

クシ
ャ
ーナ時代における佛教の一考察

——とくにアシユヴァゴーシヤとその周辺について——

佐
々
木
教
悟

目次

序	言	一七
一	クシャーナの勢力とカニシユカ王	一六
二	アシユヴァゴーシャの歸佛とその活動	一四
三	アシユヴァゴーシャの思想	一三
(1)	かれの思想的立場	一三
(2)	優婆塞の佛教	二〇
(3)	宗教と藝術との融合	二六
四	カニシユカ王の事績にあらわれたる佛教	二九
(1)	歸佛の因縁	二九
A	釋迦牟尼の懸記	
B	諸國の征討	
C	親善の長老	
(2)	王の佛教事績	三四
A	佛典の編纂	
B	大塔の建立	
C	質子の厚遇	
結	語	三九

序　　言

カニシユカ王が佛教徒であつたことは、王に關する諸傳説と考古學上の遺物等についての研究によつて、すでに學者の承認するところとなつてゐる。しかしながら王が佛教に歸依するようになった動機とか、その歸依の時期、さてはその能化者などに關しては、從來ただ斷片的な傳説の紹介といつた程度のものが發表せられてきたにすぎず、われわれは學者の具體的な見解に接することなく今日にいたつてゐる。世上、カニシユカ王は佛教のクロビス Clovis と呼ばれ、あるいはまた第二のアショーカと稱せられてゐるにもかかわらず、いまだにこのような不當な取扱いがなされてゐるのである。もちろんそれにはそれ相當の理由があると思われるが——たとえばアショーカ王に見られることき第一次資料としての法勅のごときものが現存しないことなど——なんらかの方法で、もうすこし王について、具體的にその行履と思われるものを把握することはできないのであろうか。これまで佛教學者の見解がすこぶる曖昧であつたために、一般インド史あるいはインド文化史の上でも、アショーカ王ほどには正常な評價があたえられていないのは遺憾である。佛教文化史上、王について述べる場合でも同様である。堀一郎氏は「大月氏が佛教に觸れたのは勿論カニシカ以前からであるが、王は傳説によれば第二の阿育王たらんとして宗教文化一般に厚い庇護を與えた。王治下の西北印度には、大月氏固有の信仰は固より、ペルシャ、ギリシャ、印度の諸神やブッドウ（佛陀）の像やゾロアスター教のミトラ神などが禮拜の對象となつてゐた。しかし王が最も力を注いだのは佛教であり、佛教は又この複雑なる民族と雑多なる文化の錯索の中に、その個性を鍊磨し確立しつつ、新たな未知世界への順應性を愈々豊かにした。」と述べてゐる。この記述のみでは、王が果して純粹に佛教に歸依したのかどうかという點は明確でない。

むしろ王は政策的に佛教を利用したにすぎなかったのではないかという疑念さえも抱かせる。その點、最近公刊されたものの中には、「カニシカは佛教に歸依した」とか「カニシカ王は佛教へ改宗後……」とかいうように、簡潔ではあるが明確に王の回心のことを述べようとしている。ところでヨーロッパの學者は、いずれも王の回心はアシュヴァゴーシヤの影響によるもので、王の精神上の師はアシュヴァゴーシヤであつたと考へている。⁽⁴⁾そこでこの小論は、カニシカの師とせられるアシュヴァゴーシヤなる人物の性格とその活動、さらにかれとカニシカ王との關係、王の佛教歸依と佛教事績などについて考察し、その時代の佛教すなわちクシャーナ時代の佛教の一面を究明しようと試みたものである。

註

- (1) L'Inde classique § 2226; René Grousset: Histoire de l'Extrême-Orient I, p. 64; Clovis (481-511 在位) フランク王國の建設者、フランク最初のキリスト教信仰者。
- (2) 宗教體系第五卷、宗教史篇(昭和二四)、二五九頁。
- (3) 羽田明監修、アジア史講座第五卷南アジア史(昭和三二)、三一頁。
- (4) H. G. Rawlinson: India, a short cultural history p. 95, R. C. Majumdar etc.: An Advanced history of India p. 122, Pāśūya によつて回心したとする學者もある L'Inde classique § 2024.

一 クシャーナの勢力とカニシカ

匈奴に逐われた大月氏は、西紀前一三〇年頃にバクトリア Bactria (大夏) に遷り、トクハラ族 Tokharians のたて

ていた國を征服した。そしてかれらはこれまでの遊牧のみによる生活をやめて、都市を中心とする定住生活へと移行した。大月氏によつて征服されたトクハラには、五人の有力な部族長（Yab-gu 翕侯）がいて、それぞれの地に割據し、いずれもみな大月氏に服屬していた。すなわち、休密、貴霜、雙靡、罽賓、高附である。これらの五翕侯の都城である和墨、護祿、雙靡、薄茅、高附⁽¹⁾は、かの「西域記」^(卷一二)の達摩悉鐵帝、昏駄多、商彌、鉢鐸創那、淫薄健に相當している。これらの都城の原語と地圖上の地名とは、順次につきのごとくである。Dharmashiri—Wakhan の一部、Kundhata—Ishkasim, Sambi—Kashkār 河谷、Badakshān—Faizābād, Invakan—Kokcha 河流域。このように大月氏の勢力圏は、五翕侯にわかれてかたちづけられていたが、百年あまり経過すると、この狀勢は一變することとなつた。それはこのなかの貴霜翕侯すなわちクシャーナ Kusāna or Kusan の勢力が強大となり、他の四翕侯を配下におさめ、さらに周邊の諸國をも征服するにいたつたことを意味する。おそらくこのときに、貴霜翕侯が大月氏の支配權を奪取したものと考えられる。これが貴霜王國と呼ばれるもので、王朝の始祖は丘就卻 Kieou-tsioue-kie Ku-julakaphises である。かれはパルチャ（安息）に侵入し、カール（高附）を攻略したのち、プウ・タ（濮達⁽²⁾）^(卷一一八)アラクシアの北の地）とキイ・ピン（罽賓⁽²⁾）^(卷一一八)カール河の流域）とを占領した。この事件は「後漢書」^(卷一一八)に記載せられてあるが、「後漢書」は西紀二五年以後のことを記述しているといわれているから、かれのインド侵入も、西紀二五年以前にさかのぼることはないわけである。したがつて、《古典インド》⁽²⁾がクシャーナの政權開始の時期を西紀三〇年頃におくのは、ほぼ妥當な見解といわなくてはならない。そしてかれのプウ・タおよびキイ・ピンの征服は、スキタイ・パルチャ王としてよく知られているゴンドファレス Gondophares の歿後ただちに行われたものと考えられているから、クシャーナの勢力がまさしくインドに伸張するようになったのは、西紀四五年以後でもない時期

であつたとすることができ⁽³⁾る。かれはカーブルにはいつたとき、初めのあいだはそこに君臨していたインド・ギリシア最後の王なるヘルマイオス *Hermaios* と同盟して、共同の統治を行つたが、いくばくもなくして、ヘルマイオスを没落せしめてしまつた。しだいにインドに勢力を扶殖していつたかれは、インド統治のために、特別の有力者(將軍)を任命した。すなわちクシャトラパ *Kṣatrapa* と呼ばれているものがそれである。かれはローマとの通商を行い、その軍事力も頗る増大していつた。一般にクシャーナ族がヘレニズム文化の影響をうけたのはこの時期であるといわれている。碑文ならびに貨幣にあらわれたものを見ると、かれは大王 *Mahārāja*、諸王の王 *Maharajasa rayarajasa* という稱號のほか⁽⁴⁾に、天子 *Devaputra* の稱號をももつていたことが知られる。レヴィ氏はこのかんの事情を、いとも巧に敘述している。「それはシナの皇帝たちの古典的な稱號であり、またクシャーナの所有物としてインドにのこるものである。スキタイ族のその首領は、ギリシアの一王國をくつがえたのであり、そしてまたトルコおよびシナの稱號をもつて假裝するのであるが、その生涯の終り頃にはローマ人たちの流儀を身につけている」かれは八十歳の長壽を保つて、西紀九一年もしくは九二年頃に死んだ。かれの後繼者はその子の閼膏珍 *Yen-ko-tchen* *Vimaka-dphises* であつた。かれはガンダーラやパンジャーブのインド・ギリシアの殘存勢力を掃滅するとともに、インド以外の西北諸地方をもかためた。かれも領土内諸地域の統治のための將軍を任命したが、クシャーナ王國はすこしずつ統一國家形成の方向に向つて發展をとげていつた。このような發展の基礎には經濟政策の成功があつたといわれている。かれは前王の用いた稱號以外に、全世界の主宰神 *Sarvalokeśvara* や大主宰神 *Maheśvara* などの稱號を使用した。これらの稱號はヒンズー教のシヴァ神にあたえられている名であるが、それがここに用いられたという事實は、かれがヒンドウ化したこと、帝王の權威が神にまで高められるにいつたことを物語るものである。王の歿後、

やがて迦賦色迦 Kaniska が歴史上に姿をあらわしてくる。ヴィマカドフィセスとカニシュカとの間に何人かの王がいたのではないかと、學者によつて推定されているが、カニシュカがヴィマカドフィセスと血縁的關係があつたか否かは疑問である。かねてよりカニシュカはコータン Khotan の出身で、小月氏に屬したとする説が行われているが、もしそうとすれば、われわれは、そこに一つの王統の切れ目をみとめなくてはならない。その觀點からすれば、プサン氏がクシャーナ王朝を二つにわけ、兩カドフィセスをふくむものを第一王朝と名づけ、カニシュカ以後を第二王朝と呼んで一應區分するあつかいを示そうとするのは、⁽⁶⁾炯眼であるといわねばならない。

カニシュカ王(一世)の即位年時については、學者によつて説を異にしている。最近におけるもつとも有力な説は、マーシャル J. Marshall の西紀一二八⁽⁷⁾年頃というのと、ギルシュマン R. Ghirshman の西紀一四四年頃というのである。前者はベイレー S. Bailey その他の學者が、後者はフィリオザ J. Filiozat その他の學者が依用している。もしもタキシラ周邊地區の考古學的調査で大なる成績を収めたマーシャルの説にしたがうならば、王の即位は一二八⁽⁷⁾年頃で、その年にカニシカ紀元が開始されたこととなる。王は紀元制定後二三年もしくは二四年間王位にあつたことが、碑文の研究から明かにされているから、王の統治期間は一二八—一五一年となる。かれはプルシャプラ Puruṣapura (現今の Peshāwar) を中心として廣大な統一帝國をきずきあげた。その勢力は西北インドを基盤として、東はペナレス、南はヴィンディヤ山脈の線にまで達し、北西はカシュガル、ヤルカンド、コータン等の西域諸地方はもとより、イラーンの東北部から遠くアラル海の附近にまでおよんでいたといわれる。かれは前の諸王におとらず、實に數多くの稱號を用いたが、クシャーナ王が名實ともに諸民族の上に君臨することになつたのは、このカニシュカにおいてであつた。かれの時代に異質文化の交流が、かつて見ないほど活潑に行われたのは、クシャーナ王國が種々雑多

な民族を包容して統一國家をなしとげたからである。インド人は、スキタイ人をはじめ、月氏、イラン人、バクトリアのギリシア人、トルコ人、シナ人などと接觸し、各種の文化がたがい交流融合しあつた。

カニシュカの後繼者は、かれの息子のヴァーシシュカ *Vasiska* であつた。この王はすくなくともカニシュカ紀元の一四年から二八年までは王位にあつたことが知られている。そのつぎに王位にあつたのは、かれの息子のカニシュカ二世であつた。そのことはアーラー *Āra* から發見せられたカニシュカ紀元四年の日附のある碑文にもとづいてゐる。この碑文は王が用いた稱號の一つであるローマ皇帝の稱號カエサル *Caesar* が、インド銘文中にすがたをあらわす唯一のものといわれる。かれはすくなくともカニシュカ紀元四一年から五四年までは王位にあつたと推定される。

マーシャルの見解によると、「一百五十讃頌」の著者なる摩陁里制吒 *Matriceta* の書翰の相手であるカニシュカ王は、このカニシュカ二世であるという。そしてベイレは、その書翰の送られた年時を西紀一七〇年としてゐる。⁽⁸⁾ 古典

インドの年數算定にしたがえば、ヴァーシシュカとカニシュカ二世との治世は、カニシュカ一世の歿後約二〇年間であつたことになる。つぎの王はカニシュカ一世の息子でヴァーシシュカの弟にあたるフヴィシュカ *Huviska* であつた。そのかんの事情はつぎのごとく推定しうる。すなわち、カニシュカ二世はヴァーシシュカの子であつたが、ヴァーシシュカの歿後ヴァーシシュカの弟（もしくは叔父）であるフヴィシュカが數年間カニシュカ二世のための攝政となり、カニシュカ二世がある程度の成人に達したとき共同統治者となつた。しかし二世が夭死したので、フヴィシュカは單獨の帝王となつた、と。⁽⁹⁾ フヴィシュカの名を有する銘文は、カニシュカ紀元二八年から六〇年までのものが發見せられている。また、この王はカシシュミールの史書であるカルハナ *Kalhana* のラーヂャタランギニー *Rajatarangini* に、⁽¹⁰⁾ フヴィシュカ *Huška* 等の名のもとに記されてゐる。つぎに知られている王としてはヴァースデーヴァ

