

# 悔過と仏像

長岡龍作

はじめに

周知の通り、「悔過」とは、自身の罪過を懺悔し、そのことを通して所願の成就を願う儀礼である。この儀礼に対する研究は、主な分野でも、仏教史、芸能史、建築史、歴史学から多くの蓄積があり、また美術史においても中野玄三氏による先駆的な研究がある<sup>(1)</sup>。本稿は、これら「悔過」研究の豊かな成果を踏まえながら、美術史の立場からあらためて考察を加えようとするものである。したがって、考察の対象となるのは、この儀礼における「像」の役割についてである。どのような像が、どのような機能を担ったのか。

上代にかつて存在したであろう仏教美術のうち、例えば絵画の現存作例はほとんど皆無に等しい。その一方で仏像には一定の現存例がある。後に述べるように、「悔過」は「像」と深く結びついた儀礼である。したがって、「悔過」とは何であったのかということを考究する上で、仏像へのアプローチは必須の課題であるといつてよい。

美術史がこのテーマを取り上げる大きな意義はここにある。加えて、このテーマは、上代美術の意味を考える上で根幹をなす観点であるかと予測している。この課題の重要性を正しく認識しながら、以下

の議論を進めたい<sup>(3)</sup>。

## 一、悔過とは何か

(一) 悔過の展開(研究史から)

すでに佐藤道子氏は、悔過儀礼が七世紀、八世紀、九世紀においてその内実を変容させる過程を跡づけた<sup>(4)</sup>。悔過会の前史、展開として語られるその過程は、その目的が「懺悔」から「祈願」への変容として説明される。

佐藤氏は、まず七世紀初期の「悔過」が願望成就の直接的手段として認識されていたのではなく、その前提条件ではあるものの法会の本質を付託された重要要素だったとする。つまり、法会にたざさわる者の身心の清浄性をもたらす行為という位置づけである。「悔過」の意味を、「懺悔」という仏教の、あるいは宗教一般の根本的行為として捉えるこの見方は、以後の「悔過」解釈の基本とすべきものだろう。

そして佐藤氏は、八世紀半ばに尊別に分化した悔過が登場する段階に至り、称名礼拝という作法が加えられ、懺悔色がより際立ち、願望達成の手段という意義がより明確化した悔過会として成立した

と指摘している。氏の提示する称名悔過の構造とは、「法会参加者が、身心の清浄性を保ち、称名礼拝の苦行を重ねる功德によって、本尊の威力の顕現を願い、災禍を払い福德を招く」というものである。美術史の立場から悔過を考える上で、像と直接結びつくこの「称名悔過」こそがとりあげるべき対象といえよう。

さらに佐藤氏は、悔過会は、九世紀に入ると「悔過」と「読経」の併修形態をとるようになり、例えば般若經典の転読を伴うことで「祈願成就をより直裁に打ち出す方式に転換した」とした。この読経悔過型の法要については、山岸常人氏も詳論され、この型から經典転読型法要が分離してゆく過程を認め、その理由を「罪過発露による懺悔によって罪過消除を祈る内省的・間接的な法要よりも、直接現世利益と結びつく經典転読が安易な方法として注目されたため」と捉えた<sup>(5)</sup>。

このように悔過は、「懺悔」と「祈願」という内容をうちに含むものといえる。しかしながら、「悔過」という語が本来意味するのは、「罪過を発露懺悔して、罪報を免れん事を求めたもの」<sup>(6)</sup>であり、無論のこと「懺悔」である。したがって、「悔過」に「祈願」的な内容が含まれるといっても、佐藤氏が跡づけたとおり、「悔過」が悔過会として整備され、その語義が拡大した結果であるといえる。本稿では特に美術史の立場から、佐藤氏のいう「称名悔過」までを悔過の範囲として考察を加えたい。そして、この範囲の「悔過」において、「懺悔」と「祈願」の意味の軽重をどのように評価するかということに関心を寄せたい。そのことは、そこに祀られる仏像の意味をどう捉えるかということと直結するからである。したがって、この点については仏像の役割を論じることを通してあらためて触れること

になろう。

## (二) 「悔過」の意味

「悔過」とはそもそもどのようなものだったのかを確認するため、まず、その初期的な事例を、佐藤氏の論考を参考に振り返りたい。

『日本書紀』皇極天皇元年(六四二)七月には、同書に登場する最初の「悔過」の事例がある<sup>(8)</sup>。この記事が伝える経緯は、次のようなものである。

皇極天皇元年(六四二)は六月以来早魃が続いていた。すでに殺牛祭、移市、河伯への祈祷などがおこなれたが効果がなかった。そこで蘇我蝦夷が、寺々において大乘經典を転読し、仏の説くところのように「悔過」して雨を祈るということを發議した。これを受け、(百濟)大寺の南庭において、「仏菩薩像」と「四天王像」を嚴飾し、衆僧を屈請して大雲經等を讀ませた。このとき、蝦夷は手に香炉を執り、焼香して發願した。翌日、微雨があつた。しかしながら、それ以上の効験はなく、その翌日には読経は停止された。

この事例は祈雨を目的としているが、そのためにおこなわれるべきことが「大乘經典」の転読と「悔過」であった。佐藤氏は、この「悔過」の根拠を提供しているのが「大雲經」の内容そのものであることを指摘している<sup>(9)</sup>。「大雲經」の同本異訳經典のうちの一つである『大雲輪請雨經』<sup>(10)</sup>によれば、請雨にあたり、僧には「須戒行本来清浄」が、俗には「須受八閼齋戒」が求められている。ここにおいて俗人に求められている「八閼齋戒」は八齋戒に相当する。八齋戒とは、周知の通り、在家者が受持すべき八種の戒をいう。大雲經典

はまた、犯過があった場合の懺悔も求めている。つまり、法会の主催者には心身清浄の条件が必須だった。大雲経転読という法会は、その前提があつて始めて可能となるという状況がここからは窺える。つまり、この段階において「悔過」はあきらかに「懺悔」と同義である。

## 二、悔過の仏像 その一

### (一) 「悔過の仏像」のふたつのカテゴリー

では、仏像は、そのような法会の中でどのような役割を果たしたのだろうか。

ここで注目したいのは、この法会の場に置かれた仏像の構成である。従来、この構成に十分な注意が払われてきたとは思えないが、ここに描かれた光景は、悔過における仏像のありようを考える上できわめて重要な意味を持っていると私考される。つまり、ここに「仏菩薩像」と「四天王像」が併記されることである。これは一体何を意味しているのだろうか。

尊名が記されず匿名のままの「仏菩薩像」と尊名が明記される「四天王像」。ここから、まず「仏菩薩像」は尊名が特定されずともひとつのカテゴリーを形成するのに対し、「四天王像」はそれがそのままひとつのカテゴリーとなつていることがわかる。法会の場合には、この二種類の像が異なるカテゴリーとして存在し、特に「四天王像」がこの法会には不可欠だった状況が浮かび上がる。「四天王像」と名指しされているからだ。

この法会は、大雲経を転読することを通して祈雨を願うことが目

的である。蝦夷が香炉を執り、焼香しながら発願した内容は祈雨であつたはずだ。そうであれば、その願いはこの儀礼の本尊と目される「仏菩薩像」に対して捧げられたと見てよいであろう。では、四天王像の役割は何か。論者は、それが「悔過」の前提たる、法会参加者に八斎戒の受持をもたらすことと関わっていると考える。そのことを以下に述べよう。

### (二) 四天王の役割

「悔過」では、僧侶においては「戒行」が、在家者においては「八斎戒の受持」が前提になつている。そのことは、上記した「大雲経」の所説に照らしても明らかである。

論者は別稿<sup>(11)</sup>において、上代の四天王には他尊には代替できない役割があることを論じた。そのひとつが、六斎日における「観察」である。この観点は以下の議論に必須なので、ここに概略を示す。

『仏説四天王経』(宋智嚴・宝雲共訳)<sup>(12)</sup>には、四天王は、月の八日と二十三日には使者を、十四日と二十九日には太子を遣わし、また十五日と三十日には自ら下り、衆生の三宝への帰依、清心守斎、貧乏への布施、持戒忍辱、父母への孝順などを観察し、その結果を帝釈天に報告することが説かれている<sup>(13)</sup>。ここに示された日付は「六斎日」に相当する。「六斎日」とは、優婆塞にとっては八斎戒を受持すべき日であり、特にその日に四天王は人々のおこないを観察するのである。このことを前提とすれば、悔過の前提となる八斎戒の受持は、四天王により観察されるべきものだったことがわらう。大雲経転読の法会の場合に「仏菩薩像」とともに「四天王像」が安置された意味はこの点から解釈することができる。

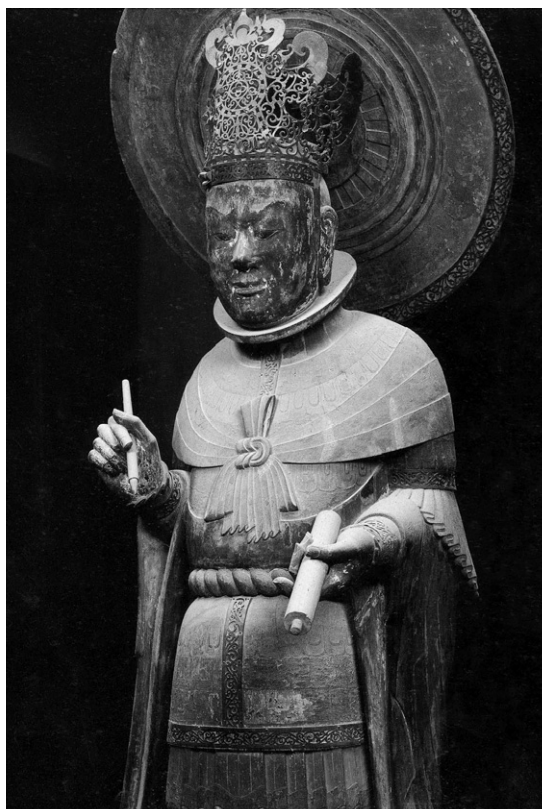


図1 四天王像のうち広目天像 法隆寺金堂

では、皇極天皇元年（六四二）七月の大雲経転読の場に設えられた四天王像はどのようなものだったのだろうか。その姿は、ほぼ同時期の制作と考えられる法隆寺四天王像の存在から類推することができる。周知の通りこの四天王像は、広目天（図1）の光背裏にある「山口大口費」の銘が『日本書紀』白雉元年（六五〇）十月条に出る「漢山口直大口」と同一人と見られることから、七世紀半ばというおおよその制作期が知られることに加え、同じく広目天の光背裏に「筆」という針書きがあることから、当初から現状のように広目天が筆と巻子を持つ姿だったことがわかる。

四天王の「観察」という役割を象徴するのが、広目天が執るこの「筆」と「巻子」という持物だ。上代の四天王の多くがこの持物を執る広目天像を含む理由については、従来いくつかの解釈が提出されてきたが、この持物の意味は明らかになっていない。論者は、これを四天王に与えられた役割を表象するものとして捉えた。詳細は、



図2 同像 戟

別稿を参照いただきたいが、上記の通り、四天王は人々のおこないを観察し、それを帝釈天に伝えるのである。筆と巻子という持物は、文字通り書くという行為を表象する。すなわち、「記録」である。さらに、法隆寺像は豊富な彩色と截金で彩られていることに加え、現状では多聞天の持つ戟の金銅金具の下に玉虫の羽根が残存しているのが確認できる（図2）。法隆寺像にこのような入念な莊嚴が施されていることが注目されるのは、これが、『書紀』に「仏菩薩像と四天王像を嚴まひて」とあることと対応している可能性があるからだ。このような莊嚴は周知の通り玉虫厨子にも見られる。これらの事例が、「悔過」を前提とした法会の像そのものに相当するとはいえないまでも、この時期の莊嚴観とその實際を伝えるものと見ることは許されるだろう。

法隆寺像は現存する四天王像の最古例だが、以後の奈良時代の四天王像のほとんどの例は、広目天が筆と巻子を執っている。このことは、この時期の四天王において「観察」と「記録」という役割がいかに重大だったかということ、ひいては、上代の人々にとって、六斎日の持戒、悔過における八斎戒の受持がいかに切実に求められていたかということを物語るものである。以上から、八斎戒の受持という悔過の前提に関わる像として、まずは四天王を位置づける

ことができると思われる。

(3) 帝釈天の役割

次に、卷子という持物が表象するもう一つの側面についてみよう。すなわち、「伝達」である。すでに、四天王は六斎日において人々の行状を観察し、それを帝釈天に報告するという役割があることを述べた。したがって、広目天の持つ卷子はその報告書という意味合いがあることは明らかだろう。ここで注目されるのは、東大寺法華堂



