

# 古代日本形成の特質解明の研究教育拠点

COE for Research on formation and characteristics of Ancient Japan

## 南都炎上とその再建をめぐって

奈良女子大学蔵書



050051330008

COE

210.35

105



## はじめに

本書は2005年1月21日に、奈良女子大学文学部南棟226教室で開かれた「南都の炎上とその再興」と題するシンポジウムの記録である。奈良は古代日本の中心都市であると同時に、古都として、その後の日本の精神的中心でもあり続けてきた。20世紀に入ってから、和辻哲郎の『古寺巡礼』や亀井勝一郎の『大和古寺風物誌』が、「日本的なるもの」探求の手がかりとして多くの読者に親しまれてきたことをみれば、それがわかる。考えてみれば、能楽も茶道も、奈良からおきている。奈良からおきて、堺や京都に、そして全国にひろがっている。

では古都として日本の精神的中心になるためには、首都としての繁栄を失った奈良は、その後ひたすら鄙びていけばよかったのか。そんなことはなかった。不断に、かつての首都としての趣きを取り戻すべく、復古の営みを繰り返さなくてはならなかった。今現在、日本の国家が、平城京の朱雀門や大極殿の復元に血道をあげているようにである。あるいはまた、膨大な費用を投じて、高松塚やキトラ古墳の壁画を、なんとかそのまま残そうとしているようにである。

そしてその復古の試みの、歴史上最も大きな試みが、源頼朝や重源による、平重衡によって焼き討ちされ、一度は灰燼に帰した東大寺や興福寺の復興事業だったのである。運慶や快慶など、慶派の仏師（奈良仏師）たちの、縦横の創造力の発揮を可能にした、あの南都復興事業だったのである。

では南都復興事業はなぜ行われたのか。逆に滅亡寸前の平氏はなぜ南都焼き討ちという挙に出たのか。それを解くのが本シンポジウムの課題である。そしてそれらの問いに答えることを通して、古都としての奈良の、古代以降のそれぞれの時代における存在意義を、一つ一つ明らかにしていく手がかりを見つけようというのである。

その意味で本シンポジウムが「古都論」という新たな「論」立ち上げのきっかけになればとも思っている。古代史が、現代史家まで含めた多様な歴史家の共通の関心事になることを祈念して、公刊する。

奈良女子大学 21 世紀 COE プログラム  
第 5 グループ「近代日本の古代史像」代表  
小路田泰直

# 目 次

## はじめに

奈良女子大学 21 世紀 COE プログラム第 5 グループ代表 小路田泰直

## 目 次

## 報告

加須屋 誠 「南都炎上とその再建－美術史学の観点から－」…………… 1

西谷地晴美 「廬舎那仏と仏教的世界観－東大寺の創建と再建－」…… 29

## コメント

森 由紀恵 「南都の復興と神仏」…………… 48

討論 …………… 52

小路田 これから「南都の炎上と再建」というテーマで研究会を行いたいと思います。加須屋さん、西谷地さん、コメンテーターの森さんの順番でしゃべっていただきます。では加須屋さんお願いします。

## 南都炎上とその再建－美術史学の観点から－

加須屋 誠

### はじめに－「入れ子構造的」時の流れ－

私は前座ということで、メイン・イベントの前に概括的な話をさせていただきたいと思います。与えられたテーマは「南都炎上とその再建」ということで、私の専門とするところの美術史学の観点から、この問題について少し考えを述べていきたいと思います。以下、最後までパワーポイントを使ってお話を進めていきたいと思います。どうぞ、よろしくお願いします。

本題に入ります前に、本日の私のお話のベースとなる考えを短く紹介させていただきます。今日のテーマであるところの治承の乱から南都復興事業は、これまで一般に、古代と中世の劃期というとらえ方がなされてきました。これは中学・高校の歴史教科書にも説かれるところですし、いまさら言うまでもない、日本史の常識という範疇に属する事実には違いありません。

けれども、私が注意を呼び起こしたいのは、そのように言う場合、おそらく暗黙の前提として、時間というものは直線的に流れていくというとらえ方があることです。たとえて言うならば縦書きの歴史年表を上から下に眺めるように、まず古代という時代があり、次に中世があり、そして近世、近代が、そして私たちの生きている現代がある・・・というふうに時間は一直線に流れていくという、そういった歴史の認識の仕方というものが、ひとまず前提として認められているのではないかと。

歴史学にとって、それは言わずもがなのことなのかもしれません。少なくとも私の専門とする美術史学では、こうした考え方を基盤にしてこれまでおよそすべての議論が展開されてきました。たとえば、ある特定の作家の作品を若い頃から晩年まで順に並べて考察すること、制作年代未詳の作品群を様式的観点から古いもの、新しいもの、より新しいもの、という具合に時系列化してみる試みなどが、こうした時間の捉え方に依拠した美術史学の方法です。

しかし、時間とは、それほど単純で客観的な観測かできるものなのでしょうか。



むしろ、現実の時間とはそれ自体、文字通り捉えどころのないものではないと私は思います。たとえば、二十代の作家はその歳に自分の作りたいもの、自分のできるベストを尽くして作品制作をなすわけで、その時点でそれが若年期の習作であるとは考えてはいないでしょう。そう考えるのは三十代、四十代になってから、あるいは亡くなったのちに後世の人々が「未熟な作例だ」と位置づけることになる。この意味で上から下へという「直線的な」時の流れという捉え方はいわばあくまで私たちの頭の中で後知恵として構築されたもの、つまりイメージの問題であり、実際の、即物的な時間の経緯とは別物であるはずで、私たちの認識の仕方に依拠するものだと考えるべきでしょう。であるとするならば、そのとらえ方に別のイメージを与えることもまた可能なのではないのでしょうか。

ここでは、そうした一つの可能性として「入れ籠構造的な」時の流れというものを考えてみたいと思います。以下の話のベースになるのは、まずはじめに古代があり、続いて中世が到来したという「直線的な」時の流れではありません。そうではなくて、治承の乱・南都復興という大事件がいわば契機とり、事件後はじめて古代と呼ばれる時代が意識されるようになった、つまり中世の到来があつて、そのなかに初めて古代という時代が構築されたのだ、と捉え直してみると、果たしてどういうふうに歴史が見えてくるのかという問題であります。

もとより、とても大きなテーマですから、限られた時間の中で、勉強不足の私が十分な話ができるとは思えませんが、これがひとつの糸口となり美術史学ひいては歴史学に従来とは違う別の見方を提供できれば、と考えます。さまざまなご批判を賜うことができれば幸いです。

それでは本題に入ります。

## 1 南都炎上と再建事業

まずは話の出発点としての南都炎上から。レジュメ【史料1】(図・資料については、後補資料編参照)にあげたのは、たいへんよく知られた九条兼実の日記『玉葉』治承四年(1180)十二月廿九日の記事です。この時京都にいた兼実は、伝聞として、平重衡が興福寺・東大寺以下を焼き尽くしたと聞いて驚愕します。「七大寺已下、悉く灰燼に變ずるの条、世の為、民の為、仏法王法、滅尽し了んぬか、凡そ言語の及ぶ所に非ず。」そう記した兼実は、この事件に一つの時代の終わりを見て取り、終末感といったものを抱いていたことがうかがえます。兼実にとって、そしてあるいは私たちにしてもそうですが、日々安穏と暮らしているときには自分たちの生きている時代がどういうものなのかなかなか

意識できません。しかし、なにか大きな事件が起きたとき――たとえば、9.11 のテロなど――、時代のシフトがチェンジすることを否応なく感じないではいられません。この意味で、平安貴族の一員であった兼実には私たちは同調することができます。一つの時代に終止符が打たれた、しかし、そこからなにが始まろうとしていたのか・・・それはまだこの時点の兼実には皆目わかりはしません。言うまでもなく、歴史学が呼ぶところの古代／中世という時代名称は兼実の知るところではあり得ません。その不穏な、不安に満ちた、とらえどころのない気分についても、私たちにはある程度同調可能ではないでしょうか。

パワー・ポイントで掲示しているのは、この焼打ち事件以前の東大寺の大仏を今に伝えるイメージ群。一つは大仏蓮弁の線刻画像（図1）。もう一つは信貴山縁起絵巻「尼公の巻」に描かれるところの大仏殿（図2）。さらに、やや時代の下がった絵画遺品ですが東大寺大仏縁起絵巻に描かれた大仏焼失場面です（図3）。

こうして灰になってしまった東大寺でしたが、その直後からその再建は着手されます。この事業の遂行に際して、俊乗坊重源というお坊さんが非常に重要な役割を果たしたことはよく知られていることでありましょう。

重源に関しては、既にさまざまな研究書の刊行や、最近では彼に焦点を据えた展覧会などが開かれたりして、数多くの知見が得られています。そういった先学のお仕事を拝見して私が感じることは、重源という人は極めて大きな振幅のある二つの極を行ったり来たりする、そういった在り方をした人ではないかというふうに思います。

たとえば華嚴宗の総本山であるところの東大寺の再建と、その一方で個人的な熱烈な阿弥陀信仰の持ち主であったこと、そういった信仰面での両極。若いころ醍醐寺に入って山中で修行したという経緯と、海を越えて三回も中国に渡ったと自称する、そういった経歴上で振幅。あるいは南都復興事業に関して古典古代の復興と当時新しく入ってきたニューウェーブの宋風の採用ということ。さらに後白河院・九条兼実それから新興勢力であるところの源頼朝といった特定の大きな権力と付き合いながら、その一方で勧進というかたちで数多くの民衆とも接するというやり方。中央にいながらにして地方に別所を築き、そのネットワークを自由に行き来する戦略。なによりも非常に強い聖性を帯びているかと思うと、お金の問題や人事の問題や極めて現実的なマネジメントの才にも長けているという、そのキャラクター・・・言うならば、凡人なら到底到達不能の両極をどちらも兼ね備えていたからこそ、南都復興という偉業を達成することができたと言うべきか。あるいは逆に、時代がそういった重源の個性というのを育んだと言うべきか。ともかくも、重源という人はそういった特異で特殊なポジションに位置する人物であると呼べると思います。けれども、もちろ



んこうした位置づけはあくまで歴史というメジャーを当てた上で得られた知見であり、重源本人の預かり知るところではありません。

この重源のもと、よく知られていますように、美術史の分野では運慶と快慶というひととき有名な仏師たちが活動、活躍の場を持ったことが注目されています。ご覧に入れているのは、運慶・快慶の代表作と一般に考えられている東大寺南大門の仁王像（図4. 5）です。

かつて美術史学では、この仁王像に関して、どちらを運慶が造り、どちらを快慶が造ったというようなことが盛んに議論されてきたのですが、近年 1980 年代の修理の際に、それぞれから銘文が見つかりまして、阿形像には運慶と快慶という名前が、吽形像には湛慶と定覚が大仏師として名前を連ねていることが判明しました。つまり、銘文に重きを置くのであれば、この仁王像を運慶・快慶の代表作とするのはいささか事実誤認ではないかと疑われもします。

また、ついでながらこの仁王像の一般的な認識について一言述べておくと、小学校の歴史教育から大学センター試験に至るまで、鎌倉時代＝質実剛健＝南大門の仁王像という見方が、一連の中世文化の理解として公式化されています。ただ、そういった高校までの教科書の図版を見ると、たとえば平安時代の仏像では定朝作の平等院阿弥陀如来像を挙げ、鎌倉時代ではこの仁王像を挙げ、それぞれ優雅である、質実剛健であるといったキャッチフレーズが与えられている。もし仮に同じ如来像、同じ天部像を挙げてイメージの比較をなすのであるならばまだしも、しかし、歴史のコンテクストよりも宗教的なイコノグラフィの次元で違うものを図版として掲げ、その違いをもって時代の気風を物語るというのはいささか議論としては乱暴で合理性に欠くのではないかと私には感じられてなりません。

このように南大門の仁王像はさまざま問題含みの作例ですが、しかし、有名な仏像であることは間違いないので、まずはこれをたよりに、重源の采配による南都復興事業の在り方を少し考えてみたいと思います。運慶・快慶作と言われてきたこの仁王像が安置されている南大門は非常に大きな建物で、とくにその構造上、化粧屋根裏を張らずに、材をそのままじかに見せて、ある種力強さを感じる建築とになっている点で、小野の浄土寺の浄土堂と似ています。この二棟の建築はいずれも重源が関与して建てられたものであります（図6. 7. 8）。

私は建築史学について必ずしもよく知らない、この分野に暗いので是非ご専門の方に教えていただきたいところですが、こうした建築のルーツとして、たとえば中国の福建省にある華林寺大殿（図9）などと似ているということがあのように、図版を見る限りでは思えます。

おそらく、こうした建築様式は中国から学んだものであり、南大門には重源

という人の知識と思惑が深く絡んでいるのでしょう。そして（当初は別のところに安置されていましたが、現在は仁王像と背中合わせで）南大門に配置されている獅子像が、これも日本風のいわゆる狛犬とは全然違うダイナミックな造形を持っていることに気づきます。これは宋人六郎という人が造ったということが分かっていますので、中国文化、スタイルの影響ということになります。つまり、この南大門全体は、そういった宋風文化の受容という文脈でとらえるべきものかと考えられるわけです。

そう思って見たとき、この仁王像にそっくりな図像を含んだ版画遺品が現存しています。それは、京都・嵯峨野の清涼寺の釈迦如来像内に納められていた釈迦霊鷲山説法図のなかの仁王像です（図 10）。南大門の仁王像は、恐らくはこういった中国伝来の、宋代の図像を基にして造られたものに違いありません。つまり、この仏像は日本国内での様式変遷——優雅な平安貴族文化 vs 質実剛健な鎌倉武家文化——という直線的な歴史理解ではくくり得ない作例と結論されるのです。

仁王像についてはこのぐらいいにして、それではあらめて運慶・快慶について考えていきたいと思います。

まずは快慶から議論を進めていきたいと思います。快慶制作の仏像は日本各地に数十体現存しています。快慶は日本中世の仏師の中ではひととき遺品の多い作家です。鎌倉時代以降すでに失われた作品も多数あるでしょうから、快慶は生涯にわたり極めて多数の仏像を作ったと考えられる。それが可能であったのは、たとえば西洋のレンブラントがそうであったように、快慶もまた自ら工房を率いて、いわば快慶ブランドのようなかたちで自身が直接最初から最後まで手を下さずとも弟子を組織して仏像制作ができたからではないかと考えられます。快慶は、次に述べる運慶の統括する慶派の一員として活動しながら、また自ら工房を組織し仏像の受注生産をこなしていた。

工房制作と云うことを考慮するなら、個々の仏像に関して快慶本人がどのくらい手を下したか問題ですが、それはともかくとして、快慶の銘文を具備した仏像にはある一貫した様式の共通性が認められます。それは概して質実剛健という言葉に当てはまるものではなくて、むしろ優雅というか、洗練というか、知的というか、ともかくそういった言葉が当てはまる表現になっています。

快慶の中で特色ある作品を二点ほど取り上げて、このことを検証してみよう。まず一つ（先程も建築をご覧に入れました）兵庫県・小野の浄土寺浄土堂本尊、阿弥陀三尊像（図 11）。とても大きな立像で、快慶の遺品の中でもひととき印象的な遺品です。本像の特異な表現は平安時代には前例を見ないものです。むしろ、たとえば京都・の知恩院所蔵の阿弥陀浄土図（図 12）などと手の印相の組み方や、立ち上がった姿など、共通した特色を持っている。これは中



国・宋代の仏画です。快慶は、このときもおそらく重源から知識を授かることにより、宋風の造形を知る機会を得、こうした作例を造ることができたものと思われます。

次に京都・舞鶴にある金剛院が所蔵する執金剛神像（図 13）。執金剛神はそうめったやたらに造られる尊格でない珍しい仏像ですが、この快慶作の金剛院金剛神像は、私たちのよく知るところの東大寺法華堂の天平時代の遺品である執金剛神像（図 14）と非常によく似ています。院派や円派ではなく、慶派＝奈良仏師として活動した快慶にとって、奈良の仏像はよく見知ったものであったに違いありません。法華堂の執金剛神像は今でも秘仏であります。それを実見する機会があったのでしょう。重源の監修のもと快慶は東大寺での仕事を運慶以上に盛んにやっていますから、これを造ったときもまたそうした機会を与えられた可能性は非常に高かったと考えられるのです。

