

「生身」を「模写」すること

——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

大沼 陽太郎

はじめに

「模写」する、といつてまず想起するのは、絵筆や鉛筆をとって特に絵画を写す行為ではないだろうか。実際、絵画を写す意味でのこの語は、謝赫の『古画品録』に説かれる「画の六法」のうち第六法「伝移模写」（「伝模移写」^①）として中国の画論に論じ継がれ^②、近世日本では『画道要訣』や『画筌』など、狩野派の画論に論じられている^③。

しかしながら平安・鎌倉時代の「模写」あるいは「摸写」（「摹写」）は、第三節で見るとおり、ほとんどの場合絵画ではなく、願文や表白という儀礼テキストにおいて『法華経』などの經典を対象に行われている。そうした經典を対象とすることの多い同時期の「模写」のなかで、建長元年（一二四九）に清凉寺釈迦如来立像を写して造

られた西大寺の釈迦如来立像と、弘安三年（一二八〇）に生前の叡尊「真影」を写して造られた同寺の叡尊坐像の像内納入文書に見られる「模写」は、実人に近い大きさの立体像および実人を、同サイズの立体像に写している点で特異である。これら二つの「模写」は、後に見るようにその造像事業全体における位置づけはやや異なる。しかしながらこれら二像の造像が企画され製作・安置に到る過程で、叡尊自身、および叡尊の高弟らほどのような意図や意識をもってその造像行為をたんに「造」や「写」ではなく「模写」としたのか。それは例えば善光寺阿弥陀三尊の造像に「移」を用いる事で像の真正性を保つ論理があることを松岡久美子氏が指摘するように^④、西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の造像意義に直結すると思われる。なお經典および摺仏、印仏を対象とした「模写」（「摸写」「摹写」）あるいは「摸」の語義や日本の用法についてはすでに大屋徳城氏および佐々木守俊氏の研究がある^⑤。しかしながら西大寺像における

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

「模写」は、前述のとおり実人大の原像および実人をほぼ同じ大きさの立体像に写しており、その点で平面的かつ小さな場合の多い摺経や摺仏、印仏とは「模写」という語を使用する背景にある意識が異なる可能性が高い。また同様の理由で、前述の絵画を対象とした「模写」に単純に重ねることもできない。そこで、本稿では特に中国撰述の漢訳仏典、なかでも道宣の著作における「模写」の用例に着目することで、西大寺釈迦如来立像および叡尊坐像の造像におけるその使用の意義を探りたい。

一・西大寺釈迦如来立像における「模写」

西大寺の釈迦如来立像(図1左)は、叡尊の『金剛仏子叡尊感身学正記』(以下『感身学正記』)の建長元年条および釈迦如来立像の框上面墨書によれば、建長元年(一二四九)三月に清凉寺現地で木作りを行った後、同四月に西大寺で切金を施し厨子を製作し、同五月に開眼供養を行って四王堂に安置された。

西大寺像を原像である清凉寺の釈迦如来立像と比較すると、像高が約五尺(清凉寺像一六二・六cm⁸、西大寺像一六七・〇cm⁹)であること、頭部の肉髻珠・白毫・鼻・口間の比率や、胸周りおよび股間の衣文線などは類似する(図1)。しかしながら顔面は原像に特徴的な頬の張りを抑えてほっそりとし、眼への異材の嵌入や耳孔への

水晶の嵌入といった原像の特異な特徴も写していない。側面観(図2)においても、上腕から垂れる衣の前縁に連続する乙字状の衣文や、中央部分のU字状の衣文といった記号的要素は写しているものの、原像の薄く前傾した体軀を、厚みのある実在感のある表現へと変更している。背面においては、原像では存在しない衣文が補完的に表されている。また原像には当時存在しなかったと考えられる足柄が造られている¹¹。同時代には京都・西明寺像のように、背面に衣文を刻まずにより原像に近い形で清凉寺像を写した例が存在することを鑑みると、西大寺像は現地で模刻を行ったにも関わらず、原像の記号的特徴のみを写し、敢えてより実在感のある表現へと改変を加えているものと捉えられる¹³。

造像の実務的主導者と考えられる賢任が造像前年の宝治二年(一二四八)に記した願文(賢任願文)¹⁴については、以前拙稿において、願文中の『仏遊天竺記』所説の優填王造像譚の採用と、優婆毘多(ウパグプタ)伝の挿入に着目しその採用の意図を考察した¹⁶。その賢任願文にはもうひとつ注目すべき点がある。それが「模写」の使用である。

賢任は願文の表題を「南都西大寺小比丘賢任敬白、奉模写、□京□嵯峨釈迦如来尊容事」とする。さらに親教(叡尊)の素懐を述べた後に弟子(賢任)の事蹟を述べる箇所でも「勸十人檀那奉模写、彼尊容」(十人の檀那に勧めて彼の尊容を模写し奉る)とし、願文中で

「模写」を二度用いている。また西大寺釈迦如来像の造像過程は、叡尊の『感身学正記』建長元年三月十三日条にも詳しく記されるが、その中で叡尊は「僧衆十六人、仏師九人、番匠二人、為奉模写尊像、参詣清凉寺」と記す¹⁸。すなわちこの西大寺像の造像は、叡尊および賢任にとって嵯峨の釈迦尊像を「模写」する為のものと自認されていたことが確認できる。

賢任願文の、「尊容」を「模写」する、という文言は、十二世紀

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について——



図1：西大寺釈迦如来立像（左）、清凉寺式釈迦如来立像（右）



図2：西大寺像（左）、清凉寺（右）右側面

後半に寺僧の語りとして清凉寺釈迦の由来を語る『宝物集』上巻に引かれる「昔切利天之安居九十日、刻赤梅檀摸尊容。今跋提河之滅度二千年、瑩紫磨金礼両足礼」という文句を意識している可能性がある¹⁹。この文句は、もと仁康が正暦二年（九九一）に河原院に丈六の釈迦像を安置した際に大江匡衡が作った願文（『本朝文粹』所収）「為仁康上人修五時講願文」の一部であり、『和漢朗詠集』にも収録されている²¹。前稿にて述べたように賢任願文は清凉寺における縁起の

語りの文脈をふまえて『仏遊天竺記』所説の優填王造像譚を採用していると考えられ、ここでも同様に『宝物集』との繋がりが想定される。しかしながら「摸」に「写」を加えて「模写」としていることは、『感身学正記』にも明記されることから、単なる文飾とは考えられない。

二、叡尊坐像における「模写」

西大寺の叡尊坐像(図3)は、弘安三年(一二八〇)、叡尊八十歳の際に造られた寿像である。細かい起伏の表現された額の皺や頬から上の頭部、眉間や手の甲に走る血管は極めて写実的であり、その下にある皮と肉、骨を連想させる。体部の下部になるにつれ多く立体的に刻まれる衣皺は、重力に引かれ弛む布の実



図3：西大寺 叡尊坐像

在感を表している。大きな鼻や落ち窪んだ眼窩、長く伸びる眉は、叡尊という特定の人物をよく表象し、真直ぐに伸ばされた背筋と広く張られた肩は、その健在ぶりを表す。像内からは多量の墨書と納入文書、納入品が発見され、²²⁾像内背部中央の梵字曼荼羅下に叡尊の生年・戒臘・名と共に記される墨書により、前述の釈迦如来立像を製作した善慶(善円)の子、善春を大仏師として製作されたことが分かる。²³⁾

「模写」は、摺写梵字大仏頂陀羅尼・白傘蓋陀羅尼・法身偈・補闕真言に付された書写陀羅尼真言末尾の、惣持による奥書(以下、惣持奥書と略す)にあらわれる。そこには、

当寺長老侍者比丘鏡慧、為鎮護国家、興隆佛法、模写真影之間、可奉納五種大陀羅尼之由、懇望之故、所令書写也。与願為功德成就之妙体、留佛法擁護之効験而已。于時弘安三年九月六日、門人西林寺住持毘尼瑜祇兼学比丘惣持 記。²⁴⁾

(当寺長老(叡尊)侍者比丘鏡慧、国家を鎮護し、佛法を興隆せんが為に真影を模写せし之間、五種大陀羅尼を奉納すべき之由、懇望の故、書写せしむる所なり。与に願わくは、功德成就の妙体と為り、佛法擁護の効験を留めんことをのみ。時に弘安三年九月六日、門人西林寺住持毘尼瑜祇兼学比丘惣持 記す。)

(傍点および()内筆者)

とある。この鏡慧による叡尊「真影」の「模写」²⁵⁾は、直後に記され

る惣持の差配による五種大陀羅尼の「書写」と対になっている。この奥書を記した惣持は鏡慧と共に叡尊坐像像内の左肩背面に造像の趣旨を述べる墨書を残しており、この叡尊坐像の造像を主導した一人であることがわかる。

惣持は叡尊の甥であり、寛元二年（一二四四）に受戒し、弘長三年（一二六三）以来、のちに同地域の中核的寺院となる河内西琳寺の長老となっている。⁽²⁷⁾ 河内延命寺所蔵の西琳寺旧蔵文書中の忍性の書状からは、惣持は最終的に西大寺第二世長老となる信空と並んで、有力な後継者候補であったことが分かる。⁽²⁸⁾ こうした惣持の教団内での高い地位は、細川涼一氏が指摘するように、『四分律注比丘尼戒本』⁽²⁹⁾ や、『比丘尼鈔糾補資行録』⁽³⁰⁾ を撰述するなど比丘尼戒に通じ、女人救済・女性信者獲得に重要な役割を果たしたためと考えられる。また惣持が康元元年（一二五六）に法華寺の尼と有縁の女衆に勧めた『転女身経』を開版している事は注目される。⁽³¹⁾ なぜなら、右掲の惣持奥書が付される陀羅尼真言が、河内の「国府禪尼見阿」の逆修のための捨財によって叡尊坐像造像前年の弘安二年（一二七九）に開版されたものであるからである。⁽³²⁾ こうした開版事業に尼や在家の女性が捨財するのは、細川涼一氏が言うように結縁することによって変成男子による女人往生を目指してのものと考えられるが、⁽³³⁾ 本稿において重要なのは經典の開版が往生に繋がると考えられていた可能性がある点である。次節で見るとおり、特に書写と対比された「模

写」は平安後期以降摺写を指す。經典開版事業の経験豊富な惣持がここで叡尊坐像の造像を「真影」の「模写」と表現することには、經典の開版や摺經の文脈を踏まえた何らかの意識があるはずである。

三．鎌倉時代における「模写」の対象

日本における「模写」あるいは「摸写」（「摹写」）の初見は、『本朝統文粹』所収の長久二年（一〇四一）藤原明衡作「実成卿為家督追善願文」であり、⁽³⁴⁾ その「模写」の対象は『法華経』である。また澄憲による表白集である『転法輪鈔』にも、安元二年（一一七六）の鳥羽院の千日御講結願表白をはじめとして、⁽³⁵⁾ 『法華経』等經典を「模写」する表白が数多く採録されている。⁽³⁶⁾

同様に鎌倉時代における「模写」および「摸写」の用例も、經典を対象としたものが殆どであることが『鎌倉遺文』から分かる。（表1）は、「模写」および「摸写」の用例を、『鎌倉遺文』テキストデータベース（JapanKnowledge 版）⁽³⁷⁾ によって抽出したものである。この表からは、ほぼすべての事例が願文における經典を対象とした事例であることがわかる。こうした願文や表白においては、願主が紺紙に金字等で經典を「書写」し、加えて素地の法華経が「模写」とされる事例が散見される。『鎌倉遺文』の中でも、例えば建久五年（一

