

聖徳太子信仰と三国仏教史観（中）

—— 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（以上、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

これまで見てきたように、一幅のA本（鳥栖無量寿寺本）の構図様式において、最大の特徴は、画面の最下部に描かれる垂髪太子立像と、それを仰ぎ見る侍臣の構図にある。剥落したA本では、太子や侍臣の像容は、ほとんど確認しえないが、C本（平野昌氏本）など六侍臣を描く他本を参照してあらためて復原すると、おおむね左の図五のようになるう。

この構図を詳細に述べると、太子立像は蕨手のある屏障を背にして、頭部の両耳から前面下方に二筋の髪を垂らし、正面を向き、盤領の袍と表袴を着て沓を履き、両手に柄香炉を持っている。それに対し、侍臣は員数が六人で、僧としての新羅の日羅と高麗の恵慈が厚い礼盤に着座し、小野妹子、蘇我馬子、学哥、百済の阿佐太子が、低く平な四脚の牀几に着座して描かれている。しかも六侍臣の描き方は、座籍の区分だけでなく、日羅が合掌、恵慈が拳という姿態にあり、妹子、馬子、学哥、阿佐

【図五—A本の太子立像と侍臣の想定座籍。括弧内は座と座具の区分。】

小野妹子（牀几）

蘇我大臣（牀几）

〔俗座〕

日羅聖人（礼盤）

〔屏障〕垂髮太子立像（台座）

〔聖座〕

惠慈法師（礼盤）

博士学智（牀几）

〔俗座〕

阿佐太子（牀几）

太子が笏を両手に持ち、学智を除く三人が笏を立てる姿態にあった、と想定される。座の区分は、後に検証する法隆寺の勝鬘経講讀之御影のあり方を踏襲して成立した、と見るからである。

問題となるのは、こうした構図が三国の菩薩・高僧・先徳連坐像の下部に描かれた宗教的構想である。この位置は、前節で見た図四の山王本地仏曼荼羅の地藏菩薩のそれに様式的に該当するが、それだけでなく、この構図は、中世仏教での聖徳太子信仰での図像に見いだされない、親鸞門流固有の絵画表現となっており、山王本地仏曼荼羅での地藏菩薩を描いた意義とも異なり、独自の宗教的構想を表象している、と考えるべきものである。しかもこの構図は、前節で見た一幅の日本の太子・先徳連坐像や光明本尊に踏襲されるだけでなく、一幅の聖徳太子略絵伝にも

影響を与えている。とすれば、この構図は、そもそも親鸞門流の念仏者に対して、どのような宗教的事象を訴えるために構想されたのであろうか。この問題を解くには、その前提として構図自体に刻まれた、二つの絵画上の特性について確認しておく必要がある。

その一つは、A本には遺憾ながら剥落して窺えないものの、『袖日記』やC本などから推定すると、太子立像の性格を示す上讃の銘文の存在である。その銘文とは、『袖日記』によると、「聖徳太子御廟記文、堀出一銅函其蓋銘曰、吾為利生、出彼衡山入此日域、降伏守屋邪見、終顯佛法之威徳」という一文である。この銘文は、『太子御記文』、もしくは『聖徳太子御廟記文』（以下『記文』と略称）と称され、中世の聖徳太子信仰の宗教的性格をよく示す文献である。この『記文』は『古事談』などによると、天喜二年（一〇五四）九月八日河内国磯長の聖徳太子の墓所近辺から発掘されたという、聖徳太子に仮託された未来記の一つである。^①

『記文』発掘の状況については、近年の山口哲史氏の論考に譲るとして、これまでの中世聖徳太子信仰の研究では、ほとんど論じられていないものの、親鸞の晩年に至って、この『記文』を基調にした聖徳太子の行実を景仰する七十五首の『皇太子聖徳奉讃』（以下『七十五首和讃』と略称）が現存している。^② この和讃に窺える親鸞の聖徳太子信仰については、別に論じているので、参考にして欲しいが、それはさておき、この和讃を書写した親鸞門流の念仏者のなかで、A本での垂髮太子と六侍臣の構図が、構想された可能性はある。^③ もとよりA本を制作依頼した鹿

