

延慶本平家物語にみえる二つの「先帝入水」の物語

名波 弘 彰

はじめに

治承・寿永の内乱の最後の合戦は元暦二年（一一八五）三月二四日に長門国壇浦でおこなわれた船合戦であった。この合戦の語りの叙述には、源氏軍に従った三浦平太郎義盛（和田義盛）や齊院次官中原親能がみずからの武勇を誇る（いくさ語り）が入りこんでいることはすでに指摘されているし、本稿の筆者もかつて論じたことがある。源氏の大将軍義経の眼前で起こった八幡大菩薩示現の奇跡については、齊院次官親能が戦場から鎌倉の頼朝の許に送った軍忠状にすでにその報告がみえていたという先行研究もある。しかしいま一方の平家軍の動静に關する叙述そのものは、その合戦の最後を見とどけて海に沈んだ新中納言知盛を視點人物として語られてもいるところから、その視點は平家側にひきよせられ、平家の能登殿教経の戦いぶりに焦点をあてた（いくさ語り）が合戦叙述に大きなスペースを占めていることもたしかだ。それは源氏方の勝者の（いくさ語り）とは異なる敗者（死者の（いくさ語り））である以上、巫覡やその芸能者の口寄せをとおした（語り）として後世に伝えられてきたものを壇浦合戦譚をまとめるにあたって採録したものだった。

このようにみられるとすれば、源氏軍の動静についての勲功譚として語り伝えられた（いくさ語り）の集成・

編集があつたということは十分説得的だが、平家軍の動静はまさに敗者（死者の（いくさ語り）から巫覡および巫覡系の芸能者の積極的な介入なくしては『平家物語』の成立はなかつた。むしろそれら死者の（いくさ語り）が『平家物語』にとつては歴史と文学のロマンとなるのかもしれないが、これまで本稿の筆者は延慶本平家物語の終局部の構想がなにを訴えようとしてきたのかを課題とし、副次的なかたちながら、その担い手はいかなる存在なのかを合わせて追究してきた。そしてそこに承久の乱後の王権と体制のあるべき（期待の地平）をひとまずとらえ、その担い手として、第一次的には叡山天台宗教圏を、さらに二次的（後次的）に醍醐寺・高野山などの真言密教圏が想定されると結論づけてきた。したがって本稿の生成論からすると、死者の（いくさ語り）は『平家物語』成立以前に位置づけられることになる。

ただこのように見取り図を提示するとき、残された疑問がある。それが「雅頼卿ノ侍夢見ル事」（二・中三四）でかつて考察した、いわゆる「青侍の夢」という夢語りの担い手の問題である。その結論⁴というのは、「青侍の夢」の諸神集会のモチーフ（話型）はまず高野山宗教圏で成立したが、やがてそれが叡山天台宗教圏に流伝し、そこにおいて集会の議定内容に叡山天台―後白河院政の政治のイデオロギーである二所宗廟信仰がとりこまれるとともに宗廟八幡を介して右大将頼朝に表象される武家大將軍待望論が導入されたというものだった。高野山から叡山天台へという生成論はさきほどの見取り図と矛盾する。しかしこれは終局部の構想の生成を叡山天台に求めるとき、高野山から構想のための素材テキストが叡山天台宗教圏にもちこまれたと解釈される。いまこれを一次的な構想⁵以前の素材と一次的な構想の生成とみなしておこう。

はたしてこの解釈が妥当性をもつのかと問われるとすれば、幸いに延慶本にはいまひとつ同じような事例がみとめられる。冒頭で紹介しておいた壇浦合戦譚を構成するクライマックスとしての「先帝入水」、とりわけその際の二位殿（清盛室時子、先帝外祖母）のクドキと祈りが適当な事例となりえると思われる。平家軍に擁立されていた安徳帝が平家軍の壊滅にひきずられるようにして入水したという物語叙述は、後世に語り伝えられるようになったその流通経路が知られる稀少な例となっている。語り本系『平家物語』の章段名でいう「先帝入水」（延

慶本平家物語の当該本文もこの章段名で略称しておく）がそれである。というのは、そこには二つの異種本文があつて、しかもその差異がどの異本よりもはつきりしていて、そこに生成の謎が秘められていると考えられるからである。その布置をみると、その一方が編年記事中の壇浦合戦記事（六本一五）に収められ、その焦点は二位殿の「クドキ」にある。そしていま一方は建礼門院説話群のうち、小原御幸した後白河院に向かつて女院が語る回顧談（六末二五）のなかにみられるもので、そこで語られる二位殿の祈りが前者の「クドキ」の異種本文となつているのだが、その差異がきわだつているのである。この二つのクドキと祈りがまつたくの別文となつていことは、場面の同一性からいって、つまりは管理集団が異なる異文関係として派生したものとみとめられる。あらかじめ結論を先どりすることははばかれるのだが、論旨の方向を明確にしておきたいと考え、あえていうとすれば、一方が叡山天台宗教団に管理されていたと考えられるのに対して、もう一方が高野山の密教念仏の徒の集団の管理した物語と思われるのである。

このようなくつかの問題を孕んでいるとすれば、これまで本稿の筆者が一連の論考で延慶本平家物語の終局部の構想を考察してきた過程の一環として、この編年記事の二位殿のクドキと建礼門院説話群のなかの女院の語りにみえる二位殿のそれがどのような流伝関係にあるのかを生成過程論として検討することは欠かすことができなない。その見取り図をさきほど提出したわけで、そのことの検証をここで課題としたいのだが、その課題がどのような意味をもつのかをあらかじめ計量しておかねばならない。いわばこの二つの「先帝入水」の物語がその流伝過程の想定として、かりに一方は叡山天台に、いま一方は高野山という二つの巨大宗教圏の管理に並行して入つたということはたしてありえるだろうか。それはどうみてもありえないとしても、ただ少なくとも、それがまつたく別個に存在しえたなどということもありえない。その間に交渉があつたとすべきだ。つまり、二つの異種本文は二つの宗教圏を経過することでそれぞれの思想・教説をかかえもつ本文となつたとみるべきなのだろう。したがつてこの物語（説話）がいかなる流伝過程を経てそれらの宗教圏の管理に入ったのかという痕跡がたどられるとすれば、かつて論じた「青侍の夢」での考察の結論と合わせて、延慶本の終局部の構想の生成過程

において、二つの巨大な宗教圏の関連に一定のめどがつけられるからだ。

延慶本平家物語の膨大な本文のなかに叡山天台関連説話群と高野山関連説話群が並存しているということは、いわずもがなの本文現象である。しかしそれがたんに併存ということにとどまるのであれば、それぞれが別個に説話生成論の対象となるだけかもしれない。院政期中世におけるこの巨大な二つの宗教圏（僧団）が『平家物語』の成立にかかわることは早くから示唆され、それぞれが別個に、しかも『平家物語』の全体像が考慮されることなく研究されてきたのはこの並存を前提にせざるをえなかったからである。並存を超えた関連というレベルとむすびついた成立過程説にはまだ整合的な解釈がこころみられていない。そのことが延慶本平家物語のみならず、『平家物語』研究史にとって最大のアポリアとなっているのが現状である。

たとえば、延慶本のテキストが紀伊根来寺に伝わっていたという奥書があつて、そこから高野山大伝法院の存在が注目され、そしてその事実が遡及されて高野山から根来寺伝法院への延慶本の流通ということが想定されるようになり、それが高野山関連説話群の生成論研究とむすびつけられ、延慶本の何段階かの成立過程説ともむすびつけられる。そのような高野山・根来寺成立過程説がいまでは有力な説となつてゐることは周知の事実だろう。それに対して『徒然草』第二二六段の平家物語成立伝承や、『大懺法院規式条々』の内容、あるいは叡山の天台座主に四度任じられた慈円と大懺法院との関連などを背景として、筑士鈴寛を代表とする比叡山成立説があり、現在の深化した考証によつて、異本群のなかでもとりわけ古態性本文を多く有する延慶本平家物語が叡山天台の僧団（唱導団）を基盤として成立したとされ、その関係論考も高野山―醍醐寺成立説よりもはるかに数多く提出されている。本稿の筆者なども成立伝承などといった外部徴証などによるのではなく、説話生成論のレベルでだが、延慶本の説話のいくつかが叡山天台宗教圏と深くかわかることを考察してきたことで、叡山天台宗教圏（安居院唱導僧団を含めて）の管理下に延慶本平家物語が成立したのではないかという考えに傾いている。

しかし古典的な成立論はひとまず置いて、『平家物語』の内部徴証からする成立論は、どちらかといえば、それぞれが別個にそれぞれの関連説話の古態性や物語成立の背景とされる唱導・芸能とのむすびつきの強度あるい

は過去遡及性などからそれぞれに巨大宗教圏とむすびつけた成立論を構築しようとしてきたといえる。そのような方法論において決定的に欠けていたものは、物語叙述や挿入説話を、その流伝経路あるいは流動志向性において高野山・醍醐寺あるいは叡山天台との関連をかかえこんだものとしてとらえきれなかったことである。ところが、さきの「青侍の夢」がそうだが、ここで考察対象とする二つの「先帝入水」の語りテキストの流伝がたしかに叡山天台と高野山といった巨大宗教圏にむすびつくことがひとまず証明されるとすれば、もしかすると延慶本の終局部の構想はその二つの宗教圏のどちらにより多くむすびつくのか、そしてそれが二つの宗教圏の間をどのような流伝経路をたどったのか、という成立過程の見取り図が確保されるのではないか。もちろん、その成立過程は一異本の終局部の構想というわずかな部分にすぎないが、本稿は『平家物語』の編年記事は終局部の構想を証明する歴史的背景あるいは歴史的必然性として——それも何段階かの生成過程を経たうえで——その構想の下に、仏教用語でいう結集けいじゅうされたと仮説している。したがってその図が提示できるとすれば大きな意味をもとう。

これまで、延慶本平家物語の成立を高野山あるいは叡山天台のいずれかにむすびつけようとも、本稿の筆者の知るかぎり、関係説話群の生成論、あるいは外部徴証との関係による文献的・文体的側面の検討にとどまり、その程度の結論を得ると、ただちにそれぞれの宗教圏とのむすびつきによる『平家物語』生成論が一方的に主張されるだけであって、延慶本内部の物語的ないしは歴史叙述的構想論のレベルから二つの宗教圏の関連を整合的にとらえようとする視座に立つての考察は真正面からはなされてこなかった。その要因としては、これまで延慶本平家物語研究に大きな業績をあげている水原一の主張する延慶本Ⅱ雜纂形態説ざさんけいぎせつが突き抜けられなかったところに求められる。そのために、本稿の筆者の反省をもこめていえば、個別の（唱導のための）説話・文体論研究に密着した（小構想）にとどまり、それよりも高次の構想論が描けなかった。構想論がない以上、唱導文体の間に差異がみいだされないことはともかく、個別説話論のレベルでも二つの宗教圏の相関の見通しなど論じられようはずがなかった。しかし、そんななかで武久堅は、テキスト全編に登場する後白河院関連話群に着目して、延慶本平家物語には後白河院の院政体制から武士政権への転換期をとらえた歴史叙述の構想のあることを主張してい

る。その当否はいまは置くとして、水原一のテキスト説を越えようとするすぐれて大胆な仮説であることはとめてよからう。延慶本の内部に高野山と叡山天台との交渉（関連）が問題にされるには、少なくとも、その構想の把握がなされていなければなるまい。

現在では、『徒然草』の成立伝承説は当道系の集団（座）に伝わった平曲語りの祖の伝承だとみなされている。ただ武久説は、自己の描く構想論を具体的な成立母胎とむすびつけるにあたって、古く筑士鈴寛が主唱した慈円が創始した大懺法院での成立説を前提としていることが気にかかる。筑士説はいうまでもなく『徒然草』二二六段の伝承に「大懺法院規式条々」をむすびつけたもので、そこにはその規式が組みこまれるはずの当道座の伝承に関する歴史的批判が欠けていた。したがって武久説は当然伝承批判をおこなうべきなのだが、残念ながら、それをおこなっていないところに疑念がつきまどわざるをえないといえよう。

本稿の筆者はこれまでいくつかの論考で延慶本平家物語の終局部の構想を検討し、おおむね次のような結論を得ている。¹²

1 終局部の構想は院政の主と武士大將軍の権力関係をどうとらえるかで、本文中の宝剣神話を核として密教的王権論から神話論的王権論へのパラダイム・シフトがあったとする。いわば〈期待の地平〉としての新たな（中世）王権論の要請だった。その論理としては京都の院政と東国（鎌倉）の武家政権の間には〈反対の一致〉という神秘的結合の意味作用がはたらいていて、来たるべき王権はたんに天皇家とその家父長（上皇・法皇）だけではもはや成立しえず、武家政権を不可欠の構成要素とするというもの。したがってその公武関係は主従を超えたものと観念されている。

2 〈反対の一致〉という神秘的結合の導入は、鎌倉（東国）の武家政権の存在が「日本国」という全国支配にはもはや欠かせない政治勢力としてあることをみとめることであった。したがってその導入は京都中央の院・天皇だけでは王権をになうことが不可能という歴史的過程にはいったことを逆証明しているといえる。

3 なぜそのような神話論的王権論が構想されねばならなかったのかといえは、承久の乱による武家方の圧倒的な

勝利、院方の敗北による三上皇の配流（武家方の命令による）が乱後の「日本国」の政治形態に分裂をもたらしたことに起因する。その状況はイデオロギーのレベルにおける世界像の分裂、ことばをかえていえば、二元的世界像の成立をもたらした。したがって、旧体制側にあつてはあらためて「三元的世界の一元化」が叫ばれ、既成の仏教的世界観による王権論の破綻を受けて、中世日本紀を背景とする神話論的世界像に支えられる王権論の再編でもって再び統合する必要があつた。

4 神話論的世界像を再構築する鍵となつたのが〈反対の一致〉という神秘的結合の論理だつた。その論理はたんに分裂したものを元にもどすというのではなく、新しい〈反〉事態の出現に対応して正・反の結合をめざすことで、これまでとは別個の〈全体性〉を指向するという弁証法の論理である。その論理は中世日本紀のなかにおのずとみだされたというよりも、院政期の密教世界において新たな教主論の再編、あるいは密教的性愛思想を色濃く保っている『理趣釈』『瑜祇経』の注釈活動——多くは醍醐寺を中心拠点とする——のなかで醸成されたものだつた。いわば神話にとつて外部の論理による解釈だつた。叡山天台宗教團にあつても真言密教（醍醐寺小野流の法系）の徒との交流をとおして台密の儀軌のなかに性愛イメージをたたえた〈反対の一致〉の論理をとりこんだ。

5 台密にとりこまれた〈反対の一致〉は儀軌の解釈を超えて、鎮護国家の伝統をになう台密にあざわしい王権論の成立をもたらした。その成果が承久の乱（一二二一年）以前に成立した慈円の密教的王権論だつた（一二〇四年）。しかしそれが乱前の院政体制を根拠づける王権論であつたために上皇方の敗北とともに潰え去つた。乱後、王権の危機を自覚した貴族層と、その鎮護国家イデオロギーをになつていた叡山天台にあつては、〈反対の一致〉は中世日本紀をとりこむことを可能にし、その神話的解釈をとおしてあらためて武家政権を王権にとつて不可欠な構成要素とする神話論的王権論を再編せねばならなかつた。それが延慶本平家物語の終局部の構想だつた。

というものだつた。このような結論の方向性は延慶本の終局部の構想の目的が王権と体制に対する〈期待の地平〉

を目的にしたものだったことを立証しようとしたというべきかもしれない。ただこのような政治的歴史的目的が析出されてくると、そのことが同時にその構想生成の一次的担い手が誰か、あるいはいかなる集団かという新たな課題を派生させた。

従来『平家物語』の成立と深くかわるとされてきた巨大僧団として、叡山天台宗教團、醍醐寺三宝院小野流、高野山宗教團——高野山の念仏行者集団、それに修験（行人方）、もちろんこの修験は醍醐寺の当山派修験と密接にむすびついている——などがあげられていた。本稿の筆者もこれまでの論考で高野山の念仏聖集団を除いてこれら巨大僧団と延慶本平家物語の終局部の構想の生成とのかかわりを考えてきた。『平家物語』成立説とは、『平家物語』というテキスト名が異本群の総称であるかぎり、現行の諸異本から個別的にどこまで成立論に迫まれるかを考えねばならないことはいうまでもあるまい。本稿の筆者は個別的に、古態性本文を多く有する延慶本平家物語の成立がその終局部の構想を起点にして結集されたとみさだめて一連の考察をおこなってきたのだが、すでに言及したように、高野山の念仏聖集団については考察が及ばないままに残さざるをえなかった。

ただし本稿のいう〈高野山の念仏行者集団〉というのは、柳田国男の有王論¹³、あるいは五来重の論ずる『平家物語』と関係する高野聖を指すのではない。あくまでも一二二一年六月の承久の乱後にあたるほぼ一二三〇〜四〇年代ごろを中心にして高野山で密教教理とむすびついた念仏を実践する高野山止住の徒、すなわち真言念仏の行者集団を指す（ただし真言念仏は当時の道範などは秘密念仏とも呼んでいるので、本稿ではこちらの語をもちいる）。なぜこれらを含めて〈念仏行者〉として概称させないのかといえば、秘密念仏の徒と念仏聖とはその当初において歴史的にも教理的にも別個の存在と思われるからである。つまり、柳田の有王論の背後に想定される念仏聖は『平家物語』以前の存在とみなされているようだし、五来論の高野聖は高野山の秘密念仏の徒と天台浄土教、あるいは鎌倉期に開宗された浄土宗の念仏行者が混在化され、しかもその実態認識に対して一義的に浄土宗的教理で覆ってしまっているようにみえるために、本稿の対象たる延慶本平家物語の終局部の構想の生成の問題とは対応させることができないからである。

本稿が承久の乱後の高野山の秘密念仏の徒に注目するのは、かれらこそが延慶本の終局部の構想における高野山関連記事とかかわるとみるからで、とりわけ本稿はかれらと「先帝入水」の物語との関連に注目している。それではどうして承久の乱後の秘密念仏かといえ、そこに二つの要素があげられる。一つはいうまでもなく「先帝入水」の本文に秘密念仏の思想が読み取れるからであり、そしていま一つには、これまでの終局部の構想にかかわる一連の論考をとおして高野山の正智院道範（一一七八―一二五二）という真言密教徒であり、かつ秘密念仏の徒である者が浮上してきたからである。その点をこれまでの論考から概括すれば、

1 延慶本平家物語の終局部の構想にとって重要なモチーフである宝剣・武士大將軍交替論の思想的系譜として、真言密教の醍醐寺小野流の成尊（一〇二一―一〇七四）の唱えた大日如来・天照大神習合説があることを指摘した。

