

博士論文 平成二十七（2015）年度

薬師如来の信仰と造形——天台宗における展開を中心に——（要約）

慶應義塾大学 大学院 文学研究科

美学美術史学専攻 美学美術史学分野

西 木 政 統

目次

序論 1頁

本論

第一章、奈良時代の薬師信仰と最澄

第一節、最澄の薬師信仰と戒律 3頁

第二節、南都における薬師如来の図像 6頁

第三節、地方に波及する薬師造像 11頁

第二章、天台系薬師の成立と展開

第一節、延暦寺根本中堂の薬師如来像とその模刻 17頁

第二節、天台系薬師如来像の諸相 22頁

第三節、天台系の七仏薬師とその造像 30頁

第三章、中世の天台系薬師信仰

第一節、東国における薬師如来像の変容 37頁

第二節、一日造立仏と薬師信仰 40頁

第三節、定印薬師の成立と展開 47頁

結論―総括と展望 55頁

初出一覧 58頁

序論

本論は、日本における薬師如来の信仰と造形について、天台宗の造像を中心として、古代から中世にかけての展開を追うことで、その仏教美術史上の意義を明らかにするものである。

薬師如来については、病に対する効能がひろく一般にも知られており、多くの堂塔にその姿をみることができる。薬師経典は、四世紀ごろから漢訳されはじめたと考えられ、また梵本が発見されたことにより、その信仰がインドに遡ることはまちがいないとみられるが、現存作例はほとんど知られておらず、中国および朝鮮半島においても、たとえば阿弥陀信仰の盛行には比べるべくもない。

つまりは、日本でこれほどその効験が喧伝され、数多くの造像をみたということは、ひろくアジアの視点に立って見たときにも、薬師如来の信仰史において特筆すべきことといえる。また、その理由について問うことは、わが国の信仰史的特質を考えるうえでも重要である。六八〇年、天武天皇が皇后（後の持統天皇）の病氣平癒を祈って薬師寺が発願されてより、たとえば病氣平癒の期待によっておおいに求められるようになる。一方、延命長寿や浄土への往生、外敵の調伏、戒律の護持など、幅広い利益が約束されており、薬師仏に対する期待の多様さがうかがえる。

平安後期から浄土系の信仰が勃興するに及んで、薬師如来の存在は否応なく薄れていくが、中世を通して修法例は枚挙にいとまがな

く、現存作例もたいへん多い。従来、薬師如来についてあらわされた包括的な研究成果においては、この豊富な現存作例を逐次紹介するものが中心であることもうなずけよう。

しかしながら、従来は平安時代までの記述に偏重しており、これ以降はとくに様式史に観点がしぼられ、点在する作例を追うに留まるものが多い。一方で、信仰史においては時代を限らず多角的な考察が試みられているが、現存作例の実証的な検討にもとづく通時的な研究には依然乏しく、平安時代はさておき、中世に至るまでの視座を備えたものはみあたらない。古代において薬師信仰が盛んであったのは言を俟たないが、実際には中世においても造寺造仏は活発であった。こうした、古代的な薬師信仰が、中世にかけてどのような展開していくか、そこにいかなる系譜と変容が見出されるかという点には、なお考察の余地が残されているといえる。

そこで、本論で注目したいのは、天台宗における薬師造像である。周知のように、天台宗総本山である比叡山延暦寺の根本中堂には、開祖である伝教大師最澄が自ら刻んだといわれる薬師如来立像（以下、根本中堂像）が祀られており、宗内においては法華経や釈迦如来にならび、薬師如来という仏がひろく尊崇を集めた。もちろん、当初は奈良時代の薬師信仰のなかから、最澄が選び出したものであった。のち、一〇世紀ごろからこれに倣ったとされる一群の薬師如来像が見出されており、「天台系薬師」と称されているが、その範囲は京畿に限らず全国に及んでいる。これと並行して、慈覚大師円仁によって七仏薬師法が修されて以降、同法は天台の四箇大法とも呼

ばれ、ひろくおこなわれたようだが、こうしてとりわけ薬師信仰をつよく帯びた天台宗が各地に教線を拡大させた結果、薬師信仰それ自体もあわせて定着をみたと考えることができる。

さらに興味深いのは、中世において「天台系薬師」信仰が落ちつきをみせる一方で、「靈驗仏」として注目を集めた清凉寺の釈迦如来像に特有の髪型である波状髪に、根本中堂像の手勢を採用するものが現れることである。薬師如来は、あらたな変容を蒙りながら、東国においても信仰を集めていたことがわかる。

こうしてみると、薬師信仰の展開については三期を設けることが可能であろう。まずは、最澄による薬師信仰と、その前提となる南都仏教における薬師造像が問題となる。なぜ最澄が薬師信仰に注目し、当初の尊像はどのような姿で、何を期待されたのか。そして、平安時代を通じてその姿と役割は変容を遂げ、数多くの「天台系薬師」と呼ばれる模像とともに、天台の薬師信仰は各地に広まっていた。さらに中世において、とりわけ東国では新たなかたちで受容されるに至る。ここに、天台系の薬師信仰を核としながら、その古代から中世にかけての変容と展開が浮かびあがるが、いまだかつてこうした視点で薬師信仰について考察をくわえたものはない。しかし、本論で試みるように、天台系の薬師信仰を対象として、その古代から中世への転換をみるならば、そこに薬師信仰の特質が指摘できると考える。

よって、本論では、現存遺品に対する図像学的な視点を中心としながら、史料解釈を踏まえつつ、天台系の薬師信仰の成立と展開、

さらに古代から中世にかけての変容の過程を明らかにする。以下、三章九節の構成で論を進める。

第一章、奈良時代の薬師信仰と最澄

第一節、最澄の薬師信仰と戒律

天台宗における薬師信仰を考えるにあたっては、奈良時代末から平安時代前期（八〜九世紀）にかけては、その基盤を形成した注目すべき時代である。なかでも、もちろん根本中堂像は、まず言及すべき存在といえるだろう。度重なる罹災によって、当初像こそ現存しないものの、早くから模像が造られ、広範に信仰を集める求心的な尊像であったことはまちがいない。先行研究におけるおもな関心はその姿がいかなるものであったかという点であった。ただ、その造像当初のありようを考えるにあたっては、宗教的な機能がまず問われなければならない。近年の薬師信仰をめぐる研究では戒律護持やこれとおとした鎮護国家とのかかわりが指摘されているが、根本中堂像もこれに含まれる可能性は十分に考えられる。

日本に薬師經典が請来されたのは七世紀から八世紀にかけてと考えられるが、当時の薬師信仰は悔過儀礼をもとにした息災増益、とりわけ天皇の病氣平癒を祈願したものであった。これが平安時代以降は防疫や攘災、護国などさまざまな利益が求められるようになり、そのひとつに戒律との関係がある。薬師十二大願のひとつにも挙げられるように、戒律を保つことは薬師仏に対する重要な期待のひとつと認識されていた。そのうえ、桓武朝下に活躍した僧・善珠のあらわした玄奘訳の注釈書『本願薬師経鈔』には、とくに持戒によつ

て鎮護国家が果たされると理解されており、戒律を守り仏道に励むことが、当時の仏教政策においても重んじられたという。しかし、ここで戒律との関係が注目されるに至ったのは、もちろん唐僧・鑑真和尚の存在を抜きには考えられない。近年、受戒の場における仏像の意義について注目が集まっているが、奈良・唐招提寺の金堂に、盧遮那仏と千手観音にならんで薬師仏像があらわされている意味について、天下三戒壇として知られた、東大寺および筑紫観世音寺と下野薬師寺の戒壇を象徴する意識があったことが指摘されている。さらに、唐招提寺の周辺から滋賀・鶏足寺といった地方に至るまで薬師信仰が広がりを見せており、奈良時代をとおして戒律と仏像との関係が強く意識されていたうえに、薬師信仰の盛行があったことはあらためて確認しておくべきであろう。

さらに、戒律と仏像をめぐる問題を考えるにあたって注目したいのが福島・勝常寺に伝わる薬師三尊像をはじめとした遺品である。三尊は、いずれも堂々とした量感をもち、やわらかな衣文が律動的に配されたうえ、誇張的表現を巧みに使いわけるところからは正統的な造形を示し、割矧ぎの祖形的な技法を用いるところから、従来いわれるように、その造像には中央との関係をおもわせるものがある。こうした観点から、これまでも大同二年（八〇七）ないし弘仁元年（八一〇）に徳一上人が開創したとする寺伝が注目されてきた。徳一は、南都・法相宗の僧で、東北において精力的に布教活動をおこなったとされる。最澄や空海の書簡から弘仁六年（八一五）、同八年には陸奥国に、さらに九年には会津にいたことがわかる。開基を伝える寺

院は多く、当地での仏教伝播を考える際には見逃せない存在である。会津の地でこの時期にかような造仏がありえた背景には、徳一のよ
うな僧侶の介在を想定せざるをえない。

こう考えれば、特異な図像も理解しやすくなる。薬師如来像が袈
裟を通肩にまとう着衣方法や、結跏趺坐した左足先に衣をひっかけ
るところは、奈良時代の乾漆像に多い特徴であり、勝常寺の薬師如
来像が飛鳥から奈良時代の仏像に通じる特徴を備えていることが知
られる。ここで想起されるのは、『日本書紀』持統天皇三年（六八九）
七月一日条に「陸奥蝦夷の沙門、自得が請うところの金銅薬師仏像、
観世音菩薩像、各一軀、鍾、沙羅、宝帳、香炉、幡などのものを付
け賜う」とある記事である。ここから、東北の僧侶が仏像や仏具を
都で調達せざるをえない状況がうかがわれ、徳一が布教に臨むに際
して、小金銅仏などを携えており、これにもとづいた可能性は考え
てよい。脇侍像や四天王像、いま個人蔵となっている吉祥天像につ
いても、同様に奈良時代の名残がみうけられる。

近年、こうした諸像の尊像構成が国分寺や郡寺における仏像の安
置状況に通じるところから、いずれも悔過による滅罪と所願成就、
とりわけその前提としての戒律の受持が期待されたと考えられてい
る。徳一は山林修行をよくし、空海の書簡に「徳一菩薩は、戒珠氷
玉の如く」とされるように、持戒においてもすぐれていたことが知
られる。最澄にならぶ南都の碩学でありながら、あえて会津に赴き
仏教文化の礎を築いた徳一ならば、民衆の教化においてただ直接的
な現世利益のためにのみ薬師仏ほかの尊像を選んだとは考えがたい。

その前提となる戒律の堅持を果たすこと、これを説くものとして仏
像をあらわしたのではなかったか。

以上、勝常寺に遺る薬師造像にも触れたが、制作にかかわったと
思われる徳一が南都法相宗の僧であったことから、そこに奈良時代
の薬師信仰が伝えられている可能性はつよい。最澄もまた、渡唐を
経験したとはいえ、奈良時代の仏教に育まれたことは明らかで、根
本中堂に安置された薬師如来像も、こうしたところから大きく外れ
るものではあるまい。

根本中堂像は、たとえば永観二年（九八四）の源為憲撰になる『三
宝絵』に「像法の時を救い」「妙法の道を開かん」として最澄が自ら
刻んだことを伝えることなどから、従来、世の中が像法から末法へ
と移るという「像法転時」における薬師如来の利益と結びつけて考
えられる傾向にあった。しかし、造像当初に近い史料にはみえず、
平安時代後期、末法が近づくにつれて再注目されたものとみられる。
像法に触れないものとしては、良源の「中堂供養願文」（天元三年（九
八〇）に「堪忍の多苦を慰い、薬師如来の垂慈を願」って、やはり
最澄が自ら造るものとあるが、尊像の選択理由に答えるものとはい
いがたい。最澄の著作にもみえないうえ、没後ほどなく成立したと
みられる『叡山大師伝』にも根本中堂の薬師について触れられない
ため、造立時の意図についてはなかなか判然としないが、たとえば
最澄の弟子である光定による『伝述一心戒文』（弘仁十二年（八二一）
以後）では「年分の二度者は、義真・円澄の両大徳に寄せず、中堂
薬師仏ならびに比叡大神に寄せたてまつる文」のなかで、「中堂薬師

仏は、二人の年分を持ち、これを永代の基となす。この仏像の前にて年分を試すべし」としており、ここで受戒者と根本中堂像の結びつきは明瞭である。すこし時代はくだるものの、一〇世紀ごろの『慈覚大師伝』諸本にも、受戒が「中堂薬師仏像前」でおこなわれたと記されている。もちろん、戒壇堂の建立にともないそちらで実施されることになるが、そもそも薬師如来が戒律とかかわりの深いことは、最澄にとって自明だっただろう。

また、注目すべきは『類聚三代格』所収の仁和二年（八八六）七月二十七日付太政官符に「延暦寺西塔院釈迦堂に五僧を置くべき事」として、「最澄、この寺を創立し、国家を鎮護するなり。すなわち薬師仏像を造る」とあり、像の前で法華経や仁王経、金光明経が講説されたという。法華経はともかく、後者は典型的な護国經典であり、公的には鎮護国家が標榜されていたと知られる。これらを踏まえれば、善珠が主張したような、戒律護持とおした鎮護国家こそ、最澄の造像意図ではなかったかと思に至る。

比叡山に籠もり、修行をおこなった最澄が持戒を常に念頭においたことは疑いなく、鑑真の来日以後、薬師信仰において戒律の護持が注目されるようになったことは、ひとり最澄にとつてのみならず、当時の山林寺院にひろく認められるところであった。さらに、近年明らかにされてきたように、そもそも鑑真のもたらした天台関係の經典に学び、延暦寺の経藏に納める一切経の書写を、鑑真の弟子であった道忠の援助によっておこなった点など、鑑真に対する強い興味がうかがわれる。

現存作例に目をむければ、当代の薬師如来立像には「五尺五寸」を基準とした法量のものが多く、唐招提寺の木彫群に含まれる像が滋賀・鶏足寺像の典拠になったと指摘される。近年、根本中堂像の左手が肘を曲げた形姿であったことが明らかにされたが、鶏足寺像や神護寺像はその点まで似ており、根本中堂像を含み広く共有されていた図像であった可能性は十分であろう。後年、像法転時の救済が喧伝されるより早く、初代天台座主の義真によっていわゆる「朱衣金体」の彩色がなされるなど、根本中堂像に固有の信仰背景が生じていったようである。朱色の袈裟は、わが国ではインドの優填王が造らせた釈迦如来像の表徴としてよく知られたものであり、渡唐を契機として根本中堂像が優填王像に擬された可能性もいわれる。釈迦と薬師の強い結びつきを考えるなら、最澄がもつ薬師信仰の幅として理解されるかも知れない。

第二節、南都における薬師如来の図像

前節においては、最澄の薬師信仰が奈良時代のそれに根ざしたものであったこと、そして比叡山に営まれた薬師堂（のちの延暦寺根本中堂）に薬師如来を選んで信仰対象としたのは、戒律の護持を願ったことが背景にうかがわれ、実際に根本中堂本尊像は最澄没後もしばらく受戒の本尊とされるなど、戒律と深いかわりがあったことを明らかにした。

のちに、根本中堂像には像法転時の救済が期待されるようになるが、薬師如来と戒律の結びつき自体、奈良時代から平安時代前期にかけて流行をみたものであったことから、最澄の薬師信仰もまた奈良時代の南都という時間的にも空間的にも制約をもつものであることがわかる。こうした事実は、ほかに最澄由来として語られてきた薬師如来像の姿にも認めることができる。たとえば、諸説ある根本中堂本尊像の手勢についてである。これについて、詳しくは第二章において述べるが、ひとまず施無畏・与願印説と智吉祥印説がおこなわれたことは広く知られている。このうち、施無畏・与願印については、たとえば『覚禪鈔』に「中堂薬師立像。へ左手、与願。右手、施無畏」（中略）古京像は、右、施無畏。左、与願」とあらわれるように、「古京像」すなわち南都の図像と認識されている。

一方、智吉祥印とは、「左手を仰て掌中を凹み横に胸上にこれを置くなり。右手は大指をもつて中指辺を捻じ、少し深く違たるなり。」

右手を左印の掌に相近き事五六寸ばかりなり。梵匟印のごとくなり」というようなかたちで、釈迦の印相に由来するようだが、正確な起源は不明といわざるをえない。しかし、こうした手勢の薬師如来像がないではなく、なかでも古例として注目されるのが大阪・獅子窟寺薬師如来坐像である。大阪府に伝来する如来形彫像としては唯一国宝に指定され、そのすぐれた造形によって広く知られている。現在、大阪府交野市に所在する獅子窟寺に伝わるが、当寺中興の祖として知られる光影律師（一五九〇―一六六四）の伝記によって、江戸時代に奈良より移されたと判明する。これは、他所から移された事実を伝えるものとして貴重な記述だが、従来その存在が知られながら、奈良から交野へもたらされた伝来の背景が詳しく論じられることはなかった。

これには、まずその制作年代について議論があり、さらに両手先を後補とすることで尊名について見解がわかれていることもその一因といえる。しかし、左手の肘を曲げ、胸前にて持物の宝珠（後補）を掌に載せ、右手をそれに添えるという、いわゆる智吉祥印に類した手勢を示すほか、左脚を外にして結跏趺坐し、足先を衣で包むなど、その図像には特色がある。そこで、本節ではまず様式的に位置づけたうえ、こうした図像的特質を再検討することにより、現存像が史料中に言及される薬師如来像と同一であることを確かめながら、本像が獅子窟寺にもたらされた背景について考察をおこない、稀有な印相をとる薬師古像の意義を明らかにする。

まず、その制作年代について、先行研究においては整った造形や

仕上げの流麗さから、九世紀末から一〇世紀ごろへ求める見解がある。ところが、うねりの強い双眸、眉および唇を陰刻線にて刻出する表現は、古代の造像に多いもので、たとえば長崎・海神社の如来立像に近い。くわえて陰刻線で眉や唇をあらわすところは東京国立博物館の十一面観音立像（多武峰伝来）や奈良・法隆寺の九面観音立像といった請来檀像に共通しているところは注目される。さらに、顔の輪郭がやや面長である点も、中国・龍門石窟東山の看經寺洞本尊などにその類例を求めることができ、総じて唐風のつよい表現といえることができる。

また、本像のように反復された衣文線を装飾的に用いる造形は、たしかに時代の下降と捉えられるものでもあるが、そのなかでもっとも顕著な特色をしめす奈良・室生寺の釈迦如来坐像と比べてみるならば、本像のそれがいわゆる翻波式衣文の典型的な表現をみせるのに対し、室生寺像は、これをより装飾的にあらわしたものと理解される。したがって、室生寺像の衣文表現に対して本像のそれを過渡的なものと解釈することもできよう。本像には、南都に多い松葉状衣文が散見されるうえ、図像の検討でも触れるが、足先を衣で包む点も古様であり、こうした観点を補うものといえる。

つぎに、技法に眼を転じるならば、本像は頭体幹部を一材で彫成する一木造りからなるが、両脚部の別材部分は、脚部半ばから先である。通常、一木造りの坐像では、体躯より前方に出る両脚部をすべて別材とすることを考慮すると、かねてより指摘があるとおおり、本像に一木彫成への意識がつよくみられることは確かである。また、

乾漆製の螺髪についても、類例は奈良・大安寺の千手観音菩薩立像（伝馬頭観音）や、奈良国立博物館の薬師如来坐像など、奈良時代から平安時代のごくはやい時期までのものであり、それ以降は見出しにくい。なお、複数箇所から念入りに施された内刳りについても、従来は技法の進展と捉える傾向にあったが、東寺講堂諸尊のうち五大明王像が、いずれも入念に内刳りを施している点が注目される。それは、脱活乾漆技法の伝統にもとづいたものであるとされているが、本像の内刳りについても、螺髪に乾漆を用いる点とあわせて、奈良時代の伝統的技法を継承する特徴であろう。

上記にくわえ、最後に取りあげたいのは、たいへん近い面貌表現をとる奈良・法隆寺聖霊院の地藏菩薩立像（九世紀）である。面長な輪郭、両眼のうねりが強く、上唇を一段彫り窪め、かたく結んだ口元などに、本像との類似が認められる点は注目される。同じくカヤ材とみられる一木造りで、全身を素地仕上げとした檀像風の表現もよく似ており、同系統の作者の手になることも推測されるものだが、興味深いのは、造立当初こそ明らかにしがたいものの、かなりはやい時期から法隆寺に伝来することである。たとえば、『金堂日記』の建久七年（一一九六）注進条にはすでに「後戸白檀地藏像一軀」とある。これが「檀像」と捉えられている点もさることながら、もとも南都に伝来したものであれば、本像についても、記録から知られる江戸時代以前から奈良に所在したことを推測させよう。

以上のようにみるならば、本像の制作年代は一〇世紀をくだるとはどうしても考えにくく、面貌の酷似する法隆寺像もふくめ、九世

紀半ばから後半にかけての南都作とするべきものであろう。造形表現の特徴からも、奈良地方の作であることがえる点は、その伝来を裏づけるものとしてたいへん興味深いものだが、これは印相をはじめ図像的な特色においても認められる。

そこで、印相についてみるならば、左手を胸前に掲げ宝珠を載せる現状の印相は、たしかに薬師如来像とみてよいものである。ところが、当初の印相を説法印とみて、阿弥陀如来像とする見解も出されている。この説は、両手先が後補であることを根拠に主張されているが、江戸時代の後補と思われる両手についてはこうした検討に耐えうるだけの造形を示すとはいいがたく、当初の造形にあつては、現状の印相で整合性がとれていた可能性もある。

また、かねて注目されるとおり、延暦二十二年（八〇三）に大宰府・竈門山寺にて最澄の発願した薬師如来像は、七仏薬師のなかの一尊として知られる善名称吉祥王如来像であり、『覚禅鈔』によると「左手を心に当て、宝珠を持ち、右手は施無畏」の姿であつたようだが、まさに本像の現状での印相に一致しており、この類似はたいへん興味深い。さらに、持物はさておき、両手の形から察するならば、薬師如来の作例に幾つか類するものもある。たとえば、持物が明瞭なものでは、薬壺を持つニューヨーク公立図書館仁王経法曼荼羅（寿永二年（一一八三）以前）、薬鉢を持つ奈良・正暦寺薬師十二神将像（鎌倉時代前期）があり、滋賀・西教寺像（鎌倉時代前期）や千葉・東禅寺像（同）など、薬壺をとる彫像作例がみられる点も留意される。やはり、本像は薬師如来像として造立されたものとし

