

證空仮託『當麻曼陀羅記錄』縁起分考

中野 顕正

一、本稿の目的

室町時代物語の著名話に「中将姫」がある。同話は、継母の虐待によって山中に遺棄された主人公・中将姫が、都への帰還の後、世の無常を思つて大和国當麻寺に入り、化尼（阿弥陀仏）・化女（觀音菩薩）の助力を得て當麻曼陀羅たいまんだらを感得するという物語で、もとは當麻寺の本尊・當麻曼陀羅の縁起を核として成立した。中世前期の曼陀羅縁起には山中遺棄の継子譚は含まれておらず、本願尼（後代に中将姫の称が定着する）の曼陀羅感得譚のみから成り立っていたが、中世後期頃に継子譚が増補され、物語が確立するに至る。

(1) この継子譚の確立と流布に際しては、西誉聖聡『當麻曼陀羅疏』（永享八年成立）所収話が重要な役割を果たしたと考えられ、後代に成立した文献は基本的に同書の影響下にあるものと推測され

る。そこで、同書の影響を受けていない初期の文献（『當麻曼陀羅疏』自体を含む）を確認すると、現在知られているものとして以下の四種がある*1。

・「五巻抄」…散逸文献。道光了慧（二四三）一三三〇（浄土宗鎮西義三条流祖）撰。成立時期は未詳で、了慧の示寂する元徳二年が成立の下限。（本願尼は在俗時、継母の悪心のために弟とともに葛木山地獄谷に遺棄されるが、救出されて都へ帰還する。やがて弟の死により無常を觀じた本願尼は出家し、曼陀羅を感得する）という内容。後掲『當麻曼陀羅疏』所収話の前半部の典拠となった文献。

・「有説」…散逸文献（あるいは文献でなく口承言説であったか）。成立時期未詳。（中将姫は継母の奸計によって鶴山つるやまに遺棄されるが、後年、偶然狩りのために鶴山を訪れた父と再会し、都へ帰還する。しかし姫は無常の世を思つて出家し、

曼陀羅を感得する」という内容。後掲『當麻曼陀羅疏』所収話の後半部の典拠となった言説。

・『當麻曼陀羅記錄』…善慧房證空（浄土宗西山義祖）に仮託された書。成立時期未詳で、本稿に論ずるように永享八年が成立の下限。全八巻のうち巻一に中将姫話を収め、また巻八末尾にも関連記事を載せる。内容は前掲「有説」とほぼ同様。伝本については本稿第二章参照。

・『當麻曼陀羅疏』…西誉聖聡（浄土宗鎮西義白旗流）撰。永享八年成立。全四十八巻のうち巻七に中将姫話を収める。中将姫話の構築に際しては、既存の曼陀羅縁起を集大成するという意図に基づいていたことが窺われ、実際には前掲「五巻抄」と「有説」とを接合する形で物語が構築されている。従って、本書所収話の前半部はほぼ「五巻抄」、後半部はほぼ「有説」に由来するものと考えられ、本書から両文献の内容を復元することが或る程度可能である〔中野二〇三三c〕。伝本には元龜二年玄誉永徹書写本（三康図書館（二五七））（六四九）、権尾文庫蔵）と慶安二年版本（国文学研究資料館ほか蔵）の二種が知られるが、元龜写本は縁起記事を含む巻五〜八を欠く。本書の資料的性格については上野麻美〔二〇三二〕に詳しい。

別稿〔中野二〇三三c〕において論じた如く、山中遺棄の継子譚をはじめ縁起中に増補したのは「五巻抄」であり、「有説」や『當麻曼陀羅記錄』に見える鶴山遺棄説話はその改作形であったと考えられる。「五巻抄」において継子譚が増補されたのは、観音菩薩の因位譚を説いた偽経『浄土本縁経』を翻案することによ

り、本願尼を聖者として造形しようとする意図に基づくものであったと推測される。

ところで、この別稿の元となった口頭発表（中世文学会大会、令和四年五月二十九日）時、中将姫継子譚の初期形態を「五巻抄」に求めるべきではなく、従って継子譚増補当初の意図は『浄土本縁経』の翻案ではなく旧説通り『観無量寿経』の韋提希話の翻案として捉えるべきとする異見が示された。その際に根拠とされたのは、以下の二点であった。

【1】曼陀羅縁起の主題は、縁起の発生以来、一貫して女人救済であり続けたと捉えるべきである。

【2】浄土宗の中で特に曼陀羅を重視した西山義では縁起も盛んに語られたはずで、その中で語られていた継子譚の実態は『當麻曼陀羅記錄』から窺うことが出来る。『當麻曼陀羅疏』では、こうした西山義の言説を排除して鎮西義の正統性を主張するという邪正弁別の姿勢が巻八の「不審抄」条から窺われ、その中で「五巻抄」が称揚されたに過ぎないから、「五巻抄」が古態とは言えず、むしろ『當麻曼陀羅記錄』や「有説」に見える鶴山遺棄説話を中将姫継子譚の本来的形態として捉えるべきである。

この異見に対する筆者の見解の要点は当該別稿中にも示したが、紙幅の制約上、根拠を挙げて詳述することは出来なかつた。本稿はこの点につき、改めて筆者の見解を示すものである。

このうち【1】については、既に旧稿〔中野二〇二二a、同二〇二三b〕において論じたように、曼陀羅感得譚を確立した『當麻寺流記』の物語内容が善導（六三九）の伝記の翻案と考えられる以上、曼陀羅

縁起の主題が当初から一貫して女人救済であり続けたとは考えられない。

問題は【2】で、この指摘の当否を検証する上では、『當麻曼陀羅記録』や「有説」等の情報源となった鶴山遺棄説話の享受環境を明らかにすることが不可欠である。その際、「有説」については具体的な典拠が明示されていないから、この問題を検討する上では『當麻曼陀羅記録』の資料的性格を解明することが自ずと考察の中心になるだろう²⁶⁰。かかる問題意識のもと、『當麻曼陀羅記録』を当時の浄土宗西山義における唱導実態の反映として捉えることが妥当か否かを明らかにし、同書所収の中將姫継子譚の意義について検討を行うことが、本稿の目的である。

二、『當麻曼陀羅記録』の基礎的事項

(1) 概要と諸本

『當麻曼陀羅記録』は、當麻曼陀羅の縁起および像容について解説した文献である。全八巻で、その構成は次の通りである。

巻一 …「縁起分」。縁起を記す。(法然伝を含む。後述。)

巻二 …「序分」。三方縁のうち南縁の圖像解釈を記す。

巻三 …「正宗定善分」。三方縁のうち北縁の圖像解釈を記す。

巻四 …「正宗分散善義」(現存諸本による。本来の名称は「正宗散善分」か)。三方縁のうち下縁の圖像解釈を記す。

巻五〜八…「中央分」。中台の圖像解釈を記す。

(3)

同書は證空(浄土宗西山義祖)撰を謳っているが、既に内部徴証の分析から證空真撰とは認め難いことが論ぜられている「大塚一九九六」ほか、「殊ニ予カ時代、後嵯峨ノ聖代ニ及テ(殊に予が時代、後嵯峨の聖代に及びて)」(巻二末尾)として後嵯峨院の追号を記す点からも、後嵯峨院崩御(文永九年)^(二七)に先立つ宝治元年に示寂した證空の撰でないことは明らかである。実際の撰述者は未詳ながら、證空に仮託されている以上、浄土宗西山義僧の手になることは疑いあるまい。

現在確認される伝本は六種あり(いずれも写本)、^(二六八)天和二年に総持寺(現・和歌山市梶取)において「会下乾空一貞」が書写したとの本奥書をもつ【総持寺本系】と、それをもたない【柳原本系】との二系統に大別されよう。

柳原本系

・西尾市岩瀬文庫蔵本 [145/64] 巻一・二のみ現存。現存一冊。柳原家旧蔵。目録書名「當麻曼荼羅記録縁起」。以下「岩瀬本」。

総持寺本系

・旧大塚靈雲氏蔵本(整理番号なし) 一冊。以下「大塚本」。

・大正大学附属図書館蔵本 [158/41] 一冊。以下「大正本」。

・京都西山短期大学図書館蔵二冊本 [15/11/21-2] 一冊。以下「西山二冊本」。

・京都西山短期大学図書館蔵三冊本 [15/10/31-3] 三冊。以下「西山三冊本」。

・東海学園大学図書館哲誠文庫(関山文庫)蔵本 [84] 二冊。以下「関山本」。

なお、この両系統の中では、柳原本系のほうが概ね古態を示すものと推測される。また、総持寺本系のうち特に祖本に忠実と認められるのは大塚本と大正本で、西山二冊本がこれに次ぎ、西山三冊本と関山本は本来通読に不可欠な付訓が多く略されるなど可読性の面で難がある。(これらの書誌学・文献学的事項の詳細については別稿を期したい。)

(2) 成立時期

同書の成立下限は、従来、総持寺本系諸本の本奥書に見える(二六八)天和二年までしか遡られていなかった「大塚一九九六」が、本稿では更に遡らせ、『當麻曼陀羅疏』の成立する永享八年(一四三六)を成立の下限と考えている*3。以下、その点を論じてゆく。

『當麻曼陀羅疏』巻六には、次に示すように、「了恵八卷抄」と細字注記される「或書」からの引用として、『當麻曼陀羅記録』に酷似する文言が示されている。(なお、この「了恵八卷抄」について『當麻曼陀羅疏』の中で明示的に言及するのは、ここに挙げた一箇所のみである。)

〔『當麻曼陀羅疏』巻六〕

而、此寺名^{コトハ}當麻寺^ト、或書^ニ云^ヘ了恵八卷抄^ハ、麻呂子^ノ親王^ノ御子^ノ當麻^ノ豊浜^ノ公[、]其^ノ御子^ノ當麻^ノ国見^ノ真人[、]天武天皇^与大友王子^ノ御戦之時^ノ依^ニ忠賞[、]祖父願寺^ノ名^ヲ改^テ、我^カ姓^ヲ寺^ノ名^トシ^テ、号^ニ當麻寺^ト。此寺^ノ於^ニ千手堂[、]後^一、中将姫^為願主^ト、弥陀[・]観音来現^{シテ}、織^頭此曼陀羅^ヲ。今号^ニ曼陀羅堂^ト、是也。於^ニ此當麻寺^ニ織^頭曼陀羅^{ナレハ、}号^ニ當麻^ノ曼陀羅^ト也。細相在^レ後^ニ。已上。

