

## 隋・唐前期の一州一寺制と造像

肥田路美

はじめに

北周の武帝による二度にわたる廢仏斷行の後、統一王朝隋の文帝・煬帝二代は、一転して仏教優遇政策をとった。文帝による全国諸州への大興國寺の設置や仁壽舍利塔の建立、煬帝による京師大興城（長安）の日嚴寺や東都（洛陽）の慧日・法雲二内道場の創建は、そうした方針の一環として推進されたものである。これに対し、六一八年に建国した唐は、隋代の宗教政策に対して反動的な方向を打ち出した。唐室の李姓が、老子李耳と同姓であるということから、老子を唐室の祖とする説がおこなわれ、道教を仏教より上位に置く道先仏後の詔が發布されたのは、その端的なあらわれであった。しかし、初唐時代後半に則天武后が権力を掌握するに及ぶと再び形勢は逆転し、「釈教は宜しく道法の上に在らしめ、縉服は黃冠の前に処らしむべし」と改められて、仏教は武后政権と密着しながら全盛期を迎えたのである。

このように、南北朝から隋唐時代の仏教は、交互に繰返される国家による締め付けと復興策に、大きく揺さぶられながら展開したが、そこに一貫しているのは、本来は方外<sup>1</sup>の存在であるべき仏教教団に、世俗権が強い干渉を加えるという構造である。

そうしたなかで、隋の文帝・唐の高宗・則天武后・中宗・玄宗と歴代の皇帝が施行した、天下の諸州に同じ名称の官寺を置く一州一寺制は、聖武天皇朝の天平十三年（七四一）の国分寺・国分尼寺建立へも影響が波及した制度であったが、これは世俗権の庇護による仏教の弘布という意味よりも、中央集権国家による仏教の一元的な管理統制の意味が大きい。その最も極まったありさまを美術の上で示す事柄が、初唐時代を経て盛唐の玄宗の代におこなわれた、天下諸州の開元寺・開元観における「玄宗等身」の金銅仏像・金銅天尊像の奉安である。

隋唐時代の仏教政策、特にこの一州一寺制に関する先行研究については、塚本善隆氏の「国分寺と隋唐の仏教政策並びに官寺」をま<sup>2</sup>ず挙げるべきであり、また隋唐王朝による教団統制制度に関しては、

山崎宏氏らの古典的研究を承けた諸戸立雄氏の一連の研究が最もま  
とまっている。それらをはじめとして、仏教史側から提示された研  
究は少なくないが、管見の限りでは美術史の見地からこれを取り上  
げたもの知らない。しかしながらこの制度は、造形においても王  
朝中央から地方へ一元的な規範——様式や図像の上でも主題の上で  
も——を及ぼすことになった可能性が、推測されるのである。

小稿では、唐朝創業から武周政権の終幕に至る初唐時代を中心に、  
隋・唐前期の国家による造寺造像の実態、特に一州一寺制とそれに  
関連する美術について先行研究と史料に基づきながら見ていくこと  
で、統一王朝下における仏教美術のありようを考えたい。

## 一 唐代初期の官立寺院と造像

唐の高祖李淵は、武徳元年（六一八）に即位するや、朱雀門の南  
に道場を宮建して無遮大会を開き、また太極殿において沙門・道士  
に七日行道させ、千僧齋を設けた。仏道両教が主役を演ずる大法要  
をもって、唐朝の創業を慶祝する祝典を催行したわけである。しか  
し、時いまだ各地の群雄との戦いの最中であったことからすれば、  
こうした大規模な法要は、人心収攬の効果を期待して挙行されたも  
のと推測される。<sup>7)</sup>

高祖による造寺造像もまたこの即位の年に相次いで行なわれたこ  
とを、『仏祖統紀』卷三九は記録している。すなわち、詔して太祖

（李虎）以下のための栴檀等身仏三軀を造り、高祖が天命を承けた  
ことを記念する勝業寺、隋末の混乱時に飢民に施粥して救った僧曇  
獻のための慈悲寺、太原に起義したことを記念する太原寺、起義に  
際して顧問を務めた僧智満のための義興寺を建立したという。その  
ほか、『弁正論』卷四には、高祖の旧第を喜捨した興聖尼寺や、高  
祖入関の際に太宗李世民が兵を整えたゆかりの地における会昌寺の  
建立が挙げられている。これらの寺院建立事業もやはり、国家の基  
盤が不安定なこの時期における民心の慰撫を最大の目的としたもの  
であろう。

高祖朝では、ほどなく先朝の仏教優遇政策への巻き返しが道教側  
から起こり、太史令傅奕の上奏を皮切りに、激しい道・仏論争が繰  
り広げられた。また、群雄征討後の占領地を中心に、新たな労働力  
や兵力の充実も急務であった。その結果、高祖は創業間もない国力  
の充実を第一にはかるべく、武徳九年（六二六）に両教をともに沙  
汰し、京城の三寺と天下諸州の各一寺だけを残してその余はことごとく  
廃止するという強硬な詔を下すに至る。両教沙汰といっても、  
仏寺や僧尼の数は道観や道士女冠の数に数倍していたため、これは  
仏教にこそ打撃を与えるものだったが、ちょうど玄武門の変が勃発  
して施行されずに終わった。

次いで即位した太宗は、建国期の戦乱における敵味方の戦没者の  
ために、交戦地に寺院を建立している。すなわち、貞観四年（六三  
〇）に詔し、劉武周を破った汾州に弘濟寺、宋老生を破った莒州に

普濟寺、薛挙を破った幽州に昭仁寺、宋金剛を破った晋州に慈雲寺、王世充を破った邙山に昭覺寺、竇建徳を破った汎水に等慈寺、劉黑闥を破った洛州に昭福寺を置いたのである。『全唐文』卷五所収「爲戰陣處立寺詔」には、戰陣に斃れた者たちが地獄で苦しんでいることを思い、心が疚み寝つかれないと述懐し、寺刹を建ててその宮魄を済めたいとあり、追善を願う敬虔な心情がうかがえるが、同時に、こうした要地への官寺設置は、唐朝への不満分子を牽制し、威光を示す意味もあったと思われる。

