

寶慶寺石佛龕像再考

杉山 二郎

はじめに

昨年の本学紀要第4号に、かつて博物館東洋課に籍を置いて以来、細川家蔵品を拝借して東洋館一階ホールに陳列した寶慶寺石佛龕像の研究に従事して、一部を匆匆の間に公刊した後、永らく筐底に秘して置いた稿を新たに補訂して活字化してみた。唐代中・盛期の佛像彫刻史を考察するに当って、これら一群の龕像の造形表現、時代様式、圖像学的意味は甚だ重要な問題を孕んでいると云って過言ではない。武周革命を惹いた武則天の造寺造佛活動のなかで、長安の光宅坊光宅寺七寶樓台を飾ったこれら龕像として著名であり、七寶樓台の規模と建築形式を乏しい資料から推測復原を試みてもみた。七寶樓台考の章がそれである。特にインド求法巡礼を試みて新經典のみならず、中インドを中心に活性化していたグプタ朝の造形活動の逐一を踏査実見して、その造形感覚、彫塑技術、新圖像をもたらした玄奘法師と、次いで高宗咸亨元年（A・D・六七〇年）南海からインドに求法巡錫した義淨法師が、武則天の證聖元年（A・D・六九五年）に帰国歓迎された上、多大の帰依と庇護の元に訳経造寺造佛に活躍した事蹟に注目して、これら龕像のイコノグラフィ圖像学^{イコノグラフィ}に及ぼした影響を重視して論及してみた。義淨がインドの密教の淵藪の地に十年程止住して研鑽習学していたことに鑑み、彼本来の素志は律学研究にあつたが、請来した密教經典や密教圖像の投影がこれら龕像の上に及んだ筈として、そこに筆の力点を置いたのだつた。この龕佛三尊像の中で菩提樹下の降魔成道を圖像学的に解釈したのだつたが、出家逾城して現世の轉輪聖王の象徴物た



挿図 I

る寶冠、瓔珞、腕釧を捨棄した上での成道に当るのに、この釈迦像の偏袒右肩の右腕に豪華な腕釧のある点、疑問の余地を残して置いた。加えてこの降魔触地印相の釈迦が寶冠と瓔珞、腕釧の三点セツトを具有する例が三軀(この一軀の頭部上半部の欠失した像は左手を触地印で示し、欠失した痕をよく見ると寶冠をかぶっていた可能性がある)を、義淨請來の密教図像によるものと推測してみた。

この第4号紀要が刊行せられて間もなく、本学教授の鎌田茂雄氏が遽かに病を得られてたちまちのうちに易簣せられてしまった。氏は私的な因縁を東洋文化研究所に居られた頃から結ぶにいたったが、特に本学にわたくしを招聘するのに盡力せられたこともあって、学問のみならず大学運営学生指導の上でも常に兄事してきた。特に中国華嚴教学の泰斗として多くの研究上の示唆教導を蒙ったこと多大であった。合気道で鍛えた頑健な体躯をもって各地の佛蹟を踏破せられて、著名な佛寺のみならず、四川、雲南、また中央アジアに足跡を留めて、佛教美術を实地踏査するのが当り前のわたくしをして、常に舌を巻かせる健脚と情熱を示されて居られた。晩近氏の視座が四川省から雲南地域の華嚴系

寺院に向けられて、その踏破調査せられた研究の涓滴を、本学紀要に掲げられてわたくしの注目を引いた。紀要第四号の巻頭を飾る、「唐末宋初の華嚴と密教―安岳石窟を手がかりとして―」が遺稿となつてしまつたがその好例であろう。奇しくも拙稿も併載されたのだったが、わたくしの視野狭窄の欠を補う示唆があることが観取せられた。唐代華嚴宗の法蔵賢首と武則天との交渉関係がそれであつて、華嚴宗法蔵に全く触れることをしなかつた拙稿の、最も良き批判者であり教誨者としての氏を喪つたことは痛憤やる方ない思ひである。折しも拙稿の抜刷を嗜読せられた畏友石田尚豊兄からかなり手厳しい批判意見が寄せられた。かの寶冠佛、瓔珞、腕釧・降魔触地印相の諸尊を、義淨請來の密教圖像とするよりも、唐代華嚴宗の法蔵らによる毘盧遮那信仰の所産とすべきであらうとし、武則天と法蔵との關係を徹底研究すべきこと、鎌田氏の行績の再読と朴亨國氏著「ヴァイローチャナ仏の圖像学的研究」(二〇〇一年二月、法蔵館刊)の嗜読を教誨せられた。石田兄は最近の佛教学界の帰趨を着実に見据え利用することを説かれ、毘盧遮那仏圖像の研究の必要を強調されたのである。

そこで昨年中、前稿の補訂をかねて法蔵に関する資料を漁り、龕像の圖像学的追究さらにパノフスキー唱導するイコノロギー的視点を併せて再吟味を施してみた。今回紀要第5号は故鎌田茂雄教授の追悼記念号として編輯されることになつたので、わたくしも騏尾に附してこの論考を捧げるべく筆を執るにいたつた。武則天と法蔵の華嚴宗活動に留意して、鎌田氏の研究余滴を利用照射に努めてみたに過ぎない。若し氏が尚在世であつたならば、この稿について多くの教唆指導を恭げなくすることができたであらうが、今や学殖遺徳の片鱗を窺うに過ぎず、氏の嘉納せらるるや、はたまた喧責せらるるや保證の限りではない。

第一章 龕像の圖像学的再吟味

長安城内の光宅坊光宅寺に武則天によって造立せられた七寶樓台に、設置せられた三尊像形式の龕像と、十一



挿図Ⅱ

面観音立像を浮彫りした龕像とからなっていたと考えられ、過半が現在東京国立博物館東洋館、奈良国立博物館旧館に展示されて容易に目睹することができる。

そのなかで菩提樹下に結跏趺坐し右手を降魔触地印相を示す三尊形式像が六個数えられる。そのうち一龕像は頭部上半部が欠損して、果して螺髪肉髻形式の頭部だったのか、寶冠をいただいていた寶冠佛であったのか判らないが、通肩相の左手は衲衣で下膊部腕先迄覆っていて、左膝に掌を

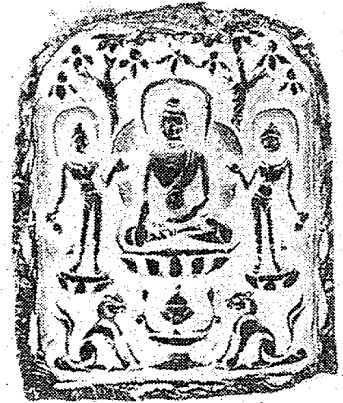
下に触地降魔印相を示している異例像である。これらの龕像の下台が空白となっていて、銘文が鐫刻されず奉獻者名も紀年月日も、佛名も全く判っていない。(挿図Ⅰ)そして、旧稿には菩提樹下の釈迦成道の降魔変の造立

と考えてみた。唯結跏趺坐した台座が或いは四角形框座、八角形框座、また池中湧出の蓮花座と三種類からなっていて、降魔変相の舞台として同一の図像をとっていない点、先づ注目する必要がある。すでに旧稿でこの七寶樓台がどのような構造規模からなっていたか、そしてこれらの降魔変佛龕がどのような組合せで陳列されていたか、図像像容がそれとどんな関係にあったかが問われなくてはなるまい。そして寶冠をかぶり、瓔珞と右腕に腕釧をもつ降魔触地印相を示す二つの龕像がどのような役割りを果たしたのかも、問題提起すべきであろう。この像容と図像学的決定は後に詳細に述べることにする。(挿図Ⅱ)

次に銘文によって阿弥陀三尊と決定される長安三年七月十五日の紀年銘、高延貴造立願主とする寶蓋と飛天を配する龕像を中心に、樹下に蓮華座に結跏趺坐し施无畏・與願印相を示す龕像として、長安三年九月三日の紀年銘、韋均造立願主とする龕像も阿弥陀三尊として誤あるまい。長安三年九月十五日瀧西李承嗣造立の阿弥陀像一鋪の銘文をもつ龕像も天蓋飛天遊弋の典型的な阿弥陀三尊像と云ってよい。そして図像学的に問題がない一群であろう。これらの龕像が七寶樓台の一隅に浄土変相図様として陳列されていたと推定している。

倚像形式の龕像の一群も弥勒浄土変相の本尊として銘文例もあるので一括してみたが、この論考では倚像の系譜の流伝展開の際に触れることにしよう。

わたくしはこれらの龕像が光宅寺七寶樓台に、その装飾を兼ねて釈迦降魔変相、西方阿弥陀浄土変相、そして兜率天弥勒浄土変相を夫々パノラマ形式で構成されたものと考え、長安三年(A・D・七〇三)頃に造顕されたものとする。そして長安在住の一流石彫工グループの手になった、唐代佛像彫刻の秀抜な代表作と考えている。当時の武則天の自ら武周革命を正当付けるため仏教を利用した点、大雲寺の創建やこの七寶樓台構築に、一流工人が動員されたりうからであり、その遺品としてこれら龕像のもつ意義は頗る大きいと云わなくてはなるまい。すでに旧稿でも指摘したのだが、唐代の佛像彫刻史の展開を眺めてみると、漢以来の漢族美意識がシルクロード



面

挿図Ⅲ



背

の活性化にもなつて西アジア、インド、中央アジアの美意識をもつた工人美術家たちが流入して来てコスモポリタンの造形美が長安や洛陽に溢れるにいたつた。玄奘法師、王玄策、義浄らの渡天巡錫のほか、インド、中央アジアの胡僧たちの往来がそれに拍車をかけた。この点旧稿の六〇―六八頁に詳しい。玄奘が請来した金、銀、檀像の主要作品が大慈恩寺訳経場のシンボルである大雁塔に安置されて、都士女の矚目する所でもあり、当然武則天の目睹するところのものであつたに違いない。「長安志卷八」の進昌坊東半分が大慈恩寺であつて、そこに永徽三年(六五二)高さ三百尺六層浮図ストウパを玄奘自らが造立。その後頽廢したので長安年中(七〇一―四)に改造して、中国式の塔とした由が見えている。今日の大雁塔はその後度々修復して当時の面影も、玄奘請来の諸尊仏像の類は残っていない。しかし、大村西崖氏の「支那美術史彫塑篇及附図」(昭和四十七年七月 国書刊行会復刻本)の李唐 佛教像、瓦甃として、

「坐像三尊」[注]高さ四寸二分五厘(一三センチ) 羅振玉君拓本、背に「大唐善業

泥壓得眞、如妙色身」の銘あり、第八百廿六圖(挿図Ⅲ)

同、[注]高さ四寸一分。東京美術学校蔵。背銘前甃に同じ。第八百廿七圖。

三尊及七佛 [注] 高五寸八分。羅振玉君拓本。背銘亦前甃に同じ。第八百廿八圖。同君神州國光集十一に記して曰はく、

「諸城の瀏燕庭方伯、始めて長安慈恩寺雁塔中に得たり。善業泥中最も善き者なり」げに然り。惟ふに謂はゆる善業泥は、慈恩寺雁塔の建立、即ち永徽頃の遺品ならむ。

菩提樹下像 [注] 高四寸一分。東京美術学校蔵。背銘亦前三甃に同じ。第八百廿九圖(挿図Ⅳ)

佛倚像三尊〔注〕高四寸六分五厘。和田君藏。第八百卅圖、この像先の寶慶寺諸石像に似たり。武周前後の物ならむ。」

と記述している。(前掲書、五九六頁)これらの泥博像が背面に同一の銘文を印刻していて、羅振玉氏の考證にあるように、慈恩寺大雁塔の壁面を裝飾した博佛像であることは間違いない。今これらの写真挿図でみると、双樹下の三尊像は蓮花座に結跏趺坐した降魔印相の中尊、左右に凶光背を持ち三屈法の姿態をみせる菩薩立像、

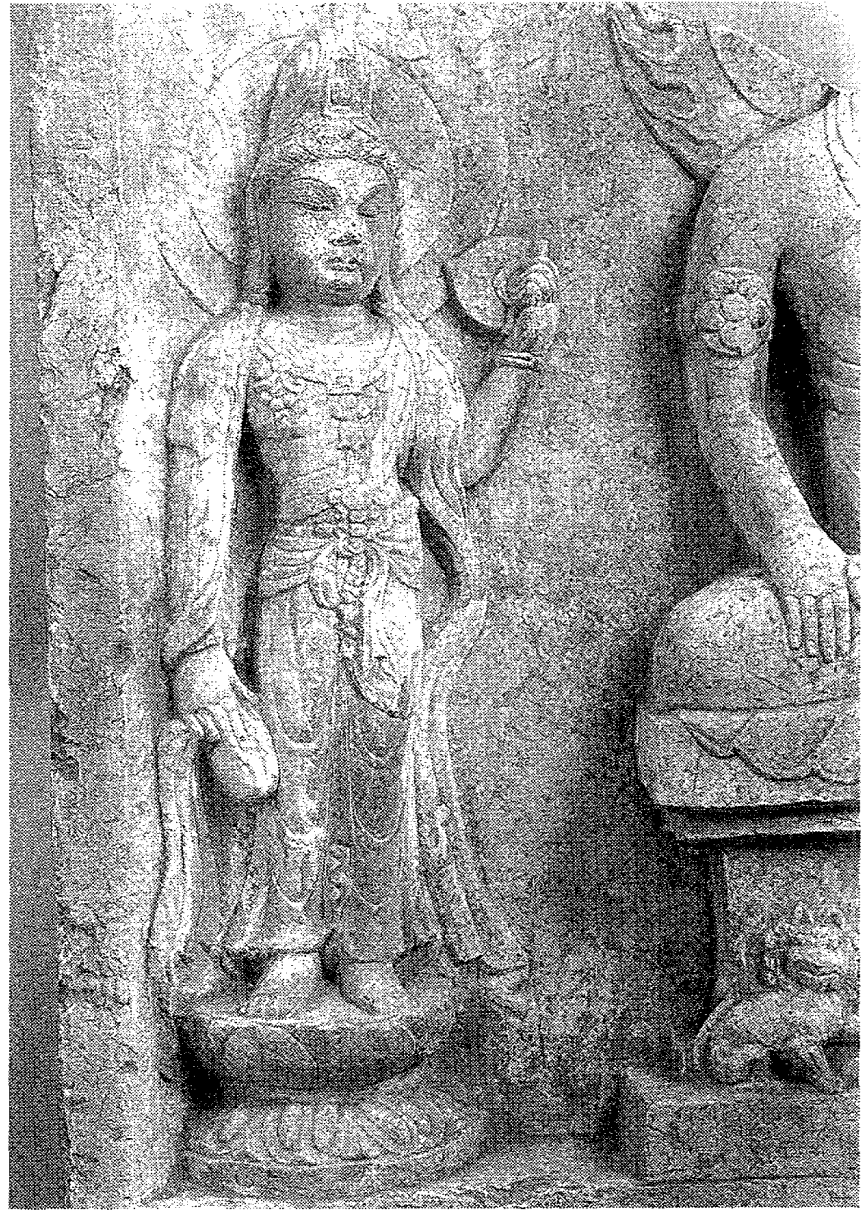


挿図Ⅳ (第八百廿九図)



