

仏陀の呪的力能と物象

——古代インドの仏舎利・仏塔・仏像信仰をめぐって——

毛利豊史

序

本稿は、仏教説話に基づいて生成した仏陀（釈迦牟尼）の呪的力能が仏陀に関わる物象を通じて顕現する在りようと、人々のそれへの認識の在りようととの関わりを、仏陀入滅直後（前四世紀前半）に始まる所謂仏舎利信仰、アショーカ王（前三世紀中期在位）以来の仏塔信仰、ガンダーラ及びマトゥラー初期仏像（後一世紀末～二世紀初頭）に始まる仏像信仰の順に考察するものである。考察の最終目的は、我が国における仏陀の呪的力能乃至は物象と人々との関わりへの検討であるが、本稿はその関わりへの原型への基礎的研究の試みとして、テーマを古代インドに置いた。

仏陀の呪的力能への認識は、仏陀在世中から既に始まっている。仏陀入滅以降時代を経て、呪的力能の在りように関する人々の認識の在りようは推移し、それにともなって仏陀に関わる物象の変遷も見られるのだが、認識の基本態勢は貫かれており、その基本点は我が国への伝来以降も同様である。

さてまず、仏陀の生涯と入滅後の仏教史の流れを簡略に述べておきたい。

仏陀は、前五世紀中葉、北部インドの釈迦族の浄飯王の王子として誕生した。幼時に母を失い継母に育てられた。成長の後妻を娶り一子をもうけたが、世界や自己の何たるかへの激しい希求に駆られ、二十九歳の折、妻子や王子の身分を捨て隠遁した。六年にわたる厳しい苦行の末、ガヤーの

地に赴き、菩提樹下での禪定によって絶対知を獲得し、世界や自己の真相を認識した。その後、ミガダーヤにおける最初の説法を皮切りに、生涯にわたって絶対知を巡る教説を各地で説き続け、多くの信奉者を得た。八十歳になった仏陀は故郷への旅の途次、クシナーラの地において一信者の供養した食物にあたり、没した。

仏滅後、仏弟子たちは会議を開き、仏陀在世中の教説と教団の規則がまとめられた。その後、それらは整理分類され解釈が施されて、絶対知をめぐる教説である「経」、教団の規則の「律」、**「経」と「律」**についての注釈解説書である**「論」**の三蔵が成立した。

仏滅後百年ほどして、教団は分裂し（根本分裂）、その後四百年ほどの間に多くの部派が形成された。所謂部派仏教である。部派仏教はその間においてスリランカや東南アジアに広がった。仏滅から五百年ほど後、在家信者の間から大乘仏教が生まれた。大乘仏教において、新たな経典や戒律、また注釈解説書が創出された。その後大乘仏教は中国・朝鮮半島・日本に伝播し、またチベット・モンゴルにも伝わった。

さて、仏陀の絶対知をめぐる教説や事績の内容は、仏滅後、ごく単純に分ければ二つの流れにおいて展開している。ひとつは観念論的認識論を軸とした知や行の展開であり、ひとつは説話を軸とした認識の展開である。

観念論的認識論の方の展開は措くとして、説話の方は、仏陀への思慕や崇敬に基づいて「本生話（ジャータカ・仏陀の前世の説話）」や「比喻譚（アヴァーダナ・喩え話）」などが創出され、それらに伴い仏陀観（仏身につのての説）などが現れた。本稿で扱う仏陀の呪的力能の在りように関わる認識もまた、説話とともに現れたものである。

さて説話ということであるが、それに関して、日本倫理思想史の佐藤正英氏は、『日本書紀』における聖徳太子に関する記述について次のように論じている。

「近代史学の説く史実は、真であるか偽であるかが明白な準位にある「合

理的」事実である。時・処が同一であるならば、同一の事柄が生起するであろう事実、すなわち、法則に適合する準位の「合理的」事実である。[略] 私たちが今・此処の現存において出逢っている事物や事象、あるいは自己の在りよう [略] [としての] 直接事実は、一回限りに生起する出来事に彩られて [略] [おり、それは] 法則に適合する準位の「合理的」事実だけに還元することはできない。[略] 太子は、神 God の子であるイエスや、絶対知を体得した釈迦仏と同様、一回限りに生起した出来事として在る。[略] 直接事実である太子は、イエスや釈迦仏と同様に、近代史学が唯一確かな方法であると説くところの、実証という方法からは洩れ落ちるところに存立している。[略] 太子にかかわる『日本書紀』の記述は、説話のかたちをとっている。説話は、記述の様式としては物語の内に含まれる。しかし [略] 作り物語と異なり、一回限りに生起した出来事に彩られた直接事実を語り伝えるための記述の様式でもある。¹⁾」

佐藤氏に従えば、仏陀における「一回限りに生起した出来事に彩られた直接事実」は、「説話のかたちをとって」つまり説話的な事実として、人々の中に「語り伝え」られ、思い出されながら存立し続けて来たのである。

仏陀の呪的力能を巡る認識は、この説話的事実を核として成立している。核としての説話的事実の中に現出する仏陀の呪的力能を人々は入滅後に物象を通して感受し、その呪的力能にそれぞれのよりよさへの思いや願いを託し祀りまた表現して来たのである。物象は、通時的には仏舎利、仏塔、仏像の順に展開する。物象の展開は説話的事実を捉え返す、謂わば思い出す働きを介した、呪的力能の在りようへの認識の在りようの推移とともに現れる。そのことは、思い出す働きを介して、呪的力能の体现者としての仏陀が入滅後の人々の歴史に姿を現わして来る、その現れの痕跡の在りようでもあるのである。

1. 仏陀の呪的力能

仏陀の物象を検討するに当たって、説話的事実の中に現出する在世中の仏陀の呪的力能について一瞥しておきたい。

仏陀の絶対知を巡る教説は多くの人々に感銘をもたらした。人々は、あるいは世俗の生活を捨て仏陀の弟子になり、あるいは在家の信者として仏陀に帰依し崇敬した。仏陀の教説は、絶対知に基づく世界や自己の真相についての絶対的洞察力を人々に感得させたが、それとともに、絶対知に由来する現世を超越した呪的力能もまた人々に直観させた。

「私は今まで見たこともなければ、誰からも聞いたこともない、このようにみごとに説法される師が、(弟子や信者などの) 集団の担い手としてトゥシタ天からやって来られ、²⁾ [略] (真実を見る) 眼をもつ人が、神々も存在する (この) 世界に現れ、一切の暗黒を取り除いて、ただ独り法楽を体得された。³⁾」

