



|              |   |
|--------------|---|
| Title        | 『阿育王経』が梁武帝の崇仏に与えた影響について   |
| Author(s)    | 河上, 麻由子   |
| Citation     | 待兼山論叢. 史学篇. 2022, 56, p. 1-27   |
| Version Type | VoR   |
| URL          | <a href="https://hdl.handle.net/11094/94858">https://hdl.handle.net/11094/94858</a> |
| rights       |   |
| Note         |   |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 『阿育王経』が梁武帝の崇仏に 与えた影響について

河上 麻由子

キーワード：阿育王／『阿育王経』／梁武帝／転輪聖王

## はじめに—アジア史における転輪聖王の登場

転輪聖王とは、古代インドの理想的な君主のことで、仏教においては、正法による治世を実現する君主を意味した<sup>1)</sup>。転輪聖王は、輪宝・白象宝・紺馬宝など七宝を所有し<sup>2)</sup>、その所持する輪宝によって金・銀・銅・鉄の四種に分けられた。金輪聖王は四大陸、以下はそれぞれ三大陸・二大陸・一大陸を支配するという<sup>3)</sup>。

転輪聖王としての権威獲得を目指した皇帝として、最も著名なのが則天武后であろう。アントニーノ・フォルテによれば、武后は、即位を予言する菩提流志訳『宝雨経』や、即位を正統化する『大雲經神皇授記義疏』をより所に、金輪聖王としての権威を獲得しようと試みた（Forte, Antonino. 2005 : 204-214）。武后よりも先に転輪聖王と同一視された皇帝には隋の文帝が知られる。山崎宏は、隋代佛教界が文帝を菩薩と称した事例を紹介、ただし、文帝は転輪聖王と称されるのが普通であったと述べた（山崎 1942 : 346-353）。

他方倉本尚徳は、北朝の有紀年造像銘から転輪聖王関係の用語を収集し、皇帝に金輪が来応し、輪王たることを願う願文は天保八年（557）以降北齊期に集中することを解明した（倉本 2011）。

倉本の調査では、皇帝を転輪聖王に擬える事例は、北魏・東西魏の有紀年造像銘からは見出されていない。これは、北齊以前の北朝では、皇帝と転輪

聖王を結び付ける動きが、たとえあったとしても主流を占めるものではなかったことを示唆する。とはいっても、そのような動きが北斉期に突如として盛んになったと考えるべきではない。北斉皇帝の崇仏が、多く梁皇帝の崇仏事業を模倣したことは知られている（諫訪 1965；河上 2011）。とすれば、皇帝を転輪聖王と結び付けることは、倉本も示唆するように、梁代にまで遡りえる可能性が大きい。

これら研究を受けて旧稿では、皇帝が転輪聖王と称賛された事例を、隋代を下限に調査した（河上 2017）<sup>4)</sup>。その結果、以下の3点が明らかとなった。

- ①梁代より以前に、皇帝を転輪聖王と称賛したことが確実な事例はない。
- ②梁滅亡以降、陳・隋の文献史料で、皇帝がしばしば転輪聖王と称されている。皇帝を転輪聖王と称賛することは梁代に盛んとなり、梁滅亡後は、陳・北斉を経て、南北朝を統一した隋に継承されたようにみえる。
- ③皇帝を転輪聖王と称賛するにあたり、その主たる対象は当初からほぼ金輪聖王に限られた。

武帝は治世の後半において阿育王塔を修築しており、転輪聖王たる阿育王に強い憧憬の念を抱いていたことは疑いない。武帝の時代には扶南から献上された梵本をもとに、『阿育王經』（以下『王經』）が漢訳された。武帝が転輪聖王と称されたこと、阿育王塔の改修にはじまる種々の崇仏政策をとったことが、『王經』漢訳と無関係であったはずはない。

先行研究では、武帝の崇仏行為を分析するのに阿育王伝承が参照されてきた。しかしその際に、『王經』と他阿育王伝承との差異が十分に留意されてきたとは言い難い。そこで本稿は、『王經』と他阿育王伝承との差異を抽出し、武帝の崇仏と各阿育王伝承との関係を分析することを試みる<sup>5)</sup>。

## 転輪聖王としての行為

インドにおいては理想的な国王を意味したチャクラバルティンは、東アジア仏教においては仏教的文脈においてのみ用いられ、特に阿育王の事績と

関連して理解された。

阿育王伝承は<sup>6)</sup> 北方伝承と南方伝承とに分けられる。西晋安法欽訳『阿育王傳』(以下『王伝』<sup>7)</sup>) と『王經』、および劉宋求那跋陀羅訳『雜阿含經』(以下『雜阿』) 卷 23・25 の阿育王伝承は共に北方伝承に属す。同本異訳とされるが<sup>8)</sup> 細部においては諸書で記述の差異が大きい (Przyluski 1923)。

三書のうち、『王伝』はほとんど南朝で流通することはなかった。加えて、『王經』の漢訳において、その第一日目の筆受を梁武帝が勤めたことを考えれば、梁代における阿育王理解を知るには、『王經』に抛らねばならない (横超 1940 : 348-350 頁; 金子 2002 : 366 頁)。

『王經』漢訳は、武帝の筆受により宮内で始まった。

『阿育王經』十卷 (天監十一年六月二十六日に、揚都の壽光殿で訳し始め) た。翻訳の初日には、皇帝が自ら筆受をつとめた。その後は僧正たる慧超に (筆受の役を) 繙がせ、かねて翻訳と校正を修了させた。  
(以上は) 宝唱録にみえる。)

『阿育王經』十卷 (天監十一年六月二十六日、於揚都壽光殿譯。初翻日、帝躬自筆受。後委僧正慧超令繼并譯正訖。見寶唱録)。

(『歴代三宝記』『大正』49、98 頁 b9~10)

武帝が筆受として参加したのは初日だけであったが、武帝から筆受を引き継いだのは、天監初に僧正に任じられた慧超である (『続高僧伝』卷 6 「慧超伝」)。『王經』漢訳は、武帝の強い関心を後ろ盾として推進された。

ここで、『王經』漢訳を取り巻く状況を、漢訳を主導した僧伽婆羅の伝によりながら改めて確認しておきたい。

正觀寺の扶南の沙門である僧伽婆羅、梁の言に翻訳して僧養、または僧鑄という。幼い頃から大変聰明で、十五で出家し、ひとえに阿毘曇心を学んだ。具足して以後は、広く律藏を学んだ。(中略) 大梁の御宇となり、技能のあるものが探し出されると、(僧伽婆羅も見出されて) 天監五年に勅命で召し出され、揚都の壽光殿及び正觀寺、占雲館の三ヶ所で上件の經を訳した。その (梵) 本はみな曼陀羅が、扶南国からもたらし

て献上した。陀曼陀羅が亡くなった後、僧伽婆羅が（代わって）翻訳に専従した。

正觀寺扶南沙門僧伽婆羅、梁言僧養、亦云僧鎧。幼而穎悟、十五出家、偏學阿毘曇心。具足以後、廣習律藏。（中略）住大梁御寓、搜訪術能、以天監五年被勅徵召、於揚都壽光殿及正觀寺、占雲館三處譯上件經。其本並是曼陀羅、從扶南國齋來獻上。陀終沒後、羅專事翻譯。

（『歴代三宝記』『大正』49、98頁b24～c8）

天監5年に勅命で召しだされた僧伽婆羅は、曼陀羅の下で訳經に従事した。曼陀羅は、天監初めに扶南から到った僧侶である。来朝の際、多くの梵本を齋した。曼陀羅は『宝雲經』7卷『法界体性無分別經』2卷『文殊師利般若波羅蜜經』を翻訳したが、漢語に暗く誤謬が多かった（『歴代三宝紀』『大正』49、98頁b1～8）。