て差し支えないだろう。さらに、この推測は坐法および着衣形式の点からも補強される。

たとえば、結跏趺坐には右脚を外に組む吉祥坐と、左脚を外に組む降魔坐との二種類がある。降魔坐は中国・北斉代（六世半ばごろ）に生まれ、隋・唐代以降に流行するもので、日本では奈良時代を通じて降魔坐が多くみられたが、平安時代からは吉祥坐が多くなる傾向にある。ところが、とりわけ薬師如来像に関しては降魔坐が多いとの指摘がある。もちろん、石川・伏見寺阿弥陀如来坐像などのように、阿弥陀如来像のなかにも降魔坐のものはあるが、さらに本像が足先を衣で包んでいる点にも目を向きたい。

こうした表現は中国・唐代に流行をみるが、日本では奈良・法隆寺東塔の塔本塑像（和銅四年（七一））を初見とし、奈良時代を中心に多くおこなわれた。中国では尊名に特定の傾向を見出せないが、現時点で確認しえた国内の作例四九件を足先の表現と坐法で分類するならば、薬師如来が一八件を占める一方、阿弥陀如来は六件を数えるのみである。なおかつその坐法は二件を除きすべて吉祥坐である。薬師如来に降魔坐が多い点を考え併せ、くわえて説法印の阿弥陀如来には足先を衣で包む作例がほとんどみられないことを踏まえれば、本像はむしろ薬師如来としてふさわしい特徴を備えていると思われる。

ところで、本像の伝来については光影律師の伝記である『獅子窟寺光影律師行業記』（貞享二年（一六八五））にみえる、「古像の薬師仏、長等身に至るを大和の奈良において得、以てこれを安置す。

二大士十二神将また相尋ねる」という記述が注目される。等身を測る薬師如来の古像を奈良より得たとあるが、まさに像高九二・三センチ、九世紀から一〇世紀にかけての古様な造形を示す本像がそれに相当することに異論はないだろう。その時期については、律師が初めて獅子窟寺を訪れたのが寛永十七年（一六四〇）であるため、それ以降にもたらされたと考えるべきだが、入寺の際に旧本尊は失われていたものとみられる。

その寺史については古史料に恵まれず、時代の降る『師子窟縁起』（永正四年（一五〇七）と『獅子窟寺記』（元禄五年（一六九二）という二種類の縁起が知られている。これによると、役行者の行場であった当地に、神亀元年（七二四）に薬師如来を本尊として聖武天皇の勅願にて行基が創建し、天長年間（八二四〜八三四）には空海が来山したとも伝える。弘安七年（二一八四）、龜山上皇が病氣平癒を祈願、また嘉元元年（一三〇三）には静仁法親王が「師子のいはや」に参籠しているが、中世には貴顕の信仰を集めたいらしい。その後、文禄・慶長の役により全山焼亡の憂き目を見るも、光影律師の伝記には、寛永年間に伽藍が再興されたとある。

伝承の域を出ないともいわれるが、他の資料により裏づけられる箇所もある。たとえば、「師子のいはや」は、『諸山縁起』（一二世紀末頃）所収の「葛木縁起」にある「師子石屋」と考えられ、静仁法親王の和歌は『新後撰和歌集』に所載されている。さらに、発掘調査によって、鎌倉時代以降、真言律宗僧の関与が明らかとなっているが、空海来山伝承はこうした背景によるのだろう。このように、

縁起の記述が各所に史実を反映していることを思えば、中世以前から薬師信仰により著名な寺院だったといえよう。

そうなれば、『師子窟縁起』に「我が名は医王。又善名称吉祥如来と号す」として、本尊が善名称吉祥王如来であると記す点は見逃せない。特殊な尊名でもあるため、何らかの典拠があつての呼称と考えられる。そもそも、善名称吉祥王如来とは、七仏薬師中の一尊であり、薬師如来と同じく病氣平癒などを期待されたものだが、とりわけ渡海成就を説くところが珍しい。そのため、最澄は渡唐に際して同仏を大宰府にて造像供養したのであつた。

本尊が一般的な薬師如来ではなく、善名称吉祥王如来であつたことは、像容に大きくかわる問題と思われるが、竈門山寺における最澄発願像のように、それは左手を胸前まで掲げ宝珠を載せるという、通形の薬師如来像とは異なる姿であつたことが推察される。それ故に、光影律師は両手の印相が他の薬師像よりも近い本像を求めたのではないか。正暦寺本などに明らかなように、奈良にはこのような印相を示す薬師像が少なからず伝存していたと思われる、本像がその一つであつた可能性は十分にある。また、獅子窟寺と真言律宗の関わり、光影律師が律僧であつたことを思い起こせば、南都の荒廃した古寺より本像を得たとも考えられる。

それでは、こうした特性は獅子窟寺やその位置する交野の地においてどのように解釈されるだろうか。

まず、山林寺院である本寺にとつて、さきほど紹介した「渡海成就」の利益が奇異に感じられるかも知れない。ところが、『師子窟縁

起』には「此地者□西海風波之難濟往来船舫之人故而西有此山」とあり、船舶の往来無事が祈願されたことがわかる。「西海」は大阪湾を指すとみられ、渡海成就を宿願とする善名称吉祥王如來の性格を考えれば、獅子窟寺の薬師信仰において何ら矛盾はない。

また、交野の地質に花崗岩が多く含まれ、かつて大雨による土砂災害や河川の氾濫が頻発していたことも留意される。七仏薬師に対する信仰は、教義通りの船舶の航行無事や渡海成就に加えて、洪水の鎮圧なども含まれていたといい、獅子窟寺本尊に、災害に対する効力さえ期待されていた可能性がある。

このように、獅子窟寺において篤く信仰された善名称吉祥王如來が本尊であれば、光影律師がそれに替わる像を探した際に、独特の像容をもつ古作として、ほかならぬ本像を求めたのではないか。その伝記に、本像を指して「古像薬師仏」としていることも見逃せず、当地における薬師信仰の伝統において、図像的にも、そして制作年代の点でも本像がふさわしいものとして認識されていたことがうかがえるのである。

このように、左手を胸前に掲げ、後補とはいえ宝珠を持つ図像を示すのは、少なくとも平安時代前期（九世紀）の南都において、こうした手勢の薬師造像がおこなわれたことを証している。のちに智吉祥印と呼ばれるものと同かどうかが、また智吉祥印として本像が造立されたかどうかについては、残念ながら確かめようがないが、こうした南都でも重要な作例において、当時の薬師如來像としても特殊な手勢が採用されたことは、十分留意されるところであろう。

最澄の発願した大宰府の像との関係は知られず、また獅子窟寺において本尊が「善名称吉祥王如來」と呼ばれていたこととの関係も詳しくは明らかでないが、少なくとも最澄の発願した像がこうした手勢であったこと、そして南都において用いられた図像であったことからは、あるいは最澄がこうしたところから創意を得て、採用した可能性も認められないではあるまい。これがのちに智吉祥印として知られるようになったといえれば推測に過ぎようが、最澄周辺の図像がやはり南都にあったことは確かであり、本像にはそうした意義も認められるべきである。そして、じつはこうした既存の文物を活用するという工夫は、最澄のみならず、のちに天台の教線を拡大していくうえでも、要点となっていく。たとえば、東北では早くから天台勢力が展開することが知られるが、これも薬師如來像を祀る古刹が多いことが起因している。

第三節、地方に波及する薬師造像

第一節では、最澄の薬師信仰を考えるにあたり、奈良時代から平安時代にかけて注目された戒律との関わりを取りあげたが、その際に紹介した福島・勝常寺にみられる薬師三尊像ほか一連の造像は、東北では突出して早い九世紀前半ごろのものと推測された。これには都の僧侶である徳一の関与が想像され、同地に類をみないことが特色でもあったといえる。

一方、勝常寺と並び東北を代表する薬師造像である、岩手・黒石寺の薬師如来坐像（以下、本像）は、像内の墨書銘から貞観四年（八六二）に制作されたことが判明する基準作で、みちのくにおける仏教受容の実態を知るには好個の例といえる。とりわけ、注目されるのは造像銘記をともしうことだが、年号と人名を列挙する結縁交名のような形式であり、人名についても詳しく知られないことから、従来はその内容が精査されることがあまりなかったものである。

しかし、東京国立博物館で開催した特別展「みちのくの仏像」（会期・二〇一五年一月十四日～四月五日）に出陳された際に、あらためて像内墨書銘の赤外線写真を撮影する機会に恵まれたため、ここに釈読の一案を提示しつつ、内容に検討をくわえ、これを踏まえつつその造像背景にも及ぶこととする。

本像は、貞観四年（八六二）の年紀を含む墨書銘が像内に記されていることで、つとに名高い。しかし、もともと銘文の存在は知ら

れておらず、明治二十年代（一九世紀末）の臨時全国宝物取調局による調査でも墨書銘は見逃されていた。ところが、昭和二十五年（一九五〇）に像内墨書銘が見出され、同二十九年に奈良国立博物館でおこなわれた「平安初期展」に出陳されるに及び、研究者の関心を集め、銘文の赤外線撮影が実施されて今日の評価につながっている。ところが、像内銘記については幾度も翻刻がなされているが、そもそも独特の書き癖があるうえ、粗い内割り面に記されているためたいへん読みにくく、これまでさまざまな判読がおこなわれてきた。そこで、まずは、今回撮影された赤外線画像を示しつつ、あらためて翻刻を試みる。

（一）像内下腹部墨書銘

愛子額田部 藤山

策最 弟人加四人

貞観四年十二月 保積部岑雄

宇治部百雄

法名最象

薦人女五物部止□十□（四カ）

(二) 像内左膝部墨書銘

・又名物部「一人」

花豊此法名

愛子物部哀□(具カ) 丸

まず、「貞観四年十二月」が本像の制作年月とみられる点は、周囲の文字に対して大きく、上方に記すところから疑いない。また、(一)に示した下腹部にみえる銘文のなかで、最後の六行目をのぞけば「貞観四年」の行を中心として左右対称のかたちとなっている点でも、やはり造像銘記とみるべきであろう。さらに、「策最」が発願者か供養をつとめた僧であったことも、その位置や字面の大きさから推測されるが、管見の及ぶ限り事績などは知られない。

その下に記された人物の名前については、これまでも結縁者とみる向きが多かったところだが、それぞれ「額田部藤山」「保積部岑雄」「宇治部百雄」として、姓を冠して名前がつづくところから、まずは発願者か結縁者とみるべきであろう。ただし、「宇治部百雄」には「法名最象」とつづくため、僧侶でもあることがわかる。これまで「最恵」と読まれることが多かったが、草書体の「象」と読む方が近いと思われ、「最」の字を用いるところからは、「策最」と法統を同じくするかとも想像される。

また、二行目「弟人加四人」は、字の沿い方から一行目につくものである。「弟」も従来は「常」と読まれてきたが、「弟人」とし

て、「弟を加えること四人」に読むべきであろう。なお、三人の冒頭にくる「額田部藤山」は、「愛子」を冠しているが、これについてはのちに「所生愛子」として願文に散見される用語と同一であろうか。

これまでも議論を呼んでいるのが離れて記された六行目については、字間がつまり過ぎている点是不審だが、五文字目と六文字目を「物部」と読み、「萬人女、五」と「物部止□、十□(四カ)」という二人分の人名と考えておく。数字は年齢とも思われるが、その記名法が前述の三人と異なること、いかにも覚書のような印象が抱かれるところもあるため、銘における意味合いがちがうことも想像される。

ただ、この行をのぞけば「貞観四年」の年紀を中心に左右対称に記されたものと、まずは理解されるだろう。銘文を左右対称に記すのは寛治七年(一〇九三)の大阪・興善寺釈迦如来坐像から一般化するものだが、黒石寺像はこの先例とみておきたい。銘の位置が薬師如来像の下腹部にあたり、三行目がまさに像の中心にくる構成を考えれば、ひとまず(二)の左膝にあらわされた銘文とはわけて検討すべきと思われる。

では、その左膝に位置する銘文はどう考えるべきか。従来、通例にしたがい右から左へ読まれてきたものだが、二行目が大きく記され、一行目が左へ偏るところが注意される。これは二行目、三行目と書いたのち、一行目を書き足したと理解され、冒頭の墨着きは文頭を示す墨点とし、二行目にみえる僧名「花豊」の「又の名」(この場合は俗名)として「物部」「一人」につづける可能性がある。その

先は、一部削られていることで判読が難しいが、二行目を「花豊、これ法名なり」と読み、一行目に俗名を追記したものと考えたい。三行目については、少し小さく「愛子」を冠して「物部哀□（具カ）丸」とつづけるが、これは幼名にとれるため、「花豊」の子どもであろうか。

こうした釈読にくわえ、ここでもっとも問題とすべきはその位置である。(一)の下腹部にあらわされたものは、いかにも造像銘記としてふさわしいかたちであるのに対し、なぜ(二)の銘記が左膝という外れたところにあるのか。しかも、文字列の方向は膝頭から後方に向けてであり、素直に腹部上方から下方へ書く(一)とはこの点でも異なる。これについては、想定される銘文の執筆方法とその順番を検討する必要がある。

現状では、本像の内割り部分は像底からうかがうことになるが、像が完成してからこの位置より(一)の銘を書くことはたいへん難しく、完成してから背板を嵌めるまでに書くことは容易である。(二)の方向についてみると、像の膝頭から後方に向けて書かれているが、これは像を仰向けに倒した状態で素直に書ける向きであるため、背板を嵌めてから追記したかたちになるのではないか。

(一)と(二)の銘文は、いずれも同筆とみてよいものとされる。銘文の記された方向からみる限り、像本体がおおかた完成をみて、背板が嵌る前に(一)をあらわし、その後、供養の直前などに(二)が追記されたとみるのが自然である。こうしてみると、やはり(一)の像内下腹部に位置する一行目から五行目までが銘文としてはもつ

とも整っていることから考えて、もともと貞観四年、おもに三名の人物が共同で出資した造像であったのではないか。もっとも、冒頭にひととき大きく記される「策最」が発願となり、以下三名を中心に資金を募った可能性も考慮すべきである。この三名には、「額田部藤山」に「愛子」を冠する以外表記に際立ったちがいがなく、左右対称に記されるところに留意すれば、この人物たちが「知識」のようなかたちとなり、共同でおこなった造像とも考えられよう。そして、「物部」「人」が何らかの事情により、遅れて結縁した。これを記すために、背板をあてた後、像を仰向けにして墨書したのではないか。

このよう考えた銘文を踏まえて、その表現についても少し触れたい。本像は両眼がきつくつりあがって厳しい印象を与える顔つきをしており、「厳しい」や「恐ろしい」という形容がなされることが多く、この印象が造立意図に結びつけて考えられてきた。

しかし、これらの主張は像内銘記から読み解かれてきたものではない。よく挙げられる根拠として、同時代の東北をめぐる情勢と造仏の関係を示す『日本三代実録』の記事がある。貞観十五年（八七三）十二月七日条には、陸奥国の人びとが蛮夷に悩まされているので、武蔵国に倣って「五大菩薩像」を国分寺に安置するとあるため、九世紀後半の陸奥において調伏の目的で薬師如来像を造立することがあったとされてきた。もちろん、当時の薬師信仰にそうした面は認められるが、造像銘記にそのような願意がみえないことにも十分留意する必要がある。

ここで考えたいのは、この顔つきが「恐ろしさ」や「厳しさ」を醸すために工夫されたものかどうかという点である。たとえば、目頭から目尻にかけてつりあがった眼の表現は、中国・唐代にも類例を求めることができる。武周期（七世紀末～八世紀）の龍門石窟にはこうした表現の像が多く、奉先寺洞の如来像や東山にある播鼓台の宝冠如来坐像などに顕著な例がみられるほか、絵画では常套的に用いられる表現でもある。さらに脚部をみると、両足をつよく腹側に寄せて結跏趺坐しており、ふくらはぎにあらわれた衣文は、それに引かれるように下から上へ刻まれており、裳裾を前方に広げない。こうした、「八」の字形に流れる衣文については、仁和三年（八八七）ごろの和歌山・金剛峯寺西塔の大日如来坐像など、平安時代前期の造像が類例として見出せ、裳先を半円形ではなく左右に開くところも、同時期の像に通有の表現とされてきたが、すでにみた播鼓台の宝冠如来像がこの衣文形式をとる点に注意される。

同様に、右肩にあらわれた袈裟の折り畳みにみられる渦文は類例がすくないものだが、こうした特徴が貞観四年（八六二）という時期に岩手の地にあらわれるところに留意するなら、都にあったものを「様」のような図像によって写したのではなかったか。ふくらはぎを強調するような衣文の刻み方も、正面からあらわししやすい表現といえる。

こうした造形的な特徴とあわせて、技法についてもあらためて確認しておく、頭体幹部を脚部まで含んでカツラの一枚から彫出し、木心は臍あたりに残している。後頭部および背面襟下から地付に至

るまで内削りを施し、それぞれ蓋板をあてているが、背板はスギ材とする。また、左肩から肘あたりまで、右肩側面、左手前膊外側といった箇所材を足しているが、彫りすぎによる修正の可能性がある。体奥の深さと量感に対して、頭部の比較的薄い点も、平面的な図様の参照のほかにこうした事情が考慮されよう。また、面部や両肩などに木屎漆を盛りあげているが、これもモデリングの修整と考えられ、仕上げの段階で丁寧な修整がおこなわれているとも解釈される、頭部および背面から内削りをおこなう点も、寛平四年（八九二）ごろの造立とみられる和歌山・慈尊院弥勒仏坐像などに近いものである。

以上、像内に整った墨書銘を残す点も含め、本像の造形や技法が中央の流儀に則っていることを示す特徴とみなされるが、決して洗練されない表現となっているところは、当地ならではの特色であろう。東国に馴化した造形にもとづき、新様を採り入れた表現と考えたい。こうした前代の後継ともいえる点は、光背に残る化仏七軀および四天王像からもうかがえる。とりわけ、四天王像の造立背景には本像の厳しい顔つきとならび夷狄調伏などを考える向きも多かったが、各所に東北周辺の作例をうけたところが見受けられ、あくまで奈良時代以来の伝統として四天王を付属させたものというべきであろう。総じて、古様さに基づく正統的な造形の名残がうかがえるなかに、新渡の図像を採用したところが、本像の特色といえる。

では本像の造立意図とは何であったか。今日、黒石寺には古記録などを伝えないため、文献から薬師如来像について知ることとはでき

ないが、縁起である安永二年（一七七三）成立の『書出』（安永風土記）には、行基による創建と円仁による再興を記している。永正年間（一五〇四～一五二一）に遡ると指摘される『妙見山黒石寺略縁起』にも同様に描かれており、本尊薬師仏については行基の作としている。さらに、江戸時代の修理名札でも行基に触れているため、少なくとも近世以後、墨書銘について注意されることはなかったとみえる。

一方、先行研究においては、胆沢城付属寺院や、石手堰神社の神宮寺と考えられることもあった。蝦夷に対する調伏を想定する考えも根強い。これは不安定な地域情勢も考慮されてのことだが、薬師像の特異な表情も一因であろう。しかし、造像銘記とおぼしき像内の墨書銘からこうした意図を導き出すことが難しい点は留意される。関係者の名前と銘記内の位置を眺めてみると、胆沢城が主導した公的な願意や調伏のような意図よりも、在地の有力者が協働して造像にあたっている状況が思い浮かぶ。ほぼ人名を列挙するだけで、結縁交名の萌芽であるような形式の墨書銘から、具体的な意図を考へることには慎重であるべきだが、氏族繁栄や追善供養のような契機を想定してもよいのではないか。都では貞観七年（八六五）に平子内親王が藤原貞子の周忌法要のために丈六の薬師三尊像を造立しており、追善目的の薬師造像は九世紀にもつづいていた。

もちろん、黒石寺の至近にあるといえる胆沢城が本像の造立にまったく無関係とも思われない。胆沢城は、延暦二十一年（八〇二）、坂上田村麻呂によって造営された東北経営の最前線であり、『日本紀

略』の同年正月十一日条に「駿河、甲斐、相模、武蔵、上総、下総、常陸、信濃、上野、下野などの国の浪人四千人を配した」とあるように、国単位で大量の移民がおこなわれた。移民は城柵の周囲に定住し、郡郷制による支配を維持することが期待されていたという。銘記にみえるひとびとについては、こうした関東を中心とする移民の子孫であると考えたい。

胆沢城の経営をめぐることは、考古学の知見からおおむね三期が推測されているが、注目されるのは九世紀後半にあたる二期である。この時期、政庁が瓦葺礎石建物となるうえ、宮衙には新たな建設があいつぎ、整備が進められたとみられる。薬師如来像の造立が、胆沢城の権限が拡大され、大規模な建造の多いこの二期にあたることは見逃しがたい。

一方で、移民と蝦夷の対立は解消されておらず、飢饉もてつたつて奥郡では騒擾が頻発し、胆沢城の周辺も不安定であった。争いが多く住民の安寧が得がたいなかで、複数の氏族がかかわって先霊の追善や一族の繁栄が願われることも当然ありえただろう。あるいは、僧籍をもつものが名を連ねることを思えば、一連の抗争による死者の鎮魂を企図したとも推される。

結縁したひとびとについては詳細を知りたいとはいえ、こうした合力によって造像が可能となった状況がうかがえるのであり、必ずしも胆沢城の公的な意図を認めるには及ばないと思われる。九世紀も後半になると、国司によっておこなわれる法会や造像においてさえ、個人的な祈願が含まれることが一般化するが、本像の場合も

これを蝦夷に対する調伏とのみ断じることには躊躇を覚える。やはり、私的な願意をこめてあらわされたものではなかったか。

そのなかで、当代に類例の乏しい特異な顔つきを選んだ背景については、「エキゾチック」ともいわれる唐風の顕著な造形が平安時代前期においては檀像を中心に流行することが思いあたる。近年、中国やインドへの憧れからこうした「異国趣味」が説明されるようになったが、大陸を思わせる相好が選ばれたところに、こうした唐風の仏像に霊験を恃む、ひとびとの心性を読みたい。

