

『源氏物語』と住吉・八幡信仰の伝承

— 明石一族の物語をめぐって —

はじめに

八幡信仰の伝承が物語文学の豊かな母胎となっていることは、これからも明らかにされてゆかねばならない伝承論の課題といってもよい。北部九州地域の神功皇后系八幡縁起の生成と伝播の過程を通して物語文学との交渉をたどろうと試みてくるとき、縁起のなかに八幡・龍女聖婚説話と呼べる異類婚の伝承が存在することに気づいた。これがどうやら『源氏物語』の明石一族の物語と交渉があるのではないかと思われるのである。

須磨・明石の物語が貴種流離譚と異類婚の話型に支えられていることはよく知られた事実である。ただこれまでは『日本書紀』海神宮遊幸譚の豊玉姫説話と比較されるか、伝承話型論に従って構造主義的に解釈されるかするだけであつた。したがって、もし八幡信仰の異類婚伝承が物語と比較できるとすれば、『源氏物語』の構想論にとって新たな資料が提供できることになるわけである。しかも八幡・龍女聖婚説話の生成母胎がたんに八幡信仰というのではなく、住吉・八幡信仰が加つた重層信仰であるとしたら、興味は一層増すであろう。

本稿の課題は、住吉・八幡信仰の伝承と物語文学の交渉ということであつて、このような課題において八幡・龍女聖婚説話と明石一族の物語の交渉が具体的にとり扱われることになる。ただ行論にあたつては、『源氏物語』

名 波 弘 彰

の本文分析を通して伝承に迫るという方法をとることにする。したがってこれを伝承論的視座からする『源氏物語』論とみなすことができるかもしれない。本稿の題目は、そのような方法論に配慮したものである。

第一章 物語と伝承

1

須磨のあらしの試練を経た光源氏は、迎えの舟に乗ってかれのもとを訪れた明石入道の手びきによって明石へといざなわれた。その海辺の地にはかれの宏壮な館があつて多くの建物が構えられていたのである。

船より御車にたてまつり移るほど、日やうやうさしあがりて、ほのかに見たてまつるより、老忘れ、^{よわい}齡延ぶるこちして、^え笑みさかえて、まず住吉の神を、かつがつ拝みたてまつる、月日の光を手を得たてまつりたるこちして、いとなみつかうまつること、ことわりなり。

(明石 2 二六九¹)

「日やうやうさしあがりて」と、いましも海の彼方から朝日が昇ってくる。それは十数日にもわたって続いた暴風雨が収まって待望久しかった陽光であつた。須磨・明石の物語をつらぬいている神話的なモチーフといえば、この陽光は、浄化された世界が出現する象徴でもあつた。そのことはまたこれまでの物語世界が須磨のあらしの終息とともに崩壊し去つたこと(カタストロフィ)を暗示してもいよう。須磨に退去した源氏は、皇統のケガレとしてその身に引き受けてきた「東宮の罪」を祓浄することで、東宮の身にふりかかることが危惧されていた皇統守護神の祟りをとどめて即位に道をひらくこととなつたが、その一方で、これまでの物語世界を支えてきた朱雀帝の体制は、皇祖霊の祟りを受けて崩壊してゆく。右大臣の死去、弘徽殿太后の病悩、それに朱雀帝の讓位の決意、旧体制の崩壊は見る間であつた。これからしても、須磨のあらしは、皇統守護の神がみに挑んだ英雄の試練といふことのメタファーであつた。そしてその克服がなつたとき、旧世界も祓浄されていったわけである。

かくして物語は、源氏を須磨から明石へと浦伝えさせることになる。それは、旧世界の崩壊を受けて新たな物語世界を築いてゆくために明石へと赴いたといつてもよからう。神話(伝承)のコンテキストに沿って先取りす

れば、旧世界の崩壊によって浄化された荒野に立つ英雄は、新たな秩序を創造すべく、まずその土地の女と結婚するか、ただちに(外部)に赴いて異界の女と結婚するかということになるわけである。従来からいわれているように、須磨・明石の物語の枠組みは神話(伝承)の話型によりそっているのであって、源氏の前にやがて明石入道の娘があらわれることになるのも、それが土地の女であり、異界の女であるからだ。

確かに神話(伝承)のコンテキストからすれば、そう読んでよいのかも知れないが、しかし物語に沿うとすれば、それはどのような仕掛けを施して神話(伝承)をみずからのうちに生かしているのかが問われねばなるまい。このような視座からみて注目されるのが明石入道とその娘の登場のしかたである。

須磨のあらしのさなか、源氏の生命は次第に衰弱してゆく。連日にわたって異形のモノがかれにとり憑いている。まさにモノノケの憑依であるが、そんな異形のモノがかれを訪れた最初はこうであった。

暁がた、みなうち休みたり。君もいささか寝入りたまへれば、そのさまとも見えぬ人来て、「など、宮より召しあるには参りたまはぬ」とて、たどりありくと見るに、おどろきて、さは、海のなかの龍王の、いといたうものめでするものにて、見入れたるなりけりとおぼすに、いともものむつかしう、この住ひ堪へがたくおぼしなりぬ

(須磨 2 二五六)

源氏の夢にあらわれた「そのさまとも見えぬ人」については、これを住吉の神の神話の伝宣者とみるのが通説である。⁽³⁾ただ場面の叙述からいって、これが怪異のモノというイメージをもち、しかも源氏により憑こうとしているとみてよからう。だからこそこの場面がかれの生命の衰弱の序曲となるわけである。そのモノがかれをさそう「宮」は、住吉の神と結びつけられていることから、住吉の神殿とみられている。しかしそれにしては、このモノにはきわめて異界性が濃厚にみとれる。このことから石川徹は、モノ出現のコンテキストが『日本書紀』海神宮遊幸譚に支えられているとする古注を再評価して、「宮」を海少童神の住む宮殿と解釈する。⁽⁴⁾それに對して柳井滋は、モノの来訪を受けた源氏が「さは、海のなかの龍王の、……見入れたるなりけり」と思ったという、その直観が実は当たっていたのではないかと解釈して「宮」を「海のなかの龍王」(仏教的海龍王)の宮殿

とみなしている。⁽⁵⁾

いずれも「宮」に異界性を捉えようとする点で魅力的で、筆者もそれに傾くものだが、そう捉えられるとして新たに起る問題は、怪異のモノの異界からの訪れということが物語の構想にとってどういう意味をもつかという点であろう。この意味を読み解くことは、神話（伝承）のコンテキストを物語にひそませるといふ須磨・明石の物語の構造にとつて重要な出発点となる。そしてこのような物語の構造に支えられて、明石入道とその娘はこの物語に登場してくることになる。そこで「そのさまとも見えぬ人」の出現を明石一族の物語のプロローグと位置づけることを通して、物語と神話（伝承）のかかわりに迫ろうと思う。

まず物語は、この異形のモノの出現にあたつてあらかじめ伏線をしていた。

（人々）「多く立てつる願の力なるべし。今しばし、かくあらば、波にひかれて入りぬべかりけり。高潮といふものになむ、とりあへず人そこなはるるとは聞けど、いとかかることは、まだ知らず」といひあへり。

（須磨 2 二五六）

源氏は、暴風雨・雷鳴の荒れ狂うなかであやうく高潮に吞まれそうになった。供人の会話がそれをうかがわせてくれる。異形のモノの出現はその直後であつたから、「波にひかれて入りぬべかりけり」というのは、なにかある力が源氏を海の底に引きずり込もうとしているという無気味な予感として読める。源氏はかろうじてそれを逃れたのだが、そこへ異形のモノがあらわれたのである。それゆえかれを波の力で海へひきずり込むことに失敗したある種の力が、今度は使者を遣わしてきたとみてよいのではなからうか。

このような冥々の力のはたらく文脈に沿つて「など、宮より召しあるには参りたまはぬ」という謎めいた言葉が据えられているのである。源氏ならずとも、この言葉を「波に引かれて入りぬべかりけり」という供人の言葉と結びつけざるをえないのではなからうか。それゆえに源氏は、かれにまつわりつくモノは海の底なる「宮」へと自分をさそい込もうとしているのではないかとおびえるのであつた。柳井もいうように、かれがモノを「海のなかの龍王」と直観したというのも、このように異形のモノの言葉が供人の言葉と照応していたからであらう。

このことからしても、「そのさまとも見えぬ人」はどうしても、須磨の海の底から浮かび上ってきたとみられるのではなからうか。そうみてよいと思われるいまひとつの理由をあげることができる。それは、同じく源氏の前姿をあらわした桐壺院の霊の出現のしかたである。それもまた「海に入り、渚にのぼ」(明石)ってやって来たと霊自身が語っていた。祖霊も海の底を通して須磨の海辺に浮かび上ってきたわけである。このような共通性からうかがえることは、須磨・明石という海辺の土地では神霊やモノ、それに祖霊すら海の底から浮かび上ってくるものと信じられていたということであろう。異形のモノの造型はまさにこのような信仰を背景としていたとみてよからう。そこに土地の信仰が透し見られるような気がするのだが、いかがであらうか。

ところでこの物語にとって異形のモノは両義的性格をみせる。その悪しき方向へのはたらきかけが源氏にとり憑く怪異なるモノとしてのはたらきかけであった。それによってかれの生命は衰弱していったわけだが、それも源氏の祈りによって住吉の神の怒りがおさまるとともに終わり、異形のモノのはたらきかけが実は善き方向へのはたらきかけであったということになる。それが明石行への促しであったことは桐壺院の霊によって知らされることになる。こうして須磨・明石の土地の信仰と明石入道とその娘とが結びついて明石一族の物語が始まるのである。

2

そこでしばらくこの物語を離れて、須磨・明石という土地の信仰を追ってみることにする。そうすることがこの物語の基層にひそむ神話(伝承)のコンテクストをさぐる上でどうしても必要だからだ。そこであらためて須磨・明石という土地の信仰ということとなると、きまってしまうあげられるのが覚一本『平家物語』灌頂巻の次の記述であらう。

さて武共ものともにとらはれてのぼりさぶらひし時、播磨国明石浦について、ちとうちまどろみてさぶらひし夢に、昔の内裏にははるかにまさりたる所に、先帝をはじめ奉て、一門の公卿殿上人みなゆゝしげなる礼儀に

て侍ひしを、都を出て後かゝる所はいまだ見ざりつるに、「是はいづくぞ」ととひ侍しかば、二位の尼と覺て、「龍宮城」と答侍し時、……⁽⁶⁾

建礼門院（平徳子）を乗せた船が「播磨国明石浦」にさしかかった頃、ふと、女院は「龍宮城」を夢見たといふのである。この夢想は確かに土地の呪性が夢みる者にはたらきかけたとみるべきであつて、その点からも「明石浦」の海底に「龍宮城」があるという信仰がそのあたりの海辺にあつたといえるのであろう。だからこそ女院のみた龍宮城幻想が『源氏物語』の参考とされてきたわけである。ただ覚一本『平家物語』の成立は、その奥書から室町時代の応安三、四年（一三七〇、七一）であつて、『源氏物語』とはあまりに距離がありすぎるといふ憾みが残るわけである。

この明石と龍宮信仰の結びつきを補い、かつ年代の開きを埋め合わせることでできる史資料を二つあげてみよう。その一つが「正平五年」（観応元年、一三五〇）の年記をもつ次の史料である。

一、靈宝御寄進事

観応元年庚寅卯月 日。小野僧正

当山西峰五智輪院仁被令隠居之時、寄附之

御寄進
状云、

白黄色宝 一果

右靈宝者、撰津国生田青龍権現娑羯羅龍宮御隨身重宝也。依有難思瑞相。從彼処神主而直令相承之、大明神

当寺鎮守権現同跡故 所令秘藏崇重也。雖然、小田原淨瑠璃寺鎮守青龍権現神殿、且為重宝、且（為）神跡、

所奉納之也。為一寺之重宝可被祈自他大願之状如件

正平五年庚寅四月廿七日

醍醐寺座主法務前□□□⁽⁷⁾

文中にみえる「小野僧正」（醍醐寺座主法務前因圓正）は、後醍醐天皇の側近で、黒衣の宰相とも呼ばれた文観（一二七八—一三五七）のこと。当時七十三歳。かれが「隠居」しようとしていた「五智輪院」は、後文にみえる「小田原淨瑠璃寺」の子院。同寺は山城と大和の国境に連なる当尾山地に所在して、醍醐寺を本所と

する当山派修験の拠点寺院のひとつたる山岳霊場寺院であった。また「生田青龍権現」(「大明神」)というのは、摂津国武庫郡に鎮座する生田神のこと。それを「青龍」というのは、中世にあっては醍醐寺の護法神である清滝権現と同体とされていたことからの命名。

この史料で注目すべきは、文観が淨瑠璃寺に隠居するにあたって寄進しようとしていた生田社の重宝「白黄色宝」(摩尼宝珠)に付されたところのその来歴である。それをいま訓読すると、

右の靈宝は、摂津国の生田の青龍権現の娑竭羅龍宮より御隨身せられし重宝なり。

と読める。「青龍権現」という権現名そのものは、すでにふれたように醍醐寺守護神清滝権現にもとづくものだが、このように訓読されると想起されるものがある。それは『法華経』卷五提婆達多品にみえる龍女成仏の物語である。それによると、南方無垢世界で成道した八歳の龍女は、龍王の宝物である如意宝珠を携えて、靈鷲山の平等大会で説法している釈迦如来のもとへとほつてきたとある。それに対して右の文は、娑竭羅龍王の娘(龍女)である「青龍権現」が海底の龍宮から「靈宝」の摩尼宝珠を身に携えて生田社へとやって来られたということになる。明らかにこの権現には八歳の龍女の姿が重ねられているとみてよいのであろう。

こうして「青龍権現」は、『法華経』の八歳の龍女の異貌をとるわけだが、それは古代の神話とはまったく異なるものであった。いわば龍女神とも呼べる、この神格は、安芸国厳島社や醍醐寺の清滝権現にも認められるのだが、この龍女神の系譜には筑前国御笠郡の龍門山の娑竭羅龍王神統譜(神功皇后系八幡縁起にもとづく神統譜)が深くかわつていて、どうやら北九州の住吉・八幡信仰と結びついた中世的神格のようだ。しかし問題が多岐にわたるのでここではふれないでおく。それはともかく、この神格の変貌には、いくつもの原因が複雑にからんでいるようだが、ただ少くとも、『法華経』の龍女成仏が「青龍権現」に引き寄せられた理由として、在地における龍宮信仰があげられてよからうと思う。その龍宮信仰が神格の変貌に大きくかわつたと考えられるからである。ここに生田社が鎮座する輪田浜の海底に娑竭羅龍王宮があるという信仰が右の文の背景に想定されることになる。この輪田浜(生田社の沖合)というのは、『平家物語』の「明石浦」ときほど離れてはおらず、信仰的に

