

『山王靈驗記』の成立と改変

はじめに

仏神が示したあらかなる靈驗の数々を集めた、いわゆる「靈驗記」は、絵巻の分野においては大きくみれば「縁起」の分野に属すると考えられる。ただ「縁起」を寺社の草創に関わる仏神の靈驗譚を集めたものと狭義に解釈すれば、これとは一線を画した独自の分野を形成していたとみることも不可能ではない。「靈驗記」が対象としたのは、基本的には、寺草創以後―「縁起」以降―の仏神の現した数々の靈驗であったからである。もちろん「靈驗記」の初めには、多くの場合その寺社の「縁起」が置かれるが、それはプロローグとしての「縁起」であり、「靈驗記」の主たる関心は、常に「縁起」後の世界にあったといつてよからう。

「靈驗記」がこのように「縁起」以降の仏神の靈驗を主要なテーマとしたのは、いうまでもなく「縁起」以後、「靈驗記」が作られた時代に至るまで、その靈驗にいささかも変化のないことを、人々に知らしめんがためであった。遠い昔の「縁起」の時代のことではなく、

そこから少しでも今に近い時代のできごととして仏神の靈驗を語ることで、「靈驗記」は人々の信仰を呼び起こし、繋ぎ止めようとしたのであった。

このような「靈驗記」の大きな特徴としてあげることができるのは、そこに収められたそれぞれの靈驗譚の独立性である。「靈驗記」は仏神の靈驗を示すことを第一義としており、そこでは原則としてできるだけさまざまな靈驗譚を数多く集めることが要求されていた。その結果、当然のことながら、「靈驗記」に収められた多くの靈驗譚は一つ一つの話が独立したものとなり、「靈驗記」は靈驗譚の集大成としての性格を強く有することとなったのである。「靈驗記」のかかる性格は、その成立と展開に大きな影響を与えたと推定される。小論は、特にこれらの点に留意し、『山王靈驗記』を素材として、「靈驗記」の成立とその後の改変について考えようとするものである。

『山王靈驗記』については、すでに梅津次郎・近藤喜博・小松茂美ら各氏のすぐれた業績があり、その成立および内容等については、多くのことがあきらかとなっている¹⁾。それら先学の成果を最初に整理しておけば、次のようになる。

1、現存する『山王靈驗記』の絵巻としては、特別な事情があつてこれだけが一卷別個に作られたと推定される弘安十一年（二二八八）の奥書をもつ日枝神社蔵の一卷（以下、『日枝本』と略す）と、これとは別にもともとは一連のものであつたと考えられる久保惣記念美術館（旧蓮華寺本、以下、A本と略す）二巻、
穎川美術館本（旧井上本、以下、B本と略す）一卷、生源寺（旧蔵本）一卷（以下、C本と略す）の計四巻（以下、この四巻のグループを『靈驗記』と略す）がある。

2、詞書だけを残すものとしては、『続群書類従』に収められた『日吉山王利生記』全九巻と（以下、『利生記』と略す）、妙法院蔵の『山王絵詞』全十五巻があり（以下、『絵詞』と略す）、両者の関係については、近藤氏は『利生記』を原・山王靈驗記とし、『絵詞』を新・山王靈驗記と理解され、また小松氏は『絵詞』のほうが『利生記』より古く、『絵詞』『利生記』の順で成立してきたとされている。

3、『絵詞』の詞書は、『靈驗記』の詞書とほぼ一致し、両者は同一の祖本より出ていると考えられる。

4、『山王靈驗記』の成立年代については、詞書中にみえる年記に関する記述等より、細かな時期については意見は別れるものの、鎌倉時代後期という点では、従来の説は一致する。

5、制作の動機・編者に関しては、『絵詞』は西園寺公衡が量仁親王（のちの光厳天皇）の出生直後に日吉社の祠官を編者として作らせたもので、一方『利生記』は制作の動機は不明なものの、編者はやはり日吉社の祠官であろうとする近藤氏の説がある。

6、巻数については、九巻本の『利生記』がまず先行し、ついて六巻の追巻があり、最後にこれらをもとに十五巻本の『絵詞』ができあがつたとする近藤説と、『利生記』はもともとは十巻からなつていたとする小松氏の説がある。

先学の業績は以上にとどまるものではないが、細かな点はそのつど本文中で紹介することとし、これらの研究成果をもとにさつそく『山王靈驗記』がどのように成立し、かつまた改変されていったかを、主として『利生記』『靈驗記』『絵詞』の三者を比較するなかで考察していききたい。なお、『日枝本』については、これだけが独立して一卷作成されたことがすでにあきらかとなつており、小論では直接の考証の対象からは省いた。

一 諸本の成立

1 『利生記』と『絵詞』の詞書

『利生記』『靈驗記』『絵詞』の三つが、どのような関係にあるかを、それぞれの詞書を比較していくことから始めよう。²⁾

まず、共通の話の多い『利生記』と『絵詞』の二つを比較していく。この二つは、総体的には、『利生記』の詞書のほうがより丁寧で詳しいことは一見してあきらかである。『絵詞』にはしばしば『利生記』にみえる文章が略されているのに対し、その逆は極めて少ないからである。このこと自体は、むしろ両者の成立の前後関係を確定する根拠とはなり得るものではない。『利生記』は『絵詞』に新しい文章を付加して成立したものと考えられるし、それとは反対に『利生記』の文章を削除して『絵詞』が成立したと推定することも可能

だからである。両者の文章を単純に比較するだけでは、決してその前後関係を確定することはできないのである。

ただ、『利生記』と『絵詞』の詞書を丹念にみていくと、あきらかにこの二つの間に前後関係を想定しなければ理解できない部分が僅かではあるが発見できる。それらの部分について、具体的にみていくこととしよう。⁽³⁾

1、天元元年、慈恵大師（良源）が、僧名帳の人数を削って石作氏の僧供をたやすくする話。（『利生記』2-3、『絵詞』1-2。出典に続く数字は、巻数と段数を表わす。以下、同じ）
話の内容は次のようなものである。

病に苦しむ「老母石作氏」の枕辺に山王が出現し、延暦寺の僧を供養すれば、病が治ると告げる。老母が三千人にも及ぶ延暦寺の僧にすぎないといって消える。これより先、慈恵大師は僧名帳に現住の山僧を、実際よりも七百人削って載せたので、人々は怪しんでいたが、のちに石作氏が二千人の僧供を申し出たので、その意図するところをようやく納得した。

この話の中で、いったん枕辺にたった「禅僧（山王）」が、僧供の時期を延期するよう告げるために再び石作氏の夢に現れる場面がある。『利生記』と『絵詞』のその部分を次に引用する。

（利生記）

かゝりければ、ことさら信心をはこびて、きさらぎの比、願をはたさむとする所に、已前の禅僧また来たりてのたまはく、仲春の月は触穢の事あるべし、四月に至りて果すべきなり云々。いさゝ

かもたがはず、二月には家中死穢の事侍りき、

（絵詞）

かゝりけれハ、ことさら信心を運て、二月のころ、願を果さむとする処ニ、以前の僧ハ又来て果へしと云、聴もたかはす、二月ニハ、家中穢の事侍き、

『利生記』によれば、二月に触穢のことがあるはずだから、僧供は四月まで延期すべきと、山王はあらかじめ告げるのであるが、『絵詞』のほうには、この山王の言葉が略されている。しかし、『利生記』にだけみえるこの山王の言葉が、もともと『絵詞』にも存在しなければならなかったことは、文章の続き具合をみれば、一見してあきらかである。

すなわち、『絵詞』は『利生記』と同じく「聴もたかはす、二月ニハ、家中穢の事侍き」と文章を続けているのである。この文章が山王の言葉があつて初めて生きてくることは、明白であろう。かの箇所において『利生記』の詞書は、間違いなく『絵詞』のそれよりも正しく、かつまた古い形を伝えているといえるのである。

このような例は、まだ他にもある。

2、山王の祟によつて、関白藤原師通が三宮の大磐石の下に埋まつて苦しむ話（『利生記』5-5、『絵詞』6-5）

この話も『利生記』『絵詞』の問題となる部分を次に引用する。

（利生記）

関白殿薨給て後、八王子三宮の神殿の間に大磐石あり、そのしたに、雨夜は、常に人愁吟する声きこへければ、参詣の貴詣賤あや

しみ思ひけり、或時あまた人の夢に見けるは、関白殿の御魂を、八王子権現殿(註)の底にうづみをかせ給たり、其躰束帯したる貴俗、磐石におされたり、雨の降時は石ふとるゆへに、いよいよたへがたきなりとぞしめされける、其後星霜かさなるほどに、又人の夢に、ひさしく磐石の下に被召置たりつれ共、長日不退法華講功力によりて、すでにたすかりぬと被仰けり、さてぞ巖の下の愁患の声もやみにける、

(絵詞)

関白殿薨給て後、八王寺三宮の神殿の間に大磐石あり、其下雨の夜ハ、常二人の愁吟する声きこへけれハ、参詣の貴賤あやしミけり、関白殿の御魂をは、八王子権現殿の底ニ、うつミをかせ給たり、其躰束帯したる貴俗、磐石ニおされたり、雨のふる時ハ石ふとる故ニ、いよくたへかたきなりとぞしめされける、其後星霜かさなるほどに、又人の夢ニ、久磐石の下ニめしをかせ給たりつれとも、長日不退法華講の功力ニよりて、すでにたすかりぬとおほせられけり、

『利生記』は、まず数多くの人が、師通の大磐石の下で苦しむ姿を夢に見、ついで後に再び「又人の夢」に長日不退法華講の功力によつて「すでにたすかりぬ」という師通の声を聞いたと記す。つまり『利生記』では師通の苦しみとそこからの解放は、それぞれ不特定多数の人々の二度に渡る夢によつてあきらかとなつていたのである。

これに対し、『絵詞』では「人の夢」は、後半の一度だけになつてしまつてゐる。しかし、この場合も、本来あるべき最初の夢がなんらかの理由で欠落してしまつたことは、次の二点からあきらかであ

る。

まず第一は、最初の師通の苦しみについて語つた部分が「いよいよたへかたきなりとぞしめされける」でしめくくられているにもかかわらず、なによつてこの事実が「しめされ」たかが不明確な点である。いうまでもなく、これは『利生記』でいえば、「あまた人の夢に見けるは」という部分が欠落したためであると考えられる。

