

第2章 歴史の時間軸における作品の年代

これまで考察した仏教美術の作品の制作年代について、以下 2-4、5-6、7-8 世紀の 3 つの時代に大別して、歴史の時間軸における作品の存在を明らかにしておきたいと思う。

第1節 2-4 世紀

第1部第1章『法華経』より見た神変像におけるカピシ様式の場合、『法華経』の成立時期とこれらの造像の作成年代の関係について見てみよう。

『法華経』は、経自ら述べるように大乘経の経王としてあるので¹、この成立は少なくとも大乘経の発生時期が最上限となる。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』などの初期大乘経典は、100-125 年の紀元 2 世紀初頭と推定し²、また、平川彰氏は、カロシュティーン文の使用年代が 1-2 世紀に限られ大乘と記すものがないこと。そして、大乘経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ている³。『法華経』については、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し⁴、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エマ=カドフィセス時代 (77-101 在位) 以降で、さらに『法華経』が宝塔の出現を主な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みられることを通して、これを下限とした⁵。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。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可能性を強めている⁶。したがって、提婆品を含む大乘経典としての『法華経』は、紀元 2 世紀から 3 世紀にかけて成立していたとみることができる。

¹ 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経典の王者なのだ” (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。

² 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』(百華苑, 1974, p.273-280)。

³ 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社, 1968, p.662)。

⁴ 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)。

⁵ 中村元「大乘経典の成立年代」(『大乘仏教の成立史的研究』三省堂, 1954, p.487-488 所収)。

⁶ 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)。

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⁷。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⁸、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⁹、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。したがって、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のコインの 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がわかる。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において、両者はスムーズに重なり合っているので、造像が経典に準拠して行なわれたということを想定できるであろう。

つぎに、第 2 章のパキスタン、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說法図（図 1-8）の典拠となった『観無量寿経』にはサンスクリット本が見つかっていないので、中国で撰述されたとする説も出されていた¹⁰。今回の本図の存在でこの説の根拠は崩れたが、一体『観無量寿経』はいつごろ成立し盛行したのであるだろうか。

本『観無量寿経』を含む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¹¹、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拜を強調するので、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¹²。

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、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。

本経の漢訳の場合は、劉宋の曇良耶舎訳（424-453）が現存し、他に後漢（25-220）と

⁷ J. Meunie : Dīpankara Jātaka “shotorak” *MDAFA* X 1942 p. 26.

⁸ 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)。

⁹ 同上, p.107。

¹⁰ 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た。同「浄土思想の成立」(『講座大乘仏教』5, 春秋社, 1985, p.40)。

¹¹ 『浄土三部経』, 下文献解説, 岩波書店, 1964, p.182, 203。

¹² 同上注 11, p.204-6。

東晋 (317-420) の失訳があったとされている¹³。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ふことであろう。

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¹⁴。おおむね妥当と思われるが、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¹⁵。

本図では、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し、仏三尊像の右脇士の大きな頭部飾りも同じ様式に入るように見える。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言つていいであろう。

1976年にマトラーで出土した在銘阿弥陀仏の台座が、日本へは中村元氏により紹介され¹⁶ (図1-15)、像は欠けているがブラーフミー文字の銘文に、フビシュカ大王第28年に隊商の孫が一切諸仏を供養するためアミターバ仏・世尊の像を建立したとある。フビシュカ大王の28年は、西暦106年あるいは156年とされるので西暦2世紀以降における阿弥陀仏の存在が確かである。

さて、筆者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、この『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解釈を試みた¹⁷。

その結果、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。

また、仏鉢のみえるガンダーラ浮彫の、チャンディガル博物館所蔵の『弥勒菩薩・大神変

¹³ 梁・僧祐『出三藏記集』(『大正蔵』55,1928,p.22a), 隋・費長房『歷代三宝記』(『大正蔵』49,1927,p.74a)。

¹⁴ J.M.Rosenfield *The Dynastic Art of the Kushans*, Berkley & Los'Angels. 1967,p.236, 宮治昭『涅槃と弥勒の図像学』(吉川弘文館,1992, 目次のp.11で3-4世紀とする), Rhi Ju-hyung, *Gandhāran Images of the Srāvastī Miracle; An Iconographic Reassessment*, University of California, Berkeley, 1991. pl.3 など。

¹⁵ 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。

¹⁶ 中村元「新発見の阿弥陀仏像台座銘とその意義」(『ブツダの世界』学習研究社,1980), 定方晟「アミダ仏の起源」(『講座大乘仏教』5,春秋社,1985)。

¹⁷ 劉宋・曇良耶舎訳『観無量寿経』(『大正蔵』12,1925,p.340-346), 岩波文庫上掲注11 参照。

図・仏鉢供養を表す浮彫』（図 1-22）¹⁸、では三段に区切られた図像は、上段に弥勒図、中段に大神変図、下段に仏鉢供養図が描かれているが、近年、ユーミン・リー、J. ハンチントン両氏は、これを阿弥陀浄土図として理解できるとし¹⁹、リー氏は後漢・支婁迦讖訳『般舟三昧経』によって解釈し、上段を兜率天上の弥勒菩薩、中段を阿弥陀浄土図とした。

