
中世における聖なるかたちとしての 童子形聖徳太子像とその機能

津田 徹 英

〈独立行政法人国立文化財機構 東京文化財研究所〉

はじめに

周知の通り礼拝対象として聖徳太子（以下、太子）像の単独（独尊）の造形は、「南無仏太子」像（図版1）、「孝養太子」像（図版2）、「講讃太子」像などの姿をもってあらわされることが多い。これまでそれらはいずれも太子の伝記『聖徳太子伝暦』（以下、伝暦）の逸話を踏まえるものとみなされてきたようである。その鎌倉・南北朝時代に遡る造像に着目してみると、「孝養太子」像が作例数において他を圧倒しており、「南無仏太子」像がこれに次ぐ¹。鎌倉・南北朝時代にあって礼拝対象として単独の太子造像が行われる時、何故、このような偏りが起こり、ことに「孝養太子」の像容をもって太子が表象されなくてはならなかったのだろうか。ここで言う「孝養太子」像とは、髪を正中で左右に振り分け、両耳前で美豆良髪（もしくは垂髪）にまとめ、盤領の袍に表袴（もしくは裙）を着け、七条袈裟と横被をまとい、杵を履き、柄香炉を胸前で捧げる姿を指す。その姿が「孝養太子」像と認識された所以は、童子であることを示唆する美豆良髪（もしくは垂髪）と相まって柄香炉を手にすることが『伝暦』太子16歳条に見える、父・用明天皇の病氣平癒のための「擎香爐祈請」という記述と関わりと理解されてきたからに他ならない。ただし、太子の像容に関わるのは『伝暦』においては上述の一文のみであり、髪型・着衣等には言及がない。当該像が「孝養太子」像であるならば、何故、数ある太子の事績のなかで16歳「孝養太子」の逸話が格別重視され、盛んに造頭をみたかについて説得力のある事由が欲しいところである。はたしてその姿は本当に16歳「孝養太子」像なのであろうか。

このことに関して筆者は既に一つの見解を提示するに至っているが²、本稿では改めてその概略を示し、太子が中世において美豆良髪（もしくは垂髪）で柄香炉を胸前で捧げる姿であらわされることの意義を確認するとともに、「孝養太子」像に次いで盛んに中世において造像をみた「南無仏太子」像に及んで、これらの太子造像がことに13世紀後半から14世紀前半にかけて隆盛をみた背景について一言してみたいと思う。

1 「中世の童子形」と太子像

美豆良髪（もしくは垂髪）で柄香炉を胸前で捧げる太子の象形を考えるうえで筆者が着目するのは、中村 岳陵旧蔵本、京都・個人蔵本を典型とする聖徳太子ならびに二童子図（図版3）である。そこに描かれた太子は、髪を正中で左右に振り分け、両耳元で束ねまとめ、盤領の袍・表袴を着けて七条袈裟と横被をまとい、杵を履き、柄香炉を胸前に捧げる姿であらわされている。太子の両脇には、縦長の容器を捧げ太子の方を振り向く童子と天蓋をさしかけて太子の顔を見やる童子を配し、太子ともども左足をやや前に踏み出して右足

1 石田茂作『聖徳太子尊像聚成』講談社、1976年。

2 津田徹英「中世における聖徳太子図像の受容とその意義」『密教図像』16号、密教図像学会、1997年。

の踵を浮かせる。ともに歩みを進めるものとみなされよう。その京都・個人蔵本の色紙形には「大慈大悲本誓願、愍念衆生如一子、是故方便從西方、誕生片州興正法、我身救世觀世音、定恵契女大勢至、生育我身大悲母、西方教主弥陀尊」の八句を画讚として記す。この讚文は九条家本『天王寺事』³ほか諸書に引用されて伝わった中世の散佚太子伝のひとつ『松子伝』に「太子御存日之時、太子自御廟嶺洞西方立石結偈注之、其時松子侍嶺内、親見之、其頌文云」として記される「廟嶺偈」と呼ばれるものの冒頭八句に他ならない。

先行研究に拠ると「廟嶺偈」を画讚に記す聖徳太子ならびに二童子図は『松子伝』当該条が述べる、太子が自らの墓所と定めた河内国科長廟を視察すべく廟嶺内へ従者を引き連れ向かう場面を描いた「廟嶺太子」図と呼ぶべきものであることが指摘されている⁴。ただし私見では、さらに『伝暦』を踏まえ展開した中世の多様な太子伝の一端を窺わせる『上宮救世大聖御伝』太子37歳条に記された「衡山法華取経」の逸話のうちに「去年八月下旬ノ比（中略）天童白蓋ヲオ、キ虚空ヲ飛テ来侍リ、石室ニ入テ彼御持経ヲ取テ還御ナラセ給キ」と述べることの投影があったようにも考える⁵。そうとみると、衡山法華取経の逸話は太子36歳のことであり、「科長廟巡察」の逸話は太子48歳のことであることから、それらにもとづく象形と見るならば、本図にあらわれた太子は36歳もしくは48歳であったということになる。

