

マトゥラーにおける仏像崇拜の展開(その2)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2017-10-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉本, 卓洲 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/914

マトゥラーにおける仏像崇拜の展開（その2）

杉 本 卓 洲

A Study of the Buddhist Image-Worship at Mathurā

Takushū SUGIMOTO

1. はじめに
 2. 王名および年号を伴うマトゥラー像
 - I. クシャトラバ時代（先クシャーナ時代）
 - II. クシャーナ時代
 - 図 版（以上前号）
 3. ピターマハ像
 4. アミターバ仏像（以下次号）
 5. おわりに
- 略号表
- 引用文献

3. ピターマハ像

（1）碑文と彫像

周知のごとく、世界に異端の教えを広めて悪魔をはびこらせ、カーストの法を乱した者として、仏陀はヴィシュヌの10の権化のなかの第9番目の化身とされ、ヴィシュヌと同一視される。のみならず仏陀はシヴァの異名の一つである「マハーデーヴァ」（大神）という名で呼ばれたこともあり、海上での災難などからの救い主として崇拜された。⁽¹⁾

このように、仏陀がヴィシュヌやシヴァと同一視される面があったが、それだけでなくブラフマー（梵天）と同一視され崇拜された。⁽²⁾

先ず問題とされるのが、上述のNo.13〔前号図15〕とNo.48〔前号図44〕のピターマハ立像である。ピターマハとは「大いなる父」、「父祖」の意で、ブラフマーの代表的呼称の一つである。「全世界〔存在〕の大いなる父」（Sarvaloka [-bhūta] pitāmaha）とも称せられ、一切生類の主である創造神プラジャーパティとも同一視される。

最初に碑文と彫像について検討してみよう。

No.13の「カニシュカ14年銘像」については、V.V.ミラシが54年と読むべきであると主

張した。これに対して、ヴァン・ロハイゼンが114年説を提唱した。その理由は、碑文の書体がグプタ時代のものに類似し新しいこと、わずかに逸脱があるものの、ほぼ純粹なサンスクリットで書かれていることによる。そこで、他にも実例が認められるとし、100年の省略されたものと解した。また、碑文の書体の変遷から編年史を試みたH.プレーシュケーも、260に及ぶクシャーナ時代の碑文を取り扱っているが、これを第202番に位置せしめ、いわゆるカニシュカ大王ではなくて、カニシュカ2世の統治期、すなわち後期クシャーナ時代の作例としている⁽³⁾。

この点は、No.48の「ヴァースデーヴア93年銘像」との対比によって確かめられる。両者はおそらくはあまり時期を離れずして製作されたものであろう。なぜならば碑文の書体、内容、特に仏陀の呼称と願文、像の容態等が殆ど一致しているからである。

先ず書体では、例外もあり種々問題を含んでいるが、一般的傾向として古くは角張ったかたちで書かれるが、後には丸みを帯び、くねりが加わるようになる⁽⁴⁾。両者の碑文ともに後世の書体の特徴を擁している。さらに、時代の推移とともに使用言語も仏教文献の場合と同様に、一般にプラークリットからサンスクリットへと変化するが、このピターマハ像の碑文もサンスクリット化の進んだものとなっている。

次に内容に関しては、仏陀は前者では「世尊・ピターマハ・正等覺者 (Sammya [k] - sambuddha)・自己の教義を確立した方 (Svamata)・神 (Deva)」、後者では「世尊・ピターマハ・自己の教義を確立した方・論破されることなき方 (Aviruddha)」と、きわめてユニークな呼称で呼ばれているが、両者には明らかに共通点が認められる。

Svamataは次のDevaと結びつけられて、「自らの信条を保持する神」とリューダースによって訳された。多くの学者がこれに従っている。それに対して、サフニ⁽⁵⁾とヴァン・ロハイゼンは「自らの好みの神」という訳を与える。この方が相応しいように思えるが、後者ではDevaという言葉なしに独立して表わされている。したがって、両者は区別して読むのが穩当であろう。

シャルマはSvamataを「知識を完全に把握した人」と訳すが、「自ら悟ったことを証明し承認する人」の意に解することも可能であろう。

Aviruddhaの方は、一般に「論破されることなき人」と訳されるが、シャルマは「信仰のゆるぎなき人」とする。「敵対するものなき人」、「論争することなく、いずれの人とも和合しうる人」、あるいは「妨げるものなき人」、「煩惱に惑わされることなき人」といった意味にもとれよう。⁽⁶⁾

なお、仏陀がSvamataおよびAviruddhaと称され、一切の苦の滅却のために像が造立された実例が、アラハバード地区のマンクワール村 (Mankuwar) 出土の仏座像の台座の碑文にも求められる。これはグプタ紀元129年 (c.A.D.448/9) [あるいは109年 (c.A.D.428/9)] の日付をもつ。2行から成り、次のような内容である。

「オウム！諸仏に帰依し奉る(namo buddhāna)。世尊・正等覺者(Samyaksambuddha)・自己の教義を確立した方(Svamata)・論破されることなき方(Aviruddha)の、この像(pratimā)は、比丘ブッダミトラによって造立された。大王シユリー・クマーラグプタの治世、紀元129年(あるいは109年)、ジュエーシュタ(Jyeṣṭha)月18日に、一切の苦の滅却のために(sarvvaduhkkha-prahānārttham)。」

彫像は現在ラクナウ博物館に収蔵されている(No.070)。光背、鼻および両手の先が破損している。頭部には通常の螺髪や頂髻相などの表現がない。右手は施無畏印をし、指のあいだには縵網相を見せ、左手は掌を上にして結跏趺座した両足上に載せる。上半身は裸体、下半身には薄衣を着ける。台座の中央には法輪、その両脇に法界定印をなす座像、両端にこちら向きの獅子を浮き彫りする[図1]⁽⁷⁾。

このように、SvamataとAviruddhaという仏陀の呼び方はグプタ時代にも使われたことが知られる。しかし、ピターマハの呼称はなく、立像ではないので、残念ながらそれ以外の対比はできない。この座像を立たせれば、いくらか類似したものになるのだろうか。

さらに、「一切苦の滅却のために」という願文も稀であって、クシャーナ後期にその例をみる。それはNo.36の「フヴィシュカ51年銘のシャーキヤムニ立像」である。ここでは「一切苦の止滅のために」(sarvad [u] khopasamaya)とあり、原文は少し異なるものの、意味はなんら違わない。同じ頃に流行した願文といえる。

No.13とNo.48との像容についても、前者は両足と台座の上部のみであるが、後者の両足と酷似している。両者とも両脇に供養者や脇侍を従えており、両足のあいだには蓮華が置かれていることでも共通している。前者では下の部分が破損しているが、これは後者のものと同じと考えられ、後期の立像で一般に認められる「髪束と蓮華の組合せ」[図2]から成っている⁽⁸⁾。

