バーミヤーン大佛成立にかかわるふたつの道

桑山正進

一　罽賓を軸とする佛僧の往來……一一一
二　罽賓の所在とカラコルム西脈の道……一一六
三　行歷僧ルートの西限ナガラハーラ……一三一
四　宋雲・惠生のルート……一四四
五　ヒンドゥークシュ西足道の登場……一五八
六　交通路の變化とエフタル……一七五
七　ヒンドゥー教の擡頭と佛教……一八五
八　先王伽藍と涅槃臥素佛……一九六

ヒンドゥークシュ西翼の小盆地バーミヤーンは、巨大な立佛像、數百の石窟、そして殘る壁畫によって、名高いが、その造立年代となるといたってあいまいである。石窟の構造を分析し、分類しても、それを比較する對象がアジャンターであったり、キジルであったりでは正確を期しがたい。壁畫でも同じであり、佛像にいたってはさらに比較資料はかぎられる。雲岡のように造立についていささかでも文獻に徵證を求めることができれば上上である。バーミヤーンにはそれすらない。六二九年の冬から次の春までのころ、玄奘は梵衍那（バーミヤーナ）に一五日滯在し、二大佛立像や大涅槃像を觀たので、六二九年以前にすでにできあがっていたことくらいが、その年代について言えるすべてである。そのために、一九二〇年代はじめ、バーミヤーンがはじめて考古美術の對象になって以來、不思議な理窟がまかり通っている。ひとつの例はこうである。造立年代の基準を雲岡の大佛、正確にはいわゆる曇曜の五窟においた。「和平のはじめに師賢が死に、曇曜がかれに代った。そうしてあらためて沙門統と名づけた。……曇曜は文成帝に白す。京城の西の武州塞に石壁をほって五つの石窟を開き、

佛像をひとつずつ彫刻いたします。高いのは七〇尺、ついでは六〇尺のものを。」（『魏書』巻一一四、釋老志）。五窟は和平のはじめ、つまり四六〇年をさかのぼらない造營である。東方に大佛が出現するのは、西方にすでに大佛があったからである。バーミヤーンの大佛はしたがって四六〇年、五世紀中葉以前である。バーミヤーン大佛の衣紋は多くのガンダーラ彫刻の衣紋と同じ處理であり、ガンダーラ彫刻の盛時は二世紀ごろである。よってバーミヤーン大佛の造立は二世紀と五世紀中葉の間にはいると。周知のようにガンダーラ彫刻、とくにその佛教彫刻は、おそらく二世紀はじめに興ったのであろう。しかし佛像の衣紋の處理がきびしい時代性をもつものか、疑問である。とくにガンダーラ彫刻の場合のように類型的な彫刻は、くりかえし同じような處理がおこなわれる。また、なぜ西方に祖型がないと東に大佛が出現しないのか。頭の中でえがく佛ではなく、目に見える佛、しかもそれが人を壓するほどに巨大な佛となると、文化は西から東へといった單純な圖式ではとらえきれない。概して大佛は政治、宗教、經濟がからんだ複雜な狀況のもとに造立されるものであるかもしれない。雲岡石窟の大佛には遊牧族に出自する拓跋の、文明に對する理解の程度があらわれているのかもしれない。それぞれの場合にそれぞれの理由を見ないかぎり、巨大な、價値觀を伴った、佛像のようなたぐいは理解しにくいであろう。壁畫、石窟、そして大佛自身に比較資料がとぼしく、たとえ年代をきめる手がかりが一部にえられたとしても、どれほど巨像造立の年代に關與できるか、たよりない。だから、すこしく方向を轉換してまわりからせめ、バーミヤーンを歷史の環境の中に見、大佛造立を可能にする狀況をつかみたいと思うのである。巨像は佛教のものであるけれども、佛教思想だけで巨像は生產されない。行歷僧たちの通った道すじにまず注意したい。かれらがバーミヤーンを通ったからというのではない。まずは、通らなかったから問題なのである。そして通らなかった道をある時點から通るようになった。その道にバーミヤーンはあった。ある時點とはいつか、なぜ通ることになったのか、そこが問題である。

一　罽賓を軸とする佛僧の往來

中國佛教史のなかで、四、五世紀が果した役割は多岐にわたって大きい。そのうちのひとつが、中國へ來住し、あるいは中國から巡錫した佛僧の動きである。時代の移り變りのなかでそれをみると、いちじるしくはっきりしてくる。後漢から三國にかけて、つまり三世紀前半までの時代、中國の西域求法僧はいない。もっぱら西方の佛僧が一方的に流入した。西方から來住した佛僧のうち、安息、康居、月支の出身といわれ、また龜茲の出身であったひとは一二人。天竺出身者は七人である。安世高とか安玄のように姓名の頭に附いた「安」を出身地とふつう見るけれども、「安」たる出身地で佛教がすでにさかんであったとは必ずしも斷定はできない。そのような早い時代の佛教を語る遺物も遺構も安息（アルシャク＝パルティア）の土地にはないからである。どこか別處で佛教を知って中國に渡ったにちがいない。「康」とてそうである。『六度集經』九巻を吳の孫權のときに譯した康僧會は、祖先が康居の人であったが、代代天竺に住み、天竺沙門康僧會といわれた（『出三藏記集』巻一・巻一三、『高僧傳』巻一）。支謙は大月氏人で、漢の靈帝代に國人數百をひきいて歸化したというが、トハーリスターンから多勢でやってきたというのではなかろう（『出三藏記集』巻一三他）。竺法護のように、代代燉煌郡に住んでいた月支人とみた方が理解しやすい。そしてかれの場合も、頭に「竺」がついているのに月氏人である。安息といい、康居といい、月支といっても、そこで佛教を學んだのではなく、多分パミールより東か、インドのとば口、北西インドあたりで學んだ雰圍氣である。だからかれらがもたらした典籍というものもガンダーリーとか、あるいはパミール以東のことばになおされていたものが多かったかもしれない。

西晉、つまり三世紀後半から四世紀はじめになると、はじめて穎川のひと朱士行が雍州から流沙をわたりホタンまで行

った。魏の甘露五年（二六〇）のことである。弗如檀にもちかえらせた「梵書」から無羅義と竺叔蘭は譯して『放光般若經』をまとめた（『高僧傳』巻四）。ホタンから東の、タクラマカン南緣は、北緣にくらべてはるかに早い時代の佛教寺院迹がスタインによってあかるみに出ている。朱士行がクチャではなく、ホタン方面に出かけて行ったのも不思議でないばかりか、早い時代に南緣に佛教がまず入ったことを示している。

そのあと四世紀から五世紀にかけて、それまでとはまったくちがった狀況があらわれた。東晉時代、インド出身僧は一八人にのぼった。以前の倍以上の數である。これに呼應するように、中國から、ホタンとかクチャではなく、まっすぐインドをめざすひとが激增して、四六人という數にのぼった。康居とか月支とかいわれるひとは八人に減った。中央アジアにかかわる佛僧の數と、インド出身僧の數とは完全に逆轉したのである。南朝宋になると、中國の巡歷僧は五〇人に達した。對する北朝では、一六人がインドをめざし、一二人がインドから來住した。中央アジアにかかわるひとはほぼ居なくなった。南齊・梁・陳では全般に動きは小さい。パラマールタを含む四人がインド・南海から入り、中央アジアからは三人。インドへむかった中國僧はいない。このように、三世紀より古くには、中央アジア出身僧が中國に流入した時代、四、五世紀は、一變して中國とインド、とくに北インド間を佛僧が直接動いた時代であり、その動きは前代とくらべものにならない規模をもった時代である。

この畫期の時代にインドから陸路で中國へむかい、中國からインドへいったひとたちの過半數が、なんらかの形で北西インドの「罽賓」にかかわっていた。罽賓に生をうけたひとがとりわけ多い。インドのどこからか罽賓に來て、そこで佛教を深めたひともすくなくない。一方、中國の巡錫僧も罽賓をめざしていたふしがある。そこから中インドの釋迦の遺迹を巡禮しに行くことは自然であり、多かった。しかし、罽賓以外で、インド佛教の教學を學んだことをあからさまにした記述はかれらの傳記のなかにまず見ないといってよい。罽賓が當時のインド佛教の一大中心地となっていたことを傳える

のである。たとえば佛圖澄である。ペリオはブッダダーナと復原し（*BEFEO*, III, p. 100）、A＝ライトは成案のないままこれを疑うが（Fo-t'u-têng: A Biography, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 11, Nos. 3-4, 1948, p. 332）、佛圖澄は罽賓に二度いき、東晉の懷帝永嘉四年（三一〇）に洛陽に入ったという。だから三一〇年以前に罽賓に居たことになる。また、鳩摩羅什（クマーラジーヴァ）は七歲でクチャに出家し、九歲で母とともに辛頭河（シンドゥ）をわたって罽賓に行った。罽賓王のいとこ槃頭達多（バンドゥダッタ）に遇って、雜藏の中阿含・長阿含四萬言を受け、師に神俊をたたえられた。名聲は王にきこえ、外道を論破してますます王に敬せられ、日ごと鵝腊一雙・粳米麪各三斗・酥六升をうけるに至り、大德五人・沙彌一〇人をあてがわれた。一二歲で母とクチャへかえるとき、月氏北山を通り、沙勒（カーシュガル）で一年停留し、溫宿でクチャ王白純の出迎えをうけた。月氏北山では羅漢の豫言をうける。羅什三五歲までに破戒せずば、この子大いに佛法を興すであろうと。三五歲破戒が事實だからこそこの豫言ばなしがつくられたと塚本善隆は考えた（『肇論研究』、一九五四、一三〇―一三四頁）。破戒は呂光がかれを捕捉した三八四年である。よってその生年は三五〇年ときまった。これによるならば、羅什が罽賓に遊學したのは三五八年と三六一年の間である。クチャからインドへ佛教の勉強をしにいくなら、目的地は罽賓であったわけである。

佛陀耶舍（ブッダヤシャス）は實に罽賓の生まれである。一三歲で出家、二七歲で具足戒をうけ、それから沙勒へいった。そこで鳩摩羅什が罽賓から歸るのに出會い、彼におしえた。のちクチャへいったヤシャスは、クマーラジーヴァが姑藏につれさられていたことを知って、そこへ急いだ。既に長安へ移っていったクマーラジーヴァは後秦の姚興に建言して、ヤシャスを招致し譯經することをすすめ、ついにヤシャスは長安でクマーラジーヴァと會った。『十住經』を共譯し、後秦の弘始一二年（四一〇）に『四分律』四四卷、『長阿含』も譯出した。ヤシャスはのち罽賓に歸り、『虛空藏經』一卷を商人に托し、涼州の諸僧に傳えた。ヤシャスの生卒年次はあきらかでない。年代をあかした一點は先の四一〇年だけである。ただしヤシャスはカーシュガルで罽賓から歸國途上のクマーラジーヴァにあっている。だから三六一年以前にヤシャスが罽賓に居たこと

がわかる。佛陀跋陀羅（ブッダバドラ）の家は、ふつうカピラヴァストゥの音寫という迦維羅衛であったが、祖父達摩提婆（ダルマデーヴァ）が北天竺へ商旅し、そのままそこにとどまったから、バドラ自身は北天竺の那呵利（梨）城に生をうけた（『出三藏記集』巻一四、『高僧傳』巻二）。禪律で名高く、同學の僧伽達多（サンガダッタ）と常に罽賓に遊び、大禪師佛大先に就學した。ちょうど時代は法顯や智嚴がインドを訪れたときに當っていた。智嚴は罽賓の摩天陀羅精舍に入り、佛馱先（佛大先）比丘に禪法をうけ、三年たった。中國に法を弘める適切な人を求め、ブッダバドラが衆人に推された。バドラと智嚴は同門であった。智嚴とバドラは「遂に共に東行し、是に於て沙を踰え、險を越え、關中より達し、（智嚴）は常に跋陀（ブッダバドラ）に依り隨い、長安大寺に止（とど）る」（大正五〇、三三九b）。ブッダバドラの傳記では、「歩いたり馬をはせたりして三年、あつささむさの中をくぐり、とうにパミールもこえ、路上に六つの國々を經過した。國々の王はかれが遠く法を宣べるのをうやまって、みな心を傾けて布施したすけてくれた。交趾に至ったので船に乘り……」とあり、一旦パミール（葱嶺）をこえた人が交趾にいたるというのは考えがたい（大正五〇、三三四c。大正五五、一〇三c。『大正新脩大藏經』を略して「大正」とした。以下同じ）。『高僧傳』『出三藏記集』ともにブッダバドラは宋の元嘉六年（四二九）に七一歳で卒したという。三五九年のうまれで、出家一七歳は三七五年。法顯は三九九年に長安をたち、張掖で智嚴一行にあった。智嚴グループの寶雲・僧景はガンダーラまで法顯たちと行っている。『法顯傳』に智嚴の名は張掖であらわれるだけだが、ガンダーラではいっしょになったかもしれない。そうすると四〇〇年代はじめにガンダーラから智嚴はブッダバドラと中國へかえったことになる。バドラが罽賓に居たのは四世紀の後半から五世紀のはじめである。バドラは長安でクマーラジーヴァにもあい、また南を指して廬山で慧遠にもあった。

曇摩讖（ダルマラクシャ）は中天竺出身であった。多分そこで、白頭禪師なる人から樹皮涅槃經を授かり、大乘に眼が開き、それから罽賓に行った。大涅槃經前分一〇巻と菩薩戒經・菩薩戒本などをそこへもたらしたが、小乘を學んで涅槃を信じなかったから、クチャへ行った。しばらくして姑藏へわたった（『高僧傳』巻二）。かれが涅槃經を譯したのは、北涼の玄始三年（四一四）か

ら一〇年（四三一）までの間であった（大正五〇、三三六b）。罽賓にいたのは四一四年以前としかいいようがない。卑摩羅叉（ビーマラクシャ）は罽賓の出身である。そこからクチャへいき、クマーラジーヴァに律をおしえ、ブッダヤシャスと同じようにのちにクマーラジーヴァと長安であった。弘始八年という。四〇六年。四世紀後半に罽賓に居たのである。曇摩密多（ダルマミッタ）も罽賓の人。七歳で出家。罽賓には聖達多く、しばしば明師にあってひろく群經を學び、禪法を特に深めた。わかい時から遊方宣化を志し、諸國歴遊してクチャに行き、クチャ王に敬せられたが、敦煌にいき、造寺して、また涼州にいき、宋の元嘉元年（四二四）に蜀にいたり、荊州から建業に入り、中興寺にやどった。元嘉一九年八七歳で示寂しているから、生年は三五六年。やはり四世紀後半に罽賓で學んだ人である（大正五〇、三四二c―三四三a）。このほかに罽賓から中國に來住した佛僧に、僧伽跋澄（サンガバッタ）、僧伽提婆（サンガデーヴァ）、弗若多羅（プニャーターラ）がいる。サンガバッタは、アビダルマヴィバーシャにぬきんで、前秦の建元一七年（三八一）に關中に入り、長安にあって道安、曇摩難提（ダルマナンディ）、佛圖羅刹（ブッダラクシャ）らとともに譯業にたづさわった。サンガデーヴァはとくに阿毘曇心論を善くし、前秦の建元中（三六五―三八四）に長安に入り、のち慧遠の要請で東晉の太元中（三七六―三九六）に心論等を譯した。プニャーターラは十誦律に精通し、後秦の弘始中（三九九―四一五）に關中に入り、姚興にも上賓の禮遇をうけ、クマーラジーヴァもかれの戒律を範とした。弘始六年（四〇四）に義學の僧數百人を長安中寺にあつめ、十誦律を譯し、クマーラジーヴァが譯文をつくったが、三分の二のところで病沒してしまった。

ここに列擧した中國來住のインド出身僧は、譯經に從事したことで記錄にとどまったひとたちである。かれらは罽賓にうまれ、あるいは罽賓に至り、そこで就學することによって各分野に精通したひとたちであった。罽賓を出發したかれらはどのような經路をたどって中國へ到達したか。すべての場合があきらかになっているのではない。しかし、クマーラジーヴァのようにクチャ出身のひとが罽賓にわざわざ行き、再びクチャにかえったように、罽賓とクチャとはつよくつながっていた。そしてそれらをむすぶ線上に、沙勒（カーシュガル）が位置していた。佛陀耶舍、曇無讖、卑摩羅叉、曇摩密

多らの行動は、そのことを示している。すなわち、罽賓、沙勒、龜茲、そして中國というポイントが考えられるのである。かくも多くの佛僧の出發の基點となり、また、インド佛教の中心と目される罽賓とはどこか。

二　罽賓の所在とカラコルム西脈の道

罽賓の地理上の位置は從來論議が喧しい。パミール以南にあることはみな一致した見解である。しかし、あるいはカーブル河下流域、あるいは、ガンダーラ、あるいはカーシュミーラと、時代によって中國側の理解がうごいたという。シルヴァン＝レヴィは前世紀末すでに罽賓に注目し、隋唐に罽賓といえばカーピシーであるといった(*JA* 1895, 1896, 1897)。これを受けた白鳥庫吉は、漢魏にはカーブル河下流域、とくにガンダーラ、東晉六朝にはカーシュミーラ、隋唐にはカーピシーをさしたといった(東洋學報七ー一、一九一七)。ルチアーノ＝ペテクは、佛教側と非佛教側とで理解がことなっていて、佛教側は首尾一貫玄奘までカーシュミーラと見、宋雲・惠生の行歷をきっかけに佛教側の理解が官撰の史書にとりいれられたと見た(*Serie Orientale Roma* II, 1960)。プリーブランクは音韻のうえからカーシュミーラの音寫以外に考えられないとする立場である(*Asia Major* IX, 1963)。たしかに『法顯傳』は、僧韶一人がいった先は罽賓、法顯たちがいったのはガンダーラとしている(大正五一、八五七c)。『洛陽伽藍記』巻五もまた罽賓と乾陀羅とをつかいわけている。乾陀羅を牛耳ったエフタルのテギンが境を爭っていたのは罽賓である。カーシュミーラとガンダーラは區別されている。そこで、從來の諸論は南北朝時代に罽賓とあれば例外なくカーシュミーラだとして疑わなかった。そうすると、上のようにあまたの佛僧がかれらの基軸としたインド佛教の中心はカーシュミーラということになる。カーシュミーラはそんなにも佛教のさかんな場所であったのか。いま佛教にかかわる書物は罽賓とあれば例外なくカーシュミーラとし、ガンダーラとしているものを聞かない。

それには理由があるらしい。たとえば、西晉安法欽譯の『阿育王傳』に對應する Divyâvadāna では、罽賓に相當する原語は Kāśmīrapura である。また、眞諦譯『阿毘達磨倶舍釋論』ではカーシュミーラを罽賓と譯し、玄奘譯『阿毘達磨倶舍論』では迦濕彌羅となっている。という工合に、經典の飜譯でははっきりカーシュミーラを罽賓としているからである（榎本文雄「阿含經典の成立」『東洋學術研究』二三-一、一九八四、九六-九七頁）。だから佛教にかかわるひとはいまでもこれをうけて罽賓はカーシュミーラだという理解なのである。しかし、これは譯經の際にサンスクリトやパーリでカーシュミーラと原典にあり、あるいはプラクリトでカムヒーラ、カサミーラなどとあったら、罽賓（*kiad-pien, kiäi°-°pien—水谷眞成譯『大唐西域記』、kiei/-pyin←kā(t)s-pīn（(pên)=*kaspir—プリーブランク Asia Major, IX, 1963）とするというとりきめがあったことに基づく。譯經用語として確定していたとしても、これを他に轉用した場合はその埒外である。むかしのことは無下に責めるわけにはいかない。しかし、いまもなおそっくりそれを頭から信じこんで罽賓とあればなんでもカーシュミーラとすることは毛頭ないのである。五世紀の佛教の重大な據點がカーシュミーラ、いまのスリナーガルの盆地にあり、かくも多勢の佛僧が動いた場所であるなら、そこには佛教寺院も林立していたであろう。だが、今殘る寺院迹はみな七世紀から八世紀のものばかりである。六世紀以前として知られるものはいたって小規模のハルワーン寺迹しかない。そのようなところが罽賓であるはずがない。

それならば、罽賓、少くとも上にあげたひとたちがかかわった範圍、經錄や傳記における罽賓とはどこか。すでにブッダバドラと智嚴とのかかわりにおいて豫言したけれども、もう少しくわしく定めるとっかかりは、四天王奉鉢譚中の特殊な「佛鉢」である。五世紀はじめに法顯はインド各地をめぐった末、スリランカまで足をのばした。そこでマヒーシャーサカ部の戒律の原典を得て帶歸する。未譯のままであったのを、宋の景平元年（四二三）に海路揚州に至った罽賓出身の佛馱什が建康の龍光寺で譯して、『五分律』三四卷とした（大正五〇、三三九a）。その中にシャカの奇迹譚がある。「佛は結跏

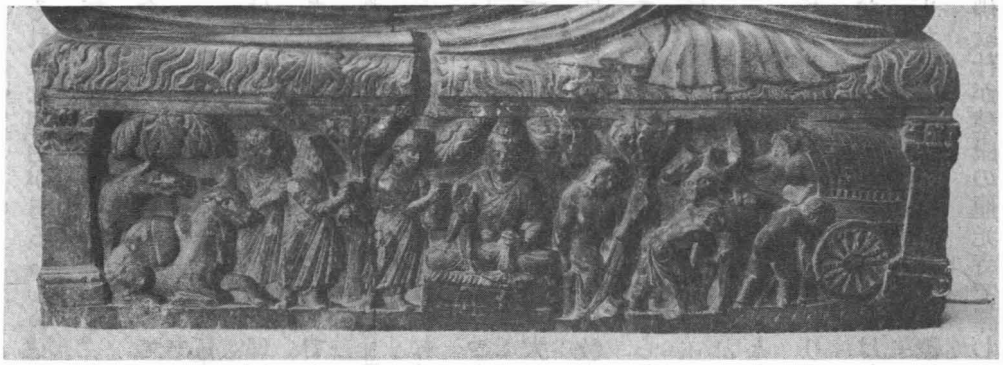

圖1　二商主が麨蜜を供養する（苦行釋迦像臺座浮彫，ペシャーワル博物館）

趺坐すること七日。解脫の樂をうけて七日をすごしたのち、この三昧から起ってあたりを靜かに思索しつつ歩いていた。そこへ五百人の商人が五百の乘りものにのって通りかかった。商人のなかには、前世に善業をつんだトリプシャ（提謂）とバーリカ（波利）なる二巨商がいた。神は二人に佛へ食を獻じさせようとして神力で車馬をとめた。みな驚き、四方の神に祈った。神は麨蜜を奉れと虛空からよばわった。二人はともに佛前に進み、佛足を頂戴して麨蜜を奉上した（圖1）。過去諸佛はこのようなときはみな鉢で受け、未來諸佛もまたかくするであろうと思った佛は、自分も鉢で受けようと思う。四天王はその佛心を知り、おのおの一鉢ずつ、自然香の淨い石の鉢を取って佛にささげた。佛は、一天王だけから受ければ他の三天王の心をくまぬことになると氣遣い、四天王からことごとく四つの鉢をうけ、左のたなごころに四鉢を重ね、右手で按じ、合わせて一つの鉢とし、二商人の麨蜜をうけたのである」（大正二二、一〇三a）。

呉の黃武元年から建興にかけて（二二二―二五三）、支謙が譯したという『太子瑞應本起經』にもこのはなしがある（大正三、四七九a-b）。「佛が意を定めて七日、不動不搖でいたとき、樹神は、佛があらたに道を得て七日快坐しているのにまだ食を獻じる者とていない、人を求めて飯を奉上させねばならぬと思う。そのときたまたま五百人の商人が山から出て、そこを通り過ぎようとしたが、車をつないでいた牛がみなつづいて進めない。中にトリプシャとバーリカという二大人がいた。怖れてほかの多勢

と樹神をおがみ、どうか行かせてくださいと。神はかがやく姿をあらわして言うには、いま世に佛が出現したもうた。この優留國の尼連禪河のほとりにいらっしゃる。食をさしあげるものがまだおらぬ。なんじら幸にして善意あり、食を獻じたなら、かならず後に大福があろうぞと。商人は佛の名を聞き、みな喜んで言った。佛とはさぞや並びなく尊いお方だろう。天神がうやまうのだから、そこここにいる人とはわけがちがうにちがいないと。そこで麨と蜜をこねあわせ、二人して樹のもとへ行き、稽首して佛にたてまつった。むかしの諸佛は人施をうけるとききまってみな鉢をもった。外道の人のように手で食をうけるのはよろしくない、と佛はおおもいになった。四天王は佛がいま鉢をお使いになるとはるかに知って、ひとが臂を屈伸するようなはなはだ短い時のうちに頗那(ビナタカ)山上にいたり、念ずると石中から自然に四つの鉢がでてきた。四天王は各々一鉢を取ってかえり、佛にたてまつり、願わくば商人に大福を得しめんと。佛は一鉢をとれば三人の意をくまないと慮り、ことごとく四鉢をうけ、累ねて左の手中におき、右手でこれをなで、合わせて一鉢にし、四鉢をあわせた證據に四つの際をあらわした」。

また、『普曜經』にもある。『普曜經』は法護(ダルマバーラ)の譯である。かれは敦煌郡に代代いたひとであるが、師にしたがって諸國を歷遊し、數十ケ國語の古訓音義字體に通曉して大いに胡本をもちかえり、敦煌から長安にいたる路次に傳譯した。『普曜經』もそのなかのひとつであるという。法護は西晉の武帝末を以て深山に隱居したというから、それは二九〇年ころのこと。譯經はそれ以前に成るものである（大正五〇、三二六c）。はなしは商人奉麨品ないし四天王上鉢品として特出されている（大正三、五二六b-c）。筋は上と同じであるが、四天王は頗那山上で四枚の青石の鉢をえて中食をしようとしていたとき照明と名づける天子がその鉢をもっていって奉れと言ったことになっている。提頭賴王、毘留勒王、毘留羅叉王、毘沙門といった四天王の固有名詞をあげ、この順序で奉上し、佛は鉢を受け終って左の手中に累ね、右手で上をなでてひとつの鉢にし、四際を現ぜしめたという（圖2）。

圖2　四天王奉鉢（ストゥーパ胴部浮彫，ラーホール博物館）

『大唐西域記』巻八摩掲陀國の條で玄奘はこのはなしをのせる。四天王は四方より來て、まず金鉢を奉上するが、佛は受けない。銀鉢を奉上しても受けない。頗胝の鉢、瑠璃の鉢、馬腦、車渠、眞珠とそれぞれ次第に奉上するがみな受けない。しまいに紺青のまばゆい石鉢をたてまつったとき、すでにあれこれ受けなかったからこの鉢は受け、順次に重ね、なでてひとつの鉢にした。だから外側には四際があるのだとしている。玄奘はまさかこのはなしをボドガヤあたりで聞いたわけではなく、歸國ののち『大唐西域記』編纂に際してどこからか引いたのであろうが、出典はあきらかでない。

これら四つの異なった出典や話の内容から說話の新古を考えるのは、いま問題ではない。問題にするのは、『大唐西域記』にこのはなしをのせて、この奇迹を記念したストゥーパが實際にあったけれども、鉢そのものをまつったという場所もストゥーパもそこに見えないことである。四天王奉鉢がそこで起きたのに、二長者が麨蜜を獻じた場所とか、四天王が鉢をたてまつった場所といった、目に見えないものを記念しはしたが、鉢自身をまつったためしはなかったのである。シ

ヤカの本地である中インドの風土は、こういった目に見えないものをストゥーパという形でつねに憶念すべきものとして恆久化しようとしている。鉢という目で見える、手でふれることができる具體は、中インドではまつらるるべくもなかった。鉢は中インド以外の土地で信仰をあつめていたのである。中インドとは環境がまったくことなった土地である。そのことは次の說話に關連している。

北インドの小月氏王が中インドを攻め圍んだ。中インド王は小月氏王の望むものを與えて和戰しようとした。小月氏王の要求は、はじめ三億金であった。中インド王にはそんな大金はない。これを知った小月氏王は、佛鉢と辯才比丘（馬鳴）とをそれぞれ一億金に見立てて要求した。中インド王は賴りとする辯才比丘にこれをはかった。王がこの二大重寶を手放さないのは佛法弘通を阻むもの、目前を考えず遠大を計るべきだと。王はその言にしたがい、二大重寶を與えてしまった。小月氏王はこれらをたづさえて本國に歸った。北インドで馬鳴はその言葉通り佛法を弘め、群生を導利したという（『馬鳴菩薩傳』、大正五〇、一八三c以下）。『付法藏因緣傳』にも同樣のはなしがある。そこでは小月氏王のかわりに月氏國王、名は栴檀劒昵吒王。つまりカニシュカ王がパータリプトラをせめたとき、九億金を要求したという。パータリプトラの王がさしだしたのは、馬鳴と佛鉢と慈心鷄。おのおのを三億金相當としている。カニシュカ王は大喜びでそれらを受けとって歸還した（大正五〇、三二五b）。さらに法顯も佛鉢のはなしをスリランカで聽いた。佛鉢はもともとヴァイシャーリーにあったという。佛鉢のもとあった場所を中インドといい、パータリプトラといい、ヴァイシャーリーという。四天王が鉢をたてまつったシャカ成道の土地とはちがっている。佛鉢が實在してそこここに移動したことを言っているのであろうか。そうではない。中インド、しかもシャカが實際に活躍した土地であるなら、實はどこでもよかった。シャカの本地でシャカが用いたそのものが北インドになぜ當時あるのか、あるいはカニシュカに深いかかわりのある土地に當時なぜあったのか。その緣起が必要であった。歷史上のシャカが活躍したことのない土地に佛教が興起したとき、シャカ所用のものがな

ぜそこにあるのか、その理由づけが必要だったのである。『付法藏因緣傳』や『馬鳴菩薩傳』のはなしは、大月氏王カニシュカとか小月氏王が戰利品のひとつとして佛鉢を本地からもちかえったから、そこにあるという理窟である。そしてこの場合、佛鉢が馬鳴とセットになって佛法興隆の象徵となっていたことはいうまでもない。それなら佛鉢はもってこられてどこにあったのか。そしてはなしどおりに中インド出來のものであったのかという問題になる。

佛鉢は罽賓に實在したのである。智猛が見た。曇無竭（法勇）が見た。慧覽も見たし、道普も見たのである。智猛は、後秦の弘始六年（四〇四）に長安を出發した。涼州から陽關を出、流沙に入って鄯善、クチャ、タクラマカンを南渡してホタンに行き、ホタンから西南のかた二千里ではじめて葱嶺を登り、伴一四人のうち九人がここから退きかえり、五人がさらに一七〇〇里進んで波倫（ボロル）國に至り、そこで竺道嵩という人が死んだので四人となった。それから雪山を渡って辛頭河を渡渉し、罽賓國に到達した。「智猛は先に奇沙國で佛の文石の唾壺を見、またこの國で佛鉢を見た。佛鉢は紫紺に光かがやき、四つの際がくっきりとしていた。智猛は、花や香で佛鉢を供養し、頂戴し發願した。佛鉢がもし私の心に感應してくれるのなら、どうか輕くなったり重くなったりしてくれ。」重さが增してきたから、とてももち上げていられず、案におろそうとしてこんどは重さが減る方にまわった。このことを彼の道心の然らしむところだとしている（『高僧傳』卷三、大正五〇、三四三b）。高麗本『出三藏記集』は佛鉢の「四邊が燦然としていた」とし、その宋元明各本は「四際が盡然としていた」とする。『高僧傳』の宋元明本は「四際晝然」となっていて、これに從うことをいま是とする。このことは智猛の見た佛鉢がまさしく四天王奉鉢の鉢であり、この說話にもとづいた佛鉢が罽賓にあったことを示している。智猛は四〇四年をそう下らない時點で見たのである。

