

聖徳太子信仰と三国仏教史観（下）

—— 一幅本三国菩薩・高僧・先徳・太子連坐像の成立構想に即して ——

早 島 有 毅

（承前）

一 はじめに

- 二 一幅本三国菩薩・高僧・先徳・太子連坐像の構図の様式と仏教画での位置（第二十九号）
- 三 垂髪太子立像と侍臣の構図の構想とその宗教的性格（第三十一号）

四 三国菩薩・高僧・先徳連坐像の構図構想と

その宗教的性格

さてこの節においては、一幅のA本（茨城県銚田市無量寿寺蔵本）の聖徳太子立像の上部に描かれた三国の菩薩・高僧・先徳連坐像の構図構想と宗教的性格を検討していくことにしたい。そこで、まずその素材となるA本の画面構成を像主の座籍ごとに表示しておこう。

聖徳太子信仰と三国仏教史観（下）

【図六―A本の三国菩薩・高僧・先徳連坐像の想定座籍】

上	(不明)	親鸞	道綽	世親 (天親)
讚	唯仏	源信	曇鸞	大勢至 (垂髪太子立像と侍臣)
	信海	源空	善導	龍樹

この画面での信海以下の像主を除く三国の像主には、『袖日記』によ

ると、制作当時上下に仏教の経論釈の讃銘が上下に分けて墨書されていたという。下讃にはインドの三菩薩と中国の三高僧の讃銘で、大勢至菩薩には『首楞嚴経』の「我本因地」以下の六句、龍樹菩薩には『十住毘婆沙論』の「人能念是仏」以下の四句、世親（天親）菩薩には『浄土論』の「世尊我一心」以下の四句である。中国の三高僧の場合、曇鸞には迦西の『浄土論』引用の「魏末高齊之初」以下の六句、道綽には『安楽集』の「当今末法」以下の四句、善導には『観経疏』「玄義分」の「言南無者」以下八句である^①。

上讃での日本の三先徳の場合、源信には『往生要集』の「我亦在彼」以下の六句、源空には『選択集』の「当知生死之家」以下の四句、親鸞には『教行信証』「正信偈頌」の「如来所以興出世」以下の四句である。この他に、前節で論じた聖徳太子の『聖徳太子御廟記文』が、末尾に記されていたという。こうした経論釈が親鸞までの像主すべてに記されるのは、これ以降の三国菩薩・高僧・先徳・太子連坐像（以下三国の連坐像と略称）の諸類型にほとんど確認しえない。前々節で見たように、このことはA本の特色の一つとなっており、一幅本の古態を留めている一本である証左の一つと見るべきであろう^②。

ところで、こうした三国の連坐の画面が、どのような構想で制作されたのかについて、絵画様式論からの追究がこれまで僅かに見られるものの、宗教史の観点からの図像学的論究は、愛知県妙源寺蔵の九字名号を中尊とした三幅一舗の本尊（以下三幅一舗の本尊と略称）を素材とした

私見しか見あたらない^③。この論考は、中世の本尊研究という視点に立ち、三幅一舗の本尊がどうして三幅の構成をとって制作されたのかを追究したが、左右両幅の像主の配置様式の位置づけをめぐって、基本的な点で再考を余儀なくされている。それは、前々節で明らかとなった、三国の連坐像の第一類型から第二類型への像主の配置様式の展開を、全く視野に入れて論じていないことによる。もとよりそこでの像主の員数と配置様式が、中国唐代からの天台浄土教の流れにある、との見解は、基本的に妥当であり、変更する考えはない。しかしながら、どうしてそうした天台浄土教の流れのなかに、九字名号を本尊とする親鸞門流の念仏者が、念仏の教えを位置づけようとしたのか、全く問うことができなかったことにある。

ここでは、そうした意味から、図六の像主を連坐で描く構想とその宗教的性格の解明のため、第二類型の本尊や三幅一舗の本尊への展開を視野に入れつつ、像主の絵画表現とその員数構成、そこで表現された大勢至菩薩の宗教的役割と三国祖師の念仏継承などの諸問題に焦点を絞り論究することになろう。

（一）三国の像主の絵画表現と員数構成

まず最初の問題は、画面に描かれた像主の絵画的表現と員数構成の確認である。像主それぞれの描き方については、既に述べたように剥落とその補彩が全体を覆っているせいで、読み取ることが困難である。ただ、

像主の輪郭線がかすかに遺されており、着衣と座具はいくらか読み取ることが出来る。着衣の彩色は、定かにし難いが、三菩薩は薄い衣をまとい蓮台に正面向きに着座している。中尊の大勢至菩薩は、像容がほとんど剥落して判読しえないものの、これ以降の三国の連坐像の大勢至菩薩像が宝冠を頭部に描き合掌する姿態にあるので、図六の讚銘と併せて想定すると、合掌する大勢至菩薩坐像であったと見てよいだろう。左右の龍樹と世親の両菩薩の姿態についても、判読が難しいものの、おそらく頭部に宝冠を載せ如意と蓮をそれぞれ両手に持つ姿で描かれていたであろう。

中国の三高僧の場合、中央の曇鸞像が判読しえないものの、左右の道綽と善導の二高僧の姿態からすると、法衣に袈裟を着けて正面向きに背板の椅子に端座する姿で表現されていたようである。三高僧の着衣の賦彩や手に持つ法具などは、やはり多くが判読しえない。とくに中央の曇鸞像の場合、完全に摩滅しており、像容は確認しえない。しかし、第一類型のC本（岩手県東和町平野昌氏蔵）や三幅一舗の曇鸞像では、手に扠子を保持した姿態にあるので、あるいは手に扠子を保持していたのかも知れない。左右の像主の場合、道綽が拱手、善導が扠子を片手に持つ姿態は、僅かながら確認しうる。

日本の三先徳については、その像容の表現が辛うじて判別しうる。中央の源信像は、背板付きの礼盤に法衣と袈裟を着けて、正面向きに着座する像容にある。左右に源空が色衣・袈裟の着衣で礼盤に斜め向きの姿

態で描かれる。親鸞の場合、鈍色の法衣・袈裟で右斜め向きの姿態で、上置に着座する。いずれの先徳も、両手に数珠を爪引く姿態である。信海以下の親鸞門流の念仏者は、やはり鈍色の法衣・袈裟で上置に左右に別れて着座する。両手に数珠を爪弾く姿態は、親鸞と同じである。ただ鈍色の法衣の賦彩は、あるいは後の補彩の可能性があるかも知れない。^④

このような像主の絵画表現のあり方と員数の構成において、三つの特性が確認しうる。その一つは、インド・中国の三菩薩と三高僧がすべて正面向きに描かれる。それに対し、日本の三先徳の場合、正面向きの源信像を囲むように源空と親鸞の両像が左右対称に斜め向きに、さらに信海以下の念仏者の場合も、同じように交互斜め向きに描かれることである。こうした三国の像主の絵画表現様式は、A本の第一類型だけに留まらず、十四世紀中頃からの第二類型の諸本、そこから二つに分立した日本先の徳・太子連坐像、インド・中国の菩薩・高僧連坐像、さらに妙源寺蔵の三幅一舗の本尊の左右の双幅、^⑤はては光明本尊総体の三国の祖師・太子の左右の連坐の表現にも、基本的に貫かれている。このことは、A本図六の像主の表現様式を一つの先蹤形態として、それ以降の親鸞門流の太子立像を含む連坐の御影総体に、その様式が継承されていたことを示しているが、それは一体どのような意味の区分であったのか。

この問題について、文献的に定かにしえないが、こうした連坐の御影総体が、村堂や草堂で本尊として安置されていたことに着目するとき、礼拝する念仏者の眼を意識して、あらかじめ視覚的に識別しうる意匠と

して描かれた、と考えるべきである。三国の像主の正面向きの表現の場合、三国の像主を時系列的に三聖一具的に配置し、像主の国別の相異が、座具と法衣で像容を識別しうる意匠となっている。それは、大勢至菩薩を中尊とした三国の像主それぞれが、念仏伝来のなかで尊崇の対象として念仏者によって礼拝しうるよう、意図的に表現されていた、といつてよい。これに対し、礼盤に色衣・袈裟の源空と対座する親鸞坐像、親鸞を視線で見つめる信海坐像以下の念仏者の斜め向きの表現の場合、後述するように、大勢至菩薩の化身としての源空の念仏の教えが、親鸞と信海門流に師資相承として伝えられていったことを表している。いってみれば、正面向きと斜め向きの絵画表現は、大勢至菩薩の念仏を伝えた人師と、勢至の示現した源空がその念仏を師資で相承した親鸞と信海門流を識別する指標として、意匠されていたのである。

二つめは、インドの三菩薩の像主表現において、浄土の聖衆の一員たる大勢至菩薩と、人師である龍樹と世親が三聖一具で描かれたことである。この問題について、初めて言及したのは十四世紀中頃の常楽台存覚である。光明本尊の解説書として著した『弁述名体鈔』のなかで、三菩薩の絵画的表現の意味について、教理的関連性をそれぞれ確認していたが、その像容がいずれも菩薩形で表現されていることに對し、「勢至ハ浄土ノ聖衆ナレハ、菩薩ノカタチニ図セラル、コトシカルヘシ、龍樹・天親ハコノ土ノ高僧ナリ、ナンソ勢至トヲナシクマサシキ菩薩ノカタチナランヤ」といい、疑問を呈していたのである。⁶⁾

この問題について、これまでほとんど論じられたことはなく、存覚の疑問は当然なことである、といつてよい。だが、そこで、「龍樹ハ初地ノ菩薩ナリ、マタ浄土ノ一聖ニツラナレリ、天親モマタ十回向ノ向満ノ菩薩ナレハ、ステニ証位トナレリ」と自答するとき、この見解の妥当性は、どうであろうか。「初地ノ菩薩」とは、菩薩の修行の最上の十段階である十地の第一をいい、別に歓喜地ともいう。「十回向」とは、十地の前段階で、「向満」つまり満行に向かう段階にあるという。要するに、龍樹も天親も菩薩の修行の段階に当てはめてみれば、「内証」つまり念仏の教えを自分の心証によって体得しているので、菩薩形で描くのは、決して誤りでない、というのである。存覚が龍樹と天親をこのように措定した理由は、明らかとならないが、親鸞の『高僧和讃』の龍樹・天親讚から想定しても、存覚の見解は至当といつてよい。いわば龍樹と天親を大勢至菩薩に並ぐ宗教的位置にあると想定し、彼らを菩薩形で描いたのであろう。⁷⁾

最後の一つは、信海以下の親鸞門流の僧侶を除くと、描かれる像主の員数が三菩薩、三高僧、三先徳に限定されていることである。このような像主構成は、前々節で見たようにC本や現存最古の山形県酒田市淨福寺蔵の光明本尊にしか確認しえないが、それは決して例外的な構成でなく、一幅の三国の連坐像の古態との関連性をよく示している。⁸⁾このように三菩薩、三高僧、三先徳と像主の員数を限定して描く理由については、直接示す文献が見あたらない。しかしながら、建長七年(一二五五)

四月前後に親鸞によって再治された『浄土和讃』と『高僧和讃』の増補の和讃、さらに前々節で指摘した康元二年（一二五七）頃に成立した十三首の『浄土和讃』（以下『十三首和讃』と略称）との内的連関性を検討するとき、ここでの像主構成の文献的基盤が見出される、といっている。

いうまでもなく『浄土和讃』で増補されたのは、「『首楞嚴経』によりて大勢至菩薩和讃したてまつる」と明記される勢至讃八首である。

『高僧和讃』の場合、後に結讃と称される二首の和讃と、その間に記される三國国別の祖師や聖徳太子の列名である。こうした増補の経緯については、宮崎圓遵氏の著述に詳細に論じられているが、ここで和讃の対象として讃詠されたのは前者での大勢至菩薩、後者でのインドの龍樹と天親（後に世親と改称）の二菩薩、中国の曇鸞、道綽、善導の三高僧、日本の源信、源空の二先徳と聖徳太子である。しかも、この両和讃で讃嘆された大勢至菩薩や三國の祖師と聖徳太子は、二年後の『十三首和讃』のなかで、勢至讃二首、三國の祖師讃一首、太子讃二首として前々節で指摘したように、位置づけるに至っている。このことは、『浄土』『高僧』両和讃の増補された時点において、大勢至菩薩を起点に三國の祖師と聖徳太子を媒体とした念仏の教えの伝来と相承について、親鸞によって考えられていたことが容易に想定しうる。A本図六の像主の員数は、こうした親鸞の考えを基盤にしており、前々節で見た聖徳太子立像を含む連坐の御影総体の先蹤となった古態の一つであるのは、以上の点から見て

確かなことといっている。

(二) 大勢至菩薩の宗教的役割と三國祖師の念仏継承

さて二番目の問題は、大勢至菩薩をインドの中尊として描き、国ごとに像主を二菩薩・三高僧・三先徳の人師を絵画で表現した宗教的意味についてである、この問題については、冒頭で見た像主個々の行実について示唆する讃銘が、重要な素材となるが、なかでも大勢至菩薩と最後の源空と親鸞の讃文は、正面向きと斜め向きに描かれた像主の表現を知る上で、とりわけ注意を要するように思われる。

それは、大勢至菩薩の場合、これまで確認してきたように、親鸞の晩年に至って、『涅槃経』とともに着目された『首楞嚴経』からの讃銘であることによる。源空の場合、『選択本願念仏集』のなかで、全体十六章の内容を要約した「三選の文」からの引用でなく、特異な章句である「当知生死之家」以下の四句であることによる。さらに親鸞の場合、鏡御影や安城御影の讃銘の『正信偈頌』が「本願名号正定業」の書出しからでなく、途中の「如来所以興出世」からの四句であるからである。このことは、既に確認したように礼盤に座した源空像と上置の親鸞像が、以下の信海像の念仏者とともに斜め向きに描かれたこととおそらく関係する、と思われる。

