

## 結 論

### 第1章 図像の背景としての仏教經典

本結論第1章では、本論各部各章で述べた内容から、図像の背景として機能した仏教經典に焦点を当てて理解を深めてみたいと思う。

#### 第1節 中央アジアの初期大乘仏教

第1部第1章『法華經』より見た神変像の検討を通して、図像の背景に想定される經典の問題を考えてみた場合、これらの図像はこれまで主に仏伝を中心とする初期仏教經典にその基盤を求めていく傾向にあり、大乘經典からの見直しはあまり積極的になされていないことが明らかとなった。すなわち、双神変や燃灯仏授記は、字句通りの使用例でそのまま初期仏典に根拠を求めていたということである<sup>1</sup>。しかし、舍衛城の大神変にみられる大神変とは、大神通変化の略で、双神変を含む仏陀の神通力によるさまざまな変化のいわば集大成された姿とも解しうるものであり、また、数多くの仏菩薩がそこに出現することからみて、背景には一仏から多仏へという教義上の大乘的変容があるという指摘があった<sup>2</sup>。また、燃灯仏授記は、燃灯仏が授記のためにとくに創出された仏として<sup>3</sup>、授記に未来の仏として認定する働きのあることが指摘されていた<sup>4</sup>。すなわち、菩薩が仏陀に成ることを確約したものが授記で、ここから多数の仏陀が出現可能となり、それゆえこの主題が一層大乘的なはたらきをもつとの主張である。したがって、この焰肩をあらわすカピシ地方の特色ある一流派の図像に関しても、大乘的アプローチが可能であることが明らかとなった。考察の結果、『法華經』品々と

<sup>1</sup> 大乘仏教に関係ないという立場で、高田修「ガンダーラ美術の示す仏教内容」(『仏像の起源』岩波書店,1967,p.262-264),関係するとみて論じたものに、源豊宗「浄土変の形式」(『仏教美術』7,1926,p.60-73),樋口隆康「阿弥陀三尊仏の源流」(『仏教芸術』7,毎日新聞社,1950,p.108-113)がある。また、双方の関係にとくにふれていないものに、杉山二郎「ガンダーラ彫刻の二、三の問題」(『ミュージアム』217,1969,p.18-26),同「錠光仏本生図と施无畏印の起源について」(『ミュージアム』232,1970,p.4-13),同「弥勒菩薩をめぐる諸問題」(『ミュージアム』293,1975,p.12-26)がある。

<sup>2</sup> 小谷仲男「ガンダーラ仏教美術の展開」(『史林』50-1,1966,p.88-104),宮治昭「舍衛城の神変」(『東海仏教』16,1971,p.40-60)。

<sup>3</sup> 小野玄妙『仏教の美術及び歴史』1916,(『小野玄妙仏教芸術著作集』2,開明書院,1977,p.359-360 所収),平川彰「仏伝とくに燃灯仏授記と菩薩の觀念」(『初期大乘仏教の研究』春秋社,1968,p.60-73)。

<sup>4</sup> 干潟龍祥「菩薩思想の起源及び発達と本生経類の関係」(『本生経類の思想史的研究』東洋文庫,1954,山喜房仏書林再版,1978,p.71)。

造像遺品との対応で出された結論は以下の通りである。

『法華経』妙莊嚴王本事品第 27……パイターヴァ出土、焰肩仏坐像…………… (図 1-4)

『法華経』提婆達多品第 12……………ザベルセラージュ出土、双神変像浮彫…………… (図 1-5)

『法華経』見宝塔品第 11……………パイターヴァ出土、焰肩仏立像浮彫…………… (図 1-6)

『法華経』序品第 1…………… ショトラク出土、燃灯仏本生譚浮彫…………… (図 1-3)

『法華経』化城喩品第 7…………… パイターヴァ出土、神変像浮彫…………… (図 1-2)

また、すでにモタメディ氏が指摘したように、これが造像表現において、パイターヴァ、ザベルセラージュ、ショトラクといういずれもカピシ地方における同一様式として把握されていること。(このほか断片でハムザルガール出土のものが入り、全体をカピシ様式とよんでいる。)この同一様式で括ることができることと、『法華経』のうちで該当例がすべて見出されることで、同一の類同性をもつことが導き出されている。したがって、「生命感あふれる新様式」(モタメディ女史)とのべたこのカピシ様式の背景に、「救済論的世界観」(宮治氏)という推測の、もう一步奥にある「宇宙的な壮大さをもつ生命の讃歌」あるいは「仏陀に対する憧憬の詩」<sup>5</sup>、と形容される『法華経』そのものが存在すると見るわけである。

そして、これまでの研究において、造像において釈尊を中心に置くということの意味が、主として小乗、有部派の造像表現に由来するとされてきた<sup>6</sup>。このカピシ様式においても、『法華経』からみて、ほとんど釈尊を中心に表現されていたことから言えば十分肯首でき、時代的にかなり溯ることが予想される。しかし、さらにこのカピシ様式において特色とする点は、中心の釈尊像を巨大化して表現したことであり、また常に焰肩等の神変を伴った造像表現であったことである。この点、すでに干潟龍祥氏により指摘された、「燃灯仏授記の場面に裏付けされる大乘仏教徒の信仰には、仏陀を超人的に観る、絶対帰依の思想がある」という視点<sup>7</sup>。つまり、この超人的に観るという信仰者の内側の欲求が、造像表現において仏陀を超人化して表現する原点になったと思われること。また、焰肩等の表現もその超人たらんとする仏陀の具体的な表現にほかならなかったということである。

また、ここで扱った造像例に対する『法華経』各品において国家の王との関係をもつことが特色としてあげられる。たとえば、妙莊嚴王品では、釈尊の語る妙莊嚴王という過去のバラモンを信仰する国王が、仏教を奉ずるに至る事蹟であり、提婆達多品では、釈尊自ら過去世、国王であったことを記している。また、序品では諸小王、転輪聖王の中に当時、摩訶陀国の王としての阿闍世王がいたと明記し、化城喩品では、大通仏の十六王子の世界での大王、転輪聖王が記されていること。そして、宝塔品では、具体的な王は示されていないが、釈尊の立つ大地が、何らかの国家によって支配されるこの娑婆世界であると述べていることである。以上から、カピシ様式の時期を国家的体制で仏教を崇めていた時期を想定できるが、そ

<sup>5</sup> 紀野一義『法華経の探究』(平楽寺書店,1962,p.3)。

<sup>6</sup> 高田修『仏像の起源』(岩波書店,1967,p.263)。

<sup>7</sup> 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』(東洋文庫,1954, ,p.67)。

れは、火焰（小谷氏）や頭光（田辺氏）を、主にクシャーン王のコインに類似性を求めて研究したこれまでの方法を支持できるほか、絶対化された王の神格化に結びつくという指摘（宮治氏）、あるいは、絶大な権力をもつ仏として表現し、何らかの政治的理由がある（モタメディ女史）とも指摘する内容とも結びつくからである。

このカピシ様式が『法華経』に関係する場合、同経の成立時期とこれらの造像の制作年代との間に矛盾が起きないかであるが、これについては、いうまでもなく『法華経』は、経自ら述べるように大乘經典の経王としてあるので<sup>8</sup>、様式の成立は大乘仏教の発生時期がその最上限となる。静谷正雄氏によれば、初期金剛般若経や、大乘のことばがはじめてみられる小品般若経などの初期大乘經典は、100-125年の紀元2世紀初頭と推定している<sup>9</sup>。また、平川彰氏は、カロシュティー文字の使用年代が1-2世紀に限られ大乘と記すものがないこと。そして、上記の大乘經典の漢訳時期からみて、大乘仏教は3-4世紀、北インドに存在したことは否めないとした<sup>10</sup>。そして、『法華経』については、古く小野玄妙氏が2世紀終り、ガンダーラまたはカピシ附近においてであったと述べている<sup>11</sup>。ついで、中村元氏は、信解品において記される金融を行って利息をとる長者像が、国王を畏怖させ駆使するほどの資本家であることから推して、商業の急激に発達したクシャーン朝ウェマ=カドフィセス時代（77-101在位）以降で、さらにやはりこの『法華経』が宝塔の出現をテーマの一つとすることから、ストゥーパ建造の激増期が、同ヴァースデーヴァ王時代（一説に202-229）までで、その後急速に衰退する現象の見られることを通して、これを下限とするという一説を提示された<sup>12</sup>。すなわち、1-3世紀半ばに法華経が成立したということである。またこれは竺法護訳の『正法華』より古形を残す、いわゆるペトロフスキー本（これは7世紀の写本であるが、妙法華に近似の、提婆品を第12章として分出し全28品とするもの）の将来で、問題視されていた提婆達多品の成立について、『正法華』の漢訳年代286年を溯る時期を想定することができること<sup>13</sup>。したがって、提婆品を含む大乘經典としての『法華経』は、紀元2世紀から3世紀に成立していたと見ておくことができるわけである。