智猛のつぎに見たのは曇無竭であった。かれは法顯たちが佛國へ自らわたったことを嘗て聞き、宋の永初元年（四二〇）に、同志僧猛・曇朗などというひとたち二五人をあつめ、幡蓋供養の具をたづさえ、吐谷渾から流沙を經て高昌郡へ行き、

クチャ、カーシュガルの諸地を通り、葱嶺に達した。それから雪山をわたって罽賓に至ったのである。雪山から罽賓までのありさまが具體的にのべてある。「下に大江あり、流水の急であること箭のようであった。東西兩山の脇に索をつないで橋をつくっていた。一〇人がひとかたまりとなって向う岸に渡りおえると、煙をあげて渡ったことを示し、次に渡る人はそれを見て渡り終ったことを知り、そこではじめて渡ることができるのである。もし永い間煙を見なければ、暴風がつり橋を吹いて人が川へ落ちたことを知る。行くこと三日をすぎてまた大雪山を過る。きり立った崖面があって足をおく場もない。そこで石壁に古い杙孔があって、あちこち對になっている。その四杙をとってのぼる。先ず下の杙を拔いて手で上の杙によじ、これをくりかえしてよじのぼる。なんにちも經てこういうところを通過した。平地にいたってみなが來るのをまち人數をかぞえると、同侶一二人を失っていた。進んで罽賓國に至り、佛鉢を禮拜して停ること一年あまり。梵書梵語を學び、求めて觀世音受記經の梵文一部を得た（大正五〇、三三八b-c）。曇無竭は四二〇年以後さほど時を經ずして罽賓で佛鉢を見たことになる。

慧覽も同じである。「かつて西域に遊び、佛鉢を頂戴し、仍て罽賓國において達摩比丘に從って禪要を諮受した」という。「その歸途に河南吐谷渾の慕延の世子瓊に敬重され」、宋の大明年間（四五七—四六四）に六〇餘歲で死んだ（大正五〇、三九九a）。慕延は宋の元嘉一六年（四三九）に河南王に封ぜられ、この時慕延の嫡子瑒は河南王世子と認められた（『宋書』卷九六、鮮卑吐谷渾傳）。慧覽が罽賓に居た年代の下限は四三九年である。

道普も罽賓で佛鉢を見た。すなわち曇無讖の譯した涅槃經原典は完本ではなかった。それでも元嘉中（四二四—四五三）には建業に傳わったが、慧覽はその後分を求めんとして太祖に啓し、沙門道普、書吏一〇人らをグループとし、資給をあおいで西域求經を願い出た。この道普という人は高昌のひとで以前に「尊影を供養し、佛鉢を頂戴し、四塔・道樹・足迹・形像をまのあたりに見、梵書をよくし、諸語を備え、異域に遊履したひとであった」。足迹はどこにもあり、形像はウ

ダヤーナ王の佛模刻かもしれないが、道樹は成道の樹、すなわちボドガヤに行ったことを示す。四塔はスワートの割肉貿鴿處塔、ガンダーラの以眼施人處塔、タキシラの以頭施人處塔・投身飼餓虎處塔、尊影はナガラハーラの佛影である。道普は五世紀前半かそれより前にナガラハーラなど北西インドに行き、こういったところを巡拜し、また罽賓にて佛鉢を頂戴していたのである（大正五〇、三三七a-b）。かれの遊履には別に大傳があったというが、『隋書』經籍志にはすでに見えない。

右は問題の佛鉢が罽賓に實在したことを證するものであるが、この罽賓がガンダーラであってカーシュミーラでないことを示すのは、法顯その人である。

四天王が佛に奉上したという特別の佛鉢はガンダーラの主要都邑プルシャプラにまつられていた。「佛鉢はすなわちこの國にある。昔、月氏王は大いに軍勢を興して來ってこの國を伐ち、佛鉢を奪取しようと思った。すでにこの國を征服しおわり、月氏王は篤く佛法を信じていたので鉢を持ち去ろうとし、ことさらに供養を興した。三寶を供養しおわって、大象を飾りたて、その上に鉢をおいたが、象は地に伏して進むことができない。あらためて四輪の車をつくり、鉢をのせ、八頭の象でいっしょに引かせたが、進めない。王は鉢に與る緣がまだやって來ていないことを知って、自ら深くはじなげき、その場所に塔と僧伽藍をたて、鎭守する人をおいて種種供養した。（そこは）七百人あまりの僧を收容できる。日が中天にのぼらんとすると、衆僧は鉢を出し、俗人等と種種供養し、そうしたのちに中食とする。暮方の燒香の時になるとまた同じようにする。（佛鉢は）二斗ほどを容れることができ、いろいろな色がまじっているが黑が多く、四つの際はくっきりとしている。厚さは二分ほどで、はなはだ光澤がある。貧者がわずかばかりの華を中に投げるといっぱいになるが大金持がいて多くの華で供養しようとしても、まさにそれが百千萬斛であってもついに滿すことはできない」（大正五一、八五八b-c）。足立喜六（『法顯傳』、一九四〇、三七九頁以下）は、法顯の夏坐の年次を考え、長安出發弘始元年（三九九）を基準に、

弗樓沙(プルシャプラ)國滯在を烏萇(ウッディヤーナ)國夏坐の元興元年（四〇二）と羅夷(ローヒー)國夏坐の同二年（四〇三）との間においた。法顯は、烏萇で夏坐してから南下して宿呵多(スワート)へいき、東へ下って揵陀衛(ガンダーラ)國へ行き、東へ進んで竺刹尸羅(タクシャシーラ)へ行った。また揵陀衛から南行して弗樓沙へ行き、ここで佛鉢を禮拜して西の那竭の醯羅城へ至ったのである。那竭からは南へ小雪山(スヒンガール)をこえて羅夷に到達した。那竭では冬三月をすごしたから、弗樓沙滯在は元興元年の夏三月以後、秋の滯在である。四〇二年後半にはじめて佛鉢をみたのである。法顯・智猛・曇無竭・慧覽・道普らは、みな五世後前半の限られた時間の中でひとしく佛鉢を見た。法顯はプルシャプラで見、智猛以下は罽賓で見たが、兩人ともに四際あきらかな佛鉢であり、また「雜色而黑多」、ないし「光色紫紺」と、表現するところは異なっているが、つまるところ同一物を見たのである。そうすれば、智猛以下がカーシュミーラで見、法顯たちだけがガンダーラ（プルシャプラ）で見たとはとうてい解せないのである。

『水經注』卷二は、「佛鉢は青玉であり、二斗ばかりを受け、かの國はこれを寶とし……」とのべ、佛圖澄によるとしている。一方、『藝文類聚』卷七三は、「『西域傳』に曰く」とし、その『西域傳』は『諸國志』なる書物から引用したとして、右の『水經注』引の佛圖澄の傳えるとする文と同文をのせている。『太平御覽』卷七五九は、それをそのまま『西域諸國志』から引用したとしている。『諸國志』ないし『西域諸國志』が佛圖澄の手によったかどうかは別にしても、佛鉢が青玉である點、そして『藝文類聚』では「佛鉢が乾陀越(ガンダーラ)國に在る」とする點、法顯らの記述とよく通じている。もし佛圖澄によったことが正しいならば、かれは晉の懷帝の永嘉四年（三一〇）に洛陽に來た人といわれ（大正五〇、三八三b）、四世紀のごくはじめか、三世紀にはすでにガンダーラで青玉の佛鉢を見ていたことになる。

また「道人竺法維の説くところを按ずるに」として次のように『水經注』卷二はいう。「佛鉢は大月支の國に在る。高さは三十丈、七層の浮圖をたて、鉢はその第二層におき、金のいと・金のくさりを鉢にかけてある。鉢は青い石でできている」。「佛の足迹ひとつが鉢といっしょのところにあり、國王、臣、民はだれもみな梵香・七寶・璧玉を持って塔や足迹

に供養している。佛牙、袈裟、頂相、舍利はことごとく弗樓沙國にある」。『藝文類聚』巻七三は、支僧載なる人の『外國事』から引用して、「佛鉢は大月氏の國にあり、この國は佛律婆（娑）越國と名づける。天の子の都の意である。浮圖をたてている。浮圖の高さは四丈七層。四周の壁の内側に金銀の佛像がある。像はみな人と同じ高さである。鉢はその中央におく。第二層上にある。金糸をつくって鉢にからませ、くさりを鉢にかけてある。鉢は石である。その色は青である」と。竺法維は『高僧傳』巻三道普傳のうしろに、釋僧表と佛國にいった人だとあり（大正五〇、三三七b）、宋のひとかもしれない。支僧載はどんなひとかまったくわからない。しかし、支僧載・竺法維言うところの佛鉢に關する情報がほぼ一致していることは確かである。大月氏の國のプルシャプラにあり、浮圖とよばれる重層建築の第二層中央に安置され、金糸・金鎖でかざられ、また室の四周には佛像がおかれていたことになる。法顯は、プルシャプラで、月氏王が動かせなかったところに佛鉢安置處がつくられ、塔と僧伽藍とがあったとしている。七百僧も收容できる大寺であったのである。しかし法顯は塔内にあったとは明言していない。法顯や竺法維や支僧載のいう佛鉢がガンダーラのプルシャプラにあったことを傍證するのは玄奘である。そのことをかれは『大唐西域記』巻二健駄邏國のところであきらかにしている。健駄邏の大都城は布路沙布邏で、周四〇里もある大城であった。「その城内の北東にとある故い建物の土臺がある。それはむかしの、佛鉢の寶臺である」（王城内北東有一故基。昔佛鉢之寶臺也。）と。

塔内にあったかどうか、それはわからないまでも、佛鉢がどんな工合にまつられていたかを傳えるものがある。それはガンダーラの佛寺をかざった多くの浮彫りの中にみえる。四點がいまラーホールの中央博物館にある。ひとつはストゥーパ正面を飾った破風の一部に浮彫りされたものである。破風は、アーチ型に三段に仕切り、最上段の中心に佛鉢とその供養者を描いている。刳り型の脚をつけ、布で飾った臺座の上に佛鉢はのっている。座ぶとんをしている。臺座は上に天蓋を支柱でうけている（圖3）。カラマール山出土の佛立像（博物館番號一二七）の臺座前面に、左右を壁柱形で區切った中央

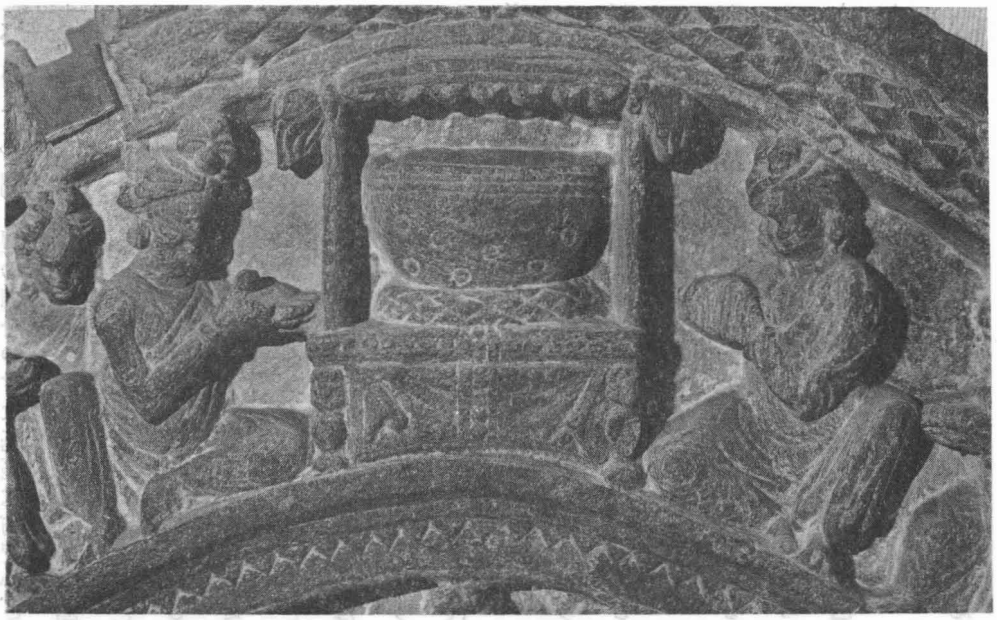

圖3　佛鉢禮拜（ストゥーパ正面破風浮彫，ペシャーワル博物館）

圖4　佛鉢禮拜（彌勒菩薩像臺座浮彫，ペシャーワル博物館）

に、みえる。刳り型の脚をつけた基座は布でかざられ、佛鉢はフトンの上に安置している。基座の四隅に柱を立て、三方を布でかこい、上に天蓋をつけているらしい。向って右に男三人、左に女三人が立って鉢にむかってみな供養している (Ingholt, H, *Gandhāran Art in Pakistan*, 201)。もうひとつは瓶をもつマイトレーヤ立像（番號不明）で、その臺座に左右各一人のひざまづいて合掌する人物と臺上の鉢をあらわしている（圖4）。鉢は傘蓋でおおわれている。この場合の臺座は磨滅しているけれども、脚はないようである (Marshall, J., *The Buddhist Art of Gandhāra*, Pl. 102)。別のひとつは、佛像の臺座ではなく、獨立した浮彫りで、おそらくストゥーパにはめこんだものであったろう。上下二段の重層パネル（博物館番號一〇二）で、下段はマイトレーヤ佛、上段が佛鉢である。佛鉢は低い脚の基座上にのり、やはり前面に布をたらしてかざる。基座の上は平屋根形の厨子であるらしく、軒先にカーテンを上げてまとめたような表現がみえ、軒の左右から巾がさがっている (Ingholt, *Gandhāran Art…*, 230)。ガンダーラ以外ではカーピシーのショトラクで出土したものがある (Meunié, J., *Shotorak*, Pl. xvii, 54)。基座の形、座に布をかけた工合がカラマール山のものによく似ているが、天蓋はない。左右二人の人物が禮拜している。こういった佛鉢供養の實際を示す圖からみると、佛鉢は寶臺の上に安置され、ていねいにまつられていたことが判る。このような圖がガンダーラ自身から出土していること自體、この土地における佛鉢のあり方をあきらかにし、かつカーシュミーラには佛鉢がなかったことを示す一證となろう。そしてどの例示をとってみてもはっきりと鉢の口まわりに刻線を水平に入れて、四天王が奉上した鉢であることをあかしているのである。佛鉢が青石、青玉といわれ、紫紺にかがやき、あるいは雜色ながらも黑多しといわれたのは、これが特別な物品であったことからみてラピスラズリ製であったかもしれないが、そうでなくてもガンダーラの黑色系の石であった可能性はある。おのずから中インドのあかるい砂岩でつくられたものでなかったことを示している。

もうひとつこの浮彫りから言えることは、浮彫三例中少くとも二例が、佛鉢とマイトレーヤとを組み合わせていること

である。法顯はスリランカで天竺道人が經を高座上でとなえているのをきいた。佛鉢はもとヴァイシャーリーにあったが、いまはガンダーラにあり、時代とともに西月氏國、于闐（ホタン）國、屈茨（クチャ）國、師子（シンハドヴィーパ）國、漢地へとめぐってついには中インドにもどり、そこからトゥシタ天に上り、マイトレーヤのもとにとどまる。そこで七日の供養ののちに再びジャンブドヴィーパにかえり、龍宮に入る。マイトレーヤが成道するときになると、鉢はまた四つに分れ、四天王のいるビナタカ山にもどる。そしてマイトレーヤが成道すると、佛が成道したときのように四天王がまた鉢を獻じるのである。賢劫中の千佛は常にひとつの鉢を共用する。鉢がなくなれば佛法はほろびるのであると。また、ナーレンドラヤシャスが開皇四年三月に譯了したという『蓮華面經』の巻下には、むかし蓮華面と名のったプーラナ外道の弟子が國王ミヒラクラとなって罽賓にあらわれ、昔の誓願のとおり、そこの佛鉢を破砕することが記されている。破鉢は波羅鉢多（パルヴァタ）國で佛力によりもとどおりとなり、ジャンブドヴィーパから消え去り、諸天をへめぐったすえにマイトレーヤ佛の所へいたる。マイトレーヤは鉢と舍利のために四寶塔を建てて、それを塔中におき、佛法は恢復されるという。佛鉢はこのように佛法興廢を左右する要件であり、中核であり、マイトレーヤへつながって未來際へ佛法を付囑する象徴だったのである。そういった意味をもつ佛鉢があちこちにあったというわけにはいかない。ガンダーラのプルシャプラにおいて佛法興隆のシムボルとしてまつられていたのである。だから佛鉢を智猛以下の中國僧が罽賓で禮拜したということは、とりもなおさずガンダーラで禮拜したということである。インド各地から罽賓にあつまり、またはそこで生をうけて、佛教の研鑽をつんだ人も、また一方、罽賓をめざして中國から求法の大旅行を敢行した人も、ガンダーラが當時インド佛教の中心だったことを證明するひとたちにほかならない。

このように少くとも四世紀五世紀のガンダーラは佛法の中核たる佛鉢を軸に僧俗あわせて佛教の一大中心地となっていた。それはいまに殘るあまたの佛教寺院迹からも十分に裏附けされるところである。このガンダーラと中國とをむすびつ

ける人の動きは、ガンダーラから北上して、まず現スワート地域、インダス流域にはいってダレル、そして多くの場合ボロルたる現ギルギトといったカラコルム西翼ないし南方を經由している。さらにそこからいまの新疆ウイグル自治區はターシュクルガーンに出、カーシュガル、そしてクチャが道路上に要衝として浮上するのである。ガンダーラとターシュクルガーンをむすぶ道路は、智猛、曇無竭はもとより、法顯のルートに照らしてあきらかであり、さらに約二〇〇年後に玄奘はスワートからボロル（ギルギト）にいたるルートを敍述し、それが法顯ルートを逆にさかのぼったものとして、往時の巡禮路を證明しているのである（桑山「闍賓と佛鉢」『展望―アジアの考古學』、新潮社、一九八三）。

すなわち、智猛は佛の文石の唾壺のある奇沙國から葱嶺をこえて波倫につき、さらに雪山をこえて辛頭河をわたり、千里にしてガンダーラに至った。法顯も竭叉國で佛の唾壺をみ、唾壺は石づくりで色は佛鉢にていたと記している。そこから葱嶺をこえてひとつきかかり、北天竺最初の小國、陀歷に入った。波倫はボロルであり、陀歷はダレルであるから、兩人は同じくターシュクルガーンを出發して葱嶺をこえながら、かたやボロル、かたやダレルに入ったのである。法顯は、ダレルから嶺にしたがい、西南方へ一五日行った。道は艱阻で、崖岸はけわしく、その山は石ばかり。壁のように立ちはだかって千仞。これを臨まば目眩み、進もうにも足を投じるところもない。新頭河の難所である。昔の人が石をほってつくった路があり、梯をつくっていた。それを七百段わたるとつりばしがあり、河を過るのであった。河の幅は八〇歩よりやや小さい。河を渡ってウッディヤーナにつく。南下して宿呵多（スワート）に入り、東へ五日下って揵陀衛（ガンダーラ）に到達した。玄奘は烏仗那（ウッディヤーナ）から北東へいき、山や谷をわたって、信度河をさかのぼった。みちはあやうくけわしく、山谷はうすぐらい。あるいは繩索をふみ、あるいは鐵の鎖をひき、棧道はうつろにのぞみ、飛梁はあやうく結構している。杙により、隥をふみ、行くこと千餘里で達麗羅川に至る。ここは烏仗那國の都がもとあったところ。……達麗羅川の中の大伽藍の側に木造のマイトレーヤ像があり、高さは百餘丈。ここから東の方へ行き、嶺や谷をこて信度河をさかのぼる。五百餘里で鉢露羅（ボロル）國にいた

った。智猛の波倫が鉢露羅であり、『魏書』巻一〇二の波路や鉢盧勒、唐に言う勃律であり、布露である。法顯も陀歴で彌勒菩薩の刻木像があり、長さ八丈、臺座が八丈という。スワートから山を東にこえてインダス流域に出、北上してダレルに出、そこから川ぞいに東へ進んでギルギト地域に行くルートを法顯・玄奘・智猛、そして曇無竭の旅行記・傳記から再構成することができる。北からはいれば、ターシュクルガーンを出て南下し、ナイザターシュ峠をわたってイシュコマン峠をのぼり、くだってイシュコマン河に出、シンガルに出たか、あるいはボロギール峠ダルコト峠からヤーシン川に出てグーピスに出る。どちらをえらんだにせよ、そこから南下してダレル川かタンギル川とインダスの合流點に出たのが法顯であり、ギルギト地域からまわって南下していったのが智猛であった（圖5）。

このように、罽賓を目ざした中國僧のルートをみても、かれらがギルギトやダレルからカーシュミーラに行ったとみる證據はない。ウッディヤーナに出て、ガンダーラへ向ったのである。

三　行歴僧ルートの西限ナガラハーラ

中國僧のインド求法の一大目的は、罽賓＝ガンダーラにおける教學の研鑽と梵書語の習得であった。そういったひとたちが歩を進めてガンダーラから佛教の本源地たるガンジス＝ヤムナー流域にシャカの足迹を求めたのはごく自然のことであった。しかし、ここで特に留意したい現象は、ガンダーラに至った佛僧が東南をめざすのではなく、ひとまず西へ歩を進めることが多かったことである。ひとり中國僧ばかりでなく、インド各地からガンダーラにやってきていた僧たちもガンダーラから西へ一歩進んで、そこを重視していた。中國僧もインド僧もともにナガラハーラをその關心事とし、當時の佛僧にとってナガラハーラ行きはひとつのファッションでさえあった。

すなわち智猛は、『高僧傳』によれば、ガンダーラから西南のかた千三百里行って、「迦維（三本宮本は惟につくる）羅衛國」に至り、佛髮・佛牙・肉髻骨を見、佛影の迹をはっきりみた。また曇無竭はガンダーラで佛鉢を禮拜して一年滯在する間に胡書胡語を學び、觀世音受記經なる經典一部（梵文）をえ、それから同行の沙門一三人といっしょに「西のかた行きて新頭那提（ドゥナディ）（『出三藏記集』による。『高僧傳』は辛頭那提河とする）に至った」。そして「河に緣って西のかた月氏國に入り、そこで佛の肉髻骨などを禮拜した」。

『法顯傳』によると、慧景・道整・慧應・慧嵬らの法顯グループは、張掖で一足先に到着していた別の求法グループたる智嚴・慧簡・僧紹・寶雲・僧景らに出會った。二つのグループは合流して夏坐したのち、法顯グループは先發し、鄯善（ロプノール北邊）、烏夷（カラシャフル）と進み、烏夷で再び智嚴グループが追いついて合流した。法顯らは符行堂公孫の行資の支給をえたが、智嚴と慧簡、それに法顯グループの一人慧嵬の三人は支給されず、高昌へもどり、そこで行資を求めることになった。この三人はこののち『法顯傳』に再びあらわれないが、智嚴がガンダーラに行きつき、佛陀跋陀羅を伴って長安に歸着したこと、そして法顯たちとガンダーラまで行った智嚴グループの寶雲が長安で佛陀跋陀羅に隨從したこと、これらは『高僧傳』等の各人の傳記から判明し、また、さきにふれたとおりである。

智嚴ら三人を除き、法顯を頭とする全八人はカラシャフルから西南、タクラマカンを縱斷してホタンにいたる。慧景・道整・慧達の三人はそこから竭叉（ダーシュクルガーン）に先發したが、他の五人はホタンの行像を觀た。それから僧紹（紹？）一人だけホタンからカーシュミーラに向い、あとの四人（法顯・慧應・寶雲・僧景）は、ホタンから子合（カルガリク）、葱嶺山をのぼって於麾で安居し、そのまま山行して竭叉に着き、先行した慧景以下三人と合流した。そして西行したのち葱嶺をわたり、北天竺に入り陀歷（グレル）に至り、烏長（ウッディヤーナ）にいたる。ウッディヤーナに法顯と入ったのは、慧景・道整・慧應・慧達・寶雲・僧景である。慧景・道整・慧達はホタンからターシュクルガーンへ先行したが、ここでもまた先行して「佛影の那竭國」、すなわちナガラ

ハーラへ向っている。おそらく老齢の法顯のために先發して先先の國で到着を準備したものであろう。そして法顯らはウッディヤーナから東へ五日下ったというから、ウッディヤーナの醯羅山（現イラーム山）の西をまわり、ピールババ越えで揵陀衛國（法顯の揵陀衛はいまのシャーバーズ＝ガリを指している）に至り、そこから弗樓沙國（プルシャプラ）に到着した。『法顯傳』には、揵陀衛と弗樓沙との間に竺刹尸羅（タクシャシーラ）があるが、實際に足を運んだかどうかわからない。さてプルシャプラは前にのべたとおり、佛鉢をまつる寺があった。法顯らはこれを禮拜したが、慧應はこの寺で死んでしまった。先發して西のナガラハーラに行った三人のうち、慧景はそこで病を得、道整はその看病をしていたから、殘る慧達一人がプルシャプラにもどってきて法顯らと再び會ったのである。寶雲・僧景はもどってきた慧達とともにプルシャプラから中國へ歸ったと『法顯傳』は記す。あるいは智嚴といっしょにかえったかもしれないが、智嚴は高昌へとってかえし、それからガンダーラに行って三年は少くとも居たから、こう考えることは時間的に無理かもしれない（大正五〇、三三九b）。一行のうち慧景と道整はナガラハーラに居、慧達・寶雲・僧景は歸國してしまい、慧應は佛鉢の寺で死んでしまったから、一人法顯だけがナガラハーラにむかい、處處禮觀したのち、慧景・道整とともに南のスピンガール山をこえ、羅夷・跋那（バラチノール・バスー）にむかい、中インドを指したのであるが、病の慧景は山ごえのときに無常となったから、法顯と道整がインドめぐりをすることになったのである。

ナガラハーラがかくも人人を引きつけたのは、そこに不思議な、シャカの遺物といわれるものがあまたあったからである。智猛が迦維（惟）羅衛國へ佛髪・佛牙・佛影・肉髻骨を見に行ったというのは、そういった聖なる遺物があったからである。ところで迦維羅衛は一般にカピラヴァストゥだといわれているが、佛影や佛の肉髻骨があるのは、あきらかにナガラハーラであり、カピラヴァストゥではない。『高僧傳』に混亂があるのかもしれない。そのナガラハーラの聖迹・聖遺物を詳述するのはやはり法顯である。

法顯はナガラハーラを那竭國と表記する。その東界の醯羅城のなかに「佛頂骨精舍」があった。佛の頂骨（肉髻骨）を

まつっていたのである。國王は頂骨をたいへん敬い、抄奪を考慮して那竭國の豪族八人に各各印をもたせ、封印して守護していた。清晨に八人共に來て封印を確認したのちに扉を開け、開けてから香汁で手を洗い、頂骨を出して精舍の外の高座上に七寶の圓い臺にのせて置く。それから瑠璃の鍾をかぶせ、外側全體を珠璣で飾る。骨は黄白色で方圓四寸、上が隆起している。日ごと頂骨を出すと、その精舍の人は高樓に登って大鼓を打ち、螺を吹き、銅鈸を叩く。國王はこれをきき終って精舍にもうでる。精舍の東門から入って華香で供養し、順次頂骨をおしいただいてから西門より出る。王は毎朝かく供養し禮拜してから政をおこなう。居士長者もまず供養し、そして家事を修める。……供養すべて終ると頂骨を精舍の中にかえす。頂骨は七寶の解脱塔の中におさめ、扉をひらいたり、しめたりしている。塔の高さは五尺ほどである。この精舍の門前には毎朝恆に華や香を賣る人が出、頂骨を供養する人があればみないろいろの華香を買う。この國の人ばかりでなく、諸國の王もまたつねに使をつかわして供養している（大正五一、八五八c）。

那竭國城は、佛がもと因位の菩薩であったとき、ここで銀錢で五莖の華を買い、定光佛（ディーパンカラ＝ブッダ）に供養したところである。城の中には「佛齒塔」があり、その供養法は頂骨の場合と同じであった。城の北東一由延（ヨージャナ）に谷口があり、そこには「佛の錫杖」（牛頭栴檀製で、長さは一丈六、七尺ほどという）を木筒に入れてまつった精舍があり、供養している。谷口を入って西へいくと、「佛の僧伽梨の伽娑」をまつる精舍がある。この伽娑は雨乞いにつかわれていた。

那竭城の南方半由延に石室があった。山に搏（せま）って西南に向っている。この石室に「佛影」があったのである。法顯によると、石室に入って一〇餘歩行って佛影を觀るとまるで佛の眞形のようであり、金色の相好は光かがやいているが、近づくにつれてぼんやりし、ぼうっとかすんでいるという。那竭のひとたちが言う傳えには、千佛がみなこの中に影を留めているという。諸國の王が繪師を派遣して模寫させるけれども、本物にはとうてい及びつかない。佛影窟の西四〇〇歩ほどに佛が在世のとき剃髪し、また爪を剪ったところがあり、佛は諸の弟子とともに自ら塔を造った。將來塔をつくるときの法を

教えたのである。高さ七八丈で、法顯のときも殘っていた。寺がそばにあり、七百餘の僧がいる。羅漢・辟支佛の塔が千を以て數えるほどであるという（大正五一、八五八c―八五九a）。

五世紀のはじめころ、那竭には、(1)佛頂骨、(2)佛齒、(3)佛錫杖、(4)佛袈裟、(5)佛髮爪、(6)定光佛本生處、そして(7)佛影があり、羅漢塔、辟支佛塔など多數の聖迹・聖遺物があった。智猛のみたものもこれらに他ならない。道普が供養した尊影はここの佛影であり、『釋迦方志』に記す道藥が那訶羅迦でみた頂骨もここに記した佛頂骨である。なお、『釋迦方志』によれば、頂骨は下に手の指がはいるほどの孔があり、蜂巢の窩をみるようにはっきりとしていたという。さらに『洛陽伽藍記』所引の道藥傳によると、佛頂骨があり、袈裟や錫杖があったのは耆賀濫寺という寺であり、那竭國城中には佛牙（佛齒）・佛髮があり、そして頂骨があったとする。七世紀三〇年代のはじめ、玄奘もみた。ただし各々の位置は五世紀とやや異同があった。佛頂骨城を玄奘は醯羅城とするが、佛頂骨城は義譯、醯羅城は音譯であり、そこの重閣第二閣中の七寶小塔の中にまつっていたというから法顯のときとほとんどかわっていない。ただし玄奘のときは、香粉をこねて泥狀にし、これを帛練でつつんで頂骨におしつけ、得るところの文樣で吉凶善惡を占なっていた。このことは『酉陽雜俎』卷三貝篇にも引用された。またここには佛の髑髏骨・眼睛があったという。法顯が記さなかったか、ないし爾後に增加した信仰對象であったろう。第二閣中には、袈裟寶函および錫杖寶笥があったとも言う。法顯はそれらがナガラハーラ國城の北東の谷口とか谷西とかにあったというのである。法顯當時から玄奘時代までの間に醯羅城へ移されたのかもしれない。法顯が佛の髮爪塔を佛影窟西方にあるとし、また道藥が佛髮・佛牙を國城中にありとしたのも彼此移動したものかもしれない。その異同は定光佛本生の各遺迹と稱するものに關してもみられる。いずれにしても、ナガラハーラというところには、國城を中心として信ずべからざる如來の遺物をはじめ、さまざまな聖遺物があちこちにまつられ、まことにグロテスクな具體性のいちじるしく強い信仰の世界がくりひろげられていたことがわかる。

