

舍利信仰と王権

肥田 路美

はじめに

— 釈迦の聖遺物 —

釈迦が涅槃後に遺したものについて、7世紀中国の仏教百科全書『法苑珠林』の撰述者である道世は「牙齒髮爪之属、頂蓋目睛之流、衣鉢瓶杖之具、坐處足踏之跡」を挙げている¹。まず歯・頭髮・爪という、生前に遺すことのできる肉体の一部、頭蓋骨・眼睛という遺体の一部（眼睛が遺るかどうかは、ここでは詮索しないでおこう）、着衣の袈裟・食器の鉢・遊行時に必携の水瓶と杖という最低限の所持物である日用品、そして釈迦が生前に坐った所・足で踏んだ跡という。これらを四つのカテゴリーに分けて列記しているのは駢儷体による修辞上の都合でもあろうが、およそ聖遺物といえ一般的にみてもこの四類をもって分類できよう。

筆頭に挙げられた頭髮や爪については、『高僧法頭伝』那竭国（ナガラハーラ）のくだりに、釈迦が在世中にここで剃髮剪爪し、自ら諸弟子とともに塔を造って納めたという記事がみえる。さらに、釈迦が親しく建造したその塔が後世の塔の規範となったという²。5世紀初めに法頭が訪れたこの遺跡は、現在のアフガニスタン東部ジェララバードの近郊にあたる。ところが、実際には釈迦はこの地方までやって来たことがない。中国や朝鮮・日本の仏教者らは、この那竭国の位置する西北インドも、釈迦が実際に活動したガン

ジス河中流域の中インドも、ひと括りに天竺ないし西国・西域と呼び、等しく仏国として憧憬してきたが、当地の人たちにとっては、釈迦の故地から隔たっているという辺土意識は深刻だったとみえる。ことさらに生前の釈迦との縁を強調するのは、その欠落感の裏返しにほかならない。

実は、道世が列挙した上記の聖遺物のほぼすべてが、歴史的には釈迦に無縁な那竭国や健駄羅国（ガンダーラ）など西北インドにあるとされ、その地で熱狂的な信仰を集めたものだった。その情報は、交易商人や布教僧らが喧伝し、また釈迦の故地へ赴く入竺求法僧たちが必ず巡拝して感動的な見聞を伝えたために、東方に広く知れわたることとなった。5世紀の法顕、6世紀の宋雲、7世紀の玄奘らの記録は、それらのモノが聖遺物たる所以は何か、中国の仏教者の目にどのように映ったかを、具体的に教えてくれる史料である。中国でのこうした高い関心もまた、中華世界の仏教者たちが抱いた痛切な辺土意識——逆説的に聞こえよう——によるところが大きい。

ところで、一連の記事から読み取れるのは、こうした聖遺物は、多くの場合教団よりもむしろ国王が所有・保管したこと、また、大衆に対して公開され不特定多数の視線に晒されるものであったことである。たとえば、道世の挙げた「頂蓋」「目睛」「衣」「杖」は、いずれも那竭国のハツダの町（醯羅城）にある豪壮な建物に各々七宝小塔に納めて安置され、この地域を統治したカピシの国王が5人の浄行（バラモン。或いは堂童子の類か）に供養・管理させていた。これがある国王が武威を恃んで脅迫して持ち帰り宮中に置いたものの、間もなくひとりでに原所在地へ還ってしまったという『大唐西域記』の挿話³は、釈迦の聖遺物をめぐる靈驗譚の一つのステレオタイプである。聖遺物は王たちが所有を争う珍宝であったが、獲得の成否は信仰の如何によったのである。

また、それらは秘蔵されるのではなく、頻繁に或いは少なくとも時機に応じて、披見されたのだが、王はそれを独占的に見るのではなく、大衆に見せることが務めだった。そのために、たとえば那竭国の頂蓋（釈迦の頭頂骨）は、毎朝小塔から取り出して高座上の七宝の円台上に載せ、透明のドーム形の蓋——法顕は「瑠璃鐘」と記す——で覆ったという⁴。保管用の容器から適時

