

## 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る

名 波 弘 彰

はじめに

『平家物語』を構成する義仲物語が大きく分けて三つの説話群をもって成立していることはよく知られたことだろう。第一には横田河原合戦を緒戦とする英雄義仲の活躍を描く北陸道合戦説話群、第二には義仲の都入り以後の笑話群、第三には六条河原合戦以後の義仲最後の悲劇を語る説話群がそれである。

本稿は、そのうちの第二の笑話群の一つである「法住寺合戦」<sup>1</sup>（寿永二年一月一九日）を対象として考察するものである。この合戦は、軍事的経験と戦術にたけた木曾義仲の軍勢に対して、後白河院が仕掛けた無謀なもので、義仲に対する猿楽者平知康の私怨に踊らされたものだったとするのが『平家物語』の見方である。そのために、院はいくさの「行事」に知康を任じたとするのだが、かれの芸能的というか、道化的な策略ではとうてい対抗できず、院の勢力があえなく義仲の武力の前に潰え去った合戦とされている。したがって『平家物語』の叙述は、水原一が鋭く見抜いたように、知康の「猿楽的道化性」<sup>2</sup>によっておどらされた院方の人びとのぶざまな惨めな敗北の姿をとらえているのであって、対象と距離を置いた視点から皮肉まじりの嘲笑的な描写がたらぬか  
れているといつてよからう。

その点では、義仲物語の第二説話群の笑話性と基調を同じくする。そのためにその説話群に属するとされるのだが、ひとたび眼を同時代の史料に転ずるとき、この合戦を批判する言説群のもつ暗澹たる沈鬱性といかに落差があるかがみてとれる。たとえば、合戦直後の九条兼実の『玉葉』寿永二年一月中旬の法住寺合戦関係記事群をみると、

・此事天狗之所以歟、偏被<sub>レ</sub>招<sub>レ</sub>禍也(一六日)

・只君構<sub>レ</sub>城集<sub>レ</sub>兵、被<sub>レ</sub>驚<sub>レ</sub>衆之心<sub>ニ</sub>之条、專至愚之政也、是出<sub>レ</sub>自<sub>ニ</sub>小人<sub>ノ</sub>之計<sub>ニ</sub>歟(一七日)

・凡漢家本朝天下之乱逆、雖<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>其数<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>有<sub>下</sub>如<sub>上</sub>今度<sub>ニ</sub>之乱<sub>上</sub>、義仲者是天之誠<sub>ニ</sub>不徳之君<sub>ニ</sub>使也(一九日)

といった嘆きがうかがえる。ここでいう「天狗」「小人」というのは、後年、尼將軍政子のいう「其根元、起<sub>ニ</sub>於知康凶害<sub>一</sub>也」(『吾妻鏡』建仁二年六月二五日)とあるところからしても、軍行事であった知康を指していることは確かであろう。とすれば、合戦以前すでに知康が後白河院にとり入り、合戦にひきずりこもうとしていることを「天狗之所以」といつていることにも注意される。『平家物語』が語るような、知康の異様で奇怪なパフォーマンスが合戦以前からの神憑り状態の延長上にあつたことをうかがわせてくれるからである。

このことを確認した上で、あらためてその言説群をみると、そこに読みとれるのは国政を危機に陥らせた院批判であり、そこから生まれる暗澹たる沈痛さといつてよからう。

このような政治的文脈での慨嘆は、それからほぼ四〇年後に成つた慈円の『愚管抄』(承久二年成立)にもみられる。

イカニモイカニモコノ院ノ木曾ト御タ、カイハ、天狗ノシワザウタガイナキ事也。コノ事ハ、コノ木曾ガ

法住寺イクサノコト偏ニ天狗ノ所以ナリト人ヲモヘリ。イカニモコノ新院ノ怨霊ゾナド云事ニテ、タチマ

チコノ事出キタリ。(巻五)

(A)は歴史事実の認定、(B)はその根拠としての「人」(貴族社会)のこの合戦に対する評価(その背後にいくさ語りが想定されることは後述)、(C)は(A)(B)をふまえての慈円の歴史認識、という構成となつて

いる。この構成からうかがえるように、慈円の歴史認識を支えているのは（B）の貴族社会に流通していた合戦譚とその批判であろう。「偏二天狗ノ所以ナリ」という批判は、『平家物語』が「若き公卿殿上人」に「知康には天狗ついたり」と嘲笑させている叙述と通い合うが、慈円の叙述には兼実の『玉葉』の言説と同じく、嘲笑性はあるがえない。むしろ時運の衰退をもたらす画期となったひとつの歴史的事態という沈痛性をみとめることができよう。

このように、『平家物語』と同時代史料の間に見える落差はどうして生じたのだろうか。本稿の対象に対する問題意識はここにある。この問題に迫るための方法として、法住寺合戦の開戦に先立つ平知康のパフォーマンスの多義性を分析することから落差の問題をあきらかにしたいと思う。なお知康の異様で奇怪なパフォーマンスが現実の合戦の場でおこなわれたことは、以上の『愚管抄』と、後掲する『平家物語』の叙述の一致、あるいは『吾妻鏡』の伝える政子の言葉や『玉葉』の記事が傍証してくれているように。

したがって本稿は、知康のパフォーマン스에 呪術的所作の意味を読みとること、まず法住寺合戦における知康の戦略を再構築することから始めたいと思う。それをふまえて問題となる叙述の落差は、時代の離れが生んだ、いわゆる説話生成の過程で生み出されたものではなく、身分社会における貴族と庶民（雑色層以下の民衆）のみなぎりの差異にあることを考察したいと考えている。そしてそのことをとおして都入り以後の義仲物語の性格をあらためてとらえかえしたい。

## 一 院方の兵士の笠じるしと知康のパフォーマンス

以上のような考察の目的からするとき、『平家物語』の法住寺合戦の叙述で注意される個所が三つある。いまそれを覚一本（高野本）によって引用してみよう。

1 御方のかさじるしには、松の葉をぞ付たりける。

2 赤地の錦の直垂に、鎧はわざとぎざりけり。甲斗ぞきたりける。甲には四天をかいて、をしたりけり。  
 3 御所の西の築壇の上にのぼて立たりけるが、片手にはほこをもち、片手には金剛鈴をもて、金剛鈴を打振々々、時々は舞おりもありけり。

このうち、平知康の猿楽的道化者ぶりを示すのが(2)異様な出で立ち(軍装束)であり、(3)奇妙な所作である。しかし本稿は、この(2)と(3)を合わせてのパフォーマンスに芸術的要素ではなく、呪術的要素をみとめることで、そこに知康らしい戦略をとらえようとするのだが、その際に見逃してならないのは(1)「松の葉」の笠じるしだろう。

これは法住寺殿にたて籠る院方の軍勢が自軍の目印として兜に付けさせた松の葉のことで、「笠じるし」は兜(甲)の頂辺に挿す印の意。集成版『平家物語下』の頭注では「ここでは松の葉を模様としたもの(布片)」<sup>3)</sup>と解釈しているが、この笠じるしが知康の異様で奇妙なパフォーマンスとむすびついて戦略上の意味があると考えられるところから、盛衰記にいう「青松葉を兜の鉢にさし、鎧の袖に付けなどして」という記述を重視する。院方の兵士は青々とした松の葉のついた枝そのものを「笠じるし」としたと考えたい。なお盛衰記では、それを鎧の袖に付けていると記されるが、これも「笠じるし」と呼ばれた。

院政期以降、熊野参詣が盛んになるとともに、なぎの葉、杉の葉には熊野の護法童子あるいは稲荷明神の神霊が宿ると信じられ、護符代わりに身に付けていたことはかつて考察したことがある。<sup>4)</sup>たとえば『雑談集』巻十第三には、熊野信仰に篤い「浄行ナル僧」が墮落して、臨終も間もないというほどの重態に陥ったが、人事不省のまま一、二日経った頃、ふと意識をとり戻した。しかしまだ口も聞けないかれがメモで伝えた文面には「熊野ノ金剛童子トヲボユルハ、ナギノ葉ヲ笠ジルシニシテ、疫神トタ、カヒテ、(私を)取返シテヲハシマストヲボエテ、如此蘇生セリ」とあったという。この文言には、なぎの葉を護符として身に付けていたことが背景にあるとあってよいし、前述の「笠じるし」の呪力をも傍証してくれよう。同書が補注で「なぎの葉が熊野三山の霊徳のこもったものとして災難よけのお守りとして信仰され俗信の対象となったことがうかがわれる」と解釈している

のは首肯できる。

よく知られているように、このような神木信仰は古代からあった。松の葉がそのような神木と信じられていたことは、たとえば『梁塵秘抄』口伝集巻十に

覺讚法印、宮廻り果てて、(熊野新宮の)御前なる松の木の下に通夜してゐたりけるに、その松の木の上に、  
「心とけたる只今かな」とうたふ声のしければ、夢現ともなく、かく聞き、あさみて、礼殿に参りて急ぎ語る。<sup>7</sup>

とある記事からうかがえよう。しかし院政期以降の神木信仰の特徴として、ある木をある特定の社祠の神木とする觀念が成立してきた。松が住吉社の神木と喧伝されるようになったのも院政期以降であった。後白河院の『梁塵秘抄』巻二に収められる二句神歌、四句神歌に早い例がみえる。たとえば「住吉十首」のうち七首までが、松を詠みこんだ二句神歌を選んで、四句神歌にも、

住吉四所の御前には／顔よき女体ぞおはします／男は誰ぞと尋ぬれば／松がさきなる好き男<sup>よ</sup>

とある。その第四句を覆克朗は、まず「松がさき」を松の枝先と地名松が崎の掛詞とみ、名物の松に宿る男神を女神の愛人に見立て、一方巫女の情人は松が崎の色男だと洒落たものと解釈している。この解釈からも、松の枝先(葉)に住吉の神靈が宿ると觀念されていたことがうかがえ、すでに松の神木が住吉社に独占されていることがみてとれよう。

