

# 法隆寺と法華義疏

## —文化としての建築創作論—

前田哲男

Horyu-ji and Hokkegisho  
—Monograph on Architecture for Culture—

Tetsuo MAEDA

### Summary

Previous studies of Japanese traditional culture have produced mixed results. In this paper I use Prince Shotoku's commentary on the Lotus Sutra (Hokkegisho) as a case study to clear up the confusion about the definition of Japanese culture on traditional architecture. I sincerely search for ways in which the wisdom of the East can contribute to the future of architecture.

#### 1. 序

芸術やデザイン作品には作家の個性が窺われると共に、優れた作品は国境を越え、時代を越えその感動を伝達し人々の連帯をも作る。本物の優れた作品には、個性という特殊性と共に、民族や国や時代を超えた普遍性、さまざまな文化の底流に存在するある普遍的なものが備わっていると見える。建築家とは、この特殊性と普遍性を見据え、人間・空間・時間という3つの間(ま)をテーマに、様々な創作活動を行う者であると考えられる。社会を構成する人間と人間との相互依存関係、部屋内外の環境や国の風景・地域の景観を形作る空間相互の関係、過去と現在と未来とを関係づけること、そして人間と空間あるいは時間との関係などこれら3者の相互依存関係。こうした相互依存関係をつねに前提条件として意識し、新たな意味の発生や価値の創造による理想的世界の構築を図ることは、建築家にとって意義深い本質的な創作活動であると考えられる。

長い人類の歴史の中で、全くの白紙状態から新しい世界を建設することは不可能に近いと思われる。歴史の流れの中で確かに不連続点も見受けられるが、しかし建築家の生きている時代やその社会の歴史と、なんらかの関係がすでに存在しているとする方が自然である。また現代は国際化ということが叫ばれている時代ではあるが、国際化によって文化の多様性を消滅させようということでも、自国の歴史や伝統的文化を軽視あるいは無視しようということでもない。さらに我々の精神や肉体が日本の伝統的文化に囚われていることを反省するとき、完全な別世界を過去や日本社会と断絶させることで新たに建

設できると考えることには疑問が残る。

文化としての建築創作論を語るとき日本の伝統は避けて通れない。日本伝統論を語った篠原一男氏は「伝統は創作の出発点でありえても回帰点ではない」と語っている。このように日本伝統論を語るとはたんに過去に戻るのではない。懐古主義や復古主義とは一線が区切られ、過去・現在・未来の新たな関係を構築する作業であると考えられる。しかし日本伝統論といってもその扱う範囲は広い。そこで本稿では日本文化の原点に帰り古代建築を対象にその代表として法隆寺を取り上げ、「法華義疏」の思想との関係からひとつの日本建築の伝統を再評価する。そしてこうした具体的作品と具体的思想との相互関係の検討を通して、「文化としての建築創作論」の可能性を探ることを目的とする。

#### 2. 日本的なるものと様々な論考

我々自身が知らず知らずのうちに囚われてしまっている「日本的なるもの」、こうしたものに多くの識者が関心を抱き、様々な論考がすでに発表されてきている。日本を代表する哲学者達も、西田幾多郎と禅との関係など独自の哲学理論を構築するとき日本や東洋の思想の影響下にある。一方で、「多くの学者たちは、ヨーロッパの思想や歴史を論じる時、多くの書物を調べた後に、じつに慎重にその見解をのべるが、日本の思想や歴史については、多くの書物を読まず、何の調査もなくじつに気楽に論じているのではないか」<sup>2)</sup>という苦言を耳にすることもある。

篠原一男氏は再建された金閣、突然あらわれた金

色の建物との出会いの中で、「それは理屈をこえて、美しかった。一中略一金閣はあの金箔の中に価値があるのだ」<sup>3)</sup>という問題提起から独創的な伝統論を構築している。この再建された金箔の金閣で、無常観やわび・さびで代表されてしまう日本建築の伝統的表情とは別の、華麗で荘厳な世界に理屈を越えて感動し、その背後にある「日本的なるもの」を発見し再評価しようとしている。