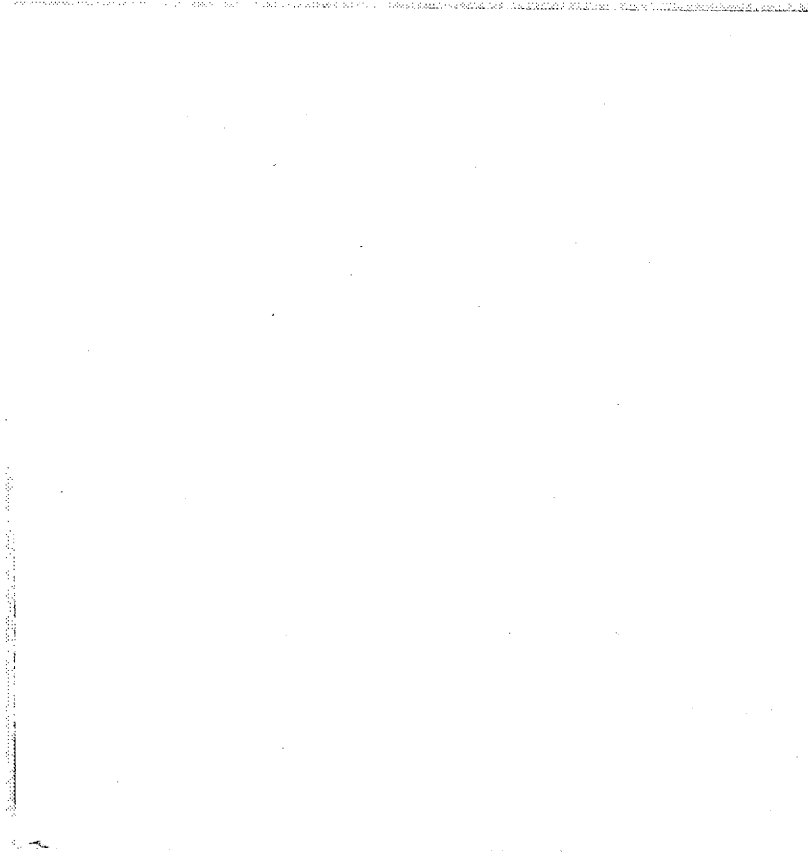


図1 敦煌莫高窟第148窟西壁涅槃変相図部分

取り出し高所に置いて目視できるようにする、というのが、これらの見聞録を通して中国に紹介された聖遺物の基本的な扱い方だった。図1は、唐代の半ば776年に造営された敦煌莫高窟第148窟の西壁、涅槃変相図の一場面、荼毘の後、釈尊の舍利を供養する情景が描かれている。吹き放ちの柱に囲まれた須弥壇には、受花座に載せた舍利容器が安置されているが、透明な容器を描いたものであるらしく、中に紺色の粒状の舍利——同じ西壁涅槃変相図中の舍利八分場面における描写と同様であることから、舍利と認められる——がぎっしりと詰まっているさまが見て取れる⁵。周囲には多くの僧俗が集まり、ある者は供物を捧げ、ある者は五体投地して、眼前の仏舍利を礼拝供養しているのである。

王が保管し大衆に見せるということが、聖遺物のいかなる性格に由来するのかについては、とりわけこうした仏舍利を対象とするとき明瞭に理解され

る。ここでは、仏舎利の公開の装置とそれを演出する王権の関わりかたについて、中国の隋唐時代の事例を中心に考えてみたい。

1. 仏舎利を見る／見せることの意味

北京の天安門広場の毛主席紀念堂前には、いつも人々が只ならぬほどの長蛇の列を作っている。広大な建物の中心にあるその名も「瞻仰」庁に安置された、毛沢東主席の遺体を拝見する行列である。実は筆者はまだこの列に並んだことがない。数時間待った末に守衛の兵士に急かさされながらようやく一瞥が許されるだけと聞いては、尻込みするばかりだ。ただ、遺体が納められているのは透明な水晶製の棺で、胸から下は五星紅旗で覆われているものの、観覧者たちはガラス越しに毛沢東その人を見ることができるようになっている。通例なら金属や木を用いる棺の材質を、水晶やガラスとするのは、同様にエンバーミング（永久保存術）が施されたレーニンやホー・チミンにも共通するが、これは瑠璃鐘で覆った那竭国の頂蓋の見せ方と変わるところがない。建国の指導者たちのこうした遺体は、彼ら自身が後世の人々の目に晒し続けることを望んだわけでは決してないが、中国共産党やポリシェヴィキが、「毛主席は永遠不滅」「レーニンは生きている」というスローガンとともに、大衆に見せ、自らも見たのである。

近代社会主義国家にみられるこうした事例が、仏舎利の見せ方に類似するところが多いのは、興味深くもあり皮肉でもある。ただし、仏舎利の場合は事情がもっと込み入っている。

そもそも釈迦の遺身を意味する仏舎利という語は、死屍を指す場合（すなわち全身舎利）と火葬した遺骨を指す場合（すなわち碎身舎利）があるが、聖遺物として奉安されたのは后者であり、一般に舎利といえはこちらを指す。遺体や髪爪、衣鉢の遺品が——真偽はともあれ——誰の目にもそれとわかる形状であるのに比べて、舎利は「茶毘せられて、磨ける真珠、黄金の粉末の如き駄都（dhātu）となれり」といういささか観念的な遺物である。実