このほか太宗は、父高祖のために終南山に龍田寺を建て、高祖と太宗自身の等身像を造ったという。すなわち、『弁正論』卷四に「爲太武皇帝捨而爲寺。既曾利見、因曰龍田。又送太武及主上等身夾紵像六軀、永鎮供養。」という。太武皇帝つまり父である高祖李淵のために建立した龍田寺とは、かつて高祖自らが武徳八年（六二五）に都の南郊終南山に宮んで行幸した太和宮を、太宗が貞観初年（六二七）に寺としたものであり、『弁正論』の撰者法琳は実にこの時にこの寺の住持に置かれたのである。したがってくだんの六軀の夾紵像を彼は日々礼拝したに違いない。これらの像は、文言上では「高祖及び太宗の等身像」というのみであるから、仏像とは断定できず両帝の肖像とも受け取れそうであるが、これらはやはり仏像であったと考えられるのである。それは、当の高祖がその祖父と両親のために梅檀の等身如来像を造ったという次の事例からの類推による。

同じく『弁正論』卷四に挙げられた高祖の奉仏事業に「爲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」がある。慈悲寺は前にも触れたとおり高祖が沙門曇猷のために長安光徳坊に建立した寺であるが、そこに太祖李虎、元皇帝李昞とその妻で李淵の母である元貞太后独孤氏の三者のため、三軀の等身像を奉安したという。もっともこの記事だけでは肖像か仏像かは判じえない。しかし同じ事蹟を取上げた『法苑珠林』では「九五の神儀を圖し四八の靈相を摸す。劊劊の飾、豈に優填に劣ること有らんや。鎔金の華、實に斯匿に慚ずること無し」と賞している。三十二の靈相を摸し釈迦の真容を写した優填王の木彫仏や波斯匿王の金銅仏と比しても遜色ない、と形容している限り、如来像であったことは疑いを容れない。敷衍して龍田寺の夾紵像もまた、仏像と見なすべきであろう。

太宗はまた、母である穆太后のためには長安に弘福寺を建て、完成後に行幸して自ら仏像に眼睛を点じたという（『法苑珠林』）。しかしこの一方で、貞観十一年（六三七）には、道先僧後の詔を發して道教優先の国是を決定的に打ち出した。およそ『法苑珠林』や『仏祖統紀』など仏教側の史料では、上記の造寺造仏やインドから帰朝した玄奘への恩顧を、太宗の仏教尊崇のあらわれとして評価しているが、『新唐書』や『資治通鑑』などの史書では記述は冷淡で、彼の興福事業も国家統治のための政治的意図によると読める。おそらく太宗の本音はその両面にわたっていただろう。

六四九年に即位した高宗、続く則天武后の代になると、安定した国力を背景に仏教界は善導・道宣・神秀・法蔵・弘景といった逸材を輩出して活況を呈した。麟徳三年（六六六）正月、泰山に行幸して封禪を行った高宗は、乾封と改元して、泰山を治下におく兗州に道観・仏寺各三所（仏寺は封禪寺・非煙寺・重輪寺）を設け、また天下諸州に観・寺一所を置いた（『旧唐書』巻五）。このときの寺名は伝わっていないが、これが初唐時代における一州一寺制の始まりである。

ちなみに、初唐における州は、『旧唐書』巻三八地理志によれば、貞観十三年（六三九）に定簿された時点で、合計三百五十八州を数えた。その後、高昌国や高句麗・百済の平定離反により増減が生じたが、およそのところは変わらない。けれども、この天下諸州への寺観設置という表現は、必ずしも全ての州を意味するものではないかもしれない、要衝を占める主要な州をほぼ網羅する程度であった可能性が考えられよう。

さて、このほか仏教美術史の上で特筆すべき高宗の事績としては、会昌寺の僧会贖を五台山に遣わして寺塔を修理させたこと（龍朔元年（六六一）、岐山扶風法門寺の三十年一開の仏指舍利に関心を寄せ、塔下より取り出して長安と洛陽に運び盛大に供養したこと（顕慶五年（六六〇）（六六一））、龍門石窟に大盧舍那佛像すなわち奉先寺洞大仏を造立したこと（上元二年（六七五）完成）を挙げることができる。ただし、これらはいずれも、皇后武氏の積極

的な関与によって行なわれたものであった。

## 二 白司馬坂の大仏造立

その則天武后がついに帝位にのぼり王朝を開いた武周革命に際して、仏教教団の一派が、仏教を以って即位の正当性を喧伝し政権を翼賛したことは、周知のとおりである。偽僧薛懷義を筆頭とする法明・處一・惠儼らの僧らが、『大雲經』（曇無讖訳『大方等無量經』）に付会した讖疏を偽撰して表上したのは、載初元年（六九〇）七月のこと。『旧唐書』卷六則天皇后紀の記述によれば、それは「盛んに神皇（則天武后）の受命の事を言う」ものであったといい、同卷一八三薛懷義伝では「符命を陳べて言うに、則天は彌勒の下生にして閻浮提の主とならん」という。そこで、武后は天下にこれを頒つべく、諸州に大雲寺を置いて各一本を所蔵させ、僧をして高座に上り講経せしめ、僧千人を度した。こうした地ならしの後、同年九月には国号を周と革め、天授と改元し、聖神皇帝と号したのである。

翌天授二年（六九一）には、「釋教在道法之上制」つまり仏先道後の詔が出され、太宗・高宗朝の宗教政策は完全に覆された。そうした時代に皇室や貴顕による造寺造像がいかに隆盛を誇ったかは、硬骨の国老狄仁傑の「今の伽藍、制宮闕を過ぐ。奢を窮め壯を極む。」という上疏からも想像できる。この上疏は、則天武后が久視元年（七〇〇）に白司馬坂において大仏像を造ろうと企てた際、それを

諫めて断念させたものである。白司馬坂とは、洛陽の東北三十里、北邙山の東北部にあたり、貞觀十一年の黄河の氾濫に際しては、太宗がこの地に行幸して視察したというから、河陽方面まで見晴かすことのできる高台であつたらしい。

