

安陽靈泉寺塔林の墓塔龕にあらわされた仏僧の遺影の考察

稲葉 秀朗

はじめに

中国河南省安陽市の靈泉寺は東魏・武定四年(五四六)に道憑(四八八~五五九)が創建した宝山寺を前身とし、北斉時代にはその弟子の靈裕(五一八~六〇五)が経営と拡充につとめた。靈裕に深く帰依した隋の文帝は「靈泉寺」の寺額と援助を賜り、唐代においても相州(河南省安陽市一帯)の主要な仏寺として存続した。

寺域の山内には道憑による大留聖窟や靈裕による大住聖窟のほか、隋唐時代の仏僧や在俗仏教信徒の墓塔として開鑿された多数の摩崖龕が現存する(以下、靈泉寺塔林。図1¹⁾)。墓塔龕は靈泉寺西側の宝山東南麓(以下、宝山区)や、東側の嵐峰山西麓および東北の馬鞍山東南麓(以下、嵐峰山区)に分布し、龕内に故人の肖像、すなわち遺影があらわされている点に特徴がある。

筆者は前稿にて、靈泉寺塔林の墓塔龕内に遺影として彫出された

仏僧像の多くが凭几(脇息、肘掛)と称される器物をともなうことに注目し、「凭几をともなう仏僧像」の系譜やその表象を考察した²⁾。こうした図像形式は四世紀から六世紀にかけての墓主像、維摩詰像、道教像などにみられる威儀を正した漢人士大夫の表象である「麈尾と凭几をともなう人物像」の転用と思われる、仏僧の肖像、特に遺影の定型表現として隋唐以前から通行していた可能性が高い。

なお、凭几に注目して南北朝時代の維摩像と道教像の図像的関連性を考察した齋藤龍一氏は、靈泉寺塔林をはじめとする凭几をともなう仏僧像の諸例を挙げ、凭几が僧の威儀具としても用いられたと指摘している³⁾。

また、前稿では凭几をともなう仏僧像の例として大阪府和泉市の施福寺が蔵する天台大師像を挙げたが、宋代の仏教儀礼における祖師像の意義を論じた西谷功氏は、京都市・本圀寺蔵の天台大師像に言及している⁴⁾。施福寺本と同形式の本圀寺本は一三世紀の中国江南地域での制作とされ、前稿ではこちらを取り上げるべきだった⁵⁾。

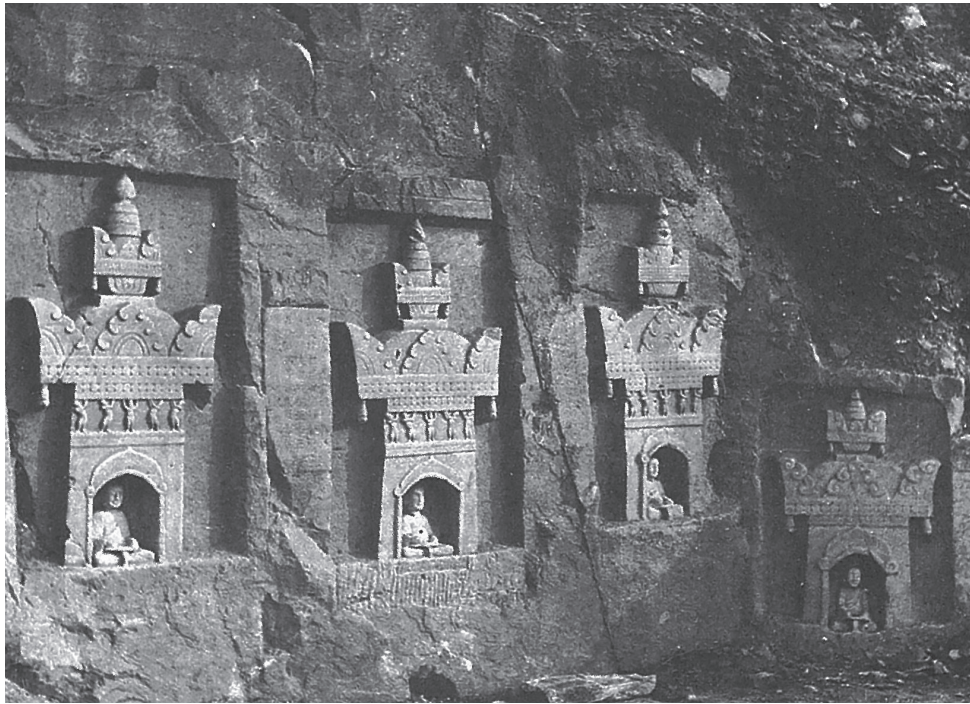


図1 霊泉寺塔林 嵐峰山区34~37号龕

本図の智顛（五三八〜五九七）に講経や儀礼に臨む姿を想定する西谷氏は、同様の図像が規範性をともなって当時の江南地域や日本に流布しており、さらにそれらが南宋で実践された『智者大師齋忌礼讃文』に基づく儀礼の本尊に用いられたとする。

凭几をともなう仏僧像の表象や図像の系譜は引き続き論究の余地を有するが、こうした考察を通じ、筆者は霊泉寺塔林を手がかりとして中国における仏僧の肖像制作史の一端を明らかにできるのではないかとの示唆を得た。

先述のとおり霊泉寺塔林の墓塔龕の特徴は故人の遺影をともなう点にあるが、中国における仏僧の肖像はしばしばその墓葬と深く関わっていた。南北朝〜隋唐時代には仏僧の墓塔に遺影が制作・安置された事例が確認できる。また、亡僧の遺体を布漆で覆い固めた加漆肉身像や、その火葬骨を用いた遺灰像も制作された。⁶ 隋唐時代の遺影をともなう墓塔龕が多数現存する霊泉寺塔林は、当時の仏僧の肖像と墓葬の関係を示す実例として、重視すべき遺構といえる。

そこで、本稿では霊泉寺塔林の諸例が中国における仏僧の肖像と墓葬の関係史に占める位置づけを明らかにすべく、その初歩的な考察を試みる。まず霊泉寺塔林の墓塔龕にあらわされた亡僧の遺影を概観したのち、墓塔龕に付された銘文と実際の像容を踏まえつつ、諸像の肖像性やそこに亡僧のどのような姿が表象されていたかという制作原理に関わる問題を論じる。そして、これらの遺影と感応思想の関わりや、諸像が亡僧の理想化された臨終時の姿の表象であった

た可能性を示したい。

なお、ウエンデイ・L・アダメク（韋聞笛）⁽⁷⁾氏や孫斐氏⁽⁸⁾は、靈泉寺塔林において墓塔龕、遺影、銘文を通じて可視化された、当地の僧尼および在俗信徒と、故人との関係性を論じている。両氏は遺影の機能や表象についても言及しており本稿の論点とも重なるため、適宜言及したい。また、今回は仏僧の墓葬と遺影の関係を取り上げるため、靈泉寺塔林における在俗信徒の墓塔龕は考察対象としない。

一 靈泉寺塔林における仏僧の墓塔龕と遺影

靈泉寺塔林には二〇〇を超える摩崖龕が現存する。そのほとんどを占める隋唐時代の墓塔龕のうち、七八龕が紀年銘を有する。内訳は隋の開皇・仁寿年間（五八一～六〇四）が六件、唐の貞観年間（六二七～六四九）が二四件、永徽年間（六五〇～六五五）が一五件、顕慶年間（六五六～六六一）が一一件、龍朔～長安年間（六六一～七〇四）が一六件、開元・天宝年間（七一三～七五六）が七件と、初唐の貞観～顕慶年間の約三〇年間で最も多い。⁽⁹⁾

墓塔龕の外観は相輪と覆鉢をともなう単層ないし重層の仏塔をかたどった塔形龕（図1）、瓦葺屋根の単層木造建築をかたどった屋形龕（図18）、尖拱形の龕口部を開くのみ尖拱龕の三種に大別されるが、いずれの型式においても題記に「塔」の語を含む例が確認される。よって、これらの龕は外観にかかわらず塔という意識のもの

