

法隆寺夢殿観音菩薩像と奈良時代の舍利信仰

田中 健一

はじめに

仏像が「聖なるもの」であるとの理解は美術史上に多く見られる。例えば、中世に盛行した当麻曼荼羅の九品来迎図のうち、下品下生では生前の悪行にも関わらず善知識の導きにより救済される様が画かれ、阿弥陀の救済の広さが示される。その悪行の中に仏像の破却が含まれていることは印象的である。一方で、仏像は単なる物質に過ぎないという議論も常にあった。その場合、仏像はどのようにして「聖なるもの」との関係をつくるのだろうか。また「聖なるもの」との値遇は如何にして可能になると理解されたのか。本稿では日本古代について考える。

しばしば引かれるが、『日本霊異記』巻中「未作畢仏像而棄木示異霊表縁」にみられる以下のような記述は、日本古代において「聖なるもの」と仏像との関係がいかに観念されたかを考える上で示唆に富む（下線筆者。以下同じ）⁽¹⁾。

禪師廣達者、俗姓下毛野朝臣、上總國武射郡人。一畔蒜郡人也。聖武天皇代、廣達入於吉野金峰、經行樹下而求仏道。時吉野郡桃花里有椅。椅本伐梨、引置之而歴歳餘。同處有河、名曰秋河。彼引桃置梨度于是河。人畜俱踐、而度往還。廣達有縁出里、度彼椅往、椅下有音曰「嗚呼。莫痛踰耶。」禪師聞之、怪見無人。良久徘徊、不得忍過。就椅起看、未造佛了而棄木也。禪師大恐、引置淨處、哀哭敬禮、發誓願言「有因縁故遇。我必奉造。」請有縁處、勸人集物、雕造阿彌陀仏、彌勒仏、観音菩薩等像。既訖。今居置吉野郡越部村之岡堂也。木は無心、何而出聲。唯聖靈示。更不応疑也。

橋の一部とされた仏像が声を出したという説話で、これに対して「心を持たない木が何故声を出したのかといえば、聖霊が示されたからである」と説明される。奥健夫氏が論じたように、この一文には、仏像と「聖なるもの」とを切り放して考える官僧としての公式見解と、仏像そのものの呪力を認める心性との両者が縋り交ぜになっている⁽²⁾。

本稿で考察の対象とする法隆寺夢殿のいわゆる救世観音像は、7世紀前半期の製作が想定されている⁽³⁾。『法隆寺東院縁起』は、天平11年（739年）4月7日、東院に八角円堂が完成し、太子在世時所造の御影である観音菩薩像が安置されたと記す。この年次の正確さは不明ながら、若井敏明氏、東野治之氏などの研究によれば、東院伽藍は、光明皇后・無漏王・橘古那可智らの橘三千代ゆかりの女性が聖徳太子を思慕し、太子忌日に法華講会を行うために発願創建したとみられる⁽⁴⁾。天平宝字5年（761）『東院資財帳』に「上宮王等身観世音菩薩木像」と記されており、奈良時代の認識を伝える。嘉禎4年（1238）の顕眞『聖徳太子伝私記』には「今此夢殿之内安御等身救世観音像。金薄押之。今世并昔日不知其体」とあり、少なくともこの時点までには秘仏とされたことも広く知られる⁽⁵⁾。以下では先学の研究に依拠しつつ、夢殿観音像を一事例として、上述の問題を考えたい。なお本稿で主に対象とするのは、造像時というより8世紀の『東院資財帳』作成時の認識の在り方で、同像を奈良時代彫刻史における舍利信仰の在り方を伝える事例として解釈を試みる。

1. 仏像と見仏体験

大乘の仏教徒にとって「聖なるもの」にまみえてその聖性に触れることは、菩薩としての起点になる点で重要で、そのことは釈迦の前世譚の燃燈仏授記説話に象徴的である。スメーダが泥濘に自らの髪を敷き、その上を燃燈仏が進み行くことを願い、他者救済を決意する。燃燈仏はスメーダに成仏の記別を授け、スメーダは波羅蜜の実践を誓った。この説話は、釈迦自身の菩薩としての起点と理解され、仏陀にまみえることは菩薩たることの必須条件とされた⁽⁶⁾。以下、見仏と舍利・仏像に関して性格の異なる二三の事例をあげて本稿の問題意識を明らかにしておきたい。

釈迦の四大聖地を巡礼し聖性に触れることの功德は、例えば『遊行経』に、「誕生処・成道処・説法処・涅槃処の四大聖地を詣で、諸々の塔寺を礼敬すれば、死して皆天に生まれる」と語られる。アショーカ王もルンビニーを訪れており、こうした聖地信仰はマウリヤ朝には成立していた⁽⁷⁾。『遊行経』では聖地において仏塔を礼拝し、釈迦の四大事を追念することが奨励されているが、舍利信仰史の研究によれば、論においては仏塔には仏がないという理解もみえるものの、実際の信仰レベルでは、釈迦の身体は舍利塔として存続すると観念されたことが指摘される⁽⁸⁾。たとえば、『根本説一切有部律』には、迦葉仏の遺骨について、「彼がここで礼拝したとすれば、彼はこの場所に迦葉仏の遺骨を発見したであろう。彼が近づいてきたら私に礼拝をしたであろう。実に彼は二人の正等覚に礼拝したことになるであろう」といい、『仏塔右繞経』では、「現存のブツダと般涅槃したブツダとそれぞれに礼拝する者の功德は変わることがない」と、遺骨が生きている仏陀に異ならないという観念がみえる。この文脈においては、舍利塔を礼拝することは仏陀（「聖なるもの」）にまみえることに他ならない。

中国においては六朝期以来、教学実践の両面で深められた感應思想が、仏像を通じて如何に「聖なるもの」と関わるか、論理を用意した。例えば『高僧伝』巻13「興福篇に対する論」に以下のようという（下線筆者）。

夫法身無像因感故形感見有參差故形应有殊別。（略）是以祭神如神在。則神道交矣。敬仏像如仏身。則法身応矣。

そもそも法身には姿形がなく、こちらから働きかけることによってこそ姿を現すのであるが、働きかけの仕方はさまざまであるので、それで姿を現して応じることにも違いが生じるのである。（略）かくして神を祭るのに今ここに神が現在するがごとくに祭るならば、神の道は交感するのであり、仏像を仏身と同様に敬うならば法身は感應するのである。

人々が仏像を通じて一心に仏に働きかければ、仏（法身）は必ず応現する、という信念がここにはみられる⁽¹⁰⁾。この文脈では、仏像は「聖なるもの」そのものではなく、「聖なるもの」を媒介する存在として捉えられている。

7世紀の『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』は、ナガラハラにおける玄奘の見仏体験を伝えている。ナガラハラの龍窟は、ナガラハラ王の要請により、釈迦が飛来して窟内の龍王を降伏し、今もそのなかに姿を留めるとの伝承を伴って信仰を集めた聖地である。龍窟影像の中国における意義については、近年濱田瑞美氏が検討を加えた⁽¹¹⁾。濱田氏は論考中「実際に行っていないところにも、石窟に釈迦の影が留められたということに、（略）辺土意識をもつ中国において、何らか共通点が見出された⁽¹²⁾」ことが中国における仏影窟重視、さらには石窟造営盛行の背景にあるとの見解を示している。『三蔵法師伝』はおおよそ以下の内容を伝える⁽¹³⁾。