一方、カピシ地方の造像については、J・ムニエ氏のショトラク発掘報告で、D4 ストゥー

---

<sup>8</sup> 諸経中王は、薬王菩薩本事品第23に記す。梵文訳では“この『正しい教えの白蓮』という説教は、如来の語ったすべての經典の王者なのだ”（坂本幸男、岩本裕訳『法華経』岩波文庫、1962、下、p.198。岩本裕訳）とある。このほか、法師品第10で「法華最第一」、見宝塔品第11で「此経第一」、安樂行品第14で「此経為尊衆経中上」など散見する。

<sup>9</sup> 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』（百華苑、1974、p.273-280）。

<sup>10</sup> 平川彰『初期大乘仏教の研究』（春秋社、1968、p.662）。

<sup>11</sup> 小野玄妙『仏教の美術と歴史』1923、（同『著作集』9、開明書院、1977、p.47）。

<sup>12</sup> 中村元「大乘經典の成立年代」（『大乘仏教の成立史的研究』三省堂、1954、p.487-488所収）。

<sup>13</sup> 真田有美等「ペトロフスキー本法華経梵本の研究」（『西域文化研究』4、法蔵館、1961、p.121-124所収）。

パよりヴァースデーヴァ王の貨幣が発見されたことを記している<sup>14</sup>。これが3世紀初頭である。また、火炎の王像を刻むコインは、クシャーンのウェマ＝カドフィセス王（77-101在位）以来のことである<sup>15</sup>。そして、次のカニシュカ王には『大唐西域記』に記す、同王の帰仏にもとづく神変の焰肩伝説がある。これが2世紀中葉。また、つぎのフヴィシュカ王（カニシュカ紀元28-60在位）の貨幣には国王の交脚坐像が刻まれている<sup>16</sup>。この交脚像は、ショトラクでも造像例として発掘されている。以上の点から、焰肩をもつ造像は、ウェマ＝カドフィセス王のコインによる紀元2世紀を上限とし、発掘地で発見されたヴァースデーヴァ王コインの3世紀初頭を重点期とする、やはり紀元2-3世紀にかけて造像された可能性の高いことを知ることができる。したがって、『法華経』経典の成立と、カピシ地方の造像表現の発達時期とにおいて、両者はスムーズに重なり合うことがわかる。これは、美術史において様式の変化がその作品の時期を画定することから考えると、経典の成立時期がこれに円滑に同一時期を志向する、すなわち、造像が経典に準拠して行なわれたという、造像における基本を確認できることを意味するわけである。

したがって、造像に釈尊を中心とするという伝統が示され、いまだ有部派との関係を断ち切れないことを念頭に置くならば、このカピシ様式は、『法華経』が大乗経典として成立した時期の初期の段階で造像された可能性をもつことを示している。

つぎに、第2章『観無量寿経』による大神変図の、図像の背景に想定される経典の違いに着目した。A.フーシェの典拠とする『ディヴヤヴァダーナ』の記載が釈尊の仏伝としてどこまで遡ることができるかを先学のまとめた表を参考にして考えてみたところ以下の結果を得た。(表1)<sup>17</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『ブッダチャリタ（仏所行讃）』では、双神変も化仏の遍満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経過中に、新たな要素が加えられた可能性があるということである。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、大乗思想の竄入した可能性を指摘している<sup>18</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、大乗思想の竄入の可能性を検討しなければならないわけである。

<sup>14</sup> J. Meunie : Dīpankara Jātaka “shotorak” *MDAFA* X 1942 p. 26.

<sup>15</sup> 田辺勝美「迦畢試国出土の仏教彫刻の製作年代について」(『オリエント』15-2,1972, p.105)。

<sup>16</sup> 同上注 15,p.106。

<sup>17</sup> 宮治昭「舎衛城の神変」(『東海仏教』16,1971,p.47)。

<sup>18</sup> 藤田宏達『原始浄土思想の研究』(岩波書店,1970,p.514)。

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>19</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ているという。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仏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>20</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言うと言っていると述べている<sup>21</sup>。

すなわち、西方浄土へ往生するという発想が、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述べている<sup>22</sup>。

したがって、ここからは大乘の菩薩集団と彼等の描かれた必然性を知ることができる。すなわち、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言わなければならないわけである。

## 第2節 中国における仏教受容

はじめに、第2部第1章 曇曜五窟と『法華経』の図像で検討した、背景となる『法華経』についてふりかえってみよう。

『法華経』の見宝塔品第11では、『法華経』の弘通をすすめる一大イベントが示されている<sup>23</sup>。それは宝塔が虚空に涌出し、中で多宝仏の大音声が聞こえ、釈迦牟尼仏の『法華経』の所説がすべて真実であると証明する場面である。続いて釈迦牟尼仏の十方分身の諸仏が招

<sup>19</sup> 定方晟『須弥山と極楽』（講談社現代新書,1973,p.132-5）。

<sup>20</sup> 上掲注18に同じ。

<sup>21</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>22</sup> 同上注21。

<sup>23</sup> 後秦・鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』見宝塔品11,（『大正蔵』,1927初版,9,p.32b-34b）。

集され、浄土が拡大され、釈迦仏が招き入れられて多宝仏と釈迦仏が並坐し、結集した諸仏諸菩薩に『法華経』弘経の誓い（三箇の鳳詔）を求める儀式が行われる<sup>24</sup>。

造像例では、釈迦・多宝の二仏が龕内に並坐する形をとるのが一般的で、二仏はほとんど同形で、左右どちらが釈迦仏かは見分けがつかない。また、この二仏並坐は『涅槃経』巻34で「一世界の中に二仏の世に出でんこと是の処あることなし」と否定されているように<sup>25</sup>、他の経典ではほとんど説かないので『法華経』独自の内容を示すものである。

そこで、雲岡石窟のうちいわゆる曇曜五窟とよばれる第16～20窟をみると、いずれの石窟においてもこの二仏並坐の浮彫が見出される点に注意をひく。たとえば、第16窟の西壁中段（図2-3）、第17窟の南壁下段と明窓東壁下、第18窟の東南隅上段（図2-8）、第19窟の南壁東側中段と門口東壁、第20窟の東壁端上下（図2-17）などである。<sup>26</sup>

この二仏並坐浮彫が夥しく見出されることはすでに先達も承知していた。例えば塚本善隆氏は、龍門石窟の古陽洞の仏像にふれて、

「大同時代から洛陽時代につづいて『法華経』信仰が有力な流れをなしていたことを両石窟（雲岡、洛陽）を通してうかがい得る」といい<sup>27</sup>、水野清一氏は、『法華経』信仰のもっともつよい反映とみられる二仏並坐像がむやみに多い雲岡石窟において……と述べている<sup>28</sup>。したがって、雲岡の曇曜五窟がこの二仏並坐をいずれも描出することから『法華経』と深く関わる事が明らかである。各窟の検討結果は以下の通りである。

石窟No.	特徴	典拠	意義	本尊
16	弾指	『法華経』如来神力品 21	結要付嘱	現在・釈迦仏
17	頭冠・交脚	『法華経』従地涌出品 15	動執生疑	未来・弥勒仏
18	衣上化仏	『法華経』見宝塔品 11	三箇鳳詔	現在・釈迦仏
19	凹字龕	『法華経』見宝塔品 11	宝塔涌出	過去・多宝仏
20	禅定仏	『法華経』化城喻品 7	大通結縁	過去・大通智勝仏

