

法隆寺と三経義疏

—文化としての建築創作論—

前田哲男

Horyu - ji and Sangyogisho

—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 three Sutras (Sangyogisho) 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

ひとつの建築作品を私達が体験するとき、その施設を利用する人々と空間との関係やその建物と周辺環境との関係、さらに街の歴史との関係など様々な相互関係の網目の中に、自分達が取り込まれていることが感じられる。人間が一人では生きていけないように、あらゆる建築物の存在も、それだけを単独に取り出して考えていくことだけでは不十分である。閉じた系の中での問題を解くことは比較的容易であっても、現実が開かれた系であり、そこには様々な相互依存関係が観察される。こうした現実を踏まえ建築の設計においても、人間・空間・時間という3つの間のあり方を検討すること、これらが織りなす相互依存関係の再編成、つまり「かかわりのデザイン」が重要なテーマになっていると考えられる。

またひとつの建築作品には場所性が感じられ、同時に建築家の趣味やその個性が感じられる。価値観の多様化に伴って多種多様な個性的な建築物が生まれてきている。しかしどんな個性的な作品であっても優れた建築作品であれば、それから受ける感動は国境や時代を越え、その波動を広げていく。こうした本物の優れた建築作品には、場所性や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、様々な文化の底流に存在するある普遍的なるものが備わっていると思われる。貴重かつ賞賛されるべき独創的な仕事には、見えがかりの新奇さや異風に流されることのないある普遍性が宿っていると考えられる。

さらに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創造することは不可能に近いことであると思われる。建築史の流れの中で確かに劇的な変化も見受けられるが、しかしそうした場合におい

ても、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そこに存在していると考えられる。つまりどんな独創的な仕事であっても、歴史上の成果、先行する成果から学んで得たものからその作品が生まれているといえる。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。普遍性の尊重が文化の多様性の消滅に直接結びつくとも考えることは、あまりに単純化された図式を信ずることになる。ぎりぎりまで個を追求し、それが一挙にして反転し、普遍に転化することもありえる。さらに独自の美の体系が現代の人々の感情に訴える力を持っていること、つまり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。建築を文化として語るとは、空間的かかわりと共に時間的かかわりを検討することである。

文化としての建築創作論を語る時、日本の伝統は避けて通れない。篠原一男氏が指摘しているように、日本伝統論を語ることは単に過去に戻ることでない。それは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¹⁾。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、聖徳太子による「三経義疏」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、造形と思想とを媒介する「文化としての建

策創作論」の可能性を探ることを目的とする。

2. 非実用的な建造物としての塔

法隆寺を建立された聖徳太子(574-622)は儒教や老荘思想に精通し、同時に仏教經典の注釈書である『三經義疏』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²⁾)。この『三經義疏』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。さらに『日本書紀』に掲載された十七条憲法にも「二に曰く、篤く三宝を敬え。三宝とは、仏と法と僧なり」³⁾とあり、様々な思想の中でも特に仏教思想を重視している。そして仏教思想の研鑽に基づいて、法隆寺等の寺院の建設と『三經義疏』の執筆が行われている。

日本の古代建築を代表する法隆寺の伽藍配置や五重塔には、中国大陸や朝鮮半島からの影響が見られる。しかし670年焼失後の再建された姿と発掘された若草伽藍から当初の姿を想像したとき、この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。その一つとして、地震に逆らわず揺れながら耐えるという五重塔の柔構造は、現代の超高層建築物に応用され、この時代の建築技術の高度さに驚かされる。しかしこの建築物には人が住むとか働く、あるいは展望台や灯台といった実用的な目的がない。実用的機能を持っていないということから、無駄で無意味な建築物として否定することも可能である。効率を追求し、欲望の充足から生まれる快適性を尊重する社会において、非実用的な五重塔を研究対象にする意義に疑問を持つ方も多いにちがいない。

