

大乘仏教の起原

村 上 真 完

I はじめに 問題の所在 -

大乘仏教はどうして、どのようにして、なにゆえに興りえたのか。それについては、仏教がもともと開放系の開かれた思考法を基調としているからではないのか、という思いを筆者は懐いている。開放系の開かれた思考法というのは、閉鎖系の閉ざされた思考法とは正反対である。われわれの心身とその働き（五蘊、十二処、十八界）のどれもが、私のものではなく、また私の我（自我）でもない、と繰り返す初期（原始）仏教経典の非我・無我の教えは、開放系の開かれた思考法を示している。そして覚者（仏）とは、閉鎖的になる心の傾向（煩惱）という覆いを「開かれた」(vivaṭa, vivatta) ものであり、その覚りは、開かれた心に真実（縁起の法）が明らかになることであったと伝えている（*Vinaya* I, p.2）。自分の心を淨くすることが諸仏の教えであるという聖言（*Dhammapada* 183）も、心を覆う煩惱から心を開放することであると解されてきた⁽¹⁾。

およそ開放系の思考法が一般的になっている教団では、異説や異論が起こったとしても、それらを厳しく排除する運動は起こりにくいはずである。異端を排除する宗教裁判や魔女狩りのような事件の証拠が、インドの仏教史においてあったであろうか。筆者には詳らかではない。聖典の製作においても、この開放系の思考法は保持されたであろう⁽²⁾。なぜならば、部派によって異なる聖典が伝持されているからである。そ

⁽¹⁾長崎法潤博士古稀記念論文集への寄稿論文「開放系の思考 非我説における自己」に続く。

⁽²⁾佐々木閑（2000）は「仏教がなぜに多様化したか」を問い、教団において「教義の違いが問題にならないうようになった」と指摘する（pp.307ff.）。これも仏教の開放性の発見であると思う。

れゆえに、初期の原始仏教經典の製作が各部派においてほぼ終わるころから、新しい理想と理念を語る經典が作られ始めたのであり、これが大乘經典である⁽³⁾

このように開放系の思考が仏教にあるならば、大乘仏教が部派仏教の中で生長した可能性が考えられてくる。山田龍城(1957)は、「パーリ系仏教にどうして大乘は育たなかったか」という設問を立て、アビダルマの発展がなかったことをその理由に推定し、大著『大乘仏教成立論序説』(1959)では、大乘を、原始經典(アゴン)からアビダルマやアヴァダーナへと続く仏教史の流れの中において、位置づけようとした。しかし平川彰(1963, 1989-90)は大乘を部派仏教との断絶において捉え、大乘は部派に属しない仏塔に居住する「非僧非俗」の宗教者を中心とする仏塔教団から発達したと考え、大乘仏教も本来在家仏教の流れから現われたと考えられる、という(平川 1963, p.673)。

この平川(1963)説に対しては、私(村上 1971)は『月燈三昧經(*Samādhirāja-sūtra=SR*)』等に基づいて反証を試みた。平川は晩年に自説を補強して集大成した(平川 1~17)。最近になって G. ショペン(2000)や佐々木閑(2000)等も、平川説とは反対の立場から問題を掘りおこしている。平川説によれば、仏塔を中心とする在家・出家(具足戒を受けない・部派に所属しない「非僧非俗」の宗教者、平川 4, p.329)の菩薩教団から大乘仏教が出現した(平川 4, pp. iii, 498)、という。しかし実は在家主体の菩薩教団が大乘經典を構想し創作したという、明確な根拠が示されていない。

大乘經典の漢訳は 2 世紀後半、後漢の桓帝の末年に来て、靈帝の光和・中平の間(178-189)に翻譯に従事したという支婁迦讖(*Lokakṣema*)に始まり、5 世紀末までにはすでに原始經典の数倍も多く的大乘經典が漢訳されている。ガンダーラやマトゥラーにおける大乘の仏像(阿弥陀仏像、観音菩薩像等)も同様に、2 世紀後半頃から始まった証拠がある。しかし、インド亜大陸の碑銘は小乗仏教の諸部派に多く言及するが、6 世紀初までには大乘教徒の存在を語らない(Schopen 1979, 2000)。それはどういうことか?

筆者のいまの問題は、大乘仏教の興起には、主に部派仏教の比丘が関与したのではないか。その中の或るものが主体になって、大乘經典を造り流布させ発展させたのではないか。そしてその運動は早くより驚くほど盛んであり、多くの經典を生み出し、

⁽³⁾ 気多雅子「大乘經典製作と解釈学」(『ニヒリズムの思索』創文社, 1999, pp.79-99)は、大乘仏教非仏説論争を出発点として、「原始仏教のテキストの柔構造が、大乘仏教聖典の出現を準備するものであった」「既存のテキストを読むことが新たなテキストを生み出したのが、大乘經典である」という理解を示し、それに対してキリスト教の場合には、新約正典の選択には、不適切な文書の排除ということが含まれており、聖書を極めて閉鎖的にする、と述べている。

後には思想的体系を構築するようになったのではないか、ということを確認したいのである。

II 在家教団の問題

a 仏塔と在家教団の問題

仏塔 (stūpa) は主に在家信者が建造し維持し崇拜し供養した。そして『法鏡經』(郁伽長者經)、『十住毘婆沙論』等によれば、仏塔に在家の菩薩が参詣し、そこに住む出家の菩薩を訪ねて聞法をするという。しかし、インドでは仏塔 (stūpa) そのものは、ただの土饅頭型で風雨を防ぐ屋根もなく、住居には適しない。住処は近くとも塔から区別された vihāra (精舎、僧坊) であって、出家教団 (saṃgha) が取り仕切ると考えられる。部派仏教に所属しない(具足戒を受けていない) 非僧非俗の(せいぜい沙彌の) 宗教者(出家菩薩) が仏塔を管理するとしても、僧坊には及ばないであろう。ただ精舎を管理する比丘は、在家者や沙彌を必要としたという (Schopen 2000, pp.183, 190, 283, 289)。

『郁伽長者經』や『十住毘婆沙論』等でも、塔寺は塔と僧坊を含む。

説法師 (dharma-bhāṇaka) は、在家の例もあるが、出家が主体であり、在家に限るとは言えない。SR にはこれを出家に限る多くの例がある (村上 1971, pp.15-6)。菩薩衆 (bodhisattva-gaṇa) は在家と出家とを含むというが、出家が志向されている。SR ではこれが比丘僧伽と呼ばれ、出家と見做されている (同, p.16)。出家の菩薩は、出家しても具足戒を受けずに皆沙彌のままでいたのか? これは疑問である。

大乘經典における声聞批判(排斥)は、出家そのものの否定ではないであろう。佐々木 (2000) は、平川が部派僧団の比丘を大乘の批判する声聞乗に限っている矛盾を指摘して、出家菩薩が部派僧団の比丘であった可能性を指摘し、その根拠に「僧団の運営においては、集団行事を一緒に行っていれば、教義の違いが問題にならないようになったこと」を指摘する (pp.307-333)。これは部派仏教の比丘達が大乗經典で批判されるものだけではなくて、大乘の担い手でもあった可能性を指摘したのである。なぜなら大乘經典は在家者に配慮はするが、出家を志向し、比丘となることを目指しているからである。大乘經典の中には、悪比丘等による迫害を語るものがあるが、これは新しい理想や理念の追求には困難があったことを物語っているのであろう。そのためにも森 (阿蘭若, aranya) や辺地に住むというのであろう (村上 1971, pp.16-7)。または国外に活路を求めたのかもしれない (cf. ショペン 2000. p.29)。しかし大乘の創造活動は盛んであった証拠はある。

b 出三藏記集 の記録 西域・インドから漢土にやって来た沙門

後漢・魏・晋・南北朝間に西域等（安息 Parthia, 月氏 Bactria, 康居 Sogdiana, 罽賓 Kashmir, 天竺 India, 于闐 Khotan, 龜茲 Kizil 等）から来て大乘經典を伝訳した者の多くは沙門と呼ばれ⁽⁴⁾，在家者（優婆塞）は少ない（ただし安玄、支謙は優婆塞であった）。

梁代の僧祐（445-518）は、道安（314-385）が纏めた綜理衆經目錄（今は散逸）を改定増補して、『出三藏記集』（T.55, No.2145）を著した。そこには5世紀末までに、西域等から来て大小乗の經律論を齎して翻訳した人達の業績や伝記等を録している。『出三藏記集』巻2「新集撰出經律論錄第一」には、天竺や西域の出身者の外に、漢土に移住した月氏族の子孫という呉の優婆塞支謙などの帰化人や、また漢人の訳者（衛士度、寶雲、智嚴、獻正、法意、聖堅）などの記録がある。大乘と小乗との区別は明確ではないが、小乗の經律論だけを訳した人と、大乘だけに関与した人と、大小乗の両方に関った人とがいる。

小乗の經律論を齎して漢訳した出家者には、後漢の桓帝時（147-167）に最初の漢訳經典を出した安世高を始めとして、晋の孝武帝（373-396）時の罽賓沙門僧伽跋澄や兜佉勒國の沙門曇摩難提、同孝武帝および安帝時（397-418）の罽賓沙門僧伽提婆、同安帝時の罽賓三藏法師佛馱耶舍や涼州沙門釋道泰と西域沙門浮陀跋摩、宋滎陽王時（422-424）の罽賓律師佛馱什、同じく宋文帝時（424-452）の天竺三藏法師僧伽跋摩等がいた。こうして5世紀末までには、小乗の經律論の大半が漢訳される（説一切有部の論書類の過半や根本説一切有部の律等を除く）。

後漢代の支婁迦讖や5世紀前葉の曇無讖などは大乘仏典だけを訳している。

しかし大乘仏典を齎して翻訳した人達の多くは、小乗の經律論をも訳している。支謙、竺法護、法炬、竺佛念、鳩摩羅什、法顯、佛馱跋陀[羅]、求那跋摩、智猛、求那跋陀羅などである。例えば法顯は、インドに旅をして小乗の律を求めただけではなく、大乘の經典を齎して、みずから佛馱跋陀とともに大乘の大般泥洹經六巻を訳しているのである（巻8, T. 55, p. 60b²⁻¹¹）。

⁽⁴⁾ その名に安を冠する人は安息（今のイラン東北部・トルクメニスタン）の出身者； 支は大月氏（アフガニスタン東北部・タジキスタン；クシャーーン朝の盛時にはパキスタンから中インドに及ぶ）の出身者、康は康居（ウズベキスタン・カザフスタン・キルギス）の出身者； 白（または帛）は龜茲（キジル Kizil、今の庫車 Kucha）の出身者を示す。インド出身の比丘は、竺を名乗り、僧（または僧伽 saṃgha）、曇（または曇摩 dharma）などの名を冠している。

c 出三藏記集が伝える大乘経論の由来

『出三藏記集』は仏典の目録のほかに、各経律論の序文を集め(巻 6-11)、また翻訳者等の伝記(巻 12-15)をも遺している。大乘の経論の由来についてみると、インド(天竺)から直接に将来されたという記録は、涅槃經(泥洹經)がマガダのパータリプトラ(巴連弗邑、華氏邑)から、法顯や智猛によって齎されたという記録(T.55,60b)がある外は、明確ではない。カシミール(罽賓)からは、同地出身の沙門(罽賓沙門)が『賢劫經』を竺法護に伝え(48c)、また罽賓に伝える『修行地不淨觀經』(修行道地)を佛陀斯那が傳えて来た(66c)という。西域南道の于闐國(Khotan, ホータン)は、般若經(放光經、光讚經、48a)や華嚴經(11c,62a; 漸備經、62c)等の将来地であったことは明確である。この外は經典を伝持し伝訳した人の出身地(または名に冠する竺、安、支という文字)から推量される。西域北道の龜茲(キジル Kizil, 今の庫車 Kucha)は、鳩摩羅什の出身地であるが、小乗の説一切有部が盛んなところであった。そこにおいても彼は大乘の仏典を研究し、後に長安に来て漢訳したのである。大乘が行われていた地域は広範にわたっていることがわかる。

d 旅行者の記録

4世紀末から13年間(399-412)西域・インド・南海に旅をした法顯の記録『法顯伝』によると、大乘を学ぶ僧(教団)が西域南道(于闐 Khotan, 子合国 Karghalik)にあり; 大小乗を学ぶ僧が北西インド(現パキスタン西部: 羅夷 Kurram, 毘荼 Daud Khel or Bhida)や、中インド(僧迦施 Saṅkāsya)にあり; 摩竭提(マガダ)國の首都: 巴連弗邑(Pāṭaliputra = Patna)には大乘仏教寺院(摩訶衍僧伽藍)があった、という。法顯は、西域では大乘を学ぶ僧を認め、インドで大小乗を学ぶ僧を見、摩訶衍僧伽藍では大衆部の律(=出家教団運営規則)である『摩訶僧祇律』を得ているのである。