図3 帝釈天立像(伝梵天像)  
東大寺法華堂



図4 二月堂十一面観音像光背 東大寺

に梵天として伝わる著名な像(図3)が左手に卷子を持つこととだ。従来から指摘されてきたとおり、着甲のこの像が本来帝釈天であった可能性は高い。この持物が当初からのものか否かは未詳だが、帝釈天と見られる本像が卷子を執ることは、これが四天王から伝達されたという経緯を想定させるだろう。

悔過において、帝釈天が重要な役割を果たしていることを証する確かな事例がある。東大寺二月堂十一面観音像の光背(図4)がそれである。十一面悔過の場たる二月堂本尊のこの光背は、悔過に際してどのような像が関わったのかということを考えるための最も重要な遺例である。この光背の図様については、近年、稲本泰生氏によって詳細に分析が加えられ、個々の図像の意味がほぼ明らかになった。<sup>(18)</sup>

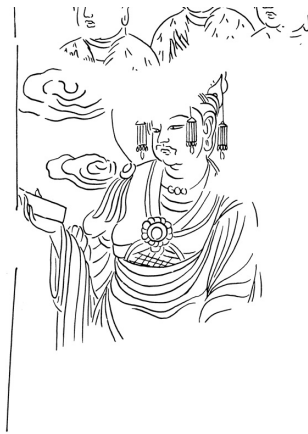


図5 同部分 帝釈天像 (中神敬子氏作図描き起こし図)

この光背表面の千手観音の下方に、梵天と対となって帝釈天があらわされている(図5)。図様を追ってゆくと当初の帝釈天の位置は現在の位置からもう少し下がり、その左右に二軀ずつあらわされた四天王と同じ高さに並んでいたと推定される。稲本氏は、これら六尊を含む千手観音の下方の三十四の諸尊を、『千手千

眼観世音菩薩廣大円満無礙大悲心陀羅尼經」(千手經)<sup>(19)</sup>に説かれる、

大悲心陀羅尼を誦持する者を守るために召喚された者とした。さらにこれら六尊を、奈良朝において「別格視された尊格」として除いた残りが、二十八尊となることに着目し、それを『千眼千臂観世音菩薩陀羅尼神呪經』(千臂經)<sup>(20)</sup>系經典に説かれる「二十八部鬼神」に相当すると位置づけた。稲本氏のこの解釈により、これら諸尊は、大悲心陀羅尼の誦持というこの像の前での儀礼をおこなう者と直接関わる尊格であることが明らかになった。

では、陀羅尼を誦すというこの儀礼と「悔過」との関係はどのように説明すればよいだろうか。「悔過」の語義を広くとり、これを悔過会とすれば、陀羅尼の誦持はその法要の一部を形成する<sup>(21)</sup>。ここで注意したいのは、その「悔過」の前提をなす持戒との関わりである。このことは、『千臂經』に、

若欲受持此陀羅尼者、当於白月十五日、受持八戒齋著白淨衣、於有舍利仏塔及有舍利仏前、並得作之、用白檀作泥塗壇以種種花散彼壇内、仏前焼香燃燈、即於仏前生恭敬心、観世音菩薩而來入是壇内。当誦此陀羅尼一百八遍、是人所有一切罪障、五逆重罪悉皆消滅。身口意業皆得清淨。

とあることから了解される。また、二月堂の本尊が十一面観音であることを鑑みれば、『十一面神呪心經』(玄奘訳)<sup>(22)</sup>の「若し能く半月半月に於て、或いは第十四日、或いは第十五日に、受持齋戒し、如法に清淨にして、心を我に繋ぎて此神呪を誦せば、便ち生死に於て四萬劫を超えん。」という一節も参照できる。いずれの場合も、陀羅尼

(神呪)を誦す前提として六斎日の齋戒受持を述べているのである。したがって、「悔過」に伴う齋戒受持は同様、陀羅尼を誦す場合にも必須の前提だったことがわかる。

さて、この光背にあらわされた帝釈天に注目すれば、右手に卷子様の物を執っている(図5)ことに気づく。左右の差はあるものの、このことは、法華堂の帝釈天(伝梵天)が卷子を執っていることに十分な根拠を与えるものであろう。残念ながら、光背中の広目天の持物は保存状態の悪さから確認できないが、この帝釈天の図像は、「四天王經」に説かれる経意を体現していると思ふことができる。ここから、十一面悔過において、四天王と帝釈天がともに、陀羅尼の護持者に対して「觀察」という機能を果たしていることが導かれるだろう。つまり、この尊格は儀礼当事者の齋戒の護持、つまりは身心の清浄性を維持する働きをもっていることができる。

### 三、「誓約」と神仏

#### (一)「梵天・帝釈・四天王」の成立

梵天・帝釈・四天王が上代仏教において、「別格視された尊格」たることはしばしば指摘されてきた。そのうちの帝釈天と四天王の意味についてはすでに触れた。残るのは、梵天である。

梵天が上代仏教でどのような役割を担っていたのかということを考えるために、まず、上代の「誓約」について振り返りたい。中田薫氏は、起請文におけるそれと同型の宣誓を「確約的宣誓」と位置づけ、上代の事例からそれを説き起こしている<sup>(23)</sup>。この種の宣誓は、超越者をその保証者とし、違約した場合は自身または自身の指名し

た者の上に災禍が及ぶことを主張する自己呪詛である。上代の日本には、後の起請文の原型ともいべきこのような「宣誓」(以下、「誓約」と称す)の事例が散見される。<sup>(24)</sup>【別表】に上代の「誓約」の事例を掲げた。表中には、それぞれの場合における誓約者に加え、誓約儀礼の具体的な対象、その誓約の保証者、違約した場合の懲罰者を記してある。

このように時代を追って見てみると、「誓約」は初期には自然物を対象とし、天神地祇や天皇霊などの固有神がはたらくありようから、次第に仏教的な尊格が加わってゆく経緯が見て取れる。この中で、④の『日本書紀』天智天皇十年(六七二)十一月丙辰条は、誓約の保証者としての三十三天と懲罰者としての四天王という位置づけを明示するものとしてとりわけ注目される。三十三天は帝釈天を第一人者として(25)いるから、これは帝釈天と四天王の役割と読み替えられる。帝釈天の役割としてすでにみた「観察」が、この位置づけと連動するものであることはあきらかだろう。このように「誓約」儀礼においては、帝釈天と四天王という組み合わせがまずあらわれていることに注意したい。

そして、天平勝宝元年(七四九)の各寺院への聖武天皇施入勅(【別表】⑦)に至って、それら「誓約の神仏」が最も広汎なものとなった。ここに登場する神仏のうち、仏教的な尊格は、「十方一切諸天・梵王・帝釈・四大天王・天竜八部・金剛密跡、護法護塔、大善神王」である。施入勅は、後代の「不道之主」や「邪賊之臣」が、「もし犯し、破障し、行ぜざる時には」、「これらの尊が「共に大禍を起し永く子孫を滅するべし。」、「もし犯触せず、敬いて勲行する者は、世世福を累ね、子孫紹隆し、共に塵城を出でて、早く覚岸に登るべし。」

【別表】「誓約」一覧

	出典	誓約者	対象	保証者	懲罰者	誓約の内容
①	『日本書紀』敏達天皇10年(581)閏2月条	蝦夷(綾糟等)	三諸岳		天地諸神・天皇霊	清き明き心を用て、天闕に事へ奉らむ。
②	『日本書紀』大化元年(645)6月乙卯条	天皇・皇祖母尊・皇太子	大槻樹	天神地祇	天・地・鬼・人	君は二つの政無く、臣は朝に貳あること無し。
③	『日本書紀』齐明天皇4年(658)4月条	鬺田・淳代二郡の蝦夷	鬺田浦	鬺田浦神		若し官軍の為にとして、弓矢を儲けたらば、鬺田浦の神知りなむ。清き白なる心を將ちて、朝に仕官らむ。
④	『日本書紀』天智天皇10年(671)11月丙辰条	大友皇子 蘇我赤兄	内裏西殿 織仏像	三十三天	四天王・天神地祇	六人心を同じくして、天皇の詔を奉る。臣等五人、殿下に随ひて、天皇の詔を奉る。
⑤	『日本書紀』天武天皇8年(679)8月乙酉条	草壁皇子・五皇子	吉野宮庭	天神地祇・天皇(霊)	天神地祇・天皇(霊)	俱に天皇の勅に随ひて、相扶けて忤ふること無けむ。今一母同産の如く慈まむ
⑥	『続日本紀』天平12年(740)10月壬戌条	藤原広嗣	不明		天神地祇	敢へて朝廷を捍まば
⑦	「聖武天皇施入勅願文」(『大日本古文書』3-240)天平勝宝元年(749)閏5月20日	聖武天皇	不明	十方三世諸仏・一切賢聖	十方一切諸天、梵王帝釈、四大天王、天竜八部、金剛密跡、護法護塔、大善神王、天神地祇、七苗尊霊、大臣將軍之霊	其後代有不道之主、邪賊之臣、若犯若破障而不行者(中略)共起大禍、永滅子孫。若不犯觸、敬勲行者、世世累福、紹隆子孫、共出塵城、早登覚岸。

と誓約する。このうち、罰を下す諸仏というあり方は、『金光明最勝王経』四天王護国品に見える。この経（『金光明最勝王経』）を尊重しない人王は、「四王并諸眷属及葉叉等」と「諸大善神」が擁護せず、災禍を起こすとするのである。<sup>(26)</sup>また、『金光明最勝王経』には、梵天・帝釈・四天王の組み合わせがしばしばあらわれ（「滅業障品」、「依空满願品」、「如意宝珠品」、「大弁才女品」、「付属品」）、いずれもこの経を持つ者を擁護するとしている。この点から見て、梵天が、梵天・帝釈・四天王の組み合わせの中に入ったのは『金光明最勝王経』を典拠とするとみてよいだろう。<sup>(27)</sup>しかしながら、同経には、四天王が人々のおこないを帝釈天に報告するという内容は見られない。ここから、筆と卷子という広目天の持物の典拠を同経に求めることは<sup>(28)</sup>困難である。上記したように、四天王と帝釈天という組み合わせが梵天を組み込むのに先立ってあらわれたことも、この典拠を『四天王経』ほかの諸経の内容とした本稿の解釈を傍証しよう。つまり、旧来の図像を保持した四天王が、『金光明最勝王経』に依る明瞭な役割を負った六天の組み合わせに入ったという経緯が想定される。<sup>(29)</sup>

以上のような経緯から、梵天・帝釈・四天王は、仏教的な尊格としては特に、人々のおこないの観察、違犯した場合の懲罰という機能を担うに至ったと跡づけられる。<sup>(30)</sup>

## (二) 梵天・帝釈・四天王の表現

では、上述した梵天・帝釈・四天王の意味を前提として、表現されたこれらの尊像を見てみよう。まず、梵天・帝釈天の例として、法華堂像を見たい。これらの二像においてもつとも注意を引かれるのは、その眼差しである（図6・7）。威厳を示し、同時に射すくめ

