

〈論 説〉

シッダールタ太子誕生説話考

——ネパールと日本 (4) ——

明 石 博 行

はじめに

2013年から14年にかけてのネパールの Lumbini International Research Institute (ルンビニ国際研究所：略称 LIRI) における研究の成果については、いくつかの論稿を公表する機会をすでに得た¹⁾。また、アジア大環状文化圏についても、一定の考察をすでに終えた。本稿では、ネパールと日本をめぐる補足的ないし余論的な研究として、2020年の小論「ルンビニでのある思い出から」で記した論点をめぐって、いまして掘り下げた考察を加えることにする²⁾。

1 LIRI での研究

Lumbini International Research Institute (LIRI)

釈尊(ゴータマ・ブッダ：以下ブッダ)の生誕地であるルンビニとカピラヴァ

¹⁾ 以下の拙稿を参照。『『ネパールと日本』再考：ネパールと日本 (2.1)』、『『ネパールと日本』再考：ネパールと日本 (2.2)』、『駒大経営研究』第49巻、2018年3月。「2013年度の在外研究と2014年の補足調査を終えて」、駒澤大学『学園通信』314号、2014年。「ルンビニでのある思い出から」、『駒澤大学経営学部創立50周年記念誌』、2020年。

²⁾ 本稿は、2019年に開催された駒澤大学仏教経済研究所の例会での報告時に配布した、「シッダールタ太子誕生説話考：ネパールと日本 (4)」と題する報告原稿に、若干の補足を加えたものである。

ストゥは、ブッダをめぐる四大聖地そして八大霊場のひとつである。ルンビニは1998年に世界遺産の地となっており、それなりに知られている。しかしその知名度は、仏教的伝統が根強く残る日本においても、必ずしも高いといえない。10年以上前にもそのことは記した³⁾。だが残念ながら、状況が変化したとはまだいえないようである⁴⁾。

ルンビニ園とその内部の諸施設は、20世紀後半期の日本と世界を代表する建築家であった丹下健三(1913-2005)のプランにもとづいて形づくられた⁵⁾。日本と深い結びつきをもつ。園内にあるルンビニ国際研究所やルンビニ美術館も、丹下健三と丹下シュレーレの設計思想にもとづいて建造された。いずれも、日本

3) 拙稿「ネパールと日本(1):二度のネパール訪問を終えて」、『駒大経営研究』第40巻、2009年9月、参照。20世紀末になっても、ルンビニの知名度は低く、仏教関係者のあいだでもその認知度は低かった。前世紀における認知度の低さは、ルンビニが世界遺産に認定された1998年、世界各地の有名な美術館・博物館と日本の国宝・重要文化財などを一堂に集めて開催されたブッダ展に、象徴的なかたちで示されている。その図録、東武美術館・奈良国立博物館等編集『ブッダ展：大いなる旅路』、NHK、1998年、にも収録されている「仏教遺跡地図」には、アフガニスタン、パキスタン、インド、スリランカ、さらに東南アジア諸国や中国などの遺跡地の名称が数多く記されている。だが、ネパールの地で示されているのは、その首都であるカトマンドゥーのみであった。

4) 2017年検定済みの主要な高校教科書は、一様に、古代インドのマウリヤ朝、クシャーナ朝とサータヴァーハナ朝などの領域と主要地域を図示し、仏教の興隆や大乘仏教と仏像の誕生などの解説を加えている。たとえば山川出版の『新世界史B』や『詳説新世界史B』では、仏教の形成とインドの統一国家の諸王朝の記述と地図に、クシナガラ、サールナート、パータリプトラ、サーンチー、マトゥラーなどの地名を記載している。だが、ルンビニは記載されていない。他の高校教科書も大同小異である。

5) 丹下健三の設計で現在のルンビニ園が構築されたことは、ネパールではよく紹介される歴史の一部となっている。現在でもそれは語り継がれており、種々の図書やパンフレットなどで紹介されている。日本という国にとって、これはたいへん名誉あることだと思う。しかし、日本での理解度は、きわめて低いといわざるをえない。LIRIでの研生活のなかで、丹下健三によるルンビニ園の建造物がユニークな造形をしていることにあらためて気づき、そのような造形が形づくられたのはなぜなのか、という疑問を懐くようになった。その後、一定の解釈をもつようになったが、そのような問題は論じられたことがないように思える。日本と世界の建築史に名を残す錚々たる丹下シュレーレのメンバーやその後継者たちからも、ルンビニ園とその建物群を設計し造形した意義は軽視されてきたのではなかろうか。これらの点については、別の機会に詳しい論究をしたい。

と深い縁をもつ研究所であり美術館である。けれども、日本ではあまり知られていない。設立当初の協力を除くと、それらを充実させる取組みも弱々しい。

本稿における考察の初期の契機をなすものなので、ここで少し、私的な経験を述べておこう。ネパールの内戦終結直後の2006年になって、わたしは初めてルンビニ園を訪れ、マヤデヴィ堂をはじめとする諸施設を見学し、近郊のティラウラコット遺跡などに接する機会を得た。2009年にネパールを再訪し、ルンビニ園のマヤデヴィ堂などもふたたび見学した。しかし、ルンビニ国際研究所を意識することなく訪問を終え、この訪問後に記した論稿でも研究所のことはふれなかった。最初に訪れる機会を得たのは、3度目のネパール訪問時となった2012年のことである。このとき、研究室や図書室などを見学し、カピラヴァストゥ関係の図書なども整えられていることを知った。LIRIでの調査の必要性を認識したのはこのときのことである。

その後2013年度に在外研究の機会を得ることができ、2013年の4月から6月にかけて、カピラヴァストゥ関係の文献を中心に、LIRIで調査をした⁶⁾。ルンビニに関する文献もいくつか読むことができ、それがティラウラコット遺跡とルンビニ園の相互関係の重要性を再認識するひとつの契機となった⁷⁾。仏教形

⁶⁾ 「ネパールと日本 (1)」の公表後の研究過程で、わたしはティラウラコット遺跡がカピラ城址であることをおおむね確信するようになっていた。その根拠はいくつもあるのだが、主要な論点のひとつは、ティラウラコット遺跡のきわめて広い範囲にわたって、仏典に記されているカピラ城が炎上したという伝承と合致する焼土の痕跡が認められる、ということであった。3度目のネパール訪問時に、ティラウラコット遺跡の発掘に携わったT・N・ミシュラ氏に直接お会いし、発掘した広い範囲にこの焼土層があることを確認していた。けれども、日本ではティラウラコット遺跡の発掘に関する十分な関連文献に接することができなかつたので、それらの文献の調査をすることがルンビニ国際研究所での研究の大きな課題となっていた。インドのピプラハワ遺跡には、3度目のネパール訪問時に訪れ、この遺跡がカピラ城址である可能性は低いと考えるようになっていたが、ピプラハワ遺跡の発掘関連の文献調査も在外研究時での課題のひとつとなっていた。ピプラハワ遺跡の発掘関連の文献を読むなかで、この遺跡がカピラ城址である可能性はまずありえないという確信はさらに深いものとなった。

⁷⁾ 釈尊の故城であるカピラヴァストゥ城と誕生の地であるルンビニ園は、アショカ王の時代からカニシカ王の時代にかけて、しだいに一体化するかたちで聖地となっていた。カピラ城址がネパールのティラウラコット遺跡かインドのピプラハワなのかをめぐる論争に終止符を打つためには、カピラ城とルンビニ園との両者を視野に

成の歴史と主要な仏教史において、古代のカピラヴァストゥ城(カピラ城)とルンビニ園は不可分の結びつきをもつ。このときわたしは、その結びつきの重要性にあらためて気づいたのであった。

その後、インドのコルカタに立ち寄り、パトナやブッダガヤー周辺の仏教遺跡などを訪ねて見聞を広げ、資料の収集をさらに進めた。7月半ばに中国の清華大学に移り、当面の中心課題であった市民社会と中間層をめぐる研究に集中したが、中国と仏教やインドとの関係をめぐる若干の調査もした。ネパールと日本に関する研究において、古代中国の西南夷道とネパールから北インドを経てタキシラ(タクシャシラー)に至る交通路の究明がきわめて重要な意義をもつ、という認識をもっていたからである。この問題は在外研究のかなり前から留意していたものだが、LIRIでの短い研究を経て、古代北インドのウッタラ・パーサと西南夷道と結びつきの探究という具体的な課題を認識できるようになっていた。

清華大学の図書館には、入ればすぐに利用できるかたちで、中国の地域史に関する膨大な図書資料が収録されていた。けれども、中国での主要な研究対象は現代の中間層や市民社会の動向に関するものであったから、それらの資料はただ眺めるにとどめざるをえず、研究を深めることはほとんどできなかった。古代のネパールとインドに関するさらなる調査と研究が必要となっていたが、在外研究の時間はあまり残っていなかった。

結果的に、清華大学での研究と上海での補足的な調査をふまえ、2014年の1月から3月にかけてLIRIに戻ることにした。カピラヴァストゥとルンビニに関する文献や資料の調査を中心に研究を継続するとともに、同時期に進められていたティラウラコット遺跡の発掘調査の状況なども複数回にわたって見学した。さらに、帰国直前には、カトゥマンドゥでも調査を続けた⁸⁾。ここで論ず

入れ、古代の地域連携の問題として再構築する必要がある。注6)でその一端を記したが、2013年度の在外研究は、そのことをあらためて認識させてくれる契機となった。

⁸⁾ このカトゥマンドゥ滞在時に調査したのは、ルンビニの関係者だけではどうしても突き止められなかった、19世紀末のドクター・フューラーによるティラウラコットとその周辺の遺跡の最初の発掘時に発見された遺物の行方であった。とくにシヤカ族の墓地として知られるサグラハワ遺跡からの出土品は、貴重な遺物なのでこ

るのは、この2014年1月から3月にかけての研究過程で偶然に遭遇した、ひとつの問題をめぐるものである。

久我篁子先生との邂逅

ルンビニに滞在していた2014年2月の初旬(当時のメモによると9日)、ロンドン大学で20年ほど日本語を教えておられた久我^{くが} 篁子^{むつこ} CORNISH という名の女性研究者と、LIRI でお会いした。当時すでに退職してロンドンに住んでおられ、ルンビニ園から西方28キロほどのところにあるティラウラコット遺跡の発掘の手伝いをされていたとのことであった。発掘関係の仕事を終えて LIRI を訪ねてこられたとき、偶然にお会することができ、話をする機会を得たのであった。

カピラヴァストゥ国とその故城址ティラウラコットなどのネパールの遺跡、古代コーサラ国の首都シュラーヴァスティとその僧院ジェータヴァナ(祇園精舎)などの仏教遺跡、発掘や解体修理の仕方にみられるイギリスと日本との違い、インドとネパールの古代貨幣の話など、久我先生との会話は多岐にわたった。そのときの会話を通じて、新たに気づかされたり、考えさせられたりしたことがいくつもあった。そのなかのひとつが、シッダールタ太子の誕生をめぐる伝承であった。

そのときわたしは太子の誕生をめぐる伝承の荒唐無稽性に言及した。だが、それに対する久我先生の指摘は、思いもよらないものであった。かなりの長時間にわたる会話の一部にすぎず、当時の会話そのままを復元することはできないが、発言の趣旨は明確で、太子誕生時の場面は「生まれた子を抱き上げて母妃に見せているものだと思う」というものだった。たいへん興味深いものだったので、この指摘はわたしの記憶に残った。

久我先生との会話のなかでは、各地の太子誕生レリーフの相違について、立ち入って論じることはなかった。振り返って、やや残念な思いがする。そのため、当時も、そしてその後もしばらく、久我先生の指摘は、後述するルンビニ

かに残っているのではないかと思い、ネパールの関係者に問い合わせた。しかし、けっきょくその行方はわからなかった。

のマヤデヴィ堂にある「シッダールタ太子の誕生レリーフ」のことを念頭においてなされたものと、わたしは解していた。太子の誕生をめぐる伝承は、仏伝の重要な構成要素となっており、マヤデヴィ堂のレリーフと同じモチーフを造形化した浮彫りの類は各地にある。しかしその後、写真等を含むさまざまな太子の誕生をめぐるレリーフや彫像を見ているうちに、久我先生の指摘は、他のレリーフや彫像を含む、もっと広い範囲の彫刻をふまえてのことだったのかもしれないと考えるようになった。

10年近く前の偶然の会話時のことだから、過去に戻って真偽を確かめることはできない。後知恵の解釈にすぎないが、そのように解すると、いまでも、久我先生の指摘はたいへん重みのある、新たな問題提起として甦ってくる。このことを少し立ち入って論ずることにしよう。以下、太子の誕生時のことを造形化したさまざまなレリーフを検討することになるので、それらを一括して、「太子誕生レリーフ」ないし「誕生レリーフ」と称しておく。また、学術的な研究に立ち入ることになるので、以下の記述においては、参照に値する研究を遺された研究者個人の敬称はすべて省略する。