よく知られるように、大勢至菩薩は浄土教の『仏説無量寿経』や『仏説観無量寿経』（以下『大経』『観経』と略称）などで、智慧を象徴する

菩薩として、慈悲を象徴する觀世音菩薩とともに、阿彌陀如来の脇侍に位置する。親鸞がこの菩薩への傾倒が見られるのは、聖徳太子を觀世音菩薩の化身と捉える考え方と、軌を一つにするがごとく、先に見た建長七年八十三歳頃からである。しかしながら、そこで傾倒した大勢至菩薩は、『大経』や『觀経』に典拠をおきつつも、どちらかといえば、日本中世での顯密仏敎の禪律系の『首楞嚴経』に主としたものであった。親鸞は、出典の異なるこの菩薩を同名異体の菩薩という捉え方ではなく、むしろ同一の宗敎的実存体と認識していた。それは、『正像末和讃』「三時讚」の三一首と五二首でそれぞれの經典を典拠とした大勢至菩薩の役割を讃詠していることで知られる。とすれば、彌陀如来の脇侍としての大勢至菩薩を『首楞嚴経』の記述により、その役割を強く主張したのは、どうしてなのであろうか。この解明は、前節で確認した觀世音菩薩の化身、聖徳太子立像の役割とならんで、重要な問題となる。¹⁰⁾

A本図六での大勢至菩薩の讚銘は、冒頭で見たように『首楞嚴経』卷五の二十五円通章のなかの勢至念仏円通章からの引用で、「我本因地以念仏心 入無生忍 今於此界 摂念仏人 歸於浄土」という一文である。二十五円通章は、二十五聖が智慧によってあまねく真如の理をさとり、一切法に通達することを説くが、右の讚銘は、そのなかの大勢至菩薩が念仏によってさとりを得た記述から略出された経文の一節である。親鸞がこの章に着目した理由は定かにしがないが、大勢至菩薩には、この文の釈文によると、末世の娑婆世界において、念仏の人を摂めとって

浄土に歸せしむ使命が、「因地」のときから彌陀如来によってあらかじめ託されていた、と考えたことにある。親鸞のこの確信は、『大経』正宗分光明無量の段における十二光仏の位置を視座におき、讚銘の前文の「我憶往昔 恒河沙劫 有仏出世 名無量光 十二如来 相繼一劫 其最後仏 名超日光 彼仏教我念仏三昧」についての、以下の解釈に立脚していたといつてよい。¹¹⁾

我憶往昔といふは、われむかし恒河沙劫の数のとしをおもふといふころなり、有仏出世名無量光と申すは、仏、世に出でさせたまひしと申す御ことばなり、世に出でたまひし仏は、阿彌陀如来なりと一劫と申すなり、十二如来と申すは、すなはち阿彌陀如来の十二光の御名なり、相繼一劫といふは、十二光仏の十二度世に出でさせたまふをあひつぐといふなり、其最後仏名超日光と申すは、十二光仏の世に出でさせたまひしをはりの仏を超日光仏と申すなり、彼仏教我念仏三昧と申すは、かの最後の超日光仏の念仏三昧を勢至には教へたまふとなり、

親鸞独自の經典転読、それに伴う読み替えは、彼の思想とりわけ衆生救済への敎理の深化の常套手段の一つであるが、『大経』の無量寿仏の徳としての十二光仏を、『首楞嚴経』勢至念仏円通章の無量光からの十

二如来と同一の宗教的次元で捉え、一劫ごとに一仏づつ世に出現したと捉えることは、やや強引すぎる感がある。だが、『大経』の十二光仏の意義について、『首楞嚴経』勢至念仏章の「十二如来相継一劫」という観点から読み替えたことによって、弥陀如来の脇侍としての大勢至菩薩が、新たな論拠を得て、衆生救済の使命を託された実存体として捉えられたことは、否めない事実である。

しかも、親鸞のこの章の読み替えは、それだけに留まらなかった。大勢至菩薩の本来の智慧という属性を「念仏三昧」の内実と措定し、その役割を弥陀如来の念仏の教えのなかに位置づけたのである。『十三首和讃』の三首と四首において、「無碍仏ノタマハク／未来ノ有情利セムトテ／大勢至菩薩ニ／智慧ノ念仏サツケシム、濁世ノ有情ヲアワレミテ／勢至念仏ス、メシム／信心ノ人ヲ撰取シテ／浄土ニ帰入セシムナリ」と「智慧ノ念仏」を弥陀如来からの念仏の教えと賞嘆するのは、そのことを端的に示している。だがそれだけでなく、この念仏こそ、晩年の親鸞の思想を教理的に性格づけていったのである。¹²『十三首和讃』で、続いての五首と六首を述作しているのは、そのことを如実に示しているのである。

釈迦・弥陀ノ慈悲ヨリソノ願作仏心ハエシメタル／信心ノ智慧ニイ
リテコソノ仏恩報スルミトハナレ
智慧ノ念仏ウルコトハ／法蔵願力ノナセルナリ／信心ノ智慧ナカリ

聖徳太子信仰と三國仏教史観（下）

セハ／イカテカ涅槃ヲサトラマシ

インドの三菩薩の中尊に描かれる大勢至菩薩には、このような宗教的役割が付託されていたとすれば、人師としての龍樹と世親の二菩薩を始めとする中国の三高僧、日本の三先徳には、どういった意味のもとで、絵画的に表現されていたのであろうか。このことについて示唆的なのは、『十三首和讃』の七首と八首での三國の二菩薩、中国の三高僧と日本の二先徳などの、親鸞による以下の総合的な位置づけである。

末法五濁ノ有情ノ／行証カナヌトキナレハ／釈迦ノ遺法コト、ク
／竜宮ニイリタマヒニキ
三朝浄土ノ大師等ノ哀愍撰受シタマヒテ／眞実信心ス、メシメ／定
聚ノクラキニ帰セシメヨ

この讃詠は、末法五濁の時代にあつて、三國の二菩薩・三高僧・二先徳の念仏とは、詰まるところ衆生総体を「定聚」、つまり眞実信心を獲得したともがらにする役割にある、という点にある。『十三首和讃』の述作展開から想定すると、三國の祖師とは大勢至菩薩に託された眞実の智慧の念仏を衆生に勧めて、「定聚ノクラキニ帰セシメ」る役割に尽きるというのである。この信念は、『高僧和讃』のそれぞれの行実への讃嘆から想像しえない強い口調である。¹³それはともかくとして、A本図六の

人師の讃銘には、はたしてそうした方向性が確認しうるのであろうか。

まず、龍樹・世親の両菩薩の讃銘から確認していこう。この二人の菩薩の讃銘は、『十住毘婆沙論』『易行品』からの「人能念是仏 無量力功德 即時入必定 是故我常皆念」の四句と、『浄土論』からの「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」の四句である。前者の四句は、人がこの阿弥陀仏の無量の功徳を信すれば、必ず「正定聚の位」に定まるので、私も常にそれを念ずるとの意味にある。これに対し、後者の四句は、世親菩薩が釈迦によって説かれた無碍光仏を称念・信じて、安楽国に生ずることを願うという趣旨にある。いずれの讃銘も、文章表現が異なるにしろ、先に見たように浄土の聖衆に亘ぐ菩薩の立場から念仏を勧める内容にある。龍樹の手に持つ如意は、おそらく念仏を信ずれば、必ず想いの通り正定聚の位に定まることを示唆し、世親の持つ蓮の場合、念仏を信ずることによって、「安楽国」に生ずることを表象するのではないか¹⁴、と思われる。

次いで中国の三高僧の場合は、どうであろうか。曇鸞の讃銘は、「魏末高齊之初 猶在神智高遠 三國知聞 洞曉衆經 独出人外 梁国天子蕭王 恒向北礼鸞菩薩」で、伽才の『浄土論』からの抄出である。道綽のは、『安楽集』の「当今末法 五濁惡世 唯有浄土一門 可通入路」である。善導については、『観経疏』『玄義分』の「言南無者 即是帰命 亦是発願回向之義 言阿弥陀仏者 即是是行 以斯義故必得往生」の文である。三高僧の讃銘のなかで、曇鸞の場合、高僧伝からの引用で

あり、道綽に至っては、どの文献から抄出したか明らかでない。おそらく『入出二門偈頌』からでないか、と思われる。

曇鸞の讃銘の趣旨は、曇鸞の仏教経典への造詣が深いことを讃嘆し、世親の『浄土論』の注釈書『浄土往生論註』成立の経緯の一端を示そうとする。道綽の場合、末法の五濁の時代のなかで、念仏しか衆生救済は出来ないという。さらに善導の場合、釈迦・弥陀二尊の教勅によって、法蔵菩薩の選択本願こそ、安養浄土の「正定の業因」である、と積されている。これら三高僧の像容が定かにしえなものの、先に想定した像容とすれば、曇鸞の扠子を持つ姿は、そうした高僧としての念仏を説くことの象徴でないか、と思われる。道綽の拱手の場合、念仏の教えを尊重する姿態であり、善導の扠子は、やはり称念念仏こそ正定の業因であることを説く姿態にあった¹⁵、と見るべきである。

最後に日本の三先徳、源信と源空・親鸞の讃銘と像容をどう捉えるかにある。源信の銘文は、「我亦在彼撰取中 煩惱障眼雖不能見 大悲無倦常照我見」で、『往生要集』からの抄出である。源空の場合、『選択本願念仏集』の「当知生死之家 以疑為所止 涅槃之城 以信為能入」という一文である。親鸞の場合、『正信偈頌』からの抄出で「如来所以興出世 唯説弥陀本願海 五濁惡時群生海 応信如来如実言」の四句である。このなかで、源信の讃銘は、建長七年版の『往生要集』には確認しえないが、『教行信証』信卷三一問答にも引用された文と同じであり、親鸞の手許にあった書写本からの引文でないか¹⁶、と思われる。

この文は、『観経』の「念仏衆生撰取不捨」の観点から述べられてたもので、趣旨は弥陀如来の無碍の光明が、念仏者をつねに照らし護るところについて、説いている。背付きの礼盤に座し、正面向きの源信の数珠を爪弾く像容は、こうした讃文に相応しいものである¹⁷⁾。

問題は、斜め向きに礼盤に座した源空像と上置の親鸞像の讃文の関連性である。源空の讃文は、現世で弥陀の大願力を疑い惑う人を念頭におき、真実信心を得たる人こそ「如来の本願の実報土」に入ることができると説いている。いってみれば、源空の念仏の教えが、煩惱に覆われて弥陀の誓願を信じきれない人々を前提とし、真実信心を得ることこそ無上涅槃を悟るのであると説くのである。これに対し親鸞自身の釈文によると、讃銘前半は『大経』序分の出世本懐の一文を転読・読み替えた「如来所以興出於世 欲拯群萌惠以真実之利」を典拠とし、諸仏の世に出たのは、ひとえに弥陀如来の御ちかいを説いて、よろずの衆生を救済するためであるという。後半は、だから五濁悪世のすべての衆生は、その弥陀の教えを説いた釈迦如来を深く信じる必要がある、という。要するに、末法五濁のよろずの衆生は、諸仏の世に出た本懐が弥陀如来の教えを説くためである、との釈迦如来の言葉を受せよ、ということにある。

二人の讃文が、対座する源空像と親鸞像とどう関係しているのか、定かとならない。だが、源空像が別に指摘したように、大勢至菩薩の示現した姿を表象しているとすれば¹⁸⁾、その連関性は、無理なく理解しようと

いってよい。それは、両者の讃銘の趣旨を連関させると、『首楞嚴経』勢至念仏円通章の内容と共通する立場にあることによる。源空の場合、大勢至菩薩の智慧の念仏の役割と同じように、末法での信心獲得こそ無上のさとりを得るとの立場にある。これに対し、親鸞の場合、勢至念仏円通章に見るように、五濁悪世における十方三世の諸仏の宗教的役割、つまり弥陀如来の誓願を説くことが強調されるからである。もとより、その念仏の教えこそ正定聚の位に達することを念頭にしているのは、いうまでもない。

要約すると、『高僧和讃』源空讃の十一首において、「諸仏方便ときいたり／源空ひじりとしめしつ／無上の信心をしへてぞ／涅槃のかどをばひらきける」、という宗教的立場を源空像の讃銘で示す一方、他方で親鸞像の讃銘で「諸仏方便ときいたり」という意味を敷衍したように考えられる。この地平にこそ大勢至菩薩に授与された智慧の念仏が、示現した源空から師資相承で親鸞に伝えられたことを絵画的に表現しようとしたのであろう。信海以下の門流の念仏者の法衣の賦彩が親鸞と同じで、上置に座し数珠を爪弾くのは、そうした源空の念仏が相承されていたことを示していたのである¹⁹⁾。

以上のように大勢至菩薩に付託された智慧の念仏の役割と、その念仏が三国の祖師・先徳にどう継承されてきたのか、讃銘と像容との関連性のもと概観してきた。ここでは、大勢至菩薩に授与された智慧の念仏と直接関連する讃銘は、もとより確認しえなかった²⁰⁾。だが『十三首和讃』

で提示された現世において正定聚の位に到達しうる真実の念仏の教えは、讚銘と像容表現のなかに、基本的に確認しえたのである。とくに正面向きの大勢至を中尊としたインドの三菩薩像、中国の三高僧像、日本の先徳としての源信像には、それが顕著に表現されていた、といつてよい。