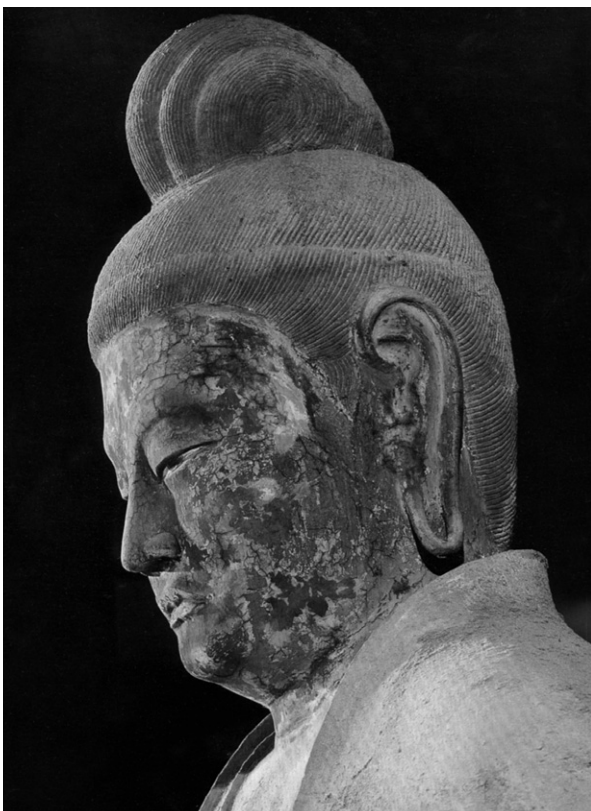


図7 梵天立像（伝帝釈天像）頭部 東大寺法華堂

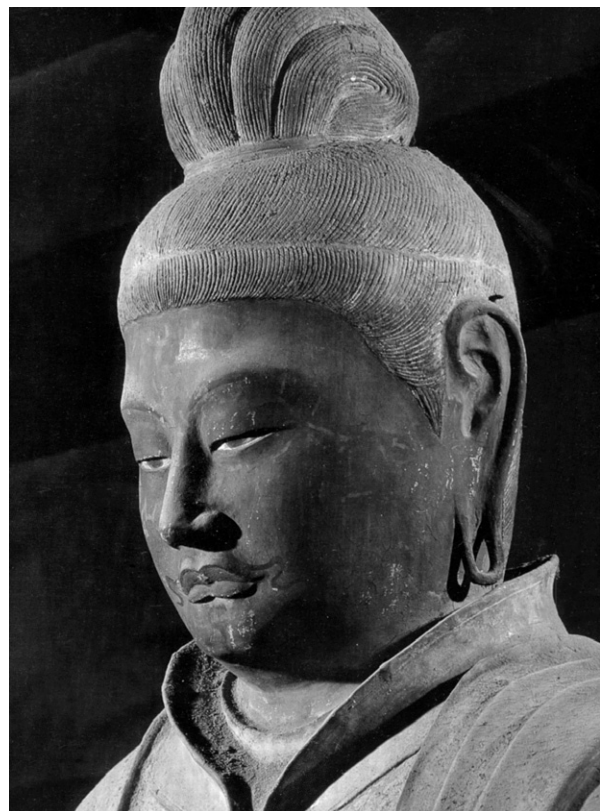


図6 帝釈天立像（伝梵天像）頭部 東大寺法華堂





図9 四天王像のうち多聞天像頭部 東大寺戒壇院



図8 四天王像のうち広目天像頭部 東大寺戒壇院



図11 四天王像のうち増長天像頭部 東大寺戒壇院



図10 四天王像のうち持国天像頭部 東大寺戒壇院



図12-2 増長天邪鬼 東大寺法華堂



図12-1 持国天邪鬼 東大寺法華堂

るようなその眼は、審判者としてのこの尊格のありようを十分に伝えていている。

このような眼差しがより端的に表れているのが四天王の場合だ。

東大寺戒壇院の四天王像に二種類の眼差しがあることには容易に気

づかれよう。瞋目し遠くを見晴

るかすような広目天と多聞天の

眼差し(図8・9)と、刮目し威

嚇するような持国天と増長天の

眼差し(図10・11)だ。広目天に

「観察者」としての役割がある

ことはすでに述べた。また、

「誓約」において見たとおり、

四天王には罰則者としての役割

もある。したがって、このよう

な二種類の眼差しは四天王のこ

のような二つの役割を表象する

ものであると考えられる。

四天王による観察は「六齋

日」において特に行われるもの

であることはすでに述べたが、

この六齋日は、『大智度論』など

によると、また悪鬼が跋扈する

日でもある<sup>(31)</sup>。この観点からする

と、四天王の足下にいる邪鬼は

六齋日に現れる悪鬼をあらわし

たものと考えられる<sup>(32)</sup>。戒壇院や法華堂の四天王の足下の邪鬼(図12

・1・2)は、他の時代の邪鬼に較べてもとりわけ不気味な表現で

あり、その意味で邪鬼の傑作と称すべきものだ。邪鬼がこのように

気味悪い表現となった理由は、ひとえに、当時の人々の戒の護持へ

の希求が強かったことの反映であろう。身を慎むべき六齋日にそれ

を妨害しようとならわれる悪鬼は人々にとってひたすら不気味な存

在だったはずだ。したがってそれを平らげる姿で表されることで四

天王は偉大な存在として立ち現れるのである。

天平彫刻をひとつの側面で代表するのが、この梵天・帝釈・四天

王という尊種である。これらの像にはこのように明瞭な役割、つま

り主題がある。天平彫刻のすばらしさは、そのような明瞭な主題を、

見事な表現へと昇華させたところにあるといえよう。造東大寺司造

仏所の仏師たちは、像の意味をしっかりと自覚していた。それはま

た、仏像が、この時代の人々のメンタリティに即応するものだった

ことを示している。

### (三) 罪と神仏

次に、この六尊の意味に関わるものとして、『続日本紀』<sup>(33)</sup>に載る以

下のふたつの宣命をみたい。

『続日本紀』天平宝字元年(七五七)七月戊午(十二日)

又、盧舍那如来、観世音菩薩、護法梵王帝釈四大天王の不可思議威

神之力に依りてし、此の逆に在る悪しき奴等は顕れ出でて、悉く罪

に伏しぬらしとなも、

『続日本紀』神護景雲三年（七六九）五月丙申（廿九日）

然れども、盧舍那如来、最勝王経、観世音菩薩、護法善神梵王帝釈四大天王の不可思議威神の力、掛けまくも畏き開闢けてより已来御宇しし天皇の御霊、天地の神たちの護り助け奉りつる力に依りて、其等が穢く謀りて為る厭魅事皆悉く発覚れぬ。

ここに、前者では橘奈良麻呂らの謀反の罪が、後者では梶犬養姉女らの厭魅の罪が、盧舍那如来以下の諸尊の不可思議威神力によって発覚したと語られている。ここに登場する神仏は、「盧舍那如来・最勝王経・観世音菩薩・梵天・帝釈・四天王・天皇霊・天神地祇」の八尊（經典を含む）である。

罪の裁断に際して働く神仏というこのようなあり方は、上記の「誓約の神仏」と、尊種及び機能とに強い共通性を見せている。これらの神仏のうち、「誓約」の文言中にはあらわれないのが、盧舍那如来、最勝王経、観世音菩薩の三者である。では、この三者がここに登場する意味は何か。

この三者には共通する背景が窺われる。いずれも、天平年間から順次おこなわれた国家事業に登場する尊種に一致するのである。つまり、それぞれ、天平勝宝四年（七五二）開眼の東大寺大仏、天平十三年（七四二）の国分寺建立詔による七重塔内の金字金光明最勝王経（図13）、天平十二年（七四〇）の勅によって国毎に造立された七尺の観音菩薩像である。ここから、これら三者は、八世紀半ばになって出現し、「誓約の神仏」に組み込まれた尊像であることが見えてくる。

一方、これら三者は、一連の事業において国家によって自覚的に



図13 金字金光明最勝王経（伝備後国分寺伝来）巻六 奈良国立博物館

創出された点で、他の「誓約の神仏」とははっきりと区別される。つまり、これらの像は当初から明瞭な機能を担って造られたという経緯が想定される。天平十五年（七四三）の大仏建立勅は、「広く法界に及して朕が知識とす。遂に同じく利益を蒙りて共に菩提を致さしめむ。」と大仏建立を知識事業として位置づけ、「是の故に知識に預かる者は、懇に至誠を発し、各介なる福を招きて、日毎に三たび盧舍那仏を拜むべし。自ら念を存して各

盧舍那仏を造るべし。」と知識構成員の大仏への至誠を強調する。

また、「事成り易く、心至り難し。」としてこの事業に対する「心」の重要さを示した上で、「但恐るらくは、徒に人を勞すことのみ有りて能く聖に感くること無く、或は誹謗を生じて反りて罪辜に墮さむことを。」とこの事業を誹謗する罪に言及している。国家をまるごと知識とみる観念は国家をひとつの仏教事業のもとに範囲づける観念でもある。<sup>(35)</sup>したがってその誹謗者はそのような知識集団からの逸脱者となる。この事業による「誓約の神仏」は、かく定義づけられた国家からの逸脱を監視する役割を負ったと帰結されよう。宣命によって裁断された二つの罪はまさにそのようなものとして見ることができる。<sup>(36)</sup>

このように見てゆくと、上記宣命に登場した神仏は、(a) 天皇霊・天神地祇、(b) 梵天・帝釈・四天王、(c) 盧舍那如来・最勝王経・観世音菩薩の三つのカテゴリーに分類される。この分類は、それぞれの出自の差に基づいているとともに、「誓約の神仏」として働き始めた時期の差とも連動している。その時期は(a)から(c)の順に新しい。

さて、これらの神仏が三つのカテゴリーに分類されるとはいつても、より重要なことは、それらが同じ機能を持つものとして認識されている事実である。つまり、現世の人間に対し具体的な働きかけをおこなう神仏としてである。

すでに述べた「誓約」において神仏は、その保証者となり、また懲罰者となった。上記宣命においては、罪を暴く審判者として存在している。つまり、「現世の人間に対し具体的な働きかけをおこなう神仏」という存在の前提には、人々の罪への意識がある。そのよ

うな罪は、一義的には仏教徒としての規範を犯すこととして自覚される。知識集団として定義づけられた国家からの逸脱はまた仏教的な罪となる。神仏は絶えず人々のおこないを観察しているという意識がその仕組みを維持している。

では、そのような神仏のありようが、上代の人々にとってリアリティを持つためには何が求められたのだろうか。論者はそこにこそ「像」の存在意義があると考える。つまり、これらの神仏は単に「尊格」として意識されているわけではなく、具体的な「尊像」として意識されているのではないか。<sup>(37)</sup>(b)の梵天・帝釈・四天王と(c)の盧舍那如来・最勝王経(図13)・観世音菩薩が現実の像と結びつくことについてはすでに述べた。問題は(a)の天皇霊・天神地祇である。

ここで、このふたつの性格を一身に帯びる尊格に注目したい。すなわち八幡神である。八幡神は、応神天皇をその神格とし、<sup>(38)</sup>また、『続日本紀』天平勝宝元年(七四九)十二月丁亥条によれば、天神地祇を率いる存在であると意識されている。<sup>(39)</sup>八幡神像の出現がいつまで遡るかは現段階では未詳だが、すでに別稿にて論じたように、<sup>(40)</sup>

『続日本紀』天平勝宝元年(七四九)十二月丁亥条に描写される八幡への悔過は八幡神像出現のひとつの画期と見なされる。「天皇霊・天神地祇」を罪の審判者として位置づけることは、八幡神へのこの対応と共通するといえるのではないだろうか。ここから上記の宣命にあらわれる「天皇霊・天神地祇」を「像」と結びつけて理解すること、すなわちこの問題を神像の成立と関連するものとして捉える可能性も生じるだろう。「像」としてそれを表現することは、とりもなおさずそこに眼差しを成立させることである。審判者としての役

割は、そのことでより明瞭になったと考えられるのである。

上代における「像」の意味を考察する上で、その前に立つ人間の存在を考えないわけにはいかない。像の意味は、必ず人間との関わりの中において生じるのである。そして、それを正しく理解するためには、その前提となる、当時の人々のメンタリティを十分に認定しておく必要がある。

#### 四、悔過の仏像 その二

##### (一) 薬師悔過と仏像

以上のとおり、上代において、人々の罪を観察し、それを暴き、また懲罰する像の存在をみてきた。しかしながら、ここには救済の要素がない。次に考えるべきことは、この「救済」という観点である。

皇極元年の大雲経転読法会において、「仏菩薩像」はまだ匿名のままだった。この段階での「悔過」が「懺悔」と捉えられるにせよ、それが特定の尊像に対しておこなわれるとは明記されていない。それに対し、いわゆる「尊別悔過」の出現によって像は記名となった。佐藤道子氏によれば、「尊別悔過」とは「称名悔過」である。<sup>(41)</sup>「尊別悔過」の出現という事態は、「救済」という観点においてこそ注目すべきと考えられる。そこに「悔過」の像の、最も重要な役割があると考えられるからである。

「尊別悔過」として最も早く出現するのが薬師悔過である。したがって、まず、この悔過の意味と意義を追究しよう。薬師悔過の初例は、『続日本紀』天平十六年(七四四)十二月壬辰(四日)条に、

「天下の諸國をして薬師悔過せしむること七日。」とあるのがそれである。これは、その後の丙申(八日)条に、「一百人を度す。この夜、金鍾寺と朱雀路とに燈一万坏を燃す。」とある燃燈供養と一連のものと考えられるが、この段階での薬師悔過の意味はなお明瞭ではない。そこで、次の第二の事例をみよう。

『続日本紀』天平十七年(七四五)九月癸酉(十九日)条

天皇、不豫したまふ。(中略)また、京師畿内の諸寺と諸の名山淨處とをして薬師悔過の法を行はしむ。幣を奉りて賀茂松尾等の神社を祈ぎ捧む。諸國をして有てる鷹鷲を並びに放ち去らしむ。三千八百人を度して出家せしむ。

同 甲戌(二十日)条

播磨守正五位上阿倍朝臣麻呂をして、幣帛を八幡神社に奉らしむ。京師と諸國とをして、大般若経合せて一百部を写し、また、薬師仏像七軀、高さ六尺三寸なるを造り、并せて経七卷を写さしむ。

