

## 第四結集はあったか

朴 点 淑

### I はじめに

インドの仏教では、初期から古代バラモン教以来のインド的思考に基づいて、經典の成文化と仏像の制作は長い間タブー視されていた。

ところがパーリ上座部の伝えるところによれば、經典の結集 (saṅgīti) が何回か行われたという。その主なものは一般に四回とされている。第一結集は仏陀の入滅直後ラージャグリハRajagrha (Rajagaha) で、第二結集は100年後頃ヴァイシャーリーVaiśālī (Vesālī) で、第三結集は仏滅後二百年頃のアショーカ王時代にパータリプトラPāṭaliputraで、第四結集はスリランカのアルヴィハーラAluvihāraでそれぞれ行われたという。

これら結集の事跡は、伝説として伝えられているが、第一・第二結集については南北両伝ともにこれを伝えているのに対し、第三・第四結集についてはパーリ伝のみあり、北伝の中国及びチベットの文献にはこの伝えない。

南伝に基づく四回の結集のうち、第三結集までは記憶している教法を一緒に合誦することであったが、第四結集は、これまで口授によって伝えられてきた三蔵及びその注釈書を文字に著すという、經典書写の結集であるといわれる。この伝説は当時書写された三蔵や注釈書の内容について何も示唆するところがないが、經典成立史の観点からは重要な出来事とされている。

そこで本稿では第4結集について検討し、それによる教団への影響や思想の変化についての考察を試みようと思う。

### II 經典の書写

紀元前一世紀頃に上座部の正統派マハーヴィハーラMahāvihāra (大寺) の比丘たちは、これまで師から弟子へと口授されてきた教法を、はじめて文字を使って書写するようになった。

『島史』DīpavaṃsaXX.20-21 (『大史』MahāvāṃsaXXXīī102-104) によれば、

「以前に大慧ある比丘らは、口誦によって三蔵聖典及びその注釈書をも将来した。その時人々が（教法から）離れているのを見て比丘らは集まり、教法をながく存続するために書写した。」

(piṭakattayapāliṅ ca tassā atthakatham pi ca  
mukhapāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhū mahāmati;  
hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhū samāgatā  
ciraṭṭhitatthaṃ dhammassa potthakesu likhāpayuṃ.)

と記録されている。

この書写が行われたのは、古都アヌラーダプーラ Anurādhapura から百キロほど離れたところにあるマータレー Mātale のアルヴィハーラ Aluvihāra (Ālokavihāra) 石窟寺院で開催されたという。おそらくシヴァ Siva 長老を議長とし、五百比丘が参加し、王の援助を受けずに成し遂げた大事業であった。パーリ三蔵の書写を完了し、さらにそのシンハリーズ Sinhales の注釈を A.D.100 年頃までに完了したようである。<sup>(1)</sup>これがインドでは仏教のみならず他宗教をも含めて、聖典を文字に書写することをした最初であるとされる。

マララセーケーラ Malalasekera は次のようにウィックレーマシンゲー Wickremasinghe<sup>(2)</sup>の主張を引用する。

スリランカにあった文献はアルヴィハーラ編纂会議より少なくとも一世紀以前からあって、ヴァッタガーマニ・アバヤ Vaṭṭagāmaṇi Abhaya 王治世のもっと前から普通に著述が行われた。ヴェッサギリ Vessagiri 碑銘を見るに、その当時の人々は、サンスクリットの形態を十分に整えたブラフミー文字を知っていた。

という。

水野弘元博士によれば、アショーカ王法勅文の中で西部群に属するギリナール Girnār の刻文の言語がパーリ語に最も近く、西部のウッジェーニー Ujjenī からあまり遠くないところにあるサーンチー Sāñchī や バールフット Bhārhut の仏教遺跡にある紀元前二百年前後の刻文の言語も他の地方のものに比べてパーリ語に近いという。<sup>(3)</sup>

## 1 基本資料

先に言及したように、パーリの第四結集について伝えるものはスリランカの歴史書のみで、つぎのようなものである。

・ディーパヴァンサ Dipavaṃsa (『島史』、『島王統史』)。現存する最古のスリ

ランカの編年史的史詩である。23章に分かれ、すべてパーリ語の詩句よりなる。ブッダの生涯と経典の結集、部派史、アショーカ王の帰仏、マヒンダの來島と仏教の確立、諸王の事跡を詳述し、マハーセーナ Mahāsena王 (A.D.334-362) の治政で終わっている。

- ・マハーヴァンサ Mahāvamsa (『大史』、『大王統史』)。五世紀末マハーナーマ Mahānāma長老によって第37章50偈までが編纂された。Dīpavamsaを補い、古来の伝承を記録している。十三世紀にダンマキッティ Dhammakitti長老が第37章51偈から第79章までを編纂し、その後、数人の手が順次に加えられて第101章29偈に至っている。ダンマキッティ長老以後の増補の部分をチューラヴァンサ Cūlavamsaとして分けられている。
- ・ニカーヤサングラハ Nikāyasagmraha。十四世紀末、ヴィーラバーフ Virabāhu二世 (1391-1397) の治下において、ダールマキールチ Dharmakīrtiによって著され、ブッダの入滅からブヴァネーカバーフ Bhuvanekabāhu五世 (1360-1391) の治政に至る簡単な仏教史である。前記の二書とともに大寺派の伝承に基づくスリランカ仏教史とも見なされている。

