

『平家物語』に現われる日吉神社関係説話の考察

——中世日吉神社における宮籠りと樹下僧——

名波 弘彰

一、『平家物語』に現われる日吉神社関係説話の検討

1 はじめに

中世における信仰と説話を課題とする者にとって、日吉神社の神事と信仰、そこに胚胎する伝承は興味ある課題のひとつである。とくに、その中でも、『平家物語』に現われる関係説話群は、日吉神社が平家物語にとつて重要な説話供給の拠点であったことを示すとともに、また日吉神社における伝承の研究のひとつの拠点でもあることを示している。そこで本論はまず平家物語に現われる日吉神社関係説話を考察する。考察は多岐にわたって存しようが、ここでの論旨の目的は、説話の担い手の特定を主にしてゆくことにある。

平家物語研究のこれまでの蓄積は、それこそ多岐にわたって膨大なものとなっているが、それらを参考にさせていざだくと、日吉神社関係説話としては、ひとまず延慶本の標題で示せば、得長寿院供養事(第一本―二)に見える(1)堂供養説話、後二条関白殿滅給事(第一本―卅一)に見える(2)師通願立説話と(3)日吉山王由来譚、さらに白河院三井寺頼豪に皇子を被祈事(第二本―十二)に見える(4)頼豪説話の四つが、比較的にまとまったものとしてあげられよう。ところでこのうち、(1)堂供養説話と(4)頼豪説話については、従来の研究では、日吉神社と関

係することが閑却視されているように見うけられる。そこでまず(1)と(4)をとり上げて日吉神社との関係を明らかにし、その後(2)に及ぶことにする。ただし(3)日吉山王由来譚については、本論の目的とするところにもまで考察が及んでいないため、本論ではひとまず除くことにする。

2 堂供養説話

2-1 堂供養説話を説話生成論の観点から考える場合、鳥羽院によって供養導師に抜擢された「無縁貧道」の老僧の造形にいかなる宗教階層の、どのような願望が託されているかを捉えねばならないことはいうまでもなからう。生成論に先鞭をつけられた赤松俊秀氏の説は、社会的視座からそれを捉えようとする点で異色なものであった。氏は得長寿院開創当時、鳥羽院の帰依を得て抬頭してきた真言念仏僧の覺鑊に注目し、かれをモデルとして説話は生成されたのではないかと主張された。それに対して水原一氏は、赤松氏の説に説話における伝承のもつ規制力の考察が欠けていることを批判し、考察の視点を「説話的問題への広がり」に移すべきことを主張された。^(注2)氏は類型説話の考察を通して、この説話が「仏教説話の伝承ある型」を背後にもち、「貧賤者のある主張に支えられて成るもの」と断じて、平家物語の構想論を離れた立場で、この説話自体のもつ構造を考察する方向に進む。こうして氏は、そこから階層性の問題を捉え、乞食僧からする法皇への露骨な布施の要求という「頗る実利的・物質的な形に託されている主題に気づかなければなるまい」と結論づけられた。氏の読みが自論である延慶本古態説と説話題材論に支えられていることはいうまでもないが、そのことによつて、堂供養説話がその生成過程において、ある宗教階層の願いがこめられたものであったことを明らかにすることに成功している。氏によれば、貧僧の造形の背後に「種姓下劣」「最下賤」を強烈に自覚した、脱俗の聖僧が看取されるということになる。貧僧の造形については、山下宏明氏もほぼ同じ見解に達している。^(注3)ただ氏は、水原氏が考慮の外に置かれる構想論の立場に立って平家物語にこの説話が採取された「当初の形態」の考察に目的を移されている。そのため氏は、延慶本、長門本、盛衰記の本文比較を方法論の骨子とし、かつ説話の成立基盤と採取当初の形態とを区別

しながら立論されている点に特色がある。結論の点で少しく水原氏と異なるのは、聖僧の説話的表現として「神仏めいた、遊行神のイメージ」を重視することであろう。それは、氏が採取当初の主題として捉える「鳥羽院の讚美」と微妙にからまつていると思われる。

2-2 貧僧の人物像にふれた論文としては、右の三氏の見解が代表とされるようである。なかでも水原・山下兩氏は、説話の主題の把握において異なる方向を示しているが、貧僧の人物像においては、ともに本文の「ひじり」の語に著目され、鋭い読みを通して、この貧僧が中世遁世説話に広く見られる聖僧の性格に系譜づけられることを明らかにされた。ただ山下氏がさらに論を進められて、貧僧が叡山の根本中堂の本尊である薬師如来の化現であったと語られているところから、慎重に留保の姿勢をとりながらも、「この説話には、何らかの形で延暦寺とのかかわりが想定される」と指摘されるのだが、この点には疑問がある。山下氏はおそらく、この貧僧を中世宗教者の一般的性格ともいえる聖僧に結びつけることで落着させることから踏み出して、宗教社会の具体相で捉えようという方向を示したのである。橋口普作氏になると、この説話は「根本中堂の薬師如来を信仰する者の周辺から生まれたはずである」とまで断定されるようになる。

しかし筆者は、この説話をただちに叡山東塔の根本中堂と結びつけることにはちゅうちょをおぼえる。まず貧僧が根本中堂の本尊である薬師如来の姿を化現させたというのは、本文に見える「地主権現」の本地垂迹説にもとづく説話的表現なのである。統群書類従本『釋天記』山王事の条に、

ツラツラ二宮ノカヤウニ久ク是ニ住ミ給ヘル事モ、尺迦如来ノ娑婆穢惡ノ有様ヲ御覽ズルニ、像法転時ノ衆生ハ、惡業煩惱ノ病ヤメガタクテ、イカガ流転生死ノツツガヲバイヤスベキトテ、薬師如来同クハ我施サムズル除化ノハカリゴトニ伴テ、我社ヲシメテ侍ラム所ニ御サセテ、和光ノ砌ニ望マントモガラハ、其次ニ御殿ノ辺ニマウデムズルニ、内外無辺ノ病ヲヤメサセ給ヘト申サセ給テ、先立マイラセテ比叡岳ノ辺ニハスヘタテマツラセ給ケル也

とあって、二宮（地主権現）が東方淨瑠璃世界の教主薬師如来の垂迹とされている。この地主権現の本地を根本

中堂の本尊と直接に結びつけて説く典拠は見い出されないが、同じ山王事の本地垂迹説についてみると、

大宮——釈迦如来

二宮——薬師如来

聖真子——阿弥陀如来

というように図式化されていることがわかる。一方、叡山教学の文献である『山家要記浅略』^(注7)三塔本尊事をみる

東塔薬師時依口法
像法世也

西塔釈迦(細注略)

横川阿弥陀

とある。「東塔薬師」はいうまでもなく、根本中堂の本尊である。浅略の記事は、中古天台の記家の教学である三身即一本仏説にもとづく^(注8)とされる。おそらくこの叡山教学と耀天記の本地垂迹説には深い関係があるのであろう。堂供養説話は、以後それぞれ別個の教学として展開する三身即一本仏説と山王本地垂迹説とを説話的表現において結びつけたものと考えられる。ちなみに付け加えるならば、『耀天記』大宮御事の条に、

又法勝寺執行春寛僧都、日吉二宮殿、五部大乘経供養、導師澄憲法印説法之時、七社中、二宮、地主権現、
申事、不審候、……、

とあって、澄憲が二宮地主権現説に疑問を呈している。それに対して日吉社司祝部成仲が

二宮、地主、申事、俱樓孫仏、時、此麓、垂迹^{シツト}此地居^{チチ}、御託宣事旧、候也、地主、有^シ号給^ル故也^ト

と応じている。二宮地主権現説は日吉社司家の伝えであったことをうかがわせている。ただ『延暦寺護国縁起』^(注9)にも小比叡明神を地主権現と称して、たんに日吉社司家の説とのみはいえないようではある。

したがって、貧僧の具体相を捉えようとするならば、法皇の下問に貧僧が答えた言葉、「当時は坂本の地主権

現の大床の下に時々庭草むしりて候」(延慶本、長門本はほぼ同文)に注意を向けるべきであろう。この言葉は『日吉山王利生記』^(注11)巻五に収められる師通願立説話の「又毎月十五日旁さはる事多かるべし、いま十五日の間は、八王子の下殿に宮籠などいふあやしの乞食非人とひさをならべて夜昼社頭をはなれじ」と関係があると考えられる。平家物語に用いられる「地主権現」は、二宮と十禅師権現との間で揺れが見られるのだが、^(注12)それはともかく、これらを合わせれば、日吉神社のうち、二宮、十禅師、八王子の神殿下にうごめいていた「宮籠」たちが、この貧僧の背後の具体相として浮かび上ってくるのである。宮籠りの実像については第二篇第二章でふれたいと思う。ここではかれらが聖僧の性格を本質とする社僧であったと指摘しておくだけにする。

2—3 かくて、(1)堂供養説話は、その成立基盤において、日吉神社の神殿大床の下にうごめく「乞食非人」たる宮籠りの、ある願いがこめられた説話であった。その点では、水原氏が階層性の問題を読みとり、「露骨な布施獲得」をその主題と捉える見解は魅力的であるといえよう。しかしまた、かれが薬師如来の化現を通して地主権現の化身であったこと、説法巧みに導師を勤めたこと、そして松の葉を煎じて飲むほどの聖性の極を示していることなどには、宮籠りたちが想い描く、かれらの原像がこめられているともいえるであろう。ただこの見解は宮籠りの実像の解明を待たねばなるまい。しかしだからといって、これら成立基盤の考察は、山下氏が強調されることく、平家物語当初の採取形態が構想論上の主題を覆ってしまうものでは決してないことを付言しておきたい。

3 頼豪説話

3—1 次に(4)頼豪説話をとり上げて、ここではそれが伝承の形態において日吉神社と関係することを明らかにする。

この頼豪説話については、『愚管抄』巻四、白河天皇の条の当該記事と同文関係にあることがつとに知られている。早く後藤丹治氏が両者の直接関係を認められたが、^(注14)それ以後、赤松俊秀、信太周、^(注15)山下宏明の各氏が愚管抄を座標軸として四部本と延慶本の先後論を展開された。近年は四部本先行説が有力となり、武久堅氏は本文対

観をふまえて、四部本が愚管抄の本文を直接に引用し、延慶本に二次的な潤色加筆があると結論づけられている。^(注18)
 以上、先考の論文はおおむね広い意味での典拠論の枠内で平家物語本文の形成過程を論じたもので、説話生成論の視座から説話をとり上げたものはないようである。それはおそらく、この説話の主人公である頼豪の人物像について、僧伝の語るかれの履歴はともかく、人間性そのものにふれるものとしてはわずかに『水左記』の僅少な記事だけであつて、説話の語る頼豪像がいまだ解明できないからであろう。

3-2 説話では頼豪の怨霊に呪い殺されたと語られる白河天皇の皇子敦文親王は、承暦元年（一〇七七）九月六日都に蔓延していた痘瘡に犯されて四歳の幼い命を失なつた。皇子の夭死を当時の人がどう受けとつていたか、水左記から前後の記事を拾い上ると、

- ・予云、若宮御惱不宜御云々、相尋可左右也者、未刻許永義闍梨於御前誦法華經、邪氣附人忽然云、祇園貴布禰等御祟云々（九月二日）
- ・早且奉黄牛一頭於祇園、御前御心地之間有御祟之故也、…未刻許成経来、貴布禰御体、并銀竜等、附件成経奉貴布禰、是此御心地之間有其祟之故也（九月三日）
- ・此日依若宮御惱、被奉幣帛神馬等於諸社（同右）
- ・今夜修鬼気祭（九月四日）
- ・今日令僧五口転読般若心経千卷、廻向行疫神（九月五日）
- ・未刻許奉十列走馬於祇園之御前、御心地間令致祟給之由有其告之故也（九月六日）
- ・今夜修土公祭（九月九日）

（なお本文中の割注省略）

と、著者の源俊房は蔓延する流行病をさまざまな祟咎霊（行疫神をも含めて）の祟りと恐れて、皇子や主家筋の藤原師実、そしておのれのために鎮撫の祭りを営んでいたことがうかがえる。これらの記事からすれば、皇子の夭死は跳染する祟咎霊によってとり殺されたと信じられたにちがいない。ところでその当時、当の頼豪は存命

で、同年の十月二〇日には園城寺の宿房である実相院に俊房の息男を迎えて出家の戒師をつとめ、感涙にむせんでいた。

頼豪怨霊の出現は、それ以後で、まず愚管抄巻四、白河天皇の条の伝えによれば、永長元年（一一〇九六）八月七日に薨じた郁芳門院に祟ったとされている。ついで『讚岐典侍日記』上、最後の三日の記事によれば、嘉承二年（一一〇七）七月十九日に崩じた堀河院の病床に出現したとされている。愚管抄は伝聞であるが、讚岐典侍日記は、著者自身天皇の病床に侍した女官であるから事実であつたらう。堀河院は夭死した皇子と同じく白河天皇と賢子中宮の間に生まれた方である。