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

文書名	典拠	年代	「模写」の対象	鎌倉遺文巻頁
藤原兼実願文	門業記百三十二	建久5年(1194)8月16日	墨字『法華経』20部160巻、『無量義経』20巻、『観普賢経』20巻、『阿弥陀経』20巻、『般若心経』20巻、『転女成仏経』20巻	2-115
道性願文	東大寺図書館所蔵祖師法印中陰願文集	建仁2年(1202)8月16日	『法華経』2部16巻、『無量義経』1巻、『観普賢経』1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻	補1-203
道性願文	東大寺図書館所蔵祖師法印中陰願文集	建仁2年(1202)8月27日	『法華経』6部48巻、『無量義経』1巻、『観普賢経』1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻	補1-204
慈円起請文	門業記二	建永元年(1206)	『経巻』	3-296、297
聖玄願文	東大寺図書館所蔵祖師法印中陰願文集	建保2年(1214)8月30日	色紙『法華経』2部16巻、『無量義経』2巻、『観普賢経』2巻、『阿弥陀経』2巻、『般若心経』2巻	4-141
後鳥羽上皇逆修願文	願文集四	建保3年(1215)5月24日	色紙『法華経』1部8巻、『無量義経』1巻、『観普賢経』1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻×7 素紙『法華経』1部8巻、『無量義経』1巻、『観普賢経』1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻×49(毎日)	4-159
後鳥羽上皇逆修結願文	願文集四	建保3年(1215)6月14日	素紙『法華経』20部160巻、開結経・『阿弥陀経』・『般若心経』各20巻	4-181
慈円願文	伏見宮御記録利七十二	貞応元年(1222)12月	『大乘経』	5-140
僧宗清願文	本朝文集六十七	貞永元年(1232)9月20日	『法華経』1部8巻、『無量義経』1巻、『観普賢経』1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻『浄土三部経』	6-401
近城寺衆徒申状	寺門伝記補録二十	貞応2年(1233)7月	堂舎(三井唐院)	5-217
近衛兼経願文	春華秋月抄十一	寛元2年(1244)3月2日	素紙『法華経』100部800巻、『無量義経』100巻、『観普賢経』100巻	9-66、67
小比丘賢任願文(賢任願文)	大和西大寺釈迦如来像胎内文書	宝治2年(1248)8月8日	清凉寺釈迦	補3-83
亀山天皇逆修願文	東大寺所蔵龜山殿御逆修願文	文永5年(1268)10月	『法華経』6部48巻、『無量義経』6巻、『観普賢経』6巻、『阿弥陀経』6巻、『般若心経』6巻	13-431
亀山殿御逆修願文	東大寺所蔵龜山殿御逆修願文	文永5年(1268)10月23日	素紙『法華経』20部60巻、『無量義経』20巻、『観普賢経』20巻、『阿弥陀経』20巻、『般若心経』20巻	13-434
木造本尊受荼羅	安房妙本寺蔵	弘安3年(1280)4月	木造本尊受荼羅	18-338
惣持願文(惣持奥書)	大和西大寺蔵敬尊像胎内真言陀羅尼	弘安3年(1280)9月6日	観尊「真影」	19-25
西園寺実氏夫人藤原貞子逆修願文	東京国立博物館蔵	弘安5年(1282)10月8日	『法華経』1部8巻、『無量義経』1巻、『観普賢経』1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻)×7	補3-238
後深草上皇願文	公衛公記弘安十一年正月廿六日条	弘安11年(1288)正月20日	『金光明最勝王経』10部	21-389
後深草上皇願文	公衛公記弘安十一年正月廿八日条	弘安11年(1288)正月28日	素紙『華嚴経』1部60巻、『梵網経』2巻、『大集経』1部30巻(日藏分10巻、月藏分10巻)、『本業環珞経』2巻	21-393
後深草上皇願文	本朝文集六十七	正応5年(1292)10月15日	素紙墨字『法華経』20部160巻、開結経各20巻、『阿弥陀経』20巻、『般若新経』20巻	23-294
後深草院崩御記	恒助法親王誦誦文	嘉元2年(1304)8月10日	口紙墨字『法華経』8部64巻、『無量義経』8巻(か)、『観普賢経』8巻、『阿弥陀経』8巻、『般若心経』8巻	29-6
永陽門院(久子内親王)誦誦文	後深草院仏事記	嘉元3年(1305)7月10日	色紙『法華経』1部8巻、『浄土三部経』8部、『善導釈』9帖 対象①:色紙『法華経』1部8巻、『無量義経』1巻、『観普賢経』1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻 対象②:素紙『法華経』7部56巻、『無量義経』7巻、『観普賢経』7巻、『阿弥陀経』7巻、『般若心経』7巻	29-173
玄暉門院(藤原愔子)願文	後深草院仏事記	嘉元3年(1305)7月10日	素紙墨字『法華経』1部8巻、開結2経、『阿弥陀経』、『般若心経』	29-170
伏見上皇願文	後深草院仏事記	嘉元3年(1305)7月10日	『浄土三部経』7部28巻	29-170、171
陽徳門院(瑛子内親王)願文	本朝文集六十九	嘉元3年(1305)7月11日	五部大乘経	29-175
伏見上皇誦誦文	本朝文集六十九	嘉元3年(1305)7月16日		29-181
伏見上皇願文	後深草院仏事記	嘉元3年(1305)7月16日	素地墨字『華嚴経』1部60巻、『梵網経』2巻、『大集経』1部30巻(日藏分10巻、月藏分10巻)、『本業環珞経』2巻	29-175
遊義門院(始子内親王)願文	後深草院仏事記	嘉元3年(1305)7月16日	『法華経』7部56巻、『無量義経』7巻、『観普賢経』7巻、『阿弥陀経』7巻、『般若心経』7巻	29-181
昭訓門院(藤原瑛子)願文	龜山院崩後仏事記	嘉元3年(1305)10月20日	対象①:『金剛頂経』3巻、『大日経』7巻、『蘇悉地経』3巻 対象②:素紙墨字『法華経』16部128巻、『無量義経』16巻、『観普賢経』16巻、『阿弥陀経』16巻、『般若心経』16巻	29-235
藤原永定誦誦文	龜山院崩後仏事記	嘉元3年(1305)10月23日	墨字『法華経』1部8巻、開結経、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻	29-238
昭慶門院(瑛子内親王)願文	龜山院崩後仏事記	嘉元3年(1305)10月25日	素紙『法華経』7部56巻、『無量義経』7巻、『観普賢経』7巻、『阿弥陀経』7巻、『般若心経』7巻	29-243
後伏見上皇願文	大和車井巳之助氏所蔵文書	嘉元3年(1305)10月28日	『書模写』の対象:紺紙金字『法華経』1部8巻、『無量義経』1巻、『観普賢経』1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻 『模写』の対象①:色紙『法華経』1部8巻、開結経各1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻 『模写』の対象②:素地『法華経』6部48巻、開結経各6巻、『阿弥陀経』6巻、『般若心経』6巻	29-247
昭訓門院(藤原瑛子)願文	龜山院崩後仏事記	嘉元3年(1305)11月3日	色紙『法華経』1部8巻、『無量義経』1巻、『観普賢経』1巻、『阿弥陀経』1巻、『般若心経』1巻 素紙『法華経』7部56巻、『無量義経』7巻、『観普賢経』7巻、『阿弥陀経』7巻、『般若心経』7巻	29-255
龜山院序願文	龜山院崩後仏事記	嘉元3年(1305)11月4日	素地『法華経』7部56巻、『無量義経』7巻、『観普賢経』7巻、『阿弥陀経』7巻、『般若心経』7巻、『弥勒上生経』1巻、『弥勒下生経』1巻、『弥勒成仏経』1巻	29-256
伏見上皇願文	芦屋黒川福三郎蔵	正和5年(1316)11月25日	紺紙金字『法華経』56巻および別に『法華経』方便品・薬品・提婆品・寿命品	34-90

表1:『鎌倉遺文』中の「模写」および「模写」事例

* JapanKnowledge Lib <<https://japanknowledge.com/lib/search/basic/index.html>> から「鎌倉遺文1、2」でソートを掛け、全文検索によって「模写」模写を含む事例を抽出し、各史料の内容を検討した。

* 重複事例と思われる以下の二史料は除いた。永陽門院(久子内親王)誦誦文(嘉元3年7月10日、文書番号:222678)、玄暉門院(藤原愔子)願文(嘉元3年7月10日、文書番号:22266)

一九四)年八月十六日の九条兼実の願文は、「書写」分が各經一部であるのに対し、「模写」分は『法華經』で二十部百六十卷に登るなど、員数がかなり多い。大屋徳城氏が指摘するように、こうした經典「模写」の事例は、より早い時代においては筆写を指す場合もあるが、十二世紀後半以降、特に「書写」と対比される場合には摺写を指すと考えてよいだろう。⁽³⁸⁾

經典を対象とした「模写」は漢籍の中で本論文冒頭に挙げた『古画品録』(六世紀前半)における絵画の「模写」よりも先にあらわれる。⁽³⁹⁾ 四世紀前半に成立した『後漢書』列伝の蔡邕伝には、

邕以經籍去聖久遠、文字多謬、俗儒穿鑿、疑誤後學。熹平四年、乃与(…)、奏求正定六經文字。靈帝許之、邕乃自書丹於碑、使工鐫刻立於太學門外。於是後儒晚學、咸取正焉。及碑始立、其觀視及摹写者、車乘日千余両、填塞街陌。

〔邕以うに、經籍は聖を去ること久遠にして、文字多く謬り、俗儒穿鑿して、後學を疑わせ誤らすと。熹平四年、乃ち(参与者を列記)と与に、奏して六經の文字を正定せんことを求む。靈帝之を許し、邕乃ち自ら碑に書丹し、工をして鐫刻して太學の門外に立てしむ。是に於て後儒晚學、咸な正を取る。碑の始めて立つに及び、其の觀視し及び摹写する者、車乘日に千余両、街陌を填め塞す。〕⁽⁴⁰⁾

〈傍点および() 内筆者〉

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と觀尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

とあり、後漢靈帝の時代に、蔡邕らが六經の誤謬を訂正し、碑文としたものを、人々が「摹写」したと記される。ここでの「摹写」は後世の「搨模」や拓本のように直接の接触によって写し取る行為、もしくは「臨模」のように觀察しながら写すことを指すと思われる。いずれにせよここで「摹」が使われる意味は、「文字多謬、俗儒穿鑿」を正すため、すなわち真正性を保つという經典に普遍的に要求される性質が関係していると考えられる。「摹」は「摸」の異字であり、「模」に「法」という意味において通じ、⁽⁴¹⁾ 両者はしばしば混同された。⁽⁴²⁾ 日本でも昌泰年間(八九八く九〇一)に成った『新撰字鏡』は「模。莫奴反。法也。繡也。摹字。規也。形也。掩也。取象也。加太木」とし、「模」をまずは「法」として説明している。

『新撰字鏡』末尾の「取象也。加太木」に関しては『和名類聚抄』「裁縫具」も「模」を「法也、形也」とした上で割注に「俗語加太岐」と記し、⁽⁴⁴⁾ 「模」は「カタキ」すなわち「形木」として理解されていたことがわかる。すでに大屋徳城氏が指摘するように、こうした「形木」としての「模」が、經典の摺写につながっているのである。⁽⁴⁵⁾ しかし一方で、「模」の「法」としての性格が、經典を写す際に重要な意味を持つ可能性の高いことも忘れてはならない。