その説があつて叡山天台において慈円（一一五五―一二二五）の宝剣・武士大將軍交替論が生成され、それが延慶本にも継受されていったとみなした。その背景に慈円と真言密教徒との交流を想定しておいたが、交渉の具体については知られない。ただ慈円の同世代の有力な真言密教徒として静遍や道範があげられるが、とりわけ道範（『初心頓覚鈔』）には成尊の習合説が受けとめられていることは注意される。

2 終局部の構想のモチーフとして宝剣神話と後白河・頼朝の（並列配置）の構文との照応に神話論的な（反対の一致）という神秘的結合の論理がたらぬことを指摘した。その論理は中世日本紀のそれというよりも、前述したように、密教的論理に媒介されたものだった。そしてその母胎として醍醐寺三寶院を拠点とした真言宗の教主論があることに着目し、その理智事三点説を検討したが、道範は師事した禅林寺静遍（一一六六―一二二四）の念仏思想を受けてこの説を完成させた者である。なおこの理智事三点説は密教系の『理趣釈』二論『祇経』の注釈世界とむすびついて慈円の密教的王権論が生成したと考えられる。

という二点がとらえられた。しかも、この高野山の密教徒道範の思想的活躍期は承久の乱後の三、四〇年代以降であるが、その時期こそ終局部の構想の生成期とみなしてきたこととかななる。そのためにより一層注目されたわけだ。したがって前述の二点の指摘は、なぜ道範なのかといった場合、それほど強力な根拠となるわけではな

いけれど、それでもかれの秘密念仏思想を介することで、高野山と叡山天台との関係にふみこめると考える。本稿はその検証をおしてすでにふれたように、終局部の構想以前に関係すると考えている高野山宗教圏が、これまでの論考で第一次成立圏とみなした叡山天台宗教圏と、それではどうかかわるかに迫ろうと思う。

それというのも、延慶本の終局部の構想の生成にとって高野山と叡山天台とは構想生成以前にあって複線的ともいべき競合的交流があったこともまた、かつて論じておいたことがあるからだ。¹⁶

第一節 古態性本文にみる女院の語り

このような問題の重要性を確認して、これ以後二つの「先帝入水」の物語にもどってその生成過程をたどろうとする。その場合、語り本系、読み本系の『平家物語』諸本の本文の差異が問題となるはずだが、本稿にとってまずは延慶本の編年記事に繋がられている壇浦合戦記事の二位殿（なお長門本・語り本系では「二位の尼」と呼ばれる）のクドキの異種本文性（建礼門院説話群の先帝入水記事に対して）が検討対象になる。ただそのクドキは実は延慶本のみ独自の異文なのである。したがって考察にあたっては延慶本に限らず、広く同記事を収める他の古態性本文との比較考察が必要となろう。

たとえば、女院（建礼門院。以下「女院」と呼ぶ）の語りについては、『閑居友』と長門本平家物語灌頂巻の当該箇所に古態性本文が保存されていることはすでに知られている。前者については『平家物語』成立時期との関係からも注目されてきているのだが、後者についても角田文衛がその古態性を指摘している。それらの古態性本文からすると、盛衰記・四部本の灌頂巻の本文は長門本のそれと親子関係にあり、語り系諸本の灌頂巻の本文は『閑居友』と類縁関係にある。したがって延慶本の二つの「先帝入水」の本文を、できるだけ古態性本文からの本文変容の問題、異種本文の分裂、それにその本文と宗教圏の関連にしばって考察しようとするならば、この二位殿のクドキをめぐる長門本や『閑居友』などの古態性本文との比較考察をおしてどのように分裂してい

心唱三字、自然具三心。

c 衆生（中略）色心即両部也。是故心為能念智、色為所称理。（中略）両部不二、無能所別。能所等名並如来
密号也。依之、一切衆生色心実相、法爾念仏、常恒称名。
……念仏・阿弥陀（仏）
……衆生・念仏

この a、b、c はそれぞれに仏（大日如来／阿弥陀如来）・衆生・念仏が主題となっているが、たとえば b の「故一心唱三字」という念仏がおのずと善導義の三心をそなえるのも、また c の衆生と念仏が三密行として成立しているのも、いずれも理智の〈転合〉＝「三転」による事点として生成しているからである。理／智がそれぞれ両部大日の（本）体であるので、その「転合」による事（＝弥陀如来・衆生・念仏）の生成ということは、すべて理智事三点説の大日如来の変成・流出ということでもある。したがって大日如来の立場からすると、弥陀如来・衆生・念仏はそれぞれが主体と客体（能／所）といった差別などはなく、それぞれに流出された三者の根源においてむしろ差別（変成・流出）以前の未分化の「体」（体用相の体）を共有することになる。ここに三者の無差別性（＝「相即」・親和性が証明される。しかも道範にあつては、伝法院方の頼諭の弥陀即大日の加持身としてのほたらきかけによる衆生摂取の易行性を説く加持身説をみとめず、あくまでも本地身説の立場に立つて阿弥陀如来の衆生摂取の易行性を説こうとするため、加持身説とは別個に弥陀即大日と衆生との間の親和性が強調される。それこそが道範の念仏思想だった。こうして三者は大日如来の宇宙コスモロジーにすべて配置される。それが大日如来の「普門」における「一門」としての阿弥陀仏の声（真言念仏）による衆生救済ということになる。このような道範による秘密念仏思想の大日如来の宇宙コスモロジーへの組みこみを（外部）から支えている（助行）のが神国思想であった。それは天照大神（＝大日如来・変成身）を主宰神とする神祇ヒエラルヒーによる「鎮護」、すなわち「鎮護国家」として実現されるとする。「三、冥衆法施、夫仏法住世、唯依冥衆鎮護。仏法住世故、国止災禍、人間開惠眼。而冥衆得法樂、護持増威力」〔秘密念仏鈔〕下「六種助行」³⁷）。「ここ」では「冥衆」を王法に代えれば王法仏法相依の論理となるところから、この一文がそのバリエーションであることがわかる。道

む。

④船上に残る者たちは、(源氏の兵士らに) 殺されたり、生け捕りとなって縄でしばられたりした。

⑤先帝を抱いた「人」は、入水の直前、「まづは伊勢大神宮を拜ませ参らせ、次に四方を拜み」て入水した。

⑥女院が二人の供をして入水しようとすると、「人」から「生き残ってわれらの後世をとむらうように」ときとされる。

⑦入水直前の先帝の姿のいたいけなさ。

とまとめられよう。なお『閑居友』では、女院は「先帝入水」を回顧したあと後白河院と対座する現在の時点にもどって、いまは「人」のさとしを守って、二人の「後世を弔ひ奉らむとて、身を捨て、命を軽めて祈り奉れば、いかでか諸仏菩薩も納給はざるべき」とむすんでいる。

この二つのテキストを比較して、まず気づくことは長門本のほうが時系列にしたがっているのに対して、『閑居友』のほうでは先帝を抱いた「人」の入水②が⑤⑥⑦でふたたび繰り返されるというストーリーの反復が眼につく。このことはいまでもなく回顧する際の記憶の強度がからまることで、女院の語りをたんに時系列による回顧談に終わらせなかつたのだが、そこにはおそらく聞き手が後白河院だという配慮がはたらいていよう。ただその検討にはいるまえに、長門本灌頂巻の女院の語りのほうについて、その本文がなぜ古態性本文といえるのかにふれておきたい。その点でめやすとなるのが②の先帝と二位殿の短い会話である。

先帝あきれさせ給て、「是はいづくへ行かんずるぞ」と仰せられ候しかば、(二位殿)「夷兵ども御船に矢を参らせ候へば、御船ごとに行幸なし参らせ候」と申もはてねば、(下略)

「御船ごと」は盛衰記に「こと御船」とあり、別の船にの意。同じ長門本巻一八の編年記事中の壇浦合戦譚では、二位殿は「弥陀の浄土へぞ、我君」とあって、以下に諸本に共通する辞世詠が記される。『閑居友』では⑤

のように、「人」は東に向いて宗廟に別れを告げ、次に西に向き、弥陀の来迎を祈るといった所作をおこなったとある。

これらの異種本文を並べたとき、長門本灌頂巻の叙述の自然さがきわ立つといつてよい。八歳の幼帝は、おそらく盛んに矢が飛んでくるのに驚くか、怖れをいだいた（「あきれさせ給て」）だろう。二位殿がそのようなかで衣をおおうように幼帝にすっぽりとかぶせているのは幼帝と自分の姿を誰にもみせまいとする用意だろうが、それとともに、幼帝に恐ろしい光景をみせまいとする用意でもあろう。しかしそれでも、幼帝はわけがわからなのままに恐怖心におびえたのかもしれない。二位殿はそんな幼帝の恐怖心をやわらげようとして、こう言つたものとみられる。

それに比べると、「弥陀の浄土へぞ」というのは、すでに虚構化され劇化された場面にふさわしいせりふが選ばれている。まして辞世詠が付け加わるとなると、いかにも莊嚴な死の作法が浸透してもいる。それと類似する『閑居友』の東西に向かつて遙拝する所作を語る女院は、皇孫（幼帝）の死の瞬間を案ずる後白河院に対する配慮をにじませているとみられ、その死が臨終正念にふさわしいものとして院を安心させようとした虚構とみられなくもない。このようなことから長門本灌頂巻の二位殿のふるまいは（外）祖母と孫の関係からすれば自然であつて、そこに生々しい女院の視線がうかがわれる。

長門本灌頂巻で女院が周囲の女房や武将（侍）のほうに眼をやるのは、4の「或は波の底に沈み、或は生捕にせられて命を失ふ中にも、宗盛・清宗父子、生ながらとり上られて候しを」という光景がくりひろげられているときである。これだけでは女房の姿を眼にしたともとれるが、『閑居友』のこの場面の冒頭に「船に恐ろしき者ども乗り移り侍しかば」とあるので、たとえば「或は生捕にせられて命を失ふ」というのは、船に乗り移つてきた東国の武士が、女院と一緒にいた平家公達ともかく、かれらに近侍する有力な侍（武将）を組み伏せて首を切る惨状を眼にした女院がこのようなことばで表現したのだろう。いかにも女性の表現といつてよい。ところで、女院はどこからこれらの悲惨な光景を見つめていたのだろうか。おそらく船の屋形の内からと推測してよか

ろう。その屋形にいる女院が先帝と二位殿の入水に悲痛な叫び声をあげる女房たちを凝視していたところから、その視線を同じ船中にある平家公達のほうに移したときに見た残酷な光景だったのである。とすると、長門本の本文のほうでは1、2が同じ屋形の内部で眼にしたこととなり、それから③で悲嘆する女房に視線を移し、さらに5で外部の凄惨な光景に眼をやる。そしてそこまでみたところでもはや語ることをやめたというもので、その視線の移動のスムーズさが語りのよどみなさをもたらししているのではなからうか。

ここまでで長門本平家物語灌頂巻における女院の語りについてまとめらば、女院の語る先帝入水の光景はまさに女院の目撃談であったと結論づけることができよう。それは「宗盛・清宗父子」が海面に浮かんでいたところを生捕りにされた光景を「目のあたり見候しこと」というとおりで、まさに目撃したのである。ただこの長門本の女院の語りを『閑居友』のそれと比較するならば、どちらかというところ、整理されすぎている嫌いがなく、わけではない。そのことがどんな意味をもつのかは『閑居友』の女院の語りの考察と合わせて後述するが、いずれにしても、長門本の女院の語りという点にしばつていえば、彼女の視線の及ぶ範囲内の生々しい目撃の再現だった。それに対して『閑居の友』の女院の視線はどうか。たとえば⑤⑥⑦についてみると、まず注目すべきなのは、次節で問題とするある「人」の所作を語っている⑤⑥である。その本文をあげてみると、

⑤ (人) 今上を抱き奉りて、まづは伊勢大神宮を拜ませ参らせ、次に西方を拜みて入らせ給ひしに、

⑥ 我(女院)も入なんとし侍しかば、(人)「女人をば昔より殺す事なし。(中略)誰かは今上の後世をも、我後世をも申はん」とありしに、(下略)

とある。これがさきほどの長門本の女院の語りと同じく目撃した際の語りを保存しているとする、⑤↓⑥へと移る所作と視線が問題となる。つまりその場合、⑤の場面がはたして船の屋形内部での所作だったのか、それとも外部の船端にのぞんでの所作なのかということである。ただ少なくとも、⑥が屋形内のことだったことは次の⑦の叙述から傍証される。その本文には「今上は何心もなく、振り分け髪にみづら結びて、青色の御衣を奉りたりしを」とあるが、「何心もなく」というのは、長門本の「あきれさせ給て」とは異なつて、まだ自分の身にな

にが起ころのか予想もつかないでいる表現とみられる。とすれば、⑥はやはり屋形内の先帝の姿だということになる。すると⑤は内か外か。かれらが入水したことは②ですでに語っている。してみると、⑤は同じ光景を繰り返して語ったというよりも、それ以前に屋形内で女院が眼にしたことであって、入水を伝える「入らせ給ひしに」で②と時系列的にむすびつけられているとみる。というのは、幼帝の姿を眼にとどめていた時と、ある「人」の祈りの所作との間に少しく時間の隔たりがあるとみられるからである。その間にある「人」から女院に対して長い遺言が伝えられたのだろう。ここに語られる「人」の姿は、屋形の外に出るまえの、まだ女院と同座している屋形の内部での目撃であった。長門本の女院の語りは、二位殿が船端に臨んだ入水の瞬間の光景に焦点を置いていたが、この『閑居友』はその前の段階の対座の場面に焦点があったということになる。この差異からすると、『閑居友』の焦点が後述する「人」の遺言にもあることは注意しておきたい。

以上みてきたように、長門本と『閑居友』に収められた二つの女院の語りには力点の置きどころにわずかな違いがみとめられるものの、それは目撃者の記憶の違いといった程度の差といつてよいかもしれない。それはおそらく二つのテキストが女院の直接体験（目撃）の語りという点でほとんど等質で、しかも原型に近いものといえるものだったからではなからうか。たとえば、『閑居友』の女院の語りが原型に近いと思われるのは、その語りが聞き手（後白河院）を意識したことは遣いをしているところにみとめられる。実はその具体例がこれまで何度も「人」ということばをもちいざるをえなかつたところにはつきりとうかがえる。この「人」は他の諸本からいって、どう考えても二位殿である。それは同書（三弥井書店版と新日本古典大系版）の注釈が一致して指摘しているところである。問題は後白河院に対してどうして「人」と呼ばざるをえなかつたのかということである。考えられることは、女院は後白河院の前にして語る現在の時点で幼帝の外祖母二位殿が「朝敵」として罪ある者と意識しているところから、その名（通称をも含めて）を口にするこゝとはばかつたことである。それに、院に随従する臣下たちが安徳天皇のゆかりであるとすれば、幼帝を海に沈めた張本が自分の母であることはなおのこととはばかつたとも考えられる。

このように聞き手の後白河院とその近臣を意識した語りだからこそ、かえって原型的なのだといえるかと思う。とすると、そこから逆に女院には語りの意図（というよりも院への訴えというべきかもしれない）といったものがあつたとみるべきだろう。その意図（訴え）がたんなるリアリステックな過去の再現を越えて女院の胸中にうごめいていたのではないかと予想される。以下、その意図を考察しておこう。

その意図なるものは、まず長門本を始めとする『平家物語』がすべて幼帝を「先帝」といつているのに対して、『閑居友』だけが「今上」と呼んでいるところにかがえる。たとえば「今上を抱き奉りて」とか、「今上は何心もなく」といつた個所だ。この尊称は長門本の「先帝」に比べるとその差異がはつきりしよう。長門本では語りの現在からむかし語りをするという体裁をとっているのに、当然のこととして現在の今上（後鳥羽院）の存在に配慮して「先帝」と呼んでいるのである。それに対して『閑居友』の場合、おそらく後白河院に当時の場面を再現し、そこに身を置いて悲劇を語るという意図の下での尊称ということになる。女院は当時（むかし）を現在（いま）として語っている。そしてそれとともに、安徳天皇が最期まで「今上」としての尊貴性を保つたままで死んでいったことを、院に伝えたかったのではなからうか。

そのことは「今上」の入水の光景を二度にわたってくりかえし語っているところにもみてとれる。すでに引用した本文だが、あらためてあげてみよう。

・ 船に恐しき者ども乗り移り侍しかば、今上おば人の抱き奉りて、海に入り給ひき。

・ 今とはとて、海に入りなんとせし時、（中略）今上を抱き奉りて、まづ伊勢大神宮を拜ませ参らせ、次に西方を拜みて入らせ給しに、（下略）

「今上」が「伊勢大神宮を拜ませ参らせ」というのが宗廟への別れの挨拶であることはすでに指摘したことだ。²¹ くりかえしてその最期の天皇のようすを語るのは、院をはじめ安徳天皇ゆかりの人々にとってはそのことこそが

もつとも聞きたかつた情報だつたからにちがいない。ここに『閑居友』における女院の語りにつめられた意図がみてとれよう。それは安徳天皇が最後まで「今上」として尊貴性を保つていたこと、入水後はただちに西方浄土に往生したことは確信されること、この二つだった。聞く人々もその語りに共感することでみずからの悲しみをいくらかでもなぐさめることができたとみてよい。

さらにいえば、聞き手を意識した女院の語りは三種の神器の入水の描写にもうかがえる。女院の語りと同じような古態性本文を残しているといいながら、長門本灌頂巻と『閑居友』との間でもつとも異種本文性の強いのがこの個所の語りである。

・宝剣は君の御まほりなればとして、二位殿の腰にさし、神璽をば脇にはさみて、(長門本灌頂巻)

・(今上おば人の抱き奉りて、海に入り給ひき。)人々、或は神璽を捧げ、あるは宝剣お持ちて、海に浮みて、

「かの御供に入りぬ」と名乗りし声ばかりして、失せにき。(『閑居友』)

『閑居友』によると、人々(帝付きあるいは女院付きの女房たち)は、ある者は神璽(の箱を)捧げながら、またある者は宝剣をもつて(海に飛びこむと、一旦は)海面に浮かび上がった、「みかどのお供をして海中に入ります」と呼ばれる声だけを残して海面から見えなくなりましたということになるか。その語りはみてわかるように、長門本にみえる女院の語りとはまったく異なっている。天皇の行幸にとまなう三種の神器の動座にあつて二人の内侍がそれぞれに神璽、宝剣を捧げもつて入水し、幼帝の跡を追つた。海に飛びこんだ内侍たちはあくまでも行幸の尊貴性を守ろうとしていた。『閑居友』の女院の語りは天皇家の家父長であるがゆえに、三種の神器のゆくえに深い関心をもたざるをえない後白河院に配慮したものといえる。龍宮(異界)への天皇の行幸という幻想は、読み本系、語り本系のテキスト群に一致してみえるが、その幻想はおそらく後次の付加と考えられる。二位殿の辞世詠の主題へとつらなるものでもある。延慶本や語り本系などの後次の語りになると、むしろこの辞世詠に「先帝」の尊貴性は集約される傾向にある。