このような信仰觀念は、同時代の慈円の「秋日詣住吉社詠百首和歌」(『拾玉集』)に次のような詞句が跋文として付されている(後半のみ引用)ところにもみられる。

其詞雖区、悉置住吉之詞、其心雖淺、又顯滅罪之心、(中略)仍雖恐藻思之拙、竊収聚祠之中、古松若有情、言葉定無朽者歟。

慈円は「古松」に端的に住吉明神の姿を重ねているのだが、そのことは百首中の次の一首にもあきらかだろう。  
のどけかれ三笠の山の藤波を

かけても祈る住吉の松(一六九八)

藤原氏(九条家)の繁栄を心に懸けて祈る対象はまさに「住吉の松」である。その修辭を暗喩といつてもよいが、それよりも「住吉の松」は明神の神霊が宿る神木という觀念が確固とあるところからすれば、実体の即物詠といつてよいのかもしれない。

それはともかく、少なくとも後白河院の周辺の信仰觀念に限っていつても、「松の葉(枝)」を兜の頂辺に挿した院方の兵士は、住吉の神霊がその枝に憑りついて、わが身を守ってくれると信じたと考えられる。盛衰記に「青松葉」とあつたが、とくに「青」を強調しているのは、神霊は青々とした常緑の木に憑依すると信じられたからである。

しかも当時、住吉明神は国家(天皇家)を守護する軍神であつた。延慶本の次の本文からそのことがわかる。

・彼(住吉明神)御託宣ニ云「天慶年中ニ誅<sup>セシ</sup>凶徒<sup>ヲ</sup>ニハ、吾レ大将トシテ、山王ハ副將軍ナリキ。康平ノ官軍ニハ山王大将、吾副將軍タリキ。凡ソ吾朝ノ大將軍トシテ、夷賊ヲ征伐スル事、既ニ七度ナリ。(中略)トゾ示シ給ケル(第一本三二)。

・昔神功皇后新羅ヲ責給シ時、伊勢大神宮ニ人ノ荒ミサキヲ差副奉ル。カノ二人ノ御神、御船ノ艫舳ニ立テ守給ケレバ、即新羅ヲ誅平ゲテ帰給ヘリ。一神ハ摂津国住吉郡ニ留給フ。即住吉大明神ト申ス。此明神ハ治レル世ヲ守ンガ為ニ、武梁ノ塵ニ交リテ、齡白髮ニ傾カセ給ヘル老人ノ翁ニテゾ渡セ給ケル。一神ハ信乃国諏方郡ニ御宮造モ神サビテ、(中略)即諏方大明神ト申ス、是也(第六本三二)。

前者は『古事談』三五一話、『耀天記』三三二、『日吉山王利生記』に類似文がみえる。この記文について橋口晋作はたんに類似するといっただけでなく、延慶本の本文は『耀天記』『日吉山王利生記』といった山王神道関係の著書と親縁關係をみとめているが、<sup>(10)</sup>そうとすれば、本文の背後に叡山・日吉社のかかわりをうかがわせる(ただしAの一文はみえない)。それに対して後者は、『八幡宇佐宮託宣集』卷一五に

昔神功皇后討<sup>ニ</sup>新羅<sup>ノ</sup>之坐、伊勢大神宮被<sup>レ</sup>差<sup>ニ</sup>副<sup>ニ</sup>二人荒御前<sup>一</sup>。此<sup>ニ</sup>神立<sup>ニ</sup>御船之舳舳<sup>ニ</sup>奉<sup>レ</sup>守<sup>レ</sup>之。打<sup>ニ</sup>平新羅<sup>一</sup>

「版坐之後、一神留<sub>二</sub>撰津国住吉郡<sub>一</sub>、今住吉明神是也。一神奉<sub>レ</sub>崇<sub>二</sub>信濃国諏方郡<sub>一</sub>、今諏方大明神是也。」とある本文をふまえて若干の増補を加えたものである。

このような本文の分布からすると、この延慶本の住吉神関係記事は、おそらく日吉山王（叡山）と住吉・八幡（石清水八幡宮）の祠官団の間の説話の流通と関係があるろうが、そこで、本文について推測を加えるならば、前者は、日吉山王の祠官団（あるいは叡山）が後者の住吉・八幡信仰系の神功皇后伝承にみえる住吉の軍神をとりこんで生成したものだらう。その背景には、『拾珠抄』巻九「新日吉法施（観念元十月六日注之）」に「百王鎮護之名、専在当社」とあるように、日吉山王を百王鎮護の護国イデオロギーにむすびつけようとする叡山・日吉社の胎動を予想することができる。こうした後者の本文のイデオロギー化が考えられるとすれば、京洛への広がりも予想され、後白河院の『梁塵秘抄』巻二に

関より西なる軍神／一品中山 安芸なる厳島 備中なる吉備津宮／播磨に広峰 惣三所／淡路の岩屋には  
住吉 西宮

とある詞章も、「住吉西宮」に神功皇后伝承の背景が浮かびあがるところから、同じ住吉・八幡信仰系である延慶本の後者の本文のごときがすでに流布していたと考えられる。

院方の兵士が兜に挿した「松の葉」は、国家（天皇家）を守護する軍神であり、後白河院の信仰の篤い住吉明神の神木だった。そのために院方の兵士は、住吉の神霊がその枝に憑りついて、わが身を守ってくれと信じたのだらう。そのような信仰表象からいっても、合戦の場に住吉明神の来臨が仰がれたらうことは推測しておく必要がある。

このような院方の軍勢の「笠じるし」と信仰的に照応すると考えられるのがいくさの「行事」（総指揮者）平知康の異様な出で立て（軍装束）であり、奇妙な所作である。ここではそれらを合わせてパフォーマンスと呼ぶことにするが、そのうち、まずその異様な出で立ちを他の諸本で確かめると、

・知康ハ赤地ノ錦鎧直垂ニ、態ト鎧ヲバキズ、甲計ヲゾキタリケル。四天王ノ像ヲ絵ニ書テ甲ニハラシ、……

(延慶本四―廿五。なお長門本、鬮諍録、それに八坂系一本の竹柏園本には「四天王ノ像ヲ絵ニ書テ甲ニハヲシ」は見えない)。

・赤地ノ錦ノ直垂ニ甲ハカリハ着テ、(中略)知康ノ計コトニ四天王書テ、……(法住寺殿の築地の―引用者注)四方ニソ押タリケル(南都本)。

とある。南都本の本文は兜(「甲」)の四方では知康のヲコぶりが目立たないと考えた後次的な変改だろう。ただそれにしても、合戦の総指揮をとる者として、法住寺殿の西面(以下に引用するようにいくつかの諸本では「四面」)の築地の上に立って、攻め寄せる義仲ひきいる大手の軍勢の前面に立ちはだかる恰好としては、ほとんど無防備の姿と違ってよく、きわめて異様な出で立ちであった。

この出で立ちは、すぐあとの奇妙な(ヲコなるとも評されている)所作とむすびついていることはいうまでもあるまい。そこにのちに指摘するように、それを芸術的所作とみるか、それとも呪術的所作とみるかで、議論の分かれるところとなるわけである。そのパフォーマンスにいかなる意味を見出すかは後節にゆだねるとして、ただあらかじめ確認しておきたいことは、鬼神のごとき勇猛を誇る義仲に対抗するためには、この知康の無防備とも思える出で立ちが、一方には「若き公卿殿上人」たちの批判と嘲笑を受けるものだったとしても、おそらくは院方に加わった多くの兵士の闘志を奮い立たせるパフォーマンスであったと思われることだ。そのためには、まずこの異様な出で立ちによる奇妙な(ヲコなる)所作を諸本で確認しておく必要がある。

・右ノ手ニハ金剛鈴ヲ振り、左ノ手ニハ鉾ヲツキテ、法住寺殿ノ西面ノ築地ノ上ニ昇リテ、事ヲオキテ、時々ハマヒケリ(延慶本)

・御所ノ西ノ築地ノ上ニ登テ、立タリケルガ、金剛鈴ヲ打振々々時々ハ舞折モ有ケリ(竹柏園本)

こまやかな異同はいま問わないとすれば、長門本、鬮諍録、南都本で「西面」が「四面」となっている点が所作にかかわる大きな差異だろう。また盛衰記で「法住寺殿の四面」の所作をみると、

・四面の築地の上を、東西南北渡り行きて、時々は「うれしや水」と、はやし舞ひなどしければ、……。



とある。まるで軽業師のごときふるまいを見せているのは、知康のヲコ性を誇張する方向に本文の流動があることを示しているのだろう。とすれば、「西面」から「四面」への変化も同じ方向で考えてよからう。

このような知康の異様な出で立ちと、奇妙で、見ようによってはとうていヲコといわざるをえない所作によるパフォーマンスを見つめる院方の兵士（河原者などの「狂ヒ者」や叡山・園城寺の僧兵、あるいは畿内の武士団や院近臣の若き貴族たち）の〈知〉にこそ、法住寺合戦そのものがいかなる戦略にもとづこうとしていたのかをとらえることができる。そしてその〈知〉のありかたに中世の文化にひそむ呪術性のひとつの事例をみとることができよう。

## 二 知康のパフォーマンスのもつ多義性

この法住寺合戦の直前における知康のパフォーマンスに注意を向けた先行論としては、水原一に「鼓判官の道化性」<sup>[1]</sup>と題する考察がある。それによると、

院方総指揮官の知康には惨めな滑稽さがつきまとう。異様な指揮ぶりには振鉦（ほこふり。舞楽の最初に悪魔払いの祈りとして舞う。袍に鳥兜を被り木矛を振る）の姿が想像されるが、なお近いものが密教系の法師<sup>ほうしほ</sup>の芸で、法会に四天王や龍神を勧請し、金剛鈴を振り、呪文を唱え舞い走る。袍に兜を着けて舞楽の場合と似た風体である。おそらくその両者を混合した芸能性を知康は軍陣指揮に臆面なく発揮したのであろう。法呪師は中世の猿楽呪師の祖形であり、雑芸の散所民と深く交渉を持った。院方の武力の正体がそれらに類する集団であることもうなずける。