つぎに、第3章四天王の奉鉢と弥勒と、第II部の第2章『弥勒経』と敦煌第249窟の窟頂壁画で述べた弥勒経典を中心にふりかえってみよう。

<sup>24</sup> 三箇の鳳詔，隋・智顛説『法華文句』8下，（『大正蔵』34,1926,p.114）。

<sup>25</sup> 北涼・曇無讖訳『大般涅槃経』34,二仏並出の失（『大正蔵』12,1925,p.569a.）。

<sup>26</sup> 雲岡石窟文物保管所『雲岡石窟』平凡社・文物出版社,2,p.286-289,確認できる図版は以下の通りである。16窟（2-143,145）,17窟（2-155,170）,18窟（2-171,172,173）,19窟（2-179）,20窟（2-185）。

<sup>27</sup> 塚本善隆「北魏窟に現れたる仏教」（『支那仏教史研究』清水弘文堂書房,1969,p.508-564.所収のうち,p.520,523,525.）。

<sup>28</sup> 水野清一「観音菩薩と普賢菩薩—雲岡図像解—」（『中国の仏教美術』平凡社,1968,p.262-268.所収のうち,p.267.）。

まず、釈尊に二人の商人が麩蜜を供養するにあたって四天王が各一鉢を献上したが、釈尊は四鉢を合体して一鉢にしてその麩蜜を受けた、という仏伝上の説話（図 1-19）についてみると、仏典の新旧関係では、サンスクリット語の代表的仏伝、マハーヴァーストウやラリタヴィスタラ、そして紀元 2 世紀とされるブッダチャリタ（漢訳『仏所行讚』）でその記述が示されていず、その後のパーリ語仏典のヴィナヤ・マハーヴァッガやジャータカなど時代の降る経典で記されているので、四天王奉鉢の記事は時代の降ることを示している<sup>29</sup>。

漢訳文献では後漢時代の竺大力・康孟詳訳『修行本起経』では記述がなく、3 世紀中葉、呉の支謙訳『太子瑞応本起経』で始めて次のように示されている<sup>30</sup>。

「仏念うに、一鉢を取らば余の三、意快からず。すなわち悉く四鉢を受け、累ねて左手の中に置き。右手を之に按じ、合して一鉢に成して、四際を現せしめたり」  
この仏鉢の縁に 4 筋の目を入れ、四鉢を重ね合わせた様子のわかる浮彫はガンダーラでいくつか出土例がある（図 1-20）。

その後、西晋の竺法護訳『普曜経』では盛行した様子を伺うことができるが、同じ西晋の訳者不詳『仏滅度後棺斂葬送経』や、姚秦（後秦）の罽賓仏陀耶舎・竺道生訳『四分律』では簡略な記述に止まっている<sup>31</sup>。

一方、大乘仏典として知られる後秦・鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』と、同羅什訳『大智度論』では、法的な意義を込めた記述がなされ活用されていた様子がわかる<sup>32</sup>。

5 世紀に入った東晋の『法顕伝』では『付法蔵因縁伝』や『馬鳴菩薩伝』で、カニシカ王がパータリプトラを攻めて賠償金の代わりに馬鳴菩薩と仏鉢を持ち帰ったとする話が信じられ、「仏鉢はこの国にあり」と述べてその場所をガンダーラ（健陀衛・罽賓）としてその場所を探索する態度に至っている<sup>33</sup>。

その後、劉宋の求那跋陀羅訳『過去現在因果経』、同じく劉宋の仏陀什・竺道生訳『五分律』、隋の闍那崛多訳『仏本行集経』、唐の地婆訶羅訳『大莊嚴論』等ではいずれも話が増幅されている<sup>34</sup>。

<sup>29</sup> 中村元「仏伝の諸事件とそれを記述する文献」（『ブッダの世界』学習研究社,1980,所収）。

<sup>30</sup> 呉・支謙訳『太子瑞応本起経』巻下（『大正蔵』3,本縁部,1924,p.479a）。

<sup>31</sup> 西晋・竺法護訳『普曜経』7,商人奉麩品（『大正蔵』3,本縁部,p.526b,c）,失訳西晋録『仏滅度後棺斂葬送経』（『大正蔵』12,涅槃部,1925,p.1114a-b）,後秦・仏陀耶舎,竺念仏訳『四分律』31,受戒鍵度之一（『大正蔵』22,律部,1926,p.781c）。

<sup>32</sup> 後秦・鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』奉鉢品（『大正蔵』8,般若部,1924,p.221）,後秦鳩摩羅什訳『大智度論』釈報応品（『大正蔵』25,釈経論部,1926,p.315）。

<sup>33</sup> 東晋・法顕『高僧法顕伝』（『大正蔵』51,史伝部,1928,p.858b）。

<sup>34</sup> 劉宋・求那跋陀羅訳『過去現在因果経』3,（『大正蔵』3,本縁部,1924,p.643b）,隋・闍那崛多訳『仏本行集経』32,二商奉食品下（『大正蔵』3,本縁部,1924,p.801）,唐・地婆訶羅『大莊嚴論』10,商人蒙記品（『大正蔵』3,本縁部,1924,p.601c）。

したがって、この説話は時代が降っても途切れのないことが一つの特色で、とくに7世紀の唐の玄奘著『大唐西域記』の記載がよく知られている。近年サンスクリット語の原本がギルギッドで発見され、唐義浄訳『有部律破僧事』にもこの記事が入っていて、説話の基盤が小乗か大乘かについてはさらに検討が必要である<sup>35</sup>。

一方、仏鉢供養のある「弥勒菩薩・大神変図・仏鉢供養を表すガンダーラ浮彫」（チャンディガル博物館蔵）については、すでに『般舟三昧経』で説く、兜率天上の弥勒（上段）と阿弥陀仏浄土（中段）の組み合わせとする指摘から、未来仏（弥勒）と現在仏（阿弥陀）という組み合わせとして理解でき、釈迦仏が中心になっていないという視点がここに提起されている。したがって、仏鉢とともに造像された仏陀は、釈迦の遺法を受け継ぐ弥勒（菩薩あるいは仏陀）としての可能性を示していることになろう。

つぎに、第Ⅱ部第2章『弥勒経』と敦煌第249窟の窟頂壁画では、第249窟の窟頂壁画が、阿修羅王と帝釈天、あるいは東王父と西王母とする従来の見解に対して、これを弥勒經典による壁画と見て、その照合を通して個々の名称の特定を試みた。すなわち、第249窟の窟頂壁画は『弥勒上生経』<sup>36</sup>では、兜率天上に宮殿、垣牆、行樹とともに一大神の牢度跋提神がいと説いているので、これが窟頂西壁に描かれる従来の阿修羅王に代わる存在であること。そして『弥勒下生経』<sup>37</sup>で説く、梵天に支えられた師子座、宝帳、宝柱、宝女が窟頂東壁に見えること、また兜率天宮の5大神が窟頂4壁に描かれていること。そしてまた『弥勒下生成仏経』<sup>38</sup>では、転輪聖王と妃が説かれ、北面と南面にそれぞれ龍車、鳳車に乗り、従者を従えた王（東王父）と妃（西王母）が描かれ、『弥勒下生経』では、この王、王妃が弥勒の父母として捉えられていることに符合する。また、龍華樹三会説法が正面本尊と左右の壁面に描かれる説法図で示されていること。また後補とされる本尊の僧形は、経の主題が弥勒と集会の衆生の出家であることから、当初から僧形であった可能性があること。以上の諸点を通して、第249窟は弥勒に対する信仰を目的に全体が構成された可能性のあることを明らかにした。

つぎに、第Ⅰ部第4章『華嚴経』ヴァイローチャナ仏の関わりの中で、中国と関係する北斉との交流について、ここでは『隋書』に突厥の佗（他）鉢（タスバル）可汗が北斉に仏教を求めたという次の記事を紹介した<sup>39</sup>。

「斉に沙門恵琳あり。掠せられて突厥の中に入る。よりに佗鉢可汗に言いていわく、斉の

<sup>35</sup> 唐・玄奘訳・弁機撰『大唐西域記』8, (『大正蔵』51, 史伝部, 1928, p.867), 唐・義浄『根本説一切有部毘那耶破僧事』5, (『大正蔵』24, 律部, 1926, p.125a,b), 出土文献は1977-78年に公刊された。

<sup>36</sup> 劉宋・沮渠京声訳『観弥勒菩薩上生兜率天経』(『大正蔵』14, 1925, p.418-420)。

<sup>37</sup> 西晋・竺法護訳『弥勒下生経』(『大正蔵』14, 経集部, 1925)。

<sup>38</sup> 後秦・鳩摩羅什訳『弥勒下生成仏経』(『大正蔵』14, 経集部, 1925)。

<sup>39</sup> 唐・魏徵等撰『隋書』(中華書局, 1973, p.1865), 護雅夫『古代遊牧帝国』(中公新書, 1976, p.218-220)参照。



