

九字名号を中尊とした三幅一舗の本尊の成立意義

—岡崎市妙源寺蔵本を中心素材にして—

早島有毅

はじめに

九字の名号を中尊とした三幅一舗の連坐像とは、愛知県岡崎市妙源寺に襲蔵される特異な形態の本尊である（『真宗重宝聚英』第二巻、同朋舎出版、一九八七年 後掲図ⅠA）。その特色は、周知のように「南无不可思議光如来」という名号を双鉤填墨体つまり籠文字で描き、左右にインド・中国の菩薩・高僧連坐像、日本の太子・先徳連坐像を対幅とする構成に求められる。九字名号の書体は、金泥で塗りつぶし墨で縁取る技法にあり、極彩色の蓮台の上に描かれる。この書体の技法は、後述のように十五世紀以降の名号と明らかに異なり、十四世紀中頃までに描かれていたことを示唆している。群青色の絹地には波状の九十一条の光明を描き、あたかも無明の大海を表象しているかの印象を与える。中尊の上部には、『大无量寿経』（以下『大経』と略称）上巻の第十八願全文、下巻から「往觀偈」の四句、「釈迦指勸」の八句が墨書されている。この讚文自体、専修寺蔵黄地十字名号と同文である。下部には『教行信証』行巻「正信念仏偈」の二十句が記されている。この下讚は、安城御影の親鸞自筆下讚と同文である。上下の讚文の周囲は、緑青地に珠玉紋様を配した描表装の様式にあり、黄地十字名号や安城御影を製作した工房と、同一の可能性は高い。

右幅インド中国の菩薩・高僧連坐像は、下部に勢至を軸に龍樹・天親のインドの三菩薩、中国に入つて曇鸞和尚・慈

愍三蔵、道綽禪師・善導和尚、懷感禪師・少康法師を対にして、上部の中心に法照禪師を描く。インドの三菩薩は蓮台に坐し、中国の僧はいずれも椅子に坐すが、椅子の形態は、曇鸞和尚と慈愍三蔵以外異なっている。讚銘は上段に曇鸞伝十句、善導の『観経疏』「玄義文」五句、下部には天親の『浄土論』二文十二句が墨書されている。讚文の周囲は橙色の地に花文の描表装とする。左幅の日本太子先徳連坐像では、まず下段に垂髪太子の正面向きの立像に小野妹子大臣、蘇我馬子大臣、百濟博士学智、惠慈法師の四名が左右に描かれる。中段に恵心和尚が背付きの礼盤に独りで坐し、その背後に聖覚・信空が上疊に坐す。さらにその上段中央に源空が礼盤に、その右背後に親鸞が上疊に坐している。画像の上段には『選択本願念仏集』（以下『選択集』と省略）二文十七句、下段には聖覚の表白文二十二句を墨書し、中段には太子御廟記文と源信伝が色紙型に記される。上部と下部の讚文の周辺は、やはり描表装でインド・中国と同様な橙色の地に花文を描いている。

このような三幅一舗（以下妙源寺本と略称）の本尊について、これまで多くの解説が見られるものの、その意義づけはあまり試みられたことがない。このような状況のなかで、妙源寺本の形態を始めて位置づけたのは、平松令三氏の「光明本尊の研究」（『真宗重宝聚英』第二巻「総説」——一九八七年）である。この論考では、光明本尊の名称問題と分類基準から始まり、名号の書体の踏襲と光明の放光条数と光明を描く意味、釈迦・弥陀二尊の立像と二河白道との関連性、さらにインド中国の菩薩・高僧連坐の配置状況、垂髪太子と侍臣の意味と日本先徳連坐像の意味など、細やかに論究したのである。このなかで妙源寺本の様式について、一幅の光明本尊と異なり、中尊の名号から発する光明が、左右の菩薩・高僧、太子・先徳の連坐像を包んでいないが、このことは、光明本尊が定式化以前の形態にあり、讚銘の筆跡が高田の真仏と想定しうるので、親鸞在世中の製作であり、現存最古の光明本尊と位置づけられるのでないか、と指摘したのである。平松氏が妙源寺本をこのように措定した理由は、定かにしがたい。だがこの見解は、宮崎圓遵氏の「光明本尊の

構成」(宮崎圓遵『初期真宗の研究』、永田文昌堂、一九七一年)で、この本尊が親鸞の八字名号から独自に展開したとの指摘を覆すために、かつて日下無倫氏が提言した中尊として描かれた名号中心の分類方法を踏襲しただけであり(日下無倫『真宗史の研究』、平楽寺書店、一九三二年)、さしたる論拠があるわけでない。いわば、その分類基準にしたがえば、光明本尊の範疇に含めるべきだ、という意味にしかない。しかしながら、妙源寺本をその基準のなかで、光明本尊の源流と位置づけたことにより、光明本尊研究への関心がいくらか高くなったことは事実である。

この状況のなかで、妙源寺本を中心の素材にした津田徹英氏の「光明本尊考」(『美術史研究』第三百七十八号、二〇〇三年)、山田雅教氏の「中世の真宗における和朝の連坐像」(『同朋大学仏教文化研究所紀要』第二十四号、二〇〇四年)などが発表された。この両考に共通するのは、いずれも平松氏の「光明本尊の研究」(平松一九八七年)の提言を承けて出発するが、論究の方法は、趣を異にしよう。山田氏の場合、日本の太子・先徳連坐像を主に一幅の太子先徳連坐像や、光明本尊日本部の総体的類型化を試み、門流によつて像主の配置の相違について明らかとしている。そこで妙源寺本の太子先徳連坐像の様式は、讚文や連坐の配置の形態から日本の太子先徳連坐像、一幅の光明本尊に継承されてなく、これらの祖形は他にあつたのでないかと想定している。妙源寺本を光明本尊の範疇に含める難点があるものの、この見解は別稿で指摘するように(早島有毅「一幅本三國菩薩・高僧・太子・先徳連坐像」未発表①)、確かな想定といつてよいだろう。

これに対し津田氏の論考は、三幅の形態がどういった人の思想の構想のもと、だれが製作したのであろうかという発想から、一幅ごとに図像学的方法を駆使してその解明に意を注いだ。いつてみれば、仏菩薩の相好・印相・持物や全体の姿勢を指標として、像主自体を識別する仏教図像学の方法に立脚し、名号の描き方を始め左右両幅の個々の像容を主眼にして、類似する作例や文献からその意義を問おうと試みたのである。そこで津田氏によれば、妙源寺本の構想は親

鸞の念仏の教えと矛盾するものでなく、その影響化に製作されたのではないかといひ、高田派で真仏の聖教と断定された聖典の文字と妙源寺本の讚銘や札銘の墨跡を対比し、同一の筆跡であるとして、製作者を高田の真仏と断定したのである。これは、要するに平松氏による妙源寺本高田の真仏説を拡充し、中世仏教史研究だけでなく仏教図像学研究の方法から補強しようとしたのであろう。この方法自体について、妙源寺本のような絵画主体の本尊の検討を行おうとするとき、副次的に必要なことであり、この点でさして異論を挟む余地はない。

問題となるのは、中世の本尊研究の観点に立つて検証するとき、この見解について納得しがたい点があるが、方法的に見られることにある。中世の本尊研究にとって重要な課題は、描かれた絵画の様式が、どういった経典・儀軌に基づいて製作されたのかの追究にある。このことは、空海によつて本尊という宗教概念が請来されて以降、顕密仏教での事相研究の根幹として『図像抄』、『別尊雜記』、『覚禪鈔』などの編纂のなかで詳細に記されており、明らかなことといつてよい（早島有毅「中世仏教における本尊概念の受容形態」『日本仏教の形成と展開』法蔵館、二〇〇二年）。中世浄土教とくに親鸞門流の本尊の場合、名号と影像の意味を基本的に表象するのは、上下の讚文と色紙形の銘文であり、顕密仏教の儀軌と異なる性格にある。だが本尊図像の様式や性格を検討しようとする際、方法的には顕密仏教の事相研究のあり方と同じ観点に立ち、讚文に墨書された経論釈の思想的意味と絵画図様との関連のなかから本尊総体の性格の追究が必須とならう。要するに、津田氏のような仏教図像学の方法のみでは、妙源寺本のような名号と影像を組み合わせた本尊の場合、とりわけ適切な方法といえないと思われる。本稿にあつては、このような研究状況のもとで中世仏教とくに宮崎圓遵氏以来培われてきた本尊研究の視座に立脚し、妙源寺蔵の本尊が三幅の構成をとつた意味について明らかにし、その成立意義を問うことにある。

ところで津田氏の論考にあつて、もう一つ納得しえない問題が残されている。それは、平松氏の真仏製作説（平松一

一九八七年) を拡大し、真仏書写という聖教コロタイプ版からの筆跡判断にあるが、筆跡の鑑定自体、基本的に同一筆者の文献を實際に種々精査し、初めて結論づけられるものである。しかもその判断は、精査した研究者によって異なる場合が多い主観的な方法である。仮に、その方法に妥当性があるとするならば、独自の異体字の用法が二、三確認しなければならず、津田氏の示したコロタイプ版からの文字書体だけの比較では、論拠とならない。なによりも、真仏筆という断定史料が、学界に認知されていない状況では、そうした試みは論外であるといつてよい。のみならず、高田の真仏については、どういった門弟であったのか、ほとんど知られてなく、親鸞との関係も必ずしも明らかとなっていない(早島有毅「中世社会における親鸞門流の存在形態」『真宗重宝聚英』第八巻、同朋社出版、一九八八年)。この状況では、妙源寺本が親鸞の構想のもと真仏が製作に関与したといつても、その想定は信頼しえないのは確かである。

ところでこの本尊の製作には、かなりの費用が絵仏師に投じられている。『袖日記』越後国柿崎教浄房本尊は、本願寺門流での日本太子先徳連坐像であるが、この一幅に製作実費の他に、別儀として百足つまり一貫文要した(『存覚上人一期記・存覚上人袖日記』、龍谷大学、一九八二年)という。応安七年(一三三四)に発案された『弘法大師行状絵詞』を描くにあたり、京都の絵師に払われた代金は、一卷あたり四貫文が標準である(『東寺百合文書を読む』思文閣出版、二〇〇一年)。妙源寺本の構成からすれば、単純計算で三貫文ほどといえそうであるが、妙源寺本の絵仏師の技量からすれば、『弘法大師行状絵詞』の四貫文以上の費用がかかったのではないか、と思われる。この本尊を製作依頼した門流集団は、他の集団がそうであったように、集団構成員が平等に費用を醸出した(『存覚上人袖日記』一九八二年)と想定しうるが、製作に要した費用は、かなりの高額であり、そこにこそ製作依頼した門流集団の意気込みが、強く感じられる。こうした本尊の検討にあたる時、こうした点も配慮し、単に美術史的な考察で終わることなく、慎重な論究が求められるのである。

以下、これら三幅一舗の構図を絵画的な側面と讚銘の側面で研究を進展させた津田、山田両氏の論考を参考にしながら、改めてこれら三幅一舗の名号と連坐像個々の構図の検討を通して、この本尊の成立について論究して行くことにしよう。まず中尊として描かれた、九字名号の現存状況から、本論に入っていくことにしたい。

一 中尊として描かれた九字名号の宗教的性格

妙源寺本の中尊として描かれた「南无不可思議光如来」は、深い群青色の絹地の上に朱、緑青、群青の三色主体の蓮台の上に、金泥で彩色された籠文字とそこから発せられた、九十一条の波状の光明を描いた本尊としてよく知られる。金泥の文字には、細筆の描線でその輪郭を浮き彫りにさせている。運筆自体は、彩色にとらわれず流暢に書かれているものの、金泥が所々はみだしており、この墨線が彩色の後に書かれたことを示している。波状の光明は、やはり金泥で文字全体の立体性を感じさせるように描かれている（平松——一九八七年）。いずれも絵画を描く技法で、この一幅が製作されたことを示している。仏画における描線と彩色との関係について、平田寛氏によれば、こうした墨線が彩色の後に描かれるのは、院政期の技法を踏襲している、（平田寛『絵仏師の研究』中央公論美術出版、一九八七年）と指摘されている。この点に着目すると、この九字名号が、そうした院政期の絵仏師の系譜に連なる人によって、制作されたのは疑う余地がない。だが、十五世紀初頭から製作された現存九字名号の技法と異なる点が多い。この技法については、『康富記』享徳二年（一四五三）八月八日条に見られるように、絹地に直接文字を描かず紙にまず文字を記し、それを切り取って一字づつ金箔を貼り、絹地にそれを押して完成させる（早島有毅「本願寺蓮如の名号本尊と戦国社会——十字名号を素材として」『京都歴史資料館研究紀要』第十号、一九九三年）という。この技法が、戦国期本願寺蓮如の十字名号や、管見の範囲で調

査した九字名号の籠文字についての解説で指摘したことがあり（『真宗重宝聚英』第一巻、同朋社出版、一九八八年）、妙源寺本の製作技法と異なるのは確かである。とすれば、この点からすれば、製作年代が十四世紀中頃を下限とするのは、疑問の余地がない。

ところで、このように金泥で彩色された中尊九字名号には、南北朝期までの親鸞門流の名号本尊と比較するとき、二つの顕著な特色が見られる。その一つは、九字名号自体、親鸞の著述に記載がなく、帰依の対象となる「不可思議光如来」の文言も、『教行信証』真仏土巻（『浄土真宗聖典』、本願寺出版部、一九九八年、以下親鸞の著述、引用教論釈は注記しない限り、本書による。）の冒頭でしか述べられないことである。もう一つは、親鸞の差し出した名号本尊は、いずれも無彩色の墨色系統にあり、このように金泥で賦彩されていないことにある。この二つの特筆を持つ本尊は、これを一つの祖形として十五世紀初頭から親鸞門流で展開していくが、これまで名号の書体の彩色について、全く論究された痕跡がないものの、九字の名号が本尊として成立したことについて、「南无不可思議光仏」という八字名号からの展開でないかとの宮崎氏の見解（宮崎一九七二）が、長い間定説となっていた。だが先の平松氏の論考によって、光明本尊の場合に限って、書体の踏襲という事実から見ると、九字名号と八字名号とは出発点が相違しており、その見解が妥当性を欠くのではないかと指摘されている（平松一九八七年）。このことについて、津田氏や山田氏の論考では直接触れることなく、遺憾なことである。それはさておき、平松氏の指摘が、光明本尊との関係で妥当な一面のあるのは確かである。だが平松氏もいうように、妙源寺本が光明本尊の源流と位置づけられており、この九字名号の特色は、定式化された光明本尊と切り離して論究すべきでないか、と思われる。そこで、まず前者の九字名号が親鸞門流の本尊として、どうして安置されるようになったのか、親鸞の名号本尊観との関連から改めて考究しておく必要がある。

親鸞の名号本尊観とは、別に指摘したように『浄土文類聚鈔』で端的に指摘されるように、「名号をもつて至心の体

なり」といい、阿弥陀如来の「清浄の真心」をもつて穢悪・汚染にまみれた人々に対し、「回向」つまり功德をふり向け、それ故に敬信の対象となる実存体を基本的に指している（早島有毅「中世浄土教の本尊研究における問題状況とその課題」『禅とその周辺学の研究』永田文昌堂、二〇〇五年）。要するに、念仏の教えを信ずる人が、回向して往生を願うのでなく、敬信の対象として文字で表象化された阿弥陀仏によってのみ、往生が回向されるというのである。この回向義こそ、親鸞の念仏の教えの基本的属性であるが、その根拠について、建長二年（一二五〇）親鸞七十八歳のときの『唯信鈔文意』で善導の『法事讚』下の「極楽無為涅槃界」の解釈のなかで、二種法身観から「涅槃」の意味を通して、以下のように述べていた。

涅槃をば滅度といふ、無為といふ、安楽といふ、常楽といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ、仏性すなはち如来なり、この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなはち一切群生海の心なり、この心に誓願を信樂するがゆゑに、この信心すなはち仏性なり、仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり、法身はいろもなし、かたちもましまさず、しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり、この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩は尽十方无碍光如来となづけたてまつりたまへり、

ここでの「仏性」の解釈について、親鸞の著述にあまり述べられず、近世江戸期の真宗宗学の成立以来多くの解釈がある。だが、少なくとも「微塵世界」の衆生には、阿弥陀如来の「誓願を信樂する」仏性が内在するとの理解は、基本的に確認しえよう。親鸞の名号本尊観は、仏性が衆生自体に内在しているものの、衆生が煩惱に覆われており、そうした仏性を自覚しえないというブツタ誕生以降の仏教的歴史認識を前提に構築されている。いってみれば、誓願を信樂する仏性について自覚しえない歴史状況のなかで、世親つまり天親菩薩が、方便法身として顕現した法蔵菩薩の「誓願」

に着目し、衆生救済のために「尽十方无碍光如来」と措定したというのである。要するに、このことは帰依の対象としての「尽十方无碍光如来」とは、方便法身に措定された法蔵菩薩を文字として表象化したとの意味にあつた。親鸞発給の名号本尊の現存初見は、建長七年（一二五五）八十三歳の款記のある籠文字様式の黄地十字名号である（『真宗重宝聚英』第一巻―一九八八年）が、下讀に世親の『浄土論』が記されている。鎌倉時代末期に、本願寺覚如が東国で親鸞の子息善鸞に遭つた際、首に十字名号を掛けていたという（「最須敬重絵詞」、『史料真宗大系』特別巻「絵巻と絵詞」、法蔵館、二〇〇六年）ので、この時期より早く善鸞の東国下向頃に十字名号が親鸞によつて発給されていた可能性が高く、それがこのような名号本尊観に立脚していたのは、もとより疑問の余地がない。

ところが、親鸞は康元元年（一二五六）十月に至り、自筆の十字名号だけでなく、八字名号、六字名号を認めている（『真宗重宝聚英』第一巻―一九八八年）。宮崎圓遵氏によれば、主たるものは十字名号であり、八字と六字の名号は従的地位にあるが、従的なものとしても、六字の名号が門流で多く流布せず、八字名号は広範囲に流布し伝持されたのではないかと指摘している（宮崎―一九七一年）。この見解は、別に述べたように再考を余儀なくされている（早島有毅「八字名号の成立意義と光明本尊への展開」未発表②）が、その主たる要因は、東国の親鸞門流のなかで、善鸞事件を契機とした「放逸无慚」つまり造悪无碍の信仰があり、それを支えた「如来等同」思想を表象化した、籠文字様式の「帰命尽十方无碍光如来」を表面から撤退する必要に迫られたことによる。いってみれば、「仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり」という「如来等同思想」の象徴となる十字名号に代わる名号を創出し、そうした信仰のあり方に一定程度抑制する必要が生じたのである。籠文字様式の十字名号から親鸞自筆の十字名号、さらに八字名号を発給したのは、自筆の書体に籠文字と較べて写伝性がないことによる。いわばここに至つて名号本尊についての理解の仕方も微妙に変貌し、帰依の対象として「不可思議光仏」が主張されたのである。八字名号の名号本尊としての発給の意味はここに胚胎して

いた（早島—未発表②）。

帰依の対象としての「不可思議光仏」という文言は、建長二年の『唯信鈔文意』が管見の範囲で初見であり、建長七年（一二五五）六月の『尊号真像銘文』略本（『真宗聖教全書』第二卷、興教書院、一九四二年）、八月の『愚禿鈔』がそれに続く、と思われる。この意味について、正嘉元年（一二五七）の『一念多念文意』において、隆寛による『大経』出世本懐の段の意釈「如来所以、興出於世、欲拯群萌、惠以真実之利」の釈のなかで、法蔵菩薩が「報身如来」であり、「尽十方无碍光仏」と命名されたが、実質は「南无不可思議光仏」というとして、方便法身としての論拠について、以下のように述べていた。

方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり、すなはち阿弥陀仏なり、この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ、不可思議光仏と申すなり、この如来、十方微塵世界にみちたまへるがゆゑに、无边光仏と申す、しかれば世親菩薩は、尽十方无碍光如来となづけたてまつりたまへり、

ここでの方便法身論の特色は、「仏性」論からの「尽十方无碍光如来」の主張でなく、「光明は智慧なり」という阿弥陀如来の「光明」論から「不可思議光仏」の指定である。したがって、「尽十方无碍光如来」の意義も、その「光明」論からの「不可思議光仏」の論拠として改めて性格づけられていた。いはば名号本尊観は、その誓願を信衆衆生に内在する「仏性」論から十方世界に充滿する智慧の「光明」論に転換し、その象徴として自筆の名号が差出されたとも、考えられる。この立場は、正嘉元年（一二五七）親鸞八十五歳のときに著された『正像末和讃』各首の基底に貫流しており、やがて文応元年（一二六〇）親鸞八十八歳のときの『弥陀如来名号徳』で結実している。『正像末和讃』三十一首で、「五濁悪世の有情の選択本願信すれば 不可称不可説不可思議の功德は 行者の身にみたり」という立場が、『弥陀

