

Title	金字經の思想的系譜：中國六朝期から日本平安期まで
Author(s)	村田, みお
Citation	東方學報 (2013), 88: 151-187
Issue Date	2013-12-20
URL	https://doi.org/10.14989/180572
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

金字經の思想的系譜 —— 中國六朝期から日本平安期まで ——

村 田 み お

前 言

現在日本において金字經(金寫經、金泥經)と稱される、濃い紫紺の紙に金泥で書かれた佛教經典の經卷は、そもそもは日本に先だつて中國で作られていたものであり、後に朝鮮半島及び日本へと傳えられ、數多くの華麗な經卷が作成された。^①

本邦では多數の金字經が傳存している。奈良期に聖武天皇の敕で國分寺に頒布された紫紙金字『金光明最勝王經』(奈良國立博物館所藏)、平安期に藤原清衡によつて中尊寺に奉納された紺紙金銀交書一切經(高野山金剛峯寺等所藏)などを代表として、數多くの作例が保存されており、展示を目にする機會は少なくない。一方、中國及び朝鮮半島で作成された金字經の作例は、筆者の知る限りでは日本と比較すると決して多いとは言えないようである。高麗の例としては、現存最古とされる紺紙金字『大寶積經』(京都國立博物館所藏)を始めとして幾つかの作品が本邦に存在し、韓國の國立中央博物館などにも所藏されているようである。中國作成の金字經の傳存例は、管見の限りかなり少數しか見出せず、古いものとしてはペリオ將來敦煌遺書中の無紀年殘卷二點(フランス國立圖書館所藏)^②があり、時代を降ると元代の紺紙金銀字『華嚴經』

(京都國立博物館所藏)、また明清の作例も存在している。現在の朝鮮半島及び中國、臺灣における金字經の詳細な所藏狀況については定かではないものの、日本の所藏件數に比すると恐らくかなりの隔たりがあり、また時代的にも比較的新しいものが中心であろうと推察される。

これまでの金字經に關連する研究では、日本の現存作例が主たる對象であり、日本美術史、書道史を中心に、日本考古學、日本佛教史の研究の中でも言及されてきた。概ねこれらの研究においては、金字經はその形態上の特性に基づいて「裝飾經」にカテゴライズされている。また歴史研究以外にも、金泥による書寫技術の復元が行われている^③。その一方で、中國の金字經に關する研究はほぼ皆無と言ってよいだろう。このような狀況はやはり傳存作例の多寡に起因しているであろうが、しかし中國の金字經についても、文獻による研究は實は可能である。

大乘佛教において、經典を書き寫すことは功德の意味を持ち、受持や讀誦と並ぶ重要な修行の一つとして稱揚される。そして書寫された經卷は法身を具象化したものとして崇拜と供養の對象とされた。經卷書寫と供養は大乘のごく基本的な教えであり、中國でもこれに基づいて實踐され、さらには經卷書寫と供養の功德による救済や奇跡の物語が多數生み出されたことは、既に拙稿「六朝隋唐期の佛典書寫をめぐる思想的考察」で論じた^④。このように寫經を推獎する狀況のもと、通常の墨ではなく金によって經卷が書寫されるようになったのも、やはり六朝隋唐期であり、この時代の文獻には金字經に關する様々な記事が傳えられている。そして、そういった文獻の記載を詳しく検討することで、金がまず裝飾の役割を持つにせよ、その裝飾の目的は何だったのか、また、裝飾以外に如何なる意義が込められていたのかといった問題について、新たな見解を提示しうるのである。

そこで本稿では、これまで十分な注意を拂われてこなかった中國における金字經作成の起源と展開を、傳世文獻を中心に文學と思想史の立場から辿り、金字經の思想的意味を明らかにした上で、さらに日本への繼承を跡付け、中國六朝時

代から日本平安時代までの金字經の系譜を明らかにする。

第一節 北魏宗室の金字經 —— 金による莊嚴 ——

大乘經典では寫經を讃え獎勵する文言が非常に廣範に見られる。しかしながら金による寫經を勧める經典は管見の限り見いだせないし、修辭的表現としての金による寫經の描寫も絶えて見えない。従って經典の文言の中には、中國において金字經が作成されたことの直接的典據は求められないと考えてよいだろう。また、インド及びその周邊諸國でも、何らかの形で金を用いた經典が作られたかもしれないが、その場合は中國の紙本・絹本と筆による經卷とは異なり、貝葉や樺皮、ペンといった書寫材料⁵⁾、もしくは第三節で後述するような金屬製の板を用いたものになるであろう。中國・朝鮮半島・日本で作成された金泥で書寫した卷子本とは相違しており、本稿ではひとまず論じない。

中國において金字經が作られた始めた時期、それは文献上に記録された事例による限り、およそ五〇〇年代初頭のことと認められる。唐法琳『辯正論』によれば、六世紀初め、北魏の宗室である安豐王延明、中山王熙が通常の墨による『華嚴經』一百部を作るとともに、同經典の金字經一部を作成し、それらが色とりどりの不思議な光を放ったという事跡が伝えられている⁶⁾。「素書金字」とあるように、絹本に金泥で書かれた經卷であつたらしく、現在我々が目にしうる紫紺の紙の作例とは些か異なる。このような金泥による經卷は、外側から煌びやかな厨子と函で飾られるのみならず、文字を書いた金自體が内側から經典を莊嚴する。尙かつそのような特別な莊嚴を施した經卷は、一般の經卷とは差別化され、それを持つ者の高貴な位に對應しているのである。

唐法琳『辯正論』卷四十代奉佛篇下魏安豐王延明中山王熙條（大正五二、五一四下）

竝以宗室、博古學文、俱立道場、齋講相續。以香汁和墨、寫華嚴經一百部、素書金字華嚴經一部、皆五香厨四寶函盛。靜夜良辰、清齋行道、每放五色神光、照耀臺宇。衆皆共觀、倍更發心。

竝びに以て宗室、古に博く文を學び、俱に道場を立て、齋講相ひ續く。香汁を以て墨に和し、華嚴經一百部、素書金字華嚴經一部を寫し、皆な五香厨、四寶函もて盛る。靜夜良辰、清齋行道し、毎に五色の神光を放ち、臺宇を照耀す。衆皆な共に觀て、倍ますます更に發心す。

實はこれよりもさらに早い時期の金字經の例が二つある。一つは後秦弘始八年（四〇六）の恐らく姚興による『妙法蓮華經』の金字經であり、もう一つも同じく『妙法蓮華經』で、南齊の太祖蕭道成（四二七—四八二）によつて作られたとされるから、およそ五世紀後半と考えられる。しかしながらこの二つの記事は史實としての信賴性に問題があると言わねばならない。

唐僧詳『法華傳記』卷十十種供養記（大正五一、九四中）

逍遙園記云、外國法師鳩摩羅什、弘始七年（四〇五）冬、譯新法華竟、一部七卷二十八品。明年春正月本齊、①校定造金字經、七寶以爲莊嚴、光色映園。道俗如市、瞻仰禮拜。

逍遙園記に云く、外國法師鳩摩羅什は、弘始七年冬、新法華を譯し竟り、一部七卷二十八品なり。明年春正月の本齊に、校定して金字經を造り、七寶以て莊嚴を爲し、光色園に映ず。道俗市の如く、瞻仰禮拜す。

『法華傳記』卷八齊太祖高帝條（大正五一、八七中）

齊太祖高帝道成、姓蕭、偏崇重佛、故造陟岵、止觀⁸二寺。四月八日、常鑄金像。七月十五日、普寺造盆、供僧三百。自以香汁和墨、手寫法華經八部、金字法華二部、皆五香厨四寶函盛。靜夜良辰、清齋行道、每放金色光、照耀殿內。諸侯皆共視、倍更發心、相議……

齊太祖高帝道成、姓は蕭、偏に佛を崇重し、故に陟岵、止觀の二寺を造る。四月八日、常に金像を鑄る。七月十五日、普寺盆を造り、僧三百に供す。自ら香汁を以て墨に和し、手づから法華經八部、金字法華二部を寫し、皆な五香厨、四寶函もて盛る。靜夜良辰、清齋行道し、毎に金色の光を放ち、殿内を照耀す。諸侯皆な共に視、倍す更に發心し、相ひ議すらく……

第一の記事を載せているのは、唐僧詳『法華傳記』卷十の十種供養記が引用する「逍遙園記」なる文献である。周知の通り、逍遙園とは後秦姚興の園囿であり、彼の庇護の下で鳩摩羅什の譯經の場とされた。「逍遙園記」がこの園囿に関する記録であることは名稱から明らかだが、しかしここ以外の引用は見あたらず、作者や著述の年代は不明である。このように來歴不明の「逍遙園記」が傳える記事であるが、内容の面でも他の文献と齟齬する。すなわち、翻譯時期を「弘始七年冬」としているが、『出三藏記集』卷八慧觀「法華宗要序」（大正五五、五七中）では八年夏、僧叡「法華經後序」（大正五五、五七下）でも八年である。さらに「一部七卷二十八品」とあるが、實際には二十八品中の第十二品である提婆達多品は、鳩摩羅什ではなく南齊の法意の譯であり、鳩摩羅什翻譯の時点では全二十七品であった。

また第二に、『法華傳記』卷八の蕭道成に関する記事は、一見して明らかのように最初に擧げた安豐王延明、中山王熙の記事とほぼ同文である。いずれかがもう一方を用いて潤色したと考えるべきであるが、ではどちらが先だろう。唐惠詳『弘贊法華傳』卷十にも齊太祖高帝條があるが、この條では蕭道成の寫經について「又た萬機の暇を以て、手づから法花

を寫し、莊嚴すること傑異、恆に申ねて供養す（又以萬機之暇、手寫法花、莊嚴傑異、恆申供養）（大正五一、四二下）とごく短く述べられるのみで、金字經作成に何ら言及がない。従つて『華嚴經傳記』の元延明、元熙の事跡がもとであり、『法華傳記』の方がそれを挿入して潤色したと考えるのが妥當であろう。

以上のように鳩摩羅什と姚興、及び蕭道成の金字經作成には疑いがあるため、六世紀初頭北魏の宗室で作られたものが、我々に確認しうる最も早い例とすべきである。このことをより一層明瞭にしつつ、金字經作成が佛典のみに限らなかったことを示す興味深い記録が、『魏書』河間王琛傳に見いだされる。

