

當麻曼荼羅考

——浄土変相図の日本流入と展開の一考察——

杉山二郎

はじめに

昨年吾が国際佛教学大学院大学の公開講座において、わたくしが「吾が国浄土教美術の起源と展開」と題して一場の講演を行った。その聴衆の過半は好学好学の士女であったので浄土教美術の上代での遺品を中心に、先学なかでも冢永三郎氏の『上代佛敎思想史』（昭和十七年四月、畝傍書房刊）「第一部聖徳太子の研究」、三、聖徳太子の浄土」に見える資料、また井上光貞氏の『上代日本浄土教成立史の研究』（昭和三十一年九月、山川出版社刊）の資料を紹介しつつ、當麻曼荼羅図の問題に言及してみた。そして死者送葬儀礼と深い関係のあること、佛敎横孔式石窟寺院の代表例で多くの浄土変相図壁画を有する敦煌千佛洞で、有名なマルコ・ポーロが実見したと思われる冠婚葬祭儀礼についての記述から、彼の石窟寺院がオアシス都市敦煌から、西方に位置する他界世界と見做し得る地理環境を實際に踏破調査して確認したので、觀經變相図中の西方極楽浄土が特に隋代以後敦煌千佛洞に沢山造形表現され、また庶民信仰に刺激を与えた俗講、變と變文の問題に及んでみたいと思いつつ、時間切れのため詳細に論及することができなかったのである。

そこで今回紀要第二号にこの問題を取り上げてみようと思つた。當麻寺の創建時に當麻氏の氏寺として本

尊に塑造の彌勒如来坐像と乾漆の四天王像を安置した金堂と、二上山麓を背景に東面した觀經變相図を安置した、いわゆる曼荼羅堂の造立の問題を、當麻氏が送葬儀礼職能団の雄であった点から解決の鍵を見出したことも、この稿の構成に多くの示唆を与えてくれている。家永、井上両氏の上代浄土教の様相は社会の上部構造にあった人たちが、堂上貴族佛教成立の問題に資する所が多い。翻えて、上代の下部構造の人たちの佛教受容と消化の姿は殆んど捉えられていない、と云って過言でなからう。わたくしは當麻曼荼羅図成立に他界世界、送葬儀礼に直結した庶民信仰の一型態を見得るように思われてならない。上代浄土教信仰の一側面を紹介したいと考えて敢えて筆を執った所以である。

一 當麻氏とその氏寺としての當麻寺

わたくしが始めて當麻寺を訪れたのは今からざっと四十年も遡る。大学の研究室主催の奈良旅行の砌であった。その頃は何らの問題意識もなく漫然たる古寺巡礼者の一人だったと云って良い。金堂の彌勒佛と四天王像の古様な異様な造形に眼がいっただけで、曼荼羅堂の文亀曼荼羅図を薄暗かりのなかで、金網を透して瞥見して印象らしい印象はなかった。その後、奈良に移り住んで迎え講の行事を見るためや、調査のために度々足を運ぶ機会がありはしたが、深く省察する対象とはならなかった。東都に帰り上野の東京国立博物館に勤務するようになってから、晩秋の當麻寺を訪い、二上山を越えて竹内街道を辿ったりしたが、その正躰は模糊として捉え難かったのが本音である。西アジアの各地の調査の場数を踏み、敦煌千佛洞を訪問する頃から、當麻寺がしきりと脳裏を掠める様になってきた。特に西方浄土にまつわる浄土起源について執筆した頃から、浄土變相図の一例としての當麻曼荼羅図や南都元興寺極樂坊の智光曼荼羅図が頻りと脳裏を去来した。極樂坊が庶民浄土教信仰の策源地である

ことは云う迄もあるまい。

此処で思い出した序でに一挿話を紹介する。畏友 石田尚豊さんが『曼荼羅の研究』で学士院賞を受賞した折、昭和天皇の御前で下問を受けたなかに「貴方の研究した曼荼羅と當麻曼荼羅はどの様に違っているか」との質問があった由である。密教の世界観宇宙観を図化した金剛界曼荼羅、胎藏界曼荼羅と、觀無量壽經の造形表現たる変相図の違いを陛下は興味をもたれた故の質問と拝察し、種々石田さんは答えられたとのことである。當麻曼荼羅図が西方極樂淨土の種々相を変相として造形したと、當麻變相図、極樂變相図と喚ばれずに曼荼羅図と喧傳流布した日本淨土教發達史の問題を、改めて提起する必要があるからでもある。

近鉄當麻寺の駅を降り立ち西南方向に歩を進めると、田畑の道傍に苔むした五輪石塔がある。當麻蹶速の奥津城の痕跡と云い伝えるが、日本の相撲史の冒頭に登場する敗者の不名誉を背負った主人公として知られている。

『日本書紀』卷六、垂仁天皇七年戊申秋七月己巳朔乙亥七日の條に左の如き記事がある。

「左右奏言、當麻邑有^ニ勇悍士^一、曰^ク當麻蹶速^一。其為^レ人也、強^ク力^ニ以能毀^レ角申^レ鉤^一。恒語^ニ衆中^一曰、於^ニ四方^一求^ム之、豈有^レ比^ニ我力^一者乎。何遇^ニ強力者^一、而不^レ期^ニ死生^一、頓^ニ得^ニ争力^一焉。天皇聞之、詔^ニ羣卿^一曰、當麻蹶速者天下之力士也、若有^レ比^ニ此人^一耶、一臣進言、臣聞出雲國有^ニ勇士^一、曰^ク野見宿彌^一、試召^ニ是人^一欲^レ當^ニ于蹶速^一。即日遣^ニ倭直祖長尾市^一、喚^ニ野見宿彌^一。於是野見宿彌自^ニ出雲^一至^リ。則當麻蹶速與^ニ野見宿彌^一令^ニ相力^一。二人相對立、各拳^レ足相蹶、則蹶^ニ折當麻蹶速之脇^一、骨^ニ亦踏^ニ折其腰^一而殺^レ之。故奪^ニ當麻蹶速之地^一悉賜^ニ野見宿彌^一、是^レ以其邑有^ニ腰折田^一之縁也。野見宿彌乃留仕^ニ焉^一。」

と。

當麻蹶速の名は拵抵技の足蹴りが迅速果敢だったからの仇名の様であり、野見宿彌が遙か出雲國から召された勇士で、その結果彼蹶速が脇骨と腰を踏折られて相手に殺されたことが知られる。出雲地方は日本海に面して沿

海州、朝鮮半島の東岸をリマン海流が洗い来る所で、ツングース族、鮮卑族、蒙古族の漂流民の頻繁に流入する所でもあった。彼の素盞鳴命の八岐大蛇退治伝説を取り扱われた中田薫先生の「八俣遠呂智考」(『古代日韓交渉史断片考』(昭和三十一年十月、創文社刊)所収、五七―六四頁)の中で、

「古事記によれば此オロチは、『一身八頭八尾』で、目は赤加賀智(赤酸漿)の如く、腹は常に血爛れ、身上には蘿檜楡生じ、長さは八谿八峽に度っていたと云う。これは韓国より移住した八人の主長が、肥川地方の八谿谷に占拠して多数の美女を強奪するなどの暴威を振り、原住民をして恐怖せしめていたと云う事実を傳説化したものと思われる。」(前掲書、五八頁)とされ、更に宝剣取得について、

「自分はツムを頭部上部の義たる韓語 *utunori* に、カリを銅の義 *kuri* に比定し『都牟刈之大刀』は『上頭部が銅で造られた剣』の意味に解するのである。曾つて詳述した如く古代韓国では銅は非常に貴重な金属であり、又鉄刃や石剣に比して切味が鋭利である。須佐之男命の携えた十拳剣の剣先が毀れたのもその為であると思う。これは此の如き『頭銅剣』は有力なる『主長』(*Orunchi* 遠呂智)の外には所持していなかった宝剣であったに違ない。」(前掲書、五九頁)とされた。遠呂智が韓国語 *Orunchi* すなわち族長、主長を意味しているか、

「オロチのオロは朝鮮語の泉、井の古訓 *or(ol)* と同語、チも日本・朝鮮共通の古語で神靈を意味し(中略)オロチは水靈、河神の意であり、ミツチと同義語である。オロチの姿について「八丘八谷の間にはひわたれり」(紀)と説明しているのは、谷川の神靈にふさわしい形容である。」(三品彰英論文集第二卷『建国神話の諸問題』出雲神活異傳考、オロチと刀剣〔付記〕ヤマタノオロチ、三六―三七頁)

とするにしても、彼らの所持した刀剣が三種の神器の一つとなった宝剣であり、朝鮮半島ないし沿海州のシベリア製鉄文化を象徴としていることは、最近中国山系の出雲側から夥しい鉄挺が出土して、

「出雲が上代の鉄、名剣の産地であることが、記紀の編纂者の固定観念の反映であるとも説明されている。(中略)出雲が

鉄の産地であるということも、昔話を傳説化し、一定地域に固定せしめる重要な要件でもあるが、出雲の八岐の大蛇の担い手が、あるいはかえつてこの地方の鍛冶屋であつたかも知れない」（関敬吾「八岐の大蛇の系譜と展開―日本昔話の南方との関連―」『日本民族と南方文化』金関丈夫博士古稀記念委員会編、一九六八年二月、平凡社刊、六四〇―六四二頁）との想像もそれ程荒唐無稽ではなくなつてきた。

野見宿彌の出身地の背景をこのように俯瞰してみると、彼が鉾産物開発と同時に送葬儀礼職能団の一員としての姿が髣髴してくる。それを裏書きするのが有名な埴輪俑の起源についての『日本書紀』卷六、垂仁天皇卅二年癸亥秋七月甲戌朔己卯（六日）の記録である。

「皇后日葉酢媛命一云、日葉酢媛命也。臨ハフリマツラントスルコト葬有レ日焉。天皇詔群卿ニ曰、從シ死之道、前知ニ不可一。今此行之葬、奈之為何。於是野見宿彌進曰。夫君王陵墓埋立生人、是不良也。豈得傳後葉乎。願今將議便事而奏之。則遣使者喚上出雲國之土師老伯人、自領土師部等、取埴土以造作人馬及種種物形、獻于天皇曰。自今以後。以是土物更ニ易生人、樹於陵墓為後葉之法則。天皇於是大喜之。詔野見宿彌曰。汝之便議寔治朕心。則其土物始立于日葉酢媛命之墓。仍號是土物謂埴輪、亦名立物也。仍下令曰。自今以後陵墓必樹是土物、無傷人焉。天皇厚賞ニ野見宿彌之功。亦賜鍛地、即任土師部職、因改本姓謂土部臣。是土部連等主天皇喪葬之縁也。所謂野見宿彌是土部連之始祖也。」

がそれである。この記事は考古学上の埴輪土偶の起源を語る文献資料として重要なだけでなく、吾が国送葬儀礼、殉死を含めた土師部、土師連の成立を考える上で多くの示唆をもっている。野見宿彌が當麻蹶速と拵抵相撲で勝利を収めて褒賞として、當麻邑を采領したこと、土師氏の私有地に組込まれて送葬儀礼職能団の根據地となつたことが、その後の當麻氏の運命に関連があつたと考えられる理由となる。先の書紀の記事に拠る限り、野見宿彌は銅鉄生産地に居たツングース朝鮮族か韓族の裔として、しかも蒙古拵抵技のチャンピオンとして畿内に登

場し、出雲土師氏を率いて陵墓に埴輪を樹てる技術者の祖となったことを傳えている。出雲土師氏については太田亮氏の『姓氏家系大辞典』の土師氏の項目に「因幡の土師部」として、

「和名抄、八上郡土師郷及び智頭郡土師郷見巾、此の部民の住居せし地也、（中略）出雲から起つた土師氏の私領地が因幡にあると、書紀の雄略紀に見え（雄略天皇十七年癸丑春三月丁丑朔戊寅（二日）詔土師連等使進下應レ盛朝夕御膳_{ノミケノモノ}清器_{ノキヤウ}者。於是、土師連祖吾筭仍進攝津国来狭狭村山背国内村俯見村。伊勢国藤形村、及丹波、但馬因幡私民部名曰贅土師部。和名抄八上郡に土師郷があるのは、此の消息を語つて居る。（中略）次に土師郷は智頭郡にも見え、今八頭郡中田村に埴師と云ふ大字が残つて居る。それが昔の土師郷の遺跡であらう。斯様に隣した二郡に土師郷のある事で、ごく古くは此の二つの土師郷を含む廣大な地が、土師連の私領地だつたやうに考へられ、更に高草郡には此の土師連の祖野見宿彌の神社がある故、もつと大きなものであつたと思ふ。野見宿彌神社は神名式に大野見宿彌命神社とあつて、貞観八年（八六六）十月従五位下を授けられて居る。その所在地は古への能美郷で、これ又土師部の居つた地に違ひない。（中略）以上の如く、郷名や神社によつて、雄略紀に所謂土師連の私有地と云ふのは、八上・智頭・高草三郡に亘る広大なる地域であつたらしく、そして其の更に昔は、出雲神族の所領であつたのが、出雲臣家に移り、土師連が出雲臣から分家するに及んで、其の手に帰したと私は考へる。」（前掲書、四八一―八〇九頁）

と指摘し、『類従三代格』卷十二に「出雲国土師部三百余人」の記事を紹介している。『新訂増補國史大系』25の「類聚三代格卷十二、諸使并公文書に収める延暦十六年（A.D.七九七）四月廿三日の太政官符は、応レ停_ニ土師宿祢等例預_ニ凶儀_ニ支_ニとして

「右太政官今月十四日論奏稱。臣等謹檢_ニ故_ニ支_ニ、上古淳朴葬礼無_レ節。属_レ有_ニ山陵之_ニ支_ニ。每以_レ殉_ニ理生人_ニ鳥_ノ吟_ノ魚_ノ爛_ノ而不_レ忍_ニ見聞_ニ。爰及_ニ纏_ノ向_ニ珠城朝廷_ニ。垂仁天皇御世_ニ皇后薨逝_ニ。梓_ノ宮_ノ在_レ庭。天皇甚傷_レ顧_ニ問_ニ群臣_ニ。後_ニ宮_ノ葬_ノ礼_ノ為_ニ之_ニ奈何_ニ。于時土師宿祢等遠祖野見宿祢進奏曰。神聖之德伏濟_ニ民命_ニ、殉埋之礼殊乖_ニ。仁政_ニ曰_レ即_レ喚_ニ来_ニ出雲國土師部三百余人_ニ。自領取_レ

埴造^{タテマツル}諸物象^{ハニケテ}進^{ハニケテ}天皇甚悦以代^{ハニケテ}殉人^{ハニケテ}。号^{ハニケテ}曰^{ハニケテ}埴輪所^{ハニケテ}、謂^{ハニケテ}立物^{ハニケテ}是也。自^{ハニケテ}茲厥後歷代相沿^{ハニケテ}。緬尋^{ハニケテ}古風^{ハニケテ}。野見宿祢献^{ハニケテ}策^{ハニケテ}往帝。弘仁政於昔年。停^{ハニケテ}殉陵次^{ハニケテ}。垂^{ハニケテ}遺愛於後也。傳曰善々及^{ハニケテ}子孫^{ハニケテ}惡々止^{ハニケテ}。其身、然則野見宿祢苗裔^{ハニケテ}之^{ハニケテ}露^{ハニケテ}延^{ハニケテ}賞^{ハニケテ}之^{ハニケテ}澤^{ハニケテ}。而翻掌^{ハニケテ}凶儀^{ハニケテ}不^{ハニケテ}預^{ハニケテ}吉礼^{ハニケテ}。夫喪葬之^{ハニケテ}吏^{ハニケテ}人情所^{ハニケテ}惡^{ハニケテ}。專定^{ハニケテ}一^{ハニケテ}氏^{ハニケテ}為^{ハニケテ}其^{ハニケテ}職掌^{ハニケテ}。於^{ハニケテ}吏^{ハニケテ}論^{ハニケテ}之^{ハニケテ}實^{ハニケテ}為^{ハニケテ}不^{ハニケテ}穩^{ハニケテ}。臣等伏望。永從^{ハニケテ}停^{ハニケテ}止^{ハニケテ}。縱有^{ハニケテ}吉凶^{ハニケテ}、同^{ハニケテ}於^{ハニケテ}諸氏^{ハニケテ}其^{ハニケテ}殯宮^{ハニケテ}御膳誄人長^{ハニケテ}、及^{ハニケテ}年終奉幣諸陵使者。普擇^{ハニケテ}所司^{ハニケテ}及^{ハニケテ}左右大舍人雜色人等^{ハニケテ}充^{ハニケテ}之^{ハニケテ}。伏聽^{ハニケテ}天裁^{ハニケテ}。謹以^{ハニケテ}申聞書画聞既訖。省宜^{ハニケテ}承^{ハニケテ}知^{ハニケテ}。年終幣使者、依^{ハニケテ}治部省移^{ハニケテ}差^{ハニケテ}蔭子孫散位子等^{ハニケテ}充^{ハニケテ}之^{ハニケテ}。自^{ハニケテ}今以後永為^{ハニケテ}恒例^{ハニケテ}。」

