

東大寺二月堂本尊光背圖像考——大仏蓮弁線刻図を参照して

稲本泰生

はじめに

絶対の秘仏である東大寺二月堂本尊十一面観音像（大観音）にもと付属し、現在奈良国立博物館に寄託される銅造光背には、表裏全面にみごとに線刻で様々の図像が表現されている。この光背は頭光部（図4）と身光部（図1〜3）からなり、現状は寛文七年（一六六七）の二月堂焼失時に焼け出された断片を復元的に配列したものであるため欠損部が多いが、奈良朝の金属工芸の名作としてのみならず、数少ない当時の仏教絵画の現存作品としても、はかりしれない価値を有している。しかしながらその複雑な図相のもつ意味を、包括的に解明した研究はこれまで現れていない。筆者は先に発表した論考（以下「前稿」と称する）において、七六〇年代頃の制作にかかると推定される本光背身光表面の図像が、『千手千眼観世音菩薩広大円満無礙大悲心陀羅尼經』（いわゆる『千手經』、永徽〜顕慶年間、六五〇〜六六一頃漢訳）及び『華嚴經』入法界品の内容を、複合的に表現したものである蓋然性が最も高いことを指摘した。本稿はその続編であり、前稿では論じ尽くせなかつた身光表裏の諸図像について、全面的に解釈を加えようとするものである。また本光背の図像を解

明するには、最も重要な参照作例である東大寺大仏の蓮弁線刻図（図6）についての考察もあわせて行うことが不可欠であり、必要に応じて同図に対する叙述をまじえつつ、論を展開したい。

本光背の身光表面中央にはひとときわ大きく千手観音像が描かれているが、同図の基本構想は数ある千手観音関係の経軌のうち、『千手經』前半部に説かれる、観音の引き起こす奇蹟と深く関わっていると考えられる。議論を始める前にまず、そのおおよそのストーリーを再確認しておこう。

舞台は補陀落山観世音宮殿宝莊嚴道場。釈尊の説法を聴聞すべく、諸尊が集会した。そのとき諸衆の中にいた観音菩薩が、突然光明を放った。

釈尊は総持王菩薩に光明の主が観音であることを告げた。観音は釈尊の前に進み、大悲心陀羅尼を説きたいと申し出る。観音は遠い過去において、過去仏である千光王静住如来からこの陀羅尼を授かり、同尊から摩頂を受けて「この心呪を持って、未来の悪世の衆生を救済せよ」と未来を託された。すると修行階梯は初地より八地を超え、歓喜の余り「もし私が一切衆生を救うに堪える者であるなら、今すぐ千手千眼を具足せしめよ」と誓言を發した瞬間、千手を具足して千手観音となり、十方の大地が震動し、十方の千仏がごとごとく光明を放って

観音の身と十方無辺の大地を照らした。これ以降観音は、無量の仏所において重ねてこの陀羅尼をきき、歡喜して無数の生死を超越した。以来観音は、この陀羅尼を護持していたおかげで常に仏前に蓮華化生として生まれ、胎藏の身を受けなかった。

観音はいう。「この陀羅尼を受持したい者は、まず衆生に対する慈悲心を起こし、以下の願を発しなければならぬ（「南無観世音」以下の偈文）。発願後、私の名をとまえ、私の師である阿弥陀仏を思い、しかる後に陀羅尼神呪を唱えよ。そうすれば身中の百千万億劫の生死重罪が消滅するであろう」（以下、陀羅尼の功德を列挙）。かくして陀羅尼の文言が述べられる。

観音が陀羅尼を説き終わるや、大地は震動し、天から宝華が降り、十方諸仏は歡喜し、一切の会衆の階位が向上（四沙門果から十地まで）し、無量の衆生が菩提心を発した。⁽³⁾

前稿では同経の右の舞台設定に着目して、図像解釈を試みた。その主な論点、ならびに筆者の見解を簡単に整理すると、以下のようになる。

①二月堂光背の身光表面中心部の図像構成は、中央に千手観音（周囲に小化仏が充滿）をおき、その左右に十四菩薩、千手観音の上方と左右の区画に五十二体の仏坐像を配するというものである。このうち十四菩薩は、『千手経』の舞台である補陀落山観音宮殿における釈迦の説法に集まった諸菩薩のうち、同経にその代表として名称が列挙される十五菩薩から、主役である観音菩薩を除いたものと判断される。かかる諸菩薩の構成は千手観音関係の他の経軌にみえず、本光背が『千手経』を典拠としていることの有力な根拠となる。したがって、本光背の主題の基本は観音が引き起こす「神変」——大悲心陀羅尼なる陀羅尼

の力で千手千眼を具備し、光明を放ち、千仏を化現させる——であるとみなされる。

②千手観音は周囲の五十二仏とともに一連の図像を形成しており、これは『千手経』と『華嚴経』「入法界品」（善財童子が五十五人の善知識を歴参し、さとりの階梯をのぼっていく物語）の内容を複合的に表現している蓋然性が高い。詳細は前稿についてみられたが、この図像は「千手観音五十二仏図」と呼ぶべきものであり、善財童子の歴参の過程、すなわちさとりに至るまでの菩薩の修行段階を實質五十三（五十三参）と解釈する、中国華嚴宗の大成者である法蔵以降の「入法界品」解釈に基づき、五十三参における善知識との出会いによって得られる宗教体験を、一つは観音の神変の場に居合わせるといふ体験（観音が諸仏を化現させるので、そこには見仏体験も含まれる）、他の五十二は見仏体験として（善知識そのものの像としてでなく）表現した図像である蓋然性が最も高いと判断される。そしてそこには、禮拜の対象である大観音（観音は善財が歴参した善知識の一人）が示す神変（千手千眼を備えるなど。十一面観音である大観音の潜在的な可能性の表現）によって、出会うべきその他全ての善知識への歴参の完遂が五十二仏の化現によって示され、自他が長大な修行の過程を一挙にジャンプして、完全なるさとりに到達するという願望が投影されている。

③二月堂光背の図像の成立背景には、狭い意味での変化観音に対する信仰だけでなく、大仏建立の理念を支え、創建期の東大寺における教学の支柱をなしたとみなされる、法蔵の系譜を引く唐代の華嚴学の教説が、深く影を落していると考えられる。

このうち第三点については、その後の検討からかなりの修正が必

要であると判断するに至った(第二章で詳述)が、第一点と第二点⁽⁵⁾については、基本的に私見が最も合理的な解釈であるとの考えを、今も変えていない。なお前稿では雲に乗った化仏を線刻する頭光(図4)に対しての言及を行わなかったが、これも第一点に挙げた、千仏の化現を表現した図像の延長線上に位置づけられると判断されるであろう。では以上の諸点をふまえ、身光表面の図像のうち、前稿で十分に論ずることのできなかつたものから検討を開始することとしたい。

一、表面に描かれた千手観音の眷属

本光背表面には最上部に、三層にわたって展開される仏菩薩図(図11)がある。これとよく似た仏菩薩図は裏面の同じ位置にも描かれている(図12。構成は表面と異なる)ので、両者をまとめて第三章で検討することとし、本章では表面の中段から下段にかけての図像のうち、前稿で私見の概要を述べた千手観音、十四菩薩、五十二仏以外の、総勢三十四尊からなる諸衆(図5)⁽⁶⁾の意味を考えてみたい。この三十四尊は、おおむね以下の五種に大別できる。

- ① 十四菩薩の下に配される計十六体の、羽衣をまとして合掌する人物像。
- ② その下中央に大きく表された二体の天部形像。梵天・帝釈天とみなされる。
- ③ その下に計四体あらわされる、天衣と裙をまとい、長髪を肩まで垂らした天部像。
- ④ ②の左右に各二体配される、計四体の神将像(現存するのは脚部

のみ)。四天王とみなされる。

- ⑤ ④の下に左右各四体、計八体配される巻髪または逆髪の力士風の像。

前稿でも若干ふれたが、これら諸尊の意味を解釈するにあたっては、以下の二つの方向性が考えられる。

- (a) 『千手経』所説、釈尊の補陀落山説法時の諸聖衆として。
- (b) 二十八部衆(大悲心陀羅尼を護持する者を守護する、観音菩薩の使者)の図像が確立される以前の図像として。

まず(a)の可能性だが、『千手経』は諸菩薩以外の諸衆として、以下のような諸尊を列挙している。

- (イ) 無量無数大声聞僧(上首は十地摩訶迦葉)。(ロ) 無量梵摩羅天(上首は善陀梵摩)。(ハ) 無量欲界諸天子(上首は瞿婆伽天子)。
- (ニ) 無量護世四王(上首は提頭頼吒)。(ホ) 無量天龍夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦楼羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等(上首は天徳大龍王)。
- (ヘ) 無量欲界諸天女(上首は童目天女)。(ト) 無量虚空神、江海神、泉源神、河沼神、菓草神、樹林神、舎宅神、水神、火神、地神、風神、土神、山神、石神、宮殿等神。

このうち四天王は光背の図像と一致するが、図像には比丘衆などが一切みられず、その他の尊名・尊数もほとんど対応しないので、採るべきではない解釈と思われる。なお図像中の⑤の八尊は一見、ここにも一部その名が列挙されている八部衆かとも思われるが、法隆寺五重塔塑像や興福寺旧西金堂像などの図像的特徴と全く対応しないため、即座に同定することはできない。ただし「天龍八部」ないし「八部衆」とこの図像の関係には微妙な問題が付随するので、この点については、以下で(b)の可能性について論ずる中で改め

て言及したい。

次に(b)が成立する可能性―結論から先にいえば、この(b)説から、正しい図像解釈が導き出される―について考えることとする。『千手経』は観音が種々の尊格を遣わして大悲心陀羅尼(大悲呪)を護持する者たちを守護することを、以下の偈文を以て説いている。

我遣密跡金剛士、烏鶯君荼鴛俱尸、八部力士賞迦羅、常当擁護受持者。

我遣摩醯那羅延、金剛羅陀迦毘羅、常当擁護受持者。

我遣婆馱姿楼羅、滿善車鉢真陀羅、常当擁護受持者。

我遣薩遮摩和羅、鳩闌单吒半祇羅、常当擁護受持者。

我遣畢婆伽羅王、応徳毘多薩和羅、常当擁護受持者。

我遣梵摩三鉢羅、五部淨居炎摩羅、常当擁護受持者。

我遣釈王三十三、大弁功德婆怛那、常当擁護受持者。

我遣提頭頼吒王、神母女等大力衆、常当擁護受持者。

我遣毘楼鞍叉王、毘楼博叉毘沙門、常当擁護受持者。

我遣金色孔雀王、二十八部大仙衆、常当擁護受持者。

我遣摩尼跋陀羅、散支大将弗羅婆、常当擁護受持者。

我遣難陀跋難陀、婆伽羅龍伊鉢羅、常当擁護受持者。

我遣修羅乾闥婆、迦楼緊那摩睺羅、常当擁護受持者。

我遣水火雷電神、鳩槃荼王毘舍闍、常当擁護受持者(T 20・108 b)。

周知のとおり、千手観音の眷属としていわゆる二十八部衆の数と尊名が初めて確定されるのは、伝善無畏(六三七―七三五)訳『千手観音造次第儀軌』(以下『儀軌』と略称)においてである。この二十八部衆は『千手経』の上掲の文言に再解釈を加え、以下の二十八種に整理したものである。

(1) 密迹金剛士、(2) 烏鶯君荼鴛俱尸及び八部力士賞迦羅、

(3) 魔醯那羅延、(4) 金毘羅陀迦毘羅、(5) 婆馱姿楼那、

(6) 滿善車鉢真陀羅、(7) 薩遮摩和羅、(8) 鳩闌单吒半祇羅、

(9) 畢婆伽羅王、(10) 応徳毘多薩和羅、(11) 梵摩三鉢羅、

(12) 五部淨居及び炎摩羅、(13) 釈王三十三、(14) 大弁功德婆怛那、

(15) 提頭頼吒王、(16) 神母女等大力衆、(17) 毘楼鞍叉王、

(18) 毘楼博叉王、(19) 毘沙門天王、(20) 金色孔雀王、

(21) 二十八部大仙衆、(22) 摩尼跋陀羅、(23) 散支大将弗羅婆、

(24) 難陀跋難陀及び婆伽羅龍伊鉢羅、

(25) 修羅・乾闥婆・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽、

(26) 水火雷電の四神、(27) 鳩槃荼王、

(28) 毘舍闍(T 20・138 a～139 b)。

しかしながら善無畏訳に帰せられるこの『儀軌』が、漢訳『千手経』を下敷きに中国で偽撰されたものである可能性がきわめて高いことは、千手観音二十八部衆の系譜に関する山田明爾氏の研究(「千手観音二十八部衆の系譜―諸天鬼神の系譜研究の一環として―」『龍谷大学論集』三九九、一九七二。以下「山田一九七二」と略称)によって指摘されている。同氏も述べる通り、『儀軌』の記載には複数の尊格を一衆として数えていたり、一尊としながらも複数の尊格が混じっていたりするなど、不可解な部分が非常に多い。とはいえこれが空海による将来以降、長らくわが国における二十八部衆像の典拠として用いられてきたことは事実である。しかしながら日本・定深撰『千手経二十八部衆釈』(一一〇八年頃。『百手陀羅尼守護者名号略釈』、T 61・749 b以下)では「上の偈讚を分解すると、そこに盛られた尊格の種類は二十八よりはるかに多く、二十八部衆を説く『儀軌』の解釈は誤っている」(定深は偈讚に説かれる尊格を四十九部に整

理する)として、その解釈に疑義が述べられている。日本では『儀軌』が早くに紹介されて以降、尊名の異同はあっても二十八という枠組自体が定深以外の人物から疑義を提出されることはなく、これが強い規範性を保ったが、中国における各種画像(敦煌絵画など)においては『儀軌』の規定がほとんど拘束力をもたず、千手観音の眷属はかなり自由な造形化が行われた模様で、その内容は多種多様である(山田一九七二、50―57頁)。またこの二十八部衆が二月堂光背の諸眷属の一々と対応しないことも、一目瞭然である。

その点をふまえつつ、ふたたび本光背の三十四尊に目を向けてみよう。まず『千手経』の偈文に登場する尊格のうち、本光背中に確実に同定できるとみられるのは上掲の②④の図像、すなわち提頭頼吒王(持国天)、毘楼鞞叉王(增長天)、毘楼博叉(広目天)、毘沙門(多聞天)の四天王、梵摩三鉢羅(梵天)と釈王三十三(帝釈天)の計六尊である。この六尊は『儀軌』においては、二十八部衆の中に組み込まれた尊格である。しかしながら図中の三十四尊から、梵釈四天王を「別格視された尊格」であったと仮定して引けば、眷属の数は二十八尊となる。この二十八尊が『千手経』の偈文中の「二十八部大仙衆」という文言、及び後世の「二十八部衆」と同数であることが、単なる偶然の一致であるとはみなし難いと思われるのである。奈良朝の仏教界において、梵釈四天王が仏菩薩をとりまく諸尊の中で、別格の扱いを受けていたであろうことは、大仏開眼前後の東大寺とその周辺に限っても、法華堂不空絹索観音像の周囲に乾漆の巨像が配されていること、開眼会までに大仏殿に安置された六宗厨子の六基全ての扉絵にこの六尊が描かれていたこと、天平宝字元年(七六七)七月の橘奈良麻呂の乱の鎮圧、及び神護景雲三年(七六

九)五月に厭魅を行ったかどで行われた県犬養姉女の配流などに際しての孝謙天皇の宣命中に「盧舎那如来、観世音菩薩、護法の梵天・帝釈・四天王の不可思議威神の力に依る」といった文言がみられることなど多くの事例を挙げることができ、容易に推測されることである。二月堂光背の図像の全部ないし一部が将来図像に基づいている可能性は十分にあるが、ともあれ以上の諸点が、本図が梵釈四天王とその他の二十八尊を区別する考えに基づいて描かれている可能性を想定する上で、有力な状況証拠であることには変わりない。

さらに重要なのは、仏菩薩の眷属の名称を列挙する漢訳仏典にしばしば「二十八部諸鬼神」なる尊格が登場し、かつこれが四天王と完全に区別され、梵釈との間にも一線が引かれている場合があるということである(山田一九七二、57―61頁⁹⁾。すなわち『儀軌』以前には、「二十八」の数を以て一括りにされる諸尊の中に、明確に梵釈四天王を組み込む考えは見受けられない模様である。

先にも触れたとおり、敦煌絵画などにおいては千手観音の眷属を二十八尊(部)とする『儀軌』の規定は守られていない。しかしながら敦煌絵画の年代が本図の原図の成立より下るとみなされる点、そして敦煌絵画の千手観音関連図像の眷属中にみられる不空訳『撰無礙大悲心補陀落海会軌』(これは二十八部衆を説かない)所説の諸尊に対応する図像(如意輪観音、慈氏、弥勒菩薩、不空絹索観音、勢至菩薩、婆藪仙、塗香菩薩等)、なかんずく密教色の濃厚な多面多臂像が本図の眷属中に全くみられない点を考慮して、二月堂光背が不空以前の中国仏教界における千手観音図像の様相、さらには伝善無畏訳『儀軌』の成立以前の状況(もしくはすでに成立していたが適用されていない状況)を反映した図像、或いは中国以外の地で独自の『千手経』解

釈に基づいて構想された図像であると想定した場合かどうか。もし「千手観音の眷属に二十八を構成単位とする尊格を配する、という認識は本光背の制作背景に存在していたが、この二十八尊は梵釈四天王とは区別されていた」という方向でその意味内容を整合的に解釈できるのであれば、「二十八」という数を重視する一方で、無理に『儀軌』をあてはめずとも、この図像を整合的に解釈できる可能性が開けてくるのであり、本図における眷属群像の意味を、体系的に把握することができるであろう。

以上のような観点に立って、改めて『千手経』の偈文と二月堂光背の図像の照合を試みることにする。まず同経の「二十八部大仙衆」の文言と光背図像中の①、すなわち十六体の羽衣をまとった人物群を取り上げよう。その像容は明らかに中国的な神仙の姿に基づいており、経中の「仙」の言葉にぴたりと適合する。しかしながら『千手経』の文言のみに忠実であろうとしたならば、図像の人数が「二十八」に一致しないという現象は生じ得ないように思われるのであり、この点に関しては別の角度からの説明が要求されよう。

そこで注目されるのが智通訳『千眼千臂観世音菩薩陀羅尼神呪経』（いわゆる『千臂経』）及びその別本、さらに菩提流志訳『千手千眼観世音菩薩姥陀羅尼身経』の三本にみられる記載である。この三本は同本異訳であり、『千手経』とは系統を異にするものだが、いずれも行者が「天龍八部鬼神」を呼召するための印を結び、陀羅尼を唱えると、「二十八部鬼神」がやって来て、行者の傍らに坐してその陀羅尼を聴くと説く⁽¹²⁾。しかしながらその内訳には一切言及がない。つまり『千手経』では諸天善神を他の箇所にも羅列することはしても、その部数を数える意図はなかった。一方『陀羅尼神呪経』（『千臂

経』系では八部や二十八部の名数を意識していたが、その部名を挙げる発想をもたなかった。千手観音の招呼に応ずべき眷属群の理解には、この二系統があったことがうかがえる（山田一九七二、56頁）のである。

本図の図像構想にあたっての根本的な所依經典が『千手経』であることは、前稿での考察から明らかだが、以上の点に鑑みると、陀羅尼を行ずる者の守護尊格の数の決定にあたっては、『千臂経』系の經典が参照され、その文言が優先された可能性が著しく大きいと考えざるを得ない。『千臂経』系の三本では、この「天龍八部の招呼」とは別に「大梵天王」及び「三十三天」を呼召するための印契と陀羅尼が説かれており⁽¹³⁾（三十三天の招呼の項では「釈梵諸天が常に来て、侍衛する」とある）、「二十八部鬼神」と梵釈が別個に考えられていたとみなされる。また四天王が諸経において「二十八部諸鬼神」と常に別に扱われてきたことも、先にみたとおりである。かくしてこの三十四尊は、『千手経』に列挙される諸衆のうち梵釈四天王を、以上の点に配慮して二十八部（『千臂経』系の經典に基づく）から除外した上で別に図化し、かつ諸尊の最終的な像容の決定にあたっては『千手経』の記載が適用される（十六体の神仙が「仙」として図化されていることからわかる）という流れで構成されたものであり、その全てが陀羅尼を護持する者を守護する尊格であることが判明するのである。では残された③の四尊と⑤の八尊については、どのような解釈が可能であろうか。まず⑤の八尊だが、ここでは本眷属図像の衆数決定にあたって参照されたとみられる『千臂経』系の三本において、「天龍八部鬼神」を呼召するとしながらも、実際にやって来るのが「二十八部鬼神」であるという、奇妙な不一致が生じていることに

注目したい。この文言を読んで二月堂光背の図像を構想した者（もしくは、構想の基礎となる経典解釈を行った者）は恐らく当惑し、「二十八部」の中に「八部」が含まれていると考えた結果、図像では二十八部の中にこの八尊が含まれることになったと、容易に推測できるであろう。そうであるならば、この図像は「天龍八部」の文言に忠実に、いわゆる八部衆を表現したものである、ということになる。けれども先にも述べたように、その姿は奈良朝の八部衆の図像と著しく異なっており、その点についてのしかるべき説明が必要になってくる。

筆者はこの現象も、本図の構想に際して、衆数の決定にあたっては『千臂経』系の記載が重んじられる一方で、諸尊の像容決定にあたっては『千手経』が重視されたことに原因があると考ええる。すなわち『千手経』の「八部力士」の文言が、いわゆる八部衆に含まれる修羅・乾闥婆・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽が別に挙げられているにも関わらず、優先された結果が反映されているとみなす訳である。二臂で天衣と裳を着用する服制、諧謔味を帯びてはいるものの忿怒形に属する面貌表現などは、まさしくその名に相応しいように思われる。しかしながらこの八尊の焰髪ないし巻髪形の頭髪、うち一体が着用する獣皮などは、単に「力士」の言葉だけから導き出されたものであるとは考えにくいように思われる。

この図像の成立背景に存在した可能性をもつ尊格として、まず想起されるのは『陀羅尼集経』卷九その他にみえる「火頭金剛」の類であろう。奈良朝においては「火頭菩薩」の造像例¹⁴があり、「金剛」と「力士」が互換性を有しうる語であることに鑑みて、像容に共通項があったと推定される点を考慮しても、八尊の一体一体の名称に

明確な説明を加えることは困難ながら、その可能性は十分に検討に値すると思われる。

火頭金剛は一般に烏枢沙摩明王と同尊とみなされており、『大仏頂首楞嚴経』卷五にその説が説かれるほか、『陀羅尼集経』卷九の「画烏枢沙摩像法」の条では「火頭金剛」の名で像法が説かれている¹⁵。『千手経』の偈文は、経文に直にあたった場合、どこからどこまでが一群の尊格として括られるか判断に苦しむもので、いかようにも解釈できるかのように思われるが、仮に「八部力士賞迦羅」の文言が、直前の「我遣密跡金剛士、烏薊君荼鴛俱尸」と一連のもののみなされたと考えた場合、烏薊（烏枢沙摩明王）、君荼（軍荼利明王）、鴛俱尸（馬頭明王）といった明王系の尊格が、この「八部力士」のうちに含まれていたことになる。また敦煌画の千手観音図の眷属中には、他ならぬこの「火頭金剛」がしばしば登場する¹⁶。その像容は完全に純密の尊像として通用する多臂の明王の姿で、八尊構成ではないが、「青面金剛（碧毒金剛）」とともに造形化されることが多い。同尊とみなされる烏枢沙摩明王は「烏薊濕摩菩薩」として先の不空訳『撰無礙大悲心補陀落海会軌』にみえるもので（T20・133a）、図像化に際しては、直接的にはこれが参照されたと思われるが、千手観音の眷属として造形化されることの原則については、二月堂光背の原図が構想された頃以来の規定を引きずっていたとしても不思議はなからう。

以上の諸点から、二月堂光背のこの八尊には純密将来以前の、現存する日本最古の明王系の尊格とみなしうる図像が、含まれていると思われるのである。なおこれら明王系尊格の像容に関しては、諸経軌の記載の間に異同があり、烏枢沙摩明王を例にとると、その像

