

末法思想の日本への流伝と臨池伽藍

采 翠 晃

はじめに

京都宇治にある平等院鳳凰堂は、日本の末法思想の影響を受けた代表的な建築物とされる。現在においても多くの観光客を集めるが、治暦三（一〇六七）年には後冷泉帝の行幸を得るなど、創建者である藤原頼通（九九二―一〇七四）在世当時から注目を浴びた建物であった。鳳凰堂は平成二六（二〇一四）年に大修理を終えた。今回の大修理は創建当時の姿を復元することに力が注がれた。日本の文化財修復は、古いものを完成直後の姿に近づけるのではなく、それ以上破壊が進行しないように処置することが多い。その意味では、日本の国宝であるにも拘わらず、日本では珍しい方針の下に修復が行われたと言っても良いであろう。

筆者も修理完了後の鳳凰堂に親しく参拝する機会を得た。しかし、少なからぬ違和感を覚えたのも正直なところであった。鮮やかな色を取り戻した鳳凰堂は、阿字池にも映え、非常に美しいものとなった。しかしながらその一方で、あまりに精緻なるが故か一種のミニチュアのような矮小さをも感じざるを得なかったのである。

大江匡房撰『続本朝往生伝』には、平等院がいかに素晴らしいかを称えて、次のような言葉が伝えられている。

極楽いぶかしくば宇治の御寺を礼へ。^{うやま}

極楽が本当にあるのかどうか疑わしく思うのであれば、「宇治の御寺」（平等院）に参詣してみるがいい。そこには極楽のありさまが現実のものとなっている。これを見れば極楽を疑わしく思うようなことはないであろう。

このように、極楽の情景をこの世に移したものと讃歎された平等院は、「極楽」すなわち阿弥陀仏の浄土である安楽国土への往生を疑似体験する場として想定されていた。

しかしながら、先に述べたミニチュアのような印象を創建時にも与えていたのだとしたら、何故に鳳凰堂はかくも注目を集めたのであろうか。

これを探るため、いささか遠回りをしながら考察していくこととしたい。

末法思想と『法華経』

日本に浄土を模した伽藍が盛んに造営されたのは、末法思想の影響が大きかったことは既に知られている。言うまでもなく、平等院もまたその例に漏れない。いま、改めて末法思想について確認しておきたい。

末法思想が論じられるときに、その筆頭に挙げられるのは、中国の南嶽慧思（五一五―五七七）である。

慧思が末法思想と結びつけて論じられるのは、『南嶽思大禪師立誓願文』（以下『立誓願文』）による。『立誓願文』は、正法・像法・末法の三時の一つとして「末法」という語を用いたものとしては、現在にまで伝わる文献では最も古いものだとされているからである。⁽¹⁾ もっとも、慧思は「末法」という語に対して何らの説明も加えていない。従って、三時の内の「末法」という概念は慧思が創出したものではないことは明らかである。

中国に末法思想を本格的にもたらしたのは、『大集経月藏分』（以下『月藏分』）を訳出した那連提耶舍（四九〇?―一五

八九?)であったと考えられている「藤善真澄一九八七」。藤善が指摘しているように、「月蔵分」に代表される那連提耶舎の末法思想は、仏法の衰退や悪比丘の横行に焦点を当てたものであった。これに対して、慧思は、「悪比丘」ではなく、より広範な人びとを対象とした「悪衆生」という表現を用いて述べている。ここからは、慧思が「末法」という概念を、単に仏法の衰退にとどまらず、時代状況全体の混乱と捉えていたことが窺える「采葶晃二〇一〇」。

しかも、このような末法の状況を仏陀による教化の一部と位置づける經典が相次いで訳出された。上述の那連提耶舎によって天統二(五六六)年に訳出された『月蔵分』⁽²⁾では「鬪諍」という状況までが仏陀による教化の一部であると位置づけられた。

於我滅後。五百年中。諸比丘等。猶於我法。解脫堅固。次五百年。我之正法。禪定三昧。得住堅固。次五百年。讀誦多聞。得住堅固。次五百年。於我法中。多造塔寺。得住堅固。次五百年。於我法中。鬪諍言訟。⁽³⁾ 白法隱沒。

損滅堅固。

(大正一三・三六三a-b)

我が滅後に於いて、五百年中に、諸比丘等、猶我が法に於いて、解脫すること堅固ならん。次の五百年に、我が正法に、禪定三昧すること、堅固に住することを得ん。次の五百年に、讀誦し多聞なること、堅固に住することを得ん。次の五百年に、我が法中に於いて、多く塔寺を造ること、堅固に住することを得ん。次の五百年に、我が法中に於いて、鬪諍言訟ありて、白法隱没し、損滅すること堅固ならん。

「我」とは世尊を指す。ここでは、仏滅後に五百年毎に形態を変えながらも仏法が伝持されていく様子が描かれる。その末尾では、「白法隱没」までもが「我が法中」の出来事として提示されている。

続いて天和五(五七〇)年に訳出された『大乘同性經』⁽⁴⁾巻下には、海妙深持自在智通菩薩と仏との間に次のような

問答が交わされる場面がある。

海妙深持自在智通菩薩。復問佛言。世尊。佛身幾種。

佛言。善丈夫。略説有三。何等爲三。一者報。二者應。三者眞身。…(中略)…

海妙深持自在智通菩薩。復問佛言。世尊。何者名爲如來應身。

佛言。善丈夫。猶若今日踊步捷如來。魔恐怖如來。大慈意如來。有如是等一切彼如來。穢濁世中。現成佛者。當成佛者。如來顯現。從兜率下。乃至住持一切正法。一切像法。一切末法。善丈夫。汝今當知。如是化事。皆是應身。
(大正一六・六五一 c)