際に舍利容器から見出されるのは、骨灰よりもむしろ真珠、水晶、金、玉、ガラスなどの小片が多い（図2）。これらは何らかの宗教的手続きによって仏舍利とされ、釈迦の遺骨の絶対量の不足を補ったわけである。というのも、仏舍利は古代中世を通じて、ほとんど野放図なまでに増殖してきたからである。

いったいに、釈迦の遺物や仏足跡、あらたかな靈験で有名な仏像

図2 ガンダーラ出土金製舍利容器と舍利

に関する記事に頻々とみられるのが、模写したり計測しようとするやと伸び縮みして大きさが定まらないという挿話である。「法量不定」は、靈性を証しし安易な複製を拒否する、聖遺物や尊像の側の自己主張といえようが、それは同時に、固有价值を措定しないがための曖昧さや任意性を許容することにもなった。量も形もひとえに信心次第という事態である。舍利の場合は、数が増減したり色が不定であったりし、またそもそも眼前にあるのに目視できないということも起こり得た。

たとえば、陝西省扶風（岐州）法門寺の著名な仏指舍利（図3）の場合、7世紀前半に公開されたときの様子を記した『集神州三宝感通録』によれば、ある者には玉の如く白光が映徹すると見え、ある者には緑色に見え、またある者たちには見えず、「舍利は何れに在りや」と衆人に問う者や、懊惱の拳句、燃指供養の苦痛の中でようやく見ることができた者がいたという。このときの公開の模様については、「無数千人一時同觀」といい、高く掲げられた舍利を見ようと、都長安の内外から人々が雪崩や津波のように塔の所に押し寄せ、群がり集まった人々は日に数千に及んだという。このように、大勢で一斉に見る、ただし熟覧はできない、という状況は、聖遺物や靈験像の開帳につきものだったに違いない。そうした中では実際のところ、人によって異なって見えたり、見えなかったりという事態になるのは無理もないが、そ

図3 法門寺仏指舍利(中国陝西省)

たくだりがある⁷。それによれば、丁重な火葬の後、舍利を拾い取めて、道路が幅狭したところに塔廟を起て、刹を表し繪を懸け、「道行く人々がみなその転輪聖王の塔を見ることが出来る」ようにして、誰もが正しい教化を思慕し何不自由なく満ち足りた境涯にあずかれるようにするという。ここでは、舍利そのものを直接見るわけではなく、舍利を納めた塔を見ることの利益が説かれているのだが、塔を見るのは舍利の功德にあずかるためであり、舍利の功德とは、理想的な帝王たる転輪聖王が人民に与える饒益——現世的な福利安楽——と同等と見做された、それがこの経説の核心である。

釈迦と転輪聖王とがこのように表裏一体の存在であることからすれば、仏舍利は、最初から王権と不可分であった。加えて、仏舍利のそうした超越的な価値ゆえに、為政者は、是非ともこれを入手して人民がその威徳力による恩恵にあずかることを実現・保証しようとし、その意味でも舍利と王権との関わりは深い。釈迦の涅槃直後に仏舍利をめぐるマツラ族と他の諸族の間で一触即発の事態となったのも、現世来世の幸福や利益をもたらすという舍利を何としても身近に置こうとしたところに起因する⁸。しかしそもそも——エンバーミング技術がない限り——遺体ではなくて舍利ならばこそ、釈迦の

れもまた、聖遺物の霊性と拝観者らの信心の如何に帰された。

みな「見ることが出来る」ように計らうことが、仏舍利信仰の最初期から重視されたという点は、釈迦の葬送に関する次の経文からも認められる。

『長阿含経』に収録された『遊行経』に、釈迦の葬儀を行なおうとしたマツラ族に葬送法を尋ねられた阿難が、かつて釈迦から親しく聞いたところとして「まさに転輪聖王の葬法の如くせよ」と答え

故地から遠く隔たった土地であっても、またはるか後代においても、人々が目にし功徳を期待することができたのである。分配、運搬、目視できることが、仏舎利の重要な特性といえよう。