というものである。この考察は、四天王絵を兜に貼り付け、金剛鈴をうちふるう所作に「振鉦」や「法呪師」の芸能との照応を見ぬき、さらには知康の出自を考慮して芸能的所作説を主張したものとみてよからう。

しかし、その結論として水原論は佐々木巧一の見解を受けて「所詮無茶な」合戦だったとするが、それはど

うだろうか。平家物語や同時代の結果論による批判からすればそうもいえよう。しかし知康のパフォーマンスを、もしも芸能的所作という一義によって解釈するとすれば、次のような疑問が起こってくるのではなからうか。

すなわち第一には、合戦という極限状況にあつて芸能的所作に果たしてどのような意味があるのかということである。たとえば延慶本によれば「事ヲオキテ、時々ハマヒケリ」(闘諍録では「事ヲ成敗シ」とあるように、知康は一方では軍事上の指揮をとっている。院方の兵士にしてみれば、このようなかれの所作が、もしもたんに演技としての遊戯的芸能だということであれば、その指揮にしたがつて戦闘行動をとつただろうか。それは疑問だろう。そのことから、兵士は奇妙な「マヒ(舞)」をとまなう知康のパフォーマンスを決して芸能的所作とは受けとらなかつたにちがいない。

そして第二には、前節で言及したことだが、院方の兵士の兜に挿した「松の葉(枝)」に來臨・憑依していると信じられている国家守護神であり、軍神である住吉明神の神威という信仰的要素と、知康の芸能的所作がどうかかわるのかということが説明できないことである。むしろ知康のパフォーマンスに呪術的所作の意味をみとめるならば、兵士の兜に降臨させようとする住吉明神と、知康がみずからの身体に降臨せしめようとする四天王との間に宗教的文脈が成立しているのではなからうか。問われねばならないのはその文脈の存在だろう。

『石清水宮寺縁事抄』と『八幡宇佐宮託宣集』にはほぼ同文から成る「住吉縁起」<sup>13</sup>が収載されている。なおおらかじめいえば、この「住吉縁起」はもともと筑前住吉社の縁起<sup>14</sup>だったが、後白河院政期、叡山天台系の安居院の唱導団に住吉・八幡信仰関係の文献類として収集されていた。そのことを前提として縁事抄の本文を摘記してみよう。

仲哀天皇四年、造国定国郡、同六年定国境、皇帝五万軍、為誅新羅而行幸、皆悉為新羅被打、皇及諸兵、乱戦死也。但於太皇后申、大多羅志姫大発志、登四王寺山、祈願云、「欲降伏隣敵、天王護助給」。又以大鈴附柳枝、高振呼云、「朝底坐神命哉、乞施威令降伏敵国」。即依声響、空中有声答畢。即夜、住吉大明神現形為夫婦。又朝内諸神各々相俱行給、以打順。

この「住吉縁起」の本文は、「日本紀」にみえる神功皇后新羅征討物語の、おそらく院政期以降の異伝と思われる。その内容を簡条的に整理すると、

- 1 仲哀天皇四年、天皇は国を造り国郡を定めた。
- 2 やがて「皇帝」（仲哀天皇）は五万の軍兵を率いて新羅を討伐するために筑紫に行幸したが、かえって新羅の軍兵に打ち破られ、天皇や多くの軍兵が戦死した。
- 3 「太皇后」になられたオホタラシヒメは、天皇の死を憤って四王寺山（筑前国大宰府）に登り、隣国討伐のために、四天王の冥助を祈願することにした。
- 4 その頂上でオホタラシヒメは大鈴を榊の枝に付け、高らかに呼ばわって「朝廷に坐す神々よ、どうか神威を施して敵国を降伏させてください」と（神招ぎ儀礼をおこなった）。
- 5 すると、その呼ばれる声に応じて空中に答える声があった。その夜、（降神した）住吉大明神が姿を現わしてオホタラシヒメと夫婦ゆめとの交わりをした。
- 6 （さらにわが国の神々がオホタラシヒメの神招ぎ儀礼に応じて現われ）それらの神々を引き率れて新羅に赴き、新羅を討伐して服属させた。

ということになる。ここで注目すべきは、オホタラシヒメが四王寺山に登り、四天王やわが国の神々の冥助を仰ぐと、それに応じて住吉神が降霊してヒメと神婚（交合）したというモチーフである。これはあきらかにシヤーマンとしての巫女王の降神儀礼とそれに応じて降臨する神霊との交霊現象といった呪術的世界を説話化したものである。

この「住吉縁起」の本文は、住吉神がオホタラシヒメ（神功皇后）の身体性を媒介にして、このように降臨・顕現してきたという聖証を語ろうとするところにある。縁起の意図からすれば、それは住吉神を皇統譜にむすびつけるものであった。その意図は前掲の引用文の直後に次のようにあることであきらかだ。その原漢文の内容を話素としてとり出せば、

7 それまでにヒメには二人の皇子が生まれていたが、このときの住吉大明神との神婚によって、第三の皇子である誉田皇子(八幡)がオホタラシヒメの胎内に生まれ、八幡は新羅討伐のあとで生まれ出た。その八幡が神霊として鎮まったのがいまの宇佐宮である。

と記されている。仲哀―神功―応神の皇統譜に住吉神を割りこませているわけだ。この縁起文は住吉神の神格上昇を宗廟神化の方向で意図するものであった。その背景にはおそらく院政期における八幡大菩薩の第二宗廟神化<sup>15</sup>にむすびついて派生した叡山天台と石清水八幡宮祠官団の連繋による活発な院政へのはたらきかけがあったと想像される。政治的文脈でないことはことわるまでもなからう。

本稿は、この「住吉縁起」の聖なる文脈に突き動かされたのが法住寺合戦の際の知康のパフォーマンスだったとみるものである。その理由として、まず第一に知康のパフォーマンスと「住吉縁起」の語り伝えるオホタラシヒメの降神儀礼との構造の一致が指摘できる。

ア 四王寺山において四天王の冥助(降霊)を祈願していること……兜に四天王の絵を貼り付ける出で立ち

イ 榊の枝に大鈴を付けての降神儀礼……(榊と)金剛鈴を振るって舞う行為

ウ 儀礼に応じて住吉神が降霊していること……兵士の兜に「松の葉」を笠じるしとして挿されていること

エ 征伐直前の戦勝祈願のための降神儀礼であること……

付言すれば、アの原漢文は祈願したとあるだけだが、この四王寺の本尊(四天王)も住吉神とともに降臨させようとしたと考えられる。聖徳太子伝によれば、聖徳太子は四天王をみずからの榊に降霊させて仏敵守屋を討伐したと伝えられている(『古今著聞集』巻二釈教)。このように四天王は、仏教的軍神であるところから、オホタラシヒメの隣国征伐の祈願に応じて現れたとみてよからう。次にイの榊木、大鈴(金剛鈴)が院政期においても降神儀礼の祭具として知られていたことは、『宇治拾遺物語』第十卷第六話の猿神退治の説話で、生贄の娘を猿神のもとに運ぶ村人の行列が「榊、榊、鈴、鏡を振りあはせて、さきをひの、しりてもて参るさま」であったと

いう叙述でうかがえる。新大系版の脚注がいうように、「ふりあはす」は神を降下させ、鎮座させるための呪的行爲である。

これらの一致からみても、知康のパフォーマンスは、この「住吉縁起」の聖なる文脈にのつとること、法住寺合戦の場に住吉明神と四天王の降臨・憑依を実現しようとする呪術的行爲であったということになる。とするならば兵士の笠じるしの「松の葉」と、みずからの兜に押し付けた四天王絵が「住吉縁起」の聖なる文脈を媒介としてむすびつくことも指摘してよからう。つまり、知康のパフォーマンスはすぐれて戦略的な呪術的所作であったということになる。このことは縁起のエの内容と対応している。すなわち、エの  には当然合戦直前における戦勝祈願の降神儀礼が想定されることになる。

すでに言及したように、このような「住吉縁起」が北九州地域の住吉・八幡信仰圏から京洛の安居院の唱導団のもとに収集されたわけだが（竈門山大山寺が仲介経路となったか）、皇統譜の世系を乱すオホトラシヒメと住吉神の神婚伝承がそのまま天皇（院）の都で受け入れられたとは思えない。事実、北九州地域に流通していた八幡（菅田皇子、応神天皇）の父を袞謁羅龍王とする異伝は、安居院の唱導家によって巧みに改作され、皇統に異類の血が入ることは排除されていた。<sup>17</sup> それでは、「住吉縁起」はどのような本文の改作を経て後白河院の周辺にもたらされたのだろうか。

その点で参考となるのが石清水八幡宮の信仰啓発の董蒙書である『八幡愚童訓（甲）』（一三〇一―一三〇四年成立）に「住吉縁起」の異伝が収められていることである。当該部分を引用してみよう。

然間、皇后物狂ク氣出来ル。（中略）四王寺山ニ御行シテ、榊ノ枝ニ大鈴ヲ付ケ御手ニ捧テ立給事、六日儘ニ成レ共、無<sub>レ</sub>其驗。（中略）更ニ御身ヲ不<sub>レ</sub>資、御祈請無<sub>ニ</sub>心<sub>一</sub>ケル。去バ四天王来下シテ成<sub>コ</sub>石鉢ト、

敵国降伏ノ憑ヲ増給シカバ、是ヲ左手<sub>サテ</sub>コソ四王寺山ト名付ケレ。第七日ニハ（翁仙人）の俗体が降靈する  
―引用者注）、此俗ノ申給ハ、「我ハ是レ地神第五ノ彦波瀲尊也。軍ニハ大將軍ヲ為<sub>レ</sub>先ト、我子月神ト云ハ力健<sub>ツヨク</sub>心武シ。是ヲ可<sub>レ</sub>進。隣敵ヲ責給ヘ」トテ、「月神ヤ有<sub>レ</sub>」ト召セバ、月神自<sub>ニ</sub>空中<sub>一</sub>出ヅ。御冠ニ赤衣