として、彼ら送葬儀礼職能団の蔑視化からの差別撤廃を主張している。
わたくしは當麻蹶速より野見宿彌の土師部送葬儀礼職能団の起源を瞥見し、彼の當麻氏の根拠地が河内志紀郡から二上山一帶の土師氏と密接な関係のある点注目したい。そして當麻氏のなかで送葬儀礼のなかでの殯^{モカリ}の際の誄^{ウレ}(しのびごと)を撰文上表する職掌であった人たちのいる点を指摘したい。『類聚三代格』に見える「殯宮御膳誄人長」がそれである。もちろん誄^{ウレ}は天武天皇崩御の際に、『日本書紀』卷廿九・天武天皇朱鳥元年丙戌九月戊戌朔戊申(十一日)に、

「始^{ハシ}發^{ハシ}哭^{ハシ}則起^{ハシ}殯宮^{ハシ}於南庭^{ハシ}」^{ハシ}甲子(二十七日)平旦^{ハシ}諸僧尼發^{ハシ}哭^{ハシ}於殯庭^{ハシ}、乃退之。是日、肇^{ハシ}進^{ハシ}奠^{ハシ}。卽誄^{ハシ}之^{ハシ}。第一^{ハシ}大海宿彌^{ハシ}彌蒲誄^{ハシ}壬生事^{ハシ}。次淨大肆伊勢王誄^{ハシ}諸王事^{ハシ}。次直大參縣大養宿彌大伴惣誄^{ハシ}宮内事^{ハシ}。次淨廣肆河内王誄^{ハシ}左右大舍人事^{ハシ}。次直大參當摩真人國見誄^{ハシ}左右兵衛事^{ハシ}。次直大肆采女朝臣筑羅誄^{ハシ}内命婦事^{ハシ}。次直廣肆紀朝臣真人誄^{ハシ}膳^{ハシ}職事^{ハシ}」^{ハシ}と見え、多くの王臣らが夫々に分掌して誄^{ウレ}を奉つてゐるなかに當摩真人國見^麻の姿が散見されるに過ぎない。
誄^{ウレ}は諸橋『漢和大辭典』卷十に

「一文体の名、とむらひの文、死者生前の功德をほめて、其の死をいたむもの。其の体、先に世系行業を述べ、終に哀傷の意を寓する。〔説文〕誄、諡也、从言耒声〔段注〕當云^{ハシ}所^{ハシ}以為^{ハシ}諡也〔釋名、釋典藝〕誄累也、累列其事而稱之也〔禮・曾子問〕賤^{ハシ}不^{ハシ}誄^{ハシ}貴、幼^{ハシ}不^{ハシ}誄^{ハシ}長〔注〕誄、累也、累^{ハシ}列^{ハシ}生^{ハシ}時^{ハシ}行^{ハシ}跡^{ハシ}、以^{ハシ}作^{ハシ}諡^{ハシ}」

とあつて死者哀傷の文に加えて生前行跡を縷々述べた追悼文であることが分る。中国では誄は賤者が貴人に、年少者が年長者に誄を奉ることを礼に反するとしていた。送葬技術者が喪葬に関与しなかつた時点での規律であつたに違いない。誄が土師部の葬儀礼式のなかにどの様に関与するに到つたかは、天武天皇の殯庭にあつて、録した翌日乙丑（二十八日）丙寅（二十九日）丁卯（三十日）の『日本書紀』の記事は、連日廷臣、僧尼、果ては国々造らみやつこによつて誄が進められている。そして『續日本紀』卷三、文武天皇大寶三年癸卯十二月癸酉十七日の條に

「從四位上當麻真人智德率諸王諸臣、奉誄太上天皇諡曰大倭根子天之廣野日女尊。是日火葬於飛鳥岡。」

の記事が注目される。當麻真人智徳が亡き持統天皇の誄を管掌していることを叙した記事である。さらに文武天皇慶雲四年丁未六月辛巳（十五日）に文武天皇が崩御された後、十一月丙午（十二日）に、

「從四位上當麻真人智德率誄人奉誄。諡曰倭根子豊祖父天皇、即日火葬於飛鳥岡。」

とあつて、文武天皇崩御の際にも誄人を率いて登場している。彼が送葬儀礼の哀悼文を起草して嚴肅に読み上げる職掌の棟梁を思わせるところがある。

こうした當麻氏の誄人の長としての登場と、當麻氏の根拠地と思われる當麻邑、その西に聳える二上山、飛鳥の地、藤原京から西に位置する地理環境に注目する必要がある。この点について現在成城大学に居られる畏友田中日佐夫氏の、処女作とも云うべき『二上山』（昭和四十二年十月、学生社刊）の中に種々縷説して居られるので、その一部を紹介してみたい。

『二上山』第六章此岸から彼岸へ、山越えそして埋葬、の項で次の様に記述している。

「古代から、日本の葬送習俗に『山』が密接に関係していたことは、多くの民俗学者によつて説かれるところである。墓のことを『山』とよび、埋葬の施工などを『山仕事』『山ごしらえ』とよぶ地方は多いという。（中略）ところで二上山の西側は墳墓の地である。そこへ柩をはこぶには『深淺し』地をとおつて、竹内越えをしなければならぬ。だから山中他界の



彌勒仏坐像



彌勒仏頭部



四天王広目天半身像



脱乾漆四天王広目天頭部

觀念をもつ古代人は、とうぜんこの二上山の竹内越えをそのように考え、葬送儀礼にとって重要な最後の段階と考えていたであろう。それに飛鳥地方からみた二上山は、この世（大和）とあの世（墳墓の地）を決定的にわけへだてる目じるしとしてこの上もなく適当なものであった。言葉をかえていうならば、二上山こそ、あの世（彼岸）をへだてる「橋」であったのである。／＼そしてだからこそ當麻氏の儀礼はこの地点におかるべきなのである。／＼飛鳥から運ばれた柩は當麻坂から竹内の入口付近において、當麻氏の主宰するこの世における最後の儀礼を受けたのである。」（前掲書、一四三―一四四頁）と。

こうした所に當麻氏が氏寺を造営すること、朔造彌勒佛坐像と脱乾漆四天王像を安置する金堂と、中門外に東西二基の三重塔の形式をもつ伽藍の創建事情を吟味しなくてはなるまい。けれど文献資料による限り、縁起次第は鎌倉期を遡ることができない。「建久御巡禮記」（藤田經世著『校刊美術史料』寺院篇上卷〔昭和四十七年二月、中央公論美術出版社刊〕所収、解題）に、

「この御巡禮記は『皇后の位』にあつた方が出家され、建久二年（一一九二）十二月末から閏十二月始にかけて、春日神社、興福寺、東大寺以下南部の十四社寺を巡礼された次第を、僧実叡が記し奉つたもの」（前掲書、一二八頁）とあるが、そこに當麻寺について次の様に見せている。

「秉燭ノ時ニ、當麻ニツカセオハシマス、此寺法名禪林寺橘豊日天皇之皇子、麻呂子親王御願也、金堂奉居祢勒、當麻寺ト云付事、天武天皇依大友皇子乱、出吉野宮、逃去美野国野上不破宮給時。彼宮侍従三位當麻國見真人捨命立忠節、捧大友皇子首獻天皇。依其功勳叙官位、遷大和国清御原郡給後。白鳳九年辛巳二月十五日、遷造也、此所役優婆塞所、彼本尊一揆手半孔雀明王オハシマシケルヲ、此祢勒御身奉籠也、又不動尊」

とあり、橘豊日天皇すなわち用明天皇の皇子麻呂子親王（當麻王）の発願寺である禪林寺を草創とするを伝えてゐる。そして當麻寺としての創建は「壬申の乱」に功勳あつた當麻國見真人により、藤原京造立後の白鳳九年辛

巳（天武九年辛巳〔六八一年〕）、二月十五日に遷造した由を伝えている。美術史上での當麻寺金堂塑造彌勒坐像及び脱乾漆四天王立像の造立年次に当てる理由である。更に此の地を修験道の開祖たる役小角の止住した淨居山房のあった所とし、その念持佛だった五寸五分（一擦半）の孔雀明王像を彌勒像内に納籠したとも云っている。鎌倉期の寺伝を伝承とした記事故、當麻寺の眞の姿をどれ程伝えているか疑わしい。平安期以後の吉野山塊から葛城にかけて真言系修験者たちのターミナルだったことを暗示するものとして興味深いのが、役小角が活躍した七世紀後半には、孔雀明王咒の本尊が密教流入以前のこととして信仰対象となっていない。塑造彌勒佛の胎内に納籠した由も頗る疑わしい。もちろん、その孔雀明王像は現存していないのだから。天武紀九年辛巳の時点で塑造彌勒佛と脱乾漆四天王像が當麻寺金堂に造立安置されたとする点、わたくしの耳目を衝動させる許りか、日本淨土信仰の点でも彌勒淨土の本尊の最も遡る像例として興味を唆る。尚「御巡禮記」に白鳳九年辛巳とあるが、白鳳と云う年号はなく朱鳥の年号が天武・持統の間に一年だけあり六八六年なのだが、翌年持統天皇元年が始まり十年間続くので、干支辛巳を無視して持統九年（六九五）と考えると前年が藤原京遷都の歳に当るので、その前の文章と辻褃が合う。と云うのも壬申の乱と天智二年吾が水軍が新羅・唐聯合水軍と白村江で戦い、大敗を喫して半島經營の終焉のみならず、唐將郭務悰によって、今次大戦後の日本が聯合國代表マックアーサーによって占領統治された同じ状態の期間に当たっているからである。この問題は上代史の上での一提言に留って、学界の過半の認承を得ていないが、鈴木治先生が遺著『白村江―古代日本の敗戦と薬師寺の謎―』（一九九五年二月新装版学生社刊）は、わたくしに多くの示唆と難問解決の糸口を与えてくれている。

欽明天皇以来天智天皇まで政治社会、宗教の面での半島百濟の友好と影響関係が続いて来たが、白村江敗戦によって天武天皇以降新羅佛教、更には盛唐佛教が流入消化されて、飛鳥佛教から白鳳・天平の佛教は全く面目を一新したと云ってよい。藤原京と云う唐の都城制に則った都市計画、その輪奐の美を添える大官大寺、薬師寺と



如意輪觀音坐像塑造彩色

云う官宮寺院の創建、藤原京の東山中に湧水淨居山房として義淵によって造立された竜蓋寺岡寺の存在、この岡寺は奈良平城京の三笠山麓に良弁によって開創された金鐘寺絹索院（後の東大寺三月堂）の造立経緯と頗る好く似ている。この問題は「大佛造立前期の諸問題―三月堂レベルでの多臂像の系譜―」（東京国立博物館美術誌『ミュージアム』昭和五十五年五月号所収）のなかに触れておいた。岡寺竜蓋寺が義淵僧上の開基になるものだが、それについては福山敏男博士の「岡寺（竜蓋寺）」（『奈良朝寺院の研究』昭和五十三年四月、綜芸社刊所収）に詳しい。



彌勒菩薩半跏像

「義淵建立説に根拠ありとすれば、恐らく次の結果となるであらう。即ち日並皇子（皇太子草壁皇子）の宮を寺としたと云ふのは持統天皇三年四月に皇子が薨ぜられた後のことと見るを妥当としようから、岡寺の創立はその頃を見るべきこととならう。（中略）日並皇子（草壁皇子）に「岡宮御宇天皇」の尊號が追贈されたのは天平寶字二年八月のことであり、特に「岡宮」の稱が擧げられたのは、当時草壁皇子が岡の地に居住せられてゐたと信ぜられてゐたためであらう。この岡宮の地に義淵が

岡寺を造つたことは事情に於て不自然なところはない。(中略) 平安後期に成つた恵什阿闍梨の十卷抄第六、不空羅索の条に、興福寺南円堂の本尊たる三目八臂の不空羅索観音像のことを述べた後に、

又東大寺羅索院、古京竜蓋寺金堂、皆有三目八臂丈六不空羅索金色立像、與南圓堂本尊八臂、持物頗有_レ不同とあり、当時竜蓋寺の金堂には丈六の不空羅索観音立像があつたらしい。また同じ十卷抄第六、如意輪の条には、

從_レ昔所_二造畫_二臂像、皆右手作_二施无畏_一、左手於_二膝上_一作_二与願印_一、垂_二下右足_一、坐_二盤石上_一、大和国龍蓋寺丈六如意輪像亦同_レ之垂_二下左足_一

とあり、竜蓋寺には金堂の不空羅索像とは別に、丈六の如意輪観音の半跏像があつたことがわかるが、これは今昔物語集に義淵の造立であるかのやうに記してある「如意輪観音」であり、今日塑像として残存し、奈良時代頃の製作と見られてゐる。(中略) 保井芳太郎氏の大和上代寺院志によると、舊時の岡寺は今の岡寺の境内とは一致せず、その少しく西方にあつたといふ。このあたりから出土する瓦のうち古式のもはその文様から見て白鳳時代の製作と認められ、凡そ藤原宮の時代のものとして適當であらう。(前掲書一六二―一六七頁)

岡寺竜蓋寺の現本尊も塑像丈六如意輪観音坐像であり、膝前の修補が甚だしくかつて十卷抄の記録していた様な半跏像であつたことは充分考えられよう。その造立年次を持統天皇八年(六九四)の藤原京造営遷都と同じ時期と考へても良いだろう。塑像の年次のはつきりした作例は和銅四年(七一)の法隆寺五重塔塑像群と同中門の仁王像が「法隆寺伽藍縁起并流記資財帳」(天平廿年勘録)によつて確められているが、わたくしは郭務悰らに率いられて藤原京、なかでも薬師寺金堂銅造薬師三尊像の造立、法隆寺金堂壁画、及び岡寺如意輪観音塑像の製作者たちのいたことを想定している。塑造技術と脱乾漆技術は中国の唐代に西域から流入した新技術として、楊惠之といった名手が知られている。呉道子や尉遲乙僧ら鉄線描隈取りの西域画法で描いた法隆寺金堂壁画作者も、新渡来の画工たちだつたらう。武則天の長安二三年に光宅寺七宝楼台の龕佛作者と同じ技法の持主が、薬

師寺金堂の銅造薬師三尊像、東院堂の観音菩薩立像を造立した、とわたくしは考えている。そしてそれら新来の唐朝工人は岡寺竜蓋寺の義淵の許に寄宿していたのではなからうか、とも推測する。

義淵造立の塑造丈六如意輪観音の胎内に納籠されていたと伝えられる、半跏思惟形式の銅造如意輪観音の小像が今も寺に伝わっている。義淵の弟子の一人良弁の念持佛と伝えられる岡寺像と酷似した小金銅如意輪像が、東大寺に伝わって現存する。わたくしは岡寺塑像納入の事実と、當麻寺塑造彌勒佛坐像に納籠された役小角が念持佛孔雀明王像の故事の類似をみて頗る面白く思う。そして當麻寺彌勒佛造立が岡寺の塑像工人と同一だったのではないかと推定する。彼ら及びその後継者は法隆寺の五重塔基の釈迦佛伝の塑像群と、中門の仁王像を造立したのであったに違いない。彼らはやがて平城京の東大寺現存の三月堂日光、日光両菩薩、戒壇院四天王像、新薬師寺の十二神将像、法隆寺傳法堂の梵天、帝釈天、四天王像と云った塑像製作者になったのだろう。このように見ると、當麻寺金堂の塑造丈六彌勒佛坐像のもつ美術史上の意義が改めて問われなくてはなるまい。ただにそれだけではない。脱乾漆造の古様な様式をもつ四天王像もまたそれなりの意味をもってくる。次にはこの彌勒浄土と阿彌陀浄土の問題を考察してみたい。

二 彌勒浄土から阿彌陀浄土へ

吾が日本人の上代における佛教受容は、欽明天皇戊午歲百濟の聖明王より貢獻された佛像經典幡蓋若干にみられるように、國津神に対する異国から流入した蕃神の一種であつて宗教思想や信仰の欲求からでなかつたから、經典の理解、思想の吟味など当初はなかつたと云つて過言でない。この辺りの消息を最も適確に表現したのが津田左右吉博士の「文学に現はれたる我が國民思想の研究 貴族文学の時代」（大正五年八月、洛陽堂刊）第五章支那思想及び佛教思想であろう。その一部に次の様に云つている。

「本来、老荘の説でも、隱逸主義でも、又神仙思想でも、その根柢には紛々たる塵世に對する不平の氣と、人生に對する不満足とがある。しかし邦人には此の如き不平と不満足がない。邦人は現世に満足し人生に満足し、愛ぐしく、うつくしき妻子と共にあることを喜んでゐる。何が為に山林に隱遁し神仙を景仰しようぞ。(中略) 神仙境の歡樂は現し國のものとは違ふ。不老不死の仙郷は歡樂もまた盡る期なき不朽のものである。是は神仙説が邦人の知識に一新材料を與へたものであつて、固有の思想とは趣の違ふ点である。固有の思想では現し國を無上の國として、其の上に超越した歡樂郷のあることを知らなかつた。現し國の外には暗黒醜穢の死の國があるばかりでそれをトコヨ(常夜)の國といつて怖れてゐた。ところが神仙説が入つてから、此のトコヨの名が常世、即ち不老不死の國といふ新しい意義に用ゐられた。(中略) 此の如く性慾的享樂主義の神仙思想はひどく邦人に歡迎せられた。しかしそれは神仙の故でなくて歡樂の故である。神仙は超人間であるが歡樂は人間のものである。知識としては超人間界といふ新しい觀念を思想の上に加へたけれども、實際生活の上には、毫末もそれを景仰したのではない。邦人は超人間界をたゞ歡樂の世界として、人界にひき下してしまつた。是れが日本人の特性である。(中略)

