

# 世界仏教文化研究

# Journal of World Buddhist Cultures

第 1 号

Vol. 1

## コンテンツ

### ❖ 論文 ❖

- ◆ [特別寄稿論文]  
四川安岳茗山寺と柳本尊教派  
孫 華  
(李 曼寧訳)
- ◆ **Paintings of Princess Muktālatā's Conversion Story:**  
A Comparative Study of the *Shakuson Eden* and the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery's Mural  
岡本 健資
- ◆ **Untangling the Textiles in the Murals:**  
A Study on the Monks' Robes depicted in the First Indo-Iranian Style Paintings of Kucha  
檜山 智美
- ◆ 慈覚大師円仁の長安における将来物蒐集に関する研究  
小南 妙覚
- ◆ 道範の秘密念仏思想—顕密文化と密教浄土教—  
アーロン・プロフィット
- ◆ **The Four Embracing Practices (saṅgrahavastu):**  
From their Origin and Development in India to Dogen's Appreciation  
若原 雄昭

Journal of World Buddhist Cultures

Vol. 1

## MAIN CONTENTS

### ❖ Articles ❖

- ◆ [Special Contribution]  
**Mingshan Temple in Anyue in Sichuan Province and Liu Benzun Religious Sect** (in English)  
Hua Sun  
(translated by Manning Li)
- ◆ **Paintings of Princess Muktālatā's Conversion Story:**  
A Comparative Study of the *Shakuson Eden* and the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery's Mural (in English)  
Kensuke Okamoto
- ◆ **Untangling the Textiles in the Murals:**  
A Study on the Monks' Robes depicted in the First Indo-Iranian Style Paintings of Kucha (in English)  
Satomi Hiyama
- ◆ **The Buddhist Scriptures Collected by Jikakudaishi Ennin (慈覚大師円仁) in Chang an (Tang):**  
A Reconsideration on the Collecting Activities Viewed from his Diary (in Japanese)  
Myokaku Kominami
- ◆ **The Esoteric *Nenbutsu* Thought of Dōhan:**  
*Kenmitsu* culture and Esoteric Pure Land Buddhism (in Japanese)  
Aaron Proffitt
- ◆ **The Four Embracing Practices (saṅgrahavastu):**  
From their Origin and Development in India to Dogen's Appreciation (in English)  
Yusho Wakahara

---

---

*Journal of  
World Buddhist Cultures*

---

---

**Vol. 1**

**Research Center for World Buddhist Cultures,  
Ryukoku University**

**— March 2018 —**



---

---

## Editorial Note

---

---

**Masaaki Nohnin**

**Director, Research Center for World Buddhist Cultures**

The Research Center for World Buddhist Cultures at Ryukoku University began two new academic exchange agreements this year. First, the Research Center invited Wang Zhenfen, director of the Lushun Museum in China, to Ryukoku in June 2017, and established a cooperation agreement for research on items collected by the “Otani Expeditions.” In November, the Lushun Museum held an international academic seminar to commemorate the 100th anniversary of the Museum’s founding. Headed by Ryukoku University President Takashi Irisawa, five scholars from Ryukoku University participated in this seminar, and three of the participants delivered research presentations. Second, the Center established a comprehensive agreement with the Research Center for Cultural Heritage and Texts in the Graduate School of Humanities, Nagoya University (director: Yasuro Abe) in January 2018. Both centers will cooperate and hold a symposium in May 2018. In addition, last year the Research Center for World Buddhist Cultures reached an academic exchange agreement with the Institute of East Asian Studies at UC Berkeley and the Shin Buddhist Comprehensive Research Institute at Otani University. These three institutions have already initiated a research project on the *Tannishō*, a core text of Shin Buddhism, and our Center will also begin the full-fledged study of this text.

In December of 2017, the Research Center for World Buddhist Cultures invited six scholars from the China Tibetology Research Center and held an international symposium in which many scholars inside and outside Japan gathered and actively exchanged their ideas on the study of Buddhist culture and Sanskrit manuscripts in Tibet. I feel strongly that our Center functions as an international platform for Buddhist Studies and actively facilitates academic exchange between scholars.

Buddhism is part of the shared cultural heritage of humankind. Today, people all over the world hold Buddhism in high esteem, and the globalization of Buddhism is ongoing. Under such circumstances, it is indispensable for us to utilize the multiplying extended networks for strengthening the foundation of Buddhist Studies. I firmly believe that the E-journal is a useful method for sharing the knowledge acquired through the comprehensive study of Buddhism with scholars all over the world.

The *Journal of World Buddhist Cultures* Vol. 1 includes six articles written by scholars inside and outside Japan. First, we would like to express our deepest gratitude for the contributors. In addition, we would be delighted if the E-journal were able to give each reader an opportunity to deepen his or her research and construct new networks between scholars.

---

---

## 発刊の辞

---

---

能仁 正顕  
世界仏教文化研究センター長

龍谷大学世界仏教文化研究センターは、今年度新たに二件の学術交流に関する協定を結びました。2017年6月に中国・旅順博物館の王振芬館長を本学に招き、「大谷探検隊」の収集品の調査研究にかかわって友好協定を結びました。一方、11月には旅順博物館において建館百年を記念して開催された国際学術セミナーに、本学から入澤崇学長を団長として五人が参加し、三人の研究者が発表を行いました。さらに2018年1月には名古屋大学人文学研究科附属人類文化遺産テキスト学研究センター(阿部泰郎センター長)と包括協定を結び、5月にはシンポジウムを開催する予定です。また昨年度協定を結んだカリフォルニア大学バークレー校東アジア研究所および大谷大学真宗総合研究所との間では、『歎異抄』に関する研究プロジェクトがすでに始動し、本センターでも本格的な研究活動が来年度より始まります。

また12月には中国蔵学研究中心から6名の研究者を招聘して国際シンポジウムを開催し、チベットの仏教文化とサンスクリット写本の研究をめぐって、国内外の研究者が集い活発な意見交換が行われました。本センターが着実に仏教研究の国際的プラットフォームとしての歩みをはじめ、研究者間の交流が活性化しつつあることを実感します。

仏教は人類が共有する文化遺産です。今日、世界中の人々から仏教への関心がより一層高まり、仏教のグローバル化が進んでいます。そうした環境下において、我々はさまざまに広がるネットワークを駆使し仏教を研究する基盤を確かなものとする必要があります。そして仏教の総合的学術研究を通して得られた知見を世界の研究者に向けて発信するために、Eジャーナルが有益な手段であることを確信しています。

『世界仏教文化研究』創刊号には、国内外から6名の研究者の論考を掲載することができました。投稿くださいました方々に御礼を申し上げますとともに、このEジャーナルをご覧になられた方々にとってそれがそれぞれの研究をさらに深める機縁となり、それによって研究者間に新たなネットワークが構築されるならば、我々にとってこの上ない喜びであります。

## 凡 例

- 1, 本誌は、英語を主言語とするが、日本語による投稿もさまたげない。したがって、目次、巻末執筆者等は、英語と日本語を併記する。
- 2, 漢字表記については、翻訳を含む日本語原稿の場合、一部の人名、書名を除き、原則、常用漢字に統一する。
- 3, 本誌中に使用されている図版の無断コピーは固く禁ずる。

# Contents

**Editorial Note** i

**Contents** iv

❖ **Article** ❖

[Special Contribution]

**Mingshan Temple in Anyue in Sichuan Province and Liu Benzun Religious Sect** (in Japanese)  
**Hua Sun**  
(translated by Manning Li) **1**

**Chinese text** **21**

**Paintings of Princess Muktālatā's Conversion Story:** A Comparative Study of the  
*Shakuson Eden* and the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery's Mural (in English)  
**Kensuke Okamoto** **33**

**Untangling the Textiles in the Murals:** A Study on the Monks' Robes depicted  
in the First Indo-Iranian Style Paintings of Kucha (in English)  
**Satomi Hiyama** **59**

**The Buddhist Scriptures Collected by Jikakudaishi Ennin (慈覺大師円仁) in Chang an (Tang):** A Reconsideration on the Collecting Activities Viewed from his Diary (in Japanese)  
**Myokaku Kominami** **95**

**The Esoteric *Nenbutsu* Thought of Dōhan:**  
*Kenmitsu* Culture and Esoteric Pure Land Buddhism (in Japanese)  
**Aaron Proffitt** **117**

**The Four Embracing Practices (saṅgrahavastu):**  
From their Origin and Development in India to Dogen's Appreciation (in English)  
**Yusho Wakahara** **139**

**Purpose of the Journal** **165**

**Author's profile** **168**

# 目次

発刊の辞 ii

目次 v

## ❖ 論文 ❖

〔特別寄稿論文〕 四川安岳茗山寺と柳本尊教派	孫華 (李曼寧訳)	1
中国語原稿		21
<b>Paintings of Princess Muktālatā's Conversion Story:</b> A Comparative Study of the <i>Shakuson Eden</i> and the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery's Mural	岡本 健資	33
<b>Untangling the Textiles in the Murals:</b> A Study on the Monks' Robes depicted in the First Indo-Iranian Style Paintings of Kucha	檜山 智美	59
慈覚大師円仁の長安における将来物蒐集に関する研究	小南 妙覚	95
道範の秘密念仏思想—顕密文化と密教浄土教—	アーロン・プロフィット	117
<b>The Four Embracing Practices (saṅgrahavastu):</b> From their Origin and Development in India to Dogen's Appreciation	若原 雄昭	139
発刊の目的		165
執筆者一覧		168





# *Article*

---



**Mingshan Temple in Anyue in Sichuan Province and  
Liu Benzun Religious Sect**

〈in Japanese〉

**Hua Sun**

Professor, College of Archaeology and Museology,  
Peking University

〈translated by〉

**Manning Li**

Research Assistant, Research Center for World Buddhist Cultures,  
Ryukoku University

**Abstract**

The Mingshan Temple Grottoes are located in Anyue County of Sichuan Province in China. They constitute the important cave temple of the Liu Benzun religious sect which prospered within the relatively small region between Sichuan Province and Chongqing Municipality. The Mingshan Temple Grottoes possess the shrine for Dharmapāla, pair of seated statues of Bodhisattva Avalokiteśvara and Mahāsthāmaprāpta, standing statue of Vairocana Buddha, standing statue of Bodhisattva Mañjuśrī, pair of standing statues of Bodhisattva Mañjuśrī and Samantabhadra, and *dharmacakra* tower of Zhao Zhifeng. It is assumed that the Temple Grottoes were constructed during the middle of the South Song time period and served as the practice hall (*bodhimaṇḍa*) in which Zhao Zhifeng, leader of the Liu Benzun religious sect, performed such religious rituals as the *shuilu fahui* in the early stage of the sect. In addition, the income from performing the religious rituals seemed to be a part of the fund for constructing the magnificent Baodingshan Cliff Carvings in Dazu District in Chongqing Municipality. Today, the statues in shrines of the Liu Benzun religious sect are scattered between Anyue County and Dazu District. They are considered to be the traces of the missionary work by Zhao Zhifeng in this region.

**要 旨**

中国の四川省安岳県にある茗山寺石窟は、四川と重慶の間のあまり広くない地域において隆盛していた柳本尊教派の重要な石窟寺の一つである。この石窟は、護法神将龕、観音勢至並坐像、毘盧遮那仏立像、文殊菩薩立像、文殊普賢並立像および趙智鳳転法輪塔などによって構成され、一つの統一体になっている。この石窟寺は南宋中期に営まれたと考えられ、大足・安岳地域辺りで活動していた柳本尊教派の教主趙智鳳がその活動初期において水陸法会等の儀式を行う道場であった可能性がある。規模雄大な重慶市大足区宝頂山石窟の造営の主要資金源の一つは、恐らくこの茗山寺法会の収入であった。現在安岳県と大足区の間には散在している柳本尊教派の龕像は、すべて、趙智鳳の布教活動の痕跡である。

## 四川安岳茗山寺と柳本尊教派

孫 華 (李 曼寧 訳)

キーワード：茗山寺、柳本尊、趙智鳳、石窟寺、仏教考古

### はじめに

茗山寺石窟は、中国西南地域にある四川省資陽市安岳県の県城から南西方向およそ60キロ離れたところに位置している。当県の頂新郷民楽村に属し、重慶市大足区の宝頂山石窟からはさほど遠くはない(図1)。ここに、周囲の丘より高い南北方向の山陵があり、山頂の平面は「呂」字の形を呈し、立面は鞍の形のようなものである。二つの峰が高くそびえ立ち、北山がより小さくて丸く、南山がより長くて、且つその北側が低く南側が高い。山頂には、やや広い平坦地があり、小型寺院を造営することができる。北山の三方は石



壁であり、摩崖の龕像を彫造することができる。石壁に沿って、前方に道路があり、山を廻って拝観・礼拝することができる。故に、宋代の人が山頂周辺の崖壁に仏龕を開いて仏像を造り、この地を仏教の密教系宗派である弥牟聖寿本尊院系統の道場の一つにして、茗山寺はその繁盛期を迎えた。明清時代にもなお、この付近では開龕造像の活動が

あり、現代に至っても、茗山寺附近の崖壁において、石を掘って仏像を造り、仏閣を造建する信徒が存在し、周辺の仏教信仰は千年に渡って綿々と絶えずに続いてきた。茗山寺石窟の龕像は、数的にはあまり多くないが、その造像の法量はかなり大きく、雄大壯観であり、芸術性が素晴らしく、極めて価値の高い石刻美術の逸品である。そのため、「全国重点文物保护单位」〔=国家重点文化財保護対象。訳者補、下同〕に指定され、公表されている。茗山寺石窟は、当時の開龕造像の題記がなく、成立年代と関連人物の情報を持つ唯一の石塔も既に倒壊したので、一部の学者がその造形様式を根拠として、この摩崖造像の成立年代を北宋または南宋初期であると判断した。そのため、茗山寺石窟の本当の歴史と価値が隠され、明らかになっていなかった。近年、北京大学考古文博学院が茗山寺塔を含む茗山寺石窟に対し、入念な考察を行い、茗山寺石窟は、実は一つの有機的統一体であり、その成立年代は南宋中期で、恐らく密教系の柳本尊教派の中興教主趙智鳳の活動初期の最も重要な道場であることがわかった。

柳本尊教派は、唐末五代年間において、現在の四川省の成都地域で盛んになっていた民間仏教集団であり、その創始者の柳居直が信徒に「柳本尊」と尊称されたため、このように名づけられた。重慶市大足区宝頂山に現存する石碑の碑銘<sup>(1)</sup>によれば、柳本尊は唐の武宗の会昌三年（843年）に四川嘉州の龍遊県に生まれ、最初は父の仕事を継いで吏となったが、後に辞任して仏を信仰した。随州大洪山の慈忍の法流に倣い、秘密呪を念誦して禅法を修習し、功成った後、成都周辺を遍歴し布教して、水を薬に化して人の病気を治し、十煉の苦行を修したなどの伝えがあり、前・後蜀時期の成都周辺においてはかなりの信徒を有し、援助を受け、漢州弥牟鎮（現四川省新都県内）において、本尊院を建て道場にしたという。柳本尊が亡くなった後、その弟子の袁承貴、楊直京が相次いでその法流を伝えたが、それ以降の法流伝承は不明であった<sup>(2)</sup>。北宋の時、柳本尊教派の勢力は成都近辺においては衰退したが、南宋時期になって、居士趙智鳳の積極的な働きによって、今の四川盆地の東南部の小地域内で再興を果たした。趙智鳳に関しては、大足宝頂山の宋代碑文<sup>(3)</sup>と宋人王象之の『輿地紀勝』卷一六一の記述によれば、紹興庚辰の年、即ち紹興三十年（1160）に、四川昌州米糧里（現重慶市大足区米糧郷）に生まれ、十六歳の時に弥牟鎮本尊院に教法を求めに赴いた。故郷に帰った後、柳本尊の苦行に倣い、柳本尊の教えを伝授し、耳を切り取ったり頭頂を焼いたりするなどの行跡があった。また、宝頂山において本尊院を造営し、現四川省安岳県と重慶市大足区の隣接地域周辺において、仏龕を開き仏像を彫造して、いわゆる柳趙様式の石窟寺を多く残した<sup>(4)</sup>。ここで検討しようとする安岳県茗山寺はまさにその中の一つである。

### 一、茗山寺石窟造像概説

茗山寺の地は、二つの峰が高くそびえ立ち、形は臥虎に似ている。故に「虎頭山」とも呼ばれている。北山がより小さくて丸く、形が虎の頭に似ている。南山がより長くて、且つ北側が低く南側が高い、虎の軀体に見える。茗山の南崗の北側と北崗の南側は、そ

の斜面の傾斜がともに急であり、南北両崗の間の部分が一つの鞍部になっている。茗山寺に出入する広い道路は、この鞍部より分岐して、それぞれ、北山頂上の寺院、北山周辺石壁の摩崖造像、そして、南山の石塔および虎頭山の麓にある村落に至る細道に繋がる（図2）。

### （一）北山龕像（図2）

北山の平面は丸みを帯びた方形を呈し、山頂には広い平坦地があり、小規模の寺院を建てることができる。伝説によれば、唐代の開山寺院はこの北山の頂上にあっただとされる<sup>(6)</sup>。この初期寺院は既に破壊され存せず、現存寺院は近現代において再建されたもので、初期寺院の遺跡については、考古作業で調査する必要がある。山頂寺院の外は傾斜が急な石壁であり、古代の人はこの崖壁の上に主題を持つ龕像六龕を彫造した<sup>(6)</sup>。これらの龕像のうち一龕が明清時代に彫り出された以外、その他すべては宋代において開鑿されたのである。次に、時計回りの順で、まず、北山の主要な宋代摩崖造像について、簡単な紹介と分析を行う<sup>(7)</sup>。

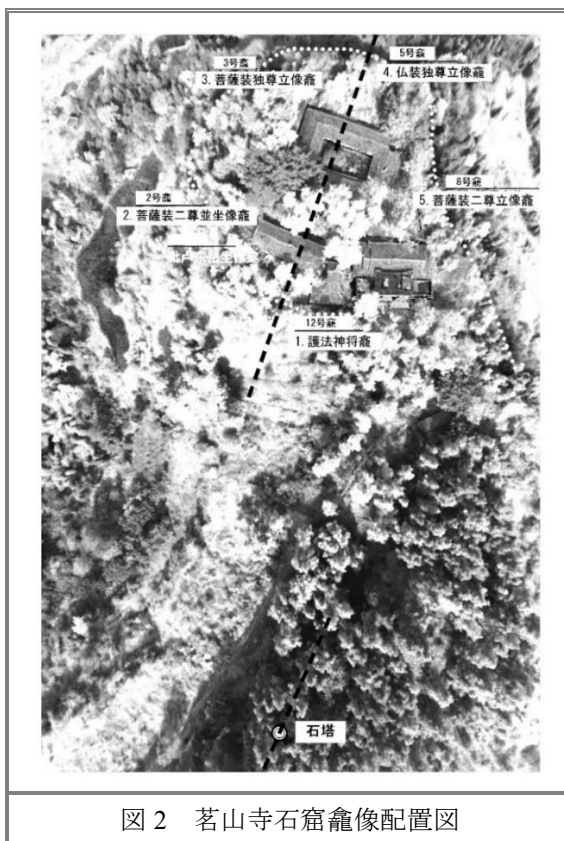


図2 茗山寺石窟龕像配置図

#### 1. 護法神將龕（元整理番号12号、図3）

北山の南側、山頂寺院の入口の右にある。この石壁は外側に突起し、上が大きく下が小さな半円柱形になっているので、湾曲した石壁をそのまま利用し、鎧を着け武器を手



図3 護法神將龕

に持つ護法神將像十二体が彫られている。これらの神將像は二組に分けられる。第一組は、先頭の二主二従の三体の神將像である（そのうち、左側の一体は既に破損し、痕跡しか残っていない）。この龕にある十二体の神將像のうち、この組の主像の像高が最も高大であり、従像が最も低くて小さい。第二組は、それらに続く九体の神將像である。神將像所持の武器は多く風化され、はっきりしないが、その第二像は両手に環状の持物を執り、第四像は右手に長柄の武器を持つ、第五像は右手に剣を横向きに持ち、第六像は左手に蛇を握る、第七



像の左手は刀を肩に担ぎ、第八像は右手に扇をかかげる、第九像は左手を上へ挙げ、その手に一羽の鳥を持つのが判別できる。

## 2. 菩薩装二尊並坐像龕 (元整理番号2号、図4)

北山西側にある。方形平頂龕の奥の方に壇を設け、壇上二つの蓮華座を並列させ、蓮華座の上に、各々、髪の毛を束髪にして、その上に宝冠を着け、身に対襟あわせえりの袈裟を着する菩薩像が跏趺坐する。像高は4メートル以上である。左側の菩薩像の宝冠の中央に、蓮華座に立つ立仏があり、菩薩像の両手は腹部の前に置き、右手の掌は上向きで、左手は下向きであり、その間に経書一冊を挟む。右側の菩薩像の宝冠の中央には七層方塔が置かれ(胡文和氏は「宝瓶」と記すが、それは正しくない)、両手は腹部の前で、縁口がややすぼんだ圓底鉢かんていぼちを持っている



図4 菩薩装二尊並坐像龕の観世音・大勢至坐像

(胡文和氏は「如意珠」と記すが、恐らくそうではない)。この並坐菩薩像の着衣の表現はシンプルで、蓮華座は僅かに輪郭が刻まれ、胸以下の部分は完全には彫刻が完成されていないようである。あるいは、当龕造像の下部はもとより主要部分のだいたいの形態だけを彫り出し、細部はやや厚めの仕上げ層で表現されたが、仕上げ層が脱落したことによって、現在の状態になった可能性もある。

## 3. 菩薩装独尊立像龕 (元整理番号3号、図5)

北山の北西部にある。半円形弧壁平頂龕で、両側の龕壁および一部の窟頂は既に破損した。龕の奥壁の真ん中に、像高が5メートルを超える丸彫り菩薩立像一体が彫られて



図5 菩薩装独尊立像龕の文殊立像と縮れ毛人物像

いる。菩薩は髪を梳き上げて宝髻を結び、上に華麗な宝冠をかぶり、冠の外側に雲気の上に五体の化仏が坐す。対襟の長衣を着し、右手は胸と腹部の間まで挙げ、披帛を前膊の上へかけ、掌の部分はすでに損壊した。左手は前へ伸ばして、長い袖は地面に垂下し、掌に経書一函を載せる。主像の両側の円弧状の龕壁には、それぞれ円形の小さな龕三列がもとより開かれ、各龕内に一坐像が彫られている。これらの坐像

は、左壁中層内側の円龕にあるものが縮れ毛である以外、その他すべては螺髪である。龕の奥壁に平面の横額が整えられ、その上に左から右へ、大きな楷書で「現師利法身」の五文字が彫られていることより、この龕の主像は文殊菩薩であることがわかる。

#### 4. 仏装（如来装）独尊立像龕（元整理番号5号、図6）

北山の北東にある。これは、もともと半円形に湾曲した壁を持つ円頂龕だったはずである。龕の高さは6メートル以上で、両壁と頂部が風化してほぼなくなっている。この龕の主像は像高6メートルもある丸彫り立像である。像頭は螺髻であり、その外に宝冠をかぶり、身は内に僧祇支を着け、その上に対襟広袖長衣を羽織る。両手は胸の前まで挙げ、抱拳していて中指を立てる。大日如来金剛界自在印（剣印）であったようである（指は既に折れている）。足部分は風化し荒れているが、素足で蓮座を踏んでいたはずである。主像の宝冠は華麗で、冠の中央に跏趺の小像があり、小像は頭部に折角巾をかぶり、身に右衽に衣を着け、右腕は屈して腹部に置き、左腕は長い袖を座の下に垂下する。小像の後に円形の頭光があり、両側から二条の光が出てまっすぐに龕頂まで昇る。

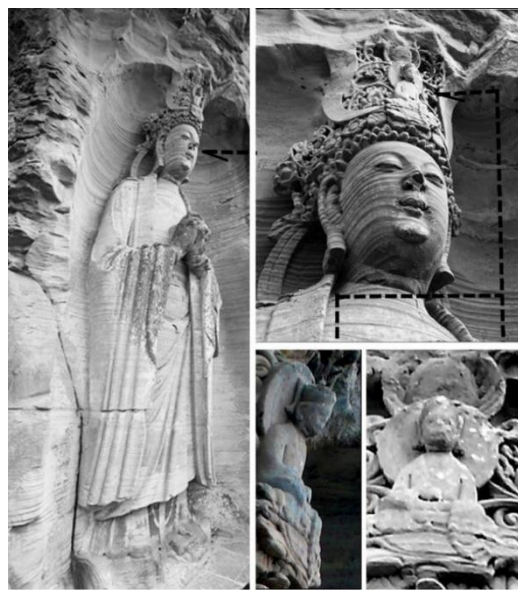


図6 仏装独尊立像龕の毘盧仏像と柳本尊像

#### 5. 菩薩装二尊立像龕（元整理番号8号、図7）

〔北山の〕北崗の西側にある。両側面が垂直で奥壁が円弧形を呈する平頂龕である。龕の下壁に凹字形の壇を設けてあり、奥側の壇の上に大きな菩薩装立像二体が並び立つ。両像の像高は共に5メートルを超え、頭部は髪をくくり、冠をかぶる。宝冠が華麗で、真正面に化仏が坐す。身に対襟広袖長衣を着す。左側立像は、左手の前腕を前に出している、掌を上向け、上に一枚の布をかぶせている。もともとはなにかを持っていたはず



図7 菩薩装二尊立像龕

である。右手は垂下し、上着の下縁部を執る。右側の立像の左手は曲げて胸の前に置き、掌を上にして、湾曲している葉状のもの三枚を載せる。〔この葉状物は〕貝葉経である可能性が高い。右手は屈臂して人差し指と中指を立てる。『維摩演教図』のなかの不二法門印に似ており<sup>(8)</sup>、その上に雲気が立っている。

## (二) 南山塔像

茗山寺南山の東、南、西三面は崖であり、北の方のやや低いところが坂になって、北山とつながっている。山頂は南が高く北が低い緩やかな坂であり、山石が重なり合い、一面に松の木が植わっている。既に倒壊した茗山寺石塔は、この南山の最頂点にある(図8)。南山の造像はすべてこの石塔の塔身に刻まれている。塔の平面が正方形を呈し、塔の基壇は山の岩盤を利用して彫られたので、塔身は倒壊したが基壇は元来の位置に残っている。基壇の形状から見れば、塔はもともと北面南座で、つまり北山山頂の寺院に向って、方向は北から東へ15度振れている。王家佑氏の記録によれば、「茗山寺南山山頂には転法輪塔一基があった。平面は方形(基壇は一辺2.2メートル)で五層(高さは約10メートル)である。各層に円龕仏がある」<sup>9)</sup>。この石塔は1950年代まではまだ完全に立っていたが、その後、封建的迷信の遺物と看做され、爆破されて倒された。今、この



図8 石塔倒壊の現状

石塔は、基壇が本来の位置に残っている以外、その他の各層は、少し東寄りの南の方向へ倒壊した。各構成部分は幅約5メートル、長さ約15メートルの範囲内に散在している。現場遺跡に対する調査を通して、現存する石は17個の部材に属していて、すべてが塔座と塔身の構成部分であり、塔刹〔=相輪、仏塔の最上部にある飾り〕は未だ発見されていない。

### 1. 塔座力士

塔座は山の岩盤から彫成した方形基壇であり、幅と奥行きは共に2.53メートル、高さは0.7メートルである。基壇の両側面は陰文で壺門〔=格狭間〕を彫り出し、四角には各々塔を持ち上げる力士の丸彫り半身像一体があり、力士の頭部と肩部は既に存せず、身体の輪郭だけが弁別できる。基壇の上に、一枚の石板で彫刻された仰蓮があるが、すでに破損し不完全である。

### 2. 塔身坐仏

三つの部材ごとに、塔の一層を成す。それぞれ、塔身・斜撐〔=軒組物〕・塔簷である。現存する十五個の石部材が五層の塔を構成する。塔身はおよそ方形を呈し、四面に各々一つの円形龕があり、各龕の中に坐像一体が彫刻されている。斜撐は上が大きく下が小さな枳形を呈し、四面に各々小さな像三体が彫刻されている。塔簷の塔身から突き出している部分は、上下両面の坂状を呈し、簷の下は内へ凹んでいる弧面で、屋面は平らな斜面である。塔体は地面に倒れているので、下向きの一面の部材の状況は不明であり、その他の三面の形状から推測するしかない。塔の全体的な高さは約6.18メートルである。

**(1) 塔身第一層の縮れ毛の人物坐像**

この層の高さは1.3メートルである。この層の塔身各面に一つの円形龕があり、頭部が存している二体の円龕中造像から見れば、穏やかな縮れ毛の長髪で、髪の毛が首辺りまで垂れる坐像が弁別できる。その他の両面も同じ縮れ毛人物像であろう（王家佑氏の当初の所見は、確かに「第一層、四面皆縮れ毛像を刻んでいる」であった）。塔身正面の円龕の右側に銘文が刻まれているが、文字は既にかすれてはっきりしなくなって、わずか冒頭の三文字だけがかすかに弁別できる。

**(2) 第二から五層の螺髻坐像**

各層の高さは〔下から上へ〕遞減する。層高は1.28メートルから1.13メートルである。この四層の塔身の四面円龕内の坐像はすべて螺髻であり、左手は垂下し膝を撫でる姿勢で、右手は胸前まで挙げる。そのうち、第二層円龕の両側に、もともと、それぞれ二行の楷書の偈があったが、今はわずか背面円龕の左側に「□若見常持、□□經典者」との七文字が確認できる。これらの螺髻坐像は、重慶大足区宝頂山石窟の小仏湾の「祖師法身經目塔」と比較してみれば、いずれも祖師のために作證する仏の像であるに違いない。

**二、茗山寺石窟の造像名称**

茗山寺石窟の龕像は多くなく、彫刻様式もかなり一致していて、造像内容も複雑ではない。とはいえ、研究者たちによる一部分の龕像に対する解釈にはまだ疑問点があるので、改めて検討する必要がある。

まず、第12号龕、即ち護法神将龕について見てみよう。この龕にある十余体の造像は一組とするか二組とするか、現段階では解釈が分かれている。胡文和氏、傅成金氏等がこれらの造像を一組と見做して、「十二護法神将像」であると考えており<sup>(10)</sup>、王家佑氏や西南民族大学石窟芸術研究所等がこれらの造像を二組に分けて、王家佑氏は「仏が明王と八護法像に化したもの（合わせて九尊）」とし、西南民族大学石窟芸術研究所の方は、陳明光氏の「金剛神が憤怒身像を中心とする神将に化現したもの」という説に同意している<sup>(11)</sup>。案ずるに、茗山寺護法神将龕造像は十二体であるべきで、二組に分けられるべきものである。第二組の護法神将九体は、大足区宝頂山大仏湾区入り口のところにも見え（整理番号2号）、両所の神将像の所持武器とその並び順は大同小異であり<sup>(12)</sup>（図9）、疑いなく同じ粉本または同じ系統から生まれたので、第一組の三像と第二組の九像を一つと見るべ

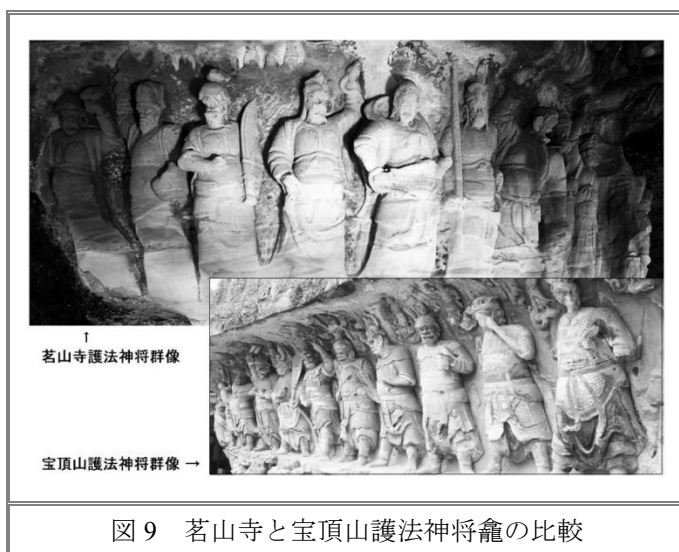


図9 茗山寺と宝頂山護法神将龕の比較

意している<sup>(11)</sup>。案ずるに、茗山寺護法神将龕造像は十二体であるべきで、二組に分けられるべきものである。第二組の護法神将九体は、大足区宝頂山大仏湾区入り口のところにも見え（整理番号2号）、両所の神将像の所持武器とその並び順は大同小異であり<sup>(12)</sup>（図9）、疑いなく同じ粉本または同じ系統から生まれたので、第一組の三像と第二組の九像を一つと見るべ

きではない。十二護法神将とは、「十二薬叉大将」とも称され、薬師仏の眷属であり、昼夜十二時の護法神である。しかし、茗山寺と宝頂山の神将像は共に九護法神将を主体とし、神将の持物も『薬師琉璃光如来本願功德経』の記載とは相違が多く、必ず薬叉十二神将とは区別がある。宝頂山大仏湾2号窟の九護法神将の両側には、また二組の護法像各三体が彫刻されていて、そのうち、左側三像は手で経卷を開き、その経卷の上に『大蔵仏説守護大千国土経』の経文が抜粋で刻まれて、今残存している経文には「仰三界口法八大六通口守護」の文字がある<sup>(13)</sup>。そこで、この九体の護法神将を金剛神化現憤怒相と見て、左右両側はそれぞれ「六通」と「八大」であると考えた研究者もいた<sup>(14)</sup>。宝頂山と茗山寺のこの九護法神将像、そして宝頂山両側の二組六像が具体的に指すものについては、さらなる考察を必要とする<sup>(15)</sup>。

次に、第2号龕、即ち菩薩装並坐像龕を見てみよう。この二体の菩薩像の名称は、通常に「観世音」と「大勢至」と称される。即ち、左側は観世音菩薩であり、右は大勢至菩薩である。その判断の根拠は、左側の像の宝冠中の立仏と右側の像の宝冠中の「宝瓶」(実は宝塔)である。この形態と標識の観世音と大勢至菩薩は、あまり標準的とは言えない。大足区宝頂山観経変龕(18号龕)に刻まれている「十六観」頌詞の「観音何所辨、立仏在天冠」と「勢智如何別、冠中望宝瓶」によれば<sup>(16)</sup>、冠中立仏または宝瓶は、観世音と大勢至菩薩の主要標識であるとわかる。大足区宝頂山観経変龕の主像は阿弥陀仏で、左側の観世音菩薩宝冠の中に立仏があり、左手に鉢を載せ、右側の大勢至菩薩の宝冠の中には浄瓶があり、左手に貝葉経を手にしてしている<sup>(17)</sup>。これは標準的な観世音と大勢至菩薩像である。茗山寺のこの龕の左側の菩薩の冠内には立仏があるので、それは観世音菩薩であることは疑いがないが、右側の大勢至であると判断された菩薩は、その冠のなかにあるのが宝塔であり、宝瓶ではない。菩薩冠の中に、宝塔を飾る冠式は非常に珍しいが、この龕の両菩薩像(特に持物)を大足区宝頂山観経変龕の観世音と大勢至と比べて見れば、両者の全体的な特徴はやはりかなり似ている。茗山寺のこの菩薩装並坐像を観世音と大勢至菩薩と推定するのは、大きな支障がないようである。

その三、第3号龕の文殊菩薩龕の縮れ毛人物像を見よう。この龕の主像は文殊菩薩である一方、龕壁円龕中の縮れ毛坐像は、安岳、大足両地の宋代石窟に見える。学界では、両地石窟の中の縮れ毛人物造像について、主に柳本尊と趙智鳳の両説がある。大足区宝頂山小仏湾の「祖師法身経目塔」には、二例の縮れ毛人物像があり(図10、もし二つの小龕を

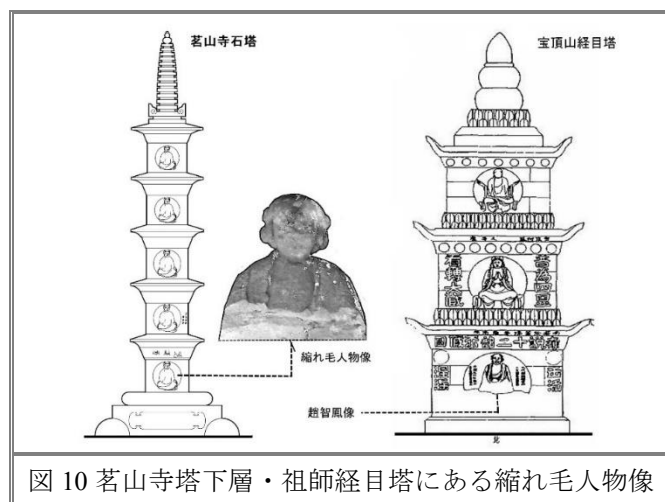


図10 茗山寺塔下層・祖師経目塔にある縮れ毛人物像

含む場合は四例の縮れ毛人物像である)、元の考察報告では、これらすべてが趙智鳳であると考えられている<sup>(18)</sup>。しかし、宝頂山小仏湾の「祖師法身経目塔」第一層北面の縮れ毛人物像は趙智鳳であり、第二層南面の縮れ毛人物像は柳本尊であると主張する研究者もいた<sup>(19)</sup>。筆者は後者に同意する。まず、「祖師法身経目塔」の第二層南側大円龕の両側には「祖師頌曰」と「本師大願」と刻まれ、祖師と本師とが分けられている。さらに、「本師大願」というのは、すなわち趙智鳳の発願のことである<sup>(20)</sup>ので、明らかに、この「祖師」は柳本尊のことであるべきで、「本師」は趙智鳳を指すのである。そして、第二層南面大円龕内の縮れ毛人物像は、北面大円龕の毘盧遮那、東西両面大円龕の釈迦と盧舎那三仏は同じ層にあり、明確に、成仏したと信じられている「祖師」の柳本尊のことである。これに対し、この塔の第一層北側の大円龕の中の髭のある縮れ毛人物像は、その上方の左右に、それぞれ一つの小平龕があり、その中にも縮れ毛人物像がある。また、両側に「六代祖師傳密印、十方諸佛露家風」等の偈が刻まれているから、これらの小平龕の縮れ毛人物像は六代の「祖師」を代表すべきで、中央の大円龕の中の縮れ毛の人物は、柳本尊を含む歴代祖師の伝承を得た趙智鳳しかないであろう。要するに、この塔の二つの異なった層と方位にある縮れ毛人物像と、関連する仏像と偈、そして傍らの宋人の記載は、どちらも、柳本尊を趙智鳳と同じく縮れ毛人物像として表現できることを証明しているのである。ただ、茗山寺においては、その第5号龕の毘盧遮那仏の仏頭の上には既に柳本尊の標準的な形像(図6右下)があったので、[第3号龕の]文殊菩薩の傍にある縮れ毛人物像(図5右上)は趙智鳳である可能性がより大きいと考える。

その四、第5号龕、即ち仏装(如来装)独尊立像龕を見てみよう。この龕の主像は「高巖老祖」と俗称されているが、その像の髪型および手印から見れば、研究者たちはみなこの像は毘盧仏、即ち大日如来であるという判断を下している。仏冠の上の小坐像の頭巾様式および左袖が空虚になっている状態から考えて、これはかつて腕を切断して修行した聖寿瑜伽祖師柳本尊のことであるとわかる。

その五、第8号龕、即ち菩薩装並立像龕を見てみよう。この龕の菩薩像二体について、ふつうは観音と大勢至であると考えられているが、王家佑氏だけがこの龕を「文殊・普賢窟」と称し、この二像は「塔を托し、荷葉を握る」と述べている。ここにいう「荷葉を握る」とは、実は、右の立像の手に載せている貝葉経のことである。よって、王氏が見た「托塔」の像は、この左側の托巾の像のことであろう<sup>(21)</sup>。もし、王氏の記載に間違いがなければ、この左側が塔を托し、右側が経(貝葉経)を托する菩薩像二体は、確かに華嚴三聖の中の両側の文殊と普賢のことであるはずで、通常認識される観世音と大勢至ではない。

筆者が、王家佑氏の判断に同意する主な理由は以下の二点に基づく。(1)王家佑氏の茗山寺石窟に対する文字叙述は、初期の記録を根拠とし、さらに、最新記録による検証も経ている。西南民族大学石窟芸術研究所は2014年に茗山寺石窟に対して調査を行い、彼らも左側の菩薩の「左手には、もともと宝塔を托していたが、今はその塔が存し

ていない」という説に注目して、この菩薩の左手を詳しく調べた結果、「手の上の部分には、方形の柄穴があり、塔は恐らく本体とは別に彫刻され、掌の上に嵌められたのである」<sup>(22)</sup>。(2) 茗山寺石窟造像の数はもともと多くはなく、事前に計画した統一性が見られる。よって、既に観世音と大勢至菩薩の坐像龕があるのに、また重ねて観世音、大勢至立像龕を彫刻するとは考えにくい。大足石篆山石窟の年代は北宋で、この石窟の第5号龕は文殊普賢並坐龕であり、「文殊は、左手は左膝の上で経巻を持ち、右手は右膝の上に置く。……普賢は、左手で左膝を撫で、右手は右膝の上にある如意を持っているが、如意は欠損。……両菩薩の間の正面壁の左に、縦書きで「文殊菩薩青獅子」、右側に縦書きで「普賢白象垂牙在」がある」という<sup>(23)</sup>。これで、この二像は文殊と普賢であると証明できる。安岳県の華嚴洞石窟寺の洞内の、正面仏壇の上に「華嚴三聖」が並坐して、毘盧遮那仏が中央におり、左右はそれぞれ象に乗る普賢菩薩と獅子に乗る文殊菩薩である。普賢と文殊は共に五髻の髪型で、化仏が飾っている宝冠をかぶっている。身に通肩衣を着し、胸に瓔珞を飾っている。普賢は、左腕は曲げて前に挙げ、貝葉経を托している。右腕は掌を下に向け、屈した右足の上に置く。文殊は、左側の掌が上向きの形で屈した左足の上に置いて、右手は如意を肩にかけて持つ<sup>(24)</sup>。また、大足宝頂山にある南宋時期の大仏湾九護法神将群像の後ろ、六道輪廻像を隔てて、華嚴三聖像がある(図11)。毘盧遮那仏の両側の普賢と文殊の手の中に、それぞれ様式が異なる塔を托している(右側の菩薩像が托しているのはむしろ転輪経蔵であり、より多くの経函を載せているということになる)<sup>(25)</sup>、これも茗山寺のこの第8号龕の菩薩の持物の意味にほぼ同じである。以上の理由につき、筆者は、茗山寺石窟のこの菩薩立像組は、文殊・普賢立像であるべきで、観音・勢至立像ではないと考える。

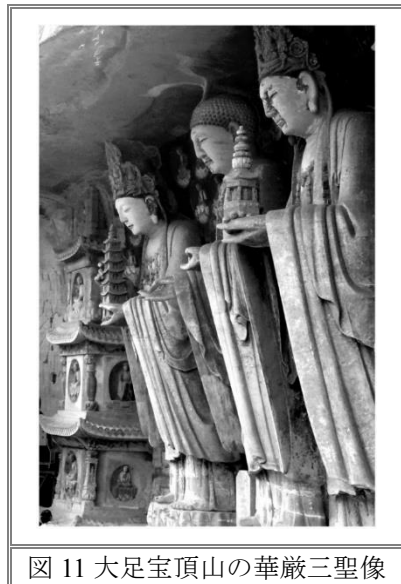


図11 大足宝頂山の華嚴三聖像

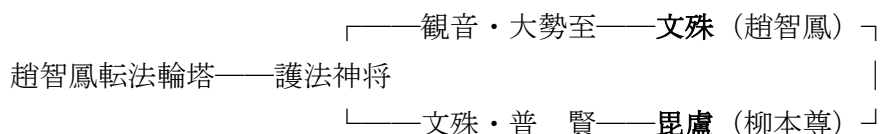
最後に、茗山寺北崗石塔の上の龕像を見よう。この石塔第一層の四面円龕の中の縮れ毛人物坐像は、大足宝頂山小仏湾の「祖師法身経目塔」の第一、二層にも見える。ただ、前者は、四面に各々一つの大龕が彫刻され、合わせて四体の縮れ毛人物像があり、後者は、一面の上に、一大二小の三龕の縮れ毛人物像が彫刻されている。宝頂山小仏湾の祖師法身経目塔第一、二層の縮れ毛人物像は、前述の通り、それぞれ趙智鳳と柳本尊の像である可能性がある。王家佑氏が当初茗山寺塔を紹介した時、この塔を「趙智鳳轉法輪塔」と称したのもそれなりの依拠があったのであろう。これによって、茗山寺塔の第一層塔身の四体の縮れ毛人物像は趙智鳳である、或は少なくともその内の一体は趙智鳳である可能性が極めて高い。そして、茗山寺石塔の第二から第五層塔身の大円龕の上の十六体の螺髻仏装坐像については、これも宝頂山小仏湾「祖師法身経目塔」の第二、三層塔身、および塔の南面にあり、塔の第二層に面する「七仏壁」の上の大円龕内の十

四体の螺髻坐仏像と同様である。これらの仏像は、「祖師法身経目塔」の上の偈が語っているように、「伏請世尊為証明」の「十方諸佛」であると考えられる（図10）。

以上を以て、茗山寺石窟の各龕像の内容と名称はすでに明らかにした。これで、それらの年代や分布配列および関連諸問題を検討することが可能になった。

### 三、茗山寺石窟の成立年代と配置

茗山寺石窟の主像は、すべて高さ5メートルほどの大きな像である。これらの大きな像の宝冠の形態および服の衣文は非常に似ていて、成立年代も比較的に近いようである。この一組の龕像は、神将護法龕を出発点とし、唯一の如来像である毘盧遮那、即ち大日如来を中心として、諸仏菩薩の師である文殊菩薩を先導者、もしくは準中心として、観音・勢至および文殊・普賢を脇侍として、仏の三昧耶形（象徴物、即ち石塔）を以て遙かに文殊と毘盧遮那に向わせる。さらに最も重要な毘盧遮那仏の頭上に柳本尊像を設置する一箇所があり、文殊及び転法輪塔の両所に趙智鳳の形像があることを以て、柳本尊と趙智鳳の、これらの仏・菩薩との緊密な関係を表している。これで、一つの簡素でありながら、ほぼ完成された造像の体系的プログラムが成立したのである。



このような造像の配置は偶然であるわけがなく、誰かが思いをこめて計画したことによって、このような配列が成立したはずである。このことは一面から、茗山寺石窟が同一時期、同一主導者による同一事業の作品であるべきことを語っている。茗山寺石窟造営の主導者は、統一的な計画を持っていたようである。龕像区の入口は、虎頭山の南北二崗の間の寺院大門の階段下の右側に設置すべきで、ここより北崗の崖下の細道に沿って時計回りで右へ向かい、諸龕像に参拝した後、また寺院の大門外の左前のところに戻り、ここよりさらに南崗に登り、「趙智鳳転法輪塔」を礼拝し、最後に寺院前の出入り用の大道に戻ってから立ち去ることができる。もし、この推測が正しければ、この柳本尊教派の責任者は誰であろう。南宋時期に安岳・大足地域の辺りで活躍していた趙智鳳本人である可能性はないだろうか。この問いについて、まず、年代のことを手掛りにして考察する。

茗山寺は他の柳本尊教派の石窟寺と同じく、賛助者や主導者の題記がなく、造営に関する年代情報が欠けている。過去、研究者たちは、あるいは造像様式に基づき、「この造像のほとんど全部が宋代（特に北宋時期）の作品で」、その具体的な年代範囲は「北宋末から南宋初期に至る」と判断し<sup>(26)</sup>、あるいは、四川地域の菩薩像の宝冠・服装などの類型分析によって、安岳茗山寺石窟の菩薩の服制は第二段階、つまり南宋中晩期の特徴を呈すると考えた<sup>(27)</sup>。この二つの意見について、筆者は第二種、つまり茗山寺石窟の



年代は南宋中、晩期であるとする観点に同意する。これは、齊慶媛氏の茗山寺石窟を含む菩薩衣装研究の成果によるほか、主に二点の理由がある。

1.茗山寺石窟の南崗石塔の第一層の北面円龕の左側に、既に風化した銘文の痕跡が確認できる。そのうち、冒頭二文字は「紹興」に見え、三文字目は「庚」であるようで、四文字目は「辰」のように見える(図12)。もし読み間違いなければ、紹興庚辰はまさに南宋高宗三十年(1160)のことである。茗山寺石窟は、他の柳本尊教派石窟寺と同じく、主導者や賛助者らによる題記が現われる可能性が低い。また、この教団が存在していた両宋時期においては、当該教団が造営した石窟寺が専属の人員に管理されていたため、外来者が工匠を招き、寺院の境内において自分の題記を刻む可能性もかなり低い。したがって、この塔の年代題刻は一つの可能性しかなく、即ち、これは石塔の造営者がこの塔の主人である趙智鳳の生涯事蹟を追述する題記である。故に、当初、王家佑氏がこれを「趙智鳳転法輪塔」と呼んだのであろう<sup>(28)</sup>。石塔の近くで、趙智鳳の生涯事蹟を石に刻むやり方は、大足宝頂山小仏湾の「祖師法身経目塔」の



図12 茗山寺石塔年紀題刻痕跡

対面の「七仏壁」にも見え<sup>(29)</sup>、茗山寺石塔の上に銘を刻み、趙智鳳の事蹟を簡略に記すのも理がある。このように、茗山寺石塔の造営年代は、大まかに南宋というだけではなく、趙智鳳が有名になって、もしくは彼がその法嗣に祖師と追記された南宋中晩期であるはずだ。趙智鳳の生涯について、当地の宋代・明代の文献記述によれば、宋紹興二十九年または三十年に大足米糧里の沙溪で生まれ、漢州弥牟柳本尊道場を訪ねた後、故郷に帰り、柳本尊を旗印として寺廟造営を始めた。彼が当地の仏教信徒のなかで一定の名望と経済力を持つようになり、多くの石窟寺を造営することができたのは、彼が中年になって以降、つまり南宋中期以降のことであろう<sup>(30)</sup>。

2.茗山寺から約1000メートルほど離れたところにある石羊郷から、茗山寺に行く広い道の傍に、もう一箇所南宋の摩崖造像がある。この造像は、茗山寺から遠くはないが、一般信徒の功德であるため、龕の横にある程度の功德主の姓名が残している。当所の造像の崖壁の状態は実はあまり良くなかった。これらの信徒は近くにある茗山寺の傍らの崖壁の上に造像せず<sup>(31)</sup>、その代わりに、今のこの低い山崖を選んで造像した理由は、恐らく、茗山寺の境域においては既に統一的な企画・管理された造像区が成立しており、近辺の信徒は茗山寺の仏事にあずかることはできるが、自分自身が茗山寺において自由に龕を開き像を作る功德をなすことはできなかつたためであろう。この場所の造像の中の薬師仏龕(胡文和氏整理番号では4号龕)の傍らに、造像功德主の願文があり、「□□□□何氏夫婦□大子文郁、媳婦張氏、孫大元、一家□發心造此二教暨先祖母聖容一堂□坐、

永為瞻仰。宋辛未嘉定四年上元日、僧道看經、表褒謹題」とある。その年号は南宋の「嘉定四年」(1211)であり、ちょうど趙智鳳が宝頂山に造像したピーク時であった。これも、もう一つの側面から、茗山寺摩崖造像が南宋晩期の嘉定年間より早く、南宋中期前後の作品である可能性が高いことを語っている。

茗山寺石窟に関して、当然、北山龕像が南山石塔より早い可能性、つまり茗山寺では、先に北山の龕像が開鑿され、趙智鳳晩年または彼の没後に至ってからはじめて、南山石塔が建造された可能性もある。とはいえ、そうであるとしても、茗山寺南山石塔の成立年代は、北山龕像との年代差もそれほど大きくはないはずで、大体南宋中晩期に帰することができると思う。

#### 四、茗山寺と柳本尊教派の諸石窟

安岳茗山寺石窟は、南宋中期の作品であり、大足宝頂山石窟とはおおよそ同時期であることがわかったことで、必然的に、宝頂山石窟と茗山寺を含む安岳柳本尊教派諸石窟との関係が問題となる。

四川省安岳県東南部と重慶市大足区の南西地域にある、宋代（まさに南宋であるべき）に彫刻され、龕像の法量が比較的大きく、主導者の題記がない、龕像には柳本尊または趙智鳳の形像を有する上に、柳・趙自作の偈もあるようなこれらの石窟寺は、すべてが柳本尊教派の寺院であるとみてよいことは、既に研究者に指摘されている。研究者の認識の不一致は、ただ、これらの柳本尊教派の石窟寺は、北宋時代からすでに始まったのか、あるいは南宋時期より現れた——さらに詳しく言えば、趙智鳳が柳本尊教派の祖庭である四川新都県弥牟鎮本尊院を巡礼して帰った後に現れた——のであろうかのことであり、大足・安岳間の柳本尊教派の石窟寺のなかに、いったい、大足宝頂山の中心石窟寺群がより早いのか、あるいは、安岳・大足間のその他の柳本尊教派の石窟寺がより早いのか、問題であった。過去、学界では一般的に、大足区に近い安岳県の柳本尊教派の石窟は大足宝頂山石窟より早く、後者は前者を手本として作られたと考え、さらに、安岳地域のこれらの石窟寺の成立年代を北宋または南宋初期まで遡らせた<sup>(32)</sup>。また、大足宝頂山は柳本尊教派の中心であり、安岳県地域内の柳本尊教派のその他の石窟は宝頂山石窟よりも後であるとする研究者もいる。例えば、陳明光氏と鄧之金氏は、宝頂山が趙智鳳の開山道場という認識に基づき、茗山寺を含む安岳石羊郷近辺にある柳本尊教派の諸石窟寺は、すべて趙智鳳の直系の弟子によって建てられた分道場であると推測した<sup>(33)</sup>。いま、我等が知るように、茗山寺石窟は柳本尊教派の石窟寺として、主要龕像は、南宋晩期の「嘉定四年」(1211)以前に既に完成した。一方、宝頂山は南宋末期に至っても完全に彫刻が完了していなかった（例えば、大仏湾の計画では、一端に九護法神将龕を配し、もう一端に十大明王龕を設けるものであったが、後者は完成していない）ので、茗山寺石窟は宝頂山石窟より遅くはないと考えるのがより妥当である。

宝頂山石窟の規模は雄大で、主に小仏湾と大仏湾の二つの区域が含まれている。前者

は山頂の比較的平らで広い場所にあり、趙智鳳をはじめとする当該地域の柳本尊教派に属する内道場で、造像の規模はより小さくて単純であるが、その付近はより広い空間を持ち、法会などの活動を行うことができる。後者は山の縁側の崖にあり、趙智鳳たちが一般信徒の多様な需要に応えるために造った外道場で、造像の規模が大きくて、且つ種類が多く雑然としており、多くの信者が礼拝供養するのに便利である。この大仏湾のような規模の巨大な石窟を造営するには、かなりの膨大な資財および相当に長い時間がかかる。故に、趙智鳳がその青壮年時期から発願して宝頂山において石窟寺の造営を始めたが、蒙古の元の軍隊が四川を襲ったことによって工事が中止になり、大仏湾はやはり完全には完成できなかった。一方、茗山寺石窟については、前述のように、主要龕像は南宋中期において既に完成されていたはずだが、個別の龕像はまだ完成していない印象を与える。これはもう一つの側面から、茗山寺造像は、恐らく同一の主導者によって造られたことを語っているのである。且つ、当該石窟龕像の中に趙智鳳の形像が多く現れることから考えて、この主導者が宝頂山石窟を造営した趙智鳳である可能性が極めて高い。宝頂山石窟の造営が始まった後、趙智鳳とその後継者が開龕造像事業の重点を移したため、茗山寺石窟が継続的に発展する推進力を失い、茗山寺における開龕造像が継続できなかったのであろう。

柳本尊教派は、五代の成都近辺で開創され、当該教派に属する道場の中の諸記述に見えるものは、弟子・信者が住宅を施し改めたもの四箇所しかない。中心道場は漢州弥牟鎮の本尊院であり、その影響範囲は主に成都とその北にある漢州地域（現四川省広漢市）の民間であった。北宋から南宋にかけて、柳本尊教派は既に衰退し、弥牟鎮本尊院は尼寺になってしまい、柳本尊の墓も既に荒れた。それまでの柳本尊教派の活動範囲は成都と漢州の間にあったので、この教派が衰退した北宋時期において、安岳・大足間の地域まで伝播する可能性は低く、安岳と大足辺りの柳本尊教派石窟寺が北宋ないし、甚だしいものでは唐代末年に既に造られたとするような見方は、柳本尊教派の伝播の歴史背景に相応しない。柳本尊教派が再興した痕跡が現われたのは南宋初期であった。紹興十年（1140）四川眉山中岩寺の名僧祖覚がいくつかの柳本尊伝記の民間伝本に基づいて、その卑俗な部分を削除して、改めて『唐柳本尊伝』（『唐柳居士伝』とも）を著わした。そこで、柳本尊が再び四川仏教界の注目を集めたのであろう<sup>(34)</sup>。まさにこの時、既に衰退した弥牟鎮本尊院が、退職した官員の王直清の助力を得て、柳本尊の墓を修復した上に塔殿等を建て、祖覚撰『唐柳本尊伝』を刻んだ石碑をその墓の傍に立てた。この時に、柳本尊教派の祖庭はある程度の復興ができたのであろう。趙智鳳の出生年代はちょうど柳本尊教派が改めて注目を得た時期に当たり、趙智鳳は少年時代から柳本尊の事蹟を耳にしていたことから、彼は16歳の時、北に赴き、漢州弥牟鎮の本尊院に行ったのであろう。あるいは、彼は、本尊院において柳本尊教派を再興できる人物がない現状に啓発されたのか、故郷に帰った後、柳本尊教派の嫡流であると自称し、柳本尊教法を弘め始めた。また、故郷である昌州（現重慶市大足区）近辺であれば、自分のことに詳しい知人が

