

北斉における盧舎那仏信仰の台頭

はじめに

『大方広佛華嚴經』を所依の經典とする華嚴宗は、中国に於いて杜順を初祖として成立し、第三祖である唐の賢首大師法藏によって華嚴教学が大成されたことが知られる。法藏による華嚴教学の形成は、則天武后の保護によって成し得たものであった。¹⁾玄奘の法相宗が唐の太宗によって権威づけられていたのに対し、則天武后は武周革命の意義を見いだすためのひとつとして、玄奘を上回る強力な宗教思想を必要とした。この要求に応え、宗教思想として形成されたものが、まさしく法藏の華嚴であった。法藏はこれまでの法相唯識を第二の大乗始教として位置づける教判を成立させたことにより、華嚴宗は法相宗よりも高度な思想体系であることを示し、則天武后は武周朝の保護下に華嚴宗を位置づけることで優位に立つことを示したのである。

則天武后の時代に華嚴宗が信奉されたことは、則天武后が二万貫の化粧料を寄進して造らせたという龍門石窟の奉先寺盧舎那大仏の造像から見る事ができるだろう。盧舎那仏に対する信仰は、国家権力によって支えられ、ここに開花したといえる。

では盧舎那仏信仰は、華嚴宗が成立する以前、いかにして興ったも

のだったのだろうか。華嚴經の教主である盧舎那仏は、地論学派の研究によってどのように理解され、中国に於いていかに受容されたのだろうか。

村松賢子

塚本善隆氏は、龍門石窟の研究において北魏から唐に至るまでの造像の変化について、六世紀までは釈迦仏と弥勒仏が多数を占め、唐代に入る七世紀には阿弥陀仏が圧倒的多数になることを明らかにし、これは北朝から隋・唐までの信仰の変遷が、「印度の悉達太子が如何にして佛になったか」という釈迦伝中心の仏教、兜率天を浄土とする弥勒信仰から、浄土教經典の訳出により、「支那の我々は如何にして救われるか」という中国国民のための仏教、極楽を浄土とする阿弥陀信仰へと変遷したことを現すとしている。また雲崗に至っては「皇帝即如来」と説かれるほど仏教は強力な専制君主権力のもとで発展を遂げ、いわゆる「皇帝に依って存する仏教」から、「皇帝をも帰依する仏教」へと移り変わったと述べる。

塚本氏のこのような北魏から唐に至る造像変化の中に、新たに盧舎那仏の尊像の存在を見いだせないだろうか。特に北魏から唐に到る中間に位置する北朝末期に、地論学派を中心としてさかんに行われた十地經等の研究とともに深まったであろう盧舎那仏信仰の存在を見出せ

窓
るのではないだろうかと考える。それを明らかにするために、北朝末期、特に北斉における盧舎那仏信仰の台頭について考察を試みる。

一 北斉における仏教信仰

北斉は、東魏の後を受けて實際上の創始者である高歓から始まり、文宣帝（高洋五五〇～五五九）、廢帝（高殷五五九～五六〇）、孝昭帝（高演五六〇～五六一）、武成帝（高湛五六一～五六五）、後主（高緯五六五～五七七）、幼主（高恒五七七）からなる六代二十七年の王朝である。

高氏は元來鮮卑出身と考えられる氏族であり、北魏末以来、鮮卑・匈奴等北族出身者の強大な軍事力を背景に政權を獲得し、北族出身の武人が国政に参与することも多かった。内田吟風氏が北斉は鮮卑の優勢する国家であると指摘するように、⁽⁴⁾『北齊書』には、鮮卑の優越や漢族に対する輕蔑の念をあらわす記載が多く見られ、北斉において漢人を輕視する風潮が強かったとされる。また北斉の上層部は鮮卑語を話すなど胡族の風習に慣れ親しんでおり、⁽⁶⁾文化面においても北魏にひけをとらない興隆ぶりであった。しかし、国内においては、漢人貴族、勲貴、恩倖三つ巴の勢力争いが続けられ、一概に胡族優勢国家とは言えない状況であった。

『北齊書』恩倖列伝にあるように、恩倖は北齊末にこれまでにないほど国家に打撃を与えた。恩倖の中には「刑殘闖宦」「蒼頭盧兒」といった身分の低い者や、「西域醜胡」「龜茲雜伎」といった西域人がおり、高い爵賞を得て朝政に関与したが、彼らへの賜与によって国家に肝要な資材が尽き、国家を短命に促したと述べられている。⁽⁷⁾

