

## 文室浄三の無勝浄土信仰

——「沙門釈浄三菩薩伝」と「仏足石記」を通して——

*Aspirations for the Pure Land of Fuyano Kiyomi (文室浄三)*

*—Religious Austerities by an Aristocrat in the Nara Period*

山本幸男

### はじめに

奈良時代の浄土信仰の主流は、弥勒信仰と阿弥陀信仰に求められているが、その形態は死者への追善の域を出ないのであったとされている。また、弥勒仏（菩薩）と阿弥陀仏の未分化なところがあつて、両者を混淆することがあり、盧舎那仏の浄土である蓮華蔵世界を無量寿仏（阿弥陀仏）の在所と解されるように、仏と浄土の関係も流動的なところがあつたといふ<sup>①</sup>。つまり、当時の浄土信仰は、「厭離穢土」「欣求浄土」のために阿弥陀仏の本願にすぎり、観想念仏と称名念仏に専心する平安時代中期のそれに較べると、まだ形の整わない萌芽的なものであつたわけである。その意味で、奈良時代の浄土信仰は前史的な位置に甘んじることになるが、反面、不確定な時期であるが故に、浄土を求める様々な動きがあつたことにも留意する必要があるだろう<sup>②</sup>。

たとえば、淡海真人三船とともに天平宝字より後の「文人之首」と称えられた石上朝臣宅嗣は、旧宅を捨てて寺となし、阿闍伽像を造つて心を三宝に帰したとされるので、そこには阿闍伽の浄土である妙喜世界への憧憬が読み取れるし、天武天皇の孫で参議・中納言・大納言（御史大夫）を歴任し、天平宝字年間（七五七―七六四）の政界で重きをなした文室真人浄三は、釈迦仏の居所である無勝浄土に往生することを願つたと伝えられる。<sup>(4)</sup> こうした例は少数であつたのかもしれないが、宅嗣・浄三という当代を代表する知識人や貴族の営為であつてみれば、その周囲に及ぼす影響も少なからぬものがあつたと見なければならぬであらう。彼らが、どのような縁由のもとに弥勒仏や阿彌陀仏以外の浄土に心を傾けるようになったのかは、奈良仏教の特質を知る上で興味深い問題を提起するようになると思われる。

以下では、比較的史料の残る文室浄三の浄土信仰を取り上げ、右の問題に迫る糸口をさぐることにしたい。

### 一、「沙門釈浄三菩薩伝」

文室浄三の浄土信仰の様相を伝えるのは、『日本高僧伝要文抄』第三に引載されている『延暦僧録』逸文の「沙門釈浄三菩薩伝」（以下「伝」と略記）と、浄三が亡夫人のために制作した仏足石に刻まれる「仏足石記」（葉師寺に伝存）の二点である。ここでは浄三の経歴や仏教信仰、著作などが記される「伝」の方から取り上げ、正史の記事と照合しながら浄三の信仰生活の一端に触れることにしたい。次に全文を掲出しておく。<sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup>沙門釈浄三菩薩伝（本）

又云、釈浄三者、俗姓文室真人。即浄三原天皇之後也。門分帝戚、錫掃天枝。積代衣纓、鏗鏘佩玉、品登正二位、職拜大納言。輔翼契同魚水、具申舟楫、雅合塩梅。官学之間声逸耳、弁冕之伍望以指南。帝宅頼其枢機、仏法資其弘護。政事之暇、存心三宝、翹誠奈苑、忻尚祇園、公事之余、参給侶以年。預勅参玄、配東大寺、朝命任大鎮、兼法華寺大鎮、浄土院别当。大内施先上、解歇九間屋、

入唐寺為講堂。口勅合別當。因茲放伏膺大和上鑑真為菩薩戒弟子。於是族群出三界斫額看羅、承信手以猛苦海蛟竜、拳神足以蹴邪山醉馬。後於大神寺講六門陀羅尼經并東大寺立十二分教義。誓其來間、若春日以銷氷、却彼所疑、猶秋風之掃葉。勅授伝灯大法師位。又造顯三界章一卷、仏法伝通日本記一卷。昔秦什云公之八俊魯孔君之四科雖世号英靈、豈若探釈迦文奧旨、六門甘露作慈氏之道前、十二飢餓、擬劫終而救世者。即大鎮之力与。又於所居仏堂側花香供養。於是香烟颺過、天花落葉。音声供仏、佳膳施僧、并印仏作無垢浄光塔及七俱胝塔。雖復三灾互起、蓮座常安。并世界俱空、宝瓶恒滿。以此倚心、願生西方無勝浄土、法身住処、釈迦文仏所都。經説、此堪忍向西過三十二恒河沙三千界外。別有釈迦法身住処名無勝浄土、或名曰嚴浄土。文

この「伝」は、内容から推して四段(1)~(4)に分けることができる。以下、順に解釈を試みる。

まず(1)では、浄三の出自と官歴が語られている。「浄三原天皇之後」とは、『続日本紀』宝龜元年(七七〇)十月丁酉(九日)条の薨伝に「從二位文室真人浄三薨。一品長親王之子也」とあるように、天武天皇の子の長親王を父に持つことによる。「錫掃天枝」は、「錫」を賜と解すると、親王の子であった浄三に文室真人が賜姓され臣下になったの意になる。『続日本紀』によると、それは天平勝宝四年(七五二)九月乙丑(二十二日)のことであった。「品登正二位」は極位であるが、右の薨伝では從二位とあつて相違する。浄三には贈位が認められないので、「正」は從の誤りであろう。(7) 極官の「職拜大納言」は、天平宝字八年(七六四)九月戊戌(四日)の致仕時の職が御史大夫(大納言)であるから、これは合致する。「輔翼契同魚水」「具申舟楫」「雅合塩梅」は、いずれも君主(天皇)を輔佐して善政を行なさせたとの意。「官学之間声逸耳」の「間」を、(3)の「誓其來間」の「間」とともに問と見なせば、(8) 大学生からの教示を求める声は引きも切らなかつたの意になるだろう。「弁冕之伍望以指南」は、官人らも教えを求めたことを示すので、浄三は忠臣であると同時に学殖を誇り、人望の厚い能吏であつたといふのである。こ

の(1)の大意は次のようになる。

釈浄三は天武天皇の後裔にあたるが、帝戚から分かれ文室真人姓を賜わった。歴代の天皇に臣下として仕え、位階は正二位(正しくは従二位)に昇り大納言を拜した。天皇をよく輔佐して善政に導き、大学生や官人からは教示を求める声絶えなかった。天皇は国家の大政を頼み、仏法はその弘護のよりどころとした。

ここで浄三の経歴を『続日本紀』から略記しておく。

浄三は、智努王として養老元年(七一七)正月乙巳(四日)に无位から従四位下に昇叙。その後、神亀五年(七二八)十一月乙未(三日)に造山房司長官、天平十三年(七四一)八月丁亥(九日)に正四位下で木工頭、同年九月乙卯(八日)に造宮卿、同十四年八月癸未(十一日)には紫香樂宮造営のための造離宮司という具合に造営関係の官職を歴任し、同二十年四月辛酉(二十二日)の元正太上天皇の葬儀には従三位で御装束司を勤めた。天平勝宝四年九月乙丑(二十二日)には前記のように賜姓されて文室真人智努と名乗り、同六年七月癸丑(二十日)の太皇太后藤原朝臣宮子、同八歳五月丙辰(三日)の聖武太上天皇の葬儀時にそれぞれ御装束司に任じられた。同九歳三月丁丑(二十九日)になると撰津大夫の職を帯びて道祖王の廢太子の議に与り、同年四月辛巳(四日)の皇嗣選定時には左大弁大伴宿禰古麻呂とともに池田王を推したが、叶わなかった。

天平宝字二年八月甲子(二十五日)に参議・出雲守で官号改易にかかわり、同三年六月丙辰(二十二日)には、少僧都慈訓とともに正月悔過に参加する僧への布施支給停止を求め封事を奏した。同四年正月丙寅(四日)に中納言、同年六月乙丑(七日)の光明皇太后の葬儀では山作司に任じられた。同五年正月戊子(二日)に正三位。これ以降、名は浄三と記される。同六年正月癸未(四日)に御史大夫(大納言)に進んだが、同年八月丙寅(二十日)には年老力衰を理由に淳仁天皇から優詔があり、宮中での持扇策杖が聴された。『公卿補任』によればこのとき七〇歳。同八年正月乙巳(七日)に従二位に昇叙。同年七月丁未(十二日)になると、紀寺の奴の放賤従良問題に関する浄三

らの奏に高野天皇（孝謙太上天皇）の裁断があり、浄三は禁内に召され放賤徒良を認める口勅が伝えられた。同年九月戊戌（四日）に致仕が認められて職分は半減されたが、同月乙巳（十一日）の恵美押勝の乱の翌日（丙午）には高野天皇の勅が出され旧に改めて全給とされた。致仕後も浄三の存在は大きかったらしく、『日本紀略』宝亀元年八月癸巳（四日）条の「百川伝」には、称徳天皇没後の皇嗣策定に際し、右大臣の吉備朝臣真備は浄三を擁立しようとしたと記されている。

