

中世の真宗における和朝の連坐像

山田 雅教

キーワード：初期真宗、連坐像、光明本尊、太子信仰、血脈

はじめに

現在の浄土真宗の寺院では依用される画像類は定型化されているが、中世においてはいまだ定まった形式がなく、各地で独自のものが用いられていた。そうしたものは信仰の造形的表現研究委員会の編によって『真宗重宝聚英』全十巻として集大成され、研究が容易になったのは周知の通りである。各巻には様々な論説が付され、研究は著しく進展したと言える。しかし、なお問題を多く残している分野も少なくない。本稿で扱おうとする「連坐像」もその一つである。『真宗重宝聚英』で「高僧連坐像」を担当された早島有毅氏も述べておられるように¹⁾、連坐像を扱った先行研究がほとんどないため、十分な考察が行い得なかったのである。

本稿ではこうした状況にかんがみ、連坐像についての小考を試みたいが、一口に「連坐像」といっても多種多様なものがある。天竺や晨旦から和朝に至るまで、どの高僧先徳を連坐させて描くのか、『真宗重宝聚英』第八巻では八種類に分類されている。それをまとめたのが次頁の表1である。これは、もちろん現存する連坐像を網羅したものではないが、一応の傾向として、真宗門徒の間で関心が高かったのは「和朝」の連坐像だった、と言えるだろう。和朝の高僧先徳は自分たちのグループの先達に直結してくるのだから、天竺や晨旦の高僧に比べてやはり親しみの度合いが高く、要請が多いのも容易にうなずけるところである。そこで今回は、多様な連坐像のうち、主な考察対象をとりあえずこの和朝の高僧先徳を描くものに限定して考えることにしたい。

表1 連坐像の分類と数

『真宗重宝聚英』第八巻の分類			収載作例数
①	天竺晨旦和朝 (インド・中国・日本)	高僧太子先徳連坐像	3
②	晨旦和朝 (中国・日本)	高僧太子先徳連坐像	5
③	和朝 (日本)	太子先徳連坐像	36
④	天竺晨旦 (インド・中国)	高僧連坐像	7
⑤	晨旦和朝 (中国・日本)	高僧先徳連坐像	6
⑥	和朝 (日本)	高僧先徳連坐像	11
⑦	和朝 (日本)	先徳連坐像	10
⑧	和朝 (日本) 太子三国 (インド・中国・日本)	浄土高僧連坐像	10

それらは、どういう人々に受け入れられたのであろうか。また、その背景にはどのような信仰があるのだろうか。同じような図様を描き込む光明本尊との関係をも視野に入れながら、考察を進めることにしよう。なお、ほとんど現物を見ずに論を進めることになるので、不備もあるに違いなく、大方のご叱正をお願いする次第である。

一 分布と制作年代

聖徳太子を描く連坐像と描かない連坐像

『真宗重宝聚英』第八巻では、和朝(日本)の高僧先徳を描く連坐像について、

聖徳太子を描くものと、そうでないものの二種類に分類されている。この内、聖徳太子を描く「和朝(日本)太子先徳連坐像」は三十六点載せられている(表1の③)。基本的な図様は、下部に聖徳太子とその侍臣を描き、中段に源信の像、上段に源空や親鸞とその門弟たちが描かれ

ており^②、光明本尊の中の図様と酷似する。光明本尊は高田派の古刹、岡崎・妙源寺の三幅からなるもの(No.1、後掲図1)を祖形としていると言われる^③が、和朝太子先徳連坐像も同様であって、妙源寺本の「和朝部」が最古の作例である。ただ、妙源寺のものは名号をはさんで天竺・晨旦の高僧を描くものと対になっているが、こちらの図様の連坐像の遺例は少なく^④、門徒の関心が主として太子と和朝先徳の連坐像に向かったことを示している。

これに対して、聖徳太子を描かない和朝の連坐像は二十一点、早島氏はそれらを「和朝(日本)高僧先徳連坐像」(⑥)と「和朝(日本)先徳連坐像」(⑦)として分類しておられる。名称が類似して分かりづらい面もあるが、前者は源空を基点として親鸞以下の先徳を上から下へ描いたもの、後者には源空は描かれていない。後者の和朝先徳連坐像は親鸞と蓮如だけのものがあつたりして、その性格がやや異なるようなので、本稿ではこれは一応除外して考察したい。

聖徳太子を描かない「和朝(日本)高僧先徳連坐像」十一(⑥)と太子を描く「和朝(日本)太子先徳連坐像」(③)の大きな違いは、太子を描くか描かないかということながら、図が下から上へ展開しているか、逆に上から下へという流れになっているかということである(もちろん例外はある)。この相違は根本的な発想の違いから生じたものであつて、太子先徳連坐像と和朝高僧先徳連坐像はまったく異なるところで成立したものであることが考えられる。

連坐像の系統と所在地

この二種類の連坐像の分布や制作年代は、どのようになっているのだろうか(表2、表3)。

まず宗派別では、双方とも西・東・高田などバラエティに富んでいる。

もつともこれは現在の宗派であり、実際の系統を見てみると、聖徳太子を描くかそうでないかで著しい違いが見られる。すなわち、聖徳太子を

描く太子先徳連坐像は真仏―源海の系統を引く寺の所蔵になるものが多

いのに対して、描かない連坐像で真仏―源海の系統を引くものはわずかに一つである(表中に*を付した)。両者は、明らかにそれを依用した門徒が異なっていると言うことができる。先に両者の図様には発想の違いがあることを述べたが、門徒間のカラーの違いといったものが反映されているのである。

高田派は双方合わせて二例あるが、中に描かれる先徳は真仏―願智の系統ではない(Na.9と60)。真仏―願智の系統は「震旦和朝(中国・日本)高僧太子連坐像」②といわれるものの中に二例見られるだけであ

表2 和朝(日本)太子先徳連坐像の分布と制作年代

No.	所蔵者	派	系統	所在	年代
9	安照寺	高	性証一佳教	福島	15 c 中
10	康善寺	西	明教一本誓	福島	14 c 中
11	枕石寺	東	真仏一源海*	茨城	16 c 中
12	妙安寺	東	?	茨城	15 c 中
13	林光寺	西	真仏一信性	東京	14 c 後
14	福源寺	西	真仏一源海*	山梨	15 c 初
15	大正寺	西	真仏一信性	山梨	15 c 中
16	安養軒	一	真仏一源海*	山梨	15 c 初
17	長命寺	西	善性一明性	長野	15 c 初
18	安養寺	西	真仏一善海	長野	15 c 初
19	称名寺	西	?	長野	江戸
20	聖徳寺	東	善性一信性	新潟	16 c 中
21	無為信寺	東	真仏一西仏	新潟	15 c 中
22	瑞泉寺	西	善性一明性	新潟	14 c 後
23	願生寺	東	?	新潟	16 c 後
24	照光寺	西	?	新潟	16 c
25	立蓮寺	東	真仏一?	新潟	15 c 初
26	勝鬘皇寺	東	?	愛知	16 c 中
27	西方寺	東	真仏一源海*	愛知	14 c 後
28	西蓮寺	高	真仏一源海*	愛知	14 c 中
29	專福寺	東	真仏一源海*	愛知	15 c 初
30	安福寺	東	真仏一源海*	岐阜	15 c 初
31	安養寺	東	真仏一源海*	岐阜	15 c 初
32	專精寺	西	善性一明性	岐阜	16 c 中
33	願楽寺	東	善性一明性	富山	15 c 中
34	乘念寺	西	真仏一源海*	石川	15 c 初
35	光教寺	西	真仏一源海*	石川	15 c 中
36	照嚴寺	西	?	福井	15 c 初
37	本照寺	西	源空と親鸞のみ	大阪	?
38	順照寺	興	真仏一源海*	奈良	15 c 中
39	浄心寺	西	真仏一源海*	岡山	14 c 後
40	宝田院	東	真仏一源海*	広島	14 c 後
41	西善寺	西	真仏一源海*	香川	16 c 初
42	熊谷基氏	一	西仏	岩手	15 c 中
43	平野昌氏	一	信海一敬願	岩手	15 c 初
44	菅原辰夫氏	一	親鸞なし	岩手	15 c 後

