

Title	珠取説話の伝承圏：志度寺縁起と南都・律僧勸進
Sub Title	The sphere of using "Tamatori-Setsuwa"
Author	大橋, 直義(Ohashi, Naoyoshi)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2001
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.80, (2001. 6) ,p.43- 66
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00800001-0043

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

珠取説話の伝承圏

——志度寺縁起と南都・律僧勧進——

大橋 直義

はじめに

四国八十八ヶ所の第八十六番札所である讃岐国の志度寺に関しては、四国遍路の習俗の一般化に先立つ中世の段階から、すでに多くの説話群が存在していた。その一つとして挙げられるのが源平合戦に関連したもので、例えば『平家物語』巻十一に見られる「志度合戦」、あるいは「四度の道場」を崇徳院の崩御の地とする金刀比羅宮本『保元物語』の記事などである。⁽¹⁾その他方で、源平合戦にかかわらない形のものも存在しており、その中心的な位置をしめるのが、小稿で問題とする志度寺縁起である。これは、以下の七種の縁起テキストと、それに対応する掛幅絵六幅から成るものである。

『御衣木之縁起』

真名文 霊木伝承・創建伝承・閻魔信仰

『讃州志度道場縁起』

真名文

珠取説話

(能「海人」⁽²⁾・舞曲「大織冠」・創建伝承Ⅱ縁起絵二幅)

『白杖童子縁起』

真名文 蘇生譚・閻魔信仰

『當願暮當之縁起』

仮名文 獵師発心譚（能「當願暮頭」）・珠取説話Ⅱ『白杖童子縁起』と併せて一幅

『松竹童子縁起』

真名文 蘇生譚・閻魔信仰

『千歳童子蘇生記』

仮名文 蘇生譚・閻魔信仰Ⅱ縁起絵欠⁽⁴⁾

『阿一蘇生之縁起』

仮名文 蘇生譚・閻魔信仰

これらの縁起は、『御衣木之縁起』から『阿一蘇生之縁起』まで、ほぼ連続した時間軸にそって叙述されている。例えば『白杖童子縁起』と『當願暮當之縁起』は、縁起テキストでは二つに分けられるものの、その内容上まさに一続きの縁起として、連続した一幅にまとめられている。右は、このような縁起内部の時間にしがたって列記したが、その順序はそれぞれの縁起絵、あるいは縁起テキストの成立順序とは限らない。志度寺縁起の成立時期については、梅津次郎氏⁽⁵⁾、友久武文氏⁽⁶⁾によって既に考証がなされており、現在の研究状況においても首肯すべきであると思われる。梅津氏は、御自身が蔵される志度寺縁起絵の銅製軸金具の銘に「康永〆癸未〆正月日〆奉施入志度寺〆藤原兼吉〆奉施入志度道場之軸為慈父悲母」とあることを示され、この康永二年（癸未・一三四三）を全幅成立の下限に設定された。ただこの軸金具は、どの縁起絵のものか不明ではあるが、縁起絵成立の時期を限定するおおよその目安にはなりうる。また、縁起絵成立の上限として、友久氏は、『阿一蘇生之縁起』中の識語と、その主人公であり、当時の志度寺住職であった阿観房の没年である元応三年（一二一九）という年を示され、それ以降の成立であろうとされる。いずれにしろ、梅津氏以来言われるように、鎌倉最末期から南北朝初頭にかけて、縁起絵・縁起テキストが制作され、「絵解き」が志度寺でなされていたと見るべきである。その意味では、『白杖童子縁起』以下の四縁起が、冥界で閻魔から志度寺修造を命

ぜられた主人公が蘇生して修造勸進を営む姿を描いており、この姿が志度寺における勸進聖の姿と重なるとの徳田和夫氏のご指摘は示唆的だろう。

このような志度寺の縁起説のなかで、その中心にすえるべきであるのが表題にもあげた『讃州志度道場縁起』の珠取説話である。⁽⁸⁾この珠取説話は、能「海人」や舞曲「大織冠」などの本説となっているという点で従来より多くの発言がなされているが、小稿で扱う問題は、その前段階にあったと考えられる、志度寺の珠取説話と興福寺をはじめとする南都諸寺の縁起説との関係である。⁽⁹⁾この点について、詳細な御論考を發表されているのが阿部泰郎氏である。⁽¹⁰⁾阿部氏は、舞曲「大織冠」の素材である『讃州志度道場縁起』の珠取説話について、海に属す者と王、そして両者を結ぶ「珠」として、この類の説話の基本構造を捉えられた。そしてその「珠」を、王権を保証し世継ぎを生み出す「レガリア」と位置付け、その意味で珠取説話は、興福寺・春日社の縁起として機能していると述べられた。その上で、膨大な資料に基づき、興福寺中金堂本尊、丈六釈迦像の眉間の珠にかかわる言説が、『讃州志度道場縁起』の珠取説話の淵源であるとされたのである。

小稿では、特に阿部氏の御論考中に引かれた資料群を中心に、若干の補足を加え、中世の南都と志度をめぐる珠取説話を検証することで、阿部氏の言及されなかったいくつかの問題について論じてゆく。それらは、中世における志度寺という〈場〉にとつての珠取説話の意味を問ひ直すことに集約されてゆくだろう。

一、広義の興福寺縁起説

『讃州志度道場縁起』は、志度寺の縁起でありながら、志度寺の縁起説だけを語るものではない。その内部には興福

寺創建・丈六釈迦像造立・藤原氏繁昌という興福寺の縁起説をも内包していて、両者をつなぐものが珠取説話であるといえる。しかし、これが志度寺縁起の一つである以上、全体は志度寺の由来を説くものに違いない。両者のまじわりを見るために、以下に『讃州志度道場縁起』を示すが、紙幅の都合から原文の引用は最低限に留め、梗概のみとした⁽¹⁾。

『讃州志度道場縁起』の前史として位置付けられる『御衣木之縁起』で語られた本尊十一面觀音像の造立という出来事を始発として、この縁起での主人公の一人である藤原不比等が現在の五間四面の志度寺本堂を建立した、その由来が語られてゆくのだが、そもそのことの起りは次のような興福寺の縁起説に求められる。鎌足の入鹿誅罰にともなう丈六釈迦像造立の発願を経て、鎌足薨じて後、父の孝養として不比等は興福寺伽藍を建立し、不比等は鎌足の護持仏を丈六釈迦像に籠めることを思い立つのである。