挿図Ⅴ (第八百廿七図)

下に香炉を挟んで獅子が蹲居する図像である。胸の瓔珞と腰の禪綬が簡略ながら認められる第八百廿六図(挿図Ⅲ)そして図像学的に寶慶寺龕像の降魔変相ときわめて類似している。第八百廿七図も前者と同一図柄であるが摩滅がひどく像容の細部が見分け難い(挿図Ⅴ)。第八百廿八図は複雑な構図で、上部に蓮花座に坐した七仏が蔓草上に左右三軀頂上部一軀と並び、池上からの蓮花座に降魔印の中尊と左右に菩薩が佇立する。寶慶寺菩提樹下降魔変の池上の蓮花蔓草を台座とする図像と同一である。第八百卅圖の弥勒倚像三尊仏は注記にあるように寶慶寺龕像と同一の瓦博像である。これらが大雁塔創建の永徽三年(六五二)に嵌込まれたものか、頽廢後の修理の際に、長安三、四年の砌に嵌込まれたものか、遽かに造形感覚と技法から判定することは難しい。しかし、寶慶寺七寶樓台に嵌込まれていた龕像と、図像的にも裝飾莊嚴として壁面を填めた瓦博像と極めて類似したものだったと云ってよいであろう。永徽三年造とすれば玄奘によるもので、中インドか



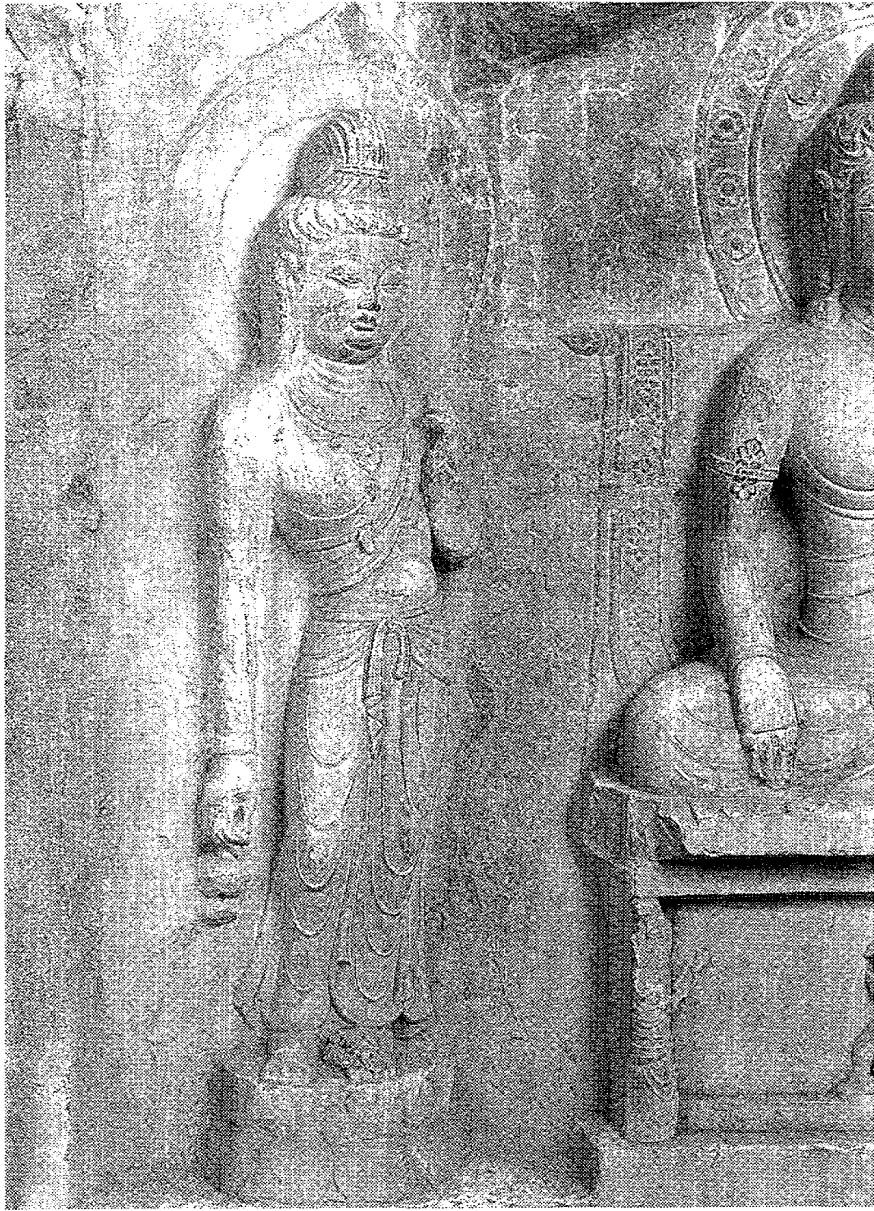
挿図Ⅵ

ら彼自らが携えて来った遺品を范として瓦搏に多量生産せられたものと考えられるし、長安三、四年とすれば七寶樓台龕像と同一図像の應用と云うことになろう。

釈迦像、阿弥陀像、弥勒像の両脇侍菩薩像が文殊菩薩か普賢菩薩か、観音菩薩か勢至菩薩か、金剛手菩薩かは今のところ決め手はない。阿弥陀三尊の両脇侍に観音・勢至が化仏から決定できるに過ぎない。インド・

グプタ朝の造形感覚にみる蠱惑的な三屈法の姿態表現が、アジヤンター石窟壁画の持蓮花菩薩パドマバーニによって代表され、サールナート派彫像の柔軟優美に利用せられたものが、そのまま玄奘師や王玄策らによって中国仏教彫像に應用発展したと考えられる。寶慶寺龕像の両脇侍像が、直立した形姿(挿図Ⅴ)と三屈法を踏襲して腰をやや捻り、立ち肢と遊び足による動きのリズムを發揮した像とに分れるが(挿図Ⅷ)腰に纏った禪綬の前で結び端を垂下させる特異な造形表現が強

い印象を与える。もちろん、一部の菩薩は裳の薄物表現で流水状の波状文を造りだして、下腹部に禪綬を纏っていない例もあるが、龕像のみならず大雁塔瓦塼像にもその造形を認めることができる。とすれば、これらの禪綬のルーツが何処にあるかが知り度くなる。逸見梅榮氏の「印度に於ける禮拜像の形式研究」(昭和十年五月、東洋文庫刊)第六項身莊嚴、一衣服のなかに「男尊の衣、菩薩の天衣は男性女性により幾分趣を異にす。男尊は上



挿図Ⅶ

衣として俗に云ふチャードル (Chadar) を用い、下衣としてドーティ (Dhoti, Dhoti) なる腰衣を纏ふ。この二者は針を用ひざる衣なり。(中略) 現在印度人の用ふる下衣の大部分はドーティと稱するものにして幅三尺・長さ大凡十五尺程の織りはなちたるままの布片なり。その纏ひ方は腰の後より廻し、前面に於て合せ紐を用ふることなく腹部の壓力を利用してはさみ落ちざらしむ。」(前掲書、三三二

五(六頁)とあるが、ドーテイ(禪裳)に対して裝飾用の綬带状の布を腰に纏い前で結ぶ形式のものが、造形表現されている。こうした着衣衣装は当然のことながら、亜熱帯から熱帯の風土環境に生活する人びとのモードであつて、北辺寒冷な氣候環境での着衣と考えられなからう。南インドからベンガル湾、マラッカ海峡周辺の島嶼の住民たちに原像を求めるのが自然であらう。禪衣は仏教美術の初期シユンガ・アーンドラ朝の遺構、例えばパールフトやサンチー塔婆の門檣や欄楯に造形された守護神ヤクシー、ヤクシニー、仏伝に登場する俗人信者の姿に登場している。パールフトの門柱神クペーラやヤクシニーに具体的に表現され、禪綬として下腹部に結び目をもつて纏っている。幅の狭い带状綬であつて、これがグプタ・パーラ期迄続いて裝飾衣装として造形されてきている。しかしながら、管見をもつてしてセイロンから東南アジア仏教圏の諸菩薩、天部の形姿にこうした腰腹部の禪綬、腰から腿部を幅廣く覆つて波状皺を複雑に裝飾化して前で結ぶ形式を今の所見出せない。寶慶寺龕像と大雁塔瓦塼像が初見例と云うことにならうか。とすると、武則天期造像の一特色と云えるかも知れない。そして寶冠、瓔珞、腕釧を莊嚴した降魔触地印相をもつ如来坐像も、武則天期圖像の濫觴として改めて注目しなくてはなるまい。密教圖像ないし新來華嚴經の教主毘盧遮那仏圖像と考える問題が提起されよう。

第二章 武則天と法蔵と

わたくしは先づ、鎌田茂雄氏の「中国華嚴思想史の研究」(一九七八年一〇月東京大学出版会複刊)第一部華嚴思想の形式と展開、第三章 武周王朝における華嚴思想の形式、第四節 法蔵の傳記と著書、によつて法蔵の閱歴を瞥見する。彼の傳記資料として根本文献は、新羅人崔致遠撰「唐大薦福寺故寺主翻經大徳法蔵和尚傳」(大正藏五十卷、史傳部二、二〇五四)と、その前文に載せる、閩朝隱撰「大唐大薦福寺故大徳康蔵法師之碑」で、これに基いて「宋高僧傳」卷五「佛祖統紀」卷二十九、卷三十九、「佛祖歷代通載」卷十二、「釋氏稽古略」

卷三の傳記類が撰述された。今鎌田氏の言に従って概略を窺うに、『宋高僧傳』によると法蔵の出身地は康居國とされている。姓は康氏、字は賢主とある。この康居國は、初期の中國佛教の本源地として榮えた國であり、康僧會、康僧鎧など康の字を冠した佛教者が多い。この康居國は古來商業の中心國であつたといわれ、通商によつて、インド文化や、イラン文化と中國文化との交流が行われた。しかし西曆八世紀の初期にはこの地方の佛教は衰滅し、拜火教が榮えていたといわれる。(中略)「法蔵和尚傳」には「俗姓康氏、本康國人(中略)祖父自康居來朝、庇身贊下、考諱謚皇朝贈左衛中郎將」とあり、法蔵の祖父が康居より來朝し、左侍中を贈られたことをのべている。この法蔵一家の來朝した年代について、向達は南北朝の北周、北齊頃としている。ちなみに法蔵の「華嚴經傳記」卷五に出てくる、「居士康阿祿山」も康居出身である。(前掲書二二九―一三〇頁)と。法蔵の血筋がサマルカンド國の丞相の地位に在つた家柄をもち、祖父が中國に來朝して左衛中郎將に任ぜられた惠まれた環境に育つたと云つてよい。氏の引かれた向達氏「唐代長安與西域文明」(余が架蔵するのは民國七十年台灣明文書局編集本)の二、流寓長安之西域人、昭武九姓胡人の康國人の項に次のように記している。

『有名な華嚴宗第三祖賢首大師釋法蔵も亦是康國人、曾玄奘、義淨と同じく譯經の事に預わつた。宋高僧傳の云うに「釋法蔵、字は賢首、姓康、康居國人である。風度奇正、利智絶倫、薄遊長安、彌露鋒穎。」とある。閻朝隱の「康蔵法師碑」及び崔致遠の「法蔵和尚傳」諸書に據ると法師の累代康國(原康居國に作る)丞相を相承して、祖父の時康國から來朝した。父謚は唐の左侍中を贈られ、弟寶蔵は中宗の朝議郎行統萬監だつた。法師は貞觀十七年(公元六四三)に誕生したが、その生地がはつきりしない。その幼年求道の姿を驗討するに雍州から出て居らず、そこで長安で誕生したとも考えられる。咸亨元年(公元六七〇)太原寺で出家し得度した。その後、崇福など諸寺に歴住して、先天元年(公元七一二)西安大薦佛寺で圓寂したが、春秋七十(公元六四三―七一二)であつた。此の一家が中國に來朝したのは北周・北齊治世の際であつた。法蔵撰の

「華嚴經傳記」のなかに、調露の初(A・D・六七九年)に雍州萬年縣の人で康阿祿山が誤って冥府に追落された由の記事を載せるが、此の康阿祿山も亦康國の人だった。(前掲書、十六頁)と。向達氏の引いた法藏撰「華嚴經傳記」(大正藏卷五十一、史傳部三、二〇七三)卷五、書寫第九に居さ康阿祿山の奇瑞譚が載せられている。即ち「雍州萬年縣(郎案、青山「中國歷代地名要覽」に「雍州(隋—唐初) 陝西省(關中道) 長安縣東城内、53 陝西西安府」とある。「讀史方輿紀要」卷五十三、陝西二、西安府のなかに萬年縣は見えず)の人で康阿祿山が調露二年(A・D・六八〇)五月一日、病氣を患つて遂に死亡した。五日になつて殯もがりを行つたため車に乗せて墓所に至つた所、未だ車上から下さない内棺中に人聲がするのを聞き、親戚里人が再び活返つたと疑つて棺を開いて視た所果して祿山が蘇生していた。援け起し家に帰ると自ら冥途まで誤つて追れて行つた由を語り、閻羅王の前で審判を受けた三十五人のうち祿山ら十五人が戒行があつたとして帰ることができた：』に始まり、華嚴經一部の書寫の功得徳で七百人の亡者が救われたとする奇瑞譚が語られている。長安太原寺の法藏から華嚴經を請借して書寫した由が述べられていて、長安在住の康居出身の同郷者康阿祿山と法藏との深い關係のあつたことが判る。再び鎌田氏の記す法藏の閱歴に戻る。

「十七歳の時に、智儼が雲華寺において、華嚴經を講じたのを聞いて、智儼に師事した。崔致遠の傳によると、顯慶四年(六七四)に智儼の門下に投じたとあるから、法藏十七歳の時である。總章元年(六六八)二十六歳の時菩薩戒を受けた。この年師の智儼は寂している。咸亨元年(六七〇)二十八歳の時太原寺において出家した。また上元元年(六七四)には、高宗は京城の十大徳に命じて、法藏のために滿分戒を授け賢首と號さしめた。法藏は太原寺において華嚴を講じた。永隆元年(六八〇)日照三藏注19、「開元釋教錄」卷九(大正藏、五五卷、五六四頁上)「郎案、この「開元釋教錄」卷九「沙門地婆訶羅、唐ちやうこくかうにいうと言、日照、中印度人インドちゆうぶのひとで八藏(大乘の經・律・論・咒の四藏と小乗の經・律・論・咒の四藏)を洞察明解し、四含(四阿含經)を博ひろく曉さとり、戒行は清潔高雅で