中世の真宗における和朝の連坐像

表3 和朝(日本)高僧先徳連坐像の分布と制作年代

No.	所蔵者	派	系統	所在	年代
58	来生寺	東	是信一浄信	青森	15 c 初
59	称念寺	西	无為子一覚信	岩手	15 c 初
60	南泉寺	高	成念一善然	福島	14 c 中
61	康善寺	西	明教のみ	福島	14 c 後
62	善性寺	西	明教一本誓	福島	15 c 初
63	善性寺	西	明教一妙清尼	福島	16 c 中
64	上宮寺	西	入信一覚念	茨城	15 c 中
65	長称寺	東	善性一明空	長野	14 c 中
66	本善寺	東	如信一覚如	石川	15 c 中
67	円光寺	西	如信一覚如	奈良	14 c 中
68	万福寺	西	真仏一源海*	大阪	15 c 中

註 表中のデータは、概ね【真宗重宝聚英】第8巻に基づいている。

制作年代につき、例えばNo.43は【聖徳太子展】(NHK、2001年)では14世紀とするなど、学者によって異見があるものもあるが、今はとりあえず早島氏の見解によった。

る^⑤。先述のように、聖徳太子を描く太子先徳連坐像は高田派妙源寺が最も古い^⑥が、当の高田派では、その後基本的にこの種の画像をあまり依用しなかつたものと思われる。もつとも、三河真宗門徒の始源は専海らしく^⑦、下野の高田本流の流れとはやや異なるところもあるのかもしれない。光明本尊にしても、高田派ではそれほどは作られていない。

その光明本尊と、太子先徳連坐像の所蔵者の宗派を比べてみると、光明本尊が仏光寺派の寺院に多く伝存している^⑧のに対して、太子先徳連坐像の所蔵者が仏光寺派なのはわずかに一例、あと一つが興正寺派である。同じ真仏源海の系統を引きつつも、太子先徳連坐像と光明本尊では依用した門徒群が異なっていたことが推測される。そのことは、所在地の分布状況を見ても窺えるように思われる。

連坐像の所在地は、全国にまたがっている。ただ、聖徳太子を描かない連坐像はやや東北地方に偏っている。太子先徳連坐像は、新潟県の六例を筆頭に愛知県の四例など、東北から四国まで広い範囲に分布している。これに対して光明本尊は、『真宗重宝聚英』第二巻所載の六十六点中、二十五例が滋賀県に集中している。あとは京都、愛知、大阪などで、地域的な偏りがある。

制作年代と、光明本尊との関係

制作年代はどうであろうか。光明本尊をも含めて表に示してみた(表

表4 連坐像と光明本尊の制作年代

年代	高僧先徳連坐像	太子先徳連坐像	光明本尊
13c中	0	0	1
13c後	0	0	0
14c初	0	0	2
14c中	3	2	6
14c後	1	5	8
14c	0	0	2
15c初	3	11	17
15c中	3	8	10
15c後	0	0	6
15c	0	0	1
16c初	0	1	4
16c中	1	4	0
16c後	0	2	0
16c	0	1	0
江戸	0	1	7
不明	0	1	2
計	11	36	66

門徒の方がより勢力を保ち続けたということだろう。

太子先徳連坐像と光明本尊の年代は、ともに十五世紀初めから中頃がピークである。つまり、光明本尊と太子先徳連坐像はともに妙源寺の光明本尊を源流とし、年代も重なるものの、地域的には大きな隔りがあることになる。仏光寺派では第七世とされる了源を「中興」と位置づけるが、了源の弟子は近江・山城を中心とした近畿一円にとどまっておらず、源海の系統を引く門弟たちすべてを束ねるにいたっていない。その結果、東国などの源海系の真宗門徒は仏光寺とは独自路線を歩み、後になって本願寺門徒となつていったものと思われる。これが、連坐像と光明本尊

4)。聖徳太子を描かないものは十四世紀中頃から十六世紀中頃にかけて、太子を描くものはさらに下つて近世まで製作されている。数量的にも太子を描く方が多く、こちらの方を依用した

の分布の違いの原因であると考えられる。太子先徳連坐像と光明本尊は、特に了源以降、それぞれ別の展開を遂げてきたと言えるのだろう。ただし両者が相互に影響していることは、乗念寺本連座像（No.34）が光明本尊の一部であったり、枕石寺本（No.11）や立蓮寺本（No.25）が寺で「光明本（品）」と呼ばれていることなどから想起されることである。

二 妙源寺の光明本尊をめぐる

妙源寺本光明本尊における左右の連坐像

以上の予備的な考察を踏まえて、さらに論を深めていきたいが、ここで、「和朝（日本）太子先徳連坐像」や通規の光明本尊の源流となったと目される妙源寺の光明本尊（図1）について、若干の考察を加えておく。これに関しては最近、津田徹英氏が詳細な論考を発表しておられるので、それをも検討しつつ、考えていくことにする。

妙源寺の光明本尊は言うまでもなく、九字の名号を中尊として、両側に天竺・晨旦の連坐像と日本の連坐像を対幅として掛けるような体裁をとっている。写真が載せられると、どれもが天竺・晨旦部を向かって左に、和朝部を右に配しているが、この配置に関して疑義が出されたことはないようである。通規の光明本尊の図様から類推して当然ではないか、

中世の真宗における和朝の連坐像



図1 妙源寺本光明本尊

と言われるかもしれないが、三尊形式の場合、普通、中尊から見て左（向かって右）が上位であるので、天竺・晨旦の高僧よりも日本の高僧を上座に配していることになる。これはどうしたことであろうか。

宮崎圓遵氏は、光明本尊の中に聖徳太子が描かれることに関して、太子は本地が観音であって、勢至菩薩と対応しているとされた^①。これに対して平松令三氏は、「天竺・震旦から日本へ仏教を伝えた人、日本に仏教をうえつけた人」だから、とされた^②。光明本尊の中には勢至を「得大勢至」とする例があり、何かの經典に基づくものではないかとの平松氏の問いかけに対して、津田徹英氏は不空訳『菩提場所説一字輪王経』

や菩提流支訳『一字仏頂輪王経』に見えることを検索された。氏の労力には敬意を表したいが、実は弘法大師作と伝承される『上宮太子廟参拝記文』にも次のように見えている¹⁵⁾。

我_カ母后、者是_レ我_カ本師無量寿如来、化身垂跡也。我_カ女妃、者亦得大勢至菩薩、和光也。(弘法大師全集)第五輯(三〇頁)