容は一面・三面・二臂・四臂・六臂・八臂と多種多様である（『陀羅尼集経』の場合は四臂）。このため本図の八尊がなぜ一面二臂の姿をとっているか、という問題に対しても当然ながらより深い検討が求められることとなるが、ここではひとまず本図の構想にあたって、先の偈文の「八部力士」が「密跡・金剛士」を含むと解釈されていた可能性を考慮して、明王系尊格の姿を優先しつつも「力士」の語から連想される像容との調整が図られた結果、個々の経軌にみられる規定は厳密には適用されなかったと考えるべきである⁽¹⁷⁾。

次に③の四尊だが、『千臂経』系の「二十八部諸鬼神」及び『千手経』の「二十八部大仙衆」から「天龍八部」を除いた結果生ずる、「その他の大仙衆」が十六体の神仙として表現されていることが、以上の考察から確定できる点に鑑みれば、これは「天龍八部」から「八部力士」を除いた尊格であると判断されよう。つまり「その他大勢」から除外されるだけの、必然性を有している尊格と考える訳である。尊名の確定を『千手経』の偈讃のみから行うことは難しいが、後の敦煌の千手観音図像で千手観音の直下に描かれる場合があり⁽¹⁸⁾（本図でも最下部中央の位置に表現される）、また唐代の中国やわが国における仏教関係の祈祷、特に祈雨の場で重視された龍神・龍王の類、すなわち同経にいうところの難陀・跋難陀・婆伽羅龍・伊鉢羅の四体の龍王などが有力候補になるだろう（同経には「梵釈四天王神仙龍王」の文言もある。T 20・109 a）。ただし本図の図像に、龍であることを示す標識がない点は、この考えの大きな弱点となるので、これ以上の詮索は慎みたい。

以上、二月堂光背表面の三十四尊の眷属図像の解説を行い、その内容をほぼ確定したが、この図像は、千手観音信仰の中核に大悲心

陀羅尼が存したことを、改めて雄弁に物語るものである。そこで再度注目されるのが、この眷属の中で特に大きなウエイトを占め、人数も多い神仙の図像である。筆者はこれが単なる神仙ではなく、陀羅尼信仰と密接に関わり、雑密経典にも頻出する「持明仙」⁽¹⁹⁾「持呪仙」の類として表現された図像であると考えられる。本光背の前に立つ大観音は十一面観音だが、奈良朝の同尊に対する信仰の根本経典であったと目される玄奘訳『十一面神呪心経』⁽²⁰⁾には、観音が無量の「持呪神仙」とともに仏所に至ったことが述べられる。持明仙は後に胎藏界曼荼羅の外金剛部院にも登場する⁽²¹⁾が、菩薩形ないし童子形をとるその姿は本光背の図像と著しく異なり、両者間の図像的脈絡は全く存在しない。また「仙」はアシタ仙や婆藪仙の図像が物語る通り、仏教図像では老相のバラモンとして表現されることも多いが、本図の「大仙衆」が中国以西に図像的源流を有するものでないことは明白であり、漢訳の経文の言葉からその姿が想像され、中国的神仙として描かれるに至ったとみなされるのである。

本図の眷属が、わが国で後世行われた二十八部衆像の先蹤をなす図像であることは明らかだが、後世の作例との間には、（梵釈四天王を除く）二十八という数の点では一致するものの、図像的脈絡においては大きな断絶があり、本図が図像面で直接的な影響を後代に及ぼしたとは考えにくい。ただし先述の『儀軌』とは著しく異なった内容をもつとはいえ、二十八という衆数が強く意識されている点は明白である。この点において敦煌画などと全く違った性質を備えているという事実は、本図の原図が成立した地域に関わる問題でもあり、その東アジアにおける千手観音造像史上の位置については、今後さらなる検討が求められる。特に我が国で、養老二年（七二八）の

帰国後まず興福寺に入り、のちに大安寺に止住した入唐僧の道慈（?—七四四）が『千手経』の注釈書とみなされる『千手千眼経疏』⁽²²⁾（現存せず）を撰述している点は注目され、この種の注釈書の記述と本図の図様がいかなる関係にあったかという問題を、当時の東大寺（及び前身寺院）と大安寺の周辺における『華嚴経』解釈と変化観音信仰の關係に眼を配りつつ考える作業は必須だが、ともあれ以上の考察から、この図像が、観音が神変によって放つ光明のうちに、大悲心陀羅尼を護持する者を守る眷属（総計三十四尊）が召喚され、出現する様子⁽²³⁾の描写を意図したものであること、そして表面の図像全体がこの陀羅尼の護持と、それが生む絶大な効果を主題としていることが明らかになったと思われる。

二、裏面の「世界図」——大仏蓮弁線刻図との関連

では次に、身光裏面（現状では図様は東大寺所蔵の拓本によってみるほかない）のいわゆる「世界図」（図3）の解釈に入ることとしたい。そのさしあたっての全体の意味を『千手経』所説の観音菩薩の神変と関連づけて考えるならば、同経の以下のような文言がこれに対応しよう。

時觀世音菩薩、於大会中密放神通、光明照曜十方刹土。及此三千大千世界皆金色。天宮龍宮諸尊神宮、皆悉震動。江河大海鉄围山須弥山、土山黒山亦皆大動。日月珠火星宿之光、皆悉不現（T 20・106 a）。

すなわちこの世界図は、観音が大悲呪の力で放つ光明が全世界を照射する瞬間を表現したものの、換言すれば光明がゆきわたる範囲を可視化したものであるといえる。しかしながら上記のような『千手

経』の文言の簡略な描写に比して、本図がはるかに豊富な内容を含んでいることは瞭然であり、当然の事ながらもとなる図像があった、あるいは他の経論の所説を取り込んで図様が成立したとみなされる。本章ではこの点に関して、二月堂光背世界図を構成する諸要素のうちかなりの部分が、年代的にやや先行すると目される大仏蓮弁線刻図⁽²⁴⁾（図6）と共通している点に鑑みて、両図像に目を配りつつ、検討を行うこととしたい。

（1）色界諸天の図像、及び大仏蓮弁における無色界の有無をめぐって

はじめに両図の研究史上、常に重大な論点であり続けてきた、天界の図像に対する解釈の問題を取り上げることとする。ここでは多くの先行研究のうち、最も重要な成果の一つと目される松本伸之氏の説（「東大寺大仏蓮弁線刻画の図様について」『南都仏教』五五、一九八六、以下「松本一九八六」と略称）にまず注目したい。松本論文では既往の諸説に網羅的な検討が加えられ（研究史の詳細は同論文を参照されたい）、その批判を行いつつ新たな知見を盛り込んだ解釈が提示されている。従来大仏蓮弁線刻図は主に『華嚴経』及び『梵網経』の所説と図様の照応関係、という観点から解釈が行われてきたが、同氏はいくつかの図様を、それまで全く顧みられなかった『大智度論』の所説に対応しているとみなし、「本図は『大智度論』の所説を中心として成った三千大千三界図に、『梵網経』の経説を加えて成立した図ではなかるか」という結論を述べておられる。氏は大仏蓮弁の天界の図像が、界線によって区画された二十五層に、最上部に

大きく表された仏菩薩図を加えた計二十六層からなっているとみなし、上段から順に無色界四天、色界十八天、欲界中の空居の四天を表現したものと考えて、各々の数が『智度論』（及び『梵網経』）の説に一致すると説く。このうち下の四層が欲界六天のうち空居の四天であるという点に関しては従来から研究者の意見の一致をみているのであり、筆者も全く異存はない。問題となるのは色界と無色界に対する理解であり、以下の考察ではまず前者について検討することとする。

色界諸天の階級・構成は元來禪定のレベルに応じた転生の場に対応するものだが、その内訳に関しては諸経論の所説の間に著しい異同がある。このため大仏蓮弁線刻図（及び二月堂光背線刻図）の色界図像の典拠をどこに求めるかによって、天界全体の構成に対する解釈も大きく左右されることになり、諸先学によって多様な説が提出されてきた。

しかしながら図相から出発して考えれば、松本氏も指摘するとおり、大仏蓮弁の界線で区画される二十五層の天界のうち、何も描かれない上の三層⁽²⁵⁾と、菩薩頭（一部仏頭もみられる）や宮殿が描かれた以下の二十二層⁽²⁶⁾との間には、明確な区別が存在していたと判断すべきであろう。先述したとおり、同氏は上の三層に、最上部の仏菩薩のいる部分を加えて計四層が表現されているとみなし、これを無色界四処に比定する。この解釈に対しては近年吉村怜氏（『東大寺大仏の仏身論—蓮華藏莊嚴世界の構造について—』『仏教芸術』二四六、一九九九。以下「吉村一九九九」と略称）から疑問が投げかけられ、筆者もその批判を妥当であると考えに至った。結論からいえば、本図及び二月堂光背には無色界は描かれていないということになるのだが、

その問題については後述する。

とはいえ下の二十二層が欲界六天のうち地居二天を除いた四天、及び色界諸天を十八層で表現した図像である点に關しては——この見解は夙に小野玄妙氏⁽²⁷⁾によって出されているが——松本説が最も有力な見解であることに変わりはないと考える。なぜならかく考えない限り、二十二層で天界を表現する二月堂光背の図像に対する説明が、全くつかなくなってしまうからである。二十二層の全てに菩薩形が充満している本光背の図像と、下二十二層のみに形ある存在として菩薩形と宮殿が表現されている大仏蓮弁の図像の共通項は、決して無視すべきではないように思われる。両図の制作環境からみてその図像に著しく異なった天界観が反映されているとは考えにくいからである。

ではこの十八層で表現された色界図像の教理的根拠は、どこに求められるであろうか。松本氏はそれを『大智度論』（及び『梵網経』）と考えたが、ここではまず大仏の構想の中核に存した『華嚴経』（六十華嚴）に列挙される色界諸天の名称とその数に注目したい。同経卷十三の会衆に関する文言には、八部衆など諸衆のあとに色界諸天の名称が挙げられているが（T9・481c〜482a）、この文言から、同経所説の色界諸天は通常以下の二十一天を指すと解されている（望月『仏教大辞典』色界の項など）。

初禪Ⅱ梵身天・梵輔天・梵眷属天・大梵天。

二禪Ⅱ光天・少光天・無量光天・光音天。

三禪Ⅱ淨天・少淨天・無量淨天・遍淨天。

四禪Ⅱ密身天・少密身天・無量密身天・密果天。

（四禪中の）五淨居天Ⅱ無煩天・無熱天・善現天・善見天・阿迦尼吒天。

この理解に基づいて、松本論文・吉村論文を含むほぼ全ての先行研究が、『華嚴經』に拠っているならば、色界は二十一層で表現されているはずである」という前提に立った考察を行ってきた。この考えを解釈の前提とする限り、図相から出発してその意味内容の読解を行おうとする松本論文が、同経を典拠から除外した結論に到達するのは、当然の成り行きである。かつて岩上智量氏⁽²⁸⁾によって行われた如く、右の色界二十一天説を強引に図相にあてはめようとする、大仏蓮弁の上三層の何も描かれない層の中に色界が含まれていると考へざるを得なくなってしまう、図様にそぐわないきわめて不自然な結論が導き出されるからである。さらに二月堂光背に至っては、完全に解釈不能の状態に陥るといえるだろう。

しかしながら筆者は、「經文に列挙される天の名称の数」と「図化された天界の階層数」を、単純に同一視してはならないと考へる。この問題に関して注目されるのは、中国華嚴宗の代表的な論著の一つである法藏『華嚴經探玄記』巻七の、以下の文言である。

(前略) 前(四十四の人天衆)の中の先の十五は欲界の人と天の八部等、後の二十九は、色界の天等なり。⁽²⁹⁾然れども余処に四禪の中に於いて各おの三天有りと説くに、此れ各おの四ある者は、皆一は此れ総にして、余の三は是れ別なるが故也。初禪中の梵眷属天、二禪中の光天、三禪中の浄天、四禪の密身天を謂う。此の各おの是れ総なるが故に同じからざる也。又た四禪中の少密身は、余処にては説きて福愛天と名け、無量密身は、是れ福生天と称す。密果は是れ果宝天にして、亦た広果と名く。第四禪天は身行を断じ、出入息無きを以ての故に、俱に密と名くる也。次に五浄居天あり。後に更に百万億種種天と云う者は、応に是れ無色界天なるべし。既にして名を顕はさず。或いは一切に通

ずる也(T 35・236c)。

この文言は、前出の『六十華嚴』巻十三の、色界二十一天が列挙された箇所⁽³⁰⁾に注釈を施した部分であり、ここで法藏は『六十華嚴』巻十三の色界二十一天のうち、初禪・二禪・三禪・四禪に属する十六天の各禪のうち一つを「総」として除外し、実質十二天とみなすべきであるとの説を述べている。そしてこれに五浄居天を加えて、最終的に二十一天を十七天に再編成して解釈していることになり、その数は図像化されている十八層にぐっと近くなる。この説はかつて岩上氏によって言及されたことがあるが、図像解釈には適用されず、その後中国の華嚴教学の理解が奈良朝では行われなかったという仏教史の通説に従って、忘れ去られてきたように思われる。しかしながら筆者はこの法藏の解釈は、両図の色界図像を考へる上で、やはり非常に重要な意義をもつものと思う。ただしこれだけでは、大仏蓮弁・二月堂光背の色界の階層数に一つ足りない。そこで問題となるのが、同書巻二の以下の文言である。

摩醯首羅なる者は、智論に依らば此れ大自在天と云う。八臂三眼有り、大白牛に騎し、大千界の雨滂の数を知ら。大千界中に於いて最も極めて自在にして更に過ぐるもの無きを以ての故に、名を立つる也。又た智論第一(九の誤り)に云く、「第四禪に八種有り。五種は是れ阿那含の住處にして、是れ浄居なり。三種は是れ凡聖共に居る。八処を過ぎて、十住の菩薩の住處有り、亦た浄居と名け、大自在天王と号す」と。此れに由りて当に知るべし。浄居の名に四種有り。一は報の純淨に約するもの、此れ凡聖に通ず。二は徳の過凡に約するもの、此れ唯だ那含等のみなり。三は因に約するものにして、十住の菩薩有りと云うが如し。十住の菩薩は即ち是れ十地なり。十地の中には是れ第十地の撰

〔報果〕也。四は果に約するものにして、此の中に三乗中の報身の淨土等有りと謂う。故に此の名を立つる也。又た智論に准ずれば、八天の外に更に別に十住の菩薩の天、有る也 (T 35・136 b)。

この引用文は『六十華嚴』卷一・世間淨眼品の会衆に登場する「摩醯首羅天」(T 9・397 a)に注した箇所である。右の引用文において法藏は、『大智度論』卷九の説を大々的に引用して説明を加えている。同論によると色界第四禪には八種の天があるといい、このうち下層の三種においては凡聖が共存し、上の五種には聖者たる阿那含のみが住しており、後者を淨居天と呼んでいる。いわゆる四沙門果は預流果・一來果・不還果・阿羅漢果をさすが、この「阿那含」とはもう二度と人間界に戻つてこない者、すなわち不還果を証した者に他ならない。さらにこの八処を過ぎたところに、これまた淨居の名で呼ばれ、自在天王と号する、十地の菩薩の住処があるという。仮に法藏が『六十華嚴』卷十三所説の色界二十一天を實質十七天とみなす自身の理解に加え、『智度論』の説を取り入れて、そのさらに上に「十地菩薩の住処」たる摩醯首羅天(『智度論』の呼称では自在天)が位置していると考えていたことを立証できるならば、二月堂光背及び大仏蓮弁の色界の図像が、法藏と同様の理解に沿って構成されている―すなわち唐の華嚴学の説に直結する説が奈良朝でも採用されていた―という結論に、一気に到達することができる。

しかしながら『探玄記』が『華嚴經』を絶対視し、その他の諸經論の説を低く位置づける著作ゆえ当然のことなのかも知れないが、この文言では先にみた實質十七天で構成されるとする色界諸天と摩醯首羅天の關係は明示されておらず、「八天の外に更に別に十住の菩薩の天有り」とする『智度論』の説は、あくまで異説として引用

するのみにとどめる、といった書きぶりである。また『六十華嚴』卷一には「摩醯首羅天等の無量の淨居天」という記載(T 9・397 a)。この經文に対する注釈が右の『探玄記』卷二の引用文があり、同卷二十七・十地品には「是名菩薩摩訶薩第十法雲地。菩薩住是地、多作摩醯首羅天王」(同 574 c)という記載があるのだが、摩醯首羅天が「十地の菩薩が多くこの天になる」として經文で特別視されているにも関わらず、法藏は『探玄記』卷九における『十地經論』の「摩醯首羅智処」の語を釈した箇所で、

摩醯とは此に大と云い、首羅とは此に自在と云う。智処に四義有り。(略)二には此処に五那含天あり、是れ聖人の所生の処なり。聖人は智に勝るが故に智処と云う (T 35・284 a)。

と述べており、摩醯首羅天を五那含天すなわち五淨居天の中に含めて考え、独立した一天と認める『智度論』の説を採っていないことが確認できる。さらに中国華嚴宗第二祖智儼、及び第四祖澄観の色界の内訳についての解釈を参照しても、前者は『華嚴經』の文言をそのまま挙げるだけで、法藏にみられたような色界諸天を十七天に要約する考えはみられず、後者も実質的に法藏と同じ考えを述べたのみである。したがって中国の華嚴学の理解からは、自在天³²摩醯首羅天を色界中の一階層と認めるといふ発想は出てこないと考えざるを得ないのである。

そこで次にいささか唐突の感を与えるかも知れないが、玄奘訳『瑜伽師地論』卷四の、以下の記載に目を向けたい。

復次色界有十八処。謂梵衆天、梵前益天、大梵天、此三、由軟中上品熏修初靜慮故。少光天、無量光天、極淨光天、此三、由軟・中・上品熏修第二靜慮故。少淨天、無量淨天、遍淨天、此三、由軟・中・上品

熏修第三静慮故。無雲天、福生天、広果天、此三、由軟中上品熏修第四静慮故。無想天、即広果撰、無別処所。復有諸聖住止不共五淨宮地。謂無煩、無熱、善現、善見、及色究竟、由軟・中・上・上勝・上極品熏修第四静慮故。復有超過淨宮大自在住処、有十地菩薩。由熏修第十地故、得生其中（T 30・295 a）。

この説は十地の菩薩の住処たる大自在天（大自在住処）が、五淨居天の上に位置するという点では『智度論』の説と同じであり、これを除いた残り十七天は漢訳名称の違いを無視すれば、『華嚴經』の二十一天を十七に要約する法蔵の説とも同じなのだが、ともあれかかる記載が、法蔵が論難の対象とした法相教学において最も重視された論書の一つである『瑜伽論』にみえる点は、大いに注目してよからう。右の引用文の末尾の文言に関して、慈恩大師基はその著『大乘法苑義林章』巻七において、以下のような説明を加えている。瑜伽の第四に云く、復た淨居を超過せる大自在の住処有りて、十地の菩薩有り。極めて第十地を熏修するに由るが故に其の中に生ずることを得と。即ち華嚴に云く、妙淨土有り。三界を出過す。第十地の菩薩を淨と。即ち華嚴に云く、妙淨土有り。三界を出過す。第十地の菩薩其の中に生ずべしと。亦即ち十地に云はく、現報利益位を受くるが故に。後報利益摩醯首羅地処に生ずるが故に。梵に摩醯首羅と云う。即ち瑜伽に云う所の大自在なり。第十地の菩薩なり。第十地の菩薩將に成仏せんとする時、色究竟の上に行き、大宝蓮華に坐し、正覚を成ずるが故に、此の土を感得す。既に成仏し已れば、土便ち無辺なり。便ち別処無し（T 45・370 a）。

ここでは『華嚴經』及び『十地經論』の関連箇所にも言及を行つた上で、色究竟天のさらに上において十地の菩薩が成仏するとの説――すなわちここに仏の他受用土＝報土が実在するとの説――が述べら

れている。

しかしながらこの「色頂における成仏」という説に関して、法蔵は『華嚴五教章』（『華嚴一乗教義分齊章』）巻三において、それを「始教の説」に過ぎないとして厳しい批判を加える。

其の釈迦佛の随他受用の実報の淨土は、或いは摩醯首羅天に在り、化身は百億の閻浮提に充滿す、是れ所化の分齊なりと説くことあり。梵網經及び対法輪等に説くが如し。当に知るべし。此れは始教に約して以て説く（略）。下もに随つて説かざるを以ての故に、娑婆は唯だ是れ化なることを顯さんが為の故に、是の故に當に知るべし、色頂の身も亦た実報にあらず（T 45・497 c）498 a）。

右に掲げた基と法蔵の説の相違は、摩醯首羅天（及びそこにおける成仏）をいかに位置づけるかという問題が、法相教学・華嚴教学双方の根本的な立脚点に関わる争点の一つであったということをも物語っているように思われる。したがってこの問題に関しては、中国のみならず新羅及び奈良朝の仏教界においても、当然応分の議論がなされたものと推測してよからう。

その点はひとまずおくとして、法蔵が論難の対象とした法相教学が設定する、大自在天（摩醯首羅天）を含めた十八という色界諸天の数が、大仏蓮弁及び二月堂光背の色界の階層数に一致するという事実を改めて注目すると、両図が興福寺を拠点に展開した法相系の佛像の系譜を引き、それを華嚴を奉ずる者たちが追認した圖像なのではないかという意見も、当然出てくること予想される。ここで想起されるのは、前章末尾で言及した道慈が興福寺に止住し、天平六年（七三四）完成の西金堂造営を主導した（彼は『最勝王經』の将来者とも目される）⁽³⁵⁾可能性が高いこと、及び天平七年に唐より帰国した法

相系の玄昉（？―七四六）が千手観音を含む変化観音信仰の普及に重大な役割を果たすとともに、東大寺前身寺院においてもきわめて重要な役割を担ったと推定されることである⁽³⁶⁾。また二月堂光背の前に立っていた大観音は十一面観音とみられ、玄奘による『十一面神呪心経』の訳出、法相宗第二祖の慧沼による同経の義疏の撰述、という中国における流れも、この見方に有利に作用しよう⁽³⁷⁾。

けれども大仏蓮弁の場合、仮にその色界図像が先行して存在した法相系の唐本図像に基づいていたとみなしても、天平感宝元年（七四九）閏五月二〇日の聖武天皇の詔勅⁽³⁸⁾にみえる、「花嚴経を本とする」という宣言に象徴される、同経を別格視する風潮の中で、天皇や東大寺の僧たちが主体的にそれを承認したことを証明できるだけの根拠を示さない限り、右の解釈が説得力をもたないことはいうまでもない。また二月堂光背の造立が、玄昉が仏教界を主導した時期から少なくとも二十年は経過しているとみられることも無視できない。両図の制作年代は別途考察を要するが、通説⁽³⁹⁾に従えば二月堂光背の方が若干新しいということになる。その点については筆者も特に異論はなく、二月堂光背における色界図像は、やはり大仏蓮弁の基礎となった説を前提にしていると考える方がはるかに理に適っている。さらに前稿において示したとおり、二月堂光背表面の「千手観音五十二仏図」は、『六十華嚴』入法界品の補訳以降に行われた、法蔵の『探玄記』にみられるような「入法界品」解釈に基づいて成立した図像である蓋然性が最も高いと考えられるのであり、これも仮に本図のプロトタイプといえるような法相系の図像が存在したとしても、仏の数が五十二に設定されるに至った背景としては、やはり『華嚴経』別格視の風潮を想定するのが隠当であろう。

以上述べたところから、中国の華嚴教学・法相教学における色界の構成に対する解釈をそのまま両図の色界図像にあてはめようとする、ともに大きな難題に直面することが明らかとなったと思われるが、筆者はこのほど、この問題を解く鍵となる表現を、二月堂光背の図像中に見出すことができた。同光背の色界十八層のうち、上の六層に配された菩薩像には全て化仏がないのに対し、下の十二層に欲界中の空居の四天を加えた計十六層の菩薩の宝冠には、例外と目される四体を除き、ことごとく化仏が表現されている⁽⁴⁰⁾。この化仏の有無の問題は従来看過され、また大仏蓮弁にはみられない表現だが、そこには化仏をもつ菩薩のいる層と、もたない菩薩のいる層の間に明確な一線が引かれ、決定的な相違が存在するという考えが、当然反映されているとみなされる。