2 シッダールタ太子の誕生をめぐる諸伝承

シッダールタ太子の誕生をめぐる伝承

一種の神話的伝承であるけれども、多くの經典類に太子の誕生をめぐる伝承は記されている。この右脇誕生説を説いたものは、支兼しけん（生没年不詳：2世紀末～3世紀半ば）訳の『太子瑞応本起経』、求那跋陀羅くなぼつたら（394-468）訳の『過去現在因果経』、康僧鎧こうそうがい（生没年不詳：三国魏代）訳とされていた『無量寿経』など、よく知られた代表的な經典だけでも数多くある。いずれもブッダの伝記に関する諸著書で紹介されており、その他の文献を含めると太子の誕生を論じた文献は歴大な量にのぼる⁹⁾。それらのすべてを仔細に紹介し考察する必要はなからう

⁹⁾ 中村元編著 / 奈良康明・佐藤良純著 / 丸山功『ブッダの世界』、学習研究社、2000年（以下『ブッダの世界』）は、「仏伝の諸事件とそれを記述する文献」の「(9) 誕生」として、

とはいえ、仏伝を伝える独立した経典の成立年代とその順序については、ここで確認しておく必要がある。さしあたり、21世紀初頭における平井宥慶の整理を要約しておこう¹⁰⁾。平井は、現存する漢訳仏伝経に関する若干の分別をすると、「意外と単純に、その長・短の有り様と翻訳時期の早・晩で区別できるようにみえる」とし、以下のように整理した(巻・品の漢数字についてはアラビア数字に直し、大正大蔵経については大正蔵と略す)。

[I] 草創期短編：[A1]太子瑞応本起経(上・下)2巻(品ナシ)[大正蔵で11頁弱]、
[A2]異出菩薩本起経1巻(品ナシ)[大正蔵で3頁強]、[B2]修行本起経(上・下)2
巻5品[大正蔵で12頁弱]、[B2]中本起経(上・下)2巻15品[大正蔵で12頁弱]、
[C]仏説十二遊経1巻(品ナシ)[大正蔵で2頁弱]。

[II] 中期中編：[A]過去現在因果経4巻(品ナシ)[大正蔵で33頁]、[B1]普曜経8
巻29品[大正蔵で56頁]、[B2]方广大莊嚴経12巻27品[大正蔵で79頁弱]。

[III] 総合的長編：[A1]仏本集経60巻60品[大正蔵で278頁]、[A2]集許魔訶帝経
13巻(品ナシ)[大正蔵で44頁]。

[IV] 撰述署名仏伝：[A]馬鳴Aśvaghosa作『仏所行讚』5巻28品[大正蔵で54頁]、
[B]僧伽羅刹所集経3巻29品(品ナシ)[大正蔵で31頁]。

これらの所伝やその後の文献において、シッダールタ(シッダッタ)と名づけられた太子の誕生時の伝承は、ブッダの誕生時のそれとして記述されてきた。浮彫りや絵画、仏像のような彫像などを論ずるときにも、似たようなことが多くある。だがそれは、誤りとはいえないまでも、適切とはいえない。ブッダと

以下の文献を挙げている(大正蔵の記載は省略)。Jātaka, Vol. I, p. 52 l. 19. Suttanipāta, p. 128. Dīgha-Nikāya. XIV, 1. 24-34. Magghima-nikāya. Sanighabhedavastu, Part I, pp. 44-46. Visuddhimagga, 694. Lalitavistara, p. 93. l. 8. Buddhacarrita, I. 34. Divyāvadāna, p. 389. Mahavastu, vol. II, p. 21. Reden Gotamo Buddhos, übersetzt von K. Neumann, II. 249. 『長阿含経』巻I。第一分初大本経第一。『五分律』巻15。第三分初受戒法上、『有部律破僧事』巻2、『大莊嚴経』巻3、誕生品第七。『普曜経』巻2。欲生時三十二瑞品第五。『仏所行讚』巻1、生品第七。『西域記』巻6。『法顕伝』。中村『ゴータマ・ブッダ』44-57。このリストはいうまでもなく主要なもののみである。

¹⁰⁾ 以下の整理は、平井宥慶「特論 漢訳仏伝経類の展望」(平井宥慶校註『太子瑞応本起経』(『新国訳大蔵経本縁部1』、大蔵出版、2002年、所収)による。

しての釈尊の誕生はブッダガヤーで悟りを開いた時であり、菩薩の誕生を意味する事跡はカピラヴァストゥ城からの出城時であるともいえる。それゆえ、ここでは、ブッダの誕生や菩薩の誕生をめぐる伝承としてではなく、シッダールタ太子の誕生をめぐる伝承ないし説話としてそれを論じる。

四大霊場と八大霊場

太子の誕生をめぐる伝承ないし教説(経説)は、ゴータマ・ブッダをめぐる伝承や説話のなかでも、きわめて重要な構成要素となってきた。それはブッダをめぐる霊場とか霊塔とよばれるものを考えるだけでもわかる¹¹⁾。仏教の四大聖地ないし四大霊場は、(1)誕生の地(ルンビニ園とカピラ城)、(2)さとりを開いた地(ブッダガヤー)、(3)初転法輪(最初の説法)の地(サールナート)、(4)入滅の地(クシナガラ)、として、ほぼ定型化されている。ルンビニ園とカピラ城は、霊場の筆頭に位置づけられている。

いわゆる四大霊場とか八大霊場とされるものも、文献によって若干の差異もみられるが、おおむね定型化されている。前掲『ブッダの世界』は、八大霊場をチャイティヤ(©caitya: 礼拝供養の場としての崇拜対象の場で、^{りょうとう}霊塔・祠堂・霊廟などと訳されることが多い)の礼拝の場として、『八大霊塔名号経』による整理をし、またチベット語の記述による整理などの補足をしている。『名号経』による部分のみを簡略化して示すと、それは以下のようなものである。

- (1) カピラ城とルンビニ園。「沸の生れたまふたところ」であり、「シュッドーダナ王の都」
- (2) 「マガダ國のナイランジャンナー河のほとりの菩提樹の下で、沸がさとりをひらかれたところ」
- (3) 「カーシー國のバーラナシー城であり、(大法輪)を十二行に講ぜられし

¹¹⁾ 前掲『ブッダの世界』の「特論1」において、四大霊場と八大霊場(霊塔)の概要が整理されている。また、中村元選集[決定版]第23巻『仏教美術に生きる理想』、春秋社、1995年、でもそれらの詳しい考察がなされている(以下、同選集[決定版]については出版社、出版年などの記載は省略し、巻数と著書名のみを記載する)。

ところ」

(4) 「シユラーヴァスティー國のジェータヴァナ(祇園)で」、仏が「三界に遍満して大神通を現ぜられしところ」

(5) 「サンカーシャ國の曲女城(Kānyakubja)にして、沸が切利天より下降されしところ」

(6) 「王舎城にして」、修行僧たちのあいだに分裂が起つたのを仏がみちびき、「慈悲を行ひし」ところ

(7) 「ヴァイシャーリー(廣嚴城)の靈塔にて、如來の壽量を思念する」ところ

(8) 「クシナガリー城のシャーラ樹の間にて、[如來が]涅槃に入る」ところ

これらの(1)(2)(3)(8)が四大靈場とされるようになり、八大靈場全体が基礎的枠組みをなす仏伝の八相図とか四相図が造形されるようになった。なお、八大靈塔といわれるものは、八大靈場ののちに固定されたとみなされることが多い。詳しい論究は避けるけれども、チャイティヤ崇拜はストゥーパ崇拜から派生したと考えられる。したがって、八大靈塔のチャイティヤ崇拜が舍利八分の伝承と結びついたストゥーパ崇拜の所在地との関連を有していることは、留意しておく必要がある¹²⁾。

とくに留意すべきは、四大靈場(四大聖地)だけでなく、カピラ城とルンビニ園の両者が八大靈場ないし八大靈塔の筆頭に位置づけられている、ということである。靈場に関する解説では、カピラ城が除外されることも時にある。しかし、多くは両者を一体のものとして理解してきたのであり、四大靈場ないし四大聖地の筆頭の地をルンビニのみに限定すべきではない。この点は、カピラ城址の場所を確定するさい、かなり重要な意義をもつ。その意義を軽視すべきでない¹³⁾。

¹²⁾ 舍利八分伝承については、一定の考察を加えたことがある(前掲拙稿「ネパールと日本(1)」、126-126ページ、参照。当時の舍利八分伝説の研究は付随的なものにすぎなかった。いずれ、より詳しい研究成果を公表することになろう。

¹³⁾ 八大靈塔の筆頭にカピラ城とルンビニ園が掲げられてきたことは、カピラ城址の場所を考えるうえで欠かすことのできない一論点をなす。ブッダ入滅後の伝承では、ブッダの遺骨の八分の一がカピラヴァストゥ國に分配されたとされている。その靈塔の所在地としてカピラ城とルンビニ園の両者が掲げられてきたということは、そ

八大霊場と八大霊塔との重なりと差異に関する留意も必要となる。舍利八分の伝説が形成された時点では、カピラヴァストゥ国に分与されたゴータマ・ブツダの遺骨は八分された遺骨の一部でしかなく、八分の伝承は霊塔の順序を定めるようなものではなかった。それは遺骨をめぐる争いとその調停をめぐる物語りである。けれども、前世譚を別とすれば、仏伝の整理が進むにつれて、太子の誕生をめぐる伝承が最初に位置づけられるようになった。輪廻思想の影響のもと、ブツダの過去世に関する伝承が付加されてきたが、そのような神話的伝承¹⁴⁾を取り去ってしまえば、太子の誕生をめぐる伝承が冒頭にくる。八大霊塔の最初にカピラヴァストゥ国の霊塔が位置づけられてきたのは、太子の誕生と成長の地がカピラ城とルンビニ園であり、その地に霊塔つまりストゥーパが存在していたからにほかならない。

太子誕生伝承の重要性

四大霊場ないし四大聖地は、かなり後年になって確定されたい¹⁵⁾。四大霊場あるいは八大霊場の筆頭に誕生の地であるルンビニ園とカピラ城が位置づけられてきたことは、誕生の地と誕生をめぐる伝承がいかに重視されてきたかを如実に示している。

仏伝を解説した近代の概説書や研究文献においても、太子の誕生をめぐる伝

の霊塔の所在地が両者に近い場所にあったことを示唆している。この条件に合致するカピラ城址の候補地は、ネパールのティラウラコット遺跡のみである。インドのピブラハワはこの条件を満たさない。

¹⁴⁾ ブツダをめぐる伝承と後年の仏教思想には、ブツダ自身の思想とは異なる後世の異質な思想が埋め込まれている。本稿で論ずる右脇誕生説もそのひとつである。現在の仏教思想のなかに深く埋め込まれている輪廻思想もおそらくそうである。輪廻思想はブツダの本来的思想ではなかった。輪廻思想からの脱却は、ブツダの重要な思想的な柱のひとつとなっていた。輪廻思想はブツダ以前から継承されてきた伝統的思想であり、ブツダの没後に仏教思想の内部に取り込まれ、仏典や仏像のような造形物のなかに対象化されることによって、ブツダ由来の仏教思想として認識されるようになったのだと思われる。

¹⁵⁾ 中村元は、選集【決定版】第23巻『仏教美術に生きる思想』において、パーリ文の原始仏典に四つの霊場への言及がなされているが、漢訳にはその言及が欠けていることから、そのような推定をした（同書152-154ページ参照）。妥当な理解といえる。

承は重要視されてきた。たとえば中村編著『ブッダの世界』は、ブッダの生涯全体を91の項目に分けて記述しているが、その(1)から(10)までは誕生をめぐる伝承であり、(11)も誕生時のできごとに含めることもできる。また、(12)の若き日から(21)の家を出るまでの部分も、カピラ城の太子時代のことである。カピラ城とルンビニ園をめぐる伝承が近代の仏伝研究のなかでもいかに重要視されてきたかを理解できよう。誕生時のそれは全体の1割以上を占め、出家(出城)までの伝承が4分の1近くを占める。太子の誕生と幼年期から青年期までの時期が、近代の仏伝研究のなかでもきわめて重視されてきたことを理解できよう。

カピラ城址の場所については、確定されたとは認めない論者がまだ少なからずいる。だが、その位置を確定するうえでも、太子の誕生と幼年から青年期までの歩みは、重要な論点のひとつをなす。カピラ城址の場所を確定するためには、さまざまな学問領域の総合が必要となる。考古学的な発掘調査が決定的な役割を果たすことはいうまでもないが¹⁶⁾、仏伝をめぐる伝承の分析もまた重要である。

巡礼すべきストゥーパを近くにもつ四大霊場ないし八大霊場とされる聖地のなかで、ヒマラヤ山脈の山々を見ることができるのは、唯一、ティラウラコット遺跡とルンビニ園の地域のみである。ヒマラヤの山々は、ブッダの思想形成において大きな意義をもった。この点もまた、カピラ城址の位置をめぐる認識にかかわるものであり、別の機会に論及することになろう¹⁷⁾。

シッダールタ太子の誕生をめぐる伝承

前掲『ブッダの世界』は、太子の誕生時の伝承を、(1)シャーキャ族、(2)トゥシタ天に住む、(3)象のかたちをとる、(4)母胎への降下、(5)霊夢、(6)霊夢の

¹⁶⁾ 20世紀になされた発掘調査と文献研究を総合すれば、ティラウラコット遺跡がカピラ城址であることは、ほぼ確実といえる。そのひとつの論点は、注の6)で言及したティラウラコット遺跡に広くみられる焼土層の存在である。その点は2013年度の在外研究時にネパールの関係者に話したし、久我先生との会話時などでも言及した。ティラウラコット遺跡の発掘は現在も続けられている。この論点も含めて、新しい研究成果をもふまえた考察は別の機会に行なうことにする。