No.13のピターマハ像の碑文に関して、かつてA.L.バシャムは、ここには大乗思想が反映されており、三身説が関連していると指摘した。すなわち一切存在の原初的創始者であるピターマハは法身(Dharmakāya)、神(Deva)は報身(Sambhogakāya)、正等覺者は應身(Nirmāṇakāya)を、それぞれ不完全ながら示している、というのである⁽⁹⁾。当否はともかくとして、きわめて興味ある見解といえる。後で見るであろうアミターバ仏像とも関連して問題となるところである。この点は仏像の起源と三身説、とくに應身(化身)の考え方との関連とも加えて、大いに論究すべき問題であろう⁽¹⁰⁾。

さらに、「自己の教義を確立した方」とか「論破されることなき方」という仏陀に対する称号に関しては、当時仏教がいかなる状況に置かれていたかを反映しているように感得される。つまり他の諸宗教との対立や拮抗のなかにあり、自己の教義を確立させ、論争等において勝利を得る必要があったのではないか。この点は、ヤクシャやナーガなどの民間の神像、ヒンドゥーの神像やジャイナのティールタンカラ(聖者)像などの造像活動が隆

盛をみるなかにあって、仏像がいかに堅固な位置を獲得していくか、という緊迫した状況と密接に繋がっていよう。

さて、ピターマハについては、No.34にも闇説されているが、碑文が明確でなく参考にならない。参考にすべきものは、次の2例である。

先ず一つは、マトゥラー製の仏像が多く発見されるコーサム（カウシャーンビー）から得られる石柱の碑文である。6行からなる長文で、次のように記されている⁽¹¹⁾。

「大王ヴァイシュラヴァナ治世107年、夏の第2半月1日に、商人組合員（negama）シユルパーヤの子で、商人組合員ソーラタカの孫であり、シユクティマティーの住人にして、煩惱に惑わされることなき（aviruddha）在俗信者（srāvaka）の商人マーガによって、世尊・ピターマハ・正等覚者・十力尊（Daśala=Daśabala?）・八神通を具えた方（Aṣṭhābhijña）の供養のために、バダリカ精舎（Badarikārāma）にある過去の成就者（pūrvasiddha 過去仏?）の祠堂（āyatana）のなかに、傘蓋が造立された。一切諸仏に帰命し奉る！功徳の増大せんことを（namo=stu sarvva-Buddhebhya [h] punyam varddhatu）。」

もう一つは、アラハバードのデオーリヤー（Deoriya）出土のグプタ朝期の作品とみなされる仏像の台座に求められる。残念ながら碑文の内容が損傷のため明確でない。

商人組合の統領（śreṣṭhin）であるウガハカの妻アリヤンタンディー〔あるいはアーリヤンタディーの女弟子（sisinī?）ウグラハカ〕が世尊・ピターマハの像を、先のNo.13と同様に、「苦を滅するために」（duke prahenārtha）造立したことが明らかにされているだけである。また、仏像の容態も定かになし得ない⁽¹²⁾。

しかし、上の二碑文とも前述の碑文の内容と一致するところが認められ、ピターマハ像が正等覚者像すなわち仏像、さらには神（Deva）の像として、出家の聖者たちと在家信者によって聖俗区別なく「苦の滅却のために」造立され、崇拜されたことが知られる。年号の算定については問題があるが、ヴァースデーヴァ王の93年はカニシュカ紀元をいま144年とすると237年になるが、ヴァースデーヴァ2世とすると四世紀初頭、大体A.D.310年頃、ヴァイシュラヴァナ王の107年は大体355/6年とされるので、後期クシャーナ時代からグプタ時代にかけて、マトゥラーおよびその近郷においてピターマハという名が仏陀の一呼称として流行をみ、神の一つとして仏陀の像が盛んに崇拜されたことを物語る⁽¹³⁾。

（2）ピターマハと呼ばれた仏陀

それでは、仏陀がピターマハと実際に呼ばれたことがあったのであろうか。

仏陀の名号については『マハーヴュットパッティ』（翻訳名義大集）の冒頭に80種類もあげられているが、「世尊」、「正等覚者」、「神々を超越した神」（devātideva）といった名が見えるものの、「ピターマハ」というのは見出せない。梵語辞典として最もよく知られ

ている『アマラコーシャ』(1,1, 13-14)にも、25種の仏陀の異名が載せられているが、やはり「ピターマハ」の名は見出せない。ただ、天界の章(svarga-varga)のなかで、仏陀がスラ(Sura 神)、アスラ(Asura 阿修羅、非神)、アーディティヤ(Āditya 太陽神)、プラフマー、ヴィシュヌなどと共に神々の一つとして組み込まれているのは注目に値する。

ピターマハとはいうまでもなく、『アマラコーシャ』(1,1, 16-17)からも明らかにされるように、世界の創造神プラフマーの代表的な呼称である。

『マヌ法典』(1, 5-9)には、世界の始まりとプラフマー(プラフマン)の誕生の神話が見えるが、世界の父祖ピターマハであるプラフマーが黄金の卵(hiranyagarbha)から生まれたといわれる。

この世界は最初闇から成っていた。その時、自ら生まれるもの(svayambhū)が闇のなかから顕現し、自らの身体から一切の生類を創造しようという欲望を起こした。先ず水を創り出し、そのなかに種子(精子)を放った。それが太陽のごとく輝く黄金の卵となり、それからピターマハ、すなわちプラフマーが生まれたという。

類似の神話は『マハーバーラタ』(1,1, 27-30)にも見られ、大きな卵から唯一なる主、プラジャーパティ、プラフマーとして知られる父祖ピターマハが、神々の教師となって生まれたと語られる。

この世界は最初闇に覆われていた。そこに一切の生類の唯一にして不滅なる種子、偉大な卵が出現した。それは宇宙期の始まりにおける偉大な原因と称せられ、それに基づくものが真実の光明、永遠なるプラフマンとして顕現した。それは一切処に遍く行くもの、有にして非有なるものであった。それからプラフマー、スターヌ(不動なるもの)、マヌ(人類の始祖)、カ(誰か?)、パラメーシュティン(最高主)として知られる父祖ピターマハが生まれた、というのである⁽¹⁴⁾。

このように、ピターマハとは宇宙の創造原理プラフマン、その神格化である創造神プラフマーと結びついた名称であって、仏陀を宇宙の創造主と同等なものとするのは極めて異例という外はない。

それならば、仏教文献において仏陀をピターマハもしくはプラフマーと呼んでいる例はないのであろうか。その点を探ってみよう。

まず第一に注目されるのが、漢訳仏典『増一阿含經』にみえる次のような記事である⁽¹⁵⁾。一人のバラモンが、仏陀の足跡を見つけた。ところが、それが奇妙なのを見て、「この人は神か、龍神か、鬼神か、ガンドルヴァか、アスラか、人非人か、それとも我が先祖の梵天か」との疑問を抱いた。バラモンはその足跡を追いながら樹下で瞑想していた仏陀のところに来て、「あなたは神か、ガンドルヴァか、龍か、ヤクシャか、祖父か」と問う。仏陀はそれらをすべて否定し、「愛あれば受あり。受あれば愛あり。因縁合会すれば、そ

