

中将姫伝説の誕生

——當麻曼陀羅縁起（中将姫物語）の主題は女人救済か——

中野 顕正

はじめに

室町時代物語の著名話に「中将姫」がある。「中将姫」は、幼少期に継母の虐待を受け、奸計によって鶴山に遺棄された主人公・中将姫が、都へ帰還した後も無常の世を思つて大和国當麻寺に入り、出家修行の中で當麻曼陀羅を感じ、最後は極樂往生を遂げるといふ物語である。これは、もとは當麻曼陀羅の感得縁起として當麻寺入寺以降の場面が鎌倉中期に成立し、その後、鎌倉末々南北朝期頃に山中遺棄の継子物語が増補される形で形成された。

この物語は、主人公が女性であり、結末が極樂往生であることから、その主題は一貫して女人救済にあるとの理解が従来自明視されてきた。特に、當麻曼陀羅が浄土經典の一つ『觀無量壽經』の図像化作品であることから、同經の能請（釈尊に教えを請う主体）が韋提希夫人という女性であることと関連づけられて理解されてきた。『觀無量壽經』では、天竺摩訶陀国の王妃であった韋提希は子息阿闍世太子の叛意によつて幽禁の難に遭い、その悲歎の中で釈尊に浄土の説示を請い、最後には仏の所説を聞いて廓然大悟を遂げている。従来の研究では、この韋提希話の翻案と

いう形で本願尼（後代に中将姫の称が定着する）の物語は成立し、発達してきたと考えられてきた〔阿部一九八七、北澤二〇一三、同二〇一三、等〕。

しかし本稿筆者は、この見解には反対している。その具体的論証は別稿「中野二〇二一a・b、同二〇二三a・c」に示した通りだが、これら各稿は縁起発達史の全体像を見渡す上では煩瑣に過ぎる憾みがあった。本稿は、これら各稿の中で得られた結論を縁起発達史順に示し、併せて幾らかの補足的説明を付することにより、當麻曼陀羅縁起発達史についての筆者の見解を改めて整理提示するものである。

なおその際、後代へと続く曼陀羅感得譚の物語を確立したのは『當麻寺流記』^{（一）}（本願尼往生の翌月に成立したと称する偽書。実際の成立は寛喜三年以前）であることから、以下では同書の成立を境に、（一）『當麻寺流記』以前、（二）『當麻寺流記』、（三）『當麻寺流記』以後の展開、の三章に分けて縁起発達史を概観してゆきたい。

一 『當麻寺流記』以前^{（一）}

（一）『南都巡礼記』所収話

當麻曼陀羅縁起説話を記した最古の文献は、建久三年成立の『南都巡礼記』^{（一九二）}（建久御巡礼記）である。同書は、かつて皇后位にあつた或る人物（藤原多子カ）が前年末に南都の寺社を巡礼した際の記録を、随行した興福寺僧・実叡が記録したもので、当時の南都寺社をめぐる縁起言説を知る際の重要史料である。その當麻寺条には複数の縁起言説が載録されているが、中でも古態を示すのは「有縁起云」として引用される駢儷体基調の真名本縁起文で、その成立事情は不明ながら、内部徴証から治承四年^{（二八〇）}以前の成立と判断される。この真名本縁起には、

【創建譚】用明天皇の皇子「麻呂子親王」とその夫人が當麻寺を創建したこと。

【曼陀羅感得譚】天平宝字七年六月二十三日、夫人の願いに応えて「化人」が現れ、一夜の間に曼陀羅を織り与えたこと。

が記されており、「麻呂子親王」（麻呂子皇子。『日本書紀』等で當麻氏祖とされる）夫妻を當麻寺發展の祖として描く点に、古代豪族當麻氏の氏寺としての性格を強調する意図が窺われよう。

但し、『南都巡礼記』に記される巡礼のあつた建久二年頃の當麻寺現地では、既に真名本縁起は影響力を失い、代わつて次のような内容の縁起言説が語られていた。

【創建譚】當麻寺を創建したのは麻呂子親王だが、創建当初の伽藍は別の場所にあつた。現在の寺地は、もとは役行者の土地であつた。現在地への遷造は、壬申の乱における當麻国見の勲功による。

【曼陀羅感得譚】曼陀羅は、ヨコハギ大納言の娘の願いに応えて「化人」が現れ、天平宝字七年六月二十三日、一夜の間に織り上げて与えたものである。

このうち【創建譚】については、当時、葛城修験の霊場が整備され、當麻寺背後の二上山もその中に組み込まれていたことを受け、そうした文脈の中で役行者ゆかりの霊場として當麻寺を性格づけたものと思われる。一方で、引き続き麻呂子親王を開基と仰ぐ点、寺の遷造を當麻国見の勲功によるものとする点からは、當麻氏の氏寺として性格づけようとする意識が引き続き健在であつたことが窺われる。また【曼陀羅感得譚】については、麻呂子親王夫人が天平宝字七年まで存命していたとする真名本縁起の記述は時代不相応であることから、曼陀羅成立の年次を尊重するために親王夫人の名は排除し、新たにヨコハギ大納言の娘なる人物を設定したものであつた。