『魏書』河間王琛傳

琛以肅宗始學、獻金字孝經。

琛は肅宗の學を始むるを以て、金字孝經を獻ず。

永平三年（五一〇）に生まれ、延昌四年（五一五）に僅か六歳で即位した孝明帝元詡。彼が學問を始めた頃であるから、河間王元琛による金字『孝經』もやはり六世紀初め、元延明らの金字『華嚴經』作成とほぼ同時期である。さらに言えば、元琛からの金字『孝經』献上は、孝明帝即位後の正光二年（五二二）十二歳の時に行った講經と釋奠の儀禮のためのものであった可能性が考えられる。

釋奠とは、『禮記』、『周禮』に根據を持ち、大學（辟雍、太學、國子學）で孔子（及び顔回）を祀る儀禮である。漢代の曲阜で孔子を祀った儀式、及び皇帝の御前での經書講義を淵源として、魏晉期になると、成人前後の幼帝若しくは皇太子が大學への入學の儀式として、講經を行った後に釋奠を行うという一連の儀禮が整備され、後代に繼承されていき、その場

合は『孝經』が講じられることが多かった。⁹⁾『孝經』は『論語』とならぶ兒童教育のテキストとして、一般に知識人の子弟がまず最初に學ぶものであったので、入學の儀禮に相應しい經書として選ばれたのであろう。

正光元年（五二〇）正月、孝明帝はまず詔を發し、翌年二月に釋奠を行うために、國子學を修繕し、孔子、顔回の肖像を描くといった準備を命じた。¹¹⁾そして翌二年の二月二十五日、國子學に行幸して『孝經』を講じ、次いで三月二日に孔子、顔回を祀る釋奠を行つてゐる。¹²⁾あるいはこの儀禮を執り行う以前から『孝經』を學んでいたかもしれないが、金字『孝經』献上は正光二年に先立つ場合も考えられる。しかしながら、通常の墨で書寫したものとは異なり、特別に金字經が献上されている點を鑑みると、日常的な學習に用いる本ではなく、講經の場で使うことを意圖したものであった可能性が高い。元琛から献上された金字『孝經』は、正光元年の詔を受け、皇帝の執り行う始學の儀禮に相應しいものとして準備されたのではないだろうか。傳に言う「肅宗始學」は、やはり正光二年の講經、釋奠の時期を指すとみなすのが妥當と思われる。いずれにせよ『孝經』が、まだ年若い皇帝に對して金字經という形で献上されたこと、これはつまり外典の場合にも皇帝の地位に相應しい裝飾として金が選ばれたという事實である。

そして皇帝自身による佛典の金字經作成、及び金字經による講義が、これら北魏宗室の事跡からしばしの時を経て、五三〇―四〇〇年代の南朝で梁武帝蕭衍によつて行われる。

第二節 梁武帝蕭衍の金字經 —— 講經、捨身の儀式化 ——

「菩薩戒弟子皇帝」と稱して、數々の佛寺を建立し、佛像を鑄造し、度重なる大規模な法會や捨身を行つた梁武帝蕭衍は、『南史』梁本紀の論に「釋教に溺れ、刑典を弛む（溺於釋教、弛於刑典）」と評されるように、時に佛教に耽溺するあま

り國亂を招いたとも誹られる¹³⁾。國事を疎かにするほど法會と捨身を繰り返す他に、彼はまた經典の注釋と講義にも熱心であつた。蕭衍による金字經作成は、彼の注釋撰述、講經、捨身と密接な關わりを有している。佛教に傾斜した後半生において、法會、講經、捨身等を一連の儀式として複合せせる中に、皇帝菩薩の威を表す金字經を取り込んだ過程を、以下で検討していきたい。

まずは『梁書』、『南史』及び『廣弘明集』に見える金字經を用いた講義の記録を掲げて、概要を述べておこう。

(一) 中大通五年(五三三) 二月―三月

『梁書』武帝紀下

二月癸未(二十五日)、行幸同泰寺、設四部大會、高祖升法座、發金字摩訶波若經題、訖于己丑(三月一日)。

二月癸未、同泰寺に行幸し、四部の大會を設け、高祖は法座に升り、金字摩訶波若經の題を發し、己丑に訖ふ。

『廣弘明集』卷十九梁蕭子顯御講金字摩訶般若波羅蜜經序(大正五二、二三六下)

皇上愛重大乘、遨遊法藏、……乃摘以翠縑、刻爲金篆。……以中大通五年太歲癸丑二月己未朔二十六日甲申、輿駕出大通門、幸同泰寺發講、設道俗無遮大會。

皇上は大乘を愛重し、法藏に遨遊し、……乃ち摘ぶるに翠縑を以てし、刻して金篆と爲す。……中大通五年太歲癸丑二月己未朔二十六日甲申を以て、輿駕は大通門を出で、同泰寺に幸して講を發し、道俗の無遮大會を設く。

(二) 大同七年(五四一) 三月

『廣弘明集』卷十九梁陸雲公御講波若經序(大正五二、二三五下)

上以天監十一年注釋大品、自茲以來、躬事講說。重以所明三慧最爲奧遠、迺區出一品、別立經卷。……爰以大同七年

三月十二日、講金字波若波羅蜜三慧經於華林園之重雲殿。

上は天監十一年（五二二）を以て大品に注釋し、茲れ自り以來、躬づから講説を事とす。重ねて明らかにする所の三慧は最も奥遠と爲すを以て、迺ち一品を區出し、別に經卷を立つ。……爰に大同七年三月十二日を以て、金字波若波羅蜜三慧經を華林園の重雲殿に講ず。

(三) 中大同元年（五四六）三月

『梁書』武帝紀下

三月……庚戌（八日）、法駕出同泰寺大會、停寺省講金字三慧經。夏四月丙戌（十四日）、於同泰寺解講、設法會。大赦、改元。

三月……庚戌、法駕は同泰寺に出でて大會し、寺省に停まりて金字三慧經を講ず。夏四月丙戌、同泰寺に於いて解講し、法會を設く。大赦し、改元す。

『南史』梁本紀中

三月……庚戌、幸同泰寺講金字三慧經、仍施身。夏四月丙戌、皇太子以下奉贖、仍於同泰寺解講、設法會。大赦、改元。

三月……庚戌、同泰寺に幸して金字三慧經を講じ、仍りて施身す。夏四月丙戌、皇太子以下奉贖し、仍りて同泰寺に於いて解講し、法會を設く。大赦し、改元す。

(四) 太清元年（五四七）三月―四月

『梁書』武帝紀下

三月庚子（三日）、高祖幸同泰寺、設無遮大會、捨身、公卿等以錢一億萬奉贖。……夏四月丁亥（二十一日）、輿駕還宮、

大赦天下、改元。

三月庚子、高祖は同泰寺に幸し、無遮大會を設け、捨身し、公卿等は錢一億萬を以て奉贖す。……夏四月丁亥、輿駕は宮に還り、天下に大赦し、改元す。

『南史』梁本紀中

三月庚子、幸同泰寺、設無遮大會。上釋御服、服法衣、行清淨大捨、名曰羯磨。以五明殿爲房、設素木牀、葛帳、土瓦器、乘小輿、私人執役。乘輿法服、一皆屏除。……乙巳（八日）、帝升光嚴殿講堂、坐師子座、講金字三慧經、捨身。夏四月庚午（四日）、羣臣以錢一億萬奉贖皇帝菩薩、僧衆默許。戊寅（十二日）、百辟詣鳳莊門奉表、三請三答、頓首、竝如中大通元年故事。丁亥、服袞冕、御輦還宮。幸太極殿、如卽位禮、大赦、改元。

三月庚子、同泰寺に幸し、無遮大會を設く。上は御服を釋き、法衣を服し、清淨大捨を行ひ、名づけて羯磨と曰ふ。五明殿を以て房と爲し、素木牀、葛帳、土瓦器を設け、小輿に乗り、私人執役す。乘輿法服、一に皆な屏除す。……乙巳、帝は光嚴殿の講堂に升り、師子座に坐し、金字三慧經を講じ、捨身す。夏四月庚午、羣臣は錢一億萬を以て皇帝菩薩を奉贖し、僧衆默許す。戊寅、百辟は鳳莊門に詣りて表を奉じ、三たび請ひ三たび答へ、頓首すること、竝びに中大通元年の故事の如し。丁亥、袞冕を服し、御輦宮に還る。太極殿に幸し、卽位の禮の如くし、大赦し、改元す。

このように蕭衍七十歳の時である五三三年を皮切りに、五四一年、五四六年、五四七年と四度にわたって、同泰寺及び華林園内の重雲殿で金字經を用いた講義が行われた。(一)の蕭子顯の序に「翠縑」、「金篆」とあるように、蕭衍の金字『摩訶般若波羅蜜經』は青緑色の絹布に金泥で書寫されていたようである。(二)、(三)、(四)の三回で行われたのは金字『三慧經』の講義である。陸雲公の序に述べられるように、『三慧經』とは鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』卷二十一の三

慧品を析出し、別に一つの經卷として單行させたものである¹⁴⁾。蕭衍の金字經はこれらの講義のために作成された。皇帝たる自身が人々を前に講義を行うに当たって金字經を用いることは、北魏宗室の先例のごとく、他の僧侶らの講義と差別化し、天子としての權威を示すためと考えられる。

これらの講義は規模も非常に大きく、(一)の講義には、皇太子、王侯、官僚等六百九十八人、僧侶一千人、その他三十一萬人餘りが集い、(二)の講義には、皇太子、王侯、官僚等千三百六十人、僧侶一千人が集められたと、蕭子顯と陸雲公の序文に伝えられている。さらに注目すべきは、講義の前後に連なる行事である。上掲のように、(一)は四部大會、講經の順で催され、(二)の場合には前後を記した資料がないが、陸雲公序に「凡そ講すること二十三日、開講自ら解座に迄ぶまで、日びに遍供を設け、普く京師に施す(凡講二十三日、自開講迄於解座、日設遍供、普施京師)」とあるように、廣く布施を行っていたことが明らかである。そして(三)、(四)は、蕭衍にとって三度目と四度目に當たる捨身(施身)とともに催されており、(三)は大會、講經、捨身、奉贖、法會、大赦、改元、(四)では無遮大會、講經、捨身、奉贖、大赦、改元という順序で進められている。

以上のように一連の行事の中で大々的に催された金字經講義が、如何なる背景を持っていたのかを知るため、遡って蕭衍の講經と捨身にかかる事蹟を辿っておく必要がある。まずは講經について、『梁書』武帝紀を見てみよう。