如来名号徳』において「かの土に生れんとねがふ信者には、不可称不可説不可思議の徳を具足す」と述べているのは、そのことを確かに示していたのである。ただここで「光明」自体の役割が、煩惱とどういった関係にあるのか示されてなく、文意は定かにしがたい。

このような名号本尊論の転換の過程で、帰依の対象として「不可思議光如来」が、親鸞の著述に始めて表出する。康元元年の『入出二門偈頌』の冒頭で、以下のように述べるのがそれである。

世親菩薩は、大乘修多羅の眞実功德によりて、一心に尽十方不可思議光如来に帰命せしめたまへり、无碍の光明は大慈悲なり、この光明はすなはち諸仏の智なり、かの世界を観するに辺際なし、究竟せること広大にして虚空のごとし、

「尽十方不可思議光如来」という文言は、世親の『浄土論』の「无碍光如来」を読みかえたことは、明らかである。それだけでなく、おそらく『教行信証』真仏土観の冒頭で、「つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ无量光明土なり」と措定した、不可思議光如来を念頭にしていたのは、疑問の余地がない。赤松俊秀氏によれば、板東本『教行信証』真仏土巻の裏表紙の「光明无量之願 寿命无量之願」という標挙の筆跡が、正嘉・正元・文応のころ、つまり親鸞八十五歳以後のものである、と指摘されているからである（赤松俊秀「教行信証の成立と改訂」『続鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九六六年）。これは、要するに親鸞が「仏性」論から「光明」論へと名号本尊論の基底を交換させた時期と合致しており、確かなことと考えられる。

だがそれだけでなく、右の『入出二門偈頌』引用文の後に、曇鸞の『往生論註』の「不可思議力」の釈に依拠し、五種の仏法不思議とくに「仏土不思議」の中に「二種の不思議力」があり、法蔵菩薩の誓願によって、浄土の諸仏が新たに生まれていると讃歎する。この偈頌の内容は、元来往生人の正覚への所修として論じていた『往生論註』を法蔵菩薩の修行として読みかえており、親鸞のこれまでの叙述方法と異なり、ほとんど評価しえない点が多々ある。それは、こ

れまで親鸞の經典論釈の方法が、後述するように先学の共通する理解を基盤にして、できうる限り『大経』で示された衆生救済のあり方を示そうとしていたが、ここではその基本原則を無視し、かなり恣意的に名号本尊の不可思議性を強調しようとしていたからである。これは名号本尊論の轉換の過程で、親鸞の思索が「仏性」論から「光明」論へ脱皮しようとする状況にあったことを示している。「尽十方不可思議光如来」とは、この著述以降検出しえず「不可思議光仏」という文言だけが用いられるので、おそらく八字名号を名号本尊として表象する過程での、一つの思索の産物であったといつてよい（早島—未発表②）。

こうした過程で生じた「不可思議光如来」が、親鸞門流の本尊九字名号として依用されるようになった経緯は、ほとんど明らかとならない。しかしこの名号は、親鸞在世中の正嘉二年（一二五八）十月二十九日の慶信宛親鸞・蓮位書状のなかで、上洛途上の近江国長野郷一日市と想定される地で往生した、覚信坊のことを伝えたなかで、本尊としてでなく口称名号の一つとして確認しうる。

そもそも覚信坊のこと、ことにあはれにおぼえ、またたうとくもおぼえ候ふ、そのゆゑは、信心たがはずしてをはられて候ふ、（中略）善導和尚の釈の二河の比喻におもひあはせられて、よにめでたく存じ、うらやましく候ふなり、をはりのとき、南无阿弥陀仏、南无无碍光如来、南无不可思議光如来となへられて、手をくみてしづかにをはられて候ひしなり、またおくれさきだつためしは、あはれになげかしくおぼしめされ候ふとも、さきだちて滅度にいたり候ひぬれば、かならず最初引接のちかひをおこして、結縁・眷属・朋友をみちびくことにて候ふなれば、しかるべくおなじ法文の門に入りて候へば、蓮位もたのもしくおぼえ候ふ、また、親となり、子となるも、先世のちぎりと申し候へば、たのもしくおぼしめさるべく候ふなり、

留意すべきことは、これら名号の口称で、「南无不可思議光如来」が最後に称えられ、蓮位がこのことに関連して、

仏としての最初の働きに「引接のちかい」つまり迎えとる誓いを期待して述べていたことにある。蓮位の文面章句には、親鸞の修正が見られなく、どう評価したのか明らかとならない。だがこのことは、『歎異抄』第五章で「神通方便をもつて、まづ有縁を度すべきなり」、と親鸞が述べたと伝えており、蓮位を始めとして親鸞門流にあつて、こうした浄土に至った念仏者の働きが、仏として有縁の人々を浄土の念仏者に勧めることにある、と認識されていたのは確かなことであつた、と思われる。

検討を要するのは、九字名号を最後に称えて往生した覚信の集団で、どういつた念仏信仰があつたのかである。この解明こそ、この名号が本尊として安置されるに至つた経緯を示唆しようが、その鍵は、蓮位を介して親鸞へ差出した慶信の書状の内容にあると思われる。ここで慶信は始めに親鸞から受容した念仏の教えについて、『浄土和讃』九十四首、五十九首を軸にした「如来等同」の立場にあるといい、自己の念仏信仰のあり方を、以下のように吐露し、その是非を質していたのである。

いま師主の御教のゆるゑ、心をぬきて御ころをうかがひ候ふによりて、願意をさとり、直道をもとめえて、まさしき眞実報土にいたり候はんこと、この度「一念聞名にいたるまで」、うれしさ御恩のいたり、そのうへ『弥陀経義集』におろおろあきらかにおぼえられ候ふ、

と、まず親鸞の念仏に遭遇して理解した内容を述べ、

しかるに世間のそうそうにまぎれて、一時もしくは二時、三時おこたるといへども、昼夜にわかれず、御あはれみによるこぶ業力ばかりにて、行住座臥に時所の不浄をもきはらず、一向に金剛の信心ばかりにて、仏恩のふかさ、師主の恩徳のうれしさ、報謝のためにただ御名をとなふるばかりにて、日の所作とせず、このやうひがさまに候ふやらん、一期の大事、ただこれにすぎたるはなし、しかるべくは、よくよくこまかに仰せを蒙り候はんとして、わづかにおもふ

ばかりを記して申しあげ候ふ、

と、自己の念仏のあり方への注文を求めている。親鸞は、これに答えて「一念にとげ候ひぬる」という文を「一念聞名にいたるまで」と修正しているが、他にも三カ所訂正を加えていた。

この文では、親鸞を同朋としてでなく「師主」に設定して述べられており、東国での親鸞門流のあり方の一端が、垣間見られる内容である。それはさておいて、ここでの念仏の教えの理解の特色は、「一期の大事」を目指し、行住座臥に「金剛の信心」を蓄え、称名念仏している、と述べていることにある。これは、要するに死後の浄土の世界に信仰の価値基準を置き、そこへ生ずることこそ日常の信仰生活である、と念仏を理解していたことを意味している。「願意をさとり、直道をもとめてえて、まさしき眞実報土にいたり候はん」との念仏理解の立場が、この主張の母胎であったといえよう。

この文意を親鸞が修正しなかった意味は、定かにしえないが、親鸞が善鸞事件を契機に、東国の門流の動揺の沈静化を図るために書き送った聖覚の『唯信抄』の立場に近似する（松野純孝『親鸞―その生涯と思想の展開過程』第九章親鸞とその門弟、三省堂、一九五九年）。そこで、聖覚は「ヒトツニハ諸行往生、フタツニハ念仏往生ナリ」と往生のあり方を措定し、「念仏往生トイウハ、阿弥陀仏ノ名号ヲトナエテ往生ヲネカフナリ」（『眞宗史料集成』第一巻、同朋舎出版、一九八二年）と述べている。これは、聖覚にあつて諸行往生を完全に否定しえないだけでなく、なお自力善根主義的回向義の立場にあることを示していた。実際、「行住座臥に時所の不浄をもきはらず」などの文は、『唯信抄』にも記されており、その影響は確認しうる。親鸞により訂正された文言四カ所のなかで、「さとり」とそれに関連する言葉がある。とくに「一念にとげ候ひぬる」、と慶信の原文に書かれていたことは、そうした『唯信抄』での自力善根回向主義的回向義に相通する点が、確かにあったといつてよい。

しかし慶信の念仏の立場は、そうした回向義と異なる点が、以下の主張で見られる。

无始曠劫よりこのかた、過去遠々に恒沙の諸仏の出世の所にて大菩提心おこすといへども、「さとり」かなはず、二尊の御方便にもよほされまゐらせ、雑行雑修・自力疑心のおもひなし、无碍光如来の撰取不捨の御あはれみのゆゑに、疑心なくよろこびまゐらせ、「一念するに」往生定まりて、誓願不思議とこころえ候ひなんには、聞き見候ふなあかぬ浄土の聖教も、知識にあひまゐらせんとおもはんことも、撰取不捨も、信も、念仏も、ひとのためとおぼえ候ふ、

「さとり」と「一念するに」は、親鸞が修正した原文の文言であり、そこには「自力」と「一念までの」という言葉と語句が記される。文意もかなりしつかりしたものであり、よく親鸞の説く念仏の教えを理解して受容していたことが窺えよう。

注意を要するのは、「誓願不思議」という念仏の教えの中軸が、「人のためとおぼえられ候ふ」という利他への回向と捉えられていたのである。これは、詰まるところ自らの一念の念仏が、他の衆生にふり向けられるためにという目的で理解されていたことを意味している。こうした念仏の教えは、親鸞によれば、多年念仏して往生を願うには、「もとあしかりしわがこころをもおもひかへして、とも同朋にねんごろにこころのおはしましあはばこそ、世をいとふしるしにても候はめ」（『末灯鈔』第十九通後半）といい、「如来等同」の観点から確かに主張されていた。しかし、そうした利他教化の益は、基本は自己の信心のあり方であり、こうした利他回向を目的とした教えは見られない。「さとりかなはず」といい、「一念するに」という原文の言葉は、一念信心往生の内実には、自力善根主義的回向の理解が同化し、このように述べられたといつてよい。まさに死後の浄土の世界に価値を置く念仏信仰とは、こうした立場を基本的属性としていたのである。

以上のことより、「不可思議光如来」を皈依の対象にして、九字名号を称名した親鸞門流は、真仏報土に早く往生し、そこに信仰の価値を置く親鸞門流であったのである。こうした念仏の捉え方について、『歎異鈔』第九条で、「踊躍歡喜のこころもあり、いそぎ浄土へもまゐりたく候はんには、煩惱のなきやらんと、あやしく候ひなまし」と親鸞が述べたという。要するに、真実報土へは、「娑婆の縁」尽きるまで、この世での生活に勤しむべきとの親鸞からの立場である。これは、おそらく覚信と慶信の所属した門流のあり方を指していたのであろう。とすれば、慶信の書状にあるように、「この度この身の終り候はんとき、真実信心の行者の心、報土にいたり候ひなば、寿命无量を体として、光明无量の徳用はなれたまはざれば、如来の心光に一味なり」との主張こそ、九字名号を称えるだけでなく、この名号を描きそして安置した集団との関係を暗示するのではないか、と思われる。このことの確認のために、上下の讃文の意味について、九字名号を軸に検証しておく必要がある。

この讃文には、冒頭で見たように上讃に『大経』上巻の第十八願全文、下巻の「往觀偈」の「其仏本願力」から「致不退転」までの四句、「釈迦指勸」の「必得超絶去」から「自然之所牽」までの八句が記される。これは、先に見たように親鸞筆の黄地十字名号とその系統本にしかない讃文である。下讃には、『教行信証』行卷末の「正信念仏偈」の「本願名号正定業」から「即横超截五惡趣」までの二十句が記されている。これも、親鸞の肖像画「安城御影」や「鏡御影」の讃文に記されている。上下の讃文が、黄地十字の名号と「安城御影」の讃文から取出されたのは、この両本が一具として三河地域に展開した専信房専海に授与されたことと関連があるだけでなく、下讃の「獲信見敬得大慶」の一文が、「安城御影」と同じであり、建長七年の『尊号真像銘文』記載の文にその記載があるので、確かに両本の讃文に基づいていた（宮崎—一九七一年）といつてよい。要するに、妙源寺本の中尊上下の讃文は、親鸞の考え方と異なり、元来十字名号の上讃の『大経』抄出三文と、影像の「正信念仏偈」を下讃に配し、それで以て九字名号を独自に性格づ

けようとしていたのである。

上讚の三文は、最初の第十八願を核に、「往觀偈」と「釈迦指勸」の抄出文を連結し、阿弥陀仏の本願力により、自ずから浄土往生しうることを説く。要するに、弥陀如来の第十八願に基づく衆生救済の真实性を示している。これに対し、下讚の「正信念仏偈」では、「本願名号正定業」から「即横超截五惡趣」までの二十句で、中世浄土教の諸門流のなかで親鸞独自の理解が凝縮して説かれている。この構成は、「本願名号正定業、至心信樂願為因、成等覺証大涅槃、必至滅度願成就」の四句、「如来所為興出世」から「応信如来如实言」までの四句、「能発一念喜愛心」から「如衆水入海一味」までの四句、「攝取心光常照護」から「雲霧之下明无闇」までの六句、「獲信見敬得大慶、則横超截五惡趣」の最後の二句よりなっている。親鸞の經典解釈の方法は、中国宋代に確立した典籍の類聚編纂のあり方に影響された独特のもので、文字の訓読を基礎にして、それまでの菩薩・高僧・先徳の論・釈の意味を整理し、經典自体の「意」に到達しようとする（高雄義堅「宋代浄土教典籍と我国諸家の態度」『中国仏教史論』、平楽寺書店、一九五二年）。この方法に立つとき、上下の讚文は、下讚の「正信念仏偈」から解釈するのが、基本である。

検討を要するのは、この門流にあつて九字名号の意味を説くために、こうした「正信念仏偈」を通して、『大経』の衆生救済原理を、どのように解釈しようとしていたのかにある。「正信念仏偈」での趣旨は、専修念仏の救済原理が「本願名号正定業」から「必至滅度願成就」の最初の四句のなかで、第十八願と第十一願で示され、念仏者の往生の証果が「獲信見敬得大慶、即横超截五惡趣」の最後の二句で括られていることである。前者の四句は、『教行信証』教卷の冒頭で、「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり、一つには往相、二つには還相なり、往相の回向について真実の教行信証あり」という意味を凝縮して述べたものであり、中世浄土教諸門流のなかで、第十八願だけでなく第十一願を加えた親鸞独自の教理にある。最後の二句は、前者の救済原理とくに第十一願の力によって正定聚に住した、

念仏者のあり方を表現している。『末灯鈔』十八通に「獲信見敬得大慶」の原語である『大経』の「見敬得大慶則我善親友」について、「信心をえたるひとは諸仏とひとしと説かれて候ふめり」といつている。最初の章句で「得大慶」と文言を確定するまで、親鸞は「大慶人」、次いで「大慶喜」と修正を加えていたのは、よく知られる。このことは、「諸仏等同」の意味をどう表現するべきか、思索の過程を示していたといつてよい。

この救済原理を簡潔に要約した正嘉元年の『如来二種回向文』のなかで、第十一願について、従来の『大経』からでなく異本の一つ『无量寿如来会』から本文を引用し、以下の解説を試みている。

この悲願は、すなはち眞実信樂をえたる人は決定して等正覚にならしめんと誓ひたまへり、等正覚は、すなはち正定聚の位なり、等正覚と申すは、補処の弥勒菩薩とおなじからしめんと誓ひたまへるなり、これらの選択本願は、法蔵菩薩の不思議の弘誓なり、しかれば眞実信心の念仏者は、『大経』には次如弥勒とのたまへり、これらの大誓願を往相の回向と申すとみえたり、弥勒菩薩とおなじといへりと『龍舒浄土文』にはあらはせり、

正定聚とは、ここに説かれるように、原理的に死後直後に仏となったことをいうが、親鸞の場合、『一念多念証文』によれば、正定聚の左訓に「往生すべき身とさだまるなり」といい、不退転の左訓に「ほとけになるまでとなり」と註記されている。このことは、正定聚の意味が現世の社会において他力信心を得て、かならず仏となる現世での衆生総体をも指していたといつてよい。右の文での「補処の弥勒菩薩」がそれであり、選択本願の基本的属性である、という。「正信念仏偈」とは、こうした「諸仏等同」の生き方を凝縮し、「偈頌」として讚嘆していたといつてよい。上讚の『大経』抄出三文の趣意である第十八願による衆生救済の原理は、以上のように第十一の願「必至滅土の大願」を加え、中世社会の親鸞門流に対し、示されていたのである。

とするならば、こうした上讚下讚で説かれた念仏の教えが、十字名号ならともかく一念往生義を表象化した九字名号

の性格を示す意味として、どうしてここに記されたのであろうか。妙源寺には、このことを示唆する中世での文献がないが、この名号を口称していた慶信にあって、先に見た「如来の心光に一味なり」の論拠として、以下のように述べているのは、留意すべきであろう。

このゆゑ、大信心は仏性なり、仏性はすなはち如来なりと仰せられて候ふやらん、これは十一・二・三の御誓とこころえられ候ふ、罪惡のわれらがためにおこしたまへる大悲の御誓の目出たくあはれにましますうれしさ、こころもおよばれず、ことばもたえて申しつくしがたきこと、かぎりなく候ふ、

十一願はいうまでもなく、親鸞の念仏の教えによる救済原理の重要な支柱であり、十二と十三の両願は、『教行信証』真仏土巻の真仏土を構成する「光明・寿命の願」それ自体を指している。ここでの特色は、慶信による「如来等同」の立場が、『浄土和讃』九十四首に依るだけでなく、念仏の救済原理十一願と真仏土を構成する「光明・寿命の願」に基づくと述べることにある。とすると、この点から十二・十三の両願を表象化した如来が「不可思議光如来」であることを想起するとき、この如来を帰依の対象とした九字名号こそ、上下の讚に集約された十一願による救済原理を示していた。要するに、妙源寺本の九字名号とは、覚信、慶信の集団の場合と同じく、真仏報土に往生することを第一義とした念仏について表象するために、独自に考案された本尊と云ってよいだろう。

このような「如来等同」思想を基盤にした九字の名号について、親鸞がどう考えていたのか分からないが、帰依の対象として指定したのは、先に見たように『入出二門偈頌』だけである。だが慶信のこの部分の書状で添削が窺えないものの、必ずしも同意していたとは考えにくい。慶信の書状によれば、こうした念仏のあり方について、他の親鸞門流の同行から、以下のように指弾されていたという。

『大死量寿経』に信心歡喜と候ふ、『華嚴経』を引きて、『浄土和讃』にも、信心よろこぶそのひとを、如来とひとし

とときたまふ、大信心は仏性なり、仏性すなはち如来なりと仰せられて候ふに、専修の人のなかに、ある人こころえちがへて候ふやらん、信心よろこぶ人を如来とひとしと同行達ののたまふは自力なり、真言にかたよりたりと申し候ふなるは、人のうへを知るべきに候はねども申し候ふ、

ここでの「自力なり、真言にかたよりたり」とは、その内実が定かにしがたいが、『弥陀如来名号徳』のなかで、「自力の行者をば、如来とひとしといふことはあるべからず」といい、「ただ他力の信心によりて、不可思議光仏の土にはいたるとみえたり」というので、こうした九字名号の口称は必ずしも賛同しえないものの、許容範囲であり、それを本尊としていた場合も、同じでなかつたのかと想定しえよう。

以上のように妙源寺本の九字名号とは、「如来等同」の立場にある親鸞の門流によつて独自に考案された本尊であつた。もとよりその母胎は、親鸞の名号本尊観が「仏性」論から「光明」論へ転換する過程のなかで、文献的に示されるものの、決して依用されることのなかつた名号にあつたのである。したがつて、その宗教的性格は親鸞の念仏の教えを基本としつつも、それと異なり真仏報土に往生し、そこから利他への回向を願う信仰を表象していたのである。こうした名号本尊にあつて、籠文字の書体が金泥で賦彩され、群青色の絹地に九十一条の波状の光明が描かれるのには、もとより大きな意味があつたといつてよい。