島の信海門流が、それに該当するか否かは、にわかに断定しがたい。しかし、この和讃が書写されて東国の念仏者に聖徳太子信仰が弘まったのは、A本から展開した多彩な連坐像の制作から明らかであり、この想定は否定しえない。ともあれ、この銘文がA本の上讃に記載されるのは、この構図自体が聖徳太子信仰と関連している⁶⁾、と見てよいだろう。

もう一つは、構図の描写において、柄香炉を両手に持った正面向きの垂髪太子立像を、六人の侍臣が図五の座籍から個々の礼法で仰ぎ見る姿で表現されていることである。先に見たようにA本の太子立像の下部では、礼盤に座する日羅が合掌、恵慈が拳という僧侶の礼法で、左右の四人は牀几に座し、笏を持つ俗人の礼法で描写されている。この四人の描写のなかで蘇我大臣と学智の描き方は、小野妹子や阿佐太子のそれと異なり、特色ある姿となっている。蘇我大臣の場合、笏を立てているものの、視線は太子立像を直接見る姿でなく、背を丸めて下を見る姿勢で表現される。いわば、太子の像にひざまずく姿である。学智の場合、太子を仰ぎ見るものの、礼法としての笏を立てず下に降ろす姿勢で描写されている。この二人の描き方は、三国の菩薩・高僧・先徳・太子連坐像だけでなく、一幅の日本の太子・先徳連坐像や光明本尊などにも基本的に貫かれており、A本だけに留まらない表現である。

中世において聖徳太子の事蹟を伝える文献のなかで、こうした六人の侍臣と太子との関係を記述するのは、十世紀成立の『聖徳太子伝暦』(以下『伝暦』と略称)を基盤としているが、蘇我大臣のひざまずく姿

勢の由来について述べるのは、管見の範囲で『伝暦』の逸文での馬子の遺言で、太子にひざまずく姿を描くようにとの記述にしか確認しえない⁷⁾。おそらく、その記述に由ったのであろう。また学智の笏を降ろす姿の描き方は、『日本書記』推古天皇元年四月己卯条だけでなく、『伝暦』にも外典つまり儒学の師として記されている。こうした姿で表現されたのは、仏教徒でないものの、太子の関係者として描く必要があったことであろう。さらに仏教の師恵慈と来朝僧日羅、小野妹子や阿佐太子と太子の関係は、もとより『伝暦』の仏教に関係する人物として記載されている。とすれば、A本の六侍臣は、『伝暦』の系譜にある中世の太子信仰に欠くべからざる人物として、この構図のなかで垂髪太子立像を拝する姿で描かれたのは、紛れもない事実である。

このように図五A本の垂髪太子立像と六侍臣の構図には、太子立像の上讃の銘文と六侍臣の太子立像を拝する表現描写という二つの特性が確認しえたが、鹿島の信海門流を始めとして東国の念仏者が、A本などの三国菩薩・高僧・先徳連坐像の下部に、聖徳太子信仰に基づく構図を構想したのは、どのような念仏信仰に立脚してのことであったのか。晩年の親鸞が聖徳太子の景仰から信仰への途を歩み、弥陀如来の往相・還相という二種の回向を勧めた「和国の教主聖徳皇」、と聖徳太子を指定するに至ったことは、よく知られる⁸⁾。こうした構図を構想した東国の念仏者の信仰は、親鸞の聖徳太子信仰と、どのような関連があるのであろうかの検証こそ、A本総体の制作構想との関連で重要な問題となる。

とすれば、この課題の究明には、この構図の特性を踏まえた二点の検証が必要となる。その一つは、念仏の教えとあまり関係のない学弔をふくむ六侍臣が、垂髪太子立像を礼拝する姿態で描かれる意味である。もう一つは、太子像の髪型が二筋の垂髪で表現され、柄香炉を両手に持って正面向きに描写されていることである。とりわけ垂髪太子の像容は、親鸞門流の固有の表現と比べてよく、先に確認した銘文の記載と深く関係しているように思われる。まず、前者の六人の侍臣が描かれた問題の解明から始めていくことにしよう。