この文は、顕真の『聖徳太子伝私記』やいわゆる「文保本太子伝」、『聖(正)法輪藏』などにも引かれており¹⁶⁾、真宗としてもなじみが深いものである。津田氏が探索された密教経典よりも、こちらの影響の下「得大勢至」という表記がなされたとするほうが、蓋然性が高いのではないだろうか。とすると、宮崎氏が説かれたように、聖徳太子は勢至に対応したものと意識されていたと言える。光明本尊で聖徳太子が描かれるほうを中尊の左(向かって右)に配するのは、このことに依るに相違ない¹⁷⁾。

この左右の連坐像の成立に関して宮崎圓遵氏は、聖徳太子が描かれる和朝部は聖徳太子略絵伝から発展したものであつて、天竺・晨旦部の連坐像はこれに対応して後に成立したものである、としておられる¹⁸⁾。筆者は宮崎氏のような幅広い識見を持ち合わせていないが、この見解に関してはやや難点があるように思われる。というのは、現存する連坐像なり光明本尊は妙源寺のものより古い遺例がなく、史料的にそれを実証できないからである。真宗関係の聖徳太子略絵伝は『真宗重宝聚英』第七巻にまとめられているが、室町以降のものばかりで、古い作例を見るこ

された百橋明徳氏と宮崎圓遵氏とでは年代判定に違いが見られるが、宮崎氏の論文中に言及されたものを見ても南北朝が最も古いものである¹⁹⁾。ということは、現存遺例から考察する限り、妙源寺本の和朝部が展開して(聖徳太子絵伝の影響を受けて)成立したのが太子略絵伝と考えるほうが妥当ではないだろうか²⁰⁾。これは、同じく和朝部が太子先徳連坐像へと展開してきたのと年代的にも符合する。

妙源寺本「和朝部」色紙型の賛銘について

さて、本稿の問題関心に沿って、妙源寺本光明本尊の和朝部と、通規の光明本尊や太子先徳連坐像とを見比べてみると、注意すべき点として、聖徳太子の侍臣の数や信空・聖覚の有無、源空や親鸞の座り方、そして賛銘の文言、といったことが挙げられよう。このうち、聖徳太子の侍臣の数についてはすでに平松令三氏の考察があり、四人が古態であるとされる²¹⁾。信空・聖覚の有無と、源空や親鸞の座り方に関しては第四節以降で考えるとして、まず、賛銘の文言の問題から考察を行つていくことにしよう。

はじめに、聖徳太子と源信の色紙型の賛銘について見てみると、妙源寺本の色紙型の賛銘は、場所・銘文ともにほとんどの太子先徳連坐像に受け継がれている。

聖徳太子の賛は「聖徳太子御廟記文」。親鸞の『上宮太子御記』に見

え、聖徳太子とその侍臣のみを描いた像にも記されることが多く、初期真宗において聖徳太子がどんな意味を与えられていたのかを窺うことができる。『尊号真像銘文』にはこれと異なる文が載せられているが、こちらの文言は太子先徳連坐像の下段に見られる場合がある。通規の光明本尊では「聖徳太子御廟記文」のほうを上段に記している。詳しくは次節で述べるが、『尊号真像銘文』は広本といえども当時流布していたすべての銘を網羅する「決定版」ではないようである。

源信の色紙型の賛は、

前権小僧都法眼和尚位源信、俗姓卜部、大和国葛城郡人也、寛仁元年六月十日御入滅、春秋七十六、臨終云、我是古仏靈山聴衆、化縁已尽令還本土矣

というものであるが、聖徳太子の場合と同様、『尊号真像銘文』にはこれとは異なる文が載せられている。通規の光明本尊は『尊号真像銘文』の文を採用している。ある画像の賛銘にどの文言を採用するかは、その対象をどういう存在として見るかにかかっているのだろうが、初期真宗における源信の位置といったものは、史料不足もあつて聖徳太子に比べて今一つ明確ではなく、研究は進んでいない。今後の課題の一つである。

ところで、先の聖徳太子の賛銘は出処が明らかだったが、この源信の文に関して出拠を明確にしている研究は管見の範囲では見当たらない。

津田徹英氏は『天台霞標』三編卷之二を参照されて、『西塔院所蔵僧都画像上題曰、我本古仏、靈山聴衆、化縁已尽、還歸樂土』（『大日本仏

中世の真宗における和朝の連坐像

教全書』第一二五冊三〇二頁）とあることから、規範になった源信像があつたのではないかと述べておられる。確かにその可能性は考えられるが、『天台霞標』は明和八年（一七七二）成立と、やや新しい文献なので、その画像が果たして鎌倉期にまで遡れるかどうか、慎重さも求められよう。さて、その出拠だが、津田氏も述べておられるように、親鸞が『高僧和讃』の中で、次のように記しているのが思い起こされる。

源信和尚のたまはく、われこれ故仏とあらはれて

化縁すでにつきぬれば 本土にかへるとしめしけり

靈山聴衆とおはしける 源信僧都のおしへには

報化二土をおしへてぞ 専雜の得失さだめたる

〔真宗聖教全書〕二、五一頁

では、親鸞は何によつてこの和讃を書いたのかということだが、これがどうも判然としない。先学は「古伝に、三井寺慶祚の夢に和尚が本地身をあらわして我是故仏靈山聴衆化縁已尽還於本土と示した」と記す^①が、「古伝」とは何なのか、詳述していない。『源信僧都行実』とするものもある^②が、これは近世の成立なので、出典にはならない。実は、三井寺の慶祚の名は『古事談』や『十訓抄』に見えている。

恵心僧都與慶祚阿闍梨互契可告遷化期之由上、送二年月二之間

（中略）有幽声云、我是極樂久住菩薩。化縁已尽テ遂ニ生極

樂^五。（『古事談』卷三ノ三〇、現代思潮社古典文庫『古事談 上』

二四三頁）

『十訓抄』巻五ノ四もほぼ同様である（小学館『新編日本古典文学全集』第五一卷一八七頁）。前掲の『高僧和讃』との違いは、『高僧和讃』では「靈山聴衆」とすることで、親鸞が参照した文献がこれらと異なるものであったことを示している。妙源寺の光明本尊の賛銘は真仏の筆になると言われており、真仏も親鸞と同じ文献を見たものか、あるいは賛銘をどの文言にするのかは親鸞が指示したものであろうか。

妙源寺本の上下の賛銘

次に、上下の賛銘に目を転じてみよう。

	和朝部	上	下
名号部	大経・第十八願 同「其仏本願力」から「自致不退転」まで 同「必得超絶去」から「自然之所牽」まで	選択集・劈頭の文 同「夫速欲離生死」から「依仏本願故」まで 同「当知生死之家」から「以信為能入」まで	聖覚の銘文「夫根有利鈍者」から「信力何不備訥」まで 正信偈「本願名号正定業」から「即横超截五惡趣」まで
天竺・晨旦部	曇鸞の銘文「魏末高齊之初」から「三卷浄土論」まで 玄義分「言南无者」から「必得往生」まで	浄土論「世尊我一心」から「広大无際」まで 同「観仏本願力」から「功德大宝海」まで	

いずれも『尊号真像銘文』に見えるのはいままら言うまでもないだろう。津田徹英氏はこれらの賛を、名号下部→上部→天竺・晨旦部下部→上部→和朝部下部→上部という流れで読み解き、和朝部上部の『選択集』からまた名号下部の『正信偈』に戻ってくるという「円環構造」になっている、とされる。しかし、これは如何なものであろうか。例えば和朝部で「聖覚の文」が下部に書かれ『選択集』が上部に配置されるのは、源空が聖覚より上に描かれているためであらうし、天竺・晨旦部も同様である。津田氏の論は成立しないと思われる。