日本の独創的な哲学を作り出した哲学者には西田幾多郎氏以外にも九鬼周造氏、和辻哲郎氏などがおられる。江戸の遊里で生まれた美意識である「いき」について、九鬼周造氏は西欧留学からの帰国後、1930(昭和5)年に『「いき」の構造』を刊行している。日本文化は朝鮮や中国そしてインドから、仏教、儒教、老荘思想などの影響を受けている。「いき」を「垢抜けして(諦)、張りのある(意気地)、色っぽさ(媚態)」<sup>4)</sup>と定義しているが、ここに東洋の諸外国からの思想的影響をも見ており、たんなる媚態ではなく、武士道の理想主義に基づく「意気地」と仏教の非現実性を背景とする「諦め」とによって定義されると考えている。東洋の伝統的思想である仏教を「流転、無常を差別相の形式と見、空無、涅槃を平等相の原理とする仏教の世界観、悪縁にむかって諦めを説き、運命に対して静観を教える」<sup>5)</sup>と性格づけ、無常、空無、諦めがキーワードになっていることが注目される。

日本の古代文化に憧れ、1919(大正8)年に『古寺巡礼』を刊行された和辻哲郎氏は風土に関する一連の論文を1935(昭和10)年にまとめられ、『風土』として出版されている。ここでは精神と肉体との区別、主観と客観との区別、自分と他人との区別、人間と風土(気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称)の区別、空間と時間との区別に対して、それら2つのものの相互依存関係、相即の関係、相即不離が基礎理論とされている<sup>6)</sup>。そしてインド・中国・日本が含まれるモンスーン域の人間構造を「受容的忍従的」<sup>7)</sup>と結論づけ、その背景である仏教の哲学を「その根本直観は「我」の形而上学を捨てる点において無我観であり、一切の現実を流転と見る点において無常観であるが、さらにこの一切を苦と見るところの苦観において情的思惟の特徴を明らかに示している」<sup>8)</sup>と語り、仏教を無我観、無常観、苦観で代表させている。つまり環境や社会への積極的挑戦ではなく、自己を殺し諦め耐えることを主体にした消極的国民性に注目し、同時に仏教における論証的思惟の希薄さを指摘している。

### 3. 不二の関係

九鬼氏も和辻氏も仏教の性格として無常観や厭世観が主張され、この延長線上に日本文化の様々な表情が理解されてきている。しかし『風土』で基礎理

論として設定されているA即Bという相即の関係や、それと関連しAB不二と表現される、2つであり2つではないという不二の関係は東洋的な視点であり、鈴木大拙氏もその解説を書かれているように仏教思想の特色として位置づけることができる。この鈴木氏の著作では『維摩経』の入不二法門が紹介されている<sup>9)</sup>。これは維摩居士という学者が、入不二法門とは、どんな教えかと文殊菩薩に聞かれて、「默然」としていたという説法である。善悪・正邪・真偽・美醜などの二分性に基づく言葉を使用しないと、人間はその意志や感情や思想を伝えることができない。しかし、この二分性に基づくうちには、言葉で言葉を打ち消したりするうちには、不二法門にはならない。不二は無言無説の「黙」に飛び込むことであると解説している。対象化や要素化に基づく言葉の二分性には可能性があるものの言語表現には限界がある。つまり言葉には、硬直して化石化する側面がある。しかし、この言葉以前の「黙」が強調され過ぎると、仏教思想に対して論証的思惟の希薄さという批判が生じるのは当然なことであると考えられる。

西田幾多郎氏は『善の研究』において、人間が経験することの始元を遡り「未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している」という「純粹経験」<sup>10)</sup>から人格の発展完成、つまり善性の開花を見つめている。また「世界-内-存在」から出発したハイデガー氏は『存在と時間』において、平均的日常生活における人間存在の頹落を見つめ、死への自覚を通して「良心」を問題にしている。仏教思想はこうした思想を表明する原点であり、人間性を向上させることに関心を抱き、人間の内に秘められた神々しい力を見つめている思想であると考えられる。

インドで誕生した仏教思想は中国へ渡るが、中国の天台宗の僧侶湛然(711-782)が10種類の不二の関係を論じている<sup>11)</sup>。天台宗の開祖である中国の天台(538-597)には『法華経』の注釈書である『法華玄義』があり、ここで説かれている10個の優れた悟りを理解するための湛然の解釈として、不二の関係が10種類に分類整理されている。普通には対立して相容れないと考えられるものも、『法華経』の教えからすれば、互いに融けあい一体化して区別されないことが示されている。この中に「色心不二」<sup>12)</sup>と「依正不二」<sup>13)</sup>つまり物質(色)と精神(心)は不二であり環境(依)と人間(正)とは不二であるという思想が出てくる。