中国の南北朝末以降編纂の史書を見ると「模写」の対象は宮殿や都市のプラン、特定の人物の書、そして皇帝の容貌まで多岐に渡っており、⁽⁴⁶⁾ 次節で見えるように中国撰述仏典の内部ではむしろ經典を対

象とする例は無い。「模写」が専ら願文や表白において仏教經典を対象に行われた事は、中世日本独自の展開と言えるかもしれない。「摹写」の早い例である『後漢書』は平安時代において『史記』『漢書』と共に「三史」として大学寮の教科書に定められ、菅原道真による講説などもなされていた。⁴⁷平安・鎌倉期に「模写」が専ら經典を対象に用いられる背景を解明するためには、平安時代における『後漢書』受容から派生した可能性をふまえつつ、より広く中国側および日本側の史料を捜していく必要がある。

また「形木」としての「模」は、印仏や摺仏とも深く関連する。成尋の『參天台五台山記』熙寧六年（一〇七三）正月二十五日条には、洛陽伝法院より五百羅漢の「模印」を借り出して「摺取」し、同正月二十八日条にも達磨・六祖の「模」を借り出して「摺取」した旨が記される。⁴⁸この成尋の行為は、図像を写し取り、本国に送るなどして伝えるという伝播の意図のもとに行われたと考えられる。しかしながら次に見る『阿婆縛抄』の記述などからは、仏の形を印捺する行為は、仏の感応を引き起こす呪術的な行法としても理解されていたことが分かる。

承澄（一二〇五～一二八二）撰の『阿婆縛抄』卷百七十八「印仏作法」は、「形木を以て紙のごときの上に之を摺る。香煙に印ずるがごとし。流水上に印ずるがごとし。浄砂上に印ずるが如し。虚空に印ずるが如し」と記した後、「右手に模印仏を取る」と記し、こ

こでは「形木」と「模印」が同一視されている。印仏の摺写が香煙や流水上、浄砂上あるいは虚空に印ずるが如し、というのは、遼・清寧初年（一〇五五）の非濁の佚書『新編随願往生集』を引く真福寺本『往生極楽伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』所載の道鏡という僧の伝にある、印仏（「模」（『往生極楽伝』、「仏之御形」）『漢家類聚往生伝』）を彫つて香煙に向かつて印ずる修法に通じるものである。⁴⁹『漢家類聚往生伝』によると、香煙に向かつて一万亿回印仏したところ「幻の如く化の如く」香煙中に「化仏が見」え、五万亿回印仏すると「粗く色相が見」え、六万亿回で「身相が頗る明るく見」え、八万亿回で「微笑し語言」し、十万亿回に達すると阿弥陀仏に極楽浄土往生を告げられたという。⁵⁰また『漢家類聚往生伝』の道鏡伝に続く道法伝には、「谷水」に向かつて「阿弥陀仏を押し奉」と回数を重ねるにつれ徐々に阿弥陀仏が見え往生が約束される、という内容が載る。⁵¹こうした印仏作法は、「形木」や「模」の使用すなわち印捺の行為によって、仏の感応が得られるという性質の行法である。⁵²

また仏菩薩の「模」あるいは「模写」への感応という点で見逃せないのが、常謹撰『地藏菩薩応驗記』（北宋・端拱二年（九八九））所収の諸説話と、その中世日本における受容である。『地藏菩薩応驗記』所載の全三十二話のうち「摸写」や「模写」、「模」が使われているのは「梁朝善寂寺画地藏放光記第一」「京師人僧俊地藏感応

記第五」「空観寺僧定法摸写地藏感応記第六」「開善寺地藏救地獄衆生感応記第八」「陳都陳氏女為救母造地藏像感通記第十二」「千福寺地藏形像感通記第廿五」「清泰寺沙門智祐感地藏化記第廿九」の七話である。⁵³このうちまず注目されるのは第一話である。この説話は、漢州徳陽県（現四川省徳陽市）善寂寺の、張僧繇によって描かれた地藏・観音菩薩像が「異光」を放ち、人々がこれを「摸写」することによって海難を逃れ、あるいは難産が上手くいき、また則天武后が「摸写」を命じ内道場で供養が行われた結果国家が安泰となった、という内容である。⁵⁴地藏菩薩と観音菩薩を合わせた像は放光菩薩と呼ばれ、この説話は仁平四年（一一五四）成立の『行林抄』第四十八「放光菩薩」および『阿婆縛抄』巻百十三「放光」に「放光菩薩記云」としてほぼそのまま採られている。⁵⁵この他にも、佐々木守俊氏が概観するように『地藏菩薩像心験記』の鎌倉時代における広汎な受容は明らかになりつつあり、⁵⁷十一世紀以降の日本における貴族を中心とした放光菩薩信仰の存在を踏まえると、「摸写」とその感応としての「放光」という論理を含むこの説話が、「摸写」という語を残して流伝していた可能性も考えうる。

さらに佐々木守俊氏が指摘するように、『地藏菩薩心験記』の第五話と第六話を採る鎌倉期の『漢家類聚往生伝』と『地藏菩薩心験記絵詞』では、「摸写」および「模」が明確に摺写を指すようになった。⁵⁹特に第六話「空観寺僧定法摸写地藏感応記」は「摸写」さ



図4：岩水寺（静岡）地蔵菩薩立像

れた像の「等身彫像」への納入の例であり、鎌倉期における彫像への印仏・摺仏の納入の盛行に関連する可能性が高い。中世日本における印仏・摺仏の像内納入の具体的事例やその意義に関しては内田啓一氏の諸論考に詳しいが、⁶⁰二〇一二年に静岡・岩水寺地藏菩薩立像（図4）の像内から見いだされた建保三年（一二二五）の慈念による願文に「千体之像を摸写し、千門之内に安置す」とあることは注目値する。⁶¹岩水寺像はその像内文書から、もと六波羅蜜寺で運慶の高弟である運覚により造られたいわゆる裸形着装像であり、歯を水晶で造るなど所謂「生身性」が高い。⁶²なおかつ、像納入の建保五年付け慈念願文には「五境之良薬」等と、清涼寺や寂光院、ケルン東洋美術館蔵の地藏菩薩像納入の願文と共通する構文を持ち、奥

「生身」を「摸写」すること——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「摸写」について——

健夫氏によればこの種の願文は源信に淵源する可能性があるとい
う。⁽⁶⁾ このように慈念は比叡山に関連する高い学識を有していたと考
えられる。それを鑑みると、岩水寺像造立にあたっての千体の「模
写」は、『地藏菩薩応驗記』の「模写」説話をふまえた菩薩の感応
を引き起こすための印仏の頒布であったと考えうる。

ここまで鎌倉時代における「模写」や「模」の用法とその背景に
ある思想について見てきた。しかし冒頭にも述べた通りこれらはい
くまで平面的な像を写す、あるいは用いることを指し、西大寺釈迦
如来立像や観尊坐像の「模写」に直接的には繋がらない。そこで次
節では、中国撰述仏典における「模写」の用法を見ていきたい。

四. 中国撰述仏典における「模写」

『大正新修大蔵経』（以下、大正蔵）に載る漢訳仏典のうち、十四
世紀以降に撰述されたものおよび日本撰述と考えられるものを除い
た「模写」（「模写」「摹写」）の用例を（表2）に掲げた。

まず注目されるのは、『法顕伝』の那竭国（ナガラハラ）の留
影像に関する記述が最初に来ることである。『法顕伝』同部分の、
離れて見ると仏の形が見えるが、近づくると髻髻としてよく見えなく
なる、という話は有名だが、その後の部分に、諸方の国王が「工画
師」を遣わして「摹写」しようとしたが「及ぶに能うこと莫し」と

史料名	撰著者	年代	巻	項目	話題	「瑞像」	原像の形態	写像の形態	大正蔵巻頁
高僧法顕伝	法顕	東晋	-	-	那竭国（ナガラハラ）の留影像		「影」	絵画→不能	51、859
洛陽伽藍記	楊衒之	東魏	4	法雲寺（摩羅伝）	洛陽法雲寺の釈迦像		「真容」	？	51、1015
洛陽伽藍記	楊衒之	東魏	5	藏玄寺（宋雲行紀）	乾陀羅城（ガンダーラ）の雀離塔 釈迦四塔		塔 諸塔	「儀」（銅製） 「姿」（銅製）	51、1021
弁正論	法琳	唐	6	内建造像塔	楊州（金陵）長干寺の阿育王像	○	彫刻	絵画	52、530
統高僧伝	道宣	唐	10	慧最伝	吉州（廬陵）発蒙寺の阿育王像	○	彫刻	？	50、507
統高僧伝	道宣	唐	12	慧海伝	江都安樂寺の無量寿像		絵画	絵画	50、515
統高僧伝	道宣	唐	25	慧達伝	涼州番禾県の瑞像	○	彫刻	絵画	50、 644-645
統高僧伝	道宣	唐	29	住力伝	楊州長樂寺の優填王像	○	彫刻	彫刻	50、695
釋迦方志	道宣	唐	下	通局篇	涼州番禾県の瑞像		彫刻	絵画	51、972
広弘明集	道宣	唐	13	内建造像塔	楊州（金陵）長干寺の阿育王像	○	彫刻	絵画	52、181
広弘明集	道宣	唐	14	弁惑篇	[造像に関する一般論]		彫刻、絵画	彫刻、絵画	52、190
広弘明集	道宣	唐	15	仏徳篇	朔州大明寺の優填王像		彫刻	？	52、202
集神州三宝感通録	道宣	唐	中	-	楊州（金陵）長干寺の阿育王像		彫刻	？	52、414
法苑珠林	道世	唐	13	感応縁	楊州（金陵）長干寺の阿育王像		彫刻	絵画	53、 383-384
法苑珠林	道世	唐	15	感応縁	江都安樂寺の無量寿像		絵画	絵画	53、401
法苑珠林	道世	唐	33	感応縁	楊州長樂寺の優填王像	○	彫刻	彫刻	53、545
法苑珠林	道世	唐	36	音楽部	天歌（梵唄）		-	-	53、577
法苑珠林	道世	唐	55	感応縁	[造像に関する一般論]		彫刻、絵画	彫刻、絵画	53、702
諸経要集	道世	唐	4	歎徳縁	天歌（梵唄）		-	-	54、33
一切経音義	慧琳	唐	81	音楽神州三宝感通伝	[語義]		-	-	54、830
統集古今仏道論衡	智昇	唐	-	西域天竺事	洛陽白馬寺の優填王像		彫刻	絵画	52、397
弘贊法華伝	惠詳	唐	1	西域驚峯山説此経像	癡摩揭陀國驚峯山説法花経金像 （玄奘請来）		彫刻	？	51、12
弘贊法華伝	惠詳	唐	1	宋崇憲路昭太后伝	法身の普賢菩薩像		夢	彫刻	51、14
慈悲水懺法	唐	中	-	-	蜂懸		-	-	45、974
大宋僧史略	贊寧	北宋	中	讚唄之由	天歌（梵唄）		-	-	54、242
宋高僧伝	贊寧	北宋	26	慧雲伝	水影中の弥勒像 于闐国の天王像（車道政の事蹟）		水影 「様」	彫刻 絵画	50、874
宋高僧伝	贊寧	北宋	27	惟則伝	阿育王塔		塔	膠型	50、880
宋高僧伝	贊寧	北宋	30	無作伝	無作の筆跡		書	書	50、894
三宝感応要略録	非濁	遼	上	-	江都安樂寺の無量寿像		絵画	絵画	51、 830-831
三宝感応要略録	非濁	遼	下	-	益州善寂寺の観音、地藏像		絵画	絵画	51、 853-854