第二点としては、師通の苦しみからの解放を記すにあたり、『絵詞』においても、「又人の夢ニ」という文章で始まつている点があげられる。この「又」が、人々にとつての二度目の夢であることを示すためのものであつたことは、『利生記』の場合を見ればあきらかである。しかし、『絵詞』では、最初の話が夢によつて人々に示された事が不明確なため、この「又」はほとんど意味を成さなくなつてゐるのである。

以上、この段においても、『利生記』の詞書のほうが、『絵詞』のそれに較べて、はるかに整つており、かつまた古いことはあきらかと考える。

1と2の二例は、『利生記』と『絵詞』の成立の前後関係を考察する上において、決定的ともいふべき意味合いをもつてゐる。すなわち、『利生記』の内容は、『絵詞』のそれよりもあきらかにより古いと判断せざるを得ないのである。そして、そのような判断に立つとき、両者の詞書の相違は、より合理的の説明できる部分が数多く指摘できることとなる。⁴⁾一例をあげよう。

3、東塔東谷の月蔵房桓舜僧都が、若いころ、離山しようとしたが、山王の夢想によつて、のちには栄華を願わずに偏に往生浄土を欣求するようになった話。

この話においても、両者の詞書には若干の相違点があるが、とくに注目される部分を次に合わせ引用する。稻荷社に参籠した桓舜の夢に、稻荷の神(貴女)と山王(貴客)が現れ、問答する場面である。桓舜の願いを聞き入れて稻荷の神が現世の富を授けようとしたところ、山王が出現して、これを撤回させるこの部分には、『利生記』と『絵詞』の詞書ではかなりの差がある。(『利生記』6-7、『絵詞』5-5)

(利生記)

かくて七日にみちける夜の夢に、神殿の御戸をしひらきて、唐装束してけだかく目出たき貴女、我むねを引あけて、二寸ばかりなる札をおし付てかへり給ぬ、千石と云文字あり、いみじく神恩かうぶりぬと思ほどに、鳥居の方より止事なき貴客の眷属圍繞していり給へり、たれかはかくばかりの粧ならんと見るほどに、宝殿よりありつる女房いそぎ出あひ給、何ゆへに御わたりにかと思かけずなど申給、貴客の給やう、桓舜と申法師の望申事や侍りつると申さるれば、さること侍り、七日間さまぐの法施などして、懇に祈申つれば、唯今相計侍りと申給、貴客仰せられけるは、ゆめくあるまじき事なり、我にも年比敷事、祈禱あさからざりつれば、いかなる栄華をもあたうべかりつれども、わざと聞かれ侍らぬ也、いそぎめし返せとの給ふに、女房おどろき給て、さるゆへの侍らんもしり給はず、いみじきあやまち仕けり、但、その僧いまだいせず、召返べしとて、立よりて胸なりつる札をとり返し給ぬ、

(絵詞)

七日ニミちける夜の夢ニ、神殿の御戸をおしひらきて、唐装束の貴女、我胸ニ二寸はかりなる札の千石とかきたるをおしつけ給へり、いみじき神恩かうふりぬと思程ニ、鳥居の方より止事なき貴客の眷属圍繞したるか入給へり、前の貴女出合給ける、貴女の給様、桓舜と申法師の望申事や侍つると申されけれハ、さる事侍り、七日の間様々の法施して、懇切ニ申つれハ、相計侍ぬと申給、貴客ゆめくあるまじき事也、我にも祈申つれハ、いかなる栄花をもあたふへかりつれ共、態聞入侍らぬ也、いそぎめし返との給、貴如い^ミしきあやまりし侍、努々其端なし、いまた出す、召返へしとて、胸の簡を召返し給ぬ、

『利生記』の話が、順を追って丁寧に進行していくのに対し、『絵詞』が所々で文章を省略・変更した結果、話の流れが極めてぎこちないものになっていることは、両者を比較してみれば、容易に理解できよう。なかでもダブルバーをほどこして示した箇所では、「貴客」「貴女」の話し言葉であることを示す、「(貴客)仰せられるは」「(女房)おどろき給て」といった導入部の言葉が『絵詞』では省略されており、意味が非常に通じにくくなってしまっている。

この3の場合にも、『利生記』の詞書がより古い形を伝えており、『絵詞』の詞書はその古い詞書に手を加えて成立したと考えて初めて、その相違点は整合性をもって理解できるものと考えられる。

なお、『絵詞』にも『利生記』にはみえない詞書の文章が多く存在するが、それらはいずれも、後に追加されたであろうことは推定可能でも、『利生記』に先行して存在していたことを証明できるものは一点もない。詞書に限っていえば、『絵詞』が『利生記』に先行して

存在していた可能性はまったくないといってよい。

また、詞書以外でも『利生記』が『絵詞』に先行していたことを示唆するものとしては、たとえば、『利生記』では漢文で記されていた箇所が、『絵詞』では読み下し文となつていゝことがあげられる。通常、漢文を読み下し文にすることは容易でも、その逆は、かなり困難と思われるからである。

以上、主として、詞書の面から『利生記』と『絵詞』の関係を考察した場合、『利生記』が『絵詞』に先行する古い形を残すものであることがあきらかとなつたものと考ええる。

2 『靈驗記』と『絵詞』の詞書

『利生記』の詞書が『絵詞』のそれよりも古いことがあきらかとなつた。それでは残された今一つの『靈驗記』は、この両者とのような関係にあつたのであろうか。『靈驗記』の詞書が『利生記』よりも『絵詞』と極めて近い関係にあることは、すでに先学の指摘がある通りである。⁵⁾この点と前節で得た結論からして、三者のなかでは『利生記』がもっとも古い形をとどめていることはまずまちがいない。ここでは、『靈驗記』と『絵詞』の関係を絞つて考えていくこととする。

前章と同じく実例をあげて具体的に両者の詞書を比較し、検討を加えていく。

1、冷泉円融帝の頃、讃岐守経元(詮光)が、任国に赴く途中で難船し、幼子一人だけが助かり、山王の猿に養われ、のち比叡山に入つて得度する話(『靈驗記』A上—5、『絵詞』3—5)。

(靈驗記)

冷泉円融の比のことにや、讃岐守経元とかや、任国によりて、下向しけるに大風にあひて舟海中にしつみ、たすかるものなかりけり、其中に三歳の子をいたきたる女はしつみて、子は板にのりて、いそ山もとにうちよせられたり、人のとをる所にてもなければ、山陰になきるたり、大なる猿とも根をほり菓ひろひてやしなひけり、

(絵詞)

冷泉円融の比のことにや、讃岐守詮光とかや、任国二よりて下向しけるに、大風二逢て、船海中二しつみ、たすかるものなかりける、其中二三歳子をいたきたる女、いたにのりて、いそ山もとに打よせられたり、人のとをる所にてもなし、山中二なきいたり、大なる猿、根をほり菓をひろうてやしなひける、

経元(詮光)の幼子だけが難を逃れ「いそ山もと」に打ち上げられたことを記した場面であるが、『靈驗記』が幼子を抱いた女は沈み、子供だけが板にのつて助かったことになつてゐるのに対し、『絵詞』では、女が沈んだことを示す言葉が欠落しており、あたかも女までが板にのつて助かったかのように読み取れる。しかし、この後の展開から見ると、助かったのはまちがひなく子供だけであり、『絵詞』よりも『靈驗記』のほうが正しく、当初の姿を正確に伝えている。

2、九条頼経が將軍であつた頃、訴訟のことで、関東に下向していた女房が、借銭に苦しみ、鎌倉名越の山王に頼み奉つて、救はれた話。(『靈驗記』A下—3、『絵詞』14—3)

(靈驗記)

即小女か父母おもひけるは、か程山王の御いとをしみの人にておはしけるを知らずして、日ころなさけなくせめつらむこそ、くやしけれとて、やかて八十貫のふみを返すのみならず、衣裳酒肴などゆゝしくして、彼女房のやとへそゆきける、おもひまうけたる事(ママ)なければ、いまはとられんするよとて、下人ともあはてさききてかなしむほとに、事のやうを委くかたりける時そ、上下皆たなこゝろを合て、悦あへりける、末代なりといへとも、山王の御方便まことにかたしけなかりけり、

(絵詞)

即小女か父母思けるハ、か程山王の御いとをしミの人にておハしけるをしらすして、日比なさけなくせめつらんこそ、くやしけれとて、やかて八十貫の文書を返すのミならず、衣賞酒肴(ママ)などゆゝしくして、彼女房の屋とへそゆきける、思まうけたる事なれハ、いまハとハれんするよとて、下人ともあわてさハきてかなしむ程に、事の様を委くかたりける時そ、上下みな掌を合て、末代なりとハいへとも、山王の御方便まことにかたしけなかりけり、

『靈驗記』が「上下皆たなこゝろを合て、悦あへりける」と記し、人々が山王の靈驗に感謝しことを述べ、ついで「末代なりといへとも、山王の御方便まことにかたしけなかりけり」と筆者の感慨を述べて終わるのに対し、『絵詞』では、「上下みな掌を合て、末代なりとハいへとも、山王の御方便まことにかたしけなかりけり」と、話の終わりが尻切れとんぼのまま、末尾の筆者の感慨へと連なる。これも『靈驗記』の詞書のほうが、本来の姿を正しく伝えており、

『絵詞』の詞書には欠損の多いことを示すものであろう。

このほか必ずしも断定できないものの、内容からみて、『絵詞』では文章が欠落してしまつたのであろうと推定可能な箇所もいくつかある。次に引用したのはそのような例の一つである(『靈驗記』A下1、『絵詞』14-1)。

(靈驗記)

年ころ馮奉し日吉を、鎌倉に名越といふ所に、山王堂とてあかめたてまつれるに引つれて参詣して、七千度をまいらせけり、つゝましき身となりはてゝかゝるうき目を見るこそかなしけれ、

(絵詞)

年比馮たてまつりたりし日吉を、鎌倉に名越と云所に、山王堂とてあかめ奉つるに引つれて参詣あり、つゝましき身と成はてゝ、かゝるうき目を見るこそかなしけれ、

『靈驗記』にのみ見える「七千度をまいらせけり」という言葉は、必ずしも当初からあつた言葉とは断定できない。しかし、たんに名越の山王堂に参詣したことがあるというだけでは、いかにも山王の靈驗を被る要因となるには弱く、「七千度」という参詣の数の多さを記す『靈驗記』のほうが、やはり正しい本来の詞書の姿を伝えているとみてよからう。