而るに、此の寺を當麻寺と名づくることは、或る書に云はく(了恵八卷抄)、麻呂子親王の御子當麻豊浜公、其の御子當麻国見真人、天武天皇と大友王子と御戦の時の忠賞に依り、祖父の願寺の名を改めて、我が姓を寺の名として、當麻寺と号す。此の寺の千手堂の後ろに於いて、中将姫願主と為り、弥陀・観音来現して、此の曼陀羅を織り頭はせり。今曼陀羅堂と号する、是れなり。此の當麻寺に於いて織り頭はせる曼陀羅なれば、當麻の曼陀羅と号するなり。細相後に在り。已上。

〔『當麻曼陀羅記録』巻一〕

然^{ルニ}、(引用者注…麻呂子)親王^ノ太子^ノ當麻^ノ豊浜^ノ公[、]此^ノ御子^ニ當麻^ノ国見^ノ真人^ト申^シ、御事[、]天智天皇^ト大友^ノ王子^ト御合戦ノ時^ノ依^ニ忠賞[、]祖父^ノ願寺^ヲ再興^シ、国中^{ヨリ}今^ノ山^ノ麓^ト引改^テ、我^カ姓^ヲ寺^ノ名^トシ^テ、當麻寺^ト号^ス。彼^ノ寺^ノ後^一、千手堂^ト一字アリ。彼堂^ニ閉籠^テ祈^リ給^シ願主^ハ、時^ノ帝^ニ仕^ヘ奉^ル右大臣藤原豊成公^ノ御息女[、]中将妃^ト号^ス。

然るに、(引用者注…麻呂子)親王の太子當麻豊浜公、此の御子に當麻国見真人と申しし御事、天智天皇と大友王子との御合戦の時の忠賞に依つて、祖父の願寺を再興し、国中より今の山の麓に引き改めて、我が姓を寺の名として、當麻寺と号す。彼の寺の後ろに千手堂とて一字あり。彼の堂に閉籠もりて祈り給ひし願主は、時の帝に仕へ奉る右大臣藤原豊成公の御息女、中将妃と号す。

従つて、『當麻曼陀羅記録』の成立時期を考える上では、この「或書(了恵八卷抄)」との関係が問題となるのである。

素直に考えれば、この「了恵」は道光了慧(浄土宗鎮西義三系流祖)をさすと考えられるから、「或書(了恵八卷抄)」は了慧の撰といふことになり、従つて證空撰を謳う『當麻曼陀羅記録』とは別文

献ということになる。しかし、この注記には不審点がある。『當麻曼陀羅疏』の現存伝本において「了恵」との細字注記が付されている引用文献は、「或書（了恵八卷抄）」以外にも次のものが存するのである。

・「五卷抄」（散逸文献）…卷八「五卷抄〈了恵〉」（二箇所）、卷十八「或抄云、……〈已上了恵五卷抄略抄〉」。

・「不審抄」（現存文献『當麻曼陀羅不審問答抄』に相当）…卷二十二「不審抄云、……〈已上了恵〉」。

・書名未詳 …卷一「〈已上了恵〉」、卷九「〈已上了恵〉」、卷十六「或抄云、……〈已上三縁見了恵抄〉」「或抄〈了恵〉」、卷十七「〈已上了恵〉」、卷二十二「〈已上了恵〉」、卷二十三「〈已上了恵〉」、卷三十二「或抄云、……〈已上了恵〉」。

このうち「不審抄」こと『當麻曼陀羅不審問答抄』は、弘長二年（一二六〇）以前の成立と考えられる「中野二〇二b」以上、同書を了慧（同年段階で二十歳）の撰として良いかは疑わしい。また内容面でも、「五卷抄」が本願尼の父の名を旧説に従って藤原尹統としていた（『當麻曼陀羅疏』卷八）のに対し、『當麻曼陀羅不審問答抄』ではこの旧説を退け、實在の人物である藤原豊成を本願尼の父に比定しているから、この点からも、「不審抄」（『當麻曼陀羅不審問答抄』と「五卷抄」とが同一人物の手になるとは考え難い。このように、『當麻曼陀羅疏』現存伝本における細字注記「了恵」の信憑性は、大いに問題とすべきものである。

(5) ここで、書名未詳文献についてはひとまず措くとして、「五卷抄」「不審抄」の両書を検討するとき、「五卷抄」については、『當麻曼陀羅疏』において細字注記のみならず本行本文の中でも

「望西楼」上人すなわち了慧の撰であることが明示されている（卷八）から、「五卷抄」についての細字注記「了恵」の信憑性は高いと考えられる。一方「不審抄」については、「已上了恵」との細字注記が前掲の一箇所に見えるほかは、「或人不審抄」（卷九）、「有人所判」（卷二十三）等とのみ述べて、撰述者名を記していない。この点と、前述の成立時期や「五卷抄」との内容的矛盾の問題とを併せて考えるならば、『當麻曼陀羅不審問答抄』は了慧撰とは認め難く、従って卷二十二に記された「已上了恵」の細字注記は後人のもので、その信憑性は高くないと考えるのが妥当であろう。

こうした『當麻曼陀羅疏』現存伝本に見える細字注記「了恵」の信憑性の問題を考慮するとき、「了恵八卷抄」と細字注記される「或書」についても、了慧撰と考えるべき必然性は高くはないと言える。それゆえ、前掲のように『當麻曼陀羅疏』卷六所引の逸文内容が『當麻曼陀羅記録』に一致する以上、『當麻曼陀羅記録』こそが『當麻曼陀羅疏』卷六所引「或書（了恵八卷抄）」であったと結論づけられるのである。

その傍証として注意されるのは、『當麻曼陀羅疏』における「或書（了恵八卷抄）」の明示的引用箇所が前掲の卷六末尾の一箇所のみで、縁起叙述上の些末な異説を挙げたに過ぎないものであり、曼陀羅理解の上での本質的な箇所（圖像解釈等）には引用が及んでいない点であろう。『當麻曼陀羅疏』に引用される曼陀羅関連文献には、他に「不審抄」（『當麻曼陀羅不審問答抄』）や「五卷抄」、「七卷抄」（散逸）等があるが、これらはいずれも曼陀羅理解上の本質的文脈の中で多く引用されており、「或書（了恵八卷抄）」

抄」の引用方法とは対照的である。このことは、「或書（了惠八巻抄）」の内容が浄土宗鎮西義の教学とは一致度の低いものであったことを思わせ、これが西山義系の文献であった蓋然性を高めるものと言えよう。なおこのほか、細字注記の信憑性の点に留意は必要だが、「八巻抄」の呼称が細字注記の中で用いられている点も、『當麻曼陀羅記錄』が全八巻であることとの関係性を思わせて示唆的である。

以上より、『當麻曼陀羅記錄』こそが『當麻曼陀羅疏』巻六所引「或書（了惠八巻抄）」であったと考えられ、従ってその成立は『當麻曼陀羅疏』^(四三三)（永享八年成立）よりも先行するものと判断されるのである。

三、縁起記事の意義

(1) 問題の所在

以上を踏まえ、この『當麻曼陀羅記錄』に記された縁起記事の性格を検討したい。

同書所収縁起の性格につき、既に阿部泰郎「二〇三」は次のように指摘し、浄土宗西山義の唱導の中で語られていた縁起の実態を反映したものと捉えている。

（引用者注：『當麻曼陀羅記錄』は）冒頭に「當麻曼茶羅記錄縁起分巻第一」とある如く、これも曼茶羅談義の「記錄」であったが、當麻寺の縁起に始まり、「中将妃」の「遁世ノ由来」として、繼母により「不調」の咎で紀州在田郡の「ヒバリ山」

で害こらされかけるのを「物武」^(モノツ)が助け、吉野の奥で育まれるという、「二本ノ縁起」（引用者注：『當麻曼陀羅疏』所収「有説」と同じ説が記され、曼茶羅織成縁起に至る。その特徴は、証空の自著に仮託された西山派の曼茶羅講説の所産であったこと）で、聖聡の『疏』は、こうした先行する諸師・諸派の談義をまとめ上げたものであった。

（傍線引用者）

しかし、この理解には不審が残る。そもそも中世成立の西山義系當麻曼陀羅関連文献では、少なくとも現存する文献を見る限り、縁起を積極的に叙述してゆく姿勢はほぼ認められないのである。例えば顕意道教（深草流）『當麻曼陀羅聞書』は全二十七巻にも及ぶ大部の曼陀羅講説資料だが、縁起叙述については「先ッ縁起ヲ述ヘシト雖モ、先々ノ啓白ニ讓リテ今之を略ス」（巻一・中尊事）と述べて冷淡な態度を取っていることが象徴的である。そのほか證空仮託『當麻曼陀羅注』、撰者未詳（但し東山流カ）『觀經曼陀羅不審抄』、推定・堯惠善偉（深草流）『輪円草』、融榮善義（西谷流）『曼陀羅秘口訣』等のいずれにおいても、縁起叙述に紙幅を割くことはせず、議論は曼陀羅の図像解釈の問題に終始している。勿論、縁起の内容そのものは西山義内でも知られており、例えば顕意道教『觀經疏楷定記』玄義分・巻十に「又禪林（引用者注：禪林寺。當麻寺の別称）変相、觀音示現」と見えるように、曼陀羅図像の正統性を論ずるための前提として曼陀羅の靈像性を説明する際に、縁起を利用することは行われていた。しかし、それはあくまでも曼陀羅の正統性保証のための前提という扱いに留め、縁起そのものは詳述しないというのが、『當麻曼陀羅記錄』以外の西山義系曼陀羅関連文献に共通

する態度だったのである。(この点については中野顕正「二〇二三a」を併せて参照されたい。)

従って、こうした伝統の中にあつて『當麻曼陀羅記録』が縁起叙述に一卷分の紙幅を割いたことの意味を、まずは問わなくてはなるまい。

(2) 卷一縁起分の構成

そこで、縁起記事が宛てられた卷一の構成に着目すると、次のようになつており、曼陀羅縁起(中将姫話)と法然話とが並置される形となつている。(丁・行数は岩瀬本による。)