曼陀羅死去後、僧伽婆羅は残る梵本を漢訳した。僧伽婆羅の漢訳した經典で年代が知られるものは、『王經』（天監11年）『解脫道論』13卷（天監14年）『文殊師利問經』2卷（天監7年）『阿育王伝』5卷（天監中。先述した西晋訳の『王伝』とは別）『十法經』1卷（普通元年）である（いずれも上掲史料）。僧伽婆羅の訳場で同時に複数の經典が漢訳されていたのでなければ、王經漢訳は『解脫道論』漢訳が開始される天監14年以前に終了したはずである。

君主が仏典の漢訳を支援する事例は五胡十六国時代に多かったが、皇帝が自ら筆受として仏典の漢訳に参加するというのは北魏宣武帝が最初である<sup>9)</sup>。国王が仏典の漢訳に参加するという画期的な政策が北魏で行われた後、あたかも対抗するかのように梁でも同様の政策が取られたのであった。

さて転輪聖王たる阿育王の事績として、梁武帝との関わりから本稿で取り上げたいのが、阿育王塔供養と無遮大会である。『王經』によりながら、諸書との比較を行いつつ、それぞれの活動について確認しておく。

## 阿育王塔供養

転輪聖王の事績としてもっとも著名であり、その後の皇帝たちに重視されるのが舍利塔建立である。まずは『王経』を掲げる。

時に王は、広く仏塔を建立したいと思い、四種の兵を莊嚴し、阿闍世王が塔を建立したところ、頭樓那という名の場所一漢訳すると瓶である一に至り、人に命じて塔を壊して仏の舍利を取りらせた。このようにして、七つの塔の舍利を全て取り出した。さらにある村、名前は羅摩一漢訳すると戯である一に行くと、この村の中にまた塔が一つあった。最初に（塔を）建立したところである。ここでも塔を壊して舍利を取ろうとしたところ、龍王が現れ、阿育王を龍宮に連れて行った。そこで（龍王が）阿育王に申すには、「この塔は私が供養しております。王はどうぞ（舍利）を留めてくださいますように」という。そこで王は（龍王の願いを）許した。龍王は再び阿育王を連れて羅摩村に至った。時に王は、「この塔は最初に建立されたものであるから、龍王は特に守護しているのであり、私はこの塔から舍利を取り出すことはするまい」と考えた。考え終わると、（王は）本国に帰還した。そうして阿育王は、八万四千の宝函を作らせ、舍利を全てこの函の中に分かった。さらに八万四千の瓶と幡蓋も作らせ、夜叉に持たせて一切大地の大海に限られるまで、あらゆる場所に塔を起こさせることにした。さらにいうことには、「国には大中小の三種がある。もしも国が千万両の金を出せば、そこには塔を一つ建立することにしよう」。この時タキシラ国が、三十六千万両の金を出した。この国の人民が阿育王に申すには、「王はどうぞ（舍利を）三十六函くださいますように」という。王はこの発言を聞いてこう考えた、「私はあらゆる所に広く仏塔を建立しようと思っているのに、どうしてこの国ばかり多くの（舍利）を得るべきであろうか」。そこで王は善方便によりかの人民を諭し、「今は三十五千万両の金を返そう」と

言った。さらに王は「ある国には塔が多く、ある国には塔が少ない（ことになってはいけない）。これより以降は、（千万両より）さらに金を私に差し出すことがないようにせよ」と言った。そして阿育王は阿羅漢であるヤシャス大徳の所に行き、「私は一日一念のうちに、八万四千の塔を起こし一時に全て完成させたいのです」と言った。ここに詩頌がある、

先には七塔の中より、世尊の舍利を取り出した、我はマウリヤの王、一日の中に造作する、八万四千の塔は、白雲の如く輝く。

さて阿育王は八万四千の塔を建立し終わり、仏法の守護（者）となつた。当時人々は「阿育法王」というようになった。ここに一切世人の詩頌がある、

大聖であるマウリヤの王は、仏法の大いに饒益なるを知り、塔をもつて世間に印し、惡名を地に捨て、善名を得て法王たり、仏法により安樂たるを得。

時王生心欲廣造佛塔、莊嚴四兵、往阿闍世王所起塔處、名頭樓那翻瓶至、已令人壞塔取佛舍利。如是次第、乃至七塔皆取舍利。復往一村、名曰羅摩翻戲、於此村中復有一塔。最初起者。復欲破之以取舍利、時有龍王、即將阿育入於龍宮。而白王言、「此塔是我供養。王當留之」。王即聽許是。龍王復將阿育至羅摩村。時王思惟、「此塔第一、是故龍王倍加守護、我於是塔不得舍利」。思惟既竟、還其本國。時阿育王作八萬四千寶函、分布舍利遍此函中。復作八萬四千瓶及諸幡蓋、付與夜叉令於一切大地乃至大海、處處起塔。又言、「國有三種小中大。若國出千萬兩金者、是處應起一王塔」。是時德叉尸羅國、出三十六千萬兩金。彼國人民白阿育王言、「王當與我三十六函」。王聞是語即便思惟、「我欲處處廣造佛塔、云何此國頓得多耶」。時王以善方便語彼人民、「今當除汝三十五千萬兩金」。又言、「若國有多塔、若國有少塔。從今已去、悉聽不復輸金與我」。乃至阿育王往耶舍大徳阿羅漢處說言、「我欲於一日一念中、起八萬四千塔一時俱成」。而說偈言、

於先七塔中、取世尊舍利、我孔雀姓王、一日中造作、八萬四千塔、光明如白雲。

乃至阿育王起八萬四千塔已、守護佛法。時諸人民謂爲「阿育法王」。一切世人而說偈言、

大聖孔雀王、知法大饒益、以塔印世間、捨惡名於地、得善名法王、依法得安樂。

(『大正』50、135a03～135b03)

細かな文言の差異は置くとして、諸伝承における差異をまとめておく。<sup>10)</sup>

1. 『雑阿』のみ、龍王は舍利を献上したとする。<sup>11)</sup> なおサンスクリット本『ディビヤ・アヴァダーナ』中の「アショーカ・アヴァダーナ」は、平岡聰訳（2007年）を参照した。<sup>12)</sup>
2. 『王經』では、1千万両金を拠出すれば一塔を建立しようと宣言した阿育王に対し、タキシラ国が36千万両金を拠出、舍利が行き渡らないことを恐れた阿育王が多量の金の供出を停止させたとある。『雑阿』『王伝』「アショーカ・アヴァダーナ」では、タキシラは人口の多さから複数の塔を建立されるように願い出た。『王伝』「アショーカ・アヴァダーナ」で阿育王は、タキシラに一億を超える人口を殺害（「アショーカ・アヴァダーナ」では「取り除く」）すると伝えて要求を取り下げさせた。『雑阿』では、人口が一億に満たない国には多い国から人を移動させ、人口を1億に満たし舍利を分与したとある。<sup>13)</sup>
3. 『王經』では阿育王がヤシャスに「一日一念」のうちに塔を作るという決意を述べるに止まる。『雑阿』では15日の月食を合図に、『王伝』「アショーカ・アヴァダーナ」ではヤシャスが手を遮って日食を起こしたのを合図に8万4千塔が一日に建立されたとある。<sup>14)</sup>