ア 先公、以釋迦如来一寸銀像安置螺髮之中。生涯之際、不奉離身。新造丈六釋迦聖容、欲収一寸銀像。

ここで一旦興福寺の縁起説から志度寺の縁起としての珠取説話が述べられてゆく。

唐の高宗のもとに嫁いでいた不比等の妹はこのことを伝え聞き、孝養のために宝珠を日本に送るが、その途上の房前浦で風に遭い、海中に奪われてしまう。不比等は房前浦に下り、海女をめとり、一男を得る。そこで不比等は身分を明かして、妻に宝珠を取り返すように求める。海女は子を不比等の嫡子に取り立て、また死後は自らを供養する条件を出し、不比等もそれをのむと、海中へと潜っていった。数日後、海女が戻ってくると、龍宮の構えは堅固で、珠は高さ三十丈の水晶の十三重の塔に安置され、龍女が守っているとの龍宮の有様を語り、再度海中に潜る。その後、海女は宝珠を取り戻したが命を失ってしまう。不比等は嘆き悲しむが、約束の通り、かの海女を供養する堂を建立する。

イ 得玉之處、小嶋之故、号名眞珠嶋。彼嶋當坤方、海濱之沙高洲上一小堂。彼砌奉埋海人死骸。即不移日數、不改

時剋、斯歲、天武天皇十年^{辛巳}、奉建立精舍於其基^(墓)。名之死度道場。漸々勤行佛事法事、種種當追修追賁。

宝珠を持ち帰った不比等は、丈六釈迦像の眉間に籠めるが、後に御頭に籠め直され、海女の子は房前となる。

ウ 相公齋持彼玉、相具幼稚、還奈良都、奉入丈六釋迦如來^{興福寺金堂本尊}眉間。露見之、依末代有怖畏、奉籠御頭。如意寶

珠是也。藤原氏繁昌、併因此珠用力者也。帝王歡感之餘、被下宣旨、号淡海公。御子房前臣、白水郎所生也。不比等第二息也。

成長した房前は行基をともなつて志度の地を訪れ、母の孝養をなす。その営みは法華八講として現在も続いている。

エ 房前卿、成長之後、奉問母堂之事於父相府之間、委細被示傳。持統天皇七年^{巳癸}、房前相公、歲僅十三、行基菩

薩、年二十六、相伴渡御讚岐國房前浦、尋行磯畔濱汀之處、有一字之道場。徘徊之處、自地底有吟詠之聲。魂去

黃壤一十三年、冥路昏昏無人訪我。君有孝行、助我永冥。房前卿、聞此詠詩之聲、知彼母儀之墓、戀慕之思焦

胸、悲歎之淚滿眼。泣對墓号言、我小年之時、別悲母之後、朝々悲歎、慕々哀慟^(墓)。今詣墳墓、幸之甚也。而猶六

趣何處難知、浮沈四生何形不弁安否。自今以後、專修追善、宜報恩德、云々。依是修造彼道場、令始行法花八

講。當母儀之忌日、奉書寫開題法華十軸、當精舍之巽、避一町許、奉納之。普賢菩薩十羅刹女、影向此處。故名

奉納所、曰十羅刹所。亦當道場後面海濱之前頭、建一千基石塔。是則奉為母儀海人也。塔婆之影移波浪、地脉之

鱗得利益^文。是以助龍神之苦、有忿怒之心、云々。

その後、房前は贈太政大臣正一位になったとして『讚州志度道場縁起』は結ばれる。

志度寺と興福寺の縁起説をつなぐものは、アで述べられる鎌足の護持仏である銀の釈迦像と、海女の珠取によって再びもたらされた宝珠が、ともに興福寺中金堂の丈六釈迦像の眉間に納められ、本尊の御髪に籠められなおしたとするウ

の縁起叙述である。志度寺の縁起叙述にとつての宝珠が重要であることはいうまでもなく、同時に興福寺側にとつても本尊に納められる宝珠は、鎌足の護持仏とともに藤原氏の繁昌をもたらす「レガリア」として位置付けられている。

しかしながら興福寺の縁起説において、眉間あるいは御髪に籠められる宝珠や護持仏に関する言説は、それほど古いものとはいえないようである。例えば次の『図像集』所引『七大寺巡礼私記』逸文¹²によれば、丈六釈迦像の眉間と珠は未だ関連付けられてはおらず、それどころか「少佛」も鎌足と関連させられていない。

釈迦眉間安少佛事、更不似普通之例、私案、依觀佛三昧經第四文歟、如来眉間光明為此後世諸衆生故、時時眉間即放白毫光、分為八萬四千支^{乃至}一一光色化金山、一一金山有無量龕窟、中有諸化佛、皆放白毫光^{乃至}亦皆号釈迦文、是等化佛眉間光明還入釈迦牟尼眉間^{云々}、為面此義、以小佛置眉間内歟、或人語云、祇陀林寺釈迦文佛眉間安銀小佛^{云々}、

管見の限り、この「銀釈迦仏」が鎌足と関連付けられるのは、次の建保四年（一二二六）頃写の『諸寺建立次第』¹³「興福寺金堂安置仏像」条が初出である（傍点引用者、後述）。

或、日記云、金堂釈迦菩薩者、皇極天皇御宇第四年^{乙巳}、為誅逆臣入鹿、内大臣^{大藏冠}發願、奉造一丈八尺之像^{云々}、
御願頭中奉籠御持佛^{タル}釈迦像三寸銀像^{云々}、銀三寸像也、

しかし、この段階でも珠取説話はまだ興福寺の縁起叙述のなかに現われてこない。阿部氏は、宝珠・珠取説話が『建久御巡礼記』の段階でも見られないことから、この類の説話の形成時期を鎌倉中期以降と推定され、はじめて興福寺の縁起説と珠取説話とが結合をみたのが、十四世紀半ばに常樂寺聖云の手によってなった『太鏡底容鈔』¹⁴であると指摘された。『讃州志度道場縁起』とはば同様の構成を持つ、このテクストの珠取説話そのものの引用は省略するが、宝珠と

