「一行阿闍梨」は明雲の隠喩か

――延慶本『平家物語』を読みなおす――

松下健二

論文要旨

『平家物語』は天台座主明雲の配流を物語るにあたって、唐の一行阿闍梨の故事を引き合いに出す。この一行説話が、明雲流罪の悲劇を印象づけるためのアレゴリー（寓喩・諷喩）であり、「一行阿闍梨」が明雲の隠喩となっていることは、これまで自明のこととされてきた。しかし、延慶本を読むと、一行説話の登場人物の構図と明雲流罪事件の構図とのあいだには大きなずれがあり、もとの出来事とアレゴリーとの相似形が意図的に崩されていることがわかる。また、一行説話には、「三摩耶戒」や「九曜ノ曼荼羅」など、寺門や真言を連想させる記号が登場し、「一行阿闍梨」のイメージが延暦寺僧の明雲とは相容れないことが示されている。そうすることで、延慶本には、山門の創り出した西光を元凶とする明雲流罪事件像を相対化する余地が生まれているのである。

キーワード【楊貴妃・安禄山・戒壇・清滝権現・当年星供】

はじめに

『平家物語』は天台座主明雲の伊豆配流を物語るにあたって、無実の罪で流罪となった唐の一行阿闍梨の故事を引き合いに出す。この故事説話（以下、一行説話）は、すべての諸本にみえるもので、原態の段階で『平家物語』に組み込まれていたことはおそらく間違いない。一行説話は、西欧修辞学でいうところのアレゴリー（寓喩・諷喩）に相当するが、現実の事象を語るうえで、その位置づけを鮮明にするために故事説話と結びつけるのは、『平家物語』得意の手法のひとつである。(1) 一行説話の先行研究としては、諸本間の異同を整理し、考証を加えた水原一氏の論文(2)が第一に挙げられるが、そのほかにも一行説話に言及する論考は少なくない。しかし、この故事説話の意味しているところを正面から考察した論考は、これまでなかったように思う。というのも、このアレゴリーが配流された明雲

の悲劇を強調するために用いられていることは、指摘するまでもない自明なものと捉えられてきたからだ。

たしかに、明雲流罪の顛末を語っていたそれまでの話の流れからすると、一行阿闍梨はいかにも明雲の隠喩であるようにみえる。また、『平家物語』が山門に同情的な立場から書かれたとする従来の見方からすれば、一行説話が山門の利益に資するように明雲流罪の非を訴えるのは当然であった。しかし、筆者が前稿で論じたように[3]、古態に近いとされる延慶本の山門描写では、天台仏法に対する最大限の敬意が表される一方、目に余る横暴をくり返す大衆についてはときに批判的な記述が加えられている。しかも、その大衆への批判は、直接的な評語であからさまに書きたてられるのではなく、客観的に大衆の行動を描きながら、はしばしにその行動を相対化するかのような皮肉や茶化しをさし挟み、そのうえで評価を読者に委ねるという方法で展開されている。前稿で筆者は、そのような延慶本の手の込んだ山門大衆批判は、当時絶大な支配力を有していた山門の圧力を回避するために編み出された方法であると推論した。もし、そのような仮説が成り立ち得るのであれば、一行説話においても、延慶本が表面的には山門の意向に迎合しながら、うらはらに山門の創り出した事件像を相対化している可能性を探るのも無益ではあるまい。

そもそも村上源氏の血筋を引く明雲という天台僧は、当時から毀誉褒貶の激しい人物として知られていた。青蓮院門跡の慈円は、梨本門跡出身の明雲を「スベテ積悪ヲ、カル人ナリ」（『愚管抄』巻五）と痛罵し、仁安二年（一一六七）の赤袴騒動で前座主快修を排斥し、寿永二年（一一八三）の法住寺合戦で武士のような最期を遂げた明雲に対して反感を抱く者が多かった（「フカクカタブク人多カリケリ」）と証言している。そのような明雲の高僧らしからぬ武闘的な側面は、明雲がみずから人相見に「兵仗の難やある」と尋ねたという『徒然草』（百四十六段）の挿話を考え合わせると、語り草として後世に伝わっていたことが推察される。かと思えば、明雲は、『今鏡』では「世の末には斯様なる天台座主おはし難く承れ」（「村上の源氏」）と激賞されてもいるのであり[4]、このような人物であるからには、明雲流罪事件に抱く印象もひとによって大きく異なっていたはずなのである。当然そこには、明雲を英雄視する山門側の見方に反発し、座主流罪を当然の処罰として歓迎する者も少なからず存在していたのであり、そのような者には、山門の主張に合わせるようにして明雲流罪を描く『平家物語』の表向きの記述は、大いに不満に感じられたことだろう。はたして、そのような不満を抱く者の目にも一行阿闍梨は明雲の隠喩にみえたのだろうか。本稿では、そのような問題意識を出発点として、一行説話の新たな解釈の可能性を探ってゆきたい。

なお、本稿では延慶本の一行説話を、基本的に、『平家物語』が明雲流罪事件を叙述するうえで創り出したニセの故事説話であると仮定して論を進めてゆく。一行阿闍梨は唐の実在の高僧であり、そ

の事績は『旧唐書』方伎伝・『宋高僧伝』などにまとめられているが[5]、それらには延慶本にあるような楊貴妃との関係や火羅国への流罪などを伝える記事はない。そもそも一行が亡くなったとき楊貴妃はまだ九歳であり、ふたりに接点があったとは考えられず、一行説話は日本で独自に創作された可能性が高いとされる。ただし、『平家物語』が一から創作したとも考え難く、何らかの文献を参考にしながら延慶本のようなかたちへ書き換えていったと思われる。一行阿闍梨が火羅国に流されたという言説は、牧野和夫氏の紹介する文治四年（一〇八八）書写の高山寺蔵『宿曜占文抄』[6]や『宝物集』にみえるのが早い例で[7]、『平家物語』の成立にやや先行して生まれていた[8]。しかし、これらの記事は延慶本などと比較するとあまりに簡潔で、一行説話の典拠というにはいささか不十分である。いずれにせよ、延慶本の一行説話の独自性は明らかであり、そこに『平家物語』の作意を認めたいのである。

一　一行説話の構図

「時ノ横災ハ権化ノ人モ遁レザリケルニヤ[9]」の一文で始まる一行説話は、一般に「高僧の流罪」を主題とした説話とみられている。たしかに、この説話のなかで「高僧の流罪」は重要な要素であり、とくに簡略化の著しい語り本系はそこに焦点が絞られる傾向にある。だが、延慶本・長門本・『源平盛衰記』の三諸本の一行説話は長大で、多様な要素を含み込み、主題が拡散している点に特徴がある。以下、構成を区分しながら、延慶本の一行説話の概要を示そう。

(1) 楊貴妃への授戒

仙女である楊貴妃は蓬莱宮に帰るときが近づいたため、親類の楊国忠のすすめを受けて一行から菩薩浄戒を授かった。

(2) 安禄山の讒奏

楊国忠を失脚させて政治の実権を握ろうと画策する安禄山は、玄宗に寵妃楊貴妃が楊国忠と示し合わせて一行と密通していると讒奏した。

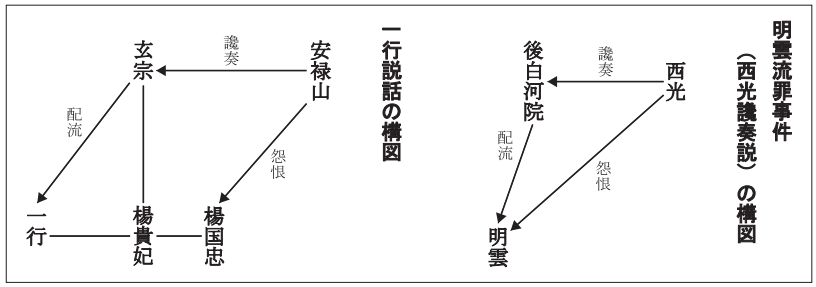
(3) 楊貴妃のニセ絵

安禄山の知らせを受けて、玄宗は真否をたしかめるためにニセ絵の名人でもある一行に楊貴妃の絵を描くよう命じた。一行が誤って楊貴妃の絵の臍のあたりに墨を落としたところ、偶然、実際のほくろの位置と一致していた。それをみた玄宗は安禄山の讒奏を信用し、一行を火羅国へ配流した。

