

宝劍喪失、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——

はじめに——二つのテキストと承久の乱

名 波 弘 彰

延慶本平家物語の『愚管抄』依拠説は編年記事ばかりでなく、本系、傍系の説話のレベルにまで及んでいることはこれまでの研究蓄積であきらかにされてきている。この依拠は本稿の課題たる終局部の構想にまで浸透し、元暦二年(一一八五)三月二四日に起こった壇浦合戦という歴史的事実から生成された宝劍喪失記事(また宝劍龍宮取納言説¹⁾)にも及んでいる。たとえば『愚管抄』(巻五)先帝入水譚にみえる先帝龍神化身譚と延慶本の宝劍龍宮取納言説(『靈劍等事』六本一九)は説話的に密接であつて、それはどちらもこの世の重宝(安徳天皇ノ宝劍)が龍神によつて(永遠にもどることのない)龍宮に納められてしまったという。この密接な関係は、あきらかに『愚管抄』先帝入水譚に延慶本が大きな影響を受けていることによる²⁾。その点でこの両者の関係が終局部の構想の『愚管抄』依拠説の有力な証拠とされているのである。それにまた慈円の宝劍・武士大將軍交替の論理を生成させた宝劍喪失の事実は、この宝劍龍宮取納言説と掉尾の「右大將頼朝果報目出事」(六末三九)とが文脈の連繋をなすことで、慈円の交替の論理に依拠した延慶本平家物語の終局部の構想を形成するとされている。これもまた大きくみれば、『愚管抄』依拠説をふまえたものとみとめられていて、先行研究もそのことを重視し

ている。

延慶本にあつては、『愚管抄』依拠説はほとんど自明のごとく思われている。たしかに、宝剣喪失に関する延慶本の言説にもそれはあてはまり、延慶本の終局部の構想にも浸透していることはいままたところだ。しかしたとえそうではあつても、もしもそのことから終局部の構想がまったく『愚管抄』の慈円の歴史思想に依拠しているということになれば、本稿としてはちゅうちよせざるをえない。そのような依拠説ということになると、終局部の構想が慈円の宝剣・武士大將軍交替論を物語的に変改したにすぎないといったたぐいの見解につながるからである。それに対する疑問は大きくいつて二つある。第一の疑問は、『愚管抄』と延慶本の間の先帝入水譚の目的が異なることだ。『愚管抄』の先帝入水譚が「コノ子細シリタル人」による安徳天皇の鎮魂をめざすきわめて個人的な語りであるのに対して、延慶本のそれが終局部の構想にしっかりとくみこまれた非個人的で全体的な意図をめざしていることである。第二には延慶本の宝剣喪失譚を構成する宝剣説話↓宝剣龍宮収納言説のうち、後者が『愚管抄』の先帝入水譚、すなわち安徳天皇蔽島明神（＝龍神）化身説をふまえていて、たしかに関係が深い。しかしそれにもかかわらず、ここでは肝心の『愚管抄』の宝剣喪失譚（宝剣・武士大將軍交替論）が無視されているということである。この叙述の差異と採録方法とは、とても依拠説のみで説明できるものではあるまい。もちろん慈円の宝剣・武士大將軍交替論が別のかたちで継承されていることはすでに指摘しておいた。しかし少なくとも、第二の疑問となる本文現象のズレは延慶本の別の叙述に対応する個所があるからということで説明されるが、しかしそのズレの背景にあるものはテキストのレベルでは説明できない（外部）に規定されているとみるのが本稿の立場といつてよい。つまり、『愚管抄』の成立した時代（承久二年）と延慶本平家物語が生成・成立した時代（？）との危機状況が異なつていた。そのために本文現象にズレが生じたのだ。それをいつそう強調しているかのようにみえるのが、延慶本には『愚管抄』にみえない神話的言説をふくむ宝剣説話があることである。この神話的言説が『愚管抄』への依拠にズレを起こさせているとともに、実は『愚管抄』宝剣喪失（↓宝剣・武士大將軍交替論）に対立することは本稿の主要な問題となる（第二章）。そこで、ひとまず延慶本平家物

語の終局部の構想と『愚管抄』の当該箇所（先帝入水・宝剣喪失）との間で依拠にズレを起こしているところを表示することで、以後の論述の便宜をはかっておこう。

（延慶本平家物語）（六本一九）

（愚管抄）（巻五・後鳥羽）

・先帝入水（二位殿のクドキ）

・百王鎮護本誓からの排除

・阿弥陀仏による往生（救済）

・宝剣喪失（↑百王鎮護本誓）

（A）先帝入水（嚴島明神化身説）

・宝剣説話

・宝剣龍宮収納説

（B）宝剣喪失（↓宝剣・武士大將軍交替論）

・「右大將軍頼朝果報目出度事」

（なお上下で相関する箇所は対応させてある）

このような依拠のズレで想定されるのはそれぞれのテキスト成立の際の危機状況が異なるということだったが、それは承久の乱（一二二一年）をはさんでいるということによるとみている。承久の乱後、延慶本のテキストの成立にとって重大なことが二つ起こった。その一つは王権の危機の深刻化であり、いま一つは、それに対応してこれまで叡山天台宗教圏が独占してきた鎮護国家イデオロギーに大きな動揺が生じ、それに対抗するかのごとく、別個の宗教圏から新たなイデオロギーがあらわれ、京と鎌倉に並存する二つの政治主体の間でイデオロギー状況の競い合いともいべき時代がおとずれたことである。延慶本の終局部の構想が一方では慈円『愚管抄』の宝剣・武士大將軍交替論にしようにこだわりながら、他方で神話的言説が新たに組みこまれていることとは、院政王権の危機がおそらく慈円の思想を支えてきた鎮護国家イデオロギーとは異なる、まったく新たなイ

デオロギーの台頭として出現してきたことなのではないか。本稿の問題関心はそこに向けられている。

イデオロギーの競い合いといった問題は今日の院政史研究における政治史の枠内ではとらえられてはいない。おそらく護謨国家イデオロギーなるものは、王法仏法相依という国家仏教の理念の下位区分に属するものとして、その理念のなかに吸収されて理解されているのだろうということがまず指摘できる。院政の政治史が客観的事実のパラダイムであるのに対して、文芸の創作あるいは成立は歴史の現実を生きる人間の営み（期待）としてあることにかかわる。すなわち、政治が流動する時代、みずからのイデオロギーによる政治構想を主張する文芸作品が創作主体の、いわゆる期待の地平だったからであつて、そのような作品の願望は歴史の客観的事実としてはとらえられないということが関係していよう。歴史学との横断的知見が不可能だとすれば、むしろイデオロギーの競い合いということと考えるべきは、ある文芸作品が成立する時代の思潮との関係であらう。本稿はすでに目下、弓削説を受けて延慶本平家物語の成立がほぼ一二三〇〜四〇年代だったろうと考えている。ただし本稿の筆者の立場は、テキストとしての成立というよりも、テキストの中核となる終局部の構想の成立を想定して、それは叡山天台を中心とする京都中央の宗教圏と貴族層の交渉のなかで生成したとも考えている。それゆえに『愚管抄』の成立時期との関係が注意されるのである。イデオロギーの問題は、この二つのテキストの間に承久の乱という京都の貴族社会を大きくゆるがした戦乱が起こつていにかかわる。その戦乱の経験の有無が二つのテキストに反映されるイデオロギーに影響していないはずはあるまいとするのが本稿の見通しである。

したがつてもしも延慶本による『愚管抄』依拠説が強調されすぎると、傍系的な説話レベルの依拠関係はともかくも、本稿であつかう終局部の構想を支える記事や説話にとつては大きな問題が生じることになる。それはつまり、『平家物語』の成立時期を一二三〇〜四〇年代とみるとして、一二二〇年成立の『愚管抄』との間に起こつた承久の乱がもたらした政治・社会・文化（宗教・思想）の変化を無視することになるのではないかというところである。それがイデオロギーの問題とかかわることはいうまでもなからう。延慶本平家物語が承久の乱を経験していることを重視するのは目下力だが、本稿も同意するものだ。ただそうだからといって、歴史学の領域にお

ける承久の乱の歴史の意味がすべて問題になるというのではない。いうまでもなく本稿が課題とする二つのテキストにかかわるかたちでの政治主体の分裂と、それにとまなうイデオロギーの競い合いに限られる。もつと集約すれば、延慶本の終局部の構想にかかわる限りでの意味ということになる。そこで、これからの論述に必要な最小限度の（変化）——イデオロギーの競い合いと王権にかかわる変化——を指標的に提示することで、テキストとのかわりでの課題をあらかじめ指摘しておきたい。

二つのテキストとの関係で承久の乱の結果がもたらした（変化）というと、

1、天皇・上皇方が敗れ、天皇は廃位、三上皇は配流された。この事態は一一八五年の壇浦の合戦における天皇の死とあいまって、王朝中期以降次第に変質してきた古代天皇制における天皇観念（身体聖性の信仰）を決定的に崩壊させた。

2、東国における武家政権（幕府）の確立以来、権力の主体が院政政権から武家政権へと漸次的に、また政略的に移行する過程にあつて、天皇制国家体制・院政政権と武家政権の関係が問われるようになったが、武家政権の側の尊皇の標榜に隠蔽されるかたちで、両者の関係はつねに曖昧なままに置かれた。

3、院政政権の鎮護国家イデオロギーを支えていた二所宗廟信仰・八幡大菩薩百王鎮護思想に対抗し相対化するという承久の乱直前の戦略にもとづいて武家政権（幕府）は、おそらく伊勢神宮祠官団・高野山宗教圏の協力をえてであろう、天照大神皇祖神信仰・天照大神百王鎮護思想を標榜し、京都の院政政権の鎮護國家イデオロギーと鋭く対立しながら並存していった。¹²⁾

ということがあげられる。ただ今日の院政史研究にあつては、この領域の課題は王法仏法相依・本地垂迹・仏教神道／伊勢神道などによって院政王権が解釈されることが多い。たとえば棚橋光男の後白河（異形）王権論¹³⁾、また黒田俊雄の顕密体制論を継受する過程で、本稿でもとりあげる即位灌頂の言説から王権仏授説に注目する平雅行¹⁴⁾などの見解がそれである。しかし3の王権・体制・イデオロギーにわたる（変化）については、その中核となる八幡／天照の百王鎮護思想の競い合いが鎌倉と京都の権力主体のイデオロギーとなつてることが十分認識さ

れていないせいも、平雅行の王権仏授説も即位灌頂言説からみちびきだされているだけであって、本稿が注目する慈円の密教王権論との連関はなされていない。その点からすると、平の王権仏授説は西欧キリスト教圏の王権論のアナロジーにすぎない。というのは、院政期の王権論にとって密教は宇宙論としての王権のコスモロジーであつても、けつしてその仏菩薩が王権の授与主体となることはないからだ。ただそれについては後述してゆこう。

ところが、延慶本平家物語のテキストにあつては、この2、3において二元的世界像・神話的言説・王権の聖別化といった課題が大きくせり出してきて、本稿の第二章の主題となつて考察されることになる。そういう認識からすると、本稿の後白河―後鳥羽の院政史、とりわけ承久の乱の認識はすべて文芸テキストから分析された、いわば文芸から再構築される承久の乱の歴史的問題という限界があることは指摘しておかねばなるまい。たとえば承久の乱は上皇・天皇の謀叛・敗北・追放というプロセスをたどるなかに、武家の鎮護国家イデオロギーが立ちあらわれ、二元的世界像が形成されるようになり、武家政権による全国制覇が大きく進展するという結果をもたらした。その結果として、武家政権に優越する論理であつた王権の聖別化が希薄となつてゆき、院政王権の相對化（弱体化）という危機が反比例的に進んだのであつた。

承久の乱をはさむ政治状況の〈変化〉が王権の危機、イデオロギーの競い合い、王権の聖別化をめぐる言説の再編をもたらしたとみるのが本稿の立場であつて、その背景を簡条的にしるしたのが右の三つの〈変化〉であつた。この地殻変動ともいふべき政治状況の流動が二つのテキストの間のズレを生んだと思われる。京都の貴族社会にあつては上皇・天皇の敗北・追放という衝撃に対して、たとえば『六代勝事記』によれば、帝徳論の導入、あるいは北条政子を神功皇后の再誕とする説が紹介され、亡夫頼朝の八幡託宣を政子が継承したことをたたえている。それは、院政と叡山天台が奉ずる八幡大菩薩百王鎮護のイデオロギーに北条政子をとりこむことで、院政と幕府の間において権力主体が分裂したかのようにみえてきていた、その権力体制の再編を企てようとしているといえる。別のいいかたをすると、まさに院政側のイデオロギーによる政子のとりこみだつた。¹⁵⁾また『五代帝王物語』によれば、八幡信仰でも百王思想ではなく宗廟信仰を全面に押しだして幕府による皇位継承問題への介入

を牽制しようとしている。¹⁶

一方、鎌倉の幕府方のほうでも全国に権力を拡大してゆくうえで、院政政権に対抗するイデオロギーを形成するようになっていた。それは承久の乱直前にあたり、八幡大菩薩百王鎮護思想に対抗する天照大神のそれであった〔吾妻鏡〕承久三年三月二二日。對抗イデオロギーの押しだしは上皇方の挙兵によって謀叛の賊軍に落されることを憂慮した北条政子ら幕府のイデオロギーの戦略であった。¹⁷この幕府方からするイデオロギー闘争はきわめて重要であつて、その視点からあらためて京都の後白河院政期に流通した住吉・八幡縁起を評価しなすこともできる。つまり、王権言説という視点から見ると、それはまさに院政政権を支える神話的言説の成立でもあつたといえるからである。なぜそういえるのか。縁起の内容が朝鮮半島（新羅・高麗・百濟）と敵対し征討する物語だからというところにある。¹⁸その焦点はいうまでもなく異国（異民族）との敵対というプロットをとおして日本という国家アイデンティティを主題としていふことにあらためて注意する必要がある。そこには異国（異民族）に対する日本王権の優越性の主張がみとめられるともいえる。当時にあつて貴族・武家・僧徒（巨大寺院）による権門体制国家なるものも、実質的には分権的であつてみれば、このような縁起の流通は、分権国家がなにごとに帰すべきかのアイデンティティを与えるよりどころとなるものだった。その意味からすれば、まさに院政期的王権神話といつてよいものだった。まさにそれゆえに幕府方は、住吉・神功皇后の活躍、八幡大菩薩百王鎮護といった要素からなる縁起に院政王権のイデオロギー性を鋭く察知して、それに対抗する鎮護国家イデオロギーを形成したともいえる。そこでまえもつて両政権の対抗する要素を表示すれば、

院政王権・叡山天台

①二所宗廟信仰

②石清水八幡大菩薩百王鎮護

③住吉・八幡縁起（八幡誕生神話）

幕府方・伊勢神宮（真言宗）

天照大神皇祖信仰

天照大神百王鎮護

天神七代・地神五代説

ということになるうか。そしてこの政治思想史におけるイデオロギーの競い合いの過程から、それまでの神話的言説は日本紀の家あるいは歌学家における訓話の対象だったのが、そこから逸脱して、神統譜・皇統譜の結合からなる王権神話（→天神七代・地神五代説）としての中世日本紀を再編していったとみるものである。

このような過程は承久の乱前後に限られる。それゆえに慈円の『夢想記』や『愚管抄』、それに『六代勝事記』『八幡愚童訓』の成立があり、そして目下・弓削説が指摘するように、保元・平治・平家・承久の四軍記物語もイデオロギーの競い合いの過程のなかからほぼ同時に成立したのだった。これらはまさに王権の危機にかかわる思想・物語であった。したがって政治的イデオロギー性はそれらのテキストにとつて大きな意味をもつことになるわけで、本稿が二章にわたつてたどろうとする王権の危機に焦点をしぼつていえば、それに対応しようとしたのが象徴論的宇宙論を媒介にした王権論の生成だった。それはまず慈円の思索をおして密教的象徴体系によつて言説化されたのだが、承久の乱による激動を受けるや、王権論としては無効化され、あらためて聖別化された王権の超絶性を支えるにふさわしい神話的言説が再構築されねばならなかつた。中世日本紀とは、このようなイデオロギー状況に対応する神話象徴論的王権論だったが、延慶本平家物語の宝剣説話はその始発に位置するというのが本稿の立場である。

そのためにも、王権に関する言説がどのようにあらわれてきたのかに注目しなければならないのだが、しかし慈円以前の、たとえば王朝時代の王権儀礼と神話の関係がどのように認識されていたのかは、実はよくわからない。関係言説がほとんどみえないからだ。ただ内田康が九世紀の『古語拾遺』と祝詞の「大殿祭」にみえる「天璽」と「神璽」という特異な二つの語の差異に儀礼と神話の相関があることをとらえていることが注目される。²⁰すなわち、まず『古語拾遺』の天孫降臨のくだりをみると、いわゆる天壤無窮の神勅と三種の神器が皇孫に授けられることになるのだが、その授与の本文に、

八咫鏡及薙草劍の二種の神宝を以て、皇孫に授け賜ひて、永に天璽（所謂神璽の劍、鏡是なり）と為たまふ。

矛・玉は自らに従ふ。(原漢文。以下同じ)

とある「天璽」と、それを細注で「神璽」(一)で示した)とに書き分けていることに内田は注目する。内田は「天璽」とは「天神の子としての証拠の品」、また「神璽」を即位儀礼(踐祚儀礼における神璽渡御)の劍・鏡そのものを意味する語と解釈する。そしてその解釈が妥当するかどうかを同書の全用例で検証し、両語の關係が神話と(王権)儀礼の相関に照応していることを証明している。さらにその相関から祝詞「大殿祭」にみえる「皇御孫之命乎天津高御座爾坐、天津璽乃劍鏡乎捧持賜天」とある詞章にこそ即位儀礼の「神話的起源」がみとめられるとし、「天璽」は全て「天祖天照大神・高皇產靈尊」が「皇孫」に授けた「八咫鏡及薙草劍」そのものを指すのであり、それは即位儀礼の場を通して、「神璽」の「劍・鏡」へと觀念的に重ね合わせられることになるわけである」と結論づけることになる。

この両語の差異は一般的にいえば、呪物(劍・鏡)を媒介とする神話と儀礼の相関を概念化したものといえる。すなわち、即位儀礼の劍・鏡が神話言説から切り離される方向でそれ自体物神化されていったということでもある。その点で興味深いのは、宝劍とは別個に宝鏡觀念の変遷をたどって斎藤英喜や渡辺真弓が、内裏の「神鏡」²¹「内侍所」が天照大神の分霊として神聖化されていたのは一〇世紀以後であること、また『北山抄』によれば、天皇の即位儀礼において神璽の鏡劍を奉ることは「天長已来、此事停止」、つまり天長年間(八二四〜八三三)以後にはおこなわれなくなっており、それからちょうど百年を経てのち、数度にわたって内裏を襲った火災に際して、「内侍所」はそのたびに靈威を示したとされ、「伊勢大神之身分」(『本朝世紀』天慶元年七月一三日)と考えられた鏡は、時代の経過とともに神代に天照大神の姿を写しとった鏡と重ね合わせられていったと指摘していることである。²²それまでは「温明殿に安置された斎辛櫃の鏡は、もともと数ある天皇家に伝来した宝物、あるいは祭祀のための呪具の一つでしかなかった」ということは、まさに神話言説(「天璽」)と即位儀礼の呪物(「神璽」)の分裂に照応する現象だということである。「伊勢大神之身分」と「神鏡(内侍所)」の相関には本来記紀

神話の天孫降臨譚(宝鏡開始章)、とくに天照大神の天壤無窮の神勅が介在していたはずだが、「伊勢大神之身分」という分霊觀念にはもはや神勅の本文すら断片化していたことをうかがわせる。この方向性は十卷本『伊呂波字類抄』の「璽」の項目に記された次のテキストをみてみればいっそうあきらかだろう。

神璽鏡劍等事、寿永二年八月十五日勘解由長官兼式部大輔藤原俊経卿史記日本書記等文引勘事状云、
 今案、神璽鏡劍者、天照大神賜皇孫天忍穗耳尊永为天璽以太子天津彦々火瓊々杵尊為葦原中国之主以来皇孫
 相伝天下一統、夫天之所授人不奪之、所造誰被盜之、(下略)。

ここにみられる「天璽」は神話の本文によるというよりも、天壤無窮の神勅から析出される皇統継承の内容に
 よるだけであって、神話の文脈はまったく断片化されていることがみてとれる。その背後には儀礼のシンボルだ
 ったものがそれ自体で意味(物神化)をもつようになっただけのことである。とすれば、物神化という現象は、
 前掲の神鏡と同じシンボルである劍・璽(玉)にも及んだとみてよく、そのことが『伊呂波字類抄』に反映して
 いるわけである。もともと即位儀礼のシンボルの宝剣と璽(玉)には対応する神話言説がほとんどなかった。し
 かしそれらの「分霊として(の)神聖化」は神鏡と並行的に起こったであろうことはやはり推測される。「天皇祭
 祠と即位儀礼」という座談会で岩井忠熊が宮地直一の説を紹介して、「それによると鏡というものは初めから神
 格を持ったものではなく、ただの宝物であつたようです。やがてそれが神霊の宿る神だということになり、さら
 に神である以上、それは拝めば靈験があるというふうになんなん変わって来たように見える」とまとめているが、
 このいわば呪物崇拜が宝剣説話の前史にとつても重要と考えられる。「ただの宝物」についていま一度斎藤英喜
 の言い方を借りれば、「温明殿の鏡が公式の形では神代以来の由緒あるアマテラスの分霊の扱いを受けていなか
 った」「したがって、宮中には、祭祀で使われ、後に宝物として扱われるような、そしてもはや由緒も、得体も
 知れない呪物、祭具の類が、そこそ無数にゴロゴロしていたと考えられる」というありさまだつたという。「や

