

雲岡仏教の性格

——北魏国家仏教成立の一考察——

佐藤智水

はじめに

北魏仏教の性格を国家的仏教という場合、三つの側面から捉える必要がある。一つは国家による仏教教団の統制である。これは主に僧官制・度僧制に象徴的にあらわれる。二つに教団の展開する仏教の内容である。すなわちいかなる教義でもって国家に奉仕せんとするかである。三つに民衆が仏教を通していかに支配構造にくみ入れられていくかである。これらの問題は互いに密接不可分であるが、本論では第二の問題に関わるものとして雲岡仏教を取り上げる。

筆者は先に「北朝造像銘考」⁽¹⁾において、造像銘にあらわれた北朝仏教の性格を検討した。そのなかから本論と関連する点を抽出して問題認識の前提としたい。

1、北魏においては上は皇帝から下は無位無官の庶人や婦女に至る広い階層によって造像供養が行なわれた。

2、北魏における造像の盛行は「雲岡↓龍門↓石像の普及」というように帝都仏教の展開に沿ったものであった。
3、この北魏帝都仏教のもとでは釈迦信仰と弥勒信仰とが主流で、無量寿（阿弥陀）や観音は目立たない。
4、教団は教化僧を派遣して民衆に対する布教活動を推進した。その結果各地に「邑義」なる在家信徒の団体が結成された。教化僧は邑義に対して「皇帝の為に」「国の為に」釈迦像や弥勒像を造るよう指導している。以上の点から、北魏仏教においては釈迦信仰と弥勒信仰とが皇帝崇拜・鎮護国家と結びついていると思われる。ところでこのような造像と皇帝崇拜との関係は廢仏より前においてはあまり顕著でなく、雲岡石窟においてはじめて明確化する。その意味で雲岡は北魏仏教史上一つのエポックをなしているといえよう。

筆者は北魏仏教の展開を三段階に区分することができると思われる。

〔第一期〕建国から廢仏まで（三八六年～四五二年）

〔第二期〕復仏から洛陽遷都まで（四五二年～四九四年）

〔第三期〕洛陽遷都から東西分裂まで（四九四年～五三四年）

雲岡石窟の造営は北魏平城仏教の全盛期にあたる第二期に集約される。筆者は雲岡石窟を生み出した第二期の帝都中心の仏教を「雲岡仏教」と呼び、第一期第三期の仏教及び地方の仏教と一応区別したい。本論は雲岡石窟開鑿の過程及び石窟造像の諸事象を通して雲岡仏教の性格を検討し、国家と仏教とのかわり方を考察せんとするものである。

第一章 雲岡石窟

第一節 曇曜五窟

雲岡石窟の開鑿を奏請し石窟造営を指導したのは曇曜という僧である。ここで彼の経歴と雲岡石窟開鑿に至る経過を略述しておこう。⁽²⁾

曇曜の出身地は不明だが四三〇年代彼は北涼において禅業をもって称せられ、北涼の太傅張潭の師となっていた。太延五年(439)北魏太武帝は北涼を滅ぼし涼州の民三万余家を京師平城に徙したがこのとき曇曜は玄高・師賢・慧崇らと共に平城に徙されたらしい。北魏の平城で涼州出身の高僧は崇仏の高官たちに優遇された。玄高は皇太子晃の師に、慧崇は尚書韓萬徳の門師に迎えられ、曇曜も皇太子の知遇をえた。しかし太平真君七年(446)太武帝の廃仏令によって寺院は焼かれ経像は破棄され、僧尼は強制的に還俗、逃亡僧は追捕梟斬された。かくして仏教は一時北魏社会の表面から姿を消してしまふ。曇曜はこのとき密かに法服器物を持って中山地方(河北省定県付近)に身を潜めた。興安元年(452)十月文成帝(故皇太子晃の嫡子)が即位し、十二月に仏教復興の詔が發布されると翌年曇曜は師礼をもって遇されるようになった。復仏後八年間ほどは師賢が道人統として僧徒を統轄していたが、和平(460~465)の初め師賢が没すると曇曜がこれに代って教団を統率するようになり、役名も沙門統に改められた。沙門統曇曜が就任後最初に手がけた大事業が雲岡における石窟五所の開鑿である。

ところでこの曇曜五窟には本尊として大石仏が彫られているが、五窟の五大仏が道武帝以下五帝のために造られ

たということは既に定説化している⁽³⁾。それは釈老志にみえる次の二つの記事の脈絡から推定されるからである。

(一)是年(452)、詔有司、為石像令如帝身。既成。顔上足下、各有黒石、冥同帝体上下黒子。論者以為純誠所感。

(二)興光元年(454)秋、敕有司、於五級大寺内、為太祖已下五帝、鑄釈迦立像五。各長一丈六尺。都用赤金二万五千斤。

この二つの造像事業は仏教復興の直ぐ後に道人統師賢の指導管轄の下で行なわれたと思われる。(一)の特徴は皇帝の身に似せて石仏像を造らせたことであり、かくの如き例は前代未聞である。周知の如く太祖時代に第一代道人統法果が「太祖明教好道、即是当今如来、沙門宜応礼」と言ったことは有名で、文成帝に擬したこの像は法果の言を具体化したものといえる。(二)の丈六金銅釈迦立像五体の鑄造は(一)の精神を北魏帝室の歴代の皇帝に敷衍しようとしたものである。太祖以下五帝〔道武帝・明元帝・太武帝・景穆帝(即位せず)・文成帝〕の中に今上皇帝が含まれることは特に重要である。曇曜五窟は(二)の五級大寺の五仏の発想を継承し、さらに大きな規模で取りくんだものと考えられる。曇曜五窟は本尊の大仏を彫るのが主目的で壁面の構成などは副次的なものにすぎず、尊像窟と呼ぶべき構造を有しているのも五窟が太祖以下五帝の奉為として造営された可能性の充分なことを示している。

ところで五級大寺の五仏と曇曜五窟の間には明らかな相違がある。それは前者が五尊ともすべてひとしなみに釈迦立像であるのに対し、後者は尊像に変化がみられることである。曇曜五窟は雲岡石窟番号でいえば第十六洞から第二十洞に至る五洞である。本尊を中心に五洞の尊像構成を整理すると次のようになる。

曇曜五窟の尊像構成

第十六洞	<p>一尊挙手仏立像(全高約14m) (周壁)千仏</p>
第十七洞	<p>三尊交脚菩薩像(全高約16・3m) (左脇侍)合手仏坐像 (右脇侍)挙手仏立像</p>
第十八洞	<p>五尊挙手仏立像(全高約15・6m) (左脇侍)挙手仏立像・菩薩立像 (右脇侍)挙手仏立像・菩薩立像 (脇壁)十大弟子</p>
第十九洞	<p>一尊挙手仏坐像(全高約16・5m) (周壁)千仏 (左脇洞)三尊仏倚坐像 (右脇洞)三尊仏倚坐像</p>
第二十洞	<p>三尊合手仏坐像(全高約13・4m) (左脇侍)挙手仏立像 (右脇侍)挙手仏立像</p>

雲岡仏教の性格 佐藤

曇曜五窟の本尊はその形相だけから捉えると挙手仏立像⁽⁶⁾二体、挙手仏坐像一体、合手仏坐像一体、交脚菩薩像一体であるが、脇侍等の構成をみると各洞は独立した主張をもっているといえる。筆者はこの五窟に廃仏の苦難をのり越えて新しく構築せんとする仏教思想の内容が象徴的に具現されていると考えたい。

一、五窟の本尊は廃仏前には例のない巨大な尊像であること。

二、五大仏は同じ仏の羅列ではなくてそれぞれ独自の特徴を有していること。

三、五大仏は各々太祖以下五帝のうちの一帝の為に、恐らくは帝の容貌に擬して造られていること。

以上の点を考慮すれば、曇曜五窟開鑿の構想は仏と皇帝とをいかなる関係として捉えるかというヴィジョンと無縁ではありえないはずである。

ところで五大仏の名号が何であるかは第十七洞の交脚

菩薩像を弥勒菩薩とみなすほかは甚だ不明確である。⁽⁷⁾そこで四大仏の番号はしばらく措くとして、筆者は皇帝の為に造営された五大仏の一体だけが弥勒菩薩像であるという点をきわめて注目すべきことと考える。④なぜ五大仏とも同一形相の如来像にしかつたのか、⑤なぜ一大仏だけを菩薩像にしたのか、⑥また数ある菩薩のうちでなぜ弥勒にしたのか。第十七洞本尊の有する意味は甚だ大きいと思われる。ただし、交脚弥勒像を石窟の本尊にする点については水野清一氏・長広敏雄氏の次のような見解がある。即ち両氏共著の大作『雲岡石窟』において「第十七洞の交脚菩薩像はもとより弥勒菩薩である。けれどもこれはふつうの弥勒菩薩ではない。五窟をつくり五体の大像をつくるについて、たまたまその変化をもとめたためであるとおもふ」⁽⁸⁾（傍点筆者）とされ、また長広氏の近著『雲岡石窟』においては「交脚菩薩像一体のみを造立することは雲岡では例がない。仏坐像か仏倚坐像かを伴うのがつねである。仏坐像は釈迦を指すし、交脚菩薩像は未来像すなわち弥勒であり、一尊像は離せないのである。（中略）曇曜五窟中に第十七洞交脚大像のあるのは、他の四窟に仏大像があつてのうえである。また第十洞本尊の交脚大像は第九洞本尊仏倚像があつてのうえである。例は無数に存在する」⁽⁹⁾と述べられ、交脚像が一般的信仰を背景にしつつも造形的見地から造られたことを強く主張されている。しかし筆者は第十七洞本尊の交脚像をもっぱら造形的見地に重きをおいて解釈することにいささか疑問を感じるものである。長広氏の論述の通り雲岡の交脚像は仏坐像や仏倚坐像とセットになって彫られている例が甚だ多い。しかしその場合相関する窟や龕はほぼ明白であつて、一對洞である第十洞交脚本尊と九洞の倚坐仏本尊のように明らかな対応関係が見出せる。しかるに曇曜五窟の第十七洞はどの窟と対応しているのかきわめて不明瞭であり、五窟全体でセットになっているとしてもじつにバランスの