見ること感じることは刺激や情報の一方的な受け取り、それらによる効果ではない。メルロー＝ポンティ氏が『知覚の現象学』で論じているように、人間は透明な存在ではなく、我々は動機づけられたまなざしを通して知覚している。つまり人間側の条件も知覚の重要な構成要素である。そして人間側の条

件としては精神や心だけではなく、生命を持った物質である身体も重要な役割を果たしている。健康なとき、疲れているとき、病んでいるときなど身体の状態によって、ものの感じ方や見方が変わってくる。われわれはこの身体によって、言葉による構成的意識によって強制されるのではない、ある意味の強制と共に、世界に住みついている。さらに心と身体とを厳密に区別することは困難であり、心が物質のうえに自然発生したわけではなく、身体を物へも心へも着地させることができない。「色心不二」は心身二元論に意義を唱えている思想であると解釈することができる。

また「依正不二」とは、人間は世界のすべてのものと緊密なかかわりのもて生きている、つまり人間と環境との相互依存関係を強調した思想である。人間を取りまわっている環境の性格は人間の心的状態と関係する。人間の心的な構えが周囲を取りまわっている環境の性格を規定する側面と、逆に、環境が人間の心的状態へ働き返す側面がある。人間は環境と戦うことで理想的な環境を建設することができるが、同時に人間は環境からの影響を強く受ける。この人間性や国民性への環境からの影響に注目したのがまさに「風土」である。

#### 4. 聖徳太子と『法華義疏』

法隆寺を建立された聖徳太子は儒教や老荘思想に精通し、さらに仏教教典の注釈書である三経義疏の著者であるとされている（太子が著者であることに疑惑を抱いている研究者もおられる）。この三経義疏とは『勝鬘經義疏』『維摩經義疏』『法華義疏』である。また太子は『勝鬘經』と『法華經』とを講義されたことが『日本書紀』に記述されている。

日本の古代建築を代表する伊勢神宮にしろ法隆寺の伽藍配置や五重塔には、諸外国からの影響があるが、それと共にそうした建築作品を実現された人々の大いなる創造力や独創性が感じられる。塔婆建築を中心に古代建築の優れた研究者である足立康氏の著作集の中には、法隆寺の造塔に対する太子の精神が極めて良くあらわれている文献として、『法華義疏』の一部分が紹介されている論文がある。これは『法華經序品』の偈（詩的表現）の部分、「文殊師利諸仏子等 為供舍利 嚴飾塔廟 国界自然 殊特妙好 如天樹王 其華開敷」に対する太子の解釈であり、その『法華義疏』の一節は、仏舎利の供養が塔建設の根本目的であることの証拠として扱われている<sup>14)</sup>。『法華義疏』のその部分の現代語訳は「第三に「文殊よ」より以下、二行の偈は、疑いを釈す。疑いとは、上の国界を莊嚴するを聞いて、すなわち懐わく。塔を作ることは、但だ国を嚴らんが為のみ。舎利を供養せんが為には非ざらん、と。ゆえに、釈して云わく。塔を作るは、正しく舎利を供養せん

が為めなれども、而も国の自然に嚴清となること天の樹王の如くなり、と」<sup>15)</sup> であり、仏教のなかでも大乘仏教、その中でもさらに法華經を信仰し、塔を建立することの功德が述べられており、仏舎利の供養だけが仏教の信仰であると限定してしまうこと、太子がそう限定して考えていたということには『法華經』ならびに『法華義疏』の全文から判断すると疑問が残る。塔の持つ象徴的な意味は後述するが、自身の人間性を向上させる仏道修行には六波羅密と呼ばれるものつまり布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧などがある。こうしたことへの記述が「諸の菩薩の為には、応ぜる六波羅密を説き」<sup>16)</sup> など『法華義疏』の随所に見られる。仏舎利を供養し礼拝すること、仏像を崇拜することも当時行われていたが、それ以上に講堂で行われていたであろう仏道修行が重要な位置を占めていたと思われる。