の後に各々相い生ず。云々」という縁起の法を説き、バラモンにこれを学ぶべきだと諭した、というのである。

バラモンが仏陀のことを神ではないかと疑い、種々の神々や半神の名をあげるなかで、「我が先祖の梵天」ではないかというところ、また仏陀への問い合わせのなかであなたは「祖父」かと聞くところに、いま問題にしているブラフマーとピターマハを見出すことができる。ここでは明らかに仏陀は神の一種とみなされ、ピターマハとの同一視の実例が見られる。

類似の話は、『アングッタラ・ニカーヤ』や『雑阿含経』などにも求められ、次のように記されている⁽¹⁶⁾。

ドーナという名のバラモンが仏陀の足に千輻輪のあるのを見て、「これは不思議で希有なことだ。人間の足なのか」と疑った。そして、仏陀に「あなたは神か、ヤクシャか、人間か」などと問うた。すると仏陀はそれらをすべて否定し、「自分は人間ではなくて、白蓮ブンダリーカのごとき、一切の汚れから離脱したブッダと称する者だ」と答えた、というのである。

また『ニダーナカター』には、スジャーターが菩薩に乳粥（pāyasa）を捧げようとした時に、彼女は菩薩を「樹神」（rukkhadevatā）であると思ったと物語られているが、仏陀が神ではないかと訝る話は、『ラリタヴィィスタラ』のなかに数多く見出だすことができる⁽¹⁷⁾。

先ず、生まれたばかりの菩薩の行く末を占ったアシタ仙人が、「ブッダという名は一体如何なるものなのか」と自問し、「彼は神か、アスラか、はたまたガルダか、それともキンナラか。ブッダと名づけ、歓喜と満足とを与える、この、これまで聞かなかつた言葉は何なのか」と再度問うている場面が見られる。

次に、菩薩がジャンブ樹の下に坐り瞑想に耽っていると、他国の五人の仙人が彼を見つけて「この坐っている者は一体何者か。財宝の主ヴァイシュラヴァナか、愛欲の主マーラか、マホーラガの王か、金剛杵を持てるインドラか、クンバーンダの主ルドラか、大精力を有するクリシュナか、月天子か、千の光線を有するスーリヤか、はたまた転輪聖王か」と訝った。しかし最後には、吉祥にして、相好に飾られた肢体を保持した、汚れなきブッダであろう、との断定を下したという。ここに対応する漢訳『方広大莊嚴經』では、「彼は帝釈か、四天王か、魔王か、龍王か、マヘーシュヴァラ（シヴァ）か、ヴィシヌか、転輪聖王か」と訝ったとあり、ヒンドゥーの神々との対比へと変容されている。

なお、このジャンブ樹下に坐り瞑想にふける「樹下觀耕の菩薩像」がガンダーラから得られることは、周知の通りである〔図3〕。マトゥラー像のなかにも、ジャンブ樹陰の岩上に坐るとされる菩薩像（頭部と両手、台座を欠く）が見られるが〔前号図23〕、首飾りと着衣が完全に異なっていること以外対比できないのは残念である。

さらに、商人の兄弟トラプシャとバッリカが仏陀に蜂蜜と麦焦がしとを捧げる前に、如来すなわち仏陀を見て、「一体これは何者か。この世に来たったブラフマーか、神々の王

シャクラか、ヴァイシュラヴァナ（毘沙門天、多聞天）か、スーリヤ・チャンドラ神（日月天）か、あるいは山の神（giri-devatā）か、はたまた河の神（nadi-devatā）か」と恐れを抱いたことが語られている。ここに対応する漢訳『方廣大莊嚴經』にも、商人たちが仏を見て希有・恭敬の心を起こして、「これは梵王か、帝釈か、四天王か、日月天か、山神か、河神か」といいあったとあり、プラフマーが最初にあげられており、われわれの期待に応えてくれる。

以上のように、仏陀および菩薩が神か否かと疑われたという記事は、実際の仏陀に対する当時の一般的な見方を反映している。それが文献の上では否定されているわけであるが、それは文献を編纂した人たちの仏陀観を示しているのであって、そのあいだにギャップがあるものと見るべきである。最後の例は商人であるが、仏陀および菩薩を神とみなしたのがバラモンとか仙人であることは注目すべきである。特にバラモンたちが、仏陀を自分たちの祖であるプラフマーと同一視するのに一役買っているのは見逃せない。

また仏陀の足に千輻輪があるというのは明らかに仏像と関連があり、以上の記事がわれわれのピターマハおよび神としての仏像に関わっていることは否定し得ない。

（3）仏陀とプラフマーとバクティ信仰

次に仏陀とプラフマー神との関連を探ってみよう。ここでは仏像崇拜がバクティ信仰とつながることが明らかにされ、きわめて注目に値する。

『ミリンダ王の問い合わせ』によれば、仏陀は前世において菩薩であった時に、ジョーティパーラ（Jotipala）という名のバラモンで過去仏カッサパ（Kassapa）を誹謗したことがあったが、それは彼の家がプラフマー神を崇拜していたからだといわれる⁽¹⁸⁾。

ところが、「マータンガ・ジャータカ」（No497, V, 375-390）では、仏陀の前世の身であるマータンガがマハーブラフマー（大梵天）となり、賤民チャンダーラの人たちからバクティ（信愛）でもって崇拜されたことが物語られている。そして、チャンダーラの人たちが、「プラフマーにバクティを捧げるもの」（brahma-bhatta）と呼ばれており看過できない。

ヤクシャやナーガがバクティ信仰を受けていたことは広く認められることであるが⁽¹⁹⁾、プラフマーも東インドのラージギル（Rajgir）や西インドのプシュカール（Pushkar）などのプラフマーの信仰の中心地において、バクティの神として崇拜されたといわれる⁽²⁰⁾。

プラフマー神に対するバクティ信仰については、特にピターマハとの関連で注目すべきものとして、『パドマ・プラーナ』（I, 15, 164-177）に載る三種のバクティが挙げられる。そのなかの第一の「世俗的バクティ」（laukitī bhakti）というものが特筆すべきである。

これは特に父祖神ピターマハに対してなされる供養であると明記され、次のような内容

を擁している。

牛酥油・牛乳・凝乳、宝玉・灯明・クシャ草（を浸した）水、芳香よき黒沈香、黄金・宝玉等の装飾、色とりどりの花冠、舞踊・奏楽・歌謡、その他あらゆる献供、食物類の献供等による供養である。

これは、第二のヴェーダ的バクティ（vaidikī bhakti）、すなわちブラフマー神に対してなされる賛頌・祭詞・歌詠の誦詠とサンヒターの教授、ヴェーダのマントラの朗誦と供物とヨーガによってなされる祭事、アグニホートラ、地・水・火・風・空・日・月になされる祭事と、第三の内観的バクティ（adhyātmikī bhakti）、すなわちサーンキヤとヨーガの二種で、ブラフマー神を觀想するものとに、あい対するものである。このようなバクティは、もちろん『バガヴァッド・ギーター』で説くものとは完全に異質であって、後のタントリズムと関連をもつものとされる⁽²¹⁾。

しかし、上の「世俗的バクティ」といわれるものは、従来の仏塔に対する華・香・灯明・音楽等による供養を継承しているものであって、それがそのまま仏像崇拜にも適用されたものといってよい。仏塔や仏像の崇拜がバクティ信仰と深く繋がっていることを証明するものである⁽²²⁾。

