者で、阿弥陀仏、観音、勢至が千仏とともに手を差し伸べて迎えるという。本図では最上段の左端、千仏化現の仏陀（1）と菩薩（2）そしてそれを仰いで拝する人物（11）がこれにあたる。本文に紫金の台に坐し、合掌、叉手して諸仏を讃歎するとあるので、叉手するこの人物があてはまるはずである。そして上記15、16のように、この場合も一対とすれば、仏陀（19）を拝する右端の人物（20、上半身をかく）がこれにあたるであろう。

上品下生は、やはり大乘經典を謗らず、無上道の心を起す者で、阿弥陀仏、観音、勢至等は五百の仏とともに迎えるという。行者は金の台に坐して七宝の池中に往生し、十方に遊歴して諸仏を供養し聞法するとある。本図の上から2段目を上品の衆生の世界としてみると、諸菩薩（13、14、17）を供養する2人物（12、18）がこれにあたる。

第15観の中品上生は、持戒と不五逆罪の衆生で、その善根から、阿弥陀仏に迎えられ、蓮華台上で長跪合掌して解脱を得るといふ。本図では上から3段目、中央寄りに倚座して合掌する2人物（24、27）がこれにあたる。

中品中生は、やはり持戒の衆生で、世尊阿弥陀仏を讃歎し、合掌聞法して歓喜して阿羅漢になるという。本図では上から4段目、上記の24、27の真下の2人物（33、35）を、仏を仰ぎ讃歎するしぐさと見ると、これにあたる。

中品下生は、孝養と仁慈の善男子、善女人で、善知識から法を聞き、命終ののち極楽世界に生まれて、観音、勢至に会い、聞法し歓喜するという。本図では上から3段目、左右の楼閣内で法を説く菩薩（22、29）の脇で、拝して聞法する一対づつの人物（21、23と 28、30）がこれにあたる。

第16観の下品上生は、大乘經典を誹謗し悪業を犯したが、大乘經典の首題を讃える善知識に会い、宝池に生まれて、観音、勢至から法を聞き、初地に入るとある。本図では下から3段目、經典を持ち法を説く善知識（31）から聞法する在俗の男子（32、王の姿か）と菩薩

(36) から法を聞く人物 (37、夫人か) がこれにあたる。

下品中生は、破戒をし、盗み等で地獄に堕ちたが、善知識に会い、池中の蓮華に往生して、観音、勢至から大乘の法を聞くという。本図では観音 (40) 勢至 (47) 諸菩薩 (38、49) に囲まれて池中の華上に立つ 2 人物 (39、48) がこれにあたる。

下品下生は、五逆罪を犯して悪道に堕したが、命終して善知識に会い、眼前に巨大な蓮華を見るという。本図では中央下部の大蓮華の下に見える 4 人の人物 (42、43が男、44、45が女) がこれにあたる。

そして、本経の対告衆である韋提希夫人と阿難の 2 人は、本図中央大蓮華の左右に立つ 2 人物で、右の女性が韋提希夫人、左の男性が阿難であろう。

以上で本図中の全ての人物の説明を終了した。付言すると、下品下生の 4 人、および韋提希夫人と阿難を除き、いずれの像も円光光背をつけている。がこれは恐らく、現出した世界がこの世でないことを示すのではないかと思われる。

したがって、以上の読解から、本図は『観無量寿経』の説相による西方阿弥陀仏の極楽世界を示した、いわゆる「観経変相図」というべきであろう。

#### 第 4 節 経典と時期

さて、本経では「これを修多羅と合せしめよ。もし合せざれば名づけて妄想となし、もし合することあらば名づけて僞想に極楽を見るとなす」とあり、経文と像想の一致を厳しく求めていることが知られる<sup>25</sup>。したがって、図像と経典内容を一致させる意味が十分あるが、ここでは、本図以外で『観無量寿経』による経変の例を見出すことができるかを見てみよう。

本論文の第Ⅲ部で、わが国の法隆寺の金堂壁画 (8 世紀) について、四大壁画それぞれに典拠のあること、そして西方 6 号壁は本経に基づくことを明らかにしている<sup>26</sup>。

例えば、九品の衆生は、図中の番号で示すと、上品上生①②、上品中生③④、上品下生⑤⑥、中品上生⑦⑧、中品中生⑨⑩、中品下生⑬⑭、下品上生⑯⑰、下品中生⑳㉑、下品下生㉒㉓となる。この結果、当時経典の内容を図像に示すことにおいて、いかに緻密であったかを知ることができる。(図1-10)