それでは何故、36歳あるいは48歳の太子が童子を表象する美豆良髪姿をもってあらわされる必要があったのであろうか。ここで筆者が着目するのはまさしく太子の髪型と着衣に他ならない。実は類似の象形が中世の絵画作例には散見するのである。

そのなかにあつて筆者が着目するのは、京都・知恩院所蔵『法然上人絵伝』（いわゆる48巻本）巻九にあらわれた幡を掲げる童子（持幡童子）である。詞書に拠ると、かの持幡童子は「天童」と認識される存在であったことが判明する。そして、この「天童」の名称で想起されるのは、俊乗房重源（1121～1206）の『南无阿弥陀仏作善集』撰津国渡辺別所の条の迎講に関する備品のうちに「天童装束」の記載が認められることである。いうまでもなく「迎講」とは阿弥陀聖衆来迎のあり様を仮面・装束をつけて眼前において疑似体現させる儀礼である。その迎講に関わる広島・米山寺あるいは弘法寺⁶に伝来した天童面の造形が美豆良髪で柄香炉を胸前に捧げる太子彫像の面相表現に通じることは興味深い。ここで見過ごせないのは同様に美豆良髪（もしくは垂髪）で盤領の袍と表袴を着けた持幡童子（図版4）が阿弥陀来迎図に描かれることである。その典型を京都・禅林寺本の山越阿弥陀図に眺めてみると、その姿は知恩院本『法然上人絵伝』（48巻本）において「天童」と認識された持幡童子に通じている。迎講の儀礼において来迎する菩薩衆にまじって「天童」があらわれていたことを思うならば、禅林寺本の山越阿弥陀図にあらわれた持幡童子もやはり「天童」と認知すべきであろう。

その持幡童子の阿弥陀来迎図におけるあらわれ方・機能に着目してみると、童子の立ち位置は、阿弥陀如来の住む山の彼方の極楽浄土（聖なる世界）から、阿弥陀三尊に先んじて来迎しつつ、現実の世界（俗世）において、これを拝する者に最も近いところにあることは見過ごせない。ここで想起されるのは『後拾遺往生伝』巻上の「侍従所監藤原忠季」の所伝において老齢の藤原忠季が極楽往生に際し「髪垂而可愛」の幼童に姿を変じたとすることである。そこに「髪垂而可愛」と評された童子が聖と俗との接点となり得る存在であったことを読み取る時、まさに「髪垂而可愛」という童子の姿を彷彿とさせる、かの持幡童子こそは絵画のなかにあつて阿弥陀三尊の来迎を先導しつつ、聖なる世界（すなわち極楽浄土へと続く空間）と拝する者のいるこの世（俗世の空間）の境界にあつて両世界を繋ぐ（介在する）役割を担っていたとみなさ

3 『図書寮叢刊 伏見宮家九条家旧蔵 諸寺縁起集』（宮内庁書陵部、1970年）所収。

4 小山正文「三尊形式の聖徳太子像」『同朋仏教』28号、同朋大学仏教学会、1993年（のち、同『親鸞と真宗絵伝』（法蔵館、2000年）に収録）。

5 註2の津田前掲論文。

6 広島・弘法寺の迎講と儀礼については、関信子「“迎講阿弥陀像”考Ⅰ—当麻寺の来迎会と弘法寺の迎講阿弥陀像」（『佛教藝術』221号、毎日新聞社、1995年）を参照されたい。

れるのである⁷。

もとより美豆良髪（もしくは垂髪）に盤領の袍と表袴を着けた童子は中世にあって現世に姿をあらわした神としても描かれる。その典型を東京・大東急記念文庫所蔵『金剛般若波羅蜜多經』見返絵にあらわれた春日若宮影向図に求めることが出来る⁸。ここに至って「廟岬太子」図に立ち戻ってみると、京都・個人蔵本に『松子伝』から引用した「廟岬偈」を画讃として記す文言のうちに「我身救世観世音」を明記しており、まさしく太子は「救世観世音」の垂迹であった。このようにみると、36歳もしくは48歳の太子が美豆良髪（もしくは垂髪）で盤領の袍と表袴を着ける童子の姿であらわれたことも、その姿が観音菩薩の垂迹の表象であることを示すとともに、かの童子形が特定の年齢（いうなれば時間とそれによって制約される空間）に影響されない（つまり時空を超越していた）からではなかったか⁹。