語り手は仏陀の高弟のサーリープッタである。トゥシタ天とは兜率天であり、現世の外部にある他界の中の天界という所の一世界である。仏陀はその世界から「神々も存在する」現世にやって来て絶対知を獲得（「法楽を体得」）し、人々の前に現れ絶対知を巡る教説（「説法」）を説いているのである（なおこの文章は、教説を仏陀に最も忠実な形で伝えているとされる最古の経典『スッタニパータ』の中の、しかも最古層の箇所にあるものである⁴⁾）。

仏陀は、サーリープッタをはじめ「弟子や信者」たちの眼前において、その呪的力能の一端を示し出している。

その力能は、仏陀以前に信奉された神々の力能をはるかに超えた働きを

示すものとして現れている。

例えば、次のような出来事が仏陀によって語られている。

仏陀は菩提樹の下で絶対知を獲得した後も禪定を続け、独りその境地を享受していた。その折、死や性欲を引き起こす力能を持つ悪魔（『スッタニパータ』の最古層箇所⁵⁾）、天候を左右する力能を持つ竜王（『ウダーナヴァルガ』⁶⁾）、万物の創造を司る力能を持つ梵天（『聖求経』⁷⁾）と出逢う。悪魔は退散し、竜王は仏陀を悪天候や諸動物から守り、梵天は仏陀への崇敬の意を表わした。梵天は当時の人々が信奉していたバラモン教の最高神である。梵天は仏陀に絶対知の教説を人々に示すよう勧めている。

仏陀の呪的力能は、最高神である梵天も及ばない圧倒的な力を持っているのである。

圧倒的力能は、また「本生話」のなかで仏陀によって次のように表わされてもいる。

仏陀はその絶対知によって自らの前世の姿を人々に現前させるのだが、ある時、兜率天での菩薩の修行を終え、白象となって母の胎内に入った折の出来事を現前させた。

「菩薩が母胎に宿った瞬間には [略] 三十二種の吉兆が現れた [略] 一万の大世界には無量の光明が満ち [略] 目の見えない者は視力を得、耳の聞こえない者は音を聞き [略] 地獄では火が消え、餓鬼の境遇では飢えと渴きがしづまり、畜生には恐怖がなくなり、あらゆる人々の病気と貪りなどの煩惱の火が消え [略] 鳥は空を飛ぶことをやめ、川は流れを止めてとどまり [略] 一万の大世界はすべて回転して [略] 美しさの極みに達したのであった。」⁸⁾

仏陀のこのような圧倒的力能は、仏陀が絶対知を獲得したことによってもたらされたのであるが、絶対知の獲得は、現世での六年の苦行や菩提樹

下の禪定のみによって達成されたものではない。「本生話」などに表わされているように、仏陀は果てしなく遠い過去世以来、幾度も生まれ変わり死に変わりを繰り返しながら、生きとし生けるものを絶対知に到達させるべく己れの一切を捨棄し続けるという菩薩の善行を続け、善根を積み重ねて来た。仏陀が現世において絶対知を獲得したのは、その積み重ねの結果なのである。呪的力能は、そのようにして獲得された絶対知に備わったものに他ならない。その圧倒的在りようは、果てしない時間の経過における善根の無尽の累積の壮大さを映し出しているのである。

ところで、仏陀のこのような力能は、サーリープッタも言うように、全世界の「一切の暗黒を取り除」き、全世界に無窮の利益をもたらす。ところが、このことは、逆に言えば、仏陀の力能は全世界の「一切の暗黒」への感知もまた人々にもたらすということでもある。

梵天が仏陀に絶対知の教説を人々に説くことを勧めた折のこと、梵天は仏陀に会う前に次のことを予知している。

「ああ、実に世界は滅びる。ああ実に世界は消滅する。けだし、完全な人 [略] 正しくさとった人 (ゴータマ・ブツダ) の心は熱意を欠き、説法への意力を失ったからである⁹⁾」

また前に引用した「本生話」において、仏陀の力能は、「地獄」「餓鬼」「畜生」や「病氣」「貪り」などを含む全世界や自己の「一切の暗黒」をそれとして現前させるのである。

仏陀の呪的力能は、全世界に無窮の利益をもたらすとともに、その利益を透かして全世界や自己の「暗黒」なる在りようもまた顕わにする。人々は、呪的力能への直観において、世界や自己を巡るこの両極の在りようを感知したのである。

2. 仏舍利信仰

前四世紀前半、仏陀はクシナーラで入滅した後、遺体はその地で火葬された。遺骨即ち舍利は、諸部族、諸国の王、バラモンなど八者に分配され、十の塔が建てられた。ここから仏舍利信仰が始まるのだが、まず八者の分配の経緯に触れておく。

舎利の分配の前に、舎利をめぐる当事者間で争奪戦が起こったのである¹⁰⁾。

仏陀火葬の報に接したマガタ国の阿闍世王は、同地に大臣を使者として送り、祀りのために舎利の一分を要求した。これに対して火葬を取り仕切った同地の部族であるマツラ族は、仏陀は自分たちの領内で入滅したのだから、自分たちだけが祀りの資格があるとして要求を拒否した。拒否を受けた大臣は軍隊を使っても奪い取ると脅したが、マツラ族はそれもよしと答え、その結果両者は軍隊を整え臨戦態勢に入った。要求の拒否は来合させた他国の使者たちを通して諸国にも伝えられ、諸国の王たちもまた軍隊を派遣した。

そうした折に、一人のバラモンが仲裁者として現れ、次のように説いたという。

「われらのブッダは「耐え忍ぶこと」を説くかたでありました。最上の人の遺骨を分配するために争うのは善くありません¹¹⁾。」

「仏が在世のときには、諸王は仏の教えにつかえ、常に慈しみをもって恵みをもたらしていた。人民の主たるものが争うようなことがあってはならない。平等に仏の舎利を分けよう。諸国土に皆ストゥーパ〔舍利塔〕を有らしめよ。人民の迷妄無知をさとらせ、仏の有ることを知らしめよ。それを糸口となし、大いなる福を得させよ。」¹²⁾