(2) 散逸『建曆縁起』

この縁起言説は、さらに建暦年間に至って新たな展開を見せる。当時、俊乘房重源(一二二一-一二六六)の周辺人物であった恵阿弥陀(一二二一-一二六六)の主導のもと、當麻曼陀羅の最初の転写本「建保本」の制作事業が進められており、その中で「正権政所の御判、並びに所司三綱官人氏等の連署」を伴う當麻寺公式の縁起文が作成されたのである。この縁起文(『建曆縁起』)は現存しないが、同書の影響下に成立した『護国寺本 諸寺縁起集』(當麻寺条の本文は文暦二年成立(一二三三))、および同書の一部を引用する『當麻曼陀羅不審問答抄』(弘長二年以前成立(一二六二))の記事から内容を窺い知ることができ、その内容は以下の通りであったと推定される。

【創建譚】麻呂子親王の當麻寺創建は、兄聖徳太子の勧めによる。その七十年後、親王は靈夢を受けて役行者の土地を譲り受け、寺を遷造した。遷造に際し、役行者やその親族は、四天王像の請来や田畠の寄進などの形で寺に貢献した。

【曼陀羅感得譚】曼陀羅は、伏よこはき突大納言の娘の願いに応えて「化女」が現れ、天平宝字七年六月二十三日、一夜の間に織り上げて与えたものである。その際、糸を濯いだのは當麻寺近隣の染野寺の井に於いてであった。このうち【曼陀羅感得譚】については、當麻寺現地で成立したに相応しく、染野寺の井のことなど現地の縁起伝承が取り入れられている点に特色が見られる。【創建譚】では、麻呂子親王のもつ麻氏祖としての性格は希薄化され、むしろ聖徳太子の弟としての性格が強調されることで、聖徳太子信仰の文脈の中に當麻寺を位置づけようとしたことが窺われる。また『南都巡礼記』の段階から既に存在していた役行者との関わりについても、行者の貢献をいっそう強調する形で、引き続き重視しようとしたと言える。なお、『建曆縁起』においては創建譚条が特に當麻寺公式の縁起文として権威づけられ、曼陀羅感得譚はあくまでその付随記事という扱いとされていたから、同書に

おける縁起内容更新の主眼は創建譚の整備にあつたと言えよう。

当時、聖徳太子信仰の高まりの中で、當麻寺は重要な位置にあつた。それは、太子ゆかりの霊場である法隆寺・叡福寺（聖徳太子廟）・四天王寺を巡礼する際、法隆寺から叡福寺へ向かう過程で竹内街道（古代以来の幹線道路。二上山の南で葛城山系を東西に横断する）を経由する都合上、巡礼者はちようど當麻寺の門前を通ることとなつたからである。そうした事情を受け、當麻寺は、太子信仰の巡礼、特に叡福寺参詣との関わりの中で、霊場としての性格付けがなされた。またこれに加え、葛城修験の文脈でも霊場とされていたことは、前節に述べた通りである。そしてこれらの点は、太子廟や葛城修験に傾倒していた重源の信仰とも共鳴することが注目される。当時、重源自身は既に歿していたが、その志を継いだ人々が當麻曼陀羅の転写事業に関与する中で、新たな縁起言説が創出されていったことが窺われよう。

(3) 小結

『當麻寺流記』以前の縁起では、真名本縁起において主人公が女性とされた点、『建暦縁起』において化人が「化女」とされた点など、女性性という要素を縁起中に取り入れることはしばしば行われていたから、そこに女人救済の意図を読み取ること也不可能ではない。しかし、これら『當麻寺流記』以前の縁起では、本願尼の人物造形は縁起構想上の主要課題とはされず、むしろ當麻寺の伽藍や寺域をいかに霊地として性格付けるかに主眼があつたと考えられるから、その点から言えば、女人救済を縁起の主題として捉えることは難しいように思われる。²⁾

二 『當麻寺流記』⁽³⁾

(一) 『當麻寺流記』の構想

その後、當麻曼陀羅は浄土宗西山義祖の善慧房證空(一一七七〜二四七)(法然の弟子)によってその価値が再発見され(後述)、曼陀羅信仰は浄土宗の活動の中で急速に弘められた。根本縁起を謳う偽書『當麻寺流記』は、こうした中で成立した。

同書成立の上では『建曆縁起』が強く意識された。すなわち、創建譚条については『建曆縁起』の文言をほぼそのまま踏襲しつつ、曼陀羅感得譚条の内容を『建曆縁起』から大幅に増補することで、縁起本文が構築されたのである。『當麻寺流記』は、『建曆縁起』冒頭に記されていた「流記・聞書等を勘かんがへ之こを記す」(「流記」は、本来は(後代にまで流し留めるべき記録)の意の普通名詞)の一文を利用してこれを自らの書名とすることで、あたかも『當麻寺流記』を抄出したのが『建曆縁起』であるかのように装った。『當麻寺流記』はこのようにして偽書として創出され、これにより、同書は根本縁起としての地位を獲得するに至ったのである。

それでは、曼陀羅感得譚における『建曆縁起』からの増補は何を意図していたのだろうか。そこで、『當麻寺流記』において『建曆縁起』から増補された要素を確認するとき、主として以下の点がそれに相当する。

