

### 金春禅竹の信仰圏と翁論：『明宿集』を中心に

高橋, 悠介

---

(出版者 / Publisher)

野上記念法政大学能楽研究所共同利用・共同研究拠点「能楽の国際・学際的研究拠点」 / The Nogami Memorial Noh Theatre Research Institute of Hosei University

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

金春家文書の世界：文書が語る金春家の歩み（能楽研究叢書；7）

(巻 / Volume)

7

(開始ページ / Start Page)

33

(終了ページ / End Page)

59

(発行年 / Year)

2017-03

# 金春禪竹の信仰圏と翁論

—『明宿集』を中心に

高橋 悠介

## 一、はじめに

金春禪竹の『明宿集』は、翁猿楽に登場する翁自体を芸能神・宿神として位置付け、様々な神仏を翁と一体であると論じる伝書である。研究史上、翁猿楽や猿楽の信仰に関わる重要資料として注目されてきた面が強いが、その一方で禪竹の交流圏・信仰圏をうかがわせる記事も多く含まれている。本稿では、禪竹が言及する寺社のうち、とりわけ猿楽起源伝承と関わる寺院のネットワークについて考えてみたい。禪竹と寺社との関係の一部は、後代の金春大夫にも継承されていたことが金春家文書からうかがえるが、その関係には元来どのような背景があったのか、本稿では特に長谷寺を中心に猿楽起源伝承と関わる場の問題について考察したい。

あわせて、『明宿集』の体系について、特に禪竹の翁論が持つ、ある種の靈域の形成過程を探ることにする。『明宿集』では、あまりにも多くの神仏が翁と結び付けられるため、何が本質的な要素なのかわかりにくい面もあるが、その中でも荒神をめぐる思想的文脈が重要ではないかと考え、それを具体的な本文の検討と共に指摘したことがある。伝説的な芸祖・秦河勝と結びつく形の荒神信仰を基底として、翁面・鬼面の二相一如論や、胞衣をめぐる信仰、本命

思想などが展開しているのが『明宿集』の世界であろう。本書において、翁は諸神仏を統合するような超越的な存在とされているが、その同体説は既存の習合関係や同体説をもとに展開している一面もある。ここで翁の超越性だけをとり上げるのではなく、その霊域が歴史的にどのような背景をもって成立したのかという問題にも目を向ける必要があるだろう。猿楽起源伝承と関わる寺院のネットワークに加え、この点についても取り上げることとする。なお、『明宿集』については、日本思想大系『世阿弥 禅竹』が各条文に付している番号を用いて、言及する条文を示す。

## 二、禅竹の日常の信仰と寺社圏

まず、禅竹の日常の信仰生活をうかがう好資料として、『作善日記』の次の記事を、『明宿集』もふまえつつ確認しておきたい。

一、伊勢年詣〔七日程、御形御祈願、身ノミヤカフ〕 春日月詣 一七日参籠同 泊瀬月詣

一、御ハツヲ物。伊勢、百文〔年詣コツ〕ニ一文宛、料足斗也。借物ハ三文子コ。モシ願主ツカイアシアラバ、二文コタルベシ。

春日、毎年一番ニ出来候馬、神馬ニマイル。ハツ泊瀬セ、アマハツワウシ百文〔年詣〕ツ、自然参候時ニアツ〔殿〕。

一、春ノ日、三ヶ日ニ再拜、神楽ノ大事、法華一品、法楽、慈悲万行菩薩号百反、御ハライ〔殿〕。

毎月廿八日ニ、荒神再拜、神楽大事、法花一品、御神号百反、法楽。

毎日、一時、観音法号、モシ公私ヒマナキトキワ、御法号、五百反。

日所作。愛染明王礼拝、法号百反、観音礼拝、地藏礼拝。

ここでは年詣の対象として伊勢が、月詣の対象として春日と泊瀬が挙げられている。伊勢の問題はいま措くことにすが、南都では春日社と長谷寺が特に重視されているのは明白である。この年詣・月詣と、後半の日々の所作を合わ