このように、浄三は、初叙から致仕に至るまで四八年の永きにわたって政務に従事し、聖武没後は政界の中心的な立場にあつて天皇からの信任を厚くしていたのであるが、この間に、長屋王の変、橘奈良麻呂の変、恵美押勝の乱などの政変が起り、多くの皇族関係者が犠牲になっていることを念頭にすれば、浄三の生き様は不遍不党で諸事の対処に長けており、臣下としても忠誠心に加えて君主に好感を抱かせる器量が備わっていたように思われる。従つて、(1)に見える「輔翼契同魚水」「弁冕之伍望指南」「帝宅頼其枢機」との記述には、顕彰的な要素が含まれているにしても、当時の世評を多分に反映したものといえるであろう。

次に(2)では、仏教信仰の有様、寺院運営への関与、鑑真の弟子になったことなどが記されている。「翹誠奈苑」の「奈」は奈の通用字で奈苑は寺の異称であるから、真心を寺に起こすこと、つまり菩提心を発したの意に解される。「祇園」は祇園精舎のことで、須達長者が釈迦とその教団のために建てた僧房の名。ここでは、仏門あるいは寺院を指すのであろう。「給侶」は定かでないが、前後の文脈からすれば、これも寺のことではないかと思われる。憶測するに、祇園精舎は給孤園とも称されるので、「給」をその略称と見ると、「給侶」は精舎の人々となつて寺の意になるのである。「預勅参玄」の「玄」は仏門を示す玄門に通じるので「参玄」は仏門に参る、つまり勅を受けて寺に入ることになる。

「配東大寺、朝命任大鎮、兼法華寺大鎮、浄土院别当」は、この「伝」にのみ見える職歴である。東大寺に

配されたとあるのは、神龜五年十月乙未に東大寺の前身となる山房を造営する官司の長官になったことと関連するであろう。大鎮は三綱の上位にあつて寺務を監督する僧職。浄三は致仕に至るまで在家を通したと見られるので、東大寺・法華寺の大鎮就任は特別な措置であろう。「浄土院」は、光明皇太后の一周忌のために法華寺の西南隅に建てられた阿弥陀浄土院を指す。齋会は天平宝字五年六月庚申（七日）に行なわれているので、別当になったのはこの前後であろう。「大内施<sub>三</sub>先上<sub>一</sub>、解歇九間屋<sub>一</sub>、入<sub>三</sub>唐寺<sub>一</sub>為<sub>三</sub>講堂<sub>一</sub>」は、「大内」（天皇）が「先上」（鑑真）のために宿所として「九間屋」を解いて「唐寺」（唐招提寺）に施入し「講堂」としたとの意であるが、「九間屋」は平城宮の朝集殿のことと解されている。「口勅合<sub>三</sub>別当<sub>一</sub>」とは、この施入を機に浄三は禁裏に召され、口勅によつて唐招提寺の別当に任じられたことを意味する。

「放<sub>三</sub>伏<sub>一</sub>膺大和上鑑真<sub>一</sub>為<sub>三</sub>菩薩戒弟子<sub>一</sub>」の「放」は衍字、「伏膺」は弟子になること、「菩薩戒」は正式に僧になるためのものではなく、在家・出家を通じて授与された戒とされる。「於<sub>三</sub>是族群出<sub>三</sub>三界<sub>一</sub>斫<sub>レ</sub>額看<sub>レ</sub>羅<sub>一</sub>」は難解であるが、「斫<sub>レ</sub>額」（額をきる）を試験に落第したことを指す点額（額をうち傷つける）と同義に、「看<sub>レ</sub>羅」の「羅」を悪鬼の羅刹に解すれば、ここに一族の者は苦しみの世界である三界を出ようとしたが失敗し羅刹に見えた、の意になるだろう。従つて、次の「承<sub>三</sub>信手<sub>一</sub>」「拳<sub>三</sub>神足<sub>一</sub>」の主語は浄三であり、羅刹に苦しむ人々を救う行為がここでは称えられていることになる。

以上をもとに(2)の大意を示すと次のようになる。

政事の暇に心を三宝に傾け、菩提心を発して仏門を尊崇し、公事の合間には毎年のように寺に参詣した。勅を受けて東大寺に入り、朝命により大鎮に就任、法華寺の大鎮と阿弥陀浄土院の別当を兼務した。天皇は鑑真のために九間屋（平城宮の朝集殿）を唐招提寺に施入し講堂とした。また口勅により浄三を同寺の別当に任じた。これを機に鑑真から菩薩戒を受け弟子となった。一族の者も三界を出ようとしたが失敗し羅刹に見えた。浄三は、真理に裏打ちされ

た手と足でもって悪鬼を払いのけ彼らの救済に勤めた。

(3)では、仏教上の事績と著作について述べられている。「大神寺」は大神神社の神宮寺。<sup>(13)</sup>「六門陀羅尼經」は、六門陀羅尼法を受持することで速やかに阿耨多羅三藐三菩提(完全な悟り)が得られると説く經典。<sup>(14)</sup>「東大寺立十二教分義」の「十二教分」は、仏所説の教法をその内容や形式に応じて十二種に分類したもので、浄三は、東大寺所蔵の諸經典類をこれらに即して配分し、聖教理解のための便宜を得ようとしたのであろう。「誓其來問」は、「誓」を告と同義に、「問」を前記のように問と見ると、寄せられた問いに告げるの意になる。「伝灯大法師位」は、天平宝字四年七月庚戌(二十三日)に大僧都良弁・少僧都慈訓・律師法進らの奏をもとに定められた僧位の一つ。先の大鎮就任とともに、ここでも浄三は僧として扱われている。

「顕三界章一卷」は、經論に見える三界に関する記事を集め、その大意を論じた注釈書であろうか。「仏法伝通日本記一卷」は、その名の通り日本への仏法伝来の経緯を記したもので、浄三が仏教界の事情に精通していたことを窺わせる書といえよう。両書ともこの「伝」のみに見える。「秦什云公之八俊」の「云」を衍字とすれば、後秦の鳩摩羅什(三四四〜四一三)の八人のすぐれた弟子となる。<sup>(16)</sup>「魯孔君之四科」は、魯の孔子(前五五一〜四七九)門下の四種(德行・言語・政事・文学)の学科のことであるが、ここではそれぞれに長けた四人の門人を指すのであろう。「六門甘露」は、涅槃(悟りの境地)に導く六種の教説で、先の「六門陀羅尼經」に対応する。「十二飢餓」の「飢」は飢に同じで、飢餓は酪酥のこと。ここでは仏の真実の教えをいうのであろう。これも先の「十二教分」に対応する。「劫終」は、きわめて長い時間を終える、つまり修行が成就して悟りを得ること。「大鎮之力与」の「与」は歎であらう。(3)の大意は次のようになる。

その後、大神寺で『六門陀羅尼經』を講説し、東大寺では十二分教を立て仏所説の教法を整理した。寄せられた問いに答を告げる様は、春の日ざしが氷を解かすようであり、疑いを退ける様は、秋風が落葉を吹き払うようであっ

た。勅により伝灯大法師位が授けられた。また、『顯三界章』一卷と『仏法伝通日本記』一卷を著わした。昔、後秦の鳩摩羅什の八俊と魯の孔子の四科の門人を世人はすぐれた精神の持ち主と称えたが、釈迦の教えを記した経文の奥旨を探り、仏門に勤しむ人のために涅槃への六種の教説を示し、悟りを得たあと世人を救うための十二の真実の教えを立てた人、すなわち大鎮（浄三）の力にどうして敵うことがあるだろうか。

(4)では、浄土信仰の有様が語られている。「印<sub>レ</sub>仏作<sub>二</sub>無垢浄光塔及七俱胝塔<sub>一</sub>」の「印<sub>レ</sub>仏」は、仏像の形を版型に彫り墨や朱で紙に捺印すること。「無垢浄光塔」は、『無垢浄光陀羅尼經』に、迦毘羅城にある落崩した仏塔を修理し陀羅尼を写して中に安置すれば、寿命が延び極楽等に往生し常に如来に擁護されると仏が説くのを受けて作られたもので、その中には陀羅尼を写した紙が納められたのであろう。「七俱胝塔」は、『七俱胝仏母心大准提陀羅尼經』の中に、仏像や塔の前あるいは清浄処での檀法により祈願が成就し無上の菩提を証得できると説くので、この場合は檀法のために作られたのであろうか。

「三災」は水・火・風の災害。「仟世界」は千千世界で、三千大千世界のことであろう。「宝瓶恒満」は、仏の持つ甕には万物に精気を与える霊水が恒に満たされているの意で、仏のみに真実があるというのであろう。「以<sub>レ</sub>此椅<sub>レ</sub>心」は、上文の「雖<sub>二</sub>復三災互起<sub>一</sub>蓮座常安、仟世界俱空、宝瓶恒満」を心の拠り所にすること。「法身」は、仏陀の三つの身体（法身・報身・応身）の一つで、真理そのものとしての仏陀の本体を指す。「經説」<sup>(18)</sup>以下は、『大般涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品で仏が善男子に無勝世界を語る次の一節の取意分と見られる。

善男子、西方去<sub>二</sub>此娑婆世界<sub>一</sub>度<sub>三十二</sub>恒河沙等諸仏国土<sub>一</sub>、彼有<sub>二</sub>世界<sub>一</sub>名曰<sub>二</sub>無勝<sub>一</sub>。彼土何故名曰<sub>二</sub>無勝<sub>一</sub>、其土所有嚴麗之事、皆悉平等無<sub>レ</sub>有差別。猶如<sub>二</sub>西方安樂世界<sub>一</sub>、亦如<sub>二</sub>東方滿月世界<sub>一</sub>。我於<sub>二</sub>彼土<sub>一</sub>出<sub>レ</sub>現於世<sub>一</sub>、為<sub>レ</sub>化<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>故、於<sub>二</sub>此界閻浮提中<sub>一</sub>現<sub>レ</sub>轉<sub>二</sub>法輪<sub>一</sub>。（中略）一切諸仏所有世界無<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>嚴淨<sub>一</sub>。

