

## 『平家物語』 髑髏尼説話考

名 波 弘 彰

### はじめに

読み本系『平家物語』と呼ばれる延慶本、長門本の平家物語、それに源平盛衰記の三本には、髑髏尼説話という、きわめてグロテスクな屍愛の物語が収められている。本稿はその説話に関する考察である。とりわけ興味深いのは長門本の説話言説である。というのは、その言説にはおそらく説話の原型と考えられるところの「大原の上人」の事件目撃談の語りが説話の内部の枠組みとして組みこまれていることが考察されるからである。その点からすれば、三本の説話言説はこの長門本の目撃談の流伝・変容の過程として分析されることになる。本稿の研究目的のひとつはその過程をたどるところにある。

それにまた、「大原の上人」の語りには、『平家物語』にとつては実に珍しいのではないかと思われる非人（被差別民）の祈りというか、願望といったものが見事に掘り上げられていることが注意される。その語りの特色を大胆にいうならば、非人の物語といつてもよいほどである。したがって、本稿のいまひとつの目的は、「大原の上人」の語りの構造をおさえた上で、その語りにこめられた非人の願望がなんであつたのかを汲むことにある。しかし非人の物語は、流伝の過程で、やがて念仏・勸進聖の物語へと変容する。その変容過程を跡づけることも、

当然いまひとつの目的のなかに含まれることになる。

ところで、この説話には渡辺貞磨<sup>(2)</sup>、砂川博<sup>(3)</sup>、柳田珪一郎<sup>(4)</sup>の各氏に論考がある。いずれも説話の生成と流伝にかかわって論じられている。それによれば、この説話には長門本と延慶本の中に説話を忠実にダイジェストしたかたちでの広略の異伝が収められ、盛衰記はそれらよりも後次の成立になる説話を収めているという点で諸氏の見解は一致している。ただ論考には力点の置き方に差異が認められる。渡辺貞磨は、宗教社会における融通念仏・勸進聖の生態分析に関心を集中させ、その面から長門本と盛衰記の間の説話の流伝と変容について論じている。砂川博は長門本の多面的研究の一環として長門本の説話に問題を限定し、それが「四天王寺に集住した非人法師（念仏比丘尼―引用者注）」の生成・管理した唱導の話材を採集したものと判定している。

この砂川博の結論は、渡辺貞磨が盛衰記の説話を東山長楽寺に属する念仏・勸進聖の説法の場合に供給された唱導の話材とみなす考察を補完するものとなっている。ただ惜しいことに、「両説ともに論考としては小規模なもので、「唱導の話材」という結論で終わっていて、それから先の考察がみえない。本稿は、すでにほのめかしたように、説話言説の位相論、それと事件目撃者の語りとの関係、そして主題論、さらには説話の流伝・変容の過程論などといった多岐にわたる問題の検討を通して、この嚮體尼説話を総合的に考察してゆく。考察の方法論は、前稿<sup>(5)</sup>で試みたように、この説話をいったん『平家物語』という物語の枠組みから逸脱させ、当時の宗教社会における念仏聖の動態<sup>ダイナミクス</sup>と関係づけるという過程をとる。そしてそこでの宗教的かつ信仰的関係性を「読む」ことを試みる。こうして逸脱させた説話をあらためて物語にかえすとき、なにが脱落し、あるいは付加したのかを考察してゆく。このような傍系説話にどうしてかくも大仰な考察をするのかと問われると少し答えに窮するが、諸本におけるこの説話の形態から、原型としての語りの構造、その説話化、そして物語への嵌入の一定の手法といったような『平家物語』にかかわる説話形成の祖型的考察が可能なのではないかと答えるほかない。

## 一、長門本、延慶本、盛衰記の説話にみえる

## 事件目撃者の「上人」の宗教的役割をめぐって

読み本系平家物語三本の鬻饅尼説話の事件目撃者については、長門本が「大原の上人」、延慶本が「小原ノ堪敬上人」、盛衰記が「阿證房印西」であることはよく知られている。ただたとえば、渡辺貞磨が長門本と延慶本の説話が異伝関係にあるという前提に立つて「大原の上人」と本成坊堪敬とを同一視しているが、これは誤解である。本節ではまずこの誤解をとくことから始めたいと思う。そのことは同時に、次節で考察することにして、読み本系平家物語三本の説話言説の位相における差異の検討につらなつてゆくことになろう。

誤解をとく視座は、事件目撃者となる「上人」の宗教的役割の分析に求められる。しかも、その分析は誤解をただすだけにとどまらず、三本の説話の担い手の析出に及んでゆくはずである。そしてその結果として、この担い手の追及は、次節における説話言説の検討の方向を見定める見取図をも提供することになろう。

そこでまず長門本の説話に登場する「大原の上人」から検討に入つてゆこう。考察の糸口は長門本の独自異文である遺骸埋葬記事二箇所である。まず一箇所は、北条氏の武士たちによる平家残党狩りにあつて、平家公達ゆかりの六歳の男児が鴨川の六条河原で斬首されたところで、母親が遺骸の首をふところにかかえて泣きくずれている場面。その独自異文をあげてみよう。

(母親は愛児の頸を) 放ち給はず、かゝへて泣給けるを、さまへにけうくんせられて、身をば河原に埋み給けるを、上人あひともになくく石をひろひはかをたて、経をよみ念仏申て……、

長門本の独自異文の特色は、母親がせめてのこととしておこなう首のない遺骸の埋葬を「大原の上人」が手伝つている叙述のみえることであろう。つまり、「大原の上人」があたかも後世の隠亡聖のごとく埋葬儀礼にしたがつているのである。

そのような箇所がいまひとつみえている。すなわち、やがてその母親は愛児の鬻饅をかかえたまま摂津の渡辺

橋から入水自殺する。折から四天王寺の西門念仏に結縁していた「大原の上人」は、人づてにそのことを聞かや、ただちに渡辺橋へと赴き、母親の死体を川から引き上げ埋葬し送葬儀礼をとりおこなう。

(西門念仏堂に結縁のために集つてきていた非人や在家の民衆が口々に)「……午の時計りに橋より身を投て候が、紫雲立、音楽していきよう薫じて、殊勝の往生して候を吊ひ申候や」と申ければ、上人渡辺におはしまして、かの身を取上げてけうやうし、經を読み念仏申給て……、

「大原の上人」による遺骸の埋葬と送葬は、母親の死体を川(淀川の支流渡辺川、後の天満川)から引き上げると、そのまま河原でとりおこなわれたのであろう。

この二箇所<sup>1)</sup>の埋葬記事で共通しているのは、いずれも「大原の上人」と河原の結びつきである。そこにはテキキストの表層にはあらわれないが、死体処理に従事する河原者と呼ばれる非人(乞食法師、後の隱亡聖)のはたらかが介在していると想定してよからう。死体は、中世びとにとつて触れることを忌避する死穢の対象であつた。とくに「定命(業)」をまつとうすることなく横死した者は罪業深重の死者としてとりわけ忌避された。六歳の幼な子と母親の死がそれにあたる。

したがつて、横死の死体処理は深い禁忌につつまれた特殊な宗教的職能者の專業とされていた。そして禁忌は賤視へと転化することで、かれら宗教的職能者は賤視される儀礼に従事する不可触賤民とされるようになつたわけであり、そんなかれらが河原者と呼ばれる非人(乞食法師)であつた。それゆゑ「大原の上人」が河原で二人の死体を埋葬したという叙述の背後には、どうしてもかれらの活躍を読みとる必要がある。これはのちにもふれることだが、母親の投身自殺のあと、「紫雲立、音楽していきよう薫」ずという幻視と幻聴には、かれら賤視された非人たちの願望がひめられてみるとみねばなるまい。

このように考えられるとすれば、長門本の説話は、河原の死穢をも忌うことなく、死体の埋葬をおこなつた「大原の上人」と非人が共同して語り伝えた物語ということになる。

それに対して、延慶本と盛衰記の物語には長門本のごとき埋葬記事がみえない。ということは、それらの説話

に登場する大原来迎院の堪敬も東山長樂寺の印西も死体の埋葬にたずさわることがないということである。たとえば、まず盛衰記の印西の宗教的役割をみてみると、愛児を斬殺されて悲嘆にくれる母親と乳母に印西が受戒させる叙述がみえている。

女房「さらばここにて様を替ばや」と宣へば、上人「それはさるべき御事にて待べし」とて、……〈中略〉……傍の庵室より剃刀を借寄せて、持給へる水瓶にて髪を洗ひ、長に余れる簪をおろし奉、……〈中略〉……御乳母も「共にならん」と云けるを、様々制し給けるが、自髪を切落したりければ、不三力及剃落給ふこの印西の役割については、実は延慶本の堪敬と共通している。すなわち、「大原の上人」から「小原ノ堪敬上人」の説話となつている延慶本が同じプロットのところでは、

今ハ何ニ思召トモ甲斐アルマジ、只躰ヲカヘ念仏ヲモ申テ、後生ヲ訪給へ、イザ、セ給へ、大原へと言わせているが、この箇所が盛衰記の受戒記事と照応することはいうまでもなからう。延慶本では、このあと、堪敬の教化にしたがつて「母上」は大原来迎院で「躰ヲ出家セラレケリ」とある。教化の言葉との対応からいって、堪敬が受戒出家の戒師をつとめたとみてよからう。

延慶本と盛衰記で堪敬と印西にかかわつて受戒出家の記事がみえるのは、当時にあつてかれらが黒谷の法然とともに貴族社会に知られた受戒師であつたことによるのであろう。

御戒、自今日印西上人参仕云々、源空湛家三上人各五十ケ日被結番、至御産期可参仕云々、(『三長記』建久六年七月十三日)

したがつて、延慶本・盛衰記の受戒記事は当時の宗教社会におけるかれらの顕著な役割の反映であつた。ひるがえつて長門本の「大原の上人」についてみると、かれには受戒師の面影のみえない点が注意される。「大原の上人」と堪敬の間のこの役割の違いは、もともと「大原の上人」が堪敬ではなかつたことをうかがわせてくれる。とすれば、長門本に登場する無名の「大原の上人」の説話が来迎院の大立物である堪敬に付会していったことを示唆しているのではなからうか。このことは説話言説の分析でさらに追究してゆくことにしよう。

盛衰記の印西の役割にあらためて眼を転じてみよう。印西は母親と乳母の二人を受戒させると、東山長楽寺にともない、ただちに四十八日にわたる長日供養念仏を始め、中陰法要などさまざまな法会をおこなう。

其後（母親と乳母を）長楽寺の坊に奉<sub>レ</sub>誘入<sub>テ</sub>、四十八日の念仏を始め、七日七日の仏事宮、御菩提を申給へば、

この説話における印西の役割はこれにとどまらない。それは主人公の鬮髻尼とかかわらない点で、すでに鬮髻尼説話を超えているのだが、長楽寺の恒例仏事としての法会記事がみえている。

去程に長楽寺の上人の許には、正月十五日より毎年に四十八日の間、念仏法門の談議あり

というのがそれである。折からこの恒例念仏法会に結縁するために摂津四天王寺から上京していた信阿弥陀仏という念仏聖が、幼な子の鬮髻をかかえた一人の女人が西門の沖合の難波の海に入水往生を遂げたという事件を念仏衆一同に語って聞かせた。その話に思い当ることのあつた導師の印西は、早速その女人の供養のために法会の功德を廻向することを念仏衆に告げるとともに、

其上諸僧を勸進して、一字三札の一日経を書、難波の海へぞ送給ふ

というように、その場で法華経による一日経書写の勸進をもおこなっている。

このような印西の役割を長門本の「大原の上人」と較べてみると、この頃すでに念仏聖の間にも階層分化が生じていて、印西や、それに来迎院の堪敬のごとき上層の念仏聖は、法会や供養仏事にたずさわるだけで、「大原の上人」のごとく、深い禁忌につつまれ、それだけ賤視されていた死体処理にたずさわることがなかったのではなからうか。かれらに較べると、「大原の上人」はいまだ河原にたむろする非人（乞食法師）らとも交渉のもてる中下層の念仏聖であつたとみられる。おそらく長門本と延慶本・盛衰記の説話の差異には、平家一門につらなる母子の悲劇を目撃した念仏聖（勸進聖）の間には階層分化のあつたことが背景にあつて、中下層の聖から上層の聖へと説話の流伝があつたのではなからうか。

長門本によれば、大原来迎院を出奔した悲劇の母親はやがて四天王寺の西（大）門のあたりに姿をあらわすの

だが、そのときにはすでに非人の群に身を墮している。

(西) 大門よりはるかに遠くのきて鬻體のあまといふ非人ありけり、同乞食の中にもまじらず、其故は懐におきなきもの、かうべもちたるが、日数ふるまゝに、その香なのめならず臭かりければ、非人は是をくはず、さる程に只一人すぐくすぐしけり、