1、2ともに『絵詞』では欠落している文章を『靈驗記』が正しく伝えていることがあきらかとなつた。『靈驗記』は『絵詞』に先行する詞書を有していたとみてまず誤りない。

そして、このことは『靈驗記』と『利生記』の詞書を比較するこ

とによっても、側面からではあるが裏付けられる。すなわち、『靈驗記』にはわずかではあるが『利生記』と共通する詞書をもつものが残っており、それらを比較すると『絵詞』よりも『靈驗記』のほうが『利生記』に近いことが確認できるからである。

次に引用した『靈驗記』の詞書は、柩葬に関わる話の後半部の一節である。括弧で括った箇所が『絵詞』にはみえず、『靈驗記』にのみ記されている部分である（『利生記』6-7、『靈驗記』B-5）。

（利生記）

即山に帰りのほりて、ながく一旦榮路の運命をねがはずして、偏に三尊来迎の往生をぞ祈精しける、されば臨終正念にて、念仏さらに休せず、供養焼香して、西にむきてぞ終にける、

（靈驗記）

其後は山にかへりのほりて、（永一旦榮花の運命を願はずして）、偏に往生浄土の祈精の外他事なかりけり、されば臨終正念にてそ終ける、

このような箇所は他にもいくつか指摘することができ、『靈驗記』が『絵詞』より古く、かつまた『絵詞』よりも古い『利生記』の詞書をよりよく伝えていることはあきらかと考える。

ただ、それにしても『靈驗記』と『絵詞』の近似性は極めて強く、この点に留意して、『利生記』を含めた三本の詞書の関係を整理すれば、次のようになる。

まず、古さの点でいえば、三つのなかでもっとも古いのは『利生記』であり、ついで『靈驗記』『絵詞』の順となる。内容的には、『利

生記』だけが他の二本と大きな違いをみせており、それに対し『靈驗記』と『絵詞』は極めて近い関係にあったと考えられる。

そして、これらを総合すれば、最初に『利生記』が存在し、これを再編する形で『原・靈驗記』ともいべき本が成立し、やがてその『原・靈驗記』の写本として、『靈驗記』『絵詞』が成立したものと想定される。

では、『利生記』『靈驗記』『絵詞』の三本の前後関係がこのように想定できるとすれば、『利生記』とこれに続く『原・靈驗記』は、それぞれどのような経過をたどって成立してきたのであろうか。この点について、章を改めて考えていくこととしよう。

二 『利生記』の改変

1 『利生記』から『原・靈驗記』へ

本章では、『利生記』と『絵詞』の巻・段の構成を比較・検討するなかで、とくに『利生記』にいかなる改変が加えられ、『原・靈驗記』がどのようにして成立してきたかを考えていくこととしたい。

最初に『利生記』と『絵詞』の巻・段の違いを一覧（表1）に示す。

この表を一覧して、なによりもまず印象的なのは、『絵詞』においては、『利生記』の巻・段構成がまったく解体・改変されてしまっていることであろう。『絵詞』はたんに『利生記』を改変しただけでなく、『利生記』から若干の話を削除し、数多くの新しい話をつけくわえて成立しているのである。

『靈驗記』『利生記』の成立を考えるにあたり、最初にこの『利生

記』からの話の削除と、新しい話の添加について考えることから始めよう。

前書(『利生記』1-1)を除けば、『利生記』に見えて、『絵詞』に収録されていない話は、次の三つである。

- a、『利生記』1-2
- b、『利生記』3-6、7
- c、『利生記』8-3、4、5

これらの話が『絵詞』に収録されなかった理由はなんであろうか。3つの話の中で比較的その理由が容易に推定されるのは、cの話である。これは日吉の祠官を殺害した法師を、官との内約があったにもかかわらず、先頭に立って使庁から奪い取った山僧の話である。『利生記』では、この山僧はやがて没して閻魔王庁にいたるが、「我為志深して芳言をほどこしたる者」として助け出され、再び生き返ったことになっている。

日吉祠官がいれば痴話が原因で殺されるというショッキングな話であるとともに、官との約束に背いた山僧が山王の厚い庇護をうけるといふ、これまた反社会的な行為を容認するような話の内容が『絵詞』では嫌われたものに違いない。

cがこのように靈験記になじまない内容を含んでおり、『絵詞』には再録されなかったであろう理由が、容易に推定可能であるのに対し、a、bの場合はその理由が容易には分からない。特にcはその履歴を中心に相応がこうむった山王の靈験を集めたものであり、また、bは後三条天皇が二宮の靈験によって即位した話を二段にわたって記したもので、いずれも高僧・天皇についての山王靈験譚として、そのまま問題となるような内容を含んでいるようには見受け

表1 「利生記」絵詞「巻・段対照表」(※は前半、*は後半を示す)

利生記	1 卷	2 卷	3 卷	4 卷	5 卷	6 卷	7 卷	8 卷	9 卷
絵詞	1 段	1 段	1 段	2 段	2 段	3 段	3 段	4 段	4 段
利生記	1 段	2 段	3 段	4 段	5 段	6 段	7 段	8 段	9 段
絵詞	2 卷 1 段	3 卷 1 段	3 卷 2 段	4 卷 2 段	4 卷 3 段	5 卷 2 段	5 卷 3 段	6 卷 1 段	6 卷 2 段
利生記	1 段	2 段	3 段	4 段	5 段	6 段	7 段	8 段	9 段
絵詞	8 卷 5 段	11 卷 3 段	10 卷 4 段	12 卷 6 段	6 卷 1 段	6 卷 2 段	3 卷 3 段	9 卷 3 段	7 卷 3 段
利生記	1 段	2 段	3 段	4 段	5 段	6 段	7 段	8 段	9 段
絵詞	14 卷 7 段	14 卷 9 段	2 卷 3 段	13 卷 5 段	12 卷 2 段	11 卷 1 段	11 卷 2 段	13 卷 4 段	14 卷 9 段

られない。

ただ、注目すべきことが一つある。二つの話がともに二宮(地主権現)について詳しく記していることである。この点を手掛かりに『利生記』『絵詞』における二宮の位置について考えてみよう。

『利生記』『絵詞』は、いうまでもなく山王三聖と呼ばれた大宮・二宮・聖真子を始めとするいわゆる「山王」にかかわる靈験を集めたものであるが、実はこの「山王」の性格が一般的には複雑である。ある場合には日吉七社の七社の神、いわゆる日吉七社を指すこともあるし、あるいは日吉七社の中でもとくに重視された大宮・二宮・聖真子の三神(山王三聖)を限って指すこともあるからである。ただ、『利生記』『絵詞』の場合、山王の定義はかなり狭義に使われている。すなわち、ここでは多くの場合、日吉七社の中でも主神と考えられている大宮を指していることが多く、特に貴僧の姿で出現する山王は、ほとんどの場合、大宮の化身と考えてよい。

さて、このような点を念頭において、『利生記』『絵詞』に登場して靈験を現わす山王および日吉の神々を一覧にしてみると表2・3のようになる。この表2を見て、まず気付くのは、意外なことに二宮についてはその靈験を示す話がきわめて少なく、大半の靈験が大宮と十禅師の話として語られているという点である。では、なぜ日吉七社の中では山王三聖の中にも入っていない十禅師が、『利生記』『絵詞』にこれほど多く登場してくるのであろうか。

2 山王の託宣と十禅師

十禅師が数多く『利生記』『絵詞』に登場してくる理由は、この神が有していた神としての独自の機能にあったと考えられる。表2を

いま一度、詳細にみていくと、そのことはおのずからあきらかとなってくる。

表2によれば、『利生記』『絵詞』の中では、山王の神意は、通常、次の三つの形をもって表れてくることとなっている。

- 1、子女・巫女等に憑いて託宣を下す。
- 2、夢中に出現して神意を告げる。
- 3、姿を現わすことなく、声だけで神意を告げる。

このうち十禅師の場合には、『利生記』『絵詞』ともに、ほぼすべて1の形をとって出現してくるところにその特色がある。すなわち、話の中で十禅師が登場してくる時、そのほとんどの場合は、子女もしくは巫女に憑いて託宣を垂れるという形をとっているのである。十禅師と山王の託宣は密接に繋がっていた。

この点において、あきらかに十禅師は日吉の神々のなかでも特殊な地位を占めていたと考えなければならない。そして、十禅師のその地位は、『利生記』4-4で、いみじくも十禅師みずから「是は大宮権現の御使として、十禅師宮のわざなり」と述べているように、大宮、しいては山王の使者として、彼界と現世を結ぶという地位であったと考えてよからう。『絵詞』9-5には、高僧長耀の寿命等について、十禅師が大宮の諮問を受けている場面が描かれているが、これらも山王(大宮)の使者または家人として、十禅師が大宮の意志の下に動くと考えられていたことを物語るものとみてよい。

さらにこのような十禅師の性格が当時の人々にとって、いかに重要なものであったかを具体的に示すものとして『利生記』『絵詞』にしばしば登場してくる巫女の存在を指摘することができる。

一例をあげよう。次に引用したのは、『絵詞』8-4に見える、源

表2 『利生記』に登場する神仏

巻 段	神 仏 名		巻 段	神 仏 名			
1	1		6	1	山王		
	2	大宮 二宮 不動明王		2	山王		
	3	(山王)		不動明王	3	十禅師	
					4	日吉明神	
	5	(山王)			5	十禅師	
							6
	7	(山王)		7	(山王)		
2	1	山王	7	1			
	2	山王		2	十禅師		
						3	十禅師
	4	大宮		大宮	4	(山王)	
					5	山王	
	6	(大宮)		6	十禅師		
3	1	<u>山王</u>	8	1	山王		
	2	山王		2	住吉明神		
						3	十禅師
	5	十禅師		5	大宮		
	6	二宮		二宮	6	(聖真子)	
					7	(十禅師)	
	8			(赤山明神)	7		
					8	(山王)	
9		9	山王				
4	1	日吉明神	11	11	山王		
	2			横川御廟大和尚 根本中堂薬師如来	9	山王	
							3
	4	十禅師					
	5	山王		9	1	(山王)	
	6	山王					2
5	1	牛汚宮 三宮	9	3	(山王)		
				2	(山王)	1	十禅師
	3	山王					
	4						
5							