学業も優秀で、尤も咒術もつとに巧たくみで兼て五明（1、聲明śabda-vidyā 文典訓詁の学。2、工巧明śilpakarmasthāna-vidyā 工藝・技術・暦算の学。3、醫方明cikitsā-vidyā 醫學・禁咒藥石の学。4、因明hetu-vidyā 正邪を考定し眞偽を詮考する理法を明らかにする論理学。5、内明adhyātma-vidyā 自家の宗旨を明確にする学）を洞察できた。その志は生き物に利益を与えることにあつて此の中国に來遊してきたのだつた。高宗儀鳳初（A・D・六七六）から武則天の垂拱末（A・D・六八九）に涉り、東都（洛陽）と西安（長安）の東西太原寺〔注、西太原寺は即ち今の西崇福寺が是である。東太原寺は即ち今の太福先寺が是である〕及び西京弘福寺（長安）に於いて大乘顯識經など一十八部を翻譯した。沙門戰陀般若提婆の譯語、沙門慧智證梵語、勅して名徳十名を召してその法化を助けさせた。沙門道成、薄塵、嘉尚、圓測、靈辯、明恂、懷度らを證義に、沙門思玄、復禮らに綴文筆受させ、天后（武則天）自ら親しく標識序文を染筆されて、像法の教理を光飾すること傳えて不朽だつた。」とある。「郎案、法蔵とこの地婆訶羅日照との華嚴經翻譯教理受授が、寶冠毘盧遮那佛の成立に深い關係があつたことが判つてきた。この問題は更に後に詳察したい。」が梵本をもつて長安に來るや、三蔵とともに晋譯華嚴經の脱文を補つた。また證聖元年（六九五）三月、實叉難陀の華嚴經の譯出にさいしては、弘景、圓測、神英、法寶などともに譯場に列し、復禮が筆受、法蔵が綴文となつた〔注20「開元釋教錄」卷九の「沙門實叉難陀」の條下に「以天后證聖元年乙未、於東都大内大遍空寺譯華嚴經、天后親臨法座煥發序文、自運仙毫首題名品、南印度沙門菩提流志、沙門義淨同宣梵本、後付沙門復禮、法蔵等、於佛授記寺譯（下略）」（大正藏五五卷五六頁上）とあり、「沙門彌陀山、唐言寂友（中略）於天后代共實叉難陀、譯大乘入楞伽經、後於天后末年共沙門法蔵等譯無垢淨光陀羅尼經一部」（大正藏五五卷五六頁中下）とある。宋高僧傳〔注21卷五、大正藏五〇卷七三二頁上〕は法蔵が玄奘の譯場に入つたが、見識同じからざるによつて譯場を出たと記しているが、これは宋高僧傳の著者贊寧の誤りであろう。「郎案、宋高僧傳卷第五、義解篇第二之二 周洛京佛授記寺法蔵傳に「玄奘師の譯經に屬して始めはその間に在つたが、後に筆受・證義・潤文・見識が同意見でなかつたので、譯場を出て

天后の朝に至って首て譯經者はじめの名に登った」とあるを指す。」玄奘の歿した麟徳元年(六六四)には法蔵は二十歳であつて、譯場に入出できるような年齢に達していない。〔注22、高峯了州「華嚴思想史」(百華苑、昭和十七年)二一〇頁〕さらに久視元年(七〇〇)には實叉難陀とともに「入楞伽經」を譯した。長安四年(七〇四)には則天武后に招かれ、長生殿において華嚴法界を説き、金師子の喩によつて六相十玄の旨を説いたという。〔注23「宋高僧傳」卷五(大正藏、五〇卷七三三頁上)法蔵はその間華嚴經をたびたび講じた。中宗は法蔵に「國一」の號を賜わつた。先天元年(七一二)大薦福寺において寂した。〕(前掲書、一二九―一三〇頁)

鎌田氏は法蔵の鼓吹唱導した華嚴思想が何故に高宗末年から特に武則天紀に流行するに到つたかについて、第六節 法蔵の華嚴思想の社会的基盤に、着目しておられる。すなわち、

『法蔵の華嚴思想の特質である圓融無礙なる現象的絶対論は、どのような社会的基盤の上に形成されたのであろうか。そもそも華嚴經そのものが、コスモポリタンの性格を有し華嚴の思想がギリシャの新プラトーン派の開祖プロチヌス(Plotinos A・D・204~70)の思想形成に影響を及ぼした點については中村元が指摘している〔注1中村元「華嚴經の思想史的意義」(「華嚴思想」法蔵館、昭和三十五年)一二七―三四頁〕また華嚴經の出現については、インドの南海岸から中央アジアの交通路にわたるコスモポリタンの文化圏の中から、『華嚴經』が超インド的なものとして現われたという。〔注2前掲書一三四頁〕また『入法界品』において、善財童子の求道が説かれているが、その教を受けた人々は、多くの階層にわたっている。このことは華嚴經の性格が普遍的な立場をあらわしているといえよう。(中略)この華嚴經のコスモポリタンの性格を十分に發揮させ、それに基づいて一即多、多即一の圓融思想を形成するには、その社会的基盤として、強力な古代的中央集権国家を必要とした。まさしく法蔵が華嚴を形成したその時代こそ、唐代の絶頂期であり、首都長安は國際都市の性格を持っていた。(中略)法蔵は國際都市長安の盛期に活躍し、華嚴哲学を形成した。しかし杜順智儼と比較して法蔵において華嚴哲学の

大成がなされたのは、たんに国際都市長安を背景としていたからではない。すでに智儼の時代にも唐と外国との交通は盛んになっていたであろうし、長安も大きく発展していた。しからは法蔵によらねば完成しえなかった理由は何か。それは法蔵が則天武后の保護によって、思想形成をなしたからであると思われる。

そこでつぎに、法蔵の社会的立場を考察する。中国の諸帝王の中で、則天武后は佛教を徹底的に政治に利用した支配者であった。武后は天授二年（六九一）に佛先道後の詔を出して、佛教の保護政策をとった。彼女は自己の革命を正当化するため「大雲經」を新しく譯出偽造し全国に大雲寺を建立した。〔注7、矢吹慶輝「三階教の研究」第三部附篇の「大雲經と武周革命」参照および塚本善隆「國分寺と隋唐の佛教政策並びに官寺」〔『日支佛教交渉史研究』二五—三一頁参照〕「郎案この問題は旧稿三四—四〇頁に涉つて前掲論文を引用して詳述してある」中国史を通じて彼女にして革命をなしたのは、彼女一人であったため、それを正当付けるために、中国の伝統的宗教である儒道二教によらずに、外来宗教であった佛教を利用した。彼女は長壽二年（六九三）九月に「金輪聖神皇帝」と號し、天に大赦をなした。翌年は「越古金輪聖神皇帝」、證聖元年（六九五）一月に「慈氏越古金輪聖神皇帝」、九月には「天冊金輪聖神皇帝」と號し、世俗的權威である皇帝に宗教的權威を附して、自己の地位を絶対化した。〔前掲書一四四—一四六頁〕と。

わたくしは武則天が「金輪聖神」を始めとする称号を用いたのを頗る面白く思い、亦注目する。長壽二年と云えば法蔵は五十一歳、長安に沙門阿彌眞那（寶思惟）、菩提流志（法希）らが武後に迎えられて譯經に従事している。開元釋教録卷第九に「沙門菩提流志、本名達摩流支、唐言法希、天后が改めて菩提流志、唐言覺愛とした。南印度人婆羅門種で姓は迦葉氏、ひとなみはずれてかしくすがたがたがならびなくすくれて聰ひとなみはずれてかしくすがたがたがならびなくすくれて叡ひとなみはずれてかしくすがたがたがならびなくすくれて絶倫風ひとなみはずれてかしくすがたがたがならびなくすくれて儻ひとなみはずれてかしくすがたがたがならびなくすくれて爽ひとなみはずれてかしくすがたがたがならびなくすくれて異ひとなみはずれてかしくすがたがたがならびなくすくれて十二歳で外道に出家し、師波羅奢羅から彼の經術を学んで、遂に聲明学に通曉し数論が尤も閑もつとであった。陰陽、曆数、地理、天文、咒術、醫方の学は皆得意とした。（中略）時に大乘上座部三藏で耶舍瞿沙と號する沙門が居て、彼の機根が熟しているのを知り対論して

(中略)そこで尊崇献身して専ら佛学に勤しんだ(中略)五年経たぬ内に三藏に通達した。天皇は遠い中国から彼の雅譽すくれためいせいを聞かれ使を遣わして迎えに往かせた。未だ遣使が還らぬ内に崩御せられたが、既に天后(武則天)の御世に帝京に赴いて、長壽二年癸巳に創て都邑みやこに達した。即その年に佛授記寺に於いて寶雨經(郎案、大正藏十六卷、經集部三、六六〇)佛說寶雨經(十卷)唐、達磨流支譯を訳した。中印度王使沙門梵摩同宣梵本、沙門戰陀居士、婆羅門李無詔譯語、沙門慧智譯語、沙門處一ら筆受、沙門玄思ら綴文、沙門圓測神英ら證義、司賓寺丞孫辟監護す。後大周東寺において實相般若(大正藏八卷、般若部四、二四〇)實相般若波羅蜜經(一卷)唐、菩提流志譯(金剛髻(大正藏二十卷、密教部三、一一三〇)大乘金剛髻珠菩薩修行分(一卷)唐菩提流志譯)大乘伽耶頂(大正藏十四卷、經集部一、四六七、大乘伽耶山頂經(一卷)唐菩提流志譯)有徳妙慧(大正藏十一卷寶積部上、大寶積經(百二十卷)三〇妙慧童女會(九八)唐、菩提流志譯)文殊不思議境界(大正藏十二卷、寶積部、涅槃部全、三四〇、文殊師利所説不思議佛境界經(二卷)唐、菩提流志譯)妙徳女問佛經(大正藏十四卷、經集部一、五六八、有徳女所問大乘經(一卷)唐、菩提流志譯)を譯した。又佛授記寺に於いて、護命法問(大正藏二十卷、密教部三、一一九三、護命法門神咒經(一卷)唐、菩提流志譯)六字神咒(大正藏二十卷、密教部三、一一八〇)六字神咒經(一卷)唐、菩提流志譯(般若蜜多那(大正藏八卷、般若部四、二四〇)實相般若波羅蜜經(一卷)唐、菩提流志譯)不空羅索呪心(大正藏二十卷、密教部三、一〇九五、不空羅索呪心經(一卷)唐菩提流志譯)智猛長者問、除鬼病那耶大陀羅尼、文殊咒法藏、一字咒王、摩尼、秘密善住等の經、及び般若六字三句論、以上十九部二十卷を沙門行感らと譯した。後に神龍二年(A・D・七〇五)丙午の歳に帝の駕に随つて西京(長安)に帰り、勅によりこれらの譯經を西崇福寺に安置した。」とある。この菩提流志の閱歴が中インド出身のバラモン種出で、後に佛教に帰依した当時の最高の知識人学者として、一種の百科全書エンサイクロペディアの技能の持主でもあり、当然多くの密教經典に通じ、譯經中に散見すること上掲の通りであった。武則天の「金輪聖神皇帝」を初め「金輪」の字句はインド

古来の轉輪聖王の觀念が基底にあったとしても、菩提流志の譯した「一字佛頂輪王經」五卷や、「五佛頂三昧陀羅尼經」四卷、さらに開元天寶紀に活躍密教碩学不空三藏の譯出した「大佛頂如来放光悉怛多般怛羅大神力都攝一切咒王陀羅尼經大威德最勝金輪三昧咒品」一卷、「金輪王佛頂要略念誦法」一卷などの「金輪佛頂」のイマージュが、武則天の耳目に達していたと思われる。この金輪佛頂は造形表現の際に寶冠、瓔珞、腕釧として用いられる氣運にあったと推定せられよう。

法藏と武則天との関係について藤善眞澄氏は次の様に記している。

『咸亨元年（A・D・六七〇）則天が亡母榮国夫人楊氏のために太原寺を建立し、法藏が二十八歳で落髮、この寺に住せしめられた時に始まる。楊氏は夫武士護が高祖から應国公に封ぜられたため、改めて應国夫人となったが、則天が皇后に立てられると代国夫人、顯慶五年（A・D・六六〇）冬十月には榮国夫人に改封され、咸亨元年九月〔注10「旧唐書」卷一八三、武承嗣伝には「咸亨二年、榮国夫人卒」とあるが、誤りである〕衛国夫人をもつて卒し魯国夫人を贈られた。礼敬の儀にあたって西明寺道宣らを中心とする長安の僧らが、撤回を求めて嘆願書を提出したその相手である。（中略）則天は母楊氏が歿すると洛湯の教義坊にあった母の邸宅を寺とし、並行して楊恭仁の故宅にも菩提寺を建立した。東西両寺ともに太原寺と号したのは父の武士護が太尉を加贈され、太原王に追封されたからであり、太原王妃となった母ともども菩提を弔うのにふさわしい寺額を贈ったわけである。なお東太原寺は後に積徳坊へ移され、さらに次節で検討するとおり垂拱三年（六八七）には両寺ともに魏国寺に改額され、さらに西魏国寺は大周西寺、そして〔西〕崇福寺となり、一方の東魏寺は大周東寺から大福先寺へと改められたのである。（中略）法藏の出家落髮は太原寺の開基にあわせて実施された勅恩度僧によるものであったらしく、崔致遠は「顧託を受ける者状を連ねて薦推す」という。おそらく法藏とともに東西太原寺の名僧達にみあう、相当数の新度僧が生れたはずである。（中略）崔知遠は〔唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳の〕第四科

において具体的に、

既に出家す。未だ進具せざるに、旨を承けて配する所の寺に於いて百千経を講ず。時に端午に属す。天后使を遣わし衣を送ること五事。其の書に曰く、蕤賓節ずいひん五月に応じ、角黍期ちまきに登る。景候稍く炎きも、師の道体清適ならん、長糸の令節に属し、命縷の嘉辰を承く。今衣裳五事を送り、用いて端午の数に符せん。願わくば師よ、茲の采艾の序を承け、更に如松の齡を茂くし、永えに伝灯を耀かし常に導首とならんことを。」(郎案、この勅旨は「五月の季節に適わしく角黍ちまきの頃となつた。気候は稍暑ややくなつたが、師あなの御健康も良いと存じます。五綵ごしきの絲きぬいとを臂うでにかける季節で、そのように命縷いのちのいとも永續よもぎするを願う嘉辰よいとしまわりに当ります。今衣裳の五事を送り五月五日の命数に合わせました。どうぞ先生も艾よもぎの人形や五綵の絲にあやかつて、更に常盤の松のように齡を重ねられ、永久に佛法の灯明かがやを耀かがやかして導首よもぎとなられますよう。」の意)なる書啓を掲載する。その書式・内容からみて憑るべき資料と思われるが、出家直後のことであり格別の断りも無いところを見れば、配住の寺とは西太原寺であるに違ひなく、年臘高くしての出家とはいへ、具足戒に達せぬ新参者が、則天の崇信をこれほどまでに蒙るなど常識では考えられないことである。見方を換えれば積極的に地歩を固めつつあつた則が、武氏の菩提寺の僧であり、一族の家僧・門師に等しい俊英に、無言の期待と協力を要請するものであつたであろう。法藏が太原寺に投じた時、すでに武周革命への軌道上を走りはじめていたのであり、意図すると否とにかかわらず、始終何らかの形で則天の縁につながり、武周政權を翼賛せねばならない立場にあつたといえる。(藤善眞澄『華嚴経伝記』の彼方)(鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』、一九九七年十一月 大藏出版刊・所収、三一五―三一八頁)