これに対し、礼盤に座した源空像と上置に座した親鸞像は、まさに末法さなかの時代にあつて、大勢至菩薩の示現した源空の真実の念仏こそが、衆生救済の教えであることを示していた。親鸞像の場合、その教えを師資継承し、十方三世の諸仏の世に出た意味の観点から、その教えを継承することを示そうとしていたのである。言い換えると、源空像と親鸞以下の信海門流の念仏者が斜め向きに表現されるのは、五濁悪世の末法下で源空の真実の念仏が親鸞・信海と次第相承されていたことを表現していると見てよいのではないか、と思われる。実際、源空と親鸞を介した斜め向きの念仏者の連坐像は、第一類型に留まらず第二類型の三国の連坐の御影、さらにそこから分流した日本の太子・先徳連坐像、さらに光明本尊の多くにも基本的に踏襲されるが、こうした信海門流で制作されたA本図六の連坐の形態を先蹤として宗教的意味が希薄となりながらも、親鸞門流の念仏者へ継承されていたのであろう。

(三) 三国の菩薩・高僧・先徳連坐像の表現構想とその宗教的性格

ここまで、A本図六の三国の菩薩・高僧・先徳連坐の御影を描いた構想を知るために、二つの観点から煩雑な考察を重ねてきた。一つは、像

主の絵画表現とその員数の問題であり、もう一つは、そこで表現された大勢至菩薩の念仏の役割と三国の祖師の念仏継承についての問題である。

前者の問題で明らかとなったのは、二つのことである。その一つは、像主の絵画表現において、正面向きに描かれた意味と斜め向きに描かれた意味の違いである。この描き方は、礼拝する念仏者の視線を念頭に、識別しうる指標として意匠されていた。正面向きの像主の場合、念仏の伝来者として尊崇すべき対象として認識することである。斜め向きの像主の場合、礼拝する念仏者の教えが、勢至の示現した源空から師資相承で伝えられたことを知ることである。後者の問題において、浄土の一人としての大勢至菩薩が、人師としての龍樹・世親とともに三聖一具の様式で描かれるのは、龍樹・世親二人とも現世で菩薩の修行段階に到達していたと想定しうることで、大勢至とともに菩薩形で表現されたのである。さらに重要なことは、A本図六での像主は、建長七年、『浄土』『高僧』両和讃の増補された時点での像主に親鸞を加えた員数であり、聖徳太子立像を含む連坐像総体の先蹤形態であることを示唆している。後者の問題では、何が明らかとなったのであろうか。まずインドの中尊として合掌する坐像で描かれた大勢至菩薩の場合である。この菩薩の表現は、讚銘を基盤にすれば、濁世の衆生救済のために、弥陀如来から授与された智慧の念仏を勧める姿について表象する、と考えられる。次いで龍樹・世親以下源信まで正面向きに描かれた祖師は、いずれも基本的に、『十三首和讃』で述べられた、正定聚の位に達するための真実信

心を勧める姿で表現されていたのである。最後に斜め向きの礼盤に座した源空像と上置の親鸞像は、大勢至菩薩の示現した源空の念仏が親鸞に相承され、信海以下の念仏者に次第相承で伝わっていることを表現していた、と見なすことができる。

A本図六での三国の菩薩と祖師、さらに信海門流の念仏者の構図の構想は、以上のように大勢至菩薩に授与された智慧の念仏が、この本尊を礼拝する人々に讃銘だけでなく、視覚でも理解しうるように、工夫されて表現されていたと考えられる。だが、このような構図を構想して制作依頼した信海門流の念仏者の視点から見ると、実際はどうであったであろうか。信海門流の念仏者の観点に立って、改めて確認しておく必要がある。

信海とその門流の念仏集団の実態について、次節で述べることになるが、その指導者であった鹿島の信海と親鸞の関係は、かって宮崎圓遵氏が明らかにしたように、「今御前の母と即生房」の扶持を依頼した「私たちの人々」が、信海とその門流の念仏者であったことからして、かなり密接であった、といっている²³。そこでこの門流の人々が念仏者としてどのような立場でこの構図を考えたのか知る手がかりは、二つ遺されている。その一つは、十六世紀初めの信海門流系で制作された特異な様式の光明本尊に記された信海の讃銘である。もう一つは、A本では確認しえないが、D本（愛知県岡崎市満性寺蔵）や、十四世紀中頃の岩手県盛岡市本誓寺蔵の信海門流系の光明本尊の大勢至菩薩についての札銘の特

異性である。

前者の信海の讃文とは、「如来出世本意者 唯以真実説本願 五濁世時群生海 応信如来如实言 十方三世無量惠 同躰一如無二如 至智工善惡和合 二智円満道平等」という偈頌である。この銘文の信憑性については、信海没後三百有余年を経てのものであり、多くの批判があるであろうことは、容易に予想される。だがこの銘文は、京都市徳正寺、大阪市慧光寺、石川県白峰林西寺などの光明本尊に記載されるだけでなく、他の銘文にも『大経』の光明無量の願、寿命無量の願、世親の「観彼本願力」などの讃文が載せられている。詳細は別に譲るとして、信海門流の念仏者が十四世紀に入って京都に進出した痕跡が、即生房の上落との関係などにより、信海のこうした讃文の偈頌は、そうした人々に伝持されてきたのでないか²⁴、と思われる。

問題は、その内容にある。この偈頌は、一見すれば理解しうるように、親鸞の図六の讃銘と『浄土和讃』「讃阿弥陀仏偈和讃」四五首を、それぞれ下敷きにして構成されている²⁵。最初の趣意は、諸仏のこの世に生まれたのは、ただ弥陀如来の真実の本願を説くことにあり、五濁悪世の衆生は、釈迦如来のそうした教えを信受すべきである。続いての趣意は、十方三世の諸仏も同じくその教えの真理を体しており、その智に至っては巧みに善悪の心を和合して大悲心に転じ、衆生はそうした諸仏と同一の菩提を念仏によって得ることができるといふことであろうか。この偈頌は、いずれにしても、十方三世の諸仏に焦点を定めて、諸仏の衆生

教化の働きについて、弥陀如来の誓願を基本として賞讃する内容にある、と考えられる。

このような信海の偈頌は、親鸞晩年の「撰化随縁」つまり衆生の機縁に従って念仏教化する立場にかなり接近していたのではないかと、と思われる。親鸞のこの考え方は、『愚禿鈔』上で略出された、宋の元照の『阿陀經義疏』のなかに窺うことができる。親鸞の略出は、元照の引用した『首楞嚴經』勢至念仏円通章の「十方の如来、衆生を憐念したまふこと、母の子を臆ふがごとし」と、『大智度論』の「たとへば、魚母のもし子を念はざれば、子すなはち壞爛する等のごとし」という命題を引証する構成にあるが、その考え方は、以下の元照の主張を結論として示すなかに、確かに見出される。

謂ふべし、万劫にも逢ひがたし、千生に一たび誓に遇り、今日より未来を終尽すとも、在所にして讃揚し、多方にて勧誘せん、所感の身土・所化の機縁、阿弥陀と等しくして異なることなけん、この心極まりなし、ただ、仏、証知したまへ、このゆゑに下に三たび信を勧む、わが語を信するものは、教を信ずといふなり、わが十方諸仏を信ぜざるがごとしと、あに虚妄なるをやと、

つまり、十方無量の諸仏が弥陀如来の誓願を讃揚し、衆生の機縁に応じて念仏の救済を勧誘することは、弥陀如来の働きと全く異ならない、と

いう考え方である。

留意すべきことは、『首楞嚴經』勢至念仏章での命題の論理展開を検証するとき、十方諸仏の衆生への生じた憐憫の心が、大勢至菩薩への超日光仏の念仏三昧教示と同じ宗教的次元で説かれていることである。このことについて、親鸞は右の『愚禿鈔』での引証以外で語ることがなかったが、大勢至菩薩への智慧の念仏授与という考え方には、勢至念仏章での命題から導き出された十方三世の諸仏の弥陀如来の教えを勧める働きを前提として、構想されていたことを看過すべきでない、と思われる。いってみれば、信海の讃文に見られる偈頌は、こうした十方諸仏の衆生教化を踏まえて大勢至菩薩へ授与された念仏を念頭に置いていた、と考えるべきであろう。

このことをよく示すのは、正嘉二年（一二五八）の『正像末和讃』「三時讃」五八首の三段構成のなかでの第二段の十四首の讃詠のあり方である。⁵⁵この段は三一首から始まり、それは先に見た『十三首和讃』の三首の「無碍光仏ノタマハク」を「無碍光仏のみことには」と修訂し、以下四首、五首、六首をそのまま転載する。三五首から三八首まで草稿本和讃から収載し、三九首から四四首まで新たな和讃を述作し、そこに含めた構成にある。この段の趣旨は、讃詠のあり方が錯綜して理解しがたい点が多くある。だが、大勢至菩薩に授与した智慧の念仏こそ、五濁末世の衆生に他力の信心を獲得させるものである。それだけでなく、釈迦・弥陀二尊の教えの本懐もそこにあり、十方無量の諸仏はその本懐の

念仏の末世での正しさを証明し、念仏の行者を護るといっている、との趣旨にある。いってみれば、大勢至菩薩の宗教的役割を強く示す一方、他方で十方三世の恒沙の諸仏による釈迦・弥陀二尊の教えの、末世における証誠護念の正当性を讃詠していたのである。

信海の讃銘に見る偈頌には、このように親鸞晩年の宗教的立場にかなり接近していた、と考えられる。親鸞の銘文に「如来所以興出世」以下四句を『正信偈頌』から選択したのには、こうした信海の宗教的立場をおそらく踏まえてのことではなかったか、とさえ想像したくなるが、そのことはさておき、A本図六の三国の菩薩・高僧・先徳の連坐像には、信海の偈頌に見られたような大勢至菩薩の念仏の宗教的役割と、十方の諸仏の証誠護念の宗教的立場が制作構想に、かなり投影されていたのではないか、と思われる。

このことをより明確に示すのは、もう一つの問題である。それは、大勢至菩薩の札銘に「得大勢至菩薩」と、「得」という接頭辞が付け加えられていたことである。この特異な札銘について、三国の連坐像ではA本図六の場合判読しえず、D本の札銘のみであったことは、先に見たが、光明本尊の場合、八字名号を中尊としたそれには三例、九字名号を中尊のそれには一例確認しうる。⁴⁶平松令三氏の指摘によると、中尊が八字名号の光明本尊の場合、その多くは信海門流系で制作されたのではないか、という。しかし、信海の讃銘のある十六世紀初頭の九字名号の光明本尊には、その札銘が見あたらない。これは、信海以下の先徳の札銘に信海

門流の人名より仏光寺門流の人々が、多く記入されていることから判断すると、信海門流での独自の光明本尊の様式が忘れさられ、仏光寺門流の様式を基盤に制作されたことによるのではないかと想定される。それはともあれ、「得大勢至菩薩」という札銘が、十四世紀初頭の信海門流を中心に認識されていた、大勢至菩薩の尊称と見なすことは許されよう。

検討を要するのは、A本図六を制作した信海門流が、この尊称を用いて札銘に記した宗教的意味である。このことについて、かつて私見として大まかに想定したことがある。⁴⁷だが、大勢至菩薩に付託された宗教的役割を新たに措定したことで、その見解は、かなり修正する必要がある、と思われる。その重要な点は、この尊称が親鸞門流で初めて用いられたような印象を与えたが、それは全くの誤りであった、ということである。実は、この名称は、龍樹の『十住毘婆沙論』を管見の初見として、中国の浄土教の論釈にまれに記されるのみならず、日本古代においても、例えば『西大寺資財流記帳』に「得大勢至菩薩像一軀」という記述があり、一般的でないにしろ、大勢至菩薩の勢いのある権能を表象する尊称として、「得」を付けて用いられていた事実がある。とすれば、このことを踏まえた「得大勢至菩薩」とは、どのような宗教的意味で信海門流の札銘に記されたのであろうか。

解明の鍵となるのは、接頭辞として大勢至菩薩に付けられた「得」の宗教的意味である。仏教用語としての「得」とは、元来サンスクリット語のプラアプティの漢訳語で、衆生が身に得たものを喪失しないように

つなぎとめておく力を指す意味にある、といわれる。日本仏教での用例は、先の『西大寺資財流記帳』の場合しか検索しえなかった。だが、親鸞の場合、八十六歳頃に記した『獲得名号自然法爾』という高田の顕智の書写本のなかの一文に、その原義を踏まえた「得」の字義が確認出来る。それは、「獲得」という仏教語の解釈のなかで、「獲字ハ、因位ノトキウルヲ獲トイフ、得字ハ、果位ノ時ニイタリテウルヲ得ト云也」と述べられる。この解釈文は、文明版『正像末和讃』末尾に文字に若干の異同があるものの、伝来しており、顕智だけでなく信海など東国の親鸞門流の念仏者に知られていた可能性がある。

問題は、「得大勢至菩薩」の「得」が右の「果位ノ時ニイタリテウル」との意味に解釈しうるかである。このことについて、大勢至菩薩の讃銘がこれまで指摘してきたように、『首楞嚴経』勢至念仏円通章からの「我本因地」以下六句であることである。この因地とは、因位ともいい、果位に対する語で、菩薩が仏のさとりをひらくために修行している期間を指している。親鸞は、「我本因地 以念仏心 入無生忍」について、『浄土和讃』勢至讃の七首で「われもと因地にありしとき／念仏の心をもちてこそ／無生忍にはいりしかば」と解釈して讃嘆している。このことは、要するに「因地」のときにさとりを得てなく、果位のときに「無生忍」つまりさとりを大勢至菩薩が得たことを示している。言い換える、ここでの理解は、先の「得」の文字の解釈とまさに符号していよう。しかもこれらのことは、先に確認した宗教的役割から敷衍すると、因地

のときから念仏の人を撰めとって浄土に帰せしむ使命が託されており、果位に至ってそれが成就したという意味になる。

とすれば、信海門流では、このような大勢至菩薩の役割が信海の先の偈頌の浸透のなかでとくに強く意識され、大勢至菩薩の札銘に「得」を接頭辞として記入したのでないか、と考えられる。いってみれば、この大勢至菩薩の札銘の特異な書き入れにこそ、A本図六の構図を構想した信海門流の念仏者の智慧の念仏重視の姿勢が、投影されていたのかもしれない。