鎌足護持仏の行方に関する記述を以下に引用しておく。

- A 人王四十四代元正天皇申へ、天武孫、文武婦、草壁王子女、母元明天王也。淡海公不比等ハ此時大臣也。大織冠、山階ノ家ニシテ薨。存日ノ間、銀一寸釈迦像ヲ御モト、リニ奉籠一、身ヲハナタス。死去之時、嫡室此像ヲ取出テ、ミクシニ籠テ丈六釈迦ヲ作テ、父ノ家ニ奉ニ安置之ヲ。天智天皇ノ御宇、為精靈一被供養、仍山階寺ト名ク。天武天王之御宇ニ、大津宮ヨリ大和ニ還御アリシ時、高市郡厩坂ニコヲチワタシテ、則、厩坂寺ト名ク。元明天王之御時、都奈良ニ被テ遷之時、彼寺、嫡子不比等大臣、平城宮ニ造ムト思食。
- B ○遂ニ得ニ此玉一、上洛シ、如ニ御願一眉間ニ入給ハムコト、顕露ニ思食ケレハ、銀ノ像トヒトシク御頭ニ籠ム。是如意宝珠也。仍、今モ興福寺之珍宝、関白家之氏ノ財也。
- C 口傳云。海人者ハ、明神ノ変化也。秘藏々々。興福寺炎上之時、取ニ本佛御頭一。其後、彼玉ヲ、春日社壇之秘所、納レム之ヲ藏レヌ之ヲ云々。神明化現之海人。替レ命ニ玉也。是實ノ神玉ナルヘシ。

『讃州志度道場縁起』Aに対応するAで「ミクシ」に納められた鎌足の護持仏とともに、宝珠は丈六釈迦像の眉間に納められるが、そのことが「顕露」に思われたので、護持仏と同じく「御頭」に籠め直したとする(B)。このうち、特にBの記述は、『讃州志度道場縁起』ウが述べるところとはほぼ同様の経過を示しているが、Cでは、興福寺炎上の際に「春日社壇之秘所」に移したとして独自の変容を見せている。なお『太鏡底容鈔』の珠取説話は、阿部氏がいわれるとおり、興福寺の縁起説を中心に叙述した感が強いが、その中であって、次のように『讃州志度道場縁起』イと共通した志度寺の縁起説をも叙述している点に注目すべきである。ただ、今は指摘するに留めて詳細は後述する。

- D 為彼ノ海人菩提一、様々佛事ヲイトナミ、数々佛閣ヲツクル。是則、死度道場ト名也。

阿部氏が紹介・一部翻刻された『春日秘記』⁽¹⁵⁾にも珠取説話が描かれている。しかしながら、不比等と海女のあいだの子である房前に言及しないなどの違いがあり、『讃州志度道場縁起』『太鏡底容鈔』の珠取説話とは、志度寺の縁起説として若干の隔たりがあるようである。その一方で、宝珠や護持仏の在所については、全くの独自説を展開するなど重大な関心が払われている。

a 不背珠事、安置在所、自_レ昔人不_レ知_レ之。至_テ後、又、弘法大師、結界_シ給_テ奉_ニ納_一之_ニ給。其_ノ在所、又、人不_レ知_レ之。凡、此珠者、神佛不二、利生奇特之鉢也。

b 問。彼珠者、興福寺_ノ金堂_ノ尺迦像_ノ中_ニ奉_レ籠_云、如何。

答。不然也。彼眉間_ノ佛_ハ、大織冠七生_ノ御本尊、三寸銀佛_ノ尺迦也。御本尊_ニ籠_給テ、入鹿_ヲ伺_給シ時、此願成就_{セハ}、日本第一_ノ伽藍_ヲ建立_{シテ}、我本尊_ヲ奉_ニ安置_一、誓御ス。入鹿無_レ故打_給フ。雖_レ然、御願不_ニ成就_一、薨御ス。淡海公、為_レ果_ニ其御願_一、建立興福寺_ヲ、丈六_ノ尺迦_ヲ造立_シ給_テ、其_ノ眉間_ニ彼_ノ銀佛_ヲ奉_レ籠也。不背珠_{ニハ}非_ス。彼銀佛_ハ、即、春日明神_ノ御本地也。其故_ハ、他_ニ首_{トル}神也。へ金銀事如_レ上_云。以_レ銀為_レ鉢_ト故_ニ、又、大織冠_ハ、此神御末_{ニテ}御ス。則、以_レ銀為_ニ佛鉢_ト云。

阿部氏は『春日秘記』について、南北朝期成立の春日神道説をめぐる論義的テキストと位置付けられているのだが、ここではそのようなテキストが、『太鏡底容鈔』などの同じく南都に成立した唱導テキストと相違を見せている点に注意したい。aでは、宝珠の在所を不明として、後に弘法大師による結界奉納があったと独自記事を有し、またbでは『太鏡底容鈔』Bなどの説を否定し、本尊釈迦像の眉間には鎌足の護持仏が籠められたとする。これらの相違は、南都の唱導世界において、宝珠と護持仏の在所という興福寺の縁起説がおのおの混同されている様相を示しているだろう。

その意味で、同じく阿部氏が紹介された『西金堂縁起⁽¹⁶⁾』にも注目すべきである。『讃州志度道場縁起』『太鏡底容鈔』では、宝珠の在りかは中金堂の本尊に関連した問題となっていたが、『西金堂縁起』では、その書名のとおり、興福寺西金堂観音の御厨子の下に宝珠が納められたとしていて、他テキストに対して明らかな異説を展開している。このことは、宝珠や鎌足の護持仏についての言説が、それぞれのテキストの持つ文脈のなかで自在に機能しえたことを物語っているのである。

しかし、これまで見てきたような宝珠や護持仏の在所に関する言説は、阿部氏が紹介された他のものを含めても、昌泰三年（九〇〇）の『興福寺縁起⁽¹⁷⁾』以降、『諸寺縁起集』などの形をとって叙述されてきた興福寺縁起には決して現われてこないものである。このことは、宝珠の在所についての言説や珠取説話そのものが、興福寺内で「正統な」評価をかちえていた興福寺縁起の枠外、つまり「広義の興福寺縁起説」のみに存在するものであったことを示している。

例えば、昌泰縁起とは若干異なる展開を見せる『今昔物語集』巻十一—十四「淡海公、始造山階寺語」でも、入鹿誅罰や丈六釈迦像造立、興福寺伽藍建立などは描かれているが、珠取説話はもちろん、宝珠・護持仏の在所についてもまったく言及されない。それ以降も、室町期成立の菅家本『諸寺縁起集』に至るまで宝珠・護持仏について言及されることはない。

たしかに、先に引用した『諸寺建立次第』の記述には、鎌足の護持仏が中金堂の本尊に納められるとあったが、引用文に傍点を付したように、「或日記云」として述べられたものであり、正統な縁起説とはいいたくない。また菅家本『諸寺縁起集⁽¹⁸⁾』に、「同（七月）廿六日、修千部會、天台宗實相法印始之、云「俗海士佛事」とあり、その背景に珠取説話が存在することを阿部氏が指摘されているが、これもやはり「俗」な言説であり、正統な価値を得ていた興福寺内の