とに開鑿されたことになる。⁽¹⁰⁾

諸龕の内部には僧形ないし俗人形の人物像が彫出されており（本稿では仏僧像、俗人像と呼称）、こうした例はかつて像が存在したと思しきものも含めて一六九龕（宝山区八三龕、嵐峰山区八六龕）確認できる。⁽¹¹⁾龕の型式と人物像の組み合わせでは塔形龕に仏僧像をあらわす例が最多だが、塔形龕に俗人像を、あるいは屋形龕に仏僧像をあらわす例（図18）もあり、龕の型式と龕内の人物像の種別に厳密な対応関係は認められない。

これらの諸龕は「灰身塔」、「碎身塔」、「散身塔」、「支提塔」、「供養塔」、「靈塔」、「影塔」、「像塔」などの題記や銘文をともない、その内容から僧尼ないし在俗信徒の遺骨や遺灰を納めた墓塔として開鑿されたことが知られるため、本稿では墓塔龕と総称する。ただし、実際の遺骨や遺灰の埋納箇所は判然とせず、次章（二）にて検討する。

さて、靈泉寺塔林では仏僧像をともなうことや銘文の内容から九〇龕（宝山区五一龕、嵐峰山区三九龕）が仏僧（比丘あるいは比丘尼）の墓塔龕と判明している。⁽¹²⁾被葬者は大内文雄氏が指摘するとおり、鄴や安陽をはじめ相州に地縁を有する者が多い。⁽¹³⁾仏僧の場合、銘文中には彼らの止住先として靈泉寺、慈潤寺、光天寺、聖道寺、大雲寺、大慈寺など相州一帯の仏寺の名がみえ、靈泉寺域の山内が当地の共同墓地とされていた様子がうかがえる。また、題記や銘文による限り墓塔龕の大半は弟子の僧尼が亡師のために開鑿したもの

で、開鑿において在俗者が主体となった、あるいは僧尼に協力した例は相対的に少ない。

龕内の仏僧像はいずれも正面向きの坐形で、高肉彫によってあらわされている⁽¹⁴⁾。像はしばしば床座に坐すほか、前稿で論じたとおり大半が前面に三足の凭几をともない(図3〜6、15〜18)、何らかの持物を執っていた痕跡が確認できるものもあるほか(図15)、数珠を執る例(図4)、合掌する例(図19)、あるいは禪定相を示す例(図20)などがみられる。像高は三〇〜四〇センチメートル程度と総じて小ぶりだが、僧衣に鉤紐や細かい衣文線を表現した例もみられる(図2、3)。

これらの仏僧像は、たとえば以下のような墓塔龕に付された銘文から、亡僧の遺影と知られる⁽¹⁵⁾。

〔銘文一〕 靈琛禪師灰身塔 現所在不明(かつて善応山に存在)

題記…なし

遷化…貞観二年(六二八)三月六日(七五歳)

起塔…貞観三年(六二九)四月一五日



b 部分



a 外観

図2 宝山区38号龕



b 部分



a 外観

図3 靈裕法師灰身塔(宝山区59号龕) 貞観6年(632)

…於慈潤寺所、結跏端儼、泯然遷化。禪師亡日。自足冷先頂
 臚後歇。經云有此相者。尅□生勝處。又康存遺囑、依經□林血
 肉施生。…送茲山所、肌膏纒□、闍維鏤塔。…乃爲銘曰
 ……鐫塔寫神儀。□□□□、形名留萬古、□□□□、劫盡乃應
 虧。…

(…慈潤寺所に於いて、結跏すること端儼にして、泯然として遷化する。禪師の亡ぜし日、足より冷たく先頂と臚は後に歇む。經に云う、此の相ある者は尅□勝処に生ぜん、と。又た康存に

遺囑して、經に依り□林、血肉は施生せよ、と。……茲に山所へ送り、肌膏纒□、闍維し塔を鏤る。……乃ち銘を為りて曰く……塔を鏤り神儀を写す。□□□□、形名は万古に留まり、□□□□、劫尽くるとも乃ち応に虧くべし。……)

〔銘文二〕 僧順禪師散身塔 嵐峰山区四七号龕(図4)

題記…光天寺故大比丘僧順禪師散身塔

遷化…貞觀一三年(六三九)二月一八日(八五歳)

起塔…貞觀一四年(六四〇)五月二三日

……卒於光天寺。門徒巨痛、五内崩摧、有緣悲慕無不感切。廿二日、送柩於屍陀林所、弟子等謹依林葬之法、收取舍利、建塔於名山、仍刊石面形、傳之於歷代。……

(……春秋八十有五、貞觀十三年二月十八日を以て光天寺に卒す。門徒巨痛し、五内崩摧し、有緣のもの悲慕して感切せざるは無し。〔同月〕二十二日、柩を屍陀林所に送り、弟子等謹しんで林葬の法に依り、舍利を收取し、塔を名山に建て、仍て石に刊み形を図き、之を歷代に伝う。……)

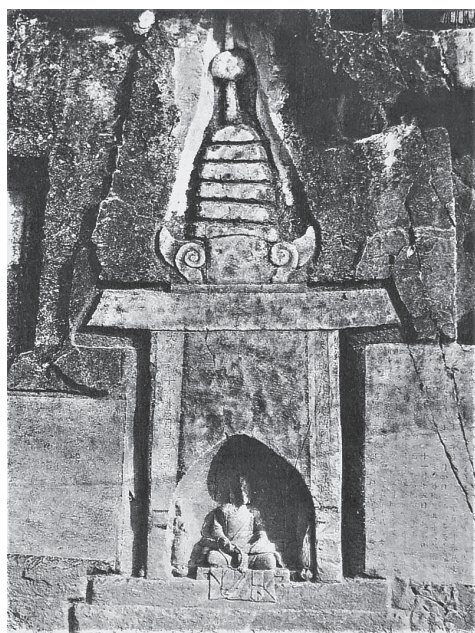


図4 僧順禪師散身塔(嵐峰山区47号龕)

〔銘文三〕 慧靜法師靈塔 嵐峰山区二五号龕(図5)

題記…唐故慧靜法師靈塔之銘

遷化…貞觀一五年(六四一)四月二三日(六九歳)

起塔…不明

……卒於寺所。弟子法演、早蒙訓誘、幸得立身。陟岵銜恩、展申誠孝。闍維碎骨、遷奉靈灰、鑿鏤凶楹、圖形起塔、銘諸景行、寄此雕鏤、盛德徽猷、庶傳不朽。其銘曰……孝誠追感 圖形畫像 顛覲神儀 時申敬□。……

(……寺所に卒す。弟子法演、早に訓誘を蒙り、幸いに立身を得たり。岵に陟り恩を銜み、誠孝を展申す。闍維し碎骨し、遷して靈灰を奉じ、山楹に鑿ち鏤り、形を図きて塔を起て、諸も

ろの景行を銘し、此の彫鑿に寄せ、盛徳と微猷と、庶くは不朽に伝えん。其の銘に曰く……孝誠追感し、形を凶き像を画き、顛つしんで神儀まに観え、時に敬□を申ぶ。……)



図5 慧静法師壺塔（嵐峰山区25号龕）

慈燈の永えに滅ゆるを痛み、乃ち経に依り上葬して、其の舍利を収む。……此の名山において、高崖を鑿ち塔を起て、神儀おがわを龕内に写し、行徳を廟側に録す。覬おがわくば劫山灰に尽くるとも、形名久しく嗣がれんことを。……)