多いため、自分の神秘的なイメージが影響されやすいことを考慮したためか、趙智鳳はまず、自分の故郷の北西にある普州（現四川省安岳県）東南部において伝教し、開龕造像をして、すぐにこの辺りの信徒の崇拜を得た。これを基盤として、趙智鳳は自分の故郷である昌州の宝頂山辺りにおいて、信徒を喜ばせる顕密龕像を系統的に造営した。現在、安岳県と重慶市大足区の間に散在している柳本尊教派の龕像は、この趙智鳳の伝教の事蹟の跡である。

ここで、安岳茗山寺石窟と大足宝頂山石窟との関係について、さらに一步進んで三つの推論をしたい。

推論一。茗山寺石窟と宝頂山石窟との関係は緊密であり、茗山寺周囲の村々には、同時期の柳本尊教派の石窟寺がまだ多く散在し、これらの石窟寺の多くはそれぞれ宝頂山石窟の龕像主題の中の一つか幾つかだけを表現し、宝頂山石窟における同一主題の龕像がより完璧に表現されている。そこで、宝頂山石窟の主人である趙智鳳がまず宝頂山に近い大足・安岳境界線地域において、異なる主題の石窟寺を営み、これで信徒を引き寄せ、様子を探りながら、資財を集め、最後に集まった資財を利用し、信徒が好む龕像主題を集中的に宝頂山石窟に造り、それを当該地域の柳本尊教派の中心道場に成り立たせたのであると推測できる。

推論二。中国の伝統的な宗教人が資金を集め、寺院を造営または増築する時、その資金源はふつう、信徒の寄進、土地の賃料、貸金の利息、商売の所得、法事の謝礼などがある。趙智鳳が宝頂山石窟を造営した時の資金源も上述の諸手段の範囲を超えないと考える。羅焯氏の指摘の通り、趙智鳳が早期に宝頂山を造営し始めた時、土地収入や貸付けの利息、信徒の寄進はそれほど多くはなかったはずであって、「ただ他の僧侶と一緒に法事をするだけでなんとか生きることができて、それでさらに一步進んでの発展を図ることができた」<sup>(35)</sup>。宝頂山石窟が一定の規模になり、法事を行うことができるまで、趙智鳳が今の大足・安岳の間のいくつかの場所において小規模の石窟寺を造り、その近辺で周囲の信徒のために各種の法会を行ったのであろう。そのうち、茗山寺の場所はそれに適しており、地勢が高く場所が広い。風景に勝れ、龕像の造建もかなり強い一貫性を持っている。各仏菩薩、明王、天神地祇等を勧請し、追善供養などの法会等の儀式を行う理想的な場所である。もしかすると、大足宝頂山の造営の最も主要な経費源の一つは、この安岳茗山寺の水陸法会であったかもしれない。

推論三：茗山寺石窟には、毘盧遮那、文殊、観音・大勢至、文殊・普賢、護法神將の諸龕像のみで、題材の種類はそれほど多くはない。大足宝頂山と比べて、たくさんの造像題材はないが、安岳・大足境内のその他の多くの柳本尊教派の石窟寺と比べれば、茗山寺と毘盧洞の龕像の数や題材種類は共に最も多いのである。これで、宝頂山石窟が未だ完成していない時期では、茗山寺と毘盧洞は恐らく柳本尊教派の最も重要な二つの石窟寺であったと判断できる。柳本尊教派の石窟寺は、安岳県内の東南部において、高昇郷の大仏岩、麟鳳郷の塔坂、石羊郷の毘盧洞と華巖洞、頂新郷の茗山寺があり、大足区

の西南地域において、宝頂山のほか、中敖郷の普聖廟、龍石鎮の保家村、金山鎮の陳家岩がある（図 13）。胡文和氏は、安岳の柳本尊教派石窟の「この幾つかの地域は古代に

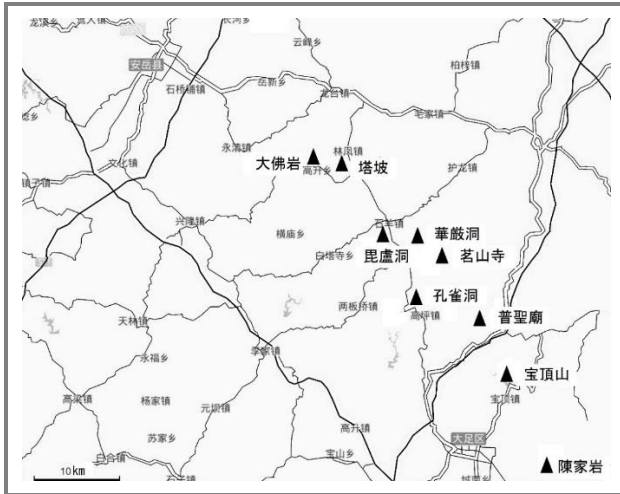


図 13 柳本尊教派石窟分布図

において、郷間の広い道路（一部の地域は石板の道）で繋がっていて、地理上は今の大足区の西南部分に接する。両地は古代においても既に交通便利な道路があり繋がっていた。最も遠いのは宝頂山大仏湾と安岳茗山寺であり、距離は 30 余キロである」という<sup>(36)</sup>。当時郷間の道路によってつなげられたこれらの柳本尊教派の石窟寺について、当初、趙智鳳は統一的な計画と手配を有していた可能性がある。

では、趙智鳳によるこれらの石窟寺の地理的配置計画に内在する関係性とは何であろうか、大足宝頂山の造営の前後で、これらの石窟寺の機能や関係性には相違があったか否か、これらの疑問について、これから更に一歩進んで研究する必要がある。

- (1) 宋・祖覺『唐柳本尊傳』、大足宝頂山「柳本尊十煉圖」榜題、明・劉政人『重修寶頂聖壽院記』。以上諸文献はすべて重慶大足石刻藝術博物館・重慶市社會科學院大足石刻藝術研究所編『大足石刻銘文録』（重慶出版社、1999年）に所収されている。
- (2) 胡文和「安岳、大足『柳本尊十煉圖』題刻與宋立『唐柳居士傳』碑的研究」、『四川文物』、1991年、第42～47頁。陳明光「重新校補宋刻『唐柳本尊傳』碑」、『敦煌研究』2006年第3期、第17～22頁。龍晦「『柳本尊行化圖』研究之二」、『2005年重慶大足石刻國際學術研討會論文集』（北京：文物出版社、2007年）。雷雨「柳本尊法源初探」、『碑林集刊』第14輯（西安：三秦出版社、2008年）、第263～265頁。
- (3) 宋・宇文記『詩碑並序』、宋・席存著『趙本尊銘』。以上諸文献はすべて重慶大足石刻藝術博物館・重慶市社會科學院大足石刻藝術研究所編『大足石刻銘文録』（重慶出版社、1999年）に所収されている。
- (4) 楊雄「趙智鳳生平再考」、『敦煌研究』2008年第4期、第33～35頁。同氏「大足寶頂卷毛人造像的佛教意義」、『重慶三峽學院學報』2015年第1期、第28～31頁。
- (5) 茗山寺のことは、地方誌には見えない。宋元および明清交代の際の四川社會動乱を経て以來、當地の人は既に茗山寺の由来が分からなくなり、いわゆる唐代の創建という伝説は必ずしも信頼できるとは言えない。
- (6) 茗山寺文殊立像龕（元整理番号3号）と毘盧立像龕（元整理番号5号）の間に、もともと4号龕の整理番号があるが、現在直径1メートルの小型円龕の痕跡しかなく、龕内の造像は既に弁別できなくなった。5号毘盧立像龕と文殊・普賢立像龕（元整理番号8号）の間に、また元整理番号6、7号龕があるが、残存している龕像の痕跡が模糊としており、當初崖石の事情によって未完成なのか、あるいは完成後損壊を被ったのか、判断しがたい。
- (7) 茗山寺摩崖造像の大体の状況について、先行研究には、王家佑氏、胡文和氏、唐承義氏による簡単な紹介があり、最近、西南民族大學石窟藝術研究所が茗山寺について全面的な調査を行った上、比較的全面的にわたる考察報告を発表した。
- (8) 王仲旭「故宮博物院藏「維摩演教圖」的圖本樣式研究」、『故宮博物院院刊』2013年第1期、第97～119頁。

- (9) 王家佑「安嶽石窟造像」、『敦煌研究』1989年第1期、第45～53頁。
- (10) 胡文和『四川道教佛教石窟藝術』（成都：四川人民出版社，1994年）、第80～81頁。傅成金・唐承義「四川安嶽石刻普查簡報」、『敦煌研究』1993年第1期、第37～52頁。
- (11) 陳明光「寶頂山石窟概論——中國古代石窟藝術史上的最後一座殿堂」、『大足石刻雕塑全集・寶頂山石窟卷上』（重慶：重慶出版社，1999年）、第5頁。
- (12) 大足寶頂山の九護法神將の前から後ろへ、それぞれの持物は、「像一は体軀破損、像二は重面、像三は人頭を掲げ、像四は子鼠を挙げ、像五は宝剣を握り、像六は蛇を持ち、像七は刀を捧げ、像八は方扇を挙げ、像九はフクロウを肩に担ぐ」（鄧燦「簡述大足石刻護法神造像」、『四川文物』2009年第6期、第85～88頁）。
- (13) 重慶大足石刻藝術博物館・重慶市社會科學院大足石刻藝術研究所編『大足石刻銘文録』（重慶：重慶出版社，1999年）、第123頁。
- (14) 同注11陳明光1999、第5頁。
- (15) 羅照「大足寶頂山大佛灣石刻與懺儀文的關係」、『石窟寺研究』第1輯（北京：文物出版社，2010年）、第161～179頁。
- (16) 同前掲注13同書、重慶大足石刻藝術博物館等1999、第94頁。
- (17) 胡文和「大足石刻考察報告」、『中國西南文獻叢書・西南石窟文獻』第二卷（蘭州：蘭州大學出版社，2003年）の第189～190頁において、大足寶頂山大仏湾第18号龕の觀無量壽經變相龕の上層主像を紹介した時、「主像は阿弥陀仏であり、……主像の両側にそれぞれ觀音と大勢至兩菩薩の半身像がある。……觀音が主像の左側に位置し、宝冠の中に一仏があり、蓮台の上に立つ。觀音の左手が鉢を托し、右手が楊柳枝を持つ。大勢至は主像の右側に位置し、宝冠の中に浄瓶があり、瓶の中から光二束が出る。勢至の左手が貝葉經を托し、右手は印を結ぶ」と述べた。
- (18) 重慶大足石刻藝術博物館、四川省社會科學院大足石刻藝術研究所「大足寶頂山小佛灣祖師法身經目塔勘察報告」、『文物』1994年第2期、第4～25頁。
- (19) 楊雄氏は、宝頂山小仏湾「祖師法身經目塔」第一層北面大龕の縮れ毛人物像は趙智鳳であり、第二層南面大龕内の縮れ毛人物像は、諸仏と同じ層に位置する柳本尊であると考えている（楊雄「大足寶頂卷髮人造像的仏教意義」、『重慶三峽學院學報』2015年第1期、第28～31頁）。
- (20) 宋・席存著銘「趙本尊名智鳳、紹興庚辰年出生于米糧之沙溪。五歳入山、持念經呪十有六年。西往彌牟、複回山、修建本尊殿、傳授柳本尊法旨、遂名其山曰寶頂。舍耳煉頂報親、散施符法救民。嘗垂誡曰、『熱鐵輪裏翻筋斗、猛火爐裡打倒懸』。嘉熙年間承直郎昌州軍事判官席存著為之銘」（趙本尊、名は智鳳、紹興庚辰年米糧之沙溪に生れた。五歳山に入り、持念經呪十六年。西に彌牟に往き、また山に帰り、本尊殿を修建し、柳本尊の法旨を伝授し、遂にその山を宝頂と名づく。耳を捨し頂を焼いて親に報じ、符法を散施し民を救う。嘗て垂誡して曰く、『熱鉄輪裏翻筋斗、猛火炉裏打倒懸』という。嘉熙年間（1237—1240）承直郎昌州軍事判官席存著之の為に銘す）（『大足石刻銘文録』、第186頁）。この銘文は、宝頂山小仏湾「祖師法身經目塔」の対面にある。これによって、「本師大願」というのは趙智鳳の垂誡であることがわかる。
- (21) 同注9王家佑1989、第45～53頁。
- (22) 西南民族大學石窟藝術研究所「四川安嶽茗山寺石塔調查簡報」、『四川文物』2015年第3期、第23～31頁。
- (23) 胡學良・陳靜「大足石篆山、妙高山摩崖造像的調查研究」、『四川文物』1998年第1期、第42～27頁。
- (24) 李官智「安嶽華嚴洞石窟」、『四川文物』1994年第6期、第40～43頁。
- (25) 胡文和が「大足石刻考察報告」（『中國西南文獻叢書・西南石窟文獻』第二卷、178頁）において大足寶頂山大仏湾第5号龕の華嚴三聖龕を紹介するに、「三聖の中、毘盧遮那仏が中間に居り、……仏の左には文殊、頭に宝冠をかぶり、両手が舍利宝塔をすくい上げる。仏の右は普賢、これも宝冠をかぶり、左手に七重宝塔を托し、右手は塔身を扶す」と書いた。
- (26) 胡文和『四川道教佛教石窟藝術』（成都：四川人民出版社，1994年）、第80～81頁。同氏「大足、安嶽宋代華嚴系統造像源流和宗教意義新探索——以大足寶頂毘盧道場和圓覺洞圖像為例」、『敦煌研究』2009年第4期、第47～54頁。また、茗山寺石窟の年代を「北宋初期」と推測した研究者があるが、特に根拠を挙げていない（唐承義「安嶽茗山寺摩崖造像」、『四川文物』1990

- 年第6期、第46頁)。
- (27) 齊慶媛「四川宋代石刻菩薩像寶冠造型分析」、『敦煌研究』2014年第2期、第40～52頁。同氏「四川宋代石刻菩薩像造型分析——以服裝、裝身具與軀體形態為中心」、『石窟寺研究』第5輯(2014年)、305～361頁。他に、陳明光氏等も「安岳石羊地域の茗山寺は趙本尊の分道場である」という認識に基づいて、南宋中晩期の大足寶頂山石窟は茗山寺石窟よりは早いと考え、後者の成立は南宋晩期にしかできないと考えた。陳明光・胡學良「四川摩崖巖造像「唐瑜伽部主總持王」柳本尊化道「十煉圖」調査報告及探疑」、中国佛教文化研究所『佛學研究』第4期(1995年)、第250～264頁。
- (28) 王家佑氏が依拠した茗山寺調査資料、當時石塔はまだ完全な状態で立っていて、その上の刻文もまだ判別できたはずで、そのため王氏はこの塔を「趙智鳳轉法輪塔」と名付けたのであろう。
- (29) 清・張澍『後遊寶頂山記』に、「……大寶樓閣(祖師法身經目塔)周遭皆刻佛經、閣後壁首刻敕賜「聖壽寺院」等字、下截磨泐。又橫刻「唐瑜伽部主總持王」8字、下刻「煥章閣學士」,字下磨泐。頂行刻「昌州」字下磨泐,旁刻文大半消蝕,就存字譯之,乃系趙本尊事實也。未存「承直郎」,蓋昌州軍事判官席存著所作者」(大寶樓閣(祖師法身經目塔)の各面はすべて仏經を刻み、閣の裏壁は、あたりに勅賜の「聖壽寺院」等字を刻み、下半分は磨損。また横書で「唐瑜伽部主總持王」8字が刻まれ、下に「煥章閣學士」を刻み、字の下半分が磨損。最も上の一行には「昌州」を刻んで、字の下半分が磨損。傍の刻文は大半消蝕され、存字によって之を訳し、乃ち趙本尊の事實なり。末に「承直郎」が存して、蓋し昌州軍事判官席存著が作られたものである)、『大足石刻銘文録』第186頁)。
- (30) 明・劉畋人『重開寶頂石碑記』に、「傳自宋高宗紹興二十九年七月十有四日、有曰趙智鳳者、始生於米糧里沙溪。年甫五歲、靡尚華飾、以所近居、舊有古佛巖、遂落髮剪爪、入其中為僧。年十六西往彌牟雲遊三晝。既還、命工首建壽聖本尊殿、因名其山曰寶頂。發弘誓願、普施法水、禦災捍患、德洽遠近、莫不皈依。凡山之前巖後洞、琢諸佛像、建無量功德」(『大足石刻銘文録』第211頁)。
- (31) 茗山寺の北、南山辺りは今までもかなり条件の良い高崖があり、21世紀の初めにおいても、當地の郷民が龕を開き像を造ったことがあった。その中の、南山西崖の千手千眼觀音像はすべて高さ5メートル以上の大きな像である。
- (32) 胡文和「安嶽、大足「柳本尊十煉圖」題刻與宋立「唐柳居士傳」碑的研究」、『四川文物』1990年第3期、第42～47頁。王家佑「安嶽(縣)毘盧洞」、『宗教學研究』1985年第1期、第44～50頁。
- (33) 陳明光・鄧之金「試述大足石刻與安嶽石刻的關係」、『四川文物』石刻研究專輯(1986年12月)、第79～85頁。
- (34) 『唐柳本尊傳碑銘』に、「公謂嶺曰、『本尊乃菩薩示現、撰化□□□□□□□□以□□□□□□□□□□不□疑信相半、子可為作傳、以明著其事、吾將刻之墓左、以詔後世』。眠退、而詢諸好事、得傳記凡數本、猥瑣鄙理、雜□幻□□□□本尊真菩薩師□方將□□□□□□□□作為成書、以表揚於世、久之未暇也。一日、公走人使以華巖導師覺公近所撰傳本相示、且曰、「子為我詳加訂正」。庶幾傳之久□、可信不疑。謹□覺公詳述本尊化道始末、□□□四川盡悉、如眠素所欲書、雖加損不可得也」。
- (35) 同注15 羅照2010、第161～179頁。
- (36) 胡文和・胡文成『巴蜀佛教雕刻藝術史』下(成都:巴蜀書社、2015年)、第559頁。

### 翻訳者あとがき

本論文は、沼田智秀仏教書籍優秀賞(Toshihide Numata Book Prize in Buddhism)2015年度受賞者である孫華氏が、2017年10月9日に龍谷大学において開催された記念講演会での講演内容に基づき執筆したものである。論文の翻訳校正につき、肥田路美氏、齋藤望氏、木田知生氏、大内文雄氏のご協力、ネイティブチェックの面では唐澤太輔氏、大澤絢子氏、亀山隆彦氏のご提言をいただいた。この場を借りて、ご教示くださった皆様に対し感謝を申し上げます。

中国語原稿
-------

## 四川安嶽茗山寺與柳本尊教派

孫 華

### 提要

中國四川省安嶽縣茗山寺石窟是川渝之間不大區域流行的柳本尊教派的一處重要的石窟寺。石窟分別由護法神將龕、觀音和大勢至並坐像、毗盧遮那佛立像、文殊菩薩立像、文殊和普賢並立像、以及趙智鳳轉法輪塔組成，構成了一個統一體。該石窟寺營建於南宋中期，有可能是大足、安嶽一帶柳本尊教派的教主趙智鳳早年舉行水陸法會等儀式的道場，規模宏大的重慶市大足區寶頂山石窟開鑿，其主要資金來源之一有可能就是茗山寺法會的收入。現在分佈在安嶽縣與大足區之間的柳本尊教派的龕像，都是在趙智鳳傳教行跡的遺留。

### 引言

茗山寺石窟位於中國西南地區的四川省資陽市安嶽縣城西南約 60 千米處，地屬該縣的頂新鄉民樂村，與重慶市大足區寶頂山石窟相去不很遠（圖 1）。這裡有一座突起于周圍山丘之上的南北向山崗，山頂平面呈“呂”字形，立面如馬鞍形，雙峰聳峙，北山較小較圓，南山較長且北低南高。山頂有寬敞的平地，可以營建小型寺廟。其外三面石壁，可以摩崖雕造龕像。沿石壁前有道路，可繞山觀瞻禮拜。因此，宋人在山頂周邊絕壁開龕造像，使之成為一處佛教密宗彌牟聖壽本尊院教統的道場，茗山寺迎來其繁榮時期。明清時期，這裡仍有鑿龕造像活動。直至當代，還有信徒在茗山寺附近崖壁鑿石造像，興建佛閣，千年香火綿綿不絕。茗山寺石窟的龕像，數量儘管不多，但造像體量頗大，雄偉壯觀，藝術精湛，是極有價值的石刻藝術精品，故被公佈為全國重點文物保護單位。由於茗山寺石窟沒有當時開龕造像的題記，唯一具有年代和人物信息的石塔也早已倒塌，一些學者基於藝術風格將該摩崖造像的年代判定為北宋或南宋早期，從而使得茗山寺石窟真正的歷史和價值隱而不彰。近年來，北京大學考古文博學院對包括茗山寺塔在內的茗山寺石窟進行了仔細的勘察記錄，發現了茗山寺石窟是一個有機的整體，其年代應該在南宋中期，可能是佛教柳本尊教派中興教主趙智鳳早期的最重要的道場。

柳本尊教派是唐末五代興起于四川省的成都地區的佛教民間團體，因其創世人柳居直被信眾尊稱為柳本尊，故名。根據重慶市大足區寶頂山現存石刻碑銘<sup>(1)</sup>，可知柳本尊唐武宗會昌三年（公元 843 年）出生於四川嘉州龍遊縣，先繼承父業為吏，後棄職事佛，仿效隨州大洪山慈忍師承，念誦密咒，修習禪法，功成後遊歷成都周邊傳教，化水治病，有苦



修十煉的故事，在前、後蜀時期的成都周邊有一定信眾，並得到資助在漢州彌牟鎮（今四川省新都縣內）建本尊院作為道場。柳本尊死後，其弟子袁承貴、楊直京先後傳其法，以後法傳不明<sup>(2)</sup>。北宋時期，柳本尊教派在成都附近已經式微，直到南宋時期，因居士趙智鳳的推動，才在今四川盆地東南部的一小塊地區重新振興。趙智鳳，根據大足寶頂山宋代碑刻<sup>(3)</sup>和宋人王象之《輿地紀勝》卷 161 的記載，可知他紹興庚辰（公元 1160 年）出生於四川昌州米糧里（今重慶市大足區米糧鄉），十六歲前往彌牟鎮本尊院求法，歸故里後效法柳本尊苦修，傳授柳本尊法旨，有割耳煉頂的行跡，並在寶頂山營建本尊院，在四川省安嶽縣與重慶市大足區鄰境地帶雕鑿龕像，留下了多處具有柳趙風格的石窟寺<sup>(4)</sup>。我們要討論的安嶽縣茗山寺就是其中之一。

## 一、茗山寺石窟造像概述

茗山寺雙峰聳峙，形同臥虎，故又名虎頭山。北山較小較圓形似虎頭，南山較長且北低南高，好似虎身。茗山的南崗北端和北崗南端，其坡度都很陡，在南北二崗之間形成一個山凹，出入茗山寺的大路就從這個山凹分路轉向通往北山頂的寺廟、北山周壁的摩崖造像、南山石塔和虎頭山下村莊的小徑（圖 2）。

### （一）北山龕像

北山平面大致呈圓角方形，山頂有寬敞的平地，可以營建小型寺廟，傳說中唐代開山寺廟應該就在北山之頂<sup>(5)</sup>。這裡的早期寺廟早已毀壞不存，現存寺廟為近現代重建，早期寺廟遺跡需通過考古工作去尋覓。山頂寺廟之外為陡峭的石壁，古人在這一圈崖壁上雕鑿了 6 龕主題性的龕像<sup>(6)</sup>。這些龕像，除了一龕為明清時期雕鑿的外，其餘都雕鑿于宋代。下面，我們按照順時針的次序，先對北山的主要宋代摩崖造像作簡要敘述和分析<sup>(7)</sup>。

#### 1. 護法神將龕（原編號 12 號、圖 3）

位於北山南側，山頂寺廟入口處之右。這裡的石壁向外突出，形成上大下小的半圓柱體，故利用此石的弧形石壁，雕造了 12 尊身披護甲、手持兵器的護法神將像。這些神像分為兩小組：第一小組是最前面的一主二從 3 軀神像（其中左側一像已經殘毀，僅存痕跡），在該龕 12 身神像中，這組的主像體態最為高大，而從像的體態最為低小；第二小組是隨後的 9 軀神像，神像所持兵器大多已經剝蝕不清，但仍可辨第二像雙手執環，第四像右手持長柄兵器，第五像右手橫握劍，第六像左手捉蛇，第七像左手持刀依肩，第八像右手舉扇，第九像左臂上舉持一鳥。

#### 2. 菩薩裝並坐像龕（原編號 2 號、圖 4）

位於北山西側。方形平頂龕後部設壇，壇上並列二蓮座，蓮座上均跏趺坐梳頭束髮、外戴花冠、身著對襟袈裟的菩薩像，像高 4 米以上。左側菩薩像的花冠正中有站在蓮座上的立佛，雙手置於腹前，右手掌心朝上，左手掌心朝下，其間有經書一冊；右側菩薩像的花

冠正中置七層方塔（胡文和先生記作“寶瓶”，不確），雙手對置腹前，捧著一口略束的圓底鉢（胡文和先生記作“如意珠”，恐非）。該並作菩薩像衣飾簡單，蓮座僅刻出輪廓，好像胸以下還沒有最後雕鑿完畢；也可能該龕造像的下部原先就只雕出主體形態，細部用較厚的外妝表現，當敷設的妝層脫落後才成為目前這種狀況。

### 3. 菩薩裝單立像龕（原編號 3 號、圖 5）

位於北山西北角。半圓形弧壁平頂龕，兩側龕壁及部分窟頂已經殘損。龕後壁正中雕鑿一尊高逾 5 米的圓雕菩薩立像。菩薩頭髮上梳束結，外罩繁複的花冠，冠外雲氣上坐五個化佛。身著對襟長衣，右手舉胸腹間，披帛搭在前臂上，手掌已殘；左手前伸，長袖垂地，手掌內托著經書一函。在主像兩側的弧形龕壁上，原先分別鑿有圓形小龕各三排，上面一排圓龕稍大，每龕內刻一坐像。坐像可辨識者除左壁中層內側的圓龕的坐像為卷髮外，其餘均為螺髻。龕內壁刻出平整的橫額，上從左至右刻大字楷書“現師利法身”五字，可知該龕主像為文殊菩薩。

### 4. 佛裝單立像龕（原編號 5 號、圖 6）

位於北山東北角。原先應當是半圓形弧壁圓頂龕，龕高 6 米以上，龕兩壁和頂部基本風化剝蝕殆盡。該龕主像為高達 6 米的圓雕立像。像頭為螺髻，外罩華冠，身內著僧祇支，外披對襟廣袖長衣，雙手對舉胸前，抱拳豎中指（指已殘斷），應為大日如來金剛界自在印（劍印），足部已經風化不清，應為跣足蓮坐。主像華冠繁麗，冠正中趺坐一小像，像頭戴折角巾，身著右衽衣，右臂彎曲置於腹部，左臂長袖垂於座下。小像後還有圓形頭光，兩側引出兩道毫光直上龕頂。

### 5. 菩薩裝雙立像龕（原編號 8 號、圖 7）

位於北崗西側。兩側直而後壁弧形平頂龕，龕下壁設有“凹”字形壇台，後側壇臺上並列站立著兩尊菩薩裝大立像，像高均逾 5 米。兩像頭部均梳髮戴冠，花冠繁縟，冠正面坐化佛，身著對襟廣袖長衣。左側立像左前臂前舉，手掌朝上，上覆一巾，原先還應托一物；右臂下垂，手提上衣下緣。右側立像左臂曲舉胸前，掌心向上，托三張彎曲的葉狀物，應該是貝葉經；右臂彎曲向上，手掌豎食指和中指，近似《維摩演教圖》的不二法門印<sup>(8)</sup>，其上還有雲氣升起。

## （二）南山塔像

茗山寺南山的東、南、西三面為懸崖，僅北端較低處為斜坡與北山相連。山頂是南高北低的平緩斜坡，山石嶙峋，遍植松樹，已經倒塌的茗山寺石塔，就位於南山的最高處（圖 8）。南山造像都雕鑿於石塔的塔身上。塔平面呈正方形，塔的基座是利用山崗基岩雕鑿而成，故塔身傾倒而基座位置依舊。從基座形態來看，塔原先是坐南朝北，也就是朝向北山山頂的寺廟，方向北偏東 15°。據王家佑的記錄，“茗山寺南山頭上有一轉法輪塔。四方

(基邊 2.2 米)，五層（高約 10 米）。各層皆有圓龕佛”<sup>(9)</sup>。該石塔上世紀 50 年代還完整聳立，以後才被當作封建迷信的遺留被炸倒。目前石塔除基座處於原位外，其他各層向南偏東方向倒塌，構件散落於寬約 5 米、長約 15 米的範圍內。經過對現場遺存的調查，發現現存的石塊分屬於 17 塊石構件，這些它們都是塔座和塔身的構件，塔剎構件未能發現。

### 1. 塔座力士

塔座系在山體基岩雕造的方形基座，長寬皆為 2.53 米、高 0.7 米。基座的兩側面陰線刻出壺門，四角各有一抬塔半身圓雕力士像，力士的頭部及肩部已不存，僅可辨身軀輪廓。基座上有整塊石板雕刻的仰蓮，已殘缺不全。

### 2. 塔身坐佛

每 3 塊整體石構件為一層，分別為塔身、斜撐和塔簷。現存 15 塊石構件組成五層的塔體。塔身大致呈方形，四面各有一圓形龕，每個龕內雕坐像一軀。斜撐呈下小上大的斗形，四面各雕小像三尊。塔簷超出塔身部分呈上下兩面坡狀，簷下為內凹的弧面，屋面為平直斜面。由於塔體倒撲於地下，朝下一面塔體的情況不明，只能由其餘三面的形態推斷。塔體全高約 6.18 米。

#### (1) 第一層塔身卷髮人坐像：

該層高 1.3 米。該層塔身每面有一圓形龕，從尚保存造像頭部的兩個圓龕中的造像來看，可辨長髮微卷、髮披至頸的坐像，估計其餘兩面也是同樣的卷髮人像（王家佑當初所見就是“第一層四面皆刻捲曲髮像”）。在正面塔身圓龕的右側，刻有銘文，文字已經漫漶不清，僅開始的三字，還隱約可辨。

#### (2) 第二至五層螺髻坐像：

層高逐層遞減，層高 1.28~1.13 米。這四層塔身每層四面圓龕內的坐像均為螺髻，左手下垂撫膝，右手舉胸前。其中第二層圓龕兩側原先皆有楷書雙行偈語，現僅背面圓龕左側文字可辨“□若見常持，□□經典者”七字。這些螺髻坐像，比照重慶大足區寶頂山石窟小佛灣的“祖師法身經目塔”，應該都是為祖師作證的佛像。

## 二、茗山寺石窟的造像名稱

茗山寺石窟的龕像不多，雕刻風格相當一致，造像內容也不複雜，但研究者對一些龕像的理解仍然存在問題，需要進行討論。

首先我們看第 12 號龕即護法神將龕。該龕十多身造像是一組還是兩組，現在有不同的理解。胡文和、付成金等將這些造像視為一組，認為這是“十二護法神將像”<sup>(10)</sup>；王家佑、西南民族大學石窟藝術研究所等將其劃分為兩組，王家佑稱之為“佛化明王與八護法像（共九位）”，西南民族大學石窟藝術研究所則認同陳明光“金剛神化現忿怒身像為中心的九護法神將”之說<sup>(11)</sup>。按茗山寺護法神將龕造像應為 12 軀，應該劃分為兩組，第二小組的 9 軀護法神將在大足寶頂山大佛灣區入口處（編號為 2 號）也可見到，兩者所持

兵器及其順序大同小異<sup>(12)</sup> (圖 9)，無疑出自當出自同一粉本或相同傳統，不宜將第一組 3 像與第二組 9 像合而為一。十二護法神將又稱“十二藥叉大將”，是藥師佛眷屬，是晝夜十二時的護法神，但茗山寺與寶頂山都以九護法神將為主體（王家佑先生稱之為“八護法”，但神將實為九位），神將所持物也與《藥師琉璃光如來本願功德經》所記多不相同，與十二神將肯定有別。在寶頂山大佛灣 2 號窟九護法神將的兩側，還刻有兩組各三個護法像，其中左側三像手展經卷，其上摘要鐫刻《大藏佛說守護大千國土經》，殘缺的經文中有“仰三界口法八大六通口守護”的文字<sup>(13)</sup>，故有研究者將這九個護法神將視為金剛神化現忿怒身相，左右兩側則分別是“六通”和“八大”<sup>(14)</sup>。關於寶頂山和茗山寺這九護法神像，連同寶頂山兩側的兩組六像的具體所指，還有待進一步研究<sup>(15)</sup>。

其次，我們看第 2 號龕即菩薩裝並坐像龕。這兩尊菩薩像的名稱，通常稱作觀世音和大勢至，即左側是觀世音菩薩而右側為大勢至菩薩，判斷的根據可能就是左側像寶冠中的立佛和右側像寶冠中的“寶瓶”（實際上為寶塔）。這種形態和標識的觀世音和大勢至菩薩，好像不大標準。根據大足寶頂山觀經變龕（18 號龕）所刻“十六觀”頌詞：“觀音何所辨，立佛在天冠”；“勢智如何別，冠中望寶瓶”<sup>(16)</sup>；冠中立佛或寶瓶是觀世音與大勢至菩薩的主要識別標誌。大足寶頂山觀經變龕的主像為阿彌陀佛，左側的觀世音菩薩寶冠中有立佛，左手托鉢；右側的大勢至菩薩寶冠中有淨瓶，左手托一貝葉經<sup>(17)</sup>。這是標準的觀世音和大勢至菩薩像。茗山寺該龕左側菩薩的冠中有立佛，其為觀世音菩薩沒有疑問；右側被判定為大勢至的菩薩，其冠中卻是寶塔而非寶瓶。菩薩冠中飾寶塔冠式非常罕見，但將該龕兩菩薩（尤其是手持物）與大足寶頂山觀經變龕的觀世音和大勢至進行比較，二者的整體特徵還是相似的。將茗山寺這個菩薩裝並坐像推斷為觀世音和大勢至菩薩，應該問題不大。

其三我們看第 3 號龕即文殊菩薩龕的卷髮人像。該龕的主像為文殊菩薩，而龕壁圓龕中那尊卷髮坐像，見於安嶽、大足兩地宋代石窟。學術界對兩地石窟中的卷髮人造像，主要有柳本尊和趙智鳳兩說。在大足寶頂山小佛灣的“祖師法身經目塔”上，有兩個卷髮人像（如果包括兩個小龕則是四個卷髮人像、圖 10），原勘察報告認為都是趙智鳳<sup>(18)</sup>。但也有學者提出，寶頂山小佛灣“祖師法身經目塔”第一層北面的卷髮人應為趙智鳳，第二層南面的卷髮人應為柳本尊<sup>(19)</sup>。筆者同意後者的觀點。首先，寶頂山小佛灣“祖師法身經目塔”第二層南側大圓龕兩旁刻“祖師頌曰”和“本師大願”，將祖師和本師分開，且本師大願也就是趙智鳳的發願<sup>(20)</sup>，很顯然，這裡的“祖師”應為柳本尊，“本師”則是指趙智鳳。而第二層南面大圓龕內的卷髮人像，與北面大圓龕的毗盧遮那、東西兩面大圓龕的釋迦和盧舍那三佛同在一層，此卷髮人很顯然應該是被認為已經成佛的“祖師”柳本尊。而該塔第一層北側大圓龕內的有須卷髮人像，其上方左右各有一小圓龕內也是卷髮人像，兩旁刻有“六代祖師傳密印，十方諸佛露家風”等偈語，可知這些小龕卷髮人像應該是代表著六代“祖師”，中間大圓龕中的卷髮人則只能是得到了包括柳本尊在內的歷代祖師傳承的趙智鳳了。總之，該塔兩個不同層位和方位的卷髮人像，連同相關佛像、偈語及旁邊宋人的記載，都能夠證明柳本尊和趙智鳳一樣都可以表現為卷髮人像。只是由於茗山寺第 5

號龕毗盧遮那佛頭上已經有柳本尊的標準形象（圖 6 右下），文殊菩薩旁的卷髮人像（圖 5 右上）為趙智鳳的可能性更大一些。

其四我們看第 5 號龕即佛裝單立像龕。此龕主像俗稱“高岩老祖”，從該像髮式和手印，研究者都得出了此像是毗盧佛即大日如來的判斷。佛冠上的小坐像，從其頭巾樣式及左袖空虛的狀況，可知是曾經斷臂修煉的聖壽瑜伽教祖師柳本尊。

其五我們看第 8 號龕即菩薩裝雙立像龕。此龕的兩位菩薩像通常認為是觀音和大勢至，只有王家佑稱此龕為“文殊、普賢窟”，並說兩像“托塔、握荷葉”。所謂握荷葉，就是右立像手托之貝葉經，據此推知，王先生所見的“托塔”之像應該就是左側托巾之像<sup>(21)</sup>。如果王先生所記無誤，則左側托塔、右側托經（貝葉經）的菩薩像，的確就應該是華嚴三聖兩側的文殊和普賢，而非通常判斷的是觀世音和大勢至了。

筆者贊同王家佑的判斷，主要基於兩點理由：（1）王家佑對茗山寺石窟的文字描述有早期記錄作依據，並經過了最新記錄的驗證。西南民族大學石窟藝術研究所 2014 年對茗山寺石窟作過勘察，他們也注意到左側菩薩“左手原本托有寶塔，現塔已不存”的說法，對該菩薩的左手進行了檢查，在“手部上方時發現鑿有方形凹槽，因此塔可能是獨立雕成，嵌於掌中”<sup>(22)</sup>。（2）茗山寺石窟造像數量本來不多，體現出預先規劃的統一性，不應該在已經有觀世音、大勢至坐像看的情況下，再重複雕造觀世音、大勢至立像龕。大足石篆山石窟的年代為北宋，該石窟的第 5 號龕為文殊普賢並坐龕，“文殊左手于左膝上執經卷，右手置右膝上。……普賢左手撫左膝，右手於右膝上持一如意，如意殘。……在兩菩薩間正壁左豎書‘文殊菩薩青獅子’，右豎書‘普賢白象垂牙在’”<sup>(23)</sup>。可證此二像為文殊和普賢。安嶽縣的華嚴洞石窟寺，洞內正面佛壇上並坐“華嚴三聖”，毗盧遮那佛居中，左右分別是騎象的普賢菩薩和騎獅的文殊菩薩。普賢和文殊都上梳五髻髮式，戴飾有化佛的寶冠，身穿通肩衣，胸飾瓔珞。普賢左臂彎曲前舉，托著貝葉經，右臂掌心向下放于盤曲的右腿上；文殊左臂掌心向上放于盤曲的左腿上，右臂上執如意放在肩上<sup>(24)</sup>。此外，大足寶頂山南宋時期的大佛灣九護法神將組後隔六道輪回組就是華嚴三聖組（圖 11），毗盧遮那佛兩側的普賢和文殊手中分別托有樣式不同的塔（右側菩薩像所托更像是轉輪經藏，經藏是更多經函的載體）<sup>(25)</sup>，這也與茗山寺此龕菩薩手持物品的寓意基本相同。因此，筆者認為，茗山寺石窟的這組菩薩立像，應該是文殊、普賢立像而非觀音、大勢至立像。

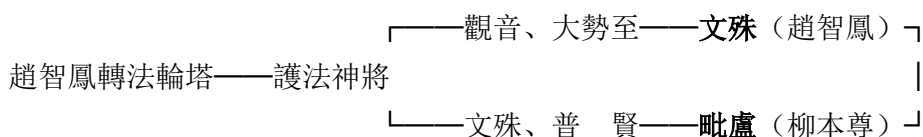
最後，我們考察茗山寺北崗石塔上的龕像。該石塔第一層四面圓龕中的卷髮人坐像，也見於大足寶頂山小佛灣“祖師法身經目塔”第一、二層，只不過前者是四面各雕鑿一大龕共四個卷髮人像，後者卻只在一面雕鑿一大二小三龕卷髮人像。寶頂山小佛灣“祖師法身經目塔”第一、二層的卷髮人像，如前所述，應該分別是趙智鳳和柳本尊像。王家佑當初概述茗山寺塔時，將此塔稱之為“趙智鳳轉法輪塔”，應該也有所依據。據此，將茗山寺塔第一層塔身的四個卷髮人像推定為趙智鳳，或至少其中之一是趙智鳳，這是很有可能的。至於茗山寺石塔第二至五層塔身大圓龕上的 16 個螺髻佛裝坐像，這也應該如同寶頂山小佛灣“祖師法身經目塔”第二、三層塔身上，以及塔南面正對塔第二層的“七佛壁”上 14 個大圓龕內的螺髻坐佛像。這些佛像，就如同“祖師法身經目塔”上偈語所言，是

“伏請世尊為證明”的“十方諸佛”（圖 10）。

茗山寺石窟各龕像的內容和名稱既然已經清楚，我們就可以討論其年代、佈局及其相關問題了。

### 三、茗山寺的年代和佈局

茗山寺石窟，其主像都是高 5 米左右的大像。這些大像的華冠形態和衣服皺褶都非常相似，年代應該比較接近。這組龕像以十二神將護法龕開始，以唯一的佛像毗盧遮那即大日如來為中心，以諸佛菩薩之源文殊菩薩為前導或副中心，以觀音、大勢至和文殊、普賢為脅侍，以佛的三昧耶（象徵物即石塔）遙對文殊和毗盧遮那，並在最重要的毗盧佛頭上有一處柳本尊像，在文殊和轉法輪塔兩處都有趙智鳳的形象，以表現柳本尊和趙智鳳與這些佛和菩薩的親密關係。這就形成了一個儘管簡單、卻基本完整的造像體系。



這種造像佈局不會是偶然的，而應該是經過某個主其事之人的精心規劃後才形成如此佈局。這就從一個側面說明，茗山寺石窟應該是同一時期同一主事者的同一批作品。茗山寺石窟營建的主事者，似乎有統一的規劃：龕像區的入口應該設在虎頭山南北兩崗之間的寺廟大門臺階下的右側，由此沿北崗山崖下小徑順時針右轉，禮拜完諸龕像後再返回到寺廟大門外的左前側，由此還可再攀登南崗禮拜“趙智鳳轉法輪塔”，最後返回寺廟前的出入大道離去。如果我們這個推斷不錯，那位柳本尊教派的主其事之人是誰呢？有沒有可能就是南宋時期活躍在安嶽、大足一帶的趙智鳳本人呢？關於這個問題，我們可以先從年代入手進行探討。

茗山寺如同其他柳本尊教派的石窟寺一樣，沒有贊助者或主造者的題記，缺乏營造的年代資訊。過去研究者或根據造像風格，推斷“這裡的造像絕大多數是宋代（主要是北宋時期）的作品”，具體年代範圍在“北宋末至南宋初期”<sup>(26)</sup>；或根據四川地區菩薩的寶冠、服裝等的類型分析，認為安嶽茗山寺石窟的菩薩服飾呈現第二階段即南宋中晚期的特點<sup>(27)</sup>。在這兩種意見中，筆者贊同第二種，也就是茗山寺石窟的年代在南宋中、晚期的觀點，這除了齊慶媛對包括茗山寺石窟在內的菩薩服飾研究成果外，還主要有兩點理由：

1、在茗山寺石窟南崗石塔第一層北面圓龕左側，可辨已經風化剝蝕的銘文痕跡，其中開始的兩個字似為“紹興”，第三字似為“庚”字，第四字似為“辰”字（圖 12）。如果辨認無誤，紹興庚辰就是南宋高宗三十年（即 1160 年）。由於茗山寺石窟與其他柳本尊教派的石窟寺一樣，不大可能出現其他主事者和贊助人的題記，在該教派存在的兩宋時期，該教派營建的石窟寺也應有專門的人員管理，外來遊客也不大可能請工匠在寺廟範圍內鐫刻自己的題記。因此，該塔的年款題刻就只存在一種可能，即這是石塔營建者追述該塔主人趙智鳳生平事蹟的題刻，所以當初王家佑才將其稱之為“趙智鳳轉法輪塔”<sup>(28)</sup>。在石塔附近刻銘記錄趙智鳳生平事實的做法，見於大足寶頂山小佛灣“祖師法身經目塔”對面

“七佛壁”上<sup>(29)</sup>，茗山寺石塔上刻銘簡要記錄趙智鳳事蹟，也在情理之中。這樣，茗山寺石塔的建造年代就不僅應該是南宋，而且還應該是趙智鳳已經成名或已被其法嗣追尊為祖師的南宋中晚期。趙智鳳生平，綜合當地宋明文獻記載，他于宋紹興二十九年或三十年生於大足米糧里沙溪，遊漢州彌牟柳本尊道場後就回鄉以柳本尊為旗號開始營建寺廟，他在當地信眾中有一定聲望和經濟實力可營建多處石窟寺，應該在他中年以後，也就是南宋中期以後<sup>(30)</sup>。

2、在距離茗山寺約一千米處的石羊鄉至茗山寺的大道旁，還有一處南宋的摩崖造像，該造像距離茗山寺不遠，卻是普通信眾的功德，故龕旁留下了一些功德主的姓名。該處造像的崖壁條件並不好，這些信眾不在不遠處的茗山寺旁崖壁上造像<sup>(31)</sup>，而選擇現在這處低矮的山崖造像，其原因很可能就是茗山寺已經形成了有統一規劃和管理的造像區，周圍信眾只能接受茗山寺的佛事服務，自己卻不能在茗山寺隨意開龕造像做功德。在這處造像中的藥師佛龕（胡文和編號為4號龕）側有造像功德主的發願文，“□□□□何氏夫婦□大子文郁、媳婦張氏、孫大元，一家□發心造此二教暨先祖母聖容一堂□坐，永為瞻仰。宋辛未嘉定四年上元日，僧道看經，表褒謹題。”其年號為南宋“嘉定四年（1211年）”，這正是趙智鳳在寶頂山造像的高峰時期。這也從另一個側面說明，茗山寺摩崖造像應該早於南宋晚期的嘉定年間，很可能是南宋中期前後的作品。

茗山寺石窟當然也還存在著北山龕像早於南山石塔的可能性，即茗山寺先雕鑿了北山的龕像，到了趙智鳳晚年或辭世以後，才建造了南山石塔。不過，即便如此，茗山寺南山石塔和北山龕像的年代距離也不會太大，可以大致將其歸屬南宋中晚期的範疇。

#### 四、茗山寺與柳趙教派諸石窟

安嶽茗山寺石窟營建於南宋中期的作品，與大足寶頂山石窟大致同時，這就必然涉及到寶頂山石窟與包括茗山寺在內的安嶽柳本尊教派諸石窟的關係問題。

早已有學者指出，四川省安嶽縣東南部和重慶市大足區西南的那些雕鑿于宋代（應該就是南宋），龕像尺度較大，沒有贊助者題記，龕像有柳本尊或趙智鳳形象，並有柳趙自創的偈語的石窟寺，應該都是柳本尊教派的寺廟。研究者認識的分歧只是，這些柳本尊教派的石窟寺是從北宋就開始的呢？還是從南宋時期才有的呢（更確切地說是從趙智鳳遊歷柳本尊教派祖庭、四川新都縣彌牟鎮本尊院回來後才有的）？在大足、安嶽間的柳本尊教派的石窟寺中，究竟是大足寶頂山的中心石窟寺群較早？還是安嶽和大足間其他柳本尊教派的石窟寺較早？過去學術界通常認為，鄰近大足區的安嶽縣柳本尊教派的石窟早於大足寶頂山石窟，後者是以前者為藍本雕鑿的，並往往將安嶽這些石窟寺的年代上推至北宋或南宋早期<sup>(32)</sup>。也有研究者認為，大足寶頂山是柳本尊教派的中心，安嶽境內的柳本尊教派的其他石窟應該晚於寶頂山石窟。如陳明光和鄧之金先生基於寶頂山是趙智鳳開山道場的認識，推斷包括茗山寺在內的安嶽石羊鄉諸處柳本尊教派的石窟寺都是趙智鳳嫡傳弟子所建的分道場<sup>(33)</sup>。現在我們知道，茗山寺石窟作為柳本尊教派的石窟寺，主要龕像應該在南宋晚期“嘉定四年（1211年）”前就已經完成；而寶頂山直至南宋晚期尚沒有完全雕鑿完

畢（如大佛灣的規劃是一端有九護法神將龕，另一端設十大明王龕，後者就沒有完工），茗山寺石窟應該不晚於寶頂山石窟才比較合理。

由於寶頂山石窟規模龐大，主要包括了小佛灣和大佛灣兩個區域。前者位於山頂較平曠的地方，屬於以趙智鳳為首的該地區柳本尊教派的內道場，造像規模較小且比較單純，但附近有較廣闊的空間可以舉行法會活動；後者位於山邊崖壁上，屬於則屬於趙智鳳等為了迎合普羅大眾的不同需求營造的外道場，造像規模很大且相當龐雜，可以方便廣大信徒禮佛。營造大佛灣這樣的規模巨大的石窟，要耗費相當多的錢財和比較長的時間，因而即使趙智鳳青壯年時期就發願在寶頂山開始石窟寺的營造，直至蒙元軍隊侵襲四川導致工程終止，大佛灣也沒能徹底完工。茗山寺石窟，如前所述，基本龕像應該在南宋中期就已經完成，但仍有個別龕像給人以還沒最後完成的印象。這從一個側面說明，茗山寺造像很可能出自同一主事人之手，並且從該石窟龕像中多次出現趙智鳳的形象來看，這個主事人很可能就是營造寶頂山石窟的趙智鳳。當寶頂山石窟開始營造後，趙智鳳及其繼任者開龕造像的重心已經轉移，茗山寺失去了繼續發展的推動力，開龕造像沒能繼續下去。

柳本尊教派創自五代的成都附近，見諸記載的只有 4 處弟子信徒施捨住宅改成的道場屬於該教派，中心道場則是漢州彌牟鎮的本尊院，其影響區域主要是成都及其以北的漢州（今四川省廣漢市）的民間。兩宋之際前後，柳本尊教派已經衰微，彌牟鎮本尊院破敗為尼寺，柳本尊墓已經荒蕪。由於柳本尊教派的活動範圍一直在成都與漢州之間，在該教派衰微的北宋時期，不大可能在遠傳至安嶽和大足之間，那種認為安嶽和大足一帶的柳本尊教派石窟寺在北宋甚至唐末就已雕鑿的看法，並不符合柳本尊教派傳播的歷史背景。柳本尊教派出現復振跡象是在南宋初期，紹興十年（公元 1140 年），四川眉山中岩寺名僧祖覺根據幾種柳本尊傳記的民間版本，去其鄙俚不經之處，重新撰寫了《唐柳本尊傳》（亦稱《唐柳居士傳》），柳本尊才可能得到四川佛教界的關注<sup>(34)</sup>。也就在這時，已經破落的彌牟鎮本尊院才得到退休官員王直清之助，重修柳本尊墓並立塔建殿覆罩，並將刻有祖覺撰寫的《唐柳本尊傳》的石碑立於墓側。或許就在此時，柳本尊教派的祖庭有一定的復興。趙智鳳出生年代恰在好在柳本尊教派重新受到關注之時，趙智鳳少年時代可能耳聞柳本尊事蹟，故在 16 歲時北往漢州彌牟鎮本尊院，他或許從本尊院缺少可以重振柳本尊教派之人的現狀受到啟發，回到家鄉一帶後，就以柳本尊教派嫡傳的身份自居，開始傳播柳本尊教法。大概考慮到昌州（今重慶市大足區）家鄉一帶瞭解自己情況的熟人較多，容易影響自己的神秘形象，故趙智鳳先在自己家鄉西北的普州（今四川省安嶽縣）東南部傳教布法，開龕造像，很快得到了這一帶信眾的推崇。在此基礎上，趙智鳳才在自己家鄉昌州寶頂山一帶系統營造了信眾喜聞樂見的顯密龕像。現在分佈在安嶽縣與大足區之間的柳本尊教派的龕像，就是在趙智鳳傳教行跡的遺留。

這裡，我們還想就安嶽茗山寺石窟與大足寶頂山石窟的關係再作三個進一步的推論。

推論一：鑒於茗山寺石窟與寶頂山石窟關係緊密，在茗山寺周圍的鄉村還散佈著多處同時期柳本尊教派的石窟寺，這些石窟寺往往只表現寶頂山石窟的一個或數個龕像主題，同樣主題的龕像在寶頂山石窟也顯得更加完善。因此，可以推測，寶頂山石窟的主人趙智



鳳是先靠近寶頂山的大足與安嶽接境地帶營建不同主題的石窟寺，以吸引信眾，投石探路，並聚集錢財，最後利用聚集的錢財，將其中信眾們喜聞樂見的龕像主題集中在寶頂山石窟，使之成為該地區柳本尊教派的中心道場。

推論二：中國傳統宗教人士籌集資金營建或擴建寺院，不外乎信眾捐贈、土地租金、放貸取息、經商牟利、法事酬金這幾個資金來源，趙智鳳營建寶頂山石窟的資金來源，也不外乎上述途徑。正如羅炤指出的那樣，趙智鳳早年開始營建寶頂山的時候，不會有很多土地收入、放貸本錢和信眾捐錢，“只有與其他僧人一道做法事，才能生存，並謀進一步的發展”<sup>(35)</sup>。寶頂山石窟在形成規模可作法事之前，趙智鳳很可能是在今大足、安嶽之間的若干地點營建小型石窟寺，就地為附近信眾舉行各種法會。茗山寺區位適中，地勢高亢，場地寬敞，風景秀麗，龕像營建也具有很強的系統性，是迎請各路大佛、菩薩、明王、天神、地祇等作見證以舉行超度亡魂等法會等儀式的理想地點。或許大足寶頂山營建最主要的經費來源之一，就出自安嶽茗山寺的法會。

推論三：茗山寺石窟只有毗盧遮那、文殊、觀音/大勢至、文殊/普賢、護法神將諸龕像，題材種類並不算多。與大足寶頂山相比，許多造像題材都沒有；但比起安嶽和大足境內的大多數柳本尊教派的石窟寺來說，茗山寺與毗盧洞的龕像數量和題材種類都是最多的。可以推斷，在寶頂山石窟尚未完成之前，茗山寺和毗盧洞應該是柳本尊教派最重要的兩個石窟寺。柳本尊教派的石窟寺在安嶽縣境東南部的有高升鄉大佛岩、麟鳳鄉塔坡、石羊鄉毗盧洞和華嚴洞、頂新鄉茗山寺，在大足西南部的除寶頂山外，還有中敖鎮普聖廟、龍石鎮保家村、金山鎮陳家岩。胡文和指出，安嶽柳本尊教派石窟的“這幾個地方在古代都有鄉間大道（有些地方還是石板道）相連接，位置上與今大足縣（孫華按：2011年後改為大足區）的西南部分接壤。兩地在古代都有便道相通。最遠的為寶頂山大佛灣和安嶽茗山寺，距離有30餘公里”<sup>(36)</sup>。當時這些由鄉間道路聯繫起來的這些柳本尊教派的石窟寺，當初趙智鳳有可能有統一的規劃和安排。那麼，趙智鳳的這些石窟寺分佈規劃的內在聯繫是什麼？大足寶頂山營建之前與營建以後，這些石窟寺的功能及其關聯有無不同？這些都有待於進一步的研究。

(1) 宋·祖覺《唐柳本尊傳》、大足寶頂山“柳本尊十煉圖”榜題、明·劉畋人《重修寶頂聖壽院記》，均見重慶大足石刻藝術博物館、重慶市社會科學院大足石刻藝術研究所編著：《大足石刻銘文錄》，重慶出版社，1999年。

(2) 胡文和：《安嶽、大足“柳本尊十煉圖”題刻和宋立〈唐柳居士傳〉碑的研究》，《四川文物》1991年，第42-47頁；陳明光：《重新校補宋刻〈唐柳本尊傳〉碑》，《敦煌研究》2006年第3期，第17-22頁；龍晦：《〈柳本尊行化圖〉研究之二》，《2005年重慶大足石刻國際學術研討會論文集》，北京：文物出版社，2007年；雷雨：《柳本尊法源初探》，《碑林集刊》第14輯，西安：三秦出版社，2008年，第263-265頁。

(3) 宋·宇文記《詩碑並序》、宋·席存著《趙本尊銘》，均見重慶大足石刻藝術博物館、重慶市社會科學院大足石刻藝術研究所編著：《大足石刻銘文錄》，重慶出版社，1999年。

(4) 楊雄：《趙智鳳生平再考》，《敦煌研究》2008年第4期，第33-35頁；楊雄：《大足寶頂卷髮人造像的佛教意義》，《重慶三峽學院學報》2015年第1期，第28-31頁。