このように快慶は、入宋三度の経験を有する重源から得られた新たな情報と、奈良で育ち奈良で仕事をする奈良仏師として伝統的な経験と、そういった二つのベースのうえで造像活動を行った。大局的には、そうとらえて誤りないかと思います。快慶は自らの作風に関して、その基盤となる要素をかなり明確に自覚していた。だからこそ、工房を組織し弟子達を意のままにコントロールして仏像を大量生産するすることができたのです。

それでは続いて、運慶について考えてみることにしましょう。

運慶は、快慶に比べるとはるかに遺品が少ない作家です。確実な遺品は十に満たない数かと思います。その中でも彼が一番若いころに制作したのが奈良・円成寺の大日如来像（図 15）です。運慶という人は、我が国の仏師の中では孤高の天才のような言われ方をすることが多い。しかし、この最初期の遺品についていえば、本像には運慶の署名が残っているのですが、そこ彼はで自分のことを「大仏師康慶の直弟子の運慶」であるというふうに署名している。孤高の天才であるよりは、師匠であり父親であった康慶の名前をまず冠して自分の署名を残しているということは、運慶の自意識を考える上で興味深い点です。

康尚・定朝といった仏師の始祖から始まる系図をみていきますと、平安後期という時代には円派・院派とならんで慶派と呼ばれる一派が徐々に形成されていく過程が読み取れます。慶派は本来であれば、康朝の次の成朝という人物がその正統な継承者だったと思われます。彼の時代に南都炎上その再建事業が始まりました。しかし、恐らく成朝はこの間に急死してしまった。急に若くして亡くなってしまったため、同年代の康慶のほうに脈流が移っていきました。そこで康慶が、慶派を率いる仏師として南都再建の仕事に携わっていく。運慶は、この康慶の直弟子でありかつ血を分けた親子の関係であったことから、自らの出自を強く意識していたのでしょう。

続いて、そういったかたちで慶派を率いることになった運慶が、南都復興にあたってどのような心情であったのか、どういった覚悟をしていたのか、そのことを教えてくれる興味深い史料を紹介します。それは京都の金戒光明寺蔵本と個人蔵本として現存する法華経八巻で運慶が写経をしたものです。いわゆる運慶願経（図 16）と呼ばれる本遺品は、その奥書によりますと、そもそもは南都焼き打ち以前にこの写経を予定していたが、なかなか進まなかった。しかし、寿永二年（1183）年ある女性の檀越（だんおつ）のおかげで急にできるようになったという旨が記されています。特に興味深いのは、お経の本体ではなく、お経を巻いてある軸木です。ここには治承四年（1180）東大寺が焼失した際、その後に燃え残った木の残木を使って軸木としたことが記されています。南都焼失から三年後という時点で、運慶が過去の大事件を振り返り、そこからの復興を願っていたことがうかがえます。実際、この復興事業の中で慶派はたくさんの仕事を引き受けていくわけですから、慶派を率いる頭領としての運慶の、新時代にのぞむ心構えみたいなものがこの運慶願経の中には込められてると解釈することができるのです。つまり、この時代に生を受けた運慶は、焼け残った軸木に象徴される過去の南都を仏師として自らの手で再建するという、明確な意識をもっていたことが窺えるのです。

それでは、運慶はこの復興事業において実際にいかなる仕事をなしたのか。今度は彼は晩年の代表作・興福寺北円堂安置の諸尊について考えてみましょう。北円堂はそもそも天平時代、藤原不比等の追善のために建てられたお堂であり、それゆえ言うまでもなく、藤原氏にとっては重要なお堂です。一連の南都復興事業のなかでもかなりあとのほうになって、運慶はこのお堂の仏像再建に着手しました。

ここには無著像（図 17、19）・世親像（図 18、20）という、たいへんよく知られた仏像が安置されています。現在東京を皮切りに興福寺国宝展という大掛かりな展覧会が日本巡回中ですが、そのカタログ表紙やポスターは実は天平時代の仏像ではなく、この無著・世親像を取り上げています。

そのように人気のある像ですが、では、この仏像を美術史上どう位置付けるかは、なかなか難しい問題で長年さまざまな議論がなされています。そこに運慶の天才をみる説、あるいは中国宋代の写実主義の影響をみる説、または天平彫刻の伝統をよみとる説、などです。ここでは、とりあえず次のような像と並べてみることにします。唐招提寺の鑑真像（図 21）、法隆寺の行信像（図 22）、興福寺の十大弟子像（図 23、24）。いずれも 8 世紀です。ご覧のように、これらの遺品には共通して、仏様をある種、概念的な仏ではなく、人間を個性を映し出すものとして、しかも生身の人間以上に調和の取れた身体をもって造ることが、十分達成されていることが窺えます。天平時代とは、いわゆる古典



(クラシック) 様式が達成された時代でした。そして運慶は、無著像・世親像をそういった伝統のうで造ったのではないか。

さらに運慶とほぼ同時代に活躍した定慶という慶派の仏師は興福寺に維摩居士像(図 25)を遺していますが、これもまたご覧のように法華寺に伝来する 8 世紀の維摩像(図 26)と相同であり、運慶一人に限らず慶派は伝統的造形を学んでいたことが窺えるのです。

さて、話を運慶の造形にもどします。無著像・世親像ほどにはあまり一般には注目されていませんが、決して忘れてならないのは北円堂のご本尊は弥勒如来像(図 27、28)です。というのも、仏師の心情からすれば、脇侍の無著・世親よりは当然ご本尊のほうに強い思い入れがあったと思われるわけで、運慶の作風を考えるためには、こちらについても他作品と比較してきちんと考えてみる必要があると思います。

まずは 13 世紀初頭に作られた運慶の弥勒如来像と前時代・11 世紀半ばに定朝が制作した平等院鳳凰堂の阿弥陀如来像(図 29)とを並べてみます。すると、同じ如来像ですけれども、その違いの大きさに驚きます。すなわち、定朝の阿弥陀如来がほぼ真ん丸な顔をしているのに対して、運慶の弥勒如来は面長な輪郭をもった顔であること、定朝の阿弥陀如来はなで肩ですらっとしし、前後への突出も少ない非常にスリムな体をしているのに対し、運慶の弥勒像は怒り肩で、腹部、腹の突出などが明確に表現されていることがあげられます。

続いて、今度は興福寺に伝来する薬師如来像(図 30)。造られたのは平等院の阿弥陀如来像と同じく 11 世紀に遡る古い像です。しかし、こちらは上記した顔立ち・身体性その他さまざまな点で運慶の弥勒如来像とよく似ているのが見てとれるかと思います。

あらためて三体の顔貌部をアップでご覧入れます(図 30、31、32)。定朝の阿弥陀像は目は起きているのか眠っているのか分からない、ふわっと半眼の目でどちらかという垂れ目に表現されています。一方、興福寺の薬師像と運慶の弥勒像は、つり上がり気味の目でじっと前方を見つめたようなまなざしを持っています。頬についても、阿弥陀像はふわっと丸が見えているのに対して、薬師像と弥勒像は奥歯をぎゅっとかみ締めたような引き締まった顔になっている。運慶の弥勒如来像には京都を中心に活動した定朝の伝統ではなく、興福寺の薬師像の伝統つまり奈良という地域に育まれた造形との親近性が看取されるのではないのでしょうか。

本日は時間の関係上、紹介を省かせていただきますが、奈良の長岳寺に伝来する 12 世紀半ばに制作された阿弥陀如来像は興福寺薬師像をさらに進化させたような仏像です。本像は玉眼を用いた最古に位置する像で技法的にも次代の慶派の彫刻に連なるものであることは、多くの仏像研究者の指摘するところです。

つまり運慶および慶派の仏師は奈良という地域の仏像の伝統をよく理解し、それを継承したものと考えられる。

ところで、ここで一つ注意をしたいのは、運慶は伝統を継承したと言いましたけれども、奈良の地方様式というものは、それ自体があらかじめア・プリオリに古典としての権威を持っていたわけではあり得ないということです。これも多くの仏像研究者が指摘するところですが、平安時代後期、権威をもっていたのは言うまでもなく定朝様です。南都復興事業において慶派は院派・円派の仏師と並んで仕事をしていますから当然、慶派といえども定朝様を熟知していたはずです。一方、奈良の仏像について見ても、そこには素朴なものや洗練されたものなどさまざまな様式が混在している。さらにまた、すでに南大門仁王像や快慶について述べたように復興事業に際しては重源を経由して宋風彫刻についての情報もすでに慶派の耳に届いていたはずです。その意味では、奈良の古い仏像が、あらかじめ一つの確固たるスタイルを持っていて、運慶はそれをオートマチックに、上から下に水が流れるかの如く継承したというわけではありえない。それゆえ、興福寺薬師像や長岳寺阿弥陀像と運慶作の弥勒像との様式上の親近性というものは、運慶の強い自意識と戦略によるもの、つまり、水の流れの如く自然なものではなく、それとは逆の方向でとらえるべき問題ではないかと私は考えたいわけです。

それはどういうことかという、まず最初にあったのは南都炎上という事件と続く南都復興という事業。こういった奈良を舞台とした一連の出来事を通じて、運慶は奈良という土地で造像活動をする自らのポジションを強く意識した。そして彼を頭領とする慶派一門は、円派・院派など京都の定朝様を規範とする仏師たちと対抗するかたちで、奈良の地方様式を前面に打ち出すということを意識的、戦略的に採用したに違いない。そうしたストラテジーがあつて初めて、定朝の規範に対する一つの別の規範として、奈良の地方様式は認められるようになった。つまり重要なことは、南都再建事業における古典古代の復興という事象は、実は権威ある古典古代の創出ということを意味するのではないか。言い換えるならば、実体としての古代＝西暦で云うところの 12 世紀以前はそれ自体は確かに歴史上に実在した時間帯であることは言うまでもないけれども、イメージとしての古代＝古典としての権威と規範性というものは、中世という時代が到来することによって、この時新たに構築されたものというふうに考えてみたいと私は思うわけです。

最後に、一言。仏像について一つの権威を創出する、伝統といったものを創出するという作為が、それでは具体的にどういう経路の中から生まれてきたのかといえば、それは古い仏像を修理するという仏師の日常の在り方といったものを考えていく必要があると思います。



実際、記録上、運慶は、例えば東寺の講堂の諸尊であるとか、多くの仏像を直したことが確かめられます。ここに今ご覧に入れている運慶の後継者による秋篠寺の梵天像（図 34）伎芸天像（図 35）ですが、その実際のありかたが認められます。すなわち、この仏像、実は頭の部分だけが天平時代の作品で、体の部分は鎌倉時代に作り直したものです。それが破綻なくまとめられている。つまり体を造った鎌倉時代の仏師は、上の頭に見合うかたちで体を造っていくという作為を通じて、古典的なものを自分の中に技として身に着ける機会を得たのではないのでしょうか。

また、そういった古い仏像というものが、良きもの、権威のあるものというような受容のされ方をし、それが認知されていくとなるならば当然、古い仏像の価値を高く評価し、それをそのまま持ってきてしまうということもあるわけです。その事例は現在、興福寺の所蔵する旧山田寺仏頭（図 36、37）です。山田寺はもともと飛鳥のお寺です。治承の乱で奈良が灰燼に期した後、興福寺の東金堂はしばしば本尊不在の状態が続きました。その時に、興福寺の僧兵たちが飛鳥まで行ってこの仏像を強奪してきてしまった。丈六の金銅の仏像ですからものすごく重かったと思うのですが、それを担いで持ってきてしまった、そのことの心理的な背景は、恐らくはそういったある種の権威ある仏像を本尊としたいという、当時の価値観が働いていた考えるべきかと思います。

結論しましょう。

古代はあらかじめ、ア・プリオリに実体として権威を有していたわけではなく、いうならば境界線が引かれたのちに、それは中世との関係のうちに人々の意識の俎上に上がります。その境界線に当たるのが、南都炎上とその復興という一連の事件です。南都復興事業において造像された、あるいは修理され、またあるいは強奪された仏像は、まさしくそうした古典古代のイメージを具現化したものにほかなりません。この意味で古代は中世のなかに「入れ籠構造的」に構築されたものと考えらることでできるのではないのでしょうか。

さて、ここまでが本日の話しの前半部、仏像に関して述べてきた第 1 部です。ちょっと一息入れましょう。

## 2 復興事業後の南都

それでは第 2 部、後半です。

南都復興ということが今日の話のテーマですけれども、ここからは少し視野を広げて「南都復興後の南都」、この問題について以下、簡潔に触れていきたいと思います。まずは一旦お話を整理するために、ざっと時代の流れを確認することにいたしましょう。

1180（治承 4）年の焼き打ち後、どのようなかたちで復興事業が進んでいったのか。事業は早くも 1200 年代初頭の時点で一応完了します。さきほど最後に見ました北円堂の弥勒像の造像に運慶が着手したのが 1208（承元 2）年あるいは現在興福寺の国宝館に安置されている千手観音像が完成したのが 1229（寛喜 1）年頃と推定されていますので、最大限広く取っても 12 世紀第 1 四半世紀までには再建事業は完了していたというふうにとらえるのが正確かと思います。そこで考えてみるに、復興事業の最中というのは――たとえて言うならば 20 世紀における戦後の復興時期みたいなもので――、さまざまなかたちでアクティブに、文化的にも経済的にも活気があり、人の流れも活発であったに違いありません。しかし、ある程度そういった事業が完成してしまうと――例えば 1970 年以降、あるいはバブルがはじけて今に至るまでの時代みたいなもので――お金の面でも、あるいは精神的な意味でも、何か中心を喪失したような時代が復興後の南都に訪れた。そのように類推することができると思われます。

そうした時代を背景として、1235（文暦 2）年、慶恩というお坊さんが夢を見るのです。どういう夢かという、行基が「私の墓を掘れ、俺の墓を掘り起こせ」と語ったという夢告を慶恩は受け取ります。夢告通り、慶恩がお墓の場所を掘ってみると、かつて行基を埋葬した骨つぼが出てきたという大事件が起こったのです。その場所は生駒市の竹林寺という場所です（図 38）。また、掘り出された骨つぼはその後埋葬されたというのですが、またのちに掘り出される機会があったのでしょう、現在は断片化されて、奈良国立博物館に保管されています。それが、この行基墓誌の断片（図 39）です。

私はここで、行基という古代に実在したお坊さんが、南都復興以降の南都において文字通り掘り起こされて、高僧＝行基というイメージが構築され、それが人々に浸透していった過程に注目してみたいと思います。

そもそも行基が何者であるかということについては説明するまでもないと思います。『続日本紀』中で、最初のうちは小僧行基として、世間をたぶらかすというようなことを言われていたのが、入寂後においては行基菩薩と言われ敬意を表されるまでになる。ドラマチックに地位が、評価が変わっていく古代史の重要な人物です。平安時代でも決して完全に忘れ去られてしまったわけではなく、行基についてはさまざまな関心が持たれ、例えば 1175 年には『行基年譜』といったような、行基の一生を年譜書きした文献も著わされます。

この『行基年譜』中には、たとえば行基は六十四歳で大阪・狭山池のほとりに狭山池院というお寺を建てたということが記されている。そして近年、平成 5 年に狭山池の改修を行ったところが、本日冒頭に紹介した南都復興の立役者である俊乗房重源が、狭山池の復興を行った際に「行基のあとを倣う。行基の足跡を踏まえるかたちで自分は狭山池を直すのだ」というようなことを述べた

ている碑文が発見されたのです。

これは一体、何を意味するのか？

つまり、こういうことではないか。南都復興をはじめ日本各地でさまざまな事業を興した重源にとってみれば、自分の遠い先人として行基という人物が具体的に自己のセルフ・イメージを重ね合わせる理想像イメージとしてあった。古代の、生まれたままの現実の行基は『続日本紀』卒年記事以降、平安時代を通じてさまざま伝説化されていきました。それが重源に至ったとき、言ってみれば重源自身のアイデンティティ＝自己表象を得るための存在として発見され、自分のルーツというふうに見なされる。そういった歴史を踏まえながら、南都復興後の南都においては、行基のお墓が発掘されて、重源一人のみならず、多くの人々が行基に注目する機会を得たというわけです。そう考えると、慶恩が得た夢告というのは神秘的あるいは偶然の産物ではなく、再建後の南都に精神的拠り所、心的な中心性を与えるために、政治的に仕組まれたもののよう思えてきます。