また、次節に述べるサフリバロール出土の仏三尊像についても、本経とのかかわりを通して内容を明らかにしている。それは主に台座レリーフで示された図柄を、本経の序説で述べる韋提希夫人の物語として理解したからである。(図1-11)

したがって、以上の 2 例からみて『観無量寿経』による経変の存在は、十分考えられると言っているであろう。

ところで、本図の典拠となった『観無量寿経』はサンスクリット本が見つからない。

<sup>25</sup> 『観無量寿経』(上掲注24, p.343b)。

<sup>26</sup> 本論文第Ⅲ部4章「法隆寺金堂四大壁画と経典」。

そのため、中国で撰述されたとする説も出されていた<sup>27</sup>。今回の本図の存在でこの説の根拠は崩れたと思うが、一体本経はいつごろ成立し盛行したのであろうか、これを見てみよう。

本経『観無量寿経』を含めた浄土三部経とよばれる『無量寿経』と『阿弥陀経』で比較してみると、本経はこの両者の内容を発展させているので、両者より本経の成立が遅れることは確かである。ふつう『無量寿経』が西暦紀元前後『阿弥陀経』が後1世紀とされるので<sup>28</sup>、本経はその後の成立ということになる。

ただし、中村元氏によれば、浄土経典は、阿弥陀仏の極楽浄土がすべて黄金づくめである点から、ローマ金貨を鋳潰して独自の金貨を発行したクシャーン朝治下で、かつストゥーパに言及することなく仏像の崇拝を強調するので、同朝のヴァースデーヴァ王の治政（145-176）以降ではないかとしている<sup>29</sup>。

漢訳状況でみると『無量寿経』が安世高訳で西暦148年、『無量清浄平等覚経』が支婁迦讖訳で147-186年で、いずれも2世紀半ばである。ほかに呉の支謙訳が223-8年、魏の康僧鎧訳が252年で、これらはいずれも現存する。

本経『観無量寿経』の漢訳の場合は、劉宋の曇良耶舎訳（424-453）が現存本で、この他に後漢（25-220）と東晋（317-420）の失訳があったとされている<sup>30</sup>。したがって、上記『無量寿経』が2-3世紀に盛行したという傾向に合わせていえば、本経は3-5世紀にわたって行われていたと言えようか。

つぎに、本図の時期についてみると、これを4世紀とする人が多い<sup>31</sup>。おおむね妥当と思われるが、最近明らかにされた西北インドからガンダーラを支配したクシャノササーンや、キダーラクシャーンのコインでみると、大きく蓮華の花で頭冠を飾るホルムズド王（3世紀後半）（図1-12）や、バフラム王（4世紀前半）そしてキダーラクシャーンの王（4-5世紀）（図1-13）へかけての様式に一致する<sup>32</sup>。

本図（図1-8）では、例えば、王らしき男性像（32）が被る華綱を掛けた華のつぼみが中央にみえる頭冠や、左下方の菩薩（38）の頭部につけた大きな華飾りなどがこれに相応す

<sup>27</sup> 月輪賢隆『仏典の批判的研究』（百華苑,1971,p.144-66）、藤田宏達「浄土教における神秘思想の一断面-観無量寿経にあらわれた見仏」（『インド古典研究』6,1984.）など。なお、平川彰氏はこれらを取り上げ疑問を提示している。同「浄土思想の成立」（『講座大乘仏教』5,春秋社,1985,p.40）。

<sup>28</sup> 『浄土三部経,下』文献解説,(上掲注24,p.182,203)。

<sup>29</sup> 同上,p.204-6。

<sup>30</sup> 梁・僧祐『出三藏記集』（『大正蔵』55,1958,p.22a）、隋・費長房『歴代三宝記』（『大正蔵』49,1927,p.74a）。

<sup>31</sup> J.M.Rosenfield（上掲注7,p.236）、宮治昭（上掲注10『涅槃と弥勒の図像学』目次,p.11で3-4世紀とする）、Rhi Ju-hyung（上掲注14,pl.3）など。

<sup>32</sup> 田辺勝美『シルクロードのコイン』（講談社,1992,p.185-7）、田辺氏はキダーラクシャーンを4世紀とするが、5世紀まで続いているとみるべきである。榎一雄「キダーラ王朝の年代について」（『東洋学報』41-3,1958）参照。



