

小南海中窟と滅罪の思想

―僧稠周辺における実践行と『涅槃經』『觀無量壽經』の解釈を中心に

稲 本 泰 生

はじめに

中国北斉時代に造営された小南海石窟（善応石窟）は河南省安陽郊外に位置し、東・中・西の三窟で構成される。三窟はいずれもごく小規模ながらも非常に豊かな内容を備えており、北斉仏教と石窟寺院の関わりを考える際の貴重な材料を提供してくれるが、とりわけ重要なのは窟門上部の石刻文（通称「方法師鏤石班經記」、図7⁽²⁾）によって造営経過の大略をたどることができる中窟である。筆者は先に「小南海中窟と僧稠禪師」（以下「前稿」と称する）と題する論考⁽³⁾において、本窟に関する基本的な考察を行うとともに、一部の構成要素についてはそこに反映された宗教意識を読み解くことも試みた。

北周武帝の廃仏以降、中国では「今が末法の世である」という時代認識を背景として、尖鋭的な救済思想を掲げた浄土教・三階教などが著しく台頭するが、六世紀半ばから北斉末にかけての華北東部では、この二派に代表される中国的大乗諸宗の形成に連なる動きがすでに胚胎していたと考えられ、その意味では仏教史上における一大変革の場として位置づけられる。ここでは南北響堂山・天龍山を

はじめとする石窟造像や、鄴都周辺と山東地方を中心とする刻経事業など、仏教徒による活発な造形活動が展開された。その原動力としてしばしば想定されるのが、廃仏以前からすでに表面化していた法滅尽思潮に裏打ちされた「危機に瀕した仏法を未来に伝えたい」という理念である。しかしながら当時制作された多種多様な仏教関連の遺物の全てを、この理念の産物とみなすことは到底不可能である。また右の説明が可能な事例についても、人々をかける造形活動に駆り立てた真の動機は、自分もしくは自分たちが救済されたい、という切実な願望にこそ存するとみなすべきであり、「仏法の伝達に一役買う」という英雄的な行為には、勿論個々の事例によって程度差はあるだろうが、自らの救済の実現に向けて行われる実践の一形態としての側面、すなわち最終目標ではなく手段としての側面が含まれていることを注視する必要があると考える。救済願望と無関係な宗教美術など存在しえないのかも知れないが、北斉時代の華北東部の思潮が右に述べた如きものであった点を重視するならば、そこでつくられた遺物に対して正確な性格規定を行うためには、制作事業に関与した人々自身が抱いた願望の内実と、救済を実現するためにどんな方策が講じられていたか（とりわけ石窟寺院の場合は、完

成後に窟の内外を舞台に行われる実践行も視野に入れねばなるまい）を遺物に密着して読みとる作業がまず第一に要求されよう。

以上が北齊仏教の生んだ文物の性格を考えるにあたっての筆者の基本的な立場であり、前稿でその最初の対象として小南海中窟を取りあげたのも、同窟が単に年代的に北齊石窟寺院史の冒頭に位置しているだけでなく、こうした問題意識に沿って考察を進めようとする際に最も有力な手がかりを与えてくれる遺例であることを主因としている。

先の「班経記」（注（2）参照）によると、本窟は方法師・故雲陽公子林らによって天保元年（五五〇）に造営が開始され、当代最高の習禅者として中国仏教史上に大きな足跡をのこした僧稠（四八〇―五六〇）の深い関与のもとで同六年（五五五）に窟内の造像と浮彫が完成したと考えられる。そして僧稠が示寂した乾明元年（五六〇）から遠からぬ時期に窟外の「班経記」、およびこれと一連をなす「華嚴経偈讚」「大般涅槃経聖行品」などの石刻文（図7）が刻みつけられたとみられる。⁽⁵⁾前稿では窟内奥壁主尊盧舍那仏の左右に配された「施身聞偈」（『涅槃経』聖行品）と「弗沙仏授記」（『大智度論』卷四）の二つの本生図が、釈尊が弥勒に先んじて成仏することに成功した（「飛び級成仏」を達成した）というテーマを共有し、『涅槃経』聖行品に「飛び級成仏」への道が皆に開かれていることが説かれている点から、図像選択にあたって完全なる救済Ⅱ成仏までの過程の短縮に対する強い関心が作用していることを明らかにするなどして、僧稠が自らの仏道実践の支柱とした四念処の典拠でもある同経の教説、中でも救済のかたちが具体的に提示されている説話群と一体になった教説が、彼の周辺における菩薩行についての理解、及び現実にとる

べき行動の指針の設定に際して多大な役割を果たし、その文脈で本窟の構想にも大きな影響を与えていることを指摘した。

その成果をふまえて執筆された本稿の眼目は、本窟と滅罪思想の深い関連を、窟門上に刻された『涅槃経』に基づく「偈讚」を糸口に、後続する時代の礼拝行儀文や西壁の浄土図との関係などから解明し、当代最高の禅観の達人である僧稠らが救済の実現に向けて行った実践の体系をより具体的にとらえ、歴史的に位置づけることに存する。主な論点はその懺悔思想上・禅定思想上・浄土教史上の意義だが、右の作業を進める過程で北齊を中心とする時代の「仏法」にまつわる信仰の真相や、石窟寺院および造像の機能など、より根本的な諸問題に対しても、一定の展望が開けてきた。筆者は仏教思想史の専門家ではなく、また本稿は本窟の彫刻の造形や図像に綿密な分析を加えるものでもないのだが、上述の観点からの考察によって、当時の石窟寺院に対する理解が多少なりとも厚みを増し、仏教史・美術史双方の研究の進展に資することができれば幸いである。

議論を始める前に、本窟の概要をごく簡単に再確認しておこう。

本窟は方形伏斗頂で、窟内の幅一・一九米、奥行一・三米、高さ一・七八米である。窟内は基本的にいわゆる三壁三仏窟の構成をとり、奥壁（図5）には盧舍那仏坐像（脇侍は二比丘立像）、西壁（図2）には阿弥陀仏立像、東壁には弥勒仏立像（東西壁とも脇侍は二菩薩立像）を配している。その他の部分は全面に浅浮彫が刻まれ、奥壁には主尊右側に施身聞偈図、左側に弗沙仏授記図及び僧稠供養像がある。西壁には九品往生図を含む阿弥陀浄土図（詳細は後述）、東壁（図3）には弥勒菩薩の兜率天における説法図と釈尊の初転法輪の図像、

そして前壁には文殊・維摩の対論図が刻まれる。窟外(図4)には窟門左右に二力士を配し、窟門上部に「班經記」をはじめとする一連の石刻文(図7)がある。

一、『涅槃經』梵行品の偈讚と闍王入信説話

小南海中窟と『涅槃經』の深い関係は前稿で詳述したとおりであり、ここでは繰り返さないが、本稿では窟門右上に刻まれた、同經に基づく以下の偈頌にまず注目したい。

我今得見仏、所得三業善、願以此功德、廻向無上道。

我今所供養、仏法及衆僧、願以此功德、三宝常在世。

我今所當得、種種諸功德、願以此破壞、衆生四種魔。

我遇惡知識、造作三世罪、今於仏前悔、願後更莫造。

願諸衆生等、悉發菩提心、繫心常思念、十方一切仏。

復願諸衆生、永破諸煩惱、了了見仏性、猶如妙德等。

この偈頌は同經「聖行品」の四念処を説く部分(僧稠がこの觀法を自らの禪觀の柱としていたことは、『統高僧伝』卷十六の伝にも明記されたとおり。前稿二七八頁以下参照)の刻經の後に「偈讚」と題して刻されており(図1)、前半の三偈が廻向文、後半の三偈が純然たる願文で、ともに最初の一偈が自利、後の二偈が利他に関わるという構造をもつ。自利に関わる部分では自らのさとりと、仏前での懺悔による滅罪が希求される。利他に関わる部分では自らの功德を三宝の常在にふりむけ、衆生の四種の魔を破壊し、菩提心を発せしめ、「煩惱を破碎して了了に仏性を見る」ことなどが願われている。この文言はそれが登場する文脈、すなわち同經「梵行品」のクライマックスにあ

たる、父を殺すという大罪をなした阿闍世王の救済を仏が保証し、王が入信に際して仏を讃歎して述べた長大な偈頌の末尾部分であることを知ってこそ重みを増す。偈讚の出所は先行研究に既に指摘され、その意義についても簡単な言及がなされているが、まだまだ論すべき点が多いので、煩を厭わずこの物語の筋を確認しておこう。『涅槃經』北本(以下本稿では全て北本を使用する)では卷十五から卷二十にわたる「梵行品」のうち、卷十九・二十の二巻がこの物語に充たされている⁽⁷⁾。

王舎大城の阿闍世王は邪惡な性格の持ち主で、殺戮を好み、口に四過(妄語・惡口・兩舌・綺語)を全て備え、貪・恚・愚癡がその心に燃えさかっていた。現在だけを見て未来を見ず、惡人ばかりを仲間としていた。現世の五欲樂に貪著していたために罪のない父王(頻婆娑羅)を無道にも殺害した。父を害し終わるや、心に後悔の熱が生じ、全身に瘡を生じた。瘡は臭氣を放ち、近寄ることもできないほどであった。

王は思った。「私は現世で既に報いを受けた。来世で地獄に落ちるのも遠くないことだろう」。母の韋提希夫人は藥を調達して瘡に塗って介抱したが、傷みは増す一方で効果がなかった。王は母に「この瘡は四大より生じたものではなく、心の病から出たものです。誰も治せないでしょう」といった。

六人の大臣たちはそれぞれ六人の外道の教えを受けることを勧めた。最後に耆婆がやってきて、長々と釈尊の教説の偉大さを王に説き、五逆の惡を作しても慚愧の念を生ずれば、罪は消えて清らかになれることを力説し、発心の功德の絶大なることを述べて釈尊のもとを訪れることを勧める。しかし王は「私のような惡業を背負い、地獄に落ち

ることが決まっている者など、如来は全く相手になさらないだろう」となのお訪問を躊躇する。すると空中から声が聞こえてきた。

「仏法が今まさに衰滅しようとしている。仏が世を去ったらそなたの病を治す者はいない。地獄に落ちるにふさわしい悪業をそなたは作った」といって地獄の恐ろしさを脅すような調子で説明する。「そなたのことが気がかりだ」。大王は恐怖に体を震わせ、空に向かってお前は誰だ、と問う。「私はそなたの父、頻婆娑羅だ。邪見の六大臣ではなく、耆婆のいうことに従え」。阿闍世はその声を聞いて卒倒し、瘡はますますひどくなった。

北本卷十九はここで終わり、卷二十は阿闍世が失神する様子を釈尊が沙羅双樹の間から見るところから始まる。

釈尊は涅槃の座にあったが、阿闍世が訪ねるまで涅槃に入らず待つ、と宣言された。釈尊は阿闍世のために月愛三昧に入られ、大光明を放たれた。するとその光が阿闍世を照らし、一瞬のうちに全身の瘡が消えた。阿闍世は耆婆にこの光はいったどこから来たのか、と尋ねる。耆婆は「世尊が放たれたのでしょうか。如来はまず王の体を治し、ついで王の心を治されるおつもりなのでしょう」と答え、王の発する問に答えていく。阿闍世はようやく重い腰をあげて釈尊のもとを訪れることを決意し、クシナガラに向けて出立する。しかし王がまだ疑念をもっていることを看取された釈尊は王に決定の心を得させようと宣言される。

王が到着すると、釈尊は阿闍世に「大王よ」と呼びかけ、自分が「大王」などと呼ばれるはずがないと王が思っているのをみて改めて「阿闍世大王」と呼びかけられ、その疑念を完全にはらす。ここから王に対する長い説法が始まり、阿闍世は釈尊の教えを受けて信を得た。

王は言った。「もし世尊にお会いしていなければ、私は永久に地獄で苦しんだことでしょう。私は今仏に会うことができました。その功德によって、衆生のあらゆる煩惱・悪心を破壊いたします」。釈尊に讃えられ、王は言った。「私は衆生の悪心を破壊できるなら、阿鼻地獄で衆生のために無量劫の苦をうけても、苦と思いません」。

その時マガダ国の無数の民衆が菩提心を発した。これによって阿闍世の重罪は軽くなった。そして王は最後にかの偈を述べる。釈尊は王を讃えていった。「王よ、汝は過去世、毘婆尸仏のもとで初めて菩提心を発した。それ以来汝は今まで一度も地獄に落ちなかった。菩提心にはこのように大変な功德がある。大王よ、これからずっと、いつも菩提心を磨くがよい。その因縁によって無量の罪が消滅するのだ」。

このあとに王の宮殿への帰還が語られ、「梵行品」は結ばれる。以上の感動的な救済物語は大乗『涅槃經』の中でも最も劇的な展開をもち、同経の思想の核心の一部をなすものであるといつてよい。そして右の偈讃が小南海中窟において「聖行品」の四念処のすぐ後に刻みつけられていることは、この文言のうちに僧稠が講説の場で発した肉声を感じ取つても的外れではないと思わせるに足る。

阿闍世王入信説話の要旨は父殺しをなした者に対する救済の保証、という一点につきる。殺父は五逆（殺父・殺母・殺阿羅漢・破和合僧・出仏身血）の一つで、ふつうこれを犯せば地獄に落ちることが必定である。そこからの救済は仏教における究極の救済に他ならず、その意味でこの教説には、他の大小さまざまな罪障も同じように滅することが可能であるという教えが内包されているといえる。⁽⁸⁾小南海中窟の偈讃は、僧稠とその周辺において滅罪に対する強い関心が存在していたことを証する資料と位置づけることが可能となり、彼ら

の信仰の実態をさらに深く理解するための有力な指針を提供する。のみならずこの時代の仏教史上のより大きな諸問題を説明する上でも多くの手がかりを与えてくれる。

偈讚の「我の悪知識に遇いて造作せし三世の罪、今仏前に於いて悔い、後に更に造る莫からんことを願う」という文言が端的に示すとおり、闍王入信説話の中で、罪の懺悔が王の救済過程における重大な転回点となっていることはいうまでもないが、南北朝時代の文献史料の中にはこの『涅槃經』の阿闍世王説話が、懺悔が究極の救済をもたらしうる手段であることを示す大きな経証として、しばしば引き合いに出されていたことを推測させるものがいくつか存在する。

後漢の楚王劉英の時代、すなわち仏教初伝のころに始まる中国の仏教徒による懺悔実践の歴史は南北朝時代に著しい展開を遂げた。

『広弘明集』卷二十八「悔罪篇」に収録される、沈約に代表される南朝の貴人たちによる懺悔文はその精華ともいえるべきものであろう。⁽⁹⁾

大乘『涅槃經』が南朝の貴人が最もよく親しみ、仏道実践の最大の指針とした仏典の一つであることはいうまでもないが、同経の闍王入信説話に対する南朝の注釈は一貫して懺悔による滅罪という文脈でなされている（『涅槃經集解』卷四十二、T37.510-514）。また梁武の

「廢捨事李老道法詔」（『広弘明集』卷四所収）にみえる「闍王滅罪、婆藪除殃。若不逢遇大聖法王、誰能救接」（T52.112a）といった文句は、当時この説話が仏教における滅罪物語の代名詞としてよく知られていたことを物語っている。さらにテキストがどの程度梁代の原形をとどめているか問題はあるが、『慈悲道場懺法』卷一の懺悔の項に「懺悔之力不可思議、何以知然。阿闍世王有大逆罪、慚愧悔責重苦輕受、又此懺

法令諸行人得安樂」（T51.926c）とあることも甚だ興味深い。⁽¹⁰⁾

「廢捨事李老道法詔」に類する文言を有する北朝側の史料を挙げ得ないのを遺憾とするが、本稿第三章に登場する淨影寺慧遠は『涅槃義疏』の中で闍王入信説話にさらに長々と注釈を施し、懺悔の観点からこれを説明しているのであつて、⁽¹¹⁾六世紀後半の北朝でも究極の罪の懺悔といえは阿闍世王、という理解が存在していたとしても何ら不思議はなく、小南海中窟の偈讚もそうした背景の中で刻まれたと考えるのが穏当であろう。

しかしながら本窟のこの偈讚の意義は、本窟と滅罪思想の関連、そこで『涅槃經』が果たした役割の大きさ、そしてこの説話の当時の仏教界における認知度の高さを物語る証拠、といった次元にとどまるものではなく、右にも少し述べた中国の仏教徒による懺悔の「実践」の歴史上に本窟を位置づけることをも可能にする。そしてそのことは本窟で行われた僧稠周辺の理解に基づく禪觀の実態とも深く関わっていると考えられる。次章ではこの点について述べることにしたい。

二、石刻の偈文と礼仏行儀文

— 小南海中窟における懺悔と禪觀

小南海中窟と懺悔実践の関わりを考えるにあたり、はじめに北周廢仏直後の開皇九年（五八九）、小南海から直線距離にしてわずか五キロ程度の地に靈裕（五一八一・六〇五）が強烈な末法意識に基づいて造営した、宝山大住聖窟に目を向けることにしたい。⁽¹²⁾本窟もいわゆる三壁三仏窟で、盧舍那仏・阿弥陀仏・弥勒仏の尊像構成は小南海

中窟と全く同じである。特筆すべきは同窟窟外の石刻文中にみられる懺悔文（「略礼仏懺悔文」）で、一部摩滅・破損があるが、以下のように復元されている。⁽¹³⁾

まず前半部で諸仏への帰命懺悔が誓われる。

（前欠）如来過去七仏等一切諸仏、南無普光如来五十三仏等一切諸仏、南無東方善德如来十方仏等一切諸仏、南無拘那提如来賢劫千仏等一切諸仏、南無釈迦牟尼如来卅五仏等一切諸仏、南無十方無量仏等一切諸仏、南無過現未来十方三世一切諸仏、帰命懺悔。

そして後半部は『決定毘尼經』に基づく懺悔文（TI.39aに対応）である。

如是等一切世界、諸仏世尊常住在世。是世尊当慈念我、若我此生、若我前生、從無始生死已来、所作衆罪、若自作、若教他作、見作隨喜。若塔若僧四方僧物、若自取、若教人取、見取隨喜。或作五逆無間重罪、若自作、若教他作、見作隨喜。十不善道、自作、教他作、見作隨喜。所作罪障、或有覆藏、或不覆藏、心墮地獄、餓鬼畜生、及諸惡趣、迦地下賤、及弥戾車、如是等处、所作罪障、今皆懺悔。今諸仏世尊、当証知我、当憶念我。復於諸仏世尊前作如是言、若我此生、若於余生、曾行布施、或守淨戒、乃至施与畜生、一揣之食、或修淨行、所有善根、成就衆生、所有善根、修行菩提、所有善根、及無上（智、所有善根、一切合集、校計籌量、皆悉廻向、阿耨多羅三藐三菩提、如過去未来現在諸仏所作廻向、我亦如是廻向）（カッコ内は石刻では欠、『大正蔵』によって補う）。

この文章は小南海中窟の偈讚と文言を共有するものではないが、過去世にまで遡ってありとあらゆる罪障（五逆罪も含まれる）を悔い改めるという内容と、それを石窟寺院の壁面に刻みつけるという発

想は小南海の場合と同じである。年代的には約三十年を隔てているが、小南海の偈讚と同じ根から出た可能性が高く、かつその発展した姿と位置づけうる点で重要である。文献上僧稠と靈裕の間に直接的な交流があったことは押さえられないが、小南海中窟と大住聖窟の地理的な近さからみても両者の関係は当然予測され、またそれを傍証する史料もある。その点については、第四章で六世紀の華北仏教における僧稠の思想と実践の位置を検討する際に改めて述べるとして、ここではただならぬ懺悔の精神が漲る右の「略礼仏懺悔文」の『決定毘尼經』に基づく文言が、三階教の礼拝行儀文たる『七階仏名』と完全に一致する点に注目したい。⁽¹⁴⁾ 先行研究に既に指摘されているが、この事実は靈裕と信行の実践行の間にきわめて密接な影響関係が存したことを物語るとともに、大住聖窟において実際に仏前での懺悔が行われていたことを確証するものであり、李玉珉氏は同窟を仏名唱礼（本窟の石刻文には種々の仏名が溢れている）を含む、六時礼懺を行う場であると考えてその儀礼の復元を試みておられる。⁽¹⁶⁾ また『七階仏名』の「寅朝礼懺文」には、諸仏への敬礼などの文言に続く「至心勧請」「至心隨喜」「至心廻向」の後に「至心発願」として、

願諸衆生等、悉發菩提心、繫心常思念、十方一切仏。

復願諸衆生、永破諸煩惱、了了見仏性、猶如妙徳等。

発願已、帰命礼三宝。

という文言がみえ、三階教の礼仏儀礼で小南海の偈讚の末尾部分とびたり一致するこの偈が実際に唱えられたことを示している。⁽¹⁷⁾ この場合文言が小南海に比して非常に簡略なため、どの程度までこれが閻王の言葉であることが意識されていたかは定かでないが、非常

に興味深いことに、この一連の勧請・随喜・廻向・發願と全く同じ文言が、年代的にさらに遡る天台智顗（五三八―五九七）の著述と推定される「敬礼法」（『国清百録』卷一所収、T46・794a～795a）の中に見出されるのである。⁽¹⁸⁾

これら諸点は靈裕や智顗、さらには信行における礼仏儀礼の確立の前史の上に、小南海中窟が確実に位置づけられることを物語っている。けれどもこれを以て直ちに、小南海中窟において仏前での罪の告白と懺悔が、実際に口ずから言葉を唱えるような形式で行われていたと断定することは憚られる。というのも同窟の主たる機能が禪觀のための個室としての側面にあることは、窟の規模からみても僧稠の実践の中核からみても疑いの余地がないからである。それゆえ小南海の偈讚が、これを刻んだ者たちの三宝に対する絶対的帰依を、標語の形式で刻印したプラカードのようなもの、あるいは觀想の実践に際して常に心に念ずべき言葉を刻したもの（本窟における觀仏三昧の重大な目標として、滅罪の実現が見据えられていたと考えられることは次章で述べるとおり）、という程度である可能性も否定しきれないし、また大住聖窟に、闍王入信の偈そのものが刻まれている訳でもない。

しかしながら小南海中窟にみえる偈文と三階教の礼拝儀礼で唱えられた文言の対応例は他にもあり、『七階仏名』には、

諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂。

如来証涅槃、永斷於生死、若能至心聽、當得無量樂。

という言葉がみえる。⁽¹⁹⁾ 前者は小南海中窟奥壁浮彫の主題である施身聞偈の物語で雪山童子が羅刹から聞いた無常偈、後者は小南海窟窟外に刻された石刻文中にある。ともに阿闍世王の偈と同様、出所

は『涅槃經』である。⁽²⁰⁾ また無常偈については、『七階仏名』と小南海中窟の間に位置する興味深い資料として、大住聖窟の窟外に刻された、靈裕の創作にかかると思われる以下の石刻文がある。

涅槃經中、天帝釈為試雪山童子求道心故、變形為羅刹像、於童子前說半偈。童子聞之、踴躍歡喜、為求後八字故、許捨身肉血、与羅刹為食。既得全偈、為衆生故、書記於山石。准此義應有一十六偈、相当有四偈、交絡有十二偈。相当四偈者、

諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為常。

諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂。

諸行無我、是生滅法、生滅滅已、寂滅為我。

諸行無淨、是生滅法、生滅滅已、寂滅為淨。

交絡十二偈者、初偈是本經。

諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂。

諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為我。

諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為淨。

無常作□、交絡既得為三偈。無常無我無淨三頭、下各有三偈此說。應知右此偈、偈之中上半明生死、下（以下欠）⁽²¹⁾

この前言部分は施身聞偈の物語の要約であり、無常偈が經文から遊離して伝承されたのではなく、説話とともに流布していたことを如実に示す（これは小南海中窟の浮彫圖像も同様である）。また雪山童子が無常偈を「衆生の為に山石に書記」したことまで述べられていることは、この説話と北朝後半期における刻經の盛行の間に相關関係があった可能性を想定する、前稿二九四頁で述べた私見をさらに補強する。特に重要なのは「常・樂・我・淨」（涅槃の四徳）によるパラフレーズで無常偈の十六種のヴァリエーションを作り出している