- ① 本願尼は『称讚浄土経』を一千巻書写し、當麻寺へ奉納する。
- ② 本願尼は六月十五日に出家し、「一日一食」の修行をする。
- ③ 一夜のうちに曼陀羅を織り与える従来の「化女」に加えて、「化尼」(阿弥陀仏の化身)がそれ以前から出現して曼陀羅制作に助力し、最後は曼陀羅に織られた『観無量寿経』の教説内容を本願尼に説き示す。
- ④ 本願尼は宝亀六年(七七五)(曼陀羅完成から十二支が一巡した年)の三月十四日に極楽往生を遂げる。

まずこのうち④に着目すると、この三月十四日は、浄土宗が高祖と仰ぐ唐代の僧・善導(六三八)の忌日にあたる。既に鎌倉時代の段階で、この日に善導の忌日法要をおこなっている事例が確認されるから、この日は浄土宗の活動において重要な意味をもつ日であったと言える。従って、本願尼の往生をこの日に設定したことは偶然ではなく、本願尼の人生を善導に重ねる意図が存在していたと推測されるのである。

そう考えるとき、①についても、善導が生涯に『阿弥陀経』(『称讃浄土経』とは異訳の関係に当たる)を十万巻書写したとする伝承との関係が想定される。当時、當麻寺には、光明皇太后満中陰追善のために一斉書写された『称讃浄土経』の天平写経が大量に伝来していた。縁起ではこれを本願尼の一筆書写とすることで、寺の什物を利用しつつ本願尼に善導の事蹟が投影されたのである。

また②は、善導の著作『観念法門』において「別時念仏」(道場や期間を定めて念仏に励むこと)の作法を説いた次の一節を踏まえたものと考えられる。

三味の道場に入らんとする時、一もつぱら仏教の方法に依り、先すべかづ須らく道場を※料理すべし。……行者等、月の一日より八日に至るまで、或いは八日より十五日に至るまで、或いは十五日より二十三日に至るまで、或いは二十三日より三十日に至るまで、月別四時佳よし。……七日の中、皆須らく※「食長齋すべし」。

※料理＝準備する、ととのえる意。

※一食長齋＝一日あたりの食事を一度限りとする齋戒法。

すなわち『當麻寺流記』では、曼陀羅の完成を六月二十三日とする従来の縁起説を利用し、修行開始日を十五日とすることで曼陀羅完成の二十三日を修行の結願日に準えたのであり、それにより、本願尼の修行に『観念法門』所説の別時念仏のイメージを投影しようとしたのだった。

こうした、曼陀羅縁起における善導の伝記・著作との関連性を考慮するとき、縁起物語の最も中核に位置する③

についても、善導が『観無量寿経』の注釈書『観経疏』を撰述した際の、次の挿話（『観経疏』散善義末尾）を翻案したものと推定される。

某^{そなた}今、此の『観経』の要義を出だし、[※]古今を楷^{かい}定^{ぢやう}せんと欲す。若し三世諸仏・釈迦仏・阿弥陀仏等の大悲願の意に称^{かな}はば、願はくは夢中に於いて、如上の所願の一切境界の諸相を見るを得んことを。仏像の前に於いて結願^をし已^はりて、日別に阿弥陀経を誦すること三遍、阿弥陀仏を念ずること三万遍、至心に発願す。即ち当夜に於いて、西方の空中に如上の諸相の境界悉く皆顯現するを見る。……此れより已後、毎夜夢中に常に[※]一僧有り、来りて[※]玄義・科文を指授す。既に了^をつて更に復た見え^まず。

※古今を楷定||従来の解釈の誤りを訂正する意。

※一僧||善導『観経疏』では僧の正体を明言しないが、法然は僧の正体を阿弥陀仏だとしている（『選択本願念仏集』十六章）。

※玄義・科文||「玄義」は經典（ここでは『観無量寿経』）の奥旨。「科文」は經典の段落分けの方法。

これは、善導が『観無量寿経』の所説に従つて極楽浄土や阿弥陀仏のすがたを観想する修行を实践した際に、深い瞑想の境地の中で神秘体験を得た（三昧発得）ときの体験を記したものが、この中では、善導が『観無量寿経』の正しい解釈を知りたいと考え、浄土のすがたを親^{まのあた}りに拝^{あが}めたいと願っていたところ、阿弥陀仏の化身が僧の姿で出現し、その助力を得て『観無量寿経』の正しい解釈を反映した成果物（『観経疏』）が得られたといい、『當麻寺流記』の曼陀羅感得譚と共通の骨格を有していると言えよう。

以上①～④からは、『當麻寺流記』における曼陀羅感得譚の増補に際して善導の伝記や著作が強く意識され、それを翻案しようとする意図が働いていたことが知られるのである。

（2） 善導伝を採り入れた意図

では、なぜ『當麻寺流記』では善導の伝記や著作が利用されたのだろうか。その問題を考える上で、以下、當麻曼陀羅信仰における善導の重要性を確認したい。

そもそも中国を中心とする漢字文化圏において、学問の最も基本的な形態は注釈であった。学問の対象となる權威ある古典文献には学者による注釈が付され、本文を解釈する際には必ずそうした注釈に則ることが求められた。それに伴い、注釈したいが古典文献本文と一具のものとして權威を帯びることとなったので、ある古典文献に対して複数の注釈が存在する場合にはどの注釈を正統と見なすが争点となったし、權威的注釈の記述をどう解釈するのかが問題となって注釈に対する注釈が作られる場合もあつた。そして日本の場合、そうした注釈に対する權威性の認定は、所謂漢籍の場合のみならず仏典の場合も同様であつた⁽⁴⁾。