A本図六の三国の連坐像とは、以上のような信海門流の念仏者に浸透していた宗教的地平に立脚して、構想され制作されたのではないか、と思われる。その宗教的地平とは、親鸞晩年に至って強く意識された「撰化随縁」の立場に接近し、大勢至菩薩の宗教的役割を中心にして、十方三世の諸仏による釈迦・弥陀二尊の教えの五濁末世における正当性を示す立場である。²⁸もとよりこの構図構成には、十方諸仏の姿が描かれていないが、大勢至菩薩の合掌の坐像には、そうした考え方が内在している、と見るべきであろう。のみならず、この構図のなかに釈迦と弥陀の二尊も描かれないのは、大勢至菩薩の合掌の坐像それ自体に二尊の救済の教勅が内在されている、と門流の念仏者に理解されていたからに他ならない。

こうした大勢至菩薩の智慧の念仏は、いわば三国の祖師に人的に継承されることで、世界宗教としての普遍的性格を堅持しているかのよう

考えられる。だが、前節で見た垂髪太子立像との関連性のもとで、そのように果たして措定しうるであろうか。そこで次の最終節において、A本総体の構図構想の宗教的基盤となった親鸞の聖徳太子信仰、さらに三國伝来の念仏の史的展開によってもたらされた宗教的性格について概観し、改めて両者の連関性のもとで、この問題の解答を得るための課題を提示してみたい。

註

- (1) 『存覚上人一期記・存覚上人袖日記』(龍谷大学、一九八二年)
- (2) A本のように、三國の念仏の祖師と親鸞にそれぞれの行実を示す讚銘が付されているのは、現存する三國乃至二國の祖師連坐像、日本の先徳・太子連坐像のなかで極めて少ない事例である。存覚の『袖日記』には、こうした事例はいくらか確認しうるものの、それにしてもそう多くない。このことをどう理解すべきか、現在定かにしえない。だが十四世紀中頃までに制作された各本には、像主にそれぞれ讚銘が記されるのが一般的な定式であるとすれば、その様式を古態の証左と見るのは、あながち過ちといえないであろう。
- (3) 早島有毅「九字名号を中尊とした三幅一舖の本尊の成立意義」(『藤女子大学紀要』四四号、二〇〇七年)。以下の論点を踏まえた修正論文は、改めて発表する予定である。
- (4) 以上の三國の像主の像容は、『真宗重宝聚英』第二卷光明本尊No.1妙源寺本を参照しての想定である。
- (5) とくに光明本尊の源空、親鸞以下の像主には、この描写は多く確認しうる。
- (6) 『存覚』弁述名体鈔(『真宗重宝聚英』第一卷)。三國の菩薩・高僧・先徳・太子連坐像と光明本尊とは、もとより形態が異なる。だが菩薩以下の高僧・先徳像の表現様式は、基本的に同一であり、この指

聖徳太子信仰と三國仏教史観(下)

- (7) 摘は、A本にも該当すると考えて、ここで引用した。建長七年に増補された『高僧和讃』二首の間に記された三國の祖師の列名において、親鸞は龍樹・天親を「菩薩」と尊称している。この時点において、『浄土和讃』に大勢至菩薩の讚八首が付け加えられている。親鸞の脳裡にあって、龍樹と天親の教理的立場が大勢至菩薩に重く位置を占めていたとの認識は、あったのでないか、と推測される。
- (8) 酒田浄福寺蔵光明本尊(『真宗重宝聚英』第二卷No.7)と、一幅のA本との関連性は、後考を俟ちたい。ただ光明本尊の様式の発展形態にあっても、第一節で確認したように三國の連坐像と同じく、第一類型から第二類型への進展があるのは、もはや疑問の余地がない。宮崎圓遵『正像末和讃私記』二、浄土高僧和讃の撰述(永田文昌堂、一九八〇年)。
- (9) 親鸞研究において、管見の範囲で親鸞が晩年に入り、『首楞嚴經』勢至念仏円通章に関心を寄せた理由について論究したものは、寡聞にして知らない。同じ頃『涅槃經』にも興味を示し、『教行信証』真仏土卷の加筆訂正にこの経言を加えたのと比較すると、理解しがたい。ここでは、その一端を示すに留まっているが、いずれ見解を示したい。
- (10) 『尊号真像銘文』広本。略本にはこの讚銘は存在しない。
- (11) 親鸞の晩年の思想展開において、こうした「智慧の念仏」の宗教的性格を措定するには、現在の私の力量では、かなり困難である。だが、『十三首和讃』の叙述展開を見ると、九首、十首、十一首で弥勒菩薩の衆生救済の役割を強調しており、末法の時代を超出して、念仏の教えのみが法滅の段階でも止住することと関係がある、と考えてのことではなかったのか、とも思われる。
- (12) この和讃は、正嘉二年の『正像末法和讃』五十六首で、「帰セシメヨ」が「いれしめよ」と柔らかな文言に再治されて収載される。いずれにしても、『高僧和讃』で讚詠された三國の祖師の行実の意義が、大勢至菩薩の智慧の念仏を重視することで変貌していることに、注意を要する。
- (13)

- (14) この理解と異なるのは、山田雅教「中世の真宗における天竺・震旦の連坐像」(早島有毅編『親鸞門流の世界―絵画と文献からの再検討―』法蔵館、二〇〇八年)がある。山田氏の見解について、現在の時点で反論しうる史料を検索しえずにいるが、私の理解は『高僧和讃』の龍樹讃と天親讃に即しての想定であり、このことについては、再考すべき点がある。
- (15) ここでの像主の像容については、もとより『高僧和讃』の曇鸞讃、道綽讃、善導讃の内容よりの想定である。ただ、これら像主の像容の原画の確定が可能となったとき、再考の余地はある、と考えている。
- (16) 『往生要集』の建長七年版は、日本思想大系本に収載されている。この文言は、建長七年版を検証しても確認しえずにいる。私の検索の仕方の問題があるのかもしれないが、暫定的にこう表現しておきたい。
- (17) 前掲註(3) 早島有毅「九字名号を中尊とした三幅一舗の本尊の成立意義」において、源信の数珠を爪弾く像容には、原画があり、それを踏襲していると指摘しておいた。
- (18) 前掲註(3) 早島有毅「九字名号を中尊とした三幅一舗の本尊成立の意義」
- (19) 「諸仏方便ときいたり」という文言のなかに、大勢至菩薩も含まれるという理解のもとでの記述である。次節で簡述する『拾遺古徳伝』が、信海門流ではじめて制作されたのはこうした源空と親鸞との関係を基盤としていたことによる。
- (20) この問題は、親鸞の大勢至菩薩重視の立場と、讃銘の出典の多くが『尊号真像銘文』広本の成立年代との時間的距離にあるのではないかと想定している。
- (21) この問題は、別に論究する予定である。
- (22) 宮崎圓遵『親鸞とその門弟』(永田文昌堂、一九五八年)
- (23) 「沙弥信海銘文」(『真宗重宝聚英』第二卷No.14、No.35、No.42)。
- (24) 山田雅教「親鸞門弟中における『沙門』と『沙弥』」(『中世文化と浄土真宗』、二〇一二年)も、この銘文の構成をこのように理解している。

- る。
- (25) 前掲註(9) 宮崎圓遵『正像末和讃私記』三、正像末和讃の製作
- (26) 『真宗重宝聚英』第二卷
- (27) 早島有毅「一幅本三國菩薩・高僧・先德太子連坐像の成立と聖德太子信仰」(『アリーナ』第五号、二〇〇八年)
- (28) 「撰化随縁」とは、衆生の機縁に従って教化する意味にある。曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』結讃で示され、親鸞は『教行信証』行巻や真仏土巻などで引用している。元照の『阿弥陀経義疏』にも継承されている。この概念が親鸞晩年の思想の根幹にあることは、他日を期したい。

五 一幅A本に見る聖德太子信仰と三國仏教史観

―本尊の制作構想と宗教的意義―

一幅のA本が常陸鹿島の信海門流の画像の本尊として、どういった構想のもとで制作されたのであろうか。この解明に意を尽くしながら、三節にわたってそれぞれの問題関心から、これまで遺憾なことながら煩雑な論議を加えてきた。そこで得られた成果は、望外なものが多く、その多岐な内容についてまとめることは、かなり難しい。しかし、それでも要約する必要があるのは、一幅のA本の形態についての二つの問題である。

その一つが予想だにしえなかった問題である。それは、この画像本尊が親鸞とその門流の絵画の本尊として、現存する画像本尊のなかで、もっとも古い形態を遺している、という事実である。このことは、このA本

が三国や二国の菩薩・高僧・先徳・太子連坐像、日本の先徳・太子の淵源に位置していたことを示唆するだけでなく、光明本尊の制作も、こうしたA本を成立基盤としていたのではないかと想定されたことである。

あえていえば、A本のような三国の菩薩・高僧・先徳・太子連坐像の本尊としての機能を充足させるために、光明本尊が成立したのでないか、ということである。この問題は、ここで踏み込んだ論述をしてないものの、酒田浄福寺蔵の八字名号を中尊とした光明本尊の菩薩・高僧・先徳像の配置様式とA本との関連性の追究で明らかとなるであろう。

もう一つの問題は、こうしたA本が十四世紀に入って展開した天台の山王本地仏曼荼羅の絵画表現様式を踏襲した構図構成を取っていたことである。中世の垂迹画の成立と展開のなかで、山王本地仏曼荼羅の表現様式をなぜ模倣踏襲してA本のような絵画表現が成立しえたのか、文献がなく難しい。だかそこには、山王本地仏曼荼羅の制作意図と同様に、インドを時空間の中心とした時間軸のなかで、弥陀如来の念仏の教えが末法さなかの日本の衆生を救済するには、どういった絵画表現で参詣者に認識してもらえるか、という問題関心があったのではないかと考えられる。

そのためにA本の構図構成は、山王本地仏曼荼羅の下部の地蔵菩薩立像の構図、その上部の釈迦如来坐像を中尊とした諸菩薩の三聖一具の坐像を踏襲したのでないか、ということである。具体的に、方便として観世音菩薩が示現した聖徳太子立像を認識してもらうために、参詣者の願

いを直接聞き届ける地蔵菩薩の位置に、聖徳太子立像と侍臣の構図を配置した。その一方で、阿弥陀仏の念仏の教えを示す大勢至菩薩の智慧の念仏の三国伝来を示す菩薩・高僧・先徳の坐像を三聖一具の方式で示した、と見るべきである。

しかしながらA本の構図構成には、こうした二つの絵画形態だけで論じきれない問題が内在していた、と考える必要がある。それは、前々節で概観した垂髪太子立像と侍臣の構図の宗教的性格の問題であり、前節で煩雑に分析した大勢至菩薩を起点として表現された三国の菩薩・高僧・先徳連坐像の構図の宗教的性格の問題である。それだけでなく、この二つの宗教的性格を関連させる信海門流の本尊としての宗教的役割の問題そのものである、といつてよいだろう。この解明には、垂髪太子立像と侍臣の構図制作に親鸞の聖徳太子信仰が、どう関わっていたのか、さらに大勢至菩薩を起点とした三国の連坐像の構図に、親鸞の仏教史観とくに浄土教史観が、どう影響していたのか、¹⁾信海門流の制作構想の観点からの究明が必要となろう。

この最終節においては、こうした問題の解明のため、これまでの論点と重複することがあるかも知れないが、親鸞の聖徳太子信仰と三国にわたる浄土教史観との関連性に焦点を絞り、それぞれ個別的に論じていくとしよう。

(一) 垂髪太子立像に見る聖徳太子信仰

A本を本尊として制作した鹿島の信海門流の聖徳太子観が、こうした流れのなかで独自の聖徳太子信仰を晩年に至って示した親鸞の影響を、色濃く承けていたのは、前々節で見た通りである。とりわけ親鸞八十三歳のとき、建長七年(一二五五)に述作された『皇太子聖徳奉讃』七十五首(以下『七十五首和讃』と略称)は、前節で見た『十三首和讃』二首と並んで影響が大きかった、といつてよい。親鸞の聖徳太子信仰に係する文献は、この他に正嘉元年(一二五七)八十五歳のときの『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』百十四首(以下『百十四首和讃』と略称)、さらに文応元年(一二六〇)八十八歳前後に『皇太子聖徳奉讃』十一首(以下『十一首和讃』と略称)があり、また正嘉元年編纂の『上宮太子御記』もある^②。これらの述作を通して、親鸞は中世の聖徳太子信仰について、どのように着目して自己の聖徳太子信仰を形成していったのであろうか。この確認こそA本の垂髪太子立像の構図の宗教的性格を措定するために、必要な作業となろう。

親鸞の聖徳太子信仰は、十三世紀前後の顕密学僧や叡尊などと同じく、聖徳太子を日本仏教の始祖と認識して出発したが、最大の特色は、聖徳太子生誕の敏達天皇元年(五七二年)のとき、既に末法に入っていたとの後述する仏教的歴史観のもと、聖徳太子の事蹟を二つの側面から景仰すべき対象として措定したことである^③。それは、聖徳太子が歴史的に実在し、日本に仏教を弘宣した人物と評価する。その一方で、末法五濁の

時代に生きる衆生救済のため、『聖徳太子伝暦』(以下『伝暦』と略称)に基づき、王権に根ざした観世音菩薩の化身としか譬えられないとして、宗教的に捉えたことである^④。換言すれば、聖徳太子の事蹟について、念仏者の観点に立ち、二つの側面からその実像に迫っていたのである。