ことで、靈裕らがこの石窟で礼仏を行うにあたって、この偈が句の末尾を入れ替えてつづ執拗にリフレインされ、唱えられていたと考えられる。⁽²²⁾

小南海中窟の場合、無常偈はまとまった石刻文としてではなく、浮彫図像の傍題としてみえるに過ぎない。また『七階仏名』における無常偈の扱いは、靈裕と一様ではない。しかしながらこれまで述べた諸点に鑑みれば、

(a) 小南海中窟において各種の偈文を散りばめた文章の口誦が行われており、窟の内外に刻まれた文言にはそうした実践と密接に関わるものが含まれている。

(b) 偈文の口誦は罪の懺悔告白を含む礼仏儀礼の一環として行われていた。

という可能性は十分に想定できると思われる。筆者は前稿二九一頁以下で、北齊時代における刻経の盛行に言及した際、経文の全部や一部分を石に刻むという行為の基層に、仏法を護持する姿勢をアピールすることで自分たちの救済を希求するという考えがあった可能性が高いことを指摘した。しかしながら当時の刻経のうち非常に大規模なものや長文にわたるものとはかく、小南海中窟のような石窟寺院に刻まれたもの、とりわけキャッチコピーにも似た短文の偈の場合は、偈文が重要な役割を果たす物語が図像によって表現されている場合も含め、龐大な経中の文言から特にこれらの言葉を選び出して刊刻する（またはそれにまつわる物語を図像化する）、という行為がそれ自体に救済願望と表裏一体となった菩薩行の実践を読みとるだけでは不十分と思われる。もちろんこの種の偈文が重視され、窟の内外に刻みつけられたという事実と、それが礼仏のシステムに

取り込まれて口誦されるということは別次元の問題である。けれどもやはり前稿の同じ箇所指摘した、小南海中窟におけるこれら偈文の選択のあり方に、偈の内容以上に、仏典中に説かれる、それが生んだ効果に対する関心が強く作用していることを想起するならば、その効果を最大限引き出すために、単に偈文を刻みつけ、憶念するというだけにとどまらない実践、すなわち口誦が行われていたとしても不思議はなからう。

上述(a)(b)の仮説は小南海中窟の石刻文と、大住聖窟の石刻文及び『七階仏名』が文言を共有していることなどから導き出されたものだが、後続する時代の資料から先行する小南海中窟における実践の様態を類推するという方法を採らざるを得ないため、論証ができないところに難点がある。また両者間の一致はあくまで部分的な一致にとどまっており、この仮説が正しいにしても、小南海中窟の窟内外の偈文の全てが口誦と結びつくとは限らない。しかしながら小南海中窟における実践行が礼拝行儀の台本のようなものに沿ってなされる儀礼的行為を含み、その台本の一部が石刻文や窟内の図像と文言を共有し、この種の先行事例を原形として、あるいは参考にして、それに取捨選択と増広を加えるかたちで靈裕・智顗・信行らの礼拝行儀文（靈裕のものは遺っていないが、彼が大住聖窟で実践した儀礼において『七階仏名』のプロトタイプの如きものが用いられた蓋然性が高いことは、同窟の懺悔文や各種仏名と『七階仏名』の一致などから容易に推測できる）が整備されるに至った、という流れを想定すれば、この時代の華北仏教における滅罪思想の展開過程が、思想上の脈絡のみならず実践面での連続性においてもとらえられ、より明確な像を結ぶことも事実である。

この点を考慮すれば、例えばひたすら仏の讃歎に終始する小南海中窟窟外の「華嚴経偈讃」⁽²³⁾（図7）なども、類似フレーズを反復する形式や、あからさまに「この地が聖地である」ことを語る内容からして、口誦を前提として文章がつくられ、刻みつけられたものであったとしても不思議はないように思われる。

また地理的に近い林県千仏洞の洞外に刻まれ、小南海中窟では奥壁の施身聞偈図に設置される弗沙仏授記の図像の傍題として刻される「天上天下無如仏、十方世間亦無比。世間所有我尽見、一切無有如仏者」の偈なども、同一の文脈においてとらえることができるだろう。⁽²⁴⁾前稿二八七頁以下で筆者は、小南海の右の二つの図像の真の主題が、菩薩時代の釈尊が成仏までの過程を短縮したこと、そしてその道が誰に対しても開かれているということに存することを論証し、本窟で仏道実践に励んだ人々が、説話中の菩薩のサクセスストーリーにあやかりたいという心情を抱いていたであろうことを指摘したが、理想的なかたちで救済された人物の発した偈文を口誦することは、その人物に自らの姿を重ね合わせ、彼らの上に及んだ仏の救いを追体験しようとする場合に、最も有効な手段の一つとして認識されていたと考えられるのである。

その意味で小南海中窟にみられる阿闍世王の偈文は、仏前での懺悔の際に口誦すべきものとして選定されるだけの条件を、十分すぎるほどに備えているといえる。闍王と同じ言葉で懺悔をするということは、逆罪も含め、過去世にまで遡ってあらゆる罪を悔い改めることに他ならない。いってみればこれは究極の懺悔である。先に闍王入信の偈が智顗の札押行儀文にもみられることを指摘したが、この一致は禅観窟である本窟の背後に存する僧稠周辺思想と実践が、

塩入良道氏が述べる「懺法の行法が坐禅実相正観への前段階であり、懺悔も禅観に外ならない」という智顗の立場に近い内容を、既に含んでいた可能性を明確に物語っている。⁽²⁵⁾筆者には本窟で当時の習禅者が、禅観の実修に際して滅罪・救済の獲得に向けた確かな第一歩をしるしたという実感を得るべく、この言葉を実際に口にしていた――観法の実践はいきなり坐って観想に入るのではなく、言葉による懺悔、さらには仏への讃歎を含む、しかるべき作法に則って行われた――と思われる。そしてこのことは霊裕や信行の実践行に占める、禅観ないし観仏の位置を考える上でも多大な示唆を与えるであろう。

本窟における実践行のうちに懺悔と禅観の結合を想定する私見は大凡以上のとおりだが、本窟と滅罪思想の深い関係、及びその歴史的文脈については、具体的に窟内の彫刻と関連づけた考察も当然要求されるところであろう。本窟で行われた実践行の中核をなしたとみられる観仏三昧についていえば、それは仏前で三宝への帰依を表⁽²⁶⁾白し、諸仏を讃嘆し、懺悔を行って観想に入り、その浄土を見るといった流れをたどったと推測され、三壁の盧舍那・阿弥陀・弥勒の三仏いずれが観想対象となる場合にも懺悔滅罪が深く関わってくる。ことが予想されるのだが、次章では特に様々な問題をはらむ西壁の浮彫図像を取り上げて、この点に検討を加えたい。この図像は中国仏教史、特に浄土信仰史の空白を埋める非常に重要な資料である。というのもこの図像が『観無量寿経』に基づいていて、明らかに同経に依拠する浄土図としては中国内地に現存する最古の作例であり、さらに僧稠の周辺で阿弥陀信仰が行われていたことを証し、なおかつそこで『観経』が大きな役割を果たしていた（彼の伝記史料のうち

には同経との接点が全くうかがえないばかりか、阿弥陀信仰の片鱗すら認められない)ことを物語るからである。

考察にあたつては、これまで懺悔実践との関係で注目してきた窟外の阿闍世王の偈讃に再度注目することにした。というのもこの『涅槃經』の偈讃が、中国浄土教史上の一大トピックである『觀經』依用の歴史の中でもとりわけ不明な点の多い六世紀半ばから後半にかけての状況を具体的に説明しようとする上でも、きわめて重要な手がかり―滅罪思想を介して『涅槃經』と『觀經』が結びつく、という理解を僧稠らが有していたと考えられること―を与えてくれるからである。周知のとおり『觀經』と『涅槃經』にはいずれも阿闍世王が登場するが、本窟に近接する時代の注釈書の中には、『涅槃經』梵行品の物語を接着剤に、両經の教説を一連のものとして理解しようとする態度が当時の仏教界に存在していたことを確認する記述が見いだされるのであり、筆者はそうした理解が本窟の上にも反映されていると考える。僧稠の滅後刻まれた窟外の偈讃と、生存中に制作された窟内の彫刻との間には微妙な年代差があるのだが(前稿の注(22)参照)、僧稠が自らの実践の柱とした『涅槃經』に重心をおいて考えれば、双方を一体として彼の周辺における思想と実践の内容を読みとつたとしても、何ら問題は生じないはずである。

三、西壁図像における『觀無量壽經』の依用

―『涅槃經』との関係を中心に―

はじめに諸先学の見解を参照しつつ、簡略に西壁浮彫の図様の確認を行つておこう。画面下方に地面と蓮池を区切る帯状の線が走り、

池から上方にのびる、往生者を載せた蓮枝が立ち並ぶ。画面向かつて右方には浄土に生える樹木が立ち、その上に楼閣がのるものもみえる。短冊形は合計十一あるが、文字が確認されているのは「上品往生」「上品中生」「上品下生」「五百宝楼」「七宝□□(道場?)樹」「中品上生」「中品中生」「中品下生」「八功德水」「下品往生」の九つで、いずれも『觀經』の文言を典拠とする。周知の通り、觀經所説の十六觀は前三觀が無量壽仏の西方極樂浄土の觀想、後三觀が衆生に對する觀想で、後三觀は上・中・下品の往生に對應する。題記では九品の全てを確認できないが、図中に蓮華化生が九つみられることから、九品全てが表現されていることがわかる。また本図にみえる「五百宝楼」「七宝□□(道場?)樹」「八功德水」の題記及び浄土の景観描写に関わる楼閣をのせた樹木などの図様は第四觀(樹想)、第五觀(八功德水想)、第六觀(總觀)の觀想對象に對應している。⁽²⁸⁾中国浄土教において『觀經』が最重要經典の位置を占めるようになるのは、同経を講ずること二百遍に及んだという道綽(五六二―六四五)の頃とする理解が従来一般的である。そしてその弟子善導(六一三―六八二)が『觀經四帖疏』を撰述し、これに基づく觀經變相図が大量制作され、中国でも日本でも爆発的に流行したことは周知のとおりである。⁽²⁹⁾しかしながら明らかに『觀經』に基づく小南海の事例が紹介されるに及んで、六世紀の段階では『無量壽經』(以下特に断らない限り全て、最も流布したいわゆる魏訳・伝康僧鑑訳『仏説無量壽經』を指す)に拠っていた中国の阿弥陀浄土図の所依經典がのちに『觀經』に移行したとする、美術史におけるかつての通説―六世紀後半の南響堂山の浮彫などは、『觀經』に基づく浄土變相図の定型が確立される前段階の、『無量壽經』に基づくものと位置づけられていた―は修正

を余儀なくされた。近年では『観経』が従来の予想よりはるかに早い時期から典拠として用いられ（南響堂山もその事例の一つと考えられる）、中国における阿弥陀浄土図の成立にも深く関わっていたと理解される傾向にあり（同経が浄土の観想を説く經典である以上、当然といえは当然だが）、筆者もその見方を妥当と考える。

道綽・善導以前の中國仏教史上における『観経』の位置を考える上でまず想起されるのは曇鸞（四七六―五四二）が菩提流支から同経を授かったという話で、その史実としての信憑性はおくとしても、彼の『往生論註』には要所で同経からの引用が行われ、同経重視の兆しは一応うかがうことができる。⁽³²⁾ また善導以前に慧遠（五三―五九二）・吉蔵（五四九―六二三）らが同経の注釈を行っており、このような流れと本窟の図像が深い関わりを有していることは間違いないのだが、以下ではこのうち慧遠の注釈を有力な手がかりにして、中国における浄土信仰史上、特に謎の多い『観経』依用の歴史に占めるこの作例の意義について、できる限り詳細かつ具体的な説明を試みることにしたい。

（1）五逆罪を犯した者の救い―浄影寺慧遠の解釈から

まず注目したいのが、『観経』の九品往生が説かれた箇所、

「仏告阿難及韋提希、下品下生者、或有衆生、作不善業、五逆十惡、具諸不善。如此愚人、以惡業故、應墮惡道、經歷多劫、受苦無窮。如此愚人、臨命終時、遇善知識、種種安慰、為說妙法、教令念仏。彼人苦逼、不遑念仏。善友告言、汝若不能念彼仏者、応称婦命無量寿仏。如是至心、令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪、命終

之時、見金蓮華、猶如日輪、住其人前。如一念頃、即得往生極樂世界、於蓮華中、滿十二大劫、蓮華方開。当花敷時、觀世音大勢至、以大悲音声、即为其広説、実相除滅罪法。聞已歡喜、応時即發菩提之心。是名下品下生者」
(T12:346a)。

という有名な一節である。下品下生は往生者の九品等の最低ランクではあるが、ここでは五逆罪をなした者の往生が明確に説かれている。この説は『無量寿経』卷上にみえる法蔵比丘の第十八願文の「設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺。唯除五逆、誹謗正法」(T2:268a)という文言、すなわち五逆をなし、仏法をそしめる者は救済の対象から除外されるという一節と矛盾する。⁽³⁴⁾ 中国の注釈家たちはこの矛盾をいかに整合的に説明するかに腐心し、例えば曇鸞の『論註』ではこれを重複説、すなわち『無量寿経』では五逆と誹法の二罪を犯すから救われず、『観経』では五逆を犯す一罪のみであるから救済されるという説明で切り抜けるのだが、⁽³⁵⁾ ここでは僧稠に関わりのあった人物として、浄影寺慧遠の場合を取り上げたい。

慧遠が僧稠のもとに参禅したことは『統高僧伝』卷八、慧遠伝に語られているところである。彼は（おそらく僧達禅師のもとで）禅観を学び、心身快適となった経験を僧稠に問うたところ、稠は「此れ心住利根の境界なり。若し善く調摂せば、観行を為すに堪えん」と彼を讃えたという。⁽³⁶⁾ 二人の接点は数息観をめぐる問答だが、一見講壇仏教一辺倒にみえる慧遠と禅観の実践の関係を物語る興味深い記事である。そのことはともかく、慧遠は右の二経いずれにも注釈を施しており、先の両経の矛盾点に対しては以下に示すような、きわめて注目すべき理解を行っている。学問仏教の旗手慧遠と、実践派の僧稠の立場

ならびに思想が全く同一であったとは考えがたいが、⁽³⁷⁾ ことこの点に
関しては、慧遠は小南海の事例にぴたりと符合するような解釈を示
している。⁽³⁸⁾

問曰。於彼觀經之中、說五逆等皆得往生。今此經中言不得生。此言何論。
釈有兩義。一約人分別。人有二種。一者久發大乘心人。遇緣造逆、如闍王等。
此雖造逆、必有重悔、發心求出、能滅重罪、為是得生。觀經挾此。二者先來
不發大心。現造逆罪、多無重悔、不能決定發菩提心、為是不生。此經挾此。
二約行分別。行有定散。有人雖復造作逆罪、能修十六正觀善根、深觀他德、
除滅重罪、則得往生。觀經挾此。若人造逆、不能修習觀他三昧、雖作余善、
不能滅罪、故不往生。此經挾此。『無量壽經義疏』卷下。T37・107b)。

又問。大經說五逆不得往生、此經宣說逆罪得生。其義云何。釈有兩義。一
約人分別。造逆罪人、有上有下。善趣已前常沒造逆說以為下。善趣位中、遇緣
造逆、說之為上。如世王等上人、造逆必有重悔、令罪消薄、容便得生。此經
就之故說五逆亦得往生。下人造逆、多無重悔、不可得生。大經就此故說不生。
二約行分別。造逆之人行有定散。觀他三昧、名之為定。修餘善根、說以為
散。散善力微、不能滅除五逆重罪、不得往生。大經就此故說不生。定善力強、
能消逆罪容得往。此經明觀所以說生。分別如是。『觀無量壽經義疏』末。T
37・187b~c)。

慧遠は五逆罪をなした者を、救済される者とされない者の二種に
分類し、それぞれに兩經の教説を対応させる。その分類は人による
区分と行による区分という二つの観点からなされるが、まず問題と
なるのは前者である。この分類では久しく以前から大乘の心を発し
ていたが、縁によって逆罪を犯した者が救済の対象となる。こちら
は罪をなしても必ず悔いるため滅罪が可能というわけである。そし
てここできわめて重要なのは闍王（または世王）すなわち阿闍世王が

救済される部類に入れられている点である。周知のとおり王は『觀
經』冒頭の物語の主人公の一人でもある。

マガダ国の王子阿闍世は悪友調達（提婆達多）にそそのかされて王
位篡奪を図り、父頻婆娑羅王を幽閉し、餓死させようとした。王妃韋
提希は密かに王に食物を届けていたが、それが露見して彼女も幽閉の
憂き目にあった。韋提希の求めで釈尊が現れ、彼女は濁世の現世を厭
い、阿弥陀仏の極樂世界を願ひ、釈尊はその求めに応じて説法を行っ
た（T12:340c~341c）。

以上が「王舎城の悲劇」として余りにも有名な『觀經』冒頭の説
話の骨子である。しかしながらたしかに阿闍世王が登場するとはい
え、同經ではこの話はあくまで導入部分にすぎず、王は父母を幽閉
した単なる悪者として描写されていて、一般論として五逆の者が救
われるという話は九品往生の項で明確に説かれているものの、『涅槃
經』の如き王の具体的な救済はみえない。また頻婆娑羅王の死に
ついては描写されていない。すなわち『觀經』のみに拠る限り、二
種に分かれた五逆の罪をなした者たちの、救済される側に阿闍世
を入れる慧遠の如き説は成立しえないのである。阿闍世王に言及す
る経律にはかなりの数があるが、当時の仏教界における普及度を考
慮すれば、ここで慧遠の念頭にあった教説として最右翼に推される
のが『涅槃經』梵行品の所説であることはいうまでもなからう。阿
闍世王の救いを説く經典は同經以外にも存在するといえ、⁽³⁹⁾ 右の推
測が正しいことは以下の点からも確認できる。

慧遠は闍王の救済を、彼が以前に発した大乘の心が誘発した懺悔
の結果として説明する一方、彼の父殺しについては過去の因縁がそ
うさせた、という解釈で全くの他律的な行為としての位置を与えて

いる。闍王が毘婆尸仏のもとで発心したという話が『涅槃經』梵行品にみえることは第一章でみたとおりである。また殺父の理由についても慧遠は、『觀經義疏』の「王舎城の悲劇」を解釈した箇所、「涅槃」にいう。頻婆娑羅は過去に王だったとき、毘富山にて鹿狩りをした際に獲物がなかった責任を仙人に転嫁して、仙人を殺した。仙人は今日の阿闍世、勅して殺したのが頻婆娑羅である」とはつきり『涅槃經』の名を挙げて説明している。⁽⁴⁰⁾「梵行品」には頻婆娑羅が過去に仙人を殺した結果、仙人は「来世におまえを殺してやる」といつて死んだという話がみえる。⁽⁴¹⁾ただし同品ではこの仙人が阿闍世の前身であるとは明言されておらず、慧遠の所説は經典に対する拡大解釈を含んでいる。この話はのちに善導によってさらに加飾され、「迦葉菩薩品」に説く阿闍世王折指の話と一連のものとして、未生怨因縁譚としてまとめられ、広く流布する。⁽⁴²⁾

ともあれ先の下品下生の一節に関しては、慧遠の『觀經』理解は『涅槃經』梵行品というフィルターをとおしたものであることが明白であり、かく考えれば小南海中窟における窟外の闍王の偈讚と『觀經』の図像の間にも、以下のような直接的な接点の存在を想定してよからう。つまりここでは『涅槃經』と『觀經』が阿闍世王説話を外枠として結びついているのである。その結びつきの核心にあるのは、救済の大前提となる滅罪を得るための資格、及び滅罪を実現する手段に対する強い関心であり、発心と懺悔に絶大な威力を認める考えにほかならない。

九階級に区分されているとはいえ、五逆罪を背負った者までもが弥陀によって救われるという『觀經』の思想は、前章で考えた『涅槃經』梵行品の教説との複合によってより大きな、一貫性をもった

救済の体系の構築を可能とする。このことは僧稠や慧遠といった個人
人の思想の問題にとどまらず、中国浄土教史上、『觀經』が第一經典
の地位を占めるに至る過程について考える上でも、多大な示唆を与
える。すなわち『觀經』が阿闍世王説話という枠組、五逆の者の救
済という内容のいずれにおいても共通性をもつ『涅槃經』梵行品と
強固に結びつきうることで、同經の地位向上を大きく後押しした可
能性が浮上してくるのである。そうであるならば、小南海西壁の図
像は単に『觀經』に依拠した中国最古の九品往生図であるというだ
けでなく、曇鸞の時点では表出していなかった、『觀經』を『涅槃
經』に引きつけて読み解くという中国浄土教史上における重大な変
化⁽⁴³⁾—それは善導によって大成されたといえる(ただし曇鸞—道綽—善導と
いう浄土教家の系譜に限ってのみ、これを「変化」と明言できることは後
述のとおり)—が六世紀半ばのこの地で既に生じていたことを示す遺
品として、さらにその意義を高めることになる。⁽⁴⁴⁾この点を念頭に
おいて本窟の闍王入信の偈に再度目を向ければ、僧稠らにおけるこ
の偈文の口誦ならびに憶念が、救済への道が開かれている限りのほ
ぼ最低ラインに自己をおく、という意識のもとで行われていたこと
が想像され、彼らの実践行における滅罪意識の深さが改めて強く印
象づけられるのである。

(2) 觀法の体系に内在する『涅槃經』『觀無量壽經』の接点

しかしながらその一方で小南海中窟が禅觀窟であり、僧稠が当代
最高の禅学の達人であるという、本窟について考える際の最も基本
的な事柄、また『觀無量壽經』が西方浄土の觀想の実践方法をきわ

めて系統的かつ具体的に説示した經典であるという点に鑑みれば、彼の周辺における『観経』重視、及び本窟における同経に依拠した浄土図の存在は、詳細な無量寿仏の観想法が追い求められた結果、同経が最高の所依經典と考えられたことに基づく可能性も当然想定しておく必要がある。また『涅槃経』所説の四念処を最大の拠り所とした彼の周辺における『涅槃経』『観経』の接点についても、例えば禅観一般のハンディなマニュアルとでもいうべき、伝羅什訳『思惟略要法』(T15)に、不浄観・白骨観などといった四念処的な禅法と列べて「観無量寿法」が掲げられていることに一端がうかがえるように、⁽⁴⁵⁾「四念処から観仏へ」といった具合に段階的・連続的に展開される実践の体系として、諸々の観法が組織化されていく過程の延長線上においてとらえうる。

その物証として挙げられるのが、近年宮治昭氏によって詳細な検討が行われたトルファン郊外のトヨク石窟の壁画である。⁽⁴⁶⁾同氏はこの石窟の造営を六・七世紀と推測しておられ、そうであるならば小南海中窟との間の年代的な先後関係は微妙だが、そこでは『観経』の内容に一致する図像と不浄観・白骨観の図像が窟内に同居しているのであり、両者が一連の観法として実践されていたことを物語る。小南海中窟には、不浄観・白骨観そのものの図像化がみられる訳ではないが、同窟の造営に僧稠が関与し、かつ『涅槃経』の四念処の部分に窟外に刻まれていることからみて、そこで行われた観法がトヨクにおけるそれに近い体系の一部をなしていたことは明白である。さらに近年の仏教史学の進展は、仏前での種々の懺悔滅罪の儀礼が中央アジアを中心に広く行われ、それが観仏や称名、さらには菩薩戒儀礼とも密接な関係を有していたこと、およびその中国に