漢字文化圏の仏典注釈において重要視されたのは、經典の構造分析、すなわち段落分け（ぶつ分科）であつた。伝統的に、經典の構造分析の際には、一經を

序分じよぶん … 教えが説き始められるに至つた因縁を明かす段。

正宗分しやうしゆぶん … 教えが説かれる段。經典中の主部。

流通分りゆうつぶん … 説かれた教えを釈尊入滅後にも伝え弘めるよう、釈尊が弟子に命じる段。

の三段に分かつのが標準形とされ、さらにその下位レベルで各段を複数の場面に分けてゆく方法が採られた。従つて仏典注釈においては、これら各場面の境目をどこに設定するかという点に、重大な関心が存在したのである。

『觀無量壽經』の注釈書には教種があり、分科の方法は注釈者ごとに異なっていたから、當麻曼陀羅が『觀無量壽經』の物語を画像化するに際しての場面分けのしかたを見れば、曼陀羅がどの注釈に基づいて『觀無量壽經』を画像化したのが分かる。當麻曼陀羅は、中央には極樂淨土の莊嚴を配置し、『觀無量壽經』の物語内容は南（正面

を西とした場合・北・下の三縁に配当しているが、この三縁内での場面の分けかたを見てみると、

南縁…経の冒頭部（初観以前）。

北縁…教説の中核となる十六想観のうち、初観から十三観まで。

下縁…十四観から十六観まで。但しこれを九品往生説に従って九場面に分割。

となつている。従つて、曼陀羅の制作に際して参照されていた『観無量寿経』の注釈書は、初観以降を正宗分とし、かつ十六想観を前半十三観と後半三観（九品往生）とに分割するものであったことが分かる。これに合致するのは善導『観経疏』のみであることから、當麻曼陀羅は善導『観経疏』に基づいていたことが知られるのである。

曼陀羅の典拠が善導『観経疏』であるという事実は、浄土宗にとって重要な意味を有した。そもそも宗祖・法然房源空(一三三三-一三九二)が一向念仏の教えに帰して浄土宗を開くに至つたのは、善導『観経疏』の「一心に専ら弥陀(もつぱ)の名号を念じて……」の一節と出会つたことが契機であつた『法然上人行状絵図』巻六ほかから、善導の著作、中でも『観経疏』は、浄土宗の教義の根幹をなす文献として取り扱われた。當麻曼陀羅は、その善導の教学に忠実な図像である点に有用性があり、実際、善導『観経疏』を講釈する際に曼陀羅が参照されることもしばしばあつた。このように、浄土宗において善導『観経疏』と當麻曼陀羅とが一具のものとして享受されていたことが、曼陀羅縁起に善導伝が採り入れられる前提には存在していたのである。

但し、當麻曼陀羅のもつ有用性は、それだけに留まらなかつた。曼陀羅の典拠が善導『観経疏』であることを発見したのは浄土宗西山義祖・證空だが、その発見の経緯につき、最古の證空伝である『善慧上人絵』(三五八)（至徳三年起草）には次のように記されている。

（注…證空が）當麻に参詣し、彼の曼陀羅を拝見し給ふに、不思議一にあらず。……この一鋪の曼陀羅は、全く彼の善導大師観経玄疏四卷の文を移し織られたるなり。……次には、上人日來(ひごろ)連々に指授し給ふ法門、経疏(おもて)の面

にもいたく見えざることを述べられければ、信心を生ずる人少なかりけるに、この曼陀羅、一々に証明をなせり。……誠に、所伝の旨の深く聖意に達せしこと、誰か猶ほ疑慮の心を残すべきや。たとひ曼陀羅拝見の後、相順の義を案じ得られたりとも、義理、変相に相ひ適かなはば、信用に足りぬべし。況いはむや、先立ちて料簡せらるる趣、後時拝見の曼陀羅に契当せむに於きてをや。

ここでは次のようにいう。證空が常々説き示していた教説は、『觀無量壽經』や善導『觀經疏』の文言を逐語的に解釈しても導き出されないものだったので、多くの人々はこれを信じなかった。しかしこの曼陀羅に織られた図像は、その證空の独自見解にまさしく符合するものであり、それによつて證空説の正当性が証明された、と。すなわち當麻曼陀羅は、法然門下の諸義の中での西山義の正当性を主張する際の根拠として、極めて有用だったのである。事実、證空晩年の教説を記した『觀經疏積学抄』において、證空の独自見解を示す際に曼陀羅の図像が根拠として挙げられていることは、その証左たり得よう。

しかし、證空の經疏理解の正当性を主張する際に曼陀羅を根拠として利用するためには、当然のことながら、曼陀羅図像そのものの正当性が保証されなくてはならなかった。従来縁起説のように、単に「化人／化女」なる正体不明の不思議な人物が織り与えたというだけでは、この曼陀羅が經典や善導『觀經疏』の真意を忠実に體現していることの証明とはならない。すなわち、『當麻寺流記』において曼陀羅を織り与えたのが仏の化身であるとされ、しかもその制作過程が善導『觀經疏』の成立過程に類比すべきものとされたのは、この曼陀羅が經典の真意を十全に體現し、かつ善導『觀經疏』にまさしく符合する図像であることを保証しようとしたからに他ならないのである。この点に、『當麻寺流記』の創出意図は存在していたと言える。

