

宝剣喪失、密教と神話の間の王権論（下）

——『愚管抄』と延慶本平家物語の関係をめぐって——

名 波 弘 彰

第三章 延慶本平家物語の終局部の構想にはたらく神話論的意味作用

本論文はこれまで上（第一章）、中（第二章）の二章にわたって、副題に示唆しておいたように、慈円の『愚管抄』（一二二〇年）、そしてさらに遡っていえば建仁三年（一二〇三）の『夢想記』以来の歴史・王権・体制にかかわる思想が延慶本平家物語の終局部の構想とどのような関係にあるのかを考察してきた。このような考察にうながした契機には、延慶本に限らず、『平家物語』は慈円の思想を物語的に実現したものと、うかがいたい通説の存在があった。端的にいつて本論文はその通説に異議を提出することにある。その異議を延慶本の終局部の構想の生成とからめて考察しようとするものであった。

両者の決定的な差異は、それぞれが承久の乱（承久三年、一二二一年）の前後をはさんで生成・成立しているというところにある。延慶本の終局部の構想の生成を承久の乱後に求める場合、乱前に成稿された慈円の『愚管抄』と差異があるというためにはどのような条件が必要なのか。そのことを仮説の妥当性の追究というかたちで検討してきた。そこで、本稿（第三章）ではこれまでの二章の考察をふまえて、いよいよ終局部の構想における

神話論的意味作用をとらえ、構想が「承久の乱後」にとつてどのような意味をもつのかをあきらかにしようと思ふ。

ただそのためにも、「承久の乱」をはさんで両者の差異がどこにみとめられるのか、問題の所在を特定しておかねばなるまい。このことはすでに前稿までの考察の方向性だったはずで、冗長となるかもしれないのだが、要約して確認することも必要だろう。

第一節 『愚管抄』と延慶本平家物語の関係

まず慈円の政治思想なるものを大づかみにしていえば、それは王朝期の摂関体制を残存させる院政政治に奉仕する王権論・権力体制論にとどまっているということになろう。これまでの本論文の考察によれば、慈円の思想は次の三つの領域（テキストを含む）において実現されていた。

- (1) 王権論……………『夢想記』……………〈新王〉の誕生
- (2) 摂関体制論……………天台方即位灌頂（義）……………〈新王〉の誕生を輔佐する摂関
- (3) 歴史認識……………『愚管抄』……………〈新王〉の誕生の背景となる宝剣・武士大將軍交替論

ここで〈新王〉というのは『夢想記』の王権論の論理的帰結による（第二章）。しかしそれはけっして実体としての〈王〉の誕生ではなく、元暦二年（一一八五）三月、壇浦合戦の最中、三種の神器の宝剣が失なわれた事態に應じて慈円が、宝剣喪失という王権の危機に対応する〈王〉たるものは「武士大將軍」の輔佐を受けなければならぬと主張する（『愚管抄』巻五 高倉）のだが、武家勢力の台頭による政治状況の流動に対して従来の〈王〉ではもはや対応できないという危機認識にもとづき、政治状況の激変に対応する王権の変容を〈新王〉と

いう喩に求めたもの。本論文は慈円の追求した〈新王〉の誕生をこのように理解している。

〈新王〉の誕生を核心とするこの三領域における慈円の王権論・体制論は、時代の危機に対応しようとする先鋭性をもつ一方で、やはり承久の乱以前の貴族的認識にとどまるといふ限界をうかがわせてもくれている。すなわち、(1) (3) の二つのテキストにおいて慈円は時代の危機―貴族社会・院政政権の危機―が武家の台頭による王権の侵犯にあることに気づいていた。それを宝剣喪失の事態を内省することから象徴的にとらえ、(1) における〈新王〉とは三種神器の一つ、宝剣に代わる「武士大將軍」によって輔佐される存在であることを思想化したわけである。そこには公武協調という新たな王権論・体制論が慈円の政治思想として自覚的にとらえられていたといえる。

ただ「武士大將軍」を重視するといっても、(2) の天台方即位灌頂が固執する、〈新王〉の即位にあたって介添(輔佐)するのは摂関家という儀礼を逸脱することはなかった。つまり、〈新王〉の誕生は摂関家の手できりおこなわれるべきだという信念は慈円の確固とした政治思想でもあったのである。とすれば、慈円の政治思想にあつては、摂関と武士大將軍が王権の下でどのように秩序づけられるのか、その点は曖昧だったといわざるをえない。

時代は王朝期から院政期へ、そして承久の乱を経て中世の武家の時代へと大きく変化していったと俯瞰するならば、天皇輔佐の機能をめぐって摂関と武家が対立する歴史的段階に立ちいたったとき、両者は相容れず、交替しなければならなかったはずだ。しかし摂関家に生まれた慈円にとっては、摂関(家)がもはや歴史的には政治的意味を失なっていたことに気づこうとはしなかった。慈円のめざす「公武協調」「公武合体」の「公」とは摂関を指示していたために本来相容れない権力機構を幻想していたといってもよく、過渡的な体制論であることをまぬがれなかった。

ただ慈円にとって幸運だったのは承久元年(一一一九)六月になって九条摂関家(良経)の男児(幼名三寅。のちの頼経)が源氏三代將軍のあとを受けるかたちで「武士大將軍」になったことだった(『愚管抄』巻七)。こ

の撰家将軍の誕生は慈円の画策があったかどうかはともかく、かれの意図した「公武合体」の体制の実現だった。慈円の構想するところによれば、東国の武家（政権）は撰閑家と一体となって王権（天皇と院政）を輔佐するといふものであれば、「公武合体（協調）」とはいっても、武家（↓「武家大將軍」）は院政初期となら変わることなく天皇（院）と主従関係に置かれたままということになる。

頼朝が東国に幕府を開いて以後、幕府は自己の権力機構を構築・拡大していった。武家はもはやデスポットの擁兵隊長という院政初期以来の性格を脱し、東国政権を確立するまでになっていた。ただそのような歴史的段階に立ちいたったとき、いま一度慈円の王権論に注意してみると、それが〈正／反〉〈中心／周縁〉といった構造の認識を前提として、反・周縁といった〈負なるもの〉がせりあがってくる歴史のダイナミズムをとらえていた。

慈円の歴史思想は東国の武家政権を抱擁しうる構想をもっていることに驚かされる。それゆえに慈円の王権論はそれに対抗するというよりも、むしろそれを天皇王権の再生あるいは再活性化するために包摂することだった。

（一）の『夢想記』の目的を〈新王〉の誕生に求めた（第二章）のは、このような慈円の〈正／反〉〈中心／周縁〉の王権論的ダイナミズムの認識とかわるとみただからであって、〈新王〉の誕生とは〈負なるもの〉を包摂することで正・中心の〈再生〉をうながそうとしたといえるかもしれない。そこには院政期の貴族層に属する慈円の時代に対する閉塞感があっただろうことは十分に考えられるし、そうした状況を突き抜けようとする強い意欲が感じられる。

ところで、〈負なるもの〉のせりあがりというのは山本ひろ子の表現なのだが、山本は二体の象頭人身の神が抱擁している大聖歡喜天（聖天）像に男女の性愛のシンボリズムをとらえ、それを「双身の神智学」と呼び、密教の儀軌を媒介にして中世王権と性のシンボリズムのテーマへと考察を深めていった。その「双身の神智学」にみいだされた論理について山本は（a）負なるものがせりあがり、かくて（b）世界に負なるものが充填されることで否定のエネルギーが満ちる、（c）それが正なるものの覚醒の力に累乗される、（d）世界全体がその脈動によって活性化される、というダイナミズムによる〈世界〉の価値転換をとらえている。ただ山本のいうこのよ

うな「双身の神智学」とは現代の宗教学・文化人類学、さらにはユング心理学などで横断的にもちいられている論理、すなわち〈反対の一致〉〈相反するものの一一致〉⁽⁴⁾に相当するとみることができるとは、たとえば、タントラ密教研究でM・エリアーデがみいだした〈反対の一致〉とは、

タントラの最終目的は自己自身の内部の二極原理—シバ（男神）とシャクテイ（女神）を結合することである。／反対の一致と全体性の神秘／両性具有がとりわけ全体性の表現形式であり、（中略）両性具有の性格はその中に一切の可能性が結合されて存在する始原の全体性の明白な徴である。⁽⁵⁾（／は行換えを示す）

というものだった。山本の「双身の神智学」のダイナミックな価値転換の運動論とは異なるようにみえるかもしれないが、実はいずれも性愛の秘儀から帰納される（二元の帰結する一元⁽⁶⁾）を原型とする論理という点では一致するのである。

本論文は慈円の『夢想記』でとらえた〈新王〉の顕現とは、その核心において両部大日を男女のセクシュアリティに比定する以上、そこに神秘的結合という〈反対の一致〉がみとめられるといっておいた（のちの本稿でこの神秘思想が東密醍醐寺三宝院流に生成した教主論、理智事三点説を取り入れたものであることを検討する）。しかし慈円が夢想のうちを得たその論理は院政権の枠内という限界にとどまる王権の活性化を目的とするものだった。その限界ははまだ鎌倉幕府が京都の院政に対して妥協的だった政治状況を反映して、台頭する武士大將軍を撰閣とともに王権（君）の輔佐にとどめていたところにみとれよう。しかし承久三年（一一二二）六月の承久の乱によって院政権は幕府の武力のまゝに屈した。かくて武家政権は京都の院政権（天皇王権）に拮抗して東国に自己完結の統治機構をもつ主体的権力を確立し、その存在を当の京都の貴族社会に認知させた。こうして公武はもはや一体とはいえなくなり、それぞれに独自の権力主体として京都（西国）と東国に拮立するようになると、やがてそれぞれの世界秩序に支えられた二元的世界観が形成されていった。

なぜ（それぞれの世界秩序）とか（二元的世界像）の形成にまでいたったといえるのかといえば、それこそ延慶本の終局部の構想が生成せざるをえなかった時代の状況、すなわち承久の乱後のイデオロギー状況が指摘できる。本論文はこれまで乱後のイデオロギー状況を深刻な危機としてとらえ、それに対して終局部の構想（言説編成）による対抗という観点から論じてきたのだが、延慶本平家物語と時代状況の相関に危機的対応をとらえた背景に（それぞれの世界秩序）と（二元的世界像）の形成による政治状況の分裂をみてきたわけである。

前者については、ほぼ佐藤弘夫が関係資料を網羅している。その資料を参考にさせてもらおうと、まず鎌倉期に成立した園城寺系の『寺門高僧記』（「朝家一向被寄園城寺不吉例事」）のなかに、「建保三年仙洞最勝講被擯出園城寺」。公家遷幸佐渡国、仙洞臨幸隱岐国。百王未有如此事」とある。「百王」というのは八幡大菩薩あるいは天照大神の百王鎮護思想を背景とする無窮の皇統の意。承久の乱の敗北の結果、「公家」の順徳院と「仙洞」の後鳥羽院はその「百王」から排除された。それというのも、かつて建保三年（一一二五）の仙洞（院御所）における最勝講の法会の公請にあたって園城寺を「擯出」されたからというのだが、そのことは天皇ないし院政が園城寺と対立したために二所宗廟の恩寵から漏れたということ、幕府の世界秩序をみとめるからこそ「公家」「仙洞」の排除を公言する姿勢にはまさに（それぞれの世界秩序）による王権の危機をつたえるものだった。その危機をもっと端的に断言したのは日蓮（一一二二～一二〇二）の言説だった。その一、二の例をあげると、

昔（天照太神）伊勢国に跡を垂させ給てこそありしかども、国王は八幡加茂等を御帰依ありて、天照太神の御帰依浅かりしかば、太神臆おほせし時、源右將軍と申しし人、御起請文をもつてあをかの小大夫に仰つて頂戴し、伊勢の外宮にしのびをさめしかば、太神の御心に叶はせ給けるかの故に、日本を手になぎる將軍となり給ぬ。

〔新尼御前御返事〕八六八頁

・日本国やうやくをとろへて、八幡大菩薩の百王のちかいかいもやぶれて、八十二代隱岐の法皇、代を東にとられ給しは、（中略）還着於本人して候。関東は此悪法悪人を対治せしゆへに、十八代をつぎて百王をつぎて百

王にて候べく候つるを、(下略)。

という言説が眼につく。いずれも後鳥羽院政が八幡大菩薩百王鎮護の本誓から排除されて、「日本を手になぎる將軍」「関東」が「太神の御心に叶(ひ)」「百王にて候」と断言する。ここには「関東」が皇統にとつて代わつて「王権」を握るようになったという(それぞれの世界秩序)の認識があり、そのうえでの二元的権力構造の認識であり、その背後に(二元的世界像)が形成されつつあったことをうかがわせる。日蓮の言説は極端な革命の認識だが、現実はそのいいきることできない。しかしともかくも、京都のイデオロギー状況の危機と、それともなう王権の瓦解をつたえていることには変わりがない。そのことはまた八幡大菩薩ははたして宗廟神なのか、それとも源家の氏神なのかという神格論争が実は(二元的世界像)、すなわち世界観の分裂に照応することだったというところにもみられる。

承久の乱後のイデオロギー状況はまさにこのような(それぞれの世界秩序)による(二元的世界像)の形成を背景とする王権と体制の危機の深刻化に対応するものだった。延慶本の終局部の構想は、慈円の密教的王権論、そして宝剣・武士大將軍交替の論理が承久の乱の敗戦をとおして破綻したあとを受けて、院政期・中世における宝剣説話の再編とむすびついていったと考える(後述)。その営為は、承久の乱以前の密教的宇宙コスモロジーの崩壊をふまえる以上、まったく新たなコスモロジーの構築をともなわなければならなかったし、それにまた後白河院・頼朝の(並列配置)の構文が王権論・体制論を示唆するとすれば、宝剣説話はそれを正当化する(神話)でなければならなかったというのが本論文の主張である。

したがって、本論文がたびたび言及するように、『平家物語』の成立が承久の乱後の一二三〇〜四〇年代にあったという日下力・弓削繁の仮説をみとめる立場からすると、延慶本平家物語の終局部の構想に(二元的世界像)の形成、もしくは世界観の分裂という乱後のイデオロギー状況の認識と、それに対する超克の論理をみいだすことは時代の要請だったろう。とするならば、終局部の構想は『平家物語』の成立の時点にきわめて近似する原型

性をとどめている有力な徴証とみなしてもよからう。そこで、本論文が注目するのは、すでに前稿で指摘してある次の終局部の構想である。

— A 宝剣説話（「靈劍等事」六本一九）

② ソサノヲノミコトの大蛇退治と靈劍「天叢靈劍」の発見（ソサノヲノミコト／ヤマタノオロチ神話と略称する）

③ 崇神朝における鏡劍の伊勢奉遷・鑄造

④ ヤマトタケルノミコトの東征と草薙劍の命名由来（ヤマトタケル東征神話と略称）↓ 宝剣熱田社奉祀

⑦ 宝剣龍宮收納言説

B 後白河院・右大将頼朝の〈並列配置〉の構文—「法皇崩御之事」（六末三八）・「右大将頼朝果報目出事」（六末三九）

このA—Bの間に照応をみとめるとするものだが、なおこの構想にあつては宝剣説話のすべての要素が関係するわけではなく、いわゆる宝剣神話の部分に限られる。右の表示ではそのみを抽出してある。本論文にとつての第三章（本稿）の課題はこのA—Bの間に〈反対の一致〉による照応関係をとらえ、Aの宝剣神話がBの後白河院・頼朝による〈並列配置〉の構文にどのような神話論的な意味作用を及ぼしているかをみいだすことにある。その方向性がこれまで概論してきた延慶本の終局部の構想の背景に世界観の分裂というイデオロギー状況があつて、その分裂に対して〈二元の帰結する一元〉の模索へとつらなるといふものである。そしてもしそのことがいえるならば、延慶本平家物語の終局部の構想がまさに承久の乱後という時点とむすびついて生成したことをうかがわせてくれよう。

そのためにも、承久の乱後という時点をさらに浮かびあがらせておかねばならない。終局部の構想がいかに慈円の歴史思想・政治思想と差異をもつのかを記述することはそのひとつの方向となろう。しかしここではまだ内容に立ち入れないので、形式の側面からみておこう。

従来、延慶本平家物語の掉尾にあたる「右大将頼朝果報目出事」という異種本文がかねてから注目され、それと前掲した⑦宝剣龍宮収納言説との照応関係に慈円『愚管抄』の道理史観の帰結となる宝剣・武士大將軍交替の論理を読みとることで、そこに征夷大將軍頼朝登場への寿祝という主題をとらえようとした。それがすでに言及した『平家物語』が慈円の歴史思想を物語として実現したという通説を確認する分析となるものだった。

しかし本稿からみると、その照応関係の読みとりには二つの事実誤認があると思われる。その一つは⑦宝剣龍宮収納言説の「宝剣」が本物ではなく、模造剣だということを無視していることであり、いま一つは延慶本の掉尾の解釈を「右大将頼朝果報目出事」の一章段に限定することであつて、これは実は延慶本平家物語の掉尾の並列配置の構文を無視することになること、この二つの誤認である。前者からみてゆこう。延慶本平家物語の宝剣説話は一方で本物の宝剣（草薙剣）は尾張国熱田社に奉斎されていて現存すると確認すること、元暦二年（一一八五）三月二四日の壇浦合戦で安徳天皇とともに海底に没した宝剣は崇神朝に鑄造された模造剣だったというストーリーになる。そこからとらえられる意味はまさに王権現存ということになる。とすれば、それ自体で王権の危機に対抗する言説であることはいまでもあるまい。しかし『平家物語』の生成の時期がまだ特定されていない現段階では、〈王権現存〉とはいっても、どのような〈王権〉を具体的に意識していたのかが特定できない。つまり〈王権現存〉を時代のコンテキストとむすびつけられない憾みがあるということだ。

そのような解釈はそれの意味があるとしても、終局部における照応の構造を重視する立場からすると、この解釈ではやはり部分的解決にとどまるとみる。というのは、慈円の論理はあくまでも本物の宝剣の喪失が武臣の掌握という天皇の人格支配にかかわる〈武〉の側面の欠落という危機をもたらしただけのところにあるからである。そのために「武士大將軍」が台頭して〈武〉の側面に代替するというものだった。とすると、延慶本の

頼朝登場への寿祝は構造上では宝剣喪失と照応しないことになってしまふ。なぜなら、もうすでに言及したように、宝剣説話はその結尾にある⑦宝剣龍宮収納言説で模造剣喪失・宝剣現存を語っていて、それ自体で王権現存を主張していることになるからである。宝剣説話はかならずしも掉尾の頼朝登場への寿祝と〈照応〉しないことになる。

それでは、もともと延慶本平家物語の終局部の構想に慈円『愚管抄』の影響をみとめる〈照応〉はなかったのかといえ、おそらくそうではあるまいと思われる。本稿からすると、宝剣龍宮収納言説―「武士大將軍」頼朝登場への寿祝の照応関係は終局部の構想における新層／古層の本文にかかわるとみている。その新／古の差異とは時代の王権の急激な変貌を反映している。このような認識からみると、その照応関係は構想の古層において『愚管抄』の交替の論理の影響のもとに成立したと考えられる。構想の古層に埋もれている王権の論理こそが慈円の宝剣・武士大將軍交替の論理と変わらないものだった。その場合、⑦宝剣龍宮収納言説は宝剣説話とはまだ接続していなかった孤立した段階を想定する必要がある。なぜなら、失なわれた宝剣は模造ではなく、本物でなければ慈円の論理と照応しないからだ。その前提があつてはじめて⑦宝剣龍宮収納言説が頼朝登場への寿祝と〈照応〉することが可能となる。しかし慈円の論理は承久の乱の勃発・京都方の敗戦とともに破綻してしまつた。それゆえに慈円の密教的王権論をとりこむかたちで成立していた⑦宝剣龍宮収納言説と頼朝登場の寿祝との〈照応〉は密教的王権論の瓦解にともなつて延慶本の本文の古層に抑圧されてしまつた。それに代わつて現在の延慶本の宝剣説話が接続したかたちがあらわれた。とすれば、延慶本の終局部からは新層の〈照応〉を読みとるべきであり、古層の〈照応〉を読みとることはすでに承久の乱前のイデオロギー状況との対応にすぎなかつたということになる。

新たな時代に入り、承久の乱後のイデオロギー状況がまさに二元的世界像の分裂だとすれば、「右大將頼朝果報目出事」の一章段ではもはや対応できなくなつたことはあきらかだ。前述した後者の誤認がこのような乱後のイデオロギー状況と大きくズレていることをみすごしてしまつたとみなされる以上、あらためて「法皇崩御之事」