悪い構成ではあるまいか。変化をつけるためだけであれば交脚菩薩でなくて倚坐仏でもよかつたらうし、或は交脚は二体あつてもよいだらうし、菩薩立像の觀音でもいいわけである。筆者は雲岡石窟造像に造形的見地が大きく作用していることを否定するものではないが、それを生み出し支えている思想がいまま少し問題とされる必要があると考へる。

交脚菩薩像はじつは後漢以来の中国内地の仏像にはみられないもので、現存する仏像中では雲岡第十七洞本尊をもつて嚆矢とする。即ち中原の人にとつてそれまでほとんど見たことのない形相の尊像であつたらしい。曇曜五窟の一大仏になぜ交脚菩薩像が採用されたかという問題は雲岡仏教の性格を考へる重要な手がかりになると思われる。そこで次に雲岡以前の造像がいかなるものであつたかをみてみよう。

第二節 尊像と形相

雲岡以前にはどんな仏像が造られていただらうか。北魏よりさかのぼる中国の仏像については遺品が少ないため、尊像の番号と形相との関係もよく判つていない¹⁰⁾。そこで筆者が収録した和平年間（雲岡開鑿）以前の紀年銘を有する北魏初期造像についてみてみると別表1の如くなる。金銅像13点、単立石像¹¹⁾9点、もちろん石窟像は未だない。尊像名をはつきり判読できるものは、釈迦像1、弥勒像3、觀音像2、無量寿像1、浮図1、の8点である。しかしこの8点の尊像には嚴密な形相上の区別というものがみられない。この傾向は南北朝時代全体を通じてもいえることである。そのため従来、南北朝期の仏像には形相に統一的な儀軌がないと言われていた。ところが水野清

北朝時代の尊像の形相

形相	雲岡・龍門	金銅像	単立石像
拳手仏坐像	釈迦	釈迦	釈迦 ミロク
合手仏坐像	{釈無量 迦寿	釈迦 ミロク ムリョウジュ	釈迦 ムリョウジュ
仏立像	{釈定 迦光	弥勒 ムリョウジュ	弥勒 シャカ ジュウコウ
菩薩立像		{観 弥勒	観音
蓮華手菩薩立像		観音	観音
交脚仏	弥勒		
交脚菩薩	弥勒	ミロク	弥勒
倚坐仏	釈迦		
倚坐菩薩		ミロク	ミロン クン
半跏思惟像		太子思惟	太子思惟
二仏並坐	多宝	多宝	多宝

<付記> 表は本尊のみ；カタカナは証例の少ないもの

⑩ 一・長広敏雄両氏の研究によつて雲岡と龍門については不完全ながらも形相に決まりごとのあることが立証された。そこで筆者は左表の如く北朝全期を通じて現存する金銅像と単立石像とについて銘文と尊像の形相とを照合

し、その結果を雲岡・龍門と比較してみた。

水野・長広両氏によれば、雲岡・龍門では釈迦は仏坐像を基本とし、弥勒は交脚菩薩、多宝は二仏並坐、定光は仏立像で表現され、無量寿が登場する永平(508~512)以降の龍門では釈迦は挙手仏坐像、無量寿は合手仏坐像として形相が分化する傾向がある⁽¹³⁾という。これに対し、金銅像・単立石像では尊像の形相に少なからざる混乱がある。以下、主な尊像について雲岡・龍門と金銅像・単立石像との相違をみてみよう。

〈その一 弥勒〉

前表をみると尊像の形相に統一性を欠いている主因は弥勒といえる。そこで弥勒と銘記する金銅像で形相の判るものを調べると次の如くである。

仏立像14、菩薩立像6、??立像3、仏坐像4、倚坐像1、交脚像1、半跏像1

また単立石像では次の如くである。

仏立像9、仏坐像2、倚坐像1、交脚像5

以上の結果は交脚菩薩形に固定している雲岡・龍門とは著しく異っている。そこで坐像・立像の形相をとる弥勒像

弥勒像の分布
(坐像・立像)

弥勒仏立像	2	河北
弥勒菩薩立像	1	山東
弥勒菩薩立像		山西
弥勒菩薩立像		甘肅
弥勒菩薩立像	3	不明
弥勒菩薩立像	15	
弥勒菩薩立像	5	
弥勒菩薩立像	2	
弥勒菩薩立像	1	
弥勒菩薩立像	9	

38点の分布を調べると上表の如くになり圧倒的に河北・山東に多い。

では交脚像の分布はどうか。石窟以外の有銘交脚像は非常に少ない。そのため筆者は交脚の形相をとる北朝期の像(石

交脚像の分布
(石窟を除く)

北東 齊西 周魏	北 魏	河北 河南 山西 陝西
1	2	河北
2	0	河南
3	2	山西
3	13	陝西

ち河北・山東の石窟には交脚像はみられず、山西・陝西・甘肅の北魏窟には多くの交脚像があるが、それも北齊北周期の石窟になると交脚は姿を消し、隋唐代には全く倚坐菩薩像にとって代られる。従って年代的にみれば交脚弥勒像は北魏仏教の一つの象徴ともいべきもので北魏帝国の盛衰と運命を共にした感さもある。

以上の分析によって、交脚以外の形相の弥勒像は雲岡以前から主に河北山東地方で行なわれていたのに対し、交脚弥勒像は雲岡以後にあらわれ、それも山西陝西地方に多く分布していることが判明した。このような弥勒の形相の不一致は雲岡に採用された交脚弥勒がすでにそれまで中原一帯に流布していた弥勒信仰とは異なる伝統に基くものではないかという疑念を惹起する。

さて交脚像は早くはガンダーラや中央アジアにみられるが、五世紀半ごろの高昌・敦煌・酒泉・武威では沮渠氏(北涼)支配のもと涼州仏教の全盛期で、弥勒信仰が流布しており、多くの弥勒像が造られた。年代の明らかなものは、酒泉文殊山石窟で発見された北涼縁木三年(434)の銘を有する経塔の龕にみられる。周知の如く北魏は太武帝の太延五年(439)に北涼を滅ぼし涼州の民三万余家を平城に徙した。このとき沙門曇曜も玄高や師賢と共に徙され、涼州仏教が一度に流入したのである。雲岡の交脚弥勒像が涼州仏教の中で培われた弥勒信仰に基くものである

窟像を除く)を有銘無銘を問わず収録しその分布状態を調べた。

交脚は北魏代には陝西一帯に多く、東西魏以降になると華北全体に分散している。ただ東西魏以降の交脚像は造像総数からみると微々たるものである。この傾向は石窟や摩崖においても全く同様である。即

ことはほぼ間違いない。

〈その二 観音〉

観音は金銅像や単立石像では必ず菩薩立像の形相であらわされている。右手に未敷蓮華をもち左手に水瓶を下げた所謂「蓮華手菩薩立像」は観音独特の形相と認められる。別表の如く観音像は雲岡以前にすでに存在するが、北魏の観音は金銅像に集中している。とくに永平（508～512）以前においては、金銅像22点・単立石像2点と圧倒的である。⁽²⁰⁾これに対し雲岡石窟では独尊の観音像は有銘無銘を問わずほとんどない。脇侍として菩薩立像が多く存在するが、これも観音とみなしうるものは、甚だ少ないとされる。⁽²¹⁾また龍門でも独尊の観音は遅れて永平二年（509）が初出である。⁽²²⁾つまり雲岡・龍門という帝都仏教下に開かれた窟において観音は石窟構成上の主要な本尊としての地位を与えられていない。

（北魏）

不明	陝西	山西	河南	山東	河北	金銅	単立石像	龍門
25				3	16			
4					1			
			15					

（東魏・北齊）

不明	陝西	山西	河南	山東	河北	金銅	単立石像	龍門	鞏県
26				1	4				
33	1	1	4	3	7				
			2						
			12						

（西魏・北周）

不明	陝西	山西	河南	山東	河北	金銅	単立石像
4							
8	1						

独尊の観音像の分布をみてみよう。北魏では河北・山東・及び龍門に多いが、先述したように龍門の観音が遅れて現われることを考慮に入れると、観音信仰は雲岡以前から河北山東地方に根づいていたと思われる。

△その三 無量寿

北魏においては阿弥陀仏の名号はみられず総て無量寿仏と銘記されている。北魏代の無量寿像は別表1にみえる和平五年銘金銅像のほかには承明元年銘(476)石仏坐像⁽²³⁾、太和六年銘(482)金銅仏立像⁽²⁴⁾、太和九年銘(485)金銅像⁽²⁵⁾が単独像の総てで、残りは皆龍門における神龜二年銘(519)仏坐像以降のものである。釈迦・弥勒・観音にくらべるとかなり少ない。ところで五世紀半ごろの南朝では無量寿像がよく造られていたらしく文献にも屢々登場する⁽²⁷⁾。元嘉廿五年銘(448)無量寿石像(台坐のみ残存⁽²⁸⁾)はそうした江南の風潮を背景にしたものであろう。