白司馬坂の大仏は、『唐書』や『資治通鑑』などの史書にいくつかの記録が伝わっていることで、特筆される。これは、唐代仏教美術を代表する傑作として誰もが知る龍門奉先寺洞窟舎那大仏ですら、高宗が発願し武后が助成して造立したという歴とした由緒をもつにもかかわらず、史書に何らの記録も残していないことと、対照的である。それというのも、白司馬坂大仏の主要な史料というのが、上記の狄仁傑の「諫造大像疏」をはじめ、李嶠の「諫建白馬坂大像疏」、張廷珪の「諫白司馬坂宮大像表」「諫白司馬坂宮大像第二表」（題目はいずれも『全唐文』による）という、武后朝の大官たちによる上疏文だからである。詩人としても著名な李嶠は当時、同鳳閣鸞台平章事とよばれた宰相の地位にあり、当代人気の書家でもある張廷珪は監察御史の任にあつた。彼等の文章が記録されているがために、白司馬坂大仏については比較的豊富な史料が見出せるのである。しかし、これらの記事は内容が齟齬・錯綜し、大仏造立の実態はたいへん掴み難い。松本文三郎氏の「則天武后の白司馬坂大像に就いて」<sup>(1)</sup>は、それらを検討して事業の次第の合理的説明を試みた、当該像に関する唯一の専論である。

松本氏の見解によれば、そもそも大仏造立計画を立てたのは、大

雲寺僧曇暢なる者という。『全唐文』所収の張鷟の文に、

大雲寺僧曇暢奏、率僧尼錢、造大像高千尺、助國爲福。諸州僧尼訴云、像無大小、惟在至誠。聚斂僧貧、人多嗟怨、既違佛教、請爲處分。

——大雲寺僧の曇暢が、僧尼の錢を率いて高千尺の大像を造立し、護國興福の事業としようと奏上した。すると諸州の僧尼は、(造像の功德に)像の大小は関係なく、ただ至誠があればよい。(出家者の貧しい錢を集め取り立てても人々の怨嗟が多くなり、かえて仏の教えに背くことになると訴えて、処分を請うた。

とあり、ここには白司馬坂という地名は見えないものの、僧尼錢によって大像を造立しようとしたことは、狄仁傑らの上疏にも繰り返して述べられているところから、同じ事業に関する一文であるのは明らかである。その狄仁傑によれば、天下の僧尼に毎日一人一錢を供出させて造立する計画だったといひ、李嶠は、既に集められた七万余貫錢の造像資金を貧窮者一人当たり一千ずつ分け与えれば、七万余戸を救済でき、その功德は無窮であると諫言している。<sup>(2)</sup>

松本氏は、造像を企図した曇暢が武后の勅を奏請し、これによって造立計画を権威づけ、強制的に醵金を支出させようとしたが、図らずも僧尼の怨嗟するところとなり、ひいては大官の反対上奏を招来するに至って、計画は中止されたとする。その後まもなく狄仁傑

が卒去したので、再び武后の勅を請うたが、このたびは張廷珪の反対にあり、また実現しなかった。しかし彼ら（松本氏は曇暢ら大仏造立の企画者を「三階教の徒」とするが、その根拠は示されていない）は私的に僧尼錢を募集し十七万余貫にも達したため、長安四年（七〇四）三度目の奏請をした。また李嶠の反対があったが今回武后は納れず、春官尚書武取寧を檢校に任命して宮建しようとした。しかし、翌年武后は退位し崩御したため、ついに沙汰止みとなった。まことに紆余曲折の末、未遂に終わったのである。

では、この大像はいかなる仏を造ろうとしたものか。また、僧尼から錢を集めて造立するという方法は、いかなる意図によるのか。

なぜこの地が大仏造立の場所選ばれたのか。

まず、張鷟が引用する曇暢の奏上中に高千尺という法量が示されているが、これは単に巨像であることをいうのではなく、鳩摩羅什訳『弥勒下生成仏経』に説く弥勒仏出世の時の相好「身長千尺、胸廣三十丈、面長十二丈四尺」を根拠としているのは明らかで、弥勒仏を造立する計画だったことは疑いない。弥勒仏を武后の本地とする説が当時おこなわれていたことは、前掲『旧唐書』薛懷義伝の「則天は彌勒の下生にして閻浮提の主とならん」という符命に見るとおりである。つまり、曇暢なる僧が武后政権に追従し「助国為福」という願旨を掲げて企図した弥勒大仏であった。

それをなすに当たって、天下の僧尼から一日一錢を集めるというのは、造立資金を得るといっても金銅仏の材料を得ること、つま

り喜捨する錢を金銅の大仏に鑄込むことで、直接的に造像に参加し仏の功德に与るといふ勧進のシステムを意味する可能性がある。これは天平十五年の東大寺大仏造立の詔にいう「人有りて一枝の草、一把の土を持ちて像を助け造らむと情に願はば、恣に聴せ」と相通じ、天下の人民がそれぞれに零細な材料を持ち寄って大仏——東大寺の場合は原形塑像——の尊容を作り上げていくという理念をうたうことで、国のための大事業を遂行しようとしたものである。しかしながら、塑像や摩崖像であればまだしも、龐大な銅錢を費やするというのだから、拠出を強制された僧尼の抵抗や、国家経済への深刻な影響を憂いた大官らの猛反対は、当然の帰結であった。

これが、洛陽城から隔たった白司馬坂において計画された理由は、定かではない。しかし、東大寺大仏の前後八箇度におよぶ鑄造に際して、土砂をもって人工地盤を順次高く築いたことを想起すれば、理由の一つは、三百メートルもの巨像の鑄造が平地では不可能で、山の傾斜を利用するほかない点にあったはずである。また、ただ都の近郊の山地というのではなく、北邙山が歴代陵墓の営まれる特別の地であったことも、何らかの意味がありそうだが、それ以上のことはうかがい知れない。

武周朝では、未遂に終わったこの白司馬坂大仏のほかにも巨大な仏像の造立が目立つ。張鷟の『朝野僉載』によれば、薛懷義が造営した高大な建造物「功德堂」には、像高九百尺の夾紵の大仏が安置された。鼻は千斛の船のよう、小指の中に数十人が並坐できる規