(4) 九曜曼荼羅の縁起

無実の罪を着せられた一行を憐れんで、「天道」は九曜の形に現じて配所へ向かう一行を守護した。それに随喜した一行が描いたのが今に伝わる「九曜ノ曼荼羅」である。

以上の内容に一行の法脈と「斬人ノ刃ハ自口ニ出デ、斬ルノ之ヲ。殺



ス人ニヲ種ハ自身ニ出デ、蒔ヲ之ニヲ」という格言を添えて故事説話は終わる。このように延慶本の関心は必ずしも「高僧の流罪」そのものにあるのではない。むしろ、その要因となった楊貴妃・楊国忠と安禄山の確執や、九曜曼荼羅の縁起を語ることに重点が置かれているのである。一方、広範に流布した語り本系は九曜曼荼羅縁起譚を中心に一行と楊貴妃の密通の嫌疑を記す程度で具体性に乏しい。

まず問題とすべきなのは、一行・玄宗・楊貴妃・楊国忠・安禄山の五者が織りなす一行説話の全体的な構図であろう。本来、アレゴリーは「一連のことがらの系列を、別の一連のことがらの系列によってあらわすこと」「ふたつのものがたりの平行」をその本質とする(10)。つまり、もととなる出来事と相似形をなすのがアレゴリーの原則なのである。

一行説話を読むとき、ふつう読者は、一行・玄宗・安禄山の三者が、それぞれ明雲・後白河院・西光の隠喩であると理解したくなるだろう。しかし、延慶本を読むと、そのような読者の期待に逆らうかのように、楊貴妃・楊国忠という明雲流罪事件とは無関係とも思える人物が介在し、構図が複雑化していることに気づかされる。これにより、読者は楊貴妃・楊国忠がいったいだれの隠喩なのかという余計な問題を抱え込むことになってしまうのである。

さらに、このような複雑な構図をとることで、一行説話には、もととなる明雲流罪事件との相似形が崩れてしまうという致命的な欠陥まで生じている。それまでの延慶本の記述では、西光は加賀国の明雲の坊領をめぐる争いを遺恨として讒奏に及んだことになっており（第一末一）、あくまで西光の讒奏のねらいは明雲を失脚させることにあるとされていた。しかし、一行説話では、安禄山の怨恨は政敵の楊国忠に向けられており、一行は安禄山に陥れられたわけではなく、単に政争の巻き添えを喰っているにすぎない。このようなずれによって、読者は容易には西光と安禄山とを結びつけることができなくなってしまうのである。

このようなもととなる出来事とアレゴリーとのずれに気づいたとき、読者には次のふたつの方法のどちらかでずれを解消させることが求められるだろう。つまり、もとの出来事に合わせてアレゴリーを再構成するか、反対にアレゴリーにもとづいてもとの出来事を解釈しなおすかのどちらかの方策が必要となるのである。いうならば、後世の語り本系などの一行説話は、アレゴリーそのものを改変

するという前者の方法によって、このずれの解消を図っているとも捉えることができる。

では、アレゴリーからもとの出来事の別の解釈を探るという後者の方法を適用すると、一行説話はどのような現実を映し出すのだろうか。ここで視点を変えて、一行・玄宗・安禄山の三者からではなく、一見すると不可解な楊貴妃・楊国忠の隠喩を読み解くところから一行説話の意味を考えてみたい。

『源氏物語』の例を引くまでもなく、楊貴妃ほど古代中世の日本文学において、隠喩的な想像力を駆り立てる偶像として扱われた人物は珍しい。また、院政期には、院や天皇の寵妃との関係を足がかりとし、楊国忠のような人物が階級秩序を無視して重用されるケースが実際に出現していた。そして、もし『平家物語』に登場する人物のなかで、楊貴妃・楊国忠になぞらえられる人物がいるとすれば、それは建春門院滋子と平時忠を措いて他にない[11]。後白河院の寵愛を受けた建春門院はその美貌も相まって楊貴妃を思わせるに十分であるが[12]、建春門院の異母兄として政界で重きをなした時忠も、まさしく楊国忠に比されるに相応しい人物である。実際、延慶本は、時忠の栄達を「故建春門院ノ御妹ニテオワセシカバ、高倉ノ上皇ニハ御外戚也。昔陽貴妃ガ幸シ時、陽国忠ガ栄ガ如シ」（第六末六）と楊国忠に譬えて説明しており、また、権勢を振るう時忠に対して反感を抱く者が少なくなかったことも伝えている（第一本十四）。つまり、一行説話は、実は建春門院周辺の政治状況とも相似形をなしているのであり、一行説話と明雲流罪事件とのずれに気づいた読者には、楊貴妃・楊国忠に建春門院と時忠を重ねて読むという新たな解釈の道が拓けるのである。

もし、そのような読み方が可能なのであれば、次に問題となるのは安禄山にあたる人物の推定であろう。通常そこには西光が相当すると考えられるのだが、当時の政治状況に照らすと、西光は時忠の腹心とも呼べる関係にあり、到底、安禄山と置き換えられるような立場にないことがわかる。二条崩御後の政治状況下で、法住寺殿を拠点とする時忠や宗盛などの建春門院に近い勢力は、八条院に近い平頼盛や藤原成親などの勢力と鋭く対立していたのであり、法住寺殿の運営に深く関与していた西光は建春門院派に与していた[13]。とすると、楊国忠と敵対する安禄山が代理するのは、当然、建春門院派の西光ではなく、頼盛・成親などの八条院派の人物でなければならないことになる。そうなれば、一行を明雲の隠喩とする従来の読み方にも根本的な再考が必要となるのはいうまでもない。

このような推論は、正体の定かではない隠喩という技法の特質上、決してひとつの正解に辿りつくことのできるものではなく、あくまで憶測の域を出ない。しかし、一行説話が意図的に明雲流罪事件との相似形を崩し、あえて建春門院周辺との相似形をアレゴリーの構図に組み込んでいることの意義は大きい。それは、読者の期待を裏切るような謎めいたアレゴリーを語ることで、一方的に明雲を被害者と見做す山門が創出した事件像を相対化し、別の視点から明

雲流罪事件の意味を捉えなおす契機を読者に与えることにもつながるのである。

二　三昧耶戒

一行説話の前半部は、楊貴妃の受戒を中心に展開する。次の引用は楊国忠が受戒をすすめて楊貴妃が一行から戒を授かるまでの記述である。

「南浮不定之棲、奉リ憑ミ諸尊ノ妙体一ヲ、息災延寿之基ヰ、無シ如ハ**菩薩浄戒**一ニ。彼一行者、戒珠ヲ瑩テ光ヲ増シ、尸羅ヲ織テ色鮮ナリ。彼ヲ召請ジテ**三摩耶戒**ヲ受サセ給ベシ」ト申ケレバ、一行ヲ召テ道場ヲ飾ル。所捧一者、山野四季之花、備テ仏前一ニ色鮮ナリ。所供一者、草木百菓之香、薫テ道場一ニ匂芳シ。然ドモ、帝ノ御ユルサレナカラムニハ輒ク戒ヲ難授奉一旨ヲ申サル。其時貴妃ノ宣ク、「和尚ハ菩薩ノ行ヲ立テ、一切衆生ヲ導給ナルニ、何ゾ我身一人ニ限テ、戒ヲ授ケ給ザルベキヤ」ト恨給ケレバ、サラバトテ、七日七夜、**菩薩浄戒**ヲ授奉ラル。