以上、一般に確認されている主要なものであるが、これら以外にも記述の存する文献はあるかもしれない。

## 2 背景及び原因

紀元前三世紀中葉、アショーカ王の王子マヒンダ Mahindaは、スリランカに仏教を伝えると同時にインドの文化を齎した。彼が伝えたパーリ語の経典はこの島にきた最初の文学作品であった。しばらく平和が続き、代々の諸王が仏教を保護し、次第に盛んになった。二百年ほど経った頃のヴァッタガーマニ・アバヤ王 (B.C.89-77) は、王位継承後五ヶ月にしてブラーフミン・ティサ Brāhmin Tissaの叛乱や、南インド対岸に住んでいるタミル Tamil族の侵入を受け、逃亡するようになり国土も荒廢した。

さらに十二年間も続いて起こったひどい飢饉の間に餓死する者が多く、比丘は山岳やインドへ避難した。マハーヴィハーラは見放され、境内に木が繁茂し、完全に放置状態になってしまった。また戒律に示された比丘の厳肅な道を実践することが出来なくなったので還俗する者もあった。前に述べたように、当時

はブッダの教えを師から弟子へ口伝していた。しかし記憶している専門の比丘たちの死が相続き、サンガは非常な困難に遭遇した。このような危機に陥ったサンガを救うために比丘の指導者たちは、所依の聖典をより安全に伝承する方法を考えざるを得なくなった。

ついにヴァッタガーマニ・アバヤ王は、逃亡すること十五年の後、王位に復することが出来た。ひどい飢饉も終わりインドからも比丘たちが戻ってきた。然るに王の逃亡中、ジャイナ教 (Nigaṇṭha) の寺院の前を通ったとき、この寺院のものが王に向かって冷笑し罵言を浴びせたから、復位後、王はこの寺を壊してアバヤギリヴィハーラ Abhayagirivihāra (無畏山寺) を建て、親友マハーティッサ Mahātissa 長老に捧げたのである。この長老は社交性があり、俗人の家にもしばしば出入りしたために、持戒堅固なマハーヴィハーラの比丘から嫌われ、ついに教団追放の処分を受ける。その処分の不当を非難した弟子バハラマッス・ティッサ Bahalamassu Tissa も罰せられ、彼らは追従者五百比丘とともにマハーヴィハーラを離脱して、独立の一派を形成するに至った。これを無畏山寺派という。マハーヴィハーラ 建立後、およそ百十八年目にスリランカの教団が二派に分裂するに至ったのである。

その後もアバヤギリヴィハーラの系統は、王の保護を厚く受け、ひとり栄えたが自由な立場に立っていたので、法と律に異説を唱えるようになり始めた。これに対してマハーヴィハーラの正統派は次第に衰微していった。

長い間のさまざまな災難は、サンガの生活に大変な変化を齎した。聖者になろうとするより、ただ習おうとする者になりやすく、また厳しい環境を乗り越えるためにも経文を伝持する必要がかなり明白になったので、比丘たちの間では、Pariyatti 教法が Paṭipatti 実践より重要であるという傾向が強くなった。比丘らは「仏教の根本は pariyatti か paṭipatti か」と論争し、前者が勝利をおさめ、Sutta が Vinaya より重んぜられるようになった。

さらに時が経つにつれて修行への志がなく、ただ生活のために出家する者たちが増え、経典を口授する意志が弱くなり、教団の存続の問題に関わるようになった。それを解決する唯一の道はこれまでの口授をやめて、その経典を書写することであると考えざるをえなくなった<sup>(4)</sup>。

以上のような原因を要約すれば、つぎのようである。

- ① 外部の他宗教徒からの侵略。
- ② ブラーフミン・ティッサの叛乱や飢饉。

③ 無責任・無信仰的な出家の増大。

④ サンガの分裂。

この中でサンガの分裂が最も直接的な原因であるといわれる。<sup>(5)</sup> アバヤギリヴィハーラの自由な立場や、この学派に対する王の援助が優先的だったので、これがアヌラーダプラから遠く離れたアルヴィハーラにおいて経典を文字化するということの決定的な要因になったとされる。<sup>(6)</sup>

### Ⅲ インドにおける伝播

スリランカはインド大陸の最南端にあり、自然・風土・人種・言語などほとんど大陸本土と一致する。多方面で大陸から強い影響を受けたスリランカの比丘たちは、この島の内だけにとどまらず仏蹟巡礼をし、さらにインドへの伝道にも従事した。これについては少なくとも碑文を通して推定されうる。

塚本啓祥博士の『インド仏教碑銘研究』によると、ボドガヤーBodhgayāの出土銘文の中に、グプタ時代までスリランカ人による寄進を記す銘文が四例見出される。

先ずボドガヤー大塔の欄楯のひとつにはŚuṅga王朝（B.C.250頃）期と見られるものに、

“Bodhirakhitasa Tabapanakasa dānam”.