仏舎利と王権との密接な関係は、中国での仏教受容説話の劈頭から強調されている。3世紀半ば、三国呉の時代に来朝した康僧会が祈願の末に舎利を感得したため、呉主孫権が最初の寺である建初寺を建立した。この説話の眼目は、仏教に懐疑的な中国の皇帝が信心を起したきっかけが、舎利の靈験だったというものである。説話を語る『出三蔵記集』康僧会伝によれば、孫権を動かした舎利の靈験とは、銅盤上にこぼせば銅盤が砕け、力士に撃たせれば槌が陥没するという非常な堅固さと、五色の光を発する現象という即物的でビジュアルなものであって、人々に福利を与えるという舎利の功德力が問われた形跡はない。ただ、容貌も衣服も見慣れぬ異国の僧——康僧会はソグド系でインド生まれベトナム育ちであった——への関心と、彼がもたらした超常的な物質への驚嘆が、王権による仏教受容の契機となったというのは、一面の歴史的真理を物語っている。

2. 王権の表象としての仏舎利

——仁寿舎利塔の場合——

中国の舎利信仰史にとどまらず文化史・政治史からみても大事件といえるのが、隋の文帝楊堅（在位 581～604年）による仁寿舎利塔の造立である。南北両朝の対立に終止符を打って統一王朝を樹立した文帝は、かつてあるバラモン僧からもったという舎利をもとに、晩年近い仁寿元年（601）、2年、4年の三次にわたって、全国百余州に合計 111 基の舎利塔を建立した。比較的豊富に残る関係史料から、それらは中央から送られた仏舎利と「造様」つまり設計図に基づいて、同一の日時を期し一斉に建立されたことが知れる。すなわち、初回の仁寿元年には各州内であらかじめ選定された高爽清静な勝地計 30 所において 10 月 15 日午刻に、2 回目は 51 所、3 回目は 30 所にて 4 月 8 日午刻に、全国同時に舎利を地下の石函に埋納した（図 4）。舎利を現