『閑居友』は劍璽の内侍がそれぞれに玉璽と宝剣とを捧げて海に飛びこんだと語っていた。ところが、長門本

は二位殿が一方で天皇を抱いたまま宝剣を腰にさし、もう一方の腕に玉璽の箱をかかえていたと語る。どちらが事実かははやあきらかにすることはできないが、いずれにしても、それぞれに語りの意図がからんでいるとみるべきだろう。慈円（『愚管抄』巻五）の伝聞では、そのうちの玉璽は箱に入ったまま浮かんでいたという。長門本の女院の語りにしても、二位殿の偉大化あるいは崇高化はかられている。慈円『愚管抄』がこのような二位殿を「ゆゆしき女人」と評しているのは、否定的ではあっても長門本の二位殿の姿の延長線上にあるだろう。

それに対して、『閑居友』は後白河院がもつとも気にかけていたろう自身の皇孫（安徳天皇）の最期がそのような偉大な外祖母の深い慈愛に包まれて死の恐怖をおぼえることなく、あの世に旅立ったことを伝えようとするところに意図があった。しかし、もしかすると、二つのテキスト間で女院の語りにもこのような差異がみえるというのは、女院の語りを聞いた人々がその語りを自分たちの期待にしたがって記憶していたことによるものだったのかもしれない。期待の偏向が語りの再現に表象にわずかなズレをもたらしただけだ。

ただそれでも、『閑居友』の聞き手に対する女院の語り在意図があることがいえるとすれば、注意をうながしておいたように、「今上」の入水にあたって女院にさとした二位殿の遺言の強調にそれがうかがえるかもしれない。その遺言というのは、

女をば昔より殺す事なし。構えて残り留まりて、いかなるさまにても後の世を弔ひ給べし。親子のする弔ひは、必ず叶ふ事也。誰かは今上の後世をも、我後世をも弔はん。

というものである。「いかなるさまにても」とはどのような境遇であつても意だが、夫あるいは親が死を前にして妻あるいは娘に残す慣用的なことばである。女性にとつては後見する父や夫が亡くなった場合、もつとも悲惨な境遇に陥ることが多いとされる。このことばにしても、夫のことばであればそれを憂慮して他の男に嫁することを勧めたり、出家することを勧めたりする場合の婉曲なものいいことになる。しかしこの二位殿の遺

言は女院に「今上」と自身（生母）の後世菩提（鎮魂）を託したものであって、それらとは異なる。その場合、悲惨な境遇に陥ろうとも、それをものともしない目的がなければなるまい。それが後世（死後）の鎮魂だった。それゆえに、女院がそのことを後白河院に告白することは、それによって女院が追善仏事を託された者であることを権威づけることを院に求めたことになる。そのためであろうか。『閑居友』の女院の語りでは、女院自身海に飛び込んだということにふれてはいない。もし彼女が死を望んだとすれば、二位殿の遺言を生かすことができないとみなしたからであろう。このような語りの配慮をもって院に平家一門の鎮魂の資格者であることの暗黙の了解を得ようとした。さらにはこの遺言が根拠となつて女院は、今後平家一門として残る人々、それに先帝にゆかりの者たちを結集する立場に就くことを、それとなく伝えてもいる。院に対する女院の語りの現実性はここにある。この女院の立場がやがて『平家物語』灌頂卷（延慶本では建礼門院説話群）の構想において平家一門の鎮魂の主宰者へと造型させていったのかもしれない。

以上、古態性本文と考えられる長門本灌頂卷と『閑居友』の女院の語りの比較考察をおこなつてきたわけだが、これまでの論述から、その本文は後白河院の小原御幸の際に女院が院をはじめ、「先帝」にゆかりの人々（随従の殿上人）に語つたことばの忠実な再現だとみとめることができた。『閑居友』に収められる「先帝入水」があらためて「（後白河）院の御あたりの事を記せる文」であることが確認される。そしてそれとともに、女院の回顧談はこれ一回きりだったのでなかつたかとも推察された。というのは、二つのテキスト間の異種本文性にしても、それはきわめて微妙なものだし、そのなかで強調される語りの焦点のズレについても、長門本が先帝の高貴性、『閑居友』が二位殿の偉大性といったズレにすぎないといつてよく、その程度であれば、同一の語りの場での聞き手の関心の偏向に求められるからである。西海にただよっていた頃の先帝と二位殿は終始同船していたことゆえに切り離せなかつた存在だが、二人が死んで女院が都に還つて以後、それぞれにはゆかりがあり、一方が賊軍の張本の一人、もう一方がその賊軍に擁立された悲劇の天皇ということ、それぞれのゆかりの聞き手は語りの焦点をどこに置くかで差異があつたにちがいない。とりわけ女院にとって二位殿の偉大さは院方にとって

ははばかれるものだが、残された平家一門にとっては、ぜひとも語らねばならない義務であった。そのことが女院に「先帝入水」の悲劇を一回的に後白河院に語ることでしめくくられたと考えられる。女院の語りが平家一門の鎮魂を管理する資格をにないたいということを経院に訴えるためということであれば、なおさらこの語りは一回きりだったといえるのではなからうか。

したがってこの二つのテキストは同一の時と場における女院の同一の語りをそれぞれの記憶によってテキスト化したものだったと考えられる。さらにそのうえで注意されるのは両者のテキストの間でそれぞれの本文成立後に校合がおこなわれたかどうかということだが、おそらくそれはなかったらう。まだいずれも典拠とすべきテキストという規範意識が醸成されていなかったからにちがいない。

第二節 延慶本平家物語の二つの「先帝入水」の物語——二位殿のクドキと折り

延慶本平家物語にも前述した『閑居友』、長門本灌頂巻と同じく編年記事中の壇浦合戦記事と建礼門院説話群中（他の諸本では灌頂巻）のそれぞれに「先帝入水」の物語がみえている。そのうち前者の「先帝入水」の物語はかつて別の論考でその叙述を終局部の構想とむすびつけて考察し、その焦点に二所宗廟を背景とする百王鎮護思想が前景化されていることがみてとれると述べておいた。²⁰終局部の構想にかかわるイデオロギーの面はそこで論じておいたので、ここではふれまい。むしろここでは編年記事中の「先帝入水」の物語が後者の建礼門院説話群中で女院が語る「先帝入水」の物語といかなる関係にあるのか、またそもそも延慶本の二つの「先帝入水」の物語が前節で考察した古態性本文と考えられる長門本灌頂巻および『閑居友』に収められる同じ物語とどのような差異をみせているのか、以前の論考ではあえて言及しなかったこれらの問題を考察しようと思う。

そこでまず前節と同じように、延慶本の二つの「先帝入水」の物語の構成分析をしようと思うのだが、壇浦合戦記事中の「先帝入水」の物語はほぼ長門本の編年記事中のそれと同じなので省略し、異種本文性のはなはだし

い建礼門院説話群中の女院の語りについて構成要素を分析しておくことにする。

①安徳天皇を「此（日本）国」にその骨のみならず、その名を残すことなく死なせざるをえないことを嘆く「二位殿」のことは。——女院それを聞く。

②船端に臨もうとする二位殿の出で立ちと「先帝」のいたいけない姿。——女院その姿を見つめる。

③女院が二人の供をして入水しようとする、二位殿から「ナドカ先帝ノ御菩提ヲモ我等ガ苦患ヲモ訪給ハザルベキ」とさとされ、入水をとどめられる。

④船端に現れた二位殿と先帝の短い会話。

⑤二位殿「先伊勢大神宮ノ方ヲ伏拝奉リ給テ、西ニ向テ」という所作をおこなう。

⑥そのあと「阿弥陀仏」への撰取不捨の祈りを唱えて入水。

⑦後白河院への女院の訴え。「何ノ御罪ニ依テカ、忽ニ百王鎮護ノ御誓ニ漏レ給ヌルニヤ」という壇浦合戦記事中の二位殿の訴えとほぼ同じ訴えがみえる。

⑧女院は安徳天皇が「此（日本）国」に「跡ヲモ骨ヲモ」残すことができなかつた悲しみを後白河院にあらためて訴える。

延慶本の女院の語りのうち①～⑤の構成要素は屋形内の場面であり女院の視線がとらえた光景であって、その構成は、前節で考察した『閑居友』の⑤⑥⑦と、また長門本灌頂巻の1、2の合成であることがみてとれよう。

ただし延慶本の②の先帝と二位殿の短い会話は、「イヅクヘ行ベキゾ」ト先帝被仰シカバ、(二位殿)「浄土へ具シ進ベシ」トテ」とあって短いものである。それに対して長門本灌頂巻では、すでに掲出したように、「夷兵ども御船に矢を参らせ候へば、御船ことに行幸なし参らせ候」と、申もはてねば」とあった。とすると、延慶本の女院の語る「先帝入水」では、いたいけない幼帝の不安に焦点をあてているのではなく、尊貴な帝王の衿持を保たせたまま浄土（往生）へお連れするという信仰的主题への集約化がおこなわれている。ここからも前節の古態性本文に比べると、延慶本の建礼門院説話群の女院の語りには二次的再編による改変がみとめられる。この二次

的再編はたんに語句のレベルにとどまらず、すでに述べたように長門本灌頂卷と『閑居友』との合成という構成をもたらしただけである。

したがって次には⑥⑦⑧の独自異文の考察をおこなうべきだが、その増補された本文には「先帝入水」の物語が高野山と叡山天台といった巨大宗教圏とむすびついていったと思われる要素がみとめられるので、ここではまだ内容にはたちいらす、構成の問題に限って指摘しておこう。そこで、あらためて構成の問題で注意される点を指摘しておく、二つの「先帝入水」の物語の間の差異として、壇浦合戦記事では二位殿のクドキと祈りが、建礼門院説話群では二位殿の祈りと女院の訴え(クドキ)というふうに分節化されているということがあげられる。

しかも、二位殿の祈りのことは壇浦合戦記事では短いものだったが、説話群では大幅に増補されていて、それも他の諸本にはみえない独自異文となっているのである。さらにいえば、建礼門院説話群では小原御幸におけるこの女院の訴えは『閑居友』と同じ聞き手である後白河院に向けられている。すると、そのなかの二位殿の訴え(クドキ)についても仏神に向かっている祈りである一方で、祈りに託して院および平家一門のゆかりの人々に向けての意図的変容のあることが想定されるのだが、その問題について検討するまえに考察しておきたいのは①⑧の語りが照応するという点である。あらためてその本文を並べて掲げてみよう。

(二位殿)「昔ヨリ賢人ハ骨ヲバ埋トモ、名ヲバ流セト云ヘリ。此天子ヲバ我奉懷テ海ニ入ム」(下略)。
 (女院)「…是(先帝)ハ御歳モ未幼ク僅ニ八歳也。此国ニ跡ヲモ骨ヲモ留給ワズ、悲哉」。

つまり、女院の語りにとつて、このように二位殿のことはを受けて女院がくりかえすということにどのような意味がこめられているのかということ、それをいいかえれば、「此天子」はどういう死を遂げようとしていると女院は訴えているのか、ということである。二位殿の「賢人」の「骨ヲバ埋トモ、名ヲバ流セ」を女院が「跡ヲモ骨ヲモ留給ワズ」と受けとめてしているとすれば、「此天子」は骨を「此(日本)国」の土地に埋められるとこ

るか、その名をも「此（日本）国」に残すことができずに死んでゆくことと解釈していることになる。女院からすれば、賢人の格言を口にした二位殿は、せめてわたくしがお抱き申しあげて「此（日本）国」の外なる世界へお連れしようとして理解したといえよう。「海二人（ル）」ということがこの「人間」（人間の住む世界）の〈外部〉にある異界へと移る（行幸する）ことだという観念がみとめられる。そこには精一杯の衿持がみとめられるにしても、裏を返せば、安徳天皇がこの日本国から放逐される悲しみを訴えているのである。

この「先帝入水」の物語が延慶本平家物語の終局部の構想につらなることは、考えてみれば当然ともいえよう。〈王法〉のレガリアである三種の神器のひとつ宝剣の喪失のモチーフと照応しているのがそれである。すでに論じたところであるが、「靈剣等事」（六本一九）にも、

・龍神是（宝剣）ヲ取テ龍宮ニ納テケレバ、遂ニ失ニケルコソ浅猿ケレ。

・（宝剣は）九重ノ淵底ノ龍神ノ宝ト成ニケレバ、再人間ニ帰ラザルモ理トコソ覚ケレ。

とある。延慶本平家物語の「先帝入水」と宝剣喪失譚がともに異界への放逐という点で、同じ構想の下に編成されたものであることがたしかめられよう。とすれば、建礼門院説話群中の「先帝入水」を語る女院の語りにおいて他の諸本にはみえないこの照応する二文が付加されているのかに一定の解釈があたえられよう。思うに、これは同じ語りのなかで訴えられている「何ノ御罪ニ依テカ、忽ニ百王鎮護ノ御誓ニ漏レ給ヌルニヤ」とむすびついでいよう。安徳天皇の入水を天照大神、八幡大菩薩の二所宗廟の百王鎮護の本誓から漏らされたことと語る（クドキ）に、かえって宗廟神の神意によって皇統から放逐されたという構想があったことになる。それは天皇の身体は不可侵の聖性を帯びているという天皇信仰の崩壊が歴史の表層に露出した〈王法〉の危機の端緒であった。それゆえに別稿では、延慶本の終局部の構想がこのような〈王法〉の危機の克服に「武士大將軍」（慈円のことば）と後白河院の結合〈反対の一致〉による新たな中世王権論を追究することが当為として求められた

とも指摘した²³。したがってその女院の語りが編年記事としての壇浦合戦譚とともに終局部の構想の一環にあるとすれば、建礼門院説話群の「此天子」が「此（日本）国」の外部に放逐されたという二位殿と女院の嘆きは、帝王（天皇）といえども、神意によって皇統から放逐されるという主題をあきらかにすることであった。

このことは終局部の構想に女院の語りがとりこまれねばならない『平家物語』の要請だったということを意味しよう。それを生成論的にいいかえるならば、建礼門院説話群の「先帝入水」の物語は編年記事群中の「先帝入水」の物語へと展開されるべき一次的な段階であると結論づけられる。つまり、説話群→編年記事という生成過程ということになる。しかしこのように結論づけるにはもっと多くの証拠を必要とするだろうが、ただこの結論の方向性には留意しておきたい。

延慶本平家物語の二つの「先帝入水」の物語を前節で論じた『閑居友』、長門本平家物語灌頂巻との関係での生成・流伝過程を考えると、このように先帝入水の際の二位殿のクドキと祈りの本文が大きく増補されて、そこからそれらの生成過程があきらかにされた。そこで、次には同じこの方面から二つの「先帝入水」の、それぞれの物語の構成要素を分析することで、実は二位殿のクドキが一次的には高野山で成立し、二次的にそれを叡山天台宗教団がとりこんで再編したことを析出しようと思う。その生成・流伝過程ともいべきものは、すでに別稿の「青侍の夢」の考察で試みた仮説の検証につながるものであることをいいそえておきたい。このような仮説としての見取り図を遡行するかたちで、この節では編年記事中の壇浦合戦譚にみられる「先帝入水」の物語の二位殿のクドキから考察をつづけてゆくことにする。

その場合、まず（対応する）本文とはなにかを特定し、なにが問題なのかから始める必要がある。二位殿のクドキが「王城ノ方ニ」向かって「天照大神正八幡宮」の二所宗廟に安徳天皇の別れのいとま乞いをさせるという本文がそれである。

A 南無婦命頂礼天照大神正八幡宮。

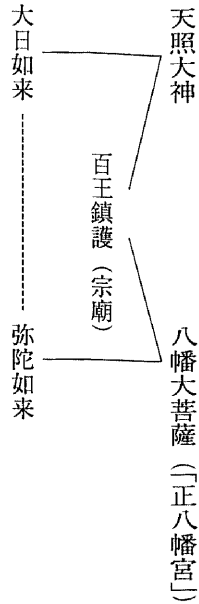
B 健ニ聞食セ、(中略) (吾君は) 未幼クオワシマセバ、善悪ノ政ヲ行給ワズ、何ノ御罪ニ寄テカ百王鎮護ノ御罪ニ漏サセ給ベシ。(中略)

C 願ハ今生世俗ノ垂迹三摩耶ノ神明達、賞罰新ニオワシマサバ、設今世ニハ此誠ニ沈ムトモ、来世ニハ大日遍照弥陀如来、大悲方便廻シテ、必ず引接シ給へ。(下略)

この先帝入水の際の二位殿のクドキの本文についてはすでに論じたことがあるのだが、本稿の課題にとっても必要なので再掲しておこう。二位殿のクドキの構成は、まず(A)で二所宗廟の降臨を仰ぐとともに(B)その二所宗廟の百王鎮護の本誓から安徳天皇が排除される苦痛を訴える、その一方で、(C)「大日遍照弥陀如来」が、排除されて死にゆく天皇を大いなる慈悲をもって「引接(撰)」してくれて往生の救済にあずからせてくれるようにとの祈りが続くというものである。この構成要素を本稿の課題に沿ってさらに要点をつめると、A「天照大神正八幡宮」—B「百王鎮護」—C「大日遍照弥陀如来」—D往生への「引接(撰)」ということになる。



この節が対象とするのは、A—Cにみられる仏神習合の文脈なのだが、まず理解しておかなければならない語から説明しておこう。それはCの「世俗ノ垂迹三摩耶ノ神明達」である。「垂迹」は本地垂迹説の用語で、説明するまでもなかるうが、その下の「三摩耶」が少しみなれない。もともと三摩耶とは、三摩耶形のこと、密教では諸仏はそれぞれに発した誓願がそれぞれの手にもっている器杖または印契で象徴的に現わされる。それがサマヤ形である。ここでは神明が如来の「三摩耶」だと観念されている。

さて、A—Cの照応を考えようとする場合、B「百王鎮護」が問題となるのだが、引用本文の構造がどうなっているのかを表示し、そのなかでの「百王鎮護」の位置の特殊性をあきらかにすると次のようになろうか。



引用本文によると、その「百王鎮護」が対称性構文のなかに位置づけられているところから、それは天照大神百王鎮護でもあり、また八幡大菩薩百王鎮護でもあるということになる。それに後述することだが、真言密教(東密)には天照大神と大日如来の習合説があり、また叡山天台には八幡大菩薩と弥陀如来の間に本地垂迹説が成立している。すると、この対称性構文には実は叡山天台と真言密教との二つの教説が交錯していることになるわけである。

とりわけ、引用本文で注意されるのは、Cの「大日遍照弥陀如来」である。牧野和夫はこれを院政期の真言密教の大立物覚鑑(一〇九五―一四三三)の大日即弥陀説の反映ととらえ、本地仏から変成仏を流出するという論理にもとづいてこの語を一仏と解釈する⁵⁴。牧野説そのものはのちにあらためて検討しようと思うのだが、ただ引用本文に厳密な対称性をみとめようとするならば、天照大神と八幡大菩薩の間に本迹・習合関係が成立している以上、「大日遍照／弥陀如来」を二仏と考え、その大日如来と弥陀如来が(A)の天照大神と「正八幡」の二神との対称性(習合・本迹)によってそれぞれの本地仏と考えることも、また可能なのである。