そうとみると視野にいれておきたいのは、滋賀・成菩提院本の日吉十禅師権現図（図版5）の存在である。垂髪をアレンジした美豆良髪に盤領の袍と表袴を着けるその姿から、同図は垂迹の表象としてあらわされたものといえるが¹⁰、日吉十禅師権現の本地が地藏菩薩であることを念頭に置くとき、現図胎蔵曼荼羅地藏院にあらわれた地藏菩薩の持物が「宝珠」と「蓮上宝幢」であったことに思い至るならば、かの童子形は「宝珠」と「蓮上宝幢」を持物とすることで、地藏菩薩を本地とする「日吉十禅師権現」であることが示唆されていたということになる¹¹。つまり、美豆良髪（もしくは垂髪）で盤領の袍・表袴を着用する童子像は持物によってその尊名がはじめて確定されることになる。京都・仁和寺本『高僧図像』や東京国立博物館本等の『三国祖師影向』において「聖徳」あるいは「聖徳太子」の標題を伴いつつ、上述の姿であらわされた童子が柄香炉を持物とすることを思えば、柄香炉こそ太子であることを示す持物（アトリビュート）ではなかったか¹²。かくして、美豆良髪（もしくは垂髪）にあらわし盤領の袍・表袴を着用した太子は特定の年齢を超越した垂迹の表象（もとよりそれは観音菩薩を本地とする“垂迹太子”の表象）であり、手にした柄香炉は太子を示す持物（アトリビュート）であって、その象形はもはや16歳「孝養太子」像と限定的に捉えることはできないのである。なお、このような太子の姿は11世紀の兵庫・一乗寺本「聖徳太子および天台高僧像」にも認めることができる。老年相あるいは壮年相をもって天台高僧たちがあらわされるなかであって、ひとり太子のみが、垂髪をアレンジした美豆良髪に盤領の袍・表袴を着け、七条袈裟と横被をまとった童子形であらわされることを思えば、当時既にそのような姿の太子像が成立していたことを示すものといえよう。

2 中世における太子像の受容

さて、中世において美豆良髪で盤領の袍を着けた「垂迹太子」の本格造像を牽引したのは真宗門徒と律院であった。ここでは、それぞれが受容した太子像の図像的特徴と安置形態を述べつつ、その相違点と共通点を確認しておきたい。

(1) 真宗門徒の太子像

真宗門徒の太子像の現存最古の作例は、親鸞（1173～1262）の構想になり、その在世中に高弟の真佛（1209～1258）によって制作されたことが確実である愛知・妙源寺本の九字名号にともなう「三朝浄土教祖師先徳念仏相承図」の和朝幅に求めることができる。そこにあらわれた太子の姿（図版6）が向きこそ異なるものの「廟岬太子」図の図様を基本とすることは、中村岳陵旧蔵本（前掲図版3）との像容の近似性から窺うこ

7 註2の津田前掲論文、および、津田徹英『中世の童子形（日本の美術 442）』至文堂、2003年。

8 註2の津田前掲論文、および、註7の津田前掲書。

9 註2の津田前掲論文、および、註7の津田前掲書。

10 註7の津田前掲書。

11 山本陽子「十禅師童子像小考」『日本宗教文化史研究』14号、日本宗教文化史学会、2003年。

12 とすれば、太子が胸前で捧げる柄香炉が何に由来するかが問題となろうが、このことについては稿を改めて考えてみたい。

とができ、さらに、妙源寺本を嚆矢として以後の鎌倉・南北朝時代に遡る真宗の太子画像の両肩付近に色紙型を配し、そこに太子墓である河内国科長廟から天喜二年(1054)に出土したという「聖徳太子御廟記文」からの引用を画讃とすることに示唆されている¹³。すなわち、「吾為利生出彼衡山、入此日域、降伏守屋之邪見、終顯佛法之威徳」の句を色紙型に記す。ちなみに当該の讃文は建長七年(1255)に親鸞が撰述した『皇太子聖徳奉讃』75首のうち第62首目の「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、コノ日域ニ入りタマフ」、および、第63首目前半の「守屋カ邪見ヲ降伏シテ、仏法ノ威徳ヲアラワセリ」と照応することはいうまでもない。その63首目の後半には「イマニ教法ヒロマリテ、安養ノ往生サカリナリ」と述べており、この「教法」とは「安養ノ往生サカリナリ」とあることから浄土教を指すことは明らかである。このことを念頭に置くと、親鸞が最晩年に再治した『正像末和讃』に含まれていた「皇太子聖徳奉讃」11首において聖徳太子を「和国ノ教主」とする所以も、仏教のわが国への導入者、仏法興隆者という表層的な意味に留まるものではなく、親鸞にとっては“和国ノ浄土教主”という理解であったと認識すべきであろう¹⁴。