ヲ着シ、平胡籙ヲ負、鎬矢二ニ御弓ヲ執具シ持セ給テ前二坐ス。此彦波瀲尊ハ住吉大明神ノ御事也。

この記文にも皇統譜にとってきわどい神婚モチーフがはぶかれてはいるが、神功皇后の降神儀礼を媒介にして四天王と住吉神が降霊するというモチーフは保存されている。その改作に石清水八幡宮あるいは安居院の唱導が介在しているように想定されるのだが、それにしても、「月神」という、これまでには見えなかった神格の登場は縁起の聖なる本文の改作としてはタブーに属することだろう。とすれば、別箇の縁起の流入が考えられる。この「月神」は筑前高良社の祭神のことである。現存の「高良玉乘宮縁起」<sup>⑩</sup>当該部分のみを引用すると、

同九月七日、攀登筑前国四王寺嶺、懸金鈴於榊枝、翹足七日七夜、合掌八十（半時余）、于時九月十三天、明星天子（住吉本地）、月天子（高良本地）現東空間、（中略）明星天子皓然而現七旬老翁、月天子同化而現若冠、二人共立皇后御前、高良為体、面貌端正而猶如秋月出雲、眼目澄淨而宛似夏蓮之敷池、于時老人曰、吾是地神第五王彦波瀲尊（下略）

とある。この縁起成立の上限は不明だが、少なくとも主要なモチーフにおいては、この縁起が『八幡愚童訓』の本文の下敷となつたろう。<sup>⑪</sup>

このことからしても、北九州の住吉・八幡信仰関係文献は、安居院だけではなく、石水八幡宮祠官団によつてもおそらく箱崎八幡宮を中継経路として収集されていたことがうかがえよう。しかも石清水八幡宮は、その護国信仰から皇統譜にとつて異端の縁起を京洛にもたらすことは慎重に避けたとみてよからう。そうとすれば、後白河院の周辺に受け入れられたのは、あるいはこの箱崎八幡宮―石清水八幡宮を経由した、この高良社系の神功皇后伝承だったかもしれない。ただしこの伝承の原型が「住吉縁起」であつたことはいまでもない。<sup>⑫</sup>

後白河院の周辺には、このような叡山天台の安居院の唱導僧団、石清水八幡宮祠官団との接触をとおして、北九州地域に生成していた住吉・八幡信仰が知られるようになったと思われる。もちろん院の側近知康もその周辺の一人であつた。しかもその信仰を担う神功皇后新羅征討物語は、当時の護国イデオロギーである石清水八幡大菩薩百王鎮護思想<sup>⑬</sup>とむすびついて、そのイデオロギーの内容を充実させることにもなり、院政のイデオロギーは

一層強化されていったのである。

したがって、このような護国イデオロギーが院の周辺にみとめられるとすれば、知康のパフォーマンスは、水原一のいう当代の芸能的所作に規定されながらも、そこに戦略としての呪術的意味を見出してよいのではなからうか。「風情なし。知康には天狗ついたり」という公卿殿上人の嘲笑は、このいくさ語りの作調トーンを代表することはいうまでもない。しかしその「天狗つき」の言葉に垣間見える降神儀礼によって知康は、みずからの身体には四天王・住吉明神が憑依していると信じ、かれら諸神が敵の攻撃を防いでくれているという呪的な陶醉トランスに陥っているとも解釈される。そのトランス状態が兵士にも感染して、兜に挿した「松の葉」をとおして自分たちにも住吉明神の降臨を確信させることにもなつたろう。

### 三 尼将軍政子の大神宮託宣にみる戦略と知康のパフォーマンス

本稿はパフォーマンスの背後に合戦の戦略としての呪術的所作の意味のあることをみとめるものだが、そのことは『平家物語』のいくさ語りと合戦という現実の差異を問うことになつてゆく。すなわち、知康のパフォーマンスが合戦という現実の場においては道化的演技であったとは思われないのであって、道化性は合戦が院方の惨めな敗北に終わった結果論をふまえたいくさ語りの段階以降に付与されていったと考える。そのためにも、合戦という現実の場における知康のパフォーマンスが道化性とはまったく別次元のところにあつたことをさらに追究しなければなるまい。

寿永二年一月十五日といえ、法住寺合戦の四日前だが、幸いにも平知康の動靜がわずかに知られる史料がある。『吉記』同日条に

廷尉知康、太神宮称<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>託宣<sub>一</sub>之由云々。近日件男物狂也。

とあるのがそれだ。知康がこの数日しきりに神憑り状態（物狂）に陥っているが、今日（十五日）はなんと伊

勢大神宮(天照大神)からの託宣があったと言いふらしているということだ、というものである。

注意すべきはその日付けで、後白河院と木曾義仲の政治的協調はすでに破端し、院は義仲追討を決意して法住寺殿に軍勢を集め、院御所を城郭化している時期にあたる。いつでも両勢力の間に戦端が開かれてもおかしくない緊張した状況で、事実この四日後に合戦は勃発している。このように合戦を数日後にひかえて、誰もが異常に精神を高ぶらせている時期、物狂い(神憑り状態)の気質をもつ知康がしきりに神憑り状態に陥ることはありえたことだろう。ただ知康のうさんくささを疑えば、あるいは陥ろうとしていたというほうが正確かもしれない。かれにはすすんで物狂いの状態に陥ることで、常人を超えた異常な力を発揮することができるとみずからも信じていたようだし、周囲の人びとからもそう信じられていた。

知康の物狂いが為政者を始めとする人びとの心を魅きつけるカリスマ性をそなえていた事実は後節でふれるとして、ここでは知康が「太神宮」の託宣を受けたという風聞に注目したい。というのは、それが後年の承久の乱の直前に鎌倉の尼將軍政子が「太神宮」の夢告を得たという『吾妻鏡』承久三年三月二二日の記事を想起させ、政治的緊張から合戦へと至る過程に起こったカリスマの神憑りという状況が類似することに注目させられるからだ。このアナロジーからいっても、知康の太神宮託宣が法住寺合戦とむすびつくことはいまでもあるまい。尼將軍政子の夢告とは次のようなものであった。

今晩有二品(政子)夢想。面二丈許之鏡、浮由比浦浪。其中有声云、「吾是大神宮也。天下於鑿留仁、世大仁濫天兵於可レ徵。泰時、吾於登著、太平於得平」者。

そこで政子は、伊勢大神宮に格別の信仰を抱くようになり、鎌倉に臣従していた神宮祠官の外孫を伊勢の奉幣使として遣わしたというのである。

この政子の夢告が政治的にかなる意味をもったのかを的確に分析したのは日下力である。引用するには長文だが、本稿にとっても知康の大神宮託宣と法住寺合戦の政治的文脈をうかがう上で重要なので、あえて日下論の主旨を引用させていただく。



承久の乱前後の『吾妻鏡』の記述に注目してみると、北条氏が、乱後、どのようにして政治を領導していかうとしたかが、自ずから現われている所がある。乱に先立つ三月二十二日条には、政子の夢中に現われた天照大神が戦乱を予告し、自分を泰時が丁重に扱うなら太平に帰すであろうと告げたので、伊勢神宮に使者が派遣されたとあり、乱終結後の八月七日には、夢告の謝礼として神領が寄進され、この外の諸社にも神領の寄進を行なったとある。勝敗が決した六月十五日当日の記事を、「官兵令三敗績」、可レ仰三仏力神力之未レ落レ地矣」の一句で結んでいることも軽視はできない。閏十月十日の土御門院配流記事の後には、天照大神は皇室の祖先でありながら、八十五代の当今に至って「何故改百皇鎮護之誓」、三上皇らを配流の憂き目に合わせなざるのか、「尤可レ怪レ之」と記した上、「凡去二月以來、皇帝并撰政以下、多天下可改之趣、夢想告御」として、順徳院らの見た夢が実は天下改変を「宗廟社稷之所示」であったのだと伝える。また貞応三年（元仁元年・一二二四）七月十七日、伊賀光宗らの不穏な動きを押さえようとする政子の言葉の中に、承久に関東が勝利を得たのは「天命」であったとある。要するに、神仏の意向によって、天下は改められ、関東が勝利を収めることになったのだと、主張しているわけである。

それは、自己を正当化する為に、乱直後から、同書の編纂時とされる十三世紀半ば以降、いやその後までも繰り返しなされてきた幕府側の、最大の主張だったに違いない。政子の得た承久の乱に関わる夢告の話は、創作されなければならぬ必然性があった。<sup>28</sup>

この目下論は、『吾妻鏡』が承久の乱による政治体制の変革（「天下可改」）にいかにか正当性を与えようとしているのかの営為を鋭く分析している点で高く評価される。その正当性が政子の夢告に求められていることはいうまでもないが、本稿の筆者は、政子の夢告のもつ政治性を考える場合、京都院政側の嘆きというかたちで、「何が故に百皇鎮護の誓ひを改むるや」、あるいは「宗廟社稷の示す所」と訴えさせている百皇鎮護、宗廟というキーワードに注目すべきだろうと思っている。つまり『吾妻鏡』は、宗廟神による百王鎮護という護国イデオロギーの奪取あるいは宗廟神の対抗を基軸に、そのことが体制変革にいかにか正当性を与えるかという戦略的ダイナミズ

ムを構築しようとしたとみるものである。

承久の變の前後、京都院政側が信奉していたのは八幡大菩薩百王鎮護思想であった。そのことはすでに言及してきた住吉・八幡信仰による安居院の唱導文や慈円の活動、石清水八幡宮の童蒙書に見えていた。政子の夢告が政治の力学のなかですぐれて戦略的であったのは、このイデオロギーに真向うから対峙するかたちで、天照大神百王鎮護思想<sup>26</sup>を打ち出したところにある。その戦略的ダイナミズムは、百王鎮護を八幡大菩薩から、古くて新しい天照大神に奪い返すことで、京都院政側の正統化のイデオロギーを無力化するというものであった。それはまさに政子が来たるべき天皇・上皇との対決を予想した上で構想していた正統化奪取の論理であったというべきだろう。

