

# 書 評

## 富島義幸『密教空間史論』

Ⅲ 井 舞

著者は、近年、専門とされる建築史学のみならず、美術史学などの関連諸分野にかかわる議論をも次々となされている気鋭の研究者である。本書は、そうした著者の学位論文をもとに成された、四六六頁におよぶ大著である。本書については、すでに建築史学や中世宗教史学の研究者によって、それぞれの立場から詳細な批評・紹介が行われている<sup>(1)</sup>。そうしたなかにあつて、なお拙い評を公にしようと思つたのは、著者の次のような言葉に接したからであつた。

具体的な作品や現象をあつかうという点で建築史学と共通の視点をもち、また共通の問題をかかえているのが美術史学である。建築史学・美術史学いずれも、個々の建築遺構や美術作品そのものの評価を重要な目的としてきた。これまでに、作品の技法や様式については、評価のための独自の体系を構築してきたが、社会史や思想史上での位置付けとなると、その基盤は日本史学・宗教史学など他分野の成果に寄りかかつてきた。しかし、個々の建築遺構・空間や美術作品の分析を通じて、それらの背景となる信仰や思想を読み取り、関連諸学へと積極的に発言していくことも可能と考えられる。そして何よりも、こうした信仰・思想世界の解明こそが、建築や美術作品の正当な評価へと結びついていくのである。(一一―一二頁)

この提言には、近代の閉じられた学問体系に対する、著者の疑念が垣間みられる。

後述するように、この疑念から出発した著者は、領域の枠を取り払うべく、建築空間のみならず、建築空間内にあらわされる仏像や絵画をも研究対象とする方法論を掲げ、新たな建築史学のあり方を示されている(これについて、著者自身は、最終的に「建築という地平を飛び立たねばならなかった」(四五―頁)と述べておられる)。

評者は、領域的に言えば、美術史学分野に属する者である。先の提言にあつた批判を貴重なものと受け止め、作品を考察の出発点に据える美術史学分野の立場から、本書に取り組んでみたいと思う。

### 一一

序章では、まず冒頭で、本書の課題が二点掲げられている。その一つは、密教にもとづく建築・伽藍という空間が、古代から中世へと転換するなかでどのように展開したのかを捉える視点・枠組みを示すこと、である。いま一つは、逆に、建築史学の枠組みから密教の展開を捉えることにより、密教が日本中世の宗教・社会・文化の形成に果たした役割の一端を明らかにしようとする事、である。

これに次いで、右の二点に対応して、(i)「密教空間」研究、(ii)中世宗教史研究、というそれぞれの視点から、著者の方法論と本書の基本構想が述べられる。以下、この二つの視角を順にみてみることにしよう。

#### (i)「密教空間」研究

振り返るに、建築史学は、具体的な建造物あるいは遺構・遺物を対象として、その技術・構造や建築様式の解明を目指し、独自の体系を築き上げてきた一学問領域であつた。一九八〇年代以降には、歴史学分野における儀礼・儀式研究の進展もあつて、建築史学の研究対象は、建築空間内で行われる宗教儀礼・法会にまでひろげられるようになった。空間の意味を問う藤井恵介、上野勝久両氏の研究をはじめ、寺社建築空間の役割や機能を論じる山岸常人氏の研究にみられるように、新たな建築史学のあり方と方向性が示されるようになったのである。

著者が「空間」に注目されたのは、こうした建築史学の研究動向を受けてのことであつた<sup>(2)</sup>。著者は、本書において、閉じられた学問体系のあり方を批判され、「仏

教と関わる建築空間を包括的に捉えていくためには、一度、従来の建築という器に基づく領域の枠を取り払い、そこに構成された空間そのものを探究していくことが必要」(一六頁)だと主張される。また、寺院建築の空間構成は、仏教教義に裏づけられたものであるから、その空間本来の意味を理解するにあたっては、仏教教義を検討することが必須だとされる。

本書の表題に掲げられた「密教空間」とは、著者によれば、ひろく密教教義にもとづいて構成された空間であり、それは「修法の本尊・法具・諸作法のほか、建築の安置仏である彫刻、あるいは内部荘厳として絵画で表現された尊像など」(二三頁)によって実体化するものとされる。また「密教空間」は、その性質から、密教法会に際してつくり出される流動的・臨時的な空間と、建築内部に密教教義を表現する恒常的・固定的な空間とに区別できるといふ。著者は、この区別を、空海による密教導入時のもくろみに源をもつものとされ、前者を「密教法会空間」、後者を「密教曼荼羅空間」と命名された。

また著者は、「密教空間」の特質を、「空間としての存在様態や表現形式よりも、むしろそこにあらわれる各尊の関係、つまり諸仏・諸菩薩からなる宗教的空間の構成理念に求められる」(一六―一七頁)という興味深い主張をされる。これにより著者は、建造物そのものではなく、建築空間にあらわれる諸尊の関係性、すなわち「宗教空間の構成理念」を研究対象とされることになる。建造物という物理的な存在にとらわれることなく空間を考察するための視座が、こうして獲得される。

## (ii) 中世宗教史研究

著者は、探求されるべき仏教建築空間のなかで、特に「密教空間」に注目されている。これは著者の中世宗教史の理解が、黒田俊雄氏の「顕密体制論」にもとづいていることによる。