- 1、太字は子女・巫女等に憑いてくださった託宣。
- 2、特に巫女に憑いてくださった託宣には下線を付した。
- 3、括弧で示したのは、夢中に神仏が出現して神意を告げた例。
- 4、斜体で示したのは、姿を現わすことなく声だけで神意を告げた例。

表3 『絵詞』にのみ登場する神仏

巻 段	神 仏 名		巻 段	神 仏 名	
3 5	山王	<u>十禪師</u>	10 1		大宮 <u>十禪師</u>
4 1	<u>山王</u>		2 3	山王	十禪師
5 1	山王	(大宮)			(十禪師)
	7	(十禪師)	11 7	<u>山王</u>	
7 5	(山王)		12 2	<u>山王</u>	
6 7	山王		13 3		<u>十禪師</u>
	山王		14 1	山王	
8 2		2 3			
3 4 7	山王 山王	(大宮)・二宮・聖真子 大宮・聖真子 <u>十禪師</u>	10 11		
9 1 2 5		大宮 (二宮) (大宮) (十禪師)	12 13	山王 山王	

恵なる山僧が日吉社に百日参籠の後、「山王の御意」を見んがために、巫女に依頼してその託宣を聞く場面である。

東塔南谷桜本法印源恵といふ人、毎年不闕六箇日、聖真子の不
断念仏を勤けり、其故ハ彼法印社頭二百ケ日参籠て、殊ニ所望
の旨を祈請せらるゝ事ありけり、山王の御意をはかりたてまつ
らんかためニ、姫座の寄琴を請して、十禪師の宮を勧請したて
まつる、即御託宣あり、法印申云、我祈請仕事、御感応候へし
やと、十禪師御託宣云、またえかなふへからず、二の不可ある
故也、一ニハ殺害の事を口入せし故、二ニハ短命也云云、法印
申云、高位重職、存命の上の事也、いかにしてか命をのへて、
後世菩提の勤を仕候へき哉と、又十禪師被仰ての給く、定業転
かたし、我力およハさる事也、但、決定悪業を転し、浄土にも
往生し、福も来たり、命も延る事ハ、聖真寺^子不断念仏といふ事
あり、汝それをつとむへき也と云云、此謂ニ彼法印、毎年六ケ
日、在世の間勤られけり、門跡相統して勤仕すへきよし、遺言
ありと、件門葉の人中納言禪師行宴御託宣、其座ニつらなりて、
まのあたり是をきく、後代のためしニしるして、本所道場へを
くりけるとなむ、

ここでは源恵は、巫女に依頼し十禪師を「勧請」して、山王の神
意を聞いているのであり、当時の人々が彼界と現世を結ぶ経路を、
山王(大宮)から十禪師さらには巫女という順で理解していたこと
を、この話は如実に物語っている。

また、この話で源恵が十禪師の勧請を依頼した「姫座」とは、十

禪師社を中心に集まっていた巫女の集団と推定され、「姫座」の「寄琴」と記されているところからすれば、琴をかなでて十禪師を勧請したものであろう。人々の日常的な要求に答えるため、このような巫女の集団が存在していたことは、きわめて興味深い。

それはともかくとして、『利生記』『絵詞』には、このほかにも十禪師が巫女を通じて託宣を垂れる話は、いくつか収録されている。当時の人々はたんに夢中や一般の子女の口を通じて受動的に山王の神意を知っただけでなく、しばしば巫女を仲介にして能動的に山王の神意を知ろうとしていたのであり、そして、その際ともに重要な役割を果たしていた神が日吉社においては十禪師だったのである。『利生記』『絵詞』において、十禪師が繰り返し登場してくる理由は、まさにこの点にあった。

ただ、この十禪師の役割も、客観的にみれば、あくまで山王の使者として初めて重要なわけであり、十禪師そのものが単独で重要視されていたわけではないことは、改めて確認しておく必要がある。つまり、『利生記』『絵詞』において、いかに十禪師が登場してこようと、主役はあくまでその背後にひかえている山王であり、十禪師はそれを引き立てるための効果的な脇役にすぎなかったのである。

そして、すでに述べたように『利生記』『絵詞』において、山王イコール大宮という公式が存在していたことからすれば、十禪師をもつて効果的に記された山王の靈験とは、とりもなおさず大宮の靈験であったことになる。先の表1をこのような観点にたつて見直せば、『利生記』『絵詞』がともにその大半を大宮の靈験譚によって占められていることは、おのずからあきらかであろう。『利生記』『絵詞』は、山王の靈験を語るという形を取りながら、その実、主として大

宮の靈験を説くことに多くの紙面を割いているのである。

3 二宮と大宮

一部の例外を除き、『利生記』『絵詞』が、大宮の靈験譚によって占められていることがあきらかとなった。

それでは話をもとに戻し、『利生記』から『絵詞』に移行する段階で1、2の話しが削除された理由をいま一度考えていくこととしよう。

先にあげた1、2は『利生記』の中にあつても、二宮を取り上げたくわめてまねな話であつたが、その内容もまた、二宮についてかなり詳しく記しているという点において、他の話とは一線を画している。1の話では二宮についてその縁起を簡単ではあるが記しており、また2ではめずらしいことに二宮が託宣を下しているのである。

1、2の話は二宮の靈験を説くという点においてあきらかに共通点をもっていた。すなわち、『利生記』では独自に靈験を發揮することのできていた二宮は、『絵詞』になるとまったくといっていいほど靈験を見せなくなり、山王の靈験は完全に大宮・十禪師によって独占されてしまうのである。このように考えてくると、のちに成立した『絵詞』が『利生記』から1、2の話しを除外した理由は、まさしくこの二宮の存在にあつたらしいことがわかる。つまり、『絵詞』は、『利生記』に収められていたこの二つの話を除外することで、靈験記をできるだけ大宮および十禪師の靈験譚で統一しようとしたと考えられるのである。ここからは、大宮こそが山王を代表する神であるとする、『絵詞』—しいては『原・靈験記』—の編者の極めて強い意思(思想)が読み取れる。

そして、このような大宮と二宮をめぐる『利生記』と『絵詞』の取り扱いの違いを、もつともよく示すのは、それぞれの前書ともいうべき巻第一第一段の文章である。そこで『利生記』が「山王と申は、三七社までおはしませども、上七社を本とす、中にも大宮・二宮むねとの御事なり」と、二宮とならぶ主要な祭神としているのに対し、『絵詞』では、二宮については一切言及していないのである。それだけではない。『絵詞』は「其大小神祇の内、日吉山王七社者、是平安城鬼門の鎮守、天台擁護の神明也、中にも大宮権現の御本懐ハ」と記し、大宮の「御本懐」を詳しく書き連ねたあと、「抑又十禅師権現ハ」とひき続いて、つぎのように十禅師の神威を説いて終わっているのである。

本地薩埵の当初、釈尊摩頂の附属をうけ、現在未来の人天を請取り、毎日晨朝の入定をしめ、入諸地獄の済度、身を捨給、加之、今世・後世の引導ハ、現当・二世の衆望也、折れハ感應人にあまねし、たとへハ一月の影を万水に通するかことし、仰は効験物ニこたふ、是を五夜の霜の九乳の響ニ和する二類す、

『利生記』が大宮・二宮の二神を「むねとの御事」として並列的に重視したのに対し、『絵詞』が大宮・十禅師の二神をもってこれにかえていたことが、この前書(巻第一第一段)の内容から知られよう。十禅師が大宮の靈験を引き立てるための効果的な脇役であったことはすでに指摘した通りであり、『絵詞』の編者が『利生記』から1、2の話削除した理由は、やはり山王の靈験を主として大宮の靈験として語ろうとしたその強い意思によるところが大きいことを、この

前書きは示している。

このような二宮の取り扱いに関わる相違は、いうまでもなく『利生記』と『絵詞』の編者の有していた思想性の相違に基くと考えられる。次章では、この点を中心に改めて『利生記』と『絵詞』の成立について、考えていくこととする。

三 作成の契機と撰者

1 『利生記』の成立

『利生記』の巻数については、従来、二つの説がある。一つは現在伝えられている全九巻の姿を本来の巻数と考える説であり、いま一つは当初は末尾にもう一卷あり、もともとは全十巻であったという説である^⑩。現存の姿をそのまま容認する前者の説はともかく、積極的に十巻説を唱える根拠はどこにあるのであろうか。

十巻説を提唱する小松氏は、『利生記』9-3の末尾に収められた話が、結びの話としては、「不相応」であることをもって、その根拠の一つにあげられている。小松氏は、具体的にどの様な点が「不相応」であるのかについては言及されていないが、この指摘は、別の意味で重要である。なぜなら、巻第九はたんに第三段のみならず、一段から三段まですべてが、あきらかにそれ以前の巻第八までとは異質の感を読む人に与えるからである。この点において、巻第九は『利生記』の本来の巻数を考える上において、まちがいにきわめて重要な位置を占めるものと考えられる。

では、巻第九が他の巻とは異なる感の人々に与える理由はどこにあるのであろうか。その理由は大きく分けて二つあるようである。

その第一点は、この巻がわずか三巻ではあるが、全体としてまとまりをもった話となっている点である。確かにのちに詳しくみるように第一、二段は藤原仲兼を主人公にした話であり、第三段はその子賢阿を主人公にした話と、主人公は変わる。しかし、二つの話はいま一つ、親子二代にわたっての日吉社との深い結び付きを物語る形をとっており、巻第九はこれだけでまとまりをもった話となっているのである。

『利生記』においてこのような巻単位で独立した構成を取る巻としては、このほかには、わずかに巻第五があるだけである。ただ、巻第五のほうは、有名な関白藤原師通が山王の神罰を受け死ぬ話であり、『平家物語』等にも収められた話をそのまま転用したものである。⁽¹²⁾これに対し、巻第九の仲兼・賢阿の話は、巻第五の話ほど著名な話でもなく、これに一巻をあてている『利生記』の構成は極めて特異といわなければならない。

第二点として指摘することができるのは、その主人公の性格である。主人公となっている仲兼・賢阿は、ともに国司クラスの官人であり、もちろん、俗人である。ところが『利生記』にはこのような俗人が話の主人公として登場してくる話は、他に例がまったくないのである。これ以前の巻において『利生記』が山王の霊験もしくは神罰を被る対象としているのは延暦寺の僧侶であり、さもなくば、日吉社の祠官か他の寺社の僧侶や祠官たちであった。ただ、ここでも、巻第五の師通の話が、巻第九とならんで俗人を主人公としためずらしい例となっているが、これは権力者藤原師通さえもが、山王の神罰を免れえなかつたという趣旨のものであり、巻第九とは性格を異にする。『平家物語』等より転載された巻第五と巻第九とはやは