国富強なるは仏法あるによるのみ。ついに説くに因縁果報の事をもってす。佗鉢聞いてこれを信ず。一伽藍を建て、使いを遣わし齊氏に聘い、浄名、涅槃、華嚴等の経ならびに十誦律を求めしむ。佗鉢また躬みずから齋戒し、塔をめぐり行道す。恨むらくは内地に生ぜざらんことを。在位 10 年、病にて卒す」

ここに言う『浄名経』は『維摩経』のことで、『涅槃経』と『華嚴経』とあわせて三経が大乗仏教の経典、『十誦律』が小乗教の経典である。バーミヤーンでは、玄奘が巨大な涅槃像の存在を伝えており、涅槃の像は壁画でも見出すことができ、K窟 (No.330) 西壁 (図 1-39) に見えている<sup>40</sup>。『維摩経』の維摩居士は、中国で見る対論の様子では見えないが、i窟 (No. 530) の天井に在俗信者が菩薩を見守る情景として描かれている (図 1-40)。細目の検討は今後に残されるが、白髪に見える人物像は長者居士ヴィマラキールティに重なる。

したがって『華嚴経』の教主であるヴァイローチャナ (盧舎那) 仏も、バーミヤーンに存在していて決して不思議ではない。朴亨国氏の研究によると、初期の盧舎那仏の様子は 6 世紀中ごろの北斉にあって、ほとんどが釈迦如来と同じ立像形で、また釈迦と同体異名であるという<sup>41</sup>。『文物』誌上で紹介されている龍興寺窖藏出土北斉貼金彩繪石彫仏立像<sup>42</sup> (図 1-41) や、臨朐県博物館収蔵の北朝造像中にある盧舎那法界人中像 (図 1-42)<sup>43</sup> など、いずれも華嚴思想による盧舎那仏像であると報告している。

かつて大村西崖の調査で盧舎那仏の最も多い時代が北斉であるとし、つぎのように述べている<sup>44</sup>。

「高斉に至りては盧舎那仏最も多く(20) 観世音これに次ぎ(19) 弥勒(19) 釈迦又これに次ぎ (但し単に仏像と云ひて尊名を言はざるもの皆釈迦とすれば、釈迦最も多し) 弥陀の信仰は尙未だ盛ならざるが如し」

と。朴氏の付図に示された北斉の河清 3 年 (564) 銘のある永寧寺の浮彫では、椅坐像の釈迦 (これを大像と記す) をはさんで盧舎那仏と明記した 2 体の如来形の立像 (図 1-43) が見える<sup>45</sup>。とくに通肩に衣をまとった左の如来像は、バーミヤーンの二大仏とよく似ている。ただし大きさの点で差がある。が、これをわが国の飛鳥大仏の本 (ためし) と同じ、大きく拡大する前の像という理解にたてば一応納得できよう<sup>46</sup>。またこの浮彫では盧舎那仏が 2 体並ぶことが不思議でない状況にあったことを知ることが出来、バーミヤーンの二大仏と対比

<sup>40</sup> 樋口隆康編『バーミヤーン』京都大学,1983,(復刻,同朋舎,2001)1,図 59,62。

<sup>41</sup> 朴亨国『ヴァイローチャナ仏の図像学的研究』(法蔵館,2001,p.36)。

<sup>42</sup> 丁明夷「繽紛入世眼雕琢尽妙諦—青州佛像断想」(『文物』文物出版社,2000-6,p.93-95),『文物』同,1998-2,1999-10,参照。

<sup>43</sup> 宮徳傑「臨朐県博物館収蔵の一批北朝造像」(『文物』2002-9,p.84-92)。

<sup>44</sup> 大村西崖『支那美術史彫塑篇』1915,(復刻,国書刊行会,1972)p.356-357。

<sup>45</sup> 上掲注 41, p.461。Osvald Siren, *Chinese Sculpture*, Vol.3, p.1240. London,1925。

<sup>46</sup> 舎人親王等『日本書紀』22,(国史大系本,吉川弘文館,1967,1下,p.147)。

できて興味深い。

その後、盧舎那仏の大仏は、中国龍門石窟の奉先寺盧舎那大仏（672-675年造立の倚坐像）や、我が国の奈良東大寺大仏殿の本尊（745-752年造立の坐像）としてあり、それぞれよく知られている。

つぎに、第3章『法華経』と隋代の敦煌石窟において述べた、図像の背景に想定される問題についてふりかえてみよう。敦煌における『法華経』の位置については写経史料5点で検討した<sup>47</sup>。その結果、これらの写経の様子では『涅槃経』と『法華経』が欠かさず書写され、北魏代から隋代まで一貫していることが理解された。『涅槃経』を第一にたてる理由として、当時、涅槃の学の動きが最も活発であったことに拠るが、『法華経』も付随して常時書写されていた様子が見えて注目される<sup>48</sup>。

そこで、敦煌隋代石窟の千仏表現（図 2-35）が、『法華経』と深く関わるのではないかとみて検討したが、敦煌研究院の賀世哲氏はすでに否定的見解を出していた。論旨はつぎの通りである。

「多くの学者が説く『法華経』が北朝に流行したことで千仏像が生まれたとするのは、同経の見宝塔品の記載からみて一定の道理がある。しかし、釈迦、多宝二仏並坐の故事は『仏説観普賢菩薩行法経』にもあり『法華経』にかぎらない。千仏は釈迦の分身の十方の化仏であったり、多宝の毛穴から出た百千万億の化仏であったりするため、経典の説明は矛盾する。こうした矛盾は数えあげたらきりが無い。したがって、千仏表現の経典による識別は不可能で、当時の施主も煩瑣な宗教神学を理解していなかったはずで、むしろ仏教教理と関係せず、大乘の教義とも符合せず、結果的にみて禅観の流行に結びつきその装飾的役割をはたしていたのである。」<sup>49</sup>

と。以上の指摘について、一つは、『法華経』と『仏説観普賢菩薩行法経』（『普賢経』）は、『法華経』に普賢菩薩勸発品第28が説かれ、天台により『普賢経』が『法華経』の結経として位置づけられていることから、両者を別々とみるわけにはいかないこと<sup>50</sup>。

二つに、経典の説明が矛盾しそれを数えあげたらきりが無いとすることと、二仏並坐を説く経典が数えきれないほど多いという説明へはつながらないこと。一国土に二仏が同時に出現して説法するという事例は、ふつう「二仏並出の失」として『涅槃経』巻34で否定されており、『法華経』における二仏並坐はきわめてユニークなケースで『法華経』と二仏並坐の図像を切り離すべきではないこと<sup>51</sup>。

<sup>47</sup> 『莫高窟年表』（上海古籍出版社、1985、p.128,134,155,169,191）。

<sup>48</sup> 湯用彤『漢魏兩晋南北朝佛教史』下、17章、南方涅槃佛性諸説、20章、北朝之佛学、北方涅槃之学（中華書局、1981、p.485-510、p.598-600）。

<sup>49</sup> 賀世哲「關於北朝石窟千佛圖像諸問題」（『敦煌研究』1989-3,4のうち4、p.48）。

<sup>50</sup> 隋・智顛『法華文句』下（『大正藏』34,1926、p.128a）、「普賢觀結成法華」とある。

<sup>51</sup> 前掲注25、（『大正藏』12、p.569）。

三つに、千仏図像が禪觀の流行に結びつくとの理由から、經典に無関係に裝飾として描いたとするが、当時は仏教活動の盛んな時期でありむしろ經典にもとづく信仰を持つ人々が多いと考えるべきであること。

以上の理由から、私は賀氏の主張には賛成できず、千仏表現と『法華經』の関係を無視することはできないとの結論に達した。北魏・龍門石窟の千仏図像について、塚本善隆氏はつぎのように述べている。

「釈迦仏を中心に、弥勒菩薩と、釈迦・多宝二仏並坐と、千仏とを、同処に刻むが如き窟の設計を導き得る大乘經典が、流伝信奉せられていたか。然り、私は直ちに『法華經』をあげることができる。『法華經』こそは、既に夥しい数量に達していた漢訳仏典の中でも、当時最も広く流伝し、特に信奉讃仰せられていた代表的大乘仏典である」<sup>52</sup>