縁起説とはいえないだろう。つまり、宝珠・鎌足護持仏のありかについて共通した興味を抱く、各テクストの珠取説話は、興福寺の内部に属する正統な縁起説のなかで形成されたものとはいえず、その外部に属する「広義の興福寺縁起説」のなかでのみ立ち現われるものであったと考えられる。そのような「広義の興福寺縁起説」が語られる〈場〉を、小稿では「珠取説話の伝承圏」と呼ぶことにしたい。

二、珠取説話と「舍利」招来説話

その伝承圏を考える前に、やや遠回りして、珠取説話での「珠」とは何であるのかを考える。『讃州志度道場縁起』に見える珠取説話は、海中に「奪われた宝珠」を海に属する者である海女が陸の王である不比等の命を受けて取り戻す物語と定義できる。その「取り戻す」という意味で、宝珠は本来的に人間界のものでなくてはならないのである。それは『讃州志度道場縁起』や『太鏡底容鈔』のほか、阿部氏が興福寺の珠取説話の淵源にあると論じられた『今昔物語集』巻十一—十五「聖武天皇、始造元興寺語」における元興寺の三国伝来の弥勒像の眉間の宝珠にまつわる言説でも同様である。逆にいえば、本来的に人間の所有物ではない珠をめぐる場合は、珠取説話とは考えられない。

その意味で、次に示した『拾遺往生伝』⁽¹⁹⁾「伝教大師別伝」に見える舍利招来説話は示唆的であろう。

廿三年秋七月、第二の船に上りて、直に西方を指す。滄海の中にして、卒に黒風を起して、船を侵すこと常に異なりぬ。諸人悲を懷ひて、生を恃むことあることなし。ここにおいて和上種々の願を發し、大悲心を起して、所持の舍利を海竜王に施せば、忽ちに悪風を息めて、始めて順風を扇ぐ。

ここでは珠取こそ行われないが、珠取説話冒頭部、つまり使いの船が暴風に遭い、結果として、珠が龍に奪われるとい

う形と類似するだけでなく、人間の所有物である仏舍利を海中に投じることにより、嵐がおさまるといふ共通点が見られ、二つの説話で宝珠と舍利が同様の役割を担っていることが読みとれる。このような、舍利と如意宝珠の関係を仏典の上で関連づけているのが、次に示した『如意寶珠轉輪秘密現身成佛金輪呪王經』⁽²⁰⁾如意寶珠品第三である。

是寶珠者人中造作大秘密如意寶珠。更非龍宮所有寶珠。(中略)復以十一種珍寶合成如意寶珠。所謂一者即佛舍利。二者黃金。三者白銀。四者沈香。五者白檀。六者紫檀。七者香桃。八者桑沈。九者白心樹沈。十者柏沈。十一者眞漆。此中金銀造作團形為如意寶。於其中納佛舍利三十二粒。以香末泥塗寶器上。造寶珠已。

引用部冒頭にあるように、龍宮の宝珠と人間界の宝珠とは異なり、眞の宝珠とは人間界のものであるとした上で、その宝珠の制作方法を述べる。ここでは、十一種の材料が挙げられ、その第一に舍利が挙がる。このテキストは、先に述べた珠取説話の定義にかなひ、その上で宝珠と舍利を同様にみなしているのである。

最澄伝の他にも、舍利招来説話は高僧伝中に多く見られるが、いま一つ、鑑真舍利招来説話を取り挙げる。

彼海路ノ波、ハル／＼トアリシホト、雲霞ノ眇々トカスカナリシミチ、命タエヌヘキホトノコト、カスヲシラス、ツイニ波アラク風ケワシクシテ、彼三千粒ノ佛舍利ヲ、海ニシツメテキ、ソノ時和尚カナシミテ、ナミタヲタレ給シカハ、カメノセナカニヲヒテ、ウカヒアカリテ、此佛舍利ヲ返タテマツラレタリキ、和尚悦テ、此朝ニモテキタル、其様ヲツクリテ、カメノ甲ノ上ニ、瑠璃ノツボニ安置シテ、今ニ札シタテマツルコトヲエタリ、

この記述は乾元二年(一三〇三)に書写された前田家本『建久御巡礼記』⁽²¹⁾招提寺条に見えるものである。最澄伝と異なるのは、ここでは海に沈められた舍利が、亀によって取り戻されるという点である。この「取り戻す」という点から、最澄の舍利招来説話よりも珠取説話と近接したものであると位置付けられるのだが、この説話は、唐招提寺の舍利

縁起でありつつ、同時に、国宝にも指定されている「金亀舍利塔」の縁起でもありえただろう。現存の「舍利塔」は、鎌倉末期から南北朝期の制作のものであり、この時期に珠取説話に類似した鑑真の舍利招來說話が、少なくとも唐招提寺内で注目されていたことが容易に想像できる。

この鑑真舍利招來說話がもつとも発展した形を見せるのは、阿部氏も言及された『唐招提寺縁起拔書略集』⁽²²⁾である。引用は省略するが、前田家本『建久御巡礼記』にくらべて「舍利」をめぐっての人・龍の争いを明確に想定していること、「龍宮に焼き入る」などの具体的な珠取の場面を叙述するなど、より珠取説話に近似してくる。さらに前節でふれた「広義の興福寺縁起説」という概念にかかわって、十四世紀初頭の段階で、珠取説話が唐招提寺縁起説に組み込まれたということに注意が必要だろう。つまり、現存する「金亀舍利塔」が造立されたこの時期は、鑑真招来の舍利が唐招提寺の縁起説としてだけではなく、珠取説話という新たな意味を付与された時期ともいえ、珠取説話の伝承圏の内部に唐招提寺が新たに属した頃と考えられるのである。

中世南都における珠取説話の伝承圏を興福寺縁起説よりも広く想定した上で、問題の『讃州志度道場縁起』、また『太鏡底容鈔』における宝珠の描写に、舍利招來說話との関連性を見てゆきたい。『讃州志度道場縁起』が宝珠について「又繞八寸之眞向珠。其内有釋迦三尊。無表裏、無上下。任有拜彼三尊。故名不向背珠」とする描写では、この「不向背珠」の名称からは「舍利」との関連性は見られない。しかし、どちらから見ても内部に釈迦が見えるという珠の描写は、釈迦如来聖遺物信仰である舍利信仰との関連性を見出しうる。また、宝珠が奪われた後、龍宮に安置される『讃州志度道場縁起』の描写では、「其中有水精十三重塔。高三十丈、安置彼玉於其塔。龍女晝夜不斷備香花、龍玉前後左右圍繞」とあって、『太鏡底容鈔』の対応部分でも「水精ノ十三重、高三十丈アルカヒノコシニ安置シテ、十二時不斷ニ龍