顕密体制とは、密教を中心に諸宗教がゆるやかに統合され、顕密が並存したイデオロギー的秩序のことであり、この体制は十一世紀に確立したとされている。中世においては、こうした宗教上の体制が、国家権力と結びついて正統的宗教としての地位を確立し、国家と宗教が相互に依存しあう関係になっていたと理解されてい

(3)

著者は、「密教が中世の信仰・社会において果たした役割をより広く、しかもより具体的に明らかにしていくこと」(一〇頁)が「顕密体制論」に残されている課題の一つであるとの理解を示され、建築史学の立場からこれに応えるべく、「密教空間」にみられる宗教的融合現象を考察の対象とされたのである。

より具体的に言えば、「①密教曼荼羅空間の形成と展開、②密教曼荼羅空間と密教法会空間の交渉、③密教空間における宗教的融合の実態」(一五頁)の三点を明らかにすることによって、「社会と宗教を結びつける論理体系とそれらを包括する世界観」(二二頁)、すなわち顕密主義のコスモロジーを導き出すことが目指されている。

あらかじめ全体の見取り図を示せば、本書では、序章をふくめた全十一章が、第I部からIV部に振り分けられている。第I部「塔における両界曼荼羅空間の展開」、第II部「仏堂における両界曼荼羅空間の展開」では、右の①について、③の顕密融合を視野に入れながら考察が進められ、つづけて第III部「密教修法と仏堂・伽藍」では、②の問題が検討されている。最後の第IV部「顕密融合の両界曼荼羅とその展開」では、①の両界曼荼羅空間の展開が論じられ、あわせて③の宗教的融合に注目しながら、中世の宗教的世界観を読み解くことが試みられている。

以上をふまえ、ここからは章ごとに順を追って、具体的に議論をみていくことにしよう。

## 二

第I部「塔における両界曼荼羅空間の展開」は、塔内の空間において、密教の世界観がいかに構成され、いかに変容したかを明らかにするものである。

第一章「法成寺の塔について」では、十一世紀初頭に、藤原道長によって創建された法成寺の塔が取り上げられている。本章では、法成寺の塔のなかでも、承暦三年(一〇七九)再建の三重塔と、天承二年(一一三二)再建の五重塔が取り上げられ、建築形式と空間構成の変化が浮き彫りにされている。

承暦再建塔は、創建当初の五重塔・一基という形式を、三重塔・二基へと大きく

変化させたものであった。その一方で、二つの塔内の空間構想は、顕教的な仏教世界をあらわす創建時の塔にならったものであった。それに対し、天承再建塔では、五重塔・二基と形式を変え、その空間構想にも劇的な変化がみられた。すなわち二基の五重塔内部には、それぞれに金・胎の大日如来が四軀ずつと、薬師・釈迦・阿弥陀・弥勒の顕教四仏とが安置されたのである。著者は、この顕教四仏像の配置される方角が、顕教の伝統的なあり方とは異なる点に注目され、これが密教四仏の配置のあり方に則っていることを指摘される。つまり、顕教尊が密教尊のような形式で安置されていたのである。さらに著者は、天承再建の二つの塔には、それぞれに金剛界成身会と胎藏界中台八葉院の諸像が安置されたものとみなされて、両塔が一体となって両界曼荼羅を象徴していると解釈される。つまり、天承再建の法成寺塔は、顕密融合の密教空間となっていたのである。

以上のように本章では、法成寺の塔を通じて、「大日如来による顕教尊の統合」という顕密融合の現象が明らかにされている。ここで著者が主張されている、「大日如来による顕教尊の統合」という顕密融合のあり方は、密教空間の変容の典型的なパターンとみなされ、以下の章では、このパターンがさまざまな事例に当てはめられていくこととなる。

つづく第二章「塔における両界曼荼羅空間の諸相」では、顕教的な層塔内部に起こった空間構成の変容が跡づけられ、あわせて、層塔の性格・形態の変化が検討されている。

この章では、最初に、高野山大塔と東寺五重塔両塔の諸尊構成と配置を素材に、密教導入当初の建築空間のあり方が考察される。まず、九世紀半ばに完成した高野山大塔であるが、その塔内には、大日如来像と、顕教尊の薬師・釈迦、密教尊の宝生・無量寿という四仏の像が安置され、さらに柱には両界曼荼羅諸尊が描かれており、以上の彫像と絵像とが一体となって「両界曼荼羅空間」があらわされていたとされる。また、東寺五重塔という層塔については、永仁年間（二九三〜九九）に再建された東寺五重塔の空間構成を参照して、これが創建当初の空間構成と変わらないものと推測されている。これによって、創建時の東寺五重塔でもまた、高野山の創建大塔の空間構成と同じように、彫像と絵像とが一体となった「両界曼荼羅空間」

間」が実現されていたという。つまり、密教の影響を受けて、顕教の層塔である東寺五重塔の塔内空間でも、密教の理念が体现されたと述べられるのである。

本章では、こうした平安時代前期の二つの塔の検討をもとに、顕教的な層塔にあらわされた「両界曼荼羅空間」が、平安時代後期にかけて、形式的にも理念的にも新たな顕密融合の「密教空間」へと変容していく過程が追われる。そして、平安時代後期になって、金・胎の大日如来を二軀ずつ安置する新たな層塔が出現したとされる。こうした新たな「密教空間」のあり方は、顕・密の四仏がそれぞれ同体であるとする説などがあつてはじめて、実現されたものであったという。