『梁書』武帝紀下

兼篤信正法、尤長釋典、製涅槃、小品、淨名、三慧諸經義記、復數百卷。聽覽餘閑、卽於重雲殿及同泰寺講說、名僧碩學、四部聽衆、常萬餘人。

兼ねて篤く正法を信じ、尤も釋典に長じ、涅槃、小品、淨名、三慧の諸經の義記を製すること、復た數百卷。聽覽の

餘閑、即ち重雲殿及び同泰寺に於いて講説し、名僧碩學、四部の聽衆、常に萬餘人なり。

そもそも蕭衍は、かなりの頻度で佛教經典、儒教經典、『老子』の講義を催していたらしい。武帝紀に「聽覽之餘閑、即ち重雲殿及び同泰寺に於いて講説す」とあるように、しばしば自身で佛典を講じていた。¹⁶彼の著した多くの佛教經典の注釋書は、このような佛典講義に伴って作られたものと考えられる。また蕭衍は天監二年（五〇三）四十歳の時、自ら『孝經』を講じている。¹⁷『梁書』武帝紀に「造制旨孝經義」とあり、『隋書』經籍志孝經類に「孝經義疏十八卷、梁武帝撰」¹⁸と著録されるのは、そのような講義に際して著されたものであつたらう。『孝經』以外にも、『周易講疏』から『老子講疏』に至るまで凡そ二百卷餘りを著したと武帝紀に記され、『隋書』經籍志にも多くの著作が記録されている。¹⁹それらもまた『孝經義疏』と同様に、自身の講義に伴う著作であつたと考えられ、正史等に記録されている事蹟以外にも、蕭衍が度々講經を行つていたことが窺い知れる。

このように多くの内典、外典の注釋を著し、講義をした中で、特に金字經と結びついたので鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』である。²⁰（二）に挙げた陸雲公「御講波若經序」によると、蕭衍が『摩訶般若波羅蜜經』、すなわち所謂『大品經』の注釋を作つたのは、天監十一年（五一二）のことで、²¹時の名僧二十人と『大智度論』を參照しつつ、北朝の舊注や先人の言論をも交えて注釋した。そしてこの注釋作成を發端として、武帝自ら『摩訶般若波羅蜜經』の講義を熱心に行うようになる。そこで作り出されたのが金字『摩訶般若波羅蜜經』及び金字『三慧經』である。當時の趨勢として『法華經』や『涅槃經』の方が重じられる中で、蕭衍が『般若經』の思想の重要性を強く打ち出そうとしたことは、その「注解大品序」（『出三藏記集』卷八）に説かれており、講義が催されたことに明白なように、とりわけ三慧品の思想を重視していた。²²『梁書』武帝紀下に言うように、蕭衍は『三慧經』のみに關する注釋をも著した。このように思想的に重視した經典を人々の

前で講じるに當って特別に製作したのが、彼の金字經であった。

蕭衍はもとより幾度も講義を催していたのであり、『摩訶般若波羅蜜經』及び『三慧經』を講じることを單體で見ると、様々な講義のうちの一つに過ぎないということになる。しかしながら、上述のように多數の聽衆を集め、特に(三)、(四)では前後に法會、捨身、大赦、改元が行われたこと、そして講義の際に、他とは一線を劃する特別な經卷である金字經を用いた點は、他の講義の事蹟と同一視することのできない要素であり、蕭衍がこれらを一連の儀式として行っていたらしいことに、我々は注意せねばならない。

この講經の儀式化という點についてさらに考察を深めるため、次に彼の第一回、第二回目捨身の事蹟を確認しよう。金字經講義に先立って、蕭衍は大通元年(五二七)、中大通元年(五二九)に捨身を行っていた。特に儀式化について重要な劃期をなすのが第二回五二九年度の捨身であり、それは既に上で見た(四)太清元年(五四七)の『南史』の記事に「竝びに中大通元年の故事の如し」とあつたことにも示されている。

(甲) 大通元年(五二七) 三月

『梁書』武帝紀下 (『南史』ほぼ同じ)

三月辛未(八日)、輿駕幸同泰寺捨身。甲戌(十一日)、還宮、赦天下、改元。

三月辛未、輿駕は同泰寺に幸して捨身す。甲戌、宮に還り、天下に赦し、改元す。

(乙) 中大通元年(五二九) 九月―十月

『梁書』武帝紀下

秋九月……癸巳(十五日)、輿駕幸同泰寺、設四部無遮大會、因捨身、公卿以下以錢一億萬奉贖。冬十月己酉(一日)、

輿駕還宮、大赦、改元。

秋九月……癸巳、輿駕は同泰寺に幸し、四部無遮大會を設け、因りて捨身し、公卿以下は錢一億萬を以て奉贖す。冬十月己酉、輿駕は宮に還り、大赦し、改元す。

『南史』梁本紀中

秋九月……癸巳、幸同泰寺、設四部無遮大會。上釋御服、披法衣、行清淨大捨、以便省爲房、素牀瓦器、乘小車、私人執役。甲午（十六日）、升講堂法坐、爲四部大衆開涅槃經題。癸卯（二十五日）、羣臣以錢一億萬奉贖皇帝菩薩大捨、僧衆默許。乙巳（二十七日）、百辟詣寺東門奉表、請還臨宸極、三請乃許。帝三答書、前後竝稱頓首。冬十月己酉（一日）、又設四部無遮大會、道俗五萬餘人。會畢、帝御金輅還宮、御太極殿、大赦、改元。

秋九月……癸巳、同泰寺に幸し、四部無遮大會を設く。上は御服を釋き、法衣を披、清淨なる大捨を行ひ、便省を以て房と爲し、素牀瓦器、小車に乗り、私人執役す。甲午、講堂の法坐に升り、四部の大衆の爲に涅槃經題を開く。癸卯、羣臣は錢一億萬を以て皇帝菩薩を奉贖して大捨し、僧衆默許す。乙巳、百辟は寺の東門に詣りて表を奉じ、還りて宸極に臨むを請ひ、三たび請ひて乃ち許す。帝三たび答書し、前後竝びに頓首と稱す。冬十月己酉、又た四部無遮大會を設け、道俗五萬餘人。會畢はり、帝は金輅に御して宮に還り、太極殿に御し、大赦し、改元す。

五四六、五四七年の捨身からは十數年遡るこの第一、二回目捨身は、(甲)捨身、大赦、改元、(乙)四部無遮大會、捨身、講經、奉贖、四部無遮大會、大赦、改元という次第で催されている。特に、(乙)の場合は講經の内容が『大般涅槃經』（以下『涅槃經』と略す）の開題である點が異なるが、それ以外の前後の行事は上で見た(三)、(四)と同様である。すなわち(乙)の一連の要素が(三)、(四)で踏襲されたことが明らかである。(甲)の後、捨身單獨ではない複合的儀

式を蕭衍が構想し、(乙)でそれを實現させ、それが(三)、(四)へと受け継がれたという経過を見てとることができる。従來の研究ではともすると捨身の一事のみに焦點が當てられがちであったが、法會から大赦、改元に至るまでの複合的儀式として捉えるべきことを、ここで特に指摘しておきたい。

以上に述べてきたことをあらためて時系列に整理して、流れを確認してみよう。もとより蕭衍は法會や經典講義をししば行っていた。そして(甲)五二七年に第一回の捨身、大赦、改元を行った。次いで二年後の(乙)五二九年の段階では、そこに法會、講經の要素を付け加え、「三請三答」という奉贖の形式を作った。これによって、捨身のみではない一連の儀式が確立された。その後(一)五三三年に始めて、四部大會とともに金字經を用いて『摩訶般若波羅蜜經』の開題を行う。(二)五四一年になると、同經の中で特に重要な三慧品を析出し、金字『三慧經』による大々の講義を催した。このように金字經講義は本來捨身からは獨立して別に行われたが、(三)五四六年には、捨身に伴う一連の儀式の中に取り込まれる。前回の捨身である(乙)五二九年では『涅槃經』開題であったが、金字『三慧經』講義がそれに取って代わり、最後の(四)五四七年にも同様に舉行された。

ここで思い起こさねばならないのが、第一節で見た孝明帝元詔の金字『孝經』と講經、釋奠の儀禮である。梁朝でも同様に講經、釋奠を行っている⁽²³⁾。釋奠の傳統を持つ梁朝において、上掲のように四度の金字經による講義が行われ、それが大々の儀式の一部であったことは注目に値する。つまり、(乙)五二九年に向けて法會、講經、捨身といった複合的儀式を構想した背後には、儒教における講經、釋奠の儀禮があったと考えられるのである。儒教經典講義と大學で孔子及び顔回を祀るという儀禮をモデルにし、佛教に移し換えて行うこと、それが蕭衍の講經と捨身が持つ意味の一端だったのであるまいか。釋奠の際に多くの場合『孝經』が講じられたのが、蕭衍における(乙)の『涅槃經』、(三)、(四)の『三慧經』に相當し、大學での孔子及び顔回への祭祀が、同泰寺で捨身して佛に身を捧げることに相當する。講じる經典が『涅

槃經』から『三慧經』へと變わり、しかも金字經が用いられたのは、(乙)の捨身の後に(一)金字『摩訶般若波羅蜜經』講義、(二)金字『三慧經』を催したことを承けている。思想的に重視した三慧品を、帝位に相應しい莊嚴である金字經の形にしたものは、通常の經卷よりも一層儀式に似つかわしいとされたであろう。このように前後まで含めて一連の複合的儀式として捨身を見直すと、そこには儒教儀禮とのパラレルな關係性を見出すことができる。そして一連の儀式の中で、講義の際に皇帝菩薩たる蕭衍をより高め、より輝かしくさせる道具、それが金字經だったのである。

以上で梁武帝蕭衍の金字經作成と講義を、彼の注釋作成、講義、捨身といった背景へと遡って検討した。蕭衍の金字經は、あるいは前述の北魏宮廷の金字『華嚴經』及び金字『孝經』から直接の影響を受けたものであったかもしれない。しかしこれについて我々は簡単に結論を下すことはできない。北魏の金字經を最初の例としたのは、飽くまで現在傳世している資料の中で、ということであり、彼らに先立つ北朝の例や、蕭衍に先立つ南朝の例がなかったとは言えない。現存資料のみに基づいて直接の影響關係を想定することには慎重であるべきだろう。

さて、ここでまだもう一つ、蕭衍の金字經について検討せねばならない問題が残されている。一連の儀式の中で講じる金字經として、『摩訶般若波羅蜜經』と『三慧經』が選ばれたのは何故だろう。(乙)の時点では『涅槃經』を講じたのなら、金字『涅槃經』講義も有りえたのではないか。この問題に關しては、彼が『摩訶般若波羅蜜經』と『三慧經』を思想的に重視したという以外に、もう一つ重要な理由が存在する。それを我々に教えてくれるのが『摩訶般若波羅蜜經』常啼品で語られる薩陀波崙と曇無竭の物語である。