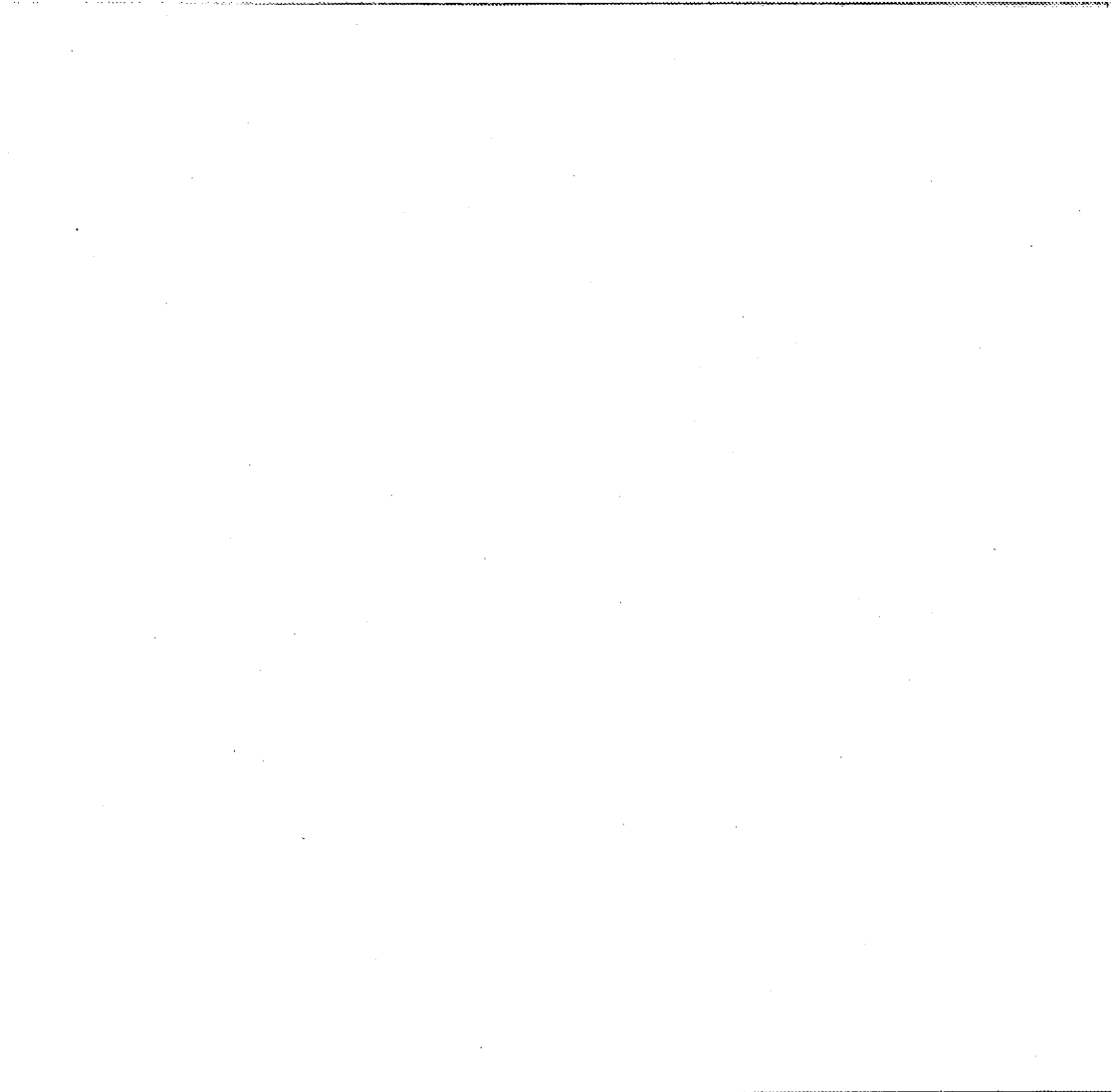


図4 仁寿舍利塔分布地図

地へ送る僧や役人の任命から、一連の行事に関する各地からの報告の総括まで、文帝の号令のもとにシステマチックに執り行われた一大プロジェクトである。

この舍利塔造立が、阿育王（アショーカ王）が釈迦の七大塔から仏舎利を取り出し、鬼神を駆使し1日のうちに8万4千の舍利塔を建立したという説話を踏まえたものであることは、誰の目にも明らかである。阿育王とは紀元前3世紀のインド・マウリヤ王朝第3世で、第3次経典結集を行なうな

ど篤く仏法に帰依し仏教教団の大外護者となった王であるが、とくに漢訳經典においては護法の聖王として伝説化され、転輪聖王として理想視された。文帝は阿育王の伝説的業績を現実再現することで、自身を転輪聖王たる阿育王に重ね合わせようとしたのである。この両者が、統治する全土にわたってあたかも種を蒔くように舍利を散布したのは、舍利の現世的利益を国土に遍く及ぼす行為と解してよいだろう。加えて、全国同一規格の仁寿舍利塔の造立が、ちょうど秦の始皇帝が度量衡や文字を画一して統一王朝の権威を天下に周知させたのと同様の性質の、きわめて政治的な意義をもったこともまた疑いないが、各地からの報告に見られる舍利埋納時に起こった各種の瑞祥——たとえば、さまざまな色の光や香気の発生、天花や甘露の降下、瑞鳥の飛来、気象の異変などが、ちょうど天子が天命を得たことを内外に誇示するために泰山などで行なわれた封禪に付随する瑞祥と類同することも、見逃せない。封禪時における各種の瑞祥は天の意志を示し、その皇帝の政權担当の必然性の証しとされたが、仁寿舍利塔でもそれと同様の奇瑞があったという報告は、文帝の統治の正当性を保証するためにも是非望まれたのであろう。

ところで史料によれば、仁寿舍利塔の舍利は、まず金瓶に納め、次に瑠璃瓶に納めて香泥で蓋を封じ、さらに銅函に入れ、最後に石函に納めて、地下一丈ほどの深さに埋納された。埋納の前に、法師が高座に昇り手に舍利を捧げて例によって「大衆に見せた」というが¹⁰、封泥した瑠璃瓶を示したのであろう。地中に置いた石函の上には、文帝の発願の趣旨を石に刻した銘板が置かれ、また塔の傍らには当地での舍利埋納時の奇瑞などを記した石碑を立てたといひ、あたかも墓制における墓誌や墓碑と同様な作法であることが注意される。このことは、舍利の埋納が釈迦の埋葬に擬された儀礼だったことを示すとされてきたが¹¹、近年では長岡龍作氏がさらに一步踏み込んだ見解を提示している。長岡氏は、陝西省耀県から出土した第3回建立の仁寿舍利塔である宜県神徳寺塔石函に、胸を叩き項垂れ慟哭する釈迦の弟子たちの線刻が施されていることや(図5)、舍利の奇瑞の報告の中に塔下への舍利埋納に際して人々が悲嘆した様子が伝えられていることを指摘し、土地の人々が舍利埋納を釈迦の葬送と受け止めて、悲しみとともに丁重に葬ることで相対

図5 神徳寺址出土石函(左)に線刻された哀悼の表現(右)

的に増大する現世的な功德が期待されたと解釈した。これは舍利信仰を釈迦供養という儒教的枠組みの中に取り込んだことを意味し、この後頭者に認められる棺型舍利容器の出現・流行も、この文脈の中で釈迦の棺そのものを表わしたものと説明された。¹²