補論「醍醐寺五重塔の両界曼荼羅空間の構成について」は、醍醐寺五重塔の安置本尊像に関して、新説を提示するものである。

醍醐寺五重塔の初層は、空間を東西に二分割し、その東西には、金剛界と胎藏界の諸尊がそれぞれ描かれていた。現状では、金剛界曼荼羅の四仏は見当たらず、そのため従来、東側の失われた四天柱二本に、金剛界四仏が描かれていたとみなされてきた。これに対し著者は、諸事例から推して、四天柱に四仏が描かれることは考えられないとされる。すなわち、「塔内に胎藏界五仏が安置された」ことを記す『醍醐雑事記』の記事は何らかの誤りであると想定され、この想定を前提として、著者は安置仏こそが金剛界四仏だったと推測されている。こうした見解をもとに、著者は、醍醐寺五重塔においてもまた、彫刻と絵画が一体となった「両界曼荼羅空間」がつくりだされたのだと述べられている。

以上のように、第I部では、層塔の空間について、平安時代を通じて顕教的世界観と密教的世界観とが次第に融合し、顕密融合の「両界曼荼羅空間」が形成されていくことが論じられている。空間を包括的に捉えるという建築史学ならではの着想は新鮮であり、新しい研究のありかたが存分に示されている。

#### 四

第II部「仏堂における両界曼荼羅空間の展開」は、仏堂などの建築空間において「両界曼荼羅空間」が展開する過程を追い、構成理念としての両界曼荼羅の影響力を浮き彫りにしようするものである。

第三章「阿界曼荼羅諸尊を安置する仏堂とその空間」では、大日如来を本尊とする仏堂が取り上げられ、そこにあらわれた「阿界曼荼羅空間」の展開がたどられる。最初に著者は、空間構成の理念を考察するためには、絵画・彫刻を一体のものとしてみる必要があると述べられ、著者の方法論があらためて確認されている。美術史学のジャンル区分が、かえってものごとを見にくくしていた面のあることは、著者が繰り返し主張されているとおりであると思う。

さて、本章において、著者は、大日如来を中心として曼荼羅諸尊が配置される仏堂の諸事例を取り上げられ、その空間構成と特徴を紹介されている。著者によれば、阿界曼荼羅の理念は、真言寺院の建築内部の空間構成に強く影響を及ぼしており、特に院政期にいたると、その理念が伽藍空間などにもひろがっていくという。

第四章「阿弥陀堂における阿界曼荼羅空間の展開」は、阿弥陀堂への密教の影響を明らかにし、これによって従来の平安時代建築史を批判的に克服しようとするものである。これまでの建築史学では、平安時代の建築が「浄土教建築」「密教建築」という二項対立で捉えられてきたとされる。しかし著者は、平安時代後期の建築にも、少なからず密教の影響があることを指摘され、こうした捉え方を批判されている。

そこで取り上げられるのは、たとえば、鎌倉時代初期の法界寺阿弥陀堂である。その空間は、金剛界曼荼羅の諸尊構成にもとづいた典型的な「阿界曼荼羅空間」であり、またこれは、平安時代の阿弥陀堂の「阿界曼荼羅空間」が継承・展開したものであると位置づけられている。また著者は、阿界曼荼羅諸尊があらわれる平安時代後期の阿弥陀堂四例（勝光明院阿弥陀堂・法金剛院南御堂・往生極楽院本堂・仁和寺蓮華光院）を挙げられて、その空間構成を具体的に検討される。著者は、勝光明院阿弥陀堂・法金剛院南御堂が、院や院に近い願主と真言密教の仁和寺御室との関わりの中で生まれた堂であり、「阿界曼荼羅空間」をもつものであったことを指摘され、こうした阿弥陀堂がいくつもあつたとみなされている。また往生極楽院本堂には、阿弥陀堂と密教修法との関係がうかがわれるとされる。こうした事例から、著者は、平安時代後期の阿弥陀堂に密教が与えた影響は、これまで考えられていた以上に大きく、しかも根深いものであつたと述べられている。

もつとも、平安時代初期以降、阿弥陀信仰に密教的要素が混入していったことは、もともとよく知られていたところであり、この著者の主張も、そうした議論に沿ったものと言えよう。

以上第三・四章では、阿界曼荼羅の理念が、院政期以降、院と真言教団との結びつきのなかで、仏堂の空間構成や伽藍構成に顕著にあらわれてくる過程を描くことが目指されている。この過程を前提に、阿弥陀五尊像の諸形式を考察するのが、次の第五章である。

第五章「阿弥陀五尊の諸形式と中世仏教的世界観」は、阿弥陀五尊の多様な形式を体系的に把握し、その基盤となる思想・理念や、仏教的世界観を明らかにすることを目的としたものである。特に阿弥陀五尊像の姿形の展開については、美術史学分野とも大いにかかわる議論であり、やや長くなるが詳しく取り上げてみたい。

従来、比叡山常行堂に安置された初期の本尊（阿弥陀如来と四菩薩からなる阿弥陀五尊）は、金剛界八十一尊曼荼羅の蓮華部五尊であると考えられてきた。そして、こうした密教尊の姿形をした初期の阿弥陀五尊像は、浄土信仰が隆盛したことによって、しだいに顕教的な姿であらわされるようになったと捉えられてきた。

これに対し著者は、全く逆の見方を示される。すなわち阿弥陀五尊は、当初は顕教的な姿であり、「顕密重層構造」があらわれる十二世紀になつてはじめて、密教的な姿であらわされるようになったと主張されるのである。これは、従来の理解を真つ向から否定するものと言つてよい。だが、密教的な阿弥陀五尊があらわされるようになるのが、十二世紀以降であるという著者の理解は、はたして妥当なのであるか。