図6 普相法師灰身塔（嵐峰山区45号龕）

〔銘文四〕 普相法師灰身塔 嵐峰山区四五号龕（図6）

題記…光天寺大比丘普相法師灰身塔

遷化…貞観一七年（六四三）八月四日（七八歳）

起塔…貞観一八年（六四四）一月一五日

……遷神於光天寺所。弟子等哀慧日之潛暉、痛慈燈之永滅、乃依經上葬取其舍利。……於此名山、鑿高崖而起塔、寫神儀於龕内、録行徳於厝側。覬劫盡山灰、形名久嗣。……

（……光天寺所に遷神す。弟子等慧日の暉きを潜むるを哀しみ、

〔銘文五〕 瞻法師影塔 宝山区一〇六号龕（図7）

題記…大唐願力寺故瞻法師影塔之銘并序

遷化…垂拱二年（六八六）四月二日（四三歳）

起塔…天授二年（六九一）四月八日

……端拱蛻生。……□□□□□□□□□□十人等、追慕教縁、……於相州城西五十里寶山別谷、敬焚靈骨、起塔供養、式圖影像、遂勒銘□……

（……端拱し蛻生す。……□□□□□□□□□□十人等、教縁を追慕

し、……相州城西五十里宝山の別谷において、敬しんで靈骨を
 焚き、塔を起て供養し、式しんで影像を囚き、遂に銘を勒みて
 □……)



図7 瞻法師影塔（宝山区106号龕）

〔銘文六〕 靈慧法師影塔 宝山区一〇九号龕（図8）

題記…大唐相州安陽縣大雲寺故大德靈慧法師影塔之

銘并

遷化…開元四年（七一六）六月二十六日（四九歳）
 起塔…開元五年（七一一）三月二三日

……於汾州平遙縣福聚寺、端拱厭生、奄然遷識。有姪男慈潤寺
 僧玄晞。斯乃不憚艱辛、遂涉山途、由哀展孝、闍毗事畢、取骨
 歸鄉。門徒与姪同寺僧圓滿等師資義重、舉慕弥歎。思出世之因
 深、想入道之縁厚、傍求良匠、遠訪丹青、遂於州西南五十里靈

泉寺西南懸壁山南西之陽、敬想靈儀、雕□□□□□。……
 （……汾州平遙縣の福聚寺において、端拱して厭生し、奄然と
 して遷識す。姪男なる慈潤寺の僧玄晞あり。斯に乃ち艱辛を憚
 らずして、遂に山途を涉り、哀しみに由り孝を展べ、闍毗の事
 畢り、骨を取りて郷に帰る。門徒は姪なる同寺の僧圓滿等と師
 資の義重く、挙りて慕うこと弥いよ殷なり。出世の因深きを思
 い、入道の縁厚きを想い、傍きは良匠を求め、遠きは丹青を訪
 ね、遂に州の西南五十里、靈泉寺の西南、懸壁山南西の陽にお
 いて、敬んで靈儀を想い、彫□□□□□。……)

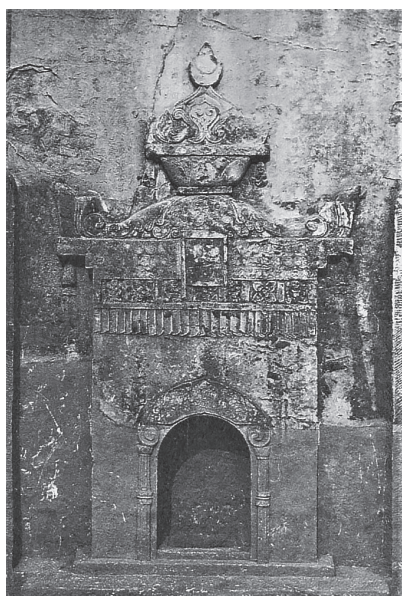


図8 靈慧法師影塔（宝山区109号龕）

〔銘文七〕 俗姓張法師塔 宝山区一一〇号龕（図9）

題記…なし

遷化…開元一二年（七二三）二月一七日（六二歳）

起塔・開元一三年（七二四）□月二〇日

……□從遷化。……門等攀慕無追。……於靈泉寺西懸壁山……
有門人之報德、圖儀像於山陽。……

（……□從遷化す。……門等攀りて慕うも追うなし。……靈泉寺の西の懸壁山において……門人の報徳あり、儀像を山陽に図く。……）



図9 俗姓張法師塔（宝山区110号龕）

ここに挙げた銘文諸例をとまなう墓塔龕の仏僧像は、残念ながらいずれも完形では現存しない。また、「銘文一」は『安陽県金石録』卷三、『八瓊室金石補正』卷二九に載録され、現所在は不明ながら靈泉寺にほど近い、小南海石窟を擁する善応山に存在したとされる。「鏤塔」とあることから本銘文は靈泉寺塔林と同様の摩崖墓塔龕に付されたと思われる、こうした龕が靈泉寺以外にも存在したことをう

かがわせる。

右のうち「刊石図形」（銘文二）、「図形起塔」（銘文三）、「図影像」（銘文五）、「図儀像」（銘文七）といった文言は龕内の仏僧像が亡僧の肖像、つまり遺影として彫出されたことを示している。「銘文五、六」の題記に「影塔」とあるのも、龕が遺影をとまなうことに因るのだろう。こうした遺影が亡僧のどのような姿の表象であったかという問題は第三章（二）で論じる。

なお、銘文中には墓塔龕開鑿の契機や目的として、亡僧の教縁の追慕、その徳行の顕彰と伝世、弟子や門徒らの報徳などが表明されているが、これらは『法苑珠林』卷三七敬塔篇興造部に、

安塔有其三意。一表人勝。二令他信。三為報恩。若是凡夫比丘有徳望者亦得起塔。余者不合。⁽¹⁶⁾

と述べられるような塔建立の目的や意義とおおむね合致する。ここにいう「塔」は仏塔も墓塔も含む塔全般を指しており、徳望のある比丘や凡夫のための起塔は許容されるとあるが、靈泉寺塔林にも仏僧と在俗信徒の墓塔龕が共にみられた。

ところで、仏僧の遺影をとまなう墓塔が建立された事例は文献史料に徴する限り北魏・平城時代の恵始⁽¹⁷⁾（？～四三五）が早く、唐代には曇藏⁽¹⁸⁾（五六七～六三五）、道宣⁽¹⁹⁾（五九六～六六七）、僧伽⁽²⁰⁾（六二八～七一〇）、慧能⁽²¹⁾（六三八～七二三）、金剛智⁽²²⁾（六七一～七四一）、法欽⁽²³⁾（七〇一～七七三）、不空⁽²⁴⁾（七〇五～七七四）らの例が知られる。靈泉寺塔林の墓塔龕の諸例も、こうした遺影をとまなう墓塔を摩崖

龕として模したものでらう。

靈泉寺にも遺影をともなう墓塔が実際の建築として建立されたことをうかがえる遺構に、玄林禪師塔がある(図10a)。本塔は現存しないが、大正時代に現地を踏査した常盤大定の報告によればかつて靈泉寺境内西北隅の高処に存在し、平面を方形とする二層の磚塔の内部に玄林の「石像」が安置されていたという(図10b)。塔前に立碑されていた「唐故靈泉寺玄林禪師神道碑」⁽²⁶⁾は本塔が靈泉寺に止住した玄林(六五六頃〜七四六)の墓塔で、天寶八載(七四九)の建立と伝える。

写真による限り玄林像は等身大と思しく、台座の上に跏坐し、顔貌は吊り目がちで瞑目している。拱手しており印相は確認できないが、禪定相をあらわしたものとみられる。また、当初か後補かは判断できないものの彩色が施されていた。



a 外観



b 塔内の玄林像
図10 玄林禪師塔

修によるとしても当初像の像容を踏襲していた可能性は高い。

このほか、靈泉寺には北齊時代の作とされる単層の石塔が二基現存する。うち一基は北齊・河清二年(五六三)の紀年銘と「寶山寺大論師 憑法師燒身塔」という題記をともない、靈泉寺の前身、寶山寺を創建した道憑の墓塔である(図11)。もう一基も同様の墓塔だろう。両塔とも塔身正面には円拱龕が設けられ現在内部は空洞だが、かつては何らかの尊像が安置されていたと思われる。それが遺影としての仏僧像とすれば、靈泉寺における遺影をともなう墓塔の建立は北齊まで遡り、唐代に至るまで連続と継続していたことになる。