いうまでもなく、親鸞の発給した名号本尊は、ただ「かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふ」という方便法身尊号であり、無彩色の墨色が賦彩の基本的な原則である。この賦彩の原則的立場は、親鸞の讚銘の黄地十字名号を典型として、十四世紀中頃まで踏襲されており（早島有毅「勝善寺本解説」『真宗重宝聚英』第一卷—一九八八年）、確かなことと考えられる。だが妙源寺本の中尊だけでなく、現存する九字名号を含めて、いずれも金泥、載金で彩られているのである。この事実は、親鸞門流の名号本尊の範疇にあつて異例といつてよいだろう。

金泥の彩色について、文献的には定かとならない。だが、九字名号が方便法身と親鸞によって一度指定され、真仏土の仏として述べられていたことを想起するとき、この賦色は「不可思議光如来」の「光」の色彩を表象化していたと思われる。中世浄土教が顕密仏教の胎内から展開した際、古代の律令仏教で「聖」的領域の色彩の一つであった黄金色は、阿弥陀仏や菩薩、それだけでなく建造物すら彩るようになる（長崎盛輝『色の日本史』第二章金碧色画の色感、淡交社、一九七四年）。このことは、浄土經典の一部にこの色彩が極楽浄土を覆うような記述があり、多くはそれに基づいていたといつてよい。やがて、浄土教の社会への浸透、社会からの浄土教への期待という状況が相俟って、黄金色は極楽浄土を彩る色として、社会で通念化していったのである。とくに天台浄土教や真言密教が、早くから浸透していた東国一帯では、阿弥陀仏の十二光や光明真言への関心が、極めて高かったといわれる（松野―一九五九年）。そのせいか、親鸞門流の内部で十二光仏や光明自体の意義解説を親鸞に問うており、晩年の親鸞は『弥陀如来名号徳』を著し、それに対処していた。親鸞の思想展開で、こうした動向をどう評価するかは、別に指摘する通りであり（早島―未発表②）、かなりの思想的転換があつたのは事実である。とすれば、妙源寺本中尊の彩色は、そうした色彩感覚のもと、真仏土の法身仏を表象化するべく、金泥で賦彩されたと想定しえよう。

このことと深く関係するのが、九十一条の光明を波状で描くことにある。この意味は、定かにしえないものの、ただ『浄土和讃』の冒頭で「法身の光輪法界に遍じて、世の盲冥を照らしたまふ、かるがゆるゑ頂礼したてまつる」といい、光明のはたらきを法輪をもって表象化しているという。要するに智慧の光明は、念仏の教えとなつて、人々を照らし導くことを示していたのである。金泥の「南无不可思議光如来」との関連から想定すれば、九十一条の条数の意味が不明なもの、真仏土の「光如来」の放つ智慧の光明を象形化していた、と見てよいだろう。その光明が波状で描かれる意味は、分明にしがたいものの、『教行信証』行巻「行一念釈」で、「无量光明土」へ至り「大般涅槃」を証するには、「大

悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに、衆禍の波転ず」というので、「衆禍の波」つまり「死明の闇」が、真仏土の「光如来」の至徳の風によって、穏やかな光明の波に転じた様相を象形化したのでなからうか。「海」とは、やはり行巻「一乗海釈」で、有史以来の「凡聖所修の雑修・雑善の川水」や「逆誘闡提・恒沙无明の海水」が転じて、「本願大悲智慧真実・恒沙万徳の大宝海」を形成する喩えであるという。とすれば、深い群青色の絹地を海に見立て、波状の光明を描くのは、こうした意義を示そうとしたのであろう。

以上、九字名号が名号本尊として「如来等同」の立場にある親鸞門流で描かれ安置されたことについて、二つの面から冗長に概観してきた。これら門流にあって、「如来等同」の念仏の教えが、自力の念仏者や真言での現世成仏を願う人と近似する自力善根主義的回向義に立つ集団によって描かれ、安置されたことを確認してきた。いつてみれば、中世社会において、親鸞の念仏によって等しく救済され仏となつて他の人々を救済しうる立場を九字の名号として表象していたのである。九字名号の宗教的性格が、このような利他の念仏の教えを示そうとしていたのは、確かなことと思われる。籠文字の書体が金泥で彩色され、九十一の光明条数が描かれたのには、以上の「如来等同」の教えを基盤に、真仏土へ往生を希求する門流の強い宗教意識が、中世社会の極楽世界の憧憬のなかで投影されていた、といつてよい。

換言すれば、「无量光明土」の真仏としての「不可思議光如来」の実存性を表象化するために、以上のように極楽世界の色彩である金泥で彩色する必要があつたのである。だがその基底には、先に見たように東国へ早くから展開していた、天台浄土教の不断念仏や真言密教の光明真言の影響があり、そこから脱却していないといつてよい（松野——一九五九年）。要するに、いまだ顕密仏教のあり方に影響された本尊と考えられなくもない。このごとくとすれば、妙源寺本の本尊は、中尊九字名号だけで安置されるはずもなく、インド・中国の菩薩・高僧連坐像、さらに日本の太子・先徳連坐像を別幅に描く必要があつたといつてよい。次節にあって、こうした左右両幅の連坐像が、どうして描かれる必要が

あつたのであろうか、という問題について検討をそれぞれ加えていくことにしたい。

二 左右二幅の三国の菩薩・高僧、太子・先徳連坐像の様式とその宗教的意義

二幅の三国の菩薩・高僧、太子・先徳連坐像は、中尊九字名号の右にインド・中国の菩薩・高僧、左に日本の太子・先徳を画面下部から上部にかけて、それぞれに配する形式で描かれている。この連坐像の最大の特徴は、二幅ともに中央の縦軸に中心となる勢至菩薩と法照禪師、太子立像と恵心和尚、源空像、かれらに関連する菩薩と高僧、侍臣と先徳を、左右対称に配置する絵画様式に求められる。中世浄土教の絵画といえ、奈良時代末期の浄土変相図や、平安浄土教の「阿弥陀聖衆来迎図」の系譜に立つ、阿弥陀・菩薩来迎図などを想起するのが一般であるが、聖衆だけでなく実在した菩薩や僧俗の像を連坐で配置した様式は極めて稀であり、この連坐像は浄土教絵画のなかで特異な位置にある。だが浄土教絵画に限定せず、広く中世の宗教絵画を検索するとき、妙源寺本の様式に近似する絵画の一群が現存している。それは、十二世紀末鎌倉時代初期から展開した日吉神社、春日神社、熊野三山などの垂迹曼荼羅の様式である（松村政雄「二 垂迹画」『垂迹美術』角川書店、一九六四年）。

垂迹曼荼羅は、左右相称式構図といわれる様式にあり、中心の尊格の左右に対となる尊格が、三尊一具を基本に画の上部から下部へ描く構図にある。三尊一具の垂迹神の配置は画像それぞれによって異なるが、当初の様式は中心の正面向きの垂迹神に対し、左右一具の神々が斜め向きの坐像に描かれ場合が多く、十三世紀中頃から左右の神々も、真向きに描く像容に変貌する。この傾向は、とりわけ日吉神社の日吉山王本地仏曼荼羅に顕著に窺われ、まれに春日神社の春日本地仏曼荼羅でも見いだせる。この典型は十四世紀中頃の、滋賀県延暦寺蔵の「日吉山王本地仏曼荼羅図 後掲図—B」

である。泉武夫氏の解説によれば、社殿に見立てた画面中段の真ん中に釈迦、右下に薬師、左下に阿弥陀という山王三聖、つまり大宮、二宮、聖真の本地仏を正面向きの金色像で表す。さらに、その上方中央に千手観音、右下に十一面観音、左下に普賢、下方中央に地藏といった配置にあるという（泉武夫「日吉山王曼荼羅圖」解説、『最澄と天台の国宝』、読売新聞社、二〇〇五年）。ガラス越しに展示された画像を見ると、中央の縦軸、左右の二つの縦軸に諸尊が、正面向きに相称的に配置されており、そのことは確認しうる。

この絵画の配置様式は、本地仏曼荼羅のみならず、垂迹神を描いた十四世紀初頭の「日吉山王垂迹曼荼羅」の社殿の神々の位置でも見られる。例えば、滋賀県浄厳院本の場合、幔幕を吊り上げた内陣に山王上七社の神々、その下の下陣に中七社と下社に撰んだ六神、そして回廊には三人の僧形の人物と獅子・狛犬を描いている。そこで中央の僧形の大宮をひととき大きく表し、周囲に二宮、聖真子、八王子、客人、十禅師、三宮を配置するが、その位置は基本的に本地仏曼荼羅の配置様式を踏襲している。これは、西教寺本での神々の配置においても、そう変化が認められない（『最澄と天台の国宝』—二〇〇五年）。実際のところ、岡崎謙治氏の指摘によれば、十四世紀中頃室町時代からの「十三仏」の垂迹画像にも、この配置様式がしばしば見られる（『浄土教画』至文堂、一九六九年）という。妙源寺本左幅下部の垂髮太子の立像は、後述するように観音菩薩の垂迹として描かれており、下部から上部へ尊格坐像が展開する点で、垂迹曼荼羅の様式と異なる。しかしこの二幅の連坐像が、垂迹曼荼羅の一類型から発生した配置の様式にあるのは、後にインドの三菩薩の論究の際に述べるように、確かに認められる。

この節にあつては、前節で措定した「如来等同」思想を基盤とした念仏の教えと、三国の菩薩・高僧、太子・先徳の二幅の連坐像とが、どういった宗教的接点で連関するのかを確認するため、各像の連坐の配置のあり方に視点を留め、その配置様式について改めて検討したい。この解明は、二幅の連坐像の宗教的意義の措定のためのみならず、三幅の本

尊総体の性格確定にとつても、必要な作業となるが、これまで連坐の配置のあり方について、わずかに宮崎圓遵氏だけが、この二幅の連坐像について、上部から下部に人物を配置する一幅系と区分し、「法脈の相承」を表象化している（宮崎一九七一年）、と指摘している。この見解には修正しなければならない点があるものの、こうした様式の意味解明の手懸かりとなるのは、紛れもない事実である、以下、この見解を批判的に継承し、その配置様式の意味を一幅ごとに問うことにしたい。

(二) インド・中国の菩薩・高僧像の配置様式とその意味

インドの三菩薩像

インドの三菩薩は、画像の下部に描かれるが、札銘からすると、中央に勢至、右下に龍樹、左下に天親の三菩薩が頭部に宝冠を載せ、両耳に冠繪を付け、右足を上にした半跏趺坐の様態で、蓮華の台に坐している。三菩薩の背後に頭光・身光を伴った二重の円相光が、朱を基調にして賦彩されている。これらの様態は、浄土教の来迎図での菩薩像に基本的に見られず、『無量寿如来念誦儀軌』による阿弥陀曼荼羅の聖観音に、衣帯や光輪の描法が異なるものの、宝冠や冠繪などから想定するとかなり類似する。おそらく、天台密教の曼荼羅の菩薩像をもとにして、描写されたのであろう。中央の勢至菩薩は合掌し、右の龍樹菩薩は手に如意、左の天親菩薩は、長茎の蓮枝をそれぞれ手にしている。それぞれの顔貌は、福よかながら面長に描かれ、鼻梁にかすかに二条線が見られる。しかも、衣体などの描線は抑揚があり、籠文字と同一の技法にあるといつてよい。

問題となるのは、三菩薩の配置が勢至菩薩を中心の軸上部に置き、その下の左右に龍樹、天親を配した様式の意味にある。この三菩薩一具の様式について、最初に手を染めたのは、宮崎氏である。宮崎氏は、左幅の太子・先徳連坐像が聖徳太子略絵伝から発達したとの観点から、勢至菩薩がここに配置されることについて、左幅の聖徳太子立像つまり観音菩薩に相対応するために、それより少し後に原像が描かれたのでないか（宮崎―一九七一年）、と指摘している。この見解は、後半の指摘が顧みられなく、前半の観音の垂迹像との対応関係だけが、現在に至るまで定説として踏襲されている。だがそこで、右幅に勢至菩薩が位置するからといって、左幅に観音菩薩の垂迹として聖徳太子立像が描かれるというのには、積極的な意味が認められない。それは、次節で確認するように、太子立像が観音の垂迹として描かれたのには、平松氏の指摘の通り、日本に仏教を伝えた意味だけにしかなく、勢至菩薩との対応関係で描かれていないからである（平松―一九八七年）。むしろ勢至菩薩には、中世浄土教とくに親鸞の教えのなかで独自の意義があり、そこから龍樹、天親の各菩薩の配置について、改めて考えることこそ必要であろう。

この解明への手懸かりとなるのは、もとより下讚に「无量寿経優婆提舍願生偈婆藪般豆菩薩曰」として、天親の『浄土論』の二文を抄出していたことにある。天親とは五世紀頃のインドの学僧で、著述には「ウパーデシヤ」（漢訳での「優婆提舍」）、つまり經典註釈が多く、『浄土論』もその一つで、中国で曇鸞がこれに註釈して浄土教の教理的基礎を築いてから、東アジアの仏教世界で広く知られるようになった（小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』平楽寺書店、一九五一年）。親鸞にあつても、念仏の教えの註釈書として重視されていたのは確かである。親鸞が『浄土論』に着目したのは、前節で確認したように、「帰命尽十方无碍光如来」の自釈で示される「光如来」の方便の実存体への帰依であつた。要するに、天親のいう「世尊我一心、帰命尽十方、无碍光如来、願生安樂国」に、衆生の煩惱悪業を打破しうる原点があり、それを可能にするのは「光如来」としての阿弥陀仏への帰依である、ということにある。

しかも留意すべきことは、親鸞にとつて『浄土論』での主張こそが、浄土の三部經典にもられた救済原理に即している、と理解されていたことにある。このことは、「我依修多羅真實功德相」の文言について、以下のように釈していたことから窺える。

我は天親論主のわれとなのりたまへる御ことばなり、依はよるといふなり、修多羅によるとなり、修多羅は天竺のことば、仏の經典を申すなり、(中略) いま修多羅と申すは大乗なり、小乗にはあらず、いまの三部の經典は大乗修多羅なり、この三部大乗によるとなり、真實功德相といふは、真實功德は誓願の尊号なり、相はかたちといふことばなり、

この確信のもとに、親鸞は『浄土論』の著述目的について、「与仏教相應」の自釈のなかで、「釈尊の教勅、弥陀の誓願にあひかなへり」といい、大乘仏教の原理に適った教理こそ念仏の教えである、と述べていた。実際のところ、『高僧和讃』『天親讚』の冒頭の一句で、

釈迦の教法おほけれど

天親菩薩はねんごろに

煩惱成就のわれらには

弥陀の弘誓をすすめしむ

というのは、このような意味にあつたといつてよい。親鸞の天親への認識とは、大乘仏教の教説のなかで、念仏の教えを選択して教理的に基礎づけ、煩惱にまみれた衆生救済の原理を明確に説いた学僧としてあつたのである。

こうした親鸞の天親観が、妙源寺本の下讚の冒頭に「无量寿経優婆提舍願生偈婆藪般豆菩薩曰」と記し、『大経』の「優婆提舍」つまり註釈の信頼性に基ついていたのは、確かである。とすれば、この下讚はたんに天親菩薩の意義を示

すためではなく、それとの関連で中央の勢至菩薩、右の龍樹菩薩の坐像の意義、さらに中国の高僧像との念仏の教えについての連続性のもとに抄出された、と想定しうるのではないか。換言すれば、宮崎氏の指摘した「法脈の相承」という見解である（宮崎—一九七一年）。中国の高僧の問題は後述するとして、ここではインドの二菩薩それぞれとの関連性について、まず確認しておこう。

中世浄土教とりわけ法然浄土教にあつて、源空自体、勢至菩薩の化身として門流諸弟から見られていたことは、源空没後に編まれた『源空私日記』や『知恩講式』などで知られるが、親鸞とその門流にあつても、『浄土和讃』や『恵信尼文書』第一通にそのことが記されており、源空の勢至化身説はかなりの範囲で信じられていた（中井真孝『法然絵伝を読む』思文閣出版、二〇〇四年）。親鸞自身による具体的な勢至観は、晩年の『尊号真像銘文』「大勢至菩薩御銘文」として、『首楞嚴經』第五卷「勢至念仏円通章」における「念仏円通」を抄出するなかで示される。「円通」とは「周円融通」の略であり、仏菩薩のさとの境地を意味する。要するに、「勢至獲念仏円通」つまり勢至菩薩が、念仏を通して入ったさとの境地の意義について、親鸞は明らかにしようとしていたのである。

確認すべきは、親鸞の勢至観である。このことについて、親鸞は經典本文に沿いながら、以下のように述べている。我本位地以念仏心入無生忍今於此界摂念仏人歸於浄土といへり、我本位地といふは、われもと因地にしてといへり、以念仏心といふは、念仏の心をもってといふ、入無生忍といふは、無生忍に入るとなり、今於此界といふは、いまこの娑婆界にしてといふなり、摂念仏人といふは、念仏の人を摂取してといふ、歸於浄土といふは、念仏の人摂め取りて浄土に帰せしむとのたまへるなりと、

この解説のあり方は、因位としての法蔵菩薩の誓願との共通性を想起させるが、それはさておき、「娑婆界」の人々の浄土への救済を目的に、「念仏の心」で修行した菩薩こそ勢至というのである。とすれば、勢至菩薩の念仏とは、阿弥

陀如來の誓願と、どういつた關係にあるのであろうか。

このことについて、親鸞は『大經』正宗分光明無量の段の十二光仏を根底に据えて、次のように勢至菩薩と「十二如來」との関連性を説いていた。

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、有仏出世名无量光と申すは、仏、世に出でさせたまひしと申す御ことばなり、世に出でさせたまひし仏は阿弥陀如來なりと申すなり、十二光仏、十二度世に出でさせたまふを、十二如來相繼一劫と申すなり、十二如來と申すは、すなはち阿弥陀如來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、其最後仏名超日月光と申すは、十二光の世に出でさせたまひしをはりの仏を超日月光と申すとなり、彼仏教我念仏三昧と申すは、かの最後の超日月光の念仏三昧を勢至には教へたまふとなり、

注目すべきは、十二光仏が一劫に一仏づつ漸次に世に出現し、勢至菩薩が最後の超日月光の念仏の教えを仰いだ、という点にある。この見解は、『大經』や『觀无量壽經』（以下『觀經』と省略）正宗分勢至觀に見られなく、『首楞嚴經』のみに説かれる教理である。親鸞がこのような教理を説くにいたった経緯は、前節で確認したように名号本尊觀が、「仏性」論から「光明」論へ転換したと連関しよう。おそらく、先に見た東国での「如來等同」思想への抑制との關係があるのであろう。實際、こうした十二光の捉え方は、『覺禪鈔』阿弥陀法の「十二光仏名号」によれば、円仁以來の教説というので、天台淨土教の傳統的解釈の系譜にある（『覺禪鈔』阿弥陀法、十二光仏名号、『大日本仏教全書』第五十三卷、鈴木學術財団、一九七一年）といつてよい。親鸞は、『愚禿鈔』で『首楞嚴經』「勢至念仏円通章」を冒頭にした、宋代の元照の『阿弥陀經義疏』を引用しており、この観点から上來の十二光仏と勢至菩薩との念仏の関連性を改めて主張したのでなからうか。勢至菩薩の像容が合掌の坐像に描かれるのは、こうした『首楞嚴經』「勢至念仏円通章」を前

提にしていた、と考えてよい。

それでは、龍樹菩薩の配置については、どうであろうか。龍樹の場合、『浄土和讃』の表紙見返しに、親鸞が『十住毘婆娑論』『易行品』から、以下の語句を抄出していることと関連する、と思われる。

自在人 我礼 清淨人 歸命 无量徳 称讃 以上

自在人とは仏菩薩を指し、清淨人とは仏自体をいう。原文は、『教行信証』行巻大行釈に引用されているが、それによれば、「われ自在人を礼したてまつる、諸仏无量劫にその功徳を讃揚せん、なほ尽すことあたはず、清淨人を歸命したてまつる、われいままたかくのごとし、無量の徳を称讃す」からの抄出といえる。この抄出は、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』に続いて記されるので、十二光と関連する「无量徳」つまり光明無量の徳を称讃していた、といつてよいだろう。

このことを示唆するのは、龍樹の「易行品」の「いままさにつぶさに説くべし、无量寿仏、世自在王仏、(中略)この諸仏世尊、現に十方の清淨世界まします、みな名を称し憶念せよ、阿弥陀仏の本願もかくのごとし」との訓読について、以下のように『教行信証』行巻で読み替えていたことである。