海妙深持自在智通菩薩、復た仏に問ふて言はく。「世尊。仏身は幾種あるや」。

仏言はく。「善丈夫。略説するに三有り。何等をか三と爲す。一には報、二には応、三には眞身なり。」…(中略)…

海妙深持自在智通菩薩、復た仏に問ふて言はく。「世尊。何をか名けて如來の応身と爲す」。

仏言はく。「善丈夫。猶ほ今日の踊歩捷如來・魔恐怖如來・大慈意如來の若し。是くの如き等の一切の彼の如來有りて、穢濁世中に仏と成ることを現する者有り。當に仏と成る者は、如來として、兜率より下り、乃至、一切正法・一切像法・一切末法を住持することを顯現す。善丈夫。汝今當に知るべし。是くの如き化事は、皆是れ応身なり」。

ここでは、仏身を報身・応身・眞身に分けて説明する中で、正法・像法のみならず末法があることもまた応身仏の特徴であるとしている。すなわち、末法という仏法の衰退もまた仏の衆生教化の手段(方便)として捉えようとするの

である。

末法が仏陀の教化の一部であるのならば、これは避けるべくもない。⁽⁵⁾末法が仏陀の教化の一環であるのならば、末法（の厄災）を避けたり抑止したりすることは、却って仏意に反するものであることになる。むしろ末法の困難を受け止めなくては、仏陀の教化が完遂しないことになってしまう。釈迦仏の教化が完成することなくしては、弥勒仏の下生もあり得ない。弥勒龍華を待ち望んでいた慧思にとつては、弥勒仏による説法を妨げたり遅滞させたりするあらゆる行為が許容できないものであつたろうことは、想像に難くない。

そもそも、慧思が「末法」という語にインスピレーションを受けたのは、『法華経』「安樂行品」であつた。「安樂行品」では、如来滅後の「末法」⁽⁶⁾において『法華経』を説こうとするのならば安樂行に住すべきだと述べる。

又文殊師利。如来滅後。於末法中欲説是經。應住安樂行。

（大正九・三七c—三八a）

又文殊師利。如来の滅後に、末法の中に於て是の經を説かんと欲さば、応に安樂行に住すべし。

「是經」とは、言うまでもなく『法華経』を指す。これに先立つ経文では、「後の悪世」と述べており、「末法」が「悪世」であることが示唆されている。慧思が『法華経安樂行義』を著す契機となつたのは、『法華経』のこの記述であることは疑いがない。従つて、『安樂行義』自体が慧思の末法思想の表明であると思ふのが妥当であろう。慧思の『安樂行義』は、「末法」の語こそ一度も用いられないものの、一篇全体を通じて慧思の末法における危機感を表したものであると言ふことができる。

つまり、慧思が打ち立て智顛以降の天台学徒が重視し続けてきた『法華経』至上主義は、「末法」という語を表面からは隠しながらも、その根底に末法思想を保持していたのであつた。

慧思が自らの時代を末法と捉えていたのに対して、その弟子である天台智者大師智顛（五三八―五九八）は、自らの時代を末法ではなく像法であると考えていた。しかしながら、これは、あくまで『月蔵分』の研究が進んだことによつて、像法と末法の特徴が詳細に区分されるようになったからでしかない。例えば、少しく後にはなるが、慈恩大師基（六三―一六八二）の『大乘法苑義林章』巻第六本には三時について次のように定義する。

佛滅度後。法有三時。謂正像末。具教行證三。名爲正法。但有教行。名爲像法。有教無餘。名爲末法。

（大正四五・三四四b）

仏滅度の後、法に三時有り。謂はく「正」「像」「末」なり。〈教〉〈行〉〈証〉の三を具するを、名づけて「正法」と為す。但〈教〉〈行〉のみ有るを、名づけて「像法」と為す。〈教〉のみ有りて余は無きを、名づけて「末法」と為す。

これによると、末法の世とは、〈教〉〈行〉〈証〉の内、〈教〉のみしか無い状態である。教観双美なる体系を築こうとしていた智顛にとつて、〈行〉が無い時代を自らの時代と考えることは、極めて堪え難いことであつただろう。当然ながら、自らの時代は〈行〉が有効な像法の時代であると捉えることは、智顛の思想からの重要な要請であつた筈である。

慧思の「末法」という表現は受け継がなかったものの、智顛は『法華経』至上主義をむしろより徹底化させていたのであつた。上述のように、これは末法思想が消えていったということではなく、むしろ『法華経』を重視していく思想と一体化していったと考えるべきであろう。すなわち、『法華経』を最重要視する思想の内に時代への危機感を内包したままに伝えられていったことであり、『法華経』至上主義がそのまま末法思想でもあつたとも言い

得るのである。

臨終行儀

先に、天台の末法思想においては、末法であることは「悪世」たる社会的混乱として表れると捉えていることにその特徴を見出し得た。

しかしながら、「末法思想」乃至『法華経』至上主義は、直ちには往生思想には結び付かない。この脈絡を探るため、いま一度中国への仏教伝来当初に視点を移したい。

中国に仏教が伝わってくるに際して、仏教思想そのものよりも、インド仏教が前提としていた輪廻思想が大きな衝撃を与えたようである。袁宏(三二八―三七六)の『後漢紀』には次のような有名な一節がある。

故王公大人。觀死生報應之際。莫不矍然自失。⁽⁸⁾

故に王公大人、死生報應の際を觀じて、矍然として自失せざる莫し。

王や貴族たちは、死んだ後に生まれては(生きている間の行為の)報いが返ってくることを知って、みなびつくりしてうろたえてしまったという。輪廻転生の概念に親しんでいなかった中国の人びとにとって、仏教は輪廻転生を説く教えとして受け止められた。しかも、後の生は、今生における行為如何によって行き先が決定されるのだという。この思想に接した王公大人は驚きを禁じ得なかつたという。仏教とは、輪廻思想を説く教えであり、即ちそれは死後に關説する教えであり、死(とその後)というものに焦点を当てる教えとして、中国で仏教に接した人びとに印象づけられたことが窺える。

ここから、中国においては、そもそも仏教は死後と密接に関わるものとして受け止められたことが窺える。死後に関心を抱くものにとつて、もつとも重要となるのは、命を終えるまさにその時にどうするか（臨終行儀）であろう。