このような政子の夢告が天下変革の正当性(天命)を獲得しえたのは、その大神宮託宣を受けたと称するや、ただちに神宮に報賽を実行するという宗教的形式性に求めることができる。政子の戦略は京都院政側の二所宗廟神信仰を逆手にとって、叡山天台・石清水八幡宮祠官団の権威と宣伝によって強化された八幡大菩薩宗廟神化のために、京洛にあつては、とかく軽視されがちであった伊勢大神宮を幕府側に引き寄せることであつた。そのような背景の一端は託宣それ自体にみえている。「泰時よ。吾を瑩<sup>か</sup>かば、太平を得む」という神語は、院政から軽視されていた伊勢神宮の側の不満をうかがわせてくれよう。というのは、この神語の文脈の背後に「吾を瑩かざる」天皇家からの奉幣がないがしろにされていたさまが読みとれるからだ。こうして大神宮は国家鎮護のイデオロギーを北条泰時に負託せしめたのだが、その神語こそ院政の権威の根源を無効化し、幕府側(北条泰時)に正統性を与えるという、まさに変革の論理であつた。

ところで、この政子の夢告の背景に八幡大菩薩/天照大神の百王鎮護思想を対決させるといふ、いかにも戦略的な構想をみとめることができるのだろうかという疑問が残る。それに対しては、源頼朝が八幡大菩薩百王鎮護思想を京都院政側に伝えていたことが参考となる。

源頼朝は建久元年(一一九〇)一月七日、国内平定も一段落した頃をみはからって、東大寺再建がほぼ成つ

た時期、上棟供養に結縁することを名目として上洛した。京の六波羅に入った頼朝は二日後の九日、かねて鎌倉方に好意を寄せていた九条兼実と会見した。その席上で頼朝は、兼実に次のような託宣があったことを伝えている。

謂頼朝卿、所<sub>レ</sub>示之事等、依<sub>レ</sub>八幡御託宣<sub>一</sub>、一向奉<sub>レ</sub>歸<sub>レ</sub>君事、可<sub>レ</sub>守<sub>二</sub>百王<sub>一</sub>云々。是<sub>レ</sub>指<sub>二</sub>帝王<sub>一</sub>也。仍<sub>レ</sub>當今御事、無<sub>レ</sub>双可<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>仰<sub>レ</sub>之。然者、当時法皇、執<sub>二</sub>天下政<sub>一</sub>給。仍<sub>レ</sub>先奉<sub>レ</sub>歸<sub>二</sub>法皇<sub>一</sub>也。(下略)

〔玉葉〕建久元年一月九日

この記事によると、それは八幡大菩薩の託宣であつて、「一向に君に歸し奉れ」ということ、さらには「百王を守るべし」という八幡大菩薩の百王鎮護の実現を頼朝に託すものであつた。このような八幡託宣を兼実に告げたあとで頼朝は、現今、後白河法皇が「天下の政を執り給ふ。仍りて先づ法皇に歸し奉るなり」と、後白河院の院政体制を尊重することを兼実に誓つた。

頼朝に告げられた百王鎮護の八幡託宣は、すでにふれたように、後白河院政期には宗廟神信仰にもとづくイデオロギーとして流通していた。頼朝はそのイデオロギーを託宣を受けるといふ体験をとおしてみずから担おうとする意志表示をしたのだらう。あるいは託宣そのものが政治的戦略であつたかもしれないが、そのことは問うまい。それに対して藤原摂関家流の九条兼実も素直に受けとつた。九日の記事のむすびに「示す所の旨、太だ甚深なり」と記して深い感慨をおぼえたことを伝えている。それゆえに早速に実弟の慈円にも伝えられたことだらう。それからほぼ三〇年後、承久の乱の起こる前年の承久二年(一一二〇)に成つた、慈円の『愚管抄』巻七に

チカクハ八幡大菩薩ト春日大明神ト、昔今ヒシト議定シテ世ヲバタモタセ給フナリ

という約諾思想として著名な一文が記されているが、この思想がもともと八幡大菩薩百王鎮護思想を背景とするものであつて、三〇年前に兼実から伝えられた宗廟神(八幡大菩薩)による武士大將軍(頼朝)への皇統擁護の託宣が大きな契機となつたことは十分に考えられる。「チカクハ」という語が『愚管抄』の用語としてほぼ保元以降を範囲とすることからも、三〇年前の感銘深いこの出来事があるなかに入ることはいうまでもなからう。

政子は源頼朝の妻として、この頼朝が信奉する鎮護国家のイデオロギーを熟知していたとみてよからう。あるいは承久の乱前夜まで鎌倉方公卿を通じて慈円の抱く院政のイデオロギーを知っていたかもしれない。院政政権下において、もともと陪臣にすぎなかった北条執権家が天皇・院の権力・権威に対抗する論理を求めたとき、政子は政治の力学ではなく、より高次の鎮護国家のイデオロギーに正統化奪取の論理をみちびき出したのであった。そこにはいうまでもなく、このような国家鎮護のイデオロギーは院政期にあっては八幡大菩薩が担うと観念されていたのであり、伊勢神宮の天照大神がそれにとって代わるのはこれ以後だったという本稿の筆者の主張があることを記しておきたい。

ひるがえって大神宮託宣とむすびつく知康の異様で奇妙なパフォーマンスがもしも戦略的だとすれば、どのような政治的文脈がみとめられようか。その要件として見逃してはならないのは、敵方の義仲にはつねに強力な軍神八幡大菩薩の神威の加護があると、当時にあつて深く信じられていた畏怖感を挙げる必要がある。それには次のような背景があつたからだ。すなわち木曾義仲の軍勢は、寿永二年(一一八五)の春、信濃の横田河原合戦において越後の平氏城四郎長茂の大軍を打ち破つて以後、北陸道を進撃し、京都から下向してきた平氏の官軍を次々と撃破しながら京都へと進撃した。そしてついにはその年の七月、平氏一門を都から追い落とし京都に進出した。

このような義仲の北陸道合戦のいくさ語りが、とくに延慶本、長門本、盛衰記といった読本系三本においていちじるしいように、八幡・白山の信仰とことさらにむすびつけられていることはよく知られたことだろう。その物語言説の成立については義仲方に属し参戦した在地の武家勢力の勲功譚に求めるのが砂川博の見解だが、それを見とめるならば、京都にあつて木曾義仲の腹心の武將らは、おそらく院や近臣に対して北陸道の快進撃を源氏の神八幡大菩薩の加護によるものと喧伝したと考えられる。そのために、京都の民衆のみならず、法住寺殿に馳せ加わった兵士にとつても、義仲とその軍勢の強さは軍神八幡に擁護されているからだと思われ、畏怖感をおぼえさせられていたのではなからうか。

義仲の大手軍が攻め寄せせる法住寺殿の西面の築地の上に知康が登って、異様な扮装と奇妙な所作によるパフォーマンスを演じたのは、敵勢を嘲弄するための猿楽的な道化ぶりというよりも、むしろ、あくまでも住吉明神と四天王の降臨を祈る降神儀礼の所作であった。知康の呪術的戦略によれば、この合戦の場以後白河院を擁護する神仏を降神せしめることで、義仲勢を冥護する八幡大菩薩と対峙させる構図を幻出させることであつた。

築地の上に立つ知康は眼前の敵に向かつて、いま自分の口から天皇（院）の宣旨を発するとき「汝等が放ん矢は却て身にあたるべし、抜かむ太刀は身を切るべし」と叫ぶ。それは天皇信仰によって宣旨のもつ呪力を敵に投げつけるといふ、もはやアナクロニズムの大言壮語だが、ただその身体はすでに降臨した四天王・住吉明神が憑依して人格変換をしている。義仲の前に立ちふさがるのは住吉明神だというのが知康のリァリティーだった。少なくとも知康の神憑り状態ではそうだった。その身体性ゆえにこそ古代の天皇信仰の文脈がかれの口を突いて出たといつてよからう。

この『平家物語』の知康のことばは、おそらく創作だろう。しかし異様で奇妙なパフォーマンスの事実を背景にした（物狂ひ）のことばの創作に中世びとの（知）による解釈の文脈をみとめるならば、逆に、そのことばを以上のような信仰の論理とむすびつけて多義的に読みとめることは許されるだろう。

このようにみられるとすれば、この知康の呪術的戦略にとって、とりわけ住吉明神の降臨は重要だった。前節で言及したように、「住吉縁起」によれば、八幡大菩薩は住吉の子神であつた。縁起制作の意図が住吉明神の神格上昇にあつたとしても、知康は住吉―八幡の神統譜を、この合戦の場における住吉と八幡の対決の構図に想起させようとしたとみてよからう。とすれば、その戦略は、義仲に憑いていると信じられた八幡大菩薩を、義仲の身体から「住吉縁起」の神統譜に吸収、すなわち住吉明神に服属せしめようとした。この服属の論理こそ、あの承久の乱直前の政子の大神宮託宣の意味と類似であることは見てとれよう。義仲の武威を支える軍神八幡を、父神である住吉明神への孝に服属させることによって義仲の信仰的武威を丸裸にし、義仲を一個の凡夫にすることが知康の戦略だったのでなかろうか。

中世びとからすれば、たとえ神々の世界だろうとも、子神である八幡菩薩が父神に対抗するはずがないと信じられたはずである。そうした観念こそ法住寺合戦の場に馳せ加わった院方の兵士の〈知〉であったと考えねばならない。このような中世の〈知〉をふまえて知康は、「住吉縁起」にみられるオホタラシヒメの降神儀礼にのっとつてみずからを物狂い(神憑り)に陥らせる。こうしてこの合戦の場に臨むみずからの身体に住吉明神と四天王を憑依させたと信じ、また院方の兵士たちの〈知〉も、知康のパフォーマンスのもつ意味をそのように理解した。後白河院をはじめとする院近臣(公卿殿上人)や兵士たちは、この知康の呪術的戦略を信じていたからこそ、勇んで合戦の場に臨み勝利を確信していたと考えられる。