下段の仏鉢供養図については『般舟三昧経』の中に、鉢を持ち修行する一般的な当時の様子を述べ²⁰、そして「常に摩訶衍を索るべし」「方等を宣暢す」「常にまさに方等経を奉持すべし」とあるので²¹、大乘仏教として強く宣揚したことを示している。したがって、本レリーフは、この後漢・支婁迦讖訳の浄土経典『般舟三昧経』を典拠とした初期大乘仏教図像の一作例として見るのが可能である。

5 世紀前半の『法顕伝』巻 5 に、ガンダーラにある仏鉢が西の月氏へ行き、その後コータン、クチャ、漢、セイロン、中インドへと移動し、兜率天に至る話があり²²、ここに、仏鉢が釈迦仏の遺法の象徴として示され、釈迦滅後の仏法の流布に関連して、最終的に未来仏の兜率天上の弥勒菩薩のもとに至ると記している。

一方『法顕伝』を少し遡ると思われる、西晋録に付されていた、訳者不詳の『放鉢経』では、釈尊の持っていた鉢の行方を探して誰彼に尋ねる舍利弗に対して、弥勒菩薩は知らないといい、文殊師利菩薩が一人よくその在り処を知っていたと述べている²³。この文殊菩薩が後に大乘仏教の体的存在となることをふまえると、この時の弥勒はおそらく釈迦在世時の弟子の一人として示されていたとみていい。

ところが、6 世紀後半の隋・那連提耶舎訳『蓮華面経』では、罽賓におけるミヒラクラ王の破仏で仏鉢が破碎し、これが閻浮提から没してシャーカラ竜王宮から四天王宮、そして兜率天に至っているという。そしてその後、弥勒面前の虚空に仏鉢があらわれ、弥勒等が供養礼拝すると述べている²⁴。ここに釈迦如来の遺法の象徴が鉢と舍利に増幅され（図 1-24）そして弥勒が仏陀として荘厳されていることが知られる。

唐・道世撰『法苑珠林』第 98 仏鉢部 5 では『蓮華面経』に云うが如くとあり²⁵、この経を引用して仏鉢の話を書いていることがわかる。したがって、隋一唐代はこの『蓮華面経』が

¹⁸ 宮治昭『涅槃と弥勒の図像学』（吉川弘文館、1992、p.310-319）。

¹⁹ Yu-Min, Lee, *The Maitreya Cult and Its Art in Early China*, Ph.D. The Ohio State University, 1983, pp211-21. J.C. Huntington, *The Iconography and Iconology of Maitreya Images in Gandhara*, *Journal of Central Asia*, 1984, pp133-178, Fig.7.

²⁰ 後漢・支婁迦讖訳『般舟三昧経』下、(『大正蔵』13, 1924, p.914c 著衣持鉢)。

²¹ 同上(『大正蔵』13, p.910a, 911c)。

²² 東晋・法顕『高僧法顕伝』(『大正蔵』51, 1928, p.865c)。

²³ 西晋録『放鉢経』(『大正蔵』15, 1925, p.449a)。

²⁴ 隋・那連提耶舎訳『蓮華面経』大乘修多羅経(『大正蔵』12, 1925p.1077a-b)。

²⁵ 唐・道世撰『法苑珠林』98, (『大正蔵』53, 事彙部, p.1007b)。

話の出处であったと理解していい。

以上、仏鉢と弥勒の関係では、釈尊の遺法を受けつぐ弥勒は、釈尊在世の弥勒菩薩ではなく、兜率天に往生し待機する弥勒菩薩であり、釈尊に代って未来世に弘法する、いわゆる閻浮提下生の弥勒仏であった可能性が高いことである。とすると、仏鉢とともに図像化された菩薩や仏陀像は、時代が下るほど釈迦の像ではなく弥勒の仏・菩薩像として示されていたということが考えられる（図 1-25～30）。

第2節 5-6世紀

中国山西省大同の西 15 キロメートルに位置する雲岡石窟は、北魏文成帝時代、沙門統曇曜により発願され着工された。『魏書』釈老志文頭に²⁶、和平の初め曇曜が沙門統に就くとあるので、和平元年であれば西暦 460 年のことである。一般にこの年をもって雲岡石窟の開鑿の年としている。そして曇曜五窟とは、この文にいう”窟五所”のことで、現在第 16 窟から第 20 窟の番号が打たれて、様式上で第 1 期に属することが明らかにされている²⁷。

したがって、本第Ⅱ部第 1 章で展開した五窟全体が『法華経』で読み解ける段階は 5 世紀の後半ということである。

また、第 2 章で検討した敦煌莫高窟 第 249 窟は、石窟の伏斗式方窟の構造から西魏時代（535-556）であることが明らかにされている²⁸。この窟頂壁画に対する見解として、