なるほど、仁寿舍利塔の舍利埋納に詰めかけた大衆が目にしたのは、舍利を納めた石函があたかも石棺のように地下へ下ろされる場面であり、それが仏祖釈迦の埋葬の疑似体験となっただろうことは想像に易い。土地の人々のそうした宗教感情に根差した事業への結縁——石函内からは結縁者らが喜捨した品々も発見されている——が得られなければ、文帝の国家的大事業も完遂は難しく、意義も半減しただろう。しかしながら、再度文帝の側から見てみると、別の意味合いも浮かび上がってくる。3回にわたる舍利塔建立の日付に注目したい。1回目の10月15日とは、文帝自身の生誕日であり、2回目・3回目の4月8日は釈迦の生誕日である。これを、文帝が暗に自らを釈迦になぞらえて皇帝即如来を具体的にアピールしたものとみる解釈もあるが¹³、当否はわかりかねる。むしろ、従来ほとんど注意されてこなかったが、文帝

が各舍利塔の内に「神尼像」を安置させたことは見逃せない¹⁴。神尼とは、幼少の文帝を保育し将来天子になることを予言した尼僧智仙の尊号で、文帝は晩年になるに従ってますます彼女を神聖化し敬慕を深めた。自身と釈迦の生誕日を期して舍利を埋納した塔に、いわば母性の神格化である神尼像を奉安したのは、智仙に対する追善と同時に、文帝と釈迦の再生を祈念した行為ではなかったか。筆者は先に、仁寿舍利塔 111 基の建立を、国土全域に種を蒔くかのように評したが、事実、古代インドでは仏舍利は「種子 (bija)」とも呼ばれ、生命・不死・再生・豊饒多産のシンボリズムをも担った¹⁵。これが、転輪聖王の饒益にも等しい仏舎利の功德の所以であることは、再三述べてきたところである。文帝はそのようにして自らが統一した国土に繁栄をもたらし守護し、永遠に君臨しようとしたのである。全国各州の勝地に同一デザインの舍利塔が立つありさまは、まさに文帝の王権の表象にほかならない。

3. 隋唐の舍利信仰と「インド」イメージ

ところで、中国での舍利信仰には、釈迦の活動したインドとの空間・時間のギャップをどうにかして縮めようとする節が、見え隠れしている。たとえば、先に挙げた仁寿舍利塔の場合、舍利の埋納を釈迦の埋葬と受け止めたというのは、観衆の自発的な感情だけでなく、都から送られてきた舍利を各州が迎える設えについて「阿含経が説く舍利（ここでは釈迦の遺体を指す）のクシナガラ入城のときの法に依れ」と規定されていた¹⁶。具体的には、容儀を整えて宝蓋・幡・華台・像輦・仏帳や香・音楽を種々そろえ、各々香華を執り、運搬される舍利を囲んで讚唄梵音を相和すというもので、初めからインドの仏滅の聖地におけるマツラ族らの釈迦葬送を追体験しよう、という意識が認められるのである。

ちなみに、荼毘の後、仏舍利を各地へ運搬した模様については、涅槃経などのテキストではほとんど全く触れられていないにもかかわらず、造形の上では、古代インドやガンダーラでも隋唐の中国でも、魅力的な図像が少なか

図6 舎利の運搬 インド、パールフト欄楯浮彫 ニューデリー国立博物館所蔵

図7 舎利の運搬 インド、アマラーヴァティー

図8 陝西省藍田県法池寺址出土舎利石函

らず作られている。パールフトやアマラーヴァティーの欄楯彫刻などにみられる「舎利運搬」浮彫は、頭に舎利容器を載せて進む象や奏樂の行列を横長のフリーズに表わした祝祭的な図像である（図6・7）。中国の作品では、7～8世紀に制作された陝西省藍田県法池寺址出土舎利石函の浮彫が好例である。石函の四側面には仏舎利に関する四場面が刻出されており、胡服の人物たちが幔幕や宝蓋で飾られた大振りな輿を運ぶ図（図8）、山を越えて来る騎象の人物（条帛と短褶だけを身につけた南方系異民族——崑崙人の定型的図像である）を中国服の二人物が迎える図（図9）は、中国への舎利運搬を表わしたものとみられる。崑崙人が舎利を運んで来るというイメージは、西安市出土の銀製舎利容器「都管七箇国」盒にも表わされており¹⁷（図10）、貴重で珍奇な吉祥の宝物を中華世界にもたらす者が南方の異人の姿をとることは、興味深い現象である¹⁸。いずれにせよこれらの図像が意図するのは、石