と「右大将頼朝果報目出事」とは構文的に〈並列配置〉されているというのが延慶本の意図だったとみなすことができる。

そしてさらにいえば、古層に沈殿した照応関係の構文形式は当然のことながら新層の構文をも規制したとみてよからう。新層の照応関係とは前掲した②↓④の宝剣神話と後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文との関係にみとめられることになる。それは照応関係の移行といってもよいものだが、あらかじめいえば、新層の照応関係は宝剣神話にこめられた神話論的な意味作用が前述した〈反対の一致〉であり、それが掉尾の後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文をみちびきだすとともに、新たな象徴の意味をあたえているとみる。その意味ではいかにも中世にふさわしい神話的王権言説を生成させたともいえる。

このことが延慶本の終局部の構想の新／古の〈地層のかさなり〉と比喩されるものだが、それは延慶本の終局部の構想が慈円『愚管抄』の宝剣・武士大将軍の交替の論理をのりこえ、王権を新たな〈地平〉へともたらそうとする営為だった。そこに『愚管抄』との差異をみとめるべきで、延慶本平家物語はそのテキストの内部に院政期の密教的王権論から中世の神話論的な王権論へと移行せねばならない生成の苦闘を秘めているのであって、本論文はその第一章で慈円の密教的王権論を考察してきたのもその前提の作業だったということになる。したがって本稿（第三章）では神話論的王権論を中世の〈地平〉に向かって構造分析することが課題となるはずである。

第二節 宝剣説話における王権神話的要素

内田康によると、模造剣が没したとする『平家物語』諸本は延慶本・長門本・盛衰記・四部本・南都本、それに屋代本別冊剣巻であるという¹⁰。ここでは、そのうちの古態本とされる延慶本平家物語の宝剣説話を事例としてその性格を考えるところから考察に入ることにしよう。中世に再登場した神話は古代信仰から脱却して、より物語言語説化していることが指摘できる。物語言語説化とは原因・結果の因果関係が筋立の内部で自己完結するように

なっているということである。⁽¹¹⁾ この宝剣説話でいえば、①の宝剣起源説話では紀および『古語拾遺』の本文にはみえない、次のような異種本文が織りこまれていたことをいう。

- ・天照大神、是（神剣アメノムムラクモノ剣）ヲ得給テ、「此剣ハ我高天原ニ有シ時、今ノ近江国伊吹山ノ上ニテ落タリシ剣也。是天宮御宝ナリ」トテ、（下略）
- ・此剣大蛇ノ尾中ニ有ケル時、（中略）彼大蛇ト申スハ今ノ伊吹大明神是也。

この異種本文に新たにもられたモチーフが③ヤマトタケル東征神話の伊吹山越えの際のヤマトタケルの死の原因になるというのがそれである。

同（巻向日代ノ朝ノ御宇）四十二年（癸巳）十月二日（ヤマトタケルノミコト）都へ上給ケル程ニ、伊吹山ニテ山神ノ気毒ニ逢テ、御惱重カリケレバ、（中略）薨シ給。

文脈そのものはそれほど紀あるいは『古語拾遺』の本文を変えているわけではないけれども、前掲の異種本文によって「伊吹山」の「山神」とはかつて胎内の宝剣をスサノヲに奪われたヤマトノオロチということになる。これは前者のモチーフが原因となつて後者のプロットの結果をもたらしたということである。この神話が古代神話のように信仰の要素に規制されるというよりも、物語言説として集約されているということである。

こうして⑦宝剣龍宮取納言説の「大蛇、靈剣ヲ惜ム執念」といういかにも中世の縁起（物語）にふさわしいようなモチーフがみちびきだされてくる。ただしその文脈の形成にあつては、前章で慈遍の宝剣説話の考察で試みたように、その性格はたんに呪物物の遍歴物語というだけでなく、この異種本文が文脈形成のかなめとなつて、英雄／怪物が周縁（辺境）において闘争をくりかえし、英雄たちはあるいは勝ち、あるいは気高く死ぬという類型

性を反復することになることに留意しておきたい。(ただし⑦宝剣龍宮収納言説の場合の英雄は文脈に登場しない源義経となり、かれが怪物にあたる安徳天皇(Ⅱヤマトノオロチ)と戦って打ち倒すというメタ・フィクションが想定される)

このような中世宝剣神話の物語的性格からいって、ソサノヲ/ヤマトノオロチ神話とヤマトタケル東征神話、それに宝剣龍宮収納言説(擬似神話)といった異質な神話群が類型のモチーフ(Ⅱ話型)の反復と「大蛇の執心」というテーマを一貫させることによって均質化され、一篇の中世神話(物語)として再編されていることができる。その再編は慈遍が『倭姫命世紀』や『古語拾遺』といった異質な神話言説を、たとえば『古語拾遺』の本文に「倭姫世紀、亦之に同じき」と付記することで、強引に均質化した方法にくらべれば、類型モチーフの漸層法といい、テーマの明確な一貫性といい、はるかに物語的論理にかなっていると評価できよう。

しかし均質化の方法を評価したところで、くりかえされるモチーフによる神話再編のしめくりが結局のところたんなる付会説としてしか読みとれないところに破綻がきわ立つことはたしかである。宝剣神話をしめくくる⑦宝剣龍宮収納言説がきわめて安直な八岐(ヤマト)と八歳(ノ帝)という数字合わせて終っていること、さらには強引な均質化が内容に矛盾を起していることを『源平盛衰記』がてきびしく批判していたことはまえの第二章でみたところだ。物語言説化したとはいっても、内容の深化を幻想してはならないことだろう。

とすれば、本稿が宝剣説話の新層の照応に注意を向けるということは、呪物の遍歴物語ではなく、①ソサノヲ/ヤマトノオロチ神話↓③ヤマトタケル東征神話へと展開するストーリーラインにあって、くりかえされるモチーフのうちの中世における王権神話の要素をみいだすことであり、そしてその要素(象徴)が後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文にいかなる意味作用を及ぼすかということの追究に限るべきだろう。したがって③崇神朝における宝剣の伊勢奉遷・模造剣改鑄↓⑦宝剣龍宮収納言説の展開による、海底に沈んだのが模造剣か、それとも本物の宝剣かはここでの問題とはならない。

しかし院政期・中世にまで伝わった記紀や『古語拾遺』などの神話を、それが古代にあっては王権神話だから

と云って、ただちにそれを中世王権神話などとらえてはならないだろう。王権神話であれば、その神話が王権の始源＝根源をどのように（語る）のかという構造を析出しなければなるまい。したがって本論文は宝剣説話を中世王権神話とみなそうとする以上、院政期・中世における王権神話の再編とはいかなることなのか、その位相をあらためて検討することが求められる。

たしかに、記紀あるいは『古語拾遺』に収められた古代神話としての宝剣神話は神々の神統譜から人皇の皇統譜へと連続する神代史の文脈にあっては王権神話であった。このいわずもがなの常識にとらわれて、中世の宝剣説話もまた王権神話だと無批判にみなされてきてしまっている。紀の神話の断片が院政期・中世の現象としてはすでに神統譜→皇統譜の文脈から切りだされて、歌語解釈やさまざまな社祠の祭神の縁起に組みこまれていくことは中世日本紀研究の進展であきらかにされている。このような現象を、神話の（ことば）の破片化・断片化と呼ぶこともできるだろう。それは歌語の正統性を保証したり、物を聖化する（ことば）として流用されている。

現に流布本系の専修寺本『水鏡』の宝剣言説をみると、「神世より伝はりて劍三あり。一は石上布留の社にます。一は熱田の社にます。一は内裏にます」とあって、たとえば「石上布留の社」にとっても、「熱田の社」にとっても、それにひきつづいて語られる宝剣説話は祭神としての宝剣を奉斎するに至った縁由記事とも読める。

そうであれば縁起的文脈ともいえるのであって、その一つに「内裏」に奉斎される宝剣があるとすれば、それを起源（命名由来）・遍歴・定着（奉斎）という縁起形式の宮廷伝承として読むことが可能であり、またそう認識されてきたのではなからうか。まして『醍醐寺雑事記』宝剣説話には「内裏」の宝剣がしるされていない。中世に再編された宝剣説話は本来王権神話から大きく遠ざかっていたのではないかと疑わせる。

そもそも王権神話の（ことば）は、宝剣という呪物まがと即位儀礼とを媒介する機能をもつものであった。しかし第一章で指摘したことだが、王朝時代になって、宝剣という実体そのものが物神化されていって（ことば）の媒介を必要としなくなったとき、神話論的象徴という意味作用をになうべき王権神話の（ことば）が失なわれていった。そのために王権儀礼は神話の（ことば）に代わって呪物そのものが儀礼と天皇の身体の間を媒介し結合さ

せる機能をはたしたと考えられる。いま即位儀礼についてふれたので、それにかかわる中世日本紀的な神話でいえば、天壤無窮の神勅↓三種の神器授賜↓天孫降臨といったモチーフからなる神話言説があり、あえて復原しようとするれば中世においても再編は可能なのだが、しかしそれらは極度に断片化されていて、それぞれが王権神話には縁のない個別の文脈のなかでもちいられているのが現状であった。このような神話テキストの解体状況が示唆するものはなにかといえは、たとえ中世になってあらためて宝剣説話の再編がおこなわれたとしても、それがそのまま王権神話の復活とはいえないということである。つまり、呪物を重視する王朝時代の即位儀礼にあっては、神話の〈ことば〉は天皇の身体／呪物／儀礼の間を媒介・結合することはなかった。いわば王権の即位儀礼から疎外されていたのだったから……¹³⁾

それでは、中世神話をあらためて王権に媒介させていったものはなんだろうか。本稿はそれを前節で考察した〈反対の一致〉という神秘的結合の論理の発見にみようと思う。それはすでに院政期の密教世界の儀軌にみられていたことは、これまで若干ふれたわけだが、中世神話はその論理を援用（あるいは借用）することで中世王権にむすびついていったとみている。

本論文が『平家物語』の生成をいかなる宗教世界との関連にみようとしているのか。それには古く浄土教思想、それもとりわけ法然義と『平家物語』との関連が『平家物語』にとつてけつして一次的ではない付加部分として、『平家物語』成立論からは清算された段階から、院政期・中世の密教世界との関連がクローズアップされ、多くの論考で見直されてきたことが大いにかかわっている（ただし浄土教思想が完全に清算されたわけではない。観山天台と高野山の聖集団の浄土教は生成の第一次段階において深くかわることは別稿で論ずることにしていく）。そこで本論文はより正面から具体的に『平家物語』—古態性本文を多くかかえもつ延慶本平家物語—と密教世界との関連を考察してきたが、ただ『平家物語』の生成の背景には、たんに密教世界があるというだけでは十分ではない。それ以上に拡大した中世宗教世界がある。だから、本稿がいま課題としていることは、単純に密教世界から神話へという二項対立的な移行とはいえない。院政期・中世に再登場した神話の王権神話化、すなわ

ち古代神話の復活には密教世界との濃密な接触による密教的な〈知〉の媒介があったとみる顕密の宗教世界だった。その鍵語が〈反対の一致〉なのだが、それをいま〈援用〉〈借用〉といったのである。

そして積極的にその〈援用〉〈借用〉をうながしたものがこそ院政期・中世の王権の危機の自覚だった。そのような神話と王権といった場合、実にこの延慶本平家物語の終局部の構想に組みこまれた宝剣神話と後白河院・右大将頼朝の〈並列配置〉の構文の照応に中世王権神話の意味作用がみとめられるとするものだ。

そのためにも、その背景あるいは基盤となった密教の〈知〉における〈反対の一致〉について検証を加えておかねばならず、本稿はその課題を以下に（１）密教の教主論における理智事三点説、（２）『理趣釈』『瑜祇経』の注釈活動、（３）慈円の〈新王〉の顕現の啓示（『夢想記』）、（４）第六天魔王譚の考察で試みようと思う。

ただそのまえに王権神話と〈反対の一致〉の論理がどうかかわるのか、本稿が対象とする宝剣説話に収められるスサノヲ／ヤマタノオロチ神話、ヤマトタケル東征神話は現代の神話学においても、古代日本王権の神話として注目されていることを、ここでは山口昌男の分析方法を参考にどのように王権とむすびつけられているのか、そしてその過程で〈反対の一致〉の論理がどうとらえられているかをみておくことにしたい。

スサノヲ／ヤマタノオロチ神話、ヤマトタケル東征神話に王権的要素をみいだすことは現代の神話学ではそれほど珍しいことではないが、それを〈反対の一致〉の論理とむすびつけて解釈しようとしているのが文化人類学者山口昌男である。かれの見解でなにか魅力かといえれば、かれの日本神話の分析が本稿の課題にも通じる〈王権神話にみえる二元的世界像〉の課題をとらえているからである。それゆえかれの分析手法の検討をふまえれば、本稿の課題の糸口がみえてくるかもしれない。

山口昌男によれば、記紀神話のヤマトタケルとスサノヲは、それぞれ王権と関係することで日常生活の規範からはみでる宿命を負わされた者（英雄）の典型的な神話的表現を獲得するとして、次のような対比表を作っている。¹⁴

スサノヲ

(a) 皇弟

(b) 異常(怪力・残酷)

(c) 追放

(d) 相反するもの的一致(粗暴⇨情愛のこまかさ)

ヤマトタケル

(a) 皇子

(b) 異常(号泣・粗暴)

(c) 追放・放浪

(d) 相反するもの的一致(成人⇨小児・女子)

このうちヤマトタケルの(c)は記の本文によった分析であつて、紀によれば「派遣・(辺境の)征討」ということにならう。注目したいのは、(相對するもの的一致)が(d)でとらえられていることである。この外延が英雄像の形成にあずかつて日常生活の規範を逸脱する者という意味作用をあたえているとする。これらの構成要素を前提として、次には二人の英雄に共通する特性が整理される。ただしこの特性の分析ではもはや「反対の一致」とも呼ばれるこの(d)が除かれているのだが、むしろそこに山口昌男における日本の王権神話の解釈の傾向性が見てとれる。

(A) 天皇(王権⇨中心)に対する皇子(⇨周辺)

(B) 正常に対する異常

(C) 定着に対する放浪

(D) 法に対する芸(⇨武芸・策略・芸能・詭弁)

山口はこれらの特徴を「一つの表現で規定するとしたら、折口学の基本概念である貴種流離譚と言い表すほかなかるう。こうした形態的対態は、中心と周縁について天皇制を含む王権が論理的に前提する政治的宇宙の神話的弁証法を前提として成立する」とまとめている。みてわかるとおり、二項対立の構造把握といつてよく、山

口もその対立項に、「政治的宇宙の神話的弁証法」というダイナミズムが秘められていることを示唆する。いずれも〈反対の一致〉の両極を対立項としているといえるのだが、しかし残念ながら、ここでいわれる「神話的弁証法」のダイナミズムが具体的に正面からとりあげられることはない。山口がとるダイナミズムの記述はウィルフォード『阿呆とその錫杖』¹⁵の論旨をなぞるかたちをとり、その結論として「この二人の役割は王権が混沌と無秩序に直面する媒体であったといえる。従って王が中心の秩序を固めることによって、潜在的にそうした秩序から排除することによって形成される混沌を生み出していくように、王子の役割は、周縁において混沌と直面する技術を開発することによって、混沌を秩序に媒介するということとらえる」¹⁶ととらえる。その英雄の意味作用はたしかに納得されるが、現在の王権研究からすると、同じ文化人類学者の上野千鶴子にみるような（中心と周縁の）媒介論と呼ぶべきものにとどまっています、山口昌男が構想した、どのような王権が生成してくるのかという弁証法にはなりえていないといわざるをえない。

それというのも、山口神話学の始発がスタティックな対比表の整理にとどまるという限界をもつからといってよく、山口自身が「もちろんこの対比表では、一つの極性の統合的性格はしめされていない」というとおりだろう。ただそれでも、「この両極を包括するところに天皇制は宇宙論的充足を完成させる」とか、「王権には、現実の世界の統括とともに、神話的に清新の宇宙に統合の型を与えるという二重の役割があることをわれわれは見究める必要がある」¹⁸と示唆するように、王権が〈反対の一致〉という宇宙の弁証法とむすびつくことによって生成してゆくことを展望してはいる。このように山口昌男はかれの記述を超えて王権のダイナミズムに強い関心をもっていることがわかる。そのことのあらわれであるうか、かれは構造論を欠いた社会人類学の政治理論（論議）を批判して、「この論議の中で抜け落ちたのは、実は中心と周縁のダイナミックスの問題であったといえるかも知れない」と〈反対の一致〉の論理の欠如を指摘して、さらに次のように自己の学的立場を鮮明にする。

中心の象徴性まで論じ、周縁性の積極的な意味を論ずる手がかりまで掴んでいながら、（社会人類学の政治

論議は) この論点を充分に生かすことができなかつた。(中略) そうした立場では、次元の異なる現実の中
 では象徴としての中心が、周縁を等価物で入れ換えが可能であつたり、または周縁が中心的意味を占めると
 いう転換が起こりうることに思い至らない。¹⁹⁾

山口の批判が政治における〈中心／周縁〉の弁証法的なダイナミズムを社会人類学が方法化していないこと
 の批判であることはいうまでもあるまい。本稿にとつて興味深いのは、この社会人類学批判がそのまま神話論へ
 と移行していることだ。それは山口のいう「王子的英雄」の登場するタイプの神話にこそ王権にとつて根源的な
 性格がみとめられるということであり、それゆえに王権儀礼を構成する要素(モチーフ)と対応する王権の纂奪
 ↓(失敗) ↓王子の放浪 ↓復権という話型がみとめられるというのがそれである。特に本稿にとつて注目される
 のは二元的世界観(像)が一般化している地域においては、王権の神話・儀礼がそういった世界像の一部として
 表現の媒介になっているとし、それらの話型に王権にとつてきわめて根源的な性格をみとめることができるとさ
 れていることだ。それがこれまでもふれてきた〈反对の一致〉という神話的弁証法なのだが、なぜ〈根源的〉
 なのかといえ、その弁証法が神性顕現エヒレアーニの論理だからであり、弁証法的止揚によつて二元的世界像を超越する神
 性(聖性)の顕現があるとされるからである。²⁰⁾

山口神話学が古代の日本神話のうち王権の要素がいちじるしくうかがえる神話としてソサノヲ(ヤマタノオ
 ロチ)神話、またヤマトタケル東征神話を挙証していることは示唆的である。たとえばタカマガハラ(天上世界)
 の主である天照大神といさかきをおこして地上世界に配流される中世のソサノヲであつても、かれの行為を王権
 の纂奪―その失敗のモチーフと解釈されるということである。中世のソサノヲは周縁(辺境)に放浪し魔物(ヤ
 マタノオロチ)と闘い退治する(勝利)。かくて魔物の所有する宝剣を奪い天照大神に献上するというプロット
 もまた中央への復権のモチーフの変型とみなすことができる。次に中世のヤマトタケルだが、紀(あるいは『古
 語拾遺』)の本文では父皇の景行天皇との葛藤はなく、父の天皇が皇子のヤマトタケルを辺境(東国)の征討の

ために派遣、辺境にはびこる異民族の征討に勝利する（勝利）。この場合、派遣が放浪のモチーフにあたるためよからう。そして征討に成功をもたらした宝剣をもって中央に帰還しようとする（復権）。しかしその途中、たまたま宝剣を手放したために魔物に倒される。そのためにかれ自身の手では宝剣を中央にもたらすことはできなかった。

このように延慶本平家物語の宝剣説話に組みこまれて二つの神話に王子と魔物、王と王子との対立という山口の命名する王子的英雄の話型をとらえてよいとすれば、類型のモチーフのリフレインはまさしく二元的世界像に対応するものであって、英雄の結末は二元的世界像の結合あるいは止揚にあることをうかがわせていよう。そのとき注目されるのは、〈反対の一致〉における一方の極としての周縁的存在である宝剣・魔物・夷敵が神話象徴論的にはほぼ等価だということである。とすれば、本稿はこの二つの古代英雄神話にくりかえされる〈中心／周縁〉の構造に、仮に院政期・中世、というよりも承久の乱後における京都中央の王権と辺境東国（鎌倉）の武家政権という、対立しながらも並存する二元的政治構造が象徴されていると比定することができるならば、二つの英雄神話は神話象徴論的レベルにおいて二元的世界像を射影し、その世界がかかえる分裂を〈反対の一致〉という神秘的結合をもって統合しようとしたと考えることもできよう。

このような二元的世界像を統合するシンボリズムに宝剣があるとすれば、その神話的弁証法がもたらす〈全体性〉の獲得、そしてそれがとりもなおさず聖性示現ということになれば、聖性示現とは新たな時代状況に対する新たな王権の生成ということでもある。したがって古代王権神話における〈中心／周縁〉の構造を京都と鎌倉（東国）という二元的世界像に置き換えたところに中世王権神話の生成がある。それによってはじめてこの宝剣説話の再編が慈円の密教論的王権論の限界を超えるところの中世王権神話の再編の意図をもっていたといえることができるのではなからうか。

そこで、ここからは山口神話学の規定する王権神話論にみちびかれて、あらためて延慶本平家物語の宝剣神話を正面からとりあげて〈反対の一致〉という結合のダイナミズムを考えてみよう。まずはソサノヲ／ヤマタノオ