第三節 曇無竭の金牒 —— 蕭衍による本生譚の再現 ——

薩陀波崙(常啼、常悲)と曇無竭(法來、法上)の物語は本來は釋迦の本生譚であり、増廣されて般若經類の中で受け継がれた。²⁴⁾漢譯では後漢支婁迦讖譯『道行般若經』、吳支謙譯『大明度經』、西晉無羅叉譯『放光般若經』、そして後秦鳩摩羅什譯『小品般若波羅蜜經』及び『摩訶般若波羅蜜經』に見られる。その物語のあらまは次のようである。

般若波羅蜜を求める薩陀波崙菩薩は、曇無竭菩薩が東方の衆香城におり、智慧の完成を人々に説き聞かせている、というお告げを受け、曇無竭を師とするため東へ向けて旅をする。途上で試練に遭いつつ、多くの人を引き連れて衆香城に辿り着き、曇無竭にまみえる。するとそこには煌びやかな七寶の臺があり、臺上には黄金の牒に書かれた般若經が置かれ、印で封印されていた。その後曇無竭は三昧に入り、七年を経た後に出定し、薩陀波崙らに般若波羅蜜を説いた。

鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』から問題となる箇所を次に掲げる。

『摩訶般若波羅蜜經』卷二十七常啼品(大正八、四二〇中)

薩陀波崙菩薩與長者女及五百侍女、衆寶莊嚴、圍繞恭敬、俱到曇無竭菩薩所。爾時曇無竭菩薩摩訶薩有七寶臺、赤牛頭栴檀以爲莊嚴、眞珠羅網以覆臺上、四角皆懸摩尼珠寶、以爲燈明、及四寶香爐常燒名香、爲供養般若波羅蜜故。其臺中有七寶大床、四寶小床、重敷其上。以黄金牒書般若波羅蜜、置小床上、種種幡蓋莊嚴、垂覆其上。……釋提桓因言、善男子、是臺中有七寶大床、四寶小床、重敷其上。以黄金牒書般若波羅蜜、置小床上、曇無竭菩薩以七寶印印之。我等不能得開以示汝。

薩陀波菴菩薩と長者の女及び五百の侍女とは、衆寶もて莊嚴し、圍繞恭敬し、俱に曇無竭菩薩の所に到る。爾の時曇無竭菩薩摩訶薩に七寶の臺有り、赤牛頭栴檀以て莊嚴と爲し、眞珠羅網以て臺上を覆ひ、四角は皆な摩尼珠寶を懸け、以て燈明と爲し、四寶の香爐に及んでは常に名香を燒くは、般若波羅蜜を供養するが爲の故なり。其の臺中に七寶の大床、四寶の小床有り、重ねて其の上に敷く。黄金の牒を以て般若波羅蜜を書き、小床の上に置き、種種の幡蓋莊嚴し、其の上に垂覆す。……釋提桓因言へらく、善男子、是の臺中に七寶の大床、四寶の小床有り、重ねて其の上に敷く。黄金の牒を以て般若波羅蜜を書き、小床の上に置き、曇無竭菩薩は七寶の印を以て之に印す。我等は開きて以て汝に示すを得る能はず、と。

さて、この物語に登場するのは黄金の牒（小型の薄い板）であり、形状としては貝葉本に近いものをイメージすればよいだろう。⁽²⁵⁾これは當然のことながら北魏や梁で作成された金泥による經卷とは異なる。また、一般に大乘經典ではしばしば寫經の功德を強調し、寫經を獎勵するが、この物語は何ら金による書寫を勧めるものではない。このように形體と文脈の上で些か懸隔があるため、この物語が直接に中國での金字經作成全般の典據になったとするには語弊があるだろう。しかしながら蕭衍の場合には、そもそも他でもなくこの『摩訶般若波羅蜜經』の金字經を作ったのであり、作成の動機的一端がこの曇無竭の金牒に在ったのは間違いない。何故なら以下に挙げた通り、まさしく蕭衍の手になる「注解大品序」や、その子である蕭繹、さらにやや後には陳の宣帝陳頊の文章に、しばしば「金牒」という語が見えるからである。

『出三藏記集』卷八梁武帝蕭衍注解大品序（大正五五、五四下）

輕生以重半偈、賣身以尊一言。甘潔血而不疑、欣出髓而無悋。況復龍宮神珠、寶臺金鏤、難得之貨、難聞之法、遍布

塔寺、充勿目前。豈可不伏心受持、虛懷鑽仰。

生を輕んじて以て半偈を重んじ、身を賣りて以て一言を尊ぶ。甘んじて血を滌して疑はず、欣びて髓を出して悵む無し。況や復た龍宮の神珠、寶臺の金鏤、得難きの貨、聞き難きの法、遍く塔寺に布き、目前に充勿す。豈に伏心受持し、虛懷鑽仰せざるべけんや。

『廣弘明集』卷二十八梁武帝蕭衍金剛波若懺文（大正五二、三三三下）
得金剛之妙寶、見金牒之深經。頂戴奉持、終不捨離。

金剛の妙寶を得、金牒の深經を見る。頂戴奉持し、終に捨離せず。

『廣弘明集』卷二十梁湘東王蕭繹梁簡文帝法寶聯璧序（大正五二、二四二下）

玉毫朗照、出天人之表、金牒空解、生文章之外。

玉毫朗として照らし、天人の表に出で、金牒空もて解し、文章の外に生ず。

『廣弘明集』卷二十梁元帝蕭繹內典碑銘集序（大正五二、二四四下）

夫法性空寂、心行處斷。感而遂通、隨方引接。故鵲園善誘、馬苑弘宣。白林將謝、青樹已列。是宣金牒、方寄銀身。

夫れ法性は空寂にして、心行は處斷す。感じて遂に通じ、方に隨ひて引接す。故に鵲園善誘し、馬苑弘宣す。白林將に謝せんとし、青樹已に列す。是に金牒を宣べ、方に銀身に寄す。

『廣弘明集』卷二十八陳宣帝陳頊勝天王般若懺文（大正五二、三三三上）

金牒寶印、始茲辰而一啓、智慧實法、泊爾時而方具。

金牒寶印、茲の辰に始まりて一たび啓き、智慧實法、爾の時に泊びて方に具はる。

これらの「金牒」の用例が曇無竭の金字經に基づくことは、「注解大品序」の引用の前半が薩陀波崙のエピソードを指しており、「金牒」に「寶臺」が組み合わせられ、また陳頊「勝天王般若懺文」でも「寶印」が組み合わせられているのによって一層明らかである。上で見たように『摩訶般若波羅蜜經』常啼品には「以黃金牒書般若波羅蜜」、同じく鳩摩羅什譯の『小品般若波羅蜜經』に「以眞金牒書般若波羅蜜」とある一方、他の『道行般若經』等では「以紫磨黃金爲素」というように譯されているので、「金牒」の語が鳩摩羅什譯の二經、就中『摩訶般若波羅蜜經』に發することは疑いをいれない。このように曇無竭の金字經のイメージは蕭衍とその周邊に浸透していたのである。

寶臺、寶床に收められ、寶印で封じられた金牒の經典は、般若波羅蜜の教えの尊さを象徴し、同時に人々の師として般若波羅蜜を説いた曇無竭の尊さを表す一種のアトリビュートでもある。蕭衍と彼の金字『摩訶般若波羅蜜經』、『三慧經』も、實際の形は異なるながらも、同様にその身の尊さの象徴という意味を持っている。そして、蕭衍がこの金字經を用いて講義を行ったこと、そこには、自らを曇無竭に、講義参加者を薩陀波崙らに擬える意圖が根底にあったと考えられる。

曇無竭と薩陀波崙の物語の終わり、曇無竭は自らを慕ってやってきた薩陀波崙たちに、金色に光り輝く『摩訶般若波羅蜜經』を示し、般若波羅蜜の教えを説く。この物語が蕭衍に深い印象を與えていたことは、上に挙げた用例で既に明らかである。蕭衍にとって『摩訶般若波羅蜜經』の本来の姿は、物語に登場する曇無竭の「金牒」であり、それに近づく方法が金泥による經卷であった。そして彼が金字經によって人々に『摩訶般若波羅蜜經』を講じたことは、曇無竭と薩陀波崙の宗教的情熱に溢れた物語の再現であった。その時、講義の場は一種の劇場となり、蕭衍は聽衆たちに曇無竭と薩陀波崙の物語を追體驗させ、法悅を共にしたのである。

以上のように、蕭衍の金字經は單なる莊嚴にとどまらず、本生譚の再現の意義を持ち、また釋奠儀禮とパラレルな佛教儀禮として、捨身に伴う一連の儀式の中に組み込まれた。後半生に佛教へと深く没入していった彼の精神にとって、晩年

に二度行つた法會、講經、捨身という複合的儀式は、それまで自他のために行つてきた種々の信仰に根ざした行爲を集大成する意味があつたであろう。

第四節 慧思の金字經 —— 佛法不滅の象徴 ——

以上で、金字經が經典や所有者を莊嚴すること、梁武帝蕭衍においては特に『摩訶般若波羅蜜經』に基づく本生譚の再現という意義を備え、複合的儀禮の一部とされたことを述べてきた。次に金字經が有するもう一つの重要な意味を明らかにするために我々が注目すべきは、蕭衍の金字經作成と講義からさらに十年ほど降つた、南嶽慧思の『摩訶般若波羅蜜經』と『妙法蓮華經』の金字經である。慧思の金字經は蕭衍の意圖を繼承しつつ、中國古來の傳統的觀念とその當時の時代性の中で新たな展開をなす。

『南嶽思大禪師立誓願文』（大正四六、七八七中）

至年四十二、是末法一百二十三年。在光州城西觀邑寺上、又講摩訶衍義一遍。是時多有衆惡論師、競來惱亂、生嫉妬心、咸欲殺害、毀壞般若波羅蜜義。我於彼時起大悲心、念衆惡論師、卽發誓願、作如是言、誓造金字摩訶般若及諸大乘、瑠璃寶函、奉盛經卷、現無量身於十方國土講說是經、令一切衆惡論師咸得信心、住不退轉。至年四十三、是末法一百二十四年。在南定州、刺史請講摩訶衍義一遍。……于時發願、我爲是等及一切衆生、誓造金字摩訶般若波羅蜜一部、以淨瑠璃七寶作函、奉盛經卷。衆寶高座、七寶帳蓋、珠交露幔、華香瓔珞、種種供具、供養般若波羅蜜。然後我當十方六道普現無量色身、不計劫數、至成菩提。當爲十方一切衆生、講說般若波羅蜜經。於是中間若作法師、如曇

