

## 延慶本平家物語の「青侍の夢」の生成と流通

— 高野山と比叡山の両宗教圏の交渉をめぐって —

名 波 弘 彰

### はじめに

延慶本平家物語(二・中三四)に「雅頼卿ノ侍夢見ル事」という章段がある。よく知られた「青侍の夢」と呼ばれる夢語りである。そのなかに、

「其(一)源頼朝 後ハ我孫ノ其御剣ヲバ給ハランズル也」ト宣ケルヲ、「是ヲバ誰ソ」ト問ケレバ、「春日大明神ニテ御坐ス」ト申、

という一節がある。この「我孫」はわが子孫の意で、藤原氏の子孫。具体的には嘉禄元年(一一二五)正月二三日に征夷大將軍に任じられた藤原(九条)頼経のこととされている。それを「我孫」と呼ぶのは、春日大明神が藤原氏の祖神(氏神)と信じられていたからである。この春日大明神の発言から、青侍の夢の話、というよりも平家物語の成立が少なくとも嘉禄二年以後の摂家將軍時代であることが知られる(菅茶山『筆のすざび』)とされてきた。ただ山田孝雄『平家物語考』<sup>1)</sup>は、屋代本を始めとする語り系の八坂流諸本の青侍の夢の話にはこの春

日大明神の發言個所がみえないことから、そのほうを青侍の夢の原型ととらえ、それら諸本の成立を嘉祿元年以前とみとめ、そのうちの屋代本を『平家物語』の最古態本と判定した。この古典的ともいってよい学説に対して平田俊春は、諸本の校合および公家日記との比較研究から、青侍の夢の話は「延慶本・長門本・四部本・盛衰記の読み物系諸本と語りもの系の覚一本を通して春日大明神の記事があるのが原形であり、屋代本にないのはそれを省略したもの」と判定しなおした。文献学的な本文研究の深化によって、屋代本文の混交性があきらかにされつつある現在からすれば、この平田説が妥当とみとめられるようだ。たしかに、屋代本などでは、治承四年に繫けられたこの青侍の夢の話では、『平家物語』にとつては物語と無関係な後年の歴史的事実（摂家將軍の誕生）を予見させる叙述が見えることを不適切とみなし、あとから削除したと考えられる。

これでもって『平家物語』成立年代の上限は、菅茶山説にもどつて決着したといつてよいのだが、ただ成立の下限はいつかということについては平田説も言及してはいない。このことについては本稿の課題外だが、さすがに興味をおぼえるところで、あえて近年の学説にふれておけば、弓削繁、目下力の両者が提出した一三三〇〜四〇年代に保元・平治・平家・承久（『六代勝事記』）の軍記物語がほぼ同時期に成立したのではないかと仮説がきわめて魅力的である。本稿の筆者も二人とは別の角度からではあるが、少なくとも延慶本にあっては、平家物語の構想の骨格となる章段群には、弓削・目下両説の妥当性をみとめることができると考えているが、それはここでの課題ではないので指摘にとどめておこう。

その後の「青侍の夢」の研究史にふれておけば、この夢話がはらんでいた平家物語成立説がほぼ決着して以後、正面からとりあげた論者はなく、構想論の一環として言及することが一般的となった。その早い例が山下宏明で、この「青侍の夢」が『平家物語』の構想を中世の冥顕二元論的なコスモロジーに関連させる点をとらえて、〈顕〉における平家→源氏→摂家將軍という政權交代と八幡大菩薩・春日大明神の神意のむすびつきに注目しているが、しかし結局のところ、「これが物語としていかなる意味を語っているのかは、なおわからない」と告白せざるをえないでいる。杉本圭三郎も同じ方向で「青侍の夢」をとらえるのだが、むしろ「青侍の夢」で頼朝の手に

渡ることになる節刀を語り系の「大塔建立」(卷三)で清盛の感得した小長刀と関連づけて、清盛から頼朝への政權交代と八幡大菩薩の神意との関連に焦点をしばって、「平家物語」(の構想―引用者注)の思想史的背景には氏神の觀念が形成されている」と認識しようとしている。いずれも源平の政權交代の論理として「青侍の夢」を位置づけようとしているのだが、それに対して今井正之助、大津雄一は、(源平)という武家史觀の枠組ではなく、むしろ王權の混沌と秩序のサイクルを可視化するものとして「青侍の夢」をとらえようとしている。

この論理の移行は、院政史にあつては院政を王權とみるか、それとも武家勢力を王權とみるかの差異にかかわっていた。今井が「平家の滅亡は何よりもまず天下の秩序回復として受止められており、源氏の世の到来を直接に標榜しているのではない」といい、大津があくまでも頼朝の「私怨からではなく王權を重んじて王權の命によって朝敵平家を排除したのである」というとき、その立場は「平家物語」の構想を院政Ⅱ王權を主体とする院政史との相関のなかで読みとくことを試みているといつてよからう。

このようにみてみると、これら先行研究の関心は、八幡と春日両神の議定内容を歴史的事実との関係で考察し、それを成立年代にむすびつけようとする観点がすでに決着したことを前提として、むしろ議定内容のうち、節刀が源頼朝に譲り渡されるという点に注目して「平家物語」の構想論が院政期の政治体制とどのようにかかわるのかをあきらかにしようとしている。しかしいずれも資料が「平家物語」の本文に限られているために、構想論をどのような方向でとらえるべきかという点では納得できるにしても、構想論をになう主体の把握ができないという限界から、構想と中世的なコスモロジーあるいは院政期の王權との内的連関が記述できないという段階にとどまっている。それが山下の告白につらなる。本稿は「青侍の夢」の生成と流通を正面からとりあげることで、結局のところ、「平家物語」―ここでは延慶本平家物語―の構想論をになった主体を析出することをおもな目標とする。

その視座と方法とはいえば、たとえば「侍」の見る夢を、

A 神々が集まって評議するという諸神集會というモチーフ

B 諸神集会における議定の内容―節刀が清盛から頼朝へ、そしてさらに摂家將軍へと渡ることと分けた場合、これまでの研究史はおもに(B)の議定内容にかかわってとりあげてきたことはいうまでもなからう。そして課題の対象が内容である以上、『平家物語』の枠内で考えなければならぬことになるわけだ。本稿はその限界を越えようと思う。そのためにあえて(A)の諸神集会のモチーフという話型に着目する。というのは、そのモチーフ(話型)がはらんでいる次の二点が重要だからである。

そのひとつは、この「青侍の夢」の背景となつている諸神集会というモチーフの検討をおすことによつて、「青侍の夢」の成立過程とそれになつた主体があきらかになると考えられることである。しかもその主体には、二つの巨大僧団、すなわち高野山宗教團と叡山天台宗教團がとらえられ、この両者の間に諸神集会というモチーフ(話型)の流通(伝播)があつたということである。そしていまひとつには、このモチーフには想定される主体の媒介によつて延慶本平家物語の構想論と冥顕二元論的なコスモロジーがむすびつけられることになることである。このことは『平家物語』の構想において、中世(院政期を含めて)の人々の歴史認識の可視化がはかられているということにもなる。そしてそれになつたのが二つの巨大僧団であつて、それらが延慶本平家物語成立の背景に想定されているわけである。

この二点の課題は、先行研究の達成を乗り越える試みとなるはずだが、本稿の立場からは、このような構想は延慶本平家物語の終局部の成立に連動しているとみられる。そこで以下に、まず諸神集会のモチーフの問題を考察し、次にそれをふまえて「青侍の夢」にこめられた中世の歴史認識をとらえ、そして最後に終局部の構想の考察へとすすめてゆきたいと考えている。

### 一、諸神集会というモチーフをめぐる ―延慶本平家物語の「青侍の夢」から―

第一の目的の考察にあたって、それでは、延慶本平家物語(二中三四)の「青侍の夢」の諸神集会がどのよう

な構成となっているのか、説話内容からその要素を析出することからはじめよう。

1 雅頼に仕える青侍が夢を見た。

2 大内裏の神祇官庁の殿舎と思われれるところに、衣冠を正した「人々」（＝神々）が列座している。

3 青侍がその内部をのぞき見していると、一の座に着いている神が末座に着いている神を呼び出して、「これまで清盛に預けておいた「御剣」（節刀）を取り返したか、もし取り返していないならば、すぐに取り返し、頼朝に預けなさい」と命じた。

4 青侍のそばに付いていた人が青侍に教えて「あのようについている方が八幡大菩薩だ」といった。

5 すると、なかほどの座に着いていた神が「そのあとにはわが子孫にその「御剣」を預けていただきたい」と（一の座の神に）申し出た。

6 （その光景を眼にして）青侍が「あの方は誰ですか」と尋ねると、（かたわらの人が）「春日大明神だ」と教えた。そこで、（一の座の神からあのように命じられた）末座の神を、青侍が「あの方は誰ですか」と尋ねると、（かたわらの人はまた）「清盛に味方している安芸の厳島大明神だ」と教えた。

以上が青侍の夢の内容を構成する要素だが、夢がどのように途切れたのかは語られていない。あとでとりあげる類型の夢話を参考にすると、おそらく一の座の神（八幡大菩薩）が中座の神（春日大明神）になんと答えたのか知りたいと思つて、なおものぞき見していると、評定の場を警護する者が現れて追い払われるところまで夢がさめた、という結末が想定される。

従来はこの夢話のうち、諸神の間で交わされた講定内容が注目され、それを歴史事実および構想との関係でとりあげられてきたことは指摘したとおりである。しかし本稿は、この夢話の枠組となっている諸神集会というモチーフに関心を向けることにする。そこでそのモチーフを、より一般化するためにいま一度話を分析すると、

a ある者が夢の中で聖なる場に入りこむ。――ただ入りこむ際、その者をみちびく仲介者がいる。

b 聖なる場では神々の集会がおこなわれている。

c 議定内容は「日本国」の未来についてである。

d 仲介者がある者に神々の神名を教える。

という要素がとり出せよう。この諸神集会というモチーフ（話型）に着目すると、延慶本平家物語には重要な局面ごとにそれが布置されているようで、このほかにも重盛の夢（二本二）、天狗問答（二本二）、頼朝の夢（二末七）があり、意外と多いことに驚かされる。重盛の夢は「浜辺」と「春日社ノ鳥居」がむすびついているために、それがどこだったかは不明。天狗問答は住吉大明神が叡山の開祖伝教大師や日吉社の神々と議定した結果を後白河院に伝えるに来たという構想からはじまっているので、おそらく叡山でおこなわれたという前提だろう。そして頼朝の夢は伊豆国三島社の境内の諸神集会を夢見たとされている。

この多さからも諸神集会というモチーフは延慶本の内部でつくられたというより、むしろその話型がテキストの外部にすでに流通していたことをうかがわせる。それゆえに、このモチーフは神々から天狗へと主役を交代させて、やがて『太平記』雲景未来記事（巻二七）に代表されるような天狗集会へとつらなってゆくとみてよい。とりわけ、諸神集会が「日本国」の未来の議定とむすびついていることは重要で、それが天狗集会の評定へと直接に延びているのである。

要素分析のうち、あえて強調しておいたのが、aの仲介者の存在である。仲介者の存在がみてとれるのは次の本文である。

「是ヲバ誰ソ」ト問ケレバ、「春日大明神ニテ御座ス」ト申。先ニ末座ニ御座ケル人ヲ「是ハ誰人ゾ」ト尋レバ、「大政入道ノ方人、安芸嚴島明神ナリ」トゾ申ケル。

夢中の「侍」に神名を告げる人物が誰かは不明というほかない。ここの会話文は後述する日藏説話から類推しても、青侍を神々の集会の場にもなった「ある人」（案内者）の発話ということになるはずだが、延慶本では

背景説明が不足しているために、「……ト(ソ)申(ケル)」と唐突にこの人物を登場させている。長門本では、神々の評定があったあと、「かたはらなる人」と指示された人物が「青侍」に評定の内容を解説するという異文が補われている。それから類推すれば、この延慶本の発話も評定の場を傍観していた「人」―日藏説話では藏王権現なので、これも神だろうと思われる―の神名紹介ということになる。したがってこの「人」は、諸神集会を熟知している者ということになる。その人物の存在がなにを意味するかといえは、この夢中の場面も日藏説話の発端のシチュエーションと同じく、夢のなかで、青侍がある人(神)にともなわれて、聖なる場所でおこなわれている諸神集会の場に飛翔し、その場を垣間見るといふものだが、ただこの延慶本のテキストでは、この〈頭〉から〈眞〉へと越境する案内者の役割がまったく後景化してしまっていて、神名をこたえることばに痕跡をとどめているだけとなっている。

考えてみれば、夢のなかといえども、〈頭〉の人間が〈眞〉の世界へと入りこみ(飛翔する)といったほうがよいか)、聖なる場でおこなわれている諸神集会に近づくには、〈眞〉〈頭〉という二つの世界に通じ、それを熟知した案内者の存在は欠かせまい。後述する類型の話を収めている『平戸記』延応二年(一二四〇)七月九日条にも仲介者の存在は確認できるが、ただその造型についてはやはりはつきりしない。後述することになる「天野宮信日記」は、諸神集会の場を金峯・大峯修験の聖所「大峯神山」とし、日藏(道賢)冥途蘇生説話の筋立を借用して、案内者藏王権現をみちびきいれている。この藏王権現が日藏を〈頭〉から〈眞〉への飛翔の介添えとなるわけだ。ところが、延慶本の頼朝の夢の場合になると、頼朝には藤九郎盛長が腹心の従者として随侍していたが、この盛長はおそらく三島社参のみちびき手にすぎず、伊豆国府に鎮座する三島社境内(社頭)での諸神集会の案内者は別にあつて、その文脈からすると、三島明神そのものとなっている。この変化は諸神集会の場(聖所)が峻険なる山岳(靈山)から〈頭〉の世界に鎮座する〈聖〉なる社祠(境内)に移行するとともに、〈頭〉から〈眞〉への飛翔というモチーフが重い意味をもたなくなり、〈眞〉への案内者が稀薄化・痕跡化してしまったのだらう。そのために、〈眞〉への案内者の重要な役割が分化して、たんなる案内者としての盛長と、もう一方で

諸神集会であることを説明する（聖）なる区域の主（祭神）とに分かれたかたちなのではなからうか。

変容の姿はともかく、諸神集会のモチーフを中核とするこの青侍の夢にとって、〈頭〉から〈眞〉へと飛翔する仲介者の存在がこのように信仰の色濃いモチーフにとってはなくてはならない条件となることがわからう。それが前掲の神名を教える者なのだが、ただ「青侍の夢」ではその者の存在がまったく後景化されてしまったわけである。それには二つの理由が考えられる。ひとつは延慶本の構想との関係である。つまり構想からすれば、夢話の枠組よりも議定内容そのものに重心が移された。先行研究が指摘するように、源平か院政かともかく、権力の交替を必然化する根拠としてこの議定内容はどうしても必要だった。いまひとつは、諸神集会のモチーフが実は山岳幻想とむすびついている（後述）ために、空間移動の表象として飛翔のモチーフを必然としていたのだが、「青侍の夢」の聖所が京都の中心を占める大内裏の神祇官であるために空間表象を必要としなかった。この二つの理由である。

山岳幻想というと奇妙かもしれないが、実はその幻想に規定されたモチーフがこの夢話にはみえている。それはあとにつづく筋立にうかがえるのだが、すなわち、青侍が見た夢はやがて世間に広まってしまい、清盛がそれを聞きつける。すると清盛は怒って、まず青侍の主君雅頼に夢の実否を尋ねたことから、青侍は身の危険を感じて姿をくらましてしまう。のちになって高野山に隠棲する成頼入道もその夢の内容を聞き伝えるのだが、ただ成頼はその夢をいぶかって「巖島ノ男神ハ女体トこそ聞ケ、僻事ニヤ」といったという。この疑問は高野山に隠棲する成頼入道が諸神集会のモチーフがまさに自己の住む山岳信仰とむすびついていることを知っていることをうかがわせる。というのは、かれが巖島男神の俗体形をいぶかっているのは、山岳修験とむすびつく女人禁忌のモチーフがこの青侍の見た夢<sup>11</sup>にとってはなじまないとわかっていたからである。とすれば、当時にあつては広く女体神とされている巖島男神が夢話にひそむ女人禁忌のモチーフに規制されて俗（男）体形で登場していることになる。この霊山の女人禁制の信仰とむすびついているということからすると、諸神集会による評定というモチーフは山岳修験の縁起類に原型がみとめられるということになってゆこう。そしてそこからみとおせることは、青



侍の夢のモチーフの成立がある山岳宗教圏にかかわる靈山に母胎があるのではなからうか、ということである。その方向性でみのがしてならない類型の夢話が『平家物語』の原型成立の時期に想定されている一二三〇年代から四〇年代にみとめられる。

## 二、「平戸記」延応二年七月九日条にみえる夢話

貞永二年(一二三三)八月六日後鳥羽院が都から遠く離れた隠岐の地で亡くなられ、都では院の怨念を思いやめて怨靈化の畏怖が取沙汰されるようになった。そんな時代の雰囲気の中、延応二年(一二四〇)の夏のころから早魃が襲い、秋に入ってから雨が降らず、朝廷では改元が検討されたり、神泉苑において雨乞いの修法がおこなわれたりした。このような激しい早魃がつづいていた七月九日、『平戸記』の記主平経高は東寺長者僧正覚教が藤原道家(良経息)に語った高野山の一上人の夢話をその日記に書きとめた(原文は漢文だが、現代語訳して引用する。なお(一)は細注、(二)は私意による補い)。

例の僧正覚教が語ったことには、高野山の奥院に供花を奉仕する智恵も高く修行を積んだ一人の上人がいるが、その上人が次のような夢想を得た(それは五月二三日のことだという)。

わたくしは(ある)高い峯に攀じ昇ることがあった。するとそのところ(高い峯の頂上)に「貴人」たちが数多く集まっていた。(わたくしにとってはかれらが)一体誰なのかわからないうたところ、(ちょうどそのとき)さらに一人の「貴人」が(その集会の場に)入って来られた。(そこで、わたくしが)「(あなた方は)どなたですか」と、「(貴人)に」随従してきた者に尋ねると、その従者は「賀茂大明神です。わが君としてお仕えする御神(「我君御神」)が(この御方を)御使者として天野(「尼野」)大明神(のものと)に遣わされたために(ここに来られた)とかいうことです」と答えた。わたくしはすぐに「わが君とし

てお仕えする御神とはどなたのことですか」と尋ねると、従者は「伊勢太神宮（天照大神）のことです。『此後』わが君としてお仕えする御神が（まえもって）賀茂大明神に次のように申しあげられました。『顕徳院（Ⅱのちの後鳥羽院）がわたくしのもとに訴えて来られたことによりますと、思いもかけない事が起こりましたために、遠い土地（隠岐）に赴きました。（しかし）これも前世の宿報です。ただ（たとえそうであっても）、（死ぬまでにふたたび）故郷（京都）を見られなかったことが深い恨みとなっております。そのため天下の人々に大災害をもたらそうと思い、炎旱と疫病・飢饉からはじめようと考えております。けれども天下の人々を多く失うことは、神明に（その許しを）申し乞わねば、（神明の冥罰を蒙るという）恐れがございます。そこで、こうして申し（乞う）次第です』ということで、その訴えの内容はまことにもっともなことで、そこでこうして（天野大明神に）申しあげられるということで、（使者として）賀茂大明神が伊勢太神宮の仰せをうけたまわって天野大明神のもとに参上なされたのです」。

そこでわたくし（上人）は賀茂大明神が（集会の場から）おもどりになられるのを待ち受けて（天野大明神の）御返事の内容を聞こうと思っていたのですが、ある者（警護の者？）が出て来て、「ここに控えているのは誰か。まことにけしからぬ。追い払え」と（下々の者に）命じて追い払われようとしたので、わたくしは逃げ帰ってきましたので、とうとう（天野大明神がはたして許しを与えたのかどうかの）御返事を聞くことができませんでした、ということですよ。（上人の夢想は以上のとおりです）