とりわけて名高かったのは、佛頂骨とともに佛がそこに姿を殘したという「佛影窟」である。これはナガラハーラには行ったことのない中國在住の僧をもひきつけずにはおかなかった。慧遠の佛影に對する憧憬の念はきわめてつよかったからである。いま『廣弘明集』巻一四に殘るその佛影銘は、那竭の佛影を遠くしのんで盧山にそっくり模してつくったことを記念した銘文である。「……西域からきた沙門にあうと、いつも旅行の話をきいた。だから佛影の存在は知っていた。しかし、かれらが傳えるはなしではどうもはっきりしない。ところが盧山にきてから罽賓禪師や南國で律を學んだ道士に値った。かれらの話してくれたことは昔きいていたことと同じであり、さらにそれはこの人たちが實際に旅行して來たところだった（遇西域沙門、輒餐遊方之說。故知有佛影、而傳者尚未曉然。及此山、値罽賓禪師・南國律學道士。與昔聞既同。並是其人遊歷所經）」。慧遠が盧山入りしたのは太元六、七年、三八一、二年ころであるから、それ以前からナガラハーラの佛影のことは人づてに中國までとどいていた。それをはっきりと慧遠に教えたのは、罽賓禪師と南國律學道士の二人であった。

罽賓禪師は湯用彤のように佛陀跋陀羅にあてるのが自然で、木全德雄が僧伽提婆とするのには難がある。木全は、佛陀跋陀羅が同學の僧伽提婆と罽賓に遊學したものの、跋陀羅自身は迦維羅衛の人だから、罽賓の禪師ということにもとると（『慧遠研究』、四六二頁）。しかし、跋陀羅がともに罽賓に遊んだのは、僧伽提婆ではなく僧伽達多である（『高僧傳』巻二、佛陀跋陀羅傳）。それにしても僧伽提婆は晉の太元一一年（三八六）に盧山に入ったと木全はいうが、『高僧傳』巻一の僧伽提婆傳はその年次を「太元中」というばかりで、實數を明示していない。かれが慧遠に請ぜられて盧山に入り、太元一六年（三九一）に般若臺で手に梵文をとり、口に晉語を宣べて、『阿毘曇心論』や『三法度』を譯す。かれは阿毘曇心論に強かったので、罽賓は罽賓でも禪師ではない（『出三藏記集』、巻一三）。佛陀跋陀羅とて盧山に向った。慧遠は久しくその名聲を風のたよりにきき、やってきたのをきいて舊いなじみに會ったように喜び、要請して禪の數經を譯出してもらった（大正五

○、三三五b)。義熙八年(四一二)を以て遂に荊州へいったという。佛陀跋陀羅は、『出三藏記集』巻一四には「北天竺の人」とある。『高僧傳』巻二には「迦維羅衛の人」といい、「天竺那呵利城」に生まれたという。『高僧傳』に、かれの祖父ダルマデーヴァが北天竺に商旅し、そこに居を定めた、バドラは五才にして兩親を失い、母方の鳩婆利に養育され、英才を見出された。だからバドラ自身は北天竺の人である。「天竺沙門康僧會」(大正五五、七a-b)が、その先は康居のひと、代代天竺に居住したから、天竺沙門とよばれた。この例に従えば、バドラは北天竺沙門である。わかくして禪律で名聲をあげ、常に僧伽達多とともにあり、いっしょに罽賓に遊學して載を積んだのであるから、罽賓禪師の名にふさわしい。しかもバドラは、義熙八年に盧山を去って荊州へ行った。佛影銘によると、慧遠が盧山に「この臺を立て、本なる山になぞらえてこの佛影を作り、これによって誠をあらわすことにした」のは、まさに義熙八年壬子の歲五月一日であり、佛陀跋陀羅の佛影實見が慧遠の建立に大きな力となっていたことを示している。バドラの佛影に關する知識は詳細をきわめていたからである。

バドラは、『佛說觀佛三昧海經』中に佛影窟の由來を投入したほどである。その巻七、觀四威儀品中に、「どうして如來は、那乾訶羅國にある古仙山の薝葡華林、毒龍池側青蓮華泉の北、羅剎穴中、阿那斯山巖南に到ったのであるか」にはじまる毒龍教化譚がある。

この穴中に住む羅剎が女龍に變化して毒龍と交ったため、龍は雹を降らし、羅剎は亂行する。ために國中に饑饉と疫病が四年つづいた。那乾訶羅國王弗巴(巳?)浮提は天神地祇にいのるが益なく、呪師に呪縛させんとしたが、かえって意氣さかんとなる始末である。さるバラモンあり、佛にたのんではと教える。王は作禮して祈念するや、佛はそのこころを受け、摩訶迦葉、大目揵連、舍利弗、迦栴延など千二百五十人の大弟子をつれ、弟子は五百の諸神通をなす者をつれ、那竭に向った。また、四天王、帝釋、梵天、無數の天子・百千の天女をしたがえていた。ときに世尊は項に金光を放ち、一

萬八千の大化佛を化作し、一一の化佛も光明を放ち、佛たちは相次いで虛空中に滿ち滿ち、鴈王の飛翔するようにその國に至った。ナガラハーラ國界に到るや、國王は出て奉迎したが、このとき龍王も世尊が來たれるのを見、父子徒黨十六大龍は大雲雷をおこし、震吼し、雹を降らせ、眼中より火を出し、口に火を吐き、鱗甲・身毛よりともに烟焰を出し、五羅刹女は醜惡形を現わし、眼は掣雷のようにして、佛の前に立ちはだかった。金剛神は手に杵をつかみ、無數の杵頭に火をつくり出し、旋火輪のようにし、輪を次次に空中より下した。火焰はきわめて熱く、とけた銅のようであり、惡龍の身を燒いた。龍王は恐れおどろき、遁げ場もなく、佛の影に入った。佛の影は甘露灑のように涼しい。龍は熱さが消えたあとで、頭をもたげて空を見ると、空中に佛が滿ち滿ち、佛はそれぞれに無數の光を放ち、それぞれの光の中には無量の佛があり、それぞれの化佛も無數百千の光明を放っていた。もろもろの光の中にすべて執金剛神がいて、金剛杵を奮っていた。龍は佛をみて歡喜し、金剛神を見ておそれ、佛に傷害せしめぬよう懇願する。この要請にもとづいて、佛はいろいろにその大神力を示し、惡龍、羅刹女に阿耨多羅三菩提心をおこさせた。そこでナガラハーラ國王は、佛に入城を請うが、再度惡龍は國を滅す心を示したので、佛ははじめて三歸五戒の法を示し、目揵連をして龍王に戒を受けさせたのである。

龍王は佛に懇請して常に此の國に佛の住したまわんことをと。そこで佛は口より無量百千の光明を出した。その一一の光には無量の化佛があった。一一の化佛は萬億の菩薩を從えていた。このとき龍王は池中で七寶の臺を出し、佛に奉ったが、佛は羅刹の石窟を施せと。梵天や無數の天子は先に窟に入り、龍王は雜寶で窟を飾った。又、佛は阿難陀に告げて龍王に石窟を掃き淨めることを敎えさせる。諸天はこれを聽き、寶衣を脫ぎ、競って石窟を拂う。このとき佛は身光を身におさめ、化佛を佛頂に入らしめ、比丘たちをみな窟外に在らしめ、唯一人石窟に入って自ら坐具を敷き、この石の山を暫く七寶とした。ときに龍王・羅刹女は四大弟子・阿難のために五石窟を造った。世尊は龍王窟に坐し、そのまま坐處を移さずにまた國王の請を受けて那乾訶城に入った。虛空中の蓮華座上には無量の化佛あり、一切世界は化佛で滿ち滿ちた。

龍王は大いに喜んで、大誓願を發し、願わくは未來世に佛果を得ることかくのごとくならんと。佛が王の請を受けて七日たったのち、王は一人乗八千里の象をつかわし、いろいろな供具を持たせ、あまねく一切の國に多くの僧を供養した。至る處で釋迦文佛を見、その諸佛が苦・空・無常・無我・六波羅蜜を說くのを見て、豁然とその意を解し、無生忍を得た。

このとき佛は石窟より出で、諸の比丘とともに遊履した。前生に佛が菩薩であったときの諸處である。すなわち、兩兒布施處・投身飼餓虎處・以頭布施處・剜身千燈處・挑目布施處・割肉代鴿處である。龍も隨從したが、そのとき龍王は佛が再び國へおもどりになることをきき、常に佛を見ないと惡事をなし、惡道におちいるとなげく。佛は龍王の勸請をうけ、窟中に坐して千五百歲をすごすことを約す。諸々の小龍たちも合掌叉手して再び窟にお入りになることを請うた。世尊はすでに窟中に入り、坐して上半身から水、下半身から火を出し、十八變をなし、ついで身を踊らせて石壁に入った。石壁に入ったさまは明鏡に人の顏がうつるのを見るようであった。諸龍はみな佛が石の內にあって外に映りあらわれているのを見た。世尊は結跏趺坐して石壁內に在る。衆生が見ると、遠くから望めば見え、近ければ現われない。諸天百千は佛の影を供養した。

世尊は五百の寶車を化作し、身を五百に分って車に坐す。寶車は虛空中にとどまって廻旋すること自在。車の轂輞の間には百千の光明があり、一一の光明に無數の化佛があり、不動不搖のままカピラヴァストゥに至り、獅子座に坐って三昧に入るようであった。一つの毛孔から一佛を出し、一毛孔中へ一佛を入れ、かくして虛空中に滿ちた無量の化佛は結跏趺坐している。これを如來坐時境界という。佛滅度ののち諸弟子がもし佛の坐した狀態を知ろうと欲するなら、まさにこの佛影を觀じなくてはならない。佛影を觀る者は、先ず佛が丈六を作す想、結跏趺坐し、草を敷いて座となすのを觀よ、坐していることをはっきりと見なくてはならない。ついで石窟の高さが一丈八尺、深さが二十四歩、清白の石を想いうかべよ。ついで坐佛の像が虛空中に住し、足下に花を雨ふらすのを見よ。次いで佛が石窟中に入るのを見、入りおわったら石

窟をして七寶山の想を作し、この想がおわったら佛像が石壁に踊り入り、石壁が無礙で明鏡のごときであることを見よ。この想がおわったら、三十二相を想い、相相にこれを觀じ、極めて明了ならしめよ、次に諸化佛が大寶花に坐り、結跏趺坐して身に光明を放ち、普く一切を照し、一一の坐佛の身の毛孔中より阿僧祇のもろもろの七寶の幢を雨ふらし、一一の幢頭に百千の寶幡があり、幡の極めて小さいものの大きさが須彌山のようであり、寶幡の中にはまた無數の百千の化佛があり、一一の化身は身を踊らせてみな此の石窟中の佛影の臍裏に入るのを見よ。此の想があらわれるとき、それは佛心が說くごときである。この觀を正觀とし、もし異なった觀であれば邪觀とし、佛の滅度後に、我が說いたところの佛影を觀ずること、これを「如來の坐するのを眞に觀る」（眞觀如來坐）と名づける。如來が坐すのを觀ることは、佛身が等しく異ることないのを見るのと同じであり、百千劫に生死の罪を除く。もしこれを見ることができないならば、當に塔に入りて一切の坐像を觀よ、坐像を見おわったら、障罪を懺悔せよ（大正一五、六七九b-六八一c）。

このように『觀佛三昧海經』四威儀品中の佛影及び佛影窟に關するはなしは、現實のナガラハーラの石窟中の佛坐尊像にまつわる說話をとりあげて、坐佛を觀想するという一種の禪觀に仕立て上げたものである。『佛說觀佛三昧海經』は、觀佛を說く經典でありながら、全卷を通じ一貫性がなく、いろいろな觀佛法をそこに合糅した點、漢譯の原典の存在が疑われるものである。したがってその譯者となされる佛陀跋陀羅もまた譯者たるか否かを疑われるところではある。しかし、彼が譯したか否かを措いても、このようにナガラハーラの佛影に關してきわめて詳細な事實をかれが認識し、その知識がこのような觀佛經典に十分に反映したものとみられよう。その出生が那呵利城＝ナガラハーラだったればこそなのである。

ターシュクルガーンからカラコルムの難險を南下し、ガンダーラに至った中國僧、かつガンダーラを發して北上し、中國に至ったインド僧、この兩者は結局四、五世紀に佛典の漢譯化に多大の貢獻をしたのであるが、中國に傳えられた當時のインド佛教はカーシュミーラの佛教ではなく、ガンダーラの佛教であり、ナガラハーラの佛教であったのである。その

佛教とは、當時おこなわれていた教理もさることながら、この觀佛經典に現われたごとくいたって可視的であり、具體性の強いものであったことも否定することはできない。『觀佛三昧海經』觀四威儀品の佛影窟譚に描き出された、虚空に遍滿する多佛は、ナガラハーラに林立していた佛塔やそのいちいちを莊嚴する佛像群のあり方を反映していないと誰が斷言できようか。

ガンダーラやナガラハーラはインドの北西境にあって自ら中インドなどインド本土とは異なる風土である。四天王奉鉢の佛鉢にしても、はなしがつくられた土地がどこかの問題を別にしても、それが話だけにとどまらず、現實に目で見、手でさわれ、それどころか、もち上げたり、おろしたりしてその輕重が信心の尺度となるような環境を容認していたのは、智猛傳にみるように、ガンダーラであった（大正五〇、三四三b）。何ものにかかわらず、それを思量するにとどめず、否、思量すらできずに、佛陀の姿まで圖像化し、人間として我々と同じ平面上でとらえようとした。可視可觸化し、抽象でなく具體へと實現する面が強かったのが、ガンダーラ、北西インドであった。玄奘が正しく寫しとったように、そこはインドの正境ではなく、人々の性格はあらく、ことばも野卑、禮儀も浮薄であり、邊裔の曲俗地域であった（『大唐西域記』卷三、曷邏闍補羅國の條）。もとよりこの地は歷史上のシャカが實際に活動した土地ではない。そこに佛教がさかんになり、中心地と化したとき、シャカ一生や前生で憶念すべき事件のうち、中インドの本地でなくてはならないものを除くと、本當はガンダーラでおこったのだという考えが生れ、事實そういった場所が定められ、記念塔などが造立されていった。北はウッディヤーナ、東はタクシャシーラ、西はナガラハーラにそれは及んでいる。しかもここでは前生で自己を犧牲にして他を救い、そのためシャカとなって生まれたという、自己犧牲の本生譚の中の場所がいたって多い。ガンダーラの都城プシュカラーヴァティの北方には、修業中の菩薩が自分の眼球をえぐり出して布施して倦むことのなかったというところ、挑眼施人處、千生捨眼處があった。スワートには、サルヴァダッタ王と名づけ、菩薩行を修していたとき、貧しいバラモン

に自分を縛らせてとりことし、敵王に與えさせたところ、また、正法を聽くために自分の皮を剝ぎ、骨を碎いて、紙筆とし、血を墨にまぜて經典を書寫したところ、あるいはシビ王であったとき、わが身をさいて鴿の代りとなったところ、帝釋であったとき、大蛇となって人民に喰わせ、かれらを救ったところ、孔雀であったとき、大湖に投身し、湖水を藥水にかえて、人民の疫病をなおしたところ、マイトリーバラ王であったとき、自身を五ケ所劒で刺し、五人の夜叉に血を飲ませたところ。スワートにはこれほどの場所があった。タクシャシーラには、チャンドラプラバ王であったとき、頭を斷裁して施したため、過去世に施してきた九百九十九頭と合わせて千頭となり、滿行したところがあった。衰弱した虎に自分の身を食べさせ、虎を恢復させたところもあった。

佛影窟譚にあるように、人民のため惡龍を調伏濟度してその災害を救ったという場所もこのあたりの河沼にはほとんどつきものであったし、もっと生生しくは、シャカの肉體の一部が廣く信仰對象となっていたことは、さきに佛頂骨城のありさまを見たとおりである。また、シャカが身につけていたものとて例外ではなく、佛鉢とてそのひとつだといってよい。ガンダーラをはじめとする土地柄の異樣さ、インド本土と全く異った特性がここに明確になるのである。それに加えて今も殘る無數の佛塔迹は、往昔のナガラハーラやガンダーラに林立した高塔を十分に豫想させる。そのストゥーパひとつひとつの、幾重にも積み上げられた基壇を飾ったのは、類型化した佛坐像であり、立像であった。世尊が化作する化佛が身體の各々の毛孔から出入して十方世界に遍滿するという佛典の記迹は、いかにも視覺にうったえるものであり、ナガラハーラの現實を十分に反映したものとみることができる（桑山「迦畢試國編年史料稿」上、『佛教藝術』、一三七、一九八一、一一二―一一四頁）。

ガンダーラに至った中國の僧、あるいはインド僧はこの世界を目のあたりに見た。そうした視覺に訴える世界がかれらによって編まれた佛典にうつし出されたのである。したがって當時の中國佛教が、佛教の教理上の面においても、ないし在俗信者の對象であった佛塔佛像の崇拜といった非哲學的な面においても、北西インドの佛教と密接な聯關の中にあった

ことを否定することはできない。このように、中國僧とインド僧とは北西インドを軸としてかたい臍帯で結びついていた。ナガラハーラへ例外なくかれらが足をのばしていったのも、そこがガンダーラやスワートとほとんど同じ風土の中にあったからである。

しかし、ここで注意したいことは、ナガラハーラからさらに西に歩を進めた佛僧は、一人たりとも知られていないことである。ガンダーラの平野部は海抜四〇〇メートル、ナガラハーラは六〜七〇〇メートル、そしてその西方のカーピシーからガズニーは一氣に一〇〇〇メートルを登る海抜一六〇〇〜一七〇〇メートル、ヒンドゥークシュ山脈南麓にひろがる高地である。ターシュクルガーンから南下してパミール高地の數多い峠をわたり、溪谷の難所を通過してウッディヤーナやガンダーラ、はてはナガラハーラまでたどりついたひとたちにとって、このような自然條件が行手をはばむものであったとは考えにくい。ガンダーラやナガラハーラのように、そこに如何にしても求めるべきなにものかが嚴然と存在すればこそ、かれらは幾多の險難に生命を堵しつつ、到達せんとしたのである。とみると、ガンダーラなど北西インドに到達した佛僧をさらに引きつけるなにものも、ナガラハーラ以西には存在しなかったと見られる。このことは當時ナガラハーラ以西に佛教がおこなわれていなかったということではない。北西インドと對等な、ないしそれをしのぐほどのものはなかったのである。あるいはまた別の見方があろうか。すなわち、かれらのガンダーラに至るルートは、カラコルム西翼を通過するルートであった。たまたまそんなルートであったからナガラハーラだけがこのルートから西へ突出した。もしカラコルム西翼ルートを使わず、ターシュクルガーンからワッハーンを通過してトハーリスターンへまわったのなら、ヒンドゥークシュを横斷してカーピシー、ナガラハーラと西から入り、ガンダーラへ至ったのではなかったかと。あるいはまた、ガンダーラから中インドへ赴く意志のある人にとってナガラハーラより西へ行くことは、大筋から外れる。わざわざ中インドと逆方向に進もうはずがないではないかと。しかし、インド各地からガンダーラに集ったインド僧もナガラハーラか

ら西へ行ってヒンドゥークシュを横斷し、ターリム盆地方面へ行った人は皆無であった。また、ワッハーンを通過して一旦トハーリスターンに行った人も上のようなルートを通って西からガンダーラに至ったふしはない。それは次に檢討してみようとする宋雲・惠生たちのルートである。

四　宋雲・惠生のルート

宋雲・惠生の行歷ルートを檢討することが必要である。それについては、楊衒之が編んだ『洛陽伽藍記』卷五（城北）の資料が基礎となる。日づけの順に行った先先の國が順次みえている。北魏孝明帝の神龜二年（五一九）七月二九日に、朱駒波に入り、そこを五日ほどで通過して八月はじめに漢盤陀國界に入り、六日間西行して葱嶺山を登り、また西行して鉢盂城へ至り、さらに三日行程で不可依山に至った。葱嶺山頂に漢盤陀の國都（ターシュクルガーン）があった。そこから鉢和國に入ったのが九月中旬。一〇月はじめには噉噠國に入り、一一月はじめに波知國、その月の中旬に賒彌、一二月はじめに烏場國、そこから乾陀國へ到着した。漢盤陀、鉢和、噉噠、波知、賒彌、烏場、乾陀の順に進んだと記してあることになる。

ところがその賒彌の條はこうである。「この國でようやく葱嶺から出る。田畑はやせ、人口は多くまずしい。峻險な道があり通行は危險であり、人・馬がやっと通れるくらいである。一本の道がまっすぐ通って、鉢盧勒國から烏場國に向っている。鐵の鎖で橋をつくり、虛空にかけわたしてある。下の方は谷底も見えず、かたわらには引きつかむものもない。すこしでもひるむと、からだは萬仞の谷に落ちる。されば通行しようとする者は風のたよりにこれをきき、この路は御免蒙るというばかりである。」（此國漸出葱嶺。土田嶢峭、民多貧困。峻路危道、人馬僅通。一直一道、從鉢盧勒國向烏場

國。鐵鎖爲橋、懸虛而度。下不見底、旁無挽捉。條忽之間、投軀萬仞。是以行者、望風謝路耳。十二月之初、入烏場國。）

この文中、鉢盧勒から烏場に向う道路の危険をのべ、ついで十二月のはじめに烏場に入るとあって、賒彌から直接烏場へ行ったのか、賒彌から鉢盧勒をとおって、「一直一道」の道に從い、烏場へいったのか、これだけの文からは確定しにくい。

『魏書』西域傳が、『北史』西域傳の轉錄であり、『北史』西域傳が、魏收『魏書』西域傳の殘簡と『周書』・『隋書』西域傳の合糅であることは、つとに知られるところである。魏收編集にかかる『魏書』西域傳には、また一部に宋雲と同行の惠生の行記を援用したところのあることもまた知られている。百衲本魏書は、その嚈噠國傳において、「初熙平中、肅宗は王伏子統宋雲・沙門法力等を西域に使し、訪ねて佛經を求めしめた。そのとき沙門慧生という者が有り、かれもまた俱に行き、正光中に歸還した。慧生が經た所の諸國は、その本末や山川・里數を知ることができない。そこでその概略をあげた。云く、其の國は漕國を去ること千五百里、瓜州を去ること六千五百里である」（初熙平中。肅宗遣王伏子統宋雲沙門法力等使西域。訪求佛經。時有沙門慧生者。亦與俱行。正光中還。慧生所經諸國。不能知其本末及山川里數。蓋擧其略。云。其國去漕國千五百里。去瓜州六千五百里）とのべる。最後の「其國……六千五百里」は『隋書』の文であるから、これを除くと、「云」以下に列擧された七國の記事が、慧生の旅行記から引用したものであることがわかる。嚈噠國の條でかく注記したこと自體慧生も宋雲とともにその國をおとずれたこと、そして嚈噠國傳の中にも慧生の旅行記からの引用があるはずである。それは今措くとして、七國とは朱居、渴槃陀、鉢和、波知、賒彌、烏萇、そして乾陀である。『慧生行紀』という書物が實在したことは、『隋書』經籍志に明らかであり、これら七國が『慧生行紀』の引用と考えられる。その中の賒彌國の記事は、「波知の南にあり、山居する。佛法を信じず、專ら諸神に事え、亦嚈噠に附く。東に鉢盧勒國がある。路は嶮しく、鐵の鎖に緣って度り、下は谷底も見えない。熙平中、宋雲等は竟に到達することができなかった」

（在波知之南。山居。不信佛法。專事諸神。亦附噘噠。東有鉢盧勒。路嶮。緣鐵鎖而度。下不見底。熙平中。宋雲等竟不能達）と。杜佑は『通典』巻一九三（邊防九）の賒彌國において「賒彌。後魏の時に焉を聞く」とし、以下「波斯之南。山居。不信佛法。專事諸神。亦附噘噠。東有鉢盧勒國。路嶮。緣鐵鑞而度。下不見底。後魏遣使宋雲等。竟不能達。」を『魏書』所引の『慧生行傳』をそっくり採用している。また、『太平寰宇記』巻一八六の賒彌は、『魏書』、『通典』の文を襲いつつ、字句をかえているが、その「專事諸神」と「亦附噘噠」との間に、『宋雲行紀』に云く、として、「語音諸國同。不解書算。不知陰陽。國人剪髮。婦人爲圍髮」を插入し、『宋雲行紀』なるものの引用であることを明らかにしている。この『宋雲行紀』というものが何者であるかを別にすると、いま、宋雲たちが賒彌から鉢盧勒に行ったかどうかという點は解決されたであろう。

ところで、『洛陽伽藍記』巻五において楊衒之は、聞義里の條において、そこに宋雲の宅があったと記し、その宋雲に關聯してその行歷をまとめているのである。その際に楊衒之が利用した資料は、巻五の末尾に、「衒之（わたくし）はかんがえるに、惠生の行紀は、いろいろな事が多かったからすべてをつくして記錄していない。それでいま道榮傳と宋雲家紀に依據した。そこでみなこれらをのせて、惠生が記さなかったところを補った」（衒之按。惠生行紀事多不盡錄。今依道榮傳・宋雲家紀。故並載之。以備缺文）と明記しているように、惠生の行紀（『隋書』經籍志にある『慧生行傳』一巻）を基本とし、その不備な點を道榮傳と宋雲家紀で補充した。『慧生行傳』はさきにあげたとおり、『魏書』西域傳に魏收も利用したものである。道榮傳とは、『釋迦方志』巻下、遊履篇の第一三に、「後魏太武末年。沙門道藥、は疎勒道より入りて懸度を經、僧伽施國に到る。返るに及んで、また故（もと）の道を尋（もと）めた。傳一巻を著す（後魏太武末年。沙門道藥從疎勒道入。經懸度。到僧伽施國。及返。還尋故道。著傳一巻）とある道藥の行傳といわれる。『慧生行傳』が楊衒之によって利用されたのは、行歷の二十數年後にすぎない。また『魏書』に魏收が利用した點をみると、たしかにその內容は『魏書』の他の國の記述體

裁と異なって、その國々の本末や四至を記さない。そのようなところが備わっていなかったことは、楊衒之も魏收も認めたのである。しかし、經由した國々の順は確實なものであったからこそ、そこで楊衒之はこれを軸とし、各國の内容だけを道藥の行傳と宋雲の家記によって補充したのである。しかもはっきりと道藥によったところはその旨「道藥傳云」と記している。しかし、宋雲の家記によったところは明記していない。それは、卷五城北のこの條が宋雲を主體にした箇所だからでもあり、また、惠生の行傳と家記とをないまぜてつくりあげ、それはいちいち家記による由を明らかにするほどのこともなかったからであろう。道藥傳は、宋雲や惠生の一行とは無關係であったから、わざわざ引用を明示したことになる。

『伽藍記』は、宋雲の行程と行った先先の國を惠生の行歷を軸としつつ、内容不備を宋雲の家記で補った。そして現行『魏書』の朱居國以降乾陀までが『慧生行傳』所載の列國そのものであるとすると、朱居、渴槃陀、鉢和、波知、賒彌、烏萇、乾陀と惠生は進み、また宋雲は『伽藍記』にしたがって、朱駒波（右の朱居）、漢盤陀、鉢和、噉噠、波知、賒彌、烏場、乾陀羅の順に進んだことになる。兩者を對比して、惠生ルートに噉噠がみえないのは、實は『魏書』西域傳で朱居以下七國を列擧する前に嚩噠國の條がおかれたからである。その噉噠國傳の末尾に先にあげた「初熙平中。肅宗遣王伏子統宋雲沙門法力等使西域。訪求佛經。時有沙門慧生者亦與俱行。正光中還。……」があるのは、嚩噠に宋雲・惠生がともに行ったからである。宋雲と惠生とが渴槃陀まで同行し、そこから宋雲は鉢和→噉噠→波知→賒彌→烏場と行き、惠生は別れて鉢和から波知→賒彌→烏場と行き、兩者が烏場で再會したとする長澤見解は、おかしい（長澤和俊譯注『法顯傳・宋雲行紀』、平凡社『東洋文庫』、一九四頁）。兩者の行程中、一方だけに噉噠が脫落し、その他はすべて同じ行程だからである。片方にひとつだけ脫落していること自體がむしろなぜ脫落したのかという方向で考えられなければならないであろう。

また氏が宋雲・惠生を別行動とする根據のひとつは、『魏書』西域傳中鉢和國にみえる、この國から一道が嚩噠へ、一

道が西南方烏萇へおもむくという記事（有二道、一道西行向嚩噠。一道西南趣烏萇）である。鉢和から二つの道が西方と西南方とにむかっているという記事が、惠生をそこから宋雲と別行動させる根據になるとは想像を絕する。しかも惠生は西南方の烏萇に行った、宋雲は西方の嚩噠に行ったという。惠生とて西方へ行けないはずがない。『通典』は卷一九一（邊防七）の西戎總序のなかで、「後魏に至り太武帝は董琬を西域へ使わせた。かれらが歸國して言うには、……西域に出るには四道あり、……莎車より西に百里行き、葱嶺に至り、西へ千三百里で伽部に至るのが一。莎車から西南へ五百里で葱嶺に至り、西南へ千三百里で波路に至るのが一。」という。莎車（ヤールカンド）から漢盤陀（ターシュクルガーン）へ、そこから伽部（ワッハーン、またはシュグノーン方面）、そして漢盤陀から波路（鉢盧勒＝ボロル、ギルギト）へ行くルートを言ったものにほかならない。前者はターシュルガーンからワッハーン、そしてさらに西へ、そして後者はギルギトからインダス上流沿いに南下するルートを指している。散騎侍郎董琬と高明とが鄯善經由烏孫に赴き、そこから董琬は破洛那（フェルガーナ）、高明は者舌（チャーシュ、現タシュケント）まで行く。その派遣は太延三年（四三七）であり、この時期は前出のように佛僧が繁く動いた時代と同時代である。董琬がきき知ったルートは、結局佛僧たちが往來していたルートを含めて、當時の葱嶺の西、西南へ行く普通のルートにすぎない。鉢和から二道あると『魏書』西域傳、ひいてはおそらく『慧生行傳』にもあったのは、單にこのような當時の大道がワッハーンで二手にわかれる事情を記したものであり、宋雲・惠生が別れた證據ではない。宋雲・惠生はワッハーンを西行してエフタルの本地へ行き、そこから波路、賒彌と進み、鉢盧勒へは行かずに烏萇へと去ったことになる。鉢盧勒へ行かなかったことは、『魏書』も『通典』も『太平寰宇記』も宋雲等がそこへはついに達しなかったと明記することではっきりする。さきに記したとおりである。『慧生行傳』の一部と目される『魏書』西域傳の賒彌國の末尾にこのことがみえるので、惠生は行ったが宋雲は行かなかったのだとするのは當らない。『魏書』の西域傳でも、賒彌國の條は、「在波知之南。山居。不信佛法。專事諸神。亦附嚩噠。東有