模だったという。また、証聖元年（六九五）正月には、やはり高さ三百尺、三層の威容を誇る明堂が無遮大会が開かれたが、薛懷義はその折に深さ五丈の大坑を掘り、あらかじめ中に入れておいた宮殿・仏像を引き揚げて、地中から湧出するというありさまを演出して大衆に見せた。さらには、絹布に牛血をもって高二百尺もの大仏の顔を描き、天津橋の南に掲げたという。これらは真摯な仏教信仰とはおよそかけ離れた、この妖僧の馬鹿げた自己顕示的パフォーマンスに過ぎないが、武后自身大仏への関心が一入だったことは、晩年に近い七〇一年に、成州（甘肅省東端の成県）で巨大な仏足跡が発見されたため大足と改元したことから伺える。これらもおそらく下生の弥勒仏を想定したものであったと推測できよう。白司馬坂の一千尺の金銅弥勒仏像造立は、武后政権の徒花のような事業であった。その頓挫をもって、初唐仏教美術の幕が下りたといつてよい。

### 三 仁寿舍利塔と神尼像

天下の僧尼から錢を募って中央における弥勒大仏造立のために一極的に集中させるといふ計画が、東大寺大仏造立詔とも通ずる理念によったことを前章で述べたが、そうした中央集権体制下ならではの仏教事業の典型が、州ごとに一官寺を置く一州一寺制の施策である。聖武天皇による国分寺設置のモデルとなった初唐時代の一州一寺制は、さらに遡った隋代に先蹤が求められる。

北周から禅讓された楊堅すなわち隋の文帝は、開皇元年（五八一）に即位するや五嶽それぞれに仏寺を置き、続けて父である太祖楊忠が戦功を立てた襄陽、隋郡、江陵、晋陽の四箇所にも寺を設けた。

五嶽とは、言うまでもなく古來神聖視された東嶽泰山・西嶽華山・南嶽衡山・北嶽恒山・中嶽嵩山の五つの靈山であり、これらに官寺を配置することは、天下全域を国家主導で仏教化する象徴的行為と言つてよい。これに加え、京城および諸州の官立寺において毎年正月・五月・九月の三長月に定期の法要の勤修が規定されたことが『歷代三玉紀』にみえ、また、河北省定県にある開皇五年『魏七帝舊寺修寺記碑』により、「大県別聽立僧尼兩寺」という勅旨の発布があったことを、塚本善隆氏は指摘している。<sup>23</sup>この勅令は、同じく河北省の大名道の開皇十一年『大隋南宮令宋君像碑』文中に、州県に詔して各々僧尼二寺を立つ、との文言があることから裏付けられる。

文帝の仏教復興策におけるそうした官寺設置のなかで、特に注目すべき実績が、四十五箇州にわたって大興国寺と号する寺を置いたことと、朝廷から舍利を分送して全国百一十箇所に舍利塔を立てさせた、いわゆる仁寿舍利塔の建立である。前者は、州ごとに同一名称の官寺を設置することの嚆矢となったもので、法琳の『弁正論』に「始龍潛之日、所經行處四十五州、皆造大興國」とあり、四十五州は文帝が即位前に経歴したところという。興国という名称からして、隋王朝の建国草創を記念する意味が籠められているのは明らか

である。

また、後者の仁寿舍利塔建立は、文帝の晩年に近い仁寿元年（六〇一）の十月十五日、同二年四月八日、同四年四月八日の三次に及び、各州内であらかじめ選定された高爽清静な勝地において、全国同時に正午をもって舍利を地下に埋納して起塔したという（地図参照）。舍利を現地へ奉送する僧や役人の任命から、一連の行事に関する各地からの報告の総括まで、文帝の号令のもとにシステマチックに企画・執行された一大プロジェクトであった。

美術史の見地から特に注目されるのは、いずれの舍利塔も同一の設計図によって規模形制を同じくしたという点である。すなわち、第一次起塔に際する詔勅に「所司造様送往當州」（司るところの造様は当州に送り往かしむ）とあり、中央から塔建立の各州へ「造様」が送致されたことがわかる。このことを前提として、小杉一雄氏は、各地の仁寿舍利塔に関する断片的史料から塔の様式と材質について追究し、五層の木造塔であったと論じた。<sup>33</sup>



仁寿舍利塔の分布（筆者作成）



こうして北は幽州から南は交州、西は瓜州まで、統一王朝の版図全域に同一様式の木造塔が立ち揃うイメージは、秦の始皇帝による度量衡や文字の統一にも通ずる、中央集権国家の王権の表象にはかならない。

文帝による舍利塔造立に關してもう一つ注目すべきは、全国の舍利塔に神尼の像を安置させたという事績である。神尼とは、幼少の文帝を撫育し将来天子になることを予言した尼僧智仙の尊号である。隋の史官王邵の『舍利感應記』は次のように記す。

皇帝昔在潜龍。(略)神尼智仙言曰、佛法將滅、一切神明今已西去。兎當爲普天慈父重興佛法。一切神明還來。其後周氏果滅佛法。隋室受命乃興復之。皇帝每以神尼爲言云、我興由佛。故於天下舍利塔内、各作神尼之像焉。

すなわち文帝は、智仙から北周の廢仏を予言され、隋室を興して仏法を復興するという使命感を与えられたといい、それが果たされたために神尼像を天下の舍利塔内に作らせたという。

文帝の易姓革命がこの智仙の神聖化と絡めた瑞兆説話として喧伝されていく様相は、塚本善隆氏がつぶさに検証しているが、神尼像を制作し、それを舍利塔内に安置したことについては、これまでほとんど問題にされてこなかった。しかし、筆者は一州一寺制の美術史的意義を考える上で、この事柄は無視し得ないと考える。『舍利

感應記』の記述では、神尼像の舍利塔内安置は即位後間もない事績とされているが、文帝が晩年に至るに従ってますます智仙の神格化と敬慕を深めたことからすれば、後年の仁寿舍利塔においてもこの制度が踏襲されて、各塔内に神尼像が置かれた可能性は高いと推測できよう。

それを傍証する史料に、仁寿舍利塔造立時におきた感應に關する諸州からの報告書『慶舍利感應表』がある。それによれば、陝州大興国寺では、舍利石函に涅槃仏や菩薩像とともに神尼像が現われる変異があったという。神尼像は立って菩薩に對面し合掌する姿だといふのである。