は同質とみなせよう。とすれば、『平家物語』とほぼ同時代の別の史料によって、明石浦から輪田浜にかけての龍宮信仰が確認できることになった。

ところが、この龍宮信仰はさらに遡れるようだ。それがいまひとつの資料としてあげられる「醍醐寺清滝権現縁起」である。

実婦抄深賢法云、吾山本宮初事被談云、山崎有ケル上人名不材木ヲ尋料ニ西国ニ向ケルニ、西ノ宮ノ前海上ニシテ船入海中畢。有宮殿。於彼所、誦法花、亡然トシテ居タリケレハ、家主示云、我時々住処有醍醐峰巖石云々、龍女之姉妹トナノリ給テ、提婆品今一反可誦被仰云々、此事時代无之歟。旧記在之云々。⁽¹⁰⁾

山崎（山城国乙訓郡）の地に住むある上人が寺社の造営料としてであろう、材木を手に入れるために船で西国へ下向しようとしたところ、摂津国武庫郡に鎮座する広田社の「西ノ宮ノ前」の沖合で船が沈没してしまった。ところが海底には「宮殿」があつて（異伝では「龍宮」とある）、『法華経』を誦誦する声が聞こえてきたという。なお「西ノ宮ノ前」というのは、広田社南宮（浜御前とも呼ばれる。後に夷信仰で有名となる西宮神社）の御前浜のこと。これによれば、その「宮殿」もやはり娑竭羅龍王宮と認めてよからう。後文で「宮殿」の主（「宮主」）が自分は八歳の龍女の「姉妹」といつていることからそうみてよいと思われる。

この縁起は深賢法師の『実婦抄』によるとあるが、深賢法師は鎌倉時代前期の醍醐寺地藏院流初祖として、また画僧として名高い人物。かれにこの縁起を語つたのは、「被談云」と敬語が用いられているから、おそらく師の成賢（一一六二—一二三三）であつたろう。そうすると、この資料は、前掲の文観の頃からほぼ二百年ほどさらに遡る院政期の龍宮信仰を伝えているわけである。明石浦（『平家物語』から輪田浜（生田社）、そしてここに見える西宮前（広田社）へ。年代が降るとともに難波の海の西部海域を少しずつ東に移動しているようにみえるが、いずれも同じ龍宮信仰を母胎とする史資料であつたといつてよからう。しかもその信仰にとって注意すべきなのは、その龍宮の主が娑竭羅龍王という『法華経』の海龍王の異貌に覆われていることであつて、そのことは『源氏物語』にとつても参考となるものである。

こうして院政期まで文献がたどれるとすれば、『源氏物語』の須磨・明石の物語の背景にもこのような龍宮信仰があったとみてよいのではなからうか。自分の前にあらわれた異形のモノに「など、宮より召しあるには参りたまはぬ」といわれたとき、源氏は「さは、海のなかの龍王」とおびえたのだが、ここに仏教系海龍王思想がみとれるのも、須磨・明石の在地の信仰と矛盾しないばかりか、その反映ともみられるのである。

海龍王という語は、明石入道とその娘のことが初めて話題になる若紫巻での良清の噂話にすでにみえている。

「……もし我に後れてその志とげず、この思ひおきつる宿世違はば、海に入りね、と、常に遺言しおきてはべるなり」と聞こゆれば、君もをかしと聞きたまふ。人々、「海龍王の後になるべきいつき女ななり。心高き苦しや」とて笑ふ。

(若紫 1 一八七)

この明石入道が娘にいつていたという「海に入りね」という遺言について、これを投身自殺を勧める言葉とのみみる説があるが果してそれでよいのだろうか。というのは、この遺言が「海龍王の後になるべきいつき女ななり」という供人らの擲楡を引き出させているからである。この二つの言葉は海辺の土地に根づいた龍宮信仰とそれを覆う海龍王思想を背景とすることで重なってゆくのではなからうか。すなわち明石入道の遺言は、決して入水自殺を勧めたものではなく、住吉の神が入道に与えた夢想によって定められた「宿世」に娘の人生が違ふならば、住吉の神のます海に帰れという意味であったのだろう。それこそ土着した前受領明石入道にふさわしい遺言になるとともに、供人らの言葉も入道の遺言の意味を充分に理解していたのであって、そこに含まれる信仰奥を敏感にかきわけて擲楡したのであった。

海底の竜宮から浮かび上ってくる異形のモノ。それに「海に入りね」といって海底(龍宮)へとおもむくことを娘に遺言する父。須磨・明石の物語にこのような龍宮をめぐるモチーフがみとれるとすると、きわめて興味深い資料が想起されてくる。十四世紀初めに成立した『八幡宇佐宮託宣集』(以下『託宣集』と略称する)にみえる次のような伝承である。

一に云く、大帯姫異国を降伏せんが為、四王寺の峰に於て、諸天善神を驚かし奉る時、地神第五主の彦波
 激尊の靈、夜来たりて言はく、「汝、我が婦と為らば、折る所を成すべきなり」と。大帯姫言はく、「我懷妊
 れり。平産の後を期つべし」と。仍て同心せしめて異国に渡り、三韓^(B)を伐ち、本朝に帰り、筑前国蚊田郡に
 於て、皇子を生み、貴約に任せて夫婦と成りたまふ。九月和多御崎に於て、此の御子を海浜の砂の中に隠し、
 七日の後、行きて見給ふに、体の色鮮にして容顔美しきなり。手に入れ養ふに日を逐ひて神しきなり。摂津
 国西宮浜の御前はれなり。広田の社は、御母大帯姫なり。殊に此の御子を愛したまふ故に、西宮に近く、跡
 を垂れしめ坐す。御和歌に云く、

広田より とだへにかよふ 船もがな 我が思ふ事 言伝にせむ

(巻二)

ここで興味をひくのは、「C」の「和多御崎」にまつる伝承の部分である。まずこの伝承を主要な話素に分
 けてみると、

1 菅田皇子が和多の御崎の「海浜の砂の中」に「七日間」埋められる。

2 そのあと掘り出してみると、皇子は「体の色鮮にして容顔美し」く現われ出た。

3 皇子はやがて成長して、神(八幡)となった。

ということになる。問題は、和多の御崎の海浜の砂中に埋められることと、「七日間」して現われ出ることが
 いかなる信仰の意味をもつかということである。三品彰英はこれを「皇子」が日の御子へと変身するための「葬
 送儀礼」とみている。すなわち「皇子」は自然出誕後、あらためて「大地すなわち根国から出誕」という王
 権儀礼を経ることで「日の御子」となる。それゆえ自然的出誕後、いったん儀礼的な「死」を通過して「根国」
 へと入らねばならなかったというのである。このような信仰と儀礼を背景とした説話的表現が砂中埋納であつた
 というわけである。

このような解釈はいうまでもなく、記紀のオホクニヌシの根国行き神話のモチーフをこの説話にもみようとす
 るものであろう。それによって、説話にみえる砂中埋納に「死」と「再生」のイニシエーションというモチーフを捉

えかえしたことになるのだが、ただこの伝承のモチーフを根国(黄泉国)への入境と出境という記紀神話のプロットにアナロジーすることについては疑問をおぼえさせられる。その理由は、まず文脈が「海浜の砂の中」とあることであり、次にはその土地が「和多御崎」であるということである。「和多御崎」は摂津国武庫郡の輪田岬であって、ここは前掲の文観の文書で言及した輪田浜と重なるのであるから、龍宮信仰が輪田岬と結びついているとみねばなるまい。とすれば、「海浜の砂の中に隠し」というのは、海浜を通過して輪田岬の沖合にある龍宮へと入っていったということではなからうか。

海浜の砂中埋納は根国行きではなく、龍宮という異界(仙界)への入境・出境(イニシエーション)のモチーフのヴァリアントとみられるということだ。この説話が「皇子」から神(八幡)への化神を主題とするものであることは了解されるであらう。説話表現では「日を遂って神(々)し」とあって、成長して神となったとしているのだが、モチーフからいえば、砂の中から現われ出たときにはすでに化神していたとみてよいのであらう。「体の色鮮かにして、容顔美しき」というのはまさに幼童神の描写であったことになる。「七日の後」というのも、御伽草子の『物ぐさ太郎』で、太郎が七日間の入浴によって「うつくしき玉の如く」に生まれ変わったことと一致する。桜井好朗によれば、七日目に主人公が「玉」のようになったとあるのは、ハレにかかわる聖数に結びつくことで「聖体示現」が可能になったといっている。したがって七日の後ということを通して、「皇子」から神への「聖体示現」がこの説話の主題であることを傍証している。このような主題を支えるのが龍宮(仙界)への入境と出境というモチーフであったわけである。

龍宮信仰を母胎とするイニシエーションのモチーフが輪田岬にまつわる伝承に存在していたとすれば、『源氏物語』の異形のモノの謎めいた言葉はまさに源氏に対して異界への旅立ち、つまりイニシエーションへの促しであったことになる。それは秘められた物語世界の意味の開示であった。源氏にとって須磨から明石への浦伝えは、「はひわたるほど」ではあったが、その神話の意味こそは異界への旅立ちであったといつてよからう。在地信仰を媒介にして、この八幡信仰の伝承が深く『源氏物語』と結びついていることが明らかとなったのではなからう

か。

そこからしても、源氏の浦伝えを神話（伝承）のコンテキストに還元すると、

①英雄（物語では源氏にあたる）は、異形のモノにみちびかれて、海の底なる龍宮へと赴いた。

という伝承内容が得られるようである。明石入道の娘が源氏の前にあられるのは、この神話（伝承）のコンテキストに沿ってであった。それゆえ彼女は「龍宮」の主の娘、すなわち龍女という異界の女であった。古注が彼女を豊玉姫にアナロジーするのはいわれのないことではなかった。ただ物語にひそむ神話（伝承）のコンテキストが八幡信仰の伝承にかかわるとすれば、一義的に紀の海神宮遊幸譚に結びつくとは限らないようだ。ただそこには紀にも八幡信仰の伝承にもみられない住吉の神が深くかかわっていて、この①にも住吉の神の関与が明らかである。たとえば桐壺院の霊の言葉

住吉の神の導きたまふままに、はや舟出して、この浦を去りぬ。

（明石 2 二六四）

というのは、異形のモノが住吉の神の使者であることを明らかにしている箇所だが、それによって①のコンテキストの「異形のモノの啓示にみちびかれて」というところを「住吉の神のみちびきによって」という内容と代置することができることになるわけである。

4

住吉の神が龍宮の主（娑竭羅龍王）と結びつくのは、住吉の神自身が「海にます神」（須磨）ということがまずなければなるまい。紀貫之の『土佐日記』承平五年（九三五）二月五日の条によると、かれの乗った船が住吉の浜の松が見えるところまでたどり着いたとき、急に風が吹き出した。いくら漕いでも逆方向に流されて危うく沈みそうになった。楫取は、

このすみよしの明神は、れいのかみぞかし。ほしきものぞおはすらん⁽¹⁶⁾

といって、まず「ぬき」を海中に投じさせたが、風波はいっこうにおさまらない。そこで楫取は幣では住吉の神

の心に添わない。神が喜ぶものを捧げなさいという。しぶしぶその言葉に従った貫之は、

まなこもこそふたつあれ。たゞひとつあるかゞみをたいまつる

といつて鏡を海中に投じた。すると、とたんに「うみはかゞみのおもてのごと」静まったとある。このように荒れ狂う海に神の好むもの（とくに人間や金属製品）を投入して神の怒りを静める行為を、大場磐雄は「海神投供」と名づけた。⁽¹⁷⁾『土佐日記』の例でみるように、投供という祭祀行為は、住吉の神があたかも「海中」にいるかのごとき観念と映じ合っている。このことは、住吉の神を「海にます神」とする観念の成立に大きく影響しているよう。

住吉の神が「海にます神」と観念されることで、海底に棲息する龍神と接近する。その例を二つあげてみよう。そのひとつが総覧記「高良山隆慶上人伝」である。

同（白鳳）六年丁丑三月十一日、辞三川原寺、跨青海、到六戸澳、俄爾鯨波為山、猛風簸舟、多少樓船縦横旋転、波上忽見神龍、舟中皆無不喪色、水師曰、此船当覆在幾、然上人安然不動、一心念誦矣、頃刻、童女一人現舳前、白上人言、我素風波任心、加護此船、只願誦經、我依聞經之力、永出於三途、言訖、入海、風波取滄溟靜⁽¹⁸⁾

「六戸」は、記紀によれば、神功皇后が三韓を征討して凱旋する途次、神誨によって住吉三神の荒魂を穴門の山田邑に祀ったという、その穴門のことで、長門国の古称。住吉社は同国豊浦郡に鎮座する。文中にある「六戸澳」とは同国の住吉の神がうしはく海の意とみてよからう。したがって、その海にあらわれた「神龍」「童女（龍女）」は、この地の住吉の神となんらかの結びつきがあると思われる。この結びつきは『竹取物語』龍の頸の玉の段の次の叙述にも想定できるのではなからうか。

筑紫のかたの海に漕ぎ出でぬ。いかゞしけん、疾き風吹きて、世界暗がりて、舟を吹もてありく。いづれのかたとも知らず、舟を海中にまかり入りぬべく吹きまはして、浪は舟にうちかけつゝ捲き入れ、神は落ちかゝるやうにひらめく。…（中略）…楫取答へて申す、「神ならねば、なに業を仕うまつらむ。風吹き、浪激

しけれども、かみさへ頂に落ちかゝるやうなるは、龍を殺さんと求め給へばあるなり。はやてもりうの吹かするなり。はや神に祈りたまへ」といふ。「よきことなり」とて、「楯取の御神、きこしめせ、をどなく、心おさなく龍を殺さむと思ひけり。いまより後は、毛の末一筋をだに動かしたてまつらじ」と、⁽¹⁹⁾寿詞をはなちて起ち居、泣きよばひ給ふ事、千度はかり申し給ふけにやあらん、やう／＼かみ鳴り止みぬ。

「筑紫のかた」というのは、そこで「楯取の御神」と呼びかけられているから、「筑紫住吉」(『続日本紀』天平九年四月)と「筑紫の斯香の神」(『先代旧事本紀』)が鎮座する筑前国博多湾の沖合を漠然と考えているとみてよからう。前者は那珂郡の住吉社、後者は糟屋郡資珂島に鎮座する志賀海社で、『住吉大社神代記』ではこの神を「撃新羅時、御船挾抄」としている。⁽²⁰⁾したがって物語のなかで「神に祈りたまへ」とか、「楯取の御神、きこしめせ」と呼びかけられているのがいづれの神であるのかは不明。ただ物語的に誇張しているとみれば、いづれの神をも指しているとみてよく、大伴御行は暴風・雷鳴をおこす「龍」(海龍王)を鎮めるために、志賀神とともに住吉の神に「寿詞」が唱えられたのである。