この提案は皆に受け入れられ、争いは静まった。舍利はバラモンによって平等に八者へ分配された。分けられた舍利は各地に持ち帰られ、舍利塔が建てられ祀られた。

このバラモンは、舍利を量るのに用いた瓶をもらって故郷に持ち帰り、瓶塔を建てた。また舍利分配の後に舍利を求めて来た部族の使者もいたが、舍利はすでになかったので、仏陀の火葬に使われた木の炭を持ち帰り、炭塔を建てて祀ったという。八者の分配で十の塔が建てられたというのは、この二者の塔を含むからである。

さて、分配の経緯は以上であるが、この一連の出来事から、人々の仏陀への思いと、その思いを触発する仏陀の舍利及び呪的力能の在りようが透けてよく見える。

まず舍利の争奪に戦争まで勃発しかけた点であるが、このことは仏陀の力能がいかに人々の思いを強く引き付けているかを表わしている。軍隊の出勤は、仏陀の力能が世俗を含めた現世に利福をもたらすものであり、舍利にその働きが宿っていると見做されていることを表わしている。利福は、この場合無窮なる利益というよりむしろ現世に即したものを示唆しており(後述)、その点はバラモンの「大いなる福」の謂いにも覗える¹³⁾。

仏陀は、絶対知を巡る教説において「耐え忍ぶこと」や「慈しみ」といった諸徳を説き、知や行を教示する「最上」の存在であったが、しかしまたその教説は、現世内に利福をもたらす呪的力能をも開示し、仏陀はその「最上」の体現者と見做されているのである。

仏陀の舍利はその体現者の生身の身体である。生身の身体であるとともに身体そのものでもある。身体そのものである限りにおいて生身の身体はその一部ではない。現世を超越した力能の「最上」の体現者において、身体そのものに全体と部分の区別はない。全体や部分は無条件に比した現世の尺度でしかない。だがまた生身の身体は現存した仏陀の身体の一部でもある。人々は現存した仏陀の身体の一部としての生身の身体を介して、現

世の尺度を越えた仏陀の身体そのものを感じたのであり、その生身の身体を通して身体そのものの働きとしての力能が現世に即する在り方で利福をもたらす様を直知したのである。

人々は、現世に利福をもたらす仏陀の舎利に強い憧れを抱き、舎利を是が非にも手に入れようとしたのである。仏陀の働きは、生身の身体を量った瓶や遺体を焼いた炭にまで同様に浸透している。人々は働きとしての舎利や瓶や炭を塔に祀り、生身の身体（及びその痕跡を届めたもの）に顕現する呪的力能を直知した。さらに人々は、生身の身体が分配されたとしても、全体も部分もない身体そのものの力能が各々において同一の在り方で顕現する様もまた直知したのである。

さて仏舎利は舎利塔に収められ祀られたのだが、舎利塔はどのようなところにとのようにして建てられ、またその祀りはどのようなものだったのか。

クシナーラの地においては次のようであった。

「仏の遺体の火葬後、九十日間皆が齋戒をなした後に、城の東三十里にある「衛致」と名づく村落の四辻に塔を建てた。玉の壑を作った。その縦広三尺、塔の高さ及び縦広は丈五尺であった。舎利の金罌を中に蔵した。刹を立て、高く繪幡をかけた。焼香・燃燈・淨掃・散華・十二部楽をもって朝夕に礼事供養した。¹⁴⁾」

古代インドの舎利塔及び仏塔研究で知られる杉本卓州氏によれば、「村落の四辻」とは、

「人が道に迷う場所であり、追剥や魔性のものからの追跡を逃れる場所でもあったが、人の往来の頻繁なる交易の場であると共に、地母神や村落神が祀られ、季節の祭りの催される祭礼の場でもあった。また乳飲み子や

死屍が置かれたりすれば、適宜に措置される¹⁵⁾ところでもあった。」

とされる。こうした「村落の四辻」に遺骨を安置したものが建てられるのは、極めて異例である、と杉本氏は指摘している。

「村落の四つ辻」は「乳飲み子や死屍が置かれ」るところ、つまり人々の出生と死滅の在りようが交錯するところであり、また「魔性のもの」や「地母神や村落神」などの神々が顕現する場である。そこは、人々の日常生活が営まれる世俗世界の外部としての周縁世界である。周縁世界は世俗世界の外部でありながら、さらなるその外部としての他界の断片が顕現するところでもある。他界は人々の生死の根源の所在や悪魔や神々の本来の居場所である。周縁世界は他界に隣接した場であるとともに、世俗世界の外部の場でもある。世俗世界の外部であるから、人々は「往來の頻繁なる交易の場」であるにも関わらず「道に迷」い、「追剥や魔性のもの」の出没に逃げ惑うのである。

仏陀の舍利塔はそのような周縁世界に建てられた。周縁世界とはいえ、人里を離れた山岳や森林、海浜や河川ではなく、世俗世界内部の中心部に入り込んだ境域としての「村落の四つ辻」に建てられたのである。

仏陀の身体そのものの働きとしての呪的力能は他界を裁量する。そのことにより、人々の生死を安寧にし、来世への輪廻を好転させ、悪魔を退け、農耕の恵みをもたらす神々の働きを強め、現世の人々に「大いなる」利福をもたらす。仏陀の呪的力能を導く舍利塔が世俗世界の中心部に建てられたのは、中心部から四方の道を通して、謂わば放射状に現世全体にその利福がもたらされるべく建てられたのである。

舍利塔には「利（旗竿）」が立てられ「繪幡（彩色ののぼり）」が掲げられている。「利」と「繪幡」は、武力を持つ神であるインドラ（帝釈天）の祀りの祭具に淵源するとされる。仏陀の呪的力能は、武力をも包摂した¹⁶⁾現世の利福をもたらすのである。

「焼香・燃燈・浄掃・散華・十二部楽」の供養は、古くからの神々や精霊崇拜の儀礼（バリ供養など、但し仏舎利供養は動物犠牲を伴わない）、あるいは祖霊崇拜の儀礼、墓地（シユマシャーナ）や骨壺への儀礼（ドゥヴァナ祭）などを踏襲しているとされる（異同については措く¹⁷⁾）。幾つかの差異は認められるとされるが、供養は基本的には古くからの民間信仰の儀礼の形式を踏まえてなされている。このことは人々にとって、利福をもたらす仏陀の呪的力能が、土俗的な神々や精霊や祖霊、あるいは死者の魂の働きとは異質なものののではなく、あくまでもそれらの働きの延長上にある働きとして感受されていることを物語っている。仏陀の呪的力能は、悪魔や神々、また精霊や祖霊や死者の魂を究極において裁量し包摂する謂わば偉大な靈魂の働きとして人々に感受されているのである。