陝州舍利、從三月十五日申時、至四月八日戌時、合一十一度見靈瑞、總有二十一事。四度放光。(略)石函變異、八婆羅樹、樹下見水。一臥佛、三菩薩、一神尼。(略)石函の西南近角復有一菩薩。坐華臺上面向東。有一立尼面向菩薩合掌、相去二寸。(下略)

こうした『慶舍利感應表』に列記された各起塔所での奇瑞は、競うように創作された虚誕な物語と言わざるを得ないものだが、そこに仏菩薩ならぬ神尼像を登場させるには、神尼のイメージの共有が前提になくはならない。それを可能にしたのが、中央から天下諸州へ神尼像の現物なり粉本なりが頒布されるという制度であろう。

そのあたりの事情を伝える記事が、『金石統編』所収の山西省蒲州の「大隋河東郡首山栖霞道場舍利塔之碑」に見出せる。同碑は、仁寿元年十月の舍利塔建立について説き、文帝誕生時に「智儼」と号する天女が来降し予言した顛末を述べた上で、匠人を召して「等身像」を鑄造させ、あわせて「儼尼」を画かせて帝側に置いたことを記しているのである。

すなわち、

(上略) 及雄圖蓋世、遂興王業。神母記別、信而有徵。泊將昇鼎湖、言違震旦、垂拱紫極、遺愛蒼生。及召匠人、鑄等身像。

并圖儼尼置于帝側。是用紹興三寶、頒諸四方。欲令率土之上皆瞻日角、普天之下咸識龍顏。(下略)

智儼・儼尼が智仙を指すことは言うまでもないが、ここに見える「等身像」を塚本善隆氏は智仙像であると解している。しかし、その鑄銅像を四方に頒布し、あまねく天下の者がみな日角——文帝が生まれながら持っていた額の上の突起を指す——を見、また龍顔天子の顔——を知るようにしたというのであるから、この等身像とは文帝の像に他ならない。つまり、文帝の等身銅像と神尼の画像とをセットにして、諸州に頒布したのであった。さらにその目的が、今上皇帝の姿——神尼の姿もまた共に——という特定のイメージを全土に普及し、全人民に知らせることにあったと明記している

点は、重要である。一州一寺制がイメージ頒布の装置としてはたらいたことが、ここから見えてくるからである。

なお、舍利塔内に神尼像を安置した意図については、文帝の易姓革命の正当性を保証した神尼智仙の徳を顕彰し、彼女の慈育への報恩を示す、というだけにとどまらない意味があったと思われる。三回にわたる仁寿舍利塔建立の日付に注目したい。一回目の十月十五日とは、文帝自身の生誕日であり、二回目・三回目の四月八日は釈迦の生誕日である。これを、文帝が暗に自らを釈迦になぞらえて皇帝即如来を具体的にアピールしたものとみる解釈もあるが、彼はむしろ護法の転輪聖王たらんとしたのであって、自らを如来に見立てた形跡は認められない。それよりも筆者は、文帝自身と釈迦の生誕日を期して舍利を埋納した塔に、いわば母性の神格化である神尼像——前掲の「大隋河東郡首山栖霞道場舍利塔之碑」引用文中では「神母」と称していることに注意されたい——を奉安したのは、文帝と釈迦の再生を祈念した行為ではなかったかと想像する。仏舎利はそもそも古代インドでは「種子(𑖀𑖔𑖧𑖮)」とも呼ばれ、生命・不死・再生・豊饒多産のシンボルズムを担った。現世と来世の安穩豊楽をもたらすという仏舎利の功德の所以は、ここにある。文帝は、そのようにして自らが統一した国土に繁栄をもたらし、守護し、永遠に君臨しようとしたのではなかったか。

#### 四 唐代前期の一州一寺制

さて、唐代に入ると、前節でも触れたように高宗の乾封元年（六六六）の泰山封禅後に、諸州に道観と仏寺が各一所設置された。この時の寺名は不明であるものの、武徳九年の詔のように諸州に寺観各一所のみを留めて残りを廃止する場合は異なり、新たに設けるのであれば、名称を統一した可能性が高いだろう。

次いで、則天武后による載初元年（六九〇）の大雲寺の諸州設置がある。前述したように、武周革命を正当化する女帝受命の讖説を盛り込んだ『大雲經』各一本を、それぞれに頒布して蔵せしめたことから、大雲經寺とも称された。たとえば、長安においては、くだんの「大雲經疏」を偽撰した一党の一員である沙門宣政が止住する懷徳坊の光明寺が選ばれて、大雲經寺と改められたことが、『長安志』巻十の大雲經寺条細注に見える。同寺は、『歴代名画記』巻三では大雲寺と表記されており、九世紀の張彦遠の時代まで、この寺名が継続されたことがわかる。一般には、後述する中宗の龍興寺・玄宗の開元寺を設置した際に、諸州の大雲寺を廃して改称したため、この長安大雲寺のように後代まで残ったケースは少なかった。

金石書に収録された大雲寺関係の史料のうち、『山右石刻叢編』にみえる天授二年（六九一）の「大雲寺彌勒重閣碑」（山西博物院所蔵）は、山西省蒲州（猗臬）の大雲寺に関するもので、聖神皇帝

すなわち則天武后のために涅槃變碑像一区を造ったという。則天文字を多用した文中には、武后が「自ら輪王の稱を得」という文言や、「龍出河圖、龜開洛字」という武后登極の讖とされた洛水宝図を暗示する文言が見られる。また、李嶠の撰文による「宣州大雲寺碑」は、安徽省宣州の大雲寺に立てられたもので、同寺はもと東晋の義熙二年（四〇五）に創建された永安寺だという。やはり文中に「慈氏越古輪聖神皇帝、（略）禎符鬱乎大雲、登跡乘時。靈應開于寶雨、受先佛之付囑。」という文言があり、武周革命に利用された『大雲經』『宝雨經』の二經典の名を織り込んで武后政權を讚美している。こうした例は、ほかにも懷州（河南省沁陽）の「河内大雲寺碑」、涼州（甘肅省武威）の「涼州衛大雲寺碑」などでも認められる。このほか、西域の安西（キジル）や疎勒（カシュガル）にも大雲寺が設置されていたことが、慧超の『往五天竺国伝』の記述から知られる。