ナガラハラの龍窟において、すでに仏影は模糊とした状態であったが、玄奘が至誠の懺悔礼拝を数百回に渡って繰り返すと、窟内に仏影が現れ輝いた。案内のバラモンは歓喜して「師の志

誠願力の厚きにあらざれば、此く致すこと無きなり」と讃えた。

この記述は、見仏体験が如何にして得られるか、その認識の在り方を伝えるものといえる。すなわち龍窟という「相応しい場」において、仏影という「相応しい形像」に対し、「至誠の祈り」を繰り返したことによって見仏がかなったといえる。

以上二三の事例から見たように、初期の舍利信仰においては、舍利塔が仏陀の身体そのものであるとされ、舍利塔を礼拝することと仏陀に見えることが同質だという認識があった。一方六朝期以来の感応思想は、仏像を介して法身が感応するという論理を用意した。以下本稿では、仏舍利信仰と仏像信仰の上述の関係を軸として冒頭に述べた課題を検討したい。

2. 夢殿観音像の概要

まずは議論に必要な範囲で夢殿観音像の基本情報を略記しておく⁽¹⁴⁾ (図1)。

像高は冠を除いて179.9cm。本像は『東院資材財帳』の時点では「上宮王等身」とされるが、銘文に「尺寸王身」という同寺金堂釈迦如来坐像が坐高90cmに満たないので、これよりも大型ということになる。「等身」の問題については後に検討する。

宝冠は山形で、冠頂に宝珠を載せる三日月型を配し、冠基部の結び紐を長く胸前に垂らす。左手は胸前で宝珠を捧げ持ち、右手は掌を前に向けて添える。宝珠は蓮華に載せ火焰を伴う。左肩から右脇下に僧祇支をかけ、裳、天衣を着け、胸飾、腕釧を付ける。裳裾および天衣の両端を強く側方に張る。宝珠形の光背を背にし、丸框付の反花座に直立する。光背は周縁部にC字またはS字形の雲気文を組み合わせた火焰で埋め、頂きに宝塔形を配する。頭光部の中心に素弁八葉の蓮華を置き、外圈帯に六個のS字形雲気文をからませた環状文帯を配する。

本体、光背、台座はいずれも樟材製で、本体は両手と宝珠を含めて台座、蓮肉に至るまで一材から彫成する。鱗状の張り出し、両肩から垂れる布の部分は別材を矧ぎつける。

樟を用材とすることは、飛鳥時代の他の代表的な木彫像と同様である。この用材選択の理由については諸説あるが、樟の聖性については、『日本書紀』欽明天皇14年(553)5月戊辰朔条の以下の記事が夙に知られている。

河内国言。泉郡茅渟海中、有梵音。震響若雷声。光彩晃曜如日色。天皇心異之。遣溝辺直、入海求訪。是月。溝辺直入海、果見樟木浮海玲瓏。遂取而献。天皇命画工、造仏像二軀。今吉野寺放光樟像也。

河内国の報告によれば、泉郡茅渟海中に、梵音があり、その震響は雷声のようであった。また光り輝くことは日色のようなようだった。天皇は心にこれを異とし、溝辺直を遣して、これを探し求めさせた。この月、溝辺直は海で、ついに海に浮かび玲瓏と光を放つ樟木を見出し、これを天皇に献じた。天皇は画工に命じて、仏像二軀を造らせた。今吉野寺で光を放つ樟像である。

近年では長岡龍作氏が、樟が白檀の代用材と認識された可能性を指摘している⁽¹⁵⁾。奈良時代後半以降、カヤ材が木彫像の用材として規範化された典拠は、『十一面神呪心経義疏』に白檀の代用材として「柏木」が説かれることにあることは、近年の研究の明らかにする所だが⁽¹⁶⁾、同義疏は、『日本霊異記』にも引かれた問題を立て、次のように答える⁽¹⁷⁾。

問。木は無心。何故動而出聲耶。答此有三義故動而出聲也。一者行人心誠。二願強盛故。三菩薩願重故也。

問。木には心はないが、なぜ動き声を出すのか。答。三つの意義によってに動き声を出す。一つは行者の心が誠であるため、二つは願が強く盛んであるため、三つは菩薩の願が重いため

ある。

同経は十一面の造像法と壇法を説くが、ここでは、至誠の祈りと、衆生及び菩薩の願力の三つが感応の条件とされている。うえに引いた『日本書紀』にみられる樟の靈性に対する観念と、観音造像に期待された感応とは親和的である。

安置場所について、天平年間に夢殿に奉安される以前の状況は不明で、斑鳩宮、法隆寺などの諸説が行われており俄に決めがたいが、西川新次氏が論じるように、太子または太子一族の親近の場であったとみて大過ない。奈良時代の状況としては、天平宝字5年(761)勘録の『法隆寺伽藍縁起資財帳』によれば次の画像と彫像が納められた。(〈〉は割り注／は改行を表す)

五副画像靈鷲山浄土壺鋪〈具仏台／奉請坐法隆寺法師臨照〉

二副画像補陀落浄土一鋪〈具仏台／奉請坐法隆寺曾弥連□〉

上宮王等身觀世音菩薩木像壺鉢〈金箔押〉

この記事は夢殿に「靈鷲山浄土」「補陀落浄土」の二図があったことを伝えている。

前者について、長岡龍作氏は、『法華経』に観音菩薩が靈鷲山に集う菩薩のひとりとして登場すること、夢殿観音像の光背に多宝塔の表現がみられることから推して、法華経信仰に基づく論じ、夢殿観音像の安置空間としては古層になることを指摘している。法隆寺の造像と『法華経』との関係については、中野聰氏の論考がある⁽¹⁸⁾。『法隆寺東院縁起』所収「皇太子御齋会奏文」によれば、天平7年(735)十二月廿日に春日安倍内親王が「聖徳尊靈」(聖徳太子)および「今見天朝」(聖武天皇)のために法華経を講読した。また、天平8年(736)二月廿二日に行信が皇后宮職大進安宿倍真人らを率い、律師道慈及び僧尼三百余人を招いて「法華経」を講じ始めた。このように、東院においては『法華経』に関連する活動が行われたことが知られる。

ここでは加えて、礼拝空間が靈鷲山に見立てられることで、仏菩薩との値遇に相応しい場との設えとなる可能性に言及しておきたい⁽¹⁹⁾。筆者も別稿において触れたように、靈鷲山は大乗の仏教徒にとっては『法華経』『大般若経』などが説かれた聖地であると同時に、仏が常住する場として、祈りに応じて姿を現す場として重視された。その根拠の一つが、『法華経』如来寿量品の以下の記述である⁽²⁰⁾。

爲度衆生故、方便現涅槃、而実不滅度、常住此説法。我常住於此、以諸神通力、令顛倒衆生、雖近而不見。衆見我滅度、廣供養舍利、咸皆懷恋慕、而生渴仰心。衆生既信伏、質直意柔軟、一心欲見仏、不自惜身命、時我及衆僧、俱出靈鷲山。我時語衆生、常在此不滅、以方便力故、現有滅不滅、餘國有衆生、恭敬信樂者、我復於彼中、爲説無上法。