(4)の大意を示すと次のようになる。



居所の仏堂の側に花と香を添え仏を供養したが、その香煙はたゆとい天花は四周に散り敷くようであった。また、仏に供する経を唱える音声が響き、僧にはよき膳が施され、菩提を願って印仏や無垢浄光塔・七俱胝塔が作られた。この世では三災が交互に起こるが、仏の居所は常に平安である。千千世界には実態はなく、仏のみに真実が存在する。浄三は、この二つの言葉を拠り所として、西方の無勝浄土に往生することを願った。この浄土は、法身である仏が住む処で、釈迦仏が都と定めた所である。経には次のように説かれている。「この堪忍(娑婆世界)の西を去ること三十二恒河沙の三千世界(一仏の教化する範囲)の外に、法身である釈迦の住処がある。名づけて無勝浄土という。あるいは厳浄土ともいう。」

以上、推測を交えながら「伝」の解釈を試みたが、これを要するに、浄三の浄土信仰の様相は(4)において語られていて、それは『大般涅槃經(涅槃經)』に見える無勝浄土への往生を願うものであった。これは、(2)に記される信仰生活と密接に関連し、(3)にあげられる仏教研究の成果に裏打ちされるもので、そのような浄三の人格が、(1)にあるように天皇や官人らに尊重されていたわけである。つまり、ここに『涅槃經』と浄土信仰の関連が抽出されるのであるが、それはもう一つの「仏足石記」の中にも認めることができる。

## 二、「仏足石記」

「仏足石記」(以下「記」と略記)は、上面に千輻輪相などの瑞相をともなう釈迦牟尼仏の図様の足跡が線刻された直方体に近い自然石の四方の側面に刻まれた銘文で、それらは次のように読み取られている。<sup>(19)</sup>

〔正面〕

1 釈迦牟尼仏跡図／2 案西域伝云令摩揭陀国昔阿育王方精舍中有一大□／3 有仏跡各長一尺八寸広六寸輪相花纹

十指各異是仏／4 欲涅槃北趣拘尸南望王城足所蹈処近為金耳国商迦□／5 不信正法毀壞仏跡鑿已還生文相如故又  
 棺□□／6 中尋復本処今現図写所在流布觀仏三昧□□／7 若人見仏足跡内心敬重无量衆罪由比而滅今□<sup>(又カ)</sup>値□／  
 8 非有幸之所致乎又北印度<sup>(鳥)</sup>鳥仗那国東北二百六十里／9 入大山有竜泉河源春□<sup>(夏カ)</sup>含□晨夕飛雪有暴惡／10 竜常雨  
 水災如來往化令金剛神以杵擊□<sup>(岸カ)</sup>竜聞□／11 怖婦依於仏恐惡心起留跡示之於泉南大石上現其□／12 跡随心淺深量  
 有長短今丘慈国城北四十里寺仏堂／13 中玉石之上亦有仏跡齋日放光道俗至時同往□／14 依觀仏三昧經仏在世時若  
 有衆生見仏行者及／15 見千輻輪相即除千劫極重惡罪仏去世後想／16 仏行者亦除千劫極重惡業雖不想行見仏迹者見  
 ／17 像行者步步之中亦除千劫極重惡業觀如來／18 足下平滿不容一毛足下千輻輪相穀輞具足魚鱗相次／19 金剛杵相  
 足跟亦有梵王頂相衆蠱之相不遇諸惡／20 是為休祥

〔左側面〕

1 大唐使人王玄策向中天竺鹿／2 野蘭中転法輪□<sup>(処カ)</sup>因見／3 跡得転写搭是第一本／4 日本使人黄書本実向／5 大  
 唐国於普光寺得転／6 写搭是第二本此本在／7 右京四条一坊禪院向禪／8 院檀披見神跡敬転写／9 搭是第三本從  
 天平勝／10 宝五年歲次关巳七月十五日尽／11 廿七日并一十三箇日作□檀／12 主從三位智努王以天平勝／13 宝四年  
 歲次壬辰九月七日／14 改王字成文室真人智努／15 画師越田安万書写／16 神石手□□□□人足／17 近仕□□□□人

〔左側面右下〕

知識家□男女大小

〔左側面方画外右〕

三國真人淨足

〔左側面第十行方面外下〕

三國真人淨足

〔背面〕

1 至心發願為／2 亡夫人從四位下／3 茨田郡主法／4 名良式敬写／5 釈迦如来神／6 跡伏願夫人／7 之靈駕遊／  
8 无勝之妙邦／9 受□□□□之／10 聖□永脫有／11 漏高証无為同／12 霑三界共契一真

〔右側面〕

1 諸行无常／2 諸法无我／3 涅槃寂靜

〔正面右端下方〕

觀（横位置）

この「記」については、これまで多くの先学によって解釈が試みられているので、以下では、それらを参照しながら文面の検討を進めることにしたい。<sup>(20)</sup>

まず〔正面〕の記述を見ると、①「案西域伝云」として、摩揭陀国には仏が涅槃に入るときに足を踏んだ仏跡があり、正法を信じない金耳国がこれを毀壞したり捨てたりしたが、いずれももと通りの状態に戻ったという奇譚を記し（1～6）、②「觀仏三昧（經）」より仏足跡を見て内心に敬重すれば無量の罪が減するとの一節を引用し、今この仏跡に会えたのは幸いであるとの所感が述べられる（6～8）。続いて③北インドの烏仗那国の東北にある竜泉に、暴悪の竜が悪心を起こさぬよう如来が留めたという仏跡と、斎日に放光するという丘慈国の仏跡を紹介し（8～13）、再び④「觀仏三昧經」より、仏在世中に足下の千輻輪相を見る者、仏が世を去って後に仏迹を見る者は千劫の極悪重罪を除かれるとの一節が引用され、これはよきさいわいであると結んでいる（14～20）。

このように、〔正面〕の銘文は四段に分かれるが、このうち仏跡を取り上げる①③は玄奘（六〇二～六六四）<sup>(22)</sup>の『大唐西域記』や道宣（五九六～六八三）の『釈迦方志』、道世（？～六八三）の『法苑珠林』を、②④は『觀仏三昧海經』の序觀地品と觀四威儀品を、それぞれ参照して作成されたものとされている。<sup>(23)</sup>しかし、①③に関しては、『釈

『迦方志』と『法苑珠林』の書写例が正倉院文書に認められず、銘文の作者（文室浄三）がこの両書を参照しえたかどうか疑問であること、これに対し『大唐西域記』は天平七年（七三五）に唐から帰国した玄昉の将来經典の中に含まれ、その後も書写が認められることなどを勘案すると、仏跡に関する記述は『大唐西域記』をもとに作成されていたと見た方がよいように思われる。②④には問題はないが、仏足跡を見ることで罪障が滅するとの経文に感歎の意を表するように、仏足石を作った功德による滅罪とその後の救済への願いが、ここに込められている点に留意する必要がある。なお、「正面右端下方」の「観」は、仏跡を見る意義を強調した語であろう。

次に〔左側面〕では、この仏足石が制作された経緯を以下のように述べている。①大唐使人の王玄策が中天竺の鹿野園の転法輪処（釈迦が成道後、最初に説法を行った地）で仏跡を転写して得た写し（第一本）を、日本使人の黄書（黄文連）本実が唐の普光寺で転写しさらに写しを作った（第二本）（1〜6）。②それが平城右京四条一坊の禪院にあつたので、これを転写して写しを作り（第三本）、それをもとに仏足石を天平勝宝五年（七五三）七月十五日より二十七日にかけて制作した（6〜11）。③檀主は智努王であるが、天平勝宝四年九月七日に王を改めて文室真人智努となつた。画師は越田安万、書写は神石手ら（11〜17）。④（右下に）知識家口男女大小、（方角外に）三国真人浄足。①に見える王玄策については、『法苑珠林』の中にその事績が散見し、卷五五には「大唐太宗文皇帝及今皇帝、命朝散大夫衛尉寺丞上護軍李義表副使前融州黄水県令王玄策等二十二人、使至西域、前後三度」とあつて、太宗と高宗の治世に使として三度にわたつて西域に至つたと記されている。しかし、関係史料によると、実際には四度であつたようである。順に示すと次のようになる。

一回目は、『法苑珠林』卷二九に見えるもので、貞観十七年（六四三）三月に波羅門客の送還の詔を受けた王玄策は、同年十二月に摩伽陀国に至り、摩訶菩提寺に碑を立てるとともに仏郷の遺跡を巡り、同十九年正月には王舎城にある耆闍崛山（靈鷲山）に登つて聖迹遺基を実見し、翌二月に菩提樹下にも碑を立てたといふ。二回目は、『旧唐書』