ちなみに、中世の真宗では『伝暦』太子2歳条の、太子が東に向かって「南無仏」と唱えたとする逸話にもとづく「南無仏太子」像の造立も行っており、栃木・専修寺像、三重・専修寺像、愛知・満性寺像などの優品を伝えることは周知の通りである。親鸞が太子を“和国ノ浄土教主”と認識していたことを思えば、太子が「南無仏」と唱える対象は阿弥陀仏以外には考えられず、太子が念仏する姿がそのまま「南無仏太子」像造立の機縁に成り得たといえよう。真宗門徒の造形である岐阜・浄源寺本「浄土教祖師先徳連坐図」において、阿弥陀如来に向かい合掌する「南無仏太子」を描くことも(図版8)、この文脈のなかに置いてはじめて意図するところが理解し得るように考える¹⁵。

ところで、上述の妙源寺本(前掲図版6)に描かれる太子の足元には『伝暦』太子35歳条の勝鬘経講讃の逸話を絵画化した「講讃太子」図にあらわれた随臣4人が姿態そのままに配される。35歳「講讃太子」図(図版7)の投影があったとみなくてはならない。もとより、太子が美豆良髪の童子形であらわれた時点で、その像容は時空の制約を受けないことから(既述)、新たに35歳のイメージが重ね合わされたとしても太子の像容は何ら変わらないということになる。そうとみると改めて留意したいのは、「廟嶺太子」図の中村岳陵旧蔵本(前掲図版3)の画讃に『四天王寺御朱印縁起』を出典として、太子は勝鬘夫人として世にあったとき釈迦如来が勝鬘経を説かれた因縁によって義疏を著し、衡山においては修行に際して、法華経を持誦した故に法華経義疏を著した(「流布諸悪莫作之教、為佛法之棟梁、遂受五戒、名曰勝鬘、往昔在婦人之時、釈迦如來說勝鬘経、以其因縁、故講説是経、肇製義疏、衡山數十身修行、持誦法華経、故複製義疏」と記すことにある。「廟嶺太子」図では中国・衡山での「法華取経」のイメージの重ね合わせに留まったが、妙源寺本にあらわれた太子像(前掲図版6)では、「廟嶺太子」図の太子像をもとにしながら、新たに「勝鬘経講讃」図にあらわれた随臣4人を配することで、35歳「講讃太子」のイメージが投影され、太子による勝鬘経講讃の因縁が、太子の前生にあたる印度・勝鬘夫人が釈迦より直接聞法したことに関わることを示唆して、太子が印度においては勝鬘夫人であり、中国衡山の慧思禅師の前生を経てわが国に太子として現れたという、太子の“三朝体现”を視覚的に示そうとするところにイメージの重ね合わせの意図するところがあつたように考えるのである¹⁶。

13 津田徹英「光明本尊考」『美術研究』378号、東京文化財研究所、2003年。同「中世真宗における聖徳太子図像の受容と展開—三朝体现の垂迹太子への視座」『聖なるものの形と場—国際シンポジウム 第18集』国際日本文化研究センター、2003年。

14 津田徹英「親鸞晩年の聖徳太子観と東国真宗門徒の太子造像」『日本仏教総合研究』2号、日本仏教総合研究学会、2003年。

15 註14の津田前掲論文、および、『中世真宗の美術(日本の美術488)』至文堂、2007年。

16 もとより、太子が救世観音の垂迹であるということを前提とすることは、その表象の示すところであり、事実、妙源寺本では九字名号を挟んで対幅を構成した天竺・震旦幅のほぼ同じ位置に配された勢至菩薩と和朝幅の太子が左右対称の位置関係にあって、太子が観音菩薩であることが示唆されている(註13の津田前掲論文「中世真宗における聖徳太子図像の受容と展開」参照)。

なお、妙源寺本以後の鎌倉・南北朝時代に遡る真宗門徒の太子画像においては太子の足元に配された随臣の数は、新羅僧日羅と百濟王子阿佐を加え、4人から6人に増員する傾向にある。この2人が『伝暦』太子12歳と26歳の条においてそれぞれ太子にまみえて観音菩薩と恭礼したと記されることを思えば、『伝暦』の逸話を踏まえて太子が観音菩薩の垂迹の表象であることを強調すべく付加されたとみるべきであろう¹⁷。ただし、太子が単独の彫像であらわされる場合は左手に柄香炉を持つとともに、右手に笏を執る造形が主流となる(図版9)。この持笏こそは『伝暦』にもとづく太子絵伝・太子12歳の場面において「救世観音大菩薩」と日羅が恭礼した持笏の美豆良髪で袍衣と表袴を着けた太子の姿(図版10)を投影するものであり、そのことで太子が観音菩薩の垂迹であることを表象させたと考えたい¹⁸。この美豆良髪(もしくは垂髪)の童子形太子像に認めた“三朝体现”の“垂迹太子”という認識が的外れでないことは、保安元年(1120)造立の、笏と柄香炉を持物とする京都・広隆寺上宮王院像(痕跡からもとは美豆良髪もしくは垂髪であったことが知られる)の像内納入の心月輪(銅製鍍金円盤形)中央に救世観音を、両脇に勝鬘夫人与南岳大師(慧思禪師)を陰刻すること¹⁹に示されている。また、このような複数のイメージの重ね合わせのなかで太子像が成り立っていたという認識が的外れでないことも、兵庫・中山寺本「講讃太子」図の画中に美豆良髪で柄香炉を執る太子や、同じく美豆良髪で胸前において両手で笏を構える太子像が入り込むことに一端が示されている。