7世紀前葉(629-645)に西域からインドに大旅行をした玄奘の『西域記』によると、大乘教を学ぶ僧徒がいる伽藍(西域4国、インド17国)、大小二乗を兼学する僧徒がいる伽藍(西域1国、インド14国)、大乘上座部(中・南・西インド5国)があったという。

7世紀後半(671-695)に海路インドに往復して出家者の生活法を学んだ義浄が著した『南海寄歸伝』(T. 54, No. 2125)巻1の最初に、インドや東南アジア(五天の地及び南海の諸洲)には大衆部、上座部、根本説一切有部、正量部の4部(尼迦耶, nikāya)があり、その4部の中に大乘と小乗とは区分が定まらない、と述べてから、言う。

「もし菩薩を礼し大乘經を読むものは、これを名づけて大となし、この事を行ぜ

ざるは小となす。云ふ所の大乗とは二種に過ぐる無し。一は則ち中観、二は則ち瑜伽なり。中観は則ち俗有真空、體虛如幻なり。瑜伽は則ち外無内有、事皆唯識なり」(p. 205c¹¹⁻¹⁵)

と。そして義浄は根本説一切有部の律に従う出家者の生活法について詳しく述べ、声明(文法学)や唯識や因明等の学習にも触れ、大乘の諸学僧の名を挙げている。しかし大乘の教団が独立の存在であることには、全く触れるところがないのである。

III インドにおける大乘仏教の存在を語る寄進銘等の検討

a 「大乘」の考古学的証拠 ショペンの大乘仏教少数派集団説

ショペンは、インド亜大陸の碑銘と根本説一切有部の律の研究にもとづいて、大乘的な考えは、5世紀になるまで、僧俗の寄進者に殆ど影響を与えなかったし、また初期大乘は「辺境」に位置する少数派集団であったという(ショペン 2000, pp.19-29)。碑銘によれば6世紀に入って始めて大乘仏教の存在が知られるという(Schopen 1987, pp.99f.)。大乘仏教の存在を示す最初期の証拠は、インドの東の辺境(現 Tripura 州)グナイガル(Guṇāighar)の銅板銘文(寄進記録)⁽⁵⁾を始め、オリッサ州のジャヤランプール(Jayarampur)銅版銘文⁽⁶⁾、ネパールのパタンの釈迦三尊仏像台座銘文⁽⁷⁾である。またパンジャブ州ソルトレインジ⁽⁸⁾とグジャラート州デヴニモリの碑文⁽⁹⁾や、

⁽⁵⁾ショペン 2000, p.297(16). D.Ch.Bhattacharya: A newly discovered Copperplate from Tippera, *Indian Historical Quarterly*, Vol.VI,1930, pp.45-60. 塚本啓祥(1996) Guṇāighar 1[188 年銘 (=西暦 506) 銅版銘]. mahāyānika-Śākya-bhikṣv-ācāryya-Śāntidevam uddiśya ... Āryyāvalokiteṣvarāśrama-vihāre anenaivācāryyeṇa pratipādita-mahā-yānika 'vaivartika-bhikṣu-saṃghānām parigrahe ... (大乘の釈種比丘・軌範師シャーンティデーヴァのために、聖 Avalokiteśvara(観自在) 庵精舎におけるこの同じ軌範師によって創められた大乘・不退転の比丘僧団の所領として...)(前後と途中省略。これは僧団の費用に当てる土地の寄進の記録)。

⁽⁶⁾mahāyānikabhyo bhikṣu-saṃghāya (ショペン 2000, p.297(17); P.R.Srinivasan: Jayarampur Plate of Gopachandra, *Epigraphia Indica*, Vol.39,pp.141-148).(大乘信奉者たちのため比丘僧団のため)。

⁽⁷⁾mahāyāna-pratipannārya-bhikṣuṇī-saṃgha-pratibhogāya ... (ショペン 2000, p.298 (18); D.R.Regmi: *Inscription of Ancient Nepal*, New Delhi 1983, p.88).(大乘を行ずる聖比丘尼僧団の受容のために...)

⁽⁸⁾筆者未確認。

⁽⁹⁾塚本 Devnī Morī(127 年銘舎利容器銘文): Śākya-bhikṣubhyām (二人の釈種比丘)。127 年はŚaka 紀元では西暦 205, Vikrama 紀元では西暦 70, Gupta 紀元では西暦 446 となるが、ショペンは「おそらく 5 世紀」という。Schopen 1979, p.19 (35))

荒廃した遺跡に大乘が出現した最初期の例としてのアジャンター石窟の銘文⁽¹⁰⁾もある。「これらの場所は、地理的にも文化的にも周辺に位置している」として種々に検討しながら、要するに「中国の初期においては大乘が主流であったとしても、インドではそれが種々さまざまな意味で「辺境」に位置する少数派集団であったことを示唆しているように思われます」という⁽¹¹⁾。

思うに彼の意図とは別に、広く辺境にまで仏教が行われるようになっていたのである。彼は触れないが、西域南道のニヤ (Niya, 尼雅) 遺跡から A. Stein が発掘したカローシュティー木簡にも、3 世紀末の地方長官 (cojhbo-Šamasena) の形容に「大乘に発趣した (mahāyana samprastita)」の文字が認められる⁽¹²⁾。同地が大乘の発信地であったのである。

大乘仏教が 5 世紀まで辺境における少数派集団であったのか？ 集団を形成していたかどうかは不明ながらも、大乘の運動が広く頗る盛んであったはずである。漢訳の大藏經を見ると、2 世紀後半の支婁迦讖訳『道行般若經』以来、「摩訶衍」(mahāyāna) という音訳語が見られ、支謙訳『大明度經』以来、「大乘」という漢訳語が用いられる。大乘という旗印を高く掲げ、声聞 (仏弟子) の宗教を「小乗」と貶めて呼んでいる。『出三藏記集』によれば、実に多くの大乘經典が既に 5 世紀末までに訳されている (それは全小乗經典の数倍の量になる)。全大乘經典の約半分がそれまでに訳されたのである。それを伝えるために漢土にやって来た多くの沙門達のエネルギーには、驚くべきものがある。12 世紀初頭に仏典の漢訳がほぼ終わるまでに伝訳された大乘經典の量は、いわゆる小乗經典 (阿含部經典) の約 9 倍もあるであろうが、その半分ほどが 6 世

⁽¹⁰⁾ 塚本 Ajaṇṭā 67c (窟院 22 壁画、過去 7 仏と未来仏の下の銘文、5 世紀以降) 参照。

⁽¹¹⁾ ショベンは、そしてそういうことが、大乘がインド国外へ移動した主要な動機であると、説明する (ショベン 2000, pp.28-29, 同書の「訳者あとがき」に小谷信千代は「大乘仏教周辺地域起源説」と名づける。p.322)。その傾向は仏教、特に大乘仏教の特徴であることを認めるべきであろう。

⁽¹²⁾ A.M.Boyer, E.J.Rapson, and E.Senart: *Kharoṣṭhī Inscriptions* Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan, Part I~III, Oxford 1920-29, No.390(p.140), 蓮池利隆「カローシュティー文字資料と遺構群の関連」(『日中中日共同尼雅遺跡学術調査報告書第二巻本文編』1999), p.299。ニヤ遺跡等から出た同資料の中に出てくる鄯善国の 5 人の王の名とその治世年の記録等によって、同文書は西暦 230 年頃から約 100 年間のものであるとわかってきた。蓮池によれば、この Šamasena は第 4 代の王 Mahiri 宛、17~20 年付の書簡を残している。また第 3 代の王 Amgoka 宛、20 年付、Mahiri 王宛、4~13 年付の書簡を残している Soṃcaka(or Soṃjaka) は、pracacha bodhisatva(現前の菩薩) という大乘教徒の形容を伴っている (No.288)。John Brough: Comments on third-century Shan-shan and the history of Buddhism, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* University of London, Vol.XXVIII,1965, pp.582-612 [田村智淳訳、ジョン・ブラフ「西域出土のインド語系文書 特に鄯善および初期漢訳佛典に関連して」(『東方学』32 輯, 昭和 41 年 6 月, pp.164-172) はその要旨に相当]、榎一雄「法顯の通過した鄯善国について」(『東方学』34 輯, 昭和 42 年 6 月, pp.12-30) 参照。

紀以前に漢訳されたのである。大乘仏教は漢土において盛んになったが、漢土で大乘経典が創作されたのではない(偽経は別として)。やはりインド亜大陸や西域南道等において大乘仏教の創造力とその運動が、早くより甚だ盛んであったはず。いまの問題は、大乘仏教運動がどんな人達による、いかなる性質のものであったか、ということである。しかしその創唱者や唱道者が小数派であるというのは問題ではない。独創的な創造的な人材は大勢いるわけではないのである。

b グプタ期の寄進銘に見られる釈種比丘 (Śākya-bhikṣu) 等の大乘的願文 (回向文)

グプタ期の碑銘(寄進銘)に見られる Śākya-bhikṣu(釈種比丘)と名乗る人たちは、寄進の功德を回向して、「一切衆生が無上智を得るように」と願う願文を残している。これが大乘を奉ずる出家の比丘を示すと考えられた(静谷 1953, Schopen 1979)。その碑銘の数と広がりから、この大乘的理念が僧俗の寄進者に大いに影響を与えていたと判断される。

(1) ここで、いまは便宜上、塚本啓祥(1996, 98)によってその所在地・番号・年代(西暦)と銘文等を見てみよう(訳文は検討したが銘文の表記は統一しない)。

中インド Mathurā 137 仏像台座銘文(Gupta 期の文字, 350 年頃): deya-dharmo 'yaṃ Śākya-bhikṣor bhadamnta-Brahmasomasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu sarvva-satvānām anuttara-jñānāvāptaye (この[仏像]は釈種比丘・大徳ブラフマソーマの寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは一切衆生の無上智獲得のためになるように)。

この比較的早い4世紀中頃に書かれた銘文は、破損もないほぼ正確なサンスクリット文で、自分の功德を回向して、一切衆生が仏の無上智を獲得するようにという願いを示している。同様の銘文は多い。上の下線以外がほぼ同文(...で示す)の銘文には

中インド Mathurā 136 (小像台座銘文, Gupta 期の文字, 350 頃): ...ḥ Saṃgha-rakṣitasya ...

Sārnāth 10 (仏立像台座銘文, 4-5 世紀の文字): ...[r] Buddha-pṛyasya ...

Sārnāth 24 (台座銘文, Gupta 期の文字): ...r Rāma-dattasya ...

西インド Ajaṇṭā 9 (窟院 2 壁画銘文): ...r bhadanta-Buddha-guptasya ...

Ajaṇṭā 13 (窟院 6 壁画銘文): ...ḥ Taraṇa-kīrtanasya ...

東インド Bodh-gayā 21 (仏像台座銘文, 紀年 269 = 西暦 588): ...ḥ Amra-dvīpa-vāsi-sthavira-Mahā-nāmasya ...