北齊時代における勲貴・恩倖の出現は、六鎮の乱によって鮮卑人が華北に流入したことにより、北斉が背負うことになった社会矛盾が集中的に表現されたものであり、東魏・北齊政權成立の過程から、生じたのである。北斉は、軍事面においては北周や陳を圧倒させるほどの實力を擁しながら、政治面では高氏の王室、高氏と共に覇業をなした有力軍人である勲貴、家柄を誇る漢人貴族、そして漢人貴族にとって政權をほしいままにする異人である恩倖がさまざまに入り組んだ時代であった。

漢人貴族にとって、門閥はなお魅力的であり、九品中正の地位の争奪、門閥の高下の論争が繰り返され、門閥にあげられない身分の者たちにとっては、門閥的身分制の打破ということがこの時代の大きな課題であった。一方で、圧倒的な数の鮮卑人・胡人の流入による、新興勢力である反伝統的な者たちの出現によって、北齊社会はいわば国際化社会へと変容し、強力な政權こそ立ち立てられなかったが、文化面においてのびやかで自由な氣風が作り出され、鄴は洛陽にかわる文化の中心となった。仏教もまた、北魏洛陽を中心に栄えた仏教が東西兩魏の分裂とともに鄴を中心とする北斉の領域に移ると、北魏洛陽の仏教にも劣らないほどの繁栄を見せたのである。

このような北斉の社会状況のなか、帝室における仏教信仰はいかなるものだったであろうか。北齊時代の仏教の様子は、『続高僧伝』卷十靖嵩伝によると、北斉の都である鄴は、すでに四千の寺、八万の僧尼をもつ仏教都市であり、二百有余の講席が競いあうようにして開かれ、常聴のものが一万を超えるという仏教布教の盛期であった。魏書の編纂にあたっては、資料提供を上は王公文武大小、下は民庶、そし

て僧徒に求めており、僧徒集団の社会影響の大きさを見ることができ
る。また『北齊書』などによって、帝室において五戒の中の殺生禁断
が実行されたことなどが伝えられるが、ここでは、帝室に關係の深か
った二人の人物について考察する。

(一) 法上(四九五―五八〇)

北齊において、仏教教団の機能基盤である僧官制度は、『隋書』卷
二十七百官志によると、仏教教団を管理する中央の役所である昭玄寺
に大統一人、統一人、都維那三人をおいて、功曹・主簿員を置き、も
って諸州、郡、県の沙門曹を管轄する⁽⁹⁾というものであった。『統高
僧伝』法上傳には、文宣帝の天保年間に昭玄十統が置かれ、その最
高官である昭玄大統には法上を任命し、他の九人を通統としたとあ
る。

法上は文宣帝の待遇が仏に仕えるようであったとあるように、帝か
ら厚い信頼をうけた人物であった。魏・斉の二代にわたって統師とな
り、北齊に至っては二百万人にものぼる僧尼を統括する昭玄署を任さ
れていた。教義研究においては、はじめ『法華経』を研究したが、の
ちに『華嚴経』より派生した『十地経論』を論じて世にその教義の影
響をあたえ、北周の大象二年(五七九)に八十六歳で卒している⁽¹⁰⁾。

地論学派は『十地経論』をもとに研究される学派である。『華嚴
経』が東晋末に仏陀跋陀羅(三五九―四二九)によって六十巻に訳出
されると、五〇八年に北魏洛陽にてこの經典の一章である「十地品」
が注解され『十地経論』が訳出された。以来、この論を研究する地論
学派が東魏・北齊において盛んであった。地論学派は、菩提流支の翻

訳をもとにして道寵を中心に研究を行った北道派と、勒摩那提(一五
〇八)の翻訳をもとにして慧光(四六八―五三七)を中心に研究を行
った南道派に分かれ、互いに華嚴経の教義研究を深めていくに至った
ことが知られる。

(二) 僧稠(四八〇―五六〇)