注意すべきは、ここでは母親は「鬻體のあまといふ非人ありけり」とあるように非人身分の者としてとらえられていることであり、それゆえに、その周辺には同じ「非人」(当然その中に乞食法師も含まれていよう) しかないことである。ただ、そのふところにある幼な子の腐つた生類が死臭を放つために、母親は非人の群からつまはじきされていた。このような構図からいっても、説話後半の母親の入水事件を目撃し、そして語り伝えた者は彼女と群をつくっていた非人たちであつたということが推測されるわけである。

それに対して、延慶本・盛衰記の説話からは、長門本の埋葬記事の背後に想定されていた河原の非人の存在が消し去られている。たとえば、盛衰記の説話にも死体処理にかかわる記事がないわけではない。

次の日のまた朝、蟻共あま船に乗つれ、遥の沖に出て見れば、尼波にぞ浮たる、昨日の事也ければ、事切果ぬ、是を取上て灰に焼、「元来好給ぬる所也」とて、又海に入れて、西門に集て念仏申し、追善しけるぞ情ある。とあるのがそれである。

しかし、尼(母親)の水死体を船に引き上げたのは「蟻共」であり、「是を取上て灰に焼」いたのも、文脈からみれば、やはり「蟻共」であつたらう。そこには愛児を不慮の事件で失つた母親の身の上に同情し、母親を南都から四天王寺へといざなつてきた「乞食修行者」の姿もみえない。強いていえば、「西門に集て念仏申し、追善しける」人びとのなかにかれら「乞食修行者」の姿のまじつていたことを想像してよいかもしれないが、ただ盛衰記の説話はかれらを死体処理にかかわらせることはなかった。

これものにふれることだが、盛衰記の「乞食修行者」は、そこで言及する『発心集』の「乞食聖」と同じく、どちらかといえば、隠徳の聖の形象に近く、「乞食」しながら、仏道を行ずる修行者に近い。盛衰記では、その

「乞食修行者」でさえ慎重に死体処理・埋葬のことから引き離されている。ということは、盛衰記の説話がどのような人びとによつて担われていたのかを示唆する。少なくともそれは長門本のごとき非人の物語ではありえないということだけはいつてよからう。

## 二、長門本と延慶本の説話言説の位相

一部の学者の間には長門本と延慶本の鶴籠尼説話を異伝関係にあるものとみなし、両者の言説にみられる位相の差異に気づかないでいる論考がみうけられる。しかし、はたしてそうであろうか。本稿からみると、長門本の説話言説は延慶本のそれと較べてきわめて特異である。あるいはその特異性がこの説話の成立過程をあきらかにしてくれるかもしれない。

そこで本節では、両者の説話言説を検討し、それぞれの位相の差違を分析することで、できれば成立論にかかわる視座を定めることにする。いまそのことを、まず長門本の「大原の上人」が事件を目撃する言説(A)からみてゆくことにする。

(A) 折節大原の上人、此程多くあるなる死骸ども見て、無常を觀ぜんとおぼして河原へ出られたりけるに、武士五六騎が程物の具して出で来りければ、上人「世はしづまりたるかとこそきくに、物、具したる者の出来たるこそ怪しけれ」と覺して、目をつけて見給へば、髮肩のまはりなる若君いたいけしたるを、武士鎧の上に抱きたり、若君手をさし出て「まゝや、く」と泣給ふ、其後朽葉の衣着たる女房年廿二三と覺し、きが、「我子よ、く」となくなき走るがあり、しばしこそ衣も肩に掛り、うらなしもはきたりけれ、後にはきぬもぬぎ、うらなしもはかざ、「若君よ」といふ声もたてず、「ああ」といふ声ばかりにて走る女房あり、上人「あれはいかに」と見給ふに、武士かの若君の首をやがてかい切り河原にすてけり、おさなければにや、首をも渡さず獄門にもかけられず、彼女房よりて首を取て、身に差合せて、余りの事なれば



に、や、泣もし給はず、只生たるおさなき者を抱きたる様にいだし、身に氣も心もありとも見え、ほれぐとしておはしけり、……。

説話はこのほかに（B）上人が女房を教化する場面、（C）摂津四天王寺の場面があるが、この（A）事件目撃場面に長門本の言説の個性がもつともよくあらわれていると思われる。

それはこの場面における説話言説としてみとめられる三つの特色にもとづいている。すなわち、まず第一には、説話の語り手が場面叙述にあたって焦点化しているのが「大原の上人」だということである。延慶本の対応箇所をあげて比較してみよう。

其（経正の北方―引用者注）腹ニ六ニナル若君ヲワシケリ。仁和寺ノ奥ナル所ニ忍テオワシケリ。武士尋出シテ、今日六条河原ニテ首ヲキル、母上モ付テオワシタリ、天ニ仰ギ地ニ伏テモダヘコガレケレドモ、ナジカハ甲斐アルベキ、若君遂ニ被切ニケリ、少ケレバニヤ、首ヲバ大路ヲモ渡ズ、獄門ニモ不<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>懸、河原ニ切捨タリケルヲ、右ノ膝ノ上ニ置テヲメキ叫ケルガ、後ニハ息モ絶テ音モセズ、

あきらかにわかることは、延慶本では、語り手によって焦点化されているが愛児の死を悼む「母上」だということである。まずこの点に長門本の言説との差異がみとめられよう。長門本の「大原の上人」に対応する「小原の堪敬上人」が登場してくるのは（B）の上人が女房に教化する場面の冒頭である。そこで、

折節小原ノ湛敬上人、此程多<sub>ル</sub>死骸見テ、無常ヲ観ゼントテ、……

という叙述で登場してくる設定は、長門本の（A）の冒頭の叙述とまったく一致している。つまり長門本の（A）の冒頭叙述を（B）の冒頭に移動したかたちが延慶本ということになる。そのことは、延慶本の作為として、堪敬を事件の目撃者の位置からはずしたということの意味する。事件の目撃はいうまでもなく客観視の語り手によっている。

ここに長門本と延慶本の（A）の言説の位相がはっきりする。つまり長門本では、「大原の上人」が焦点化されるとともに、事件の一部始終はかれの眼を通して目撃されるという語りの構造をとっているのに対して、延慶

本では、「灌敬上人」は愛児の首を刎ねられて悲嘆にくれている「母上」のところにたまたま来て、彼女の姿に同情し宗教的職能者として助力するといった脇役の位置を占めているにすぎない。事件の目撃者の視点は語り手の全知視点到吸収されていて、灌敬は目撃者の位置からすべり落ちてしまっている。

第二の特色としては、長門本の物語の語り手は焦点人物「大原の上人」の心中に分け入って、かれの思いを直接に聞き手に伝えるという内面視点（人物の内面に向かう視点）をとっていることである（傍線部 a、c）。それに対して、本来この事件の当事者であり主人公である「女房」には、たとえば、「女房年廿二三」と覚しきが「余りの事なればにや」、「身に気も心もありとも見えず」とあるように、対象化（対他化）する表現や疑問表現などによって、語り手は彼女と一定の距離を置いている。

このような言説はいうまでもなく、語り手が事件目撃者の「大原の上人」に同化していることを示すと同時に、事件当事者の「女房」を異化していることを構造化したものである。この異化表現が「女房」との間に一定の距離をとらせているわけである。

最後に第三の特色として、語り手は焦点人物「大原の上人」の心内語を伝えた直後に、「目をつけて見給へば」（b）、「見給ふに」（d）と述べることで、語り手の視点からというよりも、焦点人物の視点を通して事件の状況を語ってゆくという方法をとっていることがあげられる。いわば焦点人物の視点人物化である。前項で、「大原の上人」に目撃されている「女房」の心の動きについて、語り手は一定の距離を置いて憶測するというかたちをとっているとおいたが、このことも、焦点人物の視点人物化と対応する言説とみてよかろう。つまり、「覚しき」とか、「にや」、「見えず」というのは、語り手の憶測ではあるが、それがそのまま視点人物「大原の上人」の憶測という構造になっているのである。

このような三項にまとめられる長門本の言説の位相は、「上人次の年天王寺に参り給たりけるに」で始まる（c）摂津四天王寺の場面にもまとめられる。当該箇所を引用してみよう。

上人（幼き者の生額を持つ非人の女のもとに―引用者注）立よりて見給へば、さすが心のありけるにや、上

人を見奉て伏目になりけり、此尼のありさまを見るに、目も当られずやせ黒みてありし、その形人にて人ならず、ふところにおさなきもの、首の黒みてあり、上人『是は誰なるらん』と、いとをししく思ひて通らせ給ふに、

「大原の上人」が「女房」に再会するところだが、(e)の言説と傍点箇所「さすが心のありけるにや」というのは、まえに言及した第二項にあたらう。そうであれば、「目も当られず……黒みてあり」というのも語り手の視点からする言説ではあるが、それがそのまま焦点人物||視点人物の視点からの言説ともなっているといつてよかろう。

以上みてきたように、長門本の言説は「大原の上人」を焦点人物||視点人物とする語りという構造をとることがうかがえたわけだが、このことは、説話の場面の展開についても、延慶本とははっきりした位相差をみせている。たとえば、長門本では「上人次の年天王寺に参り給たりけるに」「上人御堂へ参り給たりけるに」「上人渡辺におはしまして」とあるように、焦点人物||視点人物の移動にしたがつて場面が展開している。それに対して、延慶本では、「母上ハ臈テ出家セラレニケリ。首ヲバ母上懐ニ入テ、天王寺ニ詣テ」「サテ百日ニ満ジケル日、(母上―引用者注)渡辺川ニ行テ……身ヲ投給ヒニケリ」とあるように、焦点人物である「母上」の移動にしたがつて場面が展開する。

この両者を比較した場合、延慶本のように、場面の展開が焦点人物(主人公)の移動にしたがつたというものは、物語にとつては常套の方法であつて、むしろ、それが事件目撃者である脇役にしたがつたという長門本の言説のほうが物語の方法としては異例に属する。しかし、このような語りの構造に実は、この説話の原型がいかなるものであつたのかを推測させる鍵がひめられているのではなからうか。

物語論、とくに語りの構造という視座から『平家物語』を分析しようとしている志立正知は、

従来の『平家物語』研究にあつては、諸本間のみられるそうした(語り)の方法の差異を、様々なレベルで実際の(語り)行為と結び付けて解決しようとする傾向が強かつた。しかしながら、……(中略)……、先

行の文芸テキストにおいては、実態的（語り）行為と直接的関係をもたないままに、伝統的に叙述方法としての（語り）が虚構されていた。『平家物語』の場合でも、これを書かれた文字テキストとして享受している以上、同様の可能性を探ってみる必要があるのではなからうか。<sup>9)</sup>

と提言している。確かに、王朝時代の作り物語の語りの構造の伝統がどこまで『平家物語』のテキストに浸透しているのかを分析することは有効な方法であろう。

しかし、説話から物語へという平家物語成立論が定説となつて以上、物語の構成要素となつている説話に、もし「実態的（語り）行為」が析出されるとすれば、それを通しての説話生成論の考察、そしてそれを媒介にした物語の構成に関する分析へというアプローチもまた有効であり、それこそ『平家物語』研究にのみ許された固有の方法論であろう。この長門本の説話言説についてまとめれば、

1 説話の焦点化がなされているのは、主人公である「鬻體の尼」ではなく、主人公の悲劇を傍観する現場目撃者「大原の上人」である。

2 しかも、説話の語り手は、現場目撃者の中心に入りこむという方法によって目撃者と同化し、その視点を通して説話の一部始終を語つてゆくという構造をとつている。

3 このような説話言説の構造から、この説話の叙述には、「大原の上人」が現場目撃者として、また現場報道者として語るといつた構造がその内部に組みこまれていたと考えられる。

このような説話言説の構造と「大原の上人」の役割とを考え合わせれば、この説話の原型は「大原の上人」の直話（語り）であつたのではなからうかという想定がみちびき出されてくる。長門本の説話は、上人の直話を話材として、それを第三者である語り手の語る説話の形式に仕立てたものであつた。そのために、語りの構造からみると、説話の語り手と「大原の上人」が同化することもあつて、両者の間の距離はほとんどないような体裁となつていくわけである。

しかし、そのような説話が一篇の大きな物語に組みこまれるとき、この説話の前後に配置される記事（物語）

に對して語りの不統一がもたらされるのではないかと危懼が生れる。長門本はそれをどのように処理しようとしているのだろうか。その処理の方法が説話の冒頭部と結末部にみとめられる。まず冒頭部をみると、