ところで、黒石寺は現在天台宗を標榜しているが、もとより本像の造立に遡るものではなく、改宗の時期については平安時代後期（一一―一二世紀ごろ）と想定されている。黒石寺は慈覚大師・円仁による中興を伝えるが、当寺裏山には大師窟があり、慈覚大師像として信仰されていた僧形坐像（永承二年（一〇四七）銘）はかつてここに祀られていた。同じ円仁による開創がうたわれる山形・立石寺も、窟と薬師堂（根本中堂）が信仰の中心となっているが、黒石寺でも同じ構成がみられると指摘される。

もちろん、僧形像がはたしていつから円仁とされているかは知られないが、東北六県に円仁のかかわる天台寺院は一〇〇箇所をこえると公称されており、東北における影響力をしのばせる。史実としては、『慈覚大師伝』諸本において天長六年（八二九）ごろ、法華経講説のため出羽国に赴くことが述べられるばかりで、その詳細は知られない。しかし、下野国都賀郡に生まれ、同国大慈寺にて修行した経歴から、当地において篤く敬われたことは想像に難くない。東

北における天台の教線拡大については、熊野信仰や出羽三山信仰を背景に、一二世紀ごろから天台寺院が増加すると指摘されるが、黒石寺の場合も改宗時期はそのころが想定される。ただ、天台化にあたっては、黒石寺が山林寺院であり、山内に窟があったことにくわえ、もちろん薬師如来の古像があったことは重要であろう。そして、一六世紀前半ごろの成立とされる『妙見山黒石寺略縁起』には、円仁による中興を明記するに至った。ここから、薬師の古像を祀る山林寺院という、比叡山延暦寺にも擬すことが可能な天台寺院として位置づけられたのであった。

立石寺のように、新たな堂舎を建立し、延暦寺を模して境内を整備する一方、黒石寺のような古刹を利用することもあったのは、こうした寺院が、延暦寺と同じく、古代の山林寺院だったからであろう。古代寺院を利用した天台宗の教線拡大については、たとえば滋賀・善水寺についても、和銅年間（七〇八―七一五）に遡る由緒をもち、奈良時代（八世紀）の銅造誕生釈迦仏像を伝える古刹だが、根本中堂の尊像構成を再現したといわれる本堂の仏像群は、本尊の薬師如来像の造像された正暦四年（九九三）ごろに整えられたものである。これに関しては、立地する岩根が天台座主尋禪と縁の深い摂関家領松尾庄内にあることが一因に挙げられているが、ほかにも同じく滋賀・櫛野寺など、このころから各地に拠点寺院を整備していったとみられている。そこには、定額寺の別院化も含め、既存寺院を活用した天台の展開方針が明らかであり、黒石寺はその典型的な一例としても貴重なものといえる。

第二章、天台系薬師の成立と展開

第一節、延暦寺根本中堂の薬師如来像とその模刻

第一章で確認したとおり、根本中堂像が天台宗の中心的尊像として果たしてきたその歴史的意義は計り知れない。たとえば、天台宗を背景とする環境で造立され、根本中堂像を志向するような造形的特徴を備えた薬師如来像の存在が数多く指摘されているが、これらは「天台系薬師」と呼ばれ、近年の研究によって、その重要性はより積極的に認められつつある。ただし、根本中堂像の像容には異説も多く、天台系薬師としての条件を規定することは容易ではない。

そこで、まず第二章第一節においては、根本中堂像について伝える文献史料をいま一度読みなおすことで、その像容を確かめつつ、原像に忠実な天台系薬師について考えることとする。たとえば、奈良県宇陀市に位置する室生寺の金堂には、これまで天台系薬師とみなされながら、ほとんどその意義に言及されてこなかった像が伝存している。あらためてその図像と造形を検討したうえで、伝来および制作背景の考察に及び、天台系薬師としての位置づけを試みる。

現在、室生寺には本尊である伝釈迦如来立像を中心として、薬師如来立像、伝文殊菩薩立像、地藏菩薩立像、十一面観音立像の五尊および十二神将像が安置されている。しかし、近年の研究によると、当初の尊像構成は現状とは若干異なり、薬師如来として信仰されていた伝釈迦如来立像および、同像と造形の酷似する現安産寺蔵地藏

菩薩立像、現金堂安置の十一面観音立像からなる三尊であった蓋然性が高い。他の三軀、薬師如来像、伝文殊菩薩像、地藏菩薩像は他堂より移入されたとみられるが、当初の所在は知られない。

本尊である伝釈迦如来像は、もともと天台系薬師として造立されたことが指摘されているが、薬師・地藏・観音からなる当初の安置尊像についても、天台にゆかりある放光菩薩の信仰にかかわる可能性がある。そこで問題になるのは、後世の移入像と考えられてきた他の三軀である。伝文殊および地藏像についてここで触れることはできないが、薬師如来像（以下、本像）については本尊と同じく天台系薬師に比することができると、考察の余地がある。

螺髪を切子型に彫出し、衲衣と覆肩衣を着する一般的な如来の姿である。左手は垂下して掌に薬壺を載せるが、手首から先と持物は後補であり、本来は与願印であったものか。右手は屈臂して掌を前に向け、第一・第三指を曲げる。像高一六四・〇センチ。ヒノキと思われる一材より、両腕から両足先まで含めて彫出しており、両手首先のみ別材を矧ぎつける。内削りはなく、像底に衲穴を開け、台座心棒をとおして台座に固定される。彩色仕上げで、衲衣のベンガラ彩、右腕部分の緑青彩は補彩だが、僅かに残る白土地の朱彩は当初と思われる。光背は、二枚のヒノキ材を矧ぎ合わせて挙身光としており、文様はすべて白土地の彩色であらわしている。八重からなる蓮華座も、ヒノキ材製の彩色仕上げとなるが、いずれも当初作とみられる。本来の所在については知られないが、玉井定時（一六四六―一七二〇）の『大和名勝志』『室生寺条』に「本堂ノ本尊。中尊

釈迦脇士（右）観音（左）地藏」とあるため、元禄・宝永年間（一六八八～一七一〇）以降に金堂へ移入されたと考えられる。

先行研究では、図像と制作年代について述べられてきたものに尽きる。図像に関しては、現状の印相および持物からとはいえ、薬師如来であることは認められ、五尺五寸という法量、朱衣金体の表面仕上げから、天台系薬師如来像ではないかという推測がなされてきた。また、その制作年代については、堂内他尊と比べて体奥が薄く、衣文表現が類型的であるところから、一〇世紀半ばから後半にかけて求められることが多い。また、天台系薬師と推されながら、本尊像と性格が重複する点、そもそも本来の安置場所について考慮されることがなかった点も留意される。もちろん、本尊像が金堂本来の中尊として差し支えないことは広く認められており、そのことを前提として、本像の意義を考える必要がある。

まず、天台系薬師であることを確かめるためには、根本中堂像の像容についてみておく必要がある。その姿には古くから議論があったが、近年紹介された慈円の口決による『四帖秘決』（建保年間（一二三〇～一二三九）にみる記述がその実際に近いものといえる。ここには「御身金色衣文綵色也。等身ノ立像也」とあるため、肉身部を金色、衣文部を彩色とした等身の立像であったことがわかる。ちなみに、参照されることの多い『阿婆縛抄』所引の『諸寺略記』（文永十二年（一二七五）ごろ）の記事においても、「立高五尺五寸」で「身金色。衣文綵色」と、およそ同様の記述がなされている。なお、ここでは「彩色」としか述べられていないが、光宗の『溪嵐拾葉集』

（応長元年～貞和四年（一一三一～一一四八）によると、衣の表面を「赤色」、裏面を「青色」に彩色していたという。

以上を総合すると、五尺五寸の立像であり、朱衣金体とすることが根本中堂像の造形的特色であったといえる。これについては、延暦寺の安置仏像について記した『山門堂舎記』（東塔分は鎌倉時代（一三世紀初頭）ごろ）や『叡岳要記』（弘長元年（一二六一）ごろ）、『九院仏閣抄』（永徳三年（一二三三）ごろ）などの史料にもおおむね認められる。ただ、『叡岳要記』によると、当初は素地仕上げで、最澄没後、義真によって朱衣金体にされたという。

ここで問題なのは、これまで触れなかった印相である。『四帖秘決』ではことばを尽くし、右手は第一指と第三指を曲げ、左手は、袖から指を出して、肘を身につけて掌を仰ぎ、五指を伸ばし（ただし、ややこれを屈す）、指の先を直に前の方へ向けていたという。ここでは、厳密には異なるとしながら「初門釈迦印」と呼ばれている。記述を素直に読むなら、左腕を強く屈曲し何らかの持物を執るかたちであろう。これに近い手勢を現存作例に求めると、京都・法界寺像が挙げられる。法界寺像は、比叡山にあった最澄自刻と伝える三寸の銅造薬師如来像を納める鞆仏として永承六年（一一〇五）ごろに造られたとされている。天台にゆかりある像が、『四帖秘決』にみえる根本中堂像と手のかたちを同じくする点は見逃せず、平安時代前期に同様の手勢をとる薬師立像が少なくないことから、こうした印相であった蓋然性が高い。

しかし、実際の手勢が上記であることは疑われないものの、事相家

によつて異説があつたことも忘れられない。たとえば、施無畏与願印説である。『覚禪鈔』に「中堂薬師は右掌を揚げ、左掌を垂げる」、また「中堂薬師立像（左手は与願。右手は施無畏）」と伝えるほか、『阿婆縛抄』でも「中堂薬師、施願無畏なり。忠師、親しくこれを見奉る」と、天台僧忠快（一一六二—一二二七）がこれを実見したという。もうひとつが、『溪嵐拾葉集』に特記される智吉祥印説である。具体的には、左手を仰ぎ、掌をへこませて胸のあたりで横にし、右手は第一・三指を曲げ、左手に近づけていたという。

あらためて本像をみると、法量は像高一六四・〇センチ、五尺五寸四分を測り、根本中堂像について伝えている五尺五寸の近似値といえる。そして印相は、いま左手首を不自然に右方へ曲げるが、本来は施無畏与願印であつたと想像される。根本中堂像の印相に関しては、施無畏与願印とする異説が中世以前に遡り、金堂本尊が類別に挙げられていたこと、実際にその手勢をとる模像が根本中堂内にあつたことから、本像が施無畏与願印であつても不思議はない。

後補の左手こそ、手首先を半ば無理やりに腹の前へ曲げている点が奇異に思われるが、あるいは根本中堂像が『溪嵐拾葉集』において「智吉祥印」と伝える箇所、左手は胸前にやる、とある記述に近づけようとしたものとも推される。同様に、後補でありながら右手第一・第三指を捻じる点も、諸書に根本中堂像の手勢と伝えることに準じており、後補された時点での意識も考慮される。

もちろん、衣を朱色に彩色し、朱衣金体とする点も根本中堂像に倣う要素である。さらに、螺髪を植え付けずに切子型に彫出する点

は、最澄自刻と伝えられる根本中堂像の姿に、より近いものと解釈することもできよう。板光背とする点も、『溪嵐拾葉集』に根本中堂像の光背が「頭光五枚」「身光七枚」といわれていたことが思い出され、総じて根本中堂像を意識した像容であるといつてよい。

ところで、本像の制作年代については、一〇世紀半ばから後半ごろとされているが、その判断基準は金堂内での相対的な位置づけにある。しかし、比較対象をひろげてみると、これにそぐわない側面もある。たとえば、貞元二年（九七七）ごろの制作とされる六波羅蜜寺の薬師如来坐像、正暦四年（九九三）銘の納入文書を伴う善水寺の薬師如来坐像、翌正暦五年（九九四）ごろの制作とみられる真正極楽寺の阿弥陀如来立像など、いずれも丸みのある、下膨れした輪郭の顔に、目は仰月形、口元がちいさいことが特徴といえ、本像はそのいずれも一致しない。一方、本像にあつては、面奥にみられる深さ、顎をつきだして前かがみになる姿勢や、太く、ややうねりをつけた目、大きな口元などが対比的に印象深い。こうした点はむしろ古様な特徴といえ、平安時代前期の流れを受けるものといえる。たとえば、貞観四年（八六二）ごろの広隆寺講堂の地藏菩薩坐像や、昌泰二年（八九九）ごろの東寺食堂の千手観音立像、延喜七年（九〇七）ごろの醍醐寺薬師堂薬師如来坐像などが思いあたる。こうした系譜を受けつつ、やや類型化の進む表現と捉えるべきではないか。重要なのは、以上のような特徴が室生寺金堂内の尊像にあつてはむしろ珍しく、本尊以下、当初の三尊、伝文殊菩薩像はもちろん、本像と同時期、すなわち一〇世紀半ばごろの制作といわれる現金堂

安置の地藏菩薩像と比べても、本像の表現がより古様を示す点である。構造技法においても同様で、他の金堂安置像がすべて背中から内剝りを施すのに対して、本像にのみ内剝りがみられない点からしても、やはり特異である。さらに、本尊のように螺髪を切子型に彫出し、しかもその一粒がごく小さい点も見逃せず、大阪・孝恩寺の薬師如来立像や滋賀・大岡寺の薬師如来坐像といった、九世紀から一〇世紀にかけての古像にも認められる表現である。

以上、金堂内にあつてはむしろ古様な表現をみせる点から、たとえ伝釈迦如来像ほか当初安置像より時代が降るものとしても、そこから一〇世紀後半まで下げることには、やや躊躇を覚える。ちなみに、本尊像の造立契機としては、室生寺が「竜王寺」の寺号を拝領した、貞観九年（八六七）が相応しいと思われる点、尊像と同時に完成したと考えるべき金堂の建立年代が、建築史においては貞観九年（八六七）を中心とした九世紀後半に求められる点から考えると、本像の制作年代についても、九世紀末から一〇世紀にかけて求めるべきではないだろうか。

それでは、当時の室生寺について考えを巡らせる必要がある。そもそも室生寺は、興福寺僧である賢環（七一四～七九三）により建立されたと伝え、「興福寺別院室生山寺」と称し、おもに鎮護国家を祈願するとともに、都の僧侶が山林修行をおこなう場であったところ、天台座主職を巡る対立により比叡山を降りた円修（生没年不詳）とその弟子堅慧（同）が、承和元年（八三四）に入寺すること、室生寺は天台の別院としての性格を強め、天台系薬師として伝釈

迦如来像が造立されたと考えられている。しかし、ほどなく真言勢力の進出により、貞観十六年（八七四）、「大唐国日本国付法血脈図記」（園城寺蔵）が堅慧より円珍へ譲渡された時点をもって、室生天台の終焉とされることが多い。

本像においては、本体と台座が柄と心棒によって固定される点や板光背を伴う点が当初安置像と一致しているばかりか、その彩色文様が地藏菩薩像のそれが簡略化しつつ継承されるなど、制作についてはやはり室生寺とのかかわりを考えざるをえない。天台系薬師の図像が反映される点からも、本像は室生天台時代の造像と考えるのが穏当である。ところが、室生寺内にはすでに本尊として伝釈迦如来像が先行してあるため、他寺からの移入を想定するのも確かに納得のいく説明ではある。

しかし、ここで根本中堂の尊像構成に思いを致せば、本像の意義を考える際に留意すべき点がひとつある。すなわち、根本中堂像と像容の類似する薬師如来像のことである。根本中堂には、本尊とは別に三件九軀の薬師像があつたことが史料により知られるが、うち注目すべきは根本中堂像の模像と考えられる二軀、いわゆる伴国道発願像ならびに惟首発願像である。

伴国道発願像は、延暦寺俗別当を務めた伴国道（七六八～八二八）の発願にかかり、第四代天台座主となる安恵（八〇五～八六八、在職八六四～八六八）が造立したものと伝えられる。制作年代は知られないが、それぞれ生没年をふまえると九世紀初頭ごろの造立とみられる。「高五尺」（ないし「五尺」）、「身金色」「衣文彩色」と伝え

るほか、伴国道は弘仁十四年（八二三）三月十一日、当時、根本中堂薬師像の前で行なわれていた天台宗年分度者試験に立ち会っているため、根本中堂像を意識した造仏があつたとしても不思議ではない。また、作者と伝えられる安恵は、当時若年（一九歳〜二四歳）であつたが、そもそも根本中堂像の造像時、これを延暦七年とするならば、二二歳であつた最澄に擬した可能性さえ考慮される。

惟首発願像については、第六代天台座主となる惟首（八二六〜八九三、在職八九二〜八九三）が発願したものと伝える。制作年は貞観元年（八五九）とされるが、安恵と同じく、座主職に就く前、三四歳で薬師如来立像を造立したことになり、やはり「高五尺三寸」（ないし「五尺五寸」、「身金色」「衣文彩色」と伝える。

両像とも揃ってみえるのは、『阿婆縛抄』所引の『諸寺略記』だが、「一軀は伝灯大法師惟首和尚が造るところなり。一軀は或る人の願なり」とあるとおり、一方は惟首発願像と判明するものの、もう一方は「或人願」とするに留まる。ただ、根本中堂像について詳細な記述のみえる『四帖秘決』には、「等身像、一体立ち給へり。それは常の与願施無畏の印なり（中略）今一体の等身像、誰人の造るところといふことを知らず」とあり、少なくとも一軀は鎌倉時代にはすでに堂内にあつたようである。残念ながら現在に伝わらないものの、どうやら根本中堂像にたちをとる像であるらしいので、ともに九世紀に造像を求めてもよいのではないか。根本中堂内に本尊ほか、本尊と像容の類した薬師如来立像が併祀される状況がありえたことは、天台系薬師の大像たる本尊のほか、同じく天台系薬師である本

像が祀られる室生寺金堂の状況を考えるにあたり、極めて示唆的である。

興味深いことに、平安時代以降、各地に根本中堂を再現する試みのあつたことが明らかにされている。たとえば、滋賀・善光寺には正暦四年（九九三）ごろの造立とみられる薬師・梵天・帝釈天・四天王像が伝わるが、これら善光寺諸像が天元三年（九八〇）再興供養時の根本中堂諸像の再現とみられるという。また、「西の比叡山」と称される天台の古刹である兵庫・円教寺でも、薬師如来像を本尊とした（根）本堂が東塔・根本中堂に、釈迦三尊像と四天王像を配した講堂が西塔・釈迦堂に擬された可能性が指摘される。

いずれも、薬師如来像を金色身の坐像とし、必ずしも尊像構成が対称となる訳ではないといった問題は残るが、尊像構成の規範を比叡山に求める動向が一〇世紀頃にあつたことは疑えない。そうであるならば、本尊である最澄自刻の薬師如来像を意識して安置されていた他の薬師如来像の存在についても、これに倣う造像があつたとしても不思議はなく、当時叡山の天台文化を直截的に反映していたとみられる室生寺にあつてこそ、ありうべき想定といえる。

もちろん、先行研究に紹介したとおり、玉井定時の『大和名勝志』に本像の記述はみられないが、そもそもこの時点であつたにちがいない十二神将像についても見落とされており、これが正確に堂内の安置尊像を伝えるものとはいいたいがたい。地藏菩薩像の入れ替えや、文殊菩薩像の存在など課題は多いものの、当時から客仏のような存在として堂内にあつたのではないか。

第二節、天台系薬師如来像の諸相

前節では、「天台系薬師」の問題について考えるにあたり、原像となる根本中堂像の像容を伝える文献史料を整理し、その姿を忠実に伝えると思われる初期の模像として、室生寺金堂像を取りあげた。本来、根本中堂像を模すのであれば、これに大きく違わない姿であらわされるはずだが、実際にはそうと限らず、一一世紀後半ごろには、法量や仕上げ、姿勢まで異にする「模像」があったようである。

しかし、従来はすべて「天台系薬師」と括られてきたために、その振幅はきわめて大きい。問題が複雑になっているのは、根本中堂像を直模したと思われる像が現存しないことである。また、これを実見したという証言はあっても、そのなかに「異説」が混じており、前近代に特有の「模」を巡る考えもあり、問題は錯綜している。

ここでは、あらためて蓋然性の高い作例を確かめ、天台系薬師のバリエーションについて検討をくわえる。さらに、それぞれが造立された背景に注目することで、こうした模刻が天台寺院にとっても意味についても考えてみたい。

まず確認すべきは、「模刻」のもつ意味である。今日では、原像との造形的な近似が前提として観念されるが、前近代の礼拝対象においてもつ意味はこれとすこし異なっており、造形に対して忠実な模刻をおこなうものがある一方で、そうではないものも多い。もっとも早い時期の模刻とされる、京都・東寺講堂四天王像のうち持国天

立像（承和六年（八三九）ごろ）を模した同・六波羅蜜寺像（貞元二年（九七七）以前）が、正面観をよく伝えるのに対して、側面観や細部で異なるのは、図像写しのためと説明される。ところが、原像の京都・清凉寺釈迦如来像（北宋・擁熙二年（九八五）を前にして写したことが判明する奈良・西大寺像（建長元年（一二四九）も、面貌表現はまったき鎌倉彫刻のそれであり、忠実な模刻たろうとしていないことが注目される。

これにくわえて、清凉寺像を写した「清凉寺式釈迦」や、奈良・長谷寺の十一面観音立像を写した「長谷寺式十一面観音」、長野・善光寺の阿弥陀三尊像を写した「善光寺式阿弥陀」など、中世にはさまざまな靈驗仏が模刻を介してその信仰を伝えているが、いずれも一部の特徴を写すことで、原像を想起させるものとなっている。

こうした点から、模刻とは「かたち」を写すことによって「かたち」にみえない靈驗・由緒といった価値を写す、あるいは移植するものと捉えられ、「模刻」行為において重要なのはあくまでその目的であり、造形の忠実さは程度によると了解される。なかでも興味深いのは、こうした特徴さえおおきく違える模刻例のことである。

清凉寺式釈迦においては、たとえば愛媛・出石寺像や、奈良・西大寺本のように、頭髮や印相、着衣などから明らかに清凉寺の釈迦如来像を写したことが理解される一方、立像形式を坐像に変更したものがある。同様に、坐像であらわしたものとして、長谷寺の十一面観音を写したとみられる京都・満願寺像が挙げられるが、これは右手が錫杖をもつようにはつくられておらず、ほとんど造形からこ

れを觀念することはできない。後者は像内納入仏によって原像を意識させるものといえるが、立像を坐像に置き換えること自体はありえたように思われる。このことは、模刻をめぐる表現を考える際に留意すべきであろう。