もう一人の人物として、北齊帝室において帝室によって厚い帰依を
受けていた僧稠が挙げられる。

文宣帝は、天保二年に詔を出して、河北省の常山で修禅を行って
いた名僧である僧稠をわざわざ鄴に呼び寄せ、その禅道を受けた。僧稠
の影響により、文宣帝は、晩年は禅居深觀するようになる⁽¹¹⁾。僧稠対
する厚い帰依の態度は、文宣帝の死後も帝室において受け継がれた。
廢帝の時、僧稠が八十一歳で卒すると、襄楽王高顯国を遣わせて施物
五百段千僧を、僧稠の守っていた雲門寺に送らせて弔問させている。
また孝昭帝は僧稠のために塔を建て、この時代に及んでもなお、文宣
帝時代の仏教、僧稠の威徳というものを讃えていた⁽¹²⁾。

このように、帝室において大きな影響を与えていた僧稠は晩年の約
十年を、北齊帝室の手厚い帰依により、鄴城の西南八十里の地に位置
する龍山の陽に建てられた雲門寺を中心に国師として活躍した。僧稠
が帝室にもたらした教義は『涅槃経』聖行品にある四念処の法という
ものであり、禅定修行を第一とするものだった。

鄴の仏教は、一部においては苦行である山林の禅定修行を避けて、
都市伽藍の講席に名声を競う傾向があり、禅定の実践業が軽視され、
あるいは重要であるとわかっていても実行されず、ひたすらに講席の

窓 盛大さを競い貴族官界に栄達を求めて、都市に集中するといった現状

史 があった。しかし帝の仏寺排除の案に対して、僧稠は、諸法師が講席

をつとめるのは人々を開導するものであるとして、案を取り消している。僧稠が禅觀を第一とする習禅者にもかかわらず、都下講席の重要性をうったえたところには、大統である法上一派の地論学派の存在があったからではないだろうか。

僧稠が晩年に文宣帝によって造営を任された小南海石窟において、僧稠の禅法と『華嚴經』とのかわりを見ることが出来る。

小南海石窟は河南省安陽善應村にあり、天保元年（五六〇）に造営されたものである。石窟は東窟・中窟・西窟の三窟からなる。中窟龕上の造営に関する題記によると、天保元年（五五〇）に靈山寺の僧、方法師と故雲陽公子林らによって造営が始まり、天保六年に僧稠禪師によってさらに整備が行われ、乾明元年（五六〇）に雲門帝寺において禪師が遷化した後、經文を刊刻したことがわかる（資料一）。

題記に続いて窟門にある石刻文には「華嚴經」偈讚、「大般涅槃經」聖行品（四念処の部分）、「大般涅槃經」梵行品偈讚が順に書きつづられている。注目すべきところは四段にわたって刻された『華嚴經』偈讚の部分である。

定光如来明普照 諸吉祥中最無上 彼佛曾来入此処 是故此地最吉祥

（定（錠））光如来は明らかに普く照らし、諸の吉祥の中にて最も無上なり。彼の佛曾つ来たりて此の処に入りたまいき、是の故

に此の智は最も吉祥なり。——「佛昇須弥頂品」

十方国土勝妙華 無價寶珠殊異香 皆悉自然従手出 供養道樹諸

最勝

（十方の国土の勝妙なる華と、無價の寶珠、殊異の香とは、皆悉く自然に手より出でて、道樹の諸の最勝を供養したてまつる。

——「淨行品」

一切十方諸伎楽 無量和雅妙音聲 及び種種衆妙偈 讚歎諸佛實功德

（一切十方の諸の伎楽、無量なる和雅の妙音聲 及び種種衆の妙偈を以て、諸佛の實の功德を讚歎す ——「淨行品」）

盧舍那仏恵無碍 諸吉祥中最無上 彼佛曾来入此室 是故此地最吉祥

（盧舍那仏の恵みは無碍にして、諸の吉祥の中にて最も無上なり 彼の佛曾つ来たりて此の処に入りたまいき、是の故に此の智は最も吉祥なり。——該当無し）

三段目までの偈讚は、『華嚴經』「佛昇須弥頂品」、「淨行品」のなかに見出せるのに対し、四段目の盧舍那仏以降の句はもともと經文中に無い句でつづられている。これは何を意味するものであろうか。

『華嚴經』において、盧舍那仏を華嚴教主とする世界觀は、經典の隨所に、微塵の中に無限の世界があることを説いた一即一切の思想が展開され、また、一切のあらゆる生きとし生けるものが普く仏の大悲によって照らし出され、仏が衆生に代わって一切の苦を受けることが説かれる。⁽¹⁴⁾