A・當麻曼陀羅縁起

- ①・當麻寺の創建(冒頭)
- ②・中将姫の受苦(二ウ3「彼寺後」)
- ③・中将姫の曼陀羅感得(三ウ6「又御年」)

B・法然伝

- ④・法然の誕生から浄土宗開宗まで(七ウ6「然加様」)
- ⑤・法然の予言「曼陀羅七箇処義」(十二オ7「然上人」)
- ⑥・證空の曼陀羅拜見、結語(十三オ3「ヤカテ」)

従つて、『當麻曼陀羅記録』における卷一縁起分の意図を考える上では、曼陀羅に直接関係のない法然伝をこの文脈に置いたことの意義が問題とされるべきであろう。

そこで、曼陀羅縁起から法然伝を導き出す箇所にあたる、両話の接合部分(④冒頭部)を見てみると、次のように記されている。

然^ニ、加様^ニ織置^{タリト}イフトモ、末代ノ行者、意趣可^レ難^レ知

(7)

故^ニ、又法然上人、勢至ノ化現^{トシテ}、智恵ナル間、勢至先立^テ化現^シ、聖道・浄土ノ界畔ヲ開^キ給^{ヘリ}。

然るに、かやうに織り置きたりといふとも、末代の行者、意趣知り難かるべき故に、又た法然上人、勢至の化現として、智恵なる間、勢至先立ちて化現し、聖道・浄土の界畔を開き給へり。

ここでは、法然を勢至菩薩の化身とする説(「法然上人行状絵図」卷八等。著名)を踏まえ、織り置かれた曼陀羅の意趣を末代の行者に伝えるために勢至菩薩がこの世に化現したのが法然であるとされている。これは、同じく『當麻曼陀羅記録』卷一において

願主ハ、勢至、中将姫ト云フ。中尊ノ弥陀如来ノ化儀ヲ助^テ来^ルモ、左辺ノ大士観音ニ在^{イマス}也。三尊化現^{シテ}織^リ給^{ヘリ}。

(大塚本による)^{*4}

願主は勢至、中将姫と云ふ。中尊の弥陀如来の化儀を助けて来るも、左辺の大士観音にて在^{イマス}なり。三尊化現して織り給へり。

として示される、中将姫を勢至菩薩の化身とする理解を前提としたもので、勢至菩薩を介して中将姫と法然とを同体視することにより、法然を中将姫の再誕として位置づけたのである。

そもそも史実では、當麻曼陀羅の典拠が善導『觀經疏』であることを證空が発見したのは法然滅後であり、法然は當麻曼陀羅との接点を持つていなかった。『當麻曼陀羅記録』において縁起記事が設けられ、その中で法然・中将姫同体説が示されたのは、この本来曼陀羅に関わることのできない法然を曼陀羅に関与させるための、口実付与の措置であつたと言えるだろう。

(3) 卷一における法然の意義

そこで、同書における法然の曼陀羅への関与のしかたを見てみると、次の記述(前掲⑤)がそれに相当する。

然^ニ、(引用者注…法然)上人^ハ終^ニ曼陀羅^ヲ無^{シテ}拜見、空^ニ三方^ノ縁^ニオキテ七ヶ処^ヲ義^ヲ仰^ヲカル。予、仰^ノ趣^ヲ書付テオク。其七ヶ処^ノ義^ト云^ハ、第一、日想観^ニ、黒黄白^ノ三^ノ雲^ノ覆^{ヘキ}姿^ヲ織^{ヘシ}。第二、宝地観^ニ、半提^ハタ、一人有^テ侍女アルマシ。第三^ニ、第七^ノ花座観^ニ、仏^ハ、御坐マシ。第四^ニ、雑想観^ノ三尊^ハ、長^ケ等^{ナル}ヘシ。因果ヒトシキ事^ヲアラハス。第五^ニ、十三定善境、三輩散善^ノ中間^ニ、石^ニ花^ノサキタル姿^ヲアルヘシ。第六^ニ、阿闍世三逆^ヲ犯^シ足^ノ下^ニ、三熱地獄釜現ヘシ。釜^ノ内^ニ蓮花三莖、六ツアルヘシ。第七、半提禁獄^ノ籠^ニ芭蕉^ヲオルヘシ、ト仰セオカル、ヲ、具^ニ書付給ヘリ。

然るに、(引用者注…法然)上人は終に曼陀羅を拜見無くして、空に三方の縁に於きて七ヶ処の義を仰せ置かる。予、仰せの趣を書き付けておく。其の七ヶ処の義と云ふは、「第一、日想観には黒黄白の三つの雲の覆ふべき姿を織るべし。第二、宝地観には半提はただ一人有つて侍女あるまじ。第三には、第七の花座観には仏は御坐しますまじ。第四には、雑想観の三尊は長等同なるべし。因果等しき事を表はず。第五には、十三定善の境、三輩散善の中間に、石に花の咲きたる姿を織るべし。第六には、阿闍世三逆を犯せし足の下に、三熱地獄の釜現はるべし。釜の内に蓮花三莖、六つあるべし。第七、半提禁獄の籠に芭蕉を織るべし」と仰せ置かるるを、具^スに書き付け給へり。

ここでは、法然は「空^ニ」(現物を見ずに)曼陀羅の三方縁の図像について予言をしていたとし、その予言内容として七つの点を挙げている。このうち特に注目されるのは第四と第七の四点で、実はこれらはいずれも、当時の曼陀羅をめぐる図像解釈の議論の中で争点となっていた箇所であった。

まず第四の(雑想観の三尊は同寸である)とする点については、例えば仁空実導『善慧上人絵』(至徳三年起草)において、證空が當麻曼陀羅を拜見した時の故事を記した中で

(引用者注…證空)上人、日来連々に指授し給ふ法門、經疏のおもてにもいたく見えざることをのへられければ、信心を生ずる人すくなかりけるに、この曼陀羅、一々に証明をなせり。

と見える「証明」の根拠とされた箇所であり、浄土宗西山義では極めて重要な教義的意義をもつ点とされてきた[中野二〇二b、同二〇三a]。しかしそれに伴い、浄土宗のうち西山以外の他義からは特に批判される点でもあった。例えば『當麻曼陀羅不審問答抄』は、浄土宗のうち非西山義の立場から西山義の曼陀羅解釈を批判した文献だが[中野二〇二b]、その中では次のように記され、雑想観の三尊を同寸とする「世間」の理解への批判が示されている。

△問。今、曼陀羅^ニ織^ル池^中ノ三尊^ヲ。其長齊等^シ。有^{リヤ}何^ノ義^一耶。○答。世間皆思^テ長等^ヲ而成^レ義^一。今、稱^ス本曼陀羅^ヲ、取^ル其^ノ長短寸法^ヲ、中尊^ハ五分高、脇士^ハ五分短^シ。中尊^ハ螺髮、一士^ハ宝冠故^ニ、大方^ハ似^{タリ}等^{キニ}。然^{レトモ}而、実^ニ長短五分也。而^ル近代、見^ル今三尊齊等^一、是僻見也。

△問ふ。今の曼陀羅に池中の三尊を織る。其の長齊等し。何の義有りや。

○答ふ。世間皆長等を思ひて義を成す。今、本曼陀羅を拝して、其の長短寸法を取るに、中尊は五分高く、脇士は五分短し。中尊は螺髮、二士は宝冠なる故に、大方は等しきに似たり。然れども、実には長短五分なり。而るに近代、今の三尊齊等と見る、是れ僻見なり。

第五の（定善（北縁）と散善（下縁）の間に、花の咲いた石が織られている）とする点についても、『當麻曼陀羅不審問答抄』には次のように記され、この石を根本曼陀羅以来のものとする「世間」の理解への批判が示されている。

△問。世流布ノ曼陀羅、左縁ノ下ニ、定善ノ終ニ、有ニ石形一。就レ之ニ、世間之云レ表ニ（（俗））觀難成就義一也。可レ爾、如何。

○答。拜ニ本曼陀羅一、全ク不レ織レ石ヲ。雜觀ノ三尊ニハ、織リ一竿タリ左縁ノ終リニ。更ニ無ニ可レ織レ石ノ隙一。但シ新曼陀羅ニハ、画レ石ヲ。違ニ本曼陀羅一。尋ルニ之ヲ寺僧ニ、々々云ク、「相伝スラク、新曼陀羅、源尊カ画ク所ヲナリ。而ルニ、左縁ノ終ニ有ニ空地一故ニ、其ノ子ノ小童、為レ令レ（不脱カ）空レ所、画レ巖也（云々）。是則、新曼陀羅誤リ也。成レコト義最モ非也。

△問ふ。世に流布の曼陀羅、左縁の下、定善の終りに、石形有り。之に就き、世間、艱難成就の義を表はすと云ふなり。爾るべきか、如何。○答ふ。本曼陀羅を拝するに、全く石を織らず。雑想の三尊、左縁の終りに織り竿めたり。更に石を織るべき隙無し。但し新曼陀羅には石を画く。本曼陀羅に違す。之を寺僧に尋ぬるに、寺僧云はく、「相伝すらく、新曼陀羅は源尊が画く所なり。而るに、左縁の終りに空地有る故に、其の子の小童、所を空けざらしめんが為に、巖を画けるなり」（云々）。是れ則ち、新曼陀羅の誤りなり。義を成すこと最も非なり。