衆生を濟度するために、方便として涅槃を現わすが、実には滅度せず、常にここ靈鷲山において法を説くのである。私は常にここにいるが、諸々の神通力をもって、顛倒の衆生は、近くにも見ることができない。人々は私の滅度を見て、広く舍利を供養し、皆恋慕を懷いて、渴仰の心を生ずるであろう。衆生が既に信伏し、質直にして意柔軟となり、一心に仏を見たまつらんと欲して、自ら身命を惜しまなければ、時に私と衆僧は、ともに靈鷲山に出現し、時に衆生に語ろう。「常にここに在って滅していないが、方便力をもって、滅・不滅を現わすのである。餘國の衆生に、恭敬し信樂するものがあれば、私はまた彼の中において、彼らに無上の法を説こう。

しばしば引用される文言だが、「釈迦の涅槃は方便であり、常に靈鷲山にいるが、如来の神通力によって衆生が近づいてもみることができない。しかし一心に仏に見えることを願う人々の不惜身命の志によって、衆僧とともに姿をあらわす」という。法隆寺においても、金堂釈迦三尊像の台座腰

部に描かれた山岳が霊鷲山を表し、金堂の莊嚴全体の意義が「霊鷲山における釈迦の神変」にあるとの見解が提出されており⁽²¹⁾、六朝期以来の感応思想に相応しい場として霊鷲山が選択されたと考えられる。

また、後者の「補陀落浄土」は『華嚴経』入法界品に観音の住处と説かれる南海の山であり、長岡龍作氏は、天平12年（740）に聖武天皇が百済僧審祥から教えを聞いたとされるころ、夢殿が建立された天11年（739）の信仰を反映していると推定した。中野聰氏はまた、「補陀落浄土」図にも注目し、『華嚴経』と観音の如意宝珠とが雑密観音系経典を介して接点を確認されることにその背景を求めている。

3. 宝珠を捧持する形式

観音像が捧持する宝珠（または舍利容器）については、すでに図像の成立過程や伝播経路に関する議論が積みかさねられており、四川省成都万仏寺出土の梁・中大同3年（548）銘石造観世音菩薩像（図2）などの梁代の遺例に祖型が見られ、梁から百済に伝播して盛行して日本に到ったという理解が一般的である。百済の遺例としては瑞山磨崖三尊像の右脇侍菩薩立像（図3）などがあげられる。

この持物の機能について、代表的な先学の見解を振り返っておく。

金理那氏は、『妙法蓮華経』が説く観音菩薩であるとし、衆生済度の象徴である宝珠を持たせることで観音の超越性を表したと理解した⁽²²⁾。石田尚豊氏は、金銅仏にも多く見られる捧持型の観音像について、「大織冠伝」の「賜純金香炉持此香、炉如汝誓願從観音菩薩之後到、兜率陀天之上日々夜々聴弥勒、之妙説朝々暮々轉真如之法輪」を引いて兜率天に引導する観音と推定し⁽²³⁾、後述の様に大西修也氏もまた、成立過程と思想背景の見解は異なるが、やはり兜率天に引導する役割を想定した。大橋一章氏は、夢殿観音像の機能を聖徳太子の追善に求めた⁽²⁴⁾。八木春生氏は、舍利と宝珠との密接な関係を背景として、朝鮮半島において摩尼宝珠と舍利信仰が強く結びつき、その結果、合子（骨壺）が摩尼宝珠へと変化したと想定する⁽²⁵⁾。舍利と宝珠との結びつきは、『大智度論』に「諸過去久遠仏舍利、法既滅盡舍利變成此珠以益衆生⁽²⁶⁾」との文言に知られる。

大西修也氏は、宝珠捧持形式は舍利供養をシンボライズした図像から成立したと推定し『観弥勒菩薩上生兜率天経』に説かれる、舍利供養による兜率天往生を象徴するという⁽²⁷⁾。同経の記述を確認しておく⁽²⁸⁾。

爾時優波離即從座起。整衣服頭面作禮。白仏言。世尊兜率陀天上乃有如是極妙樂事。今此大士何時於閻浮提沒生於彼天。佛告優波離彌勒先於波羅捺國劫波利村波婆利大婆羅門家生。却後十二年二月十五日。還本生處結加趺坐如入滅定。身紫金色光明豔赫如百千日。上至兜率陀天。其身舍利如鑄金像不動不搖。身圓光中有首楞嚴三昧般若波羅蜜字義炳然。時諸人天尋即爲起衆寶妙塔供養舍利。時兜率陀天七寶臺內摩尼殿上師子床座忽然化生。於蓮華上結加趺坐。身如閻浮檀金色長十六由旬。三十二相八十種好皆悉具足。

そのとき、優波離は座より起き、衣服頭面を整えて作禮し、仏に申し上げた。「世尊よ、兜率陀天上にはこのような極妙樂事があるとのことですが、弥勒はいつ閻浮提で没し、彼の天に生まれたのでしょうか」。仏は優波離に告げた。「弥勒は先に波羅捺國の劫波利村の波婆利大婆羅門家に生まれた。その没後十二年の二月十五日、（人天達が）本生処に赴くと、弥勒は結加趺坐して入滅定しており、身は紫金色にして光り輝くことは百千の日のようだ。兜率陀天に上るに、弥勒の身舍利は鑄金像のように全く動揺せず、身円光の中には般若波羅蜜があり、字義さなが

らに光り耀いている。そこで諸々の人天達は宝塔を起こして舍利を供養した。そのとき、兜率陀天の七宝台内摩尼殿上の獅子座に忽然と化生し、蓮華上で結加趺坐した。身は閻浮檀金色、長さは十六由旬、三十二相八十種好をみな具足した。・・・」

大西修也氏は、このうち全身舍利を天人達が供養したことにより、兜率天の摩尼殿に化生し三十二相八十種好を備えたことに注目している。また、観世音菩薩にまみえることで解脱を得て阿羅漢になることが説かれる『請観音経』に舍利供養がみえることにも触れ、舍利供養が兜率天往生の要件とされたと説く。なお、『弥勒上生経』では直接には弥勒の全身舍利が供養されることで弥勒が兜率天の摩尼殿上に化生したことを説くが、全身舎利の身光のうちにあったという「般若波羅蜜」が摩尼宝珠と解されるという大西修也氏の指摘は重要である。このような舎利の観念については、後の節で改めて検討したい。

近時、大西純子氏が研究史を取りまとめているように⁽²⁹⁾、現状では、舍利供養を前提とする兜率天往生の信仰と、舍利と宝珠が同体であるとの理解とが相俟って、舍利容器や壺その他の持物が次第に球形化し宝珠捧持像が成立したとする説の蓋然性が高く、球形持物が宝珠と見なされるのは、中国において火焰も蓮台も付かない球形の宝珠が出現する隋代以降のこととみられる。しかしながら夢殿観音像の宝珠が火焰を伴う意味については、なお検討の余地を残しているように思われる。次節では、その検討に先だてて夢殿観音像が「上宮王等身」と認識されたことについて、先学の諸見解を確認しておきたい。