本論の主題である、根本中堂像の役割と意義について概略を記すと、おもに以下の三点が挙げられよう。

①最澄自刻像

②戒律護持

③像法転時の救済

①について、これはよくある高僧自刻伝承のようであるが、存外にその成立が早いものとして注目されている。たとえば、仁和二年（八八六）の『太政官符』（『類聚三代格』所収）には「（最澄）すなわち薬師仏像を造り、東塔院に安んず」とあり、ここでは作者か願主かの区別がつかない表現である一方、天元三年（九八〇）の『天元三年中堂供養願文』では「（最澄）みずから造る（中略）巧手の手を請わず」とあるため、積極的に最澄の関与を主張する表現となっている。また、永観二年（九八四）の『三宝絵』では「（最澄）手つから中堂の薬師如来の像をつくり」とあり、一〇世紀ごろにはこのように周知されていたものとみられる。

同様に、早い時期には②とのかかわりが注目される。たとえば、最澄の高弟が記した『伝述一心戒文』（平安時代〈九世紀〉）には「中

堂薬師仏は、二人の年分を持ち、これを永代の基となす。この仏像の前にて年分を試すべし」とあるように、天台宗に認められた年分度者二名は、根本中堂の薬師如来像に仮託されたものであった。さらに、戒壇堂が建立されるまでは薬師如来像の前で授戒がおこなわれていたようで、『慈覚大師伝』（平安時代〈一〇世紀〉）には「（大同）十四年四月十四日、中堂薬師仏像の前に、始めて大乘戒を受く。すなわち師兄義真をもつて伝戒師となし、（伝教）大師をもつて教授師となす」とある。戒律とのかかわりについては經典に典拠が求められ、最澄と同じ時期に活躍した僧善珠の『本願薬師経鈔』には戒律を守ることで鎮護国家が果たされると理解されていた。

ところが、最澄の時代認識として「正法ようやく過ぎおわって、末法太だ近きにあり。法華一乗の機、今まさしくこれその時なり。何をもつて知ることを得、安樂行品の末世法滅の時なり」（最澄『守護国界章』弘仁九年〈八一九〉）というものがあり、薬師經典に像法とのかかわりが特記されることから、こうした期待も生じていたようだ。たとえば『三宝絵』には「像法の時を救いたまいとて」とある。以後、末法をめぐる信仰のなかで喧伝されていくが、こうして時代を経るにつれさまざまな側面がひとびとの信仰を惹起し、天台宗の中心的尊像であったことはまことに意義深い。

この薬師如来像が、さまざまな文脈において尊崇を集めたことはすでに述べたが、今日には秘仏として失われたために、その姿については必ずしも判明であるとはいえない。文献に伝えられる記述によって、いま一度これを整理してみれば以下のようになる。

(一) 法 量 等身または五尺五寸(約一六六・七センチ)

(二) 像の姿勢 立像

(三) 表面仕上げ 朱衣金体(着衣)朱 肉身(金色または漆箔)

*当初は素地仕上げか(弟子の義真による彩色)『叡岳要記』

(四) 印 相 諸説あり

① 施無畏・与願印

② 智吉祥印

③ 初門釈迦印

ここから、まずは五尺五寸程度とする大きさで、素地仕上げの立像であったことが判明し、同時代の薬師如来像の範疇にあることが知られる。印相について諸説わかれるが、左手を屈臂して前方へつき出す京都・神護寺像や、施無畏・与願印で薬壺もたない姿で知られた奈良・唐招提寺金堂像に倣ったともみられる旧講堂像などは、根本中堂像と同様に平安時代前期を代表する薬師造像である。

しかし、印相についてはどうか。古くから事相書で知られていたのは①の施無畏・与願印である。たとえば、『覚禪鈔』には「恵什云(中略)中堂薬師。右掌を揚げて左掌を垂げるはこの佛也云々」とあり、代表的な事相家である恵什のことばとして引く。天台の事相書『阿婆縛抄』でも、「祕説云。中堂薬師は施願無畏なり。忠師、親しくこれを見奉る」としており、台密の高僧である忠快の実見としてこれを伝えている点が留意される。

ところが、同様に天台僧が実見したと伝える異説がほかにも二種ある点が問題となる。ひとつは、法勝寺上人の恵鎮や南谷南陽房播州堅者が目にしたと伝える智吉祥印であり、もうひとつは天台座主をつとめた慈円が実見したという初門釈迦印である。

まず、②智吉祥印について、これは光宗『溪嵐拾葉集』にみえるもので、「左手を仰て掌中を凹み横に胸上にこれを置くなり。右手は大指をもつて中指辺を捻じ、少し深く違たるなり。右手を左印の掌に相近き事五六寸ばかりなり。梵匟印のごとくなり。これ即ち智吉祥印なり。報身説法印なり」としている。

つぎに、③初門釈迦印だが、慈円の口伝を慈鎮が記した『四帖秘決』のなかで、「中堂本尊を拝見するに奇異の事あり。印相を見るに初門釈迦印なり。右御手は大指をもつて中指の甲そばを捻じて、小指、水指は頭指これを立てたり。左御手はただ御袖より指を出す。臂は身に付けて掌を仰ぎ、五指のべてへただしややこれを屈す。指の先は直に前の方向なり。初門印、左手は横に心に置く。これはしからず。ただ指を出すままにて指のべたり。右の御手、事の外上にあげて肩にひとし」であったという。

従来、①施無畏・与願印説を支持する研究者が多く、②の智吉祥印説が知られるばかりであった。ところが、のちに③の初門釈迦印とする記述が見出され、実見の状況から信憑性の高いものと判断されている。②説は「誤伝」の例として挙げられることもあるが、果たしてそう断じてよいものであろうか。また、あまり注目されていないが、①説についても実見を伝えるものがあり、検討を要する。

これに関して、近年、②に関連して特異な印相で知られる京都・勝持寺の薬師如来坐像（一三世紀）を取りあげ、円珍まで遡る釈迦根本印であること、天台教学における釈迦薬師同体説のなかで、これは薬師如来としてあらわされていることが指摘された。この左手を膝上で第一・三指を捻じて薬壺を乗せ、右手は胸辺せ掌を下に向け、やはり第一・三指を捻じるといふ印相はかねて智吉祥印の実例として指摘されていたが、これがもともと智手である右手の印を指し、のちに両手の印が含まれるなど、複雑な成立背景をもつ釈迦印のひとつであり、天台の口伝などにより、勝持寺像の印相がなかでも釈迦根本印であることが明らかにされた。②説はまさにこの勝持寺像に酷似した印相であり、慈円の実見以降に根本中堂薬師如来像が改変されていたか、新造されていたかとか考えられないという。重要なのは、ともに右手は第一・三指を捻じ（②説の左手もそうであった可能性がある）、③説は本来なら左手を横にして胸に置くべきだが、そうではないという。これは②にきわめて近いかたちであり、慈円の認識にしてみれば、③の初門釈迦印とは、本来のかたちは②智吉祥印であったことになる。ここで明らかにしたのは、②智吉祥印説と③初門釈迦印説が同時代的な教学背景において釈迦印を意識したものであり、恵鎮がみたときには智吉祥印であったが、慈円がみたときには、智吉祥印だと思ったが、実際はちがった、ということである。そして、②は根本中堂像が本来とっていた印相とはいえないこと、慈円が素直に「初門印、左手は横に心に置く。これはしからず」と述べているように、本来の姿はこれにかなうもの

であったと考えることができる。恵鎮のみた姿については、やはり勝持寺像のようなものを想像することができるが、当初像の姿との関係は「改変」か「新造」か、結論することはできない。

根本中堂像の姿についてはこれ以上知りえないが、比叡山実相院像が「沙汰により中堂本仏を写し奉る」『阿婆縛抄』とするように、その「写し」すなわち模刻が造られたことは確かめられる。ここで思い出されるのは、根本中堂像に似通う姿の薬師如来像が、根本中堂内に二軀あった点である。ひとつは伴国道（延暦寺別当）を願主とし、安恵（第四代天台座主）を作者とする像（貞観十年（八六八）までに造立か）。法量を「五尺」ないし「五尺三寸」とし、「身金色衣文彩色」すなわち朱衣金体の姿であったという。印相は施無畏・与願印としている。もうひとつは、惟首（第六代天台座主）を作者とする像で、やはり「五尺五寸」ないし「五尺三寸」の大きさと伝え、表面仕上げは「身金色衣文彩色」とする。やはり印相は施無畏・与願印。制作年は貞観元年（八五九）と伝える。

少なくとも九世紀ごろには安置されていたとみられるこの二軀は、最澄自刻像を意識したものといわざるを得ず、これらがすべて施無畏・与願印である点が問題となる。従来、南都の薬師造像に同印にして薬壺をもたない例があることも踏まえて、理があるとみられていたものだが、智吉祥印や初門釈迦印といった、信憑性の高い異説をみるに及んで、やはり誤伝とみられることが多くなっている。そもそも、誤伝とみる説は智吉祥印を説く『溪嵐拾葉集』からすでにみられ、「御厨子の外、戸帳内の左右、二尊これあり。その仏の印相

なり。これ別の仏なり。この事、本仏を拝見せざる者か」としているが、この「別仏」、すなわち本尊を納める厨子の外にあり、かつ戸帳の内に該当する二尊は、御帳内に安置されていた伴国道発願像および惟首発願像に該当する可能性がある。両者は、その像高および表面彩色など、最澄自刻と伝える本尊像に準じる一種の模像と考えられ、この現存しない「二尊」が、光宗のいうとおり施無畏与願印であり、根本中堂像と誤認されて伝わったものか。

そして、模像と思われる両像が施無畏与願印であった背景には、根本中堂像が優填王思慕像と同一視されていた可能性が留意される。その代表的な遺例である清涼寺像は、根本中堂像と同じく朱衣金体であり、施無畏与願印をとる等身の釈迦如来立像である。根本中堂像が朱衣金体にされたのは義真の代と伝えられるが、唐でこうした知識を得た義真によってなされたのであれば、その時点で優填王像とみなす土壌があったことになる。印相は施無畏与願印である方が望ましかろう。そのため、天台系薬師のなかに施無畏与願印をとるものが多くなったと考えるのも一案である。ちなみに、智吉祥印説がみえる理由については、「報身説法印」でもあると記している点に興味深く、それが釈迦に因むものであることは注意されてよい。

さらに、確実な模刻例として判明するものに、比叡山実相院の薬師如来坐像（康平六年（一〇六三））がある。後冷泉院を願主とし、第三二代天台座主の明快が造立したと伝えるこの像は、「中堂本仏を写し奉る」としながら、記録されたその姿は「半丈六（四尺）」の坐像で、表面仕上げは「金色」、そして印相は施無畏・与願印であった

という。また、もともと持物をもたなかったようだが、ひとびとの求めによって「宝珠」（葉壺とみられる）を備えたいらしい。ここに、一一世紀には実際の姿とまったく異なる姿の「写し」があったことが知られ、「模」の多様なありかたと捉えることができよう。

以上、文献の記述をたよりに考えるならば、最澄自刻と伝える根本中堂薬師如来像をつよく意識したとみられる薬師如来立像が同じ根本中堂内にあり、「写し」と明言されるものの、その形姿は本仏とおおいに異なるような像があったことが考察の前提になる。表徴によって本仏とのかかわりを示す模像と、異形としてあらわされた模像の存在が想定され、現存作例に含まれる可能性がある。こう考えれば、法量や表面仕上げ、印相などによって、それぞれ下記のような模像の特徴が浮かびあがる。

- ① 施無畏・与願印
- ② 智吉祥印を意識したかたち（左手首を内側に曲げる）
- ③ 初門釈迦印に近いかたち（ただし左肘を前方に曲げる）
- ④ 異形（金色、坐像、半丈六など）

①から③までは、立像形式であらわされ、等身ないし五尺五寸ほどの大きさで、朱衣金体（着衣部に赤系の彩色を施し、肉身部を金色ないし漆箔仕上げとする）、あるいは当初の姿を意識して素地仕上げの檀像風とするものを基本とする。そのうえ、印相の諸説にあわせ、分類できると考えた。なお、いずれも天台寺院ないし天台の環

境にあったと判明することが重要であることはいうまでもない。

たとえば、①においてもっとも蓋然性の強い作例は奈良・室生寺金堂像（伝釈迦如来）（九〜一〇世紀）であろう。もともと薬師如来として信仰されており、その印相が施無畏与願印であること、衣を朱色に彩色し、いわゆる朱衣金体となること、そして制作背景において、天台僧であった円修の関与が想定されることから、根本中堂像を模していると考えられる。ほかにも、千葉・小松寺像（九〜一〇世紀）や滋賀・充滿寺像（一〇世紀）など、手首先を後補とするものが多いとはいえ、もと施無畏与願印であったことが想像される作例は多い。①については、のちに誤伝ともいわれるが、根本中堂内にあった二軀の薬師如来像につづくものといえるだろう。もちろん、これがただしく最澄自刻像をあらわしたとの認識にもとづく可能性もある。

つぎに、②については、もちろん智吉祥印そのものをあらわすものは類例に乏しく、京都・勝持寺像（一三世紀）のほかに指摘できない。しかし、なかには左手を胸前に据える、ないし手首先を腹前に曲げるものがすくなくないことに気づかれる。左手を胸前にあげるものには、滋賀・西教寺像（一三世紀）や千葉・東禅寺像（同）が知られ、手首先を曲げるものには、室生寺金堂像（九〜一〇世紀）、東京・寛永寺像（九〜一〇世紀）、滋賀・宝光寺像（一〇世紀）、京都・長源寺像（同）などがある。残念ながら後補が多く、当初の姿勢がわからないのは問題であるものの、やはり通常は手首先を腹前に曲げる必要がない以上、その作為の背景には智吉祥印があるもの

といつてよいだろう。

なかでも、とりわけ注目されるのは寛永寺像である。これはもと滋賀・石津寺伝来といわれ、寛永寺開創に際して慈眼大師天海が本尊として請来したとされる。このとき、日光月光菩薩像については、東北を代表する天台の古刹、山形・立石寺からもたらされた。本尊像を探しもとめた際に、それなりの由緒が重んじられたことが想像される。寛永寺像は、台座蓮肉部まで一材より彫出し、その両肩をいからせた垂直性のつよい造形からは、一木であることを誇示する雰囲気醸される。最澄が根本中堂像を彫刻した同木からなされたという兄弟仏の伝承からも、もともとこれをつよく意識した造像であつたことがうかがえよう。

なお、京都・長源寺像については、かねて天台系薬師の典型として取りあげられてきたものだが、頭髮や衣文表現といった様式については、根本中堂像のような特定の薬師像ではなく、円仁や円珍の時代の彫刻全般に関係する問題である可能性も考慮されよう。

また、③については、慈円が目にしたように、初門釈迦印と捉えられながら、左手を前方に屈臂したものを指す。たとえば、京都・法界寺像（永承六年（一一〇五）ごろ）や、②でも触れた京都・長源寺像に表現がよく似ている滋賀・西教寺像（一〇世紀）がある。このタイプについては、もともと左手を屈臂する薬師如来像が平安時代前期に多かったこともあり、原像を特定するのが難しい面もあるが、たとえば千葉・福秀寺像（承久元年（一一一九）のように、堂々とした量感やY字形の衣文表現から、平安時代（一〇世紀）の

造立と考えられていたところ、像内銘の発見により鎌倉時代の制作と判明したものなどは、やはり本仏の存在を想定すべきかと思われ、根本中堂像が候補にふさわしいことはいうまでもあるまい。

法界寺像については、最澄が造立した三寸の薬師像を納めたものとして、永承六年（一〇五二）に造立されたとみられるが、『叡岳要記』にも記されるような、天台とのかかわりにおいて、左手を屈臂し、檀像風に仕上げた像があらわされていることは注目される。

そして最後に④の異形について、何度も触れているとおり比叡山実相院像にその典型がみられるほか、現存作例においても蓋然性のつよいものがいくつか知られている。たとえば、滋賀・善水寺像（正暦四年（九九三）、京都・六波羅蜜寺像（貞元二年（九七七）以降）、もと「西の比叡山」とも称される兵庫・円教寺に伝来した滋賀・舍那院像（一一世紀）がある。その根拠となる像について、重要なのは善水寺像である。善水寺には、本尊の薬師如来坐像のほか、同時期の造立になるとみられる梵天・帝釈天像、四天王像、聖僧文殊坐像が伝わるが、この尊像構成が天元三年（九八〇）当時の根本中堂に安置された諸像の再現である可能性が指摘されている。

この坐像であらわされた背景については、根本中堂像の印相が「初門釈迦印」として理解されていたこと、その印相が比叡山西塔釈迦堂本尊である釈迦如来坐像と同一であったことから、「金色」の「坐像」とする天台系薬師の原像に、釈迦堂本尊のイメージが投影されている可能性が提起されたが、こうした教学を背景としながら、冒頭で述べたような前近代の多様な「模」のありかたから、坐像形式

のものが生まれたと考えられるだろう。

以上のとおり、典拠によってさまざまな姿の天台系薬師像が想定されることをみてきたが、いまこれに該当する作例を集めてみると、立像で一〇〇軀近く、また坐像でも八〇軀ほど数えることができる。もちろん、各像については個別に背景の検討をおこないながら慎重に検討する必要があるが、まずはこうした形姿が基本となり、各地に天台系の薬師信仰がひろまっていくことを確認しておきたい。

最後に、模刻が必要とされた背景について触れておきたい。まずは、最澄みずからつくるという由緒に恃むこと。つぎに、天台の中核寺院として比叡山を再現する意図。たとえば滋賀・善水寺や、兵庫・円教寺、山形・立石寺、東京・寛永寺など、根本中堂を意識して建立された堂宇がみられることは、それぞれ比叡山を各地に再現する試みであったといえるだろう。つまり、いずれも開祖である最澄や比叡山を偲ぶものとして、薬師如来像が造立されたのではないかという推測が成り立つ。

なお、天台寺院の本尊としては、阿弥陀如来、観音菩薩について薬師如来が多い。これについては、そもそも浄土教信仰が比叡山からはじまったこと、常行堂の阿弥陀信仰や宝冠阿弥陀など、天台と阿弥陀のゆかりが深く、横川中堂の本尊が観音であることから、これとの関係が想起される。そうであれば、薬師如来についても天台で重んじる『法華経』にあらわれる尊像ではない以上、根本中堂の本尊が薬師如来であったこと、ひいては最澄に由来するものとみてよいだろう。ましてや、地域の中核寺院ともなれば、そこには比

叡山や最澄を偲ばせるものとして、根本中堂像を意識した薬師如来像、すなわち天台系薬師が求められても不思議ではない。

天台宗においては、ほかに模像がおおきな役割を果たしている。たとえば、慈覚大師円仁が比叡山常行堂にあらわし、のち東山に移したとされる阿弥陀如来立像。これを写したとみられる像が真正極楽寺（真如堂）に伝わり、さらにこれを鎌倉時代に忠実に模刻した例が京都・大念寺や愛知・常福寺に現存する。もちろん、当初像は失われているが、細部まで酷似した模刻の存在により、その模刻であることを想像させるものといえる。

ほかに、恵心僧都源信のあらわした地藏菩薩立像の模刻がある。もともと、ドイツ・ケルン美術館に所蔵される地藏菩薩像は多量の納入品で知られていたが、その構成が京都・寂光院像とまったく一致すること、そのいずれも源信にかかわるものであることから、ともに源信があらわした地藏菩薩像を写したものと考察される。その後、京都・金剛心院にケルン美術館像と細部にいたるまで一致するほど酷似した地藏菩薩立像が発見され、これが造形においても原像を忠実に写したものである可能性が指摘されている。

上記は、いずれも造形が酷似する模刻の存在により、原像を写したものと推察される例であり、冒頭に述べたような「模」をめぐる多様なありかたのなかでは、たいへん興味深い。ただ、一方でこうした模刻作例がきわめて僅少であることも事実で、実際に原像が持ちえた広範な信仰に対して、このような模刻が数多くおこなわれたものとも考えがたい。寂光院像が、納入品を意識する傍ら造形にお

いてさほどの類似を認めないという点においては、ほかにもこうした模刻が伝存することを想起させよう。

そうした点で、天台系薬師に近いのは横川中堂の聖観音立像である。平安時代後期に再興された本尊像が伝わる貴重な例だが、左手に未敷蓮華を持ち、右手をこれに添える。ただ、檀像風の素地仕上げとするほか、特筆すべき点はなく、法量にいたるまで近似する作例も見出されてはいない。しかし、左手に未敷蓮華を持ち、右手をこれに添える手勢を示す檀像風の観音像は数多くあり、なかには横川中堂の像を写したものもあるのではないか。一方で、写されたものが明らかにある一定の範囲におさまるものとして、智証大師円珍が感得したと伝える滋賀・園城寺の不動明王像（いわゆる黄不動）のような例もある。

こうしてみれば、原像が強い波及性をもつ場合、それほど造形に忠実ではない模刻がおこなわれるようにも思える。いいかえれば、原像に縛られないからこそ、自在に展開しえたものであり、天台寺院の中心的な尊像となりうる薬師如来像や観音像において、ゆるやかに原像と関係をもつことは、多様な造像機会において重要だったようにも考えられる。その点では、長らく議論がなされていた坐像であらわされる天台系薬師についても、状況に応じてこうした模刻がなされたことは十分考えられるのではないか。

第三節、天台系の七仏薬師とその造像

第二章では、延暦寺根本中堂に安置された、最澄自刻と伝える薬師如来像の姿とその模刻をめぐり、検討をおこなってきた。第一節では、像容にまつわる諸説を整理し、これまであまり注意されてこなかった奈良・室生寺金堂像を取りあげ、天台系薬師として位置づけるながら、天台寺院にとって模刻のもつ意味について明らかにした。

ここで問題となるのは、同じ根本中堂に安置された薬師如来像のうち、最澄自刻像とかわりをもたない、七仏薬師如来像である。智証大師円珍による造像も伝えるが、多くは「願主を知らず」としており、その真偽については明らかにしたい。しかし、中世には壇上にあつて、最澄自刻像と同じ御帳内に安置されていたようで、信仰を集めたことがわかる。七仏薬師といえ、のちに「天台の四箇大法」とも呼ばれるように、とりわけ天台による修法が知られたが、根本中堂にも安置されていることと、無関係ではあるまい。

残念ながら、根本中堂の像は現存せず、また七仏薬師像それ自体の現存事例もきわめて僅かしか知られない。そのなかで、滋賀・鶏足寺像（以下、本像）は、七軀を造立する七仏薬師の貴重な遺例であると同時に、根本中堂像の名残を伝えるものとして注目される。しかしながら、複数の作者がかかわったとみられるため、制作時期が定まっていないことにくわえ、その図像についても十分な検討はなされていない。このたび、幸い作品を実査する機会に恵まれたた