そして、このような太子像が真宗本尊として機能するとともに²⁰、阿弥陀如来像を脇に配しての安置もあり得たことは、永和三年(1377)に浄土宗僧・聖岡が常陸国鹿島における念仏者の異義を糾すべく記した『鹿島問答』巻下の「第九、以聖徳太子自二菩薩專可令安置乎之事」および「第十、以本迹高位聖徳太子可仰本尊之事」の条²¹、あるいは、石川・本誓寺本『聖徳太子絵伝』第五幅の、一堂の内で美豆良髪に盤領の袍と表袴を着け、七条袈裟と横被をまとい、右手に笏、左手に柄香炉を持つ太子像を親鸞その人が供養する場面(図版11)において、本尊として太子像を安置し、向かって右脇傍に阿弥陀如来の画像を懸ける点に窺うことができる。そうとみると、嘉暦四年(1329)造立の福井・聖徳寺像が50年毎の開帳に際し、本尊の阿弥陀如来像を遷座して、太子像が本尊として安置されることも、この記憶を今に伝えるものとみなされるであろう²²。

(2) 律院の太子像

一方、律院が受容した美豆良髪の太子像の典型は、文永五年(1268)造立の奈良・元興寺極楽坊像(前掲図版2)に求めることができる。その図像的特徴は、①柄香炉の柄を右手で握り持ち、②盤領の袍の上に七条袈裟を「偏袒右肩」に着け、③七条袈裟の着用に際して、本来、背後から右肩を覆って胸前に及ぶはずの横被を、右肩から外して肘外に垂下させるとともに、この右肘外に垂下させた横被を左手小指先で引っ掛け

17 註13の津田前掲論文「中世真宗における聖徳太子図像の受容と展開」。

18 註13の津田前掲論文「中世真宗における聖徳太子図像の受容と展開」。

19 伊東史朗責任編集『調査報告 広隆寺上宮王院聖徳太子像』名古屋大学出版会、1997年。

20 例えば専修寺真慧が文明四年(1472)に撰述した『顕正流儀鈔』に「親鸞上人当流弘通ノハシメハ、坂東ヒタチノクニ、カサマイナタトイフトコロナリ、カノテラノ本尊聖徳太子ニマシマスナリ、コレイマニアリ、流義ノ上人、ステニ皇太子ヲ本尊トシテ仏法ヲヒロメハシメタマフナリ」(『真宗史料集成』第4巻)と記されることに一端が窺える。

21 『統群書類従』33輯上、所収。原文を示しておく以下の通り。

(第九、以聖徳太子自二菩薩專可令安置乎之事) 女云、当宗ノ意、専ラ修シ正行ヲ、可キ捨ツ雜行ヲ之由、経釈分明ナル上ハ非ズ可キ疑之ヲ處ニ、然ルニ近比念仏者ノ中ニ聖徳太子ヲ以テ観音勢至ヨリモ是ヲ正ト奉ル安置シ輩少々在リ之レ、有リ其理耶。翁云(中略)然ルニ当世ノ人ヲ見ルニ愁ニ浄土宗ノ行人トハ号シナカラ、観音勢至等ヲモ雜行ト云テ、堅ク誠ノ之ヲ、結句十人カ八九人ノ新堂ヲ建立スルニ阿弥陀ヲサヘ背クマテコソ無ケレトモ、不奉為本尊ト専ラ以テ太子ヲ安置シテ本尊ト、我ハ是レ正中為正専修正行ノ人也ト云コト、豈ニ是レ爾ラン耶、可笑可笑(以下略)。

(第十、以本迹高位聖徳太子可仰本尊之事) サレハトテ堂ヲ作テ本尊ニ居テ奉ラハ、正行念仏ノ義ニ叶ヒテシヤ(中略)又彼ノ人等ノ云、本地救世観音ニテ御座ス、故ニ専ラ為テ本尊ト云々、此事尚シ難シ得意、既ニ垂迹ノ形像スラ依テ本地観音ナルニ、是レヲ為ト云ハ本尊、然ラハ本地ノ観音専ラ為ルヲハ本尊ト、不ルヲヤ可嫌フ、然ニ彼ノ人等観音ヲ造ルヲハ雜行ト云テ此ヲ誠メナカラ、太子ヲ造ル時ハ本地救世観音ニテ御座ス故ニ可キ為本尊ト也云々ハ、既ニ自語相違ス、尤堪ヘタリ可笑フ。

