

宝剣喪失、密教と神話の間の王権論 (中)

——『愚管抄』と延慶本平家物語の関係をめぐって——

名波弘彰

第二章 延慶本平家物語の宝剣説話と叡山天台宗教圈

本稿は前稿の第一章で慈円『愚管抄』(巻五)の宝剣・武士大將軍交替の論理を『夢想記』における密教的王権論の形成とむすびつけて検討した。それは建仁三年(一一二〇三)から承久二年(一一二二〇)にかけての院政¹天皇王権と武家政権——網野善彦によれば東国王権¹——の關係の險悪化に対処しようとする慈円の思想の営みだった。その結果を確認しておけば、交替の論理そのものはまったく慈円の歴史認識ではあるが、その論理の内部にみえる宝剣認識は『夢想記』の密教的王権論を継承するというものだった。それによってかれの歴史認識は密教的象徴体系のうえに構想されていることがいえた。いかにも慈円の思想の所産といふべきかもしれない。

しかし承久の乱の前後に武家政権の側が對抗的な鎮護国家イデオロギーを戦略的に喧伝したことから、王権を相対化する言説が一拳に東国の武家の間に浸透し、かれらによって呼号された。このような政治闘争の過程を経ることによって、宝剣・武士大將軍交替の論理は、それを支えていた基層ともいふべき密教的王権論が破壊させられてしまった。『六代勝事記』や『保元物語』『承久記』といったテキスト群などから推測するならば、乱における敗北直後から帝徳論が急速に台頭し、乱の張本後鳥羽院を悪王と断罪していることがわかり、これはまさに

慈円が後鳥羽院をめぐって言説化した王権論が政治的に無化されたことを意味し、その結果、院を皇統から排除することで皇統の存続をはかろうとした貴族の苦肉の策だったということになる。しかし以上のテキスト群が主張する帝徳論は儒教的普遍性をもつがゆえに、王権を他の社会勢力、とりわけ武家勢力から聖別化しようとする企図をいっそう困難なものにしたというべきで、承久の乱の直後しばらくは平民（武家勢力）の王権批判（侵犯）を阻止する論理の再構築はなく、王権の危機はそのままのこされた。

第二章にあたる本稿は、このような王権の危機に一二三〇—四〇年代の『平家物語』がどのようにに対抗しようとしたのかを検討することにあるのだが、ただ王権の危機は一編の物語文学で解決されるような問題にとどまるわけではないことはいうまでもなく、むしろその危機は同時にその背後にあつて、院政のイデオロギーになつた叡山天台宗教團の危機でもあつたといふべきだろう。延慶本平家物語の終局部の構想はいわば叡山天台がイデオロギーの危機に対抗する表現の場のひとつでもあつたといえる。それゆえに、ただちに延慶本の対抗の論理に論述をすすめねばならないのだが、そのためには前提として延慶本平家物語と叡山天台宗教團の関係を確認しておかねばならないと考えた。したがつてこの第二章の論述はその範囲に考察を集中することにした。ということである。あらかじめそのことをこわつておくことにしよう。

このような院政・貴族層の王権の危機をもたらしただ激動の時代状況が深刻に配慮されねばならないとする場合、従来から延慶本の終わりがたについてそれが頼朝寿祝記事で終わることから、武家政権の棟梁頼朝の登場に未来をかける予祝でむすばれるとされる説が問題となつてきた。ただ本稿はそれだけでは王権の危機に対抗できる論理ではないと考える。むしろ対抗という点からすると、後白河院の崩御記事にひきつづいて讚仰記事（六末三八）があり、さらにそれと並列されるかたちでそのあとに右大将頼朝の讚仰記事があるという構成を見逃すべきではないと考える。というのは、この（並列配置）の意図が、後述するように、法皇・武士大將軍の魚水一体による鎮護国家体制の持続を寿祝するところにあるとみるからである。先行論にあつては、この頼朝寿祝記事に

慈門の宝剣・武士大將軍交替の論理の文芸的実現をみようとしている。もし慈門の思想とその記事の間になんらの矛盾もないとすれば、本稿の第一章で論述した密教的王権論→宝剣・武士大將軍交替論の破綻など、少なくとも延慶本の終局部にはなんの影響も及ぼしていないのではないかと考えもなりたつ。たしかに、時代のイデオロギーとテキストの構造とはそれぞれ別個のありようをもつところからすれば、そのようにもいえるだろう。しかし後述するように、その構文自体が宝剣説話によって論理転換がおこなわれていて、テキストの構造としてはもはや深層に埋めこまれてしまっている。

したがって本稿は、延慶本の大団円の（並列配置）の構文が来たるべき国家体制と王権をとらえようとしてみるとみる。けっして征夷大將軍頼朝の出現のみを寿祝しているとは考えない。本稿の解釈によれば、同じ延慶本の終局部の構想をになう「靈劍等事」（六末一九）に収められる宝剣説話と、その結末となる宝剣龍宮収納言説とがこの（並列）の構文と照応することでみずからの構想を実現しようとしている。つまり、その構文の照応でもって承久の乱後の後鳥羽院遠流によって瓦解しかけた国家体制を再構築しようとしている意図はあきらかだが、それは同時にその核となる王権のありようをも中世王権に転換しようとしていると考える。本稿にあつては、後白河院（院政）と頼朝（武家）の協調（「魚水一体」）による国家体制論については先行論と変わらないにしても、延慶本が体制論よりも重視しているのは、承久の乱後の王権の危機に對してどう対抗しようとしているかというこのほうであると考えられるわけである。宝剣説話・宝剣龍宮収納言説、そして大団円の（並列）の構文の間の照応は王権の危機に集中していて、王権論の中世的な再構築にあたつて実は密教的ディスコースから神話的ディスコースへの変換がみとめられるということを重視したい。いわば（知）の転換がおこつたのだ。したがってその照応の構成に院政期から中世への王権の変容をみとめることができるのが本稿の立場である。その意味で、本稿の第二章はこの課題に至る過程である。

ただしすでにご覧のとおり、この第二章では延慶本平家物語の終局部の構想が叡山天台宗教圏でどのような位相にあるのかという考察までにとどめたいと思う。その検討にあたっては、おもに慈遍の宝剣神話の

再編による思想營為と比較考察することを方法とする。それによって終局部の構想、すなわち宝剣神話と後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文との照応が、まさに慈遍の思想とともに、叡山天台教圈にあっては正統の教説を逸脱する異端の系譜をなしていることをあきらかにする。

第一節 後白河院・右大将頼朝の〈並列配置〉の構文の位相

前稿の第一章の「はじめに」で筆者は、宝剣龍宮收納言説と延慶本掉尾の「右大将頼朝果報目出事」との照応について言及し、そこに慈円の宝剣・武士大將軍交替の論理の影響がみとめられるといっておいた。⁵⁾ただしその收納言説そのものは実は宝剣説話にとりこまれて、すでに意味内容を宝剣喪失から宝剣現存へと大きく変えていることもあわせて指摘しておいた。これは延慶本の終局部の構想にとつてどういう意味をもつのだろうか。頼朝寿祝記事が『愚管抄』の宝剣・武士大將軍交替の論理の影響を受けて成立したとすれば、それは当然同じ延慶本の宝剣龍宮收納言説にも照応する。つまり、その内容は宝剣喪失でなければなるまい。しかし延慶本にあっては收納言説の「宝剣」はそのまえの宝剣説話の内容を受けて本物ではないとされている。とすれば、收納言説と頼朝寿祝記事とは、宝剣喪失説に支えられた『愚管抄』の交替の論理とは厳密に対応しないということになる。このことがさきほど指摘しておいたように、慈円流の交替説は深層に埋めこまれてしまったということである。

本稿はむしろそこに慈円流の密教的デイスコースからの逸脱と、神話的デイスコースへの移行がとらえられるとみる。收納言説をふくむ宝剣説話が照応するのは、たんに頼朝寿祝記事というだけではなく、そのまえに布置されている後白河院崩御記事および讃仰記事を取りこんだ、後白河院と頼朝両者を讃仰・寿祝する〈並列配置〉の構文ということになる。宝剣説話とこの構文との照応関係に神話的デイスコースの形成がみとめられるのであって、そのデイスコースに新たな中世王権論への指向がみとれる。

それでは、この〈並列配置〉の構文が宝剣説話からどのような象徴論的意味作用を受けているのか、まずは〈並

列配置)の構文をみてみよう。

A 建久三年三月十三日、法皇遂ニ崩御、々年六十六。後年高遲ノ君也。(中略) 往生極楽ハ朝夕ノ御ノゾミナリケレバ、臨終正念ミダレズ、瑜伽振鈴ノ響ハ其夜ヲカギリ、一乗暗誦ノ御声ハ其晝ニ終リキ。普天カキクラシ、卒土露シゲシ。(中略) 大宮人ハ桜色ニソメシ袂ヲヲシナラベテ、卯花ヲ松ニサキカ、ルフデノ衣ニタチカヘテ、慈悲ノメグミ一天ノ下ニハグクミ、平等ノ仁、四海ノ外ニ流シキ。

B 抑征夷將軍前右大将、惣テ目出カリケル人也。西海ノ白波ヲ平ゲ、奥州ノ緑林ヲナビカシテ後、錦ノ袴ヲキテ入洛シ、羽林大將軍ニ任ジ、拝賀ノ儀式、希代ノ壯觀也キ。仏法ヲ興シ王法ヲ繼ギ、一族ノ奢レルヲシツメ、万民ノ愁ヲ宥メ、不忠ノ者ヲ退ケ、奉公ノ者ヲ賞シ、敢テ親疎ヲワカズ、全ク遠近ヲヘダテズ。ユ、シカリシ事共也。

延慶本はAには「法皇崩御之事」(六末三八)、Bには「右大将頼朝果報目出事」(六末三九)と小見出しをつけている。ただし後者の「果報目出事」については引用の本文のみではなく、そのあとに、

此大将十二ニテ母ニオクレ、十三ニテ父ニハナレテ、伊豆国蛭方島へ被流給シ時、カクイミジク果報目出カ
ルベキ人トハ誰カハ思ヒシ。我身ニモ思知給ベカラズ。人ノ報ハ兼テ善悪ヲ定ムベキ事有マジキ事ニヤ。何
事ノオハセムゾト思給テコソ、清盛公モユルシ置奉リ、池尼御前モイカニ糸惜ク思奉給トモ、我子孫ニハヨ
モ思カヘ給ハジ。

とあって、まさに「果報」の内実はここにしろされている。

このA—Bはその文体からいっても〈並列〉の詞章になっていて、それをいま〈並列配置〉と呼ぶのだが、間

題はこの法皇と武士大將軍の讃仰の〈並列配置〉の構文が延慶本にとっていかなる意味をもつのかということである。先行論では大きくみて三つの解釈がおこなわれてきた。まず小林美和によると、Bのほうに比重が置かれて「延慶本は頼朝の果報譚という独自の結末を有する」とし、「その主旨」は「頼朝の治世を称賛する」武士大將軍出現の寿祝にあるとする。それに対して武久堅は、A—Bの〈並列〉を考慮して「時を遡る後白河法皇の崩御を再録し、その生涯の事跡を讃え、続けて乱世を鎮めた征夷大將軍源頼朝の果報を言祝いで」「法皇体制予祝の開幕に照応し」「仏法・王法の回復を実現させ」るべき「鎌倉期政治理念の理想を提示」したものとみる。したがってA—Bの〈並列〉は「法皇・將軍水即波」の協調関係にとらえられるとする。

この二つの解釈の違いは、前者が鎌倉の武家政権の成立を重視しているのに対して、後者が「後白河」法皇体制」を重視した院政政権の体制のなかで征夷大將軍源頼朝の登場の政治的意味を限定しようとするところにある。ただこの後者の武久説では、自己の解釈が慈円の政治理念とどうかかわるとみているのかについての言及はない。しかしこのA—Bの〈並列配置〉に慈円の「歴史認識」が実現されるとみる立場もある。これが第三の解釈ということになる。たとえば兵藤裕己によると、Aの法皇体制を前提にしたらうえで、Bは頼朝の「仏法を興し、王法を継」ぐ行為として、つまり旧来の王権的秩序の回復者として位置づけられる。東國の新政権（というより新国家）の誕生という現実が「朝家のかため」たる源平両氏の交替として矮小化されるわけだ」と解釈される。この「源平両氏の交替」という解釈は兵藤の独自の視点によるものであって、兵藤にとつての「平家物語」は源平交替史の図式にもとづくこととされ、「交替で覇権を握る源平両氏は、けっしてそれ自体は統合の主体にはなりえない」と認識されている。この認識がBの解釈に反映され、解釈の大筋としては「このような東國政権の位置づけは、頼朝を「王法」の回復者として捉える」「慈円の歴史解釈」が継受されているというものである。

本稿にとつてこれらの先行論がもの足りなく思われるのは、このA—Bの〈並列〉の構文は承久の乱後にあつては、院（政）と頼朝（東國政権）とが互いに他者的というよりも敵対的存在として〈並列配置〉されているも

のであるのに、それが考慮されていないということである。あえて別のことばでいえば、A—Bの〈並列〉の構文は〈相反する存在〉（反対の存在）の並列となつてゐることを無視してゐるのではないかということだ。武家が貴族にとつて周縁的・他者的存在であることは第一章でも言及しておいた。慈円の宝剣・武士大將軍交替の論理には、武家は公（天皇）の〈御護り〉と信じて疑わぬ予定調和論があつたことがまずあげられねばなるまい。したがつて承久の乱によつてそのような交替の論理が破綻したというのは必然だつたのかもしれない。その背景にこそまさに公（天皇）にとつて武家は他者的・周縁的存在だつたとみるべきだろう。そのような〈反対の存在〉がどうして〈並列〉させられるのかがあらためて問われなければならない。

兵藤説は〈相反する存在〉の結合に慈円の「歴史認識」をすえようとするのだが、延慶本平家物語の終局部の構想の成立を承久の乱後にとらえようとする本稿にとつては、もはや公／武の結合が予定調和的だとする事はできない。公／武が〈相反する存在〉であることによつて密教的王権論のデイスコースが破綻させられてしまつたのであり、それに代つて延慶本が宝剣説話を導入したゆえんであつて、その宝剣説話が慈円流の交替論とはまるで別個にA—Bの〈並列〉の構文と照応することで神話論的王権論を再構築しようとしてゐるとみるわけである。

ただその問題に入るためにはもう少し法皇と武士大將軍（A—B）の〈並列〉の構文について考察を深めておかねばならない。それというのも、このA—Bの〈並列〉の構文は延慶本の創意ではなく、B—Aと順序を逆転させたかたちでの『六代勝事記』の本文を借用したことが知られてゐるからだ。構文がB—Aの順になつてゐるのはまったくの編年体によるのだが、そこにもやはり政治的意図が感じられる。とすれば、『六代勝事記』の〈並列配置〉の構文がどのような論理によつて支えられているのか、それからまず検討することが筋道ということになろう。その場合、考察の対象となるのは、

1 『六代勝事記』における帝徳としての文武論——特に〈武〉の認識

2 『六代勝事記』におけるB—Aの〈並列〉の構文を支える論理

という二つになる。1は『六代勝事記』が武家をどう認識しているのかにつながる課題であり、2は1の武家認識がいかなる政治思想あるいはイデオロギーに組みこまれて（並列）の構文を支持しているのかという問題につながる。

1の課題からはいろいろ、『六代勝事記』が承久の乱において後鳥羽院を戴く京方の敗北を院の帝徳に求めて次のように語っている箇所がまず問題となろう。

（隠岐院天皇は）芸能二をまなぶなかに、文章に疎にして弓馬に長じ給へり。国の老父、ひそかに文を左にし武を右にするに、帝徳のかけたるをうれふる事は、彼呉王劍客をこのみしかば、天下に疵をかぶるものおほく、楚王細腰をこのみしかば、宮中にうゑてしぬる者おほかりき。そのきずとうゑとは世のいとふ所なれども、上のこのむに下のしたがふゆゑに、国のあやふからん事をかなしむなり。（七〇、七一頁）

『六代勝事記』が結論づけている京方（後鳥羽院方）の敗北は、後鳥羽院の帝徳の偏向——とりわけ「武」の尊重・愛好——と、それに迎合する「不忠の讒臣」の存在に求められているのだが、ここでの引用箇所は、院による帝徳の偏向が院近臣の間に「弓馬」（武）を重んずる気風を生んでしまい、そのために国家を危機におとしいれたと批判するところにある。留意すべきは、このいわば後鳥羽院武王論の背景に帝王（治天の君）の徳に「芸能」（学問・芸術・技能）としての「文章」（文）と「弓馬」（武）の二つの徳がどちらにかたよるということなく求められているということである。

それは承久の乱後の『六代勝事記』からみられるようになったというのではなく、別稿でも論じておいたように、承久の乱直前（承久二年・一二二〇）の慈円の『愚管抄』（巻五・後鳥羽）に「国主」と「文武二道」の関係論としてすでにみえていた。ただしそこでは、

文武ノ二道ニテ国主ハ世ヲオサムルニ、文ハ継体守文トテ、国王ノヲホン身ニツキテ（中略）侍読トテ、儒家トテヲカレタリ。武ノ方ヲバ（中略）今ハ武士大將軍世ヲヒント取テ、（下略）（二六五頁）

とあつて、たんなる帝徳論というものとは異なるものだった。これは唐代の『帝範』におさめられる閩武篇と崇文篇をまとめて、

斯二者（文武の「二者」——引用者注）、通為国用。（中略）文武二途、捨一不可。与_レ時優劣、各有_レ其宜。武士儒人、焉_レ可_レ廢也。

とある本文を、帝王のそなえるべき「文武ノ二道」として受容したものである。漢籍の本文はすでにわが国の『管蠡抄』『明文抄』に引用されているのだが、帝王たる者は「文」（治政の学問）を「儒家」（「侍読」）に学び、「武」の方面はみずからそれになおうというのではなく、「武士大將軍」（鎌倉の武家政権の領袖）を認知し、かれをおして武家を支配するというのが慈円『愚管抄』の考えだった。

この本文が承久の乱後の帝徳論と異なるというのは、慈円の言説にあつては「国主」にとつて「文武ノ二道」は對他存在にすぎず、徳として内面化されていまいとところにある。「儒家」（「侍読」）、「武士大將軍」は他者存在にとどまっていた。しかし承久の乱後の『六代勝事記』の後鳥羽院武王論になると、この慈円の「国主」と「文武ノ二道」の關係論を帝徳として内面化させようとする。したがつて「武」の偏向批判の結論は、「冥顕の擁護をあやまつ。非職の兵仗にそむくにあらずや」（七一頁）というところを求められた。「非職の……」は武家にあらざる者（暗に上皇を指す）が兵仗の道——慈円では「弓馬」の道——にそむいて武器を手にしたからではないのかという意味になる。そのために「冥顕」すなわち二所宗廟の擁護（神意）をみあやまつてしまったというのだらう。帝徳論では「武士」を上手に支配するということが帝王の武徳ということになる以上、武をみずから