支那思想と共にそれよりも、激しい勢で我が國民を風靡したものは佛教であつた。支那の學問と文學とはたゞ思想として知識として、世に行はれたに過ぎなかつたけれども、佛教は人の禍福吉凶を支配する宗教であつて、禮拜の対象としては奇異な面貌を有つてゐる佛像があり、特に宏大な殿堂が建てられ紅紫燦爛たる裝飾が施され、異香薫じ妙音響き、此の世ならぬ一種の幻想世界に人を導き入れるのであるから、それが力強く人心を動かしたことは怪しむに足らぬ。たゞ此の盛な佛教はどれだけ當時の國民思想に影響を與へたであらうか。

佛教の根本思想は現世を苦と見るのである。一切萬有を實在ならぬ假現と觀するのである。(中略) ところが我が國では最初から蕃神として佛像を迎へた。初めて邦人の眼に映じた佛像は、根柢の厭世觀にも其の上に立つ修道教にも關係のない、祈禱の対象であつた。不思議な容貌をした珍らしい神様だけに、何か不思議な御利益でもあるらしく思はれたので、石を拜

み蛇を祭つたものが、そちらの方へ向つても掌を合せてみせたのであつた。それより以上には何の意味もない。個人としての利福を佛に祈つたばかりでなく、皇室から崇拜せられた佛像は國家平安の祈願をも受けた。」（前掲書、一四三―一五〇頁）
 そしてまた云う。

「異國の宗教たる佛教が当時の支那的文化の一現象であつたことはいふまでもなからう。漢譯せられた經論によつて得られたる教理の習得に支那文學の知識がなくてはならぬことは固より、寺院殿堂の建築、佛像の彫塑繪畫又は法會の音樂儀式などには、韓人ないし漢人によつて傳へられた特殊の技術が要る。百濟を經由したものが支那から直接傳へられるやうになり、新しい宗派と新しい技術とが加はつてくると共に、佛教と支那文化との關係は益々密接となるのみであつた。（中略）支那思想、佛教思想に於ても、我々の民族の心生活に適する部分のみは採用せられ信仰せられる。だから後にいふやうに肉慾的神仙思想がもてはやされて、佛教は上にも述べたやうに單なる祈禱教として行はれた。其の祈禱的佛教に於いても、中心觀念は後世安樂よりも現世の利益である。だから語を換へていふと、舊い昔ながらの幼稚な宗教が佛教の衣を着たので、木や石の代りに佛像を拜んだだけのことである。彌陀の淨土も信ぜられ極樂往生も説かれたけれども、それよりも藥師如来や吉祥天の信仰が重かつたらう。」（前掲書、第一章 文化の大勢、四八―五一頁）

佛教思想の幽遠な実践倫理を伴う哲理よりも、佛教文化のもつ西アジア世界、ギリシア・ローマ世界、イラン文化、インド文化、中央アジア・中国・朝鮮半島の技術學問の百科全書的知識を現世生活に応用利用した点が色濃く見られる。それはシルクロードの中心点だったクシャーナ王朝君臨の場での、大乘佛教成立の際、諸經典編述のなかに盛り込まれたもので、中国佛教の成立及び展開のなかでも受容者側の中国人の思惟方法による変容があつた。彼らの場合政治思想道德思想の儒教や、隱遁生活を理想とする道教、またその一部をなす神仙説の基盤の上に流入した佛教も、六朝宗教史を俯瞰しても複雑な受容態度のなかに現世利益と、後世安樂の欲求は強かつたことが窺われる。宮川尚志著『六朝宗教史』（昭和二十三年十二月、弘文堂刊）の第三章佛教の流伝と其の受

容は、五胡十六国の霸王らの佛教利用と西域伝道胡僧の宣教態度のなかに具体例を捉えることができる。富国强兵策のなかに組み込まれた咒術祈祷と先進技術の利用である。

半島の三国佛教の受容消化のプロセスも、三国角逐の攻防に富国強兵の一助として利用され、その波沫は当然半島と深く関係していた倭の五王時代から及んでいた筈である。飛鳥佛教文化は蘇我氏によって最大限に利用せられ、欽明朝の佛教公伝よりも約一世紀早く高句麗佛教文化が、日本海流に乗った鉾山開発技術をもった佛教徒らにより、能登半島から越の国に流布し、やがて日本アルプスを越えて曇海野、善光寺を據点としていたと想定され、輓近この地方に散在する小金銅佛像の発見や積石塚の高句麗古墳と同形式墳墓の発掘などから、解明の曙光が萌し始めている。吾が国に現存する飛鳥・白鳳・天平期に渉る小金銅佛の数は百軀を優に超えていると思われる。そしてそれら佛像の具体的尊名が不明のものが多し。釈迦如来像を造立して現世の延命長寿を祈求し、病氣平癒を願ひ、後世の安楽往生を託する態度は、それ迄の木石を神の憑り代として祈念崇拜するのと何一つ変わりはしない。云つてみれば現代臨床医学がつい最近まで一人の医師が内外科、耳鼻咽喉科、産科小児科、眼科を兼ねて治療に當つたのが、現今内科も肺、胃、腎、脾、肝臓の夫々の専門医に分れているが如く、外科も脳外科、心臓外科と専門を異にして細分化している様に、佛教經典の意味内容を会得し理解が進むに従つて、妙法蓮華經に従つた釈迦佛、多宝佛、觀音菩薩を札対象として規定し、病魔退散、疫病治癒に薬師如来像を、後世安楽淨土往生に阿彌陀如来像を、兜率天往生に、また五十六億七千万年後の救世主彌勒佛の知遇を祈念する造像の態度に進化、分化がみられる様になるには多くの歳月を要した。また隣国の百濟、新羅佛教の姿や、中国の北朝南朝の佛教受容消化の経緯のなから習いもし教唆をも蒙つた筈である。

彌勒菩薩半跏思惟像が小金銅佛や飛鳥期彫像例に数多く見られる点は、隣りの三国、中国の南北朝造像例に比較して格段に多い印象を受ける。が南北朝佛教の影響を顕著に蒙つた吾が飛鳥朝の造像に反映する彌勒菩薩、彌



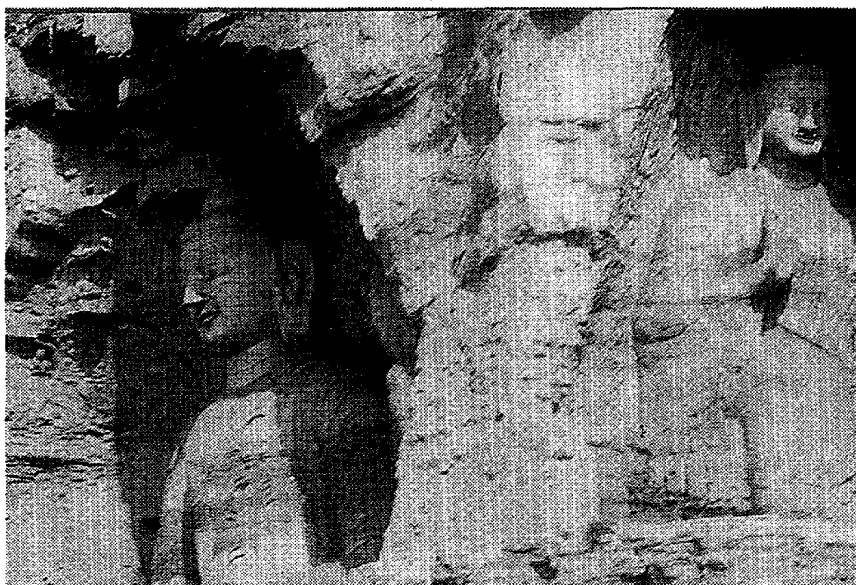
彌勒菩薩半跏像

勒佛、更には阿彌陀佛の信仰を考ふるのに、極めて示唆に富む論考がある。それは松本文三郎博士の「六朝時代の彫像題銘より見たる淨土思想」（『支那佛教遺物』大正六年八月、大鐙閣刊所収、二七二―二九九頁）の一文である。

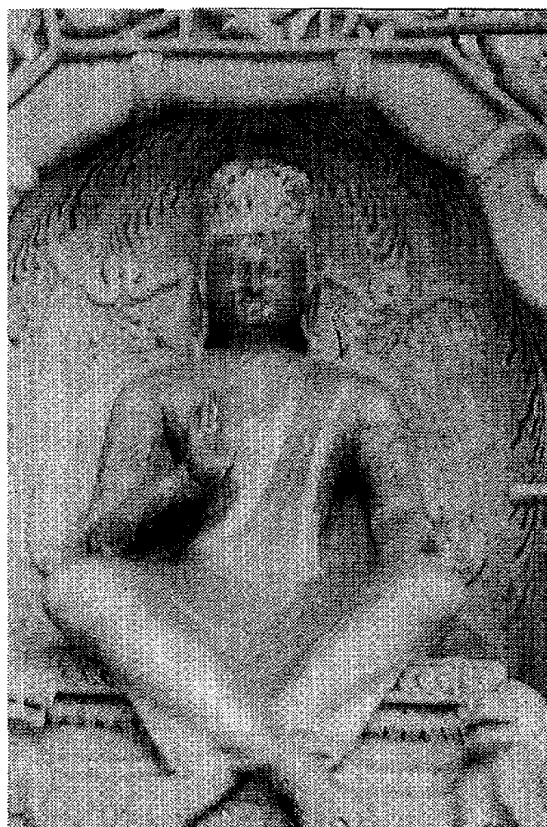
「彌陀淨土の信仰を鼓吹した經典は後漢時代から既に翻譯せられ、爾來西晉六朝を通じ隋唐に至る迄、十数回の譯出を見る。彌陀經典の翻譯は實に支那に譯出せられた大小乘諸經論の中に最も數多いものの一つである。（中略）」

彌勒に關係した經典は同じく後漢時代から翻譯せられて居るが、此等は單に將來佛としての彌勒を述べたのみで、未だ其淨土の莊嚴に説及ばぬ。其淨土の思想を鼓吹したものにあつては、西晉法護の彌勒成佛經が始であるらしい。而して其最も盛となつたのは羅什の成佛經や下生經の翻譯から以後のことであらう。（中略）而して北涼の沮渠京聲が上生經を譯出するに至つて、彌勒淨土の思想は此に完備したのである。是れは宛も猶ほ阿彌陀經の觀經に於ける如くである。

斯く彌勒淨土の經典の支那に入來つたのは、彌陀のそれに比して約百年後れて居るが、其造像の記録に著はれたるも亦殆んど之に同じい。彌陀の造像は前にも述べた如く東晉の興寧年間（西曆三六四年の頃）道隣のを以て最初とする。而して彌勒の造像に就いては宋の元嘉の頃（同四百二・三十年）濟陽の江夷なるもの戴顛と友たり、顛に託して觀音像を造らしめんとしたが、歳久しくして功成らず、夢告によつて遂に之を變じて彌勒像となした所が、忽ちにして竣成したといふ、是れが抑も支那に於て彌勒像の造られた初であらう。（郎案、大村西崖著「支那美術史彫塑篇」、大正四年六月、佛書刊行會圖像部刊、一四三頁に宋書五十三江夷列傳を引いて同様の記事がある。尚同書に三宝感通録中、法苑珠林十六などを引いて「元嘉



雲崗第十八・十九窟石仏



雲崗石窟彌勒菩薩交脚像

じて彌勒が第一位を占むるに至つた。隋に至つては彌勒の造像稍減じたといふものの、尚ほ彌陀と殆んど其數に於て相半ばし、唐に入つて始めて彌陀の造像第一位を占め、觀音之に垂ぎ、彌勒は地藏藥師等と第三位に下るやうになつた。」(前掲書、二七二〜二七七頁)

こうした北魏時代の彌勒造像の経緯を龍門石窟造像碑銘から分析考察した、塚本善隆博士の「龍門石窟に現はれたる北魏佛教」(『支那佛教史研究、北魏篇』昭和十七年十月、弘文堂書房刊所収) 本論の七、龍門造像に見る

禮拜對象の變化、1、彌勒菩薩信仰 2、釋迦から彌勒へ(雲岡から龍門へ)―釋迦中心の佛教信仰の變遷―
3、釋迦・彌勒から阿彌陀へ、無量壽から阿彌陀へ―北魏から唐への變化―に縷説細叙されている。

「試みに龍門の北魏造像盛時に選述せられた經典目錄である梁、僧祐(西紀五八一卒)の『出三藏記集』から、彌勒の名を題名に出してゐる佛典のみをひろつて見ても、次の如くに多いのである。

- 一、彌勒成佛經一卷與羅什所出異本 西晉竺法護譯(佚)
- 二、彌勒本願經一卷或云彌勒菩薩所問本願經 西晉竺法護譯存(大正藏十二)
- 三、彌勒下生經一卷 姚秦鳩摩羅什譯存(大正藏十四)
- 四、彌勒成佛經一卷 姚秦鳩摩羅什譯存(同右)

前者は約二千九百字、後者は約七千四百字、多少廣略の異あれども、將來この世界に蟻佉聖王が君臨し、人壽八萬四千歳にして夭死なく、水火刀兵饑饉盜賊もなく、人々親子の如く相愛する和平時代に、彌勒は恰も釋迦佛がなせしが如くに、この世界に生れ、出家し龍華樹下に成道し、釋迦佛著用の僧伽梨をもつて滅尽定に入つてゐた摩訶迦葉から僧伽梨を傳へ、三會の説法によつて無數の人を濟ふ。今佛教を信受し善根を植ゑておく者は、この三會の説法にあつて濟はれると説く。

五、觀彌勒菩薩生兜率天經一卷或云觀彌勒菩薩經或云觀彌勒經 宋沮渠京聲訳存(大正藏十四)
北涼の沮渠京聲が高昌で、觀世音觀經と共に得たもの、一に「彌勒上生經」と称する。一生補處の菩薩である彌勒は、兜率(陀)天に生れ、五百億天子、五百億寶女等の供養を受けて、七寶台の師子床座上に説法する。五十六億七千萬年の後に、この世に下生することは「彌勒下生經」に説くが如くである。未來世の衆生等が彌勒菩薩の名稱を聞き、形像を造立し、供養を捧げて繫念すれば、命終の時に彌勒菩薩に迎へられて兜率天に生れ、法を聞きて不退轉を得、未來世に於いて無數の諸佛に遇ふことが出来る、等と説く。

六、彌勒經一卷安公云出中阿含 失譯(佚)

七、彌勒當來經一卷 失譯(佚)

右の二部は僧祐は未見のものであるが、道安の經錄に出づとしてゐる。北支那にて流傳してゐて、梁の僧祐が集め得なかつたものかと推察せられる。(以上卷三)

八、彌勒菩薩本願待時成佛經一卷 (佚)

九、彌勒下生經一卷異出本 失譯(佚)

十、彌勒為女身經一卷 失譯(佚)

右三部は、今日はないが僧祐が「新集續撰失譯雜經錄」に著録して、現存すとしてゐるもの。

十一、彌勒受決經一卷 (佚)

十二、彌勒作佛時經一卷 (佚)

十三、彌勒難經一卷 (佚)

十四、彌勒須河經一卷 (佚)

右四部は、同じく「新集續撰失譯雜經錄」に著録し、諸經錄に就いて詳校して、名數は確認し得るが、未だその本を見ずとなしてゐるもの(以上卷四)

十五、彌勒下教一卷在鉢記後 (佚)

右一部は僧祐が「新集疑經偽撰雜錄」に著録してゐる偽撰佛典である。(卷五)

以上『出三藏記集』に著録されてゐる十五種の佛典以外にも、現存するものに、

十六、彌勒下生經一卷 西晉、竺法護譯(大正藏十四)

十七、彌勒來時經一卷 東晉、失譯人(大正藏十四)

當麻曼荼羅考(杉山)

があり、共に前記の『彌勒成佛經』と同様に、遠い未来に、曠法轉輪聖王が治める太平時代がくる。その時に彌勒が兜率天より下生して成佛し、竜華樹下の三會の説法で衆生を濟度することを説く短篇である。但しこの竺法護譯の『彌勒下生經』は、前秦曇摩難提譯の『增一阿含經』第四十八からの抄出と認められる。抑、『增一阿含經』のみならず、『中阿含經』（第十三）や、『長阿含經』（第六、轉輪聖王修行經）にも、彌勒が將來下生し成佛することが説かれてをり、これ等の阿含經典は、何れも北魏建國時代の前後に譯出せられてゐる。かかる長篇經典の中から、彌勒に關する部分が抄出別行せられたことも、彌勒下生説話が支那佛徒の特別の注意を引いたことを物語るものである。これ等の彌勒經が、何れも、廣く大衆の間に流傳し易い一巻の短篇であつたことも、注意しておいてよからう。」（前掲書、五六四―五六七頁）