これらは、聖武天皇の不豫に際してとられた一連の措置であり、その中の一つとして薬師悔過が位置づけられている。ここで問題とすべきは、この段階での「悔過」がその本義である「懺悔」なのか、そこから派生した「祈願」を中心とするものなのか、という点である。

このことを考える上で、『続日本紀』天平勝宝二年(七五〇)四月辛酉(四日)条は注目に値する。孝謙天皇は「薬師経に帰して行道懺悔す。冀はくは、恩恕を施し、兼ねて人を済はむと欲ふ。尽く瑕穢

を洗ひて更に自ら新ならしめむとす。」とした。「薬師経に帰して行道懺悔す」は文字通り懺悔としての薬師悔過と考えられるが、それが「かく瑕穢わいを洗ひて」という効果をもたらすものだったことがわかる。つまり、この段階での薬師悔過は滅罪をもたらす懺悔という意味合いにおいて捉えられる。

現在薬師寺などでおこなわれている薬師悔過の所依經典が唐義浄訳『薬師瑠璃光七仏本願功德経』(七仏薬師経)<sup>(43)</sup>であることは、すでに佐藤道子氏によって指摘されている<sup>(44)</sup>。しかしながら、薬師悔過は平安時代初期の仁明朝に登場する「七仏薬師法」にその役割を譲ってゆくことがすでに指摘されており<sup>(45)</sup>、『七仏薬師経』に基づくその儀礼の影響が薬師悔過にも及んでいる可能性を想定すると、現行の所依經典をそのまま奈良時代の薬師悔過のそれとして捉えることには危険が伴う。『七仏薬師経』が所依經典であるか否かという点は、奈良時代の薬師悔過が陀羅尼の誦持を伴うものだったかどうかという点に関わり、この法要の根本的なありようを左右する。

ところで、この時期の薬師経に基づく儀礼にはもう一つのあり方がある。それを示すのが、『続日本紀』天平勝宝三年(七五二)十月壬申(廿三日)条と天平勝宝六年(七五四)十一月戊辰(八日)条である。このふたつの記事にあらわれる、聖武天皇あるいは光明皇后の不豫のためにおこなわれた「統命之法」という法会の所依經典が、唐玄奘訳『薬師瑠璃光如来本願功德経』(以下、『本願功德経』)<sup>(46)</sup>であることは、「統命幡」、「放雜類衆生」という用語の共通性を根拠としてすでにあきらかにされている<sup>(47)</sup>。

また、延暦年間の薬師悔過または齋会のために書かれたと推定されている善珠の『本願薬師経鈔』<sup>(48)</sup>は、やはり『本願功德経』への注

釈書である。承和四年(八三七)の僧綱奏言に「昼読大般若経。夜讚薬師宝号。」とあり、この時期の薬師悔過の具体的内容が、陀羅尼の誦持ではなく「薬師宝号」を讚ずるとしている<sup>(50)</sup>ことをも踏まえるならば、初期の薬師悔過は『本願功德経』を所依としていた可能性は極めて高いと考えられる。したがって、天平十七年に造立された七軀の薬師如来像は『本願功德経』に「若し病人が有り、病苦を脱したいと欲している」場合に「彼如来形像七軀」の造立が説かれていることが根拠だろう。

さて、初期の薬師悔過の所依經典が『本願功德経』であることがわかると、その意味を考える上で、善珠の『本願薬師経鈔』<sup>(49)</sup>はきわめて重要な素材となる。すでに、名畑崇氏が詳論されたように<sup>(51)</sup>、善珠は、『本願功德経』の主旨を戒行の清浄護持という観点から捉えており、戒の受持・具足とともに、毀犯の浄化に強い関心を持つていることがわかる。これは、『本願功德経』に説かれる薬師の十二大願のうち第五願に、

もし、無量無辺の有情ありて、わが法の中に於いて梵行を修行せんに、一切皆戒を欠けず、三聚戒を具するを得させしめ、たとい毀犯することあらんも、我が名を聞きおわらば、還つて清浄なることを得て、悪趣に墮せじ。

とあることを根拠としている。善珠はこれについて「解令有犯聞名還浄。故無因犯墮三惡趣。言聞我名者。謂聞薬師名也。下皆爾也。」と注釈し、毀犯があったとしても薬師の名号を聞けば三惡趣に墮ちないことを確認している。また、『本願薬師経鈔』が「薬師如来般若

之法会」という特定の法会のために書かれたことを示す以下の一節は、懺悔を旨とするその法会の意味を具体的に示すものだ。

今幸聖朝無限之慈、遇薬師如来般若之法会。無遺挙頭、懺悔発露。仰願諸仏慈悲方等父母。菩薩知識以他心智照我心中、開淨天耳聞我誓音。墮罪業山、竭煩惱海、断生死河。本願大悲故摂受我懺悔。南無。

ここにおいて、善珠はその法会における薬師如来の役割に具体的に言及している。薬師如来はその大悲の故に懺悔を摂受し、それによって滅罪を果たし持戒を守護するのである。

以上から、『薬師瑠璃光如来本願功德経』に依る薬師悔過は懺悔をその内容とし、滅罪と戒の護持を期するものだったと結論づけられる。

したがって、天平十七年の聖武天皇の不豫に際しておこなわれた薬師悔過は、病気の平癒を直に祈願するものとしてではなく、『本願功德経』が、

彼刹帝利・灌頂王等は、爾の時、応に一切有情に於いて慈悲心を起し、諸の繫閉を赦し、前きに説ける所の供養の法に依って、彼世尊薬師瑠璃光如来を供養たてまつるべし。此の善根及び彼の如来の本願力に由るが故に、(中略)、一切の悪相は皆即ち隠没して、刹帝利・灌頂王等は、寿命色力、無病自在にして皆増益することを得ん。

として、薬師如来への供養は慈悲心を以ておこなわれる大赦と同様

の「善根」であり、それが王の無病をもたらすと位置づけているのと同様、懺悔によって得られる滅罪が「善根」となるといふ論理において理解される。天平十七年の薬師悔過が放生とともにおこなわれていることもそのことを傍証しよう。薬師如来への懺悔は、如来がそれを摂受することで「滅罪」となる。薬師如来への祈りはまさに罪からの「救済」として位置づけられるだろう。

さて、下って平安時代の承和年間には、国分寺での薬師悔過がおこなわれている<sup>(52)</sup>。これらの薬師悔過は、いずれも疫病の流行に際して、昼の金剛般若経の転読と組み合わせられて夜におこなわれている。天平時代の薬師悔過が天皇の不豫に際しておこなわれたのに対して、同じ病とはいってもこれらは疫病という社会性のある病が対象となっている。このふたつの薬師悔過の意味の違いはあるのだろうか。

この時期疫病は「疫神」が運んでくると観念されていた。そのために「防祭」がおこなわれたのである。では、昼の金剛般若経転読と夜の薬師悔過という儀礼はどのような意味において疫病への効果を果たしたのか。そのことは、『続日本後紀』承和二年(八三五)四月丁丑(三日)条よりわかる。<sup>(53)</sup>ここでは、まず、疫病は「鬼神」に従って来ると述べられている。この「鬼神」は「疫神」と同義としてよいだろう。そして、「すべからく祈禱を以てこれを治むべし。又、般若の力は不可思議なり」として、大般若経の転読が命じられているのである。つまり、疫神を防ぐ効果のある儀礼は、般若經典の転読であることがここからわかる。

昼の金剛般若経転読と夜の薬師悔過という儀礼は、悔過儀礼の六時の行法のうち昼の三時分に經典転読が入り込んだものと、すでに佐藤道子氏は指摘している<sup>(54)</sup>。したがって、ここには、従来の薬師悔

過に經典転読の新たな意義が加わったという経緯が認められ、薬師悔過自体は従来からの意義を継承している可能性が高い。つまり、疫神を防ぐという新しい目的が期されているといっても、薬師悔過自体が疫病を封じる効果を果たしているのではなく、般若經典を転読する行者に「滅罪」をもたらしするための「懺悔」という、悔過本来の意味を正しく保っている想定できる。<sup>(55)</sup>

国分寺において行者がおこなうこのような「悔過」が、行者本人の滅罪のみを果たすものだったとは考えがたい。この場合、行者は国家によって選ばれて悔過をおこなうのであり、また、この仏事は<sup>(56)</sup>いずれも「修善」と位置づけられている。そこから、この行者は国家(天皇)の代替者として悔過をおこない、それによって国家自身が「修善」を果たすという意味で捉えられるだろう。



図14 薬師如来坐像 勝常寺

薬師悔過の意義をこのように想定したとき、国分寺に安置されたであろう仏像の意味も明瞭となってくる。すでに別稿<sup>(57)</sup>で指摘したとおり、勝常寺諸像(図14)を典型例とする東北地方に残る諸仏は、国分寺と相似形をなす郡寺レベルの尊像構成を伝えるものと捉えられる。薬師三尊、梵天・帝釈天、四天王をその中核とする尊像のうち、薬師如来像は、上記したとおり、悔過する行者の懺悔を摂受し、それによって滅罪を果たし持戒を守護するという役割を、また、それと組み合わされた梵天・帝釈天と四天王像は、その行者のおこないを「観察」し、違犯した場合にはそれを「懲罰」するという役割を果たしていると位置づけることができよう。

ところで論者は、かつて神護寺薬師如来像(図15)をとりあげ、その意味について論じた<sup>(58)</sup>。その中で、このような平地寺院とは別に、山の寺院にはまた、立像の薬師如来像が多く分布していることに言及した。その理由は次のように捉えられる。これらの山寺はそこにおいて修行する僧が持戒清浄を獲得する場だった。上記したように、国家の儀礼をおこなうべき行者には、清浄性が強く求められたからである。したがってこのような山寺もまた国家にとって必須の場だ

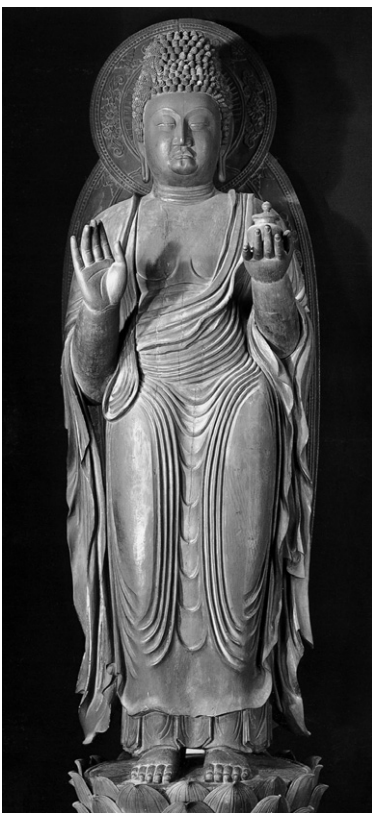


図15 薬師如来立像 神護寺



った。そのような山寺には僧の持戒を保証する像が備えられた。立形の薬師如来像はそのための像として位置づけられる。神護寺薬師如来像に見られる厳肅さを極めた表情は、浄行僧と対峙した、そのようなこの像のありようを正しく伝えていく。

## (二) 十一面悔過と観音像

十一面観音悔過が、すでに述べた薬師悔過と大きく異なっているのは、天平時代の所依經典である『十一面神呪心経』(唐玄奘訳)が神呪(陀羅尼)誦持の功德を説いていることである。この神呪を念誦することを通して、十種の勝利、四種の功德・勝利を得ることができるとするのだ。しかしながら、このような功德が得られることの根本に「滅罪」の力があると『十一面神呪心経』が述べていることには、より注意を払う必要があるだろう。

『十一面神呪心経』に限らず、『不空羼索神呪心経』をはじめとした奈良時代に重要視された変化観音經典は、いずれも陀羅尼の功德による滅罪に言及している。<sup>(62)</sup>先にみた『千臂経』にも「当誦此陀羅尼一百八遍、是人所有一切罪障、五逆重罪悉皆消滅」とあり、陀羅尼の誦持が滅罪をもたらすと述べている。つまり、陀羅尼の誦持は、「滅罪」という回路をもたらすが故に、祈願の成就へと通じるという仕組みがあることがわかる。これは、すでに薬師悔過に見た構造と基本的に同質なものといえよう。

さて、『十一面神呪心経』はその中で、一揅手半の十一面観音像の造立を説いていることはよく知られている。平安時代初期の十一面観音像に像高四〇cm程度の小型の造像例が多いのは、この「一揅手半」(耶舎幅多訳、阿地瞿多訳では一尺三寸)が教義的根拠となってい