Vāsudeva がある。この王は「魏書」(明紀)の記載するところの、太和三年(西紀二二九)十二月にシナへ使節を派遣した大月氏王波調 Potiao に相當すること、さらにまた、アルメニアの歴史家セベンエオス Sebēos が記述するところの、西紀二二七—二二九年の間に、ペルシャのササン王朝の建設者アルダシル Ardashir (224—241) と戦つて條約を結んだ Vehsadjan なる名のクシャーナ王に相當することが、つとにシャワンス、ベリオ、ドミエヴィユ等の學者によつて主張されていて、それはほとんど定説となつてゐるかのようである。⁽¹¹⁾ かれに關する銘文は、カニシュカ紀元七四—九八年までのものが發見されており、カニシュカ紀元の九八年になおも統治していたことが知られる。しかしながらササン王朝のシャープール Šāpūr 一世によつて、クシャーナの勢力は覆滅されてしまつた。それはヴァースデーヴァのときであり、その征服は二四一年から二五一年の間に行われたものと考えられている。この事件はナクシ・イルスタム Nakš-e Rostām において發見されたシャープール一世 (241—272) の碑文に記すところである。⁽¹²⁾ 中央アジアの大都分、およびペシャーワル地方、ならびにインダス流域(とくにシンド地方)一帯に扶植されてあつたクシャーナの勢力の大半は、このときを契機として、サッサニード Sassanide の支配下に入り、その後しばらくは藩侯として、辛うじて餘命を保つていたものであるが、やがて歷史上から全くその姿を消してしまうことになる。以上は主として王朝の系譜に重點をおいたクシャーナ勢力の輪廓の描寫にすぎない。この王朝が西暦の初頭からほぼ二世紀餘りのあいだ、西北インドを根據地としてその周邊諸地方を支配したことは、インド文化史上においても重要な意味をもつことはいふまでもない。したがつて、南インドを支配したアンドラとともに、このクシャーナの歴史上果した役割を考察することは、この時代におけるインド佛教の動向を明かにするのに役立つものと思われる。

註(1) 漢書(卷九十六)西域傳

- (2) L'Inde classique § 512,
- (3) Sir John Marshall: Taxila, Vol. 1, p. 66.
- (4) Sylvain Lévi: L'Inde civilisatrice p. 127.
- (5) Sten Konow: The Kharasīh Inscriptions, Introduction, p. LXXVI.
- (6) Louis de La Vallée-Poussin: L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythies, Parthes et Yue-Tchi, p. 308; R. Ghirshman: Bégân, Le Caire, tome LXXIX, p. 141.
- (7) cf. Henri Deydier: La date de Kaniška, L'Art du Gandhāra et La Chronologie du Nord-Ouest de L'Inde réflexions à propos d'une récente théorie. JA, 1951, pp. 133-151.
- (8) D. R. Shackleton Bailey: The Śatapathaśāta of Māṇḍeya p. 9.
- (9) Marshall op. cit. p. 71.
- (10) Rājatarāṅgini 1, 168.
- (11) Henri Deydier: La Date de Kaniška, JA, 1951, p. 143.
- (12) L'Inde classique § 244. きなみに史家はカニシユカ三世でヴァースデーヴァ二世の存在を認めようとするが、いまはそれに觸れない。

二 アシユヴァゴーシヤの歸佛とその活動

アシユヴァゴーシヤについては、古來より「六馬鳴」と稱して、六人のアシユヴァゴーシヤが世に出たという傳説

があり（釋摩訶衍、その生地についても諸種の説が行われている。羅什譯の「馬鳴菩薩傳」にすらその具體的な出身地をあげないくらいであるから、異説があるのもまたやむをえないことである。六人のアシュヴァゴーシャの出世年代としては、佛滅三〇〇年餘というのが二、同五〇〇年餘というのが二、同五〇〇年というのが一、同六〇〇年というのが一ある。アシュヴァゴーシャを名のる人がはたして確實に何名いたかは判然としないが、鹿野苑趾出土阿育王柱添加銘文⁽¹⁾によれば、クシャーナ⁽²⁾の宗主權下（フヴィシユカの治世）にあつたと思われるラーヂヤ（王¹封侯）としてのアシュヴァゴーシャがいたことが知られる。グプタ時代に出たブッダゴーシャ *Buddhaghosa*（佛音）の例に徴しても、何名かあつたことが容易に想像される。しかしながら、いまここで問題とするアシュヴァゴーシャは、佛陀の入滅を西紀前四七八年として、その佛滅後六〇〇年頃、すなわち二世紀の初めに出了たと考えられるところの、カニシユカ王と佛教の上で關係ありとせられる、その人である。またその出身地についても、中インド説が四、西インド説が二、東インド説が三、南インド説が一というように諸説があつて、ほとんど全インドに關係せしめられている。常盤大定氏はその著『馬鳴菩薩傳』（一八〇頁）に、かれは東インドのバラモンの出身で、北中南インドに、あるいは轉學し、あるいは論辯を張つた云々と述べて、出身地は東インドであるが、その足跡はあまねく全インドにおよんでいたことを記しておられる。ところが、學者がかれの著作として認めるサウンダラナンダ *Saundarananda* の末尾の奥書⁽²⁾には、サーケーター *Saketa* の生れで、スヴァルナークシー *Suvanāṅkṣī* の子のアシュヴァゴーシャの作と記されてあり、また同じくかれの著作として疑う餘地のないブッダチャリタ *Buddhacarita*（佛所行讀）のチベット譯の奥書⁽³⁾にも同様な記載があるから、かれの出身地は中インドのサーケーターであつたと考えられる。このサーケーターは往々にしてコーサラの首都アユティヤ *Ayodhya*（阿踰陀）と同一視せられることがあるが、これはかの「法顯傳」⁽⁴⁾

の沙祇域に相當するもので、別の都城とするのが妥當であるといわれる。⁽⁵⁾とにかく、かれはバラモンとしての教養を身に付けた。眞諦譯の「婆藪槃豆法師傳」⁽⁶⁾によれば、かれは四毘陀・六論・八分毘伽論に通じ、十八部を解したといわれる。このなか、四毘陀とは、いうまでもなく、リグ・ヴェーダ等の四ヴェーダのことであり、六論とは、サーンキヤ等の六派の學說であり、八分毘伽羅論とは、パーニニの文典 *Aṣṭadhyāyī* (八章篇) を指し、十八部とは、佛教の十八の部派を意味するといわれている。かような記述には、いくぶんかの誇張があるのであるが、當時の上流階級たるバラモンの家庭における慣習として、かれがヴェーダをはじめとする多くの學問をなしたであろうことは疑いをさしはさむ餘地がない。ところが「付法藏因緣傳」^(五)の記述によると、かれはその學識と特別の才能のために、自ら高しとする憍慢に陥つていたという。

有一大士名馬鳴。智慧淵鑒超識絕倫。有所難問靡不摧伏。譬如猛風吹拔朽木。起大憍慢草芥群生。計實有我甚自貢高。⁽⁷⁾

この自ら高しとする憍慢のころをくじき、かれを佛教に歸依せしめたのは、「馬鳴菩薩傳」によればパールシュヴァ *Parśva* (脇〔尊者〕) であり、「付法藏因緣傳」によればパールシュヴァの弟子なるパールナーシャ *Pūrṇaśa* (富那奢) であつた。かれらはいずれもその當時における高德の比丘であつた。常盤氏は、初めにパールシュヴァがかれを屈服せしめ、後にパールナーシャが教化指導したのであらうと會通しておられるが、あるいはそのような事情にあつたのかもしれない。「付法藏因緣傳」には、アシシュヴァゴーシャの回心をめぐつて、つぎのような描寫が行われている。

〔富那奢〕

佛法之中凡有二諦。若就世諦假名爲我。第一義諦皆悉空寂。如是推求我何可得。

〔馬鳴〕

世諦假名定爲非實。第一義諦性復空寂。如斯二諦皆不可得。既無所有云何可壞。我於今者定不及彼⁽⁸⁾。

すなわち、アシュヴァゴーシャは實我有りと計して、まだ諸法無我の理を解していなかったと云おうとする。かれはプールナーシャの説におよばざることを知つて、舌を嚙み切つて死のうとしたが、その淺慮をたしなめられて、ついにその弟子となつたというのである。「佛祖統記」^(五卷)の記述もほぼこれと同じである。「馬鳴菩薩傳」もかれが論争に負けて弟子となつた旨を述べるが、その相手はプールナーシャではなくてパールシュヴァであり、そこでは論争の内容も二諦には觸れていない。長老脇が

當令天下泰平大王長壽國土豐樂無諸災患⁽⁹⁾。

と言つたのに對して、外道(馬鳴)は默然として答えるところを知らなかつた。そこで最初の約束どおりにかれの弟子となつた。すなわち鬚髮を剃除して沙彌となり、さらにまた具足戒を受けて比丘となつたといっている。これらの記述はいずれも簡略であり、論争というも、その内容は断片的に知られるにすぎず、いかなる程度に史實性を有するか、はなはだ疑問である。しかしながら、付法藏の師として、第九、十、十一祖にそれぞれパールシュヴァ、プールナーシャ、アシュヴァゴーシャが次第してあげられ、これらの三人は同時代の出世にして、しかもその活動舞臺もほぼ同じと思われるから、三者の間にたがいに師弟の關係があつたと見て差支えがないであらう。アシュヴァゴーシャの編著とみなされる「大莊嚴論經」の巻首の歸敬偈に

富那脇比丘 彌織諸論師

と述べて、かれがとくに二人の名をあげて敬禮を捧げるのを文面どおりに解すべきであろう。また、かれは詩人にし
て出家に非ることを述べる人もあるが、これも「馬鳴菩薩傳」に記すごとく受具の比丘であり、しかも「菩薩比丘」
であつたと見るのが妥當であろう。玄奘三藏は「西域記」^(八卷)に「有阿濕縛婁沙^{唐言馬鳴菩薩者}。」と述べている。しかる
に羽溪了諦氏はその著『西域之佛教』(四四五頁)において、馬鳴を教化して佛門に歸せしめたのは、脇比丘ではなく
て提婆 Aryadeva であつたと見るのが比較的穩當のようである、と述べている。すなわち、晩年に佛門に歸した老
比丘である脇が、ただ馬鳴を教化するために北天竺から中天竺に赴き、しかも論客ではなくて眞摯な修道者たるかれ
が、辯才比丘とまでいわれた馬鳴を説服したということは容易に信ぜられない。チベット傳によると馬鳴が佛弟子と
なつたのは、かれが摩揭陀國の那爛陀寺に於て龍樹の弟子提婆に論破せられ、その教化を受けたのに基いているよう
である、とせられる。なるほどターラナータの「印度佛教史」には、その第十七章^(寺本譯本一三五頁)に、提婆が龍樹在世の
とき、外道無勝黑(Thub-dkaḥ nag-po)を調伏せりという説のあることが紹介されてある。提婆の出世年代につい
ては、「西域記」^(十二卷)に、東に馬鳴、南に提婆云々といつて、ほぼ同時代の出世なる旨を述べるから、かりに問題
はないとしても、ターラナータはアシュヴァゴーシャとマトリチエータとを同一人視しているという難點があり、
馬鳴の異名といわれる「無勝黑」がそのいずれを指すのかという問題が未解決である。かつまた調伏の場處をナーラ
ンダ寺とするけれども、その時代に、すでにかの地に學問の道場たる僧伽藍が建立されていたかどうかは疑問であ
る。學者の多くは、ナーランダ寺の創建を五世紀のグプタ時代におくからである。このようにチベットの傳承のみに

よるときは、諸種の難問にであうことになるが、それにしても、かの提婆が中インドをはじめインドの各地においてバラモンなど諸外道と果敢な論戦を行い、その結果多くの外道が屈服せしめられたことは疑いを容れないから、あながち提婆と馬鳴との間の関係を否定することもできない。しかしながら、有部のつたえる上座相承系列では、提婆は第十四祖とされているのであり、その傳承を重んずるかぎりにおいては、すぐさま羽溪説にしたがうわけにはゆかない。いずれの側にあつても、その説をさらに裏付ける確實な資料に乏しいうらみがある。

アシヴァゴーシャが佛教に歸依してから、かれの學徳は内外に喧傳された。その辯舌はさわやかであり、その説法は理路整然としていた。そして多くの外道と對談して、かれらを論服せしめた。「西域記」^(八)卷には、かれのために沈黙せしめられた鬼辯婆羅門の話が記載せられている。そこには「是時馬鳴論三藏微言。述五明大義。妙辯縱橫。高論清遠」⁽¹³⁾と記してある。また義淨三藏も、外道を折伏し、佛道を宣揚した諸龍象として「遠則龍猛提婆馬鳴類」⁽¹⁴⁾と述べている。かれがカニシユカ王の膝もとである北インドに招かれて教化活動に従事したことは有名な話になつてゐる。「付法藏因緣傳」^(五)卷のつたえるところによると、それはつぎのごとくである。かれの何歳のときであつたか不明であるが、かれがパータリプトラに滞在していたとき、西北インドの月氏王カニシユカが中インドを攻撃するという事件が発生した。パータリプトラの城主である中インドの王（名は不詳である。あるいはターラナータの「印度佛教史」^(寺本譯本 九三頁)にいう Mahāpadma であつたかもしれない）は、無辜の住民が戰禍に遭つて困苦するのを避けようとして、和議を申し入れた。そのときカニシユカ王は九億金を要求した。しかしながら中インド側では、その金額を支拂う能力をもたなかつた。そこでカニシユカ王はその代償として、それぞれ三億金相當の値を有するといわれる辯才比丘（馬鳴）と佛鉢と慈心鶏とを要求した。中インド側では、これらの大寶を手放したくなかつた。とくに馬鳴