本稿の考察対象である和朝部は、下段に「聖覚の銘文」が見えるが、この文はその後の光明本尊や連坐像には見られず、特異な存在と言える。妙源寺本が制作された時点ではこの文が意味あるものだったのだろうか、その後、聖覚の扱いに変化が生じたのであろう。通常の光明本尊では聖覚と信空の位置が本来あらねばならないところから移動しているし、後述するように（第四節）太子先徳連坐像でもきちんと聖覚の意義を理解していたとは思われない。なお、上段には『選択集』ばかり三文も引かれていて、源空に対する思いといったものを知ることができる。図様を見て、親鸞は源空の背後に控えめに描かれており、親鸞の意向が反映されているように思われる。

三 賛銘から見た連坐像の展開

光明本尊の通規の賛銘

上下の賛は連坐像や通規の光明本尊にも記されているが、妙源寺のものとは比べてどうなのであるか。光明本尊の通規の賛銘は、次の通りである。

上	下
選択集「当知生死之家」から「以信為能入」まで 正信偈「如来所以興出世」から「応信如来如実言」まで 往生要集「我亦在彼撰取之中」から「大悲无倦常照我身」まで 聖徳太子御廟記文 曇鸞の銘文「魏末高齊之初」から「三卷浄土論」まで 安楽集「当今末法」から「可通入路」まで 玄義分「言南无者」から「必得往生」まで 浄土論「世尊我一心」から「願生安楽国」まで 首楞嚴経「我本因地」から「帰於浄土」まで 十住毘婆娑論「人能念是仏」から「是故我常念」まで	大経「如来以無蓋大悲」から「恵以真実之利」まで 同・第十二願 同・第十三願 同・第十八願 同・第十一願 同「其仏本願力」から「自致不退転」まで 同「必得超絶去」から「自然之所率」まで

前述の妙源寺のものとは比べてみると、追加された文がある一方、削除

中世の真宗における和朝の連坐像

されたものや引用が少なくなっているものもある。『尊号真像銘文』に見えないものもある²¹。和朝に関するものとしては、『聖徳太子御廟記文』と『往生要集』、『正信偈』、『選択集』だが、『聖徳太子御廟記文』は既述のように妙源寺本では色紙型の中に記されていたし、『正信偈』の文は妙源寺本の名号部下段の賛の抜粋である。『選択集』も妙源寺本にあったが、三文のうち表記の文のみが採用されたのである。『聖覚の銘文』は採られず、『往生要集』の文は前節で述べたとおりである。光明本尊が完成されていくに当たって、賛にも改定が加えられたのであろう。なお、ここでは大経が下段に配置されているが、これは阿弥陀如来が下方に描かれているためと思われる。上段の賛もおおむね画像に近接したところに配置されており、「絵解き」を考慮した画面構成といえることができる。先の妙源寺本の場合と同様であらう。

和朝（日本）太子先徳連坐像の賛銘

連坐像はどうであらうか。

まず、聖徳太子が描かれる「和朝（日本）太子先徳連坐像」は、次のような賛が上下に記されるのが標準であると考えられる。

上	下
源空聖人真影・劉官讚 入出二門偈「観彼如来本願力」から「真実功德大宝海」まで	皇太子聖徳の銘文（阿佐と日羅の文）

ただし、この賛が記されるのはそう多くはなく、上部の賛がこのように記されるのは専福寺本（No.29）と安福寺本（No.30）、順照寺本（No.38）のみで、康善寺本（No.10）と本照寺本（No.37）は「隆寛讚（劉官讚）」だけが記されている²²。しかしともあれ、表記の上賛は妙源寺のものとの共通性がなく、光明本尊のそれとも異なっている。このことから、太子先徳連坐像と光明本尊が違った歩みをしてきたことが窺われるし、妙源寺本の和朝部がストレートに展開して太子先徳連坐像になったわけではないことも知られよう。あるいは、現存する太子先徳連坐像の原型になった、妙源寺本とは異なる賛を記した連坐像なり三幅の光明本尊が存在していたのかもしれない。その存在の可能性についてはまた第五節で考えるところとしよう²³。

下部の文は、「尊号真像銘文」所収のものだが、これを記すのは三十六点中十例²⁴である。上賛も同じだが、賛を有しないものは伝えられる間に損傷したか、あるいは当初からなかったものか。こうしたことに関連して宮崎圓遵氏は「銘文というものに対する関心が時代とともに薄弱となつている²⁵」と指摘しておられる。確かにそうしたことも考えられるかもしれない。しかし、通規の下賛が記される遺例の年代ごとの比率を調べてみると、時代が下がるにつれてその比率が目立って少なくなつていくということはない。すなわち、十四世紀では太子連坐像の総数七点中二例に賛銘があり、比率は二八%、十五世紀は十八点中五例で二七%、十六世紀は八点中二例で二五%と、ほぼ横ばいなのである。手本に

した連坐像に賛銘があつたか否か、これが大きく影響しているのではないだろうか。

なお、前節で述べたように、妙源寺の光明本尊にあつた聖徳太子と源信の色紙型の賛銘は、太子先徳連坐像のほとんどの作品にある²⁶。ものにより字句が若干異なっているものもあるが、上下の賛の残存率に比べて著しい違いである。これは、図様の一部分と化してしまつたからであらう。

和朝（日本）高僧先徳連坐像の賛銘

では、聖徳太子を描かない「和朝（日本）高僧先徳連坐像」にはどのような賛が見られるのであろうか。

上	下
源空聖人真影・劉官讚	入出二門偈「觀彼如来本願力」から「真実功德大宝海」まで

この二つは、前述のように太子先徳連坐像では上段に記される文言で、両者の影響関係を窺うことができる。先に記したように構図の発想はまったく異なるものの、同じ「連坐像」だという認識があつたのだろうか。ただ、太子先徳連坐像でこの文言が見られる割合が著しく低いのに対して、和朝高僧先徳連坐像ではその割合がやや高い。

もつとも、特殊なものも多く、後掲の表6に記したように、来生寺本

(No.58) や円光寺本 (No.67) などには『選択集』の「当知生死之家」の文が見られ、『正信偈』を記すものもある(万福寺本、No.68)。「選択集」や『正信偈』の文は光明本尊に見られるので、その関係で考えることができ。つまり、それぞれの作例でその影響関係は異なっているわけである²⁷⁾。

四 太子先徳連坐像における源空以下の先徳像

源空からの次第相承

さて、いよいよ図様の検討に入っていきたい。繰り返しになるが、聖徳太子を描かない「和朝(日本)高僧先徳連坐像」では通例、左上に源空を配置し、その右下に親鸞、あとは左右交互に先徳が次第していつている。源空からの次第相承を表すのにふさわしい構図と言える。これに対して「和朝(日本)太子先徳連坐像」は、通例は時間が下から上へと流れているので、源空の右上に親鸞、そして先徳たちを左右交互に上のほうへ描くならば、意図するところは和朝高僧先徳連坐像と同じく、源空からの相承を強調することにあつたと言えるだろう。ところが、そうした構図になっているものは意外に少ないのである。