この問題について初めて解明を試みたのは、図五の構図をそのまま取り出し、一幅に図像化した垂髪太子立像を素材に検討した宮崎圓遵氏である。⁹⁾ 宮崎氏によれば、六侍臣のなかで、親鸞の『上宮太子御記』や『七十五首和讃』、『大日本粟散聖徳太子奉讃』百十四首（『百十四首和讃』と略称）などには、学弔の記述が全く見られないことをまず指摘する。次いで、親鸞門流の講讃太子を像主とする茨城県上宮寺蔵『聖徳太子絵伝』「三十六歳講勝鬘経給所」（以下上宮寺本絵伝と略称）や福島県坂下光照寺蔵の十字名号の左右に描かれた影像のなかに、学弔を含む六侍臣が描かれていることを確認し、垂髪太子立像の侍臣の構図表現が、これらの画像とともに、真宗のなかで創案されていないという。この認識に立って中世の聖徳太子信仰の文献を検索し、法隆寺の顕真の『聖徳太子伝私記』に『勝鬘経講讃之御影』（以下講讃之御影と略称）についての記述があることに着目する。そしてこの点から垂髪太子立像を始めとし

た、図五の侍臣の絵画表現は、講讃之御影を淵源として、それを「真宗的に転化」した形態と断定したのである。

宮崎氏の見解において、これら親鸞門流での聖徳太子の図像の絵画的淵源について、講讃之御影と措定したことは、中世の聖徳太子信仰の図像の展開から見るとき、基本的に首肯しうるが、図五の垂髪太子と侍臣の構図や一幅の垂髪太子立像が、上宮寺本絵伝を媒体にして構想された、と想定している点に、一つの問題があるように思われる。しかも、侍臣の代替と員数について、像主が講讃之御影での太子像から垂髪太子立像へ変貌するとき、学弔を含めた四侍臣がそのまま踏襲されるなかで、山背大兄王の替わりに、阿佐太子が描かれ、新たに日羅が加えられたのか、全く問われないのである。いずれの問題についても、その変貌の意味を明らかにしなければ、真宗的に転化したとは、いいがたい見解となっている。前者の問題は、本節の課題と深く関係するので最後に述べるとして、まず後者の問題を検討するために、図五の侍臣構成の淵源となる講讃之御影の宗教的性格について、聖徳太子信仰の観点から改めて確認しておこう。

講讃之御影とは、聖徳太子三十五歳のとき、勝鬘経を講讃したところ、花長二、三尺の蓮の花がふったという「場」を描く一幅の画像である。¹⁰⁾ この構図は、二つの要素で構成される。その一つは、仏舍利安置の場に、椅子に座した講讃太子の像容が冕冠を頭にかぶり、麈尾を左手にかかげ、丸い文様の入った薄い朱色の袍の上に袈裟をまとい、聖なる勝鬘経を講

する姿を表現している。もう一つは、山背大兄王と仏典の師惠慈が内側の座に着き、外縁の座にひざまづく蘇我馬子と小野妹子が太子の正面に、儒学の師五徳博士学智が外縁の端に座す姿で描写されている。ただ印刷写真での判別なので、座具の茵についての区分は、遺憾ながら定かになえない。

この構図構成において、仏舍利が太子像の右側に安置されるのは、あまり論じられていないものの、中世の聖徳太子信仰が、仏舍利信仰と関連して展開していたことを改めて示唆するが、それだけでなく、この「場」の座配を識別する指標としても表現されていたのではないかと想定される。すなわち、舍利容器の置かれた座には、像主講讃太子を中心に、垂髪、把笏の山背大兄王が堂童子の位置にあり、さらに僧侶惠慈を配している。これは、いわば仏舍利信仰の宗教的空間、聖なる座そのものを示している。それに対し、この聖座ともいべき内座の外側に小野妹子、ひざまづく蘇我馬子が、太子の講讃を正面で直接聴聞する位置に描き、外縁の端に笏を伏せた学智を配している。この座は、聖座に対して俗人の聴聞する空間、俗なる座というべきものである。いってみれば、聖なる空間に像主と二侍臣、聴聞を旨とする空間に三侍臣を配置して、この「場」はこうした二座で構成されていたのである。