4. 夢殿観音像の「等身」概念

先述のとおり、資財帳に「上宮王等身」という記述がみられ、ここから少なくとも資財帳作成の天平宝字5年(761)時点での認識が知られる。ただし、金堂釈迦三尊像と前後すると想定される夢殿像の製作年代から一世紀以上のちの記録であり、この認識がいつまで遡りうるのか現状では確かめえない。なお、日本古代における「等身像」の事例には、①法隆寺金堂釈迦三尊像、②法隆寺夢殿観音菩薩立像、③『日本霊異記』巻下32「用網漁夫値海中難憑願妙見菩薩得全命縁」がある。

中国における「等身像」の諸事例については、肥田路美氏の論考がある⁽³⁰⁾。肥田氏は、皇帝の為に造像された仏像で「等身」を謳う場合は、単に法量が実人大であることをいうものではなく、造像対象者の顕彰の意味を含んでおり、当該皇帝のイメージをオーバーラップさせたものと考えられることを論じた。この観点では、如来像であると同時に皇帝像でもあることになる。また、肥田氏は、四川省成都出土の「阿育王像」銘石仏に関する論考中、如来と阿育王と皇帝とのトリプルイメージであり、特に阿育王を介して転輪聖王のイメージを謳うことがその目的であったと論じる。

奥健夫氏は、2006年の論考中、日本古代の「等身」像を二つのタイプに分けた⁽³¹⁾。第一は、仏菩薩になぞらえることによりその人物を顕彰し神格化を図る意図にもとづく造像、また第二は、仏菩薩になぞらえる意図を持たずに所願を成就するために自らもしくは願意に関わる人物と等量に仏像を造ることを発願するものである。奥氏は法隆寺の事例のうち夢殿観音像は前者の、金堂釈迦如来坐像を後者の例と見る。奥氏はさらに、「特定人物の等身大に造るという行為も、その起源には像の形代的性格があるのではないか」と推測し、「柏」材を用いて願主ほか願意に関わる人物の「等身」像として造られた像は、現存する初期木彫像の中に少なからず存在する可能性を指摘し、その候補として唐招提寺伝衆宝王・伝獅子吼菩薩像を挙げている⁽³²⁾。

長岡龍作氏は、資材帳に述べられる「上宮王等身」は新たに付加された内容を伴うと見ている⁽³³⁾。また、2012年に発表した論考中では、「太子の姿が重ねられた観音像への祈りによって、太

子に出会うことを実現しようとした光明皇后の気持ち」が偲ばれると論じている⁽³⁴⁾。

長岡氏による「太子への値遇を願う光明皇后」との解釈は、奥氏が論じた形代的な意味にもつながる。関連して、法隆寺伝橘夫人念持仏もまた、同様の理解が可能かもしれない。同像については、橘夫人の念持仏が、その没後光明皇后によって法隆寺に施入され、橘夫人追善の本尊像に相応しいものとして読み替えられた可能性が指摘されている⁽³⁵⁾。一方、聖徳太子を仏菩薩に擬えるものであったとすれば、夢殿観音像には「舍利を捧持する聖徳太子」とのイメージが生じることになり、夢殿像が捧持する宝珠（＝舍利）の解釈にも影響するように思われる。

5. 舎利の感応と転輪聖王信仰

夢殿観音像の宝珠が火焰を伴うことについて、改めて先学の主な見解を振り返っておく。八木春生氏は、焰に包まれるという摩尼宝珠の特徴に基づく日本工人の独自性によると推定した⁽³⁶⁾。一方、大西修也氏は、「般若智を象徴するかの如き光焰をともなった表現に、兜率往生への不退轉の意志と願いが託されているようにさえ思える」と述べており、先に引いた『弥勒上生経』に見える弥勒全身舎利の身光中の般若波羅蜜（＝摩尼宝珠）のイメージに引きつけて解釈する⁽³⁷⁾。大西純子氏は、太子の兜率天往生を願うとともに施主自身の到彼岸を願うことが夢殿観音像の造像理由であるとして、持物が宝珠であることを明確に示すために火焰が取り付けられたと論じた⁽³⁸⁾。

先述のように、大西修也氏が論拠とした『弥勒上生経』は、直接には弥勒の全身舎利が供養されることで弥勒が兜率天の摩尼殿上に化生したことを説く。この内容を単純に宝珠捧持像に当てはめるとすれば、宝珠は、兜率天に往生する者（弥勒または造像対象）の舎利と意志を象徴することになるが、ただし、大西氏は「舎利供養のシンボライズ」という表現で説明しており、より一般的な舎利供養を想定しているようにも思われる。ここで『弥勒上生経』において全身舎利の身光のうちにあったという「般若波羅蜜」が摩尼宝珠と解されるという大西修也氏の指摘は重要である。般若経、『大智度論』などに説かれるように、舎利は般若波羅蜜の薫修を得る、あるいは法身に基づくために供養されると理解された。例えば、鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜経』に以下の記述がある⁽³⁹⁾。

釋提桓因白仏言。世尊。我取般若波羅蜜。何以故。世尊。我於舍利非不恭敬。以舍利從般若波羅蜜生故。般若波羅蜜所熏故得供養。

帝釈天が仏に申し上げた。世尊よ。私は般若波羅蜜を取ります。何故かというに、世尊よ、私は舎利を軽んずる訳ではありません。舎利は般若波羅蜜から生じ、般若波羅蜜が薫ずるからこそ供養を受けるのです。

『弥勒上生経』の記述に「舎利-摩尼宝珠-般若波羅蜜」という連関を見出す解釈は従うべきだろう。

夢殿観音像における宝珠と舎利との関係を考えるうえで留意されるのは、浅井和春氏による次の推論である⁽⁴⁰⁾。

釈迦の真身たる「舎利」変じて火焰「宝珠」を捧持するこの像は、まさにそのことによって太子「等身」の像と認識された可能性も十分に考えられる。

浅井氏は、夢殿観音像の宝珠を釈迦の舎利と理解し、太子等身との認識もそのことに由来すると論じている。太子等身の認識がどこまで遡るかは不明ながら、この推論は、夢殿観音像が捧持する宝珠（舎利）のもつ意味が、太子信仰とともに変化した可能性を示唆する点で興味深い。

中野聰氏も、夢殿観音像の宝珠に求められる機能は、奈良時代の東院移坐に伴って変化したと想定する⁽⁴¹⁾。中野氏によれば、聖徳太子の追善像として製作された観音像が、奈良時代に夢殿に移

坐されるに伴い『法華經』觀世音菩薩普門品に説かれる現世利益的な機能が強調されたとみられるといい、夢殿觀音像の宝珠は、奈良時代製作の石山寺如意輪觀音像や東大寺法華堂不空羂索觀音像といった、如意宝珠を重視する雑密系經典や華嚴經による觀音信仰にも読み替えられたと論じている。

中野氏の所論は、夢殿に「靈鷲山浄土」「補陀落浄土」の二福が置かれたことも整合的に説明しうる点で説得力を持つ。しかし本稿ではしばらく、うえに見た宝珠と仏舍利との関係を重視して解釈を試みたい。