実際、この発掘直後の 1236(嘉禎 2)年、行基の舍利容器は京都で民衆に公開されました。さらに 1263(弘長 3)年には東大寺聖守は大仏殿にておおがかりな行基舍利供養を催しています。こうした機会のある毎に、人々は行基に対するイメージをふくらましていったものと想像されます。現在、唐招提寺に所蔵されているところの行基菩薩像(図 40)。この肖像作品は、もともとは竹林寺に置かれていたものと考えられています。また堺市博物館はまさしくこの彫刻を写したとおぼしき絵画遺品(図 41)を所蔵しています。さらに兵庫県の鶴林寺像(図 42)をはじめとしてか中世後期から近世の遺品は日本各地に現存しています。こうした造形遺品は、人々の抱いた行基イメージの具現化にほかなりません。

ここで重要なのは、こうしたイメージ化された行基の身体は天平時代に生きた行基本人とは必ずしも重なり合うものではない、ということです。これらは、いずれも中世期に再生された行基のイメージです。行基本人ではありません。そのイメージは中世期の特定の宗派や信仰に由来するものでもなく、かなり緩やかな枠組みによって全体がくくられるものに違いありません。その枠組みとは、古代という時間軸と奈良という空間軸によって構築されうる権威と行ったらよいでしょうか。そして面白いのは、そういった行基のイメージは現代においてさえも私たちの心のうちに保たれているようです。奈良女子大にかよう私たちにお馴染みの近鉄奈良駅前の噴水に立つ行基像(図 43)、この行基像は仏教の宗派信仰を超えて、奈良という歴史風土のいわば守護神的な意味合いが込められたものといえましょう。それは天平次第の行基本人のあずかり知らぬイメージ力＝権威付けであり、むしろそのルーツは行基墓を発掘した中世、南都復興

興後の南都の人々の想像力に起源をもつものではないか、と私は考えます。

再び話を中世にもどしましょう。

イメージ化された行基は、たんにその「身体」を再生するだけではなくて、行基の一生といった「物語」まで創造するに至ります。行基生誕の地と伝承される大阪堺市の家原寺は中世初期に西大寺叡尊が再興したことが知られていますが、ここの所蔵する 14 世紀初頭の行基菩薩行状絵伝(図 44.45.46) は大変興味深い作品です。

まずは中幅の下方をみてみましょう。ここには行基誕生の場面が描かれています。行基は生まれた時、普通の人間とは異なり心太(ところてん)みたいであった。ゆえに一度は親に捨てられ木の上に掛けてらていいたという伝説があるのですが、その場面がここには描かれています。この話の発端からすでに明らかのように、行基菩薩行上絵伝には、(生身の行基自身に関わる) 事実と事実でないこと(フィクション)とが区別なく取り込まれています。

続いて、右幅の大仏の開眼供養の場(図 48)。生身の行基は実際には開眼供養の前に亡くなっていてこの場面には立ち会っていないのですが、フィクションとしての行基、彼の創作された「生涯」にあっては、あたかも行基が開眼供養をプロデュースしたかたちになっています。ここが本絵伝のクライマックス・シーンです。

加えて、こうした生涯に先立つ虚構の物語として更に驚くべきは、本絵伝では行基の祖先は中国古代の劉邦＝前漢期の初代皇帝であるところの漢の高祖だとして、劉邦の伝記に一幅がさかれていることです。今ご覧に入れている場面は、その劉邦が項羽の首を取って、その首を眺めているという場面(図 47)。徳の高い、偉いお坊さんである行基の祖先が宿敵の首刈りをしたというのが、当時の人々にとってどういうふうなかたちで論理的に結び付いていたのか、私には今のところよく分からないのですが、少なくともそういった行基の生涯が自由自在に現実を離れて生み出されていく、作られていくというのをここに見てとれるのは、繰り返しますがたいへん面白いことではないでしょうか。

現実の古代から空想上の古代、イメージとしての古代へ。こうした傾向は行基についてだけみられるものではありません。むしろ、現実には生きた人間をたよりとして、そこから古代イメージを広げていくということは、中世における古代の構築の手法として、さまざま試みられています。

言ってみるならば、古代人の「キャラクター化」現象。たとえば、いまご覧に入れている四聖御影(図 49)と呼ばれている絵画遺品など、そうした中世人の心性を物語る典型的遺品です。画面中央にいるのが聖武天皇(図 50)。これは聖武天皇の肖像画でありながら、また上の讃文を読むと、観音菩薩がこの地上に現れたものだとして記されています。東大寺大仏の開眼供養を行った菩提僊那(図



51)、こちらは普賢菩薩である。良弁(図 52)は弥勒菩薩の生まれ変わりである。そして、先にも数々の肖像遺品等を紹介した行基は本図にも登場(図 53)し、彼は文殊菩薩の生まれ変わりであるとされています。

この絵画は四聖講と呼ばれる、聖武天皇五百回忌を契機に始まった東大寺の儀礼の場に祀られた絵です。この儀礼の場に参列した中世の人々は、いわば古代の著名人たちと席を同じくし、かつまた仏の世界、さまざまな菩薩たちともまみえることができる。云うならば、中世と古代と仏の世界といったものが、それぞれ重層化したようなかたちでイメージが育くまれていたものと想像されるのです。中世の人々にとって、時間的に遙か遠い時代に活躍した古代人は、宗教的な聖性を帯びた者たちでもあった。そうした古代への憧れと幻想が生まれていたのです。

人物イメージのキャラクター化ばかりではありません。「場所の記憶」といった側面もまた、中世の中における古代、入れ籠構造的な神話の創出という点では見逃せないテーマです。たとえば二月堂曼荼羅縁起(図 54)、東大寺縁起(図 55)、別本の東大寺縁起(図 56)あるいは東大大仏縁起絵巻(図 57、58)などなど。こうした中世の絵画遺品において繰り返し繰り返し、天平時代の大仏開眼供養やお水取り創始の場面は絵に描かれ継がれていきます。その繰り返しの視覚的作用により、中世の人々のイメージの中では目の前にある現実の中世の東大寺が、幻想の古代という権威を担った寺院であるという重層的な意味が構築されていく。そういったことが現存する絵画遺品よりうかがえるかと思えます。

再び家原寺所蔵の、行基菩薩行状絵伝の東大寺・大仏開眼供養の場面(図 59)について、それをもっと近寄って細かい部分を検討していきますと、たとえば幕を上げて儀式に関係ない庶民の人が参列の場をのぞいているところが描かれていたり、門前の所では甲冑を着けた武士と束帯を着けた貴族が相對しているところが描かれていたりという具合に、天平的な風景であるよりはむしろ中世的な世界がそこには展開されていることに気がつきます(図 60、61)。つまり、それは 752(天平勝宝 4)年の大仏開眼供養の場よりも、1185(文治 1)年の再建大仏開眼供養の場での儀式の場を記憶しているような絵になっています。

これを、ただたんに絵描きが時代考証ができてなくて無意識のうちに中世の風景に入ってしまったと考えるのは適切ではありません。むしろ、古代的な大仏ができあがった聖武天皇による大仏開眼の場と、重源らによる大仏再建供養の場のイメージとが、ここでは重層的にとらえられている。ここに示されているのはまさしく、まずはじめに古代という時代があり、それが終わって次に中世という時代が始まったというような直線的な時間の捉え方では把握不可能な重層的な時間の捉え方。つまり、それを指して、私は「入れ籠構造的な」歴史

のとらえ方と呼ぶわけですが、そういったものを本図に感じることができるのではないのでしょうか。

この中世再建時の開眼供養の法会については、最後にもう一度注目し見ることになります。

### おわりに一文治元年の再建大仏開眼供養

以上、現存する仏像や絵画遺品を紹介しつつ、さまざまなことを述べて参りました。本日の話を締めくくるにあたりまして、結語に代えて最後に注目しておきたいのが、1185(文治 1)年になされた再建された大仏の開眼供養です。これについては『玉葉』ほか記録が比較的よく残っていきまして儀式の子細を確認することができます。

【史料 2】引用文献によりますと、1185(文治 1)年の段階で大仏はその姿はできあがっていたのですが、表面の鍍金(ときん)は顔にしか塗られていなかったとのこと。つまり、まだ完全な完成は見ていない段階での開眼供養であったようです。そういうわけで、兼実も『玉葉』中で「中間の開眼」とか「面相は昔よりも少し劣っているのではないか」とか、いくつか不満を述べています。

また、当初予定されていた儀式次第では、仏師が文字通り開眼の所作――大仏に目を入れるということ――を行うはずだった。ところが当日、この儀礼に参加した後白河法皇が自ら筆を取って大仏に目を入れたのだそうです。これに対して九条兼実は「後白河法王は仏師なのか」という具合に、最大限の皮肉を込めて日記の中に記しています。ちなみに、正倉院には遙か天平時代に、菩提僊那が手を取って大仏の開眼を行った筆(図 62.63)が残っています。この筆の末端の部分を見ますと、そこには「文治元年法王がこれを用いた」という書き込みがありまして、これによって後白河が天平の筆を使って描いたことが、モノを通じて確認できて面白いです。

本日の最初に引用した【史料 1】『玉葉』中の記事のなかで、兼実は南都炎上をこの世の終わりのごとく位置づけていました。その、同じ兼実が後白河の大仏開眼の所為を非難している点が、興味深く思われます。なぜなら、古代を模倣したパフォーマンスを演じることで、その権威をたてにして自らの権威づける後白河の戦略が兼実には到底理解できなかったことが、その記述の在り方に窺えるからです。古代は演技あるいは絵画や彫刻といった仮象のなかでのみ権威として機能する。そのことに気づいていなかった兼実こそは、言葉の正しい意味で、古代(を実際に生きた)人であったと呼んで間違いないと思われます。

それに対して、後白河院あるいは重源、そしてさらに運慶・快慶といった人々

は自ら生きる中世という時代との関係性のなかで戦略的に古代を組み立て、それを利用できた。その意味では逆説的ながら、彼らこそは古代（を創造した）人と呼ぶにふさわしいのかもしれない。予定していた時間が参りました。以上をもって私の拙い話は終わらせたいと思います。

## 資料編

図1

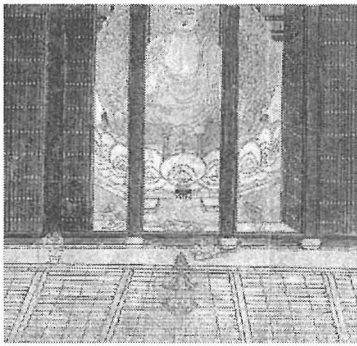


図2

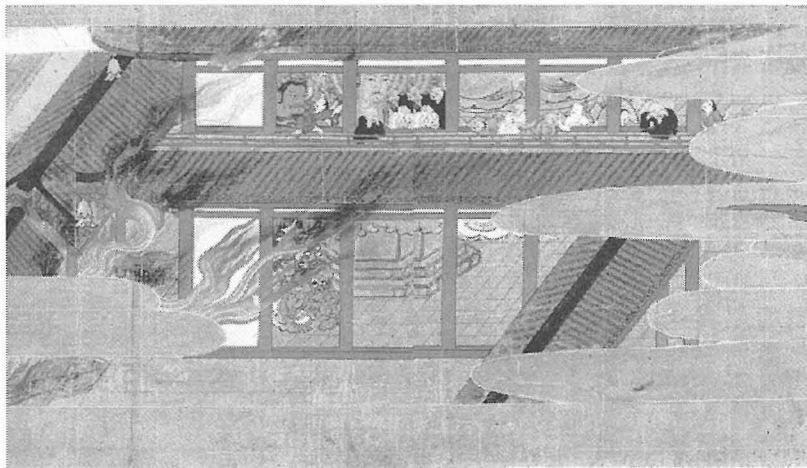


図3

### 【史料1】

「治承四年十二月廿九日丁未、天晴、已刻人告げて云ふ、重衡朝臣南都征伐、只今帰洛すと云々、又人云ふ、興福寺・東大寺已下、堂宇房舎、地を払ひて焼失、御社に於いては免れて了んぬと云々、七佛寺已下、悉く灰燼に變ずるの条、世の為、民の為、仏法王法、滅尽し了んぬか、凡そ言語の及ぶ所に非ず、筆端の記す可く、に非ず、余此事を聞きて、心神屠するが如し……」