このような捉え方は、初めての『七十五首和讃』冒頭の初首で、「日本国帰命聖徳太子／仏法弘興ノ恩フカシ／有情救済ノ慈悲ヒロシ／奉讃不退ナラシメヨ」と述作したとき、「仏法弘興」という歴史の実像、さらに「有情救済ノ慈悲」という宗教の実像を指標する言葉で示されていた。だが、『百十四首和讃』において、「和国ノ教主聖徳皇／広大恩徳謝シガタシ／一心二帰命シテマツリ／奉讃不退ナラシメヨ」と初首でいい、第二首において、「上宮皇子方便シ／和国ノ有情ヲアワレミテ／如来ノ悲願ヲ弘宣セリ／慶喜奉讃セシムヘシ」と讃嘆するとき、聖徳太子像の二つの側面が和讃のなかで具体化していたのである。そして最晩年の『十一首和讃』の初首に至って、この二つの聖徳太子像は「仏智不思議の誓願を／聖徳皇のめぐみにて／正定聚に帰入して／補処の弥勒のごとくなり」と新たな宗教の実像を正面に押し出し、その像を信仰の対象の基調として措定されるに至ったのである。

日本仏教の始祖として、親鸞が捉えた聖徳太子像には、このような歴史の側面と宗教的側面が内在していたが、この二つの実像は、中世の聖徳太子信仰とどのように関連し、演繹されていたのであろうか。この解明の鍵は、別に論じた『七十五首和讃』で示した親鸞の和讃の述作方法

に基礎づけられていた、と考えられる。⁵⁾

よく知られるように親鸞の著述や和讃の叙述方法は、中国宋代の天台浄土教で確立した類聚編纂のあり方を基本的に踏襲している。『七十五首和讃』の場合、冒頭の初首で演繹された聖徳太子像を命題として示し、それに関連する論議や釈義を系統的に抄録し、私見を交えながら冒頭の命題の妥当性を提示していくという方法である。⁶⁾ この和讃において、論議や釈義に該当する素材として類聚されたのは、『六角堂縁起』、『御手印縁起』、『伝暦』と『記文』である。これらは、いずれも四天王寺もしくはその周辺で偽作された、聖徳太子に関する行実を記した文献である。これらの行実書について、親鸞がどう捉えていたのか、定かとならないが、『上宮太子御記』末尾に、『日本書紀』、『伝暦』、『上宮記』、『日本霊異記』の書名と並んで、『四天王寺御手印縁起』(以下『御手印縁起』と略称)、さらに『皇太子御廟記文』(以下、『記文』と略称)出現の経緯とその内容、加えて『文松子伝』の偈文が記されている。これらの書について聖徳太子の事蹟を記した確かな文献と、親鸞が捉えていたのは、疑問の余地がない。

親鸞の聖徳太子の行実に関する和讃は、こうして類聚された文献の内容に左右されながら述作されていたが、『七十五首和讃』は、そのなかで聖徳太子の歴史的側面と宗教的側面の事蹟を初めて示した和讃である。そこには、「仏法弘興」という歴史的な事蹟と「有情救済ノ慈悲」という宗教的事蹟が、どのように捉えられていたのであろうか。この演繹の

検証こそ、中世の聖徳太子信仰との関連性を確認する重要な手懸かりとなろう。

聖徳太子の歴史的事蹟のなかで、典拠とする聖徳太子伝によって彼の歴史像や宗教像は、評価に多少の異同が見られるものの、歴史的側面での実績は、『六角堂縁起』、『伝暦』、『御手印縁起』などに拠る和讃においては、まず六角堂、四天王寺を始め法隆寺などの造寺造塔事業が述べられる。

例えば、『六角堂縁起』に拠りながら、六角堂建立が四天王寺四箇院造建の木材調達を機縁としており、「日本国コノ御テラ／仏法最初ノトコロナリ／太子ノ利益ソノ、チニ／所所ニ寺塔ヲ建立セム」と述作するのがそれである。この他、『御手印縁起』に基づく四天王寺建立と仏法弘興についての和讃は、第十五首から第二十九首まで十九首にも及び、釈迦如来の「転法輪所」であり、「宝塔金堂」こそが「極楽ノ東門ノ中心ニアヒアタル」など讃嘆している。ただ法隆寺建立の経緯についての和讃は、『百十四首和讃』になって述べられるものの、ここでは見られない。これは、『日本往生極楽記』などの往生伝、さらに十一世紀末頃成立の『法隆寺東院縁起』が、親鸞周辺でこの時期蒐集しえなかったことに起因するのではないか、⁷⁾と思われる。

次いで行実には、仏像造立と経論釈の書写や大乘經典の義疏の制作である。このことは、『御手印縁起』に拠りながら、第三十一首から第三十九首までの和讃のなかに見られる。例えば、第三十三首と第三十四首

で「生ヲ王家ニウケシメテ／詔ヲ諸国ニクタシテソ／人民ヲススメマシマシテ／寺塔仏像造写セシ」、「用明天皇ノ胤子ニテ／聖徳太子トオハシマス／法華・勝鬘・維摩等／大乘ノ義疏ヲ製記セリ」というのがそれである。この他に、中世の職能人の聖徳太子信仰の拠となった、仏師や造寺の技術者の渡来招聘への和讃も第三十二首に述べられる⁸⁾。

このように和讃で述作された聖徳太子の歴史像は、中世の聖徳太子信仰において、日本仏教の開祖と措定された事蹟と基本的に同じであり、殊さら特異な行実ではない、と評してよい。ただ親鸞にあって、これらの行実が、例えば第三十八首で「コノ經典『勝鬘經』ヲ講説シ／義疏ヲ製記シタマヒテ／仏法興隆ノハシメトシ／有情利益ノモトトセリ」と述べるように、そうした仏教弘興こそが衆生救済の基盤であるという認識に立ってのことであったのは、確かなことである。しかしながら、こうした聖徳太子の仏教弘興の事蹟のなかに、次の第三十九首と第四十首のような考え方も含まれていたのは、注意を要する。

仏子勝鬘ノタマハク／百濟、高麗、任那、新羅／有情ノアリサマコト、
ト、^ゞク／貪狼ノコ、ロサカリナリ
カレラノクニヨ撰伏シ／帰伏セシメタメニトテ／護世四天ヲツク
リテソ／西方ニムカヘテ安置セル

仏子勝鬘とは、この和讃の場合、聖徳太子の前世での名称である。ちな

みに親鸞がこの和讃で拠った『御手印縁起』の該当文は、「百濟、高麗、任那、新羅、貪狼之情、恒以強盛、撰伏彼等州、為令帰伏、造護世四天王像、向置西方」でないか、と思われる。

『御手印縁起』のこの一文は、『伝暦』での朝鮮半島四ヶ国への日本を優越と見る、夷狄意識を継承している⁹⁾、といわれる。右の二首の和讃は、そうした表荻意識の認識を否定することなく、そのまま踏襲していたのである。しかも、あろうことか「仏子勝鬘ノタマハク」という本文になり、和讃内容での言語主体を示す一文までそこに加えていたのである。ただ『百十四首和讃』や『十一首和讃』には、こうした自国自尊の意識を示す和讃が、管見の範囲で確認しえない。このことは、後考を俟って論議したい。

この二首の和讃について、どう考えるべきか、親鸞の専修念仏の宗教的性格との関連から見るとき、評価が難しい。親鸞の和讃の述作方法が先に指摘したように、聖徳太子伝の類聚編纂を基本とし、その内容に依拠しながら述べたという観点に立つとき、この二首の和讃は、ただそれだけのことという評価も、できないわけではない。

だが「貪狼」の左訓に「トムヨクノコ、ロミタリカハシトナリ」と記し、「撰伏」の左訓で「オサメシタカヘムトナリ」と略積するとき、古代朝鮮四ヶ国は、聖徳太子の仏法弘興という大義のもとで、帰伏されるべき対象として認識されていたことを示している。この二首の親鸞自筆の和讃は、散佚しており、原文を確認しうる状況にないが、第十五首か

ら第五十八首までの和讃は、『御手印縁起』に拠って述作されており、しかもそのうちの第十五首、第三十首、第四十五首などは、親鸞自筆の断簡が現存しているので、この二首について偽作と断定しうる根拠はほとんどその余地が全くない。

とすると、親鸞の捉えた日本仏教の始祖、聖徳太子の歴史像には、遺憾ながら、こうした自国優位の夷荻意識が、否定されずに踏襲されていたのは、否めない事実といつてよいだろう。¹⁰では、日本仏教の始祖であり、王権に根ざした観世音菩薩の化身と措定された聖徳太子の宗教像の事蹟は、どう捉えられていたのであろうか。

この行実については、前々節で指摘した通り、『七十五首和讃』であり確認しえない。だが第四十四首と第四十五首において、『伝暦』に拠りながら新羅の日羅と百済の阿佐太子の言葉を借りながら婉曲な表現で、聖徳太子が救世観世音菩薩の垂迹である、と述べているのは、見た通りである。さらに、第四十二首で、百済の阿佐太子が将来し、四天王寺金堂に安置された金銅の救世観世音菩薩像について、「コノ像ツネニ帰命セヨ／聖徳太子ノ御身ナリ／コノ像コトニ恭敬セヨ／弥陀如来ノ化身ナリ」と讃嘆した和讃がある。これは、聖徳太子が慈悲を属性とする観世音菩薩の示現であり、詰まるところ弥陀如来の化身ともいってよいとの意味にある。

このように聖徳太子を観世音菩薩の化身と見る宗教像は、『七十五首和讃』において、その歴史像の事蹟に較べて少ない。それは、『伝暦』

や『御手印縁起』、『記文』の記述に聖徳太子在世の時代、観世音菩薩が示現し、さまざまな靈験を現したという記事が見られないことに起因している、と思われる。しかしながら、中世の聖徳太子信仰の基調であった観世音菩薩示現説は、右の二首の和讃で確認しうる通り、親鸞の念仏の教えの淵源として確かに踏襲されていたのである。このことは、『記文』の銘文に親鸞の念仏の教えを照射し、観世音菩薩化身説を日本仏教の始祖と措定した聖徳太子の宗教像に引き寄せた、というべきなのかも知れない。

親鸞の聖徳太子信仰は、これまで見てきた通り、中世に展開した聖徳太子信仰について、歴史的事蹟と宗教的事蹟の両面に区分し、衆生利益こそ念仏の教えの淵源とする観点に立ち、それを踏襲して構成されていたのである。しかし、別に述べたように、『七十五首和讃』では、こうした聖徳太子の事蹟は、「和国ノ教主聖徳皇」という念仏信仰の対象として措定されていなかった。むしろ末法五濁の時代に突入した日本に仏教を初めて弘興し、衆生救済への途を開いた功績のあった人物、つまり「景仰」の対象として捉えられていたのである。「和国ノ教主聖徳皇」という宗教的理念に親鸞が達するのは、こうした景仰の対象としての人物像の宗教的認識の深化による、といつてよいだろう。

ところで、ここにおいて問題となるのは、日本仏教の始祖と聖徳太子を措定する際、親鸞が中世の聖徳太子信仰に内在した二つの性格、夷荻意識と王権に根ざした観世音菩薩垂迹説をどうして踏襲したのであろう

かであろう。夷狄意識と王権に根ざす観世音菩薩垂迹説という二つの性格は、いうまでもなく中世の聖徳太子信仰において表裏の関係にあり、その信仰の根底に貫かれている基本的属性である。夷狄意識については、先に述べており、ここでは、なぜ親鸞が王権に根ざした観世音菩薩化身説を踏襲したのであろうか。このことは、親鸞が中世の王権と仏教との関係、つまり政教関係について、どのように考えていたのかということと切り離せない問題である¹¹⁾。

このような王権と仏教との関係を如実に示すのは、周知のように『教行信証』後序に見える承元元年（一一〇七）二月の専修念仏彈圧についての奏状で、「主上臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨みを結ぶ」という親鸞の見解である。この承元の奏状についての諸問題は、平雅行氏の論考が近年の優れた見解であるが、それはさておき、この批判は、仏教の教えが王権の秩序より優越的立場にあるという観点からの念仏停止への論難に要約しうる。だがこの地平からの批判の内実には、中世の王権の秩序それ自体を仏教的価値観から相対化しうるという認識があったのは、もとより確かなことである。しかしながら、そこで専修念仏彈圧を断行した王権に基づく政治体制、つまり王朝国家そのもののあり方について、根源的に批判しうる立場になかった¹²⁾、といっただろう。

この政教関係のあり方について、親鸞の立場を赤裸々に示すのは、『伝暦』に拠った『七十五首和讃』の第六十六首、第六十七首、第六十八首、第六十九首と続く、以下の和讃である。

物部ノ弓削ノ守屋ノ逆臣ハ／フカク邪心ヲオコシテソ／寺塔ヲ焼亡セシメツツ／仏経ヲ滅亡興セシカ
コノトキ仏法滅セシニ／悲泣懊シタマヒテ／陛下ニ奏聞セシメツツ
／軍兵ヲ発起シタヒキ
定ノ弓ト慧ノ矢トヲ／和順シテコソタチマチニ／有情利益ノタメニ
トテ／守屋ノ逆臣討伐セム
寺塔仏法ヲ滅破シ／国家・有情ヲ壊失セム／コレマタ守屋力変化ナリ／
／圧却降伏セシムヘシ

ここでは、物部守屋との合戦が仏教弘興と衆生利益のために、いかに必要であったのかについて、『伝暦』での無明を破する「定ノ弓ト慧ノ矢」という語句を象徴的に用いながら正当化しているが、その根底に「陛下ニ奏聞セシメツツ／軍兵ヲ発起シタマヒキ」という王権による軍事的発動が、合戦の正当化の論拠となっていたのは、注意を要する。

中世鎌倉新仏教の創唱者にとって、日本の国土を統治する王権とは、自らの宗教的性格を規定する対象として、顕密仏教の鎮護国家論と異なる地平で強く意識される存在であった。栄西の興禪護国、道元の興聖護国、さらに日蓮の立正安国が、彼らの王権との関係を表象する理念であった。栄西の場合はさておくとして、道元、日蓮については、王権の捉え方が異なるにしろ、少なくとも仏教的価値が王権より優越するとの立場にあったのは、よく知られる¹³⁾。親鸞の場合、右の和讃で吐露されたよう