がてそれが神靈の宿る神」となる。

このことがなにを意味するかといえ、神話の「ことば」が媒介しないことによつて、儀礼と儀礼の当体(王)の關係は物神化された呪物によつて媒介されるものにならざるをえなかつたということである。いいかえれば、王は儀礼の場を離れても、物神化された呪物とむすばれていなければならぬということである。それこそが天皇が三種の神器に緊縛されるということである。その点で、院政期の『讚岐典侍日記』(上)で、死の直前の河天皇が「せめて苦しくおぼゆるに、かくしてこころみん。やすまりやする」といつて、「御枕がみなるしるしの箱を、御胸のうへに置かせ²⁶⁾」たとあり、また藤原忠実「富家語」が伝える陽成院の狂氣的行為の場面も興味深い。本文をあけてみよう。

仰云、神璽、是宮内納印也。宝剑、付^二平緒^一、其平緒中納^レ鑑、不^レ納^レ宮云々。件鑑関白本門鑑歟。令^レ獻^二御体^一歟。間、有^二開事^一歟。仰云、一切不^レ開^レ之。陽成院令開^二璽篋^一給、自^二其中^一白雲起。(中略)又令^レ拔^レ劍給時、夜御殿ノ傍塗籠中ヒラ^レトヒラメキケレハ、恐テハクト打棄給ケレハ、ハタト鳴テ自ツカラサ、レケリト云々、其後不^レ聞²⁶⁾。

こちらの言説はのちに問題にする延慶本平家物語の宝剑説話にもみえるものだが、ここで注意したいのは、いずれも三種の神器(ただし宝鏡は温明殿に祀られている)と天皇とのむすびつきの強さであり、物神化された神器表象である。これらからとらえなければならぬことは、王朝時代の天皇はつねに神璽と宝剑を安置する清凉殿の夜御殿で就寝せねばならないということの意味だ。それこそ、天皇の身体聖性が神器に根源づけられていたということになるうか。

神器と天皇のむすびつきの強さ、逆説的にいえば、神器による緊縛ということは、くりかえすが、その間を媒介する「ことば」——儀礼と神話の相関による神話的言説——がないことを意味しよう。そこからは神器との

みむすびつく王権儀礼がほとんど神話言説を断片化してしまった非言説的な体系だったと推測できることになる。そのような儀礼によるかぎり、たしかに、天皇の身体聖性は物神化をいっそう強めた神器にたよらざるをえない。これが王朝時代の王権・儀礼・神器、そして神話の關係だったとすれば、そこに別個の思想が侵入しやすくなっていたという仮定は可能だろう。そのあらわれが院政期に入って密教の儀礼言説が介在してきたことである。護持僧出自の密教徒たちが伝統的な即位儀礼に仏教の輪王灌頂を理念的に習合させようとしたのだった。それはすでに指摘したことだが、けっして王権仏授などではなく、密教的世界観とその儀礼に王権をとりこむことだったと思われる。本稿の第一章で論ずることになるのは、王朝時代の非言説的な儀礼体系から密教的象徴体系にくみこまれてゆく院政期の王権の問題である。慈円の『夢想記』から『愚管抄』へと至る思想営為がそれである。慈円の思想営為は、少なくとも呪物によってしか根拠づけられない硬直化した王権論を、より弾力化した「ことば」の象徴体系による根拠づけへと移行させることだったと評価できる。それによって王権の根拠は物神化された呪物から「ことば」による聖性論へと拡大されたことはたしかである。

しかし慈円による密教的王権論は長くはつづかなかつた。承久の乱後になって今度はその王権論の限界が露呈してしまうのである。その原因・理由については本稿(第一章)でくわしく論ずるつもりだが、ともかくも、そのために、宝剣説話にみられる神話論的象徴体系にもとづく王権論にとって代わられることになる。そこには慈円の『愚管抄』執筆のころ、すなわち承久の乱直前とはくらべることができないほどの王権の危機の深刻化がすすんでいたことが指摘できよう。乱後にあつては、密教的象徴体系に王権をくみこむことで納得されていた論理はもはや破綻してしまつた。あらためて神話論的象徴体系が求められたのだ。本稿の第二章では延慶本平家物語というよりも再編といふべき中世日本紀の成立であつた。ではなぜ密教的象徴体系から神話的言説なのかというところこそが本稿の第一章から第二章にかけての課題となるのだが、その逸脱こそまさに延慶本平家物語の終局部の構想の成立が承久の乱後に位置づけられねばならないことを示唆している。

このような背景にもとづいて本稿（第一章―第二章）では、延慶本平家物語の『愚管抄』依拠説のなかでもっとも差異の大きい密教と神話の間の王権論のちがいを考察する。そういうと、なにか古代と中世の懸隔を思わせるかもしれない。たしかに、その差異が天皇の身体にかかわる王権論である以上、古代的天皇から中世的天皇への変容といいかえてもよいかもしれない。天皇史にとつて古代から中世への変容ということは大きなテーマである。ただその変容といつてよいものが神話から密教へということであれば、誰しもが納得できようが、本稿があつかうテキストの時代にあつては、事実はその反対なのである。

その点で本稿は、むしろ院政期密教が鎮護国家イデオロギーをになっているという自負から、上皇・天皇の身体や政治に深くかかわつたという思想状況を重視する。そのために（1）王朝時代の儀礼（呪物崇拜）と天皇のむすびつきから、それが（3）鎌倉時代末期―室町時代にかけての神話の象徴体系と天皇のむすびつきへと移行する、いわゆる中世日本紀の時期までの間時代にあつては、（2）密教的象徴儀礼と天皇の身体のむすびつきを語る言説が天皇王権を表現してきたとみている。この（1）↓（3）へとつづく天皇史の変貌が本稿の対象とする慈円の『愚管抄』宝剣・武士大將軍交替の論理と延慶本平家物語の宝剣説話（宝剣龍宮取納言説）との差異と移行とにみとめられるとみなすものである。そしてその差異を生んだのが二つのテキストを分ける承久の乱（一二二一年）だったともみている。

こうして王権・密教・神話の関係をあとづけて延慶本の終局部の構想にむすびつけてゆくことが本稿の課題となるのだが、ただ慈円の宝剣・武士大將軍交替の論理の場合、それだけでかれの思想を語ることはできない。そこに至る思想形成をたどらなければならぬ。これまでの研究史からすると、その資料として①『夢想記』、②願文・表白・書簡類、③『愚管抄』の三つが考察対象となつて、それらから慈円の思想形成がとらえられてきた。ただ本稿の課題にあつては②は除外してよいと思われる²⁷⁾。とすると、『夢想記』（建仁三年）から『愚管抄』（承久二年）に至る思索の過程が問題とならう。そのためにも、本稿にとつての慈円の思想形成の課題を簡条的に示しておく。

- ①『夢想記』における宗教的象徴体系と天皇の身体
 ②『夢想記』の宝剣の守護靈憑依論（↓物神化論）と「武士大將軍」へのまなざし
 ③『愚管抄』における宝剣・武士大將軍交替論（宝剣喪失論）
 ④延慶本平家物語の宝剣説話・宝剣龍宮収納言説——その神話的言説の位相
 というところにまとめられよう。

したがって本稿はまず第一章で慈円の思想形成、それも①③の宝剣・武士大將軍交替の論理に至る密教的王権論を追求する。すなわち、第一節でここにみえる二つのテキストの差異を浮かびあがらせたあと、第二節から第四節にかけて慈円の思想形成を『夢想記』から『愚管抄』へとたどることになる。第一章はその過程をたどりながら密教的象徴体系と天皇の身体の関係を考察する。そしてその結果をふまえて次の第二章「延慶本平家物語の宝剣説話と叡山天台宗教團」に入り、④の延慶本平家物語の宝剣説話とその神話的言説を考察する。そこではいうまでもなく中世における神話の復活と再編、それが延慶本平家物語の終局部の構想にとってどのような位置と意味をもっているのかをあきらかにする。ただし本稿では紙幅の関係から第一章のみをあつかい、第二章は次稿にゆずることにする。

第一章 慈円の密教的王権論形成

——『夢想記』から『愚管抄』宝剣・武士大將軍交替論へ

これまであまり注目されなかったことかもしれないが、奇妙なことに、延慶本平家物語の終局部の構想には慈円の『愚管抄』宝剣・武士大將軍交替の論理というきわめて重要な歴史認識が継承される一方で、その論理とはまるで対立・矛盾するような宝剣説話——とくにそのうちの神話的言説——が同時に終局部の構想にとりこまれていく。第一章はこの矛盾の並存の疑問を考察する。

延慶本の終局部の構想は宝剣説話の結尾になつてゐる宝剣龍宮収納言説を軸にして（対立・矛盾）の論理をかえこんでゐる。つまり、前掲の表示でわかるように、宝剣龍宮収納言説が慈円の宝剣喪失譚にあたると考えるとき、延慶本の掉尾の「右大将頼朝果報目出度事」が同じく慈円の武士大將軍出現待望論にあたり、その両者の照応に慈円の交替の論理がそっくり継承されてゐるとみとめられる。それに対して、模造の宝剣が海底に沈んだとする宝剣説話（↓宝剣龍宮収納言説）は、本物が沈んだとする宝剣喪失の論理をまっとうから否定するものとなつてゐる。ところが、龍宮収納言説がその両者の文脈を同時にひきうけていて、そこに（対立・矛盾）があるわけだけれど、ただ本稿のみるところ、宝剣説話は本物の宝剣の現存を手がかりに、たんに宝剣喪失を否定する論理にとどまるだけではない。もしそれだけであれば、終局部の構想は単純な（矛盾・対立）にとどまつてしまふ。そうではなく、延慶本の背後にはすでに慈円の密教的王権論が無効化される状況にあつた。延慶本が宝剣・武士大將軍交替論に対立してまでも宝剣説話を採録したのは、実は密教に代わる神話的象徴論をもつて中世的王権論の再構築を企てたものというのが本稿の主張である。それによつて、一方に武士大將軍の登場を寿祝（＝認知）するとともに、いま一方に武士大將軍がどうして天皇に服属しなければならないのか、その根拠・理由を語る新たな王権論を用意したものが宝剣説話（神話的言説）だつたとみなすのである。

延慶本の王権論が一方に神話的象徴論によつてゐるといふところに、承久の乱直前の慈円の宝剣・武士大將軍交替論を限界づけ、それをのり越えようとする終局部の構想の意欲があつたとみられる。それでは、なぜのり越えねばならなかつたのか。それを一言でいえば、密教的知から神話的知への変換ということになる。延慶本の終局部の構想がのり越えようとしたのは、交替論を基層で支えている慈円の密教的象徴体系にくみこまれた王権論がもつていた限界であつた。貴族社会および叡山天台宗教圏は、もはや密教と王権の相関による慈円の交替の論理では承久の乱後の政治状況の激動に対応できないことを悟つた。あらためて神話との相関による王権論の再構築へと向かわねばならない必要をみとめたのである。それが宝剣説話の導入であつた。

ただし慈円の宝剣・武士大將軍交替論にはあからさまに密教的王権論がみえるというわけではない。交替論の

基層を支える慈円の思想にそれがうかがえるのであって、延慶本の終局部の構想はそれを見抜いていたというべきである。延慶本平家物語の終局部の構想が対決しなければならなかったのは、まさに院政期王権の危機であった。したがってこの第一章では、慈円の密教的王権論の形成から宝剣・武士大將軍交替論へと至る慈円の思想營為が考察の対象となるはずである。

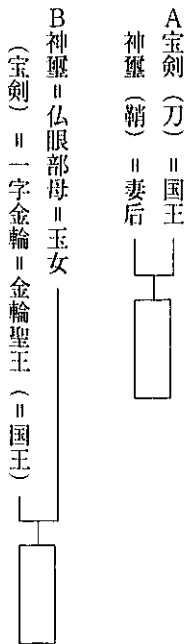
そのためにここでは『夢想記』の思想を分析することからはじめねばならない。建仁三年（一一一三）六月二日の夜明け方に慈円はひとつの夢を見た。その夢というのは、すでにいくつかの先行研究が紹介するように、国王と妻後の「交会」（＝性交）の夢だった。²⁸その夢は事実とはいえず、きわめてエロティックな想像をかきたてやすいところから、たとえ天皇制にかかわってタブー視しているわけではないだろうけれども、先行研究でもその分析に手を加えかねているようである。しかし本稿は構造分析の必要上からしても、そのきわどさに踏みこまねばならない。

第一節 『夢想記』の成立とその思想

『夢想記』は全体が建仁三年六月二二日の夢記、建仁四年（一一一四）正月一日記、それに承元三年（一一一〇九）六月記の三つの記から成っていて、ひとつの聖夢に関連する一連の思索の記録である。本稿はその構成を順次にたどる方法をとることから、これをいま一部、二部、三部と呼ぶことにする。この三部形式の夢想記は前述の夢を聖夢と信じた慈円がさまざまな思索を加えていった記録だが、その思索の中核部分というのはすでに山本ひろ子が指摘しているように、「夢うつつの半睡状態の中で」「いわば夢の余情に自らを委ねながら、直観的に夢についての覚書を半ば自動的に書き綴る」というものであった。²⁹「又思惟シテ云ハク」「重ネテ案ヲ加フル処」という筆致には、次から次へと想起される思念に追い立てられるように記述していったという慈円の心的状況が推測できようと山本はいつているが、まさにそのような息づかいが感じられる。

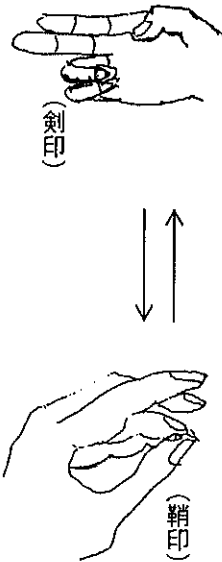
ただ「次から次へと」というけれども、第一部にみえる思索は一つの思想とみるよりも、むしろ一つの思想に向かう三つの思索（要素）から成るものだったと思われる。いずれも密教的象徴体系を背景にした（要素）であることを特徴としている。そしてこの三つの思索は連続してなされたためだろうか、いずれも構造が類型的であるところから、たしかに、「夢うつつの半睡状態の中」という、きわめて短い時間内に思い浮かんだものだったろう。先行研究では、そのことから第一部の思想を一つの緊密な体系としてとらえようとしたために、かえって複雑化させているかのようにみうけられる。しかしそうではあるまい。三つの思索の再検討が本稿の課題となる。そのほかに第三部には四つめの思索が書きとめられているが、第一部の三つの思索が天皇の身体論に関するものであるのに対して、この四つめの思索は前代の観念を受けての物神化された呪物としての宝剣の合理化（守護靈憑依論）へと展開されている。これは聖夢が宝剣と天皇の身体にかかわるものだったので、この第三部でその関係を総合化しようとしたともみられる。

そこで、まずはじめには最初の三つの思索が天皇の身体論を語るのにどのような（知）の枠組をとろうとしたのかを検討してみよう。それぞれの要素となるものは図表化して示すほうが理解しやすい。次の図表がそれだが、ここで注目しておきたいことは、それらに共通するのが、「交会」からただちに連想される生殖である。次の表はそれらを表象する系図形式ということである（なお□はこの思想の核心となる〈新王の誕生〉のメタフアーをあらわす）。





「次から次へと」といわれる三つの思索に付したA・B・Cは仮のものだが、以下その順序にしたがってこれら系図形式のもつ象徴体系を解説してゆこう。まずAの思索に対して慈円は、自分のみた「交会」の夢は不動明王の刀鞘印をあらわすものと断じている。それゆえ宝剣は「刀」にあたることから王の「体」、また宝剣から連想される三種の神器のひとつの神璽は「鞘」にあたるから后(妃)の「体」であり、したがってその「交会」というのはこの刀鞘印が成就する相であると結論づける。このような夢の解釈でまず問題となるのは、なぜ夢中の「交会」の行為から刀鞘印が連想されたかということだろう。三崎良周の説明によれば、台密の胎藏界念誦法の「遣除從魔」の作法では、不動明王の刀印をその鞘印から抜き、結髪・垂髪等の所作をして、また鞘印に挿入するのであり、これによつて不動明王刀鞘印が成立するとされる(嚴蒙編『四度見聞』³⁰)という。ここでいう刀印と鞘印というのは、たとえば東密の小野流の不動法や安鎮法の「劍印」と類型だとすると、



劍印／左右作三劍印³¹、以三右頭指中指³²、挿三左大指無名指小指之間³³、次引三出右頭指中指³⁴、順逆加持、次如レ前挿レ之、以レ右為レ劍、以レ左為レ鞘、以レ劍指レ鞘也、如レ此可レ觀レ之³⁵。

というもので、劍印を鞘印に「挿」し「引出」す行為をくりかえす。それは男女の「交会」(性交)行為のメタファーとみなすことができる。慈円の「交会」の連想もここからたどれるように思う。

ただ台密の不動明王刀鞘印となると、たとえば不動法の「刀鞘印慈救呪」に「帖云、以レ刀入レ鞘、持レ胸前、誦レ明散レ之」とあるだけで、これは不動明王の観想に入つた行者が明王の刀剣（印）を鞘（印）に収め、それを胸の前にたもつという所作をしつつ呪を唱え、そのあとは印を解くというもの。また不動明王念誦次第法の「（次）根本等十四印」の「第十二劍印真言」にも、「即劍住³²定鞘³³、抽出辨³⁴諸事、断結辟護等³⁵（文）」とあるだけだ。右図のように、右手の頭指・中指を並べて延ばした剣印を、左手の中指と無名指・小指で（輪）をこさえた鞘印に「住メ」「抽キ出ス」という所作をするのだろう。おそらくこの「剣印」は台密にあつても、ほぼ東密（小野流）のそれと変わることはあるまい。その所作が「（成）弁諸事」をもたらずと解釈することができ、「成弁諸事」がもろもろの物・事の完成という意なので、これを諸物の生殖・生産・豊饒というように拡大すれば、やはり「交会」（産む）のメタファーととらえる。

この刀鞘印の呪的所作に國王・后妃の性交という即物的事実を読みとるだけではなく、むしろ生殖行為、すなわち（産む）あるいは多産のメタファーのほうを読みとるべきなのだろう。「交会」（性交）が多産と豊饒の象徴であることは、神話学にとつては常識的な象徴解釈といえる。刀鞘印は慈円にあつても、多産と豊饒の象徴イメージでとらえられているとみるべきである。それが「（成）弁諸事」で、このことは第一部のなかでも「此明王印之十四根本印トテ多カル中ニ、成弁諸事印、用刀鞘印也」と指摘されている。この「成弁諸事」にこのような象徴論の意味をとらえるならば、A・B・Cの系図形式のもつ象徴体系は、いずれも文化人類学という加入儀礼（イニシエーション）による成人段階における第二の誕生とみなすことができよう。それは旧来の天皇の身体（死）、そして新たな復活（再生）というモチーフをもつことと共通している。したがって系図形式の□は國王と后妃から生まれてくる（新王）を示唆している。それを傍証してくれるのが、「内侍所、又神鏡云、此兩種之中令レ生給天子也。是則天照大神御体也」「人界王以³⁶金輪王³⁷為³⁸本。依³⁹之、仏界借⁴⁰此義⁴¹、此身現給」という文言である。そのなかにみえる「生」ずる「現」ずるとは、新たな宇宙あるいは世界観における（新王の誕生）を意味している。そしてそれが多産と豊饒にむすびつくことで、「天下一所成就也、仏法王法成就、

「理国利民」がはたされるし、「令_レ成_二就王位_一、令_レ成_二就国土_一」ということになるわけである。「令成就王位」が〈新王の誕生〉を、そして「理国利民」「令成就国土」が国土の豊饒を意味することはいうまでもなからう。〈新王〉の誕生がそのまま国土の豊饒をもたらすという觀念になる。しかしなぜそういうことになるのかということ は院政・中世の人慈円の〈知〉であつて、慈円の信ずる密教的象徴体系が宇宙（世界）・國王・國土・誕生（交會）といった概念を統合している。それゆえ現代のわれわれにはどうしてもその〈知〉にはついてゆけない。われわれの認識にとつて理解される構造分析があらためて求められよう。そのためには、〈新王の誕生〉と密教的象徴体系の相関を解釈しなおすことが求められる。