Mathurā 8 (仏像台座銘文, 紀年 230=西暦 550, or 280=西暦 600): deya-dharmo 'yaṃ Yaśa-vihāre Śākya-bhikṣuṇyār Jayabhaṭṭāyār yad ... (これはヤシャー精舎 (寺) の釈種比丘尼ジャヤバッターの寄進物である ...) (以下同文)。

中インド Kasiā 125 (Kusinagara 大塔内の舍利室発掘の Nidāna-sūtra 銅版銘文, 5 世紀末頃): deya-dharmo 'yaṃ aneka-vihāra-svāmīno Hari-balasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu sarva-satvānām anuttara-jñānāvāptaye/ (これは多くの精舎の住持ハリバラの寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは一切衆生の無上智獲得のためになるように)。

Ajaṇṭā 67c (窟院 22 壁画, 過去 7 仏と未来仏の下 of 銘文, 5 世紀以降): ... r mahāyāna[-yāyinaḥ] ... (この [仏像] は大乘の信奉者・釈種比丘 ... の寄進物である。... 一切衆生の無上智獲得のためになるように)。(中間破損)

東インド Nālandā 12 (入口脇柱銘文, Mahīpāla 王 11 年 (1026, or 988)): deya-dharmmo 'yaṃ pravara-mahāyāna-yāyinaḥ paramopāsaka-śrīmat-Tailāḍhākīya-jyāviṣa-Kauśāmbī-vinirggatasya Hara-datta-naptur-Gurudatta-suta-śrī-Vālādityasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu sarvva-satva-rāser anuttara-jñānāptaya iti (これは優れた大乘の信奉者・最上の優婆塞 (信者)・聖 Telāḍhaka[寺] 所属の最上者・カウシャーンプー出身のハラダッタの孫・グルダッタの息子・シュリー・バーラアーディトヤの寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは一切衆生の衆に無上智獲得のためになるようにと)。

などがある。この中で Mathurā 8 は、女性の釈種比丘尼の寄進物である。Ajaṇṭā 67c は、ショペンがいうように大乘に言及する早い例の一つである。時代が降る最後の例は大乘の信奉者である優婆塞 (男性信者) が比丘と同じ願文を残している例である。このような「最上の優婆塞 (paramopāsaka)」の同様の願文が見られるのは、以下の通り。

中インド Sārnāth 43 (Avalokiteśvara 立像銘文, 5 世紀の文字)

Sārnāth 204 (仏像台座銘文, 6 世紀の文字)

中インド (Madhya Pradesh 州) Gopalpur(Jabalpur) 1(菩薩像銘文)。

(2) 上のような構文で、さらに回向の対象を自分の両親と一切衆生とする例がある。

中インド Deoriyā 2(仏立像台座銘文, 5 世紀, Gupta 期の文字): deya-dharmmo 'yaṃ śākyabhikṣor Bodhi-varmmanah yad atra puṇyaṃ tad bhava mātā-pitro sarvva-satvānām cānutara-jñānāvāptaye (この [仏像] は釈種比丘 Bodhivarman

の寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは母と父および一切衆生の無上智獲得のためになるように)。

Deoriyā 3(仏立像台座銘文, Gupta 期の文字): ... (同文。Śākya-bhikṣor と人名破損)

Ajaṇṭā 53 (窟院 16 壁画銘文, 5 世紀): ...r bhadanta-Dharmma-dattasya ...

Ajaṇṭā 54 (窟院 16 壁画銘文, 5 世紀): ... (上と同文)

Ajaṇṭā 55 (窟院 16 壁画銘文, 6 世紀): ...r bbbhadanta-Bāpukasya ...

Calcutta 1 (仏立像台座銘文, 5 世紀の文字): ...r Dharma-dāsasya yad atra puṇyaṃ tan mātā-pitroḥ sarva-satvānāṃ cā (以下磨滅)

Mathurā 127 (仏立像台座銘文, 5 世紀の文字): ... (磨滅部をも含めて上と同一)。

意味は同じであるが、構文を異にする次のような例もある。

Ajaṇṭā 69(窟院 26 仏立像台座銘文): deya-dharmmo 'yaṃ Śākya-bhikṣor bhadanta-Guṇākarasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu mātā-pitaraṃ pūrvvaṅ-gamaṃ kritvā sarvva-satvebhya anuttara-jñāna āptaye (この[仏像]は釈種比丘・大徳グナーカラの寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは母と父を始めとして一切衆生に無上智獲得のためになるように)。

西インド Kudā 9 (窟院 6 壁柱銘文, Avalokiteśvara 像の下、5-6 世紀): ... (人名破損)... mātā-pitr-pūrvvaṅ-gamaṃ kritvā sarvva-satvānāṃ anuttara-jñānāvāptaye。

この Kudā 9 では、観音 (Avalokiteśvara) 像等を出家者が奉獻している。また次のように、釈迦像を寄進した出家者が釈種比丘ではなくて単に比丘と名乗っている例もある (Schopen 1987, p.123)。

Mathurā 80 (釈迦牟尼仏台座 115 年銘文, 434-35): saṃ 115 śravaṇa-mā di 10 asyāṃ divasa-pūrvvāyāṃ bhagavataḥ daśabala-balina Śākyamuneḥ pratimā pratiṣṭhāpitā bhikṣuṇā Saṃgha-varmaṇā yad atra puṇyaṃ tan mātā-pitrīṭ pūrvvaṅgamāt kṛtvā sarvva-satvāna sarvva-duḥkha-praharaṇāyānuttara-jñānāvāptaye (115 年、シュラヴァナ月 10 日。この日時に、十力の力ある釈迦牟尼世尊の像が比丘サンガヴァルマンによって建立された。およそここにどんな功德があっても、それは母と父を始めとして一切衆生の一切の苦を除くように、無上智獲得のためになるように)。

同様に Mathurā 81 (仏像台座 121 年銘文, 西暦 440) には、釈迦牟尼仏像が Viradatta の娘 Jivā によって建立されたことと、同じような願文が記されている。

(3) また以上のような願文に師匠等を加えて回向する釈種比丘の例もある。

Kudā 10 (窟院 6 銘文, 5-6 世紀): deya-dharmmo 'yaṃ Śākya-bhikṣur Buddha-sighasya mātā-pitr-pūrvvaṅgamaṃ kṛtvā bhaṭṭaka caṃ yad atra puṇyaṃ tad bhavatu bhaṭṭarakasya ca sarvva-satvānām anuttara-jñānāvāptaye (この [仏像] は釈種比丘ブッダシンハの寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは母と父を始めとして尊師と一切衆生に無上智獲得のためになるように)。Mathurā 54 (仏像台座銘文, 5 世紀の文字): ...[r] Yaśo-dinnasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu mātā-pitro ācāryopādhyāyānām ca sarvva-satvānām anuttara-jñānāptaye (この [仏像] は釈種比丘ヤショーディンナの寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは母と父、軌範師と親教師 (和尚) と一切衆生に無上智獲得のためになるように)。

Sārṇāth 96 (円柱銘文, Gupta 文字): ...ḥ Si...vika Siṇhamatteḥ ... (上と同文)。Bodh-gayā 22 (仏像台座銘文, 6 世紀): ...ṣvos Tiṣyāmra-tīrtha-vāsika-Dharmma-gupta-Daṃṣṭra-senayor yad atra puṇyaṃ tad bhavatu mātā-pitarāv ācāryopādhyāyau pūrvvaṅ-gamaṃ kṛtvā sarvva-satvānām anuttara-jñānāptaye 'stu (この [仏像] はティシュヤアームラティルタ [寺] に住む釈種比丘であるダルマグプタとダンシュトラセーナの寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは母と父、軌範師と親教師 (和尚) を始めとして一切衆生に無上智獲得のためになるように)。

Sārṇāth 206 (仏像台座銘文, 8 世紀): ...ḥ sthavira...yad atra puṇyaṃ tad bhavatu ācāryopādhyāya-mātā-pitr[oh] pūrvvaṅ-gamaṃ kṛtvā sarvva-satvānām anuttara-jñānāptaye 'stu (この [仏像] は釈種比丘・上座...の寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは軌範師と親教師 (和尚)、母と父を始めとして一切衆生に無上智獲得のためになるように)。

東インド (Bihar 州) Kurkihar 51 (青銅像銘文, 10 世紀の文字): deya-dharmmo 'yaṃ Śākya-bhikṣu-pravara-mahāyāna-yāyina Kāñci-maṇḍalaodbhūta-sthavira-Vuddha-jñānasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu upādhyāyācārya-pūrvvaṅ-gamaṃ kṛtvā sakala-satva-rāśer anuttara-jñānāptaye (この [仏像] は釈種比丘にして優れた大乘の信奉者・カーンチ地方に出た上座・ブッダジュニャーナの寄進物である。およそここにどんな功德があっても、それは親教師 (和尚) と軌範師とを始め

としてあらゆる衆生の衆に無上智獲得のためになるように)。(原文一部補正)

最後の例は、大乘の信奉者である出家者(上座)の仏像寄進の記録であるが、時代は降る。

(4) 以上は一切衆生に無上智獲得を願う願文であるが、やや異なる願文もある。

西インド Kaṇheri 9 (窟院 3 壁柱銘文, 5 世紀の文字): deya-dharmmo 'yaṃ ācāryya-Buddha-rakṣitasya/ anena sarva-satvā buddhā bhavantu (これは軌範師ブツダラクシタの寄進物である。これによって一切衆生が仏になるように)。
Sārnāth 200 (仏像台座銘文, 157 年 (= 476) 銘): mayā kāritā 'bhaya-mitreṇa pratimā Śākya-bhikṣuṇā ... yad atra puṇyaṃ pratimāṃ kārayitvā mayā bhṛtam/ mātā-pitror gurūṇāṃ ca lokasya ca śamāptaye (私・釈種比丘アバヤミトラによって [仏] 像が造られた。およそここに仏像を造らせて私によって得られたどんな功德でもあれば、[それによって] 母と父と師と世間が平安(寂靜)を得ますように)。
Sārnāth 201 (仏像台座銘文, 157 年 (= 476) 銘): ... (上と同文)。

静谷正雄 (1953)、そしてショペン (1979, 2000) が指摘したように、これらの釈種比丘 (Śākya-bhikṣu) が大乘的願文(定型文)を伴う寄進銘を残しており、また 6 世紀以後では、大乘に言及するグナイガル 1 銅版銘文、アジャンター 67c(22 窟) 銘文、クルキハル 51 (青銅像銘文, 10 世紀) の銘文を見た。また (1) の終わりで見たナーランダ 12 (11 年銘文) とジャバルブルのゴパールブル 1 とは、「優れた大乘の信奉者である最上の優婆塞」(pravara-mahāyāna-yāyin paramopāsaka) の記録であったが、この他にも同じ称号が見られることをショペンは示している。いま塚本 (1996-98) によって以下に確認して見る。

Kurkihar 5 (青銅像 3 年 (1058) 銘文) (pravara-mahāyāna-jaina paramopāsaka とある)

Sārnāth 46 (菩薩像銘文, 11 世紀)(pravara-mahāyānānuyāyī paramopāsaka とある)

Tetrawan 1 (Tārā 立像 2 年 (1073) 銘文)(一部破損)

Chandimau 1 (Avalokiteśvara 像 42 年銘文, 10-11 世紀) (paramopāsaka-parama-maha-jānānuyāninaḥ とある)

がある。またもっと簡単に「大乘の信奉者である最上の優婆塞」(mahāyānanuyāyin paramopāsaka) という称号は

Sārnāth 51 (Kubera 像銘文, 11-12 世紀の文字)

にも、上の寄進銘の中の (3) と同様の願文を伴っているのが見られる。

Sārnāth 111 (810 年 (= 1058) 石刻銘文)

には、同じ称号を冠する男性信者とその妻の「大乘の信奉者である最上の女性信者」(mahājānānujāina paramôpāsikā) という称号が認められる。以上によって考えてみると、始めには比丘が大乘を名乗り、時代が下ると在家者も大乘を自覚するようになった、とまとめることが出来るであろう。

(5) 大乘仏典の回向文との照合 ショペン以上のような寄進銘の願文(回向文)の趣旨を大乘の経論に求め⁽¹³⁾、また同趣旨・同形式の回向文が大乘經典の写本の最後(コロフォン)に記されている5例を示している(Schopen 1979, pp.12-13)。コロフォンの回向文は寄進銘に等しいが、経文の回向文はそうではない。われわれが一般に用いる回向文は

願 ハクハ 以 二 ツテ 此 ノ 功德 一ヲ 普 ク 及 二 ボシ 於一切 一ニ 我等 ト與 二 衆生 一ト 皆共 ニ 成 二 ゼンコトヲ 佛道 一ヲ (『妙法蓮華經』卷第三、化城喻品第七、T.9, No.262, p.24c²²; asmākam anukampārtham paribhuñja vināyaka/ vayaṃ ca sarva-sattvāś ca agrāṃ bodhiṃ sprśemahi 「われわれを憐れむために [その宮殿を] 受けよ。導師よ。そしてわれわれと皆の衆生とは最上の覺りを願いましょう。」 *Saddharmapuṇḍarīka*, VII.57)