わたくし（僧正）はこの事（Ⅱ情報）のおおむねを入道殿（道家）に人伝てにお話申しあげました。内容はまことに恐ろしいものではございませんか。いま天下に炎旱が広がっていることは、まことに理由のあることです。

この夢話は、あらかじめ指摘しておいたように、この年の旱魃に人々が苦しんでいる、その天災を背景にしている。つまり、夢話がこの年の天災がどうして起こったのかの原因にむすびつく説明として話題になったわけだ。

しかしここでは、むしろ夢話が「青侍の夢」を粹取っているモチーフ（話型）と共通することをあきらかにしてみようと思う。そのためにもまず夢話の構成要素を析出する必要がある。

1 高野山奥院に香花を供える夏衆の上人が夢を見た。

2 ある高い山の頂上に「貴人」たちが数多く集まっていた。―この「貴人」とは全国から集まってきた神々。諸神集会がこの山の頂上でおこなわれていたのである。

3 一人の「貴人」、すなわち賀茂大明神が眷属神一人をともなって、遅れて集会にやってきた。

4 賀茂大明神は天照大神（伊勢太神宮）の使者として天野大明神のもとに遣わされてきたものであった。―諸神集会は天野に鎮座する丹生大明神が主催していたと考えられる。

5 天照大神の仰せ言によれば、後鳥羽院怨霊がその怨念をはらすために天下に災いをもたらそうと、炎旱、疫病、飢饉の祟りをなしているが、このまま天下を破滅するには伊勢太神宮に許可を求めなければならないところから、（怨霊から奏上を託された）賀茂大明神が天照大神のもとにやって来た。（天照大神としては、はたして許可を与えるべきかどうか、迷っているため丹生大明神に相談したいというものであった）

6 丹生大明神の返事がどうだったのかを聞こうと待っていたが、警備の者に見つかり逃げ出した（というところ）で夢がさめた。

高野山奥院の上人（供花衆の一人だろう。叡山では夏衆とも）の見たというこの夢は、のちに考察するが、高野山宗教圏にむすびついた山岳幻想といってよいもので、それを京都の貴族社会が注目したのは、まさに現下の早魃の原因が後鳥羽院怨霊の祟り（跳梁）によるという情報を伝えてくれる霊夢とらえられたからであった。上人の夢想の背景には、おそらく怨念をはらせぬままに亡くなった後鳥羽院の死霊を上人自身の手で、あるいは上人の属する集団の管理として鎮魂しようとする宗教的意図をみいだしていいのかもしれない。しかしそのよう

な意図が読みとれるにしても、それではかれの行爲が都に残る後鳥羽院近親者たちの思いとどのような関係にあるのかはまったく不明である。上人自身の夢も、上人をつつむ時代の雰囲気、すなわち後鳥羽院怨靈化の恐怖に敏感に影響されていたために、突発的に生まれた宗教幻想かもしれない。

そこで、あらためてこの夢話の要素について言及すれば、「尼野」はアマノ（天野）の音写の際の宛字表記と思われるが、ある「高嶺」がその地とむすびついているとみてよければ、紀ノ川水系の水源となっている山を想定してよからう。丹生明神が天野を中心とした山々の水源神であることは通説となつて<sup>(16)</sup>いる。ただ同神はしばしば高野明神と一対と観念される女体神とされて<sup>(16)</sup>いて、この夢話では女体神が諸神集会の主催者となつている点で、前述したように、女人禁制のタブーをはらむ山岳幻想に抵触してしまうことになるわけである。このことは高野山と天野明神にかかわつて後節の「天野宮信日記」の考察で言及する必要があるので、これ以上はふれないでおく。ただ高野山の山岳信仰に限つていえば、高野山の壇上伽藍に丹生、高野が一対の男女神として祭祀されていること、また天理大本「金剛峯寺建立縁記」などでは、高野山はもともと丹生明神の占有する山であったことが語られていて、女人禁制のタブーにかかわらず、この女体神が諸神集会の主催者でなければならぬとする強固な指向はみとめられよう。ただし女人禁制のタブーがのちの「天野宮信日記」の類型説話では深層部に浸透し、説話の重要モチーフとして前景化してくることになる。

この『平戸記』に採録された夢話の話を分析すると、ほぼ「青侍の夢」の構成要素と一致するが、確認のために記述しておく。

- ① 霊山の頂上に諸神が集会して、〈顛〉の世界にかかわる事柄に関して評定している。
- ② ある人物がその聖なる集会の場に入りこみ、集会の場をのぞきみる（↓仲介者がその人物を聖なる場にみちびいて来る）。
- ③ 仲介者はその人物に神々の名を教える。
- ④ その集会の場に遅参して来る神がいるが、その神によって評定の場に新たな議題がもちこまれる。

⑤ある人物はその議題の結果を知りたく思うが、集会を警護する者が現れて追い払われる。ということになる。ここにも仲介者がいることは、

只今貴人一人有「参入」、(彼上人)是誰人哉之由問「其従」、(其従)答云、賀茂大明神(下略)

とある原文から「其従」が仲介者にあたることがわかる。「其従」とは、「貴人」を受けて賀茂大明神の従者(眷属神)と考えられそうだが、そうではなく、下略のところ「伊勢太神宮(天照大神)」の眷属神と名乗っているところが参考になる。一見どう見ても、「其従」が夢を見ている「上人」をこの山頂にみちびいて来た仲介者とは思われない。しかし、「其」が問題で、本文で文脈の意味のとれない「此後」となんらかの関係がある。おそらく「此」とは、夢を見ている上人をこの場へ連れて来たことを指示するのだろう。そしてそのあとで、一旦、伊勢太神宮へもどった。ところが、天照大神から賀茂大明神への「仰」があつたために、あらためて「此後」に賀茂大明神をお連れしてここへ来たという文脈なのではなからうか。そうでなければ、上人がその従者から親しげに神名が聞けるはずがないと思われるからである。②の( )のなかの補いはその解釈による。

『平戸記』の夢話では、前掲のごとく、「只今貴人一人有参入」とあって、これが④の運参して来る神である。このプロットが諸神集会のモチーフを物語化している要素であることは、後掲する「天野宮信日記」でたしかめられる。とすると、同じようなプロットはあるいは「青侍の夢」にもつらぬかれていられるかもしれない。同話では「末座三御座ケル人」、すなわち「大政入道ノ方人、安芸厳島明神」は諸神集会に運参して「末座」に着いたとも考えられるからである。諸神集会の場で節刀の案件が議定で沙汰されることになった。日ごろ清盛に味方している厳島明神は集会の場に駆け着けたが、集会ははじまつていて運参したというストーリーがテキストの外延に想定される。このような想定があつてはじめて厳島明神がドジをさらしたヲコ神とみなされ、一の座に着いていた八幡大菩薩がそれを不快に思い、節刀の召し返しを要求するという神々の間の心理ドラマが展開するのではな

かるうか。しかしこれは、あくまでも八幡大菩薩がなぜ節刀の召し返しを要求したのかを合理化する一案としての憶測にすぎない。ちなみに付け加えるならば、以前に「青侍の夢」の結末を想定しておいたが、その直接のヒントはこの『平戸記』の夢話の⑤のモチーフによっている。

『平戸記』は「高野奥院」に止住する「上人」が見た夢話を偶然に採録した。たしかに、日記は偶然であつても、上人の夢はおそらく偶然ではあるまい。というのは、ある聖地に止住する者はその聖地に伝わる伝承話型を枠組とする幻想をえやすいと考えられるからだ。つまり、この「上人」は高野山に流通してきた山岳宗教圏の話型にしたがつた夢想を得たのではなからうか。次節では、この『平戸記』の夢話がそのような話型に沿つたものであることをあきらかにしたい。

### 三、「天野宮信日記」にみえる夢話について

すでにふれたように、『紀伊続風土記』（高野山之部 天野社之下）に「天野宮信日記」から採録したという、本稿に關係するテキストが収められている。本稿の論旨にとって重要だと思われるので、少しく長文なのだが、いまそれをA・I・Dの四節に分けて紹介してみよう。なお原文は變則的な漢文だが、それを書き下し文に改め、それぞれのとに現代語訳を付してみる（なお本文中のカタカナは原文表記。また（ ）は私意による補い、「」はふりがなと私見）。

A 天野宮信日記（広本口伝抄）に「高野明神之御事」と標して曰はく、

延喜年中、金峯山の日藏上人と申す貴き聖人御（おはしまし）ケリ。善掌（相カ）清行卿の御息、大峯の笹の岩（屋）に籠りて「吾が生身に六道を見るべし」と誓願し給ケリ。此の笹の岩屋と申す一方に見ゆる笹の笛立は、笹の管に似、下つ「岩」脱カ）根の如し。此の岩屋に此の祈誓（を）スレハ、笹の管吹きて万

竹に通ずる音出づるが如し。岩屋に折り申す事、十方浄土に通ずる間、笙の岩屋と名づく。又た一方に見ゆる鶏足は、逆（さかさ）まに立つる様なり。故に鶏足山と名づく。カ、ル靈嶺に籠り居る本尊、並びに金剛藏王の御方便にて天上天下の事を見給ふ。

水漿を断ちて第二七日の夜の時に当りて、（日藏）鈴を振りナカラ絶入し給ふ。又一七日を経。前後合せて三七日なり。其門（「間」カ）、藏王の御方便にて其の手（を）ヒカレ奉りて、上は有頂天に至り、下は八大地獄に行き、其の外、処々、経歴せずと云ふ事ナシ。誓願の如く六道を見給ふ。有り鶏（「難」カ）しと云ふ事限りなし。其の時、延喜の聖王（「主」カ）の地獄に御ケルヲバ見奉り給（ひ）ケリト、（「天神御伝」に記されたり）。

其れに付きて、或る時、嶮岨の山の妙処に至り御座（おはしましませし）ケリ。金剛藏王、上人に告げて云（「のたま」はく、「此（ここ）は大峯の神山（「深仙」カ）と云ふ所なり。汝に諸神の集會を拜見せしめんと思ふ間、此の所に相ひ具し來たる（なり）」と仰せられケリ。爰に上人、藏王に助けられて良（やや）久しく相ひ待つ處に、夜深更に及びて、嶺の木の門（「間」カ）に雲晴れて、梢の上の清風冷し。心身悦ばしく忽ちに自（をのづか）ら歡喜の心を催す。

暫く有りて諸神御集會す。藏王、上人に告げて言（「のたま」はく、「此は天照太神に御（おはしま）す。是は正八幡宮に（御（おはしま）す）なり。是は熊野権現に御すなり。賀茂・春日・日吉山王・天満天神等の諸神、眷属の多少、威徳の強弱、乃至（ないし）本朝六十余社、神變を以ての故に、互ひに妨礙なし。然り而（しかう）して位階の高下に随ひて次第を乱さず、悉くに以て集會し御（たま）ふ」と。其の後、暫くアツテ、衣装を整へ衣冠を正し手札を持てる一社の神明、遅く來たりて気色を待ち奉るなり。

爰に上人、藏王に向かひ奉りて、「此の諸社は何の為に集會し御（ましま）し候ソ」ト申サレケレハ、藏王答へて曰（「のたまは」く、「日（ひび）に會朝することは是れ神國なればなり。是の故に國中の諸神、所に集會し御（たま）ふ中に、此の所は、天津日鏡（あまつひつき）の御政より始めて百官万民に至るまで、

日夜朝暮に御評定あり。乃至諸寺諸山の僧徒の勤行、行ふに勘へざるも、信有る者には幸〔さいはひ〕を与へ、信せざる（者）には不祥を与へ給ふ」と仰アリケリ。

〔現代語訳〕

A 『天野宮信日記』（広本の『口伝抄』とも呼ばれる）のなかに「高野明神之御事」と表題した記文があるが、そこには、

延喜年中、金峯山の日藏上人と申します、靈験のあらたかな高徳の僧がいらっしゃった。三善宰相清行卿の御子息であった。（あるとき日藏は）大峯の笙の窟むやに参籠して、「この身のままで（現世身を変えることなしに）（天上から地獄までの）六道を見たいものだ」という誓いをお立てになって（大峯の仏菩薩・明王に）祈願なさった。

この笙の窟と申します修行場からある方向に見える「笙の笛立」という山は、ちょうど笛の管（くだ）のよう（な山容をしていて）、地下の岩石がそのままそり立っているようであった。この笙の窟でなにかを祈誓すると、（その山から山鳴りがするが、その音は）まるで笙の笛を吹くと、あらゆる竹の音色にかような音が出るようなものだ。（それゆえに）笙の窟で祈誓申し上げると、その祈誓が十方浄土に通ずるので、（それでその修行場を）笙の窟と名づけられたのである。（この笙の窟から）もう一方の方向に見える鶏足山という山は、（鶏の足が）さかさまに立っているような山容をしている。それゆえに鶏足山と名づけられている。

このような聖なる窟に籠っていらっしゃると、（大峯の）本尊ならびに金剛藏王のてだてによって、（日藏は）天上から天下（地下の地獄）までを御覧になられたのである。（笙の窟に籠った日藏が）飲水すら断って十四日目の夜になると、（修法のための）鈴をふりながら息が断えてしまった。（そのまま）さらに七日が経ったので、前後合わせると二十一日が経った。その間に（日藏は）金剛藏王のてだて（案内）で、その手



をひかれて、天上は有頂天にまで達し、地下は八大地獄まで赴いて行き、そのほか、(聖なる異界の)あらゆる所を次々とたどって行き、かねての誓願どおりに、天上から地獄までの六道を御覧になった。このうえもなく、めったにない聖なる体験であった。

そのとき、(日藏は)延喜の聖主(醍醐天皇)が地獄に墮ちている所を見申し上げなされた、『天神御伝』に記されている。

それ(日藏が絶息していた時の経験)にかかわることだが、ある時、(日藏は)高くけわしい山の聖なる場所にお着きになられた。(そこで)金剛藏王が日藏上人に告げられることには、「ここは大峯の中の神山という所だ。そなたに諸神が集会して(議定するところ)を拝見させようと思ったので、ここまでお連れしてきたのだ」とおっしゃられた。そこで日藏上人が、金剛藏王の助けを得て、しばらく待っていると、真夜中になる頃、山頂の樹々の間の雲が晴れて、梢にはさわやかな風が吹き出し、日藏は身も心もすっかりくつろいで、いつのまにか心から喜ばしい気持がわいてきた。

(すると)しばらくして、諸神が集まって来られた。(諸神集会の議定がはじまったのだ)。金剛藏王が日藏上人に告げられて、「この神が天照太神でございます。(また)この神が正八幡宮(八幡大菩薩)でございます。(それに)この神は熊野権現でございます。(さらに)賀茂・春日・日吉山王・天満天神らの神々が、眷属神の多少や、その威徳の強弱に(したがって)席次を定めており)、本朝六十余社はその神変をふるうがゆえに、お互いに(席次を)争い合うことはない。こうして(諸神は)位階の高下にしたがって席次を乱すことなく、すべて(の神々)が集会なさっているのだ」とおっしゃられた。

その後、しばらく経って、正装し冠をつけ、「手札(笏)を手にした一人の神(「一社の神明」)が遅れて来て、(上座の神の)御意向をお待ち申し上げて(その場に控えていた)。

そこで日藏上人が、金剛藏王に向かって、「これら諸神は、なんの目的で集会なさっていらっしゃるのですか」とお尋ね申し上げると、金剛藏王が答えておっしゃるには、「(諸神が)毎日(ここに)集会(「会朝」)

するのは、この国が神国だからだ。それゆえに国中の諸神がいたるところの（靈山）に集会なさっているのだが、そのなかで、この大峯の神山は、天皇の御治政から「百官万民」（にかかわる、さまざまな案件）を、昼となく夜となく毎日に評定なさっているのだ。それにまた諸寺諸山に止住する僧徒の仏道の勤行（をも見そなわして）いて、修行に耐えられなくても、信仰心の深い者には幸運を与え、信仰心の薄い者には幸運をとり上げなさる（評定をなさっている）のだ」と仰せられた。

B 広本の「天野口伝抄」に、

〔其の後、暫くアツテ、衣装を整へ、衣冠を正し手札を持てる一社の明神、遅く来たりて気色を待ち奉るなり。爰に上人、蔵王に向かひ奉りて、「此の諸社は何の為に集会し御（ましま）し候ソ」と申さると云云。一人の神明来たり給ふ。東帯に劍笏を帯びたまふ。其の御姿、誠にケタカクシテ諸神前（すす）み傾ぶきて礼拝すること尤も甚し。漸くに歩み過ぎて上位の諸神の上に著座し御（たま）ふ。御装束殊に奇妙なり。遠路より来たり御（たま）ふと覚ゆ。官（「冠」カ）冕露に濕ほひ御（たま）ふ。下袴より始めて襲（かさね）の裾に至る迄、泥土処処にケラ（「カ」カ）レツル。然而（しかる）に、座上に登りて著座し御（たま）ふ。蔵王、上人に告げて言（のたまは）く、「此れは紀州の金剛峯寺の鎮守高野明神なり」と云云。

〔現代語訳〕

B そこへ一人の神がやって来られた。東帯姿で劍を佩び笏を手にしていられる。その姿はまことに気高く、諸神は（この神の前に）すすみでて頭を傾けてまことに丁寧（に）に礼拝なさる。（その神は）ゆっくりと諸神の前を通つて、上座に居る諸神の、その上の席にお座わりになられた。

その神の装束はともいぶかしいものだった。はるばると遠い道のりをたどつて来られたのかと思われる。冠の前に垂れる飾りは露に（ぐっしよりと）濡れていらつしやる。（それに）下袴から襲（かさね）の裾にい

たるまで、いたるところ泥でよごれている。それにもかかわらず、上座にお居わりになられた。金剛藏王が日藏上人に告げられて、「この神は紀の国の金剛峯寺の鎮守神高野明神でいらつしやる」とおつしやられた。

C〔中略〕上人弥いよ不思議の思ひを成して拜見する処に、暫くアリテ、伊勢大神宮、御笏を正して御間ひを出されて曰〔のたまは〕ふ様〔やう〕、「諸神集会し御〔ましま〕すこと良〔やや〕久し。弘法王法を擁護したまふべき由評定あること已に恒例なり。而〔しか〕るに、高野明神毎度御遅参有る故に、此の一会迷乱す。何の御事候ふぞや」とノ玉フ。

爰に諸神、其の恐れを成して曾て一言もなし。暫くアリテ、高野明神、御衣の泥土を払ひ御笏を正して仰せられて云〔のたまは〕く、「弘法を守る心、諸神に劣るべからず。其上、近近にト居す。尤も早参すべき処、紀州の高野山は金剛峯寺の丹生大明神の御山なり。而〔しかう〕して弘法大師入唐帰朝したまひし後、此の山に入り御〔たまひ〕し時、神道の威福を思ひたまふが故に、密教流布の地と成るを悦びたまひて、永く寄附し奉れり。大師は専〔もはら〕秘密仏乘を翫びたまひ、門人幾計〔いくばかり〕ぞや。而して田を作らず桑を取らず、食に乏しく衣に乏し。茲に困りて、遅遅たる奉〔春〕カの日永くしては、食を求めて与ふることを為す。漠漠たる冬の夜寒きには、食〔衣〕カを求めて与ふることを為す。是れ全く私の門人を慙れむにあらず。真言の教法を修学せる輩の故なり。秘密真言の教法興る時には弘法興り、廃〔すた〕る時には弘法王法廢る。之に依りて、門人を哀愍せんが為に、丹生明神、心を尽し方便を廻らす間、我東西に馳走して、修学苦〔ネンコロナル〕徒を尊重守護し、行業疎〔おろそか〕なる者を悲愍す。尊卑を捨てず貴賤を捨てず、我守護す。我守護すれば必ず心願を満足す。爰に行き行きて、彼〔かしこ〕に心を苦しめ身を苦しめて、神力漸く廢るる時、衣は泥土に穢〔けが〕る。宮中より罷り帰らば、法薬の水を受けて、衣と汗を濯ひ、後に此の席に参るべしと雖も、弥いよ遅参罷り成るべき間、見苦しき姿を以て此の席に参會仕〔つかまつ〕る事、頗る此を以て恐るるなり。然りと雖も、是れも又私の義にあらず」と申さしめたまひケ