しかしながら、「世俗的」とはいっても、仏像の造立と信仰は常に在俗者に限られたものではなかったことを銘記すべきである。G.ショーペンの指摘⁽²³⁾を待つまでもなく、先の表（前号）で見るように、マトゥラーにおける仏像崇拜は在俗信者よりはむしろ出家の比丘・比丘尼によって盛んに造立・信奉されたことを忘れてはならない。

仏陀の生存中に、すでに彼を「神々のなかの神」（Devadeva）あるいは「神々を超えた神」（Devātideva）とみなして帰依した長老たちが存在していたし、また比丘たちのなかには、仏陀に対して信仰（saddhā）と親愛（pema）のみをもって接し、人格神に向けられたひたすらな愛情（prema）にもとづく信仰（信愛）を意味するバクティに類似する崇敬をなした者が少なからず存在していた⁽²⁴⁾。

さらに「無相の（すなわち三十二相を欠く）仏陀」と称され、有部教団を率いたといわれるウパグプタ長老が、仏陀の色身（rūpa-kāya）見たさにマーラに仏陀の扮装を命じた、という伝説が生まれたほどである。これは『デヴィヤ・アヴァダーナ』に載るものであるが、ウパグプタ長老が自分は仏陀の法身を見たものの未だ色身を見ていないので、ぜひ見たいものだと、マーラに命じて仏陀の姿に扮装させたというものである。マーラは礼拝してはならないといって、森のなかに入り、煌びやかな仏陀の姿に変装し、諸弟子とともに現われる。長老はマーラの言葉を忘れて、思わず礼拝してしまう。二人のやりとりのなかで、長老がマーラに対して「たといごくわずかでもバクティ（誠信、信愛）があるならば、智慧をえた者には、涅槃の果が与えられよう」と説いているところがあり、バクティ信仰についての言及がみられ、注目される⁽²⁵⁾。

このような出家者たちの仏像崇拜と並んで、世俗者たちの信仰も平行していたであろうことはいうまでもない。後期になってその度合いはますます増大され、強化されていったといえよう。

さらに、仏陀がブラフマーと同一視される点について、もう少し考察を加えてみよう。

先ず『スッタニパータ』(508偈)に、マーガと名づくバラモン青年が、自分はいま目のあたりにブラフマー(梵天)を見たといって、仏陀に向かって「真にあなたはわれわれにとってブラフマーに等しい方(Brahma-sama)です」といって、慈しみの心を起こすことが梵天界へ至る道であることを知らずに、清浄と解脱とに思いをはせながら梵天界に生まれる方法を問うている。それに答えて仏陀は、施与を受けるのに価する者となって、祭祀(yañña)を行なうならば達成されるであろう、と述べている⁽²⁶⁾。

また「大梵」とか「梵天」が如来の名号であるといわれる例がいくつか認められるが⁽²⁷⁾、最も目を引くのは、カニシュカ王が第四結集を開催して500人の阿羅漢たちに編纂させたと伝えられる、『阿毘曇毘婆沙論』、『大毘婆沙論』などの有部の論書に見える記事である⁽²⁸⁾。

「アビダルマの論師たちは、如来・大梵あるいは仏・世尊・真実大梵のために仏塔(如来舍利塔・ストゥーパ)を建てるならば、その規模の大小にかかわらず、みな梵福(brahma-puṇya)を生む、と説く」というのである。

梵福とは一劫のあいだ天界において歡喜のなかで暮らせるという福、あるいは大梵天王が自らの勧請によって仏陀が法輪を転じ、無量無辺の有情を饒益させたことを知つて得た時の喜び、幸せを意味している。それは仏塔建立者の他に、僧院を建立する者、分裂した教団を和合させる者、慈等の四無量心を一切のものに修する者が得られるとされる⁽²⁹⁾。

ここで看過し得ないのは仏陀が「大梵」(MahābrahmanあるいはMahābrahmā)および「真実大梵」(Satya-mahābrahmanあるいはSatya-mahābrahmā)と呼ばれていること、彼のためにどのような規模の仏塔を建てようとも至福を得ることができる、とされていることである。

これは、先述のマトゥラーのピターマハ像に刻まれた碑文のなかで、ピターマハ(ブラフマー)である仏陀の供養のために「一切の苦の止滅を願つて」仏像を造立しているのと、仏塔と仏像との違いはあれ、意味と機能においては完全に符合している。そして、ここで仏陀を「大梵」、特に「真実大梵」と呼んでいるのは、仏陀こそ従来のブラフマー神を凌ぐもの、真実の偉大なるブラフマーであることを訴えての称号ということができよう。

いうまでもなく、ブラフマンとは古代インドの哲人たちが見出だした宇宙の根本原理、創造原理である。輪廻思想の祖型をなす五火二道説において、「神の道」の到達点としてブラフマンの世界(梵天界)が死者が再びこの世に戻ることのない解脱の世界とされた。

これに対して仏陀は、それに対応するものとして涅槃ニルヴァーナというものを立てたが、これはしばしばブラフマンという言葉でも表現される。そして仏陀自身と、稀ながら

阿羅漢が涅槃を獲得した人という意味で、よく「ブラフマンとなった人（ブラフマンと一体化した人）」(brahmabhūta) と呼ばれている。さらに仏陀自身何回となく、「私は現在において貪欲なく、静まり、清浄となり、安樂を享受しつつ、ブラフマンとなって住している」と述懐している。また法 (dhamma) がブラフマンと同じ言葉で表現される場合もあり、仏陀は法身 (dhamma-kāya) ・梵身 (brahma-kāya) を有し、法となれるもの (dhammabhūta) ・ブラフマンになれるもの (brahmabhūta) といわれたり、仏陀は法輪すなわち梵輪 (brahma-cakkha) を転じた、といわれたりする⁽³⁰⁾。

確かに、ここで使われているブラフマンは「最上の」とか「至高の」という形容詞的用法とも解釈され、ウパニシャッドで説かれるそれとは異なっているかもしれない。また宇宙の根本原理とか死後の世界とは無縁であり、現在のこの世で到達される境地と関わっている。しかしながら、どこまでそれがすべての仏教徒によって正しく理解され、正確に受持されたであろうか。具体的な信仰においては、教理や理念は意味をなさない。教義の上では梵天界と涅槃界とは異なるものだと主張されても、梵天ブラフマーと仏陀との同一視とどれほどの開きが存在したであろうか。現に先ほどのマーガ青年のごときは、梵天界に生まれることを解脱とみなし、仏陀もそれに応えて祭祀（ここでは恵施の意味）の実践をその方法として教えているほどである。

慈・悲・喜・捨の四無量心（四梵住・四梵行）を修すれば「梵天との共住」(Brahmalokasahavyatā) すなわち梵天界への到達がなされると説かれる。仏陀も前世において、マハーゴーヴィンダという名のバラモンとして、それらを修習したと伝えられる。ところが、当初それは涅槃に導かないものとされ、その実践は低級視された。しかし、これはどちらかといえば稀な例である⁽³¹⁾。