したがって、頼豪の怨霊が教文親王をとり殺したという説話の結構は説話の集約化と考えられるが、以上の史実から集約化の成立基盤を考えた場合、少なくとも二つの課題が存するであろうと思われる。

①痘瘡蔓延という時代状況を集中化するかたちで頼豪像が語られていること。そのことから説話の頼豪は疫鬼神の化身として造形されていると考えられるのだが、頼豪と疫鬼神を結びつける信仰的文脈が何であつたか。

②頼豪の怨霊が祟ったという事実や伝承をもつ堀河院や郁芳門院の説話化ではなく、わざわざ教文親王に頼豪の怨霊を転移せしめているのはなぜか。

この二つの課題が頼豪像の解明を困難にさせているのではなからうか。

3—3 しかし、頼豪説話の伝承に日吉神社が関係していたことを考察する過程においては、どうしても生成論にふれざるをえない。以下の論述はこの大きすぎる課題の一端を扱うにすぎない。

愚管抄、平家物語諸本のうちの四部本、延慶本系三本、利生記（なお山王絵詞は利生記と同文）における頼豪説話の構成を示すと次のようになる（次頁の図表参）。

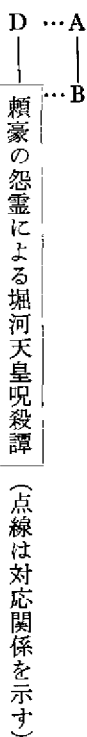
図表によってこれらの頼豪説話の構成を比較してみると、A—BとDがすべてに共通していることが見てとれる。これらが説話の根幹部分であろう。この根幹部分についていえば、まずA—Bでは、①頼豪の験力によって

頼豪説話の構成 (愚||愚管抄、四||四部本、延||延慶本、長||長門本、盛||盛衰記、利||利生記)

	A	B	C	D	E
	頼豪による皇子の祈り出し	頼豪の呪咀	赤山明神靈異譚	良真による皇子の祈り出し	ねずみのほくら譚
	① 頼豪による皇子祈り出し ② 三井寺戒壇建立の要請	① 白河天皇の却下 ② 頼豪の呪咀と餓死 ③ 皇子の夭死	① 師実、頼豪の宿願をとりなす 赤山明神の示現と威嚇 ② 白河天皇あらためての却下 ③ 頼豪の餓死と皇子の夭死 ④	① 天皇、良真を召す 良真による皇子祈り出し ② 皇子(堀河天皇)の誕生 ③ 堀河天皇の怨霊死 ④	
	○ ○ ○	○ ○ ○		○ ○ ○	
	○ ○ ○	○ ○ ○		○ ○ ○	○
	○ ○ ○	○ ○ ○		○ ○ ○	○
	○ ○ ○	○ ○ ○	○ ○ ○ ○	○ ○ ○ ○	○
	○ ○ ○	○ ○ ○	○ ○ ○ ○	○ ○ ○ ○	○
	○ ○ ○	○ ○ ○	○ ○ ○ ○	○ ○ ○ ○	

皇子が祈り出されたこと、②そのかれの呪咀によって当の皇子が夭死したことが筋立ての骨子となり、頼豪の呪咀が筋立てのクライマックスとなっている。次にDでは、③あらためて良真の験力によって皇子が祈り出される、というのである。つまり①と③がA皇子の祈り出しVにおいて対照的であるということ、根幹部分において頼豪、良真に具現される寺門と山門の験力競べのモチーフがあることをうかがわせている。皇子の病悩に際し、一乗寺(増養)三室戸(隆明)という寺門出自の護持僧が召されて祈禱が修せられたが、効験は現われな

ったという小筋立があるが、これも、この験力競べのモチーフの波紋と解される。つまり、根幹部分においてすでに、頼豪怨霊譚の比重は軽くなっており、験力競べのモチーフをふまえる山門祈禱霊験譚の色合いが濃くなっているのである。延慶本、長門本を除く他の諸本が山門の良真の祈禱によって堀河天皇の誕生を見たというところで説話を結んでいるのは、このような傾向をいっそう鮮明化しているのである。なお、四部本がこの傾向の本文をもつ点は、あらためて注意してよいことであろう。これに対して延慶、長門の両本は、山門による祈禱の奏功で結ぶことなく、さらに「されともをそろしき事共有て」と話をつぎ、堀河天皇が「嘉承二年七月十九日、御歳廿九にて法皇に先立まひらせて崩御なりにき。是も頼豪が怨霊の至す所とそ聞へし」（延慶本に拠る）と記している。つまり、Dの部分に頼豪の怨霊による堀河天皇呪殺譚が付け加わっているのである。この付加によってあらたなる主題の浮上が見られることになる。すなわち、構成上、



という対応関係が成立することで、①皇子の祈り出しと②皇子（天皇）の呪殺という、頼豪怨霊譚における双頭の主題が相対的に比重を高めることになったわけである。

この主題の転移は平家物語の構想上から生じたと考えられる。頼豪説話が徳子中宮の御産記事に対して傍系説話となっていることは周知のことである。構想上の関係をいえば、まず①皇子の祈り出しの主題は、後白河法皇が中宮の産褥のかたわらで祈禱を修したことによって皇子の誕生を見たという構成と照応すること、次に②頼豪の怨霊による皇子（天皇）の呪殺の主題は、頼豪の怨霊が産褥に跳梁する怨霊たち（とりわけ俊寛の生霊）と照応することを介して、安徳天皇の夭死の宿命の伏線となっていること、となる。延慶本、長門本における頼豪説話（盛衰記については後述）は、このような構想上の照応によって、傍系（例証）説話の位置を満たしているのである。

3—4 これまで根幹部分の構成を考察してきた。その結果、①山門祈禱靈驗譚が愚管抄所収の説話の本質らしいこと、②堀河天皇呪殺譚が付加することによって主題の転移が見られること、などが捉えられた。主題の転移によって平家物語の構想論の中に位置づけられたのだが、主題の転移そのものは山門祈禱靈驗譚に含まれる頼豪怨靈譚を浮かび上らせることであった。そこで以下、根幹部分の伝承のありようにふれることで、少しでも生成論に迫りたいと考える。しかし考察は山門祈禱靈驗譚に限られ、そのうちに含まれる頼豪怨靈譚は未解決のままで残るといふことをあらかじめ付記しておく。

天台密教系の修法要領全書である『阿婆縛抄』^(注2)鳥枢沙摩法の先蹤譚の条に以下の記事が見える。

又白河院中宮御懷妊之時、被尋仰円融房入良真于時座主V(座主)云、可有何御祈乎、座主申云、可被修鳥枢沙摩法云云。又仰云、尤可然。但從誰人習伝之乎。座主申云、長宴僧都受習之。于时被尋仰長宴僧都云、件法実授良真乎。又有驗許教之乎云云。僧都申云、実授之乎。何無其驗乎云云。如此三度勅問之後、座主奉修之。七日満、御産平安。皇子入堀河院V誕生云云。入第五日御産云云V

「鳥枢沙摩法」とは鳥羽沙摩變成男子法のこと、誕生する胎内の女子を鳥羽沙摩明王に祈願し、変じて男子とする密教の修法とされる。円融房良真が白河院の求めにより、懷妊中の賢子中宮に鳥枢沙摩の修法を行うに至り、やがて堀河院の誕生を見たというのである。頼豪説話の一部ときわめて類似しているよう。「智泉物語」とあるのは、智泉房豪覚(一〇八〇—一一三五)が伝えた話ということで、豪覚自身、美福門院のために鳥枢沙摩法を修した台密の徒であった。さらに平家物語の頼豪説話にとつて興味深いのは、この良真実修譚の直前に見える鳥枢沙摩法始修の伝えであらう。

伝聞、慈恵大僧正為變成男子始令修之給云云。入未見日記V……下略

○円融房御(物)語、双嚴己講所記置也云云。

この伝えだけではないことかはっきりとはしないが、『阿婆縛抄』卷二一五に収められている『諸法要略抄』^(注3)の鳥枢沙摩の条には、

伝聞、慈恵大僧正、依九条右丞相請、為變成男子、始修之云云。△冷泉院御誕生之時歟 V

と見えている。つまり『諸法要略抄』を勘案すると、天曆四年（九五〇）村上天皇の中宮安子（師輔女）の懷妊後、師輔の要請によって慈恵大師が變成男子のために鳥樞沙摩法を始修し、かくて誕生したのが冷泉天皇（憲平親王）であったと伝えられるというのである。しかもこの始修譚は、円融房良真の「御物語」であった。あるいは平家物語を参照して書き加えた可能性も否定し切れないが、修法の權威化のために、修法を摂関家に結びつけることは早くからあったであろうと考える。

良真による鳥樞沙摩法の実修は、皇嗣に波瀾を含んでいた白河院政期の微妙な政治状況下の祈禱であったがために、堀河院誕生を見たその靈験は喧伝されたと考えられる。かくて良真自身の語る始修譚とともに、それは、鳥樞沙摩法を血脈相承する僧徒によって伝えられたであろう。同書には鳥羽院治政下における九度の実修記録が記されている。

延慶本、長門本に、良真は「九条右丞相慈恵僧正に彼契申ししにてこそ冷泉院の御誕生も有しか」と語つたとある。この言葉は愚管抄には見えない。むしろ阿婆縛抄に近い。ただ愚管抄でも別の個所にあることはある。卷三、醍醐天皇の条で師輔が叡山横川に法華堂を創建した際に常燈の切り火を打ち出した話が見える。

弟ノ九条右丞相、アニノ小野宮殿ニサキダチテ一定ウセナンズトシラセ給テ、「我身コソ短祚ニウケタリトモ、我子孫ニ摂政ヲバ伝フ、又我子孫ヲ帝ノ外戚トハナサン」トチカヒテ、観音ノ化身ノ叡山ノ慈恵大師ト師壇ノ契フカクシテ、横川ノ峯ニ楞嚴三昧院ト云寺ヲ立テ、九条殿ノ御存日ニハ法華堂バカリヲマツヽクリテ、ノボリテ大衆の中ニテ火ウチノ火ヲウチテ、「我が此願成就スベクバ三度ガ中ニツケ」、トテウタセ給ケルニ、一番ニ火ウチツケテ法華堂ノ常燈ニツケラレタリ。イマニキエズト申伝ヘタリ。^(注24)

この師輔良源師壇説話は、愚管抄の中にあつては、外戚の地位にもとづく摂籙の職が歴代、九条家（＝御堂の子孫）に伝わることの由来譚、家祖説話として重要な位置を占めているわけだが、この説話の後に付して、

サレバソノ御女ノ腹ニ、冷泉・円融両帝ヨリハジメテ、後冷泉院マデ、継体守文ノ君、内賢摂籙ノ臣アザヤ

カニサカリナリ。(註25)

とあって、ここに安子中宮所生の冷泉院誕生秘話、すなわち慈恵大師による烏樞沙摩法始修譚が吸収されていることをうかがわせている。

では出典論においてこれをどう解したらよいのであろうか。頼豪説話のうち、少なくとも良真登場以後のDの部分では本来烏樞沙摩法先蹤譚の派生説話であって、修法を血脈相承する僧徒の周辺で語られていた(慈恵はその中に入るであろう)。愚管抄は編年体の構成から、それを白河院の条に採録した。ただ慈恵大師始修譚は切り離して、おのれの家の家祖説話の中へ吸収した。四部本は愚管抄を祖述したが、延慶本、長門本は本文的には愚管抄によりながらも、一方で台密系僧徒の周辺で烏樞沙摩法先蹤譚が生き生きと語られていたためである。大師始修譚を本来の位置に据え直したのである。このように考えられるならば、頼豪説話の担い手の一つとして烏樞沙摩法を相伝する天台密教徒を想定してよいであろう。

付言すれば、この想定は、最初にあげておいた伝承の集約化における課題のうち、②の有力な解釈を提出する。というのは、血脈相伝の良真修譚は堀河天皇の誕生と深く結びついていた。その話譚を効果あらしめるために寺門出自の頼豪の怨霊をとりこんだと考えられるからである。かくて頼豪の怨霊は、堀河院そのものから文親王の天死の原因に転移せしめられることになったと想像するのである。

3-5 次に付加説話の考察に移る。付加説話としては、C赤山明神靈異譚とEねずみのほくら譚があるが、まずCから考える。

この靈異譚に関して盛衰記と利生記(山王絵詞)は同文関係にある。利生記に「抑流鐘間事は大外記師元が記くはし」とあって、中原師元の『中外抄』の、今は存在しない記事を見た可能性がある。したがって従来、盛衰記・利生記という本文の親子系譜が考えられがちだが、祖本を同じくする兄弟関係も考慮する必要があるかもしれない。