というような高德の比丘を代償というかたちで北インドに送ることはしのびがたいことであつた。ところが馬鳴自身は、諸國に佛陀の教をつたえる絶好の機會なる旨を説いたので、ついに中インドの王も、これらの文化財をカニシユカ王に引き渡すことを承認したというのである。「馬鳴菩薩傳」にもこれと類似した記事があるが、そこではカニシユカ王なる王名をあげず、單に北天竺小月氏國王と述べている。また九億金は三億金となつてあり、二大寶といつて慈心鶏をあげない。この物語の眞偽のほどを明かにすることはできないが、カニシユカ王の中インド攻略という事件は、考古學上の研究から學者のひとしく認めようとする事柄であり、佛鉢とともに馬鳴が要求せられることもありえないことではない。佛鉢をはじめ佛陀の遺品に對する尊崇の念は、素朴な佛教徒にとつては、ずいぶん熾烈なものがあり、その種のものに對する安置供養は佛舍利につぐものであつた。佛鉢や佛鉢の臺が無價の大寶として珍重おくあたわざるものであつたことは、玄奘三藏の報告によつても充分首肯できるのである。玄奘はガンダーラの都城プルシヤプラにおいて佛鉢の寶臺を見ている。また、人物が要求せられたことについては、過去のインドにあつた一つの事例を擧げて參考としてみたい。パターリプトラの王であつたマウリヤ王朝の第二祖ビンドゥサラー(西紀前二八九即位)は、シリアのセレウコス Seleukos 王朝のアンティオコス一世 (Antiochus 1^{er} Soter de Syrie BC. 280—261) に書翰を送り、無花果と干葡萄酒で造つた酒と哲學者 (Sophiste) 一名とを購入したいから、自分のもとへただちに送るようにと依頼した。アンティオコスはこれに對して無花果と葡萄酒とはよろこんでお送りするが、學者の賣買は、わがギリシアにおいては法律によつて禁じられているから、お送りすることはできないと述べて謝絶したといわれている。⁽¹⁶⁾これは戦争による賠償などとは關係のない話であるが、學者(ないしは思想家)が金錢による取引の對象に供せられたこともあるとすれば、目下の馬鳴の場合も、反證のないかぎりあながち否定することはできないと思われ

る。その金額などはともかくとして、馬鳴が、カニシユカ王の中インド攻略を契機として、北インドの方に迎えられたことは認めるべきであろう。北インドに赴いてからのアシュヴァゴーシャは、佛法宣布のためにひじような活動をした。もつとも大きな影響はカニシユカに對するものであり、かれの精神上の師となつたことである。そのことは後に考察するであろう。「馬鳴菩薩傳」によれば、かれは「太陽のごとき功德のある人 *Gunaḍḍiya*」と、すべての人々によつて讃えられた。

於北天竺廣宣佛法。導利群生善能方便。成人功德四輩敬重。復咸稱爲功德日。⁽¹⁷⁾

- 註(1) H. Lüders: List of the Brāhmi Inscriptions, nos. 922. (靜谷正雄譯編「インド佛教銘文」No. 76)
(2) Johnston: The Saundarananda of Aśvaghoṣa p. 142.
(3) Bstan-hgyur, Mdo-hgrel XCIV ñe f. 124 b.
(4) 大正五一、八六〇中。
(5) 高田修、國譯一切經「慈恩傳」の註記、(史傳部十二、六八頁)。
(6) 大正五〇、一八九上。
(7) 大正五〇、三一四下。
(8) 註(7)に同じ。
(9) 大正五〇、一八三下
(10) 大正四、二五七上。
(11) 國譯一切經本緣部八、大莊嚴〔經〕論解題(美濃晃順氏)。
(12) 京都帝國大學校刊本、卷第八、一六頁。

- (13) 前同、一七頁。
- (14) 南海寄歸內法傳、卷第四、大正五四、二二九中。
- (15) 西域記卷第二、健駄邏國の條、京都帝國大學校刊本、卷第二、二六頁。
- (16) *L'Inde classique* § 397. 金倉圓照博士はこのソフィストを辯論を學ぶための教師ともいつている（印度中世精神史上、一九五頁）。
- (17) 馬鳴菩薩傳、大正五〇、一八四上。ちなみに、この小論を草するにあたりて B. C. Law: *Āśvaghosa* を参照することができなかったのは遺憾である。

三 アシュヴァゴーシャの思想

(1) かれの思想的立場

アシュヴァゴーシャの著作としては、第一に「ブッダチャリタ」(Buddhacarita, 曇無讖譯〔佛所行讚〕)をあげなくてはならない。これは釋尊の降誕を敍べる生品第一より始まつて、入滅直後の遺骨分配のことを敍する分舍利品第二八に終るところの佛陀の全生涯を取扱つた作品である。⁽¹⁾佛傳がバラモンの神聖な言語であるサンスクリットで、しかも作者自らマハーカーヴィヤ Mahākāvya と稱しているごとく、初期カーヴィヤ體のすぐれた敍事詩として世にだされたことは注目にあたいる。レヴィ氏は指摘する——實際そのときまでインドには、無名の、あるいは集合的な作品しかなかったのである、と。⁽²⁾ところで、このブッダチャリタをはじめとする、かれのいくつかの作品のインド文學史上占める位置その他に關しては、小論の扱うところでない。目下の關心事は、かれの作品にあらわれている思想

である。「ブッダチャリタ」は釋尊の歩んだ道を克明にあとづけながら、そのかんに、佛教の教義をたくみに織込んでいる。四諦、八正道、緣起、中道、六波羅蜜、色法二身による佛身說など、ほとんどその當時の佛教の教義要綱を網羅しているかの觀がある。なかでも、とくに作者の思想として重要な意味をもつものは信 *śraddhā* に對する見解である。かれの「信」については、近年金倉圓照氏が注目して、すでにその所見を發表せられたが、このような點については、これまで注意をはらう人がすくなかつたようである。いま氏の指摘せられるところにもとづいて、若干の私見を加えて考察して見ることにしたい。

信によりてその悦びは高められ

青き蓮華の眼を廣く見ひらきし彼女は

頭をたれて敬禮し

かれ（釋尊）に乳糜を捧げたたてまつた（二の一一）

これは釋尊が六年間の苦行を益なきものとしてついに放棄し、ナイランジャーナ河において沐浴をすまして岸にあがつてきたときに、牧牛者の長の娘ナンダーバラ *Nandabala* (*Lalitavistara* は *Sujāta* とする) が乳糜 *payasa* を供養した際の光景を描いたものである。乳糜供養のことはいずれの佛傳にものべてあるが、よろこびが、信によつて増されて *śraddhāvardhita* というような表現は、他には見いだされないものである。ビガンデー氏「ビルマ佛傳」(一〇三頁)はもつとも詳細な描寫をなしているが、そのおもむきは異つてゐる。娘は釋尊の出現を、樹神が供養を受けにあらわれたもうたと思ひ、聲も出ないほどよろこんだとして、その前後を神祕的出來事の表現で埋めつくしているのである。「ラリタヴィスタラ」(*Lalitavistara* 竺法護譯「普曜經」)も「ビルマ佛傳」ほどではないが、それとよく似てい

る。これに反して「ブッダチャリタ」の簡潔にして、なんらの夾雜物をも交えず、しかも宗教的意識の高次にまで高められた筆致にはただただ驚嘆の他はない。この「信」については、かれのもう一つの著作であり、梵本のみしか存しない敍事詩「サウンダラナンダ」(Saundarananda)の第十二章にまとめて述べてある。佛陀の異母弟ナンダ Nanda は、自己の意志に反して佛弟子とならねばならなかつた。出家してのちも、なおそのうるわしい可憐な妻スンダリー Sundarī のことが念頭を去らず、日日夜夜煩惱の虜となつていた。教團の友はかれを慰め、彼女のことを忘れさせようと心をくだいたがなんの効果もなかつた。これまでの型どおりの教化では、かれを動かすことはむづかしかつた。そこで佛陀は種々の方便を用いたもうた。ナンダは佛陀に伴われて天界に赴くことになつたのである。その途中、一匹の醜い猿があらわれた。佛陀はその猿を指さして「あなたの妻スンダリーはこの猿よりも美しいか」と問われる。ナンダは、いうまでもなく、彼女の美しさを力説してやまない。やがて天界に到着して、かれは天女 Apsaras を見た。ナンダは天女の美にうたれた。そして天女と妻とを比較して、その美醜の差が妻と猿との差よりもなおはなはだしいのにおどろかずにはいられなかつた。かれはそのときから心が變つて天女をわが妻としたいと切望するようになる。だが、その目的を果し遂げるためには、いくたの善業をつんで天界に生を受けねばならないと告げられる。そこで、かれは地上に歸つて、かの天界に生まれるために禁欲の修行を行つた。先輩のアーナンダ Aranda はかれに對して、その誤まれる行爲を叱責した。そして天界における生活も夢幻のごときはかないものであり、すみやかに過ぎ去つて、一旦功德が盡きてしまえば、再び地上に戻らねばならぬ旨を説き聞かせた。ナンダはここに悟るところがあつた。⁽⁴⁾かれのこのころの巡歴は、ついに終止符を打つことになつた。ナンダに悟りの道の第一歩である pratyavamarāṣa (内省・洞察) が生じたのである。「サウンダラナンダ」の第十二章は、アーナンダとナンダとの對話のかたちで、

この pratyavamarśa の問題を取扱っている。そこでは信が最高の善とせられている。そしてその最高の善の先驅として、悟りの道の第一歩・洞察ということが考えられている。「汝が最高微妙の善に信をおくことは、本質の淨められた人の心にふさわしい」(一二の三〇、以下金倉博士の譯による。原文は韻文であるが、散文にうつされてある)。信の内容が心の澄淨 cittaprasāda で示されるのは、佛教本來の立場に相應するものといつてよからう。⁽⁵⁾「ゆえに、法に對するこの樂^{hā}ひを、汝は増大すべきである。なぜなら、法を知る者よ、一切の法は、樂ひによつて、必ず生ずるからである」(一二の三一)。「即ち、人に行かうとの決心あるとき、行くことの行動を生じ、臥せんと決心ありて、臥することあり、また、立たうと決心すれば、立つことがあるからである」(一二の三二)。「もし人が地中に水ありと信じ、それを求めるならば、彼は努めてこの地を掘るからである」(一二の三三)。われわれはこのような句に接すると、ただちにかの「華嚴經」^(新譯卷一四)の「信道元。功德母」という文や、「智度論」^(卷一)の「佛法大海信爲能入」という文を想起する。「それゆえ、予は特に信を「手」であるといつた。正法をとらへるからである。恰もそこなはれぬ手が、施物を受理するやうに」(一二の三六)。ここに、信は正法をとらえる手であるというのは、かの「智度論」^(卷一)に復次經中説信如手。如人有手入寶山中自在取寶。有信亦如是。入佛法無漏根力覺道禪定寶山中。自在所取。無信如無手。無手人入寶山中。則不能有所取。無信亦如是入佛法寶山都無所得。⁽⁶⁾

と説くのと一致する。しかもその手は害われぬ alāsa 手である。それは不善の呪術・呪法が自らの手で自らを傷つけるのとはまったく相違することを示す。「信は極めて重要ながゆえに「根」(性能)といはれ、さらに堅固なるがゆえに、「力」とよばれ、徳の貧しさをのぞくがゆえに、「財」ととかれる」(一二の三七)。これは五根、五力、あるいは七聖財の最初の項目に、信があげられることの意味を示すものである。羅什譯が馬鳴菩薩造とする「大莊嚴

論經」(二卷)には、かの「法句經」の第二〇四偈(七)に相當するところの「無病第一利。知足第一富。善友第一親。涅槃第一樂」をたえず暗誦して法悦にひたつていた貧しい優婆塞が、さらに信財こそ第一の富なる旨を、周圍の人たちに語つた話が收録されているが、その因縁譚の末尾はつぎのごとき偈で結ばれている。

因有信心故 則不造諸惡

一切諸功德 以信爲使命

信亦如河箭 駛流甚迅速

能令於心意 速疾至善法

誰有多財寶 能勝信巨富

雖有財富者 失財則貧窮

若其命終時 捨之而獨逝

無隨至後世 信財不喪失

恒常自隨逐 果劫受快樂

世人積財寶 能生彼貪欲

信財則不爾 見則生歡喜

於諸財寶中 信財最爲上

顯示此義者 牟尼之所說

是故我非貧 信財最爲勝

餘者不名財

唯信是實財

以信布施者

財物得增長

不信施彼者

果報轉⁽⁸⁾少

ここにも信が道の元であり、「諸惡莫作」に通ずる根基なる旨が示される。そして「信はまた河箭の如し」云云といつて、そこには、最高の善の先驅としての意味をもかねあててあることが看取されるのである。「また、法をまゐるために「矢」と稱せられ、この世に於てえがたきがゆゑに、「寶珠」ともいはれる」(一二の三八)。「さらに、最高善を生ずる因由として「種子」とよばれ、罪をきよめるために、「流」といはれる」(一二の三九)。ここの「罪をきよめるために」、「流」といはれる」とは、信の本質、信の内容を述べたもので、それは「心清淨の道」のなかの「自淨其意の根本義」⁽¹⁰⁾が明示しているように、心の調伏→心の空を述べようとするにある。「俱舍論」がそうであるごとく、阿毘達磨の論師たちが、善の心所の第一としてこの信をあげるのも、「それを遍善心と稱し、佛道のいかなる徳目にも、その徳目の成立せしめられる場として、かかる信が普遍的基盤をなしていること」⁽¹¹⁾を物語るものといわなくてはならない。そこで、阿毘達磨の論師たちの立場にあつても、「信はまた河箭の如し」、「罪をきよめるために」、「流」といはれる」意味が「自淨其意の根本義」にさかのぼつてたえず反省せられなくてはならないのである。かくして「サウダラナンダ」においては、もつばら「信の育成」ということをうったえる。「だから、汝は、この信の芽を育成しなければならぬ。それが榮えれば法が榮える。恰も根が榮えれば、樹が榮えるやうに」(一二の四一)。「或人の見解がみだれ、決心が無力であれば、彼の信は浮動する。目的に向つて働かないからである」(一二の四二)。「なぜなら、眞實が見られ、或は聴かれない間は、信は強力にも堅固にもならない。克己によつて感官を制御した者が、眞