『バガヴァッド・ギーター』(2,72, ; 5,24-26) に見える「ブラフマンにおける涅槃」(brahma-nirvāṇa) という言葉は、単に仏教の影響と簡単に片付けられるが、インド人にとっては同一レヴェルにおいて理解されたことを証明する。そして、ヨーガ行者は「ブラフマンとの一体化」(brahma-bhūta)、「ブラフマンとの結合」(brahma-saṃsparśa) によって至福なる涅槃を得るといわれる (5,24 ; 6,27-28 ; 18,53)⁽³²⁾。

周知のごとく、その後において、仏教においては梵天界の果報を得るものでしかなかつたはずの四無量心の実践は大々的に推奨されこそすれ、軽視されるようなことは決してなかった。大乗仏典の隨所において四無量心の実修が重要視され、最初の慈と悲の二項目が仏教の中核的実践徳目となったことは、改めて言う必要もあるまい。

また、梵行 (brahma-carya) という清浄行は、解脱への道に導くものであった。その解脱とは梵天界への到達、すなわち不死 (amṛta) への到達ということであり、涅槃と変わるものではなかった。そして梵行は菩薩の菩提行 (bodhicarya) へと転換する要素をもつっていた⁽³³⁾。

涅槃の世界は梵天界のように具象化できないものとされ、抽象的次元のなかに留められていた。しかしながら、やがては極楽世界という実体の極めて明確な世界が涅槃の当体として創造され、人々から渴望されることになる。それは梵天界のごとき至福の世界をモデルにして壮大化されたものに外ならない⁽³⁴⁾。『無量寿經』自体に「極楽世界においては一切の受用物を享受することができ、それはあたかも化自在天（梵天界よりは下位の天界）の神々のようである」と明記されており⁽³⁵⁾、人間の一切の欲望がみたされる天界の延長・拡大、さらにはその超越化といえるものなのである。

ところで、ブラフマーが「スヴァヤンブー」（Svayambhū 自存）と称せられることに関連して、『法華經』の「如來壽量品」と「觀世音菩薩普門品」とに載る次のような記事は看過しえない。

先ず仏陀自身の自己表明として、「我はまさに世界の父（lokapitā）、自ら存在するもの（svayambhū）であり、医者（cikitsaka）、一切の生類の庇護者（sarvaprajāna nātha）である」といわれる。漢訳本の方では「我もまた世の父となり、諸の苦患を救う者なり」という。また、觀世音菩薩は種々の姿に変化して法を説き人を救うといわれるなかで、「ある人々にはブラフマン（梵天）の姿になって法を説く」あるいは「まさに梵王の身をもつて度すことを得べき者には、すなわち梵王の身を現して、為に法を説くなり」といわれる⁽³⁶⁾。ここには、仏陀および觀世音菩薩がまさしくピターマハにしてブラフマーであることが明示されているといってよい。そして、先の碑文に見える「一切苦の止滅のために」ピターマハ像が造立されたという願文とも対応をみる。

さらに、4世紀頃にその観念が生まれたといわれるが、特にネパールとチベットにおいて流行をみた、五禪定仏の「原初仏」すなわち「アーディ・ブッダ」（Ādi-buddha）が同じく「スヴァヤンブー」の名で呼ばれることを想起すべきである。それは空を体現し、多くの神々の根源的にして唯一なる神に対応する仏であって、「本初仏」と訳される。それが彫像や図像の示される時には「金剛手（執金剛 Vajradhara）」の名となる。一切空から聖音オウムが顯現し、それから、蓮華から生ずる火炎のかたちで彼は出現したとされる⁽³⁷⁾。

ピターマハとしての仏陀は、概念的にはこのような仏を生み出す先駆的存在、もしくはその祖型をなすものともいえよう。そして、これは先述の、A.L.バシャムがピターマハは仏の法身を表わす、としたこととも繋がろう。

（4）ブラフマーの彫像

最後に、ブラフマーの彫像について触れなければならない。なぜなら、蓮華座に坐る仏像には、ブラフマー神がイメージされているからである。

ブラフマー（梵天）は、インドラ（帝釈天）とともに菩薩や仏陀の両脇によく一対の守護神として表現される。インドラが王者・戦士的イメージを有するものに対して、ブラフ

マーは聖者・行者的イメージを示すといわれる。プラフマー神の図像の特徴は、頭髪を丸く結って髪をつくること、髭をのばし装身具をつけないこと、手に水瓶を持つことなどである。後には単独像も造られ、持ち物として数珠が加わり、いわゆる「髪髻冠」といって頭髪が冠状になり、四面・四臂像で表されるようになる。立像よりは座像が多く、その場合蓮華座もしくは鵝鳥座に座す⁽³⁸⁾。

マトゥラーのピターマハ像は立像であり、立像のプラフマー像と対比されるべきである。プラフマーの単独立像はごく稀にしか得られないが、その作例を二つだけ挙げてみよう。それも大体が時代的に遅いものである。

先ず第一に、5-6世紀頃の作例とみなされる、シンドゥのミールプル・カース (Mirpur khas) 出土で、現在カラチ博物館所蔵のブロンズの四面像がある [図4]。

次に、6世紀中頃の作とされるエレファンタ出土で、ムンバイのプリンス・オブ・ウェルズ博物館所蔵の玄武岩製の四面像 [図5] が得られる。

前者は手は二本のみで、何ももっていない。右手は裏をみせてあげ、左手は指をまげてちょっと下にする。上体は左肩に薄衣を着けるが、殆ど裸体に近い。少々太り気味である。下半身はやはり薄い衣で全体を覆っている。この像はグプタ朝の同じくブロンズ製のスルタンガンジ (Sultanganj) 出土の仏立像 [図6] との類似が、V.S.アグラワラによって指摘されている⁽³⁹⁾。プラフマー像と仏像が対比し得る面をもっている例として、注目される。

しかしながら、マトゥラーのピターマハ像は下半身のみであるが、着衣法が完全に異なっており、いずれのものとも類似をみない。頭や顔の容態、手の動作や持ち物などが明らかであれば相互の関連が考えられようが、残念ながらそれも不可能である。上のプラフマーの場合は衣が足にまとわりついて、腿や脛の部分が解るようになっているが、ピターマハ像の方は、上下に三角形に縫い目のついたスカート、「仕立てられた衣服」と思われるものを折り重ねなしに着けている。これは極めて異例の衣服であり着衣法である。しかも腿や脛は完全に隠れている。マトゥラーの外の仏像、さらにヒンドゥーの神像なかに、そのような着衣をなす例を現在のところ求めることができない。このピターマハ像はマトゥラーの彫像のなかで極めて特殊で、独自な作例であり、謎の彫像という外はない。

マトゥラーのピターマハ像は立像で蓮華座に坐るかたちをなしていないが、大乗の仏像の特徴とされる仏像の蓮華座が、実はプラフマーと関連している。

それは道略集『雑譬喻經』と『大智度論』の記事から明らかにされる⁽⁴⁰⁾。

劫が焼き尽きて一切がみな空になった時に、十方に風が吹き出すとともに大水がもたらされる。すると、その水上に千頭・二千手足の「ヴィシヌ」(違細、韋紐)という人物が出現する。その人の脣に千葉の金色の蓮華が生じる。その光は非常に明るく、一万の太陽が照ったようである。その蓮華のなかに人があって、結跏趺座をしている。この人もま