故修理大夫経盛の嫡子皇后宮亮経正の北の方は、左大臣伊通の御孫、鳥飼中納言の御娘とかや、其腹に六歳になる若君おはしけり、仁和寺の奥なる所に忍びておはしけるを、武士尋ね出してけふ六条河原にて首を切てけり、

と、主人公の人物紹介と事件のあらまし(前半部)が物語の語り手から説明される。そして結末部に眼を移すと、そこには、

「さてこそは皇后宮亮経正の北の方、左大臣伊通の御孫、鳥飼中納言の御娘」とも人は知りにけり、あはれなりし事どもなり、

とあつて冒頭部と照応させている。こうしてこの説話を「皇后宮亮経正の北の方」の逸話として明確に枠取ることで、一篇の長大な物語のなかにはめこんでいるのである。

ところで、この結末部には語り手の統一をはかるための変改がおこなわれているのではないかと疑わせる点がある。すなわち、「人」の発話とされる部分を問題にしてみると、これはそのうえにある

(上人)よくくかのあまのゆくゑを尋ね給ければ、ありし時河原にて見給て、小原へかへり出家せさせておはしましける女房なり、

とある文脈に接続している。したがつて、この文脈からひき続いて「さてこそは」と発せられれば、この発話はどうみても、もとは「大原の上人」の直接話法であつたとみるほうが穩当ではなからうか。原型をあえて推測すれば、おそらく

「さてこそは皇后宮亮経正の北方、……」とも上人は知り給ひにけり、  
 というような言説であつたとみられる。

しかし、もしそうであれば、その下に続く傍線部「あはれなりし事どもなり」もそのまま上人の感慨となつて

しまう（原型はそうであつたかもしれない）。そうすると、物語はこの説話から次の記事（物語）に移行するとき、語り手に整合性がとれなくなり、物語の統一がくずれることになる。そこで長門本は、それを漠然とした「人」と変改し文脈を屈折させることで、傍線部の感懐を強引に物語の語り手の感懐へと転換してしまつた。こうしてそれまでの焦点人物に与えられていた視点が物語の語り手にとりもどされ、冒頭部と照応して説話はしめくくられることになる。これが比較的に独立性の高い個別説話を長大な物語に組みこむ長門本の方法であつた。それに対して、延慶本の説話の言説では

1 「小原ノ堪敬上人」は説話全体を通して焦点化されることはなく、まづ多くの脇役に退いている。

2 それに代つて、説話の主人公である「母上」が焦点化されている。ただし視点は説話内の登場人物には与えられていず、まづたく説話の語り手に吸収されている。

3 語り手は焦点人物（母上）と同化することはない。したがつて、焦点人物の心中に分け入ろうとはせず、事件の展開を客観的視点から語つてゆくだけである。

という特長がみられる。このような語りの構造は、この説話の前後に布置される記事（物語）のそれと同質である。このことは物語と説話が語り手の統一化を通して整合されていることを意味するものであつて、比較的に独立性を保つていた長門本の説話からみれば、延慶本の説話における語りの構造はすでに物語内に一層組みこまれたかたちとなつているといつてよからう。

以上の説話言説の位相の差異を成立論とかかわらせて本節の結論をみちびいておこう。すなわち、長門本に較べて延慶本は、この説話の内部に組みこまれていた語りの構造を削ぎ落し、前後の記事（物語）と調和させる説話言説に変改させることで、語り手の統一性を保っている。その点からいっても、延慶本は長門本よりも後次的成立（変容を含む）とみとめられるのであつて、決してたんなる異伝関係とはいえないと結論づけられる。

このことを背景にして、事件目撃者の「上人」に言及すれば、まづ長門本の「大原の上人」が「小原の来迎院」に止住する念仏聖であることは本文からわかる。しかし、かれは深い禁忌につつまれていた死体を処理している

ことから、おそらく聖のなかでも中下層の無名の聖であったのではなからうか。長門本の説話がもとと来迎院堪敬の直話を組みこんでいたとしたならば、その名を明記したのであろう。というのは、説話が後世に伝わってゆくひとつの条件として著名な人物の逸話である必要があった。すでにふれたごとく、堪敬は法然、印西とともに、貴族層の帰依をあつめた、当時もつとも著名な受戒師であり、上層の聖人であったからである。その点で、堪敬の名を明記しない長門本の説話の原型はやはり無名の念仏聖の直話であったとみてよからう。それに対して、延慶本において本成坊堪敬がむすびつけられているのは、説話が流伝する過程で著名な人物にむすびつきやすいという伝承の通則性にしがたつたものであった。

### 三、「大原の上人」の語りとその背景

前節までにおいて、「大原の上人」にかかわる埋葬記事および長門本の説話言説の検討から、長門本の説話の内部の枠組みに中下層の念仏聖と河原の非人の共同になる語りの存在が想定された。それをいま「大原の上人」の語りと呼んでおこう。そこでもしも、このような想定が妥当とされるならば、それでは「共同」ということにはどういう宗教社会的な背景があるのか、そしてそれが説話内容にどのような影響を及ぼしているのかを考察する必要がある。

これまでの説話の検討から、この説話の背景には、河原での死体（横死体を含めての）処理を通して二つの宗教的共同の存在が想定された。その一つは、叡山天台系の大原別所の念仏聖と鴨川の河原（六条河原は処刑場でもある）の非人との結びつきであり、いま一つは、摂津渡辺橋の近くにあったと考えられている南都系の渡辺別所（俊乗坊重源が組織した七別所のひとつ）と四天王寺に集住する非人との結びつきである。そこからさらにいえば、それはたんなるむすびつきという以上に、念仏聖が非人たちを支配・管理していたという宗教社会的な階層関係が成立していたとされている。

文芸作品のなかにも、確かにその關係をうかがわせる資料がある。

又、近來世に仏みやうと云ふ乞食有りけり。其れも、かの聖（四天王寺の乞食聖―引用者注）の如く、物狂ひの様にて、食物は魚鳥をきはらず、着物は筵・こもをさへ重ね着つつ、人の姿にもあらず。逢ふ人ごとに、必ず「あま人・法師・をとこ人・女人等清淨」と云ひ拝むわざをしければ、其れを名に付けてなむ、見と見る人、皆つたなくゆゆしき者とのみ思ひけれど、実には、様ありける者にや。阿証房と云ふ聖を得意にして、思ひがけぬ経論などを借りて、人にも知らせず、懐に引き入れて、持ちて行きて、日ごろ経てなむ返す事を、常になむしける。終に、切提の上に、西に向ひて合掌端座して終りにけり。

（『発心集』第一卷第一〇話「天王寺聖、隱徳の事乞食聖の事」）

この「乞食」は「かの聖の如く、物狂ひの様にて」とあるが、「かの聖」とは前話に登場する四天王寺聖のこと。本話の「乞食」と前話の四天王寺聖とは、内心の徳と外面的な生態がよく似ているところから、二話一對の説話として並べられている。その四天王寺聖については、

其の姿、布のつづり、紙衣などの、云ふはかりなくゆゆしげに破れはらめきたるを、いくらともなく着ふくれて、布袋のきたなげなるに、乞ひ集めたる物をひとつに取り入れて、ありきありき是を食ふ。董、きたながりて是を取らず、捨つれば、又取つて入れつつ、常には様々のすぞろ事を打ち云うて、ひたすら物狂ひにてなむありける。指してそこに跡とめたり、と見ゆる処なし。垣の根・木の下・築地に随ひて夜を明かす。

この乞食聖の生態で注意されるのは、かれが「夜を明かす」「垣の根・木の下・築地」である。そこはあるいは貴頭の邸宅の周辺などを想定してもよいのであろうが、四天王寺聖である以上、同寺の周辺とみるべきだろう。そうとすれば、一遍聖絵などから四天王寺の寺域のもつ宗教構造を分析した岩崎武夫の見解が参考とならう。

西門の前には念仏堂が南北に二つ並んで立つており、……〈中略〉……西門から空間を隔てて西向きに立つ



鳥居の辺りから南大門に至る築地には、乞食の群れが、車の付いた小さな移動小屋に屯して生活している様子が描かれている。一遍聖絵や（法然上人）絵詞伝に描かれた中世の天王寺の構造は……（中略）……金堂や、宝塔、聖霊院を中心とする天王寺内聖域が一つの世界を形造り、その西側に、西門を境界にして鳥居に至るまで——西門の外、鳥居の内の領域が、念仏堂を軸にいま一つの空間を構成している。更にその鳥居の外側から南大門に至る築地にかけて、第三の領域、乞食や廃疾者の世界がひろがっている。といった場合に三つの空間領域が接合し、その各々のゾーンの担い手が、貴族、聖（行者）、乞食、廃疾者、と異なっているところにも特徴がある（傍点筆者）。

最近の仏教史学の研究では、中世の大寺院の広大な寺域がそれぞれに信仰する社会階層の要請に対応するかたちでいくつかの聖域（ゾーン）に分かれていることが注目されている。岩崎武夫の分析はその先駆的なものだが、なかでも興味をひかれるのは乞食や廃疾者がたむろする第三のゾーンである。というのは、『発心集』の四天王寺聖が「垣の根」（伽藍の堂塔のめぐりの「垣」であろう。おそらく西門念仏堂のそれを想定してよからう）「築地」（鳥居の外側から南大門に至る「築地」であろう）の周辺で「夜を明かす」（生活する）というのは、社会的階層としては、かれが「乞食や廃疾者」の群の一人、すなわち非人身分に属していることを物語っている。

したがって、その説話がかれの「物狂ひ」のふるまいの背後に聖化された陰徳の聖の形象を見透かそうとしているのは、説話の担い手がかれの内部に聖性の輝きを幻視しようとする願望があるからであろう。そうした担い手の願望は、さきの「仏みやう」という「乞食」にも同じ幻視をそそがせているとみてよからう（「実には、様ありける者にや」）。その幻視を支える現証（証拠）が「阿証房と云ふ聖を得意にして、思ひがけぬ経論などを借りて」という好学の徒というところにあった。しかし、たとえその資質がそうであったとしても、身分からいえば、四天王寺聖と同じく非人身分に属する者であったとみられる。それゆえ、宗教社会的階層構造からいえば、かれと阿証房院西との関係は、東山長楽寺の聖・集団の管長ともいうべき上人が、勸進・念仏聖としての宗教活動を通して、かれらのごとき非人身分の「乞食（聖）」を管理・支配していたと想定されるのである。

このような背景からみると、長門本の鬪體尼説話もやはり、大原来迎院の念仏聖集団の管長が鴨川から淀川にかけての水系の河原に生活の拠点をもうけている非人身分の者の群を管理・支配していたという階層構造を枠組みとしてみるとみるべきであろう。その階層構造を基盤として「大原の上人」という中下層の念仏聖と非人たちとの「共同」の語りが生成されたのではなからうか。その語りが説話の内部に組みこまれたのである。

このような「共同」の語りが説話内容をどのように機制しているであろうか。以下その点を考察してゆくことにする。説話の主人公である「鬪體の尼」は、貴族出自の女人でありながら、死臭を放つ愛児の生首（鬪體）を身から離そうとはしない。その姿は死穢を忌わぬ点で禁忌の侵犯者であった。それゆえ、その末路として四天王寺の第三のゾーンの非人身分の者の群のなかに身を墮した。それは、氏素姓からすればとうていありえない彼女の姿が非人の眼にさらされることでもあった。この説話に非人の視点が交錯するのではないかという根拠がここにある。

その前半の幼な子の斬首の場面（A）を「大原の上人」の視点と同一化して語った長門本の説話は、後半の四天王寺の場面（C）になると、上人とは別箇の視点が加ってくることを想定しなければならなくなる。というのは、  
 a 四天王寺（西門念仏堂）で催行される不断念仏会に結縁するために同寺に赴いた「大原の上人」は、西門周  
 辺にたむろする非人の群からやや離れたところにいる「鬪體の尼」と呼ばれる異様な女人を目撃した。どこ  
 か思い当るふしがあったが、そのときにはそれが誰かはわからなかった。 （現場目撃者）

b 次の日、上人が念仏堂にでかけてみると、「非人ども」や「在家人」たちが集って騒然としている。かれら  
 から話を聞けば、長日無言念仏を修しながら、この念仏会に結縁していた「鬪體の尼」が「渡辺の橋の上」  
 から入水したという。しかも入水の際に往生の瑞相があらわれたともいうのである。 （事件受信者）

c そこで上人は渡辺橋の河原へと駆けつけ、女人の遺骸を引き上げ、送葬をとりおこなってやった。そのうち  
 女人の素姓を尋ねてみると、かつて愛児を殺されて悲嘆にくれていたところを励まし、大原で出家させた、  
 あの母親であることがわかった。 （現場目撃者Ⅱ受信者）