實を見た場合に、始めて信の樹木は、實を結び、また、依止となるのである」(一二の四三)。このなか、第四三偈に、「克己によつて感官を制御した者が、眞實を見た場合に」云云というのは、戒定慧なる三學のなかの戒學の意味を指示するものである。佛教において種々の學處 *Sikṣapada* の説かれる意圖が、ここにも明かにされている。⁽¹²⁾ 佛陀は眞實を見ること以外に何を教えられたであらうか。信が「依止となる」というのは、眞實を認識し、その眞實を認識することが悟りの道に入る據點となることを意味し、涅槃を得るための諸種の行爲に先行すべき旨を説いたものである。

上述のとき「サウンダラナンダ」第十二章における「信」に關する讃仰の思想は、初期大乘經典にみえるものとまつたく相應しており、それは隨信行 *Śraddhānusāri* の立場を鮮明にしている。阿含の經典には、たとえばアラガッドウパマ・スッタ *Alagaddūpamasutta* [蛇喙經] のごとく、「かくて、隨法行・隨信行のかれら一切の比丘は正覺におもむくべし」⁽¹³⁾と説かれてあつても、いつしか信が低い位置におかれるようになり、部派になると、「諸鈍根名隨信行者。諸利根名隨法行者」⁽¹⁴⁾(俱舍、二三、一四丁右)とさえも説かれるようになる。いまアシュヴァゴーシャの場合は、ナンダを隨信行者として描くことによつて信の徳を強調しようとしたのである。その意圖をデョンストン氏がいろいろと探つており、金倉氏がそれを紹介しておられるが、わたくしは、信の輕視という傾向に對する是正もさることながら、そこに、在家的佛教の性格がいちじるしくあらわれていることに注意したい。かの提婆における勝善としての苦薩行の本質を示す心澄淨ということまでは説かれていないが、學者の推測するように、⁽¹⁵⁾ たといかれが多聞部もしくは鷄胤部に所屬したとしても、すでに大乘的な雰圍氣のなかにあつたことが想像されるのである。そのことを裏付けるものは、「サウンダラナンダ」の第十五章ならびに第十八章に見られる慈悲の思想の高揚である。そこには慈悲そのものに關する深い教説が示される。すなわち、慈 *maitrī* と悲 *karuṇā* が單なる形容語でなしに、瞋恚 *vyāpāda* と害心

vihimsa に対する對治 pratipakṣa として積極的に説かれる點が注意される。「もし汝の心を、慚悲または害意にして、搖るがさむには、濁れる水を寶珠によりて、きよむるがごとく、それを對治する力によりて、(心を)清寂ならしめよ」(一五の一二)。「兩者の對治は、まさに慈と悲なりとするべし。二者のつねに對立するは、光と闇のごとくなればなり」(二五の一二)。しかもかかる慈悲の行爲がさとり(根本智)を得ての後における衆生救済の活動(後得智)として示される⁽¹⁷⁾。「最高の道をすすみて、汝は目的を達したり、なすべきことはいささかも汝に存せず。友よ、爾今、たとひ敵たりとも艱難にしづめる人々を、救い出して、憐愍を行ぜよ」(一八の五四)。ここには菩薩というような言葉は用いてないが、これは大乘佛教で説く利他行とまつたく相應する教説というべきである。

註(1) 現存梵本は第一七章 *Lumbinyārika* までの前半を有している。

(2) Sylvain Lévi: *L'Inde civilisatrice* p. 133.

(3) 『馬鳴の「信」』文化一八の三(印度哲學特輯號)昭和二九、五。

(4) Nanda の發心の物語は *Nidānakathā* (*Jataka* ed. Fausbøll, I, p. 91) とあり、*Mahāvagga* I, 54 にも一言觸れてある。また「智度論」卷二四(大正、二五、二三九上)にも收録されている。

(5) 山口益「心清淨の道」六一頁。

(6) 大正二五、六三上。E. Lamotte: *Le Traité de la Grande vertu de sagesse*, Tome I, p. 57 ラモート氏は信が船 *navire* にたとえられる文獻については注記せられるが(p. 56 (2))、信が手 *hasta* といわれることについてはなんら注記をあたえない。

(7) 類文多くあり cf. Sn. 257; M. I. 508, 257; Jāt. 3. 196.

(8) 大正四、二六八中、Lüders *texte*, XVI. (91, 2-96, 15) p. 146.

- (9) cf. S. VII. 2. 10 (Vol. p. 171)
- (10) 山口益「心清淨の道」五八頁。
- (11) 結城令聞「信心」現代佛教講座第二卷所輯、二〇一頁。
- (12) *Visuddhimagga* p. 35.
- (13) *M. I. 22 p. 142.*
- (14) 舟橋一哉「原始佛教思想の研究」一八二頁參照。
- (15) 金倉圓照「馬鳴研究備忘二題」宮本記念論集、二四一頁。なおチベットで發見された馬鳴の一作品の奥書には「說一切有部の大詩人、釋種の比丘聖馬鳴の作」とあることが紹介されているが (Cf. Rahula *Saṅkītyāyana*, JBORO, Vol. XXI, 1935, p. 8) デュンストン氏は、その馬鳴は別人の馬鳴なる旨を述べている (大谷學報三六の一、一四頁ツチ氏の紹介)。さらに、經部に近い人という説もある *Mélanges chinois et bouddhiques*, V, 1937, p. 264°
- (16) 中村元「慈悲」六五頁。

(2) 優婆塞の佛教

西紀第七世紀の後半にインドを旅行した義淨三藏は、その旅行記である「南海寄歸内法傳」(四卷)に又尊者馬鳴。亦造歌詞及莊嚴論。并作佛本行詩⁽¹⁾。

と記しているが、ここに「莊嚴論」というのは、「大莊嚴論經」のことで、それは現在、馬鳴菩薩造鳩摩羅什譯十五卷 (譯出年時は三八四—四〇一年と推定されている) としてつたえられているものである。

學界においては、本書の原本として、ル・コック Le Coq 氏がタ・チャ Ku-cha (龜茲) において發見した *Kalpanāmaṇḍikā* (or *Kalpanāmaṇḍikā* とともに施設莊嚴の意、なお *Dīṣṭānāpāṇḍikā* 譬喻臺という別號もあったものである) が知られている。

しかるにその梵本（リユードス刊行、一三七頁以下）は作者を Ārya Kumāralāta（聖、拘摩羅邏多）とするから、この「大莊嚴論經」は馬鳴の作にあらずとする人（Lüders）もある。⁽²⁾これに對してレヴィ氏は再三反駁してその馬鳴作なることを主張した。⁽³⁾おもうにこの梵策斷簡は現存漢譯九十章中、約二十二章ほどに相當するものを缺いているし、その缺章個處は散在的である。また終りの約十章はどは、その筆致内容の上から觀察して、前に出るものとすこし趣きを異にしている、噲說文學のかたちをとっている。このような各獨立した個々の物語の寄せ集めである作品にあつては、たとい末尾に童受の名があるとしても、作品全體がただちにかれものであるかどうかはさらに検討を要する問題であると思う。荻原氏の採録せらるる *Asvaghosa-nandi-mukhāvadāna*（⁽⁴⁾ *Asvaghosāvadāna*）というものと、この「大莊嚴論經」の原本との關係は不明であるが、義淨の記述にもとづいて、本書には馬鳴の思想・見解・教化態度、その時代の民衆との接觸面があらわれているとみなすものである。かりに一步譲つて童受のものとしてもその出世年代はほぼ同じと見られるから、その時代の佛教をうかがうには支障をきたさない。童受はガンダーラ出身の人で、經部の本師とされている。「成實論」を造つた訶梨跋摩 *Harivarman*（の師にして、「日出論」の作者という。

さて、この書物の内容は、譬喩因縁を主とするもので、佛陀時代から佛滅後クシャーナ時代にかけての熱心な佛教徒の物語を集めたものである。その材料の多くは、主として原始佛教聖典よりもちぎたつたものであり、パーリ・ニカイヤ、漢譯阿含にその類文の見いだされるものがある。また根本說一切有部毘奈耶や *Divyāvadāna* や *Aśokarājāva-dāna* などにてでる説話と共通のものもある（cf. Lüders op. cit. p. 71）。さらにカニシヤカ王をはじめクシャーナ時代に生存したと思われる人物に關する話題もある。種々雑多の要素を含んではいるが、一般大衆にとつて理解に困難なむづかしい教理などはできるだけ避けて、平易に佛教を説こうとするのが、この書物編纂のねらいであるといつてよい。全般を通じて三寶崇敬の精神が昂揚せられてあり、そこから聞法求道とか、少欲知足とか、忍辱精進と

か、禪思見諦とかが勧めてある。なかでも注意をひくものは、布施と多聞の行を強調する點、念佛の功德や佛塔崇拜、僧院建立の善業について述べる點である。そこにわれわれは在家的佛教のありかたに對する當時の佛教者の考え方を讀みとることができる。まず布施に關しては、闍尼吒王 Kanīja (=kanīja, kanīṣka etc.) が乞兒を見て布施の心をおこす話(章數14、梵本紙本、もしくは梵筭斷簡の對應葉數は、國譯一切經本緣部八の下註に美濃晃順氏がだしている)、一商人が家門の財は五家共有のものであるが(ここに共同家族制の觀念が見えている)、自分が行つた布施のみは眞に自己の財であるといったがために、國王より嘉賞せられる話(25)などがあり、いずれも淨施を勧めている。そして施食の徳が強調されるのは、現在の南傳佛教系社會におけると同様なものがある。般遮于瑟 Paṇḍavāsika〔五年齋會〕も行われた(21)。その施食も世利のためになすべきでなく、解脱のためになすべしとは、上座の比丘が檀越 danapati に對して説くところであつた(37)。財利のためになされるような施ならば、施と名づけることはできない、解脱のためになされるならば、涅槃の樂を得るであらうと述べる。施は三輪清淨の施であるべきであるから、分別意識において行われる施、すなわち世俗の施にとどまつてはならない。施が緣起の道理において明かにせられ、施波羅蜜としての眞義が開顯せられなくてはならない。その點については「智度論」におけるがごとくには明かに説かれていない。⁽⁶⁾もつとも「能く手をのべて施す者、此手を嚴勝と名づく。受くる者能く手を縮めんに、嚴勝なること復かれに過ぎん」(9)とのべて施者・受者の離貪のありかたについては充分に注意が拂われてある。つぎに多聞については、タクシヤシラーの一住民がその犯罪のために僧房内に幽閉せられていた際、衆僧について聞法をかさね、ついに繫縛を解かれるにいたつた話(26)などがある。比丘が檀越のために咒力の無効なる旨を説き、聞法の徳をあげるのは(60)、迷信にみたされていた民間の人たちに對する説法として意義をもつものである。ラーマーヤナやマハーバラタ

を聞いて天上に生れようとしていた人も佛道に入つた(24)。つぎに念佛の功德については、南無佛と稱えることが、福田に植えられた善根種子としての意味をもつことを説こうとする(57)。しかしながら、そこでは、稱佛ということと、至心に佛に歸命するということと、形像塔廟を造立するということが、との三善事があげられ、最後の形像塔廟造立の果報がもつとも大なるものであることをいわんとするかのようである。これは後にも述べるごとく、本書編纂の時代に造像起塔が盛に行われた事實を裏付ける文證と考えてよからう。そのことは金石文の研究の上からいえることである。⁽⁷⁾クシャーナ時代に菩薩像はもちろんのこと、佛像の製作が行われたことは、すでに學者の研究によつて明かにされているが、右手を舉げて安慰の相〔施無畏印〕を示作したもう圖像が造られてあつたことは(4)、重要である。「十住毘婆沙論」^(9卷)によれば、佛像ないし畫像を製作することは、三昧を生ずる四法のなかの一に數えられているから、その種のもを製作することも、禮拜供養することも、ともに重んずる風尚が發生していたことは確實である。プシュカラワーティ Puskaraṭī の一藝術家は、諸塔寺を參詣して、はるばるタッシュケント Tashkent⁽⁸⁾まで行き、その地の僧院を繪畫で飾ろうと努力している(21)⁽⁹⁾。また經卷の書寫安置供養も見え(2)、かの「西域記」^(9卷)が記す法舍利思想の萌芽もあらわれている。ところでクシャーナ時代に屬する佛像や菩薩像の臺座の銘文は、そのほとんどが一切衆生の利益安樂のために、比丘に對してならば涅槃證得のために、父母その他に對してならば幸福のために、無病のために……という内容の願文でみたされている。佛塔の建立供養の場合も同じであつたと見られる。バラモンの注進によつて、王が佛塔を撤去しようとした際の住民の悲歎は想像以上のものがあつた(79)。佛塔には花(28)や香が供養された(66)。人が瘡病を患つた際に、華香塗香末香をもつて迦葉佛の塔に供養するか、もしくは牛頭栴檀をもつて佛身を畫くかすれば、その病が治癒するという信仰も行われていた(66)。數世紀後のイン