せて考えると、日の所作最後の「地藏礼拝」は、地藏を春日社第三殿の本地として礼拝しているとみられる。『明宿集』第十条「春日・翁御一体之御事」では春日を大日と結び付けているが、第十九条では、まず「地藏サツタワ、カスガノ御本地ノナカニヲキテ、コトニ示現方便所、ニアマネク、チマタニシゲシ」とした上で「地藏」の二字を分解して金胎大日に結び付けている。春日社の主神は第一殿もしくは第三殿であり、第三殿の最も正統的な本地説は地藏で動かないことから、地藏礼拝は慈悲万行菩薩号の奉唱と共に、春日信仰に関わるものとみることができるといえる。

日の所作の最後が「観音礼拝、地藏礼拝」と並んで挙げられているのを見ると、「観音礼拝」についても春日社第一殿の本地（不空羼索）観音（ただし第一殿には釈迦本地説も存在）を前提にしているようにもみえるが、毎日一時の観音法号奉唱が独立して書かれている背景には、まず長谷寺観音信仰が考えられる。ただし、『長谷寺縁起文』では、長谷寺観音造像場面で二人の仏師が地藏・不空羼索観音であったとされており、この二仏が春日社の第一殿・第三殿の本地を想起させるように、春日・長谷相互の関係性もある。春日本地説と長谷寺観音と、両者をあわせ考えてもいいかもしれない。天照大神の本地を長谷寺観音とする説（『長谷寺密奏記』等）や、春日第四殿・天照大神・一面観音を結びつける説（『建久御巡礼記』等）の存在を考えると、春日・長谷・伊勢は観音を媒介にしてゆるやかに繋がっていたといえる。

毎月二十八日の荒神礼拝は鬼面と関わる信仰であり、禪竹の芸能神信仰と関わる重要儀礼だが、室町後期の南都では、長谷寺周辺の笠荒神（竹林寺、現奈良県桜井市大字笠の真言律宗寺院）が信仰を集めており、興福寺周辺の野上荒神も笠荒神を勧請したとされる。笠荒神の縁起は長谷寺観音と密接に関わるため、泊瀬月詣との脈絡も気になるところで、この点については後述したい。

日の所作の最初にみえる愛染明王礼拝の背景はわかりにくい（『明宿集』第十八条では愛染明王と不動明王が対

になった表現はあるが、『作善日記』では単独で「愛染明王礼拝」とあり、関連は薄いだらう)、もし伊勢年詣と関係づけて考えるとするならば、天照大神と愛染明王の習合説が想起される<sup>(1)</sup>。

なお、「春ノ日」について、『金春古伝書集成』頭注では「春日のつもりか」とするが、春日を「春の日」と解字して表現する好例に、『平家物語』巻第七「主上都落」にみえる藤原基通の春日靈験譚が挙げられる(以下、覚一本)。

撰政殿も行幸に供奉して御出なりけるが、七条大宮にてびんづらゆひたる童子の御車の前をつと走りとおるを御覧ずれば、彼童子の左の袂に、春の日といふ文字ぞあらはれたる。春の日とかいてはかすがとよめば、法相擁護の春日大明神、大織冠の御末をまもらせ給ひけりと、たのもしうおほしめすところに、件の童子の声とおほしくて、

いかにせん藤のすゑ葉のかれゆくをたゞ春の日にまかせてやみん

御供に候進藤左衛門尉高直をちかうめして、「情事のていを案するに、行幸はなれ共御幸もならず。ゆく末たのもしからずおほしめすはいかに」と仰せければ、御牛飼に目を見あはせたり<sup>(2)</sup>。

「春ノ日」は、このような解字が一般化した所に成立した表現であろう。以前、『明宿集』第十条に「春日トカケル文字ハ、フタツノダイ日ノ心トシルベシ」という背景に、『春夜神記』(室町時代、永享九年〔一四三七〕以前の成立)にみえる次の説との関わりを指摘したことがあるが、この記事もまた、「春日」を解字して「春ノ日」という表記を用いる例に加えることができよう。