このような影像の宗教的性格について、これまで像主の像容に視点を当てた、二つの見解が見いだされる。その一つは、仏教の言語による媒介伝達の領域の一つ、唱導の流れのなかにはじめて位置づけた阿部泰郎

氏の指摘である¹¹。もう一つは、古代から中世にかけての個々の太子像の位相を求める観点に立ち、この影像を読み解こうとした武田佐知子氏の見解である¹²。両氏の見解において、阿部氏の場合、まさしく国家の権威をもって仏法を宣説するという、中世に認識された「王法仏法相依相即の理念」を体現した図像である、と措定する。これに対し武田氏の場合、聖徳太子信仰の所産として、太子の像容が朝服の上に袈裟をまとった点に着目し、鎌倉時代以降の王法と仏法を統合する存在、いわば「信仰上の王権のシンボル」として聖徳太子を位置づけようとしているという。

この二人の見解は、いずれも中世顕密仏教の王法と仏法との相依相即の理念が、講讃太子の像容の表現に体现されている、という点で共通しており、確かに基本的に首肯しうる点がある。だが像主の像容だけで、この講讃之御影の宗教的性格を措定しうるであろうか。むしろ聖徳太子の王権による勝鬘経講讃の像容が、仏法の象徴としての舍利の安置によって担保されていることに着目すべきであるが、それとともに、聖座つまり仏教者の惠慈、俗座つまり王臣の三侍臣、併せて四侍臣の太子を拝する構図の構成に留意して評価すべきである。要するに、聖・俗の二座の侍臣が講讃太子を拝する構図構成は、聖座に安置された仏舍利を背景として、信仰上の王権のシンボルという宗教的性格が、措定されるという。

図五A本の垂髪太子立像を礼拝する六侍臣の構図は、こうした講讃之御影の侍臣の構図構成をどう踏襲したのであるうか。図五の構図におい

て、俗座と聖座を隔てる屏障を背にした太子立像を礼盤に座し、正面に描かれるのは日羅と恵慈の二僧である。しかも冒頭で見たように、合掌と拳という礼法で太子の立像を礼拝する。これに対し、俗座の侍臣は、従来の三人に加わえた阿佐太子がそれぞれ牀几に座し、太子立像と二僧を左右に囲む外縁で、学僧の姿態を除くといずれも笏を両手に持って描かれている。講讃之御影での座具が判別しえないものの、そこでの聖・俗の区分が侍臣の座する礼盤と牀几に描き分けられている。侍臣の員数に、冒頭で見た日羅と阿佐太子が加えられただけである。だが、この二人を新たに侍臣の座に描いたのは、この構図の像主垂髮太子の宗教的な意味と密接な関連があり、そのことは後述することになる。

以上のように、垂髮太子立像への侍臣の構図構成は、講讃之御影の侍臣の聖と俗の二座の座配を基本として、二名を加えつつも、画面構成に踏襲されていたのである。とすれば、その構図総体の宗教的性格は、どのように措定されるのであろうか。次にこの問題について、後者の正面向きに描かれた垂髮太子立像の宗教的性格の検討から迫ってみたい。

ところで垂髮太子の像容について、美術史の研究で『伝暦』での太子十六歳の記述から、父用明天皇の病氣平癒を願った孝養太子像と捉えられていたが、それを覆して、親鸞門流で考えられた独特の太子像であると主張したのは、やはり宮崎圓遵氏の見解である。¹³⁾そこで図五で示した太子像の二筋の垂髮に着目し、真宗独自のものといえないものの、「初期真宗の太子像」を特色づけている、と指摘したのである。孝養太子と

親鸞門流の太子像を峻別したこの見解は、近年に至って美術史研究にもようやく定着し、津田徹英氏によって「中世の童子形」の範疇のなかで、聖徳太子が俗世にあって「救世観世音」を本地とする垂迹の表象であった、と初めて措定されたのである。¹⁴⁾