（第一末六「一行阿闍梨流罪事」）

一行を招いて「道場」をきらびやかに飾り受戒の準備をすすめるも、一行は玄宗の許しを得てからと辞退する。しかし、執拗に嘆願する楊貴妃に根負けして一行は楊貴妃に「菩薩浄戒」を授けたのだった。

注意すべきなのは、楊国忠のせりふに「菩薩浄戒」と「三摩耶戒」（三昧耶戒）というふたつの戒の呼称が用いられている点である。『平家物語』諸本のなかでここに三昧耶戒を登場させているのは延慶本だけであるが、なぜ延慶本はわざわざ「菩薩浄戒」を一度だけ「三摩耶戒」といい換えているのだろうか。

そもそも「菩薩浄戒」という呼び名は必ずしも一般的な用語ではなく、各種仏教辞典でこれを立項するのは、『佛教大辭典』（大倉書店）、『佛教語大辞典』『広説佛教語大辞典』（以上、東京書籍）、『日本佛教語辞典』（平凡社）の四つ程度である。これらの辞典ではいずれも「菩薩浄戒」は菩薩戒（三聚浄戒）の同義語として説明されている(14)。

よく知られるように、日本における戒壇には、初期仏教の戒律思想を継承して具足戒を授ける東大寺などの南都系戒壇と、最澄の教えによって大乗の立場から菩薩戒を授ける延暦寺戒壇の二種類があり、仏教徒が僧（比丘・比丘尼）として認められるためには、このどちらかで受戒する必要があった。なかんづく延暦寺戒壇で授けられる菩薩戒は、「円頓戒」「天台戒」あるいは最澄が『梵網経』に依拠したことから「梵網戒」と呼ばれ、歴代座主がその戒師を務めるのがならいだった。延慶本で明雲が「円頓受戒ノ和尚」（第一末三）と呼ばれているのもそのためである。

一方の三昧耶戒は、真言密教で修行者が師から阿闍梨位を継承するために行われる伝法灌頂の際に授けられる密教戒のことである。[15]だが、空海以来重視されてきた三昧耶戒は、平安後期以降、単なる真言の戒律というだけにとどまらない多分に政治的な意味合いを帯びるようになっていた。その背景にあるのが、園城寺の戒壇設立問題である。

園城寺戒壇については石田瑞麿氏などにより詳細に論じられているが[16]、以下にその梗概をまとめてみよう。はじめて園城寺戒壇の話が持ちあがったのは長暦三年（一〇三九）のことで、関白頼通の帰依を受けた園城寺の明尊が後朱雀に戒壇設立の勅許を請うたのを端緒とする。園城寺に独自の戒壇が必要とされたのは、山門と寺門が対立を深めるなかで座主職を輩出する山門派が、寺門派の受戒を妨害し、多くの園城寺の衆徒が僧になれない事態が発生していたためである。『寺門伝記補録』巻十八によると[17]、明尊は、円珍が延暦寺戒壇の初代戒師の義真から受戒しているのに対して円仁が東大寺でしか受戒していないという事実を指摘し、「天台菩薩大戒」を正統に継承する園城寺にふたつめの大乗戒壇を設立する許可を朝廷に求め、諸宗も明尊の案に賛成の意向を示していた。しかし、延暦寺の強い反対のために明尊の案は却下させられてしまったのだった。そんななか両派の対立がいよいよ激しさを増す現状を憂慮した朝廷は、「真言三昧耶戒壇官符」を園城寺に下賜するという措置をとることにより、これに対処しようとした。つまり、園城寺戒壇で三昧耶戒という真言の戒律が授けられる計画が生まれたのは、「天台菩薩大戒」を独占したい延暦寺の要求に譲歩した妥協の結果だったのである。[18]

しかし、朝廷はなかなか三昧耶戒壇の設立を実行に移そうとはしなかった。しびれをきらした寺門派は延久年間に後三条に訴え出たが[19]、朝廷は先代の「聖断如レ忘」で三昧耶戒壇の設立を認めようとせず、園城寺は朝廷と山門に激しい憎悪を向けた（『寺門伝記補録』巻二）。戒壇設立の悲願を聞き容れられなかった園城寺の頼豪が、死後怨霊となって敦文親王（白河天皇第一皇子）を呪い殺し、鼠に変じて延暦寺の経典を喰い破ったという「鉄鼠」伝説はこのときのものである[20]。そのような背景があってか、ようやく朝廷も戒壇の設立を認め、園城寺は宿願叶って独自の戒壇での受戒を行えるようになるが[21]、それも束の間、永保元年（一〇八一）六月九日、山門は園城寺を焼き討ちし、戒壇が焼失する事件が発生する。この事件以降、寺門派の衆徒は、大乗戒壇での受戒を一旦諦め、僧籍を得るためにやむなく東大寺で具足戒を受けるようになったものと思われる[22]。

その後の山門と寺門との長年の抗争については説明するまでもないが、戒壇問題は天台座主人事をめぐる確執とも絡んで常に両派の衝突の火種でありつづけた。治承二年（一一七八）二月には、後白河院が園城寺の覚讃から灌頂を受ける意向を示したのに反応し、戒壇の勅許が下りるのではないかという猜疑に駆られた山門派が、園城寺に攻め入ると触れて強硬な構えをみせていた[23]。また、戒壇問題

は鎌倉中期になって再燃し、正元二年（一二六〇）一月四日には一旦は三昧耶戒壇の独立を認める宣旨[24]が下ったものの、山門の訴えによりすぐさま撤回を余儀なくされている。以降、園城寺は文保三年（一三一九）に至るまで三度に渡って三昧耶戒の受戒を強行したが、山門や朝廷の介入により、いずれも戒壇が破却される結果に終わった[25]。「天暦年中より、去んぬる文保元年に至るまで、この戒壇ゆゑに園城寺の焼かるる事、すでに七度」という『太平記』の記述もあながち誇張とはいえないのである（巻十五「三井寺戒壇の事」）。

このような経緯から推察されるのは、平安末期から鎌倉時代の社会では、三昧耶戒は、単なる密教戒としてだけではなく、園城寺戒壇で授けられる戒律としてひとびとに認知されていたということだ。本来、三昧耶戒は、菩薩戒とはやや性質の異なる真言の戒律であったが、このような経緯によって、延暦寺の円頓戒に対置される寺門派の菩薩戒のように見做されていたとしても不思議ではないのである。

このように考えると、延慶本が一行が楊貴妃に授けた「菩薩浄戒」を、一度だけ「三摩耶戒」といい換えた理由も推察できる。すなわち、一行説話は一行が授ける菩薩戒が、山門の円頓戒ではないことをことさらに明示しようとしているのである。そうすることで、当然、三昧耶戒を授ける一行のイメージは「円頓受戒ノ和尚」である明雲から遠ざかり、一行が、延暦寺僧ではなく、園城寺僧か真言僧の隠喩である可能性が高まるのである[26]。

ところで、具足戒や菩薩戒とは性質の異なる三昧耶戒を授けることで衆徒に僧籍を与えようという園城寺戒壇の構想には当時も延暦寺から批判があったのだが、弘長二年（一二六二）四月の「園城寺解案[27]」は、そのような批判に対する園城寺の反論を記した長文の文書である。そして興味深いことに、そこにみえる園城寺の反論には一行の著作を援用した箇所がいくつか確認できる。

A 加之一行和上釈云、然此三世無碍智戒、凡結縁者皆令予聞其四種根本三昧耶一偈、当耳語之、具支灌頂者、乃応聞耳、已上文、既云三世碍智戒、令聞結縁者、四種根本等戒令聞、具支灌頂者断知、随受者之上下、授浅深之戒法也、三摩耶戒但不可限遂灌頂之僧哉、