女備香花^ア」として塔の中に安置されるとする。この描写は、『如意寶珠轉輪秘密現身成佛金輪呪王經』に「是褒隱秘入十八重清淨梵篋。(中略) 莫見非人小人乃至天魔。既造作畢。安置道場弁備香花」とある記述と通いあうだろう。景山春樹氏は「仏舍利は宝塔に納める(中略)」というのが中世以降の日本でのならわしとなっているようである」とされ、また、建久八年(一一九七)に重源が山口県周防の阿弥陀寺に奉納した、塔身に仏舍利を納める鉄宝塔一基の銘にも「多宝十三重塔／奉納五輪水精塔／釈迦真舍利七枚」とある。実際、中世には仏舍利は多く塔の中に納められていたようで、『讃州志度道場縁起』などの珠取説話で珠を塔の中に納めるとすることが、珠を舎利のメタファーと認識していた一つの徴証と考えられるだろう。珠取説話と非常に近い構想を持っている高僧伝中の舎利説話、特に鑑真舎利招来説話においては、珠取説話における「宝珠」と同様の機能を持っている「舍利」を、言うまでもなく仏法繁栄の象徴として位置付けている。この点は、『今昔物語集』卷十一—十五の元興寺弥勒像の眉間の珠に関する説話と符合する。その内容を簡略に示すと、三国伝来の元興寺弥勒像が「生天子国」において造立されたとき、その姿は「佛、眉間ヨリ光ヲ放給フ」ものであったが、「白木ノ国」の国王がその仏を奪い、海を渡るとき、眉間の宝珠は龍王の求めにしたがつて海に投げ込まれてしまう。その後、宝珠は人間の手に取り戻されるが、「但シ、光ハ龍王取テ失ニケリ」として宝珠の光は失われる。それゆえ「白木ノ国」でも、元興寺でも仏法が衰えた結論付け、仏法盛衰の因を宝珠の「光」と構想する。この「光」とは、鑑真舎利招来説話における仏法繁栄の象徴としての位置付けに等しい。

『讃州志度道場縁起』における宝珠にも、藤原氏の繁栄を語るその根底には興福寺の繁昌をもたらすもの、つまり海で奪われる人界の舍利、仏法繁栄の象徴として位置付けようとする指向性が存在している。それは珠取説話の宝珠が、舍利と同様に描写されていることから、また志度寺の縁起として、志度寺の仏法繁栄を語り出す縁起自体の在り方から

読み取れるものであるだろう。

三、珠取説話の律僧唱導圖

中世において、最もあつい舍利信仰を有していたのは、叡尊を祖とする真言律宗である。⁽²⁴⁾ その叡尊が、自称として「釈迦遺法比丘叡尊」としばしば記すことから、釈迦聖遺物である舍利を重視していたことは明らかで、文永七年（一二七〇）に叡尊が起草した『法華寺舍利縁起』⁽²⁵⁾には珠取説話こそ述べられないが、東寺舍利より法華寺に続く舍利にまつわる靈験を叙述している。

また永享八年（一四三六）に西譽聖聰の手になった『当麻曼荼羅疏』⁽²⁶⁾の巻四には、応安頃以降、西大寺末寺となった元興寺極樂房における智光曼荼羅に関連した次のような伝承が聞書されている。

次又金蓮ノ中ニ収ニ舍利一取出テ曰、此舍利ハ又奇特ノ舍利也。是レハ此レ智光法師ノ自リ極樂世界阿弥陀佛一夢中ニ直ニ給レル舍利也。其故ハ、智光、佛ノ掌ノ内ニ淨土ヲ見玉フト云ヘトモ、猶ヲ娑婆ノ衆生不信ナラン事ヲ思ヒ、又阿弥陀佛ニ言テ曰、実ニ其験ヲ一ツ給リ侍ラン。佛重テ言ク、此レハ是レ釈迦牟尼如来碎身之舍利也。亦是無上ノ宝珠也。汝宜ク持テ行ニ娑婆一。見ニ佛ノ境界ヲ実ノ験トセヨトテ直ニ給ハルト見テ夢覺。見ニ我掌ノ内ニ、在ニ此舍利一。于今、収ニ金蓮一、永為ニセリト奇異ト云々。此時拜ニ舍利ヲ。舍利紫磨黄金ノ色ニシテ大豆計ノ量也。光明赫レ内ニ水精ノ外ニ拝レ之。

ここでは、『日本往生極樂記』をはじめとする一般的な智光曼荼羅説話には見られない、智光舍利にまつわる説話が付加されており、さらにその舍利を宝珠であるとも述べている。このように考えると、中世の舍利説話中、少なくとも唐招提寺のものは、『感身学正記』⁽²⁸⁾弘安七年（一二八四）九月二日条によれば、鑑真招來の舍利を叡尊らが管理してい

ることからも、西大寺流律僧の唱導材料であつたと考えられる。彼等の舍利説話をういた勸進活動の結果、「金亀舍利塔」が造立され、その過程で唐招提寺の縁起説に珠取説話が組み込まれたのではないか。そこでの舍利招来説話は、先に見たとおり、「広義の興福寺縁起説」である珠取説話との関連性が色濃く見られるのである。このような状況から、この類の説話を共有・管理していたものとして、中世律僧を想定することができらるだろう。

そういった律僧唱導圏にあるテキストとして、先に「広義の興福寺縁起説」と位置付けた『太鏡底容鈔』がまず挙げられる。既にDとして引用した箇所には、志度以外の地である南都で制作されたテキストであるにも関わらず、志度寺の縁起説を含み込んでいた。これは『太鏡底容鈔』が他の南都で制作されたテキスト（『春日秘記』『西金堂縁起』など）と顕著に異なる点である。『太鏡底容鈔』の撰者である聖云については多く不詳とせざるを得ないが、彼の住した大和常楽寺は、明徳二年（一二三九）の『西大寺諸国末寺帳』⁽²⁹⁾に登録されていることから、『太鏡底容鈔』が編まれた時期、西大寺末の律院であり、この聖云も律僧であつたと考えられる。また、このテキストが『伝暦』注であることも、太子伝注釈と律僧との関わりを考えれば、⁽³⁰⁾『太鏡底容鈔』の珠取説話が律僧唱導圏と深いつながりを有していることは否めない。要するに、律僧唱導の影響下において志度寺の由来が説かれたことに注意するならば、志度寺縁起を生み出した志度寺の唱導圏が、南都の律僧唱導の「へ場」に含み込まれていたと見ることができらるだろう。