第六の（阿闍世が三逆を犯そうとする場面（母草提希への殺害未遂場面をさす）に地獄の釜が織られている）とする点についても、

『當麻曼陀羅不審問答抄』には次のように記され、この場面に織られた物を地獄の釜として理解する「或」の見解への批判が見えている。

△問。闍王害母ノ砌ニ、有ニ似ル釜之器一。是レ何物ソヤ耶。

○答。此事、經尺ニ不レ見ヘ故ニ、其ノ事難シ知リ。而ルニ人多ク異解ス。或云、「闍王忽ニ欲レ害セント母ヲ。獄業既ニ熟ス、獄果可ニ先ツ現一。故ニ、地獄ノ釜現ニ眼前一也。而ルニ、受テ臣諫一息ニ害母ノ心一。善因既ニ成ス、善果可ニ必ス現一。故ニ、蓮華現ニ釜中一。是則、闍王懺悔ノ之功ナリ。（中略）。今云ク、不レ爾。（中略）所以者何者、看ルニ本曼陀羅一、其器ノ形、全ク不レ似レ釜ニ。謂ク、其ノ体平ニシテ、其色有上ニ、如ニ唐草ノ之文、足極短シ。如ニ香炉ノ足一。若シ獄ノ釜ナラハ、足シ長色黒ニシテ、不レ可レ有ニ嚴飾ノ之華文一。故ニ非レ釜ニ歟。然レハ、則、彼ノ器ハ、是レ殖ニ蓮ノ之鉢歟。大国ノ之法、鉢ニ殖レ蓮、常ニ見レ之、為レ令ニ心正直清浄一也。（中略）況ヤ、闍王雖レ放レ母ヲ、余曠未レ除、遂ニ禁ニ閉ス母一。而ルニ極樂ノ蓮華即チ現スコト、違ニ因果相順ノ道理一故ニ、非也。

△問ふ。闍王害母の砌に、釜に似たる器有り。是れ何物ぞや。○答ふ。此の事、經釈に見えざる故に、其の事知り難し。而るに人多く異解す。或云はく、「闍王忽ちに母を害せんと欲す。獄業既に熟す、獄果先づ現はるべし。故に、地獄の釜眼前に現はるるなり。而るに、臣諫を受けて害母の心を息む。善因既に成す、善果必ず現はるべし。故に、蓮華釜中に現ず。是

れ則ち、闍王懺悔の功なり。(中略)。今云はく、爾らず。(中略) 所以は
 何んとなれば、本曼陀羅を見るに、其の器の形、全く釜に似ず。謂はく、
 其の体平らにして、其の色有る上に、唐草の如くなる文あり、足極めて短
 し。香炉の足の如し。若し獄の釜ならば、足長く色黒にして、嚴飾の華文
 有るべからず。故に釜に非ざるか。然らば則ち、彼の器は是れ蓮を殖ゑた
 る鉢か。大國の法に、鉢に蓮を殖うることに、常に之を見て、心をして正直
 清浄ならしめんが為なり。(中略) 況んや、闍王母を放すと雖も、余曠未だ
 除きず、遂に母を禁閉す。而るに極樂の蓮華即ち現ずること、因果相順の
 道理に違する故に、非なり。

第七の(韋提希が牢に幽閉された場合に芭蕉が織られている)
 とする点については、『當麻曼陀羅不審問答抄』には次のように記
 されており、芭蕉が織られていること自体は認めつつも、そこに
 教義的意義を読み込もうとする「或人」の見解には反対している。

△問。右縁ノ中ニ、第一ノ屋形ニ、有ニ青葉相一本^(樹カ)。第二ノ
 屋形ニ、有ニ黄葉樹一本^一。第三ノ屋形ニ、有ニ青葉樹一本^一。
 第四ノ屋形ニ、有ニ青葉樹一本^一、室前^ニ有ニ青竹三本^一、室^ノ
 後^ニ有ニ青松一本^一(已上禁父縁)。第六ノ屋形ニ、室ノ前^ニ有ニ
 青葉樹一本^一(其葉似タリ中台ノ宝樹^一。已上禁母縁)。第七ノ屋形ニ、
 室ノ外^ニ有ニ青葉芭蕉樹五本^一。第八ノ屋形ニ、仏ノ左右^ニ
 有ニ宝樹^一(已上厭苦縁)。次ニ、上ノ欣浄縁ノ、両仏^ニ各々有ニ
 宝樹^一、夫人ノ後^ニ有ニ青葉樹一本^一(已上)。如^レ是等ノ草木^ハ、
 表^ス何ノ義^ヲ耶。○答。此皆為ニ莊嚴^一有ニ竹樹等^一。無^シ
 別ノ所表^一。仏樹亦是為ニ莊嚴^一仏現^レ之^ヲ。若シ非^ニハ化現^一
 者、室内豈^ニ有^レ樹耶。△問。或人ノ云ク、「竹^ハ即^チ退年^ノ
 友也、故^ニ表^ス大王延命^一也。芭蕉^ハ即^チ無常^ノ体也、表^ス二二

聖即^チ說^{コト}世ノ非常^一(云云)。此義如何。○答。此ノ義、
 雖^{トモ}似^レタリト得^ルニ便宜^ヲ、不^レ可^レ然^ル歟。若シ如^レ此^コニハ
 所表^一者、一ノ樹皆悉ク可^レ有^ル所表^一。何^ソ局^ニ竹蕉^一
 耶。知^ス、是^レ無^{コト}所表^一。若シ言^ハ、所表^一者、靈山ノ樹雲
 等、可^レ有^ル所表^一耶、如何。故^ニ無^シ別義也。

△問ふ。右縁の中に、第一の屋形に、青葉樹一本有り。第二の屋形に、黄
 葉樹一本有り。第三の屋形に、青葉樹一本有り。第四の屋形に、青葉樹一
 本有り、室の前に青竹三本有り、室の後に青松一本有り(已上禁父縁)。第
 六の屋形に、室の前に青葉樹一本有り(其の葉、中台の宝樹に似たり。已
 上禁母縁)。第七の屋形に、室の外に青葉の芭蕉樹五本有り。第八の屋形
 に、仏の左右に宝樹有り(已上厭苦縁)。次に、上の欣浄縁の、両仏に各々
 宝樹有り、夫人の後に青葉樹一本有り(已上)。是の如き等の草木は、何の
 義を表はすや。○答ふ。此れ皆莊嚴の為に竹樹等有り。別の所表無し。仏
 樹も亦た是れ、莊嚴の為に仏之を現す。若し化現に非ずんば、室内に豈に
 樹有らんや。△問ふ。或人の云はく、「竹は即ち退年の友なり、故に大王
 の延命を表はすなり。芭蕉は即ち無常の体なり、二聖即ち世の非常を説く
 ことを表はす(云云)。此の義如何。○答ふ。此の義、便宜を得るに似た
 りと雖も、然るべからざるか。若し此の如く所表すべくんば、二つの樹皆
 悉く所表有るべし。何ぞ竹蕉に局らんや。知んぬ、是れ所表無きことを。
 若し所表を言はば、靈山の樹雲等、所表有るべしや、如何。故に別義無き
 なり。

これらから、『當麻曼陀羅記録』が法然の予言として示してい
 る曼陀羅の圖像解釈七箇条のうち、少なくとも第四から第七につ
 いては、当時の曼陀羅解釈をめぐる議論の中で争点となっていた
 箇所だと言える。同書ではこれらの点につき、宗祖法然の權威

を借りることにより、異なる立場からの批判に対抗しようとしたものと考えられよう。

それでは同書においては、どういった勢力が対抗すべき相手として想定されていたのだろうか。ここで、第四の点に示された議論が、證空以来の西山義の曼陀羅解釈の中枢に位置する重要問題とされていたこと、従って他義からの批判が特に集中する点であったらしいことが注意される。すなわち同書の仮想敵としては、一つには浄土宗のうち西山以外の他義（特に鎮西義か）が想定されていたと考えるのが自然であろう。とすれば、この予言の主が法然とされたのも、浄土宗諸義が共通して宗祖と仰ぎ權威を認める人物であったことが、要因として大きいように思われる。

(4) 小結

以上を要するに、『當麻曼陀羅記録』が西山義の曼陀羅関連文献としては極めて例外的に縁起叙述に紙幅を割いたのは、曼陀羅解釈の上で見解の対立する勢力（鎮西義等）からの批判に対抗すべく法然に曼陀羅の圖像解釈を予言させるために、法然を曼陀羅と関係づける方便として法然・中将姫同体説を示す必要がある、そのため中将姫の事蹟を初めに述べておく必要があった、という事情によるものと考えられる。従って、『當麻曼陀羅記録』巻一に記された中将姫話は、当時の西山義における唱導の実態を反映したものではなく、極めて意図的に採り入れられたものと考えるのが妥当なのである。

そして、西山義において縁起語りの伝統が希薄であり、従って

西山義における縁起の内容理解は正統的な縁起[＊]から殆ど発達・変容していなかったと考えられる以上、正統的な縁起と比べて大幅な物語増補の行われた『當麻曼陀羅記録』所収話は、当時西山義内で実際に伝えられていた縁起説話であったとは考え難く、同書を構築するに際して新たに外部から採り入れた「借り物」の説話であったと考えるのが自然であろう。

四、縁起言説の情報源

それでは、『當麻曼陀羅記録』に採り入れられた「借り物」の縁起は、何を情報源としていたのだろうか。それを解明することが、同書や「有説」に見える鶴山遺棄説話の発生を考える際の重要な手がかりとなるだろう。そこで以下では、同書所収話に見える各要素を検討し、特に

- ・ 中将姫の勢至菩薩化身説
- ・ 曼陀羅堂の千手堂後身説
- ・ 蓮茎菟集繪旨の本文
- ・ 曼陀羅感得譚の異説

の四点に着目することにより、その問題について論じてゆきたい。

(1) 中将姫の勢至菩薩化身説

第一に、中将姫話を『當麻曼陀羅記録』に採り入れる要因ともなった、姫を勢至菩薩の化身とする理解（本稿第三章参照）について。この理解は、曼陀羅縁起を記した室町前期以前の文献[＊]の中

では次の二書のみに見えるものである。

『一遍聖絵』巻八―五(正安元年成立)

※一遍の當麻寺參詣は弘安九年。

(引用者注…一遍二行は)太子御廟より當麻寺へ參給。この寺は、天平宝字七年に、弥陀・觀音化現して、はちすのいにてをり給へる〔極樂の〕曼陀羅安置の勝地なり。彼偈頌云、「往昔迦葉說法所、今來法喜作仏事、卿懇西方故我來、一入是場永離苦」(文)。まことにありかたき靈地にこそ侍れ。されは、平家南都をせめけるとき、當寺の諸堂みな同くやきはらひけるに、曼荼羅堂一字のこれり。あやしみて是を見るに、檐のしつくしたゝりて、砌をうるをせり。法雨くたりてそ、きけるにやと、不思議なりし事なり。聖參籠のあひた、寺僧、てらの重宝『稱讚淨土經』一卷をたてまつりけり。この經は、本願中将の妃の自筆の千卷のうちなり。かの人は勢至菩薩の化身と申説も侍れば、かた／＼重物なりとて秘藏してもち給たりけるを、最後の時、書籍等やき給し時、書写山の住侶に付屬し給き。