22 註15の津田前掲書参照。

るようにして押さえ留め、さらに、④表袴ではなく裙を着用する点に認めることができる。これらのうち、柄香炉の柄を右手で握るのは、横被を左手小指先に引っ掛けて留めなければならないため必然的にそうなったようにも考えるが、七条袷裳と横被の着け方、裙の着用は、いずれも律の規定に則ったと考えられることを思えば²³、その姿は律院が受容する太子像として相応しいものであったといえよう。

その律院における太子像の安置形態を確認しておく、西大寺叡尊門下の定證によって整備された広島・浄土寺に伝来した乾元二年(1303)造立の太子像(院憲作)に手がかりを得ることができる。同像は嘉元四年(1306)十月十八日付『定證起請文』の記述から「僧坊」における安置が知られるが²⁴、ここで思い合わされるのは、正中三年(1326)に京都・西八条にあった唐招提寺系の律院・遍照心院において行われた曼荼羅供指図(神奈川・称名寺蔵、県立金沢文庫保管)のうちに、同院において南北に五室連なる僧房の最も北寄りの一室に祭壇を設け、壇上に太子像を安置する様子(図版12)が示されることにある²⁵。これらは中世の律院における太子像の安置場所が僧房内の一室であったことを窺わせるに十分である²⁶。

ところで、律院の太子造像で見過ごせないのは「南無仏太子」像の造像が認められることである。その造像の背景を考えるうえで示唆的なのは西大寺末の神奈川・称名寺像(14世紀初頭)において合掌する掌中に何かを埋め込んだ痕跡(小さな彫り窪み)が認められる点にある。中世の太子伝の多くが太子二歳の条において、『伝暦』の逸話を踏まえつつ合掌して「南無仏」と唱えた太子の掌中から舍利がこぼれ落ちたと伝えることに思い及ぶならば²⁷、称名寺像の掌中に小さな彫り窪みが認められることも舎利の埋め込みと関わりと考えるのが適切であろう。とすれば「南無仏太子」像の造像に舎利信仰が介在していたことになるが、中世の律院が舎利信仰を積極的に推し進めるとともに²⁸、元来、舎利が釈迦の遺骨であることを思えば、中世の律院が一方で印度から中国を経由して日本にわたってきたという「三国伝来」の清凉寺釈迦如来の模刻造像を積極的に推し進めたことは見過ごせない。ここで、太子が印度、中国、日本と転生を重ねた“三朝体现”の存在であったと中世において広く認識されてきたことを思えば²⁹、舎利信仰を介して律院における太

23 註2の津田前掲論文において指摘したように、②については道宣述『四分律刪繁補闕行事鈔』巻下「偏袒者、謂執事恭敬故(中略)律中、至仏前上座前、方偏袒也」(『大正新脩大藏經』40-108a)や道宣述『四分律行事鈔批』卷二十四「案舍利弗經云、問仏言云、何於戒中令弟子偏袒右肩(中略)仏言、修供養時、應須偏袒、以便作事」(『卍統藏經』67-0965下)と、③については道宣述『教誡新學比丘行護律儀』「在院住法第五^{五十五條}」のうち第38条「不得觸手捉袈裟」(『大正新脩大藏經』45-870c)と、④については弗若多羅共羅什訳『十誦律』第二十七の「比丘不應著」と説かれるなかに「一切袴、一切袴袴」が含まれること(『大正新脩大藏經』23-198a)とそれぞれ関わりと考えたい。

24 『鎌倉遺文』30巻・22747。当該箇所を記すと以下の通り。

起請 備後国尾道浦堂崎浄土寺大乘律院建立事(中略)