と『新唐書』に記されるもので、使の玄策が天竺に到着する前の貞観二十一年頃に中天竺王の尸羅逸多が没したため、王位を篡奪した那伏帝阿羅那順に入国を拒まれた。そこで玄策は、吐蕃と泥婆羅の兵を率いて戦い勝利を収め、翌二十二年五月には阿羅那順と王妃と子等及び捕虜などを引き連れて入京し、その功により朝散大夫に任じられた。<sup>(27)</sup>三回目は、顕慶二年（六五七）に西国に往き、その帰途浄名（維摩）の宅に立ち寄り、竜朔元年（六六一）の帰国時には仏頂骨一片を将来したというもので、『法苑珠林』卷一六・二九に見える。<sup>(28)</sup>四回目は、義浄（六三五～七一三）の『大唐西域求法高僧伝』巻上の玄照伝にあるもので、勅を受けた玄策が羯湿弥羅（カシミール）国へ往き、盧迦溢多（インドで唯物論的快樂主義を唱えた一派）を唐へ導いたことが、麟徳年中（六六四～六六五）以降の出来事として記されている。<sup>(29)</sup>

王玄策が鹿野蘭の仏跡を転写し持ち帰ったのが、いずれの機会であったのかは明記されていないが、黄文本実が玄策の写し（第一本）を転写したという長安の普光寺が、貞観五年正月に太宗の皇太子承乾のために建てられた寺院であること<sup>(30)</sup>を念頭にすれば、それは太宗治下の一回目と二回目のいずれかであったと見た方がよいだろう。ただ、二回目の場合は戦いを中心になるので、聖遺等の巡覽の所伝が残る一回目の方が可能性が高い。その帰国は、遅くとも貞観二十年頃と思われるが、前年の十九年正月には、玄奘が一六年に及ぶ西域・インドの旅を終えて長安に戻っていた。

『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻六によると、玄奘は大小乗経律論の梵本六五七部、如来肉舍利一五〇粒の他に、「擬婆羅痾斯国鹿野苑初転法輪像」、刻檀仏像一軀<sup>(31)</sup>を含む七軀の仏像をもたらし道俗の歓迎を受け、三月からは太宗の命により長安の弘福寺で梵本の翻訳を開始、翌二十年七月には『大唐西域記』が成り太宗に表進された。<sup>(32)</sup>従つて、王玄策が帰国した頃の長安は、西域・インドへの関心が高揚していた時期で、玄策の将来物も衆目を集め、鹿野蘭で転写したという仏跡の写しは、玄奘将来の「鹿野苑初転法輪像」を擬した刻檀仏像とともに尊重され、太宗の命

を受けて承乾ゆかりの普光寺に安置されることになったのであろう。<sup>(32)</sup>

黄文本実が、日本使人（遣唐使）として渡唐したとの記録は他に見えないが、『日本書紀』天智天皇十年（六七二）三月庚子（三日）条に本実が水臬（水準器）を献じた記事があるので、同八年の遣唐使の一行に加わって入唐したのかも知れない。その当時、王玄策は生存していたらしく、<sup>(34)</sup>本実はその名声を耳にして普光寺にあった仏跡の写しを転写するに至ったのではないかと想像される。

次に、②の平城右京四条一坊にある禪院は、『続日本紀』文武天皇四年（七〇〇）三月己未（十日）条の道照（道昭）伝に見える平城右京禪院と同一のものとされている。<sup>(33)</sup>伝によると、白雉四年（六五三）の遣唐使に随判し入唐した道照は、玄奘に師事して禪定を習い、別れの際には舍利・経論などを授けられた。帰国後は、元興寺の東南隅に禪院を建て住居とし、天下周遊後ここで没したが、新京への遷都に際し道照の弟と弟子が奏聞し、禪院を平城右京に移建した。この院には経論が多くあり、「書迹楷好、並不錯誤」。皆和上之所「将来」者也」という。『日本三代実録』元慶元年（八七七）十二月十六日壬午条では、この禪院寺が元興寺別院になったと記したあと、禪院寺の変遷を述べて「道照法師本願記」を引用し、「真身舍利、一切経論、安置一処」、流「通」万代、「以為一切衆生所依之処」焉」と伝えている。これによれば、道照は自らの将来した仏舍利や経論の分散を嫌い、それらの安置場所として禪院を建て「一切衆生所依之処」としたというのである。従って、この藏書は門外不出ではなく、必要に応じて貸し出され広く利用されるべきものであった。

先の「沙門釈浄三菩薩伝」には、浄三と禪院の関係は記されていないが、②では「政事之暇、存心三宝、翹誠奈苑、忻尚祇園、公事之余、参給侶以年」とあり、浄三の仏教信仰と寺院の関係が述べられている。また③では著作二点が示され、仏教研究と修行の成果を周囲に及ぼそうとする姿勢は、「英霊」と号された秦什公の八俊や魯孔君の四科よりもまさると高く評価されている。在家として官人生活を送る浄三のこうした仏教研鑽を支えたのは、

京内の諸寺院であったが、とりわけ道照将来の経論を多数所蔵する禅院と、その本院ともいべき元興寺は、浄三が「探釈迦文奥旨」という精緻な研究を進める上で、大きな役割を果たしたのではないかと思われる。

③では、檀主が智努王（文室真人智努）であると明記されている。これは「背面」に見える亡夫人の供養を浄三が施主となって進めたことを意味するが、その際にかねてから関係のあった禅院の仏跡図が転写して利用されたのである。②に「向禅／院檀披見神跡敬転写／搭」（7～9）とあるように、それは信仰の対象として壇上に安置されていた。「正面」には、前記のように『大唐西域記』から仏跡の事例を紹介し、『観仏三昧海経』の文言を引載して仏足を見ることで得られる滅罪の効果が説かれているが、このうち仏足跡の利益については、当時の禅院で行なわれていた仏足信仰の影響を受けているのである。

画師の越田安方は、仏跡図の第二本から第三本を転写した人物と見られるが、書写とある神石手は、この仏跡図と浄三の作成と考えられる（前面）から「右側面」にかけての文章を、自然石の上面と四側面に鋭利な刃物のようなもので下書きをしたのであろうか。神石手の下の欠失部分には、それを刻み付けた石工の名がくるのかもしれない。「近仕」は優婆塞の意で、仏足石の制作に助力結縁した知識の一人と解されている。<sup>(36)</sup>④の知識家口男女大小も、同様の役割を果たした人々であらう。方面外の三国真人浄足については不明である。

「背面」は、仏足石制作の目的が記される箇所です、ここでは次のように述べられている。①心より発願して亡夫人従四位下茨田郡主、法名良式のために釈迦如来の神跡（仏足）を敬写する（1～5）。②願わくば夫人の霊が「无勝之妙邦」に遊び、有漏（煩惱）から脱して無為（不生不滅の存在）となったことを証し、三界に恩恵を及ぼして共に一真（真如、仏陀の心となった状態）になることを契りたい（6～12）。

夫人の茨田郡主に法名があるのは、生前から浄三とともに仏道修行に励んでいたからであらう。②の「无勝之妙邦」とは、「伝」の(4)に見える浄三が往生を願った「西方無勝浄土」を指す。つまり、二人のめざす浄土は共通して

いたのである。

この②の中で興味深いのは、浄土に生じることが最終目的ではなく、さらに有漏を脱して無為であることを証し、真如になることが求められている点である。「受□□□之／聖□」（910）の欠字部分には、恐らく無勝浄土に住む法身の釈迦仏の教えのような文言が入るのであろう。夫人の霊は、釈迦仏の教えのもと煩惱を断ち真如になろうとするわけで、ここに浄三が仏足石を供養のために制作した意図が読み取れる。つまり、仏足跡を見て尊崇する者は無量の罪が滅せられるとの教説をもとに、この仏足を転写して仏足石を作った功德によって釈迦仏の支援を仰ぎ、夫人の罪障（煩惱の所産）を滅却させて仏陀の境地へと導こうとするのである。末尾に「共契一真」（12）とあるように、それはまた、三界に生きる浄三が仏となった夫人の慈悲を受けて無勝浄土に往生し、共に仏となるための手立てでもあった。浄三と夫人の絆の強さが知られるであろう。

最後に、「右側面」には三法印が記されている。第一偈「諸行无常」は、『涅槃経』聖行品に見える雪山童子（釈迦の前生の姿）が雪山で修行中に羅刹から聞き伝えたという雪山偈「諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽」<sup>(37)</sup>に因むものであるが、第二偈「諸法无我」は、あらゆるものは消滅を本性とすると説く「是生滅法」に、第三偈「涅槃寂靜」は、寂滅（涅槃）こそが安らぎとする「寂滅為楽」にそれぞれ対応する。つまり、亡夫人とともに『涅槃経』に説かれる無勝浄土への往生を願う浄三は、雪山偈とかかわりの深い三法印を記すことにより、この「記」を閉じるのである。

### 三、涅槃宗と禅院

前二節では、「沙門釈浄三菩薩伝」と「仏足石記」の解釈と検討を試み、文室浄三の無勝浄土信仰の様相を抽出し



たが、以下では、このような信仰を浄三がどのようにして得るに至ったのかを考察することにした。これについては、亡夫人の霊が無勝浄土で成仏することを願って転写した仏足の写し（第二本）が安置される禪院及び元興寺の存在が重要になる。

この元興寺には、中国の南北朝から隋唐初にかけて盛行した涅槃宗が伝来していたとの見方がある。それは、凝然（一二四〇～一三二一）の『三国仏法伝通縁起』上巻の涅槃宗の項に、「大日本国昔於大安寺真言院之傍弘涅槃宗講數彼経。号常修多羅宗是也」とあるのを受けて、珍海（一〇九一～一一五三）の『三論玄疏文義要』第一巻冒頭の「裏書云」引載の「古開題集」に見える「元興寺常修多羅宗」を、大安寺の涅槃宗と同一と解することによる。<sup>(40)</sup>これは後世の所伝にもとづくもので、奈良時代の記録に見える修多羅衆は涅槃宗とは別の学派を指すとされているので、このままでは信を置きがたいが、天平十九年（七四七）二月十一日付の大安寺伽藍縁起并流記資財帳や元興寺伽藍縁起并流記資財帳に撰論衆が認められる点に留意すれば、あながち右の見方も否定できないように思われる。<sup>(41)</sup>というの、中国では涅槃宗と撰論衆が相互に関連しながら盛行していた時期があったからである。