これらの經典を嗜読味解しつつ造形発想を試みた北魏士女の受容態度を、大同雲岡石窟諸像と洛陽龍門石窟遺品と碑銘文を分析して塚本先生は次の様に要約せられた。

「要するに北魏は、或は傳訳經典により、或は渡來せる外國佛徒により、或は道安、法顯等の支那佛教界の巨匠等によつて、彌勒信仰が大いに流傳して興隆せられてゐた土地に國を成し、かかる佛教を繼承したものである。その彌勒信仰は、神話的なるもの、釋迦傳的なるものであつて、二つの面をもつてゐる。一は天上の彌勒菩薩への信仰、即ち死後に往生せんと願ふ天國の主としての、現在菩薩への歸依である。二は地上人間世界の彌勒佛、即ち將來佛としての信仰である。彌勒の降り來つて成佛する時に、自らもこの世界の人として再生し、その説法救濟にあづからうといふ人間世界將來への憧憬である。（中略）將來彌勒佛の説法にあはんとの信仰に、強い『この世界』『この人間生活』への愛著が認められる。彌勒神話に於ける彌勒佛出世の時は、理想的帝王によつて統一和平の國家が實現せられる時である。帝都近郊の龍門に於いて、彌勒出世の時を憧憬願望せる造像者は、現実北魏國家を肯定し、偉大なる帝王の出現を期待し、北魏帝統の連綿たる如くに、この世界に於ける佛統の永續を考へ、釋迦の佛統を繼承する彌勒佛を王位繼承になぞらへて考へてゐたのであらう。魏書釋老志には『三歸五戒を奉持する者は天人の勝處に生る。これを虧犯すれば鬼畜の諸苦に墮つ。善惡の生處凡そ六道あるなり』と

述べてゐるが、佛教の輪廻轉生の迷界とされる六道の中で、天と人とを善處勝處としてゐる所に、よく北魏人の、現世人間界への愛著と天上を神國化してゐる信仰とがうかゞわれ、これがそのまま、龍門の北魏造像銘の彌勒信仰に現はれてゐる」(前掲書、五六九―五七一頁)

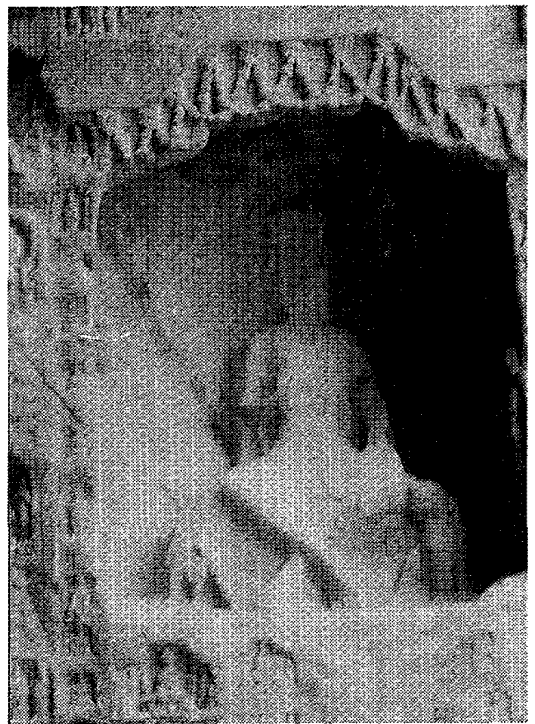
と結論されている。

吾が国の上代彌勒信仰を造像より窺うと、日本書紀卷并敏達天皇十三年甲辰秋九月の条に

「從三百濟一^{マウケル}來鹿深^ノ臣^ノ有彌勒石像一^{ハシラ}軀^ノ佐伯連^ノ有^二

佛像一軀。是歲蘇我馬子宿彌請^{マセテ}其佛像二軀(中略)經^{ツク}營佛殿於宅東方^ニ安置彌勒石像^ヲ屈^{イナ}請^{セテ}三尼^ニ大會設齋。(中略)由^レ是馬子宿彌池邊^ノ氷田司馬達等深^ク信佛法^ヲ修行^ハ不懈、馬子宿彌亦於^テ石川宅^ニ脩^{ツク}治佛殿。佛法之初自^{ヨリ}茲而^{オコレリ}作^レ。」

とあり、佛教公伝以前に百濟から彌勒石像が將來されて、蘇我馬子、鞍部村主司馬達等らによつて拝礼供養されたことが知られる。この像が彌勒菩薩だったのか彌勒佛であったのか文面だけでは分らないが、今日奈良石位寺に伝わる石像彌勒倚像三尊像などから察すると、或いは彌勒佛だったかも知れない。しかしながら、京都太秦広隆寺現存の二軀の半跏思惟の彌勒菩薩、奈良中宮寺の彌勒菩薩半跏思惟像を始めとして、法隆寺献納四十八躰佛と称せられる小金銅佛像のなかに、甲寅銘をもつ半跏思惟形式の彌勒菩薩など十躰、河内野中寺の同型の彌勒菩薩、先に触れた義淵和上念持佛と伝えられる岡寺の半跏思惟彌勒菩薩、同形姿の良弁念持佛と云われる像などかなりの数にのぼっている。もちろんこれらの像の造立年次は飛鳥時代から白鳳期、一部は奈良前期に涉っているので吾が国の彌勒信仰の姿を北魏龍門石窟造像にみる、釋迦信仰の系譜を継承し「既に亡き過去佛(すなわち釋



龍門石窟彌勒菩薩交脚像

迦佛）のみを祈願するに満足し得ずして、過去六佛―釋迦―彌勒―といたつた現在の彌勒菩薩が礼拝の対象として選ばれる」（塚本博士前掲文、五七九頁）と同位相で見ることが、多くの問題がある。四十八躰佛の丙寅銘の半跏思惟像も、銘文に徴する限り「歳次丙寅正月生十八日記高屋大夫為分韓婦夫人名阿麻古願南无頂礼作奉也」とあつて、彌勒菩薩とする決め手はない。しかも丙寅年を六〇六年とするか、一千支遅らせて六六六年とするか、像形様式の編年研究によって二説に分れる。大阪野中寺の半跏思惟像にも丙寅の年記があるが、御物四十八躰佛の前者は胴体が手足に較べて極端に細く、牀座框の反花や踏下げ足の蓮座の蓮弁などから六〇六年造立と考えてみたい。しかし「南无頂礼の為」とする祈願対象からはその信仰形態は何一つ語ってくれていない。

わたくしは先に龍蓋寺岡寺の塑造丈六像が平安後期撰述の『十卷抄』記載の如意輪觀音半跏像とある点を紹介した。しかし密教圖像研究の成果たる『十卷抄』の記載故に、むしろ彌勒菩薩半跏像であつたのではないかと推測する。義淵が造建した吉野五龍寺の流れを汲むこの龍蓋寺は、飛鳥平野の湿地帯を潤す湧水泉池の淨居山房であつたと考えているからである。後に觀音信仰が農耕社会の水を司るものとして、特に雑密多臂多目の觀音像が奈良朝東大寺大佛造立期前後に遽かに顕在化して、東大寺三月堂レベルでの多臂多目の觀音像造立には、湧水泉池の本尊として、五穀豊饒・万民安楽の祈願対象としたことが観取される。この点拙稿、「執金剛神像考」・「大佛造立前期の諸問題―三月堂レベルでの多臂像の系譜―」（『日本彫刻史研究法』一九九一年六月、東京美術刊所収）を参照されたい。義淵と良弁が師弟関係にあるばかりか、都城の東山半日ひがしやまの行程で参詣できる淨居山房、幽邃な森林苑池をもつ遊山ピクニックの場として、貴族の士女の憧憬の地であつたろうことは、インドのアジャンター石窟、エローラ石窟、またピタルコーラ石窟の地形布置と都市ターミナルとの位置関係からも、更に中央アジア天山南路北道のオアシス都市クチャと、キジール千佛洞やクムトラ千佛洞、敦煌の街と鳴沙山莫高窟千佛洞、更には北魏の都城大同と武州川摩崖の雲岡石窟、洛陽と伊闕の龍門石窟と同位置での条件をもっていたことが分

る。吾が国での最初のこうした系譜での造寺、造佛が岡寺であり、金鐘寺三月堂であったと云った色合いが濃い。義淵は中国佛教文化の紹介と流布に貢献した新智識としての姿で捉えてみると、塑造技術による丈六の半跏思惟彌勒菩薩像のもつ意味は多くの示唆に富んでいる。半跏思惟の形式は釋迦成道の前段階四門出遊に付随する愛馬カンタカから下馬して樹下思惟に耽った姿を髣髴とする。生・病・老・死と辿る人間のはかない生涯を苦とする。その解脱を求めての思惟・思索の姿だった。すでにガン



彌勒菩薩半跏像



彌勒菩薩半跏像



彌勒菩薩半跏像

ダーク彫像に交脚思惟の菩薩像もある。雲岡石窟第二窟三階にある半跏思惟菩薩像の足下に跪く馬が造形されていて、明らかに成道前のシヤカ像であることが知られる。中宮寺像を始め多くの半跏思惟像が如意輪觀音の名称を近代迄伝えて来た。それは『十卷抄』や『別尊雜記』など密教図像集の撰述の際、それ迄あった寺院で農耕儀礼の水の信仰、五穀豊饒の祈願佛としての伝承をもっていたことに多く関係していたのではないかとわたくしは推定している。河内平野の野中寺を中心に半跏思惟金銅像が分布しているが、彼の御物四十八躰佛中の半跏思惟菩薩も過半河内の太子系寺院に安置されていたものが、寺院の荒廃とともに散佚した後に橘寺に再び集められたものと考えてみると、これらの所謂彌勒菩薩像が五穀豊饒、湧水泉池を管理する信仰の所産と云って過言であるまいと思われる。

わたくしは日本上代の彌勒菩薩造立にこうした信仰が早くからあったと考えてみたい。もちろん文献資料・遺物に徴する限り一つの仮説かも知れないが、龍蓋寺岡寺の塑造丈六像を半跏思惟の彌勒菩薩とし、湧水泉池の淨居山房の本尊として藤原京遷都造営に先立つ天武天皇九年以前に造立されたと考えている。そのことは當麻寺金堂本尊の塑造丈六彌勒佛像と、深い関係がある点を指摘したいがために他ならない。すでに塑造技術の初期の作例としての岡寺龍蓋寺本尊たる半跏思惟彌勒菩薩像から、當麻寺金堂本尊に彌勒佛を安置した當麻氏の信仰形態が問われなくてはならなくなる。すでに触れた敏達天皇十三年の彌勒石像の請来が菩薩像か如来像か不明であるが、遺物の例からする彌勒佛は法隆寺金堂にあった壁画の彌勒淨土図が先ず念頭に浮んでくる。

昭和二十三年の始め法隆寺金堂壁画は無惨にも焼滅してしまった。わたくしもあの壁画を目睹していない。昭和二十八年の晩秋、大学美術史研究旅行の途次、復興中の金堂屋根に登り組物細部を見学した他に、焼爛れた壁画を逐一観る機会があった。しかし描線、賦彩像容の図像学はもちろん、芸術の醍醐味を掬うる方途は全く喪われてしまったのを実感したに過ぎない。有名な六号壁阿彌陀淨土図の本尊頭部に孔があいていて惨鼻の極みの印

象のみ色濃かった。その金堂壁画のなかで第十号に東方薬師淨土變、第六号壁に西方阿彌陀淨土變、第一号壁は南方釋迦淨土變、それに第九号壁に北方彌勒淨土變の各變相が描かれてあつた。東西南北の四面に四佛土を造形するについて、内藤藤一郎氏の「日本佛教絵画史奈良朝前期篇」（昭和十年六月、政經書院刊）は次の様に云つておられる。

「この四佛淨土變は、本邦上代の塔婆建築にて心柱四面に造設した所謂塔基四方四佛を、こゝに應用したものであつた（注八。拙稿、上代塔基四方四佛の成立過程に就て」雑誌『東洋美術』第十三號參看）。元來、この四方佛が塔婆内に安置された嚆矢は、撰津難波の四天王寺塔にあつたらしい。日本書紀に拠れば孝德天皇大化四年（西曆六四八年）二月に、阿部大臣、四衆を四天王寺に請じ、佛像四軀を塔内に安置したことが見えてゐるが、これが、俱らく、塔基四面佛を塔内に安置した濫觴であらう。」（前掲書、二五―二六頁）

『日本書紀』卷廿五

「孝德天皇四年戊申二月壬子朔（八日）未阿部大臣請ヨクサノオコナヒトヲ四衆於四天王寺迎テ佛像四軀ハシラフ一便マセ坐ニ于塔内。造ニ靈鷲山像ウカサネ一累ニ積鼓ニ為之。」

とあつて、今日法隆寺五重塔基の塑造佛伝図の各場面に見るのと同じ、木造靈鷲山様の山岳累積物を造つたのであつたらう。この法隆寺五重塔基の四面像については、天平二十年（七四八）の「法隆寺伽藍縁起并流記資賤帳○北浦定
政手沢本」（竹内理三編『寧樂遺文』中卷宗教編・經濟編上 昭和三十七年十月、東京堂刊）に、

「合塔本肆面具撰一具涅槃像土
一具維摩詰像土 一具彌勒佛像土
一具分舍利佛土

右和銅四年歲次辛亥寺造者」

とあつて、法隆寺の場合に佛伝のなかの釋迦の涅槃、及び舍利八分、そして維摩詰と文殊菩薩の討論の場面、それに彌勒淨土の様相が造形表現されている。その四面の北面が釋迦涅槃變であり、涅槃經の變相図と云うことに

なる。東面は維摩居士と文殊菩薩の対論場面を表現して、維摩詰所説經の変相図であろう。南面は彌勒淨土変相図で框座に倚像形式で造形された彌勒佛を中心に諸尊が配置されている。西面は分舍利の場面で、舍利塔と金棺が中央に安置されて諸菩薩・侍者たちの姿が見られる。これらの塑造群像の過半は和銅四年に造立されたものと考えられるが、南面の彌勒淨土変の場合、中尊の彌勒佛以外、過半が後補賦彩の痕が色濃く認められる。「奈良六大寺大観、第三卷、法隆寺彫刻三」（一九六九年十一月、岩波書店刊）解説の五重塔塔本塑像、南面の項に「現状における総数は、主尊のほかに菩薩像二体、天部形四体、力士形二体、文殊騎獅像一体に狛犬が一对である。この構成の内容は上記の『觀彌勒菩薩上生兜率天經』に説くところとは、一致していない。『太子傳私記』（史料（二）2）によると、当時（十三世紀頃）、南面には脇侍として、法蘭林・大妙相の二菩薩ほか、二王・二天などの眷属が随侍していたことが記されており、また『白拍子』（史料四）には、

『二王二天初 天人飛下、無数、眷属困饒其ノ中力士大王 空 雨降 南面右脇安置』と記している。（前掲書四二頁）とある。

さて解説に引用された「太子傳私記」は、藤田經世著『校刊美術史料、寺院篇中卷』（昭和五十年三月、中央公論美術出版刊）所収の「法隆寺本古今目録抄」亦の名「聖徳太子傳私記」嘉禎四年（一二三八年）頃の撰述として、五重塔内部の様子を、

「其内南面ハ彌勒曼荼羅、脇士在法蘭林大抄相、二王二天等眷属一々御坐、彌勒押閻浮檀金、西面尺迦之陀味所、即金御棺上積梅檀木出火炎、運木之人二人、前入舍利塔一基、奉入舍利様造顯……」

と表現している。法蘭林、大抄相の二菩薩について望月佛教大辞典も織田得能師の佛教大辞典にも触れるところがない。像容は蓮華座に半跏踏下げの宝髻瓔珞をもつ菩薩像であつて、奈良興福院阿彌陀三尊像の觀音勢至両菩薩像と同一形式である。二天二王ら眷属はいずれも皮革製鎧を着用し牀座に半跏踏下げで坐り、二軀は鬚を持つ

西域胡人の相を示しており、残りの二軀は鬚髯をもっていない。その他密遮金剛の二力士、師子に騎乗する文殊菩薩と狛犬が一对安置された場面構成である。ここで彌勒曼荼羅と稱している点が注目される。所謂彌勒淨土變相図と呼ばれるべきなのに、宛かも當麻寺の阿彌陀淨土變相図を當麻曼荼羅図と呼んだと同一の意識が見られるわけで、兜率天彌勒淨土の造形であったことが分る。かの解説に触れた「觀彌勒菩薩上生兜率天經」であるが、石田茂作博士の『寫經より見たる奈良朝佛教の研究』（昭和五年五月、東洋文庫刊）所収の奈良朝現在一切經疏目錄、印度撰述秘密部一五九〇觀彌勒上生兜率天經一卷（天平十年、大日本古文書二）と出ている。所謂正倉院文書を収載した大日本古文書第二卷に、