仏教の塔は釈迦の舍利(遺骨)を奉安する施設として建立されたものであると言われている。インドに発した覆鉢形の塔婆(ストゥーパ)が仏教と共に中国に伝えられ、この地の樓閣建築と融合して多層塔が誕生したと言われている。さらに地中掘立式の心柱から地上式への変化は「奈良時代以後、仏舎利の他に法舎利、つまり釈迦の法を伝える經典が仏舎利と同様に、またはそれ以上に重んじられるようになる。そして塔には舍利に代って經典がおさめられることになる」⁴⁾と理解されている。しかしこの歴史解釈では、聖徳太子は釈迦の遺骨を供養するために五重塔を建立したことになり、塔は釈迦の死の記念塔、その墓ということになる。しかし『三經義疏』の著者であり、新国家建設の中心人物である聖徳太子の死生観ならびに仏教思想理解が、死者としての釈迦を供養するために塔を建立するという祈祷仏教程度のものであったのか疑問が残る。

3. 經典に登場する塔と太子の解釈

聖徳太子が『勝鬘經』『維摩經』『法華經』以外の多種多様な仏教經典の全てに精通していたという可能性は少ないと考えられる。そこで、この3種の經典を中心に見ていくと、『法華經』にはしばしば塔が登場してくるのが見られる。たとえば『序品第一』には、仏の入滅後にその遺骨を供養するための塔が登場している。太子はこれに対して『法華義疏』の中でひとつの問答を設けて、その意義を明らかにしようとしている。塔を建立することは国を飾るためなのかという疑問に対して「ゆえに、釈して云わく。塔を作るは、正しく舍利を供養せんが為めなれども、而も国の自然に巖清となること天の樹王の如くなり」⁵⁾と解答している。塔が舍利を供養するためであっても、そうした塔を建立することによって国が自然に美しくなる、という塔建立の功德の大きさを主張している。現代の目から見れば自然に国が美しくなるということは考えにくい、それには理由があるのである。

そして『法師品第十』では、經典のある所に七宝の塔を建てても舍利を安置する必要はないという説法が出てくる。太子はこの品全体の大意を「受持と、読と、誦と、解説と、書写との、五種の法師の功德を明かす」⁶⁾と解説し、經典の大切さ、その思想を研鑽することの重要さに同意している。そして先の説法の段落は、經典を賛嘆する中の3番目にその聖地について「処に拠りて嘆ずることを為す」⁷⁾と解説している。簡潔な解説ではあるが仏舎利以上に經典とその思想が重視されている段落に対し、太子はなんら疑問点を表明していない。

さらに『見宝塔品第十一』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『法華義疏』の中で『法華經』を序説、正説、流通説に3分し⁸⁾、それを4巻に分けて解説している。經典の段落分けによる經典全体の構成を明らかにすることは、經典の深意を理解するために重要な課題であった。『法華義疏』での解説は前半の詳細さに比べて、後半は簡素である。『見宝塔品』は正説ではあるが、その解説は第四巻に入っておりその部分にはなほ簡素である。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」⁹⁾と至って簡潔な記述になっている。しかし經典に対する疑問点の記述はない。太子は光宅寺法雲(467-529)の『法華經義記』を参考にして

いる。そして『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と適切な解釈を通して、經典を率直に精読している太子の姿勢が窺われる。

「見宝塔品」で語られる塔の巨大さは宇宙的なスケール感を持っており、現代の目から見れば荒唐無稽な戯言として否定することもできる。

大乘仏教の經典である『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、『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、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經典の文章の深意を論じた書であるが、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。

さらにこのファンタジーの世界、この光景は法華曼荼羅や雪村の水墨画など、様々な伝統的日本美術にも見られる。法隆寺に残されている平安時代後期の法華曼荼羅では、中央に宝塔が描かれ塔の中には二仏が並んで座している¹⁰。また雪村の水墨画では、波の上の蓮台にのり、片膝をたてる横向きの観音菩薩の見上げる先に、二仏並坐している宝塔が描かれている¹¹。巨大な塔の突然の出現が、太子以後の人々をも魅了したことを考えると、遺骨の慰霊塔としてだけではなく、太子は様々な象徴的な意味を塔に重ねていたと思われる。