表5(次頁)に示したのは、太子先徳連坐像の、信空と聖覚の有無と描かれる位置、先徳たちの状態、さらには源空と親鸞の様子などをまと

めてみたものである。

信空と聖覚の位置とその意味

まず、信空と聖覚については、描かれるものが多数派である(×は描かれていないもの)。しかし、その位置は二種類に分かれる。本来的なのは、◎を付けた、源空のすぐ下に描かれる「眷属としての扱い」だろう。妙源寺の光明本尊がこの図様である。光明本尊ではその後それが崩れ、源信のすぐ下に信空と聖覚が描かれるようになる。太子先徳連坐像でそうした崩れがないものは、信空と聖覚を描く意味というのがきちんと分かっていたのであろうか。

表の中に△を付けたものがあるが、これは、標準の図様からいうと当然信空と聖覚であるはずの像が異なる人物名として伝えられているものである。妙安寺本 (No.12) は信海と真仏、熊谷基氏本 (No.42) は是明と是信、菅原辰夫氏本 (No.44²⁸⁾) は実念と信空という。こうしたことから考えると、信空と聖覚の意味が分かっていたというよりも、ただ単に源信像の両脇に置かれた賛銘のせいで信空と聖覚の位置が変わらなかつただけのように思われる。つまり、太子先徳連坐像では源信の両脇の色紙型の賛銘が残つたため、それによって構図が制限された、ただ単に技巧的なことというのではなからうか。

○印を付けたのは、信空と聖覚の本来的な位置が崩れ、源空が離れた

表5 和朝（日本）太子先徳連坐像における源空と先徳たち

No.	所蔵者	信空と聖覚	源空と先徳の位置関係	分類	備考	源空と親鸞の座具
9	安照寺	×	源空他5名が左右交互に、上一下	D'		椅子・礼盤
10	康善寺	◎源空眷属としての扱い	源空は中央、その右横に親鸞、あとは4名が左右交互に	E		椅子・畳
11	枕石寺	×	源空他9名が左右交互に	D		礼盤・礼盤
12	妙安寺	△寺伝は違う人物名	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・？
13	林光寺	◎源空眷属としての扱い	源空は中央、あとは6名が左右交互に	E		椅子・礼盤
14	福源寺	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・畳
15	大正寺	○源空は離れた位置	5名の先徳の中央に源空	A		椅子・畳
16	安養軒	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・畳
17	長命寺	◎源空眷属としての扱い	源空は中央、その右横に親鸞、あとは4名が背後に	C	17、20、22 同じ様式	椅子・礼盤
18	安養寺	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空、その上部にさらに2名	A		椅子・畳
19	称名寺	○	像主判然とせず	—		？・畳
20	聖徳寺	◎源空眷属としての扱い	源空は中央、その右横に親鸞、その上部に2名、さらに最上部に3名	C	17、20、22 同じ様式	椅子・礼盤
21	無為信寺	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・畳
22	瑞泉寺	◎源空眷属としての扱い	源空は中央、その右横に親鸞、他5名が群像として背後に	C	17、20、22 同じ様式	椅子・礼盤
23	願生寺	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・礼盤
24	照光寺	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・畳
25	立蓮寺	○源空は離れた位置	5名の先徳の中央に源空	A		椅子・礼盤
26	勝鬘皇寺	○	源空は上部右、その右下に親鸞、他2名左側	特殊		畳・畳
27	西方寺	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・畳
28	西蓮寺	×	5名の先徳の中央に源空	A		椅子・礼盤
29	専福寺	×	源空と親鸞が左右に対座、他19名が群像として背後に	B	29、30、38 同工同じ	椅子・礼盤
30	安福寺	×	源空と親鸞が左右に対座、他13名が群像として背後に	B	29、30、38 同工同じ	椅子・礼盤
31	安養寺	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・礼盤
32	専精寺	○源空は最上部	源空は上部中央、以下5名が左右交互に、上一下	E'		椅子・畳
33	願楽寺	◎源空眷属としての扱い	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・畳
34	乗念寺	○源信の下に位置	源空と親鸞が左右に対座、他7名が群像として	B	光明本尊の一部	椅子・礼盤
35	光教寺	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・畳
36	照巖寺	○源空は離れた位置	源空は上部中央、以下2名が左右交互に、上一下	E'		椅子・畳
37	本照寺	×	源空と親鸞が左右に対座するのみ、他の先徳抹消か	特殊		礼盤・礼盤
38	順照寺	◎源空眷属としての扱い	源空と親鸞が左右に対座、他8名が群像として背後に	B	29、30、38 同工同じ	椅子・礼盤
39	浄心寺	×	源空他8名の先徳が左右交互に	D	39、40共通 する構図	畳・畳
40	宝田院	×	源空他9名の先徳が左右交互に	D	39、40共通 する構図	礼盤・礼盤
41	西善寺	×	源空と親鸞が並ぶ、他11名、ほとんど真向き	特殊		畳・畳
42	熊谷基氏	△銘が通常と異なる	源空は上部中央、以下2名が左右交互に、上一下	E'		椅子・畳
43	平野昌氏	○源空は離れた位置	4名の先徳の中央に源空	A		椅子・畳
44	菅原辰夫氏	△銘が通常と異なる	4名の先徳の中央に源空	特殊		礼盤・×

位置にあるものである。早島有教氏はこうした構図について、「源空が信空・聖覚といった眷属から離れ、親鸞より上部に位置するのが特徴のひとつである。源信と信空・聖覚の位置が接近して描かれており、あるいは、この両名が源信の眷属であることを示すため、このような図様になったのであろうか」と記しておられる⁹⁹。果たしてそうであらうか。

この構図の場合、源空はほとんどが親鸞以下数名の人物像の中央に描かれている。言い換えれば、源空の周りを先徳たちが取り囲んでいる図様である。こうした構図は信空・聖覚が描かれていないものにも見られるが、これは要するに源空の教えを門徒が等しく享受しているということを表しているのではないだろうか。初期真宗の中で源空がいかに重んじられていたのかについてはつとに指摘されているが、この図様もそうしたことの表れのように思われるのである。早島氏の考察は当たつていないと考える。

○印を付けた構図を取るものは三十六点中十七例を数える。これに対して◎印の方は七例見られるに過ぎない。初期の真宗門徒にとつては信空・聖覚はさておき、「源空」が大事だったことがこの数字からも窺えよう。なお、○印を付けた構図の年代ごとの比率を見てみると、十四世紀後期が二五%、十五世紀初期が六三%、中期は五〇%、十六世紀中期も五〇%、後期も同様の比率である。

和朝（日本）太子先徳連坐像の分類

源空と諸先徳の描かれる位置関係の違いによって、分類を試みてみた。まず、Aとしたのは、先述のような四、五名の先徳の中央に源空が描かれる例である。十五例と最も多くなった。太子先徳連坐像として一番ポピュラーな構図はこの形式であることが分かる。この構図では、源空を取り囲む先徳たちの序列はあることはあるが、それよりもむしろ先にも述べたような、真宗門徒の源空尊崇の思いといったものが強く感じられるように思われる。

先徳たちの次第相承が二の次に感じられるのは、Bとして分類したものにも窺えるようである。Bは、源空と親鸞が対座し、その後後に相当数の先徳を描くものであって、先徳たちは群像として描かれる。これが左右交互に描かれればその序列も明確だが、Bのような構図では序列という意識は希薄であろう。源空と親鸞の系譜に皆が連なっている、という感じである。乗念寺本（No.34）は光明本尊の一部だが、このことからBの構図は光明本尊と密接な関係にあると考えられる。あとの専福寺本（No.29）、安福寺本（No.30）、順照寺本（No.38）は同系統の画工の手になるという。