における受容と展開の過程などを次々と明らかにしつつある。⁽⁴⁷⁾こうした流れを前史ととらえるならば、第二章で述べたような懺悔実践と一体化した僧稠周辺の観法の体系(四念処及び阿弥陀浄土の観想を含む)において、先行する時代の中央アジアで行われていたものに基づく要素が占める位置は、やはり著しく大きいとみなさざるをえない。すなわち彼らにおける『涅槃経』『観経』両経の結びつきを考えるには、それが観法の整備・体系化がもたらした必然的帰結としての側面(つまりここでは他の禅観經典と同レベルで『観経』が『涅槃経』と結びついている)をもつことも、十分に考慮する必要があるのである。本窟における盧舎那仏や弥勒仏(及び弥勒菩薩)の浄土の観想も、その延長線上にのるものであると解されよう。⁽⁴⁸⁾

このように、小南海中窟においてみられる『涅槃経』『観経』の結びつきという現象は、前節で述べた阿闍世王説話を媒介とした、救済の条件とそれが及ぶ範囲の問題に關しての相互補完性と、観法の実践体系そのものに内在する相互補完性、という二重構造をもっているかにみえる。僧稠周辺においては両者が一体化しているが、ここで気にかかるのは、前者については彼ら(小南海中窟における窟外の偈讚と西壁の図像の共存関係)や慧遠の理解が、曇鸞のごとき先行する浄土教家の解釈から一段の飛躍を遂げた結果として位置づけるのに対し、後者の場合は中央アジア以来の観法の系譜が、連続的かつより緩やかな流れとして僧稠らに吸収されているという過程を想定せねばならない点である。この問題をいかに解釈すればよいのだろうか。

(3) 『観経』十六観の解釈をめぐる一観想と減罪

まず注目すべきは、トヨク石窟と小南海中窟が類似する体系を備えた観法を実践するための場であったと考えられるにもかかわらず、両者の『観経』図像の間に、以下の著しい相違が存在する点である。

(1) トヨク、小南海とも十六観全てに対応する観想対象が、第一観から順に逐次的に表現されているわけではないという点は同じであるが、トヨクの場合、観想の段階ごとに画面が一つずつ分割されて表現され、かつ各々の場面に禪定僧の姿が添えられて、順を追った観想の手引きとして画像が制作されているかの如くであり、その描写はきわめて説明的である。

これに対して小南海では観想者の姿はなく、高浮雕の三尊像の背景として浄土図が描かれ、尊像も含めた一画面の変相図を形成しているのであって、各段階における観想対象はそこに盛り込まれており、個々の段階の観想対象を厳密に表現することよりも、最終的に浄土の全容の観想が達成された際の視覚イメージを優先して造形化が行われている。

(2) トヨクの場合は専ら前十三観ばかりが図解され、後三観に対応する図像が全くみられないのに対し、小南海では『観経』所説の十六観のうち、後三観の九品往生が非常に大きく取り上げられている。

両者の相違は宮治氏も注目されるところだが、このうち第二の相違点は仏教史上特に重要な問題をはらんでいる。『観経』では十六観は一連の観法として説かれているが、前十三観と後三観の間には、前者で「無量寿仏」の語が主流であるのが後者では一転して「阿彌陀仏」が主流になるという一貫性のなさにも端的に示されるとおり、形式および内容の上で大きな隔たりが存在することが指摘されている。末本文美士氏の言葉を借りるならば「前十三観が本来の仏や浄

土の観想という性格を強くもつのに対し、後三観は一応観法の形をとっており、それを観想することは可能であるにしても、むしろ浄土往生のためのさまざまな行業と往生の仕方をランクづけして述べられているという面が強い」のであり、同氏も指摘されるとおり元来後三観は前十三観とは性格を異にするもので、無理矢理観法の形式を整えて前十三観に結びつけた可能性はきわめて高いと推測されるのだが、右の第二の相違点は、謎にみちた『観経』の成立経緯⁵¹⁾とその受容のあり方を考える上でも多大な示唆を与えるであろう。

しかしながら『観経』の成立問題に関する議論は複雑を極め、その綿密な検証作業は本稿の議論の範囲を越え、また筆者はその任にたえない。このため深入りはしないが、少なくともトヨクと小南海の相違を、阿彌陀浄土の観想法に対する態度の相違として説明することは十分に可能である。トヨクの場合、仮にここで観想を行う者が、現行の『観経』が一連の観想体系として十六観を説くことを知っていたとしても、「十六観のうち、真に実践すべき観想の方法を説いているのは前十三観のみである」、あるいは「十六観のうち実践の柱とすべきは前十三観なのであって、後三観はあくまで従属的・付加的なものにすぎない」といった考えを抱いていた可能性はきわめて高い。⁵²⁾ 後三観に関わる行としては称名は行われたかもしれないが、観想は行われなかった可能性すら想定され、これは同経成立以前から中央アジアに存在した阿彌陀浄土の観想法が、同経成立後も墨守されていたことを意味しよう。これに対して小南海では、現行の『観経』の体裁に忠実な、後三観を含めた十六観全体を一連の観想体系として扱うという解釈のもとに、九品往生まで観想の対象とすべし、という考えに基づいて図像化が行われているとみられる

のである。

ここで改めて慧遠の『無量寿経』『観経』二經の注釈の、五逆罪をなした者の救済に言及した箇所にも見える、行による分類に注目したい(本章第一節参照)。慧遠は観仏三昧(定善)の実践こそが、逆罪をなした者が滅罪を得るための絶対条件であるとしており、それ抜きではたとえ他の善をなしたところで効果はない、と断言している。彼は『無量寿経義疏』の当該箇所で、『観経』の十六観全体を定善とする解釈を示しているが、これは小南海中窟の西壁で九品往生が観想対象として図像化されている事実とも対応するのであって、現行の『観経』の成立地が中央アジアであれ中国であれ、少なくとも前三十三観のみを重視するトヨクの図像の背後には存在しない思想内容を含んでいることは明らかである。

また右の慧遠の解釈は、前三十三観を定善、後三観を散善として両者を明確に区分し、厳密な意味での観法の実践を求めない後者にみえる称名念仏を著しく重視する善導の解釈―まるで善導が『観経』成立の経緯を見破っていたかのような、經典の表面的な体裁より本来的な内容に忠実な理解である―と決定的に異なるが、その一方で小南海の図像は、慧遠に近い立場で制作された⁽⁵³⁾と推定されるにもかかわらず、十六観に対する関心の重心が前三十三観から後三観へと移行しつつあるという、将来の善導の登場を予感させる過渡的な要素を含んでいるともいえる。経文に説示される観法の体系性に生真面目に従い、後三観があくまで観想の枠内に収まるという原則を守りつつも、九品往生が画面中で大きなウエイトを占めていることが、それを物語っているように。

特に示唆的なのは慧遠が先の注釈で滅罪、特に悪人の滅罪との関

わりにおいて観仏三昧の絶対的な効力を謳っている点である。五逆の者の救済の問題を『涅槃経』の説話に基づいて注釈した箇所であるから、悪人の滅罪に関する言及がなされるのは当然としても、その唯一の手段として観仏三昧(十六観全体を「観仏三昧」とする)を掲げる態度については、応分の説明がなされるべきである。

周知のとおり、『観経』には十六観の全てについてではないとはいえ、各段階の観想の成就によってどれほどの罪が除かれるかが具体的に説かれている⁽⁵⁴⁾。經典の本文にも観想が罪を滅するという説が明示されている訳であるから、その限りにおいては慧遠の如き解釈は別に新味があるわけではなく、またトヨクの場合もこの問題は当然意識されていた筈である。しかしながら十六観を一連の観想体系とする彼の解釈、及び九品往生をも観想対象として大きく図中に取り上げた小南海の浮彫―それは経文の体裁、ないし観想という形式にとらわれた、一種の固定観念のあらわれに過ぎないのかもしれないが―には、後三観に示される救済のかたち―あらゆる階層、悪人にまで及ぶ―がイメージしつくされない限り観想が完結せず、十六観全てを完遂しない限り重罪(特に五逆)の除消はあり得ないという認識が作用しているようにも思われるのである。

繰り返しになるが、小南海中窟窟外の『涅槃経』の偈讃と『観経』の最も直接的な接点で、後者の下品下生の一節である点に鑑みれば、小南海ないし慧遠の解釈は、悪人の滅罪の問題に真正面から取り組んでいる後三観の経説が、厳密な意味での観仏三昧を説かない箇所であるにもかかわらず、観想によってもたらされる滅罪への関心から観仏三昧の体系のうちに組み込まれている段階、換言すれば滅罪―救済をもたらす万能の手段として、中国における浄土信仰史上、

観想が最も高い地位を与えられ、最も広い守備範囲を備えていた段階の産物と理解することができる。第二章で述べたとおり、小南海中窟は偈文などの口誦を伴う懺悔と一体となった禅観実践の場であったとみられ、『観経』でも韋提希は釈尊の前で懺悔を行ったのち、観想に入っている)、その礼仏作法の中で仏への帰依を表白する言葉「称名も行われた可能性が高い」も唱えられ、その点で次代における礼拝儀礼に連続する要素を含んでいたと推測されるが、慧遠の注釈の第一の分類(懺悔を滅罪の絶対条件とする)に照らせば「礼仏儀礼ではあくまで懺悔が主、称名は従」、そして「滅罪を得るための手段としては、あくまで観想が第一である」という強い原則論が背後に存在していた可能性⁽⁵⁵⁾がある。

この段階における救済思想の不徹底は、『無量寿経』『観経』間の悪人往生に関する記載の相違に対する解釈の問題(本章第一節参照)などとともに、のちに善導らの手厳しい批判に晒されるものだが、その意味では浄土教史上の捨て石になったとしても、『観経』の禅観経典としての側面が、浄土三部経の一つとしての側面以上に、善導らにおける同経の重視に決定的な方向性を与える要素を含んでいたこと―九品往生の図様(この場合絵解きのものではなく、純粹な観想対象の一部として)を画面中に定着させている点で、小南海の阿弥陀浄土図は、善導の阿弥陀浄土変相図の先駆としての特徴をすでに備えているのであり、そこには前十三観のみを本来実践すべき観想とするトヨクの段階からの飛躍がみられる―を改めて強く印象づけるのであり、積極的に評価すべき内容を含んでいると考える。

ところで本章第一節で述べたとおり、小南海中窟窟外の『涅槃経』の偈讚と『観経』を結びつける最も直接的な接点となっている

のは、ほかならぬ九品往生を説く後三観、特に下品下生の一節である。ここで考慮しておく必要があるのは、悪人往生の問題に肉迫する『観経』の後三観の文言が、予め『涅槃経』とセットで読まれることを前提として、同経成立時に前十三観中と結びつけられた可能性である。さらに阿闍世王説話としては何とも舌たらずな印象を与える冒頭の「王舎城の悲劇」も、『涅槃経』との相補性に鑑みて結びつけられた可能性である。もしそうであるならば、これらがいつどこで、どのような形で『観経』の一部をなすに至ったにせよ、少なくとも僧稠周辺や慧遠にみられるような、この点を介して両経を結びつける解釈は、彼らのオリジナルではないことになる。のみならず現行の『観経』が五世紀前半の中国に登場して以降、同国の南北の教団において右の解釈が常に重視され、間断なく継承された可能性も、五世紀以来の南北の仏教界で観想と懺悔滅罪のつながりが強く意識されていたという近年の成果(前節参照)に示される重大な事実、及び『涅槃経』の普及度に注目する限り、現実味のある話になっている。

しかしながら『観経』の下品下生に対する現存最古の注釈である、曇鸞の『論註』の当該箇所では『涅槃経』の経説は引用されていない(注(35)(43)参照)。また仮に曇鸞の解釈を中国仏教史上例外的な存在と位置づけたとしても、⁽⁵⁶⁾彼以前の時代における『観経』の普及あるいは両経の結合を明確に物語る決定的な文献上の記載はなく、また小南海中窟以前の、明らかに『観経』に基づく浄土図の中国内地における作例もみられない。これらを考慮すれば、六世紀半ばを中心とする時期の華北における、闍王説話を介した両経の結合は、全くの新発見ではなくともいったん忘れ去られていたものが再発見

されたか、以前から認知されてはいたもののさほど注目を集めなかったものが、俄然クローズアップされるに至った可能性の方がより大きいと考えざるを得ない。前節で述べた二重の接点を介した『涅槃經』『觀經』の結びつきが、六世紀半ばの華北で表面化するまでの前史を正確にたどることは、不確定要素が多いため非常に難しいが、筆者はこの現象を、地理的にも時間的にも非常に広範囲に及んで展開してきた『涅槃經』の普及ならびに觀想と懺悔滅罪の結合という仏教史の流れが、六世紀前半の華北における、『涅槃經』にも深い理解と関心を寄せた地論師たちと、実践派の習禪者たちの活動の交錯の中で、さらなる飛躍を遂げた結果生じたものと位置づけるのが、今のところ最も穏当な見解であると考ええる。次章ではこの点について述べることにしたい。

四、中国仏教史における小南海中窟の意義

ともあれ以上の考察から、小南海中窟における滅罪への強い関心が、觀想の実践という側面からも確実に裏付けられること、および九品往生の図像が悪人の滅罪の問題に対する深い省察（觀想と悪人の滅罪の関係は、『觀經』の成立に重大な影響を与えたとみられる『觀仏三昧海經』などにも説かれ、⁽⁵⁷⁾また曇鸞の時点で『觀經』の悪人往生の問題は既に表面化しているが）の上に成り立っている可能性を示し得たと思う。想起されるのは第一章で紹介した『涅槃經』の闍王入信説話において、頻婆娑羅王が闍王に対して述べた「仏法が衰滅しようとしている。仏が世を去ったら、お前の病を治す者はいない」という言葉、および闍王の「私は今、仏に会うことができた」という言葉である。

闍王は釈尊と時代を共有し、仏の姿をまのあたりにしたからこそ救済された訳だが、六世紀前半の華北で幅広く共有されていたとみられる「釈迦仏と弥勒の間の無仏の時代に、インドから遠く離れた地に生きている」という自己認識をもつ人々は、こうした経中の言葉を非常に切実な問題と受け止めたことだろう。⁽⁵⁸⁾

觀仏三昧とは畢竟、仏に会うという宗教体験を求めてなされる営みに他ならない。『觀經』第八觀の觀像品にも滅罪は明快に説かれているが、右の自己認識をもつ人々は仏像を前に行われるこの実践行をとおして得られる神秘的な体験が、決して擬似的なものではなく、真の体験であると信じざるを得なかったであろう。⁽⁵⁹⁾そしてその実践が滅罪の絶対条件となるという慧遠の注釈などの場合には、やはり一つの大きな前提として法身常住という教説が強く意識されていたと思われる。⁽⁶⁰⁾冒頭でも述べたが、六世紀後半の華北東部では正像末三時説の登場とともに、「今現在が末法の世である」という時代認識が著しく高揚した。これは法身常住説と一体となった救済への希望に、根底から揺さぶりをかけるものであったであろう。ただ小南海中窟の造営と三時説の登場が時期的に微妙な関係にあり、同窟にかかる時代認識が反映していると即座に断定できないことは、前稿の注(5)・(7)で詳述したとおりである。（ただしこの点に関する筆者の現在の考えは、本稿の注(99)を参照されたい）。

しかしながらそこに三時説そのものの影響が及んでいない（法滅思想自体は、それ以前から常識となっていたであろうが）としても、本窟ないし僧稠の思想と実践のうちに、釈尊から遠く離れた時代・地域を生きているという認識に基づく、救済実現の手だての模索の成果が強力に反映されていることは疑いを容れず、そこには中国の大乗

諸宗の形成につながる先駆的な要素が多々含まれている。第二章で述べた、彼らが仏前で行ったと推定される懺悔を含む礼仏儀礼のうちに、後続する時代における明確な末法意識に基づいた実践行に受け継がれる要素が含まれているという事実、そして救済思想としては不徹底な部分を含むとはいえ、本窟にみられるような『観経』解釈のうちに、次代における浄土教の開花を予感させる内容が看取されるという事実――とりわけ同経と『涅槃経』の結びつきが表面化するこ――は、そのことを雄弁に物語っている。以下ではこれまで検討した項目を中心に、小南海中窟に立ち現れた僧稠周辺の思想と実践が、六世紀半ばを中心とする時期の華北の仏教界とどのように関わっていたかを、人的なつながりに留意して、若干の補足的検討を加えておくこととしたい。

前稿の注(22)でも指摘したとおり、小南海中窟の造営は天保二年(五五二)の僧稠入鄴の前年から行われているため、本窟の構成内容のうちには彼以外の人物の構想に基づき、のちに彼によって追認された要素、彼自身が入鄴以前から持っていた要素、入鄴後にわがものとした要素などが混在している可能性があるが、本窟の構成要素のうち右のいずれに該当するかを確定しがたい部分も、ある程度は当時のこの地域で共有されていた思想として説明することは十分可能である。前章末尾でも少し触れた、いわゆる地論師と習禅者の活動の交錯に注目して、この点を考えてみたい。

本窟に近接する時代の鄴都周辺の教団で指導的役割を果たした地論宗の祖師(慧遠については既述)と僧稠の関係は、小南海中窟の本尊が盧舍那仏であることから当然予測できるところである。同宗南道派を代表する学匠である慧光(四六八―五三八頃)・法上(四九五

―五八〇)・慧遠らはいずれも涅槃学者としても一流の存在だが、その中でまず第一に注目されるのは慧光門下の十哲の一人である道憑(四八八―五五九)の伝にみえる記事である。地論・涅槃・華嚴・四分律を縦横無尽に講述したという彼は、生前阿弥陀浄土への往生を願い、天保十年に宝山寺にて臨終の時を迎えた際、光が室に満ちたという⁽⁶¹⁾。道憑の阿弥陀信仰が『観経』に依拠していたという確証はなく、また文献から僧稠との交友関係を押さえることもできないが、傑出せる涅槃学者でもあった⁽⁶²⁾彼が強い阿弥陀信仰を有していたこと、そして彼が小南海石窟から至近距離に位置する宝山寺に住し、そこで示寂したという事実は、⁽⁶³⁾小南海中窟における『涅槃経』『観経』の結合とも恐らく無関係ではなからう。ちなみに道憑の師、慧光も阿弥陀浄土に往生したと伝えられる⁽⁶⁴⁾。地論学者たちの阿弥陀信仰には彼らが祖師と仰いだ世親の『浄土論』が菩提流支らによって翻訳されたことも当然影を落としてみるとみられるが、のちの浄土教の展開に重大な影響を及ぼす、『涅槃経』に引きつけた『観経』理解もこの辺りで一般化し、また九品往生を含む『観経』に基づく浄土図の華北における登場の時期も、この頃に求めるのが最も自然(南朝における先行例の存在も考慮する必要があるが、遺品は現存しない)であるように思われる。その信仰の詳細は今後の説明に待つ部分が多いが、それは小南海中窟西壁の位置づけの問題のみならず、六世紀華北における浄土信仰の全体像を理解する上でも重大な鍵を握っていると推測される⁽⁶⁵⁾。

ついで観法の実践面における、僧稠をとりまく人脈についても簡単に言及しておく。伝にもあるとおり、僧稠のこの方面での師として特に重視すべき存在はインド人僧の跋陀(仏陀)禅師である。その

観法の実態については先行研究に譲りたいが、⁽⁶⁶⁾僧稠が少林寺で直接跋陀に会って手放しの賞賛を受ける以前、最初に止観を受行した師も跋陀の高弟の道房であって、両者間の影響関係の深さが知られよう。注目すべきは地論宗南道派の初祖のインド人僧勒那摩提が禅法にも明るく、この方面でも有力な弟子を輩出していること、先の慧光が跋陀のもとで出家していること、また道憑も涅槃の真義を捉えるために各地の禅匠を歴訪したことである。⁽⁶⁷⁾勒那摩提や跋陀ら外国人僧を核に、地論師たちを巻き込んで形成された北魏時代以来の華北における習禅者のネットワークの存在が当時の鄴都周辺の教団、ひいては小南海中窟の構想にも大きな影響を及ぼしたであろうことは容易に推測できるであろう。その実態を正確に把握するには五世紀前半以来の北朝における禅観・観仏の歴史を、西方との交渉に留意してたどり直さねばならないが、観法の体系に内在する相互補完性を介した『涅槃経』『観経』の結びつき（前章第二節参照）が、六世紀半ばの華北東部で表面化するという現象に限ってみても、跋陀らもたらした中央アジア以西の観法に関する情報が大きな役割を果たした可能性は十分に考えられる。トヨクと小南海における観法の類似点・相違点に対する解釈も、その情報が中国でいかに取捨されたかという観点から検討し直す必要がある。現状では資料不足だが、今後の課題の一つとしたい。

最後に第二章で述べた、僧稠周辺における懺悔を含む礼仏儀礼の実践の仏教史における意義に言及しておきたい。観仏と結合した懺悔儀礼は古くから中央アジアを中心に行われていたとみられ、西方から南地に入って大きな展開を遂げた、仏前での懺悔を伴う菩薩戒儀礼など（前章第二節参照）も考慮すれば、その前史は本稿で考えて

きた『涅槃経』『観経』の関係、両経の訳出ないし成立と伝播・相承の過程の問題とも複雑に絡み合い、時代的にも地理的にも非常に広範囲にわたる仏教の展開を背景としていることが了解されよう。⁽⁶⁸⁾小南海中窟にみられる禅観と懺悔の関係は、当時の戒律にまつわる思想と実践の問題とも不可分の関係にあるのであって、その観点からも幅広い考察が求められるが（本稿末尾参照）、本窟ないし僧稠の場合、この面でもやはり直接的には、先の時代認識に支えられた六世紀前半の華北東部の地論師・習禅者の思想と実践の影響を（南朝からの影響も考慮する必要があるが）強く受けていると思われる。⁽⁶⁹⁾

第二章で登場した霊裕は前出の道憑の弟子であり、彼の大住聖窟（同窟にも阿弥陀仏がみられ、地論師の阿弥陀信仰の面でも彼の存在は注意される）⁽⁷⁰⁾はまさしく懺法実践の場であった。また慧遠の「五逆罪の除消は懺悔と観仏三昧が絶対条件」という考えは先に述べたとおりである。勒那摩提を祖とする南道派における師承関係が単一な流れではなく、慧光↓道憑↓霊裕、慧光↓法上↓慧遠といった具合に枝分かれしていた点を考慮する必要があるが、彼らの実践的な懺悔思想と同様の理解が、僧稠においても確実に存在していたであろうことは、人的な接点からも裏付けられる。慧遠と僧稠の関係は先にみたとおりである。また、文献から僧稠と道憑の直接的な交流がうかがえないことは先に述べたとおりであり、これは霊裕についても同様ののだが、両者間のつながりは小南海石窟と宝山寺ならびに大住聖窟の地理的な近さに加え、人脈面でさらに補強できる。例えば北齐帝室の外戚であり、熱心な仏教徒でもあった婁叡は、宝山における霊裕の活動を大いに支援しているが、気賀沢保規氏は彼の宝山への関与を五六〇年頃からと考えておられ、小南海の造営にも彼が関