本稿は右の表示にみるように、構文の対称性を重視したい。そこに一仏か二仏かという解釈のユレの起るところが無視できなくなるわけである。この解釈のユレこそが実は本稿の立場ということになる。というのは、その解釈とはこの対称性構文が別個の宗教圏のそれぞれの教説を背景とした重層的構造をなしていることの反映とみるからである。すなわち、右の表示  に注目するとき、上部の  には一次的に真言密教ないし高野山の

秘密念仏ひそかにんぶつの教説である大日如来・天照大神習合説、天照大神百王鎮護思想、大日即弥陀説などが表示される。それが二次的（後次的）に下部の＼で表される八幡と弥陀如来の本地垂迹説、それに八幡大菩薩百王鎮護思想がはいりこんで重層的な対称性構文を形成しているとみるのである。ただし叡山天台の浄土教の場合、大日即弥陀説を受け入れることはなかった。その意味で……が解釈にユレのみられる箇所を示している。

では、なぜ一次的に高野山なのか。この物語にとつて古態（＝原型的）の『閑居友』からわかるように、二位殿は幼い先帝に教えて東に向かつて伊勢神宮を遙拝させたあと、西に向きなおらせて阿弥陀如来に撰取不捨を祈らせている。つまり、原型的には天照大神であり、弥陀如来だった。そこに真言密教の大日如来・天照大神習合説、大日即弥陀説を付会することはたやすかつたろう。大日如来を介して天照大神と弥陀如来の習合を説くことは高野山の教説だからである。

ただしこのようにいうと、院政期の真言密教の歴史を無視するおそれがある。高野山密教史にとつて注目されるのは、大日如来・天照大神習合説と大日即弥陀説はそれぞれ一方が醍醐寺小野流の密教教説、いま一方が覚鑿流の秘密念仏の教説というように、思想系譜が異なることであつて、それがいつごろからむすびつくようになったのかということである。牧野和夫はそのうちの大日即弥陀説に着目して、この二位殿のクドキに鳥羽院政期の覚鑿の秘密念仏思想をとらえ、それを受けた後白河院政期の仏敝房聖心（活躍期一一七三―九四）なお生没年不明）、そののちの伝法院方の頼瑜（一二二六―一三〇四）の大日如来加持身説の秘密念仏思想の系譜をむすびつける。そこから延慶本平家物語の伝流過程を高野山の伝法院方の史実に沿わせ、金剛峯寺方との反目・争乱を経て根来寺に落ち着くといった経緯を記述する本。この伝流過程の仮説は延慶本の奥書とむすびついて説得的だが、ただ牧野は仏敝と頼瑜の間が離れすぎていることをそれほど気にしていないようだし、それにクドキの語りを支えているいま一方の大日如来・天照大神習合説をみのがしている。そのために二位殿のクドキと秘密念仏思想とのむすびつきがいつごろから始まったのかについては特定できていない。というのは、大日如来に伊勢神宮（天照大神）を習合させる説については、白河や後白河の院政期の、秘密念仏の徒覚鑿や仏敝の思想にはまだみとめ

られないからだ。

そこでここからはまず真言密教の思想系譜に沿って、二位殿のクドキにみとめられる大日如来・天照大神習合説と大日即弥陀説の出会いの時期を特定してゆこうと思う。このように問題を限定すると、ただちに想起されるのが、すでに言及しておいた高野山の金剛峯寺方に属する道範である。かれは一方で理智事三点説の教主論を主張した密教の学僧であるとともに、いま一方で、覚鑿や実範（一〇八九？―一一四四）の秘密念仏思想を継承した念仏の徒である。その著『秘密念仏鈔』は「貞応二年（一二二三）二月二十一日」という奥書を有する。年代の知られる道範の著作のなかでは初期のものだが、それが承久の乱後であることに注目したい。ただかれは仁治四年（一二四三）一月伝法院方との抗争の張本ととがめられて讃岐に流罪となり、高野山に帰住を許されたのは建長元年（一二四九）五月だが、その三年後の建長四年（一二五二）五月には死んでいる。すると、道範の秘密念仏の活動期はいつごろか特定しにくいのだが、それでも、讃岐在留中に書かれた『南海流浪記』に同じく出雲に配流された同朋の法性が寛元元年（一二四三）に死んだことを聞いて「周章悶乱、悲泣哀働、彼阿闍梨（法性）者自称念同学也」とあるのがわずかな手がかりをのこしてくれている。「自よ称念」というのは念仏の行に専心していたところからの意とすれば、秘密念仏の活動は配流以前、すなわち『秘密念仏鈔』の著作期に前後するころとみなしてよからう。まさに延慶本平家物語の終局部の構想生成期とほぼ平行する。

この道範の思想において、とりわけ密教の教主論（本尊観）においてさきほどの思想系譜の異なる二つの習合説が総合化されていることがわかる。その一端にふれておくと、

- ・ 大日遍照申、天照大神申、只一仏異名也（『初心頓覚鈔』上）
- ・ 三、此弥陀仏者、是大日法身。（中略）故弥陀即大日、一門即普門也（『秘密念仏鈔』上）

がそれである。つまり、前者が大日如来・天照大神習合説、後者が大日即弥陀説である。したがってこの道範を

まっではじめて延慶本の編年記事中の「先帝入水」の二位殿のクドキにおける真言密教の教説と一致することがいえるのではないか。本稿はこの道範の思想に合流する二つの習合説をひとまずたどっておこうと思うが、ただ大日即弥陀説については牧野論にもくわしいのでくりかえすことはすまい。

そこで大日如来・天照大神習合説のほうだが、この説についても本稿の筆者はかつて論じたことがあるので、概略を紹介するにとどめたい。この習合説が明確に真言密教の教説としてとりこまれたのは醍醐寺小野流の成尊（一〇一二―七四）の『真言付法纂要抄』からとみとめられる。ただ成尊にとつてその習合説が真言密教にとつてどういう意味ないし価値をもつていたのかは、いまひとつあきらかでない。その点で同書の末尾に語られる次の言説はある示唆をあたえてくれようか。「今、遍照金剛、鎮住日域、増金輪聖王福矣、（中略）神号天照尊、刹名大日本国乎」。これによると、いま現在、この日本国（日域）にとこしなえに住んでいる「遍照金剛」（空海）が天皇の「福」を増進する。その空海が（天）神として示現したもので、それを「天照尊」といい、国の名を「大日本国」というと解釈できる。「遍照金剛」とは空海（弘法大師）の尊号だが、王朝時代から即身仏として生身のまま高野山の奥院に結跏趺坐していると信じられていた。それを「今、遍照金剛、鎮住日域」といつているとみられる。いわゆる留身入定信仰だが、成尊はそれを大日如来の加持力によつてもたらされた変成身であるからだと教理化していることになる。したがつて教理化の前提には大日如来の加持（変成）身の神号が「天照尊」、すなわち天照大神であるということがある。ここから大日如来＝空海（弘法大師）＝天照大神の習合説がとらえられるのだが、注意しておかなければならないのは、さらにまた、大日如来がこの国に示現したところから、「大日本国」がその習合説にむすびつくということである。

この教説が院政期中世以降、大日如来・天照大神習合説、大日＝本国説の有力な根拠になるといわれているのだが、この習合説がなにを目的としていたのかという問いに対して、それを高野山霊場という（場）とむすびつけると、ひとつの答えがえられるのではなからうか。つまり、その習合説の萌芽は高野山霊場信仰の根拠となつた空海（遍照金剛）の留身入定信仰にあつた。『纂要抄』の右の引用文からもうかがえるように、「遍照金剛」

(空海)が媒介になって真言密教の教主大日如来を、皇祖神とその領土(「日本国」)へとむすびつけようとしている。それを一言でいえば、〈王法〉への接近ということだろう。そこにはたんなる密教的教説にとどまるものではない、政治的意図への逸脱がある。したがって〈王法〉への接近から連想されるのは東寺方即位灌頂と成尊のむすびつきということになる。

いかにもそれに対応する成尊伝承として真言宗の醍醐寺小野流の「即位灌頂印明由来之事」(内閣文庫本)がある。それによると、

後三条院、治暦四年七月廿一日即位之時、成尊法印(仁海僧正弟子)授申主上。仍着御高御座之時、令純(四海領掌)印給之由、見匡房卿記。是其濫觴也。

とある。この言説は伝承である以上、その真疑は不明だが、ただ前掲した成尊の教説が即位灌頂とむすびついていたからこそこの伝承は成立したとみてよからう。とすれば、大日如来・天照大神習合説、大日ニ本國説が即位灌頂とむすびつけられるとき、新王の即位にあたって新王の身(体)に天照大神の「神」(ニ魂)が入る秘儀において密教的解釈が付加され、天照ニ大日如来であるところから、即位した新王は入神(魂)秘義と同時に大日如来の密教的コスモロジーとしての「大日本国」の主宰者になると解釈される。³¹⁾

即位灌頂は院政期中世をととして王権にかかわる密教的秘儀とされたようである。真言密教が王法仏法相依あるいは鎮護国家のイデオロギーをもっとも具現した儀礼として、しかしそのことを逆にみれば、真言密教が王権儀礼とむすびついて自己の権威のよりどころとしたともいえるべき一証左だったともいえる。ただいづれにしても、成尊の大日如来・天照大神習合説は密教と主権をむすびつける根拠となることで、東寺方のみならず、天台方即位灌頂の教説としても受けいれられた。

こうしてみると、醍醐寺小野流に系譜する習合説が王権の即位儀礼であるとすれば、延慶本平家物語の終

局部に位置する先帝入水にあたって先帝（安徳天皇）が「大日本国」から放逐されると訴える二位殿のクドキにこの習合説がむすびついてくることは、逆説的ながら、いかにもふさわしかろう。しかもこの習合説は道範の密教思想に継受されてくると大きく変わり、ほぼ同時代に盛んになってくる神道論系の神国思想と積極的にむすびついてゆくののである。『初心頓覚鈔』上から習合説をみてみよう。

我国大日本国云、大日本地法身浄土云事也。其大日者、日本崇廟天照大神也。天照神云へり。天照日輪也。大日云為也。神云字魂ヨム也、一切衆生心也。コトサラ日本衆生、天照大神産ナシ給へバ、生我国受人、誰天照大神御子非サラ。〔中略〕是以、小野僧正（成尊―引用者注）詞、神号天照大神、国名大日本国、祖師遍照金剛言。此遍照者根本大日遍照、大日御名也。大日遍照申、天照大神申、只一仏異名也。¹²

まえにも述べたことだが、伊藤聡によると、「小野僧正」とは仁海のこと、成尊は僧都だったか、やがて混同されて成尊を「小野僧正」というようになったという。³³したがってここでも成尊の『真言付法纂要鈔』を指していることになり、道範が成尊の思想を継受していることがわかる。したがってその言説からは大日ニ本國説（日本国は大日如来の本國ということ）、大日如来・天照大神習合説、それに宗廟神としての天照大神がうかがえるのだが、ここで強く押し出されているのは、「日本衆生」はすべて天照大神の神子神孫（誰カ天照大神ノ御子ニ非サラ）になるという万民神孫観である。思うに、大日如来・天照大神習合説が即位灌頂の理念として歴代天皇は神子神孫にほかならないという観念を王権儀礼に付与していたのだが、それを広く「日本衆生」に拡大したというのが万民神孫観である。しかしそのような解釈の拡大をうながしたのは、当時広く流通していた神国思想だったということもみのがしてはなるまい。³⁴ここにおいて天照大神は宗廟神（崇廟）の観念を保存しつつ、あらためて伊勢神道系の日本全国三千余社の神祇の主宰神へと神格概念をズラしていることがみてとれる。

この神格のズラしは、いかえれば神格の拡大といってもよいが、これは前稿でとりあげた佐藤弘夫・高橋美

由紀のいう、中世の神々が天照大神を頂点とする「古代の神祇秩序体系の束縛から」「解き放つ」といった、天照大神にとつての危機に直面していることを認識した言説ともとらえられる。つまり道範は皇祖神として（閉じられた）天照大神の神格を、万民神孫觀に代表／表現される神国思想とむすびつけることで、あらためて天照大神を頂点とする神祇秩序を再構築する方向性を指向した。それは高野山と伊勢神宮との親密な関係からみても、伊勢神宮の神道論として胚胎していたとおもわれる天神七代地神五代説を継受・発展させようとしたものとみてもよいが、再構築に大きな方向性をあたえたものは、これも別稿でみたように「青侍の夢」の背景にある大峰―金峰山―葛城の山岳修験のうちに胚胎していた天照大神を主宰神とする諸神集会の幻想があったとみられることに注意すべきなのだろう。

すると、このような天照大神をとりこんだ道範の意図はどこにあるということになるのか。本稿はその背景に密教と神道論の対抗、それに浄土宗（天台浄土教を含む）と高野山秘密念仏の対抗といった二つの時代状況があると考える。まず前者についていえば、神道論が神国イデオロギーと深くむすびついて成立するようになると、鎌倉新仏教にあっても仏教の日本化が要請されるようになった。道範もまたその潮流に強く影響されることとなる。こうして道範にとつての大日如来・天照大神習合説は、密教的王権儀礼という秘儀世界に奉仕する思想的限界を超えて神道論と同じ（場）となる神国（「日本国」）のうえに立つて密教思想を再構築するための論理へとズラされていたのである。こうして道範が時代の信仰と競合するなかで密教を神国思想にむすびつけようとした背景には天照大神を介して大日如来と「日本国」の衆生との間に親和性のあることを証明する必要があるとみられる。それに対して後者は、浄土宗（天台浄土教を含む）の浄土思想に対して秘密念仏の思想を差異化するために、道範の密教思想である理智事三点説を媒介論理として秘密念仏思想を、いわば大日如来の宇宙コスモロジーへと組みこむことをめざした。それは前者の大日如来と日本国衆生との親和性にもかかわらず、そのために、次には大日如来・日本国衆生・念仏をめぐる道範の思想化をみてゆくことにする。

道範が密教の教主論に理智事三点説による胎生学的論理をふるっていたことはかつて指摘した⁵⁵。その胎生学的

論理を、神国思想の核となる天照大神——(三千余社) 神祇——万民神孫觀にみいだしたとみてよからう。前掲までの引用文で道範が大日如来・「日本国」(≡浄土)・衆生の中に相即(親和性)のあることを証明するためにもちいた論理は次の二つである。

1 「大日本地法身浄土」という認識に「大日遍照」・「日本国」・浄土の相関をとらえる。

2 「大日遍照」≡「遍照金剛(空海)」≡天照大神を媒介させることで、1の相関に天照大神をむすびつける。

ここにおいて大日如来・天照大神・「日本国」(≡浄土)・衆生の中に相即のあることが立証されたとするのだが、この相即説は空海が即身成仏して現在も高野山に入定留身しているという霊場觀を中心のシンボリズムとして、空海≡大日如来を頂点とする胎金両部の曼陀羅的宇宙、それにわが国の天神地祇の主宰神天照大神を最高神とする神国コスモロジーとの融合化(相即)を果たし、そこに「日本国」(≡神国)の衆生を、神子神孫説を媒介にして大日如来の宇宙コスモロジーのなかに位置づけようとした論理である。すべてを相即させるところから相即説と呼ぶのだが、道範の思想はさらにその神子神孫説に代わってあらたに理智事三点の論理をもちこんで日本国の衆生を大日如来≡阿弥陀如来の宇宙コスモロジーの内部に組みこもうとしたのが『秘密念仏鈔』なのである。なおその際に「一門即普門」という論理がもちいられる。『念仏鈔』では理智事三点の論理が仏(大日如来／阿弥陀如来)・衆生・念仏のそれぞれにむすびつけられることになる。

a 仏、此理智具足身也。有理智、必有能具人。故云三転也。(中略) 円明理智円満仏体也。仏者智為面、故云円明也。性浄円明三転、事出大日経疏云云。……大日如来↓阿弥陀如来(変成)

b 念是能称之声字、仏是所称之定相。能称則智、所称即理。此理智亦両部也(中略) 是上二心(至誠心、深心……引用者注) 善具足廻向発願故、為理智相応之解脱点也。三字(阿弥陀の三字) 為三点、如上名号処。故一

心唱三字、自然具三心。

c 衆生（中略）色心即両部也。是故心為能念智、色為所称理。（中略）両部不二、無能所別。能所等名並如来密号也。依之、一切衆生色心実相、法爾念仏、常恒称名。

……念仏・阿弥陀（仏）

……衆生・念仏

この a、b、c はそれぞれに仏（大日如来／阿弥陀如来）・衆生・念仏が主題となっているが、たとえば b の「故一心唱三字」という念仏がおのずと善導義の三心をそなえるのも、また c の衆生と念仏が三密行として成立しているのも、いずれも理智の（転合）＝（三転）による事点として生成しているからである。理／智がそれぞれ両部大日の（本）体であるので、その「転合」による事（＝弥陀如来・衆生・念仏）の生成ということとは、すべて理智事三点説の大日如来の変成・流出ということでもある。したがって大日如来の立場からすると、弥陀如来・衆生・念仏はそれぞれが主体と客体（能／所）といった差別などはなく、それぞれに流出された三者の根源においてむしろ差別（変成・流出）以前の未分化の「体」（体用相の体）を共有することになる。ここに三者の無差別性（＝「相即」）・親和性が証明される。しかも道範にあつては、伝法院方の頼瑜の弥陀即大日の加持身としてのほたらきかけによる衆生撰取の易行性を説く加持身説をみとめず、あくまでも本地身説の立場に立つて阿弥陀如来の衆生撰取の易行性を説こうとするため、加持身説とは別個に弥陀即大日と衆生との間の親和性が強調される。それこそが道範の念仏思想だった。こうして三者は大日如来の宇宙コスモロジーにすべて配置される。それが大日如来の「普門」における「一門」としての阿弥陀仏の声（真言念仏）による衆生救済ということになる。

このような道範による秘密念仏思想の大日如来の宇宙コスモロジーへの組みこみを（外部）から支えている（助行）のが神国思想であつた。それは天照大神（＝大日如来・変成身）を主宰神とする神祇ヒエラルヒーによる「鎮護」、すなわち「鎮護国家」として実現されるとする。「三、冥衆法施、夫仏法住世、唯依冥衆鎮護。仏法住世故、国止災禍、人間開恵眼。而冥衆得法樂、護持増威力」（『秘密念仏鈔』下「六種助行」³⁷）。ここでは「冥衆」を王法に代えれば王法仏法相依の論理となるところから、この一文がそのバリエーションであることがわかう。道