ドにあつても、この種のことがいかに多く行われていたかは、玄奘三藏の記録⁽¹¹⁾に徴しても明かである。これを使うに、稱佛すれば苦際を盡し、至心に佛に歸命すれば解脱を得、形像塔廟を造立すれば報を獲る(57)という思想は、この時代において、各地に普及していたのであり、そこに佛教が無學文盲の一般庶民の層に浸透していた過程をみとめることができるようである。とくに佛塔崇拜と關連して、この時期における塔寺の在り方を考察することは、大乘教團の發生や動態を開明する上においてプラスするものである。部派のなかには、塔崇拜に意義をみとめて、その禮拜を行つていた派とそうでない派とがあつた。ふつういわれているように、法藏部にあつては塔供養は大果ありとしたが、化地部にあつては功德すくなしとしていたもようである。そして學者の研究によれば、その佛塔崇拜は僧伽の外で發展するにいたつたもので、その禮拜供養の型がほぼ確立してから、僧伽に導入されたものと考えられるとい⁽¹²⁾う。もしそうとすれば、塔禮拜は最初は僧伽の關與するところでなかつたにちがいない。これに反して、在家者にとつて佛塔禮拜は、もつともうけ入れ易い宗教的儀禮であり、その功德をあまりみとめなかつた部派でも、しだいにそれをみとめざるをえなくなつたと考えられる。在家的佛教への傾向は、大乘思想の發達につれて、しだいに顯著となり、大乘佛教はそのような風尚をうみだした一般庶民の歸依によつて確固たる地盤を築くことになつていつたのである。そこには、部派に屬さぬ塔寺に止住する出家菩薩と、その出家菩薩に奉仕する在家菩薩の活動があつたのではなからうか。出家菩薩のなかには持律者、讀修多羅者、坐禪者などといった呼稱で呼ばれるもの⁽¹³⁾がいたが、とくに知識の道人、勸化の道人、凡夫僧などといった人たちが、塔寺を中心に存在していたもようである。法師とよばれる人は、大衆の中にあつて、とくに説法の面で活動していた(44)。在家菩薩の性格は明瞭でないが、優婆塞を指すと思われる。優婆塞の活躍はめざましいものがある。ヴィシヌやシヴァの徒、さてはヂャイナの徒が、これらの優婆塞

の教化で佛教に轉向した話は一、二にとどまらない。なかでも注目すべきは種姓に關連したもので、バラモン種のみ勝れたりとなす考えを批判して、四姓の平等を説く佛教の立場を打出している(47)。これはアシュヴァゴーシャの著とされるヴァデラスーチー Vajrasūci〔金剛針論〕の所論とまづたく相應している。チャンダーラ *candāla* 梅陀羅の有學の優婆塞もあつた(46)。生れによりて賤民なるに非ずとは、經集(二三六)の説くところであつたが、ここにそのことが強調されねばならなかつたのは、當時の社會における動向を物語るものである。

以上のごとく「大莊嚴論經」にもとづいて、とくに注意をひく面についての枚舉を行つたが、これにてもわかるとおり、この典籍は在家佛教書とも稱すべきもので、在家教説の特色ともいふべき次第説法や四不壞淨も見えてゐる。かような典籍が佛教弘通のために果した役割は大きいが、またかかるものが編纂せられたということは、その當時、佛教が大衆のなかに生きていたことをも物語る。それと同時に一般大衆の社會と隔絶したようなかたちの、僧院の中の阿毘達磨的學問佛教のみが行われていたのでなかつたことをも示すものである。ここに一の問題がある。それはこの典籍には、歸敬偈を除いては部派の名がほとんどあげてないことであり、かつ塔寺において法を聽くべきことが勸めてあることである。そして比丘僧伽藍という語はあるが、「世親傳」におけるがごとき、比丘尼寺、薩婆多部寺、大乘寺というように⁽¹⁵⁾、寺院の性格をならべあげる語は見いだせない。大乘という言葉すら用いられていないのである。思うに、これは部派に所屬しない塔寺で、しかもまだ大乘寺とはよばれないある時期のあつたことを推定せしめる一資料ということではできないであらうか。

註(1) 大正五四、二二八上。

(2) Heinrich Lüders: Brückstücke der Kalpanānanditika des Kumāralāta, Kleinere Sanskrit-Texte, Heft II, Leipzig 1926;

Poussin : op. cit. p. 325. 宮本正尊「譬喩者、大德法教、童受、喩喩論の研究」、日本佛教學協會年報、第一年、一八一頁。

- (3) Sylvain Lévi : *La Dīṣṭāntapañkī et son auteur*, JA, Juil.-Déc. 1927, p. 95-127 ; Encore *Āśvaghōṣa*, JA, Oct.-Déc. 1928, p. 193-216 なおその前にレヴィ教授は *Āśvaghōṣa. Le Sūtrāṇṣkāra et ses sources*, JA, Juil.-Août. 1908, p. 57-184 がある。その年にはフランス譯が出版された Éd. Huber : *Āśvaghōṣa : -Sūtrāṇṣkāra*, traduit en Français sur la Version chinoise de Kumārajīva, 1908 paris.

- (4) 「世に知られたる梵語佛典」3, No. 2, No. 71 (萩原雲來文集)

- (5) A. Stein : *Chronicle of Kashmir*, 1. 168 note.

- (6) 山口益「空の世界」二七頁。

- (7) 靜谷正雄「クシャーナ時代のガンダーラの佛教について」佛教史學四の二、二八頁。

- (8) 大正二六、六八、下。

- (9) A. Foucher : *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra II*, p. 644 ; Poussin : op. cit. p. 323^o なお雜寶藏經卷四 (大正四、四四六八上) にこれと同じ物語が出てゐる。

- (10) H. Lüders : *List of the B. I. (E. I., Vol X) No. 52* (靜谷譯編「インド佛教銘文」No. 15 etc.)。

- (11) 「西域記」卷八、大正五一、九一七中、卷五、大正五一、八九八中。

- (12) 平川彰「部派教團における佛塔の地位の獨立性」佛教史學、四の三・四、一一頁。

- (13) 靜谷正雄「初期の大乗教團について」印佛研、五の二、一〇六頁。

- (14) 金倉圓照「馬鳴研究備忘三題」宮本記念論集二、三二頁。

- (15) 大正五〇、一九〇中。

アシュヴァゴーシャは僧院にたてこもつた單なる學僧でもなく、かといつて學問的基礎のない單なる傳道師でもなかつた。四ヴェーダの學習を基礎としてバラモンの思想哲學によく通ずるとともに、佛教の教義に對してもその蘊奥をきわめていたようである。かつまた辯論にも長じていたので、論議をもつて異教徒を降伏せしめることは、つねの人のおよびないものがあつた。玄奘三藏はアシュヴァゴーシャがマカダにおいて有力なバラモンを論服せしめた話を記録している⁽¹⁾。先にも一言した「ヴァジラスーチー」は、「大莊嚴論經」(78)の沙門に種姓なしとする立場に立つて、バラモンの四姓制度を攻撃したものと考えることができる。これはかれにしてよくなしうることであつたと思われる。さらにかれには藝術的才能があつて、音樂をもつて佛陀の法を大衆の心琴に觸れさせることに成功したといわれている。「その音調は直ちに調和をみなぎらしめ、音は苦痛を和らげ、曲がれるものを直くした。それは苦・空・無我の法を宣説した……。王は全國民がこの音樂を聞いて、生國を去り、王の領土が空になりはしないかと心を配した⁽²⁾」。これは「付法藏因緣傳」(卷第⁽³⁾五)にでているもので、嚩吒嚩羅^{ライトト} Rastapala と呼ばれるかれの伎樂に關して述べたものである。嚩吒嚩羅とは、この伎樂の主題の主人公なる青年の名でもあるが、かれが出家して道を求める際に披瀝した切々たる情と燃ゆるがごとき信念とを、清雅なる音、哀婉なる調にて表現したものといわれる。ところが、樂士がその眞意を解することができず、演奏中に音節がみだれてハーモニークがくずれてきた。アシュヴァゴーシャは自ら樂士の列中に入り、巧にリードした。すなわち自ら鐘鼓を打ち琴瑟を調和した。そこで、聞いていたものはいずれも恍惚として無我の境地に入つた。城中にあつた五百人の王子たちも、この音樂を聞いて五欲を厭離し出家を志すものがでてきた。一般住民がその影響をうけて生業をすてた場合、王は領土が空曠になりはしないかと案じて、その音樂を禁制にしたというのである。一見大要褻とも思われるこのような物語の發生している事實は、アシュヴァゴー

シャに音楽の才能があつたことを意味する。しかもかれ自らが演奏の仲間に加わつたとして讚美することは、比丘自らが歌舞音曲に關係することを禁止事項としても出家教團のなしようところでなからうから、かかる物語は自由な大乘的雰圍氣のなかからの所産と考えられるようである。ところで、アシュヴァゴーシャの音楽的才能を物語るものとして、チベット譯がかれの作品とする *Gaṇḍīstotrāgāṭhā*〔健椎梵讚⁽³⁾〕に注意したい。健椎 *Gaṇḍī* とは、ふつうには精舎などの内で時を知らせるとかあるいはその他の目的のもとに使用される木板のことであるが、ここでは音楽の拍子をとる打木を意味し、それを打つ音がひとびとのこころの琴線に觸れて、おのずから敬虔な宗教心を喚起することを意圖したもので、作者の韻律ならびに樂曲に關する知識の深さを示すものである。なおかれにはこの他に舍利弗の回心物語である戲曲 *Sāriputraprakaraṇa*⁽⁴⁾ があり、かれはこの方面においてもすぐれた才能を示している。

以上述べたところからでもわかるとおり、アシュヴァゴーシャは偉大な宗教家であると同時に、優れた藝術的才能の所有者であつた。それゆえにこそ、「ブッダチャリタ」のような古今無比の作品もうまれたのである。この作品についてウインテルニッツの語る言葉にわれわれは耳を傾けよう。「佛陀の人格を衷心より憧憬し恭敬し、佛陀の教義の眞髓に徹し、その生涯と教義とを、極めて氣高い藝術味に富むだ、而も何ら矯飾に陥らない言葉で、芳しくも歌い出た⁽⁵⁾」。それゆえに義淨三藏は、「讀誦する者をして心に歡喜を生ぜしめ、倦怠を覺えしめることがない⁽⁶⁾」と述べ、これを讀む者には福利が生ずる云々と、宗教家としての立場から最高の評價をあたえている。

註(1) 「西域記」卷八、建毘健稚宰堵波・鬼辯婆羅門の條、大正五一、九一三中。

(2) 「付法藏因緣傳」卷第五、大正五〇、三一五中。

[Inde civilisatrice V, p. 134 (口口益譯にマセ)。

- (3) 宋法賢譯一卷、大正三三、七七〇、Peking ed. *Bṛhad-śhogs*, Ka f. 210b¹-214a¹; Sæel-Holstein: *Kien-chü-fan-tsan* (*Gaṇḍistotragāthā*) *Bibliotheca Buddhica* XV (1913).
- (4) H. Lüders: *Śāriputraprakaraṇa*, SBA 1911; *L'Inde classique* § 1854. 他に謡喩劇、教化劇の断片も發見されている。
- (5) M. Winternitz: *Geschichte der indischen Literatur* (第二部佛教文學史第三章、和譯本二六四頁)。
- (6) 大正五四、二二八上。

四 カニシュカ王の事績にあらわれたる佛教

(1) 歸佛の因縁

A、釋迦牟尼の懸記 「西域記」(二卷)にはつぎのごとき記述がある。カニシュカ王は機運に乗じて瞻部洲(インド)を統治した王であるが、かれは罪福を信ぜず佛法を輕毀していた。たまたまブルシャプラ城南郊にある草澤を畋遊した際、白兔を發見し、王自身この兔を捕えようとして逐つたが、ついに見失つてしまつた。ところが、その附近の森の中に牧牛の小豎(少年)がいて、小さな罽堵波(塔)をつくつていた。その高さは三尺ほどであつた。王は少年に「何をしているのか」と尋ねた。するとその少年は「昔、釋迦佛が聖智をもつて懸記したもうた——後世、ある國王がこの勝地に罽堵波を建て、自分の舍利をその内に安置してくれるであらう——と。大王よ、あなたは聖德を宿世より植えたまい、その聲名は昔の懸記になつています。神功勝福のあらわれるのは、まさに今であると思います。それゆえわたくしはいま先相を警發したのです。」と述べ、述べ終るや忽然として姿を消した。王はこれを聞いてひじょうに喜び、自己の名が大聖の先記にかのうてゐることを自ら負みにした。かくして正信をおこして深く佛法を敬するに

いたつた。その結果、かの少年が塔をこしらえていた地點に、王は塔を建立した、というのである。⁽¹⁾ここに「因發正信。深敬佛法。」と記しているから、この一段はまさしく王が歸佛した動機を敍べようとしたものであろう。常盤大定氏がその昔「信奉の原因は、佃獵に出でて聖者に遭遇し其所説を聞きしは慥に王が信仰を確めし一大刺戟なり。」と述べたのは、この「西域記」の記述にもとづいたものと思われる。しかしながら王の歸佛因縁としては、これのみではあまりにも、簡に過ぎ、かつまた要領を得たものとは考えられない。一種の寓話としか受けとれない。ところで、この「西域記」^(二)の記述によく似たものは、「高僧法顯傳」にも「根本說一切有部毘奈耶藥事」^(九)にも存する。「法顯傳」にあつてはつぎのごとく記されている。カニシュカ王がプルシャブラにありて出行遊觀したとき、天帝釋が其意を開發せんと欲して、化して牧牛の小兒となり、王の通る路の傍で塔をつくつていた。王はそれを見て問うた。「汝は何をしているのか」と。小兒は「佛塔を作つています」と答えた。その言を聞いて王は「大いに善し」と云つた。かくして王はその小兒の塔上に塔を建立した、と。この「法顯傳」(四一四年)の記述を前掲の「西域記」(六四六年)のそれと比較するに、「西域記」におけるものより簡素であることに氣がつく。とくに相違している點は、罪福を信ぜず佛法を輕毀していたという言葉のないこと、白兔のことを述べないこと、牧牛の小兒が帝釋天の化作であると明示すること、「因發正信。深敬佛法。」に相當する文のないことなどである。このように「西域記」には増廣されたと見られるふしがあるが、あるいは法顯、玄奘二人ともインドにあるとき、同じような傳説を聞いたのを、一は簡單に記し、他は詳記したとも考えられる。いずれにしても世尊が阿難に對して告げたもうた懸記のかたちをとつている點と、牧牛の小兒が帝釋天の化作としてあらわれている點は同じである。⁽⁴⁾「西域記」には帝釋天なる語を缺いているが、前後の文章から見て化作としていることは間違いない。そもそも帝釋天、すなわちインドラ Indra は、