- 一、漢民族の伝統的な神話にもとづく東王公、西王母等を題材とする²⁹。
- 二、中国古来の伝統形式を用いて仏教の諸天部の帝釈天、帝釈天妃を表現したとする³⁰。
- 三、兜率天往生と羽化昇仙を合わせたものとする³¹。

の三種あったが、壁画全体からの整合性ある説明はなされていないと賀世哲氏が指摘している³²。

図像上の遺例でみると、雲岡石窟第 10 窟前壁に、須弥山の両脇で共に日月を奉持する二体の阿修羅王が見え(図 2-22)、ほかに敦煌石窟でも唐代の 335 窟や五代の 61 窟(図 2-23)、

²⁶ 北齊・魏収『魏書』114, 釈老志(中華書局, 1974 初版, 8, p.3037), 「曇曜白帝, 於京城西武州塞, 鑿山石壁, 開窟五所, 鑄建佛像各一。高者七十尺, 次六十尺, 彫飾奇偉, 冠於一世」の文。

²⁷ 宿白「平城における国力の集中と〈雲岡様式〉の形成と発展」(雲岡石窟文物保管所『雲岡石窟』文物出版社・平凡社, 1992, 1, p.170-199 の中の p.174-175)。

²⁸ 『敦煌莫高窟』1, 文物出版社・平凡社, 1980, p.241。

²⁹ 孫作雲「敦煌画中的神怪画」(『考古』1960-6)。

³⁰ 樊錦詩, 馬世長, 関友恵「敦煌莫高窟北朝洞窟の分期」(『敦煌莫高窟』1, 文物出版社・平凡社, 1980, p.210), 段文傑「道教題材是如何進入佛教石窟的」(『1983 年全国敦煌學術討論會文集』石窟藝術編上, 甘肅人民出版社, 1985 所収), 吉村伶「敦煌石窟における天人像の系譜」(『国華』1177, 1993)。

³¹ 東山健吾『敦煌石窟』(平凡社, 1982, p.230)。

³² 賀世哲「敦煌莫高窟第二四九窟窟頂西破壁画内容考釈」(『敦煌学輯刊』3, 1983)。

99窟(図2-24)に同系統の図像がある。また、雲岡第10窟の須弥山上に鹿などの動物の描かれている様子(図2-22参照)からみて、本窟で描かれる狩猟を楽しむ場面は、須弥山上の人間界ととらえることができるので、この人間界上に立ちただかる一大神像は須弥山を下から支える阿修羅王とは異なる天上界(兜率天を含む)の一大神というべきであること。このようにして、第249窟の図像の解明を弥勒經典の全体に求めて解釈したわけで、これが6世紀前半である。

つぎに第I部第4章で取り上げたバーミヤーンの2大石窟立像については、チュルク(突厥)の始祖の一人とされるディザブロスに焦点を置き、その関係性を追究した。

彼については、1889年モンゴルのオルホン川流域で発見されたホショツァイダム碑文がその有力な根拠を与えることになった³³。突厥文字と漢文で記した二つの碑文は、732年と735年に完成したもので、1910年デンマークの学者トムセンにより解読されラドルフによってまとめられた³⁴。碑文は前文で建国の祖の王名と治世の様子を記し³⁵、ここに突厥の初代可汗のブミン可汗(土門、伊利可汗)とその弟イステミ可汗が記されていた。彼は中国史料に室点密(瑟帝米)と音写される人物で³⁶、東ローマの歴史家メナンドロスがディザブロス、シザブル、シルジブルとして伝えている³⁷。

このメナンドロスの史料を内藤みどり氏の訳で見ると³⁸、

「西暦568年チュルク(突厥)のディザブロス(イステミ可汗)は、ササーン朝ペルシアのホスロー1世に使いを送ったが、2度にわたって失敗したため、その西にある東ローマ帝国へ使いを送り、ユスティノス皇帝と友好関係を結ぶことに成功した」

という。桑山正進氏は、これより以前558年にエフタルの北周への遣使が途絶えてから、突厥のイステミ可汗がササーン朝ペルシアのホスロー1世に娘を送り通婚政策を取ったと記す記録をドイツの古代史家フランツアルトハイムの著述(1898年)で紹介している³⁹。ササーン朝ペルシアと遺物上の文化的な類似性からみて、この通婚の可能性はあったと思われる。そして、ユスティノス皇帝に会った使節達は次のように報告している。

³³ 護雅夫『古代トルコ民族史研究』(山川出版社,1967,1,p.14,234-6,239-40,2,p.100)。

³⁴ V.Tomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, 1896. W.Radloff, *Die alttirkischen Inschriften der Mongolei*. Neue Folge, 1897.

³⁵ 小野川秀美「突厥碑文訳注」(『満蒙史研究』4,座右宝刊行会,1943,p.40)。

³⁶ 唐・劉煦等撰『旧唐書』194-下,(中華書局,1975,p.5188),唐・歐陽修,宋祁撰『新唐書』215(中華書局,1975,p.6054,6060,6064)

³⁷ Henry Yule and H.Cordier,“Extracts Regarding Intercourses between the Turkish Khans and the Byzantine Emperers”*Cathay and the Way thither*, vol.1,London,1915. pp. 205-207, 209-211.