その翌年咸亨二年法藏二十九歳の折、彼より八歳年配だつた義淨三藏が広州を解纜して南海を経由して、インド求法巡錫の旅に登つた。義淨の帰還は武則天の盛期證聖元年(A・D・六九五)で、この歳コータン国出身の實叉難陀が東都佛授記寺で、新しい梵本「華嚴經」を翻訳し始めて、法藏も参加した時点にも当っている。義淨

と武則天について旧稿四〇頁から四二頁に涉り、故榊亮三郎先生の「大師の時代」を引用して、舶載密部經典翻訳の影響が、寶慶寺龕像の二軀の寶冠降魔触他印像に及んだと推定したのだったが、今回新資料を得たので、この稿を起こしたのである。法藏と地婆訶羅（日照）と武則天を巡る活動にその解決の秘鑰を見出したからに他ならない。藤善氏は前文に続いて次ぎの様に指摘された。

『爾來、雲華寺における『華嚴經』講義を除き、法藏の行歴はよく分らないが、武周政權が名実ともに完成する嗣聖元年（二月、文明元年、九月、光宅元年、六八四）に至って、中天竺三藏法師地婆訶羅の訳經事業に参加した次第を、彼自らが言及する。

法藏、文明年中に於いて、幸に中天竺三藏法師地婆訶羅一唐言には日照と言う一京の西太原寺に於いて經論を翻譯するに遇えり。余、親しく時に于いて乃ち問うならく、西域の諸徳は一代の聖教に於いて、頗く權と実とを分判すること有りや不いや、と。云々（『華嚴經探玄記』卷一）地婆訶羅の訳經は調露二年、永隆元年、（A・D・六八〇）から洛陽の東太原寺で始まり、翌二年開耀元年正月には長安の弘福寺で『菩薩修行四法經』一卷を出し、永淳二年（弘道元年六八三）九月では西太原寺の歸寧院において『方廣大莊嚴經』十二卷、「金剛般若波羅蜜經破取著不壞仮名論」二卷などの訳を終えた（『開元釈教錄』卷九）。法藏が地婆訶羅に親しく訊問したのは丁度この頃であり、それを可能にしたのも法藏が依然として西太原寺にあったればこそである。〔注22『華嚴經伝記』卷五、居士康阿祿山条に、調露二年（六八〇）五月、死んで蘇生した話を伝え、「遂於西太原寺法藏師處、請華嚴經、令人書写」とあり、これを傍証している。〕（中略）東西兩太原寺は垂拱三年（六八七）二月、魏国東寺魏国西寺に改められた。（中略）魏国寺に改額された年の十二月、地婆訶羅は神都洛陽の魏国東寺に歿した。彼の訳經に法藏の協力があったことは確かであるが〔注24『華嚴經伝記』卷一地婆訶羅伝に「賢首遂与三藏（地婆訶羅）對校、遂獲善財知識天主等十有余人、遂請訳新文、以補旧闕云々」とある。ただし西太原寺を魏国寺とするなど誤解もある〕垂拱元年に訳業

を終え洛陽に赴いて帰国を願ひ出たばかりのことであつた。』(前掲書、三一九―三二〇頁)
わたくしは此処で改めて中インドから来朝した地婆訶羅・日照の閲歴を法藏自ら記した「華嚴經傳記」(大正藏五十一卷、史傳部三、二〇七三、卷一、傳譯第三の傳を全文紹介する。

中天竺國三藏法師地婆訶羅、唐言日照、婆羅門種、幼而出家、住摩訶菩提及那蘭陀寺。三藏風儀温雅、神機朗俊、負笈從師、研精累歲、器成瑠玉、学檀青藍、承沙門玄奘傳教東歸、思慕玄門、留情振旦、既而占風聖代、杖錫來儀、載闡上乘、助光神化。爰以永隆初歲、言届京師、高宗弘顯釋門、克隆遺寄、乃詔緇徒龍象、帝邑英髦、道誠律師、薄塵法師十大德等、於魏國西寺、翻譯經論之次時、有賢首法師、先以華嚴爲業。每慨斯經闕而未備、徃就問之云。齋第八會文今來至此、賢首遂與三藏對校、遂獲善財知識天主光等十有餘人、遂請譯新文、以補舊闕。沙門復禮執筆、沙門慧智譯語、更譯密嚴等經論十有餘部、合二十四卷。竝皇太后御製序文、深加讚述、今見流行於代焉。三藏辭鄉之日、其母尚存、無忘鞠育之恩、恒思顧復之報、遂詣神都、抗表天闕、乞還舊國。初未之許、再三固請、有勅從之、京師諸德、造緋羅珠寶袈裟、附供菩提樹像、勅錫神鐘一口、及請幡像供具遵途、以垂拱三年十二月二十七日、體甚康体、告門人曰、吾當逝矣。右脇而臥、無疾而終神都魏國東寺、會葬者數千萬人、聖母聞之、深加悲悼、施絹千匹、以充殯禮。道俗悲慕、加喪所親、香華輦輿瘞於龍門山陽、伊水之左、門人修理靈龕、加飾重閣、因起精廬其側掃灑供養焉。後因梁王所奏請、置伽藍、勅内注名爲香山寺。危樓切漢、飛閣凌雲、石造七龕、浮圖八角、駕親遊幸、具題詩讚云爾。』(前掲書、一五四頁下段、一五五頁上段)

わたくしはこれらの四六駢儷体の文章を記しながら、多くの示唆に出逢つた。まず彼が中インド出身で、幼い年に出家してボドガヤーと南インドのナーランダ寺に、住した点である。パトナ近傍のボドガヤーの地は釈迦初転法輪の聖地として、多くの佛蹟に恵まれていて、グプタ朝からパーラ朝にかけて所謂サールナート派と呼ばれる造佛活動の盛んだつた所である。現にサールナート博物館に数多くの遺品が収蔵されているし、かつて東京国

立博物館で催されたインド美術展にも、そこから数点優品が出陳されたこともある。柔軟な姿態に薄い透いた衲衣が襞一つ造り出さずに微妙な面構成を表出する手腕と、瞑想に耽る佛陀の表情こそインド美意識の頂点を示している（挿図Ⅷ）。これらの彫像を彼地婆訶羅は親炙し礼拝したに違いない。そして残存する石工たち碑像工たちの作業をも見守った筈である。加えて彼は当時の密教濫觴の地ナールンダで研鑽していることである。彼の密教研究の成果は彼の譯經のなかに窺うことができる。試みに大正藏經總目錄の密教部を検索すると、

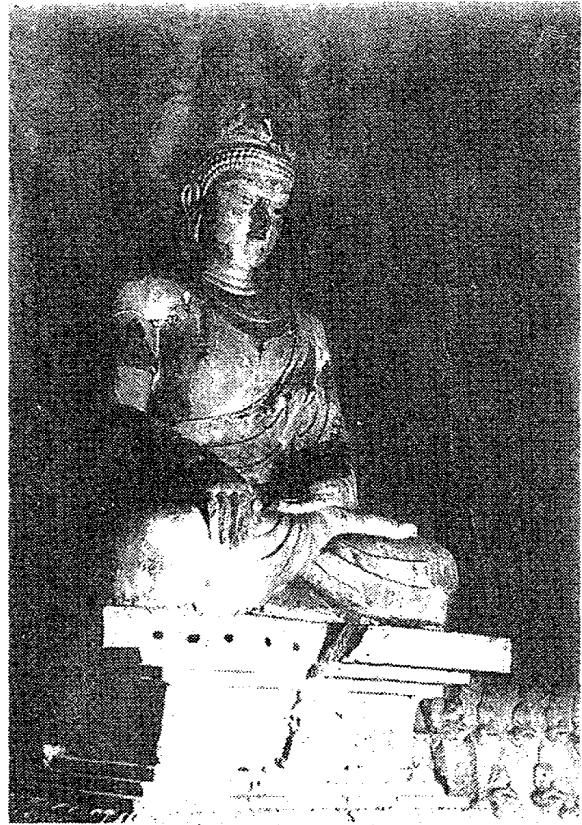
- 九六九 佛頂最勝陀羅尼經（一卷）
- 九七〇 最勝佛頂陀羅尼淨除業障呪經（一卷）
- 一〇七七 佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經（一卷）
- 一三三八 呪三首經（一卷）



挿図Ⅷ

が著録されているし、亦經集部にも

- 六六一 大乘百福相經（一卷）
- 六六二 大乘百福莊嚴相經（一卷）
- 六七四 證契大乘經（二卷）
- 六八一 大乘密嚴經（三卷）
- 六九九 佛說造塔功德經（一卷）
- 七七二 大乘四法經（一卷）
- 七七三 佛說菩薩修行四法經（一卷）
- 八二九 大乘離文字普光明藏經（一卷）
- 八三〇 大乘遍照光明藏無字法門經（一卷）



挿図Ⅸ (伊闕香山寺第一洞本尊)

陽洞 藥方洞 そして唐代高宗の造立した奉先寺大佛を中心に詳細に見学したにもかかわらず、対岸東窟群に足を踏入れることがなかった。奉先寺を対岸から遠望するのみで、看經寺洞、擂鼓台三洞の諸尊造像の逐一を知らなかったわけである。昨年十一月偶然の機会に滋賀県甲賀郡信樂町桃谷にあるMIHO MUSEUMに訪れた。「龍門石窟特別展」が開催されて新資料が龍門石窟から出陳されている由を聞いていたからである。吾が国に請求せられた龍門石佛は東博や京阪の個人収蔵品(その過半は大阪市立美術館所蔵となり、今回のミホ美術館に陳列されたが)があるが、伊水の左岸東山石窟群から寶冠佛が請求陳列されているのを知らなかった。瓔珞・腕釧の豪華な装身具を佩び降魔触地印相をもつ坐像二軀の堂々たる二・四〇メートル、一・七五メートルを拝観するに及んで、吃驚し歓喜した。寶慶寺龕像の寶冠佛と同一の凶像をもっていたからである。もちろん、これらの像の知見は遙か遡る。大村西崖著「支那美術史彫塑篇附図」七百五十三に伊闕香山寺第一洞本尊(挿図Ⅸ)また七百五

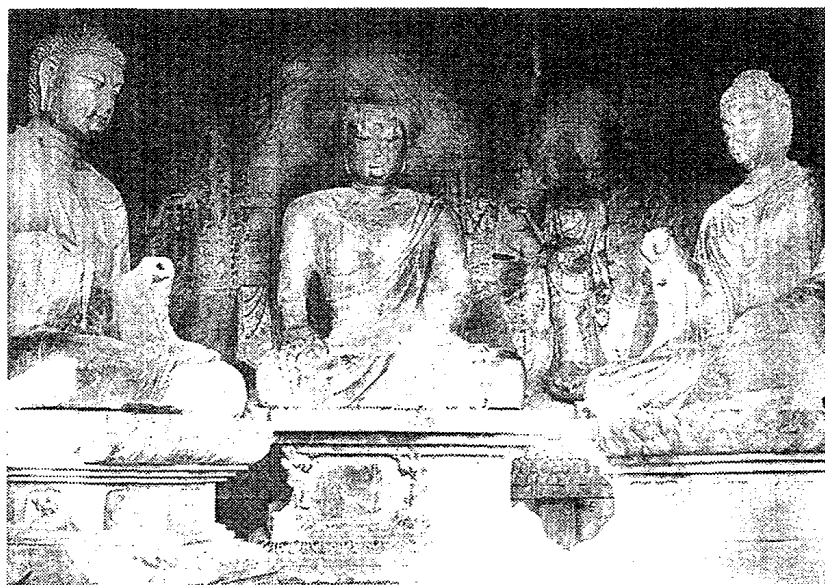
八三六 大方廣獅子吼經(一卷)

が挙げられて、華嚴部に例の

二九五 大方廣佛華嚴經入法界品(一卷)

があること法藏との交渉を物語る資料となっている。彼が中国風に日照と称したことも、武則天の「金輪聖神皇帝」と関係があるのではあるまいか。しかし彼の歿後、龍門石窟の東崖に遺徳を顕彰するため、香山寺の七龕が造立された記事は、わたくしの耳目を頗る聳動する。わたくしも過去三度に涉って龍門石窟を調査訪問したことがあった。北魏賓陽洞 古

十四図に香山寺第二洞三尊佛の中尊(挿図X)として紹介されていた。そして本文の李唐佛教像、窟崖に『伊闕の東崖香山にも亦石窟あり、香山寺に屬す。神龍元年(A・D・七〇五)十月癸亥中宗ここに幸す〔注、舊唐書、七、新唐書、四、中宗本紀〕(郎案、百衲本「舊唐書」卷七、中宗神龍元年冬十月癸亥、幸龍門香山寺とあり、百衲本、「新唐書」卷四、本紀四、「神龍元年、十月癸亥幸龍門」とあるに當る)洛陽縣志に名勝志を引いて曰はく。「香山は洛陽の南卅里に在り、地香葛を産するが故に名づく。」香山寺あり、白文公云ふ。龍門諸寺香山を最となす。又



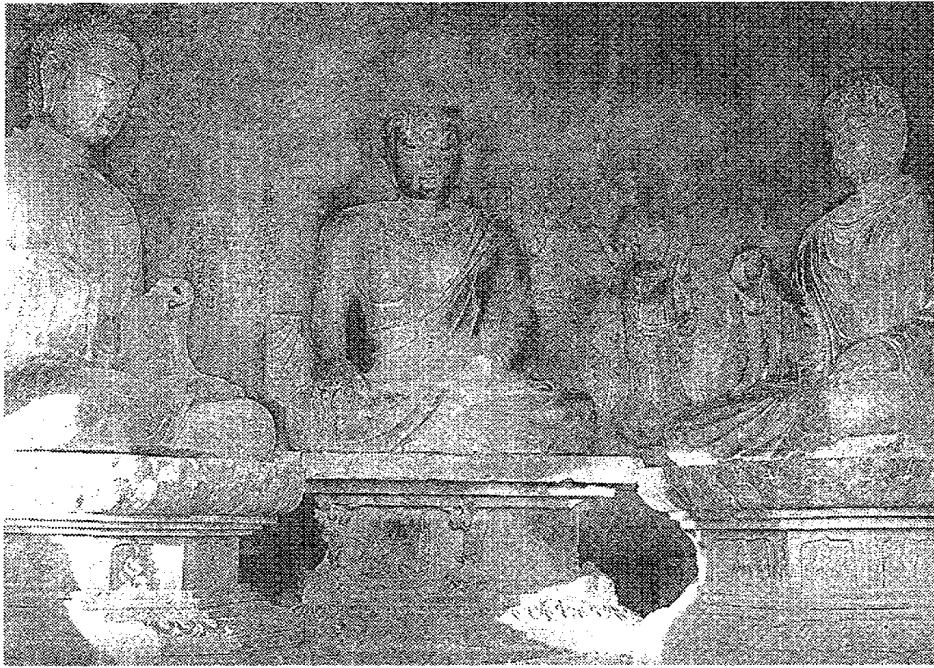
挿図X

同書廿二に「元魏龍門八寺」に就いて記して曰く。「名勝寺に龍門八寺最も著なるを奉先と曰ひ、香山と曰ふ、府志に後魏建つる所龍門八寺、伽藍記に見ゆるもの惟石窟靈巖二寺のみ、餘の六寺、舊洛志に見ゆるもの、曰く乾元、曰はく廣化、曰はく崇訓、曰はく寶應、曰はく嘉善、曰はく天竺。而して奉先香山與らず。然れども奉先・香山は舊洛志に據るに亦後魏に建つ。八寺の外益すに奉先・香山を以てすれば則ち十寺たり。故に居易の記に曰はく、龍門十寺香山を冠となす。名勝志に龍門八寺の三名を擧げて並びに奉先・香山を数ふ。それ亦深く考へざる歟。八寺の遺址に至りては薩天錫の龍門記(郎案、「中國叢書綜録」2、子目、集部、別集部に「薩天錫詩集」三卷集外詩一卷、(元)薩都刺撰、元人十種詩(汲古閣本、景汲古閣本)雁門集三卷、集外詩一卷(元、薩郡刺撰)四部全書、集部別集類、擒藻堂四庫全書薈要、集部」とあるが龍門記の書名見え、これら詩集中に収めるか未詳)に據るに、伊闕兩岸舊八寺ありて一も存するなし、但東崖の嶺に壘石址