鉢盧勒。路嶮。緣鐵鎖而度。下不見底。……」とし、『洛陽伽藍記』と同様に鉢盧勒を立てて一國として敍述せず、賒彌の東方に存在するというばかりだからである。たしかに鉢盧勒（ボロル）はターシュクルガーンからカラコルムに入ってウッディヤーナからガンダーラへ行くには要衝にあり、法顯らは行かなかったが、智猛などは行き（彼の傳記に波倫と明記されている）、當時南進する大道にあって名がよく知られたところであった。しかし、宋雲や惠生は、トハーリスターンのエフタル王庭へ急ぐ關係上、結局は烏場へ行くのではあるが、普通行歷僧たちが使う南下のルートをたまたま使わなかった。そういう環境から特にかれらのルート上になくとも古來名高かった鉢盧勒經由烏場に行くルートを書きとめたともみられよう。

宋雲・惠生、そして法力の一行は、鉢和を西行して嚈噠（噦噠、エフタル）國に向い、『洛陽伽藍記』にみるごとくエフタル王に國書を渡し、それから波知、賒彌、烏萇、乾陀羅と進んだ。

鉢和は唐に護密（『唐書』巻二二一下）といい、玄奘が達摩悉鐵帝、達摩笈多傳によれば、達摩悉鬚多（『續高僧傳』巻二、大正五〇、四三五a-b）と表記された土地。昏馱多と塞迦審の二大集落があり、玄奘通過時には昏馱多が主城であった。これは今のハンドゥードと考えられてワッハーンを西流するアーベ＝パンジャの南岸にあり、おそらく塞迦審へその後中心を移し、『唐書』には塞迦審が主たる集落と記されるに至ったのである。これは今のイシュカーシムらしく、ハンドゥードの西南西、アーベ＝パンジャがここで北流して屈曲するところである。西南方へサルダーブ峠をこえればゼバークに至るワッハーンの西入口として重要な地點である。

その鉢和からさらに西を指してエフタル國へはどのように行ったか。ルートはなにも判明しない。『洛陽伽藍記』はエフタル國のありさまを、「田畑は廣々と多く、はるかに山澤を望む。城郭に住居を定めるのではなく、集團移動して統治している。毛織物で家屋をつくり、水と草に從って轉居する。夏になると涼しいところへうつり、冬になると溫暖なところにおもむく」（土田庶衍。山澤彌望。居無城郭。游軍而治。以氈爲屋。隨逐水草。夏則遷涼。冬則就溫。）とのべ、また

『魏書』西域傳のエフタル國の條も、「衆は一〇萬ばかり、城邑無く、水と草とに依り隨い、氈で家屋をつくる。夏は涼しい土地に遷り、冬には暖かいところにゆく。其の妻たちを分けて、各各別別の幕營におき、その間の距離は二〇〇里とか三〇〇里である。其の王はあちこち經めぐって、一箇所にひと月ずつ居り、冬の寒い時分には三箇月場所をかえない」（衆可十萬。無城邑。依隨水草。以氈爲屋。夏遷涼土。冬逐暖處。分其諸妻。各在別所。相去或二百三百里。其王巡歷而行。每月一處。冬寒之時。三月不徙。）と言っている。すなわち、各地にオルドがあり、その間の距離は二〇〇里の場合も、三〇〇里の場合もある。エフタル族の諸集團が各地に散居していたのである。エフタル王はそのオルドを一箇月ずつ滯在しながら巡回し、冬季三箇月は冬營の場所に滯在していたのである。宋雲や惠生がエフタル王をおとずれたのは、『洛陽伽藍記』によると「十月之初」である。季節はエフタル王が冬營地に歸着していたことを語っている。したがって、宋雲や惠生が訪れたのはその夏營地ではなかった。榎一雄博士（「エフタル民族の起源」『和田博士還曆紀念東洋史論叢』、一九五一）は、「エフタル勃興の本地はトハーレスターン・ガンダーラに近接した地方に存した」とされた。宋雲の訪れたエフタルの（夏の）王庭を博士は呬摩呾羅國とする。『大唐西域記』巻一二にみえ、強國だったが突厥に侵掠されたこと、特異な風習のあったことがエフタルにかかわる。博士はそれをクンドゥズ附近からファイザーバードにいたる途上に求める。上にのべたようにエフタル王は冬季三ケ月を冬營地で過し、この三箇月以外は毎月巡歷し、各地でエフタル王庭を現出していたのである。陰暦一〇月のはじめは、現代においてもこの地域の牧民が既に冬營地にもどったあとである。榎博士の指摘どおり、否正確に言えばエフタル勃興の地はトハーリスターン・ガンダーラに近接した土地というより、トハーリスターンそのものであった。エフタルが、西突厥自身あるいは西突厥とサーサーンとの鋏撃などにより分解し、もとの細細とした牧民の姿にもどったあとは、唐の顯慶三年（六五一）に設置された太汗都督府の所在地たる活路城が嚈噠部落といわれたことから推測することができる。エフタルが大勢力を失墜し、急速に收縮したとき、保つことのできたのは、おおも

とのかれらの本據地だけであったとおもうからである。ひるがえって宋雲・惠生の訪れた王庭をみると、彼らの記述は夏營地たる山岳高地の景觀ではない。宋雲よりのち六世紀中葉に分解寸前のエフタル國をおとずれたガンダーラ出身のジナグプタによれば、エフタル國は「野は曠いが、民は希れだ」(至厭怛國。既初至止。野曠民希、所須食飲。無人營造。……)と言い、『洛陽伽藍記』の言うところと類同し、ジナグプタも宋雲らと同處へ行ったことがわかる。平坦な地貌で山阜を遠望する自然環境にある。鉢和たるワッハーンの西方にあり、現在もなおドゥラニー系パシュトゥン族の有力な夏營地たるシュグノーンやバダフシャーン以西でこの環境をもつ地方といえば、ファイザーバード西南のターラカーンを含めそれよりも西方でなければならない。しかし、それはバルフを中心とする地方までは及ばない。バルフ周邊が現在移牧民の冬營地になっていないことを考慮する必要があるからである。そうすると、右の條件に合致する場所は、ドゥラニー系パシュトゥン族の冬營地となっているクンドゥズ河ースルハーブ流域、カライ=ザールからバグラーンに至る地域以外には考えがたいのである。なお、ターラカーン地方はいま夏營地と冬營地との中間にあり、移動の道中に通過するところとして、右の候補地からは外れる。

次に、宋雲らの行程は「波知」、そして「賒彌」とつづく。『魏書』西域傳は、波知を鉢和の西南にあるとし、土地はせまく、山谷に依っているといい、『洛陽伽藍記』も、境土がはなはだ狹く、山居、七日で通過できる、という。賒彌は、『魏書』では波知の南とし、『伽藍記』ではこの國でようやく葱嶺を出るとする。玄奘は歸途活國から東行し、二日で曹健國に到り、そこから山に入って東行三〇〇餘里で呬摩呾羅國につき、またそこから東へ二〇〇餘里で鉢創那(『大唐西域記』は鉢鐸創那とする)すなわちバダフシャーンにいたる(『慈恩傳』巻五)。ここまでは活國から東へ東へと進んでいる。バダフシャーンからは東南へ、山行二〇〇餘里で淫薄健に達する。いまのヤムガーン地方である。ヤムガーンはジョルムからハズラト=サイエドまでのコクチャ上流域であり、中心はジョルムである(Adamec, L. W., *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan,*

Vol. I, Graz, 1971, pp. 190-191)。ヤムガーンの南がクラーンである。『慈恩傳』では涇薄健から東南へ進み屈浪拏國に至るとする。屈浪拏（クラーン）は、北はサレ＝サング、ラージュワルド鑛山地帯の山峽を通り、南はタガーオ川とムンジャーン川が合流する地點までの地方である。玄奘はここから北東へ五〇〇餘里いき、達摩悉鐵帝（護密、鉢和）へはいり、呾駄多（ハンドゥード）についたのである。宋雲らの行程に見える波知は、同類の名稱を玄奘の行程中に檢索することができない。しかし、波知は、鉢和の西南にあるのであるから、方向としていまのゼバクからムンジャーン・タガーオ合流地點間に求められるはずである。そこでマルクヴァート（*Erānšahr*, p. 245）やシャヴァンヌ（*BEFEO*, III, 1903, p. 405, fn. 7）は波知をゼバクとチトラールとの間にあった小國と言う。ゼバクとチトラールをむすぶ路は、ドーラ峠でヒンドゥークシュをこえる山岳地帯であり、記錄にのこってしかるべき國は存立しがたい地理である。スタインはまた波知をコクチャ河上流とするが（*Ancient Khotan*, p.14）、その理由は波知の南にあるという賒彌をクナール上流地域にあてたからである。しかし、もし宋雲・惠生がクナール上流に行っているのであれば、そこから河ぞいにくだって那迦羅阿（訶）國（ナガラハーラ）に行くことが自然であり、烏萇、乾陀羅からまわる必要はなかったであろう（圖5）。

賒彌は波知の南にあり、葱嶺を出たところにあった。葱嶺はこの場合パミールではなく、ヒンドゥークシュ東脈である。ヒンドゥークシュ東脈がさらにのびて鉢和の南を境していることは、達摩悉鐵帝が兩山の間にあるとする『大唐西域記』巻一二、および、鉢和の南界に大雪山があるとする『洛陽伽藍記』巻五から確認することができる。『隋書』に傳を獨立して立てず、『通典』巻一九三（邊防九）にみえる劫國は、葱嶺の中にあり、西と南とはともに賒彌の國界と接するという（劫國。隨時聞焉。在葱嶺中。西與南俱與賒彌國界接……）。したがって、波知は鉢和の西南にあって山谷に依託するのであるから、ヒンドゥークシュ中にあり、また劫國もヒンドゥークシュ中にあった。そして賒彌は一部劫國の南に接し、一部をその西に接していたのであるから、劫を西から南にとりかこむ位置である。劫が葱嶺中にあり、賒彌が葱嶺をよう

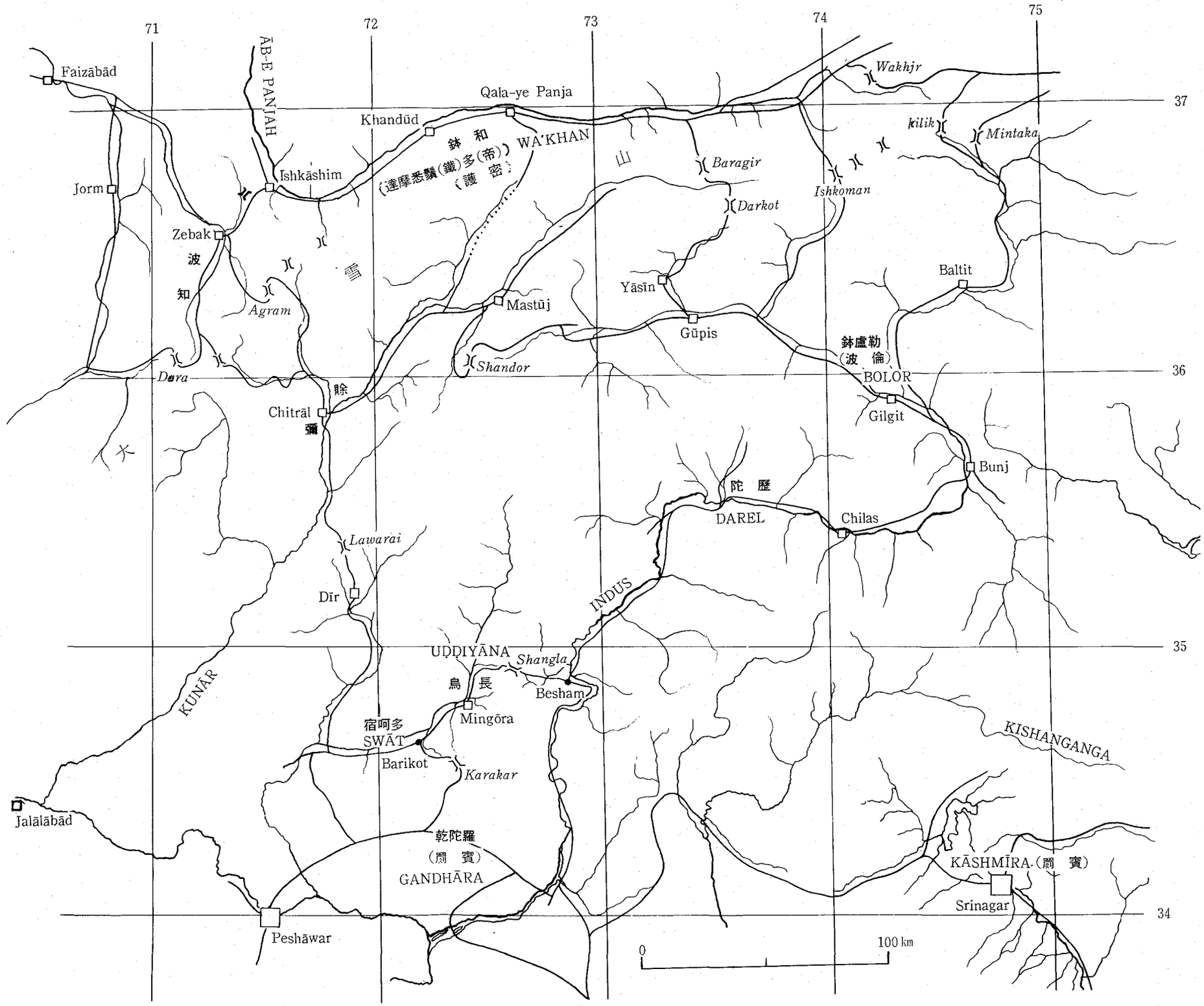

圖5　ヒンドゥークシュ東脈とカラコルム西脈との間

やく出たところにあるとする記事は、劫から賒彌の北または北西にヒンドゥークシュの險がかかっていたことを示すものである。また、『魏書』は、賒彌の東に鉢盧勒が位置すると言う。すなわちギルギトの西方に賒彌があり、賒彌の北東に劫があり、これらはみな鉢和の南方にある。一方、賒彌は烏萇たるウッディヤーナの北（烏萇國在賒彌北―『魏書』西域傳）にあり、鉢盧勒と烏場とは一路でむすばれている（一直一道、從鉢盧勒國向烏場國―『洛陽伽藍記』巻五）。ワッハーンとウッディヤーナの間に、鉢盧勒、劫、賒彌はあった。鉢盧勒（ボロル）の西で、しかもヒンドゥークシュからこれを出たところの地域で劫と賒彌を求めるならば、劫はマストゥージ、賒彌はチトラールであったはずであり、これ以外にこの兩地を求める場所はない。白鳥庫吉は賒彌をマストゥージとしたが（『白鳥全集』六、一〇六―一一二頁）、マストゥージへ西方から到達する場合は、チトラールを經由せねばならない。チトラールを經由しながらそこを記さずにマストゥージに至るとは考えられないであろう。ゼバクークラン＝オ＝ムンジャン間のサングレチ流域を波知とみると、そこからドーラ峠を通りチトラールに出、チトラールからスワート河流域にディールを經過して出るのが、もっとも一般に考えられるルートである。サングレチ河流域からスワート地方へ向う目的の人がなにをあやまってマストゥージへと東行するであろうか。

宋雲・惠生の行歷を傳える『洛陽伽藍記』巻五と『魏書』西域傳の一部とから、かれらの行程は、鉢和（ワッハーン）、噉噠（エフタル、クンドゥズ―スルハーブ流域）、波知（サングレチ流域）、賒彌（チトラール）、烏場（ウッディヤーナ）の順であったとみる必要がある。烏場に至ったかれらは、そこから乾陀羅、そして那迦羅阿（訶）へ行った。楊衒之は、乾陀（羅）の次に、道榮（藥）傳を引用して『慧生行傳』を補綴し、那迦羅阿（訶）の記述を進めている。シャヴァンヌは、道榮は道藥のあやまりだと早くに指摘したが、楊衒之がこの人の傳記を多所に插入していることに疑問をもち、この事は實は宋雲・惠生がナガラハーラに行ったことを證するものでないとしたのである（*BEFEO*, III, 1903, p.427）。『洛陽伽藍記』巻五の宋雲たちの行歷傳が楊衒之の編集になることはだれしも認めるところである。『慧生行傳』は『隋書』經籍志

にみえ、流布していた。宋雲・惠生の旅行やルートを通覽するには便利だったはずである。ところがそれは、『魏書』西域傳にも言うように、各國の本末、山川、里數が省略されていた。したがって、衒之は、旅程の國の順序など基本的なところをこれに依據し、内容を、宋雲家記や時代こそ半世紀ほど前のものだがちょうど道藥傳が便利だったので、この二本をつかって補充したのである。これは衒之がかれらの行歷の内容を一層充實させ、正しくしようと企んだ結果にほかならない。ナガラハーラの記事が宋雲時代の實情を示していないことは容認されるが、宋雲たちが行かなかった場所とは言えないのである。玄奘の傳記『大唐大慈恩寺三藏法師傳』の場合、慧立の原本が散っていたのを再構成した彦悰は、缺を『大唐西域記』で補ったらしいが、そこにあった傳聞國はすべて省略し、路次の諸國を實際に近づけるべく努力したあとをみることができる。このこともまた『洛陽伽藍記』のナガラハーラが宋雲・惠生の親踐國だったことを補強するための證據としたい。

だから宋雲・惠生一行は、ワッハーンを通ってクンドゥズ河―スルハーブ河の流域にあったエフタルの冬營地に行き、そこでエフタル王に會って詔書を渡した（王居大氈帳。方四十步。周廻以氍毹爲壁。王著錦衣。坐金牀。以四金鳳凰爲牀脚。見大魏使人。再拜跪受詔書……）。そこから再び東方にもどり、サングレチ流域からチトラールへ、ドーラ峠をこえて出、ディールを經てウッディヤーナに到着。そこでもまた詔書を渡し（國王見宋雲云大魏使來、膜拜受詔書）、それからガンダーラ、ナガラハーラと進んだ。

このルートは四、五世紀、インド中國兩方面の行歷僧が大概使った、ギルギト・ダレルを通過してウッディヤーナ・ガンダーラ・ナガラハーラに行った道とは異なる。前行者の使わなかった波知や賒彌を通ったのは、當時中央アジア西彊最大の遊牧國家であったエフタルに北魏の國書を渡す外交目的を宋雲がもってエフタル本據地に行ったからである。ここで注意すべきことはかれらがエフタルの國まで行ってそこから南下しなかった點である。冬營地はクンドゥズ河からスルハ

ーブ河の流域にあったから、南下すれば比較的容易にこの河を遡上してバーミヤーンに出、バーミヤーンからシバル峠をこえてゴルバンド河流域に出、カーピシーからナガラハーラへと進めたはずである。すなわち、ヒンドゥークシュ西脈を横斷せずに、再び、もときた道かどうかは判らないが、とにかく南下はしないで、東を指してエフタル國を去ったのである。と考えられる根據は、サングレチ流域である波知とか、チトラールたる賒彌が行路上にみえるからにほかならない。ヒンドゥークシュを南渡してからそんな二國へわざわざ行くなどは想像を絶する。こんなルートを再びとったのは、かれらが少くともエフタル國からガンダーラまで、エフタルの息のかかった地方を多分エフタル王の護送のもとに行ったからである。『慧生行傳』の一部とみられる『魏書』西域傳の朱居國以下、渴槃陀、鉢和、賒彌、乾陀は、みなエフタルに附屬した國であることがそこに明示されている（朱居國。……役屬嚈噠。渴槃陀國。……附於嚈噠。鉢和國。……亦爲嚈噠所統。賒彌國。……亦附嚈噠。……乾陀國。……爲嚈噠所破。……）。波知については記述を缺くが、「其の王は總攝すること能わず」と言い、やはりエフタルの傘下であったことをにおわせている。ウッディヤーナもまたエフタルに附屬するとは言わない。しかし、ガンダーラが牛耳られたのにウッディヤーナが無事であったはずがない。とみると、宋雲・惠生がバーミヤーンやカーピシーに行かず、わざわざ東へ行ったことは、そこから南にエフタルが勢力を及ぼしていなかったことをうらがきしているとも言えるのである。このように、宋雲・惠生はエフタルへ行ったから、たまたま波知や賒彌を通ったのであるが、それさえのぞけば、ウッディヤーナに行き、ガンダーラに行くという、四、五世紀以來の大道が、六世紀はじめまでは繁くつかわれていたことを證明することになる。そして西はナガラハーラまでであった。これもまた從來の行歷僧たちのルートと同樣であった。いかにもカーピシーやバーミヤーンと言ったヒンドゥークシュ山脈西部は、かれらの時代には全く無視されていた。このことは、バーミヤーンが人を引きつけるものを缺いていたともみられるのである。佛影や佛頂骨があり、林立する佛塔でみたされていたナガラハーラが、佛教徒として是非巡禮しておかねばならない

聖地であったのならば、五五メートル、そして三八メートルの巨高な佛立像とその莊嚴で充ち、數百の石窟を有するバーミヤーンもまた同じく價値ある佛教地ではなかったか。

不思議にも、巡禮者をふくめた佛教側の記錄ばかりでなく、中國の官撰の史書にもまたヒンドゥークシュ西部やそれをこえた南麓に關する事情はあらわれない。しかし、ペリオは、『魏書』西域傳の吐火羅國の條に、その四至の一としてあらわれる「范陽」がバーミヤーンをあらわしたものだといった（吐呼羅國。去代一萬二千里。東至范陽國。西至悉萬斤國。中間相去二千里。南至連山。不知名。北至波斯國。中間相去一萬里。*Memoires de la Délegation archéologique française en Afghanistan*, II, Paris, 1928, p.26）。マルクヴァートも（*Eransahr*, Berlin, 1901, S.215；*Wehrot und Arang*, Leiden, 1938, S.35-36）、藤田豐八も（『慧超往五天竺國傳箋釋』、一九三一、五四a、b）、また内田吟風も同じ意見である（『東洋史研究』、三一-三、一九七二、三七四頁）。しかし、范陽は苑湯をあやまったものであり、苑湯はバダフシャーンとかかわりがあり、バーミヤーンではない。唐は月氏都督府下の一州として拔特山城に苑湯州をおいた。拔特山城とは拔特山、すなわち慧超の表記に從えば蒲特山の町である。『往五天竺國傳』に、バーミヤーン（犯引國）から北へ二〇日行程で吐火羅の王が住む城（縛底耶）に至る。しかしそこは大食の軍がおさえてしまったので、吐火羅王は逼迫され、にげて、東方ひとつき行程にあるバダフシャーン（蒲特山）の住處にいる、とみえる（又從此犯引國北行廿日。至吐火羅王住城、名爲縛底耶。見今大窣兵馬。在彼鎭押。其王被逼。走向東一月程。在蒲特山住。見屬大窣所管）。バダフシャーンの中心地に、苑湯州なる名稱を使って羈縻州を設置したのは、顯慶三年（六五八）であり、『北史』編纂の完成は、その翌年であった。なぜ苑湯の名が用いられたかは、他の州名ともどもあきらかでないが、設置された苑湯の名がたまたまバダフシャーンであったところから、『北史』の中にまぎれこんでしまったと考えられ、それが、書寫のあやまりにより、范陽となったのであろう（「バーミヤーン私注」『建築史學』、二、一九八四）。ちなみにトハーリースターンの北を指す波斯とは、漢魏叢書本『洛陽伽藍記』に波知を波斯に誤るごとく、波知であった

かもしれない。波知はさきにのべたとおりである。

魏收の『魏書』西域傳の一部を傳えたと考えられる『通典』巻一九一（邊防七）の記事に、「後魏太武帝（四二四―四五一）に至り、董琬を西域に使いさせたところ、かれが歸ってきて報告したのは、西域の地は三地域をなし、……その西域に行くのに四道がある」（至後魏太武帝。使董琬使西域。還且言。其地爲三域。……其出西域。更爲四道）とある。その四道のうち、二道が葱嶺の西や西南方面に出る道である。ひとつは莎車（ヤールカンド）から、西へ一〇〇里で葱嶺、西へ一三〇〇里で伽部（伽埒、ワッハーン西方からシュグノーン）に至る。もうひとつは、同じくヤールカンドから、西南五〇〇里で葱嶺に至り、西南一三〇〇里で波路（波倫、鉢盧勒、ギルギト）に至る。前者はトハーリスターン方面に行く道、後者はギルギトからガンダーラ方面に行く道を指している。トハーリスターン方面に出る道とは宋雲・惠生が往路エフタル本地へ行った道であり、ギルギトからガンダーラ方面へ出る道とは、行歷僧たちが使い、インドへ出る道である。董琬らが入手した五世紀前半のおわりにおけるこの情報は、さきにふれたように、行歷僧ばかりがこういった道を使ったのではなく、當時の一般的な道路であったことをあきらかにしている。

このように少くとも四世紀から六世紀はじめまで、インド方面とターリム盆地とをつなぐ常道は、カラコルム西翼とヒンドゥークシュ東脈とが交叉する、いわばカラコルム道であった。この道路が困難をきわめた自然環境の中にありながら繁く利用されたのは、佛教徒にあっては、ガンダーラが當時のインド佛教の中心だったからである。このような道路をとってガンダーラに下ったひとたちがこれまた當然のごとく行ったのは、西どなりのナガラハーラであって、かれらはそれより西方へは足を全く運んだあとがない。エフタルの勢力圏をガンダーラまで進んだとしても、宋雲は、トハーリスターンの南部、ほとんどヒンドゥークシュを横斷するのに近接した地域まで行きながら、これをこえて西方からナガラハーラに入らず、再び東指して、カラコルムの本道へと引き寄せられるごとくもどり、ウッディヤーナ、ガンダーラとまわり、

ナガラハーラまで至ったのである。このようなすべての情況からみて、ヒンドゥークシュ西脈をこえる道路は、四、五、そして六世紀初頭まで、きわめてローカルなものにすぎなかったといえよう。このことは、ヒンドゥークシュ西脈の道路が無かったことを證するものでもなく、また彼此往來する佛教徒が利用しなかったとて、そこに佛教がなかったことを言うものでもないことをここで再確認しておく。しかし、このようなカラコルム道が中國・インドをむすぶ至近ルートであり、はるかトハーリスターンまで出てヒンドゥークシュ西脈をこえてインドに至るルートは、これにくらべれば、大變な大廻りである。行歷僧たちが至近ルートをとってガンダーラに行こうとするのは自然であり、ヒンドゥークシュをこえる大廻りをとらないのも自然である。カラコルム道がかくも使われ、ヒンドゥークシュ道が全く顧みられなかったのは、單にそんな理由からだったのであろうか。そうではない。宋雲以後になると、カラコルム道とヒンドゥークシュ西脈の道とは完全にその役割を交替するからである。

五　ヒンドゥークシュ西足道の登場

そこで、宋雲・惠生前後からそののちにかけて佛僧がどう動いたかを檢討しよう。四世紀から五世紀にかけて大きな動きをみせたインドと中國との間の佛僧の往來は、この時代になっていちじるしく停滯した。中國からインドへ赴いた佛僧はいない。まったく姿を消すのである。インド僧の中國へ渡ったひと、これもまたいちじるしく減少した。そのひとたちを『歷代三寶紀』をもとに、『大唐內典錄』、『續高僧傳』、『古今譯經圖紀』、『開元釋經錄』を參考にしつつひろうと次のとおりである。

(1)優禪尼國（ウッジャイニー）の國王の子、月婆首那（ウパシューニャ）が北齊から梁へ、大同年間（五三五—四五）に入り、『大乘頂王

經』を譯した。

(2)やはり西天竺優禪尼國の三藏法師である波羅末陀（眞諦）は梁の大同一二年（五四六）八月一五日に南海に達し、太清二年（五四八）閏八月にはじめて建業に到着した。

(3)南天竺國の三藏法師である曇摩流支が北魏洛陽で宣武帝のために譯經した。

(4)北天竺の三藏法師である菩提流支が、弘法のために遠く葱左に澊み、北魏永平のはじめ、五〇八年ころ、華北へいった。

(5)中天竺國の三藏法師である勒那摩提が北魏正始五年（五〇八）に洛陽にいたった。

(6)北天竺國の三藏法師である佛陀扇多が北魏正光六年（五二五）から東魏元象二年（五三九）まで洛陽の白馬寺、鄴の金華寺で譯經した。

(7)南天竺國波羅奈城の婆羅門瞿曇般若流支が東魏元象のはじめ（五三八）から興和の末（五四二）まで、鄴で譯經したただし、『內典錄』にこれはよる。『續高僧傳』卷一は、熙平元年（五一六）からとし、『開元錄』はこの年次を採る。

(8)北齊の沙門統、北天竺烏場國の三藏法師である那連〔提〕耶舍（那連提黎耶舍）。かれについては後にくわしくのべる。

(9)北周明帝代（五五七―五六〇）に、波頭摩國の三藏律師である攘那跋陀羅が、闍那耶舍とともに長安の婆伽寺において『五明論』を譯した、と『歷代三寶紀』卷一一・『內典錄』卷四にみえ、「周の二年出す」とする。『續高僧傳』卷一は、「周の文帝の二年に至り、波頭摩國律師攘那跋陀羅有り。周言は智賢。耶舍崛多等と共に『五明論』を譯す」とある。

(10)北周武帝のとき（五六〇―五七七）、摩勒國の沙門達摩流支が宇文護のために婆羅門天文二〇卷を譯した。『內典錄』卷五はこれを天和年間（五六六―五七一）とする。

(11)北周武帝のとき、摩伽陀國の三藏禪師である闍那耶舍(ジナヤシャス)が、その弟子闍那崛多(ジナグプタ)・耶舍崛多(ヤシャグプタ)とともに長安の四天王寺で譯經した。

(12)北周武帝のとき、優婆國の三藏法師である耶舍崛多(ヤシャグプタ)は闍那崛多(ジナグプタ)とともに宇文護のために譯經した。

(13)北周武帝のとき、北天竺揵(犍)達國の三藏法師闍那崛多(ジナグプタ)が譯經した。闍那崛多については後述する。

(14)達摩般若(ダルマプラジュニャー)は、『續高僧傳』巻二にみえる。般若流支(プラジュニャールチ)が父である。父とともに中國に來住して翻經を業とした人である。

(15)北天竺烏場國の三藏法師である毘尼多流支(ヴィニータルチ)は、五百由旬を遠しとせず、錫を振って方を巡り、中國にやってきて、とどまった。『内典錄』は、『象頭精舍經』を開皇二年（五八二）二月に、『大乘方廣總持經』を七月に譯出した、李道寶と般若流支の次子曇皮の二人が傳語した、という。『續高僧傳』に曇皮の名は見えない。

(16)北天竺烏場國三藏達摩(ダルマグプタ)崛多、隋言は法藏、として『内典錄』巻五にみえる人を、『續高僧傳』巻二は、「達摩笈多。隋言は法密、もと南賢豆羅囉國の人でクシャトリヤ」という。『開元錄』では、『内典錄』・『翻經圖』（現行『古今譯經圖紀』とは別）に「北天竺烏場國人と云うのは非なり」とする。