という詩節である。この鳩摩羅什の訳文が、回向の意味をよく示しているように思われる。自分の善行の功德を自分と一切衆生が成仏する(仏智 = 覺りを得る)ようにと回向する(振り向ける)というのは、大乘仏教の特徴のように理解されている。回向(廻向、廻向、pariṇāmanā)については、60 卷本『華嚴經』(T.9, No.278)の「十廻向品第二十一」と、80 卷本『華嚴經』(T.10, No.279)「十廻向品第二十五」が重要である

(13) *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (U.Wogihara) p.329⁴: evaṃ anumodyānumodanāsaḥagataṃ puṇyakriyā-vastu anuttarāyāṃ samyakṣambodhau pariṇāmayāmīti vācaṃ bhaṣetānuttarāyāḥ samyakṣambodher āhāraṃ bhavatu iti. *Bhadracarī-praṇidhāna* vs.12: vandanapūjanadeśanatāya numodanādhyeṣaṇayācanatāya yac ca śubhaṃ mayi saṃcita kiṃcid bodhiye nāmayami ahu sarvaṃ. *Ajitasena-vyākaraṇa-nirdeśa* (N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, vol.I, Srinagar 1939) p.129¹⁰: anena kuśalamūlena sarvasattvā anuttarāṃ samyakṣambodhim abhisambyudhyante. *Bodhisattvabhūmi* (N. Dutt, ed., Patna 1966) p.161¹⁵(略)。以上のどれも寄進銘の回向文と同形ではない。

う。そこには次のような詩節がある（その原本は共に于闐から齎されたという。サンスクリット文は未発見）。

佛駄跋陀羅譯 60 卷本『華嚴經』卷 15(T.9, No.278, 494c²⁶-495a^{1,10-11}) には、こうある。

如_三ク 諸ノ 最勝ノ 所_二ノ 知見_一スル
 一切智乗ノ 微妙ノ 樂ト
 如_二ク 我ガ 在世ノ 諸ノ 所行_一ノ
 一切ノ 菩薩ノ 無量ノ 樂ト
 一切ノ 趣ノ 中ノ 衆ノ 快樂ト
 柔軟ニ 調_二伏_一スルノ 諸根_一ヲ 樂トヲ
 皆ナ 悉ク 廻_三向_二シテ 為_二衆生_一ノ
 普ク 令_メン_レ成_二就_一セ 無上智_一ヲ
 身口意ハ 淨ク 離_二レ 諸ノ 惡_一ヲ
 巧妙ノ 方便_一モテ 心ハ 平等_二ニシテ
 以_{ツテ}レ 此_レヲ 廻_二向_一シテ 群生ノ 類_二ニ
 悉ク 令_メン_レ成_二就_一セ 無上智_一ヲ (以下 8 行省略)
 一切ノ 世間ノ 衆生ノ 類ヲ
 等心ニ 攝取_二シテ 無_レク 有_レルコト 餘リ
 以_二ツテ 我ガ 所_レ行_一フ 諸ノ 淨業_一ヲ
 令_二メ_一ン 彼ノ 衆生_一ヲシテ 速_一カニ 成佛_二セ

實叉難陀譯 80 卷本『華嚴經』卷 24(T.10, No.279,130c^{11-15,24-25}) は、こういう。

如_三ク 諸ノ 最勝ノ 所_二ノ 成就_一スル
 一切智乗ノ 微妙ノ 樂ト
 及_レビ 我ガ 在世之所_レ行_一フ
 諸ノ 菩薩ノ 行ノ 無量ノ 樂ト
 示_下ス 入_二リテ 衆趣_一ニ 安隱_上ヲ 樂ト
 恒ニ 守_二ル_一 諸根_一ヲ 寂靜ノ 樂トヲ
 悉ク 以_{ツテ} 廻_二向_一シテ 諸ノ 群生_二ニ
 普ク 使_三メ_一ン 修_二シテ 成_二就_一セ 無上智_一ヲ
 非_二ズ 身語意ハ 即チ 是_レ業_一ニ

亦タ不_二離_レ此_レヲ而モ別ニハ有_二ラ
 但ダ以_二ツテ方便_一ヲ滅_二シ癡冥_一ヲ
 如ク_レ是ノ修シテ成_二ゼシメン無上智_一ヲ (以下8行省略)
 一切ノ世間ノ含識ノ類ヲ
 等心ニ攝取シテ無ク_レ有ルコト_レ餘リ
 以_二ツテ我ガ所_レ行フ諸ノ善業_一ヲ
 令_二メン彼ノ衆生ヲシテ速カニ成佛_一セ

この無上智とは、仏の智であり、無上智を成就するとは、仏となることを意味する。この趣旨は、先に見た寄進銘の願文と比較的によく合致する。これは、自分の功德を万人の成仏のために回向するという大乘仏教に特徴的な考え方を示している。

(6) カズンズ(2003)の異論の検討 カズンズ(L.S. Cousins 2003)は、静谷(1953)やショペン(1979)を批判して、「釈種比丘(Śākya-bhikṣu)」も無上智を願う願文も、大乘仏教を特定するものではないと、主張する。まず釈種比丘が部派仏教に属している例を提示する。それは西インドのカティアワール半島東部から出た、ワラビー(Valabhī『西域記』巻11にいう伐臘毘国)のグハセーナ(Guhasena)王の246年銅版寄進銘(=塚本 Waḷa 5 銅版銘文, 西暦565年)を取り上げる。この王は「最上のシヴァ教徒(paramamāheśvara)」と称されているが、ドゥッダーの大精舎(Duḍḍā-mahā-vihāra)に、諸方からやって来た18部派内に属する釈種の聖なる比丘僧団(nānā-dig-abhyāgatāṣṭādaśa-nikāyābhyantara-Śākya-rya-bhikṣu-saṃgha)のため、生活費として地所を寄進したことを記録している。同様のことを記録しているもう一つの銅版寄進銘(塚本 Waḷa 6 [248年銅版銘文])には、この王は「最上の優婆塞(paramōpāsaka)」と称されている(p.8-9)。この釈種比丘は決して大乘を意味しているのではない。次に釈種優婆塞(Śākyaōpāsaka)が一切衆生の利益と幸福のために(sarva-sattvānāṃ hita-sukhārthaṃ) 仏像を精舎に寄進したという、クシャーン初期の仏座像台座銘文(=塚本 Mathurā 102)に触れ、これがŚākya(釈種の、仏教徒の)という語の恐らくは最古の例であろうという。種々のサンスクリット文献(*Manu-smṛti*, Mahendrakrama's *Mattavilāsa-vikrama*, Jayantabhaṭṭa's *Āgama-ḍambara*, *Saṅgha-bheda-vastu*, etc.)でも、パーリ資料でも「釈種[の] (Śākya, Sakka, Sakya, Sākiya)」とは、大乘を意味するのではなく、他教との区別を意図している。ワラビーのグハセーナ王の二つの寄進銘文では、「最上のシヴァ教徒(paramamāheśvara)」が「最上の優婆塞(paramōpāsaka)」にとって代わっているが、これも大乘教徒を意味しているわけではなく、単に「関与している高位の在俗の支持者(a

committed lay supporter of high standing)」を示すに過ぎないという。彼によれば、初期の大乘経典は「いかなる種類の独立の団体 (separate institution) の著作」でもない。そしてそれらは本流の仏教の一部であり、そこでは仏教実践の「三つの明確な可能な目標 (three distinct possible goals)」があると、原則的に認めているという (p.18)。つまり、実践の上では三乗 (声聞・縁覚・菩薩) の別があったという意味であろう。7世紀以前に大乘仏教が優勢であったとは疑わしく、クシャーナ時代またはグプタ時代に大乘の教団上の独立の形態があったと信すべき理由がなく、あらゆる大乘の比丘は古い律の伝統において任用されたと想定されるという (p.19)。寄進銘の定型文については、功德をあらゆる生類に捧げることは南東アジアでは珍しいことではなく、また「無上智」も、パーリ資料 (*Papañcasūdanī-purāṇaṭīkā* II 6, *Paramattha-vinicchaya* v.1043) において、阿羅漢の智にも仏の智にも用いられるから、大乘仏教を示すのではないと断定する (p.21)。

カズンズ説の問題は上記の回向文の解釈にある。彼は、一切衆生の無上智獲得のために自分の功德を回向する願文を、大乘仏教に限定することは出来ないという。けれども、そうではない。彼が引くパーリ資料は、後代の (10世紀以降の) 著作であるだけでなく、一切衆生が無上智を獲得する (成仏する) ようにと願って自分の功德を回向するという願文の趣旨を、そこに認めることが出来ない。むしろ静谷やショペンのように、これは大乘仏教の重要な特徴を表している。釈種比丘に帰せられているこの種の願文は、4世紀以来多くの出家の比丘が大乘を奉じていることを語っている。その釈種比丘は部派仏教に所属しているという記録もある (塚本 *Waḷā* 5 銅版銘文, 西暦 565 年; *Waḷā* 6 銅版銘文, 西暦 567 年)。その釈種比丘、釈種比丘尼は、精舎 (vihāra, 寺) に住んでいる (塚本 *Bodh-gayā* 21; *Mathurā* 8; *Kasiā* 125; *Bodh-gayā* 22)。が、仏塔 (stūpa) に住んでいたのではない。後に 5 世紀以降には在俗の男女の信者 (優婆塞、優婆夷) もこのような願文を残している。これは大乘の趣旨が一般の信者にまで浸透したことを示唆している。尤もカズンズが主張する通り大乘が独立の教団ではなかったのであろう。また新たに大乘の経典や理念を創造するような独創的な人達が大勢いたはずもないであろう。

c 中インドの阿弥陀仏像台座銘 (カニシュカ紀年 28 年 = 西暦 171 年)

上に見た大乘的な願文 (回向文) 類は、大体グプタ時代以降に属し、4 世紀を遡ることはないようである。それを遡る資料は、マトゥラー郊外のゴーヴィンドナガル (Govindnagar) 出土のアミターバ (Amitābha, 無量光、阿弥陀) 仏像台座銘文 (Schopen 1987, p.101; 中村元 1980, p.495; 中村 23, p.279; 塚本 *Mathurā* 79) である。その銘文

はショペンの解説によると次の通り (最後の 1 語は別として、中村、塚本の読みを参酌して解する)。

L.1 mah(ā)rajasya huveṣkas[y]a (saṃ) 20 6* va 2 di 20 6

L.2(etaye pu[r]vaye) sax-cakasya satthavahasya p[i]t[-x](ṇ)[-x] balakattasya śreṣṭhasya**nāttikena

L.3 buddha(pi)la(na) putra(ṇa)⁺ nāgarakṣitena bhagavato buddhasya amitābhasya pratimā pratiṣṭh(ā)pi[tā] (...)

L.4[Sa](rva)buddhapujāye⁺⁺ im(e)na k(u)śalam(ū)lena sar(va)(sat)[v]ā anut(t)ara(m) bud(dh)ajñānaṃ prā(pnva)ṃ(tu)[#] (...)