に、王権の発動によって仏教を破滅させる逆臣が討伐され、「国家・有情ヲ壊失セム」物部守屋の企てが阻止しえた、という立場にある。承元の奏状で見た王朝国家を相対化しうる批判的言説は、この和讃に至って、仏教にとって王権の利便性を説く立場として露わに示されたのである。

中世の聖徳太子信仰の基調であった、王権に根ざした観世音菩薩垂迹説は、このような王権のあり方への仏教的認識のなかで、親鸞の聖徳太子信仰の基調として、基本的に踏襲されたのである。別な論考において、親鸞の聖徳太子信仰とは、それまでの専修念仏の思想から逸脱するなかで形成されていった、と指摘したが、こうした親鸞の王権と仏教との関係認識から見ると、親鸞の聖徳太子信仰は専修念仏からの逸脱や躰きでなく、承元の奏状の宗教的立場の延長線上に基本的に位置づけられる、と修訂する必要がある。親鸞の専修念仏とは、建長の東国での念仏弾圧のさなかでも、「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ」という理念のもとに、中世王権と共存しうる念仏として性格づけられていた、というべきである。¹⁶中世の聖徳太子信仰の基調、王権に根ざした救世観世音菩薩垂迹説の親鸞による踏襲とは、専修念仏のそうした王権との共存という性格をまさに象徴していた、といっても過言ではない。

では、A本図五の垂髮太子立像と六侍臣の構図は、こうした親鸞の聖徳太子信仰と、どういった関係性のもとで構想・制作されたのであろうか。この関連性の指標となるのは、もとより上讃にかけて墨書されていた、「吾為利生、出彼衡山入此日域、降伏守屋之邪見、終顕仏法之威徳」

という『記文』の銘文である。

確認すべきことは、親鸞がこの銘文をどう受けとめていたのであろうかである。『七十五首和讃』の第六十二首と第六十三首において、それは以下のように讃嘆されており、そこで窺うことができる。

仏法興隆セシメツ、有情利益ノタメニトテ／カノ衡山ヨリイテ、
／コノ日域ニイリタマフ

守屋カ邪見ヲ降伏シテ／仏法ノ威徳ヲアラワセリ／イマニ教法ヒロ
マリテ／安養ノ往生サカリナリ

「衡山」とは、中国湖南省の天台宗の聖地の一つであり、「日域」とは、もとより日本を指している。「安養」とは、『大経』巻下に典故があり、親鸞によれば「安楽浄土」を指している。前々節で指摘した通り、ここでの言語の主体は、インドから中国を経由して日本に來臨した救世観世音菩薩である。要するに、親鸞はこの和讃において、日本仏教の始祖である聖徳太子の宗教的実像がこうした王権に根ざした観世音菩薩の化身である。しかも念仏弾圧下での現今の社会で、念仏の教えの弘まりは、先に見た物部守屋との合戦勝利にその淵源がある、と婉曲に表現していたのである。

このような銘文の親鸞の捉え方について、垂髮太子立像と六侍臣の構図を構想した信海門流の念仏者が、どう認識していたのか、もとより定

かとならない。しかし、前々節で明らかにしたように、正面向きで柄香炉を両手で持ち、童子形で描かれた太子像を六侍臣の礼拝する構図構成は、「仏法ノ威徳」を「有情救済ノ慈悲」として顕した聖徳太子の宗教的実像を表現していたといつてよい。もう一度、このことについて敷衍すると、そうした描写の垂髪太子立像に対し、日羅と惠慈の二僧が、聖座で合掌と拳という礼法で拝し、俗座で儒教の師学智を除く阿佐太子、蘇我馬子、小野妹子の三人が、笏を立てる礼法で表現されていることがある。

しかも、この構図における垂髪太子立像への侍臣の拝礼の描写は、淵源となった法隆寺の講讚之御影と較べて見るとき、その特異性が際立っている、と思われる。講讚之御影では、勝鬘経を講説する聖徳太子の坐像は、舍利容器を安置し、仏舍利によって宗教的に権威づけられている。その聖座に堂童子の山背大兄王、仏典の師惠慈を聖座として描き、外側の俗座には、蘇我馬子と小野妹子、さらに学智を描く構成にある。この構図において、勝鬘経を講ずる聖徳太子に対し、それぞれの侍臣が拝礼するのは垂髪太子立像の場合と同じである。だがその拝礼は、仏舍利によって権威づけられた歴史的人物像としての聖徳太子に向けられた俗的な拝礼であって、宗教的実存体としての垂髪太子立像への宗教的礼拝と異なる、いつてよい。¹⁷⁾

このようにA本図五の垂髪太子立像と六侍臣の構図構想には、親鸞の聖徳太子を日本仏教の始祖とする聖徳太子信仰の宗教的側面が、投影さ

れていた、と考えられる。だがその構想には、ただたんに聖徳太子に示現した観世音菩薩を童子形で示すだけであつたのであろうか。そこには、おそらく念仏彈圧が鎌倉幕府の調停により弛緩したとしても、根本的に何らの解決しえない東国常陸の禁圧状況のなかで、垂髪太子立像に託した信海門流の想いが籠められていたのではないかと考えられる。

このことを示唆するのは、正面向きに両手に柄香炉を持って、礼拝する念仏者に対峙する姿態で描かれていることである。この表現について、前々節で言葉足らずの感があるものの、二つのことを指摘した。一つは、物部守屋との合戦で勝利した観世音菩薩の王法・仏法相依相即の理念を顕している。もう一つは、建長の初め頃から在地領主の念仏彈圧を蒙っている東国の念仏者に対し、その理念を示す必要がある、という見解である。この指摘のなかで、「王法・仏法相依相即の理念」という評価は、顕密仏教の王法・仏法の相依相即の理念と内実が相異するとしても、紛らわしい表現であり、先に見たように王権と共存する念仏の理念と修正する必要がある。とすれば、この地平からこの垂髪太子立像の描写について、改めて述べるべきであろう。

垂髪太子立像のこのような表現解明について示唆するのは、前々節でも引用した『七十五首和讃』第七十首と第七十一首において、

物部ノ弓削ノ守屋ノ逆臣ハ／生生世世ホアヒツタヘ／カケノコトク
ニミニソヒテ／仏法破滅ヲタシナメリ

ツネニ仏法ヲ毀謗シ有情ノ邪見ヲス、メシメ／頓教破壊セムモノハ
／守屋ノ臣トオモフヘシ

と、在地の念仏彈圧を繰り返す領家・地頭・名主層が物部守屋の分身と
変わらないうい、念仏者に対して、その「邪見」を勧める在地の権力
者の誘いに乗らないよう、警鐘を鳴らしていたことである。¹⁸⁾

こうした警鐘は、親鸞の書状によって度々東国の念仏者へ伝えられて
おり、この和讃の趣意は信海門流においても認識されていた、と思われ
る。垂髮太子立像の両手に持つ柄香炉の正面向きの姿態は、王権と共存
する親鸞の念仏こそ、こうした邪見に打ち勝つことを香炉からくゆる煙
とともに表象していたのである。いわば、垂髮太子立像の表現には、こ
のような現実の在地の状況に対して警鐘を鳴らす意味も内包していた、
と見なすべきだろう。

だがそうした一方で、この垂髮太子立像の構図は、このことだけで侍
臣の礼拝の対象となっていたわけではない。先の第六十二首の和讃で、
「仏法興隆セシメツ、／有情利益ノタメニトテ」といい、慈悲を属性と
する観世音菩薩の聖徳太子への示現が、インドからの仏教の教えを中国
を媒介して伝えるためであったことを示唆していたのである。いってみ
れば、『七十五首和讃』の基調から想定すると、垂髮太子立像への礼拝
する侍臣の構図には、念仏の教えの淵源となる仏法弘宣について、イン
ドから中国、中国から日本へとという三国の念仏の教えの史的展開という

広がりの中で捉えなければならない、という強い歴史意識が内在され
ていたのではないか、と思われる。

とすれば、垂髮太子立像の構図は、それ自体で完結していたのではなく、
その上部に描かれた三国の菩薩・高僧・先徳の連坐御影の構図と密接に
関連することが予想されよう。親鸞門流の本尊という立場からいえば、
この二つの構図が相俟ってその機能を發揮しうることになる、といっ
てよいだろう。そこで、次に前節で見た三国の菩薩・高僧・先徳連坐像の
構図について、親鸞の仏教史観の観点から問い直すことにしよう。

(二) 三国の菩薩・高僧・先徳連坐像に見る三国仏教史観

A本図六の垂髮太子立像の構図の上部に描かれたインド、中国、日本
という三国の菩薩・高僧・先徳の連坐像は、前節で示したように、大勢
至菩薩を垂髮太子立像の上部に中尊として描き、菩薩、高僧、先徳の像
主を国ごとに時系列的に遡らせ、三聖一具の絵画様式で描く構図にある。
この大勢至菩薩を起点として人師としての二菩薩、三高僧、三先徳につ
いて、インドを時空観の中心に歴史を遡らせて描く構図表現には、いっ
までもなく東国鹿島の信海門流の念仏者の抱いた三国における念仏の教
えの進展についての考え方が、投影されているが、それは親鸞の仏教史
観と、どのように関連して構想されていたのであろうか。

親鸞の仏教史観とは、元仁元年（一二二四）五十二歳のとき、釈迦の
入滅年代について干支という中国の時間軸で算定し、元仁元年の当代こ

そ末法に入って既に六百七十三年経ているという事実認識を得る一方、他方で正法・像法・末法という仏教的三時観を通しての仏教の教えの展開が、念仏の教えの進展つまり浄土教の発達史でしかないとの確信のもと、実質的に歩み始めていた。¹⁹ この浄土教的歴史観とは、一つの著述としてまとめられていないものの、『教行信証』行巻「正信偈頌」や化身土巻、『高僧和讃』、『十三首和讃』や『正像末和讃』などで、垣間見ることが出来る。

なかでも宝治二年（一二四八）親鸞七十六歳のときの『高僧和讃』、康元二年（一二五七）親鸞八十五歳前後に草された『十三首和讃』で述べられた仏教史観は、前節などで触れてきたように、図六の構図の像主構成の文献的基盤となり、大勢至菩薩を中尊とした新たな念仏相承のあり方を示そう、としていたといつてよい。とすれば、図六の像主構成には、こうした二つの和讃で示された仏教史観が、具体的にどう絡みあつて構想・制作されていたのであろうか。まず『高僧和讃』に窺える仏教史観の特色を概観し、それとの関連性から確認しておく必要がある。

『高僧和讃』は、周知のように念仏の教えの発展過程について、仏教的世界の中心、インドの龍樹と天親（世親）の二菩薩、辺土中国の曇鸞、道綽と善導の三高僧、粟散片州日本の源信と源空の二先徳の事蹟に依拠しながら、彼らの功績を讃嘆するために述作されていた。この和讃の最大の特色は、片州日本の現実がまさに末法のさなかにある、という歴史的認識に立ち、釈迦の説いた念仏の教えが、像法、末法の歴史段階を経

過するなかで、時機相応の教えとして彼らにどう捉えられて発達してきたのか、それを問う立場で論述されていた。²⁰

それはまた、親鸞の師として全き信頼を寄せた源空の念仏の教えが、この片州日本の末法状況のなかで釈迦の教えと、どう関係して成立したのかについて、問う試みでもあった。親鸞は源空と源信の著述を媒介にして、中国の善導、道綽、曇鸞の著述に辿り着き、やがて曇鸞の著作を媒体に、時空を隔てた遠くインドの龍樹と天親の著作に到達したのである。いってみれば、古代の唐代中国浄土教と出会うことによって、大乘仏教発生のインド仏教にまで辿り着いたといつてよいだろう。

『高僧和讃』で語られた仏教史観とは、このような地平から末法さなかの源空に至るまでの念仏の教えの進展を改めて確認するなかで、構想されたが、この歴史観の特色の一つは、仏教に内在する多元的価値観をとらないで、価値選択された浄土教の念仏の教えが、それによる救済を信じた三国の七人の宗師の著述を媒体にして、進展してきたと捉えたことである。この念仏相承の系譜は、中世顕密仏教で主張された血脈相承、つまり師資相承を指しているのではない。歴史的に実在した僧侶の著述を通して、人的に念仏の教えが、三時観の展開のなかで伝承されてきたことを示していたのである。『教行信証』化身土巻において、

まことに知んぬ、聖道の諸教は、在世・正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず、すでに時を失し機に乖けるなり、浄

土真宗は、在世・正法、像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや

と断言するのは、こうした人的な宗教的系譜によって源空にまで伝えられてきた念仏の教えへの深い信頼と傾倒があったことによる。

もう一つの特徴は、この和讃において、末法に入ってから中国の道綽、善導、日本の源信、源空の念仏についての事蹟が、善巧方便説の観点から叙述されていることである。親鸞の仏教史観において、このような方便説に立った叙述は、念仏の教えを説くなかでどういった意味があったのであろうか。このことは、親鸞の認識した仏教的世界観とそれに基づく時間軸と深く関係した叙述のあり方でないか、と思われる。

親鸞の仏教的世界観は、『教行信証』化身土巻外教釈に引用された『大集経』日藏分などによって認識されていたのでないか、と考えられる。この構想は、世界の中心がインドの須弥山であり、中国も辺土ではない。ましてや日本は海中の粟粒のような片州の小島である。しかも重要なことは、人間界において、インドが文化的価値の根源であり、中国や日本は辺土片州での価値ではない、という世界観である。⁴¹⁾

善巧方便説とは、こうした時空間のなかで、中国の善導を媒体に日本の源信を経て源空に至って開花した念仏の教えについて、仏教的世界観のなかでどう位置づけて、それに普遍的価値を付与させていくべきか、という課題のなかで生じた考え方にある。だから善巧方便説とは、ただ