(3) 小結

後代に継承される曼陀羅感得譚を確立した『當麻寺流記』は、善導の伝記を翻案する形で本願尼を造形することに主眼があり、それによって、當麻曼陀羅を善導『觀經疏』と等価値のものとして位置づけようとしたものであった。従って、『當麻寺流記』における曼陀羅感得譚は韋提希話の翻案とは認め難く、またその主題が女人救済であったとは考え難いものと結論づけられる。

三 『當麻寺流記』以後の展開

(1) 『大和国當麻寺縁起』⁽⁵⁾

曼陀羅感得譚を確立したのは『當麻寺流記』であったが、それが社会に流布し人口に膾炙する上で重要な役割を果たしたのは『大和国當麻寺縁起』であった。同書は、當麻寺曼陀羅堂修理(仁治三年完成)のための勸進状として作成された駢儷文基調の美文体縁起文で、冒頭に「粗ら流記を勸ふるに」と記される如く、内容は基本的に『當麻寺流記』の踏襲である。但し、以下の要素が新たに増補され、遷造を壬申の乱に関係づけている点に注意される。

【創建譚】當麻寺遷造事業の着工は白鳳十年だが、遷造が企図されたのは白鳳二年(六七二)に遡る。遷造が遅れたのは、前年に勃発した大友太政大臣の謀叛(壬申の乱)の影響で世情不安であったことによる。

※従来の縁起では、遷造企図は着工と同じく白鳳十年のこととされている。

その意図を考えると、同書作成の本来の目的であった曼陀羅堂修理が、九条家や鎌倉幕府の中枢的人物も結縁す

る政治的事業であったことが注意されよう。当時の政界では、たとえば修理完成と同年の仁治三年(一一四二)に後嵯峨天皇踐祚と九条道家失脚事件が起こっているように、承久の乱(承久三年勃発)の影響が未だに尾を引いていた。同書がこうした乱後の復興期の成立であることを考慮すれば、縁起中で壬申の乱後の復興の象徴として當麻寺遷造を描くことにより、このたびの曼陀羅堂修理を承久の乱後の復興の象徴として印象づけようとしたことが窺われる。

但し、その後同書が流布本縁起としての地位を得たのと引き換えに、こうした同書に込められた時事的意図は忘れ去られることとなった。『當麻曼陀羅不審問答抄』(弘長二年以前成立)は同書について「作者及び時代を知らず」と記しており、同書の作成的が曼陀羅堂修理の勧進であったこと、その成立が承久の乱後の復興期であったこと等は忘却されている。同書が勧進状としての本来の役割を終えた後も縁起の流布に貢献し続けたのは、説話内容の構築意図とは無関係に、ひとえにその文体が耳心地のよい美文体であることよっていたのである。

(2) 浄土宗鎮西義系縁起⁽⁶⁾

この流布本縁起の影響下に成立した縁起諸文献⁽⁷⁾のうち、新たな物語内容上の発達が認められるのは、『私聚百因縁集』『浄土十勝論』等の浄土宗鎮西義周辺で享受されていた縁起である。これらの中では、例えば『私聚百因縁集』に次のように見える如く、「A」父母の寵愛を受けて育った姫君として在俗時の本願尼が描写され、かつ「B」同話の主題が女人救済であることが明示されるのである。

〔A〕(引用者注：本願尼は)父母の鍾愛斜めならず、帳の下に長る。形人に勝れ、情世に超え、爾りければ、父母を始め奉りて、家党大事とぞ償し尊き奉り、朝夕柔和の頂に手をかざし、夜昼花の顔ばせを瞻り奉る。「長り給ひなば、定めて万女が頂をも踏み給ふべし。若し当今・仙洞の後庭に召し選ばれて、皇后とも椒房の立后

とも、時家の大幸なり、親の面目」とて、春の花には風を厭ひ、峰の桜・軒端の梅、秋の草には露を痛み、宮城野の萩・嵯峨野の女郎花。珍敬の床の上には懷抱の袖を覆ひ、仰崇の衾の下には乳養の甘露を勧めて、寵き長て奉る。*宿殖徳本の形は日に副へて艶々たり、衆人愛敬の体は時を追つて濟々たり。此の如く漸く月日を重ねて、気を*介鶏に寄せ、遊びを雛に比ふる程に成り給ひけり。其の形、世に勝れて聞こえ給ひしかば、少くして内侍に召されけり。聖武天王の皇女、孝謙天王の時の内侍なり。中将内侍なり。然るに此の姫君、其の心秀でて榮耀を望まず、其の性清素にして紅塵にも染められず。思ひは珠に似たり、世間の塵に汚れず。情は蓮の如し、娑婆の濁りにも染まず。月の山に傾き、星の西に流るる暁は、世の限り有る事を嘆き、花の枝に散り、露の草に脆き夕べには、命の仮なる事を悲しみ給ひぬ。鳳城北關の玉の簾の内を厭ひて、「*宮も藁室も終し無ければ」と恨み、亦た常には林下幽閑の柴の庵の住まひを欣ひき、「*終り乱れざる心とも哉」と詠め給ふ。