『玉葉』治承四（一一八〇）年十二月二十九日条





図4



図5



図10

図6



図7

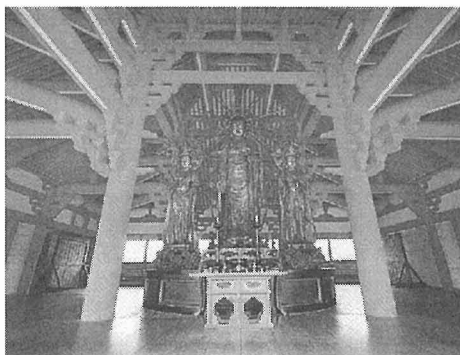


図8

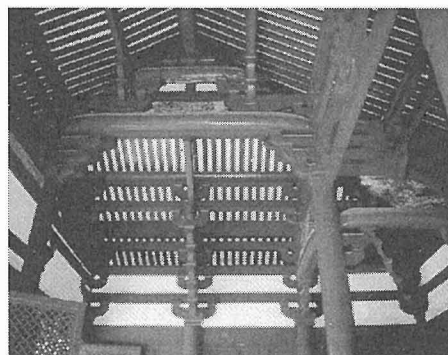


図9



図11



図12



図13



図14



図15

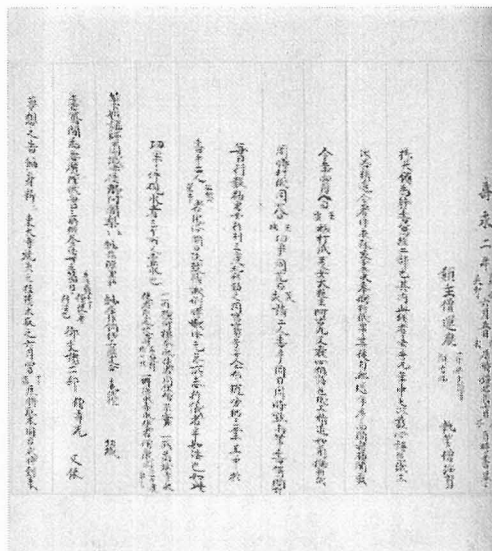


図16



図17



図18



図19



図21



図22



図20

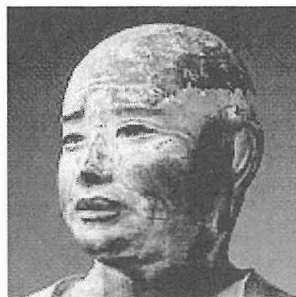


図23

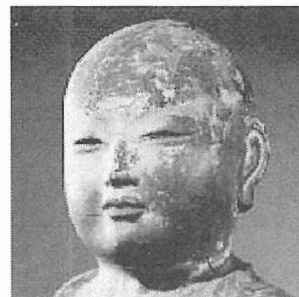


図24



図25

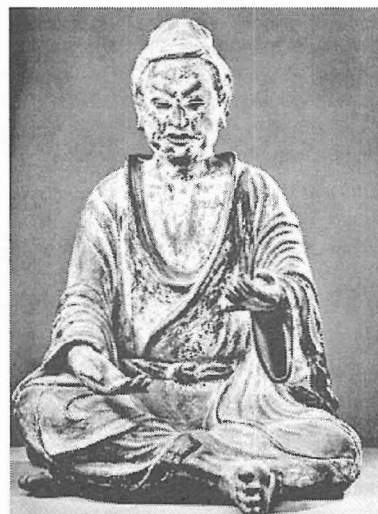


図26





図27



図29



図28

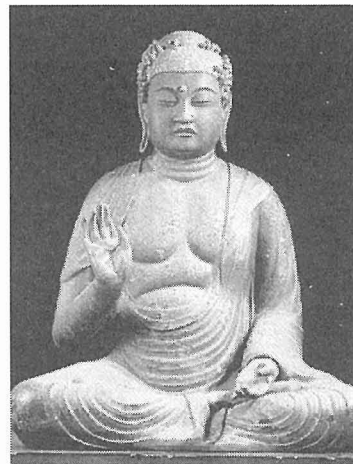


図30



図31



図32



図33



図34



図35



図36



図37



図38



図39



図40



図41



図42

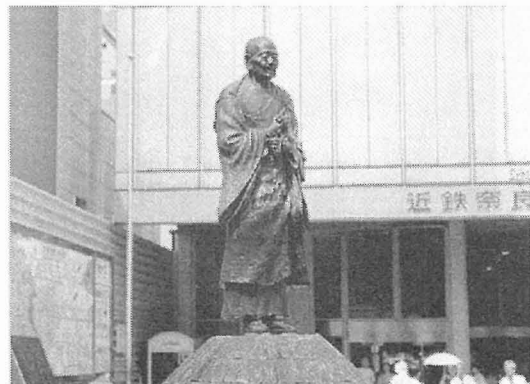


図43



図44



図45

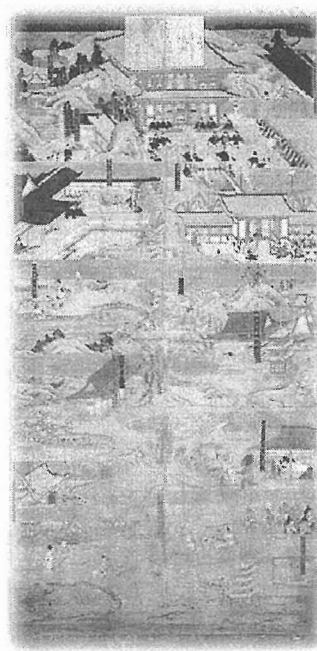


図46



図47



図48



図49



図50



図51



図52



図53



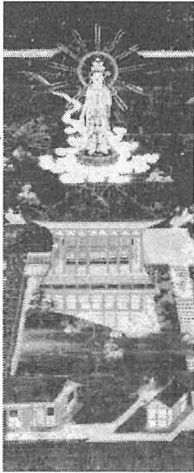


図54



図55

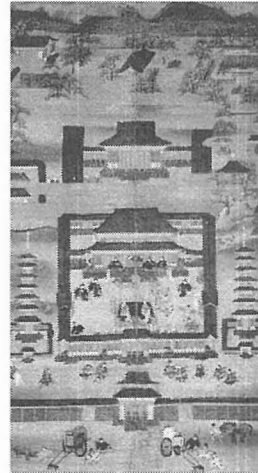


図56



図57



図58



図59



図60



図61

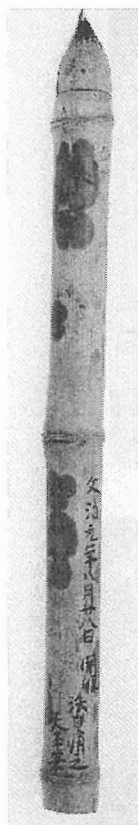


図62

『玉葉』文治元年(1185)九月条



図63

「(前略)……善の綱とて、糸数丈候ひき。諸人念珠を結びつけ、若しは神鬘等を懸け、雑人腰刀を以て舞台上に投げ入れ、上人の弟子等、出で来たりてこれを取り集め候ひき。凡そ事の儀式公事にあらず、又無縁の事にあらず、丈家の作法、只菓子を交ふ如く候か。」

「三十日 一昨日、開眼供養の儀、雅頼朝臣の許に問ひ遣はす所返札かくの如し。(前略)……昔より御面相は、一定劣らしめ給ふ様見給へ候ひき。御面許り金色に候ふなり。未だ他所の磨瑩に及ばず候ふ……(後略)」

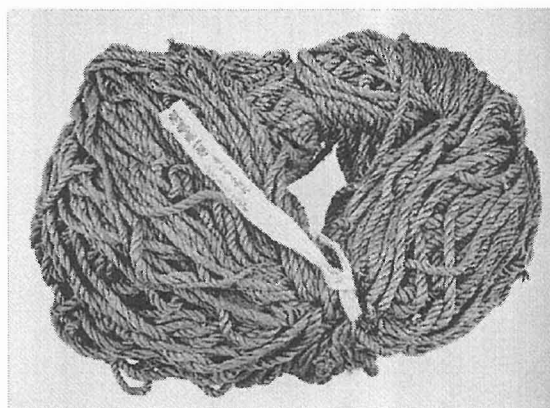


図64

「(後略)」

「廿九日 天晴。旦より暮に至るまで、上下緇素多く以て帰洛す。羊の刻、八条院還御、日没法皇還御、昨日両法会中間と云々。子細尋ねこれを記すべし。且つ帰洛の輩に問ふ。各答えて云はく、法皇自ら筆を取り仏眼を入れ、定遍僧正(本寺の別当)神呪を満つと云々。天平勝宝の例の如くは、波羅門僧正自ら仏の御眼を入れ奉る。又真言を誦す。今度左府(藤原経宗)造る所の式に云はく、仏師御眼を入ると云々。然らば即ち法皇仏師たるか。」

## 【史料2】

「廿八日 この日、東大寺金銅盧舎那仏開眼供養なり。朝より雨あり。午の後大雨、若し法会の威儀を妨ぐるか。尤も遺憾、かくの如き半作の供養、中間の開眼、大仏の照見、本願の観念に叶はざるか。但し開眼の儀了りこの雨あり。還りて又効験と謂うべきか。今日の雨、両般の疑ひ相兼ねるものなり。」

## 廬舎那仏と仏教的世界観—東大寺の創建と再建—

西谷地晴美

### はじめに

僕も30分ぐらいで終われると思います。題名は「廬舎那仏と仏教的世界観」というふうにしました。「東大寺の創建と再建」という副題も付けていますが、まだ途中の経過報告のような内容になります。

前の研究会の時に、上古と中古の話で時間認識論をやりましたので、今回は空間認識論みたいなかたちでやってみようと思って作業をしました。今回僕が報告する内容は、僕にとっては全く初めての作業です。皆さんよくご存じの話がたくさん出てくるとと思いますが、考えたことをお話ししたいと思います。

- 741 (天平 13) 年、国分寺建立の詔
- 743 (天平 15) 年、廬舎那仏造立の詔
- 752 (天平勝宝 4) 年、東大寺大仏開眼供養
- .....
- 1180 (治承 4) 年、平重衡、南都焼き討ち
- 1185 (文治元) 年、東大寺大仏開眼供養
- 1195 (建久 6) 年、東大寺大仏殿供養

この辺の年表の知識も、僕はきちんと覚えているわけではないので、それを簡単に書いておきました。報告全体の目的ですが、東大寺の廬舎那仏を巡って、古代と中世の仏教的世界観が変わっているのではないかという感じがしましたので、その調査を報告の目的にしたいと思います。

### 1 南都焼き討ちとその評価—平家物語と玉葉—

1 章のテーマは「南都焼き討ちとその評価」です。ここでは平家物語を主に史料として用いました。平家物語というのはご存じのようにさまざまな系統の本が出ておりまして、どれが一番古いかについては国文学研究者が作業を進めていますが、結論としてはまだよく分かっていません。以前は延慶本が一番古いのではないかとされていたのですが、最近の研究では必ずしもそうとも言い切れないということのようです。

いずれにしても、鎌倉時代後半ぐらいの段階では延慶本はできあがっていませんし、高校の古文教科書でよく見かける流布本は、内容から考えればもうちょっとあとにできてきたものではないかというふうに思われます。今回は延慶本と流布本を主な史料として、まず南都焼き討ちが中世では一般的にどういうふうに理解されているのかという視点で記事を拾ってみました。

### (1) 三井寺焼き討ち

ところで平家物語では、南都焼き討ちの前に、実は三井寺の焼き討ちの記事というのもしっかりと一節を取って語られています。例えば、延慶本のほうですと「平家三井寺ヲ焼払事」というかたちで記事が節として立っていますし、流布本のほうでも「三井寺炎上の事」というかたちで節が立っています。

延慶本平家物語（北原保雄・小川栄一編、勉誠社、1990 年、から引用）

「平家三井寺ヲ焼払事」

- a 「仏像二千余軀、顕密両宗ノ章疏、大師ノ渡シ給ヘル唐本一切經七千余卷、忽ニ灰燼トナリヌ。又焼死所ノ雑人、既ニ千人ニ及トゾ聞ヘシ。凡顕密須臾ニ滅テ、伽藍実ニ跡ナシ。三宝ノ道場モナケレバ、振鈴ノ音モ不聞。一花ノ仏前モナケレバ、闕伽ノ声モ絶タリ。宿老有智ノ明匠モ、修学ヲ怠タリ。受法相承ノ弟子モ、經教ニ別レタリ。」
- b 「数百歳之智水、此ノ時ニ永ク渴キ、大小乗之法輪、此ノ時ニ忽ニ止ヌ。仏法之結句、人法之最後ナリ。遠近皆傷嗟、況ヤ於寺門之住侶乎。老少挙テ憂悲ス、況ヤ於有情之諸人乎。」

まず、延慶本のほうでは、三井寺を攻撃した人物は平重衡であり、その伽藍焼失記事があって、それに対する平家物語としての論評がなされます。これは史料で a として挙げた評論で、そのあとで三井寺の由緒の記事とそれが焼けたということで、更に評論の b が加わるというかたちで、延慶本では語られています。

三井寺焼き討ちの評論 a の部分には、仏像二千余体が焼けた、あるいは、唐本の一切經 7 千余巻が灰になったというような話や、焼死者が出ている話等々が載っています。それから、b の所では、三井寺の焼失と称される事態に対して「大小乗之法輪、此ノ時ニ忽ニ止ヌ、仏法之結句、人法之最後ナリ」という評価をしています。

流布本平家物語（佐藤謙三校註、角川文庫、1959 年、から引用）

「三井寺炎上の事」

- c 「すべて堂舎塔廟六百三十七宇、大津の在家一千八百五十三宇、並びに智證の渡し給へる一切經七千余卷、仏像二千余軀、忽に煙となるこそ悲しけれ。諸天五妙の楽しみも、この時長く尽き、龍神三熱の苦しみも、いよいよ盛なるらんとぞ見えし。」
- d 「かゝるめでたき聖跡なれども、今は何ならず。顕密須臾に亡びて、伽藍さらに跡もなし。三密道場も無ければ、鈴の声も聞えず。一夏の花も無ければ、闍伽の音もせざりけり。宿老碩徳の名師は、行学に怠り、受法相承の弟子は、又經教に別れんだり。」

一方、もうちょっとあとにできたと思われる流布本ですが、三井寺炎上について延慶本のほうは治承4年の11月の所に載せているのですが、流布本のほうは5月の記事として登場していたというふうに記憶しています。だから、三井寺攻撃については、平家物語ができあがった段階から、その時期がどうも錯綜していたというのが分かります。

しかも流布本のほうでは、平知盛が攻撃をしたということになっています。伽藍焼失記事の評論cと三井寺の由緒記事と評論dの所は大体延慶本と同じようなかたちになっているわけですが、とにかく流布本に関しては、三井寺への攻撃の主体と攻撃の時期が現実の事実とも大きく異なりますので、これはちょっと後世のものかなという感じがします。

玉葉（九条兼実の日記）

治承4年11月23日条

「伝聞、山与三井寺有闘諍、依其事延暦寺可焼園城寺云々。」

治承4年12月12日条

「伝聞、昨日官兵等寄三井寺（山堂衆自一昨日引籠也）、及夜漏合戦、堂衆勢少引退、向江州方了、官兵等焼払三井寺近辺、並寺中房舎少々、不及堂舎云々、官兵方七十余入蒙疵云々、」

治承・寿永の内乱における三井寺の焼き討ちについての評価が、現在どうなっているのかについては、最後まで研究史をきちんと当たれなかったのですが、玉葉では治承4年の12月の所で、三井寺の焼失とまではいかないけれども房舎を少々焼いたというような記事が載っています。現実問題として、南都焼き討ちの前に三井寺が何らかの被害に遭っているのは確実ですが、玉葉の記事はこれだけしかありませんので、実際にはあまり被害がなかったと考えたほうがいいのだらうと思います。

園城寺・三井寺の焼き討ちについては、平家物語と玉葉で内容が大きく異なっています。平家物語のそれは、特に延慶本のほうですが、平重衡による南都焼き討ちが国家・社会に及ぼした影響を補強する役割を果たしているように見えます。園城寺にどの程度の被害があったのかはここでは問いませんが、園城寺が「顕密両宗」あるいは「大小乗之法輪」というような用語で語られているという点は少し注意をしておきたいと思います。

## (2) 南都焼き討ち

ここでも延慶本と流布本を比較・検討するかたちで進めていきます。南都焼き討ちについては、分量的にも三井寺の焼き討ちとは比較にならないほど大量の情報が書き込まれています。

### 延慶本平家物語

#### 「南都ヲ焼払事付左少弁行隆事」

- e 「東大寺ハ常在不滅、実報寂光ノ生身ノ御仏ト思食准テ、釈尊初成道ノ儀式ヲ表シ、天平年中ニ聖武天皇思食立テ、高野天皇、大炊天皇、三代ノ聖主自ラ精舎ヲ建立シ、仏像ヲ冶鑄シ奉リ給フ。……金銅十六丈ノ毘盧舎那仏、烏瑟尊容ヲ模シタリシ尊像モ、御頭ハ焼落テ大地ニアリ。御身ハ涌合テ塚ノ如シ。目当リ見奉ル者モ、目モアテラレズ。遥ニ伝聞人モ、涙ヲ流サズト云事ナシ。瑜伽、唯識ノ両部ヲ始トシテ、法文聖教一卷モ不残。吾朝ハ申ニ不及、天竺振旦ニモ是程ノ法滅者、争カ可有ナレバ、梵釈四王、龍神八部、冥官冥衆ニ至ルマデ、驚騒給ケムトゾ覺シ。」
- f 「而ヲ兩月ノ中ニ灰燼トナリヌ。一天之歎、何事カ是ニ過ム。掠一物焼一屋、罪科尚ヲ重シ。況於南都園城数千之堂塔財宝乎。謗一文謗一仏、破戒是深シ。況ヤ於法相天台数万之仏像經卷乎。遠ク尋先蹤於異域者、過会昌天子之犯罪。近ク考惡例於本朝者、超守屋大臣之逆惡。極惡之分限難量、逆臣之将来其レ奈カム。抑モ我朝ニ鎮護国家之道場ト号シテ、朝夕星ヲ載イテ、百王無為ノ御願ヲ奉祈、四ケノ大寺是アリ。三ケ寺既ニ跡ナシ。適マ残ル叡岳モ、行学闕乱ノ事ニヨテ臥雲。」

#### 「南都僧綱等止公請事」

- g 「昔シ彼ノ東大寺ノ御グシ、俄ニ大地ニ落給ヘル事アリ。天下第一ノ不思議也。御門大ニ驚カセ給テ、小野竹皇ヲ召テ、「汝ハ神道ヲ得タリト云聞アリ。此事掌ヲ指テ勘申セト云綸言ノ被下ケレバ、竹皇畏テ被申ケルハ、「今年天下ニ疫癘起テ、人民命ヲ失ム事、百分ガーニ残ベシ」トテ、涙



ヲ流テ悲ミケリ。「而閻浮提第一ノ大伽藍、兼テ物怪ヲ示給ヘルナリ」ト被申ケレバ、御門大ニ御歎アテ、……」

延慶本のほうの南都焼き討ちの記事はどういうふうにかかれているかといいますと、まず南都騒動記事があります。これは僕が勝手に名付けたのですが、基本は興福寺関係記事になります。興福寺や東大寺の坊さんたちが国家に対して敵対行動を取っているという内容がかなり長く書いてあったあとで、重衡の南都攻撃記事が載っています。これもかなり詳しく書かれています。

そのあとで、延慶本では、興福寺のその時点での由緒、それから東大寺の由緒が書かれて、それに対する平家物語としての評論の e が出てきます。このあとに南都焼失の具体的な記事があって、重衡が京都に凱旋したあとで、京都の内部がどのような状態になっているかという記事があって、更に三井寺と南都・興福寺が焼失したということに対する評論の f が加わってくるというのが、延慶本平家物語での南都焼き討ちの全体の構成になっています。

e の所、東大寺の由緒と評論についてですが、「東大寺ハ常在不滅、実報寂光ノ生身ノ御仏ト思食准テ」という表現で、東大寺にある盧舎那仏について評価を与えています。また南都焼き討ち自体を、「吾朝ハ申ニ不及、天竺振旦ニモ是程ノ法滅者、争カ可有」という表現で評価しています。南都焼き討ちを、いわゆる三国世界観を前提にして評価しているわけで、注目しておきたいと思います。