#### 5. 教典と注釈書

大乘仏教の教典である『法華經』は論証的な文章、哲学的理論書ではなく、その想像の世界は、釈尊の説法を聞きに集まった人々の数の多さや、『法華經見宝塔品』で語られる塔の巨大さなど、空間にしろ時間にしろ宇宙的なスケール感を持っており、一種の宗教文学作品というべきものである。さらにそこにはこの思想を理解するためのさまざまな文学的な譬えが出てくる。この荒唐無稽な話し、神秘的な説話や譬えをそのまま受け取るわけにはいかないが、そこには何か主張されている。それを研究し解釈したものが注釈書である。このように注釈書とは含蓄ある教典の文章の深意を論究した書であるが、このファンタジーの世界の魅力が中国や日本で様々な注釈書を生み出してきていると考えられる。

人間の内面世界を追求したとき、人間は欲望や嫉妬や怒りや恨みなどの感情に囚われてしまう傾向性が観察される。また感情と思想が一致していないとき建前と本音の使い分けが生じる。こうした人々は偽善者あるいは二重人格者と呼ばれる。そうした囚われの世界から抜け出す悟りの境地、人間の感情と思想や行動との一致した人間性が仏教では追求されていると考えられる。このとき主張する高貴な人格の内容や人間の生き方に対する思想や哲学を生き生きと表現するのに文学的譬えが有効であり、この意味で教典の文章を論証性が希薄だといって簡単に否定することはできない。さらに東洋の精神史を検討するとき、教典や教典の注釈書は貴重な研究資料であると考えられる。

#### 6. 法隆寺の伽藍配置と『法華義疏』

釈尊の説法である『法華經』の初めには、今までの教えは方便（仮の教え）であり、今、説こうとしているものが唯一の正しい教えであるということが

記述されている。釈尊の教典は多数ありその内容も異なっており、天台はそれを分類解釈して五時八教<sup>17)</sup>としている。五時とは釈尊の教説を説法の内容的な順序にしたがって五つに分類したものである。太子は法雲(467-529)の『法華経義記』を参考しているが、天台の五時八教が太子のところにどれだけ伝えられていたかは不明である。太子は『法華義疏』の中で五時教を権智(方便の智慧)と実智(真実の智慧)から解説している<sup>18)</sup>。そこでは、初教、第二の「波若」教、第三の「維摩」教、第五の「涅槃」教と第四教が記載されていない。第四教が記載されてなくまた天台とは異なった分類になっておりある意味で不完全なものになっている。『法華経』がどこに位置するかであるが、『涅槃』教の後に『法華経』の解説が展開されている。さらに別の箇所では法雲を参照し、仏の見識や知識を開いて示し、悟らせて入らせるという「開示悟入」と四時教とを重ねて、「一に云わく、四時教を挙げて釈することをなす。一中略一初教の時を「開」となし、「波若」を「示」となし、「維摩」を「悟」となし、「法華」を「入」となす<sup>19)</sup>と記述している。五時教が四時教になっているが、その最後に『法華経』を位置づける思想に賛同している。仏教には小乗教の教え、大乘教の教えと様々あるが、正しい教えは一つであるという一乗思想が説かれていることに太子も共感され『法華経』を重んじていると考えられる。

『法華経』の教えを賛嘆する文学的な譬えとして『法華経譬喻品』には「三車火宅の譬え」、『法華経信解品』には「長者窮子の譬え」が出てくる。

「三車火宅の譬え」は、長者の古く朽ちている邸宅の火事が舞台になっている。父なる長者は火事になった家の中で、遊びに夢中になっている子供たちを救おうと「お前たちの欲しがら、羊や鹿や牛の車があるから、早く外に出ておいで」と誘う。急いで出てきた子供たち全員に、長者は大白牛車を与えたという説話になっている。人を救う教えを車に譬え、羊や鹿や牛の3つの車は3種類の仮の教えであり、仮の教えで救われたかもしれないが、本当の教えは大白牛車、すなわちこの『法華経』であり、それを子供たちに平等に与えるという譬えである。

仏教では一般の人々の迷いの心理状態、生命状態が三つに分けられ三界(欲界、色界、無色界)<sup>20)</sup>と呼ばれる。上記の譬えに対して太子は、「長者の家は広しと雖も、其の出ず可きは、唯だ一の門のみ有りとは、三界は広しと雖も、出づることを得るは唯だ一の聖教に由るが為めなるに譬う<sup>21)</sup>と、敷地を囲い門を一つにすることの象徴的な意味を語っている。