筆者は先に、7世紀末の制作になる中国山西省蒲州大雲寺涅槃變碑像について考察した論考中、大雲寺周辺の舍利信仰史に触れ、その背景には北周以来蒲州を一拠点として展開した、曇延を中心とする涅槃宗の動向があると想定した⁽⁴²⁾。蒲州における舎利の奇瑞に関わる記事は、隋唐代の舎利信仰の在り方を端的に示しているように思われ、以下に改めて引いておきたい。

『続高僧伝』『集神州三宝感通録』には、曇延周辺における涅槃經講經と舎利の感応に関する記事が載録されている。『集神州三宝感通録』の記事は以下である⁽⁴³⁾。

隋開皇初有河東曇延法師。初造疏解涅槃經。恐不合聖心。乃陳經及疏。於仏舎利塔前焚之啟告靈聖。若所解合理願垂神応。言訖涅槃經軸各放光明。舎利大塔亦放光明。上至空天傍照四遠。諸有道俗謂寺遭火崩騰驚赴。至乃知非。三日三夜騰焰不絶。隋祖重為戒師。迎入京。為建延興寺。

隋・開皇の初め、河東に曇延法師がいた。初め涅槃經の註釈をつくったが心に合しない。そこで經と疏を陳べ、仏舎利塔の前にこれを焚やして靈聖につげ、解する所が理に合するならば神の応ずるよう願った。言いおわるや涅槃經の軸はおのおの光明を放ち、舎利大塔もまた光明を放った。その光明は空天に達し、四遠を照らした。道俗の人々は、火災かと驚き寺に赴いたが、果たして火災ではない。三日三夜にわたり燃えさかるかのような光明は絶えなかった。隋祖は曇延を重んじて戒師とし、京へ迎え、曇延のために延興寺を建てた。

『続高僧伝』にも同様の事績が採録されているが、「與妙法師大同。則師資通感也」と涅槃宗の学統に関わる感通であることが語られている。

さらに、仁寿舎利塔事業においても蒲州仁寿寺での奇瑞が報告された。諸州で生じた奇瑞のうち、蒲州が最も奇瑞が多かったという。『広弘明集』巻第17「舎利感応記」の以下の記事では、舎利の感応が隋の太祖に結び付けられている⁽⁴⁴⁾。

蒲州於栖巖寺起塔。九月二十六日。舎利在治下仁壽寺。其夜堂内光明如晝。二十八日定基。明日地大震山大吼。巖上有鍾鼓之聲。十月七日舎利將之栖巖。地又動。(中略)諸州皆有感應。而栖巖寺最多。蓋由太祖武元皇帝之所建也。

蒲州栖巖寺において、塔を起てた。九月二十六日、舎利は蒲州内の仁寿寺にあったが、その夜堂内で光明を放ち、まるで昼のようだった。二十八日に塔基を定めた。明日、大地が震動し、山は鳴動した。巖上に鍾鼓の聲があった。十月七日、舎利がまさに栖巖寺に移動するとき、大地は再び震動した。(中略)諸州には皆な感応があったが、しかしながら栖巖寺のそれが最も多かった。思うに、栖巖寺は太祖武元皇帝が建てたからだろう。

曇延による舎利放光の奇瑞は、初唐～盛唐期の敦煌莫高窟第323窟南壁東側に絵画化されている⁽⁴⁵⁾。濱田瑞美氏の研究を参照して、その題記を抜粋すれば以下のようなものである(引用文中「/」は改行を表す)⁽⁴⁶⁾。

s13 隋開皇六年天下亢旱雲[神]不應/帝以問法言斯國有何不善令/天下亢旱延法師遂將王

於大／興殿受戒八天下風雨順時

s14 帝迎法師入朝時

s15 隋文皇帝謂延法師／於大明（興）殿上□帝受／八戒□□□宮於殿／下蓆□受戒 訖雲雨
／降至天下并足

s16 延法師於塔前与文帝講涅槃經并／造疏論訖感舍利塔三日放光

隋開皇6年の早に際し、隋文帝が曇延を請じ、受戒したところ雨が降った。さらに曇延が塔前において文帝に涅槃經を講じ疏論を造り終えたところ、舍利塔は三日間にわたり放光した、という。図の該当部分は感応による舎利の放光が劇的に画かれている。ここでは、曇延の奇瑞は隋文帝の事績に組み込まれており、隋の仏法の正統性を示す説話として表されている点が留意される。

ところで、本稿第一節において、舍利信仰の初期の段階において、舍利塔がそのまま釈迦の身体とみなされた事例にふれた。また一方で、中国六朝期には、至誠の祈りによって仏像を介して法身が感応する、という観念があったことを見た。蒲州での舍利放光の奇瑞は、至誠の祈りにより、舍利を介して法身が感応する点、また舎利の感応が王権と仏法の正統性に関わる点を本稿では重視したい。

隋唐代においては、舍利信仰が王権思想と分かちがたく結びつき、特に則天武后期にその傾向は顕著である。則天武后登極の讖とされたのは、光宅坊における舎利の発現であり、『大雲經疏』の「正法を護持する王は大いに舎利を得」という記述が、その理論的な根拠となったことが知られる。このような王権と舍利信仰との関係は、奈良時代の日本にも影響した。隅寺における舎利の発現に端を発する道鏡の法王昇任に関わる一連の事件は、則天武后などの舍利信仰の翻案と見られる⁽⁴⁷⁾。

則天武后は、はやく下生した弥勒を名乗ったが、このことの根拠もまた、舎利の発現との関わりを考えて良いように思われる。ここで注目したいのは、大乘の『大般涅槃經』における釈迦の覚りの因である。仏伝に於いては通常、燃燈仏授記を基点とする過去世における菩薩行（六波羅蜜）が成道的前提とされる。一方、大乘の『大般涅槃經』においては、そのような理解を「魔の所説」として否定する記述がみられ、釈迦の覚りの前提として、過去世における正法護持があげられる⁽⁴⁸⁾。法隆寺玉虫厨子などでわが国でもよく知られる施身聞偈の物語も、『大般涅槃經』を典拠とするが、これも正法護持の物語として提示されている点は留意される。『大般涅槃經』における「正法護持→成道」という因果関係を前提すれば、「正法を護持する転輪聖王」「正法護持による成道」という論理が、舍利信仰と王権思想との関係を支えることになるだろう。

関連して、唐帝室の宮廷工房においては、繡仏が製作され諸州官寺に頒布された。この事績は大西磨希子氏が注目しているところで、氏は奈良国立博物館所蔵刺繡釈迦如來說法図や綴織當麻曼荼羅がこれに該当する可能性を論じている⁽⁴⁹⁾。この説の当否について検討する用意はないが、ここでは、画像の諸州頒布といった事績も転輪聖王としての阿育王を意識したものであると想像しておきたい。『賢愚經』における阿育王施土因縁には、阿育王による8万4千塔の造頭に関して、次の如き因縁譚が語られる。児童が釈迦に土を布施した。釈迦は、自らの涅槃の百年ののち、この児童が国王となって閻浮提の一切国土を領し、三宝を興顕し、広く供養を設けて舍利を分布し、遍く閻浮提に我がために八万四千の塔を起てるであろうと予言する。それに続き、八万四千の起塔の功德を阿難に問われ、釈迦はおおよそ以下のように答える⁽⁵⁰⁾。