そうであるならば、上の六層の菩薩が化仏をもたないことが「浄居天プラス一天」の標識となっていることは、これまでみてきた色界の構成に関する諸説から判断して、ほぼ疑いを容れない。そしてプラスされうる一天が、(a)十地の菩薩の住処たる摩醯首羅天、大自在天。か、(b)『瑜伽論』その他多数の経論に言及のある無想天。のいずれかに絞られることも、明白であると思われる。後者の無想天は『華嚴経』所説の色界諸天中にみえないため、智儼・法蔵・澄観の三者とも色界諸天に含めていない。一方法相宗の側でも、先に引いた『瑜伽論』の文言において「無想天は広果天に含まれるため、別に所処なし」と明言されていることから、実質的には一天（より正確には「一処」と数えられていない。しかしながらこの無想天は、色界諸天の中でも際だって特殊な扱いをうける存在である。初唐の仏教類書である道世撰『法苑珠林』卷二には、『阿毘達磨大毘

婆沙論』に拠って色界十八天が列挙されているが(T 53・282 b) c)、無想天は広果天(『六十華嚴』での名称は密果天)と五淨居天の間に登場し、原注で広果天と「同階別処」である旨記される。道世はこの十八天(大自在天・摩醯首羅天は含まれない)のうち五淨居天を「唯だ聖のみ住す」「唯だ那含羅漢のみ住する所也」とする一方、無想天と大梵天を「唯だ凡のみ住す」として、淨居天の直前に挙げられる無想天については「唯だ是れ外道のみ住す」と述べて、凡聖が共に住む他の諸天と区別⁽⁴¹⁾している。すなわち(b)説が成立するとすれば、両図の色界図像の成立背景に、『華嚴經』所説の色界二十一天に含まれない無想天をあえて図化する必要があるという認識が存し、かつ図化にあたってはその特殊性に鑑みて広果天とは別に一階層が設けられ、この場合に限って一処に一階層を配当するという原則が破られている可能性が生ずるということになる。

この(a)(b)二説のいずれを採るかで、二月堂光背の図像中で特別視されている上六層の意味づけは、かなり異なったものになるであろう。まず(a)を採った場合、菩薩形が化仏をもたないことが、この六層が聖境としての淨居天であることを示す標識となつていると考えられ、十地の菩薩の住処が含まれていることから、高い境地にある者は化仏を要しない、という意味づけ(したがって下層の諸菩薩の化仏は、観音が頭上にいただくものとは性格が異なるということになる)がなされていたと推測されよう。これに対して(b)を採った場合、上五層は外道の住む無想天と一括りにされることとなり、化仏がないことが禪定のレベルで高い境地にあることを示す一方で、(小乗の)聖者及び外道は仏の力を借りることがない、仏の救いが及びにくい、或いは仏となるための必要条件を備えていないといっ

た点において下層の諸菩薩より劣っているという意味内容を含んでいる可能性をも、想定する必要が生じてこよう。

そこで大きな問題となってくるのが、先にも若干ふれた十地の菩薩と不可分の関係にある摩醯首羅天ないし摩醯首羅智処の両図構想時における位置づけ、及び両図の最上部に位置する仏菩薩図と色界図像ないし図像全体との関係である。筆者はその最大の焦点が、大仏蓮台及び蓮弁線刻図の構想の根本的な所依經典となつた『華嚴經』と『梵網經』(ほかならぬ摩醯首羅天宮を説処とする)の相関関係を、奈良朝の仏教界がいかん認識していたか、という問題に存すると考える。この問題は次節で改めて取り上げるが、以上の考察から確実にいえるのは、①両図の色界図像の内訳が、基本となる色界十七天に特殊な一天として摩醯首羅天または無想天のいずれかを加えたものであるという、二つの可能性に限定できること。②両図における色界の図像構成の根拠を直接中国の華嚴教學の説に求めることはできないが、『華嚴經』所説の二十一天を十七天に再編成する法蔵の説(その中に摩醯首羅天・無想天は含まれない。またこの説は同經の色界二十一天説が、實質的に『俱舍論』⁽⁴²⁾などの説と同一であるという考えを表明したものに他ならない)に鑑みれば、かかる理解が図像構想のベースに存在した可能性は十分にあり、少なくとも構想にあたって『華嚴經』の説が無視されたなどは決していえないこと。の二点である。さて、両図の天界図像において、欲界の空居四天と色界十八天の合計二十二天が表現されていることは以上の考察から確定的だが、先にも述べたように、大仏蓮弁にはこの二十二段と最上部に大きく描かれる仏菩薩図の間に、何も描かれない三層が存在する。またこの三層は二月堂光背には存在しない。この図像は一体何を意味する

ものなのだろうか。まず改めて前掲の松本伸之氏の説を確認しておくとして、同説では大仏蓮弁の何も表現されない三層に、最上部の仏菩薩図を加えて計四層が表現されているとみなし、これを無色界四天と考える。右の解釈に対しては近年吉村怜氏によって疑義が提出されたが、氏の批判は甚だ説得力に富むので、以下に引用する。

松本説は大胆な仮説で、二十五段の天界をさらに上段の釈迦説法図にまで一天をプラスし二十六天だとする。つまり松本説は、無色界の頂座の最高処は欲界の頂、他化自在天で、『梵網経』は色界の頂、摩醯首羅天で説かれたことになっており、無色界の頂で説法したという例はない。こうした問題は所依の經典を示さぬ限り主張できない部類に属すると思われる。また何も描かれないから無色界だとした根本定義とも矛盾することになるであろう（吉村一九九九・59頁）。

松本説では最上部の中尊如来像を「『梵網経』の千葉の千釈迦であり、かつ三千大千世界を統べる釈迦」とみなす解釈が示されている。この解釈自体は筆者も正しいと考えるが、吉村氏の指摘どおり無色界頂で釈迦が説法するという例はなく、この最上部を無色界に属するとする見解は、やはり否定せざるを得ないであろう。では中間の三層をどのように考えればよいであろうか。

はじめにこの三層に「形ある存在が表現されていない」点を重視して、これが無色界に相当する可能性があるか否かを改めて検討してみた。先に『六十華嚴』卷十三に列挙される二十一の色界諸天を十七天に要約する法蔵の解釈をみたが、これに類する、無色界の四天ないし四処（空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処）を三天（三処）に約して説明するというような理解は、諸経論にも諸注釈

書にも管見の限り、全く見当たらない。その一方で例えば『俱舍論』卷八⁽⁴³⁾には、この四処の名称を列挙しながらも、「無色界の中にはすべて処あることなく、色法なきを以て方処あることなし」「此の四は処に上下有るに由るに非ず」といった説明がある。この説明に素直に従えば、「無色界の四天（四処）は、界線を以て区切られる空間として図像化すること自体ができない」ということになるのではなからうか。また唐代の仏教界における無色界諸天に対する言及を一瞥すれば、その扱いは総じて小さく、かつ低い地位（大乘仏教における価値体系においては）が与えられていたとみなされる。例えば基⁽⁴⁴⁾は、『梵網経』の会衆に無色界の諸天が含まれていないことに注目し、その教えが三界五趣の衆生から無色界天のみを除いた二界五趣のみに及ぶ（無色界諸天は教えを聞くことができないとする）とし、法蔵⁽⁴⁵⁾も先に挙げた『探玄記』の『六十華嚴』卷十三の注釈箇所、会衆の中に「無色界の百万億の諸天」が含まれていることを示す一方で、「菩薩は無色天に生ぜず」「無色天は教えを聞くことができない」と明言している。また先に引いた『探玄記』⁽⁴⁶⁾の、『十地経論』の「摩醯首羅智処」の語を釈した箇所でも、法蔵はこれを「世間の中の最高の勝処」と述べており、無色界についての言及を行わない。これら諸点を総合すれば、大仏蓮弁線刻図の色界諸天の上に位置すること三層を無色界に比定する立場にとって、不利な材料ばかりが目立つことは明白であり、したがって同図には無色界は描かれていないと考えるのが、やはり穏当な判断であると思われる。このことは二月堂光背の世界図において、明らかに無色界が表現されていないという事実ともよく合致する。ただし両図における無色界省略の真の理由を特定するには、なお検討すべき問題⁽⁴⁷⁾（図化が不可能である）との

考えると、「図化が不要である」との考えは、厳密に分けて扱う必要があるが少なくないため、現時点では保留としておく。

かくして大仏蓮弁の何も描かれない三層の意味を改めて考える必要が生ずるが、この点に関連して、前出吉村氏によるきわめて重要な指摘がある。氏は蓮弁の界線で仕切られる階層の総数が二十五層であることに注目し、「この二十五段の平行線は空居二十五天（欲界の空居四天と『六十華嚴』卷十三による色界二十一天。筆者注）を示しているが、同時に、仏の放光の表現ではないか」との見解を述べておられる（吉村一九九九・61頁）。この見解のうち前半部分が成立しえないことは、本節で先に行った検討から明らかだが、こと後半部分に関しては、まことに斬新な卓見であると考ええる。氏は『六十華嚴』卷五・如来光明覚品に説かれる、仏が足裏の相輪から放つ光明を二十五重のものと解する、智儼の『搜玄記』ならびに法蔵の『探玄記』の説明を挙げて、これがこの図像に対応しているとする。この二十五重の光明は、第一重の光が三千大千世界を照らし、それがどんどん拡張されて最終的に最後の第二十五重が「虚空法界に等しい数の一切の世界」を照らすというもので、同氏も指摘するとおり、経文の記載を厳密に適用すれば、欲界・色界の諸天は第一重の光の照らす範囲の中にすでに含まれているということになり、大仏蓮弁の図像と対応しない。しかしながら本図における最上部の如来と二十五重の階層の位置関係は、如来の足裏から放たれる光明が下方の世界を照らすという話によく一致しており、本図において無限の広がりをもつ二十五重の光明が、層状に表現された天界図像と重ね合わせることで象徴的に視覚化されていると考えれば、この角度からの図像解釈が成立する蓋然性は、きわめて高いと思われる。

以上を総合すれば、大仏蓮弁においては、天界の階層の実数よりも二十五重の光明表現を優先した図像構成が行われた結果、空白の三層が生じたことになるのであり、これが今のところ、最も整合的に図相を解釈できる見解であるといえるだろう。なお吉村氏は、二月堂光背においても、この二十五重の光明表現が意図されているとみなす。つまり二十二層の天界に上の仏菩薩がいる三層を加え、計二十五重の光明が表現されていると考える訳だが、筆者はこの可能性も十分に存在すると判断する。大仏蓮弁の場合、最上段の仏が光明を放つ主体として描かれているとみなせば、仏菩薩図を二十五重の放光と分けて考えることができる。一方二月堂光背では上部の仏菩薩の居る場所が二十五重の光明の中に含まれるということになるが、本品が光背である以上、当然舟形の全体が大観音像もしくは表面中央の千手観音が放つ光明を表現しているともみなされる点に鑑みても、三層の仏菩薩図を二十五重の光明の中に含めて考えてよいであろう。そうであるならば本光背の千手観音五十二仏図と『華嚴経』ないし華嚴教学との関連性を認める、前稿で述べた私見の妥当性はさらに補強されることになる。

(2) 色界図像と最上段の仏菩薩図

ところで大仏の蓮台の構成および蓮弁の図相の解釈をめぐる研究史においては、周知のとおりその典拠が『華嚴経』であるか『梵網経』であるかという問題が、大仏が華嚴教主であるか梵網教主であるかという問題や、仏体と台座の鑄造の先後関係の問題ともからんで、最大の論点になってきた（研究史の詳細は吉村一九九九参照）。こ

ここで深入りする余裕はないが、少なくとも『梵網經』が重要な役割を果たしていたことは確実である。同經所説の蓮華台藏世界は、『華嚴經』所説の蓮華藏世界に比して著しく単純である分、視覚的なイメージを描きやすく、造形化が容易であったと推測され、また「盧舎那仏の坐す千葉の蓮華の蓮弁の一枚一枚が一世界であり、そこに盧舎那仏の化身である千の釈迦があらわれ、各世界には百億の須弥山、百億の日月、百億の四天下、百億の南閻浮提があつて、百億の菩薩釈迦（千の釈迦の化身）がいる」というその説は、台座の構成及び蓮弁の図相に非常によく対応する（この百億は図像では七、また千は二十八という数に要約されている）。また松本氏も指摘するとおり、最上段の仏の頭上から出た雲気の上に乗る供養相の化仏の表現も、同經の所説が前提になっていると考えられよう（松本一九八六・57頁⁽⁵⁰⁾）。しかしながらその一方で、先にみた二十五重の放光や、最下部の大蓮華と香水海の表現は『華嚴經』に対応するものであり、図像の成立にあたっては、やはり両經の説が折衷されていると考えるべきであろう。

前節で大仏蓮弁及び二月堂光背の色界図像が、中国の華嚴教學の説を直接継承したものとは考え難いことを述べたが、法藏の説が『華嚴經』の蓮華藏世界と『梵網經』の蓮華台藏世界を厳密に区別するものであったのに対し、新羅の元暁（六一七―六八六）においては両者を区別せず、これを一体化させた解釈が行われており、かかる解釈が奈良朝の華嚴學者に大きな影響を与え、東大寺大仏の構想にも反映されている可能性が高いことが、以前から指摘⁽⁵²⁾されている。また吉津宜英氏⁽⁵³⁾は、奈良朝の華嚴學が「元暁・法藏融合形態」をとっていたと推定しておられる。氏の説を要約すると、元暁の思想が

『華嚴經』を一乘滿教としつつも、唯識三乘をも許容し、全面的な会通を図ろうとする姿勢を取るものであつて、これは法藏によつて厳しく批判されたが、後続する新羅の太賢らの著作においては両師を融合した思想形態が認められ、日本から新羅に留学し、帰国後大安寺にいたとみられる審詳が良弁（六八九―七七三）の要請によつて天平十二年（七四〇）十月八日に金鍾寺で『華嚴經』を初講（『東大寺要録』卷五所引「東大寺華嚴別供縁起」）した際の内容も、同様の形態をとっていた可能性が大きい、ということになる。そうであるならば、前節で述べた両図の色界図像が中国の華嚴學の説と完全には一致しないという事実についても、奈良朝の華嚴學ないしそれと密接に関わる新羅の祖師の説と、法藏の教學の間に温度差があつたことを反映していると考えの方がよいのではないか。

そこで改めて両図の色界図像を解説する上で鍵となる摩醯首羅天の扱いに注目すべく、新羅の仏教者の著作にあたってみると、まず奈良朝の仏教界に大きな影響を与えたとされる元暁の場合、その『起信論疏』に色頂成仏に関する詳細な言及があるが、こと摩醯首羅天の位置に関しては、色究竟天と摩醯首羅天を分け、空間に占める位置関係において後者が前者の上にあるとする『智度論』『瑜伽論』の説が引用されておらず、摩醯首羅智処が色究竟天に含まれるという認識があつたことが明白⁽⁵⁴⁾であると思われる。一方唯識學の大家としての顔をもつ太賢の『大乘起信論内義略探記』の場合は、摩醯首羅智処における成仏に関して、以下のような記述がある。

若依始教、是実報身。故瑜伽第四云。復有超過淨居大自在住処、有十地菩薩。由極熏修第十地故、得生其中。即華嚴云、有妙淨土、出過三界、第十地菩薩当生其中。又十地論云、現報利益、受位故、後報利

益、摩醯首羅智処生故也。等覺菩薩將成仏時、往色究竟天上、坐大宝蓮華、成正覺故。既成仏已、上便無辺、更無別処（T 44・421 a～b）。

この箇所は先にみた基の『大乘法苑義林章』の文言をそのまま引用したものだが、太賢は法蔵と同じく、やはりこの説を「始教の説」としており、法蔵の『探玄記』に『智度論』の説が引かれているのと同様に、五浄居天の上にさらに「大自在住処」をおく『瑜伽論』の説が重視されていることは確かなもの、これを一天とする解釈は述べられていない。つまり新羅の祖師たちの著書からも、右に見た限りでは、二月堂光背及び大仏蓮弁の二十二段の天界の最上層を、即座に摩醯首羅天とみなすことを可能にするような解釈は導き出せないのである。

また大仏蓮弁最上部に関しては、これを摩醯首羅天宮（『梵網經』の説処）で説法する釈迦の姿を表現したものであるという説が、古くから存在する。先にみた『華嚴經』の蓮華蔵世界と『梵網經』の蓮華台蔵世界を一体化させた元暁の説や、この図像中の仏の頭部から出る化仏の表現が『梵網經』の文言に一致する点などに鑑みれば、少なくともこの最上部における仏の図像化に際して、摩醯首羅天宮で説法する釈迦の姿が意識されていた蓋然性は、やはりきわめて高いと思われる。そうであるならば、単に空間に占める位置関係において摩醯首羅天を特別視するという考えのみならず、摩醯首羅天が仏の居場所であるという点、すなわちその境地において特別視されるべき場所であるという考えが、この最上層の仏菩薩図に反映されている可能性も、当然検討する必要があるであろう。摩醯首羅天を仏の報土とする説が図像といかなる関係にあったかという問題にはより深い検討を加える必要があるものの、同じことは二月堂光背の色

界図像とその上の仏菩薩図の関係についてもいえるように思われる。

そこで二月堂光背の色界図像の上六層においてみられる、化仏の有無の意味の問題に再度注目したい。前節に挙げた二つの可能性のうち、（a）説を採れば二十二層の色界の最上層は摩醯首羅天となり、（b）説を採ればこれが色究竟天（『六十華嚴』の呼称では阿迦尼吒天）となる。まず（a）説の場合、最上層の釈迦仏の居場所として表現されているとみられる摩醯首羅天が、色界図像中の一層にも重複して表現されているという奇妙な現象が生じていることになる。また二月堂光背では、仮に摩醯首羅天の層が色界中の最上段に描かれていたとみなしても、それは下の五層の浄居天と基本的に同一の図像を以て描かれているのであり、「色界中の最上層」としての表現以上の、積極的な意味づけはなされていないかのようにみえる。さらに『華嚴經』の教説が造立背景の根本に存し、中国の法相教学の説がそのまま採用されているとは考えがたい大仏の場合も、蓮弁線刻図の色界最上層と仏菩薩図の間には、両者の隔たりを象徴するかなのような何も描かれない三層があるのであって、色界最上層は特別視されていないように見受けられる。以上諸点がいずれも（a）説にとって非常に不利な要素であることは明らかであろう。少なくとも同説が成立するためには、その条件として、『摩醯首羅天を色界最上天と認めること』と、『摩醯首羅天が十地の菩薩が成仏する場所すなわち報土であるという意味において別格視されること』が別次元に属する事柄と考えられた、あるいは「摩醯首羅智処は色界中の独立した一天ではないが、『智度論』『瑜伽論』ないし法相教学の説、あるいは『華嚴經』の文言を尊重して、図化にあたっては独立した一階層として表現し、かつそれを『単なる色界の一階層』ない

し『成仏を遂げる以前の、十地の菩薩の居場所』としての表現にと
ども、仏の居場所とは分けて扱おう」といった、きわめて複雑な理解
が存在し、かつそれが図像構想に直接的な影響を与えたことを証明
せねばならないと思われる。

一方、(b)説を採った場合はどうかだろうか。ここでまず注目した
いは『梵網經』に三度みえる「十八梵天、六欲天子」という文言
(T 24・1004 a、b、1008 b)である。この文言は大仏蓮弁(及び二月堂光
背)の色界図像の解釈にあたって、古来『梵網經』が「色界十八天説
をとっている」ことを示すものとして重視されてきたが、同經には
会衆の名称を列挙する中でこの言葉が登場するのみで、色界の構成
の内訳に関する文言はない。しかしながら太賢『梵網經古述記』は、
この「十八梵天」の語を釈して、

十八梵者、色界衆也。謂三靜慮各有三天、第四有九故。無想初後許有
心故(T 40・702 c)。

という。つまり太賢はこの「十八梵天」の語を、摩醯首羅天では
なく無想天を含めた色界諸天の総称と考えていたことが判明するの
であり、その背後に前出の法藏の説にみられた、『華嚴經』の色界二
十一天を實質十七天に要約する理解が存在したであろうことも、容
易に推測できる。先にふれた太賢の教学史上における位置づけに鑑
みれば、この理解は当時の新羅及び奈良朝に共通するものであつた
と思われるのであり、当時の教学では、従来の研究(例えば松本論
文)が「色界十八天説を採る経論」として一括りにしていた『梵網
經』、『智度論』、『瑜伽論』の三者の色界説が、「十八」という見かけ
上の総数は同じだが、その内訳に関しては異質のもの(後二者は各自
在天・摩醯首羅天を一天と数える)として認識されていた蓋然性が、

著しく高いことを物語っている。

大仏蓮弁線刻図において『梵網經』が根本的な所依經典の一つと
して重視されていたことは先にみたとおりであり、この点に鑑みれ
ば、「無想天は独立した一処をもたないが、『梵網經』の会衆である
十八梵天に含まれる点、及び外道が涅槃処とするというその特異な
性格に配慮して、図化にあたっては独立した一層として表現され
た」という、(a)説を採った場合に比べてはるかに分かり易い説明
を与えることができる。したがって筆者は、(a)(b)両説を天秤
にかけて場合、(b)説が成立する可能性の方が圧倒的に大きいと判
断したい。

ここで考慮せねばならないのは、「釈尊が口から無量の光明を放
ち、十八梵天・六欲天子を含む諸衆が仏の誦する大乘戒を聴聞し
た」という『梵網經』の文言と図像の関係である。先述したとおり
両図における光明表現は、当時の『華嚴經』解釈に基づく、仏の足
裏から放たれる二十五重の光明を強く意識していると考えられ、右
の『梵網經』の所説はこれと光の出所を異にするが、かかる経文の
端的な記載に鑑みれば、両図の色界図像が「菩薩戒の教えが(無想天
・淨居天を含む)色界十八天全てに及ぶ」ことを示すという側面を持
っている可能性も十分にある。ただしそのように考えた場合、二
月堂光背における色界諸天の化仏の有無は、「淨居天・無想天の六
天以外の諸天だけが菩薩戒を受けられる」という階級差別を示す標
識ではないということになる。同図において上の六天が特別視され、
それが化仏をもたないことよって示されていることの真の意味は、
化仏の意味自体⁽⁵⁸⁾についての検討もさることながら、奈良朝の仏教界
における淨居天及び無想天に対する理解・評価の実態を、大乘戒の

受容過程の全体像を視野に入れて解明する必要があり、今後の課題としたい。とはいえ両図の色界図像が、諸天が空間に占める位置の上下関係だけでなく、その境地における序列を特に重視する理解に基づいて成立していると考えられるならば、無想天が独立した一層として図化されていることと、「空間の上では色究竟天に含まれる等の摩醯首羅天宮」で説法する釈迦が、色界図像から突出した場所に表現されていること（この点に関しては、摩醯首羅天を一天と認める『智度論』『瑜伽論』の説に配慮した図像化が行われている可能性⁽⁶⁰⁾）を、ともに整合的に理解できるのである。

テキストの記載と図像固有の論理の間にしばしば生ずる開きもしくは矛盾をいかに説明するか、という問題は図像解釈につきものだが、ともあれ両図の最終的な成立背景としては、『華嚴経』を最上の經典とみなす風潮の中で、中国の華嚴学の説を尊重し、受容しつつも、図像構想にあたっては他の経論——特に『梵網経』——の説を考慮して、中国華嚴の説を弾力的に適用することができるような環境（あるいは諸宗兼学の風潮）を想定するのが、最も無理のない解釈であるように思われる。大仏造立に際して盧舎那仏に関する両経の所説が重ね合わされたことは間違いのないと思われるが、両図において無色界が省略されていることも、前節で挙げた基の『梵網経』解釈における同界に対する認識などに鑑みれば、この種の世界図の構想の基本に、仏菩薩の教化・救済の及ぶ範囲、あるいは光明の波及する範囲を明確に図化するという考え（「三界の構造を正確に図解する」という認識に基づいた場合と、食い違った図像を生むこともありうる）⁽⁵⁹⁾が、天界図像の成立に影響を与えたことに原因があるのかもしれない。少なくとも図像表現のレベルでは、『華嚴経』の色界二十一天説を実質