以上の差異のうち、最も重要な差異は2であろう。『王經』によるならば、舍利供養に用いる費用は衆人にも負担されるべきであった。

武帝の阿育王塔改修については既に優れた研究が多く積み重ねられてきたが、ここでは、塔改修後における舍利の供養に様々な人々が参加していたこ

とを強調しておく。

その月の二十七日になって、高祖は再び（長干）寺に到って礼拝し、無碍大会を設けて天下に大赦した。（中略）高祖は「弟子は一舍利を請じて台城に還り供養したいと思います」といい、九月五日には、再び寺で無碍大会を設け、皇太子・王侯・朝貴等を遣わして（舍利）を奉迎させた。この日は、美しく晴れ渡り、京師の（人々は）みな連れ立って（舍利を迎える行列を）観たその数は百数十万人にもなった。（このために）用意された金銀の供具は、全て寺に留めて供養し、並びに錢一千万を布施して、寺の基業とした。四年九月十五日には、高祖は再び寺に至り無碍大会を設け、二（塔の）刹を立てた。それぞれ金罇、次いで玉罇に舍利と仏の爪髪を盛り、七宝塔の中に納めた。また宝塔は石函に入れ、両刹の下に分けて納めた。王侯や妃主、百姓の豊かなものが布施した金・銀・鑛・鉄といった珍宝で（石函は）いっぱいとなった。

至其月二十七日、高祖又到寺禮拜、設無碍大會大赦天下。（中略）高祖曰、「弟子欲請一舍利還臺供養」、至九月五日、又於寺設無碍大會、遣皇太子・王侯・朝貴等奉迎。是日、風景明和、京師傾屬觀者百數十萬人。所設金銀供具等物、並留寺供養、并施錢一千萬、為寺基業。至四年九月十五日、高祖又至寺設無碍大會、豎二刹。各以金罇、次玉罇、重盛舍利及爪髪、內七寶塔中。又以石函盛寶塔、分入兩刹下。及王侯妃主、百姓富室所捨金・銀・鑛・鉄等珍寶充積。

（『梁書』卷54、扶南國伝<sup>15)</sup>）

舍利供養と塔建立に際し、王侯、妃嬪や公主といった高位の女性、さらには富貴な百姓までもが布施している。皇帝が主催する仏教事業で、このように広範な喜捨が行われた先例はない。8万4千塔建立の際に、衆人に金銭の供出を求めた『王経』の影響が推測される。

## 無遮大会

『王経』卷2は、ウパグブタを迎えた阿育王の聖跡巡礼と供養である。阿育王は釈迦誕生の地などを供養しつつ涅槃の地に至った。さらには舍利弗塔・目撫連塔・大迦葉塔・薄拘羅塔・阿難塔を巡った。それら巡礼地で、特にあつく供養したのが『王経』第3卷前半の主題となる菩提樹（釈迦成道の地）である。阿育王は十万金を布施した後も、珍宝を布施して菩提樹を供養した。これに嫉妬した王妃は、呪詛によって菩提樹を枯渴させようとする。しかし阿育王が酷く落胆したため、王妃が呪詛をといて乳を注ぐと菩提樹は元のように生き返った。阿育王は、四方の僧侶を集めて布施を行った。さらに十万金と一千の金銀琉璃甕で五部の僧を供養しようとした阿育王は、息子のクナーラが布施の金額を競った結果、布施の金額を大幅に増加する。

（阿育王が）ピンドーラに言うことには、「大徳よ、私は今、国庫の七宝のみ除き、一切大地・宮人・大臣、また我身、さらには（息子の）クナーラに及ぶまで、全てを衆僧に布施いたします。まさに我が名において、大衆に宣言し、五衆を供養いたします」。

向賓頭盧説言、「大徳、我今、唯除七寶庫藏、一切大地・宮人・大臣、并以我身、及鳩那羅、悉施衆僧。當以我名、在大衆說、供養五衆」。

（『大正』50、140頁c 23～26）

『雜阿』「アショーカ・アヴァダーナ」は布施の内容が同一であるが、『王伝』には国庫の一切の宝物も布施するとある。<sup>16)</sup> この時の法会について、『雜阿』が『王経』と同じく出家五衆の供養と表記するのに対し、『王伝』は「般遮于瑟極大之會」（『大正』50、105頁a 18～19）「般遮于瑟」（同右105c12）すなわち五年大会、<sup>18)</sup>「アショーカ・アヴァダーナ」もサンガに対する「五年（法会）」（平岡訳132頁）とする。

ところが『王経』「半菴摩勒施僧因縁品」の冒頭は、阿育王の布施について以下のように振り返る。

阿育大王は八万四千の塔を建立し終わり、また釈迦誕生・成道・初転法輪・入涅槃の地に、および諸々の阿羅漢たちが涅槃に入った処に、それ

ぞれ十万金を施した。四部大会もなし終わった。さらには三十万の僧侶たち、三分の一は阿羅漢であり、残る三分の二は有学の人と精進の凡夫であるが、彼らに一日のうち一時に食事を施すことも行った。さらに阿育王は（国庫の）珍宝を除く、一切大地・宮人・大臣・鳩那羅、自らの身までも悉く衆僧に施し、さらに四十万の金を衆僧に布施した。その上で無数の金を用いて、この大地と自身を贍い戻した。

阿育大王已起八萬四千塔、又於初生・得道・轉法輪・入涅槃、及諸羅漢涅槃之處、各以十萬金施。四部大會亦已作訖。又三十萬衆僧、一分阿羅漢、二分學人及精進凡夫、於一日中一時施食。又阿育王唯留珍寶、一切大地・宮人・大臣・鳩那羅、及以自身悉施衆僧、復以四十萬金布施衆僧。又以無數之金、贍此大地乃至自身。（『大正』50、147頁c14～26）

下線部の四部大会は、無遮大会・無碍会・平等会ともいい、出家・在家・男女・貴賤の区別なく、飲食・物品を平等に施す法会のことをいう。四部大会開催の記述は『王経』にしかない。菩提樹供養の後に行われた法会は、先に史料を引用したように「五衆」すなわち比丘・比丘尼・式叉摩那・沙弥・沙弥尼を対象とするもので、在家は含まれない。

『雑阿』『アショーカ・アヴァダーナ』では、該当箇所は「五歳大会」（『大正』2、180a14）「五年（法会）」（195頁）となっており、そこに30万の比丘（うち3分の1は阿羅漢、3分の2は有学の人と優れた凡夫）が参加していたとある。『王伝』『半菴羅果因縁』には該当する記述はない。すなわち、阿育王が四部大会を開催したと明記するのは『王経』だけである。

『王経』漢訳が終わった後、天監18年に菩薩戒を受けた（諏訪義純1997：89-90頁）。受戒後、武帝は菩薩として種々の仏教政策を推進していく。その一つが捨身である。<sup>19)</sup> 武帝は受戒後に建立を開始した同泰寺が完成するや、本寺において自らの身を布施した。捨身により皇帝不在という異例の事態が発生し、武帝は臣下の請願により寺から帰る（諏訪1997、初出1982）。捨身・無遮大会の思想的淵源は、つとに横超慧日が指摘したごとく『王経』にある（横超1958：349頁）。ただし、合計4回行われた捨身と無遮大会とは、必ず

しも関連してはいなかった。以下には武帝による無遮大会をまとめた。

#### ○中大通元（529）年（2回）

（九月）癸巳、（武帝は）同泰寺に幸し、四部無遮大会を設けた。上は御服を脱ぎ、法衣を身につけ、清淨なる大捨を行った。便省を居所とし、質素な牀と素焼きの器を用い、小車に乗り、私人として使役された。甲午、講堂の法坐に昇り、四部の大衆のために涅槃經の開題を行った。癸卯、群臣が錢一億万をもって皇帝菩薩の大捨を贖い奉り、僧衆はこれを黙許した。