本地供一相伝云、(中略) 凡ツ天照大神与在テ君臣之御契約ニ天降御坐云々。天照大神者胎蔵ノ大日、春日大明神者、金剛界ノ大日也、殊更ニ春日ハ神秘ニハ両部不ニフ大日也、凡ツ四季之中春ノ日ハ時キ和閑万物生長ス、天照大神与君臣令守護国土、仏法王法ヲ鎮守給者也、春日ノ文字作ニフ日ノ字在之、即両部大日ノ義也、春ノ一字ニ天日ト書

之、兩部ノ不二大日ト云意也、普門法界之体性ヲ顕別尊ニ、即不空羅索也、天照大神モ体性ハ大日如来顕別尊ニ、即十一面也、<sup>(3)</sup>

さて、南都の大和猿樂が春日信仰を持っていたのは当然だが、一方の「泊瀬月詣」については、長谷寺観音と翁の一体を説く『明宿集』第七条が参考になる。

昔、泊瀬与喜ノ宮ノ神主アイマス大夫、深慮キドクノ人ナリシガ、ソノ哥ニ云、

ハツセ山タニノムモレ木クチズシテコンハルニコソ花ワサキツゲ

カヤウニエイジケンモ、深義ヲシレリト感ジゾズル也。然バ、インエンヲヲモエバ、泊瀬サルガクト号スベキコト、根本ナルベシ。観音サツタノ利生、三十三身ニ身ヲワカチ、長者・居士・童男・童女、夜叉・鬼神等ノ面色ヲナシタマフモ、翁ノ妙用、観音サツタノ威力、一体ニテマシマス也。コノ因縁ニヨテ、河勝モコノ山河ヨリ出現シマシケルヨト、感応キモニメイズ。スナワチ、コ、ワフダラクセントシテ、根輪ザイヨリ湧出ノメナウニ、生身ノ十一面観自在尊アラワレタマフ。宗廟・社シヨクモライリンアリ。天満天神アラ人ガミモズイジンシタマフ。ナニ事カコノ尊ノメグミニアラザルベキ。三十三身、三十三身ヲ、身ヲアワスレバ六十六番ノサルガク。ソレヲ、ヨウヲトリカンヲヒロイテ三ニツムレバ式三番。(中略)ミナコレ、観音サツタ、翁ノ作用、イヅレモシヤベツナキ物ナリ。事々モ無碍也、事理モムゲナルベシ。権実モシヤベツナク、善悪モマタ不二也。コ、ニヨテ、観音自在尊トイエリ。与喜ノ神主ノ深キ志ヲトブラヒテ、愚詠一首、観音・翁ノ結縁ニアヅカリタテマツラシノ敬心ニソナエタテマツル。

カリニイデシミツノナカレヤ泊瀬川ソノマ、フカキエニコモルラン

ここでは、まず長谷寺の地主神・与喜天神の神主「アイマス大夫」(伝未詳)による、「来ん春」と「金春」を掛け金

春座を予祝する歌が引かれ、「泊瀬サルガク」と号すべきとした後、観音の三十三身のうち夜叉・鬼神という荒神的側面（鬼神の名は『法華経』の説く三十三身にはみえない）にも言及することで、荒神と二相一如（後述）をなす翁の妙なる作用と観音の威力の一体性を述べている。この因縁によって河勝が泊瀬の山河より出現したとしており、ここにも後に荒神となる河勝の二面性が意識されていると考えられる。そして、長谷寺縁起にみえる観音出現譚が随身の与喜天神も含めて紹介され、三十三身・六十六番猿楽・式三番に含まれる数字の相互関係に言及しつつ、様々な姿を取ってあらわれる観音と翁の作用の共通性を述べ、最後に禅竹自身の歌を記している。禅竹が与喜天神の神主と交流を持っていたのは、『申楽談儀』が

かやうの事、こと／＼しきやうなれ共、道の神に同ずる処の支証のために書き載す。遠くは秦の氏安、初瀬の滝藏権現の納受有しと申伝えし後、かやうのこと聞及ばず<sup>(4)</sup>。