十七天とみなす法蔵の如き解釈に立った上で、「天界中の独立した一層として無想天を図化する」⁽⁶⁰⁾ことが、新羅ないしわが国の華嚴学者たちの間で容認されていたことが確実視されるのであり、両図の天界図像の内訳に関する長年の論争は、私見を以て終止符を打てる⁽⁶¹⁾と確信する。

以上が色界図像についての筆者の結論だが、両図の成立過程に関しては、最終的に八世紀中葉の東大寺で大仏及び二月堂本尊の造立が行われるに至るまでに、段階的に図相が成立した可能性（中国ないし韓国に原図があったとして、二月堂光背の如来像を五十二に設定すること、あるいは天界の階層数に微調整を加えるといった程度の改変は、教理的裏付けが与えられさえすれば、容易になしうるものと思われる）をも想定する必要があり、その時期と地域、教学的背景等の問題に対しては、さらなる探究が要求される。また以上検討してきた諸点のうち、特に摩醯首羅天及び色頂成仏に対する解釈は、単に両図の図像解釈及び仏教史上の位置づけを左右するのみならず、奈良朝の東大寺周辺においてみられる、以下のような重要な諸現象とも密接に関わっている。

(a) 金鍾寺（及び金鍾山房）の「金鍾」なる語が、『六十華嚴』十地品の、十地の菩薩が灌頂を受ける際の香水を入れる容器である「金鍾」に由来すること（T 9・572 b）。

(b) 法華堂の現本尊、不空縹索観音の三目八臂の像容が摩醯首羅天の姿と共通し、その点において『華嚴経』に説く十地の菩薩の姿（T 9・574 c）を連想させるものであること。

(c) 奈良朝の仏教界においては千手観音と不空縹索観音がしばしば一對の如く扱われ、両尊を盧舎那仏の脇侍としてまつる事例もあるが、

これが当時行われた変化観音信仰と『華嚴經』信仰が一体化した信仰形態（二月堂光背表面における『千手經』と「入法界品」の複合的図像はその典型である）に関わる可能性があること。⁽⁶²⁾

このうち（a）（b）の二点は東大寺及びその前身寺院、さらにそこで行われた観音信仰と『華嚴經』の十地思想の密接な関連性を物語る事実として、浅井和春氏⁽⁶³⁾が指摘されたものであり、（c）は古くから先学の注目⁽⁶⁴⁾を集めてきたものだが、いずれも東大寺前身寺院における教学が『華嚴經』を主柱としたものへと移行していく過程、その主導者が玄昉から良弁へと交代する過程、かかる動きと変化観音信仰の受容・展開の関係などを跡づけようとする際、⁽⁶⁵⁾きわめて重要な論点になる。これらは唐・新羅・日本の三国にまたがる仏教史・美術史上の大問題であるとともに、近年諸説乱立の様相を呈している、前身寺院以来の東大寺における尊像構成の教理的根拠、伽藍の整備過程と現存諸仏の造立過程・安置堂宇の相互関係などに関する議論にも、その解釈いかんで甚大な影響が及ぶことが予想される。これら諸点については東アジア全体の華嚴学の展開のみならず、他の学派における『華嚴經』『十地經論』『梵網經』解釈の問題などにも踏み込んでその位置づけを考える必要があるが、遺憾ながら筆者は現状ではその任にたえないため、問題提起を行うに留める。

ところでこれまで言及しなかったが、大仏蓮弁最上部の図像においては、釈迦仏は二十二体の菩薩によって圍繞されている。この菩薩群像が二十二尊で描かれている点に関しては、松本論文が非常に興味深い解釈を示している。同氏はこの表現の根拠を、釈尊の説法の際に居合わせた諸菩薩の代表として二十二の菩薩名を列挙する『大品般若經』の文言に対する、『大智度論』卷七の以下の注釈に求

める（松本一九八六・60頁）⁽⁶⁶⁾。

是の如き等の諸菩薩は、仏と共に王舎城耆闍崛山中に住す。問うて曰く、是の如く菩薩衆は多きも、何を以て独り二十二菩薩の名のみを説くか。答へて曰く、諸菩薩は無量千万億にして、説きて尽くすべからず。若し都て説けば、文字にては載すこと能はざる所なり（T 25・111 a）。

同論は、靈鷲山における説法に際して釈尊を圍繞した諸菩薩に関して、經文はなぜ二十二菩薩のみの名前を挙げているのかという問いに対して、諸菩薩は無数であり、その全てを挙げるのが不可能だからである、という答えを示しているが、大仏蓮弁最上部の菩薩の総数である二十二という数が、右の『智度論』の説と一致するという松本説は一見必然性が感じられず、これが偶然の一致にすぎないのではないかと考える向きも多いであろう。しかしながら二月堂光背及び大仏蓮弁の図像は、両者に共通するものとしては天界の階層数、二十五重の放光、七金山、四大洲など、前者に関するものは千手観音の手の本数、菩薩の衆数、三十四尊の眷属、五十二仏、十八地獄（次節参照）といった具合に、数合わせの問題にきわめて敏感な図像構成が行われていることが明白である。その点を考慮すれば、大仏蓮弁の画面中において非常に大きなウエイトを占めるこの菩薩群像の、数の意味を説明できる唯一の見解である松本説は、なお捨てがたい魅力をもっていると思われてならない。右の『智度論』の説の真意は、限られた二十二の菩薩の名を挙げつつも、この二十二が無数を含蓄している、という点に存する。二月堂光背表面の千手観音の脇侍菩薩として、『千手經』に「無央数の菩薩」の代表として列挙される十四の菩薩が表現されていることを想起するなら

ば、同様の原理に沿って、「諸菩薩は描ききれない。それゆえ代表的な二十二体が描かれているのみなのだが、その背後に無数の菩薩の存在を読みとりなさい」という意図のもとにこの図像が描かれたとしても、それは驚くに当たらないことのように思われるのである。

ここで重要なのは、松本氏も注目するとおり、この『智度論』の説に対して法蔵が『探玄記』巻二の中で論評を加えていることである。これは『六十華嚴』冒頭の会衆を列挙した箇所「與十仏世界微塵数等大菩薩等俱」として、その代表格として二十尊の菩薩の名が挙げられている箇所⁽⁶⁷⁾に注した部分である。

智論に云く、「問う、菩薩は甚だ多きも、何を以て列すること少なきか。答ふ、菩薩は無量にして説きて尽くすべからず。若し都てを列すれば、文字にては載し難し(中略)」と。解して云く、此れは娑婆世界に約して説く。華嚴の衆に就かば、文の如しと知るべし(T 35・133b)。

松本氏はこの文言について、他の仏典にみられない『智度論』特有の二十二菩薩説が『探玄記』に引用されること自体が、同説の重要性を裏付けるものであることを指摘する。しかしながら氏はその一方で法蔵が「『大智度論』所説を『娑婆世界』に約して説かれたものとして解し、『華嚴衆』については『華嚴経』の经文に即すべきだ」と説いているとして、「華嚴教義からする菩薩数はあくまでも『華嚴経』の经文、すなわち同経中随所に説く『微塵数』という衆数に従うべきだとし、『大智度論』の菩薩説をいわば一段と低位な説として位置づけている―ゆえに、蓮弁画の二十二菩薩像が、法蔵に代表されるいわゆる純粹華嚴教学の立場からでは、成立しがたい図相であることを示している」と述べる(松本一九八六・60頁)。たしかに中国の華嚴学の説と、この『智度論』の説は相容れないよう

にみえる。

けれども前節及び本節で検討した如く、色界図像の構想に、法蔵の説に修正を加えた(もしくは他の説との会通を図った)わが国ないし新羅の華嚴学の解釈が反映されている可能性があるならば、同様の現象がこの菩薩群像にみられるとしても不思議ではない。むしろ法蔵の著作に『智度論』のこの説が引用されていることを積極的に評価する方向で、考察を行うのが筋なのではないか、との印象をもつ。

松本説が成立するか否かは、結局のところこの『智度論』の文言を「娑婆世界に約して説く」とする法蔵の説の如き解釈を逆手にとって、蓮弁の一枚一枚を広義の娑婆世界と解し、「蓮弁上の、盧舎那仏の化身たる千の釈迦仏を圍繞する菩薩を描く際の数としては、むしろ二十二こそがふさわしい」といった考えが新羅・日本の華嚴学において存在したかどうか⁽⁶⁹⁾(法蔵の周辺で、図像表現のレベルでは容認された可能性も検討に値しよう)にかかっているように思われ、その検証が今後の課題となる⁽⁷⁰⁾。また最上部の仏菩薩図の位置づけにあたっては、前節で述べた、摩醯首羅天を十地の菩薩が成仏する場所とする説が、当時の仏教界でいかに認識されていたかという問題が深く関わってくることは明らかであり、本図の図像が『梵網経』『華嚴経』両経の説を折衷したものである点を考慮して、①前節で引いた『大乘法苑義林章』の文言中にもみえる、「仏の妙浄土が三界を超越する」という説が、図像の成立時においてどのように考えられているか(すなわち摩醯首羅天が三界中に含まれる場所と表象されていたのか、それを超えた場所と解されていたのかという問題)、②仏身論(盧舎那仏の化身たる千釈迦が報身としての属性を備えていると考えられていたかどうか)や行位説(特に十地とそれ以上の階位との関係についての解釈)と

図像の関係、などについても改めて考える必要がある。⁽⁷¹⁾ このためここではやや曖昧な説明ではあるが、最上段の仏はひとまず「盧舎那仏の化身たる千の釈迦にして、摩醯首羅天宮にあつて、三千大千世界を統べる釈迦」であるというに留めておきたい。

とはいえ本節での考察から、上段の二十二菩薩図を含めた大仏蓮弁の図相が、仮に松本氏のいうように「『大智度論』に基づいて成立した三千大千世界図」を基本にして（『梵網經』の説を加味して）成立したとしたものであったとしても、それは中国・新羅・日本にわたって展開した華嚴学、及びその中における『梵網經』解釈の展開というフィルターを経由したものの（結果的に『智度論』に対応する図像が残ったとしても、それは同論が図像の最終的な決定にあたって第一の仏典として用いられたことに由来するのではなく、『華嚴經』を最高の經典とみなす者たちの側が主体的に『智度論』の説を再解釈したことに基づいている）として理解しうる、という方向性は示すことができたと考ええる。

(3) 二月堂光背の地獄図及び須弥山図

では次に二月堂光背裏面の最下部に描かれた、現存作例としては本邦最古の地獄図（図10）の意味について考えてみたい。この地獄図は大仏蓮弁にはみられないもので、様々な責め苦を描写する後世の作例に比べ、火の山をならべて亡者や人骨を配しただけの至ってシンプルな図像だが、それがいかなる教説に基づいているかを解明した先行研究はない。

地獄に関する諸説の中で最も一般的に流布したものは、いわゆる八大地獄の説であろう。仮に『俱舍論』巻八に沿って各地獄の名称

を列挙するならば、「等活地獄、黒繩地獄、衆合地獄、号叫地獄、大叫地獄、炎熱地獄、大熱地獄、無間地獄」（T 29・41 a）となる。ただしこの名称には諸経論の間で異同があり、一例として『正法念処經』巻四の説を挙げるならば、「活地獄、黒繩地獄、合地獄、叫喚地獄、大叫喚地獄、焦熱地獄、大焦熱地獄、阿鼻地獄」（T 17・18 b）となる。その位置関係（異説はあるが、一般的なものを高田修氏の言葉⁽⁷²⁾を借りて説明すると、「これらの八大地獄はわれわれ人間の住む世界の地下深いところにあり、無間（阿鼻）地獄を最下として八地獄が層々相重なつて存し、その下方のものほど広いと説かれる」ということになる。

しかしながら二月堂光背の地獄図は十八の火の山で構成されており、八大地獄とは数が合わない。また人間界の真下にあるという点では、図像は右の説明によく一致するものの、八大地獄が垂直方向に並んでいるという位置関係においては、全く合わない。したがってこの八大地獄説は、本図像にみられる火の山の数と、直接的には関係しないと判断すべきであろう。そこで注目されるのが、八大地獄説とは系統を異にする、十八という数を基本単位として地獄を説明する一群の經典の存在であり、その中でも最も詳細な記述がみられる『觀仏三昧海經』巻五の説である。

阿鼻地獄、縦広正等八千由旬。七重鉄城、七層鉄網、下十八隔（隔、周匝七重、皆是刀林。七重城内復有劍林。下十八隔、隔八万四千重。於其四角有四大銅狗。（略）有十八獄卒、頭羅刹頭、口如夜叉（下略）（T 15・668 c）。

ここでは阿鼻地獄に十八隔があり、十八の獄卒がいるといい、後に続く小地獄の説明に至るまで、一貫して十八という数を単位にそ

の構成が述べられる。この「隔」(「隔」とするテキストもあるが、同義である) というのは三本脚の煮炊き用の調理器具のこととみなされ、中国には実際にこの形の調理器具を以て地獄の凶像を表現している事例がある。二月堂光背の地獄図は煮えたぎる釜ではなく火の山を以て表現され、また経文に詳細に説かれる獄卒や阿鼻城の描写もないが、基本的な構成という点では、まさしくこの説に対応しているといえる。ここで重要なのは、『観仏三昧海経』が阿鼻地獄のみについて長々と説明を行っているのに対し、より一般的な八大地獄説においては、阿鼻地獄は八つの地獄のうち、最下層に位置する場所であるという点である。つまり二月堂光背の地獄図の構想は、八大地獄説を念頭に置きつつも、最下層にして最悪の世界である阿鼻(無間)地獄のみをクローズアップして凶像化が行われ、凶様決定に際して阿鼻地獄に関する最も詳細な説明がみられる『観仏三昧海経』の説が採用された、という流れで行われた可能性が想定できるのである。すなわち本図では八大地獄のうち上の七つは省略されているということになるのであり、これは本図において餓鬼道や畜生道といった、六道世界の一部が省略されていることもよく対応する。

なお本図の解釈にあたって、唐・新羅・奈良朝では必ずしもメジャーな経典とはいえない存在であったと思われる『観仏三昧海経』を持ち出すことは脈絡がない、との印象をもたれる向きがあるかもしれないが、右の阿鼻地獄についての説は『経律異相』巻五十(T 53・262c以下)や『法苑珠林』巻七(同314c~315a)といった類書にも、八大地獄に関する記述に続けて大きく紙面を割いて取り上げられているのであり、直接各種経論を博搜せずとも、これらを参照すれば容易にこの説にたどりつくことができたと考えうる。つまり唐代も

しくは奈良朝の時点で、『観仏三昧海経』の説がよく知られたものであった可能性も、十分に想定できるのである。

ところで唐代の仏教界でしばしば経変の素材となるなど、非常に重視された『大方便仏報恩経』巻四には、この問題ならびに二月堂光背の全体構想を考える上で重要な示唆を与える、以下のような文言がある。

爾時世尊大衆圍繞、供養恭敬尊重讚歎。爾時如来熙怡微笑。從其面門放大光明。青黃赤白。名曰大悲、遠照十方。上至阿迦膩吒天、下至十八地獄、照提婆達多身。身諸苦痛即得安寧(T 3・142b)。

右の文言では、釈迦仏が放つ光明が上は阿迦膩吒天すなわち色究竟天、下は「十八地獄」に達して提婆達多の身を照らしたと述べられている。この提婆達多は未遂に終わったとはいえ釈尊の殺害を企てるなどして地獄に落ちた、極悪人の代名詞ともいえる者なのであって、この点を重視すれば中国において「十八地獄」なる言葉が最も罪深い者の落ちる「阿鼻(無間)地獄」の同義語とみなされていた可能性も考えられるであろう。これ一例のみを以て断定を行うことは控えたいが、もしそうであるなら二月堂光背の凶像の原図構想時に、『観仏三昧海経』の説が参照されることなく名称だけで地獄の図様が決定された可能性も考慮されるのであり、今後検討に値しよう。またこの光明が「大悲」と名付けられ、これが唐代に千手観音の異称として用いられることのあった「大悲観音」、及び千手観音信仰の中核に存する大悲心陀羅尼を連想させる点、さらに仏の光明が及ぶ範囲を説明する際に「色界の頂上から地獄まで」という表現を用い、これが本光背の凶像とびたり対応する点も興味深い。右の文言が直接的な影響を与えたとは到底考えられないものの、かかる理

解が当時の仏教界に共通する認識として、二月堂光背の圖像成立に際し、基本的な枠組を与えた可能性は、十分に想定してよからう。

これと関連して重要なのは、ほかならぬ『華嚴經』の、仏が足下から放つ光明の及んだ場所を列挙した箇所、色界諸天に關しては最後に「色究竟天」の名称が挙げられていること、また仏菩薩の足下の光明が地獄を照らすことを述べた箇所、「阿鼻地獄」の名が特記されていることであり、両図の構想に際して、同經所説の光明の及ぶ範囲が強く意識されていた可能性も高い。ともあれ以上の考察から、二月堂光背の地獄図が仏菩薩の放つ光明ないし教化・救済が及ぶ最低ラインを示すという明確な目的に沿って、阿鼻地獄のみを圖像化したものであることは確定できる。

続いて大仏蓮弁線刻図及び二月堂光背裏面のいずれにもみられる須弥山図（ここでは便宜上、前者の下層の七枚の蓮弁上に描かれたもの、及び後者の天界と地獄の間の部分をさすこととする）に目を向けることにしたい。前者においては蓮弁一枚につき七つの須弥山図、後者においては一つの須弥山図が描かれているが、前者にみられない図様が若干、後者にみられる（後で検討する）点を除けば、その構成はほとんど同じである。

この須弥山図を構成する諸要素を仏典中の記載に同定する作業は、先行研究においてほぼ完了しているので、本稿では繰り返さない。

ここでは松本伸之氏が大仏蓮弁線刻図の圖像解釈に際し、色界の階層数及び最上部の二十二菩薩図とともに、本図の典拠を『大智度論』とする根拠の一つとして挙げた、四大洲に中洲・小洲が付属する点、及び閻浮提の無熱惱池から出る四大河の流出口に表現される四獸頭（及びその方位）についてのみ言及しておきたい（松本一九八六

・60—62頁）。この二つの要素は確かに『智度論』の記載⁽⁷⁸⁾に対応しており、特に右の小洲は『智度論』の他には『大毘婆沙論』に言及がある程度で（松本一九八六の注（7）参照）、『法苑珠林』にもみられない。また四獸頭の表現は二月堂光背において、より明瞭に表現されており、位置関係も『智度論』説に一致する（図8）。

右の事実は両図特に大仏蓮弁線刻図の原型として、『大智度論』の所説を中心として成った三千大千三界図⁽⁷⁹⁾を想定する松本説に、有利な材料を提供するであろう。しかしながらこの点は、両図の圖像が最終的に『華嚴經』及び『梵網經』を奉ずる者たちの厳しいチェックを経て決定された、という私見の成否を左右するものではない。そのことは本章第一節・第二節における考証から明らかである。仮に『大智度論』の所説を中心として成った三千大千世界図⁽⁸⁰⁾が源流に存在し、結果的に同論に一致する要素が両図の上に残っていたとしても、それはやはり『華嚴經』『梵網經』を核とした両図の基本構想に抵触しない範囲内に限ったことであつたと思われる。右の須弥山図の図様はその一例であろう。また先に吉村説に賛同する立場で『華嚴經』所説の二十五重の放光が本図に表現されていることを述べたが、ここで注目したいのは『大智度論』における三千大千世界の詳しい説明が「放光釈論」（巻七・九）の章においてみられる点である。⁽⁷⁹⁾すなわち圖像構想時における同論依用の背景には「仏教的世界観を理論的に説明するために、世界の構成が描写されている」点のみならず、「仏の光明が照らす対象として、世界の内訳を描写する」という体裁を取っていることが強く作用した可能性が高いと考えられるのであり、その発想の根本に『華嚴經』の光明思想に対する強い関心が存在したとみなされよう。そうであるならば

本図の図様の最終決定の場で、『華嚴経』『梵網経』が主、『智度論』が従、という関係にあった可能性は、やはりきわめて高いといわざるを得ない。両図にみえる『智度論』と対応する諸要素が最終的に採用されるまでの過程が、先行して存在した形象に華嚴を奉ずる者たちの理解が追いついていく、という流れをたどったのか、華嚴を奉ずる者たちの側の理解が先行し、既存のモチーフを積極的に再解釈して取り込む（あるいは新たなモチーフを生み出す）という流れをたどったのかはにわかに決定しがたいものの、このことは疑えない。また以上の諸点は、前節でふれた大仏蓮弁最上部の二十二菩薩図が『智度論』に依拠している可能性を認める見解を、間接的に補強する材料でもある。

次に二月堂光背裏面の図像のうち、大仏蓮弁にみえない図像のいくつかに注目し、補足的な検討を加えておくこととする。まず須弥山の両側から、日月を支える阿修羅の手が伸びている点(図8)を取り上げたいが、『六十華嚴』巻七には以下のような文言がある。

①如阿修羅化作身、金剛地上安其足。海水至深僅半身、其首広大如須弥。彼有貪欲瞋恚癡、乃能現是大神力。況伏魔怨照世燈、而不能現大神變(T9・439c)。

阿修羅と須弥山が一体化した図像は、雲岡・敦煌をはじめとする北魏時代以来の多くの作例が雄弁に物語るとおり、古い伝統をもつモチーフであり、ことさらに『華嚴経』を持ち出して説明する必要はないのかも知れない。しかしながらこの図像は千手観音を主役とする表面と裏面の世界図の接点を考える上で、まことに興味深い材料を提供すると思われる。同経では右の文言の直後に、以下のような偈讃を続ける。

②天阿修羅共戰時、帝釈自在難思議。随阿修羅軍衆數、現身等彼而交戰。諸阿修羅兇是念、釈提桓因来向我。必取我身五種縛、阿修羅衆大恐怖。帝釈現身有千眼、手執金剛出火焰。被甲持杖自莊嚴、阿修羅見即退散。彼以微少功德力、猶能摧破大怨敵。何況救度一切者、無量功德不自在(下略)(T9・439c)。

帝釈と阿修羅が交戦し、帝釈が千眼の姿に変じて阿修羅を調伏したという話は様々な経論⁽⁸⁰⁾にみえるが、『華嚴経』では巨大な阿修羅の姿、そしてそれに打ち勝つ帝釈の力はいずれも菩薩の徳や力の強大さを示す譬喩として説かれているのであり、法蔵も『探玄記』においてそれに沿った説明⁽⁸¹⁾を述べている。この点に鑑みれば、いささか想像を交えることになるとはいえ、神変によって現出する姿である「千眼の帝釈天」と「千眼の観音」が相互の連想を促す関係にあって、これを『千手経』と『華嚴経』を結ぶ接点の一つとみなす理解が本図の構想の背後に存在した可能性も、考慮に値するのではないだろうか。

大仏蓮弁になく、二月堂光背裏面のみにみられる図像として今一つ注目しておく必要があるのは、東西から飛来した菩薩に迎えられ、剃髮裸形の化生童子が雲に乗って飛び去る様子が表現されている点(図7)である。この表現も、光背表面の典拠となっている『千手経』の説に密接に関わる図像と位置づけられていたと解釈したい。『千手経』の、観音菩薩が千光王静住如来から大悲呪(大悲心陀羅尼)を授けられて以来、同呪護持の功德によって一度も胎生のかたちで生を受けることなく、常に蓮華化生として仏前に転生し続けたという話は冒頭でみたとおりだが、同経は同様の可能性が、同呪を誦持する者全てに開かれていることを以下のように説く。

若諸人天誦持此陀羅尼者、(中略)一切惡業重罪悉皆消滅、即得轉生
他方淨土、蓮華化生、不受胎身濕卵之身。何況受持誦暗誦者(T20・

109 a)

図像では東西方向に化生童子が飛んでいく様子が表現されているが、これはその行き先を阿弥陀浄土に限定しないこの文言に、よく対応しているように思われるのである。なおその行く先に、左右ともわずかに山脈があらわされている。これは本図に描かれた世界の隣の世界の鉄圍山を表現したもので、あるいは大仏蓮弁最下段にみえるのと同じ山脈(金剛山との説がある)を表現したものと、という二つの可能性があるが、確証を欠くため保留としたい。