久遠の昔、波塞奇王という王が閻浮提の八万四千の国を統べた。この時は弗沙仏がいます有仏の時代だった。波塞奇王は、臣民とともに仏と比丘僧を供養し敬慕した。ある時、王は思った。「今この国は大国であり、人民は常に仏にまみえ供養することができるが、その他小国の僻地

の人々は修福に由ない。仏の形像を図画して諸国に付与し、皆が供養できるようにしよう。そこで画師を召して図画せしめた。画師たちは仏の側に赴きその相好を見て画こうとしたが、相好の一を記憶することができなかつた。そこで弗沙仏は手ずから一図を画き、ために画師たちは八万四千の図画を完成させることができた。その浄らかで端正なことは仏のようだった。一国に一図を配布して供養せしめた。諸国の国王臣民は如来像を得て歓喜し、仏身のように敬った。

阿難よ、波塞奇王は今の私である。八万四千の如来像を図画し諸国に布与して供養せしめた縁によって、世世に福を受け、人間に生まれては常に帝王となり、常に三十二相八十種好を備えた。またこの功德により成仏にいたった。私の涅槃ののち、八万四千塔を造顕することの果報はこのようである。

仏の形像を図画して諸国に布与することは、繡仏の諸州配布に重なる。また、この説話はその他いくつかの観点からも興味深い。第一に、「波塞奇王-弗沙仏」「阿育王-釈迦」という関係が並行に語られていることである。また第二に、釈迦の前世における仏形像の製作配布と、阿育王の舍利塔起塔とが同質の功德をもつことが説かれていることである。前者は転輪聖王と仏陀との、後者は仏舎利信仰と仏像信仰との表裏の関係を示している。

翻って、夢殿観音像の捧持する宝珠が火焰を伴うことについて、「宝珠であることを明示する」「兜率往生への不退転の願いを象徴する」といった解釈がなされてきたが、以上見た隋唐代における舎利信仰の在り方を考慮すれば、至誠の祈りに法身が応じた感応の表現とみることができるようにも思われる。さらに、資財帳作成時には確認される「太子等身」との認識を重視すれば、火焰は正法護持による舎利の感応に見立てられ、夢殿観音像にはさらに舎利を介して転輪聖王のイメージが重ねられた可能性も考慮される。こうした想像が許されれば、夢殿観音像は八世紀彫刻史における舎利信仰を考えるうえでも重要な一事例となるだろう⁽⁵¹⁾。

おわりに

以上、纏まりを欠く議論になったが、先学の研究を辿りながら、安置空間、宝珠捧持形式と火焰表現、「上宮王等身」といった観点から、法隆寺夢殿観音像と「聖なるもの」との関係の在り方を検討した。以下骨子を取りまとめて結びとする。

古代においては「木は心無し」が、仏教教団としての公式見解であり、同時に仏像の呪力も意識された。また『大慈恩寺三蔵法師伝』などによって知られるのは、「相応しい場」「相応しい形像」を通じた「至誠の祈り」によって、「聖なるもの」との値遇が可能だという観念である。法隆寺夢殿観音像は、東院資材帳によって、霊鷲山に見立てられた空間に置かれたことが知られるが、このことには至誠の祈りに応じる場としての霊鷲山が意識されたように思われる。また同資財帳は、8世紀中葉には夢殿像が「上宮王等身像」と認識されたことを伝える。ここでの「等身」は、聖徳太子との値遇を願うものであったと同時に、太子を観音に擬えるものであったとみられる。夢殿像の宝珠を捧持する形式は、兜率天への上生を先導する機能を担ったことが従来想定されているが、少なくとも8世紀の段階で同像と聖徳太子が同一視されるに及び、「舎利を捧持する転輪聖王」「感応する舎利」といったイメージを纏う可能性が生じる。正法護持による舎利の感応は、隋唐代においては、王権の正統性に密接に関わるものと理解され、8世紀の日本にもこれらを翻案した事例が確認され、夢殿像にも同様の観念が影を落としている可能性がある。

註

- (1) 秀平文忠『『日本霊異記』にみる仏像観一平安初期彫刻の素材に関する一考察一』（『文化史学の挑戦』思文閣出版、2005年）など。
- (2) 奥健夫「生身信仰と鎌倉彫刻」（『運慶・快慶と中世寺院』日本美術全集第7巻、小学館、2013年）。
- (3) 西川新次「観音菩薩立像 夢殿所在」（『奈良六大寺大観』4巻、岩波書店、1971年）。なお、夢殿観音像の研究史は、西川新次解説のほか、森下和貴子「救世観音像」（『法隆寺美術論争の視点』グラフ社、1998年）、大西純子「法隆寺救世観音像への道—宝珠捧持像の研究史を中心として—」（『アジア仏教美術論集 東アジアVI 朝鮮半島』中央公論美術出版、2018年）が詳細にまとめている。
- (4) 若井敏明「法隆寺と古代寺院政策」（『続日本紀研究』288、1994年）、東野治之「初期の太子信仰と上宮王院」（『聖徳太子事典』柏書房、1997年）。
- (5) 岡倉天心の講義録に発見時のエピソードが述べられている。『日本美術史』（『岡倉天心全集』第4巻、平凡社、1980年）。

「夢殿は法隆寺の一部にして、観音は有名なる仏像なり。古来秘仏として人に示さず。余明治十七年頃美術取調のときフェノロサ、加納鉄哉と共に、寺僧を諭して秘仏を見んことを請ふ。寺僧の曰く、之を開かば必ず落雷すべし。明治初年、神仏混交の論喧しかりし時、一度之を聞きしが、忽ちにして一天墨を流し落雷あらんと、容易に聞き容れず。落雷の事は我等引受く可きを約し、始めて寺僧の承諾を得て堂扉を開かんとす。僧等怖れて皆去る。開けば乃ち千年前の臭気芬々鼻を衝き、堪ふ可からず。蛛糸を掃ひて漸く進めば、東山時代の器具あり。之を除きて歩すれば高さ七八尺余のものあり。布、経切等を以て幾重となく之を包めり。乃ち之を除かんとすれば蛇鼠驚き出づるあり。布を除けば白紙を附せるものあり。これ明治初年雷鳴に驚きて中止したる所なり。除き終れば七尺有余の仏像、手に珠を載せ巖然として立てるを見る。一生の最快事なりといふべし。幸ひに落雷にも遭はざりき。此の仏像は百五十年余前迄は秘仏ならざりしか。夢殿観音の像は珠を持ちて斯く斯くの形なりと『七大寺巡礼私記』に見えたり。秘仏たりし故か、其の彩色判然みるべく、光背焰の如き彩色の存するもの他に比なからん。顔容は上頬高く、下頬落つ。これ推古時代仏像の様式を示し、頭部四肢大にして鼻の脇の筋深し。法隆寺の他の諸像に似たり。……近來夢殿の観音は寺僧復た秘仏となし、容易に人に示さざると。然れども諸君若し好機会を得ば必ず一見すべきなり。以て益を得ること多かるべし。」
- (6) 勝本華蓮「菩薩になる条件と祈願：南伝と北伝の比較」（『日本仏教学会年報』70、2005年）
- (7) 島田明「インド古代初期仏教美術における聖地表象：仏伝図との関係を中心に」（『平成25年～平成27年度科学研究費補助金基盤研究（B）研究成果報告書 東アジア仏教美術における聖地表象の諸様態（研究代表者：稲本泰生）』、2016年）243頁。
- (8) Schopen, "The Buddha as an Owner of Property and Permanent Resident in Medieval Indian Monasteries", *Journal of Indian Philosophy* 18, 1990、下田正弘『涅槃経の研究：大乘經典の研究試論』（春秋社、1997年）、岩井昌吾「今は無仏時代か有仏時代か？：仏の遺骨と生きている仏」（『東洋学論叢』37、2012年）。平岡聡『大乘仏教の誕生：仏伝の再解釈でよみがえるブッダ』（筑摩選書0122、2015年）などを参照。岩井によれば、摩耶への入胎から弥勒出現の直前における遺骨の般涅槃までが、有仏の時代とみなされた。
- (9) 『大正新脩大藏経』巻50、0413頁。日本語訳は、慧皎〔著〕吉川忠夫・船山徹〔訳〕『高僧伝四』（岩波文庫青342-4、2010年）による。
- (10) 船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程」（『東方学報』京都第67冊、1995年）。
- (11) 濱田瑞美「仏影思慕と中国石窟」（『中国石窟美術の研究』中央公論美術出版、2012年）
- (12) 濱田瑞美前註論文39頁。
- (13) 『大正新脩大藏経』巻50、0230頁。