人間の精神世界を追求したとき、人間は欲望や怒りや嫉妬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。仏教は人間に内在する普遍性を追求する思想であり、仏道修行は人間性の開発であるといえる。十七条憲法にも欲望を貪っている者、へつらい偽りを言う者、怒る者、嫉妬する者など太子が嫌う人間のタイプが登場し、上から下まで全て聖人、つまり真に悟りの境地に入った人間になることが求められている。こうした人格の発展完成、つまり善性の開花を求めるとき、ハイデガーが『存在と時間』で展開したように、死への自覚は重要な意味を持ってくる¹²と考えられ、この意味で太子の死生観が塔の持つ象徴的意味の体系を明確化するとき重要になってくると思われる。

4. 聖徳太子の死生観と生の意志の象徴

『勝鬘經』は僧侶ではない勝鬘婦人が恐れることなく大真理を語った經典であるが、『勝鬘經義疏』において、最終的には「分段の生死」と「変易の生死」

に整理される生死の種類が解説されている。この2種の生死について、

「有漏の業（煩惱のけがれによる行為）を以つて因と為し、四住地の煩惱を縁と為して感ずるところの果なり。身色に妙麗の別有り、寿命に長短の期有り、名づけて分段の生死と為す。」

「無漏の業（煩惱のけがれによらない行為）を以つて因と為し、無明住地の煩惱を縁となして感ずる所の果なり。身には形色無く、命には期限無し、但に明を以つて闇に代へて念々に新たに易るもの、名づけて変易の生死と為す」¹³と太子は解説している。

限定された寿命や身体を与えられて輪廻することが「分段の生死」であるが、第六地の求道者以下、つまり下位の求道者と一般の人々はこの輪廻の世界で迷っている。さらに仏道修行により輪廻を乗り越えた第八地以上の求道者であっても、生死（変易の生死）をまぬがれていない。ゆえに究極の悟りの境地を求めべきであるという。こうした經典の趣旨が2種の生死の説明後に解説されている¹⁴。

輪廻を越え、生死を越える悟りの境地を目指すことは、死後は地獄ではなく極楽浄土に生まれたいとする願望を乗り越えようとするものである。自身の人間性を向上させる仏道修行には、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧による六度（六波羅密）などがある。『法華義疏』の隨所にこの六度の記述が見られる¹⁵。新しい社会を建設するためには人間自身が変わらねばならない。その仏道修行、精神的訓練に対する太子の関心の高さが窺われる。

このように太子は理想的社会実現のために、理想的な人格の完成を通して死を乗り越えること、つまり充実した生へのあくなき追求を目指していたと考えられる。この意味で塔は、仏舍利を供養し礼拝する、死者を弔うという死の象徴ではなく、あくまで充実した生への強い意志の表現であると考えられる。

5. 仏国土と如来蔵思想

『維摩經』は大乘仏教に詳しい俗人である維摩と文殊菩薩との問答が中心になる。梅原猛氏は「太子は『維摩經』のなかで、序説の仏国品と正説の文殊問疾品とをもっとも重要な章と考えていることになる」¹⁶と主張している。この序説である『仏国品』では、宝積という長者の子が500人の長者とともに七宝の蓋を仏に供養したところ、釈迦はこの多数の宝蓋を一つに合わせて、全世界を覆われたという説法が出てくる。この段落に対して、多数の宝蓋を一つに合わせたことは悟りの目標は一つであり、全世界を覆うことは、仏の慈悲が全ての人々を覆うことを表現していると太子は解釈している¹⁷。理想的社会の実現にあたって、寺院の造形を通してその具体的姿を表現しようとした時、この巨大な空間と大屋根という姿も参考になると思われるが、太子はこれ