像の形の変化を論じるためには、まずは当初の形がどのようなものであつたかをはっきりさせることが肝要であろう。通説に対する著者の批判は、おおむね次の点にまとめられるかと思う。

(i) 初期の阿弥陀五尊が密教的な姿だとする定説は、真言宗の僧・覚禪による『覚禪鈔』の「阿弥陀法」に、比叡山東塔の常行堂本尊は、密教の阿弥陀五尊だと記されていることによる。すなわち、そこには、比叡山常行堂本尊が、金剛界八十一尊曼荼羅の蓮華部阿弥陀五尊だと明記されている。

しかし、十二世紀末から十三世紀初頭にかけて成立した『覚禪鈔』には、その成立段階の真言宗の信仰が反映されている可能性があり、『覚禪鈔』の記事は、比叡山常行堂が創建された九世紀当初のありさまを正しく伝えるものではない可能性がある。

(ii) 密教的な姿形をとる阿弥陀五尊のうち、十二世紀以前にさかのぼる遺品は現存しない。十二世紀は、両界曼荼羅の理念によって諸信仰が統合されていく時期であるから、それ以前に密教形の阿弥陀五尊像がつくられるはずはない。

(iii) 常行堂で行われる常行三昧という法会は、唐・法照の五会念仏をベースに、円仁によって始められたとされている。この五会念仏には、浄土教の要素がみとめられることにより、初期の常行堂像は、顕教尊の姿をしていたとみなし得る。

さて、これらの諸点を検討してみよう。

まず(ii)からみていこう。これまで、常行堂本尊の古い作例と考えられてきた像に、平安時代前期の梵釈寺阿弥陀如来像がある。著者の主張に反し、これは、宝冠をいだくなど、密教の阿弥陀如来像の姿をしている。たしかに本書のなかでも、著者は、梵釈寺像が阿弥陀五尊の中尊である可能性をみとめられている。ただし著者は、これは阿弥陀五尊の中尊のみが、いち早く顕教尊の姿から密教尊の姿に変化したものと主張され、事例からはずされているのである。しかしこの著者の主張は、初期常行堂の本尊は顕教系の阿弥陀五尊像であったはずであるという著者の予断を前提とした上での、かなり苦しい想定となってしまう。梵釈寺像は、独尊像として伝来しているから、四菩薩像をともなっていたのかどうか不明であり、また仮にともなっていたとしてもそれらが顕教尊の姿をしていたかどうかは全く不明である。まして、中尊である梵釈寺像のみが密教的な姿に変化したのだという想定は、予断を守るための無理の大きい主張と映ってしまう。

梵釈寺像が常行堂の本尊であった可能性は、やはり十分あるのであり、十二世紀以前に、密教の姿をした阿弥陀五尊像が存在しなかったと断定することは、現状では控えるべきであろう。

次に(iii)についてであるが、この点については、苦米地誠一氏による常行堂本尊についての議論を参考に<sup>4)</sup>する必要がある。苦米地氏の議論は、初期の常行堂本尊

が密教尊の姿であったという定説を前提とされたものであり、その点は慎重に考慮しておく必要がある。しかし、氏が指摘された、五会念仏が密教的な讃仏法であった可能性が高いという事実は、重要であろう。すなわち、常行三昧が密教的な行法として理解されていた可能性が高いのである。したがって、常行三昧に浄土教的な要素があったとしても、そこからただちに、常行堂本尊像が顕教像の姿をしていたと断定することはできないのである。

最後に(i)について。これについては、『覚禪鈔』という史料をどのように理解するかが問題となってくる。『覚禪鈔』は、真言各流派のみならず、天台宗も含めた口伝・抄物を網羅的に収集して編纂された、修法別の百科事典ともいえるべき聖教群である。<sup>5)</sup>早く中野玄三氏が指摘しておられるように、覚禪は、凶像などの膨大な資料が蓄積されていた壇所などで情報を収集し、私見・創造を抑えた口伝収集を目指したのであった。<sup>6)</sup>ここで重要なのは、天台宗の口伝・抄物も収集されていたという事実である。

著者は、先にふれたように、『覚禪鈔』にみえる阿弥陀五尊に関する記載について、これを、十二世紀以降、真言宗内で盛んになった阿弥陀信仰を反映したものとみなされ、密教系の阿弥陀五尊像も、十二世紀以降になって真言宗のなかで生まれたものと主張されている。しかしこの著者の主張には、やはりいくつもの点で疑点がある。

たとえば著者は、『覚禪鈔』の記事を、すべて真言密教の説とみなしておられる。しかし、覚禪の情報収集が天台宗にも及んでいた事実に鑑みれば、比叡山常行堂に関する『覚禪鈔』の記事は、当然、天台宗の情報によるものであったと考えるべきであろう。これを、十二世紀の真言宗内部の信仰によって創作されたものと主張することは、無理があると言わざるを得ない。また、そもそも著者は、『覚禪鈔』の記事内容が、その成立時点にあらわされたものと考えておられるようである。だが、すでに述べたように、『覚禪鈔』は、覚禪が既存の口伝・抄物などをもとに撰述したものであり、そのほとんどは、『覚禪鈔』より以前にさかのぼって成立していたものであった。『覚禪鈔』の阿弥陀五尊に関する記事が、十二世紀頃の事例にもとづくものであるとする著者の主張は、『覚禪鈔』の成り立ちを考慮に入れられないもの