と。そして、氏は『法華經』普賢菩薩勸發品第 28 の、

「若（も）し人有って受持し、読誦し、その義趣を解せん。この人命終せば、千仏の手（みて）を授けて、恐怖せず、悪趣に墮ちざらしめたもうことを得、即ち兜率天上の弥勒菩薩の所に往かん。弥勒菩薩は、三十二相あって、大菩薩衆に共に圍繞せらる。百千万億の天女眷属あって、中において生ぜん」<sup>53</sup>

の一文をあげ、これが龍門古陽洞の壁面において、千仏の間に交脚弥勒像をあらわした場面によく符合するとのべている。ただ、『法華經』のみが関わっているということではないとも述べているが<sup>54</sup>、『法華經』が中心となり、当時その傾向が壁画に反映されていると理解することは可能である。

また姜亮夫氏は『莫高窟年表』で、天台大師の逝去を記した開皇 17 (597) 年条の末尾に、その略歴を載せ、つぎのように記している。

「……かつその説理は充実し、満ちあふれ、よって後世、師と仰ぐところなり。敦煌の經卷中、法華、金光明、維摩の諸經、量において最多なり。ゆえに特にこれ天台大師の作なるを詳かにし、もって一斑を示すなり」<sup>55</sup>と。

すなわち、敦煌經卷中『法華經』『金光明經』『維摩經』の 3 經が天台大師の影響で最多となったと指摘している。天台は当時の諸家に対して独自の教相を立て、『法華經』を諸經中の

---

<sup>52</sup> 塚本善隆「龍門石窟に現われたる北魏仏教」(同著『支那仏教史研究』北魏篇(清水弘文堂,1969,p.520)。

<sup>53</sup> 前掲注 23, (『大正藏』9,p.61c), 「若有人受持読誦解其義趣, 是人命終為千佛授手, 令不恐怖不墮惡趣, 即往兜率天上弥勒菩薩所, 弥勒菩薩有三十二相, 大菩薩衆所圍繞, 有百千万億天女眷属, 而於中生」の文。

<sup>54</sup> 上掲注 27, p.525-546 では、賓陽洞および魏字洞の千佛表現が『維摩經』変相に関わる点を論じている。

<sup>55</sup> 『莫高窟年表』(上掲注 47, p.182)。

最高に位置づけてこれを主張して止まなかったわけである<sup>56</sup>。

この姜氏の指摘は、隋代における敦煌石窟が、天台大師の影響を強く受けたことを明らかにしていると言っていいと思う。そこで、敦煌隋代石窟の千仏表現が『法華経』と関係をもつとみる理由はつぎの諸点である。

(1) 千仏表現は、思想上積尊一仏でなく、それ以外の仏を認めるところから生まれた大乘仏教としての基本的性格にもとづいている<sup>57</sup>。したがって、千仏表現は、大乘仏教の発達と深く関係する<sup>58</sup>。その大乘経典の中で『法華経』は最高であると経自らが主張する<sup>59</sup>。

(2) 唐代第 148 窟の『大唐李府君碑』の中に、“賢劫千仏一千軀”と記されている<sup>60</sup>。『賢劫経』でみると、千仏名号品があり、千仏表現の出典がここにあるとも思われる。実際『大藏経』巻 14 には千仏に関する経典が 24 点見出される。たとえば『仏教仏名経』、『五千五百名神呪除障滅罪経』など、いずれも大乘仏教の経典が発達して生み出されていく過中にあり、これをふまえると『賢劫経』も十分関係をもつと言っていい<sup>61</sup>。賢劫千仏の賢劫の意味は、過去、未来に対する現在、すなわち現在世を意味するので、衆生の現世における即身成仏を唱導する『法華経』と教理的につながっていることが知られる<sup>62</sup>。

(3) 『法華経』方便品において、この経を説法するにあたり諸仏が主役をなすという記述がある。たとえば、「是の如き妙法は、諸仏如来、時に乃しこれを説きたもう」とか、「諸仏世尊は唯一大事の因縁をもつての故に世に出現したもう」あるいは「過去無数劫の無量の滅度

---

<sup>56</sup> 五時八教については、『法華玄義』1, (『大正蔵』33,p.683), および『天台四教義』(『同』46,p.774c) にあり、法華経関係については『法華玄義』(『同』33,p.681-814), 『法華文句』(『同』34,p.1-150), 『摩訶止観』(『同』46,p.1-140) の法華三大部がある。他の二教については、『金光明経玄義』(『同』39,p.1-11), 『維摩経玄疏』(『同』38,p.519-561) が天台智顛の著として知られている。

<sup>57</sup> 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』(東洋文庫,1954), 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社,1968)など。

<sup>58</sup> この指摘は、樊錦詩, 関友恵, 劉玉権「莫高窟隋代石窟分期」(敦煌文物研究所編『敦煌莫高窟』3, 平凡社・文物出版社 p.177)にある。

<sup>59</sup> 前掲注 23, (『大正蔵』9,p.8a,11b,35c), 「諸経中王」(葉王本事品 23), 「法華最大一」(法師品 10), 「此経第一」(見宝塔品 11)など。

<sup>60</sup> “大唐隴西李府君修功德碑記”碑文。李永寧「敦煌莫高窟碑文録及有関問題」(『敦煌研究』試刊 1,1982,p.65)所収, 賀世哲「従供養人題記看莫高窟部分洞窟的營建年代」(敦煌研究院『敦煌莫高窟供養人題記』文物出版社,1986,p.206)。

<sup>61</sup> 『大正蔵』14, では、竺法護訳『賢劫経』を筆頭に 24 点あげている。

<sup>62</sup> 即身成仏の法門は、前掲注 23, 提婆達多品 12, (『大正蔵』9,p.34-35), 前掲注 50,8 下, (『大正蔵』34,p.117), 唐・湛然(妙楽)『法華文句記』8-4, (『大正蔵』34,p.314), 最澄(伝教)『法華秀句』下, (『伝教大師全集』日本仏書刊行会,1975,3,p.266-7)など。賢劫は「三劫三千仏縁起」(『大正蔵』14, 1925,p.364)ほかにある。

の仏、百千万億種にして、その数量るべからず」「未来の諸の世尊、その数量あること無けん」また「天人の供養したてまつる所の現在十方の仏、その数恒沙の如く世間に出現したもう」<sup>63</sup> 等。これと千仏、すなわち多数の仏の描写と結びつかないであろうか。

この方便品の経変図は、第 420 窟にあるので (図 2-36)、『法華経』が当時読誦され、その内容が知られていたことは明らかである<sup>64</sup>。

(4) 一般に千仏表現は、仏の説法図を中心にその周囲に描かれる場合が多い。これは、仏の説法の際において示された現象と考えることができる<sup>65</sup>。『法華経』の場合、釈尊の説法のはじまる時、眉間白毫の光は「東方万八千の世界を照らし、周遍せざることなし」とあるが<sup>66</sup>、この東方と上方が同一であるとする説明がある<sup>67</sup>。すなわち東方が日の上がる方向で上方と同意とみれば、千仏表現が窟内上方に増大する理由もこれで理解できることになる。

(5) 敦煌隋窟で千仏表現を有するのは、100 窟中 76 窟に達し (本文 p.142 石窟 No の\*印)、そして多くがその窟頂まで行きわたっている。これは、隋以前の千仏表現が隋代にさらに発達したとみる事が出来る点である。

(6) 上記(3)のように、千仏を諸仏と同意としてとらえると『法華経』の中で諸仏が出現する場面はいくつかあるが、中でも見宝塔品の釈迦多宝二仏並坐の儀式における多数の仏の出現は注目される。そこには十方の諸仏、分身の諸仏、そして二仏により集められた諸の化仏のすべてが集合している<sup>68</sup>。したがって、図像では釈迦多宝二仏が並坐し、その周囲が千仏で埋めつくされる、第 277、302、303、394 窟の図像はまさにこれに該当すると言えるであろう (図 2-37)。