「○石川年足觀彌勒菩薩上生兜率天經奧書山城梅尾高山寺所藏

維天平十年歲次戊寅六月戊戌朔廿九日丙寅、出雲國守從五位下勳十二等石川朝臣年足、稽首和南方諸佛、蓋聞、法門興聖、表無量以擬尊、真相開靈、隨緣然而應物、故得五根宣化、遙變響於和音、十念成功、遠登神於補處、年足

慈顏永隔、空懷罔極之哀、諱曰俄臨、方積終身之感、庶憑切於妙力、希樹果於良回、謹以茲辰、敬造彌勒菩薩像一鋪、寫彌勒經十部、蓮臺寶相、合璧月而被光、貝篆靈文、貫珠星而流影、伏願契道能仁、昇遊正覺、菩提樹下、聞抄法之圓音、兜率天中、得上眞之勝業、通該有頂、普被無辺、並泛慈航、同離愛網」

と慈尊両親の供養、菩提のため彌勒菩薩像一鋪と、彌勒經十部の書写による功德を祈願した願文の一例である。

五重塔基部四面佛土の方位に、法隆寺は彌勒淨土を南面にしていたことが知られるが、四天王寺の五重塔基部の佛像については、法空撰の『上宮太子拾遺記』卷三に四天王寺の寶塔に言及して、

「心柱四面佛像、西方阿彌陀三尊舞兒等、北方彌勒三尊、東方藥師三尊十二神、南方釋迦三尊、

内陳四角、四天王像。山水等、種々鬼形木像、四天小像 外陳妻戸、四天王像。又四角。四天大像等身歟八尺歟」

と記している（『聖徳太子御傳叢書』昭和十七年九月、金尾文淵堂刊、三三〇頁）筆録年次は不詳であるが、法

空は「聖徳太子平氏傳雜勘文」を正和三年（一一三二四年）に撰述しているので、十四世紀前半の著録であろうが、塔基四面佛が原初のものか疑わしい所がある。むしろ、藤田經世氏の『校刊美術史料、寺院篇上卷』所収の「菅家本諸寺縁起集」（藤田氏の解説文に従うと、長祿・寛正ぐらい一四五七—一四六六）興福寺の項にある、

「五重塔一基

件塔物、号東金堂之塔、光明皇后御願、天平二年四月廿一日建立供養云々、正面西向也、安阿彌陀、彌勒、薬師、尺迦、各脇在之、塔高十六丈云々、或者神亀元年建立云々」

の記事、西方阿彌陀三尊、北彌勒三尊 東薬師三尊 南釋迦三尊の配置が確かめられる。

こうして見ると飛鳥から天平期の彌勒兜率天浄土の方位が北の場合と南面と夫々配置されているのが分る。西方極楽浄土の教主阿彌陀佛、東方瑠璃光薬師浄土の薬師佛は確然と經典に方位が説かれているので問題はないが、釋迦佛の佛国土はインドの閻浮提州、ガンジス流域として方位感覚はなかつた筈である。彌勒菩薩の兜率天は天空界上、東西南北の水平方位に対して垂直の天上界と漠然と考えられていたのだろう。それが塔基壇の四方に夫々の浄土を設定するに当てて、東西南北のうち阿彌陀浄土と薬師浄土の方位が定まると、当来佛の釋迦如来と未来佛の彌勒如来の方位決定に迫られ、釋迦浄土を北とすれば、彌勒浄土は南となり、釋迦佛を南とすれば北面に置かれることになる。四面佛構成の方位原理は阿彌陀浄土と薬師浄土の他はカジュアルであつたと云つて良いかも知れず、彌勒浄土世界を水平方向で決定することに、日本の佛教徒はそれ程真率な要求を持つたと思われぬ。

ここで當麻寺の金堂塑造丈六彌勒佛造立の問題に戻ることにしよう。當麻氏が二上山中心の送葬儀礼職能団の殯礼の中心誄いの製作者であり、飛鳥の藤原京を軸点として東南に龍蓋寺岡寺、そして南西太陽の没する所に當麻寺が造立されたことになる。即ち浄土観からすると、岡寺の彌勒菩薩半跏像も當麻寺の彌勒佛も兜率天浄土のあ

るべき位置と関係がないように見える。唯彌勒菩薩から兜率天淨土の教主としての彌勒佛への轉換が因果の糸を結んでいるかと思われるに過ぎない。藤原京の官人たちは二上山の駱駝の瘤のような山合いに太陽の没するのを、屢々望見したのである。とすれば西方極樂淨土の門扉を司る死者送葬の當麻寺に、特別な意味を付帯させる生活感情のうねりがあったろうことも、また当然であろう。併し當麻氏は阿彌陀西方淨土の教主を本尊としなかった。五十六億七千万年の未来に人類救済のため下生する兜率天の教主彌勒佛を金堂に安置したのである。

それは何故なのだろうか。義淵との默契があったのか、また當麻氏の何らかの意図が潜在していたのか。

當麻寺建立の時点で氏寺として死者に引導を渡して他界世界に送る送葬儀礼の中軸をなす、誄を撰文し嚴肅に朗唱する役割をそのままに、造佛に佛教觀での他界世界、死者の赴く西方極樂淨土の教主たる阿彌陀如来坐像を本尊としなかったのは確かである。藤原京造営や藥師寺金堂造建、もっと云えば現存奈良西の京藥師寺金堂安置の金銅丈六藥師三尊像と、相呼応した當麻寺なのである。しかも框裳懸け座に結跏趺坐して、法隆寺金堂壁面に見る彌勒坐像の豪華な宝相蓮華座と異なっている。亦、五重塔基の彌勒淨土變の本尊が示す倚像形式を踏襲していない。奇形西域風の脱乾漆四天王像を四隅に配するのみなのだ。すでに言及した現東京国立博物館所蔵になる東洋館陳列中の宝慶寺請来の龕佛像群にも、長安三年九月蕭元眷造の彌勒倚像の三尊像を始め四牀の彌勒如来を倚坐形式で造形したと思われる。框座に倚るものがみられ、八世紀初頭の長安の武則天によって建立された七宝楼台を飾った、唐朝美術の精華とも云うべき一流彫工の手になる作品群である。明らかに彌勒淨土變を造形したものと考えて誤りあるまい。そして吾が法隆寺五重塔基の彌勒淨土變の本尊と同一姿態の倚像形式なのであり、吾が塑造彌勒倚像の先蹤をなすものが宝慶寺龕佛の彌勒像と考えられる。とすると、當麻寺の結跏趺坐の塑造彌勒如来は、少くとも当時の最先端の図像を踏襲していないことになる。兜率天彌勒淨土變としての當麻寺金堂は、むしろ法隆寺十号壁の彌勒淨土變の姿態に近い。わたくしは彫刻技術と様式表現の点で藥師寺の金堂三尊

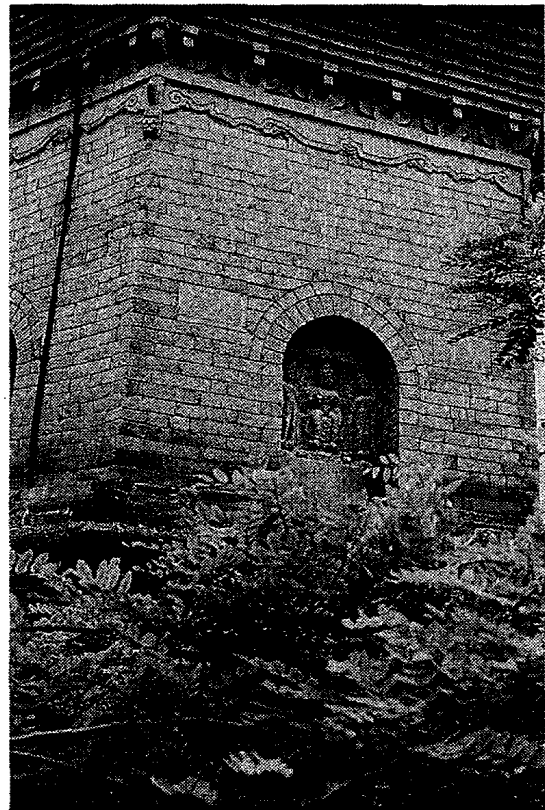
像は、宝慶寺龕佛を製作した長安きつての一流工人と同質の作家の作品と見做している。しかし當麻寺金堂彌勒如来の造像者は塑造と云う新しい技術を持った工人たちだが、その様式の点でかならずしも美術的に最先端に位するものと思われない。當麻氏の氏寺としての限界、ないし財力の国家造営程の規模に到らなかつたのかも知れない。當麻氏の送葬儀礼を穢れと見、賤しいとする考え方が逆に未来佛たる兜率天浄土の彌勒如来を選ばせ、岡寺義淵造立の半跏思惟の彌勒菩薩の対偶としての彌勒浄土変を選ばせたりすることも充分考えられる。当時として唐朝新来の塑造技術を受容した氏寺本尊として最初、いや岡寺に次ぐ二番手の榮譽を担っていた筈である。

ここで、中国の造像経緯のなかで、塚本善隆博士や松本文三郎博士の指摘せられた、釋迦↓彌勒↓阿彌陀への信仰変遷の推移の問題を顧みる必要がある。『龍門石窟に現れたる北魏佛教』の結語として塚本博士は次の如く云われる。

「龍門の造窟造像は、この地方の指導佛教が空觀大乘か



宝窟寺彌勒仏三尊念仏



長安宝窟寺塔・念仏

ら妙有の大乗教へ、小乗佛教を包摂した大乘教学の組織から支那諸宗の展開へ此土の釋迦・彌勒の佛教から彼土の阿彌陀佛教へと展開した時代に行われたものであり、我らはその雲崗石窟とを連ねる約三百年の盛な造像事業を通じて、外来佛教の素朴な受容からその支那的理解へ、そして支那自身の佛教成立への発展過程をうかがひ得る。教義上からは、大・小乗の諸派佛教を受容して小乗を止揚する大乘の教学を組織した支那佛教の進展を、また信仰上からは、印度の哲学的汎神教的宗教も支那一般國民の教化面に於いては、クリスト教的な愛の神格が要求され、阿彌陀佛・觀世音菩薩の慈悲救済の佛菩薩が最も支那民心をとらへて行つたこと、即ち唐宋以来の『家家觀世音、處處阿彌陀佛』的な支那佛教が、成立して行つた由来を、すばらしい大石窟群を前にして眺め得るのである。」(前掲書六〇八―九頁)

わたくしはここでまた日本佛教の受容と撰取の問題を二重映しにして考えてみたい。佛教の公伝より當麻寺建立が約百五十年、更にわたくしの指摘した高句麗佛教が日本海から流入して二百五十年経っている。かつて江戸時代の町人学者富永仲基先生が「出定後語」中に、比較文化論的立場で印度、中国、日本を評した「印度の幻」^{エッセンス}「中国の文」そして「吾が日本の紋、また質」を思う時、先進国の文化受容の際その得失、損益を秤量塩梅して精髓を採るに巧みな姿を、飛鳥・白鳳・天平期の佛教信仰受容の際にもはっきりと覗かれるように思われる。そして當麻寺の金堂塑造彌勒佛の兜率天淨土から、西方極樂阿彌陀淨土の舞台設定が二上山の麓に展開するのも、そうした現象の一つとして捉えてみると、そこに吾が国淨土教受容の得失の一つが姿をみせてくれる。

次に當麻曼荼羅堂の成立と展開の相を眺めてみたい。

三 當麻曼荼羅堂と淨土変相図

中国の都城プランを初めて実現した藤原京は、造営半ばにして平城京への遷都を断行して放棄の憂目を見ることになる。すでに喜田貞吉博士が指摘されたようにこの都城実現に幾つかの無理があった。

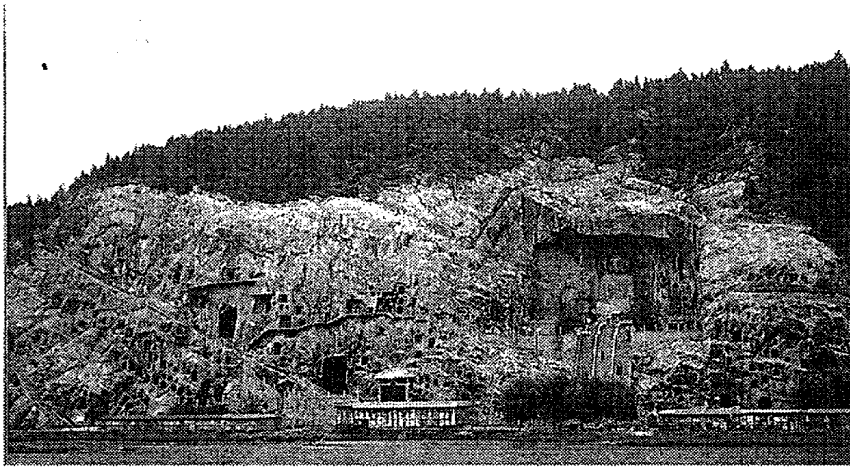
「当初姑息なる調和策として、飛鳥京城の一隅に作られたる、所謂新益京であつたが為に、区域狭小、交通不便で、到底永く新時代思想を満足せしめ、發展的時勢に適應せしむることが出来なかつた。持統天皇四年（A.D.六九〇年）十月新宮の地を觀、翌五年十月新益京を鎮祭し、六年五月には更に宮地を鎮祭し、八年十二月造營工ほぼ成りて天皇新宮に遷り給ふまで、前後約四箇年餘を費した。（中略）然るに、其の後僅に二十六箇月にして、早くも遷都の議起り、間もなく天皇崩じて其の実現を見るには至らなかつたが、元明天皇御即位の翌和銅元年（A.D.七〇八年）二月、衆議忍び難しとの詔によつて、忽ち平城遷都が仰せ出された。蓋し文武天皇御存生中に御選定になつて居たものであらう。」（『帝都』歴史講座、大正四年八月、日本學術普及会刊、第六章藤原京、一四一―一四二頁）

こうした遷都の社会経済的視点から地理風土学的視野からの原因究明の他に、当時の大和朝廷と対外関係にも一瞥を加える必要がある。所謂鈴木治先生の『白村江、古代日本の敗戦と薬師寺の謎』（前掲）のキーワードがそれである。天武・持統・文武三帝が藤原京造営に今次敗戦後の日本に君臨したGHQのマックアーサーよろしく、唐将郭務悰による進駐支配の余波波沫の一つとする視点から眺めてみるにある。朝鮮半島の三国争乱と唐朝の関与は、壬申の乱が単なる天皇家の皇位継承の紛乱とするには、余りにも大きな影響刺戟があつたらうと考えられる。

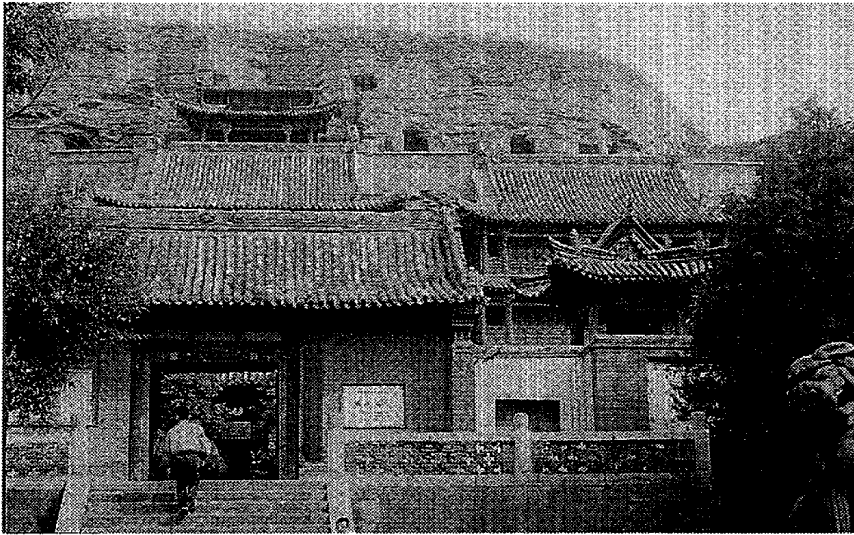
和銅三年（A.D.七一〇年）の平城京遷都は、中国北魏の平城京大同から漢族の伝統的都城のあつた洛陽への遷都程の、大和朝廷の変身脱皮があつたとは思われない。若しあるとすれば白村江敗戦による郭務悰ら支配下にあつた土地からの脱皮が考えられようか。新都城の輪奐の美を誇るのに旧京からの大宮大寺（大安寺）と薬師寺、元興寺の遺構遺物の移動推遷が先行して、特に薬師寺金堂本尊薬師三尊像と、東院堂の金堂聖観音立像の遷座が特筆される。遷都の誘地の推進者の雄藤原不比等らは、平城京の一等地に自らの氏寺興福寺を飛鳥の故地の重鎮であつた法興寺の伽藍プランそのままに、塔を中心に東西中の三金堂を造立して天平彫刻の創造活動の魁けをなし