仏菩薩が辺土や片州の人師に化身したということでない。辺土片州で経論釈を通して解釈された念仏の教えを、時空を超えた念仏の教えの根源である阿弥陀仏の直説として普遍的に捉え直し、それを親鸞の師源空に帰結させる試みの一つであった。⁴²⁾

源空讃のなかで

善導・源信すむとも／本師源空ひろめすは／片州濁世のともからは／いかにか真宗さとらまし

と述べ、さらに源空の死去について

阿弥陀如来化してこそ／本師源空としめしけれ／化縁すてにつきぬれは／浄土にかへりたまひにき

と追慕している。このことは、こうした仏教的世界観に基づいて、源空の念仏の教えを片州日本において、阿弥陀仏の教えと一体化させて捉えようとした、親鸞の宗教的立場をよく示していたのである。

とすると、こうした『高僧和讃』で検出した親鸞の浄土教史観の特色は、A本図六の像主構成に、どのような影響を及ぼしていたのであるか。このことについて、直接示す文献は、当然なことながら確認しえないものの、前節で図示した構図から想定するとき、二つの点を挙げる

ことができよう。

その一つは、中尊としての大勢至菩薩を除くと、龍樹から世親(天親)、曇鸞、道綽、善導、源信、源空までの像主は、そこに親鸞を加えたとしても、『高僧和讃』で讃詠された念仏僧を員数的に踏襲していることである。しかも、そこに付された像主の讃銘と『高僧和讃』各讃の内容を検証するとき、その讃嘆の趣意は基本的に一致するのである。とくに源空の「当知生死之家、以疑為所止、涅槃之城、以信為能入」の讃文は、一見すると、源空讃のどの和讃と合致するのであろうか、と疑問を呈しなくなる。だが源空讃で、源空を弥陀如来の化身と措定するとき、趣意からすれば、確かに合致するのである。²³⁾ こうしたことは、大勢至菩薩を除く像主の構成は、確かに『高僧和讃』で確認しえた念仏の教えが人的系譜で継承されたとの立場を投影していた、と見てよいだろう。

もう一つは、像主の描き方が『高僧和讃』で示された善巧方便説に基づいているのでないか、ということである。大勢至菩薩の場合後述するとして、龍樹から源信までの像主が正面向きの坐像で表現され、源空と親鸞が斜め向きの坐像で描かれるのは、『高僧和讃』での源空が弥陀如来の示現したという考え方を継承しているのでないか、という問題である。もとより図六の源空像は、前節で想定した通り、阿弥陀如来の化身というより、大勢至菩薩の化身として描かれているが、そこには『高僧和讃』での善巧方便説を踏襲して、斜め向きの坐像に描かれた、と考えられる。親鸞の斜め向きの坐像は、そうした大勢至菩薩の化身としての

源空の念仏を師資相承した姿として表現されていたのでないか、²⁴⁾ と思われる。

A本図六の像主構成には、このように『高僧和讃』で確認された親鸞の仏教史観を基盤として描かれていたのは、確かなことである。だがそこにあって、大勢至菩薩がインドの中尊の位置に描かれて表現された際には、信海門流の念仏者にとって、どういった宗教的意味があったのであろうか。おそらくその地平にこそ、信海門流の人々の抱く三国仏教史観の宗教的立場が、垣間見られるのでないか、と思われる。そこで、A本構図総体の文献的基盤である『十三首和讃』で見られる仏教史観の宗教的立場について、改めて検証しておく必要がある。

『十三首和讃』とは、既に度々概略したように弥陀讃二首、勢至讃二首、釈迦讃三首、三朝浄土大師讃一首、弥勒等同讃三首と聖徳太子讃二首で構成されている。この和讃の特色は、詰まるころ大勢至菩薩の末法時に果たす宗教的役割を讃嘆し、末法下で展開した日本仏教での聖徳太子に示現した、観世音菩薩の宗教的役割にも言及する内容にある。聖徳太子の役割については、既に確認しているのでさておき、大勢至菩薩の場合、前節で末法下での衆生救済の使命を無碍光仏によって託された宗教的実存体と措定するに至ったが、それは、勢至讃で、以下のようにその役割が述べられていたことによる。

無碍光仏ノタマハク／未来ノ有情利セムトテ／大勢至菩薩ニ／智慧

ノ念仏サスケシム

濁世ノ有情ヲアワレミテ／勢至念仏ス、メシム／信心ノ人ヲ撰取シ
テ／浄土ニ歸入セシムナリ

問題は、いかなる歴史的現実のなかで、無碍光仏が大勢至菩薩に右の
ような「未来ノ有情利セム」という衆生救済を託した、と親鸞によって
語られていたのかであろうか。このことの解明は、親鸞が冒頭の弥陀讃
で、次のように時代状況を説明していたことで知り得る、とあってよい。

弥陀ノ智願海水ニ／ワレラカ信水イリヌレハ／眞実報土ノナラニテ
／煩惱菩提一味ナリ

末法五濁ノヨトナリテ／釈迦ノ遺教カクレシム／弥陀ノ悲願ヒロマ
リテ／念仏往生サカリナリ

ちなみにこの二首は、『正像末和讃』二十二首と十七首に語句の一部を
修訂して、それぞれ採録されている。そこでの左訓などを勘案すると、
ここでの説明は、『高僧和讃』で構想された浄土教史観に立脚し、親鸞
の生きた当代つまり鎌倉時代の念仏の教えの盛行を念頭において述べら
れているだけでなく、末法五濁の世が進展し、次の法滅の世に入ること
を想定して説かれていたのでないか、と思われる。

このことについて想起されるのは、親鸞の現実の歴史の進展過程が既

に指摘したごとく「在世・正法・像末・法滅」という五段階と認識され
ていたことである。これは、道綽の『安樂集』巻下「第六大門 経教住
滅」に依拠した見解であるが、法滅という段階に至っても、親鸞にあつ
て、『大経』巻下「弥勒付属」での、以下の弥勒菩薩への予言が強く意
識されていたことである。

われいまもろもろの衆生のためにこの経法を説きて、無量寿仏およ
びその国土の一切の所有を見せしむ、(中略)わが滅度ののちをもつ
てまた疑惑を生ずることを得ることなかれ、当来の世に経道滅尽せ
んに、われ慈悲をもって哀愍して、特にこの経を留めて止住するこ
と百歳せん、それ衆生ありて、この経に値ふものは、意の所願に随
ひてみな得度すべしと

いってみれば、経道滅尽の世に至っても、仏教のなかで念仏の教えだ
けは、衆生救済の役割を担うという認識が、この『大経』の予見に基づ
いて親鸞にはあったのである。前節で確認した大勢至菩薩に弥陀如来に
よる智慧の念仏授与と未来来世での衆生救済の使命とは、末法五濁の世
を基盤として、法滅の段階に向かう歴史状況のなかでも、衆生救済の役
割を担う、と考えられていたのである。この時代認識は、ちなみに『七
十五首和讃』の第七十首と第七十一首で見た念仏弾圧を繰り返えされる
東国常陸の状況が、親鸞の念頭にあってのことであろう。

『十三首和讃』 弥勒等同讃の初めの和讃において、弥勒菩薩が成仏するには「五十六億七千万」後の世になってからであるが、この法滅になるうとする期間にこそ、智慧の念仏を受容して「サトリヒラクヘシ」といい、さらに次の和讃で

念仏往生ノ願ニヨリ／等正覚ニイタルヒト／スナワチ弥勒ニオナシ
クテ／大般涅槃ヲサトルヘシ

と述べるのは、そうした大勢至菩薩に付与された智慧の念仏の宗教的役割を前提にしていた、と見るべきである。

このように、『十三首和讃』には、『高僧和讃』で構想された仏教史観を基盤として、末法から法滅へと進展する歴史状況のなかで、衆生救済を担う大勢至菩薩の宗教的役割について述べられていたが、このことを端的に示唆するのは、『高僧和讃』で讃嘆された龍樹、世親（天親）、曇鸞、道綽、善導、源信、源空といった祖師の歴史的役割が、この段階において大きく変貌したことである。

三朝浄土ノ大師等／哀愍摂受シタマヒテ／真実信心ス、メシメ／定
聚ノクラキニ帰セシメヨ

『高僧和讃』述作の意図は、先に見たように、釈迦の説いた念仏の教

えが、像法、末法という歴史段階に直面しながら三国の浄土の祖師によって、時機相応の教えとして、源空までどう発達してきたのか、人的系譜を辿りながら親鸞門流の念仏者へ語りかける宗教的意義を有していたか、浄土の聖衆となった三国の祖師に対し、衆生救済のために大勢至菩薩の智慧の念仏を勧め、彼らを「定聚」の立場へ帰せしめる努力をすべきである、と説くに至ったのである。

このような三国の祖師の宗教的意義への認識の変化は、前節で確認したように、建長七年四月前後に再治された『浄土和讃』と、その際に増補された『高僧和讃』に記された龍樹、天親（世親）、曇鸞、道綽、善導、源信、源空と聖徳太子の列名と前後の二首の和讃との内的連関性に萌芽が見出せるのでないか、と思われる。その和讃とは、以下の二首である。

五濁悪世の衆生の／選択本願信すれば／不可称不可説不可思議の／
功德は行者の身にみてり
南無阿弥陀仏をとけるには／衆善海水のことくなり／かの清浄の善
身にえたり／ひとしく衆生に回向せん

ここでの第一首は、『高僧和讃』の総括であり、第二首はそうした三国の祖師と聖徳太子の衆生への回向の和讃であると宗学で位置づけられている⁹⁶、という。だがこの前後に『浄土和讃』に勢至讃八首が増補され

ており、その意義だけでなく、『正像末和讃』へ向けての試みの一つである『十三首和讃』の構想が、東国常陸での念仏弾圧が表面的に収束に向かう建長七年頃にはほぼ成立していたのでないか、と思われる。この和讃の末尾に、聖徳太子讃二首が加えられていたのは、先に確認した垂髮太子立像の宗教的意義との関連で、まさにそのことを示唆していると見てよいだろう。

このように大勢至菩薩を中尊として三国の祖師の人的宗教的系譜の意義を衆生への回向論に変貌させ、大勢至菩薩による新たな念仏の教えの史的展開を語る試みが、康正二年親鸞八十五歳頃に一応の帰結を見たのでないか、と思われる。A本図六の構図構想は、おそらくこのような親鸞の新たな仏教史観を前提にして制作されたのでなからうか。だから『十三首和讃』の釈迦讃のなかで、大勢至菩薩に授与された智慧の念仏について、前節でも確認したが、弥陀の誓願との宗教的連関性は、以下のように改めて意義づけられるに至ったのである。

釈迦弥陀ノ慈悲ヨリソノ願作仏心ハエシメタルノ信心ノ智慧ニイリ
テコソノ仏恩報スルミトハナレ
智慧ノ念仏ウルコトハノ法蔵願力ノナセルナリノ信心ノ智慧ナカリ
セハノイカテカ涅槃ヲサトラマシ

前節で指摘した大勢至菩薩の合掌する正面向きの坐像は、こうした意

義を参詣する念仏者へ示すための意匠でもあった。言い換えると、A本図六の像主構成は、こうした釈迦弥陀二尊の慈悲による「願作仏心」の内実を表現した大勢至菩薩を起点として、新たな念仏の教えの史的展開を末法時から法滅へ向かう状況を目の当たりにした、信海門流の念仏者へ語りかける目的で表現された、といつてよい。

残された問題は、こうした像主表現のなかにおいて、源空像が斜め向きに描かれ、親鸞がそれを承ける位置に坐していることである。このことについて、先に『高僧和讃』の仏教史観の特色のなかで、阿弥陀仏の化身としてを表現していると指摘したが、大勢至菩薩を中尊とする像主構成の場合、おそらく大勢至菩薩の示現した姿を表象している、と考えざるべきである。『高僧和讃』源空讃のなかで、「諸仏方便ときいたり／源空ひしりとしめしつ／無上の信心をしへてそノ涅槃のかとをはひらきける」と讃嘆するとき、弥陀如来だけでなく、末法時において仏菩薩の化身とも考えられる、と親鸞が述べている。『浄土和讃』に増補された勢至讃八首の終わりに「源空聖人御本地なり」と明記するのは、その一環として大勢至菩薩の示現と源空を捉えていたと見るべきである。

では、これまで粗々見てきたA本図六の構図に見る仏教史観と図五の垂髮太子立像と侍臣の構図に見る聖徳太子信仰には、どういった宗教的連関性があったのであろうか。最後に紙数も尽きたので、簡潔にその論点だけを整理しておく必要がある。

(三) 一幅A本に見る聖徳太子信仰と三国仏教史観

―その宗教的連関性とその性格について

周知のように、一幅のA本を制作した常陸鹿島の信海門流は、当初の指導者の順信房信海を始めとしてその弟子順性などが、「沙弥」という仏号を冠していたことから、親鸞門流のなかで沙弥集団でなかったか、といわれてきた。元来沙弥とは、十戒を受けてから二百五十の具足戒を受けるまでの僧侶に准ずるまでの修行者の称号であるが、近年の山田雅教氏によると、中世日本の現実にあつて、沙弥とは一般に土地を相続し、売買しうる身分の称号となり、鹿島の信海門流の実態は、それに見合う念仏集団でなかったか、との指摘がある。⁴⁹⁾ この想定は、親鸞の晩年の書状で「今御前の母と即生房」の扶持を懇願した「ひたちの人々」が、信海門流を中心とした念仏集団であり、その経済力の豊かな集団であったことが先に見たように知られており、確かなことといつてよい。