Cは、やはり源空と親鸞が対座するものの、源空の位置は中央付近になつてゐる。先徳の序列はそれほど明確ではない。Aの構図から源空の位置を下げ、源空の左下に人物を描かない構図とも言える。Cは善性系

図 2 A の例
安養軒本 (No. 16)



図 3 B の例
順照寺本 (No. 38)



図 4 C の例
聖徳寺本 (No. 20)



図 5 D の例
枕石寺本 (No. 11)



図 6 E の例
林光寺本 (No. 13)



の作品である。

以上に対してDは、源空以下の先徳たちが左右交互に描かれる形である。先徳の次第を意識した構図と言える。太子先徳連坐像では源空像はほとんどが椅子に座る図様だが、Dでは畳か礼盤に正座する姿になっているのが特徴的である³⁰⁾。妙源寺本の光明本尊の源空像はこの形式だが、通常の光明本尊では椅子になっており、この方が主流である。正座式は太子を描かない和朝高僧先徳連坐像でも少数派に留まっている(源空の座り方の問題は次節で詳述する)。

Dが源空を左寄りに配するのに対して、Eは中央に描くものである。後の先徳は左右交互に描かれ、序列を明確にしているが、源空への思いがDとはやや異なっている。E'とした三例は先徳が上から下へ次第するもので、先徳が二名の場合、源空とともにこの部分を取り出すと、康善寺本和朝高僧先徳連坐像(Na 61)の構図になる。

以上のように分類を試みたが、先徳の次第相承を強調したものはDとEであり、わずかに九例に過ぎない。連坐像という点、一見、門弟の相承を表したものと思われかねないが、必ずしもそうではないということである。これは光明本尊でも言えることであろう。光明本尊は仏光寺派では「絵系図」と併用されたため、同じような発想の下に作られていると思われるのだが³¹⁾、光明本尊の先徳たちはBと同じく群像の形で描かれており、次第は明確とは言えない。こうした、いわば「光明本尊的」な先徳の描かれ方に関して、津田徹英氏は「それぞれが相対しながら相承

次第をアイコンタクトで示して」いると述べておられるが、如何であろうか。筆者にはそうした「アイコンタクト」は全く感じられない。光明本尊作成の原意は、次第相承とは別のところにあるように思われる³²⁾。

五 和朝高僧先徳連坐像の構成と血脈相承

和朝(日本)高僧先徳連坐像の図様の特色

では、聖徳太子を描かない連坐像にはどんな特色があるのだろうか。

表6(次頁)には「和朝(日本)高僧先徳連坐像」の図様などをまとめてみた。ほとんど同じ構成をとっていることが分かる。源空像は椅子に座るのが主流である。これに対して親鸞は、概ね礼盤に正座している。親鸞の座具は、表5に記したように、太子先徳連坐像では礼盤が十六例、畳に座る方が多い。畳と礼盤では、礼盤の方が親鸞の神格化が進んでいると考えられ、この方が新しいもののように思われるが、実際には古い作品でも礼盤になっているものもあり、これだけで太子先徳連坐像のほかが高僧先徳連坐像よりも成立が古いとすることはできない。なお、高僧先徳連坐像は聖徳太子や源信を描かない分、ほとんどが多数の先徳を描いており、しかも左右交互に配するものが多い。製作の意図は明らかであろう。

表6 和朝（日本）高僧先徳連坐像の図様と賛銘

No.	所蔵者	源空と先徳の位置関係	備考	源空と親鸞の座り方	賛銘
58	来生寺	先徳10名を左右交互に	親鸞のみ大きく描く	椅子・礼盤	上：選択集か、下：不明
59	称念寺	先徳6名を左右交互に		椅子・礼盤	なし
60	南泉寺	先徳6名を左右交互に		椅子・礼盤	なし
61	康善寺	先徳2名		椅子・礼盤	上：劉官讃、下：二門偈
62	善性寺	先徳4名を左右交互に		椅子・礼盤	なし
63	善性寺	先徳4名を左右交互に	内2名は女性	椅子・礼盤	なし
64	上宮寺	先徳4名を左右交互に		椅子・礼盤	上：劉官讃、下：二門偈
65	長称寺	先徳4名を左右交互に		椅子・礼盤	なし
66	本善寺	先徳6名を左右交互に		礼盤・礼盤	上：正信偈・劉官讃、下：なし
67	円光寺	先徳3名を左右交互に		畳・畳	上：選択集・二門偈、下：血脈執持文
68	万福寺	先徳19名を左右2列に	蓮如裏書あり	椅子・礼盤	上：二門偈・劉官讃、下：正信偈

同朋大学佛教文化研究所紀要第二十四号

こうしたタイプの連坐像は、どのような門徒が依用したのであるうか。まず、「明教」という名が三例に見られる（表3参照）。この名は太子先徳連坐像の康善寺本（No. 10）にも見られるが、表5でEに分類したように、次第相承を重んじる構図である。この門徒の特色が窺えよう。

それ以上に注目されるのは、「如信一覚如」という系統である。言うまでもなく覚如は「三代伝持の血脈」ということを主張した。それを図像の上に表現したのが、西本願寺蔵になる善導源空親鸞の連立像（No. 52）と親鸞如信覚如の連坐像（No. 69）であり、それを一幅にまとめたものも『存覚袖日記』に記されていることは、すでに指摘されている^⑧。和朝高僧先徳連坐像における本願寺系統の作例は本善寺本（No. 66）

と円光寺本（No. 67）だが、礼盤と畳の違いはあるものの、二例とも源空が正座する姿で描かれており、他のものとは一線を画している。

源空が正座する連坐像

ここで眼を太子先徳連坐像に転じてみると、源空が正座するのはNo. 11、26、37、39、41、そしてNo. 44である（表5）。特殊なもの以外はDに分類したもののばかりで、源空が正座するのは次第相承を重んじる構図に多い、ということになる。一方、光明本尊では、通規のものは圧倒的に椅子が多い。こうしたところからも光明本尊は、基本的には次第相承を第一義にして製作されたものではないということが窺えるだろう。光明本尊で源空が正座するのは例えば本誓寺本（No. 12）や春木盛正氏本（No. 13）、光用寺本（No. 41）だが、これらは通規の先徳の描かれ方と異なり、二列に左右交互に先徳を描いていて、次第相承に力点を置いた構図となっている。正座するすべてのものがこうした構成となっているわけではない^⑨。が、光明本尊でも次第相承を重んじるものは源空が正座している場合があることは注意される。

連坐像と光明本尊における源空の座り方（椅子か正座か。正座の場合には畳か礼盤かは無視する）をまとめてみると、次のようになる。

正座	椅子	光明本尊	太子先徳連坐像	高僧先徳連坐像
次第相承派など	妙源寺本	基本的にこの形	D以外のほとんど	本願寺以外のもの
				本願寺系統

すなわち、連坐像や光明本尊においては、最古の妙源寺の光明本尊が、源空が正座するスタイルであるにもかかわらず、主流となっているのは椅子だということである。第三節で、太子先徳連坐像の原型になったのではないかと考えられる連坐像なり三幅の光明本尊が存在していた可能性について示唆したが、こうした図様を見てもその可能性は高いように思われる。それは、推測するに、妙源寺本和朝部とは違って源空が椅子に座る形式のものであって、これが光明本尊へと展開し、また太子先徳連坐像となり、高僧先徳連坐像の源空の図様に反映されていく基本形になったのではないだろうか。その展開過程で、次第相承を重んじるグループによって製作されたものは正座スタイルが取り入れられることもあったものと思われる。