身につけようとした後鳥羽院には逆に武徳が欠けていたということになる。

それゆえに後鳥羽院は宗廟の擁護からも見離されたというのが『六代勝事記』の論理だが、この帝徳と宗廟信仰のむすびつきもまた慈円を継承している。慈円のほうでは帝王のそなえる「武」の方面については、それをまったく他者存在である「武士大將軍」にゆだねるとした。『帝範』からすれば、そのような治政は帝徳の欠如ということになるが、ただ慈円は「神宮正八幡モユルサレヌレバ」(二六五頁)と云って、武の委任は二所宗廟の神意も嘉納しているといつて宗廟に正当性を求めている。このような〈知〉の枠組が『六代勝事記』に継承されているのであって、「文武(二道)」の帝徳を唐土流の〈天〉に根拠を求めめるのではなく、宗廟信仰に求める背景となっている。

このような両者の思想の近縁性が貴族的性格であるとすれば、『六代勝事記』にあつても、帝王にとつて「武」が対他のにとらえられているといえよう。「彼與王劍客をこのみしかば、天下に疵をかぶるものおほく」ということを示唆している。それが「疵をかぶる」におのずとにじみでてしまっている。貴族社会にとつて武士とは伝統的に〈他者〉として恐れられる存在だった。たとえば保立道久が「ふつう(王朝時代の)――引用者注)武士を「もののみ」と呼ぶ」のは「もののみ」の「物」というのは、人間にとりつく「物の怪」(悪・鬼・死霊・狂気)などのことを意味するとし、「物部」とは、王や貴人をさういう「悪」から守り、護衛や処刑などを担当する人間を意味した⁽¹³⁾という。「物の怪」の悪と対決する武士が、貴族にとつては「物の怪」そのものと互換的(身分的)であつたことに留意する必要がある。やがて保元以後になると、東国の武家が京上するようになる。たとえば延慶本の壇浦合戦譚に集中的にみえるように、「夷^{えびす}」という〈周縁〉を意味する語でとらえられるようになり、それまでの武家がもつていた他者性に周縁性が容易にむすびついていった。

このような武家の歴史からいっても、院政期の帝王(治天の君)にとつては「武」は、『帝範』的な徳の問題となるよりも、それ以前の段階にとどまっていたといふべきで、公／武の関係ははまだ地政学的な(中心／周縁)

の対抗をひそませた政治問題だった。つまり、くりかえし強調してきたように、帝王と武家（↓武士大將軍）は周縁性・他者性が媒介する相反する関係だったのである。だからこそ、慈円の宝剣・武士大將軍交代論も、また『六代勝事記』の法皇・武士大將軍の（並列配置）の構文も、地政学上の対抗をのりこえて、両者の結合すなわち政治的協調の歴史的必然を訴えようとしたのであった。しかしそれらは、いわば他者認識を内包する予定調和論ともいべききわどい論理であることはいうまでもあるまい。

したがって慈円の宝剣・武士大將軍交代の論理は、それを支える密教的王権論が武家の周縁性・他者性ゆえに破綻させられたことによって空洞化されてしまった。第一章で論じたことである。すると問題は、乱後に成立した『六代勝事記』の（並列）の構文がどのような論理で支えられていたのかという点にしばられる。ここまできて前掲した2の「B—Aの（並列）の構文を支える論理」という課題へとうつることができることになる。ただ『六代勝事記』の（知）の枠組がほとんど慈円の思想を継受しているというところで、同書の（並列）の構文でもってはたして承久の乱後の王権の危機に対抗することができたのかという危惧はのこる。しかしa後鳥羽院悪王論、b（北条政子）神功皇后再誕説といった二つの論理をもって王権の危機に対抗しようとしていたところに（並列）の構文との照応がみいだせる。

このうちaの悪王論は、これも前掲した後鳥羽院武王論の延長上に論理が構築されていて、要するに武王⇨悪王論であるところから、ここではそれ以上に論ずる必要はあるまい。院を悪王と断ずることでその意図がどこにあるかといえ、承久の乱にかかわった院とその皇系を皇統から排除することだったこともすでに言及した。すると、ここで考察しなければならぬのはbの論理ということになる。bの論理を『六代勝事記』がどうもちいたかといえ、なんと「武士大將軍」頼朝とその妻政子を「石清水之御流」たる皇統譜に組みこむことで、かれらの尊王の誓約を宗廟の神意へと転化させようとしたのである。慈円のごとき神々の約諾、あるいは頼朝に対する八幡の夢告だけでは納得できなかったのだろうか。その論理操作がbの（北条政子）神功皇后再誕説なのだ

我朝神功皇后は仲哀天皇の后也。天皇におくれたまひて、異国をなびかして天下を得たまへり。彼仲哀・神功・応神の、三尊の金容を秘して、ひそかに玉体をあらはす。神魂を八幡の宗廟にのこして、正直を四海の王家にまもる。而頼朝卿の本誓をおもくせし後室、冥慮をたのむにあひかなひて、(中略)直也人にあらざるものか。

(八四頁)

というものである。この記事の前半が院政期の住吉・八幡縁起の関説、後半の「神魂を八幡の宗廟に……」以下の本文が再誕説ということになる。この後半の文意を『玉葉』建久元年二月九日の記事と考え合わせて解釈すると、「八幡の宗廟」が「頼朝卿」に「本誓」(御託宣)を夢告でさとした。それが「百王を守るべし」というものだった。そのためにその「本誓を(亡夫の遺言として)おもくせし」「後室」(北条政子)がひきついだ。このように、亡夫の遺言をついで八幡大菩薩百王鎮護の本誓を守る政子は神功皇后の再誕(直也人にあらざるものか)でなければありえぬと信じられたという。¹⁵⁾

この言説の意図こそはまさに期待の地平ともいうべきものであって、承久の乱後にあっても、公/武の予定調和説は武家政権の創始者に根拠を求めようとしていたというべきかもしれない。そしてその創始者のうえに宗廟の論理をかさねてゆこうとした。それを敷衍すると、頼朝と政子の夫婦が八幡(本誓)を守るがゆえに、その父母にあたる仲哀・神功の垂跡とされることになる。これが院政期に流通した住吉・八幡縁起を媒介にした皇統譜への組みいれにあたる。この論理によって政子の率いる東国の武家政権は京都中央の天皇王権を擁護しなければならなくなる。なぜなら頼朝・政子が(宗廟)の位置に立つのであって、そこに子孫(皇統)擁護の信仰論理がはたらくことになるからである。

それでは、そもそも再誕説の背景をなす住吉・八幡縁起とはいかなるものなのだろうか。頼朝・政子の宗廟神化の文脈形成がどういふものかを理解するためにも言及しておこう。その縁起は京都中央の王権にとつてはもと

もと北九州地域という〈周縁〉ともいふべき土地から中央に運びこまれたもので、したがって縁起と呼ばれてはいても、八幡・住吉や北九州在地の神々が活躍することや、〈周縁〉がもたらす聖性に支えられた神話言説群としても読めるものであって、むしろ後白河院政はそのようなものとして受けいれたとみてよいだろう。¹⁶ その言説自体は、鎮護国家イデオロギーを表象する縁起として受けいられるとともに、叡山天台宗教團の主唱する二所宗廟信仰あるいは石清水八幡大菩薩百王鎮護思想とむすびつき、京都中央における天皇王権というよりも、むしろ院政のイデオロギーをになつていった。

そのことをうかがわせるのがその縁起内容であつて、それについてはすでに第一章で言及しておいたが、あらためて確認しておく、すなわち新羅（あるいは三韓）征討に活躍して「日本国」の王権を異國にしらしめすのは母神である神功皇后であり、それを輔佐したのは住吉大明神をはじめとする北九州在地の神々であつて、八幡大菩薩は「皇子八幡」として皇后の胎内にとどまる存在にすぎない。そのような母子神の物語だからこそ母子と父子の互換可能性によつて院政王権の権力構造に照応するものとして京都中央に受けいれたとみてよく、特異なその内容をおして院政王権の神話言説となりえたのであつた。このように、院政王権とむすびつく神話言説（住吉・八幡縁起）は、その一方で、朝鮮半島の異國・異民族に対する敵対・侵略・征討の物語であることによつて（中心／周縁／外部）という世界構造を確認させ、「日本国」の内部において諸権門に分属させられている人々（士大夫層）の心を「日本国」という中心に向けさせるはたらきをはたしたとみてよからう。その意味作用において住吉・八幡縁起は黒田俊雄のいう権門体制¹⁷という分権国家を統合させるアイデンティティの根源となりえていたといえる。しかしこの縁起の限界はそれが王権の〈周縁〉において成立したにもかかわらず、院政の鎮護国家イデオロギーとして強引に〈中心〉化されたところにある。そこに生ずるのが縁起内容を後白河院の王権と内在的にむすびつける儀礼的契機¹⁸の欠如だつた。このような内在性に欠けた（王権神話）は、承久の乱後における延慶本平家物語の宝剣説話が王権儀礼とむすびつく内在的な神話言説として再編されようとしていたということと鋭く対立する。

しかしそれゆえにというべきかもしれないが、内在的契機の欠如はかえって危機の時代に要請される政治的文脈の形成を容易にさせる。『六代勝事記』がその縁起の内部に〈外部〉で生成したと思われる北条政子の神功皇后再誕説をもちこむことができたのはそのためだった。しかも院政期の叡山天台宗教團で唱えられた「石清水之御流」という八幡を宗廟とする皇統譜は、それが安居院唱導の定型句であったことからすると、院政期に流通した皇統譜でもあったとみてよからう。すると、北条政子の神功皇后再誕説は住吉・八幡縁起を媒介にして院政期の宗廟の母神に比定されることを意味する。そのことは同時に「武士大將軍」頼朝をも皇統譜にひきよせることになり、頼朝・政子が皇統譜の祖神にすえられることになる。ここに宗廟の論理が成立するわけで、この論理にこめられた意図こそ承久の乱後にあつても尼將軍政子を戴く北条執権家がなおも頼朝に託された百王鎮護の遺志を守ってくれることを願う期待の地平にあつた。

それに照応するイデオロギー的文脈が『六代勝事記』にあつては頼朝・後白河院の死去・崩御、それにつづく讃仰・追悼記事の〈並列〉、つまりB—Aの〈並列〉の構文なのである。そしてそれを支持する論理は頼朝（↓武士大將軍）が京都の院（政）を輔佐することは、宗廟神が皇孫を絶対的に嘉納するという信仰によるということになる。したがって京都中央の院政が住吉・八幡縁起といった王権的縁起の文脈を志向するかぎり、鎌倉幕府を〈朝ノ御護〉として位置づけることが予定調和としての期待の地平だったわけである。しかしそのような思想の破綻をみてきているいま、『六代勝事記』が皇統譜の宗廟八幡の祖神に頼朝・政子をすえようとする（迎え入れる）論理は東国の武家政権に文字通り迎合しようとする敗北主義というべきだろう。そこには東国の武家の他者性・周縁性を過小評価してしまった慈円の思想の破綻が深刻に反省されていないという貴族社会の〈知〉の閉鎖性、あるいは甘えの構造がいまだにみとめられるということなのだろうか。

たしかに、『六代勝事記』の論理は宗廟Ⅱ祖先信仰のそれであつて、まだ神話論的象徴による意味作用をB—Aの〈並列〉の構文に及ぼしているとはいえない。しかしそれでも、信仰の論理が王権と神話的言説とをむすびつけていることに留意しなければならぬ。というのは、『六代勝事記』の論理が以上のようなようであるとすれば、

このあとに論じようと思う慈遍の宝剣神話の再編も、そしてまた延慶本の宝剣説話とA—Bの〈並列〉の構文の照応も、ともに王権の再構築をめざす言説編成であることを示唆してくれるからである。これ以後記紀神話のもつ王権神話性が再認識され、中世王権論のデイスコースが形成されてゆくことになる。

しかし延慶本平家物語が『六代勝事記』のB—Aの〈並列〉の構文をまるごと借用したとき、そこには『六代勝事記』とは異なる意図が用意されていたことに注意しておきたい。本稿が注目するのは次の二点である（ただしすべて後述にゆだねる）。

1 「靈劍等事」（六末一九）の宝剣説話（1—6）とその結末の宝剣龍宮収納言説（7）はもともとそれぞれの出処が異なるものだった。

2 延慶本の掉尾（大団円）の後白河院・右大将頼朝の〈並列配置〉の構文、すなわちA—Bの〈配列〉の構文は、宝剣説話という神話的言説と照応して、慈円とは別個の王権論を言説化している。

この後者が『六代勝事記』の論理と異なるのは、宝剣説話のもつ神話論的象徴の意味作用がA—Bの〈配列〉の構文にはたらかかけるといふ神話的デイスコースを求めたことであって、そこには時代の激動と王権の危機に對抗しようとする王権論の再構築への強烈な意思があった。そしてそこにさらに慈円の密教的王権論の破綻という契機をもちこむならば、承久の乱をはさむことによる中世王権論の構築ととらえるべきかもしれない。したがってここであらためて確認しておこう。もしも宝剣龍宮収納言説を単独の語りとするならば、それはあきらかに大団円の「右大将頼朝果報目出事」（六末三九）と照応する。というのは、その両者の照応に慈円の宝剣・武士大將軍交替の論理が継受されているとみとめられるからだ。しかし宝剣龍宮収納言説にはもう一方で宝剣説話が接続していて、そのために宝剣収納言説単独では宝剣喪失を主題としていたのに、延慶本の宝剣説話→宝剣龍宮収納言説とつづく文脈では宝剣現存という主題へと逆転してしまっている。このように、宝剣説話が主題をまったく逆転してしまつた以上、宝剣喪失を前提とした大団円の武士大將軍待望論（B）と照応するということはありえず、「後白河院崩御之事」（六末三八）との〈並列配置〉、すなわちA—Bの構文と照応するとみるのが本稿

の見通しである。

ただ説話生成論的にみた場合、宝剣龍宮収納言説が〈対立・矛盾〉する二重の文脈をかかえこんでいたということはいえるかと思う。しかし本稿がこれを単純な〈対立・矛盾〉にとどまるものでないこととみていることはこれまでの言及で示唆していよう。延慶本の終局部の構想は、その深層で〈知〉のデイスコースの変換が起こったのであって、それが表層に〈対立・矛盾〉となつて露出したと考える。その変換のダイナミズムは次のようなものだったとみている。すなわち第一次的には、慈円流の宝剣・武士大將軍交替の論理の文芸による構想化があつた。いまそれを密教的デイスコースと呼んでおこう。ところが、承久の乱によつてこの論理が武家の他者性・周縁性をとりこめなかつたという限界が暴露され、王権の危機の深刻化を経験する。そこで第二次的に〈外部〉から中世神話（宝剣説話）を導入した。それによつて生成される論理を神話的デイスコースと呼ぶことにすれば、それがA—Bの〈並列〉の構文に神話論的象徴という意味作用を及ぼしたとするものである。それが承久の乱後の国家体制の中核となる王権論の再構築ということのだが、それが乱後の二元的世界観にとつていかなる意味をもつのかということからすれば、中世王権論の構築ということになるわけで、それこそが本稿の最終的課題となる。

このような論述が以下に展開されるはずだが、あらかじめいえば、宝剣説話と照応する延慶本のA—Bの〈並列配置〉の構文は、『六代勝事記』が願望した予定調和的な公武の協調を意味するものではなく、相反する二元的権力主体を結合するといった神話論的象徴作用に支えられているということである。その結論が得られていえることだが、延慶本の終局部の構想は、けつして貴族層の敗北主義に甘んじるものではなく、慈円の密教的王権論をのりこえて二元的世界像に対応する中世王権の聖別化を再構築するとともに、あらためて武家政権を〈朝ノ御護〉と位置づけるイデオロギー性を主張することになる。

第二節 延慶本平家物語にとつての宝剣説話の〈外部性〉——宝剣龍宮收納言説の媒介性

延慶本の宝剣説話は、『醍醐寺雜事記』元暦二年（一一八五）六月に収められる宝剣（遍歴の）説話が類似して、しかもその説話が「藤原通憲之説」とされていることから、もともとは叡山天台宗教團にとつては〈外部〉から採録されたものであることはたしかだろう。この節では、その〈外部〉にあると考えられる宝剣説話を延慶本の終局部の構想がどのようにとりこんだのか、宝剣説話の結末を構成する宝剣龍宮收納言説との関係をとおして考えてみようと思う。もともと出処を異にする宝剣説話と宝剣龍宮收納言説の關係の分析ということになるのだが、その考察によつて第一には宝剣龍宮收納言説の生成の場とその担い手を特定すること、第二には宝剣龍宮收納言説それ自体の問題として、それが単独の場合の主題（宝剣喪失）に対して宝剣説話と結合した場合の主題（宝剣現存）の転換が終局部の構想にとつてどのような意味をもつのか、この二点をあきらかにすることである。

そのような考察があらためてなぜ必要なかという点、たとえ終局部の構想が叡山天台宗教團において生成したとしても、本稿で課題としている宝剣説話がもし〈外部〉から採録されたとするならば、それが終局部の構想に与える意味作用はかならずしも慈円の歴史認識や密教的王權論に沿うものではなかったと考えられるからである。そのための手順として、まず宝剣説話と呼ぶ言説の〈範囲〉がその結末となる宝剣龍宮收納言説とどの程度の差異があるのかを確認しておきたい。その場合、かつて内田康が覚一本でおこなった構成要素の分析を参考にさせてもらつて、それを延慶本にも応用してみよう。

1、神代以来の靈劍の紹介

わが朝には神代から伝わる三靈劍がある。「取柄劍」は大和国石上布留社に、「天蠅斫劍」は尾張國熱田社に、そして「草薙劍」は大内裏に、それぞれ奉斎・安置されていて、それらの劍は歴代の帝の「御守（り）」となっている。