となつてしまつてゐる。

「中世顕密主義は両界曼荼羅を共通かつ正当な基盤とし、そこにあらゆる信仰を統合した宗教的世界観の形成を目指した」(二四二頁)という理解を主張されようとする著者は、阿弥陀五尊像の形の展開に関し、新しい見解を示された。しかし、残念ながら、これまで検討してきたように、著者の論拠はいずれも説得力に欠けるところがあるように思われた。

## 五

第三部「密教修法と仏堂・伽藍」は、密教法会のあり方と建築空間の形態との関係を論じ、特に第六章「五大堂の形態変化と五壇法の成立」では、特に五大明王の修法を通じて、両者の関係性が具体的に考察されている。

建築空間と密教修法との関係は、これまでも建築史学の問題関心の一つであつた。早くに澤登宜久氏がこの問題に着手され、「建築空間が修法のみによつて規定されているものではないにしても、少なくとも修法道場を構成するという具体的な可能性を内包させるべく変化してゆくという蓋然性は高い」と述べられていた。<sup>(7)</sup>

著者も「個別の尊像を本尊とする修法の発達に対応して、まず五大堂の形態が変化し、この五大堂での修法、あるいは五大明王供養会をもとに五壇法が成立した」(二八四頁)とみなすのが妥当であろうと述べられている。第六章での議論は、澤登氏の理解に則つて、五壇法の成立と五大堂の形態変化とが密接に関与するという前提のもとに、議論が組み立てられている。

著者によれば、十世紀前半頃には、五壇法の祖型とも言うべき形態があらわれていたとされる。これ以前の五大堂は三間四面で、東寺講堂や無動寺の尊像配置のように、五大明王像を求心的に安置していたと考えられるのに対し、五壇法成立後の五大堂は五間四面となつており、柱間の一問それぞれに一体ずつ尊像が安置されたという。そうした五大堂平面の変化、すなわち平安時代初期の三間四面から、後の五間四面への変化の画期は、十世紀前半の法性寺五大堂に求められるとされている。

その後さらに撰関期になると、五間四面の五大堂は、五壇法の本尊である五大明王を常設するようになり、「密教法会空間」が恒常的かつ固定的な密教空間として

確立したとされる。つまり、五壇法を修するための「密教法会空間」と五大明王を安置する「密教曼荼羅空間」とが、完全に一体化したと主張されているのである。

第七章「御願寺・氏寺の伽藍と密教修法」では、第六章とは逆に、九体阿弥陀堂や三十三間堂のような特異な堂が、新たな修法を生み出すことにつながつたことが述べられる。また、院政期以降、別尊法のための堂が成立し、これによつて「密教法会空間」と「密教曼荼羅空間」の一体化が完成したとも述べられている。

## 六

第四部「顕密融合の両界曼荼羅とその展開」は、本書の結論部に当たる。第八章「寺院伽藍における両界曼荼羅空間の展開」、第九章「中世神仏世界の形成と両界曼荼羅」、第十章「中世の王権と両界曼荼羅—結縁灌頂の神分投華をめぐつて—」と章を追つて、両界曼荼羅の理念が、しだいに神仏の信仰世界にひろがつてゆくさまが描き出され、いよいよ顕密主義のコスモロジーが明らかにされようとする。

第八章は、従来の平安時代建築史を批判し、平安中・後期の建築史を、新たな統一の視点から描き出そうとしたものである。著者は、法成寺と法性寺の伽藍の中心に、顕密の性格を併せもつ大日如来像が据えられた点に注目される。著者はここに、全く新しい「両界曼荼羅空間」が出現したとされ、これこそが中世的な伽藍空間の端緒だと述べられる。そして、こうした新たな視点から、平安時代中・後期における御願寺・氏寺の伽藍形式の展開について、「伽藍の周辺部では新たな建築を付加して、信仰を多様化・肥大化してく一方、中枢部では古代的構成を継承・展開しつつ、金堂に強い独立性・中心性を与えていった」(三五四頁)とまとめられている。

ここで、法成寺・法勝寺両伽藍空間の連続性を強調される著者の見解が、従来の両伽藍形式の展開に関する理解とはいささか異なることが注目される。すなわち、この両伽藍形式の展開については、すでに清水擴氏が、法勝寺は法成寺の伽藍形式を継承しつつも、新たに、中枢部のきわめて強い対称性と、塔の復権という二つの復古的要素を有していると述べられていた。つまり、法勝寺の伽藍については、この復古的要素にこそ独自性がみとめられていたのであり、この点が、法成寺伽藍との大きな違いと理解されてきた。<sup>(8)</sup>

これに対し、空間の構成理念を重視する著者の見解によれば、両伽藍はいずれも、「顕密融合の両界曼荼羅空間」である。こうした観点から著者は、両伽藍の形式についても連続的なものとして捉えようとされる。すなわち、法勝寺伽藍の中枢部の形式に着目し、これが古くから連綿と継承されてきたものと述べられるのである。だが、この両寺の伽藍形式が連続的であるとする主張は、清水氏の指摘を念頭におけば、伽藍の中枢部のみに視野を狭めることによってはじめて成り立つものであることに気づく。また、法成寺とは異なる、法勝寺の独自性の一つとされてきた塔という復古的要素について、著者は全くふれようとされていない。寝殿造りの構成に発想を得た法成寺の伽藍形式と、塔と金堂とを対峙させて中心軸を強調する法勝寺の伽藍形式とは、違いのほうが大きいに思われてしまうのは、評者が、建築史学の研究史を十分に理解していないためであろうか。