り区別して考える必要がある。

このようにみると、俗人が山王の霊験を被ったという巻第九の話は、『利生記』の中にあつて、確かに特殊な位置を占めているといわなければならない。巻第九の内容にたちいって、いまま少し詳しく検討を加えていくこととしよう。煩をいとわず、巻第九に収められた三段すべてを次に引用する。

土御門院御宇元久二年十月二日叡山に火有て大講堂やけたりける、其後近江守仲兼朝臣に仰て、江州河州両国をもて造進すべきよしをぞ宣下せられける、然るに彼両国の杣には、大木有がたかりける、折節美作国たけむへといふ所をなん知行しけるゆゑしき杣ありけり、大河麓にながれたりといへ共、材木を下べき谷川には、多のふしきながれき横たはり積て、流水なを通じがたかりければ、筏をくだすにおよばずとて、いたづらにのみおもひわづらふところに、或夜夢中に、袈帯きたる僧の塗足駄はきたるが、扱楯をもちて河をさらふるあり、堀河とぞおほへける、何事をかとあやしみ思ところに、僧云、山門講堂の材木を下さんとて、河を掃除なりとぞ申ける、仲兼即夢中に、山王御方便にてたけむへ河をさらへ給ふよとおほへければ、深是をたのみて、夢の後朝に、家人を彼国へさしくだして、早く材木をとるべきよし申たりけるに、土民等材木をとるといふとも、下すべき便なし、こはいかゞとて再三飛脚をたてけれ共、存旨あり。の□を慕ていそぎ杣人下おろすべきよし申下す所に、庄官あざけりながら、料物を杣人にたまはせければ、即おほくの材木をとりて、杣の辺谷の間にぞつみおきたりける、其後三十

余日むなしく明しくらす程に、或夜雷雨天をひゞかし、驟兩岸をうがち、流水波をあげ、大地浮たりければ、経代の古木数万の巖石悉くおしながされて、取おく所の材木天然として下りけり、國中の壯觀まことに奇特なり、この地は山王神慮をほどこし給て、摩睺羅伽の身を現じ給ひけるかとぞおほへける。

繪

仲兼朝臣は材木おもひのことく下しぬとき、抃悦きはまりなく、感涙をさへがたかりけり、則国々浦々をめぐらして、叡山の麓戸津といふ所へつけて、木屋を造てぞつみおかせける、仲兼或夜京の亭に臥したりけるが、夜半ばかり驚きつゝ人をよびて、叡山の方に火煙や見ゆると問ければ、さる事侍らずといふ、暫ばかりしてなを見るべきよし申ければ、焼亡の侍やらむ、天のあかきなりとぞ申ける、扱いくほどなくて、坂本より使はしりて云、今夜火事ありて、講堂の材木焼失すべかりけるを、にはかに海中より風おこりて、焰を吹返しおほりぬ、見聞の人たゞことをにあらざるとのゝしりあへりなど告申ければ、仲兼云、今夜坂本に火事あり、講堂の木屋につかむとしつるを、猿あつまりて或は櫛をとり、或は松の葉をもちて、火煙をあふぎ返しければ、材木のがれぬと見つる程に、不審にたえず尋つるなり、我常に山王を念じ奉るうへ、講堂の料所をいさゝかむさぼる心なし、信力をいたすによりて、かゝる不思議も有にこそとて、涙ぞのごひける、其後土木の功わづらひなくして、中八年ぞありける建暦二年に造畢したりける、大衆の感歎にあづかるのみにあらず、万人の称美にぞおよびける、山王神威実述つくしがたくこそ、

繪

近江守仲兼朝臣子息伊賀入道賢阿、文永元年冬十月、神輿造替の時、客人三宮の神輿を詩たてまつる事、神慮より起れりけり、そのゆへは、山門の使者と称して、来申云、七基の神輿中に、三宮客人はもとより其議なしといへども、今度速詩たてまつるべきなり、賢阿答云、かやうの事みな先例をまぼるべし、この二基におゐては、むかしより必黒染なり(縁談)。初てまき奉らんこと、かつは先規にそむき、且は神慮はかりがたしと申たりける、夜の夢に、異形の俗の来臨して、中門にたたり、面は猿にして水干を着たりけり、あやしとおもふところに、此は坂本より参たるが、新造の神輿を拜たてまつらむとて、時々参住する也、抑二基の神輿を詩たてまつるべしと云事は、衆徒の今案也、但其命にしたがはゞ、山王隨喜し給む歟、またまかれずとも、神明の御恨は待まじきなりとて、忽然としてうせ給ぬ、おそれおもふに汗ながれて夢さめにけり、依て微力をはげまして詩たてまつる、此子細等、事のついでをもちて、後深草院新院と申まいらせけるころ奏聞したりければ、仲兼賢阿父子二代、山王の瑞夢を感ずる事、誠に貴きことなりとぞおほせ出されける、彼入道めでたく往生をとげたり、七日ことにあたり池に蓮おひけり、五旬の間七本ぞありける、我在家にまじはりながら往生すべし、必瑞相をあらはすべきよし、かねてしめしけるとかや、末代にはふしぎなりしことなり、

繪

このような話を『利生記』に記された仲兼・賢阿とは、一体どの

ような人物であったのであろうか。

まず、仲兼であるが、『利生記』に見える「近江守仲兼」とは、『古今著聞集』巻第十七に「近江守仲兼東寺辺にして僧形の変化に出会の事」に登場してくる源仲兼と同一人物と思われる。¹³『古今著聞集』の仲兼は「主殿頭光遠朝臣」の子息で、『尊卑分脈』によれば、宣陽門院蔵人で河内・加賀以下四箇国の国司を勤めた人物となっている。¹⁴

この仲兼が、『利生記』の第一、二段にみえるように、元久二年（一二〇五）の延暦寺の講堂焼失後、その再建に当たったことは、他の確実な史料の上からも確かめることができる。すなわち、『玉蘂』建暦二年（一二二二）五月十一日条によれば、この日、後鳥羽院において行われた議定では、「仲兼」の「延暦寺講堂造国司」を改易すべきや否やが議せられたという。これは前年に順徳天皇の大嘗会にさきだち近江国が悠紀国に卜定されたにもかかわらず、仲兼がこれを勤仕しなかったことによるものであった。前年の大嘗会は、春華門院の崩御によって、一年延引され、この日の議定となったわけであるが、この間の事情を藤原光親は議定の場で、次のように報告している。¹⁵

光親卿来仰云、大嘗会卜定国^{近江}、被記延暦寺講堂造宮、仲兼造国主也、去年無沙汰、不慮事出来了、今年可被改否事、

春華門院の崩御（不慮事）―ひいては大嘗会の延引―は、仲兼の「無沙汰」によってもたらされたと考えられていたことが分かる。このようななか、議定では即刻仲兼の「延暦寺講堂造国司」の停止が決定されたと『玉蘂』は記す。

さて、『玉蘂』の記述にもかかわらず、『利生記』の話を信じれば、仲兼の「延暦寺講堂造国司」の地位には、最終的には変更はなかったようであるが、それはともかくとして、ここからは、『利生記』の話からは決まらぬが、仲兼の実際の一端が浮かび上がってくる。

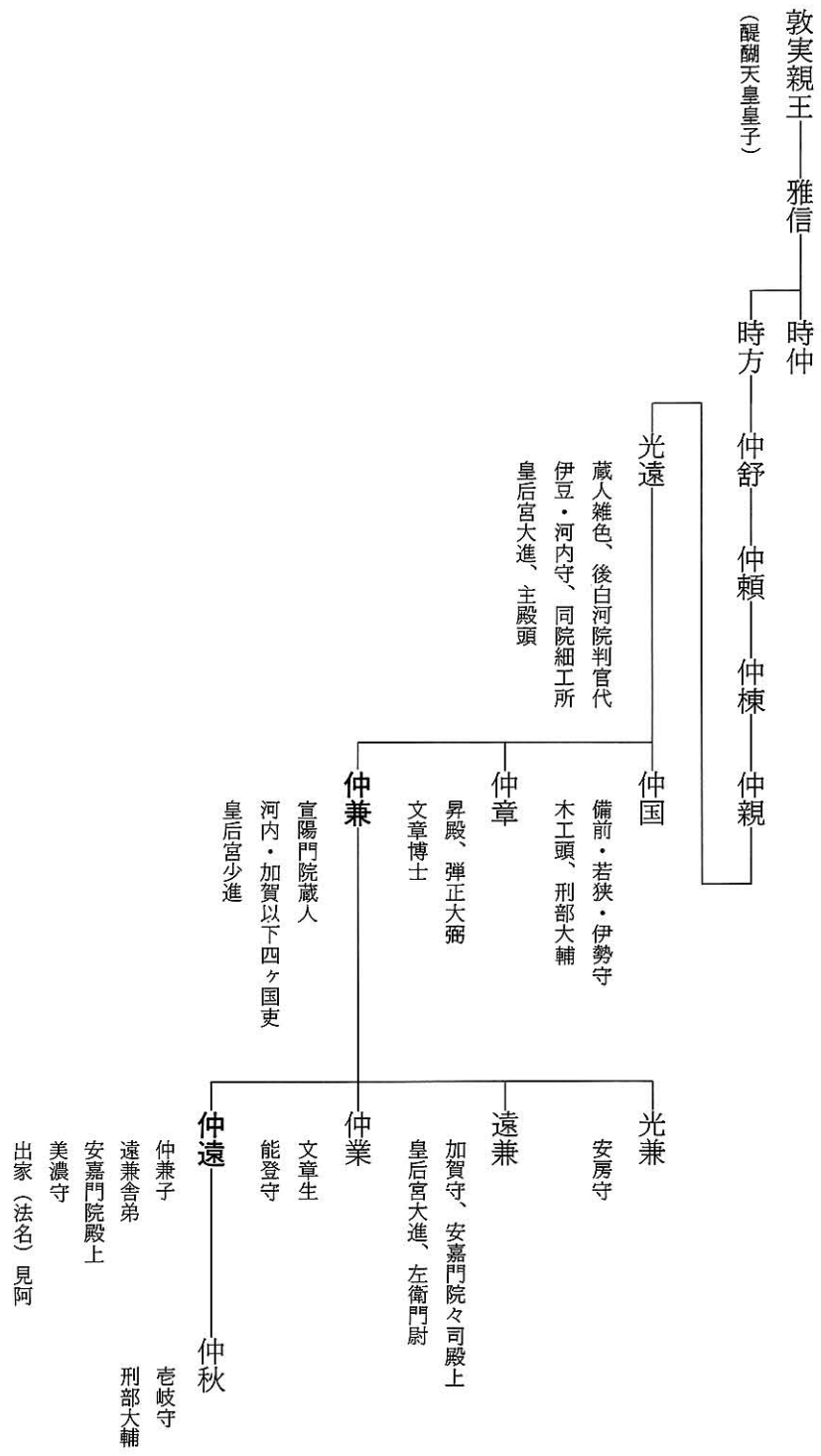
彼が造国司と呼ばれる一つの造宮事業を特定の一国の収益をもつて請け負う人物であったこと、『利生記』『古今著聞集』に記された「近江守仲兼」という呼称も、この点からすれば、造国司としての肩書きであったことなどである。また、彼がいかにしたたかな造国司であったかは、悠紀国の国司としての責務を容易に果たさず、ついにはその職をいったんは解任されようとしていたことが、なによりも如実に物語っている。『利生記』の信心深く善良な国司といったイメージからは遠く掛け離れた造国司仲兼の実像がここにはある。