(5) 茗山寺不見於方志，歷經宋元之際和明清之際四川社會大動盪後，當地士人已經不大清楚茗山寺的來歷，所謂始建于唐的傳言未必可信。

- (6) 在茗山寺文殊立像龕（原編號為3號）與毗盧立像龕（原編號為5號）之間，原先還有一個4號龕的編號，僅可見只有一米直徑小型圓龕的痕跡，龕內造像已不可辨。在5號毗盧立像龕與文殊普賢立像龕（原編號8號）之間，還有原編號的6、7 號龕，但這些殘存的龕像痕跡很模糊，究竟是當初因崖石狀況未能完成的龕像還是完成後受到損壞的龕像殘疾，難以判斷。
- (7) 關於茗山寺摩崖造像的基本情況，先前只有王家佑、胡文和、唐承義有過簡要的介紹，最近西南民族大學石窟藝術研究所對茗山寺做過全面的調查，並發表了相對全面的勘察簡報。
- (8) 王仲旭：《故宮博物院藏〈維摩演教圖〉的圖本樣式研究》，《故宮博物院院刊》2013 年第 1 期，第 97-119 頁。
- (9) 王家佑：《安嶽石窟造像》，《敦煌研究》1989 年第 1 期，第 45-53 頁。
- (10) 胡文和：《四川道教佛教石窟藝術》，80-81 頁，成都：四川人民出版社，1994 年；傅成金、唐承義：《四川安嶽石刻普查簡報》，《敦煌研究》1993 年第 1 期，第 37-52 頁。
- (11) 陳明光：《寶頂山石窟概論——中國古代石窟藝術史上的最後一座殿堂》，《大足石刻雕塑全集·寶頂山石窟卷上》，第 5 頁，重慶：重慶出版社，1999 年。
- (12) 大足寶頂山九護法神將從前至後手持器具分別是：“像一身殘，像二重面，像三提人頭，像四舉小鼠，像五握寶劍，像六持活蛇，像七捧大刀，像八舉方扇，像九扛貓頭鷹。”見鄧燦：《簡述大足石刻護法神造像》，《四川文物》2009 年第 6 期，第 85-88 頁。
- (13) 重慶大足石刻藝術博物館、重慶市社會科學院大足石刻藝術研究所編：《大足石刻銘文錄》，第 123 頁，重慶：重慶出版社，1999 年。
- (14) 同注 11 陳明光 1999 年，第 5 頁。
- (15) 羅照：《大足寶頂山大佛灣石刻與懺儀文的關係》，《石窟寺研究》第一輯，第 161-179 頁，北京：文物出版社，2010 年。
- (16) 同注 13 同書，重慶大足石刻藝術博物館等 1999 年，第 94 頁。
- (17) 胡文和：《大足石刻考察報告》（引自《中國西南文獻叢書·西南石窟文獻》第二卷，第 189-190 頁，蘭州：蘭州大學出版社，2003 年）描述大足寶頂山大佛灣第十八號龕即觀無量壽佛經變相龕上層主像說：“主像為阿彌陀佛，……在主像兩側分別有觀音和大勢至兩菩薩半身像。……觀音位於主像左側，花冠中有一佛立於蓮臺上。觀音左手托鉢，右手持楊柳枝。大勢至位於主像右側，花冠中有淨瓶，瓶中冒出兩道毫光；勢至左手托貝葉經，右手結印。”
- (18) 重慶大足石刻藝術博物館、四川省社會科學院大足石刻藝術研究所：《大足寶頂山小佛灣祖師法身經目塔勘察報告》，《文物》1994 年第 2 期，第 4-25 頁。
- (19) 楊雄認為，寶頂山小佛灣“祖師法身經目塔”第一層北面大龕的卷髮人像是趙智鳳，第二層南面大龕內的卷髮人像是與諸佛同處一層的柳本尊。楊雄《大足寶頂卷髮人造像的佛教意義》，《重慶三峽學院學報》2015 年第 1 期，第 28-31 頁。
- (20) 宋·席存著銘：“趙本尊名智鳳，紹興庚辰年出生于米糧之沙溪。五歲入山，持念經咒十有六年。西往彌牟，複回山，修建本尊殿，傳授柳本尊法旨，遂名其山曰寶頂。舍耳煉頂報親，散施符法救民。嘗垂戒曰：‘熱鐵輪裡翻筋斗，猛火爐裡打倒懸。’嘉熙年間承直郎昌州軍事判官席存著為之銘。”（引自《大足石刻銘文錄》，第 186 頁）此銘就在寶頂山小佛灣“祖師法身經目塔”的對面，可知“本師大願”就是趙智鳳的垂戒。
- (21) 同注 9 王家佑 1989 年，第 45-53 頁。
- (22) 西南民族大學石窟藝術研究所：《四川安嶽縣茗山寺石窟調查簡報》，《四川文物》2015 年第 3 期，第 23-31 頁。
- (23) 胡學良、陳靜：《大足石篆山、妙高山摩崖造像的調查研究》，《四川文物》1998 年第 1 期，第 42-47 頁。
- (24) 李官智：《安岳華嚴洞石窟》，《四川文物》1994 年第 6 期，第 40-43 頁。
- (25) 胡文和《大足石刻考察報告》（引自《中國西南文獻叢書·西南石窟文獻》第二卷 178 頁）描述大足寶頂山大佛灣第五號看即華嚴三聖龕說：“三聖中，毗盧舍那佛居中，……佛之左為文殊，頭戴花冠，雙手捧舍利寶塔；佛之右為普賢，亦戴花冠，左手托七重寶塔，右手扶塔身。”
- (26) 胡文和：《四川道教佛教石窟藝術》，第 80-81 頁，成都：四川人民出版社，1994 年；胡文和：《大足、安岳宋代華嚴系統造像源流和宗教意義新探索——以大足寶頂毗盧道場和圓覺洞圖像為例》，《敦煌研究》2009 年第 4 期，第 47-54 頁。也有研究者將茗山寺石窟的年代上推至“北宋早期”，沒有什麼根據（見唐承義：《安嶽名山寺摩崖造像》，《四川文物》1990 年第 6 期，第 46 頁）。

(27) 齊慶媛：《四川宋代石刻菩薩像寶冠造型分析》，《敦煌研究》2014年第2期，第40-52頁；齊慶媛：《四川宋代石刻菩薩像造型分析——以服裝、裝身具與軀體形態為中心》，《石窟寺研究》第5輯（2014年），305-361頁。此外，陳明光等先生也基於“安岳石羊地區茗山寺是趙本尊的分道場”的認識，自然也就認為南宋中晚期的大足寶頂山石窟要早於茗山寺石窟，後者只能是在南宋晚期。見陳明光、胡學良：《四川摩崖岩造像“唐瑜伽部主總持王”柳本尊化道“十煉圖”調查報告及探疑》，中國佛教文化研究所《佛學研究》第四期（1995年），第250-264頁。

(28) 王家佑依據的茗山寺調查資料，當時石塔尚完好聳立，其上的文字銘刻也應該還可辨識，因而王先生才將該塔定名為趙智鳳轉法輪塔。

(29) 清·張澍：《後遊寶頂山記》：“……大寶樓閣（祖師法身經目塔）周遭皆刻佛經，閣後壁首刻敕賜‘聖壽寺院’等字，下截磨泐。又橫刻‘唐瑜伽部主總持王’8字，下刻‘煥章閣學士’，字下磨泐。頂行刻‘昌州’字下磨泐，旁刻文大半消蝕，就存字譯之，乃系趙本尊事實也。末存‘承直郎’，蓋昌州軍事判官席存著所作者。”（《大足石刻銘文錄》第186頁）。

(30) 明·劉敞人《重開寶頂石碑記》：“傳自宋高宗紹興二十九年七月十有四日，有曰趙智鳳者，始生於米糧里沙溪。年甫五歲，靡尚華飾，以所近居，舊有古佛岩，遂落髮剪爪，入其中為僧。年十六西往彌牟雲遊三晝。既還，命工首建壽聖本尊殿，因名其山曰寶頂。發弘誓願，普施法水，禦災捍患，德洽遠近，莫不皈依。凡山之前岩後洞，琢諸佛像，建無量功德。”（引自《大足石刻銘文錄》第211頁）

(31) 茗山寺的北、南山邊迄今還有很好的高崖，本世紀初還有有當地鄉民鑿龕造像，其中南山西崖的千手千眼觀音像都是高五米以上的大像。

(32) 如胡文和：《安嶽、大足“柳本尊十煉圖”題刻和宋立〈唐柳居士傳〉碑的研究》，《四川文物》1990年第3期，第42-47頁；王家佑：《安嶽（縣）毗盧洞》，《宗教學研究》1985年第1期，第44-50頁。

(33) 陳明光、鄧之金：《試述大足石刻與安嶽石刻的關係》，《四川文物》石刻研究專輯，1986年12月，第79-85頁。

(34) 《唐柳本尊傳碑銘》：“公謂崛曰：‘本尊乃菩薩示現，攝化□□□□□□□□以□□□□□□□□□□不□疑信相半，子可為作傳，以明<sup>著</sup>其事，吾將刻之墓左，以詔後世。’眠退，而詢諸好事，得傳記凡數本，猥<sup>瑣</sup>鄙理，雜□幻□□□□本尊真菩薩師□方將□□□□□□□□作為成書，以表揚於世，久之未暇也。一日，公走人<sup>使</sup>以華嚴導師覺公近所撰傳本相示，且曰：‘子為我詳加訂正。’庶幾傳之久□，可信不疑。謹□覺公詳述本尊化<sup>道</sup>始末，□□□□四川盡悉，如眠素所欲書，雖欲加損不可得也。”

(35) 同注15 羅照 2010年，第161-179頁。

(36) 胡文和、胡文成：《巴蜀佛教雕刻藝術史》下冊，第559頁，成都：巴蜀書社，2015年。

# **Paintings of Princess Muktālatā's Conversion Story**

**A Comparative Study of the *Shakuson Eden* and  
the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery's Mural**

⟨in English⟩

**Kensuke Okamoto**

Associate Professor, Faculty of Policy Science,  
Ryukoku University

**Abstract**

In May 1937, this set of painting scrolls (referred to as the *Shakuson eden* 釋尊繪傳) was sent to Tohkan Tada (1890–1967) in accordance with Dalai Lama XIII's will. The *Shakuson eden* consists of 25 scrolls in total and contains about 120 episodes from the biography of Śākyamuni Buddha. In 1991, Naoji Okuyama noted that the *Shakuson eden* is directly based on two works edited by Tāranātha (1575–1638): the *Bcom ldan 'das thub pa'i dbang po'i mdzad pa mdo tsam brjod pa mthong bas don ldan rab tu dga' ba dang bcas pas dad pa'i nyin byed phyogs brgyar 'char ba zhes bya ba* ("Summarized Description of the Acts of the King Bhagavat Muni: Sun of Faith that Rises in One Hundred Directions, that is Delightful and Meaningful to Behold") and the *Ston pa Śākya'i dbang po'i mdzad pa brgya pa'i bris yig* ("Record of Paintings of Hundred Acts of the Venerable King Śākya"). In 2015, Andrew Quintman and Kurtis R. Schaeffer reported that mural paintings based on Tāranātha's two works still exist at the Rtag brtan Phun tshogs gling monastery. However, Quintman and Schaeffer's article does not refer to the *Shakuson eden*. Thus, in this paper, since in their article Quintman and Schaeffer cover the story of Princess Muktālatā (and present photographs of its entirety as found in the Rtag brtan Phun tshogs gling monastery mural), we will focus on this story as well and compare the *Shakuson eden* version with the Rtag brtan Phun tshogs gling monastery mural one.

**要旨**

1937年5月、仙台の東北帝国大学で教鞭をとっていた多田等観のもとに、ダライ・ラマ13世の遺言により、チベットから、一組の仏伝図が贈られてきた。「釈尊絵伝」と呼ばれるこの仏伝図は、現在、岩手県の花巻市博物館に収蔵されている。この「釈尊絵伝」は、全25幅から成り、釈尊の生涯における多くの出来事(約120場面)を描いている。1991年、奥山直司は、「釈尊絵伝」の直接の底本が、チベット仏教のチョナン(Jo nang)派の僧ターラナータ(Tāranātha: 1575-1638)が著した『世尊牟尼王の御行の略説、〈見ることで利益があり歓喜を伴うことから信の太陽が百方に昇る〉と名づくるもの (*Bcom ldan 'das thub pa'i dbang po'i mdzad pa mdo tsam brjod pa mthong bas don ldan rab tu dga' ba dang bcas pas dad pa'i nyin byed phyogs brgyar 'char ba zhes bya ba*)』に他ならず、その「絵画」表現も、ターラナータ作『尊師釈迦王の百行の作画録 (*Ston pa Śākya'i dbang po'i mdzad pa brgya pa'i bris yig*)』であることを指摘した。2015年、Andrew QuintmanとKurtis R. Schaefferは、現チベット自治区ツァン(Gtsang)地方の僧院「彭措林寺」(タクテン・プンツォクリン寺: Rtag brtan Phun tshogs gling)の壁画が、ターラナータ作の前掲の両作品を底本とすることを報告した。しかし、彼らの研究において、「釈尊絵伝」への言及はない。そこで、本稿では、彼らが論文の中で触れる「王女ムクターラターの物語」に焦点をあて、「釈尊絵伝」との比較を試みる。

## Paintings of Princess Muktālatā's Conversion Story

### A Comparative Study of the *Shakuson Eden* and the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery's Mural

Kensuke Okamoto

**Keywords:** *Shakuson eden*, Tāranātha, Tohkan Tada, Muktālatā, conversion,  
Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery

Tohkan Tada (1890–1967) stayed as a Tibetan monk at Sera Monastery from September 1913 to January 1923, devoting himself to the study of Buddhism to the extent that he received a *dge bshes*. When returning home to Japan, he brought back several Buddhist texts, paintings and works as a gift from Dalai Lama XIII. However, Tada was unable to bring back a certain set of painting scrolls at the time.

In May 1937, this set of painting scrolls (referred to as the *Shakuson eden* 釋尊繪傳) was sent to Tada, who was then a teacher at Tohoku Imperial University (current Tohoku University) in Sendai, in accordance with Dalai Lama XIII's will. It is currently stored in the Hanamaki City Museum in Iwate prefecture. The *Shakuson eden* consists of 25 scrolls in total and contains about 120 episodes from the biography of Śākyamuni Buddha. The size of each painting is roughly the same: 78 cm in length and 54 cm in width. In canvases' margins, the placement of the picture (such as *gyas drug pa* "the sixth on the right" or *gyon brgyad pa* "the eighth on the left"<sup>(1)</sup>) is occasionally noted, indicating that 12 scrolls were meant to be on each side of a central principal Buddha image scroll. (The fourth scroll on left side is missing.)

The *Shakuson eden* begins with the first right scroll: the story of the bodhisattva Siddhārtha in the Tuṣita Heaven, his descent, and his birth <fig. 1-3>. Episodes describing the Miracle at Śrāvastī are depicted in the twelfth (last) right scroll. Next, episodes describing the Buddha Preaching to the Gods in the Trāyastriṃśa Heaven, which is connected with the Miracle at Śrāvastī episodes, are depicted in the first left scroll. Subsequently many kinds of enlightenment and post-enlightenment episodes are depicted on the left side. Finally, episodes surrounding the death of the Buddha

<sup>(1)</sup> See Okuyama [1991: 28].

(Nirvāṇa), the distribution of his relics and the first council, and so on are depicted from at the eleventh to the twelfth left scrolls. As we can see, the *Shakuson eden* presents the life of Buddha Śākyamuni in a chronological fashion. Japanese scholars have carried out studies of the *Shakuson eden*, the most important of which is by Naoji Okuyama.



<fig. 1> *Shakuson eden* [Part of the right first scroll]

Tuṣita Heaven



<fig. 2> *Shakuson eden* [Part of the right first scroll]

The Bodhisatta's descent as a white elephant



<fig. 3> *Shakuson eden* [Part of the right first scroll]

The Bodhisatta's birth

In his 1991 article "Tada Tohkan shōrai butsudenzu tanka ni tsuite" 多田等観請来仏伝図タンカについて, Naoji Okuyama was the first person to note that the *Shakuson eden* is directly based on two works edited by Tāranātha (1575–1638), who belonged to the *Jo nang* sect of Tibetan Buddhism: the *Bcom ldan 'das thub pa'i dbang po'i mdzad pa mdo tsam brjod pa mthong bas don ldan rab tu dga' ba dang bcas pas dad pa'i nyin byed phyogs brgyar 'char ba zhes bya ba* ("Summarized Description of the Acts of the King Bhagavat Muni: Sun of Faith that Rises in One Hundred Directions, that is Delightful and Meaningful to Behold"; henceforth, SD) and the *Ston pa Śākya'i dbang po'i mdzad pa brgya pa'i bris yig* ("Record of Paintings of Hundred Acts of the Venerable King Śākya"; henceforth, RP).

In 1996, Okuyama presented a more detailed analysis of the *Shakuson eden* in another article.<sup>(2)</sup> In this study, Okuyama argued that the *Shakuson eden* must have been stored in the Potala Palace, or alternatively the Norbuglingka Palace, where the Dalai Lama XIII had lived. Although *Tada Tohkan shorai chibetto butsu zo, butsu ga zuroku* (多田等観請来西藏仏像、仏画図録) describes the *Shakuson eden* as "the

<sup>(2)</sup> See Okuyama [1996: 62-87]



originals upon which the wall-paintings in the Potala Palace are based,"<sup>(3)</sup> Okuyama said that such a wall-painting has not been found in the Potala Palace. Thus, he points out, this *Shakuson eden* is the only existing work we can confirm is based on Tāranātha's works.<sup>(4)</sup>

In 2015, Andrew Quintman and Kurtis R. Schaeffer reported in their article "The Life of the Buddha at Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery in Text, Image, and Institution: A Preliminary Overview" (in *Journal of Tibetology* 13, pp: 32-73) that mural paintings based on Tāranātha's two works still exist at the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery in the Gtsang region of the Tibetan Autonomous Region. One of the two is *Bcom ldan 'das dpal rgyal ba shākya thub pa shākya sengge'i rgyal po gang de'i mdzad pa mdo tsam brjod pa mthong bas don ldan rab tu dga' ba dang bcas pas dad pa'i nyin byed phyogs brgyar 'char ba* ("The Sun of Faith That Shines in One Hundred Directions: A Brief Account of the Acts of the Blessed Lord and Glorious Victor Śākyamuni, Lion of the Śākyas, King of the Śākyas, that is Delightful and Meaningful to Behold"). They call the text *Sun of Faith*. The other one is *Ston pa shākya'i dbang po'i mdzad pa brgyad pa'i bris yig rje btsun kun snying gis mdzad pa* ("A Painting Manual to the Hundred Acts of the Teacher Śākyamuni Written by Rje btsun Kun [dga'] Snying [po]"). They call this text *Painting Manual*. Quintman and Schaeffer state that the *Sun of Faith* has multiple versions in circulation (one of which is SD).<sup>(5)</sup> Also, the Tibetan title of the *Painting Manual* is identical to RP, and its content also seems to be the same as RP. Therefore, the murals in the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery and the *Shakuson eden* are closely related. However, their article does not refer to the *Shakuson eden*.

Thus, in this paper, since in their article Professor Quintman and Professor Schaeffer cover the story of Princess Muktālatā (and present photographs of its entirety as found in the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery mural), we will focus on this story as well and compare the *Shakuson eden* version with the Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery mural one.<sup>(6)</sup>

This story describes Singhalese princess Muktālatā's conversion. Once, she heard merchants reciting a scripture and she was moved by it. Asking them whose scripture it was, she came to know of the "Buddha," and asked merchants to hand a letter to him. Upon learning of the princess' interest, the Buddha gave the merchants a portrait of himself for her. When they went back to Singhala, they gave it to her.

<sup>(3)</sup> See Zoshukan [1973].

<sup>(4)</sup> See Okuyama [1996: 65].

<sup>(5)</sup> See Quintman and Schaeffer [2015: 34, 69].

<sup>(6)</sup> See Quintman and Schaeffer [2015: 45-59].



**Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 47])  
Princess Muktālatā's conversion**



***Shakuson eden* [Part of the left third scroll]  
Princess Muktālatā's conversion**

As we can see, while this story consists of three places indispensable to the story: "Singhala," where princess Muktālatā stays, the "Ocean," where merchants go back and forth by a boat, and the "Buddha's temple," at which the Buddha stays (located in mainland India). However, while RP has instructions how to depict this part, it is missing from the *Shakuson eden*.

The reason for this appears to be simple. As Okuyama already deduced,<sup>(7)</sup> the story was undoubtedly depicted from the third scroll into the fourth scroll on the left side of the *Shakuson eden*, and "Buddha's temple" was probably found on the left fourth scroll. However, this scroll was lost at some point. Fortunately, though, Quintman and Schaeffer's article provides scene-by-scene mural photographs with corresponding sentences from the RP. Based on their study, we can infer the content of the missing pictorial representation.

Assigning numbers (P1 to P21) to RP's instructions about each scene, in their article Quintman and Schaeffer compare these instructions with the mural's images. Below is a table that, based on this data, compares the text, mural and *Shakuson eden*.

\* A circle (○) indicates that there is a scene corresponding to the RP instruction, and a triangle (△) a scene partially corresponding to the RP instruction.

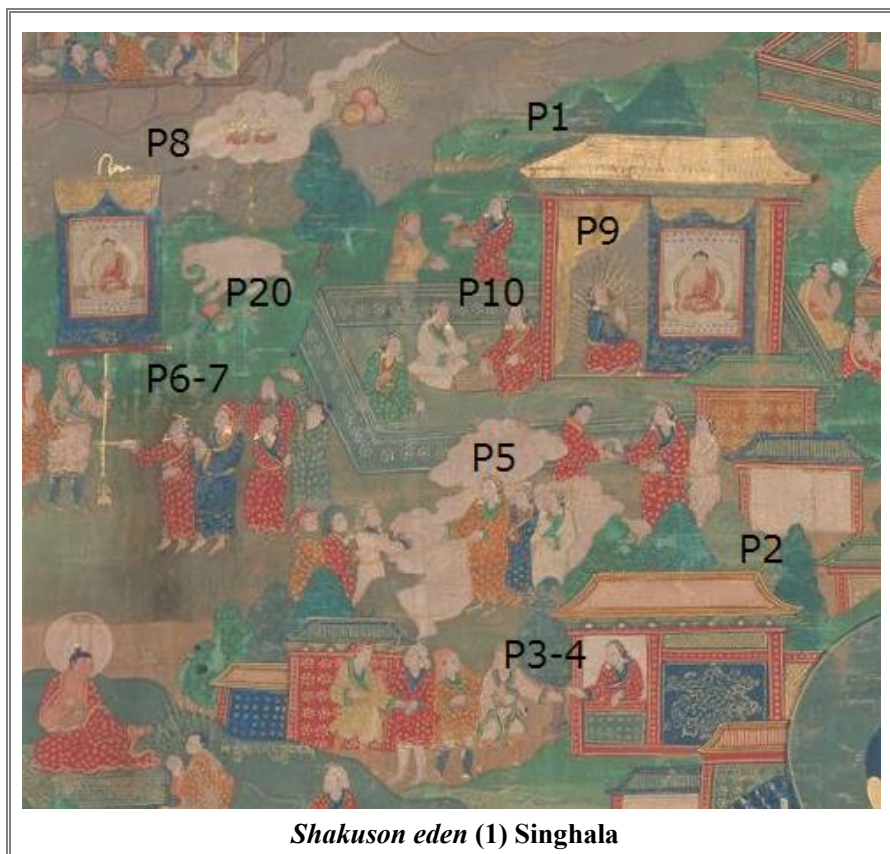
\*\* I would like to express my gratitude to Professor Quintman, Professor Schaeffer and Hanamaki City Museum for giving me permission to use their photographs for this paper.

Place	<i>Shakuson eden</i>	Mural	Order	Instructions in the RP (Painting Manual) *Quotation from Quintman and Schaeffer's article [2015: 48-59]
	○	○	①	P1: In one area draw a distant island that is bounded by a large shoreline.
	○	○	②	P2: In one section of the island draw a mansion, a palace, and a house with leafy vegetation.
	○	○	③	P3: From the palace window a young woman listens. At the edge of the city are many merchants, and at the edge of them several merchants are reciting [verses]. <fig. 4, 5>
	○	○	④	P4: In the foreground draw the noblewoman and her retinue speaking to the merchants.

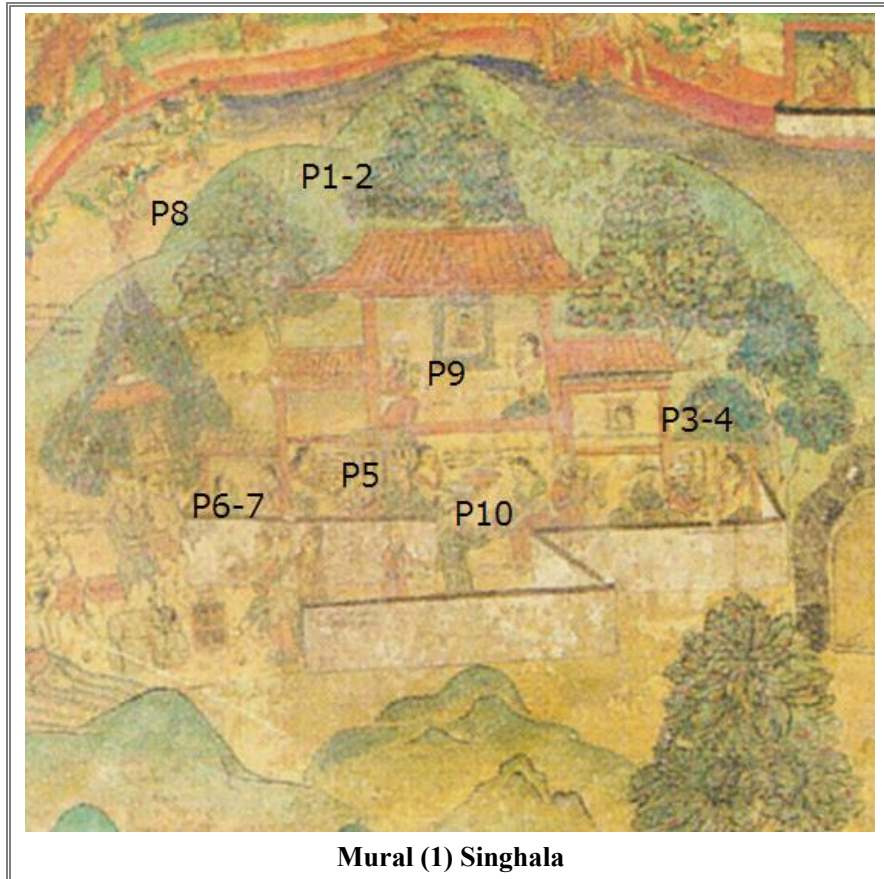
<sup>(7)</sup> See Okuyama [1996: 67-8].

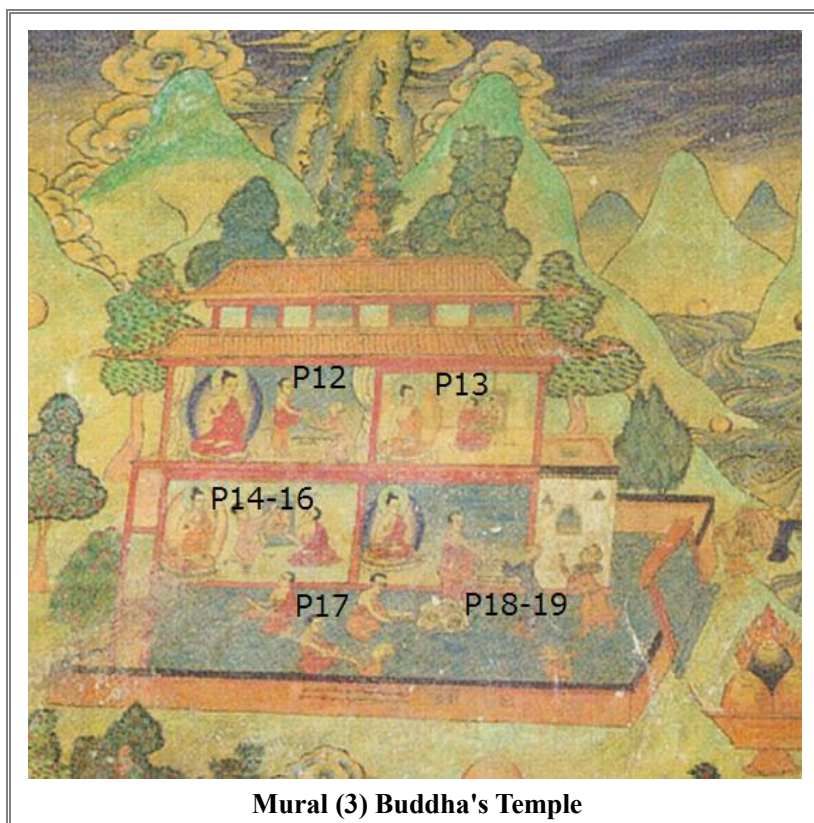
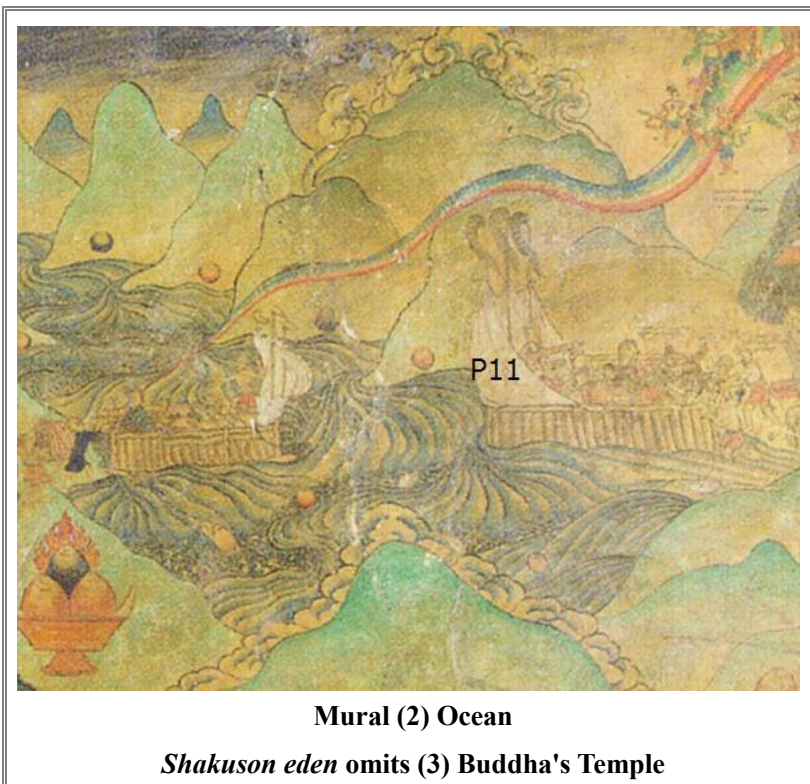
( 1 ) Singhala				<fig. 4, 5>
	○	○	⑤	P5: In another area draw the [woman] entrusting a letter with gifts to the [merchants]. <fig. 6, 7>
	○	○	⑬	P6: Without interfering with the island surface, draw many merchants revealing the painting of the Buddha, holding it high. <fig. 8, 9>
	○	○	⑭	P7: The woman, the king, and many people make offerings. <fig. 8, 10>
	○	○	⑮	P8: In the sky above gods make offerings, and a rain of flowers descends. <fig. 8, 11>
	○	○	⑯	P9: In the mansion upright figures clasp their hands in front of a painting. Light emits from the figures. <fig. 12, 13>
	○	○	⑰	P10: In the foreground the woman and her retinue pile many pearls into a container and give it to a merchant. <fig. 14, 15>
( 2 ) Ocean	○	○	⑥	P11: Draw two [scenes of] merchants on their boat in the water, one going here [Buddha] and one going there [island]. <fig. 16, 17>
( 3 ) Buddha's Temple		○	⑦	P12: On the shores here, in a country with plains, mountains, forests, and so forth the merchants are giving the letter to the Buddha in a temple. <fig. 18>
		○	⑧	P13: In front of another temple, in front of the Buddha, painters are rendering a likeness of the Buddha on a stretched cotton canvas. <fig. 18, 19>
		○	⑨	P14: In another area light rays emit from the Buddha's body, strike the surface of the canvas, and illuminate the shape of his bodily form. <fig. 18, 19>
		○	⑩	P15: [The painters] apply the color. <fig. 18, 20>
		○	⑪	P16: The scribes write the text upon the top and bottom of the painting. <fig. 18, 20>

	○	⑫	P17: They place the painting in a container, and the Buddha entrusts it to the merchants. <fig. 18, 21>
	○	⑱	P18: In another area the Buddha is in a temple with monks. The merchants offer him the letter and a box. <fig. 18, 22>
	○	⑲	P19: The box is opened, and the three shares of pearls are divided. <fig. 18, 22>
△	△		P20: In the background of that country there are oysters holding pearls on the water and the plains, which are filled with precious jewels, and forests filled with elephants. <sup>(8)</sup>
			P21: The women in the houses must be only noblewomen.



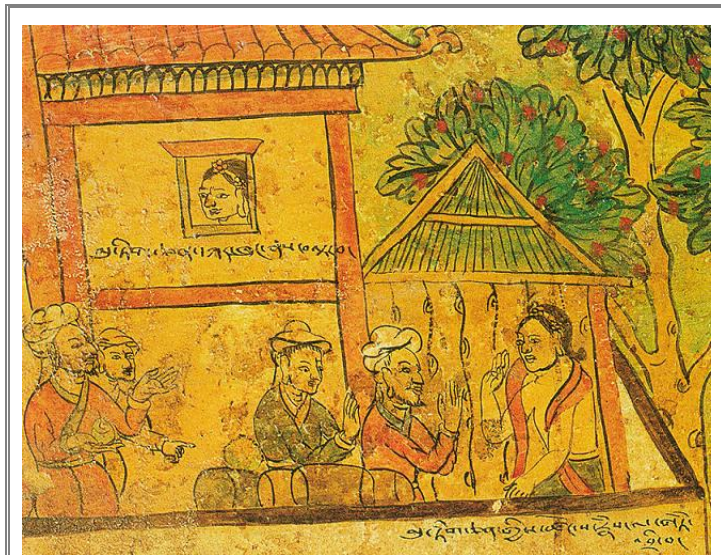
<sup>(8)</sup> yul ljongs phar phyogs gling der / chu dang thang la mu tig 'dzin pa'i nya phyis dang / rin po che du ma dang / nags tshal la glang po ches khyab pa / [RP: 100b5-6]





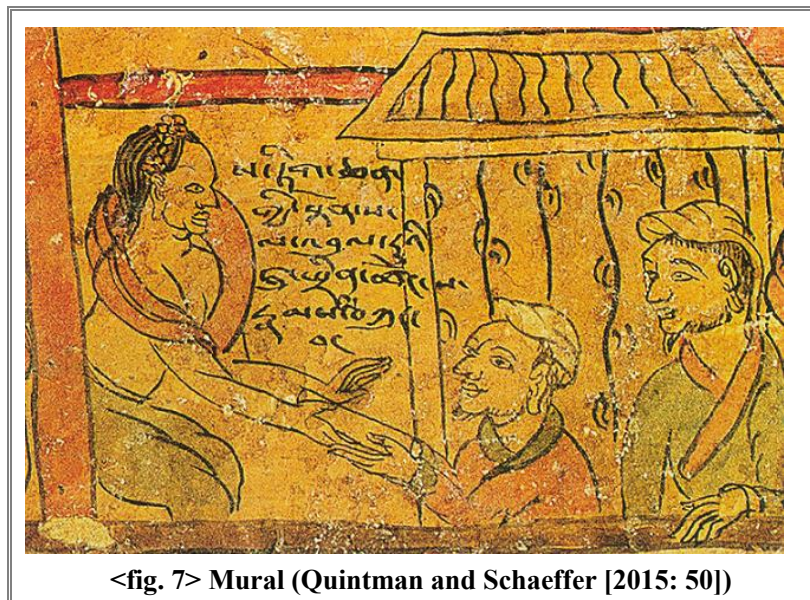


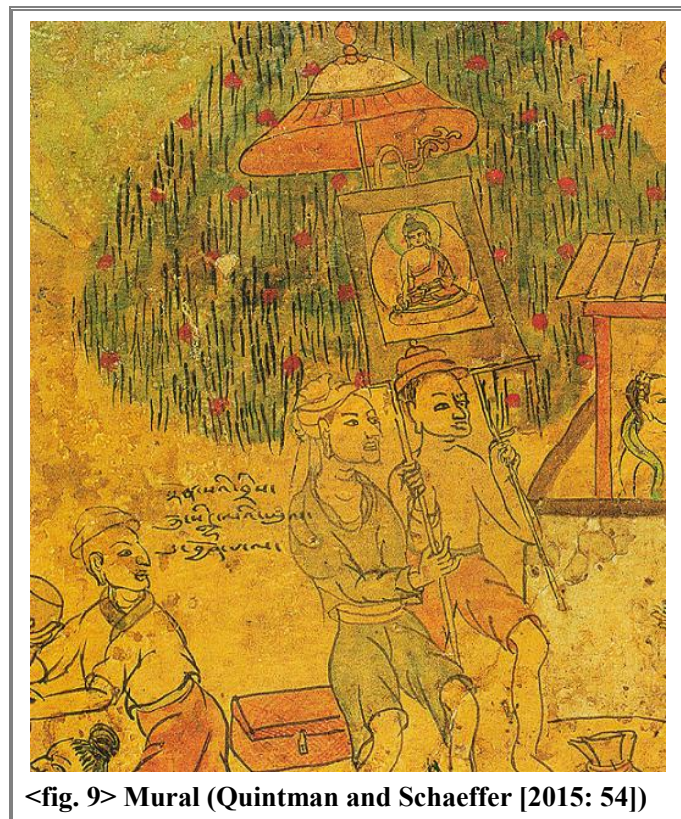
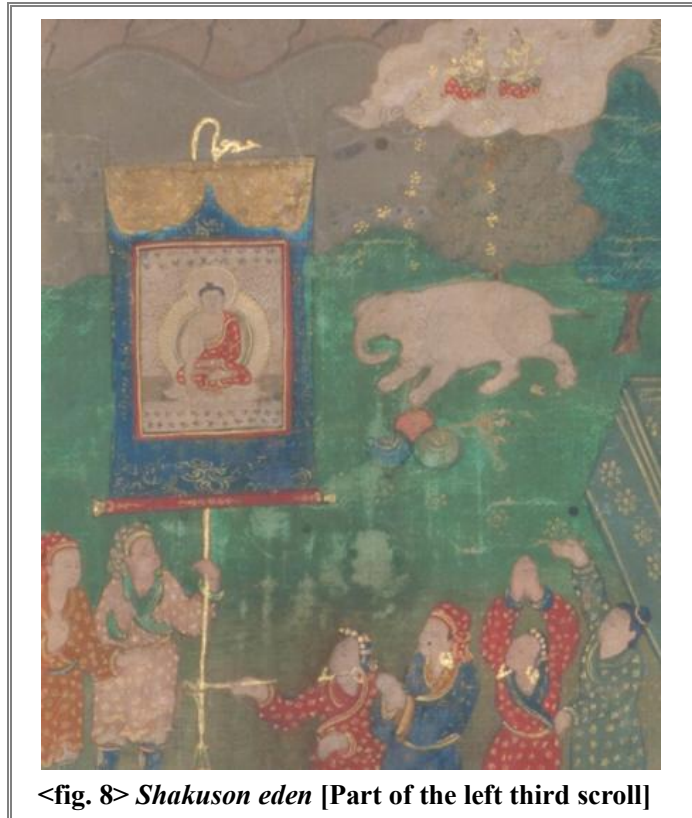
<fig. 4> *Shakuson eden* [Part of the left third scroll]



<fig. 5> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 49])

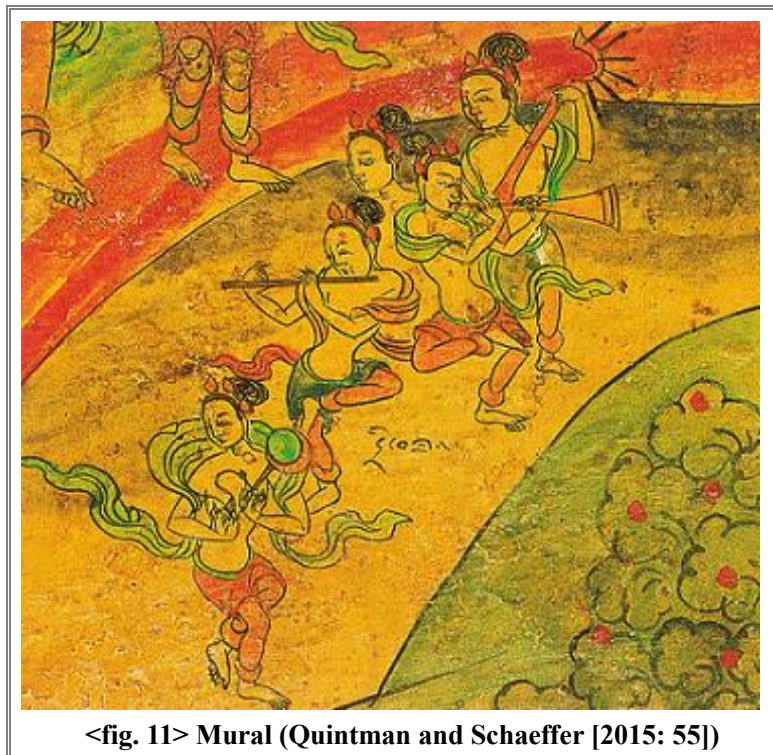








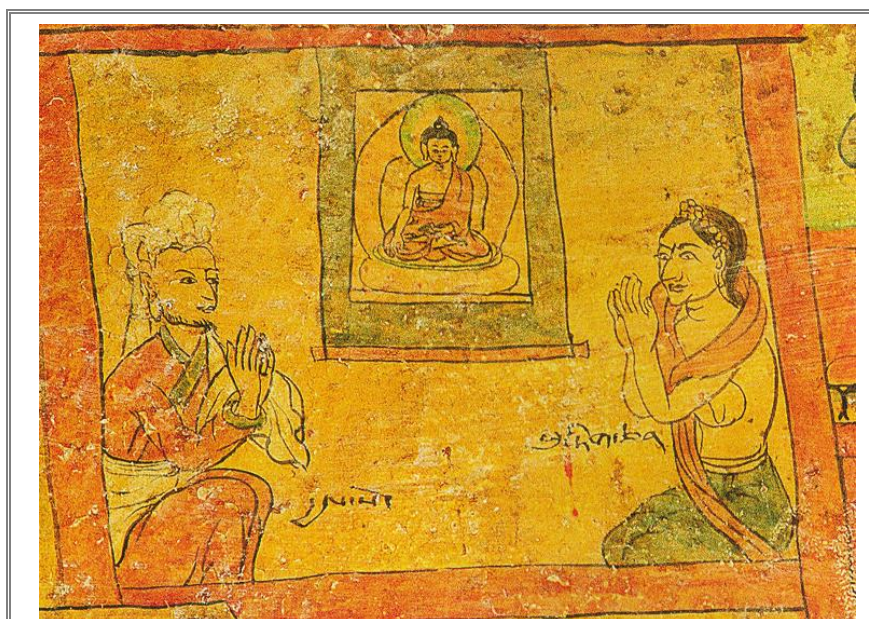
<fig. 10> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 55])



<fig. 11> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 55])



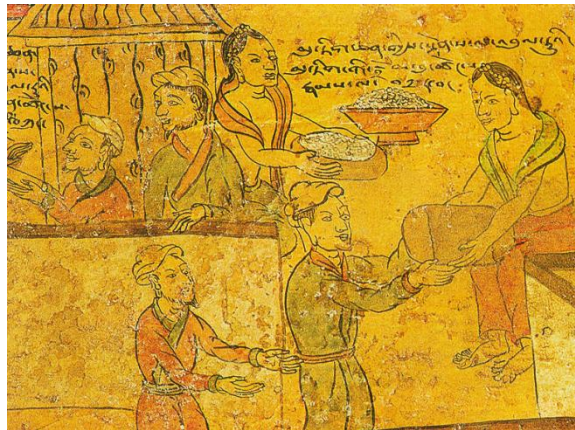
<fig. 12> *Shakuson eden* [Part of the left third scroll]



<fig. 13> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 56])



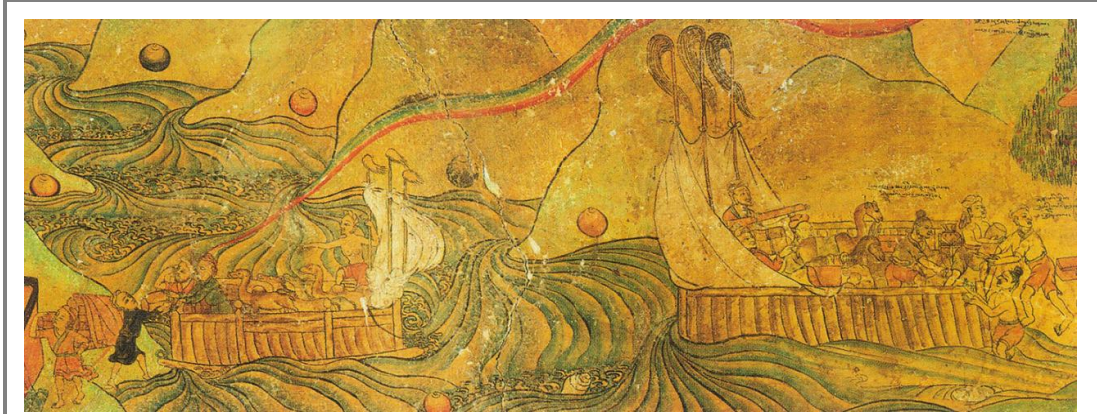
<fig. 14> *Shakuson eden* [Part of the left third scroll]



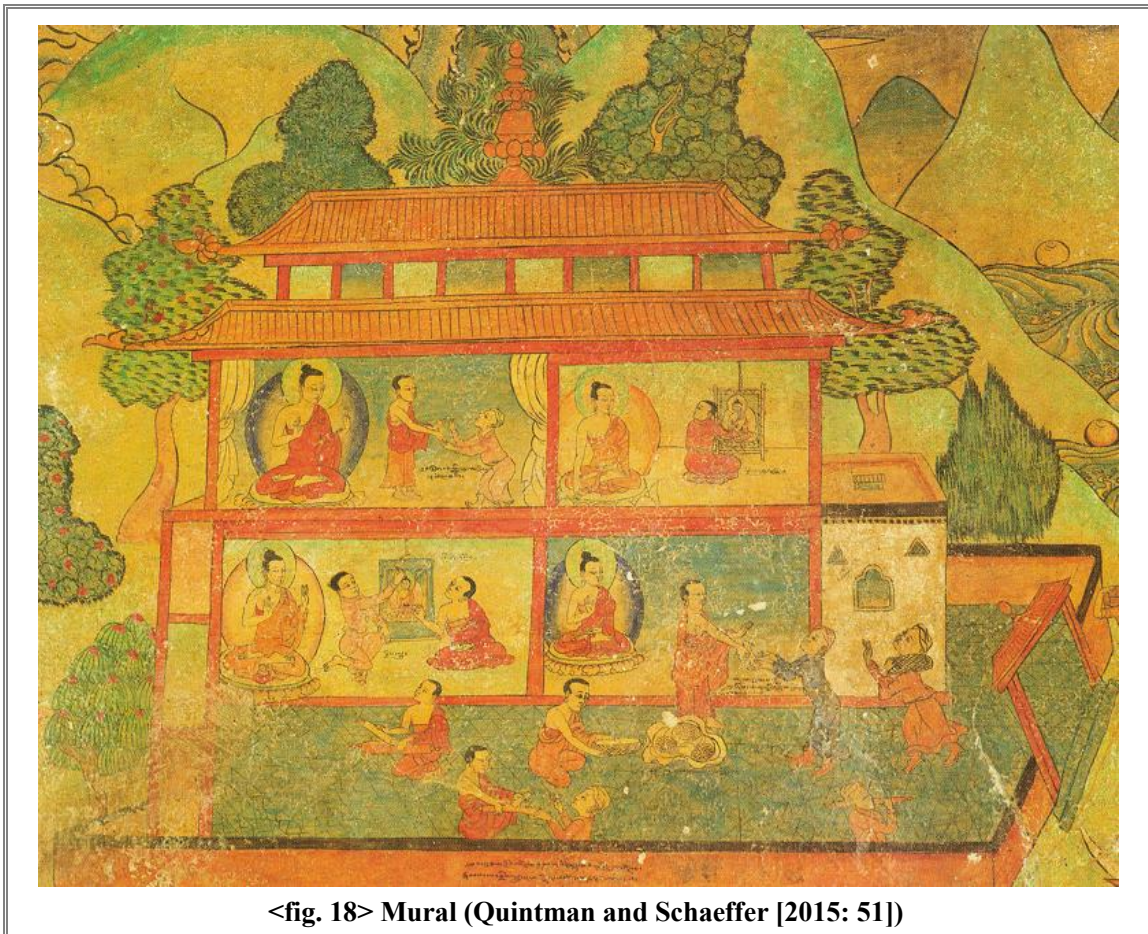
<fig. 15> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 57])



<fig. 16> *Shakuson eden* [Part of the left third scroll]



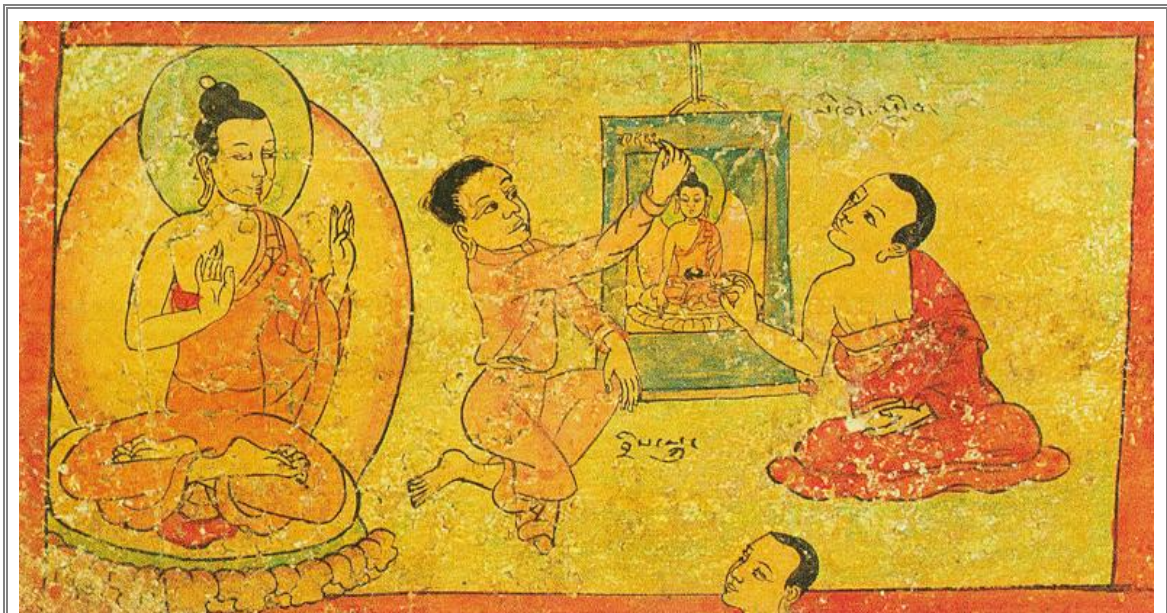
<fig. 17> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 50])



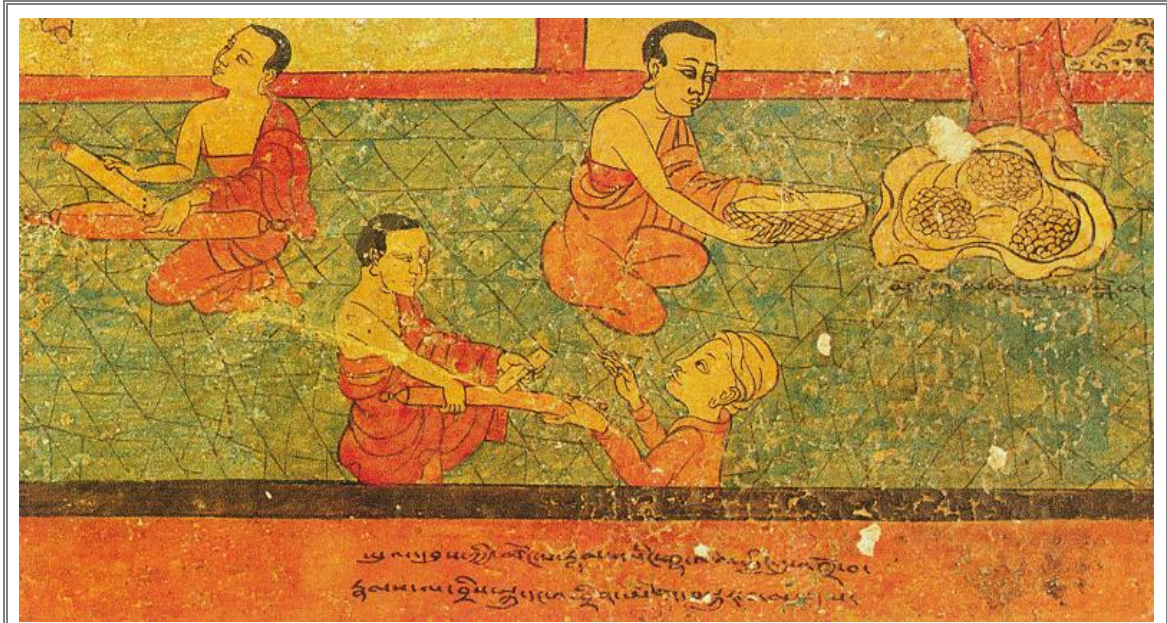
<fig. 18> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 51])



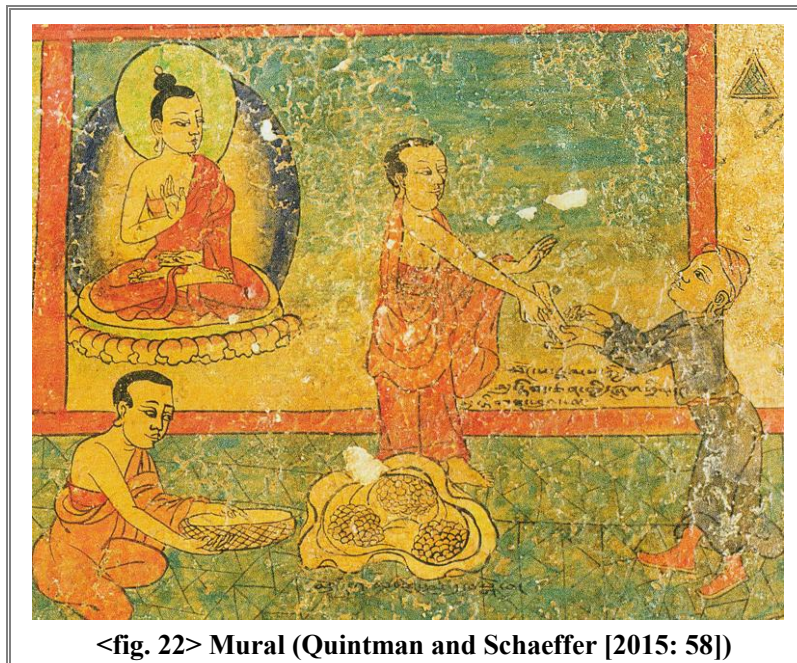
<fig. 19> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 52])



<fig. 20> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 52])



<fig. 21> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 53])

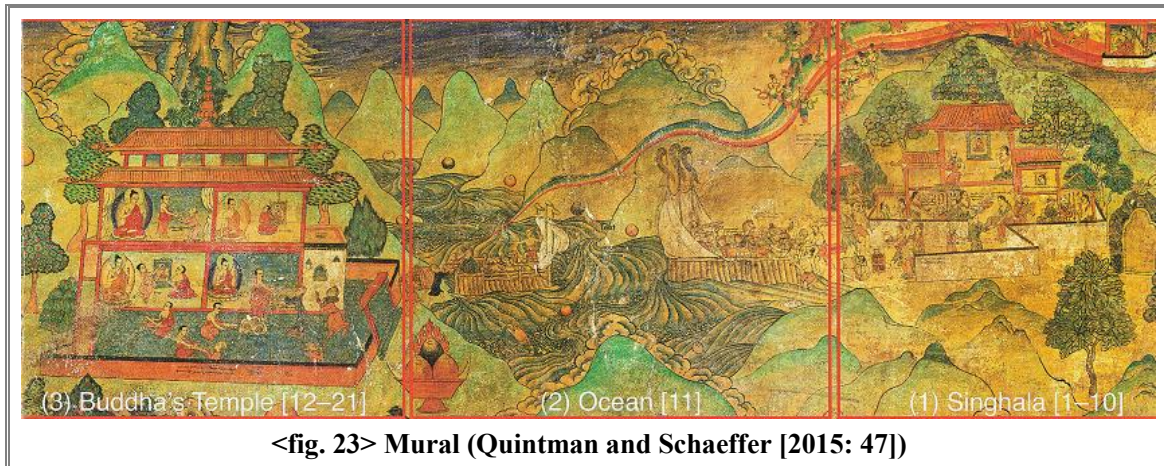


<fig. 22> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 58])



As we can see from this table, and as Okuyama, Quintman and Schaeffer have already pointed out,<sup>(9)</sup> RP's sequence of instructions do not adhere strictly to events' chronology. Rather, it gives instructions about each place to be painted. Quintman and Schaeffer assign numbers (from (1) to (3): <fig. 23>) to these places according to the story's chronology, and, along with photographs, indicate their placement using the following diagram.