ロチ神話の構成要素の分析からはいる（六本十九「靈劍等事」）。

1 ソサノヲ、天上の世界（タカマガハラ）から追放されて地上世界のヒイ川のほとりを放浪する。

2 ヒイ川沿いの村落では、年ごとに（外部）からヤマタノオロチが現れ、乙女の人身御供を要求するので、村人（「国神」）は苦しんでいる。

3 ソサノヲが村落を訪れ、乙女との結婚を条件にヤマタノオロチ退治を約束する。

4 ヤマタノオロチが襲来、犠牲の乙女を求めらる。

5 ヤマタノオロチ、ソサノヲの計略によって、八つのカメの酒を飲み干し酔って眠ってしまう。

6 ソサノヲ、オロチをずたずたに切り裂いて殺す。その胎内から宝剣をみつけて取り出す。

7 ソサノヲ、宝剣を天照大神に献上する。

8 天照大神、宝剣は自分がかつて天上世界から地上の伊吹山の山頂に落とした「天宮ノ御宝」ということで、天孫降臨の際に「皇孫」に授ける。

このような構成要素からなる神話が二元的世界像を背景にしていることは1と7↓8からうかがえる。延慶本の本文で確認すれば、1には「昔素盞烏尊出雲国へ被流給タリケルニ」とあることから、天上の高天原と地上の「出雲国」とが二元的世界を構成していることがわかる。次に7↓8には

尊是（宝剣）ヲ取テ、「我何ガ私ニ安ゼム」トテ、天照大神ニ献給。天照大神是ヲ得給テ「此劍ハ我高天原ニ有シ時、今ノ近江国伊吹山ノ上ニテ落タリシ劍也。是天宮御宝ナリ」トテ、（下略）。

とある。注意したいのは「高天原ニ有シ時」とあることで、天照大神は現在は伊勢神宮に鎮座しているとされて

いることである。つまり、この神話の二元的世界は「高天原（天上世界Ⅱ中心）」に対して「出雲国（地上世界Ⅱ周縁）」という垂直的な二元構造をとるとともに、それに重ねて「伊勢（中心）」と「出雲国（周縁）」という水平的二元構造をもとっていることである。この複合的に二元化された世界は、天上・中心の世界が神・秩序・平和なところであるのに対して、地上・周縁（の世界）は悪・混沌・暴力の支配するところである。まさに異次元世界の対立として二元化されている。

ソサノヲはこの二元化された世界を（中心）から（周縁）へと放浪した（追放された）のであった。しかし周縁を訪れたソサノヲは周縁を混乱におとし入れていた怪物ヤマタノオロチを策謀をもって倒すと、その胎内から宝剣を手に入れる。これらの要素群を山口神話学的な解釈である（中心／周縁）のダイナミズムとして、二元的世界の対立、その間を往還する英雄の存在、そして英雄のはたらかしによる周縁の帰属という（反対の一致）のモチーフの連鎖と強いて理解することもできよう。中世神話の置かれた王権の状況と相關する解釈が求められているからである。そのようなモチーフの連鎖は次のヤマトタケル東征神話にもみとめられる（同右）。

- ① 「東夷叛逆」により、景行天皇はヤマトタケルを東国に派遣する。
- ② ヤマトタケル、東征の途次伊勢神宮に立ち寄る。天照大神、ヤマトヒメノミコトを通じて宝剣を授ける。
- ③ ヤマトタケル東国平定に向かう。駿河国で「凶徒」の策略にかかり火難に遭うが、宝剣をふるって窮地を脱し、逆に凶徒を滅亡させる。
- ④ ヤマトタケル、東国から「奥」にかけて次々と平定、都へ帰還しようとするが、その途次、（美濃国の）伊吹山の山神の吐く毒気のために発病、尾張国へもどって死ぬ。山神とはヤマタノオロチの「本体」の神であった。
- ⑤ 病に倒れたとき、ヤマトタケルは東国の「生虜ノ夷」を伊勢神宮へ献上、また「我彦」を都へのぼらせて（東国平定と自己の病臥を）天皇に奏上させた。

⑥宝剣は尾張国の熱田社に奉納された。

この神話でヤマトタケルが移動する空間をたどると、それが「都」から「伊勢大神宮」へ、そして「東国(奥)」へとなるが、その空間を構造化すると、前二者が二重の〈中心〉をなして〈周縁〉(辺境)としての「東国(奥)」と二元構造をなしていることがわかる。この二元性はすでに指摘した神(天皇)／悪、秩序／混沌によるとともに、さらに聖／俗の二元性も加わっている。ヤマトタケルは聖なる〈中心〉伊勢神宮に立ち寄ること、聖なる〈中心〉の象徴である宝剣を授与され、それをもって周縁(辺境)へと東征し、そして宝剣をふるって夷賊の「叛逆」を平定する。

すると、ヤマトタケルが東国平定に成功したのは「御心モ武ク御身モ人ニ勝(レ)テ」いるその「王子的英雄」の資質によるとともに、聖なる〈中心〉から授けられた宝剣の威力にもあった。この後者の象徴論に注意すると、それが聖／魔による〈反対の一致〉という神秘的結合、すなわち〈全体性〉の獲得であることがわかる。そしてヤマトタケル自身が宝剣と結合することで、M・エリアードのことばを借りれば、「世界」内に生きながら「世界」の構造に条件づけられない者²¹になるのである。すると、この聖／魔による〈反対の一致〉というモチーフはこの二つの宝剣神話をつらぬいていることになる。この〈反対の一致〉という論理はさらにソサノヲが宝剣を天照大神に献上するモチーフ、宝剣を尾張国の熱田社に奉納するモチーフなどに指摘できる。本稿はとりわけ宝剣の熱田社奉納のモチーフ論的意味作用に注目するのだが、そのことは後述にまかせよう。ここではヤマトタケルと宝剣の結合という〈反対の一致〉にのみ記述をしぼるならば、聖／魔の結合による新たな〈全体性〉の獲得によって、周縁の悪・混沌は平定され、〈周縁〉の「夷賊」は〈中心〉に帰属することになるわけで、このプロットもまた中心／周縁の間における〈反対の一致〉の実現ということになろう。構造論的にいって、宝剣と「夷賊」とは等価の位置にあるということになる。

この二つの神話は『平家物語』において宝剣説話として再編されることによって、古代の神統譜的デイスコー

スの内なる王権神話ではなく、まさに〈反対の一致〉という神秘的結合によって〈全体性〉あるいは聖性の顕現をくりかえすことで中世王権神話として復活した。前稿（第二章）に掲出した書紀学者によれば、その「縮約された神話」にわが国戦前の国体イデオロギーという負の遺産が生みだされたと断罪するのだが、それをこの院政期・中世という時代からとらえかえせば、旧来（王朝時代・院政期）の王権の危機を眼前にした学僧あるいは貴族知識人がその危機克服にどうしても新たな王権の再構築を希求した、その願いにこたえるかたちでの中世王権神話の再編だったのである。

第三節 院政期・中世の密教世界における教主論の展開―密教的な〈反対の一致〉の論理を求めて

以上、前節では本稿が対象とする宝剣神話をめぐって、中世王権神話としての復活の条件をひとまず現代の神話学の知見を借りて考えてみた。その結果、承久の乱後の世界像の分裂というイデオロギー状況の出現に対して宝剣神話があらためて中世王権神話として復活するには〈反対の一致〉という神秘的結合の論理をそなえていることが必要とされていたことがわかった。とすれば、その〈反対の一致〉なる論理が院政期・中世にはぐくまれていたかどうか、その論理が現代の王権神話論をその時代に復活した古代神話に媒介させる鍵語になるとみられる。ただそれでも神話論的象徴による新たな中世王権論の生成に〈反対の一致〉という神秘的結合の論理、さらには聖（神）性顕現の論理がもちいられているとする本稿の立場からすると、そのような論理は実は院政期密教の教理形成や注釈世界で醸成されていたのであって、それをあきらかにするためにその世界にわけ入らねばならないのだが、密教の教理研究の領域に他領域からアプローチすることの困難さは文学研究者の誰もがみとめることだろう。しかし〈反対の一致〉という論理がC・G・ユングやM・エリアーデなどによって再発見された西欧キリスト教圏の宗教論理にとどまるものでないことを確認するためにも困難に立ち向かねばならないのだろう。

院政期の密教世界に注目すると、真言宗密教を中心にして大日如来をめぐって「教主異議」なる教理論争が起

こつた。これは真言宗が所依の經典とする『大日経』と『金剛頂経』の間で唱えられる仏身論に違いのあることにもとづくものだった。たとえば前者の『大日経』の根本注疏ともいべき『大日経疏』では本地身・加持身・受用身が説かれるのに対して、後者の『金剛頂経』では自性身・受用身・変化身・等流身の四種身が説かれているところに「教主異議」の起因があった。というのは、院政期に不二思想（両部不二）が高唱されるとともに、それらの仏身の間に照応（思想的構造）が求められるようになったからである。ただたとえそうであっても、教主論が院政期に盛んになったのは、たんに密教にとつての教主論にとどまらず、外部の仏教界の動向が真言宗密教にとつては危機ととらえられたことも注目すべきだろう。

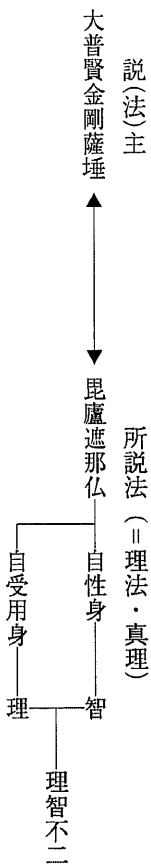
真言宗密教内部における教主論についての研究としては、管見の及ぶところ、勝又俊教、苦米地誠一、林田光禪、松崎恵水、渡辺新治²²⁾といった密教学者らに関係論文があるが、本稿が注目するのは、とかく覺鑊に眼を奪われがちな院政期の教主論にそれとは別個な理智事三点説研究のあることをまとめた中村正文の業績である²³⁾。ここでは本稿の記述はすべてこの中村の業績を受けてのものである。中村の業績はたんに教主論にとどまらず、理智事三点説で深められた密教的論理のちにも紹介する密教系の即位灌頂の教理ともども、同じ醍醐寺の小野流の法系と台密の宗匠（慈円など）との交渉を媒介することとなり、そしてその交渉から『理趣釈』『瑜祇経』の注釈活動が活発化し、その蓄積がやがて院政期・中世における王権論の生成へと裾野を広げていくことになった。中村の追究した理智事三点説の論理は終始それらの言説群をつらぬき支えていたからだった。

ただ中村論も理智事三点説がいかなる仏教界の動向を危機ととらえていたのかについては正面切つて論じてはいない。しかしその精力的な論述から二つの危機の動向が想定されていたことがみとれる。その一つは天台教学における三身説（分別説・本有説）である。天台教学の泰斗安然（八四一〜八九七?）によると、法身（≡本地身）の理は無説法（所説の理であつて、能説の主体ではない）であり、応（化）身（≡変化・等流身、人格をもつ仏身）が説法の主体であり、これを「応身説法」と呼ぶ。応身説法は法身の用であり、したがつてそのまま「法身説法」となる。というのは、法身のみが本有であつて、応（化）身は修得なるものだが、相即不離の論理

から応（化）身を性具とみなすからだという。それに対して真言宗密教は空海以来、大日如来の「法身説法」説をとっていて、たとえば、法身の大日如来と応化身の釈尊（『法華経』教主）を同一視することがないように、天台教学の応化身説法と峻別する。そこには三身の概念の混同に危惧をいだいていたことがうかがえよう。

いま一つには院政期の真言宗密教の内から派生した秘密念仏（真言念仏とも呼ばれる）の本尊観がある。なぜ秘密念仏かといえば、以下に論述する理智事三説の主唱者である静遍・道範のいずれもが一方で秘密念仏の徒だからである。かれらの三説はのちにみるように、異端視されてゆくのだが、基層をつらぬく教主論は自性本地身説という真言宗の正統教学を継承しようとするものである。²⁴ それに対して秘密念仏は、天台浄土教が念仏行者の念仏にこたえて阿弥陀如来の来迎を説くのに對抗するため、本地法身の大日如来が衆生への慈悲ゆえに加持門に出現し、加持身をもって行者の身口意の三業を如来の三密と一致せしめるという「加持身説法」を主張するようになった。真言宗密教は、教主論として本地身・加持身の概念の混乱に対しても危機感をいだき、正統教学の「本地」法身説法」を守ろうとしたこともうかがえる。

それでは、従来の正統教学の教主論はどのようなものだったのか、中村論にしたがって空海『五秘密儀軌』の教主論をもって説明するとわかりやすいかもしれない。



この表示からも、毘盧遮那仏は自受用法身、内証自覚聖智の法としての存在であり、けっして衆生にはたらしめてゆく能動的存在ではなかった（「本地身は言語を有していない」²⁵）。したがって『大日経』『金剛頂経』の説

主は大普賢金剛薩埵であつて、かれは他受用身の智をはたらかせてその理法を説くのである。このような説主・所説法の構造である限り、たとえば秘密念仏が切望する能動的な仏からはたらかけという教理的要請にこたえられないという限界があるのは当然だろう。

このような限界をのりこえようとしたのが禅林寺静遍(一一六六―一二二四)である。

謂く毘盧遮那は是れ理なり。自受用身は智なり。此の二は所説の理なるが故に法という。大普賢(金剛薩埵)他受用は是れ人なり。即ち真言教主自性法身とは是れなり。上の理智は是れ法なり。此の他受用は是れ人なり。(中略)但し他受用身智とは是れ人法不離にして三点一体なるが故に無礙と之れを呼ぶなり。

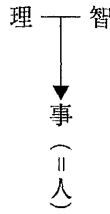
(『手鏡抄』)

静遍は正統教学の人↓法という一方向的な構造を「人法不離」と主張して人↓法という双方向的な構造ととらえかえた。「法」が「人」(「智」)を生ずることである。そしてそれにもなつて法身⇨報身⇨応身の「三点一体」をも主張することになった。いわば人(「事」)を介して本地身の仏がはたらかけるという論理である。

ただし理智事三点という教学はこの静遍に始まるとされるが、前掲したように静遍は法身・報身・応身、あるいは自性身・自受用身・他受用身を「三点」といつて、その無礙性を語っているだけで、「三点」を転合というダイナミズムの理智事三点に展開させたのは正智院道範(一一七八―一二五二)である。道範は『理趣釈』の「由瑜祇法一念淨心相應」云々という本文、それに実運(一一〇五―一六〇)の『瑜祇経秘訣』第五愛染王品にみえる愛染明王三眼説の

左目	中	理	胎	仏眼	法身
右目	東	智	金	金輪	報身
中目	南	事	悉地	愛染	化身（是胎三部曼荼羅得也）

という表示で示される理／智／事の関係、この二つを典拠として「人を事点と為す。即ち理智和合の人は即ち事なるが故に」（『遍明抄』）という三点説を成立させた。しかもこの三点を「三転の義」、あるいは「三転宛然」などと表現していることでわかるように、転合（生成）のダイナミズムにつらぬかれている。これを表示すると、道範の三点説は



というようになる。道範の三点説が静遍と異なるのはまさにこの転合のダイナミズムを強調したところにある。それをふまえてあらためていうと、①理／智の和合、②その和合による人（『説法主』）の生成、ということになるが、その「和合」とは転合にほかならず、その構造のダイナミズムが実は空海『五秘密儀軌』の説主↓所説法の構造を転倒する論理となっている。つまり、所説の法（理智）が説主の人を生じるというのだ。かくて③自性法身・自受用身がそのまま他受用身説法をおこなうことになる。この①～③はたとえばA/Bの両項が〈反対〉の両極であるとするれば、この理／智、自性法身／他受用身などの両項（極）がそれにあたろう。この三点説が転合（和合）するところどころに本稿の課題たる〈反対の一致〉という神秘的結合の論理がとりこまれていることがわかる。すなわち、〈反対〉の両極が「転」（『三転』）じ「和合」（結合・一致）して以前の両項とはまっ

たく別個の高次存在が生成されるとするのである。

この「理智和合」の本質を洞察したのは、実はこの理智事三点説の異端性を糾弾した宥快（二三四五〜一四一六）である。

・今此の両部の大日の外に不二の仏体を建立すること其の説何んが在るや（『宗義決択集』）
 ・二界の大日の外に不二の総体を立てること太だ自宗（『真言宗』の実義に背く（同右））

両部大日しかみとめない宥快にとつて理智事三点説が両部大日のほかに「不二の仏体（総体）」を生成（「建立」）するなどというのは異端の最たるものだった。しかし（反対の一致）を注視する本稿からすると、そこに生成してくる「不二の仏体」こそまったく新たな教主像といふべきものだろう。その像は旧来の教主像をのりこえて、それ自体が変わりゆく世界に照応する（全体性）を獲得することになる。

それが「此理智和合而現_二人体_一」（『宗義決択集』）という胎生的な表現にみとめられる。このような（知）の回路が同時代の密教の注釈世界とむすびつくことは中村正文も注目し、これを「理趣釈」『瑜祇経』の次のような注釈とむすびつけてゆく。

ア故相応中、有_二識子_一託_三入_二二滯_一、成_二解脱実相仏身_一（成賢『理趣釈』）
 イ理智冥合、赤白混和、魂識託中、不二名_二大不二_一、（中略）全_一非_二二_一（勝賢口授、成賢筆記『纂元面授』）
 ウ是則両部不二円塔、金剛峯樓閣、是則実事、男女交合_二二滯性海_一、云得_二秘藏_一（道範『瑜祇経口決』）

これは理智事三点説が性愛・胎生学（入胎・出胎―胎内五位）的な（知）へと変換することが可能なことを示している。前掲した三点説の表示を、

理（Ⅱ母性性）
 ────▼事（Ⅱ人、胎児）
 智（Ⅱ父性性）

という系譜（血脈譜）でとらえかえしたとき、右の『理趣釈』『瑜祇経』の注釈世界と容易にむすびつけていけるからである。

それぞれの言説をあらわした学僧成賢（一一六二―一二三二）、勝賢（一一三三―一一九六）については中村正文の論にゆずることにして、ここでは言説の性格・内容についてふれておこう。まず（ア）（イ）にみえる「識子」「魂識」だが、これについては山本ひろ子が『薬師本願経』の説く薬師供養法の縁起をあげたなかに、「琰魔使、引_三其神識、至_三于琰魔法王之前、彼識得_レ還」とある本文に注解して「神体から遊離していたと考えられ」とされる。次に「二滯」とか「赤白混和」、あるいは「男女交合」だが、これらの語は『理趣釈』『瑜祇経』が本質的にかかえこむタントラの性愛思想にもとづくもので、「二滯」が赤滯と白滯で、前者が女性の卵子、後者が男性の精子にあたるというてよからう。それが「男女交合」（性交）において「赤白混和」されるというのである。これが立川流の解釈によれば、性交のエクスタシーによる神秘的な即身成仏へとつながることになる。

しかしここで「識子託入二滯」とか「魂識託中」とかに注意しなければならない。成賢の口説を弟子の深賢が筆記した『藏中冶金抄』（貞応元年・一二二二）によると、前者は「是如_レ所_レ生_レ子」と敷衍されており、また同趣旨の（ウ）では「云得秘藏」ともある。これは靈魂が赤白二滯の「混和」のうち胚胎するという意で、それがあたかも胎児が生成されるようなものといったたり、「秘藏」、すなわち「仏身」が得られるというのである。いづれも性愛そのものに意味をみいだしているのではなく、「交合」の結果としての、いわば〈秘藏〉なるものの生殖・胎生に意味をとらえているとみるべきだろう。このことは密教の注釈世界における『理趣釈』『瑜祇経』においても〈反対の一致〉という神秘的結合の論理が胎生学的知見に媒介されて、前述の密教の教主論と同じく

新たな仏性（神性・聖性）の顕現を結果するということである。

このことを『纂元面授』の前掲引用で説明すると、父母の赤白二滯の「混和」に性交のメタファをとらえ、「魂識託中」に入胎（受胎）の、そして「兩躰不存、全一非二」に出胎のメタファがとらえられているのだが、その「兩躰不存」云々とは出胎する新たな仏性が理（胎藏界）でもなく、智（金剛界）でもない、まったく新たな仏性（「全一性」の神性）の顕現ということになる。それはさきほどの宥快の糾弾によれば「理智冥合」の「総体」の生成ということでもある。密教の注釈世界にあっても〈反対の一致〉という神秘的結合が新たな神性の生成とむすびついていることがみてとれよう。

ちなみにいえば、理智事三点説を完成させた高野山道範も『理趣釈』『瑜祇経』の注釈世界に深く入りこんでいたことは次の『高野山秘訣』の一節でうかがえよう。

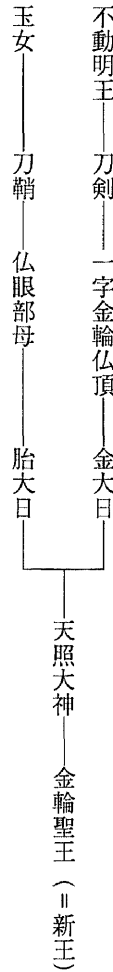
世間の父の如きを智と為し、母を理と為す。子は三点を具定す。所謂骨いはちほねは是れ父の精なり。肉は是れ母の精なり。骨肉和合して人と為る、即ち事点なり。