人々は舎利塔を世俗世界の中心部に建て、仏陀の身体そのものを祀ることにより、生身の身体を介した身体そのものの働きとしての偉大な靈魂の働きによる現世の利福の到来と、悪魔や神々がなす「暗黒」の働きが封じ込められることを願いました直知したのである。

ところで、祀りとは、呪的力能を人々にとっての利福への思いや願いに即応させるべく、人々と偉大な靈魂とを交流させる手立てである。呪的力能は、現世を超越した在りようであるがゆえに、力能とそれに随伴する無窮の利益は、人々にとって直接は極度に過剰なものである。祀りは、その極度の過剰さを人々の現世の利福への思いや願いと融和させるべく、交流のためになされるものである¹⁸⁾。言い換えれば、生々しい力能そのもの（無窮の利益）を人々の思いや願いに応ずる現世的利福の働きへと限定し意味づける手立てである。手立てが民間信仰の儀礼の形式を踏まえてなされるのは、伝統的な交流の仕方が踏まえられているためである。人々は偉大な靈魂と交流し利福を招くために、伝統の形式を辿っているのである。そしてそれに応じる在り方で仏陀の呪的力能は顕現したのである。

祀り手は、世俗世界の生活を捨てて仏陀の教説に帰依した出家者たちで

ある。

ただ、この点に関して、仏陀はその在世中に次のように説いている。

「お前たち [弟子たち] は、修行完成者の遺骨の供養（崇拜）のために
 かかずらうな。どうか、お前たちは、正しい目的のために努力せよ。正しい
 目的を実行せよ。[略] 王族、[略] 資産家の賢者たちで、修行完成者（如
 來）に対して浄らかな信をいだいている人々がいる。かれらが修行完成者
 の遺骨の崇拜をなすであろう」¹⁹⁾

仏陀は、弟子である出家者たちに対しては、「正しい目的」の追求、つ
 まり世界や自己の真相に関する絶対知による絶対的認識への追求（知や行
 へと展開するもの）を説き、呪的力能に関わる舍利への祀りは在家の人々
 のなすべきことだとしている。

この矛盾に関して、杉本氏は、

「律典の殆どが [略] 造塔法や塔の供養法を盛り込んでいる。在家の所
 作であるべきものが、出家者の生活規定を説いている筈の律典の中に何故
 含まれたか」²⁰⁾

と指摘し問題を投げかけている。

仏陀の絶対知に由来する呪的力能は、出家在家に関わらず直知されてい
 る。呪的力能に関わる舍利への祀りは、その力能があくまでも絶対知に由
 来するという点において、絶対的認識への追求にとっても不可避の営みと
 なるものである。出家者たちは在世中の仏陀の言葉の内容に戸惑う。だが
 言葉を透かして、「正しい目的」としての絶対知そのものが、呪的力能を
 顕現させる生身の身体を介して出家者たちを祀りへと誘うのである。強く
 言えば、「正しい目的」を思い願う出家者たちは、誘いの言葉を生身の身

体から聞き、交流を予感し、改めて追求の営みに臨むべく祀りを始めたのである。

人々は、出家者による祀りを介して、現世的利福の到来を願いまだ直知したのである。

3. 仏塔信仰

仏陀の舎利を納めた舎利塔は、前三世紀中葉から後半にかけて、アショーカ王（前二六九—二三二在位）によって八塔のうち七塔があばかれ仏舎利が再分配された。古代インドの各地に多数の仏塔が建てられ、仏陀の身体そのものは古代インド全域に分立した。その数八万四千塔と伝えられている。

仏舎利が取り出された舎利塔は、既に生身の身体がないにもかかわらず、その後長く呪的力能の働きの残滓を現わし続けている。

七世紀前半、唐の玄奘は阿闍世王の建てた舎利塔に参詣し、その様子をこう伝えている。

「迦蘭陀竹園の東に窣堵波〔仏塔〕がある。阿闍多設咄路王（原注 唐に未生怨、旧に阿闍世と曰う。訛略なり）が建てたものである〔略〕無憂王〔アショーカ王〕が〔略〕塔を開いて舎利を取り出し窣堵波を建てたが、なお残余があり、折につけて光を輝かすことがある。²¹⁾」

さて、仏塔には祠堂が併設され、仏舎利への祀りが行われた（祠堂は現存しない）。仏塔には周囲に玉垣が巡らされ、入口には塔門が建てられており、それらに本生図や仏伝図などの浮彫がほどこされている。本生図は「本生話」から題材を取った仏陀の前世における菩薩としての事績の絵画

的象の図像であり、神々や人間や諸動物が描かれ、仏伝図は、仏陀の現世での生涯を表わした「仏伝」という説話から題材を取った象の図像であり、これも同じく神々や人間や諸動物などが描かれている。

人々は、玉垣や塔門に仏陀を巡る説話的事実を描き、その事実を再認し直すことで、改めて呪的力能を想起し祀りを反芻し、呪的力能と利福を現わす身体そのものに向き直ったのである。舍利の利福の働きは、それに応じて改めて図像として描かれた神々や人々の魂などを包摂し、図像は舍利の利福の働きを喚起し莊嚴したのである。ただ、説話的事実の形象化は、形象を介さなければ身体そのものに接し得ないということでもある。このことは、人々にとって身体そのものが時の経過とともに次第に実感され難くなっていることを告げている。形象による視覚化は、身体そのものを再認し実感を取り戻す営みなのである。

ところが、ここに興味深い事実がある。

古代インドの仏像研究で知られる高田修氏によれば、上に述べた仏伝図において、仏陀を巡る神々や人々の像などはよく表わされてはいるが、主役の仏陀の像だけは全く存在しない、とされている。にもかかわらず、それが仏陀の仏伝図であることが分かるのは、図に主題銘が記されているからである。

「仏伝図と見られるどの図にあっても、主役である仏の姿がぜんぜん見出せないのである。このような〔略〕「仏陀なき仏伝図」のなぞ解きができたのは、前二世紀後半ころのパールフット〔仏塔の遺跡〕〔略〕の仏伝図に、主題を示す銘記〔略〕〔があり、それ〕によって、描かれている図を仏伝中のある情景に当たると考定することができ〔た〕²⁹⁾」