- 2、ソサノオノミコトの大蛇退治と靈劍「天叢雲劍」の発見
むかし出雲国に流されたソサノオノミコトは、その國のヒメ河上の山で尾頭が八つある大蛇を退治し、その尾のなかから靈劍「天叢雲劍」を発見して、高天原の天照大神に献上する。天照大神はこの劍はかつて近江国伊吹山の山頂に落としたもので、もともとは高天原の「天宮御宝」だといひ、「日本国ノ主」として天孫が降臨する際に神鏡とともに受けた。
- 3、崇神朝天皇の御代、天皇は神鏡・靈劍との同殿共床をその神威ゆえに恐れて、鏡劍を「天照大神」(の鎮まる伊勢神宮)に返すことにし、宝劍の代わりに護身の模造劍を鑄造させた。これが「今ノ宝劍」だが、その「靈威本ノ劍ニ相劣ラズ」であった。
- 4、ヤマトタケルノミコトの東征と「草薙劍」の命名由来
「東夷」が叛乱を起こした。そこで景行天皇の皇子ヤマトタケルノミコトが東征することになった。ミコトは途次伊勢神宮に立ち寄り「天叢雲劍」を拝領し東国に向かった。駿河國で「凶徒」にだまされ野火の難にあつたが、ミコトは靈劍で草を薙ぎ払って難を逃れて以来、「草薙劍」の名がついた。ミコトはこの靈劍をたずさえてさらに「奥」の征討をはたし、凱旋して上京する途次、伊吹山の「山神」、実は出雲國のソサノヲノミコトに退治された大蛇の「氣毒」に当たって死んだ。そののち「草薙劍」は熱田社に納められた。
- 5、新羅沙門道行宝劍奪取事件
新羅國の沙門道行は大内裏に安置されている「今ノ宝劍」を盗んで新羅の宝物としようとしたが、新羅に向かう海上で難にあつた。これを「靈劍ノ祟(リ)」と恐れて大内裏に返した。
- 6、陽成院の狂氣と宝劍の靈威
陽成院が狂氣に侵されて(大内裏の)宝劍を抜いてしまった。そのとき「雷光」のごとき光がきらめいた。天皇が怖氣づいて宝劍を投げ捨てると、宝劍はひとりでに鞘にもどるといふ靈威があつた。
- 7、宝劍は龍宮に収納される「宝劍龍宮收納言説」

安徳天皇とともに海底に沈んだ宝剣は捜査の努力もむなしく、ついに発見されなかった。「時ノ有識ノ人々」は誰もが「宝剣が失われたからといって帝運が尽きることはあるまい」といった。ある「儒士」は「むかしソサノオノミコトによって退治された大蛇が(胎内から奪われた)霊剣を惜しんで安徳天皇に生まれ変わり、宝剣をとりもどしたのだ」と解釈した。(まさにそのとおりで)宝剣は「龍神」がこれを奪い返して海底の龍宮に収めてしまったからには、二度と人間界にもどることがないのもっともだ。

このうち、宝剣説話の2、4は神の物語として神話的言説とみてよく、また5、6は人間・天皇の物語として説話的言説ということになる。それに対して問題の7は物語というよりも解釈というべきで、差異は物語と解釈という言説の位相差にあった。物語とか説話と呼べないために、これまでもこれをすでに宝剣龍宮収納言説と呼んでおいた。この言説が天台宗の法滅の口伝をなぞらえる言説であることは後述する。したがってこれが泰山天台宗教圏の生成になるもので、それ以前の宝剣説話(1-6)を外から導入させたとみている。ただしその導入による解釈の転換(喪失/現存)がのちの問題となる。この1-7は神話から説話そして解釈へというかたちをとってはいても、宝剣の遍歴・受難の歴史として語り本系『平家物語』の詞章題では「剣巻」あるいは「つるぎ」と呼ばれてきたが、本稿では内田康の呼びかたをふまえて宝剣説話と呼んできたところである。²¹

これまでの宝剣説話研究では3の「宝剣改鑄」の記事が注目され、「本ノ剣」と模造剣に分割された(分靈化された)二ふりの剣のゆくえがたどられ、安徳天皇とともに壇浦の海底に沈んだのが「本ノ剣」なのか、それとも模造剣なのかに関心が集中されてきた(この点は次節で紹介する)。なぜ宝剣の真偽が関心を集めるのかといえば、宝剣が現存するかどうかとりもなおさず中世王権の正当性に深くかかわるととらえているからだ。本稿にとってもその問題はもちろん重要なのだが、ただし先行研究は「本ノ剣」のゆくえにのみ関心を集中させるだけで、それによって王権がどのように正当づけられているのか、その解釈がいまひとつわからない。あえて類推するならば、源平合戦から承久の乱に至る後白河・後鳥羽の院政期において絶えず王権の危機が起りながら、それでも貴族社会は宝剣という物神化された呪物にすがらただで王権は保てると解釈したというのだろうか。

『平家物語』の宝剣説話が王権の危機にとつて大きな意味をもつのは、壇浦合戦の際の宝剣喪失の時ではなく、その時からあるかちの承久の乱によつて武家勢力が三上皇の遠流と天皇の廢位とを強行した歴史の事実を求めるべきだ。なぜなら宝剣喪失の時点にあつては、それが王権の〈全体性〉〈完全性〉の欠損ではあつても、国家体制（『世界観』）の危機とは考えられていなかったからだ。貴族の世界観の崩壊はその時点ではなく、それよりも、つまり承久の乱の敗北の結果、東国の武家による天皇制への介入によつてはじめて驚きをもつて自覚された。その衝撃によつて貴族層あるいは中央の宗教界の間で〈知〉の変革が起つたのではないか。それは王権を根本的に相対化する武家政権の成立があり、そしてそれによつて京都と鎌倉にそれぞれの権力機構が併存するようになったという状況がかれらの危機認識を駆りたてたのだ。かれらにとつては世界が分裂したのも同然だった。考えてみれば、慈円の密教的王権論は院政期の世界観の〈全体性〉の解体といつてもよい危機を、もともと王権とは無縁だったその密教的世界観で補償しようとしたものだったが、それが承久の乱によつて破綻してしまつた。とすれば、『平家物語』にとつての王権の危機もまた世界観（コスモロジー）の問題なのだ。宝剣説話があるような世界観にかかわっているとすれば、それは宇宙論（世界認識）と王権の相関を問ひなす神話論的象徴による世界観の再構築をものはらんでいないのか。中世王権論の始発とはこのような構造の問題をほらむものだった。

たしかに記紀神話そのものをあつかう場合、神代史という規定があつても、個々の神話を神話論的世界観と王権の相関として解釈しても疑問をもたれることはない。古代にあつて神話は人々の生きる世界観の問題であつて解釈のそれではなかつたからだ。しかし院政・中世に入つて中世神話として再編されるようになった²、4の神話言説をそのまま王権神話とみとめ、その前提のうえに立つて論述を展開してよいかどうかはあらためて問ひなおさなければなるまい。いいかえれば、それをそのまま（王権神話）として読むということに慎重でなければならぬ。したがつてその考察にはいる前提として、宝剣説話と呼ぶ言説の〈範囲〉において、それが〈外部〉から延慶本の終局部にとりこまれ、そして求められた構想なるものを考察してゆくのが順序だろう。それはすでに

ふれたように採録（導入）の担い手を特定し、説話の異質性をあぶりだすためである。

かつて本稿の筆者は、この説話の7の「宝剣龍宮収納」という宝剣喪失の解釈に注目し、これを同じ延慶本平家物語に収められている「天台山七宝ノ塔婆事」（六末二）の説話（これを龍神仏舍利奪取説話と呼んでおいた）と比較考察し、構成要素の一致を検討したことがある。それをいまここでは宝剣説話（龍宮収納言説）の問題を考察する必要からあらためてたどることにする。

A、貞元二年（九七七）の龍神による仏舍利奪取未遂事件

円融天皇の御代の貞元二年、比叡山東塔惣持院の「多宝塔」（三重塔婆）に奉納されていた仏舍利が天から降りてきた竜神に盗まれかけた。しかしこのときには、浄安律師の験力によってはばまれ、龍神は塔婆の瑪瑙の扉を奪っただけで昇天した。律師は、末代の世になれば、また龍神が襲ってきて瑪瑙の扉とひきかえに仏舍利を奪ってゆくだろうと予言した。

B、文治元年（一一八五）の龍神による仏舍利奪取事件

それから二百年が経った文治元年七月に大地震が起こった。そのとき、浄安律師の予言どおり、龍神は瑪瑙の扉とひきかえに仏舍利を奪って昇天してしまった。ある衆徒に夢想があり、仏舍利奪取は伊勢の海の龍神の「宿執」によるという。龍神は仏舍利を海底の龍宮に納めてしまった。

C、龍神仏舍利奪取の由来、伝教大師の仏舍利相承

その「宿執」とはそもそも桓武天皇の延暦二三年（八〇四）に渡唐した伝教大師が唐国の天台山の行満大師から受法のおかしとして仏舍利を相承したことにともづく。というのは、この龍神は天台山の重宝を守ってきたもの（山神）だったからだ。そのために日本に重宝が渡るのをはばもうとしたのだった。しかしそのときには龍神の「宿執」もまだ弱く、伝教大師の修行力を恐れて手出しができなかった。しかし四百年が経って、ついに奪われてしまったというのは、まことに残念なことである。

この説話は、そのプロットといい、またモチーフおよび主題からいっても、宝剣龍宮収納言説と一対であるこ

とがみてとれると思う。その類似から本稿の筆者は、延慶本の終局部の構想はこれら一対の説話をとおして「王法仏法の両秩序に支えられた世界観の危機」を語ろうとするものだったと結論づけた。みてわかるとおり、それは負の構想であって、けっして正の構想ではない。それはともかく、それら一対の説話が類似していることをもつと具体的にとらえると、Ⅰ異界の靈物、Ⅱ靈物の現世（日本国）への出現、Ⅲ靈物の異界への奪還というモチーフの連鎖ととらえられる。それについて言及すれば、

Ⅰ・宝剣はもともとヤマタノオロチ（大蛇）の所有物であった（宝剣説話）

・天台山の仏舍利は天台山の（山神である）龍神が守るものであった（仏舍利奪取神話）

Ⅱ・宝剣はタカマガハラの天照大神の手から天孫降臨を経て地上界にもたらされた（宝剣）

・仏舍利は行滿大師から伝領した伝教大師によって本朝にもたらされた（仏舍利）

Ⅲ・ソサノオノミコトに宝剣を奪いとられたヤマタノオロチは、安徳帝に化身して宝剣を奪いかえして龍宮に
もどった（宝剣）

・龍神は天から駆けくだって仏舍利を奪いかえすと天に昇ってしまった。ある夢によると、その後、龍神は伊勢の海のお底（龍宮）にもどったという（仏舍利）

と分析される。このような類似をふまえてさらに宝剣龍宮収納言説には（大蛇の執心）、仏舍利奪取説話には龍神の「宿執」が共通することをも指摘した。そしてこのようなモチーフとテーマの類似から、収納言説だけではなく、宝剣説話の生成を叡山天台宗教團の仏舍利奪取説話からの借用ではないかと主張した。

この結論に対して平家諸本をみわたしたうえでこのような批判があった。それは（Ⅰ）仏舍利奪取説話は、延慶本以外の諸本にはその痕跡がないこと、（Ⅱ）四部本および屋代本には延慶本にいちじるしい靈剣に対する（大蛇の執心）というモチーフがまったくないところから「借用」という考えはなりたないこと、この二点であった。内田康は「むしろこれ（一対の説話仕立てと王法仏法の危機という主題——引用者）は、延慶本の独自の構想であると考へた方が納得がいくのではなからうか」という。このような批判に対して本稿の筆者は、延慶本に古態

性本文をみとめる立場からそれ自体批判にはあたらないと考えている。というのは、仏舍利奪取説話が他本には採録されなかったことで、かえって古態性本文がもっていた「独自の構想」が後次的に消えたともいえるからだ。ただし宝剣説話の1-7の構成要素を均質なものととらえていた点にはたしかに誤解があった。宝剣説話(1-6)に対して7の「宝剣龍宮取納言説」は異質の叙述であって、本来はこの宝剣龍宮取納言説と仏舍利奪取説話との間の一対性に負の構想は限定すべきだったと反省している。ただたとえそうだったとしても、延慶本の終局部の構想に『平家物語』の古態性をとらえようとする本稿にあっては前掲の(1)(2)の批判は当たらないと考えている。くりかえすが、本稿の立場からすれば、それらの(1)(2)の異文現象はいずれも後次的な本文ゆえにおこったということになるからである。

ちなみに付言すれば、前稿ではどうやら「七宝の塔婆」を比叡山東塔の惣持院を構成する多宝塔の伽藍と誤解していたようだ。しかしこれは『溪嵐拾葉集』巻一〇七「惣持院」の項によって、惣持院の本堂内部の中央に安置されていた「三重塔婆」だったと比定できる。同集の記述によると、

凡惣持院南方向、建立之。西熾盛光堂建立、安金輪、東仏眼堂建、今灌頂堂是也。中央三重塔婆建、此則南天鉄塔表示也。

とあり、問題の仏舍利については、同項の後文に、「兼又覚大師御将来御舍利、塔心柱中、被安置也云云」とある。三崎良周はこの「慈覚大師御将来の舍利が塔の中心に安置された」という一文から、大師将来の舍利が三重塔婆の内部(心中)に安置されたのには「元来、この惣持院が円仁によって建立され、円仁によって熾盛光法が始修されていることにもとづくものではあるまいか」と推測し、その徴証を『清和実録』貞観六年円仁卒伝に求めている。したがうべき見解だろう。卒伝によれば、惣持院は唐から帰国した円仁の上奏にもとづき、「唐国街東青龍寺裏、亦建立皇帝本命道場」にならうかたちで、叡山天台の天子本命道場として清和天皇の勅願によ

って建立されたものであった。

とすると、仏舍利奪取説話の「伝教大師」は慈覚大師円仁の史実を祖師に格上げしたものであることがわかり、説話の主題そのものも、たんに一般的な仏法滅亡の危機というのではなく、もつと院政・中世の鎮護国家の仏法に限定して、天子の本命（寿命）を守るべき仏法が滅亡するかもしれないという危機ととるべきなのだろう。宝剣龍宮収納言説と仏舍利奪取説話とは、一対的であるがゆえに補完的なたちで王法仏法相依の二元的な世界崩壊の危機を表象するのであって、壇浦合戦のさなかに宝剣が海底の龍宮に永遠に納められてしまったという王法の危機は、とりもなおさず王法を守るべき仏法の衰退のためだということになる。時代の危機は仏法の危機、王法の危機がそれぞれ別個に並行するというものではなかった。したがって延慶本の終局部の構想はけっして双分された二元的危機に対抗せねばならないというものではなく、王法仏法相依という鎮護国家体制の一元的瓦解を救済する方策が求められたということになる。

いま本稿は、以上のような王法仏法相依の危機を王法／仏法に双分してそれぞれを危機ととらえる認識が延慶本平家物語の終局部の構想にあつたという誤解を撤回して、院政・中世的世界の崩壊の危機の克服が一元的に求められていたとあらためたい。このような院政・中世的世界像からすると、龍神・龍宮・収納といったモチーフによる異世界への奪還というテーマは延慶本の一対の説話、すなわち仏舍利奪取説話と宝剣龍宮収納言説の間にだけみとめられるというのではなく、実は両者の原型ともいうべき本文として慈円『愚管抄』（巻五）の安徳天皇入水譚にすでにみとめられる。そのような本文の存在のありようからすると、前二者は慈円の『愚管抄』を継受して叡山天台宗教團で成立したといえるかと思うのだが、それに対して宝剣説話がどういう関係で結合してきたのか、その点をよりいっそう明確にするために、どうしてもこれら三者の本文を比較考察する必要がある。仏舍利奪取説話はすでに構成要素を紹介しておいたので省略するとして、あとの二つの本文を掲出することにしう。

C、主上ヲバムバノ二位宗盛母イダキマイラセテ、神靈・宝剣トリケシテ海ニ入りニケリ。(中略)宝剣ノ沙汰ヤウノニアリシカド、終ニエアマモカツキシカネテ出デコス。其間ノ次第ハイカニトモカキツクスベキ事ナラズ。タゞヲシハカリツベシ。大事ノフシノナラヌ事ハソノ詮モナケレバ書ヲトスコトノミ有リ。

其後コノ主上ヲバ安徳天皇トツケ申タリ。海ニシツマセ給ヒヌルコトハ、

「コノ王ヲ平相國イノリ出シマイラスル事ハ、安芸ノイツクシマノ明神ノ利生ナリ、コノイツクシマト云フハ『龍王ノムスメナリ』ト申ツタエタリ、コノ御神ノ、心ザシフカキニコタヘテ、我身ノコノ王ト成テムマレタリケルナリ、サテハテニハ海ヘカヘリヌル也」トゾ、コノ子細シリタル人ハ申ケル。「コノ事ハ誠ナラシ」トヲボユ。

〔愚管抄〕巻五 後鳥羽)

D、上古中古マデハ、カクノミ渡ラセ給ケルニ、設平家取テ都ノ外ヘ出テ、二位殿腰ニ指テ沈給トモ、上古ナラマシカバナジカハ失ベキ。末代コソ心憂レトテ、水練ニ長ゼル者ヲ召テカツキ求レドモ、見ヘ給ワズ。天神地神ニ幣帛ヲ捧テ祈リ、靈仏靈社ニ僧侶ヲ籠テ、大法秘法無所殘被行ケレドモ、驗ナシ。龍神是ヲ取テ龍宮ニ納メテケレバ、遂ニ失ニケルコソ淺猿ケレ。カ、リケレバ、時ノ有識ノ人々申合ケルハ、「八幡大菩薩、百王鎮護ノ御誓不淺、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。末代競季ナリト云ドモ、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、或儒士ノ申ケルハ、「昔出雲國ニシテ、素盞烏尊ニ被切奉タリシ大蛇、靈劍ヲ惜ム執心深シテ、八ノ頭、八ノ尾ヲ標示トシテ、人王八十代ノ後八歳ノ帝ト成テ、靈劍ヲ取返テ海底ニ入ニケリ」トゾ申ケル。九重ノ淵底ノ龍神ノ宝ト成ニケレバ、再人間ニ帰ラザルモ、理トコソ覺ケル。

(延慶本六末二)

(C)が『愚管抄』の安徳天皇入水譚、(D)が宝剣龍宮収納言説だが、さきほどその原型は(C)にあると
いってしまったが、実はそうとはかりは言い切れない。原型は(C)(D)の両者の間にあってどちらとは特定
できない。そのありようの追求が問題点の一つ。次にこの三者の共通モチーフが王法と仏法にわたる危機を表象