* mahārājasya huviṣkasya saṃ 20 [8] (中村)。**etasya pūrvaya Satvakasya sārthavāhasya pautrasya Buddhakīrtasya śreṣṭhisya (中村, 塚本)。⁺Buddhabalena putreṇa (中村, 塚本)。
⁺⁺sarvabuddha-pūjāye (中村, 塚本)。# [śrāvitam] (中村, 塚本)。

(和訳)「大王フヴィシュカ (Huviṣka, or Huveṣka) の 28(or 26) 年, 2 月 26 日。この時 (etasyāṃ pūrvāyāṃ)、隊商の長 サットゥヴァカ (Satvaka) の孫にして、商主 (śreṣṭhin) バラキールタ (Balakīrta, or Balakatta) の孫であり、ブッダバラ (Buddhabala, or Buddhapila) の子であるナーガラクシタ (Nāgarakṣita) によって、世尊アミターバ (Amitābha, 阿弥陀、無量光) 仏の像が、一切諸仏の供養のために建立された。この善根によって、一切衆生が無上の仏智を得ますように。」

ショペンの功績は、最後の語を確定し得たことであろう。ここに「一切衆生が無上の智を得るように」という回向文 (願文) の、より早い用例と、大乘仏教を代表するアミターバ仏の最古の証拠が得られたのである。ではこの年代はいつなのか。この紀年はカニシュカ (Kaṣiṣka) 王紀年であり、同王の即位年に始まる。ショペンは安易にその紀年は西暦 78 年に始まるとして、この 26 年⁽¹⁴⁾ を西暦 104 年と計算した。これは後でも触れる仏像の起原の年代から見ても早すぎる。実はこの年代が問題である。西暦 78 年はシャカ暦紀元の始まった年であるが、これを同王の即位年とすると漢文史書の記録と矛盾する。漢文の史料 (『後漢書』卷 88「西域伝」) は西暦 127 年までの西域の事情を記し、カニシュカ王には言及しないが、その前代のクシャーণ王 (丘就卻 Kujūla Kadphises, 閼膏珍 Wema Kadphises) について述べており、また 230 年に大月

⁽¹⁴⁾ 碑銘によればカニシュカ紀年 24~28 年間は Vāsiṣka の治世であり、Huviṣka 王は 28 年から 60 年にわたっている (高田 pp.158,306)。ここは 26 年ではなく 28 年と読む方が正しいであろう。

氏王波調 (Vāsudeva) の使節が魏に来たという記録がある (『三国志』巻3「魏書」明帝の太和3年12月癸卯)。ヴァースデーヴァ王時代の銘文には64年から98年までのものが知られている (高田修 1967, p.158)。従って $(230-98=132; 230-64=166)$ 、カニシュカ王の即位年は、ほぼ西暦132~166年の間にあることになる。中村 (7, p.240; 23, p.282) は、ステン・コノウ (Sten Konow: *Kharoṣṭhī Inscriptions*, 1929, p.lxxvii) に倣って129年説に立って、上の銘文の28年は西暦156年となるという。しかし私はギルシュマン (R.Ghirshman: Fouilles de Bégram (AFGHANISTAN), *Journal Asiatique* Tome 234, 1943-'45, pp.59-71) の144年説に従いたい。これはササーン朝による西北インド征服 (=Vāsudeva の敗北) が241~250年の間にあったという推定によって $(241-98=143; 250-98=152)$ 、カニシュカ王の即位年は143~152年の間になる。さらに彼は、紀元前57年に始まるアゼス=ヴィクラマ紀元の201~298年に当たる間 (この間のみヴィクラマ紀年の証拠がない) に、カニシュカ紀年 (1~98) が行われたと推定する。従って $(201-57 = 144)$ 、カニシュカ王元年は西暦144年となると。以上、高田 (1967, pp.134-172) によって要点を記したが、高田はこの最後の結論にのみ疑問を懐いて、最終的年代の確定を得ないで満足した。また金倉圓照『印度中世精神史』中 (1962) も、諸学説を要約しながら「的確には知りたい」という (p.134)。しかし私は便宜的であれギルシュマンの144年説が有用であると考え (これは前後のヴィクラマ紀年との連続性を主張するものであって、年代を計算するには便利である)⁽¹⁵⁾。これに従えば碑銘の28 (26) 年は $(144+28-1)$ 、西暦171 (169) 年となる。これは支婁迦讖が『大阿弥陀經』⁽¹⁶⁾ 等を漢訳した年代とほぼ等しい。ショペン、このアミターバ像は禅定仏ではなくて独立の尊像ではあるが、極楽往生の信仰とも関係なく、この像は他に類例がなく、きわめて孤立したものであること、そして大乘仏教は5世紀第2の4半世紀にもいまだ十分な独立を得ていないと主張する。上の銘文にある「一切諸仏の供養のために」という文句も、大乘仏教に関係がなく、部派仏教の関連において、紀元前1世紀より銘文に用いられてきたことを例示している。いま塚本 (1996) によってそれらを確認しながら見てみよう (以下では原文の括弧は省略したところがある)。

(15) 宮治 1996, p.91 によると、欧米やインドの学界には、今もカニシカ紀元を78年に始まるとし、シナの史書の記録を無視するような議論もあるという。これは混乱のもとで、長年の研究の蓄積が活用されない例のようである。しかし小谷伸男『大月氏 中央アジアに謎の民族を尋ねて』(東方選書34, 東方書店, 1999, p.92) はギルシュマン説を採用している。桑山正進「仏像出現ごろのタキシラ層位と編年」(『東方学』106, 2003年7月, pp.1-20) も、仏像出現は70年代後半を遡ることとカニシュカ登位78年説とは、受け入れがたいことを、導いている。

(16) 『出三藏記集』巻2 (T.55, 6c) は支謙訳とするが、訳語・訳文の特徴から見て香川 (1984) 等の支婁迦讖訳説をよしとしたい。

Mathurā 76 (石碗銘文, B.C. 2 世紀): Im̐drasama-pūtaśa Ayalasa dana sava-budhānaṃ pūjāya Suvaṇṇakāra-vihāre ācariyāna Mahopadesakāna parigahe (Indraśarman の息子アヤラの寄進。一切諸仏の供養のために、Suvaṇṇakāra[精舎]における Mahopadesaka[派の] 軌範師達の所有のために)。

Mathurā 70 (石版銘文): bodhisatvo sahā mātā-pitrihi sahā upajhāyena Dharmakena sahā ātevāsikehi sahā ātevāsinihi Śiri-vihare ācariyānaṃ Samitiyāna parigrahe sarva-budha-pujāye ([この] 菩薩[像] は、母と父と共に親教師 Dharmaka と共に弟子たちと共に女弟子たちと共に、Śrī精舎における正量部 (Saṃmitīya) の軌範師達の所有として、一切諸仏の供養のために [建立された])。

Mathurā 73 (石像台座銘文): Ālānake vihāre Mahāsaghiyānaṃ parigrahe sarva-budha-pujāye (アーラーナカ精舎における大衆部 (Mahāsāṃghika) の所有のために、一切諸仏の供養のために)。

Mathurā 116 (菩薩坐像台座 16 年銘文, Kaṇṣka 紀元 16 = 西暦 159): viharasya bhikṣusya Nāgadattasya ... dāna boddhi-satvo Kaṣṭikīye vihāre svakāyaṃ cetiya-kuṭiyaṃ ...sarva-budha-pūjāye sarva-satvanā hita-sukhāye acariyanā Mahāsaghiyanā pratigrahe (精舎の比丘ナーガダッタの寄進である菩薩[像] が、カシティキーヤ精舎における自分の礼拝堂に、... 一切諸仏の供養のために、一切衆生の利益と安樂のために、大衆部 (Mahāsāṃghika) の軌範師達の所有として [建立された])。

Mathurā 84 (獅子柱頭銘文): maha-kṣatravaśa Rajulasa agra-maheṣi Ayasia Kamuia ... śarira pratiṭhavito bhakavato Śakamunisa Budhasa ... thuva ca sagharama ca catudisāsa saghasa Sarvastivana parigrahe ... sarba-budhana puya dhamasa puya saghasa puya ... (大太守 (mahā-kṣatrapa) ラジュラ (or Rājūla) の第一王妃アヤシア・カムイアによって ... 説一切有部の四方僧伽の所有として、世尊釈迦牟尼仏の舍利と ... 塔と寺院 (saṃghārama, 僧伽藍) が建立された。... 一切諸仏の供養のため、法の供養のため、僧伽の供養のために)。(前後と途中省略)

北インド Bajaur 4 (舍利容器 77 年銘文, Azes 紀元、西暦 20): Apacaraja-Bhagamoyeṇa bhagavato Śakamuni dhatuve pratiṭhavita apratiṭhavita-purvami pradeśami Aṭṭhaya gramammi Kaśaviyaṇa chadrataṇa parigrahaṃmi/sarva-budha pujayita/sarva-pracegasabudha'rahaṃta-śavaka pujayita/sarva-puja'raha pujayita/ ... (アプラチャ (Apraca) 王バガモーヤによって、釈迦牟尼世尊の舍利が、かつて奉安されたことのない地方のアタヤ村に、飲光部 (Kāśyapīya)

傘下の所有として奉安された。一切諸仏は供養された。一切の縁覚・阿羅漢・声聞は供養された。一切の供養に値する人たちは供養された。(前後省略)。

Taxila 1 (銅版 78 年銘文, Azes 紀元, 西暦 21): Patiko apratiṭhavita bhagavata Śakamunisa śariraṃ pratiṭhaveti saṃgharamaṃ ca sarva-budhana puyae mata-pitaraṃ puyayaṃto ([太守の息子] パティカは、いまだ奉安されたことのない釈迦牟尼世尊の舍利と寺院 (saṃghārama, 僧伽藍) を、建立せしめる。一切諸仏の供養のために、母と父とを供養して)。(前後省略)。

このように、部派仏教の僧団への寄進は、一切諸仏への供養を意図していたことが明瞭である。これらの銘文は、先のアミターバ仏像台座銘文よりも古い時代に属している。この一切諸仏とは、部派仏教の知識においては、過去の諸仏と未来仏とに限るであろうが、大乘仏教では現在の他方世界における諸仏が考えられてくる。

上のアミターバ仏像台座銘文は、富裕な商人によって表明された阿弥陀仏信仰と大乘的な願文が 2 世紀後半まで遡ることだけではなく、阿弥陀仏の原名がアミターバであったことを示唆している。神館義朗 (1993)⁽¹⁷⁾ によるとアミターバは、amita (無量の) と ābhā (光、顕現、色) との複合語であるが、後者は複合語の後分において -ābha となると「... のような」「のように顕現している」という意味になるから、Amitābha の原意も「無量として現れているもの」即ち「無量の具現者」であって、無量光を明確に示していなかった。『無量清淨平等覺經』⁽¹⁸⁾ の無量清淨仏の清淨も -ābha の訳である。この「無量」とは、無量の諸仏であり、無量の諸仏を統合する無量仏として阿弥陀仏が出現した。そしてその趣旨は、般舟三昧が「現在の十方の諸仏が悉く目のあたりに立ち現れる三昧」の意味であるのに、ただ阿弥陀仏を思念することを教えているところにも認められるという。今の銘文の「一切諸仏を供養するためにアミターバ仏像を建立した」という文はその解釈を支持し、また一切諸仏を供養するという点においては、部派の伝統に遡るものである。

2 世紀後半にインド中央において造られたアミターバ像とその銘文が、このように大乘思想を示している。4 世紀以降には、先に見た多くの大乘的回向文がある。3 世紀には何があるのか。この間には大乘の仏像が造られていたのである。仏像の起源は、高田 (1967) によれば、第一クシャーナ (= クシャーナ) 朝の初期、大体西紀 1 世紀の末期頃であり、仏伝図の主役として仏陀の姿を表現したのが、その始めであり、以後

⁽¹⁷⁾ 「原初の阿弥陀仏」(塚本啓祥教授還暦記念論文集『知の邂逅 仏教と科学』佼成出版社 1993, pp.255-270)。この問題は拙文「極楽の莊嚴 (vyūha)」(高橋弘次先生古稀記念論文集) において取り上げる。

⁽¹⁸⁾ 筆者は、香川 (1984) に従い、訳語の検討に基づいて、この訳者を竺法護と考える。特に無量清淨仏と平等覺というのが、竺法護に特徴的である。

単独の仏像も出現したが、5世紀中期にエフタル族の侵入によって終末にいたる。一方マトゥラーでも独自にインド的な仏像が創造されたが、2世紀初より古くは遡らないであろう (p.362) という⁽¹⁹⁾。彼は仏像の起源に大乘仏教が関与した証拠がないと論じているが、大乘の尊像に触れることは少ない。

その後に高田 (1979) は、「ガンダーラ美術における大乘的徴証」において、大乘の菩薩として (a) 髪を頭頂で結い水瓶を持つ像と、(b) 化仏がついた宝冠 (= 頭飾り乃至ターバン) をつけ花綱乃至蓮華を持つ像との2種の菩薩像の類型があることを明らかにし、(a) は彌勒菩薩であり、2世紀後期まで遡るものもあるが多くは3世紀かそれ以後に属し、(b) は観音菩薩であり、化仏 (阿弥陀仏) を頂く像は例が少なく時代も降るが、化仏を頂かない像の早いものでも3世紀末より以前には遡りえないと推定する。また左右に菩薩像を配する仏三尊像も大乘の徴証と見ている。(a) の型の像が多数あるから、西北インドで彌勒信仰が盛んであったと想定されるとして、法顕や玄奘が伝えるダレール (ギルギットの南方インダス右岸) の木造の大彌勒像についての記録を引いている。尤も彌勒は大小乗何れでも信仰された菩薩であり、マトゥラー博物館蔵の一坐像の銘文に「大王フヴィシュカの29年雨季4月1日に法蔵部 (Dharmaguptaka) の受用のために」奉獻された由が記されている例⁽²⁰⁾ を引いて、法蔵部でも彌勒像が崇拜された確証と見る (p.20)。