筋は、園城寺に戒壇建立を願ひ出る頼豪の扱いに苦慮される白河天皇を見かねて、関白師実が頼豪の願ひをひ

とまず聞きとどけるようにと天皇に進言する。するとその夜、白河天皇の夢に赤山明神が現われ、山門の嘆きとなるような、かかる進言をする閑白に祟りをなさんと威嚇したので、天皇も思いとどまったというのである。この筋立ては、これまでの白河天皇―頼豪を軸とする怨靈譚に、師夷―赤山明神の祟り威嚇譚がもちこまれるという構成をとるものである。こうした複線化した構成の背景には、たんなる山門・寺門の宗派対立の構図というよりも、両派出自の験者と天皇家、摂関家の結びつきという院政期官廷の構図が読みとれるようである。盛衰記、利生記がこの話(C)を付加したとき、それは①後三条・白河(注27)とつらなる天皇家と園城寺の対立関係、一方、②頼通と明尊の師壇の結びつき(注28)以来続いてくる摂関家と園城寺の親密関係に対する叡山側の反発、こうした複雑な離合関係によって推移してきた院政期の王法仏法を説話的なレベルで汲みとろうとしたことを示している。とみてよい。その場合、叡山護法神の赤山明神が閑白家に祟ろうとするという軸の導入は、白河天皇―頼豪の怨靈譚の背後に園城寺護法神の新羅明神が天皇家に祟るといふ説話が、その編著者に想起されていたとみてよいであろう。つまり、赤山明神霊異譚の付加は、頼豪怨靈譚に新羅明神の祟りVというモチーフを読みとったところになされたものとみるのである。

前述した伝承の集約化の課題の①で、頼豪像に疫鬼神的性格の化身化が認められると指摘しておいた。いまそこに新羅明神の祟りVというモチーフを介在させることは、頼豪像の解釈にとつて示唆深いといわねばならない。頼豪像と疫鬼神的性格が直接結びつかぬ以上、そこに新羅明神のもつ中世的靈威のありようを介在させるべきだと思ふのである。しかし後で若干ふれることはあるが、本論では中世における新羅明神については考察外とせざるをえない。

3-6 延慶本、長門本、盛衰記、利生記(山王絵詞)には、ねずみのほくら譚(E)という説話が付加されている。本章の最後にこの話を検討することで、頼豪説話を伝えてきた有力な担い手を考えてみたい。

「ねずみのほくら」というのは、現在も日吉大社の境内に残っていて、東本宮から、琵琶湖よりある大政所・王子宮の神域へ向う坂を下り、大宮川を越えた道筋の、杉の巨木のもとに小さな祠をとどめている。中世には

王子宮の末社であつた。天正五年（一五七七）に編纂された『日吉社神道秘密記』鼠祠の条によれば、

鼠祠、是王子宮末社之内也、子之神也、仕者鼠本地大日也。御神体鼠面。俗形烏帽子狩衣。是三井寺法師頼
（注30）
 豪之由申非説。自昔在之社也。

とあつて、以下に頼豪説話（寛一本の本文と類似する）が抄記され、さらに続けて、

号之鼠祠之由非説也。十二支内、子丑寅初、子神也。

とある。この記事によれば、この小祠には頼豪説話がまるでその縁起譚のように付着していらざること、しかし実は、それが外部から押し付けられたもので迷惑しているらしいことがうかがえる。こうしたニュアンスは秘密記だけのものではあつたというだけでなく、もつと古くからのものであつた。正応本耀天記、鼠禿倉事の条に、

樹下僧円宝房云者、彼禿倉別当也、代々相伝歟。彼僧云、鼠禿倉申、以外僻事、子日神云也。小童部鼠禿倉
 云也。本地者毘沙門也。又大行事同事也。サテ聖体懸鼠書カフリナントラシテ懸タルハ、鼠禿倉云事世間云

合間（注31）
 （下闕）

とあるのがそりである。「鼠禿倉」という異称の背後にねずみのほくら譚を含む頼豪説話があるものとみてよく、それをやはり外部からの付着として迷惑がっていることがみてとれる。ところでこの記事で注意されるのは、鼠禿倉には別当がいて、別当には現在「樹下僧円宝房」なる者がなっているが、別当はかれらの「代々相伝」と推測されていることである。ここに、記事のニュアンスを越えて、頼豪説話が全体として、かれら樹下僧によって伝えられたのではないかと考えられるのである。

そこであらためてねずみのほくら譚の成立と伝承について考えてみると、そこにはまず、叡山山上での鼠の被害を嘆く僧徒らが、被害の甚大さを頼豪の怨霊に結びつけて語り出したにちがいないということが容易にみてとれよう。したがって、ねずみのほくら譚の第一次の成立基盤はいうまでもなく山徒の側にある。しかし鼠の処置に窮したかれらが怨霊の鎮撫を日吉神社側にまかせたことよつて、説話の伝承も日吉神社に移行したことであろう。なぜなら鼠の被害は偶発的、流動的なものであつて、被害の下火とともにこの説話の伝承基盤も失なわ

れると思われるのである。かくてこの説話は本話（頼豪説話）とともに怨霊鎮撫の祠に固着したのである。この話はそれ以外に成立と伝承の基盤を求めることができないのではなからうか。したがってこのような考察からも、歴代、鼠祠を管掌していた樹下僧が伝承の有力な担い手として浮かび上ってくるのである。

しかし問題は、根底的にいつて、①そもそもこの耳慣れぬ樹下僧とはいかなるものであるのか、またかれらの存在が果たして院政期にまで遡れるのか、ということ、②樹下僧の言い分を認めて、王子宮の末社が「子神」「子日神」であったとして、それにもかかわらず、なぜ叡山側は怨霊の鎮祭をその末社に掌らせたのか、ということであろう。②は伝承の必然性の問題である。これらは樹下僧の実像の解明をまたねばならない。しかしあらかじめいえば、頼豪説話もまた、その伝承において、日吉神社関係説話に含まれるとみるものである。樹下僧の解明はここでの考察外として、第二篇三章「樹下僧」の考察にゆだねることにする。

4 師通願立説話

4-1 (2)師通願立説話が日吉神社に関係することはいうまでもないことで、筆者も別に「師通願立説話と日吉神社」という拙論を用意している。^(注32)そこでここでは立論の展開上、成立基盤の問題にしぼって考察することにする。この説話を成立基盤の観点からみて、対象とすべきものは、愚管抄、四部本、延慶本であろう。このうち延慶本については、本文中に「やがて殿下の御領紀伊国田仲庄と云所永代寄進せられけり。されは今の代に至るまで法華問答講毎日退転なしと承る」とあって、水原一氏が「この物語がそもそもは八王子講といわれるこの法華講の由来談の性格をもった説話だった」といわれる通りであろう。撰関家による八王子講は、師通薨去後一一年目の天永元年（一一一〇）には行なわれていたことが『永昌記』によって確認できる。

又於日吉御社八王子宝前、被始法華講、以職事兵部少輔知信為行事、同被召仰之、

仏供御明請僧三口、毎日可読一卷、毎月碌々可請替一山之禪侶、今日仏燈明政所勤之。

件供養用途、以紀伊国田中庄地利被宛之、件相折副御教書書給座主了、両所堂庄巖并行事宿所本寺儲之（三

月六日条)、

記事中の八王子法華講は、その用途料として摂関家領の「紀伊国田中庄」の地利が「政所」から宛てられていることから摂関家の法会であることが知られ、したがって「職事兵部少輔知信」は摂関家の家司として法会を行事したのである。さらに付け加えるならば、摂関家政所の記録を集めた『執政所抄』^(注34)正月の条にも、

日吉八王子法華講入下文九十貳枚ノ近代御領

米拾壹石

油六升

已上紀伊国田中御庄、御祈下家司成御下文、今月分旧年分行之、恒例事、為毎日勤之、仍毎月晦比、致次沙下知之。

とあり、政関家政所から八王子法華講に料物備進の下文が宛てられていたのである。目崎徳衛氏『西行の思想史的研究』^(注35)からの孫引きだが、義江彰夫氏の考証によって、執政所抄は元永元年(一一一八)から保安二年(一一二二)までの間に成立したとされるものである。この二つの史料は、延慶本の願立説話が八王子講由来譚として存在していたことを裏付けているといえよう。

ところが愚管抄の師通崇り死に譚(巻四、鳥羽院条)には、延慶本などのように八王子権現と結びつく証拠のうかがえないことが注目される。

サテホリカハノ院ノ御時、山ノ大衆ウタヘシテ日吉ノ御コシヲフリクダシタリケル。返ノキクハイナリトテ、後二条殿サタシテ射チラシテ神輿ニヤタチナドシテアリケリ。友実トイフ禰宜キズヲカフムリナンドシタリケレバ、ソノタノリニテ後二条殿ハトクウセラレニケリ。仁源理智房ノザストイフハ兄弟ナリ。ヲホミナナドノホリテ、世ニシルシアルモノナレバ、イノラレケルニ、「イデノヤメミセン」トテ、ヨリマシガフトコロヨリクロ血ヲフタノトリイダシタリケレバ、アラタナルコトニテ、ヲソレヲナシテノチハ、理智房ノザストイノラレズナリテ、ツイニウセ給ニケルトゾ申ツタヘタル。^(注36)

この話は「仁源理智房ノザストイフハ」以下、明らかに事件当事者である仁源の見聞によるものであるが、その前の叙述の中で「神輿ニヤタチナドシテ」というのは誤伝か誤解である。現に愚管抄卷二の皇帝年代記堀河天皇の条には、「嘉保二年十二月ニ中堂マデ奉振立云々。其モ下洛ハナシ」（二〇七頁）と記述されているのである。

このことは『天台座主記』嘉保二年（一〇九五）一〇月二四日の条に、
 奉_レ振_ニ上日吉神輿於中堂、是為_レ訴_ニ申美濃守源義綱殺_ニ書中堂久住者円応_ニ事、所司社司神人等参洛之間、於_ニ河原為_レ頼治_ニ被_レ射傷_ニ之故也_ハ神輿御登山之事初度也_ノ、

とあって確認できる。神輿振り下しは嘉承三年（一一〇八）三月三〇日が初度であったし、振り下した神輿に矢が立つという事件は、安元三年（一一七七）四月一三日、平家物語でも著名な、師高・師経による比叡山末社白山領焼打事件の下洛強訴の際であって、『玉葉』同日の条には、

件神輿射_ニ立矢_ニ云々、古来雖_レ有_ニ衆徒騒動_ニ、未無_レ其矢中_ニ神輿_ニ之例_ニ尤_レ可_レ懼_ニ々々、

とあって、それが初めてであったことがわかる。平家物語諸本、日吉山王利生記、山王絵詞も一致して、根本中堂への振り上げという事実にもとづく伝承が記されている。

ではなぜ、愚管抄の話だけが「神輿の振り下し」と誤伝ないし誤解したのであろうか。事件の顛末が比較的詳しく記してある中右記の嘉保二年一〇月二三日の記事に神祇官に下された宣旨が転写されているが、それによると、

諸社神民等猥成訴訟、奉昇神輿可迎京都之由依有風聞、可制止状度々被仰下之、而山僧乱発、可奉昇神輿者、若然者、製留之条全不可憚神輿、此旨且以祈申、且事可下知諸社者、

とあって、朝廷が「神輿入洛の風聞」を重大視していたことがわかる。もしも愚管抄から引用した右の本文がすべて仁源の見聞であるとすれば、このような風聞などを錯覚したのかもしれない。そうでなければ次のようなことが考えられる。本文の「ソノタ_ニリニテ」の「ソノ」は文脈上から、(1)「神輿ニヤタチナドシケリ」と(2)「友実トイフ禰宜キヅヲカフムリナンドシタリ」をともに受けると考えられるが、(1)の文脈の背後にはおそらく

神輿そのものを神体視する神輿の絶対化という日吉社信仰があるのである。また、ヨリマシが矢目を見せようといつて、ふところから黒い血の固まりをとり出したというオルギツシユな神託行為が語られている。愚管抄の叙述においては、この強烈なオルギーが(1)の神輿に矢が立ったということと連想的に強く結びつけているのであって、それが「神輿の振り下し」があつたと誤解させたと考えられるのである。

愚管抄は、①神輿の入浴→②神輿に矢が立つ(禰宜の負傷)→③ヨリマシの神託というように、主要なモチーフの間に密接な関連があつて、仁源にもとづく伝承(あるいは慈円の誤解が入るかもしれない)以外の別系統の伝承を考慮する余地がないのである。

愚管抄の説話には、さらにその伝承の質を考える上で注意すべき点がひとつある。つまり仁源が日吉神社のどの社祠に祈つたのか、ヨリマシはいかなる神から神託を受けたのかが記されていないことである。仁源が登場する場面は明らかに山王の神域である。慈円は建保(一一二一—一一一九)の頃から日吉十禅師権現の信仰に傾斜していたので、本書を執筆した承久二年(一一九二)の時点では日吉神社のことについて一層関心と知識が深かつたと思われる。とすれば、この山王の神域の場面は、慈円の叙述にそぐわないのではなからうか。かれ自身の叙述力からすれば、山王という漠然とした場面性ではよしとはしなかつたであろう。ただおのれの信仰する山王が祟つたという伝承がかれの意識に抵抗感をおぼえさせたのかもしれない。これはこの伝承に距離を置く姿勢であろう。すなわち神域での場面は、仁源の語り口の直叙であつて、慈円は何ら注解を加えていないとみるべきではなからうか。また仁源自身は日吉神社との関係が稀薄な人であつたこともその傍証とならう。^(注39)