わたった可能性を指摘される⁽⁷¹⁾。婁叡が僧稠にも帰依したことは「僧稠伝」にみえるとおりであり、二人の間にこうした有力檀越を介した結びつきがあった可能性は十分に認めてよいだろう。また小南海で実践されたであろう礼仏行儀の三階教への連続性を考える上では、彼の弟子僧邕（五四三―六三二）⁽⁷²⁾がのちに信行の門下に入り、信行の滅後三階教教団の中心人物となっているという事実が注目される⁽⁷³⁾。さらに小南海の偈讃と智顗の「敬礼法」が文言を共有しているという事実は、天台における止観と懺法の実践の前史を考える上で、また智顗の師である慧思（五一四―五七七）の思想・実践を僧稠と比較する上でも、興味深い材料を提供するであろう⁽⁷⁴⁾。

ところで仏前での懺悔を伴った禪観の場と推測される、本窟の如き小型の禪窟の存在は、同時代の道教徒が中にもつて罪を懺悔し、神々に祈り、各種の道術の実修を行った小部屋である「静室」をただちに思い起こさせる。六朝隋唐時代をとおして、仏道二教の徒の間で盛んに行われた懺悔の様態、及び静室の諸相と展開は吉川忠夫氏の論著に委曲をつくして詳述されているが、小南海中窟も「○室」の名で呼ばれていたことは、窟外の「華嚴経偈讃」の文言から明白であり、宝山寺あるいは雲門寺の伽藍に付属する、山中のいわばトレーニングルームとして使用に供されたと推定される。吉川氏の指摘によると静室は本来的に道教徒のための施設であるが、ともあれ小南海中窟がこれと機能面で著しい類似をみせていることは甚だ興味深く、今後この種の空間における仏道二教の実践行を比較し、相互影響関係について考えようとする際、同窟がきわめて重要な材料を提供するであろうことをあわせて指摘しておく。

以上、僧稠の思想と実践が六世紀を中心とする中国の仏教界の

様々な動向と深く関わり合うものであり、そこに立ち現れた滅罪思想が地論・浄土・天台・三階教などの諸宗の形成と展開を解明する上でも有力な指針を提供する、という事実の一端を示し得たと思う。次章では本章までの考察を踏まえ、僧稠の人となり、懺観の実践に邁進する聖者としての従来のイメージとはやや異なる、懺悔と一体となった観法の伝道者としての彼の姿をとおして描き出してみたい。

五、僧稠と文宣帝

『涅槃経』梵行品と『観無量寿経』が阿闍世王の回心物語、とりわけその懺悔を接点として結びつくという理解を、僧稠がいつどこでわがものとしたのかは確言しがたいが、筆者は僧稠が四念処に代表される菩薩行実践の前提としての発心の功德を講説の場で力説し、その際に阿闍世王説話を外枠に用い、懺悔思想を介在させていた可能性は十分に存在すると考える。また観仏三昧についても慧遠の注釈にみえたような、滅罪を得るための絶対的な手段として弟子たちに伝授していた可能性がきわめて高いと考える。これは禪観一般についても想像でき、特に四念処⁽⁷⁷⁾なども懺悔による滅罪と関連づけながら説明を行っていたと推測される。本章では、かかる教えが特に大きな威力を発揮したであろう教化対象として、彼の最大の外護者であった北斉初代皇帝・文宣帝高洋（五二九―五五九、位五五〇―五五九）に注目したい。文宣帝の仏教信仰については諏訪義純氏の詳細な論考があり⁽⁷⁸⁾、以下ではそれに多くを負いつつ、筆者の見解を述べることにする。

二人の関係については『統高僧伝』卷十六、僧稠伝（T50.553b-553c）にその詳細が語られるとおり、まず文宣帝は僧稠を鄴都に呼び寄せた（天保二年＝五五一年のこと）張本人であり、翌年稠のために雲門寺を創建し、彼を勅願の石窟大寺すなわち北響堂山石窟の寺主にも任じている。帝は僧稠から禅道を伝授され、受戒も行った模様で、晩年に遼陽甘露寺にて禅居深觀を行ったというのもその基本は四念処であつたであろう。さらに文宣帝は断酒禁肉などを行っており、これも直接的には梁の武帝を真似たものだろうが、武帝の場合と同じくその最大の所依經典の一つが『涅槃經』であつたことは疑いを容れず、そこに僧稠からの影響があつたことも間違いないであろう。⁽⁷⁹⁾

ところで二人の密接な関係、そして二人をつなぐ經典として『涅槃經』が大きな役割を果たしたことは以上の諸点から明白だが、文宣帝には熱烈な崇仏君主としての側面の他に、稀代の暴君としてのもう一つの顔がある。即位当初は明君と評されるに足る業績を遺した彼は、天保五年（五五四）ころから凶暴さを増し、その所行はしばしば嗜虐的・猟奇的な色彩を帯びるようになっていく。⁽⁸⁰⁾彼の数々の乱行は、自己の生涯を劇的に演出せんとする意図から出た露悪癖、などといった生ぬるい作為に基づくものではなく、過剰な飲酒による重度のアルコール中毒から出た幻覚や妄想が生む、完全に病的なものであつたと推測される。その例証はいくらでも挙げられるのだが、筆者が特に注目するのは、帝が母妻太后に對してとんでもない不孝をはたらいた事件である。同事件は正史にはいつのことか記されていないが、後世の史料とはいえ、より精彩ある描写でこの修羅場について記す『資治通鑑』卷百六十六は、天保七年（五五六）の発

生とする。『通鑑』によると、

帝の酒乱をみかねた母は杖でこれをうち、「如此父生如此兒」といった。帝は「即当嫁此老母与胡」と返して悪態をついたが、母は笑わなかった。そしてあるうことか、母の座る床をひっくり返し、母に大傷を負わせてしまった。酔いから醒めた彼は焼身自殺を図ろうとするが、母に引きとどめられ、自らに鞭うたしめ、一句の間、禁酒した⁽⁸³⁾（中華書局標点本二一545）。

という。注目すべきは『涅槃經』「梵行品」の阿闍世王説話中の釈尊の言葉の中に以下のようなものがあることである。

王はかつて国を奪おうとして父王を殺害したが、貪狂の心がやったことで罪を得ることなどない。大王よ、人が酒に酔って自身の母を殺害し、酔いが醒めたあとで心に悔恨を生ずるようなものである。この行為には報いがないのだ。王のしたことも貪の酔いにまかせたものに過ぎず、本心からやったわけではない。本心からやったのでない以上、⁽⁸⁴⁾どうして罪ありといえよう。

説話はそこから王の救済に説き及ぶ。先に文宣帝と僧稠をつなぐものとして『涅槃經』を想定したが、この經典の文句は先の、飲酒が引き起こした母に對する致傷事件を即座に想起させる。先述の小南海の偈讃の中に僧稠の肉声を感じ取ることが許されるならば、決定的史料を欠く憶測に過ぎぬとはいえ、稠の文宣帝に對する講説に闍王入信説話が用いられ、この一節を帝が知っていたと想像しても不当ではあるまい。そうであるならば帝の目には自身がしかしてしまったことを合理化する格好の文言に映ったことは自明であろう。そしてこの言葉は殺人一般について、それが不定であるとの教えの中で立ち現れる。再び「梵行品」の説くところを聴いてみよう。

阿闍世王は言った。「私は重罪を犯しました。阿鼻地獄に落ちることは必定です」。釈尊は「全ては無常である。決定などというものはない。どうして地獄落ちが必定だ、などというのか。いかなる存在にも定相はないのだから、殺人も不定である。だから報いも不定である。汝の地獄落ちなど決まっていなさい」とおっしゃった(T12・483b~c)。

第三章第一節で述べた頻婆娑羅の仙人殺しの話はこの文脈で登場するのだが、以上の教説を手前勝手に解釈すれば、慚愧の念さえ起こせば罪業が帳消しになり、殺人すらも前世からの因縁がそうさせたに過ぎず、報いを受けない、というエクスキューズが可能となる。文宣帝の立場にたてば、これほど魅力的で心強い教えはないだろう。しかし彼はその死に至るまで一向に行状を改めなかった。もしくは改められなかった。いかに人倫に悖る行為をなしても結局は救済されるのだ、という考えにあぐらをかいた居直りがあつてますます歯止めがかからなくなっていたのかも知れない。慚愧の心を生じても長続きせず、悪行を完全に断ち切ることを先送りしているうちに生涯を終えた観がある。そうした甘えを支えるものに『涅槃經』のこの教説があつたと考えるのは深読みに過ぎるであろうか。⁽⁸⁵⁾しかしながら文宣帝の因果応報思想に対する関心の強さのほどは、天保五年正月、樊遜(?-五六五)に「問釈道二教」とともに「問禍福報応」の詔を發して答えさせていることから十分うかがえるであろう。⁽⁸⁶⁾

また「僧稠伝」には以下のような興味深い逸話がある。

「僧稠は傲岸無敬の者である」と文宣帝に讒言する者がいた。激怒した帝は、自ら赴いて稠を殺害しようとした。しかし稠はそれを予見し、「あす大客が来られる。お迎えする準備をせよ」と寺僧に告げ、深夜に一人で谷口へ向かい、寺を去ること二十余里のところまで一人立つ

ていた。そこに帝がやってきた。訝しく思った帝はそなたはなぜここにいるのか、と問うた。稠は「身血の不浄が伽藍を穢汚するのを恐れ、ここでお待ちしていたのです」と答えた。帝は馬を下りてひれ伏して激しく後悔し、付き従っていた楊遵彦に「このような真人が、どうして私を毀謗することなどあるのか」と言った。帝は自ら稠をおぶって寺に行こうとしたが、稠は固辞した。帝は稠に問うた。「私の前身は何だったのか」。稠は言った。「羅刹王です。だから今生においても殺を好むのです」。稠が盆水に呪して帝にみせると、そこに羅刹の姿が浮かび上がった(T10・555a~b)。⁽⁸⁷⁾

この逸話自体はどうみても眉唾ものだが、全てが事実無根だとはいいきれず、僧稠と文宣帝の関係の一面をよく物語っているようにも思われる。破滅への道をまっしぐらに進む帝の姿を、明君の当時を知る僧稠はどのような思いで眺めていたのだろうか。僧稠の目に文宣帝の行状が阿闍世王と重なり合つて映っていたか、そして文宣帝自身が自らを阿闍世王に準えるようなことがあつたかはわからない。帝を闍王に準えて講説するなど、不敬罪に問われかねないものなのかも知れない。例えば帝の乱行を夏の桀王・殷の紂王に準えて諫言を行った李集は水中に沈められ、いったんは解放されたが腰斬に処されているし、⁽⁸⁸⁾北響堂山石窟南洞に刻まれた「唐邕刻経記」には北斉の皇帝を転輪聖王に重ね合わせて賛美するかのような文言も見受けられる。⁽⁸⁹⁾しかし筆者には如上の考察から、僧稠が闍王救済説話を用いて滅罪を得る方途を説き、それが帝をはじめとする弟子たちの心をつかむ一因になったように思われてならない。

劇飲と憑かれたような仏道実践の、激しい振幅のうちに晩年を送った文宣帝は、僧稠の示寂の前年である天保十年(五五九)に死んだ。

死因は諏訪氏の推測どおり、積年の飲酒によるアルコール中毒と考えて間違いなからう。

ところで「父を殺し、母を幽閉する」不孝の限りをつくしたにも関わらず救済された、という闍王の話は中国人々にとって甚だ衝撃的なものであったであろう。たとえば桑原隲藏氏は、「中国歴代を通じて、父母殺害者に最重の刑を加えたこと」が「疑惑を容れぬ」ことの例証として、僧稠の示寂後、彼の偉業を顕彰する碑文を草した魏収の編纂にかかる『魏書』巻六十五・邢巒伝にみえる北魏宣武帝時代の事件を、以下のように紹介している。

母親を殺害した罪人があった。廟議でその罪人を車裂に処し、その邸宅を取り壊し、その二子は宥免した。ところが礼学者にして當時尚書左丞であつた邢虬は、この廟議に抗議を唱えた。かかる大逆人の二子を宥めて、その血統を中国に存せしむべきでない。二子を処分してしまうか、しからず彼等を辺荒に放逐せよというのが彼の主張であつた。この抗議が世宗に採用された。⁽⁹⁰⁾

かかる激烈な対応こそ中国では一般的なものであつたであろうが、こうした対応は逆に、考えようによっては危険思想ともとられかねない闍王救済の物語に対し、中国人々がことのほか強い関心を抱いたという事実の存在を暗示しているともいえる。興味深いのは僧稠と当時の儒林の間に存した関係であり、想像を逞しくすれば彼の場合、父母への孝養という微妙な問題に迫るこの説話を、儒教的孝を引き合いに出しつつ講釈していた可能性を想定してもよからう。

『統高僧伝』の伝にもあるとおり、僧稠は元々儒教を修めて太学博士にまで任じられており、⁽⁹¹⁾また史実かどうか疑問はあるが、伝には彼と『論語義疏』の著者として名高い皇侃との推測もある「大儒皇

氏」⁽⁹²⁾との交流も語られている。さらに僧稠の弟子智舜及び僧邕⁽⁹³⁾（前章参照）も、もともと儒教と深く関わる人物である。ともあれこうした諸背景、及び前述の彼と文宣帝の関係などに鑑みれば、小南海中窟の偈讃が、仏教と儒教倫理の交渉の歴史においても、きわめて重要な位置を占める事例であることは明らかである。

以上の考察から推測されるのは、四念処の奨励を中心とする僧稠の布教態度が、単なる禅法の「型」の伝授にとどまらない、人々の慚愧の念と救済願望を強力に惹起する教えと一連になっていたということである。常に死観を修め、盗賊すらも恐れたという彼の実践のすさまじさは畏敬の念を抱かせるに十分だが、その講説には人々をして大乘の菩薩行に開眼せしめる深い魅力が備わっていたのではないだろうか。このことは小南海中窟と懺悔実践の関係を認める私見をさらに補強するとともに、同窟における罪過の表白が形骸化したものではなく、かなり生々しい、本来的な様相をとどめたものであつた可能性が高いことを同時に物語っている。そこに刻印されているものこそ、釈尊から遠く隔たる世を生きているという自覚のもとで、この時代この地域の仏教徒が共有したであろう、救済＝成仏ないし往生を遂げたいという、切実な願望にほかならないと思われるのである。

おわりに

― 北朝隋唐石窟寺院史の展開過程の解明に向けて

以上五章にわたって僧稠周辺における思想と実践、及び小南海中窟の機能について、滅罪思想との関係を基軸に据えて検討を加え、

その史的位置づけを試みてきた。膨大な関連諸史料・先行研究のうち目を通しえたのはほんのわずかであり、そのため遺漏や誤り、解釈が皮相的な箇所などの不備が多々存することを恐れる。諸賢の御叱正を乞う。ただ考察の過程で僧稠の懺悔と一体化していたであろうこと、本窟西壁の浄土変相図の中国浄土教史に占める位置、滅罪思想および観法実践を介した『涅槃經』との結びつきが中国浄土教で『観經』が第一經典となったことの一大要因となった可能性、『涅槃經』の闍王入信説話が浄土教史・懺悔思想史の展開に果たした大きな役割、僧稠の人物像などについて、遺物との関わりにおいて自分なりの理解が得られたことは収穫であった。同窟の全ての構成要素を網羅的に論じ、その全容を包括的に説明することは前稿と本稿の二篇をあわせてもまだ果たせていないが、両篇で明らかにした諸点から、前後の時代の作例にも関わる、中国石窟寺院史の核心をなす根本問題のいくつかに対し、ある程度の見通しが得られた。以下、今後の検討課題のうち特に重要なものを、冒頭に掲げた北斉石窟に対する筆者の基本的態度とも照らしながら挙げ、それらに対する展望を粗描することで、前稿以来の論述の総括にかえたい。

まず第一は中国石窟寺院における三仏構成の問題、及びそれと密接に関わる、法に対する信仰の実態と造形活動の關係の問題である。雲岡の曇曜五窟をはじめ、五世紀以来中国で盛んに造立が行われた三体一セットの如来像は通常過去・現在・未来の三世仏と解釈され、盧舍那仏・阿彌陀仏・弥勒仏の構成をとる小南海および大住聖窟は、例外的な存在と考えられてきた。筆者も長らくそう信じていたが、⁽⁹⁴⁾こと北齊時代の作例に関しては、やはり三仏の中に阿彌陀仏が含まれている可能性を想定すべきであると思われる。例えば北齊帝室が

直接造営に關与し、僧稠が寺主を務めた北響堂山石窟の北洞及び南洞も、窟内の主人公は三体の如来像だが、南洞奥壁には、明らかに『観經』に依拠した、各々宝冠中に化仏と水瓶がある観音・勢至菩薩が造られている。この中尊と両菩薩の間には別の菩薩が各一併配されているため、中尊が阿彌陀仏であるとは考えにくい⁽⁹⁵⁾が、そこに阿彌陀信仰が深い影を落としていることは疑問の余地がない。『観經』と『涅槃經』の間に相互補完性を認める理解は本稿で縷説したとおりであり、それが僧稠も含めた当時の鄴都周辺の仏教界で共有されていたという見方が正しいならば、北響堂山の造営を主導し、僧稠らとも深く交わった文宣帝の信仰が阿彌陀信仰を含むものであったとしても何ら不思議はない。

ところで北響堂山などこの時代の石窟の三仏は塔形や過去七仏とともに表される場合があり、これらが仏法の継承に関わる図像であることから、三仏を三世仏とみなす論拠とされ、そこに仏法の時間的永遠性とそれに対する護持の姿勢が表出されていると解される⁽⁹⁶⁾ことがある。この見解は「法」が石窟造像の主題となりうることを明言した点に画期的な意義が認められるが、筆者は塔形と過去七仏の図像が大きく取り上げられたことの背景には、法經文「舍利または舍利をまつる塔」⁽⁹⁷⁾仏、という理解が存在すると考える。經文を法身舍利とみなして仏塔にまつる考えはインド以来みられ、『涅槃經』には「法身舍利を崇拜するならば、諸仏の塔廟を礼拝すべし」という明確な記載がある。また小南海中窟で窟門上部中央の重要な場所にみえ(図4)、響堂山でも仏などと結びつくかたちで大量にみられる宝珠の表現も、これと一連の信仰に基づく部分が大きいと考えられる。宝珠は五世紀以来、中国の仏教美術に頻繁にみられるが、

それらはいずれも『涅槃經』同様曇無讖の訳出にかかる『悲華經』に説かれる、惡世に仏舍利が宝珠と化して仏事をなすという經説と密接に関わっていると推定される。さらに五世紀以来みられ、北響堂山南洞でも大きく取り上げられる『法華經』に基づく二仏並坐像・多宝塔の表現や、前稿で言及した北齊期以降の華北で盛行する刻經も、仏塔や經文に対する以上の理解に基づく造形活動の所産と位置づける。これらはことごとく法身常住説の影響下にあるものと推察され、特に北齊期の場合、あらゆる表現手段を駆使してこの教説が顕示されたことがわかる。この事実は仏法が抽象的な存在と表象されたのではなく、人格をもつ仏そのものであると考えられたからこそ、種々の形象を通して表現されたことを同時に物語っている。

このいわば「法身依の造形」と、法の繼承などに直接関わらない阿弥陀仏を三仏の中を含める尊像構成は、一見両立しないかのように見える。しかしながら前稿及び本稿でも繰り返し述べた「釈迦仏と弥勒仏のはざまの、無仏の世を生きている」という自己認識に基づく、仏教徒の救済願望の側に力点をおいて考えた場合、石窟寺院の中心となるべき尊像は、何よりもまず自分自身ないし自分たちの救済を目標に、観仏や礼拝を通して仏と通じ合うための媒体として造立された⁽⁹⁹⁾と考えるべきであり、したがってそこに阿弥陀仏が登場しても何ら不都合は来さなはずである。石窟寺院の三仏の尊名の問題、また法に対する信仰と尊名の関係については、『涅槃經』『華嚴經』等の受容史の中で、盧舍那仏・釈迦仏・阿弥陀仏・弥勒仏それぞれについての仏身論がいかに展開したかという問題や、法滅尽思潮の形成過程と社会的背景の関係を、造像のみならず舍利信仰の

展開も視野に入れて、『涅槃經』が漢訳された五世紀前半の河西佛教にまで遡って検討する作業が求められるため、ここではこれ以上深入りしない。ただし仮に確実に三世仏とみなされるような事例であっても、その造立の目的は仏法の繼承関係を図式的に示すこと自体にあつたのではなく、塔や七仏、宝珠などの表現と一体となって法がテーマであることが一段と強調されているような場合も、法すなわち仏という絶対的存在が今ここに存在するという事実を示し、それに働きかけ、通じ合うことで救済を獲得しようとする願望のあらわれと考えるべきであり、制作に際して意図された法の護持という姿勢の表明も、その功德を自分たちの救済に振り向けることを第一目標とする態度のあらわれと位置づけるべきである。これは刻經という行為についても同様であり、自分たちの救済を得るための手段として未来への仏法の伝達を図る、という側面が含まれていること、前稿で述べたとおりである。⁽¹⁰⁰⁾

第二は石窟空間と造像の機能、およびそれらと戒行の関係である。本稿では小南海石窟が、懺悔の実践と一体化した禪觀の場である可能性が高いことを述べた。本窟はその規模からみて僧が単独でも個室であつたと考えるべきだが、北齊石窟には大規模な洞内空間や行道用の設備をもつ遺例も少なくない。寺院の中核をなす存在である右のような大規模窟では、種々の実践行が主に集団によって営まれた（中には国家規模のものもあつたであろう）と推測されるが、今後は伽藍の出張所の如き存在とみられる小南海石窟で営まれる実践行と寺院本体で行われるもの―特に懺悔・礼仏・觀想の形態―の間に、どのような共通点と相違点があつたのかを見極める必要がある。

また本窟の構想上『涅槃經』がきわめて重要な役割を果たしてい

ること、及び同経と戒行の關係は改めていうまでもないが、例えば山部能宣氏は禪觀と大乘菩薩戒の關係について、菩薩戒と觀想を通して見仏体験及び懺悔が深く関わること、觀想と滅罪の密接な關係を説く禪觀經典の記述が『梵網經』に説かれる好相行の成立に多大な影響を及ぼしたことなど、重要な指摘を多数含む見解を発表しておられる(注(47)参照)。これは僧稠らにおける觀想の方向性、および戒律に関わる思想と実践を考える上でもきわめて有力な指針を提供する。当時の鄴都周辺の教団では大乘戒經では『菩薩地持經』、出家者の律では『四分律』などが主に用いられていたようであるが、僧稠の場合、文宣帝の菩薩戒師となったほか(第五章参照)、門下から四分律宗の道宣を孫弟子にもつ智旻を輩出している^(四)。そのような状況で石窟や造像がいかなるかたちで受戒や持戒にまつわる諸々の実践と関わっていたのかを、石窟の規模や形式、伽藍との關係などに留意しつつ、検討を行うことが求められよう。

【注】

(1) 小南海石窟に関する主な先行研究として、以下のようものが挙げられる。

河南省古代建築保護研究所「河南安陽靈泉寺及小南海石窟」(『文物』一九八八年四期)

丁明夷「北朝仏教史的重要補正―析安陽三處石窟的造像題材」(同上)

丁明夷「鞏県天龍響堂安陽數處石窟寺」(『中国美術全集雕塑編 十三 鞏県天龍山響堂山安陽石窟彫刻』文物出版社 一九八九)

劉東光「有関安陽兩處石窟的幾箇問題及補充」(『文物』一九九一年八期)

河南省古代建築保護研究所『宝山靈泉寺』(河南人民出版社 一九九

一)

勝木言一郎「小南海石窟中窟の三仏造像と九品往生図浮彫に関する一考察」(『美術史』一三九 一九九六)