るのは確かだろう。つまり、これらの像は、『十一面神呪心経』を所依とした十一面悔過の本尊だった可能性が高い。二月堂における十一面悔過において、八日目に至って安置される小観音がこの悔過の本尊であると目されるのが、またそれを示しているよう。

しかし、一方で、『十一面神呪心経儀疏』(唐・慧沼撰、以下『儀疏』とす)<sup>(63)</sup>は、「彼菩薩身量」を問う問いへの答えの中で「菩薩身量亦是處處不同説也」として、諸経を引きながら、「八十萬億那由他由旬」・「一丈」・「七尺」・「一揅手半」という大きさをそれぞれ示しつつ、「夫聖人現身長短不定」と述べている。この記述からは、むしろ観音の自在さを強調する意図が窺われる。したがって、『十一面神呪心経』を所依としても、十一面観音像の大きさはさまざまであるという理解があった可能性が生じる。「一揅手半」像はそのうちのひとつであった。

では、この悔過において「像」の担う役割とは何であろうか。まず、像を造立する目的については、『十一面神呪心経』に「若し此の神呪を成立せんと欲さば、应当に先ず堅好にして無隙の白栴檀香を以て観自在菩薩像を刻み作れ」とあり、それが「神呪の成立」をもたらすことにあることが示される。この一揅手半像の造像は、神呪の功德と直接つながっている。

では、悔過という儀礼の中で像はどのような役割を果たしたのか。そのことをよく示すのが、『儀疏』の以下の一節である。

もし観世音を必ず白檀木像に依らば、瑞応を現すなり

像は必ず白檀を用いて作るべきだが、もし得られない場合は「栴

木」をもって像を作れとする、代用檀像の根拠を語る著名な一節の次に、この記述がある。白檀を用いる理由は、観音が「瑞応を現す」ためであるとするのだ。この「瑞応」とは何か。

『儀疏』は「自爾時大地山及然揺動下第九顕験微瑞也」として、以下に「験微瑞」について解説を加えている。これは、『十一面神呪心経』に、

その時、大地岌然として揺震せん。此れにより像の身もまた即ち運動し、最上面の口中より声を出だし、行者を讃えて言く、善き哉、善き哉、善男子よ、汝は能く是の如く勤苦して求願せり。我、当に汝の所願を満足せしむべし。汝をして此に於て空に騰りて去かしめん。或いはまた、汝の遊ぶ所をして無礙ならしめん。或は持呪仙人の中の王と作し、或は我の如く自在無障ならしめん。

とある部分に対応する。「瑞応」はこの部分を指しているとみてよいだろう。『儀疏』によればそれは、「動像」と「出声」である。そして、「木はこれ心無し。何の故にか動き声を出だすや」という問いに對して、それには「三義」あるとし、一は「行人の心の誠なる」と、二は「願の強盛なる故」、三は「菩薩の願の重き故」とその理由を示している。

これによって、「像」の機能はほぼあきらかとなる。すなわち、白檀十一面観音像の役割とは、その前の行者の「心」の誠なることと「願」の強盛なることに応じて、動き、また声を発して、観音が自身の誓願力を發揮したことを行者に對して示すことにある。つまり、「験」をあらわすのである。

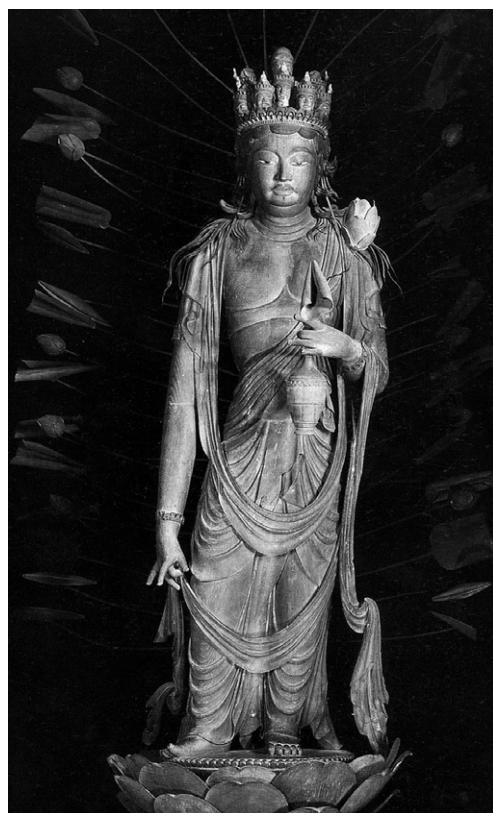


図16 十一面観音立像 法華寺

このような「験」＝「靈験」が、現実の像に對して意識されている事例をまず見よう。著名な法華寺十一面観音像(図16)がそれである。『法華滅罪寺縁起』(嘉元二年(一三〇四)<sup>64</sup>)には、法華寺の比丘尼文篋房が十一面観音像の前で「観音講」をおこなったときの光景が描かれている。それは、像の顔を見上げると、「こういろ(紅色)なるもの」が二分ばかり頂上に出現してきた。奇異の思いで人々とともによくみるとそれは「化仏」だった。後に、白・黄色となつて九分ばかり出で、相好が具足した。諸人は尊びつつ化仏に触れた。その後、化仏は十二面の左右の顔の陰に隠れた、というものである。

この描写は、像にどのような靈験が期待されていたかということをも明瞭に示すものだ。その特色は以下の三点に整理できる。(1)頂上に出現した「化仏」は次第に大きくなりそして消える。つまり動きを伴う。(2)「化仏」の色が変化する。(3)人々が「化仏」に触れる。(1)(2)を通して、靈験はまず視覚的なものだったことがわかり、(3)によってそれがさらに触覚と関わっていることがわかる。

いずれにしる、この靈験の主役は「化仏」である。では、この「化仏」とは何か。

頂上に現れたとされていることから、これは十一面観音の頂上仏に相当すると見られるだろう。論者はかつて、山形宝積院十一面観音像(図17)をとりあげ、この頂上仏に考察を加えた。<sup>(65)</sup>経軌に説かれる「仏面」ではなく、身体をともなった「半身像」としてあらわされる特徴について、それを唐から継承された図像として位置づけたのである。この観点自体は現在なお有効だろうが、その移入経路を円仁請来像に限定した捉え方には修正が必要だろうと思っている。しかしながら、より重要な問題はこの図像の意味である。この点への論及が初期には欠落していたが、その後、これを「変現相」とする解釈を示した。<sup>(66)</sup>

十一面観音の頂上面の特殊な意味については、その後奥健夫氏が論じた。<sup>(67)</sup>氏は清涼寺釈迦如来像に由来する波状髪形式が十二世紀以降、十一面観音の頂上面に見られることを指摘し、その理由を、頂上面に期待された疫病消除の効験を、生身仏の形式を示すことで拝者に「確信させるため」にあるとした。拝者に確信させるというこ



図17 十一面観音立像  
宝積院 (山形市)

の観点はいへん重要だ。

『儀疏』が「瑞応」のひとつとする「出声」が「最上面」によってなされることは、頂上仏がどのようなものとして期待されていたかを考える上での最も重要な前提である。法華寺像において、その靈験が頂上仏を通して実感されたとみる根拠がここにある。さらに、その靈験が「観音講」の際にあらわれたと『法花滅罪寺縁起』が記すことに注目したい。ここからは、靈験は像の前での祈りに応えて生じるという了解事項の存在が窺える。これは、「瑞応」についての『儀疏』の説明とまさに符合する。

では、この祈りの中核をなすものは何か。それが、『十一面神呪心経』に「此像を造り已りて求願せんと欲さば、新浄衣を著け斎戒を受持せよ。白月一日より第八日に至るまで、毎日三時、此呪を念誦せよ。一百八遍、或いは無量遍なり。」と説かれるとおりの、陀羅尼の念誦ということになる。<sup>(68)</sup>したがって、十一面観音の頂上仏は、そのような陀羅尼の念誦に観音が応えたことの証明として靈験を示すと考えられる。

ここで、法華寺像の頂上仏が半身像をあらわす(図18)点にあらためて注目したい。半身像が「変現相」であるという解釈についてはすでに触れたが、半身図像が示すそのような意味は、敦煌莫高窟第三三〇窟北壁觀無量寿経变相序分義(図19)の例のように、中国にその淵源をもとめることができる。<sup>(69)</sup>頂上仏に期待された靈験のひとつが、出現と消滅という現象だったことを踏まえるならば、頂上仏半身像はそのような靈験を示すものとして意識的に造形されたと想定してよいであろう。頂上仏を半身像とする十一面観音像には、このほかに道明寺像、薬師寺像などが知られているが、その中でも大阪



図19 敦煌莫高窟第320窟北壁 観無量寿経変相序分義



図18 十一面観音立像部分（頂上仏） 法華寺

長円寺十一面観音像は、髻を割って顕現する仏の様子（図20）をよく表すものとして注目される。このような解釈に関連するものとして、すでに井上一稔氏は、十一面観音像（図16）にみられる「動き」を観音の来臨を知らせる証徴として位置づけた<sup>(70)</sup>。卓見というべきだろう。法華寺十一面像



図20 十一面観音立像 長円寺（大阪府）

の手先や足先が見せる反り、髪や天衣が示す風もまた「靈験」を示していることと捉えることで、この像を悔過の場に正しく位置づけることができる。本稿での頂上仏への解釈も、同様の観点に基づく。つまり、悔過の場の像とは、祈りに応える靈験を示すものとして期待されていたと結論づけられるのである。

そのような靈験は行者による陀羅尼の念誦に応じてもたらされる。陀羅尼の念誦は滅罪の成就を期しておこなわれたと考えられる。したがって、像の示す靈験とは「滅罪」成就の証明として解釈されるだろう。長安宝慶寺の石造十一面観音像（奈良国立博物館）（図21）が、右手に「滅罪」と書かれた印章を執っていることはよく知られている。このことは、則天武后期の唐において、十一面観音に「滅罪」を期待していたことを直接示すものだが、経軌には説かれないこの印章という持物もまた、観音の靈験を示していると捉えられるだろう。



図21 石造十一面観音像  
(長安宝慶寺伝来)  
奈良国立博物館

う。行者の念誦により、文字通り「滅罪」成就を証明する印が与えられたのだ。

ここまで、十一面観音像の示す靈験をかたちの上からみてきた。次に問題となるのはその素材である。白檀(栢木)の採用は靈験への期待にあるとする『義疏』の解釈についてはすでに触れた。一方、近年、八・九世紀の日本の木彫像の大半がカヤによって造られていることがあきらかにされた<sup>(71)</sup>。また、このカヤが『義疏』のいう「栢木」に相当する樹種として日本で認識されていたことも早く指摘されている<sup>(72)</sup>。『義疏』の意識に基づくならば、この現象の理由は靈験への期待にあると考えることができるだろう。人々は、像への期待を素材という点においても意識していたのである。したがって、現存する白檀またはカヤの「一揆手半」十一面観音像<sup>(73)</sup>十一面観音像は、大きさと素材の二つの点から、悔過の像として造立された可能性はきわめて高い。「動き」を伴う像、あるいは半身頂上仏を伴う像がこのタイプに多いこともそれを傍証しよう。つまり、「檀像」はそもそも靈験像として期待されていたといえるだろう<sup>(74)</sup>。

悔過の場の木彫像に対する意識はさらに、『儀疏』の「木はこれ心無し。何の故にか動き声を出だすや。」という疑問を通してより深く知ることができる。ここには、像はあくまでも木でしかないとい

う意識が認められる。これと同一の観念はまた、『日本靈異記』にもみえる。中巻第二十六話の吉野郡越部村岡堂に居え置かれた像に与えられた、「木は是心無し、何にして声を出さむ。唯し聖靈の示したまへらくのみ」という評価<sup>(75)</sup>や、下巻第二十八話の「仏は肉身に非ず。何ぞ痛み病むこと有むや。誠に知る、聖心の示現なることを。」という一節がそれにあたる。これらはいずれも、像の背後の「聖霊」・「聖心」を重視しており、像はあくまでも靈験を示すメディアに過ぎないという意識がそこから見取れる<sup>(76)</sup>。つまり、像はその前での祈りを前提にしなければ意味を持ち得ないのだ。このことをいいかえるならば、仏像礼拝の場において重要なのは像自身の力ではなく、背後世界からの感応を可能にする礼拝者自身のありようということになる。

ところで、すでに、天平宝字元年(七五七)と神護景雲三年(七六九)の宣命中にみえる、罪を暴く不可思議威神力を持った「観世音菩薩像」が、天平十二年(七四〇)勅の七尺観音菩薩像に相当するという解釈を示した。この七尺観音像が藤原広嗣の乱を契機に造立された経緯は、この像の機能を罪の監視にあるとした本稿の解釈を傍証しよう。「七尺観音像」<sup>(77)</sup>は、罪の監視者・審判者という明瞭な機能を負った像として位置づけうる。