図9 舍利の運搬 法池寺址出土舍利石函

図10 銀製舍利容器「都管七箇国」盒

函内の舍利がインドからもたらされた——実際には中国で誂えられたものであったとしても——正真の仏舍利だということを、示すことにあるといつてよい。

舍利運搬図にみられる晴々しい祝祭的気分は、おそらく実際の舍利運搬の道中、舍利を見ようと沿道に詰めかけた人々が共有したものだたと想像される。舍利を見る——たとえ直視できないにせよ——ことの功德を措いても、上述のような設えの行列への参加は非日常的な娯楽体験に違いなく、また、遠方から来るものを歡び迎える感情は普遍的なものである。唐代の舍利信仰に関する最大のイベントは、歴代の皇帝を熱狂させた法門寺舍利の送迎であった。¹⁹前に触れた通り、都長安から西へ約百キロの岐州法門寺の塔の地下から、30年に一度、釈迦の指骨の舍利を取り出し、都に迎え宮中で供養して送り返すという行事であるが、舍利運搬の行列は三百里の間昼夜途切れなく続いたといひ、都長安城に至ると儀仗兵と公私の樂隊が先導して練り歩いた。²⁰その朝野挙げてのあまりの熱狂ぶりに、第5回目の開帳時には硬骨

の詩人韓愈が「夷狄の」仏骨の崇拜を批判して、皇帝の不興を買い左遷されるという有名な事件が起こるが、西から運ばれて来て西の城門²¹から入京する法門寺舍利は、西方にある憧れの仏国のイメージも、中華の埒外の夷狄のイメージも、共に負ったのである。

法門寺舍利と唐代の皇帝との深い関わりを示す事例は枚挙にいとまないが、7世紀の高宗皇帝の事績に触れておきたい。まだ法門寺の舍利が注目されていなかった当時、高宗はたまたま30年一開の年に当ることを聞いて試みに祈らせたところ、奇瑞を得て大いに感激し、以後の熱狂的信仰に火をつけることとなった。このとき高宗は、「朕等身阿育王像」を造らせて舍利塔内に安置させたというのである。高宗自身と等身の阿育王像とは、仏舎利の威徳力で世界に安寧と繁栄をもたらす理想的な聖王たる阿育王の姿に、自身をなぞらえただけではない。というのは、南北朝時代以来の文献や金石史料

図11 「育王像」銘如来立像
四川省成都西安路出土

による限り、「阿育王像」といえば阿育王の肖像ではなく、阿育王が造った釈迦像を意味するからである。つまり、高宗等身の阿育王像とは、釈迦・阿育王＝転輪聖王・高宗皇帝のトリプルイメージなのである。実際に四川省成都市から「阿育王像」「育王像」という刻銘を有する6世紀後半の如来像が2点出土しており、いずれも大衣をガンダーラ風な通肩式にまとい、太い口髭を陽刻した異国的な風貌の、きわめて特徴ある像である(図11)。1世紀後の高宗等身像もこの独特の様式を踏襲していたとすれば、「インド」の王の風貌で如来の衣を着けた中国皇帝というイメージになろう。

おわりに

——中華世界の辺土意識——

高宗等身の阿育王像にみる「インド」の聖王のイメージや、舍利を運んでくる短裾一丁の崑崙人のイメージは、あくまで隋唐時代の中国における「仮想されたインド」イメージであり、仏国を意味する記号的なイメージであった。そこに、釈迦の故地への憧憬を見るか、化外に対する中華意識を見るかは、見解が分かれるところであるが、隋唐時代の仏教信仰には中華世界にありながらの辺土意識という一種矛盾した心理が、時に濃く淡く付きまとったことに、注意を払う必要がある。この時代の舍利信仰もまた、これら相反する視線が縋い交ぜられながら王権主導で未曾有の高潮に達したのであった。

しかしそれもこれも、舍利がそもそも釈迦の遺身でありながら、増殖し、分配され、遠くまで運ばれて来て、繰り返し拝見できるものだったからこそである。国家の首都の中央広場の廟にただ鎮座してただけであったとすれば、東方の辺土で仏教信仰がこれほどのひろがりを見ることはなかっただろう。

■ 註

- 1 『法苑珠林』巻第 40、舍利篇述意部（『大正新脩大藏經』巻 53、598 頁中）。
- 2 『高僧法顕伝』（『大正新脩大藏經』巻 51、859 頁上）。
- 3 『大唐西域記』巻 2（『大正新脩大藏經』巻 51、879 頁中）。
- 4 『高僧法顕伝』（『大正新脩大藏經』巻 51、858 頁下）。
- 5 この涅槃変相図中の舍利容器の形状は、胴が張った壺のようでもあるが、むしろ良く類似しているのが、ピプラーワー出土の水晶製舍利容器である。ピプラーワー出土舍利容器は、ストウパー内奥に埋納されたもので、常時公開されたわけではないが、特徴的な魚形の取っ手まで水晶で中空に作られ、透明な舍利容器の好例でもある。
- 6 『集神州三寶感通録』巻上（『大正新脩大藏經』巻 52）。
- 7 『長阿含経』巻第 4 所収『遊行経』第 2。
- 8 山田明爾「舍利信仰のひろがり」（『仏教東漸 祇園精舎から飛鳥まで』龍谷大学、