表2：『大正新修大蔵経』所収中国撰述経典（13世紀以前）中の「模写」「摹写」

* SAT 大正新修大蔵経データベース <<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>> で「模写」および「摹写」で検索を行い、14世紀以降の撰述になる経典および日本撰述経典を除いた。

記される。⁽⁶⁴⁾『法顕伝』は先引の『後漢書』列伝と同じ四世紀前半の成立であり、「工画師」の派遣という記述をふまえれば、『後漢書』蔡邕伝と同様に摺模や拓本のような技法が意識されている可能性もある。なお北齊の魏収が編んだ『魏書』釈老志の大安初年条にも、この『法顕伝』の影響を受けたと見られる仏影「摹写」の話が載る。⁽⁶⁵⁾そしてこれに続くのが、『洛陽伽藍記』所引『宋雲行紀』の宋雲の乾陀羅城（ガンダーラ）での事蹟と、烏場国（ウッディヤーナ）出身の僧・摩羅が造営した法雲寺に関する記述である。宋雲は仏塔を「摹写」して銅製の「儀」（小さな模型か）や「変」（絵画あるいは小さな模型か）⁽⁶⁶⁾を造らせており、摩羅が造った法雲寺の像は鹿野園（サルナート）の「真容」を「摹写」したようだと形容される。これらはいずれもインドにおける釈迦の遺蹟や姿に対して用いられていることが注目される。

また「模写」ではないものの、僧祐（四三五〜五一八）の『弘明集』に引かれる東晋の習鑿齒「与道安書」には、東晋の明帝が「如来之容」を「手画」したとされ、割注には庾闡「樂賢堂頌序」の云として、明帝は普段から仏道を好み「手で靈像を摹」したと記される。⁽⁶⁷⁾ここでは「摹」が「画」と同一視されている。

これに続くのは唐代の論や伝である。法琳（五七二〜六四〇）の『弁正論』をはじめとして道宣（五九六〜六六七）やその西明寺における同僚である道世の撰著作の数が最も多く、その多くは「瑞像」

と呼ばれる靈験を引き起こした像を話題にしている。⁽⁶⁸⁾すなわち金陵長干寺の阿育王像⁽⁶⁹⁾や涼州番禾県の瑞像⁽⁷⁰⁾、廬陵発蒙寺の阿育王像、江都安樂寺の無量寿像、荊州大明寺の優填王像⁽⁷¹⁾、そして揚州長樂寺の優填王像などである。このうち唐代に開元寺と改名した揚州長樂寺の優填王像が、北宋初期に汴京（現・開封）の啓聖禪院に持ち込まれ、⁽⁷²⁾直後に入宋した奄然によって台州にて「様に依つて彫鏤」され、⁽⁷³⁾日本にもたらされて最終的に清凉寺に安置されるに至ったことはよく知られている。⁽⁷⁴⁾

これら唐代の例における「模写」は、原像の形態は様々だが写像は概ね絵画である。法琳の『弁正論』には、その具体的な様相を窺わせる興味深い記述がある。

楊州長干寺有育王像。人欲模写。寺僧恐損金色不許。造像主乃至心發願。若精誠有感。乞像轉身西向。於是瑣閉高閣。明旦開視。像身宛已西向。遂許之。

〔揚州長干寺に育王像有り。人模写せんと欲す。寺僧金色を損ずを恐れて許さず。造像主乃ち至心に發願す。精誠に若び感有り。像に身を軋じ西を向かんことを乞う。是に於いて高閣瑣閉す。明旦視を開くに。像身を宛けて已に西を向く。遂に之を許す。〕

〈傍点筆者〉

ここではある人が長干寺の阿育王像を「模写」をしようとした際、

寺僧は「金色を損ずを恐れ」許さなかつたという。最終的には仏の感応によつて像が自ら西を向く奇瑞が発生し、「凶」すことを許されているが、当初寺僧が危惧したのは搨模や拓本のような接触的手法を使う「模写」により、像の金色が損なわれることではなかつたか。

こうした平面的な写像を生み出す「模写」が多いなかで、唯一彫刻から彫刻が生み出されている例が、『統高僧伝』および『法苑珠林』の住力伝に述べられる揚州長楽寺の優填王像の話である。『統高僧伝』に依つて像と「模写」に関する部分の内容を簡述すると以下のようになる。⁷⁶⁾

丹陽（現江蘇省鎮江市南部）の龍光寺には、梁の武帝が得た優填王像があつた。陳が隋に滅ぼされた際、龍光寺は焚毀されたが、その際住力は優填王像を東晋の王謐が得た定光像と共に揚州の長楽寺に奉接し、高閣を修造して安置した。隋の大業十年（六一四）、住力は身資をつくして梅檀香木で瑞像ならびに二菩薩を「模写」し同じ閣内に安置した。

ここでは「梅檀香木」を材料とし原像と同じ高閣に安置した、とあるので、写像も彫像であることがわかる。

また道宣の『広弘明集』弁惑篇には、これらの「模写」を総括するような造像一般に関する記述がある。

傳又云。西域胡人因溼而生。是以便事泥瓦。此又未思之言也。

夫崇立靈像、摸写、尊形。所用多塗。非獨泥瓦。或彫或鑄。則以鉄木金銅。凶之繡之。亦在丹青縑素。⁷⁶⁾（後略）

〔現代語訳〕傳突はまた言う。西域の胡人は泥から生まれ、そのために泥・瓦をよく用いるのであると。これもまた考えの浅い言葉である。そもそも靈像を崇立し、尊形を模写することは、多くの材料でもつて行われ、ただ泥・瓦のみではない。彫刻や鑄造で行う場合があり、それには鉄・木・金銅を用いる。また描き、あるいは縫う場合があり、丹・青・白絹といった材料がある。（後略）

（傍点および（ ）内筆者）

これは傳突（五五五〜六三九）の廢仏論に対する道宣の反論である。右掲の部分では「靈像」を立て尊形を「模写」することの具体的方法が記されている。「模写」に関して多くの材料や方法があるとされることは、表2に示した事と一致する。さらに「靈像」は、早い例では、先述の僧祐『弘明集』所引「与道安書」割注に見られるが、多く使われるのは『集神州三宝感通録』に「靈像垂降篇」があるように、道宣の著作においてであり、あわせて道世の『法苑珠林』にもよく用いられている。

以上に、『法顕伝』から唐代までの仏教經典における「模写」を概観してきたが、西大寺釈迦如来像の造像における「模写」を考える上では、これらの観尊らの受容可能性を確認しておく必要がある。

史料名	撰述者	成立年代
靈巖寺和高請來法門道具等目錄	円行	承和6年(839)
悉曇要訣	明覚	11世紀後半
東域伝燈目錄	永超	寛治8年(1094)
行林抄	靜然	仁平4年(1154)
三論名教抄	珍海	12世紀前半
俱舍論本義抄	宗性	建久～觀応年間(1190～1351)
五教章通路記	凝然	上巻1300年、下巻1311年
梵網戒本疏日珠鈔	凝然	文保2年(1318)
菩薩戒綱要鈔	-	14世紀以降

表3:『法苑珠林』の書名を引く大正蔵所収日本撰述經典(14c以前)

史料名	撰述者	成立年代
中論疏記	安澄	延暦20～大同元年(801～806)
定宗論	蓮剛	-
教時評	安然	9～10世紀
三論名教抄	珍海	12世紀前半
行林抄	靜然	仁平4年(1154)
成唯識論本文抄	藏俊か	12世紀
選撰伝弘決疑鈔	良忠	建長6年(1254)
觀經疏伝通記	良忠	正嘉元年～2年(1257～1258)
黒谷上人語燈録	源空	文永11～12年(1274～1275)
五教章通路記	凝然	上巻1300年、下巻1311年
菩薩戒問答洞義鈔	英心	延慶元年(1308)
華嚴演義鈔纂釈	湛叡	正和2～元亨4年(1313～1324)
梵網戒本疏日珠鈔	凝然	文保2年(1318)

表4:『統高僧伝』の書名を引く大正蔵所収日本撰述經典(14c以前)

まず最も多くの「模写」事例を載せる『法苑珠林』は、その書名を引く日本撰述仏典を調べると靜然や珍海、宗性や凝然の著作に現れるが、その数は少ない(表3)。また『法苑珠林』はかつて『今昔物語集』震旦部の有力な典拠とされていたが、現在では否定される向きが強く、抄本のような形で流布していたのではないかと推定されていることには注意を要する。⁽¹⁷⁾次に事例の多い『統高僧伝』は、その書名を引くものだけでも十二世紀以降はかなり多く(表4)、近年高麗藏系とは異なる内容を含む事で注目を集めている⁽¹⁸⁾。一三世紀の複数の日本古写経の存在をふまえても、この時期には広く流布していたと考えられる。また(表2)に掲げた道宣の著作はいずれも『開元釈教録』および『貞元新定釈教目錄』に載っているた

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と觀尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

め、重源が上醍醐に寄進した宋版一切経をはじめ、諸々の一切経から参照することも可能である。觀尊教団内部でも、西大寺釈迦如来像造像の後にはなるが、定舜の一切経請来や忍性の一切経開版、和泉久米田寺の顯尊の一切経開版など、宋版一切経の請来と開版は盛んに行われている。⁽⁸⁰⁾

『統高僧伝』住力伝は、寺の江南への強制移転に対する住力の焼身自殺で終わるが、その際、像(原像か写像かは記されない)は七回右遷して飛び去ったという。こうしたある種の靈験像の感応は、(表1)に掲載した多くの「瑞像」に共通するところである。西大寺釈迦如来立像の造立願文において「模写」が使われている背景には、直接的には『統高僧伝』住力伝の参照の可能性が考えられるが、それ以外を参照していた場合でも、「模写」は靈験を引き起こす「瑞像」を写すという意識下に用いられた可能性が高い。

五. 『四分律行事鈔』に示される「法身の儀則」

さらに、楊州長樂寺の優填王像に関する記述が道宣の『四分律刪繁補闕行事鈔』(以下『四分律行事鈔』)に存在することは、觀尊らとの関係を考える上で見逃せない。『四分律行事鈔』の「僧像致敬篇第二十二」に付される「造仏像塔寺法」には以下のようにある。⁽⁸¹⁾

二明造仏像塔寺法。初明造経像法意者。如来出世有二益。一為現在生身説法。二未來経像流布。令諸衆生於弥勒仏。聞法悟解超升離生。此大意也。恐後生造像無所表彰故。目連躬將匠工上天図取。如是三反方乃近真。至于下天此像垂地來迎。世尊命曰。汝於來世広作仏事。因垂勅云。我滅度後造立形像。一一似仏使見者得法身儀則。乃至幡華供養皆於來世得念仏三昧具諸相好。如是造立是仏像体（此像中国僧將來漢地。諸国不許各愛護之不出境。王令依本写留之。今後伝者乃至四写。彼本今在楊州長樂寺。亦云龍光瑞像云云。）

二、仏像塔寺を造る法を明かす。初に、経像を造る法を明かす意は、如来の出世には二益あり。一に現在の為に生身をもつて法を説き、二に未來に経像を流布して諸の衆生をして弥勒仏に於て聞法悟解し超升して生を離れしむ。此れ大意なり。後生の像を造るに表彰する所無きを恐るるが故に、目連は躬ら匠工を將いて天に上り図し取り、是の如く三反して方に乃ち真に近し。天を下るに至りて此の像、地に垂んとして來り迎へるに、世尊命じて曰く、「汝、來世に於て広く仏事を作すべし」と。因りて勅を垂れて云く「我滅度の後に形像を造立せんに、一一に仏に似せ、見る者をして法身の儀則を得さしめよ。乃至幡華供養せば皆來世に於て念仏三昧を得て諸の相好を具せん。是の如き造立は是れ仏像の体なり」。（此の像、中国僧の漢地に將來せん