ここから、奈良時代の観音像は、靈験を示す像としてと、罪の監視者・審判者としてのふたつの異なった側面において把握されることになる。

しかしながら、ここで捉えた観音像のふたつの性格は、罪への対応の表裏を形成していることに気づく必要がある。つまり、審判と救済という二面である。この点を踏まえれば、現実に作られた像



図22 十一面観音立像頭部（頂上仏） 薬師寺

がこのふたつの性質をはつきりと分掌しているとみる必要はないだろう。すでに述べたように、『儀疏』は観音の大きさの自在さを意識していた。したがって、現実の観音像は、大きさに伴って意味が厳密に規定されていたとは見なしがたい。儀軌とは符合しない等身の薬師寺十一面観音像に半身頂上仏が見られること（図22）、「一搦手半」像の範囲に含まれる霊山寺十一面観音像が審判者にふさわしい厳肅な相を示す（図23）という事例がそのことを示しているよう。この「七尺観音像」にもそのような二面があったはずだ。つまり、観音像は、コンテキストに応じて審判と滅罪というふたつの役割を果たしたという状況を想定した方が実態に即しているだろう。

九世紀に、悔過において靈験が重要視されたことは、『続日本後紀』承和七年（八四〇）六月十四日条に、読経悔過をおこなうべき場所として、「十五大寺」とともに、「城外崇山諸有験之寺」が示されていることから窺われる。悔過の場としての「有験之寺」が、そ

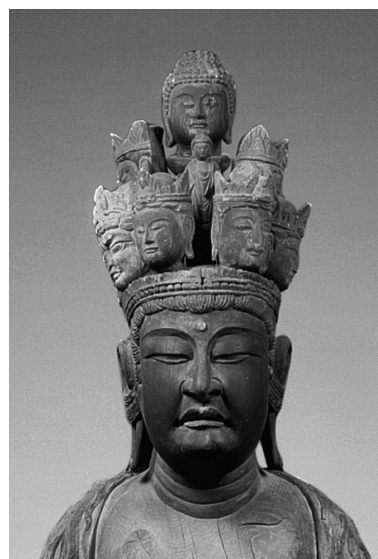


図23 十一面観音像頭部 霊山寺

こに祀られる像を前提としていることは、上述したとおり悔過において「験」をあらわすのが像であることから導かれる。さらに、そのような靈験寺の具体的な名前は、『続日本後紀』承和十四年（八四七）十二月丙辰条に「大和国城上郡長谷山寺、高市郡壺坂山寺は、元來の靈験の蘭若なり。」とあり、また、『三代実録』仁和元年（八八五）十月三日甲寅条に「大和国靈験山寺は、長谷壺坂両精舎あり並びに灯分稻ありて、国司に付して出挙すべし。但し子嶋山寺に至りては、凡そ其の靈験彼兩寺の亜なり。」とあることより知られる。長谷寺、壺坂寺、子嶋寺のいずれもが観音の寺として古來著名な<sup>(78)</sup>ことから、これらの靈験が観音によることはまず間違いなからう。加えて、承和七年の「有験之寺」も悔過の場とされているから、ここに観音像が含意されている可能性も高い。しかしながら、ここに観音の呼称自体がみえないことにはより注意が必要である。つまり、この段階ではまだ靈験を示す像そのものへの意識は低く、むしろ靈験があらわれる場への関心の方が強いことが窺えるからである。本来靈験は観音一般に期待されるものだった。したがって、どの像に祈るかということよりも、どのような場で祈ればより靈験を得やす

いかということに関心を向けていた人々のメンタリテイがここから見えてくる。その後、靈驗所は拡大してゆく。下って『梁塵秘抄』は、「観音験を見する寺」として、清水寺、石山寺、長谷寺、粉河寺、彦根山寺、六角堂などをあげ、<sup>(79)</sup>特定の寺院に帰属する靈驗観音というあり方をより明瞭に示してゆく。靈驗が特定の像の属性として意識されてゆく経緯がここには見える。

## おわりに

以上のとおり、悔過に関わる像として、梵天・帝釈天・四天王、薬師如来像、十一面観音像をとりあげ、その意味を考察してきた。

そこから導かれるのは、「悔過の場」での礼拝者との関わり方によって、意味の位相を違える像のありようである。梵天・帝釈・四天王には悔過の前提となるおこないの観察者としての役割がある。したがって、これら六尊は、さまざまな主尊と組み合わせられることが可能となる。<sup>(80)</sup>一方、「尊別悔過」の本尊とされる、薬師如来像、十一面観音像は、この場の主役である。これらの尊は、悔過の本義である「懺悔」とそこからもたらされる「滅罪」への期待を引き受けるといふあり方が明瞭となった。<sup>(81)</sup>したがって、「悔過」とは何かと問うならば、仏像との関わりにおいてはまず「懺悔」として捉えるべきと考える。陀羅尼の誦持という古密教を特色づける儀礼であってさえも、そこに期されていたことの第一は「滅罪」であった。紙幅の関係で本稿では触れなかった吉祥悔過でも、その主旨を「滅罪」そのものに置く、貞観十八年(八七六)六月十九日の太政官符の例がある。<sup>(82)</sup>「滅罪」の成就がなぜ望まれるのかということの理由は明白であ

る。それが、祈願成就のための「善因」となるからに他ならない。因果を原理とする思考<sup>(83)</sup>の中では、善果は善因がなければ得られない。障りがある限り、善果は得られないのだ。その点から、古代の人々が、「悔過」という行為に求めたのが祈願の成就そのものだったとは考えにくい。彼らのメンタリテイの中で切に求められたのは善因であり、祈願はあくまでもその果としてのみもたらされると理解されていたはずだからである。仏像への祈りは、この善因の獲得を目的としておこなわれたと考えられる。したがって、「悔過」法会が結果として利益をもたらすものだとしても、「懺悔」を通して「滅罪」を得るといふ回路を無視して、「悔過」の意義を語ることはできない。

吉祥悔過、薬師悔過は国家がおこなった「滅罪」である。そして、その場の中心は国分寺だった。『金光明最勝王経』にあらわれる業障除滅の利益<sup>(84)</sup>を前提に、すでに上川通夫氏は、国分寺が、王権によって創出された、懺悔・滅罪によって清浄性を保持する場だったと指摘している。<sup>(85)</sup>祈願成就の前提を重視するこの見方は、本稿の立場と共通する。

しかしながら、悔過法会が、祈願成就を期していることもまた揺るがない事実である。尊別悔過は、病・疫病に対する薬師悔過、「人主安穩・黎庶和楽」のための十一面悔過<sup>(86)</sup>、広汎な祈願に対応する吉祥悔過<sup>(87)</sup>というように、祈願の種類に応じてゆるやかに分類される。これらは、それぞれの所依経典が説く機能に対応しているとみなせよう。悔過がもたらす機能はいずれも現世利益である。したがって、悔過による「滅罪」とは、「現報」を得るための「善因」という意味において把握されるべきだろう。加えて、国分寺七重塔内の金字金

光明最勝王経には、「知識」として定義された国家から離脱する罪を監視する機能があることを述べた。また、同様の機能をもつ梵天・帝釈・四天王の組み合わせは『金光明最勝王経』を典拠としていると考えられる。天平十三年（七四二）の国分寺建立詔<sup>(88)</sup>の最末に載る「願若悪君邪臣犯破此願者、彼人及子孫必遇災禍、世世長生無佛法處」という願文にあるとおり、国分寺は「悪君邪臣」の罪を監視する場でもある<sup>(89)</sup>。そのような国分寺で悔過法会がおこなわれた。したがって、「金光明四天王護国寺」と称された国分寺は、罪の監視と滅罪の二面において、護国すなわち「現報」を祈願する場として構想された<sup>(90)</sup>と想定できる。

悔過の意味をこのように捉えると、平安時代初頭に空海によってもたらされた純密は、仏教儀礼の意味を、「滅罪」という回路を経由せず、具体的な効験を直接もたらす修法へと大きく転換させたものとして位置づけられる<sup>(91)</sup>。しかしながら、平安時代以降も奈良仏教に胚胎されていた「滅罪」への指向が連続と維持されていたことは周知のことであろう。この原動力とは何だったのだろうか。密教が果たせない効験とは、彼岸往生の実現であろう。そこから、現報へとつながる「滅罪」とは区別される、もうひとつの「滅罪」というありようが浮かび上がってくる<sup>(92)</sup>。奈良時代の仏教と造像がかかえるこの問題については、稿をあらためて論じることにした。

以上、悔過の第一の目的が「滅罪」にあるということを強調してきた。その理由は、称名悔過という仏像と直接向き合う祈りの場の、人々のメンタリテイに思いを馳せるからに他ならない。この祈りの場には、まず「懺悔」がある。そのメンタリテイを前提とすることによって、この時代の仏像の表現はよりよく理解できる<sup>(93)</sup>。従来、仏

像のかたちは、像自身の力の表現として説明されることが多かったように思う。しかしながら、本稿で論じたのは、礼拝者自身のありようと深く関わる像の表現である。仏像の表現とはそれへの祈りという個別な場を前提として理解すべきものであり、それを見逃したままで説明できるものではないと考えている。この観点が、今後の仏像研究において十分に議論されることを期待したい<sup>(94)</sup>。

## 【注】

- (1) 筒井英俊「二月堂観音と十一面悔過」『東大寺論叢』 国書刊行会 一九七三年十月、山岸常人「東大寺二月堂の創建と紫微中台十一面悔過所」『南都仏教』45 一九八〇年十二月、同「悔過から修正・修二会へ―平安時代前期悔過会の変容―」『南都仏教』52 一九八四年六月、佐藤道子『悔過会と芸能』二〇〇二年五月 法蔵館、上川通夫「神身離脱と悔過儀礼」『ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集 第三号 カミとほとけ―宗教文化とその歴史的基盤―』二〇〇五年十二月
- (2) 中野玄三「悔過の芸術」『悔過の芸術―仏教美術の思想史』 法蔵館 一九八二年四月
- (3) かつて論者は、神護寺薬師如来像を論じる中で悔過の問題に考察を加えたことがある（拙稿「神護寺薬師如来像の位相―平安時代初期の山と薬師―」『美術研究』359号 一九九四年三月）。本稿は、それ以後この問題について適宜考えてきたことを踏まえ、今一度悔過と仏像の関係を原理的に捉え直そうとするものである。そのため、とりあげる個々の像については論旨に関わる部分についてのみ言及することをおことわりしておきたい。
- (4) 佐藤道子「序論 懺悔と祈願の法会」（前掲注1同氏『悔過会と芸能』所収）
- (5) 前掲注1山岸論文（一九八四）
- (6) 前掲注1筒井論文
- (7) 前掲注4佐藤道子論文
- (8) 『日本書紀』皇極天皇元年（六四二）七月戊寅（廿五）条、庚辰（廿七）