め、本節ではその概要を記すとともに、制作年代と図像的特質について考察をおこない、諸史料にみえる造像例もふまえつつ、あらためて天台系七仏薬師としての位置づけを明らかにしたい。

まず、本像の概要について確認する。いずれも、螺髪は粒状で切付けているが、中尊像のみ後頭部を蠟燭形に彫り残し、全身に浅く鑿痕を残している。白毫相をあらわし、耳朵は環状とする。袈裟を偏袒右肩につけ、また中尊像のみ左胸上にて吊紐で吊る。覆肩衣を右肩につけ、裙をつけるが、中尊像のみ両かかとを露わにする。左手は垂下して掌を仰ぎ、第三指・第四指を軽く曲げ、持物を載せる。右手は屈臂して掌を前方に向けて立て、第三・四指を軽く曲げ、足先を揃えて立つ。中尊像について特記したほか、いずれも同様にあらわしている。

法量については、中尊像が像高九五・一センチ、左三像は九八・六センチ、左二像は九九・九センチ、左一像は九九・九センチ、右一像は九九・三センチ、右二像は一〇一・二センチ、右三像は九九・二センチである。以上、曲尺でおよそ三尺像といつてよい。すべてカヤ材から彫出されるとみられ、素地仕上げとする。中尊像は一本造りで内割りを施さず、両手首、持物を別材とする。他像は割矧ぎ造りで内割りを施す。左一像が頭体を一本とする以外、すべて三道下で割首する。また、体側部、両手首先などを別材とする。

現在、鶏足寺収蔵庫己高閣に安置されるが、昭和三十八年（一九六三）に己高閣が建つまでは大日堂に伝わっていた。明治二十二年（一八八九）の調べでは、「神使熊山法花寺」の旧本尊と伝えている。

『神使熊山法華寺縁起』によると、法華寺は天平元年（七二九）行基による開創といい、巡錫の折に七仏薬師像を造立し、のち最澄が脇侍として日光月光菩薩および十二神将像を造立したことを伝える。昭和三十二年（一九五七）八月二十六日、滋賀県指定文化財となり、翌年四月、美術院によって修理がなされた。すべて両手首先などに後補がみられるが、おおむね保存状態はよい。光背・台座はいずれも後補となる。

これまで、その法量や造形、技法の類似により、一具と考えられてきたが、一方で面貌や衣文線などの差異も指摘されており、作者および制作年代については検討の余地を残す。まず、七軀の制作年代を考えるにあたって問題となるのは、技法のちがいである。中尊像は頭体幹部をとおして、さらに両袖も含んで一木から彫出し、内割りも施さないのに対して、ほか六軀はすべて割矧ぎ造りのうえ内割りをおこない、左一像をのぞいて三道下で割首し、体側などに別材を矧ぐ。もし一具であるなら、いかにも不審な所為である。しかし、こうした技法的なちがいのほか、中尊像とほか六軀には造形的にも相異がすくなくない。

まず、中尊像については、鼻を補修するためにいささか相好を損ねてはいるものの、そのふつくらとした丸い顔立ち、上目蓋を横に引き、伏せ眼がちにしたところや、腕を伏せたような肉髻は、基本的には京都・大蓮寺の薬師如来立像（延久三年（一〇七二））にみられるような定朝様に認められる特徴であり、近いものとしては京都・近衛天皇陵の阿弥陀如来坐像（保元二年（一一五七）ごろ）を

思わせるところがある。また、全体の量感についていえば、表面の抑揚を抑える一方、存外に奥ゆきは深い。ただ、衣文表現は浅くまとめられ、腹前の衣文など同心円を意識して調子を整えていることが看取される。これは、やはり定朝様の系譜にある三尺像に多いところだが、まだすこし変化をもたせようとする大蓮寺像や京都・地藏院の阿弥陀如来立像（康和四年（一一〇二）ごろ）よりは、京都・普賢寺の薬師如来立像（承安五年（一一七五））に近いものといえよう。この時期には、裳裾を短くし、両かかとを露出させるものが多いことも、中尊像のみに認められる一致である。

また、中尊像だけ袈裟を吊紐で吊る着衣形式を採用しているのも、他例がすくなく注意される。これは、基本的には僧侶の肖像か、地藏菩薩においてよく認められるものであり、僧形像の特徴といえる。なかには、宋代図像の採用により、阿弥陀如来像にもみられるようになるが、その意匠からこれとは異なることがわかる。この三葉の花弁形をとる吊紐の表現は奈良時代からみられるが、中尊像のように簡略なものは、京都・東寺の聖僧文殊坐像（平安時代（九世紀））があり、より類似するものとして岩手・黒石寺の僧形坐像（永承二年（一〇四七））が挙げられる。すくなくとも、鎌倉時代以降の吊紐表現に類例は見出せない。ただ、その表現から黒石寺像まで制作年代があがるとは考えがたく、鎌倉時代に入るまでの一二世紀中ごろから後半にかけての作とみて、これをAの作風と分類したい。

他の像については、中尊像と左一像をのぞいて、すべて基本的にはBと分類したい。まずは頬のひきしまった理知的な顔立ち、両眼

がおおきくうねる様子が鎌倉時代の制作を思わせ、深く彫られた衣文線や衣端をゆらす点、奥ゆきが浅いうえ、脚部でしぼり、裾がゆるやかに広がる点は、滋賀・西勝寺の阿弥陀如来立像（建仁三年（一一二二）～二〇三）や同・源昌寺の薬師如来立像（建保三年（一一二五））に近い。さらに、顔立ちによりB1とB2にわかれるようだが、B1とした左二像、右二像、右三像は、さきほど挙げた西勝寺像や源昌寺像などにみられるような慶派風の印象があり、B2とした左三像と右一像については、まだ平安風を残すものと評価される。

ただ、左一像については、両眼を直線的にあらわし、抑揚にとぼしく、衣文表現をおだやかにまとめたところが平安風ではあるものの、その彫刻にはややぎこちないところもある。中尊像以外の五軀と同じく割矧ぎとしながらも、左一像のみ割首しないところも、また制作事情がことなることを想起させる。こうした平安風を意識しながら、下半身に重心をおき、やや稚拙な表現が認められるものとして、周囲に伝存する滋賀・大円寺観音堂の千手観音立像や浄光寺の十一面観音立像などの室町作があり、とりわけ大円寺像とは下目蓋を段差であらわすところが酷似する。中尊像などを意識しながら、近世に補作されたものとみたい。

以上、いかに考えるべきか。古記録を伝えないため、あくまで推測となるが、たとえば中尊像のみ独尊として平安時代（一二世紀）に造立され、鎌倉時代（一三世紀）になって六軀が新像されて七仏薬師として整えられたとみられようか。のち、鎌倉新造分の一軀が失われたため、室町時代（一五世紀）ごろに補ったのではないか。

そうであったとしても、鎌倉時代ごろにこの地で七仏薬師像をあらわそうとしたことに、意義を認めるべきであろう。

では、七仏薬師としてみた場合、本像にいかなる特色がみられるか。注目されるのは、まず法量を三尺とする点。そして、檀像風の素地仕上げとする点。最後に、印相について、左手を施無畏印とし、右手に薬壺をもつものの、その手をゆるくさげており、与願印風となっている点が挙げられる。これについて、一般の七仏薬師がどうであったか。まず事相書を確認すると、承澄（一一〇五～一二八二）のまとめた『阿婆縛抄』には詳しい記述がみられる。

これによると、まず「本願経」や「七仏経」の经文にしたがって、「七体像を造るべし」とある。七仏薬師には光背に化仏をあらわし、七仏とする場合と、七軀を分造して七仏とする場合があったが、天台では七軀をあらわすことが説かれていることになる。そして、「御等身薬師坐像七軀を造り奉るべし」とあり、「等身もつとも宜しき」とあるように、まずは等身の坐像であらわすことが推奨されている。ただ、注目されるのは、後段に「もしくは三尺立像」とあり、三尺の立像でも可としている点である。さらに、つづけて「また近来、古仏を請け奉ること、常の例なり」としており、法勝寺の例を挙げながら、「古仏」を本尊とする場合が多くなっていると記す。

また、三尺像の例を挙げつつ、印相は「左手与願」「右手無畏」としていることも留意される。というのは、ここでも指摘されるように、七仏の印相がそれぞれことなるという説があるところ、承澄は古説にみえないため「各別の印相、はなはだこれを用いるべからず」

としている。さらに、「妙覺抄」所引の「勝林」を引き、「往代ただ右施無畏、左施願なり」としており、すべて施無畏与願印にあらわすべきと考えていたようだ。

さきほどみたように、本像と対照させてみるならば、法量を「御等身薬師坐像」もしくは「三尺立像」としていること。仕上げについては言及されないが、三尺立像の場合、印相は、施無畏与願印にすべきと説かれていた。本像は『阿姿縛抄』で言及される三尺立像であらわされた七仏薬師の姿にふさわしいものといえるだろう。

では、実際にあらわされた造像例は、いかなる形姿であったのか。現存作例にきわめて乏しいため、まずは文献に知られる造像例を概観してみたいと思う。これを見ると、法量を「三尺」ないし「等身」とし、「皆金色」で仕上げられ、印相を施無畏・与願印とするものが多いと知られる。本像は「皆金色」の点をのぞきこれに近い。さらに、檀像であらわされたものが最澄による竈門山寺像と根本中堂像のみであることも重要である。

翻って本像について比べるならば、法量については一般的な三尺立像に倣っており、檀像風の素地仕上げは珍しいこと。そして印相については、左手に薬壺はもつものの、一般的な施無畏・与願印風とすることがわかる。しかし、この施無畏与願印における薬壺の問題について、奈良・薬師寺金堂像や同・唐招提寺金堂像など古代においてはおたないものもあつた。これは中世の事相家にとつても興味深い点であつたようで、『覺禪鈔』では「理性房（賢覺云）中堂薬師立像（左手与願。右手施無畏）又勝定房阿闍梨口伝云。古京像。

右施無畏。左与願。不持壺（与釈迦同。従古所伝造也。未見本文。云々。私云。中堂仏与西塔釈迦同。即事可尋）」としており、「古京像」が施無畏与願印であり、薬壺をもたないことを指摘している。

ところが、平安時代後期に入ると薬壺をもつことが一般化していく。たとえば、本来は薬壺をもたない姿であつたものに、薬壺をもたせることもあつたようで、薬壺をもたせることが一般的であつたとなされていた点は注意される。あるいは、薬壺をもつていても、手をのぼす角度がゆるければ、これを与願印と認識した可能性もあるのではないか。一方で、記録に知られる七仏薬師像のなかに明確に薬壺のことを記すものがきわめてすくないこともその傍証となろう。

このように考えれば、文献上で知られる造像例に多い「施無畏与願印」のものは、薬壺をもつていても、左手を屈臂せず下へさげるかたちから、そのように認識されていた可能性があり、本像においても、これを施無畏与願印として考えてよいのではないか。

つぎに、七仏薬師の造像における天台の特色をみる。もともと、梵本およびその漢訳では七軀の薬師如来像造立が説かれていたが、不空訳儀軌では一軀の造立を説いており、これが光背に化仏を配して七仏をあらわす、いわゆる「一尊七仏薬師」の典拠となつた。

造像例をみる限り、聖武天皇による新薬師寺当初像をのぞいて、はじめは光背に化仏をあらわすタイプが多くおこなわれたようである。一方で、七軀分造タイプは平安時代以降あらわされるようになったとみられ、中世にかけては台密の得意とするところとなる。

実際、真言系の事相書をみても、のちには七仏薬師法が天台化し

ていくことが知られる。その契機は天暦十年（九五六）五月十一日の慈恵大師による修法であったとみられ、『覺禪鈔』ではこれを「我朝勤修最初なり」としつつ、「天台無双之秘法」と評している。また、守覚（一一五〇～一二〇二）『追記』では「東寺流にも七佛薬師・尊星王・金剛童子・熾盛光等これありといえども、勅請に応じること山門寺門の輩なり」と述べられており、東密に対抗しうる修法であったことがわかる。そして、頼瑜（一二二六～一三〇四）は『秘鈔問答』において「七佛薬師法は天台これを修すなり」としたうえ、東二條女院の御産御祈において天台僧奥果僧正がおこなった七仏薬師法では「等身木像（薄佛）七體が並び居り、あらかじめ彼を拝するなり」としているため、七軀を本尊としたことも知られる。「天台七仏薬師」（憲深へ一一九二～一二六三）『幸心鈔』との呼称もあり、一二世紀ごろには七仏薬師の造像に天台がかかわるとの認識が一般化していたといえよう。もちろん天台の事相書にも同様の認識はうかがえ、『阿婆縛抄』には天暦十年（九五七）の慈恵大師の修法を「これをもって濫觴なり」と評している。

ここで造像に立ち返れば、さきほど紹介した『阿婆縛抄』にみえる造像典拠の重要性が理解されるだろう。そうした意味で興味深いのは、本像の特徴にみえる檀像風の仕上げと施無畏与願印風の印相が、比叡山根本中堂像に近い点である。根本中堂像については、根本中堂の安置諸像についてまとめた以下の史料に紹介されている。たとえば、慈円の口決を伝える『四帖秘決』には「身長二尺許七仏同立像也」としてみえ、『阿婆縛抄』所引の「諸寺略記」下には「薬

師仏像七軀（立高二尺。並檀像）、そして『叡岳要記』に「七仏薬師像七軀。各立高二尺」と、さまざまな史料にその存在が記されている。『叡岳要記』には「資財帳云」として「七軀内一軀闕左手。一軀闕右手也」といった細かな記述がつづくが、これについては『山門堂舎記』にみえる「貞観元年九月廿五日勘定資財帳」と思われるため、この時点で存在した可能性が強い。円珍の造立という伝えもあつたようだが、願主は不明とされることが多い。いずれにせよ、根本中堂にあり、最澄自刻像と同じ御張に安置されていたことは、重んじられた霊像であることをうかがわせ、造像の規範となる可能性は十分にある。

ただ、法量を二尺とし、檀像仕上げとなるのは後世に一般化する七仏薬師の像容とこととなるが、本像のそれは三尺像に倣いながら、根本中堂像のような檀像を意識したものといえるだろう。湖北の地に伝来することも、こうした推測を補強するものといえるが、それでは制作背景についてはどうか。

本像は己高山・法華寺に伝わったものである。己高山は、行基による開創と七仏薬師像の造立にくわえ、最澄が脇侍として日光月光菩薩および十二神将像を造立したと縁起に伝えるが、木心乾漆造りによる伝十二神将像や、唐招提寺の伝薬師如来立像に相好の類似する薬師如来立像など、当初は南都とのかかわりが強かったとみられる。ところが、滋賀・湖北地域には平安時代以降、天台宗の積極的な進出があつたと考えられており、その契機は一〇世紀ごろに求められるとされる。

ここで興味深いのは、もうひとつの転機とされる鎌倉時代である。これを示すひとつの史料が寛喜三年（一二三二）の年紀をもつ滋賀・井口日吉神社の梵鐘銘文である。この銘によると、己高山で用いる梵鐘を、富永庄にある円満寺で鑄造したことが述べられているが、富永庄といえば山門領として知られており、円満寺も天台寺院であったと思われる。当時、湖北には富永庄や伊香庄など、比叡山を領主にもつ庄園が多く、付近一帯における天台勢力の拡大が認められる。己高山和尚釈慶尊なる人物について詳細は知らないものの、このころには己高山も天台化していたとみて大過あるまい。くわえて、前述のとおり最澄を再興者として位置づける応永十四年（一四〇七）の『己高山縁起』の執筆者が「天台隠士穴太末資金剛仏子法眼春全」なる人物であることも指摘されたとおり、このころに天台勢力の浸透があった状況を伝えるものといえる。これを背景として、独尊だった薬師如来像に、六体を足して七仏薬師としたと考えることもできるだろう。

最後に、七軀を新造するのではなく、一軀の古像を含めている可能性について、「古仏」の使用として考える必要がある。興味深いことに、天台の関わる七仏薬師修法には既存の像を利用したものが多いい。こうした「古仏」の使用については、白河院政期にはじまり、靈驗信仰を背景にしたものと解釈されているが、これに同意したい。鶏足寺像の中尊も、三尺程度の法量で施無畏・与願印風であることは一般的な特徴であるが、これを檀像風にあらわし、吊り袈裟をつけるなど、通例にみない姿であることも確かである。あるいは、特

殊な像であった可能性もあり、これを用いつつ、天台化を受けて七仏薬師としたものではないだろうか。

最後に、鶏足寺像以外の現存作例についても簡単に触れてその特徴をまとめておきたい。鶏足寺像とならび、七仏薬師の遺例としてよく知られるものに、千葉・松虫寺像がある。中尊像は像高五三・二センチ、脇尊像は三七・六から三八・八センチと、それぞれ約一尺七寸、約一尺の大きさにあらわされる。すべてカヤ材を用いており、中尊は割矧ぎ造りにより、背面と像底から内刳りを施し、三道下で割首する。脚部には横木一材を寄せている。他像は一本造りで、一軀が背板風に内刳りをおこなう以外、内刳りを施さない。両手首先はすべて別材となる。現在、松虫寺の本尊として伝わるが、当寺は天平十七年（七四五）に聖武天皇が創建、行基による造像というのち三論宗、天台宗を経て、江戸時代から真言宗に属して今日に至っている。

中尊像のおおらかな表情や薄い体軀などは平安時代の特色だが、蓮華座の蓮弁に反りが強く、葉脈をあらわすところは宋代風を伝え、藤末鎌初、一二世紀から一二世紀にかけての造像を思わせる。ただ、脇尊がいずれも大腿部にY字形の衣文をあらわすところは古様で、何らかの先行例に倣うことが指摘されてきた。すべて素地で檀像風に仕上げ、脇尊が施無畏・与願印風に薬壺を持つところは、平安時代後期から増える天台系七仏薬師に多いものである。坐像と立像であらわされるところも、『阿婆縛抄』に説く坐像と立像の組み合わせかとみられ、松虫寺が天台宗であった時期に造像されたものとみる

こともできよう。

つぎに、近年注目を集めている岩手・赤沢薬師堂像を挙げよう。

中尊像は像高一二八・〇センチ、脇尊像が八四・〇から八八・八センチと、およそ三尺像としてあらわし、中尊像を一回り大きく四尺としたものとみえる。すべてカツラ材を用いた割刳造によると思われるが、現状では後補による漆箔と漆塗の層が厚いため、詳細は知られない。赤沢白山神社境内に建つ薬師堂の本尊として安置される。延暦年中の坂上田村麻呂、永承二年（一〇四七）の藤原経清（清衡父）による創建を伝える。『御領分社堂』（一七六三年）によると、当地には寂靜山蓮華寺があったようだが、近世以前に廃寺になったとみられ、さらに廃仏毀釈にもなつて正音寺に移管され、薬師堂が再建されて今日に至る。

後補の仕上げにより、像容を損なつてはいるものの、穏やかにまとめられた姿からは、平安時代後期（一二世紀）ごろの制作と考えてよいだろう。作者は別にするが、同じころの四明王像や毘沙門天像も伝え、いずれも蓮華寺の旧仏とみられている。かつては多数の堂宇を誇ったことがうかがえるだろう。赤沢薬師堂像において興味深いのは、揃つて三尺の立像を基本としてあらわされていることもさることながら、すべて左手を屈臂して前方へ伸ばしている点である。これは、古くは平安時代前期の薬師如来像に散見されるものだが、『四帖秘決』から知られる延暦寺根本中堂の最澄自刻と伝える薬師如来立像も同じ手勢であることが注意される。中世、鎌倉地方を中心に根本中堂像を本歌とするかのごとき薬師如来立像の存在が指

摘されるが、赤沢薬師堂像もこれに準じるものである可能性がある。

以上、現存作例についてまとめるならば、鶏足寺像を含め、史料において知られる造像例とはことなり、存外にも三者三様の表現がなされているところが興味深い。ただし、いずれも脇尊は大腿部を強調するY字形の衣文を、やや鋭く刻み出すところが同時代にあつても古様を伝え、手勢も施無畏与願印や根本中堂の最澄自刻薬師如来像を意識するところがあるなど、何らかの典拠を想像させるものであつたことは留意される。七仏薬師が天台の四箇大法とされたのも、あながちその造形と無関係ではあるまい。

なかでも、実査に及んで詳しく取りあげた鶏足寺像は、中尊が平安時代（一二世紀）、一軀をのぞいて脇尊が鎌倉時代（一三世紀）と、その制作年代がことなるとはいえ、一般的な三尺の立像で、施無畏・与願印風の印相であらわされる点は、『阿婆縛抄』などを参照すると、天台系の七仏薬師にふさわしいことがわかる。とりわけ、檀像風の仕上げについては、根本中堂像に倣うことも想定され、己高山の周辺における天台化を背景としたものと考えるべきだろう。造像背景の一端がうかがえることは、現存作例にあつては珍しく、そうした意味でも貴重なものといえる。

第三章、中世の天台系薬師信仰

第一節、東国における薬師如来像の変容

第二章では、根本中堂像に範を求める「天台系薬師」の成立と展開をみることで、天台系の薬師信仰が各地に伝播する過程を考察した。第一章でも触れたように、奈良時代に普及したと思われる薬師関連の寺院が、天台宗の教線拡大にともない、今日では天台の拠点寺院となっている例もあり、古代以来の薬師如来を本尊とした意義は小さくないことが知られる。

それでは、こうした各地の薬師信仰は、中世以降にどのような展開を遂げるのか。この問題を考えるにあたり、興味深い事例がとりわけ関東を中心とした東国において認められるが、その端的なものは当時流行をみた清凉寺式波状髪を採用である。これは、鎌倉時代に模像が造られるなどして、各地に信仰の高まりがみられる清凉寺の釈迦如来像に特有の髪型をとりいれたものだが、根本中堂像にいわれている手勢と併せてみられるところに特色がある。

以下、第一節では、根本中堂像に伝える印相の異説ともいえる「智吉祥印」を採用した東京・東善寺の薬師如来坐像（以下、本像）を紹介する。本像は、江戸川区東葛西に所在する東善寺に伝わる秘仏本尊で、江戸川区には珍しい、鎌倉時代に遡る古像であるとともに、通形の薬師如来とは異なる図像を示す点が注目される。たとえば、頭部には如来の特徴である螺髪をあらわすべきところ、頭髪を渦巻