かくみれば雲岡以前において無量寿仏もまた知られていたわけであるが、雲岡石窟において無量寿仏らしき像はほとんどないといわれている⁽²⁹⁾。先述したように龍門に無量寿像の登場するのが北魏末期であることから雲岡において無量寿像が石窟造営の構想からはずされていることは明白である。

以上三つの尊像の検討からすると、雲岡石窟に採用された仏像は河北・山東を中心に流布していた中原仏教の伝統とは一線を画しているようにみえる。

△その四 釈迦

釈迦像は雲岡以前から知られていたが、雲岡では数の上でも大きさの点でも尊像群の主位にある。それに対し金銅像では弥勒や観音の数に比べてやや少ないのが注目される⁽³⁰⁾。

△その五 多宝

多宝像は必ずしも釈迦仏と多宝仏の二仏並坐の形相であらわされ、『法華経』の流布を示すバロメーターでもある。

多宝像の分布

不明	山西	河南	山東	河北	金銅	雲岡	龍門	単立 石像
11			2	14				
	7							
		3						
1								

2		1		1	金銅	単立 石像
2				1		

北魏

東西魏
北齊周

北魏代の多宝は金銅像と雲岡石窟において顕著である。⁽³¹⁾

初期の多宝像は延興二年銘(472)金銅像、延興三年銘金銅像⁽³³⁾があり雲岡開鑿よりやや遅れる。有銘多宝像の分布をみてみよう。

金銅の多宝像は観音や交脚の形相をとらない弥勒像と同様、河北山東地方に分布している。これは多宝もまた雲岡以前から中原に普及していたのではないかという推測を抱かせる。ところで雲岡では多宝は釈迦・交脚弥勒と共に最も多く造られた尊像である。上表にみえる有銘像数は7点だが無銘像は数知れない。特徴的なことは、仏坐像(釈迦)・交脚像(弥勒)・二仏並坐像(多宝)のうちそれぞれ二者或は三者が対応したりワンセットとして彫られた例が多いことである。

以上五尊の整理によって次のことが確認されよう。

一、雲岡以前においては釈迦像のほか交脚以外の形相の弥勒像・独尊の観音像・二仏並坐の多宝像それに無量寿像がすでに造られていた。それらは主に河北山東地方に分布している。

二、雲岡では釈迦・交脚弥勒・多宝が主流であり、観音や無量寿はほとんど無視されている。

ここでまず一つの問題が生じる。仏教伝来以来よく知られている釈迦像を別にすれば、河北山東地方と雲岡に共通するのは二仏並坐の多宝像だけである。これはまことに不思議な現象といわねばならない。そこで多宝仏信仰の源

を探ってみよう。

二仏並坐の形相をもつ像はガンダーラや中央アジアにはなく、敦煌莫高窟をその西限とする。敦煌の二仏並坐像
は第二五九窟（魏窟）の本尊にみるほかには少なく唐代の壁画にみられる程度である。さてその二五九窟は法華經
を具現した窟といわれ、左右壁に交脚菩薩と坐仏の龕があつて雲岡とよく似ているが、造窟年次は五世紀末とさ
れ、曇曜五窟より早いものとは思われない。そうすると現存する莫高窟から雲岡の先駆となる二仏並坐像を見出す
ことは難しくなる。また敦煌写經において北魏から北周の間の書写と認められる古筆の法華經は極めて少なく、他
の經典と比べて特異なことであるとされている。⁽³⁵⁾ かくみれば北魏代の敦煌において多宝仏信仰の隆盛を思わせる材
料は見当らないことになる。さらに敦煌以外の甘肅諸窟に残存する二仏並坐は総て北魏晚期以降のものであつて、
かえつて雲岡・龍門の様式を受けており、麦積山石窟第一三三洞内の碑像などはその典型である。⁽³⁶⁾

以上の考察に大過ないならば二仏並坐像の発生は別に求められなければならない。大村西崖著書の一七四頁に北
燕の太平二年（410）の紀年をもつ最古の二仏並坐金銅像が記録されている。北燕は漢人馮氏の政權でその領域は遼
寧省一帯であつたが、河北地方の仏教と接触し、西の北涼と並んで当時最も仏教が盛んであつた。⁽³⁸⁾ ひるがえつて西
晋太康七年（286）に竺法護によつて漢訳された『正法華經』は四年後に洛陽で書写されて以来中原地域によく流布
したといふ。⁽³⁹⁾ これらの点からすれば多宝仏信仰は雲岡以前にすでに中原に於て普及していたと思われ、北燕太平二
年銘金銅像や河北に分布する多宝像もその土壌の上に生まれたとするのが自然であろう。同じ法華經に由来する觀
音像が多宝像と時期を同じくして河北に散在することもその傍証となる。かくみれば雲岡の多宝は河北仏教下にお

ける法華經信仰から生まれた多宝像を移入したものと考えられる。

河北仏教が本格的に平城に流れこんだのは四世紀末からである。道武帝は天興元年（398）中山に拠った後燕を倒して中原に進出し、その地の吏民を多数平城に徙し、新帝都建設に従事させた⁽⁴⁰⁾。この新帝都建設の構想には五級浮図・耆闍崛山及須弥山殿、講堂・禪堂・沙門座を有する仏寺が含まれていた⁽⁴²⁾。そして趙郡（河北省趙県）出身の沙門法果を第一代道人統に任じて僧徒を統監させた⁽⁴³⁾。かくして北魏建国期の仏教は河北仏教が主流となったのである。新征服地の河北一帯は人口も多く農業生産力の豊かな地域であったから北魏の河北経営はきわめて熱心で、屢々平城と中山を結ぶ交通路の開発整備に当っている⁽⁴⁴⁾。このルートを通して中原の伝統的文化が平城に伝わったことは疑いなく、仏像の諸様式も当然伝えられたであろう⁽⁴⁵⁾。だが河北仏教下で普及した造像様式のうち二仏並坐の多宝を除いた立像の弥勒や坐像の弥勒及び独尊の観音像が雲岡にないことは注目すべきである。見方をかえれば、雲岡ではそれまですでに知られていた尊像が取捨選択され、不統一だった形相が統一されているのである。ということは雲岡の開鑿者が尊像の種類やその形相に一定の方針を貫こうとしていることを意味する。この方針は雲岡仏教の性格と無縁ではないはずである。次はその方針とはいかなるものであったかが問題となろう。

第三節 雲岡造像の主題

雲岡の造像の主題は釈迦仏・多宝仏・弥勒菩薩の三つにしぼられる。そのほか七仏・千仏・分身仏・定光仏がみられ、それに脇侍として菩薩立像・半跏思惟像が加わる。また像ではないが仏彫刻もかなりある⁽⁴⁶⁾。これら雲岡の諸

像に共通する点はずべて釈迦信仰に帰することであるがそれらの意味するところを分類すると次のようになる。

一、釈迦はいかにして仏となりしか。

仏伝彫刻・定光像

二、釈迦はいかなる靈異を有するか。

多宝像・十方分身仏

三、釈迦は無量無数の諸仏のなかでいかなる位置にあるのか。

賢劫千仏・過去七仏・弥勒菩薩像

四、釈迦はいかなる相好もていかに法を説きしか。

釈迦像

以上のように雲岡は釈迦を至尊とする釈迦讃仰の石窟である。ここで交脚弥勒像の地位をみてみよう。雲岡における弥勒はあきらかに過去七仏（毘婆尸仏―尸棄仏―毘舍浮仏―拘留孫仏―拘那含牟尼仏―迦葉仏―釈迦牟尼仏）に続いて将来成仏することを約束された一生補処菩薩として位置づけられている。即ち「六仏―釈迦―弥勒」という系列にある菩薩である。この弥勒菩薩像が釈迦像と並んで大石仏として彫られていることは、弥勒が釈迦と同等乃至釈迦に次ぐ地位を与えられていることを意味する。⁽⁴⁷⁾ 換言すれば雲岡は「釈迦と弥勒を強く主張する石窟」といえる。その典型が曇曜五窟であることは言うまでもない。このことは曇曜の構築せんとする仏教が「釈迦―弥勒」中心の教義であったことを示唆している。雲岡で無量寿と観音が造像の主題からはずさされているのはこれらが「釈迦

「弥勒」とは別系統の仏・菩薩とみなされたからであろう。問題はこの「釈迦―弥勒」中心の教義がなぜかくも強調されねばならなかったかである。

筆者は雲岡の開鑿者曇曜の構想は北魏帝室の系譜を「過去仏―弥勒」の系列の中で捉えようとするものであったと考える。⁽⁴⁸⁾そして弥勒の性格からみてそれは北魏歴代の皇帝を過去仏に、現皇帝を弥勒菩薩に擬するものであったと考える。かく比定して始めて今まで述べてきた雲岡の尊像の諸特徴及び次章で展開するところの曇曜五窟開鑿に至る歴史的状况を理解できると思う。