以上二つの資料にすぎないが、そこに共通する信仰をみてとることができるのではなからうか。たとえば、筑前国那珂郡の住吉神と龍神信仰の結びつきは、院政期にはすでに成立していた「住吉縁起」に、

為令夷類征伐於夷国、住吉・香椎八幡聖母、御共一大臣……令彼国海着之剋、彼等四十九万六千余人也、彼乘船十萬八千艘也、女帝皇御乘船四十八艘也、雖然娑竭羅龍王從御宝蔵、金充玉云三千玉、満充玉云

満玉令奉借給⁽²¹⁾

とある娑竭羅龍王が媒介となつていると考えられる。その龍宮はいくらかの異伝があるが、おおむね博多湾ないし玄海灘の海底にあると信じられたようだ。⁽²²⁾とすれば、長門国豊浦郡の住吉神も、早瀬瀬戸(大瀬戸、関門海峡)に想定される龍宮を介して「神龍」「童女」と結びついていたと考えられる。

この早瀬瀬戸の龍宮の存在をさらにうかがわせてくれるのが『源平盛衰記』巻四四老松若松尋剣である。それによると、壇の浦の海中に沈んだ宝剣はいくら探しても杳として行方が知れなかった。ある日、後白河院に「宝

劍は壇の浦の老松、若松という海女に探させよ」という夢想があつた。院の命を受けた海女の母娘は海に潜るのだが、やがて浮上した母の老松は次のように語つた。

我が力にては叶ず。怪しき子細ある所あり。凡夫の入るべき所にはあらず。如法經を書写して身に纏ひて、
仙神の力を以つて入るべし。

と。「怪しき子細ある所」とは龍宮城であつた。そこでただちに高僧が集められ、如法經が書写されると、老松はその經を身に巻いてふたたび海中に潜つた。二日目によりやく海からあがつてきた老松は都へ赴き、海中で見てきた一部始終を院の御前で報告する。老松の話によれば、龍宮城には口に劍をくわえ、小児をかかえた巨大な大蛇が棲んでいた。その大蛇は、宝劍は「日本帝の宝に非ず、龍宮城の重宝也」と宣言し、素戔嗚命に奪われた劍を奪い返すために、出雲國簸川上の八岐の大蛇が安徳天皇と生れ變つて、源平の乱を起し、その結果龍宮城に奪い返したのだと告げたという。

このようなありようからみて、住吉の神と龍宮、それに海龍王（龍神）はもともと三位一体の信仰として結びついていたのではなからうか。その点からも興味がひかれるのは前掲した『竹取物語』龍の頸の玉の話である。

「筑紫のかたの海」で暴風雨に遭難した大伴御行の大納言の船は、「三四日吹いて、吹き返しよせ」られて、ただちに「播磨の明石の浜」に漂着したという。どうして「筑紫」からただちに「明石」なのか。これには二つの理由が考えられる。一つは地理観とでも呼べようか。つまり「筑紫」がいわゆる本郷（日本）の辺境であるのに対して、「明石」は畿内（王都）の辺境に当るということである。大伴御行の船は「筑紫」という本郷の出口で遭難したのであり、ほうほうの体で「明石」という王都の入口にまでたどり着いたわけである。もし「筑紫」でなければ、辺境のかなたへと吹きやられて、かれは二度と王都の湊へはたどり着けなかったのではなからうか。それはともかく、本文で注意しなければならないのは、「三四日吹て、吹き返しよせ」とあることである。これは本郷の辺境から王都の入口まで「龍」の息吹きによつて「吹き」送られてきたとみてよからう。

ということは、「龍」は「明石」までは送つて来られたのだと読める。すでにふれておいたように、これは、

明石から西宮にかけての龍宮信仰と深い関係があるのだろう。しかしそれだけでは充分ではない。「筑紫」と「明石」という二つの土地にかかわる住吉の神を看過してはならないということだ。その点で想起してもらいたいのが『託宣集』の「和多御崎」の伝承である。そこにみえた海浜砂中埋納説話〔C〕は、〔A〕の大帯姫神婚伝承に加上されていたのであって、その〔A〕の伝承は筑前住吉社の「住吉縁起」に収められているものであった。その「地神第五主の彦波瀲尊の霊」というのが住吉大明神のことである。輪田岬の龍宮信仰が明石にも及んでいるとみてよいところから、ここに「筑紫（筑前）」と「明石」（輪田岬）の信仰的つながりの深さを立証することができる。

しかも輪田岬——というよりも、明石から西宮にかけての難波の海の西部海域——の龍宮信仰とかかわるのが摂津国の住吉社であったようだ。〔C〕の本文に「広田の社は、御母大帯姫なり」とあった。この広田社の伝承と関係すると思われるものが『住吉大社神代記』にみえている。

是に神、天皇に謂りて曰はく、「汝王、かくの如くに信じたまはずは、必ず其の國を得じ。唯今、皇后懷妊せる子、蓋し得ることあらんか。」この夜に天皇忽に病発りて以て崩りましぬ。「是に皇后、大神と密事あり。」（俗に夫婦の密事を通はすと曰ふ）⁽²⁵⁾

「大神」は住吉大神。「密事」とは前掲の筑前住吉社の「住吉縁起」にもある大帯姫神婚伝承のこと。この神婚伝承は広田社にも伝播したようで、同じく『住吉大社神代記』に次のような祭祀関係記事がみえている。

或記に曰はく、住吉大神と広田大神と交親を成したまふ。故、御風俗の和歌ありて灼然なり。「墨江伊賀太浮渡末世住吉夫古。」是、即ち広田社の御祭の時の神宴歌なり。^{うかべてたりまふのあのせこ}

この「或記」にいう「住吉大神と広田大神と交親を成したまふ」というのは、いうまでもなく前掲の住吉明神と神功皇后の神婚伝承をふまえたものであるが、「和多御崎」の伝承で「広田の社は、御母大帯姫なり」というのは、広田社に伝播した神婚伝承が背景にあるからだろう。

「和多御崎」の伝承は、明らかに広田社に伝えられた伝承であるが、〔A〕に加上された「住吉縁起」の存在や

5

広田社の神格（「大帯姫」）からみて、この伝承の成立には大きく摂津の住吉社の信仰と伝承がかかわっていたとみられるわけである。それゆえこのような信仰的関係からいっても、輪田岬の龍宮信仰が摂津の住吉社と結びついていたと想定できるのではなからうか。それは筑前住吉社、長門住吉社と龍宮信仰の結びつきと通底するものであったとみてよからう。『源氏物語』の海龍王がどうやら住吉の神と結びついているらしいのも、このような信仰的背景があるのである。そこからして①として析出しておいた神話（伝承）のコンテキストにおける英雄の龍宮入りというモチーフが「和多御崎」の伝承の菅田皇子の龍宮入りと話型的に類似するのも、やはり摂津の住吉信仰圏を背景とするからであらう。菅田皇子の伝承が住吉信仰とかわかることはすでにふれておいたところである。むしろ、あえていえば、須磨行それ自体に認められる光源氏のイニシエーションは、このような菅田皇子（八幡）龍宮入りの伝承話型に拠ると考えられるのではなからうか。

①の神話（伝承）のコンテキストが住吉信仰とかわかることから、これを住吉の神の靈驗譚と捉えることができるのではなからうか。とすれば、この視座から物語の中に神話（伝承）のコンテキストを追跡することができよう。ただしその場合、住吉の神と明石入道がかかわる箇所からそれを析出することはふさわしくあるまい。というのは両者の関係があまりにも接近しすぎていて、どこまでが明石入道の思念と行動で、どこからが住吉の神の神意かということを分離することがかえってむしろかしいからだ。このような考慮から、むしろ住吉の神と源氏のかかわりに焦点を合わせるほうが適當であらう。

須磨のあらしのなか、源氏は明石入道の来訪を受ける。入道は住吉の神の神意に従ってかれを明石に迎えたいと申し出るのであった。源氏は、いかにしたらよいのかと思ひ悩むのだが、やがて住吉の神の神意の存在に気づくようになる。その最初が次の叙述である。

君、おぼしまはずに、夢うつつ、さまざま静かならず、さとしのやうなることどもを、来し方行く末おぼ

し合はせて、世の人の聞き伝へむ後のそしりもやすからざるべきを憚りて、まことの神の助けにもあらむを、背くものならば、またこれよりまさりて、人笑はれなる目をや見む、うつつの人の心だになは苦し、はかなきことをつつみて、われより齡よわまさり、もしは位高く、時世の寄せ今一際ままさる人には、なびき従ひて、その心むけをたどるべきものなりけり、退きて咎なしとこそ、昔のさかしき人も言ひ置きけれ、げにかく命を極め、世にまたなき目の限りを見尽くしつ、さらに後のあとの名をはぶくとても、たけきこともあらじ、夢の中にも父帝の御教へありつれば、また何ごとをか疑はむ、と、おぼして、御返りのたまふ。

(明石 2 二六八)

この時点での源氏は、まだ明石入道の迎えを住吉の神の神意と結びつけることにはためらひを感じている。かれにとつて住吉の神は、暴風雨や高潮を鎮めてくれるように祈つた神ではあるが、自分に対して恵みを与えてくれる神——ちょうど父院の霊のように——とは信じられないでいた。ここにかがえる住吉の神と源氏の関係は、いまだ神意と人間の思念が齟齬するところにあつて、まさに住吉の神による靈驗譚の構造をもつものとみてよからう。

しかし思いがけないかたちで物語世界を支える神意が源氏に対して開示されることになる。それは、明石に移つてしばらく経つたある一夜、源氏のもとを訪れた明石入道が問はず語りに語ってくれたことからである。

(入道)「いと取り申しがたきことなれど、わが君、かう、おぼえなき世界に仮にても移ろひおはしましたるは、もし、年ごろ老法師の祈り申しはべる神仏かみぶつのあはれびおはしまして、しばしのほど御心をもなやましたてまつるにやとなむ思うたまふる。その故は、住吉の神を頼みはじめたてまつりて、この十八年になりはべりぬ。女の童わらわのいときなうはべりしより思ふ心はべりて、年ごとの春秋ごとに、かならずかの御社に参ることなむはべる。昼夜の六時の勤めに、みづからの蓮はすの上の願ひをばさるものにて、ただこの人を高き本意かなへたまへとなむ念じはべる。……」

(明石 2 二七九)

この驚くべき告白を聞いた源氏は始めて、須磨から明石へと流寓するおのれの「宿世」を住吉の神の神意に結

びつけてもよいのではないかと考えるようになる。そしてやがて帰京することができた源氏だが、その源氏のもとに明石に残してきた入道の娘（明石の君）に女兒誕生があつたという報せがもたらされた。そのときになってあらためて「住吉の神のしるべ」を確信することになる。

ただ人におぼしおきてける御心を思ふに、宿世遠かりけり、内裏のかくておはしますを、あらはに人の知ることならねど、相人の言むなしからず、と、御心のうちにおぼしけり。今、行く末のあらましごとをおぼすに、住吉の神のしるべ、まことにかの人も世になべてならぬ宿世にて、ひがひがしき親も及びなき心をつかふにやありけむ、さるにては、かしこき筋にもなるべき人の、あやしき世界にて生れたらむは、いとほしかたじけなくもあるべきかな。……

（澤標 3 一九）

こうして須磨流寓のかたの「宿世」は、住吉の神のみちびきとして整序されることになる。それによれば、おのれと明石入道の娘それぞれの「宿世」が交錯して、ちぎりを結ぶようになったことは、この女兒（明石の姫君）の誕生のためであつた。こうして源氏にはたらかけた住吉の神の「しるべ」をふりかえつてみれば、ひとつには明石入道の娘とひき合はれて結婚したことであり、いまひとつにはその結果として二人の間に一女がもうけられるようになったことであつた。

したがってこのような経緯こそが源氏にとっての住吉の神の靈驗譚であつたということになる。そこで前掲①とかかわらせて神話（伝承）のコンテキストを検討すれば、①にひき続いて

②海に潜った英雄は、龍宮の主の娘（龍女）と結婚することになる。

③二人の間に子（龍女の子）が生れる。

という話素がとり出せることになる。みるごとく住吉の神の靈驗譚は、龍女との異類婚という話型として捉えられるのであつて、明石入道とその娘は、物語叙述にひそむ神話（伝承）に媒介されて海龍王と龍女の原因性を読者に印象づけてゆくのである。

以上①と③の話素で構成される神話（伝承）のコンテキストが想定されることによって、この物語がいかなる

構想のもとで神話（伝承）をとり込もうとしていたのが浮かびあがってくる。源氏がみずからの「宿世」を整序している箇所を参考にして伝承の焦点を確認してみよう。

五月五日にぞ、五十日には当るらむと人知れず数へたまひて、ゆかしうあはれにおぼしやる。何ごとも、いかにかひあるさまにもてなし、うれしからまし、くちをしのわざや、さる所にしも、心苦しきさまにて、出で来たるよ、とおぼす。男君ならましかば、かうしも御心にかけたまふまじきを、かたじけなういとほしう、わが御宿世もこの御ことにつけてぞかたほなりけりとおぼさるる。（薄標 3 二五）

「わが御宿世もこの御ことにつけてぞかたほなりけりとおぼさるる」ということからすれば、須磨流寓という源氏の「御宿世」は、明石の姫君の誕生と深く結びついていたと観じられている。これを神話（伝承）のコンテキストに還元すれば、その焦点はいうまでもなく、③の龍女の子にあるということである。物語は、龍女の子の誕生に焦点を置いて神話（伝承）をとり込んだといってもよからう。

それではどうして龍女の子——物語では明石の姫君——かといえ、それは物語と神話（伝承）の交渉のなかで考えてゆかねばならない。しかし、そのためには物語にひそむ神話（伝承）のコンテキストだけでは解説は不可能であろう。あらためて物語の外なる神話・伝承と比較する必要があるわけである。そこで次章では、外なる伝承との比較を通して伝承のもつコンテキストのモチーフを検討し、物語の構想を照射することにする。

第二章 明石一族の原像

1

明石の姫君は、源氏の意図というよりも、まるで物語の約束であるかのように「后がね」たることを運命づけられている（「かしこき筋にもなるべき人」）。もしそうであるとすれば、この姫君にとつての「后がね」ということは、あるいは神話（伝承）のコンテキストに沿うものであったかもしれないと思われるのである。その点で注意されるのが、若菜上巻に語られる明石入道の最後の消息の次の一節である。