Tabapana (Tamraparṇaスリランカ) の住民Bodhirakhita (Bodhirakṣita) の寄進。<sup>(7)</sup>と刻まれている。

古くからスリランカの人々がインドの仏蹟を巡礼したり、往来したりしたであろうことを知りうる。

次に、グプタ時代のA.D.588-589に当たる日付をもっている石板銘文であるが、マハーナーマMahānāmaというスリランカの比丘が菩提道場Bodhimaṇḍaにおいて、仏陀のために楼閣を建立したことが刻まれている。<sup>(8)</sup>

上記のものと同じ時期・名前で仏像の台座に記されているものがある。この二つの寄進者は大覚寺Mahābodhi-saṃghārāmaで修行する同一人であろうと推定されている。その訳文はつぎのようである。<sup>(9)</sup>

オーム！これ（仏像）は、Amradīpa（スリランカ）の住民で釈種比丘の上座Mahānāmaの寄進物である。これ（寄進行為）に何らかの福德があるならば、それが一切衆生の無上智獲得のためとならんことを。

と刻まれている。

また、大覚寺の南側に横たわっていた欄楯に、スリランカの比丘による寄進銘文が発見された。日付はないがそこに刻まれている書体から六・七世紀のもの<sup>(10)</sup>と見られる。

Lankā島の王家に生まれた沙門Prakhyātakīrttiは、法を尊崇する彼自身の家系の天空における月（神）であった。

仏果を得ようと願求しているこの比丘は、人々の平和のために三宝に帰依して、kāra（讃歌）を正しく作らしめた。

それ故に、親教師〔を始めとして……のために〕この善根（功德）が私によって獲得されんことを。彼がこの善果を所有するに至らんことを。

と刻まれている。

七世紀の玄奘が伝えるところによれば、この大覚寺というのは、四世紀頃スリランカのシリ・メーガヴァンナSiri-meghavaṇṇa王がグプタ王朝のサムドラグプタSamudragupta王に伽藍建立の許可を求め、自国の巡礼僧や学僧のために僧院を建てたものであった。当時約千人の比丘が住み、大乘上座部の法を学習し、戒律を堅く守っていたと報告している<sup>(11)</sup>。大乘上座部とは、アバヤギリヴィハーラ派を指しているとされる<sup>(12)</sup>。

玄奘が訪ねた頃の上座部は、東インドのサマタタSamaṭata国において伽藍は三十余ヶ所、僧徒は二千人あまりで、みな上座部の法を学習する。南インドのドラヴィダDraviḍa国においても伽藍は百余ヶ所、僧徒は一万余人となり、みな上座部の法を学習するという<sup>(13)</sup>。

大乘上座部については、中インドのマガダMagadha国のボドガヤー、南インドのカリンガKaliṅga国、西インドのバルカッチャBharukaccha、スラッタSuratṭha国などに存在していたことがわかる<sup>(14)</sup>。

南インドのアンドラ地方では二世紀より四世紀にかけて仏教文化の一大中心地と知られるアマラーヴァティーAmarāvatiとナーガールジュナコンダNāgārjunakoṇḍaの遺跡がある。ナーガールジュナコンダでスリランカ上座部のための施設が、建立・寄進されたという事実が見出される。ナーガールジュナコンダの出土銘文の中にスリランカの上座部との関わりをもつのが二つある。

先ず一つは、大塔の東側ナーハラーラボデュNāharāllaboḍu丘にあるチャイティヤ堂から碑文が発見された。三世紀の日付をもつ。その内容はイクシュヴァークIkṣvāku王朝期の日付が附された仏陀への長い帰依文の後に、次のように記されている。

Māṭhariputa王の14年、冬季第6半月13日に、王の諸軌範師、Kasmira (Kaśmīra), Gaṃdhāra (Gandhāra), Cina (中国), Cilāta (Kirāta), Tosali (Tosālī), Avaramta (Aparānta), Vaṃ-ga (Vaṅga), Vanavāsi, Yavana (?), Damira (?Draviḍa), Palura (?), Taṃbapaṃṇi (Tamraparṇaスリランカ) 島を教化せる Taṃbapaṃṇa (スリランカの) Theriya (Sthavirīya上座部) の所領として、Vijayapurī の東方にある Sripavata (Śrīparvata吉祥山) の Cula-Dhaṃmagiri (Ksulla/Ksudra-Dharmagiri) 僧院に、石板舗装された制多と共に一切を整備された制多堂が Bodhisiri の優波夷によって建立された。(中略)

また、このように Kulaha 僧院に制多堂が、Sihaḷa 僧院に菩提樹のための堂閣が、Mahā-dhaṃmagiri に1個の僧房が、Mahāvihāra (大寺) に祠堂の柱が、Devagiri に勤行堂が、Puvaseḷa (Purvaśaila 東山) に貯水池と正面廊と祠堂が、Kaṃṭakasela (Kaṃṭakaśaila) の大塔の東入口に石造の祠堂が、Dhaṃ…僧院に石造の祠堂が。また、上記これらすべては、聖者の集会と、一切世間の絶えることなき利益と安樂のために建立された。この造営は、3人の工事監督者 Caṃdamukha (Candramukha) 長老と、Dhaṃmananḍi (Dhar-manandin) 長老と、Nāga 長老とによって建立され、石工 Vidhika の作る<sup>(15)</sup>ところである。