理智事三点説と『理趣釈』『瑜祇経』の注釈世界がさわめて近く感じられるのは、中村正文がいうように、それらがいずれも醍醐寺三宝院を拠点としていたからだろう。

こうして〈反対の一致〉の論理は密教の教主論と注釈世界をつらぬいて、やがて院政期・中世の王権論の構築を支える論理として政治世界へと拡大してゆく。慈円の『夢想記』からとらえられる王権論が密教的な〈知〉の所産であることは本論文の第一章で論述した。ただそこでは慈円をとりまく院政期の密教世界については多く言及することができなかった。慈円の論理を補うためと、それに本稿の課題である〈反対の一致〉が慈円の密教的王権論の構築にどのようなようにはたらいっているかをあらためて検討するため、その王権論を密教世界のなかに据えなおしてみよう。

まず、第一章で析出した慈円の密教的王権論は次のようにまとめられよう。

〔表1〕

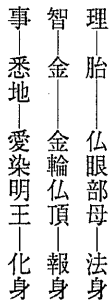


このうち、天照大神—金輪聖王（≡新王）という論理が醍醐寺小野流の成尊（一〇一二—七四）の『真言付法纂要抄』（康平三年・一〇六〇）にすでにみられる大日如来≡天照大神習合説と、そしてその習合説から派生した天皇≡天照大神変成説（歴代の天皇はすべて即位灌頂にあたって天照大神の変成として現われ出る）によってよからう。このうちの変成説のほうは慈円の論理であるが、前者の習合説は東寺方即位灌頂の教理としてあったのを慈円が自己の論理にとりこんだとみられる。ただ慈円の王権論を全体としてみた場合、密教の注釈世界との関係で注目されるのは〔表2〕の部分である。これが前掲した『瑜祇経秘訣』第五愛染王品の解釈〔表3〕と類似していて、慈円が『瑜祇経秘訣』愛染明王三眼説—理智事三点説の論理を大きく受け入れたことはあきらかだろう。

〔表2〕



〔表3〕



というのは、胎・金・悉地に注目して三眼説を組みかえると、



という理智和合の理智事三点説が得られるからである。なお、この愛染明王は『瑜祇経』の教主(説法主)に比定されているとされる。

これが〔表1〕の慈円の密教的王権論の骨格にある論理とほぼ一致していることは〔表2〕との比較でわかる。とすれば、慈円の王権論の天照大神—金輪聖王(=新王)という論理が従来の即位儀礼による新天皇の誕生と同じというのではなく、従来の天皇とは異なる(新王)の誕生であることは第一章で強調しておいたところである。ここにも(反対の一致)による神秘的結合の論理が性愛論としてではなく、胎生学的な(知)として把握されていることがみてとれよう。

ちなみに、本稿とは別の立場から、なぜ慈円の王権論が『瑜祇経』の解釈に類似するのかということにかんしては三崎良周・山本ひろ子に見解がある。いま山本のそれを参考にしてみよう。

こうして慈円は宝剣を王に、神璽を妃なすに擬え、それぞれを一字金輪と仏眼部母に配したわけだが、この思惟は、広くは台密における蘇悉地思想の生成と展開というコンテクストの上での慈円の密教—とりわけ仏眼信仰という位置付けの上で押える必要がある。東密の金・胎两部に対し、台密は金・胎・蘇三部を立て、两部不二の蘇悉地灌頂を最極の法とし、仏眼を不二の妙成就(蘇悉地)の本尊とする。その際、「仏眼トハ瑜祇ノ教主ナリ」「仏眼ヲ以テ彼ノ経ノ統体ト伝ヘ給ヘリ」(『溪嵐拾葉集』「仏眼法事」とあるように、『瑜祇

經』（『金剛峯樓閣一切瑜祇經』）という經典、とりわけそのうちの「金剛吉祥大成就品」が重要視され、台密の仏眼信仰の典拠となった。²⁷⁾

この見解で注意すべきは、台密の仏眼法の所依が『瑜祇經』であるにしても、とくにそのうちの「金剛吉祥大成就品」だという指摘である。同じ『瑜祇經』といっても、慈円が〈新王の誕生〉の論理を構築するにあたって依用しているのは「愛染王品」なのだが、次の山本の言説が示唆するように、その背景にあるのはいずれも本来東密系の修法としてはじまった愛染法であり、その修法が院政期の天皇家と強くむすびついていた。ここから慈円は醍醐寺三寶院を拠点とし、やがて台密にも流通していった『瑜祇經』注釈の世界を母胎としてみずから王権論を形成したことがうかがえよう。「愛染王品」そして愛染法の本尊たる愛染明王が〈新王〉とどうしてむすびついていたのかで興味深い指摘をしているのが、これも山本ひろ子である。

（院政期の）後冷泉天皇の時代、東宮の地位にあった後三条院のために小野の成尊が始修したのを濫觴とする。以降東密の小野流を中心に愛染法が隆盛を極めていくが、とりわけ王家との関係で注目されるのは如法愛染法という秘法であった。が、愛染明王信仰とその修法は、東密だけではなく実は中世の山門にもその影響を及ぼした。それは『瑜祇經』愛染王品の注釈活動をひとつのインパクトとするものであったろう。いま山門穴太流あなのうの泰斗・伝法和尚澄豪（一二五九―一三五〇）が著した『瑜祇經聽聞抄』（中略）の中に、中世における愛染明王を通して性と王権の関係がいまみえてくるはずである。²⁸⁾

この指摘は銘記すべきだろう。つまり、見方を変えれば、〈反対の一致〉という神秘的結合が理智事三点説の教主論を『理趣釈』『瑜祇經』の注釈世界にむすびつけてゆく媒体になったということである。なぜならこの論理は神秘的であるがゆえに、即物的な「父母二根交会」「赤白二滯混和」などという性愛思想の語彙で表現す

るほうが理解されやすかったからかもしれない。それがすべてとは思わないけれども、理智事三点説をつらぬく〈反対の一致〉という神秘的結合は『理趣釈』『瑜祇経』の注釈世界を通過することで生殖・胎生と等価とされたわけである。このことはいいかえれば、密教の注釈世界は新たな価値あるいは尊格を産出しなければならぬとき、〈反対の一致〉という神秘的結合の論理をふるっていたのである。それゆえに、くりかえすことになるが、院政期・中世の密教世界の性愛思想は、けつして性愛（エロス）それ自体を實體視していたわけではなく、媒介の機能として位置づけられ、その目的はあくまでも新たな教主あるいは王を顕現させるための生殖・胎生論のほうに重点が置かれていたのである。

しかし密教世界にあつては、やがてこの理智事三点説も、性愛思想とともに異端視されるようになる。そのことがなにを意味するかといえば、教主論と『理趣釈』『瑜祇経』の注釈活動のむすびつき、それに教主論・性愛思想をめぐっての東密・台密の学僧間の活発な交渉、あるいはそれらが密教世界を飛び出して王権論の問題にまで広がったこと、それらのきわめて希有な現象が王朝時代から武士の時代への過渡期という短期間で終ったことを示唆する。しかし時代の急激な変化に密教世界が懸命に対応しようとしたことは注目されることであつて、院政期・中世の政治と宗教文化にとって貴重な時代だったとはいえよう。なぜならこれまで論述してきたように、このような密教世界において東密の学統と台密の学侶との間で院政期王権論が醸成されていたことをうかがわせるとともに、それを正しく受けとめるかたちで、鎮護国家の宗教伝統を背負う台密において慈円の密教的王権論が形成されたのである。

第四節 第六天魔王譚にみる伊弉諾と天照大神

— 〈反対の一致〉から生成される中世王権論

これまで本稿は第二節で、もしも宝剣神話、中世王権神話として再編されたとするならば、その再編に〈反対

の一致」という神秘的結合の論理が意味作用を及ぼしているのではないかという見通しのもと、まずそれを現代の神話学による古代神話分析でとらえようと試みた。そしてその次には、〈反対の一致〉がわが国の院政期・中世における理智事三点による密教の教主論にも、さらには同じく密教の『理趣釈』『瑜祇経』の注釈世界にも、新たな仏性（神性）の顕現をみいだす密教的な〈知〉として底流していることを考察した。そしてその論理はやがて密教世界を越えて院政期における慈円の王権論（新王の誕生）の構築を支える論理へと展開したこともみた。しかしその王権論はまだ色濃く密教的な〈知〉とむすびついていたというべきで、本論文はそのために、慈円の王権論に〈密教的〉という限定を付したほどである。中世に復活してきた神話においても〈反対の一致〉の論理がみとめられるというまでには、まだほど遠い。

そこで、ここでは天地開闢説を背景に仏教の自在天王と記紀神話の諸冊二神、あるいは天照大神とがその領土（閻浮提・日本国）をめぐって争う第六天魔王譚をとりあげて〈反対の一致〉の意味作用を検討してみることしよう。なぜ第六天魔王譚かといえは、もしもそこに〈反対の一致〉の意味作用がみとめられるとすれば、その論理は密教の教理から王権論へ、そしてさらに第六天魔王譚のごとき中世説話（神話）へと拡大・浸透していることをうかがわせてくれるからである。とすれば、同じ中世説話に属するといつてもよい延慶本平家物語の終局部の構想にも浸透しているとみられ、その構想を支える中核にも〈反対の一致〉という神秘的結合の論理はたらいっていることをみとめてよからう。

第六天魔王譚に関しては伊藤聡に關係資料を網羅した詳細な二篇の研究があり、その成果はとりわけ院政期・中世の密教世界（仏教神道を含めて）と神祇關係書との間に新たな領域を開拓しえた²⁸と評価できる。ここではその一連の研究を大いに利用させてもらうのだが、第六天魔王の位相に関して伊藤論と若干異なる見解をもっているのと、話譚の関心のもちようが異なるので一節をさいて論ずることにする。

このような問題関心からまずは伊藤論にしたがって比較的全体像がうかがえると思われる初期テキスト三篇をあげてみよう。

(1) 嘗天地開闢之初、神宝日出之時、法界法身心王大日、為_レ度_レ無緣惡業衆生、以_レ普門方便之智恵、入_レ蓮華三昧之道場、發_レ大清淨願、垂_レ愛愍慈悲、現_レ權化之姿、垂_レ跡闍浮提、請_レ府璽於魔王、施_レ降伏之神力、神光神使馭_レ於八荒、慈悲慈愍、預_レ於十方以降、忝大神、外顯_レ異_レ弘教之儀式、内為_レ護_レ佛法_レ神兵、雖_レ内外詞異、同_レ化度方便、神則諸仏魂、仏則諸神性也、
 (空海假託『中臣祓訓解』)

(2) 又、或相伝ニ云ヘル事アリ。吾国未タナラサリシ時、第六天ノ魔王、ミソナハシ給フ。此島ニ必、仏法弘ルヘシ。シカラハ我サカヒヲ出テ、無爲ノ土ニイタランモノ此国ニ多カルヘシト嘆給ニ、大日如來、魔王ノ心ヲ知り給テ、若魔王是ヲ知テ妨ヲナシ給ナラハ、仏法弘リ難カルヘシトテ、案_レ廻シ給テ、化シテ魔王ノ御子ニ成テ、吾国ノ主ト成テ魔王ニ申給ヤウ、天尊嘆給事ナカレ。吾レ此国ノ主ト成、子孫ヲシテ未來ノ国王タラシメテ、国ニハ仏法ヲイミテ、是ヲ崇メン人ニハ禍ヒヲ与ヘ、仏法弘マラサルヘシトノ給ニ、魔王心ユキテ、国ヲ預テ天ニ帰リ登給ヌ。(中略) イザナキ・イザナミノ尊ト申ハ、伊舍那君天・伊舍那后ト申、同事ニヤ。伊舍那ト申ハ、第六天魔王ノ御名也。此事叶テ侍、誠ニテ侍ケリト、イト忝ク侍カナ。吾国ノ昔ノ詞ト魔王ノ梵号ト一ツナル事不思議ニコソ侍レ。(道宝『高野物語』卷三)

(3) 俗ノ云ク、仏法ヲ忌事ハ昔シ伊弉諾伊弉冉ノ尊ノ此国ヲ建立セント思テ、第六天ノ魔王ニ乞請給シニテ、王ノ申テ云ク、南閻浮提ノ内、此所ニ仏法流布スベキ地也。我仏法ノアタナルニ依テ、是ヲ不可許ト申シカハ、伊弉諾尊、然者仏法ヲ可忌也トテ、コイ請ケ玉シニヨリテ、仏法ヲ忌也ト申伝ヘタリ。

(通海『大神宮參詣記』)

この初期テキストは『中臣祓訓解』が建久二年(一一九二)以前の成立、『高野物語』が東密勸修寺流の道宝(一一一一〜六八)の撰述とされ、そして『大神宮參詣記』が弘安九年(一一八六)から正応元年(一一八八)

の間の成立とされている。内容をまとめると、(1) が神璽由来譚（ただしその典型は後代のテキスト）、(2) が魔王（国譲り）の主題、そして(3) が伊勢神宮における仏法禁忌由来譚とまとめることができよう。引用の例文にもあらわれているが、第六天魔王譚には重要な異文が存在する。それは「此国ノ主」をイザナキ・イザナミとするか、天照大神とするかの差異である。(2) (3) が前者であり、(1) の「大神」が天照大神を指すとされるところから後者になるうか。この後者の話譚には無住『沙石集』もはいるが、さらに後代のテキスト、たとえば『太平記』、屋代本・百二十句本の『平家物語』がはいる。この登場人物の交替を示唆する過渡的本文を示すのが『沙石集』である。その本文は(3) の仏法禁忌由来譚に属するが、そこに「大神宮御銚指下テサグリ給ケル」とある。文脈は国土創成神話の一節だが、「大神宮」は岩波日本古典文学大系頭注にも天照大神とある³⁰。本稿にとって関心のあるのはこの話譚にあらわれる〈反対の一致〉なので、この登場人物の交替に強い興味をおぼえる。それがどういふことか、この話譚の構成要素の分析からはいってみよう。

- 1 この「閻浮提」（日本国）はもともと第六天魔王の所有する領土だった。
- 2 そこへ諸冊二神（天照大神）が現われ、第六天魔王にその領土を譲るようにと云う。
- 3 第六天魔王は諸冊二神（天照大神）が領土の〈王〉になると、そこが「仏法繁昌ノ地」となることを恐れて、領土を譲ることをこぼむ。
- 4 (a) そこで諸冊二神（天照大神）は領土には仏法流布をとどめるから、この領土の〈王〉となることをみとめてくれるようにと云う、第六天魔王にそのことを誓約する。
(b) そこで天照大神は第六天魔王の「御子ト成（ル）」から〈王〉になることをみとめてくれるようにと云う、第六天魔王とそのことを誓約する。
- 5 第六天魔王はその誓約を受けいれ、「神璽」を譲渡の証として、所有していた領土を諸冊二神（天照大神）に譲ってこの領土から去る。（なお a、b はテキストによる要素の違い）

このような構成要素をもつ第六天魔王譚の特徴をあげると、(ア) 話譚は第六天(他化自在天王)、というよりも、色界四禪天の大梵天王による天地開闢譚が枠組(基層)としてある。(イ) 土着神(第六天魔王)が今来(イマキ)の神(諾冊二神・天照大神)に譲渡の証拠(神璽)とともに領土を譲って、自身は領土から立ち去る。(ウ) 仏教禁忌の誓約ということになり、これが話譚に共通する三つのモチーフおよび主題ということになる。このうち、(イ)の外來神が土着神にとつて代わつて土地の支配者となるというのは古代以来の王権神話の話型であり、その観点から伊藤聡をはじめ多くの研究者の注目を集めてきている。それに対して(ウ)は伊勢神宮およびその神道を研究する側から中世における伊勢神宮への仏教禁忌の縁起の成立として理解されてきている。

ただ(ア)については、むしろ(国譲り)のモチーフとして中世日本紀的な天地開闢神話とむすびつけられ、(イ)の譲渡モチーフの一環に組みこまれて中世王権神話の再編という枠組のなかで語られるだけだった。本稿はこの点に疑問をおぼえるのだが、その考察にはいるまえに、なぜこのような話譚が院政期・中世に胚胎したのか、その示唆を与えてくれる事例をみてみたい。

その事例というのはM・エリアードが宇宙開闢神話における(反対の一致)の例としてその著書に引用しているブルガリア伝承で、それがこの第六天魔王譚ときわめて類似していると思われる。とすれば、第六天魔王譚からも、わが国中世の人々の意識にエリアードがとらえるのと類型のシンボリズムが実在していることの例証とすることができるのではないだろうか。M・エリアードは「神とサタンが兄弟であるというルーマニアの信仰や諺言の例がある」と前置きして次のように紹介している。

悪魔に共感の役割、結局のところ想像の役割を与えているのはなかならずブルガリアの伝説である。その伝説の一つによれば、神はひとりぼっちで歩いてきた。彼は自分の影に気づき、叫ぶ(起きよ、友)。サタンは神の影から立ち上がり、われわれ二人で「世界」を分配しようとし掛ける。大地は我に、大空は神に、そして生けるものは神に、死せるものは我にと。彼らは、この事柄に契約のサインをする。

まさに「世界」の創造と分配が神とサタンの誓約（「サイン」）によっておこなわれる。第六天魔王譚と類似していることがみてとれよう。神とサタンは形（姿）と「影」の喩でもって〈反対の一致〉を表現しているとエリアーデはいう。そしてそこに神がサタンと結合することによる新たな神性顕現エヒファニーとしてのシンボリズムがみとめられるとされる。後述するところだが、このシンボリズムは第六天魔王譚の異種本にみえる伊弉諾と伊舍那天（＝第六天魔王）との一致と同じだろう。伊弉諾が形（姿）で、伊舍那天が「影」ということになる。

M・エリアーデは、この伝承について「神自身、自己の「世界」創造の無力を知り、それで悪魔に呼びかける」「神の宇宙開闢の無力」というモチーフをもつものと解釈する。だからこそ神と悪魔の結合による「世界」創造があるわけである。この解釈は第六天魔王譚についてもイザナキ／天照大神は第六天魔王の前にたじろいでいるところから、その話譚の生成の背景にもまた中世日本紀的なイザナキ／天照大神の（霊）力の衰弱がしのびこんでいることをうかがわせてくれる。

このような天照大神の（霊）力の衰弱という王権的テーマは、それでは院政期・中世の王権にかかわる歴史とどう関連するだろうか。その点で、参考となるのは次の佐藤弘夫の見解である。それによると、

寺院の封建領主化を背景として寺院の本源的主権者としての仏神は、（中略）寺家の支配下にある特定の個別的な領域内では絶対的な威力を発揮しながらも、容易にその範囲を越えて国土全体に君臨する普遍神化することができなかつたのである。³²

とされる。佐藤はこのような神々を〈閉じられた〉性格をもつと規定し、そのために、「国土全体に君臨する超越的な神格の成立を妨げる結果となった」という。高橋美由紀によれば、佐藤の方向性が次のように共有されることになる。

院政期に端を發した（中略）中世の神々の世界は、神々が古代的神祇秩序の束縛から解放され、自立し、新たな自己の存在理由を模索し（中略）、神祇世界に君臨してきた至尊・絶対（としての天照大神）の存在を相対化し、自己の中にとり込み、さらに超越しようとする。かかる意味において、中世神道の世界はまさに「神々の下剋上」の時代であつたといえよう。³³⁾

〈閉じられた〉神格といい、「神々の下剋上」といい、中世の神々のありようがまさしく第六天魔王譚の背景にある天照大神の危機とみることができよう。本稿からすれば、この魔王譚は、その危機に対して新たなそして強力な神性を顕現（再生）させることで、中世にふさわしい〈天照大神〉としてあらためて超越化・普遍化させようとする言説だとみている。それだからこそ中世王権神話としての再構築にふさわしいといえるわけだ。

このような思想的背景をふまえてさきほどの（ア）の課題にもどらう。本稿からすると、むしろこの宗廟神の危機をどう克服するかにもとの話譚の目的があつたと考えるものだ。その点で本稿の理解にとつて、もつともふさわしいモデル的な事例となるのが、まえに本文を引用した初期の神道書よりも遅れるが、元応二年（一三二〇）以前には撰述されていたとされる『麗氣記』（全一八卷）のうちの巻四を占める「天地麗氣記」の構成である。

一 三神ノ神（ミコト）ハコ國常立尊・ノサツサ國狹槌尊・フツシ豐斟淳尊。いづれも毘盧遮那仏の流出・変成身とさる―引用者注。以下同じ）マス。葉木國、ハコクニ漂蕩フテ、ハコクニ狀貌鷄子ノ如シ。（中略）ハコクニ化生之加味有ス。浮經ニ乘ル。此ノ浮經トハ葦ノ葉ナリ。今ノ独股金剛也。此國ハ独股金剛ノ上ニ生レマス。ト古ト成リテ大日本洲ト成ル。