冬十月己酉、再び四部無遮大会を設け、道俗五万余人（が集まつた）。大会が終わると、皇帝は金輶に乗つて宮城に戻り、太極殿に御して、大赦改元した。

（九月）癸巳、幸同泰寺、設四部無遮大會。上釋御服、披法衣、行清淨大捨。以便省為房、素牀瓦器、乘小車、私人執役。甲午、升講堂法坐、為四部大眾開涅槃經題。癸卯、羣臣以錢一億萬奉贖皇帝菩薩大捨、僧眾默許。（『南史』卷7梁本紀中）

冬十月己酉、又設四部無遮大會、道俗五萬餘人。會畢、帝御金輶還宮、御太極殿、大赦改元。（『南史』卷7梁本紀中<sup>20)</sup>）

#### ○中大通2（530）年（1回）

二年夏四月癸丑、同泰寺に幸し、平等会を設けた。

二年夏四月癸丑、幸同泰寺、設平等會。（『南史』卷7梁本紀中）

#### ○中大通4（532）年（1回）

中大通四年三月、白馬寺の僧璡と主書の何思遠を遣し、香華を（荊州長沙寺に）齋して供養させ、具さに（武帝による）真心（からの帰依）を申し上げさせたところ、（像は）夜になって光を放ち、使に従つて行く如くであった。（中略）二十三日に至り（像は）金陵に到着した。都を去ること十八里のところで、帝は自ら（像を）出迎えた。（像は）路上で光を放ち、（その光は）連續して絶えることもなかつたので、道俗はみな欣慶し、未曾有のことであると賛嘆した。（武帝は像を宮中に入れ）

殿上に三日安置し、誠意を尽くして供養し（一説には中興寺にとどめた）、無遮大齋を設けた。二十七日、大通門から出て同泰寺に入った。

中大通四年三月、遣白馬寺僧璡主書何思遠、齋香華供養、具申丹欵、夜即放光、似隨使往。（中略）至二十三日届于金陵。去都十八里、帝躬出迎。竟路放光、相續無絕、道俗欣慶、歎未曾有。在殿三日、竭誠供養（一云停中興寺）、設無遮大齋。二十七日、從大通門出入同泰寺。（『法苑珠林』『大正』53、385b25～c1）

#### ○中大通5（533）年（1回）

二月癸未、同泰寺に行幸し、四部大会を設けた。高祖は法座に昇り、金字摩訶波若經の開題を行った。（開題は）己丑に終わった。

二月癸未、行幸同泰寺、設四部大會。高祖升法座、發金字摩訶波若經題。訖于己丑。（『梁書』卷3武帝本紀下<sup>21)</sup>）

#### ○大同元（535）年（2回）

三月丙寅、同泰寺に幸し、無遮大会を設けた。

三月丙寅、幸同泰寺、設無遮大會。（『南史』卷7梁本紀中）

（四月）壬戌、同泰寺に幸し、十方の銀像を鋳造させ、あわせて無碍会を設けた。

壬戌、幸同泰寺、鑄十方銀像、并設無碍會。（『南史』卷7梁本紀中）

#### ○大同2（536）年（3回）

（三月）戊寅、帝は同泰寺に幸し、平等法会を設けた。

戊寅、帝幸同泰寺、設平等法會。（『南史』卷7梁本紀中）

秋九月辛亥、同泰寺に幸し、四部無碍法会を設けた。

秋九月辛亥、幸同泰寺、設四部無碍法會。（『南史』卷7梁本紀中）

（十月）壬午、同泰寺に幸し、無碍大会を設けた。

壬午、幸同泰寺、設無碍大會。（『南史』卷7梁本紀中）

#### ○大同3（537）年（3回）

夏五月癸未、同泰寺に幸し、十方の金銅像を鋳造させ、無碍法会を設けた。

夏五月癸未、幸同泰寺、鑄十方金銅像、設無碍法會。（『南史』卷7 梁本紀中）

その月（八月）の二十七日になって、高祖は再び寺（長干寺）に至り（舍利を）礼拝し、無碍大会を設けて、天下に大赦した。

至其月二十七日、高祖又到寺禮拜、設無碍大會、大赦天下。（『梁書』卷54 扶南國伝<sup>22)</sup>）

九月五日になり、再び（長干）寺で無碍大会を設け、皇太子・王侯・朝貴等を遣わして（舍利を）迎え奉った。

至九月五日、又於寺設無碍大會、遣皇太子・王侯・朝貴等奉迎。（『梁書』卷54 扶南國伝<sup>23)</sup>）

#### ○大同四（538）年（1回）

四年九月一五日に至り、高祖は再び（長干）寺に至り無碍大会を設け、二（塔の）刹を立てた。

至四年九月十五日、高祖又至寺設無碍大會、豎二刹。（『梁書』卷54 扶南國伝<sup>24)</sup>）

#### ○大同7（541）年（1回）<sup>25)</sup>

（三慧品講説の際に起こった奇跡の）一つは、宮中の仏像が、みな光明を放ったことである。（中略）五つには、附設の法席は、ただ一人分のみだったが、（法会に参加した）大衆は恒河沙のように数えきれずとも、（大衆を入れる空間が）不足することはなかった。六つには、四部の参加者は遠くに（座っていたとしても）、みな（武帝の）妙説を聞くことができ、堂内に入り切らなかった（人々も、武帝の講説を）はっきりと聞くことができた。七つには、淨食を普く設けるにあたり、厨房は（食事の）準備が遅れることもなく、美味なる食は時刻ちょうどに（できあがり）、百味を尽くしていた。

一則、宮中佛像、悉放光明。（中略）五則、所施法席、止坐萬人、而恒沙大衆、更無迫迮。六則、四部曠遠、咸聞妙説、軒檻之外、聽受益明。七則、淨供遍設、厨匪宿辯、妙食應時、百味盈溢。（「御講波若經序一」

『広弘明集』『大正』52、236a29～b7)

○中大同元（546）年（2回または1回）

（三月）庚戌、皇帝は（宮中より）出て同泰寺で大会（を設け）、寺にとどまって金字三慧經を講義した。

庚戌、法駕出同泰寺大會、停寺省講金字三慧經。（『梁書』卷3武帝紀下）

夏四月丙戌、同泰寺で解講し、法会<sup>26)</sup>を設けた。大赦改元した。

夏四月丙戌、於同泰寺解講、設法會。大赦改元。（『梁書』卷3武帝紀下）

\*（中大同元年、三月）庚戌、同泰寺に幸し、金字三慧經を講じ、（寺に）身を施した。夏四月丙戌、皇太子以下は（武帝を）贖い奉ったので、同泰寺で解講となり、法会を設けて大赦改元した。

庚戌、幸同泰寺、講金字三慧經、仍施身。夏四月丙戌、皇太子以下奉贖、仍於同泰寺解講、設法會大赦改元。（『南史』卷7梁本紀中）

○太清元（547）年（1回）

三月庚子、同泰寺に幸し、無遮大會を設けた。上は御服を脱いで法衣を着て、清淨なる大捨を行った。これを「羯磨」という。五明殿を居室として、白木の床・葛布の帳・素焼きの器を用い、小輿に乗り、私人として使役された。（皇帝としての）乘輿・法服は、すべてみな除去された。

（中略）乙巳、帝は光嚴殿の講堂に昇り、師子座に座り、金字三慧經を講じ、捨身した。夏四月庚午、群臣は錢一億万で皇帝菩薩をあがない奉り、僧眾は黙してこれを許した。戊寅、百官は鳳莊門に詣て表を奉って（皇帝に）三たび（帰還）、請い（皇帝は）三たび答え頓首した。全て中大通元年の故事と同じであった。