顏娟英氏は、小南海石窟の華嚴經偈讚の最後の部分を、僧稠が意図して付け加えた句であるとして、僧稠の禅法を『華嚴經』の教義のなかに関連をもたせて位置づけていると解釈する。⁽¹⁵⁾ 小南海石窟の造営管

理が僧稠に任せられ、僧稠の深い関与のもとに造窟されたことを考えると、窟門の石刻文は少なくとも彼の認識下において刻されたであろう。顔氏の指摘するように、僧稠の四念処の禅法と同時に『華嚴経』の教義を重視して、盧舎那仏という対象を心に深く観想する（盧舎那仏浄土の観想）ことが行われたと考えられる。

北齊帝室における仏教信仰は、法上を中樞に置いた体制のもと、殺生禁断を実行し、帝は僧稠の禅法に影響をうけて、禅居深観を第一の修行とする仏教を信奉した。一方、都下の寺院においては、法上一派の地論学派をはじめとした仏教教義を研究し、その布教のために講席をもうけることが盛んに行われていた。法上の地論を中心とした学派と、僧稠の四念処の法を第一義とする禅法は、互いの教義を吸収し合うかたちで存在したのではないだろうか。

二 造像に見る盧舎那仏信仰の台頭

(一) 青州龍興寺の盧舎那仏像

北齊において、鄴都を中心に山東省、山西省、河南省、河北省にわたる広域には多くの仏教造像や仏教石窟の造営、摩崖刻経がなされていた。近年山東省青州市龍興寺跡から北齊時代の仏教造像も数多く発掘され、なかでも盧舎那法界人中像はこの時代の仏教信仰を特徴づけるものとして重要視されている。

盧舎那法界人中像は仏教造像の中でも大変特殊な題材である。盧舎那法界人中像は現存するものが大変少なく、ただ新疆ウイグル地区の石窟壁画と出土木版画の中の教像、敦煌莫高窟の絹画数件、中原地区石

彫作品と金銅像に数件あるのみで、その総数は二〇件を過ぎない。しかし近年（一九九六年）青州で発見された盧舎那法界人中像は一〇件に達した。さらに青州地区の盧舎那法界人中像は、形式上においては彫刻で作り上げた造像の上に絵画を施すものであり、この種の手法は他の地区には見ることのできない、独自のものである⁽¹⁶⁾。

北齊時代、龍興寺はその前身である南陽寺と称していた。南陽寺のあった青州は、山東地域が魏の勢力下に入ってから要衝の地となり、東魏時代には覇者、王者となる根拠地と称され、北周と北齊の戦乱の時代には青州の地は北齊に属していた。北齊の造像は他の時代と比べて表情・衣服などその形状は独特であり、そこに独自の文化が存在していたことがうかがえるのである。

青州盧舎那法界人中像の内容構造は、仏の袈裟に縦横の界格区分をして、仏陀の説法、菩薩衆の聞法、飛天和胡人のすがた、並びに地獄・餓鬼等の六道場面を描写している（資料二）。『華嚴経』に「無尽平等妙法界、悉皆充滿如来身」とあるように、盧舎那仏は華嚴経の遵奉するところの仏陀であり、既に法身にさまざまな特性を具え持つ存在である。盧舎那像のなかに法界の教義を描き出すといった特殊な造像が北齊に於いて出現したことは、普く衆生を照らし出し救済する華嚴教主への信仰が存在したことを意味している。

(二) 敦煌、西域における盧舎那仏像

最後に盧舎那仏像が早い時期に出現する、敦煌莫高窟を中心とした西域地方に見られる盧舎那仏像について述べたい。

敦煌莫高窟の北朝石窟は、敦煌研究院の考古調査により四期に分類

窓⁽¹⁸⁾される。第一期は主に北涼時代に造営された石窟であり、弥勒仏の単

独像を本尊とすることに特徴がある。第二期は北魏の石窟である。この時代には尊像は脇侍菩薩と組合わされ、窟内に中心柱が設けられるようになる。第三期は北魏・西魏の石窟である。窟室の前方が切妻造りの形式をとる。第四期は北周から隋初まで（五五七年～五八九年）の石窟である。窟内には尊像の両脇に阿難と迦葉が出現し、窟内に現れる題材も多様化していく。