この一七人のうち、(3)(4)(5)の三人は宋雲以前にかかわるひとである。どのようなルートで中國に來住したかわからない。とくに(4)の菩提流支は、葱嶺の東（葱左）に泊んだのであるから陸路をとった人であるが、委細不明である。(14)は中國居留者であり、問題外である。月婆首那は梁へ北から入ったけれど、その北齊へどういうルートで、いつ入ったのか不明。波羅末陀は、梁の武帝が扶南からきた使を張汜に送らせたとき、名德三藏と大乘の諸論・雜華經などを求めさせ、扶南は波羅末陀に懇請して經論をもっていかせることになって、海路梁へ至った人である。大同一二年八月一五日に南海に達し、太清二年閏八月に京邑にはじめて到着し、武帝の頂禮をうけ、寶雲殿にて供養をうけたという（『續高僧傳』巻一）。佛陀扇多は、五二五年から白馬寺で譯經に從事した。北インド出身というから、多分スワートかガンダーラの出であろうが、來歷

はわからない。宋雲・惠生往訪と同時代のひとである。

宋雲往訪よりあととなると、まず般若流支であるが、五一六年、五三八年というように鄴における譯經開始年次に說あり、そのうえやってきたルートに至っては何もわからない。

那連提黎耶舍は、北インドのウッディヤーナに生まれた。北齊の鄴都に入って文宣帝の禮遇をえたのが、天保七年（五五六）、四〇歲のときであったと、『續高僧傳』卷一や『開元錄』卷七にみえるから、逆算して五一七年の生まれだと一應考えられよう（『內典錄』卷五には、開皇五年九〇餘歲で譯を完了し、同九年に示寂したと。『歷代三寶紀』卷一二も同じ）。ナーレンドラヤシャスは宋雲がガンダーラに行く數年前に生まれたのである。一七歲で出家し（五三三年）、二一歲（五三七年）で具足戒を受け、五夏を滿したのち（五四一年以後）、遊方の旅にのぼり、佛鉢、佛衣、佛頂骨、佛牙、佛齒をガンダーラやナガラハーラで見、また中インドにも行ったことは、天梯、石臺、龍廟、寶塔を見たとあり、竹園寺に一〇年すごしたと『續高僧傳』にみえることからしられる。ウッディヤーナにかえったのは、竹園寺（竹林精舍）滯在一〇年を考慮し、はやくとも五五〇年であろう。ウッディヤーナに歸ったかれは、その寺が野火に燒かれたので、これをきっかけにして六人でグループをつくり、「雪山の北」における弘法を志した。雪山の山頂に至ると二路あり、そこに毘沙門天王の石像があったので、それをたよりに路をえらび、進んで、路を循って東指し、芮芮國に至った。しかしここで突厥の亂に遇い、西方へ行く路が通じなくなったので、故郷へ歸る意志を斷ち、流轉して北のかた泥海のほとりに至った。そこは突厥から北へ七〇〇〇里も離れていた。ナーレンドラヤシャスたちはそこから北齊の疆域に身を投じ、天保七年（五五六）に鄴へ入ったのである（『續高僧傳』卷二による。大正五〇、四三二a-c）。

ナーレンドラヤシャスが、ウッディヤーナを出發して「雪山の北」に行くべく、どのようなルートをとったか、かれの傳記はこれを詳かにしない。しかし、ウッディヤーナという場所の地理上の位置を考慮したとき、わざわざガンダーラへ

南下したとは到底おもえない。雪山の北へ行こうとして雪山をこえるとき、その峻頂にヴァイシュラヴァナの石像があり、方向を指示する道標となっていたことが『續高僧傳』にみえる。ついで記事は芮芮國へかれらが到着したことをのべている。芮芮は柔然であり、モンゴリア中央部の柔然可汗庭にいたったとみると、雪山からモンゴリアまでの經路は完全に省略されているのである。傳記にみえる突厥の亂はかれらが芮芮に入った時點でおこった。天保三年（五五二）正月に突厥はまず土門伊利可汗を首長として柔然を攻略し、その餘波によって二月に柔然可汗阿那瓌が自殺した。それよりのち、天保六年（五五五）に木杆可汗が柔然の主である鄧叔子をうってこれを破り、破れた鄧叔子は西魏にのがれた。この間の一連の柔然・突厥抗爭がナーレンドラヤシャスを北齊に移らせることになったのである。さきに示したようにナーレンドラヤシャスの鄴都到着は五五六年であり、また故郷ウッディヤーナ出發が早くとも五五二年であることを考慮したとき、かれの大廻りの大旅行が長くとも四年であることは注目に値する。

次に闍那崛多（ジナグプタ）である。この人は北インドのガンダーラに生まれ、プルシャプラにいた。マハーヴァナサンガーラーマにおいて、ジナヤシャスを和上とし、ジュニャーナバドラを阿闍梨として得度し、かれらについてインドの靈迹聖地を巡拜し、二七歳で具足戒をうけ、三夏を學律にすごした。『續高僧傳』は、こののち師徒志を結んで遊方弘法をせんと、一〇人一團となりガンダーラを出發する。その經路は右の傳記によれば大略次のごとくである。「路は迦臂施（カーピシー）國に由る。ここに一年閒滯在した。カーピシー王はジナグプタの師僧ジナヤシャスに請いたのんで彼を法主とし、佛教の講義をしてもらった。ご利益は頗るゆきわたった。さてかれらはさらに巡歷に專念せんとして、カーピシーを離れ、大雪山（ヒンドゥークシュ）の西足をこえた。もとよりそれは天險の峻極であった。それから厭怛（エフタル）國に至った。途次にはとどまらず、ここにはじめて滯在することになった。この國は野はひろいが、人口は稀薄であり、必要とする食糧をつくるということがない。そこでジナグプタはとうとう戒を捨てて還俗し、力をつくして王につかえた。かれらはしばしばエフタルにとって重大な時局に直面したが、

ふしぎな力に祐けられて幸にも災をのがれた。それから渇囉縛陀（ガルバンダ）・于闐（ホタン）などの國國を通り、しばしばきびしい自然に遭遇してしばらく停住することもあったが、佛法がひろくおこなわれるということもなかったので、永住せず、吐谷渾國に到達し、ようやく鄯州（青海樂都）に到った。それはちょうど西魏の後の元年（五五七）であった。艱危をへたけれども、みなの心はいよいよはげみ、ガンダーラを出發して跋渉すること、ここに三載。一〇人中過半數が路次になくなり、殘るは四人、生きのこってここ鄯州にいたったのである。北周の明帝の武成の年（武成元年、五五九）にはじめて長安にいたり、草堂寺にやどった。」（路由迦臂施國。淹留歲序。國王敦請其師。奉爲法主。益利頗周。將事巡歷。便踰大雪山西足。固是天險之峻極也。至厭怛國。既初至止。野曠民希。所須食飲無人營造。崛多遂捨具戒。竭力供侍。數經時艱。冥靈所祐。幸免災橫。又經渴囉縛陀及于闐等國。屢遭夏雨寒雪。暫時停住。既無弘演。栖寓非久。又達吐谷渾。便至鄯州。于時卽西魏後元年也。雖歷艱危。心逾猛勵。發蹤跋涉三載于茲。十人之中過半亡沒。所餘四人僅存至此。以周明帝武成年。初屆長安。止草堂寺）。

『續高僧傳』は、闍那崛多の沒年を開皇二〇年（六〇〇）、七八歲とする。これに從えば生年は五二三年、受戒は五四九年。ガンダーラ出發は三夏をすごしたときであるから五五一年。鄯州まで三載を要したから鄯州到着は五五三、四年である。ところが鄯州到着は西魏の後の元年、五五七年であるという（なお高麗本は西魏大統元年とするが、これは五七五年に當る。いま宋元明三本ならびに宮本に從った）。開皇二〇年示寂をとると鄯州到着に三、四年もずれが生じる。一方、ジナグプタが譯した『添品妙法蓮華經』序には「大隋仁壽元年辛酉の歲、普曜寺沙門上行の請うところによって遂に三藏崛多笈多二法師とともに大興善寺において天竺多羅葉本を重勘した」（大正、九、一三四c）とあり、ジナグプタが仁壽元年にまだ生存していたことを傳える。さらに『開元錄』の編者智昇は、「仁壽の末に崛多が東越にながされた」（『內典錄』卷五に「仁壽之末。崛多以緣他事。流擯東越。笈多乘機。專掌傳譯」、大正五五、二八〇a）とする記事を引き、「崛多は開皇五年から仁壽の末まで『護國菩薩經』などを譯

出した」とする。いまこれに從い、仁壽の末（六〇四）を七八歳としてみると、生年は五二七年、受戒二七歳は五五三年。三夏を過したのちにガンダーラを出發したのであるから、その年次は五五五年で二九歳。その年から鄯州まで三歳を要したから、鄯州到着は五五七、八年である。シャヴァンヌは、カーピシーを出發したのが二七歳であったとし、これに三年を單純加算し、五五七年に鄯州到着と計算して整合させた（*T'oung Pao*, Serie II, Vol. vi, 1905, p. 355）。ガンダーラが出發點であってカーピシーではなく、出發以前に三夏を學律に過したことを計算に入れていない。

ジナグプタの一行は出發時の一〇人が鄯州に到着したとき四人になっていた。四人には、ジナヤシャス（師僧）とジュニャーナバドラ（兄弟子の阿闍梨）とをまずあげることができる。闍那崛多傳には、北周の廢佛のときに甘州からジナグプタが突厥王庭へのがれたことをのべ、そこに「和上」と「智賢」の名もいっしょだったと見えている。和上はジナヤシャス、智賢はジュニャーナバドラである。和上は突厥王庭にいたったのちに還化し、智賢は西方へ歸った。ジナグプタのほかにいたもう一人は、ヤシャグプタである。『歷代三寶紀』巻一一は、ジナヤシャスが二弟子ヤシャグプタ・ジナグプタとともに『定意天子所問經』五巻以下六經を宇文護のために長安舊城の四天王寺で譯したこと、およびヤシャグプタが小（わか）き同學のジナグプタとともにやはり宇文護のために『金光明經更廣壽量大辯陀羅尼品』五巻以下三經を譯したとのべている（大正四九、一〇〇b・c）。西方へ歸った智賢すなわちジュニャーナバドラ（『歷代三寶紀』巻一一と『內典錄』巻四は攘那跋陀羅、『續高僧傳』巻二には闍若那跋陀羅につくる）が、『五明論』をジナヤシャスとともに譯したことはさきに(9)で記した。このときヤシャグプタとジナグプタとが傳語の役に當ったという（大正四九、一〇〇b）。このようにジナグプタは、その師たるジナヤシャス、兄弟子のジュニャーナバドラ、そしてジナグプタより年長の同學ヤシャグプタとともに鄯州に到着し、しかも四人とも譯經史に名をとどめたという、きわめてめずらしい例である。同時にここで注意することは、かれらの出身地である。ジナヤシャスは摩伽陀（マガダ）國三藏禪師、ヤシャグプタは優婆（ウバ）國三藏法師、ジュニャーナバドラは波頭摩（パドマ）國三藏律師、そしてジナグ

プタのみが健達國（ガンダーラ）三藏法師といわれる。ジナグプタはガンダーラの宰相ヴァジュラパーラを父とし、ガンダーラのプルシャプラに住んでいて、ここで右の三人によりマハーヴァナサンガーラーマで出家受戒をうけたのである。これらインド各地の出身者がガンダーラに鳩集していたことを知ることができるのである（大正五〇、四三三b）。

次に達摩笈多である。ダルマグプタは西インド、キャンベイ灣奥を中心にしたラタ國（羅羅、羅囉、羅荼）の出身で（桑山「インドへの道」『東方學報』五五、一五八―一五九、一七一―一七二頁）、二三歳にして中インドのカーニヤクブジャのクムダ＝サンガーラーマで出家。二五歳でブッダグプタ・グナグプタ・普照のもとで受戒、それから三年をカーニヤクブジャですごした。普照がタッカ國王の要請で西のタッカデーシャ（いまのシアールコトを中心とした地域）に行くのに随行し、一年をすごした。普照はカーニヤクブジャにもどったけれども、かれはそこのデーヴァヴィハーラにさらに四年住んだ。タッカデーシャは、そのころ北路から來る商人が多くあつまり、東方に「大支那國」があることを傳えた。ダルマグプタははじめそれを信じていなかったので、中國にわたる氣なぞなかったが、かれは遊方を志していたことでもあり、またタッカデーシャにも心を引きつなぐものとてなかったから、とうとう六人でグループをつくり、そこからカーピシーに往ってしまった。カーピシーではとどまって王寺に住んだ。グプタは四人の同行をつれて國城の中に二年とどまり、寺々をめぐってその學問をつぶさに觀た。カーピシーはちょうど北路と會合する地點であり、ヒンドゥークシュの北側からやってくるキャラヴァンはみなこの國城にあつまっていた。グプタはそういった商人がいるところで、またしても「支那大國」に三寶がさかんなことをきいたので、みんなの氣持は一致して、そこへ行くことにきまった。カーピシーからヒンドゥークシュの西足、薄佉（バグ）羅（ラーン）國、波多叉拏（バダシャーナ）國、達摩悉鬱多（ワッハーン）國をわたりあるいて、これらの諸國ではどこにも久しく住むことをせず、風土・寺・儀式の知識を仕入れることにとどめたのである。それからターシュクルガーンにいって、一年をすごし、カーシュガルへ到ったが、一人はここから故郷にもどったので、三人が王寺にとどまったことになる。二年をすごした。次にクチャで二年を

その王寺にすごした。クチャ王は大乗を好んだから、グプタたちをとどめようとしたが、中國行きが目的だったから、ひそかに一人の僧をつれてカラシャフルへとぬけ出し、阿爛拏寺にとどまって二年すごし、ようやくにして高昌にいたった。そこで寺寺を客遊して二年すごし、次に伊吾にいって一年をとどまったけれども、難に値って西南へのがれた。莫賀延磧を苦勞してやっとの思いで通り、瓜州に到着した。そのときダルマグプタは一人であった。ついで隋の文帝の敕旨をうけ、京城大興城に入ったのは、開皇一〇年（五九〇）冬一〇月であったという（後以普照師爲吒迦國王所請。從師至彼。經停一載。師還本國。笈多更留四年。住於提婆鼻何囉。……北路商人頗至於彼。遠傳東域有大支那國焉。……初雖傳述。不甚明信。未作來心。但以志在遊方。情無所繫。遂住迦臂施國。六人爲伴。仍留此國。停住王寺。笈多遂將四伴。於國城中二年停止。遍歷諸寺。備觀所學。……其國乃是北路之會。雪山北陰商侶咸湊其境。於商客所又聞支那大國三寶興盛。同侶一心。屬意來此。……便踰雪山西足・薄佉羅國・波多叉拏國・達摩悉鬱多國。此諸國中並不久住。足知風土・諸寺・儀式。又至渴羅槃陀國。留停一年。……又至沙勒國。同伴一人復還本邑。餘有三人。停在王寺。……經住兩載。……又至龜茲國亦停王寺。又住二年。……其王篤好大乘。多所開悟。留引之心旦夕相造。笈多係心東夏。無志潛停。密將一僧閒行。至烏耆國。在阿爛拏寺。講通前論。又經二年。漸至高昌。客遊諸寺。其國僧侶多學漢言。雖停二年無所宣述。又至伊吾。便停一載。值難避地西南。……遂達于瓜州。……尋蒙帝旨。延入京城。處之名寺。供給豐渥。卽開皇十年冬十月也。『續高僧傳』卷二、大正五〇、四三五a-b により、『開元錄』卷八、大正五五、五五一c-五五二aを參照）。

ダルマグプタ示寂年次は『續高僧傳』・『開元錄』によると唐の武德二年であるが、年齡がわかっていないので、それから生年をとらえられない。しかし、カーピシー、カーシュガル、クチャ、カラシャフル、高昌における滯在がそれぞれ二年。ターシュクルガーンと伊吾とが各一年である。二年をあしかけとみると少くとも七年、そっくり二年間とみると一二年をこえない路次の滯在である。タッカデーシャを出發したのは、五七八年以前である。(16)に記したように『內典錄』

は「達摩崛多」とし、「達摩笈多」としない。出身地もウッディヤーナとしている。『開元錄』がこれらを非とした根據は示されていないが、『續高僧傳』には、かれがウッディヤーナへ行ったとも書かず、またウッディヤーナにかかわることを明かす字句もない。『歷代三寶紀』にはダルマグプタ傳はないから、この間の事情を檢討することはできない。ウッディヤーナ出身のごとく記す『內典錄』も捨てがたいけれども、いま陳垣に從い、「達摩笈多」とし、羅曜國の人としたのである(『釋氏疑年錄』卷三)。毘尼多流支もまたウッディヤーナの三藏法師であることは(15)に記したとおりである。『續高僧傳』は開皇二年(五八二)に大興善寺で譯經したことを傳えるから、ダルマグプタよりひと足先に中國へ來たのであろうが、そのルートがわからない。ジナヤシャスたちのようにだれかとともに來た人かどうか。それならば、一行中のたれかのルートがわかれば解決する。もっとも可能性のあるのはナーレンドラヤシャスで、かれもウッディヤーナ出身だからであるが、ヤシャスは建德の法難をのがれたあと、隋に招請されて大興城へ入ってきたのは、開皇二年の七月(『續高僧傳』・『內典錄』)である。しかし毘尼多流支は開皇二年でも既に二月に『象頭精舍經』を譯出しているから、少くとも隋にかれとともに再來したのではない。そして、後齊の經錄に毘尼多流支の名はみえないので、ナーレンドラヤシャス一行でもないのである。毘尼多流支の動靜はくらい。

一七人のインドから中國へわたった譯經僧のうち、出身が北インド以外であるのは一〇名にのぼるが、中國に居留した人の子孫を除くと、半數が北インドに何らかの關係をもち、そこから中國へやってきた。そういった人たちのうち、ルートを確定できるのはきわめて少ない。しかし、そこにあらわれたルートは宋雲以前にはいかなる場合にもあらわれなかったルートである。

ナーレンドラヤシャスの場合、ウッディヤーナから北上して雪山をこえ、漠北に進んだらしい。ウッディヤーナ出發は五五二年をくだることなく、柔然可汗庭に到着したのは五五五年をくだらない。そのころまだカラコルム道が宋雲・惠生

時代、ないしそれ以前と同じように使われていたとみられよう。ナーレンドラヤシャスの出發したウッディヤーナと山ひとつを境にして南のガンダーラを五五五年に出發したのは、ジナグプタらの一行であった。かれらはナーレンドラヤシャスのように北上せず、ガンダーラから西進し、カーピシー、大雪山西足のルートをとって進み、エフタルで滯在してターシュクルガーンへ屆いた。かれの傳記には、わざわざ「路はカーピシー國に由る」と記され、從來のルートであったカラコルム道をとらなかったことをこう記すことによって明らかにしようとしている。次に約二〇年ほどたって、タッカデーシャを出發したダルマグプタらの一行は、そこで「大支那國」のことをききながらもガンダーラから北上せず、カーピシーへ直行したのである。タッカデーシャからカーピシーまでの道は、まずタッカデーシャからタキシラ、そこからインダス河を渡渉してガンダーラに至り、西へナガラハーラと進んでカーピシーに到着するものであったはずである。そのようなルートにありながら、かれの傳記にはタキシラ、ガンダーラ、そしてナガラハーラもあらわれていない。それはジナグプタ傳においても同じであり、かれの場合ガンダーラの西の次宿であるはずのナガラハーラが見えない。とりわけナガラハーラは、宋雲以前に巡錫の樞要地であったから、そこであらわれてこないのは不思議である。かれらの傳記は略傳であるからかもしれない。彦琮の『ダルマグプタ傳』四卷などには、あるいはあったかもしれない（大正五〇、二七八c）。しかしこれをもとに、もし『續高僧傳』や『內典錄』のダルマグプタ傳が節略抄述されたとみると、その抄記にカーピシーがとりたてて採錄されたことこそ、カーピシーがあらたに從來と異なった意味をもちはじめていったことを逆に明示するのである。

ナガラハーラが、宋雲以後そしてナーレンドラシャス出發の五五二年以前には、昔と變らぬ位置をまだ佛敎徒に與えていたことは知られる。ナーレンドラシャスが具足戒をうけたころ、すなわちそれは彼がウッディヤーナにいた五五二年以前であるが、宿老たちが佛影のあとを感嘆し、また佛鉢、佛衣、頂骨、牙齒のことをうわさするのを聞き、かれもいちど

見たいものだと思ったことが、『續高僧傳』にみえている（二十有一得受具篇。聞諸宿老歎佛景迹。或言某國有鉢。某國有衣。頂骨・牙齒。神變非一。遂卽起心。願得瞻奉）。佛鉢がガンダーラにあり、佛影がナガラハーラにあったことはすでに言うまでもない。七世紀はじめ玄奘もナガラハーラで佛影を見はしたが、佛影窟の所在も不確かで、ようやくそこに行きついたけれども、きわめて見にくかったことを『慈恩傳』巻二は示している。「法師はそこに往って禮拜しようとおもい、道をきくと、『あれはてて、そのうえ盗賊が多い。この二、三年來は行っても見えない場合が多い。だから行く人もほとんどまれだ』（法師欲往禮拜。承其道路。荒阻又多盗賊。二三年已來人往多不見。以故去者稀踈）と。あれほどに巡禮僧をあつめ、遠く慧遠もそれを望んだ佛影窟がこのありさまであった。ジナグプタやダルマグプタの傳記にそれが脱落していることも、あながち傳記が節略されたためだとはいえないであろう。ナーレンドラシャス以後、すなわち六世紀中ごろよりのちにナガラハーラが從前の姿でなくなってしまったことが豫想されよう。その事情はナガラハーラばかりでなく、ガンダーラについても、タキシラについてもいえる。それをのべる前に、ジナグプタやダルマグプタらのとった道すじについて、もうすこしくわしく檢討しておきたい。

ジナグプタのルートは、ガンダーラ、迦臂施國、大雪山西足、厭怛國、渴囉槃多であり、ダルマグプタのルートは、タッカデーシャ、迦臂施國、雪山西足、薄佉羅、波多叉拏國、達摩悉鬱多國、渴羅槃多國である。ジナグプタのルートに厭怛（エフタル）が國名としてみえ、ダルマグプタのルートにみえないのは、國としてのエフタルが後にのべるように五六〇年代の末までには主要な歴史の舞臺から消え去ったからである。それをのぞけばカーピシーからヒンドゥークシュ山脈の西脈をこえてトハーリスターンへ進み、そこから東指してバダフシャーンとワッハーンとを通り、ターシュクルガーンに至るルートを、どちらも言っている。カーピシーから厭怛ないしは薄佉羅までの間にある、雪山ないし大雪山の西足とは、ヒンドゥークシュの西脈であることはたしかである。玄奘は歸途に弗（佛）栗恃（氏）薩儞那（ガズニーとカーピシーとの間

にある地域。現ワルダックか）からカーピシーの王城（現ベグラーム遺跡→桑山、Kapiśi Begrām III : Renewing its Dating, *Orient*, Vol. x）へ行った。そこで王が七日の無遮大會を行うのにつきあってから、北東へ一ヨージャナ行き、瞿盧薩誧城へいき、カーピシーの邊城小邑およそ數十所をへて、大雪山（ヒンドゥークシュ）の波羅犀那大嶺（ハワク峠）をこえ、安呾羅縛國（アンダラーブ上流域）へ出ている。カーピシーからハワク峠、そしてアンダラーブというヒンドゥークシュ越えは、ヒンドゥークシュ山脈の中央部であり、とうてい「西足」の名に値する位置ではない。

隋の大業元年には吏部侍郎であった裴矩が張掖に赴任して諸胡の交市を管掌した。このときおそくとも大業二年（六〇六）の七月までに編集して煬帝に奉ったのが、『西域圖記』である。この書物の情報源は商胡であった。いろいろな商胡がやってくると、裴矩はその國の風俗や自然地理のありさまを話してもらい、まとめたのである。本文も圖も早くに散逸したが、『隋書』裴矩傳に再錄された自序がきわめて重要な情報を提供する。そこに當時の文明地域であった東ローマ、サーサーン朝ペルシア、そしてインド方面に至る三つの大まかなルートが出ているからである。すべて敦煌から發するとした三ルートのうち、南道の、それもとくに西半は、喝槃陀から葱嶺をわたり、護密、吐火羅、挹怛、帆延、漕國、北婆羅門の順にインド方面へのびている。すなわち、ターシュクルガーンからパミールをわたり、ワッハーン、トハーリスターン、エフタル、バーミヤーン、カーピシー（この漕國の同定については、桑山、Khair Khana and its Chinese Evidence, *Orient*, Vol. xi）、北インドの順である。さきにのべたように、五世紀北魏の董琬の報告による四ルートのなかには、ヤールカンドからパミールへと進み、そこから西南へ下ってギルギトへ出るもの、ワッハーンから西へシュグノーン方面に出るものがあった。佛教資料以外でこの情報につぐものが七世紀初頭の『西域圖記』である。そこには、董琬情報と異なって、カラコルム道は既に見えず、代ってトハーリスターンを廻り、ヒンドゥークシュをこえて北インドへ出るルートがあきらかにされている。ヒンドゥークシュ越えである證據は、その路上に「帆延」（バーミヤーン）があらわれる點にある。さらに『西域圖

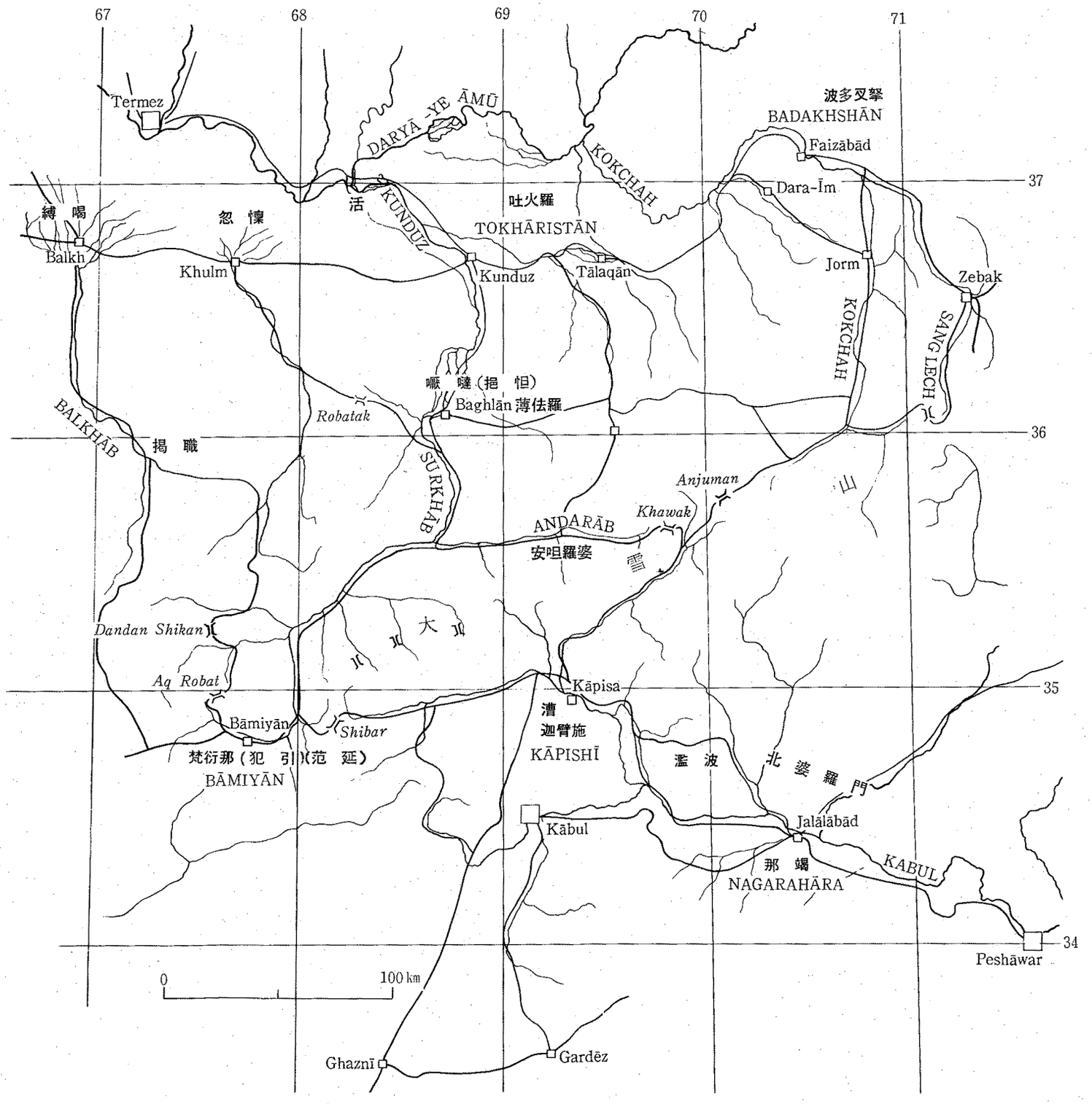

圖6　ヒンドゥークシュ西脈とその南北

記』ののち、ほぼ二〇年、玄奘のとったルートはこれと同じものであったことを示している。往路テルメズ（呾密國）からアームー河を渡った玄奘は活國に到着する。それから西へバルフ（縛喝國）へ行ったのはさそいをうけたからであるが、バルフからヒンドゥークシュ中をバーミヤーンに達し、東指してカーピシー、ラグマーン、ナガラハーラ、ガンダーラ等等と進んだのである。歸路もアンダラーブからホストを通って活國へ出、バダフシャーン、ワッハーンと進んでいる。バルフとてトハーリスターン中にあり、またラグマーン以東は、玄奘が各國名の初出の際に夾注に記したように、北天竺の境域である。トハーリスターン、ヒンドゥークシュ、カーピシー、北インドの順に進んだのである。『西域圖記』のルートは七世紀はじめに偶然えられた情報にもとづいたけれども、當時すでにカラコルム道にかわって一般化したインドとタリム盆地とをむすぶ大道であったのである。この大道は五五五年にガンダーラを出發したジナグプタらのころから脚光をあびはじめ、ダルマグプタに至っては常道となり、おくれて玄奘の時代にもインドへ行くあたりまえのルートと化していたのである。したがって、ジナグプタやダルマグプタのルートにみえる「雪山の西足」とは、バーミヤーンをほとんど指したものと考えられよう。ただ正確を期せば、なぜ「雪山の西足」と言い、「バーミヤーン」と記されなかったかに問題は殘る（圖6）。

七世紀中ごろから六〇年代にかけてこのあたりの情況を傳えるものに、義淨の『大唐西域求法高僧傳』中の玄照傳がある。玄照は二回のインド行を實行している。第一回目はソグド（速利・窣利）から鐵門を通ってトハーリスターン（覩貨邏）に出、そこから吐蕃に行って文成公主に會い、その援助のもとに北インドのジュルンドゥル（闍蘭陀、玄奘の闍爛達羅）に行き、中インドへ行った。トハーリスターンから吐蕃へ行くみちで「葱阜を陟った」。ワッハーンを通過したのである（Bartold, W., *Turkestan down to the Mongol Invasion*, Oxford/London, 1928, p. 66）。かれは中インドで王玄策に會った。歸國した王玄策の奏上によって玄照は高宗の敕旨をこうむり、歸國する。王玄策が敕旨をインドの玄照に傳えたらしい。玄照が往路に