いままさにつぶさに无量寿仏を説くべし、世自在王仏、乃至その余の仏まします、この諸仏世尊、現在十方の清淨世界に、みな名を称し阿弥陀仏の本願を憶念することかくのごとし

この転読は、諸仏の範疇にあつた无量寿仏を天親の『浄土論』の解釈のもと、龍樹の「阿弥陀仏の本願」と連結させ、浄土教の展開のなかでその位置を確固たるものにしようとしたと思われる。事実、『教行信証』真仏土巻で、龍樹について『讚阿弥陀仏偈』の「不可思議光に南无し、一心に歸命し、稽首し礼したてまつる」との文を引いており、そのことは確かに認められよう。左手の甲に金色に賦彩された如意をつけ右手でそれを握る様態の意味は、定かとならないが、こうした光明無量の徳をおそらく象形化していたのでないか、と思われる。

以上、下讚の天親の『浄土論』を手懸かりに、勢至、龍樹の両菩薩の念仏の教えの流れのなかで意義づけを試みてきた。明らかとなった各菩薩の宗教的性格から、その配置を考えてみると、そこには確かに法脈の相承が認められよう。その内実は、阿弥陀如来の念仏の教えが十二光仏を媒介に勢至菩薩から龍樹菩薩へ伝わり、天親菩薩に至って大乘仏教の原理に適った教理として明確になった、ということにある。天親の『浄土論』に基づきそこから『首楞嚴経』の「勢至念仏円通章」に着目し、龍樹の『十住毘婆娑論』『易行品』の無量寿仏に視点を留めた訓読の読み替えたことは、そのことを如実に示していたといつてよい。勢至を中心に龍樹・天親の両菩薩の坐像に、このような念仏相承の意味があったとすれば、その坐配がこのように三尊一具として画像の下部に描かれるのには、どうした経緯が想定されるのであろうか。

この解明の鍵となるのは、垂迹曼荼羅で確認した、左右相称式構図との関連性について、どう考えるかにある。冒頭の「日吉山王本地仏曼荼羅図」の場合、社殿の内陣中段に釈迦を中心に薬師、阿弥陀という山王三聖が、一具として描かれる。山王三聖とは、釈迦（日吉大宮神）、薬師（二宮神）、阿弥陀（聖真子）をいい、いずれも、比叡山守護の山王信仰の神々であったが、当初の像容は、正面向きの日吉大宮神を二宮神、聖真子が見つめるように描かれるのが、一つの特色となっている（行徳真一郎「天台系の垂迹画—山王曼荼羅の造形世界」『最澄と天台の国宝』—二〇〇五年）。これは、要するに日吉大神が参拝の主対象であることを示唆し、三聖がいずれも正面向きに描かれるのは、主神を核にしつつも、参詣の対象が分離したことを意味している。こうした事例は、例えば生源寺本において、釈迦を核に千手観音と普賢、薬師を中心に阿弥陀と十一面観音、さらに地藏に不動明王、毘沙門天を上部から順に配置する様式でも、同趣の意味にある、と考えられる。妙源寺本の勢至を中心の尊格として龍樹・天親の三菩薩を正面向きに一具に描いたのは、その配置様式に倣いつつ、念仏の教えの分散化つまり相承を示そうとしていた、と見てよいだろう。だがそうはいつても、妙

源寺本の勢至、龍樹、天親の三菩薩の描かれた位置は、垂迹曼荼羅の三聖一具のそれと、異なっていることにある。これは、一体どうしてなのであるか。

このことについては、別稿で鳥栖無量寿寺本、旧慈願寺本、平野家本などを素材に検討を加えており、詳細はそれに譲る（早島有毅—未発表①）として、これら一幅本各段通しての特色は、下部から上部に画像が展開していることにある。この画面構成の主眼は、絵巻物の連続式構図の技法に倣い、各段ごとにあたかも時間的に展開する画面のような印象を礼拝者に与えることにある。無量寿寺本の中段にインドの三菩薩が、垂迹曼荼羅の三聖一具と同じ位置に描かれたのは、旧慈願寺や平野家本で各段の構成が、通規として定式化するまでの過度的段階の構成を投影していた、『真宗重宝聚英』第八巻、同朋舎出版、一九八八年）と考えられる。妙源寺本の三菩薩の位置は、こうした下部から上部へ連続して描く構図の定式化以降に、製作されたことを示唆していよう。

以上を要するに、インドの勢至を中心に配された三菩薩の坐像は、垂迹曼荼羅の三聖一具の配置様式を転用した無量寿寺本、さらに旧慈願寺本、平野家本で定まった構図構成のもと、阿弥陀如来による念仏の教えが十二光仏を介して、勢至、龍樹と相伝し、天親に至って漸次教理的に明確となったことを示していたのである。このような意義づけは、もとより親鸞の視点からのものであるが、この理解は、製作依頼した門流のなかに、一定程度浸透しており、そこでの意識がここに投影されていたといつてよい。とすると、中国の高僧連坐像の場合、インドの三菩薩を基点に考えるとき、どういった意識のもとに配置されていたのであろうか。

中国の七高僧像

中国の高僧七人は、札銘によると、中段左に曇鸞和尚、右に慈愍三蔵、漸次に道綽禪師、善導和尚、懷感禪師、少康法師とあり、上段中央は法照禪師という。七人の高僧すべて椅子に趺坐するが、曇鸞和尚と慈愍三蔵の場合、藤手付きの後屏のある薄茶色の椅子に坐するが、他の五僧は黒色の床座的な椅子に坐している。いずれも正面向きに描き、道服に天台の袈裟を着けるが、手の様態は各自異なる。慈愍三蔵の場合、右手に塵尾の柄、左手に念珠を取って膝に置く。曇鸞の右手は払子の柄を握り、左手は払子の毛先を執っている。道綽の両手は、道服の袖のなかで結び、善導の右手は払子の柄を握り、左手は膝の上に措かれる。懷感の場合、両手を拳のように結び、少康は両手で禪定印を結ぶ。法照の場合、袖の中で両手を結んだ形にある。こうした手の描写が何を示そうとしているのか、定かにしがたいが、それぞれの僧の念仏のあり方を表象化したのでないか、と想定される。面貌の描き方は、善導、懷感、少康など摩滅して判断しえないものの、法照の場合、三菩薩と同じく面長に描き、鼻梁に二条線が認められる。やはり宋画の影響にある絵仏師によつて描かれたことを、このことは示唆していよう。

こうした七人の高僧像の配置について、これまでの論究では曇鸞からの法脈の時間的継承を考えるのが、一つの定式となつている（宮崎—一九七二年）。だが、曇鸞と道綽との間に描かれる慈愍三蔵の活躍した時期が善導や道綽以降であり、しかも彼が唐代浄土教の別流として位置づけられていることから、そこに描かれた意味について、一、二の疑問が提出されている。そのことを集約整理した平松令三氏も、同様な見解にあつたが、新たに以下のような論点を示している。それは、慈愍三蔵をここに配置する光明本尊には「古態」を留めるものが多いという点から、製作者の間違いでなく、なんらかの意図によるものか、あるいは慈愍を大きく評価する人々がいたかによるのでないか（平松—一九八七年）、という指摘である。後者の場合、親鸞の著述で引用されるのは、六例しか確認しえなく、高い評価とはほとんどいえない。だが、前者の製作者の何らかの意図があるのでないかとの指摘は、充分考慮してよいと思われる。

冒頭で確認したように、垂迹曼荼羅の様式の特徴は、中軸に各構図ごとに中心の聖像を配置し、その左右の縦軸に関連する聖衆像を描く左右相称式の構図にある（『最澄と天台の国宝』—二〇〇五年）。このことは、「日吉山王曼荼羅図」で典型的に窺われたが、そのみならず、妙源寺本の中国七高僧に影響を与えた、京都二尊院の曇鸞を正面向きに描き、左右の軸上に道綽・善導・懷感・少康を配した「浄土五祖像」にも、確認しうる様式である（『浄土教画』—一九六九年）。しかも、妙源寺本での勢至菩薩を中心とした三菩薩一具の構成にあっても、その様式は踏襲されていたのである。その上部に描かれる法照禪師を中心に六人の高僧の場合、左右に配置する構成にあるだけでなく、曇鸞と慈愍三蔵の椅子が他の四僧と識別して描かれており、左右相称式をもとに七人一具の構図に立脚していたのは、疑う余地がない。とするならば、法照を中心に中国の高僧七人が、どうしてこのような構図として一具に描かれなければならないのであろうか。この解明のために、まず最上部の法照について、親鸞がどう認識していたのか確認しておこう。

法照に対しての親鸞の考えは、その全貌が明らかとならないが、『高僧和讃』『善導讚』の二首目において、

世々に善導いでたまひ

法照・少康としめしつ

功德蔵をひらきてぞ

諸仏の本意をとげたまふ

と賛嘆している。これは、善導の功績が「末代濁世のためにとて 十方諸仏に証をこふ」という一首に続く意味にある。要するに善導の『観経疏』で証した念仏三昧こそ、濁世凡夫のための教えという立場を継承した僧として、法照を捉えていたのである。実際、法照は八世紀末から九世紀初頭において、五台山を中心に浄土教の念仏の教えを弘め、後善導と称揚されており、親鸞の理解のあり方は妥当といえる。

法照の念仏の教えの特色は、親鸞も引用する『浄土五会念仏略法事讃』に「念仏三昧は、これ真の无上深妙の門なり、弥陀法王四十八願の名号をもって、焉に仏、願力を事として衆生を度したまふ」、つまり『般舟讃』の念仏三昧を通しての念仏であったが、法照自身の唐代浄土教の系譜について、『浄土五会念仏誦経観行儀』（高雄—一九五二年所引史料）のなかで、以下のように善導、道綽だけでなく慈愍などの念仏者の流れにある、と自ら述べているのは留意されよう。

今の時唐朝の一百年前、西京に善導和上、並州文永県玄中寺に道綽和上、慈愍三蔵、数百の高僧ありて、般舟の方等歳々常行す、十六の妙観、時を分ち習ひ繋ぎ、咸く西方の靈相を覩る、極樂世界、衆の宝国土にして、以て具に陳べがたし、聖教・記伝並びに明文あり、あに虚構ならんや、

法照が、自己の念仏者としての位置づけについて、このように慈愍を含めて記したのは、定かにしがたいが、法照の師事した承遠が慈愍三蔵の弟子といっているので、おそらくその関係であろう。

こうした法照への関心が日本の浄土教で始まった経緯は、分明にしえないが、円仁の『入唐求法巡礼行記』によれば、五台山に入った直後に、住した竹林寺を訪ねており（『入唐求法巡礼行記』東洋文庫、平凡社、一九四二年）、天台浄土教の展開のなかで、このことが起点となったといつてよい。松野純孝氏の指摘によると、円仁の伝えた法照流の念仏とは、中国天台の智顛の四種三昧の一つ、常行三昧と同義で受容された（松野純孝「第二節 初期の浄土思想」『講座東洋思想』第十章 浄土思想の日本的展開、東京大学出版会、一九六七年）といわれるが、基本的にそれが不断念仏や別時念仏を生ずる母胎となっており、その意味からすれば、法照の位置は天台浄土教のなかで極めて高い。実際のところ、このことは、『覚禅鈔』の阿弥陀法の註に記されており、事実と見てよい。とすれば、法照を中心に七人の高僧が、このように配されて描かれたのは、唐代浄土教の念仏のそれぞれの教えが、法照に至って集約体系化され、その念仏の教えが円仁を介して伝えられたことを、示そうとしたからに他ならない。おそらく、日本の天台浄土教の展開にあつて、こうした法照

観が継承されており、妙源寺本でもそれを踏襲し、最上部の中央に描かれたのであろう。

問題となるのは、曇鸞と慈愍三蔵とが、同じ蕨手付きの後屏の椅子に坐して描かれた宗教的意味にある。このことについて、慈愍と他の六人の高僧の像容とその衣帯、手に執る仏具などに着目した津田氏によれば、彼一人だけ念珠を執っており、そのことは、他の高僧と唐代浄土教での法流と異なることを表象化したのでないか、(津田—二〇〇三年)と指摘している。源空の『選択集』の冒頭で、唐代浄土教の血脈について、「廬山の恵遠法師、慈愍三蔵、道綽・善道などこれ也」と概観している。さらに、東大寺の凝然の『浄土源流章』で、唐代浄土教の正統な血脈について、曇鸞、道綽、善導、懷感、少康、法照の六人を基本的に挙げており(『法然全集』第二卷、春秋社、一九八九年)、その峻別指標として慈愍三蔵の念珠に目をつけたのは、卓見といつてよい。要するに、曇鸞・道綽・善導・懷感・少康へと相承される念仏と慈愍の念仏とを相対的に区分する必要性のもと、慈愍が念珠を執り、中国高僧の始めに配置されたということになるか。

この峻別をよく示すのは、上讚の曇鸞と善導の銘文の内容である。曇鸞の銘文は、『尊号真像銘文』冒頭の「釈曇鸞法師者、並州没水県人也」が略され、文末の「也」も切断されているが、彼の事跡を中心に「註解往生論、裁成両卷」を主眼に記される。善導の場合、『観経疏』「玄義分」から抄出した「言南死者、即是歸命、亦是発願回向之義、言阿弥陀仏者、即是其行、以斯義故必得往生」を記している。曇鸞についての親鸞の評価は、中国の浄土教僧のなかで極めて高いが、それは「註解往生論、裁成両卷」、つまり天親の『浄土論』を、東アジアの仏教世界で初めて詳細に註釈し、『浄土論註』二巻を著したことによる。いわばこの事跡について確かに継承していることを示すために、この銘文が引かれたのであろう。善導の場合、この文は『教行信証』行卷大行釈に引用されているが、その意義は、以下の解釈に基づいている。

しかれば南无の言は帰命なり、(中略) ここをもて帰命は本願招喚の勅命なり、発願回向といふは、如来すでに発願して衆生の行を回施したまふの心なり、即是其行といふは、すなはち選択本願これなり、必得往生といふは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり、

この主張は、『尊号真像銘文』の解釈の原基に位置するが、善導の立場が「即是帰命、亦是発願回向之義」にあつたことを示している。とすれば、この二文は、下讚で引かれた天親の『浄土論』での「与仏教相応」つまり「釈尊の教勅、弥陀の誓願にあひかなえり」という念仏の教えを相承し、併せて唐代浄土教の本流が曇鸞を起点にしていたことを示すためであつた、と見てよい。別な観点からすれば、慈愍三蔵は、浄土教の別流であることをとくにこの門流のなかで示していたとも考えられる。

曇鸞と善導の間に坐する道綽は、近年発見された親鸞筆の『道綽伝』によれば、大業五年(六〇九)以降、浄土教に帰依したという(『親鸞・日蓮の書』至文堂、一九九五年)が、それは、曇鸞の碑文を読んでのこととあるので、唐代浄土教の本流に位置するのは明らかである。懐感は、よく知られるように善導の門下であり、『高僧和讃』『源信讃』には、念仏の教えに懐感の著述の影響があつたという。少康の場合、浄土教に帰したのは、やはり善導の碑文によるという、法照とともに後善導と称揚されたのは、「善導讚」に見た通りである。妙源寺本で曇鸞を起点に配されたこれら高僧が、このように時間的な法脈を示していたのは、紛れもない事実であつたといえよう。とすると、曇鸞と併置されて描かれる慈愍三蔵の浄土教の教えとは、どういつた内容にあつたのであろうか。

このことについて、史料的に定かにしがたいが、『唯信鈔文意』『能令瓦礫變成金』の親鸞の以下の解釈は、注目すべきである。

能令瓦礫變成金といふは、能はよくといふ、令はせしむといふ、瓦はかはらといふ、礫はつぶてといふ、變成金は、

変成はかへなすといふ、金はこがねといふ、かはら・つぶてをこがねにかへなさしめんがごとしとたとへたまへるなり、れふし・あき人、さまざまのものは、みな、いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり、如来の御ちかひをふたごころなく信樂すれば、摂取のひかりのなかにをさめとられまゐらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまふは、すなはちれふし、あき人などは、いし・かはら・つぶてなどを、よくこがねとなさしめんがごとしとたとへたまへるなり、摂取のひかりと申すは、阿弥陀仏の御こころにをさめとりたまふゆゑなり、

この一節は、『教行信証』行巻で引用された慈愍の『般舟三昧経』に、阿弥陀の救済が貧困と富貴、下智と高才、多聞と淨戒の保持、破戒と罪根の深さを撰ばない、との主張と共通する。慈愍の念仏の教えとは、親鸞の理解からすれば、唐代末期社会の底辺で石や礫のごとく扱われていた人々、とりわけ流通関係を担おうとした新興の塩商人を対象にしていたのである。実際、慈愍三蔵の念仏とは、罪業の徹底的な自覚に基づき、そうした人々に対して弥陀如来の慈悲を願うところにあつた（高雄一九五二年）というので、親鸞の慈愍三蔵観は、至当な見解にあつたといつてよいだろう。

以上のごとくとすれば、法照に伝えられた浄土教には、慈愍の念仏の対象となつた貧困層をも視野に入れた、社会で生存する人々総体を救済する意義のあることについても、示そうとしていたのである。ここに妙源寺本の一つの特色が認められるが、慈愍を含む中国の高僧七人の連坐像は、平松氏の指摘通り、光明本尊を含めても極めて限定されている（平松一九八七年）。この特色こそ、後に総括するように、親鸞門流の存在形態との関連で、一定の製作意図があつたと見るべきであろう。ただ、慈愍三蔵の影像を曇鸞と対比させて配した理由だけは、定かにしがたい。推測でしかないが、影像の配置のなかで、唐代浄土教の本流と、こうした別流とを対峙させ、上讃によってその峻別を図ろうとしたのでなからうか。それはともあれ、中国の七人の高僧を図のように配置して描くのは、日本の天台浄土教と密接な関連にある、法照禅師の意義を印象づけるためであつたことは、疑う余地はない。

かくして、インドと中国の菩薩・高僧の配置様式は、十二光仏の世に出て、超日月光仏の教えを仰いだ勢至菩薩からの教理の展開が、慈愍の別流を加えて法照に至ることについて、日本の天台浄土教の観点から示していたのである。親鸞門流のなかで、天台浄土教の念仏の教えが、このように継承されていたのは、通例理解しがたいことである。しかし、親鸞が『弥陀如来名号徳』のなかで、「如来とひとし」と主張する人々に対し、自力の行者でない指摘していた。門流内部にあつて、こうした連坐像がそうした点で捉えられていたのは確かである。もとより多くの問題が、またこの右幅には残されていようが、それはさておき、とにかくインドと中国の菩薩・高僧の配置様式には以上のように想定しえよう。とすると、左幅の日本の太子・先徳の連坐像の配置様式には、このことと関連してどういった特色が見られるのであろうか。

(二) 日本の太子・先徳像の配置様式とその意味

日本の太子・先徳の連坐像は、垂迹曼荼羅の様式を踏襲した浄土教絵画のなかで、極めて特異な構図にある。垂迹曼荼羅は、冒頭で見た通り諸尊・聖衆が整然とした左右相称の坐像で描かれるのが、一つの特徴となっており、まれに立像が配置されていたとしても、構図の諸尊・聖衆を守護する不動・毘沙門天像などが、その社殿内陣の枠外つまり構図の主題からはずれた場に描かれるだけである（『最澄と天台の国宝』——二〇〇五年）。それに対し、この画像では下段に、中央の軸に、聖徳太子十六歳時の、正面向きの垂髪太子立像、左右に小野妹子大臣・蘇我大臣、百濟博士学智・恵慈法師の坐像をそれぞれ配置する様式に描かれる。これは、垂迹曼荼羅の様式から見れば、構図の主題に含まれない聖立像が、内部に導入されて描かれた、と見てよいだろう。つまりここでの主題が、この太子立像と四侍臣の構図にあるので

なく中段から上段にかけての恵心和尚の単像、源空聖人と左右下段の法印聖覚、信空法師、源空の右上部の親鸞法師の坐像にあるのは、紛れもない事実である。この構図の検討は上記の事実を前提にして進めなければならない。

さてこのような特異な様式の画像の現存状況は、外周を墨線内周を白線で囲込み、その内部に緑青の葉と蔓をめぐらせ、上下の讚には団花文をあしらった紋で縁取っており、鎌倉時代の描表装の形態を踏襲した表装にある。下讚には聖覚の表白文「夫根有利鈍者」から「信力何不備」までの一文、上讚には源空の『選択集』から「夫速欲離生死」から「依仏本願故」まで、さらに「当知生死之家」から「以信為能入」までの二文が、冒頭で見たように記される。垂髪太子立像の左右には、「聖徳太子御廟記文」として