慧思の場合

自ら末法の中にいると考えていた慧思の臨終はどのようなものであっただろうか。『続高僧伝』『慧思伝』は次のように描写する。

臨終時。……告衆人曰。「若有十人不惜身命。常修法華般舟念佛三昧方等懺悔。常坐苦行者。随有所須吾自供給必相利益。如無此人吾當遠去」。苦行事難竟無答者。因屏衆斂念。泯然命終。小僧雲辯。見氣乃絶号吼大叫。思便開目曰。「汝是惡魔。我将欲去。衆聖晏然相迎極多。論受生处。何意驚動妨乱吾耶。痴人出去」。因更撰心諦坐至尽。咸聞異香滿於室内。頂煥身軟顔色如常。（大正五〇・五六三c）

將に終わらんとする時に臨んで、……衆人に告げて曰く、「若し十人の身命を惜しまずして、常に法華・般舟念佛三昧・方等・懺悔を修し、常座苦行するもの有らば、須ゆる所有るに随つて、吾れ、自ら供給して必ず相利益せん。如し此の人無くんば、吾れ当に遠く去るべし」と。苦行事難く、竟に答ふる者無し。因つて衆を屏けて念を斂め、泯然として命終す。小僧雲辯、氣の乃ち絶するを見て号吼大叫せり。思、便ち目を開きて曰く、「汝は是れ惡魔なり。我れ將に去らんと欲するに、衆聖晏然として相い迎うること極めて多く、受生の处を論ず。何の意ぞ驚動して吾れを妨乱するや。痴人出で去れ」と。因つて更に心を撰め諦坐し尽くるに至る。咸く異香の室内に満つるを聞く。頂煥あたたかく身軟かにして顔色常の如し。

ここで、慧思は「十人不惜身命、常修法華般若念佛三昧方等懺悔、常坐苦行者」がいなければ「当に遠く去るべし」と言う。これは、慧思は自らの寿命の長さや自由に変更できるかのように読み取れる。⁹⁾ もちろん、この「遠去」は、ただ単に「死ぬ」ことを指しているに過ぎないと考えることもできるが、『立誓願文』で慧思がひたすら「長寿仙」となることを願っていることや、死ぬことを意味する「遠逝」という言葉があるにもかかわらずそれとは異なる表現をわざわざ用いていることなどを考え併せると、そうとばかりも言えない。では、その「遠く」とはどこであるのか。仏教一般の発想をもって考えるならば、「浄土」もしくは「涅槃」を指すと考えるのが最も自然である。しかし、慧思が雲辯に語った言葉の中には「衆聖……受生の処を論ず」とあり、慧思の死はいわゆる浄土への「往生」ではなく、再び人間として生まれ変わることを指していると考えられる。『立誓願文』の中では、「不願生天及余趣。(天及び余趣に生ずることをは願わず。)」(大正四六・七九一c)と述べていることにも端的に示されているように、多くの願の中で「此の身」において成就することを誓っている。このことも「受生の処」が人界を指しているという推測を補強する。さらに、慧思の死骸は生きてるときと何ら変わりがなかった(頂煥身軟顔色如常)といい、慧思の死が普通のものでなかったことを強調する。ここには道教の「口解」の発想が影響していると考えて、まず間違いないだろう。¹⁰⁾

ここに見られるのは、死によって分断されるものではなく、ひたすら(弥勒仏出世の五十六億七千万年後まで)延長される現世である。その意味では、慧思の場合は、臨終行儀はおろか臨終そのものが無かったのだとすら言い得よう。

智顛の場合

慧思の弟子である智顛は、臨終に際して『法華経』と『無量寿経』とを諸僧に読誦させている。智顛は西に面して臥せ、阿弥陀仏、般若波羅蜜、観音の名を称えて臨終に備えた。十一月二十一日、諸僧に『無量寿経』を読誦させている。

聽無量壽竟。讚曰。四十八願莊嚴淨土。華池寶樹易往無人。火車相現能改悔者。尚復往生況戒慧熏修。行道力故實不唐捐。

(大正五〇・一九六a)

『無量壽(無量壽經)』を聴き竟りて、讚じて曰く。「四十八願もて淨土を莊嚴す、華池寶樹には往き易くして人なし。火車の相現するもよく改悔せば、尚お復た往生す。況や戒慧熏修せるをや。行道力の故に実に唐捐ならじ」と。

『無量壽經』の読誦が終わるや讚じた中の「戒慧熏修せる」とは智顛自身を想定したものである。ここでは、智顛は自らが阿弥陀仏の淨土に往生することを疑つてはいない。

いまここで重要なのは、これが史実であったか否かではない。むしろ、たとえ後世の付加であったとしても、智顛ほどの重要人物が阿弥陀仏淨土への往生を願ひ、それを成し遂げたイメージされていたことである。

智顛撰と伝えられている『觀無量壽經疏』(大正三七所収)は、現在の研究では後の仮託であると考えられているが、近代に至るまでは智顛の真撰とするのが一般的であった。⁽¹⁾また、四明知礼(九六〇—一〇二八)がこれの注釈書『妙宗鈔』三卷(大正三七所収)を著して、「天台五小部」の一つに数えられるようになってからは、智顛著作の中でも最も重要なものの一つとして扱われてきた。そもそも、阿弥陀仏とその淨土をいかに觀察すべきかを具体的に説いた『觀無量壽經』を智顛が注釈したという伝承と臨終の際の描写とを併せて考えれば、智顛が熱烈な阿弥陀仏信仰を持っていたと受け取られていたことは疑いようがない。

智顛の師である慧思にも、阿弥陀仏への信仰があったことは知られている。そもそも『立誓願文』は、阿弥陀仏へと成仏する前の法蔵菩薩の誓願の形式を踏襲したものであった。

しかしながら、慧思の場合は、死後往生の先として阿弥陀仏の浄土をイメージしていたわけではない。慧思は、あくまで、未来の弥勒仏がこの世界に出現する際にその説法の座に連なることを目指していたのであり、阿弥陀仏の浄土に関しては殆ど念頭には無かったと言つてよい。