本願寺系統の連坐像と覚如

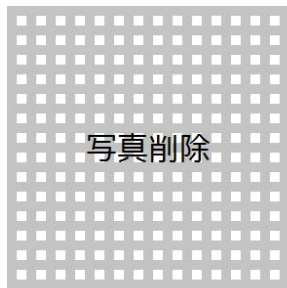
しかし、同じように次第相承を表している和朝高僧先徳連坐像で、本願寺系統は正座なのに、それ以外は椅子であるのはどうしてだろうか。先に述べた明教の系統は東北に展開したようなので、その地方の主流たる椅子が採用されたと考えられる。本願寺系統に関しては次のようなことが考えられよう。

源空が正座する姿で描かれるのは、他に「震旦和朝（中国・日本）高僧先徳連坐像」にも何例か見られる。善導の口から仮仏が出ているよう

図7 源空が椅子に座る例 長称寺本（No. 65）



図8 源空が正座する例 円光寺本（No. 67）



に描かれるのが特徴で、多くは真仏―専海―円善―如道の系統であり（No. 54～56）、この門流の特色と言える⁵⁵。最古の例は奈良県の瀧上寺のもの（No. 53）で、『存覚袖日記』の時点で修復されたと記されていることから分かるように相当古いものらしく、鎌倉末期十四世紀初頭を降らな

いとされる³⁶。『存覚袖日記』によれば、上段に「玄義分」言南無者の文が、下段に「選択集」生死之家の文と「入出二門偈」の文が記されていたようだが、この下段の賛は和朝高僧先徳連坐像円光寺本（No.67）の上段のものと同じである。この文言は、第三節に述べた和朝高僧先徳連坐像の標準と考えられる賛銘とは異なっている。円光寺本は覚如の筆跡との類似性が指摘されており³⁷、覚如は瀧上寺本を参照した可能性が考えられるのではないだろうか。その結果、本願寺系統では源空が正座するスタイルを採用したと考えたい。

言うまでもなく覚如の「三代伝持」の主張³⁸は、「口伝鈔」で初めて示され、『改邪鈔』で補強されたものである。『改邪鈔』の所破の対象は主として仏光寺派にあつたと言われているが、この仏光寺派の特質は「血脈」の重視にあるとされる³⁹。しかし、この派で多く依用された光明本尊は、既述のように次第相承を第一議とするものではなかつたと考えられるし、了海の『還相回向聞書』や「他力信心聞書」は「善知識」を重んじてはいるが、「血脈」には言及していない⁴⁰。仏光寺派で「次第相承」とか「血脈」が言われるようになるのは、それらより時代が下がり、名帳や絵系図からであろう。つまりこの派では、「血脈」という考えを導入するに当たり、視覚的にはそれを横へたどる方式を採用したわけである。これは、その時すでに光明本尊の形式が完成されていたため、新たな方式が採られたものと思われる。これに対して覚如は、本願寺の「血脈」を主張するに当たって、著作のみならず⁴¹視覚にも訴えるものと

して、上から下へ縦に連なる構図を考案したということが言えるかと思われる。

おわりに

上来、和朝の先徳を描く連坐像を中心として考察を重ねてきた。様々な図様がある連坐像の全容を解明するには程遠い内容になってしまったが、幾分かは新味を盛り込むことができたのではないかと思っている。

本稿で考えたことを簡単にまとめてみると、次のようなことになる。

- 1、聖徳太子を描く「和朝（日本）太子先徳連坐像」と描かない「和朝（日本）高僧先徳連坐像」とでは、成立時点から発想が異なっており、依用した門徒群も違っている。太子先徳連坐像は光明本尊との関係が考えられるが、それぞれ別の展開を遂げてきたものである。
- 2、光明本尊や太子先徳連坐像の最古の作例は妙源寺の三幅からなる光明本尊だが、名号を中尊にして和朝部と天竺・晨旦部を観音勢至に配当するこの遺例の上下の賛や源空の描かれようは、後のものに受け継がれておらず、他に、通規の太子先徳連坐像や光明本尊の原型となつたものが存在していた可能性がある。

- 3、和朝高僧先徳連坐像の賛は太子先徳連坐像にも見られるもので、発想が異なるとは言うものの、影響関係があつたことが分かる。

4、太子先徳連坐像では、先徳たちは源空を取り囲んでいるように描かれたり、群像として表現されていたりするものが多く、次第相承を強調する図様を取るものは少数派である。これは光明本尊の図様も同じである。源空の座り方は、両者とも次第相承派以外は椅子に座る形式をとるのが主流である。

5、これに対して和朝高僧先徳連坐像は、先徳を左右交互に次第するよう描いており、こちらの方は相承が重視されている。本願寺系統はこれを依用するようになるが、これは仏光寺派が「血脈」を横に連ねる「絵系図」を考案したことから、これに對抗して縦の構図を取り入れたものと思われる。

大略、以上のようなことを論じたが、残された問題も数多い。また、本稿で扱わなかった天竺・晨旦の高僧先徳の連坐像も考えなくてはなるまい。いずれも今後の課題としたい。

註

- (1) 早島有毅「総説 高僧連坐像」〔真宗重宝聚英〕第八卷「高僧連坐像」同朋舎、一九八八年。以下、連坐像は基本的にこの書により、その図版No.を付す。掲載した連坐像の図版も同書からの転載である。
- (2) ただし、中には変則的な図様のものもある。例えば安養寺本 (No.31) に聖徳太子絵伝の一場面が挿入されているし、菅原辰夫氏所蔵のもの (No.44) には源信像が描かれていない。
- (3) 平松令三「総説」〔真宗重宝聚英〕第二卷「光明本尊」同朋舎、一九八七年。以下、光明本尊はこの書により、その図版No.を付す。図1も同書

中世の真宗における和朝の連坐像

からの転載である。

- (4) 〔真宗重宝聚英〕第八卷には「天竺震旦(インド・中国)高僧連坐像」という項目のもとに七例が挙げられているだけである(表1の④)。
- (5) 満性寺本 (No.6) と青巖寺本 (No.8)。ただし、青巖寺本の札銘は書き直されているようである(平松令三氏のご教示による)。これは善導の口から化仏を出す図様だが、このタイプは専海・円善・如道の系統に見られる(第五節で述べる)。
- (6) 小山正文「三河念仏相承日記の一考察」〔日本歴史〕三九一、一九八〇年。
- (7) 〔真宗重宝聚英〕第二巻に載せられている光明本尊六十六点の内、仏光寺派のものは三十一例ある。
- (8) 福嶋崇雄「了源上人門弟考―近畿を中心として―」(佛光寺教学研究會編『佛光寺の歴史と教学』真宗佛光寺派宗務所、一九九六年)。
- (9) 津田徹英「光明本尊考」〔美術研究〕三七八、二〇〇三年。
- (10) 宮崎圓遵「光明本尊の構成」(著作集第四卷『真宗史の研究(上)』思文閣、一九八七年)。
- (11) 註(3)に同じ。
- (12) 林幹彌「太子信仰―その発生と発展―」(日本人の行動と思想13)(評論社、一九八一年)一五五頁参照。
- (13) 小山正文「親鸞見写の廟嶺偈」(『親鸞と真宗絵伝』法蔵館、二〇〇〇年)。なお、小山氏はこの論文の中で、親鸞が得たという「磯長夢告」に言及されているが、この問題に関しては拙稿「再論 伝親鸞作『三夢記』の真偽について」〔高田学報〕九二、二〇〇四年)参照。
- (14) 〔上宮太子廟参拝記文〕の記述そのままだと中尊が太子で、左右に「無量寿如来」と「得大勢至菩薩」という配置になるが、これはやはり真宗としては如何かという思いが働いたことだろう。
- (15) 註(10)に同じ。
- (16) 宮崎圓遵「聖徳太子略絵伝について」(著作集第七卷『仏教文化史の研究』思文閣、一九九〇年)。
- (17) これと直接関係するわけではないが、一般に真宗は聖徳太子信仰を手がかりにして広まったと言われているが、関東には親鸞以前の太子信仰の遺例を見出すことはできず、むしろ真宗門徒が太子信仰を広めたと考えたほ