することから、王法仏法相依という当代の認識が一元的なものであったことをあきらかにする。これが問題点の二つめということになる。

それにはなんといつても、右掲の(C)(D)のモチーフの比較考察をする必要があるのだが、ただそのまゝに(D)の言説の特異性を確認しておけば、その叙述構成は地の文(物語叙述)が二つの会話言説をはさんでいるというかたちをとっていることに注意しておきたい。「時ノ有職ノ人々」の言説が八幡大菩薩百王鎮護思想を宣揚する叡山天台宗教團のイデオロギーにのっとっていることはすでに指摘したが、「或儒士」のことばをのぞけば、この言説全体がこの宗教團から生成したことを確認しておこう。たとえば「天照大神、月読ノ尊、明ナル光未地ニ落給ワズ」という文言は、おそらく鎌倉末期の正和二年(一一三二)頃の成立とされる『山家要略記』(「賀茂大明神日吉聖真子一体事」)にある「神祇鑑典曰、大比叡明神亦名日神、小比叡明神亦名月神、比叡明神(「聖真子」傍訓)亦名雷神(「已上」)。日神天照太神、月神月読尊、雷神別雷神、(下略)」という言説にもとづくとみてよからう。山王三聖の本地垂迹説だが、聖真子の一説に宇佐八幡がある。これで八幡・日神・月神の三神がそろうわけだが、それよりも、天照大神を三神説(日・月・星宿)にとりこむ論理は山王三聖説以外にはない(中世日本紀注釈では「一女三男」説が流通していた)。これからしても、「時ノ有職ノ人々」の言説が叡山天台宗教團において生成したものであることがよりはっきりする。それに対してそのなかの「或儒士」の言説はこれまでみてきた宝剣説話と照応していて、宝剣喪失に対するきわめて独特な神話的解釈となっているのだが、その点についてはやはり後述しよう。

前掲(D)の宝剣龍宮収納言説が仏舎利奪取説話のモチーフおよびテーマと類似していると結論づけられるのは、このような叙述構成のうえに立ってであった。この(D)の言説を(C)の安徳天皇入水譚と比較する場合にも同じことがいえる。

- I・安徳帝はもともと敷島大明神(「龍神」)の化身であった(C)。
 ・宝剣はもともとヤマタノオロチ(「大蛇」)の所有物であった(D)。

Ⅱ・(それというのも、清盛があまりにも皇子誕生を切望するので)(龍神は)安徳帝としてこの世に現れたのであった(C)

・宝剣は代々の天皇の「御守(り)」として内裏に安置されていた(宝剣説話)。

Ⅲ・安徳帝はこの世での利生の役割を終えたので、元の父祖の国へ帰った(C)。

・(安徳帝に化身した)ヤマタノオロチは宝剣を奪いかえして龍宮にもどった(D)。

なお、Ⅱの(C)に対応するモチーフは(D)の言説にはみえない。そこで宝剣説話の構成要素のうちの類似するもので補っておいた。このように比較してみると、(C)の入水譚は、もしも想定される生成過程を無視していえば、(D)の龍宮取納言説と宝剣説話とがむすびつけられればその構成要素がとこのうということである。

このような類似・補完関係からしても、この三者がきわめて近縁の関係にあることがわかる。そのうえで、宝剣説話のプロットを紹介すると、

I 宝剣はもともとヤマタノオロチの所有物だった。

Ⅱ (ヤマタノオロチは)その宝剣をソサノオノミコトに奪い去られた。

Ⅲ ヤマタノオロチは(伊吹山の山神/安徳帝に化身して)宝剣を奪いかえ(そう)したり、またし(て龍宮にもど)った。

というようにモチーフ分析が可能である。なおⅢの(龍宮にもどった)というのはオロチⅡ龍神であるところから想定して補った。このような比較からあらためてみなおしてみると、(D)の宝剣龍宮取納言説が(C)の安徳天皇入水譚を介すれば宝剣説話にきわめて類似することになるということだ。そしてこの類似から容易にわかることは、入水譚をばういていえば、宝剣龍宮取納言説が(外部)の宝剣説話を延慶本に導入し本文として定着させる媒介となったとみられることである。

しかしいまはまだこの三者の生成をたどろう。後世になるが、この(C)(D)の近縁性を一文のかたちでとりあげていた貴族知識人に南北朝期の二条良基のいることが注目される。かれが後円融天皇の即位に際してあら

わしたとされる『永和大嘗会記』に次のような一節がある。¹²⁷⁾

この三種(の神器)、安徳天皇西海に幸し給し時、海底にしづみしを、内侍所、神璽をばもとめいだされき。宝剣をば二位の尼腰にさしたる故に、終に紛失しぬ。安徳天皇は、厳島の靈託にて生給しかば、龍王の化身、宝剣を龍宮へとりて入給といふ説ども、申伝侍り。まことにや、おほつかなし。件の宝剣は、崇神天皇の御代つくりられたる剣なり。但、頼朝大将、宝剣にかはりて武將の威をふるひ、西海をしづめたりき。

傍線部分、「龍王の化身」を媒介にして上下の構文がむすびつけられていることがわかる。上が(C)、下が(D)に相当する部分であることはいうまでもあるまい。そのうえに立って引用文の末尾には、慈円の宝剣・武士大將軍交替論が継受され、喪失説・現存説をあいまいにしたところに時代の差が感じられるにしても、この種の神器論はまったくの慈円の歴史思想の祖述となっている。良基の時代にあっても、叡山天台宗教圏では慈円の歴史認識とともにこの(C)(D)がひとまとまりの伝承として流通していたことがうかがえる。そこで次には、両者の近縁性を時間的に遡及させて、モチーフの原型の生成と叡山天台宗教圏との関係、そしてその背景をたどってみることにする。

元暦二年三月二四日の壇浦の海戦で安徳天皇が入水し、それとともに宝剣も海底に沈んだ。それからあまり時間が経たないころと思われるが、叡山天台宗教圏で先帝入水と宝剣喪失の悲劇をめぐって二つの言説が生成した。

・(八歳の安徳天皇が)海ニシツマセ給ヒヌルコトハ、(中略)コノ御神(〓厳島明神「龍王ノムスメ」)ノ、(清盛の)心ザシフカキニコタヘテ、我身ノコノ王ト成テ(中略)サテハテニハ海ニカヘリヌル也。

(慈円『愚管抄』「コノ子細シリタル人」の発言)

・龍神是(〓宝剣)ヲ取テ龍宮ニ納テケレバ、遂ニ失ニケルコソ浅猿ケレ(↓九重ノ淵底ノ龍神ノ宝ノ成ニケ

レバ、再人間ニ帰ラザルモ理トコソ覚ケレ)

(延慶本・宝剣龍宮収納言説)

いうまでもなく前者が(C)、後者が(D)のそれぞれの言説の中核部分で、両者ともに龍神・龍宮・(龍宮に納まる)という原型モチーフを共有していることがわかる。なおいえば、前者の厳島明神龍神化身説は、別稿で論じておいたように、住吉・八幡縁起(「住吉縁起」)の娑竭羅龍王神統譜をふまえた(「サガラ」龍王ノムスメ)によるものだ(なお長門本の厳島縁起にも厳島明神²⁸娑竭羅龍王女説がみえるが、後次的本文とみなされている)。とすると、(C)(D)の言説が生成したことには、おそらく共通の場と担い手が想定されよう。

その背景としては源平合戦直後から重大視された宝剣の喪失、そのための搜索の実施、そして喪失をめぐる龍宮収納言説の生成といったことが指摘できる。それらの事実を伝えてくれるのが『玉葉』の関連記事群だが、そのうち、たとえば文治三年(一一八八)九月二十七日の記事に「猶入海人雖搜索之(「宝剣」、更不見、若納龍宮歟、將亦流給他州歟、如何)」とされることなどがあげられよう。この記事は陰陽寮からの申文を転載したもののだが、ただ壇浦合戦からほぼ三年六か月後になると、宝剣が海底の龍宮に納められてしまったかと危惧されていたことがわかる。搜索そのものは合戦のおこなわれた直後の五月ごろから始まったことが知られるが、搜索も三年以上になると断念することが求められるようになった。そのことを暗にうながすようにみえるこの申文は、実はその年(文治三年)の夏の搜索が終わった直後、安倍泰茂が公卿僉議の場に提出した勘文に「推之、不納龍宮、不移他州歟、奉投海底、從在処五町内被不見之者、必定可出来給歟」と、宝剣発見の望みがまだある旨を上奏したことに反駁したものだ。このように、宝剣搜索が三年目に入ると、朝廷から特別に任命された宝剣求使の間でも深刻な意見の対立がみられたようである。その対立の極点に宝剣が「若納龍宮歟」ということがあったわけである。その後、搜索は断念されたとみられるところから、宮廷・院ともに陰陽寮申文のほうを受けいれたと思われる。このような経緯からすると、当時早くも宝剣が龍宮に納められたという観念が宮廷社会に流通したらしい。

このような公的な場の論議とかさなるような宝剣龍宮収納言説(D)が早い段階で生成したと考えられるのに対して、先帝入水譚(C)のほうはきわめて私的な言説であることがうかがえる。けれども、「コノ子細シリタル人」がどうやら先帝付きの女房と考えられることからすると、この(C)も(D)におとらず、やはり合戦後の早い段階で生成されたとみられる。公的と私的の差異はあっても、両者は原型モチーフを共有することで、ほとんど同時期にきわめて近い場所で生成したとみるのがふさわしかろう。なおふみこんでいえば、「愚管抄」の「コノ子細シリタル人」は、宝剣と龍宮のむすびつけられた言説が公的な場で流通するなかで、私的な認識として宝剣と天皇の身体を互換させることで、天皇が龍宮にもどったという天皇鎮魂の言説を生成させたとみてよからう。このことから(C)(D)の言説が時間的にも空間的にもそれほど離れてはいなかったとすれば、それぞれの基層部についても

(c) 安徳天皇が龍神の本身にもどって龍宮に還った。

(d) 宝剣は龍宮に納められた。

という原型モチーフの類似性を介して両者はやがて融合するような生成の流動が起こった。それが結果的に(D)の表層部の「或儒士」が語った「素盞烏尊ニ被切奉タリシ大蛇(中略)八歳ノ帝ト成テ」という宝剣喪失の神話的解釈をひきよせることになる。この言説が宝剣説話のヴァリアントであることはたしかで、こうして(外部)の宝剣説話は宝剣龍宮収納言説を介して延慶本の終局部の構想にとりこまれることになった。

もしこのように原型モチーフの生成を考えてよいとすれば、本稿の関心はその生成がどこで起こり、なにを伝えようとしたのか、そしてその担い手はどこまで特定できるのかに移ることになる。その考察を追究することが結果的に原型モチーフが実は王法と仏法にわたることをあきらかにしてくれらるることになる。その点で、手がかりを与えてくれるのは、宝剣龍宮収納言説そのものの「龍神是ヲ取テ龍宮ニ納テケレバ」とある文脈に、法滅の世到来のヴィジョンを語る叡山天台宗教団の経文あるいは口伝がむすびつけられていることである。それによって「遂ニ失ニケル」「再人間ニ帰ラザル」ことが「道理」と納得されているわけであって、そこに宝剣龍宮収納言

説をになった主体が析出されてくることになる。

法滅の世到来を龍宮とむすびつける経文あるいは口伝は叡山天台のものである。天台宗の記家の言説群を収集している『溪嵐拾葉集』などに次のような言説がみえている。²⁶⁾

・千五百歳（乃至）悪魔波旬及び外道衆、踊躍歡喜シ、競ヒテ塔寺ヲ破リ、比丘ヲ殺害シ、一切ノ経藏皆悉ク流移シテ、鳩戸那竭国ニ至リ、阿耨達多龍王悉ク持チテ海ニ入ル。是ニ依リテ仏法滅尽スルナリ。
 （『摩訶摩耶経』）

・又伝、（中略）仍仏教滅（シテ）収龍宮也云々。
 （『溪嵐拾葉集』弁財天法秘決・六二四上）

・何故ゾ、法滅ノ時、経卷ノ如キハ龍宮ニ納マルヤ。一ニハ龍宮トハ尽癡ノ室ナリ。尽癡ノ源ハ無明ナリ。故ニ仏法・法性滅シテ無明ノ本源ニ帰ルナリ。
 （同右、真言秘奥抄）

これらによれば、人間世界に悪魔波旬や外道衆が跳梁して「競ヒテ塔寺ヲ破リ、比丘ヲ殺害」するといった無秩序な混乱状況があらわれるようになる、仏法守護を任ずる龍王がこの世に出現して、人間世界の一切の経巻を海底の龍宮にもち去るといふ。これが末法の次に来る法滅の表象だが、経巻は龍宮に納められてしまうと、もはや二度とこの世にもどることはありえないともいふ。このように、經典の龍宮收納という表象が法滅の世到来のヴィジョンであるとすれば、延慶本平家物語が宝剣龍宮收納言説として「龍神是テ取テ龍宮ニ納テケレバ、遂ニ失ニケルコソ浅猿ケレ」といひ、さらに「九重ノ淵底ノ龍神ノ宝ト成ニケレバ、再人間ニ帰ラザルモ理トコソ覺ケレ」とくりかえしている意図にもそれが反映されているとみるべきで、つまり、海底に没した宝剣の運命に法滅の表象を借用することで、宝剣もまた經典の運命と同じようにもはや二度とこの世にあらわれることはないということを確認させようとしているとみてよからう。このような言説の構築はいうまでもなく叡山天台宗教圈のものである。

寶劍龍宮收納言説が叡山天台宗教團において生成したということは別稿でも言及したことがあるので、これまでの論述は再説ということになるが、ここでむしろ注意すべきは、王法（寶劍）と仏法（一切ノ経藏）の運命が一体であることを暗に意味することで、仏教團にあっては王法仏法相依が一次的にとらえられていることが確認できることである。そしてそれが地の文（物語叙述）にみとめられるとすると、「或儒士」の言説は地の文における叡山天台の王法の危機認識を根拠づけるために神話的解釈をもちこんだということになる。しかしこの寶劍龍宮收納言説はもしも単独に流通する場合、実は寶劍説話が寶劍現存を訴えているのとは正反對の寶劍喪失の確認となるものであることはすでにみた。このことは、寶劍龍宮收納言説と寶劍説話と同じ宗教團で生成したものでないということ傍証する。ということは、「或儒士」の言説に媒介されてはじめて〈外部〉から寶劍説話が延慶本の終局部の構想にみちびき入れられたということになろう。

すると、(C)(D)の生成過程に〈外部〉からの寶劍説話を加えてみると、三者の関係はどうなるのだろうか。常識的にいえば、(C)の『愚管抄』先帝入水譚が年代的に先行すると考えられ、(D)の延慶本の寶劍龍宮收納言説がそれにつき、そして〈外部〉から寶劍説話が採録されて後次的に成立したといえるのかもしれない。しかしこの(D)の地の文（物語叙述）は「沈んだ寶劍は龍宮に納まった」という原型モチーフそのままなので、これを基層とするならば、「或儒士」の語った（龍神が）人王八十代の後、八歳の帝となって、寶劍を奪い返したという神話的解釈のほうは表層ということになろう。このうちの基層の原型モチーフを(C)と比較すると、これもすでに言及したように、寶劍と先帝（安徳天皇）とはまったく互換可能ということになるわけで、それからすると、寶劍がさきか先帝がさきかは不明というほかになく、両者に共通する原型イメージから(C)と(D)のそれぞれの説話が派生したと考えるべきなのだろう。

ただいずれにしても、寶劍説話の基層部は(C)(D)の原型モチーフを共有することで叡山天台宗教團に属することがわかり、表層部の「或儒士」の言説を〈外部〉からとりこんで地の文（物語叙述）の真实性を確認しようとしたのであって、それによって重層構造が生成したわけである。すると次には、この「或儒士」の言説が

呼び水となつて〈外部〉に流通していた―阿部泰郎によれば、日本紀の家、あるいは伊勢神宮や熱田社の注釈学とか縁起、あるいは和歌の家学としての古語の訓詁学として伝承されていたという―宝剣関係の神話や説話が新たに再編されつとこまされたという過程が想定される。ここで〈再編〉とことわるのは、延慶本をはじめとする『平家物語』の宝剣説話以外には、たとえば『醍醐寺雜事記』および後述する伊勢神道関係の宝剣神話には〈宝剣が龍宮に収まった〉というプロットもみえないし、神話から説話への接続による〈宝剣説話〉としての再編もないからだ。

このような生成論に関する仮説を延慶本の終局部の構想の立場から要約すると、宝剣説話（1―6）と宝剣龍宮収納言説（7）は同じ遍歴の物語の構成要素として配置されているが、それは①『愚管抄』先帝入水譚／宝剣龍宮収納言説②「或儒士」の言説③宝剣説話（1―6）という生成過程を経て延慶本の終局部の構想に収まったとみられる。こうして宝剣がなぜ失われたのか、そしてまたすべての人々の願いと祈りにもかかわらず、どうして宝剣は出現してくれないのかを説明する論理は、〈外部〉から導入された宝剣説話の文脈に沿うことで、まったく無化してしまうことになる。

まったく逆転した主題（内容）を叡山天台宗教圏の側からとらえかえすとどうなるのだろうか。まず注目されるのは、『愚管抄』（安徳天皇龍神化身説）と延慶本平家物語が同じ原型イメージを共有する二つのテキストでありながら、延慶本は『愚管抄』と別個の主題を追求しようとしているということである。それが前述した後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文への神話論的象徴による意味作用であり、それこそが本稿の課題となっているのだが、ここではまだ検討にはいらなないでおこう。それよりも二つのテキストについてはすでに公的・私的というちがいを指摘しておいたが、その点をもう少し詳しく外形的・文体的に言及しておきたい。

『愚管抄』の先帝入水記事を構成する「コノ子細シリアル人」（二六五頁）の語りは、幼くして痛ましい死を遂げねばならなかった安徳天皇を鎮魂したいという切なる願いにもとづいていた。そのために天皇の死を畿島大明神の「利生」とむすびつけることで、宗教的救済を求めようとした。それが個人的な鎮魂の語りとなったので

ある。先帝付きの女房の鎮魂の語りを『愚管抄』に書きつけた慈円も「コノ事ハ誠ナラントヲボユ」（同右）と深い共感をしめしたが、それは語りをつらぬく鎮魂の思いがいかにも痛切だったかをうかがわせてくれる。それゆえに安徳天皇龍神化身説は、安徳天皇周辺に近侍していた平家女人層、あるいは高倉天皇や清盛にむすびついた殿島信仰圏、そしてまた高倉・安徳天皇の父あるいは祖父にあたる後白河院政の宮廷社会の広がりにおいて共感を呼び真実として納得されたことだろう。