¹⁷⁾ カピラ城址の認識におけるヒマラヤの重要性は、Hari D. Rai, *LUMBINI: The Supreme Pilgrimage*, Holu Ashoka Tours & Travels Pvt. Ltd, 2010. によって教えられた。

解釈、(7) ルンビニー園への旅立ち、(8) カピラ城での大施会、(9) 誕生、(10) 仙人の占相、に分けて整理しており、(11) 太子の保育、をそこに加えることもできる。これらのうち、ここで主たる検討対象としなければならないのは、母妃マヤデヴィからの誕生時のそれである。

太子の誕生には、マヤ夫人の右脇（脇腹）から生まれたという伝承がある。一種の神話的な伝承だが、この伝承は、20世紀の半ばまでの日本でもよく知られていた。さまざまな経典や書物のなかで紹介されてきたから、それらを知る人々は現在でも少ないとはいえない¹⁸⁾。けれども、仏教離れがさらに進んだ今日、仏教研究者ではない一般人でそれらを知る日本人は、かなりの仏教通なかもしれない。専門家には周知のことではあるけれども、草創期の短編と位置づけられてきた『太子瑞応本起経』とそれに先だつの著作である『仏所行讃』の記述を漢訳の読み下し文で示すかたちで、その主要な内容を確認しておこう。

『太子瑞応本起経』

「夫人の懐妊するに^より、天は飲食^{おんじき}を献^{じねん}ずるを為す。自然に日^{じねん}至る。夫人、之れ（＝飲食）を得^{しか}て而も享^じするも、従来する所^①を知らず。復た王の厨^{くりや}に饗^{きよう}せらるるも、以て苦^かとも且つ辛^かとも^②為さず。四月八日の夜に到り明星出づるの時、化して右脇より生まれ地に墮す。即ち^③七歩を行きて、右手を挙げ^{とど}住まりて、言う『天上^{てんじょう}天下^{てんげ}、唯我^{ゆいがい}為尊^{いそん}。三界は皆な苦にして、何ぞ^べ楽しかる可^べき者あらん』と。

是の時、天地大動し、宮中は^{ことごと}尽く明^くらけく、梵・釈・神・天、皆な^げ下して空中に侍し、四天王が金の机上に設置した天の香湯を以て、太子の身に浴びせたり。身は黄金色にして、三十二相有り、光明の、上は二十八天に至り、下は十八地獄に至るまで徹照し、仏の境界を極めて、大いに明らかならざる【ところ】莫^なし。』¹⁹⁾

¹⁸⁾ 中村元『ゴータマ・ブッダ I』（選集第11巻）によって、経典や彫像などとの関連をふまえて、これらの伝承の概要を知ることができる。また、前掲『ブッダの世界』や増谷文雄『ブッダ—その生涯と思想』など、多くの著書でその伝承は解説されている。

第二段落の梵・釈・神・天や二十八天などについては、若干の解説を付しておくことにしよう。「梵」と「釈」は梵天と帝釈天ぼんでん たいしゃくてんと解されている。梵天と帝釈天は、インド神話のブラフマン神とインドラ神（別名シャクラ）を起源として仏教の守護神となったもので、しばしば両者は一対となって釈迦三尊を形成する。辞典類でも、「梵天は一般にインドラ神に相当する帝釈天と並ぶ諸天の長の位を占める」とか、「帝釈の帝はインドラの訳、釈はシャクラの音写の略」で「仏教には梵天とともに早くからとり入れられて御法の善神とされ、仏陀説法の会座にもしばしば名を列ねている」などと解説されてきた²⁰⁾。「神」は天を住居とする梵・釈以外の神々をさすのであろう。「天」は一般に、帝釈天のもとで四方を守る四天王、すなわち東方の持国天じこくてん、南方の増長天ぞうちょうてん、西方の広目天こうもくてん、北方の多聞天たもんてん（毘沙門天びしゃもんてん）と解されている。

「二十八天」は、天〔神〕のうち、欲界の六欲天、色界の十八天、無色界の四天を併せたものである。六欲天とは、依然として欲望に支配されている、①四大王衆天しだいおうしゆてん、②切利天とうりてん、③夜摩天やまてん（閻魔天えんまてん）、④都史多天としたてん（兜率天とそつてん）、⑤樂變化天らくへんげてん、⑥他化自在天、という六種の天。色界とは、物質に制約されてはいるが、淫欲や食欲を離れた生きもの（有情）が住む世界で、天〔神〕で、四禪天に分けられる。部派仏教の説一切有部せついつさいうぶでは16に分けるが、經量部きょうりょううぶでは18に分ける²¹⁾。無色界は、欲望からも物質的な制約からも離れた高度の世界で、①空無辺処、②識無辺処、③無所有処むしゅうしょ、④非想非非想所、の「四天」に分けられる。すべて天界に属するので、空無辺処天などとそれぞれに天を付すこともある。「三十二相」な

¹⁹⁾ 平井有慶校註『太子瑞応本起経』（『新国訳大蔵経本縁部1』、大蔵出版、2002年、所収）、58-59ページ。①から③に関する訳注の解説を付しておく。①従来する所：どこからきたか。どこを通過してきたか。②苦とも且つ辛とも：苦しく、かつ辛い。③即ち：即座に。
²⁰⁾ 『岩波仏教辞典（第2版）』、および『総合佛教大辞典』（法蔵館）による。

²¹⁾ 初禪天の、①梵衆天（Brahma-Kāyika）、②梵輔天（Brahma-purohita）、③大梵天（mahābrahma）。第二禪天の、①小光天（paritābha）、②無量光天（apramāṇābha）、③極光淨天（〔光音天〕ābhāsvara）。第三禪天の、①小淨天（parītaśubha）、②無量淨天（āpamāṇa-śubha）、③遍淨天（suhā-kṛtsna）。第四禪天の、①無雲天（anabhṛaka）、②福生天（punya-prasava）、③広果天（brhat-prasava）、④無想天（asamjñi-sattva）、⑤無煩天（avṛha）、⑥無熱天（atapa）、⑦善現天（sudṛṣa）、⑧善見天（sudṛṣa）、⑨色究竟天（akanisṭha）。以上で「一八天」となる。

どについて、さらなる解説を付記する必要はなかろう。

アシュヴァゴーシャの『仏所行讃』

ここでの焦点は太子の誕生時の伝承だから、その点に絞って、アシュヴァゴーシャ(馬鳴)の『仏所行讃』の漢訳をみておく。

「内外の眷属に勅して、俱に彼の園林に詣でしむ。爾の時摩耶后は、自ら産時の至れるを知れり。

安勝の床に偃寝^①し、百千の姪女侍きて、時は四月八日、清和の気、調適す。

斎戒して浄徳を修すれば、菩薩は右脇より生まれぬ。大悲、世間を救い、母をして苦悩せしめず。

優留王は股より生まれ、昇偷王は手より生まれ、曼陀王は頂より生まれ、伽叉王は腋より生まれたり。

菩薩も亦た是の如く、誕るに右脇より生まれたり。漸漸に胎より出ざれば、光明普く照耀す。

虚空より墮つる如くして、生門^②には由らず、徳を修むること無量劫なれば、自ら知りて生まるるに乱れざり。

……

正真心にして乱れず、安庠^③にして七歩を行き、足下は安平趾にして、炳徹にして猶お七星のごとし。

獸王獅子の歩みをして、四方を觀察し、真実義に通達し、堪能して是の如く説く。

『此の生を仏性と為し、即ち後辺の生^④と為す。我れは唯だ此の一生のみにして、当に一切を度すべし』と。

時に応じて虚空の中より、浄水の双流下り、一は温、一は清涼にして、灌頂して身を楽しましむ。」²²⁾

²²⁾ 大南龍昇校註『仏所業賛』(『新国訳大蔵経本縁部1』、大蔵出版、2002年、所収)、182-183ページ。なお、①から④の訳注についての解説を付記しておく。①偃寝：ふ

3 過去七仏をめぐる伝承

過去七仏の伝承

これらの所伝は、ブッダの生存時からまとめられていたものではない。後年になって、さまざまな伝承からまとめ上げられたものである。したがって、そこには幾重にも重なった加上の痕跡がある。

シッダールタ太子の誕生をめぐる伝承については、さらにふまえておくべき伝承がある。すなわち、過去七仏の誕生譚、とりわけその初仏であるヴィパッシンをめぐる伝承がそれである。過去七仏については、ふつうの仏教辞典に載っている。「ゴータマ - ブッダすなわち釈迦牟尼しゃかむにと、かれ以前に現れたとされる6人の仏たちをいう」(岩波『仏教辞典(第2版)』)。「釈迦牟尼仏とそれ以前に出現した六仏の総称」(法蔵館『総合佛教大辞典』)。

過去七仏のサンスクリットのカタカナ表記と漢訳名(サンスクリット表記◎とパーリ語表記Ⓟ)は、以下のとおりである。①ヴィパッシン・毘婆尸びぼし(◎Vipaśyin, ⓅVipassin)、②シキン・尸棄しき((◎Śikhin, ⓅSikhin)、③ヴェッサブー・毘舍婆びしゃぼ(◎Viśabhū, ⓅVessabhū)、④クラクチャンダ・拘楼孫くるそん(◎Krakucchanda, ⓅKakusandha)、⑤カナカムニ・拘那含くなこん(◎Kanakamuni, ⓅKonāgamana)、⑥カーシャパ・迦葉かしよう(◎Kāśyapa, ⓅKassapa)、⑦シャカムニ・釈迦牟尼しゃかむに(◎Śyāyamuni, ⓅSakiyamuni)。③以外の呼称のカタカナ表記は、基本的にサンスクリット名で統一する。

『長阿含経』の漢訳『大本経』だいまんぎようにおいても、パーリ語仏典の『長部経典(ディーガ・ニカーヤ)』の『偉大な過去世の物語(大アパダーナ)の経[大本経]』においても、これら七仏には、すべてひと組の二大弟子とひとりの侍者となる弟子(比丘)がいたとされる。シャカムニの場合には、シャーリプートラしゃりぽつ(舍利弗)とモツガラーナもくけんれん(目犍連)が二大弟子とされた。七仏とそれぞれの二大弟子による三尊仏の文献的基礎がここで示されている。この種の伝承は、メソポタミア由来の三神構成を継承したものであり、ペルシア文明を介した中央アジアの影響を

し寝すること。②生門：胎児を出生する正常な生処。③安庠：安穩微妙なありさま。④後辺の生：輪廻の生存としての最後の生涯のこと。

想起させる。なお、シャカムニの侍者はアーナンダ・(阿難)^{あなん}とされている。

過去七仏のカーストは、①ヴィパッシン・毘婆尸^{びばし}(クシャトリヤ〔王族・王種〕)、②シキン・尸棄^{しき}(クシャトリヤ)、③ヴェッサブー・毘舍婆^{びしゃば}(クシャトリヤ)、④クラクチャンダ・拘楼孫^{くろそん}(バラモン)、⑤カナカムニ・拘那含^{くなごん}(バラモン)、⑥カーシャパ・迦葉^{かしょう}(バラモン)、⑦シャーキヤムニ・釈迦牟尼^{しゃかむに}(クシャトリヤ)、とされている。これも漢訳仏典とパーリ語仏典にも共通するものである。クシャトリヤ出身の聖人が含まれているという点に、ヒンドゥー教とは異なる仏伝の特質があるといえよう。

ネパール・カピラヴァストゥ郡と四仏伝承

日本では、過去仏というとすぐに七仏となってしまう、四仏という括りがあることはあまり知られていない。けれども、過去七仏のうち、前三仏と後四仏とは明確に区別されてきた。ヴィパッシン仏からシャカムニまでの、「(1) (2) (3)の三仏を過去荘嚴劫の三仏といい、後の四仏を現在賢劫の四仏という」(前掲『総合佛教大辞典』)

過去七仏のうち、過去荘嚴劫のヴィパッシン・シキン・ヴェッサブーの過去荘嚴劫の三仏は、現在に属する仏ではなく、過去世に存在したとされる仏たちである。加えてこれらの仏たちは、すべてクシャトリヤ階級から生まれた如来である。この三仏があとから付加(加上)されたものであり、クシャトリヤ出身のシャカムニ(釈尊)を権威づけるという意義をもっていることは明らかである。これらの仏たちは、大乘仏教と結びついた「大本経」が形成される過程で付加されたものであろう。

これらの過去荘嚴劫の三仏は、ネパールのカピラヴァストゥ郡の遺跡には存在しない諸仏である。けれども、現在賢劫の四仏は、カピラヴァストゥ郡とその付近にその足跡を残している。ルンビニ園で誕生したシッダールタ太子、のちのゴータマ・ブッダが実在の人物であったことは疑う必要のない史実だが、カピラヴァストゥ郡には、クラクチャンダ仏とカナカムニ仏という他の二仏の足跡も残されている。そのことは法顕や玄奘によっても記録されてい

る²³⁾。若干の解説をまじえて『大唐西域記』の大意を記しておくならば、それは以下のようなものであった。

(1) 大城(シュラーヴァスティ城)から西北六十余里に古い城がある。カーシャパ仏が誕生された城で、城の南の正覚を得て初めて父に会われた処と城の北の舍利を納めたストゥーパがアショカ王によって建てられている。