無竭、若作求法弟子、如薩陀波崙。發願之後、衆惡比丘皆悉退散。發此願已、即便教化、作如是言、我造金字摩訶般若波羅蜜經。至年四十四、是末法一百二十五年、太歲戊寅、還於大蘇山光州境內。唱告諸方、我欲奉造金字摩訶般若波羅蜜經、須造經首、誰能造者。時有一比丘、名曰僧合、而忽自來、作如是言、我能造金字般若。既得經首、即遍教化。諸州刺史及土境人民、白黑道俗、得諸財寶、持買金色、造作經用。從正月十五日教化、至十一月十一日、於南光州光城都光城縣齊光寺、方得就手、報先心願、奉造金字摩訶般若波羅蜜經一部、并造瑠璃寶函盛之。即於爾時發大誓願、願此金字摩訶般若波羅蜜經及七寶函、以大願故、一切衆魔諸惡災難不能沮壞、願於當來彌勒世尊出興于世。

年四十二に至り、是れ末法一百二十三年なり。光州城の西の觀邑寺の上に在り、又た摩訶衍義を講ずること一遍。是の時多く衆惡論師有り、競ひ來りて惱亂し、嫉妬心を生じ、咸な殺害して、般若波羅蜜義を毀壞せんと欲す。我は彼の時に於いて大悲心を起し、衆惡論師を念じ、即ち誓願を發し、是の如き言を作すらく、誓ひて金字摩訶般若及び諸大乘、瑠璃の寶函を造り、奉じて經卷を盛り、無量身を十方國土に現して是の經を講説し、一切の衆惡論師をして咸な信心を得、不退轉に住せしめん、と。年四十三に至り、是れ末法一百二十四年なり。南定州に在り、刺史は摩訶衍義を講ずること一遍を請ふ。……時に於いて發願すらく、我は是の等及び一切衆生の爲に、誓ひて金字摩訶般若波羅蜜一部を造り、淨瑠璃七寶を以て函を作り、奉じて經卷を盛り、衆寶の高座、七寶の帳蓋、珠交露幔、華香瓔珞、種種の供具もて、般若波羅蜜を供養せん。然る後に我は當に十方六道に普く無量色身を現し、不計の劫數に、菩提を成すに至らん。當に十方の一切衆生の爲に、般若波羅蜜經を講説せん。是に於いて中間に若し法師と作らば、曇無竭の如く、若し求法の弟子と作らば、薩陀波崙の如し、と。發願の後、衆惡比丘は皆な悉く退散す。此の願を發し已はり、即ち便ち教化し、是の如き言を作すらく、我は金字摩訶般若波羅蜜經を造らん、と。年四十四に至り、是れ末法一百二十五年、太歲戊寅、大蘇山光州境内に還る。諸方に唱告すらく、我は奉じて金字摩訶般若波羅蜜經を造らんと

欲し、造經の首を須む、誰か能く造る者か、と。時に一比丘有り、名は僧合と曰ひて、忽として自ら來り、是の如き言を作すらく、我は能く金字般若を造る、と。既に經首を得、即ち遍く教化す。諸州の刺史及び土境の人民、白黒道俗、諸の財寶を得、持ちて金色を買ひ、經用を造作す。正月十五日從り教化し、十一月十一日に至り、南光州光城都光城縣齊光寺に於いて、方に就手を得、先の心願に報ひ、奉じて金字摩訶般若波羅蜜經一部を造り、並びに瑠璃寶函を造りて之を盛る。即ち爾の時に於いて大誓願を發し、願はくは此の金字摩訶般若波羅蜜經及び七寶函の、大願を以ての故に、一切衆魔諸惡災難も沮壞する能はざらんことを、願はくは當來の彌勒世尊の世に出興せんことを、と。

『續高僧傳』卷十七慧思傳（大正五〇、五六三上）

又以道俗福施造金字般若二十七卷、金字法華。瑠璃寶函、莊嚴炫曜、功德傑異、大發衆心。又請講二經、即而敘構、隨文造盡、莫非幽蹟。後命學士江陵智顛代講金經。

又た道俗の福施を以て金字般若二十七卷、金字法華を造る。瑠璃の寶函、莊嚴炫曜し、功德傑異にして、大いに衆心を發す。又た二經を講ぜんことを請へば、即ちにして敘構し、文に隨ひて造り盡し、幽蹟に非ざる莫し。後に學士の江陵の智顛に命じて金經を代講せしむ。

始めに擧げた『南嶽思大禪師立誓願文』（以下『立誓願文』と略す）は、周知の通り慧思の彌勒信仰を表明したものであり、また末法の年代を明言した最初期の史料としてよく知られている。²⁷⁾そしてこの文が、五五六年に發願、五五八年に現河南省南部の光州において、慧思が人々の喜捨によつて作った金字『摩訶般若波羅蜜經』及び『妙法蓮華經』についてのものであることも、やはり多くの人の知る所であろう。ただ、從來の研究では彌勒信仰及び末法思想に重點が在り、これらの經卷が金字經であったことの意味については充分な考察が行われてこなかったと言える。

慧思の金字經の場合にも、まず第一に、やはり莊嚴の意味が込められている。また蕭衍によって込められた本生譚の再現という意味もそのままに受け継いでいることが明らかである。慧思の金字經については、上に挙げたように『續高僧傳』慧思傳にも記録されており、それによれば慧思は金字の『摩訶般若波羅蜜經』及び『妙法蓮華經』を作成して、これら二經の講義を行い、さらに智顛にも代講させた。この後に智顛によって天台山にも受け継がれたことは疑いない。『立誓願文』に「若し法師と作らば、曇無竭の如く、若し求法の弟子と作らば、薩陀波崙の如し」とはつきり記されるように、第三節で見た常啼品の本生譚を慧思も明らかに意識しており、蕭衍からの繼承であることは間違いない。そしてさらにこの意圖を智顛へと伝え、受け継がせていったのである。北魏宗室の事例に明らかなる王侯及び經典に相應しい裝飾としての意味に、蕭衍が曇無竭の物語のイメージを合流させたことによって、僧侶である慧思と智顛によっても行われるようになった、と跡づけるであろう。

そして、慧思の金字經に込められた金の持つもう一つの意味とは、古來金は不朽不滅の象徴であること、それが彌勒信仰及び末法思想と結びついて、佛法不滅の象徴とされたことである。そもそも黄金は古くから不滅のイメージを有していた。金の字書的な解説を例として挙げると、例えば許慎『說文解字』には、時を経ても錆びつかず輝きを失わない、精錬を重ねても質量が變わらない、また柔軟性に富み自在に形狀を變えられるという特徴が述べられている。

『說文解字』十四篇上金部

金、五色金也。黃爲之長。久蕕不生衣。百鍊不輕。從革不違。

金、五色の金なり。黄は之が長と爲す。久しく蕕して衣を生ぜず。百鍊して輕からず。革むるに従ひて違はず。

このように不易と變易兩方の特質を持つとされた金は、死體を腐敗させない不思議な效力を發揮すると考えられた。文獻に徴するならば、『太平御覽』引く『漢東園祕記』に「死體の九つの穴を黄金で塞げば朽ちない」とあり、また葛洪『抱朴子』では『漢東園祕記』と同内容を「金玉」として述べることから明らかのように、黄金と同じく玉にも腐敗を防ぐ効果を認めている。

『太平御覽』卷八百十一珍寶部金下

漢東園祕記曰、亡人以黄金塞九竅、則尸終不朽。

漢東園祕記に曰く、亡人は黄金を以て九竅を塞げば、則ち尸は終に朽ちず。

『抱朴子』内篇對俗

金玉在九竅、則死人爲之不朽。

金玉九竅に在れば、則ち死人は之が爲に朽ちず。

これらの伝える金玉の不朽不滅の力を具體化した遺物の例が、漢代に王侯の屍を包む殮服とされた金縷玉衣である。徐州獅子山楚王墓出土のものを代表として、複数の出土例がある。玉版を金糸で繋ぎあわせた衣は、王侯の位に相應しい装飾であると同時に、腐敗を防ぐ力を持つ金玉によって亡骸を隔々まで覆い盡くし、生前の肉體を保たんとしたものである。不滅の象徴と死者との結びつきという點からは古代エジプト文明が作り出した黄金のマスクや副葬品が想起され、異なった文化においても現れ得る普遍的發想と言つてよいかもしれない。

以上のように、少なくとも漢代から、金は玉とともに永久にして不滅の存在と捉えられていた。このイメージをもとに、

末法の世を憂える慧思によって、彌勒下生の時まで輝きを保ち続ける不滅の經典として『摩訶般若波羅蜜經』及び『妙法蓮華經』の金字經が作成されたと考えられる。この点について、小谷仲男氏は「ガンダーラ彌勒信仰と隋唐の末法思想」の中で慧思の彌勒信仰を取りあげ、「かれの金字經の作成アイデアも房山石經などを先取りする思想である」とごく手短かに述べている。⁽²⁸⁾つまり、朽ち果てることのない永遠不滅の經卷として作られた金字經は、やや後の房山石經を代表とする石刻經典群と目的を一にしていた、ということである。小谷氏は「作成アイデア」と述べており、あるいは慧思を金字經作成の嚆矢と見なされたのかもしれないが、これが一方では北魏宗室と梁武帝の流れを受けることは前述の通りである。また、不滅のイメージは中國古來のものであり、北魏宗室と梁武帝の金字經とも無關係ではなく、莊嚴の意味と同時に不滅の意味もある程度は含まれていたであろう。ただ、この時期に盛り上がった末法思想との結びつきによって、不滅の象徴という意味合いが重要性を増し、慧思によってより強く前面に打ち出されたのである。

慧思四十二歳の時、既に末法の時期に入つて久しく、差し迫る滅佛に對して湧き起こる切實な危機感と、當來佛である彌勒出世への期待によって、彼は金字經作成を發願し、二年後にはその願いを實現させた。「願はくは此の金字摩訶般若波羅蜜經及び七寶函の、大願を以ての故に、一切衆魔諸惡災難も沮壞する能はざらんことを、願はくは當來の彌勒世尊の世に興せんことを」という言葉には、不滅の力を持つ金字經であれば、廢佛その他の如何なる災厄にも毀たれることなく、未來佛である彌勒が出現するのを待ち望んで、いつまでも朽ちることなく傳わり続けるだろう、という彼の期待が込められている。そして慧思が金字經によって果たそうとした願いを、しばしの時を経た北朝において、同じく法滅を憂えた響堂山の唐邕、寶山靈泉寺の靈裕、房山雲居寺の靜琬といった人々が、石經の形で實現せんとしたのである。⁽²⁹⁾