B 占察経中、（略）惣受菩薩三聚浄戒、即名比丘・比丘尼之文、（略）爰知、依菩薩戒得大僧名、惣受三聚浄戒故也、而一行釈中、授三摩耶戒之時、既有惣受三聚浄戒之文、山僧披之、須懺謗大乗三摩耶戒律一闡提罪也、彼法相疑菩薩戒僧、与今山僧疑三摩耶戒僧、其義同等、而無有異、加之、同釈云、出家者受真言門戒持衣鉢具、名為真言菩薩比丘・比丘尼也、已上文、菩薩三摩耶之二戒、同得僧名之条明鏡也、雖然、本朝依未被下三摩耶戒度僧之宣旨也、人未用法臈歟、当寺已賜官符畢、向後有何憚乎、

C 則彼詞云、三摩耶戒者、再増受梵網報身之戒儀也、是一、三摩耶戒非真言教主之説、是二、一行阿闍梨之心地戒品者、此経浅

略一相也、豈以浅略戒、為此宗戒乎、是三、

Aは一行の『大毘盧遮那成仏経疏（大日経疏）』[28]を引用して、三昧耶戒を受けるのが灌頂を遂げる僧だけに限られたものではないことを主張する。そしてBは、まず『占察善悪業報経』[29]を引用して三聚浄戒を受けることで僧籍が得られることを述べたうえで、同経の「一行釈」に依拠して、三昧耶戒が三聚浄戒と同じであることを証明し、三昧耶戒によって比丘・比丘尼の名が得られることを裏づけようとしている。『大日経疏』は一行が師の善無畏の口授を筆録したものとして権威ある著作だが、『占察善悪業報経』は中国撰述の偽経で、それに一行が注釈を加えたという事実も確認できない。Cは、「園城寺解案」が採録した、文治二年（一一八六）に天台座主全玄が後白河院の下問に答えて三昧耶戒壇設立の非を十一ヶ条にまとめた批判文の一部であるが、この一文からは、当時、園城寺が一行の『菩薩心地戒品（梵網経）』[30]に依拠して三昧耶戒擁護の論陣を張っていたことが推察される。鳩摩羅什訳とされる『梵網経』も中国撰述の疑いが強いが、ここで「一行阿闍梨之心地戒品」と呼ばれるものも現在伝わっていない。

このように「園城寺解案」からは、園城寺が三昧耶戒壇の正当性を主張する際に、一行の教説を後ろ盾にしていたことが認められるのであり、一行の名が三昧耶戒と容易に結びつき得るものとして認識されていたことが推察される。そのような背景が一行説話に影響している可能性も少なからず考えられるのである。

さて、延慶本の一行説話に戻ると、この受戒譚は申し出を固辞しようとする一行とそれを押し切って本懐を遂げる楊貴妃という構図で進行する。これと同型の説話を載せるのが次の流布本『醍醐寺縁起』である。[31]

延喜二年二月七日。神宛女神女。降二臨三密上乗之壇一。語二尊師一曰。我是娑竭羅龍王之皇女。准胝如意輪化身也。昔有二大唐一之時。名レ我為二青龍一。吾住二彼寺一守二仏法一。故彼寺名二青龍寺一。是恵果〔京住〕之寺也。弘法大師帰朝之時。予乞レ被レ授二三摩耶戒一。大師不レ許レ之。尚追至二于船津一乞レ之。大師悟二志意深一。終令レ伝二授三昧耶戒一畢。故大師名津妃命一含レ咲歓喜。

これは醍醐寺清滝宮の縁起を記したものだが、かつて娑竭羅龍王の皇女であった清滝権現が空海の固辞を押し切って三昧耶戒を授かったとするこの説話は、一読して楊貴妃の受戒譚との影響関係を疑わせる。『醍醐寺縁起』には、流布本に先んじて成立した古本と呼ばれるもの[32]も伝わっているが、古本『醍醐寺縁起』では当該説話の記述に異同があり、三昧耶戒なども登場しない。津田徹英氏の考証によれば[33]、古本の成立は文永二年（一二六五）以降で、流布本はそれを正安元年（一二九九）までに改変して成立したものと考えられるので、右の記事はすでに成立していた『平家物語』の記述をも

とに書かれている可能性が高い。

鎌倉中期の畠山記念館蔵「清滝権現像」[34]に描かれるように清滝権現は容姿端麗な女神で、『法華経』提婆達多品に登場する娑竭羅龍王皇女の竜女と関連づけられることが多い。[35]『建久二年祈雨日記』[36]が清滝権現を「是女体也。娑羯羅竜女善女竜王妹也」とするのが早い例だが、鎌倉中期の『白宝抄』や室町期の『弘鑁口説』『三宝院伝法血脈』など多くの文献で、清滝権現は、厳島明神や園城寺の新羅明神とともに竜女の姉妹ということにされている。[37]女人往生を遂げた竜女やそれと関連づけられる清滝権現のイメージは、一行説話で蓬莱宮に帰るさだめになっている仙女楊貴妃のイメージとも重なるように思える。

『醍醐寺縁起』が一行説話を取り込むことになった経緯は不明であるが、これもまた一行説話が非山門的な性格を帯びていることのひとつの証左となるのは間違いない。

三　九曜曼荼羅

諸本間の異同がはなはだしい一行説話にあっても、九曜曼荼羅について触れない諸本はひとつもない。水原一氏は、一行説話について「平家物語は高僧流罪の例話として掲げるが、元来は曼陀羅由来談だったはずである」と述べているが、[38]そのような説が提起されるほど九曜曼荼羅譚が一行説話に占めている位置は大きいのである。

九曜（九執）とは、火・水・木・金・土・月・日の七曜に、羅睺星・計都星を加えた九つの星のことで、古代インドに発する宿曜道などの占星法の用語である。[39]そもそも一行は玄宗の勅命を受けて大衍暦を献上した当代随一の天文暦法家であり、[40]死後、多くの占星書が一行の名を借りて偽造された。[41]日本でも、平安中期以降、北斗法などの占星法が貴族社会で広がりをみせるに従い、一行は密教僧としてだけでなく宿曜道の祖としての認識を受けるようになり、鎌倉時代には「高名ノ宿曜師」[42]と呼ばれるに至っていた。

一行説話に登場する九曜曼荼羅については、美濃部重克氏が詳細にこれを論じ、いくつかの興味深い仮説を提示している。[43]ここでは、それら先行研究にもとづきながら筆者なりの視点で論点を整理し、一行説話に九曜曼荼羅が登場する意義を考えてみたい。まずは、改めて原文を引用しよう。

即一行ヲ火羅国ト云国ヘ流サル。件国ハ古キ王宮ナリケレバ、彼国ヘ下ル道三アリ。一ノ道ヲバ林池道ト云。此道ハ御幸路也。一ノ道ヲバ遊池道ト名ク。貴賤上下ヲ嫌ハズ行通フ道也。今一ノ道ヲバ闇穴道ト名タリ。犯科ノ者出キヌレバ、流遣ス路也。此道ハ下ニ水湛々トシテ際ゾナク、上ニハ日月星宿ノ光モミヘ給ハズ。七日七夜空ヲミズシテ行道ナリケレバ、冥々トシテ天闇ク、行歩ニ前途ノ路ミヘズ。深々トシテ人モナク、函谷ノ鶏ノ一声モナク、サコソハ心細ク悲ク思給ケメ。思遣レテ哀也。

一行無実ニヨリテ遠流之罪ヲ被ル事ヲ天道憐給テ、九曜ノ形ヲ現ジテ守給フ。一行随喜ノ余ニ、右ノ指ヲクヒキリテ、左ノ三衣ノ袂ニ、九曜ノ形ヲ写留メ給ニケリ。火羅ノ図トテ、吾朝マデモ世ニ流布スル、九曜ノ曼荼羅ト申ハ、即是也。