釈老志の初めの部分には仏教概論が述べられているが、その中に次のような部分がある。

所謂仏者、本号釈迦文者。訳言能仁。謂徳充道備、堪濟万物也。釈迦前有六仏。釈迦繼六仏而成道、処今賢劫。文言将来有弥勒仏、方繼釈迦降世。

「六仏―釈迦―弥勒」の教説が北魏末の仏教界では常識となっていたことを知る。曇曜訳と伝えられる『大吉義神呪経』の冒頭に過去七仏・弥勒が説かれており、この教説が平城時代に既に広く知られていたことを推測させる。

ところで現皇帝を弥勒に擬したとすると第十七洞は当然文成帝の為のものであったと考えられるが、残りの四窟大本尊については一応二通りの解釈が考えられる。

(A) 四仏は過去七仏のうち釈迦よりさかのぼった四仏。即ち拘留孫仏・拘那含牟尼仏・迦葉仏・釈迦仏の四仏。

(B) 四仏は釈迦の応化身。

(A)の考えは論理的にはよく合致するようだが、過去七仏のうちの四仏だけが造形化される例が見当たらないのと、七

仏は北朝の用例ではすべて同一形相を有しており、曇曜五窟の四如来像のような異なる形相の像にあてはめられるか疑問が残る。そもそも曇曜五窟は太祖以下五帝の為に造られた五級大寺の釈迦立像五体の発想を継ぐものであるから、五級大寺の造像が過去七仏でない以上四大仏は七仏のうちの四仏である可能性は少ない。(B)の考えは形相からみて四大仏とも釈迦像としておかしくないことと、釈老志に先述の「六仏—釈迦—弥勒」の記事の後に次の如き文言があることによる。

諸仏法身有二種義。一者真実、二者権応。真実身、謂至極之体。妙絶拘累、不得以方外期、不可以形量限。有感斯応、体常湛然。権応身者、謂和光六道、同塵万類。生滅隨時、修短応物、形由感生、体非実有。権形雖謝、真体不遷。但時無妙感、故莫得常見耳。明仏生非実生、滅非実滅也。

仏身を二種に分ける考え方は北朝においてよく普及しており、造像供養はこの考え方が基本になっている。既に述べたが復仏後最初の造像の記事を再度みてみよう。

是年(452)、詔有司、為石像令如帝身。既成、顔上足下、各有黒石、冥同帝体上下黒子。論者以為純誠所感。⁽⁴⁹⁾最後の句「純誠所感」とは文成帝の仏教復興の善業が根源の本体としての仏(真実身)に通じて石像にその応が現われたということである。これはすでに仏の真実身を認める考え方であるが、仏を二身に分ける教説は北涼の曇無讖訳『大般涅槃経』ほか多くの仏典にみられるものである。曇曜は涼州仏教においてすでに流布していた仏の二身説を北魏仏教にも適用したと思われる。従って筆者は曇曜五窟の四大仏を釈迦の応化身とみなしたい。四大仏の形相が各々異なるのは釈迦が衆生を教化するために教化の対象に応じて現われた応化身を表現するためであると考え

る。かく解すれば、曇曜は太祖以下四帝の生前の存在をそれぞれ釈迦の応化身とみなし、現皇帝を弥勒と主張することによって歴代の北魏皇帝を「過去—現在—未来」の仏の系譜を説く仏教教義の中に位置づけようとしたと言えよう。さて四大仏を釈迦の応化身とすると、第十六洞及び十八洞・十九洞・二十洞の各窟がどの皇帝の為のものか現段階では判定を保留せざるをえない。⁽⁵⁰⁾

以上、尊像の構成や形相等の分析から雲岡仏教を規定している「過去帝即釈迦・現皇帝即弥勒」の思想をとり出したが、次はかかる国家宗教的性格の濃厚な仏教思想はいかなる歴史的状况の中で生まれたかが問題となろう。換言すれば、北魏皇帝を「釈迦—弥勒」の系譜に擬せざるをえなくさせた歴史的問題である。この解明のためには五世紀中葉における北魏国家と仏教のあり方を究明しなければならない。

第二章 廢仏と復仏

第一節 廢仏

太平真君七年(446)三月に執行された廢仏令は中国仏教史上はじめての仏教大弾圧であった。前代に類をみない苛酷な廢仏を被った仏教教団がその苦渋の体験の中から生み出したもの、それが雲岡石窟である。

太武帝の廢仏については塚本善隆氏の詳しい研究があるが、未だ検討の余地が残されているように思う。筆者は後日稿を改めて廢仏の歴史の意味を論じる予定であるが、ここでは事件の背景をなす歴史状況を略述しておきたい。

代国時代の北魏は拓跋部を中核とする部族連合国家で、王権は部族勢力によって著しく制御されていた。道武帝は部族解散を断行して部族民を直接皇帝の支配下においたが、部族大人出身の北族貴族の勢力は根強く、皇帝権の専制化を抑制した。明元帝の時代は皇帝権の弱体の時期でもっぱら内政の充実に終った。ところが次の大武帝は前代の内政型から脱し北族貴族の反対をおしきって積極的に征服戦争を敢行し、太延五年(439)ついに華北を統一した。ここに北魏国家は内には胡漢両世界を合理的に支配する体制が要請され、外には南朝と対峙する帝国としてそれにふさわしい体制づくりが急務となった。これを推進したのが崔浩を領袖とする漢人名族出身の官僚群である。

崔浩は太武帝の片腕として皇帝権を支える官僚体制を整備せんとし、屢々北族貴族と衝突した。崔浩が太武帝の寵愛を一身に受けたのは皇帝権の確立をめざす帝の志向に崔浩が応えたからである。さらに崔浩は帝の信頼を背景にして北魏帝国を漢人名族の領導する貴族制国家に変革せんとする大望を抱き、その頂点に絶対的権威を有する“中華の皇帝”として太武帝をすえようとした。そのためには帝が符命によって示されるところの“受命の君”たることを天下に誇示する必要がある。この考え方は讖緯によって権威の絶対性が賦与されるといふ儒教的皇帝観であるが、その符命に利用されたのが道士寇謙之の出現と彼のもたらした讖書である。そして寇謙之の唱える新天師道もまた国家に従属し奉仕する道教にふさわしく清整されていた。真君三年正月、帝は道壇に登って符籙を受け、ここに太武帝・崔浩・寇謙之を三本の柱とする道教的風貌の儒教体制ができあがった。この体制の推進者崔浩は仏教を中華の風を乱す元凶だとして忌み嫌い、屢々帝に仏教の虚仮なることを進言した。はじめはむしろ仏教に好意的だった太武帝も道教に傾倒し始めてから急速に仏教に冷淡になっていく。これに対し、崔浩と対立する立場にあって

冷遇されていた北族貴族や寒門出身の漢人官僚それに僧侶たちは仏教に関心の深い皇太子晃のもとに結集する気配をみせた。権力闘争とからんできた仏教に対し、崔浩はその反国家的性格を痛烈に非難攻撃した。大延四年（438）には五十歳以下の沙門を還俗させている。⁽⁵²⁾これは寺院が避役の民を私度僧としてかかえ国家の費害となっていることの追及である。太平真君五年（444）には沙門や師巫の私養を禁止した。⁽⁵³⁾これは国家の祭祀とは異なる次元で行なわれる巫呪の禁であるが、仏教の神呪性が反国家的であると指弾されている。そして真君六年、陝西一帯で蓋呉の反乱⁽⁵⁴⁾が勃発し、翌年この反乱に長安の一寺院が加担していることが発覚するや長安一帯に廃仏令が下され、崔浩の進言によってさらに全土的に施行されるに至った。⁽⁵⁵⁾かくして北魏全領内にいきわたった禁令は仏教に対して想像を絶する打撃を与えた。それまで徐々に隆盛に向いつつあった仏教は一時全く華北社会の表面から姿を消してしまふ。その後、寇謙之・崔浩・太武帝の相継ぐ死によって七年間の廃仏によりやく終止符がうたれたが、この未曾有の体験が護法の志を抱く僧侶達に深い反省の念と権力に頼らざるをえない自らの立場を認識させたことは言うまでもあるまい。

第二節 復 仏

- 興安二年十月、文成帝が即位し、二ヶ月後の十二月に仏教復興の詔⁽⁵⁶⁾が発せられた。その主旨は三点に要約できる。
- (1) 太武帝は仏教廃滅を意図したのではなく、寺院や僧徒の墮落を肅正せんとしたにすぎない。
 - (2) 寺院の建立を認めるが、州郡の衆居の所における一寺に限る。

(3) 良家の出身で素行がよいと郷里で認められた者に限り出家を許す。但し大州で五十人、小州で四十人、帝都より遙遠の郡は十人に限る。

(1)の項は廢仏のいいわけのようであるが、じつは重要な意味をもっている。それは廢仏前の僧徒の墮落とそれを肅正せんとしたという太武帝の行為の正当性を仏教徒に認めさせたことである。国家は廢仏を太武帝の誤りと認めてはいない。⁽⁵⁷⁾ところで詔発布の日に沙門に戻った師賢ら五人に対して文成帝は自ら剃髪し、師賢を道入統に任命して⁽⁵⁸⁾いる。かくして復仏後の仏教教団は再出発の時点から、度僧の最終的認可権限・寺院数の制限・僧徒の資格及び員数の制限等において全く国家の統制下におかれたのである。これはひとたび国家の強権発動があれば再度の廢仏が行なわれうることもある。彈圧をくぐりぬけてきた僧侶達にしてみればこれらの体制だけで第二第三の廢仏の歯止めになるとは考えられなかった。加えて彼らの脳裏を離れないのは廢仏の元凶は崔浩と寇謙之とが標榜した道教であるという意識であった。僧伝をみると「司徒崔皓、邪佞諛詞、令帝崇重道士寇謙之、拜為天師、弥敬老子、虔劉積種、焚毀寺塔。」⁽⁵⁹⁾などとみえる。ここには道教が皇帝の心を捉えたことが廢仏の原因になったとの認識が働いているが、これは廢仏当時の僧侶たちの共通の認識でもあった。復仏後の教団を統率した師賢や曇曜にとつて、いかにして道教に負けない皇帝奉賛の教義を提示するかは当時最も切実な問題であったのである。