実際、『讃州志度道場縁起』には、南都の律僧唱導の痕跡ともいふべきものが見られる。この縁起のエでは、房前と行基による法華八講の由来が説かれるが、この叙述は志度で行われた勸進唱導のある本質を示している。不比等と海人の子である房前が現われるのは『讃州志度道場縁起』の構想上当然であるが、行基の登場は不可解とせざるをえない。この点について考えるとき、『讃州志度道場縁起』の前時代を描く『御衣木之縁起』が、本尊十一面観音の本願である

蘭子尼を「文殊師利菩薩化身也」とする点が示唆的である。つまり志度寺の縁起説の根底には、『日本靈異記』上―五を端著とした、行基を文殊菩薩の化現と考える説話世界があったと考えられ、それゆえ本尊本願の本地を文殊とし、同時に『讃州志度道場縁起』においても行基を登場させたと解釈できるだろう。

やはり行基信仰・文殊信仰をその活動の中心に据えたのも真言律宗であった。叡尊・忍性は寛元三年（一二四五）九月十四日、行基誕生之地である和泉国家原寺で具足戒別受を受けていることが、『良觀上人舍利瓶記』⁽³¹⁾に見えているし、特に忍性については、細川涼一氏が「忍性が民間信仰レベルでもっていた文殊信仰を、西大寺流律宗の活動として取り入れる形で開始された」と述べられるように、彼が叡尊に逢う以前、天福元年（一二三三）に東大寺戒壇院で受戒後、行基入寂之地である生駒山竹林寺に毎月二十五日に詣でている。⁽³²⁾また仁治元年（一二四〇）以降、真言律宗によって大和国各地を中心として非人施行・文殊供養が行われたことは周知のことだろう。その〈場〉で文殊像、あるいは絵を前にして文殊の功德が語られるとき、その説話的中心にある行基説話が語られていたことは想像に難くない。事実、『橋柱寺縁起』⁽³⁴⁾には、行基伝が述べられた後、叡尊、忍性没後に特に西国地方にその教線を拡大したことで知られる西大寺二世長老信空⁽³⁵⁾による橋勧進、そして行基の架けた橋の残された柱をそのまま本尊として文殊の霊地とする縁起が語られている。

中世の志度寺が律院であったことを証する史料をあげることとはできないが、ここまで見てきたように、『讃州志度道場縁起』の珠取説話には舍利と同じ効能を持ち、同様に描写される宝珠について述べられ、またそれを媒介するのが、中世の律僧たちにとって特に重要であった文殊菩薩であることは、かかる説話が畿内から瀬戸内にまで広がる律僧唱導圏の内部で形成・利用された説話であることを暗に示しているとは言えないだろうか。現実の中世律僧たちは、西国、

特に淀川水系から瀬戸内海に至る水域を中心として港湾修築、橋勧進などを通じてその支配下においてきたわけだが、特に興福寺との関連については、『毎日抄』⁽³⁷⁾嘉暦三年（一二三八）三月十三日条「当寺（興福寺）造宮事、関東被申触候旨如此（中略）興福寺造宮事可為律家沙汰」とあることから、興福寺の造宮修造事業が嘉暦年間以降、律僧勧進によっていたことが明らかである。また律僧勧進の活動範囲を考えると、『兵庫北関入船納帳』⁽³⁸⁾文安二年（一四四五）七月六日項に「志度」の港名が挙げられるほど、中世において著名な港であった志度が、律僧の唱導圈内に属していたことはほぼ間違いないだろう。志度寺縁起が制作された鎌倉末期の瀬戸内の勧進唱導の世界は、このような状況にあった。そのなかにあつて、律僧勧進唱導が興福寺の縁起説を吸収・改変し、「広義の興福寺縁起説」を生み出していった。それがすなわち珠取説話であり、この説話は、仏法の繁栄を語るとき、いかような寺院の文脈においても機能するものとして利用されていたのではないか。つまり、珠取説話は志度寺の縁起としても、また興福寺や唐招提寺の縁起としても機能することが可能であり、そのように利用されていた寺院縁起の文脈上の広がり、また、その寺院の空間的な広がりこそが、ここである「珠取説話の伝承圏」である。そして、その広がり、中世の律僧勧進唱導の広がりと同じものであつたと考える。

この圏内に、また大和の法華寺も存していた。阿部氏の指摘された内閣文庫本『聖徳太子伝』六歳条には法華寺本尊十一面観音の縁起説が述べられ、そこには唐の玄宗皇帝より「面向不背之珠」が贈られるという説が見られる。また『法華滅罪寺縁起』⁽³⁹⁾には「また如意宝珠二。こかねのはこにいれられたり。東大寺の宝蔵の日記には竜の献するたま二。金地にうつむとあるはこれやらむとそ申ける。これももとのことくうつミたてまつる」として、龍より献ぜられた如意宝珠が発見されたという言説が記される。言うまでもなく、法華寺は叡尊ら真言律宗により再興された寺であり、

『法華減罪寺緣起』を嘉元二年（一二〇四）に撰じた尼円鏡も叡尊により戒を授けられた尼であった。⁽⁴⁰⁾

さて、その伝承圏内における勸進活動の実質的な担い手は、南都を本貫とする律僧たちの中でも、円照・忍性らの高僧や大勸進職にあるものではなく、唐招提寺・西大寺などの下で働く「斎戒衆」⁽⁴¹⁾と呼ばれる一介の勸進聖たちであっただろう。高位の律僧たちは、鎌倉幕府や大寺社などの時に権力に歩み寄ることとその活動範囲を拡大していったことは、先に引用した『毎日抄』の記述などからも伺えるが、それゆえ彼等はもちろん正統な興福寺緣起説に精通していただろうし、興福寺緣起説を独自に改変し、広義の緣起説を創り出していったとは考えにくい。むしろ珠取説話のような広義の緣起説を生み出し、自由に改変・利用していたのは、その配下の勸進聖たちであったと考えられよう。そのとき、聖たちは、叡尊らとは異なり、既存の興福寺緣起説の正統性を乱していったであろう。その結果、低位僧の唱導により「乱された」興福寺緣起説を、再び正統な緣起説と再びすり合せて行くという意図⁽⁴²⁾が、『太鏡底容鈔』のような唱導テキストが生まれる契機の一つとなったとも考えられる。かような営みが、律僧による太子伝注釈の〈場〉、それを包括する珠取説話の伝承圏で行われていたのであり、そこにまた『讃州志度道場緣起』を始めとする志度寺の緣起説も存在していたのである。