以上から、愚管抄の師通崇り死に譚には、他書のように八王子権現と結びつく証拠はうかがえないところから、八王子講由来譚とも異なるし、またその語り口から、日吉神社に成立基盤を求めることのできない事件当事者の直話であつたと考えられる。ただ当事者が撰閲家につらなる以上、この話は八王子講由来譚に吸収される以前のかたちをとどめるものとみなしてよいであろう。なお長門本は、この仁源の話を八王子講由来譚と並存させているが、愚管抄からの書承であつたらう。

4—2 八王子講由來譚に吸収される以前の第一次的な成立基盤を撰関家関係者に見出しただけだが、それ以外に成立基盤を求めることができないであろうか。その点で四部本が注目される。四部本の願立説話には、大殿・北政所によって願立てされる三願のうち法華問答講始行の願がなく、縁起譚のモチーフを欠いているのが特色である。赤松俊秀氏は四部本の記事が簡単であること、説話のかなめである洞官友実の名をあげていないこと、御子の三吉が傷あとを見せただけで八王子神の祟りが下っていることを理由に「四部本が長門本の本文を大幅に省略して成立したことは明らか」だと主張する。それに対して山下宏明氏は、諸本の説話の構造をひとまず「諸本の位置付け」から切り離して分析を試みることを主張し、精緻な本文分析の結論として、四部本は「素材の展開そのものに語りを具体化する素材の場面性が稀薄である」とし、一方延慶本は「聴き手は語り手ともども素材の中に臨んでいて、語りの場と素材との間につながりがある」とし、したがって延慶本は全体として四部本の展開と見ることができるとする。^(注1) 筆者は四部本の成立基盤をさぐるというかたちを通して両者の議論に加わりたい。

四部本の神域の場面を検討しよう。大殿と北政所が身をやつして十禪師権現に参籠して来るところから始まる。二人は人に知られぬ三つの願を心中に立てたあと、

物付共の中間隔^マ在^レる。不思議^ナの事^ハ自^ラ出^ル羽^ナ、^ハ身^ハ吉^ト云^フ童^ノ神^子一人上^リて籠^リける。御^一社^ニ俄^ニ狂^ヒ出^テ大庭^ニ一時計^シ舞^ヒ摩^レ絶^ス入^ルスレハ宮^ノ籠^ニ参^リ詣^ル人^ノ呼^ビ何^ノ事^ヲ驚^カ騒^ガ成^ル奇^ニト思^フ彼^ノ童^ノ神^子生^キ出^テ申^ス我^ハ十^ノ禪師^ノ権^現乘^リ居^ル下^ヘ其^ノ故^ハ大殿^ノ師^美・北^ノ政^所此^ノ七^ノ箇^ノ日^間御^子歎^キ白^セ下^リ閑^白殿^ノ御^事御^心中^ニ有^リと三^ノ願^ノ御^願彼^ノ御意^趣一^ツ不^レ違^ハ一^々申^ス之^ハ此^ノ事^自より七^ノ社^ノ権^現之^外無^ク知^ル人^ノ伴^ニ宮^籠佐^ノ輩^ヲ無^シ一人^ハ親^子ノ昵^愛深^ク哀^シ雖^レ然^ト師^通仰^テ武^士ノ我^ノ懸^馬蹄^ヲ被^ル疵^ニ衆^徒多^ク宮^ノ仕^シ專^当被^レ射^殺所^レは残^リ泣^キ返^リ上^リ本山^ハ喚^叫声^響天^ニ蜂^起評^定動^レ地^ニ是^偏我^ノ歎^{ナリ}但^所ノ射^立之^矢目^即在^リ我^ノ御^身諸^人見^レ之^モ童神^子片^膚脱^キ左^ノ脇^ノ下^ニ大^蓋口^計除^キ。

とあって、いかに祈ろうとも師通の死は定業だと託宣して十禪師権現は昇天してしまふ、というのである。この

場面で注目されるのは、①大殿、北政所の参籠に伴なわれて来た者は「宮籠」であること、②出羽國の羽黒からやってきた童神子の神憑依の狂態をながめていたのは、大殿夫婦のほかは不特定の参詣人であり、それに「物付」「宮籠」であること、③十禅師権現は、大殿夫婦に伴なわれて来た「宮籠」を嘉納したこと、④山王の祟りの原因は、叡山の衆徒とともに、「宮仕専当」を射殺したことにあること、などであろう。つまり、この場面では、宮籠り、物付・宮仕・専当といった下級の社僧や神職が大きくクローズ・アツプされているのである。なかでも、宮籠りは③十禅師の嘉納によつて、この場面の主役ともいえる位置を占めているのではなからうか。この推測は、大殿夫婦の願立の中に宮籠りに立ち交つての一期の宮仕えという願があるのと結びつくと考えられる。

八王子講由来譚系の説話ではいりまでもなく、八王子講始行の願立に最大のモメントが置かれている。そのため他の願立は副次的な意味しかもたされていらないのだが、とりわけ宮籠りに立ち交つての一期の宮仕えの願は、筋の中から宮籠りが見えなくなっているために、一層浮き上つたものになっている。つまり残滓と見なせるのである。ところが四部本にあっては重い意味をもっているのである。それはむしろ他本の八王子講始行の願と匹敵するものであったと考える。

四部本の願立説話には、他に春日明神の冥助のモチーフをもつ異質な話が接続していて、説話全体の成立に撰闕家側の介在が認められ、截然と八王子講縁起譚と区分されるというわけではない。しかし少なくとも十禅師託宣の場面からは、日吉神社の下級の社僧の語り口が透し見られるのである。これらの語りもまた、八王子講由来譚系の説話としてすくい取られる以前の、第一次的な成立であったといえるのではなからうか。かくて、この説話においても宮籠りの存在が注意されることをあらためて指摘しておきたい。

二、中世日吉神社における宮籠りと樹下僧

1 前提にふれて

『平家物語』に現われる日吉神社関係説話には、宮仕法師、宮籠り僧といった下級の社僧や、物付きと呼ばれる巫女などが徘徊していたといつてよい。なかでも堂供養説話では、鳥羽院に見い出され、院御願の得長寿院の落慶供養法会の導師として弁説をふるい、やがて葉師如来の化現とわかる貧僧は、宮籠り僧の想い描く原像であつて、そこにかれらの願望がこめられたものと考えた。また四部本の願立説話は、日吉參籠に訪れた師実夫婦に影のように伴いながら、山王に嘉納される宮籠り僧こそ、日吉社の境内では主役であつた。そこから、この説話の生成におけるかれらの関与を考えてみたわけである。さらには頼豪説話と樹下僧の關係にふれてみたが、解決はもちこされていた。

したがつて、これらの説話を生成論的にさらに踏み込もうとするならば、かれらの実像に迫ることが何よりも必要であろう。以下の論述は、その実像に一端なりともふれようとする試みである。

2 宮仕・宮籠

2-1 ここで対象とする宮籠りも樹下僧も僧官の上層とは無縁の存在であつた。それゆえか、かれら、特に宮籠りについては資料がきわめて乏しく、第一篇で論及した願立説話と、後に言及するであろう耀天記、客人官事の記事とが、その特異な存在を語ってくれる、まとまつた資料でしかない。

そこでまず、乏しい資料の中に「宮主宮籠」という表現が二箇所に見えている(耀天記・山王事、利生記卷八)^(注42)ことから、宮主(宮司、宮仕とも)との区別を考えてみよう。宮仕については比較的資料が多く、なかでも日吉の宮仕を考えるのに適当な例が『玉葉』建久二年(一一九一)四月六日の記事に見える。

午刻、延曆寺所司三綱、日吉社宮仕等参来、家司右衛門権佐長房謁之、三綱申云、大衆云、近江国佐々木庄

者、当時千僧供庄也、而依若干之未濟、遣宮仕法師等、頗以譴責、然間、自放火於宅、宮仕等打滅之、猶付之、遂以燒失了、宮仕等欲退婦之処、引三方橋、不得人通、一方有路僅逃去、于時數十騎軍兵出来、刃傷殺害、蒙疵之者太多、終命之者阿三、事之奇異、先代未聞、依山門之訴、及朝家之大事、其例雖多、未曾有如此之例、只引破神人之黄衣、若伐社領之樹木等之類、猶以罪及月卿、未有霜刑、至于今度之事、已絶常篇、仍賜定綱并子息等於衆徒之中、於七社之宝前、可問子細……(下略)。

この記事は、日吉社領であつた近江国佐々木庄で起つた宮仕ら殺傷事件に対する叡山側の愁訴を記したものである。ここで注目すべきは、①神領の年貢未済に対して宮仕が在地に派遣されていること、②宮仕が殺傷されるや叡山の大衆が詮議をもつて反応し、三綱所司が愁訴に及んでいること、③叡山の大衆は、宮仕を「社領之樹木」と同じように、神社に所属する人物Vとみていること、であろう。宮仕が日吉の僧官組織の末端にたらなる社僧であることを明らかにしている。宮仕という名称は、その職掌を意味する官名なのである。衆徒からは「黄衣之神人」と同類の者とみなされている。宮仕が同じく黄衣をまとう者であつたことは、山王絵詞に「黄衣の宮仕法師」とあることでわかる。宮仕と神人とは視覚的な同一性において、その職掌を等しくするものであつた。

2-2 宮籠りも広い意味では社僧である。「宮籠に交て宮仕ひ申さむ」(延慶本、後二条関白殿滅給事)というように祭神に奉仕する僧である。それゆえ「山王三近付ツカマツラム人ハ、宮主宮籠ニイタルマデ」(続群類本耀天記、山王事)。「いはんや社司寺官等宮仕宮籠」(利生記)というように日吉社の信仰集團の成員として数えられていたのである。しかも宮仕と等しくきわめて下級の僧であつた。かれらの具体的な職能については、四部本の願立説話に思い当るものがある。前にも筋立てでふれておいたが、大殿と北政所が身をやつして十禪師権現に參籠し、人に知られぬ三つの願立をして関白の平癒を祈つたのだが、権現の納受はならず、腫物の病いで亡くなるというものである。その祈願の折、童神子に憑依した権現の言葉に、

伴^{ワケ}も宮籠^{ミヤカゴ}も恠^{オドロク}々^々輩^{タビ}無^シ一人^モ

とあつた。大殿・北政所が宮籠りを相伴してきた情景が浮かぶのだが、信仰形態からすれば逆で、宮籠りが大殿

・北政所を参籠に導いてきたと考えられる。都の貴人が神社に祈願をこめる場合、たとえば「或僧を八幡に籠て真説の大殿若を読せられける」とか、「下若宮に三室戸法印を籠て」^(注4)とあるように、臨時に僧徒（時には師壇の契りを結んだ師僧）を代参させる形態も認められるが、「宮籠」は、その名称からして、神社にA籠るVという信仰形態を専業とする僧、しかも集団化したものをいうのである。かれらは、大殿・北政所の慣れぬ参籠を指導したとも考えられる。

利生記巻七に嘉祥寺僧都惠海という者の説話がある。^(注5)長年山王に仕えていた惠海が病痾に犯された。が、ある時、惠海はふと病床から起き上るや、「そこなる文をとり入れよ」という。看病の者がいぶかしがっていると、かれみづから立ち上り、立文を手にしてもどつてきた。惠海がいうには、水干を着た大猿が立文を持って現われるという夢を見てあわてて飛び出したら、現に立文があった、という。立文には惠海を哀憫する山王の歌がしるしてあったが、やがてかき消すように見えなくなった。まもなく病いは平癒した。かくて山王の加護を悟った惠海は涙にむせびながら、

（わが病いの平癒は）所詮和光利物のならひ、貴賤に参詣をすゝめ、信心を發させて、二世の悉地を成就せしめむためなり、

と語ったという。惠海は山王に仕えていたとあるだけだが、宮籠りは、この惠海のごとく、京都その他の貴人を日吉への参詣・参籠に導いてくることを信仰のひとつの使命としていたのであろう。かれらはいわば日吉信仰の布教者であった。大殿・北政所の参籠の相伴は、かれらの役割りの表われであったろうと思われる。

かれらのA籠るVという信仰形態に関しては次の資料がひとつの参考となろう。利生記巻四に法花堂衆の妙音坊の説話がそれである。説話では妙音坊について、

随分の持経者也、貧道無縁にして、紙衣ばかりに袈裟衣をぞ着たりける。かゝりければ、屋ははゞかりありとて、三年千夜の参社をぞしける、寒風をしのぎ霜雪をわけて懈なく、人めもつゝましかりければ、廻廊にものぞまず、たゞ椽欄の下にかゞまりゐて、雨露をいたむ心なかりけり。^(注6)