津田氏のこうした見解は、黒田日出男氏の中世の子どもつまり「童」が、一面で神に近い「神聖な存在」として位置づけられていたとの童子論を批判的に継承し、絵巻や画像などに描かれた童子に「聖なる属性」が付与されている、との図像学的観点からの性格づけである。

このような津田氏の指摘は、例えば『金剛般若波羅密多經』見返図の文殊菩薩像の童子形での表現などから見て、確かに認めてよい、と思われる。だが親鸞門流において、講讃之御影の侍臣の構成を絵画的基盤に、どうして垂髮太子像を観世音菩薩の垂迹として構想する必要があったのか、ここでは全く論じられないのである。このことの解明こそ、図五のA本の構図の宗教的性格を知ろうとするとき、重要な問題となろう。

とすれば、この問題を解く鍵は、どこに求められるのであろうか。それは、冒頭で見た『記文』からの銘文が垂髮太子像の童子形の表現とどう結びつき、日羅と阿佐太子という二侍臣が新たに描き加えられたこととどう関連するのかにある、といつてよい。その論証のために、こうした構図の文献的基盤となる、『七十五首和讃』を素材として、この問題を見ていこう。

この銘文は中世の聖徳太子信仰における未来記の一つであり、晩年の

親鸞が聖徳太子の行実に景仰の念を抱き、それを基調の一つとして『七十五首和讃』を述作したのは、冒頭で見た通りである。この銘文に親鸞が着目した論拠は、あまり定かとならない。だがこの和讃の五十九首から六十一首までにおいて、『記文』発掘の経緯を讃嘆し、太子「入滅」の左訓で「タイシノオムシルシフミヲト、メオカセタマヒタリケルナリ」といい、「記文ハ出現セム」で「オムルシフミノマ、ニホリイタサレタリケルナリ」、と略釈している。これは、銘文について、聖徳太子自身による予言であり、発掘された『記文』も予言通りであると確信していた、と見てよい。

親鸞は続く二首で、発掘された『記文』の銘文について、以下のような認識のもとで讃嘆していたのである。

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

この二首は、もとより『記文』の原文そのままではなく、親鸞の念仏の教えに即して述作されているが、聖徳太子の前世譚と、『伝暦』での太子十六歳のときの王権による物部守屋討伐という二つの銘文原文の事蹟について、中世社会で念仏の教えが弘まりを見せられているとの現実認識の視

点に立ち讃嘆されていることは、童子形の垂髪太子立像の宗教的実存体を措定しようとするとき、とりわけ注意を要する。

聖徳太子の前世譚は、この和讃で『四天王寺御手印縁起』諸本を論拠に、仏子勝鬘出自説から救世観世音菩薩示現説への展開のなかで讃嘆されるが、銘文でいう衡山で仏法興隆に励んだ宗教的実存体について、「数十ノ身ヲヘタマヒテ／如来ノ遺教弘興シキ」としか述べてなく、定かとならない。この実存体が姿を見せるのは、その実存体が日本で聖徳太子として生まれ、来朝した新羅の日羅と百済の阿佐太子がその姿について観世音菩薩の垂迹として述べた言葉を讃嘆した、以下の二首である。

新羅ノ日羅マウシケリ／敬礼救世観世音／伝灯東方粟散王ト／八耳
皇子ヲ礼セシム
百済ノ阿佐太子礼セシム／敬礼救世大慈観音菩薩／妙教流通東方日
本国／四十九歳伝灯演説トマフシケリ

聖徳太子について、親鸞が観世音菩薩の示現とこのように措定するのは、晩年の『正像末和讃』「皇太子聖徳奉讃」十一首に至ってのことであるが、それ以前の和讃や著作では、このように聖徳太子が救世観音の示現した姿と断じていない。これは、要するに親鸞の叙述が中国宋代の類聚編纂のあり方を旨として、私積を排する方法にあり、依拠した文献の表現を踏襲していたからにほかならない。¹⁶⁾ おそらく、まだ聖徳太子が