では、第三段に登場してくる仲兼の子賢阿については、どうであろうか。

賢阿についても、確実な史料はほとんど残されていない。ただ、『尊卑分脈』によれば、仲兼の子に仲遠なる人物がみえている。安嘉門院に仕えた人物で美濃守をも勤めたと、『尊卑分脈』は記すが（系図1参照）、そこで注目すべきは、この仲遠が出家してのち法名を「見阿」と名乗っていたという点である。「見阿」は音から「賢阿」に通じる。この『尊卑分脈』にみえる仲兼の子「見阿」は、『利生記』に登場する「見阿」ではなからうか。

そして、このような推定を側面から裏付けてくれるのが、次に引用する文永元年（一二六四）の日吉社の神輿造替について記した『天台座主記』の記事である。¹⁶

〔系図1〕源氏略系図



『尊卑分脈』(国史大系本 第三篇による)

七社新造神輿、經今路奉送本社、(中略) 件神輿者、前右馬權頭平敦朝賜参河国、進納三千六百貫、前伊賀守中遠法師請取彼用途、致造宮、

これによれば、このときの神輿造替は、平敦朝が三河国の造国司

となつて三千六百貫を進納し、これをもつて「前伊賀守中遠法師」なるものが造宮したものであつたといふのである。ここにみえる「中遠法師」とは、『尊卑分脈』にみえる仲兼の子仲遠であつたとみてまづあやまりあるまい。とすれば、やはり「見阿」は「賢阿」と同一人物で、文永元年の日吉社の神輿造替に関与したのは、仲兼の子の

仲遠イコール見阿であったことになってくるのである。

また、仲遠の場合は、父仲兼と異なつて、造国司としてではなく、神輿を造営する直接の担当官としてこの事業に参加していたらしいことが『天台座主記』の記事からはうかがえるが、この点は『利生記』の記述にもそれなりに一致する。なぜなら『利生記』ももっぱら賢阿が初めて神輿を蒔いたという、いわば仲遠のおこなつた神輿の莊嚴に限つてのみ記しているからである。

『利生記』に登場する賢阿が仲兼の子の仲遠と考えられ、文永元年の日吉社の神輿造替に直接携わつた人物と推定されることを見てきた。残念ながら、仲遠についてはこれ以上のことは明らかにし得ない。ただ、仲遠についていえることは、『利生記』にことさらに取り上げられるほど、その事業が目覚ましいものであつたとはどうてい考えられないということである。彼は神輿造替の奉行として、この事業に参加していたにすぎないのである。そして、この点からすれば、彼の父仲兼の場合も同様である。いったんは解任にまで追い込まれた造国司の話としては、二段にもわたる『利生記』の仲兼の話は、あまりにその賛美に始終しているといわざるをえない。仲兼・仲遠父子の話からなる巻第九は、内容から見ても、『利生記』のなかで極めて特異な位置を占めているといえる。

では、このような巻第九はやはり『利生記』の末尾としては、ふさわしくない話なのであろうか。

確かに巻第九の特異性は、『利生記』の末尾としては一見ふさわしくないようにもみえる。しかし、『利生記』があえてこのような話を末尾にもつてきたとすれば、話は別である。『利生記』成立の契機は、この巻第九にこそ求められなければならないようになってくるからであ

る。

『利生記』が巻第九を末尾にもつてきた理由は次のように考えられないだろうか。すなわち、『利生記』は、他ならぬ仲兼・仲遠父子のために作られたと考えるのである。仲兼・仲遠父子の二代にわたる瑞夢を賞賛し、仲遠の往生で「末代にはふしぎなりしことなり」という言葉をもつて結ぶ『利生記』の構成は、こう考えてこそ無理なく理解できる。あるいは『利生記』は仲遠の没後、その菩提を弔うため仲遠の遺族によつて作られたものだったのかもしれない⁽¹⁾。

そして、このような『利生記』の成立を仲遠の死後まもなくとする推定は、『利生記』自身が暗示するその成立時期によつても裏付けられる。つまり、巻第三第七段には、『利生記』のなかで唯一その成立年代を暗示していると思われる、後三条天皇の即位の年からの年次をのべた次のような箇所がある。

かの御位の初より今に至まで、纔に二百餘年に及べり、

先学も指摘している通り、後三条天皇の即位は治承四年(一〇六八)のことであり、二百年後といえ、文永五年(一一六八)にあたる。仲遠が文永元年の神輿造替の時点ですでに出家し見阿と名乗つていたことからすれば、その死はそれよりさほど遠からぬ時期であつたと思われ、巻第三第七段の記述とは一応矛盾しない。

以上、推論をも含め、『利生記』の成立について考えてきた。結論としては、『利生記』はもともと現在見るような全九巻からなつていたと考えられること、その成立には、巻第九に記された仲兼・仲遠父子の遺族もしくは一族が関与していたらしいこと、さらにはその

成立時期は、仲遠の死後まもない文永年中頃と推定できること、などをあげることができる。

2 『利生記』の撰者

次に『利生記』と『絵詞』の編者について考えてみよう。『利生記』と『絵詞』の序文をいま一度詳しく比較することから始める。

『利生記』は、「日本秋津島は、神国として蘋蘩の礼をこたふる事なく、神武天皇より人代となりて、忝く百王鎮護の誓願あり」という言葉に始まり、最初に「宗廟社禊の神々おほくまします中にも、日吉山王は靈威一天にかゞやき、利生万人にあまねく」と、神々のなかにあっても山王の靈験のとくにあらたかなこと、なかでも「大宮・二宮」をむねとすべきことを述べ、大宮権現の降臨にかかわる縁起を記して前半を終わる。後半では伝教大師がこの地を地主神から譲り受けた話に続けて、「凡桓武天皇は親自在尊応化、伝教大師は薬王菩薩の垂跡、智者大師の後身なり」と、延暦寺が鎮護国家の寺院であることをもっぱら強調する内容となっている。

この『利生記』の序文で特徴的なのは、前半と後半が、それぞれ神社（日吉社）の話と寺院（延暦寺）の話にほぼ完全に分かれてしまっていることである。

また、他の典籍からの引用が多いのも、『利生記』の序文の大きな特色である。出典を明記している典籍だけでも、『康和五年官府』、大江匡衡作『相伝』、『山家記』、『桓武天皇御起文』の四つを数え、全体として引用文を繋ぎ合わせて作られたという印象が強い。

では、これに対して『絵詞』のほうはどうであろうか。

『絵詞』は、初めにわが国の神国なる所以を説き、ついで「大小神

祇の内」でも「日吉山王七社」が優れていること、さらにはそのなかでも大宮権現がひとときわ高い神威を誇ることを述べる。そのうち大宮権現について『悲花経』を引いて「本地釈尊」が大宮権現となつて生現するにいたる由来を説き、山王の「唐崎の浜浦」への影向と話を展開していく。後半では、「薬王菩薩」の化身としての伝教大師が比叡山にいたり仏法の弘通に努めた由来を『薬王菩薩本事品』を引いて説き、大宮権現の神威をたたえ、最後に十禅師権現の神威について述べて終わっている。

この『絵詞』の序文の特徴は、神仏習合の理念を根底にして、始終神仏を並列的に讃仰しているところにある。特に、大宮権現と伝教大師に関しては「仏ハ山王と変、菩薩ハ大師と顕て」という、基本となる山王と大師の二つの由来を、経文を引用して丁寧に説いており、撰者の学識がなみなみならぬものであったことがうかがわせてくれる。また、文章も豊かな仏教の語彙を対句を多用して巧みに分かりやすく連ねており、この点でも引用文をつなぎ合わせただけの『利生記』とは好対照をなしている。

それでは、このような『利生記』『絵詞』の序文は、具体的にいかなる人物の手によって書かれたのであろうか。

『利生記』は、わが国が神国であることから説き起こしていることや、日吉七社のなかで大宮・二宮を並列的に扱い、さらには日吉社の神人・祠官の祖といわれる田中恒世、琴御館宇志丸について述べた日吉社の縁起を引用していることなどからして、その筆者は日吉社に極めて近い人物であったと考えられる。日吉社に属していた祠官が有力な候補としてあげられよう。そして前章で得た結論と合わせ考えれば、藤原仲兼・仲遠の親族からの依頼を受けた日吉社の祠

官によって『利生記』はなつたと推定してよいのではなからうか。⁽¹⁸⁾

一方、『絵詞』の撰者としては、その前書が『利生記』にはあつた日吉社の縁起を削除し、『利生記』にはみえなかつた仏典からの引用を多用していること、また、豊かな学識に裏付けられた美辞麗句を縦横に駆使し、一貫して崇神帰仏・王法仏法を基本理念としてまとめられていることなどからして、延暦寺に籍を置く学僧がまず想定されよう。次にこの『絵詞』の撰者であつたと思われる延暦寺の学僧について、今少し立ち入って考えてみよう。