僧坊一字^{十二間}

聖徳太子十六歳御躰、安置御厨子。京都仏師印憲作、沙弥定性爲亡息菩提造立之

25 『金沢文庫資料全書』第9巻・寺院指図篇(神奈川県立金沢文庫、1988年)所収。

26 註2の津田前掲論文。

27 例えば、輪王寺本『太子傳』太子2歳条には「寅ノ時ノ終リ程ニ、乳母ニ不シテ被知、竊ニ起キ立テ給ヘリ、即時ニ開キ御舍利ヲ、唱ヘテ仏ノ御名ヲ、吾カ朝ノ佛法ノ始トセント思食シテ、太子夜中ニ、獨り起キ立テ御シテ、顯ハシ雪ノ御膚ヲ、赤キ袴ノ中ヲ踏ミ、向テ東ニ立テ給ケル、御躰是也、而ニ御誕生以後未^ル開給、舒ヘテ右ノ御手ヲ成シ合掌ニ給キ、向テ東方ニ南無仏ノ高聲ニ唱ヘ給テ、開キ合掌ノ御手ヲ給ケレハ、尺迦如来ノ白玉摧身ノ御舍利、放テ光ヲ照シ宮中ヲ給食ヘリ(中略)抑生身ノ觀音我カ朝ニ現シ人躰ヲ、顯ハシテ二歳合掌ノ小兒ノ躰ニ、此ノ國ニ始テ見仏聞法ノ施シニ利益ヲ給ケレハ……」(『中世聖徳太子伝集成(斯道文庫古典叢刊之六)』第1巻、勉誠出版、2005年)とあり、国立公文書館内閣文庫本『聖徳太子伝拾遺抄』太子2歳条では「合掌面ヲ向東方ニ、唱テ南無仏ト、再拜ス、其掌内ニ有舍利一粒、放光宮中ヲ照ス」(『中世聖徳太子伝集成(斯道文庫古典叢刊之六)』第5巻、勉誠出版、2005年)と記される。このほか四天王寺本『太子伝抄』太子2歳条では「聖徳太子二歳之御事(中略)太子ハ殊ニ思食入タル躰ニテ、東方ヲ再拜シ給テ細々タル御声ヲ出サセ給テ、南無佛ト唱ヘテ左右之御手ヲ開カセ給シニ一粒之御舍利ヲ立處ニ落シ給ケリ、付之口傳多候也、(中略)抑、此御舍利之起リヲ申ニ天竺ニテ勝鬘夫人ノ御時ヨリ、今吾朝ニテ三國化導之間片時モ御身ヲ不放給ヘナリ、然レトモ日域之衆生殊ニ罪業深重ナル故ニ、此土ニ留ヲキ給ヘル、今ノ法隆寺ノ一粒之御舍利是也」(『中世聖徳太子伝集成(斯道文庫古典叢刊之六)』第4巻、勉誠出版、2005年)と記されている。

28 杉山二郎「叡尊一造寺造仏の願主を考察する研究法」『日本彫刻史研究法』東京美術、1991年。内藤栄「西大寺鉄宝塔・五瓶舍利容器について」『佛教藝術』257号、毎日新聞社、2001年。

29 註2の津田前掲論文。

子造像と清涼寺式釈迦造像が「三国（三朝）」をキーワードにして結びつくことになる。

むすびにかえて——中世における太子造像へのまなざし

そう考えるとき興味深いのは、中世において太子造像を推し進めた真宗が親鸞以来、太子を“三朝体現”と認識するとともに（既述）、親鸞が自らのいただく念仏について明確に印度・中国（晨旦）・日本（和朝）という“三朝（三国）相承の念仏”として位置づけていたことである³⁰。その真宗にあっては中世において親鸞の高弟・真佛を核として形成された高田門徒を中心に善光寺式銅造阿弥陀三尊像（もしくは善光寺式銅造阿弥陀如来の単独像）の造立が行われていたことが遺例から知られる。親鸞の“三朝（三国）相承の念仏”観を承けて、その念仏の対象たるに相応しい阿弥陀如来の象形として「三国伝来」の言説をともなう善光寺式阿弥陀三尊像（もしくは善光寺式阿弥陀如来像）が本尊として選ばとられていたように私考する³¹。

かくしてここに、真宗—太子像—念仏（さらには善光寺式阿弥陀三尊像、あるいは、善光寺式阿弥陀如来像）、律院—太子像—清涼寺式釈迦如来像という相関性ととともに、真宗、律院のいずれの場合においてもそれらに「三国（三朝）」の意識が及んでいていたことが浮かびあがる。

これまで太子造像がその遺例をかながみて13世紀後半から14世紀に及んで盛んになることについて、元亨元年(1321)の太子滅後700年遠忌への盛り上がりと関係づけて理解される傾向にあったようにも思う。勿論、筆者はそのことを一概に否定するものではないが、「三国伝来」の言説をともなう清涼寺式釈迦如来像、ならびに、善光寺阿弥陀三尊像の模刻造像が、ともに根本像の請来より時を隔てて中世のこの時期に盛行し、しかも、それらの造像が太子造像の盛行とほぼ併行することは見過せない。ここで「三国伝来」の清涼寺式釈迦如来像、善光寺阿弥陀三尊像の模刻造像の機運が、この時期に浮上する「末法」状況下にある日本の「辺土」意識とその克服と無関係ではなかったことを念頭に置くと³²、太子がその前生において、印度にあっては直接釈迦からの聞法の機会を得た勝鬘夫人であり、中国では慧思禅師としての前生を経て、わが国に太子として示現したという“三朝体現”の“垂迹太子”であるという思念こそ、中世において「三国伝来」の言説をともなって盛んに造像をみた清涼寺式釈迦如来像や善光寺式阿弥陀三尊像、あるいは、真宗における“三朝（三国）相承の念仏”への意識と同様に、「末法」状況下における日本の「辺土」意識の克服を背景としたものではなかったか。この“三朝体現”の“垂迹太子”という認識こそ、「辺土」日本に釈迦の教えが正しく伝わったことを証すものであり、中世の太子信仰を支え、盛行する太子造像の基盤となり得たよう考えるのである。