つぎに、第 4 章『仏本行集経』と龍門古陽洞の歩歩生蓮図の、背景に関わる問題についてふりかえってみよう。隋代の龍門石窟をみると造像活動を跡づける紀年銘はわずか 3 点である<sup>69</sup>。そのため、この時代の龍門はあまり造窟されなかったと理解されている。しかし、敦煌莫高窟では、全 492 窟のうち 100 窟が、隋代の修造・重修窟である<sup>70</sup>。隋代が 37 年間という短期間であることからみて、この造仏事業は決して少ない数ではない。

また『隋書』『弁証論』『法苑珠林』巻 100 等の記載からみると、初代文帝楊堅と二代煬帝

<sup>63</sup> 前掲注 23, (『大正蔵』9, p.7a, 8c, 9a, b)。

<sup>64</sup> 敦煌莫高窟第 420 窟々頂西披の法華経変相図のこと。前掲注 58, 2, 図 73.76, および解説。

<sup>65</sup> 前掲注 58, 5, 図 29, 解説文。

<sup>66</sup> 前掲注 23, 序品, (『大正蔵』9, p.2b)。

<sup>67</sup> 施萍婷, 賀世哲「敦煌壁画中的法華経変初探」(前掲注 58, p.185)の序品の説明にあり, 同書, 図 100, 第 217 窟南壁, 法華経変の説明にもある。

<sup>68</sup> 前掲注 23, 見宝塔品 11, (『大正蔵』9, p.32b-34b)。

<sup>69</sup> 李文生「龍門石窟関係年表」(『龍門石窟』2, 平凡社・文物出版社, 1988)。

<sup>70</sup> 敦煌文物研究所「敦煌莫高窟内容総録」(前掲注 58, 5, 平凡社・文物出版社, 1982)。

楊広の崇仏政策は、異常なほど巨大である<sup>71</sup>。もしこれらの記載で龍門石窟が何らかの関係をもつとすれば、それは、文中の文帝楊堅の修治した古（故）像 150 万余軀、煬帝の場合が 10 万余軀とある、主に古像の修治の問題である。したがって、龍門にそれを実証するものがあるか否かの検討を経て、つぎの結果を得ることとなった。

釈迦多宝二仏並坐の仏龕のある古陽洞南壁の列龕第 2 層に、龕楣に釈迦仏伝図が描かれている。太子の誕生から成道までを描きその中に歩歩生蓮図（図 2-56）がある<sup>72</sup>。

仏伝故事を記す漢訳仏典には、① 後漢・竺大力・康孟詳訳『修行本起経上』、② 劉宋・求那跋陀訳『過去現在因果経』③ 隋・闍那崛多訳『仏本行集経』④ 唐・地婆訶羅訳『方廣大莊嚴経』等があるが<sup>73</sup>、歩歩生蓮は、① ②には記されず、③ ④に記されている。③ の『仏本行集経』（巻 8）ではつぎのようにある<sup>74</sup>。

「菩薩生まれおわり、人扶持することなく、即四方へ行き、面して各七歩、歩歩足を挙げれば、大蓮華を出す。……我まさに成仏すべし、即ち地に立ち人扶持するなし、即七歩を行き、足の履むところ、みな蓮華を生ず」

これは、蓮華に象徴的意義をこめた段階において、歩歩生蓮が付加されたと考えることができるので、蓮華に象徴的な意義を強めた最もポピュラーな経典として『法華経』があるので、これとともに用いられたのであろう<sup>75</sup>。

遺物から歩歩生蓮図を探ると、東魏武定 4 年（546）造の釈迦玉石像光背に浮彫されたもの（図 2-57）<sup>76</sup>と、北齊天保 10 年（559）の龍樹思惟像台座正面の作例を早期のものとして見出す<sup>77</sup>。しかしこれに遡る北魏の作例は、見出すことができない。

とすると“歩歩生蓮図”は、遺物の上で東魏、北齊を上限とし、経典の上で隋代を上限とすることから、仏伝故事として北魏に遡ることの難しい図像の一つであるということが出来る。ここに隋代龍門において古像の修治に関わる問題解決の切り口があるとみたわけである。

### 第 3 節 わが国における仏教受容

わが国における仏教の受容の中で、中宮寺の天寿国繡帳と『法華経』の問題について始めにふりかえってみよう。

今日の繡帳は、新旧両繡帳の合成という状態でわずかに断片が存在するが、図像の様式的

<sup>71</sup> 唐・魏徵『隋書』35, (北京・中華書局, 1973, p.1099), 唐・法琳『弁証論』3, (『大正蔵』52, 1927, p. 508c-509b -c), 唐・道世撰『法苑珠林』巻 100, (『大正蔵』53, 1932, p.1026b)。

<sup>72</sup> 『龍門石窟』(北京・文物出版社, 1980) 図 34 ならびに解説。

<sup>73</sup> 後漢・竺大力, 康孟詳訳『修行本起経』上 (『大正蔵』3, 1924, p.463), 劉宋・求那跋陀羅訳『過去現在因果経』1 (『大正蔵』3, 1924, p.625), 隋・闍那崛多訳『仏本行集経』8 (『大正蔵』3, 1924, p.687, 689), 唐・地婆訶羅訳『方廣大莊嚴経』2 (『大正蔵』3, 1924, p.553)。

<sup>74</sup> 同上『仏本行集経』8 (『大正蔵』3, p.687b 樹下誕生品, p.689a 從園還城品)。

<sup>75</sup> 前掲注 23, (『大正蔵』9, p.9, 33), (『普賢経』同 9, p.393b)。

<sup>76</sup> 大村西崖『支那美術史彫塑篇』付図 (1915, 国書刊行会, 1972) 図 568。

<sup>77</sup> 松原三郎『中国仏教彫刻史研究』(吉川弘文館, 1966) 図 142 上。

特徴において、飛鳥奈良時代の旧繡帳片を含んでいるという<sup>78</sup>。とすると、平安時代から鎌倉時代へかけての阿弥陀の念仏信仰に関わって作成された新繡帳の中にも、旧繡帳に通じるものがあつたわけで、それが『法華経』に関するものということである。

かつて大屋徳城氏が述べた、「王妃以下の眼に映じた太子欣求の浄土は 釈尊の浄土、即ち法華所説の久遠の浄刹であつたことは寸毫の疑ひを容れぬ<sup>79</sup>」との確信は『法華経』に説く浄土という意味であつた。そして天寿国繡帳と『法華経』の関係は、鎌倉時代の文永 11 (1274) 年、中宮寺の尼信如が、法隆寺の綱封蔵で発見した旧繡帳を解説のため送り届けた相手先が、天台宗園城寺権大僧都定円であつたこと、すなわち天台宗における所依の經典が『法華経』であることにおいて象徴的に示されている<sup>80</sup>。

僧定円は、新繡帳の完成をみて、建治 2 年に起草した『太子曼荼羅講式』(以下『講式』という)で、太子の本迹を「日本能化上宮王、我身は救世観音、妙法を開演し衆生を度す」と述べている。これは救世観音が『法華経』の観音品の偈「観音妙智力、能救世間苦」に由来し、妙法が『妙法蓮華経』を指し、太子が観音の化身として『法華経』を弘めたという意味である。

『講式』ではさらに敷衍して、曼荼羅の功德が「約理において常寂光土、約事において極楽浄土変相」とし、太子と妃を「観音と勢至」の 2 脇士、太子の母を本尊「阿弥陀如来」とする。恐らくこれは中宮寺の尼信如が、寺の発願主を太子の母間人皇后と定めて、皇后を阿弥陀の化身と信じていたことによるが、これが天寿国繡帳を阿弥陀浄土の曼荼羅であるとする説の発生源である。

しかし『講式』をさらに検討すると、母間人皇后は本地西方阿弥陀如来であるが、衆生済度の慈悲心に促され、此土の娑婆世界へ交わることになったと述べ、その土は極楽のごとくであるが、中天竺坤方の天寿国で、ここへ太子も必ず来るとしている。とすると、太子の往生の地は、この時点では西方阿弥陀浄土ではないということがわかる。

そこで、繡帳についてこの『講式』でいう、太子一期の利生方便や滅後の生所天寿国の依正の莊嚴などに対する一つの見方として、『講式』や『太子伝記』で使われる仏教用語の関係語として法華経関連の用語が多い点が注目される。たとえば、前者では「十界」「常楽我浄」「依正」「分段変易」、後者では「妙法の理」「利他の事」などである。