#### 四 知康のカリスマ性

知康のパフォーマンスのもつ戦略を以上のように考察してきたわけだが、しかし為政者後白河院から末端の兵士の心までがそのようなかれのパフォーマンスに魅きつけられねば、戦略とはならない。その間を強くむすびつけるものが知康の人格に秘められたカリスマ性であったろう。知康のカリスマ性をうかがわせるにふさわしい史料が『吾妻鏡』建仁二年六月五日の記事である(原文は省略して梗概を示す)。

この日、鎌倉將軍家頼家の御所で蹴鞠の御会が催されることになり、故將軍頼朝の未亡人尼御台所(政子)が臨席するため頼家邸に入った。法住寺合戦後、京都を脱出して鎌倉に住みついていた知康は、蹴鞠好きの將軍にとり入って、その指南役として御所に入入りすることが許されていた。このたびの御会も、蹴鞠の名人知康の入念な指導によって盛会のうちに終え、列席していた御家人たちも、夜の闇が訪れるまで知盛の蹴鞠の技量に魅了された。

その後酒宴となり、「舞女(白拍子)」が呼ばれ、舞曲が演じられたが、すでにこの日の花形となっていた知康は、御家人たちからいま一つの芸能である鼓の技が所望された(かれはむかし鼓判官と呼ばれるほどの鼓の名人

だった)。そこで知康は、白拍子の舞曲の鼓の打ち手（今様の歌い手）となつて至芸を披露した。「酒客は皆酣なり」とあるように、御家人たちはかれの芸能にすっかり陶醉した。

その間、知康もしたたかに酒に酔つたのだろう、かれはおのれの身分を忘れ、銚子をとつて座席を離れると、上座にいた北条家の御曹司時連の前に進み出て、「酒狂の余り」時連という実名（諱）をけなし、さらには時連の上座にすわつていた將軍頼家に時連を改名する御教書（命令）を出すようにと、酔いにまかせて迫つた。將軍と時連は、酔いの座興と知康の巧みな口舌に乗せられて知康の醉言に引きこまれ、二人ともに承諾してしまつた。翌日（二六日）、自邸に還御した尼台所は供人の口から、昨夜の酒宴の場における身分の礼を失した知康の狂態と、それにまんまと乗せられてしまつた將軍頼家と北条家の家嫡時連のふるまいの軽率さを知らされて、大いに憤慨したらしいのだが、それというのも、酔態に陥つたとき、権力者の心をも魅きつてしまふ知康の物狂いを御台所は警戒したからであつた。

昨日の儀、興有るに似たりと雖も、知康、独歩の思ひを成す。太だはな奇怪なり。

「独歩の思ひを成す」とは「唯我一人行儀也」（文明本節用集）とあるように、身分の序列を守らねばならぬような席にあつても、それを無視して勝手なふるまいをすることで、あまつさえ言いたい放題の暴言を吐いたことを咎め憤慨したのでらう。

それは、頼家と時連の立場に配慮して、怒りを知康一人に向けたものであつたらう。つまり尼御台所が憤慨した表向きの理由は、身分をわきまえぬ知康の増上慢にあつたようだが、その怒りは実はもつと別のところにあつて、おそらく知康にそうしたふるまいを許した頼家、時連の二人にそれとなく向けられていたにちがいない。政子は一種の神憑りの狂態（トランス状態。泥酔による狂態もその一種だらう）に陥つたときの知康の言動には、いかなる権力者といえども、魅了されてしまふ不思議な魔力があることに気づいたので。それへの警戒心が為政者たるべき頼家、時連に対するそれとない憤慨となつたのだらう。

酒宴の座での知康の物狂いに將軍頼家と時連が見事に乗せられてしまつたところに、尼御台所はある悪夢を思

い起こさせられたのである。

伊予守義仲、法住寺殿を襲ひて合戦を致せしに依りて、卿相・雲客恥辱に及びき。その根元は知康の凶害に起これり。

ここで語られている「知康の凶害」とは、これまでの経緯をふまえた政子の言説の文脈からいって、このときの頼家、時運を魅了した一種の神憑りの状態に陥ったときの知康の言動が、かつての法住寺合戦において後白河院をはじめとする「卿相・雲客」をして無謀な戦いを義仲に仕掛けさせて破滅させてしまったことを指すとみてよく、その日の酒宴の座興がそのことを想起させたのだろう。尼御台所政子は、この酒宴の場の酔狂から知康の物狂いがなにか為政者を魅きつけてやまない不思議な魔力ともいうべきカリスマ性をもっていることを察知したのである。

注住寺合戦の知康に戻ろう。合戦の数日前に大神宮(天照大神)の神霊が知康に憑いて物狂い(神憑り状態)に陥らせた。院方の兵士が、この知康の奇怪な精神の異常に魅了され動かされるといふところに、中世びとの(知)における呪性への強烈な欲求があったとみるべきだ。こうして、合戦という極限状態において知康の内部の呪性がパフォーマンスとして発動した。院方の兵士の眼からすると、知康には新たな神霊(住吉明神)の憑依によって人格変換が起こったと見えたのである。

中世びとの心をとらえる物狂い(神憑り状態)とは、つねに(正)と(負)の両義的側面をもつアンビバレンツな精神の異常状態であった。たとえば合戦以後、それが無謀な戦いであったことを悟らされた兼実のごとき貴族知識人が院方の兵士を魅了して突き動かしてきた知康の物狂いを「天狗ノシワザ」と呼んで非難したのは、かれが魔物あるいは悪霊にとり憑かれたとみなして断罪したものだが、それはかれの物狂いを(負)の側面でもらえた結果にすぎない。しかしこれまでの考察にしたがうならば、合戦直前における知康の物狂いは、後白河院の護法善神であり、かつ合戦を勝利にみちびくにちがいない軍神の来臨・憑依がかれをそのような状態に陥らせたものと信じられたはずだ。だからこそ、合戦の帰趨が圧倒的な武力で一挙に決するまで、かれはいくさの行事と



して院方の兵士を指揮することができたのであった。その点からいえば、合戦の場におけるかれの物狂いは（正）の側面の超常現象だと中世びとの〈知〉はみなしていたとみるべきだろう。したがって、『平家物語』のなかで「若き公卿殿上人」に「知康には天狗ついたり」と言わせているのは、合戦後の断罪による後次的言説とみてよからう。

それでは、知康のごとき物狂いを深層から突き動かす意識とはいったいなんであつたらうか。知康の神憑りは住吉明神と四天王の来臨・憑依を仰ぐものであつたのだから、かれは「住吉縁起」によつて語り伝えられてきたオホタラシヒメ（神功皇后）による神霊（住吉神）との交合という聖なる文脈をみずからの身体に体現したわけである。それをあえていえば、古代から語り伝えられてきた聖なる伝承や物語のエートスへの自己投棄ということにならう。そのことによつて、聖なる物語の文脈にしたがつて、古代の〈神〉がかれの身体を占めたのだ。その状態に陥つた身体性は、中世びとの〈知〉からみると、信仰する神との交霊に入つたと信じられ、それゆえにまた、かれは神がその身体を占めていとみなされた。中世びとの〈知〉は、そのような状態に陥つたかれを常人を超えた呪性の体現者と信じ、その秘められた〈力〉に魅了されたのであつた。呪性の体現は、中世びとの〈知〉においてはもつとも価値あるものとされた。

合戦に勝利をもたらすものは武力の優劣にあるとするよりも、仏神の加護のいかんにあるとする呪的觀念が中世びとの〈知〉であるとすれば、この知康の神憑りはその重要な手段となるものであつた。かれの狂態的なパフォーマンスは、合戦の帰趨が決定するときまで、院方の兵士らを魅了して勝利を確信させる根拠となつたわけである。

## 五 『平家物語』法住寺合戦譚の二つの位相 —— まとめて代えて ——

以上の法住寺合戦の現場の再構築がもしもみとめられるならば、法住寺合戦のいくさ語りには二つの位相の話型が伝えられたとみられる。その一つは『平家物語』法住寺合戦譚にみられる笑話形式のいくさ語りであり、も

う一つは合戦の結果を院政体制の危機とむすびつける沈鬱な作調(トーン)に満ちたいくさ語りである。貴族社会には『平家物語』とは異なる、もうひとつのいくさ物語が流通していたことは、前掲した慈円の『愚管抄』や『吾妻鏡』の政子の言説の背景にみてとることができる。

まずこの後者からみてみよう。法住寺合戦が惨めな敗北に終わった直後、それまで平知康の呪性に囚われていた貴族知識人たちがその呪性から解放されたときから、院政体制とむすびつけた政治的文脈によるいくさ語りは生成され出したとみられる。その作詞(トク)はすでに「はじめに」で掲出しておいた九条兼実の『玉葉』の記事と慈円の『愚管抄』の言説が代表的なものだろう。それらで注目されるのは、合戦批判を試みる余裕を得たとき、かれらが批難したのは院方の兵士を領導した知康の神憑りの〈負〉の側面であったことである。その点は前節で言及した尼將軍政子の批難も同じであった。

ただそれでも、かれら中世の貴族知識人の〈知〉は、決して神との交霊を否定していなかったことにも留意してよかるう。かれらの批難は、知康に憑いた神霊を善神と区別して、邪悪なる魔(「天狗」、怨霊)との交霊によって院政を誤った方向にみちびいたというものであった。それはいうまでもなく物狂い(神憑り状態)のもつ両義性のうちの〈負〉の側面への追求だった。したがってこのような呪術的精神による解釈とおして合戦の無謀さ、惨めな敗北、そして院政体制の危機といった責任を知康一人に集中させようとするところに、このいくさ語りを流通させるかれらの意図がみてとれよう。