り。其の後、太神宮・諸神一向に御感歎〔歎〕カす。然而〔しかりしか〕うして國家の安全・人法の興隆御評定始りケリ。

其の後、上入、彼の高野明神の御託〔言〕を思ひ出したまひて、云〔のたまは〕く

春の山の烟り細し、朝に一鉢の惟れ空しきを歎きて、百二十の伴〔とも〕と都鄙を廻る

秋の嶺の風励し、夕に三衣の漸くに破るるを悲しみて、十二の王子と遠近〔をちこち〕に赴く

是の故に高野護法の御足、常に裂けて血流るるものなり。是れ即ち勤むることなく、空しく信施を受くる住侶の、日〔々〕に食ひて睡眠するものすら、殊に以て重んずる故なり〔文〕

とのたまふ。誠に有り難き御事なり。其の後、暫らく有つて、天照太神言〔のたまは〕く、「高野明神の言〔のたま〕ふ事、一一以て道理至極なり。今より以後、御隙〔ひま〕有らば、出仕有るべし。御隙なくは、出仕し御〔たま〕ふこと無用なり。諸神皆々、用捨すべきものなり」とのたまふ。〔下略〕

○中略の文は「本跡」の条にあり。下略の段々は「慈尊院の祭」の科対映すべし。又た「山上の御社」の下に同異を校せり。

#### 〔現代語訳〕

(C) (中略) 日藏上人はますます不思議に思っていると、しばらくして伊勢大神宮(天照太神)が笏を正し(唇ずまいをととのえて)、(この神に向かつて)お尋ねになられることには、「しばらく前から諸神は集会なさっており、(今日)仏法・王法を御擁護するにあつたつての評定のあることは恒例となっております。ところが、高野明神(の貴殿)が毎度参会に遅れるために、集会する諸神が迷惑しております。どのような御事情があるのですか」とおっしゃった。しかしその場の諸神は、(高野明神の威光に)遠慮して一言もおっしゃらない。(すると)しばらくして、高野明神が、お召物の泥を払い、笏をとり直しておっしゃることは、「仏法を守護しようと思う、わたくしの心は諸神には劣っておりません。それに(わたくしは)(この靈

山の) 近くに住まっております。(そのために) 一番早く参上せねばならないのですが、紀の國の高野山は(金剛峯寺の(護法神) 丹生明神の鎮座するお山です。ところが(そのむかし)、弘法大師が入唐し、(秘密真言を伝えて) 婦朝なさいまして以後、この山にお入りになられてからは、(この山が) 密教流布の聖地とされることを(丹生明神は) お喜びになり、(大師にこの山を) 永遠に御寄進なさいました。(そこで) 大師は(この山で) 専心真言密教の修学につとめられ、(その間輩出した、すぐれた) 門人は何人という数もわからないほどです。そして(修学に専心するために、大師の門人たちは) 田を作ることも、桑を育てることもせず、(そのために、かれらは) 衣食に乏しく(困窮に苦しんでおります)。(そこで丹生明神とわたしは) 春作の季節には田を作ることに精を出し(かれらに米を) 供給しております。また冬の厳寒の季節には、(僧) 衣の制作にいそしんで(かれらに) 供給しております。このようにつとめておりますのは、わが山の門人を哀れむためではありません。(弘法の最上乘たる) 真言密教の教法を修学する僧徒のためなのです。真言密教が興隆するときは、弘法(全体) が興隆し、真言密教が廢絶するときには、弘法・王法がともに衰退します。そのために、弘法大師の門人を哀れみいとおしむために、丹生明神は真心から(さまざまな) だてを尽くしておりますので、わたくしも、あるいは東に、あるいは西に馳り回って、ねんごろに修学にいそしむ密教徒を尊び守護し、(窮乏ゆえに) 仏道修行をおろそかにする密教徒を哀れみいとおしむのです。(僧徒であれば) 身分の上下にかかわりなく、わたくしは守護します。わたくしが守護するからこそ、(密教徒の) 心中の祈願は成就するのです。そこで(わたくしは) あちらこちらに出かけて行って、密教徒が(祈祷に) 心身を苦しめて(も、末法ゆえに) その靈験力が次第に衰えるようになった(のを助けようと)、(一層あちらこちらに駆け回り回るために) 衣は泥によごれてしまうのです。(このたびも、所願成就の修法のおこなわれている) 宮中から退出して来ましたので、(お山で) 法施を受けてこの身を清め——聖なる水でこの身を清め——、よごれた衣と、馳けずり回った汗を洗い流し、そうしてから、この諸神集会の席に参上しようとしたのですが、(そうするとかえって) ますます参会に遅れてしまいますので、見苦しい姿ながら

この席に参会したのですが、(この姿を皆さま方の前に曝すことで、かえって) 恐縮しております。しかしながら、これもわたくしのせいというのではないのです」と、(諸神一同に) 申し上げなされたのであった。その(高野明神の詞を聞いた) あと、伊勢大神宮を始めとする諸神は皆まったく感嘆した。そして(諸神は) 国家の安全(をどうすべきか)、人間世界の興隆(はどうしたらできるかということ)の評定を始めたのである。

そののち(「絶息から蘇生したのち)、日藏上人は、あの高野明神の託宣を思い出しなされた。その高野明神の託宣とは、

春の(高野の) 山には炊煙はいかにもか細くしか立ち昇らぬ。朝、托鉢に出ても一粒の米の布施にもあずかれないことを嘆いて、高野明神のわたくしは百二十人の眷属神とともに都鄙を頭陀して布施を仰いで回る。秋の(高野の) 山は吹きおろす風が激しく冷たい。夕暮には三衣の僧衣の破れが次第に大きくなるのを悲しんで、高野明神のわたくしは十二人の王子神と、あるいは遠い土地へ、またあるいは近くの土地へと、布施を仰いで出かけて行く。そのために、高野山の護法神(高野明神)の足は、つねに傷ついて血が流れている。こうなるのも、いたずらに布施を受けて徒食するだけで、惰眠をむさばる僧徒をすら、(真言密教を伝える弘法大師の門人ゆえに) わたくしは格別に尊く思うからだ。

(D) 後、天照太神ノタマワク、「高野明神ノ言(のたま)ふ者(こと)、一一以て道理至極なり。今より以後、御隙有らば、出仕有るべし。御隙なくは、出仕御無用ナルヘシ。諸神皆々用捨すべきものなり」とのたまふ。言ふところは、丹生明神は天照太神ノ御妹に御座(おはしま)すと云(云)。(中略) 右の御言にヨツテ丹生・高野両大明神は笹の岩屋へも、雲州の(出雲) 大社へも、御出仕なしと云云。然る間、日本の大神・諸神、高野明神に御暇(いとま)を乞ひ成して、出雲大社に御出仕有るなりと云云。慈尊院の九月晦日の御祭に此の御暇を乞ふなりと云云。

## 〔現代語訳省略〕

以上、長文にわたる引用だが、AとDが一続きの物語をなしていることがわかる。ここでも本稿の目的にしたがつて物語内容よりも、物語を枠どっている諸神集会の場と構造にしほって分析してみよう。

1 日藏が大峯の笹の岩屋に籠って苦行しているうちに絶入してしまう（氣を失ってしまう）。〔天神御伝〕  
2 絶入の間、金剛藏王が顕れて日藏に諸神集会の場を見せようといつて、かれを大峯の深仙嶽に連れて行く（飛翔のモチーフ）。（ここまで『天神御伝』による）

3 諸神集会の場は、天照太神が主座で、その次に八幡大菩薩・熊野権現・賀茂・春日・日吉山王・天満天神ら「本朝六十余社」の神々が、おそらく序列にしたがつて左右の席に居並んでいる。

4 なぜ全国の諸神が集会するかといえば、本朝が「神国」だからで、全国ではそれぞれの国の社（「六十余社」）で諸神集会がおこなわれているが、この大峯の神山（深仙嶽）の諸神集会は「天津日統の御政より始めて百官万民に至るまで」の国政の評定をつかさどるためにおこなわれるという。

5 その集会の場に遅参してきた神がいる。高野明神である。

6 高野明神は遅参の理由を天照太神に申し上げる。

7 天照太神は遅参の理由を嘉納し、今後、遅参することがあっても、なんのお咎めもないと伝える。  
ここには前述してきた諸神集会のモチーフの要素群がすべてそろっている。すなわち、①靈山、②諸神集會における神の序列化、③「神国」は〈頭〉の治政に対して〈冥〉の評定があるという冥頭二元論的コスモロジー、

④遅参する神の登場などがそれであるし、さらには⑤仲介者（ここは金剛藏王）の存在、⑥聖なる場ののぞき見、⑦仲介者による神名の教示などもみえる。この「天野宮信日記」は、すでに述べた〈頭〉の人間が〈冥〉の世界へと入りこむ（飛翔する）プロットを必要とするために、〈冥〉と〈頭〉に通じ、その境界を自由に往来する靈的存在として日藏（道賢）冥土蘇生説話の一異本たる「天神御伝」の日藏（夢見る者）と藏王権現（仲介者）と

をそっくり借用している。したがってここにも日藏の六道めぐりのプロットがみえるのだが、ただプロットの中心はAの後半以後の諸神集會と高野明神の運參、そしてその理由の説明にあることはいうまでもあるまい。そしてそのモチーフの要素群に注意するならば、それらのいくつかが延慶本の「青侍の夢」や『平戸記』の夢話にみえていることがわかる。しかしこの考え方は逆転していよう。おそらく高野山信仰圏に伝わる伝承話型には最初からそのすべてがそなわっていたのではなく、この「天野宮信日記」にいたってすべてが網羅されたといつたほうがよからう。

さらに前節で言及した靈山における女人禁制のタブーにふれておくならば、問題となるのは、このテキストにみえる「天照太神」である。ただこの神については、院政期以来女体・男体の議論があつて、たとえば天台の慈円などは性を超越した神格と解釈しようとしている<sup>17</sup>。どうやらこの「天野宮信日記」にもこのような觀念が保存されていて、天照太神は性を超越した神とされていたようである。その觀念がふまえられているからこそ、このテキストにおいても女体神の列座が許されなかつたとみられる。そのことはまた女体神丹生明神のほうは列座しておらず、俗体神（男体神）高野明神が選參したというプロットとなつているところにもうかがえよう。このように物語としての枠組がなぜ強固なのかといえ、この物語の諸神集會の場が女人禁制の大峯山（「神山」）だからである。そのことは諸神集會の幻想がもともと女人禁忌の靈山信仰とむすびついたものであつたことをさらに傍証することになる。

ただ「天野宮信日記」については、それが高野山信仰圏の天野に鎮座する丹生社の歴代祠官の手になる日記だろうということしかわからず、前掲の引用文も慈尊院の九月晦日の祭祀に関する口伝・古記を書きつけたものであるらしいということしか知られない。成立の年代も不明である。Aの4にみえる「神國」の内容がどうやら大名領國制を背景にしているようにみえることから、室町期以降に成立したものだろうとしかいえない。

しかしこの物語が成立した背景については若干のことがいえそうである。そのヒントになるのがCに〈文〉として「是の故に高野護法の御足、常に裂けて血流るるものなり。是れ即ち勤むることなく、空しく信施を受けて」



とみえる句だろう。これは金剛峯寺藏『高野明神画像』の右上方の色紙形にある次の和漢両様の讃と一致する。

高野護法御足常裂血流

是則無動空受信施住侶

日食時服殊以愛故也

わかすきはよもきえ

はてしたか野やまた

かきみのりのりのりともしひ

景山春樹によると、画像は「何の変哲もない狩人姿」で「草履のごときもの」をはいているという。漢讚の二、三句の意味をとれば、高野の護法神（高野明神）が常に足を傷つけ血を流しているのは、勤行にいそしむことなく、いたずらに信施を受けているような怠惰な住侶であっても、その日その日の食事、季節ごとの僧衣を供給するためである。なぜならば神はかれらをいつくしんでいるからだ、ということになる。とすれば、すでに漢讚の段階で、おそらく狩のために山野を跋涉する姿が住侶庇護のためというように、画像が読みかえられていたことになる。前掲の物語はこの漢讚の内容を大きくふくらませたもので、そのために日藏（道賢）冥途蘇生説話や大峯深仙嶽における諸神集會のモチーフがとりこまれたとみてよからう。

ただいかんせん。「天野宮信日記」の「高野明神之御事」（A-D）の成立年代は室町期以前にはとうていさかのぼらせることはできないだろう。それゆえに、本稿の対象とする延慶本の「青侍の夢」や「平戸記」の夢話からすると、あまりに年代的に離れた資料としかいえない。しかし後世の資料だからこそ、かえってこれらの夢話の要素をすべてふくんだ集成的傾向をみせていたのだし、またそれらの要素が長く保存されていることからすると、高野山宗教團（丹生・高野明神）に固有の伝承だったのではなからうかといえるのである。

そこで、さらにこの靈山における諸神集會のモチーフ（「平戸記」「天野宮信日記」）の生成過程にあえて踏みこんで、それらがどのような信仰基盤から生成してくるのかを検討し、高野山宗教團との関係をさぐっておこう。

## 四、諸神集会のモチーフの生成と流通の過程 — 諸神勧請から諸神集会へ —

『平戸記』『天野宮信日記』にみえる諸神集会のモチーフには、高野山にかかわる「高嶺」と大峯の「神山」（深仙嶽）のちがいはあるが、その集会の場に丹生明神が出席していないというプロットが重要な意味をもっている。だるう点で共通している。すると、問題は高野山および天野の丹生社、そして修験の霊山とのむすびつきということになる。そこから想定されることは、諸神集会のモチーフの原型は修験の霊山において生成されていたこと、そしてその原型モチーフが、おそらく大峯・金峯→高野→天野という修験ルートを往来する行者（天野祠でいえば長床衆）によって運搬され、高野山あるいは天野社の伝承として変改・定着したであろうということである。もちろんこの修験ルートを伝える縁起の流通は高野山だけにみられるものではない。当然叡山天台にもあった。その点をまず確認しておこう。

南北朝期の安居院作とされる東洋文庫本『神道集』は、いうまでもなく叡山天台に属する。そのなかに

当国（上野）山神達不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>申、他国隣国山神達来集（「赤城山禪定」、被<sub>二</sub>聴聞<sub>一</sub>、七日七夜法会、（中略）七ヶ日法会過、八万山神達、思々心々、本山被<sub>レ</sub>返（卷八第四四話）

とあって、諸神が赤城山の禪定（山頂）に集会したことを伝えている。これはこの節で後述する大峯・金峯修験系の諸神勧請型あるいは諸神集会型のモチーフである。しかし叡山天台と大峯・金峯修験とが直接にむすびつくことはなく、これにはおそらく園城寺の本山派修験（東国の山岳修験）の媒介があったと考えられる。ただしこの大峯・金峯→園城寺（東国の修験）→叡山天台という縁起流通ルートが確立するには文献的には南北朝期の『神道集』まで待たねばならなかったかもしれないが、実は叡山天台と修験の山々との関係、あるいは高野山との交

渉がこの延慶本平家物語ではすでにあつたことが問われることになる。

さらに『神道集』の諸神集会のモチーフについては、そのモチーフが高野山・天野社のそれと比べていじるしく異なるのはプロットの貧弱さだ。『神道集』にみえる諸神集会は、靈山の山頂で法会がおこなわれるので、隣国の靈山の神々が集まつてきたというだけである。このようにみると、前節で考察した高野山・天野社の諸神集会のプロットには叡山天台のそれとは比べものにならない豊かさがある。そのことにも注意してモチーフの原型をさぐつてゆこう。そのような諸神集会のモチーフを山岳修験ルート上に残る資料にさぐつてゆくと、金峯山の鎮守神子守明神にまつわる縁起（伝承）が採集される。延元二年（一三三七）に法務僧正文観によつて編集された『金峯山秘密伝』（巻上）の「三十八所本地垂跡事」に収められている次のような役行者伝説がそれである。なお「三十八所」というのは、子守明神の眷属神（王子神）の数である。

一 三十八所本地垂跡事

A 次三十八所即子守明神所生若宮兄弟也。或行者於<sub>二</sub>神山<sub>一</sub>勸<sub>二</sub>請日本國中三十八所大神<sub>一</sub>、祈<sub>三</sub>悉地<sub>一</sub>成<sub>三</sub>所願<sub>一</sub>。八幡、賀茂、春日、熊野等並<sub>レ</sub>光同<sub>二</sub>本誓<sub>一</sub>、共施<sub>二</sub>護國益<sub>一</sub>也。今即三十八神合崇<sub>二</sub>一所<sub>一</sub>。本地即千手、垂跡分<sub>二</sub>一身<sub>一</sub>為<sub>二</sub>多身<sub>一</sub>。藏王即撰<sub>二</sub>多神<sub>一</sub>為<sub>二</sub>一身<sub>一</sub>。（中略）。

B 甚秘伝曰、千手即四十臂尊合掌、即為<sub>二</sub>能變本身<sub>一</sub>、余三十八臂即為<sub>二</sub>三十八所神体<sub>一</sub>也。甚秘甚秘、此一手臂各現<sub>二</sub>尊像<sub>一</sub>。（中略）。

C 秘説曰、三十八所者、三十番加<sub>二</sub>子守勝手三所<sub>一</sub>、丹生川上、妹背、国神（大穴持・少彦名）、金精之八<sub>一</sub>云々（以上Cは細注）。

D 已上大峯北方金剛界門習也。是等諸神共行者勸請為<sub>二</sub>護法神<sub>一</sub>也云々。<sup>19)</sup>

（A～Dの符号は一連の文を私意によつて分けたもの）

このA、Dの記文は役行者伝説に関するものであるが、注目したいのは、Aの「或いは行者、神山に於て日本國中の三十八所の大神を勧請して」とあるところである。「行者」が役行者、「神山」が大峯深仙(嶽)であるということは、『私聚百因縁集』巻八に収められる役行者伝説に、

(役行者) 大峯深仙千基ノ石塔造起テ、空鉢ノ嶽ニシテ供養之ス。(中略) 諸仙三百八十人ヲ始トシテ五通具足スル人々、天神、山神、神仙ノ処ト無ク法事申ノ時ニ畢リス。(中略) 行者誓テ曰、(中略) 諸天善神、速ニ悉ク納隠此ノ塔婆ヲタマヘ」。即時ニ紫雲覆ヒ聳へ、千塔悉ク隠シ納メ畢ヌ。

とあることから知られる。このほうがおそらく原型に近く、『金峰山秘密伝』はそれを異伝のかたちで伝えたものである。それをふまえて前掲の本文を要約すると、

1 役行者は大峯の「神山」(深仙嶽)に(登り、そこに)日本全国三十八所の神祇を勧請した。

2 それら三十八所の神祇というのは、国家護持の祈願のためであったので、国家鎮護の神格、すなわち「八幡・賀茂・春日・熊野等」という神々で、それらを勧請したのであった。

3 現在では、それら三十八所の神祇を(総社化して)一所に祀っている(社地不明・あるいは子守明神の「三十八所」と同じ社祠か)。その本地を千手千眼観世音菩薩とするのは、おそらく千手観音は垂迹されると、一身を多身(三十八身)に分身すると観念されたからであろう。