た無量の光明を出している。名づけて「梵天王」という。心に八子を生み、その八子が天地・人民を生み出す。この梵天王は、諸の婬欲や瞋りを尽くし終わっていて残りがない。そこで人あって修禪・淨行をなし、婬欲を断除するならば、それを「梵道」と名づける。仏陀の転じた法輪も「梵輪」と名づける。この梵天王が蓮華の上に座しているゆえに、諸仏も世俗にしたがって宝の蓮華の上に結跏趺座し、六波羅蜜を説くのである。この法を聞いたものは、必ず阿耨多羅三藐三菩提に至る、というのである。

ここには、ブラフマー神が大蛇アナンタ（シェーシャ）を寝台として横たわるヴィシュヌの臍から発生した蓮華から自力で生まれ、「蓮華から生まれた者」（padmaja）名で呼ばれるようになったという有名な神話⁽⁴¹⁾が引用されている。そして、仏たちも「世俗に従って」蓮華座において結跏趺座をなし、梵輪すなわち法輪を転じているというわけである。これは明らかに仏陀がブラフマーの位置に置き換えられ、仏座像が世俗的にはブラフマー神として信奉されたことを示唆している。しかし、これはブラフマーがヴィシュヌの下位に置かしめられたのと同様に、仏陀がヴィシュヌの下位に下ったことを暗示している。

以上、見たように、マトゥラーのピターマハ像は仏陀の神格化、ヒンドゥー神との関連、ブラフマー神としてバクティ崇拜を受けたことなどを明らかにする。そして、ひいてはインド哲学の中心的概念であるブラフマンと仏教との関連など、種々の問題をわれわれに投げ掛ける。

ブラフマーは、一般には仏陀の守護神もしくは従属的存在として、仏典や彫刻図などでは取り扱われている。しかし、他方においてブラフマーを独立の神格としてバクティをもって信奉する人々が存在していた。そのような人々を自家蘊籠中のものとして引き入れるために、仏陀がピターマハと同一視された可能性も否定できないであろう。あるいは、この像が時代の下がる作品であることを考へるならば、仏教のヒンドゥー化の兆候の一端を示すものと見做すこともできよう。

いずれにせよ、ピターマハ立像はマトゥラーの仏像崇拜の展開のなかで、極めて特異な信仰形態を示している。インド人の信仰のダイナミズムを如何なく發揮しているものといえる⁽⁴²⁾。今後とも、さらなる検討を要するものといえよう。

- (1) 拙稿「神Devaと呼ばれた仏陀」（『金沢大学文学部論集・行動科学科編』創刊号, 1981, pp. 1-19) 参照。
- (2) T. Sugimoto, "Buddha called Mahādeva and Pitāmaha," in *Proceedings of The 31st International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa* (Tokyo-Kyoto, 31st Aug. - 7th Sept., 1983), The Toho Gakkai, Tokyo, 1984, pp. 124-125, 拙稿「有部教団と仏塔および仏像崇拜」（『今西順吉教授還暦記念論集・インド思想と仏教文化』春秋社、1996) pp. 219-232.
- (3) V.V. Mirashi, Date of Mathurā Pedestal Inscription of Kanishka, *El*, Vol. XXVI (1941-42), pp.

- 293 – 297, J.E.Van Lohuizen – de Leeuw, *The Scythian Period*, New Delhi (Ind.Repr.) 1995, pp. 302 – 318. [F. W. トーマスは104年、あるいは204年と読むべきとしたといわれる。] H. Plaeschke, "Die Chronologie der Mathurā – Inschriften und Kaniṣka – Problem", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin, Gesellschafts – und Sprachwissenschaftliche Reihe*, Band XXV, 1976, No.3, SS. 333 – 340.
- (4) 書体の変化については、ヴァン・ロハイゼンがkuとuの例 (J.E. Van Lohuizen – de Leeuw, *op. cit.*, List C ; D)、プレーシュケーがsyaからsaに至る10種の文字の変化を示しているが (H. Paeschke, *op. cit.*, S. 336)、T. P. ヴェルマがもっとも詳細な変化表を提示している。T. P. Verma, "Progress of Modification of the Alphabet as Revealed by Coins, Seals and Inscriptions from Mathurā", in *Mathurā The Cultural Heritage*, ed. by D. M. Srinivasan, New Delhi, 1989, pp. 261 – 297. 三者のあいだで必ずしも一致しているわけではなく、問題を残している。
- (5) D. R. Sahni, "Mathurā Pedestal Inscription of the Kanishka Year 14", *El*, XIX (1927 – 28), pp. 96 – 97. 『静谷目録』622.
- (6) aviruddhaはviruddha（矛盾）に対して、「無矛盾」を意味する論理学上の用語でもある。宇野惇『インド論理学』(法藏館, 1996) p. 257.
- (7) *Inscriptions of the Early Gupta Kings*, revised by D. R. Bhandarkar, ed. by B. Chhabra & G. S. Gai, ASI, CII, Vol. III, New Delhi, 1981, pp. 291 – 293, No. 25, Pl. XXV, 『静谷目録』II (グプタ時代) 88, 『世界美術全集19・インド』(角川書店、1968), グラビア39, V. S. Agrawala, *Gupta Art*, Varanasi, 1977, p. 28, Ill. 16, R. C. Sharma, *Buddhist Art of Mathurā*, Delhi, 1984, pp. 241 – 242, Fig. 168, Do., *Buddhist Art Mathurā School*, New Delhi, 1995, pp. 230 – 231, Fig. 162, ASI. AR, 1922 – 23, Pl. XXXVIII, J. G. Williams, *The Art of Gupta India*, Princeton, 1982, p. 81, Pl. 104.
- (8) 立像の両足のあいだには、古くは獅子、蓮華の蕾や華房が置かれたが、後世の作例では仏陀の出家のときに切り取られた頭髪 (cūḍā)、あるいはターバンと華房との組合せが見られるようになる。これは仏陀の位が王位よりも高位であることを示すという。J. E. Van Lohuizen – de Leeuw, *op. cit.*, pp. 311 – 312, R. C. Sharma, *Buddhist Art Mathurā School*, New Delhi, 1995, pp. 174 – 175.
- (9) A. L. Basham, "The Evolution of the Concept of the Bodhisattva", in *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, ed. by L. S. Kawamura, Ontario, 1981, pp. 19 – 59.
- (10) 仏像崇拜と三身説との関連については、特に応身（化身）との関係において論じられる。平川彰『大乗佛教の教理と教団』(春秋社、1989) pp. 289 – 348. しかし、たとえば『般若経』などでは仏の形像のなかには神（たましい）はないとしながら、その供養は福を得るとか、「仏を念うがゆえに像を作り、供養して福が得られるようにする」と説かれ（大正8, 476b – c ; 507a）、矛盾するところが認められる。それも後には言及することがなくなり、仏像に対する大乗教徒の関心は一様ではない。拙稿「般若経にみえる仏舎利および經典崇拜」(『北陸宗教文化』第7号, 1995, pp. 1 – 15).
- (11) N. G. Majumdar, "Kosam Inscription of the Reign of Mahārāja Vaiśravāṇa of the Year 107", *El*, XXXIV (1937 – 38), pp. 146 – 148, 『静谷目録』533.
- (12) Lüders List 910, 『静谷目録』418, Th. Damsteegt, *Epigraphical Hybrid Sanskrit*, Leiden, 1978, pp. 182 – 183 ; 248.
- (13) No.48のピターマハ像については、シャルマはグプタ時代の作品と見做している。R. C. Sharma, *The Splendour Mathurā Art and Museum*, New Delhi, 1994, Fig. 52.
- (14) ピターマハの叙事詩およびプラーナにおける神話については、cf. E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Varanasi (Ind. Repr.), 1968, pp. 189 – 202, V. Fausboll, *Indian Mythology*, New Delhi (Ind. Repr.), 1981, pp. 69 – 75, V. Mani, *Puranic Encyclopaedia*, Delhi (Repr.), 1979, pp. 147 – 155.
- (15) 『増一阿含經』卷31 (大正2, 717c – 718a)。
- (16) AN. II, 37 – 38, 『雜阿含經』卷4 (大正2, 28a – b), 『別訳雜阿含經』卷13 (同上, 467a – b)。なお、