「古代初期のどの仏伝図あるいは仏伝図らしい図について検しても、仏の姿はどこにも見当たらず、一つの例外もない〔略〕成道後の仏であるとそれ以前の菩薩であるとを問わず、古代初期の仏伝図では絶対にその姿を

表出しなかつた²³⁾」

なお、本生図に関しては、「本生話」に基づき、仏陀がその前世に人間やあるいは象・鹿・猿・鶏・魚その他の諸動物に生まれ変わりその都度善根を積み重ねて来た点が踏まえられ、それら前世における人間や諸動物の像はそれとして描かれてはいる。しかし、現世における仏陀(乃至は菩薩)の像が皆無なのである。ただ、仏陀の像がない代わりに、

「そこに主役のいることを示唆する何かがつねに描かれている。方形の仏座、樹下の仏座 [略] などがそれで、仏足跡や聖樹(菩提樹)・輪宝(車輪形)・仏塔²⁴⁾などもある。」

とされている。

仏陀の像が現れるのは、後一世紀末葉のガンダーラ(クシャーナ朝)における「祇園布施」の図像が最初であり、これが歴史上最古とされる。

高田氏は、この「仏陀なき仏伝図」の制作理由について、旧来の説である、仏陀は涅槃に入り完全に滅尽して不可視となったがゆえに表出しなかつたのだ、という説に対して、漢訳『増一阿含経』の次の文言、

「如来の身は不思議である、如来の身は造作することも、またこれを摸則して長いとか短いとかいうこともできない [略] 如来はこの世界で最も尊く、諸天(神々)の中にもこれと等しいものはなく、また像貌することもできない」

を引用し、

「仏は造作することも、長短などを摸則する(測る)ことも、また像貌

(形象化)することもできない存在である、いいかえると、滅尽〔涅槃〕してしまった仏だから再現できないというのではなく、偉大で特別な存在、神以上の神であるがゆえに、普通の人間の能力ではこれを具体的に色や形で表出することが不可能である²⁵⁾という意味にほかならない。」

と、論じている。

ところが、仏陀の身体に関しては、『長阿含經』以下の經典において、隨所に所謂「三十二大人相」として形象化されて描かれている（仏身觀²⁶⁾）。諸經典の「三十二大人相」においては、仏陀の身体の部位の長短や全体の相貌の色形など、その様相が極めて具体的かつ特徴的に表現され説かれている。つまり「普通の人間の能力ではこれを具体的に色や形で表出すること」は「不可能」ではないのである。

「三十二大人相」は、頭の頂きの肉が盛り上がっている「肉髻」、眉間の白い毛「白毫」、足裏の「千輻輪」、耳まで届く長い舌「広長舌」、皮膚が金色「身真金色」、手が長く直立時に膝まで届く「立手摩膝」など、仏陀の身体の三十二の特徴を表わしたものである。

身体の特異な特徴は、仏陀の過去世以来の無尽の善根の積み重ねによってもたらされたものであり、呪的力能が身体の様相をとって顕現している在りようである。ただ顕現は過剰なる力能そのものの現れではなく、祀りを介して人々と交流可能な様相へと転じた現れである。特異性は人々の思いや願いへの呼応を含意した謂わば象徴化された力能の様なものである。

人々は、在世中の仏陀において、呪的力能を直観する時、現存の身体を介して身体そのものを直接感知したのであり、入滅後において、人々は舍利における身体そのものへの直知を介し、力能の象徴としての特異な様相を、謂わば内的視覚として具体的に見続けているのである。

ところで、仏陀の像に関して、説話は次のような出来事を伝えている（『増一阿含經』）。

仏陀はその在世中のある時、誰にも告げず天界の一部の三十三天という世界に上昇し、その世界に生まれ変わっていた生母に三ヶ月間教説を説いた。その間現世において、仏陀を深く崇敬していた優填王は仏陀の不在を嘆き、憂愁のあまり病臥してしまった。王は家臣の進言に従い、工匠を集め高さ五尺の栴檀の仏陀の像を作らせた。現世に下降し戻った仏陀に、王がその像を奉持し見せたところ、仏陀は造像による利福を説いた²⁷⁾という。

この説話的事実は、仏陀の像が、仏陀が現世に不在の時に作られるものであることを示している。つまり逆に言えば、仏陀の像は、仏陀の不在を証明するものなのである。仏陀の像は、仏陀の身体そのものに似せて作られる。謂わば身体そのものの相似形の像である。相似形の像であったとしても、身体そのものを映し出す限りにおいて、呪的力能に基づく現世の利福を喚起しはする。そのことは仏陀自身が造像による利福を説くところでも明らかである。しかし、たとえどんなに巧妙に作られたとしても、それは、直接は身体そのものではなく、あくまでも相似形の像でしかない。像自体は、人々が作った相似の摸像である。利福は、その在りようを減衰させることは必至である（『増一阿含経』においては優填王の仏像の姿形に関する記述はない。ただ優填王の仏像制作に触発され、波斯匿王が作らせた仏像は、仏陀の肌が金色であることから紫磨金の像であったという記述はある）。

仏塔の玉垣や塔門の「仏伝図」に仏陀の身体の像が作られなかったのは、仏塔の中に仏陀が舎利において存在しているためである。生身の身体はたとえ八万四千に分配されたとしても、仏陀の身体そのものは分割されえない。また身体そのものは各々の仏塔において存在し続け、その呪的力能を現わし利福をもたらし続けている。人々は、出家者の祀りの反芻と図像の喚起において舎利に接し、象徴としての特異な様相を有する身体そのものとしての仏陀の存在を再認し出逢い直す。人々が再認し出逢い直すのは、過去に現存した偉大な人物の遺骨の一部なのではなく、現今に生き続け、

生身の身体を介して利福をもたらす身体そのものとしての仏陀の存在そのものなのである。仏陀の像は、人々にとって、作る必要がないものであった。否むしろ、作ろうという発想自体そもそも起こりようがないものであったのである（なお、優填王の説話にもある仏陀の現世への下降については、「仏陀なき仏伝図」の「三道寶階」の図像としてバールフットなどの仏塔の玉垣や塔門に描かれている²⁸⁾）。