三月庚子、幸同泰寺、設無遮大會。上釋御服服法衣、行清淨大捨。名曰「羯磨」。以五明殿為房、設素木牀・葛帳・土瓦器、乘小輿、私人執役。乘輿・法服、一皆屏除。（中略）乙巳、帝升光嚴殿講堂、坐師子座、講金字三慧經、捨身。夏四月庚午、羣臣以錢一億萬奉贖皇帝菩薩、僧眾默許。戊寅、百辟詣鳳莊門奉表三請、三答頓首。並如中大通元年故事。（『南史』卷7梁本紀下<sup>27)</sup>）

18回（または17回）の無遮大会のうち、捨身と関連して行われたのは529年（2回）546年（1回または2回）547年（1回）の、合計5回（または4回）である。武帝は治世中に4度捨身したから、大通元年（527）における初回の捨身を除き、捨身の度に無遮大会が行われた<sup>28)</sup>。

捨身以外で、無遮大会が行われた理由が史料から明確であるのは、中大通4年における阿育王所造と伝わる仏像の供養（1回）<sup>29)</sup>、中大通5年・大同7年における經典講説（3回）、大同元年4月・大同3年5月における銀像・金銅像の鑄造（それぞれ1回）、大同3年・4年における阿育王寺の舍利塔改修（3回）の合計9回である。中大通2年4月癸丑は4月8日にあたるので、仏誕会に合わせたものであろう。それ以外、大同元年・大同2年3月・9月・10月の無遮大会（合計4回）には、開催の背景を伝える史料はない。いずれにしても、529年以降、武帝が無遮大会をかなり頻繁に行っていったことは間違いない。

ここで、『王經』のみ「四部大会」という表現を用いていたことを想起したい。そもそも『王經』は、阿育王の行った法会を五年法会・五年大会と訳することはない（Deeg1995:73）。船山徹がいうように、武帝が頻繁に開いた無遮大会は五年法会とは別のものであった（船山2019:456）。数年間隔で、時には年に数度行われる無遮大会は、『王經』に則る限りにおいてのみ、阿育王の供養と近似する。また、中大通元年・大同2年・大同7年の無遮大会が、特に「四部」を対象にすると明記されていることも考慮するに、武帝の無遮大会は、阿育王を模範にしているとするならば（Chen 2006:78）、『雜阿』『王伝』「アショーカ・アヴァダーナ」などではなく、『王經』にこそその思想的根拠を持つのであろう。

## 国王出家の是非

『王經』にのみ存在する記述として、最も注目に値するのが下記の箇所である。まずは『王經』を掲げ、並行する箇所を『王伝』『雜阿』『アショー

カ・アヴァダーナ」の順に引用しておく。

阿育王が答えて言うことには、「世尊が授記されたごとくに私は今（国土のうちに八万四千の塔を）作り終わりました」という。ここに偈がある、  
私は今すでに供養し、世尊の舍利と像もて、あらゆる処に広く塔をたて、それを珍しき宝物で莊嚴するも、ただ出家し、梵行を修行することは能わず。

阿育王答言、「如世尊記我今已作」。而説偈言、

我今已供養、世尊舍利像、處處廣起塔、以珍寶莊嚴、唯不能出家、修行於梵行。

(『王経』『大正』50、136頁b3～6)

再び王の偈に言う、

仏の付囑を私はすでに為し、種種の塔廟は山林のごとく、宝蓋や幢幡もすでに施し、各々衆宝を用いて飾り、みな大地を類なく清浄にし、流布せる舍利は闇浮提を満たし、おのれの身と妻子庫藏、宮殿の屋舎と人民、一切の大地をも悉く布施に用い、佛・法・比丘僧を供養す。

王復説偈言、

佛所付囑我已作、種種塔廟猶山林、寶蓋幢幡已施設、各用衆寶而裝校、皆使大地極嚴淨、流布舍利滿闇浮、己身妻子及庫藏、宮殿屋舎并人民、一切大地盡用施、供養佛・法・比丘僧。

(『王伝』『大正』50、103頁a5～10)

時に王が優波崛に申してのことには、「私は正法を建て終わりました」という。

ここに偈がある、

我はすでに諸の塔を造り、諸の国界を莊嚴し、種種に供養をなし、幡幢と諸宝をもてし、広く仏の舍利を流布させ、闇浮提にあまねくし、我はかくの如き福德を興し、心願は悉く満たされ、自身と妻子、珍宝とこの地、今すでに悉く布施し、賢聖塔を供養す。

時王自優波崛曰、「我已建正法」。而説偈曰、

我已造諸塔、莊嚴諸國界、種種興供養、幡幢及諸寶、廣布佛舍利、遍於闇浮提、我興如是福、意願悉已滿、自身及妻兒、珍寶及此地、今已悉捨施、供養賢聖塔。

(『雜阿』『大正』2、166頁a23～29)<sup>30)</sup>

王は言った。「長老よ、私は世尊に指示されたことをそのまま実行いたしました。何となれば、山の峰の如き、宝石や装飾を高く掲げた色とりどりの塔・傘・幟もて、我が大地を普く莊嚴せり。さらに舍利壺も各地に広めたり。さらにまた、自己・息子・家・妻・大地・蔵（の中で）、法王の教えに喜捨せざるもの何もなし」

(「アショーカ・アヴァダーナ」平岡訳116頁)

いざれも阿育王は授記の如き8万4千塔の建立を誇るが、『王経』のみ出家はできないと発言し、自身の身と宮中の財宝に至るまでを布施するという記述を欠く。出家はできないという阿育王の宣言は、『王経』が王権の強い関与のもとで漢訳されたことをふまえるに、重要な意味を持つだろう。

王権が『王経』漢訳に介入したことは、少なくとも訳語の選定においては、下記のような影響を与えていたと考えてよい。前掲拙稿では、四つのテキストにおける「天下」の使用を比較した。以下はその結果を表にまとめたものである。これにより『王経』では「天下」が使用されることはないことを確認した。

| 『王経』                | 『王伝』                   | 『雜阿』        | アショーカ・アヴァダーナ                      |
|---------------------|------------------------|-------------|-----------------------------------|
| 閻浮提（卷1、生因縁第一）       | 天下（卷1、本施土縁）            | 一切閻浮提（卷23）  | kṛtsnasya jambudvīpasya<br>(全閻浮提) |
| 一切世人（卷1、生因縁第一）      | 天下（同上）                 | 世間民人（卷23）   | pr̥thivī (世間)                     |
| 此地（卷2、見優波笈多因縁品）     | 天下（卷1、阿育王本縁伝之一）        | 閻浮提（卷23）    | pr̥thivī (大地)                     |
| 閻浮提（卷5、半菴摩勒施僧因縁品第五） | 天下（卷3、半菴羅果因縁）          | 閻浮提（卷25）    | jambudvīpaiśvaryasya<br>(閻浮提の主權)  |
| 該当箇所なし              | 天下（卷6）                 | 閻浮提（卷25）    | 該当箇所なし                            |
| 一敝地（卷1、生因縁品）        | 天地（卷1、本施土縁）            | 一天下（卷23）    | pr̥thivī (大地)                     |
| 四分転輪王（卷1、生因縁品）      | 四分之一（卷1、本施土縁）          | 一天下（卷23）    | caturbhāgacakravartī (四分の一転輪聖王)   |
| 閻浮提・四分転輪王（卷1、生因縁品）  | 四海之内・転輪聖王四分之一（卷1、本施土縁） | 此天下・天下（卷23） | caturbhāgacakravartī (四分の一転輪聖王)   |