状としており、さらに左手の肘を曲げ、胸前にて持物の薬壺を掌に載せ、右手をそれに添える手勢を示しているが、こうした点は一般的な薬師如来像に見出しがたい。筆者は、この印相が、根本中堂像に伝承されていた「智吉祥印」であると判断し、当代に流行した靈驗仏を代表する清凉寺釈迦如来像の髪型と併せて用いられる点を指摘する。そのうえで、なぜ薬師如来と釈迦如来の姿が結びつくのか、天台教学に言及しつつ、考察をくわえたいと思う。

まずその印相についてみると、左手に薬壺を載せる点は一般的な薬師如来像に共通するが、なによりその手を膝上ではなく、胸前にまで掲げる点が特異である。右手を施無畏印として、掌を正面に向けるものが多いのに対し、左手に添わせている点も見逃せない。

こうした印相の薬師如来を作例に探すならば、大阪・獅子窟寺薬師如来坐像（九世紀）、滋賀・西教寺像（一二世紀）、また関東に伝来する作例として、千葉・東禅寺像（同）ほかが挙げられる。いずれも制作背景が明らかなものではないが、必ずしも東善寺像が孤立する作例でないことがわかる。そこで、印相について考える際に注意したいのは、こうした作例にいわれている「智吉祥印」という形である。本来は釈迦如来に由来する印相であり、通常は持物を執らず、左手のうえに右手を重ね合わせる形とされるが、中世の事相書に根本中堂像がとると伝える智吉祥印が、これらの作例に近い印相であることから、その典拠とされるようになったものである。

天台宗の事相家である光宗の『溪嵐拾葉集』の「中堂智吉祥印相事」によると、左手を仰ぎ、掌をへこませて胸のあたりで横にし、

右手は第一・三指を曲げ、左手に近づけるものは「智吉祥印」である。東善寺の薬師像はこの手勢に近いといえる。根本中堂本尊の実態にかかわらず、一四世紀前半までにこのようにいわれていることは見逃せない。西教寺像はもと京都・法勝寺の旧仏といい、その背景には天台勢力の介在が指摘されるが、中世にはすでに天台宗内で根本中堂本尊の印相を智吉祥印と考え、それに倣う造像があった可能性も否めず、鎌倉時代にこうした類例が見出されるという点には注意すべきといえる。のち、関東には同様の印相をとる薬師如来像が散見されるようになるが、本像はこうした例に先じるものとしても先駆的な意義がある。

つぎに注目されるのは、その頭髮表現である。線刻によって、髪束が左遷しながら渦巻状にあらわされているが、これは、寛和三年（九八七）に東大寺僧奄然によって中国から請来された釈迦如来立像（現京都・清凉寺蔵）と同様の意匠といえる。清凉寺像は、そもそも北宋・擁熙二年（九八五）、入宋していた奄然が、中国歴代王朝によって信仰を集めていた優填王像と称される霊像を原像とするが、これはインドのウダヤナ王（優填王）が釈迦の在世中にその姿を彫刻させた、史上最初の仏像として尊崇されていた。それを写した清凉寺像は、インド・中国・日本の「三国伝来」とうたわれ、広く貴賤の信仰を集めた。さらに、天台宗や真言律宗によって多くの模像が造られるに至り、これを一般に「清凉寺式釈迦如来像」と呼ぶが、共通して施無畏・与願印、通肩の着衣形式、そして波状髪が認められ、それらが清凉寺像という霊像に特有の図像的特質と見なされて

いたことが知られる。鎌倉時代以降は天台宗や真言律宗を中心とした釈迦信仰、さらに生身仏・靈驗仏信仰の高まりにたがって模刻像が数多く造立されており、現在一〇〇軀に及ぶ現存作例が確認されている。

そもそも、如来形像の頭髮であれば螺髪となることが圧倒的に多いが国では、波状髪は極めて特異な表現といえる。ところが、これら清凉寺式釈迦如来像の他に、一二世紀から一三世紀にかけて、観音像の頭上面や光背の化仏など、特殊な場合において普及したことが明らかにされている。注目すべきは、それらがあくまで付属的な小さい如来相であり、像本体にあらわされる例としては、清凉寺式釈迦如来像と誕生釈迦仏像、そしてやはり霊像の模刻である善光寺式阿弥陀如来像に限られる点である。清凉寺式釈迦像が波状髪を用いる点に説明を要さないとはいえ、なぜ波状髪が誕生釈迦仏および善光寺式阿弥陀像にみられるのか。

善光寺式阿弥陀像については、両者に共通する「生身性」という属性の象徴として、図像が借用されたと理解されているが、興味深いことに、薬師如来像にも採用される例がすくなくない。管見に触れた限り、清凉寺式釈迦如来像および誕生釈迦仏像の他に、波状髪を像本体に有する如来形像の作例六四件のうち薬師如来が三六件を占めている。とくに、その伝来地をみる限り、多くが東国、特に関東にみられる点は、本像と傾向を一にするものとして重要である。

制作年代の判明する基準作として注目されるものに、神奈川・東光寺像（建長八年（一二五六））ならびに福島・薬師寺像（建治四年

（一二七八）がある。いずれも髪束に細かな括りをいれず、陰刻線のみであらわしている点が本像と共通している。こうした頭髮表現が清凉寺式波状髪借用であることは明らかで、清凉寺像に認められた比類ない靈驗、格別の生身性を獲得する意図は少なからずあったものとみてよい。では、なぜとりわけ薬師如来にみられるのか。

これを考えるにあたっては、釈迦如来との関係に立ち戻って考えるべきであろう。釈迦如来と薬師如来のかかわりにおいては、国分寺の安置仏像が釈迦如来から薬師如来に交替される例があり、また印相において、施無畏・与願印であらわされる例が両者ともにみられ、坐法にあっても左脚を上にもむ点で共通していたことは既にみたとおりである。古代以来、薬師信仰と釈迦信仰には他尊との関係以上にある種の親和性が共有されていたと考えられる。

くわえて注目したいのが、中世以降、天台教学において盛んに主張されるようになる釈迦・薬師同体説である。これは、皇慶（九七七―一〇四九）の口決に基づく『四十帖決』より既に認められる。ここでは「釈迦即薬師也」と説かれ、七仏薬は釈迦の「分身」という。つづけて、伝教大師最澄が比叡山の東塔（延暦寺根本中堂）に薬師像を安置し、かつ西塔（同・釈迦堂）に釈迦像を安置したことも、両者が「一仏」であるが故としている。

天台宗の総本山である延暦寺は、最澄自刻と伝える薬師像を根本中堂の本尊とすると同時に、釈迦堂にも自刻伝承を持つ釈迦像を安置していた。現在の釈迦堂は他所からの移築となっているものの、そもそもの創建は九世紀に遡り、一〇世紀にかけて拡充されたこと

が明らかにされている。東塔の他にも信仰の拠点が築かれたならば、おのずと西塔と東塔の関係が問われるようになることは想像に難くなく、次第に西塔釈迦と東塔薬師の同一視が行なわれるようになり、皇慶の頃には釈迦・薬師同体説に至ったものと考えられる。

くわえて、現存最古の清凉寺式釈迦如来像である京都・三室戸寺像が、天台寺門派であった三井寺隆明の発願（承徳二年（一〇九八）ごろ）にかかるものと考えられるほか、比叡山西塔・現本尊像をはじめ、滋賀・西明寺や同・莊嚴寺など、県内の天台寺院において清凉寺式釈迦信仰が確認される。こうして天台宗内で清凉寺式釈迦信仰が普及していった経緯を踏まえれば、薬師如来像が波状髪を借用するにあたって、天台にあって盛んに主張されていた釈迦・薬師同体説をその背景としている可能性は十分に考えられるだろう。

本像が同じく天台教学に関わるとみられる智吉祥印という特殊な印相をとることも、これと無関係ではあるまい。『溪風拾葉集』では、智吉祥印の説明に続き、また「報身說法印」でもあると記しているが、ここで釈迦に由来する報身說法印を持ち出す点にも、天台僧が根本中堂薬師像を解釈するにあたり、釈迦如来を強く意識していることが看守される。こうして醸成されていったとみられる釈迦・薬師同体説の鎌倉時代における一つの結節点がうかがえるであろう。

第二節、一日造立仏と薬師信仰

つづいて、第二節においては、波状髪がみられる薬師如来像のうち、左手を屈臂して前方に突き出し、頭髪や衣文を簡略にあらわすという容姿を共有する立像形式の一群を取りあげる。対象作例をまとめてみると、北は山形から南は福岡まで広く所在するといえ、とくに関東に集中する点が注目される。制作年代の下限は一五世紀に求めたが、建長八年（一二五六）の銘記を有する神奈川・東光寺像を上限として、ひろく鎌倉時代、一三世紀から一四世紀にかけて作例がみられる。なかでも東光寺像および神奈川・太岳院像、同・楊谷寺像は、いずれも等身の薬師如来立像であり、頭部を清凉寺式の波状髪、着衣を通肩とするか、覆肩衣を着けて両肩を衣で覆い、衣文を省略してあらわす点、さらには構造技法上の類似が指摘されている。これらは、建長八年（一二五六）の銘記を有する神奈川・東光寺像を上限として、東光寺像にその造形や制作技法が類似する貞治三年（一三六四）の制作とみられる太岳院像、文明十三年（一四八一）の楊谷寺像など、南北朝時代にかけてなお忠実に東光寺像の作風を襲うかのごとき作例があることを踏まえると、そこには強い規範性をもつ薬師造像の存在が想定される。

そこで、本稿ではその図像的特質について若干の分析を試みた後、『吾妻鏡』にあらわれる薬師信仰について検討を加え、一連の特異な薬師造像がみられる背景の一端を明らかにしたい。

まず、図像として最初にみるべきは、その頭髪表現である。これについてあらためて要点をたしかめておく。この波状髪と称される頭髪は、清凉寺釈迦如来像およびその模像である清凉寺式釈迦如来像に特有のものであり、観音の頭上面や化仏を中心として他の造像に普及をみており、本稿にて扱う一群についてもその典拠は清凉寺釈迦如来像であるといつてよいだろう。

ただ、清凉寺像はもとより、清凉寺式釈迦如来像の大半が、髪束一条一条に括りを入れ、ねじれの表現を意図するなど、忠実に原像を写そうとつとめているのに対し、波状髪を有する薬師如来像にはそうした表現がみられず、とくにこの一群が簡単な線刻によって渦をあらわすのみである点は留意される。頭上面や化仏にみられた簡易な表現が普及した結果ともみられるが、清凉寺式釈迦如来像のものとこれほど異なる理由は他に考えるべきと思われる。

なお、波状髪が薬師如来像の表現に取り入れられた背景には、頭上面に取り入れられた経緯が参考になる。観音經典に説かれる「頂上仏面の疫病消除の効能」を拝者に確信させる機能が期待されたという指摘を踏まえれば、もともと「病苦消除」を本旨とする薬師如来の利益との類似から採用されたものと考えられることもできよう。もちろん、中世以来靈験により知られる清凉寺釈迦如来像の頭髪を借用することで、その利益を補う意味合いがあることも見逃せない。

つぎに、左手を屈臂して前方へ突き出した印相についてみるならば、このようにほぼ直角に曲げる例は限られる。たとえば、その代表的なものに平安時代前期に遡る神護寺像があり、つづいて九世紀

から一〇世紀ごろを中心として、大阪・孝恩寺像や、もと奈良に伝来したという新瀉・貞観園像など、幾つか作例を見出すことができるが、平安時代後期以降には少なくなるものである。

ここで注目したいのは根本中堂像である。その印相については平安時代より議論が続いていたが、近年見出された『四帖秘決』の記述によつて、これが初門釈迦印といわれる、左手を屈臂して前方へ突き出したものであると判明したことは大変興味深い。その該当箇所は、元久二年（一二〇五）、火災から救出された根本中堂本尊を実見した慈円が、その感想を述べているところである。そこには、「中堂の本尊を拝見するに、奇異の事あり」として、印相は「初門釈迦印」に近いものとされている。ただし、初門釈迦印とは異なり、左手を胸前に置かない、とあるため、厳密には規定の印相ではなく、左腕を強く屈曲し何らかの持物を執るかたちであったと考えられる。これに近い印相を現存作例に求めると、京都・法界寺像がある。もともと比叡山にあった最澄自刻と伝える銅造薬師像（三寸）を納める鞘仏として永承六年（一一五二）頃に造られたとみられるが、こうした天台のゆかりある同像が、『四帖秘決』にみえる根本中堂本尊と印相を同じくする点は留意される。

また、本稿で扱う一群との関連で注意すべきは、この火災の際には、慈円のみならず、ほかにも忠快や豪円といった天台僧が本尊を実見していると判明する点である。とくに忠快といえは、鎌倉でも活躍した天台宗山門派の僧侶で、とりわけ三代將軍実朝の帰依を受けたことで知られるが、こうした僧侶が本尊を実見していることか

ら、鎌倉でもそうした知識が広まっていた可能性が想定される。後述するように、鎌倉において天台僧による薬師信仰が盛んであったことを考慮すれば、対象作例の印相が、根本中堂本尊を意識したうえでの選択である可能性も十分ありうる。簡略な造形については制作時間の問題からあらためて検討を要する。

最後に、そもそも立像である点も、薬師造像、あるいは少なくとも一堂の本尊と扱われるような造像にあつて、鎌倉時代以降には珍しいことに留意したい。もちろん、同様に坐像の多かった阿弥陀如来像について、当時、来迎思想の普及により立像が多くなるとの指摘はあるものの、薬師如来像については依然として坐像が多く、養命寺像や東漸寺像など、鎌倉地方の代表的な現存作例をみても、鎌倉時代から後はやはり坐像が多い。一方、立像としては、平安時代前期には神護寺像のような一木彫成による薬師如来像が多くみられた。そのなかで注目すべきは、既に述べた根本中堂像の模像である天台系薬師如来像であつた。しかも、法量が等身に近い点も、根本中堂像が等身ないし五尺五寸と伝えていたことに符号し、肩覆衣を着ける作例があるのも、この時期の薬師立像に倣うとも考えられる。坐像が多い鎌倉時代の薬師造像にあつて、揃つて立像形式を選択した背景を考える際に、やはり根本中堂像の存在は見逃せない。

以上、頭髮、印相、表面仕上げ、立像という視点から対象作例に分析を加えたが、とりわけ印相において、根本中堂本尊像の存在を考慮する必要を認めた。ただし、根本中堂像といえは、「朱衣金体」、すなわち着衣を朱または赤色とし、肉身を金色または漆箔と伝える

点が、ここで扱う薬師如来像とは異なるため、これらを天台系薬師とするには躊躇される。

しかし、印相が火災後に判明した根本中堂像の実際に近いかたちである点、また根本中堂内にあった他の薬師如来像、とくに七仏薬師像については「檀像」と伝え、素地仕上げであったことが確認される点にくわえ、そもそも根本中堂像についても、義真によって朱衣金体とされる以前は素地仕上げであったと考えられる点、また先にみた法界寺像が、截金を押しながらも素地仕上げとする点を踏まえれば、その大きさ、姿勢から、表面仕上げに至るまで、天台系の薬師如来像に共有される特徴が見出されることに気づかれよう。

そこで、根本中堂本尊を志向するような薬師造像が、鎌倉時代、とりわけ鎌倉を中心とした地域にあつておこなわれたかどうか、『吾妻鏡』を頼りに考えてみたい。『吾妻鏡』の記載から抽出した薬師関連の記事をまとめてみれば、おおむねこれまで指摘されているとおり、源頼朝や実朝を中心とした将軍家による信仰と、北条時政にはじまり、義時・時頼に強くうかがわれる北条氏累代による信仰が特筆されるだろう。ただ、実際の造像については現存作例に乏しく、研究が少ないことも確かであるため、とくに薬師造像についてうかがえる記事を抜き出して検討する。

①建久四年（一一九三）十一月二十七日条
源頼朝、永福寺薬師堂を建立・供養
建久五年（一一九四）十二月二十六日条

源頼朝、永福寺に薬師堂を新造

②建仁三年（一二〇三）九月二日条

北条時政、名越邸にて薬師如来像を供養

③承元二年（一二〇八）十二月十二日条

源実朝、鶴岡八幡宮神宮寺に薬師如来像を安置

④建暦元年（一二一一）十一月十六日条

北条政子、鶴岡八幡宮神宮寺に金銅薬師三尊像（三尺）を安置

⑤建保四年（一二一六）五月十日条

源実朝、持仏堂に七仏薬師像を安置・供養

⑥建保六年（一二一八）十二月二日条

北条義時、大倉薬師堂に運慶作の薬師如来像を安置・供養

⑦承久三年（一二二二）十二月十一日条

北条義時夫人発願の薬師如来像、産所にて供養

⑧寛喜三年（一二三一）十二月二十六日条

太一定分厄の御祈に薬師・観音・不動を造立・供養

⑨嘉禎元年（一二三五）十二月二十七日条

將軍（藤原頼経）不例、康定が千体薬師像（一尺六寸）など造立

⑩寛元四年（一二四六）九月二十七日条

北条時頼、「殊なる所願」により薬師如来像を造立

⑪建長三年（一二五一）一月八日条

北条時頼、夫人の安産祈願に金銅薬師如来像（八寸）を造立・供養

⑫建長五年（一二五三）四月二十六日条

北条時頼、両子息の祈祷に七仏薬師像を造立・供養

⑬文応元年（一二六〇）八月十二日条

北条時宗、將軍（宗尊親王）御悩により、一日中に將軍と等身の藥師如来像を造立・供養

⑭弘長三年（一二六三）三月十日条

北条時頼、病悩により、一日の内に等身の藥師如来像を造立・供養

ここで注目したいのは、後世の規範となるべき重要な造像に、立像が見当たらない点である。たとえば、①源頼朝によって、奥州征伐を含む源平争乱の戦没者供養を企図して造営された永福寺には、二階堂と呼ばれた釈迦堂に伴い阿弥陀堂と藥師堂があったことが知られるが、他にもう一つ藥師堂のあった可能性がある。一方について詳細は全く知られないため、いま阿弥陀堂と対になる藥師堂についてみれば、堂宇の規模から丈六の坐像を安置したと推測される。ただ、永福寺が做ったとされる奥州毛越寺については、安置尊像を『吾妻鏡』に伝えており、たとえば毛越寺金堂と呼ばれた円隆寺には「藥師丈六」が、同じく毛越寺内にあった嘉勝寺にも「藥師丈六」が安置されていたという。やはり、頼朝の建立にかかり、鎌倉で最も権威のある永福寺藥師堂の藥師像は丈六の坐像であった蓋然性が高い。

また、③源実朝が鶴岡八幡宮内の神宮寺に安置し、開眼供養前に自ら実見に及ぶほどの篤い信仰を寄せた藥師如来像については、今日に伝わらず、像容も知られない。しかし、かつて神宮寺にあったとされ、廃仏毀釈によって神宮寺が廃絶した際に寺外へ出て、いま

東京・新開院にある藥師三尊十二神将像が参考となるが、こちらもやはり坐像で、印相も通常の膝上に掌を置かれたちである。

一方、④北条政子がやはり神宮寺に安置した金銅藥師三尊像（三尺）は、伝来の検討によって、寿福寺に所蔵される藥師如来坐像であることが論証されており、正史に残る藥師造像の遺例と確実に判る唯一の作例として大変貴重なものだが、これも坐像である。

以上は將軍家の藥師造像だが、北条氏の信仰を知るうえで欠かせない、⑥北条義時の建立による大倉藥師堂（現覺園寺）の本尊藥師如来像も坐像としている。当初像は建長三年（一二五一）に焼失しており、現存像は再興像であるとはいえ、理由もなく立像から坐像に変更するとも考えがたく、当初像もやはり坐像であったと考えるべきだろう。

このように、当時一般的に一堂の本尊となるような藥師如来像は坐像であったことが知られ、ここで扱う対象作例の規範となるべきものは見出されなかった。とはいえ、像容の知られない藥師造像も数多くみられ、あるいは立像のものもあったと考えるべきだろう。そのなかで興味深いのは、先ほど挙げた造像例を含めて、天台僧の関与が度々うかがわれる点である。

たとえば、⑤源実朝が持仏堂に安置・供養した七仏藥師像は、像容については何ら伝えないものの、供養導師が天台僧忠快であり、さらに七仏藥師法を修していることが注目される。つづいて、⑩北条時頼が「殊なる所願」によって藥師如来像を造立しているが、御衣木加持は忠快と並びこの頃の鎌倉天台を代表する隆弁であること

が知られる。また、⑪北条時頼が夫人の安産を祈願して造立した金銅薬師如来像（八寸）、⑫同じく時頼が両子息の祈祷のために造立した七仏薬師像も、いずれも供養導師を天台僧隆弁としており、鎌倉における薬師信仰と天台との関わりを考えさせるものといえる。

周知の通り、『吾妻鏡』は文永三年（一二六六）で記載を終えるが、終わりに近づいた頃、対象作例との比較において興味深い記事が見出される。

まず、⑬文応元年（一二六〇）に北条時宗が將軍（宗尊親王）の体調不良によって、一日中に將軍と等身の薬師如来像を造立・供養したと伝え、続いて⑭弘長三年（一二六三）には北条時頼が病氣平癒を祈願して、やはり一日の内に等身の薬師如来像を造立・供養させている。発願者を別としながら類似した内容であるとともに、注目されるのは供養導師がともに尊家という僧侶であったことである。以下この二例に対して検討を加えよう。

まず、文応元年の記事によると、赤痢に罹患していた將軍宗尊親王が、北条時宗の沙汰により、一日で薬師如来像を造立したことがわかる。しかも、「將軍家御尊身」と明記していることから、これが宗尊親王と等身であったことが知られよう。ただ、像容については、立像か坐像かを含めて明らかでない。

つぎに、弘長三年の記事によると、北条時頼の病氣平癒を祈願して、まず時頼と「等身」と思われる千手観音像が一日で造立され、ついで北条義政の沙汰により、一日でやはり時頼と等身と思われる薬師如来像が造立されたことがわかる。一日で等身の薬師如来を造