また、新繡帳完成後、定円のいる京都の靈山寺で行われた法要について『聖徳太子伝記』は、「その後、両院、靈山において定円法印を導師となして法華三十講を行ぜらる」とある。これが平安から鎌倉時代へかけてひろまる法華浄土信仰の流れであるが、この法会の中心に作成した新繡帳を掲げている。したがって、繡帳の内容もこの法華三十講と関係があると考えられるわけである。

そして、天寿国繡帳と『法華経』の関係について経緯を確認し、以下の考察結果を得た。

<sup>78</sup> 大橋一章『天寿国繡帳の研究』(吉川弘文館,1995)p.12-14。

<sup>79</sup> 大屋徳城「天寿国繡帳攷」二下(『宗教研究』新 54-5,同文館,1928) p.81。

<sup>80</sup> 定円『太子曼荼羅講式』(『聖徳太子全集』4,石田茂作編,臨川書店,1988)。

図	法華経	尊像	図版No.
上段右	普賢菩薩勸発品第 28	弥勒菩薩	(図 3-1)
上段左	薬王菩薩本事品第 23	薬王菩薩	(図 3-3)
中段右	妙莊嚴王本事品第 27	薬王(浄眼) 薬上(浄蔵)菩薩	(図 3-6)
中段左	観世音菩薩普門品第 25	執金剛神(観音の化身)	(図 3-8)
下段右	提婆達多品第 12	国王(釈尊)と仙人(提婆達多)	(図 3-10)
下段左	提婆達多品第 12	龍女成仏像	(図 3-12)

つぎに、第 2 章法隆寺夢殿八角円堂と本尊の関係についてみてみよう。夢殿の造立発願者とされる僧行信とその信仰では、彼の信仰の様子が端的にわかるものは法隆寺に伝わる『法華経』巻 3、『大般若経』巻 499『瑜伽師地論』巻 13 などの末尾に、神護景雲元年（767）弟子の孝仁等が記す次の跋文（部分）であった<sup>81</sup>。

「もしそれ法海の涿を曠（ひろ）く彼の滄に譬えれば、慧日高明にしてこの靈曜を等しくし、福利を受持し頂戴して遺すところ無く、読誦書写し、勝等測り難し。これ以って大法師諱行信、平生の日、至心に発願し、法華一乗の宗、金鼓滅罪の文、般若真空の教え、瑜珈五分の法を敬写す。合て式千漆百巻の経論を聖朝に奉酬し、退いて四恩を報じ、兼ねて群品を救う。然るに微軀は浮雲の如く、革命は雷光に似て、末だ其の事畢（おわ）らずに、玉を含みて徒に化す。…」

これは行信が生前、聖朝四恩のために発願した 2700 巻の写経を、死後、孝仁等の弟子達が遺志をついで完成したものである。下線部に言う唯識を中心に中道を説き、阿頼耶識を示す『瑜伽師地論』、空を中心に大小無差別の中道の理を説く『般若経』、そして、大乘教の唯一眞実中道の教えを説く『法華経』の三経をひろい出している。ここに彼の意図した中道志向を伺うことができる。

また、江戸時代、享保 7 年（1722）舍利堂にあった古文書を写したと註記する『斑鳩寺雑記』の東院御齋会表白には<sup>82</sup>、

「前略、同天平十九年、歳次丁亥、十二月廿日。聖徳法皇並びに今上天朝の奉（おおん）為めに、彼の行信法師に請い一乗妙典を講ぜしむ。…」

と記し、行信が天平 19 年（747）12 月、東院で一乗妙典（下線部）、すなわち『法華経』を講じ、翌年 2 月、道慈律師および僧尼 300 人を請じて法華の齋会を修したとある。したがって、行信には『法華経』重視の傾向が十分あったとみていいであろう<sup>83</sup>。

<sup>81</sup> 『大般若波羅蜜多経』巻 498 奥書、神護景雲 1(767) (『大日本古文書』5, 東大史料編纂所 1903, p.684)。大屋徳城「東院の経営と行信及び道詮」(『夢殿』第 2 冊, 鶴故郷舎, 1931, p.70-71), および町田甲一『法隆寺』角川新書, 1967, p.171 参照。

<sup>82</sup> 『斑鳩寺雑記』法隆寺東院御齋会表白, 享保 7(1722) 写 (『大日本仏教全書』85 寺誌 1, p.35 鈴木学術財団・講談社 1973 覆刻 p.126)。

<sup>83</sup> 恵珍『七大寺年表』永万 1(1165) (『続群書類従』792, 続群書類従完成会, 1924, p. 474-477)。



このほかの考察は本文に譲り、本節における概要を以下に記しておきたい。

敦煌第 61 窟五台山図に見える八角円堂とわが国の奈良法隆寺における夢殿八角円堂の類似性は、五台山図の八角円堂が大法華之寺に所属する一院で『広清涼伝』にいう神英和尚の法華院にあたり、わが国法隆寺の夢殿は、建立者行信とその信仰内容から法華経と関係すること。そして夢殿の本尊は手印から判断して太子を『法華経』安楽行品第 14 の転輪聖王に見立てた可能性があること。そしてその後五台山もわが国も華嚴思想の下で発展し、ともに天台の影響を受けた状況が続いて行ったわけである。

つぎに、第 3 章薬師寺東塔擦銘と本尊の『薬師経』について、『薬師経』の側からふりかえってみよう。現在薬師経の訳は 4 本あり、初訳が東晋・帛尸梨蜜多羅訳『灌頂経第 12 (薬師瑠璃光経)』、次が隋・達摩笈多訳『薬師如来本願功德経』、そして唐・玄奘訳『薬師瑠璃光如来本願功德経』と唐・義浄訳『薬師瑠璃光七仏本願功德経』で、前三者と後一者には違いがある<sup>84</sup>。

擦銘の銘文に言う「巍巍たる蕩蕩たる薬師如来！」とある、巨大な姿を仰ぎ「猗與（ああ）聖王！」と感嘆して呼びかける様子は、『薬師如来本願功德経』や『薬師瑠璃光如来本願功德経』の「彼の世尊、薬師瑠璃光如来」や「世尊、薬師瑠璃光如来」とある東方浄瑠璃世界の世尊たる薬師如来を指しているの、これが現薬師寺の現本尊である。釈尊（釈迦）に代わって本尊として崇める当時の信仰を示すものであり<sup>85</sup>、この傾向はその後東大寺に毘盧遮那大仏を建立する思想的流れにつながっていく。

また台座の四方に浮彫する裸形の鬼人が 12 体あって、これが本文の 12 神将と関係する夜叉であろうとの指摘があり<sup>86</sup>、隋訳の「阿蘭拏の處」<sup>87</sup> が阿蘭若處と同じで「聚落を距てた一俱盧舎で、修行に適した閑処のこと」とある記述と符合することがわかる<sup>88</sup> (図 3-35)。

また台座の南北両面中央に蹲る鬼人を見ると、頭上に九つの宝玉を載せている。これと本文との関係をみると、阿難が救脱菩薩に九横の死を説く一節があり、「是の故に教えるに呪薬の方便を以ってす」と述べている<sup>89</sup>。この呪薬の方便（死から逃れるための薬をいう）の九

<sup>84</sup> 東晋・帛尸梨蜜多羅訳『灌頂経、第 12 (薬師瑠璃光経)』(『大正蔵』21,p.532-536), 隋・達摩笈多訳『薬師如来本願功德経』(『大正蔵』14,p.401-404), 唐・玄奘訳『薬師瑠璃光如来本願功德経』(『大正蔵』14,p.404-408), 唐・義浄訳『薬師瑠璃光七仏本願功德経』(『大正蔵』14,p.409-418)。

<sup>85</sup> 同上注 84, 隋・達摩笈多訳(『大正蔵』14,p.401-404), 唐・玄奘訳(『大正蔵』14,p.404-408)。

<sup>86</sup> 小島章見「薬師寺金堂本尊台座につきて」(『日本美術工芸』114,1948,p.16-19), 亀田孜「図像として見た薬師如来」(同上 p.10-15), 水野清一『法隆寺』(平凡社,1965,p.118), 町田甲一「金堂薬師三尊像」(『薬師寺』グラフ社,1984,p.117-118) 参照。