北宋・紹聖元年(一〇九四)の「宝山靈泉寺伝法高僧靈裕法師伝并序」⁽²⁷⁾には当時靈泉寺に「玄林塔像」が存在したとあり、塔内への像安置はこの頃まで遡る。常盤が唐代の建築様式を示すとする本塔は二〇世紀初頭時点で建立当初の様相を維持していたようだが、玄林の石像は当初のものか定かでない。しかし、それが後



図11 道憑法師焼身塔

二 霊泉寺塔林における葬法および遺骨・遺灰の埋納箇所の問題

続いて、霊泉寺塔林の仏僧の遺影に関する考察に先立ち、墓塔龕をめぐる根本的な問題に触れておく。

(一) 亡僧の葬法と三階教の関係

まず、葬法について。前掲の銘文諸例にその内容から知られる亡僧の遷化と起塔の時期を示したが、両者の間には短くて約九か月（銘文六）、長くて約五年（銘文五）、その他は一年程度の開きがみられる。こうした時間差は仏僧の死後、一定期間の林葬（露屍）の後に収骨し、場合によってはそれらをさらに火葬するという葬法が

とられたことに因る。

たとえば、「銘文二」には「送柩於屍陀林所、弟子等謹依林葬之法」とあり、僧順の遺体は林葬に付された。また、「銘文一」によれば霊琛は「経に依り□林、血肉は施生せよ」と林葬を遺言したが、後に「闍維」とあることや本銘文が「灰身塔」の題記をとまうことから、遺体は林葬後に火葬されたらしい。劉淑芬氏は「銘文四」も「経に依る上葬」を記すと共に「灰身塔」の題記をとまうことから林葬後の火葬とし、「銘文三」の「闍維碎骨」も同様とみる。⁽²⁸⁾「銘文五」は「焚靈骨」とあり瞻法師の火葬を伝えるが、遷化から起塔まで約五年が経過しており、やはり林葬後に火葬されたのだろう。

このとき注意すべきは、霊泉寺塔林と三階教⁽²⁹⁾の関係である。三階教は信行（五四〇～五九四）による教義と実践をもとに始まった一宗派で、隋唐時代に流行した。「三階」とは衆生がいま生きている時代が正法、像法、末法のうち第三階の末法にあたることを意味する。三階教はこうした末法の世で衆生が悟りに至るための教義として確立され、その骨子は自己に対する認悪と、他者の如来藏・仏性に対する普敬の実践にあった。

信行の活動により三階教は相州一帯にも根付いていたが、常盤大定は大住聖窟の刻経内容と三階教の思想に共通点を指摘し、信行の末法観や普敬の思想が靈裕の影響のもとに形成されたとする。⁽³⁰⁾霊泉寺塔林には三階教を奉じた僧尼や在俗信徒の墓塔も含まれ、前掲銘文諸例では霊琛（銘文一）が信行の直弟子、僧順（銘文二）が三階

教の比丘尼と判明している⁽³¹⁾。また、劉氏は靈琛の「経に依る上葬」を三階教において重視された疑経『仏説要行捨身経』などに基づく林葬とし、同様の葬法がとられた慧静（銘文三）と普相（銘文四）も三階教の僧尼とみる⁽³²⁾。開祖の信行は死後、長安南郊の終南山鷄鳴埠に林葬され、墓塔が建立された。三階教における火葬の位置づけは不明だが、信行にならって林葬された弟子や信徒は多く、少なからず林葬は三階教徒の特徴とされた⁽³³⁾。

すると、遺影をともなう墓塔の建立自体も三階教の影響による営為なのかもしれないが、筆者はその可能性は低いと考える。そもそも、林葬や『要行捨身経』の重視は必ずしも三階教特有の現象ではない。すでに牧田諦亮氏が注意しているように⁽³⁴⁾、たとえば『続高僧伝』卷八釈曇延伝では、涅槃教学を研鑽し、隋文帝の帰依も厚かつた曇延（五一六―五八八）が「吾亡後、以我此身且施禽狩。余骸依法焚揚⁽³⁵⁾」と、林葬後の火葬を遺言している。牧田氏は、むしろ曇延がいう「法」のような何らかの理論的根拠をもとに『要行捨身経』が成立したとする。遺影をともなう墓塔についても、少なからず仏僧の場合、靈泉寺塔林以外の文献史料にみられる事例と三階教に不可分の関係は見出せない。あくまで靈泉寺や相州一帯に普及していた営為が三階教を奉じた僧尼の墓葬においても採用されたと解すべきだろう。

(二) 遺骨・遺灰の埋納箇所

次に、遺骨・遺灰の埋納箇所の問題がある。題記や銘文による限り、諸龕が故人の骨灰を納めた墓塔龕として開鑿されたことは明らかであるにもかかわらず、実際の埋納箇所は判然としないのである。常盤は火葬後の遺灰が龕処において散じられ実際に骨灰は埋納されなかったとし⁽³⁶⁾、劉氏も骨灰をともなわない記念性的墓塔、つまり一種の供養塔としての龕が一定数存在したとみる⁽³⁷⁾。

一方、アダメク氏は墓塔龕内の底面に設けられた方形の孔に仏僧ないし在俗信徒の遺骨・遺灰が収められていたとする⁽³⁸⁾が、その指摘は簡略にとどまる。遺骨・遺灰と人物像の関係は遺影のありかたにも大きく関わるため、ここでアダメク氏の説を検証しておきたい。

確かに、人物像が現存しない龕には一様に円拱龕内の底面を彫りくぼめた方形孔が認められる。たとえば宝山区五三号龕内の奥壁には坐形の人物像が存在した痕跡があり、龕底に方形孔がある（図12）。まず考えるべきは像の逸失後に方形孔が設けられた可能性だが、人物像の現存しない龕へ一様にこうした方形孔を設ける積極的な目的は見出せず、供物を献じるためとしても取って代る彫りくぼめる必然性は感じられない。

また、方形孔が人為的破壊によって龕内の人物像を台座ごと削り取った結果とすれば、孔の奥側面は奥壁および人物像の痕跡と同一面になるはずだが、実際はそうではなく方形孔は奥壁のやや手前位置する（図12b）。こうした状況から、本龕では開鑿時に彫出し

た人物像を一度台座ごと切り出し、龕底に方形孔を設けて再び安置したと推定される。

宝山区五五龕(図13)の方形孔も龕内奥壁のやや手前に位置するが、こちらは奥壁に人物像の痕跡がない。よって、開鑿時に円拱龕内を丸ごと彫り抜いてから龕底に方形孔を設け、その上に別途丸彫りの人物像を安置したのだろう。宝山区五七号龕(図14)では方形孔の奥側と奥壁が同一面上にあるが、像の背面に当たるべき位置に



b 方形孔 a 外観

図12 宝山区53号龕



b 方形孔 a 外観

図13 宝山区55号龕



b 方形孔 a 外観

図14 宝山区57号龕

は亀裂が入っている。亀裂がいつの時点で生じたかは不明だが、奥壁に人物像の痕跡が認められない以上、やはり龕内を彫り抜いて龕底に方形孔を設けてから人物像を安置したと思われる。

以上より、墓塔龕底の方形孔は当初から存在したとみられ、筆者もそれが遺骨・遺灰を納めるための空間であったとするアダメク氏の説に同意する。つまり、霊泉寺塔林では龕と人物像が一体に彫出された例のみならず、龕内に独立した丸彫りの人物像が安置された

例もあつたことになる。

こうした遺影と遺骨・遺灰の関係性は、禅僧の墓所にその肖像彫刻（頂相）が安置された日本中世の開山堂などの事例にも通じる。³⁹墓塔龕と人物像が一体に彫出された諸例における骨灰の埋納箇所は依然不明だが、常盤や劉氏の説のほか、塔龕付近の地中に埋納された可能性も想定しておきたい。

三 靈泉寺塔林における仏僧の遺影の肖像性と表象

それでは、靈泉寺塔林の墓塔龕にあらわされた仏僧像に対し、遺影としての肖像性はどのように付与されたのだろうか。また、諸像は亡僧のどのような姿を表象していたのだろうか。本章ではこうした遺影制作の原理について、実際の像容や前掲銘文諸例の内容を踏まえると共に、前稿で論じた「凭几をともなう仏僧像」にも再検討を加えつつ論じたい。