ただ、これらの大雲寺において、隋文帝の仁寿舍利塔や神尼像の事例にみるような、統一的な堂塔や像の設置がなされたのか否かは、いずれとも断定できない。一斉に頒布された『大雲經』一本は、いずれも同じように装幀されたものであっただろうが、それ以外は旧来の寺額を掲げ替えたただけだったとも受け取れる。そうしたなかで、一顧しておくべきは、沙州（敦煌）大雲寺のケースである。同寺は敦煌莫高窟の題記中に名号が見え、今日、莫高窟のうち現存最大の仏像である高さ三十三メートルの大仏を設けた第九六窟（北大仏）

に比定されている。その根拠について、段文傑氏は、第一五六窟の壁題『莫高窟記』に、「延載二年（六九五）に至りて、禪師靈隱、居士陰祖等とともに北大像高さ一百卅尺なるを造る」とあり、これが洛陽で薛懷義がおこなった天堂の大夾紵像造立と時期を同じくしていることに置いている。第九六窟の大仏は倚坐形の如来像であり、初唐時代の現存作例に徴する限り、倚坐仏はまずほとんどの場合弥勒如来として造立されていることから、これもまた弥勒大仏として間違いない。武后の本地と喧伝された弥勒仏を、しかもそうした符命を公布すべく設置された大雲寺に造立するのは、あり得る話である。したがって、第九六窟自体を大雲寺とすることの妥当性は措くとしても、当窟と沙州大雲寺とが密接に関係することは、まず認めてよいだろう。

ただし、天下諸州の大雲寺でござって弥勒大仏が造立されたという明徴はなく、前掲の大雲寺関係史料にもそうした痕跡はうかがえない。しかし、長安の大雲寺が、もともと薛懷義一党の沙門宣政にゆかりの寺であった事例や、白司馬坂の大仏造立を企図した曇暢がやはり大雲寺僧であった事例から推せば、諸州の大雲寺のうちに積極的に武后に阿り革命を翼賛しようとするものがあって不思議は無く、その結果、都洛陽での動向を受けて弥勒大仏が造立されたケースが、沙州以外にもあったかもしれない。また、隋文帝と後述の玄宗の時に諸州一律の像設がおこなわれたことに鑑みれば、両者をつなぐ時期に設置された大雲寺にも、経巻と寺額に加えて、中央主導

で何らかの統一的な造作がおこなわれた可能性はあろう。一州一寺制を敷いた諸帝のうちで、最も積極的に仏教を利用した武后であれば、なおさらである。

さて、その武后が退位し中宗が唐朝を回復した神龍元年（七〇五）、さっそく諸州に「大唐中興寺・大唐中興観」を各一所設置する詔が下ったことが、『唐会要』卷四八、『冊府元龜』卷五一などに見える。文字通り唐の中興を慶祝した名称である。しかしこれらの史料によれば、二年後の景龍元年に右補闕張景源が上疏し、「非謂中興。夫言中興者、中有阻間、不承統歴。（略）咸請除中興之字。直以唐龍興爲名。」（中興と言うと、唐運が途中で阻絶して統歴を承けなかつたようである。中興の字をやめて、唐龍興をもって名とせられたい）と述べ、龍興寺・龍興観と改称された。則天武后による設置が仏寺だけであったのに対し、このたびは高宗の乾封元年の時と同様に、仏寺と道観の双方であった。これは、武周時代には廃止されていた「玄元皇帝」という老子の尊号の復活と、軌を一にしている。

龍興寺は、大雲寺から改称されたものが多く、近年大量の石仏が出土したことで知られる青州龍興寺はその一例である。同寺は北斉時代には南陽寺とよばれ、「正東之甲寺」すなわち東方第一の寺と位置づけられた大寺であった。後の開成五年（八四〇）には慈覺大師円仁も滞在している。ちなみに諸州の龍興寺のなかで日本とも関係する例をいま少し挙げれば、鑑真は揚州龍興寺の大徳であったし、彼の渡日を奉請した栄叡が病没したのは、端州龍興寺であった。ま

た、最澄が道遠から天台法門を相承されたのは台州龍興寺であり、順眺から三部三昧耶の灌頂を受けて真言密教の付法を受けたのが越州龍興寺である。諸州の龍興寺が、まさにその地方における中心的寺院であったことが知れよう。

これらはいずれも、次代の開元寺設置以後のことであり、州内に龍興寺と開元寺が並置されたケースの多かったことが知られる。その開元寺は、開元観とともに玄宗朝の開元二十六年（七三八）六月一日に勅定された。全国各州における形勝の道観と仏寺を選び、年号にのっとって開元と改称し官立の観寺として整備した事情は、龍興寺観の場合と同様である。ちなみに、『仏祖統紀』巻四〇に「（開元）二十六年、勅天下諸郡、立龍興開元二寺。」とあるのは誤りで、両者が代をおいて制定されたことは言うまでもないが、どちらも州の中心地に置かれた同じような規模・性格の官寺であったために、時に混同されて「道明和尚入冥故事」（敦煌写本スタイン・三〇九二『還魂記』）のような事態も出来た。これは、唐の開元寺道明が、龍興寺道明と取り違えた閻羅王の使者によって冥府に連行されたという笑えない話であるが、諸州における両寺の紛らわしい状況がうかがえる。

この開元寺に関して特に注目すべき問題が、そこに奉安された玄宗皇帝の「等身仏像」についてである。すでにここまで見てきたように、皇帝等身像を天下諸州の仏寺に頒布し奉安させるといふ事例は、隋の文帝において確認でき、唐の高祖・太宗の等身像が作られ