ヴェーダの文獻ではいくたの讃歌を有する有力な神であり、しかも牛と關係せしめられて、その力が讃えられてい
る。インドラは敘事詩の時代にはまだ大神としての位置を保持しているが、ブラーナにいたると貶價せられるよう
になるといわれるが、大衆のあいだに伝えられる民話の中では、その時期にあつても相當な力をもつのである。とくに
佛教の側に迎えられて釋提桓因(Sakra-devānām indrah)として、ひじような活躍をなすようになる。⁽⁵⁾インドラは怖
れると猫の姿にもなるけれども、太陽の昇る東方を支配するのであり、人の勇氣と善行と徳を試し、惡者をこらしめ
善人を守護する役目を擔うのである。デヤータカにおけるその活躍は實にめざましい。「大智度論」^(四卷)や「大莊嚴
論經」^(卷二)では、世間を眺めて菩提を求める者がいないのを知り、愁いに沈むのであり、「賢愚經」^(卷一)や「菩薩本
生鬘論」^(卷一)では、命終の近いのを知つた帝釋が佛法の世に存せざるを慨くのである。「西域記」には帝釋の化作と
して兎をあげるが、釋尊の前身譚のなかに、釋尊がかつて兎であつたとされるもののあることをあげれば充分であろ
う。インドの民間には、帝釋天が兎の心を試すという話もつたえられている。⁽¹²⁾そこで、カニシュカ王が兎を逐い求め
て帝釋天の化作した牧童に遇うて、ついに塔をつくるにいたるとする筋書は、カニシュカ王が佛教に歸依するにいた
つた過程を表現したものと見られるのである。が、そこには歸依の動機といったものが示されているのではない。
後にも述べるカニシュカ大塔ができあがつてから、その大塔の建立という事實をめぐつて發生するにいたつた一種の
民話と考えられるのである。

つぎに「藥事」の記事を考察するに、前二者がいずれも阿難を對告衆とした世尊の懸記として述べているのに對し
て、「藥事」では金剛手藥叉Vajrapāṇi-yakṣaがその相手となつてゐる。金剛手もしくは金剛手藥叉は執金剛神のこ
とで、それは金剛杵をもてる帝釋の姿である。「藥事」のカニシュカ王出現の懸記は、世尊が入滅直前に遊行したも

うたという西北インドの旅の物語のなかに収録されている。その物語における北インドの旅は、およそつぎの三コースよりなつていた。

- (一) ハスティナプラ Hastināpura (象城、Kurru王子の古都、Meerut District) よりローヒタカ Rohitaka (盧醯德迦城 Delhi の西北四四哩、現在の Rohak) へ
- (二) ローヒタカより西北地方へ (ローヒタカへの歸還をふくむ)
- (三) ローヒタカよりマトゥラー Mathura (末土羅城、現在の Muttra) へ

これらの旅の物語については、すでにラモート氏が關心を示し、とくに第三コースと關連して、アレクサンドロス大王の足跡と佛教との關係を考證した⁽¹³⁾。もちろん釋尊が西北インドの邊地まで入滅直前に遊行したもうたわけではない。ラモート氏はこの物語の發生をカニシュカ以後にしている。さて、いま問題とするカニシュカ王出現の懸記は、第二コースの終りの方にてでくる。前述の金剛手が同伴者となるのは、このコースのみで、第一と第三のコースは阿難である。世尊はなぜこのコースのみ金剛手を同伴したもうことになるかというに、それには理由がある。北天竺にあつては、(一)土地の高下なると(二)荊棘に豐饒なると(三)諸瓦石多きと(四)大性甚惡なると(五)婦人の惡行なるとの五劣事があり、かかる未開野蠻の地方における行化はひじょうな困難を伴うのであり、阿難が同伴者では調伏事をなしとげることとはむづかしいと思惟したもうたからであるとする。このことは佛弟子阿難がいずれかといえは華奢で剛毅さに缺けており、女難の相をもつような姿に描かれているのと相應するものである。そこで金剛手がえらばれる⁽¹⁴⁾。佛弟子を調べて見るに、金剛手という名の比丘がいたようにには思われなから、やはりこれは帝釋天のはたらきを示したものであらう。ところで、この第二のコースに關する物語の中には、すくなくとも三つの懸記がふくまれてあると考

えられる。その一は滅後一百年に暗林 Tamasavana という僧伽毘訶羅 Sanghavihāra が造られて、奢摩他 Samatha を學ぶ者の第一處となるであろうとするものである。ここは實際にその土地を踏まずに遠くから望み見て述べたもうたという記述の仕方になつてゐる。その場處にはアショーカ王によつて塔が建てられた。またそこはカーティヤヤーニプトラ Kātyāyṇiputra (迦多衍尼子・西紀前二世紀) が「發智論」を製作したところとつたえられる。その二は滅後一百年にマッヂヤンティカ比丘がカシュミール地方にあまねく正法を弘布するであろうとするものである。このも世尊と金剛手が國境地區から、はるかカシュミール地方 Kāśmīramāṇḍala の森を遠望したことになつてゐる。その地が「毘鉢舍那 Vipāśyanā に順ぜん者には坐臥處中最も第一のところとなろう」と述べたもうたとするのは、前のターマサワナの地がシヤマタを學する者の第一處とならんとするというのと相應してゐる。カシュミール地方が止觀禪定にふさわしい土地なることは「阿育王經」(卷七)⁽¹⁵⁾にも説かれてある。その三はいま問題とするカニシユカ王の出世起塔に關するものである。幸いにギルギット梵文寫本が刊行せられてあるために⁽¹⁶⁾、梵藏漢三本を對照的にあげてみるならば、(ぎ)のうへでよい。

〔梵 本〕

bhagavān kharjarikāmanuprāptaḥ / kharjūrikāyām bālādārakān pāṃsustūpakaiḥ kṛīdato' drakṣit / (bhagavān)
bālādārakān pāṃsustūpakaiḥ kṛīdato dīṣṭvā punarvajrapāṇiṃ yakṣamāmantrayate / paśyasi tvam vajrapāṇe
bālādārakān pāṃsustūpakaiḥ kṛīdataḥ / evaṃ bhadanta / eṣa caturvarṣaśātapariniriyatasya mama vajrapāṇe
[kuśānavanṣayaḥ] kaniṣko nāma rājā bhaviṣyati / so'smin pradeśo stūpaṃ pratiṣṭāpayati / tasya kaniṣkastūpe
iti saṃjñā bhaviṣyati / mayi ca pariniriyte buddhakāryaṃ kariṣyati /

Gilgit Manuscripts Vol. III, part 1, Bhaṣajyavastu 1-2

文中〔 〕のなかの語は校訂者が補つたもの

〔チベット譯〕

| ḥbra-go-can-du gśégs-pa-dan ḥbra-go-can-na byis-bohun-bu-dag rdul-gyi mchod-rtēn-la rtse-par byed-do |
| bcom-lдан-ḥdas-k'yi byis-pa chun-nu-dag rdul-gyi mchod-rtēn-la rtse-ba gzig-sso | | gzig-s nas k'yan yan gnod-
sbyin lag-na rdo-rje-la bkah-stsal-pa | lag-na rdo-rje khyod-k'yi byis-pa chun-nu rdul-gyi mchod-rtēn-la rtse-
ba-dag mthon nām | btsun-pa mthon lags-so | | lag-na rdo-rje d'yon-s su mya-nian-la ḥdas-nas lo bshi-brgya
lon-pa-na ḥdir ku-sanaḥi rigs-k'yi rgyal-po ka-nis-ka shes-bya-ba ḥbyun-bar ḥgyur-pa des phyogs ḥdir mchod-
rten rtzig-par ḥgyur-te | deḥi min ka-nis-kaḥi mchod-rtēn shes-bya-bar ḥgyur-shin d'yon-s su mya-nian-las
ḥdas-na yan sans-rgyas-k'yi bya-ba byed-par ḥgyur-ro |

Peking ed. Mdo-ḥgrel

Ḥdul-ba, XCV, Ge 112a^{5-s} (Ötani No. 1030)

〔漢譯〕

世尊復至渴樹羅聚落。於此村中。有一童子。以土爲塔。而作戲劇。世尊見已。便告金剛手。汝見此童子以土爲
塔。而作戲不。金剛手白佛言。我今已見。佛言。我滅度後。迦尼色迦王此云淨金於此童子戲造塔處。建大傘堵波。號

曰迦尼上聲色迦塔。廣作佛事。

義淨譯

根本説一切有部毘奈耶藥事卷第九（大正二十四、四一中一下）

いまこれらの三本を見るに、梵本とチベット譯には「滅後四百年」の語があるが、漢譯には存しない、またチベット譯には *ku-shhi rigs*（クシャ種）の語があるが、梵本と漢譯にはその語を缺いている。この「クシャ種」とは「大莊嚴論經」^(卷六)の「拘沙種」と譯せるものに相當し、それは *kusan* もしくは *kusāna* を意味する。⁽¹⁸⁾ シナでは「貴霜」とも寫される。

さて以上の三本の間には若干の出没が見られるが、文章の内容上には差異が認められない。そこでこの「藥事」の文を前述の「西域記」の文と照合すると、牧牛の小童（帝釋）がカニシュカ王に對して告げたという世尊の懸記が、金剛手（帝釋）に對して世尊が述べたもうたというかたちになつてゐることに氣がつく。「法顯傳」におけるものも「西域記」と同じく帝釋が主役である。しかるに「藥事」の場合は世尊が出現して主役となりたものである。わたくしはここにカニシュカ王の故事が、インドの一般民間に民話としてつたえられた面と、佛教徒のあいだに一種の聖傳として仕上げられ、しかもそれが世尊の涅槃前の遊行行化の物語のなかに嵌め込まれるにいたつた面との兩面のあることに注意したいと思う。ところで、以上述べた「藥事」の三懸記について考えるに、第一と第二は、滅後一百年という年數には異論があるとしても、ターマサーワナ僧伽藍を中心としてカシュミール地方に佛教が盛大に行われたこと、アショークカ王の時代にマッヂャンティカ長老一行がカシュミール地方に正法を宣布したことは、學者の研究によつていずれも史實として承認されている。第三もカルデュリカー聚落はまさしくベシャーワルの西南シャー・ジ・キ・デーリー *Shah-jī-kī Dhertī* に相當し、一九〇八年には大塔のあつた塚から、かの有名なカニシュカの舍利容器が發掘されており、⁽¹⁹⁾ 王の大塔建立も史實として承認されている。

カニシユカ王の出世を佛陀入滅後四百年とする説は西域記（第一説）、慈恩傳、大毘婆沙論などの説であるが、さらに滅後二百年説（法苑珠林、西域志）滅後三百年説（歷代三寶記その他）、滅後五百年説（西域記第二説、彰所知論）、滅後六百年説（摩訶耶經）、滅後七百年説（僧伽羅刹所集經序、道地經序）等諸種の説がある。滅後四百年説の疑わしいことはすでに學者の論じたごとくである。佛陀の入滅を前四七八年におき、王の即位を後一二八年（もしくは一四四年）とするときは、滅後六百年説か七百年説を採用せねばならない。「藥事」の漢譯が年數を缺くのは、義淨が疑問視して削除したためであろうか。その點はわからない。

カニシユカ王が史上の人物であり、王の起塔が歴史的事實であることは疑いが無い。その王の事績をめぐつて、王の歿後間もない時期に、上に述べた因縁物語が発生し、佛教徒の間には王を佛教王として尊崇する觀念が高まつて、かれの出世と塔の建立とが世尊の懸記に結びつけられることになつたのであらう。しかしこれらの記事は、見らるごとく、歸佛の因縁というよりは、むしろ出世の因縁、起塔の因縁とも稱すべきもので、これだけでは王が佛教に歸依するにいたつた動機を窺うには不充分であるといわねばならない。

註(1) 大正五一、八七九下。

(2) 「迦賦色迦王」佛教史林、第二七號二二頁。

(3) 大正五一、八五八中。

(4) 井原徹山「印度教」二一六頁。

(5) 律藏大品 (Mahāvagga I. 22) には釋提桓因が孺童の色相を化現して佛を上首とせる比丘衆の前にありて引導することが説かれる。

(6) Kathasaritsāgara (岩本裕譯) (一三六頁)。

- (7) 大正二五、八七下。
- (8) 大正四、三二一中。
- (9) 大正四、三五一下。
- (10) 大正三、三三十一。
- (11) Sasa-Jataka (Jataka No. 316); Caryā-piṭaka 1. 10 etc.
- (12) 田中於菟彌「インド民話集」八九頁。
- (13) F. Lamotte: *Alexandre et le Bouddhisme*, BEFEO, XL, IV, 1951 (紹介、拙稿、大谷學報三四(1))。
- (14) チベットの傳承によれば、文殊によつて阿毘達磨、彌勒によつて毘奈耶、金剛手によつて修多羅が結集せられたという (Buston Rin-po-che 佛教史 寺本抄譯タリナラ四〇三頁)
- (15) 大正五〇、一五六上、同一六一上。
- (16) 大谷大學甘殊爾勘同目錄 (No. 1030) は、梵本との照合を類文の存する *Divyāvadāna* との間にのみ行っている。したがつてこの箇所は梵本がないことになつてゐる。ギルギット寫本にて補正すべきである。
- (18) Sten Konow: *The Kharoṣṭhi Inscriptions, Intro. p. 1*. ヌシャ種はサカ族の一種でトルコ人 *Turṣka* であつたと考える人もあるが、言語に關するかぎりはイラン人といわれる。
- (19) D. B. Spooner: *Excavations at Shāh-jī-kī-dherī*. A S I, 1908-1909, p. 38-59; H. Hargreaves: *Excavations at Shāh-jī-kī-dherī*. A S I, 1910-1911, p. 25-32.