る。また、上記の刻名三尊像（図1-9）の右脇士の大きな頭部飾りも、同じ様式に入るようにみえる。であれば、本図はクシャノササーンおよびキダーラクシャーン時代の、3世紀後半～5世紀に位置づけられるとっていいであろう。

#### 第5節 サフリバロール出土の仏三尊像

ガンダーラのサフリバロール出土で、現在パキスタン・ペシャワール博物館所蔵の、仏三尊像とよばれる本図(図1-11)についてのまとまった見解は、1984年に、西武美術館で開催された、パキスタン・ガンダーラ美術展のカタログに記されている<sup>33</sup>。これは宮治昭氏の解説で、主体の三尊が仏陀と弥勒と観音である可能性が高いと述べている。その根拠として、インドラ（帝釈）とプラーフマン（梵天）を左右に従えることで主尊を釈迦とし、両脇士をそれぞれ頭飾や持物などにより・弥勒と観音にあてている。すなわち、向かって右の像を束髪式の髪型により弥勒とし、左の像をターバン式の冠飾と左手に華綱を握ることから観音としている。しかし一般に、一仏三尊像の場合、仏陀を本尊とし、弥勒と観音を脇士とするという見解は、経典上あまり例がない<sup>34</sup>。

つぎに、台座の浮彫について、H・インホルトの指摘にもとづいて「中央に禅定仏と礼拝者、向かって右にアングリマーラの帰仏説話、左にアバラーラ龍王の帰仏説話」と述べている<sup>35</sup>。台座の両端の囲では、たしかに従者をつれた仏陀と物語の主人公がともに描かれている。向かって右の図では、棒状の剣をふりまわし仏陀を傷めようとする頭冠をつけた人物がいる(図1-11、16)。これを多くの人を殺害しその指を切り鬘（かつら）＝頭冠としたという、賊徒のアングリマーラ(央掘魔羅)とみたのであろう。向かって左の図でも左端の人物に何かを投げつける上半身裸の男がみえる。おそらく左端の人物の髪が大きく波打ち、あたかも龍王の頭上にいるヘビのように見えるところから、これを龍王にあてたのであろう。

しかし、これらが仏陀の伝記物語（仏伝）の一コマとしての可能性が十分あるとしても、さらに仏伝の別のコマか、あるいは後代に付加された大乘仏教における仏伝についても考える余地が残されているのではないかと思われる。

<sup>33</sup> 樋口隆康ほか『パキスタン・ガンダーラ美術展』図録、日本放送出版協会、1984、図 I -12。本浮彫は、灰色片岩製、59×49cmで、2～5世紀頃とされる。

<sup>34</sup> 宮治昭氏は、「インドにおける弥勒図像の変遷」(『涅槃と弥勒の図像学』吉川弘文館、1992、p.355-386)や、「舎衛城の神変と大乘仏教美術の起源」(『美学美術史研究論集』20、名古屋大学、2002、p.1-27)で、脇士に弥勒と観音をもつ釈迦三尊の存在をあげている。しかし、造像も経典もいずれも後代であり傍証になっていないと思う。

<sup>35</sup> Haraldo Ingholt, *Gandhāran Art in Pakistan*, New York 1957 pp.120-131. アバラーラ龍王の浮彫例は、上記Ingholt著書、図163、栗田功『ガンダーラ美術』1、仏伝、二玄社、1988、p.217-219、図448-454。アングリマーラの浮彫例は、上記Ingholt著書、図118、119、栗田同上書、p.227-229、図471-476に見える。

たとえば、台座の向かって左、龍王とされた左端の人物は、他の彫像断片でも長髪をなびかせた一女性（優婆夷）らしく見え、その右の殺害しようとする人物は若者らしくみえる<sup>36</sup>。左端を女性とすれば、たとえば『観無量寿経』の序説に説かれる、大変ポピュラーでかつ深刻な話を展開する阿闍世王の母、韋提希夫人をあげることができる。

また、アングリマーラ（央掘魔羅）については、劉宋天竺三蔵、求那跋陀羅訳『央掘魔羅経』第2で、自分の母と釈尊を殺そうとした彼に、釈尊が大乗の法を悟らせたことを明記している<sup>37</sup>。とすると、この韋提希夫人といい、央掘魔羅といい、いずれも大乗仏教においてとりあげられる重要人物であるということである。であれば、宮治氏がカタログで本図を「ガンダーラ大乗仏教図像を考える上で重要な作品」とも指摘している点をさらに展開していけば、本図の全体像も大きく変わってくるに違いない。