(2) 城(カピラ城)の南へ行くこと五十里でクラクチャンダ仏が誕生された故城があり、ストゥーパがある。城の南の遠からざる所に正覚を得て初めて父に会われた処のストゥーパがある。城の東南のストゥーパにはその如来の遺身舍利が入っており、その前にアショカ王が建てた高さ三十余尺の石柱が建っており、上、傍に寂滅の事跡が記されている。

(3) クラクチャンダの城より東北に行くこと三十余里で、カナカムニ仏が誕生された古い大きな城があり、その中に卒塔婆がある。東北の遠からざる所に遺身舍利が入っているストゥーパがある。前にアショカ王の建てた二十余尺の石柱があり、上に獅子の像を刻し、傍に寂滅の事績が記してある。

法頭と玄奘は、カピラ城の近くにあるルンビニ園、クラクチャンダ仏の本生城址、カナカムニ仏の本生城址の三カ所でアショカ王の石柱を見た。カーシャパ仏の城の位置はまだ確定されていない。また、両三蔵の記述には齟齬があり、その整合的理解には困難がある。困難があるとはいえ、合理的に理解する方法がないわけではない。そのためには、欧米の研究者がその存在を視野に入れず、日本の研究者のみが注目してきた、道宣の『釈迦方志』のような文献を視野に入れる必要がある²⁴⁾。

これらの点をふまえるならば、ティラウラコット遺跡の比較的近くには、クラクチャンダ仏とカナカムニ仏の故城(本生城)と目される遺跡があるということに、あらためて注目する必要があるだろう。それらは近年の発掘やアショカ王柱に関する地道な研究成果をふまえるならば、かなり確実性の高い推定が可能

²³⁾ 水谷真成訳『大唐西域記2』、東洋文庫655、265、276ページ。

²⁴⁾ 中村瑞隆「ティラウラコット遺跡と周辺の遺跡」、立正大学ネパール考古学調査報告『ティラウラコットI』、雄山閣出版、2000年、所収、参照。

な段階にまできている。詳しくはあらためて論じるが²⁵⁾、それらの過去仏関係の遺跡がティラウラコット遺跡の近辺にあるということも、ティラウラコット遺跡がカピラ城址であることを強く示唆している。

漢訳『大本経』の記述

あらためて、『長阿含経』の初経である『大本経』におけるヴィパッシン(毘婆尸)菩薩の誕生譚の要点を、パリー語の『大本経』と対比しつつ、簡単に整理しておこう(パリー語仏典の「求道者」という訳語は基本的に「菩薩」という訳語で統一する)²⁶⁾。

- (1) 「毘婆尸菩薩は、兜率天より神の母胎に降るに、右脇より入りて、正念にして乱れず。」(「ヴィパッシン求道者(菩薩)はトウシタ天(兜率天)から下生して、はっきりと自覚し、明瞭な意識を保った状態で、母の胎内に入った。」)
- (2) 「其の(毘婆尸菩薩の)母は五戒を奉持して、梵行は清浄、篤く信じ、仁愛し、諸もろの善は成就して、安楽にして畏れ無し。身が壊し命が終わりて、切利天に生まる。此れは是の常法なり。」(「菩薩が母の胎内に入ったそのときには、菩薩の母は五つの感覚の悦楽を得る。彼女は五つの感覚の悦楽を賦与され、そなえて、楽しむ。これがこの場合の常法である。／比丘らよ、これは常法なのだが、菩薩が母の胎内に入ったそのときには、菩薩の母にはいかなる病気も生じない。菩薩の母は幸福感をもち、体に疲労を感じない。そして菩薩の母は、五体満足で欠損のない感官をもっている菩薩を胎中に

²⁵⁾ 法顕と玄奘の記述の整合性をめぐる問題や、クラクチャンダ仏とカナカムニ仏の故城の位置についての考察は、さほど簡単なことではない。十分な発掘の成果がまだ欠けていることも考慮しなくてはならず、考古学的な発掘の成果などをふまえた本格的な論究は、ネパールと日本に関する別の続稿で行なう予定である。

²⁶⁾ 引用は基本的に、三枝充恵・森章司・菅野博史・金子芳夫校註による仏陀那舎共竺仏念訳『仏説長阿含経』(新国訳大蔵経『長阿含経Ⅰ』、大蔵出版、1993年、所収)、による。丸カッコ内の引用は、岡野潔訳『偉大な過去世の物語り：大本経』(中村元監訳『原始仏典(第二版)・長部経典Ⅱ』、春秋社、2003年、所収)による。煩雑になるので引用ページは省略する。

- [明瞭に] 見る。]「菩薩が生まれて七日経ったときに、菩薩の母は寿命が尽き、トウシタ天に生まれる。これがこの場合の常法である。)]
- (3)「毘婆尸菩薩は、其の生時に当たりて、右脇より出づ。その身は清浄にして、穢悪^{えあく}の汚染^{おせん}する所と為らず。」「[比丘らよ、これは常法なのであるが、菩薩が母胎から出るときには、まったく浄らかな者として出る。)]
- (4)「毘婆尸菩薩は、その生時に当たりて、右脇より出で、専念して乱れず。時に、菩薩の母は、手に樹枝を攀^ひき、坐せず、臥せず。」「[比丘らよ、これは常法なのであるが、ほかの女性たちが坐ったあるいは横臥した姿勢で産むようには、菩薩の母は菩薩をそのように産むことはない。立った姿勢で菩薩の母は菩薩を産む。)]
- (5)「時に、四の天子は、手に香水を奉じ、母の前に於いて立ちて言わく。/『唯然、天母よ、今、聖子を生む。憂感^{うせき}を懐^なく勿かれ』/此れは是の常法なり。」「(菩薩が母胎から出られるときには、菩薩は地に着かない。かれを四人の天子が受けとめ、母の前に置く。『王妃さま、お喜びください。生まれたあなたの息子は偉大な方です』と。これがこの場合の常法である。)]
- (6)「毘婆尸菩薩は、その生時に当たりて、右脇より出で、専念して乱れず。二の泉が湧出す、一は温、一は冷^{りょう}、以って澡浴に供す。此れは是の常法なり。」「(菩薩が母胎から出るときには、二つの水流が空中から出現する。それによって菩薩と母が水による清めを行なえるように、一つの流れは冷[水]で、一つの流れは温[水]である。)]
- (7)「毘婆尸菩薩は、その生時に当たりて、右脇より出で、専念して乱れず。右脇より出で、専念して乱れず。右脇より出でて地に墮^おち、行くこと七歩、人の扶侍^{ふじ}無く、あまねく四方を觀じ、手を挙げて言わく。/『天上天下に唯だ我れのみ尊^た為^{てんじょうてんげ}り(天上天下唯我為尊)、要らず衆生の生老病死を度す。』此れは是の常法なり。」「(菩薩は生まれるやいなや、平たい足でしっかり立ち、北に向かつて七歩の歩みをもって進み、[頭上に] 白い傘蓋をかざされつつ、すべての方角を觀察する。そして牡牛の[吠え声の] 如きことばを述べる。『わたしは世界の最高者である。/わたしは世界の最尊者である。

／わたしは世界の最勝者である。／これは〔わたしの〕最後の誕生である。
／いまや再生はない』と。／これがこの場合の常法である。』)

ヴィパッシン菩薩の三十二相とか、その後の成長の過程についての記述は省略する。だが、一読してわかるように、このヴィパッシン仏に関する記述は、シッダールタ太子の誕生をめぐる仏伝の記述ときわめてよく似ている。誕生以降の部分も含めてみられるヴィパッシン仏の伝承との重なりについては、これまで二通りの解釈が出されてきた。ひとつはゴータマ・ブッダに関する仏伝がヴィパッシン仏の伝承に反映されたのだとみる見方であり、いまひとつはヴィパッシン仏の伝承が釈尊の仏伝に反映されたのだと逆にみる見方である。これらはすべて後知恵の解釈にとどまるものである。推察はある程度までできるが、遺された経伝からいずれが正しいのかを完全なかたちで確定することはできない。ブッダをめぐる仏伝とヴィパッシン仏の伝承は、相互に影響され合うかたちで形成されていったのかもしれない。

太子生誕レリーフの分析

この問題を掘り下げて考えるためには、研究方法に関する留意が必要となる。とりわけ、文化子とその再生産機構に関する理解とともに、富永仲基以来の近代的な歴史的文献分析の方法に、留意しておかなければならない。(補論として要点を付記しておくことも考慮したが、本稿では、この部分の考察は省略する)

仲基以来の近代的な文献分析については、考古学的分析および歴史理論による補足が必要となる。従来のレリーフや仏像の分析は、仏伝の対象化として理解する傾向が強すぎ、造形された彫像そのものの分析がおろそかにされていた。また、単なる文献研究のみでは、加上の経緯を明確にすることはできない。考古学的な発掘記録をふまえたうえで、あらためて、太子の右脇誕生説が加上されてきた過程を分析してみよう。

4 右脇誕生説話の形象化

「摩耶夫人および天人像」

仏教の伝来とともに、ブッダをめぐる誕生説話は日本にも伝えられ、形象化された。7世紀半ばに造られたといわれる、東京国立博物館所蔵の法隆寺宝物となった「^{まやぶにん}摩耶夫人および^{てんにん}天人像」は、その代表例といえる。「東博の解説によれば、これらの像は、4月8日の朝、摩耶夫人がインドのルンビニ園で、ムユウジュの樹の枝に右手を伸ばしたところ、脇から釈迦が生まれたという伝説を表したものである。「天人像は空を舞いながらお祝いする役割で、底にあけた穴に柱を立てて宙に浮かせて用いたらしい」²⁷⁾。



図1 重文「摩耶夫人と綏女像」
(『原色日本の美術』図版83を転載)

重要文化財に指定されているこれらの像は、「^{まやぶにん}摩耶夫人および^{うねめぞう}綏女像」とも称されている。「釈尊が母の摩耶夫人の右脇下から、合掌した姿で誕生するさまをあらわしたもの。両側に片ひざをついた^{しやか}綏女(天人)を配している」とし、「^{まやぶにん}摩耶夫人が四月八日の日の出のころ、^{ルンビニ園}ルンビニ園を散歩するうち、その^{わき}腋の下から^{きょうてん}釈迦が生まれたという^{きょうてん}經典の説をあらわした像」とする解説もある²⁸⁾。

図には、摩耶夫人と2体の天女(綏女)の像の写真を掲載した。一見してわかるように、この夫人像には、やがて釈尊となる太子が夫人の右脇から誕生したことが、明確に形象化されている。天人ないし綏女とされる像は、2体ではなく、3体あったらしく、平面に置かれるのではなく、飛天として空中を舞っているかたちで用いられたようである。天女という名称になったのも、飛天として認

²⁷⁾ 東京国立博物館『法隆寺宝物館』、52-53ページ、参照。

²⁸⁾ 『原色日本の美術2 法隆寺』改定第三版、1994年、総合教育センター、図版84。引用は、107、120ページ。

識されるようになったことによるのであろう。

日本では、一般民衆に対するこの誕生譚の流布は、あまりなされなかったようである。右脇誕生説話の形象化も、その後はあまりなされなかった。童身の仏像は日本でも数多く作られた。だが、母妃の右脇（脇腹）から誕生したことを視覚化した日本の彫像や絵画を目にすることはほとんどない。「仏伝の一節を造形化するのにはインド・中国では多いが、日本では積尊日本では積尊を仏教の始祖としてより、如来の一つとして考えるため仏伝を扱うことはすくなく、これなどは、その数すくないうちの逸品である」²⁹⁾。うなずける指摘である。

右脇（脇腹）から生まれたという伝承は、ブッダの清浄性や偉人性を際立たせるものであった。古代のインドや中央アジア、さらには中国においても、ある一時期、そのような説話を信じる人々が多くいたのであろう。そのような人々への教えの普及に寄与するならば、仏教を奉ずる権力者や出家者たちも、そのような像の作成を進めたであろう。

しかし、母の右脇（脇腹）から生まれたなどということは、あまりにも非科学的である。それが歴史の真実であるはずはない。科学などといわなくても、常識に即して考えるだけで、右脇から生まれたという伝承への疑念が生じてくるであろう。時代が変わり、地域が変われば、そのような伝承を信じない人々も多くなるであろう。

日本においても、仏典の直接的導入期を過ぎてしまうと、この伝承に疑念をもつ人々が多くいたのではなかろうか。時の権力者たちによって新思想としてもはやされ、競って導入される時代が終わってしまえば、仏伝のさまざまな伝承も、儒教や神道その他の思想集団からの新たな批判を浴びなければならなかった。批判を避けるためにも、荒唐無稽と思えるような説話の彫像や絵画などによる形象化は回避されたのかもしれない。

法隆寺宝物の「摩耶夫人与天女像」の決定的な特質は、それが仏典に記されたものの直接的な形象化だったということにある。これらの像が先にあって、

²⁹⁾ 前掲『原色日本の美術2 法隆寺』、120ページ。

それが仏典に反映されたのではない。まず仏典の記述が輸入され、その具象化として造形化が図られた。けれども、それは日本の仏教が海外からの輸入という性格をもっていたからであり、現在のネパールの領域を含む古代インドでは、必ずしもそうではなかった。