文成公主に會ったのは、文成公主の降嫁（六四一年）以後である（『舊唐書』卷一九六）。歸國した玄照が高宗に拜謁したのは、麟德年中の洛陽行幸のときであった。『舊唐書』卷四は、麟德二年（六六五）春正月壬午に東都行幸を傳えている。したがって玄照の第一回目のインド行きは、六四一年から六六四年の間である。歸國したかれは、長年婆羅門の帶歸を命じられて、第二回目のインド行きをする。それは六六五年よりのちということになる。かれはギルギト經由でカーシュミーラに向った。婆羅門はカーシュミーラに居たからである。北インドに至ると王玄策が婆羅門をつれて歸國するのに出會った。婆羅門は玄照に羅茶（ラタ）國へ行って長年藥をとってくるよう依賴する。西インドなる羅茶國へ向う彼のルートは不思議な大迂廻をしている。カーシュミーラより北、ダレルかギルギト（ダレルが北インド最初の國であることは『法顯傳』にみえ、さきにのべた）から、南下せずに、ワッハーンへ北上し、トハーリスターンに出、カーピシーへとヒンドゥークシュを越え、信度國へそこから南下し、羅荼へ到着したのである。羅荼で王の禮敬をこうむり、四載をすごし、南インドをまわって雜藥を仕入れ、ボドガヤ、ナーランダーへ進み、ナーランダーで義淨に出會った。中國へもどろうとしたが、「泥波羅道は吐蕃がふさいで通じず、一方カーピシーの途は多氏（大食）がせまって通過しにくかった」（但以泥波羅道吐蕃擁塞不通。迦畢試途多氏投而難度。遂且棲志鷲峰。沈情竹苑……）。そうこうしているうちに中インドの菴摩羅跋國で病をえて死んでしまったという。カーピシーの方面がアラブ＝イスラーム勢力に逼迫されたのは、ヒジュラ紀元三〇年（六五〇）にアブドゥッラー＝イブン＝アーミールがホラーサーン太守になってからで、かれはイブン＝ズィヤードをシースターンに送り、ザランジュを取った。のちイブン＝サムラーがその任に代り、ザランジュからダーワル地方に勢を擴張し、次第に北上してボストからザーブルにわたる支配をうばった。のち數人の將軍がサムラーにかわってシースターン太守となったが、ムアーウィヤーがウマイヤ朝初代カリフ（六六一―六八〇）になると、再びサムラーがシースターン太守に任じられ、カーブルに進擊した。カーブル＝シャーはこのムスリム軍に對抗するため軍勢を結集し、ラトビールとともにムスリムを擊退し、カーブル

からボストまでを再び自らの手にかえした。イブン＝サムラーは、六七〇年にバスラで死ぬが、その生前にイブン＝ズィヤードと太守を交代した。ズィヤード時代もまたムスリムと在地勢力との抗争はつづく。ズィヤードは六八〇年に沒した。ムスリム勢力のシースターン侵攻はホラーサーンからくりかえされ、シースターンをおさえたのちは、シースターンからザーブリスターン、カーブリスターンに對して勢力を扶植しようとした。しかしこの兩地域はカーブル＝シャーやラトビールたちの抵抗がつよく、完全にムスリム化するのはほとんどガズナ朝のときであったとみられる（*The Origin of the Islamic States*, Part II, by F. C. Murgotten, N. Y., 1924）。

玄照の兩度の旅行をみると、ワッハーンからギルギトを經て吐蕃へ行ったり、ギルギトまで出たのに再びワッハーンからトハーリスターンに出、それからカーピシーやナガラハーラを通過し（彼の傳記には、如來の頂骨を禮拜した由見える）、シンドへと出て、マールワー／ヴァラビーへ行っている。これをみると、カラコルム道を南下してガンダーラに至るルートは完全に避けていることがわかる。玄照の時代が六四〇年から六六〇年代であることは、文成公主に對する面謁、高宗の麟德二年の洛陽行幸と高宗に對する玄照の拜謁、そしてイブン＝サムラーのシースターン太守時代（六六一年以降）とサムラーのカーブル攻略とによってあきらかである。玄照が二回目の旅行から歸國しようとして、カーピシーの道がムスリムの進擊により通じがたかったというのは、ちょうど六六〇年代に當っていたことを示している。しかも、そのとき、インドと中國とをつなぐ陸路は、ひとつは泥波羅（ネパール）道、ひとつはカーピシー道といって、二つしかなかったことが判明し、ジナグプタ以來のヒンドゥークシュ西脈路がなお兩地を往來するひとにとって幹線であり、カラコルム道が普通にはほとんど利用されていなかったことをあきらかにしている。

宋雲・惠生がすでに歸國し、ナーレンドラヤシャスがウッディヤーナをあとにした六世紀のちょうどまんなかを境にカラコルム道は廢絕し、代ってヒンドゥークシュ西脈路があらわれ出した。このあたらしい幹線路に位置していたカーピシ

ーとバーミヤーンは、かたやヒンドゥークシュを南に出たところ、かたやヒンドゥークシュ山中にあって、この山脈を南北に往還するためには一躍要衝となった。北インド方面から行けば、カーピシーはヒンドゥークシュにこれから入っていくべく隊伍をととのえる場所であり、また反對に北方のトハーリスターンからヒンドゥークシュをこえてきた者にとっては長途の山行がようやく終り、一時休息して別世界たる東方の北インド方面に進むべくあらたな準備をおこなう場所であった。同時にここは南下してザーブリスターンからシースターン方面に向う出發點でもあった。その間の事情をはからずも示したのが、『續高僧傳』中のダルマグプタ傳にみえる、「北路之會。雪山北陰商侶咸湊其境。」にほかならない。一方バーミヤーンはヒンドゥークシュ山中にそこだけぽっかりと開けた、バーミヤーン川が貫流する小盆地であり、ルート上の中間地點であるばかりか、それが通行の困難な山岳中にあるという自然の好條件のために、大きな役割をになうことになった。バーミヤーンに關し、これを語る記錄の資料は、イスラーム資料を除くとすべて漢文資料ばかりである。バーミヤーンの現地資料となる石刻その他の資料は、バーミヤーン石窟中で出土したブラフミー字體法華經斷片（JA, 1932, pp. 1-45）、東大佛右臂にて採集されたシッダマートリカー字體による醫術文書斷片、そしてシャフレ＝ゾハク採集のシッダマートリカー字體による醫術文書斷片（JA, 1967, pp. 273-283）を除くと、何ら存在しない。しかもこれらの現地採集資料はその內容の性格上歷史を語らない。中國の資料の中でこのヒンドゥークシュ山中の小國を語るものは、隋代をもって嚆矢とする（桑山「バーミヤーン私注」『建築史學』二、一九八四）。すなわち、『隋書』西域傳漕國の條に、漕國の位置を北方にある「帆延」より七百里として、バーミヤーンの存在を言い、同書裴矩傳に『西域圖記』自序を引いて、バーミヤーンを前記のとおり、主要な一國として位置づけたのである。隋代の西域ないしインド方面の情報は、煬帝の西域指向によりいちじるしく增加したが（『通典』卷一九三、天竺）、文帝代にも『ダルマグプタ傳』や『大隋西國傳』がダルマグプタらのもっていた情報をもとに仁壽二年（六〇二）ごろ成立していた。そして煬帝の大業年間に、『西域圖記』（大業三年前半）、『天竺記』（大業六年）が

編纂され、韋節・杜行滿が西蕃諸國に派遣され、トハーリスターン、ソグド、カーシュミーラなどの諸地方に關する直接情報にもとづいて、『西蕃記』が成立したのである。商胡・佛僧らがつたえた間接資料と使節團のもたらした直接資料によって隋代の中央アジア・インド情報は前代と比較にならない量と質とをかねそなえていた（桑山『東方學報』五五、一七三―一七七頁）。しかし、情報が飛躍して增大したために從來知られなかったバーミヤーンが隋代から資料中にあらわれるのではない。ヒンドゥークシュをこえるルートの開設により、バーミヤーンが中央アジアとインドとをむすぶ樞要な地歩をにない始めたからにほかならない。バーミヤーンは、したがってカーピシーとともに六世紀後半において急成長したのであり、『隋書』煬帝紀、そして『冊府元龜』外臣部にみえるごとく、大業一一年（六一五）には正式に朝貢の形をとって隋朝に使節團を派遣するまでになっていたのである。このような情況から、バーミヤーンは中國でいえば隋代より、すなわち六世紀後半に急成長したとみることができ、それはヒンドゥークシュをこえる道路がカラコルム西脈道にかわった時代を反映し、交通路の變化により歷史に浮上したとみることができるのである。

六　交通路の變化とエフタル

宋雲・惠生がそこを訪れたときガンダーラの佛教が依然として衰亡のきざしもなかったことは『洛陽伽藍記』にみることができる。かれらはインダス河をタキシラ方面から渡って西方へ一三日行き、佛沙伏城（ヴァルシャプラ）についた。佛沙伏城はいまのシャーバーズ＝ガリである。「川原はよく肥えていて城郭はきちっとしている。ひとびとはにぎわい、家々も多く、林や泉はゆたかである。ここには珍しくて高價なものが豐富にあり、ひとびとは飾り氣なく、まごころがある。佛沙伏城の內外には古くからの寺があり、名德や有德の僧が居て、その行いはけだかい。町の北一里に白象宮がある。この寺の中の佛像

はみな石像であり、飾りつけはいたってきれいで、數も實に多く、全身に金箔を施している。めくるめくばかりである。この寺の前には〔むかしシビ國太子スダーナが布施の心高く、父王の寶であった白象を敵に與えさえしたという〕その白象をつないだ樹がある。寺のおこりは實にこのことに由來する。……寺の中には太子が自分の子供たちまでバラモンに與えてしまう圖があり、このあたりの人はこれを見るにつけ悲しんで涙を流さないことがない。またそこから西へ一日行き如來がわが眼をえぐりとって人に施したというところ（今のチャールサダ）に至った。そこにもストゥーパと僧院がある。寺の石の上にカーシャパ佛の足迹がある。また西へ一日行き、船で幅三〇〇歩ほどの深い川を渡る。そこから西南へ六〇里行くと、ガンダーラ城（今のペシャーワル）につく。東南に雀離浮圖〔という名高い大塔〕がある。塔内の佛像はことごとく金・玉でつくられ、千變萬化のみごとさは、とうてい筆舌に盡しがたい。旭がさしのぼると塔の相輪の金盤が輝き、風がわたると寶鐸が調和して鳴りひびく。西域の塔ではこれが第一級である。雀離浮圖の南五〇歩に石づくりの塔がある。形は眞圓で高さは二丈、はなはだ奇迹がある。ひとが吉凶を占うのにつかっている。指でふれて吉なら鈴が鳴り、凶だとどんなにゆさぶっても鳴らない。」（周祖謨『洛陽伽藍記校釋』、二一三―二一九頁）。宋雲たちの見聞からガンダーラの佛教寺院のありさまは衰退どころか、ますますさかんであり、大衆もゆたかであったことがわかる。

ところが、クシャーナ治下に生起して、のち四〇〇年も永續したガンダーラ佛教の終焉はエフタルの攻略が原因であったとして、ガンダーラの佛教彫刻の終末を五世紀末とみることが普通におこなわれている。その根據は上引と同じ『洛陽伽藍記』の記事である。「ここはもと業波羅國といったが、噘噠（エフタル）に滅ぼされた。かくて（エフタルは）敕勸を立ててガンダーラの王とした。（エフタルの）治國以來二世たっている。（いまのガンダーラ王は）生來凶暴で、人を殺すことが多く、佛法を信じず、鬼神をまつることを好む。ガンダーラ國のひとたちはみな婆羅門種で、佛法を崇奉し、このんで經典をよんでいたから、急にこんな王を戴き、はなはだ望むところではなかった。（王は）勇力を自負してカーシュミーラと領土

あらそいをし、兵を連ねて戦闘してすでに三年たっている。……王はいつも國ざかいにいて一日中歸らないから、兵は士氣あがらず、ひとびとは疲れはて、だれもがうらんでいる（本名業波羅國。爲噉噬所滅。遂立敕勒爲王。治國以來已經二世。立性凶暴。多行殺戮。不信佛法。好祀鬼神。國中人民悉是婆羅門種。崇奉佛教。好讀經典。忽得此王。深非情願。自恃勇力。與罽賓爭境。連兵戰闘。已經三年。……王常停境上。終日不歸。師老民勞。百姓嗟怨。）

エフタルはガンダーラを席捲し、敕勒を送り込んで支配したのである。そういったエフタルがガンダーラを治めて二世を經た時代に宋雲はそこを訪れたのである。つまり宋雲當時のうまれつき凶暴な王は、二代目か三代目である。だからここにきて、佛法に關心もなく、エフタルの神をまつるテギンの時代をむかえ、ガンダーラのひとは至極迷惑であった。いつからこんなテギンが支配したのかはわかりようがないが、宋雲が正光元年（五二〇）四月中旬にガンダーラに入ったとき、この王はカーシュミーラとすでに三年の戰いをしていたから、五一七年より前であったことは確かである。そんなにもガンダーラ佛教徒にとって都合のわるい支配者がいたにしてはさかんな佛事の情況である。このような記事からは、この二代目か三代目の王が積極的に佛寺を燒きうちしたり、僧徒を殺害したりしたさまはえられない。だからたとえ王が破佛をあえてしたとしても、宋雲よりあとのことであったろう。宋雲當時のエフタル系ガンダーラ王は、殺戮戰闘をこのみ、鬼神につかえた。それでは佛教を信奉する被支配者層には工合がわるかった。支配者の支持をえられない佛教は少くとも盛り上らない。もり上らないままに宋雲時代のガンダーラ佛教はほとんど從來とかわらず平穩であったのである。それよりもむしろ三年ごしの對カーシュミーラ戰の方がガンダーラにとっては要件であった。軍需物資・糧食の補給調達、使役動物の數多い徵發でガンダーラはつかれた。しかしそれとても宋雲時代の王の特別な行動だったかもしれない。ガンダーラにとってもっとも大きな意味は、席捲した遊牧國家エフタルが本據をガンダーラに移さず、トハーリスターンからテギンを送りこんで農耕社會の生産秩序を亂し、インドから北上する富が集積されるガンダーラにあって、その商業經濟をも

さまたげ、蓄集された富を收奪するという損失であった。もともと文化は、佛教文化に限らず、經濟力の確固たるうしろ立てがあって初めて繁茂する。クシャーン族はトハーリスターンにて一世紀に急速に展開し、本營をカーピシーとガンダーラとの間に移し、インド經略の根據地とした。多神を包攝して諸宗教を容認したかれらは、ガンダーラにそののちの佛教興隆の基礎をきずいた。しかし、エフタルはクシャーンと同じく遊牧族でありながら、自身の宗教（鬼神をまつるという點がわかっているにすぎないが）に固執していた。本據を移さなかったかれらには單なる富の收奪だけが目的だったといえよう。ガンダーラの社會經濟のゆたかさは、いまに殘る佛教寺院あとのすさまじい數がこれを語っている。エフタルの北西インド侵入はこの佛寺群を支持した經濟力に着目したのである。

エフタルの盛衰を語る資料は極端にすくなく、斷片的であるが、その中からみえてくるのは次の諸點である。宋雲らがエフタルの王庭からガンダーラのテギンまでの地をおとづれたころ、その勢力は北は敕勒、東はホタン、西はサーサーン朝ペルシアに及び、南は牒羅にいたっていた（『魏書』西域傳）。四十餘國が朝貢したという。『魏書』西域傳は、ホタンの西である朱居國（朱居波、ヤールカンド）がエフタルに屬し、渴槃陀（ターシュクルガーン）も同樣で、エフタルが葱嶺の東方の要衝を牛耳っていたことがわかる。さらに北は漠北にわたりをつけて、柔然（蠕蠕）と婚姻關係にあったことを『魏書』は記し、北方からの脅威に對處していたことが知られる。一方ソグドからマルギアナ地方といった北方のオアシス諸都市もその影響下にあったことは、康國（サマルカンド）が役屬していたことより判明し、また漠北との婚姻關係によってソグド地方を確保することが可能であったのである。エフタルはその一方で四四一年より四五二年にかけて、ヤズドカルト二世治下のサーサーンとホラーサーンで深く接觸し、これを幾度か敗走させ、停戰の條件として必ずサーサーン銀貨を上納させ、エフタルはそのヤズドカルト二世銀貨の上に自らの刻印を後刻して通行させたのである。エフタル刻印のあるサーサーン銀貨には、既にシャープール二世貨もあり、ワラフラーン五世貨もあるが（Mitchiner, M., Some late Kushano-

Sassanian and early Hephthalite Silver Coins, *East and West*, Vol. 25, Nos. 1-2)、ペーローズ、カワード一世、ワルカーシュ、ホスロー一世など一連のサーサーン銀貨上の刻印は、この時代にもっともエフタル勢力が擴張したことを物語っている。就中ペーローズ貨に刻印したものがもっとも多いのは、ペーローズがエフタルと交戰して、兩勢力の境界線に關する條約をしばしば破棄したからである。ペーローズは交戰中にエフタルにとらえられ、身代金支拂のかたにペーローズの子であるカワード（一世）はエフタル王庭に人質となって、二年間滯在した。ペーローズは四八四年に對エフタル戰を再開してメルヴ=ルードで敗死した。ペーローズに代ってサーサーン王となったカワード一世は、卽位したものの、アルメニアでカーレン家が叛亂し、ペーローズの兄ワルカーシュが王を稱して強力であったので、のがれてエフタル王庭に四年あった。四八八年エフタルの絕大な援護に支えられてカワード一世がワルカーシュを追って復位すると、再び宗教問題で貴族と對立し、再度エフタルへのがれて、庇護を求めた。カワードの兄ザーマスプ（ワルカーシュのいとこ→ F. D. J. Paruck, *Sasanian Coins*, Bombay, 1924, p. 102）は推戴されて三年在位した。カワードはこのたびもエフタル軍とともに歸還し、完全なエフタル傀儡王として五三一年まで在位したのである（桑山「東方におけるサーサーン朝貨幣の再檢討」『東方學報』五四、一五二頁）。宋雲らがトハーリスターンやガンダーラを訪れた時代のエフタル王はこのカワード一世をサーサーン朝ペルシアに送りこんだ王である。ガンダーラの好戰のテギンはこの王の麾下であった。

エフタルが最初に中國へ朝貢したのは、四五二年の對ペルシア戰終結後の四五六年である（一八〇頁表參照）。ヤズドカルト朝のペルシアはその前年四五五年に入朝している。これはエフタル圈をその認承のうえで通行してはじめて成立したものであろう。こののちエフタルの入朝は五〇七年まで杜絕する。その空隙の中には、四五九年、四六〇年に平城に入朝した居常國が認められる。居常をキダーラ=クシャーンとすると、このころエフタルはガンダーラに據ったキダーラの子を驅逐したものと思われる（小月氏國。都富樓沙城。其王本大月氏王寄多羅子也。寄多羅爲匈奴所遂。西徒。後令其子守此城。

表　サーサーン・エフタル・サマルカンドの朝貢

西暦	中國	サーサーン	エフタル	サマルカンド	備考
435	北魏太延 1				使者廿輩西使
36	〃 〃 2				使者六輩西使
37	〃 〃 3				董琬西使
44	〃太平眞君 5				使者四輩西使
455	〃 太安 1	○			
56	〃 〃 2		○		
59	〃 〃 5				居常入朝
60	〃 和平 1				〃
61	〃 〃 2	○			
66	〃 天安 1	○			
68	〃 皇興 2	○		○ ○	
73	〃 延興 3			○ ○	
74	〃 〃 4			(○)	(粟特入朝)
76	〃 承明 1	○		○	
77	〃 太和 1	○		○	車多羅入朝
79	〃 〃 3			○	
80	〃 〃 4			○	
87	〃 〃 11			○	
91	〃 〃 15			○	
502	〃 景明 3			○	
07	〃 正始 4	○	○	○	
09	〃 永平 2		○	○	
11	〃 〃 4		○		
12	〃 延昌 1		○		
13	〃 〃 2		○		
16	梁天監 15		○		
17	北魏熙平 2	○	○		
18	〃 神龜 1	○	○		宋雲等エフタル着
19	〃 〃 2		○		
20	梁普通 1		○		
21	北魏正光 2	○			
22	〃 〃 3	○			
24	〃 〃 5		○ ○		
25	〃 孝昌 1		○		
26	梁普通 7		○		
30	〃 中大通 2 (北魏建義 3)	○	○ ○		
32	北魏太昌 1		○ ○		
33	梁中大通 5	○			
35	〃 大同 1	○	○		
37	〃 〃 7		○		
46	西魏大統 12	○	○		
553	〃 廢帝 2	○	○		
55		○			ジナグプタ・ガンダーラ發
58	北周明帝 2		○		
64	〃 保定 4			○	(粟特入朝)
615	隋大業 11				バーミヤーン入朝
16	〃 〃 12	○	○		カーピシー入朝
	〃 大業中	(○	○)	○	
24	唐武德 7			○ ○	
27	〃 貞觀 1			○	
35	〃 〃 9			○	
37	〃 〃 11			○	カーピシー入朝
38	〃 〃 12	○			
39	〃 〃 13	○		○	
40	〃 〃 14				カーピシー入朝
42	〃 〃 16			○	カーピシー入朝
43	〃 〃 17			○	
44	〃 〃 18			○	
45	〃 〃 19			○	
46	〃 〃 20	○			
47	〃 〃 21	○		○	カーピシー入朝
48	〃 〃 22	○		○	カーピシー入朝
649	〃 〃 23				カーピシー入朝

因號小月氏。『魏書』西域傳)。そののちさきにのべたようにサーサーンとかかわったのである。エフタルがキダーラ=クシャーンと抗爭した四六〇年代から七〇年代はじめにかけてペーローズは北魏に朝貢することができた。ペーローズの朝貢は、和平二年(四六一)八月、天安元年(四六六)三月、皇興二年(四六八)四月、承明元年(四七六)二月である(『魏書』顯祖・高祖本紀、『册府元龜』外臣部、朝貢二)。一方サマルカンド(悉萬斤、康)の朝貢もエフタルの盛衰と深いつながり

にあった。サマルカンドの朝貢はエフタル勢力の強かった期間をあいだに前後二時代にはっきりわかれるのである。北魏献文帝の皇興二年（四六八）四月と一二月の二回にわたって入朝した悉萬丹が悉萬斤のことであるとすると、この年が最初であり、そうでないとすると、延興三年（四七三）に九月と一〇月の二回入朝した悉萬斤がはじめてとなる（『冊府元龜』、朝貢二）。それから宣武帝の永平二年（五〇九）まで九回入ったが、この時期エフタルは、ペーローズ末期からカワード一世初期のサーサーン朝に忙殺され、サマルカンド周邊における影響力をほとんど行使しなかったものとみることができる。中國に對する朝貢もまた皆無であった。サマルカンドの朝貢は、隋の大業年間のそれをまって再び開始され、以後唐代に及んでいる（『隋書』西域傳、兩唐書本紀、西域傳、『冊府元龜』外臣部、朝貢三、四）。これを後期とみると、前後二期にはさまれた五〇九年以降六世紀末まではサマルカンドの中國に對する朝貢が全くの空白の期間である。このサマルカンドの空白期間に、エフタルは北魏正始四年（五〇七）から北周の明帝二年（五五八）まで、北朝に對して一七回の朝貢をおこなう一方、南朝に對しては梁の天監一五年（五一六）に厭帶夷栗陀王がはじめて使節を送ってから大同七年（五三七）まで六回の朝貢を行った。南北朝に對する朝貢を合わせてみると、五一一・五一二・五一三年、五一六・五一七・五一八・五一九・五二〇年、五二四・五二五・五二六年のようにその朝貢は連年にわたっている。五一〇年代から五二〇年代にかけてエフタル勢力が安定し、北はサマルカンドを中心とするソグドをおさえ、西は傀儡王カワード一世のペルシアを掌握した情況を知ることができる。この間サーサーン朝はわずかに五回（五〇七年、五一七・五一八年、五二一・五二二年）朝貢したのにとどまったのである。しかし、このありかたは五三二年までつづいたが、北魏が分裂すると、南朝のみに朝貢はおこなわれ（大同一年、同七年）、ついで五四〇年代から五五〇年代は通じてわずか三回に激減し、五五八年をもってエフタルの使節派遣は後を絶ったのである。

サーサーン朝にカワード傀儡王にかわってホスロー一世（五三一-五七九）が立つと、柔然を討滅した新興の突厥は、

漠北西方に據った室點密がホスロー一世（室點密の娘婿）と協同してエフタルを北と西とから鋏撃し、五五八年にはタシュケント、フェルガーナ、サマルカンドをエフタルの影響から解放し、さらに五六二年ごろ再び室點密はエフタルを攻め、五六八年までには完全に壞滅させて、アームー河以南トハーリスターンに勢力を及ぼしうることとなった（J. Marquart, *Eranšahr*, S. 64, F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, Bd. II, Berlin, 1969, S. 260, H. W. Haussig, Quellen über die zentralasiatische Herkunft der europäischen Awaren, *Central Asiatic Journal*, Vol. 2, Part 1, 1956, p. 23）。室點密のエフタル攻略以前にも突厥の木杆可汗俟斤は、西魏恭帝の二年（北齊天保六年）、五五五年に柔然の主鄧叔子を破り、西魏に奔らせて、結局その一派を討滅した（『北史』蠕蠕傳、『北史』、『周書』、『隋書』等の突厥傳、『通典』邊防一二（蠕蠕））。そのころ西方の嚈噠を破り、土境をいちじるしく木杆可汗が擴大したことも、また知られる。柔然とエフタルとが婚姻を軸に親和關係にあったことは、右の記錄中にみえ、俟力發婆羅門（彌偶可社句可汗）の姉妹三人がエフタル王の妻であったことから、敦煌に安置させられた婆羅門が謀叛してエフタルに投ぜんとして、州軍に擒となったという（『北史』・『魏書』蠕蠕傳ともに、「婆羅門尋與部衆謀叛投嚈噠。嚈噠三妻。皆婆羅門姉妹也」とする）。正光二年（五〇五）のことであった。エフタルは當時漠北の主であった柔然と姻戚關係をむすぶことにより、北側の脅威を除いていたが、突厥が柔然の鄧叔子を破ったとき、同時にエフタルをおそったのも、柔然―エフタル關係を絶つことにあった。ジナグプタがカーピシーからヒンドゥークシュをこえてエフタル王庭についたのは、かれがガンダーラを出發した五五五年の內であったとおもわれる。ジナグプタがそこで「時艱」に遭遇したという彼の傳記の記事は、木杆可汗のエフタル攻破に遭遇したことをあらわしたものとおもうからである。柔然のうしろ立てをなくしたエフタルは、一方でサーサーン朝との關係にも難局にむかうことになった。カワードがホスロー一世にかわり、ホスロー一世は敵對していたエフタルの頭ごしに突厥と姻戚關係をむすんだのである。その結果はさきに示したとおり、室點密とホスローとによる鋏みうちとなってあらわれた。エフタルの崩壞は五五五年を境に急速にすすんだのである。突厥は通設の詰強を派遣して、その國をおさ

えてしまったので(『隋書』挹怛國傳)、その部落は分散してしまった(『周書』噘噠國傳)。『西域圖紀』の序に吐火羅・挹怛と併記してあらわれる挹怛は、分散後のエフタルのもとの本據地(冬營地)を指し、またこの半世紀後に「噘噠部落活路城」を唐が大汗都督府とした、そのエフタル部落もまた、分散後の主邑をさしたものであり、分散したエフタルの一部がその興起の地をかろうじて保ち、細々と移牧を行うもとの姿にもどってしまったことを示している。ナーレンドラヤシャスは分解寸前のエフタルの息のかかったスワートを離れ、柔然王庭に行き、ジナグプタはエフタルの本國をとおって、吐谷渾經由、中國に入り、ダルマグプタはエフタル分解後のトハーリスターンを通ってタクラマカン北緣經由、隋に入ったのである。

ガンダーラをおさえたエフタルであったが、かれらの本據地がクンドゥズ―スルハーブ流域で壞滅してみると、統令下にあったガンダーラのテギンとて存立の基盤を失うことになった。ジナグプタが五五五年にガンダーラからカラコルム道を使わず、カーピシーへと西指したうらには、このとき既にエフタルの息の濃くかかったカラコルム道が危險な狀態におち入ったことを示している。すなわち、突厥の攻勢に對處せざるをえなくなったエフタルの手うすな狀態が反映したのである。エフタルはその盛時本據からガンダーラのテギンに至る交通路を確實なものとしていたはずである。そのことはカラコルム道の諸國がエフタルに役屬していたこと、そして宋雲・惠生がガンダーラへと通過したルートそのものに證明されている。一旦保護をうしなった交通路が不通に近い狀態におちいることは、ヒンドゥークシュをサラング峠で横斷する近代のハイウェイが開通した一九六四年一〇月以後、從來永く使われたゴルバンドからシバル峠をこえてスルハーブ流域に出る幹線道路が至るところで通行の困難をきたすことになったことにあきらかである。エフタル=テギンによるガンダーラの富の收奪により徐々に繁榮の基盤を失いつつあったガンダーラは、佛教に對する支持も同時に低くしていった。中國にこのころ來住したインド僧の中で北インド出身者は多い。單に傳記中に書かれた遊方弘法という目的を額面どおりに受けとって、來住の目的とすることはあまりにも皮相である。あるいはかれらが譯經に從事したことをもって譯經の目

的をもって來住したとみることもまた不思議である。かれらは結果として譯經僧になったのである。この時期のインド僧に北インド出身者が多い理由のひとつに、本地ガンダーラやその周邊の佛教がエフタルの收奪と分解とによって基盤を失い、佛僧の四散をまねいたということも考えられるのである。エフタルのガンダーラ占據時代はまた中インドにおけるフーナの活動によって混亂した時代でもあった（山田明爾「ミヒラクラの破佛とその周邊」『佛教史學』一一―一、二、一九六三）。ガンダーラの商業經濟は、タッカデーシャやカーピシーにうつり、やや時期をおいて佛教もまた中心地をナーランダーやヴァラビー、ないしカーシュミーラへ移していった（桑山『東方學報』五五）。玄奘の往訪時代である七世紀三〇年代までに、カーピシーとカーシュミーラとはインダス河をはさんでこの地方の二大勢力と化していった（桑山「玄奘三藏の形而下」『玄奘』、一九八一、九五頁以下）。