この浦に年ごろはべしほども、わが君を頼むことに思ひきこえはべしかばなむ、心ひとつに多くの願を立てはべし。その返り申したひらかに、思ひのご時にあひたまふ。若君、国の母となりたまひて、願ひ満ちたまはむ世に、住吉の御社をはじめ、果たし申したまへ。さらに何ごとをかは疑ひはべらむ。このひとつの思ひ、近き世にかなひはべりぬれば……。

(若菜上 5 一〇三)

明石入道は住吉社に多くの願を立てた。それゆえそれらがひとつずつ実現していつて「願ひ満ちたまはむ世」になったあかつきには願果たしをなさいと娘に勧めている。ただ不思議なのは、「若君、国の母となりたまひて」という願を受けて「このひとつの思ひ、近き世にかなひはべりぬれば」という言葉があるのだが、それが完了の助動詞をもって断定的に語りかけられているということである。入道にとって孫娘にあたる「若君」(明石の姫君)所生の一宮が立坊するのは、この消息があつて四年後(若菜下巻)、冷泉帝の讓位によつて、彼女の夫君たる今上帝の即位が実現したのにもなるものであつた。時に姫君十八歳、東宮は六歳である。

従来、「若君、国の母となりたまひて」を一宮立坊に結びつけて皇后になることと解釈されてきた。ただ明石の女御の中宮宣下があつたことは物語にしろされていないが、二三歳の時には中宮であつたことがわかる。彼女が皇后になるということは、そのむかし入道がみた、「山の左右より、月日の光さやかにさしいでて世を照らす」という夢想と照応することでもあつた。しかしこの入道の祈願は物語の叙述内で考えてよいものであろうか。むしろ「国の母」は文字通り、一宮即位にともなう皇太后宣下を確信しているのではなからうか。それはいうまでもなく、物語には記されることがなかった、物語を超えた将来の予言でもある。明石入道の祈願は、物語にひそむ神話(伝承)のコンテキストと照応しているとみるべきである。入道からすれば、「若君、国の母となりたまひて」というのは、住吉の神の靈験がそこまで及んでいるという確信でもあつた。このことは逆に、構造的にみると、住吉の神にかかわる伝承のコンテキストが入道の祈願をつらぬいてるとみてもよいわけである。そこから神話(伝承)の新たなコンテキストが想定できる。すなわち、

④その娘(龍女の子)は天皇と結婚する。その皇子はやがて新帝として即位する。

というものである。なぜそれは物語の叙述を超えて、「立坊」ではなく、「即位」なのか。①②④の話素で構成される伝承のコンテキストが記紀の豊玉姫説話で代表されるように、王権伝承とみなせるからである。まさに新帝の誕生とするのがふさわしい。

とすれば、入道の祈願は、おのれの孫娘が生んだ皇子が天皇となることを断定しているというふうに解釈される。物語にひそむ伝承は、物語の叙述を超えて源氏の家の栄華と皇統の繁栄を約束することになるわけである。物語の構造からいって、源氏とその一族の栄華は物語叙述ではなく、基層の話型に支えさせるかたちで物語を超えた永遠のかたに約束される。明石入道の祈願は予言でもあるわけである。ただそうすると次のような疑問が起ろう。すなわちこの④の話素が③の「英雄と龍女の間に子が生れる」という内容と重なってしまうのではないかということである。物語のレベルにおける源氏と明石の君の結婚、それにその娘（明石の姫君）と冷泉帝の東宮との結婚という二組の結婚は、伝承の話型における英雄と龍女の結婚というモチーフの分化と加上ではなからうか。もしそうであれば、明石一族の母娘は海龍王の娘（龍女）の分身ということになるわけである。

このモチーフの分化と加上が、おそらく物語の構想と深く結びついた創意であったとみなされる。従来、多くの解釈は、物語にひそむ伝承の話型に支えられた物語を「明石一族の物語」と呼んで、その主題を明石入道一族の側にひきつけて、たとえば「明石一族の血脈が皇統に入る」ことを主題とするというふうに捉えられている。しかし話型が王権伝承であることから、やはり光源氏と皇統にかかわる物語とみるべきであって、これを皇統に遠い「明石一族の物語」として読むことに少なからざる抵抗をおぼえる。むしろ源氏の「宿世」として明石の姫君が重要であるのは、この娘がやがて天皇となるべき皇子を生むことになるからだ。物語にひそむ伝承話型の焦点はこの龍女の子にあったとみるべきではなからうか。すなわちこの皇子はまさに龍女と天皇の間に生れた異類王であった。異類王が物語の外から物語世界を支えるというのがこの物語の構想であったのだらう。〈異類王〉とは皇統に異類の血が入ることによって生まれてくる異能王、英雄王のことであって、それは古くから天皇信仰のなかに保存されてきた願望であった。異類王の誕生、この主題こそがこれまで析出してきた伝承のコンテキス

トの焦点であったといつてよからう。

物語にあって、明石一族の母娘は、それぞれが龍女の分身であることによって、異類婚を重ねさせ、それを通して皇統（譜）に奉仕する役割を担ったのであった。物語の構造からいえば、異類婚による異類王の誕生という話型に支えられることで、皇統の賦活を果たすのみならず、光源氏の一族が物語内の王朝に対して確固とした地位を保ってゆくことになるわけである。

2

物語の内部に析出した、以上のような神話（伝承）のコンテキストは、いったいどのような神話（伝承）であったのか。これをあらためて物語の外なるそれと比較する必要があるが、起ってくる。

類型性からいって、まず想起されるのが『日本書紀』海神宮遊幸譚（豊玉姫説話）であろう。この指摘はすでに『河海抄』や『花鳥余情』といった古注にみえていて、しかもこの神話への言及は枚挙にいとまがないほどであるから、ここであえて論ずるにも及ぶまい。ただ本稿で問題としたい外なる神話（伝承）とは、これまで論述してきたように、

1 住吉の神にかかわる神話（伝承）であること。

2 そこに登場する「龍女」が仏教系海龍王思想と交渉をもっていること。

という二つの特色をもっていることが条件となる。このような神話（伝承）を特定して物語内のそれと比較することであろう。なぜそのように限定するかといえば、たんなる類型（話型）の比較ということではなく、同質の信仰基盤を前提とすることで、比較論そのものが物語の構造論に連動させたいからである。

その点で注目されるのがまえにもあげた『託宣集』に収められる肥後国阿蘇宮に伝えられたとおぼしき次のような伝承である。

・一、阿蘇山縁起の中に云はく、新羅の軍到来し、日本を傾けむと欲ふ時、国母大帯姫、玄き緑の御髪を髻（みどり）

に取り、端はなはの御面みおもてに眉を生じ、柔軟の御手に弓箭を執り、糸を束たる御腰に大刀を帶したまふ。都羅綿とらわたの畳を踏み給ふ御足に薬沓を履き給ひて、合戦に出で給ひ、新羅・高麗の金海府に行き着き給ふ。彼の兩國心を合せ、日本を傾けむと欲ふ時、大帯姫八幡を懷みづこ給ふ。漸々御産の日近づきたまふ。又宣のたまふ様は、

・「若し我が懷妊みづこる太子、日本の主と成り給ふべくは、今一月産門に生れ下り給はざれ」とのりたまふ。此の如く誘ひ奉り給ひて、龍宮に方士を遣して宣ふ様は、

・「我が懷妊みづこる子は是れ男子なり。龍宮に懷妊みづこる子は女子なり。我が太子を聳たかと為し給へ。君が女子を婦つまとなむ。其の龍宮の宝珠乾満共に借し及ぼし給へ」とのりたまふ。即時に得給へり。対馬島と金海府兩國の間五十里計ばかり、干して陸地の如し。新羅・高麗然るに悦よろこびを成し、来たり望みて合戦を成す時、満珠を持ちて彼の海に向ひ給へば、溢れ満ちて潮高くして、彼の国の軍兵皆溺れて死にぬ。其の後に、

・八幡宣のたまふは、

「我が母、龍宮に約束を成し給ひき。其の契りを果し遂げむ」とのりたまふ。日向国に入り、龍女を娶り給ふ。其の時生れ給ふ子を若宮四所と申す。御産屋は、鵜の翼を以ちて葺き造る。故に鵜羽屋と名づくるなり。⁽²⁸⁾この縁起はみるごとく、DEの二つの部分から成る。Dは大帯姫新羅征討物語で、新羅軍襲来の叙述を含むところから、その記事をもつ筑前住吉社の「住吉縁起」の異伝とみられる。ただこのDには、住吉の神が顔を出していないので、厳密には「住吉の神にかかわる伝承」とはいえないが、大帯姫新羅征討物語は、前掲した住吉明神・大帯姫神婚伝承とともに「住吉縁起」の主要な伝承であるところから、これを「住吉信仰にかかわる伝承」とすることは認められるであらう。このうち大帯姫による八幡と龍女の結婚の約束というプロットは原型にはない。したがってEの八幡・龍女聖婚説話をDの物語に組み込むための加上であらう。

すでに言及してしまつたが、このEの部分八幡・龍女聖婚説話であつて、本論にとって興味をひかれる伝承ということになる。あらかじめ話をとり出しておくこと次のようにならう。

ア (八幡をみごもつていた大帯姫は、龍宮の主に対してその妻のはらんでいる子(龍女)と自分のはらんで

いる八幡との結婚を約束する。)

イ 新羅征討後、八幡は、母が龍宮の主と交わした約束を果たすために「日向国」に赴いた。

ウ そして八幡は、(その地の海辺から海底の) 龍宮へと入り、龍女と結婚した。

エ 二人の間には四人の子(一女三男)が生れた。それが八幡の若宮四所で、その産屋は「鶺鴒屋」と呼ばれている。

このように話をとり出してみると、この伝承は八幡若宮縁起である。「阿蘇山縁起」とあるように肥後阿蘇宮に伝わる縁起の一部となっているが、エの「鶺鴒屋」が八幡宇佐宮本殿の西方に、六年に一度おこなわれる行幸会という大祭の際に仮作される鶺鴒屋殿と結びつけられているところから、この縁起はもともと八幡宇佐宮の行幸会および鶺鴒屋殿にかかわって成立した伝承を原型とすると考えられる。それがEの八幡・龍女聖婚説話となっているわけである。

なお八幡若宮縁起ということに関連していえば、この縁起は『託宣集』のほかに、『八幡宮寺巡拝記』『八幡宮寺縁事抄』『八幡愚童訓』などに「阿蘇縁起」として収められている。また『八幡宮寺巡拝記』には別に「香椎宮縁起」としてこの伝承が収められている。⁽³⁰⁾この諸本のありようからいって、ほぼ一四世紀の中頃までには山城国の男山清水八幡宮にも伝播していたと考えられる。しかも『八幡宮寺縁事抄』に「八幡若宮御前縁起」とみえるのは、石清水八幡宮の若宮縁起としての正統性を獲得していることをもうかがわせるのであろう。⁽³¹⁾

この八幡・龍女聖婚説話の主題がどこにあるかといえは、いうまでもなく「若宮四所」の誕生に求められよう。しかもその若宮について次のような記述が「阿蘇山縁起」には付載されている。

一に云はく、四所権現は八幡の御子にして、龍女の腹なり。母方龍種為る間、御心猛き故に、異国征伐の大將なり。⁽³²⁾

神祇信仰では本神に対して若宮神、眷属神の靈威のほうが激しいことを一般としている。この八幡若宮縁起では、それを「母方龍種為る間、御心猛き」と理由づけていることになる。若宮の靈威のいちじるしさがまさにそ

の異類性に求められていることになる。このことは、この縁起の主題が、異類との結婚というモチーフに支えられていることを充分うかがわせてくれる。

さらに若宮の異類性と結びついて注目されるのがこの縁起の異伝の存在であろう。時代ははるかに下る室町時代の一五、六世紀の頃、紀伊水道に面した南紀の海岸部に点在する鞆淵八幡宮、衣奈八幡宮、野上八幡宮にはこの若宮縁起の異伝が「八幡宮縁起」として伝播した。⁽³³⁾ いずれもほぼ同文なので、ひとまず「鞆淵八幡宮縁起」をあげると、

サテモ、明ル年ノ春二月ニ、皇后都□向ヒ御坐ス、カコサカノ王ハ、兄

王^{ハ弟}、皇子ノ都ヘ向□事ヲ

聞テ、ヒソカニマツ、皇后此由ヲ聞食テ、武内ノ宿願^ロ王子ヲイタカセ奉テ、南海ヨリ、紀伊国ノミナトヘ

ツカセ給フ、皇后ノ御船ハ、難波ヲサシテワタリ給、□後、武内宿願、彼王奉テウツト^云其後、如ク約束ニ

成テ龍王ノ聲ニ備後国ニテ若宮ヲ生給フ、今ノ仁徳天皇是ナリ、其ヨリ以来、龍王御孫タルニ仍、蛇ノ尾アリ

ケリ、其ノ尾ヲ隠カタメニ、ナラシト申ス物出来レリ⁽³⁴⁾

とある。若宮が仁徳天皇であることによつてまさに異類王の誕生の物語となつてゐる。しかも中世の物語となると、異類王の誕生というモチーフはさらに、「龍王御孫タルニ仍、蛇ノ尾アリケリ」という聖痕^{ステイン}の話をもひき寄せるといった念の入りようであつた。

このことは、もとの八幡宮縁起（「阿蘇山縁起」）の若宮誕生という主題にも本来ひそんでいたことを推測させてくれるのではなからうか。もしこのように考えてよいとすれば、八幡・龍女聖婚説話には、八幡の龍宮入り、異類との結婚、そして異類王の誕生というプロットがそなわることとなり、須磨・明石の物語で析出してゐた神話（伝承）のコンテキストがもともと外なる八幡信仰の伝承をふまえたものであつたことをうかがわせる有力な傍証ということになるわけである。

なおいえば、前章で掲出した「和多御崎」の伝承において着田皇子の龍宮入りを想定しておいたが、その背景にこの八幡若宮縁起があつたからであつて、筆者は、同縁起が瀬戸内海を東上して伝播する過程で和田岬におい

て龍宮信仰と接触したところにさきの伝承が成立したのではないかとみなすものであるが、この点については別に論考を用意する必要がある。

3

ただ王権伝承ということであれば、いまひとつ有力な伝承をあげることができる。それは、わが八幡若宮縁起がどうしても若宮（御子神）の誕生という主題性に覆われている憾みがあるのに対して、純粹な王権伝承として異類王（英雄王）の誕生という主題をあざやかに浮かびあがらせている。一〇世紀の中頃に朝鮮半島に建国された高麗王家の始祖王（隆建）の父にあたる作帝建の物語がそれである。⁽³⁵⁾