A 聖徳太子御廟記文、掘出一銅其蓋銘曰、

吾為利生（出）彼衡山入 此日域降伏守屋之邪 見終頭仏法之威徳

という文が載せられる。さらに、先徳諸像の中心に配される恵心和尚像の左右には、簡潔な事跡と入滅伝承が、以下のように記される。

B 前権小僧都法眼和尚位源信 俗性卜部 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

画像の左右に、このように銘文が色紙型に記される意味は、定かにしがたいが、像主のここに描かれた意図について、彼の行実から説明するために記されたことを示唆する、といつてよい。後述するように、AとBの銘文は、法会などでこの連坐像が用いられる際の絵解の素材としてあつたのである。

これらの讚銘について、山田雅教氏が検討を加えているが、光明本尊の讚銘との関連性に眼を奪われて、妙源寺本での意義については深く論究してなく、改めて検討しておく必要がある。Aの銘文は、『上宮太子御記』の末尾の「太

子御廟ノ註文出現ノ事」からの一文である。この文は『古事談』にもあるが、西口順子氏の指摘する通り、太子御廟という叡福寺住僧による十一世紀当初の偽作である（西口順子「磯長太子廟とその周辺」『京都女子学園仏教文化研究所研究紀要』二七号、一九八一年）。だが、それ以上に重要なことは、この記文の出現により、磯長の太子廟が太子信仰の聖地となり、十二世紀頃から験者、ヒジリ、沙弥がそこに止住し、この銘文を基に太子信仰をを各地に伝えたという事実にある。このことにより太子の立像は、そうしたヒジリ、沙弥や験者の鼓吹した太子信仰との関連のもとに、描かれたといつてよい（小島恵昭「太子信仰の地方拠点に伝来した太子伝」『国文学解釈と鑑賞』特集聖徳太子伝の変奏、至文堂、一九八九年）。Bの恵心和尚の事跡と入滅伝承は、山田氏によれば『古事談』や『十訓抄』と類例のある文献に出典があるのでないかという（山田一〇〇四年）が、それは検索しえていない。前半の事跡は、『延暦寺首楞嚴院源信僧都伝』にあり、後半の往生伝承は、『源信僧都行実』などで同趣の文を確認しうる。親鸞の『高僧和讃』『源信讚』の一首にも、同趣のものがあり、鎌倉時代の源信観を投影して、掲載されたのであろう。ただ、源信の著述には入滅伝承を示唆する文言は、管見の範囲で知りえない。

以上の日本太子・先徳連坐像にあつて、まず確認すべきことは、下段の垂髪太子と侍臣の配置を通して、ここに描かれた意味にある。彼らの像容や衣体については、津田氏の論考に詳細に指摘されており（津田一〇〇三年、『中世の童子形』至文堂、二〇〇三年）、贅言を要しない。しかしここでは、太子像が正面向きに描かれ、四人の侍臣が構図のように配置される意味は、ほとんど論究されていない。これは、太子像が観音菩薩の垂迹像であることを論証するため、重なりあう時代の他の童形太子像との比較に、多大な労力を費したことによる。しかも類例として紹介した太子像が、斜め向きに描かれているにも関わらず、それが妙源寺本のように正面向きに描かれる意味が、ほとんど問われることがなく、しかも四侍臣それぞれの太子を拝する構図の意味についても、全く論じられていない。こうした方法は、美術史の

あり方では常套なことかどうか、寡聞にして知り得ない。だが、少なくとも宮崎圓遵氏以来の、歴史学研究からの絵画史料への方法的視点を模索しつつ継承しようとするものにとつて、看過しえない問題である。そこで、日本の先徳連坐像の検討の前に、上来の問題を改めて見ていくことにしよう。

垂髪太子立像と四侍臣の坐像

礼拝の対象として表象化された太子像と、それを仰ぎ見る四侍臣の構図の意味について、光明本尊の構成で初めて論究したのは、宮崎氏である。この見解については、要点のみを記すと、以下の四点に集約しうる（宮崎―一九七一年）。

その第一は、右幅の勢至菩薩との対応関係で太子を観音菩薩の垂迹を象形化したのでないか、と想定した点にある。第二は、像主の髪型が垂髪であることに着目し、『聖徳太子伝暦』十六歳の条に見える守屋との合戦に關係し、仏法興隆の姿を示している。第三は、侍臣として描かれる恵慈や阿佐が太子の幼年期に渡来してなく、時間的制約を超えたいわば太子曼荼羅として製作されたのでないか。第四は、侍臣のなかに学智が描かれている点に留意し、この人物が浄土教に關連する伝承がないので、この画像の場面は、別の絵画から導入された構図でないか、という点である。

こうした宮崎氏の説について、批判的に継承した平松氏によると、第二、第三、第四はおおむね妥当であるが、第一の右幅の勢至菩薩に対応しての太子の垂迹説には、問題があるといい、妙源寺本を素材にして太子の讚銘がAの文しか記されないことから、常識的に日本に仏教をうえつけた人というべきでないか（『真宗重宝聚英』第七卷「聖徳太子絵像」、同朋舎出版、一九八九年）と指摘する。この見解は、侍臣六名の場合の阿佐や日羅の銘文を見ても、いずれも日本仏教の創始者として礼讚した意味にあるともいうので、確かなことといつてよい。だが平松氏の見解には、太子の像容が垂髪

の童子像として描かれた意味が、『聖徳太子伝暦』の十六歳条での仏法興隆との関連でしか述べられていない。この童子の姿で描かれる意味は、どう考えるべきなのであろうか。

この問題について、その意味を問うていないものの、津田氏によれば、垂髪姿で盤領の袍と表袴を着けて沓を履くのは、中世における童形への神仏の垂迹を表象している（津田―二〇〇三年①）、という。このことは、管見の範囲で、例えば「帰獅文殊菩薩像」の納入経『金剛般若経』の見返しに、文殊菩薩が妙源寺本太子像とほぼ類似する髪形、朱の髪留め、衣帯の道服をまとつて垂迹した姿が確認できる（『像内納入品』至文堂、一九七三年）ので、確かな指摘といつてよい。とすれば、ここでの垂髪太子はAの銘文との関連で、確かに観音菩薩の垂迹であり、あくまで、日本に仏教を伝えた観音菩薩の垂迹としての太子像、という意味にしか基本的になかった、といえよう。

検討を要するのは、この構図が他の絵画から導入されたとする宮崎氏の第四の問題である。このことについて、平松氏は宮崎氏の見解を首肯しつつ、第二と第三の問題との関連で、中世東国社会で展開していたローカルな太子信仰の画像を取り入れたのでないか、と改めて指摘する。この論拠とするのは、先に見た太子像が侍臣の像容より正面向きに大きく描かれていることを挙げ、太子信仰の本尊として機能していたのでないかという。実際のところ、中世東国の親鸞門流とくに荒木諸門流において、聖徳太子信仰を中核とした念仏信仰が広まっていたのは、別稿で見たように事実としてよく（早島有毅「中世社会に展開した親鸞とその諸門流集団の存在形態」『藤女子大学紀要』第四三号、二〇〇六年）、そのことは確かなことといつてよい。ただそこでの本尊として確認しうるのは、髪を美豆羅に結った十六歳の孝養太子の木像であり、ローカルな垂髪太子と侍臣の画像といつても、該当するのは十四世紀中頃からのものしか現存しない。唯一中央の絵仏師の手になるのは、十四世紀初頭を降らない岩手県菅原辰夫氏蔵の画像だけである（平松―一九八九年）。だが妙源寺本の描写は、既に指摘したように鎌倉時代末期までの技法にあり、平松氏の見解はその点で妙源寺本と関連が薄い

といわざろうえない。とすれば、十四世紀中頃までの、どういった絵画の構図を原基にして妙源寺本の構図は展開したのであろうか。この解明には、平松氏の継承しなかった宮崎氏の見解の再検討こそ重要な作業となる。

宮崎氏の見解の特質は、侍臣のなかに外典の師という学侶が必ず描かれている点に着目し、中世太子信仰における講讃太子連坐の御影からの進展を想定している点にある。いわば、この地点から垂髪太子と侍臣の構図の成立を検証したことにあろう。それは顕真の『聖徳太子伝古今目録抄』（以下『古今目録抄』と略す。荻野三七彦『聖徳太子伝古今目録抄』名著出版、一九八〇年）の「勝鬘經講讃之御影」に配置が定かにしえないものの、馬子・妹子・山背大兄王・学侶・恵慈の五侍臣が描かれていたとの記述に留意し、茨城県上宮寺蔵の十四世紀初頭の『聖徳太子絵伝』「三十六歳講勝鬘經給所」（『史料真宗大系』特別巻一—二〇〇六年）、『袖日記』貞治六年（一二三六）での太子の侍臣のなかの日羅を加えた六侍臣の二つの図様を素材にして（『存覚上人袖日記』—一九八二年）、以下のように主張していた。すなわち、初期親鸞門流における講讃太子の構図へ上宮寺本からの転化を想定しつつ、そこから垂髪太子と侍臣の構図へ展開した、との論述である。

この見解は、十三世紀中頃までに、東国社会に浸透していた顕密仏教の太子信仰のあり方を前提に考えるとき、大筋で首肯しうるが、細部の点で二つの問題が残されている、と思われる。その一つは、太子と六侍臣の構図には、『袖日記』に二つの図様があるのにも関わらず、上宮寺の太子絵伝との関係、とくに講讃太子から垂髪太子への像主の変貌と六侍臣の問題が、明確に論証されていない。もう一つは、妙源寺本のような垂髪太子と四侍臣へ構図が、どういった意味で変貌したのか、問われていないことにある。

第一の問題の解明には、まず上宮寺本の講讃太子と六侍臣の座配、着衣の賦彩と、『袖日記』の一本の図様について比較し、その連関性の確認が必須となろう。

C 上宮寺本「三十六歳講勝鬘經給所」想定座籍（括弧内は着衣の彩色）

学哥（朱）

日羅 合掌 妹子（黒）

講讚太子

山背大兄王（朱） 馬子（薄朱）

恵 慈拳

D 貞治六丁未九廿二西道二書与ル三鋪ノ銘並裏書銘

合掌

俗形 日羅 妹子 黒

太子 学哥 赤

拳 恵慈

大兄王子 馬子 青

貞治六年十一月二日ヒサ頭高倉仏師筆如此書之、不問房主、

只今条不可依座席、可守衣色之由、雖有之置記、

左右大臣両座、今度尤叶道理、学哥不居本座之間、以左右大臣之中座用之

Cの札銘は、福島県光照寺の十字名号に描かれた、講讚太子の侍臣の座配名に基づき（『真宗重宝聚英』第一卷―一九八八年）想定したものである。Dでの「俗形」という註は、垂髮太子の像容が袈裟を纏っており、それと識別するためと考

えられるので、おそらく講讀太子の立像を示唆しよう。

CとDの座配にあつて、学哥の座席が異なっているが、Dの存覚の記述によれば、学哥の像容は本座に描かれていないので、右のように妹子と馬子の間に「中座」の座席を設けたという。ここでの「学哥不居本座之間」とは、具体的にどういった意味にあるのであろうか。このことは、Cの上宮寺本の座の描き方と関連しよう。

Cの上宮寺本では、太子の勝鬘經講演を聴聞するのに、二つの座を以て描がかれている。一つの座は、母屋の上疊を敷いた場で、日羅、山背大兄王、恵慈だけが着座する。もう一つの座は学哥、妹子、馬子が、庇の簀子に敷かれた筵畳に着座している。この座の峻別指標については、定かにしえないものの、上疊の座に息子の大兄王が童形、さらに日羅と恵慈は僧であり、筵畳には俗人が描かれている。童形としての大兄王の役割は、聖座の敷設などにあるので、ここに坐したのであろう。いわば、聖と俗との区分を示すために、このような座配をとっていたのであろう。とすれば、本座とはこうしたCの上宮寺本での上疊の座を指すのであろう。学哥を妹子と馬子の間に描くというのは、講讀太子の御影の構図上、その指標のもとに描くために移動したとの意味になる。百橋明徳氏の指摘によると、上宮寺本の太子絵伝は、同時期頃からの親鸞門流の掛幅絵伝と細部まで一致する（『真宗重宝聚英』第七卷「聖徳太子絵伝」——一九八九年）というので、Dの六侍臣の座配が、上宮寺本か聖徳太子掛幅絵伝から生じたのは、確かな事実と見てよいだろう。ただ『古今目録抄』の講讀太子の御影との関連は、具体的に定かにしえないものの、兵庫県斑鳩寺の講讀太子御影の写真から見て、このように考えて大過ない、と思われる。

だが、宮崎氏の見解で問題となるのは、以下のEの侍臣配置と着衣の賦彩が、Dとどのような関連性を求められるかにある。

E 信乃江源治本尊

黒 赤

妹子 馬子

貞治六丁未十一廿六

富小路書云々

日羅

座籍推量

恵慈

学哥 阿佐

赤

如此書了

この本尊の図様には、太子像の記述がないものの、侍臣が描かれていることから垂髪太子の立像を前提にしたものと考えられる。しかも、この座配がDと基本的に異なるのは、一目瞭然である。宮崎氏の指摘によれば、Eの構図はDの山背大兄王を阿佐太子に改めて、親鸞の文献により接近させようとしたのでないか（宮崎―一九七一年）、という。だが、この指摘は果たして妥当なのであろうか。

この見解が納得しがたいのは、六侍臣の配置がC、DとEとが図で見ると相違するにもかかわらず、Eの座配をも『古今目録抄』の系譜からの転化と位置づけたことにある。だが、この指摘は別な視点から論究するとき、首肯してよいと考えられる。その理由として想定しうるのは、CとDの座配で確認したように、この侍臣六名の座籍の配置には、聖と俗という二座で以て、やはり峻別されていることにある。つまり、右のEの場合、その典型となろう。それは、垂

髪太子の立像の下部に僧としての日羅と恵慈が対座し、その左右に俗人四人の対座した座籍があり、明確に座自体が区分して記述されている。この聖と俗の区分は、侍臣六名の構図を取った、一幅の三国菩薩高僧太子先徳連坐像を始めとする中国日本、日本の連坐像、さらに光明本尊、そこから独自に取り出された十四世紀初期からの垂髪太子像の座配に継承されており（早島—未発表①）、Eの記述は事実といつてよいだろう。

このことを象形化するのには、構図での垂髪太子に対する各侍臣の座籍での接し方である。Eの図様には記されていないものの、先の各本では聖座の日羅が合掌、恵慈が拳、俗座の四人が上円下方の笏を持つ礼法で描かれている。合掌・拳とは、聖領域に属する人の聖的価値へ接する儀礼のあり方であり（吉田一彦『日本古代社会と仏教』VII寺と古代人、吉川弘文館、一九九年）、笏とは、俗的領域に属する貴人の聖的価値への接し方を意味している。ただ遺憾ながら、両座の座具の峻別はほとんど明らかとならないが、二僧の場合、礼盤に着座し、俗人としての四侍臣が牀座に坐している事例が一、二例あり、何らかの区分があつたのでないか、と想定される。要するに、Eの構図にあつても、Cから発しDに至った、六侍臣を聖と俗の二座に区分して描き分ける原則は、基本的に貫かれていたといえよう。

問題は、にもかかわらず、Dのような勝鬘太子の立像と六侍臣の構図が、どうしてEの構図のように変貌したのかにある。このことを示唆するのが、死に見た岩手県江刺市の菅原辰夫氏蔵の垂髪太子と六侍臣の画像である。この画像の成立年代は、私自身も実見しており、平松氏の解説での想定年代、十四世紀初期を降ることがない、と思われる。侍臣の座配はEと同じであるが、詳細に検討すると、聖と俗の両座の判別が、認識しうるように描き分けられている。それだけでなく、上部に配される俗人四侍臣と太子の立像の台座の間に、蕨手をもった屏障が描かれており、聖と俗との境界が、屏障で区分されていることを示唆する。その下部に日羅と恵慈が対座して描かれるのは、その三像の領域こそ聖的空間であることを意味していよう。このような構図を描く理由は、文献的に明らかとならないが、冒頭で検証した

ように、日本太子先徳連坐像が垂迹曼荼羅の左右相称の様式を踏襲しており、この太子と六侍臣の座配もそれに倣ったのでないか、と思われる。いつてみれば、垂迹曼荼羅の様式のもとで、Dの講讃太子と六侍臣の構図で見られた聖と俗の両座の描き分けの原則を踏まえて、このような垂髪太子と六侍臣の構図が、少なくとも十四世紀初頭までに誕生したのであろう。

だが、太子像を中心とした侍臣の配置の変遷は、以上の通りで大過ないが、Dの像主、講讃太子がEの垂髪太子へ変貌したのは、侍臣の配置様式だけで説明しえない問題である。このことについて、定かにしえないものの、そこに初期親鸞門流の太子観があつたと見てよいのでないか。宮崎圓遵氏の指摘によると、親鸞の聖徳太子に関する文献には、時代に限定されずに太子信仰を示すものと、歴史的な太子伝に関わるものが現存するといひ、前者の場合、太子を観音の垂迹として信仰する立場を示し、後者の場合、門流の個々の集団で開催されていた太子の講会での唱導や絵解で用いられたものでないか（宮崎―一九七一年）、というのである。この見解は、親鸞の『聖徳太子和讃』に見られる二つの特色や、『上宮太子御記』の記述形式を論拠にして主張されるが、十一首と七十五首・百十四首の和讃の内容から見ると、確かにそう理解すべきであろう。とすれば、講讃太子と侍臣の構図は、後者の太子講会に用いられたと想定されるし、垂髪太子と侍臣の構図は、あくまで太子信仰を表象化した、と考えられるからである。いわば、こうした本尊としての目的の相違があるからこそ、『袖日記』に何の疑問もなく記載されていたのである。

以上のように、垂髪太子と六侍臣の構図は、確かに宮崎氏の指摘の通り、顕真の『古今目録抄』の連坐の御影一つの源流として、親鸞門流初期の講讃太子と六侍臣の座配を媒体に成立したといつてよい。だが平松氏の聖徳太子絵像研究の指摘によれば、垂髪太子と侍臣の員数について、現存する連坐像や光明本尊の構図と推定成立年代との検討から、六侍臣の構図より妙源寺本のような四侍臣のほうが「古態」にあるのではないか（平松―一九八九年）、と述べている。

しかし、この見解には一つ問題が残されている。それは、平松氏自身の解説による菅原氏蔵の垂髪太子と六侍臣が、十四世紀初頭の成立である。この他、先に見た一幅の無量寿寺本や平野家本、さらに八字名号を中尊とした岩手県本誓寺蔵の光明本尊も、十四世紀初頭前後に成立している（早島―未発表②）。六名の侍臣の構図にある連坐像や光明本尊は、平松氏のいう古態として確かに現存している。いつてみれば、十四世紀初頭を指標とすると、垂髪太子の侍臣の員数には、初期親鸞門流にあつて、六人制と四人制が構図として並立していた、といつても過言ではない。

この如くとすれば、妙源寺本の四侍臣の構図は、どういつた画像から導入されたのであろうか。このことを解くには、それぞれの着衣の賦彩の確認が必須である。このことのために、平松氏が古態と想定した各本の四臣の着衣の色彩を基準として、『真宗重宝聚英』第三巻、第八巻をもとに作成したのが以下の表Ⅰa、である。

表Ⅰa

所蔵寺院	小野妹子大臣	蘇我大臣	百濟博士学哥	惠慈法師	備考
①勝蓮寺	黒	朱	薄朱	茶	中国日本高僧太子先徳連坐像
②浄誓寺	黒	朱	薄朱	茶	中国日本高僧太子先徳連坐像
③康善寺	黒	朱	薄朱	茶	日本太子先徳連坐像
④浄福寺	黒	朱	薄朱	茶	八字中尊光明本尊
⑤如意寺	黒	朱	薄朱	茶	八字中尊光明本尊
⑥西方寺	黒	朱	薄朱	茶	八字中尊光明本尊