カーピシーはヒンドゥークシュ南麓、いまのパンジュシール・ゴルバンド合流地點南岸の河岸臺地に王城をもち、ガンダーラにいたる一〇餘國を統攝し、異方の奇貨はここへどんどんあつまっていた。佛教は寺は一〇〇、僧徒六〇〇〇人。王は篤信家で毎年銀の佛像一丈八尺のものをつくり、無遮大會をひらいた（『大唐西域記』卷一）。七、八世紀の交をもってカーピシーは突厥系の王朝に交替するが、それ以前は始祖を馨孽と名づける非突厥系の王が支配した。唐の永徽四年（六五三）一一月にカーピシーは嗣主の新しく立ったことを唐朝に傳え、また顯慶三年（六五八）には曷擯支なる王名を示し、一二代をへていることを傳えている（『舊唐書』西域傳、『唐書』西域傳、『唐會要』卷九九、『册府元龜』外臣部・朝貢三）。六五八年の時點で王統は一二代、すなわちかりに一代一〇年とすると、一二〇年つづいたことになる。もしそうならば六世紀中葉にあらわれた王統というべきであり、エフタル分解にともなって成長したカーピシーの姿がそこに求められるのである。

七　ヒンドゥー教の擡頭と佛教

エフタルの崩壊を境にして從來の地位をおとしたガンダーラはカラコルム道の一方のターミナルではもはやありえなかった。あらたに幹線道となったヒンドゥークシュ西脈路の上にカーピシーが成立し、バーミヤーンが活況を呈するようになった。バーミヤーンに關するもっとも詳細な敍述はカーピシーとともに『大唐西域記』であり、『慈恩傳』である。バーミヤーンには寺は一〇餘所（『西域記』は數十所とする）、僧徒は數千人を擁し、カーピシーと同じようにここでも王は無遮大會を開いている。人々の崇佛の心はとくに近鄰にまさっていた。佛教ばかりでなく、八百萬の神にいたるまで至誠の心をつくさないことはなく、とくに往來する商人たちが、天神をまつり、商賣の繁盛と道中の幸をいのったという。諸種雜多な神々が往來の一層はげしくなるとともにまつられ、バーミヤーンが活況を呈したことを物語っている。

バーミヤーンに百神がまつられていたことは、カーピシーにおけるヒンドゥー教の顯在化と軌を一にしている。『大唐西域記』迦畢試國の條は、「天祠が數十所あり、異道は千餘人居て、露形外道あり、塗灰外道あり、髑髏をつなぎあわせて冠の飾りものにしている」とみえる。露形とはジャイナ教の露形派で、全身何ものもまとわないことを宗とする一派であり、塗灰外道こそはヒンドゥー教の古層を傳える、總身に塗灰して身を灰色とし、シヴァを唯一神と奉じるパーシュパタ（獸主）派のシヴァ教徒である。その根據地がカーピシーの南半にあり、中心となった都城が「霫蔽多伐剌祠城」であった。霫蔽多伐剌はジャイナ教白衣派を示すシュヴェータンバラではなく、シュヴェーターシュヴァタラの不完全な音寫である。シュヴェーターシュヴァタラとは、『シュヴェーターシュヴァタラ＝ウパニシャド』にみえる、ぼろをまとい、白色祭紐をかけ、總身に灰を塗りたくり、ヒマラヤに道場をもち、シヴァを唯一の神と奉じて、獨自の一派を創始した人

格であった。この系統の塗灰外道が根據とした神祠をもつ城市が罽賓多伐剌の祠である城、罽賓多伐剌祠城であった。カーピシー王都のベグラーム遺迹から南へ約三〇キロ、東にとりわけ高い山岳を望み、その麓に形成されたタパ＝スカンダル（カラ＝イ＝ラージュプト）がこの城に相當することは別にのべたことがある（タパ＝スカンダル第一回發掘概報『史林』、五四―三、一九七一）。この遺迹の中心部の神祠からは、三叉戟を手にした四臂のシヴァとその神妃パールヴァティが白牛ナンディンに並坐した彩色の白大理石像が出土した（圖7）。像の基臺の前面をみがいたところに銳角ブラフミー字體による三行の銘文「ひとつの體に三位います。ブラフマン、ヴィシュヌ、マヘーシュヴァラなり。ヴィシュヌはなすもの、ブラフマンはおこない、マヘーシュヴァラは實におおもとなり。主なるマハーデーヴァにより宣べられたり、神（マヘーシュヴァラ）、ヴィシュヌ、ブラフマンの居ますところ、愚者にはかなわぬところへ、われは往きぬと。……」（ekamūrti trivāsanā brahmā viṣṇu maheśvarah, kartā viṣṇuh, kriyā brahmā, kāraṇa tu maheśvarah/ukta ca bhagavatā mahādevena……→M. Yamada, Skandar Inscription of the Umā Maheśvara Image, *Archaeological Survey of Kyoto University in Afghanistan 1970*, Kyoto, 1972, pp. 15-23）。また、髑髏をつないで冠飾りにするカーパーリカ派シヴァ教徒もいたのである。

シュヴェーターシュヴァタラ神祠のある城の南方には、カーブル盆地を東へ見おろす丘阜の上に、「阿路猱山」（『大唐西域記』）があった。阿路猱山はその前身を「葱嶺山」とよび（『隋書』西域傳、漕國）、「順」ないし「穆那」と音寫された神格、多分シュナーをまつっていた。シュナー天神をまつるヒンドゥー教の一派は六〇六年から六二九年に至るある時點で、スーリヤ神を奉じる一派と葛藤のすえ、南方ザーブリスターンの南界にある山岳にその本據を移した。そのあとをスーリヤ神を奉じた一派は阿路猱山と名づけたのである（桑山「葱嶺山と阿路猱山」『考古學論考』、平凡社、一九八三）。シュナー天神のまつられた葱嶺山の神祠は、金銀で屋根をふき、銀で床をかざるといったきわめてけばけばしいものであり、門前には騎乘で出入ができるほど大きな魚の脊骨があった。『マツヤプラーナ』や『バーガヴァトプラーナ』にはヴィシュヌ神が魚に化

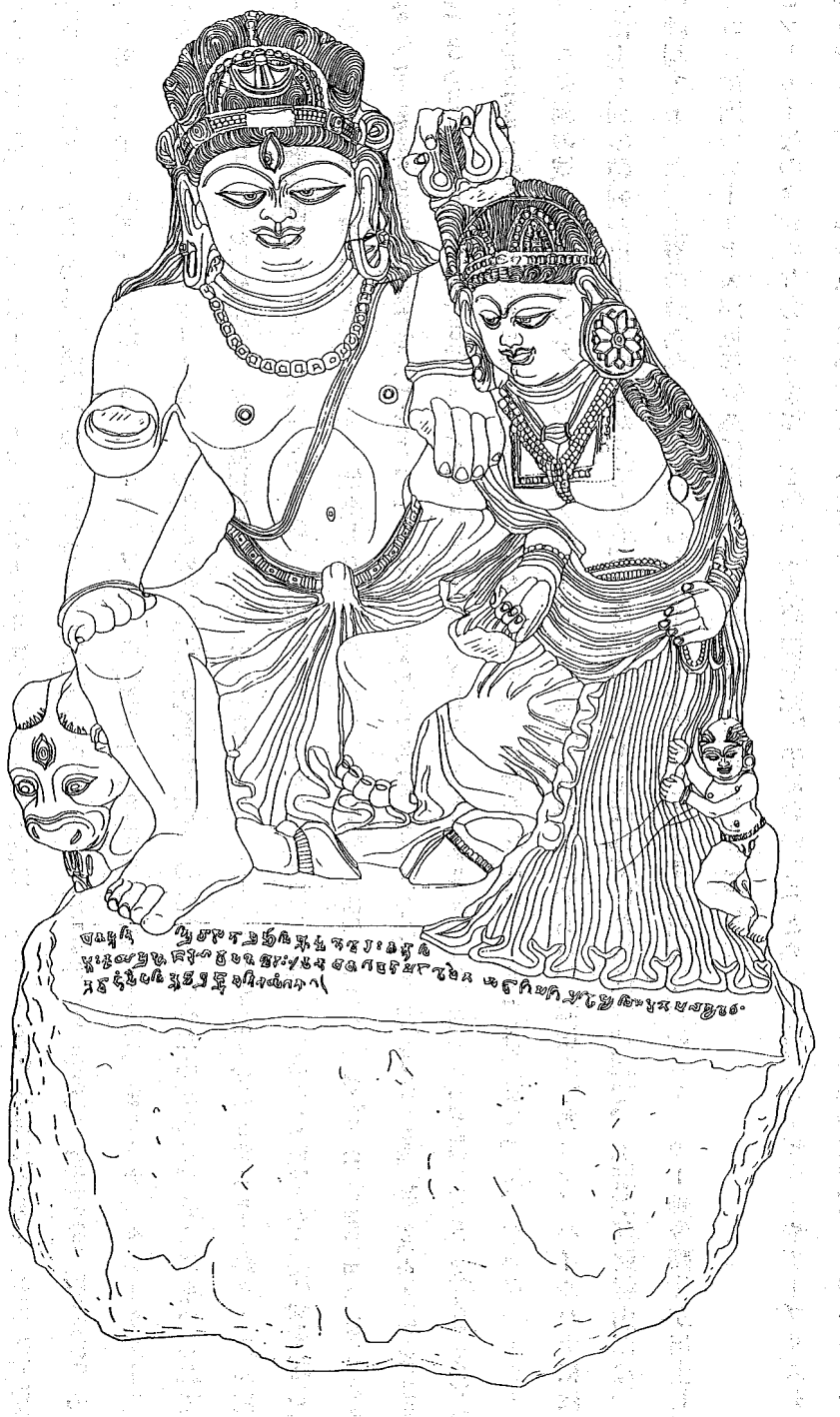

圖7　シヴァ＝パールヴァティー像（高81.5cm，タパ＝スカンダル出土，カーブル博物館）

身するはなしがあり、ヴィシュヌをもまつっていたと解することができるが、シュナー神が移ったザーブリスターンの山岳は穆那呬羅と命名されている。シュナーシーラ Śunāsīra は、穀物の育成を助長する農業雙神 (Śunāsīra は男性兩數) であったといわれる。このシュナー神をまつったザーブリスターン南界の地はイスラームの地理家たちが 'Ard ad-Dāwar, Badad ad-Dāwar すなわち「諸門の地」の名でよんだ地方であり、今も Dartall, Darghash, Bāghnīn, Sharwān の四大集落があり、中でもダルタルが大きく、イスタフリーは Dartal (Dartall, Tall) とよび、またムカッダシーがダーワルとよんだところである。ヤークートは、この附近の山岳に Jabal az-Zūr の名でとばれた山があり、そこにまつられていた Zūr または Zūn なる巨像がアラブの戰利品になった由を記し、バラードゥリもまたイブン＝サムラーがダーワルに進出して Zūr 山に敵を圍んだこと、またその神祠中に侵入して眼にルビーをはめた黃金の像たる Zūr から片腕を落し、ルビーをぬき去って、ボストとザーブルを制壓したという (桑山『佛敎藝術』一四〇、一九八二、Yāḳūt, II, p. 906; F. C. Murgotten, *The Origin of the Islamic State*, II, 1924, pp. 143-144; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905, pp. 345-346; J. Marquart u. J. J. M. de Groot, Das Reich Zābul und der Gott Žūn vom 6-9 Jh., *Festschrift Eduard Sachau*, Berlin, 1915, s. 274-277; L. W. Adamec (ed.), *Farah and Southwestern Afghanistan*, Graz, 1973, p. 296)。一方、葱嶺山のあとの阿路猱山はスーリヤ神をまつった。シュヴェーターシュヴァタラ神祠の城タパ＝スカンダルの南にあるハイル＝ハナ遺迹が阿路猱山であり、葱嶺山であった。ハイルハナには上下兩層に全く別の神祠が出土しているからである。下層は葱嶺山とよばれていた時代の神祠で、上層が阿路猱山になった時代の神祠であった。上層の神祠からは白大理石のスーリヤ像をはじめとする白大理石のヒンドゥー神像斷片が出土し、またこれとは別のスーリヤ像が近年偶然に出土している (圖8、*Studia Iranica*, 10, 1981)。

ヒンドゥー敎のさかんなありさまは、玄奘が『大唐西域記』中においてみとめている。カーピシーやザーブリスターンばかりでなく、ここから東方にかけてとみにさかんであった。ガンダーラにおける玄奘の記錄は詳細で神祠のある場所が

圖8　スーリヤ像（高1.1m［スーリヤ］，ハイル＝ハナ出土，カーブル博物館）

それによって知られる。ヴァルシャプラの現カラマル山山頂には大自在天婦すなわちマヘーシュヴァラ（シヴァ）の神妃（『西域記』巻二は、毘摩天女とする）が青石でつくられてまつられ、山の下には大自在天（マヘーシュヴァラ）の祠があり、塗灰外道がまつっていたというから、カーピシーのありさまと同じである。ガンダーラの天祠は百をもって數えるほどあり、異道は雜居していたからその數を計るべくもなかった。ガンダーラとカーピシーとの間で、ナガラハーラには天祠五、異道は百餘人、ナガラハーラの西、カーピシーの東鄰りでは天祠一〇、異道ははなはだ多かったとする。だからこれにくらべてもカーピシーの天祠數、異道人口は、ガンダーラに次ぐものだったことがわかる。このようにカーピシーからガンダーラにいたる、いわばカーブル河流域は玄奘當時には既にヒンドゥー教が非常な勢いを得ていた。しかし、この盛況もカーピシーの葱嶺山が少くとも六〇六年以前から存在していたように六世紀にさかのぼって準備されていたのである。そうした六世紀におけるヒンドゥー教の上昇はガンダーラ、ナガラハーラを中心にした北インドにおいて、佛教活動が停滯したことと無關係ではなかったであろう。宋雲時代のガンダーラやナガラハーラが佛教の地位を失っていなかったことはすでに見たが、玄奘時代にはその荒廢はおおうべくもなかった。プルシャプラの邑里は空荒、居人はすくなく、宮城の一隅に一〇〇〇餘戸があるのみ。寺は一〇〇〇餘所あるものの、無殘にこわされてあれはて、ストゥーパはすこぶる破壞の度がすすんでいた。玄奘は、ナガラハーラでも、寺は多いが、僧徒はすくなく、ストゥーパはこわれ、ラグマーンでも、寺は一〇餘所、僧徒はすくないとのべている。このありさまはインダスをはさんでタキシラ、さらに西南のシンハプラ、カーシュミーラの南方のウラシャー、パルノーサ、ラージャプラなど、エフタル＝テギンの勢いが及んだ範圍にいちぢるしかった。このような狀況に對してカーピシーやバーミヤーンでは佛教・ヒンドゥー教ともにさかんである。ヒンドゥー教は、クシャーナ貨幣にマヘーシュヴァラの名と圖像が認められるように、古來カーブル河を中軸としたこの地方におけるマヘーシュヴァラ信仰の延長にある（山田明爾「クシャーナ貨幣のシヴァ神像は果してシヴァか」『西南アジア研究』、二二、三七頁）。佛教が

一時盛んであったあいだ、このような信仰は佛教のうらにかくされていた。佛教が低迷を餘儀なくすると、それは一氣に表面へあらわれたのである。古來の在地の信仰は佛教のようなうえつけられた宗教とは根本から性格をことにする。ガンダーラではそのような性格からヒンドゥー教は浮上し、一方カーピシーでは、そしてバーミヤーンでは、交通路の要衝と化して經濟力にすぐれたとき、佛教は支配者に護持されて肥厚し、經濟力が人を誘致してヒンドゥー教も盛行することになったのである。

ヒンドゥー教はカーブル河を軸にザーブリスターン方面にまで進出して俄然上向いた。佛教は、交通路の變化によって商業活動の據點が移動したバーミヤーンやカーピシーなどで局地的に支配者の支持をえて保たれた。上昇線にのったヒンドゥー教の勢いは、同時併行した佛教との間にシンクレティズムを生んだ。佛教はヒンドゥー教をとりこみ、ヒンドゥー教は佛教に學ぶところがあったのである。とはいえ、兩宗教の教理のうえにどのようなそしてどのていどの交渉があったかはわからない。しかし、少くとも圖像そのものやそれが組みあわされるといった具體的な面においては實例をあげることができる。ひとつは佛教寺院の中の祠堂において、もうひとつはヒンドゥー圖像において認めることができるのである。

ガズニーの東方の孤立するひとつの丘の上に從來からあった佛教寺院を、この時期にまったくあらたに造り直したタパ＝サルダールでは、舊の大ストゥーパを再利用し、そのストゥーパ周圍の祠堂や小ストゥーパをあらたにつくったのである(圖15)。ストゥーパ向って右にならんだ四ないし五の祠堂はすべて泥煉瓦で建てられている。そのうちいちばん手前、邊道においては最後にあたる祠堂№二三には、ほかの祠堂とはいちぢるしく異った面がある。祠堂は前面がひらき、左右後の三壁でほぼ正方形のプランを構成している。正面は本尊、むかって左手の壁には佛(あるいは菩薩)立像(塑造)をおいていた。ところが右壁には大きな水牛がうづくまるのを塑造で彫刻した殘骸が原位置のままで出土した(圖9)。さらにその前方にはきわめて大きな(水牛と比べても、またそのもの自體でも)女性の頭部が缺け落ちた狀態で出土したのである。この頭部が

圖9　ドゥルガー像（頭部等）出土狀態（タパ＝サルダール）

髪に花綱の飾りをつけ、眉間に縦に眼をもっていること、そして右壁に水牛の像が安置してあることから、シヴァの神妃であるドゥルガーが水牛の姿をしたマヒシャを屠る、いわゆるドゥルガー＝マヒシャマルディニー像であることは、發掘者ならずとも肯定できる同定である（M. Taddei, The Mahishamardini Image from Tapa Sardar, Ghazni, Afghanistan, *South Asian Archaeology*, London, 1973）。佛教の祠堂に完璧にヒンドゥー教のテーマである像が、同祀されていたのである。この祠堂がそういった三つの壁の構成によって何を表現しようとしていたのかはわからない。少くとも言ってよいのは、この祠堂が佛教のテーマをあらわしていたということであり、そこにヒンドゥー教の、當時人氣があった圖像がなんら異和もなく安置されていたという事實でしかない。この塑像と同じ像構成をしていたドゥルガー像は、ヒンドゥー教の方では白大理石でつくられていた。タパ＝スカンダルのシヴィ＝パールヴァティ像と同じ素材である。ひとつはガズニーより東のガルデーズで出土したといわれ、六〇センチ（高さ）、ひとつは正確な出土地のわからない、殘高二七センチのもの、ひとつはラグマーンのタガーオ出土の頭部である（桑山「大理石ヒンドゥー像はヒンドゥー王朝のものか」『東方學報』四三）。

タパ＝スカンダルのシヴァ＝パールヴァティ並坐像はその坐像構成にお

いて佛教圖像とのつながりがみとめられよう。ナンディン牛の背にシヴァは左脚を折って半跏の姿勢で坐り、上半身に瓔珠頸飾、ヤジュニョーパヴィータ、下半身に鮮やかな青い彩色のドーティを着けるほかは裸形である。ドーティに腰帯をしめ、腰帯のまんなかにドーティの襞があつまり、リンガが裳の下で性力を誇示している。右の二臂のうち前臂は肱をまげて擧手するが、手頸から先は缺損し、持物は不明である。後臂は伸び、指を内彎させ、右膝にあてる。左臂はウマー（パールヴァティ）がよりそっているために不自然に小さく、前臂は極端に短く、肩からすぐ手頸となり、掌を下に向けてウマーの右肩においている。後臂は正面からは見えず、ウマーの頭頂のうしろ側から三叉戟の身がやっとのぞいて、そこに後臂があることがわかる。頭部は入念を極め、五角形の寶髻部に單面の冠をつける。左脇によりそったウマーは右脚をやや屈して牛の腰のあたりにあて、二面の寶冠をつけた頭髪は左手頸近くまでかかる。左手は腰にあてている。右手は蓮華をもっている。ウマーの左の裳には前額・頭頂の髪を剃った裸形の童子が異様な顔でとりつき、シヴァ＝パールヴァティの子の一人であるクマーラをあらわしている。このウマー＝マヘーシュヴァラの構成は、ガンダーラの佛教彫刻にしばしば主題となったパンチカ＝ハーリティ並坐像を想起させる（圖10）。パンチカ＝ハーリティ像は、基座ないしは椅子にならんでこしかけ、そのあたりに童子がいくたりもとりついている。鬼子母が佛の教化によってかえって童子を守護する神となったこと、またパーンチカたる男性神とむすびついて多産豊饒をいのる信仰のあかしとなったのは、おそらくガンダーラにおける豊饒祈願という信仰の古層が、そこに佛教が盛行するとともにとり入れられ、圖像化されたのである。そのような、男女兩神が並坐し、童子をとりつけた像構成が、表現するまでもない裸形童子を附加したシヴァ＝パールヴァティ像の祖形になったことは、神格の類似とともに、十分考えられるところである。佛教とヒンドゥー教とのシンクレティズムのあり方は、この地方では、たとえばひとつの像において兩教が合體したり混合したりするという傾向にはなかった。タパ＝サルダールのように、佛教の寺の中に異教の神格がはいりこむという、水と油とが同じ容器にあり、そこに二

圖10　パーンチカ＝ハーリティー像（ペシャーワル博物館）

つが獨立しながら、ひとつの意味をあらわしていた。

ヒンドゥークシュ南部でこのようなシンクレティズムを生むに至った一方のヒンドゥー教は、山の南にとどまってはいなかった。トハーリスターンに傳わったヒンドゥー教は、バルフの北西四〇キロにある都城ダルベルジン＝カザンに、シヴァ＝パールヴァティ像をあらわしている。この一邊五〇〇メートルの都城は中央に内城、都城内外に神祠や佛寺を擁するが、城

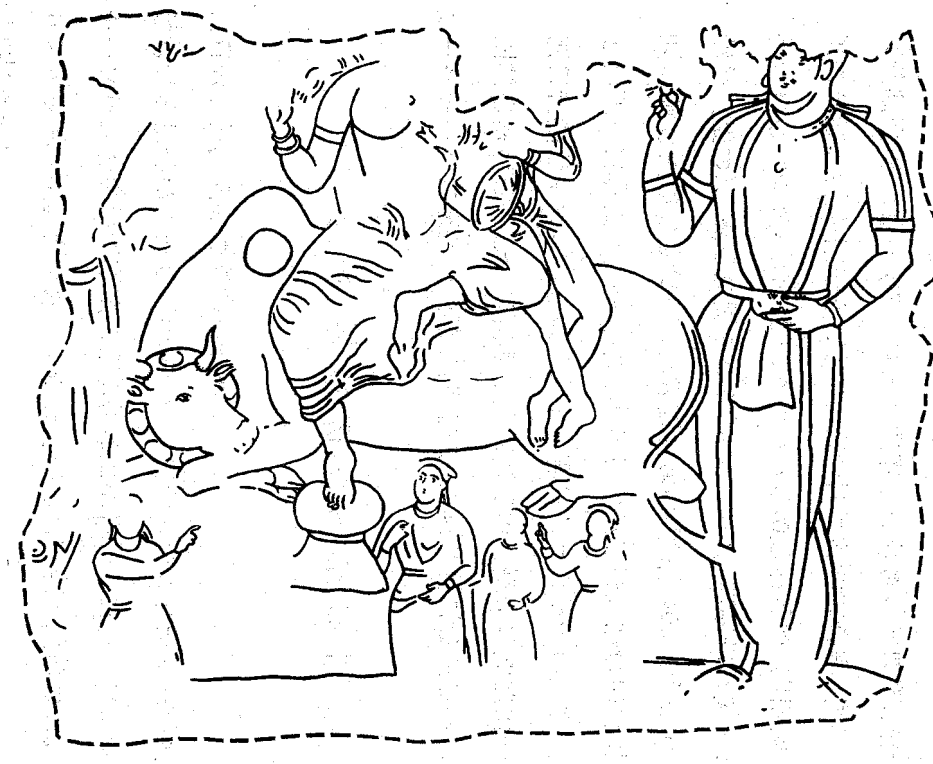

圖11　シヴァ＝パールヴァティー像（壁畫，ダルベルジン＝カザン＝テペ出土，カーブル博物館）

内北隅の神殿が問題である。ここは各時代によっていろいろな信仰のために利用された。その初期の部分の前室の西壁は、一面に彩畫を殘していた。そのうち床から五〇センチのところに、幅二・二メートル、高さ二・〇メートルの範圍で殘った壁畫がシヴァ＝パールヴァティ並坐像であった（圖11）。寢そべった大きなコブ牛ナンディンの背にシヴァは左脚を屈して半跏ですわり、右足を臺の上にのせている。パールヴァティーはシヴァの右に上半身をもたれて寄り添い、兩脚を交叉して垂らしたような恰好になっている。シヴァの持物、臂數、リンガなどははっきりしないが、ドーティは青で塗られている。その他の人物五人が何を意味していたかはわからない。この圖像は至る點で、タパ＝スカンダルのシヴァ＝パールヴァティ並坐像と一致している。そしてシヴァの右足がおかれる臺。これはパーンチカ＝ハーリティー像のパーンチカが足をおく臺を使うことにつながるといえよう（И. Т. Кругликова, Дильберджин, Москва,

1974, cfp. 44-48)。

エフタル崩壊後、ガンダーラを中心とした佛教も瓦壊した。一方、ヒンドゥー教は代って勢をまし、カーピシーやバーミヤーンで局地化した佛教と併行することになった。ヒンドゥークシュ南麓のこの宗教事情は、交通路の變化に沿ってあらわれたのである。トハーリスターンにおけるヒンドゥー圖像の出現は、山南の事態が、バーミヤーンを經由する路の活發化によって、反映したものである。

八　先王伽藍と涅槃臥素佛

バーミヤーンに關する玄奘の記述は、王城の北東の山のくまにある大佛像の存在を傳えている。

王城の東北の山の阿に立佛の石像がある。高さは百四五十尺。金色にてらてらとかがやき、かざりものがまばゆい。東に伽藍がある。この國の先王が建てたものである。伽藍の東に鍮石の釋迦佛の立像がある。高さは百餘尺。身を分って別々に鑄造し、すべ合わせてできている。城の東二三里の伽藍の中に、佛が涅槃に入る臥像がある。長さは千餘尺。其の王はいつもここで無遮大會を開設する。（そのとき）上は王妃や王子たちから下は國の珍らしい寶にいたるまで（施し）、國の寶庫がつきてしまうと、自身まで施すのである。（それを）なみいる臣下たちは、僧から買いもどす。このようなことをつとめとしているのである（王城東北山阿有立佛石像。高百四五十尺。金色晃耀。寶飾煥爛。東有伽藍。此國先王之所建也。伽藍東有鍮石釋迦佛立像。高百餘尺。分身別鑄。總合成立。城東二三里伽藍中。有佛入涅槃臥像。長千餘尺。其王每此設無遮大會。上自妻子下至國珍。府庫既傾。復以身施。群官僚佐就僧酬贖。若此者以爲所務矣。『大唐西域記』巻二）。

また、『慈恩傳』には右を、

王城の東北の山のくまに石の立像がある。高さは百五十尺。（この）像の東に伽藍がある。（その）伽藍の東に鍮石の釋迦の立像がある。高さは百尺。伽藍の内には佛が涅槃に入る臥像がある。長さは千尺。みなその飾りつけは妙なるものである（王城東北山阿有立石像。高百五十尺。像東有伽藍。伽藍東有鍮石釋迦立像。高一百尺。伽藍内有佛入涅槃臥像。長一千尺。並裝嚴微妙。）

と記す。また『大唐西域記』に據ってこれを節略してつくりあげた道宣『釋迦方志』遺迹篇には、「王城東北山阿有大石佛。高一百五十尺。金寶莊嚴。又東寺左有鍮石釋迦立像。高百餘尺。分身別鑄。合成立之。城東三里。寺有涅槃臥素佛。長千餘尺。亦金寶莊之」とある。王城の所在は玄奘の言うごときではない。現存する三大佛を右の百五十尺と百尺との立佛にあてるのはごく自然であるが、そうすると王城は西の百五十尺の大佛の西南にあったことになる。その位置には都城に値する遺迹は何もないのである（桑山『建築史學』二號、一三六―一三七頁）。いま西大佛が高さ五五メートルを測り、東大佛が三八メートルを測るから、これをもとに玄奘の諸大佛を配列すると、(1)現存の西大佛が王城の東北にある。(2)西大佛の東、王城の東二、三里に伽藍がある。伽藍内には涅槃大佛がある。そこで國家あげて無遮大會が開かれる。(3)涅槃大佛伽藍の東に、現存の東大佛がある。

(2)の涅槃大佛をまつった伽藍もその大臥像もいまは湮滅しているが、道宣はこれを現行の『西域記』にはみえない「素」を入れて、「涅槃臥素佛」につくっている。同じ道宣の『續高僧傳』巻四には「城東臥佛。長千餘尺。……」とし、「素」がみえない。しかし、『釋迦方志』では、明本が「塑」につくる。范祥雍の言うように、「塑」は「埽」の或字、もと「埽」につくったのを「素」に假借したのである（范祥雍點校『釋迦方志』、中外交通史籍叢刊、北京、一九八三、五四頁）。あきらかにこの涅槃大佛が塑像であったことを示している。現存の二大佛は、礫岩の斷崖に大龕を開掘し、そこにあらかたの素形を刻んで

核心をつくり、その上にスサを大量に混ぜた厚い泥土を塗装し、さらに化粧土をかぶせている。細部をつくるためには核芯に無數の孔をうがち、杭をそこにたたきこみ、杭は荒縄でむすびあわせ、あるいは核芯に溝を掘って縄をうずめ、兩腕先は木芯に縄をまき、その上から泥土で形をととのえた。二大佛以外でもやり方は同じであり、バーミヤーンの佛像は繪畫以外はみな塑像であった。だから、鎏石像と記されたのは大きな誤りである。東大佛の場合、佛頭の向って左側の頰から頸にかけて、黃色を一面に塗った彩色が殘っている。鎏石の外皮をつけたとしたら、そんな細工は不必要なこと、言うまでもない。このように『釋迦方志』の「素」（ないし「塑」）字は、バーミヤーンの涅槃佛ばかりでなく、すべてに敷衍して塑像の存在を考える手がかりを與えている。

涅槃佛に關聯して重要であることは、この伽藍が「先王」の所建だという點である。玄奘の訪れた時代の、今王は、常にここで無遮大會をひらき、バーミヤーンにおける佛教信仰表明の要所にこの伽藍はなっていた。先王のたてた伽藍で今