マヤデヴィ堂の「太子誕生レリーフ」

日本ではあまり知られていないかもしれないが、ルンビニ園のマヤデヴィ堂にある「シッダールタ太子の誕生レリーフ」(「太子誕生レリーフ」)を観てみよう。1899年のP・C・ムケルジーによるルンビニ園発掘時に、このレリーフは発見された。紀元4世紀に造られた、マトゥラー美術派(技巧派)の作品とみられており、一般にもそれが流布されている³⁰⁾。国際的によく知られているこのレリーフも、仏伝の右脇誕生説の形象化と解されてきた。

図2として、1970年代に撮影された写真を掲載する³¹⁾。このレリーフは、撮影当時、すでに表面が削りとられており、発掘時の原形をとどめていなかった。また、写真が撮影されたころは、塗料がかけられて赤く染められ、住民から尊崇されていた痕跡を残していた。このレリーフについてはこれまでさまざまな解説がなされてきたが、以下の記述は、この誕生レリーフに関する代表的な解説だといえる³²⁾。

「向かって右方に大きく立っていて右肩を



図2 マヤデヴィ堂の「太子誕生レリーフ」(『ブッダの世界』図版2-15を転載)

³⁰⁾ Basant Bidari, *LUMBINI BECKONS*, Second Edition., 2010. p.46. ただし、この解釈については、あらためて検証する必要があるだろう。なお、仏像や仏伝レリーフを作成する職人集団の諸派は伝統的に「美術派」と訳されてきたが、この場合のartを美術と訳すことは必ずしも適切とはいえない。この訳語は再考する必要があるだろう。

³¹⁾ 前掲『新編ブッダの世界』、89ページ。

³²⁾ 以下の引用は、中村元選集第11巻『ゴータマ・ブッダ I』、90、105ページ。

あげているのはマヤー夫人である。釈尊の母マヤー妃がシャーラ樹をつかみ釈尊を右腕にかかえている石像がおかれている。釈尊が母妃の右脇から生まれたという伝説を示す。下方に小さな立像で、同じく右手をあげて、右足を踏み出して歩みはじめているのが降誕した釈尊である。中肉彫りであるが、彫像の顔面は鼻がそがれている。……また叔母マハーパジャーパーティや侍女たちの侍している姿も見られる。釈尊の左方に少しかがんで両手をさしだしてなにかを（——おそらく降誕の釈尊を——）受けとろうとしているのが叔母のマハーパジャーパーティであると説明されている。「釈尊は王妃の脇腹から生まれたという。……その姿が彫刻にも表現されている。ルンビニーの誕生仏堂にある像はその適例である」。

ここに引用した中村元の解説は、20世紀のネパールやインド、そして欧米における通説的解釈の要約という性格をもっていた。それはまた、日本の通説でもあった。中村説に代表されているように、ルンビニーの太子誕生レリーフも、仏典に記述されている右脇誕生説の形象化として理解されてきた。けれども、そのような太子誕生レリーフ理解には、多くの疑問を懐かざるをえない。

このレリーフは、発見後すぐに記録画が作成されており、それはムケルジーの報告書に収録されている³³⁾。当時の記録画(図3)を参照しつつ、マヤデヴィ堂のレリーフをよく観察してみる必要がある。

むかって右側の端に大きめの姿で彫りこまれている女性は、いうまでもなくマヤ夫人である。発見されたときには、夫人の顔などはまだ削りとられていなかったのだが、その後さらに、顔から体にかけて表面が削りとられてしまった。しかし、右腕を伸ばして木の枝葉をつかんでいる構図からみて、これが夫人像であることは間違いない。

侍女である可能性もあるが、マヤ夫人の右脇にいる女性は、シッダールタ太子の育ての母となり、また最初の女性出家者ともなったマヤ夫人の妹、マハーパジャーパーティである可能性が高い。マヤ夫人の左脇(むかって右側)にひとり

³³⁾ Babu Purna Chandra Mukerji, *A REPORT ON A TOUR OF EXPLORATION OF THE ANTIQUITIES IN THE TARAI, NEPAL*, Calcutta, 1901.

の女性が彫られているレリーフはそれなりにあるし、複数の女性が彫りこまれているものもある。だが、マヤデヴィ堂のレリーフのように、マヤ夫人の右脇に女性がひとりだけ立っている造形は珍しい。発見当時の記録画を見ると、むかって左側(夫人の右側)に位置するふたりの人物は男性である(やさしい顔をしている左端の人物も、胸の造形や服装からみて男性だと思われる)。夫人の右脇に複数の女性がいるのならば采女とか侍女とみることも可能だが、マヤ夫人の右側にはひとりの女性しかいないのだから、この女性をマハーパジャータティとみるのは妥当な解釈であろう。

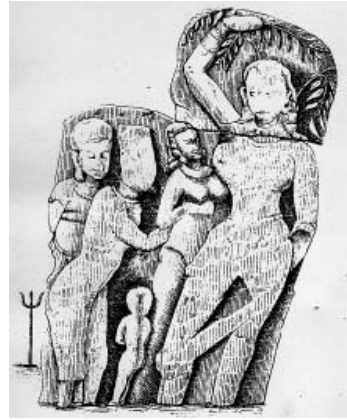


図3 1899年の発見当時に描かれた
ルンビニの「太子誕生レリーフ」(*A REPORT ON A TOUR OF EXPLORATION OF THE ANTIQUITIES IN THE TARAI, NEPAL, 1901. PLATE XXIV.a*)

だが、第1に、「釈尊の母マヤー妃がシャーラ樹をつかみ釈尊を右腕にかかえている石像」という理解には、かなりの無理がある。というよりもむしろ、そのように解することは不可能である。マヤ妃は他の人物より大きく、その中心性が強調されるかたちで造形されているが、その右腕は上に伸ばされ、木の枝葉をつかんでいる。右腕が二本あるわけではないから、右手で枝をつかむと同時に「釈尊を右腕にかかえ」ることができようはずはない。発見当時の記録画でも、夫人は右手で樹の枝をつかんでいるだけである。どうみても、「釈尊を右腕にかかえている石像」と解することはできない。

第2に、なにを根拠に「侍女たちの侍している姿も見られる」という記述がなされたのかも、よくわからない。図2の写真の上部に残っている痕跡の一部には、女性かもしれないと想像される人物らしき部分も含まれている。だが、数人の楽隊のように見える。いずれにしても、破損が激しいので確たることはいえない。また、この部分は発掘当時の記録画には記載されておらず、ほんとうにオリジナルなレリーフの一部なのかどうか慎重に検証してみなければわからない。

第3に、向かって左端にいるふたりの人物は男性で、明らかに侍女ではない。従者の男性かもしれないし、仏典にいう竜王なのかもしれない。帝釈天（インドラ神）と梵天（ブラフマ神）である可能性もなくはない。法顕はこのレリーフが作られた時からさほど隔たりのない時代にルンビニを訪ね、「二竜王が太子に水をかけて水浴させた処がある」と書いている³⁴⁾。玄奘が7世紀に訪ねたときには、「二竜王」は「二匹の竜」という伝承に変化していたらしい³⁵⁾。竜王というのは地元の有力者への後世の尊号と考えられるから、生まれたばかりの太子に冷水と温水をかけて清めている場面と解せるかもしれない。だが、そうだと断言することはできない。複数の解釈が可能であろう。

第4に、マハーパジャーパティらしき女性の足元には、誕生したばかりの太子が立っているが、どう見ても、「右手をあげて、右足を踏み出して歩みは始めている」とはいえそうもない。発見当時の記録画をみると、右手はあげていない。足を踏み出し、歩みは始めているともいえない。歩くというより、寄りかかっているように見える。

第5に、「少しかがんで両手をさしだしてなにかを（——おそらく降誕の釈尊を——）受けとろうとしているのが叔母のマハーパジャーパティである」とは考えにくい。発見当時の記録画を見ると、かがんで腕をさしだしているのは男性で、マハーパジャーパティだけではない。また、現存のレリーフでは、マハーパジャーパティらしき女性の右腕と脇腹部分、その左側にいる男性の右腕部分が一挙に削ぎとられているので、削がれた部分がまともな膨らみに見えるが、遺されたレリーフと記録画とを比較してみると、削がれた部分の膨らみは、夫人の右脇にいる女性の右腕と腹部そして男性の腕の部分が一挙に切り落とされたためにできたものと考えられる。「なにかを受けとろうとしている」構図ではなかったと解すべきである。「降誕の釈尊」を受けとろうとしているとみる解釈は、記録画をふまえない過剰解釈といわざるをえない。

³⁴⁾ 長沢和俊訳注『高僧法顕伝』（ワイド版東洋文庫『法顕伝・宋雲行紀』、平凡社、2004年、所収）、80ページ。

³⁵⁾ 前掲『大唐西域記2』、287-289ページ。

したがって、ルンビニの太子誕生レリーフの性格を「王妃の脇腹から生まれた」ことを示すものと解することは、かなりの無理があろう。むしろ注目すべきは、ルンビニ様式といってよいこのレリーフにはリアリズムの要素が強い、という点である。ガンダーラから発掘されたレリーフなどと比較してみると、このレリーフには様式化され、理想化されている部分が少ない。19世紀末に作成された記録画を見ると、その特質がよくわかる。左側に位置する男性(男神)の服装は質素で、宝飾などの飾りをつけていない。神々である可能性もあるが、どちらかといえば、従者の男性かいわゆる竜王であるような印象を受ける。このレリーフには、仏伝の単なる形象化という性格とは異なる、人間味を帯びた生身のリアリズムが対象化されている³⁶⁾。

では、マヤデヴィ堂の太子誕生レリーフを、生まれた子を抱き上げて母に見せているものと解することができるかという点、それもまた困難であろう。発見時の記録画を参照するならば、そこまで言い切ることはできそうもない。とはいえ、生まれたばかりの太子を清めたあと、生まれた子を母妃に見せて太子の誕生を祝福している彫像と解することは、かなり合理的な解釈であるように思われる。

過去の写真から判断できることには限界がある。ルンビニの誕生レリーフについては、より深い学術的な調査と研究が求められていよう。だが、このレリーフが母妃の右脇から太子が生れつつある場面を形象化したものでなかったことはたしかであろう。

右脇からの誕生レリーフ

仏伝にあるように、マヤ夫人の右脇から太子が誕生する場面を彫ったレリーフは、たしかに存在する。図5に示したものはその一例である。ただ、このレ

³⁶⁾ ここでは紹介しないが、マヤデヴィ堂の領域で発見された、「ヤショーダラー妃と王宮でくつろぐシッダールタ太子 (Prince Siddhartha with Yasodhara at royal ease)」とよばれているレリーフには、ルンビニ様式のリアリズムをよくみてとることができる。Babu Krishna Rijal, *100 Years of Archaeological Research, Kathmandu*, 1996. Plate X. 参照。

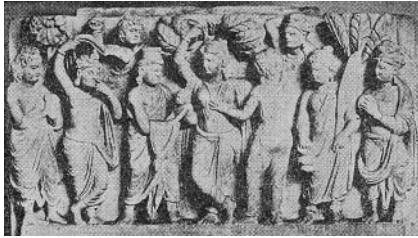


図5 「仏陀の誕生(マヤー夫人の右わき腹から出る太子)」(増谷文雄『仏陀』27ページの写真を転載)



図6 「仏誕生」
(『仏教美術の源流』図版65を転載)

リーフがどこで出土し、どの時代に作成されたのかはわからない。いまのところ、この図に対応するレリーフについての詳しい情報は得られていない。このレリーフについては、右脇から太子が誕生しつつある場面を彫ったレリーフもあるということを確認するにとどめざるをえない。

マヤ夫人の右脇から太子が誕生しつつある場面を彫った彫像は、そのほかにいくつもある。たとえば、図6として掲載した誕生レリーフでは、どう見ても生まれつつある赤子とは思えない、成長した菩薩姿の太子がマヤ夫人の右脇から生まれてくる姿で形象化されている。このペシャワール博物館蔵のレリーフは、ガンダーラで出土したクシャーン時代のものとされている。絶対年代がいまひとつ明確ではないが、これは仏伝の右脇(脇腹)誕生説がすでに成立したのちに、その伝承の形象化として造形されたものであろう。

母妃の右脇から生まれてくる仏伝を造形したレリーフは、日本でも所蔵されている。ガンダーラで出土したとされる図7に掲載したレリーフはその代表的なもので、マヤ夫人の右脇から生れつつある太子像が明確に彫りこまれている³⁷⁾。2世紀か3世紀に造られたとみられるレリーフで、造形としては、柔らかかみを増

³⁷⁾ これは平山郁夫コレクションのなかの一品で、田辺勝美監修/東京芸術大学大学美術館編集『平山郁夫コレクション ガンダーラとシルクロードの美術』、2000年、図版167、にも掲載されている。図7には、平山郁夫美術館監修『ガンダーラ：仏像のふるさと』、2009年、所収の図版を転載した。

し、美術的要素がより際立ったものとなっている。帝釈天や梵天を含む天神あるいは龍神たちは、それぞれ異なる、生きいきとした動きで造形されている。夫人像は、細身となって、女性らしさが強調されている。頭部が欠損しているが、マハーパジャーパティらしい女性はむかって右側（夫人の左脇）で夫人を支えている。