範にこのバリエントをうながしたのは、すでに『初心頓覚鈔』の引用でみた神国思想だったと考えられる。みるとおり道範の天照大神は「日本国」の三千余社の神祇の主宰神へと觀念しなおされ、「日本衆生」の鎮護という神国イデオロギーが密教的に再構築されることになった。道範の秘密念仏思想にあつては、この再構築が大日如来の宇宙コスモロジーに媒介されて阿弥陀・衆生・念仏の相即がまさに「日本国」（＝大日・本国）において成立するものと認識されねばならなかった。これもまた鎌倉新仏教にみとめられる仏教の日本化ということだろう。それゆえに当時の神国思想を秘密念仏に組みこむことが要請されたといべきだろう。

このように道範の秘密念仏思想にあつては大日如来・天照大神習合説が深く組みこまれていることを確認したうえで、あらためて延慶本平家物語の壇浦合戦記事中の「先帝入水」の物語にもどつて、二位殿のクドキに大日如来・天照大神習合説、それに「大日遍照弥陀如来」に大日即弥陀説による一仏という觀念がみとめられるとすれば、その背景となる秘密念仏思想は覺鑊―頼瑜のそれではなく、承久の乱後の道範の思想の出現を待たねばならないということである。この二つの習合説がむすびついてはじめて天皇（帝王）の往生浄土の祈りとなる。神国思想の枠組における念仏思想においてはどうしても天照大神と「大日遍照弥陀如来」が一致していることが求められたのであつて、それからしても、高野山の道範の秘密念仏思想でなければならなかった。

たしかにこの解釈によれば、二位殿のクドキにみられる対称性構文の表示を想起すると、前掲の表示のうち、 ∇ は説明できたことになる。しかし、 ∇ 論理はまったく視野に入つてこない。というのは、すでに少しくふれたことだが、大日如来・天照大神習合説に八幡大菩薩（「正八幡宮」）が付会するというようなことは真言密教の教説としては考えられないからである。八幡大菩薩と高野山のむすびつきといえは、『高野山御手印縁起』（寛弘元年（一〇〇四）頃か）に八幡大菩薩を応神天皇の神霊とみなし、天皇がその所領一万町歩を丹生明神（高野山）に寄進したとあるぐらいで、けつして宗廟八幡としてではなかった。この縁起が現実に高野山で意味をもつたのは院政期以降の高野山領にかかわる所領相論の際であつた。小山靖憲によると、とりわけ「治承・寿永の内乱期にいたつて、ようやく御手印縁起が所領をめぐる相論を有利に展開する手段として用いられるようになった

た」とされる。それというのも、高野山領荒川庄の場合もそうだが、さらに元暦元年（一一八四）紀伊国阿氏河庄をめぐる寂楽寺との相論では、『御手印縁起』の案文が鎌倉に持参され、それを証拠として「大師御手印官符内庄也」ということで源頼朝下文が発せられ高野山の領有がみとめられたとされるからである。小山は幕府と高野山の関係、それに『御手印縁起』がなぜ幕府において尊重されたかについては言及していないが、本稿はその理由の一つに、『御手印縁起』の「応神天皇の勅」（『吾妻鏡』寿永三年（一一八四）三月）が鎌倉源家の氏神の神勅として重んじられたことをもあげてよいのではないかと思っている。鎌倉（東国）においては八幡大菩薩はすでに武神として、また源家の氏神として崇敬を集めていた。このような山領をめぐる交渉から東国武家の神格観念が高野山にも反映されているとみるものだ。

もしこのように考えてよいとすれば、両部神道に媒介される伊勢神宮と真言密教との深い関係、それに貞暁（頼朝三男）を始めとして、さらには北条泰時の帰依を受けた行勇が承久元年（一一一九）高野山に登ると、以前から登山していた実朝の遺臣葛山景倫（願性）の本願により金剛三昧院を創建するといった東国武家たちの高野登山を介して鎌倉幕府との関係が深い高野山では当然のこと宗廟八幡の神格をみとめていないわけで、皇祖神天照大神の唯一神がいるだけで、後白河院政期の鎮護国家イデオロギーとして叡山天台が奉じた二所宗廟信仰を受け入れようとはしていなかった。道範にしても、「天照大神等、日本国中、大小神祇、王城鎮守、諸大明神」（『秘密念仏鈔』）といっているだけである。とすれば、高野山の道範の秘密念仏思想が大日即弥陀説、大日如来・天照大神習合説を核心としている以上、そこには当時の天台浄土教が奉ずる阿弥陀如来と八幡大菩薩の本地垂迹説は入りこむ余地はなかった。

したがってこれを逆にあえて叡山天台の側からみると、二位殿のクドキの「」という対称的構文に即していえば、下部の「」は叡山天台の教説によるということになる。叡山天台によると、石清水八幡大菩薩百王鎮護思想があり、また阿弥陀如来と八幡大菩薩の間に本迹関係が成立している。そのうちのいくつかの用例をあげれば、

- ・尋其(八幡大菩薩―引用者注)内験、昔現於行教如尚衣上、非畫非字、浮弥陀三尊之徳、然則本朝之宗廟也。
(大江匡房『菅崎宮記』)
- ・(八幡)三所御本地配阿弥陀三尊事／中御前(応神天皇)阿弥陀(或説釈迦) (同右)
- ・為憲伝云、(中略)然八幡大菩薩、始八幡大神申、宇佐宮本地釈迦、弥陀観音三尊顕在、男山移在時、行教和尚三衣袂弥陀三尊顕在。(『神道集』神道由来之事)

という例が指摘できる。つまり、このような叡山天台系の思想が組みこまれなければ、右の表示のごとき対称的構文は生成されないはずである。しかもその組みこみは、伊勢神宮が大日如来と阿弥陀如来との二仏(習合化)と対称的關係があるのに対して、八幡と大日如来とは關係がなく、対称的構文からすると、いかにもあとから「正八幡宮」を付け加えたかのようだ。その点からも後次的であることはいえるだろう。しかしこの付加によって対称性が明確となり、「大日遍照弥陀如来」が二神に分配されることになるわけだ。

このようにみると、まあで試みた「大日遍照・弥陀如来」を二仏とする読みは、高野山宗教圏の秘密念仏思想でないことがわかる。しかしそうだとすると、こんどは「天照大神」と「大日遍照」の習合説が叡山天台宗教圏の思想にはみえない。つまり、二つの巨大宗教圏の間では(習合)一仏説と二仏説の読みが相容れないということである。この差異、すなわち解釈のズレが実は二つの「先帝入水」の物語を二つの宗教圏の間に流伝したことを物語ることになるのだが、それがどのように流伝したのかは、本稿の結論としてのちにあらためて言及することにした。

第三節 「大日遍照弥陀如来」をめぐる二つの教説

これまで編年記事中の壇浦合戦における二位殿のクドキと祈りを分析してきた。そこでの焦点は、その対称的

構文に高野山の秘密念仏の思想と叡山天台の浄土教思想あるいは石清水八幡大菩薩百王鎮護とが重層的後次的にはいりこんでいることをとらえた。そのような分析のうえで、高野山の秘密念仏思想のほうが一次的な位置にあり、それを二次的（後次的）に叡山天台の教説が付け加わっていると推測した。ただその分析のきつかけとなつた「大日遍照弥陀如来」については一仏説か二仏説かの解釈を論述の導入部とするだけで、その語を形成するそれぞれの教説にはまだはいりこんでいない。ここでは元にもどるかたちで教説の検討をしておこう。

まず、「大日遍照弥陀如来」という語だが、すでに言及してきたように、先帝（安徳天皇）が宗廟神（天照・八幡）の鎮護の本誓から漏らされた結果、皇統から排除されたことを恨み（クドキ）、それゆえに、せめて「大日遍照弥陀如来」に、いま入水しようとする天皇の撰取不捨を祈るという、祈りの文脈に位置するととらえられる。これまでの本稿の認識によれば、この語に二仏をみることなく、一方的に一仏と解釈することは、この「先帝入水」の物語の流伝過程の痕跡を消してしまうものであつて、二仏説・一仏説をかかえこんだ流動性のある語とみるべきだというものだった。それをふまえることで、構文の一次的・後次的といった重層性はこの語に集約されているとみる。ただ残念ながら、その語だけでは流伝過程をみいだすことはできないというのが本稿の見通しだった。

ところで、この「大日遍照弥陀如来」に覚鑊流の秘密念仏の本尊（一仏）をみいだそうとしたのが牧野和夫だった。かれによると、

「平家物語」他諸本に全くない「大日遍照弥陀如来」という、大日即弥陀を説く延慶本独特の一句からは、真言密教への念仏撰取という覚鑊の特異な教義が、ただちに想いかぶるのも当然である。

ととらえられる。そして以下に覚鑊・仏嚴・頼瑜といった秘密念仏の徒のそれぞれの著述から大日即弥陀説の言説を引用し、結論としてこれらはすべて「所謂（高野山）〔伝法院の学僧達〕の教説の反映であるところから、「大

「日遍照弥陀如来」を一仏とする本尊認識の背後に高野山伝法院方の積極的な参画がみとめられるというのである。⁴¹

本稿の筆者はすでに延慶本の終局部の構想のなかに宝剣説話と頼朝・後白河院の〈並列配置〉の構文との照応関係をとらえたところで、その生成の過程に〈地層のかさなり〉と比喩した本文の二段階成立説を主張したことがある。それは慈円の宝剣・武士大將軍交替説を深層とし、そのうえに院政と武家との〈反対の一致〉を〈表層〉としてみとめることができるのだが、そこに叡山天台宗教圏が終局部の構想を生成させるために一定の期間を必要としたと想定することができた。その〈地層のかさなり〉は「青侍の夢」やこの二位殿のクドキと祈りにもみとめられることを考察してきた。したがって牧野和夫が「大日遍照弥陀如来」に高野山の秘密念仏思想をとらえたというのはすぐれた洞察だったといえるのだが、そこに叡山天台の教説を析出できなかったことは、本稿からすると残念といわざるをえない。さらにいえば、高野山の秘密念仏は覚鑿のそれというよりも、それからあるかのち、承久の乱後における本寺方（金剛峯寺方）の道範の思想をみるべきだった。

これまで言及してきたように、本稿は「大日遍照弥陀如来」そのものからではなく、むしろ二位殿の対称的構文にまず注目し、そこに〈地層のかさなり〉をみてきた。それではそれを反映していると思われる「大日遍照弥陀如来」の語そのもののユレをあらためてとらえかえすとうなるだろうか。解釈の必要からここでも対称的構文を表示しておきたい。ただ前節とはちがって、一次的な高野山の思想と後次的な叡山天台の教説とを別個に表示する方法をとることにする。

〔表Ⅰ〕

伊勢神宮

大日―遍照―弥陀如来

〔表Ⅱ〕

伊勢神宮

正八幡宮

大日―遍照―弥陀如来

注意したいのは「表Ⅰ」にみられる縦・横・斜めの野線である。たとえば横線でむすばれた伊勢神宮―大日は天照大神・大日如来習合説を背景にする。また伊勢神宮と弥陀如来をむすぶ縦線・斜線が大日即弥陀説に照応するとみられる。とすれば、この表示はすべて真言密教の習合論理とみとめられるので、「大日遍照弥陀如来」を一仏とみなすことが可能となる。それはとくに承久の乱後に活躍した高野山の道範の秘密念仏の教説として成立することになる。

しかし「表Ⅱ」の延慶本の本文という第二次的段階になると、「表Ⅰ」とはあきらかに異なっている。二本の横線で伊勢神宮―大日（如来）、正八幡宮―弥陀如来の習合説を指示したつもりだが、この習合説であれば、高野山の秘密念仏のそれではなく、叡山天台の教説にもとづくことができる。たとえば次のような言説がそれである。「示云、大日如来無所不遍照、法界之義、本有自性光明也。阿弥陀如来遍照智光、撰取不捨光明也」(『溪嵐拾葉集』卷七一「光明真言 私苗」光明真言法成就相事)。「遍照」の対称性に注意すれば、大日如来と阿弥陀如来とは「遍照」を共通にする二仏と観念されている。まさに「大日―遍照―弥陀如来」である。それに対して「表Ⅰ」には「正八幡宮」がみえない点にはつきりとした差異がある。八幡大菩薩と弥陀如来の本地垂迹説は天台浄土教ではみとめられていたし、それに天照大神・大日如来習合説はもともと醍醐寺小野流の口伝だが、しかし叡山天台には早く慈円の『夢想記』にもとりこまれていたことはかつて述べたことがある。このような照応からお後述することだが、「大日遍照」という尊称は早くからあったわけではなく、叡山天台では後白河院院政期の安居院流の唱導からみられるようになる。

叡山天台の浄土教信仰では弥陀如来の観想念仏・融通念仏が主であって、この阿弥陀如来と密教系の本尊たる大日如来との習合はまったく考えられていなかった。そのことをうかがわせてくれる当時の資料がその他にもある。それが『溪嵐拾葉集』(巻一五 光明真言功德事⁴³)に載る大日如来の光明真言と天台浄土教の弥陀念仏の優劣に対して叡山天台の小川僧正・承澄(一二〇五―一二八二)が教相判釈した「物語」である。ここでは全文を

現代語訳で示しておく。

ある真言師が「光明真言の効験と阿弥陀念仏の効験の優劣を判釈するならば、光明真言は、法界を「遍照」する。大日如来があらゆるところに実在する効験をもつのに対して、阿弥陀念仏は、阿弥陀如来が救済するにふさわしい人物の念仏に答えて、その人物の前に現われるにすぎない効験かもしれない。それゆえ光明真言には及ばない」と主張した。それに対して（いえば）、念仏宗の教義に「光明真言の効験は、滅罪についてはいえるが、穢土出離（往生）についてはいえない。それに比べると、阿弥陀念仏は「光明遍照、十方世界、念仏衆生、撰取不捨」とあるとおりで、念仏によって阿弥陀如来の「光明遍照」の撰取をうけて、ただちに往生するという効験がある。それに、光明真言の土砂加持の効験は、臨終者の往生浄土にとってはまったくとるに足らないわずかな結縁となるにすぎない」といつている。

承澄僧正は、この真言師と念仏の徒（念仏宗義）の優劣論を教判して、「いずれも阿弥陀如来の梵号や悉曇学を知らない上での問答に陥っている。光明真言の呪文と念仏（阿弥陀如来、あるいは阿弥陀呪）の梵号からすれば、光明真言と念仏の効験は「一体不二」なのだ。結局のところ、阿弥陀如来の「遍照光明」とは光明真言の効験の「二分」なのだ」（原漢文）

叡山天台のすぐれた教学者承澄が「光明遍照」（「遍照光明」とも）という阿弥陀如来の救済力（撰取不捨）を表象する語を介して、「念仏」が大日如来の光明真言に包摂されることを説示している点に注意する必要がある。叡山天台において顕教が密教に大きく飲みこまれようとする中世的傾向がうかがえるからである。ここでも大日如来の光明真言が阿弥陀如来の念仏の「効」と「一体不二」という教判は、たしかに浄土教信仰が密教に包摂されることを主張してはいるが、だからといって、けっして阿弥陀如来と大日如来を一体視してはいない。そこに天台浄土教の独立性をみとめるべきだろう。右の「表Ⅱ」の二仏の背景がここにもみとれよう。ただここには

さきほどの密教の秘密念仏の一仏説にも通ずる認識もみてとれる。さきほどの「遍照」でもみたことだが、承澄のもちいる「光明遍照」とはもともと大日如来の属性であって、それが阿弥陀如来の救済力を表象する語として転用されているということである（後述）。これによつても、真言密教（高野山）の念仏思想がいかに当時の宗教界を風靡していたかがわかる。

とすれば、この考えは秘密念仏の教説にもうかがえることで、道範の思想を受けた慧浄『真言念仏集』にも「是此一念之命氣即融其仏号之光氣。（中略）身心自然成弥陀遍照之仏体」（第一二 称名即念⁴¹）とあって、「弥陀遍照」と称せられる阿弥陀如来が「大日遍照」ときわめて類縁であることがわかる。そこからすると、「大日遍照弥陀如来」の一仏も、「大日」と「阿」弥陀如来」とが「遍照」という同一の属性で一仏として結合し習合させられているとも解釈できることになる。したがって叡山天台の二仏説といつても、まったく救済の方法を異にする仏格としてよりも、むしろ類縁の救済力をもつ二仏と観念されていたということの方がわかる。それでも、浄土往生の救済は弥陀一仏というのが天台浄土教であった。

ただこのような一仏説、二仏説のユレのみとめられる二位殿のクドキであつてみれば、とりわけ来迎・引撰を祈ることばに無理が生じてくるのはいたしかたのないことだろう。それというのも、入水をまのあたりにする二位殿は天照大神と石清水八幡大菩薩（正八幡宮）の二所宗廟に向かつて「百王鎮護」の本誓から漏れたことを嘆き訴え、大日如来と弥陀如来の二仏に「大悲方便ヲ廻ラ」すことを願つて往生を祈つたことになる。しかし天台浄土教の祈りとしては大日如来に來迎・引撰を訴えるということはありません以上、そのないほうがふさわしいのであつて、天台浄土教からすると、構文に無理があり、やはり重層的に成立していることがみとれる。

本稿の筆者は前稿の宝剣説話と後白河院・頼朝の（並列配置）の構文に（地層のかさなり）をみとめ、その二段階説に慈円の歴史・政治思想の受容の段階と承久の乱後の世界像の分裂の後次段階を考察した⁴²。それと同じように、ここでも「先帝入水」にあつて二位殿のクドキと祈りに（地層のかさなり）をみようとしている。しか

しこの場合の（地層のかさなり）は延慶本の本文の生成・流伝の過程が叡山天台と高野山という二つの巨大宗教圏の間を経由したことで生じたとみている。この（地層のかさなり）をいいかえれば、小西甚一の命名した流動志向性本文ということになるか。とすれば、それは異種本間でみられる現象にとどまらず、同一本のなかの異種本文間でもみとめられるものもあるう。

本稿では「先帝入水」の物語に混在する一次段階を高野山の秘密念仏の徒の間で生成したことを析出しようとするところから始まっている。ただこれまでにみてきたように、それはおもに二つの「先帝入水」の物語のうち、編年記事中の二位殿のクドキと祈りの枠組みともいべき仏神の照応関係にしぼって考察をすすめる。「大日遍照弥陀如来」にたどりつき、その語の（読み）にユレがみとめられるというところまで語ってきた結果である。そのユレのうち、一仏説に立つ牧野は「大日遍照弥陀如来」を本地仏（大日如来）の流出による変成仏（報身仏）とみているのだろう。その場合、教説的背景となるのは覚鑿の大日即弥陀説である。たとえば『五輪九字明秘密』にも「密蔵大日即弥陀極楽教主」とか、「毘盧弥陀同体異名」などが同説を証拠づける。そこからすると、牧野は延慶本の尊称の成立をたとえばこの覚鑿の「密蔵大日即弥陀極楽教主」のうちの「大日即弥陀」の「即」をはずいたかたち（語）ととらえているのだろう。