李裕群「鄴城地区石窟與石經」(『考古學報』一九九七年四期)
顏娟英「北朝禪觀窟の圖像考―從小南海石窟到響堂山石窟」(『東方學報 京都』第七〇冊 二〇〇〇)

(2) 「大齊天保元年、靈山寺僧方法師、故雲陽公子林等、率諸邑人、刊此巖窟髣像真容。至六年中、國師大德稠禪師、重鑿修成、相好斯備。方欲刊記金言、光流末季、但運感將移、既乾明元年歲次庚辰、於雲門帝寺、從奄遷化。衆等仰惟先師、依准觀法、遂鑿石班經、伝之不朽」。翻刻は大内文雄「宝山靈泉寺石窟塔銘の研究―隋唐時代の宝山靈泉寺」(『東方學報』京都第六九冊、一九九七)による。

(3) 拙稿「小南海中窟と僧稠禪師―北齊石窟研究序説」、二〇〇〇。同論文は京都大学人文科学研究所における共同研究「北朝後半期仏教思想史研究」(班長荒牧典俊氏)の報告書である『北朝隋唐中国仏教思想史』(法藏館)に掲載された。本稿はその続編として執筆されたものである。前稿の本文二七三頁および注(10)では本稿が「ほぼ同時に刊行される」と記し、かつ掲載誌として「二〇〇〇年刊行予定の『鹿園雜集』第二号」と予告までしたにもかかわらず、諸般の事情と自身の力不足から、執筆を中断せざるを得なかった。このため著しく刊行が遅延し、読者を混乱させるとともに、關係諸氏に多大なご迷惑をおかけすることになってしまった。この場を借りて深くお詫び申し上げたい。なお本稿の基本構想は前稿刊行当時のままだが、その後の知見に基づいて大幅な加筆を行っている。

(4) 僧稠は『続高僧伝』卷十六に立伝される(T50・533b～535b)。その生涯のあらましは注(3)前掲拙稿、二七五頁以下でも紹介している。以下Tは『大正新修大藏經』、数字は卷数と頁数を示す。

(5) 「班經記」に説かれる本窟の造営経過は三つの段階に大別され、各段階における僧稠の関与の度合いに関しては、微妙な問題が付随する。それについての筆者の所見は、注(3)前掲拙稿の注(22)を参照。また当初本窟造営を指導した人物として「班經記」にみえる二名のうち、「雲陽公子林」は不詳。「方法師」は該当する可能性をもつ人名が『続高僧伝』中にみえるものの、確証は得られない。同拙稿注(14)参照。

(6) T13・485a～b。注(1)前掲顏娟英論文、四〇二頁以下。同論文は石刻文を経文中に同定する作業などにおいて多くの優れた成果を挙げており、前稿及び本稿を草する上で大いに参考になった。ただ同氏のこの

偈文の意義に対する解釈―それは主に如来藏思想の流布という観点から簡潔に説明され、第二章で述べる『七階仏名』に同じ文言がみえることの要因などもそこに求められる―は結論的には確かに正しいのだが、前後の時代における滅罪にまつわる思想ならびに実践との関係が具体的に検証されていないために、いささか抽象的に過ぎる印象を受ける。

- (7) T12・474a～485b。定方晟「阿闍世のすくい―仏教における罪と救済」(一九八四、人文書院)の現代語訳を参照させていただいた。なおこの後に短い「嬰兒行品」が続き、これも巻二十に含まれている。ちなみに南本では巻十七・十八をこの物語にあてており(T12・17a～728c)、やはり巻十八の末尾に「嬰兒行品」がある。

- (8) 五逆に言及する仏典は枚挙に暇なく、五種の罪の配列、及び軽重についての解釈も多様だが、ここでは本稿とも深く関わる、淨影寺慧遠の解釈を示しておく。慧遠は「言五逆者、謂殺父、殺母、殺阿羅漢、出仏身血、破和合僧。此之五種、經名為逆、亦名無間。何故此五偏名為逆。以其背恩、違福田故(下略)」と五逆を定義する(『大乘義章』巻七、T44・608a)。各々の罪の軽重については「次弁輕重。殺父最輕、殺母次重、殺阿羅漢罪復較重、出仏身血較輕、破僧最重。故成実云、破僧最重。何故如是、離三宝故(下略)」(同608a)と記し、殺父を最も軽いとする。また五逆が「五無間」と称されることを「趣果無間」「受苦無間」「壽命無間」「身形無間」の四点から説明し、その中で罪人の阿鼻地獄への転生がくり返し述べられる(同608b)。ところで五逆よりさらに重い罪に謗法があり、「謗法重於五逆、是故不入五逆罪中。其猶五逆不入四重」(同608b)と記される。五逆と謗法の相互関係およびそこから救済の可能性の問題が、中国浄土教家の間でも重大な論点となったことについては、注(35)に述べるとおり。

なお慧遠は同書では『成実論』の教説を根拠に、五逆の罪が完全に滅尽するものではなく、阿闍世王の罪も微薄になったにとどまる(ただし浄土往生はできるという解釈は本文に掲げた『無量寿経』『観経』の注釈にみえる)と説明している。「次明五逆可尽不尽。五逆之罪、是定報業。仮修対治、但可令輕、不可令尽。故成実云、五逆之罪、但可令滅、不可都尽。如王報中有重罪者。但赦令輕、不可全放。故彼闍王殺父之愆、諸仏懺悔、如来但言阿闍世王重罪微薄、不言滅尽五逆之業。略之云爾」(同610b)。これは明らかに『涅槃経』の説話に基づくもの

である。

- (9) 中国古代中世の仏道二教の徒における懺悔の様相は吉川忠夫『中国人の宗教意識』(創文社、一九九八)参照。また船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程―劉宋・南斉期を中心に」(『東方学報』京都第六十七冊、一九九五)にも、南朝の仏教徒における懺悔実践に関する詳細な論述がある。

- (10) 塩入良道「中国仏教における礼懺と仏名經典」(『結城教授頌壽記念仏教思想史論集』大蔵出版、一九六四所収)、五八五―六頁。同氏は四重五逆の罪を消す懺悔として阿闍世王の故事が一般に流布し、その普及に『涅槃経』『観経』の果たした役割の大きさを指摘する。また同氏「慈悲道場懺法の成立」(『吉岡博士還暦記念道教研究論集―道教の思想と文化』国書刊行会、一九七七所収)は、同書が梁武帝自撰でないにしても、武帝の意図によって当時の学僧が編集している可能性もありうる、と推定している。

- (11) 慧遠『涅槃義記』巻六「寄就世王懺悔逆罪以顯菩薩治病之行」(T35・772b～782a)。前注所掲塩入論文(一九六四)の注(31)参照。

- (12) 同石窟については注(1)前掲の諸書ならびに論文のほか、最新の成果として李玉珉「宝山大住聖窟初探」(『故宫学術季刊』第十六卷二期、一九九八)が挙げられる。『統高僧伝』巻九 靈裕伝「後於宝山造石窟一所、名為金剛性力住持那羅延窟、面別鑄法滅之相」(T60・497b)。また窟外の開窟題記は以下のとおり。「大住聖窟。大隋開皇九年己酉歲、敬造窟、用功一千六百。廿四像世尊、用功九百。盧舍那世尊一龕、阿彌陀世尊一龕、弥勒世尊一龕、三十五仏世尊三十五龕、七仏世尊七龕、依法聖大法師廿四人」(翻刻は李玉珉論文、三四頁による)。

- (13) 拓本は注(1)前掲『宝山靈泉寺』、二九六頁。翻刻(推定による文字も含む)は前注所掲李玉珉論文、三九頁による。石刻文と『決定毘尼經』の対応関係は、常盤大定・関野貞『中国文化史蹟』解説編上(法蔵館、一九七五)、第五卷九〇―九二頁に指摘されている。なお『大正蔵』の同経の当該箇所と石刻文の間に、若干の字句の異同がある。

- (14) 『七階仏名』の諸本を対校したテキストは矢吹慶輝『三階教之研究』(一九二七、岩波書店)、五一―五二頁。なお本稿では便宜上このテキスト(「寅朝礼懺文」を含む)を『七階仏名』と称しているが、三階教の行儀文には数種のヴァリエーションがあり、表題や内容も様でない。広川堯敏「敦煌出土七階仏名経について―三階教と浄土教の

交渉」(『宗教研究』二五一、一九八二)において諸写本の分類整理がなされ、系統と展開が詳述されている。この『決定毘尼經』に基づく懺悔文は智昇『集諸經礼懺儀』卷上所載の礼懺文にもみえる(『T.457』)。また『七階仏名』の『決定毘尼經』は、大住聖窟の懺悔文のあとに同經の「衆罪皆懺悔、諸福尽隨喜。及請仏功德、願成無上智。去來現在仏、於衆生最勝。無量功德海、歸依合掌礼」の偈が続く。同經の懺悔文も直前に仏名を列挙するが、大住聖窟の文言とは異なる。中国における『決定毘尼經』の受容の問題に関しては注(68)も参照。

(15) 常盤大定『隋の靈裕と三階教の七階仏名』(同氏『支那仏教の研究』春秋社、一九四一所収)。

(16) 注(12)前掲李玉珉論文、二五頁以下。注(22)参照。

(17) 〔至心勸請〕十方一切仏、現在成道者、我請轉法輪、安樂諸衆生。十方一切仏、若欲捨授命、我今頭面礼、勸請令久住。勸請已、歸命礼三宝。〔至心隨喜〕所有布施福、持戒修禪慧、從身口意生、去來今所有。習学三乘人、具足三業者、無量人天福、衆等皆隨喜。隨喜已、歸命礼三宝。〔至心廻向〕我所作福業、一切皆和合、為度群生故、正廻向仏道。応如是懺、勸請隨喜福、廻向於善道。廻向已、歸命礼三宝。注(14)前掲矢吹書、五二〇頁。小南海の偈讀と『七階仏名』の文言の一致は、注(1)前掲顔娟英論文、四〇三頁に既に指摘されている。ただし小南海における各種偈文の口誦の可能性については、特に言及されていない。

(18) 〔敬礼法〕の訳注は池田魯参『国清百録の研究』(大蔵出版、一九八二)、一四三頁以下。〔敬礼法〕が智顗の著述にして「天台山国清寺で実修されていた行法清規」であることは、同書二九頁以下参照。また三階教の行儀文と「敬礼法」及び同じく智顗の『法華三昧懺儀』の一致点・類似点は注(14)前掲広川論文、八一―二頁参照。

(19) 注(14)前掲矢吹書、五一八頁。この対応関係も、注(1)前掲顔娟英論文、四〇三頁に指摘がある。

(20) 施身聞偈の図像、及びこの二つの偈の登場する文脈ならびにその意義は、注(3)前掲拙稿、二八七頁以下で詳細な検討を行っている。

(21) 翻刻は注(12)前掲李玉珉論文、三六頁、拓本は注(1)前掲『宝山靈泉寺』、二九六頁。

(22) 注(12)前掲李玉珉論文、二八頁。同氏は窟外で三宝を讃嘆し、誦經、称名、懺悔文、無常偈の口誦を行ってから入窟し、入窟後はまず觀想

を行ってを見仏を体験し、しかるのち再び仏前で懺悔を行うというかたちで礼仏の儀礼が進行したと考える。

(23) 〔華嚴經偈讀〕の文言は以下の通り。出典等については注(3)前掲拙稿、二八三―四頁。

定光如来明普照、諸吉祥中最無上。彼仏曾來入此處、是故此地最吉祥。十方国土勝妙華、無伽宝殊殊異香。皆悉自然從手出、供養道樹諸最勝。一切十方諸伎樂、無量和雅妙音声。及以種種衆妙偈、讚歎諸仏実功德。盧舍那仏惠無碍、諸吉祥中最無上。彼仏曾來入此室、是故此地最吉祥。林泉千仏洞と僧達については張增午「林泉峽谷千仏洞造像調査記」(『中原文物』一九八三年四期)、および注(3)拙稿の注(29)参照。

(24) 塩入良道「懺法の成立と智顗の立場」(『印度学仏教学研究』七一、一九五九)。また同氏には「四種三昧に扱われた智顗の懺法」(『印度学仏教学研究』八一、一九六〇)もある。

(25) 大住聖窟窟外の「歎三宝偈言。如来定慧無辺際、神通广大妙難思。相好光明超世網、故令三界普歸依。法宝清淨如虚空、善寂甚深無窮尽。無生無滅無往来、寂滅離垢難思議。聖衆應真功德海、斷滅一切諸諍流。滅之清淨無瑕穢、八種功德福田僧」(翻刻は注(12)李玉珉論文、三四頁による)の石刻文が参考になろう。なお小南海中窟の窟外にも「念仏念法念僧」の刻字がある。注(1)前掲顔娟英論文、三九六頁。

(26) 中国・日本浄土教における、阿闍世王説話を介した『涅槃經』の結びつき自体は仏教史家の間で共通の了解事項になっている模様である。末本文美士『觀無量寿經・觀仏と往生』(末本文美士・梶山雄一『浄土仏教の思想 二 觀無量寿經・般舟三昧經』講談社、一九九二所収)の、『涅槃經』の阿闍世物語が『觀經』のそれとセットになって広く親しまれた(七一頁)の言葉が示すとおりである。また横超慧日「中国浄土教と涅槃經・曇鸞・道綽・善導を中心として」(同氏『涅槃經と浄土教・仏の願力と成仏の信』平楽寺書店、一九八一所収)は、前言部分で「(前略)觀無量寿經はその中に涅槃經との共通する傾向が見られるかというに、これもそうした様子は認めたい。觀經が阿闍世の父王殺害という王舎城悲劇を端緒として浄土教を開説し、涅槃經の中には恰もそれと物語的に連繋ある如き阿闍世反逆の因縁や阿闍世の懺悔歸仏の事情が詳説されているけれども、こうした題材だけを手懸りに両者の関連を想定するのは無理であろう。觀經の中に悉有仏性や仏身常住の論はなく、涅槃經の中に安樂浄土への往生を説く所

はないのである」という慎重な立場をとった上で、善導『観経疏』序分義の王舎城悲劇の注釈において『涅槃経』の闍王説話が果たした大きな役割について説く。ただしその前史については、善導の『涅槃経』理解が、慧遠・道綽を含むあらゆる学者が同経に対して関心をよせたことと無関係でない点を指摘するにとどまる。

(28) 注(1) 前掲勝木論文、七八―九頁、顔娟英論文、三八六―八頁などの解釈を参考にした。興味深いのは蓮華化生が九品それぞれ描き分けられている点で、経中という「金剛台」に乗る者が上品上生、開敷蓮華の上に化生が乗る、もしくは半ば開いた蓮華から化生が顔を出すのが上品中生・下品上生、未だ開かない蕾の中に化生がいるのが下品中生・下品下生と解され、『観経』という極楽到着後の待遇の差(成仏までの階梯における時間的な等級差別)を明瞭に示している。なお九品往生図は小南海東窟西壁にもみられる。

(29) なお河原由雄『浄土図』(『日本の美術』二七二、至文堂、一九八九)、二九頁では、敦煌周辺にみられる、内陣左右に序品と十六観を一律に配したタイプの観経变相図(榆林窟二五洞、莫高窟三二〇洞北壁、同一七二洞南北壁など)を、慧遠や吉蔵の観経理解に基づく作例と解し、善導系観経変(「外陣下辺に散善義三観を開いてなる九品來迎図を付置したもの」と区別している。中国における諸経疏と観経变相図の展開の関係については、別稿を期したい。

(30) 注(1) 前掲勝木論文、八一頁。

(31) 『続高僧伝』卷六 曇鸞伝「(前略)因即辞還魏境、欲往名山、依方修治。行至洛下、逢中国三藏菩提留支。鸞往啓曰、仏法中頗有長生不死法勝此土仙經者乎。留支唾地曰、是何言歟。非相比也。此方何処有長生法。縦得長年少時不死、終更輪迴三有耳。即以観経授之曰、此大仙方。依之修行、当得解脱生死。鸞尋頂受、所齋仙方並火焚之、自行化他流靡弘広」(T50・470b-c)。同伝によると、五台山にほど近い山西省雁門に生まれた曇鸞ははじめ四論と仏性を学び、また『大集経』の注解を試みるが途中で病(氣疾)におかされ、陶弘景から不老長生の術を学ぶべく健康に赴き、梁武帝と仏性の義について討論した。首尾よく陶隱居から「仙経十卷」を授かって北地に戻ったが、洛陽で菩提流支に出会ってその価値を否定されて『観経』を手渡された結果、浄土教に回心したという。ただしこの「観経授与説」は道宣の生存した隋、唐初の浄土教の性格の反映と解され(野上俊静「曇鸞伝の一駒に

ついて」同氏『中国浄土教史論』法蔵館、一九八一所収)、また藤堂恭俊氏は授与された書物が世親の『往生論』(菩提流支訳)であった可能性も否定して、菩提流支が曇鸞の回心に、直接的な面談でなく、間接的に関係をもったと解する(「曇鸞―浄土教を開花せしめた人と思想」藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想 四 曇鸞・道綽』講談社、一九九五所収、二四頁)。ちなみに「僧稠伝」には信憑性はともかく、「床上に置いてあつた二卷の仙経をみた時、『自分は仏道の徒であり、長生にこだわるつもりなど毛頭ない』といった途端、仙経が消えた」という逸話がみえる(T50・554a、藤堂論文二二頁)。

(32) ただし前注所掲藤堂論文、二四頁では、北魏における『無量寿経』書写の盛行を物語る史料が幾つかあるのに対し、『観経』の場合はそれがないことに注目して、曇鸞の頃には同経が普及していなかったことが指摘されている。同経の下品下生の箇所に関する曇鸞の解釈については、注(35) 参照。

(33) 慧遠『観無量寿経義疏』、吉蔵『観無量寿経義疏』(ともにT30)。この二疏のほか、智顗撰と伝える疏(『観無量寿仏経疏』、T37)が現存する。ただしこの疏は慧遠の疏にもとづき、智顗に仮託して唐代に偽撰されたとみなされる。佐藤哲英『天台大師の研究』(百華苑、一九六二)、五六七―六〇一頁。佐藤心岳「中国における『観無量寿経疏』の研究」(『仏教文化研究』二五、一九七九)。

(34) 記録上十二度にわたって漢訳されたという『無量寿経』のうち、現存するのは五本だが、当時最も頻繁に用いられ、本文中にも掲げた魏訳(伝康僧鑑訳、実際は四一二年、仏陀跋陀羅・宝雲共訳説が有力)の問題の文言「唯除五逆誹謗正法」は、唐訳(菩提流志訳『大宝積経』卷第十七・十八「第五会」)を除き、漢訳(伝支婁迦讖訳『仏説無量清浄平等覚経』、実際は曹魏の帛延訳出説が有力)・呉訳(支謙訳『仏説阿弥陀三耶三仏薩婆檀越道人道経』・宋訳(法賢訳『仏説大乘無量寿莊嚴経』)にはみられない。なお梵本とチベット訳にはこの文言があるという。香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』永田文昌堂、一九八四。中村元・早島鏡正・紀野一義訳注『浄土三部経(上) 無量寿経』(岩波文庫、一九九〇)三一―二頁。なお注(27) 前掲末木論文一七四―五頁は、『観経』の下品段にみえる思想内容の方が、より浄土教の原形に近い内容を備えている可能性を指摘する。魏訳のこの文言については、注(39) も参照。

(35) 曇鸞『無量寿経優婆塞舎願生偈註』卷上「問曰。無量寿経言、願往生者皆得往生、唯除五逆誹謗正法。観無量寿経言、作五逆十惡具諸不善亦得往生。此二経云何会。答曰。一経以具二種重罪。一者五逆、二者誹謗正法。以此二種罪故、所以不得往生。一経但言作十惡五逆等罪、不言誹謗正法。以不謗正法故、是故得生」(T40・834a)。

同書は右の文言を含む、『観経』の五逆罪からの救済を大きく取り上げた箇所(833c~835c)の後に続けて、謗法の罪がきわめて重いこと、そして謗法のみを犯して他の罪をなさなかったとしても、救済はあり得ないことを執拗に述べる。これに対して善導は『観経疏』卷四、正宗分散善義で、大胆かつ斬新な未造已造説を用いて両経の矛盾を鮮やかに解消する。『大経』の説は衆生がこの二罪をつくることを恐れた仏が、方便をもってこれを犯せば往生できないうとしたものであり、摂取しないということではない。一方『観経』が五逆のみをとって謗法を省くのは、五逆は既に下品の者が造った罪なので、仏はこれを見捨てることなく臨終の十念によって摂取されるが、謗法は「未造」の罪で、もしつくったとしても当然救う。以上がその骨子である(一)35・277a-b、前注所掲中村他訳注書、三二二頁)。なお善導における弥陀の救済が五逆・謗法・一闍提全てに及ぶという考えについては注(44)参照。

(36) 『統高僧伝』卷八 慧遠伝「憶昔林慮巡歴名山、見諸禪府、備蒙伝法、遂学数息、止心於境、刻意尋繹、経于半月。便覺漸差、少得眠息、方知对治之良驗也。因一夏学定、甚得静楽身心怡悦。即以己証用問僧稠。稠云、此心住利根境界也。若善調攝、堪為観行」(T50・491c)。その名が明記されるわけではないが、慧遠は林慮山の僧達禪師(注(24)・注(67)参照)から禅法を学んだのであろう。鎌田茂雄「浄影寺慧遠の思想」(同氏『中国仏教思想史研究』春秋社、一九六八所収)、三〇四―六頁。

(37) この点に関して興味深いのは、文宣帝が禅観こそが仏教の本質であるとして、煩瑣な教学に従事する学僧を批判して除廃しようとした際に、僧稠から学問仏教の重要性を説かれて思いとどまったという「僧稠伝」の話(T50・534b)である。学問と実践の合一を理想とする、僧稠の思想の一端がこいにかがえる。

(38) なお注(9)前掲塩入論文の注(31)において、「無量寿経の唯除五逆に對して、慧遠・吉藏・元照いずれも、大経(ママ)の阿闍世懺悔滅

罪を例証としているのである」という本稿と同様の指摘が、『涅槃経』の阿闍世王説話に対する諸種の注釈に対する言及の中で既に行われている。

(39) 平川彰「大乘經典の發達と阿闍世王説話」(『印度学仏教学研究』二〇一、一九七七)、注(27)前掲末木論文、四七―七三頁に、阿闍世王説話に言及する諸経律と同説話の展開についての包括的な検討がある。『涅槃経』は入信後の闍王がどうなったかを明記しないが、それらによると、阿含經典『沙門果経』の諸本(パーリ本や数種の漢訳がある)中、古いものでは「もし父を殺さなければ、正しい法の眼が得られたであろうに」というのに対し、大乘經典では闍王は一度地獄に落ちたのちに生まれ変わり、最後は辟支仏(独覺)になるという『阿闍世王問五逆経』の説、阿闍世が授記をうけるという『阿闍世王授決経』、さらには無生法忍を得ると説く『阿闍世王経』の説、といった具合に救済の度合いが高まっていくという。ただ慧遠がその一方で闍王の罪が完全に滅した訳ではない、といっていることについては注(8)参照。なおいわゆる漢訳や呉訳の『無量寿経』(注(34)参照)にみえる阿闍世への授記が魏訳にはない点について、平川氏は同経が「五逆の者は救済対象から除かれる」と明言したために、阿闍世王説話が経文から削除された可能性を想定する。

(40) 慧遠『観無量寿経義疏』本(前略)頻婆娑羅往昔有何因、遭此危害。如涅槃説。頻婆娑羅往昔為王、於毘富山遊行獵鹿、空無所獲、值遇一仙。王便作念正坐此人驅逐令去、遂勅殺之。仙人臨終便發惡願、願我來世還如今日心口害汝。彼仙今日阿闍世是。勅害者頻婆王是。是故今時還為世王之所危害」(T37・176a-b)。