たことにも触れてきたが、玄宗に至ってそれが極まっただけでなく質的な変化も生じた。詳しくは筆者の旧稿「等身像」考――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」を参照されたく、ここでは簡単に述べるにとどめるが、『唐会要』巻五〇、雜記に「（天寶）三載三月、兩京及天下諸郡於開元觀開元寺、以金銅鑄玄宗等身天像（冊府元龜）では天尊）及佛各一軀」とあり、開元観には玄宗等身の金銅天尊像を、そして開元寺には玄宗等身の金銅仏像を、各一軀鑄造して奉安させたというのである。しかもこれに關連して、『旧唐書』巻一四二、李寶臣伝には「初め天寶中、天下の州郡皆銅を鑄して玄宗の眞容を爲り、佛之制に擬う。安史之亂に及び、賊之部する所は悉く之を鎔毀す。而して恒州のみ獨り存せり。是れに由りて百戸を實封せらる」という実に興味深い記事がみえる。ここで明確に「擬佛之制」（『太平御覽』は「偶像」の項でこの記事を引いて「擬佛像之制」とする）と記していることからすれば、金色相を表すのみならず皇帝の朝服の代わりに仏衣をまとった姿であったとみてよからう。「金銅鑄玄宗等身天尊像及佛」とは、皇帝にして即ち如来、また同時に皇帝にして即ち天尊という、世俗の至尊と神仏とのダブルイメージを彫像のかたちで文字通り可視化した企てであった。これはもはや仏の垂迹身としての皇帝像というのではなく、仏そのものとして人々の眼に映ったはずである。

では、この玄宗等身仏像・天尊像は、どのように機能したのか。前述したように、開元寺・観は多くの場合龍興寺・観と一州のう

ちに並存し、勅により役割を分担した。『仏祖統紀』巻四(一)に「(開元)二十七年勅天下僧道、遇國忌就龍興寺行道散齋、千秋節祝壽就開元寺」というとおり、國忌日には龍興・寺で先帝の追善法要をおこない、千秋節(のち天寶七年には天長節と改称)には開元・寺で玄宗皇帝の祝寿をおこなうという制度である。『唐会要』雜記所載の開元二十七年五月二十八日の勅に、「千秋節及三元、行道設齋、宜就開元觀寺」とあるように、千秋節には僧や道士らによる行道とともに齋会が設けられた。

つまり、玄宗によって造立され、天下各州の開元觀・開元寺に奉安された等身金銅像は、それぞれの土地で玄宗自身の代わりに、千秋万歳の慶祝を、開元觀では道士によって道教式に、開元寺では僧侶によって仏教式に執り行われたのであろう——受けるものだったのである。これは、前に述べた隋文帝の「等身像」が「率土の上みな日角を瞻せしめ、普天の下みな龍顔を識らしめん」として「諸四方に頒たれ一たのと同じように、今上皇帝玄宗の姿を支配領土全域に広く知らしめ、また、あらゆる地方の人民に神仏として拝礼する機会を与えるというシステムであった。ちょうど神や仏がさうであるように、国土の一切人民にあまねく恩沢を垂れる皇帝権を、まさしく表象するものと言ってよい。

### おわりに ……一州一寺制と皇帝等身仏像

神仏や英雄のような、人間を超越する者のすがたを表現する上で、もっとも簡便な手法が、実人大よりも大きなスケールに作ることである。にもかかわらず、仏像が敢えて等身という法量をうたったのは、その造像対象たる人物のうえに仏の聖性や威徳力を投射するためであった。世俗権を握る皇帝の場合であれば、それは仏陀と表裏一体の存在として説かれた理想的統治者転輪聖王のイメージにも通ずることになる。つまり、仏が衆生に与える福利安樂を、同じように人民に与えることができる統治者、というイメージである。世俗権による仏教の統制と利用が強くはたらいたこの隋・唐前期に、皇帝のそうしたイメージを中国全土に広める上で、一州一寺制は大いに機能したに違いない。

また、仏像の様式や図像形式について見るととき、各地各様の個性が目立った南北朝時代に比して、隋代から唐・盛唐に至ると地域的独自性が後退し、全国ほぼ一様の唐様式が支配的になった。これは統一王朝下における人と文物の活発な往来がもたらした結果であるが、中央から天下諸州へ、規範となる設計図、図像、彫刻などのモノやその情報が頒布されるという、一州一寺制に象徴されるシステムの施行とも無関係ではなからう。

ところで、唐朝が開かれた最初から玄宗時代まで、世俗権と教団

との間で繰り返し激しい摩擦を引き起こしてきた問題が、僧尼の拝君親問題——出家者が君主や父母を礼敬すべきか否かという問題——であった。それを思うとき、皇帝等身仏像を造立して僧俗に拝礼させたことは、なかなか意味深長な事態と言わざるを得ない。こうした事業は、世俗権側から見ると教団への牽制とも威圧とも解せようが、仏教側がこれのように受け止め、どう対処していたかについては、史料が十分ではなく実態がよくわからないものの、さほど抵抗があったようには見受けられない。

さらに興味深いのは、在世の皇帝のイメージを仏像に重ね合わせるということが、換言すれば、仏像を単なる彫像ではなく、中国の地で中国の人民に対して威徳力を發揮する、いわば生身の如来に見立てることになる点である。「則天は彌勒の下生にして閻浮提の主とならん」という符命を背景にして造立された彌勒仏像は、その端的な例となる。「慈氏越古金輪聖神皇帝」と自称して自身を彌勒仏にも転輪聖王にも擬そうとした則天武后であれば、王者のように台座に倚坐した彌勒仏像に自らを重ね合わせ、東夏の地に理想的な王権を樹立した証としたことは、想像できる。ただし、時に巨大な法量で造立されたそうした彌勒仏像を、武后等身仏像と呼び得たのだろうか。皇帝等身仏像の問題は、なお検討を要する諸種の課題を残している。