うがよいのではないか、との意見を今井雅晴氏が述べておられる（「関東教団の木像本尊」、浄土真宗本願寺派「教学研究紀要」六、一九九八年）。

(18) 註(3)に同じ。

(19) 「定本 親鸞聖人全集」第二巻「和讃篇」一二二頁（生桑完明担当）。

(20) 高木昭良「三帖和讃の意訳と解説」（永田文昌堂、一九六六年）二五六頁。「源信僧都行実」の該当箇所は、「恵心僧都全集」第五巻六八五頁。

(21) 大經の「如来以無蓋大悲」から「恵以真実之利」までの文と第十二、十三、十一願文、上段では「聖徳太子御廟記文」と「安楽集」の文が「尊号真像銘文」に見えない。拙稿「中世後期における仏光寺と本願寺の号観——光明本尊と無碍光本尊、そして六字名号——」（浄土真宗教学研究所編「蓮如上人研究 教義篇1」永田文昌堂、一九九八年）でも言及した。

(22) 福源寺本（No.14）は特殊で、「入出二門偈」の文、「選択集」・「当知生死之家」の文、そして源海の銘文が記される。

(23) この他、上部の賛について補足すれば、早島氏は西善寺本（No.41）の上段に「入出二門偈」の一節が記されると言われる（註1掲書八二頁）が、実際にはそうではなく、「正像末和讃」の数首の取意を漢文にしたものようにある。左にその文を記す（括弧内は推測）。

(弥) 陀本願可信
(信) 本願人者皆
(往) 生不可説不可思
(議) 功德滿行者身
(撰) 取不捨利益
(悟) 無上覺於也

(24) その賛銘を記すのは、No.9、10、14、23、29、30、37、38、39、41である。やや文言が異なるものもあるが、特段注意しなければならぬものではないであろう。これに対してまったく異なる文言を記すものは無為信寺本（No.21）で、「劉官讚」と「入出二門偈」が記されるが、もともとのものではないという（註1掲書五二頁）。しかし、この二つの文言は前述のように上部の賛として通規のものであるので、たまたま下部に表具されたものとも考えられる。

(25) 宮崎圓遵「初期真宗の連坐像について——滝上寺藏「八高僧像」を縁とし

て——」（著作集第四巻「真宗史の研究（上）」思文閣、一九八七年）。

(26) 聖徳太子の賛を記さないのは、安養寺本（No.31）、乗念寺本（No.34）、光教寺本（No.35）。No.31は聖徳太子の略絵伝が記される特殊なもの。No.34は光明本尊の一部。No.35は、色紙型はあるものの、銘が記されていない。やや特殊なものは願楽寺本（No.33）で、「聖徳太子御廟記文」のほぼ全文が記される。源信の賛では、西方寺本（No.10）は「天台山延暦寺首楞嚴院前権小僧都法眼和尚位源信真像、源信和尚者俗姓……」と始められている。しかし、後半は同じ文言である。源信像があつて賛銘が記されないのは専精寺本（No.32）と乗念寺本（No.34）である。No.32は地方的色彩の強いものという。

(27) この他、本善寺本（No.66）は特殊で、「正信偈」でも「憶念弥陀仏本願……」の文句が書かれている。また、円光寺本（No.67）には下段に「円光寺二代浄信の血脈執持文を記している」と早島氏は解説されるが（註1掲書一三五頁）、これは実は、如信から相承したとする「大經」の第十八願成就文と覚如から受けたという「正信偈」「憶念弥陀仏本願……」の文である。

(28) ただし、これはかなり特異な構図で、源信が描かれない。

(29) 註1掲書四二頁、福源寺本（No.14）の解説中。

(30) ただし、Dとした安照寺本（No.9）は椅子に座る姿である。これは、上から下へ次第するという特異な例である。後述のように和朝高僧先徳連坐像は源空が椅子に座るのが通規と考えられるから、この影響なのだろう。

(31) 堀大慈「光明本尊と「絵系図」試論——「絵系図」の研究——」（京都女子学園仏教文化研究所「研究紀要」一六、一九八六年）。

(32) すべての「光明」に包まれているというのが、「光明本尊」の一番の眼目なのである。光明本尊の図様の考察は、脊古真哉「浄土真宗における聖徳太子信仰の展開」（大山誠一編「聖徳太子の真実」平凡社、二〇〇三年）でも試みられている。

(33) 宮崎圓遵「本願寺所藏 善導源空親鸞三祖像について」（著作集第四巻「真宗史の研究（上）」思文閣、一九八七年）。

(34) ほかに源空が正座する光明本尊は、報恩寺本（No.3）、毫撰寺本（No.15）、原田秋一郎氏本（No.16）、光源寺本（No.20）、大信寺本（No.44）。

(35) 拙稿「正面向垂髪太子像と震旦和朝高僧先徳連坐像（和朝高祖尊像）」

〔史料に見る近江八坂善敬寺史〕彦根市八坂善敬寺、二〇〇三年。

(36) 註1掲書一―二頁。

(37) 註1掲書一三五頁。

(38) 三代伝持説は、かつて『高田口伝鈔』や『親鸞聖人血脈文集』に対抗して主張された、と考えられたことがあった(小串侍「覚如上人の三代伝持」、『初期本願寺の研究』法蔵館、一九七九年、など)。しかし、『高田口伝鈔』が近世の成立であることが明らかになり(平松令三「口伝鈔の異本成立と高田口伝鈔について―佐藤哲英博士の所説に対する疑問―」、『親鸞真蹟の研究』法蔵館、一九八八年)、『親鸞聖人血脈文集』も横曽根門徒の三代伝持を専ら意図したものではないとの論が出され(古田武彦「性信の血脈文集と親鸞在世集団―新史料蓮光寺本をめぐって―」、『親鸞思想―その史料批判―』、著作集親鸞・思想史研究編Ⅱ『親鸞思想』明石書店、二〇〇三年)、そうした見方は変更を迫られている。

(39) 神田千里「一向一揆と真宗信仰」(中世史研究選書)(吉川弘文館、一九九一年)。

(40) 梯實圓「初期真宗における善知識論の一形態―還相回向聞書をめぐる―」、『他方信心聞書』の一考察―真宗における知識婦命説の源流―(『浄土教学の諸問題』下巻、永田文昌堂、一九九八年)。

(41) 絵系図の最古のものは正中三年(一三二六)の年記を持ち、翌嘉暦二年(一三二七)には『念仏相承血脈掟書』が成立している。これに対して『口伝鈔』は元弘元年(一三三二)、『改邪鈔』は建武四年(一三三七)に成立している。

〔付記〕本稿は、平成十六年三月十六日に同朋大学で開催された真宗史研究会での口頭発表に基づくものである。図版の掲載については関係各位のご高配に預かった。末尾ながら深く御礼申し上げる次第である。