法隆寺の回廊は通路ではなく境界である。迷いの世界と悟りの世界とを明確に区分すること、その二つの世界を結ぶ門の重要性。さらに門が一つである

ことの重要性。こうしたことが法隆寺の伽藍配置のデザインを決めた原動力の一つであったと推測される。

またこの長者の家が古く朽ちていることに対して、《堂》は欲界《閣》は色と無色界《牆や壁》は四大(地・水・火・風)《柱の根》は命《梁や棟》は六識(眼・耳・鼻・舌・身・意)に譬えている<sup>22)</sup>、建物や生活環境が人間の生命状態を象徴していることを語っている。朽ちている建物が心身共にすさんだ人間の生命状態を象徴しているということの背後には、心の美が建物の美に反映し、建物を荘厳にデザインすることへの素朴なあこがれが窺われる。

『法華経信解品』の家出息子の物語というべき「長者窮子の譬え」には、限りない財宝を持ち、何となく暮らしている長者が登場する。この長者には息子が幼いとき家を飛び出してしまったという悩みがある。息子が家を出て50年。諸国を流浪してたまたま父の城にやってくる。しかし豪勢な父の生活を見て、自分のような者の来るところではないと恐れ、逃げ出してしまふ。そこで父は一計を案じ、息子を使用人として雇い入れる。そして長者の死の折りに長者の息子であることが明かされるといふ説話になっている。

「三車火宅の譬え」では家の外が仏国土(悟りの世界)になっていたが、ここでは長者の城が仏国土になっている。この城には財宝が多くあり、金・銀・珍宝が倉庫にみちあふれているのは、「大乘の教えの明かす所の仏果の衆の徳に譬う<sup>23)</sup>としており、仏国土の豊かさに対して素直な賛同となっている。

現在、多くの古寺はわび・さびで代表される様相を呈しているが、それは時間が作り出した偶然の造形である。この太子の思想には厭世観や隠遁の教え、つまり現実世界否定の思想やニヒリズムはない。また、桜はすぐ散るから美しい、はかないから美しいという無常観に基づく美意識でもない。ここには世界肯定の思想と、現実世界を理想郷として行こうとする姿勢が強く現れている。法隆寺建設当初の華麗さや荘厳さに対する人々の前向きな思いの深さに注目すべきであると考えられる。

さらに「長者窮子の譬え」では50年の流浪後、城の門のほりに子供が来るがそれに対して、太子は「若し大乘の機を以て感ずとせば、門の中に立つが如し。而るに、今は人天の小機を以て感ず。ゆえに「門の側(ほりに)立つ」と云う<sup>24)</sup>と門の中に立つこととほりに立つことを区別し解釈している。ここにおいても門には重要な象徴的意味が担わされている。

法隆寺の建設年代については『日本書紀』の記事をめぐる再建・非再建論争が繰り広げられたが、若

草伽藍の発掘により再建説が定説化している。若草伽藍では中門、塔、金堂が一直線に並ぶ四天王寺と同じ配置が採用されている。中門から回廊の内側を見渡すことの象徴的な意味を考えると、現在の伽藍配置、つまり塔と金堂が左右に並ぶ方が有効のようにも思われる。一直線の配置によるその空間構成は諸外国の影響下にあるが、そうした伽藍配置を太子が採用したということは、金堂を軽視し、中門から塔を見ることが同時に塔そのものに重要な象徴的意味を持たせていると考えられる。

## 7. 五重塔と『法華義疏』

先にも述べたように『法華経序品』には、仏滅度の後に菩薩が舍利を供養し塔廟を作ることそして宝塔の高さが巨大であるという説法がある。この宝塔が何を意味するかが問題になる。

『法華経見宝塔品』の冒頭では、金・銀・瑠璃・真珠など7種の宝で飾られた巨大な塔が大地から出現して、虚空（たんなる間隙ではない）に浮かんだと説かれている。この宝塔には千万もの部屋があり、無数の旗や宝の装飾・鈴などで飾られている。宝塔の4面からは素晴らしい香りが出て、その香りが世界に充満する。この宝塔の中に釈尊の説法が真実であると証明する多宝如来が座り、釈尊も多宝如来の横に座り、虚空での説法が展開される。