Ⅱ 百億万劫ノ間、九山八海ニ主無しシ時、第六天ノ伊舍那魔化修羅、鳴動忿怒シテ天下ニ魂無（シ）。

Ⅲ 此時、（月天子が生成し、地を造成する。やがて草木の）種子變ジテ有情ト成ル。有情ノ中ニ凡聖有リ。元初ノ一念ニ依テ凡聖ヲ分ツ。遍照三明ノ日天子ト現レテ、八葉ノ蓮華ヲ開敷ス。

IV 伊弉諾・伊弉冊ノ二神ノ尊、左ノ手ニ金鏡ヲ持テ、陰ヲ生レマス。右ノ手ニ銀鏡ヲ持テ、陽ヲ生レマス。
 名ヲバ日天子・月天子ト曰ス。(中略) 而ルニ日神・月神 自 天宮ニ送リテ六合ヲ照シ給フ。
 V 化神宝日出之時、二神ノ大神(天照皇太神 光明大梵天王、御氣都神 尸棄大梵天王)、予結幽契シテ、
 永ク天下ヲ治メタマフ。言宣シテ、「肆ニ、或ハ日ト為リ、或ハ月ト為、永ク懸ニ大空ニシテ落ラズ。(中
 略) 時清陽ナルヲ以テ天ト為シ、重濁ヲ以テ地ト為ス。

この構成によれば、Iは天地開闢神話で、ここでは省略したが、そのあとにイザナギ・イザナミを除く天神六代の神々の出現が語られる。ただし国常立尊以下天神六代は毘盧遮那仏の流出・変成と理解されている。また天地開闢の始原については「大悲智水」「如鷄子者水珠也」とあるように、『大和葛宝山記』にみえる大梵天王による仏教的天地開闢説によっている。これは『俱舍論』『大智度論』、それに『法華経』（序品）などにかがえる色界初禪の梵宮に住む大梵天王の世界建立説であって、水を創造原理とするものである。³⁴

それに対してIIが第六天魔王譚の挿入といつてよい。というは、かれがなぜ「鳴動忿怒」しているのか、この文脈からは不明であり、この話譚が外部にあったことをうかがわせるからである。そのあとにIII・IV・Vと三つの位相を異にする月天子・日天子生成説が重複・平行する。興味深いのはこの構成には大梵天王による天地開闢説と日本の神々のそれとが第六天魔王譚をはさんで並行し、そのために天地開闢にとって同じモチーフが重複されているにもかかわらず、なんらその点を気にしていないということである。

ただそれでもわかることがある。それはこの「天地麗氣記」が、

① 大梵天王による天地開闢説

② 第六天魔王の出現

③ 諸冊二神、天照大神による月天子・日天子生成（変成）説

という構成をとっていることである。この構成がここでの課題となっている第六天魔王譚の原型的な枠組（モチーフ）を浮きあがらせているとみられる。というのは、第六天魔王がもともと「閻浮提（日本国）」の所有主であったこと（①②）、その後には諸冊二神（天照大神）がこの領土に訪れてきて（③）、領土の譲渡を求めるというのが第六天魔王譚とすれば、このモチーフの構成が「天地麗気記」の枠組に似ているからである。すると、この〈領土の譲渡〉というプロットはおそらく①の大梵天王による天地開闢説の排除とそれに代わる③中世日本紀的な天地開闢説の交替という枠組（モチーフ）をなぞるかたちではないのかということである。（ただし中世日本紀的といっても、そこに天照大神・大日如来習合説は保存され、それが両部神道説へとつらなってゆく。）

本稿からすると、この天地開闢説の交替というモチーフに第六天魔王譚の原型性があるとみる。つまり、そのモチーフが諸冊二神あるいは天照大神の造型が神々自身による天地開闢のコスモロジーとあらためてむすびつくことで中世王権神話をかたちづくるとみるのである。こうして中世神話世界において〈王〉と宇宙の再結合がはたされる。その場合、従来新田一郎、伊藤聡によつて主張されてきた〈国譲り〉のモチーフに王権神話の本質をみようとすると見解をどうとらえるべきなのだろうか。新田一郎はこの第六天魔王を国津神（在地勢力）の象徴とみなし、それについてイザナギ／大日如来／天照大神を天津神（↓皇孫）のそれとして対立軸を形成し、〈国譲り〉のモチーフを、天皇が在地勢力から権力奪取する喩ととらえようとする。⁽³⁵⁾それは第六天魔王譚に中世日本紀の天地開闢神話を背景とする〈国譲り〉のモチーフの再編をとらえる解釈といつてよいが、実はそれは中世の

叡山天台宗教圏で試みられていた解釈だった。たとえば牧野和夫が紹介する、鎌倉後期の「天台系の口伝を中心に録した」とされる『窮源盡性抄』に、

素盞烏尊天照大神御兄也、山王ソサノヲノ尊御子也、名_三大国主神_一、又云_三大国造_一、又云_三大国玉_一也、日本国正主ソサノヲノ尊也、其時天照大神、素盞烏尊日本国我讓給、此国政スヘキ由被_レ仰、彼神為_三溟出_一也、
 帰_レ天時、可_レ申_三此趣_一（云々）、此時、天岩戸令_三因籠_一給也、其時山王仰云、造_レ国造_一鳥皆我力也、然而天照大神請_レ之玉_一上、早可_レ奉者也（云々）、其時天照大神、依_三山王許_一為_三此国主_一故、山王此国本主也、

とある。³⁶これが中世日本紀による（国譲り）神話の再編と呼べるものかもしれない。この再編にも（国譲り）のモチーフが孕まれている以上、第六天魔王譚との接触・交渉が予想されるのだが、この（国譲り）譚はけつして中世王権神話とはいえない。むしろ、中世王権神話に対抗しようとする論理の説話化といつてよからう。なぜなら、それはおそらく叡山天台宗教圏が中世日本紀的な神話が神国思想の興隆とともに復活するか、あるいは伊勢神道の天照大神皇祖神化するかに反発して、叡山守護神である山王神が天照大神に優越することを意図した言説とみるからである。したがって新田説がみとめられるには、それが叡山天台宗教圏の言説であること、そしてそれゆえに王権神話としてでなく、祭神優劣論の枠内であるということが条件とされよう。

それに対して伊藤聡は、この話譚が中世の国家意識と関連するところに焦点をあて、まずその国家意識は「神国思想に代表される優越的・肯定的国土観と末法辺土観と代表される否定的国土観の二つの潮流があった」とし、この第六天魔王譚は「中世初期における自国に対する優越意識と劣等意識の葛藤と融合が生み出した新しい（中世）開闢神話」であり、「神仏関係の新たな段階を示す言説」とする。³⁷この後者は仏に対して神が優越するようになった中世神道論の方向と関連づけられるとするのだろう。

ただし本稿が天地開闢説の交替を原型的枠組として第六天魔王譚の生成があったと考える場合、その目的をど

う解釈するかで正反対の意味づけが可能になるのではなからうか。すなわち、一方の解釈では同時代にあって二つの天地開闢説が並行・複合する状況においてコスモロジーの混乱を整合化するという方向性があつたと考えられる。仏教と神々による二つのコスモロジーの並行状況を時間的に順序づけるといふことである。それに対して、もう一方の解釈ではその反対に諸冊二神（天照大神）による天地開闢説が大梵天王による仏教的天地開闢説を排除したという方向性もあつたのではないかと考えられる。この後者の解釈は枠組としては前述の伊藤論と類似する。本稿もこの話譚が文永・弘安の蒙古来襲とともに一層自覚化された神国思想の興隆を背景としてしているとみる。その一例を『八幡愚童訓（甲）』の次の言説にみてみよう。

夫レ秋津島ハ、五畿七道悉為行雲行雨社壇、一人万民皆天神地神ノ御子孫也。大梵天王ノ統御ヲ去リ、中華異域ノ相接離タリ。雖三韓帰此土、吾朝ハ未属他国。三千余坐ノ神祇、百王守護ノ権扉ヲ並べ、大小乗ノ仏法、衆生与楽ノ教跡ヲ伝フ。神明ノ擁護不怠・仏陀ノ冥助無止。争カ神国ヲ傾ン。誰カハ仏家ヲ亡ン。³⁸⁾

傍線部の言説が第六天魔王譚をふまえたものである。同書には別に第六天魔王譚そのものが収められているが、そこでも第六天魔王ではなく、大梵天王になっている。したがって「大梵天王ノ統御ヲ去リ」とは、本稿の解釈によれば、わが国の神々の世界が大梵天王による天地開闢説から解放されたとき（「去り」）、はじめて「一人万民」、すなわち天皇から庶民に至るまでが「天神地神の御子孫」であることが自覚されたという。かくして「三千余座ノ神祇、百王守護ノ権扉ヲ並べ」て「神明ノ擁護不怠」る「神国」が顕現することになる。

こうしてみると、『八幡愚童訓（甲）』が訴えるのは、中世日本紀における天地開闢説が仏教系の大梵天王による世界根立と混在していたことよって、いわば純化したかたちの「神国」が隠蔽されていたことへの憂慮だつたろう。したがって同書の認識では、邪魔ともなっている大梵天王による世界建立を天地開闢神話から排除することができれば、純化されたかたちで神孫為君（もつと極端なかたちでの万民神孫観）・神明擁護の「神国」は

輝き出すことができると考えていたとみてよからう。神国思想にとつては大梵天王による天地開闢説はまさに負の遺産としかみえず、排除されるべきものだった。

この解釈からもみてとれると思うが、伊藤論がこの話譚において一つの天地開闢説の再編の過程で従来の仏神関係の価値転換をとらえようとしているのに対して、本稿は位相の異なる二つの天地開闢説の葛藤と排除をみようとしているのである。この認識のほうが第六天魔王譚がかかえるいまひとつの主題、すなわち伊勢神宮における仏教禁忌の起源へと整合的につらなつてゆくように思われる。というのは、仏教系の大梵天王による天地開闢説の排除とはとりもなおさず仏教禁忌へとつらなつていくからである。

それでは、まえに想定した二つの解釈の方向性のうちの前者の整合化の解釈はどうだろうか。その場合、第六天魔王は大梵天王による天地開闢説と日本紀のそれとの結節点の役割をになつていくというべきだろう。換言すれば、その存在によって両者は混在するのではなく、悠久な時間軸に沿って両者を前後に整序化（結合）することが可能となる。

この話譚の枠組自体に〈反対の一致〉の意味作用をはたらかせる第六天魔王ゆえに、話譚の内部においても〈反対の一致〉による神秘的結合をはたしている。異種本を含めてそれをまとめると、a（イザナキ／魔王）の間の契約（誓約）、b（天照大神／魔王）の間の契約（誓約）、c（天照大神／魔王）の間で成立する親子関係（子ト為ル）、dイザナキ／伊舍那天（第六天魔王）の一致、といった、相反する神格概念の神秘的結合がとりだせる。

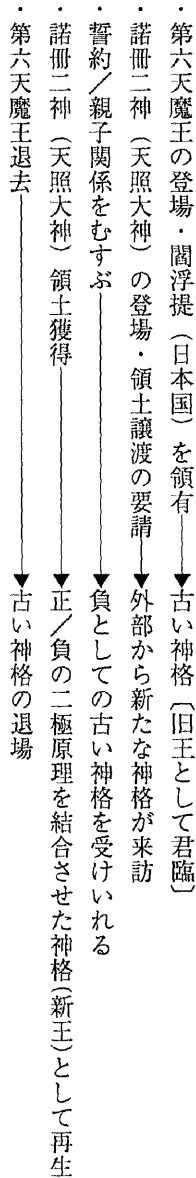
この結合はいずれも第一節で引用したM・エリアーデの〈反対の一致〉の概念である「自己自身の内部の二極原理」の「結合」のカテゴリにはいる。しかしこのカテゴリはインドのタントラの最終目的に限られるわけではない。中世の伊勢神道の神格概念にもはつきりとみえている。『神皇実録』の序によると、

然後於高天原化生一神、号曰天讓日（陽神／日神）国禪月（陰神／月神）皇神、亦名天御中主尊也。天地俱

生神坐、是諸天降靈之本致、一切国王之大宗也。(一)は細注、／は行換えを表わす)

とある「天讓日国禪月皇神」がまさにそれである。(陽神／日神)と(陰神／月神)という細注は「二極原理」の結合を表現しているのであって、それが「天地俱生」なる語にも自覚されている。まさに時代の変革にふさわしい神性の顕現をめざすものだった。

こうして(聖／魔)をめぐるドラマは、急激な国家・社会変動にともなう神祇観の変貌を経験してきたことで、これまでの神々のヒエラルヒーの神格に不信をおぼえるようになった中世にあつて、その焦点に天地を主宰する最高神格がもはや世界の(全体性)を維持しえなくなつたという疑念につながつたのだろう。(聖／魔)をめぐるドラマは佐藤弘夫のいう「閉じられた」神格が日本国を全体として表現できなくなつたということと危機的背景とすることになる。第六天魔王譚は流動する中世にふさわしい新たな(全体性)を(反対の一致)という神秘的結合に求めたのである。その構造をあらためてとらえかえすならば、



ということになるのか。

二元的対立の構造にあつて(反対の一致)こそが対立の始源(「太初的狀況」)への回帰になるという。したがってこの神秘的ダイナミズムは、神話の中では「全体性の神秘あるいは宇宙統一の神秘を表している」ところの、

「聖なるものの必要不可欠の要素」として認識されている。⁴⁰より王権論的にいえば、新たな聖性顕現のシンボリズムということだ。

院政期・中世の密教世界における生殖・胎生論も、また変成論も古代の神格がもはや時代の変化に対応しきれなくなった状況への危機感をいだいて新たなそして強力な神性の出現を望んだ結果である。そのとき、まさに密教世界がいちはやくそれにこたえようとして、〈反対の一致〉という神秘的結合による新たな仏性／神性の顕現にゆきついた。それが第六天魔王譚をもつらぬいてくることをみてきたわけだが、それはまた承久の乱後の王権の危機の状況のなかで生成されたと仮説する延慶本平家物語の終局部の構想をもつらぬいているともみるわけだ。〈反対の一致〉は時代の変革期における神性の再生とその顕現に求められた神秘思想だったといえよう。

第五節 延慶本平家物語の宝剣説話と〈反対の一致〉

— 宝剣の熱田社奉祀をめぐる神話論的意味作用 —

本稿は〈反対の一致〉という神秘的結合の論理がわが国の院政期・中世に密教世界の経典解釈・教主論の再構築を支え、やがて政治世界における王権論の構築にも浸透していったことをみてきた。そして王権論の構築にあたっては、神秘的結合の論理は仏教系の大梵天王による天地開闢説と中世日本紀的ともいべき天地開闢神話とを結合（整序化）することに意味作用を及ぼしていたことを第六天魔王譚で考察した。

こうして〈反対の一致〉は院政期・中世に古代王権神話から解体され断片化されていた神話が中世王権神話として再編される際に重要なモチーフとなることも指摘してきた。そのもつとも初期の事例に属するのが『平家物語』の宝剣説話であることにも言及した。本稿の第二節で王権神話の条件とはなにかを現代の神話学の分析手法をもちいてあきらかにしておいたが、その一方、並行するかたちで〈反対の一致〉が院政期・中世に生きた論理としてはたらいっていることも確認してきた。この段階に至ると、院政期・中世における『平家物語』の宝剣説話

にも〈反対の一致〉の意味作用がはたらいっていることはたしかだといつてよからう。そしてその分析にあたって、本稿が延慶本平家物語を対象とするのは、そのテキストが古態性本文を保存していると考えられるからである。

延慶本平家物語の宝剑説話が王権神話、を構成しているのとみるのは第二章で言及した二つの神話と、それに⑦宝剑龍宮収納言説を除いた宝剑説話の結尾にあたる宝剑の熱田社奉祀の三つである。その再編の意図をみると、ソサノヲ／ヤマタノオロチ神話が〈反対の一致〉によって英雄と宝剑、また天皇家の祖神と宝剑の結合を反復したあと、そのあとに続くヤマトタケル東征神話とそのモチーフをくりかえすことで、天皇（天孫）と宝剑の結合による〈全体性〉の獲得という王権の聖性を押しだしてゆく。そしてその意味作用が掉尾の後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文に及んでゆく際の結節点となるのが宝剑熱田社奉祀である。したがってその奉祀に〈反対の一致〉をとらえるということは、延慶本平家物語の終局部の構想のもつ神話論的象徴にとつて鍵となる分析とならう。ただそのまえに、ソサノヲ、ヤマトタケル両神話ともに第三節で一応考察しておいたが、ヤマトタケル神話のほうは十分に意を尽くさなかつたので、ここであらためてみておきたいと思う。

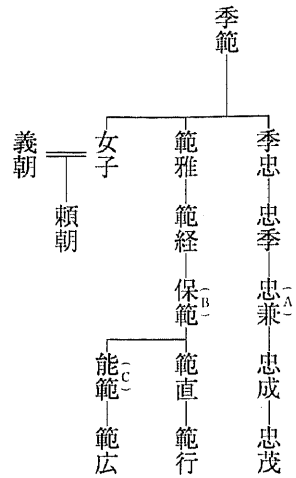
まずその神話内容を要約すれば、景行天皇の「第二ノ皇子」ヤマトタケルは、天皇の信認を受けて「大將軍トシテ、官軍ヲ相具テ（夷敵を）平」らげるために、「都」から「東国」、さらには「奥」へと征討におもむく。そのときのヤマトタケルは天皇の代理（分身）として〈中心〉の秩序、安寧、光明を、混沌、暴力、暗黒が支配している辺境〈周縁〉へともたらそうとしている。この段階では、しかしヤマトタケルの東征が成功して〈周辺〉の混沌、暴力、暗黒を一掃することができずかどうかはわからない。そこでヤマトタケルは東征の途中、いまひとつの聖なる〈中心〉ともいうべき伊勢神宮へと立ち寄り、ソサノヲ↓天照大神↓天孫↓崇神天皇と伝えられ、いまは伊勢神宮に納められている宝剑を授けてもらう。この文脈こそが中世王権神話の主題部分であつて、ここにおいて天皇（皇子）と宝剑の結合がふたたび果されることになる。ヤマトタケルは宝剑を手に入れることで宇宙論的秩序の〈全体性〉を獲得したことになる、もはや辺境東国の夷敵などはかれに敵する存在ではなくなつた。かくしてかれら夷賊はヤマトタケルの赴く先々で平定（統合）される。このヤマトタケル東征神話においても英

雄は媒介の機能をはたすかたちで（周縁／中心）における結合、すなわち〈反対の一致〉が達成され、ヤマトタケルは王権の体現者（代理）となる。

このように宝剣説話に再編された二つの英雄神話は、日本（国）の境域を画定するために〈周縁〉を〈中心〉に統合する〈反対の一致〉という〈全体性〉を獲得することで王権神話たりえていた。もしかすると、この二つの神話が古代の記紀神話にとどまって、それぞれが断片的であるとき、あるいは山口昌男が分析するように、〈反対の一致〉という神秘的結合は、ソサノヲとヤマトタケルといったそれぞれの英雄の性格のうちにかとらえないのかもしれない。しかし中世王権神話として再編されたとき、この二つの英雄神話は一つの意味作用を共有し、天皇（「皇子」）と宝剣の結合による〈全体性〉の獲得、分裂した世界像の結合という王権のドラマになったのである。それは神話論的象徴による意味作用の完成だった。

しかしこの二つの中世王権神話における〈反対の一致〉の反復はそこで終わるわけではなく、『平家物語』の宝剣説話にあつては、その宝剣が尾張国の熱田社に納められ奉祀されると語られるところでしめくくられる、その宝剣の熱田社奉祀が実は〈反対の一致〉の論理の反復と連鎖を完成させるのである。かくして〈反対の一致〉の象徴論的意味作用が延慶本平家物語の掉尾の後白河院・右大将頼朝の〈並列配置〉の構文に及ぶことになる。そこに生ずる終局部の構想が時代における王権の危機に対抗する言説となりえているのである。

宝剣の熱田社奉祀の神話論的象徴についてはすでに前稿（第二章）で論述しておいた。ここでそれをあえてくりかえすのは本稿の論旨にとって重要だからである。頼朝の時代、尾張国熱田社は「二七日戊申、御潔斎、熱田社に奉幣せしめたまふ。当社は外戚の祖神たるによつて、殊に中心の崇敬を致さると云々」（『吾妻鏡』建久元年一〇月）とあるように、鎌倉殿頼朝から「外戚の祖神」として篤く尊崇されていた。それというのも、『熱田大宮司千秋家』の系譜⁴¹で