それに対して延慶本平家物語の「或儒士」の語りは、ソサノヲノミコト／ヤマトノオロチ神話を「(ヤマトノオロチが)八歳ノ帝ト成テ」と展開させているところからわかるように、龍神(殿島明神)↓ヤマトノオロチとむすびつけ、さらに八岐(ヤマト)↓八歳(ノ帝)という八の数字を共通項にして、安徳天皇龍神化身説に中世日本紀のソサノヲノミコト神話がむすびつけられたところに生成したもののだが、結合そのものすら延慶本にとつては(外部)のことだったと考えられる。このような、やや牽強付会とも思われる解釈が宝剣龍宮収納言説(基層部)を媒介にして記紀神話を延慶本にとりこませたのであった。それは神話言説の重要性が再認識された結果だった。なぜ神話言説なのかはすでに第一節でふれておいたが、具体的な考察は次章にゆずらねばならない。いまはこのような経緯をたどって延慶本が中世日本紀(宝剣神話)を受け入れたことだけを確認しておきたい。それは延慶本よりも早く『醍醐寺雑事記』に記載されているのだが、おそらく叡山天台は同じ仏教圏の思想的胎動に敏感に反応し、王権神話としての意味作用を再発見したといえるのではなからうか(後述)。

とすれば、延慶本平家物語の立場に立っていえば、たとえ「或儒士」の神話的解釈が媒介したとはいえ、ソサノヲノミコト／ヤマトノオロチ神話と宝剣龍宮収納言説のむすびつきは叡山天台宗教圏そのものが王権論の再構築という目的のもとにあったからというべきで、こうして宝剣に対するヤマトノオロチの執心がつらぬく宝剣説話を導入・再編していったと考えられるのである。

第三節 叡山天台宗教團における宝剣龍宮收納言説と慈遍の三種の神器論

前節までで検討したように、宝剣龍宮收納言説が叡山天台宗教團で成立したといえるところから、ここでは、より広く、叡山天台宗教團と記紀神話（↓中世日本紀）の關係について考察しておきたい。そのことで、神話導入はまさに神話的世界観と相關する王権論の再構築にあることをいつそうあきらかにしたい。そのために『平家物語』の宝剣説話とはなにかということからはじめよう。

内田康によると、『平家物語』宝剣説話に関しては、読み本系と語り本系の「諸本間には根本的な見解の相違がみられる」といい、その相違は大きくみて、次の三つの理由によるという。³²⁾

1 三種の神器の宝剣を「草薙、天蚰斫劍、取柄劍」（延慶本の表記による）という神話にあらわれる神劍とむすびつけようとしているが、そのむすびつきに差異のあること。

2 王権儀礼の呪物として存在する三種の神器（宝剣はその一つ）を神話テキストにむすびつけるうえで媒介をなしたのは、『古語拾遺』の本文にしかみえない崇神朝の鏡劍奉遷・模造鏡劍鑄造記事であること。

3 もともと『日本書紀』にみえる新羅沙門道行宝剣奪取事件に関する記述の曖昧さから、『平家物語』諸本の宝剣説話でも事件の起こった場所、また宝剣が返され（奉斎され）た場所に差異のあること。

これらの差異が相乗されることによつて、第一に「内裏の宝剣」と草薙劍のむすびつきを基本とするが、ある諸本によつては、それがさらに他の「天蚰斫」や「取柄劍」とむすびついたりつかなくなつたりする差異を生んでいる。また第二としては、壇浦の海底に沈んだ宝剣を草薙劍とする語り本系と、そうではなく改鑄された模造劍とする読み本系とに分かれるという。このような差異をふくんで多様な物語となつている宝剣説話テキストが生じた根本原因はおもに2の背景によるわけなのだが、これについても内田は流布本『水鏡』や順徳院『禁秘抄』などの説の検討から、「元来「内裏の宝剣」に関しては、「神代」という漠然とした起源が語られることはあつても、それが実際に（内裏に——引用者注）納まるまでの具体的経緯が顧みられることは稀だったのではなからう

か」と推定しているように、王権儀礼のための三種の神器と記紀神話の鏡・劍（璽）とは本来別個のものであったとされる。この推定は今日の『日本書紀』の研究者らによる次のような解釈とほぼ一致している。

もと宮中に鏡と劍とが、祭祀の対象としてではなくて、「護身」（古語拾遺）のための呪物として、天皇の身辺に置かれており、ある時期から、中国の史籍に見える伝国璽の思想とは別に、両神宮の神体の起源説話として神代史に付加されたものと推知されるが、神宝が宮中にあつて歴代に伝えられている現在の事実と、この起源説話を結合するために、崇神天皇が鏡劍を笠縫邑に遷すに当り「更鑄鏡造劍」らしめた（古語拾遺）という説話が必要となった。この新造説話が記紀に見えないのは、その原資料に最初両者を結びつける説話のなかったことを物語っている（まして「模造」というがごときは、古典に全く見えない後人の創作にすぎない）。

書紀学者はここで記紀の伝承と『古語拾遺』の「新造説話」との関係を即位儀礼と神話の相関に対応させて理解しようとしていることはいうまでもあるまい。しかしそのような異質のテキストの接合が古代天皇の王権論のデイスコースとなり、それがそのまま戦前の国定教科書に教材化されることで軍国イデオロギー醸成の一翼をになつたということは現代史の事実である。書紀学者の認識はその反省にもとづいたためか、鏡・劍の「模造」という観念が記紀のテキストとはまったく無関係であることを「古典に全くみえない」と語気強く批判している。イデオロギーの道具となつたデイスコースを学的ではないと否定することで、古典を擁護したいという姿勢がはつきりとうかがわれる。たしかに、その文脈の形成からは大戦前の天皇人格化の国体的イデオロギーの臭いがかぎ分けることができる。

しかし皮肉なことに、この「神代史に付加された」文脈の形成が実は『平家物語』の宝剣説話の筋立（構成）の中核となるものだった。即位儀礼における三種の神器の渡御を中心とする踐祚儀礼が神話をひきよせるかたち

で、内裏に安置される三種の神器が天孫降臨神話（伊勢神宮の神体の起源伝承）の宝鏡開始・天壤無窮の神勅とむすびついていった。こうして三種の神器は記紀神話の鏡・剣を代表／表象する分霊となり、かくて神話的宇宙論の中心に天皇の身体を結合させる機能をはたしていったのである。

王権儀礼としての整備と確立によって、宝剣の遍歴が天上↓地上（周縁）↓内裏（靈宮）という過程をたどる『平家物語』の宝剣説話は、まさに儀礼と神話、そして天皇の身体と神話の結合を語っているのである。中世日本紀の神話において三種の神器は天上界と地上界（伊勢神宮）の至高神とされる天照大神の所有物であり、それがヤマトタケルの遍歴の苦難を経てあらためて「皇孫」（神勅の用語）にもどされるという遍歴のドラマトゥルギーに王権儀礼としての象徴論的意味があるわけである。そのような象徴をになうかたちで中世神話が再編されたとすれば、『古語拾遺』に模造剣を鑄造したという神話があるのは、それが儀礼と呪物（呪物）、そして天皇の身体とを媒介・結合する象徴としての意味作用をもっていることの認識があつたといふべきだろう。したがって書紀学者が『古語拾遺』のもつ神話の意味作用を（一）で強く批判するのは、中世以降にしか再編されたことが確認できない王権神話の文脈をもって『古語拾遺』を糾弾するという倒錯をおこなってしまったことになる。

この院政・中世に復活・再編された王権神話のありようは、これ以後の本稿の論述であきらかにしてゆくはずだが、あらかじめ結論の方向をみとおして要約しておけば、それは承久の乱後、密教的王権論の限界が露呈されることよって、一段と深刻化した王権の危機に対抗する、新たな王権論の構築ということになるが、その推移を大きくみれば、院政王権論の言説化からはじまって、やがて中世王権論の確立に至るといふイデオロギー史の過程をたどるといふものである。院政期の密教的王権論に代わるそれは神話論的象徴による宇宙論と天皇の身体との結合をめざすといった王権論の再構築であつて、少なくとも、それは村上重良が「鏡・剣・玉の三種の宝器が天皇の位を象徴することは、すでに『古事記』『日本書紀』にも見えるが、この觀念がさらに宗教的に展開し、広がっていくのは、鎌倉時代から南北朝時代にかけてである」³⁵（傍点―引用者）といっていることとほぼ対応するのかもしれない。ただ「宗教的」ということを「仏教や儒教に基づく解釈」と理解しているのはあたるまい。

中世王権論の再構築にあたって「宗教的」というのは、これまでの儀礼と呪物による、即物的ともいってよい王権儀礼に神話論的象徴による意味作用ということばの機能が再発見されたことと理解すべきである。神話言説の復活とはとりもなおさず神話論的象徴による意味作用の復権であった。それを「宗教的」ととらえることはゆるされよう。

院政・中世の神話論的象徴とはもちろん古代における神話と儀礼の相関とはまったく異なる位相である。これですでに第一章で論述したことだが、物神化された三種の神器と儀礼の相関による王朝の王権儀礼はもはや神話の媒介を必要としなかった。たしかに、院政・中世の王権神話はこのような伝統的呪物信仰を一方に継承せざるをえなかった。それを古代的といえはいるのであって、慈円の密教的王権論が物神化された呪物と天皇の身体^{ミヤ}の結合をそのまま密教的象徴体系にとりこんだのは、まさにこれまでの伝統が無視できなかったからである。したがって、たとえ密教から神話論的象徴体系に代わったとしても、呪物としての神器觀念を継承せざるをえないという点では慈円の場合と変わらなかつた。そのために神話的文脈ではあつても、儀礼の実体である呪物(宝剣)の真偽が重大な意味をもつたのであつて、そのことが直接的に承久の乱後の王権の危機にからんできていたのである。

とすれば、今日の宝剣説話研究が宝剣説話(あるいは屋代本別冊の「剣巻」)を、物神化^{モノカミカ}された神器(宝剣)とむすびつく王権神話と認識しているのも理由のあることだが、本稿からすると、先行研究にあつては、承久の乱後、密教的王権論の破綻を超越する中世神話の再編がとりもなおさず中世王権論の再構築にダイレクトにつながるということ、はたして共通理解としていいのかどうか疑問をもたざるをえない。

この当時にあつて院政・中世の王権の〈全体性〉がどう認識されていたのかというとき、参考になるのが第一節で言及した慈円や『六代勝事記』の論理を支える帝王の身体と文／武の關係論だろう。『平戸記』(仁治元年(一二四〇)七月四日の記事にも「王者之治、以文武治之之心也。非二人(天皇と武士大將軍——引用者注)治之儀」とあるように、中世の〈知〉は文／武もつて王権の〈全体性〉を表象するとされた。したがって宝剣の喪

失はいわば王権の〈全体性〉の破壊をもたらすとも解釈される。このような認識から慈円は密教的象徴体系の〈全体性〉を天皇の身体とむすびつけざるをえなかった。しかしそれが象徴論的思考である以上、宝剣説話の象徴的解釈の論理として受け入れられることもありえた。つまり、その象徴論が神話論的象徴における〈相反するもの一致〉、〈反対の結合〉という解釈をみちびくことになるともいえる。このように考えられるとすれば、宝剣の喪失説にしろ、現存説にしろ、それは密教的デイスコースから神話的デイスコースの変換と深くむすびついているとみるのが本稿の立場である。

しかしそれはひとまず置いて、それよりも先行研究の概観をしておこう。本稿のみるところ、これまでの宝剣説話研究はテキストの本文のユレに着目する点ではほとんど共通していて、大きく三つに分けられるかと思う。たとえば本文のユレを（a）宝剣喪失の論理ととらえるのか、それともその反対の（b）宝剣現存の論理ととらえるかで研究は分かれる。そしてさらには（c）論理折衷説と呼ぶべき見解もある。以上の三つの見解を順序を追ってみてゆくと、

（a）慈円の宝剣・武士大將軍交替の論理という主題は延慶本の終局部の構想にはめこまれている。それが危機超克の論理になる以上、宝剣説話によって本物の宝剣の喪失を語るものがすなわち宝剣に代わって武士大將軍の登場ということになり、延慶本の掉尾の頼朝寿祝を語る言説と照応することになる。

この見解に立つのが生形貴重、松尾葦江である。たとえば生形が「失われた宝剣に代わり、頼朝が朝家の固めとして現われたと語るのが『剣巻』であった」といい、松尾が「武家による王権守護の象徴として宝剣喪失を得しようとした『愚管抄』の理屈を、ストーリーに仕立てれば、すなわち『剣巻』でないか」といつているのは、この（a）の解釈につながる。このような見解を本稿なりに評価すれば、これらは慈円の宝剣・武士大將軍交替の論理に即して『平家物語』の宝剣龍宮取納言説と、延慶本平家物語の掉尾（大団円）の「右大將頼朝果報目出事」とを照応させた見解ということになる。しかし屋代本別冊の「剣巻」に延慶本的な構想を安易にむすびつけてよいものかどうかには疑問がのこる。それに対して、

(b) 宝剣説話の主題は、慈円の交替の論理で強調される(本物の)宝剣喪失とはちがって、宝剣の現存にある。したがってその主題は、宝剣の現存がとりもなおさず王権の現存を表象するところにある。

この見解に立つのが多田圭子³⁸⁾と高木信³⁹⁾である。たとえば多田は屋代本別冊『剣巻』や延慶本をはじめとする読み本系諸本が海底に沈んだのは改鑄された模造剣であったとし、⁴⁰⁾「『剣巻』草薙剣説話は、草薙剣を中心とした三種神器の厳存と、その象徴する王権の厳存とを主張するものと考えたい」といい、高木も論述の大筋において同じ見解に立っている。ただこの見解の欠点は物語成立の思想的背景についての洞察がないために、「王権の厳存」ということが漠然としていて、「王権」の歴史的位相が限定されないことである。

それに対して第三の見解として内田康の見解がある。内田説は延慶本の宝剣説話が(b)宝剣現存の論理に帰結することはたしかだが、ただ崇神朝における宝剣の奉遷改鑄を語ったところで「靈威本ノ劍ニ相劣ラズ。今ノ宝剣是也」とあるところ、さらに沙門道行宝剣奪取事件の語りだしに「改鑄メラル、劍ハ内裏ニ安セラレテ、靈威一早く御座ケル程ニ」と布石を打って、沙門道行は実は改鑄の模造剣を盗みだしたのだが、模造剣ではあってもその靈威はすさまじいものであったと訴えるところに着目し、延慶本の宝剣説話のテキストでは模造剣の「靈威を強調することによって本剣との差異を無化しようという方向性が最も顕著に働いている」と指摘する。これを(c)論理折衷説と呼ぶのは、延慶本の宝剣説話が(b)の宝剣現存を意図しながらも、物語の力を重視してか、限りなく(a)宝剣喪失の冷徹なプロットに近づこうとしているととらえるからである。内田説は文芸としての物語の価値を重視するのだが、延慶本に限っていえば王権論との関係が無視されているといわざるをえない。

それでは本稿が延慶本平家物語の宝剣説話をどのような政治的・イデオロギイ的狀況との相関でとらえようとしているかという点、いうまでもなく延慶本の終局部の構想にとつての最大の課題である中世王権論の再構築にあたって宝剣説話が神話論的象徴による意味作用をはたらかせているということに注目する。しかしそのような課題は、前提として延慶本の構想がどのようなイデオロギイ・史的背景のもとにあるのかが考慮されなければなら

ない。これまでの考察からすると、そこには二つのコンテクストが浮かびあがる。第一には前稿（第一章）で考察したように、宝剣説話は承久の乱直前の慈円の密教的王権論の限界をのりこえようとして再編されたものとして再編されること。したがって課題は、承久の乱後に再編されるようになった神話的ディスコースが展開する神話的宇宙論のなかに、あらためてどのように天皇の身体と宝剣の結合をくみこもうとしているのかということにある。第二には前節で考察したように、〈外部〉の宝剣説話はその末尾に位置づけられた宝剣龍宮収納言説を紹介して叡山天台宗教團にとりこまれたとみなされる。すると、宝剣説話は叡山天台宗教團にとってどのような意味をもつのか、そのことを宗教團がこれまでも鎮護国家イデオロギーをになつてきたという伝統とむすびつけて考えねばならない。この二つのコンテクストである。

このような院政から中世にかけてのイデオロギー史における二つのコンテクストから延慶本の宝剣説話を問題とする場合、あらかじめ第一節で示唆しておいたように、延慶本の掉尾（大団円）の後白河院・頼朝の〈並列〉の構文との照応がなんといっても重要である。この照応が延慶本にとつて王権論の再構築、およびそれにともなう体制の新たな整序化をになつている。ただその考察にあたっては、さらに次のような二つの課題がひかえていることに配慮しておく必要がある。その一つは、この宝剣説話が叡山天台宗教團の鎮護国家のイデオロギーの言説のなかでどのような位置を占めているのかということ、これはさきほどの第二のコンテクストにあたる。そしていま一つには、本稿の筆者が主張するように、もしも延慶本の宝剣説話に神話論的象徴による意味作用を求めるとするならば、同じ宗教團にあつて、神話的言説をもつ他の言説にも同じような意味作用がみとめられるのか、ということである。この後者の検討を必要とするわけは、もしも他にみとめられないとするならば、宝剣説話に神話論的機能を求めようとするにはあるいは本稿の筆者の主観的解釈ということにもなりかねないことになるからだ。しかしそのような危惧に対して本稿は、慈遍の神話的言説の再編という営為のなかに延慶本と同じ神話論的象徴による意味作用をみとめることができると考えている。

ただそれよりもまえに、宝剣説話→宝剣龍宮収納言説にみられる内容の矛盾について言及しておきたい。それ

は『源平盛衰記』が指摘する次の点である。

疑（ふらくは）崇神天皇御宇、恐靈威新鏡新剣を移して、本をば太神宮に被送といへり。然者壇浦の海に入は新剣なるべし。何んぞ龍宮我宝と云ふべきや。次素戔島命蛇の尾より取出たる時、奉大神宮には、天神の仰に、我天岩戸に有し時、落たりし剣也と仰す。今又龍神宮の宝と云。然者龍神と天照大神とは一体異名歟、不審可決云云。

たしかに、この批判は延慶本の宝剣龍宮取納言説にもあたっているものであって、「何んぞ龍神我宝と云ふべきや」という言説の矛盾は覆うべくもない。これまでに論じてきたように、この矛盾は宝剣説話と宝剣龍宮取納言説が本来別個に成立したにもかかわらず、あえてつなぎ合わせるというた無理によって生じた結果だろう。盛衰記はその矛盾を批判したのである。ただその矛盾については次のような論理をもって解決することが可能だと思われる。すなわち延慶本の宝剣説話が終局部の構想のうえで意味があるのは、それがA—Bの（並列）の構文と照応することにおいてであるというよりは、むしろかえってきた。それとの照応が神話的デイスコースを形成することになるのだが、密教的デイスコースから神話的デイスコースへの移行こそ、慈円の王権論の破綻をのりこえての王権論の再構築だった。盛衰記の批判は筋立のレベルではまさにそのとおりなのだが、宝剣説話が無理な筋立を押しとおしたのは、それが新たな王権論の構築という大きな目的があったからであって、その目的にとつては矛盾は問題とはならなかったのである。