となるからである。「大原の上人」の言説上の役割を分析すると、このようになるが、そのうち(b)の現場目撃者は「非人ども」であり「在家人」であるし、(c)の女人の素姓を語って聞かせたのは、おそらく上人とともに遺骸を埋葬した非人たちであつたらう。つまり、「非人」の視点の介在が指摘できるわけである。

それでは、かれらが上人に訴えたかかったことはなんであろうか。それを上人の伝聞から抽出するとすれば、

1 高貴な生れながら非人身分に墮ちていた女人の「渡辺の橋の上」から身を投げた。

2 入水の、その瞬間にさまざまな往生の瑞相があらわれた(それからいつても、女人の入水は往生であつた)。という二点であろう。とすれば、ここにこそ非人身分の者たちのひそやかな願望がこめられ、それゆえに長門本の説話を非人の物語と呼ぶことができるものとみるものである。

かれらの願望は三つあつた。第一には女人の高貴なる素姓へのがれである。女人は高貴な出自でありながら非人身分に墮ちていたという。この女人を見つめる非人のまなざしは、かれらの心にどのような想念をもたらしたのであろうか。それをさぐる上で想起されるのが、さきに掲出した『発心集』の隠徳の聖の説話である。かれら乞食聖は民衆の社会からも卑賤視されることで、身分制度が産み出す差別の觀念を甘受しなければならなかつた。そんなかれらのひそやかな願望は、みずからの内部に、いかなる高い身分の者であろうとも、遠く及ばない高貴性(隠徳)をひめていることよつて、外部にある身分制度のもつ虚妄性を一挙に転換させることであつた。それゆえに、かれらの〈内〉なる高貴性に気づいた説話の担い手は、〈外〉なる身分という価値基準を無化する別箇の価値が存在するということを認識したのであつた。それはすでに言及したように、あるいは乞食聖自身が希求する新たな人間観にもとづく仮構の人物造型であつたかもしれない。

このような内部にひそむ高貴性へのがれともいふべきものが非人身分の者の願望であつたとみてよからう。内部の高貴性が人間性の根拠となるならば、かれらにとつては制度の呪縛は一挙に瓦解することになるのだ。長門本の説話の女人は、その悲運の経歴において、かえつてかれら非人の願望を具現している人物であつた。それゆえに、その女人の死はそのまま往生にむすびつかなければならなかつたのである。

この高貴な出自をもつ女人と往生のむすびつきが敷衍されたところに願われたのは、非人身分の者と往生のむすびつきであつた。これが第二の願望である。強い禁忌に呪縛されて、民衆の社会からも不可触賤民として疎外されていたかからは、現世に対する深い絶望から、かえつて来世への希求も強烈であつた。それだけ西土願生も強かつたのであろう。この説話の主題は、それを聞く人によつて多様であつたはずだが、かれらからすれば、非人の往生こそこの説話の主題であつたとみてよからう。しかも、かれらの願望する主題（訴え）がそのまま「大原の上人」の聞き語りとなつて、この説話の内部に組みこまれてるのである。

第三の願望としては、「渡辺の橋」と入水往生のむすびつきがあげられる。かれらが「渡辺の橋」を聖なる場（境界）とするのは、その周辺（河原）が生活と職能の拠点であつたからであらう。そのために、四天王寺西門の西方の沖合にひろがる難波の海が極楽浄土の東門に通ずる（『梁塵秘抄』）という信仰に対抗して、この「渡辺の橋」こそ西門と並ぶ聖なる場であるという信仰が強烈にアピールされている。ただし、そう考えられるとすれば、その宗教的背景には、橋梁の架設や修復の勸進を通して渡辺橋と深いつながりをもつ渡辺別所の重源系念仏聖と河原の非人との階層的結合の存在が想定されるはずである。

その渡辺別所と渡辺橋のつながりについてはすでにいくつかの論考があるので、本稿であらためて考察する必要はあるまい。むしろ渡辺別所と非人とのむすびつきが問題とならう。ただその方面については門外漢であるため、まತ್ತたくの推測でしかすぎないが、渡辺別所の二つの興行が両者のむすびつきを媒介したのではないかと考えている。その一つは別所における迎講の興行である。建仁元年（一一〇一）九月の迎講を手がかりとして小林美和は、

迎講は一種の念仏芸能として、各地の多くの芸能に繋つてゆくものであり、当時重源の渡辺別所に念仏衆が集い、芸能的唱導活動の拠点をなしていたことには注意したい。<sup>17)</sup>

といっている。迎講の芸能的演出にあつたて、芸能の徒でもある河原者（非人）の協力を必要としたにちがいない。そのために別所はかれら芸能者を庇護しておいたのではなからうか。いま一つは、渡辺橋を始めとする各地

の橋梁の架設、修復のための勸進活動の助力や橋梁の労働力として非人との協力関係がもたれていたのであろうということである。

このような協力関係を土台にして、渡辺別所の念仏聖と渡辺橋周辺の河原を拠点とする非人身分の者との階層的結合が成立し、「渡辺の橋」の聖化という観念を産み出していったとみるものである。このような階層的結合を背景として長門本の説話にもどるならば、鬮髯尼を「渡辺の橋」へとみちびき、入水にあたっての善知識となつたであろう乞食聖の作爲が問題となろう。渡辺橋からの入水は、すでに聖地となつていた四天王寺西門の沖合からみれば、迂遠であり、屈折といつてよからう。したがって、強いて尼を難波沖からひき離れたのは、「渡辺の橋」と有縁の渡辺別所の念仏聖と非人たちの作爲であつたと考えられる。それは、「渡辺の橋」を聖化するゆえに、そこからの入水に往生の瑞相を幻視あるいは幻聴したいと願う想念と深くむすびついたのであつた。

以上、「大原上人」の聞き語りを通して、四天王寺西門と渡辺橋周辺の河原に拠点をもつ非人たちの願望をみてきた。そしてまた、かれらの願望の背景に渡辺別所の念仏聖とかれらとの階層的結合が存在することを垣間見ることとした。「大原の上人」は、このような階層的結合においてかれら非人たちと交渉をもつたのであろう。その交流のなから、念仏聖は非人の願望、すなわち西土願生と渡辺橋の聖化（その信仰が作爲を産んだわけである）を熟知することができたといつてよからう。「大原の上人」の語りは、非人たちの願望を十分に掬い上げたもので、その意味では非人たちとの共同幻想であつたといえるのではなからうか。このような語りを内部の枠組みとするのが長門本の説話であつた。

#### 四、屍愛の物語 —— 長門本の説話の主題 ——

小松和彦は『今昔物語集』第十九卷第二話の大江定基出家譚にきわめてユニークな読みを展開している<sup>18</sup>。その書き出しはこうだ。

屍姦——これは、普通の人々からみれば、明らかに異常な、倒錯したセックスであり、いわば「禁忌」を犯しての肉欲の追求の一形態にほかならない。たとえ屍者を生前たとえようもなく愛していたにせよ、屍体と交わることは、美には無縁のグロテスクな行為でしかない。そればかりではなく、むしろ生前の愛を聖化し、美化するのではなく、その逆、つまり非聖化、非美化に導いてゆく。愛を破壊し、無に帰してしまう効果として作用するのである。屍愛・屍姦の追求の果てにあるのは、結局のところ、崩壊し、腐乱してゆく肉体の醜悪な変貌の確認でしかないからである。

屍姦・屍愛の精神病理と死体の死後変化の腐乱現象とをみつめた見事な分析といつてよからう。わたしども日本人の深層にひそむ死穢への怖れを呪縛しているところの潜在化された「禁忌」の觀念を表面化させて、わたしどもの眼の前に突きつけてくる。

長門本の説話の母親も屍愛におのれの生をかけた女人であった。母親は、それが深い妄執であり、その果として深重の罪障になるといさめる「大原の上人」の教化を聞き入れようともしない。ただ斬首された愛児の生頸をふところにかき抱いて激しく泣きくずれるだけであった。しかし、そのときすでに、母親は正氣（理性）を失つて狂氣の様相をみせていた。母親の狂氣のふるまいをみよう。

彼女房よりて首を取て、身に差合せて、余りの事なればにや泣もし給はず、只生たるおさなき者を抱きたる様にいだし、身に氣も心もありとも見えず、ほれくとしておはしけり、

狂氣はこの貴婦人が本来もつていたであろう慎しみ深さを失なわせている。骸むくろに斬られた頸を「差合せ」ようとする、痛ましくも悽慘な行為は、いま一度わが子を生き返らせようとする母性の本能であった。これまでの六年間、一途な愛情をそそいできた愛児を眼の前から消し去られたとすれば、あふれ出ている母親としての愛情をどこに向けたらよいのか。彼女の悽慘な行為こそやり場を失つた母性の本能が対象をとりもどそうとする姿でもあった。目覚めさせられた母性愛は、正氣（理性）を失つたまま、もはや抑えることができず、そのやり場を失うとともに、死んだわが子の死体、とりわけ生頸にこそそがれてゆく。屍愛に生きざるをえない狂氣の母親像が

たちあらわれてくる。「糸惜しさの余り、心の置き所のなきにこそすらめ」というのは、盛衰記の母親の姿を眼にした南都の女人の乞食修行者の言葉だが、むしろこの母親の狂気を言い当てていようか

それに対して、のちに言及することになる盛衰記の母親のほうは長門本と大きく異なっている。その母親の心理をたどってみると、まず斬られた愛児の頸が五輪塔の地輪の上に据えられているのを見ると、「走寄り懐きんじり気に取付て」、そして驚きの叫びをあげるや、「躓倒れて絶入にけり」と気を失ってしまふ。しばらくして息を吹き返したあとも「暫しはあきれて物もいはず」といった状態であったが、印西上人の勸化を受けているうちに「女人心地出来て」正気をとりもどし、そこで始めて上人に向かつてどうしてこうなったのかをかきくどくように訴えるのである。

盛衰記が長門本と決定的に異なるのは、長門本の母親が狂気に陥ったままであるのに対して、盛衰記の母親は正気に返るといふ点にある。ただ、そのためにかえって、正気にもどった盛衰記の女房がどうしてそののちも屍愛にすがって愛児の生頸を離さぬ「髑髏の尻」になったのかといった心理的過程が不自然となってしまう、正気と屍愛のむすびつきに接ぎ木的な印象をまぬかれない。

さて、長門本の説話にもどると、母親の屍愛の対象になった、その生頸には当然腐乱という肉塊の変化が起る。

屍愛・屍姦の追求の果てにあるのは、結局のところ、崩壊し、腐乱してゆく肉体の醜悪な変貌の姿の確認でしかない。

そのために母親が身を墮していた四天王寺西門のあたりにたむろする「非人」の群のなかからもやがて疎外されることになる。

日数ふるまゝに、その香なのめならず臭かりければ、非人是をくはへず、さる程に只一人すこくすこしけり。それでも母親は、生頸をふところにかかえて離そうとはしない。愛の本能がむき出しとなった母性のグロテスクな姿がそこにある。

男性の屍愛の物語である大江定基出家譚は、小松和彦がいうように、確かに、

愛人の死をも超えて愛を貫こうとする定基は、禁忌を侵して屍姦にまで及んだが、その結果得たのは、生のはかなさ、愛の無常さであった。……（中略）……屍姦を犯してまでの愛の追求が、むしろ今までの愛の美しさ、素晴らしさを、無残にも愛人の肉体の崩壊、腐敗とともに打ち砕き、否定してゆく方向に導いてしまう。しかし、生頸の腐乱してゆく経過を見つめていたにちがいない母親は、それを通して「愛の無常」を観ずるといった方向には進まない。換言すれば、母性愛を否定してゆく方向には進まないのだ。このような屍愛という異常愛にしがみつく母親は、禁忌を侵犯する反社会的的人物とならざるをえない。いま一度、小松和彦の発言を引こう。

屍愛・屍姦という異常愛は、近親相姦と同様に、社会学的にみても、衛生学的にみても、反社会的であり、危険な愛であるがために、隔離し禁止の状態にしておかねばならないわけである。禁忌の侵犯は、社会の秩序を破壊する。禁忌の違反者は、非社会的、反社会的人間として生きるか、あるいは世界の崩壊のなかに身を置くかのいずれかの道を自らの運命として与えられることになる。

やがて母親は、そのような「非社会的、反社会的人間」をも受け入れてくれる四天王寺西門の第三のゾーンにたむろする乞食、廢疾者といった非人の群のなかに身を墮していった。その肢体は、転落した身分を表示するかのうに、粗末で異様な衣服に身をつつむ醜悪なものであった。