とするに、諸国許さず各これを受護し出境せしめず。王本に依りこれを写し留む。今後に伝わる者は乃至四写なり。彼の本は今の楊州長樂寺に在り。亦是龍光瑞像と云う云々。（傍線・二重傍線筆者）

二重傍線部は仏勅として書かれているが、そこにおいて仏（釈迦）は、仏滅後に釈迦像を造る場合には一つ一つの相を仏に似せ、見る者に「法身の儀則」、すなわち法身の法則あるいは手本を得さしめよ、と言っている。そして幡蓋などで供養すれば、來世での念仏三昧を経て成仏できる、と言ひ、こうした造像こそが正しい方法であると述べる。注目すべきはその直後に付された割注であり、そこには、今に伝わるその像は「王」が「本」に依つて写したものが、さらに合計四回の写しを経たものだが、その「本」は楊州長樂寺にある「龍光瑞像」であるとす。つまりここでは正しい釈迦像とは楊州長樂寺の優填王像であると規定されている。この道宣の認識が、晩年の著作である『集神州三宝感通録』や『律僧感通伝』では荊州大明寺の優填王像こそ正統との意識に変化していることは稲本泰生氏の解明された通りだが、⁸²⁾『四分律行事鈔』は律宗の根本經典として流布し、その文脈においては楊州長樂寺の「龍光瑞像」こそが釈迦像の正統であると考えられた可能性が高い。近年、近世初期日本の戒律復興において、京都・西明寺の清凉寺式釈迦如来像を写した像が多く存在することが注目されているが、⁸³⁾ここにも『四分律行事鈔』の影響

が想定されよう。各時代の戒律復興、あるいは律宗の文脈における造像に、この『四分律行事鈔』の規定が及ぼした影響については再検討していく必要がある。

叡尊について言えば、彼は自誓受戒を行う前年の嘉禎元年（一二三五）三月十八日に東大寺戒禪院において初めて『四分律行事鈔』の第一巻を聴聞し、同年の秋には全巻の聴聞を終えている（『感身学正記』嘉禎元年条）。これは真言の行者が「多く魔道に墮在す」として戒律の重要性を認識した翌年のことであり（『感身学正記』文暦一年条）、自誓受戒の前年にあたる。この後、『感身学正記』や『関東往還記』には、叡尊が西大寺や訪れた各地において『四分律行事鈔』を講説した事がたびたび記されている。また宝治二年（一二四八）には、寛元二年（一二四四）から入宋していた定舜が『四分律行事鈔』『四分律羯磨經疏』『四分律含注戒經疏』からなる律三大部を二十部請求しており、諸弟子に配分されている（『感身学正記』寛元二年・宝治二年条⁸⁴）。なおこの年の八月には賢任が西大寺釈迦如来立像の造像願文を記し、翌年の三月から四月に造像が行われている。叡尊の『四分律行事鈔』および律三大部を広めんとする意識はこの一事からも強く窺える。

ただし「楊州長樂寺」あるいは「龍光瑞像」が、清涼寺像の原像にあたりと理解できたか、という問題もある。これに関しては、前稿で述べたように賢任願文の優填王造像譚は『仏遊天竺記』を参照

しているとみられ、その『仏遊天竺記』佚文が載るのは南唐の楊州開元寺僧・十明の『優填王所造釈迦瑞像歴史』（以下『瑞像歴史』）である。そしてその末尾には同書を齋然の高弟・盛算が汴京で写した際の記がある。こうした情報から、『四分律行事鈔』に載る長樂寺像を清涼寺像の原像と考えることは賢任や叡尊にとって可能であったと思われる。また、唐招提寺の照遠が康永三年（一二三四）貞和五年（一二四九）に記した『資行鈔』は十明の『瑞像歴史』を「瑞像記」と称し参照して優填王思慕像の来歴を追っており、永和四年（一二七八）の『西琳寺流記』にも清涼寺像の原像がもと長樂寺にあったことが記される⁸⁵。こうした後の律宗内部での十明の『瑞像歴史』の受容からも、賢任・叡尊の『瑞像歴史』参照の可能性は高いと考えられる。

また傍線部の、目連が工匠を率いて天に上り仏像を造ったという話は、道宣の『集神州三宝感通録』巻中「梁荊州優填王栴檀像縁二一十八」および『法苑珠林』、そして『仏遊天竺記』と『双卷優填王経』佚文に類話が載る。前稿においては、賢任願文の細部表現から、このうちの『仏遊天竺記』所説を参照している事を推定し、その背景として『仏遊天竺記』所説の優填王造像譚では像が釈迦に摩頂・授記され、一千年後の東土の衆生を救うことが約束されているためと考えた⁸⁷。しかしその選択の前段階として、『四分律行事鈔』に同類の話が規定されているという要因があったものと考えられる。『四

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

分律行事鈔』には続けてこのように記される。

今人隨情而造各生奇薄。不追本実競封世染。所以中国伝像在嶺東者。並皆風骨勁壯儀肅隆重。每發神瑞光世生善。〔如長干瑞像是。阿育王第四女作脚踏銘云。今在京師大發靈相。〕逮于漢世彷彿入真。流之晋宋頗皆近実。並由敬心殷重意存景仰準聖模。故所造靈異。

〔今人、情に随つて造りて各奇薄を生じ、本実を追わずして競つて世染に封ぜらる。所以に中国に伝わりし像の嶺東に在る者は、並に皆風骨勁壯にして儀肅隆重、毎に神瑞を發し世を光らし善を生ず。〔長干瑞像の如きは是れ、阿育王の第四女の作と脚踏の銘に云う。今京師に在りて大いに靈相を發す。〕漢の世に逮んで彷彿として真に入り、これ晋宋に流るるに頗る皆実に近し。並に由りて敬心殷重にして意に景仰を存し、聖模様に準ず。故に造る所靈異なり。〕

〔傍線筆者〕

ここで道宣はまず、今の人は情に随つて仏像を造るために「奇薄」を生じ、本実を追わず世の穢れに染まっているとする⁽⁸⁸⁾。その上で、中国に伝わつて嶺（パミール）の東にある像は立派で、事々に「神瑞」を發し世を照らし人を救つているとし、例として金陵長干寺から長安の大興善寺に移された阿育王像（長干瑞像）を挙げている。道宣はその後、漢代に真の仏像が入つて来、東晋や劉宋の像は実に

近いとした上で、深く仰ぎ敬つて「聖模様に準じて」⁽⁸⁹⁾像を造れば「靈異」となる、としている。道宣における「模様」の問題は後考を期したいが、ここでも「模」が重視され、それによつて「靈異」、すなわち不思議な靈驗を發することが言われている⁽⁹⁰⁾。この『四分律行事鈔』における「聖模様に準じて造る事で像が「靈異」となるという考え方は、龍興瑞像や長干瑞像に代表される中国の「瑞像」の働きに通じる。

日本では、『日本靈異記』や『扶桑略記』にこうした「靈異」をなす仏像の話が載る⁽⁹¹⁾。また奥健夫氏が指摘するように平安後期以降では因幡薬師や善光寺阿弥陀にこうした生動する靈異譚が付随するようになり、清凉寺像については、『宝物集』が、清凉寺像が飛行し天竺に帰つてしまふという風聞から始まるように、像が自律的に動く⁽⁹²⁾と信じられるようになっていた。因幡薬師や善光寺阿弥陀、そして清凉寺积迦といった在世の积迦と関係有すると喧伝された「生身の仏」は十二世紀以降鎌倉時代に至るまで、生動することによつて靈驗あらたかな仏像としての価値が付与されていた。

前節に見たように、また『四分律行事鈔』が「靈異」を重視するように、道宣の著作において「瑞像」あるいは靈驗仏像を「模写」することで写されるべきは「靈異」であった。観尊らが西大寺积迦の造像行為を「模写」と表現するのは、『続高僧伝』住力伝などの「瑞像」「模写」譚をふまえて、「靈異」をなしうる像を造り出すため

あったのではないか。そしてこれは、第三節にみたように印仏の行為によって「靈異」をなす「模写」の文脈とも重なる。また「模写」を「形木」と考えれば、清涼寺像の「模写」による西大寺像の造像は、そこでつくられた「形木」をもとに、さらに「靈異」なす像を造り出すことを意図していたとも想像できる。

しかし第一節で見たように、西大寺釈迦如来像は「模写」と言いながら、その造形は原像と大きく乖離する。このような乖離は、道宣の靈驗仏像観と、叡尊にとっての靈驗仏像観の差異に起因すると思われる。道宣は、「様」のような平面的な媒体により写された像が靈驗を発すると考えたが、鎌倉時代に生きた叡尊らは実在感がありいまにも生動するような仏像にこそ靈驗を発しうる形像であると考えたのだろう。

おわりに

以上に、叡尊らが清涼寺釈迦から西大寺釈迦如来立像を「模写」した背景を分析してきた。西大寺釈迦如来立像の造立において、賢任願文、および叡尊の『感身学正記』に清涼寺釈迦を「模写」したとあるのは、『続高僧伝』住力伝をはじめとする、唐代の「瑞像」複製譚に「模写」がよく用いられる事を踏まえて用いられたと考えられる。その目的は、『四分律行事鈔』が規定するような「靈異」

をなす像の複製であり、「模写」は像の形を写すというよりも、「靈異」を複製する意味合いが強いと考えられる。

これをふまえて叡尊坐像における「模写」について考えたい。叡尊坐像における「模写」は「書写」と対比されていることから、第三節で見たような、平安時代末から鎌倉時代の願文や表白における「書写」と対比される経典の摺写と同文脈にある。そのため、この「模写」が惣持にとって印仏の「模写」によって生じるような感応を叡尊像にも期待するものであったとも考えられる一方、単なる文飾という可能性もなお排除できない。

しかしながら、叡尊「真影」の「模写」について考える上では、叡尊の死の前後十年の期間における、周囲の叡尊に対する「生身仏」視と、この像が叡尊八十歳時に造られた意義を確認しておく必要がある。

西大寺蔵の正安二年（一三〇〇）閏七月三日後伏見天皇綸旨では、「勅伝燈大法師位叡尊者。一天四海之大導師。濁世末代之生身仏也。（…）故号興正菩薩」と、叡尊を「濁世末代之生身仏」と称して興正菩薩号を贈っている。同様の文は『異国襲来祈祷注録』の元軍に対する叡尊の祈祷を「西大寺上人面目、一天四海拳仰如生身仏」とする部分にも見える。⁹⁴ また『西大勅諭興正菩薩行実年譜』（以下『行実年譜』）には、弘安八年（一二八五）十月に叡尊が三輪社を訪れた際、神が託宣して叡尊を「肉身釈迦」として迎えさせ、神宮寺（大

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

御輪寺)を捨て観尊を献じたとする⁽⁹⁵⁾。こうした観尊に対する「濁世末代」の「生身の仏」とする見方は、観尊の生前には見いだせず、観尊を釈迦になぞらえるのも近世初期編纂の『行実年譜』であるためそのまま信じるわけにはいかない。

しかしながら、像主の生前における肖像彫刻の製作という珍しい造像が、観尊八十歳の年に行われた背景には、こうした観尊に対する「生身仏」視と、さらには八十歳で入滅した釈迦と観尊を重ねる見方があるのではないだろうか。『大鏡』の人篇―道長(雑々物語)や『栄花物語』「つるのはやし」は、釈迦の入滅を八十歳として、話者や道長の年齢と比す。さらに『宝物集』で釈迦は、「我は八十の化縁尽なば、入涅槃すべき身なり。梅檀の仏は、末代の衆生を利益し給ふべき仏なり」と、「梅檀の仏」に「末代の衆生」を託している⁽⁹⁸⁾。