を採用していない。

死後ではなく、現実社会の中で全ての人々が救われ、充実した生を体験できるという思想とその根拠は、『勝鬘經』の如来蔵思想の中にも表れている。梅原猛氏はこの如来像思想に注目し、日本仏教の特色として煩惱のなかにいて悟りを見つける道を見いだそうとしたと主張している¹⁸⁾。太子は、煩惱の外に如来蔵があるのではなく、それは煩惱の中に隠れており¹⁹⁾、「此の如来蔵は自性清浄にして惑の中に在りと雖も生死の爲めに染せられず、但隠覆せらるるのみ」²⁰⁾と語っている。

人間は死を避けられないが、それだからこそ現実問題と取り組む必要がある。そしてだれもが苦難を乗り越える可能性を持っている。なぜなら、煩惱に迷っている人間の心の深層に、仏のように清浄な潜在的可能性が宿っているからである。この人間に内在する普遍性の持つ可能性に対する強い確信が、新しい文化的国家の建設のために寺院を造形する、その原動力になっていると思われる。

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。釈尊の經典は多数ありその内容も異なっており、中国の天台大師(538-597)はそれを分類解釈して五時八教としている。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の時に分類したものである。太子は光宅寺法雲を参考にしているが、天台の五時八教が太子のところまで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(眞実の智慧)から解説している²¹⁾。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。『法華經』がどこに位置するかであるが、『涅槃教』の後に『法華經』の解説が展開されている。さらに別の箇所では法雲の説を紹介し、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、四時教を挙げて積することをなす。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」²²⁾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『法華經』を位置づける思想を紹介している。

「奈良朝以前の我が精神文化を究めんとする者は、先づ太子の三疏に基礎を置かねばならぬ」²³⁾と主張する花山信勝氏は、「太子の法華を中心とする五時教判思想は尚ほ天台のそれとは距離があるが、教判の

形式を離れた内容に於ては、光宅とともに、粗々天台に近い所まで進んでいると観てよからう」²⁴⁾と結論づけている。

『法華經』の教えを賛嘆する文学的な譬えとして『譬喩品第三』には「三車火宅の譬え」、『信解品第四』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「お前たちの欲しがる、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『法華經』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)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爲めなるに譬う」²⁵⁾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。一つの門に象徴される普遍的な法への確信が、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(ただし若草伽藍では回廊が発掘されていない)。

『信解品第四』の家出息子の物語というべき「長者窮子の譬え」には、限らない財宝を持ち、何不自由のない暮らしを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う説話になっている。

この「長者窮子の譬え」では50年の流浪後、城の門のほと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(ほとりに)立つ」と云う」²⁶⁾と門の中に立つこととほと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。

理想的世界を現実社会の中で建築化するとき、塔

のみの構成ではその深さを表現することが困難である。領域を限定し門を一つにすること、さらに複数の建物が織りなす構成に象徴的意味が込められていたと思われる。

7. 形式美と内なる美

「三車火宅の譬え」では、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、〈墻や壁〉は四大（地・水・火・風）、〈柱の根〉は命、〈梁や棟〉は六識（眼・耳・鼻・舌・身・意）に譬えていると²⁷⁾、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思想の背後には、心の美が建築美に反映し、建物を荘厳にデザインすること、建築の持つ生命感への素朴なあこがれが窺われる。

「三車火宅の譬え」では家の外が悟りの世界になっていたが、「長者窮子の譬え」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」²⁸⁾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。ここには現実世界肯定の思想と、現実世界を理想郷として建設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。

法隆寺の建設年代については『日本書紀』の記事をめくり再建・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、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。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、左右対称という形式美を太子が追求していたとも解釈できる。

先にも述べたように『法華経見宝塔品』には、巨大な宝塔が出現す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。

人間の精神世界を追求し、人間性を向上させる仏道修行の最終段階での仏の姿、仏のように清浄な心、つまり完全なる内なる美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。とはいっても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、人間を内から啓発する思想