太子は『法華経』を序説、正説、流通説に3分し<sup>25)</sup> それを4巻に分けて注釈している。教典の段落分けによる教典全体の構成を明らかにすることは重要な課題であった。『法華義疏』での注釈は前半の詳細さに比べて、後半は簡素である。『法華経見宝塔品』は正説ではあるが、その注釈は第四巻に入っておりその部分にははなはだ簡素である。その大意も「此は、是れ流通の人をもとむる中、第二に多宝如来が助けもとむるなり」<sup>26)</sup> と至って簡潔な記述になっている。しかし教典に対する疑問点の記述はない。『法華義疏』には法雲の所説に対して批判している箇所があることを合わせて考えると、ここでは丹念な段落分けを通して、教典を率直に精読している太子の姿勢が窺われる。

人間の内面世界を追求し、人間性を向上させる仏道修行の最終段階での仏の姿と宝塔の姿を重ねて見たとき、五重塔に込められたメッセージの多さと深さに驚かされる。しかし太子がこうした思いになっていたかは『法華義疏』の簡潔な記述の中に確証はない。とはいえ仏教に関する百の説法よりも五重塔がもたらす魅力のほうが、思想を伝達するうえではるかに影響力が大きいと考えられる。

五重塔と一直線の伽藍配置には太子の思想的メッセージが託されていると考えられる。このとき空間を囲うことそして一つの門と中心に一つの塔という構成が重要であった。結果的に左右対称という構成

になっているが、左右対称という形式が持つ象徴性を『法華義疏』から読み取することは困難であり、中心を持つことによる統一性が構成上の原理であったと考えられる。なお、蘇我馬子によって創建されたとされる飛鳥寺は一塔三金堂であり、より中心性が強調されている。

## 8. 虚空と永遠性

『法華経』には巨大な塔が出現し虚空という宇宙空間で説法が行われるなど不可思議な話しが展開されている。空間的な無限性が登場し同時に時間的な永遠性も『法華経寿量品』に登場する。今、仏の境涯を悟り説法をしている釈尊は、実は生まれる以前のはるか昔に仏になっていた、その功德も永遠であるという神秘的な話しが虚空の中で行われる。『法華義疏』ではその大意を「此の『品』は、極めて如来の寿命の長遠なることを明かすに、微塵を以て量と為す。ゆえに、『寿量品』と云う。此は是れ近を開いて遠を顕わし、以て果の長遠の義を明かす中、第三に広く近を開いて遠を顕わし、疑を断じて信を生ぜしむ」とこの『品』の注釈の初めに簡潔に纏められ、「疑を断じて信を生ぜしむ」<sup>27)</sup> と断言している。

有限の世界に留まりがちな人間の常識的な感受性が破られ、空間の無限性や時間の永遠性、始めもなければ終わりもないこと、虚空の中での永遠性に思いが馳せられている。

仏道修行は人間性の開発である。『法華経』には人間生命に即して宇宙的なもの、その法を開けというメッセージが込められていると考えられるが、それを直接的に表現したのが法隆寺の五重塔と伽藍配置であると思われる。釈尊の説法である『法華経』には多宝如来の他に様々な菩薩や四天王などが登場し、さらに他の教典には薬師如来や阿弥陀如来などが登場する。この登場人物の多種多様さは人間生命の多様な姿や悟りのあり方の多様性を象徴していると考えられるが、その中での一乗思想は多様性の中で、それら相互の依存関係を見つめ、最終的な調和を志向しているものと思われる。

現存する金堂の内陣には中央に釈迦三尊像、東に薬師如来、西に阿弥陀如来、さらに須弥壇の四隅には四天王像と様々な仏像が並んでいる。光背の銘文によると釈迦三尊像は太子の病氣と死に際して作られたとある。創建時の金堂内部の仏像配置は不明であるが、現金堂の薬師如来の光背の銘文によると薬師如来が置かれていたと思われる。これも五重塔そのものが釈尊とその思想を象徴し、それを中心に構成するという思想の結果であったと考えられる。