兩區あり餘は辨ずべからず。又孫應奎の乾元寺記〔郎案、「中國叢書綜録」にこの孫應奎の名も「乾元寺記」の書名も見えず、大村氏の依據せる收書何れによるか不明。〕(中略)今の香山寺も亦舊址に非ずして乃ち康熙間建つる所、舊址は猶ほ今の寺の東南嶺上に在り。〔郎案この文章に康熙に建立せる寺院を云えば、この記清朝初期のものとして推考される〕又金石攷〔郎案この「金石攷」も著録なし、「金石萃篇」「闕中金石記」を指すか未詳〕に、龍門に敬善寺石像銘あり、而して舊志に嘉善ありて敬善なし、〔郎案、敬善洞は龍門石窟西岸の賓陽洞の南にあり、中國石窟、龍門石窟二(一九八八年八月、平凡社刊)唐代主要石窟総叙(顧彥芳、李文生執筆)に敬善洞を、唐の顯慶年間後期に開かれ、龍朔年間に完成し、およそ六六一年から六六三年の造營になる。〕(前掲書、二七三頁)とある。〕當に一の誤あるべし。〕又曰はく、「李白杜甫皆奉先寺に題する詩あり。韋應物・楊巨源、皆香山寺に題する詩あり。〔郎案、「全唐詩卷二百九十二、韋應物七、「遊龍門香山泉」に「山水は自ら佳景であつて、遊人は已に慮るを忘れる程だ。碧い清泉は更に幽絶(中略)靈草が時に香を放つて、仙人の棲家かと場所を忘れしてしまう。〕亦「全唐詩」卷三百三十三、楊巨源に「春日題龍門香山寺」があり、「多くの香が天の梵王宮に昇り、寺の鐘や磬が寥々として響き碧空の半ばに達す。清雅な景色が乍ち開き松嶺に月が懸かる。千々の流れが長く響き石窟の樓閣に風の吹き、山と河とが照り映えて春霞の外に漂うかの様。洛陽城が遙に暁の樹間にちらちら望まれる。出遊して歩いてみても何処を尋ねたら良ろうか、佛の居わす三千世界は元來無窮なのだ。〕則ち龍門の十寺、唐時に至りて惟二寺最も盛なり。〕又曰はく、「新香山寺は伊闕東山の半に在り。康熙四十六年(A・D・一七〇七)學政湯右曾、知府張珩、知縣吳徽・俸を蠲して倡建す。陝州訓導孟桓恩、貢生張所修督修す。正殿三楹あり、殿後を白文公祠と爲す。祠後の觀音堂は雍正七年(A・D・一七二九)知府張漢改めて伊川栗主を祀る。〕知るべし、香山寺は敬善寺・奉先寺と共に唐代新に營造する所にして元魏の所建に非ず。(中略)されば香山寺の石窟〔注、縣志に雙塔洞(洞門に石塔二基あり)あり、これその一〕も、初唐末乃至盛唐の造建なること疑ひなく、その

造像の様式も敬善奉先二龕よりも新なり。〔注、第七百五十三圖は第一洞（南窟）の本尊、第七百五十四圖は第二洞（平子君手簿はこれを廿八祖窟と記せり）の三佛像、第七百五十五圖は同洞の挾侍菩薩〕これ蓋し盛唐の様式なること、我が奈良朝の諸像に比較してもこれを考ふことを得べし。』（前掲書、五〇九―五一二頁。）とあつた。常盤大定、関

野貞共著「支那佛教史蹟」（大正十五年四月、佛教史蹟研究会刊）第二冊第百一圖に龍門東山石窟寺（1）左窟中庭本尊一框台座に結跏趺坐し降魔触地印寶冠像を示すが肉身具粉を白く塗り、瓔珞、腕釧、纏衣に彩色した後補が歴然としている（挿図XI）



挿図XII



挿図XI

(2)石窟中庭三尊像を掲げるが、中央の像は頭部過半の寶冠を欠損しているが、瓔珞、腕釧、そして隆魔触地印を示すもので、(挿図Ⅻ)今回ミホ美術館に陳列された二尊像であること間違いない。その史蹟評解二に龍門東山石窟寺左室圖版第百〇一、(1)として「本尊は丈六の坐像にして方座上にあり。唐初の年なれども後世の補修多し。」とのみあつて、尊像の具体的記述圖像学の決定もしていない。東山石窟寺右室について、「更に窟の中央に低き石壇ありて其上に三軀の佛像を安置す。中尊方座上にあり、左右尊各八角座上にあり。皆唐初の優作にして臺座の雕飾亦富麗なり。」と記しているに過ぎない。こうしたこともあつて、これらの寶冠降魔印像の圖像学的重要性も造営の経緯、願主らについて放置されてきたのだった。

戦後、中国石窟シリーズの一卷として龍門石窟二冊の刊行されたのは一九八八年八月、(平凡社刊)であつた。第二冊に東山擂鼓台南洞正壁に大日如来坐像図版259、261として克明な図版に登場した。そして「擂鼓台南洞」については、温玉成執筆の、「龍門唐代窟龕の編年」に八、東山、擂鼓台中洞(大万伍千仏龕)、擂鼓台北洞の編年があつて2擂鼓台南洞と劉天洞のなかで、これらの寶冠佛がとり上げられているので紹介する。「窟内中央には一体の大日如来坐像が現存するが、図版259、挿図141、われわれにはこの尊像が当窟の本来の造像であるかどうか確定できない。したがつて、この尊像による年代決定は難しい。ただ唯一の拠りどころはさきの菩薩像である。(おおむね高さ40cmほどで冠のような形の高髻に結び、尖頂があるいは円頂の宝珠で飾られる。裝飾は複雑華美な頸飾と瓔珞をつけ臂釧をつけている。肩に帔巾をかけるもの、斜めに絡腋をかける者、また手勢も種々で総計千体余りになる。)これらの菩薩像と比較できるのは劉天洞であろう。劉天洞は擂鼓台北洞の北側にあり特殊な構造の小洞である。(中略)下層の正壁は大日如来像で左右の脇侍像は失われている。(中略)大日如来像は頭部が壊れており、坐高は82cmである。頸に宝珠形の頸飾があり、内側に宝珠をつないだ飾りが一周しその先端に2個の宝珠がある。偏袒右肩に大衣をまとい、右腕には石榴状の臂釧をつけて禪定印を結んで結跏趺坐し、足の裏

を見せて円形の束腰の蓮座の上に坐している。挿図143。これは龍門石窟のうちで唯一の確定できる大日如来像である。(中略) 3 播鼓台北洞、正壁には大日如来像が造られるが、方形の束腰の蓮座上に結跏趺坐し、頭に宝冠を戴き、頸には宝珠状の頸飾があつて宝珠、蓮花、宝鈴などで飾られる。偏袒右肩の大衣をまとい、右腕に臂釧をつける。』(前掲書210〜212頁) これらの寶冠佛を筆者は全て大日如来像としているが、劉天洞の本尊も播鼓台北洞の本尊も、右下腰部から右膝、台座が損傷していて、右手印相のはっきりした確定が不可能である。前者を禪定印とする確証はない。むしろ降魔觸地印相と考えるべきではないだろうか。これはミホ美術館出陳の寶冠佛がいずれも降魔觸地印だからである。このことについては後に触れよう。

同書に併載かられた顧彦方、李文生両氏の執筆にかかる。「龍門石窟唐代主要石窟總叙」の播鼓台南洞の記述にも一瞥を加える。『窟床面の中央には当初の基壇が設けられており、その大きさは東西の長さ2.3 m、南北の長さ3.3 m、高さ10 cmのちにその上にまた石を積んで高壇を築いている。高壇上には大日如来像を配する。図295像高さ2.5 m壇上の須弥座に結跏趺坐する。台座は幅1.8 m、奥行きは1.2 m、高さ86 cm下縁は覆蓮の蓮弁をめぐらす。束腰部の四面および前後面中央におのおの邪鬼を踏む天王像を配す。主尊は頭部を螺髪とし宝冠を戴き、宝冠に連花忍冬唐草文、流雲を飾る。図261。左手は五指を伸ばし掌を上にしてし左脚の上に置き、右手は伏せて右膝に置く。胸は隆起し腰は細い。偏袒右肩の大衣をまとい膝前に5條の衣文線を作り、衣端をしたから左肩へかける。』(前掲書、293頁)

今回ミホ美術館に陳列された龍門東山の所謂播鼓台洞諸窟からの尊像は、図版33の十一面觀音頭部(現在、倉敷大原美術館蔵) 34宝冠如来坐像(播鼓台南洞) 35宝冠如来坐像(播鼓台伝来、龍門右窟研究所蔵) 挿図No.12と36如来立像(播鼓台中洞南側出土、龍門右窟研究所蔵)、37力士像(播鼓台出土、龍門石窟研究所蔵)が主なものであった。この図版目録に概説、図版解説が日中双方の学者が執筆しているが、「唐代の龍門石窟」と題し



挿図Ⅲ





挿図 XV



て岡田健氏が綴られ、「4西山から東山へ―則天武后期から盛唐時代」として東山への造寺造佛の推移を俯瞰せられた。

『奉先寺洞造營を通じて、龍門造像は長安造像とほとんど差のない仏像様式を獲得したものと考えられる。この造營には、長安實際寺の善導や法海寺の惠簡が検校僧を努めたが、実際の技術者として、長安から多くの工人らが参加していたことは想像に難くない。工人に関する資料ではないが、石刻録によると、龍門石窟では六八〇年代から九〇年代にかけて、銘文には雍州三原県、雍州藍田県、雍州万年県等、長安周辺出身の供養者名が十九件も見られる。これは、これら地域の出身者の名が前の時代にはほとんど見られなかったことと比べると、際立った違いと言える。もちろん数次にわたる高宗と則天武后の洛陽滞在によつて、長安方面からはすでに多くの人がとが移つてきていたものと思われるが、とりわけ奉先寺洞造營を境として、長安周辺出身者中に龍門石窟での造仏作善の動きが強まったことを示すものである。／ただ、いま見ることのできる龍門石窟の仏像が、硬い石灰岩の彫刻であるのに対して、最近報告されている陝西地区の初唐の石窟寺院では、おもに砂岩が中心で、そのよくな材質の違いによるものか、龍門にはやや平面的な線状的な表面処理の傾向があるのに対して、陝西では柔らかな或いは抑揚に富んだ立体感があり、表現には若干の感覚の違いが認められるのである。(中略) 則天武后期になると、西山南端にまでみた造像活動は、対岸の東山南端へと移りはじめていた。万仏溝周辺とその南側の高台に造營された播鼓台、万仏溝下方北側の伊水に面した崖面に開かれた看經寺洞などのことである。／万仏溝は、沢状になった自然の地形の、とくに北側の急峻な山崖に、則天武后期の巨大な高平郡王洞や千手觀音像、西方淨土図などのちいさな仏龕が不規則の配置で造られている。播鼓台中洞は窟外側上方に大萬伍仏像龕だいまんごぶつぞうがんという文字が刻まれ、奥壁の基壇上に背もたれ付きの台座に如来倚像、その両脇に脇侍菩薩をあらわすほかは、窟内に小坐像が遍満して、東西南北、東南、西南、東北、西北、上方、下方の十方じつぱういっさいしよぶつ一切諸仏の一万五千尊像が表現されている。

さらに南北壁と奥壁の下方腰壁の部分には、「佛付摩訶迦葉第一」などの陰刻銘とともに、釈迦入滅後の仏法祖師像合計二十五躰が浮き彫りによって現わされている。伝法祖師像は、玄宗期の看経洞にも二十九体が現わされている。

播鼓台南洞は、中央に石を積んだ基壇を設け、その上に宝冠をつけた如来坐像を安置する。如来像は螺髪の頭に宝冠を戴き、偏袒右肩の大衣をまとって、右手に臂釧、さらに胸飾りをつけている。右手を膝の上に伏せて降魔印を結ぶ。右肩を露出して装身具を身につけ、宝冠をつけることなどに密教的傾向を見て、これを大日如来とする説がある。しかしインドでも造られた菩提樹下の降魔成道の釈迦如来像とする説が有力である。四川省には巴中や蒲江などの石窟に、菩提樹下を背景とする宝冠、偏袒右肩降魔印の如来像が多数残っているが、蒲江飛仙閣の一例に永昌元年（六八九）の在銘像で、銘文に、「敬いて瑞像一区をつくる」とあり、これが降魔成道の「菩提瑞像」であることが分るのである。ただし、播鼓台南洞の中尊の場合、背景に菩提樹はあらわされていない。本像は他の場所から移されたものと考えられている。（図版34）（目録、一〇八―一〇九頁）と。なお目録解説に、『34宝冠如来坐像高240cmとして、この種の宝冠如来像は播鼓台北洞の正面壁像をはじめ、東京国立博物館所蔵の宝慶寺請来の浮彫像や、四川省広元千仏崖の先天元年（七二二）銘の菩提瑞像などに見られる。大日如来とも呼ばれているが、釈迦の悟りを開いた瞬間を表す瑞像であろうとの説もある。』（目録、一二六頁）とあって、大日如来とも釈迦瑞像との二説を紹介して図像学による決定を保留している。

第二章 法蔵と地婆訶羅と寶冠佛

この龍門石窟伊水の左岸東山に開鑿された香山寺、ないし播鼓台洞北・中・南洞に、四駆（内二駆が今回のミホ美術館に陳列された。）からなる寶冠佛の造營経緯を考えてみる必要がある。それは既に紹介した法蔵撰