『當麻曼陀羅疏』巻八(永享八年成立)

又弥陀三尊、暫時不離、一化同時也。今何ぞ、勢至菩薩不來、只弥陀・觀音、二聖來耶。何況、曼陀羅肝文云、從是東方金山王、往昔迦葉說法所、今來法起作仏事、弥陀觀音大勢至、為化末代諸衆生、極樂反相自然顯(矣)。依此等、文理思之、三尊來現也、如何。答曰、伝云、勢至菩薩、先生能生、禪尼後弥陀・觀音來応赴彼請、織此反相。反相既成就、本尊奉懸、中将禪尼之前、

化尼說法之時、二尊正住一所。得意可知(云云)。但深所秘也。不可聊爾談之。

又た弥陀三尊は、暫時も離れたまはず、一化同時なり。今何ぞ、勢至菩薩來りたまはずして、只だ弥陀・觀音の二聖のみ來應したまふや。何に況んや、曼陀羅肝文に云はく、「從是東方金山王、往昔迦葉說法所、今來法起作仏事、弥陀觀音大勢至、為化末代諸衆生、極樂反相自然顯」(矣)。此れ等の文理に依りて之を思ふに、三尊來現したまふなり、如何。答へて曰はく、伝に云はく、「勢至菩薩、先づ能請の禪尼と生じたまふ。後に弥陀・觀音來應して彼の請に赴き、此の變相を織りたまへり。變相既に成就し、本尊を中将禪尼の前に懸け奉りて、化尼說法したまひし時、三尊正しく一所に住したまふ。意を得て知るべし」(云云)。但し深く秘する所なり。聊爾に之を談ずべからず。

このうち『一遍聖絵』では、治承兵火の際に曼陀羅堂のみが焼け残つたとする言説(現存文献中では『一遍聖絵』のみに見える)が當麻寺現地の伝承に由来するものと推測される以上、同時代の他文献に見えない中将姫の勢至菩薩化身説についても、一遍の當麻寺參詣時に寺僧等から示された現地の伝承に由来すると考えるのが自然であろう。

また『當麻曼陀羅疏』について、これは巻八のうち「不審抄」と題する条(當麻曼陀羅不審問答抄)の略抄としての「不審抄」とは別)の末尾に位置するものである。この「不審抄」条は、同書が既存の縁起説話を集大成するに際し、縁起の諸伝を整合的・合理的に理解する上での種々の不審点について解決を試みたもので、具体的には次の十項目から成っている。

(1) 中将姫の父の名は「尹統」「豊成」のいずれか。

- (2) 豊成の在世は聖武天皇・孝謙天皇・大炊^{（字）}天皇のいずれの御代か。
- (3) 継子譚を記す文献と記さない文献とがあり、記す文献の中にも姉弟での葛木山遺棄説話と姫単独での鶴山遺棄説話とがあるが、そのいずれを正とすべきか。
- (4) 中将姫の法名、師の名、修行した院家の名は何から知られるか。
- (5) 糸を染めた井を「染野池」と呼称する伝承があるが、信頼に足るか。
- (6) 染野寺の本尊は弥陀仏か弥陀仏か。
- (7) 一夜竹の生え出た場所はどこか。
- (8) 四句偈のうち「迦葉説法処」の語につき、迦葉仏^{（過）}去七仏の第六の出生地は中天竺摩訶陀国であつて当地ではないはずだが、偈中にこう言うのは何故か。
- (9) 四句偈に見える「法起菩薩」とは何者か。
- (10) 二上山の山名は本来か、あるいは化尼が上ったことによる「尼上山」が由来か。
- 前掲箇所は、このうち(10)の中に含まれる。(10)では、化尼^{（阿）}弥陀仏・化女^{（観音菩薩）}の二聖が共に上った山なので、「二上山」の表記で問題ないとする聖聡の見解を示した後、化女は化尼と共に上った訳ではないとする反論を想定し、それに対して「二聖同安養ノ聖容也。去処何^{（ナラン）}、異所^{（二聖同じく安養の聖容なり。去処何ぞ異所ならん）}」と再反論している。前掲箇所は、そこから更に話題を展開させる形で、阿弥陀三尊のうち勢至菩薩の縁起物語中での居場所を問題としたものであつた。

そこで、この前掲箇所の性格を明らかにするための前提として、これら十項目の不審に対する解決の方法を見てゆきたい。このうち(5)・(7)については「所聞有^{（レ）}口伝」。不^{（レ）}可^{（レ）}聊爾^{（二）}談^{（レ）}之^{（一）}（聞く所口伝有り。聊爾^{（二）}之^{（レ）}を談ずべからず）等と述べて回答を控えており、また(6)については「答。弥勒^{（レ）}可^{（レ）}為^{（二）}正説^{（一）}」（答ふ。弥勒を正説と為すべし）として結論のみを簡潔に述べているが、これら以外の項目については、次に示すように不審への回答の根拠を縷々示しており、その記述に着目することで、これらの不審を解決する上でどういった点を重視していたのかが知られよう。

(1) 「此事、奉^{（レ）}問^{（二）}本寺^{（一）}、古老^{（二）}此の事、本寺の古老に問ひ奉るに」、豊成が正しいとの返答あり。そこで『當麻曼陀羅疏』では豊成の名を採用したが、その上で、尹統は豊成の前名であろうと推測する。

(2) 豊成は聖武・孝謙・大炊の三代にわたるので、どの説も誤りではないとする。

(3) 「此事^{（一）}、尋^{（二）}本所^{（一）}、人^{（二）}此の事を本所の人に尋ぬるに」、當麻寺現地ではそもそも継子譚を採用していないので、葛木山・鶴山いずれの説も信用し難いが、中でも葛木山の話は聞いたことすら無いので、どちらかといえば鶴山の説を採用するのが良からう、との返答あり。但しその上で、聖聡の独自見解として、鶴山に和州宇多^{（陀）}・紀州在田の両説があるのは権者である中将姫が各々の機宜に応じて所々を示したためと考えられ、それと同様の理由から、葛木山説についても一概に斥けるべきではないとする。

(4)「予上洛之時、參^ニ當麻寺^一、相^テ或宿老^ニ、尋^ニ此等^ノ名^ヲ。彼僧流^レ涙、自^ニ書籍^ノ中^一折紙^ヲ取^リ出^スぬ。彼の僧涙を流し、書籍の中より折紙を取り出だし」た。そこに記されていた「当寺^ノ強^ニ秘事^一（当寺の強^{チカ}に秘する事）」を、『當麻曼陀羅疏』では採用した、とする。

(8)如來は遍法界であつて機縁周遍であるため、とする。

(9)法起菩薩とは龍樹のことだとした後、「當麻寺^ノ縁起、以^テ役行者^一見^レ名^ニ龍樹^ト（當麻寺の縁起に、役行者を以て龍樹と名づく^トと見ゆ）」ることを援用し、役行者のこととする。

※役行者と龍樹との団体説は正統的な曼陀羅縁起文献には見えないもので、ここでは當麻寺現地に伝えられていた縁起伝承に依拠したものと推定されよう。

(10)二上山が本来である、とする。一説に、尼が上つたので尼上山と表記を改めたというが、聖聰の見解としては、阿弥陀仏と観音菩薩の二聖が上つた山なので二上山の表記で問題ないとし、「中将禪尼^ノ御影、二聖、當^ニ二上山^一、乘^{シテ}一^ノ紫雲^ニ去^リ給由^{シテ}書^{ケリ}。彼影像、順^ニ今意^ニ（中将禪尼の御影に、二聖、二上山に当たつて、一つの紫雲に乗じて去り給ふ由を書けり。彼の影像、今の意に順ず）」ることをその根拠として挙げる。

※「尼上山」説は、室町前期以前の縁起言説の中では他に能[《]當麻[》]（永享四年以前成立か）のみに見える。能[《]當麻[》]は、春日興福寺（当時當麻寺の本寺であつた）に帰属する大和猿樂の役

者・世阿弥によつて作られた作品であり、その中には當麻寺現地の伝承を採り入れたと推測される徴証が確認される「伊藤一九八六」。従つて「尼上山」説についても、當麻寺現地の伝承に由来すると見て矛盾はない。

※「中将禪尼御影」は、現存する當麻寺中之坊藏「中将姫像」（掛幅絵。絹本着色。推定・鎌倉時代 十四世紀成立）をさすと考えられる。同像には、姫の面前から涌雲が立ち上るさまが描かれているが、雲の先端は損傷のため判然としない。同像の模本（推定・江戸時代 十七世紀成立。大阪市立美術館蔵）には阿弥陀仏のほか十尊の聖衆が描かれているが、この『當麻曼陀羅疏』の記述を考慮すれば、本来描かれていたのは阿弥陀仏と観音菩薩のみであつたか。後考を俟つ。

このうち、歴史事実としての藤原豊成（^{七〇四、六五}實在の人物）の事蹟を検討した(2)、仏教の一般的理解に基づく(8)を除けば、各項目はいずれも當麻寺現地の伝承や資料を参照し、一部に聖聰の独自見解を挿みつつも、つとめて現地の伝承を尊重していたことが知られる。（この点から、この「不審抄」条が縁起叙述における鎮西義の正統性を確立する意図に基づいていたとの、本稿第一章に紹介した異見は否定されよう。）

従つて、(10)の前掲記事の中で「伝」の説として示された「深^ク所秘」の中将姫勢至菩薩化身説についても、現地の伝承を情報源としていた蓋然性が高いと言えよう。前掲『一遍聖絵』の記述をも併せて考慮するとき、中将姫の勢至菩薩化身説は當麻寺現地において語られていた言説であつたと考えるのが妥当であり、従つて『當麻曼陀羅記録』所収話についても、現地の伝承を情報源としていた蓋然性が高いと考えられるのである。