このレリーフは、『ブッダチャリタ』などの經典の記述を形象化したという性格

を色濃く反映している。「四人の天子が受けとめた」というヴィパッシン仏の伝承とも、合致するところがある。全体として男神（ないし竜王）像が多く、女性はマヤ夫人とマハーパジャーパティらしい女性のふたりしかいない。つぎに示す図8の誕生レリーフと似ているところもあるが、誕生しつつある太子のみが彫刻されており、帝釈天とみられる男神は右腕をやや下向きに下げ、母妃のすぐ傍まで右手を伸ばし、着衣とは別の布を腕に巻いて太子を受け止めようとしている。夫人の右脚下に位置する太子像は彫りこまれていない。

カラチ国立博物館蔵の誕生レリーフ

2～3世紀に作成されたものとみられる、ガンダーラ出土の誕生レリーフを見よう。このカラチ国立博物館蔵のレリーフは、マハーパジャーパティらしい女性がむかって右側（マヤ夫人の左脇）に位置しており、その点はルンビニの誕生レリーフと異なっている。だが、マヤ夫人が右腕をあげて樹の枝をつかみ、夫人の右下方に太子が立ち、むかって左側（マヤ夫人の右脇）に竜王たちないし帝釈天と梵天とみられるふたりの男神がいるといった点は、ルンビニのレリーフと同じ構図となっている。その上部には楽隊も彫りこまれている。

図5から図7のレリーフには、夫人の右脇下に立っている太子はいなかった。だが、図8の誕生レリーフには、夫人の右脇の脚下に立っている太子がいる。



図7 平山郁夫シルクロード美術館蔵「誕生図」(『ガンダーラ：仏像のふるさと』図版39の一部を転載)

この点でこのガンダーラ出土のレリーフの構図には、ルンビニの誕生レリーフとの共通性がある。また、帝釈天らしき男神はかがんで右腕を挙げており、彼の手的位置が夫人の右脇からかなり離れていることも、ルンビニのレリーフと似ている。マハーパジャーパティらしき女性がマヤ夫人の右脇にいるか左脇にいるかという相違はあるが、図8のガンダーラ出土のレリーフの基本的



図8 カラチ国立博物館蔵「太子の誕生」
(『ブッダ展』図版83を転載)

な構図は、図5から図7までの誕生レリーフよりも、図2と図3のルンビニの誕生レリーフと構図とよく似ている。しかし、女性がすべて右側にいるという点が異なっており、マヤデヴィ堂のレリーフにはガンダーラのそれと異なる特質があることをうかがわせる³⁸⁾。

図8のレリーフには、マヤ夫人の右脇の外側部分に剥落がある。そのため、「摩耶夫人の右脇から上半身を出して誕生する太子の姿は残念ながら欠失する」という論評もなされている³⁹⁾。しかし、帝釈天らしい男神ないし竜王の上部にあげた腕と手は、夫人の右脇腹からかなり離れた位置にある。その腕には、抱き受けるための布ではなく、薄手の着衣の裾が巻きつけられているだけのように見える。こうした造形の全体をふまえるならば、このレリーフの剥

³⁸⁾ 推察にとどまるものではあるけれども、この右脇に女性がいるという特質は、ルンビニのある現在のカピラヴァストゥ郡の地域ではヒンドゥー教が支配的であった地域よりも女性の地位が高かったのではないかと、いうことをうかがわせる。『マヌ法典』に書かれているように、ヒンドゥー教が支配的となった地域での女性の地位はきわめて低かった。だが、マヤ夫人に対する尊崇とともに、マハーパジャーパティへの崇敬の念がマヤデヴィ堂のレリーフには反映されているのではなからうか。最初の女性出家者を生み出した仏教の伝統が、地域的特性としてここに反映されているように思える。

³⁹⁾ 東武美術館・奈良国立博物館等編集『ブッダ展：大いなる旅路』、NHK、1998年、112ページ。

落部分に右脇から生まれつつある太子像が同時に彫りこまれていたとは考えにくい。

生まれたばかりの太子が帝釈天と思われる男神に抱かれていると同時に、マヤ夫人の右下側に生まれたばかりの太子が立っている構図のレリーフは、まだ目にしたことがない。誕生レリーフの基本構図として、ひとつの誕生場面に生まれたばかりのふたりの太子像は彫りこまなかったのではなかろうか。そのような構図の古代のレリーフが数多く発見されるならば別だが、そのような造形化は基本的になされなかったとみられよう。

ナーガールジュナ・コンダ出土の石板

よく知られているように、紀元前の古い様式のレリーフや彫像では、成道後の釈尊の姿はもちろんのこと、シッダールタ太子の姿も象徴的な図像で彫刻されていた。さまざまな菩薩像や仏像が造られるようになった3世紀から4世紀になっても、そのような構図のレリーフは造られ続けていた。

代表的な例といえる、ニューデリー国立博物館に所蔵されている、ナーガールジュナ・コンダ出土の石板を見ておこう。この石板は三段に分かれた「三相図」であり、その中段に太子の出生の場面が彫刻されている。有名なものなので、その全体ではなく、中段の部分のみを図示した。この石板は3世紀ないし4世紀に作られたものらしく、作成時期はマトゥラー博物館蔵の五相図よりもあととみられる。だが、誕生レリーフとしての様式は、マトゥラー博物館の五相図よりも古い。

ナーガールジュナ・コンダ出土のこの石板には、太子の像は彫刻されておらず、中央の傘蓋のかたちで表現されている。ブッダの像は菩薩以前の時期も含めて造形化しないとい



図9 ナーガールジュナ・コンダ出土の石板の中段部分（『新編ブッダの世界』図版2-19の一部を転載）

う古い規制をこの石板は守っているのである。ここで注目すべきは、むかって右側には(男神ないし竜王かもしれない)男性が並んでいるが、むかって左側のマヤ夫人の周囲には女性しかいないということである。出産の場に男性はいない。太子の出生場面にいるのは女性のみで、傘蓋によって示される生まれたばかりの太子は、女性の側から男性の側に移されるという形式をとっている。この石板は三相図ではあるけれども、むかって左側の部分と右側の部分ではそれぞれ異なる場所が造形されており、場所の移動を含めた造形がなされていると考えられる。

20世紀前半までの日本でもそうだったが、出産を不浄なものとする観念は世界各地にあった。そのような観念のもと、出産の多くは女性、とくに経験を積んだ産婆によって担われていた。のちに確認する『マヌ法典』にも記されているように、古代のインドにおいても、一般に、出産と出産した女性は不浄なものとして認識されていた。紀元前後の古代インドの出産時における母子の世話はまず女性によって担われていたことを、この古い形式のレリーフは示しているように思われる。

このレリーフは、傘蓋によって示される生まれたばかりの太子が、男性のいる別の場所へと移されてゆく場面が形象化されている。そのとき、中央の女性は、傘蓋で示される太子を拝んでいるような様子をしている。帝釈天ないし竜王が生まれてくる太子をまず抱き上げるという造形とは明らかに異なる思想が、この古い構図のレリーフには形象化されている。古い時代の彫像には、誕生の場が不浄性をともない、女性のみがその場を担うべきものだったという、紀元前まで支配的であった古い観念が対象化されていたということを認識できるのである。

ナーガールジュナ・コンダ出土の石板のような古い型の造形は、ヴィパッシン仏の伝承や太子の右脇誕生説のような誕生の場を清浄なものへと変換する思想が確立したあとでなければ、母の右脇から太子が誕生するという場面を造形できなかったことを示している。菩薩像や仏像を造形できるようになるというだけは、男神や竜王が生まれてくる太子を抱きとめるとか、太子が母妃の右脇

(脇腹) から誕生するといった造形はできない。生まれてくる太子を帝釈天がまず抱き上げるという場면을造形できるようになるためには、誕生の場の清浄化しうる思想が先行して確立され、通念として受け入れられていなければならない。そのような造形がなされるようになるためには、常識ではありえない、右脇誕生説話のような太子の誕生そのものの清浄化という思想的な加上がなされなければならなかった。

マヤ夫人の右脇(脇腹) から太子が生まれたのだという伝説が確立され、それが社会的・政治的に認知されたあとでならば、その場면을造形したレリーフや彫像を造ることができる。2世紀から3世紀以降には、ヴィパッシン仏の伝承や太子の右脇誕生説がすでに確立され、社会的に承認された伝承となっていた。マヤ夫人の右脇から太子が誕生するという構図のレリーフや彫像は、すでにそのような伝説や過去仏の伝承が形づくられたあとで、ようやく出現したものである。

5 異なる伝承の造形化

マトウラー博物館蔵の仏伝レリーフ

だが、右脇(脇腹) 誕生説のような、常識に反する創作をしなくても、竜王のような男性が太子を抱いている姿を形象化することは可能である。なぜなら、すでに生まれて温水や冷水で清められたあとの太子を抱いて母妃に見せて祝福するという場面構成ならば、母妃の右脇(脇腹) から生まれたというような伝承を創出することなく、その場면을造形することができるからである。そのような場면을造形したレリーフは存在するのだろうか。

古い時代の別の誕生レリーフとして、マトウラー博物館所蔵の「仏伝諸情景」(以下「五相図レリーフ」とよぶ)を観てみよう。このレリーフは、2世紀ないし3世紀に作られたとされている。かなり古いものであり、ルンビニの太子誕生レリーフよりも古い時代に製作されたものであろう。

この五情景からなる仏伝図(五相図)は、専門家のあいだではかなり知られ

ているものであり、各種の図版や著書に収録されている⁴⁰⁾。したがって、その全体像を図示する必要はなかろう。造形を明確に示すため、図10として、右上の太子誕生の場面のみを切り取るかたちで掲載しておこう。見られるとおり、このレリーフはかなり劣化しており、細かい部分は判然としない。だが、中央のマヤ夫人が右手をあげて木の枝をつかんでおり、むかって右隣(夫人の左脇)にマハーパジャーパーティかもしれない女性が、左側(夫人の右脇)によく帝釈天と解説される竜王らしい男性が彫刻されていることは、十分に見てとれる。



図10 マトゥラー博物館所蔵「仏伝五相図」(山本『仏教美術の源流(図版編)』、図版10、の一部を転載)

山本智教(1910-1998)の解説によれば⁴¹⁾、このレリーフは「五情景を含み、各場景ともに上下二段に分かれる」。「右端は仏誕」で、「上段では、無憂樹^{もた}に凭れるマヤー夫人が菩薩を右腋から生む瞬間を描く。これを受けるのは帝釈である。下段では両竜王に礼せられる菩薩を描く」。中村元も似たような解説をしている。この仏伝図は「五つの場面よりなる(五相図)」で、向かって右から、「(1) ルンビニー園でのシャーキャムニの誕生。その下段では生まれたばかりの釈尊が『天上天下唯我独尊』と宣言し、左右から竜王がかれに灌頂している」との解説を付している⁴²⁾。

このマトゥラー博物館所蔵の仏伝図の誕生の場面は、これまでマヤ夫人の右脇(右脇)から太子が生まれる場面を彫刻したものと解されてきた。すでに引用した山本説や中村説はその代表例といえる。すべての著書や解説書にあたっ

⁴⁰⁾ 前掲『仏教美術の源流(図版編)』、図版10、前掲中村『仏教美術に生きる理想』、図31など、比較的参照しやすい著書に掲載されている。

⁴¹⁾ 山本智教『仏教美術の源流(図版編・研究編)』、東京美術、1981年、図版10。引用は、『仏教美術の源流(研究編)』より。

⁴²⁾ 前掲中村『仏教美術に生きる理想』、268-271ページ、参照。

たわけではないが、これまで目にした図書類はそのような解説を付している。

だが、このようなある種の権威をもって語られ、繰り返されてきた従来の解説は、はたして正しいのだろうか。マヤデヴィ堂の誕生レリーフの像とよく似ている、むかって左側の短かめのズボンのようなものを穿いた男性は、腰をかがめている。全体の場面構成をみると、この男性は、マヤ夫人だけでなく、むかって右側に位置するマハーパジャーパーティらしい女性よりも、下位に位置づけられているように見える。この男性が帝釈天ならば、図5の彫像のように、もっと堂々とした姿で造形されるべきなのではなかろうか。帝釈天とみるには、その姿は質素すぎる。腰をかがめた姿勢は、やや卑屈な姿のようにも見受けられる。明らかに女性ではないから、竜王か従者の男性とみるのが自然だと思われるが、問題なのは、竜王かもしれないこの男性が生れたばかりの太子を抱えているようだという点である。この腰をかがめた男性が帝釈天であるならば、誕生しつつある太子を抱き上げているとみることになんの問題もない。けれども、帝釈天ではなく、竜王か従者の男性が生まれつつある太子を抱き上げるといことは、古代社会の通念としてありえないのではなかろうか。このレリーフの従来の解釈とその造形そのものとあいだには、ある種の矛盾が存在しているように思える。