と刻まれている。

このようにイクシュヴァーク王朝期に、多くの国を教化したスリランカの上座部のためにボディシリ Bodhisiri という優波夷が、制多などの多数の宗教施設をナーガールジュナコンダとその周辺の地域に造営したことが記されている。さらに東山部 Purvaśailīya を意味する東山 Purvaśaila を含んでアンドラ地方に数多くのスリランカ上座部の諸施設が造営・寄進されたことは、大衆部諸派との密接な交流も考えられよう。

次は、四翼構造の僧院の中庭に一基の塔、一個のチャイティヤ堂からなる僧院施設から一對の仏足跡の浮彫に刻まれている銘文が発見された。その銘文に用いられている文字はイクシュヴァーク王朝期の南方のブラーフミー文字<sup>(16)</sup> (三世紀中葉) に類似するという。その訳文はつぎのようである。

成就あれ！

Kasmira (Kaśmīra), Gaṃdhāra (Gandhāra), Yavana, Vanavāsa, Taṃbapaṃṇidīpa (Tamraparṇidvīpa スリランカ島) を教化し、Mahāvihāravāsin (大寺の居住者、大寺派) にして師の九分教の義と相の決定に熟達し、〔四〕聖種の伝統の受持者である Theriya (Sthavirīy 上座部)、Vibhajavāda (Vibhajyavāda 分別説者) の軌範師たちの

僧院に、世尊の一对の足跡が、一切の衆生の利益・安樂を願って安置せしめられた。

この二つの銘文によってスリランカ上座部の比丘たちが南インドに進出し、北インドにも教化活動を広めていたという事実が知られるのであり、このことから第四結集によって書写された聖典は、おそらくインド本土にも伝えられたのであろう。

#### IV 経典の視覚化

紀元前後頃、ギリシアを始め外来異民族の侵入の舞台になった北西インドにおける東西文化の交流によって、仏教美術も大きな変貌と新たな展開を遂げる。仏滅直後から仏教徒の崇拜対象であったストゥーパを装飾するにおいて、法輪・菩提樹・蓮華などのシンボルを使って仏陀の存在を表現してきた。

ところが紀元後になって突然、仏陀を具体的な形に表現したいという気運が人々の間に起こってきた。それが、ガンダーラ Gandhāra 美術の現れである。その過程を辿ってみよう。

インドにおける仏教美術の始まりは、仏陀の遺骨を安置するためのストゥーパに起源し、それを荘厳することを中心として芽生えはじめ、アショーカ王の頃から本格化され、シュガ朝（紀元前二世紀～前一世紀）から初期サータヴァーハナ朝（紀元前一世紀後半～一世紀後半）にかけては、中インドを中心とする初期様式の美術がほぼ行われたとみられている<sup>(17)</sup>。

この時代を代表する仏教遺跡としては、バールフットストゥーパの欄楯と塔門、ボドガヤー菩提道場の欄楯、サーンチーの三つのストゥーパとそれらに伴う欄楯・塔門である。ストゥーパの装飾は浮彫が施されており、法輪・菩提樹・蓮華などの仏教徒の用いるシンボルとともに、本生図や仏伝図などの仏教説話が中心であった<sup>(18)</sup>。

本生 (Jātaka) は仏陀の前生物語であるから、仏陀は菩薩として登場し、前生における菩薩の姿は、あるときは人間であり、あるときは動物に現れ、いかなる功德を積んだかによって、今生において仏陀となりえたかを説明する説話である<sup>(19)</sup>。

仏伝は、仏陀の誕生から涅槃までの生涯を意味する伝記である<sup>(20)</sup>。仏伝は当初からまとまったかたちで分類されているのではなくて、仏教経典の最古に属する阿含経典や律典の中に断片的な事跡として、仏陀説法の前後の事情や戒律制定の由来に関することがかなり詳しく述べられていることに基づく<sup>(21)</sup>。



例えば、パーリ『律蔵』「大品Mahā-vagga」<sup>(22)</sup>や大衆部『摩訶僧祇律』<sup>(23)</sup>には、菩提樹の下における成道よりはじめ、最初の説法、カーシャパKassapa（迦葉）三兄弟の帰依、ラージャグリハ（王舎城）での教化、サーリプッタSariputta（舍利弗）やモッガラーナMoggallāna（目犍連）の出家、故郷釈迦国訪問など比較的まとまった仏伝が記されている。さらに『四分律』及び『五分律』においては、成道以前にまでさかのぼっている<sup>(24)</sup>。

パーリ長部の『大般涅槃經』<sup>(25)</sup>や漢訳長阿含經の『遊行經』<sup>(26)</sup>には、仏陀が涅槃に至るまでの前後の事情やその行程、晩年の事跡、死後の荼毘・遺骨の分配、起塔などのことが順序に追って述べられている。

ところでこのような古代初期の仏教美術には、仏伝を描きながら仏陀を人間的な姿で表わさず、菩提樹、台座、傘蓋、法輪、ストゥーパ、仏足跡、経行石などを単独であるいはそれらの幾つかを組み合わせることによって仏陀の存在を象徴的に示した。