### 第6節 ガンダーラとマトラーにおける阿弥陀と観音の存在

ガンダーラ大乗仏教図像を考える上で、阿弥陀仏と観世音菩薩の存在は欠かせないが、ガンダーラやマトラーにおけるその研究史をみると、これまで三度の節目をもつことがわかる。

一つは A.フーシェの提唱したいわゆる舎衛城神変説に対して、早く1926年に、源豊宗氏が、蓮池上に出現する仏陀を西方浄土の光景と解するより外ないと指摘した。しかし、本格的には、1950年に樋口隆康氏が述べた、阿弥陀三尊の源流鋭がある<sup>38</sup>。すなわち、頭に化仏をつけた菩薩立像が、経典からみて観音に比定できること。

また主尊の光背周囲に円光をつけ、並立する小仏立像の放射上に並ぶ様子は『観無量寿経』に説く、阿弥陀真身観の描写にあたること（図1-14）。そしてこれらの三尊形式は、古くは釈迦の三尊像であるが、阿弥陀三尊像としても発達したと述べた点である。ただしこの時は、阿弥陀如来や観音の尊名を記した作例は、いまだ発見されていなかった。

二つには、1976年にマトラーで出土した在銘阿弥陀仏の台座で、日本へは中村元氏により紹介された<sup>39</sup>。像は欠けているが、ブラーフミー文字の銘文を訳すとつぎのようになるという（図1-15）。

「フビシュカ大王第28年、雨期の第26日、この時期、隊商サットヴァカの孫・ブッダバラの子・ナーガラクシタは、一切諸仏を供養せんがため、アミターバ仏・世尊の像を建立した。この善根により、一切諸仏の無上の仏智の説かれんことを」

このフビシュカ大王の28年は、西暦106年あるいは156年とされ、説が分かれているが、

<sup>36</sup> 栗田功,同上書,p.9マーヤー夫人(またはヤクシニー)の図とあり,頭上に長髪のなびく様子が見える。

<sup>37</sup> 劉宋・求那跋陀羅訳『央掘魔羅経』(『大正蔵』2,1924,p.512-544のうち, p.531-532)。

<sup>38</sup> 源豊宗「浄土変の形式」(上掲注4),樋口隆康「阿弥陀三尊像の源流」(上掲注5)。

<sup>39</sup> 中村元「新発見の阿弥陀仏像台座銘とその意義」(『ブッダの世界』学習研究社,1980),定方晟「アミダ仏の起源」(『講座大乗仏教』5,春秋社,1985)。

ともかく、これで西暦2世紀以降における阿弥陀仏の存在が確実になったわけである。

三つには、1982年にJ. ブラフ氏が紹介した、1961年にタキシラの古物商で見出され、現在アメリカで個人が所蔵する、右脇士を欠く三尊像の台座に刻まれた銘文である(図1-9)。カロシュティー文字の銘文は「ブッダミトラの観音、聖なる寄進、ブッダミトラの阿弥陀……」と解読できるという<sup>40</sup>。

その後この像はフロリダの州立美術館に収蔵されていることがわかり、サルモン、ショーペン両氏により観音も阿弥陀も記述されていないとする「オロイシュパラのダミトラの寄進……ブッダミトラの不死のために」との解読案が出された<sup>41</sup>。

わが国の岩松浅夫氏は、オロイシュパラという地名は見当たらないとして、これを観自在に対応させ、主尊を間接的に呼称した「ダマミトラによる観自在(阿弥陀仏)の像(奉献物)ブッダミトラの甘露(涅槃)と母、父の供養の資となりますように」と解読した。

これにより、論争は今後に持ち越されるが、いずれにしても、阿弥陀仏を中心とする大乘経典によるガンダーラやマトラーの仏像の解釈が、近年の刻銘断片の発見や紹介で、ようやくその可能性が開かれ、理解がすすんできたということである<sup>42</sup>。

#### 第7節 大乘経典による台座浮彫の理解

ここではサフリバロール出土の仏三尊像の、台座レリーフのアングリマーラ以外の人物群像(図1-16)を、大乘経典における浄土三部経の一つの『観無量寿経』序説にのべる、韋提希夫人とその息子阿闍世王の物語と見て、つぎのような解釈を試みてみた<sup>43</sup>。