（一）遺影における肖像性と感応思想

まず、遺影としての仏僧像が特定個人の表象であることは何によって担保されていたか、すなわち肖像性の問題について考えたい。前掲銘文諸例には「鐫塔写神儀」（銘文一）、「写神儀於龕内」（銘文四）、「敬想靈儀彫……」（銘文六）とあり、これらの遺影が亡僧の「神儀」ないし「靈儀」をあらわそうという意識のもとに制作され

たことがうかがえる。神儀、靈儀は字義どおり解せば「靈魂のすがた」が妥当だろうか。孫斐氏はこの場合の「儀」が具体的な姿だけでなく尊師の振る舞いをも含意し、神儀や靈儀が亡僧の精神や仏法の象徴でもあつたと解している。⁴⁰

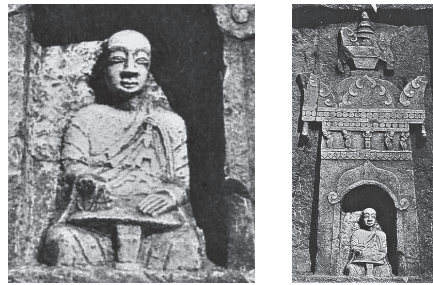
ただし、神儀や靈儀は唐代の墓誌に故人の生前の姿や亡骸の美称として用いられる例があり、仏教関係の文献では僧の亡骸や仏のすがたの美称としてもみられる。よって、その意味するところは亡僧のいつ、どのような姿が遺影として表現されたかという遺影制作の根幹とも深く関わるが、これについては次節で言及する。

前掲の銘文諸例をともなう墓塔龕内の仏僧像はいずれも完形では現存しないが、神儀や靈儀とある以上、遺影は亡僧の姿を彷彿とさせる何らかの要素を含んでいたはずである。しかし、少なくとも現存する他の遺影の像容に徴する限り、それが肖像性や写実性だったとは思えない。顔貌が現存する例（図15～18）には像ごとに個性が認められるが、総じて小ぶりの諸像にどの程度亡僧の顔貌を忠実に再現し得たかは定かでない。嵐峰山区三四号龕（図15b）、六九号龕（図16b）、四三号龕（図18b）を比較すると、輪郭に対して大きめの目・鼻・口、杏仁形の目の周囲に臉縁を刻む点、鼻翼とほぼ同じ横幅の唇、口元に法令線や人中をあらわし微笑を示す点などの特徴は、凭几をともなう形式も含め造像様式の定型化の進行をうかがわせる。

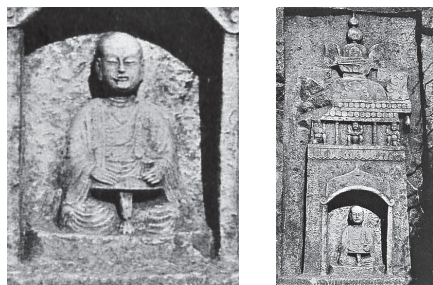
玄林禅師塔の玄林像では顔貌が写實的に表現されていたが、前章



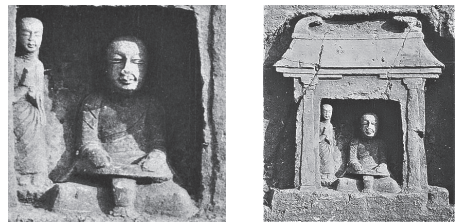
b 部分 a 外観
 図15 聖道寺故大比丘尼大善法師灰身塔
 (嵐峰山区34号龕) 永徽6年(655)



b 部分 a 外観
 図16 聖道寺故比丘尼善意灰身支提塔
 (嵐峰山区69号龕) 乾封元年(666)



b 部分 a 外観
 図17 聖道寺故比丘尼本行灰身塔
 (嵐峰山区72号龕) 上元3年(676)



b 部分 a 外観
 図18 嵐峰山区43号龕

(一)にみたような遷化から起塔までの時間差や葬法も踏まえるなら、制作に際しては粉本となる何らかの図像に依拠したのだろう。

「銘文六」には「靈慧の墓塔龕の開鑿にあたり「傍きは良匠を求め、遠きは丹青を訪ね」とあり、工匠のみならず画工が携わったという。このことは墓塔龕においても粉本に依拠した遺影制作が行なわれた可能性を示唆するが、小ぶりの仏僧像に肖似性や写実性を追究し得たかは疑問である。

以上のように、靈泉寺塔林では玄林禪師塔のような実際の墓塔に安置された像でない限り肖似的・写実的な遺影の制作は困難であり、観念的・理念的な遺影も多かったと推測される。諸像が亡僧の遺影であることを担保していたのは肖似性や写実性ではなく、たとえば

それらが亡僧の遺骨や遺灰を実際にともなう墓塔龕内へ制作・安置されたという営為自体だろう。こうした営為と、仏舍利奉安を元来の目的とする仏塔に仏像が安置されたり、仏像の内部に仏舍利が納入された事例との連関も看過し得ない。

また、アダメク氏は実際の遺影に肖似性や写実性が認められないにもかかわらず銘文中にそれらが神儀や靈儀を写したものとあり、あたかも遺影が精巧に制作されたように述べられているのは、その表明自体に、死者を生者との交感が可能な存在へ変容させる意味合いがあったためではないかと解している⁽⁴⁾。

そこで想起されるのが、中国仏教の感応思想における仏像と造像銘の関係⁽⁴⁾である。造像銘中には実際の像容にかかわらず、完成した

像がいかに仏の相好を具備しその真容を彷彿とさせるかを謳った文言がしばしばみられるが、それは仏の相好をよく具えた仏像を媒介としてこそ感応が生じるためであった、という倉本尚徳氏の指摘がある。⁽⁴³⁾

衆生の感（誠心誠意のはたらきかけ）に対して仏が何らかの応現を示すという仏教の感応思想においては、衆生が実体のない法身の仏にはたらしきかけるための対象と、仏が衆生へ応現するためのよりどころが必要とされた。このとき両者の媒介になると考えられたのが、仏の相好をよく具えた仏像である。相好として重視されたのは、たとえば色身の仏の身体的特徴として説かれた三十二相のような具体的な型式であった。倉本氏は、仏の真容を彷彿とさせる尊像制作という行為自体も造像者や供養者の仏に対する誠心誠意のはたらきかけになり得たため、銘文中には彼らが精巧な仏像をつくろうとこのころがけた態度も記されたとする。

この感応思想における仏像と造像銘の関係は、まさにアダメク氏が指摘する靈泉寺塔林の遺影と銘文の関係にも重なる。靈泉寺塔林の遺影としての仏僧像には、感応思想における仏像のありかたを背景に、亡僧の靈魂と生者の交感が期待されたとも考えられよう。「銘文三」には「形を凶き像を画き、顛んで神儀に覩え、時に敬□を申ぶ」とあり、人々は亡僧の墓前においてあたかもそこに神儀が在すかのように振る舞ったことがうかがえるが、これも遺影を介した感応思想に依拠した所作だったのではないか。

なお、こうした仏教的感応思想が中国の伝統的な画論に影響を与えたという指摘もある。⁽⁴⁴⁾ 顧愷之の「魏晉勝流画讚」あるいは「論画」〔歴代名画記〕巻五所収〕や、宗炳の「画山水序」〔同巻六所収〕などによれば、対象と相似に制作された絵画には対象の神気（本質、個性、精神性）が遷り、鑑賞者はこうした絵画を媒介として対象の神気を会得できるといふ。ここにいう相似とは対象と原寸大であることや厳密な肖似・写実ではなく、その特徴をよく具えているとの意味だが、これは靈泉寺塔林の遺影における肖像性が必ずしも肖似性や写実性のみによって付与されたわけではなかったことにも通じる。