ここからあらかじめ設定しておいた課題にはいろいろ。本稿が重視するのは、叡山天台宗教圏におけるこの宝剣説話テキストの位相である。すなわち宝剣説話（1—6）の外部性と宝剣龍宮取納言説（7）の独立性がそれである。これまではその内部性／外部性を証明してきた。したがってそのあとはその内実が問われることになる。ところで、内実ということからすると注意しなければならない後世の資料がある。一つは文永年間から鎌倉末期に活

動したとされる天台恵心流につらなる心賀の言説であり、いま一つも天台系の山王神道の立場にたつた日蓮宗門徒の著述とされる三千院本『三種神器大事』⁴¹である。前者の心賀の場合、『治国利民目錄』と『天子本命目錄』⁴²と『伝』⁴³という著述があるが、そのなかに、

・私云、此三種ノ神義ハ、安徳天王ノ時、納龍宮城、本朝ニハ無之（『治国利民目錄』三種神器説話・末尾）
 ・人王時、毒蛇噉人時、船九艘ニ納酒置下へハ、大蛇吞此酒ヲ酔臥ス時、有尾劍、取為吾朝重宝ト。是ヲ村雲ノ劍トハ伝タリ。但、今ノ法劍ハ、天神七代地神五代ノ初、伊弉諾伊弉册尊、天ノ逆鋒ヲ下大海ニ、在リト
 鳥ヤサカシ給時、淡路島ト成リ、是ヨリ国土成就シ下フ、治国利民ノ要術出来ス。（『治国利民目錄』）

とある。前者の本文によれば、心賀の時代、宝剣龍宮収納言説がほとんどそのまま天台恵心流に受けいれられていることがわけてくれるとともに、この文脈では「本朝ニハ無之」と断言されているように、本物の宝剣が沈んだという説である。これはあるいは心賀の時代に流通していた覚一本的なテキストによるのかもしれないが、それよりも天台宗の口伝・教説の伝統として慈円の宝剣観を継受していることとみなすことができるのではないだろうか。これは慈円の宝剣・武士大將軍交替の論理がまだ生きているということでもあり、二条良基の『水和大嘗会記』に通ずる背景だろう。そしてこのことはまた慈遍の神話再編にとっても重要なので銘記しておきたい。

しかし、この本物の宝剣喪失の説をふまえて、心賀は「但」以下で、宝剣に代わる「法劍」が現存することを主張する。「法劍」が「天ノ逆鋒」であるというのは、両部神道書『大和葛城宝山記』の「水大の元始」にみえる「心柱是独古三昧耶形、金剛宝杵、所謂独一法身智劍」という文言と、「高天海原在独化靈物、其形如葦牙、（中略）名靈物称天瓊玉戈、亦名金剛宝杵」という文言にうかがわれる（『天瓊玉戈』は神話にいう「天逆鋒」のこと）。これは伊勢神宮の心の御柱と（葛城山にあるとされる）「天ノ逆鋒」とを本ノ迹の論理でむすびつけた、いわゆる中心のシンボリズムである。こうして、独古（金剛宝杵）が日本国の表示（『三摩耶形』）とさ

れ、「天ノ逆鉞」はいまも金剛山（葛城山）の頂上に立つとされるところから、まさしく宝剣喪失の論理を代替するものとなっている。

この心柱＝金剛宝杵（独古）＝天瓊玉戈という説は、『天地麗気記』（二所大神宮麗気記）では、金剛宝山（葛城山）で宝喜蔵王如来の説いた教えとされ、類似の説は、ほぼ同時代の『天照太神口決』（一）でも「御心御柱云、是独古也」と始まる言説にもみえている。この両部神道の説は叡山天台宗教圏の『溪風拾葉集』（光宗編著）にも二箇所にわたって採録されている。たとえば巻六には「行基菩薩記（『大和葛城宝山記』のこと——引用者注）云、日本其独古云」とあり、巻八八には伊勢神宮の心柱はあえて後景化されて三國三杵説が打ちだされ、「以三國習三杵事／示云、天竺者五跖形国也。農且者三跖形国也。我國者独跖形国也」と展開されているが、いずれも両部神道説の導入であることはたしかである。この両部神道説の受容によって叡山天台宗教圏は、山岳修験の金剛山（葛城山）を中心のシンボリズムとする密教的コスモロジーのヴァリアントを受け入れたといえる。心賀の「宝剣」が「法剣」に代わるという言説は、このコスモロジーを支える金剛杵＝独古が（刀）剣型をしていることから、これも慈円の密教的王権論の破綻を受けて山岳修験のコスモロジーをもって補完・代替しようとしたともいえる。叡山天台宗教圏にとっての王権論はあくまでも中心／周縁からなる宗教的コスモロジーの問題だった。

ただその場合、王権の根拠を三種の神器から切り離して山岳修験の聖所にある中心のシンボリズムへと移行しようとしたとも考えられ、その方向性は、慈円の密教的王権論が三種の神器の宝剣を不動明王の刀剣にとつて代えようとした論理とほとんど変わらない。ただ心賀がそれによつてどのような王権を構想したのかは不明である。それでも、思想の傾向からいって叡山天台宗教圏が伊勢神宮の祭神・神道説に対して距離を置こうとしていることとはうかがえよう。その背景には、これまでの叡山天台の言説からうかがえるように、日吉（山王）社の祭神・神道説があったからである。ということは、京都中央の叡山天台宗教圏は古代以来の伊勢神宮を疎外するかたちで院政期の鎮護国家イデオロギーを形成していたということを裏から証明している。まさに非伊勢的な言説が正

統だったということでもある。その点からすると、延慶本平家物語における宝剣説話の導入、あるいは慈遍の宝剣神話の再編という営為は叡山天台宗教團にとつては異端だったのである。しかしそうはいっても、正統といえる光宗や心賀にしても、けつして天台の教説に忠実だったなどといえるものではなく、その背後には、天台と真言の二大宗教團の間における密教行者の活発な往来・交渉と両者の口伝の交流があつて、その成果を受け取っていたことに留意しておくべきだろう。

このように、叡山天台宗教團では口伝・教説の伝統として宝剣はこの世界にはもはや存在しないという慈円以来の説が受け取られていた。それは同じ天台系の三千院本『三種神器大事』にもみえている。しかしこのテキストが目されるのは、実は心賀のごとき宝剣喪失説の背後にそれとは対立する説のあることをすかしみせているところにある。すなわち、宝剣説話を広くみると、天台系の宝剣龍宮収納言説にとつて、あたかも対立するような考えが当時流通していた。それが、海底に沈んだのは改鑄の模造剣だという延慶本をはじめとする多くの『平家物語』諸本と共通する認識である。そこに見え隠れするのが「天蠅切剣」を「天」村雲剣」と同一化する熱田社系の『宝剣御事』の解釈である。内田康によると、「『宝剣御事』では「天蠅切剣」が「天村雲剣」と同一視されているのは、冒頭の「神代以来の靈験事」で熱田にあるのが「天蠅切剣」であると記したことに規定されてしまった結果であると判断される」ということである。これからみても、熱田社はあくまでも三種の神器のうちの宝剣（「天村雲剣」≡草薙剣）を奉祀していることを強調しようとしていることがうかがえよう。そのような背景をふまえて『三種神器大事』をみると、

宝剣ト申ハ、村雲ノ剣ノ事、可然ル。(中略) 出雲国ニシテ素盞鳥ニ被対治也奉ル天ノ蠅蠅ノ後身、安徳天皇ト生レタリ。是ハ、我カ所持ノ村雲ノ剣ヲ取り返シカ為ニ、西海ノ浪ニ入り玉フ也。天ノ蠅蠅切ノ剣ハ非ス望ム所ニ。知ヌ、宝剣ト云ハ村雲ノ剣ト覚ヘタリ。去ル間夕、始中終共ニ、宝剣ト云ハ、村雲ノ剣ト可得意也。

とあるのが注目される。「天ノ覬切ノ劍ヲハ非ス望ム所ニ」といい、「始中終共ニ、宝剣ト云ハ、村雲ノ劍ト可得意也」といい切っているのは、この熱田社系の宝剣喪失の解釈に向けられた激しい反発ということになるかと思う。熱田社系の宝剣説話はいうまでもなく宝剣現存・熱田社奉祀をいうもので、それが叡山天台の宝剣喪失説に対立することになるのだが、この『三種神器大事』の言説の背後には慈円・心賀をふくめて叡山天台宗教圏が時の王権を擁護するという意欲があるとみてよからう。王法仏法相依・王権・鎮護国家ということは、たんに慈円のみならず、のちに言及する十五世紀の慈遍の思想にも、天台即位灌頂・コスモロジー・王権現存といった確固とした〈知〉の体系にうらづけられているとみてよく、そのために容易には〈外部〉の中世日本紀（記紀系の神話を中核とする）を受け入れることができない思想的土壌をつちかっていたといえる。そのことは前掲の心賀についてもいえることであつた。

以上、宝剣喪失を伝える宝剣龍宮取納言説が中世日本紀の宝剣説話に接続しない単独のかたちで、叡山天台宗教権圏において流通していたことをみてきた。それがどうして単独でありえたのかは、すでに慈円の思想形成で考察したように、宝剣・武士大將軍交替論が背後にあつたからと理解してよからう。交替論には公／武の協調、というよりも、〈朝ノ御護〉としての武家観、すなわち武はつねに公（天皇王権）を守護すべき存在という信念がふくまれていた。第一章でみたように、慈円の密教的王権論↓宝剣・武士大將軍交替論が承久の乱によって鋭い挑戦を受けたにもかかわらず、宝剣喪失説をふまえた交替論だけは変わらなかつた理由はこの信念にあつた。しかしたとえそうであつても、もしも密教的王権論を墨守するとすれば、叡山天台宗教圏の鎮護国家イデオロギ―が時代にとり残されることは眼にみえていたといえよう。

時代の変化に対応できないままにとりのこされてゆくイデオロギ―に危機感をいだいたのが延慶本平家物語の終局部の構想であり、そして鎌倉末期から南北朝にかけて活発に著作活動（一三三〇～四〇）をしたことで知られる卜部家出自の天台僧慈遍であつた。いずれも〈外部〉の中世日本紀（宝剣説話）、あるいは伊勢神宮外宮祠

官團を中心とする伊勢神道と接触していった。その点でさきほどみたように、その神体にかかわって宝剣現存説を強力に主張するような熱田社系の言説が京都中央にまで流通してきたことに注意したい。それがどこまで遡ることができるかは不明だが、延慶本あるいは慈遍が叡山天台の宝剣喪失説を離れて中世日本紀の宝剣現存説を導入したということは、当然その背後に熱田社、そして伊勢神宮の言説への配慮がはたらいていたとみてよいだろう。延慶本と宝剣説話の問題は本稿の主題であるのであとにまわすとして、以下まず慈遍の思想について、三種の神器論、宝剣論にしほって考察してみよう。

それらについて語られているのが慈遍の『旧事本紀玄義』（二三三一年成立）である。このテキストにおける三種の神器論（宝剣論）が注目されるのは、あらかじめ示唆しておいたように、その論が天台即位灌頂および宇宙論的コスモロジーとむすびついていることである。たとえば前者については、同じ『旧事本紀玄義』巻四「深秘卷」に「今且、專弁天皇玉祚即位印明、亦如別紙」とあることからうかがえる。このことについては阿部泰郎も「この別紙についてはいま詳らかにしないが、彼（慈遍—引用者）が一方で山王神道説を論じた『天地神祇審鎖要記』巻中に、天台即位法に言及している」と指摘している。慈遍が叡山天台と王権をむすぶ天台即位灌頂に関心をもち自説をもっていたことがうかがえる。次に後者だが、これについても佐藤弘夫は「仏教の法身仏にあたる『法性神』について論じ、それを宇宙の根源的存在であるとした。その上で、法性神を中心とする神仏の世界を構想していく」と指摘する。この宇宙論は慈円の密教的王権論の宇宙コスモロジーと大きく異なるようである。むしろ次章で言及する伊勢神道の度会家行の宇宙開闢を（機前）にすえようとする説と関係があるのかもしれない。佐藤自身も「仏の下位に神々を位置づける中世的な宇宙論を前提としつつ、両者の占めていた地位を入れ替えて、彼岸の仏が占めていた根源的地位に神を置こうとするものだった」といつている。

しかし三種の神器・即位灌頂・宇宙コスモロジーの関係については、阿部も佐藤も「複雑な象徴体系」といい、また「反本地垂迹説にしても、本地—垂迹の関係を逆転させただけにすぎ」ないといっているように、中世（宗教）思想にとつてはとりたてて注目すべき体系を構築しているとはいえず、それになによりもあまりに晦澁なた

めに、ここでそれを整理することは断念しよう。しかしそのなかでも、三種の神器論(宝剣論)だけはそのブレ・テキストに『古語拾遺』『倭姫命世紀』といった伊勢神道系の神書の本文を、自己の言説編成の中核にすえている点が目される。というのは、それによって主張されるのが宝剣現存説だからだ。すでに心賀でみたように、叡山天台宗教圏の宝剣龍宮収納言説ではもともと本物の宝剣喪失が語られ、それがいわば慈田以来の正統だった。とすれば、慈遍の宝剣説が模造剣の喪失を語る以上、異端となるわけである。

この異端の系譜につらなることよって延慶本平家物語の終局部の構想は、宝剣説話(↓宝剣龍宮収納言説)と後白河院・頼朝讃仰の(並列)の構文との間の照応から、これも同じく神話論的な意味がとりだせる背景となっているといえる。もしも叡山天台宗教圏にとつて、異端と呼べるような延慶本の構文の照応、そしてそこからとらえられる王権論の意味が慈遍の思想になんらか影響を及ぼしたとするならば、右にあらかじめ見通しておいた慈遍の思想は考察にあたしいしよう。

第四節 慈遍の三種の神器論・宝剣論——延慶本平家物語の神話解釈との相関

多田圭子はおもに屋代本別冊「剣巻」(草薙剣説話)を対象に草薙剣を中心とした三種の神器の現存がそのまま王権の現存につらなると結論づけた。この結論をみちびきだすことができたのは、本物ではなく模造剣が海底に没したとする伊勢神宮関係諸文献(伊勢神道書)に先蹤がみられ、それら文献が「剣巻」や「平家物語」諸本の宝剣説話に影響をあたえたこととみなしたからだ。多田がとりわけ「剣巻」に影響をあたえていると予想したのは、崇神朝の宝剣奉遷・模造剣鑄造を伝える『古語拾遺』や、あるいは『倭姫命世紀』などの伊勢神宮関係神書、それに鎌倉時代に制作された慈遍『旧事本紀玄義』、度会家行『刷理集』などの伊勢神道書である。なかでも後二者は、模造剣鑄造とその海底への喪失とがむすびつくように関係する神話言説を配列することで、草薙剣そのものは尾張の熱田社に現存することを主張していて、その点でまったく共通するものだった。神書の記事を配列す

るだけの構成は「劍卷」などとはまったく異なるものの、その意図（主題）は、たしかに「劍卷」、それに本稿の対象とする延慶本平家物語の宝剣説話のそれに一致する。それらは多田の結論を支持するものだろう。

それゆえ本稿は多田説を考慮するにはするが、もしも伊勢神道の三種の神器・宝剣現存説が「王権の厳存」をみちびくという説を延慶本がそのまま受け入れたとするならば、そこには院政期から中世にかけての王権論のデイスコースの転換が想定されないこととなる。とすれば、盛衰記が指摘する宝剣説話の筋立の矛盾がからんでこないかということが危惧される。延慶本は筋立の矛盾を犯してまでして、より高次の主題を追求したのだった。

そのためにもここでは伊勢神道から深い影響を受けた天台僧慈遍の三種の神器・宝剣論に注目する必要がある。なぜなら慈遍の宝剣論は、延慶本がその見解を受容した可能性はなくとも（むしろ、あるいは延慶本の神話解釈を参考にした可能性がある）、同じ宗教圏の神話的デイスコースの形成として比較する価値があるからだ。慈遍の宝剣論を考察することで延慶本の宝剣説話（↓宝剣龍宮收納言説）との類似と差異があらかになるはずである。

慈遍の著作活動期は元徳二年（一三三〇）から興国元年（一三四〇）の一〇年間が知られている。南北朝期の人といえよう。かれの三種の神器・宝剣論が集中的に表れているのは『旧事本紀玄義』巻四、三種神器事である。当該個所の原文は漢文だが、書き下し文でしめそう。

- ア 是に倭姫命世記に曰はく、「崇神天皇より以往九帝は、殿を同じくし床を共にす。然うして漸くに其の神の勢を畏る。共に住むこと安からず。故に斎部氏をして石凝姥神神の裔、天目一箇の裔の二氏を率ゐしめ、更に鏡剣を鑄造りて身を護る御璽とす。是れ今、踐 祚の日に所獻る神璽の鏡剣是れなり」と云云。
- イ 然れば、（一）写本の中の其の内侍所においては、代々の靈験、度々の火怪なりと云云。（二）其の宝剣は、即ち西海の底に沈み、（三）其の神璽は、即ち今に御座すと云云。抑も正本の中の内侍所は、内宮の御体、神璽は太玉にして外宮の相殿にまします。

ウ 但し宝剣は、古語拾遺に曰はく、「繼向日代の朝に、日本武尊をして東夷を征討たしむ。仍りて道を枉げて伊勢太神宮に詣でて、倭姫命に辞見したまふとき、草薙剣を以て日本武尊に授けて教へて曰はく、「憤みて莫念也」と。日本武尊既に東夷を平めて尾張国に還り至きたまふ。宮賢姫を細れたまひ、淹留して月を躑えて剣を解き、宅に置き、徒より行きて膽吹山に登るに、毒に中りて薨りましぬ。其の草薙剣は今尾張国の熱田社に在り」と。倭姫世紀、亦之に同じき。

エ 三種の神靈、各おの靈宮に崇む。百王の継徳、専ら冥鑿に足れり。

(イの本文中の(1) (3)の記号は説明の便宜から私意によつて補入した)