此尼のありさまを見るに、目も当られず、やせ黒みてありし、その形人にて人ならず、

その第三のゾーンにおいて、非人の群が母親を見つめる眼には相反する二つの感情がまじり合っていたのではなからうか。すなわち、ひとつは死臭を放つ觸體をかかえたグロテスクな女人の姿であることはいうまでもない。しかし、いまひとつとはなんであろうか。思うに、おそらくそれは、女人の醜悪な外面の内部に、禁忌とか他者の眼とかをもものともせずにつらぬかれる母性愛の高貴さをひめた母親の姿ではなかったか。

死臭はまさに死穢の禁忌の侵犯を象徴する。それゆえに、母親は非人の群からも疎外されたのであった。しか



し、いくら醜悪な姿をさらそうとも、鬻體をいつくしむ姿には、死を超えて子への愛をつらぬこうとする母としての姿が狂気の奥に透し見られる。そこには日常生活を律する道德の枠内におさまる愛情をはるかに超越した真実の母性愛が輝いているといつてもよからう。

母親はこれまでも過酷な運命に翻弄されながらも、それでも斬首されたわが子の菩提を弔うために、折よく通り合わせた「大原の上人」の助縁を得て、その場ですぐに追善を営み、上人の勧めで大原の来迎院に籠ると、七日の法要を結願させたのであろう。そしてそののち出家する。わが子の菩提を生ある限り弔つてゆこうとする母の愛がつらぬかれている。

さまざまにけうくんせられて、身みくらをば河原に埋み給けるを、上人あひともになくく石をひろひはかをとて、経をよみ念仏申て後、彼女房の持たりけるかうべを、御供の法師に持たせて、「いざ、させ給へ、小原へ」とてぐし奉り給ひ、小原の来迎院へ送り置きつ、女房やがて出家せられにけり、

とあるのがそれである。

しかし、間もなく彼女は「かうべはふところに入れて出られにけり」とあるように出奔する。次に母親の姿が見い出せるのは四天王寺西門の近くであった。百日にわたる無言念仏をみずからに課しつつ、折りからの不断念仏会に結縁しようとする姿がそこにあった。ただ母親は、その死臭ゆえに非人の群からも疎外されていることは前述した。けれども、母親はそれを苦にすることはまったくない。むしろ自身に苦行を課すことで、亡き子の死苦を引き受けねばならないと信じこんでいるかのようだ。それはいうまでもなく代受苦としての苦行なのだ。そのため、死者と自己の間には絶対に他者を割りこませてはならない。それが他者を拒否して絶対の孤独のなかに沈黙する母親の姿であろう。狂気に陥った母親にとつては、ふところにかかえる鬻體以外に他者はなく、外部との関係性はもはや消え去つていたのであろう。

無言念仏が満日となるのを期してと覚悟していたのだらうか、母親はひそかに西門を離れて渡辺橋に行き、その上から身を投じて入水する。それが同じ非人仲間の乞食法師を善知識としておこなわれたであろうことは、「非

人ども」が「大原の上人」に現場の報告をしていることから察せられる。

けき卯の時程に渡辺の橋の上にて、西に向ひ高声に念仏申しつるが、午の時計に橋より身を投て候が、……母親は橋にたどり着いてからほぼ八時間ほどして入水したという。その間、母親に同行した非人たちは、彼女の一挙手一投足を細大漏らさず注視していたにちがいない。そして母親は川面に身を躍らせた。すると、

紫雲立、音楽していきやう薫じて、殊勝の往生して候ふを吊ひ申候也と申ければ、  
と往生の瑞相が見えかつ聞えたと報告する。その象徴が母親とその愛児の浄土往生を保証する。

非人たちが母親の入水に往生の瑞相を幻視・幻聴したのはわけがあった。なぜならば、そう、すでにほのめかしておいたように、入水した母親は、高貴な身分から非人の群に身を墮し、外形的には粗末で異様な衣服に身をつつむ醜悪な姿でありながら、むしろそれだけにいつそう聖化された母性愛の高貴さが内面に輝いていた女人であったからだ。非人たちは、身分の呪縛をはるかに超出した母親の内面の高貴さを透し見していた。したがって、そのような非人だからこそ往生してほしいという祈りにも似た願望がかれらをして幻視・幻聴させたにちがいないのである。

母親にしても、確かに、その入水死はわが子との一蓮托生を望んだ往生の希求であつたらう。しかし、屍愛をつらぬく母親であつてみれば、その入水死には、むしろ「死」をあの世界への超脱と信じて、あの世でこそわが子への愛をつらぬこうとする願いがあつたのではなからうか。そこに狂気に陥つたがゆえに母性本能としての愛に突き動かされた母親の姿をみるべきなのだろう。

この長門本の説話の表層は一見してグロテスクな尼の奇怪な入水自殺譚として理解される。しかし、その深層には禁忌の侵犯による反社会的行動に対する迫害をもとめずにつらぬかれた母性愛の高貴さが輝きをひめているとみてよからう。したがって、この話を「大原の上人」がなぜ語り継いだのかといえ、かれもまたその醜悪な外面にもかかわらず、その内側に聖化された愛情の高貴さを見出したのではなからうか。そのとき、社会の最下層で呻吟する非人身分の者たちへの深い共感をおぼえさせられたのであらう。

## 五、長門本から盛衰記への説話の流伝と変容をめぐって

盛衰記の鬻體尼説話が長門本のそれに較べて後次的成立であることは、関係論考の一致した見解である<sup>(9)</sup>。しかし、それらの見解はほとんど直観的洞察といつてもよいものであつて、二本の間における当該説話の流伝と変容過程について言及しているのは、わずかに渡辺貞磨の論考があるだけである。氏によれば、当該説話の流伝と変容は、それぞれの説話が成立する場となつた大原来迎院と東山長楽寺の宗教活動の変遷によるといふ。すなわち、来迎院から当該説話が長楽寺にもちこまれた当時、その背景として大原来迎院は貴族化し、もつぱら天台声明の道場に性格を変えていた。それに対して、東山長楽寺のほうは勧進・念仏僧の活動が活発となり、衆庶に対する説法唱導の話材として、すでに念仏聖の活動が停滞していた来迎院に伝えられていた説話がとりこまれたといふのである。

本稿は氏の見解の当否を問うことはせず、別の視座から流伝と変容の可能性をさぐつてみることにする。その視座というのは主人公の女房の夫——長門本、延慶本では経正、盛衰記では重衡——の混同が変容・流伝過程をとく背景ではないかという仮説にある。長門本、延慶本では主人公の出自のように語っている。

故修理大夫経盛の嫡子皇后宮亮経正の北の方は、左大臣伊通の御孫、鳥飼中納言の御娘とかや

(長門本による。延慶本は「鳥飼大納言」とある)

それに対して、盛衰記ではまず女主人公の口から「此少者の父と申は、本三位中将重衡卿にて侍き」と語らせて、夫が誰かを知らせるのだが、その主人公については説話をしめくくつたあとに、

此女房と申は、故小納言入道信西には孫、桜町中納言成範卿の女に、新中納言御局とて……

と説明している。

このような異伝がどのようにして派生したのか、それを考察してゆくためには、まず女人たちの夫である経正、重衡、それに高倉天皇中宮徳子の閏歴のうち関係すると思われる箇所をあらかじめ注記しておく必要がある。

・平経正……安元二年（一一七六）正月三十日皇太后宮（後白河院の皇后忻子）亮に任ぜらる（『玉葉』）。治承二年（一一七八）六月十九日「皇太后宮亮経正（中宮職事）」（『山槐記』）。治承三年（一一七九）十一月十九日但馬守兼任（『玉葉』）。

・平重衡……承安二年（一一七二）二月十日中宮（高倉天皇の中宮徳子）亮に任ぜらる。治承二年（一一七八）十二月十五日中宮亮を退く（以上「公卿補任」）。

・中宮徳子……承安二年（一一七二）二月十日中宮（なお『玉葉』によれば、「册命皇后」とある。その理由として「女御徳子為中宮」、以「皇后宮為皇太后宮」、以「中宮為皇后」、本皇太后宮不御座也」ということがあげられている。養和元年（一一八一）十一月二十五日院号（建礼門院）宣下（『女院小伝』）。ところで、考察の手がかりを与えてくれるのは、なんといつても長門本の説話の末尾にある「人」の次のような取沙汰であろう。

「さてこそは皇后宮亮経正の北方、左大臣伊通の御孫、鳥飼中納言の御娘」とも人は知りにはけり、この主人公の出自説明が冒頭部分の人物紹介と呼応して長門本の説話の髑髏尼を経正の北方としているわけである。しかし、この出自説明で気になる点がある。それは北方の夫である人物を「皇后宮亮経正」と実名をあげて呼称していることである。つまり、この悲劇の当初の語りにおいて実名があげられていたのだらうかという疑問である。

たとえば、覚一本平家物語の「忠度最期」（巻九）でひとつの例をあげてみると、

六野太うしろより寄て薩摩守の頸を討つ、よい大將討たりと思ひけれども、名をば誰とも知らざりけるに、  
 簾に結び付けられたる文を解て見れば、「旅宿花」と云題にて、一首の歌をそ詠まれたる。

行き暮れて木の下陰を宿とせば

花や今宵の主ならまし

「忠度」と書かれたりけるにこそ、薩摩守とは知りてげれ、

（傍点—引用者）

とあるのが参考になる。この傍点部分には当時の貴族の日常生活にあつては、実名(諱名)を呼ぶことは公的な場などに限られていて、むしろ通称(右の引用ではそれを「名」といつている)で呼ばれるのが慣例であつたことがあきらかにみてとれる。

長門本の「人」も思い当つた饜饉尼の素姓について、原型はその夫の実名を避けて「皇后宮亮の北方」と呼んだのではなからうか。そうすると、また次の疑問も浮上してくる。経正が安元二年に任ぜられたのは「皇太后宮亮」であつて「皇后宮亮」ではないからである。この誤伝は長門本ばかりでなく、延慶本にもみられる。この点は留意しておく必要がある。ところで、経正と重衡の閏歴を見合わせると興味深いことに気づく。それは、経正と重衡の官職に混同されやすい時期があつたことである。すなわち、治承二年六月十九日から十一月十五日までのほぼ五箇月間、重衡は中宮亮であり、経正は皇太后宮亮のままで中宮職事を兼任していた。両人の混同の背景はここにあつたのではなからうか。

ここから問題を展開させると、注目されてくるのが承安二年二月十日に立后して中宮となつた高倉天皇女御徳子の皇后册命記事を伝える『玉葉』の記載である(前引参照)。まず女御徳子は「册命皇后」されて中宮になつた。つまり、二皇后併立制のもとにあつて、徳子は中宮と皇后を兼ねることになつた。そのためわざわざ当時、後白河院の皇后宮であつた忻子を皇太后宮に昇らせ、その空いた皇后宮に徳子を册命したわけである。それにもない、重衡が同日中宮職(それはそのまま皇后宮職でもある)の亮に発令された。そしてその四年後の安元二年正月三十日には経正が皇太后宮職の亮に任ぜられた。それ以後、重衡は中宮亮(皇后宮亮)、経正は皇太后宮亮であつた。こうして、わずかな期間を置いて皇后宮が忻子から徳子へと継受され、重衡と経正が二人の皇妃の亮にそれぞれ任官したわけで、したがつて、ある程度の時日が経てば、宮廷の外部の者にとつてはこれらの人物の官職(名)をめぐつて混同を起すだろことは当然予想されることであつた。

そこに治承・寿永の源平合戦が起り、「皇后」であつた建礼門院の悲劇が民衆の間にも広く知られるようになった。この悲劇にまつわつて、もともと「皇太后宮亮」であり、「中宮(皇后)職事」であつた経正の官名は

「皇后宮」徳子のほうに引き寄せられ、やがて「皇后宮亮」と誤伝されるようになっていったのではなからうか。このような誤伝の経過をたどって定着したのが長門本の説話の経正の官名表記であった。しかも、これによつて「皇后宮亮」をめぐつて経正と重衡が重なってしまった。このような誤伝による二人の人物の通称の一致はやがてその間に混同が起る上での十分条件とはなるう。ただそれだからといって、これだけで経正の北方の説話が重衡の愛人の説話を派生させたと考えるは拙速であらう。そこであらためて説話の主人公である、その二人の女性のほうに關心を向けることにしよう。

すでにふれておいたことだが、鳥飼中納言の娘である経正の北方の物語から桜町中納言成範の娘である重衡の愛人の物語へと流伝・変容するためには、その中間に介在する人物が必要であらう。そう考えると、経正の北方と出自のよく似た重衡の妻妾（北方大納言典侍）が想起される。そこであらためて二人の出自を並記してみよう。

長門本、延慶本の説話では経正の北方を

左大臣伊通の御孫、鳥飼中（大―延慶本）納言の御娘

とその出自を説明している。それに対して、重衡の妻妾の一人に「大納言典侍（輔子）」という女性がいるが、この女人については、長門本を除く『平家物語』の建礼門院説話群（灌頂巻）のなかで、大原叔光院に隠棲する建礼門院の側近くに仕える者として、その出自を、