というように、「道の神」と関わる文脈で、初瀬のもう一つの地主神、滝藏権現にふれていることも相俟って、猿楽起源伝承と長谷寺周辺の関わりを示唆している。与喜天神のことはともかく、禅竹の泊瀬信仰は、『明宿集』第七条でも言及される猿楽起源伝承の秦河勝出現譚を強く意識したものであるう。『風姿花伝』第四神儀に、

一、日本国に於いては、欽明天皇の御宇に、大和国泊瀬の河に洪水の折節、河上より一の壺流れ下る。三輪の杉の鳥居のほとりにて、雲客此壺を取る。

とみえ、『明宿集』第七条にも、

一、秦河勝ノ事、太子ノ御目錄ニ記シタマフ儀ニ云、抑コノ河勝ハ、昔スイコ<sup>推</sup>天皇ノ御宇ニ、泊瀬川ニコウズイ、<sup>水</sup>ヅ。ミナカミヨリ一コノツボナ<sup>壺</sup>ガレクダル。人フシンヲナシテ、シキシマ<sup>磯城</sup>ノアタリニテトリアゲミレバ、ナカニタゞイマムマレタル子アリ。スナワチイダキトルニ、人ニ佐シテ云、ワレワコレ、大唐秦ノ始皇帝ノ再

タンナリ<sup>薩</sup>。日本ニチグアテ、イマスデニキタレリ。イソギ朝ニソウスベシト。ヤガテ此ヨシソウモン<sup>奏</sup>ス。…

とある。『田満井座系図』でも、秦河勝を「大和国泊瀬河自然涌出之人」としている。秦河勝が泊瀬に関わる伝承を持つ背景には、『明宿集』に秦河勝の三人の子を挙げるうち「武藝ヲツタエタマフ子孫、イマノ大和ノハセ川<sup>長谷</sup>タウコレナリ」という形でみえる長谷川党秦氏の存在と関わるものと考えられる。ただし、こうした秦河勝による猿楽起源伝承の全体が形成された環境を考える時、長谷寺周辺における律宗の動きも気になるところである。というのは、秦河勝に関わる猿楽伝承には、橘寺、広隆寺桂宮院、河内・教興寺といった律院が関わっており、金春家本貫の地・竹田の付近にも秦楽寺（田原本町大字秦庄）という秦氏関連の真言律宗寺院が存在するからである。そして禅竹も、『明宿集』で諸宗の祖師を翁とする中、中世の祖師としては唯一、興正菩薩・叡尊にふれている。この点については、拙著『禅竹能楽論の世界』（慶應義塾大学出版会、二〇一四年）で述べたが（以下「前稿」とする）、まずは秦河勝伝承に律院が関わっていることについて、前稿を簡単に要約し、関係する後代の金春家文書等も少々補足した上で、長谷寺を含む猿楽起源譚にみえる寺院と律宗の関わりについて述べてたい。論述の都合上、前稿と重複する部分もあることをお許しいただきたい。

### 三、猿楽起源伝承と南都律宗

#### ○橘寺

『風姿花伝』第四神儀や『明宿集』にみえる秦河勝伝承が、中世の聖徳太子伝を基盤として成立したことはよく知られているが、太子伝の生成・展開に中世律宗・律院が大きな役割を果たしていたことに改めて注意しておきたい。<sup>(5)</sup>太子伝の中でも、特に伎楽伝来説話と猿楽起源伝承の関係はよく知られているが、『明宿集』に、



昔、上宮太子ノ御トキ、タチバナノダイリニシテ、サルガクマイヲソウスレバ、クニヲダヤカニ、  
 テンガタイヘイナリトテ、ハダノカウカツニヲウセテ、シ、ンデンニテ翁ヲマフ。