（第一末六「一行阿闍梨流罪事」）

一行が配流された火羅国は西域の「吐火羅国」（大夏）のこととともいわれるが確証を得ない。ただ、一行に仮託した占星書のなかに『梵天火羅九曜』があり、平安中期までに日本に舶来していたことが知られているので[44]、火羅国という名称が『梵天火羅九曜』に由来していることは間違いない。最後の一文からわかるように、九曜曼荼羅は「火羅ノ図」とも呼称されて当時の社会に流布していたようだ。武田和昭氏によると[45]、そもそも「火羅図」「梵天火羅図」というのは『梵天火羅九曜』の別称として文献に記されるもので、これらは同一の書物を指していると考えられる。表は、美濃部論文や『補訂版 国書総目録』などから伝存が知られる「火羅図」を一覧にしたものである。

以下、一行説話に登場するものを〈九曜曼荼羅〉、表にある諸本の総称を〈火羅図〉と呼ぶことにしよう。この表からは、語り本系の「和漢両朝に真言の本尊たる九曜の曼陀羅是也」という一節[46]を裏づけるように、〈火羅図〉が真言圏に流通していた実態が窺える。しかし、一行説話の〈九曜曼荼羅〉と形態的に合致するのはわずかに東寺本とその模本である個人本だけであり、その他は冊子あるいは巻子仕様の〈火羅図〉である。武田和昭氏[47]は、曼荼羅仕様の東寺本は先行する冊子本をもとに『宿曜経』や『九曜秘暦』の説をとりこみながら成立したもので、占星法を修する際に必要となる個人の本命星や当年星（後述）などの特定を簡便に行うための「宿曜師の手引き書」として使用されたと論じている。曼荼羅仕様

表　火羅図　諸本一覧

東寺本（重文）	「火羅図」	掛幅	永万二年（一一六六）写	『大正蔵図像7』ほか所載
個人本	「火羅図」	掛幅	鎌倉時代書写	『妙見菩薩と星曼荼羅』所載
高山寺本（重文）	「梵天火羅図」	冊子	文治五年（一一八九）写	『大正蔵図像7』所載
享和刊本	『梵天火羅九曜』	冊子	享和二年（一八〇二）刊	『大正蔵21』所収
醍醐寺本A	「火羅図」	冊子	享保年間書写	醍醐寺聖教第165函28号
醍醐寺本B	「火羅図」	巻子	康正二年（一四五六）写	醍醐寺聖教第165函30号
高野山持明院本A	「火羅図」	冊子	享保十二年（一七二七）写	
高野山持明院本B	「火羅図」	冊子	文政十三年（一八三〇）写	
高野山真別所本	「梵天火羅図」	冊子	書写年代不明	
東寺宝菩提院本	「梵天火羅図」	冊子	室町時代書写	
善通寺本	「梵天火羅之図」	冊子	安永四年（一七七五）写	国文研マイクロ所蔵

でない〈火羅図〉にも内容に異同があるが、大きく分けて九曜の解説を中心に北斗七星に言及するだけのもの（高山寺本など）、九曜・北斗七星ばかりでなく十二宮・二十八宿の解説を含んでいるもの（醍醐寺本B）とがある。その点からいえば、十二宮・二十八宿まで描く東寺本が参照したのは後者の系統であったに違いない。

東寺本を「宿曜師の手引き書」と捉える武田氏に対し、美濃部氏は別の視点から東寺本の用途を論じている。もともと平安中期の星供（属星祭）では、個人の本命星を祀る本命星供が中心だった。本命星とは、個人の生年の十二支にあたる北斗七星のうちの一星のことであり、生涯に渡って個人の運命に影響を与えつづける星である。本命星に付随して、本命曜（生まれ日の七曜）、本命宮（生まれ月の十二宮）、本命宿（生まれ日の二十八宿）、当年星（その年の九曜）を祀るのが平安中期の一般的な星供の方法だった。しかし、院政期になると、毎年、個人の所属する星が変わる当年星への関心が高まり、当年星を中心に供養する当年星供が盛んになってくる。美濃部氏によると、本命星供から独立して当年星供が修されたことを示す早い例は永暦元年（一〇六〇）に入寂した実運の『諸尊要抄』[48]だという。当年星供の実態についてはいまだ不明確なところが多いが、鎌倉中期の台密の『阿娑縛抄』巻百四十三が「只タ星供ト云フ者、当年星ヲ為本云々」と星供の中心を当年星供に置いていることからわかるように、院政期の東密で始められた当年星供は、二百年ほどのあいだにかなりの程度社会に浸透していたと考えられる。[49]

そして、その当年星供の際に本尊として使用されたのが、一行説話の〈九曜曼荼羅〉だったと、美濃部氏は述べる。北斗法の本尊が七星を中心に描いた北斗曼荼羅だったことを思えば、たしかに、九曜を祀る当年星供の本尊として、東寺本や個人本のような〈火羅図〉は相応しく思える。さらに美濃部氏は、盛んに修されたはずの当年星供の本尊がほとんど現在に伝わっていないのはなぜかという疑問に答えるべく、以下のように推論を展開させている。

氏の見解では、当年星供の本尊はわずか一日で制作される「一日図絵」だった。その論拠となるのは、『阿娑縛抄』巻百四十三の「当年星供［日曜］被勤仕之。一日図絵供養」「依同請火曜供。一日図絵供養」という記述で、これによると、たしかに当年星供の本尊として「一日図絵」が使用されていたことが確認できる。そして、その伝本が極端に少ないのは、それが修法を終えると焼却されるなどして破棄されるのを常としていたことに原因が求められるという。『阿娑縛抄』巻百六十二には、

晴灌僧都（東寺）云。先年院日蝕令レ当二御年一。日天供承修シテ。形像依レ仰奉レ図。而不二正現一。有二御感一。結願ノ後。可レ進二本尊一之由。有二御気色一。而不二進申一云。件ノ像。供後以レ火可レ焼習也云々。重仰ニ云。有人申テ云。件ノ説攘災決ノ文也。件ノ書外ノ書也。難ニ依用一云々。重申テ云。自レ本以二件決一為二本文一。習二彼法一。仍テ付レ彼既ニ図二形像一得二感応一。何捨レ之哉。況件ノ決内外法共ニ

許レ之者。尚不レ能レ進レ之云々。

とあって、日蝕のために日天供が修されたときに、院が本尊に使用された絵の譲渡を迫ったところ、寺院側が『七曜攘災決』の教説に従って焼却することを理由にそれを断ったことが記録されている。『七曜攘災決』[50]は「西天竺国婆羅門僧」である金倶吒が撰したとされる占術書で、そこには日宮から水宮までの七曜の神形を、一種の厄除けのためにさまざまな方法で破棄することが説かれており、この『七曜攘災決』を典拠に、当年星供に使用された本尊が焼却されていた可能性が想定し得るのである。

『阿娑縛抄』巻百六十二の日天供の例だけを論拠に美濃部氏の仮説が成り立ち得るのか多少の疑問は残るが[51]、一方で、そのような事態を想定しない限り、「吾朝マデモ世ニ流布スル」と謳われる〈九曜曼荼羅〉がほとんど現存していない理由を説明できないのもたしかである。したがって、「『平家物語』の作者が「一行阿闍梨之娑汰」で取り上げた話題はわれわれが想像する以上に当代の上流人士の生活と身近に関わるものだったに違いない」という美濃部氏の示した結論には、大筋において同意できる[52]。

つまり、一行説話を読んだ当時のひとびとには、ここで語られる〈九曜曼荼羅〉がどのようなものか容易に見当がついたはずなのだ。『平家物語』はあえて読者に身近な〈九曜曼荼羅〉を一行説話に登場させることにより、作品世界と現実の修法との連続性を示そうとしているのではなかろうか。そして、〈九曜曼荼羅〉は、明雲のような天台僧とは相容れない、あくまで真言圏のものとして認識されていたのであり、当時の読者には〈九曜曼荼羅〉という記号は、一行を明雲と結びつけようとする際に、大きな障害となったと考えられるのである。