中国における浄土教の系譜は、必ずしも明確ではない。廬山流、慈泯流、善導流などがあつたと伝えられる。しかしながら、それぞれをどのような人物がどのように伝承してきたのか、未だ詳らかにされてはいない。ましてや、専門家である学僧以外の一般民衆については、どのように浄土教が受容されてきたのか、断片的にしか分かつてはいない。それでも、宋代に至つて、天台宗の系譜に重要な浄土教思想が現れ出たことを考えれば、脈々と天台浄土教の思想が伝えられていたことは、確実であろう。¹²⁾

日本の源信以降

天台思想と浄土思想の日本への流传を考えるには、やはり勧学会から二十五三昧会に至る念仏結社に指を屈さねばならないだろう。特に、学問僧に限らず普及したという点でも注目しなくてはならない。

勧学会は、応和四（九六四）年頃から大学寮の学生と比叡山の僧侶とが『法華経』の講義や念仏会を行った法会である。ここには、後に二十五三昧会にも関わつた慶滋保胤も参加していた。慶滋保胤は、『日本往生極楽記』の著者でもある。

日本の浄土教思想に決定的に大きな影響を与えたのは、言うまでもなく恵心僧都源信（九四二—一〇一七）である。殊に、永観二（九八四）年に起稿し翌年に完成した『往生要集』は、学僧のみならず俗人に対しても大きな影響を与えた。これは、母の死をきっかけに願生の思いを強くしたことが執筆の契機になつたという。寛和二（九八六）年に

宋の周文徳に託して国清寺へと送ったところ、道俗が讃仰したという。特に、「臨終行儀」という一章が設けられていることも相俟って、いかに浄土往生を遂げるかが注目を集めるようになった。『往生要集』が完成した年には『二十五三昧式』を著し、念仏結社である二十五三昧会を結成する。この二十五三昧会には慶滋保胤が結成に関わった。二十五三昧会に参加した際には、慶滋保胤は出家して心覚と称していたとされる（後に更に寂心と改めた）。慶滋保胤が著したとされる「二十五三昧起請」（大正八四所収）には、次のようなことが参加者間の取り決めとして定められている。

- 可毎月十五日勤修念佛三昧事
- 可念佛結願次誦光明眞言加持土砂事
- 可調心護道擇人補闕事
- 可建立別處號往生院結衆病時令移住事
- 可結衆病間結番瞻視事
- 可點定結衆墓處號花臺廟二季修念佛事
- 可常念西方深積功力事
- 可結衆沒後守義修善事

これに依ると、結衆の中に病んだ者がいれば、往生院へと移し、念仏を修してその極楽往生を願ったことが分かる。勸学会から二十五三昧会へと至るこの流れは、当時の貴族社会において、『法華経』と浄土往生を願う念仏とが極めて自然に同居していたことを端的に表すものだと言えよう。

貴族の邸宅を改造した寺院では、法華堂と常行堂が備えられていることが多かったという点からも見て取れる。法華堂は法華懺法を修することによって滅罪を期すものであり、常行堂は念仏三昧を修することによって阿弥陀仏に直接見えることを期するものであった。

臨池伽藍

日本の仏教寺院の中でも、浄土教に関わる伽藍には「臨池伽藍」という形式を採っているものが多い。

臨池伽藍とは、小野健吉が提唱する概念である。「その寺院の核となるような仏堂の前面に池を配置するような伽藍（寺院空間）」と定義される「小野健吉二〇一四」。その主たるモチーフは『観無量寿経』等に説かれる阿弥陀仏の安楽国土（極楽浄土）のありさまであるから、「浄土庭園」「浄土園林」とも称される。いまは、浄土の模写であることは大前提としつつも、その形態に着目した「臨池伽藍」という名称を用いることとしたい。

さて、臨池伽藍は、中国の石窟壁画などにも見られるさまざまな浄土変相図に描かれる伽藍や宮殿の描写に範を取ったものであることは、夙に指摘されてきた。「森籙一九四五」は、庭園の造形においても自然景観を賞美する傾向が上古にまで遡りうることを指摘している。その上で、日本に仏教が伝来したことが土木技術の将来を促し、宮廷を中心に庭園造形も大きく進歩したとする。森は、天智天皇（在位六六八―六七二）が大津京へと遷都し造営した大津宮（近江宮）が琵琶湖を前面に控えて泉水に見立てたことを指摘する。現在では、大津京に先立つ飛鳥京において苑池が造営されており、それは斉明天皇（在位六四二―六四五）の代から始まったことが明らかになっている（「檀原考古学研究所二〇〇二、二〇一二」。「飛鳥京跡苑池」として国の史蹟名勝に指定されている（二〇〇三年指定）。ともあれ、森が指摘するように、仏教思想の流入が庭園内に苑池を造営することを大いに促したことは事実であろう。当時においては、仏教及び仏教寺院は最高の文化を象徴するものであった。従って、貴族の邸宅や寺院に苑池が造営されるよ

うになったことは、極めて自然なことであったと言える。

「三宮千佳二〇一四」は、平等院鳳凰堂のような臨池伽藍（三宮は「池を伴う庭園施設」と表現）への影響関係を詳細に明らかにしている。三宮は、鳳凰堂にはモデルとなったものがあり、奈良時代に建立された阿弥陀浄土院に倣って建てられたものであるとする。さらに、その阿弥陀浄土院は、中国の皇帝がもつ庭園（苑）に範を取ったものであることを明らかにした。

「最高の庭園」を演出しようとしたところ中国皇帝の庭園を模したものになったということであろう。その庭園の中にいる者が中国皇帝であるかのような万能感と浄土に往生したという開放感とに浸ることができたであろうことは、想像に難くない。

ここに貴族たちが注目したのは当然であった。

南都仏教の伽藍では礼拝のための施設はほとんど考慮されなかった。これに対して、清水擴は、「人間が礼拝する施設＝礼堂の発生は、仏教建築の大きな展開であった」として、これを平安時代の伽藍の特徴とする。¹³これは、修行者ではない礼拝者というものの存在が意識されてきたことを示しているよう。

藤原道長をはじめ多くの貴族は、出家してはいても、出家後も政治から手を引いたわけではない。このことにも表れているように、伽藍を造営するほどの貴族は、必ずしも仏教を専門的に学んだわけではない。従って、たとえ身分としては僧侶となっても、彼らは実際に修行を行う場である「内陣」よりは、一般の参拝席に身を置いていたはずである。