これら仏陀なき仏伝図の表現は、上記の三遺跡以外のアジャンター前期壁画に属する第九窟と十窟にも見られる<sup>(27)</sup>。南インドのアマラーヴァティーでは他地域より後まで依然として象徴物によって仏陀を表す方法を遵守している<sup>(28)</sup>。

このような意図的に仏陀の形像不表現という事実の背景をなしている思想的・心理的根拠を従来の研究で探ってみよう。

フーシェFoucherによれば、サーンチーやパールフットの彫刻に王子の像は普通に出てくるが、仏陀の王子時代を描く場面では、その像を意図的に表していない。また経典にも仏像の彫刻を禁止した形跡は求められない。したがって彼らが仏陀の姿を求めなかった理由は、ただ「そのような習慣がなかったからである」、と論じる<sup>(29)</sup>。

高田修博士は、二つの説を提示している。

永遠に滅尽した仏陀の姿を人天と共に見ることができないと説いている経説に、その根拠に基づいた「仏身の不可像貌と最後生の強調」という説や、また超人性のますます強調されていった仏陀について、その姿を把握してこれを形色の上に表すことが、不可能視される「仏陀の理想化」という説とも看過しえないものである<sup>(30)</sup>、と説いている。

さらに中村元博士も、なぜ初期の仏教美術では仏像を造らなかったかについて、最古の経典『スッタニパータ』や『サンユッタ・ニカーヤ』に基づいて、「解脱した人を形で把握することはできない、解脱した人の姿は見えない」と

いうことから、その根拠を見出している<sup>(31)</sup>。

仏陀が人間の姿で表現されるようになり、仏像彫刻が仏陀の表現において完成に到達するのはクシャーナ Kuṣāṇa 初期のガンダーラにおいてである。年代的に言えば、だいたい紀元前一世紀中頃以後から後三～四世紀の頃に及ぶ。

仏陀の姿が表された最初の仏伝図としては、出土地不明で「祇園布施」<sup>(32)</sup>を表すとされるものがあげられている。それは紀元一世紀の末期に相当するとされた作品で、同様の大衣をまとった弟子とともに仏陀が在家の信者たちから布施される場面を表した図である。この図では仏陀も仏弟子も信者たちも皆同じ大きさで、後の作品に見るように仏陀のみを大きく表すことはない。これ以前の仏陀なき仏伝図は、ガンダーラに見出されず、仏伝図を制作するようになった最初期から、主人公である仏陀の姿をごく当然のこととして表現したようである<sup>(33)</sup>。

この「祇園布施」と様式的に同系統と考えられるのは「占夢」<sup>(34)</sup>「灌水」<sup>(35)</sup>などであり、ギリシア・ローマ美術の影響が濃厚であると知られる。これらとは別に系統を異にする一連の作品がある。「草刈人の布施」<sup>(36)</sup>「仏髪供養」<sup>(37)</sup>「仙者訪問」<sup>(38)</sup>「降魔成道」<sup>(39)</sup>などで、図柄が簡素であり、表現が素朴でありながら、インド化・土着化が進んでガンダーラ独自のものが見出されるという。また「初転法輪」<sup>(40)</sup>においては、初めて古代初期中インド美術のガンダーラへの影響を窺えるという<sup>(41)</sup>。これら作品の年代は2世紀初期と推定されている。

このようにしてガンダーラでは、一世紀末期から二世紀前期までの間に、技術的にギリシア・ローマ美術の影響をもとに仏陀を人間的な姿で示した仏伝図が創始されるようになり、その後ますます経典の物語が見える形にする仏教彫刻の制作が隆盛にむかい、遂に礼拝的な要素が強い単独の仏像が造られるようになる。

マトゥラーでも初期には、古代初期と同様に象徴物によって仏陀の存在を示唆する仏陀なき仏伝図が描かれている。さらに仏像が出現した後も、仏陀なき仏伝図の様式が併用されたい。ガンダーラに比べれば、現存する仏伝図は遥かに少ない。その中二世紀初期の作品とされる「帝釈窟説法」<sup>(42)</sup>には、仏陀の人間的姿が表現され、この主題のもののみが多く見られる。

この「帝釈窟説法」とともに、マトゥラーでは仏陀の生涯の重要な出来事をまとめる傾向が強い。すなわち「誕生」「降魔成道」「初転法輪」「涅槃」の四大事を図示する「四相図」<sup>(43)</sup>が表されるようになり、少ない遺物の中でその数も目

立つほどである。

南インドのクリシュナー河下流域では、二世紀中葉に進出したサータヴァーハナ朝およびイクシュヴァーク朝下で栄えたアマラーヴァティーとナーガールジュナコーンダの遺跡があり、そこからはストゥーパを飾る多くの仏伝図が出土している。アマラーヴァティーでは多様な仏教的モチーフによってストゥーパを浮彫で荘厳し、仏陀の姿を表現するようになったその年代については、二世紀後半頃と見なされている<sup>(44)</sup>。