北朝末期に当たる北朝第四期に分類される北周時代の石窟には、数多くの新出題材が現れる。なかでも北朝末の特徴を顕著に現していると考えられる第四二八窟には、北朝末期に新しく出現した題材の大部分を見ることが出来る。その新出の題材とは、スダナ太子本生、涅槃図、五分法身塔、盧舎那法界人中像図、独角仙人本生、梵志摘花墜死因縁等である。ここにはじめて「盧舎那法界人中像図」と呼ばれる新出の盧舎那仏の図像が現れるのである。

第四二八窟については、施萍婷氏・賀世哲氏による研究⁽²⁰⁾によって内容が明らかにされている。この窟は六九九人の僧尼を含めた一一九八人に及ぶ供養人によって造営された北朝期最大の窟で、題材が豊富であるために窟全体の主題を確定することは困難である。しかし禅観、観佛というテーマが重要な石窟となっており、また釈迦の生涯、釈迦滅後の釈迦思想の永存を強く現した窟であるとされている。

敦煌莫高窟の壁画には、単体で描かれる盧舎那仏が北魏から中唐にかけて九体確認される⁽²¹⁾。その他、中唐から晩唐において報恩経の変相図の中に現れる盧舎那仏が四体、盛唐から元に至るまでに描かれた華嚴経変相図は二九鋪、五代から宋代において描かれた梵網経変相図は

二鋪確認される。そのうち、第四二八窟のような盧舎那法界人中像図は敦煌に於いて一四箇所確認されている⁽²²⁾（資料三）。

盧舎那法界人中像図とは、尊像の身体の各部分に須弥山や六道世界の造像をはじめ「華嚴教主盧舎那仏図」であるとした⁽²³⁾。第四二八窟の盧舎那仏の体内中央には須弥山が描かれ、山頂には中国風の宮殿（刹利天宮）があり、中には一人の人物が座る。山の全面には両手に日月を持った阿修羅が立ち、膝部分には山々、多数の家屋の中に人が暮らす様子（人間）牛や馬、鹿などの動物（畜生）が見え、全体を通して華嚴世界の法界縁起が表現されるものである。松本氏は同時にクチャ、シヨルチュク、ホータンに見られる同様の仏像を盧舎那仏とし、いずれも華嚴経の説く世界海観によって作り出された如来像であり、図像の源流はシルクロード北道の影響であるとした（資料四）。

これに対し、李玉珉氏は中原地域の北斉時代の造像、シルクロード南道の于闐の造像、北道のキジル石窟三方面の盧舎那造像図と第四二八窟の盧舎那仏とを比較検討し、第四二八窟の盧舎那仏は須弥山が中心に描かれ、六道世界が描かれ、中原の北斉時代に製作された造像と図案の一致が見られることから、中原系統の法界人中像の影響を受けている可能性が大きいと述べている。

また頼鵬舉氏は四世紀から六世紀にかけて中央アジア天山南麓地区に分布する盧舎那造像を分析し、盧舎那仏の出現が華嚴義学の十住経「法雲地」の流行によるものであるとし、北伝華嚴思想のあらわれる最も早期のものであるとしている。

中原・敦煌・クチャ・ホータン・于闐まで広域に分布する盧舎那仏

の造像は、それぞれの地域によってその特徴は異なるが、李玉珉氏がうち立てるように、鄴を中心として栄えた中原における盧舎那仏信仰は、当時において大きな影響を周辺地域に与え、多くの盧舎那仏の造像と多様な図案を生み出していたと考えられる。

おわりに

以上、北斉時代における盧舎那仏信仰の台頭という可能性に注目し、北斉の歴史、仏教、造像の方面からの考察を試みた。塚本善隆氏らの先学によって明らかにされた中国仏教史の大きな流れの中に、これまであまり注目がされてこなかった盧舎那仏の存在をいまいちど確認したい。

北斉は、時は中国の中世、南北朝時代にあつて、わずか二十七年で六代が入れ替わり即位するという、めまぐるしい王朝であった。鄴の都には覇業をなした北族や、家柄を誇る漢人貴族、西域からの胡人、江南から逃れ移り住んだ漢人など、さまざまな氏族が入り乱れた、まさに氏族のるつぼであった。このような時代に、仏教はいかなる役割を果たしていたのだろうか。皇帝がやがて必ず出現する弥勒仏に重ね合わされ、当今の如来として崇められていた北魏時代に対し、北斉時代は北周武帝の廃仏や続く隋唐時代の仏教革新の前に当たり、いかなる氏族、いかなる境遇をも照らし出す世界観をもった、弥勒を超えた理念が必要であった。まさに華嚴教主である盧舎那仏はその役目を果たし得るものと考えられる。