涅槃宗は『涅槃経』を所依とし、一切衆生悉有仏性、如来（化身）常住の教義を研究宣揚する学派で、東晋末の義熙十四年（四一八）に法顕が『大般泥洹経』六巻（『涅槃経』四〇巻の初五品に相当）を訳出するに及び、その研究が始まったとされる。<sup>(42)</sup>その後、北涼の曇無讖（三八五～四三三）が『涅槃経』四〇巻（北本）を玄始十年（四二二）に訳了し、それが宋の元嘉七年（四三〇）に江南の建康に伝えられると慧嚴らによって『大般泥洹経』との比較検討がなされ、『大般涅槃経』三二六巻（南本）が作られた。これ以降、『涅槃経』研究は本格化し、斉・梁・陳にかけて最盛期を迎えるが、陳代に同じく一乗思想を唱える三論・撰論・天台の諸宗が勃興するに至り、涅槃宗は次第に衰退し、隋の時代になると三論・天台両宗の中に融没していったという。

一方、北地の涅槃宗は、北魏時代は北本『涅槃経』とともに『華嚴経』を弘賛していたが、永平四年（五一二）に

菩提流支（？～五二七）が『華嚴經』十地品の注釈書である世親（四〇〇頃～四八〇頃）の『十地經論』を訳出すると、これを所依とする地論宗が形成され、涅槃宗にも大きな影響を与えるようになった。また、陳の天嘉四年（五六三）に真諦（四九九～五六九）が大乗仏教の綱要書である無着（三九五～四七〇頃）の『撰大乘論』を注釈した『撰大乘論世親釈』を訳出し、これを研究する撰論宗が起ったが南地では定着せず、南渡していた曇遷（五四二～六〇七）が隋の北地統一後に彭城で撰論を宣揚するに及び、開皇七年（五八七）に勅旨があつて長安に入り撰論宗を開いたという。

この撰論宗と地論宗は、ともに世親の所説を受ける学派で、唯識教学として阿黎耶識縁起説を立てていた。しかし、地論宗が伝統的な学説にもとづき阿黎耶識を八識の最終層にある根本識と位置づけるのに対し、撰論宗は、これを真妄和合識と見なし、八識とは別に第九阿摩羅識を立て根本淨識とするように、この両者の間には融合が困難な教義上の相違が存在していた。そのため、新説の第九識を唱える撰論宗が京都で流行するにつれ、地論宗の衰退ははなはだしくなり遂に消滅するが、一部は終南山を中心に残存し華嚴宗を生みだす母体となった。

涅槃宗では唯識説は立てられず、また世親は『涅槃經』を鑽仰し、撰論宗義の中にも涅槃思想（悉有仏性）が蔵されていたので、撰論宗の盛行は宗学の発達を促すことになった。道宣は、その様相を『統高僧伝』巻一五末の論の中で「当時諸部雖復具揚、而涅槃撰論最為繁富」と評し、撰論宗の智敷（？～六〇一）・明略（五七二～六三八）・道傑（五七三～六二七）・神照（五八〇～六四〇）・法護（五七六～六四三）らが、涅槃に通曉し講説を行なったことを伝えている。<sup>46</sup>しかし、このような涅槃・撰論両宗の繁栄ぶりは、唐代に入って貞観十九年（六四五）に玄奘が西域・インドの旅から帰ると変化した。というのは、涅槃・撰論の両学をそれぞれ正系の学者に師事して学び、とりわけ撰論学に造詣の深かった玄奘が、唯識説の根本的疑義を解明するために、インドの那爛陀寺に遊学し、無着・世親とは異なる護法（五三〇～五六一）・戒賢（五二九～六四五）の唯識説を修得して戻ったからである。玄奘は、皇帝の

命により持ち帰った多くの梵本を翻訳し、新訳の正当性を主張するとともに真諦所伝の経論の価値を否定した。そして、弟子の基（六三二～六八二）とともに涅槃・撰論両宗とは相容れない三乗説・五性各別説を宣揚し、基は師のもたらした新しい唯識説にもとづく教義を組織化し、法相宗を創設するに至った。その結果、撰論宗は論難に遭ってその勢力を失墜させ、涅槃宗は対抗する術もなく撰論宗とともに七世紀末に消滅したという。

では、このように涅槃宗と命運をともした撰論宗は、いつどのようにして日本に伝来したのであろうか。これについて富貴原章信氏は、中国から直接輸入されたとするならば、それは隋に渡った留学僧が帰朝する推古天皇三十一年（六二三）から、在唐留学を終えた道照が撰論関係を含む多数の経論疏を持ち帰る斉明天皇七年（六六一）までの間と見られるが、新羅の入唐学僧の円光（五三二～六三〇頃）と慈藏（五九〇頃～六五八）が撰論宗を学んで帰国していること、右の期間に日本と新羅の間で一回に及ぶ交通があったことからすれば、撰論宗は新羅から伝えられたと見たのが有力と指摘された。<sup>(46)</sup>これは蓋然性の高い想定であるが、史料的な裏付けが乏しいという恨みがある。

これに対し、田村圓澄氏は、撰論宗は道照によってもたらされたと主張する。<sup>(47)</sup>道照は法相宗の第一伝と位置づけられるが、田村氏によれば、道照の在唐期間は白雉四年（六五三）から齐明天皇七年までの間で、法相宗の教義を確立した基の『成唯識論述記』一〇巻は顕慶四年（六五九）～永淳元年（六八二）の間に、『唯識二十論述記』二巻は竜朔元年（六六一）～永淳元年の間にそれぞれ撰述されているので、その頃にはまだ法相宗は成立してなかったとする。その上で、玄奘門下には多くの撰論宗の学者が集まり、法宝は『涅槃經』の立場から、靈潤は撰論宗の立場から五性各別説を批判するように、当時の唐仏教はなお撰論宗が優勢であったと見なし、道照はこの撰論宗を日本に伝えたとするのである。

道照の在唐中は法相宗が未成立であったとの見解は、概ね首肯できるところであり、法相宗の第一伝との説は再考を求められることになったが、問題は、その道照が誰に撰論宗を学んだのかである。道照が弟子となった玄奘は、前

記のように撰論宗に造詣が深かったとはいえ、インドからこれを否定する新しい唯識説を持ち帰ったのであるから、その師とするにはふさわしくない<sup>(48)</sup>。道照が玄奘から受けたのは、前節で見た伝の中で玄奘が「経論深妙、不能<sub>レ</sub>究竟」<sup>(49)</sup>と理由づけるのは、玄奘の構想する法相学がまだ確立しておらず、道照には教義を授けることができないうの思いがあったからであろう。従って、道照は、当時盛行していた撰論・涅槃両宗と新来の唯識説が対峙する中で留学生活を送っていたものと見られる。恐らく、入唐前に新羅からもたらされた撰論学の一端を学んでいた道照は、本場の学問状況に身を投じ、師から授けられた禪とともに撰論宗と涅槃宗を体系的に学び、併せて未確立な法相学も可能な範囲で撰取し、それぞれに関連する多くの経論疏を日本に将来したのである。つまり、撰論宗は、田村氏のように道照によって伝えられたが、そこにはそれと密接な関係にある涅槃宗ともなっていたと考えられるのである。

このように、道照の帰国によって元興寺には、法相宗成立直前の唐の仏教がもたらされたのであるが、ここでもう一点、文室浄三の関心を引いた仏跡図の存在についてふれておきたい。

禅院には、前節で見たように黄文本実が持ち帰った仏跡図の写しが安置されていた。しかし、禅院から東大寺造営機関の写経所へ奉請された疏論を書き留める天平十九年十月九日付自禅院寺奉請疏論等歴名<sup>(50)</sup>の末尾には、「仏跡図一卷一条紅袋／一条白袋管一条錦袋管一合着漆」とあって、仏跡図も奉請の対象になっていたことが記されている。これを本実将来の図と見なせなくもないが、右の記事によれば、巻かれた状態で紅袋、白袋、錦袋の順に包まれ漆塗りの管（筒）に収められているので、禅院では相当貴重な品として取り扱われていたことが知られる。このときは、書写のために貸し出されたのであろうが、本来は丁寧に保管されるべきものであったと思われる。従って、それが、浄三が仏足石を制作する天平勝宝五年（七五三）頃になって壇上に安置されるようになったとは考えにくいので、本実が将来したのと

は別の図であったと見た方がよいだろう。となると、それは道照の将来であった可能性が高くなる。

文室浄三は、仏足石の〔正面〕に刻まれた銘文の中で、玄奘の『大唐西域記』からインドの仏跡を三件紹介しているが、それは、当時の日本で仏跡といえは玄奘の右の著作が引き合いに出されていたからであろう。この点は唐土においても同様であったと思われる。玄奘が仏跡図を持ち帰ったかどうか定かではないが、著作による仏跡の案内は皇帝の関心を引いたらしく、『法苑珠林』巻二九には、浄三もふれる『大唐西域記』巻八の摩揭陀国の仏跡の条を引用したあと「貞観二十三年有使、図写迹来」と注記している。玄奘が帰国した翌年の貞観二十年頃には王玄策も西域・インドの旅から戻り、釈迦成道後の初転法輪の地である鹿野苑の仏跡図をもたらししたので、太宗は摩揭陀図に残る釈迦が涅槃に入る折に踏んだという仏跡も必要と考え、遣使して図写させたのであろう。