- 1991年) 134頁。
- 9 『出三藏記集』巻13 康僧会伝。
 - 10 『廣弘明集』巻17、隋安德王雄「慶舍利感応表并答」。
 - 11 小杉一雄「六朝時代仏塔に於ける舍利安置」(『中国仏教美術史の研究』新樹社、1980年)
 - 12 長岡龍作「隋唐期の舍利容器——かたちの変容と意味をめぐって」(シルクロード学研究センター課題研究報告書『中国における舍利信仰の受容と展開に関する調査研究——新疆ウイグル自治区と甘粛省を中心に——』2004年)。
 - 13 藤善眞澄「中国舍利塔縁起」(『莊嚴——飛鳥・白鳳 仏のインテリア』ちかつ飛鳥博物館平成13年度春季特別展図録、2001年、17頁)。
 - 14 『法苑珠林』巻40(『大正新脩大藏經』巻53、602頁)、『廣弘明集』巻17所引「舍利感応記」(『大正新脩大藏經』巻52、213頁下)など。
 - 15 宮治昭「ストウーパのシンボリズムとその装飾原理」(『涅槃と弥勒の図像学』吉川弘文館、1992年、40頁)。宮治昭氏によれば、舍利を蔵する仏塔の覆鉢を garbha (子宮・胎)と呼ぶこともまた生命の発生の場、豊饒多産の源泉としての仏塔のシンボリズムを示している。
 - 16 『廣弘明集』巻17所引「舍利感応記」(『大正新脩大藏經』巻52、214頁上)。
 - 17 この銀器については田中一美「都管七箇国盒の図像とその用途」(『佛教藝術』210号、1993年)が詳しい。舍利容器であったことは、中に水晶や瑪瑙粒が入っていたこと、容れ子になっていることなどから明らかである。
 - 18 この問題については、長岡龍作「仏像の意味と上代の世界観——内と外の意識を中心に」(『講座日本美術史第三巻 図像の意味』東京大学出版会、2005年)でも論じられている。
 - 19 法門寺舍利に関する文献は多数に上るが、これをめぐる一連の事象の歴史的意味については氣賀澤保規氏の研究(「中国法門寺成立をめぐる一考察」(『富山大学教養部紀要』人文・社会科学篇23-1号、1990年)、「唐法門寺咸通十四年舍利供養をめぐる一考察——あわせて法門寺「真身誌文」碑の検討」(『駿台史学』97号、1996年、など))が参照される。
 - 20 これは咸通十四年(873)懿宗の時の記事によるが、顯慶五年(660)などの開帳時でも同様の記述が見える。
 - 21 法門寺舍利は、西の開遠門から長安城内に入り、大秦寺や胡祇祠などのある西方色の

濃い街区を通り、さらに宮城に入るのも宮城の西北門である安福門から入った。懿宗は安福門上で舍利の入城を見てから、門を下りて頂礼したという。

■ 図版出典

- 図 1 『中国壁画全集敦煌 6 盛唐』(中国・天津人民美術出版社、1989 年)、図 183。
- 図 2 『シルクロード大文明展 シルクロード・仏教美術伝来の道』(奈良国立博物館、1988 年)、図 34。
- 図 3 『法門寺』(中国・陝西旅遊出版社、1994 年)、6 頁。
- 図 4 筆者作成。
- 図 5 (左) 周靈美『中国古代佛舍利莊嚴研究(原題ハングル)』(韓国、2003 年) 図 V-15。
- 図 5 (右) 長岡龍作『仏像莊嚴にあらわれる墓モチーフに関する調査研究』(平成 14 年度～平成 16 年度科学研究費補助金基盤研究(C)(2) 研究成果報告書、2005 年)、18 頁、図 8～11。
- 図 6 東京国立博物館ほか『インド古代彫刻展』(日本経済新聞社、1984 年)、図 3。
- 図 7 『世界美術大全集東洋編第 13 巻インド(1)』(小学館、2000 年)、図 115 部分。
- 図 8 『唐の女帝・則天武后とその時代展』(東京国立博物館、NHK、1998 年) 図 34。
- 図 9 同書、図 34-②。
- 図 10 『シルクロードの都 長安の秘宝』(セゾン美術館、1992 年)、図 84。
- 図 11 『文物』1998 年第 11 期、彩色挿頁 2、図 1。

(ひだ・ろみ 早稲田大学教授)