³⁸ 内藤みどり『西突厥史研究』(早稲田大学出版部,1988, p.376-385)。

³⁹ 桑山正進『カーピシー・ガンダーラ史研究』(京都大学人文科学研究所,1990,p.145), Franz Altheheim, *Die Hephthaliten in Iran Geschichte der Hunnen*, Walter de Gruyter &Co. Berlin, 1960, p.260.

「国の領内は4君主の統治に分かれているが、最高権力者はディザブロス（イステミ可汗）です。すでにエフタルを滅ぼし、そして彼ディザブロスは金の山（エクタグ山）にいて、天幕の中で二輪車の金の椅子に腰掛けている。酒盛りは、絹地で飾られた天幕の中で、たくさんの金銀の酒器を用いて行われ、金の孔雀に支えられた寝台や銀の像などもあり大変豪華な生活ぶりであった」

と。576年には東ローマのティベリウス皇帝が突厥に使いを派遣した。彼らが突厥の軍事駐屯所で会見したのはディザブロス（イステミ可汗）の息子トゥルクサントスで、ちょうどディザブロス（イステミ可汗）が亡くなり葬儀を行っている時で、彼らも突厥の風習に従い顔を傷つけられ、現場では4人の捕虜が生贄にされるのを見たという。この使節を最後に両国の関係は絶たれることになる。

以上の記録から、568年から576年にかけてチュルク（突厥）と東ローマ帝国の間で直接の交流が行われていたことが明らかである。したがって、バーミヤーン西大仏の仏龕にヨーロッパ風の天人供養者達が描かれる理由に、このような交流関係を考えることも可能である。

したがって、東ローマの記録では、突厥の祖の一人ディザブロスについて、彼が6世紀後半に強大な権力で中国の西域一帯を支配していた様子を伝えているわけである。上記文中の車付きの金の椅子は、バーミヤーン東大仏の天井画の太陽神が乗る二輪車と同じであり、また金の酒杯、そしてベッドの足の孔雀など、はなはだ興味深いものがある。

つぎに、突厥は塞外民族として辮髪を習俗としていたことが考えられる⁴⁰。その辮髪の状態の弥勒像が、バーミヤーン石窟中のE223とK330窟に見え（図1-48,1-49）、ほかに銀製リュトン（酒杯）やコインの文様でも、両者の関係を伺うことができる。

そして、突厥が北齊に大乘經典の『華嚴経』を求めていたと記す『隋書』の記録で⁴¹、北齊と仏教上共通する可能性を示している。北齊における造像を見ると、北齊三尊像レリーフ左右の立像を盧舎那仏と傍記すること、とくに左の立像の類似性（図1-43）からみて⁴²、バーミヤーンの東西二大仏（図1-32,1-33）は、『華嚴経』の教主ヴァイローチャナ（盧舎那）仏である可能性が高いことがわかる。そして仏像の巨大化については「如来の法身は法界に等し」あるいは「無尽平等の妙法界は悉く皆如来の身に充滿す」とある『華嚴経』世間浄眼

⁴⁰ 原田淑人『西域発見の絵画に見えたる服飾の研究』（東洋文庫,1925,p.51-56）、白鳥庫吉「亜細亜北族の辮髪について」（『史学雑誌』37-1,3,1926、『白鳥庫吉全集』5,岩波書店,1970, p.253-257所収）。

⁴¹ 唐・魏徵等撰『隋書』84,（中華書局,1973,p.1865）,「佗鉢聞而信之,建一伽藍,遣使聘于齊氏,求浄名,涅槃,華嚴等經,并十誦律」の文。

⁴² Osvald Siren, *Chinese Sculpture*, vol.3. London,1925, plate 240A. 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）。

品の記述と関係する⁴³。

結論として、バーミヤーン二大仏が大乗仏教によるという理解に至るとともに、その主導が突厥の人々であったということを指摘したわけである。

したがって、ディザブロスの活動時期からみて、ササーン朝と交流した 558-567 年が、様式的に東大仏と結びつき、その造立時期の可能性を示していること。一たとえば供養者群像の中にディアデム（鉢巻）のヒレ（領巾）を大きく翻す様子（図 1-72）が明らかなササーン朝様式であることが言える。また、ササーン朝と対決し東ローマと交通した 568-576 年は、様式的に西大仏の壁画と結びつき、その造立時期であろうと想定した。一たとえば西大仏天井壁画に見られる琴を奏でる飛天の艶やかな姿態が、東ローマの象牙レリーフに見える馬上の皇帝を支える天女等に結びつく可能性があるという点からである（図 1-73,1-74）。

2001 年（平成 13）3 月、タリバーンにより破壊された大仏の残骸の中から壁画断片を拾い、ドイツ隊が独自に 14C 年代の測定をおこなった。その最初の報告として東大仏が AD507 ±15 年、西大仏が 551 年 ±12 年ということ⁴⁴、その後それぞれおよそ 50 年新しくなることが明らかになったという（単純に足せば東大仏が AD557 ±15 年、西大仏が 601 年 ±12 年ということになる）。今後の詳しい測定結果の公表が待たれるが、本稿の想定に近い結果をもたらしていることに驚き意を強くしている。