大宮大政大臣伊通御息、鳥飼中納言伊実御娘、先帝御乳母、大納言典侍……（延慶本六七―廿五）

と紹介している。なお盛衰記、四部本、それに一方流の語り系諸本では、「大納言邦綱卿の養子」とも付け加えている。たとえば寛一本の灌頂巻では、

鳥飼の中納言維実のむすめ、五条大納言邦綱卿の養子、先帝の御めのと、大納言佐  
という具合である。

経正の北方と重衡の北方（大納言典侍）との出自の一致はどういうことなのであらうか。いまこれを経正の北方のほうから追究してみることにする。大納言典侍の出自紹介では長門本を除いたが、実は同本の灌頂巻では大

納言典侍と経正の北方とは別人として、しかも兩人ともに女院の側近の女房のなかにみえている。

御供の人々其数おはせしきかど、今はわづかに四五人ばかりなり、一人は女院の御乳母に、帥典侍殿老人にてぞおはしましける、一人は先帝の御乳母、五条大納言邦綱卿の御娘、大夫三位の御妹大納言佐殿とて、本三位中将重衡卿の北の方なり、一人は平大納言時忠卿最愛の御娘なり、一人は大宮太政大臣伊通公の御孫、鳥飼中納言伊実卿の御娘なり、一人は少納言入道信西子、弁入道定憲の娘、阿波内侍と申ける人なり、(巻二十一)

この「鳥飼中納言伊実卿の御娘」については市古貞治が経正の北方と同一人と判定し、角田文衛も当初はそれにしたがった。ただ角田文衛は後になって前言を撤回し、そう判定するには根拠がないとし、不明としている。しかし、獨體尼説話の異伝の派生の根源がここにあるとみる本稿は、市古説にしたがってよいと考えている。その理由は順次論述するが、その前提として、諸本の建礼門院説話群(灌頂卷)を史料と比較しながら厳密に検討を加えた角田文衛が、この説話群においては長門本がよく史料と一致し、その点で古態性本文を保存していると結論づけていることは重要である。

長門本では、この女房は「時忠卿最愛の御娘」とともに女房名(候名)のみえないことが注意される。ただ女房名というとき、にわかに注目されてくるのが屋代本巻十二の建礼門院説話である。それによると、伊実の娘は、

大宮ノ大政大臣伊通公孫、鳥飼中納言惟実卿ノ御娘、大納言局

と紹介される。ただ他本の灌頂卷(延慶本では建礼門院説話群)と比較すると、この「大納言局」が他本での「大納言典侍(輔子)」にとつて代つて、女院の身の回り役をつとめていることが問題となる。ここから当然、屋代本の「大納言局」は「大納言典侍」の誤伝という考えも生れてくるわけである。

しかし、屋代本巻十二には、この説話の直前に、いわゆる「重衡被斬」の悲話が布置されていて、そのなかで重衡の北方は「大納言典侍殿」と明記されている。これをどう解釈すべきかといえ、編集の介在のない異伝の

並置という考えも多少は残るのだが、本稿はこの「大納言局」は「大納言典侍殿」とは別人だと考えるべきだと思つてゐる。つまり、この「大納言局」こそ確かに、伊実の娘であり経正の北方であつたとみるものである。したがつて、屋代本では諸本と異なつて、女院の身の回りの世話をしてゐたのは、重衡の北方大納言典侍ではなく、経正の北方「大納言局」であつたという伝承を伝えていたとみるものである。もつとも、この女房名が平家物語諸本のなかで屋代本にしかみえない孤立例だということに不安は残るが、なんらかの伝承の経路をたどつて伝えられたこの女房の候名とみなして考察をすすめることにする。

それでも、この「大納言局」で気になるのは、その候名の「大納言」が父祖の官名と一致しないことである。もつとも延慶本では「鳥飼大納言ノ御娘」と誤伝しているが、これはかえつてその娘が「大納言局」という女房名であつたことの反映による誤伝であつた可能性がある（ただし建礼門院説話群には「鳥飼中納言御娘、先帝御乳母大納言典侍」とあるが、これについては後述する）。これをどう解釈すべきかということに興味深い見解を示しているのが久保田淳である。久保田説は、すでに引用した覚一本灌頂巻で大納言典侍を「五条大納言邦綱卿の養子」とすることの解釈として示されたもので、「あるいは伊実室が女子達を連れ子として邦綱に再嫁したのか」という推定説が提示される。ただ大納言典侍（輔子）については、史実的にそれを伊実の実子とする痕跡はみとめられず、また院政期の女人史にくわしい赤松俊秀や角田文衛といった中世史家にもそのような言及はないので、この説は無理と思われる。

しかし、久保田説の大胆な発想は貴重である。確かに、覚一本の養女説は同本の編著者の異伝に対する一定の合理的解釈とみなすにしても、久保田説の発想は「大納言典侍」のほうに注目しているが、そうではなく、むしろこの「大納言局」にこそあてはまるとみるものである。つまり、久保田説とは逆に、伊実の娘「大納言局」のほうが邦綱の養女となつたとみたらどうかということである。「大納言典侍」と「大納言局」が同じ女院のもとに出仕している。二人の女房名に付く「大納言」が別人だとすれば、それを区別する通称（たとえば邸宅名など）がさらにつくはずである。そうならないということは、結局のところ、二人の女房が同じ「大納言」の娘で



あつたからである。したがつて、大納言典侍が史実の徴証からして大納言邦綱卿の養女とみなされない以上、「大納言局」のほうがかれの養女ということになるとみるわけである。

ところで、すでに引用した長門本では、伊実の娘は時忠の娘とともに女房名がみえなかったのだが、それは理由のないことではなかった。時忠の娘については、平家滅亡後、生捕りとなつた平時忠が能登に配流される以前、義経の歡心を買うために差し出そうとしたのだが、「最愛の娘」であつたために、かれの配流後に女院に身を寄せることになつていた北方帥典侍殿に連れ添わせて女院にあづけたと思われる。娘は時に十八歳<sup>⑧</sup>。父時忠に最愛されたために、おそらくそれまでは女房としての出仕の経験はなかつたのであろう。

また伊実の娘も、平家滅亡後の平家一門の残党狩りが始つた頃、すでに六歳になる若君がいたということから、経正の婿取りは相当早かつたと想定される。おそらくこの人も女房としての出仕の経験はなかつたのであろう。そのため女院のもとに身を寄せた時点で、おそらくはじめて女房名がつけられたのだらうが、どういうわけか、長門本にはその情報が伝えられなかつた。これが長門本に女房名が記録されていない理由なのであろう。

以上のことをふまえて伊実の娘（経正の北方）の足跡をたどつてみよう。（1）夫の経正が摂津一谷の合戦で戦死したのち、（2）愛児とともに、おそらく経正が昵懇にしていた仁和寺御室の守覚法親王を頼つてであらう、仁和寺の奥に身を隠したが、（3）平家残党狩りの源氏方に探し出されて愛児は殺されてしまった。（4）その殺害を目撃していた大原の念仏聖の勧めで大原来迎院に身を寄せて出家した。そして（5）おそらくこの来迎院にとどまつていた頃であらう、同じく大原の寂光院に隠棲していた建礼門院のもとに、ある縁者の紹介で仕えるようになったのであろう。このへある縁者<sup>⑨</sup>というのが義理の姉妹にあたる大納言典侍であつたとみるものである。この頃にはすでに尼になつていたが、女院に仕えるようになって「大納言局」と呼ばれていた。が、やがて（6）大原の地を出奔し、摂津四天王寺に巡礼したあと、入水自殺を遂げた。このようなあらましがこの女人の後半生であつたということにならう。

この鬮髭尼説話の変容・流伝ということを問題にする場合、注目されるのは（5）にみえるように、大原の地

の寂光院に大納言典侍と大納言局という二人の尼女房がいて、女院にお仕えしていたということである。この二人がやがて混同されてゆく条件としては、このような状況が生じていたのであった。その具体的なあらわれが古熊性本文をよくとどめている延慶本の建礼門院説話群のなかにみえる（この説話群に關してだけは、どういうわけか長門本のほうが延慶本に較べて、史実に沿ったくわしい本文をもっている）。すでに引用した誤伝の箇所だが、重要なので冗長をいとわずに掲げることにする。

大宮大政大臣伊通卿御子息鳥飼中納言伊実卿娘、先帝御乳母大納言典侍

この誤伝のなかに大納言典侍と大納言局とが混同され、すでに大納言局の姿は消えている事態がうかがえる。これは大納言局のほうが大納言典侍の人物に吸収されてしまった、そのあらわれといつてもよからう。このようなことがどうして起こったのであるうか。当初、寂光院の周辺（そこには当然来迎院も含まれる）では、「大宮大政大臣伊通卿御子息鳥飼中納言御娘」という尼女房（大納言局）と、それに「（五条大納言邦綱卿御娘）先帝御乳母」であつた尼女房（大納言典侍）とがいたことは知られていた。しかも二人は義理の姉妹であつた。が、やがて大納言局（経正の北方）のほうは女院のもとを離れ大原の地を去つてしまった。

そのために、女院の記憶をとどめる大原の念仏聖の想念からも、印象の稀薄な大納言局の存在が忘れ去られてしまふとともに、女房名が類似していたことから、いつしか二人の尼女房の記憶が一人の尼女房（大納言典侍）に集約されてしまった。しかも二人の尼女房は義理の姉妹であつたことから、人物の混同にもなつて大納言局の出自が大納言典侍のほうにかぶさつていった。

このような伝承における過誤による変容の過程はいうまでもなく、大納言局や女院が大原を去つてから相当の時間が経つた頃に、寂光院の周辺に止住する大原別所の念仏聖の間において起こつたことであろう。この誤伝が大原の地で成立した説話（建礼門院説話、觸體尼説話）と接触・融合して白河法勝寺や東山長楽寺に運ばれていった。「大原の上人」の語りが枠組みをなす長門本の説話が印西上人の東山長楽寺に伝えられたとき、その悲劇の女人はおそらく「皇后宮亮の北方、左大臣伊通公の御孫、鳥飼中納言の御娘」というような原型で伝えられ、そ

してその頃にはすでに、その女人は重衡卿の北の方大納言典侍と説明されたと想定される。しかし、それを受け入れた長楽寺の念仏聖はその説明をいぶかたにちがいない。というのは、大納言典侍は女院とともに大原を離れると、白河法勝寺のかたわらに移り住み、生涯女院に随侍していたらしい。その隠棲地は東山長楽寺からそれほど遠い距離ではなかった。したがって、かれらは大納言典侍なる尼女房についてはよく知っていて、現実の彼女には子供もいなかったし、入水自殺などもしていなかった。

そのために長楽寺の念仏聖は、現実と説話の間の矛盾を解消するために、現実に合わせて説話の合理的改変をおこなったのであろう。つまり、説話の主人公を「皇后宮亮の北方、左大臣伊通公の御孫、鳥飼中納言の御娘」から、今度は作爲的に同じ重衡の愛人である「故小納言入道信西には孫、桜町中納言成範卿の女に、新中大納言局」へと変換した。この女人も大納言典侍とともに重衡の悲劇をいろどる「内裏女房」としてよく知られていた。京洛の庶民を対象とする唱導の話材にふさわしい人物への変換であったといつてよからう。

本節の論旨は以上のとおりである。そこであらためて長門本から盛衰記への説話の変容・流伝過程について整理することにしよう。すなわち、まず「大原の上人」の語りを枠組みとする長門本の鬮髯尼説話が成立した。その説話はやがて来迎院の大立物堪敬に付着されていった。これが延慶本の説話である。その一方で、説話とは別箇に、経正の北方（大納言局）と重衡の北方（大納言典侍）の混同が大原の念仏聖の間に発生し、説話は人物の混同と接触・融合して京洛の東山長楽寺に運ばれた。同寺の念仏聖は、人物の変換した説話を受容すると、その説話のなかの人物の経歴の矛盾に気づき、今度は同じ人物の別箇の妻妾に変換することで矛盾を解消した。そしてそれとともに、変換した人物にふさわしい筋立を増補して長楽寺の唱導にふさわしい話材に仕立て直した。それが盛衰記の鬮髯尼説話であった。

六、盛衰記の鬻體尼説話 —— 非人の物語から聖（ひじり）の物語へ ——

## 鬻體尼の変貌

盛衰記の説話がどうやら長門本とは違つて、説話そのものを非人の語りから引き離そうとしていることは、説話のもつ物語性を規定しているようだ。本節では、そのことを主人公の「母上」の造型を通して考察してゆくことにする。