上の表にあるように、他本が「天下」と訳す箇所について、『王経』は「アショーカ・アヴァダーナ」に近い訳語を用いている。『王経』漢訳時、少なくとも阿育王の支配領域については、原テキストに忠実な訳語を採用する傾向のあったことが窺える。右に加えて、『王伝』『雜阿』以外に、符秦曇摩難提訳『阿育王息壞目因縁經』や元魏吉迦夜・曇曜訳『付法藏因縁伝』など、『王経』に先行する漢訳北方伝承經典でも、天下の語は閻浮提・世間・大地などと併用される。現存する阿育王関係の經典では、『王経』のみが一貫して天下を使用しない。

先述したように、梁代に武帝は金輪聖王と称された。その一方で、武帝やその周辺では、四大陸の王たるべき金輪聖王=武帝の支配領域は、天下=基本的に梁の実効的支配が及ぶ領域とされた。武帝を金輪聖王と称賛する文脈においても、儒家的支配領域観念（皇帝の実効支配は天下に及ぶ）は仏教的支配領域観念（金輪聖王の支配は四天下に及ぶ）に対する優位を保った。金輪聖王たる武帝の支配領域を、伝統的な支配領域観念に基づいて天下と表現する限り、鉄輪聖王たる阿育王の支配領域を天下と表現するのは相応しくない。故に『阿育王経』の訳場では天下の使用が避けられたのだろう（河上

2017)。

ここで、『王經』とその他阿育王伝承との差異に立ち戻りたい。『王經』では、①8万4千塔建立には民衆の私財が投入され、②在家信者も対象とする四部大会が開かれ、③仏教を信仰はしても出家はしないという宣言がなされるなど、他阿育王伝承とは異なる点があった。これらの差異は、在家信者をも巻き込む国王主導の仏教信仰を進めていく上で、国王権力側に有利に働くこうし、実際に、武帝の阿育王塔改修と無遮大会が、『王經』がいう阿育王の事蹟に影響を受けた可能性のあることは先に述べた。

問題は、テキストの差異がどの段階で生じたのかである。『王經』・『王傳』・『雜阿』・「アショーカ・アヴァダーナ」は、それぞれ全ての記述が一致することはない。伝承やテキストの流傳過程で、各個に変化したためであろう<sup>31)</sup>。『王經』に特有の記述についていえば、扶南から持ち込まれたテキスト段階ですでに上記の差異が生じていたか、あるいは漢訳時に加筆・修正がなされたかのいずれかとなる。

漢訳時に加筆・修正された事例としては、隋の文帝と則天武後の事例が著名である。いずれも、崇仏国王が中国に現れることを予言する文脈を挿入することで、即位の正当性を強調しようと試みていた（滋野井 1971；藤善 1987）。しかし『王經』には崇仏国王の登場を、中国を舞台として語る箇所はない。

また先述したように『王經』は、皇帝の支配領域である「天下」をあえて使用せず、むしろ梵語テキストに忠実な訳語を採用していた。『王經』の漢訳者たちは、王権の意向を考慮しつつも、しかしテキストを尊重している。以上から、『王經』と他テキストとの差異は、漢訳時の加筆・修正に由来するとみるよりは、扶南が梁に献上した梵語テキストの段階ですでに生じていた可能性がある。

六世紀扶南の王権をめぐる状況を知る手がかりは少ない。ただし、プレアシコール期の王であるBhavarman一世（598年在位）のSi-Thep碑文（6世紀末-7世紀初）中で、同王が「転輪聖王の孫」と称されている。6世紀中葉

のカンボジア（扶南）で、国王を転輪聖王とする認識が誕生していたことは間違いない（石澤 2013：179）。王権にとって都合の良い加筆・修正が梵本の段階でなされていたとして、そのテキストは扶南においても歓迎されただろうし、だからこそ梁への献上品として選択されたのであろう。

### おわりに

武帝が『王経』漢訳に参加したことから、武帝による捨身や阿育王塔の改修は、『王経』のいう阿育王伝承に則ったものであろうことは、これまでしづしづ指摘されてきた。ただしその際に、『王経』と『王伝』・『雜阿』・「アショーカ・アヴァダーナ」の微細な差異が留意されることはなく、それゆえ、武帝の崇仏の思想的根拠は『王経』であることが、テキストの比較・分析により論証されることはなかった。これに対し本稿では、『王経』とほか阿育王伝承との差異を整理し、『王経』に特徴的な記述と武帝の崇仏政策の関連を指摘した。

「断酒肉文」を掲げて佛教界に飲酒・肉食の禁断を促すなど、武帝が在家信者でありながら、僧伽の規律にまで踏み込んだことはよく知られている。捨身など前例のない崇仏行為を実行した武帝はしかし、国土・人民からその身に及ぶまでを僧伽に施した阿育王が、出家はしないと宣言したのと同様に、終生出家することはなかった。

さて、武帝が阿育王を踏襲した崇仏事業を行った後、東アジアでは阿育王に倣う崇仏事業を展開する国王が複数登場した。中でも、隋文帝の舍利等建立事業が阿育王に習ったものであることは著名である（山崎宏 1942 年、劉淑芬 2008 年 321 頁、杜斗城・孔令梅 2011 年）。よく知られた史料であるが、文帝が舍利塔建立を命じた詔に、

（舍利が建立されるのと）同じ州であるか違う州であるかを問わず、（布施をしたい人がいれば、その）人が布施をするのに任せ、（ただし布施の）金額は十文以下に止め、十文を過ぎることがないようにせよ。布施

の錢を用いて塔を建造せよ。もしも（布施が）少なくて十分でなければ、正丁を使役し庫物を用いよ。

莫問同州異州、任人布施、錢限止十文已下、不得過十文。所施之錢、以供營塔。若少不充、役正丁及用庫物。

（『大正』52、『広弘明集』卷17、213頁b16～19）

とあることに改めて注目しておきたい。舍利塔を建立する資金は基本的には諸州の人々の布施でまかなう、足りなかった場合のみ官府の庫物をしようせよ、という文帝の方針は、『王經』で阿育王が舍利塔供養の資金を供出した国に舍利を分与したことに倣ったものであろう。

### [注]

- 1) 仏教における転輪聖王については、中野(1956)(1971)、康(1996)西村(2005)孫(2015)などを参照。
- 2) 仏陀耶舍・竺仏念訣『長阿含經』には、七宝について「爾時大善見王七寶具足、王有四德、主四天下。何謂七寶、一金輪寶・二白象寶・三紺馬寶・四神珠寶・五寶女寶・六居士寶・七主兵寶」(『大正』1、21頁c10～13)とある。ここでいう天下は須弥山を取り巻く一大陸を意味している。
- 3) 金・銀・銅・鉄の区別について、浮陀跋摩・道泰等訣『阿毘曇毘婆沙論』には「若其輪是金王四天下、其力最勝。若其輪是銀王三天下、其力轉減。若其輪是銅王二天下、其力復減。若其輪是鉄王一天下、其力最劣」(『大正』卷28、120a7～10)とある。
- 4) 周伯戡は、後秦の姚興が号を皇帝から天王に改めたことについて、勢力拡大期にあった姚興がいささかの災異などで君主号を降格させたはずはないとして、姚興は、帝釈天と転輪聖王と混同しつつ、みずからを帝釈天＝天王と位置づけるために天王号を採用したとする(2002)。しかし姚興に先立って、後趙の石虎は、群臣が帝号を勧めるのを退け、王室の多難などを理由に天王号を用いていた。天王号は皇帝号よりも下位に位置づけられていたのであり、姚興が天王号を用いたことは石虎の先例を踏まえて理解されたはずである。天王号採用に仏教の影響を想定するの説は興味深いものの、天王号採用がもつ意味については現時点では賛同しない。