われわれの眼からすると、〈新王の誕生〉というメタファーには少なくとも二つの目的があると考えられる。すなわち、その一つは、すでに推測した後鳥羽院の憂慮、つまり今上（土御門院）へと讓位した皇位にとつて宝剣のないことが不吉な影を落としているのではないかと院が恐れていることをおもんばかつて、皇統の正当化をはかるという目的である。そして第二には、そのために壇浦の合戦で失われた宝剣と天皇の身体の相関を従来の呪物による王権儀礼から密教的象徴体系にとりこむ（移行する）ことで、その相関に新たな王権論的意味を付与するという目的である。この二つの目的は、結局のところ、後鳥羽院の王権の危機超克をめざすものだったとみられる。このような二つの目的を集約的にうかがわせてくれるのが第一部と第三部の二箇所で行及される天台即位灌頂である。これは慈円の当時にあつては密教系の即位儀礼そのものとして実修されたわけではなく、たんに言説（理念）として成立されたといわれている。そこにみえる作法とは〈新王〉が智拳印をむすび四海領掌の明（真言）を唱誦するなかで、おそらく灌頂（頭頂に聖水をそそぐ）することを内容とするというものであつたのだが、このような密教儀礼の理念で「世間國王即位」をあえてとらえかえそうとする論理の運びには、「是皆世間之義顕用也」という言説が示唆するように、すでに失われてしまった宝剣（儀礼）に代わるに、それよりも高次の価値存在たる仏尊（密教儀礼）を王権論の中核にすえようとする意図がみとめられる。ただそれだからといって、即位灌頂そのものを実修（復活）させるといふのではなく、それをいわば代替モデルとして密教的象徴体

系を天皇の身体にむすびつけることだった。儀礼・呪物・身体の三要素のうち呪物に欠陥が生じたままでの（即位）儀礼と（天皇の）身体の相関は、完璧な儀礼体系だけがもたらす王権の聖性をすでに傷つけてしまっている。したがってその聖性付与の不完全性を密教的象徴儀礼に移行させることで補完しようとするところに前述した二つの目的の達成がめざされていたのである。

慈円の論理の全体の指向がそうだとすると、まずは〈新王の誕生〉のメタファーと、「ヨロツ新儀ドモナレド」（『愚管抄』）と評された後鳥羽院の異常な即位（踐祚）儀礼との関係から考察してゆかねばなるまい。そもそも慈円の見た聖夢が後鳥羽院の危惧の解消を第一義にしていたらしいことは「王入_二自性清浄玉女体_一、令_二交会_一給、能所共無_レ罪歟」という文言からうかがえる。これは、王たる者が清浄である「玉女」の身に入って「交会」なされたとしても、「能」（王）と「所」（玉女）とはともに浄化されている（あるいは浄化される）がゆえに「罪」を犯すということなどないのではないか、というように解釈される。ここでは「罪」ということばが一体どういふことなのか問題となるが、そのままにまず三崎良周によれば、「この記述のみでは一見して特に密教の意を含まないようであり」と留保しつつも、「自性清浄」という語がおなじ慈円の『毘逝』上帖（四種曼荼羅）の「俗諦之姪欲一犯、不_レ出生死之境_一、真諦之愛染一信、無_レ婦_二流転之家_一。耽_レ姪者横死、墮_二惡趣_一」という思想につながっているのではないかと推測していることを確認しておこう。

しかし三崎良周はその語が慈円の思想において一貫する仏教語だということ指摘するだけで、それ以上には深入りしようとはしない。『夢想記』の密教的象徴体系の言説がきわめて抽象的であるところから、「交会」の体系と「罪」の関係がどこまで慈円の時代の具体的事実に対応するのかという点にふみこむことには慎重になったからだろう。しかし本稿にとつてこの「罪」が重要と考えるので、あえて大胆であろうと思う。すると、さきほどの王と玉女の「交会」と「無罪」といった抽象的言説の照応からみすかされてくるものがある。まさに後鳥羽——土御門の皇統（王権）がかかえていた危機（汚穢_二罪_一）がそれということになる。すなわち、それは『夢想記』成立からほぼ十八年さかのぼるころに起こったいまわしい壇浦の悲劇と、それとは相反する院にとつての幸

運の訪れ、すなわち後鳥羽が四歳で即位することができた幸運に照応しているとみるものだ。この悲劇と幸運に対応しようとするのが「交会」の象徴的意味であるとみてよからう。つまり、その幸運に影を落とすものとして、〈新王〉が宝剣を欠いた踐祚儀礼によって皇位に即かざるをえなかったといううしろめたさ、それが「罪」という認識にたらなり、それに対してこの記が「無罪」と主張すること、それが正当化ということになる。

しかし皇統にとつての悲劇と幸運、また院のうしろめたさは四歳の即位時点では思いも及ばなかったはずで、それが自覚されてくるようになるのは院がみずからの意思をつらぬけるようになってからだったにちがいない（「コノ院モ今ハヤウ／＼意ニマカセナバヤトロボシメスニ」『愚管抄』）。このような後鳥羽院の自覚と関係づけるとき、慈円に『夢想記』執筆をうながした直接の契機となったのは、同書成立の五年前の建久九年（一一九八）に後鳥羽院が十九歳で、自分の第一皇子土御門院に譲位したことをあげてよからう。この点はすでに〈新王の誕生〉の目的で示唆しておいた。自己の皇統を意識するようになった後鳥羽院にとつてはあらためて後鳥羽院——土御門の皇統の正当性が問われることになるからである。つまり、自己の皇統の正当性が緊要に意識されるようになったとき、後鳥羽院はかつて先帝安徳天皇の入水によって突然皇位継承の好运が訪れたこと、しかしその即位が宝剣を欠いたものだったという問題がまさしく天皇の身体聖性に疑問をおぼえさせられるかたちでかえりみられるようになった。これが「罪」の背景ということになる。

これらの事実とさきの言説を考え合わせるとき、『夢想記』第一部の言説が後鳥羽院に対してかつての皇位継承の正当性を確信させることで、院の皇統への疑いを克服する論理を提供しようとしていることがうかがえる。そのような観点からあらためてさきの言説をみると、〈新王の誕生〉と国土の豊饒（「成就国土」）とはともに〈産む〉という象徴論としてのモチーフで結合している。しかし三崎のひく『毘逝』の〈産む〉モチーフは「淫欲」「耽愛」が「横死」と墮地獄を結果するものだというのである。その論理が帰結する〈産む〉は生物学的な意味そのものということができる。とすれば、その言説と対応しようとするとき、『夢想記』が追求する「罪」はこの生物学的意味のレベルでとらえられる。八歳の安徳天皇の入水が「横死」であることはたしかで、もしそうであれば

ば、その原因は天皇の父母（高倉・中宮徳子）の「淫欲」「耽愛」に求められかねない。その結果は高倉—安徳父子の墮地獄ということになり、母后がちがっても、おなじ高倉院の皇子である後鳥羽院にとつては、そんな結末はどうていたえがたいことだったろう。しかもこの論理はたんに高倉—安徳の父子にとどまらないことはいうまでもなからう。高倉—後鳥羽院という自己につづく皇統が「罪」のもたらす汚穢に犯されることにもなりかねない。このような出自の疑念が宝剣を欠いた即位の事実と合わさつて後鳥羽院の心を終始「罪」として苦しめたということとは考えうることだ。

当時まだ院と親密であつた慈円は、当然のことながら院の苦惱を共有する立場にあつた。その点で、まず国王と妻后の「交会」に対して「能所共無罪歟」と解釈したわけである。しかしそれだけではなく、これまでの天帝の「淫欲」「耽愛」によつて誕生した「罪」が生物学な父子間の「罪」であるとすれば、さらに制度的な「罪」ということも考えられる。それが皇統への「罪」という認識である。皇統の罪に関してはすでに前稿で言及したことがある。⁴⁷ 父子の間に及ぶ「罪」に対して「玉女」の清浄性によつて浄化されているという（新王の誕生」という論理（解釈）をあたえたことは、宝剣を欠いた即位儀礼を経て新王となつた後鳥羽、さらには院を嗣ぐ土御門にも「罪」のないことを意味するかもしれない。しかし父子の間ではなく、皇統にとつての「罪」ということも考えられるとすれば、高倉院の皇子（安徳天皇）が在位中に不慮の死（横死）を遂げた、その横死が同じ高倉院の皇統を嗣ぐ後鳥羽院（異母弟）にまで及ぶ「罪」ということになる。このような認識によつても、高倉—安徳—後鳥羽の皇統が「罪」を負っているということにもなりかねない。すると、たとえ後鳥羽院の皇位がつつがなくとも、後鳥羽院の後嗣はいずれ皇位から排除されることになるかもしれない。院はそのような「罪」を恐れてもいたのである。その危惧に対して『夢想記』は、

両部大日之中（中略）理国利民、利生方便身、悉令出産（給也。隨時運之興廢、賢愚之王之器量、妻后善惡之貴賤、令二出現一給也。是皆法爾也。深可思量一矣。（第二部、「後日重思惟」）

という「(自然) 法爾」の教理をあてる。安徳天皇の入水は、かれが愚王の「器量」をもって生まれたためであつて、けつして父王が犯した皇統に対する「罪」のためではないと解釈する。この「器量」はあとで「機(根)」といいかえられているので、慈円の考える「罪」はその個人がもつて生まれた因果応報の業に求めようとしていることがわかる。こうして安徳天皇の入水(「横死」)を個人の業(報)に限定することで、後鳥羽院の皇統からも先帝の入水といういまわしい「罪」を切り離したわけである。

このようにみてくると、「罪」の問題の根源にあるものは宝剣喪失による天皇の身体聖性への危惧にあつたといつてよい。そのうえに立つて慈円は、いよいよ後鳥羽院の憂慮に根本的に答えるべく、まさに密教的王権論の構築をめざしたはずで、次節ではその密教的象徴体系と天皇の身体の相関をとらえかえすことにしよう。その目的はいうまでもなく延慶本平家物語の「靈劍等事」の宝剣説話(神話的言説)に対して、慈円の密教的象徴体系による王権論の構築がいかなる位置を占めるのかをあきらかにすることである。

第二節 「夢想記」における天皇の身体聖性論——宝剣本体信仰

『夢想記』成立の契機は宝剣を失なつたなかで踐祚せざるをえなかつた後鳥羽院の王権の危機にあるとみなして論を展開したわけだが、後鳥羽院とともに王権の危機を共有する慈円がその克服の論理をもとめる過程で、すでにふれたように、後鳥羽院の即位が父子の間およびその皇統にとつてなんの「罪」もないという根柢を根本的に思索する必要にせまられたのであつた。前掲したA・B・Cの系図形式の象徴による(新王の誕生)というメタファーは、まさに神器に緊縛されるがゆえに、宝剣を欠くことがそのまま天皇の身体聖性の危機、ひいては王権の衰弱をもたらすという従来(の)王権と罪(汚穢)の関係をのりこえるためのものであつた。その思索というものが天皇の身体と物神化された呪物との結合そのままに密教的象徴体系にくみこむことで、まったく新たな王権論の構築をめざす方向にむかつた。それは台密の徒慈円だからこそその新たな王権論の構築だつた。慈円は夢想の「交

会」(性交)が多産と豊饒の象徴であることによって、(新王の誕生)という生殖(産む)のメタファーをとりだした。それこそが慈円の象徴論的思索の始発となるものだった。とすれば、慈円の思索における(新王の誕生)のテーマ、すなわち密教的王権論の構築は、(産む)というメタファーが多産と豊饒をもたらすという象徴とむすびつくことによって支持されるものであったということになる。

それでは、「次から次へと想起される思念」が危機にある天皇の身体をどのように密教的象徴体系にくみこんでいったのかを追ってみることにしよう。まず慈円が見た国王と皇后の「交会」の夢想は、それがただちに不動明王刀鞘印を思いつかせたことによって、「刀宝剣也、王体也」「鞘神璽也、后体也」という象徴系をみちびきだした。なぜ「交会」から刀鞘印が連想されたのかは、前節に掲出した印(明)解説ですでに説明しておいた。それでは次に、なぜ「鞘神璽也」という観想がえられたのだろうか。これについてはまったくの類推にすぎないのだけれども、慈円は「神璽」を球形に穴のあいた玉と想像した。それは前掲の刀鞘印の鞘印と類似するものだった。とすれば、「刀宝剣也」という場合の「刀」を、不動明王が右手にかかえもつ刀剣(三摩耶形)と観想するのは、ある意味で自然ということになる。慈円はこうして「交会」↓刀鞘印/宝剣・玉璽↓(不動明王)刀剣↓不動明王というように、連想(観想)を飛躍させていって、不動明王が手にする刀剣から不動明王そのものへと象徴系を拡大させ、やがて第一段階として新王(天皇)の身体性を不動明王にむすびつけようとしたのである。

すでに「はじめに」で概説しておいたように、王朝時代の即位儀礼は、儀礼とむすびついていた王権神話が断片化されることで、呪物(↓三種の神器)と身体を媒介する「ことば」を失ない、それらは相即化(同一化)されてしまっていた。そのために、宝剣はいわば「天照大神の分霊」としての呪物崇拜の対象となっていたわけである。とすれば、天皇の身体と不動明王の同一化は、その宝剣が失なわれるという事態が起こったことによる呪物(宝剣)と天皇の同一化の断絶によってひきおこされたことがわかる。したがって思索そのものはいってみれば代償の論理だった。

このような観想の展開は、失われた宝剣の代償物(補完物)として不動明王の刀剣が結合されてゆく過程を示

すものだったのである。ただその場合、慈円という院政期の密教徒の〈知〉によって構築される象徴体系をとらえかえしてゆくとき、まずかれの密教的な〈知〉の枠組をおさえておく必要がある。この『夢想記』でかれ自身が意識しているのは〈内証／外用〉である。これは「内証」が内部に証明される本体（実体）、「外用」が外部に実現されるはたらきということであるから、汎仏教的な体・相・用論、あるいは天台宗でいえば本・迹論の応用ともいうことができる。この論理からは平雅行のいう王権仏授説、すなわち対他的で能動的な仏尊という考え方はでてきようはあるまい。その〈知〉の枠組によってえられた観想の結論はといえば、「不動尊可為王之本尊歟」と断言される。「本尊」はほとんど「本」体」の同義語とみてよからう。したがってその意図は〈新王〉と不動明王の同一化であった。

この同一化は、神器と〈新王〉の身体の結合がそのまま不動明王を本尊とする密教修法（不動法・不動明王印明法・安鎮家国法など）の象徴体系にくみこまれたことを意味する。その観点からいっても、Aの体系で注目しなければならぬ点は「刀宝剣也、王体也」という場合の「体」である。これに体・相・用論をあてはめれば、「宝剣」あるいは「（不動明王）刀」が本体（本質・実体）であって、〈新王〉の身体はその「相」（形相、眼に見える姿）であり「用」（本体のはたらき）ということになる。この操作において神器（宝剣）と不動明王の刀剣は互換可能な呪的等価物とされる。こうして〈宝剣〉と新王（天皇）の儀礼的結合のためには宝剣の補完・代償物として（不動明王の）刀剣が求められたことになる。そこからさらにいうと、護持僧が昼夜にわたる天皇の身体守護のため清涼殿の二間に詰めておこなわれた公家三壇御修法の本尊不動明王（三摩耶形）が求められたのはその目的のためだった（後述）。そして具体的にその刀剣にあてられたものこそ昼御座御剣であり、それがまた不動明王の三摩耶形（「不動三摩耶形剣也」「花園天皇宸記」文保元年四月二九日）であることによって、不動明王が新王の「本尊」（＝本体）となるという論理がみちびきだされる。こうして宝剣の代と新王の相関を体・相・用論によって構築する新たな密教的王権論が形成されていったのである。

神器の永遠の喪失はなにものをもつてしてもそれにとつて代えられない以上、これまでそれと強くむすびつけ

られ、それによって根拠づけられていた天皇の身体聖性にとっては、まったく別個の象徴体系に置換することが要請された。密教徒慈円からすれば、天皇の身体が根源的にもたねばならない聖性を、神器とは別個の、そしてより高次の価値存在（仏菩薩・明王）に結合しうるといふ信念があつて、神器といふ（部分）にとどまるのではなく、そのような価値存在がもつ宇宙観（世界像）にくみこむという王権の（全体性）を追求したのであつた（ただしこの思索は次のBの思索で言説化される）。その思索が密教的王権論による身体聖性論であり、その結果がこれまで考察してきた不動明王と新王（天皇）の相関を体・相・用論あるいは本・迹論でむすびつけてゆくことだったのである。こうして天皇の身体は密教的象徴体系に支えられた高次の価値存在（明王部の仏尊）とむすびつけられることで、まったく別箇で新たな聖性を獲得することになった。

ところで、天皇の身体を密教的象徴体系に（くみこむ）とか、（むすびつける）といったが、それを密教的概念でいえば、（変化／流出）という曼荼羅的ダイナミズムということになり、それによって同一化の論理の展開として（新王）を大日如来・金輪聖王の流出身・変化身とするという思想営為がおこなわれることになる。それに対して、すでにくりかえし言及したように、それまでの即位儀礼は慣習化し因襲化することで、儀礼に意味を与えてきた神話は断片化してしまい、神話のもつ象徴作用はすっかり重要性を失っていたのである。それでは（神話を欠いた）非言説的儀礼といつておく。そのために『夢想記』にとつては天台即位灌頂を媒介にしてそれに対して思想的言説を与えればよく、その間に言説間の深刻な葛藤はなかつたはずで、まったくスムーズに神器と天皇の身体の結合そのものに密教的な体・相・用論を適用させてゆくことができたわけである。こうして王権を支える原理が密教的象徴体系へと移行すれば、当然のことながら、それと相関するかたちで新王（天皇）の身体聖性に結合する呪物を宝剣↓刀（剣）↓不動明王へと移行させることもできた。そしてこのような論理操作をおこなうことで神器（宝剣）の喪失によって生じた聖性の欠損、すなわち王権の危機を克服しえたと、慈円自身は確信したとみてよいであろう。

以上のAが密教的象徴体系と新王（天皇）の身体との相関にあるとすれば、それでは次のBはどのような体系

性をになつてゐるのだろうか。ここでの体系の中心を占める仏尊をみると、一字金輪（仏頂尊）、仏眼部母尊、それに金輪聖王であつて、あきらかにAの不動明王の象徴体系とは異なつてゐる。一見すると、その間には断層があるようにみえる。この仏尊のちがひに關して三崎良周は、前掲の慈円の『毘逝』上（四種曼荼羅）の「仏眼金輪之陰陽、念誦スレハ得ニ一切諸法之成就」。依之、受部母印於大日尊印、加金輪明於仏眼明。悟法方タラ、弥々發法愛之智、知仏界陰陽」という言説に着目して、慈円の夢想のBのほうは、「（この）思想（Aの密教的象徴体系―引用者）につながつて行くものであろう」とみとめたうえで、「國王と玉女の交會は」「仏眼と金輪との關係と同一であつて、一切諸法を成就する所以である」とする。密教の習合論を背景にしてAとBとは同一の論理とみなしていることがわかる。たしかに、のちの一四世紀の『溪嵐拾葉集』（藥師法）にも、「金輪者金大日也、如レ父。仏眼者胎大日、如レ母」とあることから、慈円も前掲の「仏界陰陽」の「陰陽」を「父母」と認識していた。そこから「加金輪明於仏眼明」という文脈を「金輪仏眼之陰陽」の交會というように、象徴論的に解釈し、「法愛之智」あるいは「知仏界陰陽」ととらえたのだから。さらにその論理を拡大させて「一切諸法之成就」を「令成就王位、令成就国土」ととらえかえしてよいとするならば、「法愛」「陰陽」による（交會）から、〈産む〉という多産と豊饒の象徴をとらえていたことにならう。このような象徴論的解釈の延長上に「金輪聖王者一字金輪也。此金輪仏頂、又仏眼ニ交會シタマフ歟」（『夢想記』第一部）という言説が成立したといふことができる。（交會）を機軸にこのように論理をたどれば三崎のいうとおりである。

しかしこのような三崎の解釈は「國王と玉女の交會」を、まずAの象徴体系でとらえ、さらにそれとは別個にその類比（アナロジー）からBの象徴体系にくみこんだとするもので、もしそうとすると、それはすでに批判したように、結局のところ、Aと同一の論理とならざるをえない。ただそうかといつて、A・Bのそれぞれの象徴体系を別個なものとする解釈には三崎自身やや抵抗があつたものか、空海の『宗祕論』三部三昧耶（如来部）に「第一毘盧尊、仏眼為部母、金輪作明王、不動大忿怒、無能作明妃」とあるのを根拠にして、Bの思索における仏眼部母と金輪仏頂、それにAの不動明王が兩部大日の象徴体系の内部にどのようにくみこまれてゐるのかの聖

証とすることで、AからBへの象徴体系の移行はこのような大日経系の密教的象徴体系によるものともいつている。しかし慈円は「其後又重加案之處、胎藏大日は仏眼歟、金界大日は法輪也。印相等全同也」と省察しているところから、大日経系をまじえた解釈論というよりも、台密にふさわしい蘇悉地大日の象徴体系を指向しているとみられる。したがってここだけは三崎の博搜もおそらく『夢想記』にとっては相容れないのではないだろうか。

慈円の思想は靜態的ではなく、動態的に認識すべきなのだろう。新王(天皇)の身体と呪物の結合をそのままとりこんだ象徴体系の構築という観点からすると、Bの象徴体系はAの不動明王の刀鞘印という三摩耶(象徴)論から至高の仏尊たる法輪仏頂・仏眼部母がその中心に実在する曼荼羅的宇宙の象徴体系へとくみいれようとしているとみるべきなのだろう。そこからはひとつの仏尊の象徴系から(全体性)につながる密教的宇宙論へと新たに移行・飛躍させようとしていることがみてとれる。これがまさにBの思索だった。このような思想営為のダイナミズムに本稿は密教的象徴体系の部分から全体への参入の意欲をみとめたいと思う。