このような呪術的政治的な文脈につらぬかれたいくさ語りが『平家物語』以前に生成していたことは、『愚管抄』に「コノ木曾ガ法住寺イクサノコト偏ニ天狗ノ所以ナリト、人ヲモヘリ」(A)とあるところから十分にみてとれることはすでに言及した。慈円のいう「人」という用語が院政にかかわる貴族社会の者を指すことをふまえるならば、貴族社会の間にそのようないくさ語り(いくさ語り)が語り伝えられていたと想像される。たとえば慈円が「イカニモコノ新院ノ怨霊ゾナド云事ニテ、タチマチニコノ事出キタリ」(B)というのは、そのようないくさ語りを聞いている慈円なりの解釈である。慈円は「天狗」を「新院」(崇徳院)とむすびつけて、知康の神憑りは天下の

治政を乱さんとする〈冥〉の怨霊が知康に乗り移ったものであって、〈冥〉の邪悪なる意志が〈顕〉の「世」を暗転させたと考えている。

その解釈は『愚管抄』に固有の歴史認識にたらなるのだが、それがきわめて暗澹とした沈鬱な作調<sup>トーン</sup>に つつまれていることに注意する必要がある。それはおそらく慈円だけではなく、貴族社会に流通するいくさ語り<sup>イキサガタリ</sup>に共通するものだったろう。貴族たちにとって法住寺合戦は現実の政治的事態の矛盾の結果として起こったことであり、それによって「世」（貴族社会）がいかなる過酷な運命をたどるかが予想もできないといった深刻な歴史認識にもとづくものだったからである。

それに対して、知康のパフォーマンスを公卿殿上人が天狗憑きと嘲笑したとある『平家物語』の法住寺合戦譚が笑話形式の説話であることはいうまでもなからう。とすれば、その笑話形式はこれまでの暗澹たる沈鬱性とは離れすぎている。そこには合戦の時代から遠く離れた後世の物語的趣向が大きく加わったのだろうか。しかし本稿はその見解はとらない。貴族社会に流通したいくさ語り<sup>イキサガタリ</sup>が政治的文脈においてそのような作調<sup>トーン</sup>を帯びているのだとすれば、非政治的立場に置かれた都の庶民（雑色層以下の民衆）のまなざしがこの合戦をどう見たのだからかということも考慮すべきだろう。身分制社会における身分間のまなざしのいちじるしい差異については、すでに水原一の見解によってみとめられている<sup>26</sup>。この法住寺合戦譚が都入り以後の第二説話群に属し、かつ笑話形式をとる点で、水原一が分析した「猫間」と類似する。その点から説話生成の担い手について一貫性を求めるとすれば、この合戦譚もまた都の庶民のまなざしの深い関与をみとめるべきだろう。

合戦の責任もなく、政治的な意味での深刻な歴史認識ももつ必要のない庶民のまなざしにとって、合戦は為政者のおこなう愚かな行為と映り、そのいくさ語りは笑いのうちにかれらを愚弄するといったシニシズムを秘めた一篇の物語となる。したがって戦略的には意味をもっていた知康の呪術的パフォーマンスも、貴族社会から隔絶されていた庶民からすれば、合戦のもつ無謀さ、愚かしさをあらわす滑稽な行為へと転化する。こうしていくさ語りは呪術的戦略による神と人の葛藤という英雄叙事詩であるよりも、むしろ人間の行為の愚かしさをえぐる笑

話を指向するようになる。それゆえに合戦は、義仲ではなく、ヲコの物狂い知康や、義仲の軍勢に攻めたてられて周章狼狽して逃げまどう院方の公卿殿上人、高僧、武士らの言動を露悪的に描写することで、一篇の笑話に仕立てたのである。

ところで、『平家物語』の都入り以後の義仲の第二説話群を読むとき、その不思議の最たるものは、京洛における義仲がなぜ雑色層以下の民衆にあれほどまでに愚弄されねばならなかったのだろうかということである。それはおそらく、不幸なことだが、養和の飢饉の影響が京洛の地に残っていた寿永二年七月に義仲の軍勢がその京洛に進駐してきたことであろう。かれらがすぐさまに直面しなければならなかったのは食糧の確保であった。しかしそれが思うようにならなかったとき、かれらのパーバリアンの性格が剥き出しになってしまった。そのため、京洛の民衆によるその軍勢への憎悪が総大将たる義仲の無策に集中してしまった。かくして、その無策への怒りが義仲の性格にもみとめられるパーバリアリズムに対する愚弄へと転化し、かれの言動を笑話の対象にしたきたのである。

都入り以後の義仲物語(第二説話群)は、このような義仲を愚弄する京洛の民衆(雑色層を含む)のまなざしを反映する何篇かの説話群で構成されている。それに対して、第三説話群(義仲最期の物語)が、終始義仲の身に随従していた腹心の武将のいくさ語りを原型とすることはすでに言われているし、本稿の筆者も考察した<sup>(27)</sup>。本稿はこの法住寺合戦譚が義仲物語の第二説話群に組みこまれることを論証してきたのだが、それは第二説話群の義仲物語が主題としてきた義仲の言動の愚かしさを貴族社会の一員たる知康に反転させることができたからである。それゆえに物語としての構想からいえば、義仲の愚かしさから知康をはじめとする貴族どもの言動の愚かしさへと、人間の愚かしさの主題を移行させることで、物語は再生・拡大することができたのであった。

## 〔注〕

(1) 『平家物語』の章句名は覚一本『平家物語』(高野本)に拠る。

- (2) 水原一校注『平家物語(中)』(新潮日本古典集成 新潮社 昭和五八年)第七九句 法住寺合載 二九八頁(頭注)。  
 (3) 注2引用書二九七頁 注11参照。  
 (4) 名波弘彰「院政期の熊野詣―滅罪、鎮魂、護法憑けをめぐる儀礼と信仰―」(『文藝言語研究 文藝篇』13一九八七年二月)。  
 (5) 山田昭全・三木紀人校注『雑談集』(三弥井書 昭和五五年)三〇六、七頁。  
 (6) 注5引用書補注八(三五一頁)。  
 (7) 榎克朗校注『梁塵秘抄』(新潮日本古典集成 新潮社 昭和五七年)二五八頁。  
 (8) 注7引用書二七三番歌頭注 一一八頁。  
 (9) 『(新編)国歌大観 第三卷私家集編I 歌集』(角川書店 昭和六〇年)所収『拾玉集』に拠る。本百首は雑五十首、四季述懐各十首から成る。  
 (10) 橋口普作「『平家物語』長門本の一面―住吉明神関係記事をめぐる―」(『語文研究』52―53 昭和五七年六月)注2引用書 二九八頁(頭注)。  
 (11) 佐々木巧一「鼓判官―平家物語の笑い―」(『国学院雑誌』67―12 昭和四一年二月)。  
 (12) 以下の記文は「八幡宇佐宮御託宣集」(現代思潮社 昭和六一年)に「住吉縁起云」とある。ただしこの「住吉縁起」は撰津住吉社ではなく、筑前住吉社の縁起である。院政期以降、北九州地域に住吉・八幡信仰が活発になった。この縁起はその中核となるものであった。なおそのオホタラシヒメ伝承は「神功(および応神)伝説の原像」などではないかとされている(三品彰英『日鮮神話伝説の研究』)。  
 (14) 本稿で「住吉・八幡信仰」というのは、「八幡宇佐宮託宣集」(一一九〇―一三三三)、『石清水宮寺縁事抄』の本文が八幡関係の縁起、口伝、流記の中に、主に筑前住吉社関係の縁起類が混在しているところから、その当時の信仰形態を反映しているものとみて名づけたもの。おそらく北九州地域の香椎宮、箱崎八幡、竈門山寺(大山寺。叡山天台系)、河上社、穂波大分宮、筑前住吉社、筑後高良社の間に活発な信仰の交流があり、それぞれの祭神の間に神統譜的關係が生じた。その代表的な事例が娑羯羅龍王神統譜と呼ばれるもので、筑前住吉社の「住吉縁起」に付載される「或記伝」として、「娑羯羅龍王娘五人」について  
 ・一龍女(八歳成仏) ・二竈門(筑前国)  
 ・三香椎(筑前国) ・四河上(肥前国)  
 ・五高知尾(肥後国)

・娑竭羅龍王(朱織) 宝錦(八歳龍女)  
 宝満大菩薩(竈門)  
 大帯姫(香椎) — 八幡(宮崎)  
 鵜萱不葺合尊  
 豊比咩(河上)  
 大明神(高知尾)

とある。ちなみに後者の神統譜にみえる「鵜萱不葺合尊」とは住吉明神のことで、系線の掛け方が誤っていて、

大帯姫(香椎)  
 鵜萱不葺合尊 — 八幡(宮崎)

となるべきところ。この神統譜が本稿に掲出した「住吉縁起」の記文を反映したものと異なる。住吉と八幡を父子神とするのは「住吉縁起」(なお『託宣集』巻二の「縁起廿一年六月一日宮崎神託」にも「香椎宮波我母堂、住吉宮波我親父也」とみえる)の信仰だが、その縁起が豊前宇佐宮から山城石清水八幡宮に運ばれたと考えられる。この「住吉縁起」がいつごろ京都中央に知られるようになったのか、ということ注目されるのが安居院唱導『言泉集』四帖之三・臨時祭事(永井義憲・清水宥聖編『安居院唱導集(上巻)』角川書店・貴重古典籍叢刊6 昭和四四年)である。その中に「又云、大多羅子女、我母、竈門、明神、姨、沙竭羅龍王、夫人也、龍女ハ者我妹也、是則十一面観音変身也」とある。この記文は「天平勝宝七年乙未神託／大帯姫者吾母。即娑竭羅龍王乃夫人也。竈門明神波吾姨。龍女波吾妹。是十一面観音之変身也」(『託宣集』巻二)とあるのをふまえている。『託宣集』の編者(神伴)はそれを系図化して、