では、その参拝席はどこに想定されていたのだろうか。本稿では、そこに視座を置いて考察を進めていきたい。平安時代には多くの寺院が造営されたが、いまは平等院に着目しつつ、その対比として、法成寺にも焦点を当てていく。法成寺を造営した藤原道長は、平等院を造営した藤原頼通の父である。

法成寺

法成寺は、藤原道長（九六六一—一〇二七）が自らの邸宅である土御門殿の東に建立した寺院である。現在では、堂塔などはすべて失われ、京都市内でも家屋密集地になることから、発掘調査も十分には行われていない。それでも、当時栄華を極めた藤原道長による建立であることから、さまざまな資料に閑説され、比較的資料が残されている。

法成寺内に建てられた阿弥陀堂は、「無量寿院」と称され、九体の丈六阿弥陀仏像を安置する大規模なものであった。『観無量寿経』に説かれる九品往生にちなんだ九体阿弥陀仏像は、その後もいくつかの例が見られるが、法成寺無量寿院こそはその嚆矢であった。

藤原道長が法成寺を建立しようとしたきっかけは、寛仁二（一〇一八）年の暮に内裏において胸病の発作にみまわられて生死の境をさまよったことであった。寛仁四（一〇二〇）年三月二十二日には無量寿院が完成し、九体阿弥陀堂供養が執り行われた。その後も病状は一進一退を続け、容易に回復の兆しをみせることはなかった。そして、病苦に耐えかねた道長は、翌年四月に出家して行覚と名乗った。五月には再び病状が悪化し、道長もこの時は死を覚悟したほどであった。九体阿弥陀堂（無量寿院）造営の発願は眼前に迫った死との対面の中で行われたものであり、ここに道長の内面における浄土信仰の占める位置を推測することも可能であろう。法成寺落成の盛大な様子は『栄華物語』「おむがく」に詳しく述べられている。

果たして、道長は法成寺無量寿院において臨終を迎える。『栄華物語』「つるのはやし」は、ほぼ全篇が道長臨終の場面の描写である。万寿四（一〇二五）年、六二歳となった道長は、自らの死期を悟る。法成寺の東の五大堂から東橋を渡って中島、さらに西橋を渡り、西の阿弥陀堂（無量寿院）に籠もる。境内の諸伽藍を巡ったのは、極楽に化生するさまを体験するためであったろう。無量寿院の中で、九体の阿弥陀仏像の手に繋がる糸を取って僧侶たちの読経

の声を聞きながら、道長は亡くなった。

無量寿院は、創建された当初の道長の目的に見事に応じたと言っても良いであろう。

平等院鳳凰堂

平等院は、藤原頼通が宇治川の別荘を改めて寺院とし、平等院と号したことに始まる。本堂の供養法要が行われたのは、伝教大師最澄の作とされた『末法灯明記』などにおいて末法の初年と考えられていた永承七（一〇五二）年のことであった。もともと、この年には、鳳凰堂はまだ完成しておらず、阿弥陀堂（現在の鳳凰堂）の供養法要が行われたのは、翌天喜元（一〇五三）年のことであった。既存の寝殿を改装したものであった可能性が高い本堂に比べて、阿弥陀堂ははるかに複雑かつ豪華な造りになっている。苑池も阿弥陀堂を中心にして造られた。このようなことから、法要儀式が行われた順序こそ鳳凰堂に本堂が先立つものの、工事そのものは阿弥陀堂が優先していた可能性が指摘されている。「福山敏男一九六四・六九」。この意味では、建物の完成こそ、大日如来を安置した本堂が先行したが、その構想においては初めから阿弥陀堂が中心に据えられていたと考えられる。

頼通は、父道長の造営した法成寺に塔を供養し、永承五（一〇五〇）年には講堂・経蔵・鐘樓を相次いで供養している。

阿弥陀堂は、定朝による阿弥陀座像を安置する中堂の左右に、先端に釣殿を備えた二階建ての廊下が伸びている。また、中堂の背後にも一階建ての廊下が伸びている。中堂から左右に伸びる廊下を鳳凰の翼に、背後の廊下を尾に見立てて、翼を拡げる鳳凰のようであるとすると、阿弥陀堂は「鳳凰堂」と称される。

本論において注目したいのは、参拝者がどこから阿弥陀仏を礼拝することが想定されていたのか、という点である。ほとんどの阿弥陀堂は、参拝者がその堂内にあつて阿弥陀仏を拝し、また堂舎に臨んで繞らされた池を振り返って

覽では阿弥陀仏の浄土に化生した自らを擬似的に体験することを目論んだものであった。法成寺無量寿院の道長臨終の場面に見られるように、阿弥陀仏像の指に糸を結び、その糸を手にとって臨終の間際に阿弥陀仏や聖衆の来迎を感じようとするのであれば、必然的にその体は堂内になくはならない。臨終行儀のみならず、観想念仏においても、自らが浄土に居るといふ思いの中で行った方が効果的であろう。

それに対して、鳳凰堂では、参拝者は、堂舎の外から参拝することを想定している。

鳳凰堂内部は極めて狭い。阿弥陀仏が安置されている中堂内部は、阿弥陀仏が安置されている須弥壇が床面のかなりの部分を占めており、内陣のみで、参拝席は設定されていない。「小野健吉二〇一五」。参拝者は、阿字池（苑池）の対岸に設えられた小御所から中堂に安置された阿弥陀仏像を遙拝する形になっている。「福山敏男一九六八」。この小御所は、残念ながら現在にまで残っていないが、発掘調査によってその礎石が見つかっている。「宇治市歴史資料館二〇〇三」。

また、翼廊は二階建てになっているが、人が上がれないほどではないものの、とても人が立って動けるような高さではない。

平等院鳳凰堂よりもやや遅れて白河天皇によって承保三（一〇七六）年に建立された法勝寺にも、鳳凰堂と同じような翼廊があったことが知られている。「福山敏男一九五八」。翌承暦元（一〇七七）年に執り行われた供養法要の様子を記した藤原通俊『承暦元年法勝寺供養記』に次のような描写がある。