それから f の所も、三井寺と南都、特に興福寺焼失の評論の部分ですが、例えば「遠ク尋先蹤於異域者、過会昌天子之犯罪」と書かれてあります。「会昌天子の犯罪」というのは、中国の唐の時代の武宗の仏教弾圧のことですが、それと南都焼き討ちを比較しています。あるいは、「近ク考悪例於本朝者、超守屋大臣之逆悪」という表現が見えます。中世になると仏教に対する反逆者の代表が物部守屋に比定されていくようで、それが平家物語にも登場しているのが分かります。

また、先程の三井寺の焼き討ちというのは実は大したことではなかったはずですが、平家物語にそれが入っている理由の一端が f の最後の部分でしょうか。もう既に三カ寺が焼けてしまって、残る所は叡山だけになっているというような話が書いてあります。

それから、巻を別にして、翌年正月の延慶本の記事に、更に東大寺の焼失についての評価 g が出てきます。どのような評価になっているのかというと、東大寺というお寺は閻浮提（えんぶだい）の中で第一の大伽藍だというふうに語られています。それが最終的には重衡によって焼かれてしまったというのが延慶本の評価になります。

## 流布本平家物語

### 「奈良炎上の事」

- h 「興福寺は淡海公の御願、藤氏累代の寺なり。東金堂におはします仏法最初の釈迦の像、西金堂におはします自然湧出の觀世音、瑠璃を竝べし四面の廊、朱丹を交へし二階の楼、九輪空に輝きし二基の塔、忽に煙となるこそ悲しけれ。東大寺は常在不滅、実報寂光の、生身の御仏と思し召しなぞらへて、聖武皇帝、手づからみづから磨き立て給ひし金銅十六丈の盧遮那仏、烏瑟高く顕れて、半天の雲に隠れ、四十一地の瓔珞は、夜の星空しう十悪の風に漂ひ、煙は中天に満ちゝゝて、炎は虚空に隙もなし。まのあたり見奉る者は、さらに眼を当てず、幽かに伝へ聞く人は、肝魂を失へり。法相三論の法門聖教、すべて一卷も残らず。我が朝は申すに及ばず、天竺、震旦にも、これ程の法滅あるべしとも覺えず。優填大王の紫磨金を磨き、毘須羯磨が赤栴檀を刻みしも、わづかに等身の御仏なり。いはんや、これは南閻浮提の中には、唯一無双の御仏、長く朽損の期あるべしとも思はざりしに、今毒焰の塵に交つて、久しく悲しみを残し給へり。梵釈四王、龍神八部、冥官冥衆も、驚き騒ぎ給ふらんとぞ見えし。」

一方、流布本の記事もけっこう長々と奈良炎上のことが書かれています。こちらのほうは多分延慶本を下敷きにしていると思うのですが、もう少しすっきりしたかたちの記事に変わっています。延慶本と同じように南都騒動記事があって、重衡の攻撃記事のあとで南都が焼失した記事が書いてあります。史料hとして大体全文を引いておきました。そのあとで重衡帰京後の京都の記事が載っているというかたちになっています。

流布本の南都焼失の評価ですが、まず「我が朝は申すに及ばず、天竺、震旦にも、これ程の法滅あるべしとも覺えず」という表現があり、これは延慶本とほぼ同様の評価になっています。

それからもう一つですが、「これは南閻浮提の中には、唯一無双の御仏」という文言が出てきます。東大寺の大仏が焼失したことが、当時の人たちにとってはどうやら一番大きなダメージになっているようですが、東大寺の大仏を「南閻浮提の中には、唯一無双の御仏」と評価をしている点が注目されます。

## 玉葉

治承4年12月29日条

「已刻人告云、重衡朝臣征伐南都、只今帰洛云々、又人云、興福寺、東大

寺已下、堂宇房舎、払地焼失、於御社者免了云々、又悪徒三十余人梟首之、其残逃籠春日山云々、至于凶徒之被戮者、還為御寺要事、七大寺已下、悉變灰燼之条、為世為民仏法王法滅尽了歟、凡非言語之所及、……凡仏寺堂舎雖滿日域、東大、興福、延暦、園城、以之為宗、而於天台之兩寺者、度々遭其災、至于南都之諸寺、未曾如此之事、……猶々大仏再造立、何世何時哉、不異会昌天子之跡者歟、」

それから玉葉の中で、九条兼実がどのような失望を表しているかという点ですが、これは有名な記事です。先程加須屋さんもおっしゃったように「為世為民仏法王法滅尽了歟」という評価が一つ重要です。ここでもう一つ注目しておきたいのは、兼実にとっても、やはり東大寺において大仏がなくなったというのはかなり気になっていたらしい点です。「猶々大仏再造立、何世何時哉」という嘆きにそれが見てとれます。

整理しますと、平家物語では法滅、あるいは南都の焼亡が三国世界観を前提に語られているというのが重要です。延慶本では、東大寺が「閻浮提第一ノ大伽藍」というふうに表現されていますし、流布本では、廬舎那仏が「南閻浮提の中には、唯一無双の御仏」というような評価になっています。

今回この調査を始めていったきっかけは、僕は仏教については全くの素人ですが、ここまで調査をして非常に気になる点があったからです。それが流布本のほうの評価です。東大寺の廬舎那仏が、南閻浮提、あるいは三国世界観と言い直してもいいのですが、南閻浮提の中で唯一無双の仏だという文言に、僕は違和感を感じました。自分が感じた違和感はいったい何なのかという点を確認めようとして進めていったのが、二章以降の中身になります。

## 2 金光明最勝王経と瞻部洲

### (1) 聖武天皇と金光明最勝王経

2章は「金光明最勝王経と瞻部洲」という題名にしました。そもそも奈良時代、天平の時に、聖武天皇が東大寺の中の廬舎那仏建立に突き進んでいく思想的な流れというのはどうなっているのだろうかという点がよく分からなかったもので、調査をしました。ただし調査の時間があまり取れず、研究史のすべてに目を通すことはできませんでしたので、そのせいかもしれませんが、それがあまりよく分からないのです。いくつか最近の研究も読みましたが、東大寺の大仏創建というのが偉大な事業だという記述は、関係論文の至る所に出てくるのですが、何が偉大だったのかについてはきちんと説明してくれていないの

です。

しかたがないので、恐らく聖武天皇が講説等を通じて經典の内容をきちんと理解をして、それに伴って国家的な政策を遂行していったというふうに一応仮定をしまして、重要なのはまず国分寺の造立につながってくる金光明最勝王經に何が書いてあるのかという点だろうというふうに考えて、金光明最勝王經を読んでいくことにしました。

神亀 5 (728) 年 12 月 28 日条 (続日本紀、新日本古典文学大系)

「金光明經六十四帙六百四十卷を諸国に頒つ。国別に十卷。是れより先、諸国の有てる金光明經、或る国は八卷、或る国は四卷。是に至りて写し備りて頒ち下す。經到る日に随ひて即ち転読せしむ。国家をして平安ならしめんが為なり。」

天平 13 (741) 年 3 月 24 日条 (続日本紀、正しくは 2 月)

「……經を案ふるに云はく、「若し有らむ国土に、この經王を講宣し読誦し、恭敬供養し、流通せんときには、我ら四王、常に來りて擁護せむ。一切の災障も皆消殄せしめむ。憂愁・疾疫をも亦除差せしめむ。所願心に遂げて、恒に歡喜を生ぜしめむ」といへり。天下の諸国をして各七重塔一区を敬ひ造らしめ、并せて金光明最勝王經・妙法蓮華經一部を写さしむべし。朕また別に擬りて、金字の金光明最勝王經を写し、塔毎に各一部を置かしめむ。……その僧尼、毎月の八日に必ず最勝王經を転読すべし。……」

金光明最勝王經の内容に入る前に、続日本紀の中にそれがどんなふうに出ているのかを確認しておきます。ここに挙げた史料は、国分寺建立につながってくる記事として非常に著名なものです。神亀 5 年の史料は、こういう内容です。その時点までに既に金光明經 8 卷本と言われるようなお経や、4 卷本としてまとめられているような金光明經がけっこう流布していて、実は統一されていなかったのですが、この段階で、いわゆるわれわれが金光明最勝王經というふうに呼んでいる 10 卷本というものに統一をして、これをそれぞれの国で転読していくように命じています。金光明經を『大正新脩大藏經』で見ますと、いくつか系統本がありますので、調査で読むべき本は最勝王經になります。

それから、天平 13 年の有名な国分寺建立の詔ですが、その中でも最勝王經の文と思われるものが引用されています。これは非常に有名な箇所、いわゆる「護国經典」というふうに古代史の研究者たちがおっしゃっている内容がそこに出てきているわけです。

実際に金光明最勝王經をすべて全部、辞書を引きながら読むことはできませんでした。今日になって、大学図書館の普段は閉まっている奥の書庫に「国訳大藏經」があるというのが分かって、それなら苦労せずに最初からそれを読めばよかったと思ったのですがあとの祭りです。

## (2) 金光明最勝王經と瞻部洲

「經文の中でこの經を広宣読誦する国王があれば四天王・弁財天などがその国土を擁護し人民を安穩ならしめると説き、また国王が正法をもって民衆を統治すれば国土は豊樂、諸天善神が守護すると説いているので、中国に流伝すると本經は大いに信仰された。」(大野達之助、国史大辞典より)

金光明最勝王經の一般的な説明として、ここでは国史大辞典をひいておきましたが、これが大体共通の理解になっていると思います。「經文の中でこの經を広宣読誦する国王があれば四天王・弁財天などがその国土を擁護し人民を安穩ならしめると説き」という説明は、前掲の天平13年の続日本紀の記事と大体対応しています。「また国王が正法をもって民衆を統治すれば国土は豊樂、諸天善神が守護すると説いている」という説明ですが、この内容も確かに最勝王經の中に出ていますので、この説明はもちろん間違いではありません。その通りだと思います。ただ、あとで述べるように少し足りないというのがここでの主張点になります。

### 金光明最勝王經「四天王護国品」

「若有人王、恭敬供養此金光明最勝經典、汝等（四天王）应当勤加守護令得安穩、」

「若有人王、受持是經、恭敬供養者、為消衰患令其安穩、亦復擁護城邑聚落、乃至怨賊悉令退散、亦令一切瞻部洲内所有諸王、永無衰惱鬭諍之事、四王当知、此瞻部洲八万四千城邑聚落、八万四千諸人王等、各於其国、受諸快樂、皆得自在、所有財宝豐足受用不相侵奪、随彼宿因而受其報、不起惡念貧求他国、咸生少欲利樂之心、無有關戰繫縛等苦、其土人民自生愛樂、上下和穆、猶如水乳、情相愛重、歡喜遊戲、慈悲謙讓增長善根、以是因緣此瞻部洲安穩豐樂、人民熾盛、大地沃壤、寒暑調和時不乖序、日月星宿、常度無虧、風雨随时、離諸災横、資産財宝、皆悉豐盈、……」

「便為已種無量百千万億轉輪聖王釈梵天主善根種子、」

「其香煙氣於一念頃遍至三千大千世界、百億日月、百億妙高山王、百億四洲、」

「種種香煙、變成雲蓋、其蓋金色、普照天宮、如是三千大千世界、所有種種香雲香蓋、皆是金光明最勝王經威神之力、是諸人王、手持香鑪供養經時、種種香氣、非但遍此三千大千世界、於一念頃、亦遍十方無量無辺恒河沙等、百千万億諸仏国土、」

金光明最勝王經「善生王品」

「我昔曾為轉輪王 捨此大地并大海  
四洲珍宝皆充滿 持以供養諸如来

.....

為轉輪王化四洲 尽大海際咸帰伏

.....

」

金光明最勝王經の、例えばいわゆる護国の經典というふうに言われている内容については、いろいろな人がさまざまな論文で述べているのでここでは触れませんが、例えばここに引用した最初の史料からもそれは読みとれます。ただし、ここに挙げたのは、「四天王護国品」と言われているところの最初、「若有人王」という部分です。最初の引用史料はその1行目です。それから二つ目の引用史料が、「四天王護国品」で二番目に出てくる「若有人王」という部分です。

「若有人王」というのは「四天王護国品」の中にたくさん出てきますので、全部書き切れませんでしたが、二番目に出てくるものは、金光明最勝王經の講説を受けたときに、恐らく最初の段階で説明を受ける部分だろうと思われます。

そこにどんなふうに出てくるのかというと、例えば「亦令一切瞻部洲内所有諸王、永無衰恼闘諍之事」という文言で、瞻部洲における經典の働きが書かれています。あるいは、「此瞻部洲八万四千城邑聚落、八万四千諸人王等」というように、八万四千という数字も挙がってきます。八万四千というのは完全には調べ切れませんでしたが、四章で触れる『真言付法纂要抄』に見られるように、中世においての八万四千という数字は意味を持ったかたちで使われていますので、多分日本における八万四千の原形みたいなものはこの最勝王經の中から来ているのだろうというふうに思われます。

それから、これをずっと読んでいくと更に分かった点がもう一つあって、それがその次の下線部です。金光明經というのが広がっていくと結果的にどうな



るかということ、結局、瞻部洲全体が安穩になっていくという内容が書かれています。決して、個々の国の護国の經典としての性格だけが金光明最勝王經に与えられているわけではなくて、金光明最勝王經というのは、そういうような過程を経ることによって、最終的には今われわれがいる瞻部洲全体が平安になっていくというのを説いている、そういうお経であるというのが分かります。

金光明最勝王經は、確かに瞻部洲内の各国の護国を保証する經典であるわけですが、先程読んだ部分の表現から分かるように、同時にそれは瞻部洲全体に平安をもたらす經典でもあったという点が重要だと思います。また、金光明最勝王經が救済の対象とする空間は、基本的には瞻部洲の内部に収まっているという点にも、注意をしておきたいと思います。

「転輪聖王」というのを初めて聞く方がいらっしゃるかもしれませんが、転輪聖王というのは瞻部洲、あるいは閻浮提、あるいは南瞻部洲とか南閻浮提というふうに言われている、須弥山を中心とした四大洲の中で一番南側にある大陸ですが、その瞻部洲の王が転輪聖王という名前と呼ばれています。

金光明經の中には転輪聖王の話がよく出てくるわけですが、その理由は、最勝王經が単なる護国の經典ではなくて、瞻部洲全体との密接な関係が語られているという点にあるのではないかと思います。

僕は、仏教史については完全な素人ですから、もしかすると違っているかもしれませんが、金光明最勝王經を読んだ限りではそういうふうに解釈すべきだろうと思います。その最勝王經に基づいて日本で造られていくのが各国分寺ということになります。

### 3 華嚴經と閻浮提

東大寺の大仏造立にかかわってくる經典は、梵網經という説もありますが、ここでは一応華嚴經だということにして、三章の「華嚴經と閻浮提」の話に入ります。

大方広仏華嚴經「盧舎那仏品」

「爾時世尊、欲令一切菩薩大衆、知仏無量無辺境界自在法門故、放眉間百毫相一切宝色燈明雲光、名一切菩薩慧光觀察照十方蔵、此光遍照一切仏刹、於一念中、皆悉普照一切法界、於一切世界、雨一切仏諸大願雲、顕現普賢菩薩、示大衆已、」

大方広仏華嚴經「如来光明覺品」

「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、

……百億須彌山王、百億四天王天、百億三十三天、……此世界所有一切  
悉現、如此見仏坐蓮華藏師子座上、有十仏世界塵数菩薩眷属围绕、百億  
閻浮提亦復如是、以仏神力故、百億閻浮提、皆見十方各有一大菩薩、各  
与十世界塵数菩薩眷属俱、来詣仏所、」

華嚴経は最勝王経に比べると分量が馬鹿でかくて、全体に目を通す時間があり  
ませんでした。目が通せたのは最初のいくつかの部分のみで、しかも流し読  
みですので正確ではない点があるかもしれません。華嚴経の所は、まだ史料に  
基づいてこうだというふうに結論を出せるまで読み切れていませんので、今回  
は玉城康四郎さんの『華嚴入門』という本から抜き書きをしました。いろいろ  
と華嚴経に関する本を読みあさったのですが、最終的に一番理解が高いのでは  
ないかと僕が判断したのが玉城さんです。そこに玉城さんがこんなふうに書い  
ています。