宮治昭 (1992) はガンダーラにおける2種の類型に分かれる菩薩像の特徴を精査し、仏伝図における悉達太子の姿に彌勒と観音の原型を求めている。そして40例に及ぶ三尊像について考察し、その中で5年という紀年銘をもつもの (ブリュッセル個人蔵) に論及する。それは、主尊の仏陀が蓮華座上に転法輪印を結んで結跏趺坐し、右に束髪で水瓶を持つ梵天と束髪タイプの彌勒と見られる菩薩が立ち、左に宝冠を被り金剛杵を執る帝釈天と禪定の化仏を頂く観音と推定される菩薩が立つ浮彫彫刻である。宮治はこの年記をどう解するか、種々の議論を紹介しながらも断定せず、ただカニシュカ時代に遡るかどうかが疑問としているが、この浮彫はガンダーラ三尊形式像の中では

⁽¹⁹⁾ 宮治昭「仏像の起源に関する近年の研究状況について」(『大和文庫』98号, 1997, pp.1-18) によると、高田 (1967) が触れていない古様の仏像資料として、スワートのブトカラ遺跡の発掘成果とアフガニスタンの北部地帯の遺跡の知見がある。そして最古の仏像はアフガニスタン北部のティリヤ・テベ古墳から出土した金貨に「法輪を廻す者 (dharmacakra-pravatako)」という銘とともに表された仏像であろうという (宮治 2004b, p.19 の挿図 6 参照)。また樋口隆康「西域仏教美術におけるオクサス流派」(『仏教芸術』71号, 1969年, pp.42-62) は、アフガニスタンの北部から旧ソビエト圏にわたるオクサス河流域における遺跡の仏教美術の知見を纏めている。

⁽²⁰⁾ 高田 (1967) pp.328, 334 にも出ている。塚本 Mathurā 142 にも引かれる。この紀年 29 をカニシュカ紀年と見なしてギルシュマン説に従って計算すると西暦 172 年となる。

様式的に古い部類に属するという⁽²¹⁾。仏三尊像の多くが、仏陀(おそらく釈迦)を中心に彌勒と観音の両菩薩を脇侍とするものと見られるが、主尊の右端を欠く三尊像に阿彌陀・観音の刻文のある報告例(Brough 1982)に触れて、阿彌陀信者たちが彌勒と観音の両菩薩を脇侍とする一般的な仏三尊像の図像を借用し、それを阿彌陀三尊像としたのではあるまいか、と推定する(p.273)⁽²²⁾。宮治は大乘仏教との関係が考えられる例として「説法仏と多数の聖衆」からなる浮彫パネル(モハメッド・ナリー出土の浮彫)⁽²³⁾にも触れ、後ではそれを「大光明の神変」と呼んで、『法華経』序品に見るように世尊が説法の際に大光明を放つ奇跡を示すのだという(宮治 1996, p.234, 宮治 2004a)。

d ガンダーラ仏の台座銘文における観音(観自在, Avalokiteśvara)と三尊仏

最近問題のガンダーラ出の観音を伴う仏の台座の刻文について考えてみたい。それはブラフ(J.Brough 1982)が初めて公表したカローシュティー銘文である。ブラフはこう読む。

budhamitrāsa olo'īspare danamukhe budhamitrāsa amridaha...

(Buddhamitra の Avalokiteśvara, 聖なる寄進。Buddhamitra の Amṛtābha)

ここに観自在(観音)菩薩と阿彌陀仏の原名として Avalokiteśvara と Amṛtābha(不死光, 甘露光)とが示された。しかし最近サロモンとショペンとは(JIABS 2002, pp.3-31)、ブラフを批判し鮮明な写真(Fig.1 4)を添えて解読と解釈を改めた。そしてこう読む。

dhamitrāsa oloīspare danamukhe budhamitrāsa amridae///(pp.13, 27)

解読の字面では、最初と最後の2シラブルの相違があるに過ぎない。まず最初のシラブル bu は、その痕跡も認めがたいし、同じ人名 Budhamitra が繰り返されるのも理解しがたい、という。最後のシラブル e は、ブラフがそれを ha に訂正したが、それは間違っており、仏名をここに読み取ることは出来ないという。寄進銘の類例を参照

⁽²¹⁾ 塚本 Gandhāra 1(彫刻銘文) 参照。カニシュカ紀年ならギルシュマン説によると西暦 148 年となる。

⁽²²⁾ 下 (d) に見るように、最近この刻文には新解釈が出て、宮治 2004b, p.47 も新解釈を認めている。

⁽²³⁾ John C. Huntington, A Gandhāran Image of the Amitāyus' Sukhāvatī, *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli*, vol. 40(N.S.XX), 1980, pp.651-672 は、これを *Sukhāvatī-vyūha* の極楽の情景と照合した。[この Huntington 論文のコピーは宮治教授より恵与された]。荒牧典俊は支婁迦讖訳『大阿彌陀經』によって、ここに往古以来の授記と成仏の反復性を見る(2003 年 5 月 16 日, 東京, 日本教育会館における第 48 回国際東方学会議での研究発表)。先に触れたようにもし Amitābha が無量の仏を統合する仏であるならば、両説は示唆するところが多いと思われる。

して、ここには祈願を意味する語があるべく、要するに不死を願う意味にとるのである。oloīspare は Avalokiteśvara(観自在) ではありません。なぜなら、仏や菩薩を呼び捨てにすることは、碑銘にも聖典にもないと詳論し、それを地名と考えたのである。結論としての訳文は

「ダミトラのオリシシュパラ (?) における寄進、ブッダミトラの不死 (涅槃) のために」 (Gift of Dhamitra[*sic*] at Oloīspara[?], for the immortality [i.e. nirvāṇa] of Buddhmitra, p.27)

となる。細心かつ厳密な手順によって慎重を期しているが、訳文には疑問符がついている。ブラフは要するに oloīspare を Avalokiteśvara(観自在) と解するのであるが、この oloīspara はより古い Ālokeśvara (Lord of Light) を示しているかもしれない、そうするとこの菩薩は Amitābha(無量光) 仏と関係深いことになるであろう、という⁽²⁴⁾。

この銘文は三尊仏の台座にあったのであり、主尊の左 (向かって右) の菩薩は、右手の人差し指を額に当て、左手に蕾の蓮華を持ち、左足を下げ右足を左膝の下にして椅子に腰を掛けている。その頭にはターバン冠飾を頂くが、そこに化仏は認められない。けれどもこれは観音像に違いがない。その像の下にこの oloīspare という文字がある。これをブラフは Avalokiteśvara(観自在、観音) と結びつけたのである。主尊は蓮華座の上に結跏趺坐し、衣を偏袒右肩に着し転法輪印を結んでいる。そのちょうど下にある銘

(24) ここでブラフは *Sukhāvati-vyūha* の古い漢訳にも?āp-lu-siwan 即ち avalo('a)svara とあって、-it-のシラブルが欠けていると指摘している。これは『無量清淨平等覺經』に出る盧樓亘 (*T.* vol.12, No.361, pp.288b^{19,24}; 290a^{22,27}; 291a⁴) を指している。[なお諸橋轍次『漢和大辞典』(大修館書店)によると 盧の音はア、またはカ、樓はロウまたはル、亘 はセンまたはコウ]。ブラフは「これが Lokakṣema (支婁迦讖) に帰することが認められるならば 2 世紀に属すが、いずれにせよ 3 世紀より後ではありえない」という。支婁迦讖と考えられる『大阿彌陀經』(阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經, *T.*12, No.362, p.308b15-6) には、蓋樓亘 (◎本では盧樓亘) と出ている。竺法護は専ら「光世音」を用いる (例えば『正法華經』卷 10, *T.* 9, No. 263, pp.128c²¹-129c²²)。鳩摩羅什は觀世音、または觀音といい、その名は一般に用いられて来ているが、玄奘を始め唐代からは觀自在を訳されるようになった。古くはその原語は Avalokitasvara であったことを証明する中央アジア (東トルキスタン) 出土の古写本が紹介されている (D.N. Mironov: *Buddhist Miscellanea*, *JRAS.* 1927, p.243; H. W. Bailey, *Buddhist Sanskrit*, *JRAS.* 1955, p.15; 蔣忠新『旅順博物館所藏梵文法華經断簡写真版及びローマ字版』旅順博物館・創価学会, 1997, pp.38b; 160-163)。ミロノフは観音についての論考 (pp.241-252) の中で、大谷探検隊 (橋瑞超) が将来した *Saddharma-puṇḍarīka* (法華經) 写本断片 (書体から 5 世紀末に帰せられる) のなかに Avalokitasvara の名が 5 回見られると報告している。これは蔣忠新の写真版 B-17(Recto 5,7; Verso 1,3,3) に出ており、その中の 2 例 B-17(Recto7, Verso 3) は明瞭に avalokitasvara-と読める。ペーリーが紹介する Plate II Harvard Fragment *Buddhist Sanskrit* という写真版には、3 つの断片が載っており、それぞれ-valokitasva-, -lokitasvara-, -lokita-svarasya という字が見える。また Hirofumi Toda (戸田宏文): *Saddharma-puṇḍarīkasūtra Central Asian Manuscript Romanized Text*, Tokushima 1981, p.261, 2 段目 8 行にもその形が載っている。[蔣前掲書の資料については辛嶋静志教授の教示を得た。]

が、amridaha または amridae である。これを阿弥陀仏に相当する Amṛtābha(甘露光)と解するのは、分かり易いようにも思われる。Amritābha という仏名は、インダス峡谷のチラス付近のタルパンで発見された刻文にも認められる⁽²⁵⁾。次に主尊の左下に小さく跪いて合掌する僧形の人物は、この寄進者であろう。その前方下に Budhamitra という銘がある。ちょうど上の彫像と下の銘とは対応している。右脇侍とその下の銘文は欠けているが、ブラフはそこに大勢至像⁽²⁶⁾があったと推測する。この推測を裏付けることはむづかしい。そこには弥勒菩薩があったかも知れない。ブラフによれば、これは阿弥陀三尊仏であるが、サロモン等によれば、何もわからない。またショペン (2002, pp. 79f.) は、この左脇侍のように頬に手を当てるポーズの像は菩薩ではなく、金持ちや王族の悩んでいる人だという。宮治 (2004c) はこれを否定して半跏思惟菩薩(観音)と見る。筆者も宮治に従いたい。ブラフはこの書体の年代を 2 世紀と見ている。宮治 (1992, 1996) が取り上げた三尊仏の多くは、その次の世紀に続くであろう。観音像(半跏思惟像、蓮華を持つ像)も、菩薩像を伴う三尊仏も大乘の思想を示すと考えられる。

e 碑銘等における菩薩 (bodhisattva) の用例

一般の仏道修行者を菩薩 (bodhisattva) と呼ぶことは、支婁迦讖訳の大乘經典に認められる(『道行般若經』、『大阿弥陀經』等)。しかし碑銘では bodhisattva (ただし殆ど全ては bodhisatva と綴る) は菩薩像を指していることが多い。いま塚本 (1996, 98) によってそれを確かめてみよう (高田 1967 にあるものは括弧内に付記する)。