ということになる。勧請された神のなかに天照太神の名がみえないのは、それが女体神と認識されていたために女人禁忌のタブーに触れると考えられたからだろう。それはともかく、この1、2からは役行者が神々を勧請したというモチーフがみとめられるのだが、もしもそれを神々が降臨してきた、あるいは飛翔してきたというモチーフに置換できるとすれば、まったく「天野宮信日記」の諸神集会のモチーフと一致することになる。

思うに、この1、2が修験の靈山に流通していたモチーフで(なお後述)、3がそのモチーフを金峰山子守明

神へとむすびつけてゆく本地垂迹説ということになる。そのことは、このテキストに付載されているBの「甚秘」の口伝（「伝」）が本稿の推測を証明してくれている（ただし、その「伝」がなにかは不明）。それによると、千手千眼観世普菩薩の図像は四十臂像である（そのうち二臂は胸部のあたりで合掌し印相を結んでいると想定してよからう）。残りの三十八臂がそのまま神祇として垂迹したとするのである。神祇が（所変）で、千手観音が「能変の本地」の姿である。したがって、「三十八所の神体」とは所変の神祇なのだ、という説明になっている。つまりこの「甚秘」の説は、三十八所の神祇の本地がなせ千手観音なのかということとを合理的に説明しようとしたもので、その合理的解釈の姿勢からいっても、あきらかに後世の書き加えだろう。

以上の「伝」のあとに、さらにもうひとつ、割注（細注）というかたちで「秘説」が加えられている。いわば注釈の注釈というかたちで「三十八所（の神祇）」の神名の特定がなされているのである。それによると、「三十八所」とは、禁闕守護三十番神と「子守勝手三所」（そのうちの「一所」は眷属の三十八所王子である）、それに「丹生」「川上」「妹背山」「国神（大穴持・少彦名）」「金精」の五所を加えて三十八所だといっているのである。なお「子守・勝手三所」のうちの一所は三十八王子だし、「国神」は二神だが、それを八神にするために、それらをそれぞれに「一所」と数えたもの。禁闕守護三十番神の成立が資料的には後醍醐朝以降と比較的早いにも関わらず、この「秘説」の付加は、やはり後世的な付会であることはいうまでもない。

「甚秘」および「秘説」の本地垂迹の教理がいかに神秘的ではあっても本稿の課題とはならない。それよりもこのテキストで注目されるのは、役行者伝説に諸神勧請の聖なる場が大峯の深仙嶽だということだろう。というのは、前掲の「天野宮信日記」（高野明神之御事）の諸神集会の場も大峯の深仙嶽だからだ。しかしこの霊山は大峯・金峯修験の最大の聖地であるだけに、「三十八所本地垂迹事」にみえる役行者伝説がもつとも古い深仙嶽の縁起とはどうい思われぬ。そこでいま少し大峯関係の古記をさぐってみると、「証菩提山等縁起」に次のようなテキストがみえる。なお「証菩提山」とは大峯の別名である。

神集会、以二神変神道〔韻〕イ、<sup>21</sup>天照大神言、「此事顕御」、天照大神変慶<sup>カハフツテ</sup>示賜、「吾娑婆天下リ経」数千歳一畢。未仏法来事<sup>レ</sup>不知、末代罪人業伝故、大峯云処来示<sup>レ</sup>給也<sup>21</sup>。

「此事」というのは、引用本文のまえに次のようにあることにかかわる。すなわち、はるか昔、誰にもわからない「化人」が空中に現れて大声で「大菩提がやって来る」と呼ばわった、というそのことばを指す。引用本文は変形の漢文で、とくに諸神集会にかかわる「以神変神道〔韻〕イ」の解釈ができない。そこで、この異伝を伝える『金峰山雜記』「一（証菩提山）草創事」の「仁宗上人記」によって解釈の可能性をさぐってみると、

神、集会シテ神変を以て天照大神に通じて言はく、「此の事ヲ顕（は）シ御へ」と。天照大神変じて示して〔曰はく〕、「吾、娑婆に天下りてノ後、数千歳を経畢んぬ。未だ仏法来たる事アラズ。末代の罪人の薄福に乗ずるがことを知らざる故に、大峯と云ふ処ニ示し給ふ也」と云々。<sup>22</sup>（原漢文。カタカナ表記は原文に付されている）

と訓読できる。これによれば、前掲の不明箇所は、大峯に神々が集会して「神変」をもって神のことは天照大神に通じて、「どうか、このことばの意味をお教えください」と頼んだ、というふう<sup>21</sup>に解釈される。さらにそれ以下についてたどるならば、すると天照大神（御神）が喜んで教示なされた。「わたしはこの娑婆世界に天降って数千年が経った。（その間）まだ仏法は伝わって来なかった。（しかし）末法の世の罪業深き人々は自分たちが罪業を積み重ねていることを知らないでいるので、（大菩提が）この大峯という山にやって来ると（あらかじめ）示されたのだ」と、という解釈になるろうか。

さらに別の異伝を伝える『兩峯問答秘鈔』<sup>23</sup>（永正年間（一五〇四―一）成立）によると、「大菩提がやって来る」という箇所は、仏生国の巽の角（すみ）の金剛齋の坤の一角が彩雲に乗じ巨海をわたって大峯に留まった

となつてゐる。

このような二つの異伝をふまえた場合、「証菩提山等縁起」の「以神変神道」「韻」「イ」天照大神言」は、神変を以ちて天照大神に神韻して言(まう)さく、と訓読できる。「神韻」とは神のことばを発してぐらいの意味となる。重要なことはその場に天照大神は臨んでいないということである。ここに女人禁忌のタブーがたらぬかれていよう。すると、そのテキストには、(1)大峯の山頂には諸神集会の聖なる場があると観念されていること、しかし(2)そこには女体神天照大神が来臨されていないこと、(3)あとからやつて来る今来神(「大菩提」)がいること、(4)あとから来る「大菩提」は(顕)の末法の危機に対応するためであること、といった要素が読みとれよう。前節で考察しておいた諸神集会モチーフの要素群がほぼそろつてゐることがうかがえる。このモチーフ群のうちで、いかにも靈山にむすびついたものとして注目されるのは、くりかえすが、女人禁忌のタブーを背景とした(2)のモチーフだろう。このモチーフの存在こそが本稿の課題である「宵侍の夢」の原型がどこに求められるかの指標となることは後述したい。

「証菩提山等縁起」は文龜三年(一五〇三)に書写されたという奥書のある縁起書だが、ただ大峯関係の記事(縁起類)は「諸山縁起」の抜書とされる。その「諸山縁起」の大峯・葛城関係の記事は九世紀頃の成立とされている<sup>24</sup>。したがつてさきの「金峯山秘密記」の役行者伝説は、おそらくこの証菩提山(大峯)の縁起をふまえた二次的三次的な変改を受けたテキストとみてよいのではなからうか。したがつて「平戸記」や「天野宮信日記」といった高野山宗教圏にみられる諸神集会のモチーフは、直接的には大峯・金峯といった山岳修験における役行者伝説の諸神勧請のモチーフを変改して成立したものなのだろう。しかし残念なことだが、これらのテキストの間の交渉関係は不明というほかない。ただ少なくとも高野山宗教圏にみられる諸神集会のモチーフは、大峯・金峯といった修験の靈山とむすびついて原型が生成され、その原型がそこから高野山そして天野へという修験行者の経路(ルート)をたどつて選ばれたという大枠はとらえられると思う。

諸神集会のモチーフと修験の靈山のむすびつきがたんに高野・天野にのみ選ばれたというだけでないことは、

すでに『神道集』で確認しておいた。大峯の神山（深仙嶽）は大峯・金峯修験の聖地であるだけに、その聖地とむすびついた伝説は、修験行者を介して各地の靈山に運ばれ、その山とむすびついた二次的・三次的な伝説が生成されていた。そのように考えるとき、大和国金剛山（葛城山）に伝わる天照大神天降り伝説がその事例を示してくれているということ注目される。

我が国、昔、海中たりし時、天照大神、天宮より八万神達を率して、当山（金剛山）に天降りて始めて国土を成す。

これは天照大神に統率された「八万」の神祇が靈山（金剛山）に天降ったということと記紀神話系の国土創成のモチーフとがむすびついた神話的言説ということになる。この言説は『金剛山内外両院代古今記録』に収められているのだが、同書は近世の明暦二年（一六五六）に金剛山の内外両院に伝わる古今の記録を集成したものとされる。<sup>26</sup>したがってこの言説がどれほど古いものかは判断できないけれども、おそらく両部神道系の『大和葛城宝山記』にみえる

・我が国、昔海たる時、天（『伊弉諾尊・伊弉冉尊』、当峯（『金剛山』）に降りて、始めて国土を成じて、大日本国と名づく。

・（伊弉諾尊・伊弉冉尊は）往昔の大悲願の故に、而も日神（『天照太神』）・月神ヲ作り、四天下ヲ照らす。中天に於いて衆生を度し、今は日本の金剛山ニ在します。<sup>27</sup>

という国土創成神話を金剛山にむすびつけた言説の影響のもとに成ったと考えられる。この『宝山記』は正安二年（一三〇〇）成立の度会行忠『古老口実伝』に言及されていることから、一三世紀のころには成立していた。



とすれば、前掲の『金剛山内外両院代代古今記録』にみえる神話的言説は、『宝山記』と同じように、金剛山がわが国の（中心）であるという信仰から派生したものと考えてよく、そこに諸神集会のモチーフはみえないが、文脈からは当然金剛山の山頂が天照大神と「八万神達」の天降った聖なる場という觀念がみちびきだされることになる。その意味で、諸神集会のモチーフをはらんでいるとはいえよう。さらにいえば、「八万神達を率して」というところには、これも前掲の大峯（深仙嶽）の伝説の伝播をみとめてよからう。

以上、資料的な限界のなかで修験の靈山とむすびついた諸神の天降り・勧請・集会のモチーフの分布を大峯（金峯）・金剛山・高野・天野に確認してきた。では、なぜそれらのモチーフがこれらの靈山に生成あるいは伝播したのだろうか。それはひとくくりにはいえないだろうが、少なくとも、『宝山記』などの金剛山修験の言説が主張する（中心）のシンボリズムをひとつの理由にあげてよからう。そのことを『金峯山秘密伝』（三十八所本地垂迹事）における役行者伝説からいま一度考えてみよう。まず、この本文（子守明神眷属三十八所）と付載記事1（役行者伝説）、2（本地説）、3（三十八神の神名特定）との関係はどのようにみられるのだろうか。本文の内容は金峯山の鎮守神である子守明神（女体）の眷属三十八所（王子神）の系譜記事だが、『金峯山秘密伝』の別の記事によると、子守明神は女体神で、同じ金峯山鎮守神の勝手明神（男体神）と夫婦神とされている。これを男女一対の鎮守神として信仰されていたとみなしてよいとすれば、「三十八所」とは、金峯山鎮守神たる勝手・子守両明神の所生の（王子神）とみなすことができる。これら王子神の原像は金峯山の山内（まがら）にいくつもある行場、すなわち聖所（域）をそれぞれに守護する神々であったとみてよく、それら守護神が上記二神に王子神として系譜づけられたものと考えられる。

そこに役行者伝説が加上されたとみることができるのだが、その目的（意図）はおそらく二つあろう。その一つは、それら王子神が山内全体の守護神とされる勝手・子守両明神の靈性を分掌化するという靈山の聖域の統合化である。山内の複数の行場守護にあずかる神々（王子神）は、子守・勝手両明神とのむすびつきによって、靈能が保証されるとともに、その一方で、それら王子神を役行者が勧請したという物語が付け加わることで、修験

行者自身がそれら王子神を支配・管理することができたのである。こうして地主神である子守・勝手両明神は、役行者の諸神勧請に媒介されて三十八所王子神を眷属化する根柢をえたことになる。ここに諸神勧請の物語が金峯山の山内における（中心）のシンボリズムの機能を發揮しえたとみてよいが、金峯山の縁起が役行者伝説を加上した目的はそれだけではない。

そこにいま一つの目的がある。それは役行者伝説の内容そのものにある。その内容は、役行者が大峯の「神山」（深仙嶽）に社祠をもうけて「日本全国」に鎮座する国家守護神を勧請し、法施をたむけて国家護持の祈願を成就してもらおうというものである。その内容がほほ子守明神と三十八所の関係にアナロジーとなつてゐることはすでに言及しておいた。とすれば、国家守護神の勧請の目的は国家全体の守護の分掌化を意味することにもなる。そのことによつて「日本全国」の神祇の靈能を役行者が管理・支配するということが、それが役行者伝説を加上することがもたられたいま一つの目的であつたのではなからうか。ここに修験者の側にとつての役行者伝説の（中心）のシンボリズムがみてとれよう。この（中心）のシンボリズムが縁起本文に引き寄せられることで、子守・勝手両明神が鎮座する金峯山が「日本全国」の（中心）であることが主張できることになる。

このように考えてよいとすれば、『金峯山秘密伝』の役行者伝説にみられる（中心）のシンボリズムは、金峯山の山内、そしてまた山岳修験と金峯山の関係に限られていることがわかる。それは「天野宮信日記」（高野明神之御事）にもみとめられる。しかしさきにその物語が室町期以降の領国大名制に対応するのではないかといつておいた。「神国」の「天津日統の御政より始めて百官万民に至るまで」という（中心）のシンボリズムは実は領国思想と深くむすびついでいることが「天野宮信日記」のひとつの性格なのであるが、それが修験行法の実践にもとづいてゐることをみてみよう。たとえば、その本文のうちの「本朝六十余社」に着目すると、それらの神祇の冥助をひき出すことで、（六十余州の）領国内の秩序の安寧と土地の豊饒を祈る修験行法の「神分」と一致することがみてとれる。その一例をあげてみよう。

為總……大日本国王城鎮守諸大明神、天照皇大神、八幡大菩薩等六十余州大小神祇、殊大峯藏王大権現、地主金精大明神、(中略)子守勝手、天之川神社等、満山諸神、別熊野三所、葛城護法<sup>28)</sup>、……。

この神名列挙をみると、「総」「殊」「別」に分かれ、「総」としては日本国鎮守神、すなわち「六十余州」の領国の鎮守神(「大小神祇」)が呼び出され、次には「殊」として大峯・金峯山の修験行者守護神・地主神・山内行場守護神が呼び出され、そしてさらに「別」として熊野、葛城の靈山の鎮守神が呼び出されている。この「一切神分」のために經典説誦の法施がたむけられ、神々の冥助が降らんことを祈るといふ構造が修験行法における「神分」の役割である。

もしこれを古代律令体制の神祇信仰の観点からするならば、一介の修験行者がかれらの依拠する「殊」「別」の靈山に鎮まる神々を呼び出すことはともかくとして、宗廟(皇祖神)、王城鎮守神を行法の場に呼び出すといふことは考えられもしなかつたろう。ではどうして呼び出さねばならないのだろうか。この「神分」をふくむ行法が効験を発揮するのは領国単位である。しかし行法の験力は、「当国大守」をふくむ支配者のヒエラルヒーをたどるかたちで、最上部の権力者である「今上皇帝」から「大將軍」、そして「当国大守」にまで降りるかたちで加護を延伸してゆくという構造をもっている。「神分」はこのヒエラルヒーに対応しているのである。こうして行法の直接の外護者(施主者)である「当国大守」は「御武運長久」「君臣和合」「封内安全」「万民快樂」を希求することになる。いいかえれば、それは領国(分国)の大守(支配者)の治政安泰、家臣との主従関係の安定、そして支配農民と封内の土地の鎮護・豊穡のための祈祷であることがわかる。このような「神国」と大名領国制とをむすびつけるためには、どうしても(中心)のシンボリズムを必要としたわけである。

このように大峯・金峯山系の修験行者の外護者に領国を支配する大名が多かつたために、外護者の依頼に応じて、ただちに行法がおこなえるように、その儀式次第が整備されていたとみてよからう。そのことから逆に、外護者が修験行者に何を期待していたのかがうかがえる。それはいうまでもなく、領国の内部に鎮座し、領国の加

護をつかさどると信じられた神祇のヒエラルヒーに対する法楽による感謝であり、悪霊の祟りの鎮圧であったろう。神祇のヒエラルヒーこそ〈中心〉のシンボリズムの表現であったわけである。「天野宮信日記」は高野山に止住する僧徒の安寧に、いかに丹生・高野両明神がかかわっているかを主張する点で、領国の支配者の下でおこなわれる修験行法とは異なるが、特定の聖域の僧徒（修験行者）と神祇信仰のむすびつきという疑領国的性格において共通することがみとれよう。それゆえにこそ、かえって〈中心〉のシンボリズムが強調されたのかもしれない。

しかし『平戸記』『天野宮信日記』などにみられる高野山の〈中心〉のシンボリズムが大峯・金峯山系と異なるところもある。それはすでに論じたように、金峯山や証菩提山（大峰）の諸神集会のモチーフが〈山〉という〈中心〉のシンボリズムに限られているのに対して、高野山宗教圏に伝播された諸神集会のモチーフのほうは、〈山〉の僧徒に限られるだけでなく、一挙に〈王法〉の治政へと飛躍していることである。その点で、大峯・金峯山系の山岳修験による領国単位の行法目的が〈中心〉のシンボリズムのまったくの展開であるのに対して、高野山のモチーフは、領国的性格を帯びながらも、その一方では〈山〉と〈都〉にまたがって〈中心〉のシンボリズムが展開している。高野山はつねに領国を超えた〈都〉に対して〈中心〉のシンボリズムを主張するところに特色があるということだ。「天野宮信日記」が室町期以降の成立だとしても、『平戸記』の諸神集会のモチーフと類型であることによって、かえってその間長く高野山に固有の伝承として伝えられていたことも了解できることになる。したがって延慶本平家物語の「青侍の夢」が高野山宗教圏における諸神集会のモチーフをふまえていると断言できるのは、このような大峯・金峯山系の伝承との差異が背景にあるからといえよう。

本節はこの結論をえることとどめるべきなのだが、「天野宮信日記」と日藏説話のむすびつきが気になるところで、その関係を修験関係資料にさぐって、同書の成立の背景をさらにたしかめておきたい。

## 五、修験に伝えられた日藏説話 — 「天野宮信日記」の成立の背景 —

「天野宮信日記」によれば、諸神集会の物語に加上した日藏説話は「天神御伝」によるとされる。したがって、もし同書が都の貴族社会に流通していたとすれば、なにも問題は無い。天神縁起は幾種類ものテキストが都で流通していた以上、わざわざ一異伝をここでとりあげる必要はないからだ。しかしその「天神御伝」なるものが修験に深くかかわっているとすれば話は別である。そのようなテキストとしての「天神御伝」と「天野宮信日記」がどのようにかかわるのかは興味のあることだし、その関係はまたこの日記の成立時期の上限をも類推させることになる。

説話生成論の観点からみて、「金峯山秘密伝」の諸神勧請と「天野宮信日記」の諸神集会とがともに大峯の「神山」（深仙嶽）を説話の舞台としていることは興味深く、その間に系譜的なむすびつきを想定することもできる。とすれば、役行者の諸神勧請伝説と「天野宮信日記」とで決定的に異なっているところはどこかといえ、それは神祇の勧請から、勧請された神々の評定の物語へとという変容に求められる。それにともなつて、勧請する行者に代わつて勧請された神々の評定をのぞき見る行者を設定する必要が生じ、大峯・金峯山系の「日藏伝」（道賢冥途蘇生説話）の筋立—日藏（行者）が「金峯の浄土」をのぞき見る—を採りこんだということが差異をきわ立たせている。その変容にかかわつて「日藏伝」と修験行者のかかわりがあるわけである。なお「天神御伝」と、この「日藏伝」は大峯・金峯山の修験の間に流通したほぼ同じテキストと思われるので、以下「日藏伝」を対象とする。