奥健夫氏は、観尊坐像左肩下の鏡慧による墨書に「八月廿七日(丙申時正)造立畢功毫釐不差」とあることに着目し、これは観尊が嘉禎二年(一二三六)に覚盛、円晴、有嚴と共に東大寺において自誓受戒を行った際、大仏殿での通夜祈請後に戒禪院においてはじめて「好相」を得た期日である八月二十七日を指すとした⁽⁹⁹⁾。この「好相」については、観尊坐像納入の『自誓受戒記』所収の寛元三年誓願文に、夢中に拝したという「閻浮第一之霊像」、すなわちこの世で第一の霊像、が清凉寺釈迦如来像を指すとの松岡久美子氏による重要

な推定がある⁽¹⁰⁰⁾。奥氏はこれを踏まえ、また『観仏三昧海経』所説の優填王造像譚に釈迦が像に摩頂したとあることを引き、八月二十七日に丁度彫刻が終わった後には観尊自身が像に摩頂を行い、後世を付属したのではないかと論じている⁽¹⁰¹⁾。観尊が像に摩頂を行ったか否かはともかく、観尊坐像の造像事業そのものが、釈迦の八十歳での入滅を意識し、釈迦の生前における優填王像の造像と釈迦による像への後世の付属、という文脈に沿って行われた可能性は高い。

鏡慧による像内墨書には、「冀留於毘尼瑜祇守護之精靈、統于梅咀利耶出現之嘉運⁽¹⁰²⁾と、像が毘尼(律)と瑜祇(真言)の行者を守護し、梅咀利耶(マイトレーヤ・弥勒)の出現までこれらを統べることが願われている。こうした像の機能は、先にみた『四分律行事鈔』「造仏像塔寺法」に、釈迦出世の二つめの利益として、未来に經典や像を流布して「諸の衆生をして弥勒仏に於て聞法悟解し超昇して生を離れしむ」と形像の機能が規定されていることをふまえての事とも考えられる。そしてこの『四分律行事鈔』の記述は先に文全体を見たように基本的には、釈迦像を基本として展開されているのである。

また物持による像内墨書の末尾には、「謂即真如出所知障、大悲般若常所輔翼、由斯不住生死涅槃不利樂有情、窮未來際用而常寂故名円寂⁽¹⁰³⁾」と、玄奘訳『成唯識論』に説かれる四涅槃のうち「無住処涅槃⁽¹⁰⁴⁾」に関する記述を末尾の「涅槃」のみ「円寂」に変えて引用し

ている。「無住処涅槃」は、生死の世界にも涅槃の境界にも住することなく、窮未來際に有情を利樂する涅槃である。ここからも、觀尊の死を念頭に、像がはるか先の未來に至るまで有情を利益することが期待されていたことが分かる。

加えて極樂寺藏『西大寺觀尊上人遷化之記』の、正応三年（一二九〇）八月二十五日に觀尊が亡くなった後の葬送の項目では、「今夜奉渡木□真影□之。西室之木像者。思円上人御存生之□自手御作。西室奉安置。難拜生身之御像奉拜。」と、觀尊（思円上人）の死後に觀尊坐像を觀尊の住房であった西室に安置した事が記される。ここにおいて觀尊坐像は、觀尊が手ずから作った¹⁰⁶拝み難き「生身の御像」とされている。

觀尊は、建長元年（一二四九）に「生身の形像」¹⁰⁷たる清凉寺釈迦を「模写」して西大寺釈迦如来立像を造像した。その高弟かつ甥である惣持が奥書で觀尊坐像の造像を「模写」と表現する背景には、憚りつつも觀尊を「生身の仏」と視て釈迦に重ね、さらに後世に感応による「靈異」を發する像を造り出す意図が籠められていたのではないだろうか。

〔註〕

（一）現行本『古画品録』では「伝移模写」とされるが、謝琳の「画の六法」を引く張彦遠の『歴代名画記』では「伝模移写」とされる。

（二）絵画を対象とした「模写」については以下の諸論考を参考とした。

戸田禎佑「中国絵画における形態の伝承―模写の特殊性について―」¹（『東洋文化研究所紀要』五七、一九七二）

戸田禎佑「模写性について―宋元画を中心に―」（MUSEUM）三八〇、一九八二）

河野道房「模写から見える東アジア絵画史」（『美術フォーラム』二一、醍醐書房、二〇〇五）のち河野道房『中国山水画

史研究―興行き表現を中心に―』中央公論美術出版、二〇一八に「東アジア絵画における模写の意味」として所収）

宇佐美文理「模倣の價値」（『中国思想史研究』三一、二〇一一）のち宇佐美文理『中國藝術理論史研究』創文社東洋学叢書、二〇一五所収）

（三）安田篤生「模写と粉本」（『美術フォーラム』二一、醍醐書房、二〇〇五、一二九―一三五頁）

（四）松岡久美子「善光寺式阿弥陀三尊における「移」について」（『京都市美術史』一〇、二〇一一）

（五）大屋徳城「春日版雕造致」（『仏教古板経の研究』（大屋徳城著作選集 第九卷）、国書刊行会、一九八八）

佐々木守俊「地藏菩薩応驗記」所収「空観寺僧定法模写地藏感応記」について（佐々木守俊『平安仏教彫刻史にみる中国憧憬』中央公論美術出版、二〇一七）

（六）奈良国立文化財研究所監修『西大寺觀尊傳記集成』法蔵館、一九七七、二二頁。なお『感身学正記』には『思円上人一期形像記』という別名がある。

（七）『日本彫刻史基礎資料集成 鎌倉時代 造像銘記編六 解説』中央公論美術出版、二〇〇八、一二六頁

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と觀尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

- (8) 『日本彫刻史基礎資料集成 平安時代 造像銘記編 一』中央公論美術出版、六〇頁
- (9) 前掲註7、一九三頁
- (10) 大沼陽太郎「叡尊教団における形像の役割―西大寺釈迦如来立像納入・賢任願文の検討から―」(『日本宗教文化史研究』二五(一)、二〇二一)
- (11) 清涼寺像は一九五四年の修理まで、足柄が無い状態で立っており、毛利久氏は建保七年(一一二八)の火災で像が足柄を失い、快慶により後頭部と光背を連結し足柄によらずに立たせる工作がなされたためと推定した。(毛利久「清涼寺釈迦像変遷考」『仏教芸術』三五、一九五八(のち毛利久『日本仏教彫刻史の研究』法藏館、一九七〇所収)これを承けて奥健夫氏は、快慶による修理時に足柄が再調されなかったのは、像が空中を飛行するという伝説にふさわしいためと考察している(奥健夫「清涼寺釈迦像の受容史―鎌倉時代を中心に―」『仏教彫刻の制作と受容―平安時代を中心に―』中央公論美術出版、二〇一九)。
- (12) 前掲註11奥論文、奥健夫「清涼寺式釈迦像雑記」(奥健夫『清涼寺釈迦如来立像』(日本の美術五二三)至文堂、二〇〇九)
- (13) 松岡久美子「西大寺叡尊による清涼寺式釈迦如来の模像制作」(特集 仏教彫刻の靈驗性と彫刻史)、『美術フォーラム21』二二二号、醍醐書房、二〇一〇)
- (14) 賢任は房号を善春(俊)房といい、河内真福寺を開山している(真福寺開山の事は松尾剛次氏よりご教示いただいた。松尾剛次『中世叡尊教団の全国的展開』法藏館、二〇一七、九五〜九六頁を参照のこと)。
- (15) 賢任願文の全文は以下の通りである。(前掲註7、一三六〜一三

七頁を底本に、傍点、傍線を付した)

南都西大寺（小カ）□比丘賢任敬白、奉模写、□京□嵯峨釈迦如来尊容事夫以、釈尊者、衆生慈父也、我等者、彼仏稚子也、慈父遺勅、遠被辺方、稚子稟教、蓋慕仏在、伝聞、摩伽陀国阿育大王、詣菩提樹、而儲供養、滅後百歳優婆塞多、拝魔変作、而申礼讚、然今、覚樹隔堺、遺恨於辺域、魔変難感、含悲於末法、昔吳別離於忉利之雲、猶期九旬之後、今迭恋慕於双樹之風、将拜何日之光、彼已模相好於赤梅檀、早遂瞻仰之望、我等訪計略於誰聖者、容体悲歎之思、抑彼優填国王請目連尊者神通撰、三十二人巧匠、持紫金梅檀香木彫刻三十二妙相之尊像、任世尊記別、展転来我朝、今親在嵯峨、広作大利益、生身形像功德無異者、大聖誠言也、豈可不悅乎、但欲企參詣、擬拜真仏、堺絶路遠道、業有妨欲順戒律、募報恩德、空送年月、似闕渴仰、豈唯漏中天在世之恨、更添離嵯峨道場之愁、親教素懷経年如此、弟子所歎随日同彼、不如勸十人檀那奉模写、彼尊容、屈請十方梵衆設礼敬申讚歎、是為瞻仰尊願之勝縁、是為親近善友之契約、同心檀那渴仰同法、刻彫巧匠助成諸人、從于今身至于成仏、常為知識、互励善根、共興三宝、広利群生、唯願世尊久住於世為諸衆生作大導師、唯願衆生帰依此像自然開發大菩提心、南無恩徳広大釈迦牟尼善逝、哀愍納受、早成祈願、敬白

宝治二年八月八日、小比丘賢任敬白

※なお前稿(前掲註10)に掲載した賢任願文のテキスト中、右に点線で示す箇所「路」と「遠」の間に「遠路」という原文に存在しない語句が混入していた。ここに陳謝したい。

- (16) 前掲註10拙稿
- (17) ここでの「十人檀那」は賢任願文末尾に追記された「釈迦造立之間奉加帳」に記される「本施主十人」を指すものと思われる。即

ち「永阿弥陀仏、定阿弥陀仏、寂澄、幸舜、中臣連祐氏、藤原為経、備栄、尼法円、尼心地、尼戒信」の男女十名である（前掲註7基礎資料集成、一三七頁）。このうち「中臣連祐氏」は唐招提寺釈迦如来立像の像内納入品に「過去者」として名を記す。

(18) 前掲註6 叡尊伝集成、二二頁

(19) 小泉弘、山田昭全校注『宝物集 閑居友 比良山古人霊託』（新日本古典文学大系四十）岩波書店、一九九三、一四頁

(20) 黒板勝美編『本朝文粹 本朝続文粹』（新訂増補国史大系 第二九卷下）吉川弘文館、一九九九（新装版）、三三三頁

(21) 菅野禮行校注・訳『和漢朗詠集』（新編日本古典文学全集十九）小学館、一九九九、三二二頁

(22) 叡尊坐像の納入品の納入意義について包括的に論じたものとして、ヘルムート・プリンカー氏の研究がある。（Helmut Brinker. 『Facing the Unseen: On the Interior Adornment of Eizon's Iconic Body』, *Archives of Asian Art*, Vol. 50, Duke University Press, 1997/1998, pp. 42-61）