鄴の都でさかんに研究された地論学派の教義は河北へと延び、また西域へと波紋を投げかけ、やがて唐に至って華嚴宗が大成された。盧

舎那仏信仰の台頭という問題は、わずかな変化であったとしても、唐代以降の宗派の成立において見逃すことの出来ない重要な礎であると考える。
(武蔵野大学大学院博士課程)

註

- (1) 鎌田茂雄「華嚴思想の形成と展開」『中国華嚴思想史の研究』（東京大学東洋文化研究所、一九六五）
- (2) 塚本善隆「龍門石窟に現れたる北魏仏教」『支那仏教史研究 北魏篇』（弘文堂、一九四二）
- (3) 浜口重国「高斎出自考」(『史学雑誌』等四九編八号)
- (4) 内田吟風「匈奴史研究」(創元社、一九五三)
- (5) 鮮卑を軽蔑するような事項は以下の例のごとくである。
『北齊書』卷九、文宣皇后伝「及帝將建中宮、高隆之、高德正言漢婦人不可為天下母、宣便擇美配。」(帝が中宮を建てる時、平原王高隆之、侍中高徳正が「漢族の婦人を天下の母(皇后)にしてはなりません。改めてふさわしい方を選んでください。」と言った。)
- 『北齊書』卷五、廢帝紀「文宣海言太子得漢家性質、不似我、欲廢之、立太子原王。」(廢帝殷は、天保元年皇太子となったが、文宣帝は常に言っていた。太子には漢族の性質がある。私には似ていないと。そして、太子を廢そうとした。)
- 『北齊書』卷五十、恩倖・韓鳳伝「鳳於權要之中、尤嫉人士、崔李舒等免酷、皆鳳所為。每朝士語事、莫敢仰視、動到呵叱、輒言云「狗漢大不可耐、唯須殺却。」若見武識、雖厮養未品亦下之。」(韓鳳は權力の中樞にいても、なお他人を嫉妬した。役人で鳳の顔を仰ぎ見ようとする者はいなかった。動くとき大声で叱り、「犬のような漢族には耐えられない。皆殺しにしなければ」とのしつた。武人(胡族)であれば、卑しい小者であっても目をかけた。)

- (6) 『北齊書』卷二十一、高乾伝「干時、鮮卑共輕中華朝土、唯懼服於昂、高祖每申令三軍、常鮮卑語、昂若在列、則為華言。」

『顏氏家訓』教子篇二「齋朝有一士大夫、嘗謂吾曰「我有一兒、年已

十七、頗曉書疏、教其鮮卑語及彈琵琶、稍欲通解、以此伏事公卿、無不寵愛、亦要事也。」吾時俛而不答。」

- (7) 『北齊書』卷五十、恩倖伝「甚哉齊末之嬖倖也。蓋書契以降末之有焉。心利錐刀、居台鼎之任、智昏蔽、當機衡之重。刑殘闔宦、蒼頭盧兒、西域醜胡、龜茲雜伎、封王者接武、開府者比肩。非直獨守弄臣、且復多于朝政。賜予之費、努藏以虛、杼軸之資、剝掠將盡。縱龜鼎之祚、卜世靈長、屬此淫昏、無不亡之理、齋運短促、固其宜哉。」

- (8) 『北齊書』卷四、文宣帝紀「庚寅、詔曰、「朕以虛寡、嗣弘王業、思所以贊揚盛績、播之萬古。雖史官執筆、有聞無墜、猶恐諸言遺美、時或未書。在位王公文武大小、降及民庶、爰至僧徒、或親奉音旨、或承傳傍說、凡可載之文籍、悉宜條錄封上。」

- (9) 『隋書』卷二十七、百官志「昭玄寺、掌諸佛教。置大統一人。統一人。都維那三人。亦置功曹、主簿員、以官諸州郡縣沙門曹。」

- (10) 『統高僧伝』卷八、法上伝

- (11) 『北齊書』卷四、文宣帝紀「(天保十年二月)帝於甘露寺、禪居深觀。唯軍國大政奏聞。」

- (12) 『統高僧伝』卷十六、僧稠伝

- (13) 大齋天保元年、靈山寺僧方法師、故雲陽公子林等、率諸邑人、刊此巖窟佛像真容。至六年中、國師大德稠禪師、重鑿修成、相好斯備。方欲刊記金言、光流末季、但運感將移、暨乾明元年歲次庚辰、於雲門帝寺、奄從遷化。衆等仰惟先師、依准觀法、遂鑿石班經、伝之不朽。