なお、後漢の恒帝以降、転輪聖王と称されるにふさわしい皇帝を見出す古正美の作業には一定の意義があると認めるが(2003)、本稿では皇帝と転輪聖王とを結び

付けることが確実な事例に限って収集した。五胡十六国の君主号については三崎（2006：141-144；2012 170-172）にまとめられている。

- 5) 本稿は「東아시아의 轉輪聖王」（『木簡과 文字연구（木簡と文字）』24、2020）に全面的に加筆修正を加えたものである。
- 6) アショーカ王の名は、音訳して阿息伽王・阿育王・阿輸柯王、意訳して無憂王などがあるが、本文では史料引用を除き阿育王に統一する。
- 7) 現行本『王伝』は7巻であるが、宋・元・明版は5巻のみ。花山勝道は、元来五巻であったものが、後世『王経』の組織に倣って組み換えられた可能性を指摘する（1954：45-46）。
- 8) 阿育王伝説の成立背景については、山崎元一（1979）を参照。
- 9) 「『十地經論』十二卷。李廓錄云、初訳宣武皇帝御親於大殿上、一日自筆受。後方付沙門僧辯訖了」（『歷代三宝紀』卷9『大正』49、86頁a13～14）。
- 10) 8万4千塔建立に関するテキスト間の相違は、岡本（2003）が詳しい。Yamasaki, Kazuho (2016: 145-146) も本文に述べる1・3の差異に言及する。
- 11) 『王伝』「於是復到羅摩聚落、海龍王所欲取舍利。龍王即出、請王入宮。王便下船、入於龍宮。龍白王言、『唯願留此舍利。聽我供養、慎莫取去』。王見龍王、恭敬供養、倍加入間。遂即留置而不持去」（『大正』50、102頁a10～14）  
 『雜阿』「時諸龍王、將是王入龍宮中、王從龍索舍利供養、龍即與之、王從彼而出。如偈所說、羅摩羅村中、所有諸佛塔、龍王所奉事、守護而供養。王從龍索分、諸龍開懷與、即持此舍利、漸進於餘方」（『大正』2、165頁a16～22）  
 「アショーカ・アヴァダーナ」「信心厚き〔王〕は七つの桶塔から〔遺骨を〕取り出しては塔を建立し、ラーマ村に行った。すると龍達が王を龍宮に連れてていき、『我々はここで〔塔〕の供養をしたいのです』と告げた。そこで王はそれを承諾した。こうして龍達は王を再びまた龍宮から〔地上に〕連れて行った。—〔詩偈が〕説かれる。一今、ラーマ村に第八の塔あり。信心厚き龍達がその時〔これを〕守りたり。かの王はそこから遺骨を取り上げず。信仰厚き王はそうしたかったが、せずに立ち去れり」（平岡訳87～88頁）
- 12) 本書は「アショーカ・アヴァダーナ」の並行箇所を『王経』『王伝』『雜阿』から抜粋して示しており、以下の分析でも大いに参照した。
- 13) 『王伝』「其有一億人處、造立一塔。於是、鬼神各持舍利、四出作塔。有一夜叉齋一舍利、至得叉尸羅國、欲作浮圖。其國人民言、『我國人民凡有三十六億。今當與我三十六篋』。時夜叉鬼具以上事還白於王。王自念言、『人衆甚多、若爾作者、舍利不足滿闇浮提。當設方便、斷而不與』。即遣夜叉復語之曰、『除却汝國三十五億。唯留一億與一舍利』。彼國人民言、『我寧不用三十六篋、得一便休。願莫殺我等』。便從其意唯與一篋。於是王言、『多一億處、莫與舍利、少一億處、亦莫與之』」（『大正』50、102頁a18～28）

『雜阿』「勅諸鬼神言、『於闐浮提、至於海際、城邑聚落、滿一億家者、爲世尊立舍利塔』。時有國名著叉尸羅、三十六億家。彼國人語鬼神言、『三十六箇舍利與我等。起立佛塔』。王作方便、國中人少者、令分與彼、令滿家數、而立爲塔」(『大正』2、165a26～b02)

「アショーカ・アヴァダーナ」「〔人口〕一千万につき〔一つの〕塔が建立されることになっていた。その時、タクシャシラーには三億六千万人が住んでいたので、彼らは『三十六個の小箱を下さい』と言った。王は〈もしも〔そんなことをしたら〕、遺骨は普く行き渡らぬ〉と考え、〔ある〕手だてを思いつくと、『〔この町から〕三億五千万人を取り除こう』と彼は言った。一広説乃至一 王は言った。『〔人口〕が〔一千万〕より多い所には〔余分を与えず〕、また少ない所には〔小箱を一つも〕与えるな』」(平岡訳88頁)

- 14) 『王伝』「作此語已向雞頭摩寺。到於上座夜舍之前合掌而言、『我今欲於闐浮提内、造立八萬四千寶塔』。上座答言、『善哉善哉。王若欲得一時作塔、我於大王作塔之時、以手障日、可遍勅國界、手障日時、盡仰立塔』。於是後即以手障日、闐浮提内一時造」(『大正』50、102頁a29～b5)

『雜阿』「時巴連弗邑有上座、名曰耶舍。王詣彼所、白上座曰、『我欲一日之中、立八萬四千佛塔、遍此闐浮提、意願如是』。如偈讚曰、『大王名阿育、於先八塔中、各取其舍利、於此闐浮提、建立諸佛塔、八萬及四千、縱廣殊妙勝、一日都使畢』。時彼上座白王言、『善哉大王。剋後十五日月食時、令此闐浮提、起諸佛塔』。如是乃至一日之中、立八萬四千塔」(『大正』2、165頁b2～b12)

「アショーカ・アヴァダーナ」「それから王はクルクタ園へと出向き、長老ヤシャスに近づいて言った。『同じ日の同じ時刻に八万四千の塔を建立する、これが私の希望です』長老は『そうされよ。私はその時刻に太陽を掌で覆おう』と言った。やがてその日になり、長老ヤシャスは掌で太陽を覆うと、〔それを合図にして〕同じ日の同じ時刻に八万四千の塔が建立されたのである」(平岡訳88頁)

- 15) 『梁書』『南史』『資治通鑑』は中華書局の点校本を用いた。
- 16) 『王伝』「王右顧見駒那羅、即語上座言、『我盡庫藏・一切宮人、並諸輔相、及與我身子駒那羅等、一切施僧』」(『大正』50、105c20～22)
- 『雜阿』「時王右顧視王子、白上座曰、『除我庫藏之物、餘一切物、闐浮提・夫人婦女・諸臣眷屬・及我・拘那羅子、皆悉布施賢聖衆僧』」(『大正』2、170b9～11)
- 「アショーカ・アヴァダーナ」「その時、王は右を向いてクナーラがいるのを見ると、言った。『長老よ、私は〔国〕庫を除き、国土・後宮・大臣衆・〔私〕自身・クナーラを聖者の僧伽に献上いたします（以下略）』」(平岡訳132頁)
- 17) 「當復供養僧、賢聖五部衆」(『大正』2、169頁a14)「溉灌菩提樹、集諸五衆」(同右、170a29)
- 18) 『法獻伝』には、「般遮越師、漢言五年大會也」(『大正』51、857頁c7～8)とある。