とあるように、頼朝の母は季範の女なので、季範は「外戚」にあたる。しかも『吾妻鏡』の表現によれば熱田神は熱田大宮司家（季範）の「祖神」と観念されていたようである。

そのためか、この熱田社奉幣は頼朝の崇敬を越えて鎌倉將軍家によつて維持された。『吾妻鏡』には撰家將軍頼經の命による奉幣でその事情が知られるが、前掲の家譜からもそのことはうかがえる。すなわち、この季範の「女子」（『家譜』では四名のうちの三女）の脚注に「下野守源義朝妻／右大将頼朝卿母」／は行換えを表わす。以下同じとある。したがつて季範は「源頼朝卿ノ祖父」にあたる。かれの孫範経（範雅一男）は薦野大宮司と呼ばれ、その肩注には「建久四年十二月朔日右大将頼朝卿熱田宮奉幣／使相模守源惟義參向被猷神馬并大宮司／範経賜別録 同六年七月朔日頼朝卿上／洛彼社被猷幣馬御劍範経直指」とある。頼朝の熱田社信仰は母方の縁故によるかと思われるが、その後、頼朝の北方二位殿（北条政子）が宮司家同士による大宮司職就任の紛争に介したらしく、『家譜』でいえば、（A）の忠兼—忠成—忠茂の大宮司系譜は二位殿の任命によること、それぞれ肩注から知られる。たとえば忠兼には「治承二年依二位殿命範忠讓与忠兼／（中略）亦正治二年十二月十九日賜序宣」とあり、忠成には「実関東大膳大夫大江広元男忠兼猶子 父備中守忠兼逝／去忌中承元二年六月廿二日賜序宣」とある。さらに忠茂にも「承久三年辛巳雖未賜序宣自関東押テ入于社内 同七月賜序宣」とある。い

れも二位殿政子が大宮司任命に深く介入し、それを事後承認するかたちで太政官庁から宣命が下賜されるという形式がとられている。その年月をみると、最初は忠兼の治承二年（一一七八）で、頼朝が東国に挙兵する二年前であった。

注目されるのは次の忠成で、父忠兼の死闘を受けて承元二年（一一〇八）六月に庁宣を下賜されているが、この同年五月に実は（B）の保範が大宮司任命の庁宣を賜わっているのである。この庁宣下賜は「先使左京進」とあるように、後鳥羽院の院宣による強引な介入だったらしい。忠兼に付された附箋に「此忠兼ノ比ハ二位尼將軍ヨリモ大ノ宮司ヲ命ゼラレ亦禁裏ハ院宣ヲ玉ノハリ両方ヨリとやかくアリシ事也」とあるが、幕府開設以前から二位殿政子の斡旋による庁宣下賜が先例であったが、やがて後鳥羽院が介入してきて横やりをいれたと考えられる。この時はどうやら同年七月十七日にあらためて院からの「先使高桑三郎能景」が忠成に庁宣をもたらし決着がついたようである。ただその後も後鳥羽院の介入が続いたらしく、（B）の（保範）範直―範行の肩注をみると、範直には「承久二年九月賜庁宣／同十月五日披之／先使雑色」とあり、範行には「承久参京方永被棄損」とある。範直が白川大宮司と呼ばれたことでわかるように、この親子は後鳥羽院に親近したようであり、とくに範直の大宮司任命は承久の乱直前の承久二年（一一二〇）で、院の強引な先例無視が目立っている。案の定、承久の乱で幕府方が勝利を収めると、おそらく範直はその子範行とともに京方（後鳥羽院方）に属したことを咎められて承久に「棄損」されたようで、幕府方の忠茂がおそらく承久三年（一一二二）六月には大宮司に推挙され（「押（サレ）テ」、七月には事後承認の庁宣を賜っている）。

政子が尼將軍であった間、摂家將軍頼経から熱田社奉幣使が發遣されている。これら一連の経緯からしても、熱田社は幕府および將軍家の守護を司る社祠として、まさに「外戚の祖神」と呼ばれるにふさわしく氏社化していたと考えられる。それに対して幕府討滅を企図するようになった後鳥羽院は熱田社の氏社化を阻止すべく大宮司任命に強引に介入した。大宮司家の庶流（B）（C）を懐柔して院方に味方させたのも、熱田社を幕府から離反させようとする院の意図から出たものとみてよからう（Cの範広も承久の乱後範行と同じく「棄損」されてい

る)。しかし承久の乱の結果、後鳥羽院の策略はあえなく潰え去っている。

以上のようにみえてくると、熱田社が承久の乱と深く結びついた社祠として武家の「外戚の祖神」という觀念は、京都の貴族社会やその周辺の巨大宗教圏にも広く知られていたと考えられる。したがって承久の乱後の成立（生成）を想定している延慶本平家物語の終局部の構想における宝劍説話（↓中世王権神話）が宝劍の熱田社奉祀でしめくくられているということは、それがたんなる中世日本紀としての記述にとどまるのではなく、あきらかに宝劍と鎌倉幕府家（その祖神）との結合を象徴する。それはとどのつまりそれまで王権が（武）に携わる者を人格支配していた、その（武）の権能を宝劍に象徴させることで、人格支配を脱した東国の武家に割譲したということを神話論的象徴の意味作用としてもたされているとみるべきだ。そのことを別の角度から検討してみよう。たとえば、百二十句本『平家物語』巻一一「劍の卷下」は上巻の宝劍説話を受けるかたちで、源家重代の名劍の遍歴の物語となっている。その一節に名劍「髭切」を介して源家（頼朝）と熱田社の関係を語る本文がみえてくる。

頼朝は雪山を出でて、東近江草野の尉にやしなはれ、御堂みだうの天井に隠されしが、をさなけれどもかしこくて「われつひにはさがし出だされなん。劍（髭切―引用者注）を平家に取られじ」と思ひ、草野の尉を深くたのみ、母方の祖父おはぢなればとて、熱田の大宮司にあづけけり。

松尾葦江によると、「この劍の物語は、鎌倉幕府の創世神話とも言えるだろう」という¹⁰²。たしかにそういえるのは、百二十句本『平家物語』の宝劍説話の冒頭部に「靈劍二」とあつて、熱田の宝劍をしるしていないのだが、そのことがこの源家重代の名劍が熱田社に納められたという物語と関係していると考えられるからである。熱田社に納められた宝劍は『平家物語』の他本によると草薙劍とされ、「代々ノ帝ノ御守也」（延慶本）として天皇王権の守護を表象していた。ところが前掲の引用文では源家重代の名劍髭切を介して源頼朝と熱田社（大宮司家）

がむすびつけられ、東国武家政権の草創が語られる。そのために百二十句本の宝剣説話では宝剣奉祀の靈祠から熱田社が除外されたとみるべきだろう。劍の巻上下の照応がその意図を明確にしている。

ここからいえることは、熱田社はこのころにはすでに源家あるいは鎌倉幕府守護の靈祠として觀念され、幕府に専有されていたということである。それゆえに、「代々ノ帝ノ御守」の神代の宝剣の奉祀という神話言説が、あえて排除されたのであった。そのことを反映するかのように南北朝期の虎関師鍊の『元亨釈書』や『源平盛衰記』の宝剣説話にはほぼ同文（『源平盛衰記』による）で、

（倭武尊は）是ヨリ伊勢へ移給。虜ノ夷并草薙劍ヲ天神ニ返進テ、（中略）草薙劍ヲ、天神ヨリ尾張國熱田社ニ預置。

とある。注意すべきは、草薙劍はヤマトタケルあるいはミヤズヒメの手から熱田社に納められたのではなく、「天神」から預け置かれている。ちなみに当該箇所を『元亨釈書』では、「武尊自東帰、還劍於勢宮。其後、以劍藏尾州熱田神祀（卷二一、資治表二、天智）としるして、「天神」に代わって「勢宮」とある。ここからも「天神」が伊勢神宮の天照太神であることがわかる。天照太神の神意によつて宝剣（＝天皇王権を表象する）は「預（け）置」かれねばならなかった。なぜかといえ、熱田社は源家の氏神（「外戚の神」）にもひとしい幕府守護の社祠だからである。

このように解釈できるとすれば、この「預置」ということばから容易に想起される物語がある。おなじ『平家物語』の青侍の夢の物語である。百二十句本（巻五・物怪の巻）には、

また、源中納言雅頼卿のもとに侍ひつる青侍が見たりし夢もおそろしかりける。たとへば、内裏の神祇官とおぼしき所に、東帯ただしき上臈たちのあまた並あて、議定の様なることのありけるに、（中略）そののち、

座上にけだかけなる老翁のおはしけるが、「この日ごろ平家にあづけつる節刀をば、今は伊豆の国の流人頼朝に賜ぶ」と仰せければ、(下略)

とある。後文によれば「老翁」は八幡大菩薩で、「日ごろは平家天下の將軍にて、朝敵をしづめしかども、今は勅令にそむけばにや、節刀をも召し返されぬ」ということで、今度は「伊豆の国の流人頼朝」に「賜ぶ」(預け置かれる)ことになったというのである。『平家物語』諸本はほぼ同じ内容である。ここでの主宰神は八幡大菩薩で、前掲の宝剣説話の「天神(天照太神)」とはちがっているようだが、この当時は二所宗廟の觀念があつたところから、ともに宗廟神として同格だったのである。⁴³⁾

この類似の構造からも、宝剣説話の「尾張国熱田社」と、こここの「伊豆の国の流人頼朝」とは同等の位置にあることがわかる。やはり熱田社は源家および幕府守護の靈祠と觀念されていたことがうかがえよう。この觀念は南北朝期に広くみとめられていたようで、北畠親房の『神皇正統記』には、

太上法皇(後白河院)引用者注。以下同じ)、詔ニテ此天皇(後鳥羽天皇)タ、セ給ヌ。(中略)三種ノ神器ヲアヒグセサセ給ヌユヘニ踐祚ノ初ノ違例ニ侍シカド、法皇国ノ本主ニテ正統ノ位ヲ伝マシマス。皇太神宮・熱田ノ神アキラカニマボリ給コトナレバ、天位ツ、ガマシマサズ。
(後鳥羽)

とある傍線部がそれにあたる。というのは、これが慈円の『愚管抄』(巻五・高倉)にある

今ハ武士大將軍世ヲアラハレテ出キヌル世ゾト、大神宮、八幡大菩薩モユルサレヌレバ、今ハ宝剣モムヤクニナリヌル也。

という言説の傍線部と類似しているといえるからである。ここでも「熱田ノ神」と「八幡大菩薩」が同格の位置にあるようにみえる。しかし「熱田ノ神」は『愚管抄』とはちがって宗廟神ではない。とすれば、その神格は源家あるいは幕府守護神とみなさなければなるまい。つまり、これによれば、それまでの二所宗廟に代つて天皇家と幕府とが一致協力して王権を支え守っているという。だからこそ、『神皇正統記』では次のようにいえるのである。

三種ノ神器ノ事ハ所々ニ申侍シカドモ、(中略)宝剣モ正体ハ天ノ聚雲ノ劍(後ニハ草薙ト云)ト申ハ、熱田ノ神宮ニイワヒ奉ル。西海ニシヅミシハ崇神ノ御代ニオナジクツクリカヘラレシ劍也。ウセヌルコトハ末世ノシルシニヤトウラメシケレド、熱田ノ神アラタナル御コト也。

ここに登場している「熱田ノ神」は源家あるいは幕府の祖神としてこの「熱田ノ神宮」に奉祀されている「正体」の宝剣を守っているからこそ「アラタナル」靈威を発揮しているとするのである。このことは親房が現実に政権を掌握する幕府の正当性をみとめていることの反映といつてよからう。

このようにみえてくると、宝剣説話の結尾にある宝剣の熱田社奉祀という神話に〈反対の一致〉という神秘的結合がはたらいていることがみてとれるところから、そこに天皇家と武家の結合という象徴が読みとられることになるのだらう。〈反対の一致〉による結合は承久の乱以前の慈円の歴史認識から導出された宝剣・武士大將軍交替論とは異なっている。というのは、慈円の交替論が従来の王権の維持、すなわち一方で摂関体制の維持をア・プリオリに前提としたうえで、院政の権力機構に新興の武家階層をとりこむといった、いわば組織論であった。それに対して、延慶本の宝剣説話にみられる神話論的象徴による神秘的結合の論理は実は(新たな)王権の創出神話なのである。

その場合、熱田社(神)が源家の「外戚の祖神」という觀念からすると、外戚政治という形態を理念化してい

るとみられるかもしれない。とすれば、従来の王権の構造と変わらないのではないかという危惧がやはりある。つまり、天皇家と幕府將軍との政治的関係が「外戚」という認識から、従来の摂関体制の再編とみられるのではないかということである。しかしそれに対しては伊勢神宮の外宮祠官による伊勢神道の神書が「外戚」という概念に別個の考え方を示してくれている。いわゆる神道五部書と呼ばれる神書の一つ『御鎮座伝記』に、

以昔、天照太神、天御中主神、天の御量事^{みはかりこと}を以て、天津彦火瓊々杵尊（天照太神の太子正哉吾勝々速日天忍穗耳尊の子なり。母は天御中主神の子高皇産靈神の女栲幡豊秋津姬命）に、八坂瓊曲玉、八咫鏡、草薙劍の三種の宝物を賜ひ、また大小の神祇三十二神を以て、使配^{みともそく}侍焉^{はべらむらしむ}。

とあり、以下に天孫降臨神話が続く。ここで問題にしたいのは「天津彦火瓊々杵尊」の系譜に付されている細注である。高橋美由紀によると、「天照太神と並べて天御中主神を天孫降臨の主宰神とし、かつ、皇孫の母方の祖神としている点は、（紀、『古語拾遺』『先代旧事本紀』の）神話にみられない伊勢神道の作為によるもの」とし、そこには「外宮神豊受大神45 天御中主神という主張のもとに、外宮神をも皇祖神たらしめんとする意図」があったとする。ただ皇祖神にするというには無理がある。それよりも、同じ五部書の一つ『御鎮座次第記』に「当神宝日出之時、天照大日靈貴与止由氣皇大神、予結幽契、永治天下以降46」とあるように、天地開闢以後、外宮の祭神は内宮のオホヒルメノムチ（天照太神）とともに天地を統治したという天地主宰神としての神格をひとしくする（二所）として処遇されることを願ったというところに注目すべきだろう。内宮外宮は、それぞれ一体（神秘的結合）であって、それによって天地という（全体性）をになっているというのである。

そのような神格に上昇させる媒介をなしたものが「皇孫の母方の祖神」という「外戚」の地位だった。だが王朝時代とはちがって、中世伊勢神道は神々の系譜に主神（孫神）と外祖父神の関係（政治的には摂関体制にあたる）を求めたのではなく、まさに（反対の一致）による神秘的結合、そしてその結合による（全体性）の獲得を

求めたのだった。

このことは延慶本平家物語の終局部の構想にとって示唆的といってもよい。宝剣神話の最後に位置する宝剣の熱田社奉祀の神話論的象徴が中世王権神話を指向しているとすれば、その意味作用の及ぶ後白河院・右大将頼朝の〈並列配置〉の構文が求める方向性もおのずからあきらかになる。したがって論述の展開としては、それはそこからどのような王権論が意図されていたのかを考察すべき段階に來たといふべきだろう。

第六節 延慶本平家物語の終局部の構想が求める〈期待の地平〉

— 二元的世界像を統合する中世王権論 —

延慶本平家物語の掉尾には後白河院崩御記事にひきつづいて院の讚仰記事がつづく。これは前章（第二章）でも言及したように、『六代勝事記』の当該記事の引き写しだが、延慶本の独自性は、そのあと、あたかも院讚仰と並ぶように右大将頼朝の讚仰記事がしるしつけられ、そこで延慶本平家物語全体がしめくくられているところにある。これを本論文では〈並列配置〉の構文と呼んできた。

その右大将頼朝讚仰記事も『六代勝事記』の引き写しなのだが、二つのテキストの間でちがっているのは、『六代勝事記』のほうはもともと編年体の構成をとっていて、それぞれの崩御（死去）・讚仰記事は史実とされる年月の下に繋げられていて、その間に延慶本のごときなんらかの意図がみえないということである。それでは、その構成は歴史的客観視かというところ、そうとばかりはいえない。そこでも著者（都市貴族層、あるいは藤原隆忠か日野資実）の政治的配慮がはたらいていることはたしかだ。といふのは、後白河院・頼朝両者の讚仰詞章の並列は、あの元暦二年三月二四日の源平最後の合戦記事（壇浦合戦）のあとに付されていて、両者の讚仰詞章として関連づけられているからである。ただその関連の構成はやはり後白河院の宗廟八幡への戦勝祈願があつて、頼朝の戦略の勝利と読める。それは慈円の唱える公武協調論の延長にあるように読めるもので、もしそうであれば、慈

円の思想と対応しえても、延慶本平家物語の〈並列配置〉の構文とは政治的に異なるといわざるをえない。しかし『六代勝事記』が編年体という体裁のなかでも、あえてそのような構成をとったということは、まさに同書成立時の時代の要請であって、後鳥羽院による承久の乱後の貴族社会がいかに大きな打撃を受けたか、とりわけ院政によって支えられた王権の崩壊の現実をもたらさざるをえなかったことへの痛切な戦乱体験がひそんでいた。

このようにみると、延慶本の掉尾の大団円に『六代勝事記』とは大きな断層を秘めてはいても、表現としてはその当該本文をストレートに引き写したかたちで〈並列配置〉の構文をすえたというところにも、同時代の体験、すなわち承久の乱後の王権の危機があつたことを確認しておかねばなるまい。ただこれでもくりかえすことになるが、本論文の課題である宝剣説話とこの〈並列配置〉の構文との照応には二つの〈照応〉が地層のかさなりをなしているといっておいた。そしてその地層の下部には⑦宝剣龍宮収納言説↓右大将頼朝讚仰記事の照応があるだが、この〈照応〉は承久の乱前における慈円の宝剣・武士大將軍交替論という歴史思想の文脈を継承している。そこからは国家体制の枠組としての公武協調論が〈期待の地平〉として訴えかけられていたというものである。しかしこの〈照応〉はすでに地層の下部に沈みこんでしまっている。それに対して地層の表面にあらわれている〈照応〉というのが本稿で取り上げようとしてきた宝剣神話(↓宝剣熱田社奉仕)と後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文との間にはたらいっている神話論的象徴の意味作用である。その意味作用というのが〈反対の一致〉という神秘的結合の論理なのである。この〈照応〉が慈円の思想を受け入れた武士大將軍待望論、すなわち右大将頼朝寿祝の主題を下層に埋めこんで表層にあるということとは、まさしく承久の乱後の王権の危機に対応しようとする延慶本平家物語の終局部の構想の歴史的位相なのである。あるいはこの本文流動に小西甚一の定義する『平家物語』の流動志向本文をみてもよいのかもしれない。

したがって延慶本平家物語が新たに構想する王権論が承久の乱後の王権の危機に対抗しようとしていることはその形成過程からもういふことができよう。そしてその王権論を支えている神秘的結合の論理がわが国でも早く院政期の密教世界において醸成されてきたことについては論述してきたわけだが、それでは、延慶本平家物語にあ

ってそれはどのような歴史認識のもとで表現されているのだろうか。

かつて日下力は後鳥羽院の即位によって西国の安徳天皇とともに二人の国王が誕生したことを評して「天に二の日なし。国にふたりの王なし」という当時の言説に着目して、それを一二四〇～四五年にかけての貴族の日記『平戸記』と対照させた。そこから得られた結論が、

1 都と関東との政権の並立状況に不安を抱く旧体制側の人びとの心理が読みとれる。

2 「二の日」はまさに承久の乱以後の時代を象徴することばだった

というものである、そしてそこには時代状況と旧体制側の貴族の心理が読みとれるといっている。そのうえに立って、その言説こそ『平家物語』成立期の時代背景を象徴するものと位置づけた⁴⁸。一日下がみとめているのは二元的世界像への分裂ということである。その認識は網野善彦が次のようにいっていることとある意味で照応しよう。網野論は従来の常識を覆すほどに衝撃的ではあるけれど、きわめて新鮮で魅力的な歴史認識である。

頼朝は（一一八三年の十月宣言を受け入れることによって）自らの東国の政権が「日本国」の一機関であることを認めたことになり、これを境に頼朝は、それまで用いていた治承の元号を捨てて王朝の寿永を使用し、東国国家自立の路線はここでいったんは放棄された。とはいえ、東国自立の志向はこれ以後も幕府の内部をはじめ、東国地域に強く生き続けたのである。⁴⁹

網野論は承久の乱以前はかなり早い段階、すなわち頼朝の開幕そのものを「東国王権の成立」とみなそうとしている。本稿はそれに同意するものではないけれども、ただ少なくとも、承久の乱後のしばらくの時期、義時・泰時の時代にはまさに「東国自立の志向」があったとみている。それを京都の貴族社会は二元的世界の分裂の醸成ととらえ、天皇王権の危機の深刻化と認識した。この認識が日下力の『平戸記』の記事の分析とつながるわけであ