次いで第九章は、両界曼荼羅を基盤とした神仏信仰世界の構造を、具体的に明らかにしようとするものである。

まず、鎌倉再建の東大寺大仏殿が、中世神仏世界の社会的意義を考える上で重要な鍵になると位置づけられる。著者によれば、この大仏殿の天尊は、顕密融合・両部不二という理念を体現しており、さらにまた、これらの理念は、平安時代後期以降、建築空間の構成理念としても一般化していたという。

平安時代末期には、東大寺が、「毘盧遮那仏―大日如来―天照大神」という三者を結びつける場となり、この三者の一体化が、仏教世界と神祇世界の中心を統合する論理となったと主張される。そして、こうした神仏両世界の新しい動きを受けて、両界曼荼羅の理念は、さまざまな神社空間の構造を捉える論理として働くこととなるとされる。著者は、こうした両界曼荼羅の理念が神祇世界にもあてはめられている現象を、両界曼荼羅を基盤とした広大な宗教的世界観が形成されていく動きと論じられている。

最後に著者は、中世神仏世界について、次のようにまとめられている。「こうした重層的信仰世界では、「仏―神」のいわゆる本地垂迹の關係が、「顕教仏―密教仏」の同体の關係と同じ構造として捉えられる点も重要である。顕教の蓮華藏世界・四方浄土変、密教の両界曼荼羅、そして神々の世界は、顕教尊と密教尊の同体説、本

地垂迹の論理などによって互いに関連付けられ、時に融合、一体化した。換言すれば、こうした個別の信仰世界が重層的構造をなし、それらが全体としてゆるやかに一体化されたものが中世神仏世界ということになろう」(三八五頁)。

最後の第十章では、両界曼荼羅を基盤とした神仏のコスモロジーが、中世社会のなかでいかなる意味をもっていたかという点について、天皇をめぐる言説や結縁灌頂という儀礼などを素材に検討がなされている。

院政期になると、中世の神仏信仰世界が天皇や国土観と結びついた言説もあらわれる。著者はこれを、両界曼荼羅の理念が、「毘盧舍那仏―大日如来―天照大神―天皇」を中心軸として聖俗社会を巻き込んだ理念としてひろがり、広大なコスモロジーが形成されてきたものと解釈される。そして、顕・密・神、俗が、両界曼荼羅を基盤の一つの世界に統括された状態こそ、中世顕密主義のコスモロジーであったと結論づけられている。

## 七

以上が、評者が理解し得た、本書の概要である。

本書の最大の特徴は、平安時代以降の建築史を、空間構成理念の展開として捉えている点にある。つまり、建造物という物理的な存在にとらわれない視座から、信仰の変遷を視野に入れた、新しい建築史の叙述が目指されたのである。こうした大きな課題に、著者は、既存の学問領域にとらわれず果敢に取り組まれており、その柔軟な姿勢に、評者は大きな感銘を受けた。まずはこの点を明記しておきたいと思う。

ただ、著者の方法論は、全体を通してきわめて演繹的であり、取り上げられる作品などの理解に、残念ながら疑問をいだく点も少なくなかった。以下では、こうした点について述べておきたいと思う。

まず第一に、史料や作品を取り扱う際の基礎的方法についてである。著者自身、すでにあながきのなかで「専門外の美術史や宗教史・思想史に関わる内容については、基本的な理解や解釈の誤りも多いこと」と思う。多方面の史料を乱読したため、その意味を充分読み切れてないのではないかという不安もある」(四五二頁)と述

べておられるが、その問題点は、思いのほか大きかったように思う。

一例を挙げると、たとえば第一章では、『東宝記』の地の文を利用して、平安時代初期に創建された東寺五重塔内部の空間構成が論じられている。『東宝記』は十四世紀の編纂史料であり、もしその地の文をもとに、平安時代の事実を明らかにしようとするならば、相当に慎重な手続きが求められる。『東宝記』の地の文によれば、創建後、数百年を経て永仁年間に再建された五重塔には、創建時の五重塔に安置されていた、空海作という仏像がそのまま置かれたという。著者は、この記事に依拠して、永仁再建塔の空間構成が、創建時のものを引き継いでいると主張されている。しかし、『東宝記』のこの部分には、明らかに信憑性を疑わせる記述があり、にわか史料として採択することは難しい。すなわち著者のこの部分の議論は、史料批判という点において、大きな問題を残している。

類例は多い。たとえば、すでに指摘したように、第五章では、論証のかなめとなる『覚禪鈔』の読解が、十分な史料理解を踏まえたものとなっておらず、著者の主張は成り立ちがたいものとなっていた。また、第一部の補論では、自説に沿わない『醍醐雜事記』の記述を何らかの誤りとして退けられたが、こうした著者の方法論は、多くの人には受け入れられないものであろう。

作品理解という点では、たとえば、第四章の「密教空間」をもつ平安時代後期の阿弥陀堂の往生極楽院本堂や仁和寺蓮華光院の取り上げられ方をみてみよう。このうち、往生極楽院本堂の仏後壁には、現状では、両界曼荼羅が描かれており、阿弥陀堂と密教のかかわりが指摘できるものとなっている。ただし、この壁画の制作年代は平安時代にさかのぼらないものであることが明らかにされており、この点は著者もみとめられているところである。ところが著者は、両界曼荼羅が描かれている以上、この堂が密教と関係していたことは明らかだと述べられて、この壁画のあり方がはたして創建当初にさかのぼるのかどうかの検証を行われていない。それにもかかわらず、著者は、この往生極楽院本堂を、平安時代後期の「密教空間」をもつ阿弥陀堂の一例とされるのである。