菩薩左右十五人、昇二階廊散花

〔統群書類従〕第七八一巻、第二七輯上、釈家部四、一二九a）

菩薩（の姿をした者が）左右に十五人いて、二階の廊（楼）に昇って散華した。

これによると、承暦元（一〇七七）年に催された法要では、菩薩に扮した者が二階から散華したという。つまり、法勝寺の金堂から延びる回廊には二階があったということになる。ちょうど、鳳凰堂の翼廊のように二階建てであったわけだが、法勝寺のそれは人が昇ることが出来るほどの規模であったことを表している。「富島義幸二〇一〇・二五」は、儀式等の際には翼廊の二階に人が立ち入ったこともあったのではないかとの見解を提示している。富島は、先に挙げた『承暦元年法勝寺供養記』の描写を例にして鳳凰堂も同様であったろうとするのであるが、法勝寺金堂と平等院鳳凰堂とは規模が大きく異なる。たとえ鳳凰堂翼廊の二階に人が上ることがあったとしても、極めてイレギュラーなことであつたに違いは無い。参拝や行道のためではなく、法要の莊嚴の一部であつたに過ぎなかつたと考えるのが自然である。そもそも法勝寺の法要においてもなお、翼廊の二階にいる人物は「菩薩」と表現されている。これは、あくまでその伽藍が浄土の一部であることを表すための莊嚴の一部分であつたことであり、供養法要の施主や導師など儀式の中心人物が翼廊に上ることはなかつたことを表している。より規模の大きい法勝寺ですらそうなのであるから、鳳凰堂においても、法要の中心人物（例えば施主の藤原頼通）が翼廊の二階に上ることは想定されていなかつたであろう。

従つて、鳳凰堂の翼廊は、その先端の楼閣部分も含めて、装飾としての役割しか考えられておらず、また当然ながら実際の使用には耐え得なかつた。すなわち、これら翼廊などの造作は、建物の外部から見るとを前提としたものであることは明らかである。また、非実用的なまでに縮小されたことは、その高大なることを仰ぎ見るためではなく、むしろ建物の全体像を見せることに主眼が置かれていたことが窺える。冒頭に述べたミニチュアのような印象は、むしろそれが意図されたものだったと考えなくてはならない。翼を上げた鳳凰の姿に擬えたとされる非常に凝つた造りは、堂内において阿弥陀仏像に面することよりも、堂外の小御所から池越しに極楽の情景を模したものとして建物自体を覧ることが期待されていたのである。

結

鳳凰堂の阿弥陀仏に参拝する者は、鳳凰堂内部ではなく、阿字池を隔てて設置された小御所から礼拝した。これは、法成寺無量寿院では建物の中から拝したことは大きく異なる。

このような変化をもたらした原因については、いくつか考え得るだろう。

一つは、平等院は法成寺ほどに大規模ではなかったからというものである。しかしながら、それならば、わざわざ広い面積を取りづらい中島の上に造営する必要はなかった。

次に考えられるのが、信仰の内容が、阿弥陀仏らによる来迎を期待するものから、浄土への往生を願うものへと変化したことである。

両者は同じことのようにも見える。阿弥陀仏の来迎は極楽への往生のためである。極楽への往生は、下品下生であっても金蓮華が迎えに来ると述べられている。両者で大きく異なるのは、阿弥陀仏や浄土との距離感である。来迎を期待するということは、文字通り迎えにきた仏や聖衆とまのあたりに接するということであり、一対一で向かい合う関係を意味する。道長が亡くなる際に阿弥陀仏像の指に糸を結び、そのもう一方の端を手にしたことにも表れているように、仏と個々の衆生との間を隔てるものは無いに等しい状態がイメージされている。このような来迎の概念に対して、浄土への往生という概念にはそれ程の近接感はない。浄土に往生するというだけでは、必ずしも仏にまのあたり遇うとは限らない。浄土の衆生の数に入るということを意味するだけに見えるからである。

来迎を願っていた道長は、阿弥陀仏に直接見えるために、無量寿院（阿弥陀堂）の内部から拝した。苑池は、自らが阿弥陀仏と対面する背景となる。すなわち、阿弥陀仏に対面する参拝者は、宝池をそなえた極楽に化生したかのようを感じることでできたであろう。「この世をばわが世とぞ思ふ望月の虧かけたることもなしと思へば」と詠むほどに

この世の榮華を極めた。この歌を詠んだのは寛仁二（二〇一八）年十月十六日であったと伝えられている（藤原実資『小右記』）。法成寺造営のきっかけとなった胸の発作は、同じ年の暮れのことであった。法成寺及び無量寿院は道長の権勢が最高潮の最中に為されたのであった。九品往生に擬えて九体阿弥陀仏像を安置した道長ではあったが、自らは上品上生に属することを疑わなかったに違いない。そうであればこそ、目の前の阿弥陀仏像は道長を極楽へと導くために迎えに来た阿弥陀仏であり、背景の池は極楽の宝池であると思うことができた。

これに対して、息子の頼通が造営した平等院では、阿弥陀仏が安置された鳳凰堂は池の中島上に建てられ、阿字池を挟んだ向かい側に小御所が設定されていた。鳳凰堂に参拝するとは、小御所から池越しに格子の円窓から遙拝する形となった。池の水によって隔てられた先にしか見えない、決して大きくはない鳳凰堂の姿は、一種の遠近法的効果をもたらす。その翼廊が実用に耐えない程にまで縮小され、決して近づき得ない処から手を合わせるしかない鳳凰堂の外観は、参拝者をして極楽浄土が遠くにあることを感じせしめた。

このような変化の契機の一つとなったのが、自己認識の変化であろう。

「工藤美和子二〇一九」は、貞慶や法然といった鎌倉時代の僧侶たちが自らを「愚」と称していることに着目した。愚者が己の愚たることを気付かさせられ、その働きの中に阿弥陀仏の働きを見出していくさまに着目し、その対比として、自らを「賢者」或いは「転輪聖王」として仏の世界をいかにこの世に実現していくかに邁進した人物群を置く。工藤は、道長・頼通ともに「賢者」側の人物として、道長の法成寺も頼通の平等院も「この世に浄土が現じた」ものとして造営されたのだという。