- 顏娟英「北齋觀の圖像考—從小南海石窟到響堂山石窟—」(『東方學報』第七十冊、一九九八)

- 稻本泰生「小南海中窟と僧稠禪師—北齊石窟研究序説—」(『中国仏教思想史』荒牧典俊)

- 曾布川寛「響堂山石窟考」(『東方學報』第六十二冊、一九九〇)

- (14) 『華嚴経』「十地品」(大正藏卷九 p.0672a03)「一切世界皆悉嚴淨。皆得見聞諸佛大會。何以故。是菩薩坐大蓮華上。即時足下出百萬阿僧祇光明。照十方阿鼻地獄等。滅衆生苦惱。兩膝上放若干光明。照十方一切畜生。滅除苦惱。臍放若干光明。照十方一切餓鬼。滅除苦惱。左右脅放若干光明。照十萬人。安隱快樂。兩手放若干光明。照十方諸天。阿脩羅

宮。兩肩放若干光明照十方聲聞衆。項放若干光明。照十方辟支佛。口放若干光明。照十方菩薩。乃至住九地者。白毫放若干光明。照十方得位菩薩。一切摩宮隱蔽不現。頂上放百萬阿僧祇三千大千世界微塵數光明。照十方諸仏大會……

(一切世界は皆悉く嚴淨して、皆諸佛の大會を見聞するを得たり。何を以ての故に。是の菩薩大蓮華上に坐して、即時に足の下より百萬阿僧祇の光明を出だし、十方阿鼻地獄等を照らして、衆生の苦惱を滅し、兩膝の上より若干の光明を放ち、十方一切の畜生を照らし、苦惱を滅除し、臍より若干の光明を放ち、十方一切餓鬼を照して、苦惱を滅除し、左右の脅より若干の光明を放ち、十万人を照らして安隱快樂ならしめ、兩手より若干の光明を放ち、十方の諸天阿脩羅宮を照らし、兩肩より若干の光明を放ち、十方の聲聞衆を照し、項より若干の光明を放ち、十方の辟支佛を照らし、口より若干の光明を放ち、十方の菩薩、乃至九地に住する者を照らし、白毫より若干の光明を放ち、十方の位を得たる菩薩を照らして、一切の魔宮は隱蔽せられて現ぜず。頂上より百万阿僧祇の三千大千世界微塵数の光明を放ち、十方の諸仏の大會を照らす……)

- (15) 顏娟英氏前掲論文

- (16) 中国歴史博物館『山東省青州龍興寺出土佛教石刻造像精品』(一九九九) 青州市博物館編『青州龍興寺佛教造像藝術』(山東美術出版社一九九九) 香港芸術館『山東青州龍興寺出土佛教造像展』(香港芸術館、二〇〇一)

- (17) 二〇〇二年に朝日新聞社主催の朝日敦煌研究員派遣制度にて、調査研究した内容を参考とする。

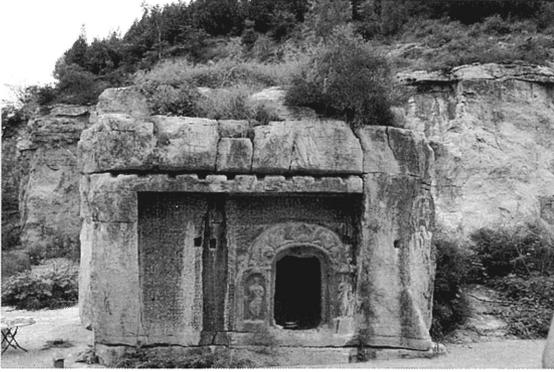
- (18) 樊錦詩・馬世長「敦煌莫高窟北朝石窟の時代区分」『中国石窟 敦煌莫高窟』(平凡社、一九八〇)

- (19) 水野清一「いわゆる華嚴教主盧舍那仏の立像について」『中国の仏教美術』(平凡社、一九六六)

- (20) 施萍婷・賀世哲「関于莫高窟四二八窟的思考」、「近承中原・遠接中原—莫高窟四二八窟研究」『敦煌石窟芸術 莫高窟四二八窟』(江蘇古籍出版社、一九九八)