ただすでにふれたように、院政期の真言密教にあつて「大日遍照」という尊称は現れてこないようである。むしろ、その語が中世に入つて道範以降に頻出するとすれば本稿にとつてみのがすことはできない。というのは、どうやら大日遍照の尊称は同時代の天台浄土教との交渉によるものらしいからである。この語はおそらく金剛界曼荼羅の中央仏である大日如来が別に「遍照如来」と尊称されていることにもとづくと思われる。たとえば、「（金剛界）中央大日名遍照」（実範『大日経序分義』）とあり、また「遍照大日」（道範『真言菩提心私記』）ともあるが、道範『初心頓覚鈔』などにはもつと端的に「此遍照者根本大日遍照、大日（如来―引用者注）御名也」というように明確に「根本」の尊称として認識されている。道範以降、その「根本」の尊称は密教世界から広がつて、たとえば『天照大神儀軌』⁴⁹（『宝志和尚伝』とも）という両部神道書にも「故本朝二名⁵⁰天照皇大神⁵¹申也。又奉⁵²

名^ケ大日遍照尊」としてみえてくるようになる。

ただちなみにいえば、叡山天台では真言密教よりもっと早く金剛界の大日如来を「大日遍照」と尊称することとは『澄憲作文集』（巻一七 座主）のなかに「阿界三部八万鍊之鏡、大日遍照之秘法ニ陰リ無ク」とあることでわかる。また天台淨土教にあつて興味深い現象として、さきほどの小川の承澄の判詞とされることばにも「所詮阿弥陀遍照光明云」（『溪嵐拾葉集』「光明真言功德」とあつて、「遍照」という冠称（＝尊号）が大日如来と阿弥陀如来の二仏に広くもちいられていたことがうかがえることである。この興味深い現象は天台淨土教の立場からすると、教説的には二位殿の祈った「大日遍照弥陀如来」を大日遍照（如来）／遍照弥陀如来の二仏としてとらえかえせるということを確認させてくれるものである。

このように「大日遍照弥陀如来」は、「遍照」という尊称が大日如来ばかりでなく、阿弥陀如来にも冠せられるようになって、一仏としても、また二仏としても解釈が可能なこと、それが承久の乱後の秘密念仏と天台淨土教の教説の接近をうかがわせるということを示唆してくれている。その背景に道範に代表される高野山の秘密念仏と叡山天台の淨土教信仰の間における鋭い対抗と、それゆえに親密な交渉があつたことが予測される。その一端として二位殿が祈った「大日遍照弥陀如来」がそれぞれの本尊観に即して受容されていたことにその対抗の姿勢がみとれる。それはともかくとして、あらためて延慶本の背景としてのそれぞれの教説をまとめておくならば、高野山の秘密念仏では「大日〓遍照」が変化・流出して「遍照〓弥陀如来」という変成仏となつたのだが、やがてそれが叡山天台に受けいられると、この語が「遍照」という冠称を共通にする「大日遍照（如来）／弥陀如来」の二仏としてとらえかえす（観想すること）が可能だつたということである。そこに（地層のかさなり）の流動性をみてとろうとするものである。

第四節 女院の語る「先帝入水」の物語

延慶本平家物語のいま一つの「先帝入水」の物語は建礼門院説話群中にみられるのだが、そこにはもつとはつきりと二位殿の祈り―先帝の往生希求―の本文そのものに秘密念仏思想が浸透している。この節ではその分析とおして高野山の秘密念仏思想の存在をより一層確実なものとして確認するとともに、延慶本平家物語の終局部の構想の生成過程と高野山宗教圏の關係を追及してみよう。

編年記事中の物語はあくまでも歴史叙述を建前とするため、語り手は叙述の表おもに出ることはなかった。いわば透明で中性的的存在として二位殿のクドキと祈りを浮きあがらせていたのだが、建礼門院説話群中の物語ではないまでもなく女院の語りという形式性が前面に出ている。そこで女院は二位殿が入水にあたって安徳天皇の撰取不捨の祈りをしたと語ったそのあとで、二位殿のクドキとしてではなく、女院自身の口から直接に天皇が百王鎮護に漏らされたために入水せざるをえなかった恨み(クドキ)を、後白河院に向かって訴えるという構成になっている。女院の語る二位殿の祈りとは次のようなものであった。

(二位殿) 先伊勢大神宮ノ方ヲ伏拝奉給テ、西ニ向テ、(1) 流転三界中、恩愛不能断、棄恩入無為、眞実報恩者、南無西方極樂教主阿弥陀仏」ト十念高声ニ唱給テ、(2) 設我得仏、十方世界、念仏衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺、(3) 光明遍照、十方世界、念仏衆生、撰取不捨ノ御誓タガへ給ワズ、必ズ引撰ヲ垂給へ」ト唱モアへ給ワズ、海ニ飛入り給シ(下略)。

この説話群中の「先帝入水」の物語が編年記事のそれと異なる点は、なんとといっても、二位殿の祈りの所作にある。この本文によると、二位殿は「先(東に向かつて―引用者注)伊勢大神宮ノ方ヲ伏拝給テ、(次に)西ニ向テ、(中略)十念高声ニ唱給」うたという。「正八幡宮」に祈られていない。この所作であれば『閑居友』に近く、「正八幡宮」を遙拝したとある編年記事とは大きく異なっていることがわかる。つまり、二所宗廟信仰がみえないということだが、むしろ『閑居友』との類縁關係からいって、こちらのほうが一次的だったとみてよく、

この説話群中の「先帝入水」の物語は叡山天台による変改をこうむったという形跡はなく、『閑居友』のごとき本文が高野の秘密念仏集団に取りこまれ、その教説による改変を受けて大きく変容したかたちをとどめている。(なお、ここでは教説の担い手についていうので、集団という語をもちいる。)

では、なぜ秘密念仏集団なのか。「先帝入水」の物語は見方を変えれば、先帝の臨終行儀の物語といえることができるのだが、秘密念仏の思想を「臨終を重視する考え方」ととらえるならば、物語と思想の間に対応がみとめられ、秘密念仏集団がいち早く「先帝入水」の物語を自己の唱導の説草としてとりこもうとした意味がわかる。石田瑞磨は秘密念仏の徒仏嚴房聖心の『二期大要秘密集』を分析した結果として、

いって見れば、従来の最後の一念の重視は病者の臨終正念を問題にしたものであるから、知識（信仰上の心の友）の協力はその正念を保たせるところに意味があり、したがって自力の念仏であるが、ここでは病人は全く死人に等しい熟睡状態にあるといつてよく、正念は当然不可能である。しかもそうした病人の往生を問題にし、それを可能にするものとして知識の觀念・称名が重視されていることを注意しなければならぬ。(中略) (仏嚴が) こうした知識による他力を発見したことは、臨終を重視する考え方が辿りつく最終の段階に至ったものとして注目される。(傍点は引用者)

とまとめている。ここで「従来の最後の一念」とは天台浄土教(源信流)の臨終正念観を指す。もしこの結論において「病人」を頑是(がんぜ)ない幼帝に、そして「知識」を二位殿になぞらえたとすれば、まさに「先帝入水」の物語になるだろう。

このような類縁性からいっても、説話群中の「先帝入水」の物語に高野山の秘密念仏思想がむすびつきやすい背景がみとれる。したがって、もしもその本文から実際に秘密念仏思想が析出されるならば、二つの「先帝入水」の物語にとって重要な意味をもつだけではなく、延慶本平家物語への流伝過程がより明確にたどられること

になる。それだけに考察は慎重でなければなるまい。以下に右の二位殿の祈りの本文を高野山の秘密念仏思想の言説と比較考察してゆくことにする。

まず一見してわかるとおり、この祈りの典拠についていえば(1)『清信士度人経』四句偈、(2)『大無量寿経』念仏往生願(第一八願)、(3)『観無量寿経』念仏三昧の法門の偈頌を並べたものである。その並べ方はきわめて無造作にみえるが、これはおそらく道範近辺にあつては秘密念仏の往生浄土の祈りの句として定型化されていたものを挿入したと推測される。そう考えられるとすれば、注目されるのは覺鑿に仮託した偽書とされる『孝養集』で、その巻中「実の道を顕わす」と巻下「臨終正念往生極楽の意を明す」にそれぞれ対応する経文が三つともにみえることである。すなわち(1)第六可持仏制戒事(巻中)、(2)第六兼日可習十念様(巻下)、(3)第一〇可観阿弥陀白毫事(巻中)のそれぞれの言説に右に指摘した経文が付載されている。ただ(2)巻下と(3)巻中が逆転しているが、これは延慶本の本文で、「…南無西方極楽教主阿弥陀仏ト十念高声ニ唱給テ」とあるために、その経証(「弥陀の本誓」として(2)第六兼日可習十念様(巻下)をさきにする必要があつたというふうにみられなくもない。

このように女院の語る二位殿の祈りの文句と『孝養集』の間に深いつながりが想定されるとするならば、『孝養集』そのものがいかなるテキストなのかがまず問われねばならない。『孝養集』が覺鑿仮託の偽書であることは、石田瑞磨・伊原照蓮・櫛田良洪・松崎恵水などの見解が一致している。ほぼ定説とみてよからう。ただこのテキストが「地獄の描写が「十住心論」に依拠していること、また光明真言の功德を強調していること、それに巻下の臨終の用心の部分には「一期大要秘密集」の思想がもられている。そしてなによりも「高野山伝法院覺鑿書」として伝えられている」ことなどから「高野山で製作された」秘密念仏のテキストとみるのが、これまた通説となっている。それではテキストの成立はいつかといえ、時代的に幅があつて、上限は「横川の二十五三昧式が高野山において、取捨選択して採用された」ころ、すなわち密浄融合思想の進展が予想される承久の乱後のころから、下限は鎌倉末期までとされる。本稿からすると伊原照蓮・石田瑞磨(鎌倉にはいつてからのもの)」

の鎌倉初期説（承久の乱直後）をとりたいたいところだが、こればかりは不明というほかはない。

その内容については天台浄土教の念仏三昧の講式の高野山への流入が推測されるように、「孝養集」は「殊に女人は弥陀の悲願を憑奉て往生を遂べきなり」（巻中、第四可唱念仏事）とあるように、全編にわたって女人が浄土に往生するために、病の床に就いてから臨終に至るまでの間に心得かつ行すべきことを、巻上で一二条、巻中で一五条、巻下で十條にわたってやさしく説いた用心集である。

このような『孝養集』の臨終正念作法には覚鑿（実は仏敝の著）の『一期大要秘密集』が「決定往生の用心」として重視した「順次往生の大願」を遂げるための用心・行儀と一致する考え方がみとめられる。すなわち、この用心・行儀が正しくおこなわれるとき、「懈怠小機」「極悪の人も」「四種五逆等の罪を消滅して必ず極楽に往生できるとした」。その用心・行儀については病者のまわりにつきそう善知識の四人が協力して、病者をして「眼を本尊に懸け、合掌して五色（の糸）を取り、真言念仏して、三密」に怠ることのないようにさせることが「決定往生の現証」だとする。この用心・行儀は臨終正念における他力の念仏の発見として、天台浄土教とは一線を画す秘密念仏の特色とされる。

この臨終正念への行儀を重視する秘密念仏が延慶本の「先帝入水」の物語における二位殿の祈りのシチュエーションにふさわしいことは前述しておいた。そこでつぎには、延慶本の本文（1）（2）（3）のそれぞれが高野山の秘密念仏思想とどうかかわるのかを検討する必要がある。まず（1）からみてゆくと、この「流転三界中、……」は、もともとは『清信士度人経』の四句偈である。ただし中世（王朝時代からか）の天台浄土教では、この偈は「源信作」とされる『出家受戒作法』などに沙弥（尼）のための剃頭偈（頭髮を剃る際に唱えられる偈）として流通していた。この四句偈の意味は「恩愛」は親子、夫婦ともに三界（六道）に流転するきづな（束縛）である。いまこそ、この「恩愛」を断ち切って仏道に入ることこそが、父母、あるいは夫（妻）の「恩愛」に真に報いるものとなる。それゆえに、西方極楽浄土の教主たる阿弥陀如来に帰依し申しあげます、ということになる。「恩愛」は親子・夫婦・恋人・友人の間の情愛のことで、仏教では否定されるべきものであった。

この四句偈を臨終にあたっての往生浄土の行儀にむすびつけたものに『孝養集』（巻中第六「可持仏制戒事」）があるが、その経証となった経文は、

仏曰、若女人有て、三帰、五戒、八斎戒、十無尽戒を、若は七日、若は三七日、若は五七日、若は一月二月乃至半年及三年持たらん女人は、現世には罪滅して命終る時は、身より光を放つて、西方極樂に往生する事を得べしと説玉へり（転女成仏経取意也）。

である。これによると、「女人」は臨終の直前になつても戒を持つべきことを勧めたもので、受戒によつて、まず滅罪が勧められることになるというのである（前述した仏敝『一期大要秘密集』参照）。この経証をふまえて右の『清信士度人経』の四句偈は次のような解釈のもとで心得ることが「女人」に求められる。すなわち、

仏道（ここでは往生浄土―引用者注）には只始より終り迄、善知識の吉智者よきにちかづかずしては不叶、（中略）されば返返悪き知識には近付べからず。其悪き知識と者、親しき疎きをいはず、嬉しきつらきによらず、生死のきづとなる。是偏に邪見に非ず。彼に随は、互に善縁を失べきが故なりと云へり。されば後世を願ふ者は、人に知られず、人をも知らず。我人を知ざれば嬉きもなく、つらきもなし。人我を知ざれば、ほめらるる事もなく、そしらるる事もなしといへり。経曰、（以下、「光明遍照」の四句偈）。

このような教説のもとで四句偈は往生浄土を願う臨終直前の（行）に位置づけられることになる。とすれば、女院の語りのなかで前掲の二位殿が「南無西方教主阿弥陀仏」と念仏する直前にこの一切放下的な四句偈を唱えたことは、この『孝養集』の解釈に通ずる。したがつて「人無為」は仏道に入ることだが、それはそのまま死を経て浄土に往生するの意となる。浄土に往生することこそが父母の「恩愛」に真に報いるものだ、ということに

なる。ちなみにいえば、『孝養集』では還相廻向ということが強調されていて、巻下の第一〇に「生_レ浄土_ニ歸_ル。娑婆_ニ、有縁人諸衆生導_テ浄土_ニ様」とあって、往生したあと、あらためて「娑婆」(現世)にもどって、因縁のある人々(父母を含む)を浄土にみちびくことができるかとされている。このことが「眞実報恩者」の意味とむすびつこう。

その次の経文である(2)の『大無量寿経』の第一八願(念仏往生願)は、宗派を問わず、浄土信仰の核心に位置する弥陀の本願とされることから、天台浄土教、法然浄土宗などでも重視されていることはよく知られている。この『孝養集』でもまったく同じであって、そこに独自の意味がみえるわけではなく、あえてふれる必要もあるまい。そこでさらに次の(3)の『観無量寿経』念仏三昧の法門の経文に移ろう。この四句偈は漢訳仏典原文では「一一光明遍照十方世界、念仏衆生撰取不捨」とあるもので、天台浄土教は「一一光明」という句のままに受容している(たとえば源信『往生要集』巻中、三雜略観・五須弥にも「彼一一光明」とある)。本稿の対象とする院政期の秘密念仏でも、(秘密念仏史のなかに入れてよいかどうか迷うけれども)中川実範にはこの原文に忠実な(読み)がみえている。すなわち実範著『病中修行記』(一一三四年)第六「可念阿弥陀四種法身依正事」のなかで阿弥陀如来の救済の徳を讃嘆するところで、この「観無量寿経」の章句をそのまま引用している。櫛田良洪によると、この弥陀讃嘆は「源信の『往生要集』の「五須弥」説の文をそのまま引用取意したものである」といって、結論的に「天台の旧来の浄土思想のそれにほかならない」と断じている。

もしそうであれば、京都の中川(成身院)に住む密教徒実範の引用する「一一光明遍照」という原文に忠実な引用は、天台浄土教の阿弥陀如来観を継受するものだったということになる。本稿はそれに対して「一一」をはずいた「光明遍照」に秘密念仏の弥陀観の独自性がみられると考え、その資料分布に注意してみた。その理由由延慶本の建礼門院説話群中の二位殿の祈りにみえるこの「光明遍照……」という「一一」をはずした四句偈もその独自性につらなるとみるからであって、とすれば、二位殿の祈りが秘密念仏思想の固有性になっただけで証明できるはずだ。したがってその固有性をここであきらかにしてみたい。そのことは天台浄土教の教理に類縁

的であると考えられてもいる『孝養集』がその本質において秘密念仏の思想を守っているといえることにもなる。とすれば、さきほどの(1) (4)の典拠も天台浄土教にみえてはいても、あくまでも秘密念仏思想だといえることになるわけである。

その場合、まず天台浄土教の阿弥陀観が原典の「一一光明遍照」に忠実であるとすれば、天台浄土教の源信の阿弥陀観を確認しておく必要がある。『往生要集』巻中 三維略観・五須弥によると、

かの仏の眉間に一の白毫あり。右に旋りて宛転せること、五須弥の如し、中に於て、また八万四千の好あり。一々の好に八万四千の光あり。(中略)かの一一の光明、遍く十方世界を照し、念仏の衆生を攝取して捨てず。

とある。これによれば「一一の光明」は(a)阿弥陀の眉間の白毫相から発する光(明)であること。それは(b)数量的に「八万四千」の二乗という膨大な数の光(明)を受けて「一一」といつていることから、白毫から無数の光明が放照されて「十方世界」の「念仏の衆生」の一人一人を照らし出す(浴せしめる)思籠をめぐむ)という意となろう。当然この「一一」ははずすことはできないわけである。

この『観無量寿経』の四句偈の解釈に一定の保留をつけているのが『孝養集』(巻中、第十可観弥陀白毫)である。その経文理解は次のような臨終直前におこなうべき阿弥陀如来の観想の経証として布置されている。

(阿弥陀如来の)身量は眼の及んを限りとすべし。若大身を観ずるに堪ざらん者は、丈六の身を思へ。三十二相八十種好は一一に観じ難し。(中略)殊に眉間の白毫に心をかけて、此の一の相を観せば、(中略)彼光明普く十方世界の念仏者を照し給ふと一心に観ずべきや。

注目したいのは阿弥陀如来の「三十二相八十種好」すら「一一に觀じ難し」といつていることである。この言説は源信『往生要集』が觀想念仏の別相觀で『觀無量壽經』の「一一光明」という經証をふまえて、「一一」の觀想がそのまま「光明」となって「念仏者」を照らすという解釈を、觀想に「堪ざらん者」の立場から揚棄していることはまちがいない。そこで「此の一（白毫）の相を觀ぜば、（中略）彼光明普く十方世界の念仏者を照し給ふと一心に觀ず」と斷言する。それゆえに「一一光明」であつてはならず、まさにくまなく全体にわたる「光明遍照」の弥陀の信仰を強調することになる。その背景にあるものは天台淨土教の觀想行に耐えることができない劣機の自覺による易行門的理解であることはいまでもないだろう。これが覺鑒の主張する「隨於一密至功行」（『五輪九字明秘密經』第五 纒修一行成多門）という三密行を簡略化した一密行に通ずるとみてよいのからうか。