まず台座向かって左側の場面は、4人の人物による構成で、2人ずつに分けられる。左端の人物が女性で、その右の人物(男性の若者)に害される場面とみて、これを上説で述べた韋提希夫人と阿闍世王にあてる。その右の二人の人物は仏陀(釈尊)と従者(沙門)で、経典上での従者は目連・富楼那・阿難のいずれかとなる。

つぎに台座レリーフの中央は、仏陀を中心に左右二人ずつ(比丘2人と優婆塞・優婆夷)あわせて5人で構成されている。経典では、釈尊が韋提希夫人の要請に応じて、目連と阿難を従えて阿弥陀仏に関する説法をはじめ。すると、そこに幽閉の身の頻婆沙羅王も現れて聞法しているという<sup>44</sup>。

<sup>40</sup> John Brough, "Amitabha and Avalokitesvara in an inscribed Gandharan sculpture" *INDOLOGICA TAURINENSIA* 10 Torino 1982 pp.65-70.

<sup>41</sup> R.Salomon and G. Schopen, "On an Alleged Reference to Amitabha in a Kharosthi Inscription on a Gandharian Relief", *JIAS*, vol25, no.1-2, 2002. 宮治昭「舎衛城の神変と大乘仏教美術の起源」(『美学美術史研究論集』20, 名古屋大学, 2002, p.1-27) 参照。

<sup>42</sup> 本論文前節を確認されたい。

<sup>43</sup> 前掲注24参照。

<sup>44</sup> 同上(『大正蔵』12, p.341c)。

本文に、「目連は左に侍し、阿難は右に在り、」とあるので、釈尊両脇の向かって右（釈尊にとっては左）が目連、左（同右）が阿難であろう<sup>45</sup>。端の在俗信者は、ごく一般的表現であるが、服装から判断して右端を国王、左端を夫人にあてることができる。

そして、台座の右の場面には、金剛杵をもつ従者（金剛力士）をつれた仏陀と、これを襲う持剣・戴冠の人物、その右に着衣の異なる2人物（右端は上半身が欠けている）がいる。この剣をふりまわし仏陀を害そうとする人物を、すでに指摘されている、賊徒アングリマーラ（央掘魔羅）とし、長い着衣の人物を女性とみて、その母としよう。

実際、『央掘魔羅経』第1には、剣をとり母と釈尊を殺害しようとするアングリマーラの様子が記され、同経第3には、大乘教を悟り、その教えを偈をもって誓う央掘魔羅と、それを見守る母が描かれていることが知られる<sup>46</sup>。

なお、金剛力士については本文にはないが、ガンダーラの浮彫には頻出する。これは『仏入涅槃密迹金剛力士哀恋経』で、生誕以来、金剛力士は影の身にしがうごとく、仏に従い調和したとある点が参考になる<sup>47</sup>。

以上、台座の浮彫図像の場面について『観無量寿経』等に説く大乘経典を通してその内容をほぼ把握できることが理解されたであろう。

#### 第8節 阿弥陀三尊像の観想

上節でのべた『観無量寿経』の序説等が、本図の台座に相応することをふまえて、つぎに台座上に見える三尊像について、これを同経の正説で説く、阿弥陀浄土における阿弥陀三尊像とみる可能性についてここで考えてみよう。（図1-11）

まず三体は、いずれも円光と白毫をつけており『観無量寿経』に説く阿弥陀三尊像らしき特徴は十分にあるが、注目されるのは、やはり中尊の下に出現している大蓮華である。

『観無量寿経』では、阿弥陀浄土の観想で、初観の日想から水想、地想、樹想、八功德水想を経て、第6観、総の観想で浄土の情景を示し、仏陀が韋提希夫人の要請に応じて、巨大な蓮華座の出現を示し、第7観の華座想のすすめを説く。そして次の第8観で、この蓮華座上に坐す黄金色の阿弥陀仏、および左右に坐す観音・勢至の像想のすすめを説いていく<sup>48</sup>。

いま、この経典内容に最も近い造像例をみると、三尊すべて蓮華座に坐しているカルカッタのインド博物館の仏説法図があげられる。この図のA.フーシェ著の場合、仏説法図全体

<sup>45</sup> 前掲注24（『大正蔵』12,p. 341b）、「見世尊釈迦牟尼仏、身紫金色坐百宝蓮華、目蓮侍左、阿難在右、釈梵護世諸天在虚空中、普雨天華持用供養」の文。