しかし仏教側にそれまで皇帝奉賛の思想がなかったわけではない。先に少し触れたが、太祖道武帝時代の初代道人統法果の言に「皇帝即如来」の思想がみられるのである。

初法果每言、『太祖明叡好道、即是当今如来、沙門宜応尽礼。』遂常致拜、謂人曰、『能鴻道者人主也。我非拜

天子、乃是礼仏耳。⁽⁶⁰⁾』

この法果の言動は沙門は王者を拜すべきか否かという議論を背景にしたものと思われる。時あたかも南朝において政治問題化していたこの問題は当然北魏でも議論されたであろう。慧遠の『沙門不敬王者論』は東晋元興三年(404)に書かれたが、この年は北魏太祖天賜元年に当り法果が道人統として活躍していた時期である。南朝の議論紛糾に對し北魏では教団側が「不拜王者」を主張しうる客観情勢になかったようだ。法果の言はそれをよく表わしている。「能鴻道者人主也」を意識すれば、「弘法活動は結局皇帝権力に頼らざるをえない」ということである。これは釈道安が新野の別れの際「不依国主則法事難立⁽⁶¹⁾」と言った内容と酷似している。天子だから無条件に拜するのではなく、護法の天子だから仏として礼拝するのだ、という法果の言訳の背景には当時の仏教界が「拜王者」に消極的だったことを暗示している。「皇帝即如来」を軽視してはならないが、法果の言は現世の皇帝を積極的に仏教教義の中に位置づけようとするものでなく、当時の教団のおかれた状況の中で受動的にうち出された思想である。沙門が王者を拜する慣習はその後定着していったと思われるが、法果時代の「皇帝即如来」の思想は廃仏までは質的変化をとげず、復仏後に至って再生しその後の北魏新仏教の皇帝觀の核となる。復仏の年に帝身に似せて石仏像を造ったのは「皇帝即如来」の具体化の第一の試みであり、二年後に五級大寺において太祖以下五帝の為に金銅釈迦立像五軀を造ったのは第二の試みである。五級大寺の五仏は「皇帝即如来」を現皇帝だけでなく、建国の君までさかのぼって北魏帝室全体を包摂しようとするという点で一步すすんでいるといえるが、しかし寇謙之のうち出した道教の皇帝觀を凌駕するものではなかった。

第三節 道教的皇帝観

寇謙之の新天師道の最大の特徴はその皇帝観たる「泰平真君」の思想である。真君思想については多くの先人の研究があり、ここではそれに基いて真君思想の要点をあげ論をすすめたい。

積老志によれば、寇謙之は神瑞二年（415）天上の大神である太上老君の啓示をうけて道教の清整を命じられ、また泰常八年（423）には老君の玄孫の来臨によって讖書「籙図真経」を授けられ北方泰平真君を輔佐せよとの命を受けたという。この泰平真君は現実的には北魏皇帝を指している。泰平真君は天の大神にして且つ天でもある太上老君の命によって中国に君臨する皇帝たることを保証されているから、これは道教的に改変されているが儒教の讖緯説に基く「受命の君」といえよう。この泰平真君思想が崔浩の意図する「中華の皇帝」と符合して太武帝・崔浩・寇謙之の三者が結びつく体制ができあがるのである。

真君とは四世紀ごろから巷間に流布していたメシア思想だといわれている。大淵忍爾氏は六朝時代に成立した『洞淵神呪経』にみえる真君思想を詳細に検討された。⁽⁶²⁾ それによって真君の性格をまとめると次のようになると思われる。(1)真君とは木子弓口（李弘）である。(2)真君は過去に出世し、また未来に出現する可能性がある。(3)真君は大乱の世にあらわれ、道法に基く無為の治によって天下を治め、太平の世を現出する。(4)真君の治下には聖賢道士が来てこれを輔ける。ところで南北朝時代にはこのような真君思想を背景にしばしば真君李弘を称する民衆反乱がおこったが、寇謙之は太上老君の啓示を根拠として真君は北魏皇帝であると主張する一方、民衆の真君李弘の反

乱を妖賊と排撃し、それを醸成するような民間の巫呪を厳しく非難している。砂山稔氏は「寇謙之は当時広く民衆に流行していた真君思想を国家レベルに昇華して、妖賊のもとに結集されかねない人民の反体制エネルギーを北魏国家維持のエネルギーに転化させようとした。」⁽⁶⁴⁾と述べておられる。

かくみれば寇謙之の説く「秦平真君」は、一方で受命によって絶対的權威を賦与された皇帝であると同時に、民衆の間に広く潜在し希求されていた当来の救世主ということになる。この思想の強みは皇帝崇拜が伝統的儒教理念に基くだけでなく具体的現実的な民衆信仰を汲みあげた点であろう。この道教的「受命の君」は皇帝が道壇に登って天と交わり符籙を受けるといふ儀式をもって完成したが、この儀式は少なくとも獻文帝の代まで継承された。

第四節 涼州仏教

前節で述べたような道教的皇帝観に対し、法果のいう「皇帝即如来」だけでは歴史経過が示すように逼迫する仏教弾圧をくい止めることはできなかった。仏教復興後皇帝に似せて仏像を造り、また太祖以下五帝の為に金銅釈迦像を造ることが行なわれたが、この試みは、「皇帝即如来」の思想を仏像という具体的な形に表現したこと及び如来を釈迦仏にしぼったこと、そして現皇帝一人だけでなく歴代の皇帝をその中にとりこもうとしたこと、の三点で一歩すすんでいるといえる。しかし釈迦はインドに生じて仏となり既に入滅した如来である。仏教の理解がすすむほどに現世の皇帝を釈迦に擬することに非現実感を伴うのは当然であろう。そこですでに民衆の間にかなり普及していた弥勒下生信仰を採用して過去帝を釈迦と捉え現皇帝を当来の弥勒として考える、という方向がうち出される

のは充分必然性のあることである。これに暗示を与えたのが涼州仏教と考えられる。

現世の君主奉養と弥勒信仰との密接な関係は、じつは曇曜五窟が最初ではない。北涼承平七年(449)の『沮渠安周造像功德碑』⁽⁶⁵⁾は太武帝に涼州を征服され高昌に抛った安周がその地で弥勒の大像を造ったことを伝えている。監造法師法鑑及び典作御史索寧らによって造られ、承平三年(445)に開始して四年後に完成したというから国家的事業であつたと思われる。但し像自体は現存しないため形相は不明だが、敦煌で最も古い第二七五洞⁽⁶⁶⁾に交脚菩薩像があること、及び次の理由によって安周の弥勒像は交脚菩薩であつた可能性が強い。

北涼沮渠蒙遜の従弟沮渠京声は高昌において觀世音と弥勒の二觀經をえたが北魏の涼州進攻に会い、それを免れて孝建元年(454)南朝宋に亡命して先の二觀經を漢訳した。このうちの弥勒の觀經というのが現在伝わる『觀弥勒上生兜率天經』(所謂『弥勒上生經』)である。五世紀半ごろ高昌地方において弥勒信仰が行なわれていたことを知るが、敦煌及び雲岡の交脚菩薩像の宝冠や莊飾はこの經典に説くところとよく一致する⁽⁶⁷⁾という。また沮渠安周の弥勒像よりさらに古いもので北涼紀年を有する経塔がある⁽⁶⁸⁾。銘文は次の如くである。

涼故大沮渠縁禾三年(434)歲次甲戌七月上旬。[圖]信土白雙豆、自惟薄福、生值末法、波流[]、[]聖錄[]、正自[]慨、信衆永嘆、即于山巖、步負斯石、起靈塔[]一[]。形容端嚴。[圖]此福報、使国主元弟、善心純[]、[]三寶、現在[]僧、証菩提果、七世父母、兄[]宗親、捨身受身、值遇弥勒。心門[]其果願。

([]の中の文字は筆者推測)

この経塔残石は酒泉文殊山石窟中から出土した五経塔のうちの一つで、報告によれば「残高五二厘米、底径廿一厘

米。現存三層、上層龕像八、中層龕像八、内有交脚弥勒菩薩等、都是半肉雕、製作尚佳。下層刻經文和発願文、隸書。」という。龕像の中に交脚菩薩像のあることが注目されるが、交脚像の数や他の龕像の形相は報告からは不明である。ところでこの願文はきわめて注目すべき内容を有している。(70) 文中の「国王」は沮渠牧犍、「元弟」は沮渠無諱を指すと思われるが、像主白雙豆はその姓からみて王族ではなく官爵もない。このような一介の在家信徒が国主・元弟以下の為に経塔を造り、託生の世界で弥勒に遇わんことを願っていることは涼州仏教の国家宗教的性格をよく表わしている。この北凉仏教において現世の君主を弥勒とみなす思想がすでに成立していたかどうかはこれだけではよく判らないが、少なくとも高昌から涼州一帯において『弥勒上生経』に基く君主崇拜の濃い交脚弥勒像が造られていたことは認めうるであろう。北魏の北凉征服と徙民によって涼州仏教が根こそぎ平城に徙されたことは既に述べたが、ここで太平真君の紀年を有する二点の造像記をあげておこう。