- (14) 形状、品質構造についての記述は、西川新次「観音菩薩立像 夢殿所在」(『奈良六大寺大観』4巻、岩波書店、1971年)を主に参照。
- (15) 長岡龍作編『飛鳥・奈良時代Ⅰ 法隆寺と奈良の寺院』日本美術全集第2巻、小学館、2012年)
- (16) 金子啓明・岩佐光春・能城修一・藤井智之「日本古代彫刻史における木彫像の樹種と用材観一七・八世紀を中心に」(『MUSEUM』555、1998年)、金子啓明・岩佐光春・能城修一・藤井智之「日本古代彫刻史における木彫像の樹種と用材観Ⅱ一八・九世紀を中心に」(『MUSEUM』583、2003年)、金子啓明・岩佐光春・能城修一・藤井智之「日本古代における木彫像の樹種と用材観Ⅲ一八・九世紀を中心に(補遺)一」(『MUSEUM』625、2010年)、根立研介「日本の仏像の用材樹種の変遷をめぐって」(『アトライブラリー』12、2011年)、金子啓明・岩佐光春・能城修一・阿部久『仏像の樹種から考える 古代一木彫像の謎』(東京美術、2015年)。
- (17) 『大正新脩大蔵経』巻39、1010頁。
- (18) 中野聰「法隆寺上代彫刻機能論ー西円堂薬師如来像の再検討へ向けてー」(『仏教美術論集5 機能論』竹林社、2014年)
- (19) 田中健一「日本古代仏教美術における霊鷲山表象ー長谷寺銅板法華説相図を中心に」(『平成25年～平成27年度科学研究費補助金基盤研究(B)研究成果報告書 東アジア仏教美術における聖地表象の諸様態(研究代表者:稲本泰生)』、平成28年(2016)3月)。
- (20) 『大正新脩大蔵経』巻9、0043頁中。
- (21) 三田覚之「法隆寺金堂における荘嚴の意義」(『佛教藝術』324、2012年)
- (22) 金理那「宝珠捧持菩薩の系譜」(『日本美術全集2 法隆寺から薬師寺へ 飛鳥・奈良の建築・彫刻』講談社、1992年)。
- (23) 石田尚豊『奈良の寺7 小金銅仏』(岩波書店、1974年)。
- (24) 大橋一章「法隆寺救世観音像の原所在とその後の安置場所」(大橋一章『奈良美術成立史論』中央公論美術出版、2009年)。
- (25) 八木春生「宝珠の思想」(『週刊朝日百科日本の国宝2 奈良法隆寺2』朝日新聞社、1997年)、八木春生『雲岡石窟文様論』(法蔵館、2000年)。
- (26) 『大正新脩大蔵経』巻25、478頁上段。
- (27) 大西修也「第三部Ⅲ 宝珠捧持菩薩像」『日韓古代彫刻史論』(中国書店、2002年)。
- (28) 『大正新脩大蔵経』巻14、419頁下段。
- (29) 大西純子「法隆寺救世観音像への道ー宝珠捧持像の研究史を中心としてー」(『アジア仏教美術論集 東アジアⅥ 朝鮮半島』中央公論美術出版、2018年)。
- (30) 肥田路美「「等身像」考ー唐代撰述史料にみえる皇帝像と仏像との関わりを中心にー」(『風土と文化』3、2002年)、肥田路美「一州一寺制と皇帝等身仏像」(同『初唐仏教美術史の研究』所収、肥田路美「中国皇帝と阿育王像」(大橋一章・新川登亀男『『仏教』文明の受容と君主権の構築ー東アジアのなかの日本ー』勉誠出版、2012年、所収)。

肥田氏が検討するのは次のような事例である。①インド滞在時の庇護者であった戒日王が、都城において大規模な無遮大会を行うに先立ち、ガンジス川の西に宝台を造って「金仏像量等王身」を奉安した。(『大唐西域記』巻五)、②「為太武皇帝捨而為寺。既増利見、因曰龍田。又送太武及主上等身夾紵像六軀、永鎮供養。」(『弁正論』巻四)、③「為太祖元皇帝元貞太后、造梅檀等身像三軀、相好奇特莊嚴稀有、於慈悲寺供養。」(『弁正論』巻四)、④梁高祖等身金銀像(『集神州三宝感通録』巻中)、⑤「送絹三千疋、令造朕等身阿育王像。余者修補故塔。仍以像在塔。」(『集神州三宝感通録』巻上、周岐州岐山南塔縁)、⑥四川省成都出土の「阿育王像」銘石仏。