不動明王は密教の宇宙コスモロジーの中心に実在する大日如来の教令輪身(変化・流出身)にとどまる(「不動明王者、此大日如来教令輪身也」)。したがってこれまでのAの夢想の解釈は、昼御座御剣⇨不動明王の刀剣をもつて失われた宝剣の代償物とすることで、密教的象徴体系に支えられた新王(天皇)の身体聖性を新たに導出することに成功した。しかしその象徴体系はあくまで宇宙の部分たる仏尊の枠内の三摩耶論にとどまり、どうみても密教的な宇宙コスモロジーが欠如していた。新王(天皇)の身体聖性論すなわち王権論にとつて宇宙コスモロジーを欠くことなどありえない。慈円はAの象徴体系ではまだ完結していないと直観したとみてよからう。そこで新王(天皇)の身体を(全体性)とむすびつけるために、Bの思索において蘇悉地の大日如来の両部(身)である法輪仏頂・仏眼部母を至高仏尊とする密教的宇宙コスモロジーを表象する象徴体系へと移行・飛躍させていたのである。新王(天皇)の身体聖性をロゴス化するとき、なによりも要求されるのは宇宙コスモロジーの中心あるいは至高性とむすびつかねばならないということである。慈円の思索も当然のことながら、その必然の方向をたどることになる。

こうして慈円は、蘇悉地大日をふまえて金剛界大日ニ金輪仏頂尊、胎藏界大日如来ニ仏眼部母尊という尊格解釈のうえに立つてBの象徴体系を展開することになる。その際に注目されるのが蘇悉地大日の象徴体系のモデルに比叡山東塔の惣持院における仏尊配置の結構が求められているという三崎良周の指摘である。⁴⁰三崎によれば、そのモデル論の前提は惣持院が台密の天子本命道場（天皇の身体護持のための祈祷の本拠）とされているからだとされる。そこで三崎は『溪嵐拾葉集』（薬師法）惣持院の条42を引き、惣持院の中央に三重塔婆、その西側の熾盛光堂に金輪仏頂、そして東側の仏眼堂に仏眼部母がそれぞれに安置されている結構から、第一に「仏眼・金輪の一双なること」が表わされているとする。さらに第二に中央の三重塔婆は『大日経義釈』入曼荼羅具縁真言品によつて胎藏界曼荼羅の第一重（八葉中胎藏大日）から第三重の諸尊の配置を塔婆として象徴していると解釈する。それゆえにこの三重塔婆は同義釈が説く「輪王灌頂の方式の下に」胎藏界曼荼羅の宇宙コスモロジーの象徴ととらえられるという。これらの仏尊配置から三崎は、院政（初）期に実修された天台即位灌頂の拠点がこの惣持院にあったことをうかがわせるかと判定する（ただし歴史的に実修されることはなかったとする見解もある⁴³）。すぐれた分析とすべきだろう。この分析の結果、『夢想記』にみえる蘇悉地大日（↓金輪・仏眼）から天台即位灌頂への文脈の展開がまさに惣持院に伝えられた輪王灌頂（↓金輪聖王の王権灌頂）を媒介にして必然性をもつことが確認されることになる。

こうして「神聖者仏眼部母乃玉女也、金輪聖王者一字金輪也」というBの思索が生まれたのである。この思索はさらに省察されて、「如レ此、两部大日如来、付三仏界、令レ現多身之始也。三部諸尊、次第令出生。其中、令レ就三衆生界、金大日、金輪身、帝王也、又宝剑也。胎大日、仏眼身、后妃也、又神聖也」と結論づけられる。ここで「帝王（身）也、又宝剑也」というのは、その上の「金大日（金剛界大日如来）、金輪（仏頂尊）身」が（変化／流出）して「帝王（身）也、又宝剑也」となったのだと解釈したものである。夢想内容を不動明王の象徴体系から蘇悉地の两部大日のそれへと移行させる意図がここに見えるのであって、その意図は宇宙的コスモロジーの中心・至高者ともいべき大日如来との関係において「帝王」あるいは「宝剑」の意味をみいだす

必要があったからだ。それこそが部分から全体への象徴論的思索の宇宙的移行ということになる。「帝王」あるいは「宝剣」がこの世界（「人界」）において（全体性）を表象する至高の存在であるためには、それらがいずれも宇宙の中心大日如来からの（変化／流出）によるという密教的ダイナミズムを必要としたのだ。

そのような象徴体系の移行においてはAの「国王」とBの「金輪聖王」とは宇宙論的に等価でなければならぬ。そのことをふまえて慈円は、その等価性を（本／迹）あるいは（体／用）の關係でとらえかえしたわけである。それが「人界王、以金輪（聖）王為本」という言説にみとめられる。ただその「金輪聖王」がそのまま現実の新王（天皇）というよりも、ここで「本」といつていることを重視すべきだろう。慈円の別の概念でいえば「内証」にあたる。むしろ「金輪聖王」は次のCの思索にあらわれる「天照大神」と同じ為本の存在といべきで、「金輪聖王」「天照大神」と「国王」「帝王」「人界王」との両者の宇宙論的位置は、慈円以前すでに（輪王灌頂

Ⅱ）天台即位灌頂によってその本迹關係が根拠づけられていたのである。

こうしてみると、慈円の密教的象徴体系による王権論は、大きくみて、大日如来の（変化／流出）の論理と、そしてまた大日如来・天照大神一体論によって支えられていることになる（後述）。したがってとりわけこの後者の習合説からいっても、慈円が天台即位灌頂を重視して明記した理由がここにある。「天照大神」のことは後述にゆだねるとして、ここでひとまず確認しておかねばならないことは、「金輪聖王」は密教的象徴体系（Ⅱ宇宙コスモロジー）の内部に位置づけられていること、それに対して外部の「人界」に属する新王（天皇）は本／迹論をもつてむすびつけられてゆくこと、この二つである。こうして新王は「金輪聖王」を介して密教的宇宙コスモロジーの内部にくみこまれたのである。

慈円の駆使する（知）は、密教の論理としては常識的というべきだろう。大日如来の身体（「内証」）が宇宙的コスモロジー、すなわち曼荼羅的世界（宇宙）の中心にあつて、「三部諸尊」（仏部・蓮華部・明王部の諸尊）はすべてその（変化／流出）として曼荼羅的パステオンのヒエラルヒーに布置される（慈円はそれを「出生」といつている）。そしてそれが人間世界（「衆生界」「人界」）にまで超出してきて、慈円の課題である「国王」「帝王」

「人界王」の身体をもくみこむことになる（ただしこれらは密教体系の内部と外部の（王）を両義的に表象しているだけである）。Aの思索における不動明王を本尊とする「宝剣」と「国王」の結合は、このBの思索によって蘇悉地大日如來の曼荼羅的宇宙パンテオン（コスモロジー）の象徴体系へと、さらにくみこまれていったのである。くりかえすことになるが、この移行は宇宙的コスモロジーの部分（下位）から全体性への上昇・拡大志向である。こうして密教的象徴体系に基礎づけられた王権論、すなわち（新王の誕生）を完成させた。そのことを慈円は「仍仏眼金輪不動三尊、令成就王位、令成就国土、本尊也」と豪語してみせたわけである。これを本稿では密教的王権論と呼んでいるのである。

慈円にとつてはこのような密教的王権論を成立させた段階で、あらためて伝統的な天皇の即位儀礼との関係が視野に入ってきた。それは日本の王権が他のいかなる政治勢力に対しても超越・絶対化されるという「象徴的次元での中心」（山口昌男⁴⁴）であるための始源⇨根源性を密教的象徴体系において確認する営為だったとみる。それが第三の思索（C）である。

ただし慈円の場合、記紀神話から日本王権の始源⇨根源性といった論理をみちびきだすことは念頭になかったようである。この『夢想記』からうかがえるように、慈円は夢想をえて王権に関して深い思索をめぐらすようになるまでは『日本紀』を読んだことがないらしいからである。ということは、仏教者である慈円ゆえにか、神話の象徴体系には生まれ始源⇨根源の論理が王権を他の政治勢力から聖別化するうえで不可欠なものであることに、その時点ではまだ気づいていなかったということである。それはこのあとの思索でもそれほど変わっていないかったようで、のちの著書『愚管抄』巻三の冒頭でも、「昔ヨリウツリマカル道理モアハレニオボエテ、神ノ御代ハシラズ、人代トナリテ」と断言するように、自分の関心は神代にはなく、人代以後の歴史（「道理」）にあるといひ切っていることから察せられる。慈円の密教的象徴体系にあつては、日本王権の始源性は求められることがなく、あくまでも密教的宇宙の（中心）が王権の根源として追究されていったのである。

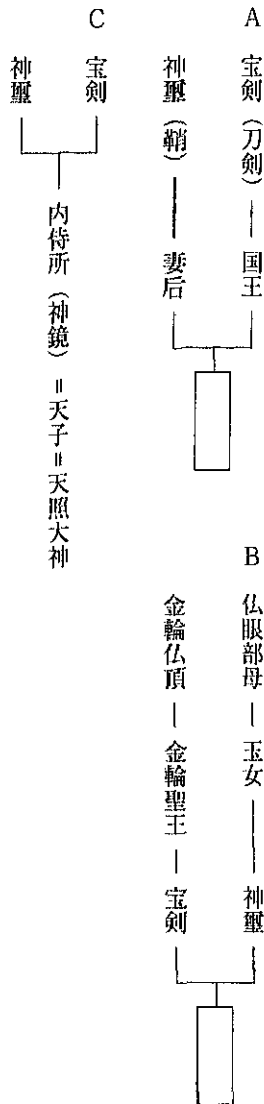
慈円のCの思索の対象がこれまでの思索とちがっているのは、あらたに内侍所（神鏡）と天照大神といった（王

権) 即位儀礼の主神や呪物に関心がむかっていることである。したがってその視野は、文字通り三種神器と天照大神、それに天皇の身体といった伝統的な即位儀礼へと拡大している。しかしそれでも慈円の関心のありかに注意すべきだろう。それは儀礼を支える神話への関心というよりも、儀礼と呪物の相関への重視にあるということである。そのことはくりかえし言及してきたように、三種の神器が呪物崇拜化されていることに対応する。たとえばここで強調される内侍所(神鏡)と天照大神の同一化も、神鏡は「伊勢大神之身分」と観念されるだけの呪物崇拜であつて、これも神話が断片化されることによつて言説性を希薄化させていった結果である。慈円にとつては、そのような物神化された神器をまるごと密教的象徴体系の内部(宇宙観)にくみこまざるをえなかつた。

それによつて、王朝時代の儀礼体系がもたらしてきた呪物と身体⁴⁵の結合に對して、それを超越する高次の世界像を付加する意味作用をほどこそうとしたのである。その意欲はいうまでもなく、儀礼において部分(宝剣)が欠けることは、それだけで儀礼の全体性をそこない、しいては儀礼が支える天皇の身体聖性をそこなうものであることを慈円が知っていたからである。そのような認識から慈円は、呪物崇拜化した神器に宇宙論的象徴を与える目的で、あらためてそれまでの即位儀礼をそっくり密教的象徴体系へと移行させようとしたわけである。

ただだからといって、そこから慈円がその三者、すなわち三種神器・天照大神・天皇の身体の相関をどう認識していたのかをすぐには知ることはできない。相関の核心となるはずの「内侍所、又神鏡ト云。此兩種ノ中ヨリ令生給フハ天子也。是則天照大神御体也」という本文が少しく曖昧にみえるからで、学者の間にも解釈のユレがみとめられる。たとえば西田長男は「此兩種」を「神鏡と宝剣の兩種をさしているのである」と解釈し、三崎良周は「この神鏡から剣と璽の二つが生まれる」と解釈している。しかしこの本文はA・Bの思索の延長上にあることを思うと、宝剣(男)と神璽(女)を一对とみねばなるまい。それからすると西田説には飛躍があるし、引用本文の文脈からも神鏡と宝剣が一对とはならないようである。ただし三崎説もその関係を逆転して解釈している。というのは、「令生給フハ天子也」とある以上、生まれるのは「天子」であり「天照大神」ということになり、その「天照大神」が「神鏡」と一体とされているからである。すると、それはA・Bの系図形式の思索と

次のように対応することがわかる。



このA・BとCの照応からいって、「此兩種」は[]の父母ともいうべき宝剣と神璽をさすとみるべきである。このように措定してよいとすれば、問題の本文は「神鏡というのは」この(宝剣と神璽の)兩種からお生まれになられた天子である」と解釈される。このように解釈しなければ、A・BとCの間の思索に断絶が生じてしまうことになる。A・BとCとはいずれも(新王の誕生)のメタファーとしての本文でなければならぬ。慈円にとつて聖夢を見たということが思索の源泉であるところから、宝剣(男)／神璽(女)が(新王)を(産む)ところの父母として設定されていることはいふまでもなく。するとCにとつて問題となるのは、なんといつても(内侍所(神鏡) ≡ 天子 ≡ 天照大神)という同一化の論理ということになる。これらは慈円の思想というよりも、すでに(外部)で流通していたものなのである。

このうちまず(内侍所(神鏡) ≡ 天照大神)の同一化であるが、この観念はすでに神鏡が「天照大神之身分」ということで、宮廷貴族(慈円は撰閤家に属する)にはよく知られていたにちがいない。この同一化の成立にはもともと儀礼と神話の相関があった。それが即位儀礼(大嘗会)を支える天孫降臨神話である。この神話に関し

ても、延慶本の成立よりも遅れるが、伊勢神道の度会家行（一二五六―一三五二）の『神祇秘抄』（一三三〇年成立）に「三種神宝事」として、

日本書紀曰、以_三此皇孫_二代降、故天照太神乃賜_三天津彦々火瓊々杵尊八坂瓊曲玉及八咫鏡、草薙劍三種宝物_二、
 （中略）因勅_三皇孫曰_二、（中略）宝祚之隆当_レ与_三天壤_二無_レ上_レ窮者矣。

古語拾遺曰、于_レ時、天照太神（中略）即_三以八咫鏡及草薙劍二種神宝_二授_三賜皇孫_二、永為天璽、（中略）即
 勅曰、吾見視_三此宝鏡_二、当_レ猶_レ視_レ吾。（下略）

とあるのに注意すべきだろう。ここからは前掲の斎藤英喜の温明殿の宝鏡の運命にともなうて神話的言説が疎外されていったすじみちがたどれるように思う。いわば院政・中世期の神話の位相というべきかもしれない。いまそれにふれておけば、この後者の『古語拾遺』の本文が（内侍所（神鏡）≡天照太神）の観念を生みだした根拠だが、神話の本文は当時にあつてはむしろ伊勢神宮の「神宝」の起源を語る注釈としてもちいられていた。この両テキストを並列する形式は、のちにみる家行と同じ南北朝期に活躍した慈遍のごとき天台僧であっても共通してみられる。とすれば、それよりも早い時期の宮廷儀礼と『古語拾遺』の関係——おそらく日本紀の家に継承されていたろう——についても同じようなことがいえるのではなからうか。つまり『日本書紀』『古語拾遺』にみえる王権神話といつても、その本文はおそらく物神化された呪物として伝えられていた伊勢神宮および宮廷の「神宝」の注釈として解体され、断片化したものとなっていたと考えられるということだ。その背後には神話言説を疎外したかたちでの儀礼と呪物の結合による呪物崇拜の広まりがあつたとみてよからう。神話は実在する呪物の注釈として奉仕するものとなつていて、神話的象徴としての意味作用は忘れ去られようとしていた。それだからこそ、慈円の密教的王権論は神話にわずらわされることなく、もっぱら密教的宇宙論のなかで編成されたにちがいないと考えられるわけである。

次に問題となるのは内侍所（神鏡）を媒介にしての（天子＝天照大神）の同一化である。たとえば「天子」が歴代個別の天皇とすれば、それが祖神の天照大神と同一ということはありえない。あくまでも宗教的靈魂觀的レベルの問題である。とすると、すでに言及したことだが、「天子也、是則天照大神御体也」という文脈が注目される。これは天照大神の本体（神祇信仰でいえば神魂に相当しよう）である内侍所（神鏡）、それをここでは「天子」と呼んでいるのである。それは前述の密教的王権論でいえば「金輪聖王」にあたる。このような意味であれば、「天子」とは歴代個別の天皇の身体（相・用）をつらぬく本体としての神鏡＝天照大神ということ、人格化した用語ということになる。つまり、神祇信仰に規定される王権儀礼からみれば、歴代天皇の身体には「天照大神」の神魂がつらぬかれていくことである。そしてこの信仰がおそらく即位儀礼の大嘗会の秘儀（祖神供薦・神人共食・真床衾）にもとづくことともしかだらう。

天照大神の神魂と天皇の身体の關係をタマと容器に類比することは院政・中世の人びとにも共有されている。ただこのような王の身体觀は日本に固有というのではなく、世界の王権によくみられ、普遍的な祖型にたつたものだった。ユング派の分析学者M・L・フォン・フランツによれば、王は「一種の保護靈又は祖靈の化身」であるとされ、J・G・フレイザー以来よく知られた（殺され王）とか、モックキング（偽王）の儀礼風習についても、「（王を）支配しているのはつねに同じ神聖なトーテムの靈であり、王を殺すのは、靈に、より立派な身体的容器を提供すること」⁴⁰の模倣儀礼だといふ。折口信夫の「天皇靈」の解釈をもちだすまでもなく、タマとカラ（ダ）という靈魂觀は日本古代にもみとめられる。したがって日本の天皇信仰にもこのような祖型がたつたにないことはたしかだとすれば、慈円の王権論は天皇信仰の本質をはずしていないことだろう。たとえば延慶本平家物語で、都落ちして西国に下った平家一門にとつて他者ともいふべき九州の在地武士は大きな脅威だったが、なんとかかれらを服従させようとして大納言時忠は「（我君ハ）太上天皇ノ后腹ノ第一ノ皇子、伊勢大神人替ラセ給ヘリ」（四）と豪語してみせた。しかし京都の上皇と流浪する天皇の間で王権が分裂していることを風聞で知っていた在地武士には京都中央に君臨する後白河院への配慮がはたらいて、この豪語も一蹴されてし

まう。ただ時忠の豪語そのものは京都中央でもよく知られた天皇観だった。

院政期に入ってまもなく真言宗小野流の成尊が康平三年（一〇六〇）に撰進した『真言付法纂要鈔』の巻末に「今、遍照金剛（弘法大師）、鎮住^二日域^一、増^三金輪聖王福^二矣、神号^三天照尊^二、利名^二大日本国^一乎⁵⁰」と書きつけている。この「神を天照尊と号す」というのは（天照大）神を「天照尊」と呼ぶという同語反復ではなく、金輪聖王（天皇）の身体におさまる魂（神）を「天照尊」と呼ぶと解釈される。この解釈は慈円の認識あるいは時忠の豪語に通ずるものがある。その解釈を傍証するのが、同じ真言宗系の著作『高野物語』（巻三）に「大日如来、天照大神トシテ頭^{ニハ}、^三国主ト一祖神ニテヲハシマスニ⁵¹」とあることである。「大日如来」についてはあとで言及するが、少なくとも「天照大神」が「国主ト頭はるるニハ」という認識には、さきほどの「伊勢大神入替ラセ給ヘリ」という時忠、あるいは「神号天照尊」としるす成尊のそれと共通する觀念がみとめられる。大納言時忠の豪語も正統（嫡）の天皇には「伊勢大神宮」（の神魂）がその身体に「入（レ）替ラセ」ているということになる。このことからすると、叡山天台の慈円も、そして延慶本も、院政初期の真言宗（小野流）の成尊の唱える天皇と天照大神（・大日如来）が一体という天皇信仰を、宗派、法系を越えて継受しているということができると思う。その背景には密教系の即位灌頂をめぐる成尊が「東寺方」（東寺即位灌頂）の祖であったの⁵²に對して、慈円が「山門方」につらなるうとして、⁵³ことが考慮されるべきだろう。しかもそこから眼を密教的習合に転ずると、成尊の天皇・天照大神一体説がもと東寺方の大日如来・天照大神習合説にもとづいていることがわかるのである。

慈円は、この院政初期から、おそらく東寺即位灌頂の言説形成においてみられるようになった大日如来・天照大神習合説、そしてそれをふまえて生成されていた天皇・天照大神一体説を自身の密教的王権論にくみこむことになる。ここにも即位灌頂を介して東寺と叡山天台の密教徒の間に口伝や記録・説話の交流のあったことが確認できる。ただし成尊の觀念においては、その一体説は同じく〈変化／流出〉の論理にもとづくにしても、「金輪聖王」の身体（容器）と靈魂という伝統的な天皇信仰をそのまま受け入れているのに對して、慈円の思索が身体

と靈魂を分離することなく、「帝王」「人界王」と天照大神との両者とともに〈変化／流出〉の論理でとらえようとし、かつその間に断層を置いておくことに留意しておきたい。このような慈円の論理というのは「夢想記」の第一部に「是（＝「天照大神」御体）則大日如来也。大日如来、為_レ利生_二、一字金輪ノ形ト令_レ現給、此金輪者人界王、以_三金輪王_一為_レ本」とあり、第三部に「而今此帝王、本地大日ヲ崇テ為_三神鏡_二、内侍所也。是天照大神也」とあるのがそれである。これによつて前掲Cの系図形式の〈新王の誕生〉というメタファーが成立するわけだが、大日如来の〈変化／流出〉という論理は「是天照大神也」につづけて「是_六則、兩部大日之中令_三出生_二給也」という認識にうかがえよう。天照大神は蘇悉地の兩部大日（＝父母）のうちから「出生」なされたという。天照大神と金輪聖王の「出生」の一致という解釈が天皇・天照大神一体説へと論理的に展開するうえで背景あるいは媒介となつている。それからすれば、慈円の把握はあくまでも〈新王の誕生〉という象徴論を支えるための大日如来・天照大神習合説なのである。