（二）仏僧の遺影の表象と臨終時の姿

では、靈泉寺塔林における遺影としての仏僧像は亡僧のどのような姿を表象していたのだろうか。アダメク氏は諸像に念仏や懺悔の姿、また凭几をともなう仏僧像については写経のような筆写の姿を想定し、これらは亡僧の生前の修行の様子をあらわしたものと⁽⁴⁵⁾する。しかし、修行の様子については措くにせよ、写経に際して元来は安座具である凭几が用いられたかは疑問で、この説には同意しかねる。凭几をともなう仏僧像について、筆者の前稿では後漢以来の墓主像のような凭几をともなう人物像の伝統を踏まえ、こうした形式が仏僧の肖像、特に遺影の定型表現として隋唐以前から通行していた可能性があると述べた。また、文献史料から仏僧が講説、あるいは

臨終時の念仏に際して凭几を用いた例が知られたため、霊泉寺塔林の諸像には亡僧の生前におけるこうした姿が想定されていたのではないかとみた。俗人の墓中に副葬された凭几が墓主の靈魂の依り代とみなされていた事例も踏まえると、こうした形式の仏僧像には亡僧の生前の姿のみならず、その靈魂が凭几のもとへ顕現する様子も重ねられていたかもしれない。

一方、霊泉寺塔林に現存する仏僧像の七割近くを占めるほど凭几をとまなう形式が盛行した背景や、凭几をとまわらない仏僧像をどのように解釈するかという問題も残る。そこで、本節では凭几をとまなう仏僧像について再考しつつ、当地の仏僧の遺影全般に通底する表象は何であったかを論じる。

このとき筆者が改めて注目したのは、仏僧像と亡僧の臨終時の姿の関係である。前掲銘文諸例のうち、臨終時の様子については「結跏すること端儼にして、泯然として遷化す」（銘文一）、「端拱し蛻生す」（銘文五）、「端拱して厭生し、奄然として遷識す」（銘文六）とあり、これらの僧は坐死したとされる。端拱とは端坐して拱手した、威儀を正した坐勢を指す。また、玄林禪師塔の玄林は「神道碑」によれば天寶五載（七四六）二月一日、僧務のため赴いた先で首を西方へめぐらし、「端座如定、不疾而化（端座すること定の如く、疾まらずして化す）」という。これら亡僧の遺体にはしばしば奇瑞も生じたらしく、「銘文二」には霊琛の遺体が足先から冷たくなり頭頂部と膈は死後も暖かく、経によればこうした相を示すものは来世

に勝処へ生まれる、とある。⁽⁴⁶⁾

僧伝史料には僧の臨終前後の様子やそのとき生じた奇瑞が詳述される場合が多いが、それは臨終前後の様相が彼らの得道、往生、感果の証左と考えられたためだった。⁽⁴⁷⁾ 数例とはいえ、霊泉寺塔林に葬られた亡僧たちが坐死したとされること、併せてそれらが「端拱して（威儀を正して）」、「奄然として（たちまち）」、「定の如く（禪定に入るかの如く）」、「疾まらずして」などと表現されること、さらに遺体に何らかの奇瑞が生じたこととされることは諸々の僧伝に頻出する内容とも共通する。霊泉寺塔林でも、真偽は措くにせよこうした事象が理想的な臨終として志向されていたことが認められよう。

右のような亡僧の臨終の諸相のうち、特に注目されるのは坐死と凭几の関わりである。前稿では仏僧による凭几の用法を検討する中で、法席を終えた直後に端座して威儀を正し、凭几にもたれて卒した竺道生（『高僧伝』巻七）や、凭几にもたれて西方を向き阿弥陀念仏を唱え、端座して入寂した鑑真の弟子、祥彦（『唐大和上東征伝』）の例を挙げた。筆者は竺道生の例を仏僧の講説に凭几が用いられていたことの証左としたが、両例は凭几をとまなう坐死という点でも共通していた。また、前稿の上梓後、凭几にもたれて遷化した仏僧として荊州陟岵寺の玄覽⁽⁴⁸⁾（？七七九頃）、台州国清寺の湛然⁽⁴⁹⁾（七一―七七八二）の事例が確認できた。

さらに、井上一稔氏⁽⁵⁰⁾が注意するとおり鑑真（六八七―七六三）も凭几にもたれて臨終したとされる。弟子の思託が撰述した『延暦僧

録』卷一 釈鑑真伝には、鑑真が天平宝字七年（七六三）五月六日に「隠几端坐、闕焉而化。容彩儼然猶生、情靈歸乎遷寂（凭）几にもたれ端座し、ひっそりと遷化した。その風貌は儼然として生きていくかのごとくであり、靈魂は涅槃へと歸した」とあり、鑑真が凭几にもたれて遷化したというのである。

一方、『唐大和上東征伝』には、

是歳五月六日、結跏趺座面西化。春秋七十六。化後三日頂上猶煖、由是久不殯殮。至於闍維香氣滿山。平生嘗謂僧思託言、我若終已、願坐死。（中略）千臂經云、臨終端坐如入禪定、当知此人已入初地。⁽⁵²⁾

とあり、西を向き結跏趺坐して遷化した鑑真は生前より坐死を望んでいたこと、遺体や火葬時に奇瑞が生じたことが知られる。さらに『千臂経』（智通訳『千眼千臂觀世音菩薩姥陀羅尼身經』）または菩提流支訳『千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經』の「臨終のとき端坐して禪定に入るかのようにであれば、まさにこの人はすでに〔十地のうち〕初地に入っている」という説を典拠として、鑑真の坐死は彼が初地の菩薩となったことの証としている。鑑真の坐死に関する『延暦僧録』と『唐大和上東征伝』の記述は矛盾せず、鑑真が凭几にもたれて遷化したことは認めてよからう。

鑑真の坐死は唐招提寺の鑑真和上像の制作時期や経緯をめぐる議論においても注目されているが、生前より坐死を望んでいた鑑真が凭几にもたれて遷化したこと、前掲の祥彦の死に際して凭几を持つ

て来させたのが師の鑑真だったことから、井上氏も示唆するように坐死に際して身体をもたれるために凭几が意識的に用いられた可能性がある。⁽⁵⁴⁾

以上のように、靈泉寺塔林の遺影としての仏僧像の多くが凭几をとめない、銘文中にしばしば彼らの坐死が記されていること、さらに凭几と坐死の関わりを踏まえると、これらの諸像は彼らの凭几をとまなう坐死の様子をあらわしたものであったのではないか。もともと、諸僧の坐死の真偽は定かでなく、銘文の記載や遺影の像容には墓塔龕の開鑿主体による相当程度の願望や理想化も含まれていただろう。靈泉寺塔林における凭几をとまなう仏僧像は、特にそれが当地の出家者の理想とされた坐死の姿の定型であったために盛行したと考えられるのである。

同様に、数珠を執る念仏と思しき姿（前掲図4）、合掌（図19）、禪定（図20）などの凭几をとまなわない仏僧像も臨終時の姿の表象であった可能性がある。玄林禪師塔の場合、「神道碑」によれば、玄林の死後一週間を経てその遺体を靈泉寺へ遷したところ「禪師真身、忽然流汗（禪師の真身、忽然として流汗す）」という霊相があった。それから約二年後の天宝八載（七四九）二月一日に「即身塔於寺之西北隅以安神也（身塔を寺の西北隅に即き、以て神を安んずるなり）」という。「神道碑」に玄林の葬法に関する言及はないが、遷化から起塔までの期間を踏まえるなら林葬あるいは林葬後の火葬だろう。第一章のとおり玄林像は禪定相をあらわすとみられ、本像



図19 聖道寺故大比丘尼那延法師灰身塔
(嵐峰山区44号龕) 貞観22年(648)



図20 故比丘□登枝提塔
(宝山区61号龕) 開皇9年(589)