しかもこの集団には、無量寿寺蔵『拾遺古徳伝絵』の制作を本願寺寛如に懇望した長井道信の名も、十四世紀初めの鎌倉時代末期になって確認しうる。長井氏は、大江広元の第二子時広が所領武蔵国長井荘に因んで長井氏を称したことに始まる。道信については、定かとならないが、鎌倉時代末期に出羽国村山周辺を所領とした関東評定衆長井宗秀の一族でなかったかと推定される。⁴⁰⁾ こうした御家人も集団に含みながら、霞ヶ浦周辺で蔵本といわれる在地に根ざした金融業者をも基盤としていたのではないか、と思われる。⁴¹⁾

一幅のA本は、こうした経済的に豊かな信海門流の本尊として十四世紀初めに制作された、と推定しうる。ただ正安三年(一三〇一)頃に制作された先の『拾遺古徳伝絵』との年代関係については、定かとならないものの、源空坐像の描写のあり方からすると、あるいは同時期かとも考えられる。この問題の解明には、後考を俟つしかないが、ここではA本に窺える聖徳太子信仰と三国仏教史観には、どういった宗教的連関性がどのように確認しうるのであろうか。このことは、建長七年に鎌倉幕府の調停により弛緩したとはいえ、根本的に何らの解決を見い出せない東国常陸の霞ヶ浦周辺で継続される在地の権力者による念仏弾圧に、どう対応すべきなのか、という問題状況と深く関係している、⁴²⁾ といつてよい。

既に別に論じたように、この念仏弾圧は、二つの問題から生じていた。その一つは、親鸞門流の念仏集団に新たに加わった念仏者のなかに、造悪無碍を好む人々があり、それまでの門流集団の秩序を乱していたことである。もう一つは、在地の名主などが管理運営する草堂や村堂での親鸞門流の仏事において、「悪をおもふままにふるまふべし」といった法義が説かれ、門流集団だけでなく、在地の権力者に社会的秩序を破壊するという危機意識を植え付けたことにある。しかも、このことによつて、念仏者のなかに、親鸞の派遣した子息善鸞とともに在地の有力者と協調して、念仏の浸透を図ろうとする者も現れて、親鸞門流の諸集団は、想いもかけない混迷状況に陥っていたのである。

常陸鹿島郡に拠点を持つ信海門流にあって、親鸞在世時からこの状況にどう対応するか、大いに苦慮していた、と考えられる。常陸鹿島の真浄房宛の返書において、親鸞は念仏禁圧のなかで、その拠点を去ることを勧めつつ、在地の権力者の動向に迎合することを戒めていたことで、そのことは知り得る³³⁾。一幅のA本をそうした集団の本尊として制作した鹿島の信海門流において、親鸞のこのような意向を継承していたのは、構図総体の構想の検討から明らかとなった、といえよう。

それを簡潔に要約すると、以下の二点に集約しえよう。その一つは、垂髪太子立像と侍臣の構図には、そうした念仏弾圧に迎合しない親鸞の聖徳太子信仰が、慈悲を旨とする観世音菩薩の王権に根ざした垂跡を通して、「王権と共存する念仏の理念」として表現されていた。もう一つは、大勢至菩薩を起点とした三国の祖師の坐像には、こうした念仏弾圧を末法から法滅に向かうという状況と認識し、その状況のなかで念仏往生するには、大勢至菩薩に授与された「智慧の念仏」を得ることの必要性が表現されていたのである。いってみれば、A本の構図構想には、親鸞在世中に鹿島の信海門流に加えられた在地の権力者による念仏弾圧を発端とした法滅を迎える際に、念仏者がとるべきあり方について智慧の今仏を基調とした大勢至菩薩、慈悲を旨とした観世音菩薩を基軸に絵画の影像本尊として表現していた、といっただろう。この地平にこそ、阿弥陀如来の脇侍として大勢至菩薩・観世音菩薩を基調とした三国の菩薩・高僧・先徳・太子連坐像の本尊の基本的性格があったのである。し

かし、そこには、別に論じるように親鸞の聖徳太子信仰に内在する自国尊重意識に規定され、普遍的性格をとるに至らなかったのは明白である。

しかも、こうした一幅の影像本尊には、念仏者が礼拝するには、一つの問題が内在していたのでないか、と想定しうる。それは、東国常陸での念仏弾圧のさなかに親鸞によって「敬信」の対象として創意工夫されて登場した念仏者の結集の原理となる十字名号と異なり、礼拝の対象となる集結の原理が、多様化した印象にあることである。これまでA本の構図構想を検証してきたような、慈悲を旨とした垂髪太子立像と侍臣の構図には、念仏者がそうした弾圧に屈しないことを表現した「王権と共存する念仏の理念」が、確認しえている。その一方で、智慧の念仏を授与された大勢至菩薩が中尊として描かれ、その念仏が源空を通して親鸞、さらに信海門流の人々に伝持されている念仏相承が示されていたのである。いってみれば、信海門流の念仏者にとって、名号本尊の結集原理と異なるにしろ、それに准ずる集結の原理は、一幅の影像本尊に確かに盛り込まれていたのである。

一幅の三国の菩薩・高僧・先徳・太子連坐像の制作当初では、これまで見てきた制作構想が理解されていたとしても、この本尊を伝持した信海門流の念仏者には、その構想を継承しうることは、困難だったことが予想される。このことを示唆するのは、弘安八年（二二八五）十一月十八日の奥書を有する『信海聞書』の伝来である³⁴⁾。この書は、応安六年（一二七三）に書写され「親鸞上人相伝」と称する。内容は、天親の

『浄土論』の五念門について解説したものであるが、前節で見た「沙弥信海偈」と比較すると、談義本に近い論述であり、信海の宗教的立場とは異なっている。信海の立場を継承しようとしても、それがかなり困難だったことを示唆しており、こうした影像本尊の制作構想が伝えられることはなかったといつてよい。

こうした問題を内在するために、念仏者が視覚的に捉えやすいように、八字名号を中尊とした光明本尊や、三幅一舗の九字名号を中尊とした本尊、さらに垂髪太子立像の本尊が、一幅の三国菩薩・高僧・先徳・太子連坐像を宗教的基盤として分立して展開した要因と考えられるが、この問題は他日を期したい。

註

- (1) 高木豊『鎌倉仏教史研究』第二部鎌倉仏教における歴史と国家、VII 鎌倉仏教における歴史の構想（岩波書店、一九九九年）。仏教史観と浄土教史観との関係については、本書の成果に学んでいる。この他に、平雅行「神仏と中世文化」『日本史講座』第四卷、東京大学出版会、二〇〇四年）からは、仏教史観の内実について、多くの示唆を得た。
- (2) これ以降に用いる親鸞関係の文献は、明記しないものの、これまで通り『浄土真宗聖典』、『真宗史料集成』第一巻による。
- (3) 早島有毅「専修念仏運動における聖徳太子信仰」（吉田一彦編『変貌する聖徳太子信仰』平凡社、二〇一一年）。ちなみに、ここでは、観世音菩薩の属性である「慈悲」という性格が明確に捉えられていなかった。
- (4) 「王権に根ざした観世音菩薩の化身」という概念は、後述される。こ

の概念については、多くの批判があると思われるが、要するに観世音菩薩が天皇家に出自を持つ聖徳太子に、どうして示現したのか、という観点からの発想である。問題は、慈悲を旨とする観世音菩薩が、王権と結合して捉えられたことにある。

- (5) 前掲註(3) 早島有毅「専修念仏における聖徳太子信仰」
- (6) 早島有毅「本尊としての十字名号の宗教的立場とその成立意義」（早島有毅編『親鸞門流の世界―絵画と文献からの再検討』法蔵館、二〇〇八年）
- (7) 従来親鸞の聖徳太子信仰の研究では、この点について論究しえていない。
- (8) 網野善彦氏の指摘する職能人と聖徳太子信仰との結びつきは、一般に十五世紀に入ってから畿内の職能人集団の文献に見られるというが、初期真宗の流れにある長野県のある寺院には、造寺の設計図などが現在も残されており、かなり早い十四世紀段階から聖徳太子信仰との結びつきは見られるように、思われる。
- (9) 柳原史子『四天王寺縁起』と『聖徳太子未来記』（吉田一彦編『変貌する聖徳太子』平凡社、二〇一一年）
- (10) この問題について、やはり親鸞のこれまでの聖徳太子研究では、論じられていない。このことをどう考えるかは、親鸞研究のみならず中世の専修念仏運動の宗教的性格を措定しようとするとき、重要な意味を持つといつてよい。
- (11) 平雅行「日本中世の社会と仏教」第二篇 専修念仏の思想と中世社会、VI 専修念仏の歴史的意義（塙書房、一九九三年）の冒頭に、戦後からの研究史の状況が概括される。しかし、遺憾なことであるが、平氏の優れた研究以降、この観点からの論究は全く見られない。
- (12) 平雅行「親鸞の配流と奏状」（早島有毅編『親鸞門流の世界―絵画と文献からの再検討』法蔵館、二〇〇八年）
- (13) 戦後の中世思想史研究は、周知のように服部之総氏の『親鸞ノート』（国土社、一九四八年）から始まったのは、周知のことである。しかし、服部氏から以降の研究において、一貫として研究者の親鸞書状などの史料解釈への思い入れによって、王朝国家への根源的批判が

あったとする見解が支配的であった。こうした見解が、親鸞研究や中世思想史研究を長期にわたって停滞させてきた一因であった。このように考えるのは、私の偏見であろうか。

(14) 前掲註(1) 高木豊『鎌倉仏教史研究』

(15) 前掲註(3) 早島有毅「専修念仏運動における聖徳太子信仰」

性信坊宛親鸞書状。『御消息集』第七通における「詮じ候ふところは、御身にかきらず念仏申さんひとびとは、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため国民のために念仏を申しあはせたまひ候はば、めでたうそうろうべし」という解釈をどう位置づけるかが、重要な問題となっている。これは、性信の鎌倉幕府への陳状に記された一文で、親鸞がそれを了承したと理解しての立論である。

(17) 武田佐知子『信仰の王権 聖徳太子』五異形の聖徳太子(中央公論社、一九九三年) 阿部泰郎「唱尊―『唱道説話』考―(説話の場―唱尊・注釈―) 勉誠社、一九九三年)

(18) 前掲註(3) 早島有毅「専修念仏運動における聖徳太子信仰」

(19) 『教行信証』化身土巻前掲註(1) 高木豊『鎌倉仏教史研究』

(20) 宮崎圓遵『正像末和讃私記』二浄土高僧両和讃の撰述(永田文昌堂、一九八〇年)

(21) 上島亨『日本中世社会の形成と王権』第一部新たな社会の形成と中世王権、第一章中世王権の創出とその正統性(名古屋大学出版会、二〇一〇年)

(22) このような試みが、中世の本地垂迹説に典型的に見られることは、前掲(1) 平雅行「神仏と中世文化」に詳細に論じられている。『高僧和讃』において、道綽以降の高僧、先徳の事蹟について、方便化身説で語られることが多いのは、仏教の世界観に基づいて、辺土中国、片州日本で仏教の普遍性をどう現実的に受容するかという表現の一つといつてよい。

(23) 『尊号真像銘文』広本の「当知生死之家」以下四句のなかの「以信為能入」の解釈で、「以信為能入といふは、真實信心をえたる人の、如来の本願の実報土によく入るべし のたまへるのみことなり」と説くのは、源空讃での弥陀如来の化身として源空を称える意味と同じ立

場にある、と考えている。

(24) 先に指摘したように『拾遺古徳伝絵』が、信海門流の長井道信の懇望によって初めて描かれたことは、こうした親鸞の偏依源空の態度と無関係といえない。

(25) 近年再発見された道綽伝には、このことと関係するように、道綽の誕生年次と仏滅年代が記されるときに、日本の年代も算定されている。このことは、親鸞が末法に入ってどのくらい年月が経過しているのか、早い時期から関心があったことを示している。

(26) 前掲註(20) 宮崎圓遵『正像末和讃私記』

(27) この地点から、親鸞が『正像末和讃』の述作に向かうことは、前掲註(20) 宮崎圓遵『正像末和讃私記』五正像末和讃の述作契機と展開に詳しい。

(28) 宮崎圓遵「親鸞聖人と関東の門弟―聖人の在関時代を中心として」(『龍谷教学』第十七号、一九八二年)。この論文は、小論であるにも関わらず、以降の真宗史の研究に多大な影響を及ぼしたといつてよい。この論文の抜刷をいただいたとき、こういう方向の論文も書けるんだぞ、といわんばかりの先生の笑顔は、いまでも折に触れて思い出すことがある。

(29) 山田雅教「親鸞門弟中における『沙門』と『沙弥』」(『中世文化と浄土真宗』、思文閣出版、二〇一二年)

(30) 早島有毅「中世社会に展開した親鸞とその門流集団の存在形態」(『藤女子大学紀要』四三号、二〇〇六年)

(31) 小森正明「室町期東国社会と寺社造営」第三章 寺社領における有徳人と売買・貸宿、第四章 寺社領経済と蔵本の活動(思文閣出版、二〇〇八年) ちなみに、こうした有徳人は、武蔵国金沢六浦から相模・伊豆・駿河・遠江の浦々を経由して、伊勢から河内叡福寺の太子廟に参詣した、との指摘がある。この点については、更に検討を加える必要がある。

(32) 前掲註(6) 早島有毅「本尊としての十字名号の宗教的立場とその成立意義」

(33) 真浄坊宛親鸞書状。

(34) 細川行信『真宗成立史の研究』付録二信海聞書（法蔵館、一九七三

年）

(35) このような東国の親鸞門流の念仏集団の本尊のあり方について、浄土宗鎮西派の了誉聖罔が十四世紀後半『鹿島問答』で批判しているのは、周知のことである。このことについて、平松令三氏は『真宗重宝聚英』第七卷総説（同朋舎出版、一九八九年）で、東国の村々で太子信仰がさかんにおこなわれたこととの関連性を指摘するが、現在の中世東国宗教史研究では、村々に太子信仰があったことは、検証されていない。聖罔の指摘は、A本以降に展開した親鸞門流の本尊諸類型を指していた、と考えるべきである。