(1)大魏太平真君三年(442)歲次壬午正月戊寅朔十有八日乙未。永昌王常侍、定州常山、鮑纂、单宦在臺。減身口之儲、為父前邢_下邢令・亡母王、造玆石浮圖・大涅槃經一部。願皇帝陛下、享祚無窮、父身延年益壽、父母將來生弥勒仏前、合門眷属、普蒙十一余福、子_下孫_下、咸受福慶。(71)

この「鮑纂造塔記」は現在台座だけが残っていて塔(浮圖)と経の部分は失なわれている。筆者はこれは先述した文殊山石窟の経塔と同種のものか、もしくははその影響を強くうけたものではなかったかと推測する。その理由は、(1)北魏において経文を刻した塔は他に類例がないこと。(2)銘文中の「大涅槃経」は北凉の曇無讖訳の『大般涅槃経』と思われること。(3)真君三年は涼州平定の三年後で「臺」(帝都平城)は涼州系仏教が盛んだったこと、(4)「父母將

来生弥勒仏前」は、死後上生して兜率天上の弥勒に遇うという「上生信仰」に通じること、の四点である。この考察に誤りがなければ、廃仏前に涼州仏教の影響をうけて父母や皇帝の為に経塔を造ることが行なわれたと言えよう。鮑纂の経塔中に交脚弥勒像が彫られていた可能性も充分考えられる。

[2] 太平真君四年(443)。高陽蠡吾任丘村人、苑申。発願、為東宮皇太子、造□玉菩薩。下為父母一切知識。弥勒下生、竜華三会、聴受法言、一時得道。(以下題名略)⁽⁷⁴⁾

これは金銅仏立像の銘文である。高陽郡蠡吾県(現在の河北省博野県付近)の村民苑氏一族が東宮皇太子晃の為に造るといふ。真君四年といえは廃仏のわずか三年前である。仏教に徐々に加えられる圧迫の中で「為皇帝」とは言わずに崇仏で知られる皇太子の為に⁽⁷⁵⁾と言ひ、しかも弥勒が下生して竜華樹下でひらく説法に会したいと願っている。この弥勒下生の祈願は崇仏の皇太子を弥勒として待望するという救世主信仰を内包しているように思われる。この金銅像の形相は仏立像であつて交脚菩薩ではない。筆者はこの像を像主の在住地及び尊像の形相から河北仏教の伝統の下で生み出されたものと解したい。⁽⁷⁶⁾

以上の考察により、「現皇帝即弥勒」という思想は、雲岡以前に北涼においてその萌芽がみられると共に河北地方においても皇太子を弥勒として待望するような弥勒下生信仰として存在していたことが判明した。このような弥勒下生の希求は廃仏期間中において増幅されこそすれ弱まることはなかつただろう。かくみれば雲岡石窟の開鑿を内発し推進した仏教的皇帝観(「過去帝—現在帝」即「釈迦—弥勒」)は、法果の「皇帝即如来」を土台とし、涼州仏教における君主崇拜と弥勒信仰との関係に影響され、廃仏の過程で増幅された弥勒下生信仰を吸収するという形

で成立したといえよう。寇謙之道教の真君思想はその成立を外から促した対抗思想として位置づけられる。

第三章 仏教的皇帝観の推移

第一節 七帝寺

過去七仏思想を背景にして「釈迦—弥勒」を「過去帝—現皇帝」に重ねあわせようとする仏教的皇帝観は曇曜五窟以降いかなる道をたどるだろうか。ここでその総てを述べざる余裕がないが、まず孝文帝時代までは確実に継承されていることを示しておこう。『定県志』金石に「七宝瓶（77）銘」と題する銘文がある。

太和十六年。道人僧暈、為七帝、建三丈八弥勒像二菩薩。□□丈造素。至景明二年、鑄鑄訖。正始二年歲次乙酉二月壬寅朔四日、銘旨三州教化。大像用赤金卅六万六千四百斤、黄金二千□百斤。二菩薩用赤金四万六千斤、黄金一千百斤。

大魏今上皇帝陛下、忠慕□追、孝誠通敏。班旨三州、率宣功就、略表始末、銘之後代耳。七宝瓶。

前定州刺史彭城王元勰。

定州刺史城陽王元鸞。

これによれば孝文帝の太和十六年（492）定州において道人僧暈が七帝の為に三丈八尺の金銅大弥勒像の鑄造を始めたという。弥勒像の形相は不明だが、使用した銅36万斤というのは五級大寺の丈六釈迦像と比べても桁はずれのスケールである。あしかけ十年の歳月を費してようやく景明二年（501）に像の鑄鑄が終り、正始二年（505）落成した。

この寺は当時中山の「七帝寺」として有名だったらしい。⁽⁷⁸⁾多くの問題を含む銘文だが本論とのかかわりで重要な点は、「為七帝建三丈八弥勒像」の部分である。七帝とは先述の五帝に獻文帝孝文帝を加えた太祖以下七帝である。この七帝寺創建は北魏の新太廟の完成及び天子七廟の改定と密接な関係があると思われる。『魏書』卷七高祖本紀及び卷一〇八礼志によれば、太和十五年四月孝文帝は明堂を經始し太廟を改營した。このとき太廟に祀るべき七廟の神主について議論がなされた。その結果それまで烈祖であった道武帝の廟号を帝の建國の功を重んじて太祖と改めその神主を太祖廟に祀ることにし、また華北統一の偉業を成しとげた世祖及び孝文帝の父の顯祖を二祧とし、以下順次昭穆に従って祀ることに決定した。そうすると太祖道武帝以下顯祖獻文帝まで六廟にしかならず一廟だけは祀らるべき神主がないことになり、天子七廟に合致しない。このことについて孝文帝は「唯当朕躬此事、亦臣子所難言。夫生必有終、人之常理。」と言って残りの一廟には自分が入ると言明したという。かくして太和十五年十一月完成した新太廟に七廟の神主が遷された。太和十六年の定州七帝寺の建設は儒教の天子七廟の制を仏教の側にも用意せんとする試みと考えられるが、僧暈が七帝の為に造る本尊大仏が彌勒像であることは、北魏歴代の皇帝を「過去仏—未來仏」として捉え現皇帝を当來の彌勒と宣示する仏教的皇帝觀がなお息づいていることを示している。

第二節 龍門以後

洛陽遷都以後も皇帝の為に石窟や寺院を造ることは続けられた。釈老志は龍門石窟造營の事情を次のように伝えている。

景明初、世宗詔大長秋卿白整、準代京靈巖寺石窟、於洛南伊闕山、為高祖・文昭皇太后、營石窟二所。

この記事の重要な点は「準代京靈巖寺石窟」の部分である。これは雲岡においても皇帝の為に石窟が造営されたこと、及び皇帝と皇后の為にそれぞれ一対の洞が造られたことを暗示している。雲岡には五洞と六洞、七洞と八洞、九洞と十洞など典型的な一対洞がある。これらの一対洞が皇帝・皇后或いは宗室王侯などの像主の父母の為に造られた可能性が考えられよう。ところで龍門の一対洞の計画は費用のかかりすぎで中断され、永平中(508~512)あらためて今上皇帝宣武帝の為の一窟を加えて石窟三所の造営が別の崖で始まった。これがいわゆる龍門石窟賓陽三洞である⁽⁸⁰⁾。しかし三洞のうち北魏代に完成したものは孝文帝の為の窟と思われる中央の賓陽洞だけで、両脇の賓陽北洞・南洞は魏末に中断し隋から唐初にかけて完成したらしい。従って賓陽中洞の本尊が釈迦像であるほかは北洞南洞両本尊の形相の原型は判らない。今上皇帝宣武帝の為の洞がどれであったか、その本尊は釈迦か弥勒か全く不明である。では次の孝明帝以降はどうだろうか。陳明達氏は鞏県石窟寺が帝室専用の寺廟として開鑿されたとして、その構造及び歴史状況を検討し次のような比定を試みられた⁽⁸²⁾。

第一窟	一対窟。宣武帝及び靈太后の為。熙平二年(517)開鑿。第一窟は正光四年(523)完成。
第二窟	第二窟は未完成。
第三窟	一対窟。孝明帝及び皇后の為。熙平二年(517)開鑿。
第四窟	孝昌末年(527頃)完成。
第五窟	孝莊帝の為か。未完成。

陳氏の比定によれば鞏県石窟寺第三・四窟は今上皇帝孝明帝及び皇后の爲の窟という。しかし兩窟に交脚菩薩像は全くない。これは鞏県石窟寺全体についてもいえることであり、皇帝と弥勒信仰との繋りは見出すことができない。

以上のように北魏においては雲岡の曇曜五窟以降北魏末まで皇帝の爲の石窟が連綿と造られ続けたことになるが、現皇帝を弥勒に擬する皇帝観は孝文帝まではその存在を確かめうるが、宣武帝時代は不確かで、孝明帝時代にはすでにみられない。これによって仏教教義の中における皇帝の位置づけが変化していることを知るのであるが、仏教的皇帝観の変遷については稿を改めて論じたい。