このように、玄奘と王玄策の相次ぐ帰国により、皇帝と都の人士は西域・インドの新たな仏教事情に接したのであるが、彼らが関心を寄せたものの中にこの仏跡図があったことは確かであろう。道照も玄奘からこうした情報を得ていたはずで、帰国に際し唐仏教の状況を伝えるために仏跡図の写しを入手していたとしてもおかしくはないのである。黄文本実の写した図は、このような道照と仏跡図の縁由を尊重して禅院に収められたのではないかと想像される。

道照は、将来した仏舍利や経論の安置場所として禅院を建て居所としたというから、そこは禅の道場であるとともに、撰論・涅槃両宗の教場であり、当時の日本で唯一仏跡図を保管する場であったことになるだろう。

#### 四、無勝浄土信仰

持統天皇七年（六九三）に遣新羅使に随伴した神叡は、新羅で法相を学び、これを元興寺に伝えたとされている。<sup>(52)</sup>

<sup>(53)</sup>

帰国時は明らかでないが、養老元年（七一七）七月庚申（二十三日）に律師となり、同三年十一月乙卯（一日）には詔があつて道慈とともに学徳が顕賞されているので、その影響力の大きさが窺われる。一方、天平七年（七三五）になると法相宗第三祖の智周（六六八〜七二三）に学んだ興福寺僧の玄昉が帰国し、日本に法相宗が本格的に伝えられることになった。その結果、法相宗をめぐる議論が盛んになり、撰論・涅槃の両学は後退して元興寺においてもその地位は低下したものと見られる。

しかし、道照ゆかりの禅院では事情を異にしていたようである。というのは、元興寺の東南隅に建てられた禅院は新都の平城京では右京四条一坊へ移建され、同じく新都の左京四・五条七坊の地に移建された元興寺とは分離された関係で、本院の影響を直接受けにくくなり、禅院ではここを「一切衆生所依之处」と定めた道照の本願が尊重されていたからである。特に道照の本願は、一切の衆生に仏性の存在を認める一乗思想に裏打ちされていたと見られるだけに、五性各別の一分不成仏を主張する法相宗とはなじまないものであった。その意味で、この禅院は京内諸寺で特異な位置を占めており、玄昉の帰国後も撰論・涅槃の両学は継受されていたと思われる。

大安寺にも、前記のように撰論衆が設置され、涅槃宗も存在していたと伝えられる。その創設の経緯は明らかでないが、奈良時代に法相宗が盛行したとの所伝もないので、禅院のようにこの両者が継受されていたと推測される。しかし、天平元年になると在唐中に三論を極めた道慈が伽藍修宮のために大安寺に入り、同八年に日本に華嚴宗章疏と律宗行事鈔等をもたらしたという道璿と、『華嚴経』に造詣の深い波羅門僧菩提僊那が来朝するといずれも大安寺に止住することになり、同十二年から金鐘寺で始まる『華嚴経』講説の講師を勤めたのは新羅留学から戻った大安寺僧の審詳といふ具合に、天平期の大安寺には三論・華嚴といった新たな唐・新羅の仏教が持ち込まれていた。そのため、撰論・涅槃の古い仏教は新来のものに押されるようになったことは否めず、その影響力も低下していったものと見られる。

この他に、天平九年三月十日付太政官奏によれば、皇后宮職解を受けて元興寺の撰大乘論門徒（撰論衆）が抽出され、興福寺に住持させる措置がとられているが、玄昉将来の法相宗が盛んな寺院で、この撰論衆がどれだけ幅を利かせたのかは疑問である。

政事の暇に仏門に心を傾け、公事の合間には寺に参詣したという文室浄三が、『涅槃經』に説かれる無勝浄土への信仰を抱いたのは、右の元興寺・禅院・大安寺との関係を通してであろうが、とりわけ繋がりが深かったのは、仏跡図のある禅院であったと考えられる。「仏足石記」にあるように、浄三は亡き夫人の霊が無勝浄土に遊び釈迦仏の教えを受けて真如になることを願い仏足石を制作しているからである。

この仏足石の功德については、『観仏三昧海經』の文言に求められているが、東晋代に仏陀跋陀羅（三五九〜四一九）によって訳出されたこの經典では、釈迦仏の身体的特徴である相好（三十二相八十種好）を順次観想する方法が説かれ、衆生が仏を観することができればその心は仏と異なるところがないとしている。千輻輪の文様のある仏足は、三十二相のうちの一つにすぎないので、浄三の記述は当該箇所のみを摘記した体裁をとっている。しかし、こうした断章的解釈は浄三によって行なわれたのではなく、玄奘帰国後に仏跡への関心が高まる中で出されてきたのである。無勝浄土との関係も、その延長上にあるものと思われる。

この仏跡（仏足跡）と無勝浄土との間に繋がりとするとすれば、『涅槃經』の冒頭に収められる寿命品の存在が重要になる。ここでは、釈迦の入滅（大般涅槃）の光景が題材として取り上げられ、最後の教えを得るために各地から様々な人々が釈迦のもとに集まってくる様子が描かれているが、そのときの彼らの行動は「疾至<sub>三</sub>仏所<sub>二</sub>稽首<sub>一</sub>仏足<sub>一</sub>、繞<sub>二</sub>百千匝<sub>一</sub>、合掌恭敬却坐<sub>三</sub>一面<sub>二</sub>」<sup>(6)</sup>という表現ではば統一されている。この中で、仏（釈迦）のもとに至った彼らが、まず仏足に稽首するのは、インドの礼法にもとづくとはいえず、入滅をひかえた釈迦が結跏趺坐もしくは横臥していたことから、何よりもその足が仏そのものとしてとらえられていたのであろう。釈迦は、この姿勢で教えを遺す

のであるから、まさに仏足は遺教と相即的な関係にあったことになる。従って、釈迦入滅の意義を説く『涅槃經』と仏跡は繋がりを持つといえるわけで、釈迦仏のいる無勝浄土への往生を仏足石制作の功德に託したのも、故なきことではなかったのである。

こうした仏跡をめぐる解釈は涅槃宗あたりから出され、道照によって日本へもたらされたのであろう。浄三の無勝浄土信仰は、この道照の本願が生きる禅院との関係の中で育まれていったと考えられる。

では、その信仰の内実をどうとらえればよいのであろうか。確かなのは、夫人の追善だけのものではなかったという点である。「沙門釈浄三菩薩伝」で語られるように、浄三は常日頃から仏門を崇敬し、教説にも精通しており、居所の仏堂には花香と経文を唱える音声を供し、仏のみが真理であるとの教えに心を寄せ無勝浄土への往生を願っていた。従って、そこには、何らかの修行実践があったと見なければならぬであろう。

凝然は、『三国仏法伝通縁起』巻下の末尾で「震旦諸師弘浄土法。日本先徳不立為宗。諸宗先哲各随自宗立義陳宗弘通而已。近代源空上人已後立浄土宗弘通世間」と述べるので、涅槃宗であるならばそれに見合った浄土法、つまり浄土に往生する方法があったことになる。しかし、それは伝わっていないため、ここでは憶測に及ぶが、注意したいのは、道照は玄奘から禅を教えられていたという点である。道照の伝には、「于時天下行業之徒、従和尚学禅焉」とあるから、浄三も禅院に伝習される禅に臨んでいたことは否めないであろう。ただ、それが瑜伽法相系の止観であったのか、それ以前の禅観であったのかは定かではなく、浄三の信仰とのかかわりを見るのは困難であるが、禅については、『大乘起信論』との関係にも留意しておく必要がある。

大乘仏教の中心思想を理論と実践の両面から要約した『大乘起信論』は、梁代に真諦によって訳出されると仏教界の注目するところとなり、様々な注釈書が著わされた。代表的なものに、曇延（五一六―五八八）の『大乘起信論疏』三卷、曇遷の『大乘起信論疏』一卷、慧遠（五二三―五九二）の『大乘起信論義疏』二卷、元暁（六一七―六八



六)の『大乘起信論疏』二卷、法蔵(六四三〜七一二)の『大乘起信論義記』二卷などがあるが、このうち曇延は『涅槃經』の講説に勤め『涅槃義疏』一五卷を著わした北地涅槃宗の碩学、曇遷は前記のように撰論宗を北地に伝えた人物、慧遠は地論宗南道派の学問の大成者で『涅槃義記』『大乘義章』といった涅槃学の重要書の著者<sup>(64)</sup>というように、撰論・涅槃両宗とのかわりが深い。それ故、日本に伝えられた両宗においても『大乘起信論』が尊重されていたはずで、こうした注釈書をもとに内容の理解を進めていたものと思われる。

この『大乘起信論』では、衆生心(一般の凡人の心)の本性は仏陀(如来)になりうる素質を具えた純粹清浄なものであるが、煩惱に覆われた状態にある(如来蔵)と説き、その煩惱を滅して本覚(仏陀)に至る修行方法が提示されている<sup>(65)</sup>。それによると、仏陀になりうるの仏の教えを信じて疑わない心(信心)を完成させることが肝要で、そのためには布施・持戒・忍耐・精進・止観の五門を修行する必要があるという。このうちの止観門が禪に相当する部分で、止(心を静止させる)と観(正しい智慧をおこして対象を観ずる)の方法、さらに止と観を同時に修する方法が具体的に述べられている。撰論宗や涅槃宗のような一乗仏教にとって、同じ立場から仏陀になるための、換言すれば仏陀の浄土に生じるための方法が説かれる『大乘起信論』は重要な論書であつたわけで、その修行実践のあり方も、これに学んでいた可能性が高いように思われる。