Mural: (3) Buddha's Temple[P12-21] ----- (2) Ocean[P11] ----- (1) Singhala[P1-10]



Quintman and Schaeffer hold that the Buddha's Temple scenes are on left side of the mural and the RP's corresponding instructions are from P12 to P21; Ocean scenes are in the middle of the mural and the RP's instructions on P11; and Singhala scenes on the right side of the mural and the RP's instructions from P1 to P10.

However, there are problems with seeing P20-21 as belonging to (3) "Buddha's temple." In both the *Shakuson eden* and the mural there is no image matching P21. We should therefore consider the placement of P21 is unclear. P20, on the other hand, appears to belong to both (1) "Singhala" and (3) "Buddha's Temple". The latter passage of P20 reads "... the plains, which are filled with precious jewels, and forests filled with elephants," and in the mural "jewels" are found in both places ((1) and (3); <fig. 24>). In the *Shakuson eden*, the jewels seems to be around princess Muktālatā (viz. in (1) "Singhala"), and one also finds the elephant with a tree (lacking in the mural) (<fig. 25>). Of course, the issue of the "oysters holding pearls" (*mu tig 'dzin pa'i nya phyis*) remains. The big conch (<fig. 26>) depicted in water in the mural ((2) "Ocean") might symbolize oysters holding pearls. In the *Shakuson eden's* third left scroll, neither conchs nor oysters are found.

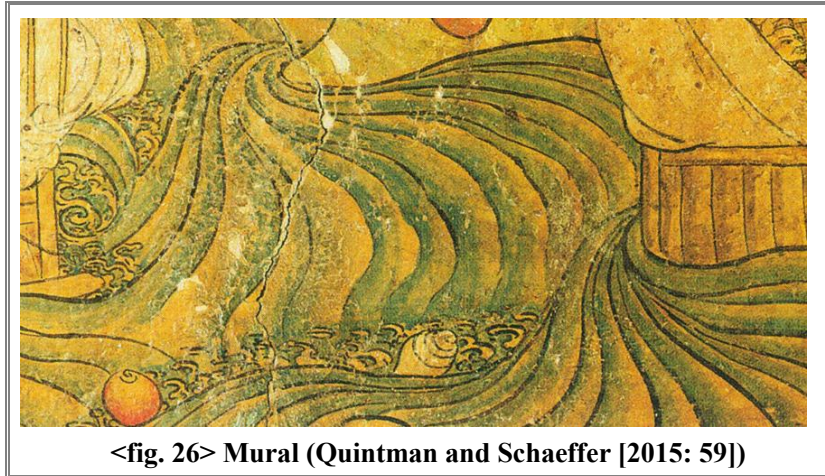
<sup>(9)</sup> See Okuyama [1996: 77], Quintman and Schaeffer [2015: 46].



<fig. 24> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 47])



<fig. 25> *Shakuson eden* [Part of the left third scroll]



<fig. 26> Mural (Quintman and Schaeffer [2015: 59])

Since, as we have seen above, P20 most likely belongs (1) Singhala and (3) Buddha's Temple and P21's placement is unclear, we could change the diagram to the following:

Mural: (3) Buddha's Temple[P12-20] ----- (2) Ocean[P11, 20(?)] ----- (1) Singhala[P1-10, 20]  
 \* P21 placement unknown.

Another point can be made regarding the *Shakuson eden* based on our mural comparison: since the missing part of the *Shakuson eden* would have been drawn according to the RP's instructions, it is even more likely that left fourth scroll images once did exist. The place that the missing part of the *Shakuson eden* corresponds to in the mural is shown below.

Shakuson eden: (3) -----missing----- (2) Ocean[P11] ----- (1) Singhala[P1-10, 20]  
 \* P21 placement unknown.

As we have seen above, the extant images in the *Shakuson eden* correspond to (2) "Ocean" and (1) "Singhala," which are drawn independently in the mural as well. The missing part of the *Shakuson eden* matches the place that Quintman and Schaeffer named (3) "Buddha's Temple" (that is, the part depicting "the event in India").

The results of our comparison of the *Shakuson eden* and the mural based on Quintman and Schaeffer's article further reinforce our theory that the missing part of the *Shakuson eden* existed at some point, and allowed us to infer what kind of iconographic image was found on it.

### Acknowledgements

I would like to deeply thank the Hanamaki City Museum, Professor Andrew Quintman and Professor Kurtis R. Schaeffer for permission to use their photographs. Without their help, this paper would not have been possible.

This paper is based on the content of my presentation at the International Symposium "The Research on the Religious Cultures and Sanskrit Manuscripts in Tibet" on December 2, 2017 at the Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University, Japan. I would like to thank Professor Akira Miyaji, Professor Masaaki Nohnin, and Professor Tomoko Iwata for their helpful comments and generous assistance. All of them are members of the Research Institute for Buddhist Culture's "Research for the Study of Tibetan Buddhist Culture in Japan: Tohkan Tada's Collection" research group at Ryukoku University.

### Abbreviations

- SD "Summarized Description of the Acts of the King Bhagavat Muni: Sun of Faith that Rises in One Hundred Directions, that is Delightful and Meaningful to Behold (Bcom ldan 'das thub pa'i dbang po'i mdzad pa mdo tsam brjod pa mthong bas don ldan rab tu dga' ba dang bcas pas dad pa'i nyin byed phyogs brgyar 'char ba zhes bya ba)," in *The Collected works of jo-nang rje btsun Tāranātha (Reproduced from a set of prints from the Rtag-brtan Phun-tshogs-gling blocks preserved in the library of the Stog Palace in Ladak)*, volume 12, published by Namgyal and Tsewang Taru, Leh: Ladakh, 1985.
- RP "Record of Paintings of Hundred Acts of the Venerable King Śākya (Ston pa Śākya'i dbang po'i mdzad pa brgya pa'i bris yig)," in *The Collected works of jo-nang rje btsun Tāranātha (Reproduced from a set of prints from the Rtag-brtan Phun-tshogs-gling blocks preserved in the library of the Stog Palace in Ladak)*, volume 12, published by Namgyal and Tsewang Taru, Leh: Ladakh, 1985.

### Bibliography

Quintman, Andrew and Schaeffer, Kurtis R.

- 2015 "The Life of the Buddha at Rtag brtan Phun tshogs gling Monastery in Text, Image, and Institution: A Preliminary Overview," *Journal of Tibetology* (『藏学学刊』), vol. 13, 32-73.

Okuyama, Naoji 奥山直司

1991 "Tada Tohkan shorai butsudenzu tanka ni tsuite" 多田等観請来仏伝図タンカについて, *Mikkyō zuzō* 密教図像 [= *Journal of Buddhist iconography*] 10, pp: 27–42.

1996 "Tada Tohkan shorai Shakuson eden ni tsuite" 多田等観請来「釈尊絵伝」について, *Shakuson eden* [*Kaisetsu*] 釈尊絵伝[解説], Tokyo: Gakushukenkyusha.

Zoshukan 蔵脩館 ed.,

1973 *Tada Tohkan shorai chibetto butsu zo, butsuga zuroku* 多田等観請来西藏仏像、仏画図録, Hanamaki: Zoshukan.

# **Untangling the Textiles in the Murals:**

**A Study on the Monks' Robes depicted  
in the First Indo-Iranian Style Paintings of Kucha**

〈in English〉

**Satomi Hiyama**

SPD Research Fellow, Japan Society for the Promotion of Science  
Visiting Scholar, Ryukoku University

**Abstract**

In contrast to the author's last paper published in the previous volume of JWBC which introduced the visual syntax of the Buddhist mural paintings of the ancient Kucha Kingdom, this paper rather focuses on another aspect of these mural paintings as the visual witness of the particular historical, socio-cultural conditions of the region. The specific type of decorative pattern on the monks' robes depicted in the narrative paintings of a particular style in Kucha is worth special attention.

This paper consists of two main sections. The first section charts the geographical and chronological distribution of the depiction of textiles bearing this specific type of decorative pattern. They appear intensively in the Buddhist art in oasis towns from Gansu Province in the east to Bamiyan in the west, which are dated approximately from the middle of the fifth century to the middle of the sixth century. The second section analyzes the historical, social and ritual background of these depictions. The archaeological find of the textile fragment excavated from the Boma grave and the textual evidence found in the Turfan manuscripts leads to the supposition that these textiles are most probably portrayal of the actual textiles called "Kucha Silk (*Qiuci-Jin*)" at that time. The reason why textiles with such an outstanding geometric pattern could be accepted in the monastic environment may have to do with the local interpretation of the prescription in the *Vinaya* that the appropriate robes of monks should look like "the field of Magadha". The unusually detailed depictions of the monks' robes made of local textiles in the narrative paintings may have been intended to commemorate and guarantee of the merit of laymen, who donated these valuable textiles to the monastery at particular ritual occasions like *kaṭhina*.

要旨

『世界仏教文化研究』創刊準備号に掲載された拙論「壁画というテキスト ―クチャの仏教壁画を「読む」―美術史と文献学の領域横断的アプローチに向けて―」では、古代亀茲（クチャ）王国の仏教遺跡に描かれた壁画を、絵画的語彙と絵画的文法という二つの切り口によりテキストのように読み解く方法について論じた。一方、本稿では、クチャの仏教壁画の歴史的資料としての側面を扱う。説話美術において、テキストに明文化されていない細部の描写には、当時の物質文化が反映されている場合があり、当時の社会的・文化的状況を復元的に考察する手掛かりとなり得る。

本稿は、クチャの第一インド・イラン様式壁画に描かれた袈裟と、その独特の格子紋様に着目する。前半部では、この独特の格子紋様を持つ染織品の描写の、地理的及び年代的分布を分析する。これらの格子紋様が描かれた布の描写は、およそ五世紀中旬～六世紀中旬の甘肅省からバーミヤンに至るシルクロード沿いのオアシス都市の仏教美術に集中的に観察される。

後半部では、これらの染織品の歴史的、社会的そして仏教学的背景に迫る。新疆北部の波馬遺跡からは類似の格子紋様を持つ絹織物断片が出土しているが、この織物断片に用いられた素材と技法には、五世紀中旬のトルファン出土の漢語文書に二度言及される「丘慈（クチャ）錦」との関連性が見出せる。クチャを中心とする五～六世紀の西域の仏教美術に特徴的に表された格子紋様の絹織物は、「丘慈錦」を写實的に描いたものであった可能性を提起したい。また、なぜこのような比較的派手な紋様の織物が当時の仏教僧団に受容され得たかという点に関しては、各部派の律蔵に伝わる、仏弟子の袈裟は「マガダ国の田園のような」衣でなくてはならないという規定の解釈と関わる可能性がある。クチャの仏教壁画の説話画面において、これらの絹織物を用いた袈裟の描写は際立って緻密である。これはカティナ儀礼などの定期的な仏教儀礼を通して、地方特産の高価な絹織物を僧団に寄進した在家信者の功德を記念することを意図したものであると考えられる。



# Untangling the Textiles in the Murals:

## A Study on the Monks' Robes depicted in the First Indo-Iranian Style Paintings of Kucha

Satomi Hiyama

**Keywords:** Kizil, Dunhuang, Textiles, Vinaya, *kaṭhina*

### I. Introduction

The Buddhist mural paintings of the former Central Asian Buddhist kingdoms are a repository of information on various aspects of the local Buddhist culture. The last paper of the present author published in the previous volume of JWBC introduced the visual syntax of the Buddhist mural paintings of the ancient Kucha Kingdom. This paper, in contrast, features another aspect of these mural paintings: the visual records of the historical situation of the region.

While narrative paintings are principally composed on the basis of the textual tradition, the pictorial surface has a realm that gave more freedom to artists. This realm arises in a process of transforming the Buddhist narrative stories into the visual format, in which the artists confront a challenging question: how should details, which are not described exactly in the texts, be visualized?

In confronting such needs, there are two possibilities for painters to undertake this task. The first choice is to follow the already canonized iconographical tradition. Another possibility is creating new representations, particularly necessary in cases when iconographical prototypes are not available or not well established.

There are many possible readings of these details, which are not restricted by the textual tradition, and sometimes such details can be a witness of the actual socio-cultural condition of the region, in which the artisan lived and worked. Some remarkable studies have been undertaken to read specific motifs in Kuchean murals as the visual record of the actual material culture of the region in particular periodic frames

[cf. Su 1983: fn. 8; Il'yasov 2001; Ebert 2006: 109-116; Kageyama 2007; Kageyama 2015 etc., also see Hiyama 2013; Hiyama 2016a: Chapter III]. This paper provides a new case study in this lineage, featuring in monks' robes depicted in the narrative paintings. The specific sort of decorative pattern depicted on the monks' robes, in fact, bears witness to the historical and socio-cultural situation of this region in a particular period.

## II. Monks' Robes in Representations

### II-1. Monks' Robes in the Mural Paintings: Portrayal or Imaginative?

The Buddhist mural paintings of Kucha include an enormous number of representations of monks, both as protagonists in the narrative scenes (**Fig. 1**) and also as portraits of real monks, often represented together with the portraits of lay patrons (**Fig. 2**).

Huo Xuchu, in his paper in 2011, undertook pioneer research on the representation of monks' robes in Kuchean paintings. The wearing the "three robes (*tricīvara*)" is a common practice in all Buddhist schools, which consists of the inner robe (*antarvāsa*, made of five strips of clothes, covering the lower body), the upper robe (*uttarāsaṅga*, made of seven strips of clothes, worn over the inner robe) and the outer robe (*saṃghāti*, made of nine to twenty-five strips of clothes). On the other hand, the way of how these robes are made and worn differs in each Buddhist school. Huo paid attention to both historical and Buddhist textual sources recording the custom concerning the making and wearing the robes by various Buddhist schools, and compared them to the representations in the murals, drawing conclusion that the robes worn by portraited Kuchean monks follow the (Mūla-)Sarvāstivāda rule.<sup>(1)</sup> Considering the fact that costumes worn by the portrayed lay donors in the murals also reflect the actual textile circulation in this region,<sup>(2)</sup> his argument is highly convincing.

---

<sup>(1)</sup> Decisive characteristics of the monks' robes portrayed in the Kuchean murals, on which Huo's argument is based, are 1) the way to wear the robes in a manner that both ends of the robe are exposed, 2) the length of the robes, which is about "four fingers(-long) above the ankle", and 3) the colouring of most of the robes in crimson red. All of these features correspond to the prescription of the (*Mūla-*)*Sarvāstivāda-vinaya* according to Huo's analysis (see Huo 2011).

<sup>(2)</sup> Cf. Ebert 2006: 109-116; also see Compareti 2003 for the study on the historical background of the textiles bearing the pearl roundels pattern, which was often used for tailoring the caftans dressed by Kuchean donors portrayed in the Second Indo-Iranian style paintings.

Monks represented in the narrative scenes, on the other hands, are regarded by Huo as not necessarily reflecting actual customs, since they often wear colourful robes, sometimes bearing small flower patterns, apparently disobeying the monastic rule. Huo comments that the robes of those monks belong to the narrative realm and thus are not necessarily to be restricted by the actual custom of the region.<sup>(3)</sup>

Huo's argument seems to be basically true. Nonetheless, the present author noticed that the monks' robes bearing with a very particular type of pattern are repeatedly depicted in the narrative scenes in more than one cave temple (**Figs. 3-8**). As such a very particular pattern is repeatedly represented, it seems to be too early to ascribe them to the painters' spontaneous creativity. In following, the overview of all relevant representations is given.



**Fig. 1**

<sup>(3)</sup> Huo 2011: 7. He yet paid attention to the representations of the patchwork robes (*paṃsukūla cīvara*) worn by Mahākāśyapa in the narrative scenes, which seems to coincide to the actual robe bearing the pattern of the “paddy field”.



Fig. 2

## II-2. Monks' Robes with Geometrical Pattern in Kizil Caves

The monks' robes bearing a particular type of geometric patterns can be observed in the mural paintings in Kizil Cave 207 (Malerhöhle, **Figs. 3, 6, 7, 8**) and Cave 84 (Schatzhöhle B, **Figs. 4, 5**). While the murals of Cave 207 are no doubt a masterpiece of the First Indo-Iranian style paintings, those of Cave 84 were classified as “special style” (*Sonderstil*) by Waldschmidt, which display a mixture of elements from both the First- and Second Indo-Iranian styles in a unique way.<sup>(4)</sup> While the present author tentatively dates the mural

<sup>(4)</sup> See Waldschmidt 1933. There has been a wide variety of attempts to classify the pictorial styles of the Kuchean paintings. While the German pioneer scholars divided the murals into three larger stylistic groups (First Indo-Iranian Style painting, Second Indo-Iranian Style and Chinese Buddhist Style), recent Chinese scholars often propose much more detailed classification, which can list even more than ten groups of pictorial styles (for an example see Wang 2009). Nevertheless, current researches generally agree on the point that there are at least four groups of pictorial styles observed in the Buddhist mural paintings in the Kucha, namely two types of the local artistic styles, Han style and Uyghur style. The first two styles are still called First- and Second Indo-Iranian styles in many of publications as following the German scholarly tradition, while there are writings critical about these terminologies automatically invoking the chronological sequence of these styles as this is a very controversial point. The present author intentionally uses the terminology “First- and Second Indo-Iranian Styles” from two reasons. First, her PhD thesis (Hiyama 2016a) and recent studies have argued the difference in repertory of both

paintings of Cave 207 to around 510's to 530's,<sup>(5)</sup> those of Cave 84 are usually dated to around 500.<sup>(6)</sup>

While there is a variety in details, the geometric pattern depicted on the robes is principally composed of a regularly arranged grid pattern, consisting of a combination of one or several vertical line(s) and one or several horizontal line(s). The crossing point of each grid line looks like a checkerboard pattern. What can be varied are the ornamental designs inserted in each unit of the grid, and the size of the checkerboard pattern at the crossing of grid lines. According to the arrangement of the ornamental design in each unit of the grid, the geometric patterns can be classified as **Type A** and **Type B**.

The textile pattern **Type A** is characterized by the repetition of the same ornamental design in each unit of the grid.

The simpler one among them is found on a monk's robe, which appears in an unidentified sermon scene depicted on the left side walls of Kizil Cave 207 (**Fig. 3**). In this scene, the Buddha is preaching in front of a young monk, who is kneeling and holding a folded piece of textile toward the Buddha. At least three more monks are illustrated in this scene, along with Vajrapāṇi, a *devatā* and Indra with his third eye. There is a remarkable pattern on the robe the monk holding a textile wears, which consists of systematically arranged dots inserted in each unit of the grid. Since this scene is heavily damaged today, the available documentation of this robe is solely the monochrome photograph taken by the German expedition in 1906.<sup>(7)</sup> Yet judging from the painters' palette in this cave (the murals of which are partly preserved at the original site, and in the museums in Berlin and St. Petersburg as well),<sup>(8)</sup> this robe was most probably coloured crimson red.

The robe with a very similar type of pattern is worn by at least two monks in the mural paintings of Kizil Cave 84, both appearing in unidentified sermon scenes (**Fig. 4**).<sup>(9)</sup> These

---

narrative- and non-narrative motifs in the paintings of both styles, which seems to reflect their different historical backgrounds. Second, the analysis of the Indian and Iranian elements in both styles seem to be decisive for understanding the formation process of these styles.

<sup>(5)</sup> See Hiyama 2016a: Chapter III.

<sup>(6)</sup> Because of their unique stylistic features showing strong Indian influence, the mural paintings of this cave is generally dated to the early point in the history of Kuchean Buddhist art. Waldschmidt dated this cave to around 500 (Waldschmidt 1933: 26-29), while the recent publications in China date this cave to the late 5th century (*Mural paintings in Xinjiang of China* 2009: (I) 9-16).

<sup>(7)</sup> This photograph is kept in the archive of the Asian Art Museum of Berlin (B 811).

<sup>(8)</sup> All of the mural fragments removed from this cave by the third and fourth German expeditions are catalogized in the present author's dissertation (Hiyama 2016a: Chapter I and Appendices I-III).

<sup>(9)</sup> For illustrations see Grünwedel 1920: Tafel XXXII-XXXIII, XXXIV-XXXV.

representations are still preserved in original (in Asian Art Museum of Berlin, Inv. No. III 8444). Both robes are coloured crimson red and cream white, while the rim of the robe is coloured light green.

A further variation of the pattern with the same structural principle can be found in another sermon scene of Kizil Cave 84 (**Fig. 5**), which illustrates the story of Angulimāla.<sup>(10)</sup> Among monks standing beside the Buddha is the one clad in a robe with the geometric pattern. This robe is again coloured crimson red and cream white, while its rim is coloured white and blue. A double-framed roundel with a cross mark inside is inserted in each unit of the grid.

In contrast to the pattern **Type A**, the textile pattern **Type B** consists of two sorts of ornamental designs, which are alternatively inserted into the grid pattern.

The textile pattern **Type B** is exclusively found in the mural paintings of Kizil Cave 207 to the best of the author's knowledge. The monks wearing the robes bearing this particular pattern are depicted in the scenes respectively about the Buddha's first sermon in Benares (**Fig. 6**),<sup>(11)</sup> the conversion of Uruvilva-Kāśyapa and his brothers (**Fig. 7**),<sup>(12)</sup> as well as in an unidentified sermon scene (**Fig. 8**).<sup>(13)</sup> In all of these scenes, one young monk appears among several monks, wearing a robe with a geometric pattern. The pattern consists of the fourfold grid lines. The inner field of the grid lines is alternatively filled with two different types of motifs; a roundel with a flower-like decoration inside, and a geometric motif consisting of five square forms. It is not certain whether all of the monks wearing this specific robe in these three scenes are intended to be an identical person, since this monk always appears together with some other monks, whose appearances are not consistent in each scene and thus are also not sure whether they represent the same personalities or not.

Are these robes, bearing such a complex decorative pattern, a portrayal of the real clothes, or are they just arising from the imagination of the painters? There are two reasons that

---

<sup>(10)</sup> For the illustration see *ibid*, Tafel XXXIV-XXXV. For the identification of this scene see Zin 2006: 117-118.

<sup>(11)</sup> Cf. Grünwedel 1912: 154, fig. 342. For further iconographical details see Hiyama 2016a: Chapter IV-1-2-6.

<sup>(12)</sup> Cf. Grünwedel 1912: 155, fig. 351 (= Asian Art Museum, Inv. No. III 9136; B 811). The identification of this scene through this story was proposed by Waldschmidt (1930: 4-6). For further iconographical details see Hiyama 2016a: Chapter IV-1-2-4.

<sup>(13)</sup> Cf. Grünwedel 1912: 154, fig. 340 (= Asian Art Museum, Inv. No. III 9148a, **Fig. 1**); also see Hiyama 2016a: Chapter IV-1-2-4. Although this scene is identical to **Fig. 1**, the part with the monk bearing the patterned robe is no longer visible in the original fragment.

suggest they are most probably of a portrayal character. First, it is very unlikely that the decorative patterns with such an outstanding complexity are depicted in many scenes with different narrative contents merely by chance. Considering the simplicity of other usual robes represented in the Kuchean paintings, the unusually detailed depiction of these kinds of clothes has to stand for a certain meaning or function. Second, the same types of the textile are in fact represented in the mural paintings and statues outside Kucha, as described below.

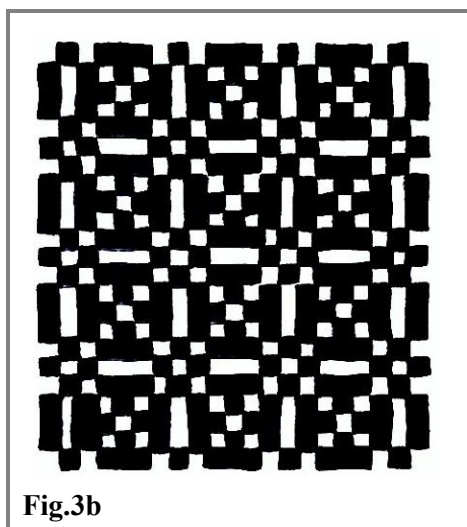
**Fig. 3a****Fig.3b**



Fig.4a

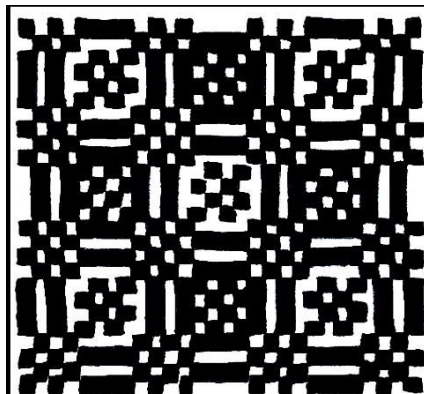
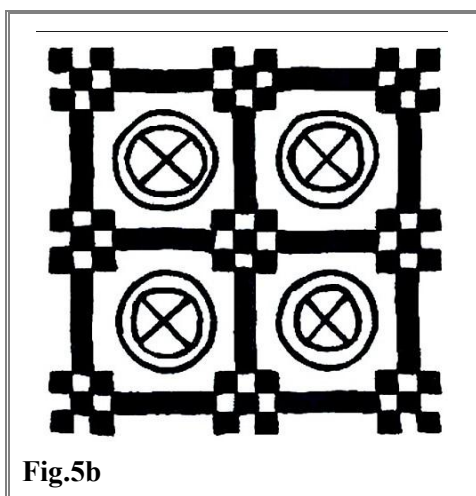


Fig.4b





**Fig.5a**



**Fig.5b**



Fig.6



Fig.7



Fig.8

### II-3. Geographical Distribution of the Representations of Textiles bearing the Geometrical Pattern along the Silk Road

The largest number of the related representation can be found in the Dunhuang area, located at the western front of the Gansu Province, China - specifically, the Dunhuang Grottoes carved in the Northern Dynasty period.

The most spectacular representation of the textile pattern **Type A** can be found in Dunhuang Cave 275. This cave is dated to the Northern Liang period (394-439) and is the earliest known decorated cave in the area.<sup>(14)</sup> A main cult figure of Bodhisatva Maitreya is made of clay and is installed by the rear wall of the cave. This figure is sitting on a throne with an outstanding backrest (**Fig. 9**).<sup>(15)</sup> The backrest consists of a single board, which is wider at the top and narrower at the bottom. The small triangular verges observed at both

<sup>(14)</sup> The recent radiocarbon dating carried out by a team from Oxford University reached to the conclusion that three early caves in Dunhuang (Cave 268, 272, and 275) were constructed around 410-440. See Guo (et. al.) forthcoming. The present author sincerely thanks to Dr. Liu Ruiliang (Oxford University) for generously sharing this latest research result.

<sup>(15)</sup> See *Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (I) pls. 25, 28.

upper edges of the backrest seem to indicate that this backrest is intended as being covered with a textile.

This textile representation has a geometrical pattern depicted in black (which can be a result of a carbonized red pigment, though). The pattern is composed of a regularly arranged grid pattern, which shows a striking similarity to the pattern **Type A** in Kizil, especially the one represented in the sermon scene of Kizil Cave 207 (**Fig. 3**).

Curiously, this specific decorative pattern appears in the ornamental panels decorating the side walls in the same cave,<sup>(16)</sup> and also those depicted in the ceiling in Dunhuang Cave 248 (in the Northern Wei period).<sup>(17)</sup>

A simplified version of the textile pattern **Type A** can be found in the Matisi Grottoes (**Fig. 10**), located 65km south from Zhangye city, one of the historical oasis towns along the Hexi Corridor. The mural depicted on the older layer of the rear wall of Cave 3, dated to the Western Wei period (535-556), contains an image of the sitting Buddha, whose green-coloured inner robe (probably *uttarāsāṅga*) bears the same type of geometric pattern.<sup>(18)</sup>

On the other hand, the textile pattern **Type B** has much larger number of the relevant representations in the Dunhuang Grottoes. As same to the **Type A**, the pattern **Type B** is also represented as the one depicted on the textile hanging on the backrest of the throne, as one of the repertoires of the ornamental designs filling the decoration panels of caves, and as the one painted on the inner robe worn by the Buddha as well.

The most outstanding representations among them are found in Dunhuang Cave 285. The donating inscriptions in this cave mention the year of 538 and 539 (in the Western Wei period).<sup>(19)</sup> In this cave, two clay figures of venerable monks are installed in the niches carved on both sides of the main cult figure of the preaching Buddha. Each of these niches includes mural paintings depicting the trapezoidal backrest covered by textiles with a colourful geometric pattern (**Fig. 11**). Even though the manifold grid lines are not visible here, the resemblance to the textile pattern **Type B** in Kizil Cave 207 is striking in the structure of pattern, which is composed of an alternating arrangement of a rosette

<sup>(16)</sup> See *Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (I) pls. 39, 40, 50.

<sup>(17)</sup> See *Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (II) pl. 34.

<sup>(18)</sup> Zhang 2016: 169-170, pls. 14-15.

<sup>(19)</sup> For recent study on these inscriptions see Ishimatsu 2010: 52-55.

design and a geometric design consisting of the five square forms. While the rosette is beige coloured, the square forms are painted blue and white. Interestingly, the backside of the cloth, which is depicted as hanging backward from the throne, is visible in this representation. The backside of the cloth bears a juxtaposed lozenge pattern, which is alternatively colored in light green and beige.

The same type of the textile design is depicted as the inner robe of the Buddha in Dunhuang Cave 248, 254, 260, 263, 435 (**Fig. 12**) so far as the present author could find, all date to the Northern Wei period.<sup>(20)</sup> These representations can be rendered both in two-dimensional and three-dimensional formats.

To depict the Buddha with a robe bearing such a decorative pattern is, in fact, an extreme deviation from earlier Buddhist iconography. He is supposed to be the ideal figure to be pursued by each humble Buddhist monk, and thus a dressing of a luxurious robe by the Buddha fundamentally runs counter to the nature of Buddhism. A provisional explanation for this intriguing phenomenon will be proposed later.

This pattern can also be frequently found in the ornamental panels decorating the ceiling and side walls in the Dunhuang Caves in Northern Wei (Caves 254, 260, 435 at least), Western Wei (Cave 288) and Northern Zhou (Cave 428, **Fig. 13**) periods,<sup>(21)</sup> along with the panels filled with other sorts of decorative patterns. These other decorative patterns possibly derived from the textile patterns as well. These representations show the autonomy of the ornamental pattern, which can easily transcend the borders of the artistic medium.

The striking similarity between the representations of textiles with these specific patterns in Kizil and Dunhuang most probably is evidence of the actual existence of these types of clothing, which were circulated in these regions.

This then leads to the next question: were these types of textiles exclusively circulated in the monastic environment? A representation found in the murals in the Bamiyan area is evidence that suggests otherwise.

Bamiyan was an oasis kingdom located at the strategic point of the traffic route connecting West Turkestan and India which passed through the Hindu Kush mountain

---

<sup>(20)</sup> *Zhonggguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (I) pls. 62, 132; (II) pl. 29 etc.

<sup>(21)</sup> *Zhonggguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (I) pls. 75, 107; (II) pls. 12, 13, 205, 207; (III) pl. 91 etc.

range. The archaeological finds from the Bamiyan area display the great prosperity of Buddhist culture in the region from a very early point in history. In Bamiyan Cave 111, which includes the earliest extant mural paintings of the Bamiyan Caves according to radiocarbon dating (dated to the middle of the fifth century to the middle of the sixth century),<sup>(22)</sup> some local donor figures can be found behind the mandorla of the Buddha. Among them is a figure wearing a caftan with an opened collar (**Fig. 14**).<sup>(23)</sup> The main part of his caftan is tailored from the textile with the pattern composed of manifold grid lines, which has exactly the same structural principle as the pattern **Type A** represented in Kizil Cave 84 (**Fig. 4**). This caftan is painted grey, although it does not necessarily correspond to the original colour of the pigment.

The representation in Bamiyan seems to bear witness to the circulation of this kind of textile in the secular realm. This leads to the further question. Assuming that these cloths did actually exist, how was this pattern technically produced? Was it a dyed pattern or a pattern that consisted of various colourful threads woven together? Since the two-dimensional painting lacks the exact information about the material structure of textiles, it is impossible to judge it only from the pictorial representations.

An archaeological find from the Boma grave in Zhaosu Province, located in the northwest of Kucha in the Tianshan mountain range, offers a possible clue to this question. The dating and identity of the grave is still under dispute. An Yingxin ascribes this grave to the Göktürks and dates into the late sixth century,<sup>(24)</sup> while Hayashi and Zheng / Bi rather connect the affiliation of this grave to nomadic groups residing in the area before the Göktürk's arrival.<sup>(25)</sup> From this grave, several extravagant textile fragments were excavated along with a hoard of gold. Among them is a yellow-based textile fragment, bearing the grid pattern (**Fig. 15**). The pattern, woven by thread dyed in dark red, is composed of threefold grid lines running vertically and horizontally. The square field inside the grid lines are alternatively coloured in yellow and red. At the crossing point of the grid lines is a chessboard-like pattern, composed of alternating yellow and red threads.

---

<sup>(22)</sup> Miyaji 2006: 138-139. This dating, though, casts a strong contrast to the previous art-historical studies, according to which the stylistic features of this cave are rather to be contextualized in a much later phase. The careful re-examination of the mural paintings of this cave from the interdisciplinary approach is needed.

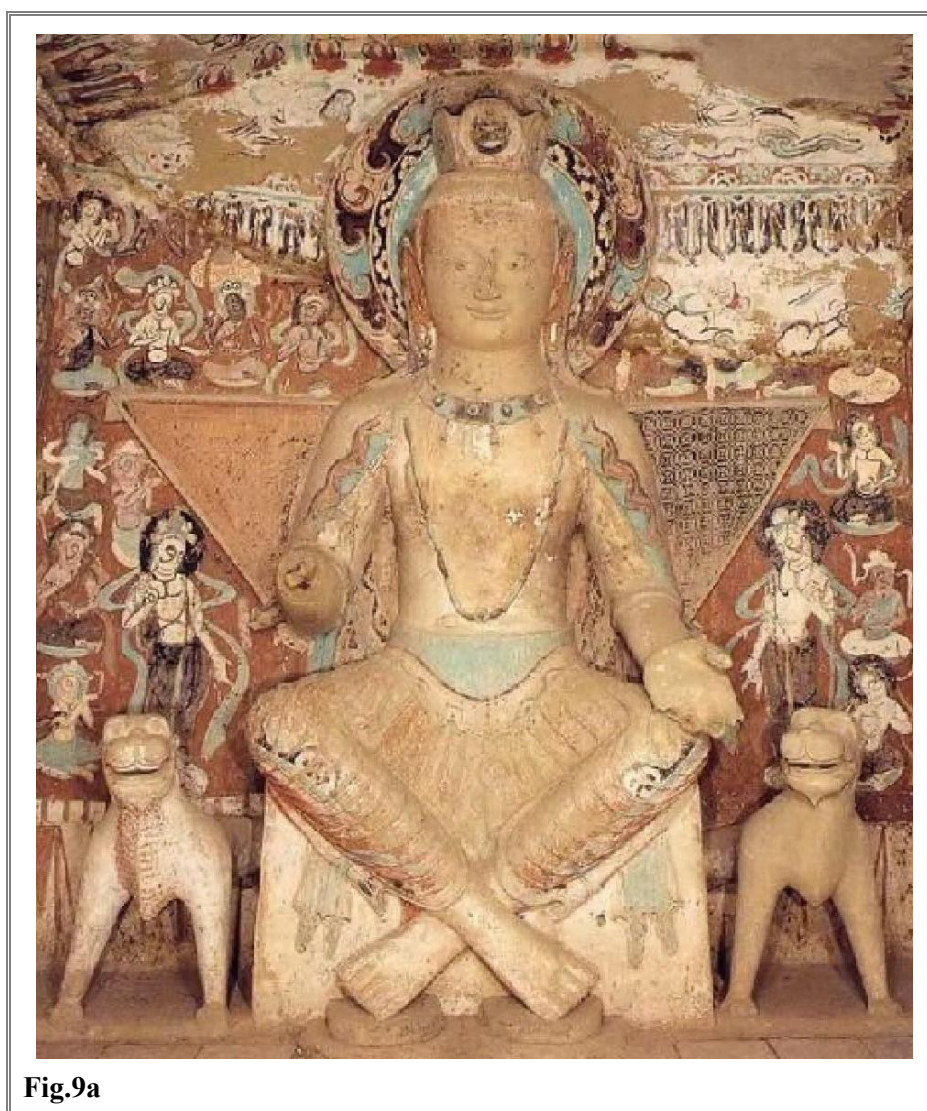
<sup>(23)</sup> For the illustration see Higuchi 1983: pl. 13-4.

<sup>(24)</sup> An 1999: 14.

<sup>(25)</sup> Hayashi 2007: 329-330; Zheng / Bi 2011.

The optical features of this textile fragment strongly resemble the represented textiles in the Buddhist art in Kucha, Dunhuang and Bamiyan.

The archaeological report by An provides interesting information about the technical detail of this textile fragment, which is described as a twill. Furthermore, the threads used for this textile are rough and uneven, and both warp and weft are twisted.<sup>(26)</sup> In fact, both the optical and material features of this textile fragment suggest a possible link to a certain type of textile mentioned twice in the Chinese manuscripts found from the Turfan area, which is called the “Kucha-Silk (丘慈锦 *Qiuci-Jin*)”.

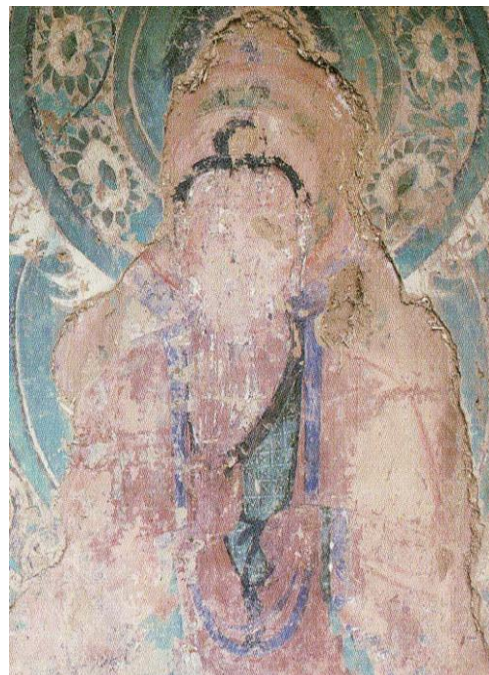


**Fig.9a**

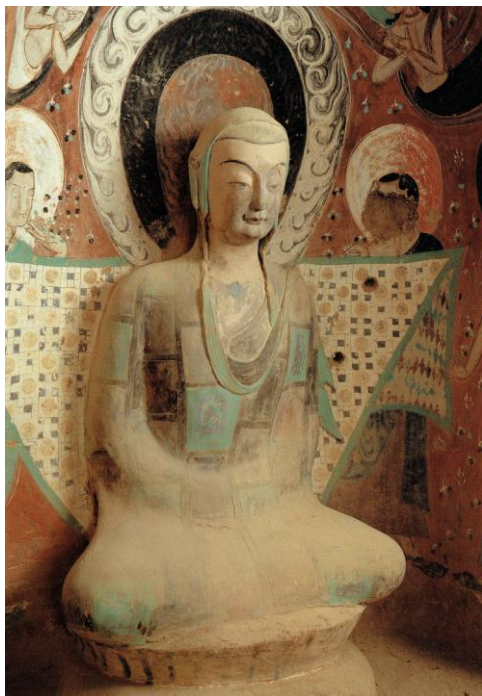
<sup>(26)</sup> An 1999: 14 “此綾为黄色，经纬线均加拈，其中经线加拈紧，纬线加拈较松。丝线粗细不均 (This twill has yellow colour, both warp and weft are twisted. The warp is twisted more intensively, while the weft is less twisted. The threads are rough and uneven)” (English translation is given by the present author).



**Fig.9b**



**Fig.10**

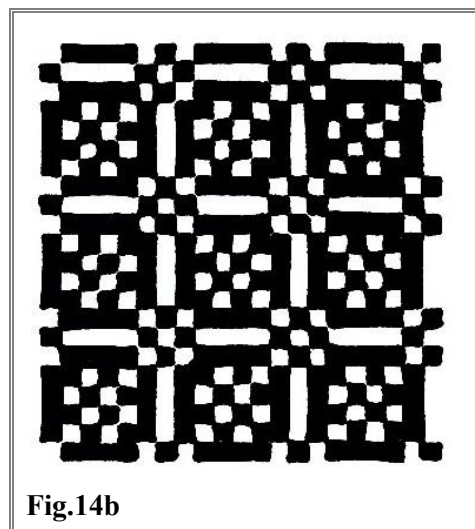
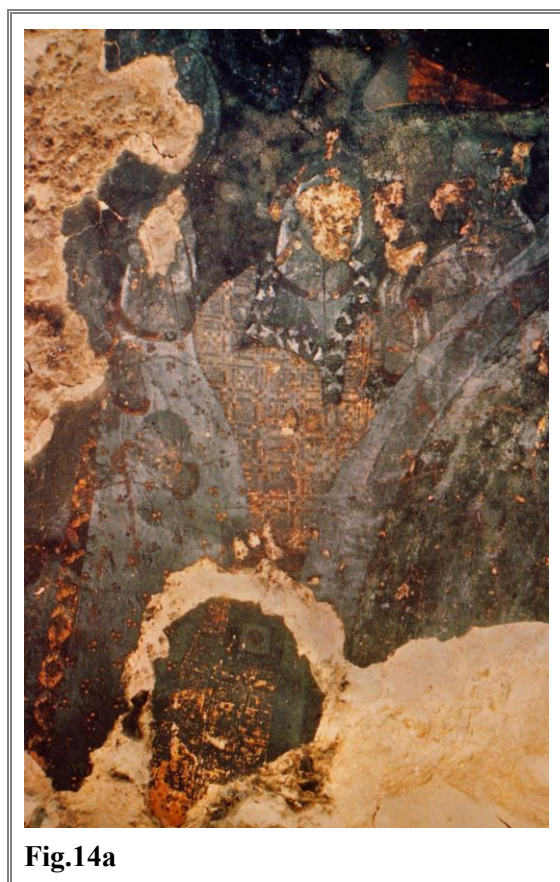


**Fig.11**



**Fig.12**





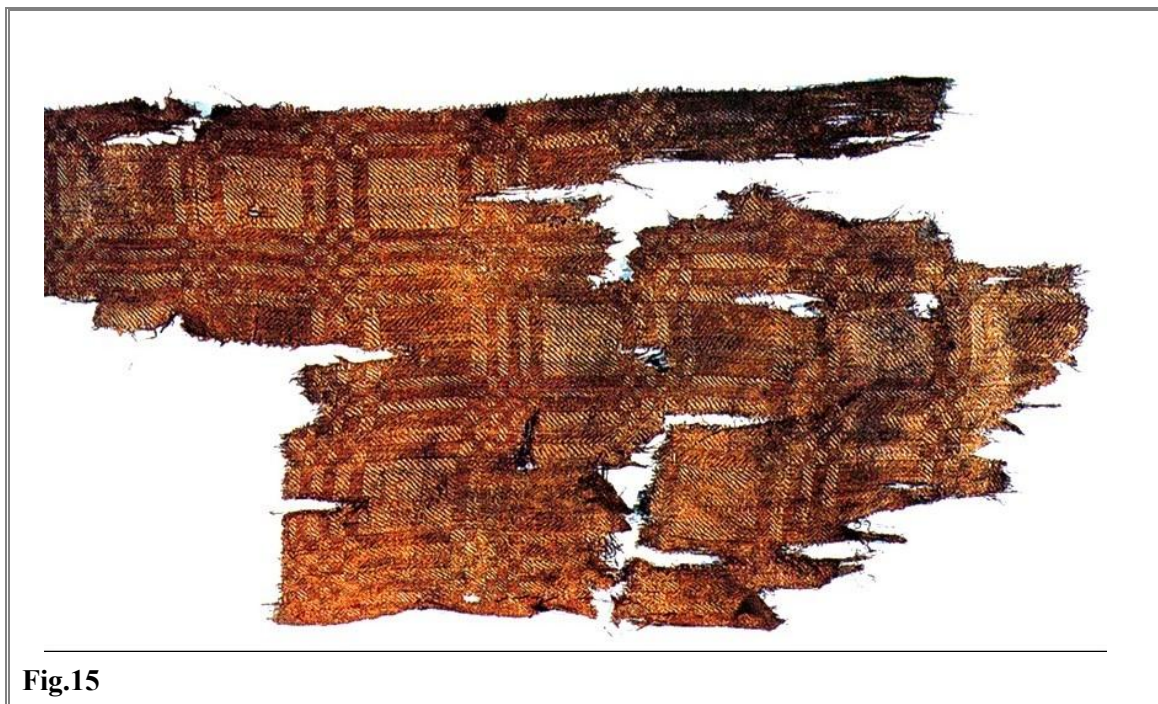


Fig.15

### III. Textile Representations in Historical and Ritual Context

#### III-1. A New Identification of the “Kucha Silk (*Qiuci-Jin* 丘慈錦)” in the Turfan Manuscript

The term 丘慈錦 *Qiuci-Jin*, literally meaning “compound weave silk in the Kucha style”,<sup>(27)</sup> is mentioned twice in Chinese manuscripts recording the economic activities in the Gaochang Kingdom of Turfan in the middle of the fifth century.

A contract for the sale of a female slave written in the eighth year of Chengping of Northern Liang = 450 or 509 AD (北凉承平八年翟绍远买婢契) mentions the usage of the *Qiuci-Jin* as a payment method.<sup>(28)</sup> Considering the fact that textiles had served as one of the main currencies along the historical Silk Road, this reference is hardly surprising.

<sup>(27)</sup> The translation of this specific term follows the glossary by Zhao / Wang (2013: 372-373). While the Chinese character 錦 *Jin* is usually translated as “brocade”, this character rather refers to all sorts of compound weave silk in the case of Turfan- and Dunhuang manuscripts, the complex weave structure of which allows for the creation of various patterns in multiple colors.

<sup>(28)</sup> Tang 1981: 189, 75TKM99:6(a) “翟紹遠從阿奴買婢老人，紹女年廿五，交与丘慈錦三張半”. Cf. Ching 2012: 102-103. Two alternative years given here depends on whether the “Chengping Year” refers to the Chengping Year of Northern Liang (= 447) or to the one of Gaochang (= 506), which is still a controversial point among scholars.

Another Turfan manuscript dated in 447 or 506 AD (北凉承平五年道人法安弟阿奴举锦券) provides further technical information about the *Qiuci-Jin*. The original text is following:

高昌所作黄地丘慈中锦一张，绵经绵纬，长九尺五寸，广四尺五寸。

*One(-zhang) yellow-based compound weave silk in the Kucha style in the middle size made in Gaochang, with warp and weft threads from spun silk, measured 9 chi 5 cun long (ca. 2.3m) and 4 chi and 5 cun (ca. 1.1m) wide.*<sup>(29)</sup>

Scholars of the textile history have pointed out that both the scale of the textile and its measuring unit *zhang* correspond to those of Central Asian carpets, not to the scale of the Han-made textiles which are counted by the unit *pi* (匹 / 疋).<sup>(30)</sup> Alone this information suggests that the “Kucha-Silk” must be a Central Asian production.

The reference that this “Kucha silk” is Gaochang-made evoked various interpretations among the scholars. Recent studies generally agree in regarding the “Kucha silk” as a kind of brand name for textiles typically made in Kucha, most probably bearing a specific decorative pattern.<sup>(31)</sup> Tang and Ching further assume that this information may reflect the high demand of the Kucha-made textile in the surrounding areas, so that the weavers in Gaochang were encouraged to produce its imitation.<sup>(32)</sup> Since the spinning industry in Kucha seems to have been highly developed since the ancient time as documented in several Chinese records, this interpretation is highly plausible.

Another intriguing factor is its technical description that the “Kucha silk” was woven by warp and weft threads both from spun silks. This matches well with the cultural convention of the oasis countries around the Tarim basin, where people took spun silks from the cocoon first after the silk moth flies away from it. To spin the raw silk threads by boiling the living silkworm inside the cocoon was against their Buddhist ethics.<sup>(33)</sup> These

<sup>(29)</sup> Tang 1981: 181, 75TKM88: 1(b). English translation is given by the present author.

<sup>(30)</sup> Cf. Sheng 1998: 134-5; Zhao / Wang 2013: 386-7.

<sup>(31)</sup> Cf. Wu 2000: 94-95; Wu 1987: 98; Sakamoto 2012: 71-4.

<sup>(32)</sup> Cf. Tang 1985: 146-7; Ching 2012: 103.

<sup>(33)</sup> Beside the *Chronicle of Wei (Wei-Shu)*, the Buddhist accounts in the seventh century by Dao Xuan (T 2060: 684b27-c1: 親問西域諸僧。皆以布氈而爲袈裟都無繪絹者。縱用以爲餘衣。不得加受持也。其龜茲于遁諸國。見今養蠶。惟擬取綿亦不殺害) and Xuanzang (T 2060:

references led textile historians to assume that “Kucha Silk” does not refer to a sort of brocade made with the raw silk threads produced by killing the silkworms, but to a certain sort of a weft-faced compound plain weave made from the spun silk threads.<sup>(34)</sup>

A curious coincidence between the technical description of the “Kucha silk” in the Turfan manuscripts and the material feature of the Boma textile fragment is worth consideration. Namely, the textile fragment of Boma were woven by the spun silk threads, and had a base colour of yellow – as exactly described in the Turfan manuscripts. Furthermore, the textiles with the similar kind of pattern to the Boma fragment were depicted in the mural paintings of Kucha and the areas around, all dated to around the middle of the fifth century to the middle of the sixth century. This observation can cast a new interpretation of how the actual “Kucha Silk (*Qiuci-Jin*)” could have been. The textiles woven with the geometric pattern depicted in the Buddhist art in Kucha and in the regions strongly tied to Kucha through the Silk Road trades may be a plausible candidate for the actual “Kucha silk”, which seems to have been circulated in the oasis countries along the Silk Road from the middle of the fifth century to the middle of the sixth century, both as a currency and as a valuable textile as such. Accordingly, the textile fragment from the Boma grave is possibly trace evidence of the now-lost “Kucha Silk”.

### **III-2. Between the Monastic Rules and the Actual Practice: Mechanism Laying behind the Acceptance of the Patterned Robes**

The previous section analysed the historical situation that the local-made textiles circulating both in the secular and religious realms were depicted in the Buddhist art in Kucha and the surrounding regions. Yet assuming that these textiles in representations are of portrayal character of the actual textile products of the regions, why were “Kucha silks” not considered to violate their monastic codes? “Kucha silks”, though not made of unethical raw silk threads, still had bold, colourful patterns, which generally seems to go against Buddhist code requires monks to live in a humble manner. Why were they not considered as violating their monastic codes in Kucha?

---

944c12-29) also bear the witness to this custom practiced in Karashar, Kucha and Khotan. Cf. Tang 1985: 146-151; Yokohari 1992: 171-172; Sakamoto 2012: 74.

<sup>(34)</sup> Cf. Yokohari 1992; Sakamoto 2012: 74. Yokohari and Sakamoto associate the “Kucha silk” to the so-called “preudo Han silk” frequently excavated from Loulan, Niya and Turfan areas.

The prescription was given that the monks' robe should not be in white or vivid colours, which was subject of the criticism because they resemble the garments of householders enjoying the pleasure of the senses.<sup>(35)</sup> The monks' robes have to be made in the way clearly distinguishable from the garments of secular householder and other schools of ascetics. The robes were originally supposed to be sewn in a particular manner and dyed in a sober colour by the monks themselves. The *Vinayas* of every Buddhist school dictate that the robes were to be made of the pieces of cloth discarded in places like the public cemeteries and dumping grounds. The robes made by stitching such small square pieces of cloth together are called *pamsukūla cīvara* (糞掃衣), which is considered to be the most virtuous and suitable garment for monks.

A remarkable passage concerning the appropriate appearance of the monks' robe is found in Pāli *Vinaya*:

*The Lord saw a field typical for Magadha, laid out in squares (accibaddha), laid out by dams (pāḷibaddha), laid out by embankments (mariyādabaddha), laid out by crossroads (siṅghāṭakabaddha). Having seen it, he addressed Ānanda: 'Do you see, Ānanda, this field typical for Magadha ... limited by cross-roads?' 'Yes, Lord' 'Are you able, Ānanda, to prepare robes like that for the monks?'*<sup>(36)</sup>

This passage is followed by a description of Ānanda making a robe from pieces of clothes. How "the field of Magadha" exactly appeared seems to have no longer been self-evident for the author(s) of the *Mūlasarvāstivāda-Vinaya*, who lacked the visual perception of the agricultural landscape of the ancient Magadha, thus he (or they) paraphrased these sentences like following:

*(The Buddha with Ānanda) disappeared in Rājagṛha and stood on the mountain Vaidehika. At that time, when he saw the fields of the people living in Magadha, which were regular (sama), with regular precincts (samopavicāra), laid out in rows*

<sup>(35)</sup> Following descriptions about the monastic rules pertaining the monks' robes are based on references in Schlingloff 1963: 545-546; Malalasekera / Weeraratne 1979: 184-5; Sawaki / Kyuma 2001: 18-19, 42-48; Von Hinüber 2006: 12-14.

<sup>(36)</sup> Translation is cited from von Hinüber 2006: 7 (Vin I 287).

(*āvalīvinibaddha*), manifold by preparing plots (?*bhaktīracanāviśeṣavicitra*), he again addressed Ānanda...<sup>(37)</sup>

The optical features of the fields of Magadha described here can be understood as a kind of regularly arranged grid pattern. This instruction had surely referred to how a *pamsukūla cīvara* or a patchwork robe appeared as originally intended, since the textile was made by stitching small square pieces of cloths together surely looks like bearing regularly arranged grid pattern from its structural nature.

On the other hand, is it possible to assume that this prescription was interpreted in a way to allow monks to use textiles bearing the grid pattern for tailoring the robes in Kucha? This may perhaps be an explanation why the circulation of the “Kucha silks” in monastic environment could have been promoted in these regions. Namely, the regularly arranged grid pattern woven on the “Kucha silks”, which itself is more likely to have been generated in the natural development process of the compound weave technique, might have been associated to the pattern of “the field of Magadha”, the most appropriate design for the monks’ robes.

What can be observed here is the subtle balance between the canonized rule of the monastic community and the demand from the laymen to donate the best local products for the monastic members, which interplayed at its marginal border.

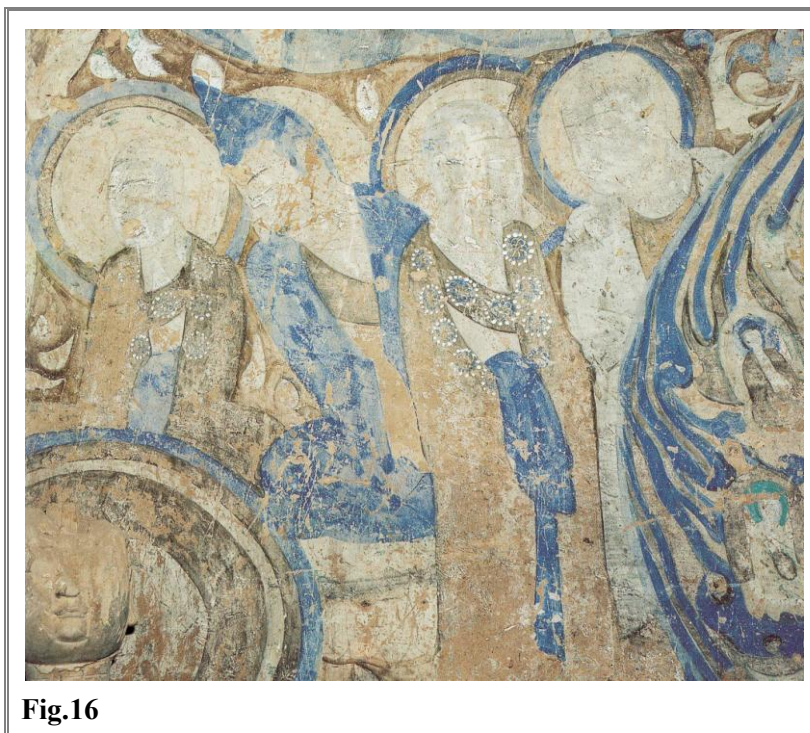
Less than a century later, this balance seems to have been gradually distorted, as witnessed in the Buddhist art in the eastern part of the Silk Road. In the Buddhist art of the Sui (581-618) and Tang (618-907) dynasties, the representation of monks dressed in highly decorative robes increased (**Fig. 16**).<sup>(38)</sup> The excavation in Famen temple near Baoji (Gansu province), one of the most powerful temples during the Tang dynasty, can be presented as an extreme case. The inscription found in the underground palace of this temple refers to the donation of the silk robe with gold embroidery with the involvement of Empress Hui’an.<sup>(39)</sup> Corresponding to the inscription, the actual silk robe with gold

<sup>(37)</sup> Translation is cited from von Hinüber 2006: 8 (*Cītravastu*, GM III 2, p. 50, 7. 12). Also see *ibid.*: 7-8 (for the analysis of the later translations of this original Pāli passage).