また、もう一つの仁和寺蓮華光院について言えば、阿弥陀如来・不動明王・弥勒菩薩の三像を安置し、柱に両界曼荼羅諸尊を描く堂であった。著者は、このうちの

阿弥陀如来が中尊であったと想定され、この堂を、阿弥陀如来と両界曼荼羅の密接な関係を示す一例とされている。しかし、この堂の仏後壁には、阿弥陀と弥勒の浄土が描かれており、この堂が阿弥陀と弥勒下生の両信仰を背景に成立したものであることをうかがわせている。いまだ慎重な検討が求められるのではないだろうか。

次いで、たとえば第九章で取り上げられた、永仁四年（二九六）の宝満寺胎藏界大日如来像をみてみよう。この像は、像内に、金・胎両大日の真言を墨書し、金剛界大日如来の小像を安置するものである。この像は口をわずかに開いており、このことは珍しい。ここに着目された著者は、「この口から胎内の金剛界世界は外界へと吹き出され、本体である胎藏界大日如来と一体になって両界曼荼羅空間をつくりだしているのである。これは平安時代後期以降に隆盛した両部不二思想、それに基づく両部不二の大日如来を具現化する一形式と位置付けられよう」（三六六頁）と述べられている。鎌倉時代以降の遺品に、こうした口をわずかに開くという特異な像が散見するようになることは確かである。だが、こうした形の意味は、類例を可能な限りすべて検討し、その分析結果と照合してはじめて導き出せるのではないだろうか。著者の解釈の妥当性を、現状の材料だけで判断するのは難しいであろう。

一般に、史料や作品などモノの解釈は、それらがつ固有の文脈を十分に吟味し、そこからいかに適切に情報を抜き出せるにかかっている。しかし本書では、全体を通じて、モノは、著者のイメージを語るために利用される素材に過ぎなくなっているようにみえてしまう。そこでは、いかにモノが、著者のイメージにそぐわない徴表を呈しているようにも、それが、著者のつくった枠組みに外れるならば、「著者の定義から外れる」「史料の間違いである」などととして、例外扱いとなってしまう。言わば、自説を前提にしてモノを解釈されているのである。しかしそれでは、何を分析したとしても、結果が自説に戻ってくるのは当然ではないだろうか。構想以前に、そうした基礎的方法論について深い疑問を感じざるを得なかった。

次に、理念と実態との関係について。本書では、仏教建築の空間は宗教空間であり、教義などの理念からの裏づけがあつてはじめて存在意義をもつものとされている。言い換えれば、理念とその実態化の関係を把握することが、本書の眼目の一つでもあった。



たとえば第二章では、塔の内部空間において、顕・密の世界観が互いに統合されていくさまが描き出されており、顕密融合現象の実態を捉えた貴重な研究成果となっていた。著者は、この現象の背景に、顕教と密教それぞれの四仏を団体とする理論があつたと論じられている。この点にいささか疑問が残る。すなわち顕密の四仏を団体とする理論がはじめにあつて、そのうえで顕密融合現象が生まれたのだろうか。

ここで確認すれば、平安時代初期に密教が請来されたことにもなつて、伝統的な顕教の層塔にも両界曼荼羅の四仏が安置されるようになった。一方で、従来どおり顕教の四方四仏を配した層塔も多数つくられていた。すなわち、層塔の空間内に、密教の四仏と顕教の四仏が安置される例が、それぞれみられるようになったのである。こうした動向のなかで、密教と顕教の四仏それぞれの関係が問題になってきたものと考えられよう。

九世紀の高野山創建大塔の四仏は、金胎・顕密の諸尊が入り乱れた、理解しがたい尊像構成となっていた。このことから推せば、顕密の四仏を団体とする理論が最初から存在したわけではなかつたとみるべきであろう。「この団体説に教義上の明確な典拠はなかつたことが考えられる」(一〇四頁)と、著者自身が述べておられるように、この顕密四仏の団体説に教義上の典拠は存在しないとみてよい。したがって、この団体説は、著者の理解に反して、実態からつくりあげられたとみるのが自然ではないだろうか。

同種の問題は、第八章の法成寺伽藍の理解についても指摘できる。著者は、「法成寺伽藍において西の阿弥陀堂は「無量寿院」、東の薬師堂は「浄瑠璃院」とも呼ばれ、それぞれの浄土の方位にしたがつて配置されていた。これは個別の仏の方位に基づく仏教的世界を、伽藍として具現したものとみなされる」(三四五頁)、また「法成寺伽藍全体を支配しているのは塔の顕密融合の両界曼荼羅空間と同じく、(中略)世界の中心に大日如来を置くという組織的な構成理念であり、それは両界曼荼羅のものといえよう」(三四六頁)と述べておられる。すなわち、法成寺伽藍は、「両界曼荼羅の理念にしたがつて構成されたものである」とされている。

しかし、すでに清水擴氏が論じておられるように、法成寺は無量寿院にはじまり、

その後さまざまな堂宇が付加されて大規模な伽藍となったものであつて、最初から計画的に造営が進められたものかどうかは疑問である。<sup>(9)</sup>法成寺伽藍にみられる「顕密融合の両界曼荼羅の理念」とは、著者が、完成後の法成寺伽藍を解釈して構成されたものではないだろうか。こうした後付けともみえる解釈が「理念」とされることが、本書ではいくつもみられたように思った。