(2) 曼陀羅堂の千手堂後身説

第二に、本稿第二章に示した『當麻曼陀羅疏』への被引用箇所である、曼陀羅堂がもと千手堂であったとの説について。この言説は、縁起の物語内容とは直接関係しない當麻寺の具体的な堂宇の性格を問題としたものであるから、現地以外の場でこうした縁起言説が創出されたとは考え難い。加えて、『當麻曼陀羅疏』がこの一箇所のみにおいて、曼陀羅理解についての立場を異にする『當麻曼陀羅記録』を殊更に引用したという事実は、この言説が聖聰の参照し得た当時の縁起文献の中で『當麻曼陀羅記録』のみに見える特筆すべき異説であったことを思わせる。この点からも、『當麻曼陀羅記録』所収話は当時の浄土宗周辺における曼陀羅関連の文献や講説の伝統を継承したものではなかったことが窺われよう。

なお当該記事においては、壬申の乱での當麻国見の勲功を當麻寺遷造の契機としている点も注目される。そもそもこの説は、初期の縁起である『南都巡礼記』所収話(二九)(建久二年段階の當麻寺現地で語られていた言説)に見えるものであり、その後、建保本曼陀羅制作事業の一環として建暦年間(三〇)に作成された「建暦縁起」(散逸文献)においてこの説が排除されたことで、遷造の契機を麻呂子親王の靈夢とする正統派縁起の言説が成立した「中野二〇二二a」。従って『當麻曼陀羅記録』所収話は、こうした正統的な縁起語りの中から排除された旧説を採り入れていると言え、この点も、同書所収話が当時の浄土宗周辺における言説伝統からの継承とは認め難いことの証拠となり得よう。またそれとともに、この旧説を伝える場

(15)

が当時存在していたことがここから窺われ、その意味でも興味深いものと言えようが、この点については後日の検討課題としたい。

(3) 蓮茎菟集繪旨の本文

第三に、蓮茎菟集の折に朝廷から発給されたとする繪旨の本文が収載されている点について。これは、巻一縁起分に記された縁起説話とは別に、巻八末尾に掲載されたもので、当該記事の全文は次の通りである。

人王四十七代ノ御門、称シ上ル 淡路ノ廢帝天皇ト。亦ハ号セリ
大炊ノ天皇トモ。此ノ御宇ニ奉ル仕ヘ有リ右大臣一。云フ藤原ノ
豊成ト。其ノ息女、号ス中将妃ト。於テ大和ノ國當麻寺ニ遁
世シテ、称ス法如ト。参籠シテ彼ノ寺ニ奉レト拜シ生身ノ弥陀ヲ
誓願シ玉ヘリ。故ニ、応シテ此ノ願ニ、弥陀、現シ禪尼ト、觀音ハ
現シテ織女ト、告テ法如ニ曰ク、「汝ヲ拜シ極樂ニ欲セハ見ニト
生身ノ蓮茎百駄疾ク応ニ用意ス」。法如、翰墨シテ此ノ由ヘラ、
告ケ申フ父大臣ニ。于レ時大臣、奏問朝庭ニ。爾ノ時キ、
右大臣殿ニ被レ下タ繪旨。
夫レ見ルニ古今一、靈山ノ苔ケノ庭ニハ、菩薩断レテ道ヲ、祇蘭ノ
之華ノ台ナニハ、仏座絶レ跡ヲ。梅檀ノ木像ハ、埋ニ塵芥ニ年曆
遠ク重レリ、閻浮金ノ仏ハ、覆ニ雲穢ニ星霜久ク積レリ。時キ及ニ
像末ニ、人ト居ス弊惡ニ。仏法正サニ衰ヘテ、練行悉ク廢ス。
爰ニ中将ノ局ハ、独リ辞シテ北闕ノ之交リヲ、修ニ西方ノ之
業ヲ。変ニ五濁ノ澆風ヲ、祈ニ三輩ノ往生ヲ。幸ヒ今マ得ニ
其ノ勝利ニ云云。仍テ蓮茎近国他郷ニ催シ集テ、早ク可シ

レ令レ成^セ彼^ノ宿願^ヲ。諸国宜^ク承知^シ。者^レハ、繪旨^如レ件^ノ。

天平宝字七年六月廿日

大臣家被^ル下。

*繪旨||底本では改行・三字下げとし、繪旨本文の内題のように書かれている。誤りとみて訂した。

人王四十七代の御門、淡路の廢帝天皇と称したてまつる。亦は大炊天皇とも号せり。此の御宇に仕へ奉る右大臣有り。藤原豊成公と云ふ。其の息女、中将妃と号す。大和国當麻寺に於いて遁世して、法如と称す。彼の寺に參籠して、生身の弥陀を拝し奉らんと誓願したまへり。故に、此の願に應じて、弥陀は禪尼と現じ、觀音は織女と現じて、法如に告げて曰はく、「汝、極楽を拝し、生身を見んと欲さば、蓮茎百駄疾く応に用意すべし」となり。法如、此の由を翰墨して、父大臣に告げ申す。時に大臣、朝廷に奏問あり。爾の時、右大臣殿に繪旨を下さる。

夫れ古今を見るに、靈山の苔の庭には菩薩道を断ち、祇園の華の台には仏座跡を絶つ。梅檀の木像は塵芥に埋みて年曆遠く重なり、閻浮金の仏は雲穢に覆はれて星霜久しく積もれり。時像末に及んで、人弊惡に居す。仏法正に衰へて、練行悉く廢す。爰に中将の局は、独り北闕の交はりを辞して、西方の業を修す。五濁の澆風を變じ、三輩の往生を祈る。幸ひに今其の勝利を得たり（云云）。仍つて蓮茎を近国他郷に催し集めて、早く彼の宿願を成ぜしむべし。諸国宜しく承知せしむべし。者れば、繪旨件の如し。

天平宝字七年六月廿日

大臣家下さる。

なお、この繪旨の本文は『當麻曼陀羅疏』卷七にも収録されているが、『當麻曼陀羅疏』撰述に際して『當麻曼陀羅記錄』が参照

されているが、『當麻曼陀羅疏』撰述に際して『當麻曼陀羅記錄』が参照されていたこと（本稿第二章参照）を考慮すれば、『當麻曼陀羅疏』所収の繪旨本文は『當麻曼陀羅記錄』からの転載と考えるのが自然だろう。

この繪旨本文の情報源を考える際に注目されるのは、中将姫を「中将、局」と呼称している点である。この称は、室町前期以前の曼陀羅縁起言説の中では他に「織付縁起」のみに見られるものである。従つて、この繪旨本文の創出された場を推定する上では、織付縁起の成立環境を検討することが有効であろう。

そもそも織付縁起とは、根本曼陀羅が織られた折、化女によつて曼陀羅下縁中央に織り付けられたとされる縁起文である。但し根本曼陀羅の下縁部は、曼陀羅が世間の注目を集め始めた鎌倉初期には既に損傷が甚大で、織付縁起は僅かに一部の文字が点々と判読できる程度の通読不可能な状態となつていたから、曼陀羅模本制作の際にも織付縁起は一部の字のみを点々と記す形（拾遺式）で記されていた。しかしその後、損傷以前に写し置かれた織付縁起の全文と称するテキスト（以下「全文式縁起文」が〈発見〉され、文龜本曼陀羅（文龜三年成立）の制作に際してこれが採用されたことで、以後の曼陀羅模本ではこの全文式縁起文を用いることが一般的となる。この全文式縁起文を収録した早い時期の文献には『當麻曼陀羅疏』（永享八年成立）^(一四八) 卷三二および證空仮託『當麻曼陀羅注』（文明十四年以前成立）^(一四八) 卷三があるが、これら両書の記述からは、この全文式縁起文を当初管理していたのが當麻寺の寺僧であったことが窺われ、従つてこの全文式縁起文は當麻寺現地において創出・〈発見〉されたものと推定されるのである。（以上の点

については中野顯正「二〇二二」を併せて参照されたい。

ここで、この「中将局」の称が拾遺式縁起文には登場せず、全文式縁起文において初めて登場する点を考慮すれば、「中将局」の呼称が用いられていたのは全文式縁起文の創出の場合、すなわち當麻寺現地であったと考えるのが自然だろう。この点から、前掲の論旨本文もまた、當麻寺現地において創出されたものと推定されるのである。

本章第一節に示した『當麻曼陀羅疏』卷八「不審抄」条の(4)によれば、聖聰が『當麻曼陀羅疏』撰述のために當麻寺現地へ取材をおこなった際、中将姫の法名、師の名、修行した院家の名を當麻寺の宿老に尋ねたところ、宿老は「自^二書籍^一中^一折紙^ヲ取出^レ(書籍の中より折紙を取り出だし)てこれに答えたという。従つて、遅くとも聖聰が取材を実施した応永三十四年の段階で、當麻寺現地ではこうした中将姫伝説にまつわる文書等が既に創出されていたこととなる。推測するに、こうしたことは『當麻曼陀羅記録』成立の頃から行われていて、その中で蓮茎蒐集論旨の正文あるいは案文とされるものが偽作されていたのではなからうか[※]。

(4) 曼陀羅感得譚の異説

第四に、これは情報源を明らかにする上での積極的証拠とはならないが、『當麻曼陀羅記録』卷一所収話における曼陀羅感得譚の内容が正統的な縁起と少なからず相違している点について確認しておきたい。