<sup>(38)</sup> An example introduced here is the mural paintings from Binglingsi Cave 8 (Gansu Province), dated to the Sui period (*Zhonggguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (XI) pl. 42.). The monks’ robes are partly tailored with the textile bearing the pearl roundel pattern, which possibly is woven by using the raw silk threads.

<sup>(39)</sup> Shaanxi Provincial Institute of Archaeology 2007: 227-229.

embroidery was excavated from the same site.<sup>(40)</sup> Although both the use of the embroidery and gold threads is explicitly prohibited by monastic rules, such rules seems to have been not considered anymore. The movement against the use of robes made of silk by Dao Xuan is worth consideration in this context, who was the patriarch of the Vinaya school in early Tang period. This can be regarded as a historical witness to the situation that monks in his period generally had no hesitation to be dressed in the luxury silk robes.



**Fig.16**

### **III-3. Prayer behind the Murals: Donation and Rite Relating to the Textiles**

This section inquiries about the meaning of the representations of the “Kucha silks” in the Buddhist mural paintings and statues. What was the motivation to depict the patterns of the local-made textiles into such detail into the Buddhist narrative scenes? Especially in the case of Kucha, other examples of monks’ robes do not have such complicated patterns. Thus, the detailedness of these representations appears to be very unusual.

---

<sup>(40)</sup> Shaanxi Provincial Institute of Archaeology 2007: 263.

An important fact to be noted here is that the donation of textiles to the Buddhist community was and still is reckoned as one of the greatest acts that yield the highest merit to the donors.<sup>(41)</sup>

There is also a system which sustains the regular donation of textiles by laymen to the Buddhist community with a considerable amount. It is the *kaṭhina* ceremony, held annually after the conclusion of the “Rainy Retreat” season.<sup>(42)</sup> In this ceremony, the laity donate textiles for making new robes to the Buddhist community. One robe made with the textiles donated during the *kaṭhina* season is consecrated through the ritual procedure and turns to be called a *kaṭhina* robe. The monastic community which receives the *kaṭhina* robe is endowed with five privileges concerning the daily life matter for the next five months. The donation of textiles during the *kaṭhina* season is thus considered to bring particularly great religious merit for laymen.

Though this ritual consigned to oblivion in the present form of East Asian Māhāyāna Buddhism,<sup>(43)</sup> the Theravāda Buddhist communities in South- and Southeast Asian countries continue to practice the *kaṭhina* ritual as a spectacular festival until the present (Fig. 17), even involving the royal donation.<sup>(44)</sup> This was also the same with other early sectarian Buddhist schools, as witnessed by *vinayas* of each school. The Buddhist community of the ancient Kucha Kingdom was surely not an exception, since both *vinayas* of the Sarvāstivādins and (Mūla-)Sarvāstivādins contained minute instruction of how to carry on the *kaṭhina* ceremony.<sup>(45)</sup> The archaeological fact that a Sanskrit

<sup>(41)</sup> Cf. Malalasekera / Weeraratne 1996: 161.

<sup>(42)</sup> There are a number of studies dedicated for this ritual. Kun Chang’s comparative study on the accounts about the procedure of this ritual (called *Kaṭhinavastu*) found in *Vinayas* of each school can be regarded as a pioneering work (Chang 1957). Recent work by Mori (2012) critically summarizes previous studies on the *kaṭhina* ritual from various perspectives.

<sup>(43)</sup> Hirakawa (1974: 31) explains the reason of abandonment of the *kaṭhina* in East Asian Buddhism as following: 1. The *pravāraṇā* (a ceremony on the last day of the rainy retreat, in which monks confess their offenses and erroneous behaviors) was transformed as the ceremony called *Yulanpen* in Chinese or *Urabon* in Japanese by associated with the traditional cult for ancestor, 2. The difference in climate in India and China led the change of the nature of the “rainy retreat” tradition, and 3. the monks’ robe tailored according to the ancient Indian instruction did not have any practical use for it in actual daily life in Chinese Buddhist monasteries.

<sup>(44)</sup> Cf. Malalasekera / Weeraratne 1996: 161.

<sup>(45)</sup> All the accounts concerning *kaṭhina* by the Sarvāstivādins and the Mūlasarvāstivādins in Sanskrit (mainly the *Gilgit Manuscripts*, 3.2.149-170), Tibetan (Kanjur, *’Dul ba*, vol. 3, folios 171a.5-183b.7 in Lhasa edition, 111a.8-119b.8 in Peking edition, 115a.5-124a.6 in Sde dge edition, 134b.2-164a.2 in Coni edition, and 185b.6-200b.6 in Narthang edition), and Chinese (十誦律「八法中迦絺那衣法第一」= T 1435: 206c5- 214a14; 根本說一切有部毘奈耶羯恥那衣



manuscript of the *Kaṭhinavastu* of the *Sarvāstivāda-Vinaya* was found directly in the Kizil Caves<sup>(46)</sup> suggests that the monastic community residing at Kizil most probably practiced the *kaṭhina* ceremony as well. The existence of a *vinaya* fragment written in Tocharian A referring to the *kaṭhina* season also underlines the plausibility that the Tocharian Buddhists practiced the *kaṭhina*.<sup>(47)</sup>

Considering these factors, the unusually detailed depictions of the monks' robes made of the local-made textiles in the regions in the narrative paintings may have been intended to commemorate and guarantee of the eternal merit endowed to the donors through their offering of valuable textiles to the monastery, possibly during the *kaṭhina* season.

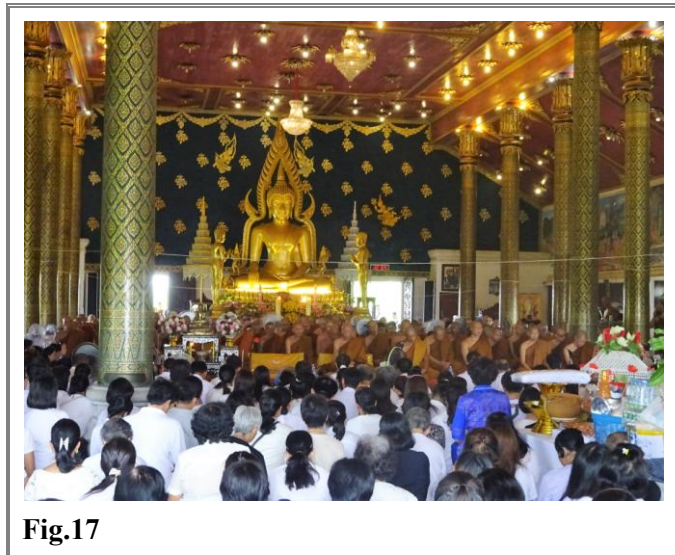


Fig.17

#### IV. Conclusion

This paper introduced an attempt to read the historical and socio-cultural information in the small details depicted in the Buddhist mural paintings in Kucha and around. As demonstrated by Neelis [2011], the Buddhist monasteries along the Silk Road were operated according to their basic economic system of exchange of material gifts for religious merit (*punya*). In this way, the Buddhist communities in these oasis kingdoms

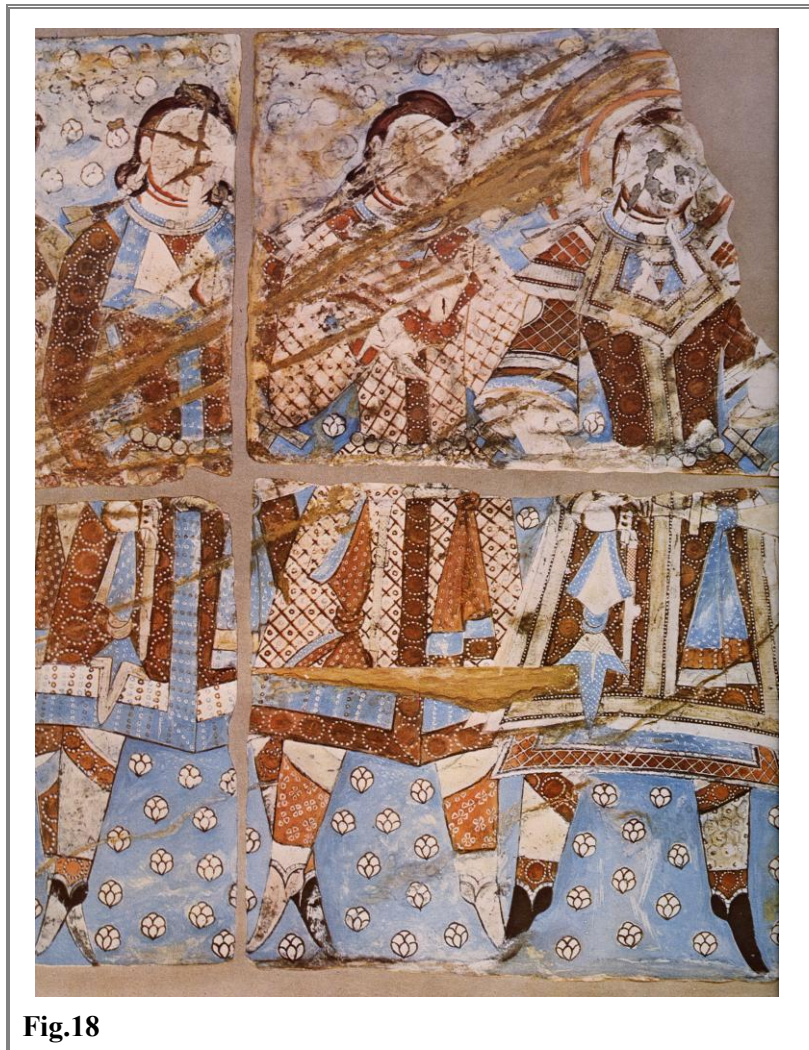
事 = T 1449: 97b4-99a13) is listed in Chang 1957: 14-16. Also see critical study by Mori (2012).

<sup>(46)</sup> Boltz / Salomon 1988: 539. Since the Chinese translation of this *vinaya* was undertaken in Chang'an in 404-5 under the initiative of Kumārajīva, this *vinaya* should have been known to the Buddhist community of Kucha around this period at the latest. Cf. *ibid.*: 541.

<sup>(47)</sup> This fragment (352 b4) is considered as the Tocharian translation of Skt. *Prātimokṣa-sūtra*. In this fragment, though, the Tocharian word *katim* is misspelled as *kaniṃ*. Cf. Carling 2009: 97-98. The present author expresses her deep gratitude to Prof. Hirotohi Ogihara (Kyoto University) for giving previous advice about this fragment.

were highly involved in the fluctuating economic and geopolitical conditions of the secular world. Thus, it is no wonder to find some clues about the local material culture in a particular period in the Buddhist art of these regions, and accordingly the social background at that time. A cross-genre reference to the visual, textual and archaeological materials may enable reading the information “packed” in the mural surfaces.

The analysis undertaken in this paper, in fact, forms an interesting contrast to the textiles typically represented in the Second Indo-Iranian Style paintings in Kucha, which bear patterns composed of the large pearl roundels (**Fig. 18**).<sup>(48)</sup> The difference in the repertoire of the represented textiles in each style of mural paintings seems to bear witness to the change of the textile markets in the Silk Road.<sup>(49)</sup> Yet this is beyond the scope of this paper and should be considered in another paper.



**Fig.18**

<sup>(48)</sup> Le Coq / Waldschmidt 1933: Tafel 14 (portraits of donors depicted in Kizil Cave 199 or Teufelshöhle A).

<sup>(49)</sup> A preliminary study on this point was presented in Hiyama 2015.

### Acknowledgement

The preliminary report on the first part of this paper was presented at the conference *Silk Road, Meditations: 2015 International Conference on the Kizil Cave Paintings* held at China Academy of Art in Hangzhou in October 2015 [Hiyama 2015]. Oral presentations on which this paper is mainly based were given in *the 57th Chūō Asia-gaku Forum* held at Osaka University in July 2016, in *the International Symposium in Commemoration of the 1650th Anniversary of the Mogao Grottoes* held at Dunhuang Academy in August 2016 [Hiyama 2016b], and in the interdisciplinary conference *Culture Contacts in Ancient Worlds: Theories and Case Studies* held at the University of Oxford China Centre in March 2017. A part of this study was also introduced on the TV program “Silk Road: Hekiga no michi wo yuku” broadcasted by NHK at 14th October 2017.

This study is owing to the generous supports by many respected scholars. Among all, special thanks are given to Dr. Lilla Russell-Smith (Museum für Asiatische Kunst, Berlin), Dr. Caren Dreyer (Museum für Asiatische Kunst, Berlin), Prof. Dr. Monika Zin (Saxonian Academy of Science, Leipzig), Prof. r . Peter Skilling (EFE , Bangkok), and Prof. r . Arthid Sheravanichkul (Chulalongkorn University, Bangkok) for their academic support, both for making access to the research materials possible, and for their invaluable advice.

This research was supported by the Grant-in-Aid for JSPS Research Fellow (Grant No. 16J02828).

### Bibliography

- An, Yingxin, “Xinjiang Yili Zhaosu Gumuzang Chutu Jinyinqi deng Chengui Wenwu (Discovery of Gold - and Silverware Unearthed from an Ancient Tomb at Zhaosu Country, Yili, Xinjiang),” *Wenwu* (September 1999): 4-15.
- Boltz, Judith M. / Salomon, Richard, “A new fragment of the *Kaṭhinavastu* of the *Sarvāstivādinaya*,” *Journal of the American Oriental Society* vol. 108, no. 4 (Oct.-Dec. 1988): 539-544.

- Carling, Gerd, *Tocharian syntax*, in *Comparative Indo-European Linguistics*, eds. by Matthias, Fritz and Klein, Jared (Berlin: De Gruyter, 2009).
- Chang, Kun, *A comparative study of the Kaṭhinavastu* (The Hague: Mouton, 1957).
- Ching, Chao-jung, “Tangdai Anxi zhi Bolian - Cong Tuohuoluo B Yu Shisu Wenshu shang de Buming Yuci *kaum* Tanqi (Silk in Kucha under Tang rule: the word *kaum*\* in Tocharian B Secular ocuments)”, *Dunhuang Yanjiu* 134, (December 2012): 102-109.
- Compareti, Matteo, “The role of the Sogdian Colonies in the diffusion of the pearl roundels pattern,” in *Ērān ud Anērān: Studies presented to Boris Ilich Marshak on the Occasion of His 70th Birthday (Transoxiana Webfestschrift Series I, Webfestschrift Marshak 2003)*, online publication (<http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/compareti.html>).
- Dunhuang Shiku Yishu Quanji* = Liu, Yongzeng (ed.), *Dunhuang Shiku Yishu Quanji*, vol. 8: *Suxiang-juan* (Hongkong: The commercial press, 2003).
- Dutt, Nalinaksha, *Gilgit Manuscripts*, vol. III, part 2 (Srinagar / Kashmir: Calcutta Oriental Press, 1942).
- Ebert, Jorinde, “The dress of Queen Svayamprabha from Kuča, Sasanian and other Influences in the Robes of Royal honors depicted in Wall Paintings of the Tarim Basin,” *Central Asian Textiles and Their Context in the Early Middle Ages = Riggisberger Berichte* 9 (Riggisberg: Abegg-Stiftung, 2006): 101-116.
- Grünwedel, Albert, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan* (Berlin: Reimer, 1912).
- Grünwedel, Albert, *Alt-Kutscha* (Berlin: Elsner, 1920).
- Guo, Qinglin (et. al.), “A new approach to the chronology of Caves 268/272/275 in the Dunhuang Mogao Grottoes: combining radiocarbon dates and archaeological information within a Bayesian statistical framework,” *Radiocarbon: An International Journal of Cosmogenic Isotope Research* (forthcoming).
- Hayashi, Toshio, *Sukitai to Kyoto, Yuboku no Bunmei (Scythians and Xiongnu, Civilization of the Nomads)*, Tokyo: Kodansha, 2007).
- Higuchi, Takayasu (et. al.), *Bamiyan*, vol. I (Kyoto: Dohosya, 1983).
- Hiyama, Satomi, “Study on the First-style Murals of Kucha: Analysis of Some Motifs Related to the Hephthalite’s Period,” *Buddhism and Art in Gandhara and Kucha: Buddhist Culture along the Silk Road: Gandhara, Kucha and Turfan, Section I (Proceeding of the International Symposium held at 3rd Nov. 2012, Ryukoku University)* (Kyoto: Ryukoku University, 2013): 143-163.

- Hiyama, Satomi, "Reflection on the Geopolitical Context of the Silk Road in the First and Second Indo-Iranian Style Wall Paintings in Kucha," *Silk Road - Meditations: 2015 International Conference on the Kizil Cave Paintings, Collection of Research Papers*, eds. by Wang Zan and Xu Yongming (Shijiazhuang: Hebei Art Publishing House, 2016): 80-85
- Hiyama, Satomi, *The Wall Paintings of the "Painters' Cave" (Kizil Cave 207)*, Ph.D-Dissertation submitted at Freie Universität Berlin in 2014 (Microfilm publication, 2016).
- Hiyama, Satomi, "Decorating Monastic Throne – Comparative Analysis of the Representation of Textiles Decorating the Monks' Thrones in Early Caves in Dunhuang," *The International Symposium in Commemoration of the 1650<sup>th</sup> Anniversary of the Mogao Grottoes* (Dunhuang, August 2016): 109-125.
- Hirakawa, Akira, "Kachina Katsuma no Imi ni tsuite (A study on the *kathina-karman*)," *Chizan Gakuho* vols. 23-24 (December 1974): 13-34
- Huo, Xuchu, "Qiuci Shiku Bihua Sengyi Kao (A study of monastic dressing in Kucha murals)," *Dunhuang Yanjiu (Dunhuang Research)* vol. 125 (Lanzhou, 2011): 1-7.
- Ikuno, Zenno, *Biruma Bukkyo – sono Jittai to Shugyo (Buddhism of Burma – its actual situation and praxis*, Tokyo: Daizo shuppan, 1995).
- Il'yasov, Jangar Ya, "The Hephthalite Terracotta," *Silk Road Art and Archaeology* 7 (Kamakura, 2001): 187-200.
- Ishimatsu, Hinako, "Tonko Bakkokutsu dai 285 kutsu Hokuheki no Kuyosha to Kuyosha Daiki (The Donor Images and the Inscriptions on the North Wall in the Cave 285 of Mogao Grottoes, Dunhuang)," *Ryukoku Shidan (The Journal of History of Ryukoku University)*, vol. 131 (March 2010): 43-87.
- Kageyama, Etsuko, "The Winged Crown and the Triple-crescent Crown in the Sogdian Funerary Monuments from China: Their Relation to the Hephthalite Occupation of Central Asia," *Journal of Inner Asian Art and Archaeology*, vol. 2 (Brepols, 2007): 11-22.
- Kageyama, Etsuko, "Yurashia tobu ni okeru haitouhoho no henka ni tsuite (Change of Suspension Systems of Daggers and Swords in Eastern Eurasia: Its Relation to the Hephthalite Occupation of Central Asia)," *Nairiku ajia gengo no kenkyu (Studies on the inner Asian languages)*, vol. 30 (March 2015): 29-47.
- Le Coq, von Albert / Waldschmidt, Ernst, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien VII, Neue Bildwerke 3* (Berlin: Reimer und Vohsen, 1933).

- Malalasekera, P. / Weeraratne, W. G. (eds.), *Encyclopaedia of Buddhism* vol. IV (Colombo: The Government of Sri Lanka, 1979).
- Malalasekera, P. / Weeraratne, W. G. (eds.), *Encyclopaedia of Buddhism* vol. VI, 1-2 (Colombo: The Government of Sri Lanka, 1996).
- Miyaji, Akira, “The Art-historical Study on Bāmiyān and the Radiocarbon dating,” in Japan Center for International Cooperation in Conservation, National Research Institute for Cultural Properties (et. al.). ed., *Recent Cultural Heritage Issues in Afghanistan Volume 2: Radiocarbon Dating of the Bamiyan Mural Paintings* (Tokyo: Akashi Shoten, 2006): 131-143.
- Mori, Shoji, “Kachina-E (kaṭhina) no Kenkyu (Kaṭhina, Holy Robe Made after Rainy Season),” in *A Study of the Biography of Sakyamuni Based on the Early Buddhist Scriptural Sources, Part 17, Basic Research VII* (Tokyo: Chuo Gakujutsu Kenkyujo, 2012): 75-192.
- Mural paintings in Xinjiang of China* = Zhongguo Xinjiang Bihua Yishu Bianji Weiyuanhui (ed.), *Zhongguo Xinjiang Bihua Yishu*, vols. 1-6 (Urumqi: Xinjiang Meishu Sheying Chubanshe, 2009).
- Neelis, Jason, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and exchange within and beyond the northwestern borderlands of South Asia* (Leiden / Boston: Brill, 2011).
- Qi, Xiaoshan (et. al.), *The Ancient Culture in Xinjiang along the Silk Road* (Urumqi: Xinjiang People's Publishing House, 2008).
- Sakamoto, Kazuko, *Orimono ni miru Silk Road no Bunka Koryu – Turfan Shutsudo Senshoku Siryo, Nishikiaya wo chushin ni (Cultural Interaction of the Silk Road as seen from the Textiles: Study on the excavated materials from Turfan, mainly on the Nishiki-Aya*, Tokyo: Dojidaisya, 2012).
- Sawaki, Kodo / Kyuma, Echu, *Kesa no Kenkyu: Shinso-Ban (Study on the Kāṣāya: New Edition*, Tokyo: Daihorinkaku, 2001).
- Schlingloff, Dieter, “Zur Interpretation des Prātimokṣasūtra,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 113, No. 3, 1963 (Wiesbaden, 1964): 536-551.
- Shaanxi Provincial Institute of Archaeology (et. al.), *Famensi Kaogu Fajue Baogu (Report of Archaeological Excavation at Famen Temple)*, vol. I (Beijing: Cultural Relic Press, 2007).
- Sheng, Angela, “Innovations in textile techniques on China’s Northwest frontier, 500-700 A.D.,” *Asia Major, Third Series*, vol. 11-2 (Taipei, 1998): 117-160.
- Su, Bai, “Kizil Sekkutsu no Keishiki Kubun to sono Nendai (Classification and dating of the cave temples of Kizil),” in *Chugoku Sekkutsu, Kizil Sekkutsu I (The Kizil Grottoes I*, Tokyo: Heibonsha / Bunbutsu Shuppansha, 1983): 162-178.

- Tang, Changru, *Tulufan Chutu Wenshu (The Turfan manuscripts)*, vol. 2 (Beijing: Wenwu Chubanshe, 1981).
- Tang, Changru, “Tulufan Wenshuzhong suojian Sichou Shougongye Jishu zai Xiyu Guodi de Chuanbo (Spread of the sericulture in Central Asia by reference to the Turfan manuscripts),” in *Chutu Wenxian Yanjiu* (Beijing: Wenwu Chubanshe, 1985): 146-151.
- Von Hinüber, ouskar, “Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery,” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University (ARIRIAB) IX* (Tokyo, 2006): 3-32.
- Waldschmidt, Ernst, “Wundertätige Mönche in der osttürkischen Hīnayāna-Kunst,” *Ostasiatische Zeitschrift*, N. F. 6 (Berlin, 1930): 3-9.
- Waldschmidt, Ernst, “Über den Stil der Wandgemälde,” in *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien VII, Neue Bildwerke 3* (Berlin: Reimer und Vohsen, 1933): 24-31.
- Wang, Zheng, *Qiuci Fojiao Shiku Meishu Fengge yu Niandai Yanjiu (Study on the Style and Dating of the Buddhist Cave Art in Kucha)*, Beijing: Zhongguo Shudian, 2009).
- Wu, Min, “Cong Chutu Wenshu Kan Gudai Gaochang oushi yu Fangji (Sericulture and spinning industry in ancient Gaochang observed in the excavated manuscripts),” *Xinjiang Shehui Kexue* 1987-No. 5 (Urumqi, 1987): 92-100.
- Wu, Zhen, “Tulufan Chutu Wenshu zhong de Sizhipin Kaobian (Study on the textiles mentioned in Turfan Manuscripts),” in *Silk Road gaku Kenkyu (Turfan Basin and Paleo Silk Textile)* 8 (Nara, 2000): 84-103.
- Yokohari, Kazuko, “Turfan shutsudo Bunsho ni mieru ‘Kyuji-Nishiki’ to ‘Soroku-Nishiki’ ni tsuite (On the Kucha Silk and Kashgar Silk Encountered in the Turfan Documents),” *Bulletin of Ancient Orient Museum* vol. 14 (Tokyo, 1992): 167-183.
- Zhang, Baoxi, *Hexi Beichao Shiku (Northern Dynasty Caves of Hexi)*, Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2016).
- Zhao, Feng / Wang, Le, “Glossary of textile terminology (based on the documents from Dunhuang and Turfan),” *Journal of the Royal Asiatic Society* vol. 23-2 (*Textiles as Money on the Silk Road*, April 2013): 349-387.
- Zheng, Li / Bi, ousguang, “Xinjiang Boma Muzang Niandai Zushu Zaitantao (Reconsidering the dating and ethnic attribution of the Boma Grave in Xinjiang),” *Wenqu Chunqiu* (January 2011): 18-24.
- Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji = Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji Bianji Weiyuanhui* (ed.),

*Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji*, vols. I-XI (Tianjing: Tianjing Renmin Meishu Chubanshe 2006).

Zin, Monika, *Mitleid und Wunderkraft. Schwierige Bekehrungen und ihre Ikonographie im indischen Buddhismus* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006).

#### Figure list

**Fig. 1:** Museum für Asiatische Kunst, Inv.-Nr. III 9148a. © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst, photograph by Jürgen Liepe.

**Fig. 2:** Museum für Asiatische Kunst, Inv.-Nr. III 8372b. © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst, photograph by Jürgen Liepe.

**Fig. 3a:** Museum für Asiatische Kunst, Inv.-Nr. B 811. © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst.

**Fig. 3b:** rawing of the pattern on the monk's robe by the author.

**Fig. 4:** Grünwedel 1920: Tafel XXXIV-XXXV.

**Fig. 4b:** rawing of the pattern on the monk's robe by the author.

**Fig. 5:** Grünwedel 1920: Tafel XXXIV-XXXV.

**Fig. 5b:** rawing of the pattern on the monk's robe by the author.

**Fig. 6:** Museum für Asiatische Kunst, Inv.-Nr. TA 6634 © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst.

**Fig. 7:** Museum für Asiatische Kunst, Inv.-Nr. TA 6569. © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst.

**Fig. 8:** Museum für Asiatische Kunst, Inv.-Nr. TA 6560. © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst.

**Fig. 9a:** *Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (I) pl. 25.

**Fig. 9b:** *Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (I)pl. 28.

**Fig. 10:** Zhang 2016: pl. 14.

**Fig. 11:** *Dunhuang Shiku Yishu Quanji* 2003: (VIII) pl. 32.

**Fig. 12:** *Dunhuang Shiku Yishu Quanji* 2003: (VIII) pl. 21.

**Fig. 13:** *Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (III) pl. 91.

**Fig. 14a:** Higuchi 1983: pl. 13-4.

**Fig. 14b:** Drawing of the pattern on the caftan by the author.

**Fig. 15:** Qi (et. al) 2008: 259.

**Fig. 16:** *Zhongguo Dunhuang Bihua Quanji* 2006: (XI) pl. 42.



**Fig. 17:** Photograph taken by the author in Wat Asokaram (Samut Prakan, Thailand) at the *kathina* ceremony held on 7th October 2017.

**Fig. 18:** Le Coq / Waldschmidt 1933: Tafel 14.

**The Buddhist Scriptures Collected by  
Jikakudaishi Ennin (慈覚大師円仁) in Chang an (Tang) :  
A Reconsideration on the Collecting Activities Viewed from his Diary**

〈in Japanese〉

**Myokaku Kominami**

Candidate for Doctorate, Section of History, Graduate School of Letters,  
Kyoto Women's University

### Abstract

It is well known that the third chief-abbot of the Japanese Tendai Sect, Jikakudaishi Ennin, went over to the Tang Changan in search of the Buddhist law, gained some Buddhist scriptures which include the famous three inventories, and brought back them to Japan. These inventories are “Nihonkoku jōwagonen nittōguhō mokuroku,” “Jikakudaishi zaitō sōshinroku,” and “Nittō singu syōgyō mokuroku.” This study reconsiders the process and background of his activities of collecting Buddhist scriptures in China, which have not yet been well studied until today. The author pays attention to Ennin’s diary (“Nittō guhōjunreikōki”), his record of itinerary in the continent. First, I reconfirm the contents of those inventories. Second I elaborately compare them with the descriptions in his diary. And it will become obvious that Ennin received a series of Esoteric Buddhist teachings from 838 to 845 before he was given many books. Ennin’s diary tells us the details of his activities of collecting scriptures as follows.

Ennin was given the teachings of Buddhist *kongōkai* (*vajradhātu*) and some books about *kongōkai* by Gensei (Xuanzheng) of Daxingshan-si Temple in 840. Next year, he received the *kanjō* ceremony of *taizōkai* (*garbhadhātu*) and *soshitsuji* (*susiddhikara*), and also got some books on the above-mentioned two worlds from Gishin (Yizhen) of Qinglong-si Temple. In the following year, he received the *kanjō* ceremony of *taizōkai* and acquired some other books from Hassen (Faquan) of Xuanfa-si Temple. He also learned *shittan* (Sanskrit) and got the 83 books about Sanskrit from Genkan (Yuanjian) and Hōgetsu (Baoyue). Finally, in addition to these views, the author described a genealogical chart of *taizōkai* and *kongōkai*.

### 要旨

本稿の研究目的は、日本天台宗三世座主慈覚大師円仁（794—864）の入唐求法のうち、長安での将来物蒐集について、『日本国承和五年入唐求法目録』『慈覚大師在唐送進録』『入唐新求聖教目録』の三目録と円仁の旅行記である『入唐求法巡礼行記』との関連に着目し、円仁の将来物求得の経過や事情、内容を明らかにすることである。円仁の『巡礼記』と将来目録を史料として、開成5年（840）から会昌5年（845）までの求法活動と求得した将来物の入手背景や密教の受法について考察した。この結果、以下のように目録に記載の将来物と『巡礼記』の関連性が明らかになった。開成5年大興善寺の元政より金剛界灌頂を受け、目録に見られる金剛界関係の儀軌や念誦法を借写した。また、会昌元年（841）青龍寺の義真より胎蔵界と蘇悉地の大法を受け、胎蔵界と蘇悉地関係の書物を得るとともに、胎蔵曼荼羅を制作している。会昌2年（842）には、玄法寺の法全より胎蔵界大法を受け、胎蔵界の書物を入手した。さらに、大安国寺の元簡や宝月から悉曇を受法し、梵語・梵漢両字の書目83部を得た。最後に、造玄・海雲の血脈譜ならびに『巡礼記』などによって胎蔵界と金剛界の系譜を示したが、円仁の密教教学の特色は、胎蔵界・金剛界・蘇悉地の三部大法を受法したことにある。なお、円仁の密教教学の特徴である「一大円教論」については、元政からの教示によるものであることが確認できた。

## 慈覚大師円仁の長安における将来物蒐集に関する研究

小南 妙覚

キーワード：慈覚大師円仁、『入唐求法巡礼行記』、『入唐新求聖教目録』、  
真言密教、灌頂

### 序言

慈覚大師円仁（794-864）は、第17次遣唐使の一行に随い、遣唐請益僧として承和5年（838）入唐し、承和14年（847）に帰国するまでの9年3ヶ月の間、揚州・五台山・長安での求法を果たし、その間に真言密教・梵字悉曇・五会念仏・天台法門などを伝承した。特に、開成5年（840、承和7年）から大中元年（847、承和14年）の最も長期にわたって滞在した唐の都長安城においては、歴史上名高い会昌廃仏（842—846年）に遭遇しており、波乱に満ちた求法の様子は『入唐求法巡礼行記』（以下『巡礼記』）として克明に記録されている。また、円仁が蒐集した700部余りの経論章疏・曼荼羅など将来物の詳細は将来目録三種（『日本国承和五年入唐求法目録』<sup>(1)</sup>、『慈覚大師在唐送進録』<sup>(2)</sup>、『入唐新求聖教目録』<sup>(3)</sup>）に記されている。将来物の中には『巡礼記』によって求得の過程を窺うことができるものが多く見られ、『巡礼記』の記載と将来目録を照らし合わせて円仁の将来物蒐集について考察を行うことにより、円仁の入唐求法の実態がより明らかになると考えられる。しかし、従来論考において、円仁の入唐求法に関する考察は多数行われているが、この『巡礼記』と将来目録の関連性に焦点を当てて論じられたことはなかったといえる。従って、本稿では筆者がこれまで行ってきた三目録の考察を踏まえ<sup>(4)</sup>、

<sup>(1)</sup> 高楠順次郎編『大正新脩大蔵経』第55巻、大蔵出版、1977年、1074a—1076頁b。

<sup>(2)</sup> 同上、1076b—1078b。

<sup>(3)</sup> 同上、1078b—1087b。

<sup>(4)</sup> 『日本国承和五年入唐求法目録』と『慈覚大師在唐送進録』の作成過程について、小南沙月「円仁将来目録の研究—『日本国承和五年入唐求法目録』と『慈覚大師在唐送進録』の成立過程—」『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要史学編』第14号、2015年、『承和五年目録』と『在唐送進録』の諸本の紹介及び分析については、小南沙月「円仁将来目録の研究—『日本国承和五年入唐求法目録』と『慈覚大師在唐送進録』の諸本の分析—」『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要史学編』第15号、2016年にて行っている。また、『新求目録』の諸本の紹介と翻刻は小南沙月「慈覚大師円仁『入唐新求聖教目録』『史窓』第74号、2017年、『新求目録』の内容分析は小南沙月「慈覚大師円仁将来目録の研究—『入唐新求聖教目録』の概要—」『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要史学

いかなる状況や経過により将来物が得られたのかという点について、『巡礼記』の記述を時系列で追いながら、将来目録から関連する書目を抜き出し、『大正新脩大蔵経』（以下『大正蔵』）をはじめとする関連史料に依って考察を進めていく。なお、本稿では円仁の入唐求法の終着地であり、密教の受法を重点的に行った長安に絞り、円仁の総目録である『入唐新求聖教目録』（以下『新求目録』）を用いて円仁の求法活動と将来物蒐集の状況について明らかにしていきたい。なお『新求目録』に記載されている将来物については傍線（—）を付して表示した。

### 開成5年（840）の求法活動と将来物蒐集

円仁の長安における具体的な活動及び将来物について、『巡礼記』に基づき開成5年（840）から会昌5年（845）まで考察していきたい。本稿では『巡礼記』の原文を小野勝年氏による『入唐求法巡礼行記の研究』<sup>(5)</sup>に依拠し、原文引用の下には巻数と頁数を括弧内に「小野、巻数、頁数」として表示した<sup>(6)</sup>。

伝教大師最澄（766—822）滅後の天台教団が抱えていた課題を背負って入唐した円仁は、『日本国承和五年入唐求法目録』<sup>(7)</sup>（以下『承和五年目録』）によると、開成3年（838）8月24日から開成4年（839）2月18日の6ヶ月間滞在した揚州において、終南山宗叡より悉曇を受法し、嵩山院の全雅阿闍梨より金剛界諸尊儀軌及び曼荼羅など密教法門を囑授されている<sup>(8)</sup>。次に、『巡礼記』の記述によると、同年6月7日に登った赤山法華院では、

編』第16号、2017年にて行った。

<sup>(5)</sup> 小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究』第1—第4巻、鈴木学術財団、1964—1969年。

<sup>(6)</sup> この『入唐求法巡礼行記の研究』は、錯簡が見られる『巡礼記』の原文を整理して校訂されたもので、小野氏によって文字が補われている箇所があるが、本稿では原文のまま掲載することとした。また、取り上げる将来物の名称については、現存最古の青蓮院本に基づき、誤りのある箇所は諸本との対校を行い、修正を加えた上で記載した。

<sup>(7)</sup> 円仁将来目録の成立過程の概要を記しておく、第一の『承和五年目録』は揚州での求法を終えた円仁が帰国を目指す遣唐使第二船に乗船し、山東半島を北上中の開成4年（839）4月20日に書き上げられたものである。開成4年4月5日に円仁が遣唐使に託した揚州求法の将来物（小野1、483頁）は、第八船に積まれて同年8月19日日本に到着し、そして、将来物を受け取った延暦寺によって承和7年（840）1月19日に将来物を点検し朝廷へ報告するために作成された目録が『在唐送進録』である。

第三の『新求目録』は、その末尾の文章によると、承和14年（847）9月19日太宰府に到った円仁が、同年12月までの間に求法の成果を朝廷に報告するための総目録として本目録を作成したと考えられる。

<sup>(8)</sup> 前件法門等、円仁、去承和五年八月到<sub>大</sub>都督府<sub>、</sub>巡<sub>歴</sub>城内諸寺<sub>、</sub>写取如<sub>前</sub>。爰有<sub>終南山</sub>宗叡和尚<sub>学逮</sub>先達<sub>、</sub>悟<sub>究</sub>幽致<sub>、</sub>能解<sub>梵</sub>漢之語<sub>、</sub>妙閑<sub>悉曇</sub>之音<sub>。為</sub>向<sub>西</sub>天<sub>辞</sub>旧到<sub>府</sub>。円仁幸得<sub>遇</sub>謁<sub>、</sub>受<sub>学</sub>梵天悉曇<sub>、</sub>兼<sub>習</sub>梵漢之語<sub>。又逢</sub>大<sub>唐</sub>内供奉誓弘阿闍梨付法弟子<sub>全雅阿闍梨</sub>、諮<sub>稟</sub>秘法<sub>。和尚感</sub>乎遠誠<sub>、</sub>付以<sub>秘</sub>要<sub>。遂乃囑</sub>授念誦法門<sub>、</sub>并胎藏金剛両部曼荼羅・諸壇様等<sub>。其後擬</sub>向<sub>天</sub>台<sub>、</sub>為<sub>行</sub>路遼遠<sub>往還失</sub>時<sub>。有</sub>勅不<sub>許</sub>発赴<sub>、</sub>慨悵難<sub>及</sub>。所<sub>求</sub>法門雖<sub>未</sub>備足<sub>、</sub>且録<sub>卷</sub>秩<sub>勘定如</sub>件<sub>。（小南沙月「円仁将来目録の研究—『日本国承和五年入唐求法目録』と『慈覚大師在唐送進録』の諸本の分析—」『京都女子大学大学院文学研究</sub>

11月16日条の新羅式礼懺や赤山講經儀式（小野2、138頁）、11月22日条に見える新羅誦經の儀式（小野2、143頁）などを見聞している。その後の4月28日に到った五台山では、開成5年5月1日から7月4日の間、竹林寺で法照（—766—）流の五会念仏を見聞し、5月16日に到った大華嚴寺にて『摩訶止観』（小野2、460頁）や『法華経』の講義が行われ（小野3、5頁）、常に法華三昧が修されていることを知った（小野2、460頁）。『新求目録』（『大正蔵』55、1084c—1085b）によると、五台山では34部37巻の天台典籍を求得している。

7月26日、長安に向かって五台山を出発した円仁は、8月20日長安城の東の章敬寺前に到り、長安での求法を始めた。円仁が最初に到った章敬寺は長安屈指の大寺院とされ、寺内の浄土院においては、かつて法照が『浄土五会念仏略法事儀讃』一卷を著わしたことがその撰号「南岳沙門法照於上都章敬寺浄土院述」（『大正蔵』47、474c）によって知られ、長安における円仁と五会念仏との関係についても注目される。この点は、次の開成6年の項で取り上げる。

8月23日、長安左街の功德巡院（僧尼を統括する功德使の出張所）にて提出した状文には、「伏請寄住城中寺舎、尋師聽学」（小野3、264頁）とあり、長安城内の寺舎に滞在して師匠を尋ねることを請うている。円仁の要請により、この日より在唐中最も長期間過ごすことになる資聖寺（左街崇仁坊）に滞在する生活が始まった。『新求目録』には、資聖寺に関する将来物として、『長安資聖寺粥利記』一卷 内州道場談論沙門知玄述、「長安資聖寺翻訳講論大徳貞慧法師記并碑」一卷、「長安資聖寺宝応観音院壁上南岳天台等真影讃」一卷が見られる。

8月24日、使衙の南門（左街功德使の衙門の正門）にて滞在の理由を問われた円仁は、巡礼の経過を記した上で再度「今請下権寄住城中寺舎、尋師聽学、劫中帰本国上。」（小野3、268頁）、すなわち長安城の寺院に住み師を尋ねて学問することを請い、8月26日には「綱維安排房院、於浄土院安置。（中略）每向諸僧尋問持念知法人、未得的実。」（小野3、278頁）とあり、資聖寺内の浄土院に居住することになり、諸僧に対して正法を伝持し真言密教に通じた人はいないかと尋ねたが、的確な回答は得られなかったようである。

9月5日、「夜、繫念毘沙門、誓願乞示知法人。」（小野3、280頁）とあり、毘沙門天王（多聞天）に法を知る師匠を示すように誓願しており、毘沙門天への厚い信仰を持っていたことが窺える。これに関して、『新求目録』には長安での求得として『毗沙門天王経一品』一卷 不空、『北方毗沙門天真言法』一卷 不空が見られ、毘沙門天関係の書を将来している。さらに、比叡山における円仁の毘沙門天信仰の伝承として、『阿娑縛抄』「諸寺縁起」下には、

首楞嚴院、在大寺北、相去八九里。根本観音堂、俗曰横川中堂。在砂碓堂ノ西、葺檜皮七間堂宇、前有孫庇、安置聖観音像一体、不動毗沙門像一

『科学研究紀要』第15号、2016年、37頁）。

体。右慈覚大師入唐求法之後、解纜浮舶之間、忽遇大風、欲没南海。念彼觀音力、現毗沙門身。大師即使囑画彼像、風晴波平、須臾著彼岸。歸山之後、建立一堂、安置觀音像・毗沙門像。依彼海上願所被果遂也。嘉祥元年九月、建立一堂、囑絵天像、更造移木像、与聖觀音共安置矣、云々。(鈴木學術財団編『大日本仏教全書』60卷、鈴木學術財団、1971年、280頁c)

とあり、円仁が入唐求法の折大風に会い南海に没しようとした時、観音力を念じたところ毘沙門が現れ、その姿を描いたところ無事着岸した。そして、この靈驗により円仁帰国後、比叡山横川に根本觀音堂（横川中堂）を創建して、聖觀音像と毘沙門像を安置したと伝えている。

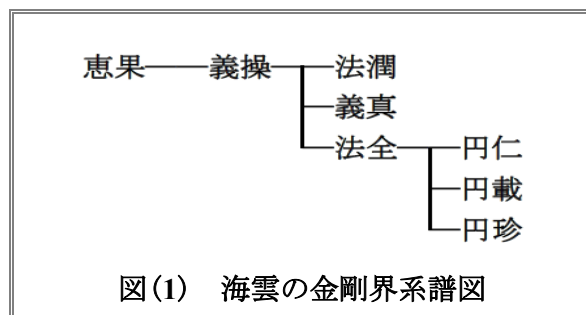
9月16日、浄土院に住していた密教僧懷慶より長安城にて「大法」すなわち金剛界と胎藏界の大法を解している和尚に関する情報を得ている。これは9月5日の毘沙門天への繫念による成果の表れともいえるであろう。その内容は以下の通りである。

語曰、如要持秘法、余能知一城内解大法人。青龍寺潤和尚但解胎藏、深得一業。城中皆許好手。彼寺雖有西国僧、未多解語、持念之業、不多少苦解。大興善寺文悟闍梨、解金剛界、城中好手。青龍寺義真和尚兼兩部。大興善寺有元政和尚、深解金剛界、事理相解。彼寺雖有西国難陀三藏、不多少解唐語。大安国寺有元簡阿闍梨、解金剛界好手、兼解悉曇、解画、解書梵字。玄法寺法全和尚深解三部大法。(小野3、283頁)

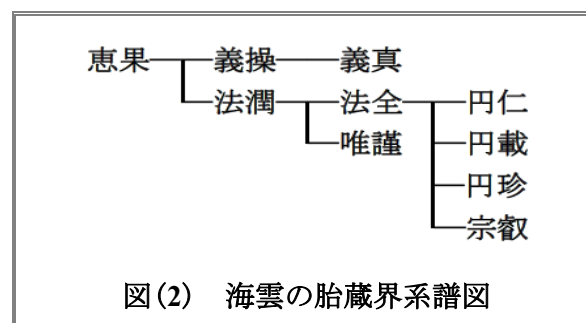
懷慶の話によると、青龍寺に胎藏界大法のみを解している潤（法潤）和尚、会昌元年（841）6月11日条（小野3、399頁）によって宝月三藏と知られる西国僧、大興善寺には金剛界大法を解している文悟阿闍梨、青龍寺には胎金兩部を兼ねている義真和尚がおり、深く金剛界を解し事（行法）と理（教理）に達している大興善寺の元政阿闍梨、唐語を解さないインド人難陀三藏がいたとある。また、金剛界ならびに悉曇を解しており、曼荼羅・図像類を描き梵字を書くことにも通じている大安国寺の元簡阿闍梨、深く「三部大法」すなわち胎藏・金剛・蘇悉地を解している玄法寺の法全和尚についても述べられている。

この密教の大法は師匠から弟子へと伝えられるものであり、その相承の系譜を示したものは「血脈譜」と呼ばれている。長安浄住寺の僧侶海雲が太和8年（834）に撰した『金胎兩界師相承』（『大日本続藏經』第1輯、95、5冊、496—497頁）によって、金剛界の系譜から9月16日条の記述に見える和尚と入唐天台僧を抜き出すと以下のようなになる。ただし、法全より受法の円仁、円載、智証大師円珍（814—891）、宗叡（809—884）

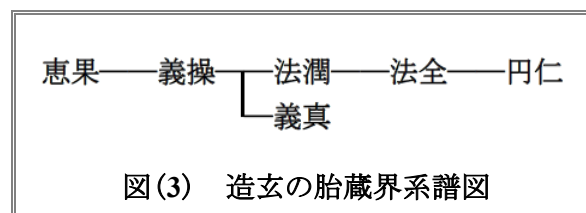
の日本僧への相承系譜については、日本伝来の永暦元年（1160）写の僧範果の本の裏書に基づく海雲以後の加筆と見られる<sup>9)</sup>（『大日本統蔵経』1、95、5、494頁）。



次に、胎蔵界の系譜については『金胎両界師相承』（『大日本統蔵経』1、95、5、496—497頁）によると、次の通りである。



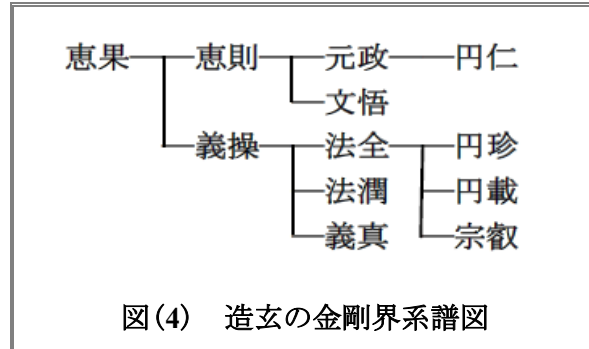
また、咸通6年（865）に示された造玄の『胎金両界血脈』では、胎蔵界の系譜は下のようになっている（前掲書、497—498頁）。



<sup>9)</sup> 海雲の『略叙伝大毗盧舍那成仏神変加持経大教相承伝法次第記』の奥書（『大日本統蔵経』1、95、5、494頁）には「巨唐大和八年歳次甲寅十月上旬有八日 清涼山大花嚴寺 伝法苾芻海雲集記」とあるが、その後に続いて「日本裏書、浄住寺僧道昇 玄法寺僧法全惟謹青龍寺僧法全和尚所伝胎蔵大法則有 安国寺僧敬友永寿寺僧文懿永保寺僧智満新羅国僧弘印慈恩寺僧操玄日本国僧円仁円載円珍遍明宗叡又当院弘悦安国寺僧文逸興唐自怱薦福寺惠怱俗居士丁建武郭茂炫。永暦元年五月二十日於 勸修寺西明院 書写了、僧範果之本。」と記されている。



この法全は、以下の金剛界の系譜にもその名があり、円仁とともに入唐した留学僧円載ならびに後に入唐した円珍にも大法を授けていることが分かる。



以上の海雲ならびに造玄の胎藏界金剛界両部に示された系譜には、法全と元政から円仁への相承のみが記されているが、実際の受法は後に取り上げるように義真からもあり、また悉曇については宝月、元簡から受けることになる。

10月13日条には、

差<sub>レ</sub>惟正<sub>一</sub>、共<sub>レ</sub>懐慶阿闍梨<sub>一</sub>、遣<sub>レ</sub>青龍寺<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>知法人<sub>一</sub>。於<sub>レ</sub>東塔院<sub>一</sub>有<sub>レ</sub>義真和尚<sub>一</sub>、解<sub>レ</sub>胎藏<sub>一</sub>。日本国行闍梨於<sub>レ</sub>此学<sub>レ</sub>法。更有<sub>レ</sub>法潤和尚<sub>一</sub>、解<sub>レ</sub>金剛界<sub>一</sub>、年七十三、風疾老耄。」(小野3、302頁)

とあり、弟子僧惟正を懐慶とともに青龍寺に遣わしている。その結果、東塔院にて義真の元で入唐真言僧の円行が胎藏界大法を学んでいたこと、法潤和尚が73歳の高齢で病体であることを聞いている。また、10月16日条には、

遣<sub>レ</sub>大興善寺<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>簡<sub>レ</sub>折知法人<sub>一</sub>。翻經院有<sub>レ</sub>元政阿闍梨<sub>一</sub>、解<sub>レ</sub>金剛界<sub>一</sub>。持念文書備足。天竺難陀三藏不<sub>レ</sub>多解<sub>レ</sub>唐語<sub>一</sub>。文悟阿闍梨不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>政阿闍梨<sub>一</sub>。(小野3、303頁)

とあり、大興善寺翻經院の元政阿闍梨は金剛界を解し、持念の文書は備わっていること、先述の通りインドの僧侶難陀は中国語を理解しておらず、また文悟阿闍梨は元政に及ばないことを聞いている。以上の情報により、法潤及び文悟、難陀の元での受法は選ばなかったことが窺える。文悟は、先述の造玄の血脈譜によると、金剛界における恵果の法孫であるとともに恵則の弟子であり、元政の兄弟弟子であった。難陀三藏は、会昌5年(845)5月11日条によると北インド出身の僧侶であったことが知られ、円行の『靈巖寺和尚請来法門道具等目録』には、難陀より授かった「仏舍利二百余粒」、「梵夾一具」(『大正藏』55、1073b)が記されている。

上記の情報を踏まえ、翌日の10月17日、「遣<sub>レ</sub>状起<sub>ニ</sub>居政阿闍梨<sub>一</sub>、兼借<sub>ニ</sub>請念誦法門<sub>一</sub>。」(小野3、304頁)とあり、元政の元に書状を送り念誦の法門を借りることを請うた後、10月18日、元政から借りた念誦法門の書写を開始している。10月29日は、円仁が大興善寺の勅置翻經院において初めて元政和尚に見え、彼より金剛界大法を受けた重要な日として注目すべきである。『巡礼記』には次のように記されている。

往<sub>ニ</sub>大興善寺<sub>一</sub>、入<sub>ニ</sub>勅置翻經院<sub>一</sub>。参<sub>ニ</sub>見元政和尚<sub>一</sub>、始受<sub>ニ</sub>金剛界大法<sub>一</sub>。入<sub>ニ</sub>勅置灌頂道場<sub>一</sub>、礼<sub>ニ</sub>諸大曼荼羅<sub>一</sub>。設<sub>ニ</sub>供養<sub>一</sub>、受<sub>ニ</sub>灌頂<sub>一</sub>。又翻經堂壁上画<sub>ニ</sub>金剛智和尚及不空三蔵影<sub>一</sub>。於<sub>ニ</sub>翻經堂南<sub>一</sub>、有<sub>ニ</sub>大弁正広智不空和尚舍利塔<sub>一</sub>。金剛智・不空二三蔵、曾於<sub>ニ</sub>此院<sub>一</sub>翻<sub>レ</sub>經也。(小野3、308—309頁)

円仁が金剛界大法を受けた大興善寺翻經院は、乾元元年(758)頃に設置された長安三大訳経場(他に慈恩寺、薦福寺)の一つであり、かつて不空(705—774)が住していた訳場であった。円仁は勅置灌頂道場にて諸曼荼羅を礼拝し、元政より金剛界灌頂を受けているが、この勅置灌頂道場は、円照(719—800)集『代宗朝贈司空大弁正広智三蔵和上表制集』巻1(『大正蔵』52巻、829b—830a)によると、乾元3年(760)に史元琮、広徳元年(763)に不空三蔵によって設置が請われた密教灌頂の道場であった<sup>(10)</sup>。灌頂とは、元来古代インドで国王即位及び立太子に当たり、その頂に四大海の水を灌ぐ儀式であったが、この帝王灌頂の厳儀の意義が仏教に取り入れられたものである。すなわち、灌頂道場の灌頂壇の前で阿闍梨が如来の五智を表す五瓶の水を弟子の頭頂に注いで、密教の奥義を伝授し、仏の大覚位を継承せしめる重要な儀式とされている。

この後、翻經堂にて壁上の金剛智(671—741)、不空の影像、堂の南にて大弁正広智(不空の賜号)不空の舍利塔を拝見している。上記の影像は、『新求目録』には「金剛智三蔵真影」一紙苗、「大広智不空三蔵真影」一紙苗として載っているものと考えられる。12月8日、大暦玄宗皇帝の忌日(敬宗の間違いか)のため、勅が出され諸寺が齋を設け、大興善寺の内道場(内裏に設けられた仏事を行う堂宇)三教講論大徳の知玄が表讃している(小野3、318頁)。三教(儒教・仏教・道教)講論とは、三教の代表者が皇帝の前で各々の宗教の優劣について議論する儀式であり、仏教の代表者知玄(809—881)はこの後円仁が長安滞在中親交を持つことになる僧侶である。『宋高僧伝』巻6、唐彭州丹景山知玄伝(『大正蔵』50、743a—745a)によると、姓陳氏、眉州洪雅の人で後に三峡を下って荆襄を経て長安の資聖寺に到り、ここで経論を敷衍して僧俗に仰

<sup>(10)</sup> 「請<sub>下</sub>於<sub>ニ</sub>興善寺<sub>一</sub>置<sub>中</sub>灌頂道場<sub>上</sub>状一首 并墨勅

請<sub>下</sub>大興善寺修<sub>ニ</sub>灌頂<sub>一</sub>道場<sub>上</sub>。右臣竊觀度<sub>レ</sub>災禦<sub>レ</sub>難之法不<sub>レ</sub>過<sub>ニ</sub>秘密大乘<sub>一</sub>。大乘之門灌頂為<sub>レ</sub>最。…乾元三年閏四月十四日宮苑都巡使御侮梭尉右内率員外置同正員賜紫金魚袋内飛龍驅使臣史元琮状進。…請<sub>レ</sub>置<sub>ニ</sub>灌頂道場<sub>一</sub>墨勅一首。大興善寺三蔵沙門不空、請<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>国置<sub>ニ</sub>灌頂道場<sub>一</sub>。右不空聞、毘盧遮那包<sub>ニ</sub>括万界<sub>一</sub>。…広徳元年十一月十四日、大興善寺三蔵沙門不空状進。」

がれたことや、文宗皇帝に顧問として重んぜられ、また唯識などを学び外典など百家の言を極めていたことなどが記されている<sup>(11)</sup>。知玄が著わした書物のうち、円仁将来の『新求目録』に『十四音弁』一卷 知玄述、『大報無遷論』一卷 知玄述、『長安資聖寺粥利記』一卷 知玄述、『長安左街大薦福寺讚仏牙偈』一卷 内供奉三教講論大徳知玄述の4点の書目が見られる。

12月22日、「令<sub>三</sub>永昌坊王恵始画<sub>二</sub>金剛界大曼荼羅四幅<sub>一</sub>。」(小野3、325頁)とあり、永昌坊(朱雀街東第三街)の画工であった王恵に金剛界曼荼羅四幅を描かせ始めている。『新求目録』には、「金剛界大曼荼羅」一鋪五幅苗があるが、幅数が異なること、苗(無彩色)であることから、王恵の金剛界曼荼羅は、会昌廃仏によって将来できなかつたものかと思われる。

### 開成6(841)年の求法活動と将来物蒐集

年は開成6年(841)に改まり、正月8日に天子(皇帝)が長安城南門外の南郊壇(天を祀る祭壇)に行幸し、翌日の9日に丹鳳樓(長安大明宮丹鳳門の門樓)にて年号を会昌元年に改めている(小野3、338頁)。これに関する将来物として、『皇帝拝南郊儀注』一卷、『丹鳳樓賦』一卷がある。その題名から、前者は皇帝が南郊を拝する際の儀式的次第について、後者は丹鳳樓について詠まれた詩文であると思われるが、円仁はこの日行われた儀式にも関心を寄せていたことが窺える。続いて、「又勅於<sub>二</sub>左右街七寺<sub>一</sub>、開<sub>二</sub>俗講<sub>一</sub>。左街四処、此資聖寺令<sub>三</sub>雲花寺賜紫大徳海岸法師講<sub>二</sub>花嚴經<sub>一</sub>。」(小野3、340頁)とあり、左右両街の七寺に勅が下されて俗講(俗人への経文の講義)が行われ、円仁が滞在する資聖寺においては、雲花寺(左街常楽坊)賜紫大徳の海岸が『華嚴経』を講じている。『新求目録』には、揚州求得として『集新旧齋文』五卷 上都雲花寺詠字太があり、雲花寺における別の僧侶が著わした書物も見られる。