4. 仏像信仰

最初に仏陀の像が直接人々の前に現れたのは、前章で触れたごとく後一世紀末葉のガンダーラである。高田氏によれば、その最初の像とされる「祇園布施」の図像は、古代のギリシアあるいはローマといった西方美術の影響を強く受けたものとされ、それらの美術の特徴である「写實的像表現の原則に沿ったもの」とされる²⁹⁾。つまり、像は、「肉髻」と口ひげと頭光などの若干の様相で仏陀と分かるものだが、あくまでも全体は人々と変わらぬ身体の姿形や着衣を所謂写實的に表わしたものである。

高田氏は、直接は言及していないが、強く言えば、最初の像は西方の人々が作ったのである。仏塔に接していた人々において、「写實的像表現の原則に沿った」制作は発想上ありえないだろうからである。仏陀の身体そのものは舍利において存在しており、また身体への内的視覚において、それは人々の身体の姿形とは異なるからである。象徴的な内的視覚を写実としての外的視覚に置き換えれば、人々と同様な身体の姿形の造形たりえない。

仏陀の像は、西方という世俗外部の周縁世界を流離してやって来た。その像は仏陀の身体そのものの象徴的特徴を幾許か具えている点で、仏陀の存在そのものと同一であるとともに異なるもの、存在そのものを辿ったその相似の形象である。また像は流離の点において、他界の来歴を示唆し、

他界の断片を映し出すものである。それとともに、相似の形象でありつつ全体は特異な造形ではない限りにおいて、呪的力能に基づく利福を直接的に顕現させるものではないが、人々との交流を予感させるものであり、その点において、人々の思いや願いに応ずる現世への利福の働きを喚起を予測させるものである。

玄奘は、ガンダーラの地において、仏陀の像が出現して間もない時代にその国を治めていたカニシカ王（後一二八？—一五一？在位）が建てた仏塔に参詣し、その傍にある仏像について見聞している。

「大窣堵波の西南百余歩の所に白石の仏像高さ一丈八尺のものが北面して立っている。不思議なことが多く、しばしば光明を放つことがある。[略] 仏像の莊嚴は巧妙をきわめ、よい香りや不思議な音を時に鼻にし耳にすることがある。³⁰⁾」

外部から来た仏陀の像は、単独ではなく、仏塔に随伴するものとして扱われた。像は仏塔の傍に随伴的に配置され、舍利への祀りを介し利福を喚起したのである。像は不在ならざる仏陀の存在そのものに相伴う在り方において、その利福を喚起するものとして人々に捉えられたのである。

さて、ガンダーラにおける仏像の到来と受容は、すぐさま他の地域に影響を与えた。

高田氏によれば、ガンダーラにおいて最初の仏像が現れて程ない時期に、マトゥラーという所で独自の仏像制作が始まった、としている。同氏は、マトゥラー初期仏像は「ガンダーラから直接の造形的な影響が及んだ形跡の全く見出せない」ものであるが、ガンダーラにおける仏像出現の「ニュースをいち早く聞き伝えて直ちに反応したのはマトゥラーである」として³¹⁾いる。その像形は「ガンダーラ仏とは全く無関係に、マトゥラーの工匠によって独自に創作された純インド的なもの」と述べている。³²⁾

マトゥラー初期仏像は、ガンダーラの初期仏像とは全く異なる造形であり、「写実」的でなく、抽象度の高いものだが、全体は特異な姿形ではなく人々の身体の姿形や着衣に擬し、またガンダーラ初期仏像と同様に特異な特徴を幾許か具えているものであり、仏陀の存在そのものの相似の像である。技法的には伝統的な神像表現が踏まえられているとされる。

マトゥラーにおける仏陀の相似像の制作は、人々が自ら相似像を作り始めたことを意味する。人々は、ガンダーラの相似像における利福を喚起する在りようを目撃し、自ら相似像を作ることによって利福の喚起に立ち会い、利福を感受しようとしたのである。

このことは、裏返せば、時間の経過において、舎利の働きが図像や内的象徴を介しても、もはや感得し難くなっていたことを告げている。仏像という身体そのものの在りようを対象的に指し示す媒介物を経なければ、人々は仏陀の存在そのものに向き合えなくなっていたのである。人々は外部から来た仏像を介して存在そのものと再び出逢い直し、その触発によって、自らの制作においてその出逢いを辿り返そうとしたのである。

自ら像を作り出逢いを辿り返すことは、相似形とその形象の何たるか、そして仏陀の存在そのものという原型の何たるかが対自的に認識されたことを示唆している。相似形の何たるかとは、原型の類比であり分有である。形象はその原型の相似形のさらなる相似形である。人々は外部から来た相似形の像の触発を介して、原型としての仏陀の存在そのものと相似形、両者の関わりとしての同一でありつつ異なる在りよう、そして形象の何たるかを対自的に認識したのである。形象の抽象性は、伝統的な表現技法における類比を踏まえた表現の形式が対自的に辿られていることに基づくと言えよう。なお、こういった認識自体は、既に「仏陀なき仏伝図」の制作時において、仏陀の存在そのものへの再認と出逢い直しのところでその成立が準備されていた、と言ってもよいだろう。

人々は、原型・相似形・形象の何たるかへの対自的認識を介して、自ら

仏陀の存在そのものと出逢い直し、利福を感受すべく像を作り始めたのである。

さてここに注目すべき点がある。マトゥラー初期仏像を人々は菩薩と呼んだのである。

「初期の単独仏像や仏三尊碑像は造像銘において、ほとんど例外なく「菩薩」と銘されている [略] マトゥラーでは、仏像が作られ始めてから当分のあいだ、仏（釈迦仏）の像を作りながらこれを菩薩像と呼んでいた³³⁾」

ここで言う菩薩は、直接は仏陀が絶対知を獲得する以前の在りようを指すものである。第一章で先述した如く、仏陀は現世において絶対知を獲得するまで、過去世以来菩薩としての善根を積み重ねて来た。善根とは他の生きとし生けるものために己れの一切を捨棄する利他の在りようである。人々が仏陀を菩薩と呼ぶことは、現世に利福をもたらす仏陀の存在そのものを、自分たちのために己れの一切を捨棄し続けてやまない、仏陀の絶対知獲得以前の在りようでもある、菩薩と見做したのだということである。言い換えれば、仏陀自身に内在する菩薩を捉え、その在りようにおいて仏陀の存在そのものを捉え直しているのである。像形が人々と同様な姿に擬されているのは、過去世以来菩薩として生き死にを繰り返し人々との交流に直接応じて来た人間の姿形を元に表わしたものに他ならない。