一般的に考えて、理念と現実の間にはズレのあることが多い。著者の方法論では、まずは著者のなかに理念や枠組みがあるようにみえてならない。そして、そうした理念がさまざまな事象に当てはめられ、解釈される。理念によって型どおりに切り取られ、そしてつくりあげられた像が、時に結果として正解であつたとしても、はたしてそれは、どこまで歴史の実態を伝えるものとなっているのか。

最後に、黒田俊雄氏の「顕密体制論」の理解について。最終章の第十章において、中世神仏の信仰世界は、両界曼荼羅の理念を基盤として、「顕・密、神、俗の各世界が重層的に重なり合う」世界観をもつものであつたと結論が述べられている。

ここで著者は、「仏一神」の世界を説く論理と、「顕教仏一密教仏」の世界を説く論理が同じであるために、それぞれの世界の重層化が可能だとされている。たしかに、著者の提示された世界観は、神や仏の関係を説く言説から導き出された合理的な理解のようにもみえる。しかし、「仏一神」と「顕教仏一密教仏」が重層化するという世界観は、当時の信仰世界のあり方を正しく伝えるものになっているのだろうか。

本書では、仏と神の二つの世界が結びついたのは、密教の自律的な展開の結果として捉えられているようである。こうした著者の議論は、黒田氏の「顕密体制論」なくしては生まれ得なかつたものであり、「仏一神」と「顕教仏一密教仏」が重層化するという枠組みは、たしかに、黒田氏の「密教による諸宗の統合」という枠組みに合致するもののようにみえる。

だが、黒田氏は、本地垂迹説による「仏一神」を結びつける論理は、「顕教仏一密教仏」を結びつける仏身論とは全く別の論理であり、付会論であることを論じられていた。<sup>(10)</sup>すなわち黒田氏は、「顕教仏一密教仏」を結びつける論理と「仏一神」を結びつける論理とは、全く別物であることを明らかにされていたのである。

著者の、「両界曼荼羅を基盤にした、顕・密、神、俗の各世界が重層的に重なり合う中世神仏の信仰世界」という世界観は、言わば、黒田氏の「顕密体制論」が提出される以前の理解の仕方であり、顕―密―神―俗の間を結ぶ論理の違いに配慮しないままに、これらを単に結びつけたものとなってしまうている。本来重なり合わないものが重層構造をなしているとみなすのは、残念ながら、著者の解釈でしかない。著者が提示された世界観は、従来の本地垂迹説を、別の言葉で言い換えたに過ぎないものになってしまうだろうか。

以上、浅学の身をかえりみず、本書についての率直な感想を書き連ねてしまった。慎重に検討したつもりではあったが、評者の力不足と勉強不足から、誤読や誤解を多く犯しているのではないかと深く恐れている。ただ、このように真剣に本書に臨んだのは、冒頭に掲げた著者の貴重な提言を真摯に受け止めたかったからである。著者ならびに読者の厳しいご叱正を、心より乞う次第である。

註

- (1) 丸山茂氏(『日本仏教総合研究』六、二〇〇八年五月)、松本郁代氏(『日本歴史』七二〇、二〇〇八年五月)、山陰加春夫氏(『密教学研究』四一、二〇〇九年三月)、藤井恵介氏(『建築史学』五三、二〇〇九年九月)による。
- (2) 富島義幸「学界展望 寺院建築史(古代・中世)」(『建築雑誌』三〇号、一九九八年三月)。

(3) 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(『黒田俊雄著作集 第二巻 顕密体制論』法蔵館、一九九四年。初出は一九七五年)。

- (4) 苦米地誠「阿弥陀如来像と真言密教」及び「日本往生極楽記」と密教浄土教」(同『平安期真言密教の研究 第二部 平安期の真言教学と密教浄土教』ノンブル社、二〇〇八年)。前者は、「阿弥陀如来像と真言密教」(『仏教文化学会紀要』三、一九九五年四月)・「真言密教と阿弥陀如来像」(『印度学仏教学研究』四五―一、一九九六年一二月)・「常行堂の宝冠阿弥陀像をめぐる一・二の問題」(『宗教研究』三〇三、一九九五年三月)を合わせて改稿。後者の初出は『仏教文化学会紀要』二、一九九四年四月。

(5) 『覚禪鈔』の基本的な理解については、覚禪鈔研究会『『覚禪鈔』研究についての基本視覚』(覚禪鈔研究会編『覚禪鈔の研究』親王院堯榮文庫、二〇〇四年)を参

照のこと。

- (6) 中野玄三「覚禪伝の諸問題」(同『日本仏教絵画研究』法蔵館、一九八二年。初出は一九六九年)。
- (7) 澤登宜久「秘密修法の道場と仏堂空間について―その2―」密教的空間の研究(3)―(『日本建築学会論文報告集』三五―一、一九八五年五月)。
- (8) 清水擴「六勝寺伽藍の構成と性格」(同『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、一九九二年。初出は一九八六年)。
- (9) 清水擴「法成寺伽藍の構成と性格」(註8前掲書、初出は一九八五年)。
- (10) 註3の黒田氏前掲論文。

(さらい まい・企画情報部研究員)

\*富島義幸『密教空間史論』法蔵館、二〇〇七年二月、A5判、四六六頁