道照のもたらした禪の内容が不明としても、浄三は、こうした『大乘起信論』の方法にも親しんでいたと見られる。石上宅嗣とともに「文人之首」と称された淡海三船は「注起信論」を著わし、これを見た唐靈越竜興寺の僧祐寛は感歎して讚詩を作つたという<sup>(66)</sup>。『大乘起信論』が、仏門に心を寄せる都の人士らに尊重されていたことを窺わせる所伝である。

浄三の修行のあり方を見る上で、もう一つ注意されるのは『涅槃經』の戒律的な性格である。先の壽命品に続く金剛身品では、仏は正法(正しい教法)を護持することで金剛身を得たとして護持正法が強調され、護法の果報は広大

無辺であると説かれている。護法のためなら刀杖を持つことも辞さないとの激しい側面があるものの、基本的には戒律を守ることが正法の護持となり、護戒によって仏性を見ることができるとする。種々ある戒律のなかで『涅槃經』独自のものとされるのが息世譏嫌戒で、ここでは世間が非難する三六の項目が事細かくあげられており、奴婢・金銀・諸宝・象馬車乘・穀米・田宅といった不淨物の受蓄や、食肉・飲酒が禁じられている。<sup>(67)</sup>

浄三は在家であったから、これらの戒律を厳守するわけにはいかないが、煩惱を滅すための禪定とともに、こうした戒律を可能な限り護持し、自らの内にある仏性（如来・仏陀）を確信して往生を得ようとしていたことは想像に難くないところである。

「石山寺藏の『遺教經（仏垂般涅槃略説教誡經）』一帖の本奥書には、「唐清信弟子陳延昌、莊嚴此大乘經典、附日本／使国子監大学朋古満、於彼流伝／開元廿二年二月八日從京發記」とあって、唐の清信の弟子の陳延昌が、この經典を日本に流伝させるため朋古満、すなわち開元二十二年（天平六年、七四三）に帰国した大伴古麻呂に託したことが記されている。『遺教經』は、『涅槃經』と同じく涅槃に臨んだ釈迦が弟子に遺した教えを記したもので、ここには淨戒にもとづく修道生活のための規範が簡潔にまとめられている。<sup>(68)</sup> 陳延昌が何を意図して日本での流伝を求めたのか定かではないが、延昌自身が在家の居士と見られることからすれば、そこには日本の居士にも『遺教經』で説かれる修道生活を普及させようとの思いがあったのであろう。古麻呂も在唐中は、こうした生活に親しんでいたものと思われる。

大伴古麻呂が『遺教經』を持ち帰った頃に、浄三は既に無勝浄土への信仰を抱いていたのかどうか明らかではない。しかし、『涅槃經』と密接にかかわる經典だけに戒律護持の修行生活にも大きな影響を与えたことは確かであろう。浄三は、天平勝宝九歳（七五七）の皇嗣選定時に古麻呂とともに池田王を推しているが、両者の関係の背後には仏道修行をめぐる交流があったのかもしれない。

「伝」によれば、浄三は鑑真の弟子となり、東大寺では十二教分義を立てるなど仏教の研鑽を重ねていくが、「伝」が『涅槃経』光明遍照高貴徳王菩薩品の一文（取意文）を載せて終わるように、無勝浄土への信仰は一貫して変わらなかったようである。この「伝」を記した『延暦僧録』の著者思託は鑑真の高弟の一人で、浄三とは同門関係にあった。浄三に対する評価が高いことは第一節で見たところであるが、それは交りを深くしていた思託の思いが込められていたからで、その浄三の浄土信仰は、思託にとって顕彰すべき対象であったのである。

### おわりに

文室浄三の無勝浄土信仰をめぐる考察は以上に尽きるが、最後に浄三の職歴から浮上する二つの浄土、すなわち阿弥陀浄土と蓮華蔵世界との関係について触れておきたい。

浄三は、光明皇太后の一周忌のために建てられた阿弥陀浄土院の別当に就任しているので、阿弥陀浄土とのかかわりも深いといわねばならない。当時の阿弥陀信仰が追善の域を出ないとはいえ、中国の浄土教を確立した曇鸞の『浄土論註』や道綽（五六二～六四五）の『安樂集』、善導（六一三～六八一）の『観無量寿経疏』などが伝来していた。<sup>(7)</sup> それ故、浄三ほどの学殖があれば、これら先学の著作をもとに『阿弥陀経』『無量寿経』『観無量寿経』といった浄土教関係の經典を読み解き、阿弥陀信仰に傾倒していたとしてもおかしくはないのであるが、関係史料を見る限りそのような形跡は認めることができない。それは、師とすべき僧、つまり中国の浄土教を体得して帰国した僧もしくはそれに薫陶を受けた僧がいなかったからであろう。<sup>(8)</sup> 禅院に向向していた浄三は、道照の弟子から撰論・涅槃を学び無勝浄土信仰を得たのであろうが、それは唐土にあって道照が撰取した方法に従ったものと見られる。要は、仏教を学ぶには本場の手法が欠かせないのである。

もう一つの浄土は、浄三が大鎮を勤めた東大寺で展開する『華嚴経』の蓮華蔵世界である。『華嚴経』の研究については、唐僧の道璿や波羅門僧菩提僊那が来朝し、また新羅に留学した審詳がいたので、浄土教のような不便を来すことはなかったはずである。しかし、聖武天皇が盧舎那大仏の造立を命じるように蓮華蔵世界は聖武と密接な関係にあり、浄三といえども往生の対象とするには憚られる側面があった。従って、十二教分義を立てるなど東大寺の教学にも関与していたとはいえ、浄土という面では一線を画し、自らの信仰に忠実であったものと思われる。

結局、浄三は、何らかの縁故で繋がりを持った禅院の僧との交流を介し、自らの浄土信仰を得て生涯守り続けていくのであるが、そこには、前記のように往生を遂げるための禅定や護戒といった主体的な実践修行が伴なわれていたと考えられる。それは、後の阿弥陀仏の本願にすぎず浄土教とは異なるもので、この時代特有の信仰形態と評価することができるとであろう。

本稿では、浄三個人の信仰に終始したが、冒頭に示した石上宅嗣をはじめとする貴族たちの仏教信仰の様相を見通すことができれば、奈良仏教はこれまでとは異なる側面を語り出すように思われる。

註

- (1) 井上光貞『新訂・日本浄土教成立史の研究』第一章「律令時代における浄土教」(山川出版社、一九七四年。初版は一九五六年)、大野達之助『上代の浄土教』第三「奈良時代の浄土教」(吉川弘文館、一九七二年)、速水侑「奈良朝の浄土信仰」(同編『論集日本仏教史』2「奈良時代」所収、雄山閣、一九八六年。同『浄土信仰論』(雄山閣、一九七八年)から再録)。塚本善隆氏によれば、隋唐時代といえども浄土信仰者の間に、弥陀・弥陀・観音・薬師等の浄土信仰の混雑状態はしばしばあったという。同『唐中期の浄土教』第四章「浄土教の発達普及」(法蔵館、一九七五年)参照。

- (2) 阿弥陀・弥勒以外の浄土の存在については、家永三郎「奈良時代に於ける大仏の化身をめぐる諸問題」(同『上代仏

- 教思想史研究(新訂版)』所収、法藏館、一九六六年。初出は一九三六年)、堀池春峰「奈良時代に於ける浄土思想」(同『南都仏教史の研究』遺芳篇所収、法藏館、二〇〇四年。初出は一九六九年)で注目されているが、その後これらの浄土を主題として扱った研究は、管見の限りでは認められなかった。
- (3) 『統日本紀』天応元年六月辛亥条。以下で年月日を付した事項は、断らない限り『統日本紀』による。
- (4) 文室浄三の浄土信仰を伝える史料は次節を参照。
- (5) 『日本高僧伝要文抄』は『大日本仏教全書』第一〇一冊にも収載される(仏教全書本と称す)が、ここでは新訂増補国史大系本による。なお、藏中のしるぶ『延暦僧録』注釈(大東文化大学東洋研究所、二〇〇八年)を参照して文字を改めたところがある。
- (6) 後藤昭雄『延暦僧録』「淡海居士伝」佚文(同『平安朝漢文文献の研究』所収、吉川弘文館、一九九三年。初出は一九九〇年)。
- (7) 『統日本後紀』承和十年三月辛卯条の文室朝臣秋津の卒伝には「大納言正二位智努王之孫」と見えるが、『類聚国史』卷六六(人部・薨卒四位)・天長七年閏十二月戊子条、『統日本後紀』承和十四年閏三月庚辰条、『日本文徳天皇実録』天安二年正月丁巳条では、文室浄三(智努王)の位階を従二位としている。
- (8) 『誓其来問』の「問」を問と見るのは仏教全書本の考による。
- (9) 正倉院文書に見える天平勝宝四年五月十六日付如法経莊嚴物奉請文(続々修十五ノ八、『大日本古文书』第一二卷二八七―二八八頁。巻頁数は二二ノ二八七のように記す)には、「弥努宮」から奉請された經典と莊嚴物を記すが、この「弥努宮」とは賜姓前の浄三を指すのであろう。
- (10) 大田博太郎「唐招提寺」(同『南都七大寺の歴史と年表』所収、岩波書店、一九七九年)。
- (11) 仏教全書本の考に従う。
- (12) 石田瑞麿『日本仏教思想史研究』1(戒律の研究 上)六九頁(法藏館、一九八六年)。
- (13) 福山敏男『奈良朝寺院の研究』一七九頁(綜芸舎、一九七八年。原本は一九四八年)。
- (14) 以下で言及する経論の概容については鎌田茂雄・河村孝照・中尾良信・福田亮成・吉元信行編『大藏経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年)を参照している。