悲運のうちに、その幼い生命を散らした愛児のために、母上の女房は出家し、印西の教化にしたがつて東山長樂寺に籠り、四十八日の念仏供養など、さまざまな仏事を営んだ。そして念仏が結願すると、女房は幼な子とみずからの素姓を印西に打ち明け、夫の重衡とわが子の懺悔滅罪のために、かつて夫が焼亡した南都への巡礼をこころざす。そして南都に赴いた女房は、その地で「乞食修行者」の群にすすんで身を投ずる。

それに対して、長門本の対応箇所は、南都ではなく、摂津四天王寺にその姿を見い出されているのだが、それによれば、

(西) 大門よりはるかに遠くのきて鬻體のあまといふ非人ありけり、同乞食の中にもまじらず、其故は懐におさなきものゝかうべをもちたるが、日数ふるまゝに、その香なのめならず臭かりければ、非人はをくはへず、さる程に只一人すごくすごしけり、

とあつて、そこでの母親はすでに「非人」の群に身を投じている。しかも、ふところにかかえた愛児の鬻體が死臭を放つために、かれら非人たちからもつまはじきされている。けれども、母親は一言も口を開こうとはしない。

上人立よりて見給へば、さすが心のありけるにや、上人を見奉て伏目になりけり、

あとでわかつたことだが、そのとき母親はみずからに無言念仏を課していたのであつた。しかし、その死穢をもはばからぬ禁忌侵犯とこの「行」によつて、母親は非人の群から疎外されていたのだから、それよりもむしろ、上人への態度からみて、母親のほうからも他者を拒否していたとみてよからう。「非人」に身を墮して、そ

の上なお絶対の孤独のなかに沈黙する。

それに対して、盛衰記の女房はどうか。

御姿を窄し、乞食修行者の様に成果て、浅増氣にて行寄所を臥どとし、乞得物に命をつぎて、悲行ける程に……、

と南都におけるその姿が語られ、その生態についても、

元来思切て出たれば、栖を定る事なし、爰の唐居敷、彼の築地のはら、木根萱根、いづくにも傾き臥てぞ悲みける、

と描かれている。このような（行）の生活をおくる女房は、「乞食修行者」をまねているのだから、その生態は、すでに言及した『弇心集』の四天王寺を拠点にする隱徳の乞食聖が「垣の根・木の下・築地に随ひて夜を明かず」といった生態と変らない。

したがって、盛衰記の「乞食修行者」も生態的には、長門本にみられる四天王寺西門にたむろする「乞食」の「非人」と同じである。そのことは南都の「乞食修行者」はやがて女房をともなつて摂津四天王寺へと移動するところからもうかがえる。その目的はおそらく、四天王寺といった大寺院の恒例仏事の日に合わせて、仏事に結縁するために参集する多くの衆庶の布施や、寺院が経営する悲田院などによる施行をめぐらしてであつたらう。その群行する姿は流浪する乞食（非人）そのものであつた。

しかし長門本では、かれらを端的に「非人」というように、身分呼称で呼んでいるのに、盛衰記のほうは「乞食修行者」と修行形態に即して呼んでいる点に注意する必要がある。この呼称の違いはそれぞれの本が母親（女房）をどうとらえているのかにかかわっている。盛衰記の女房はみずからすすんで「御姿を窄して」「乞食修行者」に「成果」たのである。また「思切て出」てそうなつたともある。その語り口は、本来の高貴な身分をことさらにやつして「乞食修行者」の間に身を置いたことを強調しているように読める。それだからこそ、仲間のひとりに、

ひたすら下萍かとすれば、さにもあらず、なま尋常気なる者か、といわせているのである。

盛衰記の説話は、女房を身分呼称としての「乞食（非人）」だと断定することを慎重に避けている。むしろ、前掲の引用文に「行寄所」とか、「悲行ける」とあるように、女房が修行をおこなっていることを繰り返すことで、それがひたすらな修行であることを強調している。女房はみずからの意志によってそのような修行形態としての「乞食」を選びとつたのである。それゆえに、女房が身を投じたのは、「乞食」しながら行ずる「修行者」の群であつて、決してたんなる物乞いの「乞食」ではなかつた。

こうして盛衰記の説話は、その主人公を卑賤な「乞食」の群から擡上げていったといつてよからう。そのように造型された女房は『発心集』の説話が修行者像の理想として幻視した隠徳の乞食聖そのものであつた。長門本の説話が「非人」と身分呼称される「乞食」と「大原の上人」との共同になる、いわば非人の物語であつたのに対して、それこそ筋立においてすでに、女房の（内）に隠徳の高貴性を透視しようとする。その意味からすれば、聖の物語であつたとみとめてよからう。

長門本の鬮髻尼が誰からも理解されることなく、絶対的孤独のなかに沈黙したまま入水往生を遂げていったのに較べれば、盛衰記の女房は、鬮髻の放つ死臭ゆえに忌み避けられながらも、その一方で、共感を寄せてくれる「乞食修行者」の仲間を見出し出てゆく。

又「堪ぬ思はさのみこそあれ、悲しき子に後れて、糸惜しさの余、心の置所のなきにこそすため、」

このような主人公に対する他者の態度の差異はどこから生れてくるのであろうか。実は長門本と盛衰記の母親（鬮髻尼）の造型をめぐるはすでに第四節において比較検討しておいた。それをいま整理して言及しておけば、長門本の母親は狂気に陥り、非人の身分に墮ち、亡きわが子への代受苦的苦行をみずからに課しているために、自己と鬮髻の間に他者の入りこむことを拒否して絶対的孤独のなかに沈黙する女人であつた。それに対して、盛衰記の女房（母親）は、愛児が斬首された直後は錯乱したが、しばらくして幸いに正気にもどつた人物である。

ただ彼女はそののち、亡き父子のために懺悔滅罪の修行をおこなおうと、高貴な身分ながらすすんで乞食修行者の群に身を投じた隠徳の聖の相貌をたたえた女人であつた。

このように比較してみれば、長門本の母親が他者を拒否する絶対的孤独を守るのに対して、盛衰記の女房は、乞食聖の内面にひそむ隠徳が他者の共感を呼びおこしたとみてよからう。そののちの盛衰記の女房は、非業の死を遂げた夫と、その悪業に引かれて死なねばならなかつた愛児との懺悔滅罪の「行」を果たそうとする宗教的人格に変身する。すでにふれた「乞食修行者」の群に身を投ずる姿がそれであつた。非人の身分に身を墮した長門本の母親の狂気の姿から、懺悔滅罪の「行（ひ）」につとめる「乞食修行者」への上昇は、おそらく両者の担い手の理想性が反映したものであろう。長門本の説話についてはすでに言及してある。問題は盛衰記のほうであつて、その説話における懺悔尼の変貌は、非人の姿が後景に退き、それに代つて念仏聖が説話を担うようになったことにもとづくのであろう。

#### 懺悔尼の南都巡礼

このように盛衰記の懺悔尼の造型が、隠徳の乞食聖へと上昇する過程で、新たなプロットが加上されて、より複雑な筋立を構成するようになる。ただそれも、たんに筋立の複雑化を非人から隠徳の聖への主人公の変貌とのみむすびつけることはできない。確かに、これもひとつの要因だが、それとともに、長門本の説話の内部に組みこまれる「大原の上人」の語りが原型的形態を保っているのに対して、盛衰記の説話がそのような原型的形態から相当の流伝の期間を経ていることにもいまひとつの要因があろう。その流伝・変容のもつとも大きなものが、懺悔尼を経正の北方から本三位中将重衡卿の愛人とすることであつた。

これら二つの要因が重なることで、新たに付加された筋立が、懺悔尼による南都への巡礼であつた。尼に南都巡礼をうながしたものは、幼な子の悲運の死を南都焼亡の極重悪人重衡の罪の応報とする認識によるものであつた。そのために尼は、ひたすらにわが子の菩提を祈らうというだけでなく、さらに亡夫の罪障が子に及んだ因果

応報を悟らされ、二人の罪障を合わせて懺悔するために南都を巡礼し、その地で乞食修行に勤めたのであった。

このような筋立の複雑化を反映して主人公の造型も複雑化する。長門本の説話では鬪體尼は、無惨な死を遂げたわが子の菩提を弔う母親像という単彩的な造型にとどまっていた。ところが、盛衰記の説話は尼を重衡の愛人とすることで、長門本の母親像に加えて、罪障深重の重衡の滅罪をはかるといふ鎮魂の女人像が加わることになる。この人物像の多面化が一方において筋立の複雑化をもたらすことにもなったわけである。しかし、そのために逆に、主人公の滅罪のための「行」が重衡と愛児の間で引き裂かれ、「鬪體の尼」と呼ばれる、ひたすら屍愛に生きる母親像が印象を薄められることになったのはたしかである。

こうした説話内容の分裂という危険を犯してまで南都への懺悔のための巡礼にこだわるのは、あるいは南都の重源系念仏聖の意向（思い）を汲み上げようとしたのかもしれない。かつて重衡が焼き尽した南都の焼け跡にその妻が懺悔の巡礼に出たということには、いわば南都への鎮魂が想定される。それでは、この説話と重源系念仏聖とはどのように結びついているのであろうか。盛衰記の説話では、幼な子の斬首の現場を目撃するのは東山長樂寺の阿証房印西である。かれが四天王寺西門の念仏堂を拠点とする念仏聖とも連絡があるらしいことは、この説話にも、

去程に長樂寺の上人の許には、正月十五日より毎年に四十八日の間、念仏法問の談議あり、上人の弟子に、  
天王寺に、信阿弥陀仏と云僧上洛して、此談議に遇けるが、……

とあるところからうかがえる。しかも「弟子」とある以上、たんに連絡というよりも配下に属していたといったほうが適切かもしれない。そして注意すべきは、その「僧」が「信阿弥陀仏」と阿弥号をもって呼ばれていることである。阿弥号は重源系の念仏聖の命名法から始まったとされる。とすれば、この人物もおそらく、もと四天王寺に近い渡辺別所に属していた念仏聖であつたのではなからうか。

重源系念仏聖は、七別所の所在から南都にも拠点をもつていた。南都と四天王寺（渡辺別所）の間の巡礼ルートは重源系念仏聖がしきりに往返した道であつたとみてよからう。鬪體尼が南都に下向したあと、南都から四天



王寺に旅する（巡礼する？）という〈行〉は長楽寺の印西のあずかり知らぬことであつた。しかし、その巡礼が重源系念仏聖と深くかかわるとすれば、すでにみたように、長楽寺の念仏聖と重源系念仏聖のむすびつきを背景として、この説話の筋立の付加（すなわち変容）がおこなわれたとみてよからう。

このような宗教社会的背景からいっても、鬻體尼の南都巡礼はやはり、重源系念仏聖の南都鎮魂の意図にもとづくものであつたといえるかと思う。

### 一日経勸進縁起譚

長門本の説話にとつて、その主題を支える場面が「大原の上人」に伝えられる鬻體尼の渡辺橋からの入水往生にあることはすでに言及した。その主題的場面对応する盛衰記の入水場面は、四天王寺西門の沖合の難波の海であつた。

「此難波沖に此車の主にてある者の、死たる骨を入れんと思ふ也」とて、いざなひければ、鬻體尼に思て、船に奉乗、遙の沖に漕出す、爰の程こそ骨をも御経をも入る所にて侍らん」と申ければ、さらばとて舷に立寄、西に向て念仏三三百返計申て、車と首とを括合て、入れんとする由にもてなし、手に持給たりけるが、左右の掌を合ながら、「南無帰命頂来阿弥陀如来、太子聖靈、先人羽林、若公御前、必一つ蓮に、迎取給へ」と唱つゝ、海へぞ入給にける、「如何にや、いかにや」と云けれ共、深沈みて不<sub>レ</sub>見ければ、海人力及ずして、空き船を漕戻す、

この場面を長門本と較べてみると、気にかかる点がある。それは、彼女が入水した直後にみえるはずの往生にかかわることばとか瑞相と思われるものがみえないということである。「難波沖」そのものが四天王寺西門の浄土信仰とむすびついている以上、その表象がなくとも、往生は約束されているといえ、いえるかもしれない。しかし、それにしても、「深沈みて不<sub>レ</sub>見ければ、海人力不<sub>レ</sub>及ずして、空き船を漕戻す」といった悲哀を感じさせるトーンは、往生を彩る耽美的愉快的表現からはほど遠いものではなからうか。ところが、その欠如を補完す

るかのごとく、この説話には鬮髻尼とその愛児の往生を暗示させる叙述がみえている。

東山長楽寺において毎年の恒例仏事たる念仏法問の談議を催行していた印西は、弟子の僧の噂話から鬮髻の尼の入水を伝え聞くと、

其後一文一句の談議も、随喜聴聞の功德をも、此人の孝養に被<sub>レ</sub>回向<sub>一</sub>ける、其上諸僧を勧進して、一字三礼の一日経を書き、難波の海へぞ送給ふ、