としてみえる「橘の内裏」も、太子伝の推古天皇十四年条にみえる、太子により勝鬘経講説が行われた内裏を橘寺にしたとする説に基くことを以前、指摘した。こうした説が太子伝にあらわれる早い例は鎌倉後期、橘寺長老の法空がまとめた『上宮太子拾遺記』第四だが、法空は律院化した橘寺において太子伝を編んだ長老である。当時の橘寺は西大寺の末寺となっており、法空の名は『西大寺光明真言會過去帳』にもみえている<sup>(6)</sup>。また、四天王寺藏(橘寺旧藏)『聖徳太子伝』三十五歳条には、勸進比丘尼・成阿弥陀仏による橘寺再興にふれ、勸進所となった「京之東山大谷」を寺にしたのが東山太子堂(速成就院)であるとしている。東山太子堂は西大寺流律宗の京都における重要な拠点であり、文永三年(一一二六)に律寺としての結界儀礼を行っているが、その前身が橘寺復興のための勸進所であったといのである。「橘の内裏」から本朝における猿楽舞が始まったことは『風姿花伝』第四神儀にもみえており、伝承であるにしても、起源の場がそのように設定された何らかの背景があるはずである。

なお、般若窟文庫藏『橘寺建立奉加能番組』『延宝二年十月於三田金春大夫勸進能書留』は、延宝二年(一六七四)十月十八日・十九日、金春八郎元信が江戸の三田で催した橘寺勸進能に関する文書である。この勸進能が秦河勝による猿楽起源伝承を意識したものと推測されることや、『和州旧跡幽考』の橘寺の項にも「金春八郎太夫再興せしなり」とみえることが、表きよし氏によって指摘されている<sup>(8)</sup>。また、般若窟文庫藏・金春安住筆『氏寺奉加能能旧記書抜』の冒頭には、

一、大和国橘寺聖徳太子堂為再興、延宝年中、於江戸表、兩日勸進能興行仕候事、

一、山城国太秦聖徳太子江戸開帳之砌、元禄十四巳年六月、兩日勸進能興行仕候事、

とあり、近世の金春座において、橘寺と太秦広隆寺は「氏寺」として意識され、奉加のための能興行が行われたことをうかがわせる。

### ○広隆寺桂宮院

橘寺は正安元年（一二九九）、泉涌寺系律僧の心慧の申請によつて、鎌倉將軍家のための祈禱を行う関東祈禱所に指定されているが、この時、同時に関東祈禱所になっているのが、『明宿集』に「カウカツノ御スイシヤク、大サケ大明神マシマス」として言及される律院・広隆寺桂宮院である。<sup>(9)</sup> 桂宮院は、南北朝期にも足利直義・義詮らの御教書により祈禱依頼を受けており、室町時代においても幕府の祈禱所という寺格であった。建長三年（一二五一）頃に桂宮院を律院として建立した中観坊澄禪（一二二七～一三〇七）は、円照の弟子で叡尊からも具足戒を受けており、『律苑僧宝伝』や『本朝高僧伝』では秦氏とされている。『明宿集』では、広隆寺には秦河勝の墓所があること、その先生の秦始皇の鬪馮も池の中嶋の頂上に収めていること、秦河勝の垂迹の「大サケ大明神」が祀られていることなどにふれた後、「心アランサルガク、アヨミヲハコビ、キ、ヤウシタテマツルベキ也」としている。

こうした教えが後代にどの程度継承されたかは不明であるが、かつて伊藤正義氏も言及した般若窟文庫蔵『太秦桂宮院より霜月十二日金春七郎宛「覚」』<sup>(10)</sup>は、書写年不明ながら桂宮院俊道が金春七郎に宛てた覚で、七ヶ条に互つて広隆寺・桂宮院の縁起や沿革にふれる。<sup>(10)</sup> 近世に秦河勝ゆかりの同寺に対する金春家からの伺いに応じて、桂宮院側で書いた由緒等がうかがえ、その第四条目には「大酒大明神は秦の川勝くわんじやうの宮にて御座候、（中略）秦始皇の子孫也、能の翁しきさんばん此川勝よりはしまり申候、今の世の能の祖神、金春家などの祖神にて御座候」といった記事もみえる。また、寛文十三年（一六七三）八月八日の金春大夫八郎元信の書上を書写した般若窟文庫蔵『金春