(41) 『大般涅槃経』卷二十「頻婆娑羅往昔有惡心。於毘富山遊行獵鹿。周遍曠野悉無所得。唯見一仙五通具足。見已即生瞋恚惡心。我今遊獵所以不得。正坐此人驅逐令去。即勅左右而令殺之。其人臨終生瞋惡心退失神通。而作誓言。我實無辜汝以口橫加戮害。我於來世亦當如是還以心口而害於汝。時王聞已即生悔心供養死屍」(T12・483c)。この話は南本では卷十八にみえる(T12・727a)。

(42) 阿闍世王の誕生にまつわる物語については、注(27)前掲末木論文、五二頁以下の論述に負う。善導『観無量寿仏経疏』の未生怨因縁譚の骨子は以下のとおり。

「頻婆娑羅には子がなかったので占い師に相談すると、山中に仙人が

おり、三年後に死んで王子として生まれ変わるといふ。王は三年を待てず、仙人を殺害させた。仙人は死に際して王の子となって王を殺すことを誓う。王妃（韋提希）が妊娠すると、占い師は『この子は王を殺すだろう』と予言する。迷ったあげく王はこの子を殺すことにし、王妃は高樓から地に産み落として殺そうとした。しかし子供は小指を損なっただけで、命をとりとめ、『折指』と呼ばれるようになった」（37.253b-c）。

また『涅槃經』卷三十四、迦葉菩薩品の阿闍世王折指の話は以下のとおり。

「善見太子復作是言。国人云何罵辱於我。提婆達言。国人罵汝為未生怨。善見復言。何故名我為未生怨誰作此名。提婆達言。汝未生時一切相師皆作是言。是兒生已當殺其父。是故外人皆悉号汝為未生怨。一切内人護汝心故謂為善見。韋提夫人問是語已。既生汝身於高樓上棄之於地壞汝一指。以是因緣人復号汝為婆羅留枝」（12.566c）。同じ話は南本では卷三十一にみえる。

『涅槃經』では生まれてから高樓から落としたことになっているが、『観經疏』では高樓から直接産み落としたという潤色が加えられている。なお折指と仙人殺害を結合させる解釈は善導の新機軸だが、そこに至る飛躍を促した仏典として、疑經と考えられる『照明菩薩經』（現存せず）が介在したとの指摘がある（春日井真也「敦煌画観無量寿仏経變相に於ける未生怨因縁譚の完成經過」『仏教文化研究』九、一九六〇）。同論文では『照明菩薩經』の当該箇所が、唐・龍興『観經疏』（これまた佚書）に引かれたものをさらに引用した、日本の然阿良忠（一九九一・二八七）の『観經序分義記』（『浄土宗全書』二）にみえ、観經變にしばしばみえる仙人殺害と白兔を追う二つの図相が同經に基づくことを明らかにしている。

(43) 曇鸞の『論註』の場合、五逆の者の救済を説く經典としての『観經』の意義は既に十分に認知され、下品下生の部分もその文脈で大いに注目されているのだが、闍王説話について同經の所説以上の言及が行われることはなく、当該箇所注解にあたって『涅槃經』は用いられていない（注（35）参照）。同書では九箇所にわたって『涅槃經』が引用され（幡谷明『曇鸞教学の研究』同朋舎出版、一九八六、注（31）前掲藤堂論文、一〇頁）、また注（31）にも示した、曇鸞がもともと四論と「仏性」を学び、梁武帝と「仏性の義」を論じたという伝中の記載

に照らしても、彼が『涅槃經』に関心を寄せていなかったなどということは、まずあり得ないと考えられる。にもかかわらず『論註』のこの部分が『涅槃經』に引きつけた『観經』理解を行っていないという事実については、注（27）前掲横超論文二二頁の、慧光らを中心に『涅槃經』が華々しく学界の論議を集めていた当時、「涅槃經が仏性論の根本典籍であることは十分承知しながらも、自己の求道を忘れて、専らそうした態度をもって見られる涅槃經には近づく心が起らなかったのかも知れない」（この見解は『論註』への『涅槃經』の引用及び影響が皆無であるという誤解に立脚しているが）という意見も、部分的に傾聴すべき内容を含んでいるように思われる。また藤堂論文二四頁に指摘される、『往生論』の訳語訳文のまずさを批判した『論註』の記述に示される、同論の訳者菩提流支に対する不遜きわまりない態度も、曇鸞が当時の学界において、一種のはぐれ者であった可能性が高いことを物語っている。なお「曇鸞写」の署名を有する上海図書館蔵敦煌文書『涅槃經疏』断簡に関して、同論文一〇頁では仮に本人手写であるとしても、その著作ではないと断じている。

(44) 曇鸞と『涅槃經』の関係については、前注参照。道綽の場合、『統高僧伝』卷二十の伝（160.593c-594a）によると、十四歳で出家してまず『涅槃經』を学び、これを講ずること二十四遍に及んだが、のち玄中寺で曇鸞の嘉瑞について記した碑をみて（この話自体の真偽はおく）浄土の専修行者に転じ、『観經』を講ずること二百遍に及んだという彼における『涅槃經』から『観經』への移行の背景も、それ以前の教団に存在した両經の相互補完性に対する認識と無関係ではなかったかと思われる。これに関連して注（27）前掲横超論文一三一―二頁は、「曇鸞の情熱的な論註が道綽の心を強く燃え上がらせたことも十分承知しながらも、なお且つその宗教心情を発火点にまで近づけたものが涅槃經に沿って自らたどってきた求道の歷程であったことを否定できぬと思う」と述べる。なお佐藤健「道綽浄土教における涅槃經の影響―機の自覚を中心として」（『人文学論集』十三、一九七九）によると、『安樂集』における『涅槃經』の引用は『無量寿經』に次いで多い十六回という。道綽の生涯と思想については牧田諦亮・直海玄哲・宮井里佳「道綽―その歴史像と浄土思想」（注（31）前掲藤堂・牧田書所収）参照。

また右の横超論文は『法事讃』巻上の「以仏願力、五逆之與十惡罪滅得生。謗法闡提、廻心皆往」(T47.426a)、『般若讃』の「声声連注滿十念、念念消除五逆障。謗法闡提行十惡、廻心念仏罪皆除」(同425b)といった言葉に端的に示される、一闡提にまで弥陀の救済が及ぶという善導の思想に『涅槃經』が決定的な影響を与えたことを指摘している。ただし同論文は『涅槃經』の釈尊の涅槃の集會に当初阿闍世は来ておらず、一闡提も来ていなかったという話によって阿闍世を一闡提とみなす考えがあったと述べるが、「梵行品」には王に対する耆婆の「大王、如来尚為一闡提等演說法要。何況大王非一闡提、而當不蒙慈悲救済」(T12.481b)という言葉がみえる。

- (45) 『觀經』の禪觀經典としての側面に注目した最近の主な成果として、注(27)前掲末木論文のほか、能仁正顯「『觀無量壽經』の念仏三昧とその背景」(『印度學仏教学研究』四一一二)、大南龍昇「『觀無量壽經』の成立と禪觀經典」(『大正大学研究紀要』八〇、一九九五)、入澤崇「『觀無量壽經』の背後にあるもの」(仏教大学総合研究所紀要別冊『浄土教の総合的研究』一九九九所収)などが挙げられる。『思惟略要法』に初禪を得るための方便觀として説かれる十種觀法は、四無量心觀法、不淨觀法、白骨觀法、觀仏三昧法、生身觀法、法身觀法、十法諸仏觀法、觀無量壽法、諸法實相觀法、法華三昧觀法である。同經の成立について、藤堂恭俊「鳩摩羅什訳出と言われる禪經典の説示する念仏觀」(『福井康順博士喜寿記念 東洋思想論集』一九六〇所収)は仏陀蜜多撰・曇摩蜜多訳『五門禪經要用法』所説の觀法を抄出整理し、これにない觀無量壽法以下三觀を付加して構成された、と指摘する。白骨觀を基調とする点で『觀經』と著しく内容を異にする同經の觀無量壽法(T15.299c-300a)は大南氏・入澤氏とも注目するところである。同經にはこの觀法が「二種の人」のうち「鈍根者」のためのもので、白骨から発せられる白光中に無量壽仏が出現することが説かれる。大南論文八八頁では、『觀經』の清淨業處觀が、「不淨觀の徹底によって無我空觀に到達する業處觀の、仏身・仏土の清淨觀への置換」という図式で説明される。同氏は右の『思惟略要法』の阿弥陀仏の見仏が『禪秘要法經』の「白骨疏光觀」の釈迦仏を置き換えたものであること、『觀經』の觀法が釈迦仏(及び諸仏)の觀法を説く「觀仏三昧海經」の所説の影響下にあることを述べて、釈迦仏の觀法が阿弥陀仏の觀法に交換される思考傾向の存在を指摘し、そこに『觀經』の成立

基盤を求める。なお慧遠の『觀經疏』にも四念處への言及があり(37.174b)、またよく持戒をなした者の臨終にあたって阿弥陀仏が来迎する際、苦・空・無常・無我を演説し、往生者は往生後すぐに阿羅漢果を得ることをいう、『觀經』中品上生の項に注した箇所でも不淨觀・白骨觀が登場する(T37.185b)。

- (46) 宮治昭「トウルファン・トヨク石窟の禪觀窟壁画についてー浄土図・浄土觀想図・不淨觀想図」(上)(中)(下)(『仏教芸術』二二・二二三・二二六、一九九五)。また同氏「阿弥陀浄土の觀想ートウルファンのトヨク石窟壁画」(『仏教美術のイコノロジーーインドから日本まで』吉川弘文館、一九九九所収)には小南海中窟の九品往生図への言及もある。トヨクには五つほどの禪觀窟が残り、縦長の長方形平面の主室(ヴォールト天井)を中心に、後室や側室が付属する形式をとる。不淨觀想図・浄土觀想図の窟内における配置や詳しい図様については同論文についてみられたいが、題記から明らかに『觀經』に依拠していることがわかる図像(ただし題記の文言が全面的に經典に合致する訳ではなく、冒頭が「行者觀・・」とあることから、宮治氏は何らかの図像集や經典抜粋的な禪觀マニュアルに基づいて図像の制作が行われたと推定する)を含む第二十窟は特に注目される。小南海で九品往生の表現として用いられている蓮華化生が、この窟では第十二窟「普觀想」の図像として表される点は興味深い。

- (47) 注(27)前掲末木論文、一七五頁以下では惡人(阿闍世や提婆達多など)の救済の問題が仏教の大きなテーマとなっていく中で、『觀經』の滅罪や惡人往生の思想が生成したこと、元來仲間の比丘たちの前で自身の罪を認めて悔い改めるものであった懺悔の儀式が、仏信仰の進展に伴い、仏前に自らの罪を認める形をとるに至り、この仏前での懺悔が觀經經典や仏名經典と密接に関わり、觀經と称名が同じ動向の中で発展したこと、『觀經』が成立した頃、種々の懺悔滅罪の儀礼が中央アジアを中心に広く行われていたことなどを簡潔に述べる。また見仏・懺悔・菩薩戒(出家・在家に共通)の相互関係とその源流、インド・中央アジアから中国への流入過程、及び中国での展開などに関わる近年の重要な研究成果として、注(9)前掲船山論文と、山部能宣「『梵網經』における好相行の研究ー特に禪觀經典との関連性に着目して」(注(3)前掲荒牧編書所収)の二篇がある。船山論文は大乗『涅槃經』『菩薩地持經』などの訳者であるインド人僧曇無讖(三八五-四三

(3) が姑臧において、法進(道進)に対して中国史上初めて菩薩戒を授けたこと(上限は四一二年、下限は四三三年。その際必要不可欠の前提条件として懺悔の徹底が求められていることは特に重要)から説きおこし、菩薩戒の南朝への流入及び以後の展開・普及の過程を詳細にあとづける。その実践及び流布の基盤として想定されているのは、それ以前から中国で営まれてきた儀礼である齋で、齋と菩薩戒の接点(菩薩戒を説く經典の読誦と懺悔の徹底)に着目して考察が展開され、そこで仏像が果たす役割にも言及がなされる。山部論文は菩薩受戒と見仏懺悔の結合を、『梵網經』(好相行とは同経にいう、見仏をめざしてなされる行のこと)の記載と、右の道進の受菩薩戒時の話(三年の禪定と懺悔ののち、見仏体験の中で仏から直接戒を授かり、ついで戒師である曇無讖から受戒の承認を受けた)の話振り出しに、梵漢両文献及び中央アジアの美術資料を博搜してその源流を探り、菩薩戒のもつ神秘性(見仏体験との関わり)が時間的にも空間的にもきわめて広範囲に及んでいることを解明する。

(48) ここでは弥勒の場合について述べておく。禪觀經典と弥勒信仰の関係は、注(45)前掲大南論文が七六―八頁で詳述している。特に小南海中窟東壁の浮彫の典拠の一つとなっている『觀弥勒上生兜率天經涅槃經』は、兜率往生の前提として懺悔を要求している点で注目されよう。「若善男子善女人、犯諸禁戒、造衆惡業、聞是菩薩大悲名字、五体投地誠心懺悔、是諸惡業速得清淨。未來世中諸衆生等、聞是菩薩大悲名稱、造立形像、香花衣服繪蓋幡幢禮拜繫念、此人命欲終時、弥勒菩薩放眉間白毫大人相光、與諸天子雨曼陀羅花、來迎此人、此人須臾即得往生」(T14:420b)。なお地論師の淨土信仰と小南海ないし僧稠の関係は、本文第四章で述べるとおりだが、慧光の弟子で慧遠の師である法上は、生前弥勒淨土への往生を願っていた。彼らにおける淨土信仰は阿弥陀と弥勒の、いずれか好むところに往生することを願うものであったらしい。『統高僧傳』卷八 法上伝「願若終後觀慈尊、如有殘年願降法更一、頂礼慈氏如來」(T50:485c)。これについては注(1)顏娟英論文、四〇六頁にも指摘がある。地論師の阿弥陀淨土への往生については注(61)(63)も参照。

(49) 山田明爾「觀經攷―無量壽仏と阿弥陀仏」(『龍谷大学論集』四〇八、一九七七)、七六頁以下。

(50) 注(27)前掲末木論文、九四頁。

(51)

『觀經』の成立経緯に関する近年の研究動向は、注(45)前掲大南論文参照。そこでも指摘されるとおり、現時点で最も有力な仮説は、末木文美士氏が注(27)前掲論文及び「『觀無量壽經』の成立地について」(『雲藤義道先生喜寿記念論文集』教育新潮社、一九九三所収)で示された説である。同氏は「中央アジアで行われていた阿弥陀仏の觀法を核としてそれを整理するとともに、それと結びついていた行法を九品段に増広し、さらに当時流布していた阿闍世の説話を巧みに作り変えて導入したもの」(同氏の立場は一度に成立したとする撰述説や、ある原形に付加・加上がなされてきたとする段階説ではなく編集説で、成立時に統一を図るべくかなり手が加えられたとする)、成立地については健康と中国の影響が及ぶ東トルキスタン(特にトルファン)の二つの可能性を想定し、いずれにせよ漢訳者量良耶舎が成立に深く関わっていたと解する。また注(45)前掲入澤論文は、『思惟略要法』で「觀無量壽仏法」が法華三昧の前段階に位置づけられていること(注(45)参照)、両經の内容及び字句の共通点(特に『法華經』の全ての衆生が成仏できるという経説と、『觀經』の惡人往生の類似点の指摘は興味深い)、五世紀前半の健康で禪觀を宣揚した曇摩蜜多と量良耶舎(『觀經』の訳者)がそれぞれ「觀普賢菩薩行法經」「觀藥王藥上二菩薩經」という、ともに『法華經』と密接に関わる禪觀經典を訳出していること、『法華經』藥王菩薩本事品の女人の阿弥陀淨土への往生を説く箇所などに着目して、いわゆる「六觀念經」(『觀經』を含む)のうち、特定の仏菩薩の觀法を説くものすべてに『法華經』が関与し、これらの編纂者たちが『法華經』の弘通にことよせて禪觀の普及を図ったという、注目すべき見解を述べる。これは北齊石窟にみられる『觀經』『法華經』圖像の併存(例えば北響堂山南洞。本文「おわりに」参照)という現象や、西壁に阿弥陀仏をおく靈裕の大住聖窟の窟外において『法華經』の刻経と並置される三十五仏名(『決定毘尼經』に依拠するが、三十五仏への帰依は同經を引用する『觀虛空藏經』にもみえる。注(47)前掲山部論文、二二八頁)ならびに五十三仏名(『觀藥王藥上菩薩經』に依拠)の意味を考える上でも重要な観点を提供する。『法華經』と觀仏・懺悔・仏名唱札の相互関係(六觀經はいずれもその傾向が強い)が石窟寺院の構成といかに関わっていたかは、今後の重要な検討課題の一つである。

(52) なお『觀經』の前三三觀と後三觀のつなぎ目に相当する第十三觀(維

想観」は前十三観中唯一「阿弥陀仏」の語を用いるなど不可解な点が少なくなく、当初他の十二観と一連であったかどうかを疑問視する向きもあり(例えば注(49)前掲山田論文)、また第十三観の図像はトヨクでも確認されていないのだが、本稿ではひとまず「前十三観」「後三観」の二分法によって議論を行っている。

(53) 慧遠の場合、十六観全体を定善とする一方、『観経』序分の「三福」

「欲生彼国者、当修三福。一者孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業。二者受持三帰、具足衆戒、不犯威儀。三者發菩提心、深信因果、誦讀大乘、勸進行者。如此三事、名為淨業」(T12・341c)を以て散善にあてる(慧遠『観経疏』本、T37・178b)。善導は後三観をこの三福を淨土往生の行として開いたとして散善とみなす(善導『観経疏』卷四、T37・270b以下)。注(34)前掲中村・早島・紀野訳注『浄土三部経(下) 観無量寿経・阿弥陀経』、一〇七頁。

(54) 諸観における滅罪の量の大小に対する解釈は、注(27)前掲末木論文、一一四―六頁参照。なお同氏は滅罪の量が九品段(滅する罪の量は上品・中品にはなく、下品のみにみられる)より前十三観より多い点に關して、注(49)前掲山田論文の示す別のソースの資料をつなぎ合わせたための不整合とする解釈に対し、本経が淨土や仏菩薩を觀ずるの

(55) この原則論と、例えば靈裕の懺法において重視されている仏名唱札がどのように関わるのか、という問題については今後の課題としたい。

(56) 曇鸞が活発に『涅槃経』研究が行われた当時の学界におけるはぐれ者であった可能性については、注(43)を参照。また曇鸞のころ主流を占めた四論・涅槃・地論研究の動向についての概要は、安藤俊雄「北魏涅槃学の伝統と初期の四論師」(横超慧日編『北魏仏教の研究』平楽寺書店、一九七〇所収)など参照。ただし同氏の指摘する南北の涅槃学の性格の相違は認めるべきであろうが、北朝Ⅱ実践、南朝Ⅱ講学という図式は必ずしも実情にそぐわない点を含んでいるように思われ、注意を要する。

(57) この点については注(47)前掲山部論文、二二〇頁以下に詳しい検討がある。同氏は懺悔と見仏体験の接点に關して、人の罪が仏を見ることを妨げるという觀念が背後にあったという見解を述べるにあたって、『観仏三昧海経』(トルファン周辺で成立と推定)の、観仏の前提条件として行われる六時礼懺による四重罪(教団追放の罪Ⅱ四波羅夷、淫

・盜・殺人・大妄語)・五逆罪等の重罪(ただしここで謗法を除くという記事があることは重要。注(35)参照)の除消を説く箇所(T15・655b)に注目し、ここにみえる四重罪と五逆罪の並列の背後に『涅槃経』が存在する可能性を指摘する。また靈裕や信行が重視する『決定毘尼經』(本文第二章参照)、及び同経と関連する諸経も、悪人の滅罪と見仏の相互關係を考える上で重要な存在である。注(68)参照。

(58) 注(31)前掲藤堂論文、五七頁以下では、「釈尊と弥勒のいづれにも対面できない」という、両者の間の時代を生きているという嘆きを表明する文言を含む造像記が五三〇年頃から出現すること、また釈尊の地インドからの地理的隔絶感を示す「辺地」の語(『大智度論』卷九十三の「無三宝処Ⅱ辺国、辺地」の説の由来すると考定。この「辺地」の語は『決定毘尼經』、ならびにそれを引く靈裕らの懺悔文(本文第二章参照)にもみえ、彼らの辺土意識をうかがわせて甚だ興味深い)を有する造像記が五二〇年の事例を嚆矢として頻出することを、実例を挙げて示す。遙か以前に世を去った釈尊に会えないという認識、また中国を辺国とする見解は古く道安(三一―三三五)に遡る(同論文六一―三頁)が、こうした認識が六世紀前半に著しく高揚し始めることは大いに注目されよう。なお前稿では「今が無仏の世であるとはいえないまでも」という記述をとったが、この場合は「無仏」の語を絶望的な法滅の世の状況、ないし「法身仏が応じてくれない」という状況を想定して用いている。ただ中国仏教史の研究では「この世では釈迦にも弥勒にも逢えない」という意味での「無仏感」の語が用いられる方が普通と思われ、また曇鸞も『論註』巻上の冒頭ではっきり「五濁之世」の語とともにはっきり「無仏時」の語を用いているので、本稿では表現を改めた。

(59) 藤田宏達『観無量寿経講究』真宗大谷派宗務所出版部、一九八五、一二三頁以下では『観経』における阿弥陀仏の見仏の形態に「往生による見仏」「仏力による見仏」「三昧による見仏」「臨終の見仏」の四種があることを指摘し、梶山雄一「般舟三昧経―阿弥陀仏信仰と空の思想」(注(27)前掲末木・梶山書所収)、二九八頁はそのうち前三者が『般舟三昧経』中にみられることを指摘する。

(60) 法身常住説と阿弥陀信仰の関連について注目されるのは『観経』十六観中、阿弥陀仏の像を觀ずる第八観の前言部分にみえる「見此事已、次当想仏。所以者何。諸仏如来是法界身、遍入一切衆生心中。是故

汝等、心想仏時、是心即是、三十二相八十随形好、是心作仏、是心是仏。諸仏正遍知海、従心想生。是故応当一心繫念、諦観彼仏、多陀、阿伽度、阿羅呵、三藐三仏陀」(T12:343a)の「法界身」の文言である。続く第九観では像観から進んで無量寿仏の眞の姿が観じられるが、それは「色身」とあるという。この点に関して注(27)前掲末木論文は、一〇七頁以下で同経が法身・色身の二身論に基づいていること、具体的な観想にあたっては色身を対象としながらも、「仏心」云々の叙述が法身観に立ち入っていることを指摘し、第八・九観の観想対象を『思惟略要法』(注(51)参照)の観仏三昧・生身観法・法身観法の順で展開される三段階の観想対象である仏像、眞仏のうちの生身(色身)、眞仏のうちの法身に対応させて説明する。なお柴田泰「弥陀法身説とその展開」(『印度哲学仏教学』五、一九九〇)は、慧遠・智顗・吉蔵らにみられる弥陀応身説を主張しながらも弥陀法身説を許容する見解が、特に天台・華嚴系の弥陀仏身説へと展開したことを述べており、注目される。この点については注(44)前掲牧田・直海・宮井論文三三六―三七頁も参照。これについては本文「おわりに」、また注(99)参照。