「華嚴經傳記」卷一の傳譯三に記された地婆訶羅、唐言日照歿後の送葬起寺の沿革である。口訳してみると、「華をもたらした輦輿くるまこしが龍門石窟やまみなみの山陽・伊水の左岸ひがしがしに備集して、門人たちが靈龕を修理して、加えて樓閣を重ね飾り、そこで精舎庵廬を建て掃灑はきよめして供養した。後に梁王の奏請するのに因んで伽藍を置いた。勅によつて寺額を香山寺と爲した。樓閣が並び聳えて雲を凌ぐ程に見えた。石像七龕、浮圖ぶつとうが八角建てであった。皇帝も親しく駕幸遊觀せられて、具ぶつさに詩に題してその様を讚賞せられた由。」とある。地婆訶羅の門人たちのなかに法蔵がいたことは云うまでもあるまい。香山寺に石像七龕を開鑿したとあるが、その尊像安置の具体的な姿は陳述していない。しかし擂鼓台洞の三洞もそのなかに数え上られるのではなからうか。とくに擂鼓台中洞の一万五千軀の菩薩坐像群は、華嚴經の説く三千大千世界の造形化とみれば、地婆訶羅そして法蔵の華嚴經を所依とする華嚴宗道場として最も適わしかろう。地婆訶羅の入唐の経路について法蔵の伝は何も触れていない。密教伝道の一人善无畏三蔵は流沙中央アジアを踏破している。玄奘法師も住還ともにタクマラカン砂漠の縁辺オアシス都市を辿られた。しかし義浄法師は往還ともに南海経路の船旅であったし、金剛智、不空の密教伝道者も南海の波濤を越えて来られた。わたくしの推するに、地婆訶羅師も南海を経由せられたろうことである。南インド・ナールンダの学林で密教研鑽を遂げられた師は、義浄法師の先蹤をなしたに違いない。寶冠降魔印相如来のインドよりの系譜、足跡を辿ることは頗る難しい。ナールンダの考古発掘調査の成果のなかに、これら寶冠佛像を見だせないでいるからである。いや、グプタ朝からパーラ期の密教彫像のなかに寶冠佛の遺例が尠きに過ぎる。七世紀に遡る遺例は管見の及ぶ限り皆無と云えそうである。平凡社刊「世界美術全集」11インド・東南アジア篇の佛像彫刻概説を執筆された、高田修・山本智教両氏は、パーラ期(佛像衰退時代)を次のように解釈された。

「パーラ派というのは、佛教を信奉保護したパーラ王朝治下の彫刻をいい、約四百年の長きに及んだが、造形美術的には内容にとぼしい。(中略)グプタで最高潮に達した美術の衰退墮落と、新たに興った密教美術の一般

化によって特徴づけられる時代である。遺品はビハールおよびベンガル地方に限られ、出土地の不明なものが多い。(中略) 高浮彫のいわゆる碑像とした五〇センチ以下の小像が最も普通で、製作感興の高揚の見られない作が多い。これは佛蹟や伽藍の巡拝がさかんに行われ、巡禮者のあいつぐ奉納という需要がしきりであったのに應じて多産されたこととも關係する。奉獻形式も一定して、どの像にも頭の周りまたは臺座の縁に、縁起法身偈を梵語で銘刻するのである(図40、挿図29)なお仏傳と關係をもつ像の形像に限らず、大乘(および密教)の菩薩で大きなはたらきがあると信ぜられた彌勒(挿20・110)觀音文殊(図41)多羅(挿111)なども奉納され、密教像もまじっている。』(前掲書五一―五二頁)

このパーラ期の各地佛蹟に奉獻されたポータブルな碑像は、吾が国にも可成り請来されて公私博物館、個人蔵を含め三十軀以上にのほり管見に及んだ像も沢山ある。所謂釈迦降魔成道碑像も多い。しかし寶冠装身具をつけた降魔觸地印坐像となると例はかならずしも多いとは云えない。この美術全集所収では挿図109、寶冠佛(降魔)像、パーラ時代、十一世紀、東京個人蔵と、Benjamin Rowland; The Art and Architecture of India, Buddhist,



挿図XVII

Hindu, Jain, Penguin Books 1953, Plate 94. Buddha from Bengal, Museum of Fine Arts Bostonの二例である。前者は碑上部が欠失しているが、ボストン美術館の寶冠降魔觸地印像は、その蓮花反花台座とその下の獅子框座の形式、左右に三軀づつの坐像、立像、右下の摩耶夫人誕生像も同一図像のものと見て誤りあるまい。ボストン寶冠佛の寶冠は豪華な寶相華、蓮花、宝飾の贅を盡したもので、三联の胸飾

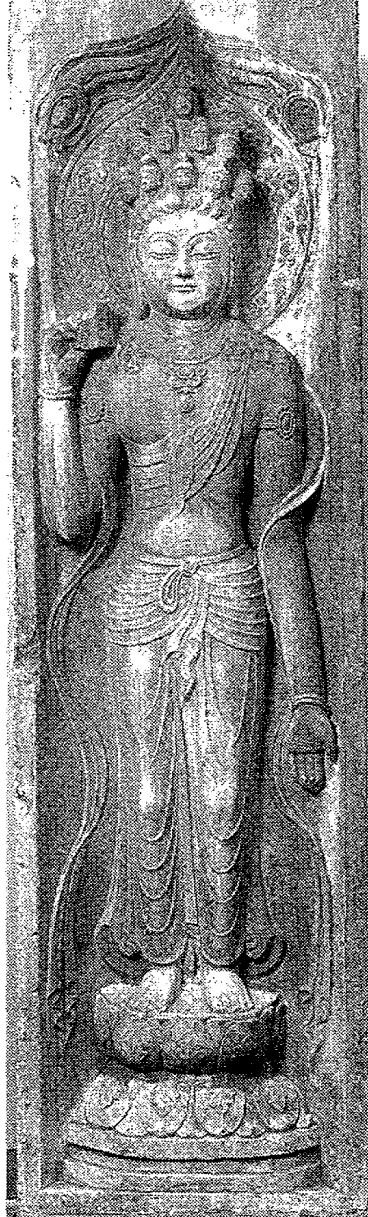
り瓔珞も精緻な造形である(挿図Ⅷ)。偏袒右肩の右手に腕釧が表現していない。東京個人蔵の寶冠佛は砂岩系の粗荒の材質とともに帽子の縁取り状の冠を始め、作行は大量生産の奉獻佛を思わせて、感興の高揚は見られない。これらの作品に紀年銘のないところから、その編年は極めて漠然たるものではつきりしないのが実情である。前者は九世紀と云っても過言でなからうし、またボストン像も八世紀末に置いてても良い作品であろう。こうした寶冠仏の先蹤はベンガル、ビハール州にあったとすると、碑像故の舶載も充分可能であろう。これらの所依の經典を具体的に指摘し得ないにしても、地婆訶羅が目撃した可能性は皆無と云えまい。そして彼は南海路を経由し、ベトナム・ラオスから雲南に入り、四川の巴蜀を抜けて長安、洛陽に到ったのではあるまいか。故鎌田氏は晩年つとに雲南、四川省の新発見の窟院を踏査せられた。彼の「唐末宋初の華嚴と密教―安岳石窟を手がかりとして」の遺稿には、南海經由、雲南、四川を経た華嚴經新經と密教經典との關係に著目しておられたことを示している。わたくしもこの道に頗る注目する。寶冠降魔印像の遺例として四川省の巴中、蒲江、また四川省廣元県嘉陵江に面する千佛崖の龕像に、同じく存することは、鎌田氏の推測を裏付ける資料と云えよう。そして地婆訶羅の足跡はこれら寶冠降魔印像の遺例と重なる許りではなく、龍門東山香山寺、即ち現擂鼓台南洞の寶冠佛に結実した好例と考えられないであろうか。このことは当然武則天建立の光宅寺七寶樓台内を裝飾した三軀の寶冠降魔印像と結び付こう。これらの過半の遺像の造立年次が垂拱三年(A・D・六八七)を中心として武則天治世の眞只中にある点も注意して良い。

法蔵と武則天との關係は地婆訶羅易寶前後に旱天祈雨を命じている記事がある。「唐大薦福寺故寺主翻經大徳法蔵和尚傳第八科(大正蔵五十卷 史傳部二、二〇五四、二八三頁)に「垂拱三載雲漢之詩(郎案、「渚橋漢和大辭典」雲漢、^{うんかん}「二、詩經、大雅蕩之什の篇名、周の宣王の時旱あり、王身をひそめ行を修めて天に祈る。故に天下大いに悦べるを詠じたもの。』」宣王が旱を鎮めるために詩を作った故事により、詔して法蔵に西明寺に壇を設けて

「雨乞の祈禱をさせた。長安の巴尹張魯客を齋主に請うて毎夕齋戒の行に入った。未だ七日経たない内に雨が^{たくさん}洽した。」とある。この祈雨靈験のあったことを、藤善氏も次のように記している。『垂拱元年につづき、この年四月に早の記録があり、〔注26旧唐書卷六、垂拱元年の条に、是夏大旱とあり、〕新唐書』卷四垂拱三年条には「二月己亥、以旱避正殿減膳……四月癸丑、以旱虜囚、命京官九品以上言事」とある。』詩経』大雅雲漢序にちなむ右文の真愚性を高めている。同時に祈雨の請主張魯客という人物こそ則天の男妾となり、武周政權の脇侍を演じた張易之、張昌宗兄弟の季父である事実^{じじつ}に注目しておく必要がある。〔注、27「新唐書」卷七十二、下、宰相世系表第十二、下、二十一紙〕二十一紙「中山張氏、出漢北平文侯倉之後、世居中山義豊、魯客長安令、」とある張魯客』張兄弟の抬頭には今しばらくの歲月を要するが、法蔵との縁由がすでに胚胎準備されつつあったように見受けられる。』（前掲書、三二〇頁）と。法蔵が早天に祈雨祈禱を行って験効のあったとする記事は、彼の翻訳大徳の使命以外に密呪厭魅修法が著名であったことを物語る。同じ和尚傳の第八科に、『神功元年（A・D・六九七）契丹が命に逆らったので軍隊を出征させて討伐した。特に法蔵に詔して經教によつて寇虐を防遏せよとあった。そこで法蔵が奏上して曰うのに「若し怨敵を推伏せしめようとするなら左道諸法を請約なさいませ」とあった。詔してそれに従われた。法蔵は^{みそきよめ}盥浴衣を更めて十一面觀音道場を建立し光音像を安置して行道した。開始して数日後^{きつたんぐん}羯虜か王師に無数の神^{唐の軍隊}王が加っているのを觀、或いは觀音像が空中を翔んでやってくるのを^{のぞみ}囑みた。犬、羊の軍勢が相次いで戸迷い敗れたので勝利の報が届いた。天后は優渥な詔を下して慰勞して曰うに、「^{くわいじょう}蒯城（古の洛陽城）の外辺で兵士たちの軍鼓の響が聞えたが、良郷県中に攻めてきた賊軍が觀音像を觀て、^{あまざけ}醴酒が^{ならんだとりで}陳塞に甘く流れるように、^{神王がやってきて}仙^{はたほこ}駕、^{はたほこ}麤を軍前に引き出して、これらの神兵たちが契丹を掃除してくれたのである。蓋し觀音の慈悲力の賜物が加えられたのだらう」とあった。』法蔵が十一面觀音像を安置し悔過行道した効験が、契丹軍に対して天王像や觀音像が出現して唐軍に加勢した由に触れている。すでに玄奘三蔵によつて、「十一面神咒心經」一卷が



挿図XVIII



挿図XIX

訳出されてもいたし、北周

の耶舎掘多によつて「佛説

十一面觀音神咒經」一卷も

あつて、これら神咒經を用

いて禁厭調伏に成功した点

も、武則天の法蔵への帰依

が重きをなしていたらう証

拠とならう。この十一面觀

音像造立祈願のことは、こ

の寶慶寺龕像のなかに数鉢

の十一面觀音立像浮彫があつ

て(挿図XVIII XIX)そこに僧德

感造立銘があるが、法蔵と

徳感との關係を考ふる際の

一資料となる。その銘文は

次の通りである。

「檢校造七寶臺清禪寺主昌平縣開國公翻譯僧徳感、奉爲國敬造十口面／觀音像一區伏願 皇基永固 聖壽遐長
長安三季九匝十五口。」大村西崖氏はこれに注釈して「この銘の像亦舊寶慶寺に在り、早崎君藏高三尺六寸濶
一尺一寸今上半身を出す第七百八十五圖、徳感姓は侯氏、太原の人、儀容環麗、学業精瞻、瑜伽論に於いて聲彩

を振ふ。天皇帝徴して翻經大徳と爲し、義浄の譯場に參せしむ。帝深くこれを崇敬し昌平縣開國公に授封し、井田を累ねて三千戸に至り、又賛詩を賜ふ。後佛授記寺の都維那に充てらる。宋高僧傳四に出でたり。天后の七寶臺を造るや、當時徳感清禪寺主を以つてこれが檢校たり。この像を造りて以て勝業を賛せること、この銘文に寄りて知らる。清禪寺は長安志九に據るに、城東の南興寧坊南門の東にありき。隋開皇三年（A・D・五八三）文帝沙門曇崇の爲に立つる所。大中六年（A・D・八五二）改めて安國寺と爲す。（前掲書五七一頁）と。

宋高僧傳（大正藏卷五十、史傳部二、二〇六一）、卷四に義解篇第二之一に、唐京兆大慈恩寺窺基傳を冒頭に、唐京師西明寺道世、大慈恩寺普光、同寺法寶、西明寺圓測、安國寺元康、簡州福聚寺精邁、新羅國順璟、大慈恩寺嘉尚、淄州慧沼、大慈恩寺彦悰、新羅國義湘、大慈恩寺義忠、新羅國黃籠寺元暁、崇福寺神楷、廣福寺會隱、虎丘山寺僧瑗、會稽山妙喜寺印宗、大原府崇福寺宗哲、そして洛京佛授記寺徳感傳がある。因みに法蔵傳は同書卷五の冒頭にあつて、新羅僧順璟、義湘、元暁らがいずれも華嚴宗を青丘の地に傳え、法蔵の弟子筋であつたことを考えると、徳感も亦法蔵と深い關係があつたと見て誤りあるまい。宋高僧傳に云う。「釋徳感、姓は侯氏太原人である。義容すがた環麗すがた、学業がくもん精瞻せいせん、衆典しゆでん服勤ふくきん、瑜伽論ひやうらんにおいて特に聲彩ひやうはんが高かつた。天皇帝が翻經大徳に登用して、又勝莊大儀らと同じく義浄の訳場に參加し、對敬帝あたらむての賜を受けたが感謝の言葉が劉亮りうりやうであつたので、帝は嘉悦きやくされて尋昌平ついで県開國公に對せられた。寺領の井田が増えて三千戸になつた程である。