玉城康四郎『華嚴入門』（春秋社、1992 年）

「毘盧遮那仏は、われわれが今生きている宇宙世界そのものです。……毘  
盧遮那仏は宇宙そのものですから、目に入ってこないのです。……そう  
するとご本尊は毘盧遮那仏だけども、その仏さま自身は目に見えない、  
形がない、色も姿もない。それを法身仏と申し上げる。まったく形を離  
れた仏さまのことです。したがって仏さま自身は、どうしようもない。  
説法することができない。華嚴経の中で毘盧遮那仏は、かつて一度も説  
法をしたことがない。これはどうしようもないのです。そのために  
毘盧遮那仏に代わって、無数の諸菩薩が入れかわり立ちかわり法を説い  
たのが華嚴経です。」 29～30 頁

「奈良の大仏を日本の国における華嚴宗の中心として、日本全国の各地に  
国分寺と国分尼寺をたてて、日本国全体を毘盧遮那仏の仏国土に建立し  
ていきたい、これが聖武天皇の発願であったのです。」 163 頁

ここでは「毘盧舎那仏」と書いていますが、華嚴経もいくつか写本がありま  
して、翻訳の時期も違って、80 巻本で出ている華嚴経があります。80  
巻本の華嚴経の中に出てくる盧舎那仏は、毘盧舎那仏というふうに表記されて  
います。

それから、60 巻本の華嚴経があつて、60 巻本の華嚴経は大仏のことを盧  
舎那仏と呼んでいます。「盧舎那仏」と書いているか「毘盧舎那仏」と書いてい  
るかは、元になっている経典がどの時点の翻訳の経典かによっています。

玉城さんは新訳にあたる 80 巻本のほうから華嚴経を説いていらっしゃるわ

けですが、「毘盧舎那仏は、われわれが今生きている宇宙世界そのものです」と述べています。最初にこの本を読んだ時には、その意味が全然分からなかったのですが、華嚴經を読んでいきますとそれが大体分かってきます。あとで説明します。

それから「毘盧舎那仏は宇宙世界そのものですから目に入ってこないのです。そうするとご本尊は毘盧舎那仏だけれども、その仏さま自身は目に見えない、形がない、色も姿もない。それを法身仏」というふうに言っているのだと。

「まったく形を離れた仏さまのことです。したがって仏さま自身は、どうしようもない。説法することができない。華嚴經の中で毘盧舎那仏は、かつて一度も説法をしたことがない」。これは華嚴經では確かにそうになっています。

「これはどうしようもないのです。そのために毘盧舎那仏に代わって、無数の諸菩薩が入れかわり立ちかわり法を説いたのが華嚴經です」というのが玉城さんの説明で、これはうまい説明だというふうにのちに思いました。

また、玉城さん自身が、東大寺の大仏建立をどんなふうに評価するかという部分も若干引用しておきました。

整理するとこんなふうになります。華嚴經とその教主である毘盧舎那仏が救済の対象とする空間は、周知の通りで、三千大千世界です。一世界というのは、一つの須弥山を中心とした四大洲とそれから上のほうに何とか天、何とか天というふうに重なっているその世界が一つです。われわれが住んでいるのも三千大千世界のなかの一つの世界です。

三千大千世界というのは、そういうような須弥山を中心とした一つの世界が千個集まると小千世界になります。その小千世界が更に千個あると中千世界になって、中千世界が千個あると大千世界になる。この大千世界が三千大千世界というふうに呼んでいるものです。

計算すれば十億個ですが、60巻本の華嚴經のほうでは百億というふうにしていて、これは玉城さんの説明によると、三千大千世界を十三大千世界というふうに表現しているものもあるようで、それだと百億個になるかなと思います。その辺の計算はちょっとおいておきます。われわれの住んでいるこの閻浮提というのは、十億個、あるいは百億個あるそういう閻浮提の中の一つにすぎないというのが華嚴經の観念です。

それから、華嚴經についての思想を扱った研究書に必ず出てくるのが、「一切即一」とか、「一即一切」という考え方ですが、これは三千大千世界という今で言えば広大な宇宙に該当するような中で、盧舎那仏というのは一体しかないわけです。一体しかない盧舎那仏が、十億個なり、百億個なりの世界のすべてに対して救いの光を当てることが可能であるということが書いてあるのが華嚴經の中身です。そういうような華嚴經の思想を媒介にして初めて盧舎那仏と現実

に生活をしているわれわれとの関係が成立するというふうに考えるのです。

ですから、国分寺の基礎になっていく金光明最勝王経と、大仏造立の基礎になっていく華嚴経では、これは周知のことだと思いますが、扱っている対象も違いますし、内容のレベルも全然違うというのは押さえておく必要があると思います。

#### 4 閻浮提・転輪聖王・盧舎那仏

4 章に入ります。「閻浮提・転輪聖王・盧舎那仏」というふうに三つ並べました。近年、日本中世の仏教史のほうで世界観についての研究が割と盛んになってきました。ここでは、すべてを整理している時間はありませんでしたので、上川通夫さんのご研究と、あとでコメントをしていただく森由紀恵さんのご研究をちょっと長めに引用しました。

上川通夫「中世仏教と「日本国」」(『日本史研究』463 号、2001 年)

「疑似的世界性を政治的に演出して成った中世仏教によるならば、自国はどのように認識されるだろうか。考察の手がかりとして、「南瞻部洲日本国」(「閻浮提日本国」など)という表現の出現に注目したい。……南瞻部洲とは、『俱舍論』などの仏典によれば、世界の中央に聳える須弥山の麓を取り巻く海上、東西南北四島嶼の内、南の人間居住世界を意味する(定方晟『須弥山と極楽』、1973 年、講談社現代新書)。……南瞻部洲の中の日本国という認識は、インドを射程内に含めることで、高麗を黙殺しつつ中国を相対視する、という自国認識である。」

「一方、天皇には、その究極権威性を籠める名称として、「金輪聖王」が選択された。『俱舍論』等の用語であり、正法で治世する最高位の王を意味する。古代に用いられた例は見出せない(「転輪聖王」であれば、『金光明経』が重視された七世紀後半には意識されていた)。……この金輪聖王は、国内統治の現実的権力の発動者でもなければ、対外的に日本国を代表する外交主権行使者でもない。権力中枢部が着目したのであろう仏典の意味づけでは、南瞻部洲を含む須弥山下の四世界すべてを支配する聖王、とされている。(石田瑞麿『例文仏教語大辞典』、1997 年、小学館)」

上川さんは俱舍論をよくお使いになります。俱舍論というのは法相宗の脇座みたいな役割をしていく宗教で、南都仏教の中に位置を占めていくわけですが、東大寺が造立された段階、あるいは東大寺が創建されていく天平の段階はどう

いう時期かというのと、華嚴経や俱舎論が日本で初めて講説されたり写経の対象になっていく時期ですので、例えば天平の時期の東大寺などを語るときには、俱舎論に何が書いてあるのかというのはあまり重要にはなりません。逆に言えば、俱舎論ではなくて華嚴経そのものに何が書いてあるのかということのほうがはるかに重要になります。もちろん上川さんのご研究は中世の話ですので、中世においては俱舎論を当然使って構わないのですが、その辺は注意しておく必要があります。

この論文には三国世界観の話が出てきますし、価値付けもされているわけですが、読んでみてよく分からないのが「金輪聖王」というものの位置付けです。金輪聖王というのは、上川さんの説明によればこれも俱舎論から採っているようですが、先程言った三千大千世界の基礎にある一世界、須弥山の周りを囲んでいる四大洲全体を統治する転輪聖王が、特に金輪聖王というふうに呼ばれるというわけです。

三洲を統治する転輪聖王は銀輪聖王、二洲だと銅輪聖王、一洲だと鉄輪聖王みたいなかたちの表現がなされるわけですが、中世になると金輪聖王というのが天皇の名称の一つとして選択される。これは事実そうですが、金輪聖王という名称に転輪聖王から変化する理由とか、変化したことが持っている意味付けについてはよく分かりませんでした。

金光明最勝王経の中に「為転輪王化四洲」という記事があって、これは実体としては金輪聖王と同じですから、転輪聖王から金輪聖王に変化する事実はそうですが、変化の意味付けについて、何か重要な史料があってその中にきちんと説明があるけれども、それを抜かして説明しているのではないかという感じがします。

ただし、この予想が当たっているのかどうかは分かりません。金輪聖王については、実は次の森さんもお引きになっていて、中世の仏教的世界観と、天皇を金輪聖王に据えていくという事実は、互いに深く関係する非常に重要な点だというのは分かるのですが、その意味が僕にはうまく理解ができませんでした。あとで森さんにコメントをお願いしたいと思います。

森由紀恵「中世の神仏と国土観」(『ヒストリア』183号、2003年)

「次に空間認識についてだが、④『天照大神儀軌』では、国土を中国・インドを含めた空間的広がりの中に位置付ける発想はなく、国土は仏の世界と直結して描かれている。自国を他国との比較の中でとらえない空間認識は、次にみる神仏関係の中で論じられる国土観の変化を前提としたものと考えられる。

④以前に国土を世界観の中に位置付け現すものは、②『真言付法纂要

抄』である。ここで国土は、仏教的世界観の南贍部洲の「鄙」、いわゆる辺土としてとらえられている。自国を仏教的世界観の中の辺土としてとらえる認識は平安中期以降みられるが、中世仏教の宗教的機能を追求された上川通夫氏によれば、「南贍部洲大日本国」（「閻浮提日本国」など）という表現は、東アジアの政治世界を前提とする自国の国際的地位を示し共有するための認識であったという。

さて、④『天照大神儀軌』書写以降に成立した神仏関係を示す史料の内、国土観について説明したものは⑦『転法輪抄』の「入道大相国安芸国伊都岐嶋千部法華経供養表白」である。願主である平清盛を「南贍部洲大日本国禅定前大相国」と示すように、前代からの仏教的世界観の中での自国認識はこの時点でも継承されている。また、大日如来と同体の伊都岐嶋明神が現れる国土が「処是東方君子之神国也、地即南浮第一之勝地」と表現されていることから、ここでも南浮＝南贍部洲という世界観は継承されており、自国を「東方」と位置付ける地理的表現も、自国を世界観の中に位置付ける試みといえる。しかし、国土に対する評価は「鄙」ではなく「第一之勝地」とするように前代と全く異なっている。大日如来と同体化した神の降り立つ国土が、辺土観を克服するためのなんらの宗教的言説も伴わず勝地とされ、絶対化されているのである。

このような価値観の逆転は、仏教的世界観に自国認識として君子の支配する「神国」を組み込むことで達成されていると考えられる。仏教的世界観に立脚することで国土を相対化し、その一方で他国と差異化された自国認識を導入することで仏教的世界観の論理にとらわれない国土の絶対化が可能となる。つまり、国土を相対化することで絶対化する手法で、世界の中の「第一之勝地」との評価を獲得することになるのである。そして新しい世界観は、本論で指摘した神仏の役割の均質化により、各宗教体系が均質化したからこそはじめて可能になったといえよう。」

②『真言付法纂要抄』康平3（1060）年

「抑於贍部洲八万四千聚落之中、唯陽谷内、盛秘密教事、見上文、……今遍照金剛鎮住日域、増金輪聖王福矣、神号天照尊、邦名大日本国乎、……東乗陽谷雖鄙、皆是大種姓人、明知、大日如来加持力之所致也、」

④『天照大神儀軌』長寛2（1164）年書写

「尋上位者、華嚴世界毘盧舍那、色界初禅梵衆天也、」

⑦「入道大相国安芸国伊都岐嶋千部法華経供養表白」

「顕日域山陽之国、処是東方君子之神国也、地即南浮第一之勝地」



森さんの大阪歴史学会大会報告を長々と引用しましたが、現時点においては、院政期における仏教的な世界観についての論文としては森さんのがやはり一番詳しいですし、当時の空間認識を知る上で重要だと思いますので、長めに引かせていただきました。

森さんの報告を準備している時には僕は全く気づかなかったのですが、華嚴経などを若干読んでもう一度森さんのご報告を見ていくと、少々気になる点があります。

例えば、『天照大神儀軌』では、国土を中国・インドを含めた空間的広がりの中に位置付ける発想はなく、国土は仏の世界と直結して描かれている」という指摘をされています。④の史料を一行だけ引用しておきましたが、要するに、「天照大神儀軌」には廬舎那仏の話が出てくるのです。廬舎那仏と大日如来と天照大神が同体、そういう話の核になるのがこの「天照大神儀軌」での指摘だったと思います。ところで、日本という国土が三国世界観の中に位置付けられるのではなくて、仏と直結するという理解は、実は中世に始まったわけではありません。例えば華嚴経のようなレベルのお経においては、三国世界観も閻浮提を前提とするような考えももちろん一方ではあるのですが、華嚴経ではそれは全然重要ではなくて、まさに全世界・全宇宙の中で一体しかない廬舎那仏、一つしかない廬舎那仏と自分たちとの関係がどうなるかというのを説いているわけです。そういうレベルの經典に基づけば、三国世界観、あるいは閻浮提、あるいは南瞻部洲のようなものを前提にする考え方はあまり重視されません。だから、「天照大神儀軌」が三国世界観を前提にしないという話は、もちろんそれはそれで正しいのですが、それにはやはり理由があるというふうに思うのです。

それから、⑦の「転法輪抄」の中の「供養表白」の部分も、一行だけ引用しておきました。この話は面白い内容で「大日如来と同体化した神の降り立つ国土が、辺土観を克服するためのなんらの宗教的言説も伴わず勝地とされ、絶対化されているのである」というのが森さんの評価で、僕もこれで別に構わないと思うのですが、大日如来と同体の相手が通常の菩薩のような格下の神である点には注意が必要だと思います。大日如来と南閻浮提とは本来直接的な関係が薄く、ここには当然ですが中世的変容が色濃くあらわれているからです。

大日如来はもともと廬舎那仏と同じものと考えられています。そもそも空海が採り入れていく密教、あるいは空海が作り上げていく密教というのは、華嚴経と深く関係しています。空海自身は經典の格差、レベル差がどのくらいあるかというのをきちんと測定した解釈も行っていて、密教の直接の土台になるのは華嚴経であることを言っていますので、華嚴経と空海が採り入れていくよう

な密教というのは非常に近い関係にあることが既に分かっているわけです。

そういう中で、大日如来との関係で語る部分が必ずしもいわゆる南閻浮提、あるいは南瞻部洲のようないわゆる三国世界観を前提に語られる必要は本来はなかったと考えられるのです。だから、当然この部分というのは中世的な変容を被っている部分であると思うので、その点は少し注意をしたほうがいいと思いました。

空海「三教指帰」 延暦 16 (797) 年成立、日本古典文学大系 71

「然れども頃日の間、刹那、幻のごとくに南閻浮提の陽谷、輪王所化の下、玉藻帰る所の嶋、ヨ樟日を蔽すの浦に住し、未だ思ふ所に就かざるに忽ちに三八の春秋を経たり。」

南閻浮提の陽谷……空海の自注で「日本」とある。

南閻浮提について、空海自身が「三教指帰」の中で既に日本を南閻浮提の陽谷ととらえていて、しかも天皇を「輪王」と呼んでいます。これは転輪聖王のことですので、空海自身も密教をきちんと採用していくまではこういう表現を普通に使っていると考えていいのだらうと思います。

少し整理をしますと、仏教的世界観といったときに本来は二種類あるわけです。一つは金光明最勝王經に見られるような瞻部洲を対象とするものです。それから、もう一つは華嚴經や、あるいはのちの密教の言説にもなっていくような三千大千世界を対象とするものです。この二つが本来きちんと分けられて導入されていました。

中世で問題になっていくような、日本が瞻部州の東の端にあるという辺土観は、少しレベルが低いと言うと怒られますが、本来はこの金光明最勝王經のようなちょっと格下のお経、あるいはその経説と関係しています。一方、中世で仏の世界と直結するような国土観も見られるわけですが、これは後者の世界観とかかわっています。

盧舎那仏と大日如来と天照大神の同体化という言説は、本来あったこの二つの仏教的な世界観をどのように変形させたのか、あるいは、どういうふうに関値転換させていったのかというのが実は知りたいところですし、重要な点だと思います。