大峯・金峯山の修験行者の間に伝えられた「日藏伝」は資料的にもっとも古い『兩峯問答秘抄』（永正年間・一五〇四—一）に、その説話とおぼしい叙述が断片的に残されている。すでにこの頃には大峯・金峯山修験に独自の縁起として存在していたと思われる。その三箇所は次のとおり。

A 日藏が大峯の笹の岩屋籠修行をおこなう……「天下国土の災難」に心を痛めた日藏が「靈験を蒙らん」がた

めに大峯に上山、笹の岩屋で籠修行（春・秋）をおこなう。

B 日藏、金峯山の蔵王権現にみちびかれて「金峯の浄土」を訪ねる。

C 日藏、冥途（地獄）におもむき、延喜の聖主から笹の岩屋での冬籠修行の遺囑を受ける。

この断片を整理すると、〈笹の岩屋冬籠縁起〉としてはほぼ充足しているとみてよく、天神縁起の一部、つまり逸文として伝えられていたのではなく、修験行者はこの本文をみずからの縁起として語り伝えていたのだろう。とすれば、「天野宮信日記」の成立はこれ以降ということになる。ただこの「日藏伝」は、おそらく当時の都で流通していた天神縁起（道賢冥途蘇生説話）そのものではなく、あきらかに大峯・金峯山の修験に受け入れられ、変容された説話である。そこでまず、「日藏伝」（道賢冥途蘇生説話）と靈山のむすびつきからその変容を考察してみよう。

「日藏伝」の説話要素を分析すると、以下のようになる（原漢文を現代語訳する。また長文なので、大きくA B Cと分けることにする）。

〔A〕

・ 日藏はただ一人大峯の笹の窟に登り、夏安居の苦行を修することにした。

・ 無事に夏安居の修行を成就したが、下山の頃になって風雨が激しくなり、それに下山に同行した僧（同じく笹の窟で夏安居を修していた僧）が岩場から落ちて歩行ができなくなり、日藏は悪天候と同行の僧の怪我の治療のために下山できなくなった。

・ そのため下山をあきらめ、日藏はさらに（笹の窟で）二十一日間の無言断食を修することにした。

・ ところが、苦行の際中、日藏は絶入（仮死状態に陥って）してしまった。

・命が尽きる（氣を失う）と、日藏（の魂）は笹の窟の外に出た。その姿は登山してきた時と同じように、仏教（経典）を背（背）<sup>（背）</sup>になつた出で立ちであつた。

・日藏（の魂）が四方を見まわすと、一人の「禪僧」が現れて来て、日藏に雪山（ヒマラヤの霊山）の甘露水を飲ませた。失神から回復した日藏に向かつてこの禪僧は、この山（大峯・笹窟）を守護する「執金剛神」だと名乗つた。

## [B]

・しばらくして、西方の山（金峯山）の（頂）上から一人の「宿徳の大和尚」が降りて来て、左の手を差し伸べて日藏に取らせると、日藏を案内して金峯山を攀じ登つていった。

・山嶺に至ると、日藏の眼に「金峯の浄土」が見えた。

・（金峯の浄土）には）窟の宮殿があり、その殿内には七宝の高座があり、そこに大和尚と日藏が座つた。その脇に十二枝の「瑠璃床」があり、百二十人の羅漢形の僧たちが座つていた。さらに無数の榻の椅子があり、一万千百人の舞童のごとき天人たちが座つていた。

・大和尚は「自分は蔵王権現であり、ここは金峯の浄土だ」と日藏に教えてくれた。

※そののち日藏は蔵王権現（？）に案内されて、天上から地下（地獄）まで六道を経廻させてもらう。やがて最後の地獄に案内された。（おそろくこの「日藏伝」では、地獄も蔵王権現が日藏をみちびくのだろう。）すると、そこには墮獄している延喜の聖主（醍醐天皇）がいた。（Bの省略箇所の要約）

## [C]

・延喜の聖主は日藏に向かつて、「（1）四季のうち、冬を除いてはこの金峯山に登つて修行する僧俗は多く、自分の追善供養もしてくれるので、拔苦の願いは満たされているが、（2）厳寒の冬には訪れる者がなく、

誰も仏事を営んではくれない。そこで、(3) 大峯の笹の窟に冬籠りする僧一人を年分度者に定めて置いてくれるように朝廷に頼んでほしい。しかし(4) もしも(この冬にまで)勅許がなければ、そなた(日藏)がこの冬は笹の窟に冬籠りして追善供養をしてほしい。そうしてくれば、(5) わたしがそなたの外護者となろう。(6) わたしが化樂天にも昇らず、この「卑小な城」(地獄の鉄圍城)に住んでいるのは利益衆生・鎮護国家のためなのだ」と告げた。

・日藏は延喜の聖主の遺囑(勅命)を受けて、「金峯の浄土」の宮殿にもどった。

・そこで日藏は、地獄での聖主の遺囑をくわしく蔵王権現に伝え、そのことばの最後に「わたしは世間の災難と衆生の苦悩の根源がわかりましたので、広く仏事を営んで衆生利益につとめます」とむすんだ。

・すると蔵王菩薩は、日藏に摩頂体験(その頭を撫でる)を与えて、「そなたは仏身(仏菩薩の生身)を(眼のあたりに)見ることができた。きつと「天堂」(＝兜率天)に昇天することができよう」と記別(予言)を与え、京都に帰るようにと告げた。

・日藏はその座から立ちあがって(大峯の)笹の窟にもどると思ったところで、蘇生した。

※〔原注〕笹の岩窟への冬籠りは、現在に至るまで勅許を得ておこなわれるのである。それというのも、その最初の日藏の冬籠りが延喜の聖主の勅宣に依ったからだ。

原注からわかるとおり、この「日藏伝」は、大峯の笹の岩屋(窟)での冬籠修行がこの頃には勅許によることになってきたことが背景にあり、そのいわれ(縁起)を語るものであった。そのことは端的に次の言説からわかる。

・「彼の上人(日藏)、冥途に於て延喜(醍醐天皇)の勅を承りて始めて(笹の窟に)冬籠りするか」  
 ・現在においても、「天聴に達し、綸言を襲りて」から笹の岩屋におもむくというのが(理想的には)慣例となっている。



これはいうまでもなく笹の岩屋の冬籠修行の権威化である。それを必要としたのは、笹の岩屋での冬籠修行では国家護持と衆生利益（「利物護国」）を祈ることが先例となつてゐるからだ。が、「日藏伝」はそれを延喜の聖主の遺囑とむすびつけたということになる。そのことから、「日藏伝」はいわば勅許による笹の岩屋冬籠縁起として伝えられたのである。

「天野宮信日記」の諸神集会のモチーフがこのような「日藏伝」（「日記」では「天神御伝」からの採録）の筋立のどこに依拠しているのかといえ、前掲Bの日藏が金峯山の蔵王権現にみちびかれて大峯の笹の岩屋から金峯山の山頂にある「金峯浄土」に案内されるというプロットがそれにあたる。そこで「金峯浄土」の場面をみてもよい。まず金剛蔵王権現（本地釈迦牟尼仏）にみちびかれた日藏が金峯山の頂上にある「金峯浄土」をのぞきみると、蔵王と日藏が訪れてくることがわかつていたのだろうか、かれらの座する「七宝の高座」が用意されている。左右には一二〇人の阿羅漢が「十二枝の瑠璃床」に座っている。また南面する「雑宝の榻」には「百千有三百許人」の舞童が「陪（従）」している。さらに西方に別の宮殿があつて、そこにも数知れぬ「人（天人）」が充満していると叙述されている。

このような「金峯浄土」の光景は、仏・阿羅漢・舞童・天人がヒエラルヒーをなしている、いわば浄土のパンテオンである。それに対して「天野宮信日記」の諸神集会の場面について、日藏に説明する蔵王権現のことばに注意すると、

本朝六十余社、神変を以ての故に、互いに妨碍なし。然り而して位階の高下に随ひて次第を乱さず、悉くに以て集会し御ふ

とある。つまり諸神集会は浄土のパンテオンが背景になつて（粹組となつて）、現世の公卿僉議の光景（想像だろうか）がはめこまれて成立したものであることがわからう。とりわけ延慶本平家物語の「青侍の夢」の諸神集

会が大内裏の神祇官でおこなわれたとある。(冥)(頭)の二元論的なコスモロジーがはっきりと自覚されているといえる。「日歳伝」が採録された理由はここにある。その金峯浄土をはじめとする日歳の六道経廻は、二元論的世界の可視化にとつて恰好の物語だった。浄土のパンテオンが(冥)の幻想だとすれば、諸神集会における神々のパンテオンは(冥)と(頭)にまたがる幻想ということになるからだ。諸神集会が浄土幻想と決定的に異なるのはイデオロギー性と歴史認識にある。諸神集会の幻想にイデオロギー性と歴史認識がからむのが中世の人々の(知)である。つまり浄土のパンテオンは浄土幻想という純粹に宗教的領域に限定されるものであるが、諸神集会のモチーフへの移行・変容は、きわめて現世的な政治的イデオロギーに対応することが求められるような政治的領域への逸脱となるものだった。そして政治の場が同時に歴史的限制をもつことはいうまでもなからう。

本節をむすぶにあたって、あらためて大峯・金峯山系修験の縁起と高野山宗教圏の諸神集会のモチーフの関係を整理しておこう。大峯・金峯山系修験の大峯(証菩提山)や金剛山(宝山)において、あるいは国土創成神話と靈山をむすびつけた諸神天降り型の言説、あるいは役小角が日本国中の神祇を靈山に招請するという諸神勸請型の言説が形成された。これらは物語(縁起)としては若干のちがいがあっても、金峯山にしろ、金剛山にしろ、いずれも(中心)のシンボリズムという宗教的意図がつかぬかれていることでは共通していた。修験行者はそのような靈山信仰を根拠に行法体系を確立していったわけである。

ところで、本稿の課題としている「証菩提山等縁起」にみえた諸神集会型の縁起は、成立年代をひとまず置いて説話生成論的にいえば、『宝山記』の諸神天降り型を原拠として二次的に生成したと考えられる。山頂には現われない天照大神と山頂に集會する諸神の関係がいかにも国土創成神話に近いことを感じさせるからである。こうして形成された諸神勸請型と諸神天降り型のうち、高野山宗教圏は山岳修験のルートを通じて、おそらく諸神天降り型の縁起(言説)のほうを定着させたと思われる。高野山宗教圏の『平戸記』にみえる上人の夢話は、金剛山の諸神天降り型から証菩提山(大峯)の諸神集会型への展開とほぼアナロジーとなるのであって、おそらく「証菩提山等縁起」の諸神集会型の伝播・定着を前提にすべきなのだろう。高野山奥院の上人はこのような山岳

修験に流通した話型に沿った夢を見たのであった。

ではなぜ、高野山宗教圏が大峯の諸神集会型を伝播・定着させたかと思定したのかといえ、「天野宮信日記」の諸神集会の場がまさに大峯の「神山」（深仙嶽）だったからである。大峯との親近性を思うべきだろう。ただ高野山宗教圏の諸神集会型が大峯・金峯山の山岳修験と異なるのは、すでに論じたように、山岳修験の話型が〈中心〉のシンボリズムに集約される宗教的性格を特色としているのに対して、高野山宗教圏の諸神集会型は〈眞〉と〈顕〉にわたる二元論的世界観にもとづいて政治的イデオロギー性を顕著にしているところにある。日本國の政治の安危が評定の案件になっているというプロットがその具体相である。それは『平戸記』や『天野宮信日記』に共通していたし、もちろん本稿の主要な対象である「青侍の夢」の話型もその系譜にたつらなろう。なお確認しておけば、叡山天台には、たとえば『神道集』にみたように、〈山〉に限定された〈中心〉のシンボリズムを主題とする諸神集会のモチーフはあつたが、〈山〉と〈郡〉にわたるプロットはなかつた。

山岳修験の諸神集会型のモチーフは諸神勸請型・諸神天降り型と並行している以上、相対的な位置を占めていくにすぎず、いかにも流動性を帯びていることがわかる。その点について言及しておこう。『平戸記』延応二年七月九日条にみえる上人の夢話は「尼野大明神」が諸神集会を主催している。しかし山岳修験の諸神集会型のモチーフでは、たとえば「証菩提山等縁起」でも天照大神はその集会の場に臨んでおらず、諸神が「神姿を以て」速くにいる大神に神語を通じているというプロットだった。とすると、『平戸記』の夢話が女人禁制のタブーを犯してまで「尼野大明神」を前景化しているのは、同時代の鎌倉幕府が尼將軍と呼ばれた政子に権力が集中していた政治状況を敏感に反映しているのとみなくては説明がつかない。モチーフの流動性がみとめられる一例である。またほぼ二百年後と考えられる「天野宮信日記」では物語性の豊かな日藏伝説を付会させている。天神縁起系説話は時代を超える天神信仰あるいは中世のコスモロジーの可視化に支えられてその生命を持続させた。ということとは、高野山宗教圏にみられる諸神集会型のモチーフはそのような時代の社会的状況や生命力のある説話に寄生することでモチーフの保存をはかってきたとみてよいのではなからうか。ここにも説話の可塑性をみてよからう。

これまで大峯・金峯、高野山宗教圏の話型の分布状況をみてきたところからすると、要素群の一致、とりわけ神々が集まって日本国の政治の安危を評議するというプロットの一致からして、延慶本平家物語の「青侍の夢」が高野山宗教圏の諸神集会型のモチーフをとりこんだとみなすことができる。ただこの「青侍の夢」のほうでは大内裏の神祇官が諸神集会の場になっているが、これは〈山〉と〈都〉にわたるプロットのバリエーションといつてよいものだろう。もしも諸神集会のモチーフが聖なる山から離れて都に選ばれたならば、都の人々にとつて理解しやすい筋立として、官社の祭祀を集中・管掌する神祇官を聖なる〈中心〉のシンボリズムとみなし、そこにむすびついてゆくのは当然ではなからうか。このことは、「青侍の夢」という夢話生成の母胎、すなわち、どのような人々がそのような夢話をにないえたのかということにも、ある程度の限定が可能となることを示唆してくれる。あえて大胆にいえば、「青侍の夢」の第一次の担い手は高野山宗教圏の人々であったということである。第一次といったのはほかでもない、その話は中世の〈冥〉と〈顕〉の二元論的世界観を可視化したものであつても、そのコスモロジーの中心を占める神々は実は高野山のものではないからだ。つまり、二次的に高野山と叡山天台の間に信仰説話の交渉・流通があつて、叡山天台において「青侍の夢」は二次的に体制イデオロギーの盛りこまれた議定内容が成立したとみなすからである。

## 六、「青侍の夢」と高野山宗教圏

### 1 「青侍の夢」と雅頼、「侍」(親能)、成頼

延慶本平家物語の「青侍の夢」の枠組となる諸神集会型のモチーフが『平戸記』延応二年七月九日の条、また「天野宮信日記」と共通であるとすれば、この「青侍の夢」自体が高野山宗教圏、とりわけ丹生・高野而明神信仰に流入・定着した山岳幻想が物語の構想とむすびついて説話化されたとみるものだ。その構想とは、頼朝が登

場する平家物語の中間部の物語内容をひき受けるものであるとともに、終局部にみられる物語全体の構想を意味している。「青侍の夢」が両者の構想と重層的にかかわっていることは後述しよう。この仮説の証明が本稿にとって鍵となるわけだが、では、その契機となるものがこの夢話からとらえられるのだろうか。以下、この課題を追求してゆこう。

本稿はその点でまずこの夢話に登場する主要人物に注目する。源中納言雅頼と高野宰相入道成頼の二人がそれだが、さらにもう一人の人物「侍」（青侍）があげられる。この人物に關しては浅見和彦が治承四年（一一八〇）一二月六日に起きた雅頼卿家人追捕事件に注目し、追捕された家人を、当時雅頼卿家に「門人」として寄宿していた齊院次宮中原親能に比定し、事件の当事者が「侍」のモデルではないかという見解を出している。<sup>30</sup> 本稿もその見解に同意するもので、もしそうであれば、中原親能がもう一人の人物ということになる。

この三人の人物についての経歴は省略にしたがう。というのは、この夢話にとつてかれらがどのような意味をもっているかが問題だからだ。まず雅頼と親能だが、この二人の關係が知られるのは、『玉葉』の次の二つの記事である（原漢文、（ ）は補注、「」は実名を補う）。

・又（雅頼）語りて云はく、「頼朝は必定上洛すべし」と。次官親能（広季の男）は、頼朝と甚深の知音、當時の同宿なり。件んの者は又源中納言「雅頼」の家人、即ち左少弁兼忠の乳母の夫なり。件んの男、一昨日飛脚を以て云（示カ）し送りて云はく、「十日余りの比、必ず上洛すべし。先づ頼朝の使ひと為て、院に申す事有りて親能上洛すべきなり。万事はその次いでに申し承はるべし」と云云。（『玉葉』寿永二年九月四日）

・雅頼卿来たりて世上の事を談ず。齊院次官親能は（前明法博士広季の子）、頼朝の近習者、又雅頼卿の門人なり。今度陣の行事の爲に上洛を爲す。去んぬる廿一日に件んの卿に謁せし次いでに、親能云はく「若し天下を直さるべくは、右大臣殿「兼実」世を知らし食すべきこと異議無し」と云云。

（同右、寿永三年二月一日）

このうち、前者は当時鎌倉に止住していた親能が鎌倉殿頼朝の上洛予定の情報を京の雅頼のもとにもたらした記事である。そしてその情報を雅頼が早速に右大臣兼実<sup>み</sup>に伝えてきたというものである。ここで注目したいのは情報の内容ではなく、情報伝達の回路である。鎌倉の政治状況や鎌倉殿の動向が後白河院政の中樞部に伝えられる一つの回路に雅頼―親能―源頼朝の連絡網がはたらいっていたということである。親能が「頼朝と甚深の知音」「近習者」であるにもかかわらず、いや、だからこそといふべきだろう、雅頼はかれをおのれの「門人」として「同宿」させた。おそらく親能は鎌倉に関する広い情報ネットワークを確保していたからとみてよからう。『玉葉』寿永二年一月六日の記事に

・或人云はく、頼盛已に鎌倉に来着す。頼朝（中略）対面す。郎従五十人許頼朝の後に群居すと云々。其の後、頼盛、相模の国府に宿す。頼朝の城を去ること一日の行程なりと云々。目代を以て後見と為すと云々。能保は悪禪師（全成）の家に宿すと云々。頼朝の居を去ること一町許なりと云々。

此の事（＝情報）修行者の説<sup>た</sup>なり。雅頼卿の注し送る所なり。

とみえるのも、京から下向していった平頼盛・一条能保の鎌倉での動向が雅頼―親能の連絡網を通じて京にもたらされた例として指摘できよう。

この記事によれば、かれらの動向は、雅頼が「注文」（簡条書）で兼実のもとに送ってくれたものだった。雅頼はその情報を「修行者」から聞き伝えたという。この「修行者」は、後掲する資料から、醍醐寺当山派修験の行者と考えられる。かれら修行者が頼盛・能保の居所に関する情報を手に入れることは、その眼で確かめればすむが、しかし二人が頼朝と対面した場に関する情報は「修行者」には関知しえないものだろう。とすれば、これもおそらく頼朝の側近親能が情報源で、かれの情報が「修行者」をとおして伝えられたとみてよからう。それには親能が雅頼の「家人、即ち左少弁兼忠の乳母の夫」であったという縁故関係が幸いした。その手づるから雅頼