(23) 『日本彫刻史基礎資料集成 鎌倉時代 造像銘記編一三（解説）』中央公論美術出版、二〇一七、一七二頁上段。

(24) 前掲註23一七六頁上段に依る。また『鎌倉遺文』古文書編一九一二五頁に収録される。

(25) 「模写」ではないが「真影」を「模」した例として、『関東往還記』弘長二年七月廿六日条には、北条時頼が「往年夢想を感ずるによつて巧匠を南都法隆寺に進め、聖徳太子の真影を模す」とある（前掲註6、九〇頁）。これは『西大勅諭興正菩薩行実年譜』所収弘長二年七月九日付け「鎌倉苑寺上宮太子御影像開眼表白」に、時頼が「或は仏像を勝手に刻み、相好を生身に慕う。或は経巻を勢

筆に写し、義理を末代に遺す」（前掲註6、一四五頁）とある事と同じと考えられ、すなわちここでは「生身」の「真影」たる像を「模」されている。

(26) 松尾剛次「中世叡尊教団の全国的展開」法藏館、二〇一七、八七～八八頁

(27) 細川涼一「西琳寺惣持と尼」（大隅和雄、西口順子編『救いと教え（シリーズ女性と仏教2）』平凡社、一九八九、一二九―一三二頁

(28) 和島芳男「河内西琳寺と忍性」（『大手前女子大学論集』6、一九七二）

(29) 『金沢文庫資料全書 第五卷 戒律篇（一）』神奈川県立金沢文庫、一九八一、一一五頁

なおこの金沢文庫蔵『四分律注比丘尼戒本』は惣持の後序の後に付された刊記により、極楽寺第二世長老である栄真により正安四年（一三〇二）に「近訪慈母之冥路遠助尼衆之行化」を志として開版された事が分かる。前掲註27細川論文一四四頁を参照のこと。

(30) 納富常天「南都仏教における女人往生思想」（『印度學佛教學研究』二五（二）、一九七七）五五九頁

(31) 大屋徳城『蜜楽刊経史』内外出版株式会社、一九一二、一八九～一九〇頁（のち『大屋徳城著作選集8』国書刊行会、一九八七に収録）ただしこの惣持開版の『転女身経』は大屋氏に刊記が引かれるのみで現在の所蔵は不明である。

(32) 前掲註23一七五頁

(33) 前掲註27細川論文一五三頁

(34) 黒板勝美編『本朝文粹 本朝続文粹』（新訂増補国史大系 第二九卷下）吉川弘文館、一九九九（新装版）、二三四頁

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

- (35) 永井義憲、清水宥聖編『安居院唱導集』（貴重古典籍叢刊6）角川書店、一九七二、二二四頁下段
- (36) 『転法輪鈔』は、前掲註35の『安居院唱導集』に翻刻される金沢文庫本の他、国立歴史民俗博物館蔵の旧田中家本が近年翻刻されている（阿部泰郎、松尾恒一編『国立歴史民俗博物館研究報告 第188集 中世仏教における儀礼テクストの総合的研究―館蔵田中旧蔵文書『転法輪鈔』を中心として―』国立歴史民俗博物館、二〇一七）。これらの内の「模写」の用例の全てを把握できた訳ではないが、以下に参考のため列記する。『安居院唱導集』を「安」、歴博報告を「歴」とし、該当頁と段を示す。
- 鳥羽院千日御講「同御講結願表白」（安・二二四頁下）、後白河院院中御逆修「同結願表白」（安・二二六上）、後白河院「治承三年御逆修」（安・二二九下）、後白河院文治御逆修「五七日表白」（安・二四七下）、後白河院建久御逆修結願（安・二四九上）、「院尊勝陀羅尼供養表白」（安・三二二上）、「前大納言実定為亡室堂供養表白」（歴・二〇九上）、「師大納言隆季持仏堂供養表白」（歴・二一〇上）、「大膳権大夫泰親朝臣堂供養表白」（歴・二二〇上）、「鎌蔵薬師堂供養表白」（歴・二二六下）
- (37) 『鎌倉遺文』のテキストデータベースはこれまでもCD-ROM版（東京堂出版、二〇〇八）が存在したが、二〇一八年（第一期）から二〇一九年（第二期）にかけ公開されたJapanknowledge版では補遺編が追加され、新たな研究成果による校訂が反映された。
(<https://japanknowledge.com/contents/kamakurabun/>)
- (38) 前掲註5大屋論文 二二三―二二六頁
- (39) 宇佐美文理『古畫品録』譯注』（信州大学教養学部紀要）第二七号、一九九七）四頁
- また『日本国語大辞典』の「もしや【模写・摸写・摹写】」の項目は、前述の『本朝統文粹』「実成卿為家督追善願文」およびこの『後漢書』蔡邕伝を用例として挙げる。
- (40) 『後漢書』蔡邕伝の原文は、吉川忠夫訓註『後漢書 第七冊 列伝五（巻四十四～巻五十三）』岩波書店、二〇〇四、三五四頁に依り、訓読も参考とした。
- (41) たとえば『後漢書』仲長統伝の李賢註に「摹、法也」とあり、『説文解字』に「模、法也」とされる。
- (42) 前掲註5大屋論文、二二四頁
- (43) 『群書類従』第二十八輯、三〇六頁
- (44) 十巻本では巻六、二十巻本では巻十四に記載され、両者ほぼ同文である（馬淵和夫編著『十巻本系古写本の影印対照』（古写本和名類聚抄集成）勉誠出版、二〇〇八、一五二頁 および馬淵和夫編著『二十巻本系古写本の影印対照』（古写本和名類聚抄集成）勉誠出版、二〇〇八、四八二頁）。十巻本のうち伊勢・神宮文庫蔵の室町初期の写本に依れば以下の通り。
- 模カキ 唐韵云「莫胡反俗語加太岐」―法也形也
- (45) 前掲註5大屋論文、二二六頁
- (46) 都市のプランを「模写」するもの（『魏書』李業興伝、地図を「摹写」するもの（『旧唐書』賈耽伝）、宮殿を「模写」するもの（『梁書』南平王偉伝、『南史』崔祖思伝、書を「模写」するもの（『周書』冀儁伝、『北史』余朱榮伝）、海南の干陁利国王が夢で見た梁武帝の姿を絵画化させる例（『梁書』干陁利国伝）など。加えて『魏書』釈老志には仏影「摹写」の例が載る（本論文第四章冒頭を参照のこと）。
- (47) 後藤昭雄「平安朝人は『後漢書』をいかに読んだか―吉川忠夫訓

- 注「後漢書」第一冊を読んで―」（『文学』第三卷第一号、二〇〇二）
- (48) 藤善眞澄訳注『參天台五臺山記 下』関西大学出版部、二〇一一、二二六・二二七頁
- (49) こうした印仏作法に関しては、森本孝順氏、兜木正亨氏が早くに着目している（森本孝順、兜木正亨「印仏・摺仏」『日本版画画術全集 第一巻 古代版画』講談社、一九六一）。さらに田邊三郎助氏がより多くの史料を博搜し実作例と照らし合わせて論じている（田邊三郎助「古代の『印仏』について」『国立歴史民俗博物館研究報告』一九八四）。また「模」との関係について、佐々木守俊氏が注目している（前掲註5佐々木論文）。
- (50) 真福寺本『往生極楽伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』はともに塚本善隆『塚本善隆著作集 第六巻』大東出版社、一九七四に附録として所収される。該当頁はそれぞれ二七五頁と三二八～三一九頁。なお塚本氏著作集附録では真福寺本『往生極楽伝』は『戒珠集往生極楽伝』という題名で載るが、同書掲載の塚本氏の研究（『日本に遺存せる遼文学とその影響』および山崎誠『往生浄土伝』『空也誄』『地藏菩薩応験記絵詞』解題）（国文学研究資料館編『真福寺本善本叢刊』第六巻、二〇〇四）に依って本稿では『往生極楽伝』と記す。
- (51) 前掲註50塚本著作集、三一九頁
- (52) 仏の感応については、以下の長岡龍作氏の諸論考を参考とした。長岡龍作「仏の感応と仏像―法身の表象をめぐって―」（『慶應義塾大学アートセンターブックレット』29、二〇二二）長岡龍作「仏教における「靈験」―仏が感応する場と表象―」（『死生学研究』12、二〇〇九）
- (53) 梅津次郎「常謹撰『地藏菩薩応験記』」（『大和文化研究』一〇一、一九六六）
- (54) 前掲註53、一六～一七頁
この他にも張僧繇が描いたとされる絵には様々な靈異譚が付された。肥田路美「張僧繇の画業と伝説―特に唐時代における評述のあり方をめぐって―」（『東洋美術史論叢』雄山閣、一九九九（のち肥田路美『初唐仏教美術の研究』中央公論美術出版、二〇一一所収）を参照のこと。
- (55) 大正蔵七六卷三三三頁下段～三三四頁上段
- (56) 大正図像巻九、二九五頁
- (57) 前掲註5佐々木論文、一九四～一九五頁
- (58) 清水邦彦「日本における放光菩薩信仰の展開」（『比較民俗研究』一六、一九九九）
- (59) 前掲註5佐々木論文
- (60) 内田啓一「仏教版画史論考」法藏館、二〇一一
- (61) 『日本彫刻史基礎資料集成 鎌倉時代 造像銘記 一六 解説』中央公論美術出版、二〇二〇、一四〇頁
- (62) 前掲註61、一五二～一五四頁
- (63) 奥健夫「『五境の良葉』を納める地藏菩薩像とその周辺」（奥健夫「仏教彫像の制作と受容―平安時代を中心に―」中央公論美術出版、二〇一九）
- (64) 『高僧法顕伝』（大正蔵五一巻八五九頁）入谷口西行有佛僧伽梨。亦起精舎供養。彼國土俗尢早。時國人相率出衣禮拜供養。天即大雨。那竭城南半由延有石室博山。西南向佛留影。此中去十餘步觀之如佛眞形。金色相好光明炳著。轉近轉微髣髴如有。諸方國王遣工畫師摹寫莫能及。彼國人傳云。千佛盡當於此留影。