これによると、四臣の着衣の賦彩は、学哥の薄朱に白の菱形紋などが時折入れられるものがあるものの、地の色彩が基本的に同じである。

次の表Ⅰbは、やはり平松氏のいう古態と想定した、高僧連坐像や光明本尊などの構図の六臣から抽出した四臣の着衣の賦彩である。

表Ⅰb

所蔵寺院	小野妹子大臣	蘇我大臣	百濟博士学哥	惠慈法師	備考
①無量寿寺	黒	朱	橙	茶力	三国菩薩高僧太子先徳連坐像
②平野昌氏	黒	朱	橙	茶	三国菩薩高僧太子先徳連坐像
③端泉寺	黒	朱	橙	茶	日本太子先徳連坐像
④西蓮寺	黒	朱	薄朱	茶	日本太子先徳連坐像
⑤本誓寺	黒	朱	薄朱	茶	八字中尊光明本尊
⑥高田派別院	黒	朱	橙	茶	八字中尊光明本尊
⑦菅原辰夫氏	黒	朱	朱	茶	垂髪太子絵像

この表Ⅰbにあつても、表Ⅰaの賦彩と基本的に同じ色彩で描かれていることは、明らかである。この着色は、Eの「信乃江源治本尊」に記された色彩と、惠慈の場合不明であるものの、同一といつてよいだろう。要するに、垂髪太子の四侍臣の衣体の賦彩は、侍臣の員数に関わりなく、当初から定まっていたといつてよい。

以上、着衣の賦彩から想定するとき、妙源寺本の垂髪太子と四侍臣の構図は、六侍臣のそれと密接な関係がある、と見てよいだろう。だが妙源寺本の構図には、六侍臣から日羅と阿佐が省かれ、六侍臣で見られた聖と俗の両座の区分は、座具にはその痕跡が窺えるものの、ほとんど喪失している。この事實は、この構図が『古今日録抄』の講讚太子の御影の系譜に連なるのでなく、別な太子伝を典拠として成立したことについて、示そうとしたのであろうか。

この問題のなかで、後者の太子伝諸本を検索しても該当する記述がなく、現在の段階では留保せざらう得ないが、太子の像容は、侍臣の員数に関係なく基本的に同じ形態で描かれており、六侍臣の構図からの転化と考えて見る必要がある。この論拠の一つとなるのは、Fの妙源寺本四侍臣の座配と座具である。

F 妙源寺本垂髪太子と侍臣構図

小野妹子大臣（牀座力）

蘇我大臣（牀座）

垂髪太子

恵慈法師（礼盤）

百濟博士学哥（牀座力）

このFとEの構図を厳密に比較すると、太子の前の聖領域の日羅の座に馬子が移動し、俗領域の阿佐の座を取り払い、恵慈の座を聖領域にそのまま残すという構図にある。これは、俗座の籍にあつた馬子を聖領域のなかに含め、左右相称の様式を踏襲して、俗座の阿佐の籍を省いたのでなからうか。要するに、この構図での座配とは、馬子を聖座に描くこ

とにより、垂髪太子自体の像に新たな宗教的意義を付加しようとした、と思われる。

このことについて示唆するのは、先のEの構図の特性にある。ここでは聖と俗の領域が、Cの上宮寺本の講讃太子の座配を基本的に踏襲しており、太子の仏教との関連が、僧侶としての日羅と恵慈としか認識しえない構図となっている。詰まるところ、この侍臣の座配では、菩薩、高僧や先徳の像容で浄土教の念仏の教えが伝えられるが、この構図では太子の仏教は伝達しえない点がある。これに対しFの場合、聖的領域の中に馬子が描かれており、太子の仏教自体、僧体恵慈のみならず俗体の馬子も信仰している、と理解しえる構図になっている。いわば、俗世界の典型として馬子を聖的世界に描き、聖徳太子の仏教が僧のみならず世俗の人にも、信仰しようということを示そうとしていたのでないか、と想定できる。文保元年（一一三一七）の成立とされる『正法輪蔵』第一巻の冒頭の「太子讚嘆表白」のなかで、聖徳太子の御影を掛け、身分に捕らわれず道俗ともに、太子への「謝徳恩」を尽くすことが強調されている（『真宗史料集成』第四巻、同朋舎出版、一九八二年）。この談義本は、東国の荒木門流で成立した徴候があり、こうした聖徳太子信仰の社会への浸透の状況のなかで、Fのような構図が成立した、といってよいだろう。換言すれば、十三世紀末期からの太子信仰の東国社会への伸長のなかで、こうした垂髪太子と四侍臣の構図が、成立したのでなかるうか。

侍臣の員数で六人制と四人制とが、連坐像や光明本尊の構図として鎌倉末期に成立していたのは確かである。だが、どちらの員数が時代的に早いのか、具体的に実証しうる絵画史料が検索できない。ただ、これまで検討してきたように、古い形態の可能性は六侍臣制の方が高い、と思われる。それは、先に見た垂髪太子の画像が十四世紀初頭の菅原辰夫氏本以降のものが、ほとんど六人制であり、荒木門流の仏光寺系光明本尊のほとんどが、侍臣六人制を基本にしているからである。この事実こそ、六人制侍臣が講讃太子の構図から転化したことを物語っているよう。

以上のように、妙源寺本の垂髪太子と四侍臣の構図が、『古今目録抄』の講讃太子の御影に淵源を持ち、上宮寺本の

太子絵伝、さらに講讀太子と六侍臣像や、垂髪太子と六侍臣を描く連坐像を媒体に成立したのである。宮崎圓遵氏がこの展開について、初期親鸞門流の太子像の侍臣は講讀太子と関係が深く、それを「真宗的に転化した」（宮崎—一九七一年）と指摘していたが、その想定は確かに正鵠を得ていたといつてよい。

とすれば、こうした日本の先徳諸像の下部に、垂髪太子と侍臣の構図が導入されねばならなかった理由は、もはや明らかとなろう。それは、要するに東国の親鸞門流に太子信仰を媒体にして、念仏信仰が浸透していたことによるからである。親鸞の聖徳太子和讃に、信仰の対象としての太子仰讃のものと、歴史的な太子伝に関するものが現存し、それらは親鸞門流での太子講会などで用いられたのでないか、と想定しておいたが、このことこそその証左の一つである。それだけでなく、垂迹曼荼羅で社殿内部の聖衆を守護のために、不動や毘沙門天の立像が枠外に描かれていたのは、はじめに指摘した通りである。太子と侍臣の構図がここに描かれたのには、そうした立像の占めた役割、つまり日本仏教の創始者の一人として、浄土教の念仏教えの展開を見守るためもあったのでないか、と思われる。『正像末和讃』『聖徳奉讃』十一首の内容で、観音菩薩の垂迹としての働きを述べており、このことは右の事実を示唆していたのである。

日本の先徳像

源信像

札銘に「恵心和尚」と墨書された源信像は、日本の太子・先徳連坐像の中央に位置し、背つきの札盤の上畳に坐している。像容の一つの特色は、正面向きで両手で念珠を爪弾く姿勢にあり、柔らかな眼が人々を包み込むように描かれたこ

とにある。それだけでなく、装束は墨染めの衣に、紋様の入った七条袷袢を着け、横被をまとっている。聖覚・信空、源空、親鸞の先徳諸像の衣体と較べて源信のそれは、むしろ中国の七高僧の装束に連なり、源信像のもう一つの特徴となっている。要するに、右幅の中国の七高僧と左幅の上部の源空中心の先徳諸像との媒体となる像容にある。

この像容総体はよく知られるように、滋賀県聖衆来迎寺蔵の源信像と、大筋で一致する点が多い。とくに念珠を爪弾き、正面向きの像容などは、ほとんど類似しよう。ただ細部を点検すると、異なる点がある。例えば、衣の着色、袷袢の威儀や横被の紋様、背つき礼盤の狭坐間の数などを挙げることができる。だが顔貌の描き方は、聖衆来迎寺本がいくらか若く描かれるものの、その柔和な表情には、鼻腔などで共通の技法にある。若杉氏の聖衆来迎寺本の解説に従えば、成立年代は記されないが、鎌倉時代の余風を総体的に残すという（『最澄と天台の国宝』—二〇〇五年）ので、十四世紀前半前後の製作と判断しうる。妙源寺本との関係については、定かにしえないが、津田徹英氏の見解は、この両本には規範となる画像があり、それに基づき描かれたのでないか（津田—二〇〇三年）と想定している。だが、そうした原像の存在が検索しえない現状では、そうした論理は成立しなく、むしろ聖衆来迎寺本の影響のもとに、妙源寺本の源信像の成立を見るのが妥当であろう。

ところで、妙源寺本のこうした源信像について、これまでの平松氏などの解説では（平松—一九八七年）、あまり関心が寄せられたことはない。わずかに津田氏が、図像学的見地から衣体などの解釈を試みているものの、これまで指摘したように、文献的な裏付けのない検証であり、納得しえないものとなっている。だが源信の像容に、先に確認したような二つの特色が見られるとするならば、改めて検討することも無駄にはならないように思われる。そのために、親鸞が源信について、どう捉えていたのかという問題の解明が必須となろう。親鸞の源信観には、著述から判断すると、聖徳太子和讃の場合と同様に、二つの傾向が確認しうる。その一つは、念仏の教えの史的展開で、どういった位置を源信が

占めるのか、という問題であり、もう一つは親鸞自身の念仏の教えのなかで、源空の提示した念仏をどう汲み入れるかという問題である。この二つの問題は、時折一体化して判別しえない点があるものの、詳細に点検するとき、微妙ながら区分しうる。

『浄土文類聚抄』『念仏正信偈』において、源信は親鸞によって以下のように捉えられる僧であった。

源信広く一代の教を開きて、ひとへに安養に帰して一切を勧む、諸経論によりて、教行を撰びたまふ、まことに、これ濁世の目足たり、得失を専雑に決判して、念仏の眞実門に回入せしむ、ただ浅深を執心に定めて、報化二土まさしく弁立せりと、

つまり、濁世末法の「目足」として「念仏の眞実門」への途を聖教を選択するなかで確立したという。親鸞の念仏の教えからすれば、「教行」つまり往生へ至る教理と念仏の行を一体化させ、ブツタの教えとして開示したという点にある。いうまでもなく、日本の天台浄土教は円仁の唐への留学によってもたらされた。先の松野氏の指摘だけでなく（松野一
一九六七年）石田端麿氏によると、それは善導の唱礼法の流れにある法照の五会念仏法でなかったか（石田端麿『往生要集』の思想史的意義）『源信』日本思想大系6、岩波書店、一九七〇年）ともいう。この特質は、念仏や礼讃の言葉を音楽的な曲調にのせて詠うもので、引声念仏や不断念仏の法要の基盤となっていたのである。念仏自体を讃詠的に捉える不断念仏は、十世紀後半からヒジリ、験者、持経者などによつて社会に進展し、東国にも浸透していったのである（松野一
一九五九年）。源信の念仏は、そうした天台浄土教のあり方を是正し、念仏修行の正統なあり方にもどそうとした点にある。その起点となったのは、慧遠や道綽、善導、懐感などの唐代の浄土教の先達であり、迦才、元照などの宋代浄土教で編纂された類聚書であった。『往生要集』にはその成果が見られ、『観経』の観点から念仏のあり方が、模索されていた（『往生要集』日本思想大系6—一九七〇年）といえよう。親鸞が、「念仏正信偈」で「念仏の眞実門」への途を示したと

評価するのは、ここにあったといつてよい。

しかしその一方で、『尊号真像銘文』『首楞嚴院源信和尚銘文』の「我亦在彼撰中、煩惱障眼雖不能見、大悲無倦常照我身」などの理解のあり方は、右の見解と異なる点がある。それは、以下の点にあると考えられよう。

大悲無倦といふは、大慈大悲の御めぐみものうきことましまさずと申すなり、常照我身といふは、常はつねにといふ、照はてらしたまふといふなり、无碍の光明、信心の人をつねにてらしたまふとなり、つねにてらすといふは、つねにまもりたまふとなり、我身は、わが身を大慈大悲ものうきことなくして、つねにまもりたまふとおもへとなり、撰取不捨の御めぐみのところをあらはしたまふなり、

本文は、建長五年版『往生要集』（『往生要集』——一九七〇）に検索しえないが、『教行信証』信卷三二問答に引用されており、親鸞の手許にあつた書写本、流布の版本からの引文でないか、と思われる。つまり念仏の教えを信ずる衆生は、かならずや弥陀如来の光明によつて現世で護られている、との理解である。源信の著作についての書誌学的研究がほとんど進んでいないため、『往生要集』など、わずかな文献しか信頼しえなく、源信の念仏の性格は措定しがたい。だが『往生要集』巻下のなかで「明らか知んぬ、契経には多く念仏を以て往生の要とせることを」と断定し、懐感の『釈浄土群疑論』を下敷きにして、「光明遍く十方世界を照し、念仏の衆生をば撰取して捨てたまはず」と述べており、親鸞の捉えた念仏の教えは、確かにそこに見出されたのである。要するに、親鸞にあつて阿弥陀如来の清浄願心の「回向成就」の確かさの例証として、右の文を捉えていたのである。

以上の二つの点で親鸞は、源信の念仏を捉えていたが、源信の像容は、そうした源信観とおそらく連動して描かれたのでないか、と想定しうる。それは、像主源信の装束が、先に確認したように墨衣と袈裟の上に、横被をまとった姿にあることである。横被とは、七条など袈裟の上に肩からかける長方形の布で、天台僧の正式な装束に欠かせない一つで

ある。中国の七高僧の多くが、天台系の僧であったことを想起するとき、源信のこうした衣体は、日本の天台浄土教の僧として、法照以来の伝統を継承していたことについて象形化した、といつてよいだろう。もう一つは、両手で念珠を爪弾く姿勢で描かれることである。左右両幅の像主で念珠を持つて描かれるのは、慈愍三蔵、源信、源空と親鸞だけであり、念珠を持たないけれど、合掌姿の勢至菩薩を含めると、わずか六人だけである。慈愍三蔵のところで触れたように、念珠を持つ意味が中国浄土教の流れのなかで、別流の教えを伝持した意味があるのでないか、と想定したが、源信の場合、親鸞が捉えた通り、それまでの天台浄土教の念仏の教えと異なる点があつたのである。源信の爪弾く念珠とは、そうした意味を表象化していたと見てよいだろう。

だがそれだけでなく、正面向きに単像で源信が描かれるのは、太子の立像と同様に、東国社会での源信の念仏の教えについての講会などの存在が想定される。松野純孝氏の指摘によれば、十二世紀中頃から不断念仏を主体とした天台浄土教の教えは、東国社会で広汎に浸透し、その担い手となつたのが、善光寺ヒジリを中心とした多くの勧進僧であつた（松野一九五九年）という。実際のところ、『吾妻鏡』や各地から出土した経筒の銘文によれば、そのことは明らかである。しかもこうした経筒の存在は、要するに不断念仏を通しての結縁の法会が開かれており（『吾妻鏡』暦仁元年五月二十日条など 吉川弘文館、一九七〇年）、そうしたなかで臨終正念の念仏が、最も「便宜」なものとして捉えられていた。前節で見た慶信の書状にあつて、「如来等同」を自覚した身として、最大の関心は「一期の大事、ただこれにすぎたはなし」と述べており、こうした認識のなかに親鸞の教えと異なり、源信の念仏が法会のなかで重要な位置を占めたであろうことは、容易に想定しうる。親鸞門流にあつて、親鸞の源信観を媒体にして、こうした源信の宗教的意義は認識されていたのでないか、と想定される。ここにこそ、源信の影像が正面向きに描かれた意味があつた、といつて大過ないであろう。

聖覚・信空・源空像と親鸞像

法印聖覚・信空法師、源空聖人、親鸞法師と札銘を墨書した日本の先徳諸像は、通例の三聖一具の構図の様式からすると、特異な形態にある。それは、親鸞像が他の像主と較べて源空像の右背後で、一回り小振りに描かれていることによる。いつてみれば、源空像の右上部に空間余地がまだあるにも関わらず、最も接近した状態で描かれる。ここでの構図の主眼は、いうまでもなく源空像を中心とした左右に向かいあう聖覚・信空像にあるが、親鸞の坐像がこのように連坐するのは、三聖一具の構図から離れて描くことのできない位置にあることを示唆しているよう。

これら諸像の配置は、礼盤上疊に坐する源空像、下部に黒小紋の高麗端の上疊に聖覚と信空、源空の右背後にやはり同じ上疊に親鸞像を描いている。源空の顔貌は、妙源寺蔵の専信房専海に与えられた源空像と同じく、左斜めに顔を傾ける柔和な表情にある。これは、鎌倉期の源空像に共通する描き方であり（小山正文「総説 善導大師絵像 法然上人絵像」『真宗重宝聚英』第六卷、同朋舎出版、一九八八年）、工房が異なるとしても、この顔貌を主とする像容こそ中世の源空像の一般的形態にあつたことを窺わせる。聖覚・信空の顔貌も表情が豊かに描かれる。親鸞の眼は源空の背に向けられ、源空を強く慕う表情で描かれるものの、技法は鏡の御影に類似しており、その影響下になつたのでないかと推定される。聖覚と信空の面貌は、親鸞門流の影像本尊にしか確認しえず、参考とする画像は見あたらない。四人の衣裳は、親鸞が首に帽子を巻き、灰色の衣・袈裟を着衣するが、聖覚・信空と源空は黒衣墨袈裟で、袈裟の威儀も共通する。ただ、手に念珠を握るのは、源空と親鸞のみであり、他の二僧には見られない。この像主の着衣の描き分けと念珠の爪弾く像容こそ、この構図の主題に関連する重要な特色である。

この点に着目し、聖覚・信空と源空を正三角形の構成から理解しようとしたのは、津田氏である。この論拠としたの

は、聖覚と信空の行実が源空の念仏と「仏果を得る」ことで一致するからである（津田—二〇〇三年）、という。要するに、仏果を得るために、ひたすら信ずることの表明が、この三僧の構図の意味である、と指摘している。源空の念仏のあり方で、仏果を得るといった考え方は、管見の範囲で初めての指摘であり、どう評価してよいか苦しむところである。ただ少なくとも、中世の専修念仏運動について、津田氏がほとんど理解していないことを、この指摘は示しているよう。しかしながら、親鸞像が正三角形つまり三聖一具の構図のなかに描かれているのは、紛れもない事実である。とすれば、こうした特異な構図をとる意味について、聖覚の下讃と源空の上讃の銘文の関連性から確認しておく必要がある。

聖覚の讃文の出典は、親鸞自筆『平仮名唯信抄』の裏に記された源空の病氣回復についての表白文である（松野—九五九年）。次の讃文は、その前半に相当する一節で、『尊号真像銘文』広本に記載されているものの、妙源寺本にしか記されないものである。

それ根に利鈍あれば、教に漸頓あり、機に奢促あれば、行に難易あり、まさにしるべし、聖道の諸門は漸教なり、また難行なり、浄土の二宗は頓教なり、また易行なり、いはゆる真言・止観の行は彌の情学びがたく、三論・法相の教は牛・羊の眼迷ひやすし、しかるにわが宗に至りては、弥陀の本願、行因を十念に定め、善導の料簡、器量を三心に決す、利智精進にあらずといへども、専念まことに勧めやすく、多聞広学にあらずといへども、信力なんぞ備はらざらん、

この文の主眼は、念仏往生のあり方について易行と難行に峻別し、善導の『往生礼讃』の三心釈の観点から、「利智精進にあらず」つまり智慧もなく精進の身になくとも、信心に専心すれば、往生が得られるという点にある。これは、善導の『往生礼讃』の「この三心を具してかならず往生を得るなり」を前提にして述べられているが、「漸教」と措定した聖道諸門流について、浄土教の念仏往生の立場から、どう捉えるべきかは、基本的に述べていない。ただ、日本での

仏教の展開にあつて、浄土教の専修念仏と顕密仏教の聖道門の教えとを区分し、三心釈の立場にたつて、念仏往生の義を説いているに過ぎない。

これに対し、上讚の源空の文は、まず『選択集』について「南无阿弥陀仏、往生の業には、念仏を本とす」と措定し、次の二文を引用してその趣意を主張していたのである。

また曰く、それすみやかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法のなかに、しばらく聖道門を聞きて、選んで浄土門に入れ、浄土門に入らんと欲はば、正雜二行のなかに、しばらくもろもろの雜行を抛ちて、撰んでまさに正行に歸すべし、正行を修せんと欲はば、正助二業のなかに、なほ助業を傍らにして、撰んでまさに正定をもつばらにすべし、正定の業とはすなはちこれ仏の名を称するなり、称名はかならず生ずることを得、仏の本願によるがゆゑに、