帝は讚歎されて渭河汾水の法宝と云われた。（中略）。後、河南佛授記寺の都維那に任ぜられて晩年に寺主に升られた。（中略）。終年六十餘。」とある。銘文に七寶台を造立する檢校の位置にあつた徳感は、単なる翻經大徳の面目のみならず、寺院建築造立や、工人指導寺院經濟の才能があつたことが、寺領の田畑、灌漑用井戸、恐らく転鑿みうす施設を活用して三千戸を保有した手腕からも知られよう。徳感が清禪寺主とある長安清禪寺は、大村氏の「長安志卷第九、唐京城三、朱雀街東第五街即皇城東之第三街、街東從北第一坊盡坊之地築入苑、次南興寧坊南

街東出通化門南門之東清禪寺、隋開皇三年、文帝爲沙門曇崇所立、大中六年改爲安國寺」と注記され、長安の東北隅通化門より西して興寧坊大寧坊來庭坊、次に永昌坊があり突当ると延喜門で皇城に入る。永昌坊の北が光宅坊で七寶臺台が造建された所だから、興寧坊の清禪寺からはそれ程遠くない。徳感の造七寶台檢校は適任と云うべきであるう。こうした地理環境を勘案すると、契丹反攻の十一面觀音道場が何処に建立されたのか、知り度くなるのは人情であろう。しかし資料に関する限りその道場の位置は知ることができない。契丹挙兵のことは、百衲本、「舊唐書」卷六、則天武后紀、「萬歲通天元年(A・D・六九六)五月、營州城(郎案、「中國歷代地名要覽」に「營州(唐永徽―明初)四川省(建昌道)營縣、72、四川嘉定州營縣」)傍、契丹首領松漠都督李盡忠、その妻兄媯誠州の刺史孫萬榮が都督趙文翽を殺して兵を挙げ、反攻して營州を陥落させ、自ら可汗と號した。乙丑、鷹揚將軍曹仁師、右金吾大將張玄遇、右武威大將軍李多祚、司農少卿麻仁節等二十八將が之を討つ。秋七月、春宮尚書梁王三思に命じて安撫大使となし納言姚璿を之が副とした。制を改めて盡忠を盡滅と名付け、孫萬榮を萬斬とした。秋八月張玄遇、曹仁師、麻仁節は李盡滅と西陝石黃驢谷で戦い、官軍が敗績した。玄遇と仁節共に賊の爲に捕虜となつてしまった。九月右武衛大將軍建安王攸宜を大摠管となし以て契丹を討つた。并州長史王方慶を鳳閣侍郎殿中監李道廣と並びに同鳳凰臺平章事と爲した。庚申、李盡滅が死亡し、その黨の孫萬斬が代つて衆を指揮した。冬十月孫萬斬が冀州を攻略し刺史陸寶積が戦死した。十一月又瀛州屬縣を陥入れた。萬歲通天二年春二月、王孝傑、蘇宏暉ら兵十八萬を率いて孫萬斬と硤石谷に戦い、官軍が敗績し孝傑は陣中に戦歿し、宏暉らは甲冑を放棄して遁戻つた。四月益州大都督府長史及善……(中略)兵二十萬を率いて孫萬斬を討つた。九月契丹李盡滅らを以つて平らぐ。天下に大赦して改元し神功と名付け大^{だいせんかい}酬を催した。」とある。契丹征伐が一年余りに及び、度々官軍が敗北した様子が当時の政權を震撼したわけで、法蔵の十一面觀音道場の建立と怨敵誅滅の禁厭祈禱が、この間にあつたことが判るし、神功と改元したのも、和尚傳の神王諸將、觀音菩薩像の出現で契丹を撃

破平定したことに據ったわけであろう。李盡忠を盡滅、孫萬榮を萬斬と改名するのも武則天の文字改冊、改元の頻繁と呼應している。法蔵時に五十五歳で武則天の親任帰依が偲ばれる。そして或いは長安興寧坊の清禪寺で徳感を起用しての道場建立、祈願成就があたのではないかと推定してみる。というのも、龕像十一面観音立像は現存する限り四駆が管見に入っているが、左手を垂下して水瓶を執るものと、掌を向け持物のないものに別られ、右手は臂を曲げて肩先で蓮花吉祥果、蕾のある蔓草、四角の宝箱を夫々掲げていて、徳感の銘文をもつものは一軀のみで、他は銘文がない。これらの龕像が当初から七寶樓台のために造建彫刻されたものかどうか、疑って掛る要があるからである。

わたくしは旧稿において、かつて福山敏男氏の試みられた、在銘龕像に従つての編年、「寶慶寺派石佛の分類」(佛教芸術9昭和二十五年十月毎日新聞社刊所収)に對して、略同時期に七寶樓台造立のために長壽二年(A・D・六九二)から長安三、四年の間に龕像が造られ、裝飾莊嚴を重ねて長安四年(A・D・七〇四)に奉獻銘が追鐫されたと考えている。すでに七寶樓台考にその規模三重樓で明堂の構造を参酌して造立したと説いた通りである。あの旧稿には華嚴宗法蔵の姿を全く逸していた。初層、第二層、第三層を降魔變、阿弥陀淨土變、そして弥勒淨土變の立体的布置を考えてみたのだが、十一面観音龕像をどこに配置すべきかに言及しなかつた。徳感が造七寶臺檢校として、興寧坊清禪寺主であり、昌平縣開國公を封授されて、翻經僧なることを明記して、「伏して願くば皇基の永固と壁壽遐長あらんこと」と武則天その人に託している。そして長安三年九月十五日の銘記がある。これらの龕像十一面観音立像が果して全部長安三年九月十五日に造られたものであるか。むしろ長安興寧坊清禪寺での十一面観音道場のためと考えられないであろうか。また既に地婆阿羅跋後の供養のため龍門香山寺を造營したのだったが、現播鼓台洞に残る寶冠降魔触地印如来像が少くとも三軀以上がある他に、現岡山の大原美術館蔵の十一面観音頭部が播鼓台北洞請来と云われている(挿図XX)。北洞入り口左壁に首を欠失した菩薩



挿図XX (十一面観音頭部)

の十一面観音立像頭部と、寶慶寺龕像の十一面観音浮彫像とは、略同時代武則天期に置いては不都合はない。丸彫りと浮彫りの差異はあるにしても衣文襷の造形感覚、とくに腰腹部の禪綬表現も三尊龕像の菩薩立像と同一形式と面構成をもっている。龕像の寶冠瓔珞腕釧を具えて右手が降魔触地印像の框座に結跏趺坐する形式、図像学的にも、その先蹤作品が伊水龍門石窟東山擂鼓台洞にあるのと、十一面観音立像の場合も同一であるのは単なる偶然であろうか。そこには地婆阿羅を軸点とする法蔵、徳感の因果の糸が絡んでいるように思われるのだが。

像がそれであると、前掲龍門石窟展目錄の解説篇に見えている。地婆阿羅の入寂が垂拱三年(A・D・六八七)十二月廿七日であるので、これら香山寺造營が武則天が洛陽を神都として活潑な造像を、伊水東岸で行われた頃の作品とみて誤りあるまい。こ

藤善氏は「華嚴経伝記」の彼方の論文中に、

『聖暦二年（六九九）十月八日の『大方広仏華嚴経総目』編纂列位に〔注、32、二三二四頁、『敦煌宝蔵』一一九冊、一二六頁『中国古代写本識語集録』二四六、二四七頁〕

翻経大徳 大福先寺僧復礼 撰録

より以下、審覆の翻経大徳十二名が並ぶうち、

翻経大徳 大福先寺〔都〕維那僧惠嚴 審覆

翻経大徳 仏授記寺上座僧玄度 審覆

翻経大徳 大周西寺僧法蔵

翻経大徳 仏授記寺主僧徳感 審覆

翻経大徳 中大雲寺都維那僧玄軌 審覆

三蔵沙門 于闐國僧実又難陀 審覆

三蔵沙門 大福先寺僧義浄 審覆

判官承奉郎守左玉鈴衛録事參軍于師逸

使朝請大夫守太子中舍人上柱国賈膺福（前掲書、三三二頁）とあり、法蔵と徳感が実又難陀と義浄の訳場に肩を並べていたことが判る。わたくしは寶慶寺龕像が光宅寺七寶樓台造立の際の検校徳感の背後に、改めて法蔵の存在があつたらうとする故以である。藤善氏は更に続いて、『法蔵和尚伝』第八科には神功元年（六九七）契丹への出兵があり、法蔵に命じて寇虐の折伏を行わせた話を記し、また『華嚴経』訳出直後の十月十五日より、諸大徳の請いに応え仏授記寺に新訳『華嚴経』の講座を開き、十二月十二日に靈応があつた話を載せている〔注、35、『法蔵和尚伝』第四科に、「後於仏授記寺、訳新経畢、衆請藏敷演、云々」とあり、これは『続華嚴経略疏刊定記』卷一の

「其年十月十五日開講、便即入文、至十二月十二日晚上講、講至華嚴藏世界海震動文、其講堂中及寺、院内、忽然震動、云々」とあるのによつてゐる。かかる靈驗譚をどのように扱つか問題ではあるが、法藏が神都洛陽にあることを前提としてしか成立せぬ説話であるが、聖曆二年から始まる義浄の訳場に、翻經大徳として参加せねばならなかつた法藏は、長安にもどる余裕など、ほとんど無かつたと思われる。(中略)大足元年(七〇一)九月二十三日付、洛陽大福先寺翻經院において義浄が訳出した『根本薩婆多部律撰』卷一の訳場列位をみれば〔注、36、南禪寺藏高麗初版『中国古代写本識語集録』二五八、二五九頁〕

翻經大徳 大福先寺婆羅門三藏宝思惟 証梵文

翻經大徳 大福先寺婆羅門沙門尸利未多 読梵文

翻經大徳 大福先寺主沙門法蔵

翻經大徳 崇先寺上座沙門法宝

翻經大徳 仏授記寺主沙門徳感

翻經大徳 大福先寺上座沙門波崙

翻經大徳 崇先寺沙門神英

翻經大徳 大福先寺沙門勝莊

翻經大徳 仏授記寺沙門慧表 筆受

翻經大徳 大周西寺沙門仁亮

翻經大徳 大福先寺沙門慈訓

翻經使成均大学助教上騎都尉通直郎許觀 典劉(マ)(前掲書三三三―三三四頁)

ここにも翻經大徳として法藏と徳感が並記されている。長安年間の両人の消息を窺える資料であろう。このな

かで藤善氏が法蔵の靈驗譚に言及してどのような扱いか問題があるが、とされながら深く立入っていない。当時武則天が文字に拘泥して改元を繰返えし、金輪聖神を始めとする名号架上に執心する態度と、靈驗奇蹟を嗜好する性格に、硬軟両派の僧侶を利用寵愛することに繋つていたと云つてよからう。鎌田氏の言を借りれば「一方では妖僧悪僧を利用しながら、自己の政治目的を完遂するために、手段を選ばなかった武后であり、彼ら妖僧を内道場にまで出入を許していた武后であったが、他の一面においては、純粹に佛教信仰を推進したようである。あるいは初め政権を獲得し、自己の権力を確立するまでには、懷義等の妖僧を近づけ、その目的の達成されるや、彼ら妖僧グループを不必要と判断し、これをしりぞけ、それにかわつて、高僧グループを親任していった如くである。」(前掲「中国華嚴思想史の研究」一二四頁)である。旧稿でも引用した榊亮三郎先生の云われた、「一體女人で帝王になつた方には、和漢共に高論玄談を主とする様な宗教は喜ばない。寧ろ三寶を敬信して、福田を植ゑるとか、また攘災祈福の祭を致して己の後生の爲にするとか云ふ風な信仰が勝れて居ります。北魏の胡太后や、武周の則天武后などはそれでありませう。印度の寶思惟三蔵や、都貨羅國の寂友や、于闐國の提雲般若や、寶叉難陀などが、高宗や武后の歸依を得たのは尤もな次第で」(『弘法大師と其の時代』昭和二十二年八月、創元社刊、六五―六六頁)ある。加えて地婆訶羅(日照)や法蔵の名を、更にまた徳感を挙げても不当ではあるまい。法蔵の華嚴宗のなかにある密教的な咒術禁厭の力を、武則天がこれまた利用し、逆に法蔵も高僧グループのなかにありながら、逆に利用してそれに拍車をかけた、と見るのが當を得ていよう。

第三章 寶冠降魔触地印像の圖像学

わたくしが旧稿で全く触れることのなかった、華嚴宗の法蔵に改めて著目してみたのは、七寶樓台の龕像のなかに、菩提樹下にある降魔触地印像を釈迦降魔變相の中心と考えながら、釈迦が右腕に腕釧を具有する圖像学上

の異例である点と、寶冠、瓔珞、腕釧を莊嚴した降魔触地印相の如来坐像を、どのように圖像学的に解釈するかの問題点が残っていた。

朴亨國氏の「ヴァイローチャナ仏の圖像学的研究」(二〇〇一年二月法蔵館刊)第三部・韓国における毘盧遮那仏の圖像について、第一章 新羅華嚴宗における本尊の圖像変化、のなかで中国初期華嚴宗の本尊の変化の一節があつて、次のように俯瞰されているので引用してみる。

『中国華嚴宗の初祖と言われる杜順(注、2、杜順の法諱は法順であるが、姓が杜氏であるので、一般に杜順と呼ぶことが多い。)(法順、五五七〜六四〇年)や第二祖の智儼(六〇二〜六六八年)第三祖法蔵(六四三〜七二二年)(注、3、法蔵については「六十華嚴」時代から「八十華嚴」時代に移る時期であり、法蔵自身の思想もそれによつて変わるのである。)(郎案、法蔵の華嚴宗での立場は、鎌田茂雄氏「中国華嚴思想の研究、第三章武周王朝における華嚴思想の形成、第五節 法蔵の華嚴思想の特質―性相融會を中心として―」に詳述されている。一三四〜一四四頁)までは「六十華嚴」を所依經典とした時代であり盧舍那仏よりは十仏(郎案、宇井伯壽監修「佛教辭典」(昭和廿八年三月・東成出版社刊)の十佛の項「華嚴孔目章に出で二種あり、1、解境の十佛、菩薩が開悟の眞智により法界悉く佛と觀て十種とするもの。2、行境の十佛、菩薩の修行完成したる佛境界の十種、正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、化佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛」とある)を強調していた時代であつた。まず、杜順の『法界觀門』には盧舍那仏について全く触れていないし、智儼の『搜玄記』にも十仏と三身仏(郎案、前掲辭典に「三身如来、法身如来、報身如来、應身如来をいふ」)については触れているが、盧舍那仏については触れていない。すなわち、盧舍那仏を華嚴宗の主尊として信仰する傾向はなかつたようである。それは『六十華嚴』中の盧舍那仏が獨立した尊格でなく、釈迦の同格異名、或いは釈迦を理想化した存在、(如来)として認識されていた段階であつたためであらう。