3 『絵詞』の撰者

『利生記』『絵詞』には、実に多くの延暦寺の僧侶が登場してくる。その延暦寺の僧侶を整理し、一覧にしたのが表2である。いずれもなんらかの伝記や記録に基づいて選定された人々であつたと推定されるが、当面ここで問題にしたいのは、『利生記』から『絵詞』に至る間に、追加された僧侶たちである。そこには多かれ少なかれ『絵詞』の撰者の思想・履歴が投影されていると考えられるからである。『利生記』『絵詞』は、ともに延暦寺をほぼ三つのクラスに分類して描いている。その第一は天台座主であり、『絵詞』では天台座主を始めとする高位の僧に関わる話は六話を数える。第二としては「碩徳」「明哲」「碩学」「明匠」と呼ばれた学僧があげられ、『絵詞』では十二話がこれによって占められている。残りはいわば名もなき僧たちであるが、「道心者」「持経者」なるがゆえにその靈験譚を記された人々である。この第三に属すると思われる話は『絵詞』では十七話である。

この三分類の中で『絵詞』の編者の編者の正体を探る上において

とくに重要と思われるのは、第二の著名な学僧たちに関する話である。なぜなら編者であつた延暦寺僧は、いずれかの学派に属していたと思われ、その影響が話の選定にも当然反映していると推定されるからである。この点を具体的に見ていこう。

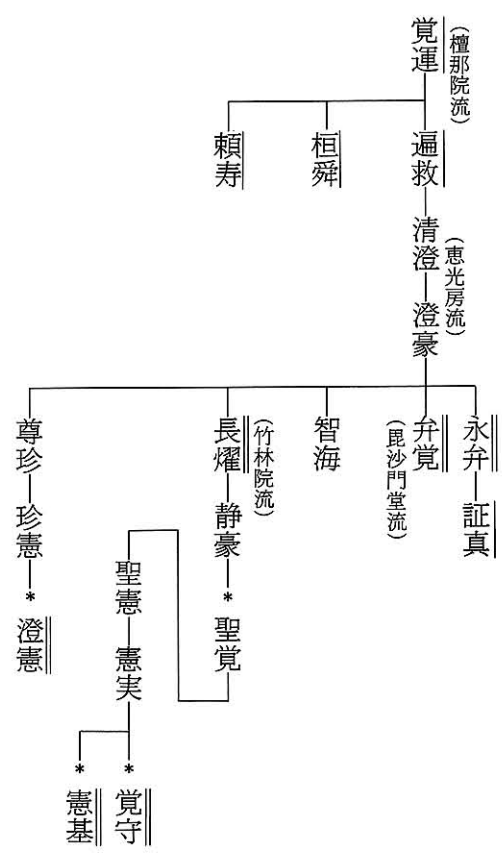
『絵詞』が新たに採用した話の中で、編者が「碩徳」「明哲」「碩学」「明匠」として取り上げた僧は四人いる。

- 1、嚴算 「時の碩徳」(7-5)
- 2、長耀 「山門中古の碩徳」(9-5)
- 3、永弁 「檀那の正棟にて時の碩学」(10-1)
- 4、弁覚 「止事なき天台の秀才」(10-1)

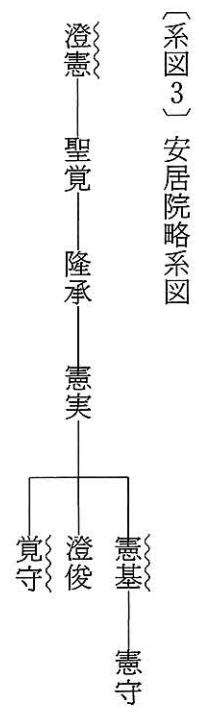
このなかで1の嚴算の話は、外見だけから山王の遣わした「器量」の僧を追い出したため「先達をとけす」没しなければならなかつたという話で、嚴算の行いをよしとするものではなく、まず除外してよい。とすると、残るのは長耀・永弁・弁覚の三人であるが、実はこの三人は、期せずしてともに恵光房流の学僧であり(系図2)、まず恵光房流の流れを汲む僧侶が編者の候補者としてここに浮かび上がってくる。

澄豪によって始まる恵光房流は、永弁・弁覚・智海・長耀・尊珍という五人の弟子によって引き継がれるが、その後の流派の継承者のなかにも、『利生記』には見えず、『絵詞』にのみみえる幾人かの学僧がいる。澄憲であり、覚守・憲基である(『絵詞』12-1、14-12、13、系図2)。いうまでもなく、澄憲は唱導の名人として知られた安居院澄憲であり、覚守・憲基はともにその曾孫にあたる(系図3)。「絵詞」のなかで彼等三人は、「碩徳」「明哲」とこそは称されていないが、山王が靈験をあらわすにあたり、重要な役割を果たす延暦寺僧

〔系図2〕 天台略系図



〔系図3〕 安居院略系図



として描かれている。

古くさかのぼっては、檀那院流のなかの惠光房流、下つては惠光房流のなかでも唱導をもつて知られる安居院流が、『絵詞』において特に重要な位置を占めていたことがあきらかとなった。

このようにみえてくると、『絵詞』の編者としては、安居院流の唱導の流れを汲む延暦寺僧がまず想定されなければならないが、では、本地垂迹説を美文調で書き連ね、惠光房流・安居院流の高僧にかかわる靈驗譚を巧みに盛り込んで、『絵詞』を造り上げた延暦寺僧とは、一体だれであったのであろうか。

『絵詞』の製作に深く関与していた人物としては、すでにはやく近藤氏が西園寺公衡の名前をあげておられる。氏によれば、『絵詞』は公衡がその娘寧子(広義門院)の安産を謝して、正和三年(一三二四)二月、日吉社に金泥法華経を施入した時に、同経とともに日吉社に収められたものという。氏は『絵詞』の最末尾に収録された話から、このように推定されているのであるが、¹⁹⁾『利生記』の例が示すように、絵巻の末尾に収められた話は、それなりに重視されるべきであり、この点において、近藤氏の説は十分尊重されるべきであろう。

そして、もし『絵詞』が西園寺公衡によって作られたとするならば、その末尾の話のさらに最後に収められた次のような施入願文は、さらに注目されるべきであると考ええる。

奉旋入 日吉十禪師室前
 紺紙金字妙法蓮花經一部 在開結二經等
 右所願旨趣者、為愚老息災安穩、寿命長遠、家門無為、子孫繁昌、臨終正念也、別者奉為景仁親王、御息災安穩、御宝算長久、

御運開発、継躰守文、敬以法印樞大僧都覚守、於当社宝前、転読講論斯経、且所勤修本地護摩也、親王降誕事、専為当社之冥助之趣、靈告非一、仰信且千、仍始自当每年時爾可隨時限未來際、可令施行此願、山王廿一社、惣満山三宝、伝教・慈覚・慈恵等諸大師、各施慈愍之惠給、令成就弟子所願、敬白、

正和三年二月 日

沙弥静勝 敬白

『絵詞』の最後にあたる巻第十四第十三段は、公衡が安居院覚守をして日吉社において広義門院の安産を祈らしめた話であるが、その終りにおかれているのが、この願文である。願文の文言によれば、正和三年二月に日吉社に施入された金泥法華経は、ほかならぬその覚守その人によって、日吉社の宝前において転読講論されたという。

安居院覚守はすでに指摘したように、唱導の名人として名高い安居院澄憲のひ孫に当たる人物である。天台宗学系図によれば、覚守は檀那流の嫡流である恵光房流の分派竹林院流に属していたという。竹林院流は長耀の開くところで、長耀の後は静豪が継ぎ、その静豪から覚守の祖々父にあたる聖覚が継承、覚守の父憲実を経て覚守に至る(系図2、3参照²⁰)。のちこの竹林院流が安居院流とも呼ばれるようになるのは、聖覚以後、安居院の歴代が多くこの法流を継承したことによるが、それはともかく、ここに恵光房流の流れをくみ、かつまた安居院の法を継ぐという『絵詞』の編者として条件を満たす人物として、覚守がもつとも有力な候補者として浮かび上がってくる²¹。

安居院は「四海大唱導一天名人也」(『尊卑分脈』)といわれた澄憲以来、唱導の家柄としてその名声つとに高く、歴代、唱導の名人を

輩出したことで知られるが、このようななかにあつて覚守もまた唱導の名人としての名声はきわめて高く、西園寺公衡もその唱導に心酔していた一人であつた。正和三年十月一日、本願院において西園寺実氏室貞子の十三回忌の法会を執行した公衡は、導師として招請した覚守の説法の有様について、日記『公衡公記』に次のように書き記している。

次説法、凡可謂富楼那再誕、聞者驚耳拭淚、

唱導の名人として知られた澄憲や聖覚を褒めたたえるときに常にひかれた「富楼那(説法に優れた釈迦十大弟子の一人)再誕」という言葉がここでも使われており、覚守が澄憲・聖覚にまさるとも劣らない名声をもって当時の人々に迎えられることがわかる。

公衡が金泥法華経を日吉社に奉納したのは、思えばこの法会よりわずか九ヶ月前のことであつた。この前後の公衡の覚守への帰依がいかに深いものであつたかを、この『公衡公記』の記事は、物語つてあまりあるともいえる。

また、覚守が属した安居院流の特色として忘れてはならないのは、その歴代がたんに能説であつただけでなく、能文・能学であつたという事実である。かれらが唱導の研鑽に資するため、たとえば『神道集』のように、仏書はもとより和漢の故事や典籍を収集していたことはよく知られるところである²²。そのなかには、寺社の縁起・靈験譚も含まれており、これらを合わせ考えれば、『利生記』に靈験譚を書き加え、装いも新たな前書を美文をもつて書き連ねることができた人物は、やはり安居院覚守においてはほかには考えられない。

このほか前章で指摘した『絵詞』における大宮と十禅師の二神に偏向した靈驗譚の取り上げ方と安居院に関連して注目される著述に、南北朝時代に成立したといわれる『神道雑々集』がある。この「天台に基礎を置く仏教的神道」に関する種々のことを収めた著述は、日吉山王について十四の題目をもうけているが、日吉七社については、大宮と十禅師に関してのみ、「日吉大宮権現波止土濃事」「大宮本地之事」「十禅師誓守円宗事」といった個別の題目を設定している²³のである。撰者はその内容から恵心院流の僧と推定されているが、安居院流では、聖覚以降、恵心院流を兼学しており、『神通雑々集』が安居院流の僧によって作られたと推定してもおかしくはない。大宮・十禅師にかたよった『絵詞』の内容からしても、安居院覚守はその撰者としての資格を十分にそなえていたといえることができるのである。