Mathurā 1 (菩薩像台座銘文) (高田, 図版 63 カトラー出土、2 世紀前期) 如來形。

Mathurā 2 (菩薩像台座銘文) (高田, 挿図 145, p.349 カトラー出土、2 世紀前期)。

Mathurā 132 (菩薩像台座銘文, 4 年銘) カニシュカ紀元なら西暦 147 年。

Mathurā 98 (菩薩坐像台座銘文, Kaṇiṣka 8 年銘) 西暦 151 年。

⁽²⁵⁾Karl Jettmar: *Antiquities of Northern Pakistan(=ANP)* Vol.1 Rock Inscriptions in the Indus Valley, Mainz 1989, Pl.179, Text 99(p.92, by Oskar von Hinüber); 塚本 2002, Thalpan 53[巨礫刻文; Thalpan I]: namo saṃpuṣṭitasālarājāya tathāgatāya namo samantaraśmivudgataśrīkṛpanāya tathāgatāya namo **amritā(bhya)** tathāgatāya. 塚本は漢訳仏典や前掲 d の刻文とも比較している。第 1 仏は漢訳の南無普開光佛 (T.14, No.448 未來星宿劫千佛名經 (失訳), 392a²⁵) よりも南無開華如來 (同 392a²⁰) に合う。第 2 は南無普光如來 (T.14, No.443 五千五百佛名經 (隋, 闍那崛多譯), 323b³) 等に合う。塚本は amṛta が 10 回現れる「無量寿如来根本陀羅尼」(T. 19. No. 930, 71b) の原文と和訳を示す。同地には Amitābha (塚本 Chilas129,135; Thalpan 43), Amitāyus (塚本 Thalpan 44), Āryāvalokiteṣvara (塚本 Chilas128; Thalpan38,55) の刻文もある。

⁽²⁶⁾銘のある大勢至像がインドで見つかっているかどうか、明らかでないようである。

- Mathurā 133(菩薩坐像台座銘文, Kaṇiṣka 8 年銘) 同。
- Mathurā 132 (菩薩坐像台座銘文, Kaṇiṣka 20 年銘) 西暦 163 年。
- Mathurā 103 (菩薩像台座銘文, 23 年銘) カニシュカ紀元なら西暦 166 年。
- Mathurā 11 (菩薩像台座銘文, Huveṣka 33 年銘) 西暦 176 年。
- Mathurā 97 (菩薩坐像台座銘文, Huviṣka 39 年銘) 西暦 182 年。
- Mathurā 121 (菩薩像台座銘文, 46 年銘) カニシュカ紀元なら西暦 189 年。
- Mathurā 110 (菩薩坐像台座銘文, 17 年銘)(高田, 挿図 128)。
カニシュカ紀元なら西暦 160 年。ただし高田は後クシャーণ時代のものかという。
- Mathurā 70 (石版銘文, 西暦 2 世紀頃)。
- Sārnāth 4 (菩薩像傘蓋柱銘文, Kaṇiṣka 3 年銘、西暦 146 年) (高田, 図版 59)。
- Sārnāth 5(菩薩像台座銘文, 同上の菩薩立像の台座の前面に銘刻)。
- Sārnāth 6 (菩薩像銘文, Kaṇiṣka 3 年銘, 同菩薩立像の両足間の獅子像背面に銘刻)。
- Saheṭh-Maheṭh 2(菩薩像銘文, Kaṇiṣka or Huviṣka ?年銘) (高田, 挿図 119)。
- Saheṭh-Maheṭh 3(菩薩像傘蓋柱銘文)。
- Kosam 2 (菩薩像台座銘文, Kaṇiṣka 2 年銘、西暦 145 年) (高田, 挿図 120)。
- Sāñcī 909 (弥勒菩薩像台座銘文, Kuṣāṇa 期の Brāhmī文字): bodhisatvasya Maitryasya pratimā pratiṣṭhāpitā(弥勒菩薩像が建立された)。
- Ajañṭā 68 (窟院 26 銘文, 5-6 世紀): bodhisatvair (諸菩薩), Samantabhadra (普賢)。
- Bodh-Gayā 18 (菩薩坐像台座銘文, Trikamāla 大王 64 年銘:カニシュカ紀元なら西暦 207 年)(高田, 挿図 108): bodhisatva-pratimā (菩薩像)。
- ⊙Bodh-Gayā 37 (石版銘文, 74 年銘, 西暦 1193): avinivarttanīya-bodhisatva-carita-kṣatri[ya]-maṇḍala-dīpa- (不退転の菩薩として行じ王族の集団の灯明...)。
- イングス峡谷 Thalpan 2 (摩崖刻画銘文, 西暦 630 年以前; =塚本 2002 の Thalpan 35,36,38, 7-8 世紀): Śākyamuni tathāgata (釈迦牟尼如來), Maṃjuśrī bodhisatva (文殊菩薩), āry'Avalokiteśvara bodhisatva (聖觀自在菩薩), ārya-Maitreya bodhisatva (聖弥勒菩薩)。
- イングス峡谷 Chilas 12 (摩崖刻画銘文, 630 年以前; =塚本 2002 の Chilas 123): ārya-Maṃjuśrī-bodhisatva (聖文殊菩薩)。

以上の中のマトゥラー出の菩薩像の多くはカニシュカ王朝 (144-241) に属しており、菩薩とは釈迦牟尼を指している。高田 (1979, 図 1) はアヒチャトラー出土、ニューデ

リー国立博物館蔵の弥勒菩薩立像にマイトレーヤと読める銘があることを指摘している。

上に○印があるのは、固有名を伴う菩薩の例である。そのうちサーンチーの例は2, 3世紀に属するであろうが、他の例は皆時代が降る。⊙印の菩薩のみが一般の仏道修行者を意味するであろうが、随分時代が遅い。漢訳に頻出する一般的の菩薩という用語は、インドの碑銘等では珍しく、しかも後代のものである。しかし先に触れたように西域南道のニヤ出土の木簡(3世紀後半)では地方長官が「現前の菩薩」と称している(前註12)。観音(観自在, Avalokiteśvara)は大乗の代表的な菩薩であるが、その銘は塚本(1996,98)の Mathurā 119 (Avalokiteśvara 像台座銘文, [1]48年銘、グプタ紀元なら西暦467年): āryāvalokiteśvara-pratimā (聖観自在像) が比較的に古い例である。しかし彫像は先にもdに見たように、2世紀から始まったようである(また宮治2004b, pp. 49-52 参照)。

IV 大乗仏教と部派仏教をめぐる諸問題

大乗の経典は仏陀の高弟である声聞をば、大乗の教えを理解できない程度の低い人々たちとして扱う。声聞たちは、説経の会座から退席するとか、または同席していても、全く教えが聞こえず、仏の放つ光明も見えない、というような様子に描かれている。これがどういう意味を持つのか。大乗の起原が在家仏教にあると示唆しているのか。しかし以上の議論からすれば、そうではあるまい。次に大乗の論書から考えてみよう。

a 大乗論書の構成と部派仏教に関する知識

大乗の論書で最大のものに、鳩摩羅什訳『大智度論』100巻(T.25, No.1509, pp.57-756)と玄奘訳『瑜伽師地論』100巻(T.30, No.1579, pp.279-882)がある。まず『大品般若』の註釈である『大智度論』は、部派仏教、特に説一切有部(有部)の聖典と教理に通じて、それを批判している。有部の体系は、後には(わが国では)五位七十五法から成るというのであるが、同論は五位の体系を知っており、「有 五種法。色・心・心相應・心不相應・無為法。如 是等 種種五法 攝 一切法」(巻11, p.138b¹¹⁻¹²)、「復次一切法。所謂 色法・心法・心數法・心不相應諸行法・無為法 四諦及無記無為」(巻27, p.259c¹³⁻¹⁵)と列挙している。『瑜伽師地論』は、瑜伽行派の大論書であるが、その内容には声聞、独覺、菩薩の修行道を含んでおり、説一切有部の聖典と教理によく通じているのである。

b 大乘非仏説論とそれに対する批判

大乘經典が仏説ではないという疑念は、經典自体が漏らしている。支婁迦讖 (179) 訳『道行般若經』(卷 6, *T. 8*, No.224, p.455b¹²⁻³) には、魔が菩薩に囁く言葉として

是非 — 佛所 — 説。菩薩 當 — 諦覺 — 知是魔所為 —

と述べて大乘を魔説としている。また鳩摩羅什 (404) 訳の『摩訶般若波羅蜜經』(大品般若, 卷 16, *T. 8*, No.223, p.340b¹³⁻⁴) にも、同様に次のように述べている。

汝先所 聞 皆非 — 佛法 — 非 — 佛教 —。皆是文飾合集作耳

と。大乘經典を文学的美文の作品にすぎないというのである。また菩提流志訳『大寶積經』卷第 92 (*T.11*, No.310(25), 528b¹²⁻³) にも、同様に魔の言葉として

此諸經典皆是世俗。善 — 文詞 — 者之所 — 製造 —。非 — 是如來之所 — 宣説 —

という。このような疑念や批判に対して反論し、さらに再批判する議論が種々の大乘の論書において見られる。龍樹に帰せられる『大智度論』(*T.25*, No.1509) は言う。

或佛説 或化佛説。或大菩薩説 或聲聞説。或諸得 道天説。是事 和合 皆名 — 摩訶衍 —。此諸經中般若波羅蜜最大故。説 — 摩訶衍 —。即知已説 — 般若波羅蜜 —。諸餘助道法無 — 般若波羅蜜和合 —。則不 能 至 佛 (*394b*²⁰⁻²⁵) (山田 1959, pp.311,449 参照)。

これは、要するに誰が説いたことでも、その中に(般若波羅蜜)が含まれているならば、大乘と名づけられる、という意味であって、そこに真実・真理が含まれてあるかぎり大乘仏教なのであって、それを説いた人は問わない、ということである。

大乘非仏説論とそれに対する反駁論は、その後に世親 (4-5 世紀)、清弁 (5-6 世紀) 等が詳論して、大乘經典が仏説であることを立論するのに苦労しながらも、大乘の教義が優れていることを力強く主張するようになる⁽²⁷⁾。そして、その頃よりインド亜大陸の碑銘等にも「大乘 (mahāyāna)」という語が現れるようになった、と理解することが出来るであろう。

⁽²⁷⁾ 野沢静証「印度に於ける大乘仏説非仏説論 (大乘莊嚴經論成立大乘品の研究)」(『大谷学報』第 22 巻第 3 号, 1941 年, pp.45-71)、「清辨の声聞批判 (上) - 続印度に於ける大乘仏説非仏説論 -」(『密教研究』第 88 号, pp.66-79)、「清弁の声聞批判 インドにおける大乘仏説論」(『佐藤博士古稀紀年仏教思想論叢』1972 年, pp.209-225)、同 (『函館大谷女子短期大学紀要』第 5 号, pp.203-221); 山口益「大乘非仏説論に対する世親の論破 釈軌論第四章に対する一解題」(『山口益仏教学文集』下、1973 年, pp.299-320) 参照。

c 大乘經典を所有する部派仏教 アフガニスタン発掘写本の意味するもの

最近アフガニスタンのバーミヤン付近で発見された写本類が知られるようになった。そのうちスコエン蒐集写本の研究が進んでいる。この蒐集品は大衆部の書庫に属し、1世紀から7世紀にわたって書かれた写本であるという (SC I = Vol.I. p. xiii)。既刊の2巻の内容を見ると、大衆部・説出世部 (Mahāsāṃghika-Lokottaravādin) の経律のほか、大乘經典が含まれているのである。第1巻には大乘經典として

Aṣṭasāhasrikā (T.8, No.224 道行般若經, 支婁迦讖譯, etc. に相当。以下も同様)
 Pravāraṇasūtra (T.1, No.62 佛說新歲經, 曇無蘭譯)
 Śrīmālādevīsiṃhanādanirdeśa (T.12, No.353 勝鬘經, 求那跋陀羅譯)
 Sarvadharmāpravṛttinirdeśa (T.15, No.650 諸法無行經, 鳩摩羅什譯)
 Ajātaśatrukaukṛtyavinodanāsūtra (T.15, No.626 佛說阿閼世王經, 支婁迦讖譯, etc.)

を含む。この中で Aṣṭasāhasrikā (八千頌般若) はクシャーン時代に属する貝葉写本断片からなり、その内容は現存のサンスクリット本 (11~12世紀のネパール写本に基づく) と近いが、支婁迦讖訳本にはない文を含み、同経のインド版本が2~3世紀に既に存在したことが示唆される、と校訂解説者 Lore Sander 女史はいう。同第2巻 (SC III) には大乘經典として Aṣṭasāhasrikā と Ajātaśatrukaukṛtya-vinodanā-sūtra の続編の他に

Candrottarādārikāvyaṅkaraṇa (T.14, No.480 佛說月上女經, 闍那崛多譯, に相当)
 Saddharmapuṇḍarikasūtra (T.9, No.262 妙法蓮華經, 鳩摩羅什譯, etc.)
 Samādhirājasūtra (T.15, No.639 月燈三昧經, 那連提耶舍譯)
 Larger Sukhāvatīsūtra (T.12, No.360 佛說無量壽經, etc.)