- (31) 奥健夫「等身像概念について」(『美術史家大いに笑う—河野元昭先生のための日本美術史論集』(ブリュッケ、2006年) 432-433頁。
- (32) 同前註449頁。
- (33) 長岡龍作「仏像をめぐるいとなみ：上代法隆寺を場として考える」(長岡龍作編『造形の間』講座日本美術史4、東京大学出版会、2005年) 30頁。
- (34) 長岡龍作「法隆寺—美術と祈り—」(長岡龍作編『飛鳥・奈良時代Ⅰ 法隆寺と奈良の寺院』日本美術全集第22巻、小学館、2012年) 187頁。
- (35) 長岡龍作前掲註33論文。筆者も、田中健一「橘夫人念持仏にみる日本古代の日本古代の他界観」(『論集 他界観』大阪大谷大学歴史文化学科調査研究報告書 第2冊、2016年)においてこの問題に触れた。
- (36) 八木春生前掲註25論文。
- (37) 大西修也前掲註27論文。
- (38) 大西純子前掲註29論文。
- (39) 例えば、鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜經』に以下の記述がある。『大正新脩大藏經』巻8、0545頁。平岡聡前掲註8書94頁など参照。
- (40) 浅井和春「飛鳥奈良の仏教美術と律令国家」(『律令国家と天平文化』日本の時代史4、吉川弘文館、2002年) 210頁。
- (41) 中野聰前掲註18論文。
- (42) 田中健一「蒲州大雲寺涅槃變碑像に関する考察」(『佛教藝術』325、2012年)、田中健一「研究資料 蒲州大雲寺涅槃變碑像造像記」(『大阪大谷大学文化財研究』第14号、2014年)。
- (43) 『大正新脩大藏經』巻52、0428頁。
- (44) 『大正新脩大藏經』巻52、0214頁。
- (45) 同窟に関する最新の論考として、濱田瑞美「敦煌莫高窟第三二三窟考—図様構成と宗教的機能をめぐって—」(『国華』1446号、2016年)参照。
- (46) 濱田瑞美氏前註論文、13頁。
- (47) 稲本泰生「奈良朝古密教の前史に関する覚書—中国武周期前後の状況を中心に」(『古密教—日本密教の胎動—』奈良国立博物館、2005年)参照。筆者も、田中健一「八世紀における舍利信仰をめぐる」(『平成23年～平成26年度科学研究費補助金基盤研究(B)研究成果報告書 美術史における転換期の諸相(研究代表者：根立研介)』2015年)においてこの問題に触れた。
- (48) 高崎直道『『涅槃經』を読む』(岩波現代文庫G322、2014年)など参照。田中健一「本生図の変容」(『アジア仏教美術論集 隋唐』中央公論美術出版、2019年)もこの点に触れた。
- (49) 大西磨希子「綴織當麻曼荼羅と唐王朝：敦煌発現の宮廷写経と諸州官寺制」(大西磨希子『唐代仏教美術史論攷—仏教文化の伝播と日唐交流—』法蔵館、2017年。初出2013年)、大西磨希子「奈良国立博物館所蔵刺繍釈迦如來說法図の主題—則天武后期の仏教美術—」(同書。初出2015年)。
- (50) 『大正新脩大藏經』巻4、0368-0369頁。「佛言。阿難。專心善聽。過去久遠阿僧祇劫。有大國王。名波塞奇。典閻浮提八萬四千國。時世有佛。名曰弗沙。波塞奇王。與諸臣民。供養於佛及比丘僧。四事供養。敬慕無量。爾時其王。心自念言。今此大國。人民之類。常得見佛禮拜供養。其餘小國。各處邊僻人民之類。無由修福。就當圖畫佛之形像。布與諸國。咸令供養。作是念已。即召畫師。勅使圖畫。時諸畫師。來至佛邊。看佛相好。欲得畫之。適畫一處。忘失餘處。重更觀看。復次下手。忘一畫一。不能使成。時弗沙佛。調和衆彩。手自爲畫。以爲模法。畫立一像。於是畫師。乃能圖畫都盡八萬四千之像。極令淨妙。端正如佛。布與諸國。一國與一。又作告下。勅令人民辦具花香以用供養。諸國王臣民。得如來像。歡喜敬奉。如視佛身。如是阿難。波塞奇王。今

我身是。縁於彼世畫八萬四千如來之像。布與諸國令人供養。縁是功德。世世受福。天上人中。恒爲帝王。所受生處。端正殊妙。三十二相。八十種好。縁是功德。自致成佛。涅槃之後。當復得此八萬四千諸塔果報。賢者阿難。及諸會者。聞佛所說歡喜奉行。」

(51) 8世紀彫刻史における舍利信仰については、田中健一前掲註47論文において論じたが、夢殿観音像には言及していない。

挿図出典

図1 『奈良六大寺大観第4巻 法隆寺4』（岩波書店、1971年）

図2 『四川出土南朝佛教造像』（中華書局、2013年）

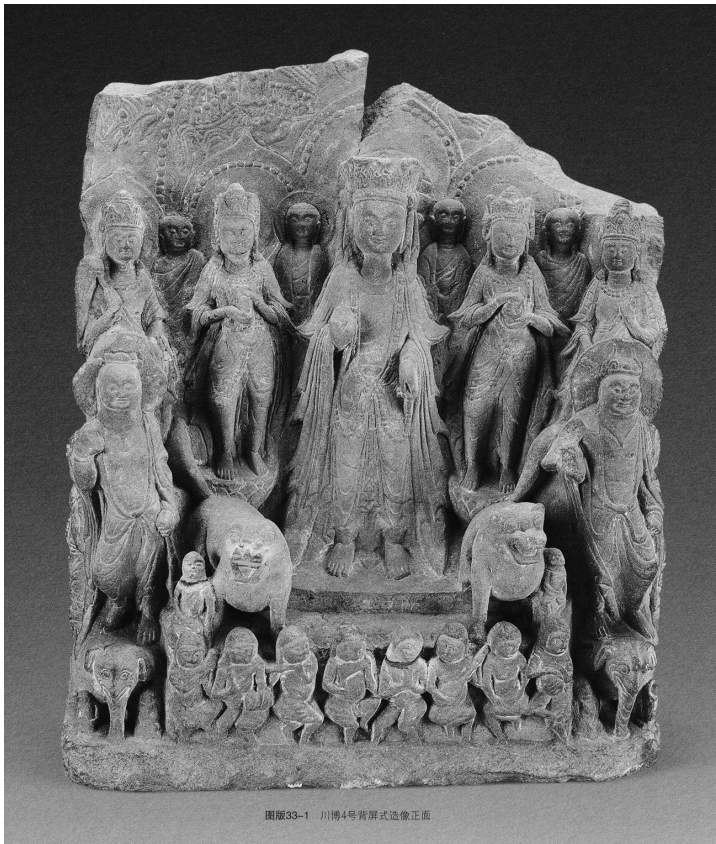
図3 筆者撮影

付記

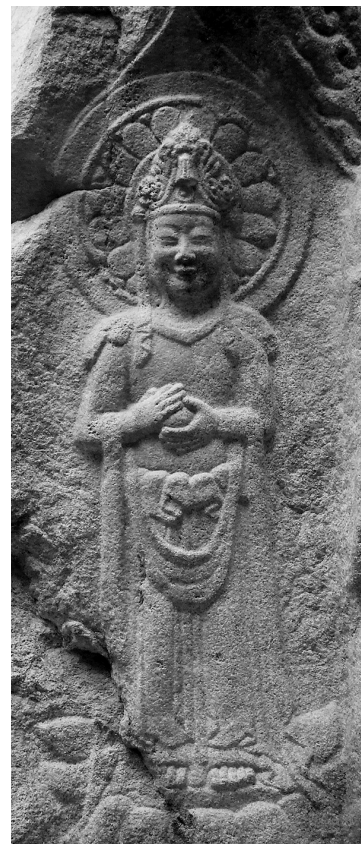
本稿は、大阪大谷大学博物館において平成28（2016）年10月29日（土）に行われた公開講座「聖なるもののイメージ」において「仏像への聖性付与」と題して行った報告に基づき一部加筆して成稿したものです（平成30（2018）年1月4日脱稿）。御示教を賜りました諸先生に御礼申し上げます。なお、本稿脱稿後に提出した問題意識の重なる拙論には言及を控えました。



図1 法隆寺夢殿観音菩薩立像



図版33-1 川博4号背屏式造像正面



左 図2 石造観世音菩薩像、梁・中大同3年(548)銘、四川省成都万仏寺出土
右 図3 磨崖三尊像のうち菩薩立像、韓国・瑞山