2月8日の条には、

金剛界曼荼羅幀画了。又勅令<sub>下</sub>章敬寺鏡霜法師、於<sub>二</sub>諸寺<sub>一</sub>、伝<sub>中</sub>阿弥陀浄土念仏教<sub>上</sub>。廿三日起首至<sub>二</sub>廿五日<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>此資聖寺<sub>一</sub>伝<sub>二</sub>念仏教<sub>一</sub>。又巡<sub>二</sub>諸寺<sub>一</sub>、每<sub>レ</sub>寺三日、毎月巡輪不<sub>レ</sub>絶。(小野3、351頁)

とあり、先述の金剛界曼荼羅が完成している。

また、この日勅が下され章敬寺の鏡霜法師が諸寺院において阿弥陀浄土念仏教を伝えることが命じられている。鏡霜は法照の弟子であることから、法照創始の五会念仏であ

<sup>(11)</sup> 「釈知玄、字後覺、姓陳氏、眉州洪雅人也。…下<sub>二</sub>三峡<sub>一</sub>。歴<sub>二</sub>荆襄<sub>一</sub>抵<sub>二</sub>于神京資聖寺<sub>一</sub>。此寺四海三学之人会要之地。玄敷<sub>二</sub>演経論<sub>一</sub>僧俗仰觀。戸外之履日其多矣。文宗皇帝聞<sub>レ</sub>之宣入<sub>二</sub>顧問<sub>一</sub>。甚愜<sub>二</sub>皇情<sub>一</sub>。後学<sub>二</sub>唯識論於安国信法師<sub>一</sub>。又研<sub>二</sub>習外典<sub>一</sub>。経籍百家之言無<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>該綜<sub>一</sub>。」

ることは間違いなく、五台山のみならず、長安においても円仁は五会念仏を見聞し、あるいは伝承したものである。この五会念仏は『浄土五会念仏誦経観行儀』三卷（『大正蔵』85巻、1253b—1254a）によれば、法照が永泰2年（766）に南岳弥陀台で般舟三昧を修していた折、『無量寿経』に基づく極楽浄土の水鳥樹林の五会の音曲の念仏を阿弥陀如来より親授されたものと伝えている。また五会念仏は、善導系の口称念仏の流れを汲みながらも、天台の中道実相観を得るための止観念仏と往生極楽のための念仏を融合したものであったと伝えられている<sup>(12)</sup>。

なお、長安より将来の浄土教に関する典籍として、『新求目録』には『安樂集』一卷 沙門道綽撰、『浄土法事讚』二卷 善導和尚撰、『念仏讚』一卷 章敬寺弘素述がある。

そして、同日薦福寺翻経院にて義浄三蔵（635—713）の真影を拝見しているが、この真影については、円照撰『貞元新定釈教目録』巻13によると、「太極元年門人比丘崇勗摹三蔵和上真。和上時年七十八也。」（『大正蔵』55巻、870頁 a）とあり、太極元年（712）2月22日、門人崇勗が描いた78歳の時のものであると伝えている。義浄に関するものとして、長安にて義浄訳の『梵語千字文』一本、『唐梵対訳千字文』一本を将来している。

2月13日は、円仁が元政より金剛界大法を受け終えた重要な日である。『巡礼記』には「受<sub>レ</sub>金剛界大法<sub>ニ</sub>畢。供<sub>レ</sub>養金剛界曼荼羅<sub>ニ</sub>、及受<sub>レ</sub>伝法灌頂<sub>ニ</sub>。以<sub>レ</sub>五瓶水<sub>ニ</sub>、灌<sub>レ</sub>於頂上<sub>ニ</sub>。至<sub>レ</sub>夜、供<sub>レ</sub>十二天<sub>ニ</sub>。毎事吉祥。兼登<sub>レ</sub>慈恩寺塔<sub>ニ</sub>。」（小野3、364頁）とあり、前述の完成した金剛界曼荼羅を供養し、元政より伝法灌頂を受け、五個の水瓶に入れた香水を頭頂に灌ぐ作法が行われている。夜に十二天を供養する儀式も行われたが、これは伝法灌頂に関係する行法と見られる。十二天供に関する仏典として、五大院安然（841—802—）撰『諸阿闍梨真言密教部類総録』巻下には『供養十二天法』一卷、『施八方天儀則』一卷が載っており、それぞれ「仁」（円仁）将来となっている（『大正蔵』55、1128c）が、これらは『新求目録』に見られないものである。

2月15日、「興唐寺奉<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>国<sub>ニ</sub>開<sub>レ</sub>灌頂道場<sub>ニ</sub>。從<sub>レ</sub>十五日<sub>ニ</sub>至<sub>レ</sub>四月八日<sub>ニ</sub>、有縁赴来結縁灌頂。」（小野3、370頁）とあり、興唐寺（街東第四街の大寧坊の東南端）において灌頂道場が開かれ、2月15日より4月8日の長期にわたり、有縁の在俗の信者に結縁灌頂が行われている。4月1日の条には、「大興善寺翻経院為<sub>レ</sub>国<sub>ニ</sub>開<sub>レ</sub>灌頂道場<sub>ニ</sub>。直到<sub>レ</sub>廿三日<sub>ニ</sub>罷。」（小野3、373頁）とあり、4月1日から4月23日にかけて大興善寺翻経院においても結縁灌頂が行われている。『日本三代実録』巻8、貞観6年（864）正月14日の円仁卒伝によれば、「嘉祥二年五月於<sub>レ</sub>延暦寺<sub>ニ</sub>、始修<sub>レ</sub>灌頂<sub>ニ</sub>。官給<sub>レ</sub>一千僧供<sub>ニ</sub>、用<sub>レ</sub>内蔵寮物<sub>ニ</sub>。勅遣<sub>レ</sub>参議從四位下守右大弁伴宿禰善男<sub>ニ</sub>檢校。而飲<sub>レ</sub>誓水<sub>ニ</sub>者一千余人。（『新訂増補国史大系日本三代実録』前編126頁）とあり、円仁が帰国後の嘉祥2年（849）5月、一千余人に結縁灌頂を行っていることを考えると、これらの見聞は入唐求法の成果や影響を考える上で重要な出来事の一つであろう。

<sup>(12)</sup> 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』百華苑、1979年、33頁—35頁。

4月4日、「往<sub>二</sub>青龍寺<sub>一</sub>、入<sub>二</sub>東塔院<sub>一</sub>。委細訪<sub>二</sub>見諸曼荼羅<sub>一</sub>。」(小野3、374頁)とあり、この日円仁は青龍寺東塔院で諸曼荼羅を拝見している。4月7日は「往<sub>二</sub>大興善寺<sub>一</sub>、入<sub>二</sub>灌頂道場<sub>一</sub>随喜。及登<sub>二</sub>大聖文殊閣<sub>一</sub>。」(小野3、374頁)とあり、大興善寺翻經院内の灌頂道場に入り、大聖文殊閣に登っている。この大聖文殊閣は、大暦7年(766)不空によって勅建されたものであるが、不空訳の文殊に関する仏典は、『新求目録』に『金剛頂超勝三界經說文殊五字真言勝相』一卷を始めとして多数見られる。

4月28日条には「始画<sub>二</sub>胎藏幀<sub>一</sub>。」(小野3、381頁)とあり、始めて絵師王恵によって胎藏界曼荼羅が描き制作された。この後「興善寺新訳経、念誦法等、四月廿二日写了。和尚曰、余所<sub>レ</sub>解金剛界大法盡付嘱了。其法門等盡写了。更有<sub>二</sub>不足<sub>一</sub>者、別処尋覓。与<sub>二</sub>元政和尚<sub>一</sub>金、前後都計二五両、自外不<sub>レ</sub>在<sub>二</sub>数限<sub>一</sub>。」(小野3、382頁)とあり、元政より借り得た新訳の經典、念誦法門の書写を4月22日に大興善寺にて終えている。元政が言うには、金剛界大法は悉く円仁に付嘱しおわり、仏典を全て写させたので、さらに不足があれば他所に尋ねるようにとのことであった。なお、胎藏幀の記事については重ねて4月28日の条が見られ、「下<sub>レ</sub>手、画<sub>二</sub>胎藏幀<sub>一</sub>。」(小野3、386頁)と重複が見られる。この曼荼羅制作の指揮者については、4月4日の条に「往<sub>二</sub>青龍寺<sub>一</sub>、入<sub>二</sub>東塔院<sub>一</sub>、委細訪<sub>二</sub>見諸曼荼羅<sub>一</sub>。」(小野3、374頁)とあり、また同4月28日条に「喜<sub>下</sub>遇<sub>二</sub>(義真)和尚<sub>一</sub>、求<sub>中</sub>学胎藏大法<sub>上</sub>」(小野3、382頁)とあることから青龍寺阿闍梨義真と推定される。『新求目録』には、長安より将来の胎藏曼荼羅として「大悲胎藏法曼荼羅」一鋪三幅苗、「大悲胎藏三昧耶略曼荼羅」一鋪一幅苗があるが、いずれも白描画である。曼荼羅の将来については、会昌6年(846)6月29日の条に、「先寄功德文書之中、胎藏金剛兩部大曼荼羅盛<sub>レ</sub>色者、縁<sub>二</sub>淮南勅牒嚴切<sub>一</sub>劉慎言已焚訖。其余苗画及文書等、具得<sub>二</sub>将来<sub>一</sub>。」(小野4、271—272頁)とあり、胎藏金剛兩部曼荼羅の「盛色」すなわち彩色のものは焼却されたが白苗の曼荼羅は会昌廢仏の難を逃れて将来できたことが知られる。ただし、4月28日条の胎藏幀が彩色か白苗かは不明であり、『新求目録』所載の胎藏曼荼羅が4月28日条の胎藏幀に相当するかどうかは定かではない。

4月30日条には、「画<sub>二</sub>金剛界九会曼荼羅<sub>一</sub>功銭商量定、除<sub>二</sub>画絹<sub>一</sub>外六千文。真和尚教<sub>二</sub>化俗人<sub>一</sub>、助<sub>二</sub>加絹卅六尺<sub>一</sub>、賜<sub>レ</sub>宛<sub>二</sub>画絹<sub>一</sub>。」(小野3、388頁)とあり、金剛界九会曼荼羅の制作費を相談した結果、工賃は画絹以外で6000文と決まった。そこで、義真が円仁のために画絹代として在家の人々から絹46尺の布施をさせている。5月3日は金剛界九会曼荼羅を始めて描き、また青龍寺にて灌頂を受けた日として注目すべきである。『巡礼記』には、

始画<sub>二</sub>金剛界九会曼荼羅幀五副<sub>一</sub>。除<sub>二</sub>画絹<sub>一</sub>以外、六千文、是画功也。此日於<sub>二</sub>青龍寺<sub>一</sub>、設<sub>二</sub>供養<sub>一</sub>。便於<sub>二</sub>勅置本命灌頂道場<sub>一</sub>、受<sub>二</sub>灌頂<sub>一</sub>抛<sub>レ</sub>花。始受<sub>二</sub>胎藏毗盧遮那經大法、兼蘇悉地大法<sub>一</sub>。(小野3、393—394頁)

とあり、4月30日条に工賃6000文と決まった金剛界九会曼荼羅幀五幅を描いている。『新求目録』には、「金剛界九会曼荼羅」一鋪五幅苗（白描）があるが、『巡礼記』の「金剛界九会曼荼羅幀五幅」が、白描か彩色かを明示していないので、『新求目録』と『巡礼記』所載の曼荼羅が同一かどうかは明らかでない。また、青龍寺の勅置本命灌頂道場において胎藏界大法と蘇悉地大法の灌頂を受けている。これは、灌頂壇において覆面して敷曼荼羅に向かって花を投じ、花の当たった尊像を有縁の仏としつつ、真言密教の奥義を授けるものである。空海の『御請来目録』には、

六日上旬入<sub>レ</sub>学法灌頂壇<sub>ニ</sub>。是日臨<sub>レ</sub>大悲胎藏大曼荼羅<sub>ニ</sub>、依<sub>レ</sub>法抛<sub>レ</sub>花<sub>ニ</sub>。（中略）  
七月上旬更臨<sub>レ</sub>金剛界大曼荼羅<sub>ニ</sub>。重受<sub>レ</sub>五部灌頂<sub>ニ</sub>。亦抛<sub>レ</sub>花得<sub>レ</sub>毗盧舍那<sub>ニ</sub>。（『大正藏』55卷、106a—b）

とあり、空海もこの青龍寺東塔院において、恵果阿闍梨の元で貞元20年（延暦24年、805）6月上旬に大悲胎藏大曼荼羅に臨んで学法灌頂を受け、7月上旬に金剛界大曼荼羅に臨み、五部（仏部、金剛部、宝部、蓮華部、羯磨部）灌頂を受けている。円仁の『大日経』に関する将来典籍は、『大日経略摂念誦随行法』一卷 不空、青蓮院本のみ記載の『大日経序并献華樹様状』一卷があり、蘇悉地については、長安にて『蘇悉地并蘇摩呼経』梵本一夾両部二卷、『蘇悉地羯羅供養真言集』一卷を将来している。円仁が胎藏界と金剛界のみならず、蘇悉地大法を受け、三部大法として比叡山に伝えたことは、後に円仁によって確立された天台密教の基本的立場として注目しておかなければならないであろう。なお、『巡礼記』にはこの日誰から灌頂を受けたかということを書いていないが、三千院本『慈覚大師伝』に、

巡<sub>レ</sub>赴青龍寺<sub>ニ</sub>、礼<sub>レ</sub>拝真大阿闍梨<sub>ニ</sub>、発<sub>レ</sub>至誠心<sub>ニ</sub>。屈請為<sub>レ</sub>師、聽許已後、入<sub>レ</sub>胎藏灌頂道場<sub>ニ</sub>、奉<sub>レ</sub>供諸尊<sub>ニ</sub>。方始習<sub>レ</sub>学毘盧遮那経中真言、印契、并真言教中微細儀式<sub>ニ</sub>。并蒙<sub>レ</sub>師許可<sub>ニ</sub>、即至<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>胎藏大曼荼羅<sub>ニ</sub>。（天台宗典編纂所編『続天台宗全書』〔以下『続天全』〕史伝部2、春秋社、1988年、50頁下）

とあり、義真に礼拝した後灌頂道場に入り諸尊を供養し、『大日経』中の真言・印契・真言教の微細な儀式について学んだとある。また、『類聚三代格』の嘉祥元年六月十五日応<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>灌頂<sub>ニ</sub>事には、

其年五月、於<sub>レ</sub>青龍寺勅置本命灌頂道場不空三蔵弟子義真阿闍梨辺<sub>ニ</sub>、受<sub>レ</sub>灌頂<sub>ニ</sub>、受<sub>レ</sub>大毘盧舍那経秘旨、及蘇悉地大法<sub>ニ</sub>。（黑板勝美編『新訂増補国史大系 類聚三代格』吉川弘文館、前篇70頁）

とあり、義真より『大日経』の秘旨と蘇悉地経大法を受けたと記されている。また、三千院本『慈覚大師伝』にも同文が引用されていることなどから、この青龍寺での灌頂は、義真からの受法であったことは間違いないものと見られる。

6月11日、「今上降誕日、於内裏設齋。両街供奉大徳及道士集談経。四対論議、二箇道士賜紫。尺門大徳総不得著。」(小野3、399頁)とあり、皇帝の誕生日であるこの日内裏において三教談論が行われている。皇帝降誕日に関する典籍として、『新求目録』には、『皇帝降誕日内道場論衡』一卷があるが、これは後漢の王充撰『論衡』に関する書物かと思われる。また、この後「南天竺三蔵宝月入内対君主、従自懷中、拔出表進。請帰本国。不先諮、開府悪発。」(小野3、399頁)とあり、前述のインド僧宝月三蔵がインドに帰国することを直接皇帝に請い、開府(宦官仇士良)の怒りを招いた記述が見られる。この後の6月15日、宝月の弟子3名が功德使によって越官罪とされて棒で打たれ、宝月は帰国を許されなかった。円仁は翌年の会昌2年(842)4月に宝月より悉曇を学んでおり、彼の動向についても注目していたと思われる。この辺りから『巡礼記』の記述は頻度が減り、8月7日になって「為帰本国、修状進使。」(小野3、403頁)とあり、円仁も本国に帰るため牒を功德使に提出し、巡礼の経過を記し処分を求めているが、先述の宝月の帰国不許可の情報によって、早期に帰国に向けて行動する必要性に迫られたと思われる。12月3日条には、「移住西院。」(小野3、410頁)とあり、この日以降円仁は資聖寺の浄土院から西院に移って滞在を続けることになった。

### 会昌2年(842)―5年(845)の求法活動と将来物蒐集

年は会昌2年(842)に改まり、正月1日条に「諸寺開俗講。」(小野3、412頁)とあり、諸寺で俗講が開かれている。この俗講と関連して、円仁が書写したと見られるのが『新求目録』の『仁王般若経疏』三巻天台である。なぜなら、京都禅林寺図書館蔵の鎌倉初期古写本『仁王経私記』巻下の奥書(下巻尾題下)には、「大唐会昌二年正月十三日、上都資聖寺写畢。帰国流伝、法輪常転。」<sup>(13)</sup>とあり、正しくこの時資聖寺に滞在してい

<sup>(13)</sup> 佐藤哲英『天台大師の研究』百華苑、1961年、527頁によれば、「しかるに源信の三身義私記に仁王経私記云。妙覚極智毘盧舎那唯獨一人生常寂光土。

とある文は明らかに現行疏(大正(三三、二七六b)と一致する。また先年青蓮院の吉水蔵から検出した六即義私記の未再治本(拙稿「六即義私記の研究」龍谷学報三一七号所載参照)には

問。先約初義有<sub>レ</sub>何証<sub>レ</sub>。云仁王経蜜明等覚也。答。仁王経私記中巻云。問。諸経有<sub>レ</sub>等覚。何故此中不<sub>レ</sub>立。答。依<sub>レ</sub>余経。即合有<sub>レ</sub>三品。下品(十地)中品等覚。上品妙覚。今般若時通不<sub>レ</sub>同<sub>レ</sub>別教。故但論<sub>レ</sub>法雲<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>仏地。故大品云十地菩薩為<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>仏云云。(中略)問。仁王経私記文甚狼藉。可<sub>レ</sub>対<sub>レ</sub>正文<sub>レ</sub>檢案<sub>上</sub>。

と、仁王経私記の名で引用されているものは、正しく現行疏第四巻(大正、三三、二七一 a-b)の文であり、本疏の源信所覽本は観無量寿経疏頭要記文にも、「三巻私記

たのは円仁であり、彼が写した可能性がきわめて高いからである。ただし、『新求目録』の『仁王般若経疏』と禅林寺本の『仁王経私記』とは少し書名が異なるが、佐藤哲英氏の研究に基づき<sup>(14)</sup>、同一書と見るのが妥当であろう。

2月29日は玄法寺（長安街東第四街第六坊）の法全阿闍梨ならびに大安国寺（街東第四街第一坊の長樂坊）元簡阿闍梨の元にて受法を行った日として重視すべきである。「於玄法寺法全阿闍梨所、始受胎藏大法。又於大安国寺元簡阿闍梨所重審決悉曇章。」（小野3、4-7頁）とあり、まず法全の元にて胎藏界大法を受けている。法全は先述の海雲・造玄の血脈譜で見たように、善無畏三蔵から数えて第4番目に当たり、恵果の孫弟子であり、法潤の弟子である。円仁が長安にて最初に胎藏界大法を受けた青龍寺義真も恵果の孫弟子であり、義操から法を受けている。この日の受法のことは、三千院本『慈覚大師伝』に引用されている嘉祥元年6月15日の「太政官牒延曆寺応修灌頂事」によると、「從会昌二年二月五日、於善無畏三蔵第四弟子玄法寺法全阿闍梨所、入灌頂壇、受胎藏大法并諸尊法。」（『続天全』史伝部2、54頁上）とあり、法全からの受法を受けた日付は2月5日からのことになっている。また、この日大安国寺の元簡より重ねて悉曇章を審決している。悉曇はすでに揚州において宗叡、全雅より学んでおり、円仁の悉曇学習への情熱が窺える。この点は、『新求目録』の諸本の記載によると揚州において44部、長安においては83部、合計で127部の梵語、梵漢両字經典が記載されていることから窺える。これは、『諸阿闍梨真言密教部類総録』巻下に「悉曇章一卷 仁安国寺本」（『大正蔵』55、1130頁c）とあり、安然の注記によって大安国寺にて写したものであったことが分かる。この元簡については、『新求目録』中に『梵字悉曇字母』一卷 安国寺<sup>かみん</sup>侃和尚本、『悉曇章』一卷 元侃述、『梵本切韻十四音十二声』元侃述と見えているのが元簡より得た書物と考えられる。『新求目録』において、「梵語」と名のつく書物は字書である『翻梵語』十巻、『梵語雑名』一卷（揚州にて将来）があり、『梵語千文』一本 義浄（青蓮院本のみ記載）も見られる。

この後の記事である3月3日条は、会昌廢仏の最初の詔勅が出された日として注目される。すなわち、「李宰相聞奏僧尼条流。勅下、発遣保外無名僧、不許置童子・沙弥。」（小野3、420頁）とあり、宰相李徳裕の奏聞により保（隣保など）に所属していない無名の僧侶を追放し、同様に無所属の沙弥を置くことを禁じている。

3月8日、「薦福寺開仏牙供養。詣寺随喜供養。街西興福寺開仏牙。」（小野3、424頁）とあり、大薦福寺（街東第一街第二坊の開化坊）にて仏牙の供養が行われているが、『新求目録』に『長安左街大薦福寺讚仏牙偈』一卷 知玄述があり、先述の知玄和尚によってこの仏牙会を讚える偈が著されている。また、この日功德使の巡院（出張所）から、「巡院転帖興善・青龍・資聖寺三寺外国僧三蔵等。右奉軍容処分、前件外

---

あり世に伝う」といっているように仁王経私記なる三巻本であったことが知られたのである。」と述べられている。

<sup>(14)</sup> 佐藤哲英『天台大師の研究』百華苑、1961年、527頁。



国僧並仰安存、不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>發遣<sub>一</sub>者、事須<sub>二</sub>轉帖<sub>一</sub>。」(小野3、424頁)、すなわち大興善寺・青龍寺・資聖寺に滞在する外国僧(青龍寺は宝月三蔵と弟子僧、資聖寺は円仁と弟子僧)を安存(保護)し、發遣することを認めない旨の牒が出されている。4月、日付はないが「玄法寺法全座主解<sub>二</sub>三部大法<sub>一</sub>。施<sub>二</sub>胎蔵大軌儀三卷、兼別尊法・胎蔵手契<sub>一</sub>、宛<sub>二</sub>遠国広行<sub>一</sub>。」(小野3、436頁)とあり、先述の法全が円仁のために『胎蔵軌儀』三卷(二卷の誤りか)、『別尊法』三卷、『胎蔵手契』を施与している。このうち『胎蔵軌儀』は、『新求目録』に記載の『大毗盧遮那成仏神變加持經蓮華胎蔵悲生曼荼羅廣大成就儀軌』二卷 法全、『胎蔵手契』は『大悲胎蔵手契』一卷に相当すると考えられる。

5月26日条には、「五月十六日起首、於<sub>二</sub>青龍寺天竺三蔵宝月所<sub>一</sub>重学<sub>二</sub>悉曇<sub>一</sub>、親口<sub>二</sub>受正音<sub>一</sub>。」(小野3、454頁)とあり、この日から青龍寺のインド僧三蔵宝月に悉曇を学び、直接正しい発音を教わっている。先述の通り、悉曇は長安において元簡よりすでに学んでおり、円仁がいかに悉曇を重視していたかが分かる。

年号は会昌三年(843)に改まり、仏教弾圧は激しさを極めている。『巡礼記』に記述はないが、三千院本『慈覚大師伝』にはこの年の3月12日に前述の法全阿闍梨より「受<sub>二</sub>伝法灌頂<sub>一</sub>。」(『続天全』史伝部2、54頁上)とあり、伝法灌頂を受けたことが記されているのである。

なお長安での元政・義真・法全等からの真言密教の受法により、後に確立していく円仁の密教思想について少し触れておきたい。

円仁は将来した密教經典や儀軌、論書を元に(1)円密一致論 (2)顕密二教判 (3)一大円教論を展開していることが、木内堯央師<sup>(15)</sup>によって指摘されている。これらは円仁撰『金剛頂經疏』及び『蘇悉地經疏』に論及されており、「円密一致論」については、『法華經』(円教)と『大日經』(密教)との一致を説くものであり、最澄が示した日本天台の基調を継承したものとみられる。「顕密二教判」については、三乗教(権教)を「顕教」とし、真言密教とともに『法華』『華嚴』『維摩』『般若』等の諸大乘教もまた一乗教であるが故に「密教」と位置づけ、一乗經典と密教經典が同価値であると見ている。これは空海の密教至上主義と大いに異なる点であろう。

さらに円仁の密教観における究極の考え方は、「一大円教論」であると見られている。これは『金剛頂經疏』(『大正蔵』61卷、16b)に、

如来但説<sub>二</sub>真言頓証無上法門<sub>一</sub>、曾無<sub>二</sub>他事<sub>一</sub>。是即名為<sub>二</sub>隨自立<sub>一</sub>也。是故大興善寺阿闍梨云、若就<sub>二</sub>真言<sub>一</sub>而立<sub>レ</sub>教者、応<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>一大円教<sub>一</sub>。如来所<sub>レ</sub>演無<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>真言秘密道<sub>一</sub>故。

とあり、大興善寺阿闍梨すなわち元政の教示に依ったものである。それによれば、円密一致、顕密二教判を立ててはいるが、最終的には如来の教えは全て絶対の一大円教とい

<sup>(15)</sup> 木内堯央『天台密教の形成』春秋社、1984年、287頁—293頁。

う真言秘密道に帰着されることになる」と述べており、特にこの思想は入唐求法による成果の一端であるといえる。

会昌4年(844)は廃仏の記事で埋められ、求法に関する記述は見られない。おそらく勅によって外出もままならず、資聖寺の一角で求得の経論に目を通す日々であったと想像される。会昌5年(845)、4月—5月(日は記載なし)に以下のように記している。

有<sub>レ</sub>勅云、外国等若無<sub>二</sub>祠部牒<sub>一</sub>者、且勒還俗<sub>レ</sub>遁<sub>二</sub>帰本国<sub>一</sub>者。(中略)日本国僧円仁・惟正且無<sub>二</sub>唐国祠部牒<sub>一</sub>。功德使准<sub>レ</sub>勅、配<sub>二</sub>入還俗例<sub>一</sub>。又帖<sub>二</sub>諸寺<sub>一</sub>。牒云、如有<sub>下</sub>僧尼不<sub>レ</sub>伏<sub>二</sub>還俗<sub>一</sub>者<sub>上</sub>、科<sub>二</sub>違勅罪<sub>一</sub>、当時決殺者。聞<sub>二</sub>此事<sub>一</sub>、装<sub>二</sub>束文書<sub>一</sub>・所<sub>レ</sub>写経論・持念教法・曼荼羅等<sub>一</sub>、盡装裏訖。文書兼衣服都有<sub>二</sub>四籠<sub>一</sub>。便買<sub>二</sub>三頭驢<sub>一</sub>、待<sub>二</sub>処分来<sub>一</sub>。心不<sub>レ</sub>憂<sub>二</sub>還俗<sub>一</sub>、只憂<sub>下</sub>所<sub>レ</sub>写聖教不<sub>上</sub>得<sub>二</sub>随<sub>レ</sub>身将行<sub>一</sub>。又勅切<sub>二</sub>断仏教<sub>一</sub>、恐<sub>下</sub>在<sub>レ</sub>路諸州府檢勘得<sub>レ</sub>実、科<sub>中</sub>違勅之罪<sub>上</sub>。(小野4、134頁)。

とあり、唐国の祠部の牒がない外国僧も還俗して帰国せよとの勅が出ており、円仁と惟正も功德使によって還俗の対象に定められている。次に、諸寺へ万一還俗を行わない者は違勅罪に科して決殺(死刑)にするとこの牒が通達され、これを聞いた円仁は直ちに手元にある文書・写すところの経論・持念の教法・曼荼羅などを包み、文書と衣服は四籠にまとめ、三頭の驢馬を購入している。「只憂<sub>下</sub>所<sub>レ</sub>写聖教不<sub>上</sub>得<sub>二</sub>随<sub>レ</sub>身将行<sub>一</sub>。」という記述から、円仁にとって聖教類を持ち出すことができるかどうかが最大の懸念であったことが窺える。

5月13日、「都維那僧法遇、贈<sub>二</sub>檀龕像一軀<sub>一</sub>、以宛<sub>二</sub>帰国供養<sub>一</sub>。」(小野4、137—138頁)とあり、三綱の一人であった都維那僧法遇は円仁に檀龕像一体を贈っている。『新求目録』には、「<sup>(マツ)</sup>壇 龕涅槃浄土」一合、「<sup>(マツ)</sup>壇 龕西方浄土」一合、「<sup>(マツ)</sup>壇 龕僧伽誌公萬廻三聖像」一合が記載されており、この時贈られたものはこのうちいずれかであったと思われる。これら檀龕像は、枕本尊と呼ばれる小型の檀像で、白檀などの木材に仏像が彫刻されたものである。「<sup>(マツ)</sup>壇 龕涅槃浄土」、「<sup>(マツ)</sup>壇 龕西方浄土」は、各々涅槃浄土及び西方浄土の様子が刻まれたものであり、「<sup>(マツ)</sup>壇 龕僧伽誌公萬廻三聖像」一合は三聖像すなわち泗州大師僧伽和尚(629—710)と宝誌和尚(425—514)、萬廻和尚(632—711)の姿を刻んだものであり、観世音菩薩の応化として信仰されたと見られる<sup>(16)</sup>。特に僧伽和尚は水路安全の守り神として民間に信仰され<sup>(17)</sup>、円仁が揚州滞在中の『巡礼記』開成5年(840)3月7日条にも記されており、当時広範囲で信仰が行われていたことが窺えるが、道中の無事を祈って贈られたのであろう。この日の夕方、資聖寺の僧侶に別れを告げて俗衣を

<sup>(16)</sup> 牧田諦亮「慈覚大師将来録より観たる唐仏教の一面」福井康順編『慈覚大師研究』天台学会、1964年、697—698頁。

<sup>(17)</sup> 牧田諦亮「慈覚大師将来録より観たる唐仏教の一面」福井康順編『慈覚大師研究』天台学会、1964年、695—696頁。

纏った円仁は、5月15日に京兆府を去り、万年県（街東宣陽坊の東南隅）に到った。この日、「大理卿中散大夫賜紫金魚袋楊敬之、曾任御史中丞。令專使來問何日出城、取何路去。」（小野4、143頁）とあり、中散大夫の楊敬之（—835—）の使いが来て円仁にいつ長安を去りどの道で帰るのかと尋ねている。『新求目録』に『維摩經疏』一卷 豫州刺史楊敬之撰があるが、これは楊敬之との縁によって得た可能性がある。本書は鳩摩羅什訳『維摩經』三卷（『大正藏』14、537a—557b）の注釈書の一つであり、楊敬之が『維摩經』にも造詣があったことが窺える。この後に、「当寺講維摩百法座主雲栖・講涅槃經座主靈莊、先卅已下例還俗訖。」（小野4、143—144頁）とあるが、資聖寺の雲栖座主が講義を行っていた百法論とは、天親菩薩造・玄奘訳の『大乘百法明門論』一卷（『大正藏』31、855b）を指している。これは瑜伽論関連の論書とされ、『新求目録』には、『百法論頭幽抄』十卷 従方述、『大乘百法明門論疏』一卷 忠撰、『百法疏抄』二卷 上下章敬寺擇隣、『大乘百法論義選抄』四卷 阿中全則述、『大乘百法玄枢決』一卷、『大乘百法義門抄』二卷 全則述の6部の注釈書が見られ、円仁の百法論への強い関心が窺える。このうち、円仁将来の『百法論頭幽抄』については、東大寺に重要文化財として『百法論頭幽抄』卷第一の名称で現存しており<sup>(18)</sup>、その巻尾の識語に、「巨唐会昌三年十月廿一日上都資聖寺写畢、惟正記。貞観十四年二月廿五日聴聞畢、比丘令秀。伝法師前入唐求法惟正大和尚、伝授比丘喜静。謹記。」とある<sup>(19)</sup>ことから、本書は円仁の弟子惟正が会昌3年10月21日に資聖寺において写したものであることが知られる。

この後、長安で約2年間円仁と懇意にしていた新羅人官吏李元佐より餞別の品として、「呉綾十疋・檀香木一・檀龕像兩種・和香一瓷瓶・銀五股抜折羅一・氈帽兩頂・銀字金剛經一卷」（小野4、144頁）などを贈られている。この中に見える檀龕像兩種は、先述の『新求目録』に見られる三合の檀龕像のうちの二合であろう。「銀五股抜折羅」については、『新求目録』に「金銅五鈷金剛杵」一口、「金銅独鈷金剛杵」一口、「金銅五鈷小金剛杵」一口 裏盛仏舎利の3点があるが、『巡礼記』の「銀五股抜折羅」とは別物であろう。

最後に、これら将来物が廃仏の厳しい条件の中で長安からどのようにして運ばれたかについて見ておきたい。会昌5年（845）6月23日盱眙県に到った円仁は、「従盱眙県至揚州九駅。無水路。文書籠馱、每駅賃驢之。」（小野4、185頁）とあり、盱眙県に到り、初め水路で楚州を目指していた円仁は、この後揚州に向かうことを余儀なくされ、九駅にわたる陸路を驢馬で移動している。7月5日に楚州の劉慎言宅に到着し、登州へ向かう道中で粗悪な心を持つ人々によって隨身物に危害が加えられる可能性があることを彼より聞かされた上で、「共劉語商量、従京将来聖教功德幘及僧服等都四籠

(18) 国宝・重要文化財目録編纂会編『国宝・重要文化財総合目録美術工芸品編』下巻、ぎょうせい、1999年、1058頁。

(19) 稲垣瑞穂「東大寺図書館蔵本 百法論頭幽抄の古點について」『訓点語と訓点資料』第7輯、1956年、25頁。

子、且寄<sub>二</sub>着<sub>一</sub>訳語宅裏<sub>一</sub>、分<sub>二</sub>付<sub>一</sub>訳語<sub>一</sub>、嘱<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>檢校<sub>一</sub>。」(小野4、201頁)すなわち求得の法門や僧服を納めた四籠は劉慎言に預けることを決め、失うことのないよう頼んでいる。そして、翌会昌6年(846)2月5日条には、「為<sub>レ</sub>取<sub>下</sub>楚州劉慎言処<sub>二</sub>寄<sub>一</sub>着<sub>一</sub>經論等<sub>上</sub>、差<sub>二</sub>丁雄満<sub>一</sub>就<sub>二</sub>閩方金船<sub>一</sub>、遣<sub>二</sub>楚州<sub>一</sub>。大使勾当、発<sub>二</sub>送其船<sub>一</sub>。」(小野4、259頁)とあり、劉慎言に預けた将来物等を取りに行かせるため入唐中行動を共にしてきた従者の丁雄満を楚州に派遣している。同年6月29日条には「丁雄満来到。兼得<sub>二</sub>楚州劉慎言書<sub>一</sub>。先寄功德幀文書中、胎藏金剛兩部大曼荼羅盛<sub>レ</sub>色者、縁<sub>二</sub>淮南勅牒嚴切<sub>一</sub>、劉慎言已焚訖。其余苗画及文書等、具得<sub>二</sub>将来<sub>一</sub>。」(小野4、271—272頁)とあり、この日楚州より戻った丁雄満より得た劉慎言からの書状には、淮南の勅により彩色が施された胎藏金剛兩部大曼荼羅は彼の手によって焼かれたが、その他の苗画及び文書などは将来できたことが窺える。以上が廃仏における将来物運搬に関する『巡礼記』の記録である。

### 結語

大中元年(847)6月18日、新羅人王可昌の船に乗り、8月15日登州界(文登県界か)の船上にて再び緇服を纏った円仁は、9月2日赤山浦より渡海し、9月18日太宰府鴻臚館前に到った。『巡礼記』は、12月14日に比叡山より円仁を迎えに弟子南忠が到来したことを記して筆を置いている。以上、考察を行った開成5年(840)8月22日から会昌5年(845)5月15日の約五年間滞在した長安での求法の要点を示すと次の如くである。

長安での求法の中心は、真言密教であり、円仁はまず密教の阿闍梨(持念知法人)に関する確実な情報を入手した上で、胎藏界・金剛界・蘇悉地のいわゆる「三部大法」を受法した。具体的には、開成5年(840)10月29日と開成6年(841)2月13日には大興善寺元政より金剛界灌頂、会昌元年(841)5月3日には青龍寺義真より胎藏界と蘇悉地大法の灌頂を受けている。さらに会昌2年(842)2月には玄法寺法全より胎藏界大法を受け、また大安国寺元簡や青龍寺宝月からは悉曇を受法している。長安で蒐集した将来物の内容はこれら密教受法に関するものが大半を占めているといえる。

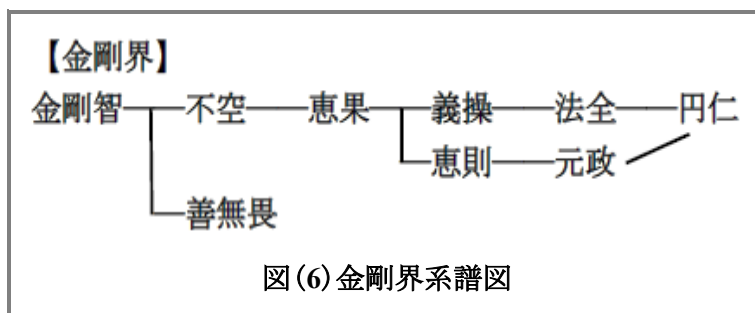
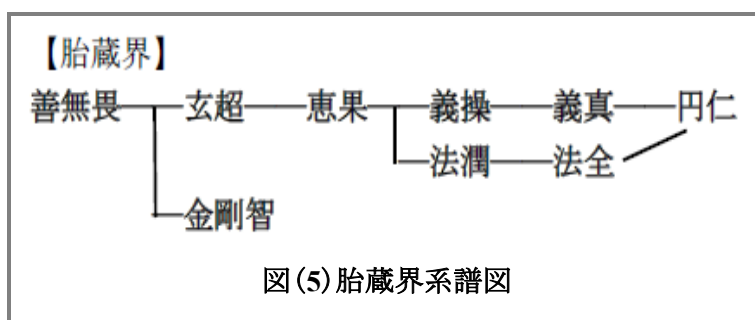
具体的に見ると、金剛界大法を受けた元政からは、目録に見られるように特に金剛界関係の儀軌や念誦法を借写したことが知られる。また受法道場である大興善寺の壁上に掛けられていたインドの金剛智や不空など金剛界系の祖師方の真影も将来している。なおこの大興善寺は、かつて不空在住の訳場であり、かつ勅置灌頂道場であることから、不空訳の密教典籍及び文殊に関する典籍を多数蒐集している。

青龍寺にては義真より胎藏界並びに蘇悉地大法の灌頂を受けているが、『蘇悉地羯羅供養真言集』など蘇悉地関係の書物はこの時に得たものと見られる。またこの灌頂に先立ち義真の指揮により制作したのが目録記載の「大悲胎藏法曼荼羅」一鋪三幅苗と「大悲胎藏三昧耶略曼荼羅」一鋪一幅苗(白描)であろう。なお彩色の曼荼羅は会昌廃仏により焼却されたものと見られる。

玄法寺法全からの胎藏界大法及び大安国寺元簡からの悉曇受法について見ると、法全

からは胎蔵界大法を受け、目録の『胎蔵儀軌』や『胎蔵手契』など胎蔵界関係の書目の多くはこの時法全から授かったものと考えられる。また元簡や青龍寺宝月からの悉曇の受法については、目録に見られる梵語・梵漢両字 83 部のほとんどが両師より得たものと思われる。

なお、胎蔵界と金剛界の円仁に至る師資相承の系譜について、海雲の『金胎両界師相承』及び造玄の『胎金両界血脈』、ならびに『巡礼記』等によって円仁の密教大法の血脈譜について考察した。その要点を総括的に論じると、胎蔵界大法については義真と法全から受法し、金剛界大法は法全と元政から受法したことが明らかとなってきた。これら胎蔵界と金剛界との系譜の要点を図示すると次の如くである。



なお、円仁の密教教学の特徴は「一大円教論」にあるが、その教示については金剛界大法を授かった大興善寺阿闍梨、すなわち元政に依ったものであることを、円仁著『金剛頂経疏』によって確認することができた。しかも円仁の血脈譜において、元政は法全や義真とともに最も重要な人物の一人であったことが、『巡礼記』記載にみる大興善寺での元政の元での念誦法門の書写や、灌頂の記述によっても明瞭となった。さらに、『新求目録』の密教関係の将来物の内容と『巡礼記』の密教受法の詳細な記述とを勘案してみると、胎蔵界・金剛界・蘇悉地の三部の大法を具備する円仁の密教教学の特徴は入唐求法によってその素地が整いつつあった点が確認されるに至った。

また、円仁の毘沙門天に関する関心の深さから、不空訳の『毘沙門天王経』や『同真言法』などを蒐集将来している。法照の五会念仏については、法照の弟子鏡霜が章敬寺を中心に、長安諸寺においても盛んにこれを伝えていたことが知られ、念仏に関連する

書として道綽の『浄土法事讚』や善導の『念仏讚』なども目録に見られる。瑜伽唯識に関するものでは円仁の弟子惟正が資聖寺で書写した『百法論頭幽抄』など数部の書が将来され、『百法論』への関心の高さが知られる。

その他、会昌への年号改元に関する『皇帝拝南郊儀注』などの文献、また俗講に関する『仁王般若経疏』や三教談論の知玄が著わした書物も数点将来している。さらに円仁帰国への道中の無事を祈って贈られた檀龕像や餞別の品なども目録に記載しており、円仁の外護者や交友関係を窺う上でも興味深い。

### 参考文献

- ・稲垣瑞穂「東大寺図書館蔵本 百法頭幽抄の古點について」『訓点語と訓点資料』第7輯、1956年。
- ・小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究』第1—第4巻、鈴木学術財団、1964—1969年。
- ・木内堯央『天台密教の形成』春秋社、1984年。
- ・黒板勝美編『新訂増補国史大系 類聚三代格』吉川弘文館、1972年。
- ・国宝・重要文化財目録編纂会編『国宝・重要文化財総合目録美術工芸品編』下巻、ぎょうせい、1999年。
- ・小南沙月「円仁将来目録の研究—『日本国承和五年入唐求法目録』と『慈覚大師在唐送進録』の諸本の分析—」『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要』第15号、2016年。
- ・小南沙月「慈覚大師円仁『入唐新求聖教目録』」『史窓』第74号、2017年。
- ・佐藤哲英『叡山浄土教の研究』百華苑、1979年。
- ・佐藤哲英『天台大師の研究』百華苑、1961年。
- ・高楠順次郎編『大正新脩大蔵経』47・50・52・55・61巻。
- ・天台宗典編纂所編『続天台宗全書』史伝部2、春秋社、1988年。
- ・前田慧雲編『大日本続蔵経』第1輯、95、5冊、京都蔵経書院、1905—1912年。
- ・牧田諦亮「慈覚大師将来録より観たる唐仏教の一面」福井康順編『慈覚大師研究』天台学会、1964年。



# **The Esoteric *Nenbutsu* Thought of Dōhan**

***Kenmitsu* Culture and Esoteric Pure Land Buddhism**

〈in Japanese〉

**Aaron Proffitt**

Assistant Professor of Japanese Studies,  
University at Albany-State University of New York



**Abstract**

Pure Land Buddhism and Esoteric Buddhism are often studied as if they are necessarily incompatible paths within the broader Mahayana Buddhist tradition. Much of the scholarship on early-medieval Japanese Buddhism, or “Kamakura Buddhism,” has generally focused on the so-called “New Schools” (Zen, Nichiren, and Pure Land), and has virtually ignored the importance of Esoteric Buddhism. In order to contribute to the evolving conversation on both of these issues, the areas of overlap between Esoteric and Pure Land modes of Buddhist thought and practice and the ongoing importance of Esoteric Buddhism within the early-medieval period in Japan, in this essay I focus on what I have come to refer to as the *kenmitsu* Pure Land thought of the Kōyasan scholar-monk Dōhan (1179-1252), and examine key passages from his *Himitsu nenbutsu shō*. Through the examination of this text in the context of Dōhan’s life and education on Kōyasan and the Heian-kyō capital, I depart from much of the scholarship on this topic to argue that rather than simply constituting a “syncretic” view of Esoteric Buddhism and Pure Land Buddhism or the orthodox Shingon School view on Pure Land, instead Dōhan’s view draws upon and encompasses both exoteric and esoteric modes of Buddhist practice, and thus may constitute a dialogic *kenmitsu* approach to the Pure Land that exemplifies the early-medieval cultural context.

**要旨**

浄土教と密教は、より大きな大乘仏教の伝統の中で、決して両立しえない二つの道であるかのように学ばれることがしばしばである。中世初期の日本仏教、ないし「鎌倉仏教」に関する学問の多くは概して、所謂「新仏教」（禅、日蓮、浄土）にばかり注目し、密教の重要性を実質的に無視してきた。この論文では、密教と浄土教という両形態の仏教の思想および実践の重複する領域、そして、中世初期の日本でいまだ続いていた密教の重要性という主題に関する進行中の対話に貢献するために、高野山の学僧である道範（1179-1252）の顕密浄土教思想と筆者が論及するものに注目し、その道範の『秘密念仏抄』内の鍵となる文章を検討する。高野山と平安京における道範の人生と教育という文脈で同書を検討することを通じて、筆者はこの話題に関する多くの学問から出発し、道範が、単に密教と浄土教の間の「シンクレティック」な見方、あるいは浄土教に関する正統な真言の見解を組織したのではなく、その見解はむしろ、顕教と密教両方の仏教の実践を活用・包摂し、そうして、中世初期の文化コンテクストの典型的な事例となる、浄土教に対する顕密の対話的なアプローチを構成しているだろう点を議論する。

## 道範の秘密念仏思想

### 顕密文化と密教浄土教<sup>(1)</sup>

アーロン・プロフィット

キーワード 道範、秘密念仏、浄土教、密教、顕密

はじめに、2005年、私は熊本県玉名市に住んでいた。その時、私の友人は皆浄土真宗の信者であった。しかし、近所の有名な寺院は真言律宗の蓮華院誕生寺で、祭りの際、皆は真宗の寺院ではなく、この真言密教を強調する寺に参っていた。その結果、友人達の影響で、浄土教と密教の歴史的な関係に関して興味がわいた。帰国後、中世浄土教の展開とその顕密文化の文脈について調べると、所謂密教浄土教の研究が見つかった。特に、鎌倉仏教と「旧仏教」の関係に関する研究問題は、興味深い研究分野だと思われた。著名な「鎌倉新仏教」の宗祖であった栄西（1141-1215）、道元

---

<sup>(1)</sup> 2014年から2015年まで、フルブライト奨学金のおかげで博士論文を書くために京都に住み、大谷大学のロバート・ローズ先生、マイケル・コンウェイ先生、井上尚実先生、龍谷大学の那須英勝先生、亀山隆彦先生、高野山大学の中村本然先生、トーマス・ドライトライン先生達のもとで研究を進めることができた。そして、道範の思想について、東京大学の佐藤もな氏に相談することもできた。本論文はその研究に基づき、特に、2014年10月の大谷大学での研究発表から発展させることができている。龍谷大学の打本和音氏が、発表原稿を確認してくれた。そして2017年5月には、新たな観点から研究問題にアプローチでき、亀山隆彦先生の招待で、龍谷大学で研究発表を行った。この論文は私の博士論文、Aaron P. Proffitt, “Mysteries of Speech and Breath: Dohan’s (1179-1252) *Himitsu nenbutsu sho* and Esoteric Pure Land Buddhism,” (Ph.D., diss., University of Michigan, 2015)  
([https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/111511/proffitt\\_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/111511/proffitt_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y)) の特別な部分の概略で、特に第4章(290-345頁)と第6章(401-457頁)に基づいている。

(1200-1253)、法然(1133-1212)、親鸞(1173-1263)、日蓮(1222-1282)等と同時代に生きた人物である道範(1179-1252)について研究しようと考えた<sup>(2)</sup>。

道範は高野山の密教の学僧として、中世密教の阿字観、弘法大師空海(774-835)の信仰、光明真言、六大不二思想に影響を与えた上、中世初期の禅宗と浄土教の運動とも関係があった<sup>(3)</sup>。そして徳川時代の真言宗安心論の展開にも強い影響を与えた<sup>(4)</sup>。しかし、「鎌倉仏教」についての書籍や論文を読んでも、高野山または道範はほとんど

<sup>(2)</sup> 道範の生涯について、特に佐藤もな「道範に関する基礎的研究—伝記史料を中心として」(『仏教文化研究論集』第7号、2003年)85-95頁、中村本然「道範の生没年について」(高野山大学密教文化研究所のブログ、2011年12月15日〔2012年5月17日にアクセス〕。<http://www.koyasan-u.ac.jp/mikkyobunka/blog/diary.cgi?field=9>)、松崎恵水『平安密教の研究：興教大師覚鑿を中心として』(吉川弘文館、2002年)739-752頁、および785-790頁を参照。

<sup>(3)</sup> 道範の密教思想について、特に中村本然「道範記『初心頓覚鈔』について」(『山崎泰広教授古稀記念論文集：密教と諸文化の交流』山崎泰広教授古稀記念論文集刊行会、永田文昌堂、1998年)151-184頁、「『声字実相義抄』(道範記)に説かれる如義言説について—その一『釈摩訶衍論』と空海の著作にみる如義言説を中心として—」(『密教文化』第203号、1999年)1-20頁、「道範記『菩提心論談義記』について」(『マンダラの諸相と文化：頼富本宏博士還暦記念論文集』頼富本宏博士還暦記念論文集刊行会、法蔵館、2005年)395-430頁、「道範撰『金剛頂経開題勘註』について」(『密教文化研究所紀要』第21号、2008年)29-52頁、「『選択本願念仏集』に説かれる五逆重罪について」(『印度学仏教学研究』第57巻第1号、2008年)129-136頁、「真言教学における生死観」(『日本仏教学会年報』第75号、2010年)169-184頁、大鹿眞央「中世東密教学における三劫段解釈：道範における第三劫段解釈を中心に」(『印度学仏教学研究』第60巻第1号、2011年)115-118頁、「東密における初地即極説の展開」(『東洋の思想と宗教』第29号、2012年)71-89頁、「中世東密教学における初法明道の変遷：第八住心との関係を中心に」(『印度学仏教学研究』第61巻第1号、2012年)40-43頁、「中世東密教学における宿善解釈の展開：道範の宿善解釈を中心に」(『智山学報』第63号、2014年)131-149頁、遠藤伊左見「真言密教における三点説の原点考察」(『豊山学報』第57号、2014年)65-89頁、Richard K. Payne, "Ajikan: Ritual and Meditation in the Shingon Tradition," in *Re-visioning "Kamakura" Buddhism*, ed. Richard K. Payne (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), 232-233; Elizabeth Tinsley, "Indirect Transmission in Shingon Buddhism: Notes on the Henmyoin Oracle," *The Eastern Buddhist* 45/1&2 (2016): 77-111 を参照。

<sup>(4)</sup> 長谷宝秀『真言宗安心全書』(六大新報社、1913-1914年)、中村本然『真言密教における安心』(高野山大学、2008年)。

登場しない<sup>(5)</sup>。そこで本論文では、道範『秘密念仏抄』における「秘密念仏思想」を中心とした研究を通じて、特に第一巻を中心に、中世日本に対する道範の貢献を主張する日本の中世顕密仏教と「密教浄土教」および中世の浄土教の多様性を調査し、明らかにする<sup>(6)</sup>。

## I. 顕密文化

黒田俊雄氏は従来の「鎌倉新仏教」という枠組みに対し、むしろ「旧仏教」が優勢であったと提示した<sup>(7)</sup>。黒田氏以前の鎌倉仏教に関する研究は、おおむね「鎌倉新仏教」の宗祖を中心的に扱う傾向にあった。このことは理に適っている。なぜなら、現在の日本では浄土系、日蓮系、禅系の宗派がもっとも大きな仏教宗派だからである。

- 
- <sup>(5)</sup> 中世における真言密教の役割を強調する「鎌倉仏教」に関する著作の一例は、田中久夫『鎌倉仏教』（講談社学術文庫、2009年）。そして、鎌倉仏教における高野山の重要性については、和多昭夫「高野山における鎌倉仏教」（『日本仏教学会年報』第34号、1969年）79-96頁、George Tanabe, “Kōyasan in the Countryside: The Rise of Shingon in the Kamakura Period,” in *Revisioning “Kamakura” Buddhism*, ed. Richard K. Payne (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), 43-54を参照。
- <sup>(6)</sup> 道範『秘密念仏抄』（『真言宗安心全書』第2巻、225-266頁）。道範の『秘密念仏抄』の研究については、特に榎田良洪「秘密念仏思想の勃興」（『大正大学研究紀要』第48号、1963年）43-80頁、中村本然「道範の浄土観」（『高野山大学論叢』第29号、1994年）149-202頁、佐藤もな「道範著『秘密念仏抄』引用文献出典注記」（『仏教文化研究論集』第4号、2000年）130-141頁、「中世真言宗における浄土思想解釈—道範『秘密念仏抄』をめぐる」（『インド哲学仏教学研究』第9号、2002年）80-92頁、James H. Sanford, “Breath of Life: The Esoteric Nenbutsu,” in *Esoteric Buddhism in Japan* (1994), repr. in *Tantric Buddhism in East Asia*, ed. Richard K. Payne (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2006), 161-189; Jacqueline Stone, “The Secret Art of Dying, Esoteric Deathbed Practices in Heian Japan,” in *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, eds. Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007), 134-174; 遠藤伊左見「鎌倉期における秘密念仏思想の考察—静遍・道範を中心として」（『大正大学大学院研究論集』第38号、2014年）206-234頁参照。
- <sup>(7)</sup> 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、1975年）、『日本中世の社会と宗教』（岩波書店、1990年）、『顕密体制論』（法蔵館、1994年）。Kuroda Toshio, “The Development of the Kenmitsu System as Japan’s Medieval Orthodoxy,” *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996a): 233-69.

その宗派の歴史観は日本と東アジアの仏教学に強い影響を与えた。すなわち、宗派間の相違と宗祖の特別性を強調して、宗祖以前の伝統と文化（顕密文化）を批判するものだった。その結果、鎌倉時代とそれ以前の密教的な思想・儀式と文化的な背景を無視することになり、宗祖と同時代に活躍した他の僧侶達の活動も考慮されない傾向にある。道範は、中世仏教に様々な貢献をしたが、宗祖ではなく密教思想家であったので、西洋と東洋の仏教学は道範（と道範のような学僧）を無視してしまっている。

70年代以降、黒田氏の顕密体制論等は日本と西洋の学者に強い影響を与えた<sup>(8)</sup>。現在の日本仏教学者は中世の顕密体制とその「旧仏教」の重要性を理解し、「新仏教」の宗祖以外の僧侶も徐々に調査するようになった。また、宗祖と「旧仏教」の顕密体制の関係を調査する学者も増えている<sup>(9)</sup>。しかし、色濃い宗派意識の影響で、多くの学者は今でも、宗派の枠組みを超えずに、禅学、浄土学、天台学等の宗派的な問題の解決を優先している。その結果、多くの学者は、宗派的な枠組みを超えた思想家と彼

---

<sup>(8)</sup> James C. Dobbins, ed. *Japanese Journal of Religious Studies, Special Issue: Kuroda Toshio and his Scholarship* (1996); James Dobbins, "Envisioning Kamakura Buddhism," in *Re-visioning "Kamakura" Buddhism*, ed. Richard K. Payne (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), 28-38.