仏伝図には、「八相成道」とか「八相示現」として定型化されたものがある。八相の内容にはやや相違もあるが、①兜率天からの降下、②託胎（マヤ夫人の受胎）、③出生（誕生）、④出家（カピラ城からの出城）、⑤降魔（厳しい修行の時代）、⑥成道（さとりを開いた時）、⑦初転法輪（最初の説法）、⑧涅槃、といった八相が、その基本となっている。「八相を完全に表現していないマトゥラーおよびガンダーラの仏伝図は、八相成道または八相示現の説が成立する以前のもの」と解されているが⁴³⁾、それは合理的な理解であろう。つまり、マトゥラー博物館の「五相図レリーフ」はかなり古い時代の造形物であり、それは太子が右脇（脇腹）から誕生したという仏伝が成立する前の観念を反映している可能性

⁴³⁾ 前掲『仏教美術に生きる理想』、268-271ページ、参照。

がある。

すでに言及したように、古代インドにおいて、出産は不浄なものであり、出産後の女性は汚れているという観念があった。『マヌ法典』⁴⁴⁾では、「誕生によって引き起こされる汚れは母と父が有する。〔あるいは〕誕生による汚れは母のみが有し、父は沐浴によって清浄となる」(5・62)、「チャンダーラ、月経中の女、パティタ、出産後十日未満の女、死体、彼らに触れた者——これらの者たちに触れたときは沐浴によって清められる」(5・85)、との規定がなされている。出産直後の女性は汚れているという観念は、インド世界に根強く存在し続けた基本観念であった。

『マヌ法典』によれば、「脂・精液・血液・ふけ・小便・大便・鼻汁・耳垢・痰・涙・目やに・汗——以上が人間の十二の廃物である」(5・136)。産褥という古くからの言葉があるが、母親の体液とともに子どもは生まれてくる。母親の体液でまみれた生まれたばかりの赤子をお湯や水で清めるということは、きわめて古い時代から、世界各地でなされてきた。仏典にも記されているように、古代インドのように暑い地域では、温水とともに冷水で清めるということも広く行なわれていたようである。

そのような出産にともなう不浄と汚れの通念がある社会で、直接に生まれた子を男性が抱き上げるというような図像がいきなり創出されたりするだろうか。生まれつつある赤子を竜王や従者の男性が直接抱き上げるというような図像が、1世紀から2世紀にかけて突如出現したというようなことは、きわめて考えにくい。生まれてきた子は、いったん清められてから、祝福しつつ母に合わせる。それは古代のインドでも通例であったろう。帝釈天が生まれてくる太子をまず抱き上げるというような伝承は、ヴィパッシン仏のような過去仏伝承が形成され、それと相即的に仏伝に加上されたあとでなければ造形できなかったであろう。マトウラー博物館所蔵の五相図のような古い型のレリーフに、帝釈天が生まれてくる太子を直接に抱き上げるという場面が造形されたというこ

⁴⁴⁾ 法典からの引用は、渡瀬信之訳注『マヌ法典』(東洋文庫842)、平凡社、2013年、による。

とは、まずありえないのではなからうか。従来の解説には反するが、このレリーフはマヤ夫人の右脇（脇腹）から太子が生まれてきた場面を彫刻したものでなかった、という可能性のほうがはるかに高い。

それでは、このレリーフの構図はどう解釈すればよいのだろうか。第1節で紹介した久我篁子説をふまえるならば、別の解釈は十分に成立しうるように思う。というよりも、久我説のほうがむしろ合理的だと思われる。温水と冷水ですでに清められた太子を竜王（ないし従者の男性）が布にくるんで抱き、マヤ夫人に見せて祝福するという場面ならば、男性が太子を抱いている姿が造形されていても奇異なことはない。マトゥラー博物館の太子誕生のレリーフは、そのような場면을造形したものであったと推察できるのではなからうか。

だが、マトゥラー博物館の五相図レリーフはかなり傷んでいる。そのため、竜王らしい男性が、生まれたばかりの太子を腕に抱いているのかどうかは、判断としない。にもかかわらず、別のレリーフも参考にすると、それが布にくるまれた太子であった可能性は高い。というのは、このレリーフでも布にくるまれている太子の頭が上にあるように見え、別のレリーフをも参照するならば、頭を逆にした太子を抱いているのではないと考えられるからである。傷みのはげしい五相図レリーフでは明確なかたちで検証できないが、傷みの少ない他のレリーフを参照するならば、そのことは十分に確認できる。

ペシャワール博物館蔵の誕生レリーフ

2世紀ころに作成されたとみられる、ペシャワール博物館所蔵のレリーフを見てみよう。ガンダーラで出土した、かなり有名なレリーフである。このレリーフについては、以下のような解説がなされてきた。「西暦5世紀にルンビニーを訪れた中国僧法顕は、釈尊誕生の光景を、『(マヤー)



図11 ガンダーラ出土の太子誕生レリーフ
（『新編ブツダの世界』図版2-18を転載）

夫人は池に入り、洗浴して池より出で、北岸(にゆくこと)二十歩にして、手を挙げて樹枝を攀じ、東に向って太子を生む』と記している。2-18はそのその風景をあらわしたもので、右手で樹枝をささえるマヤー夫人の右脇から誕生した瞬間である」⁴⁵⁾。

だが、ほんとうにそうなのだろうか。これも従来の通説を踏襲した解説にすぎないのではなからうか。注目すべきは、むかって左側(夫人の右側)に位置する男性が、頭を上にした太子を布でくるんで抱いているということである。この男性は、立派な服装をし、堂々たる姿勢でマヤー夫人にあい対しており、帝釈天とみなすこともできる。この太子を抱いている男性が堂々たる姿を示しており、マヤー夫人の右側に3人の女性が、夫人の左側に4人の男性(男神)が並び立ち、背後にも女性や男性の像が彫りこまれている点は、マトゥラー博物館の「五相図レリーフ」の構図と異なっている。しかし、太子を抱いている帝釈天らしい男神をひとりだけの腰をかがめた男性に置き換え、夫人の左側の女性をひとりだけ造形するかたちへと単純化するならば、このペシャワール博物館所蔵のレリーフの構図は、マトゥラー博物館の「五相図レリーフ」の構図と基本的に同じ造形となる。

このことは、先の五相図レリーフの男性も、布にくるんで頭を上にした太子を抱いていたものであったことを想像させる。このペシャワール博物館蔵のレリーフは、太子が夫人の右脇から生れてきた場面の形象化ではないことを示唆している。法隆寺宝物の「摩耶夫人と天人像」が、夫人の右袖から頭を出して太子が生まれてくる造形であったことを思い起こしていただきたい。子どもはふつう頭から生まれてくる。生まれてくる姿を形象化するのであれば、太子の頭は下向きに、またむかって左向きになっているべきであろう。

古拙的な固さのある彫りであるため、夫人もその左に位置する女性たちの視線も上向きで、太子を見つめているというよりも、立派な姿をした男性(男神)にその視線を向けている。しかし、ペシャワール博物館蔵の太子像は、布にく

⁴⁵⁾ 前掲『新編ブッダの世界』、90ページ。

るまれるかたちで、頭を右上にして抱かれている。仏伝の伝承や過去の解説にとられることなく、素直にこのレリーフを分析してみるならば、すでに温水と冷水で浄化された太子を布でくるんで抱き、夫人に見せて祝福している図像とみるのが自然ではなかろうか。したがって、太子がまさに生まれつつある瞬間をこの場面が示しているものでないことは、ほぼ明らかではなかろうか。

このように順を追って各種の太子誕生レリーフを分析してみるならば、久我篁子説は、十分に説得力のある、むしろ従来 of 諸説よりも妥当とみられる説であるといえよう。仏伝が整理され流布されるとともに、太子の右脇(脇腹)誕生説話の造形化もなされた。けれども、太子像や如来像が製作され始めたばかりの古い時代のレリーフを振り返ってみるならば、それらは必ずしも太子の右脇誕生説を造形化したものばかりではなかったこと、生まれてから清められたあとの太子を男性が抱き上げ母妃に見せて祝福していると解すべき彫像も存在したことを、理解しうるであろう。

コルカタのインド博物館蔵の誕生レリーフ

いまひとつ、ここで検討しておくべきレリーフがある。それはコルカタのインド博物館の所蔵とされている誕生レリーフである。インド博物館を訪ねたとき、わたしはこのレリーフの所在を確認できなかった。しかし、バサント・ビダリの著書に掲載されているものなので、紀元3ないし4世紀に制作され、ガンダーラで発掘されたと伝えられているこのレリーフについても、ここで検討を加えておく。

図12で示したこのレリーフでは、誕生時の太子がマヤ夫人の右脇から誕生しつつある姿と誕生後に七歩歩んだという伝承が同

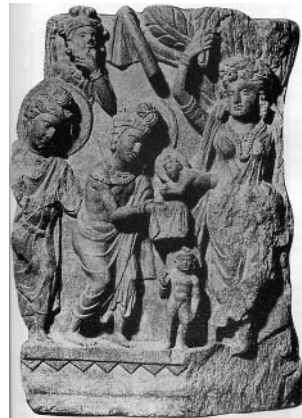


図12 コルカタのインド博物館所蔵「ブッタの誕生と七歩行」、(Basanta Bidari, *Lumbini: A Haven of Sacred Refuge*. Pl. 31. を転載)

時に形象化されている。誕生時と誕生後の姿を同時に彫り込んでいるという点で、これは、たいへん珍しく、また興味深いレリーフである。誕生時の太子も誕生後の太子も、螺髪ของブッダとして彫り込まれている。人間らしく彫るとか、美的に美しく形象化するというよりも、ブッダの誕生をめぐる伝がすでに教典にまとめられたあとで、一種の絵解きをするという目的が明確なかたちで形象化されたレリーフだといえる。図8のガンダーラ出土のレリーフと似ているところもある。しかし、帝釈天らしい男性にも、また太子にも光背が彫り込まれている点で、教典の神聖な像の形象化という性格がいつそう際立っている。

では、このガンダーラ出土とされているレリーフは、ルンビニの太子誕生レリーフと同様のものなのだろうか。そうではなさそうである。ルンビニのレリーフは、側に立っている男性は質素な身なりをしており、帝釈天ではなく、また竜王ともいいがたい、従者のような風情をした男性である。また、生まれたばかりの太子は、図8や図11のレリーフでは成熟した男性のように直立して歩み始める姿勢で彫り込まれているが、図3で示した発見時の図像で示されているように、ルンビニのレリーフでは、マハーパジャーパーティらしき女性に寄りかかっているような姿で彫り込まれている。この発見時の図を見ると、ルンビニのレリーフが右脇から生まれつつある姿を形象化したものとは考えにくいということ、すでに指摘したとおりである。

ガンダーラで発掘された太子誕生説話のレリーフの様式とルンビニのレリーフの様式とのあいだには、大きな違いがあるように思われる。ルンビニのレリーフは、ガンダーラ様式を輸入ないし導入したものと解するべきではなかろう。ルンビニ様式とでもいうべき、独自の様式のものだったと理解すべきであろう。

ルンビニ周辺の歴史記憶

ここでの掲載は避けるが、ルンビニのマヤ堂とその周辺の発掘時に、夫人の胸に手をあてている太子時代のレリーフが発掘された。このレリーフにも示されているように、実在のブッダの太子時代の記憶は、現実のリアルな生身の人間として、ルンビニ周辺の人々の記憶に刻まれていたのではなかったか。

絶対にと言い切るほど確定的なものではないけれども、ルンビニのレリーフの構図は、図12の構図のような、右脇から生まれつつある太子に関する伝承と生まれたあとの七歩歩行の伝承を同時に形象化したものではなかったであろう。ルンビニのレリーフは、素朴ではあるけれども、リアリズムを感じさせるものである。仏伝の形象化という性格はもってはいるものの、人間味をより感じさせるものとなっている。

仏伝を記した仏画には、教典の内容をやさしく伝えるための絵解き的手段としての性格をもつものが多い。しかし、仏伝を形象化した仏画やレリーフは、つねにある種の絵解きをするための手段として形象化されたものであると決めつけることはできない。また、そうすべきでもなからう。

地域や時代を異にすれば、それらの形象化の在り方には大きな相違がありえた。最初期の仏伝を輸入する時点では、日本でも右脇から生れてくる太子の姿を形象化した。しかし、その後の歴史の過程で、そのような形象化が継承され続けることはなかった。

日本における誕生時の太子は、しばしば、可愛らしさを感じさせる赤子や幼児の姿で形象化される。手塚治虫の『ブッダ』のような昭和期の作品でもそうである。ブッダの似姿として造形されるときでも、小さな立像として形象化される。それは、多くの日本人が仏伝の右脇誕生説などは信じなかったし、そのようなことを端から考えなかったからであろう。

仏像は信仰の対象となる。けれども、初期の導入時は別として、日本でのブッダは神ではなかった。生まれたときから慈悲心に満ちたひとりの人間としてのブッダ、神々とは違う、ほとけ様としてのブッダを、多くの日本人は信仰の対象としたのではなかったか。

ルンビニというブッダの生誕地においても、ある意味で共通するものがあったのではないと思われる。シッダールタ太子は、ひとりの人間であって、神ではなかった。ヒンドゥー教は、ブッダをヴィシュヌ神の化身として信仰の対象に組み入れ、宗教的な妥協をはかった。けれども、太子時代のブッダを生んだ地では、シッダールタはやはり人間としての太子であった。この地では、生