しかしながら、親子でありながらも、阿弥陀仏や浄土に対する態度は上述のように異なっている。道長は自らが浄土に化生することを疑わなかった。これに対して、頼通は、むしろ浄土を遠いところにあるものと捉えていた節がある。

その原因となつたのは、二人の親子関係が必ずしも円満ではなかつたこと等もある。頼通の時代には道長の時代のように外戚としての権勢を誇ることが難しくなつていたことも影響していよう。しかしながら、そのような自分自身の力の縮小に由来するといふだけでは、法成寺と平等院との構造的な異なりを説明するのは難しいように思われる。むしろ、そのような外形的な権勢の低下がきっかけとなつたにせよ、頼通の中に「浄土から遠くにある自分」という自己反省が芽生えたことが大きく作用していたのである。

(本稿は、二〇一九年十二月八日に開催された国際天台学大会(北京大学)での発表を加筆・再構成したものである。また、武田和哉教授には、発掘調査報告の収集に便宜を図っていただいた。)

参考資料

一次資料

- 鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』(『大正新脩大藏経』第九卷)
智顛『摩訶止観』(『大正新脩大藏経』第四六卷)
慧思『南嶽思大禪師立誓願文』(『大正新脩大藏経』第四六卷)
慧思『法華経安樂行義』(『大正新脩大藏経』第四六卷)
道宣『続高僧伝』(『大正新脩大藏経』第五〇卷)
基『大乘法苑義林章』(『大正新脩大藏経』第四五卷)
費長房『歴代三宝紀』(『大正新脩大藏経』第四九卷)
法経『衆経目錄』(『大正新脩大藏経』第五五卷)
道宣『大唐内典録』(『大正新脩大藏経』第五五卷)
藤原通俊『承暦元年法勝寺供養記』(『続群書類従』第七八一卷、第二七輯上、积家部四)
『日本書紀』(『新編日本古典文学全集』小学館)

『栄華物語』（新編日本古典文学大系）小学館

大江匡房『続本朝往生伝』（井上光貞・大曾根章介校注）『日本思想大系七 往生伝・法華験記』岩波書店

植木雅俊 〔二〇〇八〕『梵漢対照・現代語訳 法華経 上』岩波書店

太田博太郎 〔一九七五〕『日本建築史基礎資料集成 仏堂Ⅱ』中央公論美術出版

宇治市歴史資料館編

〔二〇〇三〕『平等院庭園保存整備報告書——史跡及び名勝——』平等院

橿原考古学研究所

〔二〇〇二〕『飛鳥京跡苑池遺構調査概報』学生社

〔二〇一二〕『奈良県立橿原考古学研究所調査報告一——史跡・名勝 飛鳥京跡苑池（1）』奈良県立橿原考古学研

究所

平等院 〔二〇一九〕『国宝平等院鳳凰堂 平成修理報告書』平等院

二次資料

石田一良 〔一九九二〕『浄土教美術——文化史学的研究序論』ぺりかん社

小野健吉 〔二〇一四〕『臨池伽藍の系譜と浄土施庭園』白幡洋三郎編『作庭記』と日本の庭園』思文閣出版

〔二〇一五〕『日本庭園の歴史と文化』吉川弘文館

梯信暁 〔二〇〇八〕『奈良・平安浄土教展開論』法蔵館

工藤美和子 〔二〇一九〕『賢者の王国 愚者の浄土——日本中世誓願の系譜——』思文閣出版

三宮千佳 〔二〇一四〕『法華寺阿弥陀浄土院と平等院鳳凰堂』勉誠出版

清水擴 〔一九七六〕『平安時代の仏教建築』文化庁監修『文化財講座 日本の建築2』第一法規

〔一九九二〕『平安時代仏教建築史の研究——浄土教建築を中心に——』中央公論美術出版

陈植 〔二〇〇六〕『中国造园史』中国建築工業出版社

常盤大定
富島善幸
〔一九三六〕「支那仏教における末法思想の興起」『東方學報（東京）』第六冊、二〇五―二二五
〔一九九九〕「法勝寺の伽藍形態とその特徴」『日本建築学会計画系論文集』五一六、二四三―二四九

〔二〇〇四〕「平安時代後期における浄土のイメージと建築造形 ―平泉無量光院・毛越寺を中心に―」『平泉文化研究年報』四、一―二二

奈良文化財研究所
〔二〇一〇〕『平等院鳳凰堂 ―現世と浄土のあいだ―』吉川弘文館

福島光哉
〔二〇〇九〕『東アジアにおける理想郷と庭園』文化庁
〔一九九五〕『宋代天台浄土教の研究』文栄堂

福山敏男
〔一九四四〕「宇治平等院小御所に就いて」『考古学雑誌』三四―七（宇治平等院の小御所）『日本建築史研究』墨水書房、一九六八、四三―四三八 所収

〔一九五四〕「宇治平等院ができるまで」一志茂樹先生還暦記念会編『地方研究論叢』、三四九―三五八（日本建築史研究）墨水書房、一九六八、四二―四三〇 所収

〔一九五八〕「年中行事絵巻の法会の一場面 ―薬師寺講堂か法勝寺金堂か―」『大和文華』二八（年中行事絵巻の推定法勝寺大乘会図）『日本建築史研究』墨水書房、一九六八、四六九―四八四 所収

〔一九六四〕「藤原摂関家の寺 ―法成寺と平等院―」『日本の美術』九 平等院と中尊寺 平凡社
〔一九七六〕「概説 ―平安時代の建築について―」文化庁監修『文化財講座 日本建築2』第一法規