また、バーミヤーン石窟とキジル石窟の関係では、6 世紀から 7 世紀にかけて涅槃図の哀悼表現の共通性を通して互いに密接な関係にあることが既に指摘されていたが⁴⁵、本稿ではさらに、この時期で辮髪の仏菩薩像を双方に見出すこと、あるいは聖鳥シームルグ、またリュトンを通して見られる花飾りイヤリングの類似性からその背後に突厥王国の存在を指摘した。

天和 3（568）年、北周の武帝が突厥王の娘阿史那氏を王后にしてから、龜茲をはじめ、疎勒、安国、康国の舞楽が大いに長安に知られていったと記す『旧唐書』音楽志の記述は⁴⁶、盧舎那仏と涅槃図の存在する敦煌第 428 窟が、北周時代（557-581）に位置づけられていることと考え合わせて、この突厥王国の関わりを傍証していると言っていいと思う。

つぎに、第 3 章、第 4 章で隋代（581-618）について考えてみた。敦煌莫高窟では全 492

⁴³ 東晋・仏馱拔陀羅訳『大方広仏華嚴経』1, 世間浄眼品（『大正蔵』9, 1925, p.419）。

⁴⁴ 2004 年 12 月 18 日「バーミヤーン遺跡保存に関する代回専門家作業グループ国際会議」（東京）での発表、宮治昭「バーミヤーン美術史研究と放射性炭素年代」（『バーミヤーン仏教壁画の編年』明石書店, 2006, p.137-138）参照。

⁴⁵ 宮治昭「中央アジア涅槃図の図像学的考察－哀悼の身振りと摩耶夫人の出現をめぐる－」（『仏教芸術』147, 1983, p.11-13）。

⁴⁶ 唐・劉煦等撰『旧唐書』音楽志（中華書局, 1975, p.1069）、金維諾「龜茲芸術の特徴とその成果」（新疆ウイグル自治区文物管理委員会、拝城県キジル千仏洞文物保管所編『中国石窟キジル石窟』3, 平凡社・文物出版社, 1985, p.230）。

窟のうち、北朝 200 年間で 36 窟、隋代 37 年間で 100 窟、唐代 300 年間で 232 窟であるから、隋代は統治期間が短いにもかかわらず最も開掘の盛んな時代であった。

開皇 10 年（590）、当時大きな影響を与えていた天台宗の創始者智顛禪師に対して、文帝楊堅は勅書を下し⁴⁷、皇帝として北周の廃仏を目のあたりにして、逆に崇仏の念を強め、仏教の正しい教えを妙法の門に仰ぎ、励まし勧めていくとの決意を天台智顛禪師に披歴している。この妙法の門とは、天台智者・智顛の宣揚した天台法華、『妙法蓮華經』の法門のことである⁴⁸。そして翌開皇 11 年（591）晋王（のちの煬帝）が、この天台智顛禪師を揚州に招き、彼を師として菩薩戒を受けている。

そこで、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 点であるため⁴⁹、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、他の石窟、たとえば敦煌莫高窟での造仏事業は決して少ない数ではないので、古陽洞内の仏龕浮彫も本来は造像銘記で示される北魏時代の開窟であるにしても、古陽洞の題字とその背景と同様、その修造・重修時期が隋代にまで及ぶと見なければならない。

古陽洞の仏龕に様式的に近い郊外の水泉石窟の場合、摩崖残碑はかなり磨耗していて読めない字も多いが、補刻部分に記されている河南王による造寺事業は盛大で、洛陽周辺でも巨大な造像事業が営まれていたことが知られる⁵⁰。

正史でみる隋河南王昭の場合、祖父が文帝楊堅、祖母が独孤信の娘で洛陽の人とあるので、この地で育った可能性があり、そして父が煬帝で、本人がその長子、のち皇太子という皇位継承の最も恵まれた立場にある。水泉石窟の補刻部分の巨大な造仏事業は、この人において十分あり得ることである⁵¹。であれば、この隋・元徳太子昭の河南王時代、すなわち開皇 10 年（590）から同 21 年（601）までが、洛州河南王寺の実質的な活動年代ということになる。

因みに、安陽の靈泉寺の隋・開皇 9 年（589）銘の題記では、造窟に用功 1624 人、造像に 900 人を要し、盧舎那仏一龕、阿弥陀仏一龕、弥勒仏一龕、35 仏 35 龕、7 仏 7 龕、伝法法師 24 人を造立したとある⁵²。靈泉寺は齊・隋代の名僧靈裕法師の創始した寺で、皇帝からの援助も大きかったとみていいが、その造仏事業に比べても水泉石窟は決して見劣りしない。