以上三節にわたって、大仏蓮弁線刻図に対する検討をまじえつつ、二月堂光背裏面の世界図の図像を解説してきた。摩醯首羅天の位置づけの問題などをはじめ、なお議論を要する部分は多いものの、『華嚴経』を主柱に据え、かつ『梵網経』も大きな役割を果たしたとみられる奈良朝の東大寺に相応しい図像として位置づけうる、ほぼ体系的な解釈ができたものと思われる。では最後に、二月堂光背の表裏の上層部において三層にわたって展開される、仏菩薩図についての私見を示すこととしたい。

三、表裏両面上部の仏菩薩図

先にも述べたとおり、二月堂光背身光には、表裏とも上部に三層の区画が設けられ、仏菩薩の図像が表現されているが、この図像の解釈も、先行研究においてはほとんど試みられたことがない。その構成は以下のとおりである。

表面 上層 三仏と四十菩薩 裏面 上層 三仏と二十六菩薩

中層 一仏と三十四菩薩 中層 七仏と十四菩薩

下層 一仏と六菩薩 下層 一仏と六菩薩

このうち諸菩薩の尊数の意味、及び各尊の名称を特定することはまず不可能だが、少なくとも如来像に関しては、特徴的な図像構成から判断して、必ずや特定の仏名と対応していたと考えるべきである。

はじめに表面(図11)だが、図像全体の主役は何といっても千手観音である。したがってこれら諸仏の尊名を推測するにあたっては、まず観音と関わる如来、という方向で考察を進める必要がある。そこで中層の図像に注目したい。この表面中層は表裏計六つの仏菩薩図において唯一、楽器を手にした菩薩群及び踊る菩薩を従えた如来像が表現されており、この部分が「浄土」であることを特に強く意識した図像であることを物語っている。浄土といえどもまず阿弥陀浄土であり、『千手経』に「本師阿弥陀如来」(T20・107 a)と明言されていることからみても、この層の主尊が阿弥陀であることは、ほぼ間違いないところであろう。勿論敦煌絵画の例をみても、釈迦や薬師の浄土に奏楽の天人を配した事例があることは明らかだが、そのいずれにあてても、蓋然性では遠く及ばないことが明白である。では上層及び下層に描かれた如来像の尊名はどうであろうか。『千手経』ないし大悲心陀羅尼と関連づけて考え得る観音ゆかりの如来、あるいは観音の経歴や将来に関わる如来としては、以下のよう

①『千手経』の観音の神変の場で説法していた釈迦如来。

②『千手経』にいう、観音に大悲心陀羅尼を授けた「千光王静住如来」。

③『千手経』は、観音がかつて如来であったことがある、という事実にも言及しており、その名を「正法明如来」という。なおこの説は中国撰述經典である『観世音三昧経』にもあらわれ、同経には観音の前身たる正法明如来が釈尊を弟子としていたとの記述があったことが知られる。⁽⁸³⁾

④また阿弥陀仏との関係においては『観世音菩薩授記経』(T 12・353以下)の説もあわせて注目される。同経には阿弥陀の両脇を固める観音・勢至菩薩の二尊が「金光師子遊戯如来」のもとで発心し、阿弥陀の脇侍となったことを述べ、釈尊のもとも訪問している。また「阿弥陀仏はその名のとおり無量寿だが、やはり遠い将来涅槃に入る。観音は阿弥陀の正法滅後、『普光功德山王如来』として成佛し、勢至は普光功德山王如来のあとを嗣いで『善住功德法王如来』となる」という説が述べられる。⁽⁸⁴⁾

これらを検討すれば、まず下層は本図の中段・下段に展開される「観音の神変図」との関係重視すると、後述するとおり裏面の同位置にある尊格が釈迦とみられる点からみても、①の釈迦仏である蓋然性が、きわめて高いように思われる。一方上層の三仏の名称は特定しきれないが、千光王静住如来を中心に、観音の成仏形である正法明如来と普光功德山王如来を配しているとする解釈、或いは両脇の二仏は通肩で合掌する姿から、中央の仏の脇侍としての性格を留めているようにみえ、かつ阿弥陀浄土の上にあることからみて、④の説に対応している可能性、すなわち師である金光師子遊戯如来を中心に、観音・勢至の成仏した姿を配したとする解釈などが候補となるであろう。これらは論証できるという性質のものではない試算だが、ある程度は可能性を絞り込むことができると思う。また右

に挙げた尊名のうちかなりの部分が、今日の東大寺修二会の称名悔過で唱えられる仏名⁽⁸⁵⁾と対応している点も甚だ興味深く、奈良朝当時の観音悔過の場で、実際にここに描かれた諸仏の名が唱えられた可能性も十分に考えられる。

一方、裏面の仏菩薩図(図12)はどうであろうか。このうち中層の七仏はごく単純に考えれば、過去七仏(漢訳名称に異同があるが、毘婆尸仏、尸棄仏、毘舍浮仏、拘楼孫仏、拘那含牟尼仏、迦葉仏、釈迦牟尼仏の七尊)を表した図像である可能性がまず想定される。過去七仏とみなされる図像、もしくはこの説と関連する図像は中国でも北涼時代から奈良朝が範とした唐代に至るまで、夥しい数量の作例を確認でき、光背に表現された例もすこぶる多い。そうであるならばこの三層は釈尊の世代的系列に沿って表現が行われたものとなり、下層の一仏は自動的に弥勒仏であるということになる。

しかしながら下層の一仏は、樹下で結跏趺坐し、触地印を結ぶその姿からみて、成道の釈迦仏を表現した図像であるとみなすのが最も自然な解釈(唐代の造像において弥勒仏は通常倚坐像で表現される)と考えられ、成道直後の釈尊の深いさとりの内容を、ありのままに開示した經典と位置づけられた『華嚴経』と関わる本図に配される図像として、まことに相応しいように思われる。⁽⁸⁶⁾では上の三仏プラス七仏、すなわち十仏をどのように考えればよいだろうか。そこで中層の七仏に再度注目したい。

結論から先にいえば、この七仏は釈尊の成仏に至るまでの過程に関わる図像として、過去七仏のうち釈迦仏を除く六仏と弗沙仏(底沙仏、晨宿仏などともいう)を表現したものである蓋然性が最も高い、と筆者は考える。釈尊が発心からさとりまで要した時間、及びそれ

と過去多仏の出世の相互関係に関する各種仏典の記載は村上真完氏によつて整理されており、⁽⁸⁷⁾以下同氏の研究に沿つて要点を述べるならば、まず所要時間については北伝仏教では三阿僧祇劫、もしくは三阿僧祇劫に九十一劫を加えたものとするのが特徴であったことがわかる。一方この各阿僧祇劫(及び九十二劫)とその間に出世した過去仏の対応関係は諸経論の説に異同があるが、仮に『阿毘達磨大毘婆沙論』卷百七十八の説(T27・892c)を挙げるならば、第一阿僧祇劫は釈迦牟尼仏から宝髻仏に至る七万五千仏、第二阿僧祇劫は宝髻仏から燃燈仏(燃燈仏・定光仏のこと)に至る七万六千仏、第三阿僧祇劫は燃燈仏から勝観仏(毘婆尸仏のこと)に至る七万七千仏、最後の九十一劫が勝観仏から迦葉仏に至る六仏、ということになる。

『俱舍論』卷十八(T29・95a)、『順正理論』卷四十四(T29・591a)、『大智度論』卷四(T25・87a)などの重要な論書においても、これと同様の第三阿僧祇劫の末尾に毘婆尸仏をおく説がみられるので、中国以東の仏教界では、釈尊の成仏までの期間としては、端数の九十一劫を加えた説の方が一般的に行われたものと考えられる。また釈尊の前世は同名の釈迦牟尼仏のもとでまず発心したのち、三阿僧祇劫(ないしプラス九十一劫)の間、これら諸仏のもとに転生を繰り返し、各仏を供養してさとりを求めるといふ経過をたどつたと解されている。その過程における一大事である燃燈仏による授記は、しばしば美術作品の題材にも取り上げられ、周知のところであろう。ところで右に述べた釈尊の成仏までの所要時間のうち、端数である九十一劫は東アジアの仏教徒にとつても特別の意味をもつものであつたと考えられ、これが問題の弗沙仏が登場する釈尊の前世物語と深く関わるのである。この物語は『大毘婆沙論』卷百七十七(T27

・890c)その他にみえるもので、弗沙仏のもとで修行していた釈迦菩薩が、七日七夜一偈を以て仏を讚歎した功德によつて、通常(三阿僧祇劫プラス)百劫を要する修行期間のうち九劫を短縮し、共に修行していた弥勒菩薩に先んじて、九十一劫で成仏を遂げたというものである。⁽⁸⁸⁾かつて筆者は、中国北齊時代の小南海中窟に表現された右の「弗沙仏授記」(適切かどうかはおくとして、ひとまずこの呼称を用いる)の浮彫が、対置された『涅槃經』所説の雪山童子の本生譚(いわゆる施身聞傷の物語)の浮彫と、「成仏までの過程短縮」を共通のテーマとし、その可能性があらゆる修行者に開かれたものであることを示すための一連の図像であつたことを解明したが、この話は唐代の高僧たちの間では常識に属するものであつた模様で、基の『大乘法苑義林章』や法蔵の『華嚴五教章』にも言及が⁽⁹⁰⁾みられる。

二月堂光背裏面上部中層の七仏図像が、釈尊が成仏を遂げるまでの最後の九十一劫において出会つた毘婆尸仏から迦葉仏までの六仏と弗沙仏を、一括りの過去仏として表現したものと考える私見の論拠はおおよそ以上である。これが正しいとなれば、この七仏は過去に出現した諸仏を単純に時系列にそつてならべたものではなく、小南海中窟の場合と同様の、成仏までの過程短縮に成功した釈尊をたたえる図像、もしくは自らも早く成仏したいという願望を反映した図像であるともみなしうる。右の私見を立証するには今後、中国唐代の七仏ないし関連図像の中に、この弗沙仏を含んだものがあるかどうかを十分検討する必要がある、またその成否は「摩醯首羅天が報土とみなされていたか」という問題とも深く関わるが、ともあれ、中層の図像を釈尊を含む過去七仏と考えた場合に生ずる、下層の図像との重複という不都合を解消できる解釈としては、最も有力な仮

説であると考え⁽⁹¹⁾。

では上層の三仏はどうか。この仏名を特定することは困難だが、一つの可能性として、『六十華嚴』仏昇須弥頂上品にみえる、以下の偈文との対応関係を考えておきたい。

迦葉如来具大慈、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
拘那牟尼慧無礙、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
拘楼仏身如金山、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
随葉如来離三垢、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
尸棄如来常寂然、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
毘婆尸仏如満月、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
弗沙明達第一義、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
提舍如来弁無礙、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
波頭摩仏浄無垢、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
錠光如来明普照、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
(T9・441b-c)⁽⁹²⁾

この偈文に過去六仏と弗沙仏が連続して登場する点は、中層の七仏についての私見をさらに補強するものだが、興味深いことにこの文言は『華嚴経』の説処の一つである切利天宮において、これら十仏が発心住を含む十住を説いたと解されている点であり、仮に上層の三仏を提舍仏、波頭摩仏、錠光仏（燃燈仏・定光仏）とみなすことができるならば、発心と深く関わる表面の図像と裏面の図像を、『華嚴経』の「初発心時、便成正覚」の思想を介して結ぶことも可能になろう。ただしこの三仏については先にみた三阿僧祇劫の三という数との関係も考慮されるのであり、右に述べた可能性も全くの憶測の域を出ない。ほかに表裏両面の図像中に、盧舎那仏が含まれ

る可能性も検討の余地があるかもしれないが、論証は困難なもの、筆者はやはり表面の三層が観音の師法関係を表現した図像、裏面の三層が釈尊の成道までの修行過程及び師法関係を表現した図像として、好対照をなすものであった蓋然性が高いと考えたい。

おわりに

以上三章にわたって、大仏蓮弁線刻図を参照しつつ、二月堂光背の図像解釈とその歴史的な位置づけについての考察を行ってきた。なお検討を要する箇所が多く、想像を交えた領域にまで踏み込んで議論を行った部分もある。また教学に関しては全くの素人であるため、思わぬ誤りを犯していることを恐れる。諸賢のご教示を仰ぐ次第である。とはいえ少なくとも図様の基本構成、及びそれが意図したところに関しては、前稿と本稿の二篇の論考によって、ほぼその全貌をとらえることができたのではないかと思う。また本図の成立背景に関する議論にも、ある程度までは方向づけを行うことができたと考える。現在のところ筆者は、本図及び大仏蓮弁線刻図の内容が、その基礎的な部分において、道慈・道璿⁽⁹⁵⁾・審詳三者の事蹟が交錯する、七四〇年代の大安寺周辺における思想状況に対応している蓋然性が最も高いとの展望をもっているが、今後はこれを継承発展させた良弁・実忠・智憬らの教学と実践、及び鑑真来朝の影響が図像の最終決定にあたって反映されたかどうか、あるいはそこに玄昉の教学と実践が形跡をとどめているか、さらには光明皇后の信仰が影を落としているか、といった問題を、歴史的背景や悔過及び受戒の儀礼の実態とも絡めて、包括的に考える必要がある。これらに

ついでには将来の研究を約するとして、ひとまずここで二篇の論旨を要約するならば、それは二月堂光背の全ての図様が『千手経』所説の観音の神変に関わる表現として、有機的に体系づけられるということと、図像構成の背後に『華嚴経』、ないし唐・新羅・日本にわたって展開した華嚴教学における同経及び『梵網経』に対する理解が深く影を落していると考えられることの、二点に尽きると思われる。

補陀落山の観音が大悲心陀羅尼の力で千手千眼を備え、観音の放つ光明が色頂から地獄に至る全世界を照らし、まばゆい光の中から諸仏が化現する。観音ゆかりの諸仏や陀羅尼を護持する者を守る観音の使者たちも、光の中に姿をあらわす。観音の神変は拝者にとつて自他を発心へと導くものであると同時に、化現した諸仏を介して善財童子のなした善知識歴参を一瞬のうちに完遂させ、完全なるさとりに到達させることを可能ならしめるものでもある。また釈尊の出会った過去諸仏に値遇し、その前世における長い修行の過程を（九劫を超越したことも含め）瞬時に追体験する、ということをも実現させる。⁽⁹⁶⁾

本光背には以上のような内容（それは、光背の前に立つ大観音像の秘めた潜在的な可能性ということになる）が凝縮され、形象化されていると思われる。これらは自らの罪過を告白し、陀羅尼の誦誦を行うという儀礼をとおして大観音像に働きかけた者たちが目撃し、体験したいと願った奇蹟そのものであったかも知れない。もとより奈良時代の東大寺及びその周辺における観音悔過は、観音の大悲による救済力にすがって国家レベルの祈禱を行うという側面が強く、その願目も多くは種々の現世利益や政治的な意図と密接に関わっていた

とみなされるのであり、自他の往生ないし成仏のみに力点がおかれていたとは到底考えられない。しかしながらそうではあれ、これほどダイナミックな構成をもち、かつ強烈に宗教的覚醒を惹起する図像は、わが国の仏教美術史上に類をみない。そこには一心に観音菩薩を念じ、陀羅尼を誦誦すれば、観音は必ずやそれに応えてくれるという信仰の力が、たしかに脈打っているように思われる。かかる図像が奈良朝の東大寺において出現し、今日にまで伝来したことに対し、深い感銘と畏敬の念をおぼえる所以である。

注

(1) この光背断片は明治三十三年（一九〇〇）、関野貞氏によって法華堂前の校倉で発見され、当時は全部で六十七片あったという（濱田耕作『青陵』二月堂光背の毛彫『国華』二〇二、一九〇七。のち『日本美術史研究』座右宝刊行会、一九四〇所収）。

(2) 拙稿「東大寺二月堂本尊光背の『千手観音五十二仏図』——奈良朝仏教における観音信仰と『華嚴経』入法界品解釈の接点」（科研基盤研究（B）（2）報告書『日本上代における仏像の荘嚴』奈良国立博物館、研究代表者・鷲塚泰光、二〇〇三）。以下「前稿」と略称。

(3) なお前稿118頁の『千手経』の当該部分を要約した箇所に誤記がある。ここでは観音が釈尊の補陀落山における説法の中で千手千眼を具足した、という記述を行っているが、観音がこの奇蹟を起こしたのは過去世において千光王静住如来から大悲心陀羅尼を受けた際のことであると経文には説かれており、本稿本文中の要約文が正しい。しかしながら十四菩薩が補陀落山における会衆である点からみても、本図の千手観音が遠い過去における姿として観音像を表現したものは考えにくく、補陀落山でも同様の奇蹟が生じたという理解、あるいは観音が衆生の救済に際し、常に千手千眼を具足する潜在力をもっているという理解に基づいて全図の構想が行われた可能性が高いと思われる。したがって本図を観音の神変の瞬間を表現した図像とみなす、前稿の論旨を変更する必要はないと考える。ほかに前稿で菩薩の位階と図像の関

係を論じた箇所にも不適切な表現（この点は、船山徹氏よりご教示を受けた）があり、120頁の「法蔵以前の法蔵、……」の一文が削除すべきものであることも、この場を借りて付記する。

- (4) なお前稿とはほぼ同時期に英文で刊行された紺野敏文氏の論考において、二月堂光背の五十二仏が、善財童子の歴参した善知識の“Manifestation Buddha”（化仏）を表現したものであるとの説が述べられてゐる。論拠は明記されていないものの、この図像を「入法界品」と関連づける点では私見と同じである。ただし善知識そのものの姿を如来（化仏）で表現することと、善知識への歴参によって得られる体験を見仏体験として示すことは分けて扱う必要があると思われる（善知識の延べ人数は五十五人）、後者に対応する意味内容が図像に込められている蓋然性の方が高いことは、前稿122頁で述べたとおりである。Konno Toshifumi: “Todaiji’s Great Buddha: Its Foundation in Buddhist Doctrine and Its Chinese and Korean Precedents”, TRANSMITTING THE FORMS OF DIVINITY-Early Buddhist Art from Korea and Japan. (New York: Japan Society, 2003), p.123.

- (5) ただし第二点については、いささか補足を行っておかねばならない。前稿では二月堂本尊と悔過の関係を考慮して、この五十二仏が『観業王薬上経』などにみえる過去五十三仏名とも関わっている可能性が成立する余地を残しておくために、『千手経』に説く十方諸仏としての意味合いを兼ね備えているという可能性に、あえて言及しなかった（前稿注（26）参照）。しかしながら『千手経』では観音の言葉として「世尊、若諸人天、誦持大悲章句者、臨命終時十方諸仏皆來授手」、今誦大悲陀羅尼時、十方師即來為作證明、一切罪障悉皆消滅」（T 20・107 a）とあるほか、各大手の機能に関する文言にも、「若為面見十方一切諸仏者、當於紫蓮華手。（略）若為十方諸仏速來授手者、當於數珠手。（略）若為十方諸仏速來摩頂授記者、當於頂上化仏手」（同・111 a）b）とあり、十方諸仏が見仏体験及び授記などと密接に関わるものである以上、その一部が大きく表現されている可能性は、やはりきわめて高いと考えざるを得ない。けれどもそれが五十二体で表現されている必然性を説明するには、当然別の文脈からも意味づけがなされていたとみなすべきであり、そこに『華嚴経』入法界品に対する法蔵以降の解釈を想定する訳である。したがってこの図像は「十方諸仏への値遇」と、「善知識歴参の完遂」をとともに意味する両義性をもつと考えて

おきたい。またこのことは、五十二仏が善知識そのものを如来の姿であらわしたものでなく、善知識歴参がもたらす宗教体験を見仏体験として表現した図像（重視されているのは善知識の人数ではなく、法門の数）であると考えられる私見を、さらに補強しよう。ともあれ前稿注（26）に述べた可能性は否定され、過去仏は裏面上部のみを描かれていることになる（本文第三章参照）。

- (6) 図版では光背の現状トレース図を掲げたが、この三十四尊の部分の現状は、光背断片の復元的配列が行われた際に、上下逆に取り付けられるなどの誤りがあったために、当初の位置関係と異なってしまうている。同じ問題は、裏面の当該箇所についてもあてはまる。当初の正確な配置については平田陽子「東大寺二月堂観音光背毛彫図の復元について」（『南都仏教』十九、一九六六）、中神敬子「二月堂光背図様の描き起こし図の作成にあたって」（注（2）前掲科研報告書所収）参照。
- (7) 松本栄一『燉煌畫の研究 圖像篇』東方文化学院東京研究所、一九三七）、650—681頁。
- (8) 紺野敏文「東大寺大仏造立の意義」（東大寺『東大寺の歴史と教学—ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集第一号』法蔵館所収、二〇〇三）、156—159頁など参照。

- (9) 山田氏の挙げた事例から一部引用すれば、三世紀の訳出にかかる『安宅陀羅尼呪経』撰集百縁経に梵釈四天王と二十八部鬼神が別々に記され、五世紀訳出の『過去現在因果経』も四天王、釈提桓因（帝釈）、二十八部鬼神王を別々に挙げる。また護国経典として奈良朝でも最重要視された『金光明経』（曇無讖訳及び義浄訳。後者がいわゆる『最勝王経』）にも、「四王二十八部諸鬼神」（旧訳第六品、T 16・341 a）の語がある。

- (10) 同儀軌の正式名称は、『撰無礙大悲心陀羅尼計一法中出無量義南方滿願補陀落海会五部諸尊等弘誓力方位及威儀形色執持三摩耶幪幟曼荼羅儀軌』（T 20・129以下）。敦煌絵画の千手観音図の諸作例の概要とその図像解釈は、注（7）前掲松本書、650—681頁参照。ここでは敦煌絵画の千手観音図の眷属図像の一例として、最も優れたべきえを示す、大英博物館所蔵・スタインコレクション中の一点（敦煌絵画35番。九世紀初め）。図版はロデリック・ウィットフィールド著、上野アキ訳『西域美術 一』、講談社、一九八二、図18）にみえる尊名（カッコ内は傍題）を、松本書の説明に沿って列挙しておく。日天（日光菩薩）、月天