人々の捉え直しを透して、仏陀の存在そのものが自ら菩薩として現じたのである。菩薩としての顕現は、人々による原型への対自的捉え直しを介して、仏陀の存在そのものが人々の思いや願いに応える在り方で、自らの利他としての内実そのものを示し出している在りように他ならない（裏返せば、菩薩の謂いは利福をもたらす原型への対自化の在りようを証しているのであり、対自化された原型の内実そのものに対する人々の表現なのである。なおこの表現もまた、仏塔の図像制作時に成立が準備されていたと

言ってよいだろう)。

人々において、仏陀の存在そのものにおける偉大な靈魂に映現する絶対知は、絶対的に自己完結しているのではなく、絶対知に相似の菩薩という在り方において人々に応え、利福の働きという形で外化される。逆に言えば、その利福は絶対知の菩薩としての現れである。絶対知は、過去世以来の仏陀自身の在りようを回収しながら菩薩の利福の働きとして顕現する。菩薩は人々において、偉大な靈魂に映る絶対知が、存在そのものにおいて人々との交流に応じ、相似の在りようをとって自分たちの前に現れた在り方なのである。

人々は仏陀の相似の像を作り、その像を仏陀の存在そのものの相似的現れとしての菩薩の像と呼ぶ。相似的現れは原型の内実そのものの示現である。人々は菩薩像の喚起する利福の働きを通して、菩薩としての仏陀の存在そのものに出逢い直しているのである。なお内的視覚における特異な様相が捨象されたのは、象徴が菩薩の人間としての身体の輪郭を獲得し変容したためと見做せよう。

さて、菩薩像としてのマトゥラー初期仏像の一体は、ミガダーヤ（鹿野苑）の仏塔の傍に配置されている。

玄奘は鹿野苑の仏塔参詣の折にこの仏像を見聞している。

「像形は優れ、威厳はおごそかに、その肉髻の上には髪の毛が突き出ている。不思議な姿は隠れもなく、靈験はあらたかである。³⁴⁾」

玄奘が見聞した像がマトゥラー初期仏像であることは、高田氏による指摘がある。³⁵⁾

鹿野苑は、仏陀が菩提樹下で絶対知を獲得した後、最初に絶対知の教説を示した場所である。その場所は仏陀の呪的力能が、最初に開示された場所でもある。最初の開示は呪的力能をもたらす仏陀の在りようを明瞭に示

し出す。その場所に建つ仏塔の傍への菩薩像の配置は、人々が最初の開示を辿り、その辿りを介して仏陀の存在そのものにごく明瞭な形で出逢い直し、そして像が、呪的力能を存在そのものにおける菩薩の利福として喚起したことを物語っている。逆に言えば、この像の配置において喚起される利福は、まさに人々の出逢い直した仏陀の菩薩としての内実そのものをそれとして直指しているのである。

原型への対自化を介し、初源が対自的に辿られている。初源への対自的辿りを介し、人々はごく明瞭な形で仏陀の存在そのものに出逢い直し、その菩薩としての内実そのものを明瞭に捉えたと確信したのである。形象は菩薩への認識を介して捉え返され、仏陀の菩薩としての内実そのものを映し出し、その利福を喚起するものとして位置づけられているのである。

さて、人々は、次々に菩薩像を作り始めた。人々は、自ら作り上げた菩薩像の喚起力に接し、その働きを介して菩薩像を作り出した自己の在りようを捉え返し、その在りように基づいて菩薩像の制作を繰り返すことになったのである。菩薩像の数々は諸々の仏塔の傍に配置され、諸仏塔は初源を映し出しながら利福の働きを示し出したのである。

ところで、原型・相似形・形象の何たるかと制作する自己の在りようとの対自化は、人々をそもそもの対自的認識をもたらしたガンダーラ初期仏像の何たるかの対自化へと向かわせる。ガンダーラ初期仏像は、他界の来歴を示唆する仏陀の存在そのものの相似像である。その像が現世において菩薩としての利福を喚起している。人々は、現世の菩薩像の制作に次いで他界の菩薩像（弥勒菩薩像など）の制作も開始した³⁶⁾。人々は現世と他界の各々に菩薩としての仏陀の示現を見出し、各々のまた各々相互の同一性と差異性とを反芻し、各々を分節し造形し、現世と他界の菩薩たる仏陀の利福及び像の喚起力を感受した。

人々は、仏陀の舎利を祀るとともに、また菩薩像も祀り始めた。菩薩としての仏陀の相似像であれ、利福を喚起する限りにおいて、それは舎利と

ともに祀らねばならないものである。祀りは、舍利へのそれと菩薩像へのそれとの分立を内包し、やがて各々分立した。

像の祀りの担い手は、出家者ではなく、像を造形した側の在家信者である。祀りの分立にともない、それが分業化されたのである。分業化されたものの、両者は全く切断されたのではない。仏塔の傍への菩薩像の配置がそのことを物語っている。舍利と像とは、仏陀の存在そのものと喚起する形象として相補うのであり、それによって、偉大な靈魂は顕現し、「暗黒」を制しながら、菩薩として人々の思いや願いに応じて現世に利福をもたらす働きを現わす、つまり仏陀の存在そのものの利福を再現的に現わすのである（像の喚起は仏塔の図像による喚起もまた触発すると見做し得る）。分業は仏陀の利福の再現的現前に対して相補う形で機能すべく企図されたものなのである（逆に言えば、分業はその相補性を証しているのである。なお他界の菩薩は、現世の菩薩との差異を敢えて際立たせれば生身の身体を欠いた観念となる。その点で、その利福は生身の身体を介さない謂わば抽象を現わすことになり、配置の意味や、祀り・分業の在り方も異なって来ることになると思われるが、この点は措くことにする）。

在家信者たちは、像への祀りを通して、仏陀の利福の在りように向き直った（逆に出家者たちは、舍利を通して像に向き直っている。この方向の違いに関しても措くことにする）。それとともに、祀りそのものが分立を介して捉え返され、像と像を祀る自分たちの自己の在りようへと改めて向き直った。人々は利福を導く祀りそのものとしての交流が像の相似としての在り方（形象）を介して成ることを見出し、その交流を通して現れる利福の働きと更に交流する自己に向き直った。自己において、相似の在り方を姿形によって造形し外化する作用が見出され、また姿形は自己の身体の姿を擬似的に表わしていることが捉え直された。作用は、自己の姿を擬似的な在り方で菩薩の姿形として外化し、祀りそのものを実現させる作用である。利福はその作用を介して現れるのであり、像への祀りはその作用を介