条

- (9) 前掲注4佐藤道子論文
- (10) 『大正新修大藏經』19-493
- (11) 拙稿「仏像の意味と上代の世界観―内と外の意識を中心に」『講座日  
本美術史』第三卷 東京大学出版会 二〇〇五年六月
- (12) 大正蔵15-118
- (13) 他に、『長阿含經』卷第二十、『増一阿含經』卷第十六、『雜阿含經』卷  
第四十、『大智度論』卷第十三、第六十五、『梵網經』卷下にも説かれ  
る。また、この経説に注目し、上代の四天王の意味に論及した論考に、  
中村史『日本靈異記と唱導』(三福井書店 一九九五年五月)、北條勝  
貴「日本の中華国家の創出と確約的宣誓儀礼の展開―天平期律令国家  
を再検討する視点として―」(『仏教史学研究』42-1 一九九九年九  
月)がある。
- (14) 松浦正昭「法華堂天平美術新論」『南都仏教』82 二〇〇二年十二  
月
- (15) 前掲注11拙稿
- (16) 松浦正昭『日本の美術』No.455「飛鳥・白鳳の仏像 古代仏教のかた  
ち」二〇〇四年四月
- (17) 井上正「梵天立像・帝釈天立像」『奈良六大寺大観 第十卷 東大寺  
二』岩波書店 一九六八年八月
- (18) 稲本泰生「東大寺二月堂本尊光背の「千手観音五十二仏図」―奈良朝  
仏教における観音信仰と『華嚴經』「入法界品」解釈の接点」『日本上  
代における仏像の莊嚴』研究成果報告書 二〇〇三年三月、同「東大  
寺二月堂本尊光背図像考―大仏蓮弁線刻図を参照して」『鹿園雜集』  
第六号 二〇〇四年三月
- (19) 大正蔵20-105
- (20) 大正蔵20-83
- (21) 前掲注4佐藤道子論文
- (22) 大正蔵20-152。読み下しは『新国訳大藏經』⑫ 密教部2(大藏出版  
二〇〇二年三月)による。
- (23) 中田薫「起請文雜考」『法制史論集』第三卷 岩波書店 一九四三年  
六月
- (24) この点については、前掲注13北條論文が詳論している。
- (25) 定方晟『須弥山と極楽』講談社現代新書 一九七三年九月
- (26) 大正蔵16-430 a
- (27) 東大寺法華堂の観音・梵天・帝釈・四天王・執金剛神、または梵天・  
帝釈・四天王・金剛力士という組み合わせの典拠を『金光明最勝王  
經』「如意宝珠品」に求める見解はすでに提出されている。それぞれ、  
浅井和春「法華堂不空罽索観音像の成立」『日本美術全集4 東大寺  
と平城京』講談社 一九九〇年、前掲注14松浦論文。
- (28) 前掲注14松浦論文
- (29) 西大寺四王堂において、『金光明最勝王經』に依ることがあきらかな尊  
像が、筆と巻子を執る広目天を含む四天王と併置されていることも類  
似した事情を示そう(『西大寺資財流記帳』)。
- (30) 起請文において「梵天・帝釈・四天王」が定型化された仏として登場  
する(佐藤進一「新版」古文書学入門 法政大学出版局 一九九七  
年四月)のは周知のことだが、このような経緯を見ればその原型が奈  
良時代に形成されていることがわかる。
- (31) 『大智度論』卷十三には、「復次此六齋日。悪鬼害人惱乱一切。若所在  
丘聚郡県国邑。有持齋受戒行善人者。以此因縁悪鬼遠去。住處安穩。  
以是故六日持齋受戒得福增多。」(大正蔵25-160)、卷六十五には、「復  
次是六齋日是悪日。令人衰凶。若有是日受八戒持齋布施聽法。是時諸  
天歡喜小鬼不得其便。利益行者」(大正蔵25-516)とある。
- (32) この点についてはすでに前掲注11の拙稿でふれた。
- (33) 以下読み下しは『新日本古典文学大系』(岩波書店)による。
- (34) 『続日本紀』天平十五年(七四三)十月十五日条
- (35) 知識造像については、拙稿「仏像をめぐるいとなみ―上代の法隆寺を  
場として考える」(『講座日本美術史4 造形の場』東京大学出版会  
二〇〇五年九月)においてふれた。
- (36) 大仏によって罪を裁断された橋奈良麻呂は、「造東大寺、人民苦辛」と  
してこの事業を批判した(『続日本紀』天平宝字元年七月庚戌条)。ま  
た、県犬養姉女らの厭魅の目的は国を傾けることとされた(『続日本  
紀』神護景雲三年五月丙申条)。
- (37) この観点についてはすでに佐藤弘夫氏が言及している。氏は、中世の  
起請文に登場する仏が、「東大寺大仏」「石山観音」「当山観音」「当所  
不動明王」などどれも具体的な像としてあげられていることに着  
目し、「救う神」―「怒る神」/本地―垂跡よりなる中世神仏のコスモ  
ロジーを析出した(佐藤弘夫「神・仏・王権の中世」第IV部 法蔵館

- 一九九八年二月、同『アマテラスの変貌』法蔵館 二〇〇〇年八月）。慧眼といふべきだろう。したがって、ここで確認していることは、そのような神仏コスモロジーの原型を形成する古代的な尊像観である。
- (38) 津田勉「応神八幡神の成立年代及びその発生過程」『神道宗教』175 一九九九年七月
- (39) 『統日本後紀』天平勝宝元年（七四九）十二月丁亥条「豊前国宇佐郡に坐す八幡の八幡大神に申賜へ勅りたまはく、神我天神・地祇を率ゐいぎないて必ず成し奉らむ。」
- (40) 拙稿「神像成立に関わる一考察―古代日本の八幡神―」『ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集 第三号 カミとほとけ―宗教文化とその歴史的基盤―』二〇〇五年十二月
- (41) 佐藤道子「悔過法要の形式」前掲注1同氏『悔過会と芸能』所収
- (42) 尊別悔過の初例を、「阿弥陀悔過資財帳」（大日本古文书5-1-671）を根拠に、阿弥陀悔過とする見解もあるが、この文書中最古の年紀である天平十三年（七四一）三月は「阿弥陀浄土変一鋪」の造作年であり、これに関わる法会を阿弥陀悔過とするのは、卷末の神護景雲元年（七六七）八月三十日の年紀とともにある「右悔過料資財見物」であることから、ここではその見方をとらない。
- (43) 大正蔵14-409
- (44) 前掲注41佐藤論文
- (45) 西尾正仁「古代薬師信仰の変遷―仁明朝を中心として―」『御影史学論集』9 一九八四年十月
- (46) 大正蔵14-405。以下、同経の読み下しは『国訳一切経 経集部12』（大東出版社 一九三二年三月）による。
- (47) 渡辺宏治「薬師経受容についての一考察―敍記事との関連を中心に―」『人文論究』29-3 一九八九年十二月
- (48) 名畑崇「日本古代の戒律受容―善珠『本願薬師経鈔』をめぐる―」『論集奈良仏教3 奈良時代の僧侶と社会』雄山閣 一九九四年四月
- (49) 『増補改訂日本大蔵経』第9巻155頁
- (50) 『統日本後紀』承和四年（八三七）四月二十五日条
- (51) 前掲注48名畑氏論文
- (52) 『統日本後紀』承和元年（八三四）四月丙戌（六日）条、承和四年（八三七）六月壬子（廿一日）条、承和九年（八四二）三月庚戌（十五日）条に該当記事がある。
- (53) 『統日本後紀』承和二年（八三五）四月丁丑（三日）条「勅曰。如聞。諸国疫癘流行。病苦者衆。其病從鬼神来。須以祈禱治之。又般若之力不可思議。宜令十五大寺転読大般若経。拯夫沈病兼防未然焉。」
- (54) 前掲注41 佐藤論文
- (55) 山岸常人氏が指摘する「經典転読型法要」に悔過が包摂されている事例についても、同様の事情を認めることができる（前掲注1山岸論文（一九八四））。
- (56) 『統日本後紀』承和元年（八三四）四月丙戌（六日）条、及び承和九年（八四二）三月庚戌（十五日）条
- (57) 拙稿「みちのくの仏像―造形と風土―」『東北 その歴史と文化を探る』東北大学出版会 二〇〇六年三月。また、郡寺レベルの造像については、拙稿「楽法寺蔵 観音菩薩立像、妙法寺蔵 伝阿弥陀如来坐像・伝観音菩薩立像・伝虚空蔵菩薩立像」『国華』1326号 二〇〇六年四月）においても言及した。
- (58) 前掲注3拙稿、及び拙稿「神護寺薬師如来像再論」『朝日百科日本の国宝 別冊 国宝と歴史の旅3 神護寺薬師如来像の世界』朝日新聞社 一九九九年十二月
- (59) 前掲注41佐藤論文。なお、天平勝宝五年五月には十一面悔過所から、『陀羅尼集経』一部、『法華経』一部、『十一面経』二卷（玄奘訳）が奉請されている（『写経奉請注文』『大日本古文书』12-144）。
- (60) 『十一面神呪心経』「世尊よ、我が此の神呪に大威力有り。若し誦すること一遍せば、即ち能く四根本罪を除滅し、及び五無間をして余り有ること無からしむ。」
- (61) 大正蔵20-402
- (62) 名畑崇氏は、陀羅尼・呪を誦持する基本が滅罪であることを確認した上で、そこからもたらされる機能を整理している（名畑崇「奈良時代密教受容の側面」『仏教史学会三十周年記念 仏教の歴史と文化』一九八〇年十二月）。また、稲本泰生氏もこの点に言及している（「奈良朝古密教の前身に関する覚書―中国武周期前後の状況を中心に―」『特別展 古密教 日本密教の胎動』図録 奈良国立博物館 二〇〇五年）。
- (63) 大正蔵39-1004
- (64) 「史料三 法華滅罪寺縁起」『大和古寺大観 第五巻 秋篠寺・法華

寺・海龍王寺・不退寺」 岩波書店 一九七八年三月)

東大寺日記云。(中略)当寺の講堂に安置したてまつる十一面観音の像ハ本願のきさきの御作也。この像もと頂上に化仏おはします。住侶の比丘尼文篋房不審をなすところに、仁治四年六月十二日、同法の比丘尼釈念・慈念同時に夢みらく。十一面の御厨子よりひかりをはなたせ給と。時に長老慈善比丘尼にむかひたてまつりて二人なからかたる。ふしきのおもひをなすところに、文篋房この像の御前にて観音講をおこなひて、像の御かを、見あげたてまつるに、かういなる物二分はかり頂上において給えり。きいの思いをなして人々ともによくく見たてまつれハ化仏にておはしましたしける。後にはしろきいろにて御たけ九分ハかりにならせ給えり。御さうかふ具足し給て、諸人たうとみあひてふれさハリたてまつる。後に十一面の左右の御かをのかけにかくれ給えり。たひくかくれさせ給。その、ち随教沙彌尼に本願御託宣し給けり。

(65) 拙稿「山形宝積院十一面観音像をめぐる」『美術史』121 一九八七年一月

(66) 拙稿「作品解説(宝積院十一面観音菩薩立像)」『日本美術全集 5 密教寺院と仏像』講談社 一九九二年八月

(67) 奥健夫「如来の髪型における平安末く鎌倉初期の一動向」波状髪の使用をめぐる」『仏教芸術』256 二〇〇一年五月

(68) 佐藤道子氏により、現行の十一面悔過において、「如法念誦」が経説に忠実に依拠していることが指摘されている。(前掲注41 佐藤論文)

(69) この表現については、かつて、拙稿「初期観経変相図における来迎表現の諸相」(『一般研究(A) 研究成果報告書 日本における絵画・彫刻・工芸各分野のモチーフの交流に関する調査研究』一九九一年三月)においても注目した。

(70) 井上一稔「十一面観音像の表現―日本における展開を中心として―」『シルクロード学研究』11「観音菩薩像の成立と展開―変化観音を中心に―」二〇〇一年三月

(71) 金子啓明・岩佐光晴・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―七・八世紀を中心に―」『ミュージアム』555 一九九八年八月、同「日本古代における木彫像の樹種と用材観Ⅱ―八・九世紀を中心に―」『ミュージアム』583 二〇〇三年

(72) 鈴木喜博「栢木像と檀像彫刻」『美術史』107 一九七九年十一月



図24 十一面観音立像  
三重県白山町(津市)



図25 同像 右足のかかと

(73) 像高四七・六cmの三重県白山町(津市)十一面観音像(図24)は右足のかかとを造らず極端に足を浮かせる表現をみせる(図25)。これも動きを意図した表現とみてよいだろう。

(74) かつて井上正氏は「檀像」の「靈異」表現について精力的に論じられた。『日本の美術 No.253 檀像』(至文堂 一九八七年六月)ほか。氏が檀像の中に認めた、「風動表現」、「靈木化現」、「ゆがみ」、「未成」などの意味は、今あらためて問い直される必要があるように思う。氏はこれらを像自身の力を示す「靈異」として捉えたが、本稿で想定したいのはあくまでも祈りに応える「靈験」という観点である。

(75) 中村史氏は、この文言そのものが「儀疏」に由来していることを指摘している。前掲注13中村著書

(76) このような構造は念仏における仏像の役割と共通する。法然上人絵伝

(知恩院) 卷三十七に描かれる、法然の前に置かれた像は念仏のためのメディアとしてあるに過ぎず、阿弥陀三尊はあくまでも彼岸から到来する。

(77) この「七尺」という像高は『儀疏』が「不空絹索經」を引きながら示す観音の身長に一致する。ここから、「七尺」が十一面観音像の身長として意識された可能性が生じよう。一尺を令制の大尺の三〇・五cmで計算すると七尺は二一三・五cmとなるが、十一面観音像の作例には、この数値に近似する像高の像が多い。それに相当する十一面観音像の例として、子島寺像二〇七・二cm、新薬師寺像一九七・〇cm、相応峰寺像二〇六・三cm、勝常寺像二二三・〇cmなどがあげられる。

(78) 長谷寺十一面観音像は、『日本靈異記』下巻三縁に「泊瀬上山寺」像として、また『扶桑略記』神龜四年(七二七)条に十一面観音菩薩像二丈六尺として出る。子島寺十一面観音像は『延暦僧録』長岡(桓武)天皇菩薩伝にみえる。壺坂観音は、一説に弘仁年中の説話を原型とする(『日本歴史地名大系』奈良県の地名) 平凡社 一九八一年六月) が成立時期は未詳。