釈尊の時空を越えた宇宙的スケールの説法が行われた宝塔すなわち五重塔を中心に、それを薬師如来像や阿弥陀如来像さらに菩薩像や四天王像が取り囲

むという多様性とそれらの相互依存関係、その中で  
の調和を志向した空間構成が太子の構想の中に採用  
されていたと推測される。

太子の死後、現金堂の本尊である釈迦三尊像が安  
置され、また670年の消失後伽藍配置の変更があっ  
たのは、太子自身の超人化や神格化など、法隆寺建  
設の背後に横たわる思想的基盤の変更があったもの  
と考えられる。

## 9. 結 論

本稿は、『三経義疏』の著者が聖徳太子であるこ  
と、太子が二教の講義を行い、法隆寺が消失したと  
いう『日本書紀』の記事が真実であること、さらに  
仏像の光背の銘文が真実であることを前提にしてい  
ることを表明する。

現代日本文化には様々な思想が混在している。こ  
のため日本的なるものを簡潔に表現することはとて  
も困難である。しかし過去・現在・未来の良質な関  
係を構築しようとするとき、日本的なるもののいく  
つかの特色を明確にする必要がある。ここでは日本  
的なるものを構成する一要素として、古代における  
仏教の受容と法隆寺との関係を題材にした。仏教思  
想も多様で奥が深く、一概に無常観、厭世観で代表  
させることはできないことが示されたと考えられ  
る。さらに創建時の法隆寺の五重塔と伽藍配置は、  
意匠の荘厳さ、領域の区画と門の役割、象徴と中心  
性、多様性と相互依存関係に基づく調和を基本属性  
にしていると考えられる。

建築家の設計活動は経済的活動ではあるが、同時  
に芸術・文化的活動である。建築家の創作活動を芸  
術・文化的活動と捉えたとき、過去・現在・未来の  
3者の新たな関係を構築することは有意義な作業で  
ある。さらに多様性の尊重と相互依存関係に基づく  
調和は継承すべき伝統であると考えられる。優れた  
伝統の持つ日本的なるものと作家の個性、さらに世  
界に通用する普遍的なるものとの共振、異なった性  
質のある相互連関的な統一を目指して、今後の展開  
を図っていきたいと考えている。またこうした研究  
は、世界の諸文化の多様性と、個人の自律、自律し  
た個人が作る連帯こそが重要であり、こらこそがす  
べての出発点であるという思想に繋がって行くと思  
えられる。

## 文 献

- 1) 篠原一男：住宅論、鹿島出版会、東京(1970)、  
p.11
- 2) 梅原猛：新版聖徳太子(上)、小学館、東京  
(1989)、p.345
- 3) 篠原一男：前掲書、p.11
- 4) 九鬼周造：「いき」の構造、岩波書店、東京  
(1991)、p.29
- 5) 九鬼周造：前掲書、p.26
- 6) 和辻哲郎：風土、岩波書店、東京(1935)、pp.7-  
23
- 7) 和辻哲郎：前掲書、p.26
- 8) 和辻哲郎：前掲書、p.39
- 9) 鈴木大拙：東洋的な見方、岩波書店、東京  
(1979)、pp.171-172
- 10) 西田幾多郎：善の研究、岩波書店、東京(1950)、  
p.13
- 11) 新版仏教学辞典、編者：多屋頼俊、横超慧日、  
舟橋一哉、法蔵館、京都(1995)、pp.213-214
- 12) 岩波仏教辞典、編者：中村元、福永光司、田村  
芳朗、今野達、岩波書店、東京(1989)、p.344
- 13) 岩波仏教辞典、p.72
- 14) 足立康：塔婆建築の研究、中央公論美術出版、  
東京(1987)、pp.63-65
- 15) 法華義疏(上)、校訳者：花山信勝、岩波書店、  
東京(1975)、p.37
- 16) 法華義疏(上)、p.43
- 17) 岩波仏教辞典、p.271
- 18) 法華義疏(上)、pp.69-70
- 19) 法華義疏(上)、p.103
- 20) 岩波仏教辞典、p.309
- 21) 法華義疏(上)、p.173
- 22) 法華義疏(上)、pp.174-175
- 23) 法華義疏(上)、p.304
- 24) 法華義疏(上)、p.307
- 25) 法華義疏(上)、p.12
- 26) 法華義疏(下)、校訳者：花山信勝、岩波書店、  
東京(1975)、p.147
- 27) 法華義疏(下)、p.233