また曰く、まさに知るべし、生死の家は疑をもつて所止とし、涅槃の城は信をもつて能入とす、抄出された二文の配列は、『選択集』の叙述展開と異なっている。前者は、結語に当たるブツタの説いた弥陀の名号との関連を説く一節で、選択本願の称名念仏について述べている。後者は善導の『観経疏』『散善義』の三心釈のなかの深心について解釈したなかの一文である。この二文の置換は、『尊号真像銘文』広本と同じであり、この門流独自の理解にないのは明らかである。

こうした上讚と下讚の配置のあり方は、中尊九字名号の場合と異なっている。これは、旧慈願寺蔵の一幅本三国菩薩・高僧・太子・先徳像の讚文で確認しうる（日下一九三二年口絵写真）ように、影像の画像での配置と深く連関する。要するに、聖覚像が源空像の下部に描かれていることに起因しており、この場合、個々の讚文から解釈するのが、妥当なところといつてよい。こうした讚文の形式から上下の讚文が何を基軸に連結しているかを見ると、これらの文が『選択集』の三心釈を軸にしていることは確かである。松野純孝氏によれば、聖覚の念仏の教えが、源空の『選択集』の影

響下に展開している（松野―一九五九年）といい、具体的には、聖覚の三心釈が『選択集』の讃文の前提となる深心釈によつていっているという。実際『唯信抄』で「信心決定シヌレバ三心オノツカラソナワル、（中略）三心コトナルニニタレドモ、ミナ信心ニソナワレルナリ」というとき、三心のなかに深心つまり信心が具わるといつており、確かなことと思われる。とすれば、三聖一具のこの構図とは、浄土教の念仏往生のあり方について、とりわけ『観経』『正宗分 散善』における三心釈を示すために描かれているといつてよいだろう。

源空を起点とした中世浄土教の念仏において、この三心釈の問題が関心を呼び、いろいろな理解のあるのは確かである。それは、善導の『往生礼讃』の冒頭の「此の三心を具して、必ず生を得るなり、もし一心少けぬれば、即ち生を得ず、『観経』に具に説くがごとし、まさに知るべし」という命題が、衆生総体が念仏の称名によつて往生しうるとの立場を危うくする意味にあつたことによる。いわば、この三心を具備しなければ、浄土へ往生しえないというのは、易行としての称名念仏のあり方を根底から揺るがす意味が内在していたからである。源空は、『選択集』にあつて、この命題について、「これによつて極楽に生ぜん」と欲わん人は、全く三心を具足すべきなり」といい、そこから「もろもろの行法に通ず、別してこれを言わば、往生の行にあり」という。このような三心観は、聖覚のように信心に帰結させることが、この書の撰述段階にあつて見られない。だが、行の位相にあつて、三心が顕密諸宗と共通すると述べることで、それと異なる易行としての三心釈による「往生の行」を示していたのである（平雅行『日本中世の社会と仏教』V法然の思想構造とその歴史的位置、塙書房、一九九二年）。

だが、この三聖一具の構図は、源空の右のような往生の行を表象しているのではない。上讃の『選択集』の二つの文が、「まさに知るべし」という文言で接続され、置換だけでなく原文と異なる往生の行の意味に、それは転じていたのである。『選択集』での「まさに知るべし」とは、「深心とは、謂わく深信の心なり」の意を承けている。それに対し、

ここでは「称名はかならず生ずることを得、仏の本願によるがゆゑに」という文意を承ける構成となっている。このことによつて、聖覚の三心のなかの深心つまり信心備わることを前提にして、源空の選択本願の念仏往生の行こそが、「涅槃の城」つまり極楽浄土に生まれるとの意になる。源空が三心釈を『選択集』で信心に帰結させえなかつた命題を、ここでは聖覚の下讚と上讚二文の置換によつて、往生の行のあり方について、信心を前提にして解決したのである。親鸞が『尊号真像銘文』で、「正定の因」について「无上涅槃のさとり」の種といい、「信心は菩提のたねなり」というのは、このことを述べていた。とすれば、この構図は、「往生の業には、念仏を本とす」という『選択集』の主張を信心を本を前提にした考えで描かれていた、といつてよいだろう。

確認すべきことは、源空のみならず聖覚と信空の像が、親鸞門流の構図として描かれた意味である。親鸞門流にあつて、源空や聖覚の存在は、格別なものであつた。源空の場合、親鸞の師匠というより勢至菩薩の化身であり、浄土教の念仏の教えを確立した人として、親鸞より強く意識化される存在であつた。このことは、『恵心尼文書』第一通や『歎異鈔』第二章によつて知られるが、それは親鸞自身が教化のあり方として、源空の教えの伝承者として徹していたからであろうか（宮崎圓遵『本願寺聖人親鸞伝絵私記』永田文昌堂、一九八三年）といわれる。この説は、宮崎圓遵氏により提起された問題であるが、確かにその指摘は、親鸞の晩年に至るまで、この立場は貫かれていた。『御消息集』第十二通にあつて、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」との源空の言について、門弟の乗信に親鸞が伝えており、こうした事例は親鸞が関東に滞在していたときも、しばしばあつた、と思われる。

聖覚の場合は、源空ほどでないにしろ、やはり親鸞門流でよく知られる人であつた。このきつかけは、先に確認した善鸞事件である。『御消息集』第六通に聖覚の『唯信抄』が、隆寛の『自力他力分別事』と並んでその熟読を求めていたのは、その一つの具体例である。さらに『歎異抄』第十三章にも、そうした記述があり、この段の構図に、源空像と

聖覚像が描かれるのは、おそらくこうした事象を前提にしていたのである。だが分明にしないのは、信空像の存在である。源空と信空とは、元来黒谷叡空の門下であり、叡空没後に信空が源空の門に入ったのは、周知のことである。その関係のせいから、『没後遺戒』に、黒谷、白川の本坊、さらに本尊・聖教が、信空に譲られたとある（『法然全集』第三卷―一九八九年）。この真偽については、留保するとしても、信空が源空没後の門流集団の宗教的統率者としてあつたのは事実であり、その信仰にあつても、源空のそれと基本的に同じであつたであろうことは、容易に想定しうる。ただ安貞二年（一二二八）九月の往生の際、源空の遺骨を胸にあてて死去したという。

妙源寺本を始め日本太子先徳連坐像、光明本尊にあつて、源空の下部に聖覚と信空が描かれるのは事実である。この理由について平松令三氏は、十三世紀末から十四世紀初めの『親鸞伝絵』の信行両座の相論を論拠に、この両名が親鸞とならんで信座に着席したことによるのではないか（平松―一九八九年）、と想定している。信行両座の場面が、『親鸞伝絵』の製作当初から描かれていたのは確かである。この伝承が、東国の門流のなかでどれだけ認識されていたのかは、定かにしない。だが、元亨元年（一三二一）九月、荒木門徒の源誓が専修寺本『親鸞伝絵』の絵相の文中詞と詞書を写していたのは、その識語によって明らかであり（山梨県慶専寺蔵『親鸞伝絵』近世写本）、十四世紀初頭の段階には、信行両座について知っていた可能性がある。この点からすれば、平松氏の指摘は考慮する必要があるかも知れないもの、それだけでは論拠が薄弱である。むしろ、先に見たように聖覚が源空の念仏の教えを継承した人物として描かれたとすれば、信空の場合、源空没後その門流集団の統轄者の意味で、描かれた可能性は高いといわざろうえない。

検討を要するのは、この三聖一具の構図のなかに、親鸞が描かれる意味にある。親鸞像は、源空、聖覚・信空各像の衣帯の賦彩と異なり、灰色の衣袈裟の装束で念珠を爪弾き、源空の背を凝視する姿態で描かれている。このことは、源空を中心とした三聖一具の念仏の教えが親鸞に継承されながら、異なる点のあることを示そうとしていたように思える。

この解明の鍵となるのは、この構図で主題となった『観経』の三心について、親鸞がどういった解釈をしているかにあろう。

このことをよく示すのは、『唯信証文意』である。このなかで『観経』の「具三心者必生彼国」を冒頭でこの言を読み下し、善導の「具此三心、必得往生也、若少一心即不得生」から「一心かけぬれば生れずといふなり」といい、「大経」の三信心をうるを一心をうるとは申すなり」との観点から、次のような論拠を示していた。

『観経』の三心は定散二機の心なり、定散二善を回して、『大経』の三信をえんとねがふ方便の深心と至誠心とするべし、真実の三信心をえざれば、即不得生といふなり、即はずなはちといふ、不得生といふは、生るることをえずといふなり、三信かけぬるゆゑにすなはち報土に生れずとなり、

松野純孝氏によれば、聖覚と源空は善導の釈に規定され、三心のうちで一心でも欠けても往生しえないとの理解に立ち、讚文のような論述に達していた（松野―一九五九年）という。実際、上来の二讚文の内容はその通りであったといつてよい。だが親鸞の場合、『観経』の三心を定散二機の心として、この方便の三心によって『大経』の三信心が一心となつて、「報土」つまり真仏土に往生しうる、という。要するに、『観経』の三心を真実の三心とせず、『大経』の三信心を一心と捉え直し、三心を一心に収斂させ、聖覚や源空の三心のうちでも一心でも欠けると往生できない、という理解を超克しようとしたのである。このような論理的帰結は、こういった立場からもたらされたのであろうか。

『教行信証』化身土巻「三経隠顕」にあつて、源信の『往生要集』「念仏証拠門」の『観経』の定散の諸機は、極重悪人、ただ弥陀を称せよと勧めたまへるなり」を手懸かりとして、以下のように述べていた。

問ふ、『大本』の三心と『観経』の三心と一異いかんぞや、

答ふ、釈家の意によりて、『无量寿観経』を案ずれば、顕彰隠密の義あり、顕といふは、すなはち定散諸善を顕し、

三輩・三心を開く、しかるに二善・三福は報土の真因にあらず、諸機の三心は自利各別にして、利他の一心にあらず、如来の異の方便、欣慕浄土の善根なり、これはこの経の意なり、すなはちこれ頭の義なり、彰といふは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す、達多・闍世の惡逆によりて、釈迦微笑の素懷を彰す、韋提別撰の正意によりて、弥陀大悲の本願を開闡す、これすなはちこの経の隱彰の義なり、

これは、『觀經』の三心を方便とした論拠である。ここでの主張は、「顯」つまり表面上では定散二善を説くが、その「隱」つまり内実にあつては、「達多」提婆達多や「闍世」つまり阿闍世のような三心を一つも具備しない極悪人であっても、阿弥陀仏の浄土に生ずることができる、という点にある。要するに、源信の論述を媒介にして、隱顯の論理という独自の捉え方で『觀經』の三心について、『教行信証』信卷のなかで以下のように『大經』の一心に帰結させていたのである。

問ふ、如来の本願、すでに至心・信樂・欲生の誓を発したまへり、なにをもつてのゆゑに論主一心といふや、

答ふ、愚鈍の衆生、解了易からんしめんがために、弥陀如来、三心を発したまふといへども、涅槃の真因はただ信心をもつてす、このゆゑに論主三を合して一とせるか、

親鸞にあつて、この隱顯の論理を基盤に、源空、聖覚の三心釈の理解で、基本的に救済の対象とならなかつた「愚鈍の衆生」にまで拡大していたのは、確かなことであつた。先に確認した『選択集』の二文の置換は、こうした往生のあり方を母胎としていたといつてよいだろう。

このように親鸞の三心釈は、平安鎌倉期の法的概念「准知」（佐藤進一『日本の中世国家』第一章王朝国家第三節職と家業、岩波書店、一九八三年）、つまり同格のものとして異なる内容の二つの經典を価値づける視座から強引に隱顯の論理として展開されており、誤読といえはその通りとしかいえない（平一九九二年）。親鸞からすれば、この方法によつてこそ、

確かに『観経』の三心を「涅槃の真因はただ信心をもつてす」という信心為本の立場を開陳しえたのである。だが、親鸞の像容に、このような信心為先の立場が投影されているとしても、この構図の主題は、あくまで源空を中心とした聖覚と信空の念仏のあり方であった、といつてよい。このことは、親鸞像が源空像を凝視する姿態で、念珠を爪弾きながら小振りに描かれていることで、理解しえよう。要するに、親鸞の念仏といつても、源空と聖覚・信空に率いられた中世浄土教の念仏集団に所属することを示そうとしていたのである。

以上、源信から源空、聖覚・信空を経由して、親鸞に至るまでの諸像について、想定を交えながら、各像の描かれた意味を紐解いてきた。ここで確認しえた念仏の教えとは、親鸞の三心釈に見た通り、全ての衆生が救済の対象となることを前提に、阿弥陀如来の誓願を信じ念仏を称名すれば必ず浄土へ往生しうる、という内容にある。しかも先に確認したように、それは往生しての利他の教化を目的としていた親鸞門流集団で見られた独自の念仏の教えでもあった。要するに、この左幅にあつても、三心釈を通して九字名号に表象された念仏の教えについて、先徳の影像で示そうとしていたといえよう。下段に描かれた垂髪太子と四侍臣は、そうした念仏の展開を「和国の教主」として、太子信仰者や天台浄土教の念仏信仰者を基盤にして見守る構図となっていたのである。

おわりに

以上二節にわたり、親鸞の念仏の教えを基本として、三幅の本尊の名号と連坐像の像容と配置様式に焦点を絞り、煩雑な考証を想定を交えながら紐解いてきた。親鸞門流の絵画史料について、どう検証すべきかという方法的問題がいまだ確立していない状況のなかで、かなり強引な想定もあつたかも知れないが、基本的な面では、そう大過なかつたと思

われる。最後にここで、妙源寺本の本尊としての成立意義を指定するために、二つの問題に触れておく必要がある。

その一つは、妙源寺本が九字の名号を中尊にして、影像の連坐二幅で以て構成された意味についてである。親鸞の名号本尊は一幅の形態が基本であり、中世社会を通してこの原則は親鸞門流に貫徹するといつてよい。それに反して、妙源寺本のような三幅の形態は、これ以降展開した痕跡がなく、本尊として孤高な存在にある。このことは、妙源寺本が親鸞でなく、門流集団で独自に考案された本尊であつたことに一因があるが、それだけでなく、中尊の「不可思議光如来」が、真仏報土の「真仏」として指定されていたことにある、と思われる。それは、「不可思議光如来」を帰依の対象とする念仏の教えが、必ずしも親鸞によつて説かれていないことにある。すでに見た通り、この文言が『教行信証』真仏土巻や『入出二門偈頌』のなかで、わずかに用いられていないことにある。要するに、親鸞の敬信の対象として、九字の名号は本尊の範疇に含まれないことによる。とすれば、左右の両幅でインド・中国、日本の菩薩・高僧、先徳の影像を連ねて描くには、そこに中尊としての九字名号の安置の理由を示すため、と想定しうるが、果たしてそうなのであろうか。改めて確認しておく必要がある。

親鸞門流にあつて、浄土教の菩薩、高僧、先徳の影像が本尊として、どういった位置づけがなされていたのか、名号本尊に較べて文献的に明らかとならない。そうしたなかで、康元年十月、親鸞によつて書写された『西方指南抄』巻上末「法然上人説法」の一節に、わずかながら手懸かりがある（『真宗聖教全書』第三巻、興教書院、一九四二年）。「五祖者如此」について、以下のように述べているからである。

往生浄土の祖師の五の影像を凶絵したまふに、おほくこゝろあり、まづ恩徳を報せむがため、次には賢をみてはひとしからむことをおもふゆへなり、天台宗を学せむ人は、南岳・天台を見たてまつりて、ひとしからばやおもひ、真言をならはむ人は、不空・善无畏をみては、ひとしからむとおもひ、華嚴宗の人は、香像・恵遠のごとくならむとお

もひ、法相宗の人は、玄奘・慈恩のごとくならむとおもひ、三論の学者は淨影大師をもうらやみ、持律の行者は道宣律師をもとおからずおもふべきなり、しかればいま淨土をねがはむ人、その宗の祖師をまなぶべきなり、しかるに淨土宗の師資相承に二の説あり、『安樂集』のごときは、菩提流支・惠寵法師・道場法師・曇鸞法師・齊朝法上法師等の六祖をいだせり、今また五師といふは、曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感禪師・少康法師等なり、

この一節は、元來『逆修說法』の一節にあり、そこから展開した（中野正明『法然遺文の基礎的研究』第I部法然の遺文集、第二章『西方指南抄』について、法蔵館、一九九四年）といわれる。ここでの主眼は、頭密諸宗の影像觀と連関させながら、淨土教の念仏往生を心懸ける人には、「淨土宗の師資相承」つまり祖師の業績を学ぶ必要がある、という点にある。これは、頭密諸宗とそこでの念仏での影像觀をそのまま容認し、淨土宗の念仏専修を希求する人に対し、師資相承のあり方を習得する必要性を強調している。このように聖道諸宗の影像の捉え方を首肯し、淨土宗の独自の影像觀を述べる方法は、源空の教判論に基本的に貫かれており、ことさら目新しいものでない（平一九九二年）。だが、ここでの主張は淨土の五祖と同等な立場を目指す影像觀にあるのでない。あくまで影像を通して淨土宗の念仏の教えについて学ぶべきだという主張にある。親鸞とその門流の影像觀を措定しようとするとき、このことは充分注意されてよい、と思われる。

親鸞の影像觀は、いうまでもなく『尊号真像銘文』に見出される。この書の特質は、名号や影像の上下に書かれた經・論・釈の抄出文を集め、その意味を解説した点にある。影像の場合、「大勢至菩薩銘文」や「齊朝曇鸞和尚真像銘文」、「唐朝光明寺善導和尚真像銘文」などの標題のもと、彼らの事跡が經・論・釈を中心に記されるが、この趣意は、影像を媒体にして、念仏の教えを伝えようとした点にある。この方式は、源空が右の一節に続いて、曇鸞以下の五祖の伝記の類聚を記し、念仏の教えの習得を説いていたことに起因する。だが、それだけでなく事跡自体の語句が、親鸞の念仏

の観点から註釈されており、広義の絵解のあり方に転じていた（阿部泰郎「唱導」「説話の場―唱道・注釈」勉誠社、一九九三年）といつてよいだろう。こうした親鸞の影像を通しての念仏教化のあり方が、門流集団にどう受け入れられていたのか、定かにしえない。しかし初期の親鸞門流にあつて、例えば、旧慈願寺蔵一幅の三国の菩薩・高僧・太子・先徳連坐像の上讃に、源空、親鸞のみならず、性信、唯信、了慶の事跡が「常唱云」という文言で、彼らの依拠した念仏のあり方が記されており（目下―一九三二年口絵写真）、ある程度そうした意図は受容されていたのでないか、と思われる。

このような影像観から妙源寺本の左右両幅の意味について改めて顧みるとき、『尊号真像銘文』で示された菩薩、高僧、先徳の念仏についての事跡が、影像の連坐を媒体にして伝えられる構成となつている。右幅の場合、インドの三菩薩、中国の七高僧の二段の構図で描かれるが、そこでの讃文は、下讃の天親の『浄土論』、上讃の曇鸞の事跡、善導の『観経疏』『玄義分』の抄出である。この上下の讃文を結ぶのは、基本的に天親の『浄土論』である。曇鸞の事跡に『浄土論註』が記され、善導の念仏の教えが、『浄土論』を継承した「与仏教相応」つまり「釈尊の教勅、弥陀の誓願にあひかなえり」という立場にあつたのは、明らかである。このことを手懸かりにして、勢至と法照中心の二つの構図について考えるとき、そこでの念仏の教えとは、『首楞嚴経』に説かれた十二如来つまり十二光仏中心の立場を示している。これは、仏・菩薩の心身に具わる光明、要するに智慧を表象化した言葉にあり、それが迷いの闇を破する役割にあるとの意味となる。法照禅師の場合、親鸞が独自に評価した文献が見あたらないものの、ここに描かれたのは、彼が善導の系譜を引くだけでなく、慈愍三蔵の流れにあることを示すためである。それだけでなく法照の念仏は、日本天台浄土教にあつて、不断念仏や別時念仏の淵源に位置づけられる。とすれば、右幅の連坐像は、親鸞の「光明」論に基づいた十二光仏重視の念仏を取り入れ、それが勢至菩薩から中国天台の法照禅師に至るまで、師資相承されたことについて伝えようとしたのでないか、と思われる。

左幅の場合、その法脈伝受のあり方は、右幅のように考えることはできない。それは既に詳論したように、聖徳太子の影像是、観音菩薩の垂迹を示すものの、右幅の勢至菩薩との対比のなかで描かれるのでなく、平松令三氏の指摘にあるように、基本的に日本仏教の創始者の一人として、念仏の教えを見守る立像として画像化されたのである（平松一九八九年）。もとよりそこには、東国を始めとする東海道地域の太子信仰の人々を念頭において描かれたのは、事実であるが、元来の趣旨は「和国の教主」としての聖徳太子像であった、といつてよいだろう。インド・中国の菩薩・高僧によつて伝えられ、法照禪師によつて集約体系化された念仏の教えが、この点から左幅中段の恵心和尚つまり源信の坐像、上段の源空聖人像に相承されていたことを示そうとしていた。