## おわりに

最後に「おわりに」です。この報告を作っている最中に、森さんから横内裕人さんの論文（「南都と密教——東大寺盧遮那大仏の変奏」『國文学』45 巻 12

号、学燈社、2000 年) を紹介していただきました。この論文は大変良くできた論文で、東大寺が再建された時の大仏殿の形態、大仏殿の中の空間配置が密教的な性格を持っていたということを明らかにしています。

最終的な整理として以下の点を述べておきます。

一章で、流布本の平家物語が東大寺の盧舎那仏を南閻浮提の中で評価していたというところが少し気になったことを指摘しておきましたが、それは多分こういうことだと思うのです。盧舎那仏を南閻浮提の中で比較している点、これが多分違和感の根源になります。それは盧舎那仏の価値の矮小化だろうとはっきり言うことができますと思います。

森さんのご研究や横内さんのご研究、あるいは最近出た平雅行さんの講座論文(「神仏と中世文化」『日本史講座』第 4 巻、2004 年) などを読みますと、中世的神国思想がどうもそれにかかわっているようです。盧舎那仏と大日如来と天照大神の同体化というのが密教あるいは顕密仏教を前提にできあがってくるというのが平さんのご論文の趣旨ですが、本地垂迹や、あるいは大日如来と天照大神が同体化してしまうというようなことは、仏教の理解にとってみれば明らかに矮小化になるわけです。

本来は盧舎那仏や大日如来というのは宇宙の中に一体だけあるものであって、その救済の対象とするところは三千大千世界ですから、決して日本のような小国に限られるわけではないのです。ところが、中世に移り変わってくる段階で、それが密教的な装いと共に神道説話というのを生んでいくわけです。その段階は古代の天平のころと比較すると、こんなふうに言っているのかどうか分かりませんが、天平の時にはきちんと区分けされて理解されていた仏典の持っている意味が、中世的にかなり改変を受け続けて、その受け続けた結果が例えば平家物語に出てくるような東大寺の盧舎那仏を南閻浮提の中で一番か二番かというような矮小化した表現で語ってしまうということになるのだと思います。

最後の所はきちんと整理ができませんでしたが、これで今回の報告を終わります。

## コメント 南都の復興と神仏

森 由紀恵

### 1 盧舎那仏・大日如来・天照大神をめぐる本地垂迹説と東大寺再建

最初に本地垂迹説の従来の研究史と東大寺再建、南都再興といってもいいと思うのですが、この関係についての研究史を整理しました。

大日如来と天照大神をめぐる本地垂迹説については、平安後期の本地垂迹説の生起という一般的な宗教的言説の一つとして扱われてきました。したがって、両神仏は、平安時代中期以降関係性をもつようになり、東大寺の再建を契機として「支配的になる」という説明がなされています。具体的には、その担い手は僧侶で、東大寺再建の成功を祈念した重源一行の神宮参詣がきっかけになるといわれています（久保田収「伊勢神宮の本地」『日本歴史』293号 1972年）。

現在はその前後に重源以外にも僧侶が伊勢に参詣したことが指摘されていますが、南都の炎上と復興の時期が、盧舎那仏・大日如来・天照大神をめぐる本地垂迹説が生起する時期であるという評価や、僧侶による参詣がこれらの神仏をめぐる本地垂迹説が「支配的になる」という評価にかわりはありません（伊藤聡「中世神道における天照大神 特に十一面観音との同体説を巡って」『アマテラス神話の変身譜』森話社 1996年など）。

### 2 「仏敵」平氏と本地垂迹説

1で示したような研究状況をうけて、私はこれらの神仏の関係性が、どのような論理にもとづいて結びつけられていったのか、を段階的に整理することを試みたことがあります。それが先ほど西谷地さんのご報告に引用された論文です（森由紀恵「中世の神仏と国土観」『ヒストリア』183号 2003年）。この論文で、私は長寛二年の段階で書写された『天照大神儀軌』別名『宝志和尚伝』の中で、これらの神仏が、皇統守護の目的のもとに同体として語られるということに着目しました。

ここで、簡単に宝志について説明をさせていただきます。宝志は中国の神僧で、親指で顔面をさき、その中から観音を出した奇譚でしられ、観音菩薩の応化として語られる人物です。また、宝志は「野馬台詩」を語った人物としても知られています。「野馬台詩」とは、百王思想を天皇の皇統が途絶える意味で語

ったものです。

これらの神仏が同体とされている『天照大神儀軌』の部分を簡単に紹介しておきます。

尋上位者、華藏世界毗盧舍那、色界初禪梵衆天也、即身長半踰繕那寿一劫、素以来有大王守護誓、故名照皇天、故本朝名天照皇大神宮申也、又奉名大日遍照尊、故加天照字也、雖然随所此国短御寿量十万五千歳也、此間有千王可守護誓願、其後慈尊出世、預代我天可上給、以宿縁深重、必導給、不信衆生吾力不及、壞劫時必現我本身乘掌上、可置色界初禪、然後慈尊三会曉令值遇

大王を守護する盧舎那仏は照皇天とも呼ばれていた。照皇天の「照」という字通から本朝ではこれを天照皇大神宮と呼んだ。この天照皇大神宮というのが天照大神のことです。また、「天照」という字通から大日遍照尊とも呼んだと書かれています。

次に、この『天照大神儀軌』がどのように成立し、受け入れられていったか、について。この教義は、いわゆる偽経と考えられ、日本で独自に成立したものです。その成立の事情については明確ではありませんが、1164（長寛2）年の段階で、王権とそれを守護する平氏が所持していた可能性があります。具体的には、『宝志和尚儀軌相伝事』に

長寛二年五月廿一日於二条烏丸宿所写之、  
抑此本云、祭主永頼朝臣之玄孫園城寺住僧証禪、百光房律師慶暹室伝云々、  
件本以修行之間不慮之外伝授也云々、

とあり、この二条烏丸宿所は、二条天皇の御所に隣接する場で、平経盛の館にあった宿所と考えられるからです。

つまり、重源らの伊勢参宮などの盧舎那仏を本尊とする東大寺と天照大神を祭神とする伊勢神宮の接近の前提は、長寛2年の段階で、つまり南都炎上と再興以前の段階で、後に南都炎上の一因を形成し、「仏敵」となる平氏と王権の周辺ですでに成立していたということになります。

### 3 南都復興と神仏秩序の再編

結局、南都復興を祈念して重源が行った伊勢への参宮などの動向は、長寛年間以来見られる神仏秩序の再編の浸透・一般化を狙っていたのではないのでしょうか。しかし、その歴史的連続性は、平氏が「仏敵」とされて滅亡すること

よって不明確になったと考えます。長寛2年以降平清盛とともに様々な宗教界の再編を試みた後白河院が、南都復興の立て役者となったことにもっと留意すべきだと思います。南都炎上と復興のストーリーには、平氏が滅亡したとことで消え去り、新しく創造された側面があることを見逃してはいけないと思います。

#### 4 南都復興と仏師

少し話のレベルが違いますが、加須屋さんがご報告されるということで、南都復興と仏師という側面で、修士論文以来ずっと気にかけている奈良仏師の特色についてコメントさせていただきます。

先ほど加須屋さんの方から「古典の創造」というお話がありましたが、古典を創造する力を奈良仏師がなぜ持っていたのか、ということが気になっていました。

そこで、円派・院派の仏師と奈良仏師の明確な相違を造仏活動の相違点から新しく発見することができましたので、そのことについて表をみながら示しておきたいと思います。

この表では南都復興に携わった運慶や快慶以前の奈良仏師と、円派・院派仏師の造仏活動を比較しています。Ⅰ造寺に伴う造仏活動についてはだいたいどの仏師も関係しており、派をこえた共同作業を行う場合もあり、Ⅰではこの三派の仏師の相違をみつけることはできません。しかし、Ⅱ出産・病の造仏に関しては明確な相違があります。

Ⅱは、特に円派の仏師が関与することが多い造仏です。円派の仏師は、堀河天皇・白河院が病の際、または待賢門院の御産の際、その傍に呼び寄せられ、丈六の木仏を半日の間に造仏し、病の平癒や安産を祈願します。そういった活

表 仏師造仏内容別事績表

Ⅰ造寺に伴う造仏・Ⅱ出産・病の御祈造仏・Ⅲその他

仏師名		I	II	III
円派	長勢	6	0	1
	円勢	8	5	12
	長円	8	2	5
	賢円	8	4	6
	円信	3	0	0
	忠円	1	2	0
	円春	1	0	1
	明円	3	6	4
院派	覚助	5	0	0
	院助	3	2	2
	院覚	4	2	6
	院朝	2	2	2
	院慶	2	1	5
	院尚	0	1	2
	院尊	8	3	1
奈良仏師	頼助	2	0	1
	康助	10	0	2
	康朝	1	0	1
	成朝	3	0	0

拙稿「平安末期における造仏と仏師」『障眼史苑』41号 1996年



動には、円派や院派の仏師が関与するのですが、奈良仏師は全く関与しません。つまり、円派・院派は皇統の存続に独自の方法で貢献する仏師として再編されていくわけですが、同じ定朝の流れを汲む奈良仏師はこれに組み入れられなかったわけです。

このような院政期の仏師における動向と、南都復興事業時の慶派の独自性の発露とをどのように関係させるのかについて、今後考えていきたいと思っています。以上です。

## 討 論

発言者

出田 和久・加須屋 誠・小路田 泰直・館野 和己・  
西村 さとみ・西谷地 晴美・森 由紀恵

**小路田** ありがとうございます。では討論に入りたいと思いますが、最後に森さんがコメントしていた中で慶派の問題、これだけはほかのお話とは少し独立しているように思いますので、加須屋さん、それについて何か意見がありましたら出してください。

**加須屋** 慶派は院派や円派にない独自性をもっているとか、あるいは慶派は創造性に富んでいて、そのルーツに古典様式の正しい理解があるとか、しばしば指摘されていますが、それらはいずれも今日の私たちの目から見た価値判断です。本日の発表ではむしろ、そうした価値付けを一回はずして考えてみたいと思っていました。つまり、天平様式も含めて確かにクオリティーの高いことは私たちは認めざるを得ないのですが、クオリティーの問題を抜きにして、果たしてなぜ慶派の彫刻と天平の彫刻が相似的なかたちを有しているのか。そういったことを考えたときに、とりあえず価値観抜きの、いささか矮小化した言い方じみていますが、奈良地方様式といったもので両者の空間的なつながりをまず理解の出発点として考えてみた次第です。

つまり、南都復興前後の時期、院派や円派と同様に慶派にとっても定朝は仏師の祖であり、仏師として自らのアイデンティティーを築くための原型であったにもかかわらず、敢えてそれを避けることで、院派や円派との差異化をはかろうとした慶派の戦略・・・そのときに選択した一つの方針が奈良という土地に伝来していた絵や古い彫刻であり、それを「古典」と捉えなおすことにより、権威を帯びたものとしてイメージさせることを慶派は推し進めたのではなかったか。言い換えるなら、天平の造形はあらかじめア・プリオリに高い評価が定まっていたわけではなくて、むしろ南都復興事業を契機としてはじめてその価値が人々に知られるようになったのではなかったか。この意味で、慶派の仕事は古代の復興というより、古典としての古代の創造というかたちで、捉え直しができないかと、そんなことを私は考えたわけです。

**小路田** 森さん、何かありますか。ありませんか。ではその話は置くとして、

僕が三人のお話が非常に密接にかかわっていると思ったのは、加須屋さんのお話では中世には古代を古典として創造するということですよね。それはありのままの古代というよりも、中世人が古典として創造した古代がそこで生み出されている。西谷地さんのお話では同じことが逆の意味を持っていて、かつて宇宙を支配した盧舎那仏が、南瞻部洲、つまり唐・天竺・日本の三国の規模の世界を支配する盧舎那仏に矮小化されていくといった議論であって、森さんのコメントの中では、その矮小化ということが、これは西谷地さんも森さんに依拠しているわけですが、要するに大日如来や盧舎那仏が天照大神と一体化していく過程だということになっている。つまり、もともと国土に限界付けられた神と一体化していくということとして、しかも平氏の意図を持った作為としてそれが行われたということになっていて、その古典の創出という問題と、ある意味で世界観・宇宙観の矮小化という問題がどういうふうに絡んでいるのかというのが一つの大きな論点になるのではないかと思います。そのあたりについて、どなたからでもご発言をいただければと思いますが。

**舘野** 今のお話だと、それは平氏がそうやって古代を矮小化するというお話みたいですが、そもそもさっきの西谷地のお話に出てきた本来三千大千世界とかそういうものが南瞻部洲に矮小化されているのではないかというのは、平家物語の中での話というかコメントであって、しかもそれを言っているのは平氏ではないですよね。そういうことを嘆いている人というか、嘆いている立場からの意見ですよね。だから、そこで平氏の意図というのはおかしいのではないですか。

**小路田** ただ、今日のお話、嘆くかどうかは別として、鎌倉時代の人たちの頭の中にあるのは南瞻部洲で一番大きい仏様ということで、宇宙全体を唯一支配する仏様という意識はなくなっているということでしょう。

**西谷地** なくなっているのかどうかはもう少し調査が要りますが、今日言いたかったのは、例えば南瞻部洲の中の第一の仏さん、あるいは第一のというような表現で、もちろんそういう史料はないのですが、奈良時代ではそういうかたちでは盧舎那仏を語らなかった。要するに、盧舎那仏がいかに偉大かというのを語るときに南瞻部洲を引き合いにして語る必要は全くないのです。盧舎那仏はもともとそういうものではないわけです。

だから、奈良時代の大仏自体がいかに偉大かといったときの偉大さを、仮にタイムマシンで飛んでいって「どういうふうに偉大なのですか」と聞いたときに、造っている人たちは、「これは南瞻部洲の中で一番の」という表現は決して使わないと思うのですが、それが中世になると使われている。それだけ盧舎那仏の価値付けが矮小化された、あるいは下がったというのは事実だと思うのです。

ただし、中世仏教の世界観が南贍部洲に矮小化されているかどうかは分かりません。南贍部洲以外に三千大千世界というのが常識的にあるわけだから、当然二つあるのですが、平家物語のような位置付けが出てきたというのは事実で、その出てきた理由の恐らく一番重要な部分に本地垂迹なり、あるいは盧舎那仏と天照大神との同体化という問題がありそうです。

天照大神というのはもともと日本の説明に使われる神様ですが、平雅行さんの今回の講座論文（「神仏と中世文化」『日本史講座』4巻）に、中世の中頃にできた『溪嵐拾葉集』で、伊勢神宮の心御柱が南贍部洲の中央にある須弥山と同じだとして日本が三千大千世界の中央だと語っている言説が紹介されています。神道というか、天照大神を語る範囲が南贍部洲のほうに広がって、その南贍部洲というのは本来ならば広大な宇宙の中のほんの一握りの一個の世界にしすぎないのに、それがいつのまにか三千大千世界の中心になっています。こういう考え方自体は古代には絶対あり得ないことですし、こんな考えが出るといことは何かをうまいこと操作して、要するに経典の教えを矮小化しなければ絶対に出てこない。そういう意味で矮小化と言ったのです。

だから、中世の仏教が南贍部洲だけを世界観に持っているわけではもちろんないので、そういうことではありません。

**加須屋** さっきのお話ですけれども、もしもタイムマシンで天平時代に行ってみたら、多分天平時代の人には南贍部洲も三千大千世界もわかってなかったのではないかな。つまり、お経の文言と具体的な世界の広がりとの関係など理解できていなかったのではないかな。

**西谷地** いや、僕は違うと思います。全部分かっているからこそ大仏を造ったのだと思います。なぜ盧舎那仏を造ったのかという点について、僕が読んだ先行研究の範囲だと明確な答えは出ていないようです。なぜ盧舎那仏ですかというのにうまく答えられる古代の先生はどうもあまりいらっしやらないみたいで、それはやはり今後も研究しないとはいけませんが、盧舎那仏を造ったということはその原点にあった教えを理解しないと造れないはずで、あるいは、盧舎那仏と名称付けるといのは明らかに華嚴経なり、もしかすると梵網（ぼんもう）経かもしれませんが、華嚴経の中身をきちんと理解しなければああいう国家事業をやろうなんていうことは多分思いもしないだろうと思います。