- (15) 仏教全書本の考による。
- (16) 鳩摩羅什には四聖八俊十哲と称されるすぐれた弟子がいた。鎌田茂雄『中国仏教史』第二卷二八四～二八五頁（東京大学出版会、一九八三年）参照。
- (17) 称徳天皇が発願した三重小塔百万基（百万塔）の造頭も、『無垢浄光陀羅尼経』によるものであった。堀池春峰「惠美押勝の乱と西大寺小塔院の造営」（同『南都仏教史の研究』下・諸寺篇所収、法蔵館、一九八二年。初出は一九六六年）
- (18) 『大正新脩大蔵経』第一二卷五〇八頁下段～五〇九頁上段（以下では『大正蔵』一二ノ五〇八下のように記す）。『大般涅槃経（涅槃経）』は北本（四〇卷）による。第三節を参照。
- (19) 複数の釈文が公にされているが、ここでは東野治之「薬師寺仏足石記と龍福寺石塔銘」（同『日本古代金石文の研究』所収、岩波書店、二〇〇四年、初出は一九九九年）に示す最新のものを掲げる。
- (20) 「記」の研究史については斎藤理恵子「仏足石記校訂」（安田暎胤・大橋一章『薬師寺』所収、里文出版、一九九〇年）に詳しい。
- (21) 以下では、仏足跡、仏跡を、釈迦（仏陀）の足跡の形を石に彫りつけた仏足石の同義語として使用する。
- (22) 中国・朝鮮・インドの僧及び日本の一部の僧には、活躍年代を知るために判明する範囲内での生没年を掲げる。
- (23) 斎藤前掲註（20）論文。
- (24) 山本幸男「玄昉将来経典と『五月一日経』の書写」上・下（『相愛大学研究論集』二二・二三、二〇〇六・〇七年）。
- (25) 『大正蔵』五三ノ七〇三下。
- (26) 『大正蔵』五三ノ五〇三上、五〇四上～下。
- (27) 『旧唐書』卷三（本紀三・太宗下）貞観二十二年五月庚子条及び卷一九八（列伝一四八・西戎）天竺国条、『新唐書』卷二二上（列伝一四六上・西域上）天竺国条。
- (28) 『大正蔵』五三ノ四〇五上、五〇一下。
- (29) 『大正蔵』五一ノ一下～二上。足立喜六訳註『大唐西域求法高僧伝』二七～二八頁（岩波書店、一九四二年）。
- (30) 『仏祖統記』卷三九・貞観五年正月条（『大正蔵』四九ノ三六四上）。『唐会要』卷四八（議釈教下）に「竜興寺 頒政

- 坊。貞観五年太子承乾立為並光寺。神竜元年改名（並は普の意）と見える。
- (31) 『大正蔵』五〇ノ二五二中〜二五四中。
- (32) 承乾は貞観十七年謀反の罪により廢太子され同十九年配所で没しているが、太宗はその死を受けて廢朝し葬儀は「國公之礼」をもつて行なつたという。『旧唐書』卷七六（列伝二六・太宗諸子）の恒山王承乾の項を参照。
- (33) 『日本書紀』天智天皇八年是歲条。
- (34) 『法苑珠林』卷一〇〇には、「案王玄策西域行伝云」として摩伽陀国菩提寺の僧が、釈迦の入般涅槃から咸亨二年（六七一）に至るまでの年数を二三九五年と算出したことを紹介している。『大正蔵』五三ノ一〇二八中〜下。
- (35) 福山前掲註（13）著書二三五〜二三九頁、藤野道生「禪院寺考」（『史学雑誌』六六ノ九、一九五七年）。禪院寺とも称されるが、ここでは道照伝と「仏足石記」に従い、禪院と表記する。
- (36) 東野前掲註（19）論文。
- (37) 『大正蔵』一一ノ四五〇上、四五一上。以下で言及する『涅槃經』の構成と内容については、横超慧日『涅槃經―如来常住と悉有仏性―』（平樂寺書店、一九八一年）、同『涅槃經と浄土教―仏の願力と成仏の信―』三〜一三頁（平樂寺書店、一九八一年）による。
- (38) 『大日本仏教全書』一〇一冊一〇四頁。以下では『仏教全書』一〇一ノ一〇四のように表記する。
- (39) 『仏教全書』七五ノ一〇九。
- (40) 望月信亨『仏教大辞典』第五卷「涅槃宗」の項を参照。
- (41) 鷲森浩幸「大修多羅宗の性格とその教学」（『統日本紀研究会編』『統日本紀の諸相』所収、塙書房、二〇〇四年）。
- (42) 『大日本古文书』二ノ六三二、「寧楽遺文（訂正四版）」中卷三九〇頁（巻頁は中ノ三九〇のように記す）。
- (43) 以下に述べる涅槃宗の成立と展開及び撰論宗との関係は、布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇（涅槃宗史）第一・三・五章（国書刊行会、一九七三年復刻。原本は一九四二年）、鎌田茂雄『中国仏教史』第四卷第五章（東京大学出版会、一九九〇年）を参照している。
- (44) 『大正蔵』五〇ノ五四九中。
- (45) 『大正蔵』五〇ノ四三二下、五二八中〜五三〇下。

- (46) 富貴原章信仏教学選集第三卷『日本唯識思想史』三九〜六一頁(国書刊行会、一九八九年。原本は一九四四年)。
- (47) 田村圓澄「撰論宗の伝来」(同『日本仏教史』2(奈良・平安時代)所収、法蔵館、一九八三年。初出は一九七〇・七四年)。
- (48) 末木文美士「日本法相宗の形成」(同『日本仏教思想史論考』所収、大蔵出版、一九九三年。初出は一九九二年)。
- (49) 深浦正文『唯識学研究』上巻(教史論 三五八頁(永田文昌堂、一九五四年)。
- (50) 正集二裏・一裏、『大日本古文書』二四ノ四四三〜四四七。
- (51) 『大正蔵』五三ノ五〇二上。
- (52) 『日本書紀』持統天皇七年三月乙巳条。
- (53) 富貴原前掲註(46)著書一六三〜一六七頁。
- (54) 『統日本紀』天平十八年六月己亥条。
- (55) 「大安寺碑文」、『寧楽遺文』下ノ九七八〜九九九。
- (56) 『三国仏法伝通縁起』巻中・下、『仏教全書』一〇ノ一一五・一二二。
- (57) 「南天竺波羅門僧正碑并序」、『寧楽遺文』下ノ八八八。
- (58) 道瑠と菩提僊那の大安寺止住は「大安寺碑文」(前掲註(55)参照)に見える。
- (59) 『三国仏法伝通縁起』巻中、『仏教全書』一〇ノ一一六。
- (60) 『類聚三代格』巻二、経論并法会請僧事。
- (61) 『大正蔵』一一ノ三六六上〜三七一中。
- (62) 『仏教全書』一〇ノ一三〇。
- (63) 末木文美士「奈良時代の禪」(前掲註(48)著書所収、初出は一九八八年)。
- (64) 布施前掲註(43)著書四三四〜四三六、四六八〜四七〇頁。
- (65) 『大乘起信論』で説かれる実践修行については、平川彰『仏典講座二二・大乘起信論』三三七〜三七七頁(大蔵出版、一九七三年)、宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』二六八〜二八六頁(山岩波文庫、一九九四年)を参照。
- (66) 後藤前掲註(6)論文に掲げられる「淡海居士伝」による。



- (67) 望月良晃『大乘涅槃經の研究―教国史的考察』第一編第三章「『大乘涅槃經』の戒律説」(春秋社、一九八八年)。
- (68) 東野治之「唐の文人蕭穎士の招請」(同『遣唐使と正倉院』所収、岩波書店、一九九二年。初出は一九八二・八九  
年)、同『遣唐使』八二―八五頁(岩波新書、二〇〇七年)。石山寺蔵『遺教經』については、佐藤信「石山寺所蔵の典  
籍聖教(抄)」(同『古代の遺跡と文字資料』所収、名著刊行会、一九九九年。初出は一九八五年)を参照。
- (69) 『遺教經』の内容については、藪田香融「意識・遺教經」(顕真法輪文書伝道部、一九五二年)を参照。
- (70) 東野前掲註(67)論文では、唐の太宗が貞観十三年(六三九)に『遺教經』を施行する勅を出していることと無関係  
ではなからう、と指摘する。
- (71) 井上前掲註(1)著書第一章第二節「南都六宗の浄土教」。
- (72) 三論宗に智光、華嚴宗に智憬、法相宗に善珠といった浄土教家が現れるが、彼らの学問は官寺内に留まるものであつ  
たとされる。井上前掲註(1)著書第一章第二節参照。
- (73) 山本幸男「東大寺華嚴宗の教学と実践―天平勝宝三年の「章疏目錄」を通して―」(『南都仏教』九一、二〇〇八年)。