<sup>(9)</sup> James H. Foard, "In Search of a Lost Reformation: A Reconsideration of Kamakura Buddhism," *Japanese Journal of Religious Studies* 7.4 (1980): 261-91; Neil McMullin, "Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions," *Japanese Journal of Religious Studies* 16.1 (1989): 3-40; Richard K. Payne, ed., *Re-Visioning "Kamakura" Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998); Ryūichi Abe, "Post-script," in *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse* (New York: Columbia University Press, 1999), 399-428; Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999); Mikael Adolphson, *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000); Brian Ruppert, *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 2000); David Quinter, "The Shingon Ritsu School and the Mañjuśrī cult in the Kamakura Period: From Eison to Monkan" (PhD diss., Stanford University, 2006); Lori Meeks, *Hokkeji and the Reemergence of Female Monastic Orders in Premodern Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010); Mikael Bauer, "The Power of Ritual: An Integrated History of Medieval Kōfukuji" (PhD diss., Harvard University, 2011); James L. Ford, *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

らの実践活動（特に、中世の多様な密教文化）を研究課題とすることに興味を持っていない。

ところが、中世の学僧たちの活動は、実は一つの宗派に留まるものではなかった。むしろ、奈良時代から日本の僧侶は「諸宗兼学」という宗教的な文脈に参加して、あらゆる分野に精通していたのである。これは日本に限ったことではなく、東アジアの仏教文化は諸宗兼学の傾向にあった。つまり、中世日本の仏教思想を考えるには、現在の宗派のように限定された分野のみを考察するだけでは不十分だということである<sup>(10)</sup>。たとえば、道範の場合、真言密教や空海教学のみならず、天台学（中国と日本）、善導流の浄土教、南都諸宗等にも精通していたと推測される。したがって、道範の思想を正しく理解するためには、顕密体制と諸宗兼学という教育制度の中で彼の真言密教を考察する必要があるのである。

道範は高野山の学僧であるため、現在の真言教学の観点から評される傾向があるように思う。また、現在の密教研究の傾向としては（日本もアメリカも）弘法大師、大日如来信仰、即身成仏、三密思想といったキーワードに着目したものが多し。勿論、それらは無視できないものである。確かに、道範は優れた空海学者であったが、中世高野山は非常に特殊な環境だったので、中世密教を研究する場合はあらゆる文脈から考察することが必要だと思われる。特に、中世高野山の僧侶は鎌倉や平安京の政治家やその遺族、南都寺院、勸進僧といった様々な人々と関係を作っていた<sup>(11)</sup>。

「顕密体制論」の価値は、そのような日本仏教の世界を評することができる可能性を秘めている点にあると考える。最近、末木文美士、平雅行等は顕密体制論の長所と短所について論じ、一方、他の学者はポスト顕密体制論を提示している<sup>(12)</sup>。特に、末

---

<sup>(10)</sup> Carl Bielefeldt, “Filling the Zen-shū: Notes on the ‘Jisshū yōdō ki,’” *Cahiers d’Extrême-Asie* 7 (1993-4): 221-48; Jimmy Yu, “Revisiting the Notion of Zong: Contextualizing the Dharma Drum Lineage of Modern Chan Buddhism,” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 26 (2013): 113-151.

<sup>(11)</sup> 五来重『高野聖』（角川文庫、1975年）、『高野山と真言密教の研究』（名著出版、1976年）、白井優子『空海伝説の形成と高野山：入定伝説の形成と高野山納骨の発生』（同成社、1986年）、和田秀乗『高野山信仰の形成と展開』（法蔵館、1997年）、白井優子『院政期高野山と空海入定伝説』（同成社、2002年）、俵谷和子『高野山信仰と権門貴紳：弘法大師入定伝説を中心に』（岩田書院、2010年）、村上弘子『高野山信仰の成立と展開』（雄山閣、2009年）。

<sup>(12)</sup> Sueki Fumihiko, “A Reexamination of the Kenmitsu Taisei Theory,” *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996): 449-66, 末木文美士『鎌倉仏教形成論：思想史の立場から』（法蔵館、1998年）、『鎌倉仏教展開論』（トランスビュー、2008年）、平雅行『日

木氏は、黒田氏が顕密の「密教」という概念を厳密に定義しておらず、その上、顕密体制論それ自体には、密教と関係が深い（だが密教と同じではない）天台本覚思想を評価できていないという問題点が見受けられることから、これらの再検討が必要と指摘している<sup>(13)</sup>。

## II. 密教浄土教の研究法

道範の念仏思想について見ていく前に、道範の生涯と彼がどのように真言密教の教育を受けたかということに触れておきたい。その理由は、道範の念仏思想、または密教浄土教を理解するためには、具体的な儀礼上の技法と信仰の環境を理解しておくことが必要だと思われるからである。基本的には、道範と「秘密念仏」に関する研究には三つの立場があるといえる。

第一は、覚鑿（1096-1143）、道範等の秘密念仏思想は単に真言宗と浄土教の混合主義（シンクレティズム）にすぎない、平安中期の浄土教勃興に対する真言宗の反応である、とする立場である。この立場の問題は「真言宗」と「浄土教」をそれぞれ別個のものと考えている点である。所謂「真言宗」は即身成仏と空海教学を中心とする本質主義で、真言行者の往生思想は認めない<sup>(14)</sup>。しかし、日本だけではなく、東アジアの密教経典には様々な浄土教と浄土思想の影響が確認できる<sup>(15)</sup>。そして、古代日本仏教における真言と浄土教は、多くの場合明確に区分できるものではなく、むしろ一つのシステムとして機能していたと考える方が実情に即しているといえる。したがって、シンクレティズムは、この複雑な状態を説明する考え方としては単純すぎる。

第二は、覚鑿と道範に代表される秘密念仏は真言宗の正統的な浄土教の立場であるという見解である。これは、覚鑿と道範が真言宗の学僧としての立場から、「聖」達による正統的ではない浄土教に対して反応したものという理解である。一方で、この立場は真言宗における阿弥陀信仰を認めるが、他方では、第一の立場のように真言宗

---

本中世の社会と仏教』（塙書房、1992年）、Taira Masayuki, “Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory,” *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3-4 (1996): 427-448.

<sup>(13)</sup> Jacqueline Stone, *Original Enlightenment*, 153-167.

<sup>(14)</sup> Proffitt, “Mysteries of Speech and Breath,” 5-6.

<sup>(15)</sup> Proffitt, “Mysteries of Speech and Breath,” 105-191.

を単独のものと考え、古代の真言宗の多様性（南都・台密と東密との様々な関係、または東密自体の多様性とその聖たちの貢献）を無視している<sup>(16)</sup>。

第三は、「ポスト宗派主義」の立場といえる、所謂「真言宗」と「浄土教」の多様性・重層性を示した立場である。この立場は「真言」と「浄土教」を別個のものと理解せず、むしろ、両方を確実に特別な文脈（例えば道範の中世高野山）によって定義する。現在の宗派意識による限界を超えるために、大乘仏教の基本的な宇宙論・救済論的な想定で「浄土教」を理解し、大乘仏教における偏在的な言説と儀式の技術として「密教」を概念化している。道範を中世高野山の真言密教という文脈から考える時、その阿弥陀信仰は単に、真言宗に含まれていた浄土教ではない。道範の真言密教では、浄土教は偏在的であり、目立つ位置にあった。結局、道範の念仏思想は単なる混合主義ではなく、画一的な「真言宗」の念仏という立場でもない。道範の念仏思想は、高野山の特殊な「顕密浄土教」の文化を背景に成立していると考えられる<sup>(17)</sup>。

### III. 道範の生涯と阿弥陀信仰

道範は 14 才の時、高野山に上り、正智院の明任（1148-1229）のもとで出家した<sup>(18)</sup>。正智院の本尊は阿弥陀如来なので、道範の密教への入門は阿弥陀仏の前で行われた。その初期から鎌倉時代の高野山では、往生浄土信仰と阿弥陀如来の信仰が非常に流行していた。やがて醍醐寺の実賢（1146-1249）と仁和寺の守覚法親王（1150-1202）と交流して、若い道範は密教浄土教の多様性に出会った。道範は実賢から醍醐寺三宝院流の口伝を受けた。特に『秘密念仏抄』の「命息釈」は醍醐寺の三宝院流を起源とする可能性がある<sup>(19)</sup>。道範の考え方によると、阿弥陀如来は法身大日如来の永続的な命

---

<sup>(16)</sup> Proffitt, “Mysteries of Speech and Breath,” 6-7.

<sup>(17)</sup> Proffitt, “Mysteries of Speech and Breath,” 7.

<sup>(18)</sup> William Londo, “The Other Mountain: The Mt. Kōya Temple Complex in the Heian Era” (PhD, diss., University of Michigan, 2004); Donald Drummond, “Negotiating Influence: the Pilgrimage Diary of Monastic Imperial Prince Kakuhō,” (PhD, diss., Graduate Theological Union, 2007). Ethan Lindsay, “Pilgrimage to the Sacred Traces of Kōyasan: Place and Devotion in Late Heian Japan,” (PhD, diss., Princeton University, 2012).

<sup>(19)</sup> 亀山隆彦「中世真言宗における命息思想の展開—『宗骨抄』を中心に」（『印度学仏教学研究』第 59 卷第 2 号、2011 年）651-654 頁、James Sanford, “Breath of Life: The Esoteric Nembutsu,” in *Tantric Buddhism in East Asia*, ed. Richard Payne (Boston: Wisdom



として働き、その阿弥陀仏は衆生の「命息」として現れる。その上、高野山のように、醍醐寺では聖達による豊かな弥勒信仰の文化が形成されていた。道範は仁和寺の守覚法親王から広沢流を受けたが、正智院と同様に仁和寺の本尊も阿弥陀如来である。そして、仁和寺の阿弥陀堂の隣に御影堂がある。これは、おそらく、昔から続く阿弥陀如来と弘法大師信仰の関係をあらわしている。

道範は高野山に戻ると、宝光院の兼澄（1202 没）のもとで修行した。宝光院は正智院と仁和寺のように、阿弥陀如来を本尊としていた。兼澄は道範が入住した年に亡くなった。その上、前の師である守覚も同じ年に亡くなっている。一年の間に、二人の師僧が阿弥陀如来を本尊とする寺院で亡くなったことから、道範は阿弥陀如来像の前で行われる葬式を二回見た可能性が高い。このことが、若き日の道範に阿弥陀如来を中心とする密教文化の影響を与えたのではないだろうか。

その後、道範は正智院明任から灌頂を受けた。明任のように、道範も正智院で様々な僧侶に灌頂を受け、密教を教えた。灌頂を受けた阿闍梨道範は、阿弥陀如来への信仰を持つ真言密教の学僧とも交流を続けていた。特に、華王院の覚海（1142-1223）と禅林寺の静遍（1166-1224）は道範に強い影響を与えた。覚海の浄土思想は密厳浄土を中心として浄土と穢土を区別しない、絶対不二という観点を有していた。覚海は来世往生の信仰を批判して、現世での即身成仏を強調した。道範の浄土思想は覚海のそれと似ているが、より複雑的な立場を取った<sup>(20)</sup>。

おそらく、道範の浄土思想に最も強い影響を与えた思想家は禅林寺静遍であった。静遍は覚海のように、密教思想を重視しつつも、法然の弟子である隆寛（1148-1228）、証空（1177-1247）、明遍（1142-1224）との交流を通じて、より重層的な浄土思想を形成した。静遍の浄土思想は、法然浄土教と禅林寺における念仏実践の影響によって、覚海に比べると、より微妙な差異があり、もしくはより複雑であったと道範は捉えているようである。静遍の浄土思想は、称名念仏を中心として、浄土という概念の二元性と密教の一元性を調和させるものであった。彼は、仏の立場からは衆生と仏は一体だが、凡夫の立場からは穢土と浄土は離れているとする。静遍は覚鑿や覚海のように、密教的な立場から浄土と言う概念を評価したが、穢土と浄土は不二であるという考え

---

Publications, 2006), 161-190, 中村本然「真言教学における生死観—『宗骨抄』を中心として（仏教の生死観）」（『日本仏教学会年報』第75号、2009年）169-184頁。

<sup>(20)</sup> Robert Morrell, "Shingon's Kakukai on the Immanence of the Pure Land," *Japanese Journal of Religious Studies* 11.2-3 (1984): 195-220.

も、矛盾なくその思想に取りこんでいるといえる<sup>(21)</sup>。このようなバランス感覚のある考え方は中世日本ではそれほど珍しくなかった<sup>(22)</sup>。覚海と静遍は、同じ一年の間に高野山で亡くなった。これは仮説だが、その一年で、道範は『秘密念仏抄』を書いた。おそらく、先述の守覚や兼澄の死と同じように、阿弥陀如来と浄土教に興味を持っていた師僧達の死をきっかけに、道範は『秘密念仏抄』を書いたのではないかと筆者は考えている。

#### IV. 道範の配流

道範の生涯における最も有名な事件は、金剛峯寺と大伝法院の暴力的な戦いと思われる。結果として、道範と数人の高野山の高僧が配流された。道範は讃岐に配流された。仮名交じり文によって書かれた日記『南海流浪記』によれば、彼は弘法大師と関係があった場所に参拝して、善通寺（弘法大師空海の生誕の地に建った寺院）に住んだ<sup>(23)</sup>。

ここで筆者が強調したいのは、道範の弘法大師信仰である。弘法大師が入定した高野山から離れた道範は、空海が誕生した場所と関係を作った。おそらく、道範は自分の中に、密教僧としてのアイデンティティを再確認するために、弘法大師との関係を追求したのではないかと考えられる。また、道範の弘法大師信仰は阿弥陀信仰を締め出さなかった。『南海流浪記』によると道範は阿弥陀像を作り、阿弥陀に関する儀式も行っていた。道範の密教思想は弘法大師と阿弥陀如来の両方への信仰を内包していた。そもそも道範だけでなく、高野山を中心とする中世紀州に展開した仏教には、弘法大師と阿弥陀如来を共に信仰することに矛盾はなかったのかもしれない。これは今後の研究課題と思われる。

---

<sup>(21)</sup> 那須一雄「静遍と法然浄土教」（『印度学仏教学研究』第53巻第2号、2005年）80-85頁、「法然とその門下における「専修・雑修」理解—特に隆寛・証空・静遍について」（『真宗研究』第52号、2008年）42-62頁。

<sup>(22)</sup> Jacqueline I. Stone, *Right Thoughts at the Last Moment: Buddhism and Deathbed Practices in Early Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2017), 3-4.

<sup>(23)</sup> 道範『南海流浪記』（『群書類従』第18巻、468-476頁）、長崎健「南海流浪記」（『国文学解釈と鑑賞』第54巻12号、1989年）82-86頁、田中健二「古文書解読講座鎌倉時代の流人の日記「南海流浪記」に見る讃岐の姿」（『香川県立文書館紀要』第15号、2011年）1-13頁。

その後、道範は高野山に戻る。宝光院に住みながら、正智院や宝光院等の門弟に灌頂を受け、多くの著作を書いた。道範は 1252 年に亡くなった。道範の臨終行儀はそれほど知られていないが、伝記によれば、印を結び、真言を唱え、三昧に入って亡くなった。墓所は無量寿院に立てられた。无量寿院は高野山にあるもう一つの道範ゆかりの寺院で、阿弥陀如来を本尊としていた。以上、道範の阿弥陀信仰について検証を行った。次に、道範の『秘密念仏抄』に表れた念仏思想を考察する。

## V. 道範の秘密念仏思想

道範の「秘密念仏」は「密教の念仏」または「真言宗の念仏」だけではなく、むしろ「顕密・兼学の念仏」に近似する。次に、道範『秘密念仏抄』を引用して、その特別な念仏思想を説明していく。はじめに、道範は念仏を解釈する為に、「四重秘釈」を使う。秘釈の四つのレベルは、浅い方から深い方へと展開していくが、一番深いレベル（秘秘中深秘）は一番浅いレベル（浅略）を否定するものではない。

名號之<sup>(24)</sup>事。問。廣聞當世。眞言止<sup>(25)</sup>觀行人。多依彌陀稱名之行。期往生極樂。是於念佛三昧。不簡時所諸緣。有無間修之德故。唯<sup>(26)</sup>就易行歸此本願歟。將<sup>(27)</sup>稱名有淺深顯密之義耶。答。止觀學者。尤可依念佛三昧。摩訶止觀<sup>(28)</sup>四種三昧<sup>(29)</sup>。偏勤彌陀稱名<sup>(30)</sup>故。眞言行人。於佛身名號國土等。皆以四重秘釋之意觀念修行。其四重者。一此彌陀佛者。昔在因位。初爲無諍念王。於寶藏佛所。發無上道心。次爲法<sup>(31)</sup>藏比丘。於世自在王佛所。發四十八願。果願成佛。名彌陀佛。此悲花雙觀等所說。是爲淺略。二此彌陀佛者。大日法身普門萬德中。金剛五智妙<sup>(32)</sup>觀察智。胎藏八葉。證菩提門也。此兩部大經所說。是爲深秘。凡顯教十方諸佛。各別因人

<sup>(24)</sup> 道範『秘密念仏抄』（『大日本仏教全書』第 70 卷）では、この「之」の字は欠。

<sup>(25)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 卷では「止」は欠。

<sup>(26)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 卷では、この「唯」の字の代わりに「只」を用いる。

<sup>(27)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 卷では「將」は欠。

<sup>(28)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 卷では、「摩訶止觀」の後に「曰」の字を加える。

<sup>(29)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 卷では、この「四種三昧」の字の代わりに「稱種三昧」を用いる

<sup>(30)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 卷では、この「名」の字の代わりに「念」を用いる。

<sup>(31)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 卷では、この「法」の字の代わりに「寶」を用いる。

<sup>(32)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 卷では、この「妙」の字を「沙」と誤記する。

修行證果也。眞言十方如來四重曼荼。皆是一行者顯[得<sup>(33)</sup>]萬德也。三此彌陀佛者。即<sup>(34)</sup>是大日法身三世常住<sup>(35)</sup>惠<sup>(36)</sup>命也<sup>(37)</sup>。是云無量壽。故彌陀即大日。一門即普門也。是爲秘中深秘。四此彌陀佛者。即一切衆生色心實相性淨圓明平等智身也。所謂衆生八辨<sup>(38)</sup>心蓮即彌陀三點曼荼。雖淪無明淤泥非染非隱。雖開始覺佛<sup>(39)</sup>光非生非顯。三際不變萬德凝然。是爲[秘<sup>(40)</sup>]秘中深秘。名號國土等四重可准思之。自下注釋依此四重隨應可見。[常途念佛祖師。唯依初重意。立乘祕往生之義。大智律師等。雖立自性彌陀之義。是理性之一門。非事相之眞說。今眞言行人。具在四重祕意。顯密兼通。四身圓證。是故<sup>(41)</sup>]此<sup>(42)</sup>深秘名號即<sup>(43)</sup>秘密眞言故。同雖云稱名。全不同常途淺略也<sup>(44)</sup>。

第一のレベルは一般的な經典の「物語のレベル」である。一般的な大乘經典の解釈学によるもので、最も浅い（または最初の浅いレベルの）解釈である。第二のレベルはおそらく「浅い密教解釈のレベル」といえる。このレベルに至り、行者は阿弥陀仏と大日如来の関係を理性的に理解できる。第三のレベルでは、第二のように「理性的な観点」からアプローチしているが、阿弥陀仏は宇宙的な法身と理解される。第四のレベルでは、阿弥陀仏は、全ての衆生の具体的な体と心に生き、さらに菩提心として働くことと解釈できる。その結果、「眞言としての称名」と「称名」そのものは全く同じではないが、所謂「阿弥陀」は全ての衆生の心身、そして菩提心と考えられることから、その「阿弥陀」の働きは一番浅いレベルにも存在している。道範の主要な発見の方法は顕教と密教の関係によって行われているが、道範の念仏思想は結局、「顕対密」

<sup>(33)</sup> 正しい「得」の字は、『大日本仏教全書』第70巻には見られる。

<sup>(34)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では「即」は欠。

<sup>(35)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、「常」の字は繰り返さない。

<sup>(36)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、この「惠」の字の代わりに「慧」を用いる。

<sup>(37)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では「也」は欠。

<sup>(38)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、この「辨」の字の代わりに「瓣」を用いる。

<sup>(39)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、この「佛」の字の代わりに「日」を用いる。

<sup>(40)</sup> 道範『秘密念仏抄』（『真言宗安心全書』第2巻）では、この「秘」の字は欠

<sup>(41)</sup> 『真言宗安心全書』第2巻では、角括弧内の文は全て欠。

<sup>(42)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、「此」の後に「中」の字を加える。

<sup>(43)</sup> 『真言宗安心全書』第2巻では、この「即」の字は欠

<sup>(44)</sup> 『真言宗安心全書』第2巻、226-227頁。

の観点を超えているとも考えられる。秘密名号は称名念仏と同じと名づけているが、同じものではない。道範の観点はその両方を含んでいると思われる。

道範の念仏思想によると、最も小さな部分は全体と同一である可能性を持つ。『大日経疏』の『金剛頂経』引用部分には次のようにある。

観世音<sup>(45)</sup>蓮華眼。即同一切佛。無盡莊嚴身<sup>(46)</sup>。

観音の蓮華のような目と全ての仏の莊嚴を平等なものと捉えている。凡夫には区別と階層だけが見える。観音は仏の下、凡夫は観音の下、そして浅い念仏の解釈が一番深い念仏解釈の下だが、仏の立場からであれば区別と階層の観点を超えて、事実の平等・不二性を理解することができる。その上、道範はこの表現を『秘密念仏抄』において二回使っているので、この階層を超越するという概念は道範の念仏思想にとって重要なものであるといえる。

勿論、道範は彼自身の「真言行人」の概念を説明している。真言・天台の流派と伝統における真言行人の役割は重要なものである。道範によると真言行人は、真実の理が最上のレベルから最も浅いレベルへと到達するという。この真実は最も浅いレベルで発見されるかもしれない。

真言行人。即淺解深祕。即易知頓證。故順道俗同歸之佛號。付彌陀稱名本願者也<sup>(47)</sup>。

道範の論理によると、真言行人は、一番浅いものの中に一番深いものを見つける可能性を持つと推測される。その結果、全ての衆生は「真言行人」になる可能性を持っている。もしその可能性を実現できれば、いわゆる「凡夫」そのままで易行によって成仏することが可能となる。この概念は鎌倉時代の思想家の間では普通の観点であった<sup>(48)</sup>。

<sup>(45)</sup> 『真言宗安心全書』第2巻では「音」は欠。一説によると、この表現は観音菩薩と蓮華眼菩薩と共にという意味がある。

<sup>(46)</sup> 『真言宗安心全書』第2巻、227頁。『大正新脩大藏経』第39巻、648頁 b5-659頁 b7。

<sup>(47)</sup> 『真言宗安心全書』第2巻、227-228頁。

<sup>(48)</sup> Stone, *Original Enlightenment*, 61-62, 228-236; Ford, Jōkei, 187-190.

次の箇所では、道範は念仏の観心的な解釈で、「阿弥陀」の三字の念仏を天台大師の三諦説、実範（1144 没）の阿字観と臨終行事、伊字三点説、三身、三尊、三毒等と通じさせて、念仏の意味を解釈している<sup>(49)</sup>。そして、「南無阿弥陀仏」を字輪で五字と五大、五智如来、五煩惱等に通じさせて、念仏の意味を解釈する。この箇所の焦点は、空海の『声字実相義』を引用して解釈している。

又付<sup>(50)</sup>聲字實相釋之。稱三字唱<sup>(51)</sup>六字之聲名爲聲。此三字六字即<sup>(52)</sup>彌陀如來三身五智果名也<sup>(53)</sup>。是云字。名即字故。此聲字所呼之<sup>(54)</sup>佛體爲實相。大師於聲字實相作依主持業<sup>(55)</sup>等五種釋。五種中持業爲深秘。持業者聲即實<sup>(56)</sup>。聲字即實相也。是故稱六字之聲字。即是<sup>(57)</sup>如來實相體也。以之思之。善導念佛之氣中感見化佛。是則聲即實相之眞容。勿作唯<sup>(58)</sup>西方來之想（矣）<sup>(59)</sup>。

空海の解釈では「声・字・実相」の間に階層はなく、道範の「阿・弥・陀」解釈にも階層はないと考えられる。道範の解釈では、この不二・非階層的な解釈に注目するために、初めに A 字は法身、MI 字は報身、TA 字は応身が現れることというが、A 字に代わり TA 字、法身に代わり応身、阿弥陀如来に代わり勢至菩薩に注目する。一番「下」が一番「上」に現れる可能性がある。相応する「二つ」は唯一つのものに現れている。五智と五煩惱は全く同じものではないが、全く離れたものでもない。したが

<sup>(49)</sup> 末木文美士「阿弥陀三諦説をめぐって」（『印度学仏教学研究』第 28 巻第 1 号、1979 年）216-22 頁、Stone, *Original Enlightenment*, 158-162、Sanford, “Breath of Life,” 177-179、佐藤もな「中世真言宗における浄土思想解釈―道範『秘密念仏抄』をめぐって」（『インド哲学仏教学研究』第 9 号、2002 年）80-92 頁。

<sup>(50)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 巻では、この「付」の字の代わりに「就」を用いる。

<sup>(51)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 巻では「唱」は欠。

<sup>(52)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 巻では「即」は欠。

<sup>(53)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 巻では「也」は欠。

<sup>(54)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 巻では「之」は欠。

<sup>(55)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 巻では、この「持業」の字の代わりに「有財」を用いる。

<sup>(56)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 巻では、この「實」の字の代わりに「字」を用いる。

<sup>(57)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 巻では「是」は欠。

<sup>(58)</sup> 『大日本仏教全書』第 70 巻では「唯」は欠

<sup>(59)</sup> 『真言宗安心全書』第 2 巻、234 頁。

って、仏の真実と凡夫の真実は離れていない。仏にとっての「真実」と凡夫にとっての「真実」も切り離せるものではない点を提示している。

その結果、道範は「顕教」の念仏を批判しているだけではなく、むしろ、「顕教」の念仏を用いており、所謂「密教」の顕対密の思想も批判していると思われる。さらに、道範の「秘密念仏」は密教だけでなく、顕密念仏観全体を含む立場を形成している。例えば、道範は一部の学者が行っているように、善導を単純に批判しているわけではない。むしろ善導の念仏観を利用している。この部分で、道範は「西方から来る阿弥陀如来の思想」を批判しているだけではなく、もっと深い概念を探求していると考えられる。西方とは別に、阿弥陀如来は念仏の声自体に存在していると示唆している。その念仏の「気」または「呼息」の中に現れた仏は「声」と同じであり、「実相」と離れていないので、念仏の声自体が現世に働く仏として現れるから、他の世界に仏を探すことは不必要だと説く。

道範の「命息釈」では、阿弥陀は法身の永遠の生命と同じであるからこそ（阿弥陀仏は「無量」寿なので）、すべての衆生の呼息として理解できる。

顯家於彌陀有補處故。約有量無量立名。是淺略也。又有甚深義趣。以一切衆生壽命。名無量壽。謂彌陀蓮華部<sup>(60)</sup>語密體故。六道四生<sup>(61)</sup>迷悟十界言音。皆是彌陀法界體也。此言音六大中風大。是則一切衆生出入息也。此息風爲衆生命根。大日經說命者所謂風。相應經述<sup>(62)</sup>根本命金剛。是皆以息風爲命根也。是故彌陀即衆生壽命。以衆生界無盡<sup>(63)</sup>故名無量壽。是則同體大悲之極理。音聲解脫之實智也。留心深可思之<sup>(64)</sup>。

色々な宗教のなかで、言語と気、気と息は関係の深い概念として登場する。ギリシャの宗教・哲学、ユダヤ教、インドの宗教、道教などにおける勇気と言葉や、「Numen」と「Logos」、精神と言語と息等である。道範の念仏思想も中世仏教のみならず、他の（仏教以外の）宗教的なシステムとすら対話が可能と思われる。

<sup>(60)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では「部」は欠。

<sup>(61)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、「六道四生」の後に「語聲」の字を加える。

<sup>(62)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、この「述」の字の代わりに「宣」を用いる。

<sup>(63)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、この「盡」の字の代わりに「量」を用いる。

<sup>(64)</sup> 『真言宗安心全書』第2巻、234-235頁。

言語は道範にとって、特別な役割がある。「一密即三密」の概念によって、言語または真言・陀羅尼には、衆生の意と体を唯一つとする可能性がある。道範はこの概念を使って阿弥陀如来と念仏の関係を問う。

問。何故此佛以稱名爲本願耶。答。此尊普門三密中語密佛也。名即<sup>(65)</sup>語故以稱名爲本願也。（中略）釋迦爲身密。（穢土）彌陀爲語密。（淨土）大日爲意密。

（密嚴）此中彌陀居穢土密嚴中間淨土。於<sup>(66)</sup>引生死淤泥衆生。入圓寂性淨蓮臺。是即<sup>(67)</sup>語密<sup>(68)</sup>有中道功能。（中略）仍中道爲入證正門故。語密之<sup>(69)</sup>彌陀爲出離入證<sup>(70)</sup>之本尊也<sup>(71)</sup>。

三密の実践を通じて、行者は仏陀の身・口・意を自分の身・口・意と理解できる。道範によれば、語密の一密は特別な力を持っていると解釈でき、阿弥陀はその一密を選ぶことで身・口・意と、穢土・淨土・密嚴、釈迦・弥陀・大日を関係づけ、統一化することが出来るとされる。

## VI. 結論：顕密仏教の多様性に対する反応としての秘密念仏思想

いままで述べてきたように、道範の秘密念仏思想は鎌倉初期の高野山の顕密・諸宗兼学という文脈のなかで展開した。その結果、その「秘密」は密教だけではなく、むしろ顕教と密教の両方を含んでいるといえる。つまり、道範の念仏思想は「顕密念仏」に当たるのである。筆者の立場からは、道範の念仏思想は顕密文化における浄土教の多様性に対する反応の一つと解釈できる。鎌倉初期は不安定で暴力的な時代であった。その不安定な社会状態に対して、従来の制度と慣習を疑問視する傾向が起きた。中世社会における念仏は、人々にとって特になじみ深く多様な仏教実践の形態であった。その多様性に対する反応には、中世の学僧の間では二つの傾向があった。覚海はおそ

<sup>(65)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、この「即」の字の代わりに「則」を用いる。

<sup>(66)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では「於」は欠。

<sup>(67)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、この「即」の字の代わりに「則」を用いる。

<sup>(68)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では「密」は欠。

<sup>(69)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では「之」は欠。

<sup>(70)</sup> 『大日本仏教全書』第70巻では、この「入證」の字の代わりに「證入」を用いる。

<sup>(71)</sup> 『真言宗安心全書』第2巻、235頁。



らく「普遍・否定」の立場から反応した。静遍はおそらく「普遍・唯一」の立場から反応した。ある方法は別な観点の差別性を否定する。ある方法は別な観点の差別性を同化する。道範はその両者の間に立った。道範の念仏思想の中心となるのは、すべての衆生は同じ命を持っていることから、たとえ各々が固有の様々な考え方を持っていたとしても、あらゆる衆生は平等に救われる可能性を否定できないという考え方である。ここから、道範の「秘密念仏思想」は中世日本の宗教的多様性について価値を持つだけでなく、様々な問題を抱えた現代社会にも価値を持つといえる。

### 一次資料

道範『秘密念仏鈔』または『秘密宗念仏抄』。

- 『大日本仏教全書』第70巻、51-82頁。
- 『続浄土宗全書』第15巻、79-110頁。
- 『真言宗安心全書』第2巻、225-266頁。
- 『秘密宗念佛鈔』永田長兵衛、1686年。
- 『秘密宗念仏鈔』六大新報社印刷部、1907年。
- 秘密念仏抄研究会「道範著『秘密念仏抄』の研究—本文校訂と書き下し・語註」『豊山学報』第39号、1996年、105-130頁。

道範『南海流浪記』『群書類従』第18巻、468-476頁。

道範「道範消息」『日本古典文学大系』第83巻、76-83頁。

### 参考文献

- Abe, Ryūichi. "Post-script." In *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. New York: Columbia University Press, 1999, 399-428.
- Adolphson, Mikael S. *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- Bauer, Mikael. "The Power of Ritual: An Integrated History of Medieval Kōfukuji." PhD diss., Harvard University, 2011.
- Bielefeldt, Carl. "Filling the Zen-shū: Notes on the 'Jisshū yōdō ki.'" *Cahiers d'Extrême-Asie* 7 (1993-4): 221-48.
- James C. Dobbins, ed. *Japanese Journal of Religious Studies, Special Issue: Kuroda Toshio and his Scholarship* (1996).

- . “Envisioning Kamakura Buddhism.” In *Re-visioning “Kamakura” Buddhism*, edited by Richard K. Payne, 28-38. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Drummond, Donald. “Negotiating Influence: the Pilgrimage Diary of Monastic Imperial Prince Kakuhō.” PhD, diss., Graduate Theological Union, 2007.
- Foard, James H. “In Search of a Lost Reformation: A Reconsideration of Kamakura Buddhism.” *Japanese Journal of Religious Studies* 7.4 (1980): 261-91.
- Ford, James L. *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Kuroda Toshio. “The Development of the Kenmitsu System as Japan’s Medieval Orthodoxy.” *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996a): 233–69.
- Lindsay, Ethan. “Pilgrimage to the Sacred Traces of Kōyasan: Place and Devotion in Late Heian Japan.” PhD, diss., Princeton University, 2012.
- Londo, William. “The Other Mountain: The Mt. Kōya Temple Complex in the Heian Era.” PhD, diss., University of Michigan, 2004.
- McMullin, Neil. “Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions.” *Japanese Journal of Religious Studies* 16.1 (1989): 3-40.
- Meeks, Lori. *Hokkeji and the Reemergence of Female Monastic Orders in Premodern Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2010.
- Morrell, Robert. “Shingon’s Kakukai on the Immanence of the Pure Land.” *Japanese Journal of Religious Studies* 11.2-3 (1984): 195-220.
- Payne, Richard K. “Ajikan: Ritual and Meditation in the Shingon Tradition.” In *Re-visioning “Kamakura” Buddhism*, edited by Richard K. Payne, 232-233. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Payne, Richard K. ed., *Re-Visioning “Kamakura” Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Proffitt, Aaron P. “Mysteries of Speech and Breath: Dohan's (1179-1252) *Himitsu nenbutsu sho* and Esoteric Pure Land Buddhism.” Ph.D., diss., University of Michigan, 2015.  
( [https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/111511/proffitt\\_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/111511/proffitt_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y) )
- Ruppert, Brian. *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

- Sanford, James H. "Breath of Life: The Esoteric Nenbutsu." In *Tantric Buddhism in East Asia*, edited by Richard K. Payne, 161-189. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2006.
- Stone, Jacqueline I. *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- . "The Secret Art of Dying, Esoteric Deathbed Practices in Heian Japan." In *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, edited by Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone, 134-174. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.
- . *Right Thoughts at the Last Moment: Buddhism and Deathbed Practices in Early Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2017.
- Sueki Fumihiko, "A Reexamination of the Kenmitsu Taisei Theory," *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996): 449-66.
- Masayuki, Taira. "Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory." *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3-4 (1996): 427-448.
- Tanabe, George. "Kōyasan in the Countryside: The Rise of Shingon in the Kamakura Period." In *Revisioning "Kamakura" Buddhism*, edited by Richard K. Payne, 43-54. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Tinsley, Elizabeth. "Indirect Transmission in Shingon Buddhism: Notes on the Henmyōin Oracle." *The Eastern Buddhist* 45/1&2 (2016): 77-111.
- Quinter, David. "The Shingon Ritsu School and the Mañjuśrī cult in the Kamakura Period: From Eison to Monkan." PhD diss., Stanford University, 2006.
- Yu, Jimmy. "Revisiting the Notion of Zong: Contextualizing the Dharma Drum Lineage of Modern Chan Buddhism." *Chung-Hwa Buddhist Journal* 26 (2013): 113-151.
- 遠藤伊左見「真言密教における三点説の原点考察」『豊山学報』第 57 号、2014 年、65-89 頁。
- 「鎌倉期における秘密念仏思想の考察—静遍・道範を中心として」『大正大学大学院研究論集』第 38 号、2014 年、206-234 頁。
- 五来重『高野聖』角川文庫、1975 年。
- 『高野山と真言密教の研究』名著出版、1976 年。
- 長谷宝秀『真言宗安心全書』六大新報社、1913-1914 年。
- 俵谷和子『高野山信仰と権門貴紳：弘法大師入定伝説を中心に』岩田書院、2010 年。

- 亀山隆彦「中世真言宗における命息思想の展開—『宗骨抄』を中心に」『印度学仏教学研究』第59巻第2号、2011年、651-654頁。
- 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店、1975年。
- 『日本中世の社会と宗教』岩波書店、1990年。
- 『顕密体制論』法蔵館、1994年。
- 櫛田良洪「秘密念仏思想の勃興」『大正大学研究紀要』第48号、1963年、43-80頁。
- 松崎恵水『平安密教の研究：興教大師覚鑿を中心として』吉川弘文館、2002年。
- 村上弘子『高野山信仰の成立と展開』雄山閣、2009年。
- 長崎健「南海流浪記」『国文学解釈と鑑賞』第54巻12号、1989年、82-86頁。
- 中村本然「道範の浄土観」『高野山大学論叢』第29号、1994年、149-202頁。
- 「道範記『初心頓覚鈔』について」『山崎泰広教授古稀記念論文集：密教と諸文化の交流』山崎泰広教授古稀記念論文集刊行会、永田文昌堂、1998年、151-184頁。
- 「『声字実相義抄』（道範記）に説かれる如義言説について—その一『釈摩訶衍論』と空海の著作にみる如義言説を中心として—」『密教文化』第203号、1999年、1-20頁。
- 「道範記『菩提心論談義記』について」『マンダラの諸相と文化：頼富本宏博士還暦記念論文集』頼富本宏博士還暦記念論文集刊行会、法蔵館、2005年、395-430頁。
- 「道範撰『金剛頂経開題勘註』について」『密教文化研究所紀要』第21号、2008年、29-52頁。
- 「『選択本願念仏集』に説かれる五逆重罪について」『印度学仏教学研究』第57巻第1号、2008年、129-136頁。
- 『真言密教における安心』高野山大学、2008年。
- 「真言教学における生死観—『宗骨抄』を中心として（仏教の生死観）」『日本仏教学会年報』第75号、2009年、169-184頁。
- 「真言教学における生死観—特に道範の周辺を中心として」『高野山大学密教文化研究所紀要』第23号、2010年、1-31頁。
- 「道範の生没年について」高野山大学密教文化研究所のブログ、2011年12月15日（2012年5月17日にアクセス）。
- <http://www.koyasan-u.ac.jp/mikkyobunka/blog/diary.cgi?field=9>
- 那須一雄「静遍と法然浄土教」『印度学仏教学研究』第53巻第2号、2005年、80-85頁。
- 「法然とその門下における「専修・雑修」理解—特に隆寛・証空・静遍について」『真宗研究』第52号、2008年、42-62頁。

- 大鹿眞央「中世東密教学における三劫段解釈：道範における第三劫段解釈を中心に」『印度学仏教学研究』第60巻第1号、2011年、115-118頁。
- 「東密における初地即極説の展開」『東洋の思想と宗教』第29号、2012年、71-89頁。
- 「中世東密教学における初法明道の変遷：第八住心との関係を中心に」『印度学仏教学研究』第61巻第1号、2012年、40-43頁。
- 「中世東密教学における宿善解釈の展開：道範の宿善解釈を中心に」『智山学報』第63号、2014年、131-149頁。
- 佐藤もな「道範著『秘密念仏抄』引用文献出典注記」『仏教文化研究論集』第4号、2000年、130-141頁。
- 「中世真言宗における浄土思想解釈—道範『秘密念仏抄』をめぐって」『インド哲学仏教学研究』第9号、2002年、80-92頁。
- 「道範に関する基礎的研究—伝記史料を中心として」『仏教文化研究論集』第7号、2003年、85-95頁。
- 白井優子『空海伝説の形成と高野山：入定伝説の形成と高野山納骨の発生』同成社、1986年。
- 『院政期高野山と空海入定伝説』同成社、2002年。
- 末木文美士「阿弥陀三諦説をめぐって」『印度学仏教学研究』第28巻第1号、1979年、216-22頁。
- 『鎌倉仏教形成論：思想史の立場から』法蔵館、1998年。
- 『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、2008年。
- 平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、1992年。
- 田中久夫『鎌倉仏教』講談社学術文庫、2009年。
- 田中健二「古文書解説講座 鎌倉時代の流人の日記「南海流浪記」に見る讃岐の姿」『香川県立文書館紀要』第15号、2011年、1-13頁。
- 和田秀乗『高野山信仰の形成と展開』法蔵館、1997年。
- 和多昭夫「高野山における鎌倉仏教」『日本仏教学会年報』第34号、1969年、79-96頁。
- 山口史恭「道範著『秘密念仏抄』の批判対象について」『豊山学報』第45号、2002年、81-122頁。

# **The Four Embracing Practices (saṅgrahavastu):**

**From their Origin and Development in India to Dogen's Appreciation**

〈in English〉

**Yusho Wakahara**

Professor, Faculty of Letters, Ryukoku University

**Abstract**

The "four embracing practices" (*catvāri saṅgrahavastūni/cattāri saṅgahavatthūni*) which consists of 'charity/almmsgiving' (*dāna*), 'affectionate speech' (*priyavāditā/peyyavajjā*), 'beneficial conduct' (*arthacaryā/atthacariyā*), and 'acting together' (*samānārthatā/samānattatā*) were known from the early period of the Buddhist tradition as practical virtues intended mainly for the laity in ancient India. They were not a conspicuous topic in the early Buddhist canons and exegetical treatises in the so-called Mainstream Buddhism, but were elevated to the altruistic practices of Bodhisattvas in the Mahāyāna school. They are often interpreted as intimately related to the six perfections or *pāramitā* in the context of the Bodhisattva path in the Mahāyāna, thereby leading to a rapid increase in their importance. In contrast to the six perfections, which are taken as benefitting the self, the four embracing practices are identified as the other-benefit practices of instructing sentient beings by means of these perfections.

In the case of the Yogācāra school, which is one of the focuses of this paper, the Bodhisattva is expected to strive for the fulfillment of both self-benefit and other-benefit by means of the six perfections and the four embracing practices after having cultivated benevolence (*maitrī*) and compassion (*karuṇā*) via the Samādhi of the Four Immeasurables (*catur-apramāṇa*). In this sense, the four embracing practices may be interpreted as the embodiment of the mind of benevolence and compassion that has been fostered in meditation.

In Japanese Buddhist tradition, Dogen (1200-1253), the founder of the Soto school of Zen in Japan, took special notice of this theme and devoted an interesting chapter of his main work *The Shobogenzo (The Treasury of the Eye of the True Dharma)* to it. There he is suggesting the possibility of a completely new form of human relationships: relationships based on 'giving' where materiality and spirituality are intermingled or interchangeable.

要旨

本論文は、初期仏教以来主に在家的実践徳目として知られる布施・愛語・利行・同事のいわゆる四攝事（四攝法）をとりあげ、初期仏教から大乘仏教に至るまでの思想史の変遷を概観し、大乘では六波羅蜜と密接に関連する菩薩の利他行として重要な位置を占めていることを主に唯識派の文献によって明らかにすると共に、日本仏教におけるそのユニークな受容の例として道元の主著『正法眼蔵』「菩提薩埵四攝法」章を検討したものである。

四攝事は元来は古代インドにおける世俗的徳目を成句としたものであったと推測され、阿含・ニカーヤにおける用例は決して僅少ではないが、何れも定型的に四攝事が列挙されるのみで具体的な説明を欠く。部派仏教においても四攝事は顕著なトピックではなく、有部論書『集異門足論』に比較的詳しい記述があるのを唯一の例外として、南北両伝のアビダルマ文献において四攝事それ自体は独立した主題として扱われた形跡がない。

一方、大乘仏教に至ると、経典・論書の双方に亘り四攝事が菩薩の実践を代表する徳目として語られる。唯識派論書では菩薩は慈・悲・喜・捨の四無量心（四梵住）によって慈悲を修習した上で六波羅蜜・四攝事による自利利他円満へ向かうべきものとされている。同学派の重要なテキスト『菩薩地』と『大乘莊嚴經論』の記述を要約すれば、四攝事とは布施の実践によって衆生を饒益し、次いで六波羅蜜を教示し、勧奨し、自ら率先してその実践を共にすることである。六波羅蜜を自身の行として見れば自利であり（上求菩提）、その同じ六波羅蜜を他者に伝え共有することによって衆生を成熟させるという四攝事は利他である（下化衆生）。六波羅蜜は大乘に他ならないから、同論は大乘の宣布が菩薩の重要な使命であることを四攝事の称揚により訴えているとも見られる。こうした菩薩の実践の根底には、常に自他平等の無分別智たる般若波羅蜜多が働いていることも注意される。

道元の主著『正法眼蔵』に「菩提薩埵四攝法」と題された一文が収められている。我国の仏家で四攝事に関するまとまった記述を残した例は少なく、従来の研究者は道元の独創性や特異性を強調しがちであるが、彼の論述の基本は大乘の経論にもとづいたオーソドックスなものである。道元の創意工夫は、寧ろ仏典や中国の故事からの豊富で効果的な引例にあると見られ、最も印象的なのは随所に記される彼自身の短い断定的なコメントである。本論では、布施についての記述のみを取りあげて論じた。ここでは、物と心が相互に入り交じり転換されるような、布施にもとづいた新たな人間関係の可能性が示唆される。我々の生と死が全く異なったパースペクティブの中に位置づけられ、日常的営為も新たな光の中で意義づけられるのである。



## The Four Embracing Practices (*saṅgrahavastu*): From their Origin and Development in India to Dogen's Appreciation

Yusho Wakahara

**Keywords:** *saṅgrahavastu/saṅgahavatthu*, Bodhisattva path, *Bodhisattvabhūmi*, *Mahāyānasūtrāṅkāra*, Dogen

### Introduction

The "four embracing practices" (*catvāri saṅgrahavastūni* / *cattāri saṅgahavatthūni* 四攝事, 四攝法) were originally merely one formulation of mundane or ordinary morals in ancient India. They were not a conspicuous topic in the early Buddhist canons and exegetical treatises in the so-called Mainstream Buddhism, but were elevated to one of the important elements of the altruistic practices of Bodhisattvas in the Mahāyāna school. In the context of the Bodhisattva path elaborated by the Yogācāra school, the four embracing practices were interpreted as the other-benefitting practices of instructing and maturing sentient beings by means of the six perfections or *pāramitā* which therein were taken as benefitting the self.

In Japanese Buddhist tradition, Dogen (道元 1200-1253), the founder of the Soto school (曹洞宗) of Zen in Japan, took special notice of this theme and devoted an interesting chapter of his main work *The Shobogenzo* (正法眼藏 *The Treasury of the Eye of the True Dharma*) to it. Interestingly enough, while dealing with the topic, he often refers to everyday manners and morals for comparison, and thus provides a thought-provoking representation of the ancient Buddhist concept.

### I. The Four Embracing Practices in the Early Phase of Buddhist Tradition

The so-called 'four embracing practices' (四攝事) which consists of 'charity/almsgiving' (*dāna* 布施), 'affectionate speech' (Skt., *priyavādītā*/Pāli, *peyyavajja* 愛語), 'beneficial conduct' (*arthacaryā/atthacariyā* 利行), and 'acting together' (*samānārthatā/samānattatā* 同事)<sup>(1)</sup> were known from the early period of the Buddhist tradition as practical vir-

<sup>(1)</sup> *saṅgrahavastu/saṅgahavatthu* means literally "four bases/grounds for gathering/attracting [people]". The original words for each of the four, except for 'charity' (*dāna*), vary in Sanskrit:

tues intended mainly for the laity. The following passage from *Aṅguttaranikāya* is but one typical example encountered in the *Nikāya* or Pāli Canon<sup>(2)</sup>.

Oh, Monks, the embracing practices are four. What are these four? They are charity, affectionate speech, beneficial conduct, and acting together. Oh, Bhikkhus, these are the four embracing practices. [As they are well-known through the following popular verses:]

“Charity and affectionate speech, as well as beneficial conduct associated with the latter,

And acting together [with others] as appropriate to the situation,

Are that which embrace [/bind] society together, just like the linchpin of a moving cart.

If these embrasures did not exist, a mother would not obtain the duty of her children,

That is the respect and devotion [to her]; neither would a father the duty of his children.

Since the wise consider these embrasures,

They win their greatness and become praiseworthy.”<sup>(3)</sup>

---

'affectionate speech' *priyavāditaḥ/priyākhyāna/priyavākya* (*Mahāvastu* (*Mv*)), 'beneficial conduct' *arthacaryaḥ/arthakriyā* (*Lalitavistara*, see F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (*BHSD*) q.v., and Pali Text Society's *Pali-English Dictionary* (*PTSD*) s.v. *saṅgaha*), 'acting together' *samānārthataḥ/samānasukhaduḥkha(-tā)* (*Mv*, see *BHSD* q.v., *PTSD* loc. cit.; see also *BHSD* s.v. *samānārthataḥ*). Here those encountered in the *Bodhisattvabhūmi* (菩薩地) and the *Mahāyānasūtrālamkāra* (大乘莊嚴經論) are given. By contrast, in Pāli literature they appear in more or less standardized forms: *dāna*, *peyyavajja*, *atthacariyā*, *samānattatā*, respectively. Noteworthy is the difference between the fourth, 'acting together', in Skt. form *samānārthataḥ* (< *samāna-ārtha-tā*) and in Pāli form *samānattatā* (< *samāna-attan-tā*). While the former means literally 'having the common object/benefit', which apparently accords with its Chinese renderings 同事, 同利, 等利 etc. and Tibetan translation (*don mthun pa*), the latter means lit. 'having the common self'. Thus *PTSD* (s.v. *saṅgaha*) explains the term as "impartiality (? better as state of equality, i.e. *sensus communis* or feeling of common good)".

<sup>(2)</sup> Other references are as follows: *Aṅguttaranikāya* (*AN*) VIII.23-24 *Haṭṭhaka* (iv.216f) ≡ *Madhyama Āgama* (*MĀ*) (中阿含經) 40 & 41, Taisho 1, 482f., etc. (this sutra will be discussed later in the second chapter of this paper); *AN* IV.153-155 (ii.142) & IX.5 (iv.364) ≡ *Samyukta Āgama* (*SĀ*) (雜阿含經) No. 667-672, T. 2, 185f., etc. (these sutras describe *saṅgaha-vatthu* [攝事] as *saṅgaha-bala* [攝力]; *Dīgha Nikāya* (*DN*) 30 *Lakkhaṇa Suttanta* (iii.153f.) ≡ *MĀ* (中阿) 59, T.1, 493f., etc. (this sutra expounds so-called thirty-two marks of Grand Homme [三十二大人相], and states that the sixth mark, *jālahatthapāda* 'having web-like hands and feet' [手足縵網相], is obtained through the four embracing practices); *DN* 31 *Sigālovāda Suttanta*, (iii.192f.) ≡ *Dīgha Āgama* (長阿含經) No. 12 六方禮經, T. 1, 70f., etc; *Jātaka* No. 424, 462, 468, 532 [in root verses or *gāthā*], 533.

<sup>(3)</sup> *AN* IV. 32 (ii. 32) *Saṅgahavattthusutta* 'The Sutra of the Four Embracing Practices' ≡ *SĀ* (雜阿) No. 669: *cattārimāni bhikkhave saṅgahavattthūni. katamāni cattāri? dānaṃ, peyyavajjaṃ, atthacariyā, samānattatā. imāni kho bhikkhave cattāri saṅgahavattthūni.*

*"dānaṃ ca peyyavajjaṃ ca atthacariyā ca yā idha,  
samānattatā dhammesu tattha tattha yathārahaṃ,  
ete kho saṅgahā loke rathassāṇīva yāyato.*

The indigenous commentary ascribed to Buddhaghosa (5 c.) on the relevant *sutta* is interesting and worth citing here:

[*Manorathapūraṇī Aṅguttaranikāyāttakathā* ad AN IV.32]:

'The embracing practices' are the causes of embracing (*saṅgaṇhanakāraṇa*).

"Charity and ...," and so forth [is now commented on]:

Someone could be embraced/attracted solely via charity, and to him, you should only offer 'charity.'

'Affectionate speech (*peyyavajja*)' refers to pleasing words (*piyavacana*). Someone says, "This person does offer charity, yet with a single word he stains everything, and spoils it all. What is the use of this person's charity?" He also says, "This person does not even offer any charity, yet the words he speaks are like rubbing on oil [i.e. gentle and kind]. Whether this person practices charity or not, yet his words by themselves are worth a thousand pieces of gold." Such a one does not hope for charity, but only for affectionate speech. To him, you should simply utter 'affectionate speech.'

'Beneficial conduct (*atthacariyā*)' means beneficial and elevating talk (*atthasaṃvaḍḍhana-kathā*). Someone does not hope for either charity or affectionate speech, but merely hopes for talk that benefits and elevates himself. To such a one you should simply talk of 'beneficial conduct' by saying things such as "You should do that, but you should not do this; you should be close to such-and-such a person, but you should not associate with such-and-such a person."

'Acting together (*samānattatā*)' means sharing both suffering and pleasure (*samānasukha-dukkhabhāva*). Someone does not hope for any charity and so forth, but instead hopes for sharing both suffering and pleasure with others by, for instance, sitting on the same seat, sleeping in the same bed, and taking the same

---

*ete ca saṅgahā nāssu na mātā puttakāraṇā,  
labhetha mānaṃ pūjaṃ vā pitā vā puttakāraṇā.  
yasmā ca saṅgahā ete samavekkhanti paṇḍitā,  
tasmā mahattam pappontī pāsaṃsā ca bhavanti te" ti.*

如是我聞 ... . 爾時世尊告諸比丘，如上說。差別者：若所有法是眾之所取，一切皆是四攝事。或有一取施者，或一取愛語者，或一取行利者，或一取同利者。過去世時，過去世眾已有所取者，亦是四攝事。未來世眾當有所取者，亦是四攝事。或一取施者，或一取愛語者，或一取行利者，或一取同利者。爾時世尊即說偈言：

"布施及愛語，或有行利者，同利諸行生，各隨其所應，以此攝世間，猶車因釘運。

世無四攝事，母恩子養忘，亦無父等尊，謙下之奉事。

以有四攝事，隨順之法故，是故有大士，德被於世間。"

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

The stanza cited by the Buddha in this sutra is a *locus classicus* which appears frequently in the relevant sutras of *Nikāya* and *Āgama* given above fn. 2.

meal. If such a person is a layman (*gahaṭṭha*) belonging to the same class (*jāti*) (as your own) and/or if he is a monk (*pabbajita*) observing the same precepts (*sīla*) (as your own) [i.e. belonging to the same Nikāya or School as your own], then toward him you should practice this 'acting together.'

According to this commentary, "beneficial conduct" is restricted solely to verbal expressions. In addition, the interpretation of 'acting together' as 'sharing both suffering and pleasure' (*samānasukhadukkhabhāva*) corresponds to the same wording '*samānasukhaduḥkha(-tā)*' which is given as the source of the term "acting together" in the *Mahāvastu* (i.3.12, see above fn. 1)<sup>(4)</sup>. The last sentence of the commentary reads disappointing although it poses some interpretational difficulty.

While the four embracing practices are not a noteworthy topic in so-called Mainstream Buddhism in India<sup>(5)</sup>, they are often interpreted as intimately related to the six perfections or *pāramitā* in the context of the Bodhisattva path in the Mahāyāna, thereby leading to a rapid increase in their importance<sup>(6)</sup>. In contrast to the six perfec-

<sup>(4)</sup> The work refers itself as belonging to the Lokottara-vādin of the Mahāsaṅghika school.

<sup>(5)</sup> Throughout all Abhidharma literatures both in Northern and Southern schools,

\**Abhidharma-saṃgīti-paryāya-pāda-sāstra* (阿毘達磨集異門足論) is probably the sole example which expounds the four embracing practices as an independent topic (Taisho vol. 26, p. 402c). Its counterpart in Theravada Abhidhamma literatures, the *Dhammasaṅgāni*, does not refer to the topic at all (see the comparative table of these two abhidharmic texts given in 國訳一切經毘曇部 1, p. 23). Later authoritative Theravada treatise *Visuddhimagga* by Buddhaghosa (5c.) does not mention it either. Probably this is because, unlike the four immeasurables (*catvāri apramāṇāni/cattāri appamāṇāni*, see below fn. 7), the four embracing practices do not occupy any place in the system of the meditative practices in Abhidharma.

<sup>(6)</sup> As the most important and well-known source, I will cite here a passage from the *Mahāprajñāpāramitā-Śāstra* (MPPŚ) (大智度論), a voluminous commentary on the *Pañcaviṃśatisahasrikā Prajñāpāramitāsūtra* (二万五千頌般若經), ascribed to Nagārjuna (龍樹) (卷六六歎信行品四五 Taisho Vol. 25, 525c-527a): [經 Sūtra] 爾時須菩提白佛言。希有世尊諸多陀阿伽度阿羅呵三藐三佛陀善付諸菩薩摩訶薩事。佛告須菩提。是諸菩薩摩訶薩發阿耨多羅三藐三菩提心，安隱多眾生令無量眾生得樂，憐愍安樂饒益諸天人故。是諸菩薩行菩薩道時以四事攝無量百千眾生，所謂布施愛語利益同事。[論 Śāstra] 利益事者，所謂四攝法，以財施法施二種攝取眾生。愛語有二種，一者隨意愛語，二者隨其所愛法為說。是菩薩未得道，憐愍眾生自破憍慢，隨意說法。若得道隨所應度法為說。高心富人為讚布施，是人能得他物利名聲福德故。若為讚持戒毀訾破戒則心不喜樂。如是等隨其所應而為說法。利益亦有二種，一者今世利後世利為說法，以法治生勤修利事。二者未信教令信，破戒令持戒，寡識令多聞，不施者令布施，癡者教智慧。如是等以善法利益眾生。同事者菩薩教化眾生令行善法同其所行。菩薩善心眾生惡心，能化其惡令同己善。是菩薩以四種攝眾生令住十善道。是廣說四攝義。於二施中法施隨其所樂而為說法，是愛語中第一。眾生愛惜壽命令行十善道則得久壽，利益於一切寶物利中法利最勝，是為利益。同事中同行善法為勝，是菩薩自行十善，亦以教人。

The development of the concept of the four embracing practices from the Mainstream Buddhism to the Mahāyāna and their relation with six perfections are outlined by Michihiko Komine (Komine 1976).

tions, which are taken as benefitting the self, the four embracing practices are identified as the other-benefit practices of instructing sentient beings by means of these perfections. In the case of the *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra* (*MSA*) (大乘莊嚴經論) by Asaṅga (無着 ca. 395-470) and its commentary *Mahāyānasūtrālaṅkāra-bhāṣya* (*MSABh*) by Vasubandhu (世親 ca. 400-480), which is one of the focuses of this paper, the Bodhisattva is expected to strive for the fulfillment of both self-benefit and other-benefit by means of the six perfections and the four embracing practices after having cultivated benevolence and compassion (慈悲) via the Samādhi of the Four Immeasurables (*catur-apramāṇa* 四無量)<sup>(7)</sup>. In this sense, the four embracing practices may be interpreted as the embodiment of the mind of benevolence and compassion that has been fostered in meditation. Below, I shall begin by outlining the definition of the four embracing practices encountered in the *Bodhisattvabhūmi* (*BBh*) (菩薩地), which is considered as the model of the *Mahāyānasūtrālaṅkāra*<sup>(8)</sup>.