如此至丹誠^ヲ給^ヘ、年号^ハ、天平宝字七年(癸卯)夏六月^①上

旬^ノ初、アタカモ人間^ノ人トモ不覚^ヘ、顔貌端正^ノ、十七八^ノ女人化来^{シテ}云ク、汝^カ新^ル処[、]実^ニ無^シ私^シ。然^レハ極楽^ヲアラハシ可^シ拜^{マス}。其^ニ付^テハ、蓮^ノ茎^ヲ百駄用意^スヘシト云ステ、^②去方^ヲ不^レ知。法如、サテハ極楽^ヲオカマンニハ、蓮^ノ茎^カ百駄可入^ニヤトテ、父^ノ大臣殿^ニ此由^ヲ申^{サル}。大臣殿、時^ノ威勢^{ニテ}、無^ク程大和^{《忍海池》}。毎年此ヨリ千葉花^ヲ取、當麻蓮花会^ニ供^フ・河内・近江^ノ志那浦^{ニテ}三ヶ国ノ蓮^ノ茎^ヲ聚^メ、彼^ノ御堂[、]イヌイノ角^ニ積^ミヲカル。^③又十四日^ヲヘテ、一人^ノ尼公^ヲ具^{シテ}二人^ノ化女来^{リテ}、汝^ニ約束^{シタル}物^ハ用意^{シタル}カ。用意仕^リタルト申。イツク^ニ有^ル。彼^ノイヌキノ角^ニ候ト申ス。二人^ノ化女、蓮茎^ヲ御堂^ノ乾^ノ角^ニ取入^レ、糸^ニクル。^④又彼化女来^テ後、彼^ノ寺^{ヨリ}十余町^ヲ去^テ北、二上山ノ麓^ニ夜々五色ノ光明^ヲ放^ツ処^{アリ}。人アヤシミ行^テ見^{トモ}、何ノ怪^ミ物ナシ。化女、クル処^ノ糸^ヲ持^テ行^キ、口一丈余ノ池^{ヨリ}光出^{ケル}、此池^ニウケヒテ染^ル。線[、]色^ノスカタ、今ノ変相^ノ色々也。

此の如く丹誠を至し給へば、年号は天平宝字七年(癸卯)夏六月^①上旬の初め、あたかも人間の人も覚えぬ顔貌端正の十七八の女人化来して云はく、「汝が祈る処、実に私無し。然れば極楽を願はし拜ますべし。其れに付きては、蓮の茎を百駄用意すべし」と云ひ捨てて、去る方を知らず。法如、「さては極楽を拜まんには、蓮の茎が百駄入るべきにや」とて、父の大臣殿に此の由を申さる。大臣殿、時の威勢にて、程無く大和《忍海池。毎年此れより千葉花を取り、當麻蓮花会に供ふ》・河内・近江の志那浦にて三ヶ国の蓮の茎を聚め、彼の御堂の乾の角に積み置かる。^③又十四日を経て、一人の尼公を具して二人の化女来りて、「汝に約束したる物は用意し

たるか。「用意仕りたる」と申す。「いづくに有るぞ」。「彼の乾の角に候」と申す。二人の化女、蓮茎を御堂の乾の角に取り入れ、糸に繰る。^④ 又た

彼の化女来りて後、彼の寺より十余町を去つて北、二上山の麓に夜々五色の光明を放つ処あり。人怪しみ行きて見れども、何の怪しみの物なし。化女、繰る処の糸を持ちて行き、口一丈余の池より光出でける、此の池にウケヒテ染めける。いよぢ 線、色のすがた、今の変相の色々なり。

※ウケヒテ＝未詳。「浮けびて」で、浮かべての意か。但し「浮かぶ」の他動詞形として「浮けぶ」の用例未見。大塚本は「潰」ツクに作る。

このうち、正統的な縁起との主要な相違点としては次の三点が挙げられる。

①…正統的な縁起では、最初に出現して蓮茎蒐集を命ずるのは化尼で、それは六月二十日のこととする。対して『當麻曼陀羅記録』では、出現して蓮茎蒐集を命ずるのは化女で、六月上旬のこととする。

②③…正統的な縁起では、化尼は蓮茎蒐集を命じた後もそのまま留まり、後日、新たに出現した化女と合流する。対して『當麻曼陀羅記録』では、化女は一度姿を消し、後日、改めて化尼・化女が出現する。

④…正統的な縁起では、石が夜々光明を放っていたのは天智朝の昔であり、その跡に建立された染野寺（石光寺）の地に新たに掘られた井で糸が濯がれる。対して『當麻曼陀羅記録』では、曼陀羅制作準備の最中に池が夜々光明を放ちはじめ、その池で糸が濯がれる。

これらの点において、『當麻曼陀羅記録』所収話は、継子譚の有無以外の点でも正統的な縁起からは距離があると言えよう。この

ことから、同書所収話は、浄土宗周辺における文献や講説の伝統の延長上にあるものとは認め難いのである。

なお、右の記事中では中将姫の父を藤原豊成としているが、これは本章第一節に示した『當麻曼陀羅疏』巻八「不審抄」条の(1)に見える、当時の當麻寺現地において姫の父を豊成として伝承していたことと矛盾しない。また、糸を濯いだ場所を池としている点も、「不審抄」条の(5)との関係を思わせて示唆的である。

(5) 以上の点から推定される情報源

以上を総合するに、『當麻曼陀羅記録』所収話は、当時の當麻寺現地の伝承に特に近似する内容を有していたと推定され、現地の伝承を採り入れたものと考えるのが自然であろう*。

但しここで、『當麻曼陀羅疏』巻八「不審抄」条の(3)に次のようにあり、當麻寺現地では中将姫の継子譚は語られていなかったとの証言が見える点に留意する必要がある。

又問。(中略…中将姫継子譚が諸説不同である点について)以^レ何^レ為^レ正耶。請云。此事^ヲ尋^ニ本所^ノ人^ニ、彼答曰、惣^{シテ}当寺^{ニハ}、不^レ云^ニ流罪^ノ事^ヲ。故^ニ流罪^ノ説^{ヲハ}、虚説也^ト申問、何^レ説^モ難^ニ信用^一。

又た問ふ。(中略…中将姫継子譚が諸説不同である点について)何^レを以て正と為すや。請^クて云はく。此の事を本所の人に尋ぬるに、彼答へて曰はく、「惣じて当寺には、流罪の事を云はず。故に流罪の説をば虚説なりと申す問、何れの説も信用し難し」。

ここで問題とすべきは、この「本所」人」が當麻寺の中でいかなる立場にあったのかであろう。当時、當麻寺の構成員としては、法会の主催や寺内運営に携わる支配的僧侶集団であった（学侶方）、寺内運営からは排除されつつも法会の莊嚴等に従事して正式な寺の構成員とされていた（行人方）、正式な構成員とはされず寺周辺に庵等を構えて活動し、堂宇坊舎の修理・管理に携わって勧進等を行う（聖集団（浄土系勢力）、の三勢力が存在していた「吾井一九八四」^{*10}。さらに、寺の背後に聳える二上山は葛城修験の行場でもあったから、當麻寺は修験文化圏の一角を占める霊場としての性格も有しており、従って當麻寺現地周辺での言説形成を考える上では、そうした必ずしも寺内勢力に帰しない文化圏内の享受の可能性をも考慮する必要がある。詳細は不明ながら、こうした中で、前述の「本所」人の立場とは異なる何らかの勢力において中将姫鶴山遺棄説話は創出され、伝承されていたと推測されるのである。

結論

本稿の結論は次の通りである。

『當麻曼陀羅記録』所収の縁起説話は、浄土宗西山義における唱導の実態を反映したのではなく、同書構築に際して意図的に採り入れられたものと判断される。その意図とは、曼陀羅解釈の上で見解の対立する勢力（鎮西義等）からの批判に対抗すべく法然に曼陀羅の図像解釈を語らせるために、法然を曼陀羅と関係づける方便として法然・中将姫同体説を提唱するというものであった。

そうした意図のもと、実際に縁起を採り入れるに際しては、主として當麻寺現地の伝承が情報源とされた。正統的な縁起と比べて『當麻曼陀羅記録』所収話に多くの異伝が含まれるのはこのためである。

なお、『當麻曼陀羅疏』における縁起叙述は、基本は正統的な縁起に依拠しつつも、巻八「不審抄」条において異伝間の邪正を弁別するに際しては、當麻寺現地の伝承を極力尊重する態度を取っていると認められる。従って、同書に示された邪正弁別は、鎮西義の正統性を主張する意図に基づくものとは考え難い。

以上の理由から、本稿第一章に紹介した著者別稿への異見は成立しないものと結論づけられる。従って、中将姫継子譚における葛木山遺棄説話（「五卷抄」と鶴山遺棄説話（「有説」および『當麻曼陀羅記録』）との先後関係については、やはり当該別稿に論じた如く、「五卷抄」所収話こそが初期的形態であったと考えるべきだろう。「五卷抄」において継子譚を含まない古態縁起からの文辞的連続性が認められること、継子譚の基本的骨格が『浄土本縁経』所説の観音菩薩因位譚に符合すること（鶴山遺棄説話からの改作であればこうはなるまい）が、その根拠である。鶴山遺棄説話を生み出したと推定される當麻寺現地周辺では、例えば『當麻曼陀羅不審問答抄』の中で提唱された本願尼の父を藤原豊成に比定する説が採用されているように、現地以外の言説をも貪欲に採り入れる形で物語が構築され続けていたと考えられる。そうした中で、「五卷抄」の葛木山遺棄説話を撰取し、これを翻案改作することにより、鶴山遺棄説話は成立したと推定されるのである。

補注

*1このほか南北朝時代頃成立の能《雲雀山》も初期の中將姫話を題材とするものだが、能という形態の性質上、中將姫話の全体を叙述するのではなく豊成・中將姫父子再会の場面を特に取り上げる形で作品を構築していることから、本稿では検討の対象から除外した。

*2勿論、『當麻曼陀羅記録』所収話と「有説」との間には例えば次のような相違点が認められるから、『當麻曼陀羅記録』が「有説」そのものであったとは考えられず、従って『當麻曼陀羅記録』所収話の問題をどこまで鶴山遺棄説話全体の問題として敷衍すべきかについては慎重な検討を要しよう。

・『當麻曼陀羅記録』では、継母には継子の中將姫のほかに実娘がおり、継母が中將姫を疎むようになったのは「我カ妃ヲ御内ヘモ遣サント思フ心根（我が妃を御内へも遣はさんと思ふ心根）」からであったとするが、「有説」には実娘のことは見えない。

・『當麻曼陀羅記録』では、父藤原豊成は継母からの讒言を受けて「サテハ我思フ志ヲハ忘レケルヤ。左様ニ不調ナラシ者ヲハ一日モ御所中ニハ不可叶（さては我が思ふ志をば忘れけるや。さやうに不調ならん者をば一日も御所中には叶ふべからず）」と述べ、鶴山での姫の殺害を自ら決定するが、「有説」では父豊成の留守中に継母が姫を欺いて鶴山へ連れ出す。