源信と源空を中心とした二つの構図にあつて、主眼が下讃に聖覚の銘文、上讃に『選択集』の抄出二文のあることから、上段の三聖一具の構図にあつたのは、先に見たとおりである。源信の坐像の特色は、背つきの礼盤の上に念珠を爪弾きながら、衣裳に横被を纏つた像容で描かれることにある。これは、要するに中国から円仁によつてもたらされた法照の天台浄土教の教えを継承する一方、他方で「光明」論に基づく念仏の教えを懐感の著述より継承したことについて示していたといえる。この点で、源空と聖覚・信空の三聖一具像と親鸞像の構図の前提に位置づけられる。これに対し、上段の構図の特色は、源空、聖覚・信空の三聖像と親鸞像の装束の賦彩が描きわけられ、源空と親鸞像のみに念珠を持たした点にある。おそらくこの像容の描き方こそ左右二幅の連坐像が、中尊九字の名号に加えた主眼であつた、と思われる。

実際、下讃と上讃からこの構図の意味を紐解くと、念仏往生のあり方、とくに『観経』の「具三心者必生彼国」をめぐる問題を表していたのである。要するに、源空と聖覚、信空の黒衣墨袈裟の凡僧としての衣裳は、『観経』を基盤に往生の業として、称名念仏による往生を説く配置である。これには、親鸞門流自体も、その系譜に属することを示唆す

る。親鸞の場合、源空とともに念珠を爪弾く姿で、しかも衣体の着色を異にして描かれるのは、称名念仏往生のあり方が共有するものの、その内実が相違していたことを示していた。このことは、上讚の『選択集』の二文の配列置換によって、確かに認められるが、それだけでなく、ここでは窺えないものの、『観経』の三心釈を往生の方便とし、『大経』の一心を真実の教えという理解が根底にあったといえよう。いわば、源空の背中を凝視する親鸞像とは、源信から源空へ伝えられた念仏往生の義が、親鸞へ確実に伝承されていたことを示していたのである。

左右の両幅において、三国の菩薩・高僧・太子・先徳の影像を連ねて描くには、以上のように阿弥陀如来の光明の徳から発した称名念仏の教えが、親鸞に至って結実したことを示そうとしていたのである。ここに見る念仏の教えとは、既に見た通り『弥陀如来名号徳』で、「かの土に生れんとねがふ信者には、不可称不可説不可思議の徳を具足す」と説く内容にある。「不可称不可説不可思議の徳」とは、必ずしも明らかとならないが、一切の衆生を「无上大般涅槃」にいたらしめる如来の名号のはかりしれない功德を指しているよう。このような徳を具足するといった考え方が、この門流にどのように受容されていたのか、定かにしがたい。だが、左右両幅の影像の配置と讚文によれば、教条的であるけれども、かなり精確に理解していたように思われる。とするならば、左右両幅の影像の連坐は、このように九字名号に表象化された念仏の教えの伝来を描き、その安置の理由を示すことにあつたといつてよいだろう。こうした親鸞の念仏の理解の仕方が、『嘆異鈔』第九条によれば、親鸞の門流において、かなり見られたことは確かである。いわば、親鸞によつて疑問視された「踊躍歓喜のころもあり、いそぎ浄土へもまゐりたく候はん」集団の人々によつて、九字名号の宗教的性格を教理的に示すために、左右両幅の菩薩・高僧・先徳の連坐像が描かれたのは、疑問の余地がないと思われる。

もう一つの問題は、多額の費用をかけて、こうした九字の名号を中尊とした三幅一鋪の本尊が、門流集団によつて製

作された社会的意味である。このことについて、広瀬良弘氏の戦国期三河の曹洞禅僧の授戒会の論究によれば、禅の頌のなかに『首楞嚴経』「勢至念仏円通章」の十二如来の「念仏三昧」の章句が引用されており、漁民の法要で説かれたのでないか、と指摘されている（広瀬良弘「曹洞禅僧の活動と非農業民」『戦国期職人の系譜』、角川書店、一九八九年）。戦国期の曹洞禅と十二如来との関連について、寡聞にして知り得ないものの、この漁民の生業が「海に入り鮑を採るを業となす」というので、十二如来の念仏と非農業民とのこうした関係は、妙源寺本の社会的性格を考えようとするとき、留意してよいと思われる。

『首楞嚴経』とは、中国での偽経でないかといわれるが、そこでの「首楞嚴」とは、サンスクリット語のシューランガマの音写であり、穢れを摧破する勇猛な仏の三昧についていう（『仏教語大辞典』東京書籍、一九八一年）という。十二如来は、第五巻での二十五聖の円通を説くなかでの、第二十四の聖、勢至菩薩の章句で示されている。『教行信証』行巻のなかで、修行と陰魔、つまり仏道修行の妨げとなる色・受・想・行・識という人間存在の五要素を対峙して引用されている。これは、「大小の聖人・重軽の悪人、みな同じく齊しく選択の大宝海に帰して念仏成仏すべし」というように、念仏こそ社会に存在する人々総体の救済の原理にあることを明らかにするためである。親鸞が晩年に至って十二如来について、『大経』正宗分光明無量の段の十二光仏の視座から同義に解釈した真意は、分明にしがたい。しかしながら、そこに生業として殺生などの業を行わねばならない人間存在の救済という意識が親鸞にあり、その典拠として十二如来の徳を記した『首楞嚴経』の章句に着目したのであろう。要するに、十二如来と非農業民との宗教的關係は、こうした念仏救済の原理にあったといつてよい。

ところで、親鸞の門流集団総体の社会的基盤が、諸国で遍歴・往反を繰り返す非農業民にあったことは、別に指摘した通りである（早島―二〇〇六年）。そのなかでも、妙源寺の位置した三河国には、親鸞在世中に関東から遠江池田庄鶴

見に移住した専信房専海の教線が展開した地域である（早島有毅―一九八八年）。光蘭院本『親鸞聖人交名牒』によれば、専信の門流集団は、円善・信樂・性信・覚信などを主要な門侶として記載される。改竄されているものの、最も古い書写本である妙源寺本にも同じ門侶名が記述される（脊古真哉『三河念仏相承日記』の史料の検討）、『同朋大学仏教文化研究所紀要』第二五号、二〇〇五年）ので、光蘭院本の門侶関係は事実と思われる。このなかで最も発達したのは、円善系集団であり、念信の妙源寺、信願の勝鬘寺、慶円の本証寺といった集団を産みだしている。妙源寺の集団が、平田庄桑子で確認しうるのは、正和三年（一三二四）八月六日の棟札写に「桑子専修念仏柳堂」とあるので、十四世紀初頭に、この地に定着していったといつてよい。妙源寺集団の宗教的性格については、親鸞八十四歳の覚信房宛書状の追手書、「安城御影」の専信門流での伝持などから想定して、勸進ヒジリの率いる集団と措定しうるが、妙源寺の集団も、基本的に同じであった（早島―一九八八年）といえよう。

とすると、この集団の社会的基盤は、やはり非農業民の集団であったのであろうか。このことについて示唆するのは、以下の寄進状（『妙源寺文書』『真宗史料集成』第四卷―一九八二年）である。

奉 寄進三河国平田庄桑子左近五郎屋敷並畠伍事

右於畠者、為太子堂職地之上者、至于子々孫々不可成妨、仍所奉寄進如件

建武参年十二月五日

物部熙氏（花押）

この文書の真偽は、定かとならないものの、内容的に偽文書と断定しにくい面がある。桑子左近五郎とは、妙源寺の念信の俗名かと思われるが、いまは確証をえない。

検討を要するのは、奇進者として名を記した物部熙氏の素性である。管見の範囲で、三河の周辺に細川氏の被官として物部氏の存在は、室町期に確認しうるが、それとの関係は明らかとならない。しかし、ここでの物部氏とは鎌倉末期関東の北条氏と密接な関係にあった物部姓鑄物師に属する人物でなかったと想定する。関東に本拠を置く物部姓鑄物師の集団が三河へ来往した記録や文献は、いまだ確認しえない。だが、三河は足利氏の守護地であり、中世都市矢作には鑄物師などの手工業者も多数来集していた、と新行紀一氏は指摘している（新行紀一「中世の矢作―薬師寺と宿―」『岡崎市史研究』第五、一九八三年）。実際、近世の『参河名所図絵』には、妙源寺太子堂について、「柳堂旧蹟はかなや小路、道場・畑、是なり」といい、鑄物師の跡地について示す金屋の地名を伝えている。この他、円善系の信願集団や菅生郷の満性寺集団についても、鑄物師の集団と関係が認められており、物部熙氏とは鑄物師集団の一員であった可能性は高い（早島―一九八八年）、といつてよいだろう。とすれば、妙源寺の門流は、こうした鑄物師を核とした集団といつてよいのでなからうか。

こうした集団の構成がどのような形態にあつたのか、もとより定かにしえない。だが遠江国橋本宿と職人との関係を論究した福田以久生氏によれば、中世鎌倉期の橋本宿周辺には、阿弥号を持った鍛冶や大工などの技術者集団が存在し、寺社の建立には分担して当たっていた（福田以久生「遠江国『橋本』と職人」『戦国期職人の系譜』―一九八九年）という。そこでこの構成は、元徳三年（一二三二）の『瑠璃山年録残篇』によれば、「番匠大工橋本定阿、暇四百人、錢六十貫文入」と記載されている。「暇四百人」というので、この集団はここで大工職を専業とするのではなく、他の職業を兼職し、必要に応じて番匠大工のもとに、集まって仕事をしていたと見てよい。このことは、戦国期の不動堂の『建立記』に、大工職の専門分担職が明記されているのと比較すれば、明らかとならう。要するに、鎌倉末期の職能民集団は、こうした生業を兼職する性格が基本的にあり、妙源寺の集団の場合、物部姓鑄物師集団といつても、橋本宿の番匠大工集団と共

通する集合離散の形態をとつていたといつてよい。

以上を要すれば、妙源寺本の社会的性格とは、こうした非農業民を基盤とした親鸞門流の集団の本尊として独自に製作されていた、と指定しえよう。慈愍三蔵が中国高僧の一人として描かれたのは、おそらくここに否胎していよう、このような集団で、本尊の製作費をどのように調達しえたのか、定かとならない。だが先に見た『袖日記』『舳淵本尊事』において、「右本尊、此等同心合力奉図画之間、於惣中奉安置」とあり（『存覚上人袖日記』——一九八二年）、さらに十五世紀初頭までの「制禁」のなかに、商行為のなかで集団構成員への貸付への禁止事項などがある（早島——二〇〇六年）ので、職能民集団の構成員が均等に経費を寄進して、こうした本尊を製作したのであろう。実際、福田氏によれば、戦国期の寺社造営の費用は、近隣の村落への奉加帳や「念仏無尽」より醸出された（福田——一九八九年）というので、こうした資金調達のあり方は事実と見てよいだろう。

かくして製作された妙源寺本は、中世浄土教とくに親鸞門流の本尊の展開なかで、どういった意義が認められるのであろうか。このことについて、平松氏が指定した親鸞在世中に制作された「現存最古の光明本尊」という位置づけが、これまでのところ定式化されつつある（平松——一九八七年、津田——二〇〇三年）。この見解が問題となるのは、妙源寺本と十五世紀から展開した光明本尊が、様式と形態が異なるにも関わらず、妙源寺本について、光明本尊の範疇に含めて分類整理を試みたことにある。だが山田雅教氏が指摘するように、中尊の九字名号から発する「光明」が、妙源寺本の左右兩幅に及んでないことにある（山田——二〇〇四年）。このことについて、平松氏によれば、「光明」への意識が製作依頼した門流集団に希薄であったことによる、という。だが、既に確認したように、この集団にあつて、「光明」への意識が薄いどころか、おおいに関心があつたのは明らかである。名号書体の金泥の彩色、さらに波状の光明がそれであり、なにより勢至菩薩と十二如来との関係など、このことは確かなことといつてよい。とすれば、妙源寺本の本尊としての

成立について、新たな意義づけを試みる必要がある。

このことについては、まだ解明しえない問題が多くあり、暫定的にしかいえない。だが、先にインドの三菩薩の配置のあり方に焦点を絞って論じた通り、垂迹曼荼羅の三聖一具の配置様式を転用した一幅本三国菩薩・高僧・太子・先徳連坐像の成立と深く関係しよう。このことは、要するに無量寿寺本の中段にインドの三菩薩が、垂迹曼荼羅の三聖一具と同位置に描かれ、やがて、それが旧慈願寺本、平野家本と通規の各段構成に展開していったことを示していた。妙源寺本の本尊の構成は、こうした一幅本の影響のなかで、九字名号を中軸にして成立したと云ってよいのでなからうか。

山田氏によると、光明本尊や日本太子先徳連坐像の最古の作例について、妙源寺本があるといいつつも、上下の讚文や源空像の描き方が光明本尊の形態に踏襲されていないことから、十五世紀以降の光明本尊の原型があったのでないか（山田一二〇〇四年）、と指摘している。この見解には、妙源寺本を光明本尊の範疇に含めるものの、その原形について明言を避けているが、ここで述べたように一幅本の三国菩薩・高僧・太子・先徳連坐像こそ、その原型と考えるべきであろう。いわば、こうした一幅本からの展開のなかに、妙源寺本の本尊としての成立意義があつたといつてよいだろう。とすれば、妙源寺本を光明本尊に含めるのには、無理があり、改めて名称については再考を要しよう。

残された問題は多くあるが、最後の問題は、妙源寺本がいつ頃製作されたのかにある。平松令三氏の親鸞在世中に、この本尊が製作されたとの説は、冒頭で見たように津田徹英氏によって進展し、定説化した感がある（津田一二〇〇三年）。中尊九字名号の絵仏師の描き方からすると、十四世紀中頃を下限とするのは確かである。『袖日記』の年代不詳の讚文の註に「平田本参覧之」とあり（『存覚上人袖日記』一一九八二年）、このことは動かし難い事実となろう。とすれば、上限をどの時期に求めるかにある。津田氏の場合、親鸞在世中としたのは、平松氏に倣って銘文の筆跡を、真仏の口タイプ版聖教と比較するなかで断定したが、筆跡だけでは論拠に乏しいのは、先に指摘した通りである。この上限の手

懸かりとなるのは、左幅の垂髪太子と四侍臣の構図の成立がいつの時期にあるかである。この構図が成立するには、まず六侍臣の構図が確立していなければならず、それは、既に見たように十四世紀初頭の前後である。とすれば、断定はかなり難しいものの、とりあえず十四世紀初めに上限を定めておきたい。

参考史料・文献一覧

〈文献史料〉

- 『浄土真宗聖典』、本願寺出版部、一九八八年
- 『史料真宗大系』特別巻、法蔵館、二〇〇六年
- 『真宗史料集成』第一巻・第四巻、同朋舎出版、一九八二年
- 『真宗聖教全書』第二巻・第三巻、興教書院、一九四二年
- 『存覚上人一期記・存覚上人袖日記』、龍谷大学、一九八二年
- 『法然全集』第二巻・第三巻、春秋社、一九八九年
- 『親鸞・日蓮の書』、至文堂、一九九五年
- 『吾妻鏡』吉川弘文館、一九七〇年
- 『東寺百合文書を読む』、思文閣出版、二〇〇一年
- 『聖徳太子伝古今目録抄』、名著出版、一九八〇年
- 『入唐求法巡礼行記』 東洋文庫 平凡社、一九四一年

〈絵画史料〉

- 『真宗重宝聚英』第一卷・第二卷・第七卷・第八卷、同朋舎出版、一九八二年、一九八九年、一九八八年
『史料真宗大系』特別卷、法蔵館、二〇〇六年
『覚禅鈔』『大日本仏教全書』第五十三卷、鈴木学術財団、一九七一年
『最澄と天台の国宝』、読売新聞社、二〇〇五年、
『浄土教画』、至文堂、一九六九年
『垂迹画』、角川書店、一九六四年
『像内納入品』、至文堂、一九七三年

〈参考文献〉

- 赤松俊秀 『続鎌倉仏教の研究』、平楽寺書店、一九六六年
阿部泰郎 「唱導」 『説話の場―唱導・注釈』 勉誠社、一九九三年
石田端麿 「『往生要集』の思想史的意義」 『源信』、日本思想大系6、岩波書店、一九七〇年
小笠原宣秀 『中国浄土教家の研究』、平楽寺書店、一九五一年
小山正文 『真宗重宝聚英』第六卷「総説」、同朋舎出版、一九八八年
行徳真一郎 「天台系の垂迹画―山王曼荼羅の造形世界」 『最澄と天台の国宝』 読売新聞社、二〇〇五年
小島恵昭 「太子信仰の地方拠点に伝来した太子伝」 『国文学解釈と鑑賞』 至文堂、一九八九年

- 日下無倫 『真宗史の研究』、平楽寺書店、一九三一年
- 佐藤進一 『日本の中世国家』、岩波書店、一九八七年
- 新行紀一 「中世の矢作」 『岡崎市史研究』 第五、一九八八年
- 脊古真哉 「三河念仏相承日記」の史料的検討 『同朋大学仏教文化研究所紀要』 第二十五号、二〇〇六年
- 平 雅行 『日本中世の社会と仏教』 塙書房、一九九二年
- 高雄義堅 『中国仏教史論』、平楽寺書店、一九五二年
- 津田徹英 「光明本尊考」 『美術史研究』 第三百七十八号、二〇〇三年
- 『中世の童子形』 至文堂、二〇〇三年
- 百橋明穂 『真宗重宝聚英』 第七卷 「聖徳太子絵伝」、同朋舎出版、一九八九年
- 中井真孝 『法然絵伝を読む』 思文閣出版、二〇〇四年
- 中野正明 『法然遺文の基礎的研究』 法蔵館、一九九四年
- 長崎盛輝 『色の日本史』、淡交社、一九七四年
- 西口順子 「磯長太子廟とその周辺」 『京都女子学園仏教文化研究所紀要』、二七号一九八一年
- 早島有毅 「中世社会における親鸞門流の存在形態」 『真宗重宝聚英』 第八卷、同朋舎出版、一九八八年
- 『本願寺蓮如の名号本尊と戦国社会』 『京都歴史資料館研究紀要』 第十号、一九九三年
- 『中世仏教における本尊概念の受容形態』 『日本仏教の形成と展開』 法蔵館、二〇〇二年
- 『中世浄土教の本尊研究における問題状況とその課題』 『禅とその周辺学の研究』 永田文昌堂、二〇〇五年
- 『中世社会に展開した親鸞とその諸門流集団の存在形態』 『藤女子大学紀要』 四三号、二〇〇六年

「一幅本三国菩薩・高僧・太子・先徳連坐像」未発表①

「八字名号の成立意義と光明本尊への展開」未発表②

平田 寛 『絵仏師の研究』、中央公論美術出版、一九八七年

平松令三 『真宗重宝聚英』第二卷「総説」、同朋舎出版、一九八七年

『真宗重宝聚英』第七卷「聖徳太子絵像」、同朋舎出版、一九八九年

広瀬良弘 「曹洞禅僧の活動と非農業民」『戦国期職人の系譜』角川書店、一九八九年

福田以久生 「遠江国『橋本』と職人」『戦国期職人系譜』角川書店、一九八九年

松野純孝 『親鸞―その生涯と思想の展開過程』、三省堂、一九五八年

「初期の浄土思想」『講座東洋思想』十 東京大学出版会、一九六七年

松村政雄 「二 垂迹画」『垂迹美術』、角川書店、一九六四年

宮崎圓遵 『初期真宗の研究』、永田文昌堂、一九七一年

『本願寺聖人鸕伝絵私記』永田文昌堂、一九八三年

山田雅教 「中世の真宗における和朝の連坐像」『同朋大学仏教文化研究所紀要』第二十四号、二〇〇四年

吉田一彦 『日本古代社会と仏教』、吉川弘文館、一九九一年

追記

この論考において、名畑崇 『尊号真像銘文』敬信記（東本願寺出版部、二〇〇五年）を参照しえなかった。私見と異なる点が多いものの、方向性は同じであり、併読していただければ幸いである。

図一A 妙源寺蔵三幅一舗の本尊



図一B 延暦寺蔵日吉山王本地仏曼荼羅