- (月光菩薩)、十方化仏(同)、如意輪觀音(如意輪菩薩)、不空羂索觀音(不空羂索)、天女(塗香)、天女(散華)、帝釈天(天帝釈)、梵天(梵天王)、摩醯首羅(摩醯守羅天王)、摩訶訶羅(同)、金翅鳥王(同)、金色孔雀王(孔雀王)、四天王・訶梨帝母・慈氏・勢至菩薩等(欠)、難陀・跋難陀龍王(欠)、貧兒(七宝施貧兒、餓鬼(甘露施餓鬼)、婆藪仙(不明)、功德天(同)、青面金剛(同)、火頭金剛(同)、毘那夜迦(欠)、金剛面天(頻那迦)、降三世明王(降三世)、不明の一尊(欠)。
- (11) 『千臂經』は天平九年の正倉院文書(『大日本古文書』7-73)にみえる。石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』(東洋文庫、一九三〇)、附表84頁。
- (12) 『千臂經』卷下「菩薩呼召天龍八部鬼神印第二十一。(略)印契と呪など」若誦此呪時、二十八部鬼神來詣、持誦呪人辺坐聽誦呪(T20・89 a)。
- (13) 『千臂經』卷上「千眼千臂觀世音菩薩呼召大梵天王及橋尸迦來問法印第八。准前印上。開腕以手側相拄。仰掌以頭指來去。呪曰(略)」(T20・86 a)。同卷下「菩薩呼召三十三天印第二十。(略)印契と呪など」。若能日日誦此呪者、亦能滅一切罪、發菩提心。其人昏夜寐夢、漸漸增廣皆得吉祥。乃至夢見如來在菩提樹下受記成道。乃至釈梵天常來侍衛(同88 c-89 a)。
- (14) 宝龜十一年(七八〇)の『西大寺資材流記帳』、四王堂の条に「火頭菩薩像二軀(割注…各高一丈一尺一寸、在拳身光) 墟」(『寧樂遺文』上、403頁)とある。
- (15) 『大仏頂首楞嚴經』卷五(T19・127 a-b)、『陀羅尼集經』卷九(T18・864 a-b)。なお慧琳『一切経音義』卷三十六には「除穢忿怒尊。旧訳名不浄金剛、或名穢跡金剛(略)、或名火頭金剛、亦非正訳。梵云烏菟摩」(T54・545 c)とあり、「烏菟摩」が本来、「火頭金剛」以外の不浄金剛などの尊名にも対応する語であったことがわかる。注(7)前掲松本書、744-746頁。
- (16) 敦煌画の千手観音图中的火頭金剛については、注(7)前掲松本書、744頁以下参照。
- (17) なお『儀軌』では「密迹金剛土」を一部、「烏菟君茶央俱尸」及び「八部力士賞迦羅」を区別しつつも一部とみなしている。「一密迹金剛土、赤紅色具三眼、右持金剛杵、左手拳安腰。二烏菟君茶央俱尸、左手持
- 一股金剛杵、右手拳安腰。八部力士賞迦羅、綠色、右手持慧劍、左手三股印作也」(T20・138 a-b)。なお定深の『千手經二十八部衆釈』では、『千手經』偈文の「八部力士賞迦羅」の文言を釈して「八金剛使」とし、八大明王の使者であると述べている(T61・750 b)。以上諸点を重視すれば、二月堂光背の八尊が「八部力士」とみなされたことは間違いないものの、その内訳が「賞迦羅」のみに対応するとみなされた可能性も考えられないではない。ただし補助的な尊格である使者を圖像に表現することは必然性に乏しいと考え、本文では「八部力士」の語を直前にみえる明王系尊格と一連のものとする解釈が圖像化にあたって行われた蓋然性が高いと判断した。
- (18) 注(10)前掲、大英博物館蔵・敦煌絵画35番。
- (19) 持明仙に関しては長部和雄「則天武后時代の密教」(『唐宋密教史論考』永田文昌堂、一九八二所収)7頁以下も参照。
- (20) 『十一面神呪心經』爾時觀自在菩薩摩訶薩、與無量俱那那多百千持呪神仙、前後圍繞來詣仏所(T20・152 a)。これに対応する文言は今日の東大寺修二会における称名悔過でも、「南無無量神仙所圍繞」と唱えられる。(『東大寺お水取り―二月堂修二会の記録と研究』小学館、一九九六、220頁)。
- (21) 望月信亨『仏教大辞典』持明仙の項、石田尚豊『曼荼羅の研究 研究篇』(東京美術、一九七五)など参照。
- (22) 道慈に二巻からなる『千手千眼經疏』の著作があったことは、天平十九年六月七日付の正倉院文書(『大日本古文書』9-392)の記載から知られる。松浦正昭「法華堂天平美術新論」(『南都仏教』八二、二〇〇二)は、『千手經』所説の大悲心陀羅尼の異名として「隨心自在陀羅尼」の名が同經に現れる点に注目し、これが『大唐西域記』にみえるインド中観派の清弁が観音像を前に誦した「隨心陀羅尼」に相当することを指摘するなど、千手観音像及び同尊にまつわる修法の東伝過程に関する重要な提言を行う。氏は在唐時の道慈が、玄奘から慧沼へと継承された仏教知識を共有し、これをもとに同疏を撰述したと考えるとともに、「定印手をもたない脇手の構成が『千手經』に完全に一致する」葛井寺千手観音像を、道慈が深く関わった作例として挙げる。ただし葛井寺像の圖像と同經の対応関係については高橋照彦氏の批判(『東大寺前身寺院に関する試論』(『鹿園雑集』五、二〇〇三)、注(148))があり、筆者も大手の構成に関しては、年代は下るもの二月

堂光背の千手観音像（宝鉢をのせた定印手をもつ点で葛井寺像と異なる）の方が、同経の記載をより正確かつ合理的に形象化していると考えられる（前稿118頁参照）。ともに『千手経』を典拠としつつも、結果的に異なった姿をとる両者の図像が、道慈の造像知識や疏といかに関わるかという問題は、今はなき東大寺千手堂本尊の像容なども視野に入れて、慎重に再検討したい。この点に関しては注（53）及び（64）も併せて参照。なお道慈の生涯と事蹟については井上薫「道慈」（『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館、一九六一所収）、森下和貴子「藤原寺考―律師道慈をめぐる―」（『美術史研究』二十五、一九八七）など参照。

(23) 千手観音の四十大手（本図の図像では四十二手）のうちいくつかは、これら諸鬼神を召喚し、司令するなどの機能をもつと考えられていた。『千手経』「若為招呼一切諸天善神者、当於宝螺手。若為使令一切鬼神者、当於鬘髻杖手。（略）若為善神龍王常來擁護者、当於俱尸鉄鉤手」（T 20・111 a～b）。

(24) ただし二十八弁からなる蓮弁の図様の細部にはかなりの差異がある。また図版には奈良国立博物館所蔵の宮原柳僊氏による模本を掲載したが、これはあくまで参考図として掲げたもので、正確な学術資料としてこの図像を扱うには前田泰次・露木恵子「東大寺大仏蓮弁毛彫の図柄及び表現技術についての考察」（『国華』九八二、一九七五）、奥村秀雄「東大寺蓮弁毛彫図の研究」（『東京国立博物館紀要』十二、一九七六）などを参照する必要がある。

(25) ただし二十八弁のうち三枚の例外がある。うち二枚は三層の中の一層に一箇の家屋、一枚は第三層に二箇の仏頭を描く。また二十五層の表現も基本は上十八層に七区の逆梯形に縦割りされた下七層を加える構成だが、一部異同があり、うち一枚は計二十四層しか表現しない。前注所掲前田・露木論文、26頁はこれらを「彫工の不用意から来った」と解しており、妥当な見解とみなされる。したがって図6の模本における上三層の描写は、下絵とは全く異なっていると判断すべきである。

(26) 二月堂光背の場合、この二十二層の中に如来形は全く表現されない。

(27) 小野玄妙「東大寺大仏蓮弁の刻画に見ゆる仏教の世界説」（『仏教之美術及歴史』仏書研究会、一九一六。のち『小野玄妙仏教芸術著作集』三（開明書院、一九七七））。

(28) 岩上智量「東大寺本尊に就て」（『密教研究』六七、一九三八）。

(29) 法蔵のいう「先の十五」は『六十華嚴』当該箇所（1）百万億諸天

神王、（2）百万億龍王、（3）百万億夜叉王、（4）百万億乾闥婆王、

（5）百万億阿修羅王、（6）百万億宝金翅鳥王、（7）百万億緊那羅王、（8）百万億摩睺羅王、（9）百万億婆羅門王、（10）百万億一切世

間諸王、（11）百万億諸釈天王、（12）百万億夜摩天王、（13）百万億兜

率陀天王、（14）百万億化樂天王、（15）百万億他化自在天王を指す。

一方「後の二十九」は（1）百万億梵天王、（2）百万億摩醯首羅天、

（3）百万億菩薩、（4）百万億天女、（5）百万億願天、（6）百万億

宿命親近善知識天、（7）（27）が本文中に掲げた色界二十一天に相

当。略、（28）百万億種種天、（29）百万億諸天の文言に対応する。

(30) 『大智度論』卷九「問曰、何以故、名為淨居天梵世天。答曰、第四禪有

八種。五種是阿那含住處、是名淨居。三種凡夫聖人共住。過是八處、

有十住菩薩住處、亦名淨居、号大自在天王。梵世天者生処有三種。一

者梵衆天、諸小梵生処。二者梵輔天、貴梵生処。三者大梵天、是名中

間禪生処。問曰、離欲是同、何以故有貴賤異処。答曰、初禪三種、下

中上。若修下禪生梵衆、若修中禪生梵輔、若修上禪生大梵」（T 25・122

c）。

(31) 『十地經論』卷一「二種利益者。現報利益、受仏位故。後報利益、摩醯

首羅智処生故。如經正受一切仏位故。得一切世間最高大身故」（T 26・

125 c）。

(32) 智儼『華嚴經内章門等雜孔目章』（『孔目章』）卷二・三界章「如華嚴經、

四天王天、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天、梵天、

梵身天、梵輔天、梵眷属天、大梵天、光天、少光天、無量光天、光音

天、淨天、少淨天、無量淨天、遍淨天、密身天、少密身天、無量密身

天、密果天。此中不開無想天。不煩天、不熱天、善現天、善見天、色

究竟天、識処天、無所有処天、非想非非想天、加其四天、総三十二天」（

T 45・554 b）。智儼は『華嚴經』所説の色界諸天として、本文中に挙げ

げた同経卷十三に挙げられる二十一天に加えて「梵天」を挙げている。

智儼が『華嚴經』の色界天数を二十二である（欲界六天と無色界四

天を加え、天の総数を三十二とする）とした根拠は、『六十華嚴』卷十

二の、「菩薩聞四天王（天）、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、

他化自在天、梵天、梵身天、梵輔天、梵眷属天、大梵天、光天、少光

天、無量光天、光音天、淨天、少淨天、無量淨天、遍淨天、密身天、

少密身天、無量密身天、密果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、

色究竟天」（T 9・47 b）という記述に存するとみなされる。同様の二

十二天を挙げる説は『八十華嚴』卷二十一にもみられる。ただし新訳では梵眷属天が「梵衆天」、第四禪の四天が「広天・少広天・無量広天・広果天」の名称に、それぞれ変更されている(T 10・113 b)。

一方奈良朝の華嚴学とは直接関係しないが、『八十華嚴』の注釈書である澄観の『大方広仏華嚴經疏』卷二十四には、「天中初六欲界。已如初会。梵天已下、明色界天。然色界撰天多少、諸説小異。俱舍正理皆説十七、故頌云、三静慮各三、第四静慮八。長行之中建立十六、以梵王梵輔同一天故。瑜伽云処有十八、謂色究竟外説大自在。不言無想、意在広果中収。今此即文而数有二十二。然四禪初一、皆是総標。則初静慮四、二三各三、第四有八還成十八。正理初説有三、今加梵身。」(T 35・679 c)とあり、この二十二天が實質的に十八に要約されるとする解釈が示される。しかしながらそれに続けて「晋經梵衆名梵眷属。若然身亦衆義。則梵身是外所領之衆生、梵衆則為内眷属衆」とあって、梵身天と梵衆天が一括りにされるべき天であるとの考えが述べられており、『華嚴經』に列挙される色界諸天の数は、基本的には二十一であると考えられていた模様である。このため、二十二天を十八に要約する澄観の説は、本文中に挙げた、二十一天を十七天に要約する法蔵の説と、基本的に同一であるとみなされる。注(28)前掲岩上論文、243頁。この点については注(61)も参照。

(33) この「華嚴に云く」の文言は、『十地経論』卷十二の经文「経曰。是三昧現在前時、即有大宝蓮華王出。周円如十阿僧祇百千大千世界。一切衆宝、間錯莊嚴。過於一切世間境界、出世間善根所生、行諸法如幻性境界所成、光明普照一切法界、過一切諸天所有境界(下略)」(T 26・194 a)によく対応する。ちなみに『六十華嚴』卷二十七の対応箇所には「是三昧現在前、即時大宝蓮華王出。周円如百万三千大千世界。一切衆宝、間錯莊嚴。過於一切人天所有、出世間善根所生。知一切法、如幻如化、空慧所成。光明能照一切世界(下略)」とある(T 9・571 c)。なお摩醯首羅智処に十地の菩薩が生じ、ここが仏の報土であるという『十地経論』の説は注(31)参照。

(34) 訓みは鎌田茂雄『仏典講座 華嚴五教章』(大蔵出版、一九七九)による。なお中国の華嚴学において、摩醯首羅天が『華嚴經』の色界二十一天に含まれないとの理解が存したことは本文中で確認したとおりだが、『六十華嚴』卷十三の諸衆を列挙した文言(注(29)参照)中に、この二十一天とは別に摩醯首羅天の名が挙がっていることからみても、

「色界が何天で構成されているか」という問題と、「经文にいくつの天の名が挙がっているか」という問題を明確に区別した上で、右の理解が成り立っていたと判断される。またこの点に関しては、注(54)に掲げた『大乘起信論』の文言が、菩薩が成仏する場所を「摩醯首羅智処」とせず、「色究竟処」と表記する点も併せて留意される。

(35) 道慈の大安寺への移籍は、興福寺西金堂の完成から天平九年(七三七)四月八日の大安寺における大般若経転読の恒例化までの間のことである。注(22)前掲森下論文はその要因を、帰国直後に興福寺に入り、光明皇后の信任を得た玄昉の台頭に求める。

(36) 堀池春峰「奈良時代仏教の密教的性格」(『西田先生頌寿記念 日本古代史論叢』一九六〇、のち『南都仏教史の研究 下 諸寺篇』法蔵館、一九八二所収)、注(22)前掲高橋論文、37―38頁など参照。天平十三年(七四二)から同十五年にかけて、福寿寺写一切経所及び金光明寺写一切経所で玄昉発願による千手経一千巻の書写が行われたことは、本稿との関係上特に注目される。この事業の詳細は、榮原永遠男「千手経一千巻の写経事業」(『奈良時代写経史研究』塙書房、二〇〇三所収)参照。

(37) この点に関しては注(22)前掲松浦論文の指摘する、随心陀羅尼法に關する知識の玄奘周辺における共有、という現象も注意される。

(38) 平田寺蔵・聖武天皇勅書(展覧会図録『東大寺のすべて』奈良国立博物館、二〇〇二、図版10)、『続日本紀』卷三など。

(39) 田辺三郎助「光背 旧二月堂本尊付属」(『奈良六六寺大観 東大寺二』岩波書店、一九六八)、59頁は「大仏蓮弁が天平勝宝(七四九―七五七)末年近くに鑄成された上、線刻が施されたものとすれば、大仏蓮弁よりも線刻の上でも進歩をみせているとみられる二月堂光背は、降って天平宝字期(七五七―七六五)頃におくことができるのではなかろうか」とする。

(40) この例外的な四体の属する断片は、復原的に配列された光背の現状(この配置は、一部当初の状態と異なったものになってしまっている)においても、当初どおりの正確な位置に配置されている。したがってかかる例外が存在する理由は、①光背の制作過程において、画師ないし工人が制作最終段階の現場で犯したミス。②原図が将来画像であって、大陸における原本からの転写作業の際に生じた写し崩れ。のいずれかに絞られるが、制作の前段階で原図のチェックが東大寺の僧

らによって行われたことはまず間違いないので、その最終決定の時点
でかかる例外が存在したとは、やはり考えにくい。このため筆者は①
の可能性がより大きいと考え、化仏の有無によって色界の階層が区分
されることの意味に対し、奈良朝の仏教界でしかるべき説明が与えら
れていたとみなす。ちなみに大仏蓮弁の場合も、一枚の下絵から二十
八枚の蓮弁線刻図が制作されたとみられる一方で、その刻入作業はか
なりおろかなものだったようで、結果的に二十八枚の図様には相当
なばらつきが認められる（注（24）前掲前田・露木論文参照）。

- (41) 『法苑珠林』卷二「如婆沙論中説、天有三十二種。欲界有十、色界有十
八、無色界有四、合有三十二天也。（略）問曰、未知此三十二天、幾凡
幾聖。答曰、二唯凡住、五唯聖住、自餘二十五天凡聖共住。（略）若総
大小乘説、合有四天。故涅槃經云、有四種天。一世間天、二生天、三
淨天、四義天。世間天者、如諸國王。生天、從四天王乃至非想非無想
天。淨天者、從須陀洹至辟支仏。義天者、十住菩薩摩訶薩。以何義故、
十住菩薩名為義天。以能善解諸法義見一切法是空義故」（T 53・282 c）。
ここには『智度論』の説への言及は全くみられない。なお『大毘婆沙
論』卷百三十七（T 27・707 以下）と同様の色界十八天説をとる論書と
して、『立世阿毘曇論』（卷六。T 32・199 a）が挙げられる。また『俱
舍論』の場合、卷八に十七の色界諸天が列挙されるが（次注参照）、卷
五に無想天への言及があり、これが広果天中に含まれるとの説明があ
る。「無想有情居在何処。居在広果。謂広果天中有高勝處、如中間靜慮、
名無想天」（T 29・24 b）。

- (42) 『阿毘達磨俱舍論』卷八「此欲界上處有十七。謂三靜慮處各有三。第四
靜慮處、独有八。器及有情総名色界。第一靜慮處有三者。一梵衆天、
二梵輔天、三大梵天。第二靜慮處有三者。一少光天、二無量光天、三
極光淨天。第三靜慮處有三者。一少淨天、二無量淨天、三遍淨天。第
四靜慮處有八者。一無雲天、二福生天、三広果天、四無煩天、五無熱
天、六善現天、七善見天、八色究竟天（下略）」（T 29・41 a）。

- (43) 『阿毘達磨俱舍論』卷八「無色界中都無有處。以無色法無有方所。過去
未來無表無色不住方所。理決然故。但異熟生差別有四。一空無辺處、
二識無辺處、三無所有處、四非想非非想處。如是四種名無色界。此四
非由處有上下、但由生故勝劣有殊。復如何知彼無方處。謂於是處得彼
定者、命終即於是處生故」（T 29・41 a、b）。また『瑜伽師地論』卷
四には、本文中に引いた色界の構成についての文言に続けて「復次無

- (44) 『大乘法苑義林章』卷二「問、如是諸藏、三界五趣何處具有彼何衆生。
答、仁王經中列變化衆無色界衆。又無色界天、仏辺側立聽阿含經。陀
羅尼經烈（「列」の誤り）地獄衆。故知、契經被三界五趣真化之身。盧
舎那仏經、説十八梵天諸神王等、俱能解悟皆悉受菩薩戒法。故知、調
伏亦被二界五趣有情実身。無色界中無有耳識、不聞教故。故知、但被
二界五趣有情実身。以經威力地獄衆生得聞法故。諸大菩薩於地獄中教
化受戒種種事故。然得戒者義即差別。有此教者亦唯二界五地無遮。
（略）然中陰經説仏於中有教化無色界衆生者、非大乘宗。大乘宗者、
此是化衆生、定非真身。無業果故。不爾便違瑜伽等説」（T 45・276 a、
b）。

- (45) 『探玄記』卷十「問、無色亦難、何故不説彼。答、菩薩不生無色天。故
又釈、理実亦聞但隨相。彼無形色、絶聽受故、不彰聞也」（T 35・294 c）。

- (46) 『探玄記』卷九「此是世間中最高勝處。於彼現成仏故、云世間高大之
身」（T 35・284 b）。

- (47) 注（59）参照。

- (48) 『六十華嚴』の經文自体に「二十五重の光明」という言葉があるわけ
ではないが、その所説を吉村氏の言葉借りて述べるならば、「如來光
明覚品は十段に分けて二十五重の放光を説いており、『仏の兩足の相
輪から放たれた光明が順次三千大千世界（1）、仏国土（2）、百世界
（3）へと拡ってゆき……十億世界から、百億世界、千億世界、百千
億世界、さらに不可説の（24）、虚空法界に等しい数の一切の世界
（25）を照し出す」ということになる（T 9・422 b、427 a、吉村一九
九九・61頁）。智儼『大方広仏華嚴經搜玄分齊通智方軌』（『搜玄記』）
卷一下「光明覚品第五「仏足相輪放光、示十信是行足円備故也。此中
放光分齊、有二十五重。初九別列、余者総結。文相如經（T 35・26 c）。
『探玄記』卷四「大約総數有二十五重。前九別説、後十六同弁。則為
十段。此中非是二十五度放光。亦非一放光次第漸照二十五處。但一放
光則並頓照、同時顯現」（T 35・272 a）。

- (49) 『梵網經』卷上（前略）号為盧舎那、住蓮花台藏世界海、其台周边有
千葉、一葉一世界為千世界、我化為千釈迦擲千世界、後就一葉世界、
復有百億須彌山百億日月百億四天下百億南閻浮提」（T 24・997 c）。同
卷下「我今盧舎那、方坐蓮花台、周匝千花上、復現千釈迦、一花百億

国、一国一釈迦」(T 24・1003 c) 1004 a)。

(50) 『梵網經』卷下「爾時千花上仏千百億釈迦、從蓮花藏世界赫赫師子座起、各各辭退拳身不可思議光、光皆化無量仏、一時以無量青黃赤白花、供養盧舍那仏」(T 24・1003 c)。

(51) 注(28) 前掲岩上論文、243頁。『六十華嚴』卷二「仏子当知、有須弥山微塵等風輪、持此蓮華藏莊嚴世界海。最下風輪名曰平等、彼持一切宝光明池。(略) 最上風輪名勝藏、持一切香水海。彼香水海中有大蓮華、名香幢光明莊嚴、持此蓮華藏莊嚴世界海」(T 9・412 b)。

(52) 狭川宗玄「寧楽仏教の一断面―東大寺大仏蓮弁毛彫蓮華藏世界私考」(『南都仏教』一、一九五四)、同「東大寺大仏蓮弁毛彫蓮華藏世界」(『古美術』一一、一九六八)など参照。『梵網經』特有の「蓮華台藏世界」説に対する法藏の解釈は以下のとおり。『探玄記』卷三「然此本師仏摂化境界、諸教所説分齊不同。若小乗中、但有此一娑婆世界。若三乗有二。一化身化境、謂此娑婆等。二他受用身化境、謂十八円満浄土等。若約一乗、十仏化境、蓮華藏莊嚴世界海。有三種。一蓮華台藏世界、雖遍法界、対地上菩薩機現、有増減。寄在色頂、唯説一界。二即此遍法界之華藏、説十顯無尽。即無尽箇華藏、一一皆遍法界。三樹形等雜類世界、一一皆有蓮華藏、竝似彼界、悉遍法界。各各有十、無尽無尽。此三中初一、約弁同教一乗。後二約顯別教顯耳」(T 35・162 c)。ただし法藏は初期の著作である『五教章』では、この『梵網經』の説を大乘始教に位置づけており(本文第一節参照)、解釈に変更があったことがうかがわれる。

(53) 吉津宜英『華嚴一乗思想の研究』(大東出版社、一九九二)、533―534頁、同551頁以下。この点に関しては堀池春峰「華嚴經講説より見た良弁と審詳」(『南都仏教』三一、一九七三)、『南都仏教史の研究』上 東大寺篇(二)に再録)、山下有美「東大寺の花嚴宗と六宗―古代寺院社会試論」(『正倉院文書研究』八、二〇〇二)なども参照。堀池論文には「大安寺審詳師経録」が備わるが、華嚴関連のものについては吉津氏も述べるとおり、元暁・法藏の著作が圧倒的に多い。また『華嚴経』と『梵網経』の相関関係については、天平八年(七三六)に菩提徳那とともに来朝して大安寺西唐院に止住し、大仏開眼供養のあり呪願師を務め、『華嚴経』のみならず『梵網経』にも深い理解を示して晩年には『註梵網経』三巻を著したと伝えられる唐僧・道璿(七〇二―七六〇)の影響力を重視する井上薫氏の研究(『東大寺大仏の造顕思想』『奈良朝仏

教史の研究」、吉川弘文館、一九六六所収)が改めて注目されよう。道璿については堀池春峰「婆羅門菩提僧正とその周辺」(『靈山寺菩提僧正記念論集』靈山寺、一九八八所収)も参照。ちなみに『梵網経』は、道璿来朝の三年前の天平五年の正倉院文書に初出する(『大日本古文書』7―15、注(11)前掲石田書参照)。

なお七世紀前半のわが国における『華嚴経』及び華嚴教学の受容史に関わる最近の注目すべき成果に、石井公成「日本の初期華嚴教学―寿霊『五教章指事』の成立事情」(『華嚴思想の研究』春秋社、一九九六所収)と森本公誠「東大寺と華嚴経―聖武天皇による華嚴経止揚への過程を追って」(『南都仏教』八三、二〇〇三)があり、両論文に沿って本稿に関連する重要な史実のみを略記しておく。まず文献における新訳の『八十華嚴』(唐・聖暦二年(六九九成立)の初出は、『続日本紀』養老六年(七二二)十一月の条で、大安寺には同十四年(七四二)、華嚴七処九会図(新訳に基づく)が作成された。『八十華嚴』を将来した人物は道慈と(右の井上論文、新羅に派遣された留学僧とする説(右の堀池一九七三年論文)がある。『六十華嚴』の伝来は詳らかではないが、奈良朝ではこちらが多用されており、審詳の講説もこれによっている。また同経と関連する聖武天皇の事蹟としては、天平三年(七三一)の奥書をもつ宸翰『雑集』における、越州の僧釈霊実の『鏡中釈霊実集』中の「盧舎那像讚一首并序」の書写が注目される。