#### 注

- (1) 「釋教在道法之上制」(『全唐文』卷九五所収)より抜粋。
- (2) 塚本善隆「国分寺と隋唐の仏教政策並びに官寺」(『塚本善隆著作集六巻 日中仏教交渉史研究』大東出版社、一九七四年)所収。
- (3) 諸戸立雄「唐高祖朝の仏教沙汰政策について」(『秋田史学』一四、一九六七年)、「唐高祖朝の仏教政策」(『歴史』三五、東北史学会、一九六七年)、「唐太宗の仏教信仰について」(『秋田史学』二七、一九八〇年)、「隋末・唐初戦乱期の仏教界」(『歴史』六五、一九八五年)、「中国仏教制度史の研究」(平河出版社、一九九〇年)。
- (4) 諸戸立雄前掲注三「中国仏教制度史の研究」、五二一―五二七頁。
- (5) 『旧唐書』高祖本紀武德八年四月条。のち貞觀二十一年に太宗はこれを翠微宮と改める。
- (6) 『統高僧伝』卷二四法琳伝。「貞觀初年、帝於南山大和宮舊宅、置龍田寺。琳性欣幽靜、就而住之」(『大正新脩大藏經』卷五〇、六三八頁。大和宮は『旧唐書』では「太和宮」とする。なお、『辯正論』は武德九年(六二六)の撰述というが、このくだりはその後の事柄を含んでいる)。
- (7) ただし『法苑珠林』卷一〇〇所収の当該記事では「爲太武皇帝於終南山造龍田寺、并送武帝等身像六軀永充供養」とし、太宗の名を挙げていない。『大正新脩大藏經』卷五三、一〇二七頁。
- (8) 『大正新脩大藏經』卷五一、五一―頁。
- (9) 肥田路美「龍門石窟奉先寺洞の盧舍那仏像」(『佛教藝術』二九五、二〇〇七年)。
- (10) 大村西崖「中國美術史彫塑篇」四三九頁では、白司馬坂大仏について、薛懷義の宮刑する所とするが、薛懷義はこの五年前に武后に疎まれて殺されている。この像に関する大村の叙述には、諸史料の取り違えや誤謬がある。
- (11) 松本文三郎「則天武后の白司馬坂大像に就いて」(『東方學報 京都』五、一九三四年)。

- (12) 『旧唐書』卷八九狄仁傑伝。
- (13) 『旧唐書』卷九四李嶠伝。ただし、同伝では則天が白司馬坂にて大像を建立しようとしたのは、長安末(七〇四)のこととしている。
- (14) ただし、天下の僧尼から喜捨を募るといふやり方は、三階教の無尽蔵にも近いもので、三階教との間に何らかの関係があった可能性はあろう。
- (15) 『資治通鑑』卷二〇七に「太后復稅天下僧尼、作大像於白司馬坂、令春官尚書武收率檢校、糜費巨億。」とある。
- (16) 銅銭を金銅仏の材料とした実態や意義については、飯沼賢司「銭は銅材料となるのか……古代と中世の銅生産・流通・信仰——」(『経筒が語る、世の世界』別府大学文化財研究所企画シリーズ「ヒトとモノと環境が語る」、思文閣出版、二〇〇八年)に詳しい。飯沼氏は、銅銭が誰もが直接造仏に参加できる有効な素材となったことを明らかにし、東大寺大仏の原形塑像制作時に、貴賤のだけれもが一枝の草と一把の土をもって造像に参加せよとされたことに通じると論じた。
- (17) 塚本善隆前掲注(2)論文、八〇九頁。
- (18) 小杉一雄「中国仏教美術史の研究」(新樹社、一九八〇年)一四〇―一五頁。同氏は、唐の景福元年(八九二)に立てられた碑文「憫忠寺重藏舍利記」に、幽州弘業寺に建立された仁寿舍利塔について「五層大水塔」(大水塔は大木塔の誤り)とあることに注目し、論拠としている。
- (19) 塚本善隆「隋仏教史序説」隋文帝誕生説話の仏教化と宣布——(『鈴木美術財団研究年報』九号、一九七三年)。「塚本善隆著作集第三卷 中国中世仏教史論攷」大東出版社、一九八五年所収。
- (20) 『弘明集』卷一七(『大正新脩大藏經』卷五二、二二〇頁上・下)。
- (21) 各地からの報告に見られる舍利埋納時に起こった各種の奇瑞……たとえは、さまざまな色の光や香気の発生、天花や甘露の降下、瑞鳥の飛来、氣象の異変などが、ちょうど天子が天命を得たことを内外に誇示するために行なわれた泰山封禪に付随する瑞祥と類同することも、見逃せない。封禪時における各種の瑞祥は天の意志を示し、その皇帝の政權担当の必然性の証しとされたが、仁寿舍利塔でもそれと同様の奇瑞があったという報告は、文帝の統治の正当性を保証するためにも是非望まれたのであろう。
- (22) 同碑の年代を『金石統編』は大業三年とするが、塚本善隆氏は撰文者の経歴や地名表記などから、大業九年以後大業年間中(六一三―六一六)とする。塚本善隆前掲注(19)、一四一頁。
- (23) 『金石統編』では、この仁寿元年の舍利塔建立を八十州においてなされたとし、三十州とする他史料とは齟齬する。また、塚本善隆前掲注(19)論文では、これを仁寿四年のこととしているが、史料の読み違いである。
- (24) 藤善眞澄「中国舍利塔縁起」(『莊嚴——飛鳥・白鳳 仏のインテリア』ちかつ飛鳥博物館平成十三年度春季特別展図録、二〇〇一年)一七頁。
- (25) 宮治昭「ストゥーパのシンボリズムとその裝飾原理」(『涅槃と弥勒の圖像学』吉川弘文館、一九九二年)四〇頁。宮治昭氏によれば、舍利を蔵する仏塔の覆鉢を *umbra* (子宮・胎) と呼ぶこともまた生命の発生の場、豊饒多産の源泉としての仏塔のシンボリズムを示している。
- (26) 『金石萃編』卷六四、唐二十四。大足元年(七七二)。
- (27) 『金石萃編』卷六九、唐二十九。景雲二年(七一二)。
- (28) 段文傑「唐代前期の莫高窟芸術」(『中国石窟 敦煌莫高窟三』平凡社・文物出版社、一九八一年)一七六頁。また、鄧健吾「敦煌莫高窟第一三〇窟大佛」(『國華』一〇五〇、一九八二年)参照。
- (29) 初唐時代の如来倚坐像のうち、造像銘や関係史料から尊名が判明するものは、弥勒仏と優填王像の二種類にはば限られており、敦煌画の弥勒淨土变相図における主尊弥勒仏も、倚坐形を特徴とする。
- (30) 『唐会要』卷五〇、雜記「(開元)二十六年六月一日、勅每州各以鄆下定形勝觀寺、改以開元爲額。」
- (31) 『風土と文化』三三(二〇二二年三月)所収。
- (32) この記事を『旧唐書』卷二四、礼儀志四では「以金銅鑄玄元等身天尊及佛各一軀」とする。老子等身の仏像とは驚くが、誤記である。