観世音菩薩の示現した存在と措定する確信的論拠が、乏しかったのである。だがここでの二首の和讃によると、銘文での衡山から日域に入った宗教的実存体が、聖徳太子に示現した救世観世音を表象する、垂髮太子の立像を指しているであろうことは、疑問の余地がない。

検討を要するのは、銘文での物部守屋への王権による討伐の和讃が、仏教の威徳を顕すだけでなく、中世社会での念仏の教えの興隆の観点からどうして讃嘆されていたのかである。このことは、親鸞門流で垂髮太子立像を童子形として表象したことに関連するが、その意味について示唆するのは、まさに親鸞在世時において、東国常陸の念仏者に加えられた専修念仏弾圧への悲嘆である。

如来ノ遺教ヲ疑謗シノ方便破壊セムモノハノ弓削ノ守屋トオモフヘ
シノシタシミチカツクコトナカレ
有情教化ノタメニトテノ仏法ヲ弘興シタマフニノ弓削ノ守屋ハ破賊
ニテノカケノコトク随従セリ

この二首は、銘文で観世音菩薩としての聖徳太子の仏教興隆の事蹟を讃嘆した、先の二首に続いて述べられる。この筆舌の激しさは、続く以下の三首で終わるものの、その悲憤の叫びは、決して止むことがない。

寺塔仏法ヲ滅破シノ国家・有情ヲ懷破セシムノコレマタ守屋力変化

ナリノ圧却降伏セシムヘシ
物部ノ弓削ノ守屋ノ逆臣ハノ生生世世ニアヒツタヘノカケノコトク
ニミニソヒテノ仏法破壊ヲタシナメリ
ツネニ仏法ヲ毀謗シノ有情ノ邪見ヲス、メシメノ頓教破壊セムモノ
ハノ守屋ノ臣トオモフヘシ

専修念仏への弾圧へ対する厳しいこのような論難は、晩年を通して修訂が加えられた『正像末和讃』『三時讃』でも、「念仏誹謗の有情はノ阿鼻地獄に墮在してノ八万劫中大苦惱ノひまなくうくとぞときたまふ」と述べている。親鸞にとって、そうした念仏弾圧がたんなる念仏者への弾圧でなく、末法のさなか、仏教のなかで衆生救済のために、唯一遺された念仏の教えを破壊する行為である。しかも念仏者だけでなく、多くの人々を反仏教者への途を歩ませ、聖徳太子に示現した救世観世音菩薩によって方向性を定められた、王法と仏法の相依相即の理念による「国家・有情」の秩序をも「壊破」する、と捉えられていた、といつてよい。親鸞の『七十五首和讃』での聖徳太子観は、東国の念仏弾圧のなかで、『記文』からの銘文を媒体に想起された、我が国に仏教の理念を定着させたのが観世音菩薩であり、王権による物部守屋の征伐によってこそ、その理念が実現したということと位置づけられたのである。

源空のもとで専修念仏者として歩んだ親鸞が、晩年に至って聖徳太子を景仰するあまり、こうした立場をとった経緯は、別に論じており、¹⁷⁾そ

れに譲るが、それはさておき、『七十五和讃』を受容した親鸞門流において、童子形で表現する垂髪太子立像には、いまだ念仏弾圧のもとで展開している東国の念仏者に対し、聖徳太子の仏教弘興の現実的意義について、この和讃に即して示す意図があったのでないか、と思われる。

この論拠について、具体的に示す文献は、あまり定かにはないものの、正嘉二年（一二五八）の『尊号真像銘文』広本には、日羅と阿佐太子が聖徳太子を救世観音の示現として拝礼した文言が収録され、十四世紀以降の日本の先徳・太子連坐像や光明本尊などの讃文に記載されるものもある。さらに、先に指摘したように『七十五首和讃』も東国の念仏者に書写されている。こうした垂髪太子立像の、ここで明らかとなった意味は、親鸞門流において受容されて制作された可能性は高い。垂髪太子像が、柄香炉を両手に持ち正面向きに描かれるのは、親鸞門流独自である。この表現は、要するに念仏者に対し、観世音菩薩による王法・仏法相依相即の理念が、物部守屋の廃仏行為を打破するなかで生まれたことについて、この像を礼拝する念仏弾圧をいつも受けている念仏者に強く示す必要があったから、と考えるべきである。この地平にこそ、この構図の宗教史的意義があった、といつてよい。