家系図之覚』には、「一、秦河勝、山城国太秦桂宮院ニ大酒大明神ト祝（中略）宮大破ニ及候ニ付、私建立仕候事」とあり、江戸前期には大酒大明神の破損した御宮を再建する程の関わりを持っていったようだ。

### ○教興寺

『明宿集』に「マタ河勝、守屋ガクビヲウチタリシソノ賞コウニヨテ、ホドコシタマエル仏舍利有レ之」とみえる。円満井座の仏舎利の太子伝来伝承は、秦河勝建立伝承を持つ西大寺流の律院、河内・教興寺（現、大阪府八尾市）の舎利に関する縁起説を転用したものと思われる。河勝が守屋合戦の功として仏舎利を賜わったことは、四天王寺蔵『太子伝』や教興寺蔵『御手印縁起』にみえているが、叡尊の自伝『金剛仏子叡尊感身学正記』には、叡尊が秦河勝の「仏法流布之恩」を顧みて荒廃していた教興寺の復興を図った際、「教興寺最初安置仏舍利」（太子が秦河勝に譲与した仏舎利を指すと推測される）の前で十重禁戒を講じるなど、舎利が大きな役割を果たしたことが記されている。『明宿集』に言及される宝物の舎利は、般若窟文庫蔵『申楽濫觴記』（文明三年（一四七二）の一条兼良の奥書を持つ）では「聖徳太子七生ノ御護仏ノ舍利在レ之。困下テ滅ニ守屋一ヲ之勸賞上ニ賜ニト河勝ニ云々」とみえるが、文明八年の奥書を持つ教興寺蔵『御手印縁起』もまた同寺の河勝由来の舎利を太子七生隨身の舎利としている。なお、小助川元太氏が注目するように、教興寺『御手印縁起』は河勝を毘沙門天に比擬しており、この点でも河勝の本地を毘沙門天とする『風姿花伝』第四神儀に通ずる面がある。

### ○秦楽寺

秦楽寺は田原本町の大字秦庄にある。現在、真言律宗の寺院であり、平安時代の千手観音像を本尊とし、その脇に

明暦元年（一六五五）の台座銘を持つ秦河勝像などを安置する。寺の起源は平安時代末まで遡るようだが、鎌倉時代に律宗寺院となつて、現在に至るか。なお、牧野和夫氏蔵『宝悉多陀羅尼經』<sup>(12)</sup>は、永和二年（一三七六）に秦楽寺で書写された經典である。延元四年九月二十日の弘真（文観）の本奥書、正平十三年（宝蓮）・応安二年（道興）の転写奥書に続けて、末尾に「永和二年丙辰中秋三日和州秦楽寺書写之」として照海の署名がある。弘真は西大寺系の律僧であることから、秦楽寺が当時から律院だとすれば本經の伝来経緯はわかりやすい。

鴻山文庫蔵・竹田権兵衛広貞筆『金春家由緒等書上』は、竹田権兵衛広貞が書写した五点の文書を繋ぎ合わせた卷子で、巻首から始まる翁猿楽や金春家の由緒を述べた二十二ヶ条には「右者家書之内、所々御座候趣、又者亡父安信／聞書物語仕候通、依尊命、猥書記、備高覧候以上／元禄十六年八月十九日金春竹田権兵衛廣富（花押）」という奥書がある。その巻首は「金春家之系圖者、太秦廣隆寺・和州橘寺等ニ悉籠置候處、皆紛失仕候、橘寺ニ者少々残御座候歟、…」として始まるが、第六条目には

又、金春圓満井ノ号ハ、ムカシ秦楽院ノ北門ノ前ニ金春カ家有、其地ノ内ニ太神宮御神鏡ヲ移シ奉ル故ニ云ト、天王寺ノ舊記ニ見タリ。

といった伝承もみえる。同様の伝承は、『申楽聞書』にも

金春と満太郎、せんの御為にとて寺を建立し、しんらく寺と号。秦楽寺とかくなり。（中略）此寺の御門前にやしきを二ヶ所たて金春満太郎なり。同天照太神の御霊八咫鏡のかけをうつし申給ふと伝るなり。<sup>(13)</sup>