唐の都長安に赴くため、黄海（西海）を渡る途中、作帝建の乗った船は難破しかけてしまった。しかも、運悪く作帝建はくじによって海神（「西海龍王」）への生け贄に当ってしまい、船から降ろされ、大海に突き出た岩礁に置き去りにされてしまった。そこへ西海龍王が老翁の姿をとってあらわれ、自分たち龍種を悩す怪物の災難から救ってほしいと作帝建に乞うた。作帝建は龍王の乞いを容れて、龍種に仇をなす怪物の老狐を得意の弓矢で射殺した。喜こんだ龍王は、かれを海底の龍宮へと連れてゆく。

翁大いに喜び迎へて宮に入り、謝して曰はく、「郎君に頼みて、吾が患已に除かる。大徳に報へんと欲ふ。將西のかた唐に入りて天子の父に覲ゆるか、〔將〕富に七宝有り、東のかた還りて母に奉らむか」といふ。

曰はく、「吾が欲する所の者は、東土に王たらむことなり」といふ。翁曰はく、「東土に王たらむことは、君の子孫の三建を待てば必ずしからむ。其の他は惟れ命なり」といふ。作帝建其の言を聞きて時命の未だ至らざることを知る。猶豫して未だ答ふるに及ばざるに、坐の後に一老嫗有り。戯れて曰はく、「何ぞ其の女を娶らずして去らむとするか」といふ。作帝建乃ち悟りて之を請ふ。翁は長女の慕良義を以ちて之を妻す。⁽³⁶⁾

こうして龍宮で龍女と結婚した作帝建は、龍女をともなう海上に浮かび、やがて松岳の南麓に新第を営んだ。地上にあがった龍女は、新第の寢室の外に井戸を掘らせ、そこを通って「西海龍宮」へとかよっていた。そして

夫には龍宮へ帰る自分の姿を決して見ないで欲しいとたのんでいた。いわゆる「見るな」の禁忌を課したわけである。ところが作帝建は、妻の帰る姿が気になって、ある日のぞき見ると、妻は「黄龍」の本身となって五色の雲をわき起しながら井戸のなかに姿を消したのであった。これが禁忌の犯しと正体の暴露というモチーフにあたらう。本身を見あらわされた妻は、夫婦の信義にそむいた夫を詰り、夫のもとを去って本つ国へと帰ってしまった。

これは、見るごとく昔話の異類女房譚の話型であって、わが豊玉姫説話と同型である。それゆえ話型にしたがつて、本つ国へと帰っていった異類の女は、この地上に異類の血をひく男の子を残してゆく。

龍女を元昌王后と為^いふ。元昌は四たりの男を生む。長をば龍建と曰ひしも、後に隆の字に改む。文明は是れ世祖⁽³⁶⁾為^り。

「文明」は隆建の字。こうして高麗王家の高祖と世祖の父子の系譜は、異類との結婚と異類王の誕生という伝承モチーフにいろいろとられることで、王朝の始祖の物語たりえたのであった。

『源氏物語』にとって興味深いのは、この作帝建の物語の信仰基盤が「西海」の海龍王信仰で、仏教系海龍王思想に覆われているということである。このことはすでに、『三国遺事』に収められる新羅の昔氏王朝の始祖脱解王伝説研究で三品彰英が言及している⁽³⁷⁾。朝鮮では「海の信仰」に護国仏教の寺院が早くから介在したらしく、朝鮮半島の東部海岸地域（日本海側沿岸部）の「東海龍王」とともに、西部海岸地域（黄海側沿岸部）の「西海龍王」は、仏教系の海龍王の思想と説話を採り入れて信仰内容を豊かにしていったようである。作帝建の物語は、仏教系海龍王に系譜する「西海龍王」と「龍女」に支えられていたとみてよからう。そしてこれがわが国の豊玉姫説話と決定的に異なるところであった。『源氏物語』では、仏教系海龍王思想と交渉をもつ龍女に着目されるのだが、この点からも、わが豊玉姫説話よりも朝鮮の作帝建の物語に親和性が認められるのである。

では、ひるがえって前掲した「阿蘇山縁起」の「龍女」はどうであろうか。縁起の前半部Dが筑前住吉社の「住吉縁起」によるということはすでに言及した。その「住吉縁起」（大常姫新羅征討物語）の別の箇所には

然りと雖も、娑竭羅竜王の御宝蔵^{たから}従り、金充玉^{かねみつたま}と云ふ干玉と満充玉^{みちみつたま}と云ふ満玉を借り奉らしめ給ひて……⁽³⁸⁾
とある。「住吉縁起」の「龍宮」が娑竭羅竜王宮であることがここからうかがえるのだが、そうであれば、「住吉

縁起」の大帯姫新羅征討物語に加上するかたちで付加されている八幡・龍女聖婚説話の「龍宮」「龍女」も娑竭羅竜王に系譜するものとみてよからう。さきに住吉信仰とのかわりを指摘しておいたが、いまここで娑竭羅竜王思想との交渉も指摘できたことで、「阿蘇山縁起」の八幡・龍女聖婚説話が「源氏物語」須磨・明石の物語に想定される神話(伝承)のコンテキストとして最も近い類型性をもつものであったといえるかと思う。

高麗の作帝建の物語とわが豊玉姫説話と比較して八幡・龍女聖婚説話の特色についてふれておくと、

1 前二者は、異類婚が異類王の誕生と結びつくことで皇(王)統譜の物語としてあった。したがって同じモチーフをもつ八幡・龍女聖婚説話の原型も皇(王)統譜の物語であったと認められる。いうまでもなくそれは「菅田天皇」という八幡の前身が媒介となったものと思われる。

2 前二者は、異類との結婚で四人の男子をもうけている。それに対して八幡・龍女聖婚説話でも「一女三男」したがって三者は、同一の原型から分岐したものではなかったか。

ということが指摘できよう。異類婚と異類王の誕生はもともと王権伝承としてあった。それが「菅田皇子」を紹介して住吉・八幡信仰の伝承⁽³⁹⁾としてとり込まれたという過程が想定される。「源氏物語」の明石一族の物語にひそむ神話(伝承)のコンテキストは、その性格分析から住吉・八幡信仰の伝承と近い関係にあったといつてよからう。王権伝承がいったん若宮縁起に屈折させられていたのを物語はふたたび王権伝承として受容したとみるものである。この外なる伝承と比較した場合、源氏と明石の君、その娘(明石の姫君)と冷泉帝の東宮という二組の結婚は、異類との結婚と異類王の誕生という一回性のモチーフの分化・加上であることが確かにいえるわけである。

このことからみても、源氏と明石の君の結婚それ自体、話型からいえば、異類王の誕生というモチーフをかかえ込んでいた。須磨・明石の物語がそれまでの桐壺院―朱雀帝―今上という血統のなかに、光源氏―冷泉帝―明石姫君所生の東宮という新たな血統の樹立をめざす密やかな血の革命を準備しているといったことがある。その⁽⁴⁰⁾

場合明石姫君所生の東宮を源氏に結びつけることに奇妙さをおぼえるかもしれないが、彼女の生んだ東宮というのは、話型の分化・加上からみて、源氏と明石の君の間の子の転移であった。物語の構造がそれを支持している。ただ物語が歴史的現実とかわかることから、源氏が皇統と結びつくためには、中継ぎとしてその娘と冷泉帝の東宮との結婚が必要であったわけである。

この物語に対する歴史的現実からの束縛は、もともと物語を超えた存在である明石入道を物語の枠内に押し込むことにもなる。すでにふれたように「若君、国の母となりたまひて」という明石入道の祈願は、伝承の話型に従うならば、源氏一族にとどまらず、この物語に対する予祝であった。龍女たる明石姫君から生れた異類王（聖帝）の即位が断定されているからである。かれの祈願はそう解釈されねばならないはずであった。が、異類王の誕生（即位）は物語の後景にしりぞけられて、物語は業を背負った人間悲劇へと屈折してゆくこととなった。かくて源氏一族の栄華という主題は物語から疎外されてゆき、明石入道の呪言は、空しくこだまするだけとなってしまった。

ただ物語から神話（伝承）のコンテキストを析出し、それを外なる神話・伝承と比較したとき、きわめて類似するものが「阿蘇山縁起」の八幡・龍女聖婚説話であったことはあらためて留意してもよいであろう。それは八幡若宮縁起としての物語ではあるが、もっと内容に即していえば、むしろ住吉信仰の大帯姫新羅征討物語と八幡信仰の皇子産み物語（この縁起では若宮の誕生へと転移している）が融合したものであって、これを八幡信仰の伝承とのみきめつけることはできないのではなからうか。そこからして、あるいは住吉信仰の伝承として伝播した可能性も否定し切れない。それをさきほど住吉・八幡信仰の伝承と呼んだのだが、そのような伝承のうちの古層のものが明石一族の物語の典拠（源泉）となったとみるものである。

4

光源氏の側からみた場合、須磨・明石の物語の基層をつらぬく異類との結婚と異類王の誕生という話型が源氏

一族の榮華——異類王としての聖帝の治政を支える政治的權勢の保持を背景として——を保證してゆくという構造をもつものであることはすでにふれたところである。このような物語の構造が捉えられ、では、異類（龍女）としての原像を分ちもつ明石一族の母娘は、この物語にとっていかなる役割を担っているのだろうか。物語は筋の展開が複雑になるとともに、それぞれの人物造型は陰影をとまなび多面的で豊かなふくらみを獲得してゆくわけで、彼女らもその例にもれないとみてよからう。だからといって物語に描かれる豊かさをここでとりあげるつもりはない。すでに試みてきた伝承における龍女像から照射することで、彼女らの原型的役割を追うことにしよう。伝承から物語へと飛躍した人物造型を通して、新たな視座から『源氏物語』第一部の構想論に少しでも迫ろうとするものである。

『源氏物語』において明石の姫君がいかなる役割を担っているかという点で印象深い叙述がみえる。

春宮の女御は、御子たちあまた数添ひたまひて、いとど御おぼえ並びなし。 (若菜下 5 一五一)

御子二所おはするを、またもけしきばみたまひて、五月ばかりにぞなりたまへれば、……。 (若菜下 5 一六七)

ここからいえることがあるとすれば、それはまさに多産力であろう。こうした多産力によって皇統の繁栄と源氏の榮華を支えるというのが明石の姫君の役割であったのではなからうか。それに対して母たる明石の君（明石入道の娘）はどうであらうか。彼女は源氏との関係において、源氏が紫上とともにつかもうとしていた理想的な愛のありようといったものは見い出せないままであったとするのが通説である。加納重文は「明石上の人物像とその存在の意味を、さほど重くみる必要はない」と総括していつているが、源氏との愛情関係という側面ではうべなえる見解であろう。確かに源氏の六条院の北の町に迎えられて以後の明石の君は、これといった人物造型の深みが認められないようだ。しかしそれだからこそ、この物語における彼女の最終登場場面は象徴的である。

二条の院とて造り磨き、六条の院の春の御殿とて、世にののしりし玉の台も、ただ一人の末のためなりけり、と見えて、明石の御方は、あまたの宮たちの御後見をしつつ、あつかひきこえたまへり。

「あまたの宮たち」というのは、前述した明石の姫君の多産力を誇示するもので、いわばその力によって源氏の榮華は約束されていたわけであった。しかし母の明石の君は「御後見しつつ、あつかひきこえたま」うとあって、甲斐甲斐しく娘の子どもの世話を焼くことで、皇統と源氏の両者の繁栄の擁護者として、いわば陰の存在となっていた。源氏との間では果たせなかった母性の豊かさをあふれさせている姿を読者の心に刻みつけたまま物語から消えてゆくわけである。母性としての明石の君が娘の明石の姫君の多産力を守るといふ、この最終場面の姿に、この物語における明石の君の後半生の役割はあますところなく表現されているとみてよいのではなかろうか。

このように明石一族の母娘が多産力をもって皇統と源氏の両者に奉仕するという役割は、これまでに言及してきた異類（龍女）の原像に求められるとみるものだ。わが国の豊玉姫説話、高麗の作帝建物語にあらわれる龍女は四人の男子を地上に生み残して海底の本つ国へと帰ってしまった。昔話研究によれば、この異類の女は、夫たる男に宝物（蛇女房の場合、それが男の子）を残して本つ国へ去るといふのがその運命であるという。それゆえこの話型にみえる「見るな」の禁忌とその犯しというモチーフも、たんに異類の女を本つ国へ去らせるための説話的作為とされている。このような伝承でも四人の男子を産んで残したというところに多産力を読みとってよいのかもしれないが、それだけでは牽強のそしりをまぬがれない。

「阿蘇山縁起」にみえる「龍女」は、一面においては異類女房譚の話型に支えられているのだから、いま一面においては北部九州で広く信仰された大帯姫の呪性を継承する存在であった。そしてその大帯姫の呪性こそ多産力と深く結びついていたのである。したがって、縁起にみえる娑竭羅龍王系の龍女に近づくためには、筑前国糟屋郡に鎮座する香椎廟宮の祭神たる大帯姫にまつわる伝承から始めねばならない。

大帯姫伝承で彼女の呪性を解く鍵となる言葉がある。それが「真珠なす二つの石」（『万葉集』巻五―八一三）である。大帯姫（神功皇后）と二つ石の結びつきは『西海道風土記』の各種逸文に散見するが、いわゆる鎮懐石

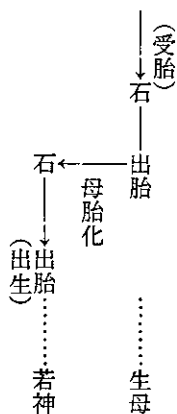
伝承と呼ばれるもので、神功皇后が新羅出兵の際、太子（応神天皇）の出産を無事帰還するまで延ばしてくれるように願って二つの石を裾の腰にさしはさんで厭いとったという。この二つの石は、筑前国怡土郡の子饗こけの原（児饗原）に伝えられた。それが『万葉集』巻五の八一三、八一四の題詞によると、怡土郡深江村の子負この原の海にのぞんだ丘の二つの石であるという。