小括、志度寺における珠取説話の意味

珠取説話が、志度寺とつていかなる意味を有していたかということにふれて結びとしたい。「さてこそ讃州、志度寺と号し、毎年八講、朝暮の勤行、仏法繁昌の、靈地となるも、この孝養と、承る⁽⁴³⁾」という、志度寺の珠取説話を素材とした能「海人」の末尾から、志度寺の繁栄が「宝珠」すなわち仏法繁昌を保証する「舍利」によって生を受けた、いわ

ば「珠の子」である房前によつてもたらされるとする、志度寺の根幹に関わる縁起説がはっきりと読み取れる。現在の志度寺の繁昌を保証するのは、先にもふれた房前と行基の二人であるとするのである。志度寺の繁栄を保証する縁起を語るとき、その「保証者」として常に縁起内に立ち現われるのは、本生を文殊とされる人物、すなわち本尊本願の蘭子尼と、今日まで継続する法華八講の最初の導師たる行基であつた。彼等をともなつて、珠取説話の伝承圏において最も信奉されるべき、仏法繁栄の象徴たる「宝珠」と、その「子」である房前によつて、「現在」、つまり縁起を語るその時空間においての志度寺の始源が説かれるのである。鎌倉末期、当時は七幅あつたであろう縁起絵を目前にして、志度寺の縁起に耳目を傾ける人々にとつての志度寺とは、蘭子尼の発願により得られた一間四面の寺ではなく、不比等によつて造営された五間四面のそれであつたはずである。いふなれば、彼等にとつての志度寺の始源を物語る縁起は、珠の子を生み出した珠取説話の描かれる『讃州志度道場縁起』であり、本尊の由来が説かれる『御衣木之縁起』は、その前段階に位置する縁起として認識されていたであろう。すなわち、本尊の本願である蘭子尼、つまり「文殊」が、再び新たな繁栄を象徴する「珠の子」を伴つて現在の志度寺を物語るのである。

その「文殊」とは、『感身学正記』文永五年（一二六八）六十八歳条に見られる『文殊經』⁽⁴⁴⁾に述べられるところの、叡尊から中世律僧たちにとつて、崇拜すべき対象であると同時に、差別観に根差した「救済」の対象でもあつた。

秋九月比、相_二語同法等_一曰、文殊造立之大願已果遂畢。供養之儀、宜_レ任_二經說_一。則文殊經云、此文殊師利法王子、作_二貧窮孤独苦恼衆生_一、至_二行者_一前。若人文殊師利念者、当_レ行_二慈心_一。行_二慈心_一者、則是得_レ見_二文殊師利_一云々。当_レ知_二慈心與文殊名異鉢_一。為_レ勸_二慈心_一、現_二苦惱相_一。施行之起、職而由斯者也。仍当明年春三月緣日、普集_二非人_一、設_二無遮大会_一、欲_レ擬_二供_一養生身文殊_一云々。爰同法等悉皆隨喜。

この救済されるべき文殊の姿の一つである「苦惱衆生」とは、十四世紀のなかば、現実に志度という〈場〉に現われ、珠取説話を用いて勸進唱導を行った聖、斎戒衆の姿でもあっただろう。同時に彼等の位相は、志度寺縁起内部に登場し、現在の志度寺の繁昌を意味付ける「保証者」の姿とも重なりあうものではなかったか。この在り方は、最も卑賤であり、差別の対象でもありえた斎戒衆が、志度寺縁起の内部で、仏法の最高象徴たる宝珠と、またその子である房前と、つまり王権に最も近く、高貴な一族と繋がりを有しているという、中世日本の社会構造をも語りい込んでいるのである。

注

(1) 文中に記したものの他に、舞曲「八島」などには佐藤嗣信を孝養する聖として、志度の聖が描かれるが、この点については拙稿「「嗣信最期」説話の享受と展開―屋島・志度の中世律僧唱導圏―」（伝承文学研究51 二〇〇一・三）で論じた。

(2) 能「海人」に関連した論考としては、石田博氏「謡曲「海士」の成立に関する考察」（国学院雑誌70/6 一九六九・六）、森下敏行氏「志度寺縁起と謡曲「海女」について」（郷土文化サロン紀要2 一九七六・三）、石黒吉次郎氏「説話と謡曲―能「海女」をめぐる―」（国文学40/12 一九九五・一〇）などがある。

(3) 『未刊謡曲集 二』（古典文庫）所収。室町期の成立と考えられている。なおこの能、志度寺縁起に関して、阿部泰郎氏「中世宗教世界のなかの志度寺縁起と「當願暮當」（国立能楽堂上演資料集 三 当願暮頭）一九九一・一二）に「類話一覧」が付されている。

(4) 『志度寺略縁起』が開版された享保十六年（一七三二）の段階で既に「縁起図絵 六幅」と記され、このとき既に『千歳童子蘇生記』の縁起絵は失われていたらしい。

(5) 梅津氏「志度寺縁起絵に就いて」（国華64/7 一九五五・七）

- (6) 友久氏「志度寺縁起解説」(『瀬戸内寺社縁起集』広島中世文学会 一九六七・四)。その他、大西昌子氏「志度寺縁起絵の語りの構造」(『能と縁起絵』 国立能楽堂特別展示図録 一九九一・一一)も、梅津・友久両氏の御説に同意されている。
- (7) 徳田氏「勧進聖と社寺縁起―室町期を中心として―」(『国文学研究資料館紀要 4 一九七八・三』『お伽草子研究』一九八八・一二)
- (8) 志度寺の縁起説にとって珠取説話が最も重要なものであったことは、『當願暮當之縁起』の後半部に、再び『讃州志度道場縁起』のパロディともいえる珠取説話が展開されていることから明らかである。
- (9) 達日出典氏(『讃岐志度寺縁起と長谷寺縁起』日本仏教史学 25 一九九一・三)は、志度寺本尊の十一面観音像の御衣木の由来を語る『御衣木之縁起』前半部と『長谷寺縁起文』との関係について論じられ、両者がほぼ同文関係にあることを指摘されている。
- (10) 阿部氏「『大織冠』の成立」(『幸若舞曲研究』 4 三弥井書店 一九八六・二)。以降文中で阿部氏の御論を引くときは全てこの御論考を指す。
- (11) 志度寺縁起の引用は、『瀬戸内寺社縁起集』(広島中世文学会 一九六七・四)により、『志度寺縁起―原文翻刻及び漢文読み下し―』(国立劇場能楽堂調査養成課編)を適宜参照した。
- (12) 『校刊美術史料』寺院篇上所収。『七大寺巡礼私記』は大江親通が保延六年(一一四〇)に南都を巡礼した際の記録であるが、全体の成立は後の増補もあって判然としない(『校刊美術史料』解題)。ただ逸文をのせる『図像集』は鎌倉初期、興然撰。
- (13) 前注に同。建保四年(一一二六)頃写。
- (14) 引用は牧野和夫氏「釋聖云撰『太鏡底容鈔』」『太鏡百鍊鈔』解説・翻印その一(かがみ 31 一九九四・三)に依った。また牧野氏は「釈聖云撰『太鏡鈔』・『太鏡底容鈔』・『太鏡百鍊抄』所引逸文をめぐる二、三の問題―中世南都の学芸の一端―」『中世の説話と学問』和泉書院 一九九一・一一)でも同書についてふれられている。
- (15) 叡山文庫真如藏。阿部氏が紹介、一部翻刻されたものを引用させていただいた。同氏によれば、興福寺周辺の密教僧の手によるもので、『太鏡底容鈔』成立以後の南北朝期の成立とされている。