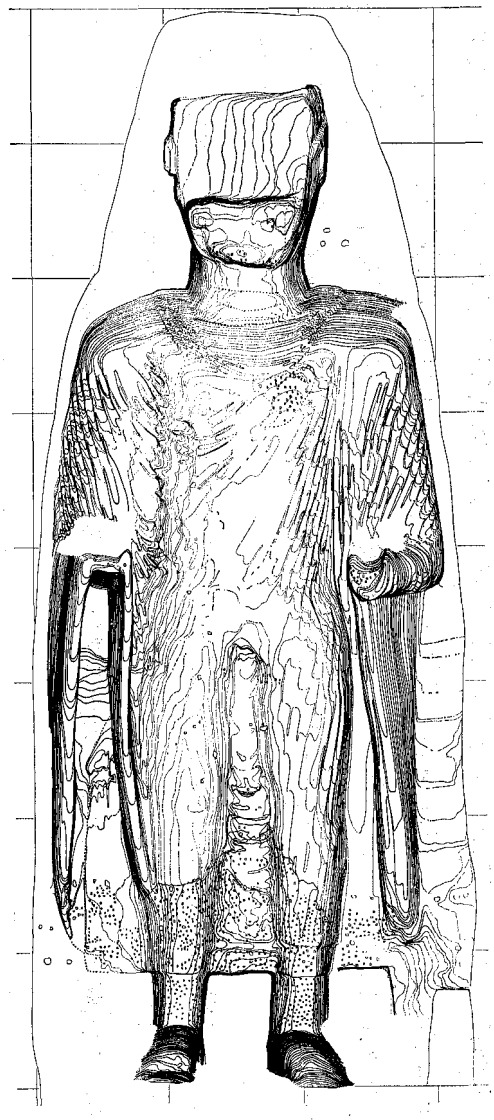

圖12　バーミヤーン東大佛實測圖（方形枠の一邊は5m，圖13も同じ）

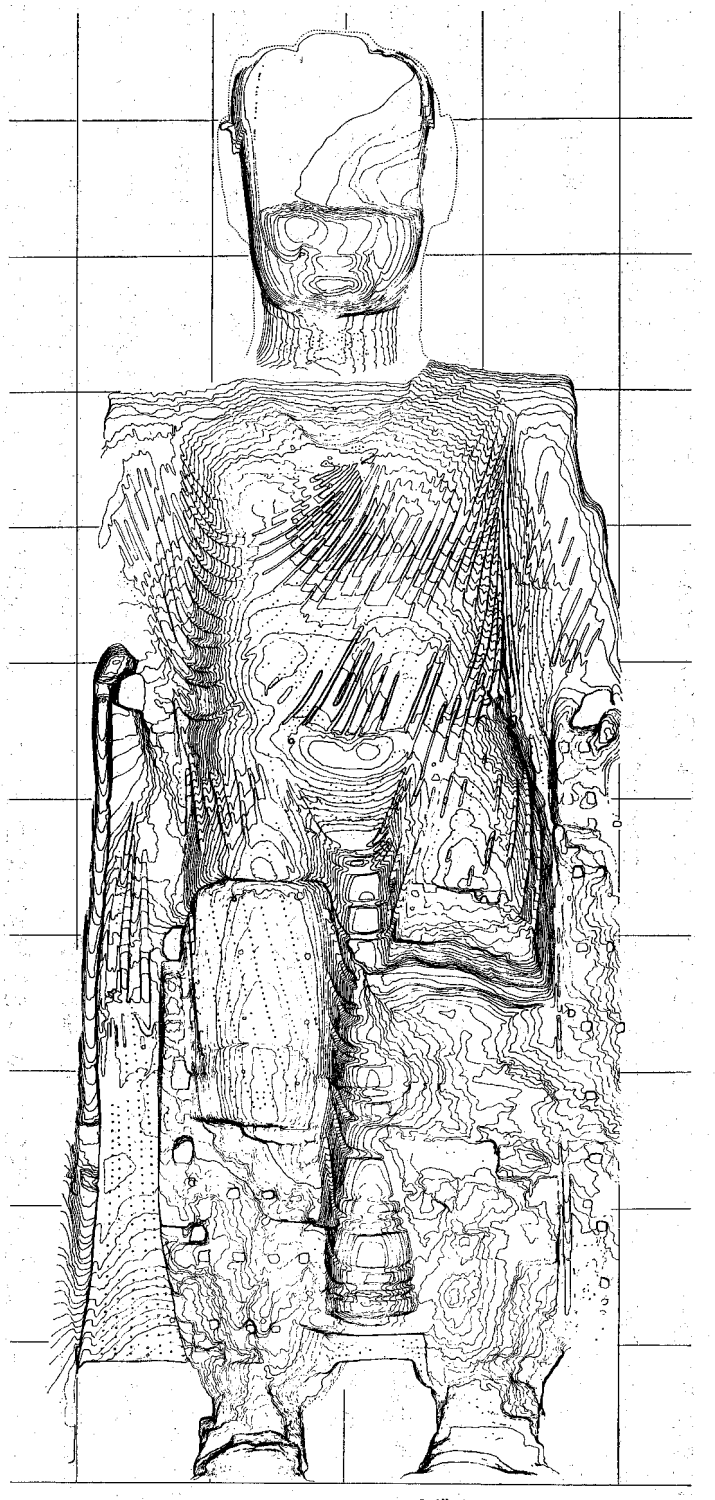

圖13　バーミヤーン西大佛實測圖

王はさかんに布施行を修し、王妃・王子らを施し、府庫かたむくまで寶物を出し、ついには王自らをも施すというのはまことに異常なまでに佛教を信奉する王族だといわねばならない。その施し物を僧のいう値段で買いもどすことを務と心得えていた支配層に至っては、ヒンドゥークシュ山中の一盆地バーミヤーンが著るしく富裕と化していたことを證明する以外のなにものでもなかろう。この「先王」について、ジュリアンは un des premiers rois de ce royaume とし、ジュリアンにもとづいたビールは a former king of the country とし、ワターズもビールそのままである。水谷眞成もまた「この

國の先の王」とするのにとどまっている（S. Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-thsang*, Paris, 1853, p. 373; S. Beal, *Si-yu-ki*, London, 1884, p. 51; Th. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, London, 1904-1905, p. 118; 玄奘著、水谷眞成譯『大唐西域記』、平凡社、一九七一（初版）、四五頁）。たしかに字義はこの程度しかわかるはずがない。しかし、これをバーミヤーンのおかれた歴史上の位置についてこれまでみてきたように考えるならば、これらは字面の解釋にすぎず、無意味な字句のおきかえにすぎないことが理解されよう。巨大な佛像の造營には、巨佛そのものに關する思想上の問題や、發願し、または發願させた人と國家・佛教との關係が考慮されなければならないが、巨像を製作するということ自身は經濟上のうらづけの問題である。バーミヤーンは玄奘によると南北三〇〇里、東西二〇〇〇里であって、ヒンドゥークシュ南北の諸國についてかれが記した國域中でも規模は大きい。しかし、自然の形勢によれば、西は現ハザラジャートには及ばず、東はゴルバンド流域には至らなかったであろうし、また北はアンダラーブ、バルフなどトハーラ諸國に境されている。ヒンドゥークシュ山脈の中にあって、餘國に附屬せず、また諸國もあえて來侵しない地勢の中に守られていたのである（『慧超往大天竺國傳』）。そのような山中にあった一つの小國が、北魏のように廣大な地域を征服してひとつの帝國をつくりあげ、帝王と如來とが吻合するような國家を形成した證據は、絕無である。したがってバーミヤーンが、このような限られた環境の中で巨大な佛像を製作できたのは、歴史記錄の上にまったく浮上していない時代なのではなく、南北を結ぶ大道上の要衝となって、從來にない活況を呈した六世紀中葉以後とみることが自然である。「先王」がこのような中でとらえられるとすれば、今王にさかのぼることそう古い時代の王ではなく、あるいは直接今王に先行する「先代の王」であるかもしれないのである。

臥像伽藍は東西二大佛の中間にあった。臥像については伽藍内と言い、立佛については伽藍の存在を言わない。このことは立佛にこれを收納すべき建造物がなかったこと、そして臥像だけが建造物中に安置されていたことを意味している。バーミヤーン大佛に關聯する文脈において遺物としての涅槃像は二つ知られている。ひとつはドゥルガー像との混淆のあ

ったタパ＝サルダールであり、もうひとつはドゥシャンベのアジナ＝テペである。

タパ＝サルダールの涅槃像は、泥煉瓦と赤土とでつくられていたので頭部から足に向ってテペの地表が自然に削られるにしたがって削去されていた。アジナ＝テペのものは、上半身、とくに頭部を缺失している。復原長は前者が一五メートル、後者が一二メートルを測る長大な塑像である。タパ＝サルダールでは、大ストゥーパのむかって左側に手前から祠堂№五一、五〇があり、細い通廊№六〇を隔てて長大な祠堂№六三がある。祠堂№六三は内法奥行約四メートル、長さ約一八・八メートルあり、奥壁に寄せて基臺をつくり、その上に涅槃像をつくった。頭は祠堂の長軸にそって同じく北西にむけ、やわらかい枕を二重にかさねた上に頭をおく。祠堂の入口№七三から堂内へ涅槃像の前を通って出口№五八へと栗石が敷かれ、プラダクシナーパタをつくっていた。また涅槃像の頭と西壁との間の床に供養者のものらしい塑造の足が殘っていた(*East and West*, Vol. 22, Nos. 3-4, 1972, pp. 379-382)。

圖14　タパ＝サルダール涅槃像

アジナ＝テペは、ストゥーパを中心におく塔院とこれに接續した僧院とから成る。どちらも廣い中庭をつくり、四周に廻廊をめぐらし、廻廊に向って戸口をもつ多くの房室群をつくっている。塔院は、四面に階梯がついた十字形平面のストゥーパをまん中につくっている。ストゥーパ・廻廊の對角線は、東西と南北を指している。建築は、腰までを二段のパフ

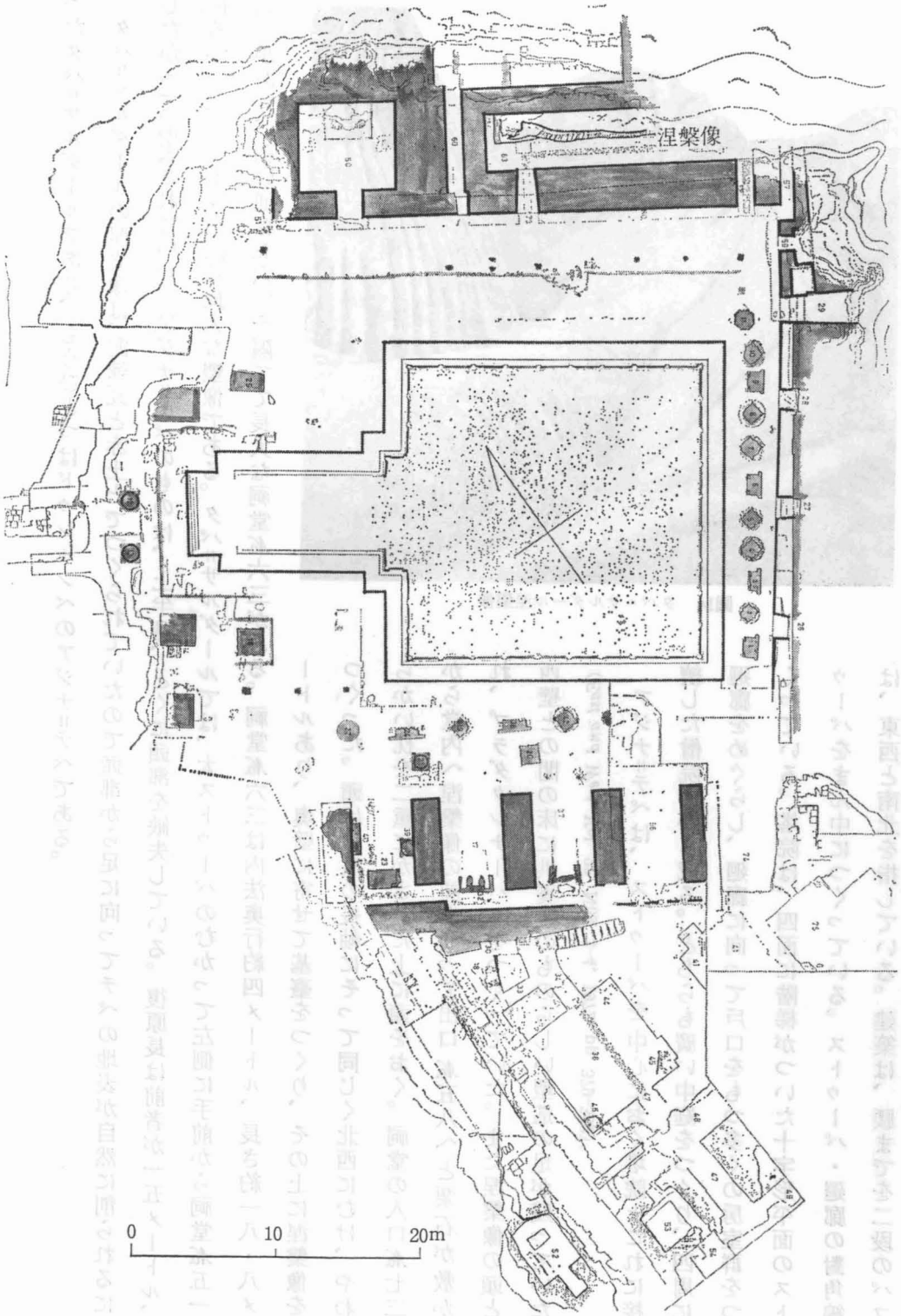

圖15　タパ＝サルダール（一部）平面圖

サ（泥ブロック）積、その上に泥煉瓦を積む。長方形の廻廊では天井を泥煉瓦のヴォールト、方形の房室では壁の上端の四隅にスキンチ＝アーチを組んで、その上にドームをのせ、圓形と方形とをスキンチ＝アーチでつなぐ。廻廊のうち、北東の一邊のいちばん東によったところに壁にそって低い基臺をつくり、上に涅槃像をつくった。泥を練って芯をつくり、その上からスサまじりの泥をかぶせ、最後に形をととのえた塑像である。壁にそって像がつくられたので、佛像の頭は自ら北西にむいている。塔院のなるべく東によせて涅槃像をつくったことが知れる。それはタパ＝サルダールの場合もそうである。アジナ＝テペでは衣は朱彩であったが、タパ＝サルダールではわからない。アジナ＝テペでは、はじめ基臺の上面と五重の枕に彩色があったが、重修のとき、像の補修もおこなわれるとともに、基臺はあらかたストゥッコをぬり、さまざまの色調の朱色で紋様が描かれた（Б. А. Литвинский, Т. И. Зёмаль, Аджина-Тепа, Москва, 1971, pp. 81-83）。

タパ＝サルダールとアジナ＝テペに共通した面をみることができる。まずストゥーパを中心に、その周圍に祠堂列とか廻廊といった建造物をつくること。そして、その建造物の中に一定の場所をとって涅槃像が安置されることである。タパ＝サルダールではストゥーパに向うと、左の奥によせて像があり、アジナ＝テペでも一邊の廻廊のまん中ではなく、わざわざ端によせてつくっている。その位置はどちらの場合も、それぞれの寺の東をはっきり意識しているのである。タパ＝サルダールのストゥーパは前代に建ったものを再利用していて、ストゥーパにのぼる階段は一つであり、ストゥーパに正面性がある。だから、ストゥーパの正面からプラダクシナーを始めると、その順路の何番通かに涅槃像がおかれるといったきまりがあったかもしれない。アジナ＝テペは四方に階段がついていて、プランだけでは正面はわからない。プラダクシナーはどの位置からでも始めてよかったのか、あるいは決った位置から行わねばならなかったか、これは不明である。タパ＝サルダールもアジナ＝テペも塔院における涅槃像に共通した位置づけがあるので、タパ＝サルダールの例から推せば、四面突出形のストゥーパにも正面があったとも言える。

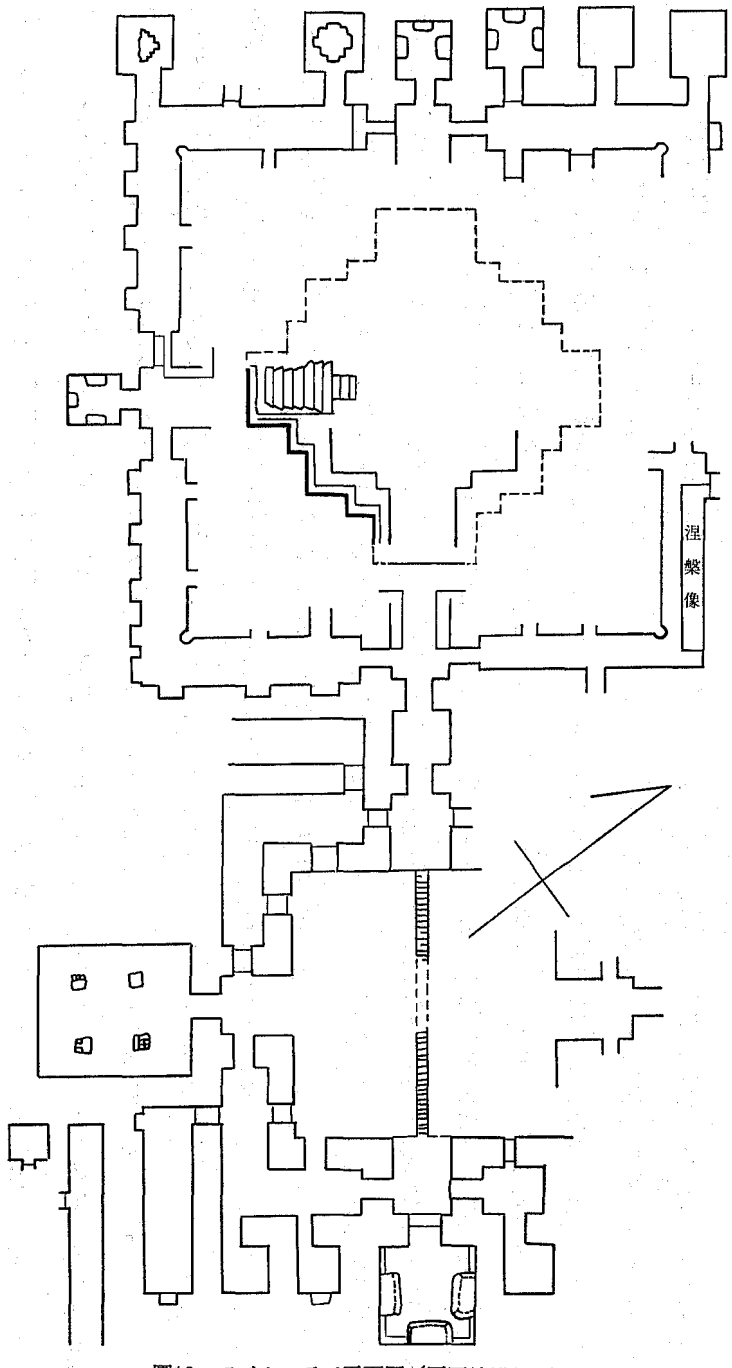

圖16　アジナ＝テペ平面圖（原圖縮尺なし）

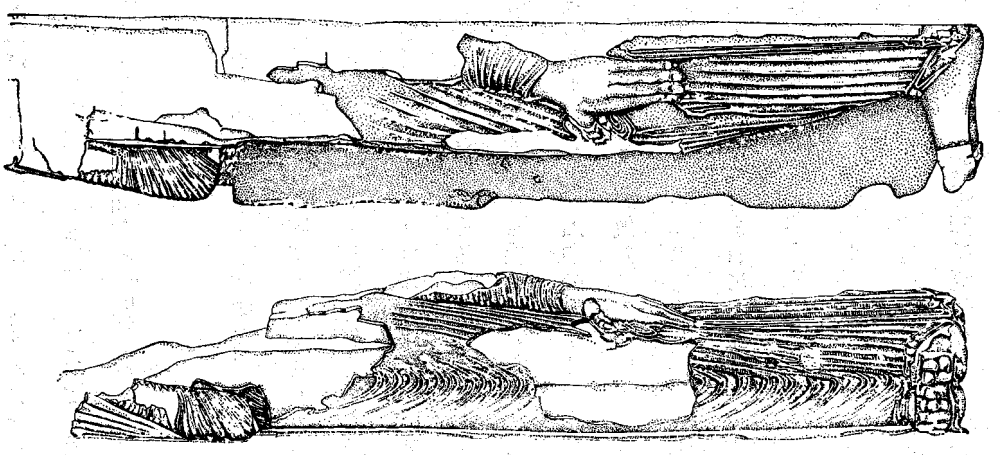

圖17　アジナ＝テペ涅槃像測圖

このような現存二つの涅槃像とその伽藍内の位置からいまは消え去ったバーミャーンの「伽藍内にあるという涅槃像」のあり方が豫想できるのである。すなわち、ストゥーパを中心にもつ建物がある。そこには屋を架さなかったろう。その東側の建物の中に長大な涅槃像をおく。現存のバーミャーンの二大佛は三八メートル、五五メートルといったいちぢるしく高大なものであり、かつ岩壁を彫ったものであったから、その衣紋の處理は、杭と繩とを芯にしなければむずかしかったであろう。こういったつくり方の特殊性を除くと、アジナ＝テペの衣紋はバーミャーンのそれと酷似する。素材を同じくすることが表現の類同につながったのだとみても、なおその上に廣い意味で同時代性を兩者は共有していよう。アジナ＝テペは、七世紀後半から八世紀前半にわたるサマルカンド＝ソグド銅貨と類縁關係にある、トハーリスターン型銅貨三〇〇點の出土によって、年代が設定されている。バーミャーンの現存の大佛は、その大龕壁面の繪畫ともども、大きな補修と考えられるようなもののあとを殘していない。創建當初の姿を傳えているのである。もし現存の壁畫が後補だとすると、後補時には五五メートルないし三八メートルもの大龕の壁面をぬり改め、下塗りをしたうえで再び大がかりな現狀の大構圖をえがいたことになろう。しかし、このような企畫をあえて行う可能性をもつ

時代は、ガズナ朝やゴール朝といったイスラーム化までの間に考えることはできない。したがって、バーミヤーン大佛をアジナ＝テペの先蹤とみることもでき、あるいは、貨幣による遺迹の年代觀は正確な年代を遺迹に對して與えるものではないから、むしろアジナ＝テペをバーミヤーン大佛の年代に近づけてみることもできよう。

從來、バーミヤーンは中央アジアとインドとの中間に位置し、古くから交通の要衝だった、などと言われてきた。たしかにローカルな意味において古くから山の南北をむすぶせまい交通路上にあったことはいなめない。しかし、中央アジアとインドとをむすぶ幹線道路、つまり歴史に意味をもった路は、六世紀中葉以前においては、ガンダーラをインドの要衝としてここからカラコルム西脈の道路へと北上するものであった。そしてバーミヤーンやカーピシーがめざましく歴史の舞臺におどり出てくるのは、ガンダーラの位置が低落してカラコルム西脈路が不通になり、かわってバーミヤーンを通るヒンドゥークシュ西脈路が大道となる六世紀中葉以降である。遠距離商業活動が活況を呈し、ガンダーラにかわって山麓のカーピシー、山中のバーミヤーンはその據點になったのである。ガンダーラがエフタルの盛衰にかかわって下降線をたどると、その佛教もまた支持を失っていった。逆に富の集積は新興のカーピシーやバーミヤーンにうつり、佛教はガンダーラからそちらに重心を移し、局地的に再興を果したのである。一時に肥大したもののひとつである狹小な盆地バーミヤーンは、そこにまれにみる巨大な佛像群をつくって佛教信仰の程度をあらわしたのである。一方では、カーブル河流域には佛教興隆におさえられて伏流となっていたヒンドゥー教がにわかに頭を出し、佛教とならんでさかんになった。ヒンドゥークシュ山南におけるヒンドゥー教は、バーミヤーンを通じて商人たちとともに山の北側へももちこまれ、ダルベルジン＝カザンにみるような、山南の圖像といちぢるしく近縁なものを生んだ。またヒンドゥー圖像の一端は、ソグドにおけるローカルな信仰を圖像化したもののうえにもあらわれた。ピアンジケントにはその一端を示す、虎皮をまとった踊る

神像、怪獣にすわる四臂像など、シヴァ、ガネーシャ、ならびにナンディンに坐すシヴァ＝パールヴァティ像から受けとめた要素がみとめられるからである。

参考文献

足立喜六『法顯傳』、一九四〇

〃　『大唐西域求法高僧傳』、一九四二

内田吟風「魏書西域傳原文考釋」(『東洋史研究』第三一巻第三號、一九七二)

榎　一雄「エフタル民族の起源」(『和田博士還暦紀念東洋史論叢』、一九五一)

榎本文雄「阿含經の成立」(『東洋學術研究』第二三巻第一號、一九八四)

木村英一編『慧遠研究』、遺文篇、一九六〇、研究篇、一九六二

桑山正進「インドへの道」(『東方學報』京都第五五册、一九八三)

〃　「迦畢試國編年史料稿」上・下(『佛教藝術』一三七・一四〇號、一九八一、一九八二)

〃　「罽賓と佛鉢」(『展望　アジアの考古學』、一九八三)

〃　「玄奘三藏の形而下」(『玄奘』、袴谷憲昭と共著、一九八二)

〃　「葱嶺山と阿路猜山」(『考古學論考』、一九八三)

〃　「東方におけるサーサーン朝貨幣の再檢討」(『東方學報』京都第五四册、一九八二)

〃　「タパ・スカンダル第一回發掘概報—迦畢試國の醫蔽多伐剌祠城の比定—」(『史林』第五四巻第一號、一九七一)

〃　「大理石ヒンドゥー像はヒンドゥー王朝のものか」(『東方學報』京都第四三册、一九七二)

〃　「バーミヤーン私注」(『建築史學』第二號、一九八四)

白鳥庫吉「罽賓國考」(『東洋學報』第七巻第一號、一九七七)、『白鳥全集』第六巻、一九七〇、所收

〃　「西域史上の新研究」(『東洋學報』第一巻三號、一九一一、第二巻一號、一九二二、第三巻第一・二號、一九一三、『白鳥庫吉全集』第六巻、一九七〇、所收

周　祖謨『洛陽伽藍記校釋』、一九六三

塚本善隆編『肇論研究』、一九五四

長澤和俊譯注『法顯傳・宋雲行紀』(『東洋文庫』一九四、一九七一)

范祥雍點校『釋迦方志』(『中外交通史籍叢刊』、北京、一九八三)

藤田豊八『慧超往五天竺國傳箋釋』、北平(泉壽東文書藏)一九三一

水谷眞成譯『大唐西域記』、一九七一

山田明爾「クシャーナ貨幣のシヴァ神像は果してシヴァか」(『西南アジア研究』第二二號、一九七一)

〃　「ミヒラクラの破佛とその周邊」(『佛教史學』第一一巻第一・二號、一九六三)

Adamec, L. W., *Badakhshan Province and Northeastern Afghanistan, Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, Vol. 1, Graz, 1972

Id., *Farah and Southwestern Afghanistan, Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, Vol. 2, Graz, 1973

Id., *Kandahar and South-Central Afghanistan, Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, Vol. 5, Graz, 1980

Altheim, F., *Geschichte der Hunnen*, 5 Bd., Berlin, 1969

Bartold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Oxford, 1928

Beal, S., *Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World*, London, 1884

Bernard, P. et Grenet, F., Découverte d'une statue du dieu solaire

surya dans la région de Caboul, *Studia Iranica,* tome 10, fascicule 1, 1981

Chavannes, E., Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra (518 -522 p. C.) *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient,* tome III, 1903

Id. , Jinagupta (528-605 après J.-C.), *T'oung Pao,* série II, vol. VI, 1905

Haussig, H., Quellen über die zentralasiatische Herkunft der europäischen Avaren, *Central Asiatic Journal,* Vol. 2, Part 1, 1956

Ingholt, H. & Lyons, I., *Gandhāran Art in Pakistan,* New York, 1957

Julien, S., *Histoire de la vie de Hiouen-thsang,* Paris, 1853

Kuwayama, Sh., Kāpiśī Begrām III: Renewing its Dating, *Orient,* Vol. X, 1974

Id. , Khair Khana and its Chinese Evidence, *Orient,* Vol. XI, 1975

Lévi, S., Voyages des pélerins bouddhistes, l'itinéraire d'Ou-k'ong (751-790), Note additionnelle, Le Kipin, situation et historique, *Journal asiatique,* 9 série, tome VI, 1895, pp. 371-384.

Lévi, S., Note rectificative sur le Ki-pin, *Journal asiatique,* 9 série, tome VII, 1896, pp. 161-162.

Id. , Note additionnelle sur les Indo-scythes, *Journal asiatique,* 9 série, tome X, 1897, p. 529, n.2.

Id. , Note sur des manuscrits sanscrits provenant de Bamiyan (Afghanistan) et de Gilgit (Cachemire), *Journal, asiatique,* tome CCXX, 1932, pp. 1-45.

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate,* Cambridge, 1905

Marquart, J., *Ērānšahr, nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i, mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen,* Berlin, 1901

Markwart, J., *Wehrot und Arang, Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran,* (hrg.) H. H. Schaeder, Leiden, 1938

Marquart, J. u. de Groot, J. J., Das Reich Zābul und der Gott Žūn vom 6. -9. Jh., *Festschrift Eduard Sachau,* Berlin, 1915

Marshall, J., *The Buddhist Art of Gandhāra, Memoirs of the Department of Archaeology in Pakistan,* Vol. I, Cambridge, 1960

Murgotten, F. C., *The Origin of the Islamic States,* Part II, New York, 1924

Meunié, J., *Shotorak, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan,* tome X, Paris, 1940

Pauly, B., Fragments sanskrits d'Afghanistan (fouilles de la DAFA), *Journal asiatique,* tome CCLV, 1967, pp. 273-283

Pelliot, P., *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient,* tome 3, 1903 pp. 99-101 (Parker, E. H. 讀女眞紀)

Id. , Textes relatifs à Bāmiyān, *Mémoires de la Délégation archéologique francaise en Afghanistan,* tome II, Caris/Bruxelles, 1928

Petech, L., *Northern India according to the Shui-ching-chu, Serie Orientale Roma,* II, Roma, 1950

Pulleyblank, E. G., The Consonantal System of Old Chinese, *Asia Major,* Vol. IX, 1963, pp. 58-144, 206-265.

Stein, M. A., *Ancient Khotan,* 2 Vols., Oxford, 1907

Taddei, M., The Mahishamardini Image from Tapa Sardar, Ghazni, Afghanistan, *South Asian Archaeology,* London, 1973

Id. , A Note on the Parinirvāṇa Buddha at Tapa Sardār, Ghazni, Afghanistan, *South Asian Archaeology 1973,* Leiden, 1974

Watters, Th., *On Yuan Chwang's Travels in India,* London, 1904

Wright, A., Fo-t'u-têng: 佛圖澄 A Biography, *Harvard Journal of*

Asiatic Studies, Vol. 11, Nos. 3-4 1948

Yamada, M., Skandar Inscription of the Umā Maheśvara Image, *Archaeological Survey of Kyoto University in Afghanistan 1970*, Kyoto 1972

IsMEO Activities, *East and West*, Vo. 22, Nos. 3-4, 1972

挿圖出所

1 筆者撮影
2 同右
3 同右
4 同右
5 ONC-G6′-G7（百萬分の一）を基に筆者作製
6 同右
7 田中重雄氏實測圖を基に筆者補正
8 筆者撮影
9 M＝タッデイ撮影 (Neg. no. Dep. CS 8148/4-MT)
10 H. Ingholt & I. Lyons, *Gandhāran Art in Pakistan*, New York, 1957, 342
11 И. Т. Кругликова, Дильберджин, Москва, 1974, спи. 30
12 樋口隆康編『バーミヤーン』IV′一九八四′プラン二七
13 同右′プラン二六
14 M. Taddei, I sanctuario buddhistico di Tapa Sardār, Afghanistan, *Quaderni de 'La ricerca scientifica'*, n. 100, Roma, 1978, Fig. 2
15 同右′Fig. 1
16 Б. А. Дитвинский, Т. И. Зеймаль, Аджина-Тепа, Москва, 1971 一五頁挿圖により筆者作製
17 同右′八一′八三頁挿圖により筆者作製