はかれと交友をむすんだにちがいない。はじめに掲出した記事によると、そのころ親能のほうも逆に雅頼をとおして院政の中樞部の情報を鎌倉殿に伝えていた。親能はその情報を快足を誇る「修行者」を連絡役として鎌倉にもたらしたと思われる。このように、中樞部の動向を知るかれらだからこそ、上洛する頼朝の先遣として頼朝の意向を院に申し入れする「使ひ」にあてられたにちがいない。

その後、寿永三年（一一八四）正月二〇日、親能は義仲討伐のために入京した義経にしたがって上洛した。それは頼朝の対京都政治交渉の顧問外交官（「使ひ」）として、雅頼―兼実の人脈をとおして公卿會議の場に頼朝の意向を反映させるためだったと思われる。二番目に掲出した記事にみられるように、親能が雅頼を通じて兼実に申し出た、兼実の摂政就任が望ましいという（頼朝の）意向が親能の目的を語っている。しかし親能の上洛にはいまひとつの目的があった。それが「今度陣の行事」である。すなわち、西国になお勢力を維持する平家一門を追討する軍事行動の「行事」をすることであった。事実、親能は翌元暦二年（一一八五）三月二四日の壇浦合戦に従軍していたことが『吾妻鏡』同日条などから知られる。延慶本平家物語（六本一五）によれば、かれは実際に合戦に加わり、平家の船団に圧倒されていた緒戦において、和田義盛とともに源氏の船団の頽勢を立て直すために奮戦した合戦譚が伝えられている。

ただあらためて「行事」という役割を考えてみよう。このことは、治承四年一月一九日に起った法住寺合戦において院方の軍事指揮をとったとされる裁判官知康の帯びた「大將軍」という役割に近似している。<sup>31</sup> 叙述によるかぎり、知康が実際に軍勢を指揮したとは思えない。それよりも、合戦にあたって「堀川商人町冠者原、飛礫、因地、乞食法師原」といった京洛の無頼の徒や河原者が院方の軍勢に加わっていることとこの知康の「大將軍」とがむすびつのではないかと思われる。その点で、棚橋光男が『梁塵秘抄（口伝集）』巻一〇にみえる「（後白河院は）上達部、殿上人は言はず、京の男女、所々の端者、江口、神崎の遊女、国々の傀儡子、上手は言はず、今様を謡ふ者の聞き及び我が付けて謡はぬ者は少なくやあらむ」を根拠にして、帝王後白河の王権の異形性が、ここにみえる今様を媒介にした市井の無頼者や遊女・傀儡子の握る「交通・情報ネットワーク」とむすびつくと

主張していることが参考になる。<sup>33</sup> 知康は今様の得意な「猿樂者」として後白河院とかれらの連絡役であったとみてよい。だからこそ、法住寺合戦にかれらを加わらせることができたにちがいないし、かれらの情報網の指揮をたしかにとつたといつてよく、そのことがかれの重要な任務だったのでなからうか。

もしもそのような任務を親能の「行事」にもみとめてよいとすれば、西国の事情にうといと考えられる源氏の軍勢に対して親能が回国遊行の徒である「修行者」の握る「交通・情報ネットワーク」による情報をもたらしたとすれば、軍事行動にとつて大きな力を發揮したのではなからうか。親能の「行事」の重要な任務は知康とおなじく情報の収集にあつた。この親能と「修行者」の關係は雅頼と「修行者」のむすびつきからの推測だが、次の記事は雅頼―「修行者」―親能といつた三者の關係をさらに補強してくれるのではなからうか。

中納言卿雅頼、醍醐寺の蒙海僧都と対面せし時、雅頼云はく、「如来の秘法を相承するや」と尋ねられし時、  
 (蒙海)「一切是の如き秘法に於ては相承せず」の由を答へ申す。後亦た僧都、或る人に対面して云はく、「是の如く、雅頼卿に法を尋ねられし所、我全く成持するも、知らざる様にして云はく、御持僧の位の事か亦た  
 関白の帝王に授け奉る所の事か、返答の中に罷り候やと語り申す所なり」と云々

(原漢文、内閣文庫本「神代卷秘訣」)<sup>34</sup>

「如来の秘法」とは、この引用文のまえの省略箇所の説明されているが、それによると、醍醐寺方では「清瀧権現灌頂」と呼ばれる即位灌頂法のことである。山門(叡山)では、帝王が即位するにあたって、「高祖」(伝教大師最澄)がこの法を即位の場にもたらし、帝王に授ける秘法と伝えられ、その後は摂関家にもみ伝えられるべきであつて、外部に出してはならないとされていた。しかしそれに対して、東寺方にも「四海領掌(法)」と呼ばれる一法が伝えられていた。(それが「清瀧権現灌頂」として醍醐寺にも伝えられているわけである)。この秘法は天照太神の天地開闢の時の秘法である、と説明されている。



右の引用文の後半は内容がよく理解されないが、ただ雅頼が醍醐寺の豪海僧都に向かつてこの秘法中の秘法を相承しているかどうかを尋ねたということは、それだけ雅頼が豪海と親密であったことをうかがわせる。このような背景から雅頼―「修行者」―親能の三者の関係において、「修行者」は、少なくとも醍醐寺当山派修験の徒を考へてもよいと思われ、雅頼がこれらを通じて広い交通・情報網を握っていたことが考えられる。とすれば、右大臣兼実が東国（鎌倉）の情報も雅頼から得ていたという記事は一見いかにも兼実が受身的にみえるが、これはおそらくそうではなく、むしろ広い情報網を握っている雅頼のもとに、兼実のほうから積極的に情報の提供を要請したものと考へたほうがよからう。時代が激しく動揺・流動化しているとき、諸国の情報をいち早く、そして広く入手することは、国家権力にとつて死活問題である。したがって雅頼が醍醐寺当山派修験の徒による交通・情報網を掌握していたということは、まさに貴族社会が時代の流動化に対応するうえで強く求められたことだったのである。

前掲『玉葉』によれば、中原親能が雅頼の「門人」であつたという。そのことは院政方の雅頼の握る情報網の拡充と関係がある。そのころ、すでに親能は鎌倉殿頼朝の「近習者」「年来の知音」であつた。雅頼はこの鎌倉政権の中枢部の情報を握る親能を重視したからこそ、かれを「門人」に迎えたと考えられる。情報網の拡充ということは、逆に鎌倉方の親能の立場からいえるのであつて、頼朝への情報提供者として、雅頼を通じて院政の中枢部の動向をさぐるとともに、雅頼が握っていた当山派修験の「修行者」の交通・情報網に深くかわるゝことができた。頼朝がそのことによつてかれを西国征討軍の「行事」に任じただろことはすでに言及した。延慶本平家物語の「青侍の夢」の「侍」は事件発覚後失踪したとされていて、どういう人物だったかにふれようとはしていない。しかし浅見がいうように、そのモデルとされるのがこの中原親能（資院次官）であれば、かれが掌握する情報網の端末において、高野山から発信される不可思議な夢話、というよりも夢語りにもみられる冥顕の交感のコスモロジーを枠組とする体制変革のシグナルをいち早く知りえたことは十分に考えられる。ただそのような夢を親能自身が見たかどうかはわからない。というのは、親能は大行家という大夫層に出自するので、「青侍

の夢」では当事者（「侍」）としては意図されていないからだ。しかし夢を誰かが見たということを経間に広めるということは、かれの役割としていかにもふさわしかろう。

以上のような交通・情報網という観点からすると、三人目の人物高野宰相入道成頼が登場するのも、雅頼、親能と類型を同じくする人物なのではなからうかということが想定されてくる。「青侍の夢」の本文には成頼を評して「深キ山ニ籠リニシ後ニハ、往生極楽ノ営ノ外ハ、他念ヲバスマジカリシカド」とある。成頼が世俗を絶つて高野山に隠棲したということは「十訓抄」「沙石集」などにもみえて<sup>36</sup>いる。しかしそうすると、かれがどうして都に起こる「能キ務ヲ聞テハ悦ビ、悪事ヲ聞テハ歎キ給ケリ」という事情に通じていたのだらうかということが疑問になつてくる。かれが隠棲の身でありながら世のなりゆきに深い関心をもっていたことは延慶本の他の箇所にもみえて<sup>37</sup>いる。

本文には成頼が「世ノ成行ム有様ヲ兼テ宣ヒケル」とあつて、他書にみられる予言者めいた人物成頼像とむすびつけている。しかし現実的にみて、予言者像の背後には広く豊富な情報が得られる交通・情報網をもつていたことが前提になければなるまい。とすれば、考えられることは、かれが醍醐寺―高野山―大峯・金峯を拠点とする当山派修験の徒の情報網を握っていたということである。そのひとつの証拠として本文にある「**殿島ノ明神ハ女体トコソ聞ケ**」というかれの得ている情報を挙げてよからうか。殿島明神を女体神とする観念は『醍醐寺新要録』（三寶院法血脈）所収の「安芸国一宮伊都岐島明神託宣」と続群類本『寺徳集』（問答）所収の「安芸国殿島明神託宣」にみえているのが古い。いずれもその背景に本山派・当山派修験行者が京都圏の醍醐寺・園城寺と安芸国殿島社との間の信仰ルートを往復して<sup>38</sup>いて、そのルート上を運ばれた情報が両書に書き留められたことが考えられる。したがつて当山派修験行者が高野山・天野に同じ情報をもたらしたということは十分に考えられる。天野四所明神と呼ばれるなかに殿島明神が勧請されていることは、高野と殿島の間に信仰ルートがあつたことをうかがわせてくれる<sup>39</sup>。成頼はそれを手に入れていたといつてよからう。ちなみにいうと、『沙石集』によれば、成頼は孤独の隠棲者だつたのではなく、かなりの数の「同法ノ僧」と集住していた。高野聖を輩出する宗教的土

壤を考慮すれば、かれらがすべてまったくの隠遁者とはいえない。

以上、「青侍の夢」の章段に登場する三人の人物―雅頼・侍（親能）・成頼―についてみてきた。この三者に共通するのは、いずれも修験行者の交通・情報網を握っていたらしいこと、しかもその「修行者」は当山派修験の徒であるということである。その三者の關係のなかにあらためて「青侍の夢」を置いてみると、「青侍の夢」の諸神集会の原型となつたモチーフが高野山の修験行者の夢語りにあることが浮かびあがってくるのではなからうか。

## 2 「青侍の夢」と女人禁忌、あるいは中世的コスモロジー

前項では「青侍の夢」の章段に登場する（あるいはモデルとなっている）三人の主要人物の経歴をとおして、夢話と高野山信仰圏とのむすびつきを考えてみたが、いわばそれは外部徴証にすぎなからう。あらためて本文の内容から夢話と高野山信仰圏のむすびつきをとらえかえさねばならない。その点から注目されるのが、女人禁忌のタブーであり、また時代の危機を眞蹟二元論のコスモロジーから説明する論理の二つだろう。

まず前者から考察しよう。前節で掲出した高野宰相入道成頼の「嚴島ノ明神ハ女体トコソ開ケ、僻事ニヤ」というのは、侍が夢で見た「大内裏ノ内、神祇官ナドニテ有ケルヤラム。衣冠正クシタル人々並居給タリケルガ」に対応する。延慶本ではこの嚴島明神の容姿にふれていないが、ほぼ類型の長門本はその容姿を「上臈、中座に出させまし／＼て、かふり（冠）を地につけて」と、衣冠束帯の姿を描写している。あきらかに男神神であり、諸神集会の評定には女体神の列座は許されなかったと信じられていたことは延慶本・長門本に共通している。

ただそれに対して、すでに掲げた「平戸記」では女体神の丹生明神が諸神の評定を主催しているようだし、大和國金剛山（『宝山記』）にむすびついた諸神天降り型のモチーフでは諸冊二神が金剛山の山頂に天降っている。冊神は女体神である。このような事例が存在することからすると、靈山の女人禁忌のタブーと諸神集会のモチーフ

フは本来別箇なのではないかということもありうる。しかし前者については同時代が尼將軍の時代だったことを敏感に反映したモチーフではないかといっておいた。後者についても、〈中心〉のシンボリズムを獲得する必要から国土創成神話をほとんど無批判に受け入れたのであつて、そこに神の性の問題が考慮されているとは思えない。したがつて「平戸記」は例外としても、山岳修験の諸神集会のモチーフはもともと女人禁忌のタブーをふくみこんでいたとみてよからう。たとえば『証菩提山等縁起』では大峯の山頂の諸神集会に天照大神の降臨はなく、諸神が「神變神韻」をもつて遠くにいる（おそらく伊勢神宮に鎮座する）天照大神に神語を伝えていたし、「天野宮信日記」では、天野の女体神丹生明神は列座しておらず、俗体神（男体神）高野明神が遅参したというプロットとなっている。とすれば、前述した「青侍の夢」の集会の場の描写と、それを受けての成頼のことばも、女人禁忌のタブーをまつわりつかせているとみられる。そこからしても、夢話の核となる話型は高野山のごとき靈山に母胎としての原型があつたことを確認させよう。

しかし成頼の立場についていえば、夢が清盛に発覚して侍が姿をくりましたそのあとになつてから、「此夢ヲ：伝聞テ」知つたという。少なくとも、モデルになつた事件は成頼にとつては遠い都で起こつたことにすぎない。つまり、都の雅頼一侍（親能）という人物関係と高野山の成頼との間が情報網でむすばれていたという形跡はみとめられない。このことは「青侍の夢」が高野山宗教圏と直接にむすびついて形成されたものでないということとを一方にうかがわせてくれよう。

では、なぜ「青侍の夢」が諸神集会のモチーフを必要としたのだろうか。それにはまず山岳修験におけるこのモチーフの意味を確認せねばならない。たとえば『証菩提山等縁起』『金峯山雜記』では「末代ノ罪人葉薄キガ故二」とか、「末代ノ罪人、薄福ニ乗ルガ故二」とあるように、末代の人間が罪障を積むことを救済するという目的もあつた。また『金峯山秘密伝』の諸神勸請は「共ニ国益ヲ施コシ護ラントナリ」というためであつた。このような目的は一般的な縁起とさして変わらない。ところが、高野山宗教圏に定着した諸神集会のモチーフになると、そこには特異な信仰構造と主題をみせるようになる。

たとえば『平戸記』にみえる諸神集會のモチーフは、前述したように、現在の〈頭〉の世界の苦患（早魃）は〈冥〉の後鳥羽院怨霊がはたらきかけているからだというように、世界の苦の原因をコスモロジーに即して説明するという構造をみせてくれている。このコスモロジーによる説明は一般的な縁起にはみられないものだ。「天野宮信日記」では、もっと端的に、

・日々に会朝することは是れ神国なればなり。是の故に（中略）天津日統の御政より始めて百官万民に至るまで、日夜朝暮に御評定あり。

・諸神集會し御すこと良久し。仏法王法を擁護したまふべき由評定あること已に恒例なり。

といっている。いずれも王法仏法相依の鎮護国家イデオロギーを背景にした〈冥〉〈頭〉の相関するコスモロジーの表現であることがわかる。そのコスモロジーをひきよせたのがまさに〈中心〉のシンボリズムだったのである。それは危機に陥った時代状況あるいは政治状況を冥顕二元論的なコスモロジーで解釈する論理であり、しかもそれを可視的な神話形式で表現したものであった。このようなコスモロジーの認識はすぐれて中世的といつてよく、その意味で、諸神集會のモチーフは院政期から中世にかけての人々の〈知〉の表現となつたのである。

古代中世の人々にとって、たとえば社寺参籠などといった一定の宗教的手続きをふまえたうえで見る夢が聖夢として、未来の予知となり、危機の状況の解釈となることはよく知られていよう。延慶本平家物語の構成では、この「青侍の夢」は治承四年（一一八〇）五月の以仁王の挙兵と同年八月の東国の源頼朝の挙兵という編年記事の間に置かれている。いわゆる治承・寿永の内乱前夜という位置である。むしろ文覚のことばによつて、「日本国大將軍交替（思想）」（二末六）、すなわち（武）の権力交替をうながす源平合戦の前夜というほうが延慶本平家物語の構想にふさわしかろう。とすると、「青侍の夢」には日本国の未来の予知・危機の状況の説明（解釈）が要求されることになる。それに対して高野山宗教園にとりこまれた諸神集會における議定はどうかという点、

〈頭〉の為政（国政）のありように深くかかわることで、〈冥〉の神意と〈頭〉の政治的事態がひとつの歴史的運動体を構成してゆくという構造がみてとれる。このような眞頭二元論的コスモロジーにもとづいて現実に惹き起こされる政治的事態が説明されるとすれば、それらはすべて〈冥〉と〈頭〉のダイナミズムに規定された流動体であることが想定されていることになる。そのダイナミズムこそは歴史を押し進めてゆく〈力〉と認識されていた。

高野山宗教圏の『平戸記』『天野宮信日記』に共通する諸神集会の議定は、このような〈冥〉と〈頭〉のダイナミズムによる歴史認識の説話化であったといつてよからう。これを本稿の序において〈歴史認識の可視化〉といつておいたのである。「青侍の夢」がこのようなコスモロジーと歴史認識を背景にふまえている以上、それはたんに頼朝の挙兵といった〈武〉の側面のみ対応するものでなく、〈武〉と〈文〉による国家体制の改革にかかわつてもいる。とすれば、延慶本の終局部の構想とも深く対応しているのである。本稿は構想における「青侍の夢」の位置と意味をこのように考えるものだ。

物語にとつての夢のはたらきが未来の歴史―それは多くは個人史―を開示するということは、これもよく知られたことである。延慶本平家物語もその伝統を受け継いでいて、どのような夢をとおして時代の危機と未来の地平を見すかせるかは、まったく個人の領域に属するものだが、ただそれがある特定の個人を選ぶと信じられていたらしく、その人物に〈冥〉がはたらきかけることによつて世界の啓示となり、時代の危機を解釈させると観念されていた。このような人物が諸神集会のモチーフの夢を見るのである。延慶本平家物語の構想における「青侍の夢」が時代の変革期の表象でありえたのは、このような中世の人々の〈知〉の所産だったからである。

## 七、「青侍の夢」の流通 ―その非高野山的思想の問題

前節の結論で、「青侍の夢」の母胎（話型）に關しては高野山宗教圏にあるといつた。しかしそれがそのまま

延慶本平家物語の「青侍の夢」になっているわけではない。その議定内容に注目すると、高野山とはちがう叡山天台宗教園の唱えるイデオロギー的性格がはっきりとしている。本節では、この高野山に母胎をもつ話型に別個の宗教園の内容が盛り込まれているという事実を、形式からではなく、あらためて議定内容そのものに分け入って考察することしよう。その焦点は夢話に登場する八幡大菩薩にある。その神格こそが叡山天台が主張する体制イデオロギーと深くかわるからである。延慶本平家物語の「青侍の夢」のなかには八幡大菩薩の神格に関して注目すべき一節がある。

一座ニ御座ケル人ノ、ユ、シク氣高ゲナルガ、宣ケルハ、「日来清盛入道ノ預リタリツル御劍ヲバ、被召返ズルニヤ、速可被召返。彼御劍ハ鎌倉ノ右兵衛佐源頼朝ニ可被預也」ト被仰。「是ハ八幡大菩薩也」ト申

(二中卅四)

この一節における八幡大菩薩は従来源氏の氏神と考えられてきたが、はたしてそうかという疑問がある。そこでまず、その神格をあきらかにするために、類型の本文をもつ長門本の対応箇所をあげてみよう。<sup>(37)</sup>

・ことにしんしやう(陣上)にまし／＼ける上臈の、仰られける事は、「此程、清盛入道にあつげ給所の劍をはめし返して、伊豆国の流人、前兵衛佐頼朝に給へし」とそ仰ありける。  
(巻九 六四三頁)

・彼人答へていふ。「(上略)座上にまします上臈の、清盛入道に給所の劍をめし返して、頼朝にたはん」仰せられつるこそ、源氏氏神、正八幡の本地、応神天皇にてまませ。  
(巻九 六四四頁)