慈遍のこの本文がはたして延慶本の宝剣説話と影響関係があつたのかどうか、類推はできても、実証は資料が皆無であるために不明というほかはない。ただ両者がよく似ていることはたしかで、ちなみにいえば、(ア)は鏡・劍奉遷・改鑄伝承であつて、前掲の延慶本の宝剣説話の3と、また(ウ)のヤマトタケルノミコトの東征と「草薙剣」の命名由来は同じく4と、それぞれ対応している。ここでは延慶本と慈遍の関係が不明なので、ひとまずこの二つの本文に限ることで、一五世紀の慈遍にとつて、どうして三種の神器・宝剣論がことあらためて思想的課題となつたのか、それだけを問うことにする。その点でまず注意されるのが(イ)の言説で、これが承元三年(一一〇九)六月の奥書を有する慈円の『夢想記』第三部の巻末の一節を忠実に継承したものであることが知られる。対応する慈円の言説を掲出してみよう。

抑末代悲哉。彼三種宝物等、①内侍所神鏡、其鏡已融了云々。炎上三ヶ度、初度飛出給、第二度有灰中、而不損失、第三度其鏡烧融了。裏取其、今崇之。③神靈箱末改其体、雖為貴、已人間見之了云々。②於宝劍者、終以没海底、不求得之、失了也。

両者がほとんど一致することからすると、慈遍の（イ）の言説は、ほぼ二百年前に慈円が（神代から伝わる）宝剣が壇浦の合戦の際に海底に没してしまつたという衝撃から、三種の神器の受難をしのしつけた―それは聖なるものへの侵犯の嘆きともいえる―それをそっくりそのまま継受していることがわかる。その背景として慈遍が慈円の『夢想記』を読むことができた可能性があつたことは次の史料からほぼたしかである。すなわち慈遍と同時代の記録である『花園天皇宸記』元應二年（一一三〇）正月廿一日の記事に「慈嚴僧正參、対面之次、（中略）即位灌頂秘印事相尋之間、慈鎮和尚夢想記中、神璽所見注置云々」とあり、翌二二日に天皇が『夢想記』を読んでゐる記事もある。また赤松俊秀の紹介による元青蓮院藏の後醍醐天皇宸翰御消息にも「秘決并夢想記繪候了。三種重宝間事、誠以甚深」とあつて、赤松はこの「夢想記」を慈道法親王にかかわるものとして慈円「夢想記」と同定している。そのうえで「慈鎮和尚夢想記と云うものが現存して、花園天皇や後醍醐天皇が感動された」と結論づけている。このような叡山天台宗教團の読書環境からいっても、慈遍がそれを眼にする機会があつたとみてよからう。

とすれば、慈遍がみずからの三種の神器・宝剣論を思索しなければならなかつたのには、慈円の時代とはまったく異なる時代状況にあつて、それゆえに慈円とは異なる新たな王権論が要請されたとみなければならぬ。ただしそれがどのような要請だつたのかは残念ながら不明だが、南北朝期の時代状況から推定して王権の正統性の根柢にかかわるものだけでは指摘することができよう。慈円の場合、その時代に要請された三種の神器論の意図は、前掲の引用文の直後に次のように書きつけられていることからうかがえる。

而其後、武士大將軍進、止日本国、任_レ意令_レ補_レ諸国地頭、不_レ叶_レ帝王進止。但聊蒙帝王之免、依勅定、補_レ之由云々。宝剣没_レ海底_レ之後、任_レ其德於人將_レ歟。

これは慈円当時の王権の危機を宝剣喪失と武士大將軍の台頭とを関連づけて認識するという論理を述べたもの

だが、慈遍の（イ）の言説に慈円と対応するものがあるということは、このような慈円の王権の危機の認識をそのままに継承しているということをうかがわせる。延慶本の宝剣龍宮取納言説（7）、あるいは慈遍や心賀の言説、そして『三種神器大事』がやはり王権の危機を宝剣喪失にむすびつけているとみられるところからも、中世にはいった鎌倉期の最初から王権の危機が武家政権の存在に起因して継続していたことをうかがわせていよう。とすれば、慈遍といえども、王権の危機認識では、あくまでも叡山天台宗教團に属する学僧の一人だった。

このように、言説が長い間変わらないということはけっしてその形骸化を意味するのではなく、王権の危機の本質が変わらないことに対応するものだった。承久の乱以後における天皇王権の衰退はやがて皇統の分裂の結果し、そこに幕府権力が介入して皇位の迭立という傀儡化をもたらしてしまった。こうして政治権力の二元化、それにとりもなう二元的世界観の確立が深まり、皇統の分裂をとおして宮廷社会（貴族社会）の〈知〉にも二元論あるいは相対論が浸潤していった。慈遍の神話による言説編成も二元的世界観に対抗しようとしていたということができよう。ただそれが心賀や『三種神器大事』などと異なるのは、宝剣喪失を神話のデイスコースに組みこむことで、その解釈をまったく変えてしまったことにある。

慈遍はまず三種の神器全体を「写体」「正体」に区別し、その間に天台宗の論理である本／迹論をもちいる。その目的は三種の神器を天皇の宝物として宮中に安置される呪物シヅカから切り離し、神話のデイスコースに組みこまれた呪物へと移行させることだった。その移行において海底に失われたとされる宝剣はたんなる宮中の宝物（写体）にすぎず、神話に語られる三種の神器の宝剣（正体）のほうは神話のデイスコースにしたがって熱田社の御神体として現存していると結論づけられる。慈円が嘆いた三種の神器の受難、すなわち鏡は「度々の火怪」に遭って溶けてしまったし、宝剣は海底に沈んでしまい、そして神璽は「人」（武家）に見られてしまった。聖なるものの侵犯は三種の神器すべてに及んでしまったという受難は、慈遍による神話のデイスコースの再編にもとづくと、いずれも「写本」（横造・改鋳）の受難へと変換されてしまい、「正本」（二本物）の三種の神器は嚴重に奉祀されて現存するということになる。たとえば「抑も正本の中の内侍所は、内宮の御体、神璽は太王にして外

宮の相殿にまします」というように、三種の神器のうちの神鏡・神璽は伊勢神宮の内宮の神体であり、また外宮の相殿神として祭られている。それに対して宝剣もまた「正本」「写本」の論理をもちいて、あらためて宝剣としての成立の由来から「正本」が現在どこに祭られているかを神話のディスコースにしたがって、ということに聖なる神書をもってあとづけようとする。それが前掲の『旧事本紀玄義』の（ア）↓（ウ）の記述ということになる。

このような解釈は、本文の「然於写本中其内侍所者」（原文）の「於写本中」がその下の「其宝剣」「其神璽」にもかかるのに対して「正本中内侍所者」の「正本中」がその下の「神璽」にもかかっていると考えられるところから生じるのである。こうした本本文理解が右のような解釈をみちびいたわけだが、それでは宝剣の「正本」「写本」はどうして生まれ、また「正本」は現在どこにあるのだろうか。（ア）↓（ウ）によって構成される宝剣の運命をたどるとこうなるようだ。

ア 三種の神器の神鏡と宝剣の「草薙剣」は、崇神天皇の御代、それらの靈威が恐れられて同殿共床がうとまれることとなり、伊勢神宮に移ることとなったので、その代わりに模造の鏡剣が造られることになった（↓「正本」「写本」の成立）。この模造の神器（「写本」）が以後新帝の即位儀礼の際に新帝のもとに渡御されることになった。それが現在でも即位された天皇の「身を護る御璽」となっている（『倭姫命世紀』による）。

ウ 景行天皇の御代、ヤマトタケルノミコトを東征につかわすことになった。ミコトは出征の途次伊勢神宮に立ち寄ると、ヤマトヒメから（神宮に移されていた）「草薙剣」を授けられた。（その剣をふるって）東征を成功させ、尾張国にまでもどると、ミヤズヒメを妃とした。やがてミコトは「草薙剣」をミヤズヒメのもとに置いたままで（東国平定の報告のため）都への道すじにあたる伊吹山で（山神の）毒氣にあたって死んだ。（そのためにミヤズヒメのもとに置かれていた）「草薙剣」は移されて現在も熱田社に祀られてい

る（↓「正本」の現存とその所在）（『古語拾遺』によるが、『倭姫（命）世紀』もこれと同じ）。

宝剣に関する神話のディスコースをこのように再編したわけだが、かれの認識する王権の危機を確認すると、その元凶はすべて三種の神器という聖なるものへの侵犯に求められた。それは慈円のそれと変わらないのだが、ただそこからの論理がまるで異なっており、すなわち慈遍によれば、三種の神器は宮中に奉斎されるものではなく、その論理が「正本」「写本」という本／迹論であって、聖性を侵犯された宮中奉斎の三種の神器を「写本」とどめ、別に「正本」が由緒のある「靈宮」に現存するとしたのである。そのために宮中奉斎の呪物から切り離された「正本」がどのような遍歴を経てどこに現存するかをあきらかにする必要がある。ではなぜ、そのような論理を必要としたのだろうか。つまりその目的はどこにあったのだろうか。

慈遍は伊勢神宮の御正体や相殿神（の神体）となっていた鏡・神璽を根拠にして物神化された呪物としての三種の神器・宝剣論を展開させようとした。それが本／迹論にもとづく三種の神器現存説といえるものであった。その目的は（エ）「三種の神璽、各おの靈宮に崇む。百王の継徳、専ら冥鑒に足れり」という言説にうかがえる。これを解釈すると、神鏡・宝剣・玉璽の三種の神器は、神鏡・玉璽が伊勢神宮（内宮・外宮）に、宝剣は熱田社に祀られている。「百王」が帝徳（皇位）を継承されているということは、（三種の神器が現存することで、それらにこもる皇祖神および熱田社の神魂が）十分に皇統をみそなわしているからだ、というようになろうか。したがって慈遍の思想はまさに王権論であって、その目的は「靈宮」に現存する三種の神器の靈威が百王鎮護の本誓にそって天皇の身体を冥護するという、天皇王権の安泰にあった。ただここで注意したいのは、その百王鎮護は八幡大菩薩ではなく、神話のディスコースにしたがって伊勢宗廟の天照大神だということである。そしてそれに関連して（エ）の「三種の神璽」と「百王の継徳」のむすびつきが一見すると帝徳論として解釈されそうだが、そうではなく、解釈で示したように、「百王の継徳」とは「百王」が帝祚を継承するという皇統の意味にとどまろう。慈遍の論理と目的をこのように説明してくるとき、それがいかなる性格をもつかについて、ひとまず慈円

の密教的王権論を念頭においてその特徴を指摘してみよう。

(1) 神話のデイスコースの整理・再編という叙述スタイルをとっているが、それがたんなる宝剣に関する遍歴ストーリーの簡便化でもインデックスの作成でもないことは前掲した(エ)の言説からうかがえること。あきらかに宝剣の呪物性を「霊社」に回収することで、王権儀礼と内裏の宝剣の相関の再解釈をしようとしている。

(2) 神話のデイスコースにしたがって宝剣現存を主張したこと。これは叡山天台宗教圏の正統的理解である宝剣喪失からの逸脱であった。その目的は(1)と同じ。

(3) 神話的言説を中世縁起的文体として理解することで、その物神化されていた宝剣(神器)を「霊宮」にむすびつけた。この方法によって(物神化された)という呪性の源泉を宝剣そのものから切り離そうとした。それは(1)にいうように、宝剣の呪物性を「霊社」に回収することで、こうして王権の現存は「霊宮」の祭神の嘉納とその神威に大きく依存させていった。

(4) 院政期の八幡大菩薩百王鎮護思想とは訣別し、東国の武家政権側がイデオロギーの中核にすえていた天照大神百王鎮護思想を受け入れていくこと。

これらの特徴でなによりも注目されるのは、院政期までの宝剣観を規定してきたところの物神化された呪物という呪性観念を、呪物(宝剣)が「霊社」に納められるというかたちで、「霊社」に回収してしまったことである。その論理がここでは(3)にみとめられる。この回収の論理は延慶本平家物語にはいまだはつきりとはみえないものだが、宝剣が「熱田社」に納められたという神話でしめくられている以上、延慶本にあっても宝剣の物神性はもはや必要とはされなかったのかもしれない。そのことは歴史的な現象として神話のデイスコースの復活と物神化された宝剣というフェティシズムとは互換的であって、というよりも、フェティシズムから神話への移行、つまり、もはや宝剣説話のごとき神話のデイスコースしか中世王権論としてはありえなかったことである。そのような歴史の過程にもとづいて慈遍の王権論を規定する要素を指摘するとすれば、(1)の神話のデ

イスコースの採用であり、皇統存続の背景に(2)の宝剣現存説と(4)の天照大神百王鎮護思想をすえたということである。特にこの百王鎮護思想はもともと東国の武家政権側のイデオロギーであり、それは慈遍の南北朝期においても流通していたことをうかがわせてくれよう。あるいは慈遍が叡山天台宗教團の正統的教説から逸脱した契機には、この東国の武家政権のイデオロギー(それが伊勢神宮の神道説とむすびついていた)の影響があったということは大いにありえよう。

これらの思想的特徴の焦点は神話再編を「其の草薙剣は今尾張熱田社に在り」とむすんでいるところにある。ここで慈遍が訴えているのは宝剣の現存であり、そしてそれが熱田社に納められ、「今」も奉斎を受けているということの確認であるといえる。それだからこそ、神話のデイスコースにしたがって宝剣は現存していなければならなかったのである。この慈遍の神話のデイスコースの結末にとつて重要な事実を指摘しておこう。それは「尾張国の熱田社」が「廿七日戊申、御潔斎、熱田社に奉幣せしめたまふ。当社は外戚の祖神たるによって、殊に中心の崇敬を致さると云々。」(原漢文、『吾妻鏡』建久元年一〇月)とあるように、鎌倉殿頼朝から「外戚の祖神」として篤く尊崇され、その奉幣を受けていたということである。この熱田社奉幣は頼朝以後も鎌倉將軍家によって維持されていた。この事実から神話のデイスコースに(相反するもの一致)という象徴論的意味が読みとられることになり、当代の政治的文脈とむすびつけることのできる論拠が生まれる。つまり、たとえ(ア)―(ウ)の記事が神話のデイスコースをなぞる文脈であっても、宝剣が熱田社に納められたということは、王権の一部(武力)が割譲されて鎌倉將軍(→武家政権)にゆだねられたという象徴的意味を喚起させるわけである。

当代の政治的状况でいえば、京都中央の朝廷の鎌倉の幕府、あるいは南北朝期の朝廷・足利幕府と鎌倉府というように、東国と西国では異なった政治権力が統治にあたるという二元的体制がこの(象徴的意味)の背景にあったろう。正統的教説によれば、宝剣が失われたことよつて武士大將軍が台頭し、王権の武力的側面を輔佐する、歴史の必然だったというものであった。それに対して慈遍の神話論的象徴によれば、宝剣は熱田社に奉祀されるというかたちで武士大將軍にゆだねられた(割譲された)ということになり、そこには、あるいは、これも

別稿で論じた祖神の介在がみとめられる諸神集会のモチーフの影響があるかもしれない。⁽⁵⁾たとえば諸神集会によれば、征夷大將軍の節刀が平家の祖神（厳島大明神）から源家の祖神（八幡大菩薩）に譲渡されたことあるのが熱田社に宝剣が納められたというモチーフに対応するとも考えられる。したがって慈遍が宝剣の熱田社奉祀をもつて神話言説の再編をむすぶのも、熱田社が「（源家の）外戚の祖神」という理解があつたからともいえる。

このような二元的世界観は、宝剣の神話的ディスコースによって始源＝根源性があたえられ、かつ（エ）の「百王の継徳、専ら冥鑿に足れり」という天照大神百王鎮護思想によつて寿祝（保証）されることになる。そこに（3）の縁起的文体がかかわるのは、あるいは中世の人々に受け入れさせるためかもしれない。ただともかくも、こうして歴史的な政治状況にすぎない二元的体制は神話的宇宙に組みこまれることで、その正当性と權威性を獲得することになる。

慈遍が神話的言説を再編したということは、宝剣あるいは三種の神器が本来神話的宇宙の始源とむすびつくといった神話論的象徴の意味作用を再発見したということの意味する。慈円の密教的王権論は宝剣を密教的象徴体系の至高存在にむすびつけるという営為をおこなつたのだが、それは王権を（外部）の根源性に依存しなければならぬということでもあつた。それにくらべれば神話のディスコースの宝剣はそれ自身が始源＝根源につらなる至高存在であつた。しかも注意すべきは、その神話的宇宙を枠どるのが「熱田社」であり、伊勢神宮だということである。ここに公／武の二元的権力構造の反映が逆にとれよう。ただしこの二つの「靈宮」の間には王権の割譲を象徴する三種の神器の分割という主題が前景化されているだけで、かつての慈円のような天照・春日二神による約諾というモチーフがまつたくみえない。このことがなにを意味するかはよくわからないのだが、ただ慈遍の神話解釈の結末が王権の割譲による二元化された政權という体制の認知にとどまり、二元化を止揚・統合する、より高次の（全体性）の思索に至つていないということと関係するのだろうか。今後の課題となる点として指摘しておく。

慈遍の神話的言説の再編の目的（主題）が宝剣の現存をふまえた神話論的象徴による意味作用によつて朝廷と

武家の政権とが王権を割譲するかたちで二元的に並存することを正当化することにあることが確認できた。そこで、今度はあらためて延慶本との差異について言及しておきたい。延慶本が二元的権力構造・世界観そのものが問題であったのに対して、慈遍の場合、二元的権力構造はもはやア・プリオリな実態だったのであって、むしろその内部の皇統の分裂が問題だったということではなからうか。「正体」と「写体」を区別することで、南朝の天皇が捧持する三種の神器（写体）がまさに王権のレガリアとなり正統性の根拠となった。そしてその背後には南朝の勢力圏にある伊勢神宮の皇祖神（正体）の強力な擁護があった。その論理こそ慈遍の思想がやはり鎌倉時代後期から南北朝期にかけての歴史の所産であることをうかがわせる。ただ慈遍の神話のデイスコースが宝剣の始原（発見）を伝えるソサノヲノミコト／ヤマタノオ神話を無視しているところが気にかかる。しかしそれにはおそらく二元的な政権が既知となっていた時代状況が慈遍の思索をよりは深めることがなかったからだろう。すでに論じておいたように、慈遍をとりまく世界はもはや一元的な〈全体〉ではなかったのであって、けっして神話的宇宙に気づいていなかったわけではあるまい。それよりも重要であったのは、「正体」の宝剣のゆくえである以上、「崇神朝の宝剣奉遷」と「今ノ宝剣」（模造剣）鑄造から記述するだけで十分だった。