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について——

- (65) 魏収編、塚本善隆翻訳『魏書釈老志』(東洋文庫五一五)、平凡社、一九九〇、二一九～二二〇頁
- (66) 「変」の語義について肥田路美氏が論じている(肥田路美「大画面変相図の成立と雲のモチーフ」肥田路美『初唐仏教美術の研究』中央公論美術出版、二〇一一 初出「変と雲—大構図変相図における意味と機能をめぐって—」『早稲田大学大学院文学研究紀要』四五集第三分冊、二〇〇八)。それに依ればこの「変」は「変相図」であると考えられる。しかしここでは「変」が「銅」製であるかのように記されているため、その実態は不明である。
- (67) 大正蔵五二巻七六頁下段～七七頁上段
- (68) 「瑞像」の語義や中国における靈験像のありかたについては肥田路美氏の諸論考を参考とした。肥田路美「中国の靈験像の性格と造形」『美術フォーラム21』二二二号、醍醐書房、二〇一〇、四一—四五頁) 肥田路美「『瑞像』の語義と用例について—道宣に至るまで—」(早稲田大学大学院東洋美術史他編『美術史料として読む』集神州三宝感通録—釈読と研究—(十)、二〇一七、一六三～一七〇頁)
- (69) 金子典正「阿育王像濫觴考」(大橋一章博士古稀記念会編『てらゆきめぐれ 大橋一章博士古稀記念美術史論集』中央公論美術出版、二〇一三)
- (70) 肥田路美「涼州番禾県瑞像の説話と造形」(『仏教芸術』二二七号、毎日新聞出版、一九九四) および前掲註68肥田論文(二〇一〇)
- (71) 稲本泰生「優填王像東傳考—中国初唐期を中心に—」(『東方学報』六九、一九九七) 三九一～三九八頁
- 稲葉秀朗「荊州大明寺優填王像考」(肥田路美編『美術史料として読む』集神州三宝感通録—釈読と研究—(八)) 早稲田大学
- 大学院東洋美術史、二〇一五)
- (72) 塚本善隆「皇帝の文物と北宋初期の開封—上 啓聖禪院、大相国寺、宮廷をめぐる文物とその意味について」(『美術研究』四〇四、二〇一一)
- (73) 長岡岡作「清涼寺釈迦如来像と北宋の社会」(『国華』通号一二六九、二〇〇一)
- (74) 塚本善隆「清涼寺釈迦如来像封蔵の東大寺奄然の手印立誓書」(『宋初の仏教と奄然』(塚本善隆著作集)第七巻 浄土宗史・美術篇、一九七五)を始めとして、日本に清涼寺式釈迦が請来されて以降の国内動向に関する研究は枚挙に暇がない。代表的なものとして奄然入宋の政治的意義を論じた上川通夫氏の論があり(上川通夫『日本中世仏教形成史論』校倉書房、二〇〇七、第二章「奄然入宋の歴史的意義」、美術史を含めて包括的に論じた奥健夫氏の著作がある(奥健夫『清涼寺釈迦如来立像』(日本の美術五二三)至文堂、二〇〇九、五〇～七七頁)。
- (75) 大正蔵五〇巻六九五頁上中段。「模写」が含まれる部分の原文は以下の通り。「大業十年。自竭身資。以梅檀香木。模写瑞像並二菩薩。不久尋成同安閣内。」なお『続高僧伝』住力伝の末尾には長楽寺に虞世南の碑文があると記され、稲本泰生氏は道宣がこの碑を写して住力伝を記したものと考察している(前掲註71稲本論文三九一～三九八頁)。また『法苑珠林』住力伝の記述は『続高僧伝』よりは簡略であるが、「模写」が含まれる右掲の部分に関しては同文である。
- (76) 後略部も、「復謂西域士女遍從此物而生乎。且又中國之廟以木爲主。則謂制禮君子皆從木而育耶。親不可忘。故爲之宗廟。佛不可忘。故立其形像。以表闔極之心。用申如在之敬。欽聖仰德。何失之有

哉。夫以善爲過者。故亦以惡爲功矣」と、仏を親(木)と重ねて造像を「孝」の文脈から正当化しており興味深い。

(77) 宮田尚『今昔物語集震旦部考』勉誠社、一九九二、二章「出典研究の検討」

(78) 齊藤達也「金剛寺本『續高僧伝』の考察―卷四玄奘伝を中心に―」(国際佛教學大學院大學日本古寫經研究所文科省戰略プロジェクト実行委員會編『續高僧傳卷四卷六』(日本古寫經善本叢刊 第八輯)、二〇一四)

(79) 大塚紀弘「宋版一切經の輸入と受容」(大塚紀弘『入宋貿易と仏教文化』吉川弘文館、二〇一七)

(80) 前掲註79大塚論文掲載表2

(81) 大正蔵四〇卷一三三頁

(82) 前掲註71稲本論文、四〇〇頁

(83) 内藤航「近世戒律復興における清涼寺式釈迦像造立の意義―京都・巖松院釈迦如来像の調査報告と序論的考察―」(奈良国立博物館編『聖地 南山城』日本経済新聞社、二〇二二)

(84) この時賢任は『四分律行事鈔』と『四分律羯磨經疏』を各一部受け取っている(西大寺蔵『宝治二年将来律三大部配分状』(鎌倉遺文) 補遺編第三卷、八六―八七頁)。

(85) 大正蔵六二卷七八二頁中段に「彼記引十命瑞像記云」として以降、「瑞像記」として引く。

(86) 『統群書類従』第二十七輯下、三三二頁

(87) 前掲註10拙稿

(88) この部分は元照が『四分律行事鈔資持記』で「如下自述」とするように(大正蔵四〇卷三九七頁下段)、直後の長干瑞像等に関する記述よりも、当該部分より後の、菩薩像が姪女像のようである

等として当代の仏像を批判する部分に掛かる向きが強い。

(89) この箇所について、『国訳一切經』は「聖に準じ様を模せば」と読んでいるが、『四分律行事鈔』の他の箇所では「準聖」の後には「教」や「言」「旨」など、「聖」なる対象が来ている。また道宣は『集神州三宝感通録』や『続高僧伝』で「模様」を設計図や図様として記述しているので、あえて「模」を動詞として読み分割する必要はないと考える。

(90) 『漢語大詞典』「靈異」の項目を参照。

(91) 寺川真知夫「仏像靈驗譚の受容と変容」(同志社国文学) 四一、一九九四。武田比呂男「仏像の靈異―『日本靈異記』における(交感)の一面」(『日本文学』四五(五)、一九九六年)。伊藤由希子「仏像に祈るということ」(伊藤由希子「仏と天皇と『日本国』―『日本靈異記』を読む―」ペリカン社、二〇一三)。奥健夫「仏像の靈驗とその統御」(奥健夫「仏教彫像の制作と受容―平安時代を中心に―」中央公論美術出版、二〇一九。富樫進「破(くた)かれた銅像と傷つけられた釈迦―『日本靈異記』における仏菩薩像イメージの一面―」(『日本文学』七二(三)、二〇二二)。

(92) 前掲註11奥論文

(93) 前掲註6 叡尊伝集成、二〇三―二〇四頁。正安二年(一三〇〇)から嘉暦三年(一三二八)に成立した『興正菩薩伝』、および『行実年譜』所収「西大寺光明真言会縁起」にも同文が引かれる。また極楽寺にはこの勅書の案が所蔵される(『鎌倉遺文』第二七巻 一九四頁)

(94) 『異国襲来祈祷注録』は阿一によって弘安四年に記された旨の奥書があるが、当該箇所には宗尊親王が文永元年に壱岐対馬に向かったという誤情報が含まれており、弘安当初の記述とは考えに

「生身」を「模写」すること―西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について―

くい。ただしこの史料が写された明応二年（一四九二）までには成立していたと考えられる。（参考『異国襲来祈禱注録』解題（前掲註6 観尊伝集成、四六二～四六三頁）。また『律苑僧宝伝』「南都西大寺興正菩薩伝」にも同内容が載る。

(95) 前掲註6 観尊伝集成、一九〇頁

(96) 平安後期以降特定の人物や祖師が「生身の仏」として信仰される事については、以下の奥健夫氏の論に詳しい。奥健夫「如来の髪型における平安末～鎌倉初期の一動向―波状髪の使用をめぐる―」（『仏教芸術』二五六、二〇〇一、九八頁。のち奥健夫『仏教彫像の制作と受容』二〇一九所収。）

(97) 根立研介氏は、山口・阿弥陀寺蔵の「僧重源起請文」に、同寺の重源坐像が「霊影」として重源不在時の代理として扱われる記述に着目し、観尊坐像に重ねて像の機能を論じている（根立研介『西大寺観尊像の機能をめぐって』根立研介『中世肖像彫刻史の研究』中央公論美術出版、二〇二二）。観尊像の機能については、十三世紀中葉以降彫像化されるようになる弘法大師影や、唐招提寺の鑑真「真影」の十三世紀後半当時における扱いが関連するものと思われる。後考を期したい。

(98) 前掲註6 観尊伝集成、一二頁。なお奥健夫氏が指摘する如く、『宝物集』の後段では、中国にもたらされたこの「梅檀の仏」を、尙然が新造した模像を「煙にてふすべまいらせて」原像と入れ替え、原像の方を日本に請求した事になっている（前掲註91 奥論文）。
 (99) 奥健夫「観尊像の造立について」（三井記念美術館他編『創建1250年記念 奈良西大寺展 観尊と一門の名宝』日本経済新聞社、二〇一七）

(100) 前掲註13 松岡論文、六五頁。ただし例えば十三世紀初め成立の『平

家物語』「奈良炎上」は、東大寺大仏を「南閻浮提のうちには唯一無双の御仏」と表現しており、『平家物語』には「無双」と「天下第一」を同義的に用いている箇所もある（座主流）。「閻浮第一之霊像」が何を指すのかを確定するためには、十三世紀当時の東大寺大仏観と清涼寺釈迦観のより詳細な検討が必要であると思われる。

(101) 前掲註99 奥論文、一八～一九頁。さらに奥健夫氏は近年の著作において、観尊像正面の衣皺は、清涼寺釈迦を意識したものでないかと指摘している（前掲註11 奥論文、三九五頁）。

(102) 前掲註23、一七二頁

(103) 前掲註23、一七二頁

(104) 大正蔵三一巻五五頁中段

(105) 前掲註6 観尊伝集成、二九四頁

(106) 実際、観尊坐像の像内背面中央の梵字曼荼羅下には観尊の生年・戒臘・名が記される。（前掲註23、一七二頁）

(107) 前掲註15 賢任願文傍線部

【画像の出典】

図1（右）、図2（右）…東北大学大学院文学研究科 東洋・日本美術史研究室資料

図1（左）、図2（左）…『日本彫刻史基礎資料集 鎌倉時代 造像銘記編六 図版』中央公論美術出版、二〇〇八、一四二、一四四頁

図3…『日本彫刻史基礎資料集 鎌倉時代 造像銘記編一三 図版』中央公論美術出版、二〇一七、九二頁

図4…『日本彫刻史基礎資料集 鎌倉時代 造像銘記編一六 図版』中央公論美術出版、二〇二〇、九九頁

Summary

To Re-create the Living Buddha:

Exploring the Significance of the Term ‘Mo-sha’ (Copy) in the Texts Found from the Statues of Shakyamuni and Eison of Saidaiji

Yotaro ONUMA

Focusing on the keyword ‘Mo-sha’ (Copy), this article reveals the background of the Statue of Shakyamuni of Saidaiji (1249) and the Statue of Eison of Saidaiji (1280), which created by Eison (1201-1290) and his close disciples.

‘Mo-sha’ (*Mo-xie* in Chinese) is a term often used in China and Japan to refer to paintings, but in the Heian and Kamakura periods in Japan, it was used to copy sutras in ritual texts such as the *Ganmon* and *Hyōbyaku*. ‘Mo-sha’ was also used in medieval Japan as a vocabulary for copying small stamped or woodblock-printed Buddhist images.

Among these examples of usage of the word ‘Mo-sha’ in medieval Japanese, the vocabulary used to create the Statues of Shakyamuni and Eison of Saidaiji is unique in that it was used to create a three-dimensional statue of the same size from a full-size statue, or to copy an actual living priest (Eison) into a three-dimensional statue of the same size. This paper focuses on the ‘Mo-xie’ of Buddhist scriptures written in Tang Dynasty China, especially those written by Dao Xuan (596–667). In Buddhist scriptures of the Tang dynasty, ‘Mo-xie’ is used to copy “auspicious statues” that cause mysterious phenomena such as flight and luminescence.

The Statue of Shakyamuni of Saidaiji was copied from the statue of Shakyamuni of Seiryōji. The use of the term ‘Mo-sha’ for this statue is thought to be due to its adoption of the context of copying “auspicious statues” of the Tang dynasty. The reason why ‘Mo-sha’ (‘Mo-xie’) was used to create the Statues of Shakyamuni of Saidaiji is because of these mysterious miracles.

As for the Statue of Eison of Saidaiji, it is noteworthy that it was created when Eison was 80 years old, and that some documents from the decade before and after his death refer to him as a living Buddha. In other words, it is thought that this statue was made to replicate the image of Eison as a Living Buddha.

「生身」を「模写」すること——西大寺釈迦如来立像と叡尊坐像の像内文書に見える「模写」について——
(1) 26