- (61) 『続高僧伝』巻八 道憑伝「以齊天保十年三月七日、卒於鄴城西南宝山寺。春秋七十有二。將終之前、大鍾兩口、小舐而破。康存之日、願生安養、故使臨終光尋滿室。憑独見之。異香充庭、大衆同美」(T60:489c)。
- (62) 道憑の思想に関する最新の成果として、船山徹「地論宗と南朝教学」(注(3)前掲荒牧編書所収)がある。同氏は地論宗特有の別教・通教・通宗教の三教判を法上・慧遠の系譜とは異なる流れの説とみなし、その創案が道憑の周辺でなされた可能性を指摘する。このうち別教・通教の概念は地論宗独自のものでなく、元来南朝教学の産物であるという。

- (63) 道憑が宝山寺の地に卒したことは注(61)参照。なお宝山靈泉寺の「魏武定四年歲在丙寅四月八日、道憑法師造」の碑記を根拠に、同山の大留聖窟は長らく五四六年の道憑による造営と解されてきた。しかしながら注(12)前掲李玉珉論文、三〇―三二頁では、常盤大定・関野貞両氏の一九二一年の調査の時点でこの碑記が窟内になかったこと、及び同窟の彫刻様式などを根拠に、同碑記が同年の道憑の宝山寺造営を記した、窟とは無関係のものであって、窟の造営を北斉期とみなす。また窟内の「大留聖窟」の題記は隋代のものと推測され、靈裕が大住

聖窟造営後に「留住正法」の意味を込めて付加したものと解する。説得力に富む意見である。注(3)前掲拙稿の注(25)ではこの説を取り込めておらず、ここで訂正する。なお靈泉寺旧址西側には「大斉河清二年(五六三)三月十七日」宝山寺大論師憑法師灰身塔」の銘をもつ石塔が現存する(注(1)前掲『宝山靈泉寺』六〇頁、三一五頁)。

- (64) 『続高僧伝』巻二十一 慧光伝「(前略)奄化於鄴城大覺寺。春秋七十矣。光常願生仏境、而不定方隅。及氣將欲絶、大見天宮来下、遂乃投誠安養、溘從斯卒」(T50:608a)。

- (65) なお道綽と『涅槃經』の關係は注(44)に述べたとおりだが、『続高僧伝』道綽伝には彼が頭陀行を基本とした慧瓚(五三六―六〇七、伝は『続高僧伝』巻十八、575a―b)と推定される「瓚禪師」から空理を学んだことを述べ、注(44)前掲牧田・直海・宮井論文、二四五―一九頁ではこの慧瓚教団での修行が、しばしば彼の名に冠せられる「禪師」の呼称を与えた可能性を指摘する。専修念仏の行者である道綽が同伝では「習禪篇」に立伝されていること、また彼の『安樂集』巻下の六大徳の最後に法上(注(48)参照)と推定される「齊朝上統」(T47:14b)が挙げられていること(同論文、三二七頁参照)は、地論師と習禪者の活動が交錯した、六世紀前半以来の華北東部の仏教界の状況と浄土教の展開の關係を考える上で興味深い材料を提供しよう。また地論師の阿弥陀信仰を考える上では、『華嚴經』壽命品の阿弥陀浄土に関する記述も無視できず、これは今後の重要な検討課題の一つである。香月乗光「華嚴經壽命品の弥陀浄土説とその展開」(『仏教文化研究』二、一九五二)参照。なお池田和貴「『観經』註釈者の思想的相違について―浄土観と凡夫観を中心として」(『駒沢短期大学仏教論集』三、一九九七)は、吉蔵の『観經疏』(T37)が「六十華嚴」(おそらく壽命品、T9:589c)を引いて、各浄土間に優劣があり、初心者が確実に往生できるのは最劣土である西方浄土(最勝土は勝蓮華世界)のみである、という解釈を示していることを指摘する。地論師の浄土信仰、法上の弥勒浄土への往生については、注(48)も参照。
- (66) 柳田聖山「ダルマ禪の背景」(注(56)前掲横超編書所収)、一四七頁以下。同氏はその禪法が、どこまでも伝統的なものであった、とみなす。跋陀(仏陀)はインドから孝文帝時代の平城に入り、のち嵩山に入って少林寺の礎を築いた。『続高僧伝』巻十六、仏陀伝(T50:691a―b)。僧稠が跋陀(仏陀)の弟子道房から、のちに跋陀本人から禪法を授か

ったことについての『続高僧伝』の記事は以下のとおり。「初従道房禪師受行止観。房即跋陀之神足。(略)便詣少林寺祖師三藏、呈己所証。跋陀曰、自葱嶺已東、禪学之最、汝其人矣」(卷十六、僧稠伝、T50・523c)。また「又令弟子道房度沙門僧稠」(同卷十六、仏陀伝、同551b)。慧光と跋陀の關係は、「釈慧光、姓楊氏、定州盧人也。年十三随父入洛、四月八日、往仏陀禪師所、従受三帰。陀異其眼光外射如焰、深惟必有奇操也(下略)」。ただし慧光が「洛陽で」跋陀のもと出家したという話は、この時跋陀がまだ平城にいたと考えられるため、道宣の誤記とみなされている。道宣のこの誤解は跋陀と、遷都後の洛陽で訳経に従事した北天竺僧仏陀扇多(同429a)を同一人物とみなしてしまったことと(慧光伝「会仏陀任少林寺主、勒那初訳十地、至後合翻、事在別伝。光時預霑其席、以素習方言、通其両諍、取捨由悟、綱領存焉。自此地論流伝、命章開釈」(同607c)に由来すると解されている(注(66)前掲柳田論文、一四七―八頁など)。ついで勒那摩提と禪法の關係は、「于時又有中天竺僧勒那摩提。魏云宝意。博瞻之富、理事兼通。誦一億偈、偈有三十二字。尤明禪法、意存遊化」(同卷一、菩提流支伝、同429a)。「大和末、従原至洛。因遇勒那三藏、授以禪法。每处皇宮、諮問禪秘。那奇之曰、自道流東夏、味静乃斯人乎」(同卷十六、僧実伝、同557c)。また林泉峽谷寺を創建した僧達禪師(注(24)(36)参照)も勒那摩提に弟子入りし、慧光の十地を聴いて菩薩戒を受けている(同卷十六、僧達伝、同552c～553a)。道憑の習禪については、「八夏既登、遂行禪境。漳滏伊洛、遍討嘉猷。後於少林寺拱心夏坐(下略)」(同・483c)。なお同卷七、道寵伝に「一説云。初勒那三藏教示三人、房定二士授其心法。慧光一人偏教法律」(同483c)という記事がみえる。これが正しければ勒那摩提→道房→僧稠という師承關係があつたことになる、僧稠も地論師の系譜上にのることになる。ただしこの記事も柳田論文一六二―三頁では、勒那摩提と仏陀の混同に基づく誤記と解されている。

(68) この点に関連して甚だ興味深いのは、注(47)前掲山部論文が二二二頁以下で注目する、『決定毘尼優波離所問経』(『大宝積経』に第二十四品として編入)の、五逆等の大罪をなした菩薩が三十五仏の前で懺悔し、滅罪を得て見仏を体験するという記載である。同氏は同経がインド文化圏において菩薩受戒と密接に関わっていた可能性を説き、両者の關係が、インドから海路健康に到達した求那跋摩によって四三

一年に漢訳された『菩薩善戒经』に組み込まれているという事実、及び『観虚空藏经』『観普賢经』等の内容の上に反映され、中国特に南朝における自誓受戒の発展に重大な影響を及ぼした可能性が高いことを指摘する。注目すべきは本稿第二章及び注(14)・(51)で注目した、靈裕及び信行の礼拝行儀においてきわめて重要な役割を果たす『決定毘尼经』が、この『優婆塞所問经』の最古の漢訳(『出三藏記集』に晋代訳と伝える)であることである。『決定毘尼经』と『善戒经』の一部をなす『優波離所問经』の間にみられる相違は、同経のインドにおける異なった発展段階を反映しているというが(同論文二二七頁)、ともあれ中国における同経の受容の歴史は、靈裕の大住聖窟や三階教の『七階仏名』における仏名唱礼・懺悔と、観仏及び菩薩戒儀礼の接点を考える上でも非常に重要である。詳細は仏教史家の研究に委ねたいが、この問題は僧稠周辺における、観仏・懺悔・悪人の滅罪・戒律にまつわる諸々の実践行の相互關係を考える上でも無視できないであろう。なお懺悔經典としての『決定毘尼经』の中国における受容については、塩入良道「中国仏教儀礼における懺悔の受容過程」(『印度学仏教学研究』一一二、一九六三)にも言及がある。

(69) なお道宣『釈門帰敬儀』巻下(T43・864a)、「道世『法苑珠林』巻二十(T53・435a～436a)に、勒那摩提が中国における礼仏行儀の杜撰さを嘆いて翻じたという『七種礼法』が抄録される。注(66)前掲柳田論文は一六三頁以下で同書に言及し、彼ら習禪者の神異な実践が、北魏末の如来藏思想興隆の地盤を形成したことを物語る文献と位置づける。そうであれば小南海における礼仏行儀の性格を考える上で非常に重要な史料となるのだが、石井公成「伝勒那摩提『七種礼法』について」(『印度学仏教学研究』三五二、一九八七)は同書が慧光の系統に伝えられたことを確実視しつつも、成立時期や撰者ないし訳者の特定に慎重な立場をとる。とはいえ同書の目的が「礼仏の根柢を示し、仏性に目覚めさせた上で自他平等の境地に進ませる」点に存していたという同氏の指摘は甚だ興味深い。

(70) 『続高僧伝』巻九の靈裕伝には「自年三十、即存著述。初造十地疏四卷。地持、維摩、波若疏各兩卷。華嚴疏及旨帰合九卷。涅槃疏六卷。大集疏八卷。四分律疏五卷。大乘義章四卷。勝鬘、央掘、寿観、仁王、毘尼母、往生論、上下生、遺教等諸經各為疏記。成実、毘曇、智論各抄五卷(下略、多数の著書を列記)」(T50・497c)とあり、彼が「寿観」

すなわち『観経』の疏を著した旨、記載されている。ただ靈裕伝の今一つの基本史料であり、『統高僧伝』より早い貞観六年（六三二）の弟子海雲撰「靈裕大法師行記」（翻刻は注（2）前掲大内論文、三二九―三三二頁）の靈裕の著作に関する記事には、右の伝にみえない『無量寿経疏』が挙がっている。この碑文は著しく摩滅し、判読可能な部分に徴する限り、『観経疏』はみえない。他の文献上の情報がないため、靈裕の右の二経についての理解も不明というほかないが、懺悔滅罪を強く意識していたという限りにおいては、本文第三章第一節に掲げた慧遠の疏に近い解釈が行われていた可能性が高い。

(71) 北齊外戚の婁叡、字は弘仁は靈裕と深く交わり、宝山寺造営の第一の檀越となった。『統高僧伝』卷九 靈裕伝「齊安東王婁叡、致敬諸僧、次至裕前。不覺怖而流汗、退問知其異度。即奉戒師。宝山一寺裕之經始、叡為施主、傾散金貝」（T50・496a）。婁叡の伝は『北齊書』卷四十八（中華書局標点本 T50・496a）、「北史」卷五十四（同 T50・1265 以下）にあるが、一九七九年太原南郊で発掘された婁叡墓から墓誌が出て、没年（武平元年＝五七〇）などより詳細な部分がわかった。牧田諦亮「宝山寺靈裕伝」（同氏『中国仏教史研究 第一』大東出版社、一九八一所収）では、『靈裕伝』の右の記載が、靈裕の鄴都への帰還についてみえることを根拠として婁叡と宝山の関係のはじまりを河清四年（五六五）頃に求めるが、彼は宝山の『大方広仏華嚴經』碑にも「寺檀越主・司徒公・使持節・都督冀冀光岐豐五州刺史・食常山郡幹・東安王婁叡」の名で登場する。氣賀沢保規氏は彼が東安郡王となり、司徒公となったのが皇建元年（五六〇）以降であること（墓誌）から、この頃から没年に至るまでの十年間の時期を宝山一帯の仏教事業に肩入れした時期とみなす。小南海中窟窟外の刻経の上限は僧稠の没した五六〇年であり、同氏はこれにも彼が関与した可能性を示唆しておられる。「唐代房山雲居寺の発展と石経事業」（同氏編『中国仏教石経の研究―房山雲居寺石経を中心に』京都大学学術出版会、一九九六）。なお婁叡と僧稠の関わりについては、次注参照。

(72) 『統高僧伝』卷十六 僧稠伝「魏孝武永熙元年、既召不出。亦於尚書谷中為立禪室、集徒供養。又北転常山。定州刺史婁叡、彭城王高攸等、請至又默之大冥山、創開帰戒、奉信者殷焉」（T50・554a）。ふたりの交遊の時期は正確には求めがたいが、少なくとも僧稠の入鄴以前から結びつきがあったことは明白である。なお婁叡墓の墓門上には宝珠が描

かれている。当時、墓中に仏教的モチーフが入ることは異例であり、この時代の宝珠の意味を考える上でもきわめて重要な事例である。注（98）参照。同墓壁画については河野道房「北齊婁叡墓壁画考」（瀾波護編『中国中世の文物』京都大学人文科学研究所、一九九三所収）など参照。

(73) 僧邕については『統高僧伝』卷十九僧邕伝（T50・583c～583g）、「化度寺故僧邕禪師舍利塔銘」（『金石萃編』卷四十三）、吉川忠夫「六朝末隋唐初の儒林と仏教」（注（3）前掲荒牧編書所収）、四三七―三八頁、西本照真「三階教の研究」（春秋社、一九九八）八七―八八頁など参照。

(74) 慧思の思想と実践については川勝義雄「中国的新仏教形成のエネルギー―南岳慧思の場合」（同氏『中国人の歴史意識』平凡社、一九八六所収）参照。また安藤俊雄氏は注（56）前掲論文一九四頁以下で、慧思の『諸法無諍三昧法門』（T46）に四念処が説かれ、それがやがて智顗ないし灌頂の撰とされる『四念処』（T46）に影響を与えたことに注目して、慧思及びその師慧文の禪觀と僧稠の四念処の間に、当時の華北における『涅槃經』觀を介した何らかの関係があったのではないかという推測が提示される。なお慧思の『立誓願文』（T46）は正像末三時説を明記した中国における現存最古の文献だが、その末法思想についての私見は注（3）前掲拙稿、注（5）～（7）参照。ただしこの私見は、一部修正を要する。本稿注（98）参照。

(75) 吉川忠夫「中国人の宗教意識」創文社、一九九八。同氏は「静室」（他の表記も幾つかある）がそもそも俗界から隔絶した名山大沢無人の野か、あるいは山林の中に設けられた専門的道術修行者のための施設であったと推定した上で、儀礼と教団組織を備えた道教が整備されるに及んで在俗信者の儀礼を行う場としての静室が必要とされるに至り、それが最初に教会堂に設けられたのち、信者の各家庭にも設置されるに至ったという展開を想定する（同書三〇頁）。また同氏「静室」考（『東方学報』京都五九、一九八七）参照。

(76) 注（23）参照。素直に考えれば「石室」ないし「禪室」と呼ばれたのであろう。

(77) 当時の四念処の修行階梯における位置づけに関して、注（62）前掲船山論文が地論宗と南朝教学の行位説の相互関係を論ずる中で言及している。

(78) 諏訪義純「北齊帝室と仏教（二）―文宣帝と仏教信仰―」（同氏『中国

中世仏教史研究』大東出版社、一九八八所収。

(79)

『続高僧伝』僧稠伝の要は注(3)前掲拙稿、二七五頁以下参照。文宣帝の受戒について、同伝は彼が僧稠から禪法を受けた話に続けて「爾後弥承清誨、篤敬殷重。因從受菩薩戒法。断酒禁肉、放捨鷹鷄、去官畋漁、鬱成仁国。又断天下屠殺。月六年三勅民齋戒、官園私菓辛悉除」と記す(T50:354b)。諏訪義純「中国仏教徒の生活倫理規範の形成序説―肉・葷辛の禁忌を中心として」(前注所掲書所収)は、『涅槃經』等に基づく酒・肉・葷辛(五辛)の禁忌の思想と実践の中国における展開を綿密にあとづける。梁武帝「断酒肉文」(『広弘明集』卷二十六、T53:294b~303c)が『涅槃經』の經説を基本としていることは同論文八五―六頁、「僧稠伝」にいう酒・肉・葷辛禁忌の意義は同二〇〇頁参照。また前注所掲諏訪論文、二四四頁では文宣帝の受戒、天保七年七月以降の禁肉(是月帝以肉為断、慈不復食)、『北史』卷七・齊本紀中、『北齊書』卷四・文宣紀。ここにみえるのは禁肉のみだが、同論文二二七頁では正史中の彼が禁酒を誓っている記事を挙げて、「僧稠伝」にいう断酒も行ったと考える、同八年の宗廟不血食の詔(同齊本紀中、同文宣紀、同論文二二九頁)をいずれも梁武の行為を模倣したとみなし、模倣の始まりを天保六年頃と解する。なお文宣帝の受戒に関しては『隋書』卷二十五、刑法志に「帝嘗幸金鳳台、受仏戒。多召死囚、編籛除為翅、命之飛下、謂之放生。墜皆致死、帝視以為歎笑」(同論文二二七頁ではこれを五五五年頃と推定)、さらに『続高僧伝』卷八、法上伝に「乃下勅為戒師。文宣常布髮於地、令上踐焉」(T50:355b)とある。後者によると帝は法上に對し定光仏授記の故事にならって布髮の礼をとり、彼からも受戒しているかの如くだが、同論文二二二頁では、菩薩戒の受戒は僧稠によっていると確言している。

(80)

文宣帝が酒乱の暴君に転じた時期については、谷川道雄「北齊政治史と漢人貴族」(同氏『隋唐帝国形成史論』一九七一、筑摩書房所収)二七三頁、注(78)前掲諏訪論文、二二三頁。

(81)

注(79)に挙げた『隋書』の、金鳳台での受戒に際し、放生と称して死刑囚たちに羽をつけて飛び降りさせ、皆墜死するのを見て歎んだという一件の如きもその一つだが、文宣帝の異常な行動は他にも数え切れないほどある。前注所掲谷川論文は天保五年(五五四)の高隆之、同六年の清河王岳、同九年の王祇、永安王浚、上党王渙、同十年の杜

弼、高德政といった一族・功臣・官僚らの誅殺事件を列挙する。また注(78)前掲諏訪論文も参照。

(82)

注(71)前出の妻叔は、高歡の妻にして文宣帝の母である妻太後の兄の子にあたる。

(83)

この事件についての『北史』卷七、齊本紀中の記載は以下のとおり。「太后嘗在北宮、坐一小榻、帝時已醉、手自拳牀、后便墜落、頗有傷損。醒悟之後、大懷慚恨、遂令多聚柴火、將入其中。太后驚懼、親自持挽。又設地席、令平秦王高歸彥執杖、口自責疏、脱背就罰。勅歸彥杖不出血、当即斬汝。太后涕泣、前自抱之、帝流涕苦請、不肯受於太后。太后聽許、方捨背杖、答脚五十、莫不至到。衣冠拜謝、悲不自勝、因此戒酒。一句、還復如初」(中華書局標点本1-260)。注(78)前掲諏訪論文、二四一―二頁。

(84)

『涅槃經』卷十八「大王、衆生狂惑、凡有四種。一者貪狂、二者癡狂、三者呪狂、四者本業緣狂。大王、我弟子中有是四狂。雖多作惡終不記是人犯戒。是人所作不至三惡。若還得心亦不言犯。王本貪國、逆害父王。貪狂心作云何得罪。大王、如人酒醉逆害其母、既醒後已心生悔恨。当知是業亦不得報。王今貪醉非本心作。若非本心、云何得罪」(T2:727a)。

(85)

この点に関連して、注(56)前掲安藤論文では、『涅槃經』が北地において実践修道の規範を説く大乘律典として尊重され、「王者に對しても在來の小乘律とは次元を異にする大乘正法の護持のための倫理規範を提示し、(略)王者に對して大乘正法の護持が過去の一切の行為(筆者注・残忍な戦闘行為なども含む)を懺悔し正当化できる唯一の道であることを指示」したという注目すべき見解を述べる(二九二頁)。この見解に照らせば、注(89)の「唐邕刻經記」の文言や、僧稠が文宣帝に對して「護法の弘誓は護法を旨とする」といい、帝もその言葉に応えたという「僧稠伝」の話(T50:354b)の意味もよく納得できる。北齊當時の「護法思想」の性格についての私見は、注(3)前掲拙稿の注(6)・(34)参照。

(86)

『北齊書』卷四十五、樊遜伝(中華書局標点本1-280以下)。ただしここには樊遜の答文のみが掲載され、帝の詔勅はみえない。また『北史』卷八十三の同伝(同9-278以下)には、この文章はみえない。注(78)前掲諏訪論文、一三四頁以下参照。同論文ではこの「禍福報応」を『顔氏家訓』帰心篇の仏教に對する俗難の第二にあたる「以吉凶禍

福。或未報応。為誑」に相当すると指摘する。

- (87) 柳田聖山氏は『続高僧伝』習禅篇の総論で道宣が、北齊では僧稠、北周では僧実(注(67)参照)が国家の帰依を一身に受けたこと、それを受けなかった菩提達磨とを対比し、達磨の功業を賞して「罪福の宗を共に捨てるものだ」と述べていること(T50・596b)を取り上げて、道宣が「高齊と北周の禅苑を指導した僧稠と僧実の二人が、罪福を宗としたことを認め、これを弁護しようとしている」という興味深い指摘を行っておられる(注(66)前掲論文、一六一頁)。

- (88) 『北史』卷七 齊本紀中「曾布典御丞李集面諫、比帝有甚於桀紂。帝令縛置流中、沈没久之、復令引出、謂曰、吾何如桀紂。集曰、向來弥不及矣。帝又令沈之、引出更問、如此数四、集对如初。帝大笑曰、天下有如此癡漢。方知龍逢比干、非是俊物。遂解放之。又被引入見、似有所諫、帝令将出腰斬。其或斬或赦、莫能測焉」(中華書局標点本、一-262)。

- (89) 北響堂山南洞 唐邕刻經記「大齊之君、区有義□思、家伝天帝之尊、世祚輪王之貴。一人示見、百辟応生。俯順龜龍、託迹雲火」。この刻經は天統四年(五六八)に始まり、武平三年(五七二)に完了した。陸增祥『八瓊室金石補正』卷二十一、水野清一・長広敏雄『響堂山石窟』(東方文化学院京都研究所、一九三七)など参照。

- (90) 桑原隲藏『中国の孝道』(講談社学術文庫、一九七七)、八二-三頁。

- (91) 『続高僧伝』卷十六 僧稠伝「性度純懿、孝信知名。而勤学世典、備通經史、徴為太学博士。講解墳索、声蓋朝廷。将処器觀国羽儀廊廟」(T50・553b)

- (92) 『続高僧伝』卷十六 僧稠伝「大儒皇氏、躬為負其糧」(T50・553a)。この話については諏訪義純「梁の皇侃と仏教」(同氏『中国南朝仏教史の研究』一九九七、法蔵館、三六二-三頁に「鶏肋記」中の一編として採録)に言及がある。皇侃は『孝経』を『観音経』に準えて一日二十回読誦したと伝えられる(『梁書』卷四十八、皇侃伝。中華書局標点本3-680)。なお皇侃の『論語義疏』における仏典に由来する言葉の引用とその意義については注(73)前掲吉川論文、四三三-五頁参照。

- (93) 『続高僧伝』卷十七、智舜伝は、若くして古典に博通し、書に巧みで弁舌も優れていた彼(注(73)前掲吉川論文、四三七頁では太学の教官と推定)が二十余歳の時、不浄觀を得た因縁によって、僧稠について出家したことを記す(T50・569c-570a、注(9)前掲吉川書、二四九