た。そして應では全国総国分寺としての毘盧舎那大佛を本尊とする東大寺を、総国分尼寺の法華滅罪尼寺を建立して、その精華を誇るにいたった。これら造寺造佛の逐一に唐代長安都城の造営の翳が反映していたのは勿論である。遣唐留学僧、留学生らの派遣と帰朝、また夥しく来住したと考えられる中国の商賈、技術工人らの姿も平城京を彩ったに違いない。

わたくしは既に指摘したのだが、都城の官衙と貴族ら官人の邸宅と密接に関連する淨居山房の存在をグローバ



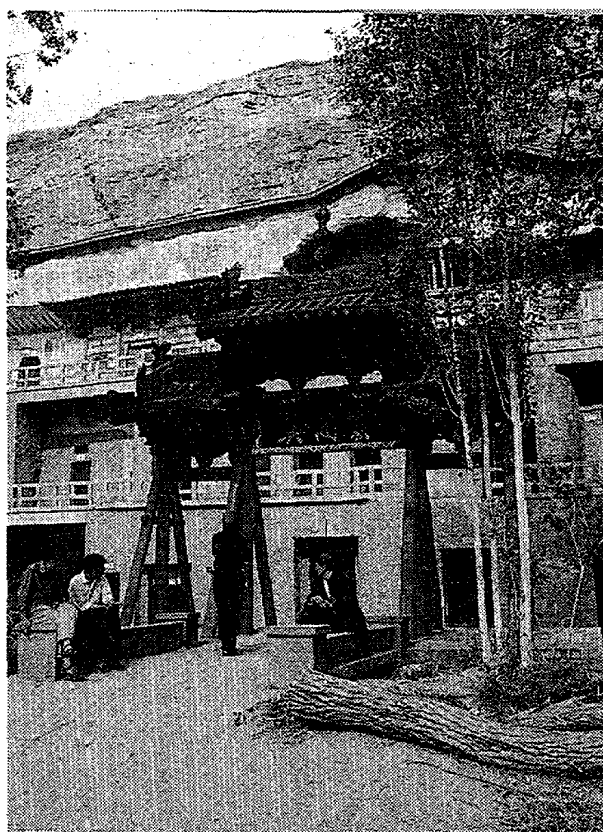
洛陽龍門石窟



大同雲崗石窟



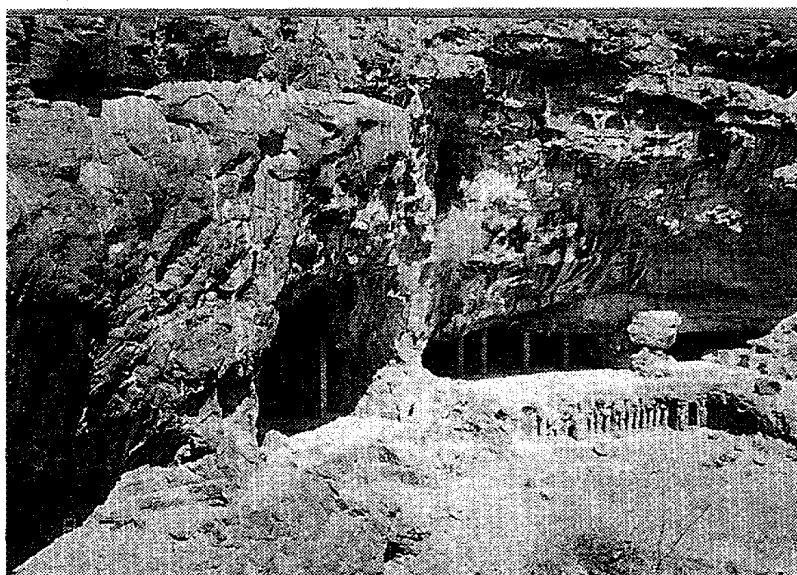
インド・アジャンター石窟



敦煌莫高窟千仏洞

ルな視点で見渡してみると、三笠山麓の湧水常緑の地三月堂レ
ベルの寺院が、洛陽と伊闕龍門石窟、大同平城と武州雲岡石窟、
更に西して敦煌オアシスと鳴沙山千佛洞、天山南路北道のクチャ

とキジール千佛洞、クムトラ千佛洞、インドのデカン高原の西端オーランガバードとアジャンター石窟、エロー
ラ石窟とピタルコーラ石窟などの地理環境風土条件の類似に瞠目せざるを得ない。そして石窟開鑿が千佛洞と
云う名前に見られる貴族階級は申すに及ばず、富裕な商工業者から下部構造に位する篤信の大衆たちの、造佛供
養への参加の姿を着目せざるを得ない。所謂庶民信仰の台頭と隆盛の現象を胚胎している。その信仰形態の推移
が、過去佛から当来の釋迦佛、未來佛としての彌勒佛、そして死後の極樂世界の教主阿彌陀佛へと辿られてゆく。
こうした風潮は、国家佛教としての護国鎮護思想に彩られた貴族たちの間にも、西方極樂淨土への欣求希望へ



インド・ピタルコーラ石窟

と、駆り立てられる働きを果したのも当然であろう。天平時代の浄土信仰なかでも阿彌陀堂造立の経緯については、既に引用した井上光貞博士の『新訂、日本浄土教成立史の研究』（昭和五十年二月、山川出版社刊）第一章律令時代における浄土教、第一節浄土教と律令貴族社会、三奈良時代の阿彌陀堂の項目に、天平十三年（A.D.七四一年）東大寺阿彌陀堂と天平宝字五年（A.D.七六一年）法華寺浄土院の例が挙げられている。

「法華寺の浄土院については、福山敏男博士の復原によってその堂舎が次のようなものであったことが明らかになった。即ち、堂内の天井は極彩色で母屋の柱には色漆が塗られ、天井や柱には多数の幡が懸けられ、壁には二八体の楽天や飛雲がとりつけられていた。そしてその中央には丈六の輝くばかりの阿彌陀三尊が安置されていた。それは明らかに極楽の莊嚴をこの世に現じたものである（注1、福山敏男博士「奈良時代に於ける法華寺の造営」）」（前掲書二九頁）

であつて、道長の御堂や平等院の阿彌陀堂に似ているものの、現世の欣求浄土の具体的造形ではなくて、光明子の追福作善のための造営としている。（前掲書三三頁）東大寺の阿彌陀堂も『大日本古文書』卷之五の天平神護三年（A.D.七六七年）八月三十日阿彌陀悔過資財帳の記載から、堂内莊嚴結構の様子の一が知られ、法要に用いられた調度の類から過悔法要の具体的な姿を追感することができる。そのなかに

「阿彌陀浄土變一鋪寶殿一基漆八角高一丈六尺三寸蓋頂居盆花形一様 八角居盆鳳凰八口 各作雜玉幡 裹着大蓮花形一枚 並以金銀墨畫飛井鳥雲花等形 柱八枝並以盆金銀墨畫鳥花等形 基二階

上階池磯數瓊琉池邊着金銅 下階在蓮子着金銅鑲壁 鑲壁金并尺飛井畫飛井等形 端袋等高欄上居金花八様 阿彌陀佛像一軀 觀世音菩薩像一軀 得大勢菩薩像一軀以上二井並在雜玉寶冠 右三

坐佛并並壞金色 音聲菩薩像十軀並在雜玉寶冠各持樂器 羅漢像二軀各持香炉 右十二井等、壞金色」

とある。

この阿彌陀浄土變一鋪は絵画的造形表現ではなくて、彫像を中心として莊嚴された立体的な西方浄土を髣髴とする。漆塗り八角円堂約五メートルの宝殿に塑造阿彌陀三尊像と、おなじ塑泥造りの楽天菩薩が十躰に、香炉を捧げる羅漢像二軀からなり、豪華な鳳凰や飛天、鳥禽雲形を描いた天蓋の様子も見て取れる。浄土變相と云う表

現には觀無量壽經の変文から得た絵解きを伴う中国淨土教の考え方がほの見えている。この点について詳述されたのが塚本善隆博士の『唐代中期の淨土教』（昭和五十年二月、法藏館刊）第四章淨土教の發達普及の項である。

「まず唐時代には著るしく淨土教美術が發達流行し、殊に盛んな淨土變相の製作ならびに淨土教の専門道場である淨土堂・淨土院等の建立發達によつて、おおいに淨土信仰の興隆普及を助長している。（中略）淨土變相は極樂世界の有様を、具さに描写した絵画・繡帳の類である。恐らく南北朝末期から隋代にも既に存したであろうが、それが盛んに製作されるようになったのは、善導の頃よりと見てよい。善導は自ら西方淨土變の製作を勧め、又これを対象に用いて淨土行を實踐することをも勧めている。唐の文論・少康共編の『往生西方淨土瑞應剛傳』には、善導が西方變相を見て淨土を願求し、また淨土變相三百余鋪を画いたと云い、善導の自著『觀念法門』には、又若有_レ人、依_レ觀經等_一、画造淨土莊嚴變、日夜觀_レ想宝池_一者、現生念々除_レ滅八十億劫生死之罪_一。と云い、また、又依_レ經画_レ變、觀_レ想宝樹宝池宝樓莊嚴_一者、現世滅_レ無量億何僧祇劫生死之罪_一。と述べている。詩聖李白（七一〇～七六二）にも、西紀八百年代の詩壇を代表する白居易にも西方淨土變相の讚がある。」（前掲書、九一～九二頁）

李白が讚文は「欽定全唐文卷三百五十、李白四、金銀泥畫西方淨土變相讚并序」に見え、

「我聞金方之西、日没之所去中華十萬億刹、有極樂世界焉云々」

と始まる序があつて、讚文は

「向西日没處、遙瞻大悲顏目、淨碧海水、身光紫金山勤、念必往生、是故稱極樂、珠網珍寶樹、天花散香、閣圖畫了在眼、願托彼道場、以此功德、海冥祐為舟梁、八十一劫罪如鳳掃輕霜、庶觀無量壽長、放玉毫光」

と述べてる。白居易が文は同じく「欽定全唐文卷六百七十六、白居易二十一」の「畫西方幀記」であつて、

「白居易当衰暮之歲、中風痺之疾、乃捨捧錢三萬、命工人杜宗敬、按阿彌陀無量壽二經、畫西方世界一部、高九尺廣丈有三尺、阿彌陀佛坐中央、觀音勢至二大士侍左右、天人瞻仰眷屬、圍繞樓臺、妓樂水樹花鳥七寶嚴飾、五彩彰施爛爛煌煌、功

徳成就、弟子居易焚香稽首跪於佛前、起慈悲心發宏誓願、願此功德廻施一切衆生、一切衆生有如我病者願皆離苦得樂、斷惡修善、不越南部、便觀西方白毫大光、應念來感青蓮上品、隨願往生、從見在身盡未來際、常得親近而供養也、欲重宣此願、而揭讚云」

とあつて、

「極樂世界清淨土、無諸惡道及諸苦、願如我身老病者、同生無量壽佛所」

で結んでいる。白居易は淨土變相図を俸錢の三万錢を投じて杜宗敬という画工に命じて画図せしめているのが分る。晩唐の張彦遠著す所の『歴代名画記』巻九と巻十に唐代画工の名が闔立德、吳道子、西域画工尉遲乙僧ら二百六人を列記しているが、居易の雇つた杜宗敬の名は見えていない。張彦遠が馬を画く名手韓幹を述べる末文に杜景祥と云う写貌の画工を挙げてゐるが、宗敬と景祥の関係は今の所未詳と云う他ない。

塚本先生は更に続けて次の様に指摘された。

「わが三善清行の『延曆寺座主円珍傳』には、唐僧から則天所製の四百幅の内の繡織極樂淨土變靈山淨土變各一鋪を贈つて来たといひ、又わが奈良朝における西方淨土變の造立が少なくなかつた事実も、唐朝の反映にほかならない。唐の張彦遠の『歴代名画記』、唐の段成式の『寺塔記』、宋の郭若虚の『圖画見聞志』等には、唐時代、長安などの寺院に淨土變壁画の名作があり、一流画家の筆になるものがあつたと傳えている。もつて唐初期より中期にわたつて、淨土教の指導階級によつて西方淨土變の製作が勧められ、長安の貴族社会などではその製作が盛んに行われ、一流画家もまたしばしばこの事業に参加し、或いは寺院の壁画として、或いは画幅として、或いは繡帳として、多数の作品が現われたことは明白である。そうしてわれわれはこのような記録によつてのみならず、敦煌石窟における無数の淨土變壁画、ならびにこの地方により発見された淨土變画幅類によつて、更にまた日本天平の遺品である當麻淨土變によつて、広略無数の図相の実際をも知ることが出来るのである。」(前掲書、九二頁)

張彦遠の『歴代名画記』卷三に兩京外州の寺觀の画壁を記す簡潔な記録があつて、長安、洛陽の名刹の壁画の筆者内容に及んでいる。そのなかで、

「光宅寺東菩提院内北壁東西偏に尉遲（乙僧か）降魔變などを書き、殿内は吳（道玄か）、楊廷光が書き、又伊琳が西方變を画く。」

とあつて、則天武后の七宝樓台のある光宅坊光宅寺に名手たる尉遲乙僧の鉄線描隈取りの西域画法を駆使した迫真力溢れる降魔變相図や、伊琳の西方淨土變のあつたことが知られる。また、

「淨土院小殿の内に吳（道玄）が菩薩、帝釈天、神像を画き、西壁の西方變も吳が亦画いた。」
と伝える。

「安国寺大佛殿西壁は西方變で吳が画いたが、彩色を職人が塗りたくつたので損つてしまった。」
洛陽では、

「大雲寺佛殿上菩薩六軀、淨土經變、閣上の婆叟仙など並びに尉遲が画いた。」

由が知られる。これら京洛の寺院には西方淨土變のみでなく、藥師變、華嚴變、本行經變、そして地獄變と云つた種々の經變相図が描かれていて、都人士の眼のみならず、變文を説教する講師らの弁舌を聴く機会もあつたろうこと当然であつた。こうした推測に多くの資料を提供してくれたのが、敦煌千仏洞第十七窟から発見された變文と變相図である。これらが大衆教化の唱導俗講の手段として用いられたこと、最近迄の内外研究者らの一致した見解となつている。とくに故梅津次郎博士「變と變文」（國華第七六〇號、昭和三〇年七月『繪卷物叢考』昭和四十二年六月、中央公論美術出版刊所収）が、諸家の研究を紹介しつつ美術史学を軸に多くの提言をされた佳什である。先生は鄭振鐸「中国俗文学史」、孫楷第「論中國短篇白話小説」、葉德均「宋元明講唱文学」、向達「唐代俗講考」沢田瑞穂「支那佛教唱導文学の生成」（『佛教と中国文学』昭和五〇年五月、国書刊行会刊に『唱

導文学の生成』として収載) 那波利貞「俗講と變文」太田辰夫「敦煌文学研究書目」の学恩に触れておられる。先生は云う。

「敦煌出の講唱的文学作品を一樣に『變文』の名を以て呼ぶことが遂いに近來の慣習になつたように見える。この傾向は鄭氏の『中國俗文學史』に於いて既に明瞭に窺い得る。(中略) 私はこの『變文』が佛教繪畫の『變相』と關係あることを最初に指摘したのは誰であるかを確かめ得ないが、鄭氏は『中國俗文學史』(上冊一) (九〇頁) に

像『變相』一樣、所謂『變文』之『變』、当是指『變更』了、佛經的本文而成爲『俗講』之意。(變相是、變『佛經』爲圖相之意) 後來『變文』成了一個『專稱』、便不限定是敷演佛經之故事了、(或簡稱爲『變』)と説いた。ここに俗講とは既に先学諸家の詳論せられたところであるが、寺院に於いて大衆に經文を分かり易くとく説教のことであり、講唱文学は主としてこの俗講のための種本或いは臺本の如きものと考えられているのである。ところで鄭氏の解釋では佛畫の變相は佛經を變更して目で見る繪畫としたもの、變文は佛經を俗講のため俗耳に入り易く變更した文章と云う意に受け取られ、また後世は『變文』の語は佛經を敷衍したものに限らず世俗的題材のものまで用いられるようになり、ただ『變文』と略稱されるようになったと考えているようである。(中略) 澤田瑞穂氏は(中略)

變文の性質を考える上からどうしても忘れてならないものは佛畫に於ける變相圖(經變圖)のことである。両者の變の義は全く同一で、變文に對すれば變畫といふべく、變相圖に對すれば變相文または經變文とよぶべきだと思ふ。つまりその表現の工具に畫圖と文辭との相違があるにすぎないのだ。と見られて、

(中略) 沢田氏は更に鄭氏より一步進んで變相と變文は俗講僧等の繪解によつて關係づけられるであろうと云う見解を出された。(前掲書二六〇二八頁)