・『當麻曼陀羅記録』では、武士は姫を連れ出す段階で既に「サテハ御イタハシキ事ニテ候ケリ（さては御痛はしき事にて候ひけり）」と同情し、姫を山中で匿うことを決意しているが、「有説」では武士は途中までは姫を殺害するつもりであり、死を覚悟した姫の殊勝な様子を見て改心し、姫を匿うことを決心する。

・『當麻曼陀羅記録』では武士が姫を匿った場所を吉野山中とするが、「有説」では鶴山山中とする。

しかし、『當麻曼陀羅記録』の中將姫話が「五巻抄」を基本としつつそこに「有説」を取り合わせる形で構築されており、「五巻抄」と「有説」とで内容が重複・類似する箇所（実母との死別、継母の登場など）については「五巻抄」の記述を優先していたと考えられることから、『當麻曼陀羅記録』の記事をもとに「有説」の内容を復元できるのはあくまで部分的に過ぎない。従って、「有説」の全貌を知ることが出来ない以上、本稿で行う『當麻曼陀羅記録』の分析は、鶴山遺棄説話の成立を論ず

る上での重要な位置を占めるものと考えている。

*3既に阿部泰郎「二〇一三」は『當麻曼陀羅記録』を『當麻曼陀羅疏』に先行するものと断じているが、その根拠は示されていない。

*4この箇所は、柳原本系本文では次のようになっており、中將姫を勢至菩薩ではなく阿弥陀仏の化身とした上で、化尼を勢至菩薩に宛てている。（化女を觀音菩薩の化身とする点は総持寺本系本文と同様。）

願主^ト中將姫^ト云々、中尊^ト阿弥陀如来也。化儀^ヲ助^テ来^シハ、左辺^ノ大士^ニ觀音也。次^ニ来^シ尼公^ハ、右辺^ノ大士^ニ勢至也。三尊^ニ化現^{シテ}織^リ給^{ヘリ}。

願主の中將姫と云ふは、中尊阿弥陀如来なり。化儀を助て来りしは、左辺の大士觀音なり。次に来りし尼公は、右辺の大士勢至菩薩なり。三尊化現して織り給へり。

しかし、正統的な縁起（注6参照）において化尼が阿弥陀仏の化身とされていることや、中將姫を勢至菩薩の化身とする理解がこれ以前から存在していたこと（本稿第四章参照）を考慮すれば、化尼^ニ阿弥陀仏、化女^ニ觀音菩薩、中將姫^ニ勢至菩薩とする総持寺本系本文のほうが本来的な形で、柳原本系本文はその崩れた形と考えるのが自然だろう。

*5第一から第三の点については、これらが図像解釈上の争点となったことを示す文献的事例は今のところ確認できていない。但し、このうち第二の（宝地観には韋提希一人のみを織る）とする点に関しては、立政寺（岐阜市西荘）蔵の當麻曼陀羅において韋提希と侍女の二人が描かれている事例が注意される。この曼陀羅は、同寺開山・智通（浄土宗西山義西谷流）が願主となり、その弟子の空性が大檀那となって觀応元年に同寺へ施入されたものである（岐阜市歴史博物館二〇二二）。

従って、侍女を織らずとする『當麻曼陀羅記録』の説は、西山義のうち西谷流以外の立場に基づくものかとの推測が成り立つ。また、第一の（日想観には黒黄白の三色の雲が織られている）とする点に関しては、色彩の残存状態良好な神田家旧蔵の當麻曼陀羅（十六世紀頃成立と推測される）においてそうした塗り分けのなされていない事例が確認され、第一の点について見解を異にする立場が当時存在していた可能性を思わせて興味深い。なお、神田家旧蔵本曼陀羅は第七の点についても芭蕉を描いておらず（当該箇所は白く塗られている）、その点でも、見解を異にする立場の存在が窺われて注意すべき事例と言えよう。

*6中世前期における當麻曼陀羅縁起の享受の上では、『當麻寺流記』が根

本縁起としての地位を占め、その美文化である『大和国當麻寺縁起』（物語内容は『當麻寺流記』とほぼ同一）が流布本縁起としての影響力を有しており、縁起諸文献は基本的にこの両書の影響下に成立したものと認められる〔中野二〇二一d〕。現存する中世前期成立の諸文献においては、その後も縁起の基本的内容がこれら両書から大きく変更された事例は確認されない。本稿において「正統的な縁起」と称したのは、こうした前記両書およびその影響下に成立した諸文献の内容を念頭に置いたものである。

*7 『當麻曼陀羅疏』以前に成立した曼陀羅縁起関連文献については、中野顕正〔二〇二一d〕において網羅・整理をおこなった。併せて参照されたい。

*8 なお、文書様式の面からこの綸旨本文を検討するとき、史実の天平宝字年間に綸旨の様式が未成立であったのは勿論として、それ以外にも、一般的な奉書文言（冒頭の「被綸僞」、文末の「依天氣執達如件」等）や奉者の署名を欠くこと、通常綸旨は律令制的な役所を宛先にしないのに対して本状では「諸国宜_シ 承知_{セシム}」として諸国に命ずる形を採っていること等、綸旨の様式としては不備や矛盾点が存在する。こうした点に着目し、同時期に成立した他の偽文書における様式上の不備等と比較する中で本状の性格を解明することが望まれるが、この点については後考を俟ちたい。（この点につき、海上貴彦氏より多くの助言を頂きました。記して御礼申し上げます。）

*9 勿論、當麻寺内部の各勢力ごとに、また時代や状況ごとに、現地の伝承には様々なヴァリエーションが存在していたはずで、かつ現地における伝承の基本的形態が口承であったと推測される以上、縁起語りの内容は多分に流動的であったと考えられるから、本稿の中で推定した「現地の伝承内容」を単一の物語として想定することは不可能であろう。本稿は、あくまで現状知られる資料に基づいて現地由来の要素を推定したに過ぎず、これらの要素の全てが単一の縁起語りに帰するものではない点に、留意が必要である。

*10 當麻寺の寺内勢力の史の変遷については、このほか吉井敏幸〔一九八五、一九八八〕に詳しい。

参考文献

- | | | |
|-------------|-------|--|
| 阿部泰郎 | 二〇一三 | 「当麻曼荼羅縁起の展開と中将姫物語の成立」（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） |
| 伊藤正義 | 一九八六 | 「各曲解題 当麻」（『謡曲集』中〔新潮日本古典集成〕、新潮社） |
| 上野麻美 | 二〇二二 | 『聖聰の談義と説話』、新典社 |
| 大塚靈雲 | 一九九六 | 「伝證空撰『当麻曼陀羅記録』の研究」（『西山学会年報』六） |
| 岐阜市歴史博物館（編） | | 二〇二二『立政寺の寺宝』（展覧会図録）、岐阜市中野顕正 |
| 中野顕正 | 二〇一七 | 「能『当麻』における宗教的奇蹟の空間造形」（『国語国文』八六―八） |
| | 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 | 「当麻曼陀羅不審問答抄』の成立環境」（『仏教文学』四六） |
| | 二〇二一c | 「文龜本當麻曼荼羅の成立」（末柄豊・小川剛生編『室町戦国の文芸と史料』（日本文学研究ジャーナル一九）、古典ライブラリー） |
| | 二〇二一d | 「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 | 「光明寺藏『當麻曼陀羅縁起繪卷』成立の周辺」（『仏教芸術』一〇） |
| | 二〇二三b | 「中将姫伝説の誕生」（『弘前大学国語国文学』四四） |
| | 二〇二三c | 「中将姫継子譚の初期形態」（『中世文学』六八） |
| 吉井敏幸 | 一九八四 | 「近世初期一山寺院の寺僧集団」（『日本史研究』二六六） |
| | 一九八五 | 「近世初期一山寺院の寺僧集団（補足）」（『日本史研究』二七一） |
| | 一九八八 | 「中世寺院における近世寺院化の一形態」（中世寺院史研究会『中世寺院史の研究』下〔寺院史論叢一〕、法藏館） |

引用資料

『當麻曼陀羅記錄』…柳原本系本文は岩瀬本(新日本古典籍総合データベースによる)、総持寺本系本文は大塚本に拠る。引用は、巻一については原則として岩瀬本に拠り、これに拠り難い箇所は大塚本に拠った上でその旨を明示した。巻八については、岩瀬本がこれを欠くため、大塚本に拠った。

當麻曼陀羅図立政寺藏本…企画展「立政寺の寺宝」(岐阜市歴史博物館、二〇二二年九月～十月)にて原本を実見。同展の図録「岐阜市歴史博物館二〇二二年」に図版あり。

當麻曼陀羅図神田家旧藏本…東京古典会「古典籍展観大人札会」(東京古書会館、二〇二二年十一月)にて原本を実見。同入札会の目録に図版あり。

『當麻曼陀羅不審問答抄』…大倉精神文化研究所藏本〔E9376〕に拠り、大谷旭雄『法然浄土教とその周縁』坤(山喜房佛書林、二〇〇七年)所収の翻刻(底本は通元院藏本)をも参考とした。

『當麻曼陀羅聞書』…湯谷祐三編『當麻曼茶羅聞書』(顯意上人全集一、浄土宗西山深草派宗務所、二〇〇三年)。

『當麻曼陀羅疏』…国文学研究資料館蔵慶安版本(新日本古典籍総合データベースによる)に拠り、三康図書館蔵元亀写本(同データベースによる)をも参考とした。

『觀經疏楷定記』…大日本仏教全書(仏書刊行会版)。

『一遍聖絵』…日本の絵巻(一遍上人絵伝)。

『善慧上人絵』…大日本史料第五編之二十三、(三四七)宝治元年十一月二十六日「僧證空(善恵)寂ス」条。

なお、訓読文作成に際しては基本的に底本の付訓を尊重したが、一部私に読みを改めた箇所がある。

付記

本稿を成すに当たって貴重な資料の閲覧・利用をお許し頂いた所蔵者各位に、御礼申し上げます。特に『當麻曼陀羅記錄』大塚本の現蔵者である大塚靈閑師からは、原本およびその電子複写本をご貸与頂くなど、多くの便宜を図って頂きました。厚く御礼申し上げます。