〔一九七八〕「九体阿弥陀堂について」『大和古寺大観』7 岩波書店（九体阿弥陀堂）『寺院建築の研究 下』中央公論美術出版、一九八三、一八四―一九三 所収

藤善真澄
森蘊
〔一九八七〕「末法家としての那連提黎耶舍 ―周隋革命と徳護長者経―」『東洋史研究』四六、二九―五六
〔一九四五〕『平安時代庭園の研究』桑名文星堂

采翠晃
〔二〇一〇〕「慧思における末法と『法華経』」『仏教学セミナー』九一、一八―二八
〔二〇一六〕「南嶽慧思の末法説の源流」中国佛教协会・中华宗文化交流协会編『汉传佛教祖庭文化国际学术研讨会文集 下册』宗教文化出版社

註

(1) 「常盤大定一九三六」参照。

(2) 『歴代三宝紀』卷第九

月藏經一十二卷「天統二年。於天平寺出」

…(中略)…

右八部合五十三卷 周明帝世。高齊沙門統北天竺烏場國三藏法師那連提耶舍。齊言尊稱。於鄴城譯。

(大正四九・八七b—c)

「八部」、麗本は「七部」とするが、宋元明三本によって改めた。「五十三卷」、麗本は「五十二卷」とするが、宋元明三本・宮内庁書陵部本、聖語藏によって改めた。ここに列挙される那連提耶舍訳出典籍の合計は八部五十三卷となる。

(3) 「訟」字、大正蔵には諸本等しく「頌」に作る。「鬪諍ありて頌を言ふ」(あらそいがあつてそれを褒めそやす)とも訓み得るが、文意から「訟」に改める。

(4) 『衆經目錄(法經錄)』卷第一(大正五五・一一五b)、『大唐内典錄』卷第五(大正五五・二七一c)などを参照。

(5) 「采罽毼二〇一九」参照。

(6) 鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』では「末法」としか述べていないが、サンスクリット語では「後の五百年」と年数を明示している。植木雅俊「二〇〇八・一三九&一七一」を参照。

(7) 基『大乘法苑義林章』は、七世紀中頃の撰述と考えられている。

(8) 袁宏『後漢紀』卷第十「孝明帝紀 下」

この文は、『後漢書』にも引かれ、仏教に出会った中国人がどのような反応を示したかを表すものとして、しばしば参照されている。以て、中国の人びとが仏教のどこに強い印象を抱いたかを知ることができよう。

(9) このように自らの命を延長することができる点や、その判断を周囲の人間に委ねている点、更には周囲の者がその意を汲みかねた点は、釈尊の次のエピソードを彷彿とさせる。

釈尊が入滅直前にアーナンダに対して「如来はこの世界に一劫以上もどまることができると差し向けたのにも拘わらず、アーナンダは魔におおわれていたために何も応えることができなかった。

『慧思伝』が収められている『統高僧伝』を編纂した道宣が参照し得た文献としては、例えば次のようなものを挙げるることができる。

如来可止一劫有餘。爲世除冥。多所饒益。天人獲安。爾時阿難。默然不對。如是再三。又亦默然。是時阿難。爲魔所蔽。矇矓不悟。

(10) 「尸解」とは、凡人には死んだと見せかけて、昇仙することである。慧思が死んだときの描写は、陶弘景の尸解をかなり意識したものに思われる。陶弘景の死は次のように伝えられている。

『梁書』卷五十一・列伝第四十五

「大同二年卒、時年八十五。顔色不変、屈申如恒。」

『南史』卷七十六・列伝第六十六

「大同二年卒、時年八十一。顔色不変、屈申如常、香氣累日、氣氤滿山。」

『統高僧伝』『慧思伝』において、「頂煖身軟顔色如常」とあるのは、「陶弘景伝」の「顔色不変、屈申如常」を承けたものであろうし、「慧思伝」の「咸聞異香滿於室内」には、「陶弘景伝」の「香氣累日、氣氤滿山」といった記事の影響がうかがわれる。

(11) 『仏書解説大事典』第二卷「観無量寿仏経」項(二〇〇—二〇一)に、その真偽論争について触れている。

(12) 宋代の天台浄土教については、「福島光哉一九九五」を参照。

(13) 「清水擴一九七六」を参照。併せて、清水は、この礼堂の正堂との一体化を密教普及の影響によるものと指摘している。

本稿においては、密教の影響については、考察の材料に入れることができなかった。

※本稿脱稿後、「飛鳥京跡苑池」の流水施設についての発掘調査が一段落したとの報道があった(『朝日新聞』二〇二二年十二月三日等)。この最終報告書は、まだ公開されておらず、その発掘成果は本稿に反映されていない。尤も、本論の主旨に影響を与えるものではないと思われる。

佛教學七三十一

第 114 号

論 文

末法思想の日本への流伝と臨池伽藍…………… 采 翠 晃… 1

新入会員歓迎講演

ボン教の典籍…………… 三 宅 伸一郎…26

書評・紹介

ショバ・ラニ・ダシュ著

『パーリ語文法—仏典の用例に学ぶ』…………… 佐々木 閑…49

* * * * *

学 会 彙 報……………60

* * * * *

論 文

性愛をめぐるシヴァとパールヴァティーの対話

— *Ratīśāstra* 和訳 (1) —…………… 堀 田 和 義…22

キタンパ・イエシエーベル著

「リンチェンサンポ伝」中本の和訳 (一)…………… 井 内 真 帆… I

2021年12月

大谷大學佛教學會

BUDDHIST SEMINAR

CONTENTS

Article

- The Thought of Degenerate Dharma in Japan
and Monasteries on the Garden PondWAKEMI Akira 1

Chairman's Address for New Members of the Buddhist Studies Association

- Bon-po LiteratureMIYAKE Shin'ichiro 26

Book Review

- Dash Shoba Rani, *Pāli Grammar:
Learning from the Pāli Scriptures*SASAKI Shizuka 49

* * * * *

- Reports 60

* * * * *

Articles

- An Annotated Japanese Translation
of the *Ratīśāstra* (1)HOTTA Kazuyoshi 22

- An Annotated Japanese Translation of the medium-length version
of the biography of Rin chen bzang po
by Khyi thang pa Ye shes dpal (1)IUCHI Maho 1

PUBLISHED BY
THE SOCIETY OF BUDDHIST STUDIES
OTANI UNIVERSITY
KYOTO JAPAN