また、南響堂山で新たに発見された石窟の中に、隋代改刻の“滏山石窟之碑”がある⁵³。

⁴⁷ 隋・灌頂纂『国清百録』2、(『大正蔵』46,1927,p.802c)。

⁴⁸ 隋・灌頂(章安)纂『隋天台智者大師別伝』(『大正蔵』50,1927,p.191)、唐・道宣撰『続高僧伝』17 (『大正蔵』50,1927,p.564)。

⁴⁹ 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)。

⁵⁰ 「水泉石窟摩崖残碑」補刻部分(『文物』文物出版社,1990-3,p.77)。

⁵¹ 上掲注 41『隋書』59,元徳太子昭伝(中華書局,p.1435-37),『同』36,文献独孤皇后伝(中華書局,p.1108)。

⁵² 楊宝順「河南安陽靈泉寺石窟及小南海石窟」(『文物』文物出版社,1988-4),丁明夷「北朝佛敎史的重要補正」(同)。

⁵³ 李裕群「南響堂石窟新發現窟檐遺迹及龕像」(『文物』1992-5)図 11,12。

「当山は開窟以来、靈像が一千軀に及んでいたが、北周武帝の廢仏で破棄されたが、隋の建
国で重修されて旧状に戻った」

と記している⁵⁴。

また、山東省博興県の龍華寺は、発掘の結果、隋代の重建が明らかになっている等々⁵⁵、
いずれも隋代の重修が確かに行われたことを裏付けている。

第3節 7-8世紀

わが国中宮寺の天寿国繡帳と『法華經』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が、天台宗
園城寺権大僧都定円であったことに象徴的に示されている⁵⁶。

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『法華經』の観音品の偈「観音妙智力、能救世間苦」に由来
し、妙法が『妙法蓮華經』と結びつき、太子が観音の化身として『法華經』を弘めたとい
う意味であることが理解される。

『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」であるとし、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
后を阿弥陀仏の化身と信じた。天寿国繡帳を阿弥陀浄土の曼荼羅であるとする発生源がこ
こにある。

しかし『講式』をさらに検討してみると、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、太子もここへ必ず来るといふ。とすると、太子の往
生の地は西方阿弥陀浄土ではないということである。

では、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
の莊嚴とは、一体どのような背景を想定すればいいのであろう。一つの見方として、『講式』
や『太子伝記』で使われている仏教用語に、法華信仰の関係語が多い点に注意し、それによ
り法華經で繡帳を読み解くこととなった。

たとえば、繡帳下段(図3-10,12)で提婆品の関係が明らかにされたが、元来、聖徳太子
の讀んだ『法華經』は、彼の注釈した『法華義疏』によれば、提婆品を含まない羅什訳の27
品本であった⁵⁷。したがって、提婆品を含む『添品法華』や、『妙法華』28品本が、わが国
で何時受容され、図に描かれたかが問題となる。一方、羅什以前の竺法護訳の『正法華經』
では、提婆品を含んでいるが、その相当部には「擊鼓振鐸」とあり、「槌鍾」や「椎鐘」との

⁵⁴ 同上,図12,p.7。

⁵⁵ 「山東博興龍華寺遺址調査簡報」(『考古』科学出版社,1986-9)。

⁵⁶ 定円『太子曼荼羅講式』(石田茂作編『聖徳太子全集』4,1988,p.13),天台宗における所依の經典
が『法華經』であることをいう。

⁵⁷ 聖徳太子撰『法華義疏』(『大正蔵』56,1929,p.64-127)。

表現はない⁵⁸。したがって、繡帳は、『添品法華』か、唐本の『妙法華』28品本を基にしたと考えなければならない。石田茂作氏の「経疏目録」によれば⁵⁹、『正法華経』が天平3(731)年、『添品法華経』が天平15(743)年、唐『法華経』が天平17(745)年に書写されているので、当繡帳は、天平15(743)年以降が、確認できる確かな年代ということになる。

つぎに、繡帳図の様式的特徴が隋代に相当する点で、敦煌莫高窟第303窟(隋窟)人字破東側の『法華経』普門品変相図に、繡帳下段に見える単層入母屋造の建物(73)や重層建築(84,91)が数多く描かれていることがあげられる。この壁画では、建物と建物の間に樹木(97)が植えてあるが、この点も類似している(図3-15)。第394窟(隋窟)西壁南側の菩薩像(図3-16)では、蓮華座の反花の蓮弁に円紋をあらわし、繡帳下段左の建物下部に見える蓮弁(88)もこれと同じなど、隋代の敦煌壁画の特色に一致する点が多い。

もしこれが聖徳太子による遣隋使の将来した当時の時代様式であれば、繡帳の推古朝制作説の可能性も十分にあるが、さらに検討が必要である。

つぎに、第2章の法隆寺夢殿八角円堂と本尊では、敦煌第61窟の奥壁に描かれた宋代の「五台山図」にわが国の法隆寺夢殿によく似た八角の建物が描かれている。(図3-22)これがわが夢殿の建立とどのように結びつくかを考察した。

五台山図の検討から、この建物が法華之院と結びつくことが明らかとなり、『法華経』の思想にも共鳴すること。そして宝珠を持つ夢殿本尊が、『法華経』安樂行品第14に記す、転輪聖王のイメージを通した上宮太子像を作成した可能性があると見たわけである。