という。この「三年千夜」に及ぶ長日の参籠を遂げた妙音坊については宮籠りと記されていないが、信仰形態の実質は宮籠りそのものであるといつてよい。このような長日の参籠こそA籠るVという信仰形態の実像に近いものであつたらう。ひるがえつて思うに、堂供養説話の貧僧があたかも神殿の大床の下にA居住Vしているかに見えるのは、この長日の参籠の現象的な表現ではなからうか。ただ、こうした信仰形態は、一面において日吉神社の固有信仰を超える要素をもつていた。耀天記、客人宮事は、日吉の客人宮に加賀の白山明神が勧請された由来を宮籠りに結びつけて記したものである。

客人宮事

昔、宮籠広秀法師初奉崇之、其濫觴者、彼広秀年来参詣白山、而老年力疲不能参詣、爰祈願云、我数十年之間、参詣不怠、然而、於今者老屈之間不能参詣云云、爰夢想云、我、聖真子、東勝地ニ可崇、オチ其砌、オチ以参詣、可存白山参詣之由也云云、仍奉崇之、而無動寺慶命御時、私奉崇者也、……(中略)……座主参社之時、奉見件宝殿、被仰云、此宝殿ハイショウノミヤ奉崇哉、社司申云、粗承候ハ、宮籠広秀法師所奉崇云云、重被仰云、此条無謂事也、如此宮籠等任雅意奉崇者、宝殿不知其數歟、慥可壞棄也云云。(注46)

座主をも嘆かせる宮籠りのこの「雅意」にこそ日吉神社の固有信仰を超える、かれらの信仰の本質があらわれている。それゆえ、「年来参詣白山」する信仰を保つていたのである。広秀の行動は、中世の宗教社会に広く見られた「ひじり」としての行動であつた。広秀にあつては、この聖僧的性格が、A籠るVという信仰形態と、他山への参詣という漂泊の行動とを統一させていたのであろう。宮籠りの役割りとして捉えておいた、参詣・参籠の領導というのは、この漂泊の行動に付随するものであつたと考えられる。それはまた、堂供養説話の貧僧が「ひじり」と呼ばれるゆえんでもある。

宮籠りの信仰的側面についていえることは以上である。しかし残念ながら、日吉社の伝承にどのようなにかかわつていたかは現在のところ不明といわざるをえない。ただ長門本の師通願立説話の付加説話で、宮籠りが物付きとともに、死霊語りをしていることは注意されてよいであらう。この点では、次章で述べる「樹下僧」がこの宮

籠りの漂泊的行動を払拭した宗教形態と考えるものである。以下、樹下僧の存在を通して、中世日吉神社における信仰と伝承に迫りたいと思う。

3 樹下僧

3-1 「樹下僧」という、この耳慣れぬ社僧の存在は、中世の日吉神社の信仰と伝承にとって重要な位置を占めるものである。かれらの存在は日吉神社関係資料に数多く見られるのであるが、かれらの所屬と職能をうかがわせる好個の資料は、秘密記の次の個所である。

大宮彼岸所、雑舎迄兩棟^ア、二季^イ、法事南谷上中下僧悉參籠事也、此内夏堂^ウ、九旬供華十二人結番、七社念仏堂^エ、十二時勤行、十二人鐘法螺、八王子夏堂供華、三院行者、衆徒祈念^オ、処、客人宮夏堂、聖真子内^カ、行法^キ、十禪師^ク夏堂十二人、樹下僧号之、又、亥子谷大衆号之、非衆徒非中僧、堂衆^ケ、云十二人^コ、

この記事は、日吉諸社付属の彼岸所・夏堂の有無、奉仕の僧、行次第を記したものであるが、これによれば、樹下僧とは十禪師社の夏堂に奉仕する十二人の僧の異名であることがわかる。かれらの出自は「衆徒」(大衆、学生)や「中僧」(中方の僧)ではなく、堂衆であった。堂衆というのは、叡山では山徒、待法師、承仕といった類と階層を同じくし、正式に戒壇に登った学僧(学生)ではなく、おそらく主に寺領の庄園の出身を原則とした者とされている^(注49)。かれらが堂衆出自とされていることは注目されてよい。というのは、彼岸所においては建仁四年(一一〇四)二月一二日堂衆から学生へと勢力の交替が起っていた。秘密記の記事に、大宮の彼岸所と夏堂の香華燈明の奉仕に中僧と上座が勤めていると見えるのは、中世の末頃まで、勢力が交替した後の伝統が保たれていたことを示すのであろう。それにもかかわらず、十禪師の夏堂だけは堂衆出自の樹下僧が奉仕しているのである。このことはおそらく、樹下僧と十禪師夏堂との結びつきがきわめて強く、時代の変動による勢力の交替を越えて、かれらの夏堂奉仕が続いていたことをうかがわせるものであろう。秘密記の記事が樹下僧の呼称をとくに

とり上げて注釈を施しているのは、その存在の特異性ゆえであったと考えられる。

3-2 日吉神社において「樹下」とはいつたい何であつたらうか。関係資料によれば、(1)「日吉樹下」という神域の呼称、(2)院政期、日吉社司の祝部氏の家の分立によつて生まれた「樹下家」なる家号、(3)樹下僧、の三つが検出できるようである。このうち(2)の樹下家という家号は、明らかに神域の呼称である日吉樹下(1)と結びつくと思われるので、考察は(1)と(3)に限られる。ところが筆者の推測によれば、樹下僧という名称もやはり神域の呼称をとつた命名と考えられる。とすれば、日吉社の樹下とはどこかということになる。

耀天記、山王事に次の一節が見える。

今ノ大宮権現ノ御ス和光ノ砌、仏法流布ノ境也、神明繁昌ノ庭也、積尊常住ノ靈山ノ塙也、事ヤト侍、彼一乗妙法、説給ノ砌也、……(中略)……利生方便ノ道、可有輕重、可有淺深、カレバ実報花王ノ境也、今ノ日吉ノ樹下ノナリケリ、尺尊成道ノ砌ハ菩提樹下ニ有、日吉ノ樹下ハ衆生成仏ノ可得道機縁調所ナレバ菩提樹下ニ等シケリ、樹下トスゾロイハレシメケルモ、不思議ノ事ニ非^(注52)

これは大宮権現の神域が日吉の樹下と呼ばれていたことを明す資料である。本文では積尊本地説をふまえて、八相成道の菩提樹下における成道と結びつけて教理化をはかっているが、「樹下トスゾロイハレシメケルモ」とあるように、もともとは何のいわれもなく人びとの間から呼び慣わされてきたというのが本当のところである。菅原信海氏によれば、「山王事」の成立年代は、その上限が一二二〇・三〇年代で、その下限は一二二〇年事前(貞応以前)ということである。(2)樹下家という家号はこの神域の呼称にもとづくのであつて大宮に奉仕する家柄にふさわしいものといえるであらう。

しかし、この呼称が古層であつたというには疑問がある。「溪嵐拾葉集」^(注54)卷六に、

尋云、以山王出世習如来出世方如何、

答、山王神託云 樹下和光同塵事二度、其事既已畢、今度不詣我宝前、何知生死不尽云云、以此文、山王出世則如来出世習也云云。

尋云、樹下和光者、何処耶、又二度其事者、其相如何、

答 二度者、西天菩提樹下与日吉樹下是也、如常義者、菩提樹下成道本地身也、山王出世者和光垂迹也、本
地垂迹各一度也、何二度和光云耶、此事最秘事也……、

という問答を載せている。この問答は、見るがごとく、「山王出世」の解釈をめぐるものであるが、樹下の問題にも関係が深い。第一答は「山王神託」をあげて、それにもとづいて山王の出世があったという解釈をしているのであるが、「山王神託」というのは、『山家要記浅略』の冒頭に本文が見えるものである。それによれば、延暦四年(七八五)七月一七日最澄は初めて叡山に登り、数日にわたって山々を跋涉、やがて二四日、北方の山林の、ある樹下でひとりの「靈童」と出会った。最澄が素姓を尋ねると、靈童は天地経緯の靈童なりと答えたという。その後の問答は本文で示そう。

(靈童) 即答曰、一称名号者、功德如虚空、我誓无尽願、所願悉円満文、

大師恭敬白言、

婦命頂礼十禪師、此土清淨寂光土、行住坐臥四威儀、断除切煩惱焰、

靈童重示云、

樹下和光同塵事二度、其事既已畢、今度不讚我空前、何知生死尽不尽文、

というものである。この話から、「山王神託」とは童子神形で樹下に化現された十禪師権現の神託をいうのである。溪嵐拾葉集も、別の箇所(巻七)で、「山王出世事如来出世習事、十禪師山王云」として同文の神託をあげているが、この説話を継承するものであることをよりはっきりと示しているよう。したがって、第一答は「山王出世」を十禪師権現の樹下における示現として答えているのである。このことは、さらにいえば、この所伝を十禪師権現垂迹縁起とみなしていたことをうかがわせるものである。ここからいえることは、縁起である以上、おそらく示現は十禪師社の神域と結びついていたはずであり、しかも十禪師の神託に「樹下」が見えているとすれば、その神域を樹下と称していたことはじゅうぶん考えられる。その徴証は乏しいのだが、たとえば、成立年代

に問題はあがるが、『日吉社禰宜口伝抄』に^(注6)

小比叡別宮三座、鴨玉依姫神、玉依彦神、別雷神三柱坐、曰樹下宮、又曰十禪師宮、

と、十禪師社に「樹下宮」の異称があることを伝えている。また筆者は、延慶本(第一本一冊一)の日吉山王由来譚に、「(二宮は)東南の麓に移住し給けるに、今の大官来り給ければ其所を避らせ給て樹吉の西敷地に移住し給へり」とある。「樹吉」は樹下ではないかと思つている。「西敷地」は二宮、十禪師の神域である。「樹吉」はおそらく、樹下を樹宜と嘉称し、さらにそれを樹吉と誤つたものであろう。

ひるがえつて溪嵐拾葉集にもどると、第二答で「西天菩提樹下与日吉樹下是也」というのは、明らかに耀天記、山王事の影響を受けた、本地釈尊の大官垂迹説をふまえている。「如常義者」以下に見える不審の条がそれをもの語つていよう。この二つの答話には神格の上で矛盾がある。ということは、換言すれば、「山王出世」の解釈に二説があつたことである。実は、溪嵐拾葉集の問答は、矛盾する両説を「此事最秘事也」以下、省略した部分で対揚(止揚)することを試みたものなのである。しかしここで注目すべきことは、第二答で「日吉樹下」が大官の垂迹に結びつけられた耀天記の説を引かざるをえなかつたということである。このことはおそらく、耀天記の解釈が、溪嵐拾葉集の編者の頃には、世間に広く知られていたことを示すのであろう。それは同時に、十禪師社の神域と樹下を結びつけない、われが、編者の中で希薄化していたことを意味するのであろう。

かくて、延慶本はひとまず置くとして、神域としての樹下は十禪師社の異称として残存するだけとなつたと思われるのである。したがつて以上の経緯からして、確固たる証拠に欠けるが、樹下=十禪師神域説が、より古層の伝承であつたと考へるのである。ところで前にふれておいたように、「樹下僧」なる名称もやはり十禪師社の神域の呼称をとつたものと考えられている。それが十禪師社の夏堂に奉仕する者にふさわしいからである。

3-3 樹下僧の公的な職務として前に夏堂奉仕をあげたが、それ以外では社頭仏事としての修正会、修二会にかねらの存在が確かめられる。しかしこれら公務によつて、かれらが中世日吉神社に確固たる地歩を築いていたとはどうい思えないのであつて、そこにたんなる公務を越えた信仰と職能の存在が想像されるのである。

靈童の神託を中心とする十禪師権現垂迹縁起が、釈尊の本地垂迹にもとづく大官垂迹の教理以前に存在していたのではなからうかとこれまでに推測してきたわけだが、この十禪師の縁起で注意されるのは、靈童が樹下に垂迹したというモチーフである。それこそ教理以前の民俗の地平に下るからである。本田義憲氏は「樹下」を解説されて、「その『樹』は原初的な生命樹の觀念に発して、神靈降臨の、見える世界と見えざる世界との境という聖なる場所に、おとなびて立つ聖樹であった」という神話的象徴性に言及されている。中世においては、日吉神社のある坂本、唐崎の地は大津とともに、京都圏の東の端、東海、東山、そしてまた北陸道が京都圏に入る、その入り口にあたっていた。「三条から逢坂山を越えた大津と、一条から志賀越えて来た穴太とを結ぶほどの範囲は、なお京都圏と意識されたのであろう。志賀高穴穂宮の穴太から古代北陸道は発しているのである」とされてゐるところである。聖俗の堺はまた村里の堺でもあるとすれば、日吉の樹下は京都圏の堺のシンボルであった。

さらに中世にあつては、樹下は遁世の聖僧が行道するにふさわしい聖なる領域であった。たとえば、今昔物語集(一一三二)(一三一四)(一五二五)(一七一四)には、「樹の下」に行道する遁世僧の姿が描きこまれている。かれらの原像は、釈尊の菩提樹下成道であり、「菴樹菩薩於此樹下得道開悟」という菴樹伝説であつた。樹下の僧にはこうした民俗的、仏教的な觀念がまつわりついていたのである。