『鏡中釈霊実集』中の「盧舎那像讚一首并序」の書写が注目される。ついで金鍾寺で華嚴経初講が行われた天平十二年(七四〇)の二月、天皇は智識寺の盧舎那仏を拜して(『統紀』卷二)、これが同十五年(七四三)に大仏建立の詔(同卷三)につながったとされる。翌十六年には勅によって金鍾寺で知識花嚴別供が建てられ、同寺における華嚴講説が公的のものになり、同経は大仏開眼会に際しても講じられた(『東大寺要録』)。森本論文19頁は『華嚴経』の教説に関する聖武の師として、天平元年(七二九)、僧綱の律師に任命された道慈を想定し、石井論文は天平感宝元年(七四九)の「花嚴経を本とす」との詔勅(注(38)参照)の背後に、良弁の存在を想定する。

(54) 『起信論疏』卷下「初中言功德成満者、謂第十地因行成満也。色究竟処示高大身、乃至一切種智等者。若依十王果報別門、十地菩薩第四禪王在於色究竟天成道。則是報他受身。如十地経撰報果中云。九地菩薩作大梵王、主二千世界。十地菩薩作魔醯首羅天王、主三千世界。楞伽経言。譬如阿梨耶識。頓分別自心現身器世界等。報仏如來如是。一時

成就諸衆生界。置究竟天淨妙宮殿修行清淨之処。又下頌言。欲界及無色、仏不彼成仏。色界中上天、離欲中得道」(T 44・220c)。この文言は『大乘起信論』の「又是菩薩、功德成滿、於色究竟処、示一切世間最高大身。謂以一念相應慧、無明頓尽、名一切種智。自然而有不思議業、能現十方、利益衆生」(T 32・581b)という箇所に対する注釈の一部である。

(55) 注(27)前掲小野論文。『梵網經』卷上「爾時釈迦牟尼仏、第四禪地中摩醯首羅天王宮、與無量大梵天王不可説不可説菩薩衆、説蓮華台藏世界盧舍那仏所説心地法門品。是時釈迦身放慧光所照。從此天王宮乃至蓮華台藏世界、其中一切世界一切衆生、各各相視歡喜快樂(下略)」(T 24・997b)。

(56) 『梵網經』の「十八梵天」が無想天を含むとする解釈は、新羅の義寂(義湘門下とされる)の『菩薩戒本疏』卷上(T 40・663a-b)にもみえる。同書は天平十八年(七四六)、『梵網經古迹記』は天平勝宝三年(七五二)の正倉院文書(『大日本古文书』9-383、同12-50)にみえる。注(11)前掲石田書参照。

(57) 『梵網經』卷下「仏即口放無量光明、是時百万億大衆諸菩薩、十八梵天、六欲天子、十六大国王、合掌至心聽仏誦一切仏大乘戒」(T 24・1004a)。本光背表裏の上三層の仏菩薩中に描かれた諸菩薩は、淨居天・無想天の菩薩形と同等ではあり得ないとみられるにもかかわらず、基本的に化仏をもたない。その一方で裏面中層の諸菩薩のうち、中央の四体のみが化仏を有している。また大仏蓮弁の最上段にいる諸菩薩も、やはりすべて化仏をもたない。これら諸点のほか、観音が頭上にいたただく化仏とこの図像の関係なども問題となる。

(58) ただし無色界の省略が「同界を図化する必要がない」という考えではなく、本文第二章第一節に言及したような、「図化すること自体が不可能である」との考えに起因している可能性も否定しきれない。また「図化の必要がない」との考えを省略の理由とみなした場合も、①「無色界は形身の図すべきものなきを以て、之を図出する必要なきが故ならむ」という、注(27)前掲小野論文の述べるような素朴な理解に基づく。②教化・救済の対象から外れると考えられた結果による。③光明の波及する範囲を説く經典の文言中にみえないことによる。などの可能性が想定される。このうち②に関連するところでは、『梵網經』に無色界諸天が登場しないのに対し、『六十華嚴』卷四十一・離世

間品には「仏子、菩薩摩訶薩有十種鼻。何等為十。(略)聞下至阿鼻地獄、上至非想非非想處衆生之香、悉能了知諸根本行(略)。仏子、菩薩摩訶薩有十種身。何等為十。所謂人身、教化成熟一切人故。非人身、教化成熟地獄畜生餓鬼閻羅王故。天身、教化成熟欲界色界無色界衆生故(下略)」(T 9・658a)といった、菩薩の教化対象として無色界諸天を含める文言があることが注意される。また『華嚴經』の会衆に無色界諸天が含まれているという法藏の如き解釈(本文第一節所引『探玄記』卷七参照)もある。さらに③に関しては、両經とも「三千大千世界」を照らしたとしつつも、具体的に光明の波及する範囲を述べた箇所(注(57)及び(77)参照)、無色界諸天の名は挙げられていない点が留意される。以上諸点と両図の天界図像の対応関係は、図像の全体構想にあたって『華嚴經』『梵網經』両經の説のすり合わせがいかに行われたか、という問題に直結し、無想天が図化されている理由をより正確に特定する上でも重要な論点になるので、今後慎重に検討したい。なおもし「三界の構造を正確に図式化」するのなら、無想天と広果天の間に、他と同じ界線は引かれなければならないはずである。

(60) この現象が『大毘婆沙論』などの説(注(41)参照)が重視された結果であるとは考えにくい。『俱舍論』『瑜伽論』など、一天とは数えないものの無想天に言及する論書の説が考慮された結果である可能性は否定できない。とはいえ図像中の無想天が光明に照らされている点、また本図の制作年代が大仏蓮弁より下る可能性が高い点を重視するならば、より直接的には『梵網經』の説が影響を与えたと考えるのが無難であろう。

(61) 『六十華嚴』の呼称に従って、両図に表現された色界十八天の名称を最終的に確定するならば、下から順に梵身天、梵輔天、大梵天、少光天、無量光天、光音天、少淨天、無量淨天、遍淨天、少密身天、無量密身天、密果天、無想天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、阿迦尼吒天となる(うち無想天は同經に説かれぬ)。この結論は注(27)前掲小野論文の掲げる説に一致する。なお浄影寺慧遠の『大乘義章』卷十一は、『華嚴經』の説として二十二天の名称を列挙するが、ここには無想天が含まれており、かつ二十一天の名称も同經と異なる(T 44・627-1977)。その要因について木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』(春秋社、一九七七)、183頁は「かれの記憶違いによるのか、二十二天説と二十一天説を同質と見たためか、あるいは、権威づけを意図したためかは

不明である。けれどもかれの主張に、理論的根拠が薄弱であることだけは確かであろう」と述べる。

(62) 関連して注意されるのは、景雲二年(七二二)、晩年の法蔵が朝廷から

救農の方法を問われた際、宝思惟訳『随求即得大自在陀羅尼神呪經』

(長寿二年「六九三訳」)の総持の語を書写して龍池に投ずれば靈験ありと奏上し、そのとおり修法が行われたところ、験あって大雪が降ったという話が新羅・崔致遠の『唐大薦福寺故寺主翻經大德法蔵和尚傳』(T50、九〇四年成立)にみえることである(木村清孝「華嚴經の

受容と法蔵の生涯」(鍵主良敬・木村清孝『人物中国の仏教 法蔵』大蔵出版、一九九一、87頁。注(53)前掲吉津書、105頁。注(21)前掲

石田書、44―45頁は現図胎藏曼荼羅中の大随求菩薩の八臂像について、

同経には像の記述はないものの八つの三摩耶形が説かれ、これがその像容に通ずると述べる。法蔵の当時にこの八臂像が実在したとは考え

にくいとみなされるものの、その姿はやはり摩醯首羅天に通ずるもので、摩醯首羅天・不空罽索觀音・華嚴經)ないし華嚴教學の三者の關係を考える上で、興味深い材料を提供する。この陀羅尼については注

(19)前掲長部論文にも詳細な論及がある。

(63) 浅井和春「法華堂本尊不空罽索觀音像の成立」(『日本美術全集 四 東大寺と平城京』講談社、一九九〇所収)など参照。「金鐘」の字義

(本稿では「金鐘寺」の表記は用いない)に関しては注(53)前掲森

本論文、19頁以下にも言及がある。玄奘訳『不空罽索神呪心經』(仏像

右辺、応復画作觀自在菩薩。似大自在天(下略)』(T20・405b)。ちなみに大自在天は『法華經』普門品に説く、觀音の三十三応現身の一つ

でもある(T9・56a)。

(64) 大安寺には華嚴院なる堂宇があり、また天平感宝元年(七四九)制作

された三丈の盧舍那佛像、両脇に各一丈五尺の千手觀音像ならびに不

空罽索觀音像があった。福山敏男「大安寺花嚴院と宇治華嚴院」(『日

本建築史研究 続編』墨水書房、一九七二所収)はこの三者をいづれ

も画像と推定する。また東大寺の華嚴会において大仏殿両脇に懸けら

れた大繡曼荼羅が、不空罽索觀音像と觀音像であったとい(『東大

寺要録』卷八など。ただし『七大寺日記』等の記載では前者は二十臂

後者は聖觀音とする)、注(22)前掲高橋論文52頁ではこれを大仏殿・

法華堂・千手堂三者の伽藍配置と対応する可能性を述べるとともに、

千手千眼陀羅尼と不空罽索陀羅尼、千手千眼像と不空罽索像が並んで

現れる『正倉院文書』の実例を挙げる。

(65) 注(22)前掲高橋論文49―58頁では、これらの動向を可能な限り整合

的に解釈しようとする試みがなされている。

(66) 『智度論』所引『大品般若經』に列挙される菩薩の名称は以下のとおり。

「諸菩薩如是等無量功德成就。(中略)其名曰、毘陀婆羅菩薩(原注・

秦言善守)、刺那伽羅菩薩(原注・秦言寶積)、導師菩薩、那羅達菩薩、

星得菩薩、水天菩薩、主天菩薩、大意菩薩、益意菩薩、增意菩薩、不

虛見菩薩、善進菩薩、勢勝菩薩、常勤菩薩、不捨精進菩薩、日藏菩薩、

不缺席菩薩、觀世音菩薩、文殊尸利菩薩(原注・秦言妙徳)、執宝印菩

薩、常拳手菩薩、弥勒菩薩。如是等無量千万億那由他諸菩薩摩訶薩、

皆是補処紹尊位者」(T25・110c)。

(67) 『華嚴經』卷一が「盧舍那仏宿世善友」として列挙する二十菩薩の名称

(T9・395b)は、前注所掲『智度論』が挙げる二十二菩薩の尊名と

著しく異なる。

(68) 娑婆世界は狹義では閻浮提のみをさすが、一つの三千大千世界を指す

こともある。『法苑珠林』卷二(前略)皆是一化仏所統之処。名為三

大千世界、号為娑婆世界」(T53・278a)。

(69) 太賢『梵網經古迹記』上には、「世界海者。如智論云。數此三千大千世

界如恒河沙為一世界種。數此種復至恒沙為一世界海。數此海復至十

恒沙為一仏世界。雖在千葉中央台上。而言在於世界海者。如化身在一

閻浮州言在娑婆為一仏土。二身遊化量亦爾故。千百億積迦身土、如戒

本記釈」(T40・640c)とあり、かかる注釈書の記載と佛像の照合が第

一の課題である。

(70) 今一つ問題となるのは、『智度論』の当該箇所に対応する釈尊の説法の

舞台が靈鷲山であることで、これを大仏蓮弁の上部の佛像が摩醯首羅

天宮中の釈迦を表している点、及び同図下部の七枚の蓮弁中に描かれ

た須弥山図中の閻浮提に一仏二菩薩が表現されている点と、整合的に

解釈する必要がある。この問題は図像に表現された個々の菩薩の名称

を特定する根拠にも関わるもので、会衆の菩薩像が『千手經』の經文

に列挙される菩薩の名称を以て明確に特定でき、その舞台が補陀落山

であることも確定できる。二月堂光背表面の図像の場合と、状況が大き

く異なる。

(71) これらの問題を論じた仏典の一例として、『大乘法苑義林章』卷七・仏

土章の「第六処所者、其法性土即真如理。無別処所。自受用土亦充法

- 界、更無別処。他受用土、仏地経言、超過三界所行之処。彼論釈言、非三界愛所執受故。離相応所縁二縛随増、言超過三界。故是道諦、善性所撰。彼有三釈。有義各別。有処説在浄居天上、有処在西方等故。有義同処。浄土周円無有辺際。遍法界故に。如実義者、自受用土、周遍法界、無処不有。不可説言離三界処即三界処。若他受用土、或在色界浄居天上、或在西方等、処所不定(T45・372b)という文章を挙げておく。
- (72) 高田修「地獄と地獄絵」(『日本絵巻物全集 六』角川書店、一九六〇。のち『仏教美術史論考』中央公論美術出版 一九六九、所収)。
例えば大英博物館所蔵の報恩経變(スタイン敦煌絵画1番)にみえる盧舎那仏の仏身上に、三本足の両から半身を出して合掌する亡者をあらわした地獄の図像がある。注(10) 前掲ウィットフィールド書、図11。
- (73) 『経律異相』、『観仏三昧海経』はともに奈良朝での書写(後者は天平七年、天平二十年の正倉院文書にみえる)を確認できる。注(11) 前掲石田書参照。
- (74) 『大智度論』卷七十には、「有人説、国土世間八方有辺、唯上下無辺。有人説、下至十八地獄、上至有頂、上下有辺八方無辺。如是種種説世界辺」(T25・547a)という文言があり、世界の上下の果てが「有頂」と「十八地獄」であると「ある人の説」が紹介されている。ちなみに『智度論』の地獄説は一般的な八大地獄説であり、同論が二月堂光背の地獄図の直接的な典拠となったとは考えられない。
- (75) 小林太市郎「唐代の大悲観音」(『仏教芸術』二〇〇二、一九五三)四。のち『小林太市郎著作集七 仏教芸術の研究』淡交社、一九七四所収) 参照。
- (76) 『六十華嚴』卷五・如来光明覚品「爾時世尊、從兩足相輪放百億光明、遍照三千大千世界、百億閻浮提、百億弗婆提、百億拘伽尼、百億鬱單越、百億大海、百億金剛圍山、百億菩薩生、百億菩薩出家、百億仏始成正覚、百億如来転法輪、百億如来般泥洹、百億須弥山王、百億四天王天、百億三十三天、百億時天、百億兜率陀天、百億化樂天、百億他化樂天、百億梵天、百億光音天、百億遍浄天、百億果実天、百億色究竟天。此世界所有一切悉現」(T9・422b)。同卷二十七・十地品「是菩薩坐大蓮華上、即時足下出百万阿僧祇光明、照十方阿鼻地獄等、滅衆生苦惱」(同572a)。同卷三十二・仏小相光明功德品「又菩薩摩訶薩、於兜率天放大光明、名曰幢王、普照十世界微塵数刹、遍照彼処地獄衆生、滅除苦痛。(略) 彼諸衆生、見光明已皆大歡喜、命終皆生兜率天上。生天上已聞天妙音、名不可樂。此音声語諸天子言。以不放逸故。於諸仏所種善根故。遇善知識故。盧舎那仏威神力故。於地獄命終、生此天上。如来足下千輻輪中有妙光明、(略) 乃至普照阿鼻地獄。其中衆生、命終皆兜率天上」(同605a)。なお右の同経の記載と大仏蓮弁線刻図の關係は、橋本聖圓「大仏蓮弁毛彫図と華嚴経」(京都大学文学美術史学研究会『芸術的世界の論理』創文社、一九七一、のち『東大寺と華嚴の世界』春秋社、二〇〇三所収)に、また二月堂光背との關係は井上一稔「聖林寺十一面觀音像の台座・光背―天平期莊嚴具の試論として」(注(2) 前掲科研報告書所収)に、それぞれ言及がある。
- (77) 『大智度論』卷五「閻浮洲、此洲有五百小洲圍遶」(T25・320a)。同卷七「池四辺有四流水、東方象頭出恒河、(略) 南方牛頭出辛頭河、(略) 西方馬頭出婆叉河、(略) 北方師子頭出私陀河」(同114a)。
- (78) 『智度論』所説の仏の足下の光明と奈良朝の光背との關係については、注(77) 前掲井上論文、96頁においても、筆者とは異なった観点から言及がなされている。
- (79) 『望月仏教大辞典』「阿修羅」「帝釈天」の項など参照。阿修羅と帝釈の交戦についての最も詳しい記述は『正法念処経』卷二十一(17・114以下)にみえる。
- (80) 『華嚴経探玄記』卷四「八、修羅大身喻。喻菩薩現法界等身徳(本文中の①に対応、中略)。九、帝釈破怨喻。喻菩薩降破衆魔徳(同、②に対応)」(T35・192a)。
- (81) 小林太市郎氏によって見出された李邕「国清寺碑」の「浄水宝珠、見者無染。高山甘露、受者有知。起念事功、頓超十劫之地。坐入位証、遙比千眼之天」(『全唐文』卷二六二)という文言を挙げておく(注(76) 前掲小林論文)。この文言の天と地を千手觀音・地藏(觀音・地藏セツトの「放光菩薩」)に対応させる氏の解釈は誤読に基づく荒唐無稽なもので、また天台山の碑文である点も考慮する必要があるが、「高山甘露」は『華嚴経』の教えを示す言葉に他ならず、「頓超十劫之地」が修行階梯のジャンプを強く意識したものであることも疑いない。
- (82) 『観世音三昧経』の成立・流伝・内容については牧田諦亮「疑経研究」(京都大学人文科学研究所、一九七六)、212頁以下に詳細な研究があ
- (83)

る。

- (84) 『観世音菩薩授記經』及び『観世音三昧經』はともに奈良朝における書写が確認でき、当時の教団が参照したであろう『普門品』に対する各種注釈書(例えば吉藏『法華義疏』卷十二、T 34・628b)にも当該箇所が引用されている。前注所掲牧田書216頁、注(11)前掲石田書など参照。なお右の『法華義疏』には「華嚴經中善知識但説一法門、今觀世音現一切身説一切法門」(同・628c)という文言がみえ、『千手經』と『華嚴經』入法界品の複合的表現によって、觀音の神変が全ての善知識への歴參を完遂させ、全ての法門を得ることを可能ならしめるという意味内容を表現した、本図表面の千手觀音五十二仏の性格(觀音が五十三全ての法門を説く、との理解が背後にあった可能性も想定できる)を考える上できわめて示唆的である。
- (85) 東大寺修二会称名悔過「南無毘盧舍那仏、遍周法界盧舍那仏、(略)補陀落山觀音宝殿釈迦尊、当來教主慈氏尊、去來現在常住三宝、聖智海遍照莊嚴王如來、一切如來正等覺、金光師子遊戲如來、白蓮華眼無障礙頂熾盛功德光如來、万徳円満美音光如來、觀音本師阿彌陀如來、觀音本体正法明如來、普光功德山王如來、(下略)」(注(20)前掲『東大寺お水取り』、219—220頁)。ここには玄奘訳『十一面神呪心經』の説が大きく取り込まれている。「白蓮華眼無障礙頂熾盛功德光如來」は同經所説の十一面神呪を觀音に最初に授けた如來(大正藏の經文では「百蓮華」となっている)、「万徳円満美音光如來」も同經所説の、その後長い時を経て再度同呪を觀音に授けた如來である。大觀音が十一面觀音である点を考慮すれば、本文中に挙げた案に加え、これら諸仏が図像の中に含まれている可能性も検討に値しよう。
- (86) 唐代造像においては触地印は通常釈迦仏の標識だが、阿彌陀仏その他に転用されることもあった。また韓国における代表例である慶州石窟庵本尊の尊格については釈迦説と阿彌陀説があり、本図の成道釈迦仏図像も、華嚴信仰との関係およびその仏身論における位置づけなどを含め、東アジア全体の中でその意味を位置づける必要がある。
- (87) 村上真完『西域の仏教—ベゼクリク誓願画考』(第三文明社、一九八四)、273—285頁。
- (88) 弗沙仏讚歎の物語は、他に『俱舍論』卷十八(T 29・95b)、『順正理論』卷四十四(T 29・591c)、『智度論』卷四(T 25・87c)など数多くの仏典にみえる。前注所掲村上書、284頁。
- (89) 拙稿「小南海中窟と僧稠禪師—北齊石窟研究序説」(『荒牧典俊編』北朝隋唐中国仏教思想史(法蔵館、二〇〇〇所収)、287頁以下。この図像の傍題の僞讀は『智度論』の文言に一致する。ただし同論考を草した時点では、遺憾ながら注(87)前掲村上書を見逃していたため、その成果を活かすには至っていない。
- (90) 『大乘法苑義林章』卷七「於不共者、唯一仏變。諸有情類、無始時來、種性法爾更相繫屬。或多屬一、或一屬多。如底沙仏令釈迦菩薩超九劫等」(T 45・372c)、『華嚴五教章』卷二「若依始教、修行成仏定經三僧祇。(略)仍此教中、就釈迦身以分此義。如優婆塞戒經云、我於往昔寶頂仏所滿足第一阿僧祇劫、然燈仏所滿足第二阿僧祇劫、迦葉仏所滿足第三阿僧祇劫。我於往昔釈迦仏所、始發阿耨菩提心。又依本業經、亦有百劫修相好業。但是變化非実修也。又以一偈歎弗沙仏、即迢九劫。但九十一劫即成仏也」(T 45・490b—c)。法蔵はこの成仏までの所要時間に関する説を、始教の説との見解を述べている。
- (91) ただし中層の菩薩像には中央部の四体のみに化仏があり、これは画師のミスで描き込まれたものとはみなしにくい。その意味の解明は今後の課題である。注(58)も参照。
- (92) 小南海中窟では『華嚴經偈讚』として、この文言をベースに字句の入替を行った石刻文がみられる。注(89)前掲拙稿、283頁以下参照。
- (93) なお最近、良弁の弟子である智憬の著と認定されるに至った『大乘起信論同異略集』(崔欽植「『大乘起信論同異略集』の著者について」『駒沢短期大学仏教論集』七、二〇〇一)巻下にも「如釈迦仏第三劫初逢燃燈仏、布髮掩泥超於八劫、第三劫滿、修相報初逢勝觀仏亦弗沙、翹足讚歎超於九劫」(統藏71—4—383)という文言がある。ここでは弗沙仏が勝觀仏(毘婆尸仏の異称)と同一視されており、仏名に対する理解に混乱があったことがうかがわれるが、本図の制作時においては『華嚴經』の記載を重視して、毘婆尸仏と弗沙仏を別仏とみなす解釈が行われていたと考えるべきであろう。なお『探玄記』のこの二仏について釈した箇所では「毘婆尸、此云種種見。新名淨觀。弗沙、此云増盛。以無欠減故。亦是星名」(T 35・193b)とある。
- (94) 『六十華嚴』では「仏昇須彌頂上品」で迦葉仏ら十過去仏、「佛昇夜摩天宮自在品」の末尾で名称仏ら十過去仏、「如來昇兜率天一切宝殿品」で無礙仏ら十過去仏を讚歎する。これはそれぞれ十住・十行・十迴向の説処に対応しており、高い階位の教えを説くほど説処が上昇し、よ

り過去に出現した仏を歎ずるという図式がここにみられる。

(95) 道璿については、注(53)参照。

(96) トルファン・ベゼクリク第九洞(ドイツ隊による旧編号。現在の編号では第二〇洞)には釈尊が過去世において多くの如来像に値遇し、供養する様子を並べた「誓願画」と称される画像があり、注(87)前掲村上書はその内容の詳細な読解を行っているが、注目すべきは窟内の中堂奥壁に千手観音を主尊とする大悲経變が描かれていた点(同書65頁以下。注(7)前掲松本書、673頁以下)である。村上書では、「観音の存在は大乗仏教(密教)が行われていたことを示す」と述べるにとどまっているが、この両者の関係は、千手観音と過去仏の画像が、「拜者が釈尊の修行過程を瞬時に追体験する」という願望を介して結びついていると考えられる二月堂光背の場合と酷似している。同様の事例は第四洞(現在の第十五洞)にもみられる。時代・地域・画像の内容に大きな隔たりがあるものの、両者は千手観音信仰の本質的な部分を共有していると考えられ、その系譜を考える上でベゼクリクの例はきわめて重要な情報を提供してくれる。