始皇帝の封禪の際の石碑⁽³⁰⁾、故人の美德を讃えた墓誌銘の數々、また熹平石經や正始石經など、石に刻みつけることで文章を永遠に残そうとして作られた碑刻は古來數多あり、房山に代表される佛教石經がこのような碑刻の歴史に連なること

は論を俟たない。³¹そして、現代の我々からすると一見如何にも脆そうな、絹若しくは紙に金泥で書かれた金字經にも、實は石經と同じように永久不滅の願望が託されていた。飽くまで彼らの觀念上のことではあるが、金字經も石經と同様、後世に久しく傳わりうる不滅の經典と考えられていたのである。

第五節 日本の金字經 —— 不滅の意義の繼承と展開 ——

以上で中國における金字經の始まりと展開を跡付けてきた。最後に本節で日本への繼承を、慧思の觀念が直接的に傳えられた可能性、及び平安期から流行した埋經の中の金字經という二點を中心として検討しよう。

金字經は中國において、古くは北魏には始まり、梁から隋へと展開して、後々まで作られ續けた一方で、少なくとも奈良時代には日本にも傳來していた。冒頭で觸れたように、天平十二年（七四〇）に聖武天皇敕旨による金字經が國分寺に頒布されている。中國から直接傳來したか、或いは朝鮮半島を経由したかは定かではないが、それ以前に日本へと金字經が傳えられていたのは間違いない事實である。

中國作成の金字經を日本にもたらした例としては、鑑眞と最澄を挙げられる。天平勝寶五年（七五三）年末に日本へ渡來した鑑眞は、金字『大品經』、『大集經』各一部を將來している。³²また日本天台宗の祖である最澄が、金字の『法華經』、『金剛般若經』、『菩薩戒經』、『觀無量壽經』計十卷を天台山より持ち歸り、延暦二十四年（八〇五）七月十五日に桓武天皇に献上したことが、『傳教大師將來目錄』の上表文に記されている。³³いずれの場合も經典自體は以前から日本に流布していたであろう主要經典であるから、そのテキストを傳えることが目的だったのではなく、金字經である點に特別な價值を認めていたことが明らかである。

このように中國から金字經が將來され、書寫の技術等も傳えられていたのは確かであるが、では思想的意味づけについてはどうだろう。聖典や持ち主の莊嚴は金字經が有する最も基本的な意味づけとして恐らく共通であっただろうが、それ以外の上で論じてきた意味づけは、果たして受け継がれていたのだろうか。それとも飽くまで美的な裝飾と捉えられていたのだろうか。

この問いに對して一つの方向性を示してくれるのが、最澄將來本の目録に著録された「發願文」である。『傳教大師將來目録』の台州録には、「發願文一卷（南嶽思大師説、十四紙）（大正五五、一〇五六上）³⁴」と著録されている。この「發願文」は、前節で見た『立誓願文』を指す可能性が高く、慧思の末法思想と彌勒信仰、不滅の象徴という金字經の意味づけが、最澄によって天台山から比叡山と都へと傳えられたことを推測しうるのである。

まずは慧思の著述の記録を確認してみよう。そもそも『續高僧傳』慧思傳の末尾には『四十二字門』以下七部九卷の著作が記録されているが、その中には『立誓願文』は含まれていない。

『續高僧傳』卷十七慧思傳（大正五〇、五六四上）

凡所著作、口授成章、無所刪改。造四十二字門兩卷、無諍行門兩卷、釋論玄、隨自意、安樂行、次第禪要、三智觀門等五部各一卷、竝行於世。

凡そ著作する所、口授して章を成し、刪改する所無し。四十二字門兩卷、無諍行門兩卷、釋論玄、隨自意、安樂行、次第禪要、三智觀門等五部各一卷を造り、竝びに世に行はる。

そして、同じく唐の道宣の編纂による『大唐内典錄』では、卷五陳朝傳譯佛經錄（大正五五、二八三下）に、『續高僧傳』

と同様に「四十二字門（兩卷）」、「無諍門（兩卷）」、「隨自意三昧」、「次第禪要」、「釋論玄門」、「三智觀門」、「安樂行法」が列擧された後に、さらに「弘誓願文」の一卷があり、「右八部十卷、南嶽沙門釋慧思撰」としている。

では『大唐内典錄』の言う「弘誓願文」と最澄將來の「發願文」は別個の著作かという点、日本の寛治八年（一〇九四）に興福寺の永超によって作られた『東域傳燈目錄』を見ると、テキストに亂れがあるものの、一つの著作の別名と見なし、ていたことが窺える。

永超『東域傳燈目錄』雜述錄（大正五五、一一六二中）

無諍三昧法門二卷（南嶽思撰）

四十二字門二卷

隨自意三昧一卷

發願文一卷（以上皆同内典錄云云）

弘誓願文

右に掲げた『東域傳燈目錄』は、鎌倉初書寫高山寺本を底本とした大正藏によっているが、最後の二行に「發願文」、「弘誓願文」が竝んでおり、恰も異なる著作のようである。しかし、このテキストに従う場合、細註は「以上は皆内典錄に同じ云云」と讀みうる。そうすると、細註の上の「發願文」は『大唐内典錄』の著録に對應があることになり、すなわち『大唐内典錄』の「弘誓願文」に對應するものと理解すべきである。

そして、大正藏の校勘記に示す甲本、すなわち大谷大學藏寫本は、問題の箇所を「發願文一卷（同上。皆内典錄云云弘誓

願文」と作り、末尾の「弘誓願文」を前行の細註に續ける。この目録の體例では、通常は下に卷數を表示しており、高山寺本の場合は「弘誓願文」に卷數がないのが些か不審であるため、大谷大學本のように細註に作る方が自然と言える。「皆内典錄云云弘誓願文」は奇妙な文章であり、そのままでは理解し難いが、經錄の一般的書き方に即した解釋をするならば、細註の中の「弘誓願文」は上の「發願文」の別名の注記とするのが普通であろう。

以上を考え合わせて整えるならば、基本的に高山寺本に従いつつ、「弘誓願文」を大谷大學本によって細註に改め、「云」一字を衍字（若しくは「亦」、「又」の誤り）とみなし、「以上皆内典錄に同じ。弘誓願文と云ふ」とするのがよいかもしれない。テキストの校訂には慎重を要するため斷定は控えるが、『東域傳燈目錄』の二種のテキストのいずれにしても、「發願文」と「弘誓願文」が同一の著作を指すことを暗示していることは確認できた。永超のこのような認識は傍證とすに足るものである。

では「發願文」、「弘誓願文」の名で指し示されうる著作は何かと言えば、それはやはり『立誓願文』を描いて他にはないだろう。現行本は『立誓願文』と題されているが、最初からこの題を附けていたとは限らず、そもそもは無題で、後から内容に則して附けられた可能性も大きい。この文章では全體に「立大誓願」、「發誓願」、「發大誓願」、「發弘誓願」といった表現が繰り返し現れる。このように多數出現する印象的な語句に基づき、「立誓願文」、「發願文」、「弘誓願文」の名稱が生まれたと考えるのはごく自然なことである。また、台州錄の記録する「十四紙」という長さは、一般に寫經の後に附されるような何らかの短い願文には當てはまらないし、短い願文を集めたものであれば「集」と附けるのが自然である。従って、一卷十四紙分の一つの文章に名づけたものと解するのが妥當であるし、その場合、現存する慧思の著述の中で合致するのは『南嶽思大禪師立誓願文』に他ならないのである。そもそも最澄が持ち歸った金字『法華經』等は、恐らくは慧思の金字經の思想を繼承して作成されたものであり、その思想の表明である『立誓願文』を合わせて將來すること

は至極當然と言える。

以上により、最澄が中國作成の金字經に加えて、恐らくは『立誓願文』をも將來し、慧思の末法思想、彌勒信仰、不滅の象徴という金字經の意味づけを日本に傳えていたことが明らかである。そして、九世紀初頭の最澄の將來から約二百年を経て興った一つのムーブメントの中で、この思想的意味づけが鮮明に表される。

平安時代後半、十一世紀に入ると、日本においても末法思想の高まりが訪れた。混迷の世を迎える平安期の人々が考え出した法滅への備え、それは一種のタイムカプセルとして經典を地中に埋納した經塚であった。⁽³⁵⁾ 確認し得る最古の例とされるのは藤原道長の金峯山埋經であり、その影響の下、十一世紀から十二世紀にかけて各地で多くの經塚が造られ、その後江戸期まで續いていく。經塚に埋納された經典の形態は、通常の紙墨による經卷以外に瓦や銅板に刻んだ場合もあり、また最初期の例である藤原道長の埋經がそうであるように、しばしば金字經が埋納された。そしてそこには、彌勒信仰と不滅の願いを明らかに書き記した願文が見出せるのである。

寛弘四年（一〇〇七）八月十一日、藤原道長は自ら書寫した紺紙金字の『法華經』、『無量義經』、『彌勒上生經』等を金銅の經筒に納め、奈良の金峯山經塚に埋納した。⁽³⁶⁾ 經筒の側面に刻まれた銘文には次のようである。

南瞻部洲大日本國左大臣正二位藤原朝臣道長、百日潔齋、率信心道俗若干人、以寛弘四年秋八月、上金峯山、以手自奉書寫妙法蓮華經一部八卷、无量義經、觀普賢經各一卷、阿彌陀經一卷、彌勒上生、下生、成佛經各一卷、般若心經一卷、合十五卷、納之銅篋、埋于金峯。其上立金銅燈樓、奉常燈。始自今日、期龍華晨。……仰願當慈尊成佛之時、自極樂界、往詣佛所、爲法華會聽聞、受成佛記其庭、此所奉埋之經卷、自然涌出、令會衆成隨喜矣。

南瞻部洲大日本國左大臣正二位藤原朝臣道長、百日潔齋し、信心の道俗若干人を率ゐ、寛弘四年秋八月を以て、金峯

山に上り、手自づから奉じて書寫せる妙法蓮華經一部八卷、无量義經、觀普賢經各一卷、阿彌陀經一卷、彌勒上生、下生、成佛經各一卷、般若心經一卷、合せて十五卷を以て、之を銅篋に納れ、金峯に埋む。其の上は金銅の燈樓を立て、常燈を奉ず。始むること今日自り、龍華の晨を期す。……仰ぎ願はくは慈尊成佛の時に當りて、極樂界自り、往きて佛の所に詣り、法華會の聽聞と爲り、成佛の記を其の庭に受け、此の奉り埋むる所の經卷、自然に涌出し、會衆をして隨喜を成さしめんことを。