る。したがって宝剣神話と（並列配置）の構文の照応に神話論的象徴の意味作用を読みとるということはダイレクトにこの貴族層の認識につながるというてよからう。そうした貴族層に対して承久の乱後の二元的世界（像）の分裂を象徴論的に統合する王権論を提示しようとしたのが延慶本の終局部の構想であったとみるものである。京都の後堀河・四条・後嵯峨の天皇政権にたいして鎌倉に武力を背景に自立する武家政権が成立するようになった。そのことは、政治権力の分裂にとどまらず、王権を支える神話的世界観（コスモロジー）の分裂でもあった。網野善彦が「東国王権」という用語を積極的にもちいる根拠を本稿なりにとらえれば、それこそが二元的世界像の成立といふことになる。それが王権を根拠づけるイデオロギーの危機の深刻化につらなつたのである。延慶本の終局部の構想が二元的世界像の分裂を反映させているということは、次の本文でうかがえる。

(A) 文学上人ハ元ヨリ怖キ心シタル君ニテ、「当今ハ御遊二ノミ御心ヲ入サセ給テ、世ノ御政ヲモ知セ給ハズ。九条殿御籠居之後ハ御局ノマヽニテアレバ、人ノ愁嘆モ通ラズ。後高倉院ヲバ其比ハ二宮ト申ケリ。二宮コソ御学問モオコタラセ給ハズ、正理ヲ先トシテオハシマセ」トテ、位ニ即マヒラセテ、世ノ政行ハセマヒラセムト計ケレドモ、鎌倉ノ大将オハセシカギリハ叶ハザリケリ。(B) 此皇芸能ニヲ並ルニ、文章ニ疎ニシテ、弓馬ニ長ジ給ヘリ。国ノ老父ヒソカニ、文ヲ左ニシ武ヲ右ニスル、帝徳ノ闕タルヲ憂ル事ハ、彼ノ呉王劍客ヲ好シカバ、天下キズヲ蒙者多シ。楚王細腰ヲ好シカバ、宮中ニ飢テ死スル人多リキ。疵トハ世ノ厭フ所ナレドモ、上ノ好ニ下ノ随フ故ニ、国々ノアヤフカラン事ヲ悲ムナリケリ。(C) 源二位昇進カ、ハラズ大納言右大将マデ成給ニケリ。右大将オハセシ程ハ（後鳥羽院に鎌倉幕府打倒を―引用者注）計行ハセマヒラセムト思ケレドモ、叶ハザリケル。

（六末三六文学被流罪事 なお（A）（B）（C）は私意による挿入）

この本文が他の『平家物語』とくらべていかに変わっているかをあきらかにするために、ひとまず覚一本の当該箇所を対比してみよう。

(B) 此の主上は御遊をむねとせさせ給ひて、正道は一向脚の局のま、なりければ、人の愁、なげきもやまず、呉王劍角をこのんじかば、天下に疵を蒙るものたえず。楚王細腰を愛しかば、宮中に飢て死するをんなおほかりき。上の好に下は随ふ間、世のあやうき事をかなしんで、心ある人々は嘆あへり。(A) こゝに文覚もとよりおそろしき聖にて、いろふまじき事にいろいろけり。二の宮は御学問おこたらせ給はず、正理を先とせさせ給ひしかば、いかにもして此宮を位に即奉らんとはからひけれ共、前右大将頼朝卿のおはせし程はかなはざりけるが、(下略)

(B) (A) の挿入については前掲引用文と同じ)

延慶本の (B) の本文は『六代勝事記』の後鳥羽院批判の本文の引き写しであることはよく知られている。それでも延慶本の本文が奇妙なのは、この (B) の本文をはさんで、ほぼ同義的な本文が (A) と (C) の二箇所にくりかえされていることである。覚一本では延慶本とほぼ同内容の (A) (B) の本文が逆転していることで、傍線部が一個に集約され、すっきりと整理されている。

この整理があることで覚一本では「前右大将頼朝」の存在によって文覚の後鳥羽天皇退位の画策が抑えられたという文脈が一義的にとらえられることになる。それに対応する延慶本の傍線部はといえば、前者の (A) のほうである。すると、(B) をはさむ後者の (C) の同義的反復は (B) を飛びこして (A) の傍線部をくりかえし強調するといった構文となるのだろうか。そうではあるまい。後者の傍線部は (B) を受けるかたちで、(C) に補ったように、後鳥羽上皇の討幕の謀略もまた「右大将」在世中は実現できなかったという意味になるとすべきた。

これによると、文覚上人は後鳥羽天皇 (四宮) を退位させて「二宮」(守貞、後高倉院) を即位させようと画策した。傑僧による皇統への侵犯といえる。それに対して「鎌倉ノ大将」頼朝の存在がその侵犯を掣肘した。その後、今度は後鳥羽上皇が東国に武家政権が成立し、政治権力が分裂したことをいきどおって幕府打倒の計画を押しすすめようとしたが、この謀略も「右大将」頼朝の在世中には抑えこまれていたというのである。後鳥羽が

文覚とひとしなみになっていることに注目すべきだ。この本文にはまさしく頼朝の巨大化がめだっている。そこにはこの頼朝像が掉尾の「右大将頼朝果報目出事」へと収斂されてゆくという意図があるのだろう。

その背景には延慶本の独自異文でしか読みとれない新しい公武の關係がある。公武の關係において、いかなる勢力あるはいかなる天皇にしろ、公への侵犯、公の暴走を武が抑えるという「朝之御守」としての武士大將軍の姿がはつきりとしているのである。それからすると、後者の傍線部の解釈はそれでよいとしても、ただ地の文（物語叙述）にあつて頼朝には「右大将オハセシ程ハ」と敬語が使われているのに対して、謀反を起こした後鳥羽上皇とはいへ、「計行ハセマヒラセムト思ケレドモ」と敬語がもちいられていないことが気になる。つまり、上皇と頼朝との待遇關係が従来の公武認識からすると逆転している。ここには従来の公武の間における主従關係を逸脱したまったく新たな權力關係が成立していることをうかがわせる。

權力關係の解体がイデオロギー的に二元的世界像の分裂としてとらえられる。それが中世の人々の〈知〉なのだろう。このような二元的世界像の分裂はかつて承久の乱前後における北条政子の対京方の戦略として考察したことはあるが、あらためて二つの資料からその点を確認しておこう。その一つは『平戸記』仁治元年（一二四〇）七月一三日の次の記事である。

数年頼朝卿費心、文治之訓、世俗之説、可分王地、歟云々、此事果而諸国守護諸庄之地頭出来、（中略）
 当世以文武治、是二人也云云、予申云、（中略）王者之政、以文武治世之心也、非二人治之儀、而聞之吉田納言云、此ハソノコトトナキ事也云々、是又過言歟、

これによると、この時期、「可分王地」とか、「当世以文武治、是二人也」という風聞が貴族社会に流通していることがわかる。「文武」とは本来人格支配に媒介された王権の二つの権能であつて『六代勝事記』では帝徳化している）、〈王〉の身体性と分ちがちがたくむすびついている以上、それらは分けられるものでないと考えられて

いた。ところが、それが「二人」、すなわち頼朝が鎌倉に幕府を開いて以来天皇と東国の將軍（実質は執権）によつていまや分掌されているというのである。そのことが「可分王地」という、世界の分裂の恐怖を承久の乱を経験することであらためていだけさせた。二元的世界像への分裂は京都の貴族層のみならず、鎌倉新仏教の祖師たちにも深い影響をあたえた。ただかれらはその分裂を嘆いていただけではなく、逆に一元的世界像への統合を自覚化させていった。そのことは田村芳朗に指摘がある。田村はその背景を「新興武士階級による新秩序建設時代」ととらえ、次のように概括していることが参考となる。

親鸞・道元・日蓮の三者の述作あるいは活動の時期は、承久の乱以後であり、そこで、現実脱出を目的とした法然の相対的・二元論を積極的に現実⁵⁰に立ち向かう方向へと転ずることになる。これはまた、天台本覚思想の絶対的・二元論と法然の浄土教の相対的・二元論とを再統一することでもあった。いいかえるならば、絶対的・二元論でもって現実をそのまま肯定するのではなく、相対的の言論でもって現実を否定し、捨て去るのではなく、現実の有限・相対性を認識し、それと対決しつつ、その中に理想の絶対を顕現し、現実にするということである。⁵⁰

田村のいう「現実の有限・相対性」を政治的に実現しているのが、東国における〈二人の王〉の存在だった。『吾妻鏡』貞永元年（一二三三）四月一日の記事以後、幕府で〈御所を襲む〉という凶変への対抗儀礼がおこなわれたことがしるされるが、そのことに着目した黒田日出男は次のような分析をおこなっている。

では、そうした中世の政治的特徴を示す作法を行う〈王〉ないし〈王権〉の体現者は一人だったのか。そうではない。少なくとももう一人、こうした禁忌（日食・月食の妖光から身を守ること―引用者注）に守られた存在がいたのである。それは鎌倉の將軍であった。もしも、御所を席で〈襲む〉ことが、前述したように

〈王〉ないし〈王権〉を身体的に体现した存在を守る行為であるとすれば、中世社会にはもう一人の〈王〉ないし〈王権〉の体现者がおり、したがって中世の人々にとって二人の〈王〉が存在したことになるだろう。⁵¹⁾

黒田によると〈王〉とは、「秩序と五穀豊穡の実現のために極度に清浄な状態に置かれた存在」である。この定義の文脈は〈御所を襲む〉からみちびきだされたのだが、この定義にあてはまる存在に天皇とともに鎌倉の將軍がいることになるという指摘は本稿にも通じよう。

二元的世界像の成立は、武士大將軍が限りなく王権に接近したことによるものといえることができる。延慶本平家物語の終局部の構想の生成が承久の乱後だとすれば、黒田の伝える〈王〉の表象は示唆的である。というのは、承久の乱に敗れた京都貴族層にとってあたかも武士大將軍が王権を担っているかのようにみえたのではないかと思われるからである。本稿からすると、その歴史事実を克服するための表現として〈反対の一致〉が読みとれるとみるものだ。

この公武の関係において本来対立するはずの両極が一致するということは『太平記』の叙述にもみとめられる。

かの元暦よりこそ、正しく本朝に武家を始め置かれ、海内に則り、君主を蔑ろにし奉る事は出来にけれ。されば武運王道に欠けし表示には、宝剣は其時までにて失せにき。(中略)然れどもその運尽きし後百余年は、武家我意に任せて、天下を司るといへども、王位も文道も相残る故に、(中略)諸司要脚、公事正税、仏神、本主相伝の所領には、手をかけず目出たかりし。時代純機宿報の感果ある事なれば、後醍醐院、武家を亡びし給ふによつて、いよいよ王道衰へて公家悉く廢れたり。

〔『太平記』卷二七雲景未来記事〕

宝剣に代わる武家という認識は基本的には『愚管抄』あるいは延慶本平家物語の終局部の構想にも共通する。ただ「君主」と「武家」の関係は、たとえば『平家物語』得長寿院供養事の白河院と忠盛のようにデスポットと

その傭兵隊長のごとき主従関係ではなく、武家が「君主を蔑ろにし奉る」「我意に任せて、天下を司る」というまったくの対立関係にある。その関係は前掲した「文学被流罪事」の公武関係よりも一段と敵対する関係という認識にまでたちいたっていることがわかる。ところがそんな対立関係でありながら、引用の最後の一文は奇妙な論理となっている。すなわち「後醍醐院、武家を亡ぼし給ふによつて、いよいよ王道衰へて公家悉く廢れたり」とあって、対立・敵対関係を解消するために、後醍醐が武力でもって武家を打倒した。そのためにかえって「王道」（公家）が衰退してしまったというのである。

この論理は一見すると奇妙というほかはない。対立・敵対関係の解消は当然のことながら太平の世の到来となるのではないか。しかし本文の論理はその逆なのである。兵藤裕巳の解釈によればこうなる。後醍醐がみずから「武臣」を排するということは、「源平交替の枠組でイメージされる「太平」の世」とは異なる。なぜか。源家三代將軍が死に北条執権家（平家出自）が幕府の権力を握ったところから、源平交替の枠組が形成されるようになった。それが語り系『平家物語』や『太平記』の歴史叙述による政治批判の根拠となった。たとえば源家三代將軍の後継は北条執権家だし、それが領導する鎌倉幕府を打倒するのは清和源氏の名門足利家・新田家しかありえない。それこそが「政治史レベルでは一定のフィクションの枠組のなかで推移した」というものである。ところが、王たる後醍醐が幕府打倒を企てた。それは源平交替の枠組からすると、王といえども、歴史の枠組を無視した無謀なことだった。だからこそ「武臣」を排した天皇親政の世」はけっして「太平」の世」ではありえないという批判が成り立つ。引用本文の文末はそう理解されるといふ。⁵²

この兵藤説は源平交替の論理が歴史批判の根拠たりうるとすることで説得力をもつことはたしかだが、それでも、兵藤の論理には苦しいところがある。それは「交替で覇権をにぎる源平両氏は、けっしてそれ自体は政権の主体になりえない」と規定するとき、『平家物語』は「東国の新政権（というより新国家！）の誕生という現実が「朝家の御かため」たる源平両氏の交替として矮小化される」ととらえざるをえなくなるからだ。しかし延慶本平家物語の終局部の構想からすると、前掲の『太平記』の論理は兵藤の考えるのとは別の論理がはたらいいてい

るともいえる。すなわち、この『太平記』の本文にも中世王権の再編を支えるようになった〈反対の一致〉という原理がたらぬかれていますのではないか。公家に対立・敵対する武家。しかし中央Ⅱ秩序を代表／表象する君主Ⅱ天皇王権は、周縁Ⅱ混沌（対立・敵対する武家）と結合することによって太平の世が保たれている。それが中世王権の本質である。しかし後醍醐が「武家を亡ぼし」たために〈反対の一致〉は崩れ、そのためにかえって天皇王権そのものの衰微をもたらしてしまった、と。

とすれば、延慶本平家物語で宝剣神話と後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文の照応がまさにそのような歴史的現実に対抗するものだったことがうかがえよう。それでは、どのような歴史の〈地平〉を切り開こうとしているのか。承久の乱による王権の危機、それを本稿では慈円の密教的王権論の破綻というかたちでみてきたが、その危機を、延慶本平家物語の終局部の構想は、いわば王権論的パラダイムの変換でのりこえようとしている。それが中世王権論の再編として表現される。

そこで、本論文の最後にその〈並列配置〉の構文が鎮魂と寿祝の意図をもつとともに、そのような王権論的パラダイムの変換であることをいま一度確認しておきたい。確認させてくれる本文は「文学被流罪事付文学死去事隠岐院事」から「六代御前被誅給事」へと続く本文である。そのうちの後者は平家断絶を伝える記事で、それで終結する語り系『平家物語』諸本もあるが、これが平家一門の栄枯盛衰と滅亡にテーマを集中するという構想にもとづくことは周知のとおりだろう。しかしそのような終りかたは延慶本の掉尾がはらむ政治性とは次元を異にしている。延慶本の文覚・後鳥羽院関係説話を中核とする章段には〈並列配置〉の構文とかがわって重要な記事がみとめられる。その要素を析出すると、

- ・ 文覚、二宮（守貞）擁立を画策、合わせて後鳥羽院の帝徳を批判する。
- ・ 文覚の二宮擁立画策は「右大将頼朝」の存在に抑えられて不首尾に終わる。
- ・ 「正治元年正月十三日右大将頼朝隠レ給」ふ。
- ・ 文覚の二宮擁立の画策世間に漏れて、文覚捕縛。一時佐渡流罪、將軍頼家の斡旋で許さる。

・文覚、後鳥羽院に対し悪口雑言。ふたたび罪を得て隠岐配流・死去。

・文覚死霊説話―文覚の死霊、後鳥羽院を呪詛。

・「隠岐院ノ御謀反ハ文学ガ霊トゾ聞ヘシ」（文覚の死霊、後鳥羽院に幕府打倒を画策させる）

となる。いま記事群を要素によって並べたが、章段が文覚を焦点人物とする記事・説話から成り立っているため、その本文はかえって正治元年（一一九九）一月十三日の右大将頼朝死去、承久三年（一二二一）六月の承久の乱、そして公家方敗北による後鳥羽院隠岐配流といった重要な編年の事実を二義化してしまっている。そのために歴史の推移をとらえにくくさせているとはいえよう。しかしそのような本文ではあつても、延慶本が歴史をどう認識しているかということがとらえられないわけではなく、それは右の表示からでもわかる。ただし最後の（一）（一）部分は文覚死霊のいう「（院が）謀叛ヲ発シテ滅ムトシ候ニ、公家ヨリ定テ、『公家安穩、関東損亡ノ行セヨ』ト仰候ハムズラム」とある本文から類推したもの。それが承久の乱であり、また後鳥羽院の隠岐配流を結果したのであつて、歴史の事実とむすびついている。

このことから確認できることは、そのあとにつづく後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文はこの記事群が伝える承久の乱後の王権の危機を受けて、それに対抗するかたちをとって成立しているということである。ここでの王権の危機とは文覚あるいは後鳥羽院といった巨大な怨霊が承久の乱後の天皇王権に祟る事態である。前述の文覚関係記事群では明確でないが、たとえば覚一本の当該本文には「文覚かやうに悪口申ける也。されば承久に御謀反おこさせ給ひて、国こそおほけれ、隠岐国へ移され給ひけるこそふしぎなれ」（巻一一、六代被斬）とあつて、さきほどの兵藤裕巳の論理に立っていえば、源平交替の〈道理〉から批判しているということになる。しかし延慶本の文覚関係記事群からすると、そこまで読みとれるかどうかは疑問で、文覚の呪詛による歴史のなりゆきは、かつての清盛の悪行を崇徳院天狗が憑いたことによるとする冥界の論理と同じだとみることができるとすれば、そこに顕冥という二元的世界観からする後鳥羽院批判がある。ちなみにいえば、樋口州男によると、この文覚死霊説話は承久四年（一二二二）頃から嘉祿二年（一二二六）頃までの間に生成されたと推定している。⁵³⁾

本稿などが主張する延慶本の終局部の構想の生成時期の仮説にとつてはいかにもふさわしいといえよう。

では、批判の論理はどのようなものだったのか。これは魔／聖の対決において魔（悪霊）が聖を圧倒し去ったことを意味する。古いままの聖性が腐敗・衰弱して退去せざるをえなくなつたいま、新たな聖性の顕現が待望される。延慶本の終局部の構想にとりこまれた〈並列配置〉の構文が〈反対の一致〉という神秘的結合の意味作用を受けるということは、まさに旧王後鳥羽の排除を求め、新たな王（聖性）の顕現を希求することもあった。

このようにみえてくると、延慶本の終局部の構想の核として再編された中世王権論が〈反対の一致〉という神秘的結合の論理をもつて承久の乱後における二元的世界像の分裂、いかえれば武家勢力あるいは冥界の悪霊（魔）といった他者的・周縁的存在の顕示化による天皇王権の危機に対抗するものであったことがあらためて確認される。そこから本論文は、後白河院・頼朝の〈並列配置〉の構文が公武の体制の新たな再編の表現であつて、その構文の背景には、後白河院・頼朝によつてそれぞれ代表／表象される天皇・院政と武家政権が二元的世界像を形成しているという歴史的な認識があつたとみる。だからこそ延慶本の主張は「後白河院」、すなわち王権が〈全体性〉を担うために聖別化されることにおいて、院政に相反する「頼朝」＝武家政権を結合しえていなければならない。それも従来のように主従関係としてではなく、天皇とともに武家政権もまた王権の欠かせぬ構成要素として対等に王権を分担して担わなければならないとされたのである。このような政治的・宗教的要請による中世王権の再編の表現は神話論的（反対の一致）による結合論理によつてしか可能とならなかつた。

本論文が第一章から第三章にわたつて考察してきた問題の焦点は、延慶本平家物語の終局部の構想に占める宝剣説話と、それに掉尾（大団円）の後白河院・右大将頼朝の〈並列配置〉の構文との間の照応がどのように意味づけられるか、ということであった。その方向性が密教的王権論から神話論的・王権論への再編だった。その考察の結果、結論こそが終局部の構想が求める〈期待の地平〉だったといつてよからう。

したがつて本稿の第三章の考察は宝剣神話の神話論的象徴の分析についてやされた。しかもその分析は終始承久

の乱後、武家政権の台頭によって生じた二元的世界像の分裂を統合する論理に向けられていた。ただ神話論的象徴の分析といっても、それはたんなる一般的な構造主義文化人類学や分析心理学（ユング）、あるいは宗教史学（エリアード）の課題としてあつたのではなく、わが国の院政期・中世において動揺する仏教教理、台頭する神祇世界、そしてまた分裂する政治権力、それにとまなう国家体制の分裂の渦中にあつて、旧体制側の貴族層が自己の存立（アイデンティティ）をかけて、天皇制国家にいかん東国の武家政権を結合しうるのかといった王権論の再編として追求された（「知」の所産だった。したがってその神秘的結合の論理による新たな王権（神性顕現）の再編こそ『平家物語』の達成だった。