を含む。以上のことは大衆部・説出世部が大乘經典を所有していたことを証明している。

d 大乘經典の作者達の心の世界 精神集中と見仏体験

大乘經典に経を説く人といわれる説法師 (dharma-bhāṇaka) は、主として出家の比丘である (村上 1971, pp.15-6)。彼らが大乘經典の作者であったのか? そうであるかも知れない。しかし説法よりも以前に經典の創作 (sūtrāntābhinirhāra, dharmadeśanābhinirhāra) があつたはずであり、その創作の前段階には構想や準備が必要であ

るに違いない(村上 1998, 2000a,b)。もとよりその構想や準備には、新しい理想や理念の熟成と、それを可能にする社会的・思想的な環境が整っていなければならないであろう。教団内の理解や在家者の支持も必要であったであろう。新しい理想や理念に基づく大乘經典の多くは奔放な想像力と深い思索の産物のようである。その想像と確信のためには、沈潜して思索し続け、さらには極度の精神集中や忘我の境地(三昧)によって、或いは夢においてでも、仏に会い、仏の声を聞くような体験をも必要としたであろう。そのような極度の精神集中や忘我の境地(三昧)を得るためには、出家者が在家者よりも、より有利な立場にあったと考えられる。

5世紀初に法顕は、西域では大乘を学ぶ僧を認め、インドで大小乗を学ぶ僧(羅夷、毘荼、僧迦施)を見、摩訶衍僧伽藍(大乘寺院)では大衆部の律である摩訶僧祇律を得ている。特に最後の例では、部派仏教教団の出家の比丘が大乘を奉じていたと考えなければならない。7世紀前半の玄奘も大乘の寺の他に大小乗兼学の寺院があったことに言及し、仏成道の地の摩訶菩提僧伽藍や南・西インドにおいて大乘上座部の法を習学する僧徒の存在を伝え、上座部僧団が大乘を奉じていたことを示唆している。7世紀後半の義浄は、部派仏教教団の中で大乘が学ばれていることに触れるが、別に大乘仏教があることを否定していたのである。もっと古い最初期的大乗仏教がそうではなくて、部派教団から独立していたと証明することは、非常にむづかしい。

e 大乘教徒の出家の具足戒は何の律に基づいて行われたのか。

わが国においては、鑑真の来朝(754)によって初めて具足戒の授与が可能になったといわれるが、これは法蔵部の『四分律』による授戒である。小乗の律によって具足戒を受けて比丘となってから、大乘の教学を学んだのである。最澄は『梵網經』に基づく円頓戒によって授戒することを主張して、彼の死後(822)に漸く勅許を得たという。これが大乘戒であって叡山において行われ、そして鎌倉仏教の祖師たちにも受け継がれ、諸宗(浄土宗、曹洞宗、臨済宗等)において行われている。このような歴史の上に立って、われわれは大乘の僧侶が大乘戒によって受戒することを当然のように思っているふしがある。しかしインドにおいては、どのようなであったのか。平川は、出家菩薩の受戒と出家の作法は部派仏教のそれとは違うと主張し、『大宝積經』卷82「郁伽長者会」(T.11,477b)等に、世尊の命によって弥勒菩薩等が長者達を出家させたという記述を引く(平川 4, pp. 134f.)。しかしその事実は明らかではない。弥勒菩薩等による出家の作法も、想像と願望に基づくものと思われる。事実としてならば、師僧が弥勒菩薩に成り代わって授戒と出家の作法を執り行わなければならないまい。大乘教徒の出家の具足戒は何の律に基づいて行われたのか。先に見た義浄の報告によれば、

インドには4つの部派(大衆部、上座部、根本説一切有部、正量部)があるが、大乘仏教は独立の存在ではないという。そしてそれ以前の事例は容易に見出しがたい。それではシナにおいてはどうか。平川は

大乘の菩薩といえども出家して比丘になる時には、声聞と同じく二百五十戒を受けると考えられていた。これを明瞭に示すものは、『四分律行事鈔』における「律儀の一戒は声聞に異ならず」(T.40, No.1804, 149b⁸)という道宣(596-667)のことである。(中略)『四分律』によって具足戒を受けることは、(中略)中国仏教界のすべての出家者が実行していたことである。この伝統は、中国仏教においては現代までたえることなくつづいてきた(平川7, p.253f.)。(中略と括弧内は村上)

と述べている。平川は、『四分律』による具足戒の作法が確立したのは、古いことではなく、完全な律の漢訳は5世紀前半であって、初めは『十誦律』が研究され、『摩訶僧祇律』の研究がこれに続き、次第に『四分律』の研究が盛んとなり、四分律宗に発展してゆき、律宗として独立したのは道宣の時代であるという。道宣以前において具足戒は何によって行われたのか。梁の慧皎(497-554)の『高僧伝』(T.50, No.2059)や道宣の『続高僧伝』(T.50, No.2060)には「明律」という分類のもとに、戒律を研究し実践した高僧たちの伝記が載っている。そこには、何歳に誰を師僧として出家したのか、何の律を研究したのか、その他の行蹟は記してあっても、何の律によって具足戒を受けたのかは明確ではない。律はインドでは、もともと部派教団の各成員の生活軌範であり教団の運営規則であったから、奉ずる律が異なるということは、所属する部派が異なることである。しかし中国仏教では、律の相違は大きな問題(宗の相違)にはならなかったようである。

V 結び 部派仏教教団と共生していた大乘仏教

大乘は在家を含むあらゆる人びとに開かれた宗教として興ったようであり、一般在家者の知識や願望に通じて、それを反映した經文類を作成している。大乘が興る契機を在家に求めるにしても、そのような意味から考えるとよいのかも知れない。上に見てきたように、大乘仏教を創造し推進してきた人達は、主として部派仏教の比丘達以外には考えがたい。そして大乘が当初より独立の集団ではなかったと想定すると、インド亜大陸において「大乘」を示す考古学的証拠が少なく時代も下る理由も、理解しやすい。では大乘仏教運動とは何か。それが大乘經典の創作と唱道に始まり、やがて教学の構築へと進む広く大きな知的宗教的営為であったことは、上にも触れた多量の大乗仏典、寄進銘の大乗的願文、大乘の仏・菩薩像等の存在から導かれるであろう。

われわれは中国・日本の大乘仏教を前提に、また諸宗派に分かれる日本仏教の現状の延長線上において、インドの仏教を考えやすく、インドにおける大乘仏教を教団独立運動と見るという予断があったようである。そういう予断から自由になって、改めて大乘仏教の起原と成立の問題を考えなければならない。これからの課題は、それぞれの大乗經典が、どのような部派を母体にして生長してきたのか、或いは部派に関係なく通仏教的な広い支持母体から生長してきたのか、ということなどを、詳しく検討することであろう。

〔参考文献と略号〕（上にすでに正確に示した書名や論文名はここには省略）

香川孝雄 『無量寿經の諸本対照研究』（永田文昌堂 1984）〔=香川 1984〕。

佐々木閑 『インド仏教変移論 なぜ仏教は多様化したのか』大蔵出版、2000〔=佐々木 2000〕。

静谷正雄 「インド仏教銘文に見出されるŚākyabhikṣu（釈迦比丘）なるタイトルについて」（『印度学仏教学研究』第1巻第2号, pp.104-105, 昭和28年）〔=静谷 1953〕；同：Mahayana Inscriptions in the Gupta Period（同第10巻第1号, pp.358-355, 昭和37年）〔=静谷 1962〕；同『初期大乘仏教の成立過程』百華苑、昭和49年（1974）〔=静谷 1974〕。

高田修 『仏像の起源』岩波書店、昭和42年（1967）〔=高田（1967）〕；同『ガンダーラ美術における大乘的徴証』（『仏教芸術』125号, 1979, pp.11-30）〔=高田 1979〕。

塚本啓祥 『インド仏教碑銘の研究』I, II, III 平楽寺書店、1996, 98, 2003〔=塚本 I, etc.〕。

中村元・奈良康明・佐藤良純 『ブツダの世界』学習研究社、1980〔=中村 1980, etc.〕。

中村元 『仏教美術に生きる理想』中村元選集〔決定版〕第23巻（春秋社 1995）〔=中村 23〕, 同『インド史』III, 中村元選集〔決定版〕第7巻（春秋社 1998）〔=中村 7〕。

平川彰 『初期大乘仏教の研究』（春秋社 1963）〔=平川 1963〕；平川彰著作集第3巻『初期大乘仏教の研究』I（春秋社 1989）〔=平川 3〕；同第4巻『初期大乘仏教の研究』II（1990）〔=平川 4〕；同第5巻『大乘仏教の教理と教団』（1989）〔=平川 5〕；同第6巻『初期大乘と法華思想』（1989）〔=平川 6〕；同第7巻『浄土思想と大乘戒』（1990）〔=平川 7〕。

宮治昭 『涅槃と弥勒の図像学 インドから中央アジアへ』吉川弘文館 1992〔=宮治 1992〕, 同『ガンダーラ仏の不思議』講談社選書メチエ 90, 1996〔=宮治 1996〕, 同『「舎衛城の神変」と大乘仏教美術の起源 - 研究史と展望』（名古屋大学大学院文学研究科『美学美術史研究論集』第20号）〔=宮治 2004a〕, 同『仏像学入門』春秋社 2004〔=宮治

2004b], 同「大乘仏教の興起とガンダーラ美術 ショペンの著作を読んで」(『春秋』 No. 459, 2004. 6)[=宮治 2004c]。

村上真完 「大乘における在家と出家の問題 大乘仏教成立史論に関連して」(『仏教史学』第15巻第1号, pp.1-18, 昭和46年5月)[=村上 1971]; 「大乘經典の創作 (sūtrāntābhinirhāra, 能演諸經, 善說諸經)」(印度学宗教学会『論集』第25号, pp. 1-20, 平成10年12月)[=村上 1998]; 「大乘經典の想像と創作 (abhinirhāra 考)」(『印度哲学仏教学』第15号, pp.35-59, 平成12年10月)[=村上 2000a]; A study On the Creation of the Mahāyāna Scriptures (sūtrāntābhinirhāra) (高木元博士古稀記念論集『仏教文化の諸相』高野山大学仏教学研究室編、山喜房仏書林、pp. 17-61, 平成12年12月)[=村上 2000b]; 「Vyūha (莊嚴) 考 特に Gaṇḍa-vyūha の原意について」(『印度哲学仏教学』第18号, pp.52-71, 平成15年)[=村上 2003]。

山田龍城: 「パーリ系仏教にどうして大乘は育たなかったか」(『文化』第21巻第6号, 1957, pp.21-60)[=山田 1957]; 『大乘仏教成立論序説』(平楽寺書店 1959)[=山田 1959]。

Jeans Braarvig, et al.: *Manuscripts in the Schøyen Collection-I, Buddhist Manuscripts* Vol. I, Oslo 2000[=SC I]; Do.: *Manuscripts in the Schøyen Collection-III, Buddhist Manuscripts* Vol. II, Oslo 2002[=SC III] .

John Brough: Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture, *Indologica Tauriensia* Vol. X, 1982, pp.65-70[=Brough 1982]

L.S. Cousins: Sākīyabhikkhu/Sakyabhikkhu/Śākyabhikṣu: a mistaken link to the Mahāyāna, *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism Saṃbhāṣā* 23, 2003, pp.1-27 [=Cousins 2003] .

Richard Salomon & Gregory Schopen: On an Alleged Reference to Amitābha in a Khroṣṭhī Inscription on a Gandhāran Relief, *JIAS*. Vol.25.No.1-2, 2002, pp.3-31.

Gregory Schopen: Mahāyāna in Indian Inscriptions, *IJJ*. 21 (1979), pp.1-19 [=Schopen 1979]; Do: The Inscription on the Kuṣāṇ Image of Amitābha and the character of the Early Mahāyāna in India, *JIAS*. Vol.10.No.2, 1987, pp.99-137 [=Schopen 1987]; グレゴリー・ショペン著、小谷信千代訳『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』春秋社 2000[=Schopen(ショペン) 2000]。

キーワード 出家、寄進銘、回向文、仏菩薩像、經典創作