この二つ石は後世になると各地に伝えられたようだ。たとえばその一つが筑前国穂波郡の穂波大分八幡宮にある二つ石で、鎮懐石伝承の異伝とともに伝えられている。⁽⁴³⁾ただこの二つ石は神功皇后と必ずしも結びついているとは限らない。また『風土記』には、肥前国神崎郡船帆郷の三根川の津（有明海）に景行天皇の船の団が参集したときに、沈石いかりを四つ残したという記事がみえる。⁽⁴⁴⁾このなかの二つは、それを恭いび祈禱することで婦女に子が授けられるとされ、いま二つは、祈雨に効力を發揮すると伝えられたとある。この前者の二つ石は、産育との結びつきからして神功皇后の二つ石と同質の信仰を担っているとみてよからう。そして同国佐嘉郡に鎮座する河上社にも二つ石の信仰が伝えられているが、⁽⁴⁵⁾産育との結びつきはみえないようである。

この二つ石の信仰は北部九州の海辺や川辺に認められるものだが、その信仰がいかなる様態であったかについては、吉田敦彦が次のように想定をしているのが注目される。すなわち海のかなたから寄り来る神靈は、

海辺や水辺にある石（鶏子状の石）に受胎され、その石を生母として（新たな御子を）出生するという⁽⁴⁶⁾「重誕生」の物語がその背景にあった。

と。いまこの見解を図式化すると次の図のようにならうか。



この図式に従って少しく敷衍すると、まず神霊は「石」として受胎される。そしてその「石」があらためて「生母」(母胎)となつて若神(御子、「石」を出胎するというのが「二重誕生」の意味ということになる。二つ石が海辺や川辺にあるというのは、海の彼方から訪れた神霊によつて巫女が受胎して御子(若神)を出胎するという古代信仰のイメージが揺曳している。吉田によれば、二つ石というのは受胎の重畳ということになる。この見解は魅力的だ。ここに含意されている信仰こそ「二」という数によつて表象される、限らない産出力ということになるのだから。

『託宣集』所収の「香椎宮縁起」(実質は穂波大分八幡宮縁起)に

石に驗有りて、七日を過ぎて四所の君達産れ給ふて、……各の御住所を求め給ふて移住し給ふ。⁽⁴⁷⁾

とあり、また「元慶元年大分宮託宣記事」に、

我が子々孫々、代々此の朝を領すべくは、七日を過ぎ経て後、生れ給へ⁽⁴⁸⁾

とあるのは、二つ石の信仰にこめられた「石」の呪性を鎮懐(石の大帯姫伝承が吸収していることをうかがわせてくれる。前者は複数の子が「各の御住所を求め」て、すなわちそれぞれの鎮座地を求めて分散する意で理解される。それに対して後者の「子々孫々」というのは、前者の空間的な分散ではなく、時間軸に沿った増殖を意味している。

この縁起にみえる大帯姫とは、「石」(＝在地信仰における霊石)を母胎として、「御子」(あるいは御子に象徴される物)を増殖・分霊する地母神的神格ということになる。この在地信仰における母性神は、空間と時間の両軸に沿って次々とモノを増殖・繁茂させる呪性そのものであった。このような神格は、大帯姫伝承が怡土郡や穂波郡の霊石信仰と結びついて保存されてきたものといつてよからう。したがってこの大帯姫の呪性は、まさに「受胎された石」に相当する。吉田敦彦が「二重誕生」といった二つ石の信仰は、それが二つであることによつて無限に繰り返されるわけで、その母胎と若神の関係の基層に増殖と分霊の呪性がつらぬかれているとみられるのである。

北部九州においては、大帯姫伝承と結びついた「石」こそが信仰の焦点であった。伝承における大帯姫の呪性の根拠はその「石」にあったわけである。伝承における鎮懐石には民間療法的な温石法の知識がからみついているにしろ、信仰のレベルにおいては、産育の石と同じで、産出を遅らせるか、早めるかの違いにすぎないであろう。それらの根底には増殖と分霊による産出力の呪性がまつわりついている。ただこのような「石」の伝承が在地の霊石信仰を離れた場合どうなるか。「石」は呪性を失なっておりふれた石にすぎなくなろう。大帯姫伝承はすでに、記紀や『風土記』において、在地信仰の枠を突き抜けて中央の王権的な神功皇后伝承へと昇華している。そのとき「石」はどうなったか。

『日本書紀』の仲哀二年の条に「皇后、豊浦津に泊りたまふ。是の日に皇后如意珠を海中に得たまふ⁽⁴⁹⁾」とある。また『土佐国風土記』の玉島の条にも「皇后島に下りて、磯際に休息ひまし、一つの白き玉を得たまひき。固きこと鶏卵の如し。……『是は海神の賜へる白真珠なり』とのたまひき⁽⁵⁰⁾」とある。神功皇后の手にするものは、もはやそこらの石とまがう「石」ではなく、それ自体が呪物である「如意宝珠」であり、「海神の賜へる白真珠」である。いずれも海底に棲息する仏教的海龍王や海神が秘蔵する呪宝であって、万宝を涌出する呪力をそなえたものとみてよからう。ここで注意すべきは、このような属性が大帯姫の次々と御子（モノ）を出胎（増殖・分霊）してゆく呪性ときわめて類似していることである。これはいうまでもなく、大帯姫と結びついていた「石」の転化形態であった。「石」の信仰圏を越えたところで大帯姫の呪性を象徴するものが「如意宝珠」であり、「海神の賜へる白真珠」であったということになろう。

神功皇后がそれを「得たまふ」とあるのは、それを手に入れることによって、そのもつ呪性を身につけることとの説話的表现であった。この説話的表现のもつ意味は重要である。これによって時代と地域を異にしても、万宝を涌出する呪物（如意宝珠）を「得たまふ」という再生産的行為が核となれば神功皇后伝承は再生産されてゆく。伝承の核において神功皇后（大帯姫）の呪性は保存されているのである。

この構造にもとづいて再生産された伝承がある。それが「住吉縁起」の大帯姫新羅征討物語である。その物語は記紀と題材を同じくするわけだが、そこには記紀にはみえないプロットとして大帯姫による龍宮往還なるものがある。これは新羅征討にあたって海水を自由に操ることのできる呪力をもつ玉を手に入れようとして、大帯姫が海底に棲む娑竭羅龍王のもとへ赴くというものである。そのプロットを「住吉縁起」では次のように叙述している。

然りと雖も（女帝皇）娑竭羅龍王の御宝蔵くら從り金充玉と云ふ干玉と、満充玉と云ふ満玉とを借り奉らしめ給ふ。

このプロットによれば、大帯姫はみずから海へ潜り、海底の娑竭羅龍王宮に干玉と満玉という「二つの玉」を借りるために赴いているわけである。神話と物語のあわいの人物とはいえ、一人の女人が海底に出かけてゆくというのは、筋立てからすればきわめて奇異なものである。しかし「二つの玉」を手に入れるという信仰の核を保存した大帯姫伝承のヴァリアントとみれば、なんら奇異には感じられないであろう。干玉と満玉は明らかにホホデミノミコトの海神宮遊幸譚にみえる呪珠の借用であるが、それが大帯姫伝承と結びつくためには、「二つの石」の原像と重ならねばならなかった。

このプロットの成立は、新羅征討物語と大帯姫信仰の核とが接触するところにあつたとみてよく、そこにはなんら筋立てを合理化しようとする痕跡が認められず、それだけ原初的であつたということになる。ただ時が流れて、いつか大帯姫の呪性が忘れられるようになるとともに物語に筋立ての合理化ということがおこってくる。この物語にとっては、大帯姫がどうして海に潜れたのかということであり、また娑竭羅龍王の秘蔵する呪宝をどうして借り受けられたのかということである。前者については、後世に成立した縁起をみると、二つの筋立ての合理化がみられる。ひとつは海の道案内者として安曇磯良という海神が登場して彼女をみちびくという筋を介在させている。⁽⁵⁾ いまひとつは、大帯姫は使令者にとどまって、これももとは河伯神であつた豊姫（河上社）とい

う神を海底に派遣するというふうになっている。⁽⁵²⁾

それに対して後者の合理化としては、海龍王の如意宝珠という呪宝の貸与に見合う交換条件の提示が加わることになる。そのひとつが大帯姫が娑竭羅龍王と結婚することが交換条件となっている(『託宣集』天平勝宝七年神託)か、あるいはまた大帯姫に代って、その子である八幡が娑竭羅龍王の娘(龍女)と結婚することであった(『阿蘇山縁起』)。まず前者の大帯姫と娑竭羅龍王の結婚ということであるが、その原型は「住吉縁起」の住吉明神・大帯姫神婚伝承にあった。縁起ではこの神婚伝承が菅田皇子(八幡)誕生と結びついていたのだが、大帯姫の龍宮往還譚をめぐる筋立ての合理化によって、右の神婚伝承から派生して大帯姫と娑竭羅龍王の結婚というモチーフが成立し、それとともに菅田皇子誕生のモチーフもこちらに転移することとなった。「(応神天皇は)龍宮の生れにして、……又は畜類の形を示す」(『託宣集』巻二)とか、「別記に云はく・菅田天皇御誕生の時、龍宮城より御襦袢、御初衣等を奉る」(同書巻二)とあるのがその結婚をふまえた伝承である。

ただ不思議なことに、この大帯姫・娑竭羅龍王の結婚のモチーフにもとづく説話は、管見の及ぶ限り、住吉・八幡信仰関係資料のなかには認められないことである。どうやらモチーフという段階にとどまったらしい。どうしてそうなのかといえ、おそらくこのモチーフが皇統譜に抵触するからであろう。父子相承を原理とする皇統譜にとって、父が〈異類〉であるという説話が成立することはとうていありえない。それがこれまでみてきた八幡(菅田皇子)と龍女の結婚というモチーフと決定的に異なるところである。いわば住吉・八幡信仰のなかに伝承の空白が起ったとみてよからう。それゆえに大帯姫・娑竭羅龍王の結婚というモチーフは、正統とされる縁起には採用されることがなかったのであろう。

八幡・龍女聖婚説話の成立は、そのようなモチーフとの交替であったということになる。筋立ての合理化というはたらきによって、異類との結婚というモチーフが母の大帯姫から子の八幡へと転移したという恰好だが、このことは、たんに筋立ての合理化がうながした交換条件の提示ということだけにとどまらなかった。このモチーフの成立(『阿蘇山縁起』)が新たな大帯姫説話の成立ということだけではなく、八幡若宮の誕生というところに

主題が移行した縁起ともなっているのである。そしてこの主題の移行ということは同時に大帯姫の呪性が八幡を通して「若宮」に転移することでもあった。

しかし呪性の転移において、大帯姫↓八幡↓若宮という筋道は成り立つまい。物語の自然からすれば、ここに母胎の原理とでも呼べるものがはたらいたとみられるのであって、すなわち母から八幡へではなく、母の呪性は「龍女」へと転移することで、龍女と若宮という母子関係が縁起の焦点となっていたのだらう。前掲した「母方、龍種たる間」という記文がそれを物語っている。そして大帯姫から龍女へと説話の焦点が移行するうえで媒介となったものが「如意宝珠」ではなからうか。というのは、龍女は娑竭羅龍王の娘であることによって、かれの秘蔵する「如意宝珠」が龍女と結びつけられたと考えられるからである。龍女は「如意宝珠」と同一視されることによって、大帯姫の呪性を継承することができたとみられる。こうして「阿蘇山縁起」における龍女は、大帯姫の呪性である増殖と分霊——これらを多産と豊穰といいかえてもよからう——といった産出力を、父の娑竭羅龍王のもつ如意宝珠にアナロジーするかたちで転移せしめられることになった。これがいわゆる住吉・八幡信仰にあらわれる「龍女」の造型であった。

これまで物語の基層にひそむ神話（伝承）のコンテキストの析出を通して、明石一族の母娘が龍女を原像とすることを指摘しておいた。そして源氏と明石入道の娘の結婚、冷泉帝の東宮と明石の姫君との結婚は、異類との結婚という同一モチーフの分化・加上とみてよいと考えられるのであるから、いずれも「阿蘇山縁起」の八幡・龍女聖婚説話と比較できるということもすでに言及した。したがって住吉・八幡信仰における龍女は、物語の人物の基層にひそむ龍女と重なってゆくとみてよからう。かくて明石一族の母娘が物語に果たす役割は、皇統と源氏一族に対して多産と豊穰をもたらす根源としてであった。明石の君が迎えられた六条院の北の町に倉町が併設されているのは、彼女のもつ豊穰性の具体であらう。

しかし、本来明石の君が担うべき役割は、皇統にかかわる娘の明石の姫君に媒介されることになる。その明石の姫君の果たす役割とは、東宮と結婚することで、異類としての血を皇統にそそぎ込むことであった。その意味

で彼女は皇統を賦活する力であったといつてよからう。そのあらわれが多産の力であったわけである。それによつて皇統の繁栄のみならず、源氏とその一族の榮華を支え続けてゆくことになるのであった。

柳井滋は松風巻でこの明石の姫君が夜光珠に擬せられて「夜光りけむ玉の心地して」(松風)と語られていることに注目して、

(史記の隋候の故事は)隋候に海龍王の子が報恩のため夜光る玉を献ずる話であるが、そうした海龍王の姿も脳裏にあったはずである。⁽⁵³⁾

と指摘しているが、「夜光りけむ玉」とは摩尼宝珠(如意宝珠)の八徳の一つ、「於夜闇放大光明」の意をふまえたものであらう。⁽⁵⁴⁾柳井の読みは、ひとつの比喻表現をもつて登場人物の造型に及ぶというもので、やや疑問をおぼえるのだが、そう読ませてしまうというのは、多産と豊穰をはらむ龍女と如意宝珠の結びつきが明石の姫君の造型性をつらぬいているからだろうか。

第三章 住吉の神の靈驗譚的構造

1

従来、住吉の神による靈驗譚という場合、源氏よりもむしろ明石一族にかかわらせて語られることが多かった。住吉の神と明石一族の關係は、自身の妻と娘の明石の君に宛てた明石入道の最後の消息にみえる夢想の話から知られることである。その夢想は、娘が生れるにあたって住吉の神から告げられた神意と入道には信じられた。そのときから住吉の神と明石入道の關係はとり結ばれたわけだが、その具体はまず娘に住吉社參を勧めることであつた。

父君、所狭く思ひかしづきて、年に二たび、住吉にまうでさせけり。神の御しるしをぞ、人知れず頼み思ひける。
(須磨 2 二四九)

入道が娘を「所狭く思ひかしづ」いたのは、いうまでもなく、娘の誕生が夢想と結びつけられたからであつて、

それは換言すれば、入道が娘を住吉の神の申し子と固く信ずるようになっていたからであらう。それゆえ娘に年に二度の住吉社参を欠かさせないのは、住吉の神の申し子として「氏神のつとめ」を果させるためであつたからであらう。そして明石入道の「頼み」は、噂に聞いた源氏の須磨流寓を住吉の神の靈験と信じ、娘の「宿世」と結びつけることであつた。そうしてこそ神意は実現に向うものと確信されたのであつた。