- (16) 大谷大学図書館蔵、永正十三年（一五一六）以前の成立。阿部氏が一部翻刻されている。このテキストには鎌足護持仏についての言説は見られない。
- (17) 大日本仏教全書所収本。その他、興福寺縁起としては『諸寺縁起集』所収のもの、『興福寺伽藍縁起』『興福寺流記』など。本文中で「正統な興福寺縁起」と位置付けたものはこういったテキストである。
- (18) 注(12)書所収。文明年間（一四六九～八七）頃、尋尊編。
- (19) 三善為泰撰、十二世紀初成立。日本思想大系『往生伝法華験記』所収。
- (20) 『大正新修大藏經』九六一。村山修一氏「如意宝珠の靈能」(『変貌する神と仏たち―日本人の習合思想―』人文書院一九九〇・三)がこの資料について言及されている。
- (21) 侯爵家前田育徳財団複製本（審美書院）に依った。校刊美術史料本（大東急記念文庫蔵本）には、当該箇所はない。
- (22) 大日本仏教全書所収本。応永三十四年（一四二七）成立。
- (23) 景山氏『舍利信仰―その研究と史料―』（東京美術 一九八六・二）。また重源奉納の宝塔銘についても同書に言及されている。
- (24) 松尾剛次氏『救済の思想―叡尊教団と鎌倉新仏教―』第四章（角川書店 一九九六・五）
- (25) 『大和古寺大観』第五卷所収
- (26) 『浄土宗全書』第十三卷所収
- (27) 極楽房と真言律宗との関係については、岩城隆利氏『元興寺の歴史』（吉川弘文館 一九九九・十二）が詳しい。
- (28) 『西大寺叡尊伝記集成』（奈良国立文化財研究所監修 法蔵館 一九七七・一〇）所収。
- (29) 『西大寺関係資料―諸縁起・衆首交名・末寺帳』所収本。なお「末寺帳」に関して松尾剛次氏が補足・考察されている（『西大寺末寺帳考』『勧進と破戒の中世史』吉川弘文館 一九九五・八）。
- (30) 牧野和夫氏注（一四）論文などの一連の論考（『中世の說話と学問』和泉書院 一九九一・一一）。また林幹彌氏『太子信仰の研究』第三部第三章「律僧らと太子堂」（吉川弘文館 一九八〇・二）。
- (31) 嘉元元年（一一三〇）七月十五日、鎌倉極楽寺にて忍性が入寂した直後の十一月に記されたもの。和島芳男氏「忍性菩薩伝―中世における戒律復興の史的研究―」（神戸女学院大学論集1 一九五三・六↓日本名僧論集5『重源 叡尊

忍性」参照。

(32) 細川氏『中世の身分制と非人』序論第三節（日本エディタースクール出版部 一九九四・一〇）

(33) 注(31)和島氏論文のご指摘。

(34) 京都府木津町大智寺蔵。『木津町史』資料編一所収。

(35) 追塩千尋氏「寂尊歿後の西大寺——二代長老信空とその周辺をめぐる——」（速水侑氏編『院政期の仏教』吉川弘文館 一九九八・二）が信空の宗教活動について詳しく論じられた。注(一)拙稿は、彼の名を用いた勸進唱導が中世の屋島寺近辺にあったことを論じている。

(36) 律僧の実態に関する研究は以下の諸氏の御論考に詳しい。網野善彦氏『蒙古襲来』（小学館 一九九二・六）、同氏『増補』無縁・公界・楽（平凡社 一九九九・六）、河合正治氏『西大寺流律宗の伝播——瀬戸内海地域を中心として』（金沢文庫研究148 一九六八・七）、加地宏江氏・中原俊章氏『中世の大阪』（松籟社 一九八四・一二）、細川涼一氏『中世寺院の風景』（新曜社 一九九七・四）など。

(37) 松尾剛次氏「勸進の体制化と中世律僧——鎌倉後期から南北朝期を中心に——」（注(29)松尾氏著書）のご指摘。引用は東京大学文学部日本史学科所蔵写真本。

(38) 燈心文庫編『兵庫北関入船納帳』に依った。また『梁塵秘抄』靈驗所歌三一〇番には「四方の靈驗所は、伊豆の走湯。信濃の戸隠、駿河の富士の山、伯耆の大山、丹後の成相とか。土佐の室生門、讃岐の志度の道場とこそ聞け」とあって、かなり著名な土地であったことが伺える。

(39) 『大和古寺大観』第五卷所収。

(40) 細川涼一氏『女の中世』（日本エディタースクール 一九八九・八）参照。

(41) 細川涼一氏「唐招提寺の律僧と齋戒衆」（『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館 一九八七・一二）

(42) 兵藤裕己氏「中世神話と諸職——太子伝、職人由緒書など——」（『平家物語の歴史と芸能』吉川弘文館 二〇〇〇・二）は、太子伝の形成にかような意図があったことについて論じている。

(43) 『謡曲集』上（岩波日本古典文学大系）所収本。

(44) 『文殊師利般涅槃經』一卷（西晋・道真訳『大正新修大藏經』四六三）

〔付記〕

本稿は第三八九回慶應義塾国文学研究会（二〇〇〇・六・一〇）での口頭発表をもとにしている。席上ご教示を賜わった諸氏に記して深謝申し上げます。