<sup>46</sup> 上掲注37、『央掘魔羅経』（『大正蔵』2,p.520,531-532）。

<sup>47</sup> 訳者不詳『仏入涅槃密迹金剛力士哀恋経』（『大正蔵』12,1925,p.1116-1118.のうちp.1116b）、「我従処胎以来、随逐如来影随形、調和奉順不会違闕」とある文。この経は秦録に付すとあるので4世紀半ばから5世紀へかけての漢訳である。

<sup>48</sup> 前掲注24（『大正蔵』12,p.342-343）。

が大きな反り花の蓮華座上に置かれており、像と蓮華座が本来一セットであったことが知られる（図1-17）。ここから、第七観の華座想にふさわしい巨大な蓮華座の構想を知ることができると思う。

つぎに、脇士の観音・勢至の像であるが、頭冠部を除いて本図でも二体がほとんど同じ姿で表されている点に特色をもっている。これについて『観無量寿経』では第13観の結びで

「観世音菩薩および大勢至は、一切処において身同じ。衆生はただ首相を觀て、これ觀世音と知り、これ大勢至と知るのみ」

と述べている<sup>49</sup>。すなわち、観音、勢至の両者は、頭上の頭冠裝飾の相違以外は、全く区別がないということである。この点において、造像と經典が一致することがわかり、また一つ興味深いものがある。

また、当時の菩薩像は弥勒と同形式の場合が多いけれども、それは『観仏三昧海経』で述べる、「一々の床上に大菩薩あり、身相端嚴なお弥勒のごとし」あるいは「端嚴微妙な状、弥勒のごとし」などとある記述に関係するのであろう<sup>50</sup>。

そして、『観無量寿経』第8観の像相の結びでは、

「これを修多羅と合せしめよ。もし合せざれば、名づけて妄想となし、合することあらば、龜想に極樂世界を見るとなす」

と規定している<sup>51</sup>。これは經典（修多羅）と像想の一致を、修行上でも厳しく求めている記述である。したがって、このような記述から造像上でも規定を遵守した可能性のあることが知られる。とすると、經典と造像はあまり関係がないとする考え方に対しては、やはり支持するわけにはいかないということである<sup>52</sup>。

つぎに観音・勢至の頭上の冠について『観無量寿経』の第10観、第11観で、観音には化仏、勢至には宝瓶がそれぞれつけられていると細説する。しかし、これまで出土している造像例では、化仏と宝瓶のつく像はまれである。その理由は定かではないが『観無量寿経』の原典が未発見であること、あるいは他の異訳もないことでルーツがたどれないことなど、いくつかの点で解決を難しくしていることも確かである<sup>53</sup>。

---

<sup>49</sup> 同上（『大正蔵』12,p.344c）、「如上所説、觀世音菩薩及大勢至、於一切処身同、衆生但觀首相、知是觀世音、知是大勢至」の文。なお、第10観（p.344a）でも、「次觀大勢至菩薩、此菩薩身量大小亦如觀世音」とある。

<sup>50</sup> 東晋・仏陀跋陀羅訳『観仏三昧海経』（『大正蔵』15,1925,p.657c）、「一一床上有大菩薩、身相端嚴猶如弥勒」、および（同p.665a）「端嚴微妙状如弥勒」の文。

<sup>51</sup> 前掲注24（『大正蔵』12,343b）、「行者所聞、出定之時憶持不捨、令与修多羅合、若不合者名為妄想、若与合者、名為龜想見極樂世界」の文。

<sup>52</sup> 肥塚隆「大乘仏教の美術」（上掲注17,p.271-281）、宮治昭「舎衛城の神変と大乘仏教美術の起源—研究史と展望—」（上掲注41のうちp.18,25）。

<sup>53</sup> 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、1970、p.116-136。

本図についてみると、向かって右の立像の頭部は、冠帯をして束髪にしているようである。『観無量寿経』の第10観では、観音の頭部について、

「頂上には毘楞伽摩尼宝をもって天冠となす。その天冠の中に一の立てる化仏あり、高さ二十五由旬なり。……ただ頂上の肉髻と、および無見頂の相のみ、世尊に及ばず」<sup>54</sup>

とある。観音の天冠が、如意の宝珠で作られ、肉髻部分が仏陀に及ばないとしている点では、本図の冠帯が蓮華の飾りでないこと、また束髪の状態が、世尊の肉髻ほどに盛り上がっていないことで、一応それらしく見える。問題は、立てる化仏がないこと。これは造像例としても、立てる化仏がほとんどないので、高さ25由旬が巨大すぎて制作が不可能であったかと思えば、あるいは納得できるかもしれない。