※椒房 皇后に同じ。原義は、皇后のいる場所、後宮。

※宿殖徳本 / 衆人愛敬 Ⅱ 『法華経』 普門品 「若有女人、……設欲求女、便生端正有相之女。宿殖徳本、衆人愛敬」 により、理想的な女子であることを表わす。

※介鶏 Ⅱ 「芥鷄」の宛字。關鷄の意。ここでは『和漢朗詠集』 卷下・仏事 「浪洗欲消、鞭竹馬而不顧、雨打易破、關芥鷄而長忘」（慶滋保胤。五九三番）により、兎戯の代表例として挙げたもの。

※宮も藁室も…… Ⅱ 『新古今和歌集』 卷十八・雑歌下 「世の中はともかくても同じこと宮も藁屋も果てしなれば」（蟬丸。題不知。一八五一番）。

※終り乱れざる…… Ⅱ 『新古今和歌集』 卷二十・釈教 「南無阿弥陀ほとけの御手にかくる糸のをはり乱れぬ心ともがな」（法円上人。詞書「臨終正念ならむことを思ひてよめる」。一九二四番）。

〔B〕 末法なりと雖も現身に靈儀を感じ、女人なりと雖も眼前に変相に預る。*弥陀一教利物偏増の利益、*堯

李^{もじ}尤^{もじ}も憑^{たの}むべき者なり。(末法利生、女人感仏(云々))

※弥陀一教……伝・基『西方要決』第十一「末法万年余経悉滅、弥陀一教利物偏増」。

※堯李Ⅱ「澆季」(人情輕薄となった末世の意)の誤字あるいは宛字。

この中で本願尼の女性性が強調された意図は未詳だが、例えば浄土宗鎮西義の教学的発達の中で女人往生に関する議論が進展あるいは変質した可能性などが考えられようか。この点については今後の検討課題としたい。

(3) 散逸『五巻抄』⁽⁸⁾

こうした本願尼の在俗時への関心は、やがて発心因縁譚としての継子物語を生み出した。その嚆矢となったのは、浄土宗鎮西義僧の道光⁽¹¹⁴⁰⁾了慧⁽¹¹⁴¹⁾が撰述した『五巻抄』で、同書は散逸文献ながら、同書に基づいて撰述された『當麻曼陀羅疏』の記事によって内容の復元が可能である。この中では、次に示すように、本願尼の継子物語創出に際して偽経『浄土本縁経』に説かれる観音菩薩の因位^(いんい)(菩薩になる前の段階)の物語を翻案するという形が採られている。

〔了慧撰『五巻抄』所収 本願尼発心因縁譚 概要〕

- a…奈良時代、藤原尹統は妻との間に子がなく、嘆いた夫婦が長谷寺の観音に祈禱したところ姫君(本願尼)が生まれ、その子三歳の年に更に男子が生まれた。

- b…姫七歳・弟五歳の年、母は重病を得、病床で姉に菩提心を発すよう遺言して死去する。

〔『浄土本縁経』所説 観音菩薩因位譚 概要〕

- a…天竺の梵士⁽⁵⁶⁾・長那は妻との間に子がなく、嘆いた夫婦が天神に祈禱したところ男子が生まれ、その子三歳の年に更に男子が生まれた。兄は早離、弟は速離と名付けられた。

- b…早離七歳・速離五歳の年、母は重病を得、病床で兄弟に菩提心を発すよう遺言して死去する。

c…葬送の後、父尹統は二子を養育のため、左大臣の娘を後妻に迎える。

d…後妻は、はじめ二子に愛情を注いでいたが、日が経つにつれて異念を生じ、二子を除こうと謀る。

e…後妻は、葛木山の地獄谷へと二子を誘い出し、二子を現地に遺棄する。

f…しかし噂は帝の耳に入り、姉弟は救出される。

姫は、山中遺棄の経験から無常を感じ、母の追善のため『称讃浄土経』を毎日読誦し、やがて同経の一千巻書写を立願する。それを聞いて感心した帝は、姫を中将内侍とし、弟君を少将とした。しかし後に弟は死去し、無常を感じた姫は當麻寺に至って出家を望む。

c…葬送の後、父長那は二子を養育のため、梵士・毘羅の娘を後妻に迎える。

d…後妻は、はじめ二子に愛情を注いでいたが、日が経つにつれて異念を生じ、二子を除こうと謀る。

e…後妻は、南の絶島へと二子を誘い出し、二子を現地に遺棄する。

f…二子は悲嘆し、亡母の遺言を思い出して無上道心を起こし、絶命する。父長那は絶島へ赴いて二子の遺骸を見つけ、悲嘆して成仏道の願を發した。

※長那は釈迦牟尼仏、母は阿弥陀仏、早離は観音菩薩、速離は勢至菩薩の前世とされる。

この中では、異界遺棄後の展開（f）が異なり、『浄土本縁経』では兄弟が絶命するのに対して『五卷抄』では姉弟は生還しているが、これは既存の曼陀羅縁起に繋ぐ必要上、本願尼を絶命させる訳にゆかなかったという事情による。この点を除けば、aとeについては、『五卷抄』は『浄土本縁経』の物語に極めて忠実な形で、本願尼の発心因縁譚としての継子物語を創出していると言える。それにより、在俗時の本願尼に観音菩薩の因位のイメージを投影し、本願尼を聖者として造形しようとしたのであった。