したがつてその解釈に慈円独自の王権論への指向がみとめられるにしても、大日如来・天照大神習合説それ自体は慈円以前にすでに密教界において認知されていたものだったはずだ。たとえば阿部黎郎・三崎良周はこの習合説についていずれも『東大寺要録』（嘉承元年・一一〇六）所引の「大神宮禰宜延平日記」に載る東大寺盧舎那仏の造大仏関連記事とむすびつく習合説をふまえているとする。しかし本稿は、慈円の王権論が大日如来・天照大神習合説と天照大神・新王（天皇）の結合といった習合説の複合によつて成立していると考ええる以上、一見すると密教にかかわるかどうかわからない「延平日記」にみえる習合説がその典拠論になるとは考えない。それよりも第一部と第三部に天台即位灌頂の記述があることに注目すべきだろう。

・又世間ノ國王ノ即位トテ高御倉ニ令_レ付給儀式ニハ、即此ノ大日所変金輪王ノ義ヲマネヒタマヒテ、智拳印ヲ令_レ結給ナトハ云伝タルナリ。（第一部）

・帝王即位之時、結智拳印、就高御座之由、匡房卿記一筆書レ之云々。（第三部）

慈円はこの天台即位灌頂が「今」におこなわれていないといっておきながら、それにこだわっている。それは前掲の「人界王以金輪王為本」とか、「此帝王大日ヲ崇メテ」という文言があきらかに即位灌頂（言説）に根拠を求めているからである。金輪聖王を介して、灌頂を受ける新王（天皇）を大日如来の「所変」と觀念しようとしていることがうかがえる。思うに、それがまた即位灌頂を本文にとり入れた目的ということになる。すでに言及したように、慈円のCの思索は大日如来が天照大神と一体であるとすれば、まさにそのような即位灌頂を介することで、天皇・天照大神一体説がみちびきだされるところに核心がある。そしてそれが密教的な論理回路の実現だとすれば、大日如来・天照大神習合説と即位灌頂のむすびつきは密教行者慈円にとっては近しかったということになる。成尊の言説が代表するように、院政期の護持僧がかたちづくる密教系の王権論の原型は慈円の周辺にはすでに醸成されていたといえるべきだろう。

大日如来・天照大神習合説のもっとも早い例として文献的に知られているのは、すでに紹介した東密小野流の成尊による東寺方の即位灌頂とむすびついたものである。その一部はまえに掲出したが、重要なのであらためて文脈の全文を引用しておこう。

（弘法大師は）昔、威光菩薩（摩利支天即大日化身也）、常居ニ日宮ニ、除ニ阿修羅難ニ。今、遍照金剛、鎮住ニ日域一、増ニ金輪聖王福ニ矣。神号ニ天照尊一、刹名ニ大日本国一乎。（中略）明知、大日如来加持力之所レ致也。

（『真言付法纂要鈔』）

この本文には難解な箇所もあるが、本稿に関係する「今、遍照金剛」以下を解釈すれば、弘法大師（遍照金剛）は大日如来の（変化／流出）として、「今」からとこしなえに「日域」（日本国）にとどまり、「金輪聖王」（天皇）の「福」を増長している。その「金輪聖王」の「神（魂）」を「天照尊」（天照大神）といい、その国土を「大日本国」と呼ぶが、これらは「大日如来」の加持力（能動的作用）がそうさせたのだというのである。本

文の主旨は遍照金剛にあるようだが、「神号天照尊」以下には大日如来・天照大神習合説の萌芽がみとめられることもたしかだろう。

それをはつきり習合説と確認しているのが高野山道範（一一七八―一二五二）である。かれは「小野僧正」（成尊）の詞として前掲の「神号天照大神、国名大日本国」を確認（引き写し）したうえで、「我國大日本国云、大日本地法身浄土云事也。其大日者、日本崇廟、天照神ト云ヘリ。」（『初心頓覚鈔』⁵¹）といっている。道範の関心が遍照金剛（弘法）から大日如来・天照大神習合説に移っていることがうかがえる。このような継受関係からしても、道範は習合説の成立が成尊にあることをみとめてみるとみねばなるまい。

ところで、成尊の「神号天照尊」というのは、その解釈もそうだが、文脈上においてもそれが前後の文脈とどのように関連づけられているのかもわかりにくいところだ。本稿は上述のように解釈したが、それはどうやら即位灌頂の思想にもとづくらしい。のちの文献だが、仁治三年（一二四二）からしばらくして成立した『高野物語』（卷三）に、

サレハ、大日如来、天照大神トシテ顕^{ニハ}三國主ト、祖神ニテヲハシマスニ、（中略）大日ノ光ヲ耀シ給ケルニヤ。（中略）サレハ、國王ノ即位シ給時ニハ、昔ヨリ伝レル習ニテ、結ヒ給フ印モ侍ソカシ。小野ノ真言ノ秘事、知レル人スクナキ事也。執柄ノ臣、是ヲ習伝テ奉授法、家ノ灌頂ニ事ノサマ相似テ侍モ、アハレナル事ナルヘシ。

とある。これも真言宗（東密）の所伝として大日如来・天照大神習合説には東寺即位灌頂とのむすびつきがあったことを伝えている。しかもその本文中の「小野ノ真言ノ秘事」というのは小野流成尊の即位灌頂を「秘事」としてとらえたものである。これには別に根拠があるのであって、成尊が東寺即位灌頂の創始にかかわったとして、

後三条院、治暦四年七月廿一日即位之時、成尊法印（仁海僧正弟子）授「申上主上」。仍、着「御高御座」之時、今結「——印」給之由、見「匡房卿記」。是、其濫觴也、（内閣文庫本『即位灌頂印明由來之事』）

としるした所伝がみえている。これは史実というよりも起源伝説だが、それはそれとして、成尊の唱える大日如来・天照大神習合説が即位灌頂（言説）とむすびついて成立していることがここからも知られる。密教による即位灌頂の言説を整備する過程で宮廷古来の天皇信仰と出会い、そこから習合説は成立していったとみられるのである。即位灌頂に深い関心をもっていた慈円が「匡房卿記」を披見していることは『夢想記』にもみえていた。また成尊の法系は醍醐寺遍知院の義範、さらには小野の範俊——般若——寛信と伝わり、慈円と同時代の密教圏で活躍する人物もいたように、即位灌頂の知識の交換に関してかれらとの交流も想定できる。慈円はそのような法系の人物を介して成尊による密教系の儀礼と、そして伝統的王権儀礼の相関を理解していったと考えられる。

以上、密教的象徴体系と天皇の身体の相関を慈円の思索にのっとりてA・B・Cにわたって考察してきた。聖夢は、慈円が信ずるように、神仏のさとしとしてかれに与えられた偶然であっても、それに加えた思索はまさに後鳥羽院における王権の危機に対応しなければならぬものだった。その思索の過程で（新王の誕生）という論理をうちだしたのはいかにも密教的知といえるかもしれない。王朝時代にあつては即位儀礼と結合していた三種の神器は神話を疎外していったために、それ自体が物神化していった。早く宮地直一・岩井忠熊・岡田精司の一致した見解が示唆するとおりだろう。したがって神器は神話言説を欠くかたちで天皇の身体聖性の源泉となっていた。三種の神器が天皇を緊縛するという喩はその意味だった。しかし元暦二年の源平合戦で宝剣が喪失するという重大な事態が発生したことで、神器とむすびついていった天皇の身体聖性に疑義が生じた。それを深刻に受けとめたのはほかならぬ後鳥羽院であつたことはすでに言及した。院が第一皇子土御門に讓位して以降、自己の皇統を意識するようになってから、院にとって身体聖性の疑念はより深刻さを増したと考えられる。

それに対応したのが慈円の『夢想記』だったわけで、「出生」、すなわち（新王の誕生）というメタファーは、

まさしく失われた宝剣によつてもたらされた天皇の身体聖性の疑念に対抗しようとするものだった。その論理は、これもすでに論じてきたように、失われた宝剣に対して不動明王の刀剣（印）を等価の代償物に位置づけることで、天皇の身体と呪物（宝剣／刀剣）の結合そのものを密教的象徴体系にくみこむことだった。

このような密教的王権論の構築にあたって、院政期の密教が生み出した即位灌頂とそこから派生した習合論とが慈円の思索に大きな影響を与えたりすることもすでに指摘した。しかもその影響とすることでいえば、比叡山と東寺の密教徒の間で即位灌頂に関する口伝・教理・説話の交流があったということもあらためて注意を喚起しておきたい。慈円の『夢想記』が天皇の身体を密教的象徴体系にとりこみえたのは、大胆にいつてしまえば、即位灌頂（天皇・金輪聖王一体説）の存在であり、またその言説（理念）を支える宇宙観ともいうべき天照大神・大日如来一体説の存在であったといえるかもしれない。それらはいずれも密教と天皇儀礼の接触、それにまた叡山天台と東寺・醍醐寺といった、両宗教圏の競合と交流のダイナミズムのなかで形成されていったとみてよからう。それなしには『夢想記』の成立はなかつたといつてもいいすぎではなからう。

しかし『夢想記』は、天皇の身体聖性論（宝剣本体論）のみで成立しているわけではない。それをひとまず体／相論とすれば、当然のごとく、それに対する（外）用論があるはずである。次節ではその（外）用論を宝剣にかかわる守護靈憑依論（物神化論）として考察してみよう。それが直接的に『愚管抄』の宝剣、武士大將軍交替の論理へとつらなつてゆくのである。

第三節 宝剣の守護靈憑依論と「武士大將軍」へのまなざし

慈円は密教的王権論の形成にあたって、汎仏教的な体／相論と用論を「内証」と「外用」という語でもちいているが、その思索が集中しているのは、いうまでもなく宝剣に対してである。ここではひとつには本体としての剣、いまひとつにははたらきとしての剣というように分けて展開されている。ただ建仁三年（一一〇三）にしる

された『夢想記』第一部は、前節で考察してきたように、剣の「内証」（本体論）に集中していて、「外用」に注目するようになったのは、第一部の思索をあらためて省察できるだけの時間的余裕がもてるようになった「後日」であった。それが記録として『夢想記』第三部にしろされたのが、その奥書によると、承元三年（一一〇九）だった。ほぼ六年後の思索となり、少し期間があきすぎているようで、奥書の日付以前にはすでにそのテキストが作られていたろうと想定されるのだが、いまは問題とすまい。論理の展開としては、第三部は第一、二部と断絶はみとめられず、「後日」という語感がいかにもふさわしい。

・後日重思^三惟此事^二云、大日如来、金輪聖王不動明王^三両身令^三現作^一給。(a) 金輪之方、当時一切國王身也。

(b) 不動明王^三之方、安鎮護國法心、帝王内裏夜臣、刀鞘印義相兼、昼夜君奉^三守護^二令御座給也。

(a、bは私意による補入)

・今此刀鞘印者、兼^三行^二之義^一印也。仍以^三是等深義^二、夜臣常住守護、先護^三持吾國王^二、及^三利生於國民^一也。

前者の(a)の本文がこれまで論じてきた天皇の身体を密教的宇宙コスモロジーにくみこんだ、その結論である。そしてその結論をふまえるかたちでこの三部になってはじめて宝剣の守護靈憑依論(b)が着目されるようになったという展開になっている。慈円にとつてこの思索が必要だったのは、これまでの神器の物神化が非言説的な儀礼空間から生まれてきたことから、それを王権論の体系内で合理化する意図があったとみてよからう。それが同時に物神化された神器を密教にとりこむことにつながった。

この(b)の本文にみられる思索が「後日」の省察にあたるのだらう。それが第一部の〈本／迹〉論からみちびきだされていることはつぎのような言説からわかる。すなわち「大日如来金輪聖王不動明王両身令現作給」とか、「刀鞘印義相兼」「此刀鞘印者兼行^二之義印也」とかいうのがそれで、そこには不動明王とその刀鞘印から天皇の身体の〈本／迹〉関係の考察に向かった本体論と、それに対して刀鞘印の機能(「義」)を「相兼」ぬ、ある

いは「兼行」すといつて、本体とは別個の「外用」を分けようとしている。その推移に慈円の思索の過程がうかがえる。これまでの神器と天皇の身体との緊縛化から天皇の身体を解放するために、緊縛化に論理のメスを入れる必要があったのだろう。それが神器と身体の両者に差異をもうけるということで、その根拠となるのは「刀鞘印」の一方に成弁諸事の機能が有り（『阿婆縛抄』不動御修法）、もう一方に遣除従魔の機能（靈力）がある（同上）というところに求められている。さきほどの「兼行二之義印也」というのもこの二つの機能の区別をふまえたものであった。宝剣の（外）用論はこの後者の遣除従魔の機能を展開させたものである。

まず不動明王の刀剣の「外用」の思索では「安鎮家国法心」によるとあることに注意すべきだろう。安鎮家国法という密教修法は東密と台密とでは壇場のしたくが異なるが、台密では山門大法の一つとして中央壇と八方鎮から成り、その中央壇が「大法四壇立て」で、もつとも壮大な場合は、阿闍梨九人、その他に助修・伴僧・承仕・驅使・見丁を合わせれば莫大な数になったと思われる。⁵⁸一例をあげると、長治元年（一一〇四）三月一〇日の安鎮御修法支度註進によれば、阿闍梨一人に対して伴僧二〇人、承仕四人、驅使八人、見丁二人の計三五人で、それが阿闍梨九人となれば合わせて、なんと三二五人となる。いかに莫大かがうかがえよう。⁵⁹『行林抄』安鎮家国法の曼荼羅の項に付載される問答には、「何故以三二手黄色（不動）像、安王近処」と問うたのに対して「安鎮大旨推⁶⁰敵也」と答えている。王の「近処」に安置して怨敵調伏することが根本の目的というのである。その「敵」とは同書の表白によると、「靈鬼」「怨敵」「災孽凶衰」、さらには「水火盜賊口舌病患」「内外怖畏」があげられている。⁶¹冥顯二界にわたる天災と魔物の襲来を想定しているといつてよからう。そしてその「鎮護壊災之計」をはたらかすのが遣除従魔の機能をもつ不動明王とその刀剣なのである。

それでは不動明王はどのように（神降ろし）され、祈願者（施主）の期待にこたえる鎮護の「用」、すなわち（はたらき）をするのだろうか。安鎮法の行法次第の分析をおこなった山折哲雄によると、不動明王の（神降ろし）とは「不動明王との神秘的な感應道交を前提とする不動法のうちには、一種の心身喪失をとまなうシャーマニスティックともいふべき異常な宗教経験が内包されている。不動の呪法を修する行者（阿闍梨——引用者注）

は護摩をたき、真言の呪を唱えるうちにはげしいトランス状態に惹き入れられ、かくしてみずから不動明王へと人格転換を遂げる」というものである⁶²。これは一人の大阿闍梨と八人の阿闍梨がそれぞれの壇所の座に着し、初夜以降に始まる護摩・入三摩地・八方天明（真言）・不動明といった行法次第を経る過程でのかれらの心的変化を分析したもので、不動明王の（神降ろし）はほとんどシャーマニズムと変わることがないことをあきらかにしている。不動明王を憑依させた行者は、自己と一体となった不動明王と八方天の明（真言）の呪力を祈願者に向けることでその身を鎮護するのである。

次にこの安鎮法ではなぜ大阿闍以下九人もの大仕掛けの行法構成なのかということだが、そのことは修法の本尊として安置される曼荼羅の諸尊配置（世界観）にかかわる。速水祐によると、「その曼荼羅は普通、中台に四臂不動、周りに八方天を画く二重曼荼羅だが、後には、八輻輪の上に中央四臂不動、次に八輻輪の間に四臂不動計八体、次に八方天を画く三重曼荼羅も現れた⁶³」とされる。ただ『行林抄』安鎮私記では三種曼荼羅の中央は「四臂不動」ではなく、「両臂金色不動」が描かれるとしている。これは「八方鎮時」に供養するもので、たんに第宅の「鎮時」には「四臂紺青像」と説明されている⁶⁴。中央と八方によって世界を認識するのだが、八方は東西南北とその間——たとえば北北東——の方向といった水平的世界観で、上下（天上と地下）の垂直的世界観はうかがえない。そのような世界それぞれに不動明王と諸天（神）を配置する。それが安鎮法の世界観ということになる。とすると、「安鎮」とは八方の周縁から侵入してくる霊鬼・怨敵・疫病・天変地異を防ぎ鎮めるという意味である。なお、このように、八方に対して八輻輪の四臂不動八体と八方天が配置されるとともに、さらに「幡十六流」が立てられる。この「幡事」に注目したのがさきほどの山折である。かれの分析をみてみよう⁶⁵。

①不動の旗を中心に八方天の八流の旗がはためくなかで、大将（阿闍梨——引用者注）は不動明王の真言を唱える。そしてみずから次第に不動明王へと変身していくのを瞑想し、ついで八方天にむかつて八方位の鎮護を号令し怨敵の降伏を命令する。

②八流の旗による八鎮の修法を不動明王の靈威力によって行なうわけであるが、この場合「旗」はおそらく不動をはじめとする八天王が天空より降下して、そこに寄り憑くための幡（旗の横長のもの）と考えられているのであろう。

③不動安鎮法における「不動の旗」はまさしく不動の靈が降臨する依代よしろとしての役割をはたしていたのであり、したがってそれをとり巻く「八流の旗」もまた八方天の神靈を降すシャーマニスティックな媒体であったと想定することができるのではないであろうか。

①—③は私意による符号)

このうち①の「大将」というのは、実は『覺禪抄』『阿婆縛抄』『行林抄』『漢風拾葉集』などといった院政・中世の密教のおもだった行法書にはみえず疑問なのだが、あるいは次に掲出する本文の「以三方四臂明王」為「大将」の「大将」を指すのかもしれない。もしそうであれば、誤読ということになる。しかし山折はそれをもつて不動明王の怨敵調伏の靈験力にすぎる武家時代の修法とみたのだろうか。それはともかくも、貴族社会にあつてはやはり修法の験者である阿闍梨であつたみてよいだろう。山折の言説で注目すべきなのは、「不動明王へと変身し」「八方天にむかつて…怨敵の降伏を命令する」ということで、これは安鎮法私記にみえる次の祭文に具体的に示るされている。

先曼荼羅其中台明王三臂金色、出三同金輪王降伏形、他方來怨賊等難以三威令三退三散之。(中略) 右手執三
大惠刀、承三奉如來忿怒之命、敬害三衆生三毒也。(中略) 中台明王守三護王宮中、以三八方四臂明王、為三
大将、勅三八方天王三鎮三八方來難三給也。⁶⁶

この本文の内容はおおむね前掲の山折の分析どおりだが、いま少し厳密にみると、阿闍梨の身に（神降ろし）

された不動明王は、大日如来の「忿怒之命」を受けて、その刀剣（「大恵刀」）をふるい、八方より襲来する「怨賊」らの難を退散させるといふものである。そしてそのありさまは「金輪（聖）王」の怨敵降伏の姿と変わらな
 いといい、さらに玉宮（六条内裏）の守護にあたっては八方の四臂不動明王を「大将」とし、八方の天王に明王
 から教勅をくだして、おなじく八方から襲来する災難を鎮圧させるといふものである。この悪魔と戦う物語とも
 いふべきものは観想（イメージ）をともなうて修法の場へのぞむ人々に共有されることになる。それに対する壇
 所の阿闍梨の呪の所作となると、台密系の『阿娑縛抄』などの行法次第に詳記されているわけではないけれども、
 「右手執大恵刀」という観想に対応して遣除従魔の不動明王刀鞘印がむすばれていたと想定することができる。⁶⁷
 『夢想記』第三部の慈円の「刀鞘印」に関する「昼夜君奉守護」からもそのようにとらえてよいと思われる。そ
 こにむしろ「刀鞘印」の（外用）をとらえているわけである。

『古語拾遺』あるいは『醍醐寺雜事記』宝剣説話によると、三種の神器の宝剣は「以為『護御璽』」とされて
 いる。⁶⁸ 慈円にとつては、この（護り）の呪力をもつという宝剣に対応させようとしたのが不動明王刀鞘印の遣除
 従魔の呪力だったわけである。『夢想記』に「帝王内裏夜臣、刀鞘印之義相兼、昼夜君奉守護令御坐給」とある
 「義相兼」ねることによって不動明王の刀鞘印は、天皇の清涼殿の夜御殿にあって、昼夜にわたってわが君（天
 皇）を守護していらつしやるということになる。その呪力を刀鞘印にみとめているわけだが、もちろん、呪力の
 源泉はこの安鎮家国法の明王像のかかえる刀剣に求められている。しかし慈円の考える呪力の源泉は不動明王の
 刀剣にとどまるだけではなく、より具体的に天皇の守護刀にも及んでゆく。というのは、「内裏夜臣」にあって
 「昼夜君」を守護するというのは三種の神器の宝剣ではなく（もちろんそれは失われていたから）、それとは別
 の昼御座御剣をイメージさせるからである。