おわりに

以上の考察から明らかなように、一行説話は単純な明雲流罪事件のアレゴリーの枠に収まりきらない、複雑な問題を包含している。たしかに、それまでの話の展開を踏まえて読めば、一行阿闍梨が明雲の隠喩にみえるのは自然である。しかし、延慶本の一行説話は、アレゴリーとしての形式を意図的に崩し、あえて三昧耶戒や九曜曼荼羅といった寺門や真言を想起させる記号を登場させることによって、一行が明雲の隠喩ではないことを、暗に、それでいて疑いの余地なく、示しているのである。また、本論では取り上げなかったが、延慶本は「一行阿闍梨ト申ハ龍猛菩薩ヨリハ六代、龍智アザリヨリハ五代、金剛智三蔵ヨリハ四代、不空三蔵ヨリハ三代、善無畏三蔵ノ御弟子也」という一行の法脈を明示することによっても、真言僧という一行の属性を前面化させている。牧野和夫氏の検証によれば、この法脈は小野方勧修寺流あるいは広沢方大伝法院流に伝えられた真言八祖と並びまで一致するものである[53]。

以前から、一行説話に真言に近い要素が多く含まれていることは認識されていた[54]。しかし、あまりに一行が明雲の隠喩であることが自明視されていたために、そのような不都合な要素には目を瞑り[55]、従来どおりの明雲を流罪事件の一方的な被害者とする読み方だけがなされつづけてきたのである。しかし、はじめに述べたように、当時、明雲に反感を抱いていた者は少なからず存在していた。延慶本の暗示的な記述は、そのような立場の者に、山門の創出した事件像に服従せず、明雲流罪事件に異なった意味づけをすることを許しているのである。

そもそも、西光が明雲の配流を後白河院に讒奏したという事件の内幕を、延慶本は必ずしも明白な事実としては描いていない。延慶本には、「西光法師ガ無実ノ讒奏ニヨリテ」（第一末四）、「罪モオハセヌ天台座主讒シ奉テ」（第一末十一）などとたしかに明雲に対する西光の讒奏に言及する記述が含まれているが、それはあくまで山門側の視点に立った言説であり、客観的に描かれる事実とは異なる。肝腎の西光が讒奏に及ぶ場面は、

> 大衆前座主ヲ奉取留ㇾ之由、法皇聞召テ、イトゞ安カラズ被思召ㇾケル上ニ、西光入道内々申ケルハ、「昔ヨリ山門ノ大衆、猥キ訴訟仕ル事ハ今ニ始メネドモ、未ダ是程ノ狼藉承及バズ。今度ユルニ御沙汰有バ、世ハ世ニテモ有ベカラズ。能々御誡有ベシ」トゾ申ケル。身ノ只今ニ滅セムズル事ヲモ顧ミズ、山王ノ神慮ニモ不憚ㇾ、加様ニノミ申テ、イトゞ震襟ヲ悩シ奉ル、浅猿事ナリケリ。
>
> （延慶本 第一末六「一行阿闍梨流罪事」）

というように、西光の進言は明雲の処罰をすすめたものではなく、理不尽な強訴によって世を混乱に陥れた大衆への取り締まりを求めたものとされており、それまでの言説と微妙な齟齬をきたしている。筆者が別稿で論じたように[56]、史実において、西光の讒奏は山門側が創り出した陰謀説である可能性が高く、明雲の配流は憤激した後白河院の強い意向で挙行されたものだった。延慶本の記述は、表面的には西光の讒奏という山門の主張に譲歩しながらも、そのような史実とも整合性をはかろうとした結果として捉えることができる。山門にしてみれば、西光は仏敵以外の何ものでもなく、そのような者の肩を持つことは、『平家物語』作者にとっても慎重を要することであったのだろう。

本稿で記した筆者の推論がもし正しいとすると、では一行阿闍梨はだれの隠喩として造型されているのかという疑問が浮かぶだろう。しかし、そのような問いに答えることは、さして重要な問題ではないのかもしれない。政争に巻き込まれて災難を蒙った高僧の例は、当時においては枚挙にいとまがないほど存在していた。読者が、一行説話を読むときに頭に思い浮かべていた高僧は、その読者の境遇や属性によって異なっていたと考える方が自然であり、あるいは

複数の人物の影を一行阿闍梨にみることもできたであろう。ひとつの答えに固執してイメージを固定化させるのではなく、隠喩のもつ解釈の多様性と戯れるのが、この奇妙な故事説話に接するときの正しい態度なのではなかろうか。

注

（1）小林美和「延慶本平家物語の説話構成」（『平家物語生成論』三弥井書店、一九八六年　初出一九七七年）

（2）水原一「一行阿闍梨流罪説話の考察」（『延慶本平家物語論考』加藤中道館、一九七九年　初出一九七七年）。そのほか一行説話を論じたものに、石田拓也「一行阿闍梨説話の展開」（『日本文学研究（大東文化大）』二八号、一九八九年）がある。石田論文は、延慶本を重視する水原説を批判して長門本に古態を求めたものだが、一行が明雲の隠喩であることを前提にして立論されており、本稿の論旨とは合わない。なお、長門本は一行が配所で千体仏を作ったために赦免されたという独自の説話を合わせて載せている（巻三「土仏因縁事」）。

（3）拙稿「延慶本『平家物語』における山門大衆批判の方法」（『学習院高等科紀要』一四号、二〇一六年）

（4）引用は河北騰『今鏡全注釈』（笠間書院、二〇一三年）に依る。なお、『今鏡』は明雲の座主在任中には「大衆など鐘ならして起る事も、し侍らぬとかや」と明らかな事実誤認をしている。

（5）一行の伝記研究としては、清水谷恭順「一行阿闍梨伝考」（『叡山学報』一六号、一九三八年）、春日礼智「一行伝の研究」（『東洋史研究』七巻一号、一九四二年）、長部和雄「史伝・僧伝上の一行禅師とその業績」（『一行禅師の研究』北辰堂、一九九〇年　初版一九六三年）がある。

（6）牧野和夫「延慶本『平家物語』巻第一末第六話「一行阿闍梨流罪事」と「天道」のこと」（『延慶本『平家物語』の説話と学問』思文閣出版、二〇〇五年　初出一九九六年）。『宿曜占文抄』は、高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺善本図録』（東京大学出版会、一九八八年）に一部の写真が掲載され、いくつかの論文に部分的な翻刻があるが（堀池春峰「道鏡私考」〔『南都仏教史の研究 下』法蔵館、一九八二年　初出一九五七年〕、宮崎健司「『覚禅抄』所引『私教類聚』逸文について」〔『国書逸文研究』二七号、一九九四年〕、遠藤慶太「高山寺蔵『宿曜占文抄』の伝記史料」〔『史料』二一八号、二〇〇八年〕、宇代貴文「円形式北斗曼荼羅考」〔『美術史論集』一二号、二〇一二年〕）、当該箇所の確認は困難で、牧野氏が紹介するのみである。

（7）『宝物集』の一行流罪に関する記事は三巻本（古典文庫）に一箇所、第二種七巻本には二箇所あるが、ここでは参考に第二種七巻の巻六から該当箇所を引く（小泉弘他校注『新日本古典文学大系40 宝物集 閑居友 比良山古人霊託』岩波書店、一九九三年）。

唐の玄宗の帝は、楊貴妃にちかづけりとうたがひをもて、一行阿闍梨を果羅国とて、七日空も見えぬ所へ流し給ふ。星宿、無実によりて罪をかうぶる事をあはれみて、九曜の形を現じてまもり給ふ。九曜の曼荼羅は、其度一行のうつしひろめ給ふところなり。そののち、皇帝、安禄山がためになやまされ、貴妃命をうしなふものなり。

そのほか一行説話を含むものとしては、『三国伝記』巻二、『正源明義抄』、『黒谷源空上人伝』、『太平記』巻二、『庭訓往来註』、『運歩色葉集』、『宝誌和尚口伝』が知られており、このうち『三国伝記』は比較的詳細である。また、成立年代は不明ながら祖風宣揚会編『弘法大師