<sup>87</sup> 上掲注 84, 隋・達摩笈多訳(『大正蔵』14,p.404b)。

<sup>88</sup> 望月信亨『望月仏教大辞典』(世界聖典刊行協会,1954)アランニャシヨの項。

<sup>89</sup> 上掲注 84, 隋・達摩笈多訳(『大正蔵』14,p.404a)。

種の薬と鬼人の戴く九つの宝玉が、九横の死に対する九種の薬を捧げる鬼人の姿ということになるであろう。(図同上 3-35)

一方、七仏薬師が本尊の光背（現存せず）に浮彫されていたと長和の『縁起』や大江親通の『七大寺巡礼私記』にあることから、これを唐・義浄訳『薬師瑠璃光七仏本願功德経』にあてる説があるが<sup>90</sup>、前二者の経典においても「応造七軀彼如来像」、「造彼如来形像七軀」とあるので、この義浄訳にのみ七仏薬師があるとするはできないことがわかる。したがって、日光月光の二菩薩を脇士とする現薬師寺の本尊薬師如来（図 3 - 36）は、台座と一体の制作として隋・達摩笈多訳『薬師如来本願功德経』にその典拠を求めることができることになる。

つぎに、第 4 章 法隆寺の金堂四大壁画と経典について、金堂壁画の方位の問題からふりかえってみよう。金堂壁画の主題を四方四仏としたのは、鎌倉時代以降の法隆寺の古記録『太子伝古今目録抄』や『太子伝玉林抄』であり、四天王寺の塔とともに薬師、釈迦、阿弥陀、弥勒の四仏を記している<sup>91</sup>。あるいはまた『興福寺流記』五重塔の条に『宝字記』を引き、東方薬師浄土変、南方釈迦浄土変、西方阿弥陀浄土変、北方弥勒浄土変と記し、興福寺五重塔の塔本に天平 2 年（730）、四仏浄土変が作られたという記録などに拠っている<sup>92</sup>。そして、興福寺が法相宗の大寺であることから、同じ法相宗の法隆寺も金堂が法相四仏であった可能性が高いとして、主題の四方四仏説が導き出された。そして今日まで、

一号壁 南方 釈迦浄土  
六号壁 西方 阿弥陀浄土  
九号壁 北方 弥勒浄土  
十号壁 東方 薬師浄土

として考定され、ほとんど定説化したとさえ言われていた<sup>93</sup>。(図 3 - 38 配置図参照)

しかし一号壁の釈迦浄土と、六号壁の西方阿弥陀浄土を除き、他の二壁については、今でも諸説があり、定説とするには問題があった。その理由の一つは、上記の四仏を一セットにして明記した経典が全く見当たらないこと。換言すれば、四方四仏の内容が経典毎に異なることである。たとえば、『金光明経』（序品）や、『観仏三昧海経』（本行品）では、東方阿閼、南方宝相、西方無量寿、北方微妙声とあり、『金光明最勝王経』（序品）や、『金剛頂瑜伽中略出念誦経』（第一）では、東南西は上記と同一であるが、北方をそれぞれ天鼓音、不空成就と

<sup>90</sup> 町田甲一『薬師寺』（グラフィ社、1984、p.125-127）。

<sup>91</sup> 俊巖『太子伝古今目録抄』（1227、顕真の『太子伝私記』1237 とは別）、訓海『太子伝玉林抄』（1448）、亀田孜『法隆寺一壁画と金堂一』（朝日新聞社、1968、p.26）参照。

<sup>92</sup> 『興福寺流記』（『大日本仏教全書』84、寺誌 2、所収）。

<sup>93</sup> 定説、非定説の各所説は本文脚注を参照されたい。

していることなどである<sup>94</sup>。

第二は、これまで西方阿弥陀浄土を『無量寿経』に依るとするほかは、他の三壁について、教主は明らかになしえても、経典名までは特定するに至っていないことである<sup>95</sup>。たとえば、第一号壁では、十大弟子の描かれていることから、これを『法華経』による霊山浄土における釈迦説法とする説はあるものの、経典上で一般化している十大弟子の出現だけならば、他の経典、たとえば『維摩経』においても示されるので、必ずしも『法華経』といいきれない部分を残していることである<sup>96</sup>。また、九、十号両壁については、それぞれ弥勒、薬師の両浄土とし、経典の内容を部分的にとりあげているけれども、経典を十分比較吟味しているとは言えなかった。

しかし、これまではほとんど定説として概説していた。それは水野清一によれば「方位にとらわれすぎたから」ということになる。氏は、北の西大壁（九号）を薬師浄土、同東大壁（十号）を弥勒浄土にあてたうえで、「もともと南壁がなく、北壁に二面つくらねばならぬ構造では、方位は便宜的あるいは二次的になるのはやむをえない」と述べていた<sup>97</sup>。

この方位については、多くの経典に記す東南西北の順序という意味を含んでいる。つまり金堂の場合で言えば、堂内を右邊する場合、西壁(六号)を阿弥陀と定めれば、他壁は当然、北(九号)→東(十号)→南(一号)となり、九号壁を北方弥勒浄土、十号壁を東方薬師浄土と定めざるをえない。すなわち、各浄土は図像に先行して、すでに導き出されていたということになる。

しかし、諸経典において四方を記す場合、すべて東南西北であるとは限らない。たとえば、先の『仏説観仏三昧海経』（観四無量心品第五）には、見東方衆生尽是其父、見西方衆生悉是其母、見南方衆生悉是其兄、見北方衆生悉是其弟、見下方衆生悉妻子、見上方衆生悉師長と記す部分がある<sup>98</sup>。また後秦・鳩摩羅什訳の『孔雀王呪経』では、巻頭に最も基本的に、東南西北中の順で五回くりかえされる。しかしこのほかに、南北西東上下、東西南北四惟上下と記す部分もある<sup>99</sup>。このように種々の順序を経典上で見出し得る点からみると、先の東南西北の方位による定説は、いまだ検討の余地が残されていると言わなければならない。

以上、この方位の問題を切り口にして考察した結果、以下の答えを導き出すことができた。

---

<sup>94</sup> 北涼・曇無讖訳『金光明経』（『大正蔵』16,1925,p.335,p.360）、東晋・仏跋跋陀羅訳『観仏三昧海経』（『大正蔵』15,1925,p.689）、唐・義浄訳『金光明最勝王経』（『大正蔵』16,1925,p.404）、唐・金剛智訳『金剛頂瑜伽中略出念誦経』（『大正蔵』18,1928,p.223）。

<sup>95</sup> 六号壁を『無量寿経』によるとする説は、春山武松『法隆寺壁画』（朝日新聞社,1947）、同『螢光灯下の法隆寺壁画』（いかるが舎,1948）がある。

<sup>96</sup> 一号壁を『法華経』によるとする説は亀田孜『法隆寺一壁画と金堂一』（朝日新聞社,1968）。

<sup>97</sup> 水野清一「壁画と塑像群」（『法隆寺』日本の美術 4,平凡社,1965,p.119）。

<sup>98</sup> 前掲注 94,（『大正蔵』15,p.674）。

<sup>99</sup> 梁・僧伽婆羅訳『孔雀王呪経』（『大正蔵』19, 1928,p.481-482）。

一号壁では、十大弟子の存在を通して、それにふさわしい経典として既に指摘されていた『法華経』序品よりも、法華経の開経である『無量義経』に拠ることを明らかにした。六号壁では、観音の持つ手印に注目し、これを述べる『観無量寿経』を検討し、壁面上の九品の衆生それぞれを特定した。九号壁では、左端に描く執金剛神に注目し、薬師経の中の『薬師琉璃光七仏本願功德経』（七仏薬師経）を検討し、中に十二神将の半数が描かれているとの理解に達した。十号壁では、壁画に描かれた菩薩の頭冠などから、四菩薩、獅子座、五大神など、『観弥勒菩薩上生兜率天経』との関係を明らかにした。制作年代は、七仏薬師経が漢訳された707年を上限とし、袈裟のつり方に変化の見える興福寺十大弟子像の制作された734年が下限となる。

壁画の番号順に沿ってまとめると、典拠はつぎの通りである。

- 第一号壁（東南壁）……南・釈迦浄土……『無量義経』
- 第六号壁（西南壁）……西・阿弥陀浄土……『観無量寿経』
- 第九号壁（西北壁）……東・薬師浄土……『薬師琉璃光七仏本願功德経』
- 第十号壁（東北壁）……北・弥勒浄土……『観弥勒菩薩上生兜率天経』