した祀りそのものを通して現れる利福の働きとの交流である。謂わば祀りそのものの成立を規定する作用によって現れる働きへの祀りである。規定する作用は自己の内奥に淵源している。作用は自己の姿を擬似的に辿り、菩薩の像として外化し、そのことによって祀りそのものを規定する。人々は菩薩像を自己の姿に擬して作り出すその作用が、利福の働きを喚起する像の働きを実現させる働き、即ち仏陀の呪的力能を現世の利福へともたらず菩薩の働きと呼応しそれを類比的に分有する働きであることを、またその働きによって辿られる自己の身体が菩薩の姿形を類比的に分有していることを、菩薩像への祀りを介して対自的に見出したのである。

在家信者より起こった大乘仏教は、人々において自分たちも本来菩薩である、という思いの発生を源泉としている。大乘仏教の発生期は、マトゥラー初期仏像作成の直後の時代である後二世紀中葉、クシャーナ朝のカニシカ王の時代なのである。

結語

本稿は、古代インドにおける仏陀の物象を通して顕現する呪的力能の在りようと、それへの認識の在りよとの関わりを考察したものであるが、認識の在りようは力能への各時代の祀りを介し、かつ祀りを介して意義づけられる物象の内実（生身の身体・身体無き圖像・身体像）を介する（内実においては、前一者次に後二者の各々を順次介して前一者が介される）という形で推移しており、その推移の中で力能をもたらず仏陀の存在（身体）そのものとの出逢いが反復されていた。推移自体は時間の経過に伴うものであり、祀りはその経過に拮抗する謂わば力能の初源的開示そのものを思い出す働きに基づくものと見做しうる。認識の在りよの推移はその働きの拮抗乃至は拮抗への反芻の在り方に淵源すると考えうるのだが、対

自化の成立にも関わるその点に関する考察は将来の課題としたい。

さて、我が国における仏教伝来時には、仏陀の像が百済からもたらされている（五三八年）。また本稿で一瞥した優填王の仏像は、鳩摩羅什によって中国に将来されたとされ（六朝時代）、後に東大寺の学僧裔然（ちょうねん）によって我が国にもたらされたとされている（九八七年）。我が国における仏陀の像と認識との関わりについて、我が国の仏舍利・仏塔との関連を絡めながら、本稿の考察を踏まえて検討することが次になすべき課題である。

また、本稿では、仏陀の絶対知の教説に由来する観念論的認識論の展開については、直接は触れなかったが、その展開内容と本稿で見た認識の在りようとは無関係ではない。そのことは、観念論的認識論を軸とした知や行の担い手である初期仏教及び部派仏教の出家者たちや大乘の在家信者（乃至は大乘の出家者）たちが同時に呪的力能への祀りの担い手でもあったことを見ても分かる通りである。また仏陀の菩薩としての働きは、人々に現世の利福をもたらすとともに人々を絶対知へ導く働きでもある点からも、両者の関わり方の緊密な在りようが知られよう。両者の関わりを視野に入れながら、改めて本稿で見た事柄について考察し直すことも今後の課題である。

註

- 1) 佐藤正英『聖徳太子の仏法』講談社現代新書（2004.6.20）P.5-7。[]内は論者（次註参照）。
- 2) 並川孝儀『スッタニパータ 仏教最古の世界』岩波書店（2008.12.18）P.172。偈の番号955。訳は同氏による。なお、本稿における引用文中の（ ）内は訳者・著者によるものであり、論者が引用文中に付す場合は註1で示した[]の記号を用いた。
- 3) 同前書同頁。偈の番号956。
- 4) 同前書P.16-53の所説による。
- 5) 同前書P.177-178。偈の番号426-429、436-440などに見える。
- 6) 中村元『ゴータマ・ブッダ 釈尊の生涯 原始仏教1』春秋社、中村元選集11巻

- (1971.10.20) P.205の『ウダーナ』(2・1)などに見える。
- 7) 早島鏡正『ゴータマ・ブツダ』講談社, 人類の知的遺産3 (1983.6.20) P.210-211の『中部経典』Iなどに見える。
 - 8) 吉元信行・田端哲哉訳『ニダーナカター (因縁物語)』講談社, 『仏陀の前世』原始仏典2 (1985.8.12) P.101-102。
 - 9) 註7, P.210。訳は同氏による。
 - 10) 以下の分配を巡る経緯は, 杉本卓州『インド仏塔の研究』平楽寺書店(1984.2.29) P.318-329の所説による。
 - 11) 中村元訳『ブツダ最後の旅 大バリニッバーナ経』第六章, 岩波文庫(2010.4.21) P.189。
 - 12) 『仏般泥洹経 卷下』(大正蔵1.175a)。訳は註10, 同書同氏。
 - 13) この利福に関しては, 註11の同経(同書P.142)において, 仏陀自身も説いている。
 - 14) 註12。(大正蔵1.173a-174c)。訳は註10, 同書P.313の同氏の抄訳。
 - 15) 註10, 同頁。
 - 16) 前註P.314の所説による。
 - 17) 前註P.127-156, P.310の所説による。
 - 18) この点は, 註1, P.40における佐藤氏の所説を参考にした。
 - 19) 註11, 第五章, P.140。
 - 20) 註10, P.475。
 - 21) 水谷真成訳『大唐西域記』卷九, 平凡社, 中国古典文学大系22(1971.11.27) P.290。
 - 22) 高田修『仏像の誕生』岩波新書(1987.10.20) P.20。
 - 23) 前註同書P.25-26。
 - 24) 前註同書P.28。
 - 25) 前註同書P.43-44。
 - 26) 『長阿含経 卷一』(大正蔵1.5a-5b)などに見える。
 - 27) 『増一阿含経 卷二八』(大正蔵2.705b-708b)による。
 - 28) 高田修『仏像の起源』岩波書店(1968.2.25) P.14による。
 - 29) 註22, P.91-103の所説による。
 - 30) 註21, 卷二, P.86。
 - 31) 註22, P.207の所説による。
 - 32) 前註P.191の所説による。
 - 33) 前註P.201-202。
 - 34) 註21, 卷七, P.219。
 - 35) 註22, P.163。
 - 36) 前註P198-201において, 初期マトゥラー以降(後二世紀後半)における世界(兜率天)の菩薩としての弥勒像などの制作が行われたことが指摘されている。