この地域ではいずれもその初期には、他の地域と同様に仏陀の姿を表さず、仏陀を示す象徴物によって表現されたが、ガンダーラで始められた仏陀の人間像の表現が伝えられた後にも、仏陀なき仏伝図の象徴的表現が存続しており、しばしば並存して表される。

このようにみえてみると、ガンダーラで仏伝浮彫中にその主役として始められた仏陀の人間的な表現は、ますます発展してまもなく単独の仏像も造られ、仏像崇拜が盛んになり、なお種類の仏伝文学を成立する基盤ともなったであろうとされる。

中村博士が述べる、仏陀が人間の姿として具体的な形を持つようになった心理的な根拠を三つに要約すれば、つぎのようである<sup>(45)</sup>。

- ① 仏陀はもともと人間であるから、決して人間と断絶しているものではない。そのことを意識するにつれて、理想の人間の姿を表現したいと思ったのであろう。その動きが表面化して仏像がつくられたのである。
- ② いかなる人でも内に仏となりうる可能性をひめている。大乘仏教では「仏性」と表現し、「一切衆生悉有仏性」という思想をもっていた。このように人間の内なるものを尊ぶという思想に基づいて、仏像を拝むということも正当化されたのであると考えられる。
- ③ 仏陀在世当時すでに弟子たちは、仏陀の身を通常人の身体とは異なる優れたものと見なしていた。それがやがて、仏には三十二相とか八十種好とかいう優れた特徴があるという考えに発展したのである。こういう見解に助けられて、ついに仏像がつくられるにいたったのである。

高田博士によると、仏像が出現してくる経過を美術考古学的に辿るならば、古代初期美術における「仏陀なき仏伝図」が不具的なものに対して、仏陀の姿が仏伝図中の主役としてきわめて自然な形で登場し、且つ合理的である。多くの仏伝図は仏伝に忠実な表現態度と手法とで終始しており、ただ時代の進むに従

って、主役である仏陀の形のみを大きく表す傾向をとったのにすぎない。全体にガンダーラの仏伝図に表された仏陀が、歴史的な教祖釈迦として意識されていることは、否定できない事実である。このような立場から見れば、仏陀の形像を人間的な姿で描き出したその思想的背景は、説一切有部が主張する仏の生身有漏説の立場に結びつけ得る可能性も考えられよう<sup>(46)</sup>、と提示している。

古代初期から、ずっと守られてきた「仏陀なき仏伝図」の伝統を破り、自ら仏陀を自由に人間的な姿で表すようになったそのきっかけは、一体何だったのであろうか。

## V 経典書写の信仰運動

またその頃、従来の仏教に受け継がれてきた師資相承の口授・暗誦による経典の伝承法に対して、まったく様変わりした方法が現れはじめた。教説の受持・読誦 (vācana) を強調し、書写 (lekha) の功德を説き、経巻 (pustaka) の供養を最上とする考え方が出てきた。

ゴンブリッチ Gombrich の研究をみれば、大乘仏教の起源は書写によって始まった可能性を提示している。現存している初期大乘経典の主なものは写本であり、書写の功德が強調されている。これに対してパーリニカーヤが口伝であることをコスンス Cousins の論文を引用しながら進めている。

パーリニカーヤには口伝の特徴を示している。それは「記憶のための目録 mnemonic lists」「典型化した文句 stock passages」「同語反復 redundancy」「韻文 versification」などである。また現存する各の部派による伝承や、パーリ・サンスクリト・中国語・チベット語などの同系の経典を比較してみれば、その教義の核心は同じであるが、表題・場所の変更、構成要素の省略・増加などの部分的なところは異なっている。

すでに仏教以前からバラモンの中で口伝によるヴェーダの伝承が長く伝えてきた。韻文・散文で構成されている膨大なテキストを口伝によって保存するために、かれらは教育を通して組織的に訓練していた。仏教はヴェーダの伝承を見本にし、出家のサンガによる組織レベルの経典の保存機能を果たしていた。

このような集団組織を必要とする伝承法とは対照的に、初期大乘経典は個人的能力が尊重され靈感が表現されている。おそらく個人レベルでもできる書写<sup>(47)</sup>が現れ始めた。

コスンスによれば、一般的な口伝文学の注目すべき特徴は、「記憶のための決り文句mnemonic formulae」であり、それがパーリニカーヤを構成する重要な要因になっている。後期における構成要素の段階的固定化はパーリニカーヤの数多い特徴や発展の様相を示している<sup>(48)</sup>。

さて初期大乘経典では、その経典を文字によって書き記し、書き留めるといふ「書写」の功德が説かれ、その実践を強調する。主なものとして、初期の般若経典類、『阿閼経』、『般舟三昧経』、『首楞嚴三昧経』などがあり、『法華経』では「五種法行」といわれる受持・読・誦・解説・書写の五つが法師の実践行として勧められる。

大乘経典最初の書写説は、最も早く漢訳（179年）された『道行般若経』「功德品」のもの知られている。「功德品」は「道行品」「難問品」とともに最も原始形態を持つ部分と推定され、その成立は紀元前後頃まで遡り得ると見られている<sup>(49)</sup>。