この君かくておはすと聞きて、母君に語らふやう、「桐壺の更衣の御腹の、源氏の光君こそ、朝廷おほきやうの御かしこまりにて、須磨の浦にものしたまふなれ。吾子の御宿世にて、おぼえぬことのあるなり。いかでかかるついでに、この君にたてまつらむ」と言ふ。

(須磨 2 二四七)

入道は住吉の神の神意を期待したと思われる。源氏と接触するために自分がいかに行動すべきかを真摯に祈つたことであらう。おそらくその祈りにこたえてであらう、ついに靈告が訪れた。

「去ぬる朔日の日の夢に、さま異なるものの告げ知らすることはべりしかば、信じがたきことと思ふたまへしかど、十三日にあらたなる驗しるし見せむ、舟よそひまうけて、かならず、雨風止まばこの浦に寄せよ、と、かねて示すことのはべりしかば、こころみに舟のよそひをまうけて待ちはべりしに、いかめしき雨風、雷のおどろかしはべりつれば、……舟出だしはべりつるに、あやしき風細う吹きて、この浦に着きはべりつること、まことに神のしるべ違はずなむ。……」と言ふ。

(明石 2 二六七)

入道は、靈告に対して「信じがたきことと思ふたまへしかど」と一瞬とまどいをみせる。が、神意への随順は確固としていた。かれはただちに神意に従つて行動する。それに対して住吉の神の神意もまったく明石入道に寄り添うものであつた(「舟出だしはべりつるに、あやしき風細う吹きて」)。その関係は、源氏が神意をいぶかることから始つた関係とは対蹠的であつた。神意のあらわれとしての天変地異も源氏に対しては過酷であつたといつてよからう。源氏は祖霊の教示と明石入道のみちびきによつてはじめて神意に従つたのであつた。

明石入道に示された靈告が住吉の神の靈験であつたことは、無事に源氏を明石に迎えられたところにみえていゝ。すでに掲出した本文だがあらためてあげておくと、

舟より御車にたてまつり移るほど、日やうやうさしあがりて、ほのかに見たてまつるより、お忘れ、齡延よほひぶるこちして、笑みさかえて、まづ住吉の神を、かつがつ拝みたてまつる。月日の光を手^てに得たてまつりたるこちして、いとなみつかうまつること、ことわりなり。

(明石 2 二六九)

とあるのがそれである。住吉の神と源氏の関係がまさに神意と英雄の葛藤という枠組みであるのに対して、みてきたように、住吉の神と明石入道の関係はあまりに相即的でありすぎるのではなからうか。ここからすれば、たしかに住吉の神の靈験は、明石入道の側に傾いているかのようにみえる。したがって靈験譚の構造が明石一族と結びつけられるのは理由のないことではない。が、はたしてそれでよいのであろうか。というのは、明石入道がこの物語のうちに人物造型をえた住吉の神そのものとみなせるからである。ただこう規定しようとする、前述したことを抵触すると思われるかも知れない。明石入道は、龍女を原像とする娘に対しては海龍王の位置にあった。これをどう考えたらよいのか。ただいえることは、住吉信仰にあっては住吉の神と海龍王が親和的であるということだけである(ただ両者がいかなる関係にあるかは不明)。このような信仰を背景として、住吉の神と海龍王、この両者の異貌を重層させているのが明石入道という人物であったとみねばなるまい。

このような造型をえた明石入道が源氏を明石の地へとみちびき、おのれの娘にひき合わせるといった、きわめて破天荒な行爲を通して物語世界を押し進めてゆく役回りを演じる。しかし物語の作者は、明石入道を住吉の神にあまりにも近づけすぎたことに對して、どうやらあるうしろめたさを感じたのではなからうか。源氏を明石に迎えることに成功した明石入道は、源氏に向つてその須磨流寓は住吉の神の神意であったという驚くべきことを告げるのだが、それが物語世界を支え、そして動してゆく住吉の神の神意の開示であったことはすでにみてきたことである。それゆえ作者は、入道の話があまりにもあからさまであるのに気がひけたのであろう。そのあとに草子地というかたちで、

ひがごとどもに書きなしたれば、いとど、をこにかたくなしき入道の心ばへも、あらはれぬべかめり。

(明石 2 二八二)

と弁解せざるをえなかった。「をこにかたくなしき」というのは、源氏を襲った須磨のあらしや須磨流寓から明石への浦伝えなどをおのれの信ずる住吉の神の神意と結びつけてしか考えない、その考え方を「をこ」と評したものであり、またそう信じて疑わない頑迷さを「かたくなしき」と形容したものともみられる。

須磨・明石の物語は、もしこれを明石入道の信念と行動に焦点を合わせて読むとすれば、物語世界はそのまま住吉の神の神意のあらわれでしかすぎないことになる。その性格はまさに物語というよりも靈驗譚である。この物語はきわどい構造をかかえ込んでいる。このような構造のなかで物語の作者がとった方法はなにか。叙述からうかがえることは、明石入道を滑稽化することであった。それゆえ時として運命のほうがかれを翻弄するかのごとくである。

親たちは、こころの年ごろの祈りのかなふべきを思ひながら、ゆくりかに見せたてまつりて、おぼし数まへざらむ時、いかなる嘆きをかせむと思ひやるに、ゆゆしくて、めでたき人と聞こゆとも、つらういみじうもあるべきかな、目に見えぬ仏神を頼みたてまつりて、人の御心をも宿世をも知らで、など、うち返し思ひ乱れたり。

(明石 2 二八八)

このような方法は、入道を物語世界を支える神の位置に高めるのではなく、物語の舞台回しとしての道化役におとしめることであった。神から道化役への類落、そこに神話・靈驗譚とは異なる物語があるのだろう。しかし物語の展開は結局のところ、明石入道の思い通りに運んでいったわけで、方法としての滑稽化も入道の思い悩みも小さな波瀾にすぎなかった。住吉の神がかれに啓示した通りに物語が動いていったことは、若菜上巻の入道の最後の消息のなかでかれ自身が総括していて、このことについてもすでにふれたところである。むしろここでの問題は、これを明石一族に対する住吉の神の靈驗譚といえるのかどうかということである。従来、この物語における明石一族の主題ということが重視されて、明石一族の皇統への回帰という問題がとりあげられてきた。しかし須磨・明石の物語にとってそれが果して重要な筋立てといえるのかという否定的ならざるをえない。というのは、須磨・明石の物語を基層において支えるのは、まさに王権伝承だったからである。

源氏の須磨退去に至るまでに皇統は二重の危機をかかえ込むことになった。そのひとつは、朱雀帝を擁して政権を握る右大臣・弘徽殿太后一派のために、桐壺院の勅命によって正統化されたはずの東宮の地位が危機にあったことである。かれらの策謀は当初、東宮の後見役であった源氏に集中した。それゆえ源氏は、その策謀が東宮に向けられるまえに須磨へと退去することで鋒先をかわそうとしたのであった。これが物語の表層に浮かびあがった皇統の危機であった。しかし物語に底流するいまひとつの危機があった。それが「東宮の罪」という血統に對する侵犯であった。源氏と藤壺の間に生れた不義の皇子が立坊した。立坊そのものは桐壺院の勅命という正統化をえてはいるが、血の継承性を侵したことで皇統を汚し傷つけてしまった。物語の深層をつらぬく皇統の危機であった。

こうして源氏の須磨退去は、東宮の廃替の危機を回避するための政治的判断によるものであったわけだが、物語が源氏に課したものはそれにとどまらなかった。「東宮の罪」によって汚され傷つけられた皇統の浄化がなるかどうかをかけて源氏を須磨に追いやったともいえるのである。したがって住吉の神の靈驗譚の構造が物語を支えているということであれば、それは皇統の浄化をかけての住吉の神と源氏の対決にこそあらわれているとみねばならないだろう。住吉の神の靈驗はなんといっても皇統の守護に求めねばならないからだ。⁽⁵⁵⁾それに対して明石一族の物語は、住吉・八幡信仰の伝承の話型に沿って皇統守護の主題を支えてゆく位置を占めるのではなからうか。

2

明石一族の物語が伝承の話型に沿うものであるという特色は、明石入道のこの物語からの退場のありようによくあらわれている。若菜上巻にみえるかれの最後の消息文にはかれの「異常な人生史」⁽⁵⁶⁾が刻み込まれているのだが、その末尾にあたって、その人生をみずからの意志で締め括ろうとする鮮烈な決意がつづられていた。

命終らむ月日も、さらになしろしめしそ、いにしへより人の染めおさける藤衣にも、何かやつれたまふ。た

だわが身は変化のものとおぼしなして、老法師のためには功德をつくりたまへ。(若菜上 5 一〇四)
 この人生を締め括るに当つての決意をどう解釈するかで鋭い見解を提出したのが竹内正彦である。かれはまず「命終らむ月日も、さらになしろしめしそ」に着目して、この言葉の背景に親が遠隔地で没した場合の服忌の制が意識されていたのではないかと推測する。

二親等於遠所ニ没之時、雖經年序、以有告為始⁽⁵⁸⁾

これによつて明石入道は、明石の君や明石の姫君に「喪服を着せないようにしていると看ることができるといふ。そこにかれの強い決意があつたとみるわけである。かくて、

明石君が入道の入山を以て命日とし、葬儀を行い喪に服せば、それは明石君が入道の系譜に属することを対社会的に知らしめることになる。万が一そうなれば、入道の実の孫にあたる明石姫君も自然喪に服さねばならず、彼女を「受領」の系譜に位置付けることになってしまう。

それは絶対に避けねばならないことであつた。葬儀と服喪、それに追善法会の席次は、死者との血縁の親疎を視覚的に表象する機能をもつものである。ちなみに「変化のものとおぼしな」せというのも、おのれを超越的な仏神・菩薩とみなせというのではあるまい。葬儀や服喪の否定につらなる文脈で解すべきであらう。つまり胎生に対する化生の存在ということで、みずからの父親としての存在を否定するためであつたらう。それゆえに、入道には社会的な死は許されない。ここに葬送を拒否し、服喪を否定する遺言を残す所以があつたように思う。

ということになるわけである。こうして明石入道は受領の系譜ばかりか、「自らの存在さえもこの世から抹殺しようとしたのである」と結論づけられることになる。⁽⁵⁹⁾

この明石入道の決意は、東宮に入内した明石の姫君(明石女御)腹に一宮が誕生し、東宮即位にもなつて一宮立坊がすでに確信された上でのものであることに留意する必要がある。こういった政治状況の展開はいうまでもなく入道がみた、ありし日の夢の実現であつた。ただこれを明石入道の家の願望の実現とみる見解が有力で

ある。『源氏物語』における家の問題はここで軽々しく扱うことができるものではないが、いまかりに、もし家というものが親子関係にもとづく人間集団によつて存続してゆく社会的単位とする、きわめて単純な概念を前提とするならば、明石入道には、家の存続というよりも、むしろ断絶への意志があったとすべきではなからうか。なぜならば、かれには親子関係を拒否し、父たることを否定する強い決意が認められるからである。

かれにはたしかに大臣の血をひく者という強烈な系譜意識があった。それゆえに出家に追い込まれたみずからの半生を語つて次のようにいつている。

身のつたなかりける際の思ひ知らるること多かりしかば、さらに都に帰りて、古受領の沈めるたぐひにて、貧しき家の蓬^{よもぎ}、もとのありさまあらたむることなきものから公私にをこがましき名をひろめて、親の御亡き影をはづかしめむことのいみじさになむ、やがて世を捨てつる門出なりけり、と、人にも知られにしを、その方につけては、よう思ひ放ちてけり、と思ひはべるに、……。

(松風 3 一二六)

入道にとつて「世を捨」つということが現世からみずからを抹殺することを意味するところからすれば、この感慨も、竹内正彦がいうように、「父の『大臣』という名を汚さぬために出家して『大臣』の系譜から自らを抹殺」するものであった。家の存続を託す男子の誕生も得られなかった入道は、大臣の系譜をみずからとにも抹殺したいという決意をしていたわけである。これはまさに全き家の断絶への意志にもとづくものであったろう。

ところが、たとえば阿部秋生は明石入道の「一切の行動の底には……名門の座を回復しようとする強烈な意欲が潜んでゐる」と指摘し、また日向一雅も、阿部説を受けて、「海に入りね」という入道の遺言を『家』の断絶の覚悟⁽⁶⁹⁾を代償とした「名門の再興の執念」によるものと解釈している。そして日向によれば、「夢の実現が不可能となり入道も他界した時」名門ゆえに「親の御亡き影」をこれ以上汚さぬように、明石の君は入水自殺を遂げ、その系譜を完全に断絶せねばならないとするのである。

日向の論理のうちで、「夢の実現が不可能となり入道も他界した時」というのはいふかしい。すでにみてきたように、入道は、夢の実現が可能となつたのを見届けたあと、深山へと入り込むかたちでみずからを抹殺し、よう

としたのであった。それに阿部、日向が一致するという「名門」とは社会的実体として何を意味しているのであろうか。まさか明石中宮腹の皇子が賜姓して一世源氏となることで入道の系譜が復活すると解し、それを「名門の再興（回復）」とみているのではあるまい。「名門」という言葉に家の概念がまわりついているとしたら、どうも入道の意志に反するように思われるのである。

それに対して、家の断絶への意志を前提として入道の願望を解釈しようとする立場もある。たとえば坂本和子は明石入道には「将来を托す男の誕生も得られず、もはや家を再興すべき望はなくなった」と解釈した上で、ただかれには父の右大臣以来の願望として、「一族の女を後宮に入れ、帝位を継承すべき皇子の誕生を得ることがこの家の課題」であったとみて、かくて「明石姫君によって入道の望は叶い、この家の課題は果された」という⁽⁶⁾。これを「家の遺志」とみれば、日向一雅のテーマに一致することになる。竹内正彦も、

夢が実現すれば、「大臣」の系譜が中宮・明石姫君に復活するばかりか、父の「大臣」を越えた皇統譜に自らの血を送り込むことができる

といい、それによって「入道の存在も初めて報われる」と結論する。このような解釈は、そこに自己の存在証明を皇統に刻みつけようという意志を読みとろうとするのであろうか。

以上の見解は、歴史社会の現実を想定して物語の明石入道という人物を読みとろうとする試みであるとみてよからう。家や系譜意識といった社会的概念は、絶えず歴史社会のなかで検証されることによってリアリティーをもつものであった。ただ入道のうちに家の再興とか、遺志といった欲求をみようとする、どうしても納得しがたいのは、夢の実現が可能となったのを見届けたあと、みずからの存在——それはまたかれの担う家でもあろう——を抹殺しようとしたということである。家は存続することによって社会的実体をもつのであるから、明石入道の行動を家の概念を中核として解釈しようとすると、どうしても矛盾がある。