頁以下)。また同卷十九、僧邕伝によると、僧邕は儒学を事とする家に生まれたが、十三歳で鄴西の雲門寺にて僧稠について出家したという(同583c-584、吉川論文、四三七頁)。

- (94) 三仏三世仏説の嚆矢は、劉慧達「北朝石窟中的三仏」(『考古学報』一九五八年四期)である。筆者も「龍門寶陽中洞考」(京都大学文学部美学美術史学研究室『研究紀要』一三、一九九二)などでは、北魏時代の三仏を全て三世仏とみなしている。

- (95) 曾布川寛『響堂山石窟考』(『東方学報』京都六二冊、一九九〇)、一八九頁参照。菩薩像の頭部は現地にはのこっておらず、うち勢至菩薩の頭部は大原美術館の所蔵に帰している。なお中尊の尊格について筆者は今のところ、盧舍那仏である可能性が最も高いと考えるが、詳細は別稿に期したい。

- (96) 代表的な論考に、前注所掲曾布川論文がある。

- (97) 『天般涅槃經』卷八「若欲尊重法身舍利、便應礼敬諸仏塔廟。所以者何。為欲化度諸衆生故。亦令衆生於我身中、起塔廟想、礼拝供養。如是衆生以我法身、為帰依処」(T2・410a)。五世紀前半、主に北涼治下の河西地区で制作された北涼石塔について論じた拙稿「中国甘肅省における五世紀前半の仏教美術に関する調査研究」特に北涼石塔の構成原理について(『鹿島美術研究』年報第一八号別冊、二〇〇二)では、『増一阿含經』に一致する石塔上の「十二支縁起」の經文が、經文特に縁起經を法身舍利とみなす考えのもとで刻まれたものであることに言及した際、この『涅槃經』の教説が影響を与えた可能性を述べているが、塔の周囲に配された過去七仏と弥勒菩薩に関しては、この八尊が単に世代的系列に沿って図式的に配列されたものではなく、(密教的呪法をとおして)祈り、働きかける対象として造られたことを指摘するにとどまっている。確かにそのとおりなのだが、右の『涅槃經』の「諸仏の塔廟」の一節に注意すれば、この図像は「十二支縁起」の經文以上に『涅槃經』の法身舍利説に忠実なものであるといえ、北響堂山北洞の七仏の塔廟の図像や、同南洞の上下二層からなる窟全体を仏塔にみたて、上層内部に二仏並坐像をおいて多宝塔を表現する構成なども、その延長線上に位置づけられよう。また注(3)前掲拙稿の注(32)で、この北涼石塔の系譜を引くトルファンの石塔など、五世紀の作例に無常偈を刻するものがあることを述べているが、これも法身舍利の一種と解せよう。

『悲華經』卷七「乃至法炬滅、法幢倒、正法滅已、我之舍利尋沒於地、至金剛際。爾時娑婆世界空無珍寶。我之舍利變為相瑠璃宝珠、其明焰盛、從金剛際出於世間、上至阿迦尼吒天、雨種種曼陀羅華、(略)有淨光如大車輪。(略)其明焰盛、不可稱計」(下略、T3:211c)。同経はこの直前に正法千年・像法五百年説を説き、この現象が法滅時に起こることを述べる。そして右の文言の後にも、宝珠となった舍利が様々なかたちで仏事をなすという話が続く。宝珠と舍利説については、法隆寺玉虫厨子の供養図を『悲華經』のこの一節を用いて解説し、舍利供養図とした石田尚豊氏の説(聖徳太子と玉虫厨子)(東京美術、一九九八)、法隆寺救世観音像の性格や東大寺法華堂不空羼索観音像の光明表現をこの信仰との関わりにおいて考える浅井和春氏の説(法華堂本尊不空羼索観音像の成立)(『日本美術全集4 東大寺と平城京』講談社、一九九〇所収、『日本の美術三八二 不空羼索観音像・准胝観音像』至文堂、一九九八、『朝日百科 日本の国宝別冊 国宝と歴史の旅1 飛鳥のほとけ 天平のほとけ』一九九九年など)、日本密教におけるこの説の多彩な展開を、多くの遺品を用いて詳細にあとづけた内藤榮氏の研究(特別展図録『仏舍利と宝珠』奈良国立博物館、二〇〇一など)等、近年の日本美術史研究における成果に全面的に負う。この問題を考えるに際しては中央アジア・中国における宝珠の形式展開を舍利信仰にも目を配ってたどる論考を含む八木春生『雲岡石窟文様論』(法蔵館、二〇〇〇)、宝珠と観想の關係に言及する注(46)前掲宮治論文なども有益である。宝珠の存在は、北斉期(さらに遡って五世紀以来)における仏教徒の時代認識と造形活動の関わりを考える上でも、今後一層重要度を増すであろう。またこの『悲華經』の教説は、注(3)前掲拙稿の注(7)で行った、小南海中窟の「方法師鑲石班経記」(本稿注(2)参照)中の「末季光流」の字句に関する筆者の煮え切らない記述や、北斉帝室勅願の北響堂山北洞において「法」がテーマとされ、同洞が塔や七仏・宝珠などに溢れていること―これらはともに天統二年の『大集経』月蔵分翻訳による、本格的な正像末三時説の登場以前のこと―に属する―など、前稿以来逡巡してきた法滅尽思潮と石窟寺院の關係の問題についても見通しを与えるものであり、その文脈で注(95)前掲曾布川論文、二〇三頁の「天統二年の(月蔵分)の(翻訳)以前から末法思想的な危機意識は既に存在したのであり、寧ろそうした高揚のさ中に『大集経』月蔵分が登場したと考えられ

る」という提言が、改めて重要な意義をもってくる。さらに注(72)の婁叡墓中にみえる宝珠の性格を考える上でも―特に墓主が墓内で生き続ける、という古代以来の觀念と仏教信仰の関わりを考える上で―、この経説はきわめて有効な視点を提供するであろう。なお蛇足だが右の問題に関連して、拙稿「秦・漢の美術」(『晶中光享編『アジア美術史』京都造形芸術大学通信教育部、一九九九所収)にて、秦漢期の墓葬と靈魂觀の關係についての概観を筆者なりに試みているので、関心をお持ちの向きは併せて参照されたい。

この点に関し、注(9)前掲船山論文の一〇一頁以下に、重要な提言が述べられる。同氏は南北朝時代の学問的な法身論の展開を概説したあとで、「あえて低級な理解とはしないが、仏像の前で礼拝懺悔を繰り返すところの一般層が理解した、あるいは理解し得た法身説は、むしろ法身が様々であり応化し得るという程度の漠としたものではなかったか。また、仏教の理論ではなく実践の方に身を置く僧侶たちの理解も同様ではなかったか」として、諸史料を挙げて「法身の學術思想の基底に感應思想があり、人々が、仏像を通して一心に仏にはたらきかければ(同氏はこれを仏像等の具体的対象を機縁とする誠心誠意の礼拝・懺悔・禪定、とも言ひ換えて)、仏―法身仏―は必ずや応現する、という信念」の存在を指摘する。ここで取り上げられているのは主に南朝側の史料だが、この点に関する限りでは五世紀以来の華北も類似的状況にあったであろう。北斉時代の法にまつわる種々の造形も、三仏のうちに、他土仏である阿弥陀仏が含まれるかという問題も、こうした感應思想の側に力点をおいて考え直す必要があるのではなかろうか。

本文に述べた「未來への仏法伝達」を図ることによって作善を行う、という方向で刻経の意味をとらえることは、刻経が礼仏や観想との間に直接の関わりをもたない場合に限っていえば、きわめて有効なアプローチであろう。しかしながら当時の刻経の機能は、そののみで語りつくせるものではないと思われる。この問題に関してごく最近、桐谷征一氏による注目すべき新説が発表された。同氏は山東省の摩崖刻経の遺跡がボダイダルマ・僧可(慧可)系の「壁觀」の実修道場である可能性について、僧稠や僧達らに代表される別系統の禪匠たちの系譜と対比しつつ、また智顗の止観との關係なども射程に入れつつ、論を展開している(「北斉摩崖刻経の成立とダルマの壁觀」『田賀龍彦博士

古稀記念論集 仏教思想仏教史論集』山喜房仏書林、二〇〇一（所収）。

この説はまだ仮説の段階であり、また遺憾ながら筆者には当否を吟味できるだけの知識がないため、ここに付記するにとどめたが、本稿冒頭で述べた「中国的大乗諸宗の形成」を考える上でも当時のダルマ系の禅の展開過程はきわめて重要な問題であり、それを現存文化財と結びつけて考察する氏の視点には、啓発されるところが大きい。筆者は本稿第二章で小南海の偈文の機能を、懺悔を含む礼仏儀礼における口誦という方向で考えたが、ともあれ氏の見解は經典のエッセンスを凝縮した石刻の文言を、右の筆者の立場とは別の新しい角度から実践行の中に位置づけうる可能性を示すものであり、さらなる議論の深まりが期待される。

(101) 『統高僧伝』卷二十二 智首伝「初投相州雲門寺智旻、而出家焉。旻亦禅府龍議、心学翹望。即稠公之神足也」(T50:614a)。注(66)前掲柳田論文、一五九頁。この智首は道宣の師にあたり、隋代に靈裕に従って長安に赴いた。

〈図出所目録〉

図1・2・4・5・8・9…『中国美術全集 雕塑篇 十三 鞏県天龍山響堂山安陽石窟』(文物出版社 一九八九)、図3・6・11…『文物』一九八八年四期、図7…河南省古代建築保護研究所『宝山靈泉寺』(河南人民出版社 一九九一)、図10…『考古学報』一九九七年四期。

(いなもと やすお 当館研究員)

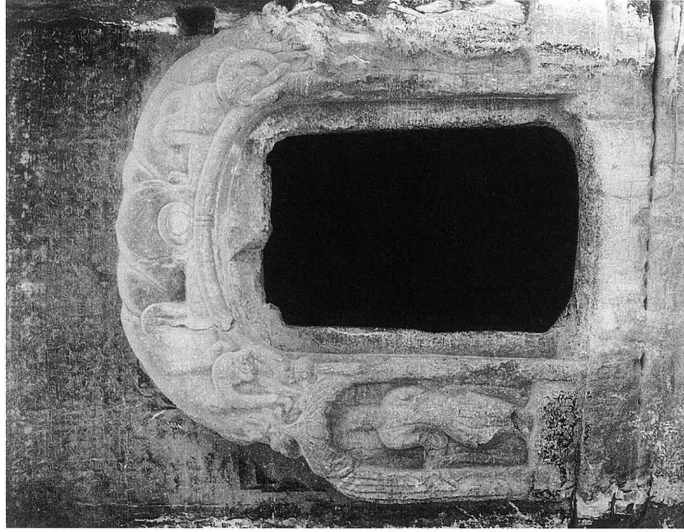


图 4 龕門部



图 1 小南海中窟外景

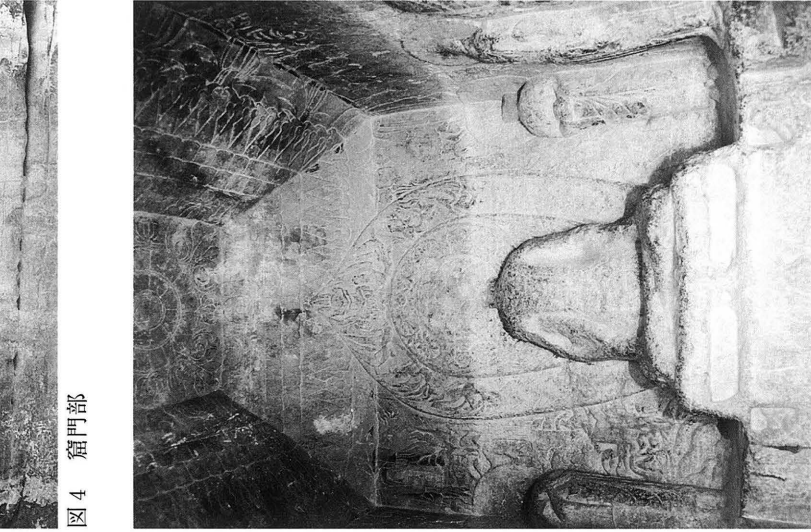


图 5 奥壁 (北壁)



图 2 西壁

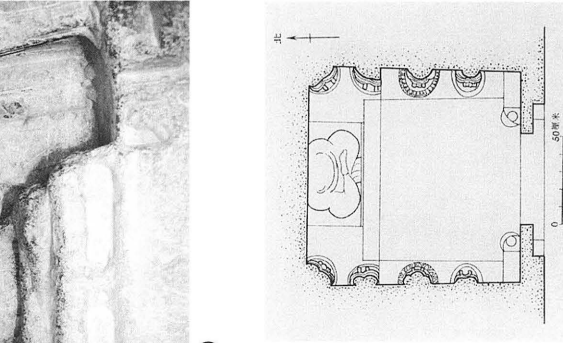


图 6 平面图

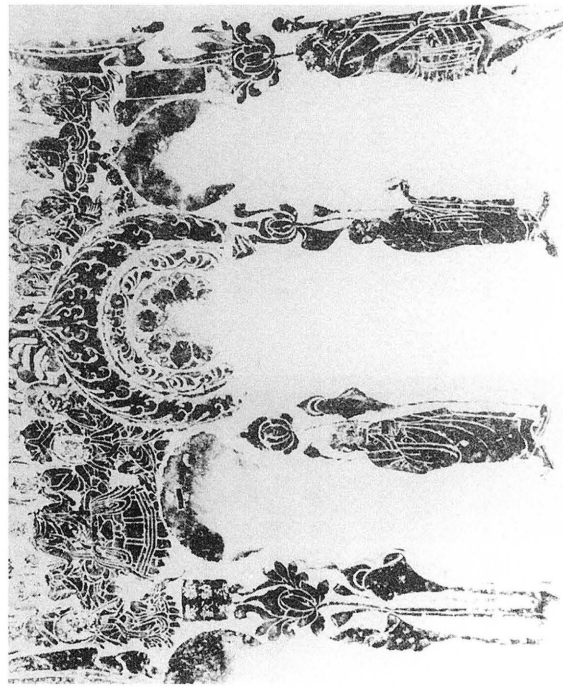
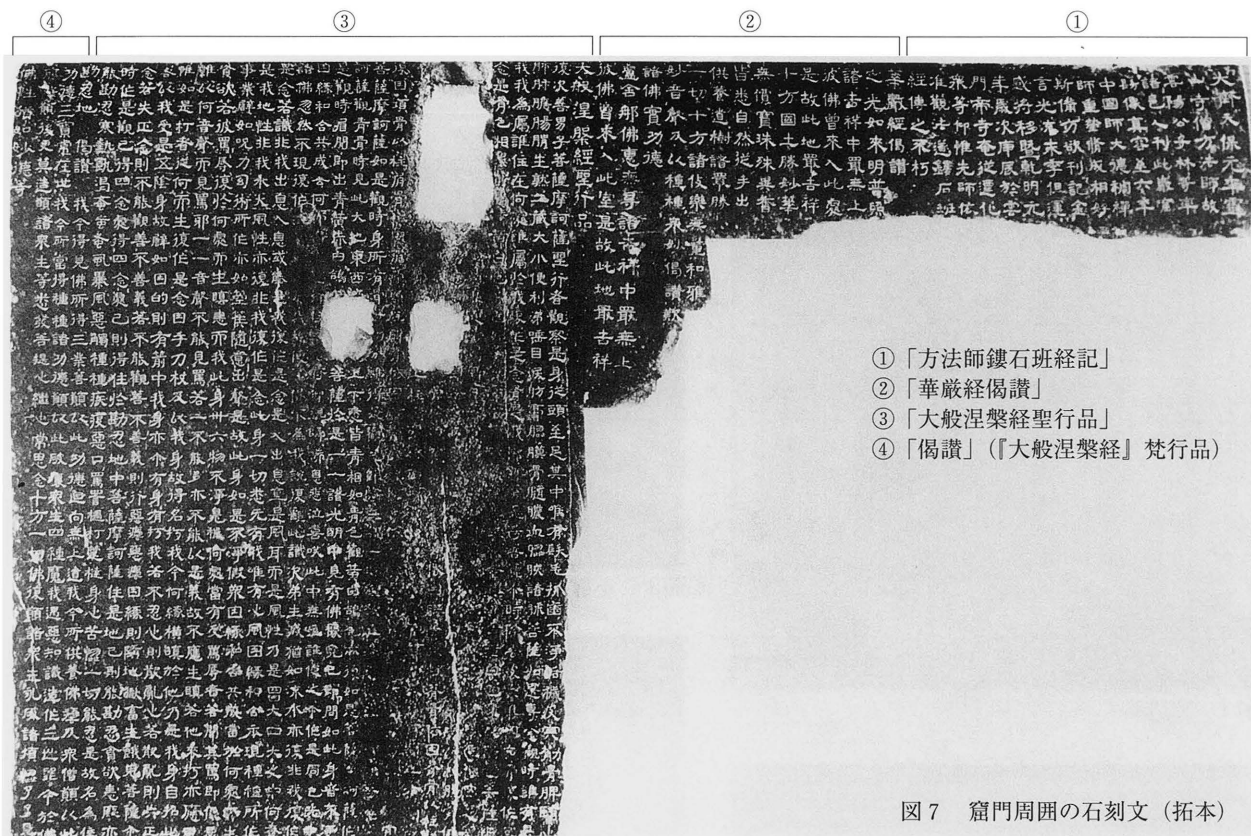


图 3 東壁浮彫 (拓本)



- ①「方法師鑲石班經記」
- ②「華嚴經偈讚」
- ③「大般涅槃經聖行品」
- ④「偈讚」(『大般涅槃經』梵行品)

図7 窟門周囲の石刻文(拓本)

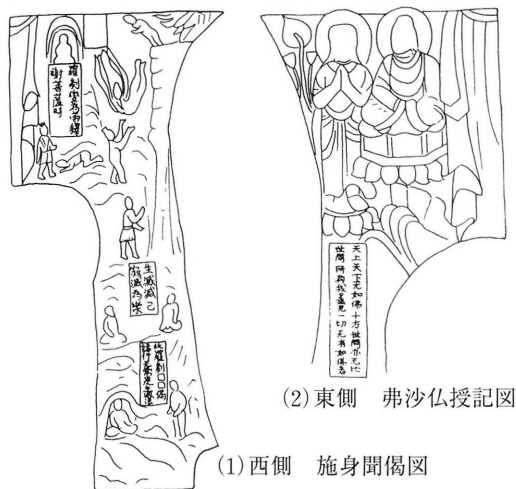


図10 奥壁両側部浮彫(描き起こし)



図8 西壁 浄土図浮彫(部分)

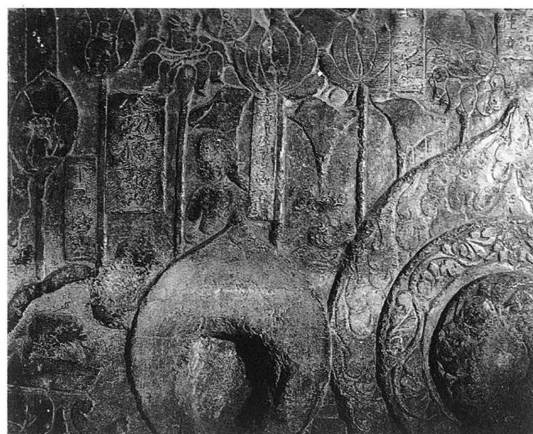


図9 西壁 浄土図浮彫(部分)

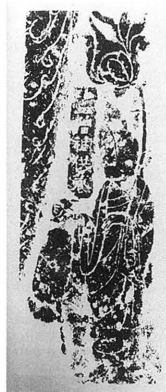


図11 奥壁東側下部僧稠供養像(拓本)

〔編集委員〕

内藤 榮

谷口 耕生

〔英文翻訳〕

マリサ・リンネ

〔写真協力〕

一乗寺

海龍王寺

興福寺

醍醐寺

東大寺

仁和寺

ボストン美術館

宮内庁正倉院事務所

東京国立博物館

独立行政法人文化財研究所奈良文化財研究所

根津美術館

（株）飛鳥園

（敬称略、順不同）

奈良国立博物館研究紀要

鹿園雑集

第四号

平成十四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

THE CENTRAL GROTTO IN XIAONANHAI AND THE BUDDHIST CONCEPT OF ANNIHILATION OF SINS

*Understanding Seng Chou's Enterprises in Light of the Nirvana Sutra
and the Sutra of Visualization of the Buddha of Infinite Life*

INAMOTO Yasuo

Nara National Museum

The Xiaonanhai Grottos, built in the Northern Qi dynasty (550–577), are located on the outskirts of Anyang in Henan Province and comprise East, Central, and West Grottos. Of special importance is the Central Grotto, which has a carved inscription (known as the *Fangfashi loushi banjing ji*) over its entrance relating a general overview of the construction process. This grotto, while small in size, is rich in both visual imagery and text, providing valuable information on Northern Qi Buddhism and cave-temples. Construction on the Central Grotto began in the year Tienbao 1 (550). Five years later, in Tienbao 6 (555), the statues and relief carvings inside the cave were completed, due in large part to the influence of Seng Chou (480–560), a monk whose legendary meditation accomplishments had a profound influence on Chinese Buddhist history as a whole. The inscription on the gate is thought to have been carved soon after Seng Chou's death.

In a previous article entitled “Shōnankai chūkutsu to Sōchū Zenji: Hokusei sekkutsu kenkyū josetsu” (The Central Xiaonanhai Grotto and the Chan Master Seng Chou: Introductory Research on Northern Qi Strone Caves)¹, the author presents a fundamental study of this grotto and argues that its most essential elements are based on the *Nirvana Sutra* (Skt., *Nirvana-sutra*), a scripture that was formative to the ideology and enterprises of Seng Chou. The author also explains that Buddhists of the day were particularly interested in finding ways to guarantee their salvation and details some of the means by which they attempted to do so.

This article—the second part of the aforementioned thesis—explores the deep relationship between the Central Grotto and the concept of annihilating sins (Ch., *miezui*). It argues the possibility that this cave, which was originally built as a meditation chamber, was used for confession and repentance rituals. The article then discusses the grotto's historical significance from a variety of angles, as well as issues surrounding the thought and activities of Seng Chou.

One important element relating the concept of atonement of sins in the grotto is a poem from the *Nirvana Sutra* included in the incised inscription on the cave's external wall. The poem contains words of repentance of King Ajatasatru—who killed his own father—to the Buddha, in response for which the Buddha forgives him and annihilates his past sins. A second factor evincing the connection is the relief carvings on the grotto's west wall, which contain China's oldest extant imagery of Amitabha's Pure Land as described in the *Sutra of Visualization of the Buddha of Infinite Life* (Skt., *Amitayurdhyana-sutra*). This sutra also deals with the story of King Ajatasatru and implies the potential for his salvation.

The possibility for rebirth in the Pure Land even by those who have committed atrocious sins may have been one of the major reasons that the *Sutra of Visualization of the Buddha of Infinite Life* became the leading scripture in Chinese Pure Land Buddhism. The Central Grotto at Xiaonanhai exhibits that this sutra's message was most likely complimented and enhanced by the concept of sin annihilation found in the *Nirvana Sutra*.

¹Inamoto Yasuo, “Shōnankai chūkutsu to Sōchū Zenji: Hokusei sekkutsu kenkyū josetsu” (The Central Xiaonanhai Grotto and the Chan Master Seng Chou: Introductory Research on Northern Qi Strone Caves). In *Hokuchō Zui Tō Chūgoku Bukkyō shisō shi* (“History of Chinese Buddhist Thought in the Northern Dynasties, Sui, and Tang”), edited by Aramaki Noritoshi. Tokyo: Hōzōkan, 2000.