- (21) 敦煌研究院編『敦煌石窟内容総録』（文物出版社、一九九六）
- (22) 殷光明「敦煌盧舎那法界図研究」『敦煌仏教芸術文化国際学術研究会論文集』（蘭州大学出版社、二〇〇二）
- (23) 松本栄一『敦煌画の研究』一九三七
- (24) 李玉珉「敦煌四二八窟新図像源流考」『故宫学術季刊』第一〇卷第四期
- (25) 頼鵬舉『絲路仏教出来図像与禅法』（圓光佛学研究所、二〇〇二）

(資料一)

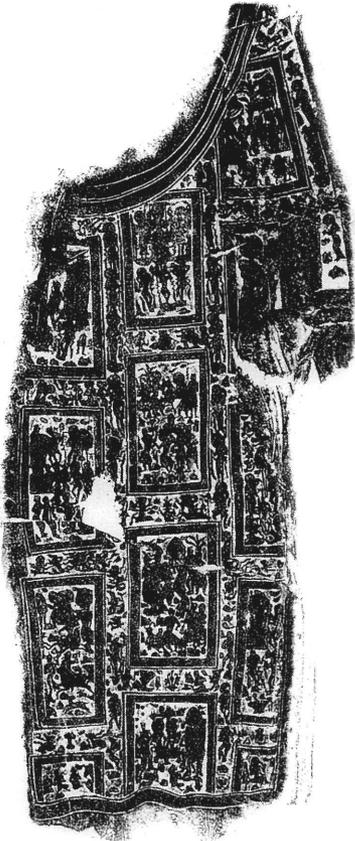


a. 小南海石窟中窟



b. 中窟龕上 題記

(資料二)



a. 北齊盧舍那仏立像



b. 北齊盧舍那仏立像

(資料三)



a. 敦煌莫高窟第428窟盧舍那仏
(北周 557-580)



b. 敦煌莫高窟第31窟盧舍那仏
(盛唐 705-780)

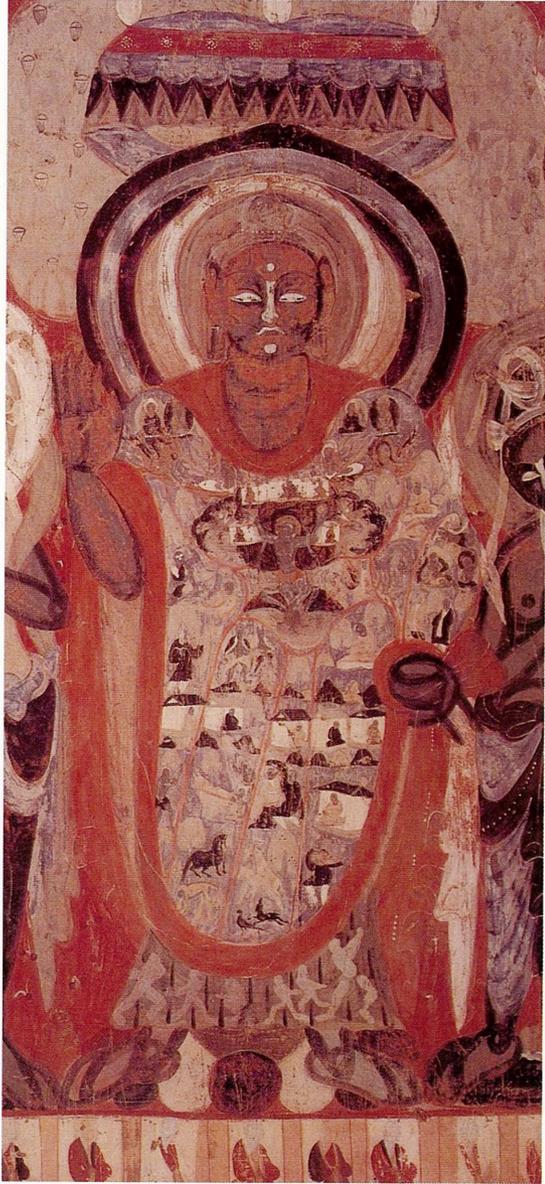
(資料四)



a. ショルチュク壁画舎那仏
(ル・コック「Die Buddhistische Spätantike in
Mittelasien-Die manichaeischen Miniaturen」より)



b. 新疆出土 盧舎那仏



敦煌莫高窟第428窟盧舍那仏（北周557-580）