元暦二年（一一八五）三月二四日に起こった長門国壇浦における源平の最後の合戦で、三種の神器のひとつで
 ある宝剣が安徳帝と運命をともにするかたちで失われた。この宝剣の喪失はただちに天皇（この当時、京都では
 後鳥羽天皇が即位していた）の身体護持の危機につながった。すでに示唆してきたように、「如法之礼」をもつ

て祀られる対象としての宝剣は、この当時王権のレガリアというよりも、天皇の生命を守護する呪物と觀念されていた。そこで、宝剣が失われたことに対応する処置として、^{昼御座}昼御座御剣を初めて宝剣の代^えとしてもちいるようになったのは、文治六年（一一九〇）一月三日、後鳥羽天皇の元服まで待たねばならなかったようである。『玉葉』同日条に「文治六年正月三日（戊午）天皇御元服、（中略）今日始被相具昼御座御剣」とある。内田康の調べによると、この日にさきだつこと二日前の元旦、公卿僉議の場で「昼御座御剣」をもちいた場合に天皇の行幸にともなう劍璽動座の順序が議されているという。

余問^レ右大臣云、若可^レ被^レ持^レ昼御座御剣^ニ者前後之間事、如何。当時御璽在^レ前、依^レ宝剣不^レ婦座^ニ之故也。空手内侍在^レ後、今仮用^レ他劍^ニ之時、猶可^レ在^レ前歟、將又只可^レ從^レ後歟、如何。右大臣云、猶御劍可^レ在^レ前歟。其物雖^レ非^レ靈寶^ニ、其儀已准^レ御護^ニ之故也云々。

〔玉葉〕文治六年正月一日

公卿僉議の議論はその二日後、すなわち一月三日に神祇官・陰陽寮に命じて亀卜で占わせたらしく、次の記事が『心記』にみえるのは貴重である。

御劍間事、自^レ旧年^ニ有^レ沙汰^ニ。又夜前被^レ問^レ人々、只今又神祇大輔兼友、參^レ御直廬^ニ申^レ龜卜趣^ニ、御劍事、可^レ被^レ用^レ昼御座御劍^ニ之由事切畢。日来璽箱為^レ先^レ之、内侍持^レ之、行幸時立^レ右方^ニ、而被^レ用^レ昼御劍^ニ者、璽如^レ元在^レ前、劍可^レ在^レ御後^ニ云々。

〔心記〕文治六年正月三日

本稿にとって留意されるのは、昼御座御剣が宝剣が失なわれてから五年後になって天皇の身体の「御護（り）」、すなわち宝剣になぞらえられているということである。たしかに記録的には五年後の記事でしか確認できないが、しかし平家が内裏から宝剣を奪い去ったあと新帝が踐祚すると、護持僧は宝剣の「御護り」の機能を昼御座御剣

にただちに移したと想像される。その背景にはたんに宝剣がないから昼御座御剣がそれに代わったという形式の問題にとどまるまい。ことは天皇の除魔にかかわることである以上、慈円『夢想記』の論調からすると、その「御護り」とはいうまでもなく天皇護持僧による密教系の身体護持儀礼がともなつたと想定される。『阿婆縛抄』巻九二如意輪法に、「如意輪ハ公家三壇御修法ノ一壇ナリ」とある。これだけではよくわからないが、後世の『花園天皇宸記』文保元年（一一三一）四月二九日の次の記事からその内容がうかがえる。

青蓮院宮慈道參入。(中略) 又語云、三壇御修法象三種神器、延命三耶形鏡也。不動三摩耶形劍也云々。
如意輪象三神璽云々。此他有三種々口伝云々。

湯之上陸によると、公家三壇御修法とは護持僧の修する天皇の身体護持儀礼で、本来は三種の神器を、まず延命法には神鏡（内侍所）が、不動法には宝剣が、そして如意輪法には神璽が「三摩耶形」にもちいられていたとされている。日ごろ天皇の身体護持のために夜御殿の二間に詰める護持僧は、三壇御修法の一法として宝剣を「三摩耶形」としてその呪力をひきだす不動の修法を勤修していたことがうかがえる。ところが、はるかにさかのぼった十二世紀の源平合戦の時にそのうちの宝剣が失なわれた。それでも天皇の身体護持は不断におこなわれねばならない。そこで、宝剣の代替として注目されたのが、それ以前の寿永二年（一一八〇）七月の平家都落ちにあつたつてもち去られずにすんだ昼御座御剣だった。延慶本平家物語の平家都落ち連記事（三末二四・七〇頁）によると、安徳天皇の行幸をいそがせたために「平大納言時忠卿下知セラレケレドモ、人皆周章ニケレバ、取落ス物多カリケリ。昼御座御剣モ残留テケリ」ということだったが、これはどうやら事実だったらしい。この「昼御座御剣」とは、清涼殿の天皇の昼の御座（日中の御座所）にすえられ、天皇の守り刀（守護刀）の役目をもっていた。それに対して三種の神器のうちの宝剣には「如在之礼」によつて祀るとあるので、祭祀対象の呪物だったこととはたしかである。ただこの両者の関係についてはそれ以上のことはわからない。

この御剣が祭祀対象でもあった宝剣の代替物となった。したがってその宝剣が失なわれたところで、護持僧はそれによってろたえるということではなかつたのではなからうか。というのは、おそらく宝剣が失なわれる以前、すなわち宝剣が都落ちした時から、宝剣に代わって、あとに残された昼御座御剣を新たな「三摩耶形」として、天皇の身体護持法（不動法）を継続しておこなっていたと推測することができるからだ。きわめて間接的な証拠にすぎないのだが、前掲した『玉葉』や『心記』の記事によると、失なわれた宝剣に代えて昼御座御剣が宝剣の代^たりとしてもちいられるようになったというのは、その背景に御剣が文治六年よりもずっと以前に、すでに宝剣の代^たわりの「護御璽」になっていたことが指摘できる。そのように考えてよいとすれば、前述の推測も事実に近いということになるう。

ところで、同じく前掲の『玉葉』『心記』によると、摂政（兼実）と右大臣（実房）の間答があり、さらには亀卜の占にもとづいて天皇の行幸にあたって、御剣捧持の内侍は神璽捧持の内侍のあとにしたがうことになった。そうした劍璽動座がほぼ二〇年間つづいた。しかしそれも承元四年（一一二〇）一月一日以後になると、宝剣として伊勢神宮の神劍（「神宮御剣」）がもたらされたこととて劍・璽の順序も元にもどされた。おそらくそれともなつて護持僧の身体護持儀礼も昼御座御剣から離れたこととみてよからう。この事実が貴重なのは、のちにみるように、慈円の『夢想記』の成立は、昼御座御剣が宝剣の代^たりだったわずかな期間であったということである。そのことはあとで言及しよう。神劍との交替の事実を伝えてくれるのが、まず順徳院の『禁秘抄』（建保元年、一一三三）「宝剣神璽」の記事である。

其後（御剣）為三宝物ニ伝来。而寿永入レ海紛失。後院（後鳥羽）と傍書（御時以後廿余年、被レ用三清涼殿御剣）。仍以三（玉）璽ニ為レ先。而承元（土御門）と傍書（讓位時、有夢想、自伊勢進レ之巳来、又准三宝剣、以レ劍為レ先。

この順徳院の言説を裏打ちしてくれるのが『御即位由奉幣部類記』所引の『実宣卿記』承元四年二月一〇日の記事である。

此御劍太神宮御物也。依_レ夢想告_ニ、祭主卿令_レ進、後白川法皇被_レ納_ニ蓮華王院宝蔵_一。而宝劍沈_ニ海底_一之後、以_ニ昼御座御劍_一為_ニ宝劍代_一。院新院（後鳥羽院・土御門院）引用者注）御在位之時、兩代如_レ此。件昼御座御劍、近衛入道撰政（基通）所_レ被_ニ造進_一也。依_レ為_ニ代劍_一有_ニ予議_一、以_レ璽為_レ先、以_レ劍為_レ後。日来如_レ此之条、強不_レ可_レ然。然而二代御在位之間、如_レ此馳過了。而今（順徳天皇）可_レ被_レ用_ニ神宮御劍_一之由、上皇（後鳥羽院）被_レ仰_ニ合人々_一（松殿入道関白（基房）、近衛入道撰政、入道左府（経宗））、一同尤可_レ然之由被_レ申_レ之。仍去五日被_レ進_ニ禁裏_一、今日行幸如_レ元以_レ劍為_レ先。

この年の一月二五日の順徳天皇の受禪には前二代と同じく昼御座御劍がもちいられたが、この『実宣卿記』にあるこの日に伊勢神宮への奉幣使発遣にともなう行幸があり、そのときから伊勢神宮から献上された御劍が宝劍としてもちいられるようになった。これまでもちいられてきた昼御座御劍は、「日来如此之条、強不可然」とあるように、宝劍の代替としては異例とされていたのであった。このようにみていると、慈円の『夢想記』はまさに異常な状況に対応しようとする緊急の思索だったということになる。

平家都落ち以降の天皇と護持僧、それに身体護持儀礼に関するこれまでの記述は、あくまでも想像にすぎない。しかし少なくとも、王権の危機に對抗する儀礼の実修と、その後につづく思索はどうやら昼御座御劍を想定することによることで納得されることが多い。『花園天皇宸記』ははるかに後世の資料で、しかもその「宝劍」はその歴史が伝えるように伊勢神宮から献上された（神劍）だった。したがって実質は（神劍）を「三摩耶形」として護持修法がつとめられていたわけである。とすれば、それ以前にあつては当然宝劍の代としての昼御座御劍が修法の「三摩耶形」とされていたことも、これらの資料から追認できよう。それにまた修法の伝統からいっても、

この形式は慈円の時代までさかのぼらせることができるのではないか。

昼御座御剣と不動法の結合ということは、たんに修法の問題にとどまらず、後鳥羽院の護持僧だった慈円の『夢想記』の枠組にとつてもいかにもふさわしいといふべきだろう。護持僧の〈知〉にとつては宝剣と不動明王の刀剣とは互換可能なものだったとまえにいっておいたが、そのことは以上の宝剣の教奇な歴史からもいえることである。三壇御修法において宝剣（昼御座御剣）と不動明王の刀剣の間を媒介するのは不動明王刀鞘印明だったはずで、宝剣が失われたという危機のなかで、印の呪力は昼御座御剣を三摩耶形として天皇の身体に向かつて放たれつづけたのだった。『夢想記』に「昼夜君奉守護令御座給」とあるように、その呪力は宝剣となら変わりはなかった。

そのために慈円らの護持僧は、宝剣と昼御座御剣の関係を不動明王刀鞘印を媒介にすることで、おそらく「内証」と「外用」の論理をもって宝剣が「体」であり、昼御座御剣がその〈相〉であり、かつ宝剣の〈用〉でもあるというように、両者を〈本／迹〉の論理をもってむすびつけたにちがいない。したがってその〈本〉としてある宝剣が失われたとき、宝剣に代わる〈迹〉として身体護持のための不動法（三壇御修法）の「三摩耶形」である刀剣にただちに代えることができた。その代替はすでに修法がおこなわれている以上、もちろん観念の転換でよかつたから、さしたる困難はなかつたとみられる。かくて、天皇の守護刀として由緒のある昼御座御剣には本尊不動明王が憑依するという認識が定着した。あらためていえば、『夢想記』が構築した密教的象徴体系と天皇の身体の相関による王権論は、具体的な危機の場面とその危機に対応する身体護持儀礼——それも前述してきた三壇御修法の不動明王を本尊とする護持修法の場——に深くむすびついていたということである。慈円のごとき密教の阿闍梨にとつて、修法と言説は不可分であつた。というよりも、言説は修法なくしては存在しえなかつた。密教的王権論とはまさにそのような場と契機において成立したものだつた。

この密教的象徴体系が構成する王権論こそが慈円にあつては歴史的政治的地平をひらかせることになつた。というの、宝剣の代替である昼御座御剣を三摩耶形とする三壇御修法が〈冥〉の領域に属するとすれば、当然〈顕〉

の領域においてもしかるべき代替物が想定されねばならなかったにちがいないからである。慈円の眞蹟論を考えればそうなる。そのような思索の方向性において注目されたのが、中世・院政期に大きく台頭する武家勢力を統率する「武士大將軍」の存在であった。ただそこからただちに『愚管抄』の宝劍・武士大將軍交替の論理が成立していったということはできない。その交替の論理と密教的王権論は論理構造が異なっている。王権論が密教的象徴体系と天皇の身体、さらには王権儀礼の結合であったのに対して、交替論は「武士大將軍」の登場の歴史的必然性を説く慈円の道理史観にもとづくものであった。

しかし留意しておかねばならないことは、「武士大將軍」が密教的王権論においては刀劍の神秘性を媒介にして不動明王（の刀劍）と交換可能な等価物の位置にあるということである。そのことは『愚管抄』に「武ノ方ヲバ、コ（＝宝劍）ノ御マモリニ、宗廟ノ神モノリテマモリマイラセル、ナリ」とある本文にみとめられる。宗廟神が宝劍に憑依して天皇の身体を護持するという観念は、まさに密教的王権論の守護靈憑依論そのものである。不動明王が宗廟神に代わっただけだ。とすれば、宝劍・武士大將軍交替の論理の基層にもやはり密教的象徴体系による王権論がつかぬいておるということをうかがわせてくれる。そこに密教徒慈円の思索の連続性がみとめられよう。この思索の過程において慈円の宗教思想が歴史思想（道理史観）へと大きく転換する、いま一步のところにもまだとり着いたというべきだろう。

第四節 『夢想記』から『愚管抄』へ

宝劍の喪失と「武士大將軍」の出現——その背景としての武家勢力の台頭——とが歴史の必然として深くむすびついていることを認知し、そのことを論理化したのが『愚管抄』（巻五・後鳥羽）の宝劍・武士大將軍交替の論理である。その成立は承元三年（一一〇九）の『夢想記』からほぼ一二年後であった（承久二年・一一三〇）。この歴史認識の道理化という思索にたどり着くまでの間の時間（期間）がどうしてもっと早く埋められなかった

のかについてはいうまでもなく不明だが、ただ『夢想記』と『愚管抄』の武士観を比較してみると、両者の思想の差異に貴族社会と武家層の間の距離というものが反映していることがうかがえる。たとえば『夢想記』第三部には、

於_レ宝剣_一者、終以没_二海底_一、不_レ求_二得之_一、失了也。而其後、武士大將軍進_二止日本国_一、任_レ意、令_レ補_二諸国地頭_一、不_レ叶_二帝王進止_一、但聊蒙_二帝王之免_一、依_レ勅定_二、補_レ之云々。宝剣没_二海底_一之後、任_二其徳於人將_一歟。

とある。これによれば「武士大將軍」は、王権の外部（辺境・東国）に出現しながらも、守護地頭の任免権の獲得をおして次第に王権の内部に入りこんできた政治勢力として認識されていることがわかる。「任意、令補諸国地頭、不叶帝王進止」という文言には、王権にとつてまったくの他者でありながら、内部に食いこんできたという反発する思いがにじんでいよう。ここにみえる「武士大將軍」への反発は慈円自身の「被遣西園寺大相国状」や『承久記』にうかがえる承久の乱直前の後鳥羽院の武家への反発とさほどへだたるものとは思えない。ただ反発といつても、宝剣が安徳天皇・平家一門とともに失われた元暦二年からははるかに隔たる建仁四年（一一〇四）のことだった。それにもかかわらず、「宝剣没海底之後、任其徳於人將歟」ともらした感慨は、けつして歴史認識の結論というようなものではなく、元暦二年以降、大きく勢力を延ばした武家勢力の地方政治への介入をみえた経緯から、たまたまその勢力伸長の起点を元暦二年の宝剣喪失にみようとしたことによる二つの現象の偶然の並行という認識にすぎなかつたろう。

それに対して承久二年成立の『愚管抄』の宝剣・武士大將軍交替論になると、その距離が逆に大きくちぢまわっていることがわかる。

抑コノ宝剣ウセハテヌル事コソ、王法ニハ心ウキコトニテ侍ベレ。コレモコロウベキ道理サダメテアルラント案ヲメグラスニ、(中略)今ハ武士大將軍世ヲヒシト取テ、國主、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、今ハ宝剣モムヤクニナリヌル也。

慈円の眼からすると、院政と武家(「武士大將軍」)の政治的關係に変化があらわれてくる。『夢想記』と『愚管抄』のそれぞれの文脈の間で「國主」「帝主」と「武士大將軍」の主客關係が逆転していることに注意する必要がある。たとえば『夢想記』では、「(武士大將軍)但聊蒙帝王之御免、依勅定、補之」とあった文脈が、この『愚管抄』になると、「國主、大將軍ガ心ヲタガヘテハ」となっているのがその典型的なあらわれである。

現実において国政の主体がどちらの側にあるのか、京都の貴族社会に属してはいても、慈円は遠い鎌倉の武家勢力の政治的実力を直視していた。それゆえにこそ「武士大將軍」をいかに王権の内部にとりこむべきかを模索したとみてよい。その結論が引用の本文であつて、「コノ宝剣ウセハテヌル事」を「今カ、ル御事ニ成セ給ヌル事」(「安徳天皇が入水しなければならなくなったこと」と入れ代えることで、宝剣喪失を「武士大將軍」の出現と対応させ、そこに歴史の「道理」をとらえようとしたものということができる。そこに変貌してゆかざるをえない院政王権の衰退を、台頭する武家勢力によつて補完しようとする、まさに交替の論理がみてとれる。ここには歴史の道理を見つめる冷徹な慈円の慧眼があつたわけである。

この言説の論理を要約していえば、(1)宝剣喪失は、宝剣に代わつて「武士大將軍」が天皇の補佐として出現してくるという歴史の〈顛〉の「道理」を示したものだ。そして(2)それが正しい事態のおとずれだということは「大神宮・八幡大菩薩」といった二所宗廟も宝剣の喪失を「ユルサレヌレバ」(「嘉納していることなので」というところにもとめられる。なぜならば、それこそが〈眞〉の「道理」だからだということになる。このような〈眞〉と〈顛〉の二元論的コスモロジーをもつて〈顛〉、すなわち王法の危機を解釈するのだが、慈円

にあつてはその解釈がそのまま王権の危機を超越する論理ともなっていることがみてとれよう。論理の背後には撰圓家九条家のイデオログとしての慈円の政治的実践があることはいうまでもない。承久二年二月、二歳の三實（九条頼経）の將軍職任命と鎌倉下向に慈円の画策が大いにあづかつたらしいことはつとに知られている。その事実がもともとはロゴスにすぎない「武士大將軍」に実質をあたえた慈円は確信しているのである。

慈円の交替の論理は院政から武家政権の過渡期にあつて、たとえ限界があることはいなめないにしても、武家の政治主体としての実力を認知したこと、それゆえに、武家を院政の権力機構にとりこむことを背景とするもので、その点で画期的な歴史認識だったことは高く評価できる。しかしその洞察力に満ちた歴史的先見性に眼が奪われ、この論理が本来的にはらんでいる矛盾がみすこされてきたきらいがある。その矛盾は二つあった。一つは「武士大將軍」の周縁性、あるいは他者性を過小評価したことであり、いま一つは、この論理をつらぬく『夢想起』の密教的王権論には天皇の身体そのものに聖性を求めるのではなく、それよりも高次の価値存在に聖性の根拠をゆだねたことで、この論理が他者（他の政治権力）から超越する根拠にはかならずしもなりえないという矛盾があつたことである。

このような矛盾はまさに歴史が証明することになる。つまり、承久の乱（承久三年・一二二一）が起つたことによつて、それまで論理の内部に潜在していたこの二つの矛盾が顕在化することで、宝剣・武士大將軍交替の論理を破綻させてしまつたのであつた。

このように概括される交替論の破綻がここでの課題となるのだが、論述を複雑にしないためにも、あらかじめ以降の論述の枠組を示しておかねばならない。問題は、まさに承久の乱をはさんで、この論理が破綻し、そのために密教的象徴体系による王権論がそのころを境に宝剣説話に代表／表象される神話論的象徴論による王権論にとつて代わられたということにある。本稿はそこに慈円の思想と『平家物語』の差異があると考ええる。したがつて問題の核心をいいかえるならば、慈円の密教的王権論の限界・破綻に対して中世日本紀の宝剣説話がその王権論を否定的にのりこえようとして登場してきたところにある。この対抗関係の設定が本稿（第一章・第二

章にわたる)の仮説ということになる。延慶本平家物語がこの(外部)の宝剣説話を採録したということは、まさに密教的王権論に対抗する神話論的象徴体系による王権論を導入することだった。本稿にとって王権論の差異はきわめて重要な分岐点となる。

そこでこの第一章では密教的王権論の限界を追究してゆき、その限界ゆえに承久の乱の勃発によって破綻してゆくありようを追ってゆくことにする。しかしそうだからといって、そのことが慈円の歴史認識を破綻させたということはなかった。この点はここで銘記しておかねばならない。貴族社会が武家勢力を認知するということは歴史の必然であって、宝剣・武士大將軍交替論はそれを論理の側からとらえたもので、その論理(歴史認識)のほうは承久の乱後も命脈を保つことになる。