以上、図五A本の垂髪太子立像と六侍臣の構図の構想について、講讃之御影の侍臣の構図を淵源として、侍臣の聖と俗の二座の踏襲のあり方と、像主が垂髪太子立像で表現された宗教的意味の二点から、『七十五首和讃』を素材に検討してきた。そこで明らかとなったのは、東国の親

鸞門流の念仏者に加えられた弾圧が、基本的なところで止まない状況のもとで、親鸞の太子信仰を基調として、このような構図が構想されたということである。講讃之御影で検出された信仰上の王権としてのシンボルという宗教的性格は、仏舍利安置という背景を担保することなく、聖徳太子に観世音菩薩の垂迹という意味を措定することで、念仏者のなかに浸透されていたのである。このような宗教的性格は、A本と制作時期がそう隔てのない、十四世紀初頭の上宮寺絵伝の勝鬘経を講ずる講讃太子の構図や、福島県坂下光照寺蔵の十字名号の左右の講讃太子の構図などにおいても、像主が異なるだけで、確認しうる。いつてみれば、親鸞門流で描かれた聖徳太子の図像は、いずれも揆を一つにするように、こうした王法・仏法相依相即の宗教的性格を内在していた。こうした宗教的性格は、中世の顕密仏教の王法・仏法相依相即の理念と、その内実がどう異なるのであろうか。この問題は、この上部に描かれた三国の菩薩・高僧。先徳連坐像の宗教的性格の次節での検討を俟って、改めて総体的な観点から論じることとなる。

註

- (1) 榊原史子「『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)
- (2) 山口哲史「平安後期の聖徳太子墓と四天王寺―太子御記文」の出現をめぐる」(『史泉』一〇九、二〇〇九年)
- (3) 『真宗史料集成』第一卷(同朋舎、一九七四年)、なおこの和讃について、和田英松氏以降の「聖徳太子未来記」についての研究では、

全く触れられていない。以下、この和讃の出典は、この書による。ちなみに、この和讃には真偽両説があるが、断簡数葉が故岸部武利氏の収集品に現存しており、私も実際に確認したことがあるので、親鸞真作説にたっている。

- (4) 早鳥有毅「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』、二〇一一年)。なお、この和讃の史料批判について、この論考で指摘している。

- (5) 早鳥有毅『現存聖教目録』「太子和讃」(『真宗史料集成』第一巻、一九七四年)

- (6) 宮崎圓遵「初期真宗の聖徳太子像について」(『初期真宗の研究』永田文昌堂、一九七一年)。ただこの論考では、この視点に立った論究は、遺憾がらなされていない。

- (7) 『聖徳太子伝暦』(『聖徳太子全集』第三巻、龍吟社、一九四四年)。以下、聖徳太子関係の史料は、この全集による。

- (8) 前掲註(4)

- (9) 前掲註(6)

- (10) 『聖徳太子勝鬘経講讃図』(『聖徳太子事典』柏書房、一九九七年)
- (11) 阿部泰郎「唱導―唱導説話―考」(『説話の場―唱導・注釈―』勉誠社、一九九三年)
- (12) 武田佐知子『信仰の王権聖徳太子』(中公新書、中央公論社、一九九三年)

- (13) 前掲註(6)

- (14) 津田徹英『中世の童子形』(『日本の美術』第四四二号、二〇〇三年)
- (15) 黒田日出男『童』と『翁』―日本中世の老人と子どもをめぐる―(『境界の中世・象徴の中世』東京大学出版会、一九八六年)
- (16) 早鳥有毅「本尊としての十字名号の宗教的立場とその成立意義」(早鳥有毅編『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)

- (17) 前掲註(4)