などと見えている。<sup>(14)</sup>金春屋敷が門前にあつたという説の当否は別にして、猿楽伝承の中にこうして秦氏に関わる律院である秦楽寺が登場すること自体に、それなりの背景があつたのではないだろうか。

以上のうち、桂宮院、教興寺、秦楽寺は、秦河勝もしくは秦氏にゆかりを持つとされる律院であり、特に教興寺の事例からは、秦河勝伝承に西大寺流が関与していたことがわかる。橘寺については、猿楽起源伝承を除くと秦氏との関連はみえないが、桂宮院、教興寺のような猿楽伝承に関わる律院の存在をふまえると、猿楽起源伝承全体にみえる場の設定が問題になる。そうした時、『風姿花伝』第四神儀にみえる円満井座系の伝承で、猿楽の始まったのが「橘の内裏」とされるのに加え、秦河勝が「大和国泊瀬の河」の洪水で河上から流れてきた壺に入っており、「三輪の杉の鳥居のほとり」で取り上げられたという設定を合わせて考える必要がある。三輪については、禅竹は河勝出現の記事では「シキシマノアタリニテトリアゲテミレバ」とするのみだが、『明宿集』や『六輪一露秘注(寛正本)』では三輪の御神詠を引き、三輪清浄の精神を強調している。この三輪の地にも西大寺流の影響が及んでおり、叡尊は三輪神社（大神神社）の神宮寺を大御輪寺として再興している。また、叡尊は弘安八年（一二八五）十月から十一月にかけて三輪の大御輪寺に行き、曼荼羅供を修し、四百人余りに菩薩戒を授けている（『感身学正記』）。泊瀬河が三輪山麓に伸びているという背景もあろうが、律系統の河勝伝承に登場するのにふさわしい場なのである。以上をふまえ、次章で河勝涌出の場の泊瀬について、中世律宗との関係をみておく。

#### 四、長谷寺の周辺と中世律宗

長谷寺観音と叡尊が始まる西大寺流の關係で重要なのは、叡尊が仁治三年（一二四二）長谷寺において百四人に菩薩戒を授けており、さらに晩年には西大寺に長谷寺式観音像を安置していることである。西大寺四王堂の十一面観音は、鳥羽院御願の十一面堂の本尊を、正応元年（一二八八）の院宣により叡尊が賜ったもので、その際に修復を施して錫杖を持つ長谷寺式の形にしたと推測されている。こうした長谷寺観音信仰は、叡尊のみならず中世律宗において

広範に受容されて流布したことが指摘されている。瀬谷貴之氏は、西大寺の観音像に加え、叡尊の弟子・定証が尾道浄土寺を再興した際、平安後期の十一面像を石坐に安置して長谷寺観音座に摸したこと（『定証起請文』嘉元四年（一一三〇六））、かつて金沢称名寺に隣接して存在した尼寺・海岸尼寺の本尊十一面観音が錫杖を持つ長谷寺式であったと推測されること、泉涌寺系律僧浄因が開山となった厚木・飯山寺で平安時代の十一面観音を長谷寺観音に摸していること、鎌倉・長谷寺の観音には忍性が関与して漂着仏を飯山から現在地に移したという伝承があることなどを挙げ、長谷寺観音信仰の展開に中世律宗が果たした役割を評価する。<sup>(15)</sup>