こうした唱導僧俗講者らの活躍の消息についての一端は澤田氏の『唱導文学の生成』五、唐代の俗講と變文―講經の演芸化及び文学化、に見られる。

「佛教は隋より唐に入つてまさしく万朶の花一時に開くの春に達した。各宗各派が競い立った中でも、信行禪師の三階教や、善導一門による浄土教の如き、特に通俗と実践を旨とする教派も流行して、佛教は民衆の精神生活は勿論のこと、實際生活ともいよいよ関係の密接なるものになっていった。（中略）対民衆の教化施設も次第に確固たるものとなった。その中、芸能や文学に交渉する対俗施設として、特に首都長安城に於ける講經唱導の繁盛を物語る資料教条を当時の詩文筆記の類から抄出してみよう。

○聞羅城中講、來安頂上禪—孟貫「寄暹上人」五律（郎案：中華書局本「全唐詩」卷七百五十八、孟貫、字は一之、建安人、初客江南、後仕周、詩一卷、寄暹上人、聞羅城中講、來安頂上禪、夜燈明石室、清磬出巖泉、欲訪漸多事、相思恨隔年、終期息慮慮、接話虎溪邊の冒頭の二句・尚復興書局印行の「全唐詩」の件の辞は罷とあつて羅でない。城中の俗講を聞くを罷めよの意が正しかろう。）

○街東街西講佛經、撞鐘吹螺鬧宮庭、広張罪福資誘脅、聽衆押恰排浮萍、黃衣道人亦講說、座下寥落如明星—下略、韓愈「華山女」七古（郎案：中華書局本、「全唐詩」卷三百四十一に華山女の閱歷を述べる冒頭の七言律詩である。廣張罪福資一作恣誘脅とあつて「誘い脅かすを恣ほしにするとも作る」とあり、聽衆押恰唐人語排浮萍と注している。）

○一住毘陵寺、師応祇信縁、院貧人施食、窗靜鳥窺禪、古磬聲難盡、秋灯色更鮮、仍聞開講日、湖上少漁船、—姚合「贈常州院僧」（郎案：中華書局本「全唐詩」卷四百九十七、姚合二に出づ。常州毘陵寺は「讀史方輿紀要卷二十五、江南七、常州府武進縣、毘陵宮とあり「府の東南十五里に在り、地名夏城鎮、隋大業十二年勅して（中略）十郡の兵直を郡東南に集めて宮苑を起す、周十二里内十六離宮を爲す、環らすに清流を以てし、嘉木を以て蔭とし、東都の西苑に擬し奇麗之に過たり。未だ臨幸に及ばざるに尋いで盜の起るをもつて遂に邱虛と爲つた。今府城より東南岡阜環列の地形高印せる所、即ち隋離宮の故址とある。唐代此の地に営まれたのが件の毘陵寺であろう。普段靜寂な禪院も俗講開講の日になると、太湖、芙蓉湖の船で漁する人たちも寺院に蟬集して姿が見えぬ程だったらしい。」

○無上深旨誠難解、唯是師言得正真、遠近持齋來諦聽、酒坊魚市尽無人、一同「聽僧雲端講經」(郎案・中華書局本「全唐詩」卷五百二、姚合七に出づ)

○長安戲場多集於慈恩、小者在青龍、其次薦福永壽、尼講盛於保唐、名德聚於安國、士大夫之家入道、尽在咸宜、一錢易「南部新書」戊(郎案、「長安の戲場は多く慈恩寺に集まつている」の慈恩寺は宋敏求撰「長安志卷八唐京城二、朱

雀街東第三街即皇城東之第一街(第十一)進昌坊按ずるに唐人の多くが晋昌坊と云っているが晋と進は同じ義であるその東半分が大慈恩寺

注・隋の無漏寺の地、武徳初(A.D.六一八―九九年)廢されたが貞觀二十二年(A.D.六四八年)高宗が春宮であつた時に文徳皇后のために立てて寺とした。故に慈恩を以て名とした。よつて林泉景勝の地を選んだ寺が完成して高宗が親しく行幸された。佛像幡花はいずれも宮中より給わつたもので、太常九部樂を儀して額を送り寺に至つた。寺の南は黄粟水竹森に臨み、邃幽なこと京都の最良の所だつた(下略)

と記されて居り、張彦遠「歷代名画記」卷三の「兩京外州寺觀画壁を記す」のなかに慈恩寺を、

「塔内面東西間は尹琳の画く所で、西面菩薩騎獅子、東面騎象(郎案、文殊と普賢の両菩薩)、塔下南門は尉遲(乙僧)が画き、西壁の千鉢文殊は尉遲の画。南北両間及び両門は呉(道玄)が画き題字を書く。塔北殿前窗間は呉の画で菩薩殿内は楊庭光が經變を画いたが彩色は損欠。大殿東軒廊北壁は呉の画で未完成。旧傳では呉の絵と云うが細看するとそうでない。

大殿東廊從北第一院は鄭虔・畢宏・王維らの白描画、入院北壁の二神は絶妙の筆だが作者不明。兩廊壁間閭(立德)に画かせ、中間及び西廊は李果度が行僧を画く。塔の東南中門外偏に張孝師が地獄變を画いたが己に剥落。院内東廊從北第一房間の南壁に韋鑾が松樹を画く。大佛殿内東壁に好い画があるが作者不明。中三門裏両面に尹琳が鬼神を画く。」

とあるように玄井縁りの訳經場であり、唐代名手の展覽会場の趣もあつたから、都人士が今日の浅草觀音詣での如くに蝟集したので、參詣人を宛て込んでの浅草六区のような歡樂界戲場が隣接雜沓したものだと思われる。

「小規模な戲場は密教道場の青龍寺、そして次に薦福寺と永壽寺と記しているが、宋求敏の「長安志」卷第九唐京城三、朱雀街東第五街郎皇城東之第三街(第八)新昌坊、南門之東に青龍寺(注・本隋の靈感寺、開皇二年(A.D.五八二年)に文帝が立つて都を移し、

城中の陵墓を掘つて促し之に葬つた郊野で、その因縁で此寺を置き故に靈感を以つて名とした、武徳四年（A.D.六二二年）に至つて廢絶した。龍朔二年（A.D.六六二年）城陽公主が復、奏して觀音寺を建立した。初め公主が疾病の甚だしかつたので、蘇州の僧法朗があつて觀音經を誦して乞願した所愈つたので因つて名を觀音寺とした。景雲二年（A.D.七一一年）改めて青龍寺とした。北は高原を枕とし南は爽愷さわやかで登つた眺望の美は著名だつた。」

とある。桑原隲藏先生の「大師の入唐」（『東洋史説苑』昭和二年六月、弘文堂書房刊所収）に、

「永貞元年（A.D.八〇五年）二月から六月まで約四ヶ月間、大師は西明寺に滞在しつゝ、城内の名刹を訪ひ大徳を叩いて請益せられたことは、その上新請來經等目錄表に、周遊諸寺訪擇師表と云へる通りである。その周遊された寺院の中に玄奘三藏と特別の關係のある晉昌坊の大慈恩寺や不空三藏と特別の關係ある靖善坊の大興善寺等の存すべきは殆ど疑を容れぬ。その六月に大師は青龍寺の惠果阿闍梨に晉謁して遂に同阿闍梨より真言宗を傳受されることとなつた。青龍寺は西明寺とは反對に、左街の東邊の新昌坊の南門の東にあつた。土地は高く展望は廣い。北宋の錢易の『南部新書』戊に、長安戲場多集于慈恩、小者在青龍、其次薦福・永壽、とあればかなり群衆の雜沓した場所らしい。大師がこの寺で密教を傳へられた關係から、爾來我が入唐の大徳は、慈覺大師でも智證大師でも、皆青龍寺に留錫するといふ風に、我が國の佛教と關係の尤も深い寺である。」（前掲書二五六―二五七頁）

薦福寺は朱雀大街の東、開化坊にあり、その塔は南安仁坊に跨り、永壽尼寺安上門の東永樂坊にあつた。「尼講は保唐寺が盛んだつた」由は注目に価し、澤田氏も之に注目して、

「保唐寺では月の三日と八日とに講經が行はれた。平時は寂寥たる貧乏寺でさへ開講の日には聽衆が齋を持して集まり、殺生をしたり酒食に耽つたりする者が稀であつた。これは單なる信仰だけではない。一種の緣日として慰安遊樂の意味があつたからだ。既に尼講の開かれる平康坊の保唐寺は、花柳界たる北里の妓女たちが籠を放たれて聴講に押し出すために、信仰は名目だけでむしろ生きた女菩薩を拜むのが目的の遊人で殷盛を極めた。晉昌坊の大慈恩寺や新昌坊の青龍寺には戲場すなはち芝居小屋や手品見せ物の類が螺集してわが淺草のやうに滿城子女の歡樂地となつてゐたのであつた。」（前掲書三四―

とされた。澤田氏の引用された孫堅の「北里志」海論三曲中事は、わたくしの架蔵する錦章圖書局印行の「唐代叢書第五集（第四十二快）北里志二」に海論三曲中事とあつて、

「平康里北門を入り東回三曲が諸妓の居る所の聚である。妓中錚錚たる名妓は多く南曲に在り、中曲はその牆を循らした一曲に卑屑の妓が居り頗る二曲の軽斥する所である。」

と紹介して、

「每南街保唐寺に講席が有ると、月の八日に相牽き率いて聴講する。皆は假母に一縷を納めて然る後に能く里を出られる。…中略…故に保唐寺三・八日毎に士女極めて多く、蓋し諸妓に逢えるのを期待してだろう。」

がそれである。（浄岡氏前掲書、三三三―三五頁）

講經俗講が造形遺品の絵解きを伴つたろうことは、梅津先生、澤田氏、鄭氏の言の如くであつたらうし、その想像の翼を更に駆り立てるのは敦煌鳴沙山千佛洞の壁画塑像群であろう。そして塚本先生が、

「その図相は大部分は明らかに『観無量寿經』に依つたものである。極樂の相狀を思惟觀察する順序を詳細に説明しているこの經が行なわれ、この經による觀察行が勧められるところ、このような經變の出現は自然の勢いである。そうして道緯・善導の浄土教が最もこの經の宣揚に力をおくものであつたことを思えば、浄土變造立が唐時代に盛んとなつたことは偶然でないことを知るであろう。浄土變相が盛んに造立された敦煌地方も、わが奈良朝も、共に善導の著述が書写されていることを考慮されたい。唐時代善導流の浄土教が西方變相と共に流行したことを知るのである。／更に當麻浄土變、敦煌浄土變に画かれた浄土の有様が經に依るとはいいながら、法王阿彌陀佛が多数の聖衆を従えて坐している宝殿・宝樓の前で、歌舞・音楽が行なわれ飯食供養、蓮池舟遊等が現わされていることは、正に現世における帝王宮殿生活の理想的描写であり、とりもなおさず貴族文化に養われる唐人の、現世における最高願望の生活相である。往生人に九品の差別階級の示されることす

ら、南北朝以来の貴族社会を養成してきた九品中正の現実社会の制度を想定させる。ひいては『無量寿經』『阿彌陀經』共に梵本・西藏本が伝わっていないながら、ひとりこれを傳えていない。『觀無量寿經』の制作地についても、一抹の疑問を生じさせる。（注17橋瑞超氏将来品にウイグル文『觀無量寿經』がある。この經の研究上に貴重なものといえる。「二樂叢書」第一号に訳文をそえて出している。『觀無量寿經』の成立地を西域佛敎国に求める学者もある。）（前掲書九二―九三頁）

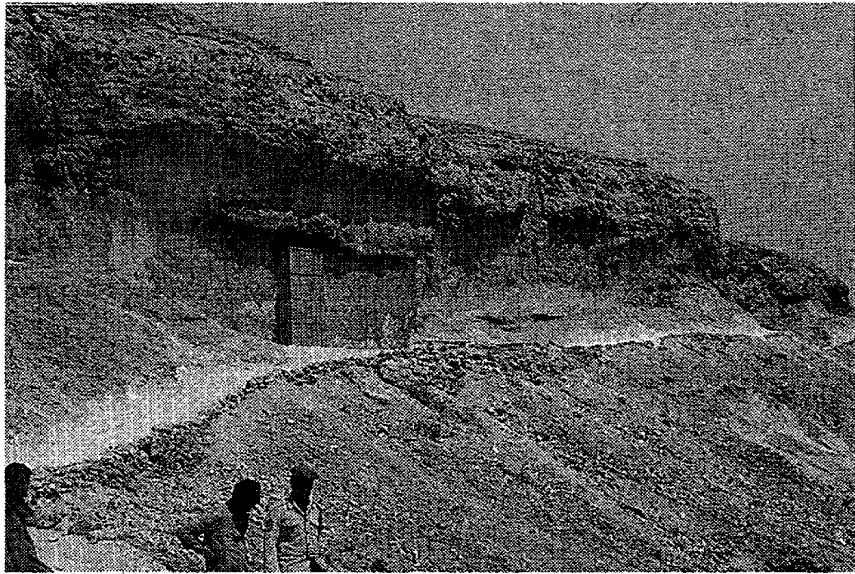
わたくしはかつて敦煌千佛洞を訪れて親しく石窟壁画と塑像群を目睹したことがある。敦煌オアシス都市の西方に蜃気楼のように輝く鳴沙山を望見して、他界世界、死者の赴く西方極樂世界を実感したのを鮮かに思い出す。そして途中の沙漠帯が鳴沙山に近づくに従って壘々と続く死者奥津城、墓塔を見た。こうした想いは石窟洞の夫々独立閉鎖された構造と相俟って、送葬儀礼の殯屋として機能していたのではないかと推察したのである。

元来横孔式窟院の起源と發展を視野に入れてみると、エジプトのナイル河中流域東岸摩崖に開鑿されたバニ・ハッサン遺跡を想起させる。三十九個の横孔墓廟で中王朝（略B.C.二〇五〇年からB.C.一七六八年）に造営されたもので、多くの浮彫壁画で飾られている。エジプト墓廟が王の谷を主流として地下墳墓ピラミッド内室形式であるのを考えると、バニ・ハッサン墓廟の横孔形式はその展開がアラビア半島北辺から、イラン高原に紀元前十世紀頃から東漸しているのが分る。わたくしの架蔵する Charles M Doughty; *Travels in Arabia Deserta* 2vols., London 1923 にもネチド地方に散在する横孔墓をいくつも紹介している。石田幹之助先生によると、

「ドーティーは英國の人、一八七五年にダマスクを出立してハジルに到り、マダイン・サリーフの石窟墳墓を探り、それらの描かれた繪畫や銘文を寫し取つて巴里なるルナン（Renan）の許へ送りその研究を助けた。それよりベドウィン等に伍してネチドとヘチャズとの境上を彷徨し、タイマを訪ひて多くの碑文を發見し翌年ハイルに到り、西してカイバルに赴いたが、土民の虐待に遭ひ、身を以て逃れてハイルに歸つたがここをも追はれ、東南の方ベライダに去つたが亦留るを得ず已むなく、西南アナイザに行つて部酋サミルの款待を受け暫く身を休めることが出来た。その後幾度か危地に陥り又幾度か之

を免かれてヘチヤスに入り、タイマを経てヂエツダに達し、一八七八年を以てそのアラビア踏査を終つた。十年か後、彼はその體験を述べて一書に著し「Tratels in Arabia Deserta (Cambridge, 1888) と題して世に問うたが、その觀察の精緻文辭の華麗共に比類なき所と稱せられ、アラビア探險記の冠冕と目されてゐる。」(「アラビア探險の回顧」 西南亜細亞の歴史と文化、昭和十八年三月、大和書房刊、所収、七四頁)

と紹介されており、その著作に散見される。メソポタミアの粘土文明のなかに石窟墳墓は見出すことはできない

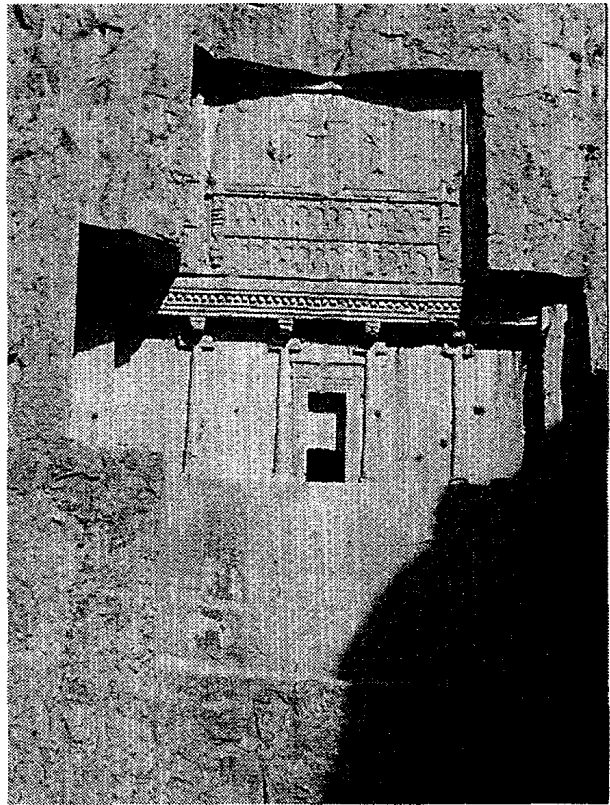


ナイル・パニ・ハワサン墓廊



イラン・パサルガダエ・キエロス墓廊

が、イラン高原に栄えたアケメネス王朝の王墓に横孔石室の墓廟が辿られる。面白いことに王朝創始者とも云えるキュロス大王(一B.C.五三〇年)の墓廟は、パサルガダエに家型石積み墓であつたが、ダレイオス以後の歴代の帝王墓はペルセポリス裏山や、ナクシュ・イルスタムの摩崖に開鑿された横孔式に變化する。この横孔式墓廟の形式がどこから輸入影響されたものか、