その達成が中世王権論だとすれば、時代がくだって南北朝期の（異形の王権）である後醍醐天皇をめぐる網野善彦と上野千鶴子の対談が中世王権のありようを浮かびあがらせているのと類型をもつはずである（なお引用は本稿にかかわる個所にとどめる）。

（網野）：そ（後醍醐）の祈祷が、（中略）「歓喜天」を本尊とする「聖天供」という祈祷なのです。これは悪人退散に非常に効能があるという祈祷で、それを後醍醐自らが法服をまといやたららしいんです。現職の天皇の祈祷も異様だけれど、それが歓喜天だということが、さらに異様なところで、これはセックスと結びついた祈祷ですよ。（中略）そう考えますと、後醍醐は、人間のいちばん奥底にある力、セックスを王権の力とし、（中略）この時期はまさしく、天皇制、王権が最大のピンチを迎えた時期なのだと思うんですけれども、その危機の深さは、こうしたことからも、よくわかると思います。

（上野）：後醍醐が、たとえば、性の力とか、魑魅魍魎の力に訴える。それに王権の異形が現われている、ということ、網野さんは書いていらつしやいますね。（中略）網野さんのこの本に歓喜天の図版が出ていますが、おもしろいことに、象頭神というのは、ヒンドゥーの場合は単身で、こういう形の交合神ではありません。たとえば、こういう二身一体になっている神というのは、二重王権を一つにして同時に表してし

まっていることになるのでしょうか。そういうシンボリズムを性の力というふうには実体視して捉えるよりも、もうちょっと構造的に捉えて、分類によって自分が排除したものと、自分が持っているものとの間の〈媒介〉の役割を一身に体现してしまうというシンボリックな表現だ、というふうに考えていったほうが、私なんかには納得がいくんです。(下略)

共通の話題になっている「歓喜天」というのは二体の象頭人身(おそらく男女)の神が抱擁している交合像である。それを本尊とする後醍醐天皇の密教祈祷が問題になっているわけだが、網野の論理はまさに密教的デイスコースに沿って「聖天法」の利益(功德)と後醍醐の身体性をむすびつけて性愛(エロス)のエネルギーをみちびきだし、そこに〈異形の王権〉をとらえようとするもの。それを批判する上野の論理は、歓喜天に男女の交合をとらえるというのではなく、両性具有の神性をとらえ、後醍醐はその神性との結合(憑依)を祈ったと解釈するものである。そこに〈反対の一致〉による〈全体性〉の顕現、すなわち神性顕現をみとめてもよからう。本稿の論旨が上野説と類似していることはいうまでもなからう。

上野説で注目すべきは「シンボリックな表現」ということである。やや難解な表現だが、たとえば齋藤英喜によれば、「(古代の)王権は、このような怨霊や呪詛といったマイナスの力を引き受け、それを鎮め祭ること、支配の活力をつねに再生していったとも説明されている。周辺的、外部的な力を取り込むことで、中心が活性化されるといふ王権の構造である」ということとほとんど同じとみてよからう。それはすでに述べたM・エリアーデのいう〈反対の一致〉という神秘的結合の論理の敷衍ということにならう。したがって中世王権論の再編という視座からするとき、上野のいう「〈媒介〉の役割」としての中世王権論のほうに類型性がみいだせると考える。聖天供の祈祷によって後醍醐が希求したものは、その交合尊格の両性具有と一体となることによって、自身が〈反対の一致〉による神秘的結合を実現し、分裂する皇統の統合、公武の結合による対立の解消(もちろん南朝の天皇方の勝利というかたちでの)だったと考える余地も大いにあるということにならう。

本稿の範囲はこれまで延慶本平家物語の終局部の構想の核となる新たな中世王権論の再編を考察することに限ってきた。したがって論述はここで終わればよいはずだが、しかしこの考察をとおして、その王権論の再編をになつた担い手の範囲も特定されるのではないかと考えるようになった。というのは、〈構想の核〉とはいわば『平家物語』の編纂の核ともなるからであつて、その核の形成がおそらく最終的に編纂をになつた範囲を示唆すると思うからである。そこで、論述をもう少し伸ばしておく。

まずいえることは、そのような〈構想の核〉をになつた担い手の範囲は叡山天台宗教團と醍醐寺・高野山といつた真言密教宗教團の交流にあつた。しかし〈構想の核〉をしぼるならば、その一次的な担い手としては叡山天台宗教團がまずあげられる。これまで考察してきた〈並列配置〉の構文の照応を〈地層のかさなり〉の比喩でとらえたところからも担い手が特定できていた。というのは、その下層に沈潜するものが慈円の密教的王権論を背景とする宝剣・武士大將軍交替論であり、表層の〈照応〉のほうは神話論的な意味作用に支えられた中世王権論。

これも叡山天台宗教團の所産であることは次の理由からいえる。すなわち、神話による呪物の遍歴物語という点で目的は異なるものの、それが神話の再編によるという点では、延慶本の宝剣説話は、後世の天台僧慈遍の三種神器論とまったく同じ構成であることはいえるからである。つまり、〈地層のかさなり〉とは慈円以来の叡山天台宗教團における中世王権論の模索だつたということが出来る。

ただ叡山天台による中世王権論の再編だつたとしても、その独占ではなかつた。そのことは本稿の強調したところだ。王権論の模索は醍醐寺小野流の法系によるほうが早かつたろう。おそらく慈円は小野流の流祖成尊とその法系が東寺方即位灌頂による王権儀礼において皇祖天照大神と天皇の身体の相関を大日如来の宇宙論とむすびつけていたことに深く注目していた。そして台密の側にも天台方即位灌頂があつた以上、そこに台密と東密の行者の交流も想定できる。慈円はその交流の過程のなかで東密の〈知〉を援用しながら王権論を生成させた。それが〈照応〉の下層に沈潜した論理である。

しかし、その交流はそこにとどまらず、延慶本平家物語の〈構想の核〉となる表層の神話論的王権論の再編に

注

も及んでいたとみただけである。そこから本稿は、延慶本平家物語の終局部の構想—その中世王権論の形成—には、たんに一次的な担い手たる叡山天台宗教團だけでは不可能であり、台密系の学僧が東密系（主に醍醐寺）の験者たちと交流することで、密教の注釈世界の成果を積極的に受け入れたところで可能だったと結論づけた。しかしこのような生成論からすると、『平家物語』成立の有力な担い手に想定されている醍醐寺・高野山はこの（構想的核）においては二次的、後次的だったと位置づけざるをえない。

ただこの担い手の想定はここでの（構想的核）の問題に限らず、建礼門院（女院）の安德帝鎮魂の物語でもいえるかと予想している。ただしその考察は別稿にゆずらざるをえない。

(1) 本論文の第一章は名波弘彰「宝剣喪失、密教と神話の間の王権論（上）—『愚管抄』と延慶本平家物語の関係をもぐって—」『文藝言語研究・文藝篇』四六 二〇〇四年一〇月に、第二章は同誌四七 二〇〇五年三月に同題で（中）として掲載されている。以下、第一（二）章という場合、これら二編の論文を指す。

(2) 慈円『愚管抄』が承久の乱直前の承久二年（一二二〇）に成稿したことは赤松俊秀「『愚管抄』解説」『愚管抄』岩波書店 赤松俊秀・岡見正雄校注 日本古典文学大系 一九六七年 にみえている。また「平家物語」の生成が承久の乱後の一二三〇—四〇年代に示はられることに関しては弓削繁・日下力がそれぞれに主張している。本論文はそれをひとまず「日下・弓削説」と呼んで一括してきている。なお名波弘彰「延慶本平家物語の構想における壇浦合戦譚の位置と意味」『文藝言語研究・文藝篇』四五 二〇〇四年三月（注四五） 参照のこと。本論文の目的のひとつには、この「日下・弓削説」の主張を延慶本平家物語の終局部の構想の分析から裏付けようと試みることにあり、本稿もその一環に位置する。

(3) 山本ひろ子「異類と双身—中世王権をめぐる性のメタファー—」『エロス』岩波書店 現代哲学の冒険 4 松浦寿輝・山崎カヲル他編著 一九八〇年第一章「双身の神智学」

(4) C・G・ユングの著作において（全体性）という重要な概念を表現する操作概念。「反対の一致」(coincidentia oppositorum)、「反対の結合」(complexio oppositorum)「合一の神秘」(mysterium conjunctionis) などと表現される。M・エリアーデは「対立物の結合と全体性の神秘」を表わす概念としてもちぎ、「神の十全な定義」だったとい

う。もともとニコラウス・クザンヌスがそう呼んだもの。エリアーデはその概念を内包しているいくつかの伝統的な礼儀・神話を分析し、そこに「神性の源泉 (Grund)」のシンボルをとらえる。すなわち、このシンボルは、(1) 対極的、敵対的原理の、神における逆説的共存を意味する、(2) われわれが〈全体性〉もしくは〈絶対〉と呼んでいるものを意味する、(3) 聖なるものの必要不可欠の要素として顕れる、として了解されるという。(M・エリアーデ著、宮沼昭記『悪魔と両性具有』せりか書房 『エリアーデ著作集』第六巻 一九七四年。第二章「タントラの教義と技法」一〇三―一三頁 第五章「宗教的シンボリズムに関する考察」二八〇頁)

なお、本論文は第二章では山口昌男の概念表現を借りて〈相反するもの的一致〉と呼んできたが、この第三章では〈反対の一致〉に原則統一する。

- (5) 注4引用エリアーデ著書 第二章「タントラの教義と技法」一五一、二頁
- (6) 笹間良彦『性の宗教―真言立川流とは何か―』第一書房 昭和六三年 第六章「シャクテイの神々」一六九頁。
- (7) 佐藤弘夫「中世顕密仏教の国家観」『国家と宗教』思文閣出版 原了圓・玉懸博之編 平成四年
- (8) 『昭和定本日蓮聖人遺文(第一巻)』立正大学日蓮教学研究所編 昭和四〇年
- (9) 天皇(君)と文武の關係は慈円『愚管抄』巻五・高倉にみえていて、すでに注2引用名波論文(一五六―八頁)でも指摘しておいたが、そこでも天皇にとって文武は帝徳として内面化されないが、「王者の文武の人臣を賞する」陽明本『平治物語』とあるように、文武は「人臣」に属するもので、「王者」はそのような人臣を掌握する人格支配を通して文武を実現するとされる。
- (10) 内田康『三種神器』神話の生成と『平家物語』筑波大学博士(文学)学位請求論文 二〇〇六年 第一章第一節「『平家物語』〈宝剣説話の基本的形態〉」
- (11) 野家啓一『物語の哲学』岩波書店 岩波現代文庫 二〇〇五年 第二章第二節「言語行為と物語行為」一〇三―一三頁。なお野家が示唆を受けたのはアーサー・C・ダントの物語文だが、それについてはダント著・河本英夫訳『物語としての歴史』国文社 一九八九年 が参考になる。
- (12) 和田英松校訂『水鏡』岩波書店 「一代 神武天皇」 一九頁
- (13) 「アマテラス」という呼称で古代における天照大神・大嘗祭/神話の關係を再考する著書が二冊公刊された。斉藤英喜『アマテラスの深みへ―古代神話を読み直す』新曜社 一九九六年、佐藤弘夫『アマテラスの変貌―中世神仏交渉史の視座』法蔵館 二〇〇〇年 がそれである。この二著書で特徴的なことは、前者の「大嘗祭―もう一つの「秘儀」」。後者の第四章第一節「古代神話における天照大神」でうかがえるところだが、アマテラスの神格が問題にはなっていない。古代王権神話の(ことば)はもはや王権即位儀礼から疎外されているということである。これら二著書

においては神話の（ことば）は呪物に収斂されるとされる。本稿にとって参考となる（ことば）と王権儀礼の相関の認識であって、刺激的でさえある。

(14) 山口昌男『天皇制の文化人類学』立風書房 一九八九年 第二部Ⅲ「天皇制の深層構造」一八一、二頁

(15) 山口昌男が引用するウイリアム・ウィルフォードの著書は、高山宏訳『道化と笏杖』昌文社 一九八三年 として公刊されている。山口の引用箇所は同書二三四～五頁にみえる。

(16) 注14引用山口著書『天皇制の深層構造』一九〇頁

(17) 「このように（中心）の秩序を確認するためには、境界を設定することが必須の前提であり、境界のイメージを生きたとき、想像力に働きかけるように浮かび上がらせるためには、（中略）この空間に出没する魔性の者を作りあげるのが最も有効な近道である。（中略）これらの周縁的・両義的存在は、神と人との仲介と考えられる場合が多い。二つの世界をつなぎとめる存在は、伝承において「英雄」と語られるのであるが、（中略）英雄は、人間の形姿と戦力を持ち、文化と自然のつなぎ手である場合が多い」（山口昌男『文化と両義性』第三章第三節「彼ら―異人」九三―四頁）

なお上野千鶴子の王権媒介論については、「王権の場合も、要するに、（媒介者）なんですね。（内）と（外）の（媒介者）をやっているわけですよ。（中略）（帝国）の論理というのは、（周縁）を否定して（内部）を（中心）のもとに均質化し、その（中心）だけが（外部）を（媒介）する力能を持っているのが王権です」（網野善彦・上野千鶴子・宮田登著『日本王権論』春秋社 一九八八年 第二章「後醍醐の新政と民族的転換」九五頁）が参考になる。

(18) 注14引用山口著書『天皇制の深層構造』一八七、八頁

(19) 山口昌男『文化と両義性』岩波書店 岩波現代文庫 二〇〇〇年 第六章 第三節「社会における「中心」と「周縁」二四六～五二頁

(20) 「こういった「神話の双生児」の形象は、極めて広くみられ、特に「象徴的二元論」に基づく世界観に結びついて語られるといった顕著な傾向がこれらの形象にはみられる」「王権の儀礼又はその儀礼と対応する簪奪―王子の放浪―復権のテーマには、特に二元的世界像が一般化している地域においては、王権の神話・儀礼がそういった世界観の一部として表現の媒介になっているという、王権にとって極めて根源的な性格を認めることができるのである」（山口昌男『天皇制の文化人類学』「王子の受難」五七頁）。なおM・エリアーデにも多元的世界観と聖体示現（聖体顕現）に関する考察があり、参考となる。「原初的、伝統的社会は周りの世界をひとつの小宇宙として認識する。（中略）どんな小宇宙も、どんな人の住もう場所でも（中心）と呼びうるもの、すなわち特別の聖域をもっている。聖なるものが（中略）原基的な聖体示現というかたちであれ、伝承的文明におけるように、神々の直接的な聖体顕現というより

- 進んだかたちであれ、全体的な仕方で顕現するのはまさしくこの「中心」においてなのである。(Mエリアーデ著・前田耕作訳『イメージとシンボル』せりか書房 一九七四年 第一章「中心」のシンボルリズム)五四頁)
- (21) 注4引用M・エリアーデ著書 第五章「宗教的シンボルリズムに関する考察」一二二頁
- (22) 勝又俊教「興教大師の思想」豊山学大会紀要一八 平成二年十一月、林田光禪『教主義合纂』付録「教主義雑筆」国訳密教刊行会 大正一〇年四月 一三〇―一五頁、苦米地誠一「興教大師覺鑒の教主観について(一)」『興教大師覺鑒研究』春秋社 平成四年二月、松崎恵水『平安密教の研究―興教大師覺鑒を中心として』吉川弘文館 二〇〇二年三月 第九章第二節「興教大師教学と頼瑜教学」七五三―七〇頁、渡辺新治「興教大師の教主義について」『興教大師覺鑒研究』春秋社 平成四年二月
- (23) 中村正文「禅林寺静遍の提唱した教学について―特に教主論を中心として―」『高野山大学論叢』二六 一九九一年二月
- (24) 注22引用松崎著書 七六七頁
- (25) 道範『初心頓覚鈔(上)』『真言宗全書』巻二二 真言宗全書刊行会 昭和九年 一下 一頁に「深義伝、我国大日本国伝、大日本地法身浄土伝事也」とある。なお注22引用渡辺論文参照
- (26) 山本ひろ子「宇賀神王―その中世的様態」『神語り研究』第三号 一九八九年二月
- (27) 注3引用山本論文第一章「双身の神智学」一二二頁
- (28) 注3引用山本論文第二章「双身の神智学」一三〇頁
- (29) 伊藤聡「第六天魔王説の成立―特に「中臣祓訓解」の所説を中心として―」『日本文学』一九九五年七月 同「中世神話の展開―中世後期の第六天魔王譚を巡って―」『国文学』解釈と鑑賞 一九九八年二月
- (30) 渡邊綱也校注『沙石集』岩波書店 日本古典文学大系 昭和四九年 五九頁
- (31) 注4引用M・エリアーデ著書第二章「悪魔と両性具有」一一二頁
- (32) 佐藤弘夫「中世顕密仏教の国家観」『国家と宗教』思文閣出版 源了圓・玉懸博之編 平成四年 第二章「閉じられた」仏土 八四頁。なお同じ佐藤弘夫「神国思想考」『日本史研究』三九〇 一九九五年二月 にも「院政期以降も神宮は「国家の宗廟」として、朝廷の公的信仰の中心的地位を他に譲ることはなかったが、(中略)すでに神領や御厨・御園を主たる基盤とする荘園領主的性格を深めつつあった(中略)いわば神祇界の自由主義体制への移行の中で、その至高の地位に対する国家の保証を失った」と指摘する。注(29)の高橋美由紀論と同方向の認識を共有している。
- (33) 高橋美由紀『伊勢神道の成立と展開』大明堂 平成六年 第二章第一節「伊勢神道の論理と思想」七八頁

- (34) この大梵天王による天地開闢説については、上妻又四郎「中世仏教神道における梵天王思想」『寺小屋語学・文化研究論叢』創刊号 昭和五七年七月に詳しい。
- (35) 新田一郎「虚言ヲ仰ラル、神」『列島の文化史(6)』日本エディタースクール出版部 網野善彦・塚本学・宮田登編 一九八九年
- (36) 牧野和夫「事相書・口伝書にみる「日本紀」平基親のことなど」『覚書』『東横国文学』33 昭和六三年三月
- (37) 注26引用伊藤論文
- (38) 『群書類従』第一輯 神祇部 卷一三 三八六頁
- (39) 『神道大系 論説編 伊勢神道(上)』 神道大系編纂会 平成五年 「神皇実録」 一五六頁
- (40) M・エリアーデ著・風間敏夫訳『聖と俗』法政大学出版局 一九六九年 第二章「聖なる時間と神話」「俗なる時間」と聖なる時間」 五九頁以下
- (41) 『神道大系 神社編 熱田』神道大系編纂会 平成二年 「四社家編その他」五〇四―一〇頁
- (42) 松尾葦江「剣巻」の意味するもの』『日本古典文学会会報』一一二 一九八七年七月
- (43) 『平家物語』青侍の夢の物語と宗廟神との関係については名波弘彰「延慶本平家物語の「青侍の夢」の生成と流通―高野山と比叡山の両宗教圏の交渉をめぐる―」『文藝言語研究・文藝編』四四 二〇〇三年一〇月 で論じておいた。
- (44) 注35引用著書 「伊勢二所皇太神御鎮座伝記」 一一二―一三頁
- (45) 注29引用高橋著書 第二章第一節「伊勢神道の成立とその時代」 八一頁
- (46) 注35引用著書 「天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記」 三頁
- (47) 弓削繁校注『六代勝事記・五代帝王物語』三弥井書店 平成二二年 解説「二作者・成立」 六―一三頁
- (48) 日下力「都の戦争体験と軍記物語の成立」『平家物語の成立へ―あなたが読む平家物語1―』有精堂 一九九三年
- (49) 網野善彦『日本社会の歴史(中)』岩波書店 一九九三年 第七章第二節「東国の王権―鎌倉幕府の樹立」 一〇三頁
- (50) 田村芳朗・梅原猛『絶対の真理(天台)』角川書店 昭和四五年 第一部「天台法華の哲理」(田村芳朗執筆) 一九三頁
- (51) 黒田日出男「こもる・つつむ・かくす―(王)の身体をめぐる―」『王の身体 王の肖像』平凡社 一九九三年 「將軍の御所を「裏む」」 三〇―一頁
- (52) 兵藤裕己『太平記(よみ)の可能性―歴史という物語』講談社 二〇〇五年 第一章「太平記の生成」四三、四頁

- (53) 樋口州男「中世の伝承と『平家物語』——僧文覚怨霊伝承の形成をめぐる——」『文学』二〇〇二年七月・八月号
- (54) 網野善彦・上野千鶴子・宮田登『日本王権論』春秋社 一九八八年 第二章「後醍醐の新政と民族史的転換——（聖）と（賤）の変化——」五七—六五頁
- (55) 斎藤英喜『アマテラスの深みへ——古代神話を読み直す』新曜社 一九九六年 I「大嘗祭——もう一つの「秘儀」——」三九頁