(4) 中将姫鶴山遺棄説話の成立⁹⁾

その後、『五巻抄』所収話から弟の存在を消し去り、遺棄地も葛木山から鶴山に改めるなど、山中遺棄という物語の枠組みを残しつつ全面的に改作されたのが、本稿冒頭に示した鶴山遺棄説話であった。この鶴山遺棄説話を収める初期の文献には證空仮託『當麻曼陀羅記録』(永享八年以前成立)^(二四六)があるが、同書所収話には當麻寺現地において語られていた独自伝承からの影響が複数箇所にあつて認められるから、鶴山遺棄説話が創出された『五巻抄』所収話から改作された¹⁰⁾場は當麻寺現地周辺の言説空間であつた蓋然性が高い。

当時、當麻寺現地においても、曼陀羅を称揚する浄土宗側の活動を意識しつつ、曼陀羅縁起をめぐる様々な伝承や所縁の品が創出されていた。當麻寺現地において語られていた伝承は、決して浄土宗側における縁起の発達と無縁の古態のものではなく、そうした寺外の言説をも貪欲に採り入れることで、物語内容は刷新され続けていた。浄土宗における曼陀羅の称揚は必ずしも當麻寺現地を意識したものではなく、曼陀羅が善導『觀經疏』に基づく圖像であることを称揚したものでしかなかつたが、當麻寺現地側はそうした中から生まれた言説をも逆輸入し、自らの伝承に組み込んでいたのである。そうした中で『五巻抄』の継子譚は採り入れられ、現地周辺での語りの環境に合わせて改作されたものと推測される。

もつとも、(二四七)応永三十四年に當麻寺への取材を実施した浄土宗鎮西義僧・西譽聖聡(二四八)に対し、「本所の人」は「惣じて当寺には流罪の事を云はず」と証言している(『當麻曼陀羅疏』卷八)から、その証言を信じれば、鶴山遺棄説話が改作された場は當麻寺の寺内ではなかつたことになる。従つて、當麻寺を含む信仰文化圏、たとえば葛城修験などが、物語改作の場として想定されよう。こうした場の問題、およびそれと関わる形で説話の話題の問題を追究することにより、この改作の意図を明らかにすることも可能になるだろうが、この点については今後の検討課題としたい。

(5) 小結

以上、縁起發達史を概観するとき、本章第二節に示した浄土宗鎮西義系縁起では縁起を女人救済の物語として捉える旨が明示されているから、これらの文献に限定すれば、縁起の主題が女人救済であるとの理解はたしかに成り立つ。しかし一方で、例えば『大和国當麻寺縁起』における承久の乱を意識した記事の意図が、同書の社会的流布に伴って忘れ去られていったという事実は、縁起に込められた主題が容易に忘却され変容し得ることを物語っている。すなわち、縁起に含まれる物語要素のうち何を重視し、それを主題として捉えるのかは、物語の發達段階ごとに異なっていたと考えるのが自然なのであり、そうした点から、縁起の主題が当初から一貫して女人救済であったとは言い難いのである。

結びに代えて —— 寺社縁起をどう読むか ——

以上、當麻曼陀羅縁起（中将姫物語）の發達史を概観する中で、縁起の主題が一貫して女人救済であるとの先行説を再検証し、そうした理解が認め難いことを論じてきた。最後に、この検証の中で得られた寺社縁起へのアプローチ方法についての私見を示し、本稿の結びとしたい。

そもそも寺社縁起は、今日的観点から見れば荒唐無稽な虚構だが、中世の人々にとっては歴史事実の一部として理解されていた物語である。しかも、ある聖域や聖遺物の価値を保証する機能を期待された物語である以上、初めから虚構であることを作者・読者の双方が了解している作り物語とは異なり、その物語の内容は正しく後世に伝えるゆかねばならないという意識が働く。いわば寺社縁起の伝承の上では、一面では（既存の物語内容の変化を嫌う

力学」が働くと言えよう。

しかし一方で、前述のように縁起は「ある聖域や聖遺物の価値を保証する機能を期待された物語」であるから、その聖域や聖遺物の権威を利用したいと願う勢力は、自分達が目指す聖域像・聖遺物像の実現のために、自分達にとって都合の良い形へと物語内容を改変しようとした。いわば、寺社縁起の伝承のもう一面として、〈政治的・社会的意図に基づいて物語内容を整備改変してゆく力学〉が働くのである。

この一見相反する二つの力学の間で、寺社縁起は発達してゆくこととなった。従って、寺社縁起が発達してゆく際には、〈既存の物語内容を欠かさことなく伝承しつつ、その間隙に、新たに政治的・社会的意図実現のための物語要素を付加増補して（捻じ込んで）ゆく〉という原理が働くこととなったのである。