一方、法隆寺『東院縁起』では、太子等身の夢殿本尊を記す前行に「補陀落山浄土図」のあることを記すが、この浄土図は、やはり『華嚴経』巻68を典拠として、五台山同様の観音信仰による霊場として知られ⁶⁰、また、五台山について記す『古清涼伝』は、『清涼伝』あるいは『清涼山伝』として、天平15年(743)から天平勝宝3年(752)にかけて書写されたことが正倉院文書で確認できる⁶¹。これは夢殿建立から、東大寺大仏造立に至る期間である。

したがって、以上の考察からみて、行信による夢殿建立は、この天平期の華嚴思想を背景に、五台山に関する知識とともになされていた可能性があり、夢殿建立以後では、太子→聖武→東大寺→行基の線上で、五台山信仰が急速にひろがっていったわけである。

つぎに、第3章薬師寺東塔擦銘と本尊の『薬師経』は、現在の本尊ならびに東塔がそのまま移転してきたという本尊の移座と東塔の移建をあわせた移座移建説、あるいは現在の本尊

⁵⁸ 西晋・竺法護訳『大正蔵』9,1925,p.105b。

⁵⁹ 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』(東洋文庫,1930),経疏目録,p.31,『正法華』天平3年は『大日本古文書』1,東京帝国大学,1901,p.443,『添品妙法華』天平15年は『同』8,p.222,『唐法華』天平17年は『同』8,p.577。

⁶⁰ 補陀落山浄土図は『西大寺資財流記帳』(『寧楽遺文』中 p.400)でも見出す。

⁶¹ 『正倉院文書』正集41 続修別集27, 続々修11 巻2, 同13 巻5, 同14 巻1。(それぞれ『大日本古文書』8,上掲注 59,p.262,8,p.379,9,p.383,9,p.390,12,p.60)。

と東塔は伽藍の新たな建立に伴い新鑄されそして新建されたという非移座非移建説が、論争の大きな対立軸であった。

関野貞以来指摘のある、年代的に縁起の下限とさほど速くない『七大寺年表』と古縁起を載せた『扶桑略記』の双方に年月日を一にして記される、天平二年庚午三月二十九日始建薬師寺東塔⁶²、という記事からすると、天平2年(730)の時点の太上天皇は、養老5年(721)に亡くなった元明帝ではなく、元正太上天皇である。彼女は神亀元(715)年に聖武天皇に位を譲り、太上天皇になって15年が経っていて、5年後の天平20年(748)に亡くなっている⁶³。したがって、もし東塔が天平2年3月29日に建立され、そこに残された擦銘が現存の擦銘であるとするならば、この時点における太上天皇は、喜田説にいう元正太上天皇のことである。

その傍証として、冶金学の西村秀雄の修理報告に、擦管に付けられた水煙と金堂の月光菩薩の金属組成がほとんど一致し、水煙も月光菩薩も同時期同工房での制作の可能性があることを明らかにしている⁶⁴。したがって、擦管もおそらく同時期と考えられるので、擦管が移建による資材ということはほとんどありえないということである。

また、中尊薬師如来の台座内礫面で発見された和銅開珍について町田甲一は、開の字の門構えを、戸字を相対した字にして作る、いわゆる隸開の新和銅銭は、養老4(720)年頃から造銭されたという香取秀真の見解を紹介し⁶⁵、薬師寺本尊の台座はこの隸開の新和銅銭の養老4年(720)を遡りえないとした。以上の2点は、奈良薬師寺が移建でなく新建であることを裏付ける資料である。したがって、本尊薬師如来(図3-36)も、奈良朝に入って鑄造されたと見ることで様式的によいと言うべきである。

また、擦銘の第一行目にある馭字について、藪田嘉一郎は、「清原宮馭字天皇…」とある諡号について、『続日本紀』元正天皇養老5年(721)11月の「其国其郡朝廷に馭字天皇と称して後世に流伝せよ」とある詔以後であると指摘している⁶⁶。町田は、昭和8年の『国語・国文』にある市川寛の論文「御字用字考」をあげ⁶⁷、馭字・御字は、おおむね大宝令(702)以降の使用であるが、とくに馭字は養老年(717-724)に入ってから記載があり、天平中ご

⁶² 永萬元年(1165)恵珍撰『七大寺年表』(『続群書類従』第792,1924,p.472), 嘉応元年(1169)皇円撰『扶桑略記』6,(『国史大系』12,吉川弘文館,1965,p.65)。

⁶³ 菅野真道,藤原継縄等撰『続日本紀』(『国史大系』3,吉川弘文館,1965,p.88-123)。

⁶⁴ 香取忠彦「水煙」『奈良六大寺大観』6(岩波書店,1970,p.26), 西村秀雄「薬師寺月光菩薩の修理について」(『美術史』13,1954,p.2)。

⁶⁵ 町田甲一『薬師寺』(実業之日本社,1960, p.121-122), 香取秀真『日本金工史』(雄山閣, 1932, 1982 復刻,p.241,342,352)。