「功德品」<sup>(50)</sup>では、書写について説くことが構成の中心となり、繰り返し述べられているので分量も多い。そこには、般若波羅蜜を書写し、その経巻を華・香・瓔珞・繪蓋などで供養すれば、仏滅後に舍利を収めた七宝の塔を供養するよりも、遥かに大きな功德が得られると説き、さらに書写した経巻を他人に与えて書写させ、読み、解説すれば、その功德は甚だ多いと述べる。

このように、経中に書写を説くところが少なからず見られるが、最終部分の「囑累品」<sup>(51)</sup>にも書写した経巻に対する供養方法を詳しく説いてから経を終わっている。

さらに、鳩摩羅什訳『小品般若経』<sup>(52)</sup>を見ると、般若波羅蜜を読誦・受持・書写し、供養し、尊重し、賛嘆することの功德が繰り返し説かれており、書写した経巻を供養することの功德は非常に大きく七宝の塔を数多く建立しても及ばないと述べられている。

『道行般若経』と同様に、最終部分の「囑累品」<sup>(53)</sup>にも書写を賛嘆してから経を終わっているのを見ても、当時の般若経を創作するグループが在家信者に対し信仰の実践として第一に求めたのが「書写供養」であったことが明らかであろう。

次に、般若経よりやや遅れて成立されたとされる法華経は、一般的に同時ではなく次第に作られていったという段階的な成立を想定されている。これの27品（または28品）のうち、第21章「如来神力品」までの20品（「提婆達多品」を除

く)が古い成立であり、残りの7品が後世の付加とされている。20品のうちでも、第1章「序品」から第9章「授学無学人記品」までに「随喜功德品」を加えて原形の成立となし、相当の年代を経て第10章「法師品」から第21章「如来神力品」までの10品がそのつぎに成立されたと見られている<sup>(54)</sup>。

この中で、書写を説くのは10章もあるが、後半の法師・宝塔・勧持・安楽・涌出・功德・神力品の7品は、梵語本・漢訳本(『妙法蓮華経』、『正法華経』)の両方に、受持・読・誦・解説・書写し、経巻供養を勧めることが説かれている。しかし漢訳の二本にだけ、第3章「譬喩品」に、仏の在世や滅後にこの經典を誹謗する者があり、経を読誦し書持する者を見て、軽視・憎嫉して恨みを持つならば、この人の罪報は死んだら阿鼻獄に入ると説いている<sup>(56)</sup>。

「法師品」を見ると、書写の功德と経巻供養が繰り返し説かれている。そこでは、仏滅後に法華経を信じ、読誦し、書写し、供養し、他人のために説く者は、如来の衣服で包まれた人と知るべきである。彼らは他の世界に住む如来たちによって見守れ、加護されている。彼らはそれぞれに、信仰の力と善根の力と誓願の力とをもっているのである。これらの人たちは、如来と一緒に僧院の同じ所に居住するものとなるであろう。そして、彼らは如来の手で頭を撫でられる者となるであろうと、ある<sup>(57)</sup>。

また舍利供養は否定されて、経巻を内に納めた塔に対する供養が主張されているところを見ると、いかなるところであれ、法華経が語られたり、読誦されたり、書写されたり、あるいは書写されて書物にされたりするところでは、七宝の塔が建立されるべきであるが、そこに如来の遺骨が安置される必要はない。何故かといえば、そこには、すでに如来の全身がいますからである。従って、この塔をあらゆる華・香・瓔珞・繪蓋・幢幡・伎楽・歌頌などで供養し、恭敬し、尊重し、賛嘆すべきであると述べている<sup>(58)</sup>。

このように大乘仏教を担う人々が自分たちの実践行として、受持・読・誦・解説・書写の功德を大いに強調し、経巻供養にまで発展し、在家信者にも信仰の実践として勧められ、新たなる經典伝承法を提案することも考えられるのであろう。

## VI 終わりに

仏教に受け継がれてきた師資相承の口授・暗誦による經典の伝承の困難を開くために、第四結集の經典書写が始められた。結集の本来の意味は、記憶

している教法を一緒に合唱することであり、原語である「saṅgīti」は合誦とも漢訳される。その本来の意味に照らしてみれば、第四結集はただ暗記している内容を文字化しただけなので、少々違う意味になると思われる。すなわち文字に著すための「あつまり（会）」の意味に近いのではないだろうか。

文字化されたことによって経典は普及し、在家信者の目にふれるものとなって行き、それまでの口授による集団的組織的信仰形態から経典を書写・読誦するという個人レベルへの信仰の実践が可能になった。