以上をまとめれば、日吉社における修法で公衡の厚い信任を得、新らしい山王靈驗記の制作を西園寺公衡から依頼された覚守は、『靈驗記』『絵詞』のもととなった『原・靈驗記』を撰するにすることにあたり、彼が属する学派の高僧に関わる靈驗譚を、数多くそのなかに挿入するとともに、末尾にはみずから関与した広義門院の出産についての山王の靈驗譚を収め、さらにその終りに、みずからの名が記された公衡の願文を配したと考えられるのである。

むすび

「はじめに」で述べたように、寺社の靈驗譚を集めた、いわゆる「靈驗記」は、一つ一つの話がいわば完結・独立した話からなっており、

その添削が自在であったため、後世、古い話を削除し、新しい話を付け加えることは、しばしば行われたと推定される。その際、撰者にとって、自らの思想・主張をどのような形でそこに織り込んでいくかは厄介な課題であったにちがいない。完結・独立したそれぞれ個別の靈驗譚に、撰者の思想・主張を後から織り込んでいく余地はほとんど残されていなかったからである。

そして、そのようななかにあつて、撰者が自らの主張を直截に展開できる数少ない場のひとつとして存在したのが、巻首と巻末であった。多くの場合、撰者は、巻首において、自らの思想・主張を述べるとともに、その下に収録した数多くの靈驗譚を収斂しようと努めたものと考えられ、撰者の思想・主張は、前書きともいべき巻首に最も濃厚に示されることとなる。また、巻首とともに撰者にとって特に重要視されたのは巻末であった。古からの靈驗が現代に至るまで連綿として日々新たなことを説く靈驗記にとって、巻末の話は過去と現代を連結する要であり、撰者がそこに特別な意味を込めようとしたであろうことは容易に想像できる。

小論において、『山王靈驗記』の巻首に特に注目し、かつまた巻末の内容を詳しく検討したのは、以上の理由による。

その結果、文永年間にまず源仲兼・仲遠父子の一族の依頼によって、日吉社祠官の手で『利生記』が作られ、のち正和三年にいたり、西園寺公衡の依頼を受けた安居院覚守によってこれが改変され、『原・靈驗記』が作られたことがあきらかとなった。この『利生記』から『原・靈驗記』への改変にあたり、前書きに当たる巻首が新しく書き替えられ、また巻末の話がこれまた新しく付け加えられている点は、靈驗記の一般的性格を考える上において、極めて重要であ

る。少なくともこの点において、靈験記の成立とその後の改変における、ひとつの典型をここに明示できたものと思う。

最後に本文中で触れることの出来なかつたいくつかの問題点について列記し結びとしたい。

その一つは、念仏に関わる靈験譚についてである。『利生記』においても、日吉社の社頭における念仏に関する話を載せているが(4-1)、『絵詞』ではこれに加え、巻第八において合わせて四つもの日吉社頭の念仏に関わる靈験譚をまとめて収録しているのである(8-2、3、4、5)。そのすべては「聖真子不断念仏」と呼ばれた、聖真子に置ける不断念仏の靈験を語ったものであり、この点からして『絵詞』の編者が「聖真子不断念仏」に深く関与していたらしいことが、当然、予測され、小論の結論からすれば、安居院寛守と「聖真子不断念仏」の関係が改めて問われなければならないものと考ええる。

また、いま一つは、本文中で指摘しておいた「前書」の構成に関することである。すなわち『絵詞』では『利生記』と異なつて、神仏が並列的に讃仰されているのであるが、これは澄憲の手にかかるといわれる『言泉集』における神仏の説き方と共通するところであり、やはり安居院における神仏に対する考え方とその表現の仕方が、今後、より厳密に検討される必要がある。

この他、『利生記』『絵詞』の巻数については、一般の絵巻物の場合でも、制作依頼者や編者の立場の違いによつて、のちに写されたものは、若干の物語の異動がともなうのが普通である。「靈験記」の場合、その改変と異動はより容易にかつまた頻繁に行われたものと考えられ、その点からして、すでに近藤氏が指摘されているように、

九卷本の『利生記』から十五卷本の『原・靈験記』への改編に先立つて、九卷本に六巻の追巻があつたという可能性は、きわめて高いと思われる。今後の検討が望まれる。

〈注〉

- 1 梅津次郎「山王靈験記絵巻―蓮華寺本その他―」(『美術研究』九九、一九四〇)、近藤喜博「山王靈験記とその成立時代」(『国華』七七、七七二、一九五六)、小松茂美「山王靈験記の盛行」(『続日本絵巻大成』一二、一九八四)。
- 2 『続群書類従』巻第五十所載の『続日吉山王利生記』は、もともと『靈験記』『絵詞』と同じ本から出た写の断簡と理解し(前掲小松論文参照)、小論では特に個別に取り上げなかつた。
- 3 以下、引用文は、『利生記』は『続群書類従』巻第五十所載のものを、また『絵詞』『靈験記』は、それぞれ近藤喜博校訂『妙法院史料』(19)、梅津次郎前掲注1所載のものをを用いた。
- 4 たとえば『絵詞』5-5に収められた、桓舜が稻荷社に詣でて一旦は稻荷(貴女)の利益を授かりながら、山王(貴男)の出現によつてこれを取り消される話では、『利生記』に較べて、省略された部分が多く、稻荷と山王の会話がひじょうに分かりにくいものとなっている。
- 5 梅津、近藤、小松、各氏前掲注1論文参照。
- 6 以上によつて、『絵詞』が『利生記』に先行するという小松氏の説が、詞書の面からみて、成立しないことがあきらかになつたものと考ええる。
- 7 日吉社は、大比叡と小比叡の二つからなる。大比叡は外部から迎えて祠られた勧請神で、小比叡がもとの土着神であつた。大比叡は、大宮(三輪明神)・宇佐宮(聖真子)・客人宮(白山宮)の三神からなり、これに対して小比叡は、八王子山の山頂に鎮座する牛尾宮(八王子宮)・三宮と、山下に祠られた二宮(地主権現)・樹下社(十禅師)の計四神からなる。日吉七社とは、この大比叡の三神と小比叡の四神をあわせた七神を祠る社をいう。高取正男「神仏習合」(『新修大津市史』第一巻、一九七八)参照。
- 8 巫女の持ち物の一つとして、鈴、鼓とともに琴があつたことは、黒田日出男氏「巫女のイメージ」(『形としぐさの中世史』一九八六)に詳

しい。『山王靈験記』にしばしば描かれた巫女の姿は、彼女らがこれらの道具を用いて、具体的にどのような活動を行っていたかを知る上でも、興味深い存在である。

9 『絵詞』に収められた二宮(地主権現)の靈験譚としては、巻第九第十三段にきわめて短い話が一つだけみえる。

近藤喜博前掲注1論文。

10 小松茂美前掲注1論文。

11 『平家物語』巻第一「願立」。

12 『古今著聞集』巻第十七「変化第廿七」。

13 『古今著聞集』巻第十七は、「主殿頭光遠朝臣、法住寺をつくりける時、

子息近江守仲兼、毎日奉行して参じけり」と記す(日本古典文学大系、四六二頁)。

14 『大日本史料』第五編之十一、七五九・七六〇頁。

15 『天台座主記』巻第四「最仁」条。

16 仲兼・仲遠の一族が受領層として、豊かな財力を有していたであろう

ことは、その一族の履歴を一覧してみれば、あきらかである。『尊卑分脈』によれば、仲兼の父光遠は「後白川院判官代」で「伊豆・河内守」

を勤めたといひ(系図3参照)、彼が各国の守を歴任し、院の近臣のなかでも勢力を振るっていたことは、法住寺殿(後白河院御所)を作る

奉行を勤めていたという『古今著聞集』の記事からも十分伺うことができる。このほか『尊卑分脈』は、その一族をいずれも院や、仲兼・

仲遠のように女院の近臣を勤めた人々として記録しており、受領層としては秀でた力を持つ一族であったことは疑いない。絵巻を作成する

財力は十分にあったと考えてよからう。

17 近藤氏は、『利生記』と『絵詞』における、神主称宜家の祖である石遠

と希遠にかかわる取扱ひ方の違いから、『利生記』の制作には石遠を祖とする祝部氏が、また『絵詞』は希遠を祖とする生源寺氏が関与して

いたのではないかと推定されている(前掲注1論文)。「利生記」の制作についてはともかく、『絵詞』については、以下に述べるように日吉

社の祠官をその編者と考えるより、延暦寺の僧を想定するほうが無理なく理解できるものと考ええる。

19 近藤喜博前掲注1論文。

20 安居院澄憲については、山岸徳平「澄憲とその作品」(『山岸徳平著作集』第一巻、一九七二) 関山和夫『説経の歴史的考察』(一九七三) 参照。また、天台宗の教学の系譜については、上杉文香『日本天台宗史』(正・続、一九七二) 参照。

21 覚守自身の教学的な立場については詳らかではないが、その祖々父聖

覚に関してはいくつかの優れた研究がある。それによれば、聖覚は檀

那院流を竹林院静豪より、また、恵心流を宝地房証真よりそれぞれ稟

けた、恵檀兼学の学僧であったという(山口光圓「叡山の聖覚法印に

ついて」、『龍谷学報』三二二、一九三五)。その法流を継いだ覚守も

また、檀那院流のみならず恵心流をもあわせ学んでいたであろうこと

は十分推定されることであるが、いずれにしても歴代の安居院流の

継承者が、高い学識を有していたことはまちがいない。

22 唱導をもって知られた安居院が、その作成に深く関与していたといわ

れる『神道集』には、寺社の縁起・靈験譚が数多く含まれている。な

お、この『神道集』は、日吉社に関わる記述が少ないが、これは安居

院が主流とした檀那院流では、恵心流に比較して山王神道に関心を示

すことが少なかったためといわれる(筑土鈴寛「神道集と仏教」、『筑

土鈴寛著作集』第四巻、一九三三)、近藤喜博「神道集について」、『神

道集東洋文庫本』、一九五九)、貴志正造『神道集』解説(『東洋文庫』

24 前掲近藤論文参照。

23 前掲近藤論文参照。