そこでここでは、具体的に日吉の樹下僧の信仰をさぐってみたい。そのうち最もまとまった資料が耀天記に見える護因説話である。以下、まずその生成過程を検討することから始める。

3-4 護因説話の祖型ともいえる記事が、耀天記、日吉社行幸事の中に見えている。
金剛院座主寛喜記云、十一月二日、可奉保護 春宮令旨到来、彼令旨云、

自今夜、可参夜居之由 触示者、

永承七年十一月二日 春宮権亮藤原資仲、

奉 覺尋阿闍梨御房

十二月、於春宮、始修不動供修法、限以三七日、時皇太第三条南鳥丸西藤宰相中将第御也、日、持御願書、詣

御社、限三七日祈請之、季御説経也、三ヶ日畢登山、月日、参詣御社、於橋殿、小比叡住僧護因、来参之由伝聞馳来^ト者^{ヘリ}、即云、往年^ニ有見^{コト}夢、爾者、汝所馮在之、問云、如何、護因答云、往年夢見、有僧云、此社^ハ春宮治天下時可繁昌、其所以者、春宮者、先生此社辺練行聖人也、昔發願云、我当来為本朝主、当臨幸此社、須興隆天台仏法、即其骸骨未散、于今在墓内、即問云、墓在何所、僧云、墳墓在大比叡良小比叡社坤麓^{アリ}、夢覺之後、寄^テ思^フ尋^テ墓^ヲ、見^ル在骸骨、爾者、汝既参春宮畢、此社及我山事所懸馮也者、^{已上金剛寿院記。}^(注61)

「金剛寿院記」なるものの全体をあげたのは、その文体に注意してもらいたいからである。たとえば、「十二月、於春宮……」「日、持御願書……」「日」は十二月某日のこと。十二月は既出であるから某日と記したもの。「月日、参詣……」「月日」とあるのは、月が改まったからである」とあるあたりは、日記風の記録のおもかげをとどめているといえよう。ではこの記事は、覚尋(一〇二一—一〇八一)自身の記録した手記(あるいは、月日の記し方から、それを略記したもの)から出たものであるうか。その当否は、永承七年(一〇五二)十二月某日の記事、「時皇太第三条南鳥丸西藤宰相中将第御也」が史実かどうかにかかっている。「藤宰相中将」は藤原能長(一〇二一—一〇八二)。頼宗の三男。能信の甥にあたるが、後、能信の養子。永承七年の当時は三一歳、参議在中将(公卿補任)であった。また尊卑分脈に「号三条」とあるから、この三条南鳥丸西の第宅を居所としていたとみてよい。当時、父の能信は五八歳で、権大納言兼東宮大夫(公卿補佐)。海野泰男氏によれば、能信が「閑院の東宮大夫と呼ばれたのは、能信の妻が公成の妹であるから、閑院を伝領し、能信もそこに住んだからであろうか」と推測され、さらに後三条院妃の茂子が公成の妹であるから、閑院を伝領し、能信もそこに住んだからである(注62)。養女茂子が東宮に入ったのは、「永承三、四年であろう」とされている(注63)。山中裕氏は、能信が閑院を東宮御所としていたことが考えられ、また能長について『栄花物語』松のしづねに「(能長を)故東宮大夫殿の子にし奉らせ給しかば、子の中には睦しきものにおぼしめしたれば、世人も奏せまほしき事はなきやうなければ、参り集り、ことなる御覚なり」とあつて、後三条天皇の寵愛ぶりを伝えている。このことから、東宮

が妃茂子とともに能長の三条南鳥丸第を、一時的にしる、居所としたこともじゅうぶん考えられるのである。

したがって、この記事は覚尋の手記といつてよいであろう。とすれば、護因について記した個所は、永承七年の翌年（天喜元年）から、最下限、後三条院が即位される治暦四年（一〇六八）までの、ある年の記録と考えられる。この護因関係記事を通して、以後の考察に必要な護因の人物像を見ておこう。それによれば、護因はまず①「小比叡住僧」であった。ここに樹下僧と記されていないことが注意されよう。次に②かれは夢想の中で、ある僧が東宮尊仁の前生譚を告げるのを聞き、即位の実現をあらかじめ知って覚尋に伝えた。かれがことさらそうしたのは、③東宮護持僧である覚尋を通して日吉社の繁栄と天台仏法の興隆を願っていたからであった、ということになる。要するに、護因は夢想がちの僧であったのである。しかしそれは異能というほどでもなく、中世仏教説話であれば一般的な類型である。地上に足を踏みしめた凡僧といつてよい。日吉社と叡山の繁栄を願うことも、叡山出自の社僧としてありふれているのである。事実上の護因は決して化人でも権者でもなかった。皇系の将来を予兆した夢想に意味があるのは、むしろそれを記した覚尋の側にあったといふべきであろう。覚尋こそこの夢想によって、おのれの護持する東宮尊仁の将来を確認し、合わせて日吉社、叡山と東宮との結びつきを確認しようとしたのである。

この祖型の記事をふまえて、次に二種の護因説話を検討するのだが、説話成立の過程を捉えるには中間形態と認められる燿天記、護因事をまずとり上げるべきであろう。

（東宮尊仁）御即位、難有思食歎之間、金剛寿院座主^{覺尋}ニテ御願書、令進大宮御^{ケル}也、其時^{覺尋}護持僧^有職云云、座主^叡慮趣^以、急^テ參社^{玉ケル}ミ、大宮南門樓辺^{ニテ}護因來合^{ヘリ}、護因畏^テ座主^ニ令言上^様、我君^ノ御願書^早給預^マ、可取統候云云、座主^不思議^ノ思^成、且問、是^ヲ、護因重^シ間、終^ニ令与御願書^了、

其年不隔幾程、治暦四年御即位、懇念不空、忽王位^ニ即御^{セリ}、不耐^叡感、忽^ニ日吉^ノ御臨幸^{云云}、
情案事情、御願書^有無^ヲ、非^可知事^ニ、護因賜^テ御願書^ヲ、取統^令申^{ケン}、真実^ノ権者^{一定}化人^ト云事無疑
歎、^テ護因^ハ没後^ノ人煩^ハ事無^間斷、依^テ造^禿倉崇^之、彼護因^ノ孫^如是房^ト云僧^ニ、^テ後漸^静也、此護

因^(註65)本^(註66)西塔西谷法師也、後加^(註67)樹下僧也、

あらかじめこの説話を収める「護因事」にふれておくと、耀天記の構成を検討された菅原信海氏は「この護因事の条までが、原『耀天記』に近い、即ち『山王縁起』の原型と思われる」とされ、貞応二年（一二二二）から正応五年（一二二九）までには原『耀天記』の中に編纂されていたといわれている。^(註68)見るごとく、この記事は、前引した護因記事から発展した護因説話と、「情案事情」以下の編者の注記から成り立っている。

編者が「真実権者一定化人云事無疑欺」というのは、この護因説話を権者譚として捉えようとしていることであろうかがわせている。けれども、祀られた護因の死霊は、およそ権者とはかけ離れた、「人煩事無間斷」神威をふるっているのである。ここには断層、むしろ矛盾といってもよいものが認められるであろう。そこで筆者はこの記事全体を次のように解する。つまり、もともと激しい霊異をふるう死霊を祀るある祠があった。その死霊は樹下僧のいつく霊格であるが、「(護因)孫如是房」とあるので、樹下僧の祖霊であった。この護因説話は、権者譚としてこのような死霊に付着させようとしたものではなからうか、と。樹下僧が死霊信仰をもっていたことは、大行事社の撰社の伝承を通して後述する。また説話の付着化という現象は、第一篇第三章の頼豪説話で考察しておいた、頼豪の怨霊の日吉社への押し付けが想起されるであろう。

護因記事から護因説話への変改で注意される点は、記事では、
小比叡住僧護因、(覺尋) 來參之由伝聞、馳來^(註69)者、

とあって、覺尋に夢想を語って聞かせるところを、説話では、

座主叡慮^(註70)趣以^(註71)、急參社^(註72)マアルミ、大宮南門樓邊^(註73)護因來合^(註74)、護因畏^(註75)座主^(註76)令言上様^(註77)我君御願書早給預、可
取統候云云、

とあるところである。護因にとつて、覺尋が御願書を携えてきたことなどわかるはずがないにもかかわらず、いきなり御願書を受け取ろうと切り出したというのである。編者はここに常人を超えた「権者」を見るわけであるが、むしろ、それよりも予知の霊能の強烈さを見るべきであろうと考える。史実から護因説話への変改のモチ

フの基盤には、樹下僧のいくつ靈格があり、またその信仰形態があるはずである。この説話で靈格に昇華した護因については、①「可三取統一候」とあるように、生前では神靈と交通し得る靈能をもち、②死後は激しく人を「煩」わす荒人神となった、ということである。柳田国男は、「祟」という語を民俗語彙の比較から、岩谷的靈異の発動という意味であるよりも、もともと憑依の強烈さをいう語であったと主張している。^(注67)この「煩」にも憑依の強烈さが含まれるとすれば、①②の造形は、A託宣神Vの靈能の表象として統一であったと考えられる。右にあげた説話としての変改も、かかる表象の強調であったのである。編者のいう「権者」はさかしらというべきであらうか。

このように護因説話は、編者の注記を必要とする以上、縁起としては未完の中間形態であった。説話としての完成形態、すなわち護因社縁起は、利生記卷三第一五話の業因説話である。^(注68)なお「業因」は護因の説伝である。ところでいかなる点が完成形態かを簡単にいえば、まず第一に樹下僧由來譚としての完成であろう。護因説話では、「小比叡住僧」という出自が消去され、代つて小比叡社と関係が深い「西塔西谷法師」とされ、「後ニ加ニ樹下僧」とあつて、叡山の法師としてこの事件にかかわり、その後、樹下僧集団に加つたという。この事件そのものはいまだ樹下僧と結びついていないといつてよい。それに対して業因説話では、西塔出自は変らないが、「樹下僧業因」として始めから事件にかかわるとともに、さらに「樹下僧の初なり」ともあつて、一挙に始祖性を獲得し、本話を樹下僧由來譚の形式として完成させている。第二は神格の説話的完成であらう。護因説話では先に見たごとく、篇者の注記を必要としていた。それに対して業因説話では、「地主権現樹下僧業因を召して、座主の持てまいる春宮の願書、罷向てとりてまいれと仰ありければ」と、覺尋の参詣の目的を託宣で知らせるといふ趣向をとり、さらに念を入れて「二宮権現業因を召れける御音は、人は聞ざりけり、御いらへ申ばかりぞ聞へける」と託宣の場面を第三者の視点から描写もしているのである。ここには神語を管理する者(託宣神)としての業因が説話的に造形されているといえよう。

3-5 以上、護因説話の生成過程をたどることで、樹下僧のいくつ靈格がかなり明らかになつたものと思ふ。

第一は託言神的性格であり、第二は靈異著しい死靈的性格である。この二つの靈格が本質的には區別できないことは民俗学上の常識であるが、樹下僧の信仰形態を考へる場合、どうしても第二の死靈としての靈格の信仰を分けてとり上げざるをえない。そこでひとまず、かれらの死靈信仰を述べておけば、護因社はいうまでもなく、樹下僧の管掌であるが、護因の靈格の特色はその著しい靈異であつて、樹下僧はかかる死靈の管理をまかされていたのである。あらためてあげれば、「護因（護因）、没後（没後）、人煩（人煩）、事無間斷、依之造禿倉崇之、彼護因（孫如是房、云僧）、後漸静也」(護因説話)ということであつた。千歳御前社もかれらの管掌する社祠であつた。業因説話に二宮の御託宣に、春宮は前生奉公なり、彼旧骨うしろの山にあり、堀出して見るべしと仰ありければ、これをみるに、一尺あまりの觸鬚あり、もとのごとくにうづみて神にいはひ奉る、千歳の御前とて今におはし（注69）す。

とある、護因記事の後三条院前生譚に系譜を引く筋だが、この社祠は、中世後期の日吉山王神道書では「旋台社」と表記されている。『日吉山王権現知新記』（注70）には、

旋台社 大行事後山中

樹下僧尊仁之靈也、一生誦誦法華經法樂山王権現、……

とあつて、伝承の混稱を見せているが、樹下僧の所管であつたことがわかる。また同書には、

五祭人靈、故無本地垂迹、所謂旋台御前、樹下僧尊仁靈也

ともあつて、やはり「人靈」を祠る社祠であつたことがわかる。

護因社、千歳御前社は大行事権現の摂社であるから、おそらく樹下僧は、大行事権現の奉齋集団として摂社群を管掌していたと思われ。そしてまたかれらはその管掌を通して、死靈管理を自己の信仰のひとつの特色としていたのである。ひるがえつて頼豪説話の伝承を考へてみると、樹下僧所管の鼠祠については現在のところまったく不明である。しかし筆者はその祠の元の神格を究明するよりも、むしろ管掌する樹下僧に著目すべきだと考へる。かれらこそ頼豪の怨靈を管理するにふさわしい存在であつたといえよう。とすれば、頼豪説話はその怨