(朱織) 竈門  
 大帯姫 — 龍女夫人 — 八幡  
 龍女

と示しているが、この系図は前掲の「住吉縁起」の

・娑竭羅龍王（朱鏡） 宝錦（八歳龍女）  
 宝満大菩薩（竈門）  
 大帯姫（香椎）——八幡（筥崎）

の異伝であることがわかる。したがってそれが「天平勝宝七年神託」とむすびついでいることから、「住吉縁起」が代表する北九州地域の住吉・八幡信仰関係の文献が安居院の唱導僧団（『言泉集』制作）に収集されていたことがうかがえよう。ただ『言泉集』では「沙竭羅龍王夫人也」の位置を改変しているが、これは天皇家の皇統を考慮したからだろう。これらのことからいって、院政期の貴族社会には「住吉・八幡信仰」と呼ぶべき信仰内容が喧伝されていたとみられる。

吉原浩人「八幡神に対する「宗廟」の呼称をめぐる」（『東洋の思想と宗教』一九九三年一〇月）

すでに注14で言及したように、本稿のとりあげた筑前住吉社の「住吉縁起」は安居院の唱導僧団によって収集されたと考えられるのだが、その背景には院政期、浄土教信仰を介して石清水八幡宮と連繫を強めていた叡山天台が八幡大菩薩百王鎮護国家思想（注17参照）を国家イデオロギーとするために、住吉神の神格を皇統とむすびつけておく必要があったからである。そこに撰津住吉社が加わっていないと思われ、現存する住吉社関係文献である『住吉大社神代記』『住吉松葉大記』に関係記事の痕跡すらみえないからである。

注14の『言泉集』四帖之三・臨時祭事の記文参照。

萩原龍夫校『八幡愚童訓（甲）』（日本思想大系『神社縁起』所収 岩波書店 一九七五年）

〔18〕『神道大系（神社編44）筑前・筑後・豊前・豊後国』一九五頁。なお西田長男は高良社の縁起として(1)高良大社所

蔵甲本「高良社縁起」（内題「高良玉垂宮縁起」）、(2)高良大社所蔵乙本「高良玉垂宮縁起」、(3)隈氏所蔵本「高良玉

垂宮御縁起」の三本があるとす。 (1)は福岡県三潞郡筑邦町（大善寺町）大字宮中に鎮座する玉垂宮（中近世の、

大善寺玉垂宮）所伝の縁起、(2)は書写年代が室町時代を降らないとし、(3)を(1)(2)の高良大社所蔵の二本と比較する

と、その書写年代が類本中最古であるばかりでなく、(1)(2)の前期的形態を伝えているように思われるという（『高

良大社縁起の基礎的研究』『神道及び神道史』33 一九七八年一月）。なおこの縁起が「八幡愚童訓」所収の本文

と比べて古態性本文をとどめているとするのは、①住吉神を「明星天子」としている「愚童訓」が「虚空菩薩」と

するのは神格上昇の意図にもとづくこと、②住吉神と高良神を「明星天子」「月天子」としていること、このこと

(20)

によって住吉社との親縁関係を求める縁起の意図が明確であるのに対して、『愚童訓』は「月天子」を「月神」と変更することで住吉神との関係を断ち切つて、この縁起の素性を隠してしまつてゐるからである。当該箇所からは以上の二点が指摘できる。ちなみにいえば、石清水八幡宮の『宮寺縁事抄』(巻一)には「高良大明神御託宣」が伝えられていたことはうかがえるのだが、高良社の縁起については断片も残されていない。

石清水八幡宮祠官団が改作にあつて、聖徳太子伝の一本「聖徳太子伝正法輪」にみえる「余時白髪<sup>ケル</sup>化人ノ翁<sup>シ</sup>参<sup>レ</sup>リ、(中略)翁曰太子申様、抑翁ハ実ニ人間ノ者ニハ不<sup>レ</sup>待<sup>ル</sup>カ、此山ノ(四天王寺の敷地荒陵山ノ引用者注)々神也、其ノ本地ハ福智円満ノ主虚空蔵菩薩也、垂跡ハ亦顯<sup>ハレ</sup>テ明皇天子ト、放光明ヲ、上<sup>ニ</sup>万里ノ虚空<sup>ニ</sup>給也」を参考にしかと思われ。この「白髪化人翁」は荒陵山(八幡大菩薩の墓陵)の山守りとあるだけだが、当時は住吉明神と解釈されていたらしい。聖徳太子伝(聖徳太子未来記)では、住吉、八幡、四天王はこのようにむすびつけられていたところから、北九州地域の住吉・八幡信仰が抵抗もなく院政期の貴族社会に受け入れられたとも考えられる。なお『正法輪』の引用は牧野和夫「慶應義塾図書館蔵「聖徳太子伝正法輪」翻印並びに解説」(『東横国文学16昭和五九年三月』)に拠る。

(21)

名波弘彰「『源氏物語』と住吉・八幡信仰の伝承——明石一族の物語をめぐる——」(『文藝言語研究 文藝篇』22 一九九二年九月)「住吉・八幡信仰の伝承の成立と伝播(上)——八幡・龍女聖婚説話をめぐって——」(『文藝言語研究 文藝篇』23 一九九三年三月)

(22)

八幡大菩薩百王鎮護思想は、これも安居院の唱導『転法輪抄』(前注14に引用する『安居院唱導集(上巻)』所収)神祇上後白河院とむすびついてみえてゐる。すなわち「石清水御幸御経供養表白」に「故<sup>ニ</sup>号<sup>シ</sup>奉<sup>ル</sup>八幡宮ト、護<sup>ル</sup>百王之洪基ヲ、(中略)実則六十余代ノ継体ノ君、何<sup>レ</sup>非<sup>レ</sup>八幡宮之苗裔<sup>ニ</sup>哉」とあり、また「参<sup>シ</sup>議<sup>ス</sup>左<sup>ノ</sup>兵衛督成範卿八講結願表白」にも「惟夫六十余代ノ継体ノ君、何<sup>レ</sup>非<sup>レ</sup>八幡宮之苗裔<sup>ニ</sup>哉、(中略)清和聖王時、更<sup>ニ</sup>移<sup>シ</sup>男山上石清水ノ辺<sup>ニ</sup>、護<sup>テ</sup>百王ヲ、弥<sup>テ</sup>近<sup>ク</sup>都城<sup>ニ</sup>」とある。この例によつても、後白河院政期にはすでに安居院の唱導では八幡大菩薩百王鎮護思想が定型化された詞章となつてゐることがわかる。この鎮護国家のイデオロギーは、本稿でも言及してゐるように、建久元年一月の鎌倉殿頼朝の八幡託宣にも浸透しており、延慶本(六末二五)の先帝入水譚にも深く影響してゐることがみとめられる。このイデオロギーはやがて石清水八幡宮の祠官団も受け入れ、『八幡愚童訓』(二三〇一〜二三〇四年成立)で喧伝されていった。本書の成立事情からいつても、そのイデオロギーの命脈は少なくとも、八幡大菩薩に篤い信仰を捧げた後嵯峨院院政期まで保たれた。

(23)

日下力「軍記物語の胎生と世相」(『日本文学』一九九六年一月)

(24)

天照大神百王鎮護思想は、たとえば『撰集抄』巻九(日本神国事)に「天照大神百王をまぶりたてまつらんと云誓



ひいまそかりける」とある。また「安居院作」とされる『神道集』（一三五四、一三五八年？）には「第二宇佐八幡宮集」の中に「此（馬城峯一引用者注）石体東ニ向事、王城ヲ守リ百王鎮護為」と八幡大菩薩百王鎮護思想はみえるのだが、すでに中央に近い石清水八幡宮ではなく、筑紫豊前の宇佐宮に追いやられてゐる。それに代わって「第一神道由来之事」に「公任伝云」として「崇神天王、御宇、伊勢太神宮宝剑ヲ天王ニ授テ、即天ノ村雲ノ劍ト云フ是ナリ、于時、天王宣有（中略）太神宮祭主神宮寺ニ衣冠束帯被レ下、自此時、束帯ニテ諸神ヲ執領シテ堅ク国界ヲ鎮護シ給ヘリ、（中略）其時伊勢太神宮ハ束帯ニ鏡浮テ、諸神領テ国群ヲ守為ナリ、怖気形ヲ鏡ニ浮御座、即異国軍ヲ我等降伏センガ為ナリ已」とある。百王という語こそみえないが、天照大神鎮護国家思想が特筆されている。安居院の唱導僧団の中で護国思想が八幡大菩薩から天照大神へと移つてゐることがみとれる。しかもその契機として「異国軍」、すなわち元弘・文永の蒙古襲来がひとつの画期だったこともその言説からうかがえる。

注目すべきは、鎌倉本『保元物語』將軍塚鳴動に「夫天照太神は百王鎮護の御誓浅からず」、覚一本『平家物語』劔巻に「昔、天照大神、百王を守らんと御誓ひ有ける、其誓未だ改らずして」、『太平記』巻五・自伊勢進宝劍事に「百王鎮護ノ崇廟ノ神（伊勢太神宮一引用者注）、龍宮ニ神勅ヲ被レ下テ」とあるように、同じ軍記物語のなかでも八幡ではなく、天照大神皇鎮護思想がみえることである。本稿では、この思想は承久三年の北条政子の大神宮夢告以後広まったと考へている。したがって後白河院政期の八幡大菩薩百王鎮護思想に遅れるとみている。

(25) 砂川博「延慶本平家物語俱利伽羅落の生成」、『文学』昭和五〇年七月、「義仲拳兵説話の生成」延慶本平家物語の場合一（『文学』昭和五一年五月）

(26) 水原一「義仲説話の形成」、『平家物語の形成』加藤中道館 昭和五六年。

(27) 名波弘彰「延慶本平家物語と長門本平家物語の本文——木曾最期」の物語言説の位相差をとおして——（『日本語と日本文学』28 平成二年三月）

付記 本稿は平成一一年度科学研究費補助金（基礎研究（C）（1））の助成による成果の一部である。記して感謝申し上げます。