長門本がはっきりと「源氏氏神正八幡」といい、それゆえに当の八幡は、征夷大將軍に任ずる節刀を「前兵衛佐頼朝に給へし」と要請しているのである。節刀の下賜は天皇の専権であることから、ここで八幡から要請され

ている至高者はいうまでもなく天皇（上皇）の皇祖神天照太神ということになるが、諸神集会のモチーフが規制する女人禁忌のタブーが守られているせいか、長門本の本文にも天照太神の姿はみえない。それでも長門本の内容は、姿を現わすことのできない天照太神に八幡大菩薩が願つて節刀を清盛から「めし返して」、自分（八幡）の擁護する頼朝「に給（ふ）へし」と要請していることになる。

しかしそれに対して延慶本平家物語の本文は微妙に異なる。この節の冒頭に引用した八幡大菩薩のことは現代語訳すると、「これまで当分の間、清盛入道に預けてあつた御剣をば（そなた（＝嚴島明神）は清盛から）取りもどそうとなされているのか。（もしまだだというのであれば）、すみやかに取りもどしなざるがよい。そしてその御剣をば、鎌倉の右兵衛佐頼朝に（ひとまず）お預けなざるがよろしかろう」ということになる。敬語をもちいているが、この前半のことは嚴島明神に命ずるもので、八幡大菩薩は嚴島明神に向かつて「御劍」（節刀）を清盛から頼朝に譲渡するようにと命じているのである。そこには評定を主宰する神としての八幡大菩薩がいる。冒頭には引用しなかつたが、次の春日大明神の「其後ハ我孫ノ其御劍ヲハ給ハラントスル也」ということが八幡への要請となつているところからも、「御劍」の所有者としての八幡の神格がうかがえる。これらの文脈からいって、延慶本にみえる八幡大菩薩は、源氏の氏神というよりも、鎮護国家の天皇（上皇）の（武）を表象する主宰神という役割を演じているとみられる。

これは天皇（上皇）の身体性が（文）と（武）の両者の徳を合わせもたねばならないという当時の「治天の君」観（『愚管抄』巻五）をふまえているとみてよからう。この「治天の君」観を継承して延慶本平家物語では天照大神が（文）に、八幡大菩薩が（武）に配当されているのだらう。その点からも、「青侍の夢」には二所宗廟神の觀念が反映されているとみられるのである。本稿の序で「青侍の夢」の八幡と嚴島の間節刀譲渡のやりとりをめぐる、それが源平の間の武家政権交代の論理なのか、それとも院政治下における「日本国大將軍交代（思想）」の論理なのかで議論が分かれていることを紹介した。いまこの議論を引き受けるとすれば、延慶本の「青侍の夢」が後者の論理にもとづくのに対して、長門本のそれは前者の論理に立つと判定することができよう。



なお語り系の百廿句本の「この日ごろ平家にあづけつる節刀をば、今は伊豆の国の流人頼朝に賜(た)ぶ」と、より端的に命令形となつてゐることから、水原一はそこに「皇室祖神の首席であり、また源氏祖神として頼朝に節刀授与を言い渡したのである。」と注釈してゐる。これによれば、八幡大菩薩の神格に宗廟神と源氏氏神という神格の複合性——というよりも過度性——をみとめた解釈ということになる。延慶本でも東国関係記事にみえる「石清水宮(八幡大菩薩)」は、その文脈からたしかに源氏氏神と読みとれる。<sup>39)</sup>しかしこの「青侍の夢」ではあきらかに宗廟八幡の神格なのである。神格の過度性は重層的というのではなく、むしろ京都と鎌倉という地域性にもとづいてゐることががうかがえる。つまり「青侍の夢」が王都の叡山天台の宗教圏のイデオロギーにもとづいてゐる一方で、すでに東国では源氏氏神へと移行してゐるということを反映してゐるのだろう。

このようにみてきて、あらためて確認すると、延慶本平家物語の背景となつてゐる信仰は二所宗廟信仰であるのに対して、長門本平家物語では宗廟天照太神に源氏氏神八幡大菩薩が並行するという宗廟の神格変化が想定される。両テキストの間で八幡大菩薩の神格がかくも劇的に変貌してゐることは注目に値する。八幡大菩薩の神格の変貌は承久の変前後、京都と鎌倉という二つの政治権力のあいだにおいて鎮護国家体制のイデオロギーをめぐつて鋭い対立があつたこと、そしてその対立をとおして百王鎮護思想の主体が八幡大菩薩なのか、それとも天照大神なのかをめぐるイデオロギー闘争が承久の合戦および幕府の正当性と密接にむすびついていたこと、この二つが指摘できるのだが、その歴史的展開は複雑をきわめるので別稿を用意して論じるべきだろう。ここではそれ以上深入りするつもりはない。

本節はまとめとして「青侍の夢」が第一次的に高野山宗教圏とかわりながら、その議定内容において叡山天台の宗教圏とむすびつてゐると考へてゐる。「青侍の夢」のイデオロギーがきわめて非高野山的であることがその推定を生んだわけだ。

ところで、「青侍の夢」の議定内容が叡山天台の宗教圏と親近であることはすでに今成元昭が佐々木八郎の見解を批判する論述にみとめられる。今成が引用する佐々木の見解は次のようなものであつた。

夢物語に、巖島明神・八幡大菩薩・春日明神が現れて軍政権の授受を暗示するという趣向は、「愚管抄」の記事にヒントを得たものであろう。慈鎮は「愚管抄」の中において、撰録の臣たるべきものは文武兼行して君を後見すべきであることを論じて、「遠クハ伊勢大神宮ト鹿島大明神ト、近クハ八幡大菩薩ト春日明神ト、昔今ヒシト議定シテ世チバモタセ給フナリ」といつている。

つまり「青侍の夢」の議定内容は院政期の叡山天台の僧徒慈円の八幡・春日二神約諾思想をふまえたものだと主張しているのである。それに対して今成は、鎌倉中期の日蓮の「諫曉八幡抄」の「安芸の国いつく島の大明神は平家の氏神なり。平家をござらせし失に、伊勢太神宮八幡等に神うちを打失れて、其後平家ほどなくほろび候ぬ」という一節をあげて、「神うち」による因果応報の説法は僧団の好んで用いたところであった」といい、佐々木説のごとく、かならずしも「愚管抄」によったとはいえず、二神約諾思想そのものは当時の「僧団」にあつては一般化していたとみるべきだといふのである。<sup>40)</sup>

「僧団」という語がどこまで指すのかは曖昧だが、ただ日蓮が叡山天台の八幡大菩薩百王鎮護思想の信奉者であることは、同じ「諫曉八幡抄」の次のような一節から知られる。

平城天皇の御宇に八幡の御託宣に云く、「我はこれ日本の鎮守八幡大菩薩なり。百王を守護せん誓願あり」等と云々。今云く、人王八十一、二代隱岐法皇、三、四、五の諸王すでに破られ畢んぬ。残る二十余代今捨て畢んぬ。すでにこの願破るるがごとし。日蓮料簡して云く、百王を守護せんと云ふは、正直の王百人を守護せんと誓ひ給ふ。(中略)王と申すは不妄語の人、右大将家(源頼朝)権大夫殿(北条義時)はその不妄語の人、正直の頂。八幡大菩薩の栖む百王の内なり。<sup>41)</sup>

寿永・元暦の内乱の結末となった壇浦合戦（一一八五年）で安徳天皇（人王八十一代）が「右大将家」の源氏軍に破れて入水。また承久の變（一二二一年）で後鳥羽院（人王八十二代隠岐法皇）が幕府方の「權大夫殿」に破れ、自身は隠岐へ、皇子・皇孫（諸王）の土御門院（人王八十代）三（代）は土佐（のちには阿波）へ、また順徳院（人王八十代）四（代）は佐渡へ、そして承久廢帝（人王八十代）五（代）は廢位されてしまった。このように、天皇あるいは上皇が臣下にすぎない武家に敗れるという事態は、当時の人々にとってはどうしても信じられないことであつたのだからか、貴族知識人はその意味を考え、なんとか納得しようとした。安徳帝の死については、慈円の『愚管抄』や『六代勝事記』にそれぞれの意味がとらえられており、承久の變の上皇方の敗北についても同じ『六代勝事記』にひとつの意味づけがなされている。日蓮はそれを八幡大菩薩百王鎮護思想と関連づけて解釈しようとしているのだが、その意味づけは『六代勝事記』『愚管抄』と似ている。似ているのも当然だろう、日蓮は若い頃叡山天台に学んだ人材であつて、教理的には激しく反発したものの、叡山天台の政治イデオロギーともいうべき二所宗廟信仰、八幡大菩薩百王鎮護思想を信じていたことは前掲の引用からうかがえる。したがって今成のいう「僧團」にとつて一般的という見解は、叡山天台の「僧團」にあつてはたしかにそうであるが、しかし高野山宗教團ではむしろこの思想に敵対的であつた（これには別稿を必要とする）。その意味で、「青侍の夢」の議定内容がこの日蓮の考えに近いのであれば、叡山天台宗教團のイデオロギーの枠内にあるといえるだろう。

しかし頼朝・義時を「王」といつているのは、実は日本国大將軍交替思想などではなく、すでに武家政権論であつて、延慶本を突き抜けて長門本の認識に達している。とすると、今成が強調するように、日蓮の言説にしたがつて「青侍の夢」と慈円『愚管抄』の思想とのむすびつきは間接的というだけですむのだろうか。そこに時代を反映した解釈をみとめるべきだろう。そのことはむしろ『愚管抄』の思想を支える叡山天台宗教團のイデオロギーと延慶本の「青侍の夢」との密接な関連を逆照射してくれるのではなからうか。「侍」の見た夢のなかで、諸神集会の構成要素として指摘できることは、

1 八幡大菩薩は宗廟神の神格をもって、「君」（天皇）の（武）の方面の主宰神として諸神の評定に臨んでい  
ること。

2 八幡大菩薩は、鎌倉の（にとどまる）源頼朝を次代の征夷大將軍に任命しようとしていること。

3 それに対して春日大明神は、八幡大菩薩に向かつて、頼朝後の次々代の征夷大將軍に藤原氏の者を任ずること  
を依頼していること。

の三点だろう。このような夢話が可能なのは、すでによく知られているように、平氏政権が瓦解して以後、源氏  
三代將軍から摂家將軍時代へという歴史的転換期であることが背景になければならない。しかしそれとともに、  
それはあくまでも慈円のいう鎮護国家体制内の（武）の担い手の交替であることを忘れてはなるまい。したがっ  
て冥顯二元論的なコスモロジーを背景とする<sup>2</sup>、<sup>3</sup>の政治的事態の出現は、神々の議定（約諾）による実現とい  
うことになる。中世の人々の〈知〉のありようからすれば、後世に実現する事実（顯）はまさにこの神々の評定  
の実現であつたと信じたはずだ。つまり〈眞〉のはたらきかけこそ〈顯〉の現象が生じるべくして生じた根拠で  
あつた。歴史事実の背後にひそむ眞実がその動因となつたという認識だろう。慈円に代表される中世の人々の歴  
史認識では、その現象がなぜ生じたのかを説明するために神意の聖証がつねに追究されたのである。

こうして宗廟八幡大菩薩が節刀を源頼朝に「可被預也」と命じたことによつて、源頼朝が征夷大將軍に任じら  
れることになる。それは宗廟の神意による実現と觀念され、正当化の根拠となる。このような八幡大菩薩の宗廟  
という神格を考慮するとき、想起されるのが慈円が「愚管抄」巻五（宝劍喪失）で思索を展開させた「武士大將  
軍」待望論である。そこでは八幡を源氏の氏神とはけつして考えていないことにあらためて注意すべきである。

抑コノ宝劍ウセハテヌル事コソ、王法ニハ心ウキコトニテ侍ベレ。コレヲモコ、ロウベキ道理サダメテアル  
ラント案ヲメグラスニ、今ハ色ニアラハレテ、武士ノキミノ御マモリトナリタル世ニナレバ、ソレニカハテ  
ウセタルニヤトヲボユル也。ソノユヘハ、太刀ト云フ劍ハコレ兵器ノ本也。コレハ武ノ方ノヲホンマモリ也。

文武ノ二道ニテ国主ハ世ヲオサムルニ、(中略)武ノ方ヲバコノ御マモリニ、宗廟ノ神モノリテマモリマイラセラル、ナリ。ソレニ今ハ武士大將軍世ヲヒシト取テ、国主、武士大將軍ガ心ヲタガヘテハ、エヲハスマジキ時運ノ色ニアラハレテ出キヌル世ゾト、大神宮・八幡大菩薩モユルサレヌレバ、今ハ宝剑モムヤクニナリヌル也。

『愚管抄』を執筆した承久二年(一一二〇)の時点における慈円の歴史認識からすれば、元暦二年(一一八五)の壇浦合戦の最中に安徳天皇が宝剑(慈円は三種神器の一つとみなしている)とともに海底に沈んだということは大神宮八幡大菩薩モユルサレヌレバ」という二所宗廟(「宗廟ノ神」)の神意の許諾、換言すれば歴史の道理によるものだった。この道理史観を支えているものこそ歴史とは(頭)と(冥)のダイナミズムによるという歴史認識だった。その認識に支えられる(冥)の「道理」として二所宗廟の神意が位置づけられている。ではなぜ宗廟八幡にこだわるのかといえは、その神格があつてはじめて二所宗廟信仰が成立し、そしてその信仰とむすびついで八幡大菩薩百王鎮護思想があつたからだ。その体制イデオロギーと延慶本平家物語が密接にむすびついでるのである。ただしそれは院政期―承久の變―後嵯峨院朝で終息していることを付記しておこう。

慈円にとつて壇浦合戦が歴史にもたらした「道理」は、安徳天皇の入水ではなく、宝剑喪失のほうに求められている。すなわち、宝剑喪失がもたらした「道理」はまさに「武士大將軍」が「国主」(「君」)の(「武」)の「御マモリ」として認知すべきことを二所宗廟神が神意をもって示したということにあつた。この「武士大將軍」とは、「今ハ宝剑モムヤクニナリヌル也」の「今」が元暦二年三月二十四日という歴史的現在を指すとともに、おそらく慈円が語る現在(承久二年)を重層的に意味すると考えられるところから、元暦二年の時点の鎌倉殿源頼朝と承久二年時点の摂家将軍(藤原頼経)の両者を重ね合わせて含意しているとみてよい。この慈円の思索にみられる宝剑と「武士大將軍」(源頼朝・藤原頼経)の交替の論理は、まさにそのままこの「青侍の夢」の八幡大菩薩(二所宗廟信仰)による「武士大將軍」(「節刀」)の交替の論理として受容されているとみることができよう。

このように、叡山天台宗教團の信仰論理に支えられた「青侍の夢」が延慶本平家物語の構想において終局部の編年記事中の壇浦合戦記事、とりわけ宝剣喪失とむすびついていることはあらためて確認できよう。頼朝拳兵記事群を超えて「青侍の夢」は構想論的意義をになっているのだ。これはあきらかに慈円の宝剣喪失による武士大將軍待望論からの直接的影響である。たとえば合戦の後日譚に次のような宝剣喪失にかかわる逸話がみえる。

水練ニ長セル者ヲ召テ（海底に沈んだ宝剣を）カツキ求レドモ、見ハ給ワズ。（中略）龍神是ヲ取テ龍宮ニ納テケレバ、遂ニ失ニケルコソ浅猿ケレ。カ、リケレバ、時ノ有識ノ人々申合ケルハ、「八幡大菩薩、百王鎮護ノ御誓不浅、石清水ノ御流尽セザル上ニ、天照大神、月読ノ尊、明ナル光未地ニ落給ワズ。末代薨季ナリト云ドモ、サスガ帝運ノ極レル程ノ御事ハアラジカシ」ト申合ケレバ、（下略）。

（六本一九）

下略した箇所には、なぜ「遂ニ失ニケル」となったのかといえ、もともとの宝剣の所有主であるヤマタノオロチが取りかえしたからだという結論が語られている。これは中世日本紀系の宝剣説話の文脈を受けたものであるが、問題は、「時ノ有識ノ人々」が一致して「八幡大菩薩、百王鎮護ノ御誓不浅」という信念を前提として、末代といえども、「帝運ノ極レル程ノ御事ハアラジカシ」と結論づけているところにある。しかし一見すると、そのあとは編年記事にもどり、二宮（守貞親王）をはじめ平家の生け捕りの帰京記事へと移っていて、そこにはもはや批判あるいは懐疑の言説がみえない以上、「時ノ有識ノ人々」の論理はきわめて素朴な楽観論でしかないようにみえる。しかしこれは、生け捕り記事が宝剣喪失記事と対比的に位置づけられているのではなく、終局部の構想がそれとは別の文脈に求められていることをうかがわせる。「時ノ有識ノ人々」の結論はこの「青侍の夢」を想起させることで、慈円的な歴史認識を背景にした新たな文脈を生みだしているとみられる。ここに延慶本平家物語の終局部の構想がはじまると考えるのだが、それは八幡大菩薩百王鎮護思想と皇統の安泰とのむすびつきの中に宝剣喪失と「武士大將軍」（源頼朝）登場の論理が暗黙の了解としてあるということである。

延慶本平家物語が末法（「末代堯季」）の世の現前を、この宝剣喪失と「天台山七宝ノ塔婆事」の二つの言説で王法仏法の二元的なコスモロジーの崩壊をみつめようとしたことはかつて論じた。<sup>149</sup>しかし慈円が「王法ニハ心ウキコトニテ侍ベレ」と慨嘆した宝剣喪失の事態から生まれた鎮護国家体制の危機を超克する論理は、延慶本平家物語の終局部の構想にあつてもつらぬかれています。慈円は二所宗廟の神意を宝剣喪失とむすびつけた。それゆえに宝剣喪失という事態を「大神宮八幡大菩薩モユルサレヌレバ」と断言したとき、「武士大將軍」による皇統守護体制が歴史の必然としてみちびきだされたのであつた。それに対応させるならば、「青侍の夢」が延慶本の終局部の構想とむすびついてゆくととき、二所宗廟が清盛―頼朝―摂家將軍の間に於ける「武士大將軍」の交替を根拠づけたところで、新たな体制の開始が予祝されたことになる。こうして、延慶本の終局部にあつては黙示録的に啓示される「武士大將軍」（頼朝）の存在が巻末の「右大將頼朝果報目出度事」（六末二九）という頼朝の寿祝へとつながってゆくことになる。

このような延慶本平家物語の構想からいっても、慈円の歴史認識は重視されるべきで、頼朝の寿祝は国家体制の変革、すなわち全国を支配する武家政権の登場の容認ではけつしてない。延慶本の構想にもとづく「青侍の夢」は、あくまでも宗廟八幡によって下賜される「御劍」（節刀）が象徴する征夷大將軍の任命であつて、朝廷（院政）の（武）の方面の統率者の任命に限定されているということである。宗廟八幡の神意が示唆する国家体制とは、源氏三代將軍後の摂家將軍の実現を射程（範圍）にしていることからもうかがえよう。藤原摂関家の者が「武士大將軍」になることで、摂関家が治天の君（上皇）の（文）と（武）の両面において輔佐するという政治構想は慈円の主唱するものであつた（『愚管抄』巻七）。したがつて「武士大將軍」は天皇家（上皇・天皇）と摂関家の協力による王法の存続のためである。その限りにおいて摂関家輔佐から武門輔佐への移行が是認されているにすぎない。「青侍の夢」はこのような王法の構想に対して宗廟八幡と春日大明神の約諾という正当性を与えているわけで、延慶本平家物語が頼朝に与えた役割は、王法における（武）の方面の補完としての「武士大將軍」とどまるものだった。