「龍華の晨」とは、未來に彌勒菩薩が下生し、龍華樹の下で三度法會を行つて衆生を濟度する時を指す⁴⁷。その時まで朽ちずに保たれるようにという願いが、彼の金字經には込められているのである。道長の金峯山埋經を始めとする經塚が末法思想と彌勒信仰に發することは、日本佛教史や日本美術史等においては既に知られている事であろう⁴⁸。しかしながら、その際に金字經が埋納された點が、慧思による不滅の意味づけを明らかに受け継ぐことは、あらためて指摘しておく必要がある。六世紀半ばの中國において、慧思によって高らかに宣言された金字經の觀念上の不滅性を、最澄が天台山より比叡山へと傳えた。そして日本における末法思想の興起に際して、道長によって金字經埋納という形に結實させられた。そしてそこには、中國天台宗と日本天台宗を介した、慧思から道長へのかなり直接的な影響を考へることが可能なのである。もう一例挙げると、さらに道長より百年ほど降って、永久二年（一一一四）、比丘尼法藥が高野山奥之院に『法華經』等の金字經を埋納した時、その奥書にはやはり金字經の不滅と彌勒降臨を希求する思いが次の如く述べられている⁴⁹。

黄金爲字、依思其不朽也。赤銅爲器、依慕其不壞也。爲期彌勒慈尊出世之時、殊占弘法大師入定之地而已。

黄金もて字と爲すは、其の朽ちざるを思ふに依るなり。赤銅もて器と爲すは、其の壞れざるを慕ふに依るなり。彌勒

慈尊出世の時を期するが爲に、殊に弘法大師入定の地を占ふのみ。

ここにもやはり金字經の「不朽」、赤銅の容器の「不壞」、そして彌勒出世の待望がはっきりと示されている。これら藤原道長、比丘尼法樂の例に明らかのように、慧思の金字經の意味づけは一つの定型となり、日本平安期へと繼承されたのであった。埋經にしてもやはり實際は「不朽」には程遠く、地中より發掘された經卷はその多くが朽ち果てていた。しかし觀念の中での金字經は、中國と日本のいずれにおいても、永遠に輝き続ける不滅の經卷だったのである。

結 語

本稿では中國六朝期から日本平安期に至るまでの金字經の發生と展開を跡付けた。まず中國における金字經の作成の歴史を、北魏宗室、梁武帝蕭衍、南嶽慧思の順に辿り、佛典及び中國傳統思想のルーツを指摘しつつ、金によって書寫することには尊き經典や王侯に相應しい莊嚴、『摩訶般若波羅蜜經』中の本生譚の再現という意味があり、さらには末法思想と彌勒信仰とが相俟って、石經同様に永久不滅の願望が託されていたことを明らかにした。そして日本への傳來を検討した上で、不滅の經卷という意味づけが平安期の埋經の流行の中に繼承されていることを論證した。

金字經はもちろん裝飾經に分類されるに相應しいものである。しかしながら單純な裝飾には止まらない、上述の如き豊かなイメージを附與された經卷であった。蕭衍の金字經は本生譚を追體驗するための道具立てである。彼は多數の聽衆の眼前に金字經を誇示して講義を行い、聽衆をも劇中人物として取り込んで曇無竭の説法を再現し、本生譚に込められた宗教的高揚を人々と共有した。それが慧思になると、蕭衍と同様に説法の具でありつつ、末法思想の興起を背景として不朽

不滅の願いが強く打ち出された。そして同じく末法の世を迎える日本平安期においては、不滅の意味を受け継いで、藤原道長によって地下に埋藏するタイムカプセルの中に封じ込められた。慧思における觀念上の不滅性を轉機として、蕭衍による劇場型の誇示と道長による山中での祕匿は、鮮やかな對照を成している。このような中國と日本との相違が生まれた所以については、今後の課題としたい。

注

- (1) 金字經を含む寫經を多數掲載した圖録、及び寫經の概観としては、大山仁快編『日本の美術』第一五六號「寫經」(至文堂、一九七九)、頼富本宏、赤尾榮慶『寫經の鑑賞基礎知識』(至文堂、一九九四)、『古寫經——聖なる文字の世界——』(京都國立博物館、二〇〇四)参照。
- (2) P四五—一紫紙金字『佛說觀世音經』、P四五—二紺紙金字『妙法蓮華經』卷一序品。
- (3) 小松茂美監修、宇塚澄風著『甦る金字經』(木耳社、一九八六)に素材や用具、書寫の工程の實驗過程がまとめられている。また静岡市在住の福島久幸氏が二十數年前より金泥による書寫法の復元を行いつつ、新たな作品を制作しており、同氏の活動を中心として特定非営利活動法人金泥書フォーラム(HP: <http://www.portwave.gr.jp/kindai/>)が二〇〇四年に設立されている。
- (4) 『中國學の新局面』日本中國學會第一回若手シンポジウム論文集、二〇一〇、一〇七—一二二頁。
- (5) インドの言語による寫本については、中央アジア出土寫本を概説した松田和信「中央アジアの佛敎寫本」(『新アジア佛敎史05 中央アジア文明・文化の交差点』、佼成出版社、二〇一〇、一一九—一五八頁)参照。
- (6) 唐法藏『華嚴經傳記』卷五(大正五一、一七〇下)にもほぼ同文が見える。
- (7) 「本齋」は「本齋」の誤りであろう。次の用例を参照。梁僧祐『出三藏記集』卷七普曜經記「永嘉二年太歲在戊辰五月本齋(宋元明本作齊)、菩薩沙門法護在天水寺……」(大正五五、四八中)、卷八正法華經後記「以九月本齋十四日、於東牛寺中……」(大正五五、五六下)。「止觀」は恐らく「正觀」の誤り。『高僧傳』卷三求那毘地傳に「於建鄴准側造正觀寺居之」(大正五〇、三四五中)とあり、また『辯正論』卷三の十代奉佛篇上齊太祖高皇帝條では「立陟祀正觀二寺」(大正五二、五〇三上)とする。
- (8) 魏晉から齊梁にかけての講經と釋奠禮、義疏學の形成については古勝隆一『中國中古の學術』(研文出版、二〇〇六)上篇第二章「釋奠禮と義疏學」、第三章「南齊の國學と釋奠」参照。
- (9) 吉川忠夫「六朝時代における『孝經』の受容」(『六朝精神史研究』同朋舎出版、一九八四、第一章)五四八—五五〇頁、「幼童の課本としての『孝經』」参照。
- (10) 『魏書』肅宗紀「正光元年春正月乙酉、詔曰、建國緯民、立敎爲本、尊師崇道、茲典自昔。來歲仲陽、節和氣潤、釋奠孔顔、乃其時也。有司可豫繕國學、圖飾聖賢、置官簡牲、擇吉備禮」。仲陽が二月を指すことは『初學記』卷三引く梁元帝『纂要』に「二月仲春、亦曰仲陽」

- とある通り。
- (12) 『魏書 肅宗紀』(正光二年二月) 癸亥(二十五日)、車駕幸國子學、講孝經。三月庚午(二日)、帝幸國子學祠孔子、以顏淵配。
- (13) 蕭衍の佛教に關する研究は枚擧に暇がないが、主に森三樹三郎『梁の武帝』(平樂寺書店、一九五六)「六 武帝と佛教」、中嶋隆藏『六朝思想の研究』(平樂寺書店、一九八五) 下篇第一章第四節「梁武帝の生活とその佛教理解」、諏訪義純『中國南朝佛教史の研究』(法藏館、一九九七) 第一章「梁武帝佛教關係事蹟年譜考」、柏俊才『梁武帝蕭衍考略』(上海古籍出版社、二〇〇八)「梁武帝倭佛事蹟考」参照。
- (14) 同名の失譯『三慧經』(大正七六八番)とは異なる。經錄では『出三藏記集』卷四新集續撰失譯雜經錄に「三慧經一卷。抄」(大正五五、三〇上)とあるのが三慧品單行經を指している可能性がある。これは「今竝有其本、悉在經藏」(三二上)と言うように、當時の建康の見存本である。蕭衍による『摩訶般若波羅蜜經』三慧品の析出は、南齊蕭子良においてとりわけ顯著になった南朝での抄經作成の流れを受けるものと位置づけられる。三慧品單行の經典は梁代以降に記録が見られず、獨立した經典としての地位を後々まで保つことはなかったようである。蕭衍の『三慧經』に焦點を當てた論考としては、春日禮智『梁の武帝と三慧經』(『印度學佛教學研究』第二一卷第一號、一九七二)がある。
- (15) 蕭衍の捨身の回数は大通元年(五二七)、中大通元年(五二九)、太清元年(五四七)の三度と言われる場合があるが、森三樹三郎前掲書一四四―一四五頁にも述べられるように、『南史』中大同元年(五四六)三月の記事を加えて四度である。
- (16) 『隋書』五行志上「梁天監三年(五〇四)六月八日、武帝講於重雲殿、沙門誌公忽然起舞歌樂……」、『南史』梁本紀中「初、帝創同泰寺、至是開大通門以對寺之南門、取反語以協同泰。自是晨夕講義、多由此門」、『梁書』武帝紀下「中大通三年、五三二」冬十月己酉(十三日)、
- 行幸同泰寺、高祖升法座、爲四部衆說大般若涅槃經、迄于乙卯(十九日)。……十一月乙未(二十九日)、行幸同泰寺、高祖升法座、爲四部衆說摩訶般若波羅蜜經、訖于十二月辛丑(六日)。
- (17) 『梁書』朱异傳「舊制、年二十五方得釋褐。時异適二十一、特敕擢爲揚州議曹從事史。尋有詔求異能之士、五經博士明山賓表薦异曰、竊見錢唐朱异、年時尚少、德備老成……高祖召見、使說孝經、周易義、甚悅之、謂左右曰、朱异實異。後見明山賓、謂曰、卿所舉殊得其人。仍召异直西省、俄兼大學博士。其年、高祖自講孝經、使异執讀」。『梁書』武帝紀と朱异傳によれば、朱异は太清三年に六十七歳で卒しているため、その生卒は四八三年―五四九年であり、二十一歳であつたのは天監二年(五〇三)である。
- (18) 古勝氏によれば、隋志の著録の體裁では皇帝が特別に催した講義の記録は「講」、一般の學者が作つた義疏は「撰」と記される(前掲書一〇一頁)。ところが蕭衍については「撰」と著録され、この点についてさらに同氏は「梁武の講疏が、「撰」と著録されるのは、それが、特定の一回の講義の記録ではなく、それが皇帝の撰述に係り、それをういて繰り返し講義を行うための教科書であつたためと考えることが出来る」(前掲書一三〇頁注一六)とする。
- (19) 周一良『魏晉南北朝史論集續編』(北京大學出版社、一九九一)所收の「論梁武帝及其時代」に隋志が著録する蕭衍の著作が列擧されている(四六一―四七頁)。
- (20) 他に天監六年(『續高僧傳』卷五僧旻傳、大正五〇、四六二下)と天監七年(『續高僧傳』卷五法雲傳、大正五〇、四六四中)の説があるが、本稿ではひとまず陸雲公序に従う。
- (21) 『出三藏記集』卷八梁蕭衍注解大品序「朕以聽覽餘日、集名僧二十八、與天保寺法龍等詳其去取、靈根寺慧令等兼以筆功、採釋論以注經本。略其多解、取其要釋。此外或摺關河舊義、或依先達故語、時復開出、以相顯發」(大正五五、五四中)。