全集14』所収の「星供祭文」にも、「一行遭シカハレ難ニ九曜照ス二火羅之闇ヲ一」との一文がある。

（8）ただし『宝物集』については、平康頼に仮託した書とする見解もあり（五味文彦「歌僧と勧進」『書物の中世史』みすず書房、二〇〇三年）、その成立時期も完全に明らかになっているわけではない。かつて冨倉徳次郎氏が述べて（『平家物語研究』角川書店、一九六四年）、水原一氏が賛意を示したように（「宝物集との関連」『延慶本平家物語論考』加藤中道館、一九七九年）、『宝物集』が『平家物語』の影響を受けている可能性も考慮に入れておくべきではなかろうか。

（9）以下、延慶本の引用は北原保雄他編『延慶本平家物語 本文編』（勉誠出版、一九九九年）に依る。

（10）佐藤信夫『レトリック認識』（講談社学術文庫、一九九二年 初版一九八一年）

（11）『長恨歌』あるいは『長恨歌伝』における玄宗と楊貴妃のイメージが、延慶本の後白河院・建春門院の登場箇所に深く影響していることは、今井正之助「後白河院・建春門院と『長恨歌』」（水原一編『延慶本平家物語考証 二』新典社、一九九三年）の考察でも指摘されている。なお、先行研究では、延慶本における楊貴妃には建春門院だけでなく中宮徳子と関連させて、平家の専横を批判する傾向が強いと指摘されているが（武久堅「『長恨歌伝』依拠と「長恨歌」の引用」〔『平家物語成立過程考』桜楓社、一九八六年 初出一九七八年〕、牧野和夫「延慶本『平家物語』の一考察」〔『軍記と語り物』一六号、一九八〇年〕）、玄宗と別れて蓬莱宮に帰ってゆく一行説話の楊貴妃のイメージは建春門院により近い。また、佐伯真一氏は牧野論文に着想を得て「延慶本は、玄宗時代の唐との譬喩の構図のもと、『白氏文集』を縦横に活用して、宮廷深奥の秘話をも踏まえた、甚だ生々しい、隠微にして尖鋭きわまる政治批判を展開している」と、傾聴すべき指摘をしている（「白氏文集と平家物語」太田次男他編『白居易研究講座 4』勉誠社、一九九四年）。

（12）なお、高橋昌明氏は安元二年三月の建春門院を伴っての有馬温泉御幸から、『長恨歌』の一節を連想しているが（『平清盛 福原の夢』講談社選書メチエ、二〇〇七年）、そのような連想が働くのも、建春門院が楊貴妃と近い位置にあるからであろう。

（13）拙稿「鹿ケ谷事件における西光と成親」（『人文』一三号、二〇一五年）

（14）このうち『佛教大辭典』『佛教語大辞典』『広説佛教語大辞典』は「菩薩浄戒」という呼び名は清浄な菩薩戒の意であると説明している。一方、『日本佛教語辞典』は菩薩戒の別称「三聚浄戒」に由来するとしている。なお、「菩薩浄戒」が菩薩戒と同義であることは、『玉葉』安元三年五月二一日条および『清獅眼抄』が引用する明雲流罪事件の際の陣定の定文案が、明雲を「菩薩戒和尚」とする一方で、「以二菩薩浄戒一奉レ授二法皇一」と記している点からも裏づけられる。

（15）教理面から三昧耶戒の変遷をたどった論文に苫米地誠一「三昧耶戒の形成過程について」（『平安期真言密教の研究 第一部』ノンブル、二〇〇八年）がある。

（16）石田瑞麿「園城寺戒壇」（『日本仏教思想研究2 戒律の研究 下』法蔵館、一九八六年 初出一九八〇年）、平岡定海「園城寺の成立と戒壇問題について」（『日本寺院史の研究 中世・近世編』吉川弘文館、一九八八年）、池田陽平「天台座主の任命原則と園城寺戒壇問題（Ⅱ）」（『政治経済史学』五三六号、二〇一一年）

（17）『大日本仏教全書127』所収。なお、『寺徳集』（『続群書類聚28下』所収）にもこれに近い記述がある。

(18)『大日本仏教全書127』所収の『園城寺伝記』一之二は、三昧耶戒を円珍が請来したものとしているが、後世の伝承であろう。

(19)『百錬抄』延久二年六月二十九日条に「諸卿定二申園城寺戒壇事一。仰二諸宗一可レ令二勘申一之由定二申之一。園城寺僧頻言上。仍有二此沙汰一也」とある。

(20) ただし、史実では敦文親王は頼豪より先に疱瘡で死去している。頼豪説話については、松田宣史「頼豪説話の発生と成長」(『比叡山仏教説話研究』三弥井書店、二〇〇三年　初出一九九三年)、清水由美子「頼豪説話の展開」(栃木孝惟編『平家物語の成立　続』千葉大学大学院社会文化科学研究科、一九九九年)を参照。

(21) 石田注(16)前掲論文は延久から承保年間に戒壇建立されたことを伝える『壒嚢鈔』巻十三(『日本古典全集』)や『山門三井確執起』(『史籍集覧25』所収)の記事を引きながらも資料の性質上「にわかには戒壇勅許があったとはきめがたい」としている。また、池田注(16)前掲論文も同様の見地からか、このとき戒壇建立はなかったとみている。が、ここではあえて『壒嚢鈔』等の記事を信用することにした。

(22) 園城寺の衆徒が東大寺戒壇で受戒をするようになった時期については、明尊の上奏があった長久年間以降とする説(池田注(16)前掲論文)や保延六年(一一四〇)五月の園城寺焼き討ち以降とする説(石田注(16)前掲論文)もある。

(23)『山槐記』治承二年一月二〇日条・『玉葉』治承二年二月五日条。なお、『新羅明神記』下は、これに先立つ永万元年(一一六五)春にも、園城寺は二条院に戒壇設立を要請したのに「一寺浮沈天下大事」として容れられなかったため、二条が新羅明神の祟りを蒙って崩御したとする(翻刻は、黒田智「史料紹介 新羅明神記」『東京大学史料編纂所研究紀要』一一号、二〇〇一年)。

(24) この宣旨は、黒田俊雄編『訳注日本史料 寺院法』(集英社、二〇一五年)に収められ(五六八項)、平雅行氏により詳細な注釈が加えられている。

(25) 黒田注(24)前掲書の平雅行氏による補注(一一〇五項)を参照。

(26) なお、楊貴妃とイメージが重なることを指摘した建春門院は、死の直前に七日間かけて仏厳房聖心から戒を授かっている(『吉記』安元二年六月二七日条)。建春門院が受けた戒の名称は定かではないが、仏厳房聖心は醍醐寺理性院の賢覚の弟子で、高野山大伝法院の学頭を務めた真言僧である。仏厳については、小原仁「仏厳房聖心とその周辺」(速水侑編『奈良・平安仏教の展開』吉川弘文館、二〇〇六年)、柴田賢龍『日本密教人物事典 上』(国書刊行会、二〇一〇年)を参照。

(27)『鎌倉遺文12』No.8869

(28)『大正新脩大蔵経39』No.1796

(29)『大正新脩大蔵経17』No.839。なお、『占察善悪業報経』は『梵網経』と同じく自誓受戒を説く経典として知られ、南都の戒律思想でも重視された(坂上雅翁「南都仏教における『占察経』の受容と展開」『大正大学綜合仏教研究所年報』六号、一九八四年)。

(30)『大正新脩大蔵経24』No.1484

(31) 引用は『群書類従24』に依る。

(32) 翻刻は、津田徹英「『醍醐寺縁起』の成立とその背景について」(『慶応義塾大学三田哲学会大学院生論集』一号、一九九〇年)。

(33) 津田注(32)前掲論文

(34) 弘長二年(一二六三)に権律師盛深が地蔵院で「清滝権現像」を供養したことが識語によって知られる(畠山記念館編『輿衆愛玩 畠山即翁の美の世界』畠山記念館、二〇一一年)。