身の太子の記憶が継承されつづけたのではなからうか。

ブッダの生誕地としてのルンビニや太子時代の日々を過ごしたカピラヴァストゥ城の記憶が失われ、遺跡そのものが地に埋もれてしまったあと、人々の生活も思想の在り方も変化していった。けれども、ひとりの偉大な人を生みだした地域の特殊性というものに留意する必要がある。その地は、過去の発掘とともに、発掘されたものにもとづく新たな歴史認識を形づくるものとなるだろう。

6 加上は、なぜ、いかになされたか

加上史の探求

太子の誕生レリーフは、2世紀ころまでに、各地で造られるようになっていた。初期の中心地はガンダーラとマトゥラーであった。どちらの地から出土した古いレリーフにおいても、それらが右脇（脇腹）誕生説話を形象化したものとは必ずしもいえないことは、すでに示した。また、以上の考察を通じて、マハーパジャーパティらしい女性がマヤ夫人の右脇にいるルンビニ様式の誕生レリーフも、右脇（脇腹）誕生説話を形象化したものとはいえないということも、了解できるであろう。

シッタールタ太子がマヤ夫人の右脇（脇腹）から誕生したという、さまざまな仏典に記された伝承は、ゴータマ・ブッダの時代から語り継がれてきた伝承ではなかった。それらは、おそらく、紀元後になって創出され、流布されるようになった説話にとどまる。さまざまな太子誕生レリーフの構図を分析することによって、そのことはかなり明らかになったはずである。

2世紀から4世紀ころまでの太子誕生レリーフは、太子がマヤ夫人の右脇（脇腹）誕生説話を形象化したものばかりではなかった。ルンビニのマヤデヴィ堂の太子誕生レリーフも、おそらく、右脇（脇腹）誕生説話を造形したものではなかった。ガンダーラで作られたレリーフのなかにも、マトゥラーで作成されたレリーフのなかにも、右脇（脇腹）誕生説話を造形したのではないものがある。この事実をふまえるならば、仏伝をめぐる仏典の歴史の再考もまた求められていよう。

太子の右脇(脇腹)誕生説話は、なんらかの契機が複合的に作用しあって、仏典に加上されたていったものであろう。では、なぜ、いかなる契機を介して、それはなされたのだろうか。その理由と過程を検討しなければならない。

清浄性と超人性

なぜという設問への回答は、事実上すでになされている。ここではそれをまとめ、敷衍するだけで十分である。生まれたばかりの太子を造形した誕生レリーフが作られるようになったのは、菩薩像や如来像が造られるようになった1世紀ころからであると推察される。菩薩像が作成できるようになったということは、レリーフにおいても、絵画においても、太子時代の釈尊を彫刻し、描けるようになっていたことを意味する。

高温多湿という気候上の問題があるため、紀元前後ころまでのインド絵画は、消失していて確認できない。また、紀元後1世紀までに作成された太子誕生レリーフが残っていても不思議ではないけれども、作成年代の確定が難しいこともあり、1世紀にまでその作成時を明確に遡ることができる誕生レリーフは、まだ発見されていないようである。ただ、2世紀ころまでには、各地で太子誕生レリーフが作成されるようになっていたことは確実である。

2世紀になると、ゴータマ・ブッダの神格化は明確に進んでいた。もちろんブッダは神ではないから、神格化という表現は比喩的なものである。そのような神格化は、英雄や聖人の誕生譚に多かれ少なかれなされてきたものであり、ブッダの場合もそれは例外ではなかった。ブッダの場合には、なかでもふたつの契機が重要であったろう。

そのひとつは、ブッダの清浄性である。その点はアシュヴァゴーシャが明確に述べている。また、ヴィパッシン仏の伝承もその重要性を強調している。聖人たる人は清浄でなければならず、誕生時からその清浄さは際立ったものでなければならなかった。そのような清浄性の観念は、文字による文章表現として、仏伝としてまず対象化された。そのような仏伝としての説話が古くからの伝承として受け入れられたとき、太子の誕生レリーフにも、その認識が対象化され、

造形されるようになったのである。

いまひとつは、ブッダの超人性である。第1の契機だけでも超人的といえるが、いわゆる三十二相が定式化されるようになったことは、ブッダの超人性を象徴している。太子の誕生時にアシタ仙が現われ、占相をしたということが伝承として伝えられているが、三十二相のなかには、ふつうの人間ではありえない、というよりも、もはや人ではないというべき相貌が含まれている。

こうしたブッダの容貌には、古くから伝承されてきた神々にまつわる伝承や、各地に残る聖人たちの超人的伝説が対象化され、記述されるようになっていた。それらはやがて、種々の造形にも表現されるようになった。誕生時に三十二の瑞相が現われたという伝承や、厩舎で白駒や黄羊の子が生まれたといった伝承までもが説話のなかに付加されていった。近代になって庶民教育が普及し、科学的な観念が一般に受け入れられるようになるまで、その過程は続いた。こうして、やがてブッダとなる太子の清浄性ととともに超人性を示すものとして、さまざまな説話が加上に加上を重ねるかたちで仏伝が形成され、太子誕生説話の形象化がなされていったとみることができよう。

いかにしてか

では、いかにして、すなわち、どのような経緯を経て、右脇誕生説は仏典に組み込まれていったのだろうか。この点でまず留意すべきことは、従来のレリーフ分析にはひとつの特徴ないし欠陥があったということである。すでに示唆しておいたように、経典類の記述に引きずられ、発掘されたレリーフや彫像そのものについての個々の分析が不徹底だった、ということがそれである。

2世紀ころまでの仏伝は、まだ形成途上にあったと考えられる。仏伝が形成されるこの過程は、中央アジアから古代インドの各地で太子の誕生レリーフが作成されるようになった時期と重なっていた。すでにその一部をみたように、太子の誕生レリーフの構図はさまざまなものでありえたとし、事実、その造形・形象化の形態には多様性があった。

そのような構図の差異には、地域ごとに伝えられてきた伝承の差異が反映さ

れていた。紀元前の古い時代には、直接に太子像を造形することはできなかった。だが、紀元後に仏像が造られる時代になると、太子の誕生をめぐる構図にはさまざまな地域的特性が反映されるようにもなった。マヤ夫人の右脇に女性が位置する構図がとられることもあったし、その逆の構図もありえた。複数の女性や男性が造形されることもあれば、ひとりの女性だけが造形されることもあった。太子誕生の場には、女性のみがいたという伝承もあった。紀元後の時代になると、帝釈天が抱き上げたという説話も形づくられていたであろう。

1世紀から2世紀ころまでの仏伝とそれらを造形したレリーフには、種々の絵解きのな解説がなされていたはずである。紀元前の時代からあった古い型のレリーフには、太子そのものの姿は形象化されなかった。だから、それらのレリーフに関する絵解きのな解説は、単なる言葉による伝承としてしか残らなかった。そのなかには太子の脇腹(右脇)誕生説も含まれていたのかもしれない。しかし、それだけではなかったことも、ほぼ確実である。すでに紹介したように、生まれたばかりの太子を抱いて、母親に見せて祝福していると解されるレリーフも、確実に存在していた。そのような比較的初期のレリーフは、荒唐無稽とってよい右脇(脇腹)誕生説話を造形したものではなく、清めたのちの太子を母妃に見せて祝福したという伝承を形象化したものであったろう。

けれども、仏伝形成の歴史には大きな転換点があった。アシュヴァゴーシャ(馬鳴)によって『ブッダチャリタ(仏所行讃)』がまとめ上げられた、ということがそれである。さまざまな伝承があったなかで、アシュヴァゴーシャの『ブッダチャリタ』はその後の仏伝に多大な影響を及ぼした。釈尊の超人的な清浄性と偉大さを示すため、彼は脇腹(サンスクリット本[漢訳は右脇])説のみを記録にとどめた⁴⁶⁾。アシュヴァゴーシャはカニシカ王の師匠としての役割を務めたとも伝えられる。それが事実だとすれば、彼の説はおそらく、2世紀のカニシカ王の

⁴⁶⁾ 中村元は、インドの清浄さに関する通念をふまえるならば、「右脇に決まっている」と解説している(『ゴータマ・ブッダ I』)。この指摘自体は正しいといえよう。しかし、漢訳仏典で「右脇」が定着したのは、古代インドの通念だけでなく、レリーフなどによる仏伝の造形化がすでになされ終わっていたことも影響したのだと思われる。

けつじゅう

結集時に追認された。その後の仏典編纂にさいしても、彼の脇腹誕生説話の仏典への付加、すなわち加上がなされてゆき、定着していったのであろう。

そのようなパーリ語やサンスクリットの仏典への加が進むとともに、アシュヴァゴーシャの権威とあいまって中央アジアに伝播した種々の仏伝や仏典の翻訳過程でのさらなる加上がなされてゆくとともに、2世紀から3世紀にかけて脇腹誕生説話のレリーフや絵画などによる形象化も伸展していった。そのような形象化・造形化をとおして、太子は「右脇(腋)」から生まれたという視覚的な認識が定着し、漢訳仏典などでの右脇誕生説話が翻訳の過程で定着していったのであろう。いったん定型化された漢訳表現が定着すると、シッダールタ太子はマヤ夫人の右脇(腋)から誕生したのだという漢訳仏典への加が繰り返されてゆき、さまざまな絵解きのな解説や民間伝承としても右脇誕生説話は流布されていったのであろう。その経緯は、おおむね以上のように推定できるのではなかろうか。

ルンビニ様式の独自性

この過程に関してさらに留意しておきたいことは、ルンビニの辺りでは、イラン(ペルシア)や中央アジアの文明と文化の影響を受けつつ、独自の様式をもつ太子のレリーフが作成されたということである。ガンダーラにおける仏像形成がギリシア文明とともにペルシア文明や騎馬遊牧民の文化の影響を受けたことは明らかであり、同様のことはマトゥラーについてもいえる。それらの地で仏像の形成やレリーフなどの造形で新たな転換がなされていったことは、これまでの研究過程でかなりのことがわかっている。

けれども、同時に留意しておくべきことは、ルンビニ園やカピラヴァストゥ城の周辺においては、シッダールタ太子に関する独自の伝承があり、その地での造形はガンダーラやマトゥラーの単なる移植にとどまるものではなかった、ということである。ティラウラコット遺跡やその周辺の遺跡の発掘と研究がそれらの発見から一世紀以上の時を経てあまり進んでいないこともあって、マヤデヴィ堂の周辺以外の状況はまだ十分には把握できない。けれども、これま

での発掘の成果だけからでも、独特のリアリズムに裏打ちされた、ルンビニ様式といえる独自性がみられることはすでに検証できるものとなっている。

古代のインドとペルシアの文明には、交通関係の緊密性と結びついた根底的な共通性がある。インドもペルシアとともに、メソポタミア文明とエジプト文明という古代の二大文明の強い影響を受けた⁴⁷⁾。一連の注目すべき研究があり、是正されつつあるともいえるが、従来の仏教研究も、ペルシアや中央アジアを介した古代の文明・文化の影響と特殊な地域特性との結びつきをその視野の内部に充分なかたちで包摂してはいない。

阿^あ弥^み陀^だ仏^{ぶつ}の信仰と礼拝、成^{じょう}道^{どう}前^{ぜん}の釈^{しゃく}尊^{そん}や観^{くわん}音^{いん}・文^{もん}殊^{じゆ}等の菩薩^{ぼさつ}信仰、仏^{ぶつ}塔^{たつ}崇^{すう}拝^{はい}の広がりなどと結びついた大乘^{だいじやう}仏^{ぶつ}教^{きやう}は、ペルシア文明や騎馬遊牧民文化の影響を受けて成立した。それらの影響を介して菩薩^{ぼさつ}像^{ざう}や如来^{らいがく}像^{ざう}も誕生し、仏^{ぶつ}像^{ざう}を礼拝する伝統も形づくられた。ブ^ぶッ^つダ^だの頭^ら髪^{ぼつ}が螺^ら髪^{ぼつ}となったこと、交^{こう}脚^{きやく}の菩薩^{ぼさつ}像^{ざう}とそれに類する如来^{らいがく}の椅^い坐^ざ像^{ざう}が造られたことなども、ペルシア文明の影響を抜きにしては理解できない。大乘^{だいじやう}仏^{ぶつ}教^{きやう}とその教えの形象化においては、螺^ら髪^{ぼつ}のような造形物も含めて、光の表現がきわめて顕著なかたちで文章化され、造形化されていることに留意することが求められよう。

まとめに代えて

マヤデヴィ堂の太子誕生レリーフの解釈と、その形象化の系譜については、さらなる詳細な検討が求められている。ネパール・カピラヴァストゥ郡の遺跡群の綿密な発掘調査は、仏教思想そしてその伝播と変容の過程の理解を深化させてゆくための、21世紀というこの世紀における重要な課題となっていよう。

⁴⁷⁾ この点で中華文明の性格はペルシア文明やインド文明とは異なっている。中国の文明は、メソポタミア文明やエジプト文明の影響を直接的なかたちでは受けなかった。中華文明したがって中国文明は、アジア大環状文化圏における文化的変容を媒介するかたちで、ペルシア文明やインド文明の影響を受けた。したがって、メソポタミア文明やエジプト文明の影響が間接的であるという点に、中国文明のひとつの特質をみることができよう。

ルンビニの太子誕生レリーフの再解釈、そして再評価を端緒として、考古学的知見をふまえた仏教研究とアジア大環状文化圏研究の新たな地平が切り拓かれることを期待したい。