つぎに、向かって左の立像では、蓮華状の大きな頸冠をつけ、その中に二等辺三角形に近い立方体を付し、左手に華綱をもっている。『観無量寿経』の第11観では、勢至の頭部について、

「この菩薩の天冠に五百の宝華あり。一々の宝華に五百の宝台あり。……頂上の肉髻は鉢頭摩花のごとし。肉髻の上に一宝瓶あり、諸の光明を盛りて、あまねく仏事を表わす」<sup>55</sup>

とある。たしかに頭上には、左右に小さな花模様のついた天冠に、大きな蓮華が開いているので、これを鉢頭摩花（紅蓮華）とみることができ<sup>56</sup>。問題は、その中にある立方体の物体で、文中の宝瓶が、光を盛り仏事をなすという、一般の水を入れる働きとやや異なる点に注意すれば、この立方体が、光の宝瓶であるとみてもいいのではないかと思う。

さて、主尊とともに二菩薩が示される、いわゆる三尊形式は、浄土教の経典の中では、その成立の当初に遡るといふ指摘がなされている<sup>57</sup>。たとえば、浄土経典の中で最古に位置づけられる『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』（通称『大阿弥陀経』）に、阿弥陀三尊の原形となる、二大菩薩が示されていること。その二菩薩とは、蓋樓亘と摩訶那鉢で、それぞれ観音・勢至へと発展するという。また、ゾロアスター教の光明神であるミスラ神が、スラオシャ（開く者）とラシュヌ（先導者）と三位一体で、人の死後の善悪の審判を司るといわれるが、このことと、上記三尊と関係があるとみている。つまり、浄土教が、ゾロアスター

<sup>54</sup> 前掲注24（『大正蔵』12,p.343c-344a）、「頂上毘楞伽摩尼妙宝、以為天冠、其天冠中有一立化仏、高二十五由旬…（中略）…唯頂上肉髻及無見頂相、不及世尊」の文。

<sup>55</sup> 同上（『大正蔵』12,p.344a）、「此菩薩天冠有五百宝蓮華、一一宝華有五百宝台、……頂上肉髻如鉢頭摩花、於肉髻上有宝瓶盛諸光明普現仏事」の文。

<sup>56</sup> 作例の中には大きな蓮華の天冠に化仏のついたブリュッセルの個人蔵がある（上掲注35栗田著、p.143仏三尊像）。この場合は『観無量寿経』の儀軌の理解、あるいは儀軌の違いで何か混乱が生じたためと思われる。

<sup>57</sup> 林和彦「『大阿弥陀経』にあらわれた光明の性格と北西インド」（『仏教芸術』165、毎日新聞社、1986）。

教の三神を取り入れて、阿弥陀三尊に作り上げたという意味である。換言すると、阿殊陀三尊の形式は、西方浄土思想に結びついて、その当初からすでに存在し『阿弥陀経』はじめ、初期大乘経典の中に示されていたということである。とすると、いま我々がガンダーラで見える三尊形式の図像浮彫も、阿弥陀三尊仏の可能性があるとみてもよいということであろう。

### 第9節 背景をめぐる極楽世界の描写

ここでサフリバロール出土の仏三尊像の背景にある諸天と諸仏等について考えてみよう(図1-11)。一般に、中央仏陀の肩越しに上半身を現している左右の二体は、梵天・帝釈とされている<sup>58</sup>。頭冠をつける、向かって右が帝釈天で、頭冠のない左が梵天である。そして、これらが梵天と帝釈天であることから本尊は通例釈迦であろうと考定されてきた。たしかに『観無量寿経』においても、韋提希夫人が祈って、はじめに見た世尊の釈迦牟尼仏は、目連・阿難が左右に侍し、梵天・帝釈と護世の諸天(四天王)が、虚空にあって仏を供養しているという光景であり、本図もあるいはこの構成で一つの型ができていたのではないかという気もする<sup>59</sup>。

この場合はあくまで釈尊の下に集う諸眷属としてのことであるが、『阿弥陀経』のサンスクリット語の第1段でも、二者を

「神々の王であるジャクラ(帝釈天)、この現実界の主であるブラフマン(梵天)」と述べて、それぞれ諸天の代表として位置づけていることがわかる<sup>60</sup>。