明石入道という人物を歴史社会の側でのみ理解しようとするかどうかという無理が起るのであれば、かれの一面は信仰と伝承の側から捉える必要が起ってくる。それが本章の作業であった。かれはその身の半分を信

仰と伝承の領域に置くことによって物語世界を展開させてきた人物であった。したがってかれにとつての夢の実現ということは、伝承のレベルでいえばひとつの話型の完結であつて、その時点で入道の役割も終ることであつた。それゆえかれの最後の消息は、いわば物語からみずからを抹殺する宣言であつた。入道は消息のなかで娘に對して、自身を「変化のもの」とみなせといつていた。が、その言葉は入道自身にもあてはまるのではなからうか。伝承に支えられた物語が収束するとともに、かれら明石一族は、物語からみずからを抹殺するか、あるいは物語の周縁へと押しやらねばならなかつた。物語は神話や伝承を豊かな母胎としつつも、やはり人間のうごめく物語として、そこから切り離されたところで成立したからであつた。

(注)

- (1) 『源氏物語』のテキストは新潮日本古典集成版(新潮社)に拠る。洋数字は冊数、漢数字は頁数。
- (2) 名波弘彰・岡崎和彦「皇統と罪」(『春秋』一九九二・6、春秋社)
- (3) 阿部秋生『源氏物語研究序説』六〇七頁。石川徹「光源氏須磨流謫の構想の源泉について―日本紀の御局新考」(『国語国文学報』昭35・11)にも「その神意を伝へに来た者」とある。
- (4) 注3引用の石川徹論文。
- (5) 柳井滋「源氏物語と靈驗譚の交渉」(『源氏物語研究と資料』武蔵野書院 昭44・6)
- (6) 日本古典文学大系『平家物語下』(岩波書店) 灌頂卷四三九頁。
- (7) 西田長男「生田神社と玉の信仰」(『神道史研究』二二卷五・六号 昭49・11) 所引「浄瑠璃寺流記事」に拠る。
- (8) 『醍醐寺新要録』卷二、嚴島明神託宣事
- (9) 重松明久編著『八幡宇佐官託宣集』(現代思潮社) 卷二(八五頁)に、

・娑竭羅龍王——宝 錦八歳の龍女なり

宝満大菩薩庵門

大帯姫

八幡

鵜萱不葺合尊

豊比咩河上

大明神 高知尾

とある。これをひとまず娑竭羅龍王神統譜と呼ぶ。「宝錦」は『仏説海龍王經』にみえる宝錦如来の連想であらう。「宝満大菩薩」がそれに次ぐのは、この神統譜がその神が鎮座する御笠郡龍門山にかかわって作成されたことを示唆する。なお「鵜萱不葺合尊」は筑前住吉社の前生身とされる。住吉明神と大帯姫を夫婦とし、その間に「八幡」が生れたとするのは、「住吉縁起」(『宮寺縁事抄』)の神婚伝承をふまえる。

- (10) 『醍醐寺新要録』本宮(九〇頁)。なお清滝権現縁起は四種類があるが、ここに引用する系統の縁起が『法華經』提娑達多品の八歳龍女と結びついて、これも龍女神とも呼ぶべき神格を造型している。

- (11) 『醍醐寺新要録』影向次第事(九二頁、九四頁)に「舟海ノ底ニ入テ、龍宮ヘイタル時ニ」とある。

- (12) 『摂津国西宮浜御前』(『八幡宇佐宮御託宣集』卷二)「(西宮神社) 故蹟は西浜に在りて南宮又は沖の荒夷と称す、合せて戎三郎両社と云由」(『摂津志』所引『仲資王記』)。「浜南宮夷三郎殿」(『類聚既驗抄』)。

- (13) テキストとしては、重松明久編注『八幡宇佐宮御託宣集』(現代思潮社)を用いる。訓読は同書を参考にしたが、私改を加えたところもある。

- (14) 三品彰英『増補』日鮮神話伝説の研究、応神天皇と神功皇后、五五頁以下。

- (15) 桜井好朗「下剋上と神々―物くさ太郎考―」(『文学』39-10、一九七一)。

- (16) 岩波日本古典文学大系『土佐日記 かげろふ日記 和泉式部日記 更級日記』五一頁

- (17) 大場磐雄「海神投供考」(『古典の新研究』第二集 一九五四)

- (18) 『統天台宗全書』史伝2

(19) 岩波日本古典文学大系『竹取物語 伊勢物語 大和物語』四七頁。

(20) 田中卓編著『住吉大社神代記』一九九頁。なお『託宣集』(巻二)所収の「旧本記」に「安曇磯良丸、今申志賀神云、娑竭羅龍王御梶取也」とある。志賀神は神功皇后の「挾抄」から娑竭羅龍王のそれへと転移していったとみてよからうが、その背景には志賀神が梶取の神として信仰されていたということがあるとみねばならない。

(21) 『宮寺縁事抄』『神道大系』神社篇7岩清水) 卷十三 一六三頁。

「諏訪大明神絵詞」によると、その本文にみえる神功皇后三韓征討物語は「高良縁起」(「高良玉垂宮縁起」の古本か)とともに「二神託談記」(江幡筆跡)を踏まえて記されているが、その「二神託談記」そのものが高良大社縁起を参考にしている、「こうした縁起が既に述作せられていなければ、匡房の二神託談記の如きも著される筈もなからうと思われる」(西田長男「高良大社縁起の基礎的研究」)『神道及び神道史』33、昭53・11)ので、高良玉垂宮縁起の古本の成立年代も院政期以前に遡るとされるが、その縁起の神功皇后三韓征討物語は、「住吉縁起」のそれを受容したものであるから、「住吉縁起」も院政期にはすでに成立していたと考えられる。

また「住吉大社神代記」に「是に皇后、大神と密事あり(俗に夫婦の密事を通はすと曰ふ)」とあるが、この住吉大神と神功皇后の神婚伝承は、「住吉縁起」の「即夜住吉大明神現形(与大帯姫)為夫婦」という伝えが伝播したもの。西田長男は『住吉大社神代記』の成立を平安時代初期に置く通説を疑って院政期にまで引き下げるべきだと主張する(「高良大社縁起の基礎的研究」)。ただしその根拠は示していない。これは同書の注記あるいは或記の補入期まで考慮したものかどうか不明だが、この成立時期の問題は、「住吉縁起」のそれとも密接にからんでいる。ただこの西田長男説を考慮しても、「住吉縁起」の成立は院政期を下るまいと考えてよいであろう。

(22) 北部九州地域の神功皇后系八幡縁起と「龍宮城」のかかわりは次の通りである。すなわち「高良玉垂宮縁起」と「宗像大菩薩縁起」では、龍宮城は対馬の沖合であるように読みとれる。たとえば「宗像大菩薩縁起」には、「(神功皇后)対馬島着給天、為豊姫御使、遣龍宮城、乾珠・満珠・二顆珠借給恩利」とある。それに対して「託宣集」所収の「旧本記」では、「龍王仰云、……汝(「安曇磯良」)着夷国時、以鰐魚為瀬使、充玉・干玉令借奉給」とあって、こちらは新羅の海の沖合ということになるか。「阿蘇山縁起」は、その文脈からすると「金海府」(朝鮮慶尚南道金海邑)沖合の海と読めるので、「旧本記」と一致すると考えられるのが注意される。というのは、神功皇后系八幡縁起としては、「住吉縁起」の本文は逸文ながら古型と考えられるのだが、その龍宮の記述には怡土郡雷山の娑竭羅龍王信仰が浸透しているこ

とは確実である。注目してよいのは、それがどうやら新羅系のそれであるということである。

それとの親和性からみて、「阿蘇山縁起」や「旧本記」のほうが古態的なであろう。「高良玉垂宮縁起」や「宗像大菩薩縁起」は、それを対馬にまで引き寄せたとみられるのである。対馬の天童信仰が基層的に龍神信仰であることは三品彰英に説がある（『増補』日鮮神話伝説の研究）。対馬へと龍宮を引き寄せたのは、たんなる机上の作為ではなく、新羅（朝鮮）系の龍神信仰から対馬のそれへという信仰基盤の転移として考えられるのではなからうか。『八幡宮寺巡拝記』所収の「香椎宮縁起」に「時ニ聖母（太宰府）四王山しんのしや顯ニノボテ、……其後河上大明神ヲ聖母龍宮ヘツカハサル」とあり、また『託宣集』所収の「聖母大菩薩因縁記」に「鹿嶋より香椎の浜はま前へは一操、香椎浜前より鹿嶋へは一操なり。然る後高麗を差して渡り給ふ。其の海中に、河上大明神は龍宮に入り給ふて」とあって、龍宮は、漠然とながら博多灣ないしその出入口に近い玄海灘の海底に近づいている。これがさらにはつきりするのは、『八幡愚童訓（甲）』で、「（豊姫）勅宣ヲ承テ後、香椎ノ浜ニ出テ海中ニ向テ……勅使三人、小龍ノ跡ニ随テ龍宮城ニ入給フ」とあることであろう。なお細川幽斎『九州道の記』志加ノ島の条には、「名にしおふ龍の都の跡とめて波をわけゆく海の中道」という歌があつて、志賀島の近くの海底に龍宮があると信じられていたらしい。

(23) 国民文庫版一九九三頁。

(24) 「大羅志姫大発志、登四王寺山祈願云、欲降伏隣敵、天王護助給、又以大鈴附禰枝、高振呼云、朝廷坐神命哉、乞施威令降伏敵國、即依声響空中有声答畢、即夜住吉大明神現形為夫婦」〔『宮寺縁事抄』所収「住吉縁起」〕

(25) 注(20)引用書 一四九～五〇頁。訓読は同書に拠る。

(26) 注(20)引用書 一七一頁。

(27) 高橋和夫「源氏物語―明石一族の物語」(群馬大学教育学部紀要、人文・社会科学篇34、一九八四)

(28) 注(13)引用書卷十二、四三八頁。

(29) 「宇佐宮現記」(神道大系神社篇、宇佐 四八五頁～九頁。)ちなみに同記に載る行幸会記事は「応永卅年行幸会記」の逸文と思われる。また行幸会の研究については中野幡能「八幡信仰史の研究」四二四頁以下に詳しい。

(30) 古典文庫『中世神仏説話』二六頁以下。冒頭部に「縁起并ニ流記」とあるが、これが「香椎宮」の項にあること。また本文が他の香椎宮縁起と類似することから、「縁起」は「香椎宮縁起」とみなしてよからう。

(31) 『宮寺縁事抄』巻一末、なお巻十一には「若宮御事」としてみえる。

(32) 注(13)引用書卷十五、四三九頁。

(33) いずれも『神道大系』(神社篇、紀伊・淡路)所収。なお野上八幡宮縁起(表題「石清水八幡縁起」)は、菅田八幡宮所蔵の「神功皇后縁起」(『神道大系』神社篇、河内・和泉・摂津)と同系統の本文をもつ。また衣奈八幡宮縁起と瀬淵八幡宮縁起とは同一本の転写と認められる。絵十葉をもつ絵詞の体裁の縁起であった。ただし『神道大系』に収められる瀬淵八幡宮縁起には錯簡がある。

(34) 注(33)引用書、六四頁。

(35) 『高麗史』卷一、高麗世系、作帝建

(36) 注(35)引用書

(37) 注(14)引用書、脱解伝説。

(38) 注(21)引用書、一六五頁。

(39) ここで「住吉・八幡信仰」と呼ぶのは、八幡・龍女聖婚説話、および和多御崎伝承の構成の特異性からそう呼ばざるをえないからである。たとえば和多御崎伝承でいえば、「A」―「A」が「住吉縁起」であるのに対して、「B」は八幡信仰のかなめである皇子産みのモチーフであり、「C」は菅田皇子から八幡への化神のモチーフとなっている。ひとつの伝承のなかで住吉信仰と八幡信仰が接合しているのであって、これをいずれとも区別することはできない。八幡・龍女聖婚説話の場合、八幡若宮信仰が「住吉縁起」の枠組みに嵌入しているということが出来る。したがってこちらも区別することはできない。このような伝承のありかたに支えられた信仰を「住吉・八幡信仰」と呼ぶことにする。

(40) 注(2)引用論文

(41) 加納重文「明石上私論―初期構想に關連して―」(『女子大國文』一〇〇)

(42) 倉塚暉子『巫女の文化』(平凡社)第一章琉球の天人女房。雨宮裕子「異類婚の論理構造」(小松和彦『昔話研究の課題』所収 名著出版 一九八五)

(43) 大分八幡宮の二つ石については、『官寺縁事抄』卷二、延喜廿二年六月十七日付太政官符付記。その縁起(鎮懷石伝承の異伝)は、『託宣集』卷二、元慶元年大分官託宣記事、および同書同卷所収「香椎宮縁起」にみえる。

(44) 岩波日本古典文学大系『風土記』三八九頁。

(45) 『八幡宮寺巡拝記』所収の「香椎宮縁起」に、「此二玉ハ河上ノ宮ニオサマル、長五寸ハカリ也、カシラハ二寸ハカリ

也、尾ッホソシ」とある。

(46) 吉田敦彦『ヤマトタケルと大國主』六〇頁。

(47) 注(13)引用書卷二、八六頁。

(48) 注(13)引用書卷二、九二頁。

(49) 日本古典文学大系『日本書紀』

(50) 日本古典文学大系『風土記』

(51) 『託宣集』所収、「阿蘇縁起」(卷二)、「旧本記」(卷十五)

(52) 『託宣集』所収「聖母大菩薩因縁記」、『八幡宮寺巡拝記』所収「香椎宮縁起」、「高良玉東宮縁起」、「宗像大菩薩縁起」、「八幡愚童訓甲」など。

(53) 柳井滋「源氏物語と靈驗譚の交渉」(『源氏物語研究と資料』武蔵野書院 昭44・6)

(54) 『覺禪鈔』宝珠法(六一〇中)に引かれる『法花撰釈』卷四。

(55) 名波弘彰・岡崎和彦「須磨あらし」(『春秋』一九九二・7 春秋社)

(56) 竹内正彦「変化」の明石君」(『王朝文学史稿』15 平成元・3)

(57) 有職故実叢書『拾芥抄』四七五頁。

(58) 注(56)引用論文。

(59) 阿部秋生『源氏物語研究序説』七五八頁。

(60) 日向一雅「光源氏論への一視点」(『源氏物語の主題』桜風社 昭58)

(61) 坂本和子「光源氏の系譜」(『国学院雑誌』昭50・12)