- (22) 内藤龍雄「梁の武帝と『般若經』」(『印度學佛敎學研究』第二二卷第一號、通號四三號、一九七三、三一—三二五頁)、中嶋隆藏前掲書三六六—三七〇、三八六—三八七頁参照。
- (23) 梁代では、天監八年(五〇九)九月に昭明太子蕭統が九歳の時に『孝經』講義と釋奠を執り行っている(『梁書』昭明太子傳)。
- (24) 梶山雄一「般若經——空の世界」(中公文庫、二〇〇二、初出は中公新書、一九七六)二八一—四三頁参照。
- (25) インドで善無畏が貝葉形の金板で經を作ったという記事も伝えられている。唐李華『玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀』大唐東都大聖善寺故中天竺國善無畏三藏和尚碑銘并序「鍛金如貝葉、寫大般若。鎔銀起窠堵波、等佛身相」(大正五〇、二九一上)、又『宋高僧傳』卷二唐洛京聖善寺善無畏傳(大正五〇、七一—四下)。
- (26) 後秦鳩摩羅什譯『小品般若波羅蜜經』卷十薩陀波留品「以真金鏤書般若波羅蜜」(大正八、五八三下)、後漢支婁迦讖譯『道行般若經』卷九薩陀波留菩薩品「其中有七寶之函、以紫磨黃金爲素、書般若波羅蜜在其中」(大正八、四七三上)、吳支謙譯『大明度經』卷六普慈闍士品「其中有七寶函、以紫磨黃金爲素、書明度著函中」(大正八、五〇五中)、西晉無羅叉譯『放光般若經』卷二十薩陀波留品「當臺中央有七寶塔、又以四色之寶作函、以紫磨金薄爲素、書般若波羅蜜作經、在其函中」(大正八、一四四四中)、『道行般若經』については辛嶋靜志「道行般若經校注」(創價大學國際佛敎學高等研究所、二〇一一)四九五頁注五三四を参照。「紫磨黃金」の梵文からの英譯を、"polished red-gold tablets"とする。
- (27) 藤井教公「末法思想の興起と展開」(『新アジア佛敎史07 中國II隋唐興隆・發展する佛敎』、佼成出版社、二〇一〇、六〇—六三頁)参照。なお、山東省洪頂山の摩崖刻經は『立誓願文』とほぼ同時期に作られたものであり、その題記に記される佛滅後の年代は慧思「立誓願文」と近似している。田熊信之「東平陰東平縣發見の北朝佛經摩崖について」(『昭和女子大學文化史研究』第三號、一九九九、一—三〇頁)一八一—二頁、桐谷征一「北齊大沙門安道壹の刻經事跡」(『大崎學報』第一五八號、二〇〇二、一—六七頁)二八一—三二頁参照。
- (28) 小谷伸男「ガンダーラ彌勒信仰と隋唐の末法思想」(氣賀澤保規編『中國佛敎石經の研究』、京都大學學術出版會、一九九六、第三章、一〇七—一三三頁)第四節「南嶽慧思の末法觀」参照。
- (29) 房山石經作成開始から明清に至るまでの総合的な研究としては、塚本善隆「房山雲居寺の石刻大藏經」(『塚本善隆著作集』第五卷、大東出版社、一九七五、第二部、二九一—六一〇頁)参照。塚本氏の論考をふまえ、北朝後期の諸石經との關係をも考察したものととして、氣賀澤保規「唐代房山雲居寺の發展と石經事業」(氣賀澤保規編『中國佛敎石經の研究』、京都大學學術出版會、一九九六、第二章、二三一—二五頁)参照。北朝摩崖刻經と末法思想との關連については、潘良楨「北朝摩崖刻經與滅佛」(中國書法家協會山東分會、山東石刻藝術博物館編『北朝摩崖刻經研究』齊魯書社、一九九一、七二—八一頁)参照。後、前漢武帝が封禪の際に「玉牒書」を封じたという記録があり、六朝まで降ると劉宋劉義恭の詩に「金牒」、「玉簡」の語が見える。ここにも不滅の存在という金玉のイメージが窺え、封禪における石と金玉の共通性が興味深い。『史記』孝武本紀「封泰山下東方、如郊祠太一之禮。封廣丈二尺、高九尺、其下則有玉牒書、書祕」、「初學記」卷五泰山引劉宋劉義恭詩「大明總神武、乘時以御天。金牒封梁甫、玉簡禪岱山」。また、これは道敎經典の「金簡玉字」、「玉字金書」等のイメージにも連なる。
- (30) 石刻の歴史を文字學の觀點から概観したものとしては、藤枝晃「文字の文化史」(岩波書店、一九七一)第四章「皇帝の文字」五三—五七頁、第十四章「不滅への願い」二三—二四五頁参照。
- (31) 淡海三船(眞人元開)『唐大和上東征傳』「金字大品經一部、金字大集經一部」。石田茂作「寫經より見たる奈良朝佛敎の研究」(東洋文庫、

- 一九三〇）第一編第四章「鑑真和上竝入唐廻使の將來經典」三二―四一頁参照。
- (33) 『傳教大師將來目錄』最澄進官錄上表（延暦二十四年（八〇五）七月十五日）「且見進經二十卷、名曰、金字妙法蓮華經七卷、金字金剛般若經一卷、金字菩薩戒經一卷、金字觀無量壽經一卷」（大正五五、一〇五五上）。
- (34) また、延喜十四年（九一四）四月八日に各宗から醍醐天皇に進呈された章疏の目錄のうち、延暦寺の玄日による『天台宗章疏』に「發願文一卷（南嶽述）」（大正五五、一一三七上）とある。
- (35) 經塚に關する專著としては、石田茂作『經塚』（雄山閣、一九二九）、保坂三郎『經塚論考』（中央公論美術出版、一九七一）、三宅敏之『經塚論攷』（雄山閣出版、一九八三）、岡秀夫『平安時代の埋經と寫經』（東京堂出版、一九九九）参照。
- (36) 『金峯山埋經一千年記念 特別展覽會 藤原道長 極めた榮華・願った淨土』（京都國立博物館、二〇〇七）参照。
- (37) 龍華樹の下での彌勒の三會は、『增壹阿含經』卷四十四の十不善品に「爾時、去登雞頭城不遠、有道樹名曰龍華、高一由旬、廣五百步。時彌勒菩薩坐彼樹下、成無上道果。……是時、諸人民見已、歎未曾有、

無數百千衆生、諸塵垢盡、得法眼淨、或復有衆生、見迦葉身已、此名爲最初之會。九十六億人皆得阿羅漢。斯等之人皆是我弟子。所以然者、悉由受我教訓之所致也。……阿難當知。彌勒佛第二會時、有九十四億人、皆是阿羅漢、亦復是我遺教弟子。行四事供養之所致也。又彌勒第三之會、九十二億人、皆是阿羅漢、亦復是我遺教弟子」（大正二、七八八中）とあり、また西晉竺法護譯『佛說彌勒下生經』とその異譯の唐義淨譯『佛說彌勒下生成佛經』、及び後秦鳩摩羅什譯『佛說彌勒大成佛經』に見える。

(38) 日本の經塚と末法思想についての簡潔なまとめとしては、前掲『寫經の鑑賞基礎知識』コラム「埋納經と末法思想」、一九九頁参照。

(39) 岡秀夫前掲書、第一「金泥經を使った埋經」三「比丘尼法樂の金泥經の埋納」、八七―九〇頁参照。

【付記】

本研究はJSPS科研費二三・四一一八の助成を受けたものです。また、本研究は「金經的淵源以及意義——以梁武帝與慧思爲中心」（南嶽佛教協會編『慧思大師研究』、嶽麓書社、二〇一二、二六四―二七七頁）をもとに、大幅に加筆したものです。

The Meaning of Golden Scriptures :
From Six Dynasties Period in China to Heian Period in Japan

Mio MURATA

Golden scriptures made of gold pigment and dark colored paper were originally made in China, and introduced into Korea and Japan later.

According to some old history books, the earliest golden scriptures in China were made by members of the royal family of the northern Wei 北魏 in the early 6th century. Their golden scriptures expressed the nobility of scriptures and their owners.

In the 530's-540's, Xiao Yan 蕭衍, emperor of the southern Liang dynasty, made golden manuscripts of *the Perfection of Transcendent Wisdom* 摩訶般若波羅蜜經, which he used to give four lectures. His lectures with golden scriptures were imported into a series of ceremonies like Shidian 釋奠. Furthermore, the purpose of his lectures was to reproduce the story of Sadāprarudita 薩陀波崙 and Dharmodgata 曇無竭.

In the 550's, worrying about the Latter Day of the Law 末法, Nanyue Huisi 南嶽慧思 made golden manuscripts of *the Perfection of Transcendent Wisdom* and *the Lotus sutra* 妙法蓮華經. His golden scriptures were based on the idea that gold is a symbol of eternity. Golden scriptures actually are rather fragile, but were considered to be everlasting just as were stone scriptures.

Golden scriptures and the way to make them were imported to Japan as early as the 8th century. In the 11th century, the idea of the Latter Day of the Law increased in Japan. Fujiwara Michinaga 藤原道長, who like Huisi used gold to symbolize eternity, made golden manuscripts of some sutras and buried them in the ground at Kimpusen 金峯山.

As described above, in those days, golden scriptures were not only decoration, but also the reproduction of the story of the bodhisattvas and were symbols of eternity.