30 註15の津田前掲書。

31 註15の津田前掲書。

32 津田徹英「三国をめぐる中世の仏教世界観とその造像への視座」美術史学会全国大会招待発表、於名古屋大学、2006年5月27日。本発表ははまだ成稿に至っていないが、発表の骨子は善光寺式阿弥陀三尊像と清涼寺式釈迦如来像の造像が長野・善光寺ならびに京都・清涼寺における根本像の請来から時を隔てた中世において何故盛行に至ったかというタイム・ラグ（time lag）の問題を、昨今盛んな仏像の生身論をあえて避けつつ、中世において試みられた「末法」状況下における日本の「辺土」意識の克服の問題を視野に置いて論じたものである。このうち、善光寺式阿弥陀三尊像の造像には、根本像の日本への直接の請来地として語られる「百済」が中国の内という認識をまっぴら、はじめて印度・中国・日本という「三国」の枠組みが完成していることにも注意を喚起しておいた。あわせて発表に際して、同様に「末法」状況下の日本の「辺土」意識の克服を意識した「三国伝来」の造形が親鸞の構想した九字名号にともなう「三朝浄土教祖師先徳念仏相承図」と日蓮の題日本尊にも認められることにも及んでいる。このうち、親鸞の「三国」意識と造形への反映については註15の津田前掲書に述べる通りである。また、あわせて言及した日蓮の題日本尊の成立に空海の『御遺告』にもとづく三尊合法の本尊の受容が認められることについては、西岡芳文氏による2005年6月26日の大阪市阿倍野区阪南町広宣寺での講演を活字化した「蒙古襲来と鎌倉仏教（前・後）」（広宣寺・聖道寺寺報『聖道』158・159号、2005年7、9月）に明解な指摘がなされており、それに立脚したものである。西岡芳文氏の講演録は一般の目に触れる機会が少ないようであるが、中世の日本図から見えてくる国土観にはじまり、宋の滅亡から蒙古襲来を見据えつつ、この時期の宗教界（ことに真言宗・律宗・真宗・日蓮宗）の動向を視野におさめて構想されたスケールの大きい出色の鎌倉仏教史論となっている。



図版1 「南無仏太子」像
神奈川・個人蔵



図版3 聖徳太子ならびに二童子図
中村岳陵旧蔵



図版4 山越阿弥陀図(部分)
京都・禅林寺



図版5 日吉十禅師権現図
滋賀・成菩提院



図版2 「孝養太子」像
奈良・元興寺極楽坊



図版6 聖徳太子像(三朝浄土教祖師先徳念仏相承図・和朝幅部分) 愛知・妙源寺



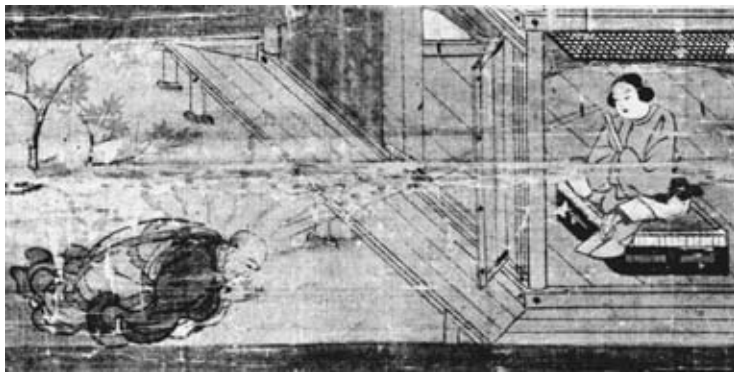
図版7 講讃太子図
三重・西来寺



図版8 浄土教祖師先徳連坐図（部分） 岐阜・浄源寺



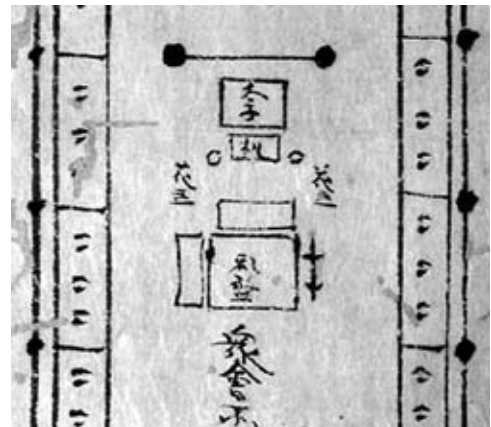
図版9 聖徳太子像 茨城・善重寺



図版10 日羅恭礼（聖徳太子絵伝 第二幅 部分） 大阪・四天王寺



図版11 聖徳太子伝 第五幅（部分） 石川・本誓寺



図版12 遍照心院曼荼羅供指図（部分）
神奈川・称名寺（県立金沢文庫保管）