B、諸國の征討

クシャーナ王國はクデューラ、ヴィマ兩カドフィセスによつて、すでに王國の基礎がつくられてゐた。ガンダーラやパンディアープのインド・ギリシアの殘存勢力を覆滅したのはヴィマカドフィセスであつた。カニシュカは幸運にもそういう時期に出て、ペシヤールを中心として西北インドを固めるとともに、諸方にその勢力を

伸張し、各地のクシャトラパないしはサトラープの上に君臨した。しかしそのような支配はいつもスムーズに行われたわけではなく、反抗勢力に對しては軍隊の力で撃碎したことはいうまでもない。文獻に傳えるものとしては、まず王の中インド遠征があげられる。それはパータリプトラの攻略であつた。これは前にも述べたごとく、城主の和平申入れによつて城内での戦争は避けることができたが、クシャーナの勢力がこの地におよぶことになつた。カニシユカ紀元第三年の日付をもつ菩薩像銘文がサルナート Sarnāth から發見されているが、その銘文にはカニシユカ王によつて任命せられたと考えられるマハークシャトラパ Khapallana とクシャトラパ Vanspar の存在したことが記されてある。また王は東インドを討ち、そこを平定した⁽²⁾。しかしその東インドが具體的にいづれの地を指すかは判然としない。あるいは中インドの攻略と同じことをいつているのかもしれない。王がパルチアを攻めたことは有名であるが、パルチア人九億を殺したというような記事は信用できないにしても、相當激しい戦争が行われたことは事實と見る學者は多い。「雜寶藏經」^(七)の記述によれば、戦争によつて多くの人を殺傷したことが、王に懺悔心を生ぜしめたというている。

是王前後征伐。殺三億餘人。自知將來罪重必受無疑。心生怖懼。便即懺悔。修檀持戒。造立僧房。供養衆僧。四事不⁽⁴⁾乏。修諸功德精勤不倦。

すなわち、罪に對する自覺が王をして修諸功德の道に向わしめたというのである。「付法藏因緣傳」^(五)にも同様の記事があり、諸方を征略して多くの人間を殺戮したので自己の罪業を悔い、熱心に佛法に歸依した。アシユヴァゴーシャはかれのために清淨の法を説いたというている。

是闍昵吒造斯惡業。欲令彼王恐怖悔過。卽以神力示其地獄。中略闍昵吒言。善哉受教。於是馬鳴廣爲彼說清淨法。

令其重罪漸得微薄⁽⁵⁾。

上述の記事は、一見して、アシヨールカ王のカリンガ征討とそれにづく佛教歸入の事件と類似しているところから、王の佛教歸依の動機をアシヨールカ王のそれに擬してつくりあげたものとし、「雜寶藏經」や「付法藏因緣傳」の記事の歴史的價値の乏しい旨を論じた學者もあるが、これはいかに考うべきであらうか。カニシユカの佛教歸依とそれに伴う佛教に對する熱信を述べる傳説が、アシヨールカのそれに似ている面のあることは事實である。おそらくアシヨールカに關する傳説を模範として、カニシユカに關するものがつくりあげられたのであらう。アシヨールカの場合もそうであつたが、「阿育王傳」や「阿育王經」の記事がどこまで史實をつたえたものであるか疑問に充ちている。インドの場合、文獻的資料のみではその判定は不可能である。しかしながらアシヨールカのそれを模倣したあとが見えるにしても、カニシユカが自己の行つた戰爭に對して懺悔の氣持をおこし、それが回心の轉機とならなかつたと斷定することもしできないのである。われわれに必要なものは、それを立證できる他の確實な證據である。レヴィ氏はまだ考古學碑銘學古錢學の研究分野が充分開拓されていない時期に「インド・スキタイに關する覺え書」(Notes sur les Indo-Scythas)を發表して、上にあげた漢文の諸テキストをくまなく涉獵した。「雜寶藏經」は四七二年に漢譯されたものである。「付法藏因緣傳」はそれよりすこしのちといわれる。これら兩書の編纂成立に關しては、相當考うべき問題があるようである。しかしながら「他の文獻とのあいだにおける物語の比較は、いくぶんかこれらの着想の正確さを證明することになる。そしてそういうことからさらに妥當な推定が許される⁽⁷⁾」とすれば、この種のテキスト研究にブーサン氏が關心をはらつたように、われわれもまた關心をはらうべきであらう。そしてさらに有力な證據を探すべきである。そこで、スミス氏はカニシユカの回心を證明するものとして、佛像と佛陀の銘のある王の貨幣をあげるの

である。⁽⁹⁾王は佛陀の像を貨幣面にかたちどつた最初の人とされている。⁽¹⁰⁾しかしこれを證據とするには異論もある。王の貨幣には佛像の他にシヴァ神やイラーンの神などもあらわされている。その點から王は決して佛教のみを信奉していたのではないともいわれるが、⁽¹¹⁾後に述べる王の事績から判斷すれば、個人としての王の奉じた宗教は佛教であつたと思われる。そして王の佛教歸入を、その晩年におく學者が多いが、スミス氏の述べるように、登位後數年のあいだのこととするのが妥當のようである。

註(1) Lüders No. 927.

- (2) 大莊嚴論經卷第六、大正四、二八七上。
- (3) 付法藏因緣傳卷五、大正五〇、三一六中。
- (4) 大正四、四八四、中一下。
- (5) 大正五〇、三一六下。
- (6) 椎尾辨匡「佛教經典概説」五六頁。
- (7) Sylvain Lévi: Notes sur les Indo-Scythes, JA, Nov.-Déc. 1896-Janv.-Fév. 1897, p. 9.
- (8) Poussin op. cit. p. 323.
- (9) V. A. Smith: The early history of India, 3rd. ed. p. 265.
- (10) Henri Deydier: Contribution à l'étude de l'art du Gandhāra p. 50, 山田龍城「インド古錢とインド文化史」文化一八の三、一八頁、カニシュカの貨幣には立像も坐像もあつた (Marshall: Taxila, III plate 243. No. 261)。
- (11) 中村元、前同書、三六一頁、cf. Oxford, H 1, p. 31.

C、親善の長老

カニシュカ王が佛教に歸依するにいたつたのは主として誰の影響によるものか、すなわち能化者

は誰であつたかというに、まず第一にアシュヴァゴーシャをあげなくてはならぬであらう。その第一の理由としては、前に述べたごとく、中インドにいたアシュヴァゴーシャを、王が北インドに招請したことがあげられる。この招請はいろいろな物語で飾られることになつたが、王と長老との關係を「雜寶藏經」(七卷)はつぎのごとく記している。時月氏國王。名栴檀闍尼吒。與三智人。以爲親友。第一名馬鳴菩薩。第二大臣。字摩吒羅。第三良醫。字遮羅。如此三人三所親善。待遇隆厚。進止左右。⁽¹⁾

パリイ國民圖書館收藏敦煌出土のコータン語寫本 (The Pelliot Collection No. 2787) には、Kanaiska とかれの Kalyanamitra (善友・法友) なる Asagausa の傳記の斷片が含まれてゐる。⁽²⁾ Asagausa は Asvaghosa のことであつた。かれが王の the spiritual adviser であつたという話は各地に普及したものと思われる。「付法藏因緣傳」(五卷)には、前にあげたごとく、王にその罪業を自覺せしめ、清淨の法を説いたことが記されてあつた。そしてさらにつづいて馬鳴以大行願演甘露味。爲闍尼吒王興大饒。

とつたえてゐるのである。前にも一言したごとく、この馬鳴は大衆部系の多聞部(もしくは多聞部をうみだした鷄胤部?)に所屬したといわれているが、嘉祥(549—623)のいうところによれば、⁽³⁾多聞部はその弘めるところの深義中に大乘の義があり、「成實論」は此部より出たことが知られる。したがつて、かれは大乘的な傾向を有した人であつた。つぎに王と關係があつたと見られる人にパールシュヴァがある。ふつうに脇尊者とよばれている比丘である。「馬鳴菩薩傳」によると、パールシュヴァはガンダーラの人で、中インドに來て馬鳴を歸佛せしめ、再び北インドに歸つたといわれる。「西域記」(三卷)には、王が政務の餘暇に毎に佛經を習つたことを記述するが、そこには王と脇尊者とのあいだの問答が收録されている。佛教に諸異義部執があつて説がわかれてゐることについて王が尋ねると、尊

者は、如來が世を去りたもうてから歳久しく經過し、そのかに部派を生じ、各々聞見するところに據つて説を異にするにいたつた旨を答えた。王はこれを聞いて悲歎にくれた。そこでそれぞれの部執にしたがつて、三藏の釋をつくらしめんと願いをおこし、尊者と謀つて佛典の結集を行つたといふのである。⁽⁴⁾學者の見解によれば、パールシュヴァは有部の人であつたといわれる。八十歳にして歸佛修業とか、母胎に在ること六年、難生と稱せらるるとかいわれることもあるようであるが、これは尊者を常の人にあらずとする考えから生じた形容であらう。つぎにターラナータの「印度佛教史」(第十二章)によれば、カシュミールにシンハ *Sinha* と名づける王がいた。かれは出家して名をスダルシヤナ *Sudarśana* (*Legs-mthon* 善見) と稱した。阿羅漢位を得てカシュミール地方で法を説いていた。そのときデヤールンダラ *Jalandhara* にあつたカニシュカ王はカシュミールに到り、スダルシヤナについて法を聞いたといふのである。このスダルシヤナについては、アショーカ王の時代にも同名の人があり、兩者を區別するために、先に出た人はマハースダルシヤナ、カニシュカ時代の人はシンハスダルシヤナと呼ばれる。⁽⁶⁾さらにまた「雜寶藏經」(卷七)には尊者祇夜多 *Jeyata* の名が出ている。かしこには

月氏國有王。名栴檀闍尼吒。聞罽賓國。尊者阿羅漢。字祇夜多。有大名稱。思欲相見。卽自躬駕。與諸臣從。往造彼國。⁽⁷⁾

とあり、王のために祇夜多尊者が説法を行つたことが記してある。前のスダルシヤナとこのヂェーヤタが同一人であつたかどうかは決める手がかりがないから、別人と見なくてはならぬであらう。また僧伽跋澄等譯「僧伽羅刹所集經」(卷上并序)には僧伽羅刹 *Saṃgharaksā* の名があげられる。

僧伽羅刹者。須賴國人也。佛去世後七百年。生此國出家學道。遊教諸邦至犍陀越土。甄陀闍膩王師焉。高明絕世多

所述作。此土修行大道地經其所集也。又著此經憲章。⁽⁸⁾

ここの甄陀闍膩王はカニシュカ王を指すと思われる、しかもここでは王の師なる旨を明記している。この僧伽羅刹は、かの安世高（一四七年來支）が自己の譯出した「道地經」の卷頭において、この人のことを三藏と呼んでいるから、安世高の先輩にあたる高僧であつたらしく思われる。さらに「付法藏因緣傳」^(五)には達摩密多 Dharmamitra なる比丘があげてある。

闍賓山中有一比丘。名達摩密多。知其（王）心念。卽咳唾使王承之。爾時（闍）昵吒長跪合掌。受唾而棄。問言。我今堪王供不。王卽摧伏倍生敬信。⁽⁹⁾

長老が唾を吐こうとしたとき、ただちに唾器をとつてその唾を受けることは、教えを受ける場合の尊敬をあらわす一作法であり、前にあげた「雜寶藏經」における祇夜多の記事中にも同様のことが記されてある。この比丘がいかなる人であつたかは明かでない。カニシュカ王と交渉のあつたことを記すものは、まだこの他にもあると思われるが、王ともつとも關係が深かつた長老は、アシユヴァゴーシャとパールシュヴァではなかつたかと考えられる。そして馬鳴菩薩と呼ばれ脇尊者（もしくは脇比丘）と呼ばれる、この二人の長老の行ずる佛教の性格が王の上に反映しているようである。すなわち多聞部（大衆部）と有部とである。⁽¹⁰⁾

註(1) 大正四、四八四中。

(2) H. W. Bailey: Kanaiska, JRAS, 1942, p. 14-28.

(3) 大正四五、九上。

(4) 京大校刊本、卷三、二六一二九頁。

クシャーナ時代における佛教の一考察

(5) 魏書が屬賓の都城としてあげる名も善見であつた。そこは現在の Srinagar に相當する。ここでは人名であるが、その名の考證は白鳥庫吉「西域史研究」上、四〇四頁になされている。

(6) Dpag-bsam p. 82.