(35) 籔元晶「善如竜王と清滝権現」(『雨乞儀礼の成立と展開』岩田書院、

二〇〇二年　初出一九九六年）

（36）『続群書類従25下』所収。

（37）たとえば『弘鑁口説』では、一女が竜女、二女が清滝権現、三女が厳島明神、四女が新羅明神とされている（『続群書類従27上』所収）。また、清滝権現は登場しないが、園城寺側の『新羅明神記』や『寺徳集』でも新羅明神は竜女の姉妹とされている。なお、『弘鑁口説』には、「清滝権現ハ大師御帰朝ノ時大師ト御同船有テ筑紫ヘ御着岸有之。大師ハ陸地ヲ京都ニ着シ給フ。清滝ハ盤石ト成テ直ニ高雄山ヘ飛ビ給フ。依之大師最初ノ御灌頂ハ高雄ニテ御執行アリ。又九補ノマタラ御筆ニテ有之。大唐ニテ禅福寺ノ萬タラヲ写サル云々」との記事がある。「九補ノマタラ」については未詳。

（38）水原一校注『新潮日本古典集成　上』（新潮社、一九七九年）頭注

（39）以下、日本古代中世の占星法についての記述は、森田龍僊『密教占星法』（八幡書店、二〇一〇年　初版一九四一年）、速水侑「貴族社会と秘密修法」（『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館、一九七五年）、同「星宿法の発達」（『呪術宗教の世界』塙新書、一九八七年）、山下克明「宿曜道の形成と展開」（『平安時代の宗教文化と陰陽道』岩田書院、一九九六年　初出一九九〇年）、同「密教修法と陰陽道」（『平安時代陰陽道史研究』思文閣出版、二〇一五年　初出二〇一二年）を参考にしている。

（40）暦法家としての一行の事績は加地哲定「大衍暦考」（『密教文化』三三号、一九五六年）にまとめられている。

（41）『宿曜儀軌』『七曜星辰別行法』『北斗七星護摩法』『梵天火羅九曜』など。いずれも『大正新脩大蔵経21』所収。

（42）醍醐寺憲深口述『報物集』。翻刻は、林文子「〈翻刻〉『報物集』」（『醍醐寺文化財研究所研究紀要』一四号、一九九四年）

（43）美濃部重克「「火羅図」の解読 付『平家物語』巻二「一行阿闍梨之沙汰」（上）・（下）」（『美濃部重克著作集2 中世文学』三弥井書店、二〇一三年　初出二〇〇八・二〇〇九年）。そのほか牧野和夫「延慶本『平家物語』と真言祖師伝」（『延慶本『平家物語』の説話と学問』思文閣出版、二〇〇五年　初出一九九五年）、同「延慶本『平家物語』巻第一末第六話「一行阿闍梨流罪事」と「天道」のこと」（前掲）も参照。

（44）十世紀前半の淳祐の著作『石山七集』（『大日本仏教全書44』所収）に「梵天火羅図云」（胎蔵界下）として引用されるのが、伝来を確認できる早い例である。また、勧修寺法務寛信の『小野類秘鈔』（『真言宗全書36』所収）には、応和年間、東密の僧法蔵が「火羅図」について陰陽師賀茂保憲と論争に及んだことが記されている。

（45）武田和昭「東寺蔵・火羅図の分析」（『星曼荼羅の研究』法蔵館、一九九五年　初出一九九三年）

（46）引用は旧大系に依る。

（47）武田注（45）前掲論文。この論文で武田氏は、東寺本と、天永四年（一一一三）に書写されたＭＯＡ美術館本（東寺宝菩提院旧蔵）の星曼荼羅残闕（「重要文化財」編纂委員会編『解説版 新指定重要文化財1 絵画1』所載）および『九曜秘暦』（『大正新脩大蔵経 図像七』所収）との関連を指摘する。また、真鍋俊照「火羅図の図像と成立」（『密教図像と儀軌の研究 下』法蔵館、二〇〇一年　初出一九八二年）も参照。

（48）『大正新脩大蔵経78』No. 2484

（49）村山修一氏は「属星供」が鎌倉幕府でも頻繁に行われた実態を指摘しているが（「鎌倉武家社会の陰陽道」『日本陰陽道史総説』塙書房、一九八一年）、鎌倉で行われた「属星供」が当年属星を祀る当年星供だった可能性も排除しきれないように思われる。

(50)『大正新脩大蔵経21』No. 1308

(51) なお、一行の『大日経疏』巻五は「日天眷属布諸執曜」と記しており、『密教大辞典』(「九曜曼荼羅」)はこれを論拠に早くから日天曼荼羅と〈九曜曼荼羅〉との関連を示唆していた。

(52) ただし、一行説話の〈九曜曼荼羅〉と東寺本とを同一視する美濃部氏の見解には同意できない。複雑な構成を持つ東寺本が一日で制作されたとは考え難いうえ、一行説話の本文は、袈裟に血で「九曜ノ形」だけを描いたと解釈すべきであろうから、十二宮・二十八宿やその説明書きまでが描き込まれる東寺本とは合致しない。〈九曜曼荼羅〉は、東寺本よりも格段に簡略なものを想定しているというのが筆者の見解である。

(53) 牧野注(43)前掲「延慶本『平家物語』と真言祖師伝」。なお、長門本も一行の法脈を記しているが、牧野氏によれば、長門本の八祖の順は延慶本のそれより、時代が新しいものである。また、長門本は「抑一行阿闍梨と申は、もとは天台一行三まいの禅師なり」という延慶本にない一文を加えているが、これは一行を明雲の隠喩として読みたいがための弥縫策であろう。『延慶本平家物語全注釈 第一末』(汲古書院、二〇〇六年)は、延慶本が書写の際に長門本のこの一文を脱落させた可能性が高いと述べているが、首肯できない。ところで、長部注(5)前掲論文が、「従来の一行伝の研究は天台側からは天台宗の人だとするし、真言側からは真言宗の人だとするのが常であった」と述べていることからもわかるように、たしかに一行には天台にも真言にも宗祖として位置づけら得る側面があった。しかし、平安末期から鎌倉室町時代の天台では、「一行禅師は遠く置き去られ、伝教・慈覚・智証の三大師が台密の宗祖として仰がれる様に」なっていたのであり(長部和雄「一行禅師撰と伝える一群の偽託書」『一行禅師の研究』北辰堂、一九九〇年 初出一九五五年)、一行はもっぱら真言の祖という認識を受けていたのである。

(54) 藤巻尚子「一行阿闍梨」(大津雄一他編『平家物語大事典』東京書籍、二〇一〇年)

(55) たとえば冨倉徳次郎は「『平家物語』がこの説話(引用者注――九曜曼荼羅縁起譚)をここに書いているのは、特に真言宗との関連をつけようとしたものではなく、明雲の流されに関連して引いたまでと考えたい」と述べている(『平家物語全注釈 上』)。

(56) 拙稿「明雲流罪事件の再検討」(『人文』一四号、二〇一五年)

ENGLISH SUMMARY

Is Ichigyou-ajari a metapher for Myoun?
Rereading the *Engyoubon Heike-monogatari*

MATSUSHITA Kenji

The *Heike-monogatari* quotes a historical tale about Ichigyou-ajari, describing the Myoun exile incident. It has been considered to be an allegory and Ichigyou-ajari is a metaphor of Myoun. However, in *Engyoubon Heike-monogatari*, there are differences in the character relationship between the Myoun exile incident and the historical tale. The difference enables us to speculate that the allegory is intentionally broken. In addition, *Engyoubon Heike-monogatari* uses the words "Sanmaya-kai" and "Kuyou-mandara", which signify Onjou-ji and Singon-shu. Therefore, Myoun is not related to Ichigyou-ajari in Engyoubon, and *Engyoubon Heike-monogatari* possibly denies the conventional image of the Myoun exile incident made by the Enryaku-ji.

Key Words: Yang Guifei, An Rokhshan, Kaidan, Shouryu-gongen, Tounen-hoshiku