〈付記〉掲載図版のうち図1と6は奈良国立博物館所蔵原板(撮影・森村欣

司氏)を使用し、図1については東大寺から掲載許可をいただいた。

また二月堂光背の現状トレース図は、当館が平成十二年度から十四年度にかけて行った科学研究費の助成による研究「日本上代における仏像の荘嚴」(基盤研究B2、研究代表者・鷺塚泰光)を進める過程で作成したものを使用し、掲載に際しては作図の労をとって下さった中神敬子氏のご了承を得た。各位に対し、深甚の謝意を表する次第である。なお本稿は、平成十五年科学研究費(若手研究B)の助成による研究「六一八世紀の東アジア仏教美術と華嚴思想」の成果の一部である。

(いなもと やすお 当館教育室長)



图1 二月堂本尊光背 身光 表面 现状 東大寺



図2 身光 表面 現状トレース図 (中神敬子氏作図 以下同じ)



図3 身光 裏面 現状トレース図



図4 頭光 表面 現状トレース図

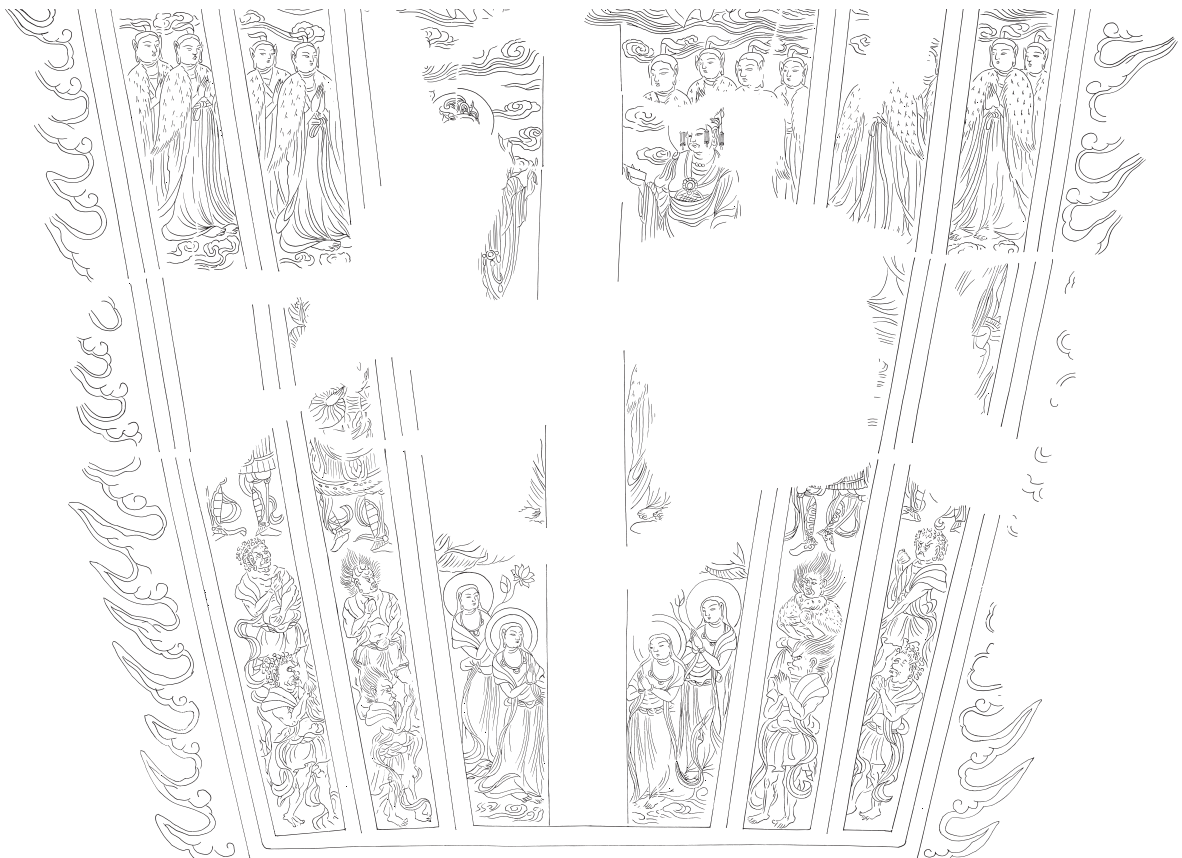


図5 身光 表面 眷属圖像 (現状トレース図 部分)

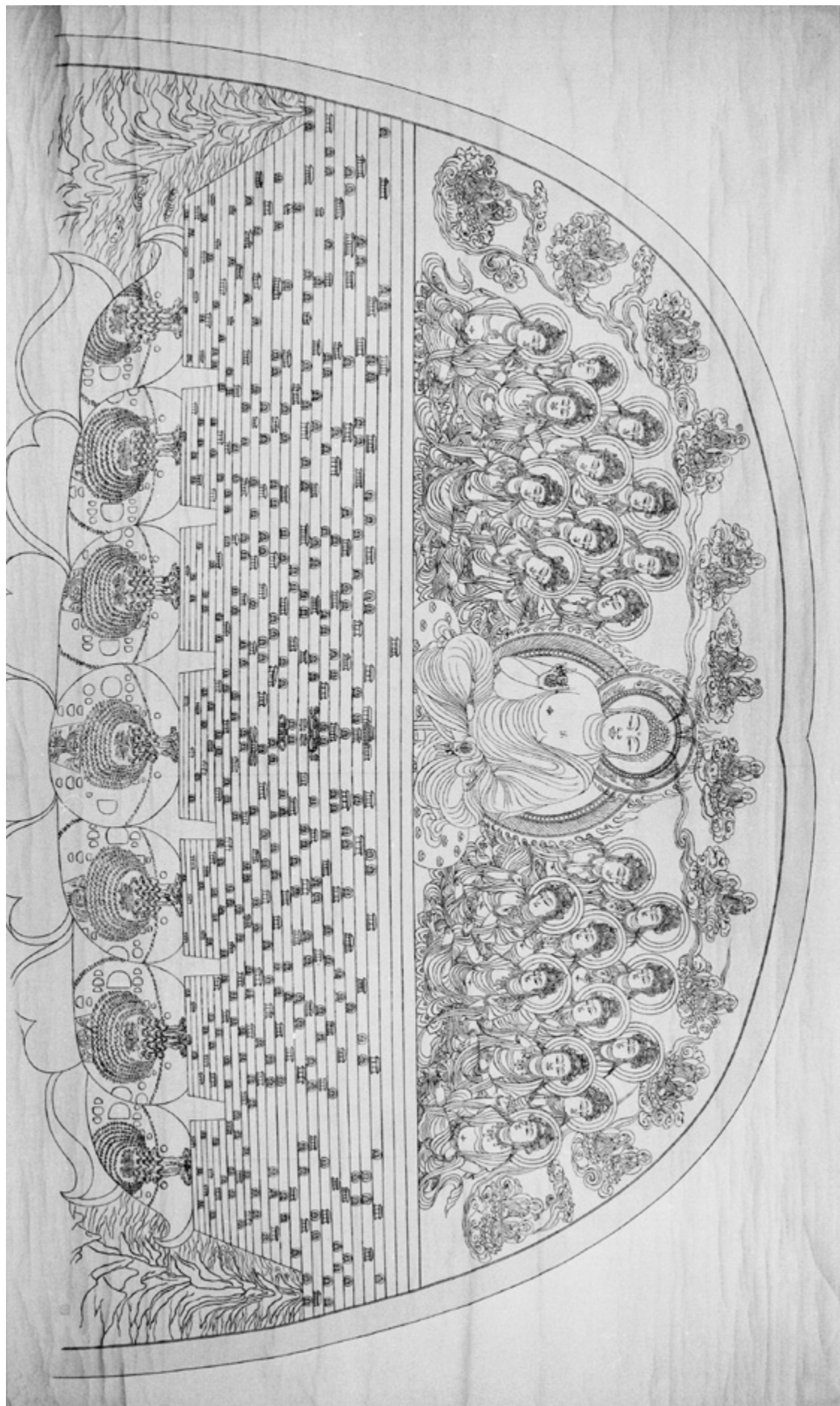


图 6 大仏蓮弁繚刻図模本(宮原柳徳氏作図) 奈良国立博物館

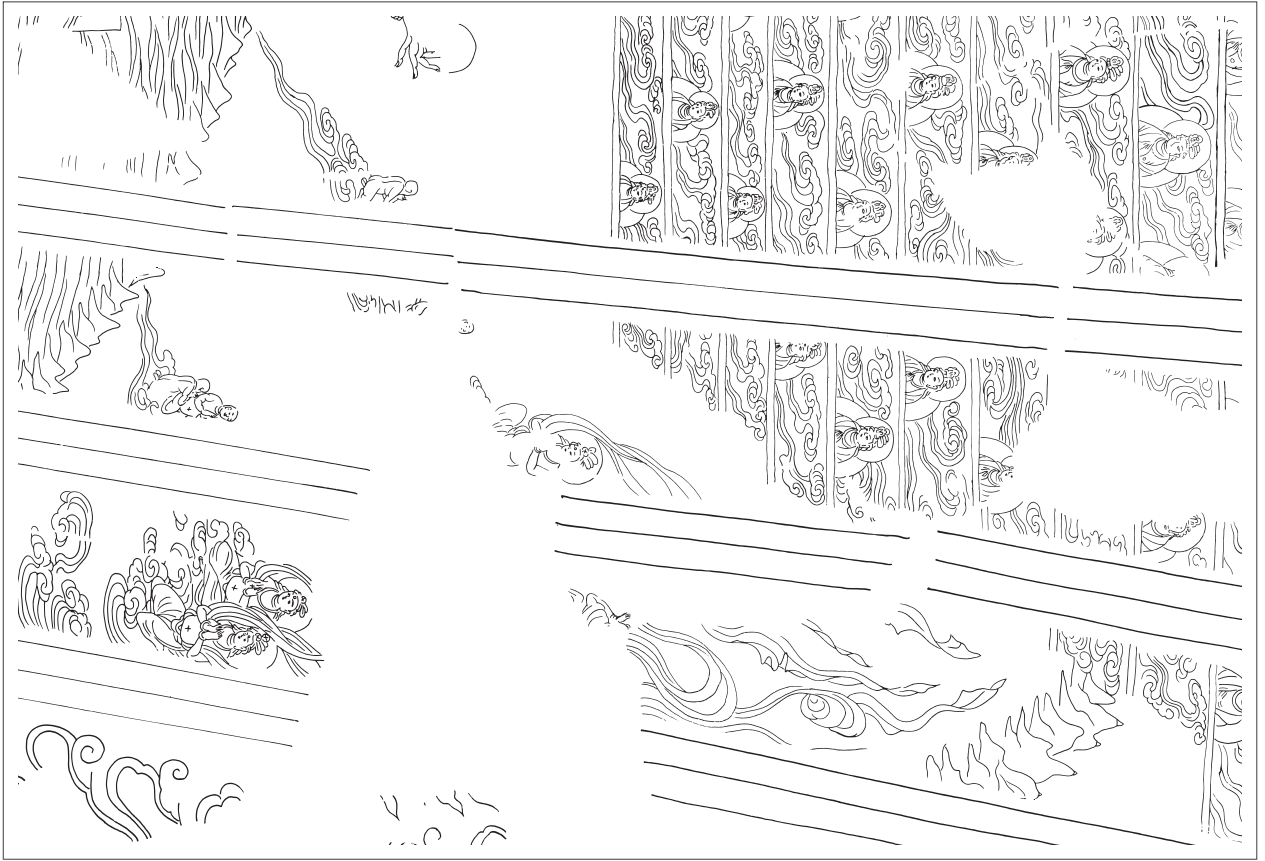


图7 身光 裏面 化生童子と飛天 (現状トレース図 部分)

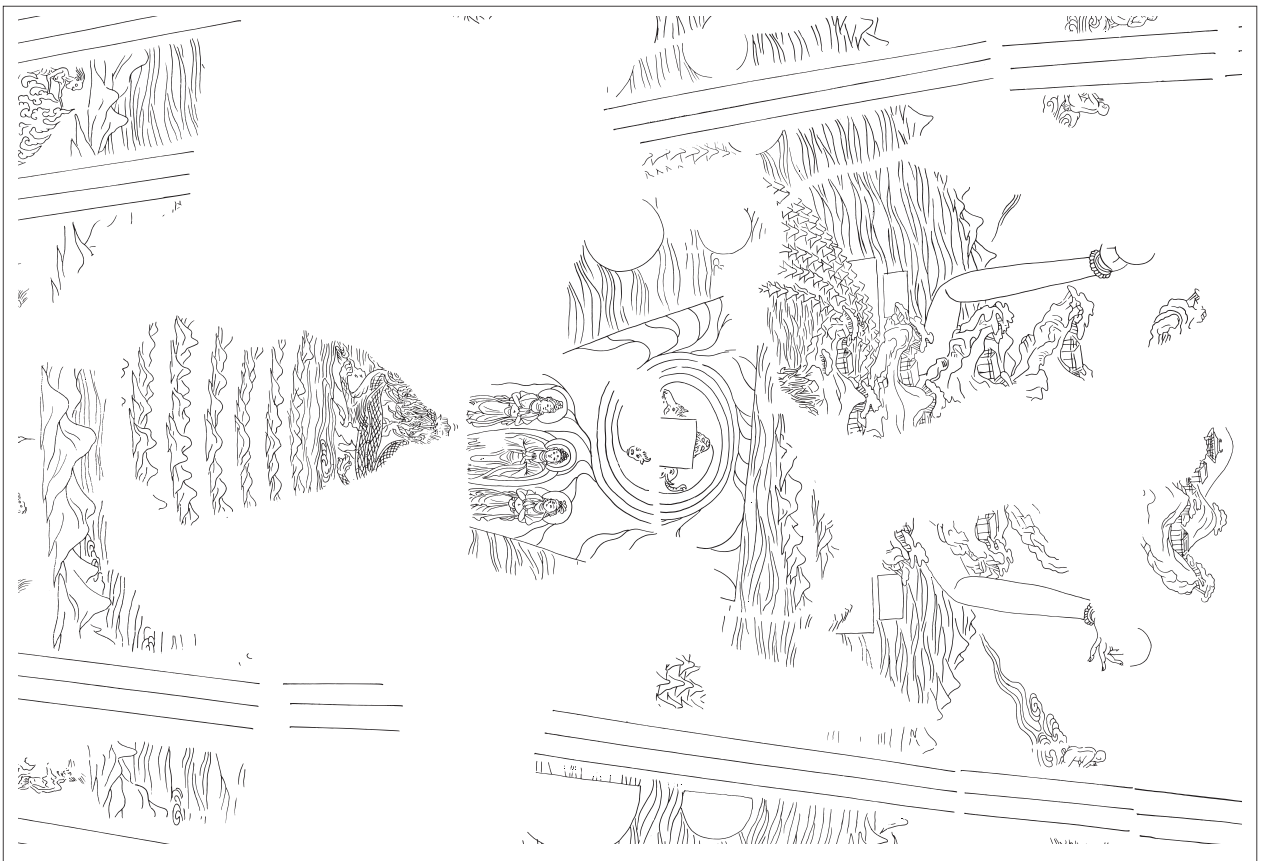


图8 身光 裏面 須弥山図 (現状トレース図 部分)

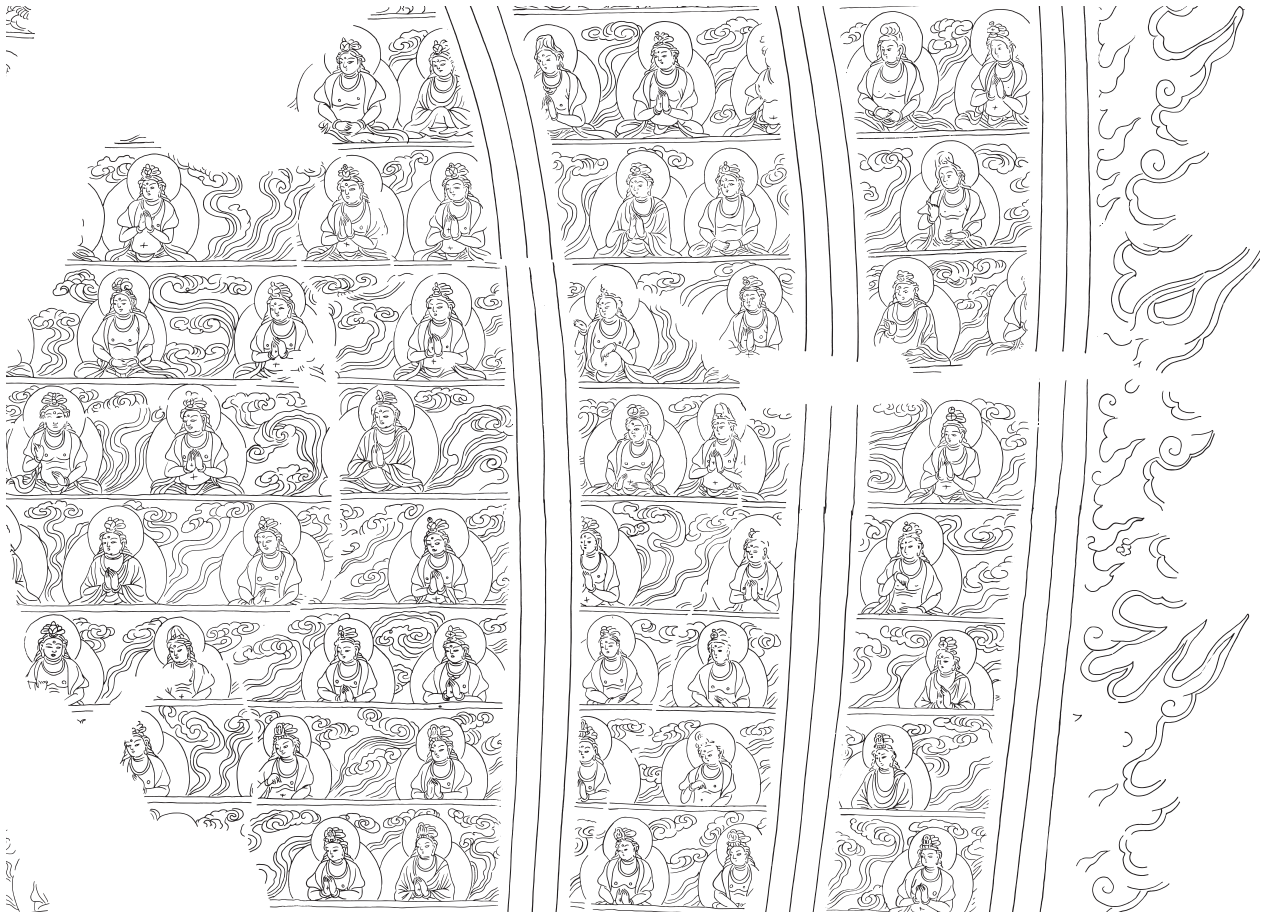


図9 身光 裏面 色界図像の上八層（現状トレース図 部分）



図10 身光 裏面 地獄（現状トレース図 部分）



図11 身光 表面上層 仏菩薩図 (現状トレース図 部分)



図12 身光 裏面上層 仏菩薩図 (現状トレース図 部分)

〔編集後記〕

本号に掲載される八篇の論考のうち三篇は館外からご寄稿いただきました。

神戸大学の黒田龍二氏と石田理恵氏には、東大寺大仏殿の江戸再建に関わる重要資料である建地割板図を、紹介をかねてご考察いただいております。当館では平成十四年度開催の特別展『大仏開眼一二五〇年 東大寺のすべて』に際し、神戸大学建築史研究室に同図の縮尺図の作製をお願いし会場に展示する機会を得ましたが、今回その成果を踏まえてご寄稿頂いた次第です。

韓国国立中央博物館の金有植氏と閔丙贊氏には、平成十五年三月八日に当館で行われた国際研究集会（平成十二～十四年度科学研究費助成金基盤研究（B）（2）『日本上代における仏像の荘嚴』の一環として開催）において研究発表をしていただいております、今回その発表内容に基づき執筆をお願いしました。（T）

〔編集〕

岩田 茂樹

谷口 耕生

〔英文翻訳〕

マイケル・ジャメンツ

奈良国立博物館研究紀要

鹿園雑集

第六号

平成十六年三月三十一日発行

編集発行 奈良国立博物館

奈良市登大路町五〇番地

印刷 株式会社天理時報社

天理市稲葉町八〇番地

A CONSIDERATION OF THE ICONOGRAPHIC IMAGES ON THE NIMBUS OF THE JŪICHIMEN KANNON OF THE NIGATSUDŌ AT TŌDAIJI, IN LIGHT OF THE ENGRAVED IMAGES ON THE LOTUS-PETAL BASE OF THE GREAT BUDDHA

INAMOTO Yasuo
Nara National Museum

Various splendidly engraved images cover the front and back of the bronze nimbus (entrusted to Nara National Museum) that was once attached to the Ōgannon, the Greater Kannon, a statue of Jūichimen Kannon (Sks., Ekādasamukha), the utmost secret main worship object of the Nigatsudō (Hall of the Second Month) at Tōdaiji (the Great Eastern Temple). The nimbus, which is thought to have been produced around the year 760, has great significance in the history of art and of Buddhism as it is one of the very few extant Buddhist images from the Nara period. Nevertheless, a comprehensive study that would elucidate the meaning of its complex imagery has yet to be produced.

The author indicated in a previously published study ("The Image of the Fifty-two Buddhist Divinities and Sashasra-bhuja-sahasra-netra' on the Nimbus of the Main Worship Object of the Nigatsudō at Tōdaiji: The Intersection of the Interpretation of the 'Entering the Dharma Realm' Chapter of the *Avatamsaka-sutra* and Nara-era Faith in Avalokitesvara" that there is a high probability that the iconographic images on the face of the nimbus are a composite, representing the contents of the Nyūhkkai chapter of the *Kegonkyō* (*Avatamsaka-sūtra*) and the Senju sengan Kanzeon bosatsu kōdai enman muge daihishin daranikyō, popularly called the Senjukyō. This article is a sequel to the previous study, treating the various iconographic images on the front and back of the nimbus that had not been fully addressed in the earlier article and offering a complete, reconsideration of them in light of the most appropriate objects of comparison, the engraved images on the lotus-petal base of the Great Buddha. The following are the results of this new study.

First, the iconographic images of the thirty-four attendant divinities of Senju Kannon represent the deities who protect those who uphold the Daihishin darani (the dharani of the great benevolent heart) expounded in the *Senjusengenkyō*. The deities include Bonten (Sks., Brahma), Taishaku (Sks., Indra) and the Four Guardian Kings (Jpns., Shitennō) and the remaining twenty-eight, which are not directly related iconographically to the Nijūhachibu-shū, but the number twenty eight suggests some link to this later type.

Second, it can be confirmed that the composition of the iconographic images of the Buddhist heavens depicted in registers on the front and back of the nimbus and the lotus-petal base of the Great Buddha and the names of each Buddhist heaven conform to the wording describing the radiant light of the Buddha that is found in the *Kegonkyō*, and the description of the heavenly realms in both the *Bōnmōkyō* and *Kegonkyō* are derived from Nara and Silla period Buddhist interpretations of these sutras.

These and several new facts have been revealed by this study, and the meaning of the nearly all the motifs has been elucidated.

The iconographic images depicted in the Nigatsudō nimbus are an organic whole; all represent transformations of Kannon expounded in the *Senjukyō*. It is undoubtedly the case that behind the composition of iconography are the *Kegonkyō*, the *Bōnmōkyō* and a profound understanding of the two sutras found in Kegon teachings developed in China, Silla and Japan. Further research is required to determine the place of the images in the history of Buddhism, but the author is confident that this study brings to a conclusion much of the long-standing debate over the interpretation of these iconographic images and those on the lotus-petal base of the Great Buddha.