**加須屋** 遙か昔にどうして大仏を作ったかは、後の時代の人には誰も結局わからないのではないのでしょうか。そして中世においての閻浮州というのは、現実自分が生きているエリア・空間のことですから、大仏の再建は極めて自然な形で閻浮州の中心ということになったのではないですか。中世の人たちは古代のなんだかよく分からないものを取りあえず自分たちに合った形で、どう利用できるかだけを考えて南都の復興をしたのではないのでしょうか。

**西谷地** うん。それよく分かるけど、これはかなり早い時期から入ってきて、要するに日本に金光明教を輸出する側も何で日本にこの経典を早い時期から入れなければならないかはよく理解していると思います。単なる護国経典であればあとからでもいいのかもしれませんが、さっき言ったように、実はこれは当時の世界、現実の世界としてのアジア全体にかかわる問題だから早めに入れないと、ということで、金光明教というのはかなり早期に入ってきたのだと思います。

受け取る側も多分それは理解しているはずですが。例えば国分寺の建立みたいな非常に金のかかる、しかも大変な作業をやっていくうえで、あまりよく理解できない何かきらびやかな経典が入ってきたことがその動機となるなどということはないと思います。トップの連中はきちんと経典の内容を理解しているというのが今回の作業で感じたことです。

だから、古代において経典が次々と入ってくるということは、中国からあるいは朝鮮から内容をきちんと理解できるものが入ってきていると考えたほうがいいと思います。古代の人たちは経典にそってものを考えただろうし、それに見合ったとんでもない政策も採っていくわけですね。中世にそれがどんなふうに変容してくるかというのはもう少し密教をやらなくては分からないのですが、空海の段階まではほとんど古代と同じレベルでやっているような気がします。

仮に中世に入ってくる段階で本地垂迹の考え方が進展していく中で変化したものがあるとすれば、本来あったすごい内容を持っている経典の内容を恐らくもっと分かりやすくしていると思うのです。どうもお経に手を入れるというのは日本独自ではなくて、中国でもやっていることです。

でも、そういうかたちで次々と教えに手を入れていくことによって結果はどうなったのかというと、これは僕の考えですが、本来日本の古代国家がやっているような中身をきちんと理解したうえで実施したあの一連の大事業と、中世になって、もちろん焼けたから再建するのだけれども、再建した段階の再建の理由というのはかなり変化があったのではないかという感じがあるのです。

加須屋さんがおっしゃっているような中世の人たちが中世にとって必要なものを古代からピックアップして、古代をもう一度整理し直すということはもちろんやっていると思うし、そうだろうと思うのですが、どうも何かその時のピックアップなり新しい古代の古典の作り方のレベルがだいぶ落ちたのではないかというのが数週間宗教史をやった感想です。

**小路田** それは落ちたの？

**西谷地** 落ちたのと違うかな。

**小路田** それとも、やはり新しく変化させたの？ つまり、今日の森さんの話だと、平家が内々にこれをやろうという話で、三位一体みたいなものを作って

いったという話になっていて、そういう新しい状況の中で古代に使った論理でもっていくら盧舎那仏を造ってみても、それによって人心を収攬することはできない。そういう時代ではないということで、その当時の現代に合うように非常に、それこそすべて理解したうえで、ものごとを作り替えていくという作業を、まさに偽経を作っていくという作業やった結果としての矮小化と考えたほうが西谷地さんの趣旨には合うのではないですか。

落ちたというのはだんだんだめになったという話で終わっていて、それだと歴史的な意味があまり読めないというか、人がだんだんあほうになるという末法思想を言っているだけの話になると思います。

**西谷地** ただ、平家物語というのは大体鎌倉期から遅くとも南北朝期ぐらいにはできあがるのですが、室町に入ってしまうと宗教観みたいなのがかなりがたがたになってくる。黒田俊雄さんがおっしゃったような、権門体制や顕密体制というのは、やはり中心は鎌倉期なんです。室町期になってしまうと何か怪しいんですね。何か怪しくて、この意識が仏像などに仮に出ているとすると、今回は流布本平家物語をベースに使っていたので、これは平安末期の意識ではなく中世の後半辺りの認識だとすると、多分これはかなり馬鹿になっているのではないかという気がするのです。本来の空海の教えがそのまま中世にずっと流布しているわけではなくて、どんどん人々が参加すればするほど、非常に何か俗っぽい理解に変化せざるを得ないですよ。単純すぎるのかもしれませんが、古代と中世の間にあるのはそれかしらという感じです。

だから、時代を下れば下るほど理解が怪しくなるという感じがちょっとあるのです。

例えばこれも森さんなどが報告でもやっていますが、大日如来と天照大神を同体化させる表現の一つに「大日の本国」みたいなものがあって、本当に事実としてそういう表現を加えている。これなんかはほとんど教義とは無関係ですよ。だから、大日如来に対しての教義的理解とは無関係に天照大神との同体化は図られていったのだろうと僕は予想するのです。

**小路田** 僕はそういうふうに言ってしまうと今日の話が矮小化されてしまうのではないかと思います。そもそも740年代ですか、既に金光明最勝王経、護国の経典はあったわけですよ。要するにこれも護国の経典でしょう。にもかかわらず、わざわざそれに屋上屋を重ねる形で華嚴経を持ってきて盧舎那仏を造るということをやった。それはまさに限界＝国境がない発想に基づくわけだから、護国という表現がおかしいですよ。限りがあって初めて護国だから、限りがなくて宇宙を照らすものであれば、それは護国の経典なんて言い方が変なのであって、まさにこの宇宙で唯一の真理と表現してもいいようなものを、それをあえて付加しないと古代国家は立ち上がらなかった。そう考えると、今



度は逆に中世にはそういう付加したものが要らなくなっていくというか、もう一度三国世界でよくなるわけでしょう。しかも、三国世界でよくて、かつ、その真ん中に日本を持ってくるというのが森さんの議論で、そうすると、確かにそれは矮小化ということになりますね。宇宙の支配者を、むしろ境界の中に閉じた支配者に切り替えていくのですから。それを意図的にやったと考えたほうが、あほになったという話より面白いと思わないですか？しかもそれを平家がやったとなったら、僕はわざわざ平家が南都を焼き討ちしたということにはある天命が働いていて、何と面白い話ではないかと思うけれども、それは考え過ぎですかね。

**西谷地** 平家物語だと焼き討ちを平清盛一人が喜んでいることになっていますが、現実には平氏政権下ですぐに東大寺の再興にとりかかっているわけですね。だから、平家としてもこれは大失敗だったというのはじゅうぶん理解しているだろうと思います。

**小路田** いや、でも同じものをつくるのではないでしょう。まさに森さんの明らかにした新しい思想で造るわけでしょう。ということは、逆に元あったものは壊したほうがいい。焼き払ったほうがいい。それを意図してやったかどうかは別として、そういう力が働いたと考えたほうが、面白いのと違うのですか？

その中で加須屋さんの言った、つまり、そういう中で古代の社会が造ったものとは似て非なるものを造り出すときに、逆に古代というのを規範化し、ある意味では捏造していくという行為をやっていくと考えたら、僕の中では三人の話が一体化するのですがねえ。

しかしそれは僕の勝手な思いがだいぶ働いているので置きます。だれかほかにご意見があれば。西村さん、そろそろ何かありそうですね。

**西村** 私はちょっとうまく言えないのですが、お聞きしていて9世紀の初めくらいに国土の範囲を限定したものとして認識するようなかたちが出てくるということは、実はそのとおりだと思っているのですが、そのときに、それぞれの閉じられたものの中に価値があるというような、価値はその中にそれぞれに宿るみたいな認識が一緒にできてきていると思うのですが、それと院政期になって本格的に出てくる、今日述べられたような、価値が三国世界に閉じるといったことがどうかかわっているのか、その辺りに少し関心を持ちました。

具体的に出てくるときには矮小化して出る部分もあるだろうし、きっと馬鹿になっている部分もあるのだろうと思うのですが……。時代的な制約みたいなところで思想がどういうふうに変えられたかという問題と、現実の中でそれがどういう働きをする思想として表れるかということについては、現実的に見たほうがいい部分があるのではないかという気はしました。

**小路田** 加須屋さんは古典という表現を使ったよね。

**加須屋** 古典としての古代をイメージする。

**小路田** でも、考えたら古代を古典化するときに、なぜその古代は奈良時代であって、その前の白鳳とか飛鳥時代ではないのかというの、一つのテーマですよ。

**舘野** 山田寺の仏頭を強奪していくという話があって、今だと山田寺は白鳳で天平ではないという知識がありますけれども、当時の人はそこら辺はどうなのでしょうか。あと、いわゆる古代を見直すという中では、今日は行基の墓を掘り返すという話がありましたけれども、聖徳太子の墓を掘るのもやはり鎌倉でしたよね。そこら辺が大変面白い。鎌倉の時代のそういう古代、特にいつと言ったらいいのか、聖徳太子とか行基に対する見方というのは本当に面白い。どなたでしたか舍利信仰みたいなのと絡めて考えておられる方がいましたよね。

**森** 確か、重源の参宮のあとに行基の参宮譚（さんぐうたん）ができるのですよね。行基は伊勢には行ってないはずですけども、定慶なども重源について行って伊勢に参宮するのですけれども、そのあとに行基の伊勢参宮譚ができあがるという話もありますね。

**小路田** 鎌倉時代の人たちは行基であれ誰であれ、少なくとも古代のものをかくあれかしと思って作っていくわけですよ。自分たちは古代をまねているというイメージをそこに振りまいていくわけですよ。ではなぜそのイメージを振りまきながら、逆に似て非なるものを作っていくかなくてはならないのかというあたりのところが解明されてくると、面白いことになるのではないかと思います。

そのときに西谷地さんのやっているような仏教とか、あるいは空間認識とかいったことが意味をなしてくるのではないかと思います。今日の三人のお話にどういうふうに関わっていくかというのは、けっこう面白い問題をはらんでいるのではないかと思います。それから、さきほど西村さんがおっしゃられたけれど、奈良から平安への転換期というか、要するに吉田孝さんがむしろ平安初期にこそ日本の古典はあるといわれた、あの時代をどう考えるかということも、今日の話しと絡んで重要なテーマだと思いました。

時間もありませんが、出田さん何かありますか。

**出田** 鎌倉時代から、政権が鎌倉で王権が京都になって、そういう二つの力というか、完全に離れたところに二つの極が生まれると、やはり南都というのが割と客観的に物事を認識できる位置になってくるのではないかな。その点でちょっとお伺いしたいのですが、奈良の仏師と言うときに、やはり京都と奈良という地理的には非常に近いが、実はかなり精神的には離れていますよね。その環境が、彼らの創作活動に何らかの影響を与えているといったことはあるのですか。

**小路田** その中心点が二つに割れると第三の点が意味を成すみたいな話というのは面白いけれども、ほかの社会でこういう事例はあるのですか。中心が割れるときに、割れて一対一になっていったらやはり第三の点が要るとか、これがもし規則的に出てくる問題であるとかいったことがあるともものすごく面白い問題だと僕は思います。ほかにどなたかございませんでしょうか。

**出田** 中世になるとそういう仏教関係で南贍部洲とかそういうものがたくさん出てきたでしょう。それから、いわゆる行基図も一番古いのでも実際には鎌倉のイメージがある。

**小路田** だから、一つは鎌倉時代に一つの古代イメージが再生産されるということがどうも重要な事実であるみたいだ。しかもそれは・・・。

**出田** それは世界というのがいろいろなレベルで認識されつつあるのではないかということではないかな。

**小路田** それが元にあったものとはどうも違うようだ。そのときに、では、なぜそういうふう再生産するのかということ、それこそ空間の変化であるとか、いろいろな実体的なことの变化も含めて説明をしていくというのが、逆に古代という言葉の持っている意味を膨らませていく重要なきっかけになる、ということは共通認識にできるのかな。

**舘野** そう。南贍部洲というのは空間認識が非常に難しいね。限られた所と、もう一つ三千大世界というのは。天皇に対しても治天下という天の下しろしめすというのと、大八洲（おおやしま）しろしめすというのと、現実的には日本という枠内での天下でしょうけれども、言葉だけからは日本に限らないですよ。全世界と。全世界を治めるというのと、大八洲と言う限られた列島だけを治めるというその二つの呼び方があるというのも何かやはり空間認識も二つのレベルがある。もともと古代にはあるのかなという気がします。

**小路田** 僕はそれとさっき西谷地さんが盧舎那仏は三国世界まで下りてくるわけですよ。ところが、天照大神は三国世界まで上がっていくわけですよ。さっきの話で奈良時代が古典化すると言うけど、もう一つはやはり宋の様式というか。その場合にはまさに三国世界を表現するものとして南都の再建が行われていく。必ずしも列島の中に閉じたものの再建ではないという、新しい様式の吸収をする。これも面白いと思うんですね。

だから、もし日本という領域が非常に明確化していく時代であるとすれば、そのときに必ず三国世界の中の日本として位置付けられないと、位置付けができないという、これもまた面白い問題で、だから三国世界と全宇宙と日本という三つのタイプの仕切りというか、空間の認識が相互に干渉し合って、そういうものがまた様式とかいろいろなものに採り入れられていく。これもやはり重要な問題ですよ。

**西谷地** 今日の加須屋さんの報告で行基と古代の中国の話が出てきましたね。僕はそっちのほうがとても興味があります。インドから流れ込んでくる仏教的な時空理解と、もう一つ、恐らく古代以来の中国を基軸に置いた時間の流れとつながりというのが、両方中世に流れ込む。加須屋さんの話にはそれが両方入っています。

もう一つはこの宗教のほうの時間軸の考えからすると、これは平雅行さんの論文とも深く関係しますが、この時間の流れの認識からいくと宋を選択しないのです。要するに宋というのは唐と違って本来の仏教ではない禅宗を選択していくために、最終的にモンゴルに敗れ去ったという理解が、この中世鎌倉期の後半以降にどうも活発に出てきて、だから日本のそれこそ仏教時間の考え方からすると、最終的には宋というのは省かれているのです。唐までで止まってしまう。

今日の話だと建築様式みたいなそっちのほうの方面では宋を全然排除しないのですね。そのまま同時代のものを最先端の技術として取ってくるのですが、要するに日本と中国の関係の理解の仕方にモンゴル戦争が大きく影響していて、もう一つ行基の何とか図のあそこに出てくるような自分たちと中国の古代とをつなげて考えていく。

最近僕は、仏教の時間といわゆる中国起源の時間の研究しかやっていないのですが、もう一つ同時代の認識も重要だということを、当然なのですがあらためて思いました。そういう意味で価値を排除するのではなく、宗教的な価値とか、あるいは儒教的な価値とまた違った、まさにこの大仏殿の再建で出てくるようなもう一つの価値の問い方というのがあって、これにも普遍性があるのではないかという感じがします。

現代の普通の二国間協定みたいなかたちの問題ではなくて、そこに日本を日本として認識するための時間意識というのが当然あって、その時間意識の中でその都度中国という一応先端的な国から技術をさかんに取ってくるというのも、やはり時間軸を置いて考えた方がいいかなというのが、今日の加須屋さんのお話を聞いて感じたことです。

今までは、加須屋さんが今日扱っておられるものは歴史意識とか時間意識とは違って、まさに現代としての二国間交流の問題として語られるのですけれども、何か固有の時間軸があるのではないかと思います。

**小路田** あと一つ禅宗だね。やはり一つの大きなファクターとしてそれは何かということが隠しテーマとしてまだあるなと私は思いました。

しかしそれはさておき、もう 8 時近くになってしまいました。

このあたりでお開きにしたいと思いますが、他にございませんか。ございませんようでしたら予定の時間もはるかにオーバーしてしまいましたので、ここ

らでお開きにしたいと思います。どうも長時間ありがとうございました。

古代日本形成の特質解明の研究教育拠点  
COE for Research on formation and characteristics of Ancient Japan  
奈良女子大学 21 世紀 COE プログラム報告集 Vol.2

「南都炎上とその再建をめぐる」

2005年11月30日発行

編集・発行 奈良女子大学 21 世紀 COE プログラム  
古代日本形成の特質解明の研究教育拠点

連絡先 奈良女子大学 COE 研究室  
〒630-8506 奈良市北魚屋西町  
TEL&FAX 0742-20-3779  
E-Mail coe-kodai@cc.nara-wu.ac.jp  
<http://koto.nara-wu.ac.jp/coe/>

印刷 株式会社 新 踏 社