DN, I, 18 ; III, 29–30, *MN*, I, 327 etc. には、プラフマーの異名が列挙されているが、ピターマハは入っていない。仏陀の神格化については、中村元『ゴーダマ・ブッダ』(春秋社、1969) pp. 503–525. 参照。

- (17) *Jātakatthavaṇṇanā* I, p.69. 藤田宏達訳『ジャータカ全集1』(春秋社、1984) p.80. *Lalitavistara* (Lefmann ed.) I, 108 ; 128–130 ; 382, 外薗幸一『ラリタヴィスタラの研究』上巻(大東出版社、1994) pp. 490 ; 534–538 ; 888–890. 『方広大莊嚴經』卷4(大正3, 560c), 卷10(同上, 601c–602a)。
- (18) *Milindapañhā*, pp. 221–233. 拙著『菩薩—ジャータカからの探求—』(平楽寺書店, 1993) pp. 59–61. 参照。
- (19) A. K. Coomaraswamy, *Yakṣas : Essays in the Water Cosmology* (New Ed. by P. Schroeder), New Delhi, 1993, pp. 79–80, Do., *The Origin of the Buddha Image*, New Delhi, 1972, pp. 11–12.
- (20) G. Baily, *The Mythology of Brahma*, New Delhi, 1983, pp. 35–36.
- (21) *Śrīpadmamahāpurāṇam : The Padmamahāpurāṇam*, Nag Publishers, Delhi, 1984, p.40. 土田龍太郎「中世印度のBrahmā信仰—Padmapurāṇa – Śrīstikhandā概観—」(前田專學編『インド中世思想研究』春秋社, 1991) pp. 221–236.
- (22) 仏教、仏塔および仏像崇拜とバクティ(信愛)との関連については、cf. S. Dutt, *The Buddha and Five After-centuries*, London, 1957, pp. 198–212 ; 233–239, K. N. Upadhyaya, "The Impact of the Bhakti Movement on the Development of Mahāyāna Buddhism," in *Studies in History of Buddhism*, ed. by A. K. Narain, Delhi, 1980, pp. 349–357, B. G. Gokhale, "Bhakti in Early Buddhism," in *Tradition and Modernity in Bhakti Movement*, ed. by J. Lele, Leiden, 1981, pp. 16–28, S. Pande, *Birth of Bhakti in Indian Religions and Art*, New Delhi, 1982, pp. 73–91, J. S. Strong, *The Legend and Cult of Upagupta*, Princeton Univ. Press, 1992, pp. 93–112, 拙著『インド仏塔の研究』(平楽寺書店, 1993) pp. 517–520, 前掲拙論「Yakṣaと菩薩—マトゥラーの仏教をめぐって—」pp. 95–100, 関戸法夫「仏塔信仰としてのbhakti」(『印度学仏教学研究』42–2, 1994) pp. 160–165, Norio SEKIDO, *A Study of Buddhist Bhaktism with Special Reference to the Esoteric Buddhism* (『印度学仏教学研究』45–2, 1997), pp. 28–32. 净土思想とバクティ信仰との関係、仏教文献中に見えるbhatti (bhakti) とpema (prema) の問題については、藤田宏達『原始淨土思想の研究』(岩波書店, 1970) pp. 562–565 ; 601–603 ; 615–616, 同「原始仏教における信」(仏教思想研究会編『仏教思想11・信』平楽寺書店, 1992) pp. 139–141等参照。なお、ジャイナ教においても、ストゥーパおよびジナ像崇拜とバクティとの関連の存在が指摘される。J. Ch. Jain, "The Medieval Bhakti Movement : Its Influence on Jainism", in *Medieval Bhakti Movement in India*, ed. by N. N. Bhattacharyya, New Delhi, 1989, pp. 62–73. ナーランダーのパーラ朝の銅板銘文には、仏陀に対するバクティから僧院が建立されたことが記されている。『静谷目録』II, 81 (p.208).
- (23) G. Schopen, "On Monks, Nuns and 'Vulgar' Practices : The Introduction of the Image Cult into Indian Buddhism., *Artibus Asiae*, 49, 1/2 (1988/89), pp. 153–168.
- (24) 拙著『インド仏塔の研究』pp. 5 ; 475.
- (25) *Divy.* (Vaidya ed.) pp. 222–228. 氏家覚勝『陀羅尼思想の研究』(東方出版, 1987) pp. 12–15. ウパグブタ長老はマトゥラーのウルムンダ山の寺で有部教団の統率者として活躍した。三友健容「説一切有部の成立」(『印度学仏教学研究』45–1, 1996) pp. 1–11.
- (26) *Sn.* 90–91. Cf. 『雜阿含經』卷42(大正2, 309a–b)、『別訳雜阿含經』卷4(同, 402b–c)。
- (27) 『長阿含經』卷6(大正1, 37b), 『中阿含經』卷39(大正1, 674a). Cf. J. R. Haldar, *Early Buddhist Mythology*, New Delhi, 1977, p. 133.
- (28) 『阿毘曇毘婆沙論』卷42(大正28, 319b), 『大毘婆沙論』卷82(大正27, 425c–426a)。
- (29) 梵福については、AN. V, 76–77, 『增一阿含經』卷21(大正2, 656b), P. Pradhan, *Abhidharmakoshabhāṣya, of Vasubandhu*, Patna, 1967, p. 274, 『阿毘達磨俱舍論』卷97および『釈