靈に付着してかれらにもたらされたのではなからうか。ただしそう考えるには、ひとつの問題がある。かれらの存在の上限である。

樹下僧の存在の上限は、これまでの護因説話の検討から、後三条天皇が即位された治暦四年以前に遡ることはできないが、護因事が編纂された十三世紀には存在していたことがうかがえた。十三世紀からどこまで遡れるのであるか。このことは、第二の託言神的性格と樹下僧のかかわりを追求するところでふれたいと思うが、樹下僧と託言神のかかわりは、具体的には十禪師信仰と樹下僧の問題というべきで章を改めて考察したい。

4 十禪師信仰と樹下僧

4-1 十禪師が童子神（御子神）であるという伝承は前にふれておいたが、あらためて日吉神社関係資料を中心に十禪師の神格をみると、何といっても①天瓊瓊杵尊説が多い（溪嵐拾葉集、神道秘密記、巖神抄、山王知新記、日吉山王新記^(注22)）。そこには天神七代地神五代説を背景とした、さまざまな教理化が試みられているが、要は、十禪師が童子神であったという記憶があつて、嬰兒として天降りしたとされるニニギノミコトと付会させやすかつたというのがこの説の成立基盤と考えられる。また②天兒屋根尊説というものがわずかながら見えている（延暦寺護国縁起、溪嵐拾葉集^(注23)）。ただこの説は、知新記が「謬説^(注24)」としてしりぞけているように、秘密記以下の日吉山王神道系の諸書には見えない。しかしこの説も、宮井義雄氏が「アメノコヤネの命は童神をあらわす^(注25)」といわれるごとく、ニニギノミコト説と同質の成立基盤の上に成立したものと考えられる。したがってこの二説も、山家要記浅略に見るごとく童子神の系譜に位置づけられる神格としてよいであろう。

4-2 ところが、一方でこれと異質の僧形神格が存在している。耀天記、十禪師官事の条に、
成仲説云、中古横川、香積寺十人供僧中、一人智行兼備高德人在^(注26)、十禪師中、其一人、現身^(注27)山王ト語言、申通^(注28)人、荒人神ト成給^(注29)、仍十禪師ト申也、但日記時代髓注文不見候云云^(注30)。

とあり、十禪師がもと横川の別所香積寺に止住する「供僧」であつたというのである。「供僧」は意味の分かれ

るところで、内供奉十禪師を指す場合もあるが、もしそうであれば、後文の「十禪師ノ中ノ其一人」と重疊して、文脈的には落ち着かない。ここは、本尊（虚空藏菩薩）に供奉して給付する僧か、後文の「山王」との結びつきから、比叡神に奉仕する社僧かのいずれかであろう。そうしてかれは、①内供奉十禪師として宮中に奉仕する僧であり、②日吉の山王と言葉を交わし得る靈能豊かな者であった。③かくて死後、「荒人神」となったという。「荒人神」の神格は、文脈から判断する限り、和歌森太郎氏のいわれる、「ほんらい現実に生きて活動していたときのことを誰かが承知している類のものが神となったもの」、「御靈神」と呼ばれる神(注78)に近いものである。

『山家最略記』に

院源僧正西方院座主記云、日吉十禪師者、滅罪生善靈社、荒神安鎮明神也。(注79)

とあり、さらに近世の『七社略記』に

十禪師荒神申事、御遺告云御廟、為慈悲質直之者施利益、是名十禪師、為穢惡邪欲之者成天恠、名亂神荒神也、

也、

とあるのは、荒人神のもつ崇答靈的な靈威に系譜するもので、それを仏教の三宝荒神と習合させたものである。ただ注意されるのは、堀一郎氏が荒人神についていわれる「託言神」「呪言神」(注81)の神格であって、十禪師が生前、山王と自由に交通し得る靈能をもっていたということと照応するように思われるのである。十禪師を宮中奉仕の内供奉十禪師に結びつける伝承には、他に日吉社禰宜口伝抄がある。その小比叡別宮三座の条に、

件(十禪師宮)名者、宝龜年中、内供奉十禪師之延秀於香積寺蒙神託、造小比叡別宮奉移本宮之玉依姫・玉依彦・別雷神三座。(注82)

とあり、光仁天皇の宝龜年間（七七〇—七八二）内供奉十禪師延秀なるものが、香積寺にあつて「神託」を受け、小比叡宮の別宮（十禪師宮）を造営し、小比叡宮に配祀されていた三座の神を移座したというものである。この延秀は実在の人物である。『続日本紀』宝龜三年（七七二）三月六日の記事に、

禪師秀南、広達、延秀、延恵、首勇、清淨、法義、尊敬、永興、光信、或持戒足称、或看病著声、詔充供養

並終其身、當時稱為十禪師、

と見えている。また『叡岳要記』下、釈迦堂(註四)の条には、

解状云、伝教大師初建立東塔法華三昧堂、置六人之修侶、充十二時令修三昧、即延秀其一也、而其二三昧法常終別、爰大師依別行、令造他所、其後円澄大法師受大師之付屬、就西塔院將建立釈迦堂、延秀誤居大師点定之中心之地、於是円澄大法師令破其草庵、初建立釈迦堂、于時延秀移住堂於東地、今之一心房是也、而其延秀建立之主更无所見者、……(中略)……歷年之後、依夢中之告、忽点釈迦堂東地、更建立寄宿草庵、……

とも見えている。ただし、二つの史料は時代的に重なるのであるが、「更无所見」とあるところから、あるいは十禪師の延秀とは別人の可能性もある。しかし口伝抄では、別に「延曆年中、香積寺延秀」ともあって、明らかにこの二つの史料に見える人物を同一視した上での叙述である。これらによれば、延秀は「看病著声」とあって、呪術力豊かな靈験の僧とみなされていたこと、また「依夢中之告、忽点釈迦堂東地、更建立寄宿草庵」とあるところにも託言を受ける靈能をもつ人物であったことをうかがわせている。しかし「香積寺」という寺名は昌泰元年(八九八)に命名されていて(註四)、その頃には実在の延秀は没していたはずである。その点で香積寺と延秀の關係は不明とせざるをえない。

口伝抄の伝承は、小比叡神とともに祀られていた三座の神を移座申し上げた。それが十禪師宮の草創であるという点、換言すれば、延秀がA祠る者Vとされている点が、成仲説のA祠られる者Vの伝えと異なっているが、主人公の延秀が①内供奉十禪師であること、②香積寺に止住していること、③神託を受けたということも、前者の「現身山王、語言申通人」と類似すること、などから前述の成仲の伝える十禪師事と符号するであろう。この二つの伝承の間には、A祠る者VとA祠られる者Vという信仰上の文脈のつながりからいって、ほぼ同一の伝承にもとづく異伝を伝えたと考えられるのである。

「成仲」は祝部成仲(一〇九九—一一九一)のこと。耀天記の伝承が事実かれの語ったものかどうかは確証がない。しかし慈円の歌に「百草の花と思ひたてまつる七ます中の十の聖に」とあり、家隆の歌に「あはれとはと

をのひじりもかぞへしれ今年も冬のなかばすぎぬを」とある。(注86) いずれも成仲説と同じような十禪師の神格を詠じたものである。とすれば、かかる神觀念が鎌倉初期には京都中央の貴顕にも知られていたというところで、成仲の時代には存在していたとみてよく、院政期から鎌倉初期にかけては有力な説であったと考えられる。

4—3 かくて十禪師には二つの神格が並存することになる。中世の天台僧徒の間ではそれを「一児二山王」として伝えていた。溪嵐拾葉集卷六に、

問、付山王一児二山王云事如何、

答、山門記録録曰、高祖大師最初御登山時、二人化人值給、先現天童、次山王影向給、故一児二山王云也。(注87)
とある。「山門記録録」とはおそらく山家要記淺略を指す。前引の樹下の靈童の示現があつた後、

廿六日、東方嶽秀嵩、惶塵危嶺、一化人現、身長丈余、頂佩金光、…大師問曰、化人何權者乎、神答曰、吾此山王、日域冥神、……。

とあるからである。かかる神格の伝承は日吉山王神道書にまで流れ込んでいる。

・十禪師、御齡二十有余、僧形、団持之給、法黄被、天津彦穗瓊々杵尊、地神第三尊神、延暦二年御影向、同四年七月廿四日、於山上児形伝教大師御拜敬……。(秘密記)

・扶桑明月集云、十禪師、若僧形、桓武天皇延暦二年、天降地主宮前矣、……。(山王新記)

樹下で神託を下す御子神と、呪言神の性格をもつ僧形神。この二つの神格の並行的な存在は、そこに容易に、ある信仰形態を想定することができよう。

柳田国男は、A樹の下の神座Vに早くから注目していた。かれによれば、「昔の神祭には、屢々或樹の下を擇んで之を行ふ者があり、且つ其場合に尸を其樹の下に坐せしめて、飲食を供し託言を聴いたかと思はれる」といっているのである。さらに笠木笠松の口碑のうちにもかかる神祭の根跡を認めて、「即ち亦この笠木の下が神靈の座であり、従つて託巫の座であつたことを思はしめるのである」ともいう。(注89) しかしかれがさらに日吉社司の樹下家に古くかかる神祭が行なわれていたのではないかというのは、中世日吉の信仰を考慮しないための誤解であつて、

むしろ十禪師の、この二つの神格に現われている信仰形態をこそ見るべきであろうと思われるが、示唆に富んだ見解であることには変りがない。

筆者は、十禪師信仰に樹下僧が深くかかわっていたものとみるものである。その理由は、前章に見た護因の靈格表象が十禪師権現の僧形神格ときわめて類似するからである。この類似は偶合とは思われない、というのは、樹下僧は①十禪師社の夏堂奉仕を公的な職能としていたこと、②同じ神域内にある大行事の奉斎集団と想定されること、そして何よりも、③十禪師権現の神域を樹下と称していたことなどの外的情況から、十禪師と樹下僧の結びつきがじゅうぶん考えられるからである。したがって、このA類似Vとは、十禪師の神格が護因の靈格に転移したものか、逆に護因の靈格が十禪師の神格に反映したものか、それとも十禪師、護因の表象ともに奉斎集団の信仰形態を投影したものかのいずれかなのである。ただいずれにしても、これによって樹下僧が十禪師権現の奉斎集団であったことは明らかであろう。かれらの奉斎が十禪師権現の僧形神格の形成にあづかったとすれば、祝部成仲の時代、院政末にはすでに樹下僧が奉斎集団を形成していたと考えられる。このように考えられるとすれば、かれらの存在は院政期末まで遡らせることができるように思う。かくて、ねずみのほくら譚を含む頼麁説話は、愚管抄以前に日吉の樹下僧の管理下に入っていたと考えるものである。

4-4 玉葉の建久二年(一一九一)七月三日、同三年一月三十日、二月一三日の記事によって、「日吉二宮巫女」の存在が確認できるが、具体的には不明である。十禪師に憑依・託宣をこととするミコの集団がいたであろうことを予測させてくれる資料はない。しかし、正応本耀天記、霜月御祭事の次の記事は興味深いものであろう。

八人女勤之憑カ賜カ三箇日也 中申日大宮(卯月当日同之) 酉日件日返申アリ、アズマアソビ二宮大宮ニ至ル、大宮前シテ蓋カハ本文が「家」、傍書に「賜カ」とあるVカラカミ、乱舞等在レ之、(次郎御子次第有之)、戌日聖真子也、酉日十禪師シテ重々座々ノ巫女親男衝重供、社家下官六人伝供ノ役ヲ勤也、(社司中キ)十禪師拜殿ニシテ行之也。(注引)

なお(一)は統群本の増補箇所。参考に補う。

この記事は、霜月の中の申酉戌の三日間にわたって行なわれる臨時祭の御神楽の式次第である。この霜月の御神楽は、大宮の社司家がとり行なうものであった。^(注92)これによれば、申日は大宮社頭、一日置いた戌日は聖真子社頭で御神楽が行なわれ、中の酉日には御神楽に奉位した「八人女」に社司家から報謝(返申)があった。問題はこの「八人女」であるが、後文には明確に「巫女」とあり、統群本の増補には「廊御子」^(注93)とある。また報謝が十禅师拜殿で行なわれている。これによって、「八人女」が十禅师に奉仕する巫女であったことがわかる。では「巫女親男」とある「親男」は何であるうか。修辞の可能性はある。またミコの童男かも知れない。ただ童男とするならば、なんの勤めもしていない以上報謝にあづかる理由はない。筆者は、おそらく巫女の介添をする樹下僧であったらうと思っている。十禅师奉斎集団としての樹下僧は法師巫であった。「親男」と呼ばれるにふさわしいものではなかったらうか。思うに、樹下僧は、正応本耀天記の制作されたとされる一三世紀には巫女の群と奉斎集団を形成し、託宣管理をも職能としていたのではなからうか。