(79) 『梁塵秘抄』卷第二(後白河法皇(一一二七-一一九二)撰) 観音像を見する寺、清水石山長谷の御山、粉河近江なる彦根山、間近く見ゆるは六角堂(三二三) 彦根寺、志賀長谷石山清水、都に間近き六角堂(四二八)

(80) 梵天・帝釈・四天王と組み合わせられる尊種としては、平安時代の例に、千手観音像(興隆寺、『三代実録』貞観七年(八六五)四月十五日条)、丈六釈迦如来像(貞観寺、『三代実録』貞観十六年(八七四)三月廿三日条)、丈六釈迦如来像・一丈十一面観音像・一丈金剛藏菩薩像(比叡山定心院、『山門堂舎記』) などがある。

(81) 仏への「懺悔」が「滅罪」へと至る論理については、『金光明最勝王經』の場合を例に、壬生台舜氏が解説している(「解題」『仏典講座13 金光明經』 大蔵出版 一九八七年八月)。

(82) 『類聚三代格』卷二

(83) インドから日本へかけての因果思想に関しては、末木文美士「因果応報」(『岩波講座 日本文学と仏教 第二卷 因果』岩波書店 一九九四年一月) を参照。

(84) 前掲注81 壬生氏著書

(85) 上川通夫「国分寺建立政策の基調」『続日本紀研究』274 一九九一年四月

(86) 『続日本後紀』承和四年(八三七)二月乙未(二日)条「令人主安穩。黎庶和樂。不如十一面大悲者秘密神呪之力。宣普告五畿内七道諸国。請淨行僧七口於国分寺。一七日夜薰修十一面之法。」

(87) 『続日本紀』神護景雲元年(七六七)正月己未(八日)条「各於国分金光明寺。行吉祥天悔過之法。因此功德。天下太平。風雨順時。五穀成熟。兆民快樂。十方有情。同霑此福。」

(88) 『類聚三代格』卷三

(89) 国分寺四天王像の機能のひとつとしてこの「罪の監視」という点を認めると、太宰府四天王寺を初例として、宝龜年間以降に新羅の脅威に対抗して諸国に四天王寺が建立されてゆくことの意味も明瞭となる。つまり、当初国内の秩序の維持に向いていた公的寺院の機能が、対外的な関係の中に再編されてゆく流れが認められるからである。四天王像自体の意味もこの経緯の中で変容してゆく。四天王像の変容については、前掲注11拙稿、注57拙稿参照。

(90) このようにみたととき、国分寺建立詔には「現報」に相当しない願意が述べられることが問題となる。すなわち、願文の第六・七条に、元正天皇、藤原宮子、光明皇后などの彼岸往生と藤原不比等、橘三千代などの故人の冥福が願われている点である。しかしながらこの点は、一方の国分尼寺の機能として解釈できる可能性がある。天平宝字三年(七五九)の金版銘(『大和志料』)により、「法華滅罪之寺」の寺名は「生死罪」を滅して「仏の知見に入る」ためのものだったことがわかる。「生死罪」とは生死を繰り返す罪であり(中村元『仏教語辞典』)、それを滅して「仏の知見に入る」とは彼岸への往生を指している。別稿(前掲注35拙稿)で論じたとおり、追善仏事はその主体者自身の往生をも祈願するためのものでもあるから、先の願文には彼岸往生が願われた者のほかに、その願を発した主体者である聖武天皇の往生祈願も含意されていると考えられる。天平宝字五年(七六一)六月七日の光明皇后一周忌のための阿弥陀三尊像が、諸国国分尼寺に造立された(『続日本紀』天平宝字五年六月庚申(七日)条) ことを踏まえるならば、「法華滅罪」の場とされた国分尼寺は、「現報」のための滅罪とは区別される、往生祈願のための滅罪の場として構想されたことを想定しておきたい。

(91) 仏教思想史上において空海の密教が果たした転換については、谷口美樹「転轍機としての空海―真言密教世界へ―」(『歴史と方法1 日本史における公と私』一九九六年 青木書店)を参照のこと。

(92) 前掲注90参照

(93) 木造吉祥天像の最も初期の作例の一つである会津個人蔵の吉祥天像は、福德神にはふさわしくない厳肅な表情を見せている(図26)。この例などは、懺悔の対象となった吉祥天のありようを示すものだろう。前掲注57拙稿参照。



図26 吉祥天立像頭部 個人蔵

(94) すでに井上一稔氏は、唐招提寺薬師如来像および二軀の不空羼索観音像(伝衆宝王菩薩像、伝獅子吼菩薩像)の表情を「微笑相」として捉え、それを『梵網経』が説く、仏像の前での受戒、布薩などの持戒行為において期待された「好相」の一部をなし、これらの像が僧侶集団の戒律生活を維持する上で欠かせない仏像だったことを説いた(井上一稔「唐招提寺木彫群の宗教的機能について」『仏教芸術』261 二〇〇二年三月)。唐招提寺という寺院の性格とも即応するこの解釈は、木彫群の意味を浮き彫りにし、奈良時代後半における仏像の機能とその受容者の二面にわたる画期的な観点を提供している。井上氏の議論のうち、仏像の機能を持戒行為と関わらせて解釈する観点は、本稿の関心と深く関わるものであり、この時代の仏像の意味を考える上で不可欠な視座といえる。一方で、井上氏もあげるとおり、「微笑相」(熙怡)は千手観音経典、不空羼索観音経典において、滅罪成就の証として示されている。千手観音像、不空羼索観音像の奈良時代後半における広汎な分布を考慮に入れると、この意味で捉えられる観音像の受容者は僧侶に留まらないより広い階層の人間として想定可能である。井上氏の問題提起を継承しつつ、「微笑相」を伴う観音像の受容者についてはなお検討を加えてゆくべきだろう。

#### 〔付記〕

本稿は、奈良国立博物館特別展「古密教」にちなみ開催された夏季講座での講演「悔過と仏像」(二〇〇五年八月二十三日 於奈良女子大学)の発表原稿をもとに成稿したものである。講演にあたっては、特別展担当の内藤栄氏、谷口耕生氏から、また、本誌掲載にあたっては稲本泰生氏からご高配を得た。編集担当の吉澤悟氏には種々のご配慮をいただいた。湯山賢一館長を初めとする館員各位には、異例ながらも拙稿の本誌掲載をお認めいただいた。末筆ながら記して、心から御礼を申し上げます。

#### 【図版出典】

図1 『日本美術全集2 法隆寺から薬師寺へ』(講談社 一九九〇年十月)、  
図2 『日本の美術No.455』(前掲注16参照)、図3 『日本の仏像大百科4 天』  
(ぎょうせい 一九九一年三月)、図5 『日本上代における仏像の荘嚴』研究  
成果報告書(前掲注18参照)、図6・7・12 『奈良六大寺大観 第十卷 東大  
寺二』(前掲注17参照)、図15 『朝日百科日本の国宝 別冊 国宝と歴史の旅  
3』(前掲注58参照)、図16・18 『大和古寺大観 第五卷 秋篠寺・法華寺・  
海龍王寺・不退寺』(前掲注64参照)、図19 『中国壁画全集 敦煌6盛唐』(天  
津人民美術出版社 一九九一年八月)

(ながおかりゅうさく 東北大学大学院教授)

〔英文翻訳〕

白井 祥子

奈良国立博物館研究紀要

## 鹿園雑集

第八号

平成十八年三月三十一日発行

編集発行 奈良国立博物館

〒630-8233

奈良市登大路町五〇番地

印刷 株式会社天理時報社

天理市稲葉町八〇番地

## REPENTANCE AND BUDDHIST STATUES

NAGAOKA Ryusaku

Tohoku University

In Japan the term *keka* (repentance or the Buddhist ceremony for repentance regretting one's wrongdoing in the past) first appeared in an article dating to the seventh month of the first year of the Empress Kogyoku's reign (642) in the *Chronicle of Japan* (completed in 720). The meaning here was similar to used as the term *zange* (penitence or regretting one's past sins). According to a traditional study on this subject, the term *keka* included the meaning of *kigan* (prayer for the atonement of one's sins) when Keka-e (Buddhist ceremony for the confession of a person's sins to the Buddha in the hope of avoiding them) was established in the mid-8th century.

The Buddhist statues dedicated at the first Keka ceremony were Bosatsu (bodhisattva) and Shitenno (guardian deities serving as the four cardinal kings; Dhrastra, Virudhaka, Virupaksa, and Vaisra-  
vana). This combination revealed the basic form of the Keka Ceremony. First of all, as a prior condition of the Keka ceremony, Shitenno have the roles of watching people on the earth to see if they observe Buddhist precepts or not. The Buddhist scripture *Shitenno-kyo* records that the Shitenno's duty was to inform Taishaku-ten (Indra) about what they observed. The writing brush and handscroll held by the statue of Komoku-ten (Virupaksa) symbolize his role to record what he observed. The statue of Taishaku-ten holding a handscroll in the Hokkedo Hall, Todaiji Temple, Nara, is also based on a description in the same document.

In ancient Japan, there was a long-standing tradition of religious observances in which people swore oaths with Shinto and Buddhist deities as sacred guarantors. In the beginning, these sacred guarantors were the spirits of emperors, heavenly and earthly deities, but from the mid-eighth century, they came to be replaced by Buddhist images, of which the central figures were Bonten (Brahmadeva), Taishakuten (Indra) and Shitenno. This combination was also based on the sutra *Konkomyo saisho-o kyo* (*Suvarnaprabhasottamaraja.-sutra*), in which it was recorded that these deities would reward to punish people according to their faith in this sutra.

The sharp eyes of Bonten, Taishakuten, and Shitenno statues at the Todaiji's Hokkedo Hall seem to indicate their roles of watchers. The Buddhist sculptors of the Tempyo period (729–749) fully understood the role of these deities and were successful in sublimating the marvelous expressions.

In addition, the seven-shaku (233.3 cm.) Kannon Bodhisattva statues, the copies of the *Konkomyo saisho-o kyo* sutra scrolls dedicated in the seven-storied pagodas of *kokubunji* temples in provinces throughout Japan, and the Great Buddha statue of Todaiji Temple, all of which were produced in the mid-eighth century as national projects, reveal a similar function to the above-mentioned deities and oaths. Emphasis is placed on the role of watchers to prevent any deviation from the project to construct the statue of Great Buddha, which was regarded as endeavor of Buddhist devotees in the society. The government accused the instigators of these national large-scale projects, from the construction of *kokubunji* temples to the Great Buddha statue, as criminals or sinners against the Buddhist faith. The deities described above relating to oaths also performed their guard duty against this type of sin.

In contrast with the role of the above-mentioned Buddhist statues for Keka ceremonies, there was another group of Buddhist statues for Sonbetsu Keka (ceremonies for repentance for various Buddhist images), in which ceremonies are individually named by each Buddhist image. A representative of this type was Yakushi Nyorai (Bhaisajya-guru), whose role was to accept a person's repentance for his or her sin of breaking the Buddhist precepts and to exonerate him or her. We can interpret the statues of Yakushi Nyorai dedicated individually at *kokubunji* temples in all provinces as fulfilling this function.

Another representative of this type was the statue of Juichimen Kannon (Eleven Headed Kannon: Skt. *Ekadasa-mukha avalokitesvara*), which was believed to perform the role of atonement for sins of the person chanting a mantra in front of it. An important function of this type of Kannon statue was to fulfill the wishes of such prayers, i.e. wiping out a person's sins through its miraculous virtue. The miraculous virtue of statues of Juichimen Kannon was eagerly anticipated by people who wanted to confirm the atonement of their sins. One was made conscious of Kannon's miraculous virtue through small movements of the statue or a voice from one of the ten small heads or images on top of the statue. As seen in some extant statues of Kannon with a half-length small statue on its head, this feature can be interpreted as the visualized virtue of Kannon in response to the expectations of the prayers. According to the Buddhist scripture associated with Juichimen Kannon (*Juichimen shinju shinkyō giki*), some statues of Kannon were made of white sandalwood in order to express Kannon's miraculous virtue. Thus we can understand that the plain, aromatic wood statues of Juichimen Kannon were created in response to prayers' expectations.

Thus Keka or Buddhist Ceremony for Repentance was performed in the hope of realizing people's wishes for the atonement of their sins. In the Buddhist concept on the law of cause and effect, good effects cannot be obtained without good deeds. As a result, Buddhist atonement for sins was counted strongly as a good deed to accomplish a person's wish. Accordingly, Sonbetsu Keka, or the Repentance Ceremony for Various Buddhist Images, should be interpreted as a form of *zange* or penitence.

Making prayers to Buddhist images is regarded as a habit of doing something good, and the meaning of the expression of the images can be understood first through using the mentality of the prayers as a premise.