が当初の像容を伝えているとすれば、それは禪定に入るが如く端座して遷化した玄林の臨終時の姿と解せる。

このように、霊泉寺塔林の遺影としての仏僧像は単なる生前の姿でなく、臨終時の姿の表象であった可能性がある。前節で触れた銘

文中の「神儀」や「霊儀」も、あるいは亡僧の臨終時の神々しく、
 霊妙な姿を含蓄していたのではあるまいか。「仏の真容と相似する
 形像を媒介としてこそ仏と衆生の交感が可能になる」という感応思
 想を霊泉寺塔林の仏僧像へ敷衍するならば、臨終時の姿こそ遺影とし
 ての諸像が亡僧と相似する形像として具備しているべき特徴だった
 ことになる。

なお、前稿では文献から知られる墓塔にあらわされた凭几をとも
 なう仏僧像の例として唐代の僧伽と法欽を挙げたが、その臨終につ
 いて僧伽は「端坐棄代」(『文苑英華』卷八五八所収「大唐泗州臨淮
 県普光王寺碑」)とあり、坐死したとされることから凭几をともなっ
 ていた可能性がある。また、法欽は「説法而長逝」(『宋高僧伝』卷
 九法欽伝)とあり説法の後に遷化したとされるが、前稿で論じたと
 おり凭几は講説においても用いられた。つまり、墓塔における僧伽
 像と法欽像が凭几をともなっていたのは、臨終時の姿をあらわした
 ものであったためとも推測できる。

ただし僧伽の場合、墓塔に安置されたのは遺影としての肖像では
 なく、遺体そのものである加漆肉身像だった。小杉一雄氏はこうし
 た墓塔に安置された加漆肉身像を、埋葬されるべき遺体と顕示され
 るべき遺影を兼ねた肖像化された遺骸と解しているが、⁽⁵⁷⁾ 霊泉寺塔林
 の例を踏まえるなら、墓塔における遺影と加漆肉身像は亡僧の臨終
 時の姿をあらわし、留め残そうとする制作原理が共通していたから
 この互換性を持ち得たといえる。

結 語

以上、本稿では靈泉寺塔林における仏僧の遺影の制作原理に関わる諸問題を論じた。まず、墓塔龕における遺影としての仏僧像を概観し（第一章）、併せて当地における葬法と三階教の関係、遺骨・遺灰の埋納箇所について指摘した（第二章）。遺影としての仏僧像に肖似性や写実性が追究された可能性は低いものの諸像には感応思想との関わりがうかがえ、それらは亡僧の遺骨や遺灰を納めた墓塔龕に制作・安置されたこと自体によって遺影としての肖像性を付与されたようである（第三章（一））。また、凭几をともなう仏僧像の再検討を通じてこれらの遺影が亡僧の理想化された臨終時の姿の表象だった可能性を示すと共に、それが加漆肉身像の制作原理とも共通することを指摘した（第三章（二））。仏僧の肖像制作において、生前の修行や講説の姿のみならず、臨終時の姿をあらわそうとする志向も存在したことは、改めて注目されてよい。

次なる検討課題は中国における仏僧の肖像と墓葬の関係史に靈泉寺塔林が占める位置づけだが、最後にその展望を示しておく。本稿で論じたのは靈泉寺塔林における遺影自体の制作原理だが、一方で当地の遺影をともなう墓塔龕の開鑿がいかなる根拠や背景のもとに行なわれたかという問題もある。筆者は靈泉寺塔林の場合、当寺の靈裕や『四分律』教学との密接な関係を背景に、こうした営為自体

は元来『四分律』卷五二雜毘度之二における遺影をともなう声聞塔の建立に関する説を根拠としており、それが隋唐時代に靈裕の法滅意識と結びついて盛行したと考える。

また、第一章のとおり仏僧の遺影をともなう墓塔建立の事例は文献から知られる限り南北朝時代が北魏・平城の恵始一件のみで、初唐に至ってようやく長安・洛陽や江南地域の事例を見出せる。よって他地域と比べたとき、こうした営為が隋（あるいは北齊）→唐代にかけて連綿と行なわれていた靈泉寺に先進性が認められる点も注意される。詳細については別稿にて論じたい。

注

- (1) 靈泉寺塔林には本稿で扱う隋唐時代の墓塔龕のほか、摩崖線刻仏、摩崖仏龕、北宋時代の碑形龕なども現存し、万仏溝とも称される。河南省古代建築保護研究所『宝山靈泉寺』（河南人民出版社、一九九一年）は大住聖窟、大留聖窟を含む宝山区二二〇龕、嵐峰山区八九龕の合計二〇九龕を挙げる。
- (2) 稲葉秀朗「安陽靈泉寺塔林における「凭几をともなう仏僧像」の意義」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第六六輯、二〇二一年。以下、前稿。
- (3) 齋藤龍一「中国南北朝時代における維摩像の展開と地域性——道教像との図像的関連に注目して——」『仏教芸術』六号、二〇二二年。筆者の前稿とはほぼ同時期の刊行につき言及できなかった。
- (4) 西谷功「祖師像と宋代仏教儀礼——礼讚文儀礼を視座として——」（板倉聖哲編『アジア仏教美術論集 東アジアIV 南宋・大理・金』中央公論美術出版、二〇二〇年）四一五～四二〇頁。こちらも刊行時期の関係で言及できなかった。
- (5) 井手誠之輔「唐絵としての渡来絵画」『美術フォーラム21』二六、二〇

一二年) 一一七～一一八頁。

- (6) こうした事例については以下の先行研究を参照。小杉一雄『中国仏教美術史の研究』第三部第一章 肉身像、加漆肉身像、遺灰像(新樹社、一九八〇年。初出一九三六年)。小林太市郎「高僧崇拜と肖像の芸術—隋唐高僧像序論—」(『佛教藝術』二三、一九五四年)。稲本泰生「唐代における高僧像の制作と鑑真和上像前史——八世紀初頭を中心として——」(肥田路美編『アジア仏教美術論集 東アジアⅡ 隋・唐』中央公論美術出版、二〇一九年)。井上一稔「鑑真和上像再考」(『仏教文学』四三三号、二〇一八年)。鄭式「中古敦煌遼真論稿」(科学出版社、二〇一九年)。

(7) Wendi L. Adamek, "Meeting the Inhabitants of the Necropolis at Baoshan", *Journal of Chinese Buddhist Studies*, Vol. 29, 2016.

(8) 孫菱「文本与図像的仏教身份双重構建——以安陽宝山靈泉寺唐代初期的塔銘与墓塔為例」(『唐都学刊』三五卷二期、二〇一九年)。

(9) 大内文雄「南北朝隋唐期仏教史研究」第二篇第八章 隋唐時代の宝山靈泉寺—宝山靈泉寺石窟塔銘の研究—(法藏館、二〇一三年。初出一九九七年) 四〇四頁。

(10) 墓塔龕の型式を論じた先行研究には以下がある。李光安「安陽宝山靈泉寺摩崖龕窟建築裝飾探求」(『裝飾』一三六期、二〇一二年)。高歌「宝山靈泉寺墓龕形象浅析」(『玉林師範學院学报(哲学社会)』三八卷四期、二〇一七年)。

(11) 靈泉寺塔林には弥勒像が彫出された大德智法師像塔(宝山区六四号龕)のように、墓塔龕として開鑿された仏龕も少数存在する。そのため内部に像が現存しない龕に当初存在したのが遺影なのか仏像なのか判断し難いが、仏像をとまなう龕は奥壁に光背が彫出されるため、その有無を基準に計上した。また、本稿では遺影があらわされた墓塔龕を考察対象とするため仏龕は扱わない。