以上が「武士大將軍」の交替の議定をうかがわせる「青侍の夢」であるとすれば、それこそ終局部の構想の端緒ということになる。ここまででひとまずの結論をみちびいたと思うが、本稿の最後に何度も言及しているこの延慶本の「青侍の夢」が直接の伏線となっている頼朝拳兵説話群との関連について最後に言及しておかねばなるまい。その点で問題となるのは、文覚が伊豆の流滴地にあつて流人頼朝に拳兵をうながすために吹きこんだ源平交替思想をふまえた日本国大將軍構想（二末六）と、そしてまた頼朝が文覚に夢解きをさせた夢話（二末七）との関連ということになる。しかしこの後者の頼朝の夢については、それ自体別箇の考察を加えねばならないのでそちらに譲り、ここでは前者との関連についてのみ言及しておこう。文覚の教唆は次のようなものだ。

平家八世末ニナリタリトミユ。大政入道嫡子、小松内大臣コソ、謀モ賢ク、心モ強ニシテ、父ノ跡ヲモ可継人ニテオワセシカ。小国ニ相応セヌ人ニテ、父ニ先立テ被失ヌ。其弟共アマタアレドモ、右大將宗盛ヲ始トシテ、有若亡ノ人共ニテ、一人トシテ日本國ノ大將軍ニ可成（ヌ）人ノミヘヌゾヤ。殿（頼朝）ハサスガ末ダノモシキ人ニテオワスル上、高運ノ相モオワヌ。大將ニ可成給相モアリ。サレバ小松殿二次テ、ワ殿ゾ日本國ノ主ト可成給人ニテオワシケル。（下略）

文覚の大將軍交替の論理は、將軍としての器量と人相に求められ、その結果として清盛から重盛への交替が一旦は想定されたのだが、重盛亡きあとには頼朝が交替すべき運にあるというのである。一見すると、「青侍の夢」の交替の論理とはまったく異なるようだが、注意すべきは「高運ノ相」があるから「大將ニ可成給相」がみえるという一文である。前者の「高運ノ相」は延慶本の巻末に置かれた後白河院崩御記事にみえる「高運の君」に照応し、後者の「大將」の「相」があるというのは「右大將頼朝果報目出度事」の「右大將」の「果報」と照応する。このことがなを意味するかといえ、文覚の日本国大將軍交替思想が終局部の構想の枠内にあるということにはほかならない。このことは、その思想が「青侍の夢」を導入部とする終局部の構想がまずあつて、それにも



とづいて後次的に作為されたということを暗に示すものではなからうか。

少なくとも、「青侍の夢」が延慶本の歴史時間を超える論理をもっていたのに対して、文覚の將軍交替思想は延慶本が語る歴史の枠内にとどまっている。それゆえ、かりに事実上の文覚に独自の思想があったとしても、延慶本にみいだせるその思想は、「青侍の夢」と頼朝拳兵説話群を、あらためて物語の時間内にむすびつけるために、「青侍の夢」の逸脱した歴史時間を、できるだけ希薄化するはたらきをしているとみるべきだろう。

## 八、延慶本平家物語の「青侍の夢」の位相 — まとめて代えて —

これまで本稿は、延慶本平家物語の「青侍の夢」をめぐる三つの視座から検討を加えてきた。それは次のようにまとめられる。

1 「青侍の夢」の諸神集会のモチーフは、山岳修験から高野山宗教圏に伝えられた同モチーフを継承している。  
2 しかし諸神集会の場の議定内容は、叡山天台宗教圏の政治イデオロギーでもあった二所宗廟信仰の枠内にあり、とりわけ院政期の慈円の武士大將軍待望論を直接に受容している。

3 「青侍の夢」は延慶本平家物語の構想にあつては、中間部の頼朝拳兵説話の導入部となるが、それだけにとどまらず、終局部の構想—王法の〈武〉の交替の論理—と深くむすびついてもいて、全体的構想の一環に位置づけられる。

本稿が追究してきたのは、大部分が1であり、最後の七節が2と3であった。その過程で「青侍の夢」の生成と流通をあきらかにしようとしたわけである。ただし流通とは高野山からどうやら叡山天台にもたらされたということである。そしてそこで叡山天台の信奉する政治イデオロギーの内容を盛りこまれたとするが本稿の主張ということになる。とすると、このような結論の方向からさらに二つの課題が浮上してくることになる。その一つは、高野山と叡山天台という二つの宗教圏の政治と文化の伝承の面における交渉の可能性である。この「青侍の

「夢」において本稿はそのモチーフと内容の間の差異に両宗教圏のそれぞれの特徴をとらえ、したがって「青侍の夢」が延慶本平家物語に採りこまれた段階において両宗教圏の交渉を想定するわけだが、それは想定であって実証ではない。その点でいえば、本稿は未定稿というべきかも知れない。ただ本稿の筆者は、壇浦合戦のただなかで入水した先帝の死をめぐる二つの語り——二位殿と女院——の間に高野山・叡山天台両宗教圏の交渉がとらえられると考え、かつその論考を用意している。むしろ本稿の妥当性はその定稿化を待つべきものなのだろう。

いま一つの課題は延慶本平家物語の構想の問題である。本稿は「青侍の夢」の議定の背景にある宗廟八幡大菩薩の神格と二所宗廟信仰、そして八幡大菩薩百王鎮護思想が構想と深くかわることを提示した。その体制イデオロギーをとおして「青侍の夢」は、頼朝の登場にむすびつく伏線として布置されているというにとどまらず、先帝入水・宝剣喪失といった王法（王権）の危機にむすびついていることをあきらかにしたつもりである。それが3である。しかし構想の問題はこれだけにとどまらず、院政における王権の問題、すなわち後白河院・後鳥羽院と悪霊信仰の間の蹊梁と調伏がモチーフとなる記事・説話群が別箇にとりこまれねばならない。その意味で、王法に対して仏法の構想である。本稿はまだ一面にすぎないといつてよからう。

しかし最後にこのことは確認しておきたい。すなわち『平家物語』の成立は叡山天台と高野山という二つの巨大な宗教圏の間の文化的・学問的交流のなかに母胎があったということである。二つの宗教圏は当時にあつては宗教的のみならず、文化・学問においても最高峯であつたろう。その両者が友好的であつたか対立的であつたかは、実は一概にいえない。両者ともに巨大であり、内部構成は複雑だった。ただいづれにしても、互いが互いを他者として受け入れながら、それぞれに文化・学問のアイデンティティを向上させ合つたといふことはいえよう。そのような壮大な政治的・文化的交流のなかでしか、おそらく『平家物語』成立の母胎となる土壌はつちかわれなかつたのではなからうか。

注

- (1) 山田孝雄『平家物語考』国語調査委員会編 明治四四年(なお昭和四三年に勉誠社で復刊) 第二十五種六十二 屋代本の項。山田は一連の考証で「屋代本必永頃書写説」という一種の古熊本説を主張する。この山田による屋代本古熊本説は高橋貞一『平家諸本の研究』(九五・九六頁)によって反駁される一方で、その後佐々木八郎『平家物語の研究』(早稲田大学出版部 昭和二三年)、富倉徳次郎『平家物語研究』(角川書店 昭和三九年)によって継承された。ただし富倉説は古熊説を『平家物語』の増補説とむすびつけ、屋代本に撰家將軍就職の夢想がみえないのは六巻本の頃に遡るとされた。この撰は文献学的には受け入れられていない。なお屋代本古熊説をめぐる学説史は、平田俊春『平家物語の批判的研究(上)』(国書刊行会 平成二年 第二篇第五章 一二四〜一三二頁)にくわしい。
- (2) 平田俊春注1前掲書 第二編第五章 一三〇〜一三一頁。
- (3) 日下力『軍記物語の生成と展開』(『岩波講座』日本文学史)第五卷 平成七年十一月)を始めとする一連の論考がある。また同著『平家物語の成立と展開』(汲古書院 一九九九年 前篇「平治物語の成立」二三四頁)にも自説が集約されている。その説は後堀河天皇の二二三〇年ころに集中的に成立したというもの。それに対して『六代勝事記』の研究から出発した与削繁は日下説よりも幅をとって、後堀河から後醍醐天皇の三〇年〜四〇年代と主張する(「承久の乱と軍記物語の生成」『中世文学』第四二号 平成九年六月)。いずれも最近の成立説としては画期的なもので、本稿もその説を受け入れ、さらには内容と構想の研究で補ってゆきたいと考えている。
- (4) 山下宏明『平家物語』の読み』『日本文学』一九八三年四月。
- (5) 杉本圭三郎『平家物語の〈題〉と〈真〉』『国語と国文学』平成七年四月。
- (6) 今井正之助『頼朝拳兵の位相——反平家の系譜から——』『国語国文学報』四七 平成元年三月。
- (7) 大津雄一『義仲考——王権の〈物語〉とその亀裂——』『日本文学』一九九〇年七月。
- (8) 『青侍は』つくく/と見まいらせ、かたはらなる人にむかひて申ける事は(下略)』(『長門本』平家物語の総合研究(第一巻 校注篇上)) 勉誠社 平成一〇年 巻九 六四四頁。
- (9) 『而其所貴人等多集、不知誰人之処、只今又貴人一人有參入、是誰人哉之由問其從、答云、賀茂大明神也、(下略)』(『増補』資料大成(平戸記一))。
- (10) 『紀伊統風土記』卷二一 高野山之部 天野社之下 祥異 五四四 五頁。

- (11) 「この日本国にさしも貴き無上の靈地・靈験の圃には、(女人は)皆ことごとく嫌はれたりと云々。先づ比叡山はこれ伝教大師の建立、桓武天皇の御願なり。大師自ら結界して、谷を堺ひ、峰を局つて、女人の形を入れず。(中略)高野山は弘法大師結界の峰、真言上乘繁昌の地なり。三密の月輪普く照らすといへども、女人非器の闇をば照らさず」(法然「無量寿経釈」日本思想大系「法然 一遍」岩波書店 一九七八年 五五頁)。
- (12) 「コノイツクシマト云フハ龍王ノムスメナリト申ツタヘタリ」(「愚管抄」卷五)。「安芸国一宮伊都岐嶋明神託宣言、我沙伽羅龍王第一女子也(下略)」「醍醐寺新要録」三宝院伝注血脈。「清瀧明神者サガラ(原梵語)龍王三女也、一女者安芸国イツク鳥也」(「白宝抄」請雨経法雜集下 七二二頁下)。
- (13) この「平戸記」延應二年七月九日の記事は後鳥羽院怨靈記事として注目されていて、山田雄司「崇徳院怨靈の研究」(思文閣出版 二〇〇一年 第五章 二一六―八頁)に紹介されている。
- (14) 不明個所前後の原文は以下の通り。「又答云、伊勢太神宮也、此後我君御神(『伊勢太明神』今申賀茂大明神給云、(下略))」。
- (15) 五来重「天野大社と高野山」(『山岳宗教史研究叢書3』高野山と真言密教の研究)名著出版 昭和六三年。
- (16) 丹生・高野を一对の神として祭祀されていることについては、景山春樹「高野山における丹生・高野両明神」(『山岳宗教史研究叢書3』高野山と真言密教の研究)名著出版 昭和六三年。高野山がもともと丹生明神の占有する土地だったことは「金剛峯寺建立縁記」に「右寺者弘法大師建立、紀伊国伊都郡正南丹生大明神所領山地、密教相応文処、修禪入定之初也」とある。
- (17) 慈円「慈鎮和尚夢想記」(赤松俊秀「鎌倉仏教の研究」所収)承元三年六月執筆分には「伊勢大神宮は女神だということですが、『日本紀』の本文によれば女身を根本としております。ところが、朝廷から毎年(神宮へ)神服をたてまつられるのは、男神神の神服だということですが。(中略)その文(親経卿日本記勘文)でも(天照大神は)男身を現しなざる」であります(原漢文。現代語訳)と、天照大神の神体に関して議論のあることをうかがわせている。慈円はその議論を天照大神の本地大日如來の身体論に引き寄せて「思慮の浅い人々に向かつて、もしもその説明を用意するならば、(大日如來)一仏の身体は男身でも女身でもない。男女の性のない身体なのです」(同上)と、性を超越した神格を主張している。
- (18) 景山春樹「高野山における丹生・高野両明神」(『山岳宗教史叢書3』高野山と真言密教の研究)名著出版 昭和六

三年。なお「高野明神画像」の和漢両様の讀は景山春樹の翻刻による。

(19) 『日本大藏經・修驗道章疏(一)』四四二頁。

(20) 禁闕守護(三十) 番神思想は比叡山天台の如法經守護三十番神思想に派生する。文学作品にみえる早い例としては半井本『保元物語』に「八幡大菩薩……賀茂ノ大明神……自吉山王……天満天神……其外、松尾、平野、稻荷、祇園、住吉、春日、広瀬、竜田ノ社マテ、遠近ニ夢ヲ並べ、日夜ニ結番シテ、禁闕ヲ守リ給フ」(將軍塚鳴動并ビニ彗星出ヅル事)とあり、延慶本『平家物語』に「住吉」(御宿直ノ番衆)トゾ申タリケル。……「サテハ住吉ノ大明神ニテオハシケルニヤ」ト思食テ、勿キ御対面アリ。……大明神被仰ケルハ「今夜ノ当番衆ハ松尾大明神ニテ候ヘドモ、(下略)」「(二本二)とある。日下・弓削の軍記物語成立説を信ずれば、一二三〇―四〇年代にはすでに禁闕守護番神思想は成立していたことになる。ただ室町期の吉田兼致の「卅番神事」(吉田家文庫所藏『御集筆』所収)には「然今度神道大意新作之刻、彼番神古來不及朝家之御沙汰之間、於当流不弁元由者也」とあつて、どうやら吉田神道には番神思想が伝わってゐなかつたらしい。このことは禁闕守護番神思想が如法經のそれと同じく叡山天台の宗教圏に局限されて流通してゐたことをうかがわせる。

(21) 『日本大藏經・修驗道章疏(一)』三七五頁。なおふりかたかなは大藏經本にみえる。

(22) 『日本大藏經・修驗道章疏(一)』四七二頁。

(23) 『日本大藏經・修驗道章疏(三)』五九三頁。

(24) 宮家準備『修驗道辞典』(東京堂出版 昭和六一年)の「証菩提山等縁起」の項目解説による。なお『諸山縁起』は日本思想大系『寺社縁起』(岩波書店 一九七六年)に所収。

(25) 『日本大藏經・修驗道章疏(三)』四一二頁。

(26) 注25引用書「金剛山内外両院代古今記録」の項目解説による。

(27) 日本思想大系『中世神道論』(岩波書店 一九七七年)所収。本文は漢文体。引用の訓読文は同書編著者大隅和雄による。

(28) ここに選んだ用例は室町期以降の当山派修驗行者の行法次第を記す『修驗最勝慧印三昧耶普通次第』(『日本大藏經・修驗道章疏(一)』三三三頁)による。

(29) 山崎裕人「日藏上人蘇生譚に関する考察」(『国文学論考』一七 昭和五六年二月)。

- (30) 浅見一彦「源雅頼小伝——ある説話管理者の面影」『国語と国文学』一九七九年九月。
- (31) 延慶本平家物語では知康を「御方ノ大將軍」(四・二三)「大將軍知康」(四・二五)といっている。しかし合戦が始まり味方が不利になると「何方カ失ヌラン、人ヨリ先ニ落ニケリ」(四・二五)とある。指揮もそこに逃亡したと語られている。
- (32) 延慶本平家物語・「木曾可滅之由法皇御結構事」(四・二三)
- (33) 棚橋光男「転形期の王権——後白河院論序説」『講座・前近代の天皇——天皇権力の構造と展開 その1』岩波書店 一九九二年。
- (34) 『神代巻秘訣』の本文は伊藤正義の翻刻によらせてもらう。所収は伊藤正義「慈童説話考」『国語国文』四九二—〇昭和五五年一月。
- (35) 『十訓抄』巻五第六話、「沙石集」巻一〇第一〇話。成頼入道が独居していたのではないことは、「其後(成頼の死後)一兩年アリテ、同法ノ僧、物狂イナリケルガ口バシリテ」(『沙石集』巻一〇第一〇話)とあることでわかる。生前は他の真言僧、念仏僧らと集住して学解・修行にいそしんでいたと考えられる。
- (36) 巖島明神は天野の丹生社第四宮として勧請されたのは承元二年一〇月日(『高野春秋』同年月条所収「天野神書」)。「天野神書」によると「衣冠神人(高野明神 一宮) 及美麗官女(丹生明神 二宮) 忽現、告(行勝上人)曰、(中略) 于茲越前筒飯大明神、安芸巖島大明神者、為吾之往昔之朋友、今雖座両国各離、不忘旧好欲如畴昔、相住一所」とある。そこで行勝上人は天野宮修迄の際に第四宮として巖島大明神を勧請した、という。なお高野山・醍醐寺・巖島の間の信仰的關係を巖島縁起・伝承とのかかわりで考慮したものに名波弘彰「長門本平家物語の巖島縁起・伝承と中世宗教文化圏」(平成九年度一・二年度科学研究費補助金研究成果報告書「長門本平家物語の本文と語彙索引のデータベース化の研究」平成一三年三月)がある。近世の「紀伊国名所図会」には天野社について、一宮は丹生津比売大神、二宮は丹生高野御子大神、三宮は氣比大神、四宮は巖島大神とある。なお景山春樹「高野山における丹生・高野両明神」(『山岳宗教史研究叢書3』高野山と真言密教の研究)名著出版 昭和六三年。
- (37) 「長門本」平家物語の総合研究・校注篇上」勉誠社 平成一〇年。巻九源中納言青侍夢事 六四三頁。
- (38) 水原一校注「平家物語(中)新潮社 昭和五八年。巻五物怪の巻 四八頁頭注一〇。
- (39) 「延慶本」平家物語(本文篇上)」勉誠社 平成二年。たとえば安房に落ちた頼朝が再起をかけて上総・武蔵に向

かおうとして、まず安房国安戸大明神に参詣した。その社頭で「源八同流ゾ石清水セキアゲ給へ雲ノ上マデ」と詠んだところ、その夜宝殿から「千尋マデ深クタノミ石清水只セキ上ヨ雲ノ上マデ」という神詠があつたという（二末一八）。「源八同流ゾ」という頼朝のことには石清水八幡宮を氏神としてとりこもうとする意識がみえる。

(40) 今成元昭『平家物語流伝考』風間書房 昭和四六年 一〇二、三頁。

(41) 『日蓮上人全集』第一巻 春秋社 一九九二年 四一六頁。

(42) まだ論証に至っていないが、承久の変前後の激動期に百王鎮護思想、あるいは先帝入水譚の救済構造をめぐって高野山宗教圏と叡山天台宗教圏の間に思想的拮抗ないし接触がみとめられ、たとえば延慶本平家物語の二つの先帝入水譚の成立には両宗教圏の交渉がみとめられる。これは将来の課題だが、少なくとも、叡山天台宗教圏には八幡大菩薩百王鎮護思想・二所宗廟信仰というイデオロギー系が主唱され、それを媒介に男体石清水八幡宮との親近関係がみとめられる。それに対して高野山宗教圏には天照大神百王鎮護思想・皇祖神（天照大神）信仰というイデオロギー系が主唱される。したがって、高野山宗教圏は叡山天台のイデオロギー系とは対立的関係にあるとみとめられる。

(43) 名波弘彰『平家物語と比叡山』『平家物語の成立（あなたが読む平家物語Ⅰ）』有精堂 一九九三年。

(44) 朴恩姫『延慶本「平家物語」における王権のありよう——歴史から物語へ——』筑波大学博士（文学）学位請求論文 平成一五年三月。の「第Ⅱ部〈王権〉を脅かす異界存在——怨霊・天魔・天狗」の各章が後白河院の王権が『平家物語』の構想においていかなる位置と意味をもっているかで示唆的な論考を提出している。