それによって人々の頭の中には、人間仏陀がイメージされるようになり、それが仏伝彫刻として表れ、次第に形像化へと向かっていったと考えられる。

書写が行われたということは、大乘仏教を導き出す重大な誘因のひとつともなり、新しい実践行法として経典伝承の形にも影響を及ぼしたと考えられる。

#### 注

- (1) G.P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*. Kandy. 1973. pp.44.
- (2) 同上、pp.45.
- (3) 水野弘元『パーリ語文法』1968年、山喜房、p.22.
- (4) E.W. Adikaram, *Early History of Buddhism in Ceylon*. Colobo. 1943. pp.73-78.
- (5) 同、pp.79.
- (6) 同、pp.79.
- (7) 塚本啓祥『インド仏教碑銘の研究I』1996年、平楽寺書店、Bodh-Gayā 10、p.138.
- (8) 同、Bodh-Gayā 31、p.147.
- (9) 同、Bodh-Gayā 21、p.143.
- (10) 同、Bodh-Gayā 15、p.140.
- (11) 『大唐西域記』巻8（大正51、918b-c）。杉本卓洲「パーリ文化と美術」水野弘元博士。米寿記念論集『パーリ文化学の世界』春秋社、1990年、p.211.
- (12) 水野弘元「仏教の分派とその系統」『講座・仏教Ⅲ・インドの仏教』大蔵出版、1959年、p.109-110.
- (13) 『大唐西域記』巻10（大正51、927c-931c）。
- (14) 『大唐西域記』巻8（大正51、918b）、巻10（同、929a）、巻11（同、934a・935c）。
- (15) 塚本、前掲書、Nagārjunakoṇḍa41、p.331-334.
- (16) 塚本、前掲書、Nagārjunakoṇḍa 50、p.340.
- (17) 高田修『仏像の起源』岩波書店、1967年、p.26-38。肥塚隆『美術に見る釈尊の生涯』平凡社、1979年、p.116-118.
- (18) 肥塚隆「インドの仏伝美術」『南都仏教』35号、1975年、p.88.

- (19) 岩本裕『仏伝文学・仏教説話』読売新聞社、1974年、p.24.
- (20) 外蘭幸一『ラリタヴィスタラの研究』大東出版社、1994年、p.3.
- (21) 水野弘元『釈尊の生涯』春秋社、1985年、p.6.
- (22) 南伝3、1-79.
- (23) 『摩訶僧祇律』卷23 (大正22、412b-419c) .
- (24) 増谷文雄 著作集5『仏陀の伝記』角川書店、1981年、p.106-107.
- (25) Mahāparinibbāna-suttanta, DN.II, pp.72-168. 南伝7、p.27-164.
- (26) 大正1、11-30.
- (27) 定金計次「インド仏教壁画の展開」『仏教芸術』214号、p.77-84.
- (28) 島田明「アーンドラ美術の仏陀像」『仏教芸術』249号、p.22-24.
- (29) A. Foucher, The Beginnings of Buddhist Art, by L. A. and F. W. Thomas, pp.7. 岩崎真澄「仏教芸術の起源」『国華』356、1920年、p.276.
- (30) 高田修、前掲書、p.56-63.
- (31) 中村元 選集第23巻『仏教美術に生きる理想』春秋社、1995年、p.191-197.
- (32) 高田修、前掲書、圖版17・18。律蔵、小品6、臥坐具鞞 (南伝4、p.225-252)。四分律50-51、鞞房舎 (大正22、p.936-942)。五分律25、臥坐法 (大正22、p.166-167)。十誦律34、臥坐法 (大正23、p.242-244)。
- (33) 肥塚隆、前掲書、p.151 (注17) .
- (34) 同上、図3 (注17)。南伝24、p.147-153.
- (35) 同上、図9 (注17) .
- (36) 高田修、前掲書、図版22 (注17) .
- (37) 肥塚隆、前掲書、挿図41、p.153.
- (38) 高田修、前掲書、図版23.
- (39) 肥塚隆、前掲書、図41.
- (40) 同上、挿図42、p.153.
- (41) 同上、p.152.
- (42) 高田修、前掲書、図版57。Sakkapañha, DN.II, pp.263. 『長阿含經』卷14「釈提桓因問經」(大正1p.62b以下)。『中阿含經』卷33「釈問經」(同、p.632c以下)。
- (43) 肥塚隆、前掲書、挿図55・56.
- (44) 宮治昭『インド美術史』1981年、吉川弘文館、p.100-111。島田明「アーンドラ美術の仏陀像」『仏教芸術』249号、p.24-28.
- (45) 中村元、前掲書、p.199-203.
- (46) 高田修、前掲書、p.267-270.
- (47) R. Gombrich, "How the Mahāyāna Began," Journal of Pāli and Buddhist Studies, Vol.1, 1988.
- (48) L. S. Cousins, "Pāli Oral Literature," Buddhist Studies Ancient and Modern, London, 1983.



- (49) 平川彰『初期大乘仏教の研究I』春秋社、1989年、p.77.
- (50) 『道行般若経』卷2「功德品第3」（大正8、432b）.
- (51) 『道行般若経』卷10「嘱累品第30」（大正8、478b）.
- (52) 『小品般若経』卷2、「塔品第3」（大正8、542c）.
- (53) 『小品般若経』卷10、「嘱累品第29」（大正8、586b-c）.
- (54) 布施浩岳『法華経成立史』大東出版社、1967年、p.243-289.
- (55) Saddharmapundarīka. Ed. By h. Kern and B. Nanjio, St.-Pétersbourg 1908-1912.
- (56) 『妙法蓮華経』卷2「譬喩品第3」（大正9、15b）。『正法華経』卷2「応時品第3」（大正9、78c）.
- (57) 坂本幸男・岩本裕 訳注『法華経（中）』岩波文庫、1976年、p.152.
- (58) 同上、p.154.