(12) このうち宝山区一〇六、一〇八、一〇九、一一〇号龕および嵐峰山区五四、六六、六八号龕は人物像が現存しないが題記から僧尼の墓塔龕と知ら

れる。また、嵐峰山区六四号龕のみ龕内に仏僧像と俗人像が並置されているが、仏僧の墓塔として計上した。

(13) 前掲注(9)大内氏論文四〇五頁。

(14) ただし、嵐峰山区四三号龕のみ右脇侍として仏僧の立像をとまなう。

(15) 以下の銘文のうち、「銘文二」は『八瓊室金石補正』卷二九所収(『石刻史料新編 一般類(六)』新文豊出版公司、一九七七年、四四六九頁)、「銘文二」は前掲注(9)大内氏論文「附 宝山靈泉寺石窟塔銘 釈文・訓読・拓影」、(『銘文七』は「唐代墓志銘数庫」所収の「靈泉寺僧残塔銘」(<http://inscription.ancientbooks.cn/docShike/shikeRead.jsp?rid=1472880&id=5> 最終閲覧日二〇二一年八月二〇日)に拠った。いずれも適宜句読点を付加あるいは改め、判読不明の文字は□にて示す。また、訓読は前掲注(9)大内氏論文を参照した。

(16) 『大正蔵』卷五三、五七九頁c～五八〇頁a。

(17) 『魏書』釈老志「惠始家上、立石精舍、図其形像」(『魏書』第八冊、中華書局、一九七四年、三〇三三頁)。

(18) 『続高僧伝』卷一三 釈曇藏伝「詔葬郊西嚴村。起塔図形」(『大正蔵』卷五〇、五二六頁a)。

(19) 『宋高僧伝』卷一 四道宣伝「其後樹塔三所。高宗下詔令崇飾図写宣之真相匠韓伯通塑續之」(『大正蔵』卷五〇、七九一頁a)。

(20) 「大唐泗州臨淮界普光王寺碑」(『文苑英華』卷八五八所収)、「宋高僧伝」卷一 八僧伽伝など。ただし墓塔へ安置されたのは遺体そのものである加漆肉身像だった。

(21) 『曹溪大師伝』、「六祖壇経」、『宋高僧伝』卷八 慧能伝など。こちらも前掲注(20)と同様、加漆肉身像だった。

(22) 『不空三蔵行状』「祖師示疾而終。(中略) 影塔既成。以先奉先師遺言」(『大正蔵』卷五〇、二九二頁c)。

(23) 『宋高僧伝』卷九 法欽伝「以全身起塔于龍興浄院。(中略) 今塔中塑師之貌凭几猶生焉」(『大正蔵』卷五〇、七六四頁c～七六五頁a)。

- (24) 惠勝「恩賜錦綵繡共四十四謝表一首并答」(『不空三藏表制集』卷六所収)「便以所賜啓獻先師遺身影塔」(『大正藏』卷五二、八五八頁a)。
- (25) 常盤大定・関野貞『支那文化史蹟解説第五卷』(『河南宝山』(法藏館、一九三九年)七四〜七五頁)。
- (26) 前掲注(9)大内氏論文四五〜四五六頁、拓本二二〜二、二。
- (27) 前掲注(1)『宝山靈泉寺』七六頁、図版一八六。
- (28) 劉淑芬『中古的仏教与社会』(『林葬——中古仏教露屍葬研究之一』上海古籍出版社、二〇〇八年、初出一九九八年)二二七頁、一三三〜一三六頁。
- (29) 三階教については以下を参照。矢吹慶輝『三階教之研究』(岩波書店、一九二七年)。西本照真『三階教の研究』(春秋社、一九九八年)。前掲注(28)劉氏論文。
- (30) 常盤大定『支那仏教の研究 第二』(『六隋の靈裕と三階教の七階仏名』(名著普及會、一九七九年。初出一九二七年)。
- (31) 塚本善隆『塚本善隆著作集第三卷 中国中世仏教史論攷』(第八三階教資料雑記(大東出版社、一九七五年。初出一九三七年)二二五〜二二二頁。前掲注(29)西本氏文献「第二章 三階教の展開」九一、九四頁。
- (32) 前掲注(28)参照。
- (33) 前掲注(29)西本氏文献「第二章 三階教の展開」七八〜八〇頁。
- (34) 牧田諦亮『中国仏教史研究 第二』(第七章 宝山寺靈裕伝)(大東出版社、一九八一年。初出一九六四年)注二二。
- (35) 『大正藏』卷五〇、四八九頁b。
- (36) 前掲注(25)常盤ほか文献六九頁。
- (37) 前掲注(28)劉氏論文二三八〜二三九頁。
- (38) 前掲注(7)アダメク氏論文一四頁。
- (39) 根立研介氏による一連の研究を参照。「中世禪宗僧侶肖像彫刻の造像に関する研究」(『鹿島美術研究(年報第二二号別冊)』、一九九五年)、「日本の肖像彫刻と遺骨崇拜」(『死生学研究』第一一号、二〇〇九年)など。
- (40) 前掲注(8)孫氏論文一四頁。
- (41) 前掲注(7)アダメク氏論文四〇頁。
- (42) 船山徹『六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に——』(『東方學報(京都)』六七、一九九五年)。長岡龍作「仏教における「靈驗」——仏が感応する場と表象」(『死生学研究』二二、二〇〇九年)。倉本尚徳「北朝仏教造像銘研究」(第一部 第一章 第四節 造像と感応思想)『法藏館、二〇一六年)。稲葉秀朗「中国南北朝時代における仏像と感応——阿弥陀仏五十菩薩像」縁起の検討を通して——(『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——(十) 早稲田大学大学院東洋美術史、二〇一七年)。
- (43) 前掲注(42)倉本氏論文。
- (44) 村田みお「仏教図像と山水画——廬山慧遠「仏影銘」と宋炳「画山水序」をめぐる——」(『中国思想史研究』二九、二〇〇九年)。アダメク氏論文二八〜二九、三三〜三五頁にもこれに近い指摘がある。
- (45) 前掲注(7)アダメク氏論文二三頁。
- (46) こうした奇瑞の典拠については以下に指摘がある。岡本天晴「僧伝にみえる臨終の前後」(『日本佛教学會年報』四六号、一九八一年)四五〜四五二頁。船山徹「仏教の聖者・史実と願望の記録」(第八章「異香、室に満つ」(臨川書店、二〇一九年。初出二〇〇八年)一四六〜一五〇頁。
- (47) 前掲注(46)岡本氏、船山氏論文。
- (48) 『西陽雜俎』卷二 二語資「隱凡而化」(『西陽雜俎』中華書局、一九八一年、一七頁)。
- (49) 『宋高僧伝』卷六湛然伝「隱凡泊然而化」(『大正藏』卷五〇、七三九頁c)。
- (50) 井上一稔「鑑真和上像をめぐる」(『文化史学』五五号、一九九九年)二六〜三〇頁、前掲注(6)井上氏論文二八頁。
- (51) 藏中のしるぶ「延暦僧録」注釈(大東文化大学東洋研究所、二〇〇八年)一七頁。
- (52) 『大正藏』卷五一、九九四頁b。
- (53) 鑑真和上像をめぐる議論と近年の研究動向については前掲注(6)稲本氏

論文に詳しい。

※記載のないものは筆者撮影（二〇一七年九月）

(54) 前掲注(50)井上氏一九九九年論文二七頁。

(55) 『文苑英華(十二)』(華文書局、一九六五年)五四〇〇頁。

(56) 『大正蔵』卷五〇、七六四頁c。

(57) 前掲注(6)小杉氏論文二〇九頁。併せて前掲注(21)の慧能の事例も想起される。

(58) 『四分律』卷五二雜度之二

時舍利弗目連般涅槃已。有檀越作如是言。若世尊聽我等為其起塔者我
当作。諸比丘白仏。仏言聽作。(中略)彼欲作形像。仏言聽作。(大
正蔵)卷二二、九五六頁c(九五七頁a)

〔図版出典〕

図1 河南省古代建築保護研究所『宝山靈泉寺』(河南人民出版社、一九九一年)図版九六

図4 同 図版一〇六

図5 同 図版九八

図6 同 図版一〇五

図7 同 図版一六一

図8 同 図版一六三

図9 同 図版一六四

図10 a、b 常盤大定・関野貞『支那文化史蹟 第五輯』(法藏館、一九三九年)図版六五

図15 a、b 『宝山靈泉寺』図版一〇八

図16 a、b 同 図版一一九

図17 a、b 同 図版一二二

図18 a、b 同 図版一四三

図19 同 図版一〇四

図20 同 図版一四六