慈遍にとって問題だったのは、三種の神器の「正体」のゆくえがすべて「靈宮」にむすびついていることを神話のデイスコースから確認することだった。本／迹論による「正体」「写体」の概念設定は、〈聖なるものの侵犯〉をのりこえるための慈遍の合理化ということになることはたしかだ。「靈宮」への回収は、物神化を否定するかたちで宝剣を王権儀礼にむすびつけていったのだが、その回路の形成は、「正体」のゆくへに集約されていたということができる。このような三種の神器の〈神代史〉にとっては「正本」／「写本」の論理はきわめて重要な意味をもったわけである。その点で、(ア) ↓ (ウ) の展開は宝剣が「靈宮」に奉斎されるまでの遍歴をたどらねばならなかった。したがって慈遍にとっての『古語拾遺』『倭姫命世紀』は均質な神語りの典籍（テキスト）でなければならず、このような呪物の遍歴の神語りを展開するにあたっては、(一) 本物の宝剣が現在（今）も奉斎されていることをあかさすこと、そのためには (二) (ア)・(ウ) のテキストが均質なものであること、そしてそれによつ

て再編される（神代史）をとおして（3）海底に沈んで失われた宝剣は「写体」であることをあかすこと、この三つが必要だった。

このような慈遍の目的にとつては、宝剣の熱田社奉斎があとづけられればよいのだが、それを神代史から証明するためには、（ア）と（ウ）の異なるテキストの均質化がどうしても必要だった。（ウ）で『古語拾遺』の本文を引用したあと、「倭姫世紀亦同之」（原文）と注記しているのがそれにあたるう。「同之」といっても、現存する『倭姫命世紀』に（ウ）と同じような本文はない。おそらく慈遍の当時にあつても本文に大きな違いはなかつたはずだ。とすれば、慈遍は本来別個のテキストに属する二つの本文を（ア）↓（ウ）と展開するにあつて、ひとつの均質な本文としておかねばならなかつた。こうして伊勢神宮に伝来する古伝承（神書）の均質化が作爲され、（ア）の宮中奉斎の「宝剣」と「草薙剣」の分離が確認されるとともに、「草薙剣」（「正本」の三種の神器）は内裏の天皇のもとを離れて遍歴することになる。この作爲によつて（イ）の内裏に安置され、安徳天皇の西園落ちにもなわれた「宝剣」が失われたという事実は、（ウ）にみられるように、本物（「正本」）の神器ではなかつた。本物の「草薙剣」は熱田社に現に奉祀されている。再編された神話のデイスコースによつて本物の宝剣の水没説はくつがえされることになる。思うに、それは叡山天台宗教團における正統の教説を是正するためだつたるう。テキストの均質化の意図はここにあつたのである。

慈円の思想を粹どる正本／写本という本／迹の論理について最後にふれておこう。慈遍にこの論理を思いつかせたのは、伊勢神宮（内宮）の宝鏡伝承だつたと考えられる。内宮の御正体は『古語拾遺』をはじめとする神宮関係神書（神道五部書）によつても、天照大神の天壤無窮の神勅とともに皇孫に伝えられた宝鏡と信じられた。その典拠となる本文が、

時ニ八坂瓊之曲玉、八咫鏡、及ビ草薙剣ノ三種神財ヲ以テ皇孫ニ授ケ給ヒ、永フルニ天璽ト為シテ、此ノ宝鏡ヲ視マサンコト、マサニ吾ヲ視ルガゴトクスベシ。与ニ床ヲ同ジクシ殿ヲ共ニシテ、以テ斎ノ鏡ト為シ、

宝祚ノ隆ンコトマサニ天壤ト窮マリ無カルベシ、ト宣ヒキ。(『倭姫命世紀』「御鎮座本紀」もほぼ同じ)

というものである。⁽⁵⁵⁾ところが、『日本書紀』の本文による限り、この天壤無窮の神勅とともに皇孫に授けられた宝鏡は実は伊勢神宮(内宮)の御正体とむすびついてはいても、内裏に奉斎される神鏡と同一視されることはないと解釈されている。⁽⁵⁶⁾つまり、記紀神話の文脈からすると、内裏の神器は記紀の神話から疎外されるかたちになるわけである。そのことは前掲した書記学者の見解がみとめているところである。このような疎外を解消したのが『古語拾遺』の鏡剣の遷座・改鑄記事だった。この記事によって伊勢神宮の御正体が本物(正本)で、内裏の内侍所が模造鏡(写本)と解釈されるようになった。これが伊勢神道論における宝鏡伝承ということになる。⁽⁵⁷⁾それを天台教学の論理である本/迹論をもってとらえかえし、「正本」「写本」の語彙をあてたのが慈遍であった。

伊勢神道の宝鏡伝承は記紀神話→『古語拾遺』という異質のテキストを均質なそれへと整理化することで成立している。慈遍のテキストの背景がここにある。慈遍はこのような宝鏡伝承とともに「宝剣」にも伊勢遷座があるのに着目した。それが(ア)の本文だった。宝剣にも「正体」「写体」の論理があてはめられたのである。こうして再編された宝剣の神話的ディスコースが前掲の(ア)→(エ)であった。ちなみにいえば、神璽(太玉)についても、実は本/迹論はつらぬかれている。というのは、度会家行の『湖瓊集(下)』五・三種神器事によると、まず、「日本書紀曰」として天孫降臨神話の三種神器授与の本文が転記され、その注として、「私曰」という形式で、宝鏡・宝剣の「二種神器」は天照大神に副えられて遷座・改鑄があったとするが、神璽については「人皇始祖」神武天皇以来天皇の身邊に置かれていたとみとめている。⁽⁵⁸⁾したがって慈遍が「神璽は太王にして外宮の相殿にまします」というのは、神璽にも本/迹論が適用されていることをしめそう。

こうして慈遍にあつては、東夷の武家たちによる聖なるもの(三種の神器)への侵犯は、(ア)の鏡剣遷座・改鑄伝承(『倭姫命世紀』)と(ウ)の草薙剣熱田社奉祀伝承(『古語拾遺』)という二つの伝承を均質な本文と解釈することで、克服されることになる。その結論が(エ)の言説になるわけだが、このように整理してみると、

慈遍の宝剣神話の再編は、従来の王権即位儀礼にもちいられた三種の神器と天皇の身体をむすびつけなおしたというのではなく、神話のデイスコースにしたがって「靈宮」、すなわち伊勢神宮の内宮外宮、それに熱田社に祀られている三種の神器と天皇の身体とをむすびつけなおしたということに思想の方向性がみとれる。それはすでにみたように、呪物の物神化を排除するかたちでの儀礼と呪物の相関の確立だったのであり、さらには天皇の身体にむすびつく三種の神器が神話のデイスコースを媒介にして（周縁）——伊勢・熱田の「靈宮」——を確保しなおしたということである。呪物は（周縁）性を獲得することで再活性化するということは王権論の常識となっている。

この慈遍の言説編成を遡及するならば、叡山天台宗教團がどうして神話を導入しなければならなかったのかが暗示されていよう。すなわち第一に二元的世界観への分裂による王権の危機の深刻化への対処であり、第二に慈遍の思想營為ではいまだ及ぶことのなかった宝剣神話が（中心）と（周縁）との結合をはたす象徴という意味作用をもつことの再発見である。とすれば、延慶本平家物語が宝剣説話を導入した背景にもこれらの条件があったといつてよからう。そこでいよいよ宝剣説話の意味と機能の考察にすすもうと思うのだが、紙幅の都合でその追求は次の第三章にゆずらねばならなくなった。ただあらかじめここで示唆しておくならば、その考察の方向性は、延慶本の終局部の構想にとつては大団円となる後白河院・頼朝の（並列配置）の構文との照応において宝剣説話は神話論的象徴による意味作用をはたらかせていることをあきらかにすることである。そしてそれによって延慶本平家物語のかなたに（期待の地平）としての、あらたなる王権論と鎮護国家の構想が浮かびあがるはずなのだ。それが承久の乱後、武家政権の台頭によって二元化された権力主体に対抗するという構図をえがきだすこととなる。

注

- (1) 網野善彦『日本社会の歴史(中)』岩波書店 一九九七年 第七章「東国王権の出現と王朝文化の変貌」。この章で網野は頼朝の鎌倉幕府について「鎌倉の政権—東国「国家」のなかに、その誕生の最初から、東国を基盤とした独立国家を志向する一部の豪族的な武將たちと、王朝と妥協しつつ日本国家の主権の実質を掌握しようとする頼朝との対立が潜在していたが、頼朝は、後白河—王朝との交渉にあたっては、東国の完全自立を恫喝の手段にしながら王朝側との妥協を模索した」(二〇二頁)と分析する。本稿がいう王権の危機とはこのような武家側の認識があつてはじめてその深刻さが浮上する。この網野の認識は過激なものではなく、中世においては、例えば鎌倉期の京都—朝廷と鎌倉—幕府、室町期の京都—幕府と鎌倉—関東府というように、東国と西国では異なった政権が統治にあつているほうがむしろ常態だったと認識されるのが通説となつている。その意味で公武の間に最初から予定調和的妥協があつたとする歴史認識の立場はとらない。
- (2) 名波弘彰「宝剣喪失 密教と神話の間の王権論(上)——『愚管抄』と延慶本平家物語の関係をめぐって」『文藝言語研究・文藝篇』46 二〇〇四年一〇月。そこでも承久の乱に関する名波の認識はまだ仮説の段階にあることわつている。ただ「東国王権」という概念には当然のことながら京都の院政・貴族層とは異なる鎮護国家イデオロギがあつたことが予想されることになろう。
- (3) 名波弘彰「延慶本平家物語の終局部の構想における壇浦合戦譚の位置と意味」『文藝言語研究・文藝篇』45 二〇〇四年三月 「五 安徳天皇の「御罪」と宝廟信仰の論理」。
- (4) 代表例をあげれば、兵藤裕巳「物語としての〈歴史〉」(「物語という回路」新曜社 一九九二年)などがある。
- (5) 注(2)引用名波論文。
- (6) 小林美和「延慶本平家物語の性格—寿祝と唱導の文芸—」『伝承文学研究』20 昭和五二年三月。
- (7) 武久堅「滅亡物語の構築」『文学』56 一九八八年三月。
- (8) 注(4)引用兵藤論文 一一二—一三頁。
- (9) 弓削繁校注『六代勝事記・五代帝王物語』三弥井書店 平成二二年 七二—七四頁。以下の「六代勝事記」の本文の引用はこの著書による。
- (10) 「不忠の讒臣等、天のせめをはからず、非義の武芸にほこりて、追討の宣旨申くだせり」(『六代勝事記』八三頁)。
- (11) 岡見正雄・赤松俊秀校注『愚管抄』岩波書店 日本古典文学大系 昭和四二年。以降の「愚管抄」の引用はこれによる。
- (12) この漢籍の本文については「保元物語」「平家物語」「承久記」、あるいは「六代勝事記」にもみえている(注(9))

- 引用号開校注書 補注三四六。注(3)引用名波論文 六四、六五頁。
- (13) 保立道久『平安時代』岩波書店 日本歴史3 第一章「桓武王統と平安王権の原型」一九、二〇頁。
- (14) 『六代勝事記』が院政・貴族社会のイデオロギーたる石清水八幡大菩薩百王鎮護思想を背景とすることは注(3)引用名波論文にみえていて、そのイデオロギーが叡山天台宗教團になわれたとすれば、安居院唱導系の皇統譜が『六代勝事記』でも受け入れられたと考えることは許されよう。安居院唱導の『転法輪抄』(永井義慈・清水有聖編『安居院唱導集(上巻)』角川書店 昭和五四年)の「石清水御幸御経供養表白」に「実則六十余代繼体君 何非八幡宮之苗裔哉」とある。なおこの「八幡宮之苗裔」という語は「参議左兵衛督成範卿八講結願表白」にもみえる。なお延慶本平家物語の「靈劍等事」(六本一九)にも「石清水ノ御流尽セザル上ニ」とある。この「石清水ノ御流」も皇統の意で、安居院唱導と皇系観念が一致する。
- (15) この政子の神功皇后再誕説は『吾妻鏡』嘉禄元年七月一日の政子逝去記事中にも「(二)位家ノ政子は 若又神功皇后令再生、令擁護我國皇基給歟云々」とみえている。
- (16) この院政期の住吉・八幡縁起に関しては名波弘彰「義仲物語(法住寺合戦)における平和康のパフォーマンスをめぐって」(『文藝言語研究』文藝篇) 37 二〇〇年三月)や注(3)引用名波論文にも言及されている。
- (17) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店 一九七五年 第一部I「中世の国家と天皇」三〇二頁。
- (18) 『醍醐寺雜事記(上之下巻)』『続群書類従』第三一輯下 卷九二三 四七一、二頁。
- (19) 名波弘彰「平家物語と比叡山」『あなたが読む平家物語』平家物語の成立 有精堂 一九九三年。
- (20) 内田康「平家物語」の構想と『宝剣説話』—延慶本の場合を中心に—『漢陽日本學』一九九六年二月。
- (21) 内田康「平家物語」(『宝剣説話』考—崇神朝改辨記事の意味づけをめぐって—)『説話文学研究』30 一九九五年六月。
- (22) 注(18)引用名波論文。
- (23) 注(19)引用内田論文。
- (24) 三崎良周『台密の研究』創文社 昭和六三年 第二篇第七章3「輪王灌頂」五五〇頁。なお前稿第一章第二節「『夢想起』における天皇の身体聖性論—宝剣本信仰—」参照。
- (25) 『神道大系(論説編四)』天台神道(下) 神道大系編纂会 平成二年 二六頁。
- (26) 曼殊院本『古今序注』京都大学国語国文資料叢書『古今集注(京都大学蔵)』五九頁。なお同叢書所収「為相註」(二四、五頁)には「他流には、筑紫宇佐喜、此神(伊勢月よみの社)―引用者注」といへり。これ饒事歟」とある。
- (27) 二条良基『永和大嘗会記』『群書類従』第七輯 卷九五 一八一頁。

- (28) 注(16)引用名波論文。特にその論文の注(15)に住吉縁起の姿謁羅龍王神統譜について詳述してある。なお巖島大明神との関係については名波弘彰「長門本平家物語の巖島縁起・伝承と中世宗教文化圏」(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)科学研究費補助金基盤研究C-11 平成一三年三月)参照。
- (29) 山本ひろ子「成仏のラディカリズム」岩波書店『東洋思想』第一六巻『日本思想2』一九八九年。なお注(19)引用名波論文参照。
- (30) (19)引用名波論文。
- (31) 阿部泰郎「日本紀と説話」『説話の講座3』説話の場―唱導・注釈― 勉誠社 一九九三年二月。
- (32) 内田康「『剣巻』をめぐる」『軍記と語り物』35 平成一一年三月。
- (33) 注(32)引用内田論文。
- (34) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀(上)』岩波書店 日本古典文学大系 昭和四二年。補注(2)一九五七〇、五七一頁。
- (35) 村上重良『日本史の中の天皇』講談社 講談社学術文庫 平成一四年六月 一二四頁。
- (36) 生形貫重『平家物語』の構想試論―武器伝承と物語の構想・延慶本を中心にして― 『平家物語の基層と構造』近代文芸社 一九八四年。
- (37) 松尾葦江『平家物語剣巻解説』『平家物語(四)』小学館 完訳日本の古典 一九八七年。「『剣巻』の意味するもの」『日本古典文学会々報』一一二 一九八七年七月。
- (38) 多田圭子「中世軍記物語における刀剣説話について」『国文目録』28 一九八八年二月。
- (39) 高木信『平家物語』『剣巻』の(カタリ)―正統性の神話が崩壊するとき― 『日本文学』41-12 一九九二年二月。
- (40) 内田康『平家物語』(宝剣説話)考―崇神朝改鑄記事の意味づけをめぐる― 『説話文学研究』30 一九九五年六月。また注(20)、(21)論文でも自己の論理折衷説を展開している。
- (41) 本文は阿部泰郎「中世王権と中世日本紀」(『日本文学』一九八五年五月号)所収の部分翻刻を参照させてもらった。
- (42) 本文は注(38)引用阿部論文の部分翻刻による。
- (43) 本文は鶴巻由美「三種の神器」の創定と『平家物語』(『軍記と語り物』30 一九九四年三月)所収の翻刻を参照させてもらった。
- (44) 大隅和雄編注『中世神道論』岩波書店 日本思想大系 一九七七年 六三、六四頁。なお名波弘彰「『神皇正統記』神代卷の構成と意図」(『寺小屋語学・文化研究所論叢』創刊号 昭和五七年七月)に因説がある。

- (45) 『神道大系(論説編一) 真言神道(上)』 神道大系編纂会 平成五年 三頁。
- (46) 『神道大系(論説編二) 真言神道(下)』 神道大系編纂会 平成五年 四九七頁。
- (47) 『溪嵐拾葉集』 『大正新脩大藏經』 卷七六 七八五頁b。なお巻六の引用文は五一九頁a。
- (48) 注(32) 引用内田論文。
- (49) 注(41) 引用阿部論文。
- (50) 佐藤弘夫 『アテラスの変貌——中世神仏交渉史の視座——』 法蔵館 二〇〇〇年。第四章2 『天皇像の分裂』 一五五頁。後文の引用も同頁。
- (51) 慈遍の著作で対象となる『旧事本紀玄義』の成立は元弘二年(一一三三)で、延慶本平家物語の奥書にみえる延慶二、三年(一一三〇九、一〇)よりもものちになる。そのために「可能性はない」と断言したわけである。
- (52) 慈遍『旧事本紀玄義』(『神道大系(論説編三) 天台神道(上)』 神道大系編纂会 平成二年) 巻四(深秘卷) 三七頁。
- (53) 赤松俊秀『南北朝内乱と未来記について——四天王寺御手印縁起・慈鎮和尚夢想記——』 『鎌倉仏教の研究』 平楽寺書店 一九五七年。
- (54) 名波弘彰『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——』 『文藝言語研究・文藝篇』 44 二〇〇三年三月一〇日。
- (55) 『古語拾遺』(『神道大系(古典編) 古語拾遺(附註釋)』 神道大系編纂会 昭和六一年) 一七頁。
- (56) 注(34) 引用著書の補注(2)——九では、記紀の宝鏡に關して①神代紀第九段(第二の一書)に宝鏡が「皇孫」に授けられたこと、②崇神紀(記)に笠縫邑に祭ったこと、③垂仁紀に天照大神の祠を伊勢五十鈴川上に立てたことを指摘しながら、しかし、『古語拾遺』の鏡・劍改鑄記事は記紀に「所見」がないとも指摘している。このことから本稿の論旨をみちびくのは容易と考えられる。
- (57) 山本ひろ子『中世伊勢神道論における(神鏡)の位相』 『寺小屋語学・文化研究所論叢』 創刊号 昭和五十七年七月。
- (58) 『神道大系(論説編五) 伊勢神道(上)』 神道大系編纂会 平成五年 六一三、四頁。