こうした寺社縁起発達の原理を考慮するとき、そうした重層性に留意しつつ順を追って縁起物語の発生発達過程を慎重に検証し、薄皮を一枚ずつ剥がしてゆくように各発達段階の意義を明らかにしてゆくことが、寺社縁起研究の上では必要なように思われる。従来の研究では、著名な文献や美術的価値の高い造形物を基点にして縁起の内容が論じられてきたために、その文献や造形物に含まれる特徴的な物語要素（當麻曼陀羅縁起の場合「女人救済」が直ちに縁起全体の主題であるかのように捉えられてきたきらいがある。しかし本稿で論じたように、ある物語要素にどこまでの意味・意図が込められているのかは、その物語要素が、その文献や造形物の創出段階で新たに付与されたものなのか、それとも既存の物語をただ無批判に継承した結果に過ぎないのか、によって変わってくるはずである。そうした点を考慮し、古い時代から順を追って縁起発達史を整理考証してゆくことが、これからの縁起研究には必要であろう。

思えば、本稿に取り上げた寺社縁起や室町時代物語のような伝承文学の領域は、広く人口に膾炙して社会の構成員たる人々に共有され、いわば日本語文化圏という共同体としての共同記憶としての地位を占めたものである。

そうである以上、多くの人々が物語の享受・発達に参与する中で、その物語に見いだされる意義が種々に変容してゆくというのは、むしろ自然なことであつたと言ふべきだろう。こうした、単一の主題に還元されない雑多で重層的な物語を読み解いてゆくことこそが、日本語文化圏における物語という営為の根源的意義——すなわち日本文学の本質を解明する上での、極めて重要な手がかりを与えてくれるように思われるのである。

注

- (1) 第一章の内容は、中野顕正「二〇二二a」第一―第三章に基づく。
- (2) なお、『南都巡礼記』に記された巡礼は、「抑も御所、忝く皇后の位に登らせおはしまして、……然は有れども、仏種内に催し、機縁外に引きて、勝鬘夫人の跡を追ひて莊りを落として道に入らせ給ひ、韋提皇后の風を忍びて今往生の跡を尋ねさせ給へり」(同書末尾)という動機によるものであつたが、この記事を以て、この巡礼における當麻寺参詣は女人救済を意識したものであり、それゆえ當麻寺縁起の主題は女人救済として理解されていたと解すべきである、とする見解が、中野顕正「二〇二三c」の元となつた口頭発表時の質疑応答の中で提起された。しかしその理解は妥当でない。この巡礼では、元興寺(智光曼陀羅)・當麻寺・超昇寺(清海曼陀羅)の浄土変相図の巡拝が重要目的の一つとされていた「大橋二〇一〇」が、このうち當麻を除く二変相図の感得縁起の主人公はいずれも男性僧侶であるから、もしも巡礼主体が當麻寺の縁起に女性としての自己の救済を投影していたとすれば、巡礼の中で當麻寺と元興寺・超昇寺とを並列の形で扱っているのは不可解である。従つて前掲記事は、巡礼主体の仏道への願いを積尊在世の女性達に擬えたものではあつても、それを参詣対象寺院の縁起の解釈にまで投影する意図は存在しなかつたと解するのが妥当である。

- (3) 第二章の内容は、中野顕正「二〇二二a」第四章に基づき、一部補足説明を加えた。

(4) 仏典注釈は、中国では儒学の経書等の注釈と比べてさほどの権威は帯びていなかったが、日本では、例えば天台宗や日蓮宗において『法華経』を解釈する際には智顛(五八七)による同経の注釈書『法華玄義』『法華文句』や湛然(七二〇)によるその注釈書『法華玄義釈義』『法華文句記』が必ず参照されるといったように、漢籍の注釈と同様に権威性が認められていた。

(5) 第三章第一節の内容は、中野顕正「二〇二二b」第一章に基づき、一部補足説明を加えた。

(6) 第三章第二節の内容は、中野顕正「二〇二三b」に基づき、一部補足説明を加えた。

(7) 中世前期成立の縁起文献については、中野顕正「二〇二二b」第二章において網羅・整理を行った。

(8) 第三章第三節の内容は、中野顕正「二〇二三c」に基づく。

(9) 第三章第四節の内容は、中野顕正「二〇二三a」に基づく。

参考文献

阿部泰郎 一九八七「中将姫説話と中世文学」(元興寺文化財研究所編『日本浄土曼荼羅の研究』、中央公論美術出版)

大橋直義 二〇一〇「建久二年の南都巡礼と説話」(『転形期の歴史叙述』、慶應義塾大学出版会。初出二〇〇六年)

北澤菜月 二〇一三「総論 當麻寺と當麻曼荼羅の信仰史」(奈良国立博物館編『當麻寺』(『展覧会図録』)、奈良国立博物館・読売新聞社)

————— 二〇二二「総論 中将姫と當麻曼荼羅」(奈良国立博物館編『中将姫と當麻曼荼羅』(『展覧会図録』)、奈良国立博物館・読売新聞社・NHK奈良放送局)

- 中野 顕正
- 二〇二一 a 「當麻曼荼羅縁起成立考」(『古代中世文学論考』四三)
 - 二〇二一 b 「中世前期における當麻曼荼羅縁起の系譜」(『都留文科大学研究紀要』九四)
 - 二〇二三 a 「證空仮託『當麻曼陀羅記録』縁起分考」(『弘前大学』人文社会科学論叢』一四)
 - 二〇二三 b 「光明寺蔵『當麻曼陀羅縁起絵卷』成立の周辺」(『仏教芸術』一〇)
 - 二〇二三 c 「中将姫継子譚の初期形態」(『中世文学』六八)

付記

本稿は、上廣倫理財団 令和三年度研究助成に基づく成果の一部である。