託宣管理の職能が中世日吉神社の伝承(説話)とどうかかわるのか。それはむしろ、日吉山王利生記や山王絵詞の中であらためて追求すべきことであらう。

注

(1) 「得長寿院落慶供養について—平家物語の原本についての続篇—」(文学・昭四三・一〇)、著書『平家物語の研究』昭五五・一に再収)

(2) 「堂供養説話の考察」(『延慶本平家物語論考』昭五七・六、第三部)、以下の引用も同論文による。

(3) 『平家物語』構想論のために—「得長寿院供養事」をめぐる—」(名古屋大学文学部研究論集・文学二四号、昭五二・三)

(4) 「得長寿院の靈験譚をめぐって」(鹿児島県立短期大学紀要二八号、昭五三・二)七頁。

(5) 耀天記には正応五年(一一九二)書写の奥書を有する本(国学院大学図書館蔵本その他)と、記事の大幅に増補される本(統群書類従来その他)との二系統があるとされる(菅原信海)。以下、前者を正応本耀天記、後者を耀天記と仮称するが、必要がある場合は統群類本耀天記と称する。本書の成立は、正応本が貞応二年(一一二二)から正応五年の間

- とされ、統群類本の増補記事は数段階に分かれて付加されたと推定されているが、遅くとも文明一六年（一四八四）には現在見る書に成ったとされる。なお「山王事」（引用は統群類巻四八・六一八頁）の耀天記への増補は最終段階であったが、その成立は、上限が一・二〇・三〇年代で、その下限は一二二〇年以前とされている（菅原信海）。研究としては、菅原信海「『耀天記』について―「山王事」を中心にして―」（天台学报二四号）、「『耀天記』の成立」（東洋の思想と宗教・創刊号、一九八四・六）、岡田精司「耀天記の一考察―「山王縁起」正応写本の出現をめぐって―」（国史学一〇八号）
- (6) 古くは小比叡神といった。現在の日吉大社東本宮にあたる。
- (7) 統群書類従巻八〇六、四二二頁。群書解題によれば、平安時代の寺院記録とされている。統群本は奥書によって応永六年（一三九九）法眼春全篇述の転写本であることがわかる。ただし六年は十六年かとされている。
- (8) 上妻又四郎氏の示教による。
- (9) 統群類本、五八六頁。
- (10) 統群書類従巻八〇七、四三〇頁。同書は文応二年（一二六〇）から元亨三年（一三三三）の間に編述されたとされる（群書解題）。
- (11) 統群書類従巻五〇、六七九頁以下。本書の成立について近藤喜博氏は、「旧本（旧日吉山王靈験記）は大体弘安十一年以前、つづいて間もなくこの旧本を改訂し、利生記を詞書とするものに整理されたが、両者の編成はさして変化のないものであったと思はれる」（『山王靈験記とその成立年代（統）』国華六五―七、二二二頁）といわれて、弘安十一年（一二七八）前後、それほど隔たらぬものとされている。
- (12) 延慶本平家物語の日吉山王由来譚（一本一冊一、六五頁）に「地主権現十禪師」とある。ただ本説話にいう「地主権現」は薬師如来化現譚であるから、薬師如来を本地とする権現である。したがって本論にもいごとく二宮と考えられる。
- (13) 前注3参照。
- (14) 『平家物語出典考』『戦記物語の研究』昭二一、二七頁以下）。
- (15) 岩波日本古典文学大系版『愚管抄』補注四一九〇、四四四頁以下。
- (16) 『四部合戦状本と原態的要素』『平家物語の原態と過渡形態』第二部、東京教育大学文学部紀要七二、昭四四・三）
- (17) 『初期諸本の研究』『平家物語研究序説』昭四七・三）五〇頁以下。
- (18) 『愚管抄』依拠の二つの段階』（弘島女子学院大学国語国文学誌九号、昭五四・七）
- (19) 承暦元年一〇月一九日、廿一日の記事では「三井寺実相房」に書状を送ったと見えるだけ。
- (20) 大日本仏教全書第三五―四一冊。引用箇所は巻一三四、一九九八頁以下。本書は鎌倉時代の天台僧承澄（一二〇五―一二八二）の撰。治定目錄に「文永十二年二月日、僧正承澄」とある。仏書解説大辞典によると、前後約四〇年間の採録の中、二〇か年分を記録したものと、台密一三流の中では穴太流の伝書とされるが、諸流皆本書を伝写したとも

いう。
 (21) 嘉保三年(一〇九六)示寂。生年については長和三年(僧歴総覧)説と治安二年(明匠略伝、阿婆縛抄所収)説がある。

(22) 大日本仏教全書四〇冊、阿婆縛抄の内、阿婆縛抄と同じく承澄撰。

(23) 引用は延慶本(第二本一一二)二〇七頁による。

(24) 注15引用書、一五七頁以下。

(25) 同右、一五八頁。

(26) 注11引用書巻四、六七四頁。

(27) 後三条天皇と園城寺の關係は、この頼蒙説話に見られるごとく戒壇設定をめぐって険悪となっていた(もちろん園城寺側の感情にすぎないが)。延久二年(一〇六九)六月後三条天皇は、園城寺が願い出ていた戒壇設立の可否を諸宗に問ねたが、山門の反対によって勅許されなかつた。園城寺の記録を伝える『寺徳集』(統群類巻八二〇、八頁)には「於三井寺作違背御意給」うたとして新羅明神の祟りがあったと伝え、『寺門伝記補録』巻二、報酬怨家には、覚円、静円、頼蒙らが憂愁のあまり毀居したといひ、さらに後三条天皇の初度宣命、第二度(宣命)なるものが取められていて戒壇建立不許による新羅明神の祟りを謝する内容となつてゐる。宣命の真偽は不明だが、後三条天皇に新羅明神の祟りが下つたという伝承の背後には、設立不許可を契機とする園城寺側の悪感情が流れていたといふことは認められる。本話に見られる白河院の戒壇設立不許可も、以上の流れの中で解されよう。

(28) 智証門徒である志賀僧正明尊(九七一—一〇六三)が頼通に重用されたことはよく知られていた。『今昔物語集』二三—一四には「御祈の夜居に候ひける」とあり、『古今著聞集』一一八には長曆二年(一〇三八)天台座主の闕に頼通が明尊の補任を強硬に願ひ出たと伝えられてゐる。明尊も頼通の子息(覚円(注27参照)は六男に当る)を弟子として受け入れ、撰関家と結びついていた。それに対して、頼通の甥にあたる後朱雀天皇に觀山護法神の山王権現が祟つたといふ説話が『古今著聞集』一一八、利生記巻三に見えてゐる。

(29) 後三条天皇の例は注27参照。また二条天皇が「新羅侍神般若三尾黒尾來報先怨」と伝えられてゐる(寺門伝記補録、巻二)。

(30) 群書類従巻一八、一〇二頁。

(31) 国学院大学図書館本四。

(32) 寺小屋語学文化研究所論叢三号・昭六〇・三(予定)。

(33) 新潮日本古典集成版『平家物語』上、九八頁(補注)。

(34) 統群書類従巻二六七、四二五頁。

(35) 第二章一節、四七頁。

(36) 注15引用書、二〇五頁。

- (37) 拙稿「晩年の慈円と『愚管抄』」山本ひろ子「盡告をめぐる慈円の精神史的考察」(以上いずれも、寺小屋語学文化研究所論叢二号、昭五八・一〇)。
- (38) 注15引用書解説(赤松俊秀)
- (39) 耀天記、利生記、山王絵詞、巖神抄、神道秘密記、山王知新記、山王新記といった日吉神社関係資料にも仁源の名はあらわれない。
- (40) 「延慶本平家物語について(上)——平家物語の原本について続論——」(日本歴史二五七号、昭四四・一〇)八頁以下
- (41) 『平家物語』挿入説話の説話論的考察——「願立」説話をめぐって——(軍記と語り物、一七号、一九八一・三)
- (42) 山王事では六二六頁。利生記では六八九頁。
- (43) 延慶本(一本一八)四三頁。
- (44) 注11引用書、六九一頁。
- (45) 同右、六七七頁。
- (46) 注5引用書、五八八頁。
- (47) 注30引用書、一〇七頁。
- (48) ふつうは大寺内の役僧以外の凡僧の汎称で、大僧と堂衆を合せた総称的なことばとされるが、本文では下に「堂衆」が区別されているところから大僧(学生、学侶)のことである。
- (49) 宮井義雄『神祇信仰の展開と日本浄土教の基調』第二卷、律合貴族藤原氏の氏神・氏寺信仰と祖廟祭(一九七八・一)第二篇第四章三節、堂衆の抬頭(三三九頁以下)参照。
- (50) 建仁三年(一一〇三)八月一日、山上の温屋問題から、西塔釈迦堂の堂衆と学生の間には衝突が起り、双方に死傷者が出た。やがて学生の愁訴により、一〇月三日には官兵が、当時東坂本の八王子山に城郭を構えていた堂衆の根拠地に発遣され、激戦の末、堂衆側が破れた。以後、堂衆は日吉神社の彼岸所から退転、代って学生が巡役に就いた(天台座主記)。
- (51) 『官幣大社日吉神社大年表』(昭一七・五)に収められる「日吉社祝部氏系譜」参照。
- (52) 注5引用書、六二二頁。
- (53) 注5参照。
- (54) 大正新修大蔵経七六輯、五一五頁C。本書は光宗(一二七六—一三五〇)撰。応長元年(一一三一)から貞和四年(一一三四)にわたる筆録(仏書解説大辞典)。
- (55) 注7引用書、四一六頁。
- (56) 『神道大系』日吉社部所収、四頁。本書には「永承二年丁亥九月廿三日」の奥書があるが、近世にしか見られぬ語も竝入して制作年代については疑問視される。
- (57) 正応本耀天記・社頭正月行次第第一三ウ〜一五才。同書、小比叡社三番事九才〜一〇才。なお注5参照。

- (58) 新潮社古典集成『今昔物語集2』解説、二四八頁。
 (59) 同右『今昔物語集3』二六一—七頭注、一九五頁。
 (60) 『園城寺伝記』巻三、一九頁。
 (61) 注5引用書、五九一頁。
 (62) 『今鏡全釈下』(昭五八・七)七二頁。
 (63) 岩波日本古典文学大系版『栄花物語下』補注五〇九、六一五頁。
 (64) 同右、四九二頁。
 (65) 注5引用書、六二八頁。
 (66) 菅原信海『耀天記』の成立(注5参照)、三二頁。
 (67) 「巫女考」(柳田国男全集第九卷)二四六頁以下、
 (68) 注11引用書、六七二頁。
 (69) 同右。
 (70) 『天台宗全書』第一二卷三〇頁。
 (71) 同右、当社神有多种事、九三頁。
 (72) 溪嵐、五二五頁a、b。秘密記、一〇七頁。『巖神抄』(統群書類従四九卷)六四二頁。知新記、六八頁と七二頁。『日吉山王新記』(統群書類従卷五二)七六二頁。
 (73) 『延暦寺護国縁起』(統群書類従卷八〇七上)四三一頁。溪嵐、五二五頁a、b。
 (74) 注70引用書、七一頁。
 (75) 注49引用書、六八頁。
 (76) 注5引用書、五八七頁。
 (77) 『山門堂舎記』(群書類従卷四三八)、五〇一頁。
 (78) 『神と仏の間』(昭五〇・六)三六頁。
 (79) 大日本仏教全書卷一二〇、一三頁。
 (80) 『天台宗全書』第一二卷、二二八頁。
 (81) 『日本のシャーマニズム』(講談社現代新書)一一八頁。
 (82) 注56参照。
 (83) 群書類従卷四三九、五四一頁。
 (84) 注77参照。
 (85) 『拾玉集』第二册「日吉百首」(校本拾玉集の歌番号二三一九)
 (86) 古本系『玉吟集』二二七〇(「前参議信成卿日吉社会に」社頭冬)として

- (87) 五一八頁^b。
 「神樹篇」(柳田国男全集一一卷) 四七頁。
 (88) 同右、一四五頁。
 (89) 妙法院本『山王絵詞』(古典文庫『中世神仏説話(続)近藤喜博校』)の成立については、正和末年(正和年間は一三二二—一三二七)前後と考えられている(近藤喜博「山王靈験記とその成立年代」二二〇頁。注11参照)。
 (90) 九才。続群本では五九五頁。
 (91) 耀天記、御神楽事、五九六頁。
 (92) 廊御子が後世、十禪師所屬のミコ集団の名称となったことについては、山本ひろ子「中世日吉社の信仰の一断面—十禪師社と廊御子を中心として—」(寺小屋語学文化研究所論叢三号、昭六〇・三《予定》)を参照のこと。なお、佐藤真人「中世日吉社の巫覡について」(国学院雑誌八五卷八号、昭五九・八)も廊御子の問題を扱っている。