とすると、まず最初の問題は『夢想記』から『愚管抄』へという慈円の思想営為において宝剣がどのようなものと認識されていたのかということであるが、そのことはすでに論述した。その結論を天皇の身体に即していえば、宝剣と結合していた天皇の身体そのものは、より高次の仏尊にその聖性が求められることで、聖性とは媒介的にむすびつけられるようになったということである。これは天皇信仰にとって歴史の意味をもつ。つまり天皇の身体聖性が(外部)からもたらされることにつながるからである。ということは、慈円は『夢想記』から『愚管抄』へと至る思想営為において古代的天皇信仰を終焉にみちびいてしまったといってもいいすぎではない。

しかし密教的象徴体系に支えられようになった宝剣は、密教的王権論の成立にもなつてその物神化による神秘性が合理化されることで、かえって貴族社会においては同じような刀剣を帯びることで神秘化(周縁化)されていた「武士大將軍」の認識に近づくことになる。なぜか。慈円にとつての宝剣(≡不動明王の刀剣)は密教的な宇宙コスモロジーにおいて至高存在である両部大日の下位区分に位置づけられることで、あたかもそれ自体の物神性を高次の存在にゆだねるかのようにみられるからである。それに対していえば、「武士大將軍」も、貴族らの(知)の共同体にあつては、本来(武)を表象する侍的存在として天皇の支配化(下位)に従属すべき者ととらえられていた。とすれば、宝剣と「武士大將軍」とはアナロジーになるはずである。これが期待の地平とし

ての「武士大將軍」の評価へとつながる。ただそれにもかかわらず、「武士大將軍」はあいかわらず王権にとつて両義的存在だった。従属する他面において外部性（周縁性）を帯びた他者であったことに変わりはない。しかし慈円は『愚管抄』執筆の段階であえてそれを宝剣と等価の内部存在とみなすことで、外部性・他者性には眼をつぶり、宝剣・武士大將軍交替の論理を成立させた。しかしあらためて反省すれば、宝剣と「武士大將軍」はけっして均質化されるような存在というわけにはゆくまい。それにもかかわらず、慈円は期待の地平をふまえて交替の論理をつらぬいた。時代はもはや武家の台頭を無視できなくなっていたのであり、あえて「武士大將軍」を王権の権力機構にくみこむこと、いいかえれば、王権の内部に迎え入れることこそが、歴史の「道理」だと主張せねばならなかったのである。

ここに慈円の王権論の第一の矛盾がひそんでいた。その背景をさらに考えてみよう。承久二年（一二二二）のころ、すでに後鳥羽院をはじめとして院の近臣の間には反幕府的気運が高潮していた。慈円からすれば、それは古代的天皇信仰の幻想に固執し、武家といえども院の權威にひれふす侍分にすぎないとする院政期貴族社会の迷妄があらわれてしまった危機と思えた。それだけ貴族共同体としての〈知〉が収縮していることをしめす末期的徴候だったのだろう。すでに考察したことが、慈円の密教的な思想営為が〈新王の誕生〉というメタファーを展開させたのは、そのように収縮していた王権の根柢を王朝時代の伝統的因襲的な儀礼——それは神話的宇宙観を欠いた儀礼と物神化された呪物の結合——から密教的象徴体系へと移行させるためだった。衰弱しかけていた天皇の權威（超越性）をその体系の象徴的宇宙論で救いとりとしたわけである。

このようにみえてくると、『愚管抄』の宝剣・武士大將軍交替論は、貴族社会の迷妄にきわめて自覚的になっていた論理といえる。この交替の論理の背後には、くりかえすが、もはや武家勢力が貴族社会の内部の従属階級として王権の絶対性を信じ、そのまえにひれ伏す貴族の侍層ではないという慈円の歴史認識がようえいしている。平家を打倒した東国の武家は武力だけではなく、王権に対抗できるほどに政治的にも成長していた。院政は武家を排除するのではなく、その実力を正しく認知するしかない。それゆえに天皇と「武士大將軍」の主客が転倒し

た論理をとらざるをえなかったのだが、そのためにかえって「武士大將軍」の帯びる外部性・他者性がいつのまにか希薄になってしまったのだ。こうして宝剣／武士大將軍の間の矛盾は見過ごされたままに交替の論理そのものは成立することになった。ただあくまで慈円の立場に立っていえば、すでに言及したように、承久二年二月の時点で摂家の子息による「武士大將軍」が実現することになり、このきわめて希有ともいふべき状況が外部性・他者性を一時的に隠蔽してしまったのであった。

しかし慈円にとって悲劇だったのは慈円の危惧していた承久の乱がおこってしまったことである。この合戦は古代王権を過信した院方からしかけたものだが、東国の「武士大將軍」（北条義時・泰時）は圧倒的な武力を發揮して院方を打倒し、天皇を廢し、後鳥羽院をはじめとする三上皇を中央から追放してしまった。武家勢力は旧来の王権をのりこえることができたのだ。「武士大將軍」はその外部性・他者性をみせつけたわけだが、その結果は同時に慈円の交替の論理をもろくも破綻させてゆくことにつながった。これが論理に内包する矛盾の露呈だとしても、論理の破綻はそれだけでおこったわけではない。もっと深刻な問題として、東国の武家勢力が慈円に代表される院政貴族社会の密教的王権論に対抗するために別個のイデオロギーを構築し旧来の王権論を相対化することができていたということである。中世の時代にわたる権力の分裂という政治状況がこの時に成立したのだ。いわばこれが第二の矛盾ということになる。

その別個のイデオロギーなるものが天照大神百王鎮護・天神七代地神五代という皇祖神信仰と古代神話の再編である。そのことはまさに神話論的王権論を構築することで、王権の始源＝根源性を奪用しようとする戦略だといふことができる。それに対して院政の王権論は、それを支える密教的象徴体系が本質的には宗教的救済論として大日如来と衆生の間の宇宙論を援用するものであるが、それはもともと衆生の聖別化（成仏）を追求するためのものである。したがってその救済論の内部からあえて〈新王〉を衆生から超越させる聖別化の論理を追求したとしても、論理の必然として、聖別化の論理を無化する普遍性への指向をも両義的にかかえこむことになる。至高尊格からの〈神授〉ではなく、〈変化／流出〉による同一化（変化身・流出身）の論理である以上、そのよう

な矛盾が潜在するのも当然だった。王権の危機を超克すると信じられた密教的論理そのものがその深層に王権の危機を増進する反王権性を内在させる契機をかかえこんでいたのであった。

そのことはたとえば『高野物語』巻三あるいは『初心頓覺鈔』巻上の大日如来ニ天照大神習合説に、

- ・サレハ、大日如来、天照大神トシテ頭国主ト祖神ニテヲハシマスニ、四智ノ諸仏、輔佐ノ祖神ニテ大日ノ光ヲ耀シ給ケルニヤ。吾国ヲ思ヘハ、実ニアヤシノ民ニ至ルマテ、両部ノ聖衆ノスヘニテコソ侍メハ、(下略)
- ・コトサラ、日本ノ衆生ヲハ、天照ノ大神ノ産ナシ給ヘハ、生ヲ我国ニ受ル人、誰カ天照大神ノ御子ニ非サラシ。

とある二つの言説に典型的にうかがえよう。前者の「アヤシノ民ニ至ルマテ、両部ノ聖衆ノスヘ」というのは密教的な〈変化／流出〉の論理による平民(衆庶)への普遍性の指向を示し、後者の「天照ノ大神ノ産(ミ)ナシ」というのは神話言説としての〈産む〉の論理だが、その〈産む〉による「天照大神ノ御子」は天皇の系譜(皇統譜)の枠組にかざられるのではなく、これも密教的な〈変化／流出〉という論理に覆われることで、「日本ノ衆生」「アヤシノ民」にまで普遍化されている。そこに密教の宗教的救済論をみるべきかもしれないが、そのなかに王権論を構築しようとするとき、それが個の聖別化ではなく、普遍の聖別化といった王権論にとっては致命的ともいべき普遍化への指向となって王権論を限界づけることになる。

このような慈円の密教的王権論が、それでは、当時の貴族にどのように受け入れられていたのかをまずうかがってみよう。平家が都落ちした直後、都にとどまった院近臣や公卿といった貴族の間では安徳天皇に代わる新帝の践祚がとり沙汰されるようになっていた。今谷明によれば、「これを要するに、安徳天皇は都落ちのあつた七月二十五日を以て廃立された⁷³と見なされた」からだという。従来の国家体制を信奉する貴族らにとって天皇を必要としたが、それがいったん都を離れた安徳天皇である必要はかならずしもなかった。右大臣兼実はその代表

ともいふべき人物で、都に進駐してきた義仲の軍勢の統率のなさ、また義仲と行家の間における軍事指揮権の分裂などによって都の治安が急激に悪化する状況をみて、

先京華狼藉于今不_レ止。是人主不_レ御座_二令_レ然也（是一）。次須_レ被_二急征討_二之処、平氏等奉_レ具_二主上及三神_一、已_レ赴_二海西_一、不_レ立_レ主有_二征伐_一、於_レ議有_レ妨（其二）。

〔玉葉〕寿永二年八月六日

と、すみやかに新帝を立てるべきことを主張している。兼実の立王の考えによれば、「我朝之習、不_レ得_二劍璽_一踐祚、曾無_レ例」であるが、「国史文」によれば、古代の継体天皇は「璽符鏡劍」を得て「即位」する以前に、臣下に擁立されて「踐祚」をおこなって「天皇」と称したという。しかも「天子之位、一日不可曠」ということだった（『後鳥羽院御即位記』元暦元年六月廿四日）。この考えが後白河院に受け入れられて後鳥羽天皇の踐祚による立王が実現したわけだが、ただ兼実は踐祚による立王には積極的だったが、即位についてはきわめて保守的だった。そのことは「御即位記」と同日のかれの日記「玉葉」の記事から知られる。

先我朝之習、以_二劍璽主_一為_二国王_一。不_レ待_レ璽踐祚之例、書契以来曾不_レ聞。然而依_レ無_二止事_一、有_二立王事_一。天子位不_レ空_二一日_一之故也。然而至_二于即位_一者、待_二劍璽之归来_一、可_レ被_二遂行_一也。

〔玉葉〕寿永三年六月廿四日

以上の二つの記事からいえることは、兼実の関心が「劍璽」を帯している先帝（平家方では天皇と考えている）よりも、自分たちの擁立した新帝が「劍璽」をもたずに即位（踐祚）せざるをえなかった異常な事態をどう正常に收拾するかにあったということである。その関心からいうと、「三神」あるいは「劍璽」は踐祚や即位といった儀礼に相関する呪物（シガラ）ではあっても、その帰趨は立王問題とは区別して議論されていて、かならずしも皇位を象

徴するレガリアではなかつたらしい。それらは「御護り」という物神化された呪物であつて、至高存在のレガリアであることはあえて求められなかつたことによるのだろう。神話と儀礼の相関が希薄化している以上、呪物は象徴であることよりも、呪物崇拜の対象になりさがつていた。兼実が宝剣を立王問題から切り離すことができた根拠はこの背景からいえる。兼実にみとめられる宝剣認識は至高存在の象徴ではないという点で、まさに慈円の密教的王権論における宝剣の宇宙論的位置と照応するものといふことができよう。

このようにみえてくると、京都の貴族層にとつて慈円の王権論は受け入れられていたとみてよく、けつして反王権性を暴露させていたわけではなかつた。しかし問題は、このいかにも救済論としてはふさわしい普遍指向の論理が承久の乱の際に東国の武家によつて反王権の論拠にもちいられたことである。慈光寺本『承久記』によると、幕府方の東山道の大将軍武田と小笠原がいよいよ尾張川をはさんで院方と対峙する場面があるが、そこで注目されるのが小笠原の郎等市川新五郎と院方の薩摩左衛門のことは争いである。

(市川)「前略」ヨキ人ナラバ渡シテ見參セン。次々ノ人ナラバ馬クルシメニ渡サジ」。(薩摩)「男共サコソ云トモ、己等ハ権大夫が郎等ナリ。調伏ノ宣旨蒙ヌル上ハ、ヤハスナホニ渡スベキ。渡スベクハ渡セ」。(市川)「マサキニ詞シ給フ殿原哉。誰カ昔ノ王孫ナラス。武田小笠原殿モ、清和天皇ノ末孫ナリ。権大夫モ恒武天皇ノ後胤ナリ。誰カ昔ノ王孫ナラス。其ノ儀ナラバ渡シテ見セ申サン」。

このことば争いのあと、市川新五郎は渡河を執行し、待ちかまえる薩摩と一騎打ちをしてその首をとるようになる。興味をひかれるのは、二度叫ばれる「誰カ昔ノ王孫ナラス」という王権を相対化する市川新五郎の豪語である。ここから中世の王権論を読みとろうとする大津雄一の指摘は参考になる。

ここで興味深いことは、薩摩左衛門の持ち出す「調伏ノ宣旨」に象徴される王の権威に対抗すべく、市川

新五郎が「誰カ昔ノ王孫ナラヌ」という論理を持ち出していることである。王の血は武田にも小笠原にも義時にも流れている。血の点で言えば充分に王と対抗できるのだ、と王の権威を無化すべく「誰カ昔ノ王孫ナラヌ」と発言されていることである。むろん、武士が天皇家との血のつながりを主張することは常識的なことである。軍記に記された数々の名乗りの場面からいくらでも例は引ける。しかし、それは己の貴種性を表明し、己を飾るためのものであって、このように、王の権威を無化しようとしての王家との血のつながりを主張する例を知らない。(中略) 慈光寺本「承久記」というテクストは、市川新五郎に見事に河を渡らせ薩摩左衛門の首を捕せてしまう。つまり、「誰カ昔ノ王孫ナラヌ」という論理は、テクストにおいて否定されていないのである。彼の勝利は(中略)王権の絶対性(超越性・不可侵性)を受容者が相対化しうるチャンスを広げることになる。⁷⁶⁾

大津は、この幕府方の武家が反王権のために叫んだ「誰カ昔ノ王孫ナラヌ」という豪語が慈光寺本の構想——大津は「対立の構図」という——と密接にむすびついていることをあきらかにしている。それによれば、承久の乱をめぐる物語叙述は、「完全に国家の主導権を巡る二つの権力の闘争」であり、したがって「この権力争いという次元において、両者(後鳥羽院・義時)を同一平面上に投げ出して見ることを、受容者に可能にする」ので、「この対立の構図と呼応するように」「王権への畏怖というものが全くない」というものであったという。その分析から大津はさらに論をすすめて、

王というものが、その下臈が決してつながりを求め得ないほど常人の世界と隔絶した絶望的な高みにある存在ではなく、ひよつとすると常人の世界とつながった手の届く高みにある存在ではないかと考えうる瞬間を、⁽⁷⁶⁾用意しているのである。

というように、院政の王権の本質論へとつなげてゆくのである。このように院政王権がはらむ普遍性の潜在が承久の乱後にみえるようになったのではないかとこの仮説を提出しているのはまさしく本稿の関心と一致するのだが、ただし本稿がこの大津の指摘から『承久記』に登場する東国の武家の豪語を、ただちに慈円の密教的王権論への対抗ととらえようとしているわけではない。たしかに、歴史事実としてそのような豪語はあつたかもしれない。しかしこの武家の豪語と慈円の王権論を対抗させるのはテキスト・レベルで考えるべきだろう。つまり、『承久記』のテキストが京都貴族社会（院政）の鎮護国家イデオロギーを熟知し、武家方の立場にたつて、両勢力を対抗させるプロット構成において一武家の豪語をむすびつけていった。そのようなテキストの媒介において対抗関係が成立したという理解にもとづいている。その背景には延慶本平家物語の終局部の構想と『承久記』の反院政的イデオロギーのプロット構成の成立とがほぼ同時的だったこともあろうかと思う。ここで問題とするのは、あくまでも延慶本の終局部の構想が〈外部〉とどのようにかかわるのかということである。したがってテキスト・レベルの現象は、権力の分裂と対抗する護国イデオロギーの並存を語っているとみてもさしつかえないことをうかがわせる。

本稿は慈円の密教的王権論の限界をあきらかにするという問題関心から、慈光寺本『承久記』の構想と登場人物の造型に注目するもので、テキストの構想と幕府方の武家の豪語を相関づける〈外部〉を考えた場合、まずもつて武家の豪語「誰カ昔ノ王孫ナラヌ」が前掲した東密系の言説「誰カ天照大神ノ御子ニ非サラン」と類似していることに注意する必要がある。そしてその類似が大日如來 \parallel 天照大神習合説にうかがえた密教的象徴体系の「実ニアヤシノ民ニ至ルマテ、両部ノ聖衆ノスヘニテコソ待メハ」という言説へと連続してゆくとすれば、そこにごそ手がかりがあろう。至高の存在である大日如來 \parallel 天照大神と「アヤシノ民」とが〈変化／流出〉のダイナミズムによって相即的にむすびつけられるということは、衆生はすべて釈尊の一子という汎仏教的な考え方の密教的言説ということになろうか。その認識が東国の武家にまで浸透しているとすれば、たとえそこに民族的系譜意識が融合してはいても、「誰カ天照大神ノ御子ニ非ザラン」とか、「誰カ昔ノ王孫ナラヌ」という豪語が口を突

いて出てくることは、少しも唐突ではあるまい。

これまで論じてきた慈円の密教的王権論がここでみる武家の豪語とはたして関係があるのかどうかは、すでにふれたように、テキスト・レベルの問題ということになる。ただし、慈光寺本の冒頭に天神七代地神五代・天照大神鎮護百王説がすえられていることは示唆的だろう。

我朝日域ニモ、天神七代、地神五代ノ御座マス。天神ノ始ヲバ、国常立ノ尊トゾ申ケル。其ヨリシテ伊弉諾・伊弉冉ノ尊マデ七代ヲバ、天神ノ御代トテ過ヌ。地神五代ノ始ヲバ、天照大神トゾ申ケル。今ノ神明、是也。其ヨリシテ葺不合ノ尊マデ、地神五代モサテ過ヌ。合テ十二代ハ神ノ御世也。其ヨリ以来、人王百代マシマズベキト承ル。

(慈光寺本『承久記』・序)

このような神話的言説をふまえた鎮護イデオロギーの表明は、あきらかに京都貴族層・院政の八幡大菩薩百王鎮護思想に対抗させる意図があるとみてよい。この対抗による王権の相対化を前提にしてさきほどの武家の豪語をとりあげたのであって、院政の信奉する密教的王権論への挑戦が「誰カ昔ノ王孫ナラヌ」だったのだろう。とすれば、院政の王権論に対抗するイデオロギーが武家——厳密に言えば『承久記』のテキスト——にも共有化されることによって天皇を凡下とはまったく異なる超越存在とすることを拒否する認識が芽ばえてきていたのではなかるうか。東国の武家にとって天照大神を前景化させる鎮護国家イデオロギーは密教的王権論が本来的にかかえもつていた矛盾、すなわち聖別化の否定——あるいは無化というべきか——を『承久記』のテキストの構想や人物造型に実現させていたのだった。このような『承久記』の構想が幕府方の武家の豪語に反映されることで、反王権的なイデオロギーの衝撃力をもつことができたわけだろう。そしてその波及が承久の乱以後にあつては慈円の王権論を破綻させたとみている。歴史の皮肉というべきなのだろうか、王権の危機を克服しようとした論理がかえって王権の危機を深化させることへとつながってしまったのであった。ただし『承久記』の論理は、

八幡大菩薩と天照大神の間における百王鎮護イデオロギーの競い合いについて語ったうえでなければ主張してはならないのだが、まだそれは果たしていない。仮説の提示としておきたい。

こうして密教的象徴体系にもとづく慈円の宝剣・武士大將軍交替の論理の限界が承久の乱における院方の敗北によって暴露されてしまった。考えてみれば、慈円は後鳥羽院の皇統の正統性を思想的に確立するために天皇の身体および失われた宝剣（三種の神器）を密教的象徴体系にすえなおすことを試みたわけである。しかしそのために伝統的に儀礼と物神化された呪物の結合によって支えられてきた天皇の身体聖性は、この院政・中世期に入つて、密教的象徴体系における宇宙コスモロジーの中心（至高者）を占める大日如来という（外部）にもとめられるようになった。こうして相即していたはずの聖性を剥ぎとられた天皇の身体は密教的仏尊によって守護される（外部）としての対象に転化され、宝剣はその物神性が合理化されてしまい、たんに呪力を媒介するだけの呪物になりさがった。密教的な（知）にたよる慈円にあつては、天皇の身体聖性について神話言説がもつ象徴論にはまったく気づかなかつた。だからこそくりかえすが、『愚管抄』の皇代記には神代記はなく、人皇の代から始まっている（巻三）ように、神話言説についてはなんらの考慮も払われていなかったのである。

したがって『夢想記』から『愚管抄』に至る慈円の思想営為についていえば、王権にとつて（外部）の他者存在であつたものを、王権の権力の一部になうかたちで（内部）にとりこむというところに、まさに大きな矛盾のあることがみてとれよう。それにもかかわらず、そうせざるをえなかつたところに王朝中期から院政期にかけての王権の危機があつた。その元凶こそ武家勢力の台頭による政治権力の分裂、すなわち二元的世界像の形成だつた。慈円の思想は、武家の時代の到来による二元的な政治権力に対応して中世の王権がどうあるべきなのか、その再構築に向けての始発に位置づけられる営為だつたとみられるのではなからうか。