## II. The Four Embracing Practices in Mahāyāna Treatises

### II.1. The Four Embracing Practices in the *Bodhisattvabhūmi*

The *Bodhisattvabhūmi* 'The Stages of the Bodhisattva' contains two passages that summarize the four embracing practices and that may be viewed as an abbreviated and an extended explanation respectively. The first, which is found in Chapter VIII *Balagotrapaṭala* (力種姓品第八), interprets the four embracing practices as an encapsulation of the three actions of body, speech, and mind that comprise the expedient means of the Bodhisattva, and concisely explains them as the four kinds of skillful means (*upāya* 方便)<sup>(9)</sup>. The second is Chapter XV *Saṅgrahavastu-paṭala* (攝事品第十

<sup>(7)</sup> The [mind of] 'four immeasurables' (*catur-apramāṇa* 四無量[心]) as a practice of meditation are benevolence (*maitrī/ mettā* 慈), compassion (*karuṇā* 悲), sympathetic joy (*muditā* 喜), and equanimity (*upekṣā/ upe[k]khā* 捨). These are also called the four liberations (or rather, concentrations) of mind (*ceto-vimukti/cetovimutti* 四心解脫), or the four divine abodes [in both literal and figurative meaning] (*brahma-vihāra* 四梵住). The last term is often employed in the post-canonical Sanskrit texts and Mahāyāna literatures. See Wakahara, *Compassion without Object: The Four Immeasurables (catur-apramāṇa) in Mahāyāna Buddhism, ORC Research Series 2*, Ryukoku University, Kyoto 2006.

<sup>(8)</sup> Concerning these portions of the two treatises, no comprehensive study has been done by modern scholars. In Tibetan Buddhist tradition, Tshon kha pa deals with the six perfections and the four embracing practices in his major work *Lam rims chen mo* mainly based on the relevant chapters of the *Bodhisattvabhūmi* (chaps. IX-XV) and the *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (Chap. XVI).

<sup>(9)</sup> *Bodhisattvabhūmi* (*BBh*), Balagotrapaṭala, Wogihara's ed. (*BBhW*) 112.10-113.12; Dutt's ed. (*BBhD*) 79.8-28; Tib. De. 60b5-61a7; Pek. 70b4-71a7; *BBh-Vyākhyāna* (by Sāgaramegha) De. yi 133a1-b5; 瑜伽師地論卷第三十八 (玄奘譯 Taisho 30, 504c-505a); 菩薩地持經卷第三力種性品第八 (曇無讖譯 T. 30, 905c); 菩薩善戒經卷第三菩提力性品第九 (求那跋摩譯 T. 20, 976c).

五), which immediately follows the discussion of the six perfections or pāramitā from Chapter IX *Dana* (施品第九) to Chapter XIV *Prajñā* (慧品第十四). As implied by the title, Chapter XV takes the four embracing practices as its subject, treating each separately and in detail<sup>(10)</sup>. The two passages introduced above correspond to Chapters XV *Upāyasahitakarmādhikāra* (業伴品第十六) and XVI *Pāramitādhikāra* (度攝品第十七) of the *Mahāyānasūtrālaṅkāra*. Although the organization of the latter work emulates that of the *Bodhisattvabhūmi*, its definition of the four embracing practices is based entirely on the abbreviated explanation found in *BBh* Chapter VIII, and makes no reference to the extended explanation in *BBh* Chapter XV. Hence, the current paper confines itself to translating and introducing the former and foregoes an analysis of the latter in the interests of space and time.

What are the three actions of body, speech, and mind that comprise the expedient means (*upāya* 方便) of Bodhisattvas? If one summarizes them, the four embracing practices (四種攝事) are called the expedient means with regard to Bodhisattvas. As the World-honored One (Bhagavat) expounded, "The Bodhisattva who is endowed with expedient means that encompass the four embracing practices is truly called a Bodhisattva."<sup>(11)</sup>

Why, then, are the four embracing practices called expedient means? With regard to instructing and embracing sentient beings, there are, in summary, four kinds of expedient means. Beyond this, there are no more. That is to say 1) benefitting [sentient beings] (*anugrāhaka* 隨攝[方便]), 2) causing [sentient beings] to understand (*grāhaka* 能攝), 3) leading [sentient beings] (*avatāraka* 令入), and 4) causing [sentient beings] to follow faithfully (*anuvartaka* 隨轉).

Among these, 1) 'charity' is the expedient means benefitting [others] from the perspective of the Bodhisattva. This is so because when sentient beings are benefitted via all kinds of donations of material things, they will listen to the words of [the Bodhisattva] and act in accordance with them.

2) Immediately thereafter, the Bodhisattva, by means of 'affectionate speech', causes [sentient beings] to understand, [i.e.] explains, the correct principle [*yukti* 正理; reasoning, or logical argument] in order to remove completely the ignorance

<sup>(10)</sup> *BBhW* 217-230; *BBhD* 149-158; De. 115b4-123a5, Pek. 129a7-138b5; *BBhVy*, 147b1-210a3; 瑜伽師地論卷第四十三(529c-533a); 菩薩地持經卷第七四攝品第十五(923b-); 菩薩善戒經卷第五軟語品第十六(989b-). Chapters VIII and XV of *BBh* are translated into Japanese with detailed notes by Hideomi Yaita (Yaita 2012 & 2015).

<sup>(11)</sup> *yathoktaṃ Bhagavatā: "catuḥsaṅgrahavastusaṅgrhītenopāyena samanvāgato bodhisattvo bodhisattva ity ucyata"*. Seemingly a citation from a certain Mahāyāna sūtra which I have not succeeded to identify.

of those who are ignorant about this and that. In this way, 'affectionate speech' is expedient means causing [sentient beings] to understand from his [i.e. the Bodhisattva's] perspective.

3) In the same manner, [the Bodhisattva] picks up sentient being that have been instructed and caused to awaken by the correct principle [reasoning] from their unwholesome lot (*akuśala-sthāna* 不善處) in life, and encourages, instructs and introduce them [until] they are safely established<sup>(12)</sup> in wholesome surroundings (*kuśala-sthāna* 善處). This is 'beneficial conduct' and the expedient means of leading from his perspective.

4) Similarly, once the Bodhisattva has led these sentient beings, he engages in the same activities alongside them and follows them faithfully, so that when those who ought to be instructed will not say things such as, "If you did not initially equip yourself with pure faith and precepts and charity and wisdom, how are you able to encourage others with regard to these [goals], and how can you order them and cause them to listen to you on the basis of these qualities?" to him<sup>(13)</sup>. Due to this, you should know that 'acting together' is the fourth expedient means of the Bodhisattva, that of causing [sentient beings] to follow faithfully.

The physical, spoken, and mental actions of the Bodhisattva that are subsumed by these four expedient means, either as a whole or taken one by one, are called [the actions] that comprise the expedient means for the sake of correctly embracing, instructing, maturing sentient beings<sup>(14)</sup>.

In this instance, the four embracing practices and the six perfections are not directly

<sup>(12)</sup> *samādāpayati vinayati niveśayati pratiṣṭhāpayati*; Tib. yang dag par 'dzin du 'jug cing 'dul ba dang 'jog pa dang 'god pa. The phrase is modeled after the following stock phrase encountered often in Nikāya and Āgama: e.g. *AN IX.5 Bala* (iv.364): *etadaggaṃ, bhikkhave, atthacariyānaṃ yadidaṃ assaddhaṃ saddhāsampadāya samādapeti niveseti paṭiṭṭhāpeti. dussīlaṃ sīlasampadāya. ... Cf. SĀ (雜阿) No. 668 (T. 2, 185a) : 行利最勝者, 謂不信者能令入信建立於信, 立戒者以淨戒, 慳者以施, 惡智者以正智, 令入建立。*

<sup>(13)</sup> A similar passage with regard to 'charity' (*dāna*) is found in *MPPŚ* (智度論) (卷九一照明品八一 T. 25, 704a-705b): [論 Śāstra] 若不自施, 或有人言, "若施是好法何不自行". 是故菩薩先自布施 (If you do not practice charity, someone might say, "If charity is the right thing, why don't you practice it yourself?" Therefore the Bodhisattva should first practice charity himself).

<sup>(14)</sup> The four expedient means, i.e., the right actions of the Bodhisattva that comprise the four embracing practices, is to be referred to again as 'the precept associated with the expedient means' (方便相應戒) in *BBh* Chapter 10 *Śīla* (菩薩地戒品) : *tatra katamad bodhisattvasya sarvatomukhaṃ śīlaṃ. tac caturvidhaṃ draṣṭavyaṃ. samāttaṃ prakṛtiśīlam abhyastam upāyayuktaṃ ca. ... tatedam upāyayuktaṃ śīlaṃ yac catvāri saṃgrahavastūni niśritya bodhisattvasya sattveṣu kuśalaṃ kāyavākkarma pravartate. (BBhW 184.6-12; BBhD 127.5); 云何菩薩一切門戒, 當知此戒略有四種: 一者正受戒, 二者本性戒, 三者串習戒, 四者方便相應戒. ... 方便相應戒者, 謂諸菩薩依四攝事於諸有情身語善業恒相續轉. (T. 522a)*

linked to each other. Similarly, in the case of *BBh* Chapter XV, the relationship between the four embracing means and the six perfections is not clearly stated (though Chapter XV is, of course, located immediately after the chapters on the various perfections or *pāramitā* in the text). In addition, there are no references to the perfections as the concrete content of the true teaching or dharma in the section of *BBh* Chapter VIII that lists the twenty characteristics of the Bodhisattva expounding the true dharma.

## II.2. The Definition of the Four Embracing Practices in the "Chapter on the Perfections" (Chap. XVI) of the *Mahāyānasūtrāṃkāra*

Although the root text of Chap. XVI of the *Mahāyānasūtrāṃkāra* 'The Ornament of the Mahāyāna Scriptures' follows the *Bodhisattvabhūmi* in expounding the six perfections (vv. 1-71) and four embracing practices (vv. 72-78) as a single sequence, it differs from the latter text insofar as it clarifies the relationship between these two groups and includes important comments that cannot be derived from the *Bodhisattvabhūmi*. In what follows, I shall provide a rendering of the root verse (*Mahāyānasūtrāṃkāra*, *MSA*) and the prose commentary (*Mahāyānasūtrāṃkāra-Bhāṣya*, *MSABh*) of the relevant section and provide analysis while summarizing the interpretations of further sub-commentaries by Asvabhāva (無性 6 c.) and Sthiramati (安慧 470-550)<sup>(15)</sup>. Incidentally, while there are other references to the four embracing practices scattered throughout the text, I will forego an examination of them here, as none of them constitute actual explanations of the four embracing practices *per se*<sup>(16)</sup>.

Seven verses concerning the embracing practices (follow as vv. 72-78).

The embracing practices are four: charity, affectionate speech, beneficial conduct, and acting together. With regard to these:

Charity is the same [as above], while affectionate speech, beneficial conduct, and acting together are considered to be teaching them [to others], encouraging [others to practice them], and following them faithfully oneself. (*MSA* XVI-72)

Charity is considered the same as in the case of the [six] perfections (*pāramitā*).

<sup>(15)</sup> Lévi's ed. 116.1-117.21; MS. National Archives No.119 (vi. 99, la. tR. 291) 90a4-91a3; Tib. De. No. 4026 phi 209b5-210b7; Pek. No. 5527 phi 229b4-231a3; Asvabhāva's *Mahāyānasūtrāṃkāra-ṭīkā* (*MSAṬ*), De. No. 4029 bi 130a4-130b7, Pek. No. 5530 bi 146b3-147b1; Sthiramati's *Sūtrāṃkāra-vṛtti-bhāṣya* (*SAVBh*), De. No. 4034 tsi 43b2-46b6; Pek. No. 5531 tsi 50b6-54b6; K. Bhattacharya, For a New Edition of the *Mahāyānasūtrāṃkāra*, *Journal of the Nepal Research Centre* Vol. XII, 2001, Kathmandu, pp. 5-16.

<sup>(16)</sup> For instance, Chap IV, vv. 15-20; Chap XI, v. 64; Chap XVIII, vv. 69-70. Incidentally, another important treatise of the Yogācāra School, *Mahāyāna-Saṅgraha* (攝大乘論), gives only a very brief account of the four embracing practices.



Affectionate speech refers to the teaching of them, and beneficial conduct refers to encouraging [others] towards them. Since the word 'them' implies the [six] perfections, the meaning of [this sentence] is "teaching the perfections, and encouraging [others] towards the perfections." Acting together means to faithfully follow oneself that which one encourages of others. (*MSABh*)

Concerning the reason why the four embracing practices are expounded after the six perfections in the root text, Asvabhāva states that, "Since the cultivation of the six perfections leads the Bodhisattva to achieve the Buddha-dharma, they benefit the self. Since the embracing practices [lead all sentient beings towards attainment, and therefore] benefit others, the chapter on the embracing practices [was expounded], it being by means of the four embracing practices that one engages in benefitting others" (130a4-5; 146b4-5). Given that this anticipates the gist of the final verse of the root text (v. 79 below), this interpretation may be considered valid. The identification of charity as the first of the four embracing practices with the perfection of charity, the first of the six perfections, is borne out by both Asvabhāva's analysis of the definition of charity (consisting of ten items) as a whole in his discussion of the paramitas in the previous section of the root text, as well as by Sthiramati's interpretation of the four characteristics of charity in verse 8 of the same text<sup>(17)</sup>. Although this is not the place to analyze this matter in detail, categorizations such as the three types of charity, i.e. charity of material goods (財施), of the Dharma (法施), and of fearlessness (無畏施) (XVI-17, 52), as well as the purity of the three aspects of charity, i.e. donor, recipient and benefactions (三輪清淨), based on non-discriminating wisdom (XVI-30, 52), were surely important for establishing the relationship between the four embracing practices and the six perfections<sup>(18)</sup>.

As far as affectionate speech, defined in the text as "teaching the perfections," is concerned, Sthiramati comments that, "demonstrating to others the distinctive characteristics and shared characteristics of the six perfections from charity to wis-

<sup>(17)</sup> [For the Bodhisattva] Charity cures the disease [of covetousness], is endowed with the wisdom of non-discrimination, fulfills all desire, and matures sentient beings in three ways [i.e. into three vehicles] (*MSA* XVI-8 : *dānaṃ vipakṣahīnaṃ jñānena gataṃ ca nirvikalpena / sarveccḥāparipūrakaṃ api sattvavipācakaṃ tredhā //*). These four characteristics apply to all of the six perfections (ibid. vv. 8-13).

<sup>(18)</sup> Definite statement on the vital linkage between the four embracing practices and the six perfections is, for instance, given in *MPPŚ* (智度論) and in the *Prajñāpāramitā-sūtra* cited and commented on therein: (卷八九"四攝品" 七八之餘 T. 25, 685a): [經 Sūtra] 須菩提, 菩薩摩訶薩以二施攝取眾生, 所謂財施法施, 是為菩薩希有難及事。云何為菩薩摩訶薩愛語攝取眾生, 菩薩摩訶薩以六波羅蜜為眾生說法作是言, "汝行六波羅蜜攝一切善法"。云何為菩薩摩訶薩利行攝取眾生, 菩薩摩訶薩長夜教眾生令行六波羅蜜。云何為菩薩摩訶薩同事攝取眾生, 菩薩摩訶薩以五神通力故種種變化入五道中與眾生同事。以此四事而攝取之。

dom by means of logical reason (*gtan tshig*, \**hetu*) constitutes the characteristic of affectionate speech" (43b3-4; 50b8-51a1). While this interpretation appears to be based on the definition of affectionate speech as "an expedient means instructing [sentient beings] and causing them to understand the correct principle (*yukti* 正理)" in the above-mentioned Chapter VIII of the *BBh*, it is exceedingly interesting that logic/logical reasoning, that is to say inference (*anumāṇa* 比量) (or at least the practice of 'inference for others' [*parārthānumāṇa* 為他比量] that was considered part of it), was viewed by the Yogācāra tradition as affectionate speech.

Why, then, are the embracing practices considered to consist of these four? Vis-à-vis others:

You should know that these four embracing practices are expedient means of benefitting, causing understanding, encouraging, and causing to follow faithfully. (*MSA XVI-73*)

Charity is an expedient means of benefitting, since physical benefit arises due to material offerings. Affectionate speech is an expedient means causing understanding since it causes [others] to comprehend matters (=the perfections) that are unclear or that are being doubted. Beneficial conduct is an expedient means for encouraging, since it urges [others] towards what is wholesome (=the perfections). Acting together is an expedient means for causing to follow faithfully, since once others know that the words and actions of the one encouraging them match each other, they faithfully follow him to the wholesomeness that he is encouraging them towards. (*MSABh*)

This root verse, which identifies the four types of expedient means as the reason why the embracing practices are also four in number, is based upon the passage in Chapter VIII of the *BBh* identifying the four embracing practices as the four expedient means that we have already examined above. In addition, it also corresponds on many points with the description of the 'precepts benefitting sentient beings' located in Chapter X *Śīla* (戒品) of the *BBh* (see also the commentary to verse 77 below). According to Sthiramati, the "expedient means of benefitting," that is to say charity, means "to physically benefit sentient beings by giving them food, clothing, and so forth, so that they will not suffer from hunger, cold, and the like." (44a3-4; 51b1-2)

Due to the first, one becomes receptive, due to the second one gains faith,

Due to the third, one practices, and due to the fourth, one purifies. (*MSA XVI-74*)

Since one becomes a follower of the teaching<sup>(19)</sup> via material offerings, one be-

<sup>(19)</sup> According to Tibetan translation, "Since one becomes suitable to listen to the teaching ([*chos*]

comes receptive. Since one clarifies it [i.e. the teaching] and cuts off doubts via affectionate speech, one gains faith in the teaching. Due to beneficial conduct, one practices in accordance with the teaching. Since one acts accordingly over a long period of time due to acting together, one purifies one's practice. The above are the functions of the [four] embracing practices. (*MSABh*)

While the action of 'acting together' is explained, "since one acts accordingly over a long period of time due to acting together, one purifies one's practice," the two sub-commentaries differ in their interpretation of this passage. Asvabhāva states, "Since one knows the encouraging person (= the Bodhisattva) is a man whose words and actions match each other and respects him for a long period of time, one [thereby] purifies one's practices" (130b1; 146b7-8). In other words, due to seeing the Bodhisattva practicing the perfections himself (i.e. being engaged in 'acting together'), sentient beings follow the Bodhisattva for a long period of time, thereby purifying their own practice of the perfections. By contrast, Sthiramati interprets this passage as "meaning that in order to firmly establish sentient beings in the practice of the perfections, [the Bodhisattva] practices the perfections himself over a long period of time, whereupon the characteristics of the perfections become stainless and pure" (45a1-2; 52b1-3). He thus takes the subject that practices for a long period of time and purifies the perfections to be the Bodhisattva himself. Based on the context of the root verse, the former interpretation appears the more plausible one. Incidentally, the purification of the practice of the perfections is explained in concrete detail in Sthiramati's commentary to the next verse.

The four embracing practices may also be considered as two embrasures;  
A material (*āmiṣa*) embrasure and a dharma embrasure that consists of the  
[three] dharma of objects, and so forth. (*MSA XVI-75*)

A separate set of two embracing practices consisting of a material embrasure (*āmiṣa-saṅgraha* 財攝) and a dharma embrasure (dharma-saṅgraha 法攝) was expounded by the World-honored One. The four embracing practices are included in these two. The first derives from the material embrasure, while the remaining [three] derive from the dharma embrasure. In addition, these [three] derive from the dharma of objects (*ālambana*), the dharma of practices (*pratipatti*), and the dharma of their purification (*viśuddhi*), respectively. (*MSABh*)

The scripture expounding the two embracing practices that the text refers to is identified with the following sūtra:

Oh, Monks, there are two embrasures. What are these two? [They are] the material

---

*nyan du btub par byed pa'i phyir*)

embrasure (*āmiśa-saṅgaha*) and the dharma embrasure (*dhamma-saṅgaha*). Oh, Monks, these are the two embrasures. Oh, Monks, among these two embrasures, the dharma embrasure is the most excellent. (*AN* II.13.8 *Saṅgahā*)<sup>(20)</sup>

Here, the text bestows a unique interpretation upon the two embrasure expounded in the Āgamas in order to reconcile them with the definition of the four embracing practices that it has already provided. The material embrasure corresponds to the embracing practice of charity. Amongst the dharma of objects, the dharma of practices, and the dharma of their purification that make up the dharma embrasure, the dharma of objects (i.e. the "teaching of the [six] perfections" [Asvabhāva] or the "scriptures associated with the six perfections, and so forth" [Sthiramati]) corresponds to affectionate speech, the dharma of practices (i.e. practices of extolling the six perfections) corresponds to beneficial conduct, and the dharma of their purification (i.e. purification of the practice of the six perfections) corresponds to acting together, respectively. Purification, according to Sthiramati, refers to "separating the perfections from those which are to be cured (*vipakṣa* 对治) such as covetousness, and so forth"<sup>(21)</sup> (45a7; 53a2).

You should know that the embracing [practices] are divided into inferior, mediocre, and superior, as well as into mostly non-beneficial, mostly beneficial, and completely beneficial. (*MSA* XVI-76)

This is a distinction between different types of embracing [practices]. Among these, you should know that the embracing [practices] of the Bodhisattva is inferior, mediocre, and superior with regard to those who cultivate the three vehicles, respectively. It is mostly non-beneficial at the [preparatory] stage of practicing

<sup>(20)</sup> masaṅgaho ca. ime kho bhikkhave dve saṅgahā. etadaggaṃ bhikkhave imesaṃ dvinnam saṅgahānaṃ yadidaṃ dhammasaṅgahoti. Cf. *Ekottara Āgama* (增壹阿含經)15.5 [恩] (T. 2, 577b) : "聞如是 ... 爾時世尊告諸比丘, 有此二恩云何為二所謂法恩財恩. 恩中之上者所謂不過法恩也. 是故諸比丘當修行法恩. 如是諸比丘當作是學... ". See also a similar context in *MPPŚ* (智度論) (卷八八四攝品第七八 T. 679b- 682c): [經 Sūtra] 復次須菩提, 我以佛眼觀十方世界如恒河沙等國土中諸菩薩摩訶薩. 以四事攝取眾生. 何等為四, 布施愛語利益同事. 云何菩薩以布施攝取眾生. 須菩提, 菩薩以二種施攝取眾生, 財施法施. ... 法施有二種, 一者世間二者出世間, ... 菩薩摩訶薩因世間法施得出世間法施. 如是須菩提, 菩薩摩訶薩教眾生令得世間法已, 以方便力教令得出世間法. [論 Śāstra] 人以四事攝之, 布施愛語利益同事. 布施有二事, 如經中廣說 ... 問曰, 若爾者於四事中何以多說布施, 餘三略說? 答曰, 布施中攝三事故. 以財施法施教化眾生則無所不攝. 復次四事中初廣開布施, 則知餘三亦如是. 問曰, 若爾者何以略說財施而廣說法施? 答曰, 財施少法施廣故 ...

<sup>(21)</sup> The six perfections respectively serve as the cures for the following six maladies which are listed in the vv. 8-13 of this chapter: charity (*dāna* 布施) for covetousness (*mātsarya* 慳貪), precept (*sīla* 持戒) for transgression (*daṭṭh-sīlya* 惡戒[犯戒]), forbearance (*kṣānti* 忍辱) for anger (*krodha* 瞋恚), effort (*vīrya* 精進) for indolence (*kausīdya* 懈怠), concentration (*dhyāna* 禪定) for distraction (*vikṣepa* 散乱) and wisdom (*prajñā* 智慧) for stupidity (*daṣ-prajñya* 惡慧).

with [rudimentary] understanding (*adhimukticyā-bhūmi* 信解行地). It is mostly beneficial in the case of those who have entered the [final] stages (i.e. ten *bhūmi*). It is completely beneficial at the eighth stage and beyond, since [the Bodhisattva on these stages] will unfailingly accomplish the benefitting of sentient beings. (*MSABh*)

Since Sthiramati's commentary on this root verse is particularly detailed, I shall quote it in full here:

By means of the verse "... are divided into inferior, mediocre, and superior," (v. 76a) and so forth, the different types of the four embracing practices are explained. Among these, the four embracing practices of voice-hearers (or disciples, *śrāvaka*) are said to be inferior, as they do not engage in benefitting others. The four embracing practices of solitary awakeners (*pratyekabuddha*) are said to be mediocre, as they are equipped with the mediocre roots, such as the root of faith (*dad pa la sogs pa'i dbang po bar ma*). The four embracing practices of Bodhisattvas are said to be superior, as they practice both improving oneself and bringing benefit to others. Alternatively, the four embracing practices by means of which the Bodhisattva takes sentient beings and places them on the vehicle of the voice-hearers are said to be inferior. If he uses the four embracing practices to take sentient beings and place them on the vehicle of the solitary awakeners, these four embracing practices are said to be mediocre. If he uses the four embracing practices to take sentient beings and place them on the great vehicle, these four embracing practices are said to be superior.

"You should know that the [four] embracing [practices] are those that are mostly non-beneficial, those that are mostly beneficial, and that are completely beneficial" (v. 76cd) means that when Bodhisattvas abiding at the stage of practicing with [rudimentary] understanding (mos pas spyod pa'i gnas skabs, \**adhimuktyavasthā/ adhimukticyā-bhūmi* 信解行地) take sentient beings and [attempt to] cause them to mature by means of the four embracing practices, only a few will mature, while most will not. Hence, [their practices] are said to be non-beneficial for most [beings]. Since, having not seen the truth of the Dharma, they do not know the aspirations of sentient beings, [their practices] are meaningless for most [beings]. When Bodhisattvas from the first stage to the seventh stage take sentient beings and [attempt to] cause them to mature by means of the four embracing practices, most will mature, while only a few will not. Hence, [their practices] are said to be beneficial for most [beings], which means that they are meaningful for most [beings]. When Bodhisattvas on the eighth, ninth and tenth stages take sentient beings and

cause them to mature by means of the four embracing practices, all (sentient beings) become matured as they (Bodhisattvas) cause them to mature, and no single (sentient being) is spoiled (*chud mi za ba*, \**a-vipranāśā*). Hence, you should know that [their four embracing practices] are completely beneficial for most [beings]

While the rigorous distinction between the three vehicles is a characteristic feature of this treatise, verse 69 of this chapter also divides the perfection of effort (*vīrya* 精進) into the same three categories of inferior, mediocre, and superior, which are then explicitly linked with the three vehicles, with the two vehicles being said to be self-benefiting, and the great vehicle identified as benefitting others.

This method is relied upon by [all those] working to gather an assembly, [And it] is praised as assisting in accomplishing all benefits for all [beings], and being an expedient means of happiness. (*MSA XVI-77*)

All who work to gather an assembly rely solely upon this expedient means, that is to say, the four embracing practices. For this reason, it is praised as "assisting in accomplishing all benefits for all [beings], and being an expedient means of happiness" by the myriad Buddhas. (*MSABh*)

Sentient beings who have either been embraced, will be embraced, or are currently being embraced,

They all are [to be embraced] in this way [i.e., by means of the four embracing practices], therefore this is the [only] path causing sentient beings to mature.

(*MSA XVI-78*)

This shows that the four embracing practices are the only path (*ekāyana*) causing sentient beings to mature across the three times; for there is no other path. (*MSABh*)

These two verses, which go so far as to identify the four embracing practices as the only path benefitting all sentient beings and causing them to mature, clearly demonstrate the immense importance that the root treatise places upon the four embracing practices. The fact that both verses draw on what appears to have been the most popular scripture expounding the four embracing means, the *Āṭṭhaka Sutta* (手長者經), makes it clear that they are intended to function as a pair. The actual source being referred to is the following passage from this same scripture<sup>(22)</sup>:

<sup>(22)</sup> *AN VIII.24* (iv. 219) *Āṭṭhaka* (2): *sādhu sādhu āṭṭhaka, yoni kho tyāyaṃ āṭṭhaka, mahatiṃ parisam saṅgahetuṃ, ye pi hi keci āṭṭhaka atītam addhānaṃ mahatiṃ parisam saṅgahesuṃ, sabbe te imeheva catūhi saṅgahavatthūhi mahatiṃ parisam saṅgahesuṃ. ye hi keci āṭṭhaka anāgtaṃ addhānaṃ ... saṅgaṇhissanti. ye pi hi keci āṭṭhaka etarahi ... saṅgaṇhantīti. ...* Cf. *MĀ* 中阿含經(四十)手長者經(T. 1, 482c) : 善哉善哉手長者, 汝能以如法攝於大眾. 又以如門攝於大眾. 以如因緣攝於大眾. 手長者, 若過去有沙門梵志以如法攝大眾者, 彼一切即

Oh Hatthaka, that is correct, that is how it is. Oh Hatthaka, this is truly the entrance (= expedient means) for embracing the huge assembly (of sentient beings). Oh Hatthaka, those who embraced the huge assembly in the past all embraced the huge assembly by means of the four embracing practices. Oh Hatthaka, those who will embrace the huge assembly in the future will all. ... Oh Hatthaka, those who are embracing the huge assembly in the present are all. ...

While the author borrows the authority of the Scripture or Āgama to emphasize the relevance of the four embracing practices and recommend their practice, insofar as the four embracing practices being discussed here are, of course, an adaptation that has been fused with the teaching of the six perfections, the real intention of the author should be understood as the "gathering in of the assembly" or "maturation of sentient beings" into the great vehicle by means of "the expedient means of happiness", i. e. the four embracing practices.

While the above concludes the definition of the four embracing practices in the root text, I would also like to include and analyze the final verse that concludes this chapter.

Thus, one [i.e. the Bodhisattva] who possesses a mind that is constantly unattached to wealth, has mastered quiescence, restraint, and diligence, has stabilized his self,

And does not discriminate the characteristics of existence and objects, is the one who embraces the multitude of sentient beings. (MSA XVI-79)

This (verse) shows the genuine cultivation of the four embracing practices of the Bodhisattva who dwells in the afore-mentioned perfections, since it is due to the perfections that he achieves self-benefit, and it is due to the embracing practices that he achieves benefitting others, respectively.

End of the "Chapter on the Perfections" of the *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (MSABh)

This verse serves to bind together the root text in its entirety, as is evident from the special meter *puṣpītāgrā* that is frequently encountered in the concluding verse at the end of each chapter of the root treatise. We see that the commentary takes the six perfections as benefitting the self and the four embracing practices as benefitting others. This appears to be due to a passage in the *BBh* that summarizes the perfections and embracing practices by stating that "by means of the six perfections, one matures oneself with regard to the Buddha-dharma, and by means of the four embracing practices, [one causes] the maturation of all sentient beings."<sup>(23)</sup>

---

此四事攝於中或有餘。手長者，若有未來... 若有現在...

<sup>(23)</sup> *BBhW* (227.3-7): tatra yac ca dānam anekavidhaṃ nirdiṣṭaṃ yac ca śīlaṃ vistareṇa yāvad

Sthiramati explains this as "in this way, a Bodhisattva who has caused himself to mature via the practice of the six perfections causes other sentient beings to mature by means of the four embracing practices. Therefore, when it is said (in the verse 79 above) that "one is the one who embraces the multitude of sentient beings", this means that a Bodhisattva equipped with these perfections is one who causes sentient beings to mature by means of the four embracing practices."(46b5-6-; 54b4-6)

Needless to say that the six perfections originally constituted the practice of the Bodhisattva, and that they were therefore a practice leading to the perfection of both self-benefit and benefitting others. Even in the present treatise, that the six perfections benefit others while also benefitting oneself and that there is no distinction between benefitting self and others from the perspective of the Bodhisattva is repeatedly emphasized. For example, in verse 16, it is stated that "sentient beings are benefitted (*anugraha*)" by each of the six perfections from charity to wisdom. The "benefitting-others" aspect of the perfections is especially emphasized in verse 4, which proclaims, "The self-benefit of the Bodhisattva is based upon this benefitting of others (that constitutes the practice of the six perfections); this is because [the Bodhisattva] makes the aspirations of others his own, and he is able to attain Great Enlightenment or Mahābodhi [himself via the practice of benefitting others]." <sup>(24)</sup>

As pointed out above, according to the root treatise, the four embracing practices entail benefitting sentient beings via the practice of charity, followed by teaching them the perfections, encouraging them, and taking the lead oneself in putting [the perfections] into practice alongside others. Therefore, in this case, when the perfections are viewed as one's own practice, they are called self-benefitting (striving upwards towards Bodhi or Enlightenment 上求菩提), while the role played by the four embracing practices in causing sentient beings to mature via the transmission and sharing of these very same six perfections causes them to be labelled as "benefitting others" (reaching

---

yā ca samānārthatā. tatra pāramitābhir adhyātmaṃ buddhadharmaparipākaḥ, saṅgrahavastu-bhis sarvasattvapariṇākaḥ. samāsato bodhisattvasyaitat kuśalānāṃ dharmānāṃ karma veditavyaṃ. 如是已說多種施戒廣說乃至最後同事。其中所有波羅蜜多能自成熟一切佛法。所有攝事能成熟他一切有情。當知略說菩薩一切善法作業 [T. 532b]. These statements in the Yogācāra treatises are, in turn, based on the *Prajñāpāramitā-sūtra*. See, for instance, *MPPŚ* 智度論(卷七六夢中不證品六一 T. 597a-598b): [經 Sūtra] 以是故須菩提, 菩薩摩訶薩欲得阿耨多羅三藐三菩提淨佛世界成就眾生, 當學六波羅蜜三十七道法, 及四攝法攝取眾生。何等四, 布施愛語利益同事。須菩提, 以是利益故我言六波羅蜜及三十七道法是諸菩薩摩訶薩世尊是道是大明... [論 Śāstra] 是六波羅蜜等是自利法。行者欲以六波羅蜜教化眾生淨佛世界, 應以四攝法攝取眾生。四攝法義如先說。如自利利他故, 佛說六波羅蜜三十七品等諸法是世尊是道等。

<sup>(24)</sup> *MSABh* ad *MSA* XVI-4 (Lévi p.99, ll.19-20): etasmāt parārthāt bodhisattvasyātmārtho bhavati/ parakāryasvakāryatvān mahābodhiprāptitāś ca.



down to save sentient beings 下化衆生). In addition, the six perfections are synonymous with the Great Vehicle. Hence, the root treatise appears to be trying to draw attention to the fact that the diffusion of the Great Vehicle, Mahāyāna, is an important duty of the Bodhisattva through its exaltation of the four embracing practices.

It goes without saying that the lack of attachment to wealth, [mastery of] quiescence, restraint, diligence, stabilization of the self, and [cognition] lacking in discrimination that appear in the verses stand for the six perfections of charity, precept, forbearance, effort, concentration, and wisdom, respectively. The first five of these are fairly unproblematic, but the phrase "does not discriminate the characteristics of existence and objects (*bhava-viṣaya-nimitta-nirvikalpa*)," which refers to the perfection of wisdom or *prajñāpāramitā*, is without parallel in the remainder of the work, and hence difficult to interpret. According to Asavbhāva's commentary, it means "not discriminating between the two characteristics of existence, that is to say the various internal elements or dharma (*nang gi chos rnams*), and objects, that is to say the various phenomena existing externally (*phyi rol gyi dngos po rnams*)" (130b6-7; 147a7-8). Similarly, Sthiramati interprets, " 'existence' refers to what is present internally, that is to say, the five constituent elements or skandha, while 'object' means what is present externally, that is to say, matter or rūpa and so forth. 'Characteristics' refers to the two types of presence, both internal and external. This means that one [=the Bodhisattva] does not discriminate other sentient beings that do not belong to one's own stream of mind (*bdag gi gyud las ma gtogs pa*) as genuinely existing" (46b4-5; 54b3-4). Although the wording of these two commentators is slightly different, the gist of their arguments is same: the annihilation of subject-object dichotomy or self-other discrimination.

In the root text, the perfection of wisdom is referred to as 'non-discriminating wisdom', as well as 'pervasive wisdom in accordance with the truth of all actions' (which causes actions to be without cognitive distortion), 'purity from cognitive obstructions', and 'penetration into the selflessness of constituent elements or dharma'. Since this non-discriminating wisdom is taken to accompany all of the six perfections (for example, it forms the foundation for the purity of the three aspects in the case of charity, i.e. donor, recipient and benefactions), it would appear that it is the non-discriminating wisdom in the sense of the equality between self and others that is particularly emphasized in the present context. Indeed, it might be argued that here is given one response to the question of how compassion, which necessarily presupposes the existence of others, is possible within the Yogācāra system that is often interpreted as a form of solipsism: "Compassion is possible precisely because others do not exist".

### III. Dogen's Exposition of the Four Embracing Practices in *The Shobogenzo*

Dogen (道元 1200-1253) wrote an important and unique essay titled "The Four Embracing Practices of a Bodhisattva" (菩提薩埵四攝法 *Bodaisatta Shi-shobo*)<sup>(25)</sup> on *Tango no hi* (端午日) or the fifth day of the fifth lunar month (May 24) in the fourth year of *Ninji* (仁治) (CE 1243) when he was at the age of forty-four. The essay was later incorporated in his main work *The Shobogenzo* (正法眼藏 *The Treasury of the Eye of the True Dharma*) as Chapter XLV<sup>(26)</sup>, but in the colophon of the essay, unlike most of the other chapters of the book, no mention is given about either the place or the audience to be addressed. This might suggest that it was not supposed to be an open discourse for his disciples. It also differs from other chapters in terms of content. Instead of the metaphysical speculation in abstruse style which makes up most of the work, here we are led into an intimate conversation with the author who freely refers to historical events, legends and parables.

After prefacing the essay with the enumeration of the four embracing practices as "The first is charity. The second is affectionate speech. The third is beneficial conduct. The fourth is acting together,"<sup>(27)</sup> he expounds each practice one by one. Due to space limitation I will only deal with the portion of the first practice, charity, which is the longest, most detailed and significant.

'Charity' means not being covetous (不貪)<sup>(28)</sup>. Not being covetous means not being greedy. Not being greedy means, in everyday language, not courting favor. Even if we rule over the four great continents [as a Cakravartin or universal king], if we want to bestow the teaching of the right truth, we simply must not be covetous. That might mean, for example, bestowing upon strangers treasures that are to be thrown away. When we offer flowers from distant mountains to the Tathāgata (如来), and when we donate treasures accumulated in our past life to sentient be-

<sup>(25)</sup> Here Dogen does not refer to the four embracing practices as *Shi-sho-ji* (四攝事) but as *Shi-sho-bo* (四攝法), which, together with other evidences, may reveal that his main source was *MPPŚ* (智度論).

<sup>(26)</sup> The chapter number is that of the standard edition, i.e., so-called "Ninety-five volumes edition" (九十五卷本). Here I put aside the complicated problem of various recensions of the *Shobogenzo*. In addition to the original Japanese, I consulted the following three English translations available to me: Kosen Nishiyam tr., *A Complete English Translation of Dogen Zenji's Shobogenzo (The Eye and Treasury of the True Law)*, Vol. III, Tokyo 1975; Gudo Wafu Nishijima and Chodo Cross tr., *Shobogenzo: The True Dharma-Eye Treasury*, Vol. III, BDK English Tripitaka Series, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007; Hubert Nearman tr., "*SHOBOGENZO The Treasure House of the Eye of the True Teaching*" by Eihei Dogen, Order of Buddhist Contemplatives, Shasta Abbey Press, Mount Shasta, California 2007

<sup>(27)</sup> 一者布施, 二者愛語, 三者利行, 四者同事.

<sup>(28)</sup> See above fn. 17 and 21.

ings, whether [the gift] is Dharma or material objects, in each case we are originally endowed with the virtue that accompanies charity. It is natural that even though such things are not something that we personally own, it does not hinder our offering them as charity.<sup>(29)</sup> And the humbleness of such offerings is not to be despised, for it is the sincerity of these meritorious deeds that counts. . . . The direct and indirect influences of this charity pervade far into the heavens above and through the human world, even reaching the wise and the saintly who have experienced the effect [i.e. enlightenment]. This is because when these beings have become donor and recipient, they have already formed a link [as such] with each other.

The Buddha says, "When a donor comes into an assembly, all present admire that person from the beginning [and they rejoice]."<sup>(30)</sup> Remember, the mind of such a person is tacitly understood. So we should offer even a single word or a single verse of Dharma as charity [i.e. the charity of teachings (法施)], and it will become a good seed in this life and in other lives. We should offer even a single penny or a single grass-stalk as charity [i.e. the charity of material goods (財施)], and it will sprout a good root in this age and in other ages. Dharma can be wealth, and material goods can be Dharma, it may depend upon [people's] wish.

Truly, bestowing one's beard on another once put someone's mind in order, and an offering of a few grains of sand once gained someone the rank of king<sup>(31)</sup>. Such donors covet no reward, but just share according to their ability. Providing a ferry or building a bridge is precisely the perfection [*pārami-tā*, or a way to the Other Shore, *pāram-itā* (到彼岸)<sup>(32)</sup>] of charity. When we have learned well what charity means, both receiving the body [i.e. birth into this world] and giving up the body [i.e. leaving this world] are charity. Earning a living and doing productive work are originally nothing other than charity. . . .

<sup>(29)</sup> This refers to the giving of something that does not have any owner, such as the Dharma, or the grains of sand on a beach which a child once offered. These types of offering are beyond the concept of 'ownership'.

<sup>(30)</sup> Paraphrased by Dogen in Japanese from vol. 24 of *Ekottara Āgama* 增壹阿含經卷二四 (Taisho vol. 2, p. 681a): 檀越施主若至沙門刹利婆羅門長者衆中, ..., 檀越施主衆人敬仰見者歡喜.

<sup>(31)</sup> The former refers to the story recorded in Chinese classical history *Tang Shu* (唐書) that when an officer named Li Ji (李勣) in the court of the Emperor Tai Zong (太宗 reign 627-649) of the Tang (唐) dynasty fell sick and needed the ashes from a beard for medicine, the emperor burned his own beard and gave the ashes to the officer. The latter is adopted from a well-known episode in the *Sutra of King Aśoka* (阿育王經) (T. vol.50, p. 132a-b): A child who was playing in the sand when the Buddha came by on an almsround. The child put an offering of sand into the Buddha's almsbowl, and by virtue of this act he later became King Aśoka.

<sup>(32)</sup> *Pāramitā* was traditionally thus interpreted in the Northern Buddhist school.

Truly, it is because we have inherited the merit from having offered charity in past lives that we have obtained the human body we now have. . . . When we can give up even one speck of dust for charity though it is our own act we will quietly rejoice in it, because we will have already received the authentic transmission of one of the virtues of the Buddhas, and because for the first time we will be practicing one of the methods of a Bodhisattva.

What is truly hard to change is the mind of sentient beings. By starting with one offering we begin to change the mental state of sentient beings, after which we resolve to change it until they attain Enlightenment. At the outset we should necessarily resort to the practice of charity. This is why the first of the six perfections is the perfection of charity. The size of mind is beyond measurement, and the size of things is also beyond measurement. Be that as it may, at times the mind changes things, and at times things change the mind, which is none other than the practice of charity.

With regard to the essay, many of modern authors often refer to the 'originality' or 'uniqueness' of Dogen<sup>(33)</sup>. However, a major portion of his exposition of the four embracing practices is rather orthodox, based mainly on those Mahayana sutras and treatises, part of which we have seen in the preceding sections of this paper. His ingenuity can better be seen, for example, in the effective and convincing way he cites from Chinese classics and Buddhist texts as illustrative examples and scriptural authority. But what is really impressive is his brief, abrupt, and assertive comments given after such traditional and orthodox explanations.

When, after reading the last portion of the first paragraph "This is because when these beings have become donor and recipient, they have already formed a link [as such] with each other", we come across with the last sentence of the second paragraph, "Dharma can be wealth, and material goods can be Dharma," and again encounter with the very last sentence of this section, "at times the mind changes things, and at times things change the mind, which is none other than the practice of charity," we notice that Master Dogen is suggesting the possibility of a completely new form of human relationships: relationships based on 'giving' where materiality and spirituality are intermingled or interchangeable. Or when we hear him say in the third paragraph, "When we have learned well what charity means, both receiving the body and giving up the body are charity. Earning a living and doing productive work are originally nothing

---

<sup>(33)</sup> For instance, a famous Japanese scholar who translated the *Shobogenzo* into modern Japanese with useful annotations quotes the beginning sentence " 'Charity' means not being covetous (不貪), " given above, and remarks with admiration, "We have never heard any explanation about Charity like this! Wherever are such words from?"

other than charity," we will see our birth, life and death in a totally different perspective: new light is shed on our day-to-day life, and it is given meaningfulness<sup>(34)</sup>.

### Bibliography

- Morris, R. and Hardy, H. eds., *Aṅguttara-nikāya*, 5 Vols., 1885-1900, Pali Text Society, London (rep. 1979-1995).
- Rhys Davids, T. W. and Carpenter, J. E. eds., *Dīgha-nikāya*, 3 Vols., 1889-1910, Pali Text Society, London (rep. 1995-2007).
- Walleser, Max and Kopp, Hermann eds., *Manorathapūranī: Buddhaghosa's commentary on the Aṅguttara-nikāya*, 3 Vols., Pali Text Society, London, 1924-1936.
- Dutt, Nalinaksha ed., *Bodhisattva-bhūmi, Being the XVth Section of Asaṅgapāda's Yogācārabhūmi*, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1966 (2<sup>nd</sup> ed. 1978).
- Wogihara, Unrai ed., *Bodhisattva-bhūmi: A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*, Seigo Kenkyukai, Tokyo 1936 (rep. 1971).
- Lévi, Sylvain ed., *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, Tome I et II, Honoré Champion, Paris, 1907 (rep. Kyoto 1983).
- Nearman, Hubert tr., *SHOBOGENZO The Treasure House of the Eye of the True Teaching" by Eihei Dogen*, Order of Buddhist Contemplatives, Shasta Abbey Press, Mount Shasta, California 2007.
- Nishijima, Gudo Wafu and Cross, Chodo tr., *Shobogenzo: The True Dharma-Eye Treasury*, Vol. III, BDK English Tripitaka Series, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- Nishiyama, Kosen tr., *A Complete English Translation of Dogen Zenji's Shobogenzo (The Eye and Treasury of the True Law)*, Vol. III, Tokyo 1975.
- Komine, Michihiko. 四攝事と六波羅蜜の關係 (“Catvāri-saṃgraha-vastu and ṣaṭ-pāramitā”), *Mikkyōgaku Kenkyū (The Journal of Esoteric Buddhist Study)*, No. 7, 1976
- Yaita, Hideomi. 菩薩の寛容—『菩薩地』撰事品の研究—(“A Tolerance of the Bodhisattvas: A Study of the Chapter of Tolerance (saṃgrahavastu) in the Bodhisattvabhūmi”) , *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies*, No. 35, 2012.

<sup>(34)</sup> This paper is a revised version for publication of my draft prepared for an oral presentation at the International Workshop “The World of Religious Realization” , held by the Center for Humanities, Science and Religion (CHSR) at Ryukoku University on October 24, 2011. The substantial portion of the paper is based on my earlier paper in Japanese “The Four Embracing Practices in Yogācāra School”, *Journal of the Nippon Buddhist Research Association* vol. 72 , 2007. I am grateful to Dr. Dennis Hirota, former professor at Ryukoku University, and Rev. Gyoei Saile of Kofukuji temple who helped me to prepare a draft of English translation of the major portion of the original paper.

——. 菩薩の力量—『菩薩地』力種姓品の研究—(“The Preliminary Strength of the Bodhi sattvas: A Study of the Chapter "balagotra" in the Bodhisattvabhūmi”), *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies*, No. 38, 2015.

Wakahara, Yusho. “Compassion without Object: The Four Immeasurables (catur-apramāṇa) in Mahāyāna Buddhism”, *ORC Research Series 2*, Ryukoku University Open Research Center for Humanities, Science and Religion (ORC), Kyoto 2006.

——. 唯識派に於ける四攝事—大乘莊嚴經論 XVI 章を中心に—(“The Four Embracing Practices in Yogācāra School”), *Journal of the Nippon Buddhist Research Association*, vol. 72, 2007.



---

---

*Journal of  
World Buddhist Cultures*

---

---

## **Purpose of the Journal**

The Research Center for World Buddhist Cultures at the Ryukoku University was established with the aim of forming an international research institute for Buddhism, which could respond to serious problems of modern world. It is the important mission of the Center to accomplish a wide variety of academic projects on Buddhism and thereby contribute to this increasingly globalized society. All knowledge is expected to be transformed into information in such globalized society. Thus, since being established last year, the Center also has aspired to publish an electronic journal and disseminate the research results widely in order to attain its main purpose. They seem the indispensable devices for the Center to mutually interact with researchers, Buddhists, and adherents of other religious traditions outside Japan, or to cooperate with foreign universities and research institutes.

In order not to miss the global trends of internationalization and informatization, the Research Center for World Buddhist Cultures starts a new electronic journal, *Journal of World Buddhist Cultures*. In its long history, the Ryukoku University has gradually accumulated the broad knowledge and characteristics concerning Buddhism. The Center hopes to develop further and disseminate them actively all over the world by means of this electronic journal, through which the Center will also attempt to encourage international intellectual exchange even more and seek the solution to various problems of the people who live in contemporary society.

In contemporary society, a sense of values is significantly diversified and complicated, and we are hardly able to recognize what is “true” indeed. *Journal of World Buddhist Cultures* will include not only scholarly articles on Buddhism but also those which respond, as a kind of guide, to various urgent problems that arise in every part of the world. Buddhism has been circulated all over the world over a long period of time more than 2500 years. The Center will widely invite the papers in which this universal religion is discussed from a “global point of view.”

In addition, *Journal of World Buddhist Culture* will also include the reviews of books on Buddhism, records of lectures organized by the Center, and a wide variety of translation works. It especially welcomes a paper written in English. Through this electronic journal, the Center strongly hopes to form the international platform for Buddhist Studies and contribute to their further development.

**Masaaki Nohnin**

Ryukoku University, Professor,  
*Journal of World Buddhist Cultures*, Editor-in-Chief

July 1, 2016



# **Objective of the Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University**

## **1. Comprehensive Academic Research of Buddhism.**

Our objective is to contribute to the advancement of academic research on Buddhist philosophy, history, and culture and other relevant fields while searching for ways to respond to the problems facing our modern world. By using effective and appropriate research methodology, we aim to explore Buddhist topics that meet the needs and concerns of our modern world.

## **2. Interdisciplinary Research that Combines the Three Fields of “Humanity, Science, and Religion” and the Creation of a New Wisdom.**

By combining the three fields of “humanity, science, and religion” we will explore the prospects of creating a new wisdom for the 21st century. We will aim at becoming a global research hub where scholars both from Japan and abroad can converse and interact in order to provide guidelines that can help address social issues and global crises from the standpoint of Buddhism.

## **3. Building a Global Platform for Buddhist Studies.**

By collaborating with universities and research institutions in Asia, America, and Europe, we will carry out projects with overseas scholars, Buddhist priests, and academics of religion. We will then publish our research results through our website and publications and provide them in English and other languages. Also, by using the Information and Communication Technology (ICT), we will connect ourselves with overseas universities and research institutions in real time in both the graduate and undergraduate programs. In addition, we will build a system that can quickly respond to requests from overseas research institutions who may ask for information about local historical sites by employing various views from across the university.

## **4. Benefitting the Undergraduate and Graduate Schools’ Education with the Research Results.**

By collaborating with the curriculum for each academic area, we will aim at building an integrated program that spans across the departments. We will also promote participation in educational collaboration programs not only within our university but with other educational institutions as well. We will recruit limited-term research fellows from the graduate and post-graduate programs in and outside of our university, providing research grants (scholarships) and publishing their findings online or on print.

## Significance of the Publication of *Journal of World Buddhist Cultures* in the Center

The Research Center for World Buddhist Cultures consists of following three research divisions: Basic Research Division, Applied Research Division, and International Research Division. Among them, the International Research Division plays a central role for the publication of this electronic journal.



### International Research Division

This division will be responsible for sharing information about the overall activities of the center to the international community while continuing the project of translating and publishing Buddhist canons and texts that were originally carried out by the Research Institute for Buddhist Culture. In addition to the publication of E-journal and website management, the division will promote exchanges with overseas scholars, other Buddhists, and religious specialists through the Information and Communication Technology (ICT). The division will encourage collaboration with universities and research institutes in different parts of the world and engage in the sponsorship of international symposiums that will invite scholars from overseas.

As religion becomes more global and multi-dimensional in contemporary society, there has been a growing awareness of the need for inter-religious dialogue. The division will encourage these conversations and interactions by collaborating with various religious research institutions abroad. With the theme of “inter-faith education” the division will carryout research at institutions of higher education.

In the international context of inter-religious dialogue this division will explore how Japanese Buddhist ideology is viewed in the eyes of the outside world as well as what Japanese Buddhism can further contribute to inter-religious education. Through these activities, the division will work as its core focus to not only develop young scholars to understand the importance of having an international mindset but also to promote global interactions of scholars.

---



---

## Author's profile

---



---

<b>Hua Sun</b>	Director of the Center for Cultural Heritage Studies / Professor of the School of Archeology and Museology in Peking University	Archeology of Xia, Shang, and Zhou dynasties, Archeology of South-west district in China, and Cultural Heritage Studies.
<b>Manning Li</b>	Research Assistant, Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University	Medieval Japanese Literature, Buddhist Literature ( <i>bukkyō bungaku</i> )
<b>Kensuke Okamoto</b>	Associate Professor, Faculty of Policy Science, Ryukoku University	Buddhist Studies
<b>Satomi Hiyama</b>	Super Post Doctor, Japan Society for the Promotion of Science / Visiting Scholar, Research Institute for Buddhist Culture, Ryukoku University	Buddhist Art History of Central Asia
<b>Myokaku Kominami</b>	Candidate for Doctorate, Section of History, Graduate School of Letters, Kyoto Women's University	Japanese Ancient Buddhist History
<b>Aaron Proffitt</b>	Assistant Professor of Japanese Studies, University at Albany-State University of New York	Esoteric Buddhism, History of Japanese Religion, Pure Land Buddhism
<b>Yusho Wakahara</b>	Professor, Faculty of Letters, Ryukoku University	Buddhist Studies, Indian Philosophy

---



---

## 執筆者一覧

---



---

<b>孫 華</b>	北京大学考古文博学院教授・同学院学術委員長・北京大学文化遺産保護研究センター長	中国夏商周時代考古、中国西南地区考古、文化遺産保護研究
<b>李 曼寧</b>	龍谷大学世界仏教文化研究センターリサーチ・アシスタント	日本中世文学、仏教文学
<b>岡本 健資</b>	龍谷大学政策学部准教授	仏教学
<b>檜山 智美</b>	日本学術振興会 SPD 研究員・龍谷大学仏教文化研究所客員研究員	中央アジア仏教美術史
<b>小南 妙覚</b>	京都女子大学大学院文学研究科特別研修者	日本古代仏教史
<b>アーロン・プロフィット</b>	ニューヨーク州立大学オールバニ校、日本学准教授	密教学、日本宗教史、浄土教
<b>若原 雄昭</b>	龍谷大学文学部教授	仏教学、インド哲学

---

---

## Editorial Board

---

---

### Editorial Committee Member

Masaaki Nohnin (Editor-in-Chief)  
Chisui Satō  
Eishō Nasu  
Yūshō Wakahara

Masahiro Asada  
Sinryō Takada  
Denis Hirota  
Taisuke Karasawa

Syōryū Katsura  
Mitsuya Dake  
Akira Miyaji

### 編集委員

能仁 正顕 (編集長)  
佐藤 智水  
那須 英勝  
若原 雄昭

浅田 正博  
高田 信良  
廣田 デニス  
唐澤 太輔

桂 紹隆  
嵩 満也  
宮治 昭

### Assistant Editor

Taisuke Karasawa  
Yutaka Kanazawa

Takahiko Kameyama  
Ayako Ōsawa

Manning Li

### 編集スタッフ

唐澤 太輔  
金澤 豊

亀山 隆彦  
大澤 絢子

李 曼寧

---

Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University

*Journal of World Buddhist Cultures* ~ Vol. 1 ~

March 15, 2018

**Editor** Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University Editorial Committee

**Publisher** Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University

125-1 Daiku-chō, Shichijō-dōri Ōmiya

Higashi-iru, Shimogyō-ku, Kyoto 600-8268

Hakuakan (Research Center for World Buddhist Cultures)

Phone Number domestic : 075-343-3812

international : +81-75-343-3812

E-mail: [rcwbc-ejournal@ad.ryukoku.ac.jp](mailto:rcwbc-ejournal@ad.ryukoku.ac.jp)

URL: <http://rcwbc.ryukoku.ac.jp>

**Printer** Kawakita Printing Co., Ltd.

© 2018 by Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University, Japan

All rights reserved.

---