- 19) 武帝の捨身はスリランカ国王による王位の布施を範としており、武帝の受菩薩戒と孤独園設置(521年)・同泰寺捨身は一連の菩薩行であった(船山徹 2019: 443-449)。さらに遡って、スリランカ国王の捨身は、アショーカ王の布施行為と密接な関係にあった(田崎 1990:147)。
- 20) 『梁書』卷3、武帝紀下にも史料あり。
- 21) 『梁書』卷42臧盾伝、『南史』卷7梁本紀中、『広弘明集』卷19にも史料あり。
- 22) 『南史』卷7梁本紀中・卷78扶南伝、『広弘明集』卷15にも史料あり。
- 23) 『南史』卷78扶南伝にも史料あり。
- 24) 『南史』卷78扶南伝にも史料あり。
- 25) この史料が四部に飲食を供養した無遮大会の開催をいうことは、Chen (2006: 66-70)。
- 26) 史料には「法会」とあるが、これが無遮大会であったことは『資治通鑑』卷159所引の「典略」に「癸卯、詔、以今月八日於同泰寺設無遮大會、捨朕身及以宮人并所王境土供養三寶」とあることから判明する(諏訪 1997. 初出 1982: 75)。
- 27) 『梁書』卷3武帝紀中にも史料あり。
- 28) 初回の捨身は史料に「輿駕幸同泰寺、捨身。甲戌、還宮。赦天下改元」とあるのみで、同泰寺に滞在した期間も短い。捨身の儀式は第二回から複雑かつ大規模になっていくのであり、その一環として無遮大会が始まった(船山 2019年: 456)。
- 29) 江南における阿育王像については金子(2002)肥田(2012)。
- 30) 史料の所在は平岡(2007年)152頁。
- 31) 伝承の発展過程を詳細に論じたものとしてはPrzyluski(1923)がある。

[参考文献] (日中文五十音順、欧文ABC順)

石澤良昭『〈新〉古代カンボジア史研究』(風響社、2013年)

横超慧日「中国仏教に於ける国家意識」(『中国仏教の研究』法藏館、1958年、初出 1940年)

岡本健資「アショーカ王の八万四千塔建立伝説について」(『仏教学研究』58、2003年)  
金子典正「中国四川省出土阿育王像に関する調査研究—阿育王像説話の成立と南北朝時代の造像を中心に」(『鹿島美術財団年報』20号別冊、2002年)

河上麻由子「隋代仏教の系譜—菩薩戒を中心として—」(『古代アジア世界の対外交渉と仏教』山川出版社、2011年、初出 2005年)。

河上麻由子「転輪聖王と梁の武帝」(吉川真司編『日本的時空観の形成』思文閣出版、2017年)。

倉本尚徳「北朝造像銘における転輪聖王関係の用語の出現」(『印度学仏教学研究』125、2011年)。

- 康樂「転輪王觀念与中国中古的佛教政治」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』67—1、1996年)
- 古正美『從天王傳統到佛王傳統—中國中世佛教治國意識形態研究—』(商周出版、2003年)
- 滋野井恬「宝雨經をめぐる若干の考察」(『印度学仏教学研究』20—1、1971年)
- 周伯戡「姚興與佛教天王」(『台大歴史学報』30、2002年)
- 諫訪義純「北齊文宣帝とその仏教信仰—北齊仏教の一考察(一)ー」(『大谷学報』45—2、1965年)
- 諫訪義純「梁武帝仏教関係事跡年譜考」(『中国南朝仏教史の研究』法藏館、1997年、初出1982年)
- 諫訪義純「梁天監十八年勅写『出家人受菩薩戒法卷第一』について」(『中国南朝仏教史の研究』法藏館、1997年、初出1971年)
- 孫英剛『七宝莊嚴—転輪王小伝—』(商務院書館、2015年)
- 田崎國彥「インド仏教教団における『財産』所有の問題 土地・金錢類・奴隸」(『東洋大学大学院紀要』27、1990年)
- 杜斗城・孔令梅「隋文帝分舍利建塔有關問題的再探討」(『蘭州大學學』39-3、2011年)
- 中野義照「原始仏教における転輪聖王」(『密教文化』32、1956年)
- 中野義照「仏教と若干の政治理想」(『日本仏教学会年報』37、1971年)
- 西村実則「千子と千仏—転輪聖王神話の一展開ー」(『大正大学大学院研究論集』29、2005年)
- 花山勝道「雜阿含經の阿育王譬喻 Aśokāvadāna について」(『大倉山学院紀要』1、1954年)
- 肥田路美「中国皇帝と阿育王像」(大橋一章・新川登亀男編『「仏教」文明の受容と君主権の構築—東アジアのなかの日本—』勉誠出版、2012年)
- 平岡聰『ブッダが謎解く三世の物語 上』(大蔵出版、2007年)
- 藤善眞澄「末法家としての那連提黎耶舍周隋革命と德護長者経」(『東洋史研究』46—1、1987年)
- 船山徹「捨身の思想—極端な仏教行為ー」(『六朝隋唐仏教展開史』法藏館、2019年、初出2002年)
- 三崎良章「夏の年号と国家観」「五胡十六国の基礎的研究」(汲古書院、2006年、初出2004年・2005年)
- 三崎良章『五胡十六国—中国史上の民族大移動—』(東方書店、2012年)
- 山崎元一『アショーカ王伝説の研究』(春秋社、1979年)
- 山崎宏『支那中世仏教の展開』(清水書院、1942年)
- 劉淑芬『中古的仏教与社会』(上海古籍出版社、2008年)

- Chen, Jinhua. “‘Pañcavārṣika’ Assemblies in Liang Wudi’s Buddhist Palace Chapel”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 66-1 (2006)
- Deeg, Max. “Origins and Development of the Buddhist Pañcavārṣika – Part I : India and Central Asia”, *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā*. 16 (1995)
- Deeg, Max. “Origins and Development of the Buddhist Pañcavārṣika – Part II : China”, *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā*. 18 (1997)
- Forte, Antonino. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Dunhuang Document S6502*. 2<sup>nd</sup> ed. Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2005
- Yamasaki, Kazuho. “On the Legend of the Dharmarajikapratistha”, *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū*. 印度学仏教学研究 64-3 (2016)
- Przyluski, Jean. *La légende de l’empereur Aṣoka (Açoka-Avadana) dans les textes indiens et chinois*. Paris: P. Geuthner, 1923.

(人文学研究科 准教授)

## SUMMARY

## The Influence of *Ayuwanjing* on the Buddhist Policy of Emperor Wu of the Liang Dynasty

Mayuko KAWAKAMI

It has often been pointed out that since the Emperor Wu of Liang participated in the Chinese translation of the *Ayuwangjing* (『阿育王經』), the emperor's Abandoning of Body (捨身) and renovation of the Ashoka Pagoda were probably in accordance with the Ashoka legend as described in the *Ayuwangjing*.

However, in previous studies, the minute differences between *Ayuwangjing* and other legends were not paid due attention; therefore, this paper surveys the differences between *Ayuwangjing* and other Ashoka legends and points out the connection between the characteristic descriptions in *Ayuwangjing* and Emperor Wu's policy of Buddhism worship.

First, among all materials related to Ashoka, only *Ayuwangjing* refers to the request to the people to contribute gold for the construction of the 84,000 Pagoda during the Indian king's reign. It should be inferred, then, that *Ayuwangjing* had a profound connection to the Wu Emperor's urging of the people, from the nobles to the wealthy commoners, to make generous donation when he was to rebuild the Ashoka Pagoda.

Second, it has been argued that the holding of unlimited offering by the Emperor Wu for priests and laymen (無遮大会) might have sprung from the influence of King Ashoka. However, the only text that includes laymen as the objects of offerings made by the Ashoka is *Ayuwangjing*. Therefore, any study of the ideological basis of Emperor Wu's holding of the unlimited offering should involve the close examination of *Ayuwangjing*.

Third, only in *Ayuwangjing* can we find the statement that the king can't become the monk even if he has donated his all treasures including his wife, his son, and himself.