そして『観無量寿経』正説の後半では、極楽往生を求める三品の衆生の前に出現する阿弥陀如来について、

「阿弥陀如来は観世音・大勢至、無数の化仏、百千の比丘・声聞の大衆、無数の諸天、ならびに七宝の宮殿とともにす」<sup>61</sup>

とある。つまり、梵天・帝釈は、この無数の諸天の中に含まれているとみることができるのではないか。

そこでつぎに『観無量寿経』第4観の記述に注意してみよう。内容は極楽世界の樹想の観想をすすめる一段で、次のようにある。

「一々の樹上に七重の網あり。一々の網の間に、五百億の妙華の宮殿ありて、梵王宮のごとし。……衆の妙華あり。閻浮檀金の色をなし、旋火輪のごとく、葉の間に婉転す。諸果

<sup>58</sup> 宮治昭『涅槃と弥勒の図像学』(吉川弘文館,1992,p.213-244)。

<sup>59</sup> あるいはまた、大乘仏教の初期には、釈尊に対してもアマターバ・ブッダと呼んでいたとの指摘もある(山田樹人『シルクロードの仏たち』里文出版,1990, p.162)。更なる検討は、今後の課題としたい。

<sup>60</sup> 紀野一義「阿弥陀経(梵文和訳)」(『浄土三部経』下,岩波文庫,1990,p.77)。

<sup>61</sup> 前掲注24(『大正蔵』12,p.344c),「阿弥陀如来,与観世音及大勢至無数化仏百千比丘声聞大衆無量諸天七宝宮殿」の文。

を涌生することは、帝釈の瓶のごとし<sup>62</sup>

とある。間接的な言い回しであるが、ここでは梵天・帝釈（アンダーライン）をセットで扱っているため、阿弥陀仏の極楽世界においても、彼らがセットの形で示された可能性があると考えられることである。

さて、本図の中央上部は、蓮華による宝蓋をなしている。そして、その宝蓋の中央に一仏、左右に二体（右側は欠失しているが、左の頭冠をつける様子では菩薩であろう）あり、いずれも蓮華座に坐している。これは、上記『観無量寿経』第4観の記述にある涌出した諸果に、

「大光明ありて、化して幢幡と無量の宝蓋となる。この宝蓋の中に、三千大千世界の一切の仏事を映現し、十方の仏国もまたその中に現われる」<sup>63</sup>

とある文の、宝蓋に転ずる諸果の様子に近いものである。また、同経の第8観で

「一々の樹下に、また三の蓮華あり。諸の蓮華の上に、各一仏・二菩薩の像ありて、かの国に遍満す」<sup>64</sup>

と述べているので、阿弥陀如来が、一仏三尊像として遍満する世界を表わしていると考えられることができるであろう。

そこで、本図上方左右の宮殿内で蓮華座に坐す仏陀、あるいは菩薩の像についても、第11観の本文で述べる、

「無量塵数の分身の無量寿仏と、分身の観世音・大勢至、みな悉く極楽国土に雲集し、空中に側塞して蓮華座に坐し、妙法を演説して苦の衆生を度したもう」<sup>65</sup>

とある文によって、極楽浄土の空中に留まる分身の無量寿仏や、分身の観音・勢至菩薩を現わしたものと見ていいのではないかと思われる。

以上、検討の結果明らかになった尊像名について、これを付けた図（図1-18）を掲げて、理解の一助にしたいと思う。

---

<sup>62</sup> 同上（『大正蔵』12,p.342b）、「一一樹上有七重網，一一網間有五百億妙華宮殿，如梵天宮…（中略）…有衆妙華，作閻浮檀金色，如旋火輪，婉轉葉間踊生諸果，如帝釈瓶」の文。

<sup>63</sup> 同上『大正蔵』（12,p.342b）、「有大光明，化成幢幡無量宝蓋，是宝蓋中，映現三千大千世界一切仏事，十方仏国亦於中現見此樹已」の文。

<sup>64</sup> 同上『大正蔵』（12,p.343b）、「一一樹下亦有三蓮華，諸蓮華上各有一仏二菩薩像，遍満彼国」の文。

<sup>65</sup> 同上『大正蔵』（12p.344b）、「於其中間無量塵数分身無量寿仏，分身観世音大勢至，普悉雲集極楽国土，側塞空中坐蓮華座，演説妙法度苦衆生」の文。