立するとは、先ほど紹介した文応元年の例に倣ったものだろうか。さらに、つづいて等身の薬師画像を持たせ、七日間、三嶋社に参籠させたとある。一連の記事は、時頼の病氣平癒を祈願して、別々の発願者がそれぞれ供養導師に命じて個別の供養をなしたものと考えるべきで、今それぞれを別個の事例と考えると、わずか三年ばかりを隔てて、等身の薬師像を一日で造立していることになる。

いずれにせよ、まずは一日で仏像を造立する行為（以下、一日造立仏と称する）について知る必要がある。そもそも一日造立仏とは、切迫した願意により像を短時間で制作する造仏作法であり、院政期頃から貴顕による造像例が知られている。近年報告された鎌倉時代の遺品をみると、ひとつが弘安元年（一二七八）銘の奈良・西方寺蔵薬師如来立像（像高一六七・二センチ）で、もうひとつが徳治三年（一二三〇）銘の京都・磨燈明寺伝来（川合芳次郎記念仏教美術財団蔵）不空羼索觀音立像（像高一八〇センチ）だが、この二作例はともにカヤ材からなり、表面を素地仕上げとし、螺髪・毛筋を刻まないうえに、衣文線が少ないなど、総じて簡略化された造形が共通しており、記録にみられる一日造立仏もおよそこうしたものだったのではないかと考えられた。

両作とも、技法上の工夫によって短時間での制作を想定することが可能であるうえ、一群の作例との比較において興味深いのは、西方寺像が、簡単にあらわされた波状髪を持つ薬師如来立像である点である。ただ、印相こそ通例のものというべきものだが、少なくとも、一日で造立されたと記録に残る等身の薬師如来像が、こういう

ものであった可能性は十分ある。

さらに興味深いのが、それらの現れる年代である。たとえば、本稿で対象としている一連の作例が、建長八年（一二五六）銘の東光寺像を上限としているのに対して、一日造立仏が『吾妻鏡』中にあるのは文応元年（一二六〇）と弘長三年（一二六三）のみであり、一日造立仏の現存作例は弘安元年（一二七八）を上限としている。それぞれに具体的な関係こそ見出されないものの、すべて一二六〇年代以降に集中していることを踏まえれば、共通した時代背景を想定すべきではないか。そして、一日造立仏に他でもない薬師如来がみられる点こそ、造形に簡略化された印象を与える一連の対象作例を考える際に見逃せない要素と考えられよう。

ここで、一つの背景に参照すべきものとして、『吾妻鏡』の記事がいずれも天台僧尊家を供養導師としている点に注目したい。個別の供養とはいえ、その導師を同じくするからには、この人物が尊像の選択にも関わった可能性がある。尊家（一二七〇～一二七三）とは、青蓮院門跡に仕えた後、門跡内紛争により鎌倉へ至り、その後日光山や勝長寿院別当に就任するなど、鎌倉に活躍した天台僧であり、北条時頼時代の山門派の中心人物である。平氏のまとめられた尊家の年譜を通覧して興味深いのは、生涯を通じて薬師法の修法に従事している点である。助修や伴僧をつとめる機会が多かったとはいえず、とりわけ七仏薬師法に通じているのに加え、暦仁元年（一二三八）の修法が根本中堂で行なわれたものであることは見逃せない。

ここで改めて注目すべきは、先ほどとりあげた二例が、尊家自ら

供養導師をつとめた重要な修法だったということである。残念ながら、その薬師如来像は像容が一切知られない。しかし、天台僧として薬師如来を造立するにあたり、念頭に根本中堂本尊ないし根本中堂安置の七仏薬師像があったことは想像に難くなく、併せて一堂の本尊ではなく、また等身という法量からは、坐像ではなく、立像であったことが想定されるのではないか。想像を逞しくするならば、西方寺像のような像容に、根本中堂像のように左手を屈臂して前方へ突き出した像容を思い浮かべることもできよう。

もちろん、不予の祈祷において薬師を修法対象に選ぶことは、病苦消除の利益を考えればごく自然のなりゆきであったと思われる。一日造立仏かどうかを問わず、不予に際した等身の薬師如来像供養という点でのみ先例を求めれば、仁平四年（一一五四）六月八日の鳥羽院不予に際した造像例があり、堀河天皇は長治二年（一一〇五）から嘉祥二年（一一〇七）に崩御するまで、等身の七仏薬師像を供養している。『吾妻鏡』にみられる二例のうち初例は皇族將軍である宗尊親王の不予におけるものであったが、あるいはこうした先例を意識していたかも知れない。いずれにせよ、すでに何らかの慣例があったものとも思えるが、さらに形式化を蒙ったものが、東光寺像をはじめとした造形に至る可能性を主張したい。

ちなみに、鎌倉における天台勢力については、遺品に乏しいこともあり、あまり注目されてこなかったが、近年その見直しが進んでいる。たとえば、幕府の宗教政策において天台僧が必ず重用されていることが指摘されており、鎌倉においては一貫して天台勢力が盛

んであり、天台僧の活躍が広く認められる点は見逃せない。こうした状況を具体的に示す現存作例には乏しいものの、天台勢力の強い鎌倉地方にあつて、『吾妻鏡』にみられる二例の一日造立仏に端を発し、その後も周辺でこうした趣の薬師造像が相次いだと考えることも、あながち荒唐ではないだろう。

その契機として、元久二年（一二〇五）の火災を重視したが、根本中堂が火災に遭い、本尊ほか中堂安置の諸像が人目に触れる機会は今までも何度かあつた。なかでも注目されるのは承平五年（九三五）の火災で、その時もやはり根本中堂本尊像は堂外に出されて難を逃れているが、興味深いことに一〇世紀後半以降、根本中堂本尊像の模刻像が増加し、いわゆる天台系薬師として多くの作例をみるに至った背景に、この火災を契機とする見解が出されている。この火災によって、本尊像の像容が明らかになったかどうかは知られないが、その存在が注目を集める機会になりえたことは容易に想像される。ましてや、元久二年の火災に際しては、慈円という高僧によってその像容が記し留められており、さらにその姿を実見した僧侶が造像に関与する場合、根本中堂像のイメージが何らかの形で反映されることは十分考えられる。

その点で注目されるのは、現在、千葉・東光院に伝来する木造等身薬師如来立像（像高一六四・七センチ、カヤ材、素地）である。像表面に荒々しいノミ痕が残る、いわゆる鉈彫像としてよく知られたものだが、頭髮こそ、現状で波状髪とはしないものの、等身の法量、左手を直角に曲げた手のかたちは、根本中堂像を意識したもの

と考えられる。この像についてとりわけ興味深いのは、近年の修理によって見出された像内墨書銘で、そこから文永九年（一二七二）以前に造立され、また鎌倉よりもたらされたことが判明する。鎌倉での一日造立仏が文応元年（一二六〇）からみられることを併せ考えると、大変重要な作例といえるだろう。さらに、ここに根本中堂像の手勢が採用されている点とらび、これが鉈彫像であることも見逃せない特徴である。あるいは、根本中堂像が鉈彫に近い表現であつた可能性も考慮すべきではないか。

ここであらためて注目されるのは「最澄自刻」という所伝である。この伝承の発生は存外にはやく、仁和二年（八八六）七月二十七日付の「太政官符」（『類聚三代格』所収）には、最澄の事績として「即ち薬師仏像を造り、東塔院に安ず」と紹介されており、つづいて『天元三年中堂供養願文』（天元三年（九八〇）では「最澄 自ら造る」といわれており、同じ箇所「巧手の手を請わず」とあるため、専門仏師ではなく、最澄が手がけたものと意識されていたことが知られ、源為憲撰『三宝絵』（永観二年（九八四））にも「像法ノ時ヲスクヒ給ヘトテ（最澄）手ツカラ中堂ノ薬師如来ノ像ヲツクリ」と確認できる。これ信ずるならば、像そのものにおいては、素朴で簡略な仕上げが予想されるだろう。根本中堂像の制作年代について、延暦七年（七八八）の最澄入山時には用意されたものと考えられるとすれば、最澄がみずから鑿を執つたとしてもおかしくあるまい。意図的かどうかにかかわらず、そこには鑿痕が荒々しく残されていたことであろう。

第三節、定印薬師の成立と展開

これまで、根本中堂に典拠を求められる造形的特徴を追いながら、天台宗において受容された薬師如来像の姿について考えてきた。とくに第三章では中世以降の変容に注目したが、第三節では鎌倉時代にわが国に紹介され、のちに天台で好まれた特異な図像である定印薬師について考察をおこないたい。

薬師如来の姿については、経軌に説かれないことから、古来さまざまな説がおこなわれた。そのひとつに腹前で両手を組み、法界定印をとるものがある。しかし、これは改変が容易であるため、薬師如来として造像されたと確認できるものは少ない。そこで、最初にその実態を把握するため、早い時期の造立になり、大作として知られる神奈川・覚園寺像を取りあげ、定印薬師像の成立について検討をくわえる。つづいて、永正六年（一五〇九）の銘をもつ神奈川・妙楽寺像や、同じころの東京・明静院像など、関東の天台寺院に伝わる作例を紹介し、天台宗における定印薬師の解釈にも及ぶ。

鎌倉市・二階堂に位置する鷲峰山真言院覚園寺は、北条義時の建立にかかる大倉薬師堂を前身に伝える古刹である。度重なる火災により当初像こそ失われたものの、脇侍ならびに十二神将像は造像銘記から作者と制作年が知られる室町時代の基準作として著名である。一方で、薬師如来坐像は制作年代に議論があるため、その彫刻史上の位置づけが定まっていない。

そもそも、寺伝では北条義時の建立にかかる大倉薬師堂を前身としているが、発掘調査の結果、現在地からは一四世紀前半を遡る遺構・遺品が確認されておらず、大倉薬師堂に関わる史料が伝わらない点と併せて疑問がないではない。なお、至徳三年（一三八六）六月十五日の「官宣旨」では、「覚園寺者、心慧上人所建立也、奇峰嶮、深谷蒼莽、視此幽邃、創於基趾」と、あたかも谷を拓いて寺を建立したような情景が描かれていることから、「大倉薬師堂の位置は現在の覚園寺の地と必ずしも重なるわけではない」との指摘もあり、大倉薬師堂との関係に疑義を差し挟むものではないが、現覚園寺の創建経緯については検討すべき課題が少なくないことに留意したい。

先述したような問題はあるものの、その歴史をみるには、ひとまず大倉薬師堂に遡ろう。もともと、北条義時の体験した奇瑞に端を発するが、『吾妻鏡』建保六年（一二二八）七月九日条（以下、特に注記しない場合、すべて『吾妻鏡』による）をみると、北条義時が霊夢により薬師堂造立を開始したことがうかがえる。十二月二日に大倉薬師堂（「大倉新御堂」）を建立し、「右京兆依靈夢所令草創給之大倉新御堂被安置薬師如来像。〈雲慶奉造之〉。今日被遂供養。導師莊嚴房律師行勇」（建保七年（一二二九）十二月二日条）から、脇侍の日光月光や、眷属の十二神将像の有無は知られないが、薬師像は運慶が造立したものであったとわかる。

寛元元年（一二四三）二月二日条には「故前左京兆崇敬大倉薬師堂焼亡。失火（云云）。本佛奉取出之（云云）」とあり、火災により焼亡するものの、本尊は救出されたい。しかし、建長三年（一

二五二) 十月七日条によると、再び火災により焼亡、この折には「薬師堂谷焼亡。延二階堂大路南。宇佐美判官荏柄家前到也」と伝えらるゝとおり、広範囲の延焼がうかがわれるため、本像もまた焼失したものと考えられている。ただ、ほどなく再興されたようで、弘長三年(一二六三)三月十日条に「故右京兆(義一)。御願大倉薬師堂。日來加修造。今日被遂供養。(真言供養)。導師遠江僧都公朝」とあり、北条時宗によって修造されたとみられる。

このあたりが覚園寺にとって転機となる。建武四年(一二三三)の「覚園寺住僧申状案」に「為降伏異國、鎮護朝廷、永【仁】年中所草創也」とあり、至徳三年(一二八六)六月十五日の「官宣旨」に「覚園寺者、心慧上人所建立也(中略)去永仁四年、都元帥平貞時朝臣、為討太元寇賊、捨財貨營造之」とあるように、永仁四年(一二九六)に北条貞時が智海心慧(一二九五入寺〜一三〇六没)を初祖として覚園寺を開山した。大倉薬師堂の後継と理解されるが、諸所に「開山」「草創」といった文言がみられる点を考慮すれば、「覚園寺」号を得たことは大変重要な出来事であったようだ。

つづいて、建武四年(一二三三)二月十日、再び火災により焼亡するという(「覚園寺住僧申状案」)。ここに「緯出不圖、忽遭廻禄、佛像經典之免煙炎也、未避雨露之難」とあるため、本尊が火災を免れたかどうかで議論になっている。この火災の後、年紀がないものの、当時の住持であった朴艾思淳(一二四二以前入寺〜一二六三没)の書状では修造の遅滞が指摘されている。すなわち、「覚園寺造営事、大功之□不及半作候、本尊薬師像亦以同前候」とあり、本像がたと

え火災を免れたにしても、「不及半作」という状態であったことを考慮すれば、大きく修造を要したことは疑えない。この後、足利尊氏の寄進により、文和三年(一二三四)十二月八日には薬師堂の修造を終えたことが「薬師堂梁牌銘」により知られる。応永年間には朝祐と名のる仏師が十二神将および日光月光菩薩像などを二〇年以上かけて造立していることが像内銘より知られるため、引きつづき安置尊像の拡充が図られたものと思われる。

先行研究においては、建長三年(一二五一)に当初像が焼失したことを前提とするなら、最も古く遡って考えられるのは弘長三年(一二六三)の修造時となる。応永年間の脇侍像とは構造が異なる点を含め、頭部の肉髻が平たく、髪際が大きくうねり、螺髪が大振りになる点、体部が厚く、また猫背にあらわされる点から、それを建長年間にかかる鎌倉大仏の風と評されている。和様化が進むとされる正安元年(一二九九)頃の浄光明寺像とは大きく隔たり、さらに中国・宋元の造形に倣う「大陸様」の一つの基準とされる建治三年(一二七七)の称名寺像を遡る頃、すなわち弘長三年の大倉薬師堂修造供養時まで上げて考える可能性である。こうして、一三世紀ごろを想定する見解が中心となる一方、度重なる罹災記事が確認されることを考慮して、南北朝時代に下げて考える説もすくなくない。あらためて、制作時期の可能性として、史料から明らかに覚園寺の沿革に照らせば、つぎの四通りの時期が想定される。

①弘長三年 (一二六三) 北条時宗、薬師堂修造

- ② 永仁四年 (一二九六) 北条貞時、覺園寺建立(智海心慧)
- ③ 文和三年 (一二三四) 足利尊氏、薬師堂修造(朴艾思淳)
- ④ 応永二十九年(一四二二) 覺園寺再興造像完了

結論から述べるならば、②永仁四年という時機も考えられるが、やはり体部においては南北朝期の作例との類似は看過しがたく、③文和三年の可能性を考慮したい。かつて建長寺内に伝わり、いま東京・光厳寺に所蔵される康安二年(一三六二)運朝作釈迦如来坐像と比べると、基本的な着衣形式から細部の比率など、およそ宋代美術の影響を受けた南北朝時代の東国慶派による造像とみて差し支えなく、とりわけ側面観における、胸を厚く、像の奥行きを深くとり、やや猫背気味にあらわしたところなど、非常に近似している。さらに、鎌倉・来迎寺の永徳四年(一三八四)の地藏菩薩坐像も、基本的な造形を共有しており、およそ一四世紀後半頃の特徴が本像にも認められる。ちなみに、来迎寺像においては、その腹部の内衣にみられる結び目の表現まで似通っており、鎌倉を中心にこの時期こうした表現があったものとうかがわれる。

しかしながら、一方で頭部の印象においては若干の隔たりもある。やや面長で、両目を細く、唇を薄く穏和にまとめた感のある来迎寺像と比べ、本像はどっしりとした輪郭に、抑揚をつけて太くあらわされたまなざし、ふっくらと重たく作られる唇など、総じてより唐様の強い造形といえる。ただ、光厳寺像との比較においては、法量の大小、光厳寺像の表面が後補の漆箔である点を差し引けば、抑揚

のついた双眸、頬が張り、しっかりとした顎をもつ輪郭など、似通った表現が認められる点は注意される。年代差を考慮すれば、本像や光厳寺像から来迎寺像へ、一四世紀中頃から後半にかけて、宋元風が和様化されていくという理解も成り立つ。

とはいえ、相好にみられる宋風は確かに強く、それがより直接的な受容に基づくことも想像される。たとえば、泉涌寺伝来で東京国立博物館所蔵の阿弥陀如来立像は、その顔立ちに近似したものがみえ、大粒の螺旋髪、髪際線のうねり、伸び上がりの強い眉や、上まぶたが大きく、切れ上がった両目には確かに雰囲気共有するところがある。さらにその周辺では、戒光寺の釈迦如来立像など、太い鼻筋や、顔の輪郭線などが近く、両耳の力強い表現、特に耳輪と耳朶を太くあらわしたところや、正面の印象とは異なり、存外に平坦な側面観などは同じくするところがある。とりわけ、この面貌にみられる起伏が少なく平板な印象は、さらに類例を求めれば、南宋から請来された泉涌寺の観音菩薩坐像にも共有されるもので、切れ上がりの強いまなざしや、強く結んだ口元、どっしりとした顔の輪郭などは、南宋の風を追ったものといえるだろう。

以上の検討および、建武四年(一三三七)時の火災における被害を重くみるならば、頭体とも③文和三年(一二三四)足利尊氏による修造時のものと考えてよいのではないだろうか。南宋風を襲う造形は、康安二年(一三六二)の光厳寺像に受け継がれ、永徳四年(一三八四)の来迎寺像ではそのなまなましさを払拭するに至っているが、服制や衣文表現は本像を強く意識したものと理解される。こう

した前提に立ち、つぎに図像についてみていきたい。

まずは法界定印という印相をとる点と、台座から法衣を垂下させる点が注目されるが、こうした図像はいっ取り入れられたものなのか。その時期については、以下の可能性が挙げられる。

- ① 建保六年 (一一一八) 大倉薬師堂創建
- ② 弘長三年 (一二六三) 北条時宗、薬師堂修造
- ③ 永仁四年 (一二九六) 北条貞時、覚園寺建立 (智海心慧)
- ④ 文和三年 (一一五四) 足利尊氏、薬師堂修造 (朴艾思淳)

まずは、当然ながら①建保六年大倉薬師堂建立時に遡る当初像の図像を継承する可能性がある。しかし、一三世紀前半に遡る定印薬師の確実な作例が確認されていない点、また、先学により、法衣垂下形式の普及が建長年間から南北朝時代に下ることが指摘されており、光厳寺像や来迎寺像の例から考えて、印相と法衣の形式が一具とみられる点を踏まえると、この時期に遡るとは考えがたい。

つぎに、再興像であるとするならば、②弘長三年、③永仁四年、④文和三年が考えられる。建長五年(一二五三)には建長寺仏殿本尊の地藏菩薩坐像の当初像が造立されており、法衣垂下形式がこの頃まで遡る可能性が指摘されている点を考慮すると、大倉薬師堂時代の②弘長三年であることも考えられるが、やはり気にかかるのは③永仁四年に「覚園寺」となった意味である。先ほどは造形比較により、制作年代を④文和三年に求めたが、北条氏の氏寺的な性格こ

そ共通するものの、寺地をかせ、泉涌寺から智海心慧を招聘してひらく意味は重く、これを機に仏像が新造されることもあり得る。

しかし、改めて開山・智海心慧の残した嘉元四年(一一三〇)六月二十一日の置文をみると、「覚園寺修造事、／寶篋印塔婆 灌頂堂 護摩堂 光明院 已上造立畢、／佛殿 法堂 祖師堂 土地堂 僧堂 庫院 山門 兩廊等、如差置可修造也／嘉元四年四月廿一日 開山住持心慧」とあり、「仏殿」以下、主要堂宇の「修造」が強く求められていることが知られる。この「修造」については、智海心慧の在山が僅か一年であることを挙げて、大倉薬師堂時代の建物を転用したとする指摘はもつともと思われるが、すべての堂宇が転用で補われたとは考えられず、新造を含むと考えるべきではないだろうか。仏像を含め転用にかかるところがあつたとしても、智海心慧の理想には遠かったため、あえて置文に残した可能性がある。

つまり、「覚園寺」の開山である智海心慧が、少なくとも伽藍構成において大倉薬師堂のままで不十分と考えていたことが事実なら、安置仏像の図像改変は当然あり得ることになる。建武四年(一一三三七)の火災を機とし、③文和三年(一一五四)に当時の寺住である朴艾思淳が、智海心慧の求めるすがたにかえて再興した可能性もある。文和であれば、法衣垂下の普及状況とも矛盾せず、両僧なればこそ新渡の宋代図像を取り入れることも理解しやすい。しかし、果たして定印薬師の典拠が宋代図像に求められるのか。

薬師如来の現存作例において、定印薬師が少ないことはすでにみた通りだが、あえて求めるならば一五件を数えることができる。た

だし、先に結論を述べれば、定印をとる作例のなかで、いま伝えられる「薬師如来」という尊名が当初からのものであるかどうか問題のある作例が多く、覚園寺像がなかでも早期に遡る可能性がある。

一通り作例を概観すると、平安時代前期（一〇世紀）の制作と思われる和歌山・東光寺像があるが、尊名の根拠である薬壺は後補としており、そのほかに薬師であることが確かめられる手がかりはない。また、三重・三岳寺像も薬壺を亡失するほか、薬師である明徴を欠いており、当初の尊名は明らかにしたい。平安時代後期（一二世紀）の滋賀・正法寺像は、両手首先と薬壺を後補としており、薬師如来ではなく阿弥陀如来であった可能性が指摘されている。薬師信仰で著名な丹波地方に伝来する像についても、宮津市・成願寺像が、近年行なわれた修理時の知見により両手首先を後補とし、もと妙觀察智印であったことが確かめられ、丹後町・成願寺像も両手首先が後補であるうえ、像内の慶長三年修理銘に阿弥陀種字があり、いずれもかつて阿弥陀如来像として造立されたことが判明している。平安から鎌倉にかけての作と目される神奈川・保福寺像は、東国における定印薬師の例としてよく挙げられるものだが、やはり両手首先ならびに薬壺を後補としており、薬師如来とは断じえない。また鎌倉時代（一三〜一四世紀）の兵庫・常勝寺像も、当初からの手勢が明確でないのに加え、薬壺もまた後補となっている。