最後に顯祖獻文帝の爲の窟について一言しておこう。文成帝の子であり孝文帝の父である獻文帝の爲の石窟は当然雲岡にあると思われる。また孝文帝在世中の窟や文明太后馮氏、それに諸王の窟が営まれた可能性も充分にある。それらを無数の雲岡諸窟のどれに比定すべきか文献史料に全くみえない現在においては至難の業である。今後の研究にまちたいが、敢えて筆者の仮説を許してもらえば次のように推定したい。

皇帝の爲の窟は曇曜五窟から龍門賓陽洞に至る傾向をみると大像を本尊とした窟と考えられる。従って獻文帝の窟はもしそれが帝の在世中の開鑿であれば、曇曜五窟に類似した尊像窟で且つ本尊が弥勒の大像であったと考えられる。この条件を充たすのは第十三洞である。また獻文帝没後であれば当然孝文帝の発願になると思われるが、先述した龍門開鑿のときの詔中の「準代京靈巖寺石窟、於洛南伊闕山、為高祖・文昭皇太后、營石窟二所」によって推測するとおそらく孝文帝の父母（獻文帝と思皇后）の爲の一对窟があったと考える。雲岡石窟中この条件を充たし

且つ最もふさわしい窟は第五洞（本尊は仏坐像）第六洞（方柱洞）の一对窟である。そこで筆者は獻文帝の窟は在世中の第十三洞、それに孝文帝追願の第五洞ではないかと推測する。⁽⁸³⁾

ところで雲岡には弥勒の大像を本尊とする窟がもう一つある。それは第九洞と対をなす第十洞である。第九洞本尊は三尊倚坐仏像、第十洞は三尊交脚菩薩像を本尊とする。筆者はこの第十洞交脚弥勒像にふさわしい奉為の人物は在世中の今上皇帝であったと考える。すると太和初年前後という造営の推定年次⁽⁸⁴⁾からみてそれは孝文帝ということになる。さらにまた第十洞と相対して造られた第九洞にふさわしい奉為の人物となれば文明太后馮氏が考えられるであろう。この一对洞の前庭の石床面に龍門賓陽洞のデザインと同じ大蓮華文・亀甲文が彫られている点⁽⁸⁵⁾は二洞が帝王窟であることの一証拠であるように思われる。

おわりに

本論では雲岡における尊像のあり方から雲岡仏教に貫かれている国家仏教的性格を検討した。そして、雲岡の尊像はそれまで知られていた尊像を取捨選択し「釈迦—弥勒」中心に整理統一されていること、雲岡最初の曇曜五窟の大仏は太祖以下五帝の為に五帝の尊容に似せて造られたこと、及び廃仏から復仏に至る歴史過程で仏教教団は国家権力の完全統制を受けることを余儀なくされると共に皇帝を仏教教義中に矛盾なく位置づける必要性に迫られたこと等から、雲岡石窟は「過去帝—現皇帝」を「釈迦—弥勒」の脈絡で捉えようとする仏教的皇帝観の具体的表現であると結論した。この仏教的皇帝観は、法果の「皇帝即如来」の思想を抛りどころとし、涼州仏教における君主

崇拜と弥勒信仰との繋りに暗示され、道教の泰平真君思想に対抗するものとして成立したと考える。かくして北魏皇帝は在世中は弥勒として当来の救世主たることの期待を一身に受け、没後は仏として国家を守護する位置におかれることになった。このように歴代の皇帝を過去現在未来の仏の系統中にとりこむ仏教的皇帝観をうちたてた教団は、民衆教化においても「釈迦—弥勒」の靈威と皇帝の存在とを関連させて説いたと思われる。龍門石窟や教化僧の指導を受けた呂義の造像に釈迦像・弥勒像が多く且つ皇帝崇拜や鎮護国家の願目が目立つ⁽⁸⁷⁾のは如上の事情によるものであろう。

ただこの仏教的皇帝観は洛陽遷都以後徐々に変化していった形跡がある。この変化の過程については後稿に譲りたい。(一九七七年六月十日稿)

(東洋文庫奨励研究員)

別表1 雲岡以前の北魏仏像

紀年	造像主	尊像名	形相	仏菩薩	素材	載録書
登国五年(390)	徐常衆	弥勒像一区	一尊立像	菩薩	金銅	大村著
皇始元年(396)	江石	?	?	?	金銅	金文拓本※1
天賜三年(406)	王銀堂	?	?	?	石	大村著
神瑞二年(415)	呉弘	仏像一区	一尊立像	?	金銅	大村著
神瑞二年	張□□	仏像一区	一尊合手坐像	仏	金銅	夢坡室※2

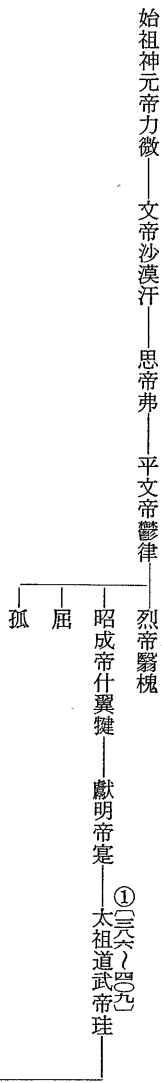
始光元年(424)	魏文朗	仏道像一区	半跏(思惟像)?	?	石	「考古」一〇三
延和元年(432)	吳炎	仏像一区	一尊立像	菩薩	金銅	大村著
延和元年	邵景伯	弥勒像一区	三尊举手立像	仏	金銅	夢坡室
延和二年(433)	郭令妃	?	?	?	石	〔大村著 「西行日記」※3〕
太平真君元年(440)	朱雄	像	一尊合手坐像	仏	石	大村著
太平真君二年(441)	□□	?	一尊白拂手立像	菩薩	金銅	大村著
太平真君二年	本善	?	三尊立像	仏	金銅	金文拓本
太平真君三年(442)	鮑纂	石浮図	?	?	石	松原著
太平真君四年(443)	苑申	尊像一区	一尊半跏思惟像	菩薩	石	松原著
正平元年(451)	開度比丘尼等	□玉菩薩	一尊立像	仏	金銅	松原著
興安二年(453)	成休祖	像一区	一尊举手立像	?	金銅	金文拓本
興安二年	趙路原	觀世音像三区	?	?	石	大村著
太安元年(455)	張永	觀世音像	一尊立像	菩薩	金銅	梅原考古資料
太安三年(457)	宋徳興	?	三尊合手坐像	仏	石	松原著
和平元年(460)	比丘法亮	釈迦文仏像	三尊合手坐像	仏	石	松原著
和平五年(464)	盡姜	弥勒像	三尊举手坐像	仏	金銅	松原著
		無量寿仏	一尊合手坐像	仏	金銅	松原著

※1 『小校經閣金文拓本』卷十八。以下同じ。

※2 『夢坡室獲古叢編』。以下同じ。

※3 陳萬里『西行日記』五頁。

別表2 北魏帝室系図(本論関係部分)〔一〕は在位年



②(四〇九)~(四三三) 太宗明元帝嗣 — 世祖太武帝燾 — 恭宗景穆帝晃 — 高宗文成帝濬 — 顯祖獻文帝弘

〔即位せず〕

③(四三三)~(四五七) 高祖孝文帝宏 — 世宗宣武帝恪 — 肅宗孝明帝詡

④(四五七)~(四九六) 彭城王勰 — 敬宗孝莊帝子攸

註

(1) 拙稿「北朝造像銘考」(『史学雑誌』八六一—一〇〇)。

(2) 『魏書』 积老志、『統高僧伝』 卷一 曇曜伝、『高僧伝』 卷十一 玄高伝、『高僧伝』 卷十 曇始伝。曇曜については塚

本善隆「沙門統曇曜とその時代」(『支那仏教史研究・北魏

篇(1)に詳しい。

(3) 塚本善隆「雲岡三則」(塚本前掲書)。別表2参照。

(4) 『魏書』 积老志。

(5) 長広敏雄「雲岡石窟」(世界文化社) 五〇頁。

(6) 尊像の形相の分類及びその用語については京大人文科

学研究所編、水野清一・長広敏雄共著『雲岡石窟』（以下、京大人文研編『雲岡石窟』と称す）第八・九卷『雲岡佛像学』に従った。

(7) 曇曜五窟の各本尊の名号について。第十六洞本尊（仏立像）は明確な根拠があるわけではないが、釈迦像とする意見が多い。第十八洞本尊（仏立像）はこれを盧舎那像とする説がある〔松本栄一『燉煌画の研究、図像編』、吉村怜「盧舎那法界人中像の研究」〔『美術研究』二〇三〕〕。この見解は興味深い但未だ充分認められていない。水野・長広両氏は釈迦像とされる（京大人文研編『雲岡石窟』）。両氏は残る第十六洞・十九洞・二十洞本尊についてその名号を明言されていないが、論述全体の脈絡からみると釈迦像と解しておられるようである。

(8) 京大人文研編『雲岡石窟』第十二巻四〇頁。

(9) 長広敏雄『雲岡石窟』四二頁。

(10) 水野清一「中国における仏像のはじまり」及び「中国仏像の源流」〔『中国の仏教美術』以下、水野著と称す〕。

(11) 石像を分類する場合、石窟像・摩崖像以外のものを指す用語として筆者が便宜的に採用した語。単立石像には単独像のほか、碑像・多面像・塔像（浮図・塔・天宮）などを含める。前掲拙稿参照。