イラン・ナクシェ・イ・ルスタム墓廊

今の所未詳であるけれど、ササン朝の後期ホスロー一世によって開鑿された、シルクロード沿いのターク・イ・ブスターン洞遺構と関係あるものと、わたくしは考えている。西方極楽浄土のルーツと考えられる五世紀～六世紀の遺蹟がそれである。

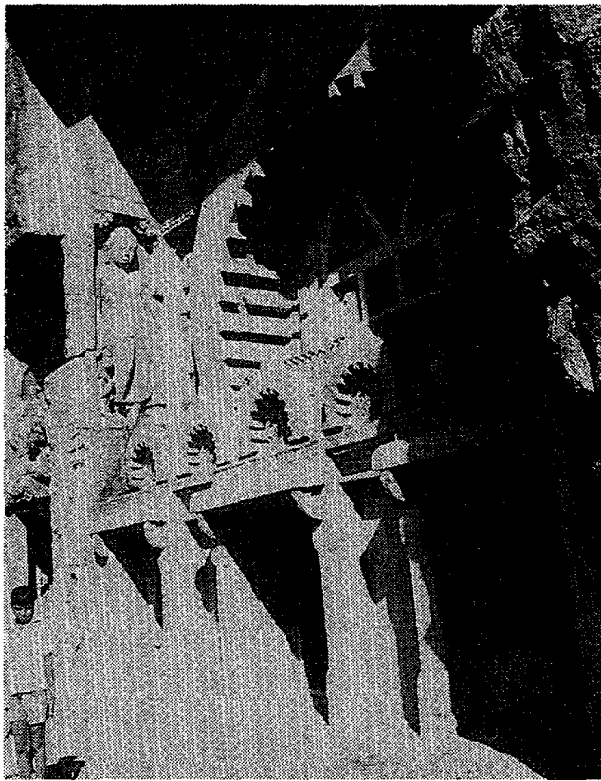
ササン朝帝王の墓廟の考古学的知見は未詳であって、地下墳墓なのか横孔式石室なのか分っていない。ターク・イ・ブスターン洞が楽園^{パラダイス}、理想他界世界として、洞前に遺骸を置いて殯に似た儀礼が行われたのではないかとこの空想も湧く。ゾロアスター教を国教としたササン朝帝王はその殯葬礼の後、沈黙の塔に移されて、遺骨はオスアリ骨壺に収められて何処かに埋葬されたのだろう。

西方極楽浄土の祖型とわたくしの見做したターク・イ・ブスターン洞で、死者送葬の殯を行つたとする文献資



イラン・ターク・イ・ブスターン洞

料が見当たらない。観無量寿經に説く阿彌陀教主の居ます極楽浄土と酷似した遺構の東漸は、インドのデカン高原からガンダーラ地方、タクラマカン砂漠縁辺の横孔式石窟例を夥しく遺存しているにかかわらず、不思議なことに敦煌鳴沙山千佛洞の隋・初唐の浄土変相図を飾る石窟例まで飛んでいる。アジャンター石窟、ピタルコーラ石窟、エローラ石窟の寺院は僧院窟、塔院窟の二形式に岐れて、それが中央アジアを東漸してきた。そこには死者送葬儀礼、殯が行われた痕を見出し難いが、窟院壁画を通観するに、参詣者信者らに絵解き講説が行われたことは確かである。いや、サンチーのストウーパ参詣者に門檣・欄楯に浮彫りされた佛伝や本生譚が、講説俗講されたこと識者の指摘した所である。すでに變文が唱導されていたと見て良い。けれど、浄土教的變文と變相の行われた形迹は今の所隋ごろの敦煌千佛洞遺構迄認められない。



インド・アジャンター石窟

その浄土變相をもつ窟院で殯儀礼の行われた確証もない。ただその片鱗は「マルコ・ポーロ東方見聞録」中に沙州（すなわち敦煌千佛洞）の興味深い軼事として記録されている。マルコ・ポーロの紀行については H. Yule and H. Cordier; *Travels of Marco Polo*, 3 vols, London, John Murray 1929; M. G. Pauthier; *Le Livre de Marco Polo*, 2 vols, Paris, 1865 の訳注本の他、A. C. Moule & Paul Pelliot; *Marco Polo the Description of the World*, 2 vols, London, 1938 が著名なものと思われる。とくに最後のムール・ペリオ校本は諸校本を参酌引用した定本と見るべきもので、わたくしの考注作業もこれら三著作に従って行っ

ている。岩村忍著「マルコ・ポーロの研究、上卷（本文）」（昭和二十三年五月、筑摩書房刊）はムール・ペリオ校本前半の訳文であるので、沙州の記事を引いてみる。

「サシユウと云ふ都があり、それは大カーンに属してゐる。（そしてそれはL）タングードと呼ばれる（ところのL）地方（の中にあるのL）である。（そしてVB）（その地方のZ）民はすべて偶像崇拜教徒である。（中略）（そしてV）偶像崇拜教徒は（實にZ）自分の言葉を有してゐる。（しかしV）町はギリシア風と日出の方向の間にある。（そしてV）彼等は（工藝を有し或はVB）商業によつて生活してゐる民ではなく土地から收穫する穀物の利益で生活をたててゐる。（そしてV）彼等は（またはZ）多くの寺院と修道院を有し、それは多くの種類の偶像に充ち、そして彼等は大なる供物と大なる尊敬と（非常にZ）大なる尊崇を捧げてゐる（そして大なる歸依を示してゐる。FB）そして子供たちを有するすべての者は（子供が生れると直ちにL）（毎年L）一頭の羊を偶像のために肥えさせ、そして歳の始めに或は偶像の祭の時にその羊を肥えさせたこれらの者（即ち父親たちTA）はそれを子供と共に偶像の前につれて行く。そして（そこでZ）それに對し彼等とそして（またFB）その子供はそれに（非常にL）大なる尊崇を捧げる（そして彼等の偶像のために宴を催すのである。V）そして彼等はこれを濟ませてからそれをよく料理する。それから^[24a]彼等はそれを（再びFB）偶像の前に大いにようやく持ち運びそして彼等（即ち僧侶V）がその儀式と祈禱をすますまでそこに置く。（そして彼等はV）偶像が彼等の子供（の健康Z）を救つてくれるやうに（とこれをV）祈る、そして（次にL）彼等は偶像に肉そのもの（或は香Z）を食べるやうに云ふ。（中略）そして世界のすべての偶像崇拜教徒たちは彼等が（遂にV）死ぬ時には、他の者に（男たちと女たちのVA）死骸を焼くやうにする（ことを命ずるのがこの地方の習慣である。V）そしてまた（彼等がそれを次のやうにしてなすことをL）語らう。これらの偶像崇拜教徒たちが（死にそしてV）彼等の家から埋葬されるべき（都或は町の外部のP）場所に（持つて行かれそしてV）運ばれる時に、途中の幾つかの場所に於て死者の一族の者たちは道の真中で（彼等の分に應じてL）絹の（最も立派なVB）布と金糸の布で覆はれた（入口のあるR）（小さいL）（竹の或はLT）竿の家をこしらへる。そして死者

がこのやうに飾られた家に運ばれた時、彼等は止りそして（その家のFB）入口には（死骸をその假りの家の側の地上に横たへる。そしてVA）死者の前（の地上VA）に多くの酒と食物（と肉FB）を置く。（それは死者の霊はその身體の焼かれるのを見てゐるはずなので、死者の霊はいくらか元氣をつけられそれによって力が得られると考えられているからであるR）そしてそのやうな儀式によって彼はあの世に迎えられるであらうと云はれてゐる故に彼等はさうするのである。（そして彼等は途中にこしらえられた小さな家の各々に於てこのやうにして死骸が埋められるべき場所まで来る。VB）そして埋められるべき場所に運ばれた時に（しかる時L）みよりの者たちは（樹皮でつくられたR）紙片を切り抜いた男（と女VA）（の色彩を施したVL）（像とL）をつくる（そしてみよりの者の名を書き焼くV）——そして馬と駱駝と（羊とそして他の獸L）とそしてベザントの大きき位の貨幣^(24b)（の形をした紙L）をこしらえる。（そして彼等はまた多彩の薄絹とL）（銀絲の布地とその他多くのものをZ）（つくる。L）そして彼等はこれらのものをすべて（火中に投じそしてVA）死骸と共に焼やし、そしてあの世に於て死者が（死骸の前のその場所で彼に對する愛のためにTA）燃された紙の像だけの奴隸（と女の召使と馬と貨幣VA）とそして獸と羊とを（身のまはりにFB）持つやうに（そしてそこで富み且つ榮あるやうにP）と云ふ。（前掲書一九九—二〇二頁）

マルコ・ポーロが敦煌の町と鳴沙山千佛洞（或いは訪問していないかも知れないが）の噂と見聞した折、^{タシケント}西夏人佛教徒の冠婚葬祭の儀礼だったこと間違いない。誕生に際して石窟に赴き羊を屠つて佛像佛面に奉獻するのみならず、元旦や祭礼縁日に訪問している点を記録しているが、恐らく敦煌俗講、変文と変相が蝟集する信者大衆に向つて説かれていたこと、充分予想できよう。窟前の殯儀礼による西方淨土導引の事實は記されていないが、あの地理風土環境と夥しい石窟淨土変相図の存在は、敦煌淨土教の活動の姿を最も髣髴させるものではあるまいか。

むすび

淨土教の流布の波沫がこの東域日本の天平末期の平城京に及んだろうことは、元興寺の智光曼荼羅図や當麻曼荼羅図の存在から推測し得ること塚本善隆先生の指摘を待たずとも、充分納得できる。が道悼・善導らの鼓吹した觀無量壽經とその淨土變相図が、誰れによつて唐朝留学の鞆の内容として携えられたものなのだろうか。夥しい数の留学僧の過半は帰朝後官營大寺院の学侶として、換言すれば明治帝国大学教授として登用されて、貴族皇族への奉仕をその任務とした。彼らが長安・洛陽の都市寺院で緣日に催された俗講・經講に、大衆雜沓する庶民信仰の姿に、どれ程の関心と興味を抱いたか徵証する資料に恵まれてはいない。入唐八家の雄慈覺大師円仁師の「入唐求法巡礼行記」に、会昌改元前後の長安における俗講のことを記している（澤田氏前掲書、三六頁）のからも知られる。けれど大衆教化への関心が殆んどなかつたエリート留学僧から期待するのは無理かも知れない。

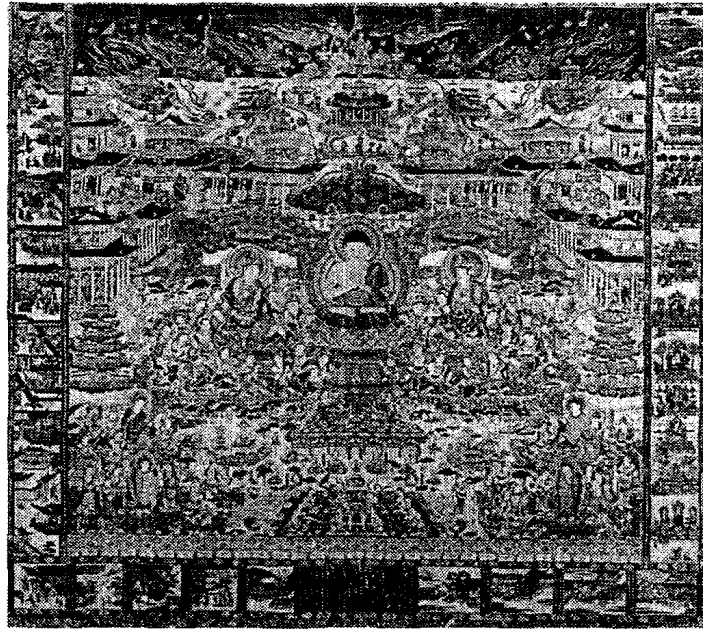
とすると當麻寺の淨土堂と淨土變相図の造立者は誰れなのであろうか。

有名な中将姫傳説に彩られた「當麻曼荼羅緣起繪卷」からは、そうした人物の姿は皆目見当らない。蓮糸から織成した淨土變相図一鋪としてその年代決定に資するかどうか、わたくしは疑念に思っている。唯、彌勒淨土たる創建時の當麻寺に、二上山を背景とする所に東面して淨土堂が建立されて、その本尊に淨土變相図が安置されたことが知られるのみである。しかも送葬儀礼の殯を管掌した當麻氏が、すでに送葬儀礼職能団の棟梁としての意識を捨てた時点で注目したい。平城京の貴族として藤原仲麻呂叛乱鎮圧に功勞があつたとして、天平宝字八年（A.D.七六四年）十月七日に群臣と共に従五位下を給わつた當麻真人得足、刑部大輔従五位上當麻真人永嗣が淡海三船、石川名足らと『続日本紀』の編纂に係わつたことが『日本後紀卷五』恒武天皇延暦十六年（A.D.七九七年）

二月十三日の條に見え、送葬儀礼職能団から學術文藝へ転進した姿が見え、同職掌者たる秋篠朝臣安人も『続日本紀』増補再訂の功で正五位上に叙されたことも上掲の記事で確かめられる。彼らは菅原道真によつて代表されるように、文章博士、文人としての姿に変身していた。すでに触れたように二上山周辺の古墳群帯で活躍していた送葬儀礼職能団の雄當麻氏、菅原氏らの棟梁は行基であり、また役小角であったことを思うと、『続日本紀』卷七、養老元年（A.D.七一七年）四月廿三日の行基集團彈圧の詔勅に云う点に注目せざるを得ない。

「方今小僧行基并に弟子等、街衢を零疊して妄りに罪福を説く、明党も合せ構え指臂を焚き剥ぎ歴門假説して強いて餘物を乞い、聖道と詐稱して百姓を妖惑す。」

を別の観点から検討すると、彼らの別な庶民信仰の萌芽が認められよう。罪福を説くとは唐代俗講經説の姿を髣髴としはすまいか。指臂焚剥は灸術按摩術、初歩的外科手術を施す姿であり、聖道と詐稱するのも俗講唱導の一面である。わたくしは推測するのだが、行基輩下に唐代俗講に習熟した、また変相・変文を持ち歩いた徒輩のいたろうことである。道綽・善導の淨土教は天平中末期の一部に流布していたらうことも亦。當麻寺が彌勒淨土を設定して未來佛の降臨の場としたのは死者追福後世安樂への免罪符、パスポートの鼓吹ではなかつたか。彌勒上生經、彌勒下生經から觀無量壽經への転進志向は當麻寺の淨土堂建立と、觀經變相図作成による俗講が行われるに最も適わしい。否彼らは淨土堂前に遺體を前に俗講を殯礼の誅を朗唱する様に行つたと見たい。それは禹域三千里の涯敦煌鳴沙山莫高窟前に行われた如くにである。もちろん當麻曼荼羅緣起に觀經變相図を織成した「よこはぎの大臣」^{おとこ}の娘を、藤原豊成の娘とする説もある。豊成は恵美押勝の兄として、反つて誤解に逢つて失却し、太宰外師に左遷されたが、多くの仏教作善を行つた。これはその南部仏教の一面に觀無量壽經とその變相図の淨土堂の普及にあつたとするのを推測させる資料であろう。田中日佐夫著「二上山」第九章當麻曼荼羅の語るその二〇二―二〇八頁に詳しい。しかし淨土堂建立の意義も目的も何ら説かれていないあの緣起は、例の俗講の徒ら



岡准茶曼麻當

による創作として、逆に浄土教布教の手段として用いられたと考
 えても可笑くあるまい。となると、縁起絵の成立は多少時代が降
 ることとなり、むしろ浄土堂と浄土変相図が當麻氏に縁りのある
 送葬儀礼に固執しつつ、庶民層に極楽西方阿彌陀世界に引導する
 ための手段として案出し造立したと考える方が妥当であろう。此
 処には殯礼の一形式としての俗講・変文誦唱者のいたことを想定
 させる。そしてこの具体相としての阿彌陀浄土変相図が欠くこと
 のできぬ条件であった筈である。それも壁画としてよりも掛幅の
 形式をもって装厳したのには、多分にこの織成に神秘不可思議の
 伝説を附加して、一般大衆に、その都度壁面に懸けて湧出したか
 の観想へと誘うためだったと考えられる。その湧出に際して勿論
 楽人らの演奏するこの世のものとも思われぬ夢幻世界を造り出し
 たと思われるし、変文唱誦の俗講者たちの弁舌に負う所があった
 に違いない。

（平成十年戊寅極月下浣 稿了）