しかしこの論理では、宝剣（王権）と「武士大將軍」が貴族の觀念レベルでしか等価の存在となつていなかった。たしかに、等価だからこそ交替可能なわけだが、それゆえに王権と「武士大將軍」との差異がみえなくなつてしまつた。もっと具体的にいえば、王権を密教的象徴体系にとりこんだということは、王権の上位に仏尊をす

えるという論理操作であり、その結果、下位に位置づけられた王権と「武士大將軍」の間に聖性による決定的な差異がもうけられなくなったわけで、必然的に王権が相対化されてしまったのである。これが密教的象徴体系による王権論の限界だった。

そこに「武士大將軍」（北条義時・泰時）が王権（後鳥羽院）に挑戦し、院を王権から追放するという承久の乱が起こった。武家がその本来の武力集団としての本質をむき出しにしてしまった。慈円の王権論を支えていた密教的象徴体系が破綻した瞬間といつてもよからう。このような王権の危機の深刻化という事態の出現に対して、あらためて王権と武家との二元的世界像の生成に対応しなければならぬ思想が追求されてゆかねばならなかった。その目的はいうまでもなく王権の超絶性、いいかえれば聖性の再発見あるいは再構築だった。その論理が起源Ⅱ根源を追求する神話的言説だったわけだが、くわしい論述は次章にゆだねよう。

ともかくも本稿は、このような王権・体制・イデオロギーにわたる大きな変革が『愚管抄』と延慶本平家物語という二つのテキストの差異を生みだしていかないことはあるまいという仮説から出発した。それをここでは密教的象徴体系から神話的言説の復権という点に焦点をしばり、とりわけ密教的象徴体系の形成とその限界をとらえてみたわけである。

注

(1) 延慶本平家物語「靈劍等事」（六本一九）にみえる宝剣に関する説話。内容としては宝剣の紹介・発見（起源）・伊勢奉還・改鑄・草薙劍命名・盗難・靈威発現・水没喪失から成る。そのうちの〈水没喪失〉を本稿では「宝剣龍宮取納言説」と呼ぶ。それは「或人」が、宝剣はかつてその胎内から奪われたヤマタノオロチが奪い返して海底の「龍宮」に納めてしまったということによる。物語叙述はそれに納得して「龍宮」に納められてしまった以上、もう二度と現れまいといっている。

(2) 赤松俊秀・岡見正雄校注『愚管抄』岩波書店 日本古典文学大系所収 一九六七年一月 卷五 補注二〇。阿部

泰郎「中世王権と中世日本紀——即位法と三種神器説をめぐりて」『日本文学』34—5 一九八五年五月。
 (3) 注(1)引用「愚管抄」(巻五 後鳥羽)に記される宝剣喪失を超克する論理をこう呼ぶ。本稿にとって重要な言説なので、第一章第四節に原文を引用してある。その論理というのは、宝剣が壇浦の海底に沈んだのは、もはや宝剣の役目が「武士大將軍」にとつて代わられたからだというもの。本稿はその論理に即して「宝剣・武士大將軍交替の論理」と呼ぶのである。

(4) 砂川博「平家物語新考」東京美術 一九八二年 第二章第四節「延慶本平家物語の性格——巻末記事の構想をめぐって——」。生形貴重「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——『日本文学』32—12 一九八三年二月。武久堅「滅亡物語の世界——平家物語の全体像——」『文学』一九八八年三月。高木信「平家物語」にとつて頼朝とは何か——「頼朝の物語」の〈価値〉と〈表現〉——『山下宏明編「軍記物語の生成と表現」和泉書院 一九九五年。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 二〇〇三年一〇月。

(5) 「宝剣説話」というのは注(1)の「靈劍等事」の宝剣の由来・遍歴・受難の記事群を指す。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って——『説話文学研究』30(一九九五年六月)による呼称。「宝剣説話」宝剣龍宮取納言説」と表示するのは、「宝剣龍宮取納言説」が「宝剣説話」の結尾に来ることを意味するのだが、それとともに両者が神話としては本来均質なものとして成立したのではないことをも意味している。

(6) 注(2)引用阿部論文参照。同論文には「安徳天皇が「天ノ蠅」つまり大蛇の後身であるという解釈がなされる。それは慈円が「愚管抄」に記した説(「安徳天皇巖島明神化身説——引用者注)とも遠くで響きあうとある。

(7) 注(4)引用論文群参照。

(8) 注(1)引用の「宝剣説話」の〈発見〉にはソサノヲノミコト／ヤマトノオロチ神話が、また〈草薙劍命名〉にはヤマトケルノミコト東征神話が採録されている。

(9) 注(4)引用名波論文注(3)参照。名波は「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)でも日下・弓削説を延慶本の終局部の構想の成立とむすびつけようとしている。

(10) 注(9)引用名波論文参照。

(11) 日下力「都の戦争体験と軍記物語の成立」『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。
 (12) 名波弘彰「義仲物語」(法住寺合戦)における平知康のパフォーマンスをめぐって『文藝言語研究・文藝篇』37

二〇〇〇年三月。また注(4)引用名波論文にも同思想が概説されている。それ以後も名波は注(4)・(9)の論文で八

幡大菩薩と天照大神の百王鎮護思想が京都・鎌倉の二つの政治権力にそれぞれむすびつくことでイデオロギイ化したと考へ、継続的に追究している。なお日下力「軍記物語の胎生と世相」(『日本文学』一九九六年十二月)に承久の乱前後、天照大神百王鎮護思想をめぐる貴族と武家の動向が注目されている。

(13) 棚橋光男『後白河法皇』講談社選書メチエ 一九九五年 第一章「後白河論序説」。

(14) 平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房 一九九二年 Ⅻ「中世仏教の成立と展開」。

(15) 注(9)引用名波論文(三)延慶本平家物語の壇浦合戦譚の八幡大菩薩 物語叙述の段階 その(二) 参照。

(16) 注(9)引用名波論文(二)「五安徳天皇「御罪」と宗廟信仰の論理」参照。

(17) 注(12)引用名波論文および日下論文にくわしい記述がみえる。

(18) この住吉・八幡縁起が北九州地域から京都中央に流通したこと、またその縁起内容については、それぞれ断片的ながら院政期の京都中央に流通していることが注(9)・(12)引用名波論文に報告されている。

(19) 事例を二つあげる。

1 我朝日域ニモ、天神七代・地神五代トゾ御座ス。天神ノ始ヲバ国常立ノ尊トゾ申ケル。其ヨリシテ伊弉諾・伊弉册ノ尊マデ七代ヲバ、天神ノ御代トテ過ヌ。地神五代ノ始ヲバ天照大神トゾ申ケル。今ノ神明是也。其ヨリシテ尊不合ノ尊マデ、地神五代モサテ過ヌ。合テナニ代ハ神ノ御世也。其ヨリ以来、人王百代マシマスベキト承ル。

(慈光寺本『承久記』)

2 今ノ法剣ハ、天神七代・地神五代ノ初、伊弉諾・伊弉冉尊、天ノ逆鋒ヲ下大海ニ、在レリト尙キサカシ給時、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。

(心賀『治国利民目録』)

なお2の心賀は青蓮院第四世門跡道覚法親王(一一〇五、五〇)から天台即位灌頂の伝授を受けた天台僧(注(2)引用阿部論文)。その活動の盛期は文永年間から鎌倉末期にかけてとされる。なお、この「法剣」の思想は両部神道書『大和葛城宝山記』の伊勢神宮の心御柱を宇宙の中心とする思想の影響を受けている。

(20) 内田康「日本の古代・中世における〈宝剣説〉の流通について——〈宝剣〉「草薙剣」という物語の始発をめぐって——」『台湾日本語文藝』17 二〇〇二年二月。

(21) 斎藤英喜「平安内裏のアマテラス」『アマテラスの深みへ』新曜社 一九九六年。渡辺真弓「神鏡奉斎考」『神道と日本仏教』ぺりかん社 一九九一年。

(22) 注(21)引用斎藤著書 V「平安内裏のアマテラス」一九〇頁。

(23) 岩井忠熊・岡田精司・河音能平「座談会」天皇祭祀と即位儀礼について『日本史研究』三〇〇 一九八七年八月。

(24) 注(21)引用斎藤著書 V「平安内裏のアマテラス」二一〇頁。

- (25) 石井文夫校注・訳『讚岐典侍日記』小学館『和泉式部日記・紫式部日記・更科日記・讚岐典侍日記』所収 一九九四年 三九八―三九九頁。
- (26) 山根對助・池上海一校注『富家語』(岩波書店 新日本古典文学大系『江談抄 中外抄 富家語』所収 一九九七年) 翻刻の原文による。ちなみに同書の書き下し文を参考にあげておく。
仰せて云はく、「神璽はこれ宮の内に納めたる印なり。宝剣は平緒ひらひらを付く。その平緒の中に鑑かみを納め、宮には納めずと云々。件の鑑は関白本門の鑑か。獻せしむる御体か」と。問ふ、「聞くる事あるか」と。仰せて云はく、「一切揃はず。陽成院璽の宮を開けしめ給ふに、その中より白雲起つ。(中略)また、劍を抜かしめ給ふ時、夜御殿の傍の塗籠の中、ひらひらとひらめきければ、恐れて、はくとうち棄て給ひければ、はたと鳴りて自づからさざれけりと云々。その後は聞かず」と。(下略)
- (27) ちなみに校注著は「夜御殿」以下について「神璽と宝剣は清涼殿夜御殿に安置されていた。夜御殿は東西は壁、南北に妻戸がある塗籠状の部屋」と注釈を加え、天皇の「御枕三有三階」、奉レ安二御劍神璽ヲ二(禁秘抄)上・夜御殿」という本文をあげているが、「二階」は二階棚のこと。
- (28) これらが別個の「靈告」にもとづいた著作類であることについては、赤松俊秀「南北朝内乱と未來記について——四天王寺御手印縁起・慈鎮和尚夢想記——」「慈鎮和尚夢想記について」「鎌倉仏教の研究」平楽寺書店 昭和三年。山本ひろ子「靈告をめぐる慈円の精神史的考察」『寺小屋語学文化研究所論叢』2 昭和五八年一〇月。名波弘彰「晩年の慈円と『愚管抄』」同上。
- (29) 赤松俊秀「愚管抄について」「鎌倉仏教の研究」平楽寺書店 昭和三年。多賀宗華「慈円の研究」吉川弘文館 昭和五年 第二章「靈告」。西田長男「神道五部書の述作年代——『慈鎮和尚夢想記』の裏書から——」「神道及び神道史」35 昭和五年一〇月。
- (30) 注(27)引用山本論文。
- (31) 三崎良周「台密の研究」創文社 昭和六三年 第二編第七章「蘇悉地の源流と展開」五四九頁。
- (32) 「秘抄」(『大正新脩大藏經』卷七八) 卷二三 不動法 五五〇頁a。この本文の末尾に「此説小野之流專所伝也」として抄されている。なお同書の「安鎮法」にもこれとほぼ同じ「劍印」がみえる(五五二頁a)。ただし図解は私意による。
- (33) 「阿婆縛抄」(『大日本佛教全書』卷五九 圖像部九) 卷一一六 不動法 一六二八頁。
- (34) 注(32)引用著書 卷一一七 不動明王念誦次第 一六五三頁。
上川通夫「中世の即位儀礼と仏教」『日本史研究』三〇〇 一九八七年八月。ただし注(14)引用平著書 XII「中世

- 仏教の成立と展開」の注26で「なお上川氏は後三条天皇の即位灌頂には否定的で、その実修を伏見天皇からとするが、後三条のそれを事実と認めてもよいのではなからうか」といつている。
- (35) 注(30)引用三崎著書 第二編第七章「2慈圓の夢想記」五四八頁。
- (36) 建仁三年(一一〇三)の時点にあつては、後鳥羽院と慈円との間柄はなおきわめて親密で、このころすでに慈円は天台座主を辞退していたが、この年の二月一八日には仙洞春日殿において普賢延命法を修した勳賞として大僧正に任ぜられた(注(23)引用西田論文)。翌建仁四年(一一〇四)にはこの「夢想記」にあるように、この記を院の乙夜の観覧に備えたところ、院は慈円の眼前で御覧になったとある。
- (37) 注(9)引用名波論文「五安徳天皇の「御罪」と宗廟信仰の論理」。
- (38) 注(30)引用三崎著書第二編第七章「2慈圓の夢想記」五四八頁。
- (39) 『溪嵐拾葉集』(『大正新脩大藏經』七六卷)卷一三 薬師法私苗 記録相伝 三仏配当三時事 五四九頁a。
- (40) 佐藤弘夫「アマテラスの変貌―中世神仏交渉史の視座」法蔵館 二〇〇〇年 第三章「コスモロジーの変容」。
- (41) 注(30)引用三崎著書 第二編第七章「3輪王灌頂」五五〇頁。
- (42) 注(39)引用著書 卷一三 薬師法私苗 記録相伝 三仏配当三時事 五四九頁a(惣持院莊嚴事)。なお注(39)の本文はこの惣持院の記述中にみえる。
- (43) 注(34)引用上川論文。
- (44) 山口昌男「天皇制と文化人類学」岩波書店 一九八九年、II-3「天皇制の象徴的空間」二〇六頁。
- (45) 慈円は「夢想記」の第一部にあたる箇所を後鳥羽院の観覧に備えた。院は一見ののち、摂政九条良経に渡した。おそらく良経も読んだと思われる。「其後自三摂政之許、神鏡劍璽勘文并日本記第一卷等被レ遺之。早可二見一也云々。粗披見之处、神璽為レ玉之由、其文已分明也。凡不可説々々々事也。果以叶二本文一。可レ信々々。可レ婦々々」(同上第二部)とあつて、慈円がそれまで「日本紀」を読んだことのないらしいことがわかる。
- (46) 注(28)引用西田論文。三九頁。
- (47) 注(30)引用三崎著書 第二編第七章「2慈圓の夢想記」五五〇頁。
- (48) 『神道大系(論説編五)伊勢神道(上)』神道大系編纂会 平成五年。
- (49) M・L・フォン・フランツ著・氏原寛訳「おとぎ話の心理学」創元社 昭和六一年 第四章「解釈された話」三枚の羽」六六頁。
- (50) 『真言付法纂要抄』(『大正新脩大藏經』卷七七 二四三三) 十外護殊勝者 四二二頁c。
- (51) 醍醐寺三宝院本「高野物語」(阿部泰郎翻刻)による。本文は中世文学学会八七年度春季大会報告「高野物語」の再

- 発見——醍醐寺本卷三の復原——」の阿部泰郎の翻刻による。
- (52) 後述するが、内閣文庫本「即位灌頂印明由来事」に治暦四年(一〇六五)七月、後三条天皇の即位に際して醍醐寺小野流の成尊が密教系の即位灌頂を授けたという伝承がしるされている。
- (53) 阿部泰郎「日本紀と説話」(「説話の構座3」)説話の場——唱導注釈——「勉誠社 一九九三年二月。注(30)引用三崎著書 第二編第七章「3輪王灌頂」五五五頁。
- (54) 「初心頓覚鈔(上)」真言宗全書「卷二二 一頁下。
- (55) 麻原美子「高野物語」覚書「言語と文芸」58 一九六八年五月。
- (56) 注(5)引用阿部報告レジュメ参考資料(四)に翻刻紹介されている本文を参考にした。
- (57) 「野沢血脈集」(「真言宗全書」卷三九)卷二——一六、成尊の項。永井義憲「成尊とその周辺」『密教学研究』9 一九七七年三月。
- (58) 速水侑「平安貴族社会と仏教」吉川弘文館 昭和五八年。第一章第三節「撰闕体制全盛期の秘密修法」 七三—七七頁。
- (59) 「行林抄」(「大正新脩大藏經」卷七六)卷三三(安鎮御修法一七箇日支度) 二四四頁a。
- (60) 注(59)引用「行林抄」卷三三 安鎮私記(曼荼羅) 二三九頁a。
- (61) 注(59)引用「行林抄」卷三三 安鎮私記。同記には三種の「願文」が収められている(二四二頁c、二四四頁c、二四六頁a)。
- (62) 山折哲雄「日本宗教文化の構造と祖型」東京大学出版会 一九八〇年、第一章「古代シヤマニズムの習合類型——八幡神と不動明王——」四〇頁。
- (63) 注(58)引用速水著書 七三頁。
- (64) 注(59)引用「行林抄」卷三三 安鎮私記 一三九頁a。
- (65) 注(62)引用山折著書 四三—四六頁。
- (66) 注(59)引用「行林抄」卷三三 安鎮私記(裏書)金剛寿院同六条大裏鎮事也・祭文 二四六頁b。
- (67) 「阿婆縛抄」(「大日本仏教全書」卷五九 圖像部九)卷一一六 不動明王念誦次第(次遣除從魔印) 一六四九頁。たとえば「古語拾遺」には「更鏡造劍、以為護御璽」とあり、『醍醐寺雜事記』宝剣説話には「以之可為國王之護」とある。
- (69) 昼御座御劍闕係記事に關しては内田康君から示教を受けた。しるして感謝する。
- (70) 湯之上隆「護持僧成立考」『金沢文庫研究』二六七 一九八一年九月。

(71)

「横河楞嚴三昧院慈鎮和尚被遣西園寺太相国状」(「門葉記」承久元二年)には、猶武士不レ入レ我手一、無二本意一事哉とは、決定々々思食て候也。是などをさしめあらしと令レ存給事は、以外御ひ心事にて、御不覚之至極に可候也。(中略)一向々々々、関東武士義時以下尼二品等二、為レ我御身一令恐給て、追従心と云物ヲ仏神ニ申て、さはさはと可レ令レ停止一給上候也。是は一向に為レ世也為レ君也と可レ思食取一候也。雖レ然、地体ハ此定にて不レ可レ相違二之方地ニ候へは、其上ニ當時出来の篇目種子ニ随天、其理非と申物に候はんするを、無私或(仰)聞也、或令レ申入レ給候はんには、凡事之違乱ハ候まし底の地に、(下略)

とある。難解な個所があるので、ひとまずの現代語訳をすると、「(後鳥羽院は)いままなお「武士がわが手に入らなければ(思いのままに掌握できなければ)かねての望みの実現とはならないのだ。(それなのに、わが望みをさまたげるかのごとき、このような施策——摂関家の子息を將軍にすること——は)面白くないことだ」と、きつとお思いあそばしております。(しかし)武士のやからなどをたいしたこともあるまいとお思いあそばすのであれば、それはとんでもないあやまちで、この上もない思い違いでございましょう。(中略)(後鳥羽院におかせられては)関東の武士(北条)義時以下、尼二位政子に対して(院)御自身を恐れさせて、(武士の間に)追従心というもの(が起るように)、それを仏神に御祈願申し上げて(いることは)まったくきっぱりとおやめさせなさらなければなりません。この(ように)諫言申し上げる)ことはまったく世の中のためであり、君(後鳥羽院)のためだと覚悟しなければなりません。もともとそれとおりでありまして、(そのことにはなんの相違もありえないので)ございませぬ。(武士にとって)この頃になって現われてきました(武家の)法令に従って、その道理に叶うかどうか(が大事)と申すものでございましょうから、(院が)私心なく(武士に向かつて、それが道理であることを)あるいは仰せ聞かせ、あるいは(幕府に)申し入れるならば、まったく違乱(が起るような事態)はありえないことですので……」という内容になる。慈光寺本「承久記(上)」にもこれと照応する本文が次のようにみえている。摂関家の子息(三寅)が將軍となり、建保六年(一二一八)六月一八日に鎌倉へ下向したという叙述のあと、

爰三上天皇愍慮動キマシマス事アリ。源氏ハ日本国ヲ乱リシ平家ヲ打平ラケシカバ、勲功ニ地頭職ヲモ被レ下シナリ。義時ガ仕出タル事モ無テ、日本国ヲ心ノ俣ニ執行シテ、動スレバ勅定ヲ違背スルコソ奇怪ナレト、思食ル、愍慮積リニケリ。

とあるのがそれである。

(72) 慈円は摂関家の子息が將軍となることを宗廟が新納するかということ、八幡託宣に深く心をこらしていた。そのために諸人の見た八幡夢想(記)をも集めていた。そのことは注(71)引用慈円書簡のなかにも「雖然長嚴僧正夢ニ八幡大菩薩世の事ハあしくも不計ニ、君為我御信力薄き也と被仰」とか「但大菩薩如此御沙汰候へは、(中略)其趣、

「諸人夢想、多以承集候也」とあることとわかる。その一方で慈円は「文武ノ二道ニテ国主ハ世ヲオサムルニ、文ハ継体守文トシテ、国主ノヲホン身ニツキテ、東宮ニハ学士、主上ニハ侍読トテ儒家トテヲカレタリ。武ノ方ヲバコノ御マモリニ、宗廟ノ神モ(宝劍に)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、(下略)」「愚管抄」巻五(後鳥羽)と、王権に「武士大將軍」をとりこむ論理を思索していた。

(73) 今谷明「象徴天皇の発見」文春文庫 平成二十一年。一五三頁。

(74) 益田宗・久保田淳校注「承久記」岩波書店「(新)日本古典文学体系」保元物語・平治物語・承久記」所収 一九九六年。以下「承久記」本文の引用はこれによる。

(75) 大津雄一「誰カ昔ノ王孫ナラヌ——慈光寺本「承久記」考」『早稲田大学高等学院研究年誌』33 一九八九年。

(76) 注(75)引用大津論文。