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。このとき領域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』から読み取ることは困難である。結果として形式的な美が生まれているが、それは意図されたものではないと考えられる。

8. 内なる美と永遠性

『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、「疑を断じて信を生ぜしむ」²⁹⁾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、その精神活動の本質を象徴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、さらに他の仏教經典には薬師如来や阿弥陀如来などが登場する。太子の思想は特定の仏（如来）を尊重するもの、つまり仏教思想のつまみ食いの思想ではなく、全的な人間像を獲得するために、法全体の体系に興味関心があつたと思われる。そして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さ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ことで仏教思想の大系、その法を表現したい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。十七条の憲法での和の精神も多様性の中の調和の思想と考えられる。

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

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。

仏教思想は、階級が固定し鎖国の続いた江戸時代に寺請制度として残されたものの、その思想的な影響力を弱め、明治に入り廃仏毀釈の嵐を受けている。現代に風習として残された祈祷仏教の目で古代の建築史をながめるとき、大切なものを見失う可能性があると考えている。また仏教思想を無常観や厭世観で代表させることも見られるが、本来それは現実社会の中で現実を変革するためには人間を変革しなければならないとする思想であった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仏教思想の大系を表現するものであり、形式美ではなく内なる美の表現として、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、同時にそれは単に人間の欲望の充足を目指すものではなく、芸術・文化的活動でもある。このとき、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。さらに内面的普遍性の追求、内なる美と永遠性の表現、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。優れた伝統が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、人間としての共通の基盤との共振、異なった性質のある相互連

関的な和を目指して、今後の展開を図っていきいたいと考えている。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、集団に応じて色彩を変える自分しかない人々の作る社会の危うさを回避できる思想に繋がって行くと考えられる。

文献

- 1) 篠原一男：住宅論、鹿島出版会、東京(1970)、p.11
- 2) 菅野博史：法華経入門、岩波書店、東京(2001)、p.94
- 3) 日本の名著2 聖徳太子、編集責任者：中村元、中央公論社、東京(1970)、p.409
- 4) 前久夫：寺社建築歴史図典、東京美術、東京(2002)、p.79-80
- 5) 法華義疏(上)、校訳者：花山信勝、岩波書店、東京(1975)、p.37
- 6) 法華義疏(下)、校訳者：花山信勝、岩波書店、東京(1975)、p.129
- 7) 法華義疏(下)、p.138
- 8) 法華義疏(上)、p.12
- 9) 法華義疏(下)、p.147
- 10) 法隆寺、監修：法隆寺昭和資料編纂委員会、小学館、東京(1998)、p.109
- 11) 雪村展、監修：山下祐二、浅野研究所、東京(2002)、pp.58-59
- 12) ハイデガー：存在と時間(下)、桑木務訳、岩波書店、東京(1963)、p.23
- 13) 勝鬘経義疏、校訳者：花山信勝、岩波書店、東京(1948)、p.78
ただし()内は【日本の名著2 聖徳太子】p.164による。
- 14) 勝鬘経義疏、p.80
- 15) 法華義疏(上)、p.26、p.106など
- 16) 梅原猛：聖徳太子4、集英社、東京(1993)、p.154
- 17) 日本の名著2 聖徳太子、pp.250-251
- 18) 梅原猛：前掲書、pp.122-129
- 19) 勝鬘経義疏、p.111
- 20) 勝鬘経義疏、p.135
- 21) 法華義疏(上)、pp.69-70
- 22) 法華義疏(上)、p.103
- 23) 花山信勝：法華義疏の研究、山喜房佛書林、東京(1933)、p.457
- 24) 花山信勝：前掲書、p.466
- 25) 法華義疏(上)、p.173
- 26) 法華義疏(上)、p.307
- 27) 法華義疏(上)、pp.174-175
- 28) 法華義疏(上)、p.304
- 29) 法華義疏(下)、p.233