⁶⁶ 藪田嘉一郎「問題のある上代金石文」(『岩波講座日本歴史』月報3,p.5, 1962)。

⁶⁷ 町田甲一,上掲注65,p.88-89, 市川寛「御字用字考一附,古書成立年代に関する一考察一」(『国語・国文』3-6,1933,p.5-7)。

ろ以降御宇の用字で一定するとの指摘から、檨銘は養老年の様式に拠ったと見ている。すなわち、馭宇の用字例では、上限を養老年とし下限を天平中頃とすることから、馭宇と刻む檨銘は、天平2年(730)の東塔完成時の刻字であっても十分対応することを示している。

一方、史書の『続日本紀』で元正帝の動きをみると、霊亀元年(715)の即位後、養老3年(719)3月に造薬師寺司等を始めて置くという記事があり、二年後の養老5年(721)12月に元明太上天皇が崩御し、翌養老6年(722)7月に僧綱は薬師寺をもって常の住居となすよう促している。そして神亀3年(726)6月聖武天皇は、病にかかった元正太上天皇のために、釈迦像の造像と『法華経』の書写を指示し、薬師寺において斎を設けている⁶⁸。元正帝と薬師寺の関わりがこのように三たび記される点からみて、再建事業を含む平城薬師寺と元正帝との結びつきが決して浅くないことが推測される。

また上述した舎人親王が檨銘の撰文ならびに書者であるとの伝承が『薬師寺志』にあり、『薬師寺縁起』では舎人親王が西院の本願として記され⁶⁹、元正帝の時期に高い地位を与えられている。『続日本紀』によれば養老2年正月に一品の叙位、翌3年10月に増封、4年5月に『日本書紀』の奏上、8月に知太政官事に就き、その後没年の天平7年(735)までこのトップの地位は変わらない⁷⁰。この間の天平2年3月に『扶桑略記』等による東塔竣工記事があるので、歴史背景として矛盾はない。したがって、舎人親王の平城薬師寺との関わりも十分ありえたことになる。

石田茂作編「奈良朝現在一切経疏目録」で確認すると、薬師経の書写は隋・達摩笈多訳『薬師如来本願功德経』が天平3年に1本、5年に2本の計3本記録が残されていて、唐・義浄訳はなく、玄奘訳の『薬師琉璃光如来本願功德経』が天平5年に2本、年不詳が1本という状況である⁷¹。したがって、ここで天平5年を境に隋訳から唐訳に換わる様子がみえるので、背景として隋訳が現存薬師三尊像の典拠となることを後押ししていることがわかる。

つぎに、第4章法隆寺金堂四大壁画と経典は、昭和24年(1949)修復作業中、失火によりほとんどを焼失した金堂壁画の主題を、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』で四方四仏とする点から検討した。

そして法隆寺金堂の四大壁画についてそれぞれ対応する経典を示し、

- 第一号壁……………釈迦浄土……………『無量義経』
- 第六号壁……………阿弥陀浄土……………『観無量寿経』
- 第九号壁……………薬師浄土……………『薬師琉璃光七仏本願功德経』
- 第十号壁……………弥勒浄土……………『観弥勒菩薩上生兜率天経』

とした。

⁶⁸ 上掲注 63,p.76,88,93-94,106。

⁶⁹ 上掲注 65,史料,p.251,273,279。

⁷⁰ 上掲注 63,p.73,78,81,82,139

⁷¹ 上掲注 59,p.11,81-82。

とくに第九、十号両壁画に描く金剛力士について、文献上では奈良時代以降に密教的要素が加わり、金剛力士、金剛菩薩がしだいに脚光を浴びていく経過をたどり、『薬師経』のうち『七仏薬師経』にのみ執金剛菩薩が登場することから、敦煌壁画も検討し、義浄訳『薬師琉璃光七仏本願功德経』の訳出年神龍3年(707)を上限とした⁷²。

下限については、亀田氏の指摘から天平6年(734)とした⁷³。その理由は、第一号釈迦浄土図中に描く十大弟子の服飾では、袈裟のつりがただ絡むだけであるが、天平6年(734)制作とされる興福寺乾漆十大弟子像では、鈎でつり懸けるため前にかかる拘紐で吊って背面に肩越しにたくし上げる(富楼那像)、あるいは右肩から二条の紐を結び、吊るようにしてつくり出す形(加梅延像)をとる。この方法は、中国の盛唐期に近くなって示され、時期的に少し遅れると述べていることに拠るからである(図3-52)。

以上、第I部から第III部にかけて仏教図像の経典による読解を中心に論述したが、加えて、図像と史料の関係から導き出される年代の比定を試みることにより、美術史研究の基本が確立することを明らかにした。そして、これにより大乘仏教の流伝状況において、地域や国を越えた大きなスケールでの様相を見ることが出来ることを示したわけである。

⁷² 唐・智昇撰『開元釈教録』(『大正蔵』55,1928,p.567)。

⁷³ 亀田孜『法隆寺一壁画と金堂一』(朝日新聞社,1968,p.30)。