(12) 註(6)参照。

(13) 東方文化研究所編、水野清一・長広敏雄共著『龍門石窟の研究』一〇八頁。

(14) 註(1)参照。

(15) 註(6)参照。

(16) 「文物」一九五六―七、五六頁。本論五二頁参照。

(17) 『魏書』世祖本紀。

(18) 釈老志には「涼州平。徙其国人於京邑。沙門仏事皆俱東。象教弥増矣。」とみゆ。

(19) 別表1の太平真君二年の菩薩立像のように白拂をもつこともある。

(20) 前掲拙稿参照。

(21) 註(6)参照。

(22) 『龍門石窟の研究』石刻録録文一〇四七。

(23) 松原三郎「ボストン美術館蔵陝西派石仏三軀について」〔『仏教芸術』九〇〕。

(24) 松原三郎『中国仏教彫刻史研究』（以下、松原著と称す）二二五頁及び図36 b。

(25) 梅原考古資料（東洋文庫所蔵）拓本。

(26) 『龍門石窟の研究』石刻録録文六三六。

(27) 竺道隣の無量寿像（四〇〇年頃）〔『高僧伝』巻五竺法曠伝〕。釈僧亮の丈六金銅無量寿像（四三二年）〔『法苑珠林』巻十五〕。尼道瓊の金銅無量寿像（四三八年）〔『比丘

尼伝』卷二)。「宋孝武皇帝造無量寿金像記」(四五二)四
六四年頃(『出三藏記集』卷十二)。盧山慧遠の無量寿像・
阿弥陀像の前における立誓(『高僧伝』卷六)。

(28) 水野著四二頁。

(29) 註(6)参照。

(30) 前掲拙稿参照。

(31) 前掲拙稿参照。

(32) 大村西崖『支那美術史彫塑篇』(以下、大村著と称す)
一八五頁及び四四六〇。

(33) 梅原考古資料、拓本。「劉琛造像記」(前掲拙稿参照)。

(34) 「敦煌石窟ノート」(水野著三八六頁以下)。

(35) 京都大学人文科学研究所、敦煌班編『敦煌仏典解題』
(ガリ版刷)。

(36) 文化部社会文化事業管理局編『麦積山石窟』。

(37) 大村西崖『支那美術史彫塑篇』。

(38) 湯用彤『漢魏兩晉南北朝仏教史』。

(39) 塚本善隆『中国仏教通史』第一卷、二一七頁以下。

(40) 『魏書』太祖本紀、正月及び十二月。

(41) 水野清一『雲岡石窟とその時代』一二六頁によれば、
者闍崛山とは靈鷲山の梵名で、この仏殿に靈鷲山における
法華経の説法とりわけ宝塔涌出して二仏が並坐する光景が
現出されたに違いないと言われ、中原における二仏並坐像

の成立を暗示しておられる。

(42) 『魏書』釈老志。

(43) 『魏書』釈老志。

(44) 前田正名「北魏平城時代における定州の地域構造に關
する論考」(『史学雑誌』八四一六・七)。

(45) 曇曜が廃仏期間中に中山地方に隠棲していたことも、
復仏後の平城仏教が河北仏教と疎遠でなかったことを暗示
するものである。

(46) 「雲岡石窟と仏伝彫刻」(京大人文研編『雲岡石窟』
第七卷所収)。

(47) 本尊が交脚菩薩の大像である窟は第十・第十三・第十
七の三洞である。そのほかの大像は仏立像・仏坐像・仏倚
坐像である。

(48) 曇曜が吉迦夜と共訳した『雜宝藏経』は釈迦の因縁本
生譚を分類収録したものである。その第一話「十奢王縁」
は釈迦とは直接関係のないラーマヤナの話で、弟が兄に
王位を譲るといふ孝悌談だが、これと非常に類似した歴史
事件が昭成皇帝什翼犍の即位のときに起っている。(『魏書』
序紀及び列伝二)石趙の質子となっていた兄を迎えに行き
身をもって代ろうとした孤の子孫高涼王家はその讓国の功
のために歴代優遇された。『雜宝藏経』はそのなかのいく
つかの話が雲岡石窟の仏伝彫刻にみられるほどに雲岡石窟

開鑿に影響を与えた経典である(註(46)参照)。筆者はこの話が冒頭におかれている点に北魏帝室の祖と釈迦伝歴とを結びつけようとする曇曜の意図を見出せるように思う。

(49) 『魏書』の釈老志。

(50) 吉村恰「曇曜五窟論」(『仏教芸術』七三)は様式上から五窟本尊大仏と皇帝との比定を試みたもので五窟の配列のあり方に興味深い見解が示されている。ただ具体的な比定の根拠になると強引な推論がままみられる。本尊の大きさから中心になる窟をわり出したり(第十八洞本尊の像高の数值に誤解があると思われる)、第十六洞本尊を像の容貌から青年である今上皇帝に似つかわしいとする推論は首肯しがたい。塚本善隆氏は「雲岡三則」(前掲書)において第十八洞本尊を今上皇帝にふさわしいのでないかとされ、また「雲岡石窟の仏教」(『印度学仏教学研究』二二二)では第十七洞交脚菩薩本尊を太子で死んだ恭宗景穆帝のためのものかと想像されているが、両論ともその詳しい論拠は示されていない。

(51) 塚本善隆「北魏太武帝の廢仏毀釈」(『支那仏教史研究』北魏篇)所収。

(52) 『魏書』釈老志。

(53) 『魏書』世祖本紀及び釈老志。

(54) 『魏書』世祖本紀及び釈老志、『宋書』索虜伝。

雲岡仏教の性格 佐藤

(55) 『魏書』世祖本紀及び釈老志。

(56) 『魏書』釈老志。

(57) 雲岡石窟開鑿には帝室の廢仏に対する懺悔滅罪の意味がこめられていたとする見解があるがそれは当たらないと思われる。前掲拙稿参照。

(58) 『魏書』釈老志。

(59) 『統高僧伝』巻一曇曜伝。

(60) 『魏書』釈老志。

(61) 『高僧伝』巻五、道安伝。

(62) 吉岡義豊『道教經典史論』。同「六朝道教の種民思想」(『日本中国学会報』第十六)。大淵忍爾『道教史の研究』。板野長八「道教成立の過程」(『東亜論叢』五)。砂山稔、李弘から寇謙之へ」(『集刊東洋学』廿六)。楊聯陞「老君音誦誠經校釈」(『歴史語言研究所集刊』廿八)。

(63) 大淵忍爾前掲書四三五頁以下。

(64) 砂山稔前掲論文。

(65) 大村著一七七頁。『新疆訪古録』。『西陲石刻録』。

(66) 「敦煌石窟ノート」(水野著三八六頁以下)は第二七五洞を四五〇〜四七〇年頃の造営とする。

(67) 渡辺照宏『愛と平和の象徴・弥勒経』。

(68) 「雲岡図像学」註(6)参照。

(69) 註(16)参照。

(70) 「生植末法」の句は末法の世を認識するものとして特に注目される。

(71) 『魏書』世祖本紀及び列伝八七によれば、沮渠蒙遜は北魏延和二年(433)四月に没し、代つてその子の牧犍が立つ。また「牧犍弟酒泉太守無諱」とみえ、当時無諱は文殊山を含む酒泉一帯の統治責任者と認められる。

(72) 白雙直造経塔と同時に出土したと思われるものに田弘造経塔がある。銘文は次の如くである。

承玄二年歲在戊辰(428)二月二十八日丙寅。田弘為父母君、王報恩、立此塔。(『文物』一九五六—七)。

君王は沮渠蒙遜を指すと思われる。

(73) 松原著二二二頁及び図8。

(74) 松原著二二二頁及び図10・11 a b。

(75) 「皇太子のために」という皇太子単独の奉為は北朝ではこれ以外に例がない。前掲拙稿参照。

(76) 本論第一章第二節、弥勒の項参照。

(77) 京大人文科学研究所にこの拓本が「元魏元鸞造黄塗弥勒二菩薩記」として所蔵されている。

(78) 『統高僧伝』卷廿八釈志湛伝。七帝寺の沿革については「豊樂七帝二寺造像記」「七帝寺碑」「正解寺残碑」(いずれも『定鼎志』)にみえる。それによればこの大弥勒像は北周の廃仏にあつて破壊されたという。

(79) 『魏書』礼志一に「朕今奉尊道武為太祖、與頭祖為二祧」とみゆ。しかしこれでは意味が通じにくい。『通鑑』卷百卅七の「朕今奉尊烈祖為太祖、以世祖、頭祖為二祧」が意味明瞭。

(80) 『龍門石窟の研究』一一頁以下。

(81) 陳明達「鞏県石窟寺的雕鑿年代及特点」(河南省文化局文物工作隊編『鞏県石窟寺』所収)。

(82) 註(81)参照。

(83) 第五洞が獻文帝の為の窟であるという点は水野・長広氏が夙に指摘されている。京大人文研編『雲岡石窟』第二卷三〇頁。第三卷四六頁。

(84) 京大人文研編『雲岡石窟』第七卷三七頁。

(85) 長広敏雄『雲岡石窟』七二頁。

(86) 各窟洞の造営年次及び発願者・奉為の対象者の判定は窟の構造や尊像の形相・裝飾的意匠等あらゆる角度から検討される必要がある。京大人文研編『雲岡石窟』全十六巻は龐大且つ貴重な研究調査報告であるが、多くの未解決の問題が残されており、各洞の造窟年次もいま一つ明らかでない。今後の研究をまちたい。

(87) 前掲拙稿参照。