- 論』卷13（大正29, 97c ; 252a）、『大毘婆沙論』卷177（大正27, 890a）、平川彰『初期大乗仏教の研究Ⅱ』（春秋社、1990）p. 263、等参照。
- (30) SN.Ⅲ 83 ; IV, 94, DN.Ⅲ, 84, MN.Ⅰ, 69 ; 111 ; Ⅲ, 195 ; 224, AN.Ⅰ, 193, Ⅱ, 9 ; 24 ; 206, Ⅲ, 417, V. 33 ; 65 ; 226 etc. 宇井伯寿『印度哲学研究』第三（岩波書店、1983）pp. 192 – 202, B. Jayawardhana “Brahmā”, in *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. Ⅲ, Fas. 2, Ceylon, 1972, pp. 290 – 303.
- (31) DN. Ⅱ, 230 – 251. 拙著『菩薩』pp. 58 – 59 ; 235 – 236. 田辺和子『パーイ聖典に見られる物語文学の世界—bhūtapubbamではじまる過去世物語の研究—』（山喜房仏書林、1997）pp. 115 – 120.
- (32) R. C. Zaehner, *The Bhagavad-gītā*, London, 1981, pp. 212 – 215. 辻直四郎『バガヴァッド・ギーター』（講談社、1980）pp. 333 ; 410 – 411.
- (33) 坂本純子「髪と髭」（『日本仏教学会年報』59, 1993）pp. 77 – 90.
- (34) 中村元『東西文化の交流』（春秋社、1965）pp. 133 – 156. 藤田宏達、前掲書, pp. 281 – 283.
- (35) 藤田宏達『梵文和訳無量寿經』（法藏館、1975）pp. 100 – 103.
- (36) *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (ed. by Kern) pp. 326 ; 444. 『妙法蓮華經』卷5, 卷7（大正9, 43c ; 57a）, 坂本幸男・岩本裕訳『法華經』下（岩波書店、1978）pp. 34 – 35 ; 252 – 257, 松濤誠簾・丹治昭義・桂紹隆訳『法華經Ⅱ』（中央公論社、1976）pp. 117 ; 224. 観世音菩薩の起源にはブラフマーの創造力やプルシャの宇宙論的犠牲の理念が働いている、と主張される。J. C. Holt, *Buddha in the Crown*, New York, 1991, pp. 40 – 41.
- (37) S. N. Kandaswamy, “Mahāyāna Buddhism in Manimekalai” in *Buddhism in India and Abroad*, ed. by K. Sankarnarayan, M. Yoritomi & S. A. Joshi, Mumbai, 1996, pp. 166 – 195. B. B. Bhattacharyya, *Indian Buddhist Iconography*, Calcutta, 1958, pp. 42 – 44. A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, New Delhi, 1978, pp. 2 – 5. バッタチャーヤ著・神代峻通訳（松長有慶補注・高木諦元訳補『インド密教学序説』（密教文化研究所、1962）pp. 165 – 166.
- (38) 宮地昭『涅槃と弥勒の図像学』（吉川弘文館、1992）pp. 213 – 226. ブラフマー神は、かつてはヴィシヌ神やシヴァ神よりも上位にあるものとされたこともあったが、現在ではアジメール（Ajmere）の近くのプシュカール（Pushkar）とケードブラフマー（Khedbrahma）の二ヵ所でのみ信奉されているに過ぎない。Cf. E. W. Hopkins, *op. cit.*, p. 189, B. Walker, *The Hindu World*, Vol. I, New York, 1968, pp. 164 – 166.
- (39) V. S. Agrawala, *op. cit.*, p. 43, Ills. 21 – 22. M. Chandra, *Stone Sculpture in the Prince of Wales Museum*, Bombay, 1974, p. 26, Pl. 75. その外にブラフマーの立像の作例としては、カシミール出土で7世紀頃の銅製像（宮地昭、前掲書, p. 225, 図100）、エローラ第16窟（カイラーサ・ナータ寺院）内の三面四臂像（R. S. Gupte & B. D. Mahajan, *Ajanta, Ellora and Aurangabad Caves*, Bombay, 1962, p. 191, Pl. CV, R. S. Gupte, *Iconography of the Hindus, Buddhist and Jainas*, Bombay, 1972, pp. 26 – 27, Pl. 3）、スリランカからの亀の上に乗る四面四臂像（*Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. Ⅲ, Fas. 2, Pl. XXXVIII）などが得られる。立川武蔵・石黒淳一・菱田邦男・島岩『ヒンドゥの神々』（せりか書房、1980）pp. 53 – 56, 図版9 – 16. 参照。
- (40) 『雜譬喻經』（大正4, 529b）、『大智度論』卷8（大正25, 116a）。
- (41) 上村勝彦『インド神話』（東京書籍、1981）pp. 213 – 215.
- (42) No. Cのカトラー座像が、ラーマとラクシュマナを従えたヴィシュヴァーミトラ像として、No. 37のアニヨール菩薩座像が女神ドゥルガーとして信奉されたことは仏教のヒンドゥー化を物語るものであるが、インド人の信仰生活の旺盛さをも示している。現在でもナーランダーでは、チョーラ時代の仏座像が近郊の村人たちによって「油ぎった（黒光りする）祖父さん」（Teriyā Bābā）の名でブージャーでもって供養されているのが認められる。仏像であっても、信仰する人々の受容の仕方でいかようにも変容しうるものであることを示している。

図版

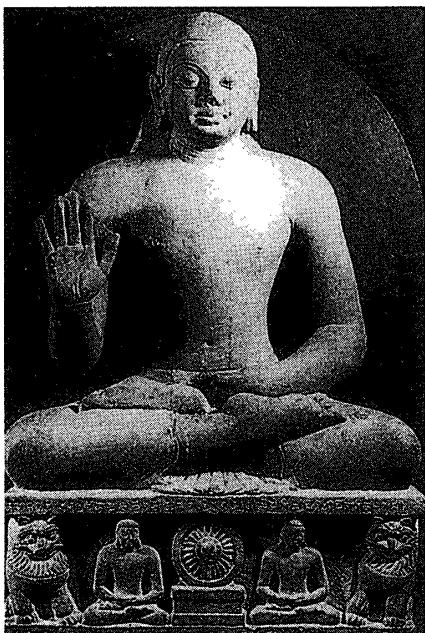


図1



図4

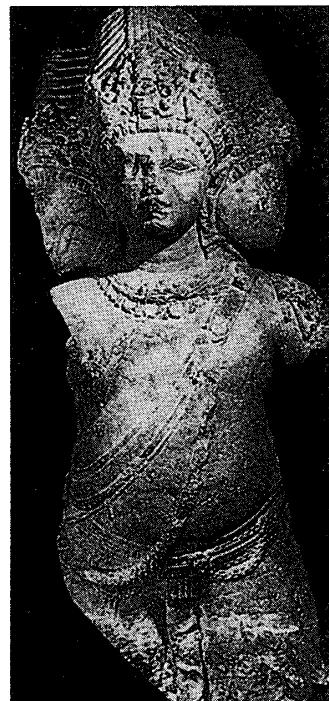


図5

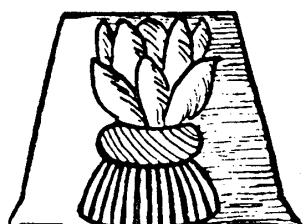


図2



図3



図6