(7) 大正四、四八四、上。

(8) 大正四、一一五、中。

(9) 大正五〇、三一六上。

(10) Buddhism in Kashmir (Gilgit Manuscripts Vol. 1 by Nalinaksha Dutt, Bhattacharya, p. 18)

(2) 王の佛教事績

A、佛典の編纂 カニシュカ王がその治世に行つた佛教事業（「藥事」の廣作佛事）として、だれもが一言するのは、カシュミールにおける結集と首都の郊外における大塔建立である。まず結集について考察するに、その根據は「西域記」^(三)における玄奘三藏の記述である。從來は一般にその記述にもとづいて、王が協尊者の勸めによつて結集を思い立ち、カシュミールの都城に五百名の學問のある比丘を集め、世友 Vasumitra を上座として佛典の結集を行つたとしてきた。そして三藏の結集（釋論をも含めて）^(一)とはいうものの、事實は三十萬頌の毘婆沙論の編纂が行われたのであるとした。これに對して木村泰賢氏は、詳細な反證をあげて、このときに婆沙の編纂が行われたとする説の矛盾をつき、反對論を主張した。⁽²⁾最近でも大部分の學者はこの玄奘三藏の記述に疑問を抱き、婆沙の編纂はカニシュカよりも後の時代に行われたものと考えている。⁽³⁾しからば王の治世になんら佛典の結集は行われなかつたかというに、そうはいえないと思うのである。ターラナータの「印度佛教史」^{(第十)(第二章)}によれば、王の治世に行われた結集に

ついでに二説をあげている。すなわちカシュミールのクンダラヴァナ Kuṇḍalavāna 精舎で行われたとカシュミールの人たちがいうのと、デャーランドラのクヴァナ Kuvana (もしくは Guṇāna) 伽藍で行われたと他の人たちがいうのである。そして一般の學者は後者を認めていると述べている。パク・サムもブトン史もほぼ同様に記している(ブトン史は二説をあげても學者がいずれを認めているかということには觸れない)。チベットの傳承が世尊滅後三百年とか、第三結集とかいうのは問題があるにしても、王の治世に結集が行われたことは疑うことができない。佛教徒が大結集の盛儀を誇りとして、自己の側に歸せしめようとした心情はよく理解できる。ただここで注目すべきは、ターラナータが一般の學者は後者を認めていると述べていることである。デャーランドラは現在のパンデアーブにあるデャーランドラにあたり、カシュミールでもなければガンダーラでもない。しかし王の支配地で、近くのチーナブクティには冬の王宮があつた。そこでわたくしは、カシュミールで行われたとつたえられる結集と切り離して、デャーランドラで三藏の結集があつたと考えたい。そしてターラナータのいうごとく、毘婆沙師の世友でない他の世友が加わつたものと思う。カニシユカ王は機務の餘暇につねに佛經を習つたし、王宮に僧侶を請じて法を聞いていたといわれるくらいであつたから、おそらく佛典の編纂事業には力を盡して援助したことと思われる。ターラナータはこのときに三藏が文字に書寫されたこと、およびこの時代に大乘の佛典が出現したことを述べている。おそらく大乘の經典が各地に普及しはじめたのであらう。そしてその時期はシナ佛教史との交渉面でクローズアップされる譯經僧の活躍が開始される時期にあたつて⁽⁴⁾いる。

註(一) 木村泰賢「阿毘達磨論の研究」二〇七—二一六頁。

(二) 靜谷正雄「カニシカ王と有部」印佛研三の二、二七八頁。

(3) L'Inde classique § 2227. (4) cf. Lamotte: Les premières missions bouddhiques en Chine, BAB, 1963, p. 220.

B 大塔の建立

カニシュカ時代に塔寺を中心に聞法が行われたことは前述したが、塔崇拜はチャイナ教徒のあいだでも盛んであつた。⁽¹⁾その中心はマトゥラー Mathurā 地方であつた。カニシュカ王が東インドからガンダーラに歸還の途中、ある塔に往詣し稽首敬禮したところ、突如としてその塔が崩壊した。何か悪い前兆でないかと思ひ、土地の人に尋ねると、その塔は佛塔でなくてチャイナの塔であつた。チャイナの塔は舍利を有せず徳力の薄いものであるから、王の敬禮を受けるに堪えずして倒れたのであるといつた。そこで王は感動し、いやまに佛教に對する信敬の心を生じたともつたえられている(大莊嚴論經31)。これは佛教徒のチャイナ教批判であるが、そこにはまたニガンタをはじめプーラナ・カッサパ、一切の外道を邪道とし不淨とする思想が見られる。それゆゑに「若し人、福德を得んと欲せば、よろしくまさに佛の塔廟 caitya を禮拜すべし」と結んでいる。カニシュカが熱意をもつて佛塔の建立寄進をなすのは當然のことであらう。當時、塔や伽藍の建立は主として王侯とか土地の領主とかの位置にある有力者で、たいていは自己の名をその造營物に冠せた。職業的な組合の名のもとに精舎の寄進もなされている。⁽³⁾伽藍の建立とともに、そこに安置する佛像や菩薩像の造立奉獻がなされた。形像寄進者の中には庶民階級に屬する人も多く、優婆塞優婆夷の名が多く見えている。その造立寄進の意圖などについてはすでに前に述べた。カニシュカ王の建立したのもつとも有名なものは、ペシャーワル郊外のカニシュカ大塔である(「藥事」の迦尼色迦塔)。これには僧院が附屬していた。カニシュカ・ヴィハーラ Kaniska-vihāra というのは、塔と僧院とを含めた呼稱であつたらしい。これは有部に寄進されたといわれている。⁽⁴⁾大塔の規模の大きかつたこと、莊嚴の立派であつたことは、宋雲をはじめシナの巡禮僧を驚嘆せしめている。⁽⁵⁾塔の内部には多量の佛舍利が安置されたが、當時の佛教徒の熱情は、舍利の奉安のみで満

足することはなかつた。その崇拜は世尊が生涯の間、使用せられたと思われる品物 *paribhojika* にまでおよんだ。すなわちベシヤールではさらに佛鉢（鐵鉢 *patra*）が、ナガラハール *Nagarahara* では雨衣（*Varṣasāṭī*）と杖（*kha=* *kkhara*）が、バクトル *Bactres* では漉水囊（*Parisraṇa*）その他が安置された⁽⁹⁾。そしてこのような風尚は、いさかい高德の佛弟子の遺品崇拜にまですすんでいた。

註(1) 金倉圓照「印度精神文化の研究」三六頁。

(2) コノウはこの塔はその遺址が *Kankali Tila* において發見せられたものの一つと同じであつたと推定している (cf. *Leeuw: The "Scythian" period*, p. 149)

(3) 靜谷正雄「クシヤーナ支配下における佛教の社會的基盤」印佛研、四の一、二六八頁。

(4) 靜谷正雄「カニシカ王と有部」印佛研三の二、二七八頁。なお氏はカニシカ寺の造營をカニシカ王の第一年におこうとするステン・コノウの研究を紹介しているが、自己の見解は保留せらる。

(5) 洛陽伽藍記卷第五、大正五一、一〇二一、中。Éd. Chavannes: *Voyages de Son-yun dans l'Udyāna et le Gandhāra*, BEFEO, 1903, p. 379. 往五天竺傳、大正五一、九七七中、塔についてはアラブの史家も記しつゝる Alberuni: *India* II, p. 11.

(9) A. Foucher: *La vieille Route de l'Inde de Bactres à Taxila*, Vol. II, p. 279.

C 質子の厚遇

カニシユカ王による伽藍の建立は、單にガンダーラのみならず、ヂャーランダラにもチーナブクティ *Cinabukti*⁽¹⁾（現在の *Firozpur*）にも、またはるか北のカピシー *Kapisi*（現在の *Kāfiristan*）においても行われたものである。その理由としては、王の都が季節によつて遷される習慣があり、それぞれの地に王宮が設けられ、その王宮に附屬して伽藍のあつたことが推定されるからである。すなわち王は春秋をガンダーラで過ごし、夏はカピ

シーに、冬はチーナブクティにおいてすごした。

大城東三四里。北山下有大伽藍。僧徒三百餘人。並學小乘法教。聞諸先志曰。昔健駄邏國迦膩色迦王。威被鄰國。化治遠方。治兵廣地。至惹嶺東。河西蕃維。畏威送質。迦膩色迦王既得質子。特加禮命。寒暑改館。冬居印度諸國、夏還迦畢試國、春秋止健駄邏國、故質子三時住處。各建伽藍。今此伽藍。即夏居之所建也。⁽²⁾

これはカピシーの大伽藍沙落迦 *Satka* 寺⁽³⁾ について玄奘三藏が記録しておいたものである。この記述にもとづけば、王のもとに送られていた質子が夏の期間住んでいた伽藍があつたことになる。フーシェ、アッカン、ギルシュマン、ミューニエ等のフランス考古學者はベグラーム *Begram* の發掘を行つて、玄奘の記述の正確さを立證した。⁽⁴⁾ 河西の蕃維については問題があるが、シナの學者は「後漢書」^(西域傳) (一一八) に記載されてある安帝の元初中 (114—120) 疏勒王安國が臣盤を質として月氏王のもとに送つたのと同じ事件を指すものとし、⁽⁵⁾ 「漢天子子」^(慈恩傳) (二) 卷なる質は、疏勒 *Kasgar* のそれであり、月氏王とはカニシュカ王のことであるとしている。この説はカニシュカ王の在位とも關係してくるが、王がまだ正式な灌頂即位の禮をあげない前のことであつたかもしれない。僧院に居住した質子は厚待遇をうけた。そして佛教を學び坐禪を修した。質子は一人ではなく、各地から來ていたようである。かれらはいずれも素質のよい者で僧院の内外の人たちからひじように敬愛された。

故諸屋壁。圖書質子。容貌服飾頗同中夏。其後得還本國。心存故居。雖阻山川。不替供養。故今僧衆每至入安居。解安居。大興法會。爲諸質子。祈福樹善。相繼不絕。以至于今。⁽⁶⁾

もしもこの記述に誤りがないならば、シャーラカ寺の僧侶たちと質子たちがかもしかす佛教徒としての親善のすがたに心うたれないものがあるであろうか。ここに外護者たる佛教徒としてのカニシュカの精神がよくあらわれていると

いつても過言ではないであらう。

- 註(1) 拙稿「至那僕底攷」印佛研三の二、三三一頁。
(2) 京大校刊本「大唐西域記」卷第一、三六頁。
(3) 東方文化學院京都研究所刊「大唐大慈恩寺三藏法師傳」卷第二之十二右、cf. S. Lévi: *Les Missions de Wang-Hiuen-Tsé dans l'Inde, JA, Mai-Juin 1900, p. 449; Waters: On Yuan chwang's p. 125.*
(4) cf. Henri Deydier: *Contribution à l'étude de l'Art du Gandhara p. 103-112.*
(5) 馮承鈞「迦膩色迦時代之漢質子」漢學一輯、民國三十三年(一九四四年)一九頁以下、氏の説によればカニシユカ王の在位は漢章帝建初五年(八〇)から安帝永初四年(一一〇)にいたる間である。
(6) 註(2)に同じ。ちなみに、眼病を患っていた漢地 Cina の王子が、タクシャシラーの商人に聞いて、その地に來り、瞿沙 Ghosa 尊者について佛法を聞くという傳説があるが(大莊嚴論經 45)、質子とは關係がないとしても、シナの王子とガンダーラとの關係を物語る一資料である。

結 語

アシュヴァゴーシャのインド佛教思想史上における位置に關しては、まだ充分なる説明があたえられていず、未審の問題が多い。かれの著作に歸せられていて、まだ仔細にその検討の行われていない作品が梵本にもあるし、チベット譯にもある。しかしながら、古今にまれなる名作「佛所行讚」をものしたアシュヴァゴーシャは、政治的にはクシャーナの最盛期にあらわれるのであり、佛教史の上からいえば、マトゥラーからガンダーラにかけての地方を中軸として、一方では有部、迦葉部、法藏部、化地部、大衆部などの部派がならびおこっており、他方では大乘派が各地に

勢力を増大しつつあつた、そういう時期に位置するのである。そしてかれは大眾部系の部派に所屬したとしても、さらにまたその學說の綱格は小乗をいでなかつたとしても、きわめて大乘に近い思想的立場にあつたと思われる。「正理論」^(卷五)_(七)や「成實論」^(卷二)_(四)に、煩惱業身や五陰苦についての、かれの學說の片鱗が紹介されてあるが、おそらくそれは部派の人としての一面を示すものであらう。また「三論玄義」が「馬鳴龍樹作大教、以弘方等。」などと紹介するのは、かれの大乘者と異らないような、もう一つの面を示しているのであらう。後世の作と見られる「大乘起信論」がかれに歸せられるにいたる理由は、そのようなところにもあると考えられる。他方またカニシユカは個人としては佛教徒であつたが、國王としては、廣大な領土内の各民族を包容する立場から、いずれの宗教をも尊重したのであらう。かれが外護をあたえたのは有部であるといわれているが、それはその當時有部の僧伽が佛教界を代表するほどの最大の勢力を占めていたからであらう。ところでカニシユカ時代の佛教を明かにするには、この小論で扱つた以外に、ガンダーラ美術の性格が検討されなくてはならない。そしてヒンズー教やヂャイナ教の建築・繪畫・彫刻などと佛教のそれとの關連が考察せられなくてはならない。また大乘經典の編纂普及とクシャーナ王朝の文化政策との有機的な關係、譯經僧や佛教藝術家(バクトリア人やソグディアナ人の佛像製作者など)の活動を中心とした西域諸地方およびシナ本國との間の文化交流などについての考究が行われなくてはならぬであらう。かかる諸方面の研究が遂行された暁に、はじめて王もしくは王朝のその當時の佛教に對して果した役割が、總體的にしかも正當に評價せられることになると思われる。その出發點として、いまは、主として王の佛教歸依の問題をとりあげてみたのである。