という廻向と勧進の善行をただちにおこなっている。そしてこの仏事を受けて説話の語り手は、母上も若公も、縦<sub>ニ</sub>罪業深<sub>ト</sub>とも、印西上人の志、などか不<sub>レ</sub>出<sub>ニ</sub>生死<sub>一</sub>、と告げて、かれらの往生をほめかして一篇の説話をしめくくっている。

おそらく盛衰記の説話は、この印西がかれらの追善のためにおこなった、この念仏法問談議と一日経勧進供養の功德廻向とを鬮髻尼の母子の往生にむすびつけようとする作為から、「難波沖」における入水場面からことさらに「往生」という語や、その瑞相表現を消し去ったものと思われる。印西のおこなった仏事、とくに一日経書写による法華経は難波沖に運ばれ、尼が入水した海中に投げ入れられていることから、この説話を長楽寺の一日経勧進供養の縁起譚に移行させようとする意図があきらかである。渡辺貞磨によれば、

長楽寺系の聖たちが、この話を、自らの寺の融通念仏勧進の運動を促進せしめんがために、長楽寺にあつたこととして語っていた。

と指摘するのも、説話内容と照応させれば、確かに縁起譚の実現ということとむすびつくのであろう。

しかし、これでもって盛衰記の説話に関する結論としてはならないのであろう。縁起譚化の方向に傾くこの説話は、いうまでもなく、罪障深重の女人の往生に主題がある。それも、「難波沖」の入水往生ではなく、勧進書写された法華経とむすびついた女人往生である。かつて印西は鬮髻尼に

さらでだに女人は五障三従とて、罪深き御事にて侍り、我御身こそ悲き地獄に落給とも、さしも御糸惜き若公の刀のさきに懸て失給ぬるを、御甲もなく、悪き道へ墮し奉らんと思召侍か

と教化していた。これが法華經とむすびつくだのであれば、かかる女人の往生にとつて法華經による救済構造（呪的な力）がいかにほたらくのかが問われねばならない。もしもそれが説明されなければ、縁起譚としての説話は実はその表層をなぞるにとどまってしまうことになる。ただそうだからといって、あらためて法華經と女人往生という課題をとりあげようとすれば、それ自体重く深い中世精神史のテーマをかかえこんでしまうことになる。もはや本稿を超えているというべきかもしれない。むしろ、別箇の論稿を用意する必要があるだろう。

### むすび

以上、本稿は六節にわたって鬻體尼説話がもつ課題、すなわち説話言説の位相の差異、事件目撃者と語りの構造、長門本の説話の主題、説話の流伝と変容、盛衰記の説話の縁起譚化などを考察してきた。

とりわけ注目してみたのは、説話の形成・変容・流伝といった生成論であった。それはまず長門本の説話の内部の枠組としてとりこまれていく「大原の上人」の語りとして成立した。その語りは、死穢の禁忌につつまれた乞食聖（身分としては非人）と中下層の念仏聖の共同に成るものであった。それが長門本に採集されるとき、説話として形成され、「大原の上人」の語りは第三人称化されて、その内部の枠組みとなった。

その一方、「大原の上人」の語りはやがて洛北大原の来迎院の大立物堪敬に付会されていった。そのとき非人の物語的要素は削ぎ落されたとみてよからう。このことは、中下層の念仏聖が現地で見聞した体験談が一定の変容を受けながら、上層の念仏聖の説法のおける唱導の題材として吸収されていったことを意味する。この過程を経た説話が延慶本のそのの言説の位相であったとみてよからう。

しかし変容と流伝はそれだけにとどまらなかった。京洛東山の長楽寺の念仏・勧進聖集団は、鴨川、淀川の水系に沿う河原を拠点にする非人（乞食聖もその一種）を配下に収めることを通して、やはり同じように、かれら非人たちと階層的関係をもっていた大原来迎院の念仏聖や重源系念仏聖集団（南都や摂津四天王寺西門に拠点を

もつていた)と交渉をもつていたのだが、その連絡情報網を通じて、この説話に関する複数の情報を得ていた。少なくとも、そのひとつが大原来迎院からのもので、それが経正の北方から重衡の北方への変容をもたらしたとみられる。いまひとつは説話内にみえる四天王寺西門からのもので、こちらのほうは母親の入水の異伝をもたらしたのであろう。

それらの情報が長楽寺に集積されることで、大幅な創作の加わる余地が生れ、現場目撃者が「大原の上人」や堪敬から長楽寺の印西に代えられたのであった。その動機としては、現場目撃者＝唱導者という説法の場の論理がはたらいたとみるべきであろう。こうして長楽寺の唱導の話材として採集された説話にはもはや非人の物語ではなく、勸進聖が一日経勸進の功德を語る物語となっていた。それが盛衰記の説話言説の位相であった。

以上がこの説話の生成論である。この考察の過程で、筆者はこの説話の母親像(鬮髯尼の内部にひそむ造型)に托された中世社会の底辺に呻吟する被差別民の祈りと願望にふれたいように思う。それが的を得たものかどうかはともかくも、筆者にとつては望外の喜びであった。というのは、名もなき民衆の物語へのエネルギーを古典作品のなかから掬い上げてゆくことが筆者のひそやかな願いであるからだ。ただ被差別部落問題にうとい筆者の表現が差別の問題を正しくふまえたものかどうかには自信がない。賢察を乞う次第である。

最後に、この考察を通して、洛北大原の念仏別所とかかわる、この鬮髯尼説話と建礼門院説話(女院大原入り以降の物語)との流伝過程がどうやら重なるのではないかと考えるようになっていく。その端的なあらわれが女院側近の女房にかかわる誤伝であった。そして長門本がこの両者の説話に限って、延慶本よりも古熊性本文を保存していることが、どうやらこの流伝過程とむすびつく可能性があるのではなからうかと思っている。この点も今後の課題ということになろう。

〔注〕

- (1) 長門本の鬮髷尼説話では、主人公の母親(鬮髷の尼)が摂津四天王寺西門に集住する乞食の間まじるようになってたところで「非人」という身分呼称がもちいられている。中世被差別民の蔑称であることはいうまでもない。しかし、本稿は以後それを歴史的呼称としてそのままもちいることにした。中世被差別部落民研究の目的と成果を承知しながらも、論旨が繁雑となることを避けるためである。
- (2) 渡辺貞磨「鬮髷尼説話と湛敷・印西」(『平家物語の思想』法蔵館 平成元 第三部第七章第五節)
- (3) 砂川博「鬮髷尼譚」(『平家物語新考』東京美術出版 昭55、第一章第二節)
- (4) 柳田洋一郎「平家物語と死者——首の語りの境界例——」(『梅花短大』国語国文)
- (5) 名波弘彰「延慶本平家物語と仏教——興福寺菩提院における広嗣・玄昉説話をめぐって——」(『軍記と語り物』31 一九九五年三月)においても同じ視座から、「平家物語」を超えて説話の形成と伝播の問題を考察した。筆者の関心は、説話形成論を通して総称としての「平家物語」を可能な限り相対化することにある。そのことがやがて一定の蓄積を経た段階で、あらためて平家物語に還元させることで、宗教社会を核とする中世精神史のダイナミズムのなかに「平家物語」を据え直してみたいと考えている。
- (6) 「長門本・延慶本では大原来迎院に住する本性房湛敷とされている」(渡辺貞磨注(2) 引用論文)
- (7) 『癡心集』第一卷第一〇話。この説話の本文は本稿第三節に引用する。
- (8) 注6参照。なお砂川博も「比丘尼の語る懺悔譚を最初に平家女人哀話の一つとして潤色し直したのが彼の徒輩」(長門本の説話の管理者「引用者注」であったのか、延慶本祖本の作者であったのか詳らかでない)(注(3) 引用論文)と指摘しているが、この指摘は延慶本・長門本に共通する本文を「延慶本祖本」のそれとみなすところからの言及である。
- (9) 志立正知「語り」の方法とテキスト」(水原一編著『あなたが読む平家物語?』平家物語 説話と語り』有精堂 一九九四)
- (10) 小林剛『俊乗坊重源の研究』(有隣堂 昭55) 第一〇章
- (11) 砂川博は長門本の説話の生成・管理について「長門本鬮髷尼譚をみると、その背景に四天王寺に集住した非人法師の姿が浮び上ってくる。長門本は彼の徒輩の管理した話を素材としたのではなからうか」(注(3) 引用論文)と推測している。
- (12) 五来重「増補」高野聖」(角川書店、一九七五 第三章「聖の勧進と唱導」) 渡辺貞磨「建礼門院の信仰と融通念

- (13) 仏(『平家物語の思想』法藏館 平成元、第二章第二節)
- (14) 岩崎武夫「天王寺西門考」(岩波書店『文学』一九七四年九月)
- (15) 松尾剛次「鎌倉新仏教の成立——入門儀礼と祖師神話」(吉川弘文館 一九八八)
- (16) 「極楽浄土の東門は 難波の海にぞ対へたる 転法輪所の西門に 念仏する人 参れとて」(巻二第一七六番)
- (17) 注(10) 引用書参照。なお小林義和「延慶本平家物語における文覚・六代説話の形成」(『平家物語生成論』三弥井書店 昭61 第三章第一節)にも言及がある。
- (18) 小林美和注(16) 引用論文参照。
- (19) 小松和彦「屍愛をめぐって」(『神々の精神史』伝統と現代社 一九七八 第二章第四節)以下の同氏の引用はすべてこの論文による。
- (20) 注(2)(3)(4) 引用論文参照。
- (21) 平経正関係史料は本学文芸・言語学系技官で院政期歌壇壇研究者である千草聡君の協力を仰いだ。記して感謝申し上げる。
- (22) 石黒吉次郎は守覚法親王「左記」の寿永二年(一一八三)七月に比定される記事にみえる「経正但馬守」について「この時彼は皇太后宮亮であつたらしい」と記している。根拠史料は示されていないので信頼に欠けるが、もしそうであれば、経正は、寿永二年七月都落ちした平家が叛乱軍とされ、一門のすべての位官が剝奪されるまで皇太后宮亮を兼任していたことになる。
- (23) 高倉天皇には承安二年(一一七二)二月十日平徳子が入内したが、それ以外の后妃の名は見えない(『皇帝紀抄』七、高倉天皇項その他)。ただし当時の日記や皇帝紀には、まず後高倉院、後鳥羽天皇の生母藤原殖子の名がみえるが、彼女はもと中宮付女房として高倉天皇の寵を得たもの。ちなみに、のち建久元年(一一九〇)准三宮を宣下された(『女院小伝』他)。また高倉天皇皇女範子内親王の母として「民部卿成範卿女」(小督局)の名が見える(『皇帝紀抄』)が、彼女も最初は中宮付女房であった。『平家物語』高倉天皇関係説話には紅葉、葵の前などの名も見えるが、彼女たちも殿上の女童か中宮付女房であったにすぎない。
- (24) 小学館版日本古典文学全集『平家物語』(2)。(市古貞次校注・訳 昭50) 巻11「重衡被斬」四二八頁頭注四
- (25) 市古貞次篇『平家物語研究事典』(明治書院)
- (26) 角田文衛「平家後抄(上)」(朝日新聞社) 一九八四年) 第四章「大原御幸」一九九頁。氏はそのおなかで伊夷の娘について「勘えるところがない」といつている。

- (27) 「法皇為女院閑居觀覽大原御幸事」(貴重古典籍叢刊9『屋代本平家物語』角川書店 昭53再版) 卷十二。  
 (28) 「(重衡) 日野ニテ大夫ノ三位ノ宿所ヲ尋テ、是ニ大納言ノ典侍殿ノ御渡候ヤラン……」(同右卷十二「重衡被渡南都被誅事」)。なお同じ「重衡被斬」の末尾近くに「北方大納言典侍殿」ともある。  
 (29) 注(25)引用の『事典』伊実の項。  
 (30) 「当時の北方帥典侍殿の御腹に今年十八に成給へる姫君」(卷十八「女院吉田入御事」とある。  
 (31) 石田尚豊「重源の阿弥陀名号」 水上一久「阿弥陀仏号についての一考察 上(下)」  
 (32) 注(10)引用書、第四章「東大寺の復興その二——東大寺別所の経営——」

**付記** 本稿の作成にあたっては、筑波大学大学院日本文学専攻博士課程五年次生藤田(旧姓 永田)初枝氏(中世和歌文学研究)の全面的な協力があつた。とくに盛衰記の説話分析においては、氏の綿密な調査が参考になつた。いってみれば、本稿は氏の協力がなければ完成しなかつたらう。記して感謝申し上げる。