ここで、図像の採用年代を文和に求めるならば、薬壺を後補としながら、性慶によって薬師如来として造立されたことが像内銘により知られる暦応三年（一二四〇）の長野・薬師堂像に続き、覚園寺

像を挙げることができる。その後は、永享三年（一四三一）の奈良・栄山寺像も銘記により薬師と判明し、永正六年（一五〇九）の神奈川・妙楽寺像もまた銘記により薬師であることが明らかな作例である。覚園寺像のように、法衣垂下形式と併せて定印のみられる作例はほかに見出しがたいが、定印薬師の古例としてもっとも注目すべきがこの覚園寺像であることは看過しがたい。

なお、図像集における定印薬師への言及について触れるならば、行者の結ぶ印相として紹介されているものだが、『図像抄』に「印二羽内相叉。両腕稍相去五寸許。禪智来去。散頂上」とあり、両手を内に向けて交差し、親指を接したものと伝えられている。より詳しくは『覚禅鈔』にある通り「左手開置臍下。以右手重上。二大指相挂」というまさに法界定印のかたちである。くわえて「観者掌上有鉢。中有十二大願之妙藥。以此療像法衆生之一切病。云々」といい、大御室性信も「但法界定印上相有藥壺云々」と述べているように、定印を結ぶうえに薬壺を載せるイメージがあったことは確かめられるが、具体的な図像の紹介に及ばず、作例の指摘もない点から、実際に造像されたかどうか疑問視される。

つづいて、中国における作例に目を向けるならば、数は少ないものの、北魏から唐代にかけて数例見出すことができる。唐代に入ると、独尊像にもみられるようになるが、いずれも銘記を欠いており、尊名を薬師に特定できるものは見出しがたい。周知のとおり唐代以降に一般化する薬師如来の図像は、左手に薬器を、右手に錫杖を持つものであり、定印の薬師は中国でも多くなかったようだ。

ただ、尊名に関わらず、定印をとる尊像が宋代以降多くなる傾向にあることには注意される。そもそも禅宗寺院の一般的な本尊である三世仏や盧舎那仏（いわゆる宝冠釈迦）が定印であるほか、南宋から元代頃とみられる京都・廬山寺本、滋賀・永源寺本などにみられる地藏菩薩が定印の上に宝珠を持ち、近年発見された南宋時代末頃とされる京都・常照皇寺本のような観音菩薩が定印を結ぶなど、この頃には定印に流行の兆しがあったことが知られる。

薬師如来においても例外ではなく、宋から金代頃とみられる河北省・隆興寺の石香炉に、銘記はないものの、定印の上に持物を置き、十二神将を従える薬師如来像がみられる。もっとも、残念ながら日本にこうした図像が紹介されたことは確かめられない。しかし、地藏菩薩像に限れば、こうした請来仏画を典拠として、神奈川・来迎寺像や、埼玉・法願寺像のような法衣垂下を伴う像や、法衣垂下ではないものの、康安二年（一三六二）の福島・真福寺像や嘉吉二年（一四四二）の京都・金地院像などがみられ、これを機に地藏菩薩の図像に定印がある程度普及をみたことがうかがわれる。薬師如来においても、こうした事情を推察することができると思われ、定印地藏の動向を参照するならば、文和三年（一二三四）頃に覚園寺像にも定印が採用されるに至ったのではないか。

ここで、定印という印相と礼拝像の関係において興味深いのが、本来は行者の印相として説かれていたものが、礼拝像へ反映された可能性である。ここで思い出されるのは、薬師修法において、定印が行者の印相として紹介されていたことで、そうしたことは阿弥

陀・観音に限らず薬師如来においても考慮されよう。『白寶口抄』では、「既入三摩地説此呪。故知定印條勿論也」とあり、薬師如来が瞑想時に薬師呪を説いたのだから、定印であることはもちろんだと解釈されており、行者の印相のみならず、薬師にも反映されていることが確かめられる。また、「定印上觀藥壺。是藥師如来像。定印上置藥壺也。是未見本文歟」とあるように、定印のうえに薬壺を置くがたが、薬師如来として意識されていたようで、現存作例に恵まれないものの、定印の薬師が造像される素地はあったとわかる。

以上、定印薬師の図像が、まずは宋代美術の受容とともに日本へ請来されていた可能性が考えられるだろう。覚園寺と宋代文化の関係は大倉薬師堂にまで遡る。覚園寺に対する信仰の篤い北条氏累代には、禅に傾倒し、宋代美術を愛好した人物も少なくないが、より宋代文化が志向されたと推測されるのは、泉涌寺僧・智海心慧によって北京律寺院として開創されてからである。すでにみた「置文」に列挙された仏殿や法堂、祖師堂以下の堂宇が、禅宗寺院におけるものであったことは一証左となる。

泉涌寺は、入宋（一一九九～一二一一）して戒律を学んだ俊芿律師が、建保六年（一二一八）に寄進された仙遊寺の古址を四宗兼学の寺院として再興したものである。現在にみる宋風伽藍のたたずまいは俊芿の企図したものであり、弟子の湛海が請来した南宋の観音菩薩坐像をはじめとした請来文物からも知られるように、京都における宋代文化の拠点であった。覚園寺の開創を委ねられた智海心慧、ならびにその後継である朴艾思淳が、宋代文物への理解により、定

印と法衣垂下を取り入れたとしても不思議はない。

もう一つ取り上げたいのは、文和三年時のものとみられる台座の意匠である。覚園寺像ならびに浄光明寺像の台座は、宋元仏画よりその意匠を借用したものとみてよく、台座蓮華真下の蔓と子葉のかたまりやその下の水平な華盤、その縁の飾などが、鎌倉を代表する請来仏画である建長寺の釈迦三尊像（南宋時代）にも認められる点、および建長寺仏殿本尊の地藏菩薩坐像の台座がやはりそれに準じた形式を備える点はもっと注意されてよい。現仏殿本尊は、応永二十一年（一四一四）以降に再興されたものとみられるが、旧像の尊容はある程度考慮されたにちがいない、ともに宋元仏画の色濃い影響のもと造立されたものであったことになる。現存するこうした台座にみられる影響関係を跡づけるのは困難だが、一連の発端が建長寺に求められる可能性は十分にある。泉涌寺を出自にもつ覚園寺住僧が、こうしたものどもに無関心であったとはいえない。

また、図像集などでは真言の諸伝と認められてきたなかで興味深いのは、開山の智海心慧が小野・広沢流に密教を学び、忍性より受戒している真言律宗僧であるのにつづき、覚園寺二世の大燈源智（一三〇六入寺〜一三三二頃まで）、覚園寺五世の朴艾思淳も密教と律を兼学している点である。いずれも真言教学に通じていることから、定印の薬師如来という図像それ自体は周知ではなかったか。さらには薬師如来を通して釈迦如来をみていた可能性もある。教舜の『秘鈔口決』には「法界定印ハ釈迦薬師歟。法界定印ハ釈迦ノ鉢ノ印ナルカ故也云々」とあり、古来同体視されることの多かった薬師如来

と釈迦如来の関係を引きつつ、定印がそれになう旨を伝えている。これまでみたように、定印薬師については古くから真言系の所伝が知られる。実作例には恵まれぬものの、おそらくは覚園寺像において宋代図像の一環として採りいれられ、その後は近世にかけてある程度あらわされるようになったと思われる。しかし、ここで興味深いのが、永正六年（一五〇九）の在銘像で知られる神奈川・妙楽寺像と、これとよく似た東京・明静院像のように、天台寺院に伝わるものがある点である。

まず、妙楽寺の薬師三尊だが、これは現在神奈川県川崎市多摩区長尾に位置する妙楽寺薬師堂に伝わる。薬師如来像の胎内背面の墨書銘とあることから、永正六年（一五〇九）に薬師如来として造立されたことが判明する。像高四七・五センチ、およそ三尺の坐像である。ヒノキ材による寄木造りで、漆箔仕上げ。頭部を前後に短い挿首とするが、胸前まで前面材から彫出する。銘記を参照すれば、定印を結ぶ薬師如来として造立されたことは明らかである。螺髪が大きく、肉髻を低くあらわすところや、猫背気味で体軀の奥ゆきを深くとる点は、当代の典型的な造形を示す。また、日光菩薩像の胎内正面墨書銘により、かつて薬師三尊像が長尾山威光寺に伝来したと判明した。威光寺は、円仁開基とされ、『吾妻鏡』にも名前がみえる天台の古刹である。源頼朝の弟全成が住持を勤めたほどに幕府にも重んじられていたが、その旧跡すら知られていなかった。本銘により、天文年間まで薬師三尊を伝え、のち妙楽寺に法灯が継がれていたとみられることが明らかとなったのは重要である。

ほかにも注目される定印薬師像が近在の明静院に伝わる。明静院は東京都狛江市岩戸南に位置し、享祿三年（一五三〇）に僧台順が開創したとする天台寺院である。ここに伝わる薬師如来像は、割矧ぎ造りのうえ漆箔する。像高二六・五センチと妙楽寺像よりも小さく、頭体幹部を一材より彫出したうえ、耳後ろをとおる線で前後に割矧ぎ、胸部を残して襟際で割首する。肉髻が低く、螺髪を大きくつくり、やや撫で肩であるものの、奥ゆきを深くとする肉どりや大づかみな衣文表現などが似通う。両手先を後補とするものの、掌に柄孔の痕跡が認められることから、定印薬師とみてよい。

明静院像には胎内から発見されたと伝える紙片が伴い、「奉造立薬師如来」と「天正二年六月十八日」の年紀が認められることで、貴重な基準作としての意味を帯びる。ところが、作風はむしろ室町まで遡るものとみてよく、年紀の箇所が追筆である可能性も考慮されるため、ここでは妙楽寺の薬師如来像をやや下る時期、まさに明静院開基の一五三〇年ごろの制作になると考えたい。いずれにせよ、室町時代に遡る定印を結ぶ薬師如来像が関東の天台寺院に伝わる点は興味深く、おそらく造立当初から天台寺院に祀られたものとして、この二例はたいへん貴重なものといえる。では、天台で定印の薬師とはどのように捉えられるのか。

これを考えるうえで、『阿婆縛抄』をあらわした承澄（一二〇五～一二八二）の弟子である澄豪（一二五九～一三五〇）の著作『総持抄』に興味深い記述がある。「釈迦法」を扱う項目について、釈迦如来の印相として智吉祥印を紹介したのち、これが「鉢印」でもあ

ることを説き、「法界定印」のようでもあるという。重要なのは、これが薬師如来においておこなわれるとき、これに薬壺を置いて、法界定印にする解釈されていることである。そして最後に「薬師釈迦一体」と項目を結んでおり、これが天台教学で喧伝された釈迦薬師同体説にもとづいてなされた考えであることが知られる。これは、『四十帖決』に説かれて以来、延暦寺東塔の薬師如来像と、西塔の釈迦如来像との関係を理解するためにおこなわれたものであった。澄豪に至って一層の深化を遂げたものといえるだろうか。

すでに述べたように、定印薬師に触れたものは真言系の事相書が多く、現存する定印薬師のなかに、鎌倉時代に遡る古像はなかった。一方で、中国・宋代の図像に定印薬師が見出せるため、宋とのかかわりの深い覚園寺において採用され、これがある程度影響力を持ち、波及していくものと想定した。ここで紹介した二作例は、ともに螺髪が大きく、髪際がうねり、やや猫背気味となる姿勢や、覆肩衣をつけて、袈裟を右肩に大きくかけるところ、脚部の衣端が複雑に翻るところなど、基本的には宋代図像が強く反映された、桃山時代の作と評価される。もちろん、定印の採用についてまで、宋代風が意識されていたとは思われないが、このようなかたちとセットであらわされたところも、遠くは覚園寺像の名残といえなくもあるまい。しかし、天台の古刹に伝わる点を重くみれば、教学的には天台の釈迦薬師同体説をあらたなかたちで表現したものとみることができる。いずれも、関東のごく近い範囲に所在するところから、いわゆる関東天台の影響下における造像が想定される。

結論―総括と展望

以上、天台宗における薬師信仰とその造形を中心に論じてきた。本研究の意義は、おもに以下の三点にまとめられるだろう。

まず、根本中堂像の図像と宗教的機能、そしてこうした信仰が普及するうえでの背景に、奈良時代以来の薬師信仰があることを明らかにした。これは、もちろん最澄の薬師信仰といいかえてもよいが、従来は同時代のものとして把握しきれていなかったように思われる。ところが、戒律をめぐる考え方など、鑑真の薬師信仰に強い親和性をもつことが明らかとなり、あくまで奈良時代仏教に根ざしたものであると知られた。

これは図像においても同様で、根本中堂像の手勢については議論があるものの、たとえば施無畏と願印については中世の事相書に往古に多いという認識がみられ、智吉祥印にちかい手勢が大陸や南都に存在するなど、後世、天台に特有の図像とみなされるものも、その淵源は古代の南都に求められるものであったといえる。

つぎに、根本中堂像をめぐる模刻のありかたについて、その成立と展開の類型を明らかにし、天台寺院におけるその意義について考察をおこなった。直模と思われる作例が現存しないことは遺憾であるものの、記録からは「写し」とみられる造像が確認され、根本中堂に最澄自刻像と法量や表面仕上げを同一にする像が複数あったことが知られるため、模刻と意識されるものがあつたにはちがひある

まい。ただ、問題になるのはその印相に早くから異説がみられ、また法量や仕上げ、さらには立像と坐像のちがいなど、造形的に多様性を含んでいる点である。実際の手勢が、津田徹英氏の指摘により、『四帖秘決』にみるような、左手を屈臂して前方へのぼすものであったと判明したことは重要だが、本稿では異説のうち施無畏と願印と智吉祥印には、釈迦の印と同一視する思考を重視し、それぞれの根拠にもとづく多様な模刻の展開がありえたと考えた。また、後述するように、「模」や「写」をめぐる慣例的な解釈もつだい、平安時代後期を通じてさまざまな「天台系薬師」がつくられるに至ったのであろう。

つよい靈驗性により、規範的な図像を保ちえた「清凉寺式釈迦」や「長谷寺式十一面観音」、「善光寺式阿弥陀」でさえ、異形とも呼べる姿がある。持物を違え、立坐を問わずあらわされた現存作例をみると、天台系薬師に通じる点がある。これら後発の靈驗仏とはことなり、根本中堂像はそうしたものとしてあらわされておらず、明徴に恵まれた造形を示すものではなかった。そのため、むしろ各地に展開する天台寺院の中心として、多様な要請に柔軟にこたえるため、さまざまな異形がおこなわれたのではないか。事実、滋賀・善水寺や兵庫・円教寺、山形・立石寺など、地方で比叡山を擬した伽藍が整備されていくなかでも、原像に酷似した像がつくられたとはいえない。しかし、そのためにかえって自在に展開しえたのであり、天台の教線拡大にも資するところがあつたとみるべきだろう。

さらに、中世以降に至り、根本中堂像の造形的な特徴が部分的に

受容され、変容していく様相を明らかにした。これは、智吉祥印や左手を屈臂する手勢が、三国伝来の由緒を誇る清凉寺釈迦如来像に特有の波状髪と呼ばれる髪型と結びつくことに象徴的である。また、一日造立仏といったような、特異な造像形態のものに、根本中堂像の手勢が取り入れられたことは、当時すでに「靈驗」や「生身」といった記号的意味を担うようになっていたことの証左といえる。

一方で、これは従来のような根本中堂像の姿そのままではなく、さらに当時その信仰が盛りあがりを見せていた靈驗仏の造形を採用したということでもある。もちろん、これに先んじておこなわれたのは、久寿元年（一一五四）に造立された京都・峰定寺の千手観音にみるような、頂上仏面での採用である。これが瞬く間に普及した背景について、簡単には比較できないものの、旧来の尊像がこうした部分的な受容により、靈驗性をまとうものとして、薬師如来像と興味深い一致をみせる。もちろん、薬師如来の場合は、本稿で明らかにしたとおり、そもそも釈迦如来と親和性がよく、天台においても釈迦薬師同体説がおこなわれたことがその土壌にあるといっただろう。

以上をまとめると、天台の薬師信仰とは、奈良時代にすでにその基盤は形成されており、そのなかから表徴を選択し、利用することでその特質を形成したものと捉えられる。そして、これが各地に天台の教線が拡大していく際に大きな原動力となり、中世における変容を遂げながら、ひいては薬師信仰の普及にもつながっていたものと考えることができよう。

とりわけ、平安時代には権勢を誇る藤原氏と天台の密接なかわりが認められ、これをその背景としているのはまちがいない。摂関家とのつながりについては、ほかでもない根本中堂に藤原良房が梵天・帝釈天像を、道長が十二神将像を、そして頼通が日光・月光菩薩像を寄進していることでも明らかである。また、鳥羽院や後白河院といった皇族もたびたび修法に訪れ、鎌倉幕府でも天台僧が重用されるなど、中世をつうじてその影響力は絶大なものがあつた。

室町時代以降の不振はともかく、のちに慈眼大師天海によって江戸の鬼門を護るため延暦寺に倣って東叡山寛永寺が建てられ、最澄自刻と伝えられる薬師如来の靈像が石津寺から請来された。寛永寺が徳川家の菩提寺となるに至り、天台はふたたびその権勢を取り戻したといえるが、そこにも根本中堂像の存在があつたことは興味深い。天台宗にとって、宗祖最澄の自刻と伝える薬師如来像の意義は格別であり、それが波及するかたちで薬師信仰として、そして七仏薬師信仰として、天台宗のおおきな特色となっていくことが知られるよう。

今後は、上述した知見に立ちながら研究をすすめていくことが求められる。まずは、天台における図像継承の問題がある。本稿で扱ったのは薬師如来像であつたが、すでに何度も触れているとおり、横川中堂の観音菩薩像や、園城寺における黄不動など、天台固有の図像的伝統の形成と展開については、まだ十分検討がなされているとはいえない。とくに、平安時代における比叡山が大規模な工房の成立とつよいかかわりをもつと考えられるようになったことで、

より複雑な問題が生じている。たとえば、天台系薬師においても、かつて規定されたように、肉髻が低い、胸元に特定の折り返しをつくる、腹部に陰刻線をあらわすなど、薬師如来像ばかりか、常行堂に祀られた阿弥陀如来像の模刻にもみえる特徴があり、今日では尊像に限らず、天台でおこなわれた如来形造像の「型」と解釈されるようになっていく。本来は根本中堂の薬師如来像の特徴であったものが、普及した可能性もあるが、いずれにせよもはやこうした造形から本仏を想起することはむしろ難しく、時代様式の一部になったと考えざるをえないだろう。そうしたことが、横川中堂の観音像や、不動明王・毘沙門天の組み合わせにもなかったかどうか。

そして、これとあわせて検討しなければならないのは、「模刻」觀念の捉え方についてである。天台における模刻の様相については上述したとおりだが、あらわされたものを考えるとき、厳格に模されたものと、そうでないものとのちがいが留意される。

たとえば、源信の地藏信仰にもとづくと思われる地藏菩薩像には、ドイツ・ケルン美術館像と京都・金剛心院像のように、細部の法量まで一致する模刻作例が現存する。もちろん、これが原像である本仏を忠実に写したかどうかは、それが現存しない以上知りえないが、やはり何らかの古像とともに写しえる環境にあったことは確かであろう。しかし、一方で京都・寂光院像のように、ケルン美術館像と像内納入品の種類を同じくするもので、造形にはつよい関係を見出しがたいものもある。

これは、「模」において造形の程度にはかなりの振幅がみられるこ

とを示しており、造形だけからその関係を云々しえない場合が多いことをも示唆する。円仁の阿弥陀を写したとみられる京都・真正極楽寺像と、同・大念寺像については、明らかに後者が前者を写したものであるが、ここまで克明に写したものの以外にも、多くの模刻が存在したことは想像にかたくない。では、なぜ忠実な模刻とそうでないものがあるのか。

「模」をめぐる問題は多様でありながら、天台においてその対象となる事例が多いことは、あらためて注意されるべきだろう。根本中堂をめぐる薬師如来像の研究は、その一端でもあり、これまでに得られた知見をもとに、他の像種にもその範囲を広げていくことが求められる。

初出一覧

序論（新稿）

本論

第一章、奈良時代の薬師信仰と最澄

第一節、最澄の薬師信仰と戒律（⑥）

第二節、南都における薬師如来の図像（①）

第三節、地方に波及する薬師造像（⑦）

第二章、天台系薬師の成立と展開

第一節、延暦寺根本中堂の薬師如来像とその模刻（③）

第二節、天台系薬師如来像の諸相（新稿）

第三節、天台系の七仏薬師とその造像（新稿）

第三章、中世の天台系薬師信仰

第一節、東国における薬師如来像の変容（②）

第二節、一日造立仏と薬師信仰（④）

第三節、定印薬師の成立と展開（⑤）

結論―総括と展望（新稿）

（番号は目次の番号と対応）

- ① 「獅子窟寺蔵薬師如来坐像に関する一考察」〔『芸術学』一五号、三田芸術学会、五四～六七頁、二〇一二年三月三十一日〕
- ② 「江戸川区東善寺蔵薬師如来坐像の図像学的視点について―

印相と頭髪表現を中心に―」〔『江戸川区の仏像・仏画』二、江戸川区教育委員会、一二一～一二三頁、二〇一三年三月三十一日〕

③ 「天台系薬師如来像に関する一考察―室生寺金堂薬師如来立像を中心に―」〔『紀要』一三号、日本橋学館大学、一五～二七頁、二〇一四年三月一日〕

④ 「鎌倉時代の特異な薬師立像と一日造立仏との関わりについて」〔『哲学』一三二号、三田哲学会、一二一～一二五頁、二〇一四年三月二十三日〕

⑤ 「定印薬師考―覚園寺蔵薬師如来坐像を中心に―」（林温編集『仏教美術論集』三図像Ⅱ、竹林舎、四三六～四五五頁、二〇一四年）

⑥ 「平安時代前期の薬師造像に関する研究」〔『鹿島美術研究』年報三二号別冊、鹿島美術財団、六五～七五頁、二〇一五年十一月十五日〕

⑦ 「岩手・黒石寺薬師如来坐像と像内銘記」〔『MUSEUM』六五九号、東京国立博物館、七～二七頁、二〇一五年十二月十五日〕