ただ実はこの解釈は秘密念仏思想としては異例に属するほど天台淨土教に接近しているといえないことはない。それゆえにであろう。『孝養集』が高野山における天台淨土教の念仏三昧の講式の流入・隆盛期とむすびつけられてその成立が語られるわけである。しかし秘密念仏思想として表象される「光明遍照」は承久の乱後の道範以後大きく解釈を変えてゆく。そこでまずは道範の章句引用（『秘密念仏鈔』下 專修無間修事）をみてみると、

又一切声教、是弥陀語密之体。何分_レ聖道淨土門_一。一切妙行、即弥陀六字名。何分_レ正助雜行之別_一。當_レ知、一切教理行果、悉是弥陀極樂法門。故云_レ專修_一、是絶待之專也云云。以_レ之言_レ之、光明遍照、十方世界、念仏衆生、攝取不捨者、全不_レ可_レ限_レ常途口称之人_一歟。

とある。ここで注目すべきは道範の思想では一即一切の論理がつかぬにいたることである。だからこそ「一切声教」であつて「一切妙行」ではないし、もう一つだけあげれば「一切妙行」であつて「一切妙行」ではない。と

すれば「一一光明」ではなく、「一切光明」ということになり、「一切」が「遍照」と同語反復となるところから「一切」は必要としないということになる。だからこそ「光明遍照」なのだ。

つまり、「光明遍照」の章句はもはや『観無量寿経』の文脈から断章取義されて密教思想の文脈のほうに移行されているとみるべきだ。そのことを端的にうかがわせてくれるのが、近世の秘密念仏関係文献である『念仏無上醍醐編』による弥陀観である。そこにもちいられた論理は事相の儀軌の引用であるところから、遠く院政期にまで遡及できると考えられる。同著によると、阿弥陀の「光明」については、たとえば密教儀軌の『無量寿儀軌』にある「壇中有衆字、放大光明、如紅坡皔色、普照十方世界」が引用され、弥陀如来の「(頭)頂上」から発する「紅坡皔色」(日輪の輝き)の光明が十方世界を「遍照」すると観想されている。『念仏無上醍醐編』はさらに『観自在王儀軌』『十一面観自在儀軌』にほぼ同文があるのを並列的に引用している。なぜ観自在(菩薩)かといえは、これも道範の『初心頓覚鈔』上に「仏ナル時、大日遍照云、菩薩ナル時、観自在云、神時、天照大神名」とあるからである。ここに秘密念仏の大日即弥陀説を介在させると、報身仏阿弥陀如来と観自在菩薩が果位・因位の関係になるからである。それはともかく、『観自在儀軌』から引用された本文によると、「胸間観衆字、如紅坡皔色放光、照耀十方世界、於光中、自身變成観自在菩薩」とある。胸間から発せられる日輪の光(明)が十方世界を「照耀」という。いうまでもなく『観無量寿経』から断章取義された章句は、密教仏の無量寿・観自在菩薩の儀軌の観想の文脈へと移行している。そのことは「一一光明」の意味する無数の光線が放射されるといいうイメージではなく、日輪のあまねく照らしわたる光(明)のイメージへと変換したことと連動する。

この日輪あるいは月輪のイメージとむすびつけられる観想は、たとえば覚鑿によれば、「法界円明ノ月輪ト顕レテ」(原漢文『咒字義』)と表象されたり、「借空中仮有之円鏡、喻心内真常满月」(『心月輪秘釈』)と表象されてもいる。つまり密教の月輪観によることがみてとれよう。また日輪の表象については道範の『初心頓覚鈔』上の冒頭部に「是大日(如来)云仏也。先日者喻也。世間照日三徳、此仏三徳イマス事日似、故日云也」とある。これはさきほどの『無量寿儀軌』にあった「如紅坡皔色、普照十方世界」が大日如来の観想を媒介にした日輪の

観想であることをうかがわせてくれる。そこには秘密念仏思想の大日即弥陀説がおそらくは密教儀軌の日輪観を共通イメージとして成立していることを確認させる。したがって道範がさらに同書で「光明遍照」の背景的イメージとして「大日如来光明、法界頂出ヌレバ、無明闇除無暗処也」といつているのも、同じ思想的背景にもとづくといえよう。

このようにみると、やはり「光明遍照」という四句偈はたんに『観無量寿経』の章句の恣意的な引用ではなく、天台浄土教の教説から密教的な日輪観にもとづく観想へと移行させた帰結としての変改だったと結論づけられる。とすれば、その独自の四句偈にこそ秘密念仏思想を天台浄土教から差異化しようとする自覚をみてとつてよいだろう。そしてそのことは延慶本平家物語の建礼門院説話群中の「先帝入水」の女院の語りの典拠とされた(1) (3) が雑多な経論の寄せ集めではなく、たしかに秘密念仏の一書『孝養集』から一括して採録したことをうかがわせてもいよう。

ところで、さきほどは『孝養集』の「光明遍照」がもともとは天台浄土教の文脈にもとづくものとしてその類縁性に言及しておいた。しかし道範以降の秘密念仏思想の教説として「光明遍照」の四句偈がむしろ密教の文脈へと移行させられていることを指摘した。その影響はこの『孝養集』にも及んでいるとみるべきだろう。たとえば次の臨終の「十念」を説く言説の「光明」はどうだろうか。

彼相を観じて罪を滅せんと一心に仏を念ずれば、仏の光明我を照し給ふ。光明我を照せば、其罪障消すと云事なし。罪ほろびぬれば、必ず引撰を垂給ふ。

ここにみえる「仏の光明我を照し給ふ」は「我」が劣機の女人である以上、「一一光明」というよりも、日輪に比喩される「光明遍照」をふまえているとみることができないだろうか。「一一光明」の観想は劣機の女人(や幼児)にむずかしいということは『孝養集』でも訴えていた。秘密念仏によれば、「一一」の個性を超えて「光

「明遍照」だからこそそのような劣機であっても摂取することができるのだと説いている。『孝養集』の劣機とその救済はこの論理によつていえるといえる。

劣機の自覚はあきらかに天台浄土教の観想念仏を逸脱して、この本文の臨終時の「十念」の称名念仏にもつらぬかれている。「仏を念ずれば」というのは最期十念の称名念仏のことである。臨終に際して弥陀の白毫を観想しつつ最期の十念を唱えれば、「仏の光明我を照らし給ふ」というのである。その「我」の限定性・特殊性からみて、表現は一般的であつても『孝養集』独自の思想をここにみることができるといえる。したがつてこの一般的な表現は別のところでは、「仏の光明は万物に遍じて同体に冥合（シ）て照し玉ふ」ともいつている。それは「西方の仏の光の我身に入玉ふ」からであるという（巻中、第一〇可観弥陀白毫事）。『孝養集』における「光明遍照」の弥陀観の独自性がこの表現にもうかがえる。たとえば「照（す）」ということについて「同体に冥合（シ）て」とか、「光の我身に入」という観念でとらえかえされているが、それは密教の入我我入の論理を想起させるといつてよく、むしろそこに『孝養集』独自の密浄融合といわれる浄土思想がうかがえるようである。

真言密教は末法の凡夫という認識はみとめなかつたといわれるが、道範が覚鑿の浄土思想を継受しながらも、どうしても新たな教説の導入を必要としたのは、まさにこの劣機としての凡夫意識だった。それは鎌倉新仏教が軌を一にして求めた方向だった。道範はその方向性をとらえ、より一層凡夫の自覚を強調していった。『孝養集』の浄土思想は一方に天台浄土教の思想を継受しながら、その一方で秘密念仏の凡夫意識を受けとめていたといつてよからう。それゆえにこそその教説は建礼門院説話群中の「先帝入水」の物語、とりわけ二位殿という女人と幼帝の悲劇を救いとるにふさわしいものだった。高野山の秘密念仏集団はその哀話をみずからの唱導の説草に組み入れた理由はここにあらう。

二位殿の祈りにみられる典拠を一つ一つおさえるという迂遠の路をたどってきたが、女院の語りにおける二位殿の祈りの内容である三つの經典の言説が『孝養集』から一括してとりこまれ、そしてそこには高野山の秘密念仏の思想がつかぬかかっていることをあきらかにしえたかと思う。それも、承久の乱後の高野山には覚鑿の念仏思

想を継受する一方で、真言密教の正統をになう金剛峯寺方の学侶道範とその周辺の人々が活躍していて、かれらが真言密教を優先する念仏思想をもって天台浄土教と対抗する姿勢をはっきりさせていたこともみてきた。

こうしてかれらが建礼門院説話群中の「先帝入水」の物語を一元的に管理していたと想定できるわけである。それに対して編年記事中（壇浦合戦記事）における「先帝入水」の物語の本文には高野山の秘密念仏集団と叡山天台宗教團のそれぞれの教説が（地層のかさなり）をなして本文を構成していると結論づけておいた。それは八幡大菩薩の本文介入をなかだちとしての天台浄土教の割りこみ、それによる物語の流通（移動？）といってもいいかもしれない。そのような現象がなにを意味するのかわかるといえば、この二つの「先帝入水」の物語において高野山から叡山天台へと本文変容をとまう流伝過程があったということである。したがって本稿はこのような考察のまとめでは二つの宗教圏の間における生成・流伝のプロセスを整理することにしよう。

第五節 延慶本平家物語の二つの「先帝入水」の物語の生成・流伝過程

——高野山の秘密念仏集団から叡山天台宗教團へ

これまで延慶本平家物語の二つの「先帝入水」の物語をそれぞれに考察し、まず説話群中の「先帝入水」が高野山の秘密念仏の徒に採りこまれ、かれらの思想が大きく浸透した。そしてそれが編年記事中の物語になると、さらに叡山天台の本文変容があったことを指摘してきた。このような生成・流伝過程をみちびきだしてきたわけだが、その結論を提出するまえに、それでは延慶本の「先帝入水」の物語が古態性本文を有する『閑居友』、長門本灌頂巻の物語とどうかかわるのかを比較検討し、生成・流伝のプロセスを概観しておきたいと思う。あらためて説話群中の二位殿の折りとその前後の女院の語りをみてみよう。

（わたくし（女院）は、先帝に先立たれるならば）一日片時モ世ニナガラフベシトモ不覚侍シカバ、（A）「共

二底ノミクツト成ム」ト取付奉シテ、二位殿「人ノ罪ヲバ、親ノ留リ子ノ残りテ訪ワヌカギリハ、苦患通レザムナル物ヲ、サレバ我身コソ今ハ空ク成ルトモ、残留テ、ナドカ先帝ノ御菩提ヲモ、我等ガ苦患ヲモ訪給ハザルベキ」ト引放テ出給シカバ、(B)「イツクへ行ベキゾ」ト、先帝被仰シカバ、(二位殿)「浄土へ具シ進ベシ」トテ、(C)先伊勢大神宮ノ方ヲ伏拝奉リ給テ、西ニ向テ……「二位殿の祈り」…ト唱モアへ給ハズ、海ニ飛入り給シ音計ゾソカニ船底ニ聞ヘシカドモ、(下略)。

(なお(A)(B)(C)は論述の都合上私意により挿入した)

このテキストの構成要素を第一節で分析しておいた『閑居友』と比較すると、(A)が『閑居友』の⑥と、また(C)が⑤と一致する。ところが(B)にあたる本文は『閑居友』にはみえず、長門本灌頂巻に、

先帝あきれさせ給て、「是はいづくへ行かんずるぞ」と仰られ候しかば、(二位の局)「夷兵ども御船に矢を参らせ候へば、御船ことに行幸なし参らせ候」と、(下略)。

とあるのに対応していることがみてとれる。そして長門本の異種本文との関係においても、建礼門院説話群の「先帝入水」における女院の語りのほうがいっそう虚構化されて劇的な場面にあふさわしいせりふが選ばれていると指摘しておいた。しかしこの女院の語る「先帝入水」の場面の二位殿の祈りが承久の乱後の高野山の道範流の秘密念仏思想をもちこんでいるとわかってみると、二位殿の「浄土へ具シ進ベシ」ということはこの場面の主題を表現するものであったということができる。女人である二位殿は、女人(と童蒙)に浄土往生を教える指南書『孝養集』の用心と臨終作法にしたがつて、先帝を「浄土」へとたしかにお連れ申しあげようとしている。いたいけない幼帝が死なねばならない悲劇と、それでも最期まで帝王(みかど)としての尊厳性を保っていたと語る『閑居友』の女院の語りから、先帝の浄土往生がこの場面の主題へとせり出してきたのであった。それは『閑居友』

において平家一門の鎮魂の資格者たる女院に代わって、秘密念仏が重視する臨終所作をもって先帝の浄土往生を完結させようとする試みであった。その目的のために高野山の秘密念仏思想がむすびついてきたのであって、高野山の秘密念仏集団はそれを唱導の説草としようとしたりと想定される。

このように、建礼門院説話群の「先帝入水」における女院の語りのなかの二位殿の祈りには教義的性格が濃厚に表われていた。それが『閑居友』の本文を伝承しながらも、その本文との間に相当の距離が生み出されていた理由である。生成論的観点からいって、古態性本文にみられた、船端にのぞんでおこなった二位殿の祈りの所作に高野山の秘密念仏の徒の介入があったとして、それでは、なぜそこに、つまり秘密念仏の教説を抹消せずに叡山天台の弥陀・八幡の本迹説、それに八幡大菩薩百王鎮護思想が加上されてきたのだろうか。むしろ、そんなことはせず、そのまま叡山天台が原型的本文を固定してもよかつたはずである。

高野山の秘密念仏集団は「先帝入水」に関する女院の語り全体を管理したと考えられる。その場合、延慶本の二つの「先帝入水」の物語という（地層のかさなり）の一次的生成はいずれもかれらによるものということになる。叡山天台の側がぜひとも自己の鎮護国家イデオロギーを加筆しなければならぬとみなした焦点は合戦記事における天照大神百王鎮護思想だった。「先帝入水」のテキストを管理していた高野山の秘密念仏の徒の目的のひとつが真言密教の教説の宣布にあるとすれば、その百王思想は当然のことながら叡山天台の二所宗廟信仰にもとづく石清水八幡大菩薩百王鎮護思想への対抗に目的があったといえる。叡山天台の側はかえってそこに眼をつけた。

この二つの巨大大宗教圏の間における本文の生成・流伝を考えるにあたって問題は、それでは二つの「先帝入水」の物語はそれぞれが唱導の説草用としての個別のテキストだったのか、それとも、すでに『平家物語』の形態をとっていたテキストだったのかということである。そのことにふみこんで考えるためにはその二位殿のクドキと祈りを高野山の秘密念仏の徒の間へと流伝させたプロセスの背景にある、二つの「先帝入水」の物語と叡山天台と高野山という二つの宗教圏の關係に踏みこまなければならない。

その一つの糸口となるのは、編年記事の「先帝入水」の二位殿のクドキでは端的に八幡大菩薩百王鎮護思想ではなく、二所宗廟による百王鎮護思想であった。後白河院、そしてその後の後鳥羽院の院政の中心である京都の都市貴族層を風靡するかのように、八幡大菩薩百王鎮護思想による鎮護国家イデオロギーが隆盛であった。したがって延慶本平家物語の終局部の構想生成の母胎を考えるならば、その百王思想を重視して編年記事に収められる「先帝入水」の物語は院政期中世の鎮護国家のイデオロギーを主体的になった叡山天台の宗教圏の管理を想定すべきだろう。

それに対して、いま一つの糸口として高野山と天照大神（百王鎮護思想）のむすびつきを考える必要がある。それについてはよく知られていることだが、後世の秘密念仏思想においてもきわめて顕著である。いくつかの例をあげると、

・天照大神の名をヲ、ヒルメノムチ（原漢字―引用者注）と云。則ち大毘盧遮那仏（ヲヲヒルメノムチ）なり。毘盧遮那、此には光明遍照と翻す。則ち大日輪なり。〔『初心頓覚鈔』〕

・日輪即阿弥陀如来（ニシテ）、（大日如来の）羯磨身三昧耶身也。〔『秘密念仏鈔』』『真言念仏集』〕

・日輪即ち蓮華にして、弥陀の三昧耶形なり。日輪を以て弥陀とすることは、弥陀は即ち（アン―梵字）字輪、百光遍照の大日なるが故なり。〔『念仏無上醍醐編』〕

が代表的にあげられる。これら言説の背景にあるものは、高野山の秘密念仏思想の大日即弥陀説が、これもすでに第二節で道範の秘密念仏思想を考察した際にとりあげたように、大日如来・天照大神習合説に包摂されていることである。その習合説は高野山の念仏聖集団との関係が深いとされる『西行物語』にもみとめられるようになる。

総じて大海の底の大日の印文より、事おこりて、胎金両部の大日、内宮は胎藏界の大日、玉垣、瑞垣、荒垣など、重々なること四重曼荼羅をかたどれり。外宮は金剛界の大日、あるいは弥陀とも並び奉る。

桑原博士の注釈（講談社学術文庫版）によれば、「伊勢神宮の」外宮が、（中略）密教系の大日如来ばかりか、浄土教系の阿弥陀如来をも合わせた本地垂迹を考えようしたものか⁷⁶とあるが、そうではないことはこれまでの論述からあきらかだろう。高野山の秘密念仏集団がなぜ天照大神であって、八幡大菩薩ではないのか。その鍵は天照と八幡の二神が京都（院政・叡山天台）にあつては二所宗廟であつたとともに、東国では八幡は源家氏神だつたという神格の二重性にある。高野山の秘密念仏思想が叡山天台の浄土教思想との交渉・対抗のうちに独自の思想を打ち立てようとしたとき、高野山にあつては、すでにみたように、宗廟は天照だけであつて八幡は源家の氏神だつたとすでに割りふられていたのである。ところで、道範はその念仏思想を記述するにあたって、叡山天台の浄土教思想を積極的に受容したことは「天台家釈」「顕教義」「止観学者」というものいいでわかる（「秘密念仏鈔」）。そこに高野山と叡山天台の交渉をとらえてもよく、前掲した『溪嵐拾葉集』の承澄の「物語」はその一事例となろう。しかし一旦、高野山の念仏思想が確立したあと、承久の乱後の道範ともなると、秘密念仏の徒はむしろ秘密念仏思想の独自性を強調するため、天台浄土教と距離を置こうとした。その受容と対抗といった教団間の関係がほとんどアナロジカルに「先帝入水」の物語の本文の生成・流伝関係に反映したとみるものである。