また中国華嚴宗の主要僧侶たちの個人信仰をみると、まず中国華嚴宗の初祖杜順は諸国を歴遊しながら「念阿彌陀仏」を勧め、阿彌陀浄土信仰をもつて華嚴を広めたことや、智儼もその伝統を引き継いだことがわかる。(中略) 華嚴の普賢行を行う中国華嚴僧たちの中には一貫して阿彌陀浄土信仰が存続していたことは確かであり、それが阿彌陀浄土信仰が非常に流行していた当時の信仰形態とも無関係でないと思われるが、〔注9、文明大「景德王代の阿彌陀造像問題」〕「李弘植博士回甲記念韓国史学論叢」一九六九年六七八頁の「中国銘文仏像造像例」にみられるように、唐代に入ってから阿彌陀仏の造像が飛躍的に増えてゆくことがわかる。(図表省略) 『六十華嚴』に多く説かれている阿彌陀極楽信仰とも密接に関係があると思われる。すなわち『六十華嚴』には阿彌陀信仰的な語句(念仏、念仏三昧、本願往生、西方極楽世界、阿彌陀仏、無量寿、無量光など)が多く記されている。また、入法界品では善財童子の前に、盧舎那仏とともに普賢菩薩が出現し、自分の信仰や西方極楽世界に往生することを願うことで終わる。これらのことから『六十華嚴』と阿彌陀浄土信仰が密接な関係にあることは推測できる。そのため「六十華嚴」を所依經典としていた中国華嚴僧たちは、教学的華嚴を研究し、信仰的には阿彌陀信仰をもつ場合が多かったことが推測される。

『六十華嚴』での盧舎那仏は『八十華嚴』では毘盧遮那仏と改名されるとともに、その性格も具体化し『八十華嚴』の主尊として確立する。このような經典上の変化に伴い、毘盧遮那仏を華嚴宗の本尊とする動きもあらわれる。そのような流れがみられるのは中国華嚴宗を大成した第三祖法蔵の『探玄記』〔注、10、『探玄記』巻一の帰敬文に「帰依大智海、十身盧舎那、充滿諸法界、無上大慈尊、方広離垢法、円満解説論、普賢文殊等海会大菩薩」と書かれていることから、法蔵が盧舎那仏を意識していたことは推測できるが、その「探玄記」全体においては盧舎那仏を經主とする傾向はない。〕からであり〔注、11、法蔵の華嚴經観と仏陀観は、壯年期の著作といわれる『五教章』から四十代後半の著作といわれる『探玄記』の間で変化がみられる。(玉城康四郎「華嚴經における仏陀観」。「講座、大乘仏教三、華嚴思想」春秋社、

一九八三年五月、一六二―一七四頁参照) 同様に法蔵の『華嚴經旨歸』の「説經仏第三」において毘盧遮那仏を華嚴經主と明確に設定する。〔注、12、玉城康四郎、前掲書一八一―一八七頁〕宋代、延一編『広清涼伝』巻上に「温湯寺、五王之所造、昔五王子者、不知何代……寺内有磚塔一所、可高二丈、層給三重、中有盧舍那像、文殊普賢、及餘部從靡不畢具、唐萬歲通天中、有僧慈雲、創此安置、厥後巡遊之人、性還不絶」〔注、13、大正五一、一一〇八、中下(郎案、大正藏五一卷、史傳部三、二〇九九、廣清涼傳、卷上、釋五臺諸寺方所、七、温湯寺の項「東臺東大會谷内、有銅鐘寺……中略……温湯寺」とあり、五臺の内東臺中にあつた寺院であることが判る。〕と唐万歲通天中(六九六年)に三重木塔内に盧舍那三尊像が安置されていたことからその傾向がわかる。すなわち中国華嚴宗の本尊として毘盧遮那仏が明確に設定されるのは、法蔵期による『六十華嚴』における盧舍那仏の性格の拡大化に始まり、法蔵も携わつた『八十華嚴』の漢訳に反映されたからであろう。

残念ながら、中国華嚴宗の本尊に関する造像記録がほとんど残っていない現状では、法蔵期までの本尊の詳細は明らかにされないし当時の凶像形式も不明である。〔前掲書、一八六―一八八頁〕

朴氏の毘盧遮那仏を華嚴宗の本尊とするのは、法蔵による『六十華嚴』から『八十華嚴』の漢訳による所が多いと指摘されたが、その造像記録も殆んどなく、凶像形式も不明であると嗟嘆されている。わたくしは、寶慶寺龕像の樹下降魔触地印の釈迦像を降魔変相図の本尊として、触地印の右腕に腕釧(臂釧)のある点に顧慮しなかつた。そして寶冠、瓔珞、腕釧の如来坐像が降魔触地印相を示す凶像に対して、義浄請來の寶冠釈迦像と見做してきたのだつた。既に述べたように武則天と華嚴宗第三祖法蔵賢主との深厚な関係のあることを看取すれば、これらの渚尊を華嚴教主毘盧遮那仏とする造像例とし、略同時期の洛陽龍門石窟東山、香山寺(今擂鼓洞北、中、南三洞を中心とする)に地婆訶羅の追福のために寶冠、瓔珞、寶冠降魔触地印如来坐像を造立したのも、法蔵の『八十華嚴』の教主毘盧遮那仏と考えるのが、最も当を得たものではあるまいか。密教像としての寶冠毘盧遮那

仏とする時、降魔触地印相をどのように解釈すべきであろうか。この問いに朴氏は次の様に云われる。

『中国においては降魔触地印の図像を釈迦のほかにも阿弥陀や毘盧遮那にも使っていたことは甘肅省永靖炳靈寺石窟第五十三・五十四龕の石造阿弥陀仏坐像（六八一年、図101）や四川省広元千仏崖菩提瑞像窟の本尊〔注、34、菩提瑞像窟の本尊は、宝冠如来形石造仏坐像であり、右手の降魔触地印や台座前面の地天の表現などからインド伝来の成道の場面を表現したものと思われる。そして九二四年に書かれた補修銘文には、この像を「毘盧遮那仏」としている。〕（七一〇年頃、図102）などによって明らかになった。このようなことから考えて、降魔触地印図像は中国に入り、時代の（手印を含む）新図像として釈迦のみならず、様々の種類の仏坐像の手印として変容された可能性が高いと思われる。』（前掲書、一九二頁）と。

元來釈迦の降魔成道変相図に降魔触地印が造形表現されてきたものが、彼の炳靈寺石窟の第五十三窟や第五十四窟にみる降魔触地印をもつ如来坐像を、銘文には阿弥陀像と云っている。「中國石窟、炳靈寺石窟」（甘肅省文物工作隊、炳靈寺文物保管所編・一九八六年六月、平凡社刊）図版解説154第53龕仏三尊像155・第54龕仏三尊像によると「主尊はいずれも結跏趺坐して宣字形の台座に坐し、脇侍の二菩薩も形式は同様である。第53龕の下にある題記には、大唐永隆二年（A・D・六八一）／閏七月八日巡／察使判官岐州／郿縣丞輕車都／尉崔純禮爲亡／考亡妣敬造阿／彌陀佛一軀并／二菩薩」とある。第54龕の題記には、大唐永隆二年／閏七月八日隴／右道巡察使行／殿中侍御史王／玄口敬造阿彌陀佛一軀并二菩薩」とあり、第53・54龕の両題記とも、主尊が阿弥陀仏であることを明記している。（前掲書二四〇頁）と云っている。第53龕の阿弥陀仏は通肩相の右手は右膝上に置かれて掌を上に表示しているが、第54龕の阿弥陀は通肩相の右手は明らかに右膝頭に触地印風な降魔印相を示している。解説の筆者はこの印相について何も言及していないが、亡き両親の菩提のためとして降魔印の阿弥陀仏三尊を敬造している図像学上の違和感は問題となろう。朴氏は「新図像として」釈迦如来以外に阿弥陀や毘盧遮那に用い

られたと説明したが、降魔触地印が悪靈病魔退散折伏の印相として多用されたと考えて良いのだろうか。寶慶寺龕像の菩提樹下、宣字台座に結跏趺坐する釈迦如来の降魔触地印相は、それこそインド以来釈迦伝の一つのクライマックスとして、造形表現されてきたので、これらを降魔変相の至尊とするに何の抵抗もない。唯偏袒右肩の右腕に釈迦成道以前の王侯貴族の象徴の一つ装身具の腕釧を付けていることに、イコングラフイ 凶像学の点から問題がないわけではない。同じ龕像に寶冠、瓔珞、腕釧を具備した降魔触地印相の如来坐像の存在から、その過渡現象として腕釧のみで寶冠仏を暗示したのだとも、解釈しようとすればできないこともあるまいと思われる。しかし、四川省広元千仏崖菩提瑞像窟の本尊は、すでに前章で触れたように龍門石窟東山擂鼓洞南洞の寶冠、瓔珞、腕釧具備の降魔触地印如来坐像と同一凶像学よりする造像系譜で繋がっている。朴氏の注34によると、五代末の修補銘文にこの像を「毘盧遮那仏」としている由で、すくなくとも唐末から五代にかけて、これらの寶冠降魔印相の如来を毘盧遮那仏としていたことが確められる。法蔵の『八十華嚴』の本尊毘盧遮那仏の凶像学上の具体的な姿は、今のところ捉えることができないが、逆に四川省広元千仏崖、そして龍門東山の擂鼓台南洞、また寶慶寺七寶樓台龕像が、略高宗末年から武則天紀の頃に、地婆訶羅、法蔵らの唱導する華嚴宗本尊たる最も新しい毘盧遮那仏として登場、造形せられた諸尊と考えてみたい。

むすび

今回故鎌田茂雄氏の追悼記念号に一文を寄せるに当って、旧稿の補訂として、武則天の造營になる長安光宅坊光宅寺七寶樓台を飾った一群の龕像に、武則天と可成り密接な関係のあった華嚴宗第三祖法蔵賢主の姿を投影してみることを試みてみた。わたくしは義浄、玄奘ら入竺求法僧らの武則天紀での訳経のみならず、造寺造仏活動のあった点から、あの七寶樓台の龕像の解釈に重点を置き過ぎて、華嚴宗智儼、法蔵らの宗教活動の投影を無視

して了っていた。彼らの翻經事蹟は多少知っていても、造寺造仏への貢献を武則天の政策に照らして考察することを怠っていたと云って過言ではない。寶慶寺龕仏が長安の樞要な位置に武則天によって造營せられた七寶樓台の龕像であったことは、旧稿の光宅寺七寶樓台考で略構造規模、龕像の配置について管見資料を駆使して、復原を試みたし、わたくしは近い將來これらを基に建築史家の手を煩わして、凶化作凶してみたいと思っている。

中唐から盛唐にかけて西都長安、神都洛陽とくに伊闕龍門石窟での奉先寺盧舍那大佛を中心に西側への造寺造佛事業が進み、武則天治世に東山香山寺へと開鑿造佛が進んだこと、擂鼓台北・中・南三洞の寶冠、瓔珞、腕釧をもち宣学台座に結跏趺坐して降魔触地印相をもつ三躰もの如来像を、目睹する機会が偶然ながらあったことも幸いして、武則天紀前後の同一の凶像の出現とその系譜を辿ることになった。そして華嚴宗第三祖法藏と武則天との交渉関係を論及された鎌田茂雄氏の著作「中國華嚴思想史の研究」（一九七八年十月復刊、東京大学出版会刊）第一部 華嚴思想の形成と展開、第三章 武周王朝における華嚴思想の形成、から多くの示唆を蒙った。同時に藤善真澄氏の「『華嚴經伝記』の彼方―法藏と太原寺―」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』一九九七年十一月大蔵出版刊所収）の論文からも多くの教示を得た。そして法藏の「華嚴經傳記」を改めて大正蔵を通じて嗜読するに及び、地婆訶羅日照の遺骨を葬るのに七龕仏窟を龍門石窟東山・香山寺造立に到った経緯を悉くた。今日の東山擂鼓台洞三窟を中心とする地域である。地婆訶羅の出生はインドであり、ナーランダ大学に学び恐らく密教の洗礼を受けていた筈で、彼の入唐来朝の経路は文献に徴する限り不明であるが、略同時代の求法僧義浄の足跡が南海經由であったことから推定して、恐らくベンガル湾、マラッカ海峡を越えてラオス辺から雲南、四川を辿って長安、洛陽に到ったであろうと考えている。加えて鎌田茂雄氏が晩年頻りと四川省から雲南の秘境の古刹に注目されて、踏査報告を洩らして居られた。本学紀要第4号所収の「唐末宋初の華嚴と密教―安岳石窟を手がかりとして―」は華嚴宗の伝播路と密教の伝播路として、南海を經由してラオス・ヴェトナムに上陸し、

雲南から四川を辿ったとする想定のもとでの、その空谷の磴音の探求にあったのではなかったかと思う。その結語に次の様に云われた。

「南方においても密教と華嚴との融合が見られる。それは主として仏教文物、すなわち造像の面において顕著であった。例えば安岳石窟の柳本尊十煉図や、大足石窟の柳本尊修行道場〔注、九、拙稿「宝頂山石窟における父母恩重經變相図をめぐって」(『国際仏教学大学院大学紀要』第二号平成十一年三月)〕に見られる柳本尊こそ四川の瑜伽密教の開祖である。また、大足石窟の柳本尊修行道場を造った趙知鳳も四川の瑜伽密教の法灯を継承したものである。安岳と大足の造像こそ、四川における華嚴と密教の融合の反映であるといえる。安岳や大足石窟に見える華嚴三聖像、円覚十二菩薩像、孔雀明王像、千手観音などの変化観音像などの諸像をこの目で見たならば、何人もこの事実を否定することはできないであろう。(中略) 仏教思想史を研究するには文献のみでは不十分である。必ず可能な限り仏教文物に関する情報を頭において思想史を考えなければならぬことを痛感する次第である。」と。

わたくしたち仏教美術史研究者にとって実際に作品に接して「造形フォルメン・シユプラツペの言葉」を諦聴することが、先ず要求せられる。そして視覚のみならず触覚、時に臭覚やら聴覚をも使駆して、その造形の言葉のニュアンスを聴きとらねばならない。宛として観世音菩薩の如くにである。思想史研究者としての鎌田氏が、その絶筆ともいえる論考の結語に洩されたこの言葉に対する、わたくしなりの返答会釈として拙き論考を氏の御霊の前に捧呈したい。

(合 掌)

平成十四年歳次壬午正月下浣

摺筆

Summary

The Stone Sculptures of Pao-ch'ing Temple: Revisited —The Role of Fa-tsang 法藏, Third Patriarch of

Hua-yen Buddhism 華嚴宗—

Jirō SUGIYAMA

The stone sculptures of the seven-storied pagoda Ch'i-pao lou-t'ai 七寶樓台 are usually divided into three categories of Buddhist iconography, i.e., Śākyamuni Buddha is often represented with his right hand touching the ground as witness for his defeat of Māra at the time of his awakening. All Śākyamuni sculptures at Ch'i-pao lou-t'ai wear right hand armlets, and two of its images also have crowns and necklaces. My examination of all details of Buddhist iconography has led me to believe that these images actually do not represent Śākyamuni but Vairocana. During the reign of Empress Wu 則天武后, the Hua-yen school evolved by Fa-tsang encouraged the worship of Vairocana Buddha. The images representing Vairocana, combined with Tantric elements, point at the possibility of Fa-tsang's being directly involved in the creation of these sculptures at Ch'i-pao lou-t'ai.

Professor
International College
for Advanced Buddhist Studies