秘密念仏思想からいえば、建礼門院説話群の女院の語り（「先帝入水」）は、高野山の道範流の秘密念仏思想を前景化している。しかもその本文には「天照大神」しかみえておらず、宗廟八幡大菩薩の存在はみえていない。それは高野山の秘密念仏思想が真言密教の小野流の教説を受けて、弥陀即大日説のうえに大日如来・天照大神習合説をむすびつけることだけにこだわったからである。そこに伝統的な百王思想であつた天照大神百王鎮護思想をおそらく伊勢神宮の祠官団を介して復活させたのだろう。

このようにみてきて、それでは本稿はその結論にあたって「先帝入水」の物語の生成・流伝過程をどうとらえ

るべきと考えているのか。

これまでも示唆してきたように、編年記事における壇浦合戦記事（譚）は、その主題たる八幡大菩薩百王鎮護の本誓（御誓）ゆえに、宗廟八幡の神意によって先帝（安徳天皇）を皇統から排除した。したがってその神意は皇統の正常化をもたらしてくれたわけである。しかしその一方で、天皇の身体聖性を支える呪宝たる宝剣も同時に失われることで（王法）の危機が襲ってきたというのが終局部の構想の始発であった。その壇浦合戦記事を管理したのは、院政期以降にあつて鎮護国家イデオロギーをになつた叡山天台宗教圏であつた。編年記事中の「先帝入水」の物語はその重要な一環を表現したものだつた。延慶本平家物語終局部の構想を支える要素をここでひとまず確保したとみている。

しかしその構想の生成過程ということになると、編年記事成立以前に、高野山の秘密念仏の徒（集団）に建礼門院説話群のごとき原型テキストが流伝していた。その段階で、叡山天台の側では「先帝入水」の物語が延慶本平家物語の終局部の構想の中で重要な位置と意味をもつことを理解した。そこにはもはやかれらの加筆を受け入れる余地はほとんどなかつた。というのは、高野山の秘密念仏集団は、建礼門院（女院）の語る「先帝入水」の物語に秘密念仏思想を浸透させて唱導材の説草としての本文を再編していたとみられるからである。

叡山天台の側がおこなえることといえば、編年記事中に「先帝入水」の物語を位置づける際に秘密念仏の側の「先帝入水」の二位殿のクドキと祈りにかろうじて弥陀如来に照応させて「正八幡宮」を遙拝させることにし、天照大神百王鎮護思想に八幡大菩薩を加上して二所宗廟による百王鎮護思想に置換させることだつた。

この生成・伝流過程が意味することは実に興味深い。というのは、ひとつには延慶本平家物語の終局部の構想の生成過程の最終段階の経路を示唆しているからであり、いまひとつは、この流伝過程そのものが一二三〇年代から四〇年代にかけてのイデオロギー状況をみごとに反映させているからである。叡山天台が壇浦合戦記事を含む終局部の構想を編集し管理する過程で、この記事が延慶本平家物語の終局部の構想の骨格となる要素を含んでいたということになる。その枠組みとなるものが八幡大菩薩百王鎮護のイデオロギーであることもすでにふれた

ところである。

注

- (1) 名波弘彰「延慶本平家物語の終局部の構想における壇浦合戦譚の位置と意味」『文藝言語研究〈文藝篇〉』四五二〇〇四年三月
- (2) 刑部久「『平家物語』壇浦合戦の事―表現が意味性を増幅する時」『リポート笠間』二八 昭和六二年一〇月
- (3) 名波弘彰「宝剑喪失 密教と神話の間の王権論(上)(中)(下)」『文藝言語研究〈文藝篇〉』四六 二〇〇四年一〇月 なお(中)は同書 四七 二〇〇五年三月 (下)は同書 五〇 二〇〇六年一〇月
- (4) 名波弘彰「延慶本平家物語の「青侍の夢」の生成と流通―高野山と比叡山の両宗教圏の交渉をめぐって―」『文藝言語研究〈文藝篇〉』四四 二〇〇三年一〇月
- (5) 櫻井陽子「延慶本平家物語巻六における高野山関係記事をめぐって」(駒沢大学)『仏教文学研究』七 二〇〇四年三月 この論考で櫻井は巻六の清盛追悼説話群中の高野山関係説話に関する結論として「『高野巻』や『大師』行状(付匡房申状)」の上位に立つ本は勿論想定されてしかるべきだが、現在延慶本を溯る良質な本文の更上位に立ち、改篇の加わっていない本文を想定しなければならぬ。そうなると、もはやその作品は『平家物語』とは言いがたい」としている。同じ高野山関係についても対象も方法も異なるが、本稿の生成論にとつて参考となる。
- (6) 牧野和夫「延慶本『平家物語』の一面」『芸文研究』三六 昭和五二年三月
- (7) 筑士鈴寛「平家物語についての覚書」『筑士鈴寛著作集(Ⅰ)』せりか書房 一九七六年 武久堅『平家物語発生考』おうふう 一九九九年 第一篇「平家物語の発生と後白河院近習」九―一〇四頁 小林美和『平家物語の成立』和泉書院 二〇〇〇年 第一章「物語の構想と成立の周辺」三―九四頁 筑士鈴寛のほぼ直観的な平家物語・慈円・大猷法院の關係を実証的に深めようとしたのが、武久・小林の両氏であつて、武久は筑士論を総合的に引きうけようとしているのに対して、小林はとくに延慶本平家物語の文体に着目し、それと叡山天台の唱導文体との類縁關係を証明することで、叡山天台の唱導僧団(安居院流)の関与をあきらかにしている。
- (8) 水原一「延慶本平家物語論考」加藤中道館 一九七九年 第一部「延慶本の文体と構造」五五―一〇一頁 この論考は水原の一連の説話研究とあいまって延慶本平家物語の雑纂形態性をほぼ通説化したということが出来る。
- (9) 注(7) 引用武久著書 第一編第二章「後白河院系物語群の輪郭と性格」六一―七八頁

- (10) 兵藤裕己『王権と物語』青弓社 一九八九年 第二章 八・九「語りの「正史」化」他 五四～六四頁
- (11) 注(7) 引用武久著書 第一編第一章『平家物語発生の時と場』 武久はここで『徒然草』二二六段の『平家物語』・慈円・信濃前司行長・生仏の間の生成論的関係が大磯法院という〈場〉の問題であることをまっすぐに引きうけているが、しかしそのためには筑土論がふれえなかったその成立伝承説の生成そのものを批判的に検証する必要がある。ただ本稿の筆者からすると、伝承批判は資料の乏しきゆえにきわめて困難だとみとめざるをえない。
- (12) 注(3) 引用名波論文
- (13) 柳田国男『有王と俊寛僧都』〔『定本』柳田国男全集〕第七卷 筑摩書房 一九六八年 「物語と語り物」六六～七九頁
- (14) 五米重『増補』高野聖 角川書店 昭和五〇年 七「小田原聖教懐と別所聖人」八「覚鏝と別所聖」九「仏敝房 聖心と初期の往生者」九八～一二二頁
- (15) 名波弘彰「宝剣喪失、密教と神話の間の王権論(下)」『文藝言語研究(文芸篇)』五〇 二〇〇六年一〇月
- (16) 注(3) 引用名波論文 なおそれ以前にも名波弘彰「平家物語と比叡山」『平家物語の成立(あなたが読む平家物語1)』有精堂で言及している。
- (17) 名波弘彰「建礼門院説話群における龍畜成仏と灌頂をめぐって」『中世文学』三八 平成五年六月
この論考では延慶本建礼門院説話群の生成について叡山天台の法華灌頂と女人成仏の問題を扱ったが、そこで長門本平家物語灌頂巻・『閑居友』との比較考察を試みている。その考察はいわば女人平家の成立の可能性を検証するものだった。ただしその論稿の段階ではまだ『平家物語』の歴史物語性は追求できていなかった。
- (18) 角田文衛『平家女人抄(上)(下)』朝日新聞社 一九八一年 角田は建礼門院の大原入りを資料的に探索するにあたって、「四部合戦状本や延慶本のような読み物系の諸本の方が語り物系のそれよりも史料的価値が高いことは、周知の通り」とみとめ、長門本の灌頂巻の史料的価値に注目する。そこから「長門本平家物語」の記載は尊重すべきものと考えたい(上 一八七頁)ともいっている。そのことはその本文が古態性を保っていることを傍証するといえよう。
- (19) 注(1) 引用名波論文
- (20) 『閑居友』の「先帝入水」のテキストは美濃部重克校注『閑居の友』三弥井書店 一九七四年 一四六～九頁による。
- (21) 注(1) 引用名波論文
- (22) 注(1) 引用名波論文

- (23) 注(3) 引用名波論文 なお(反対の一致) に関しては同論文(下)五〇二〇〇六年一〇月に論じてある。
- (24) 注(6) 引用牧野論文
- (25) 高野山の秘密念仏(真言念仏とも呼称される場合がある)について現在までで参考とすべきものに、三長寛静「野山浄土教の概観(其一)(其二)」『密教研究』(其一)九 大正一一年二月 (其二)一一 大正一二年六月、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』山川出版社 昭和三年 第四章「院政期の真言及び南土系の浄土教」第一節「院政期における高野山の浄土教」三三七〜八二頁 石田瑞磨「浄土教の展開」春秋社 一九六七年 第五章「院政期の諸宗浄土教」一八七〜二一七頁 五来重『増補』高野聖 角川書店 昭和五〇年 八「覚鑿と別所聖」九「仏敝房聖心」と初期の往生者」一〇六〜一二頁 などがある。
- (26) 注(6) 引用牧野論文
- (27) 佐藤哲英「中ノ川実範の生涯とその浄土教」『密教文化』七一・七二
- (28) 松崎恵水『平安密教の研究―興教大師覚鑿を中心として―』吉川弘文館 二〇〇二年 第九章第一節「興教大師教」と正智院道範一七三九〜五一頁
- (29) 道範の著述になる『初心頓覚鈔』『真言宗全集』巻二二 真言宗全集刊行会 昭和九年 七八〜一一六頁 『秘密念仏鈔』『大日本仏教全書』(巻七〇) 七九〜一〇頁をテキストとする。
- (30) 注(3) 引用名波論文 大日如来・天照大神習合説は同論文のうち(上)四六二二〇〇四年一〇月 第二節「夢想記」における天皇の身体聖性論―宝剣本体信仰―三八〜四一頁
- (31) 注(3) 引用名波論文 「神号天照尊、利名大日本国」について(中)の名波論でも「その『金輪聖王』の「神魂」を「天照尊」(天照大神)といひ、その国土を「大日本国」と呼ぶ」と解釈しておいた。密教系の即位灌頂の(新王)とは「大日本国」の主宰者となると觀念されている。それは天皇家の祖先神を祀る家父長となり、その継承がそのまま(天皇)の位に就くということとは異なる。即位灌頂は主権儀礼を古代王権と氏族共同体の觀念に新たな觀念を付け加えた。
- (32) 道範「初心頓覚鈔」上 七八下 なおこの言説は大日如来の仏号に関して「深義云」(成尊「真言付法纂要鈔」として引用された「我国大日本国云」を道範が思想的に敷衍したもの。
- (33) 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
- (34) 中世の神国思想研究は黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」『日本中世の国家と宗教』岩波書店 一九七五年 五〇四〜三八頁で、神国思想が顕密主義の一部としての本覚思想の特殊形態として出現し、その昂揚は顕密体制の反動的対応という意味をもっていた(佐藤弘夫の要約による)と解釈されて以来、あらためて活発となり、河内祥輔

- 「中世における神国の理念」佐伯有清先生古稀記念会編『日本古代の伝承と東アジア』吉川弘文館 一九九五年 佐々木馨「神国思想の中世的展開」『中世仏教と鎌倉幕府』吉川弘文館 一九九八年 佐藤弘夫「中世仏教における仏土と王土」『日本史研究』二四六 同「神国思想考」『日本史研究』三九〇 一九九五年二月 高橋美由紀「中世神国思想の側面―伊勢神道の成立と展開」大明堂、平成六年補論一 一九一―二〇七頁 伊藤聡「大日本国説について」などがある。
- (35) 註(3) 引用名波論文「理智事三点説」については(下)50 二〇〇六年一〇月 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」二四―三五頁
- (36) 道範「秘密念仏鈔」aは同書下「一性淨円明三転事」一一〇上、bは下「専修無間修事」一〇七下、cは同上「〇七上」。
- (37) 注(36) 引用道範著書 下「尋常行儀事」のうちの「六種助行」の第三 一〇七上。
- (38) 小山靖憲「高野山御手印縁起の成立」『紀州史研究(高野山特集)』五 平成二年一月
- (39) 伊勢神宮と高野山宗教圏の關係については注(4) 引用名波論文でも言及したが、道範『初心頓覚鈔』にもそれをうかがわせる伝説があるので紹介する。「又(弘法)大師御入定間、天照大神ヨリ一雙ノ烏ヲ奥院ニ宿直ニ置レタリ。烏ハ日輪ノ眷屬也ト云々(二下)」。また高野山と東国の武家については注(14) 引用來著書(二)「鎌倉武士と高野聖」一四三―五八頁にまとめられている。
- (40) 吉原浩人「筥崎宮記」考・附訳注『東洋の思想と宗教』七 一九九〇年六月
- (41) 注(6) 引用牧野論文
- (42) 注(3) 引用名波論文 慈円「夢想記」と成尊の天照大神・大日如来習合説との考察は(上)四六 二〇〇四年一〇月 第二節「夢想記」における天皇の身体性―宝剣本体信仰 四二頁
- (43) 『溪嵐拾葉集』(『大正新修大藏經』卷七六卷) 卷一五「五三下・五五四上 原文は以下の通り。「因物語云、小川承澄僧正義云、真言師云、光明真言功能、念仏功能、勝劣義判時、光明真言、大日覺王法界遍照、無処不至功能也。念仏者、顯応遍機仏功能也。不可及真言也云云。淨土宗義云、光明真言功能者、云滅罪、未云出離。称名功能者、光明遍照、十方世界、念仏衆生、撰取不捨(文)。応知、念仏者、往生直因、出離妙業也云事。加之、土砂功業者、微妙結縁也。念仏、往生勝業也云云。承澄僧正判云、真言師義、阿弥陀梵号翻名不知上事也。念仏宗儀、悉曇字義不知上難破也。共以不知案内事也。我悉曇通達、然者、光明真言功能字義、阿弥陀字義功能、一体不二也。不可偏執事也云云。所詮、阿弥陀遍照光明云、光明真言功能一分也。真言光明者法界之全体也。(下略)」
- (44) 慧浄「真言念仏集」『大日本仏教全書』(卷七〇) 第一二「称名即念」一二二上

- (45) 注(3) 引用名波論文「地層のかさなり」の喩については(下)第六節「延慶本平家物語の終局部が求める(期待の地平)——二元的世界像を統合する中世王権論——」五八―七三頁
- (46) 小西甚一『平家物語』の本文批判「水平傳承と垂直傳承——『日本語と日本文学』一五一―一九九二年二月
- (47) 覚鏡『五輪九字明秘密釈』『大正新修大藏經』(卷七九)一一上
- (48) 実範『大日経序分義』『日本大藏經』密教部章疏卷上一 五八七下
- (49) 神宮文庫蔵『天照大神儀軌』ただし小川豊生『中世神話のメチエ：変成する日本紀』と『麗氣記』(天礼卷)「中世の知と学——(注釈)を読む」森話社 一九九七年の引用本文によった。
- (50) 大曾根章介解題・翻刻『澄憲作文集』
- (51) 注(25) 引用石田著書 第五章「院政期の諸宗浄土教」二二七頁
- (52) 『孝養集』のテキストは『興教大師全集』(卷九)世相軒 一九三五年による。(1)は一五二四頁。四句偈引用のあとに「但し上根上智の人をば指置、其外の中下根の人並女人などは心閑に居て病につ、しみ、身を苦しめずして：往生を遂んには不如」とある。臨終行儀に唱える受戒偈とされている。(2)は一五七三頁。章句の引用のあとに「深く此誓願を頼て、能念十念を習べき也」とある。最後に十念のまゑに唱えるとされている。(3)は一五三四頁。四句偈引用のあとに「此文に付て照すと申は、月日の光の物を照すには、只一を照して底をば照さず。仏の光は万物に遍じて同体に冥合(シ)て照し玉ふ」とある。本論でも主張するように、あきらかに天台浄土教の受容する「一一光明」を批判していることがわかる。
- (53) 注(51) 引用石田著書 二二二、三頁 伊原照蓮「運敝僧正と孝養集」『興教大師覚鏡研究』春秋社 平成四年
松崎恵水『孝養集』について』『密教学研究』二〇 一九八八年 柳田良洪「真言密教成立過程の研究」山喜房仏書林 一九七九年 二〇七頁
- (54) 注(53) 引用伊原論文 七八一、二頁
- (55) 注(53) 櫛田著書 二〇七頁
- (56) 注(51) 引用石田著書 二二三頁
- (57) 注(52) 引用著書 一五一―一六頁
- (58) 大屋徳城「仏敝と十念極楽易往集」藤原兼実の信仰に関する疑問——『史林』九一— 大正一三年 この論考に關して向井隆健は「大屋は」この『十念極楽易往集』と『二期大要秘密集』との関連に及びこれらが同一の書物であると論説し、いな『十念極楽易往集』の中の一部がこの『二期大要秘密集』であることを論述して、これを仏敝撰としている。「『二期大要秘密集』の選考考」『密教学研究』二三 一九九二」と評価する。これが現在では定説となっ

- ている。
- (59) 『二期大要秘密集』 『興教大師全集』 (下巻) 一二二—三頁
- (60) 注(51) 引用石田著書
- (61) 小林美和 『平家物語生成論』 三弥井書店 一九八七年 第一章 『平家物語』 における歴史と構造』 一八七頁
- (62) 注(52) 引用著書 一五二〇、一頁
- (63) 注(52) 引用著書 一五三四頁
- (64) 注(52) 引用著書 一五八八頁
- (65) 実範 『病中修行記』 『真言宗安心全書』 (巻五)
- (66) 柳田良洪 『覚鑊の研究』 吉川弘文館 一九七五年 第一章第二節 『実範教学と覚鑊教学』 一七五、六頁
- (67) 源信 『往生要集』 岩波書店 日本思想大系 一九七八年 巻中 『三雑略観』 一三三、四頁
- (68) 注(52) 引用著書 一五三三頁
- (69) 注(29) 引用実範 『秘密念仏鈔』 一〇二上
- (70) 諦忍 『念仏無上醍醐編』 『大日本仏教全書』 巻上 一五四上下
- (71) 覚鑊 『咒字義』 『大正新修大藏經』 (巻七九) 一〇下
- (72) 覚鑊 『心月輪秘釈』 『大正新修大藏經』 (巻七九) 四〇下
- (73) 注(29) 引用実範 『初心頓覚鈔』 一下
- (74) 注(52) 引用著書 (中) 第一〇 『可観弥陀白豪事』 一五三四頁
- (75) 注(52) 引用著書 一五三四頁
- (76) 桑原博史全訳注 『西行物語』 講談社 昭和五六年 第二章一五 『伊勢参拝』 八九頁 桑原注は「鑑賞」(九九頁)による。