加えて、中世に長谷寺の堂舎復興のための勸進を律宗が担っていた点にも注意しておきたい。長谷寺は度々大火にあつてきたが、大塚紀弘氏は、建保七年（一一二九）の焼亡後の再興で大勸進を務めた定阿弥陀仏が唐招提寺流律僧であり、弘安三年（一一八〇）の焼亡後の再興で大勸進を務めた往生院長老・過阿弥陀仏も、『長谷寺律宗安養院過去帳』に往生院に隱遁したと記される浄阿<sub>二</sub>定阿弥陀仏の弟子であろうと推測する。<sup>(16)</sup> また、大塚氏は、正元元年（一二五九）に造立された与喜天神の御正体の神像のための勸進を行った善阿弥陀仏も定阿弥陀仏と関係があつたものと想定し、『西大寺光明真言過去帳』に往生院長老として「過阿弥陀仏」の名が見いだせることから、過阿弥陀仏と過阿弥陀仏はどちらかが誤記または誤写で同一人物であり、往生院は西大寺流とも関係が深かつたことを指摘する。そして、貞和二年（一一四六）三月に完成した長谷寺の舞台は、その後度々損傷し、明徳四年（一一三九三）・永享四年（一一四三三）三月・康正二年（一一四五六）四月など少なくとも五回、修造供養が行われているが、これらの復興にも往生院が関与した勸進を想定している。

前稿では、秦河勝が後に播磨の坂越の浦で大荒神となることをふまえ、長谷寺近くの竹林寺・笠荒神の存在が、泊瀬川から涌出したという伝承の背景にある可能性についても検討した。竹林寺は明徳二年（一一三九一）の『西大寺諸

『国末寺帳』<sup>(17)</sup>に挙げられており、鎌倉中期頃の特徴を持つ竹林寺旧蔵の地藏菩薩立像の胎内文書の結縁交名に叡尊の弟子や関係者の名がみられることからすれば、<sup>(18)</sup>西大寺流の律院となったのは鎌倉中後期からと思われる。長谷寺復興や与喜天佛像造立のための勧進に律宗が果たした役割をふまえると、律院である竹林寺・笠荒神と長谷寺の関係も軽視できない。明応六年（一四九七）に勧進沙門覚本が竹林寺・笠荒神の勧進のために書いた『笠荒神縁起』（尊経閣文庫蔵）は、笠寺勧進能（年不詳）に伴い転写されているが、この寺に長谷寺観音の余材で造った観音像が安置され、その頂上に（荒神を象徴する）笠が置かれたという伝承もみえる。

以上から、長谷寺・三輪神社・橘寺という猿楽起源伝承に登場する場合は、いずれも中世律宗と関係の深い寺社であり、猿楽起源伝承に関わる可能性も想定される竹林寺・笠荒神も、長谷寺と関わりの深い律院ということになる。桂宮院・教興寺と『明宿集』の河勝伝承との関わりをふまえて考えると、これは猿楽起源伝承が形成された環境を暗示しているもので、そもそもは中世太子伝の生成に律宗が関わっており、叡尊の教興寺再興の逸話を始め、西大寺流で秦河勝も重視されていたという背景が大きいものと考ええる。そして、禅竹も秦河勝と猿楽起源伝承へのこだわりの中で、広隆寺桂宮院や長谷寺といった寺院との関係を重視し、また叡尊を翁の化現としたのではないだろうか。<sup>(19)</sup>

## 五、禅竹の能面論——現実にあらわれている存在・身体の重視

ここで論点を変え、翁論としての『明宿集』の体系全体を考える上で重要な点について、考えてみたい。まず、芸能神としての翁が、翁面の神聖視と不可分のものであることを考える時、『明宿集』で面について述べている箇所のは検討は不可欠であろう。その際、①現実にあらわれている存在・身体の重視、②翁面・鬼面の二相一如論、この二点を大きな特徴として挙げるができる。まず前者の点が端的にうかがえるのは『明宿集』第二条の記事である。



一、面ノイワレ、秘々注ノ大事、別ニ口傳アルベシ。シカレバ、浅リヤクノ儀ヲスコシ申ノブ。ソモく真如ノ妙身ヲバナニ、カウツシトルベキ。「花ヲロウスレバ、カコロモニミチ、ミヅヲキクスレバ、月テニアリ。月重山ニカクレヌレバ、アウギヲアゲテコレヲトフ」ト云ヘリ。三寶ノヲキテニモ、デイボクソザウヲ佛トシ、ワウクハンセキヂクヲ法トシ、タイホツゼンエヲ僧トス。尺加生身ノ覺躰、ネハンノクモニ入タマエバ、五濁惡世ノイマワ、木ヲキザミ、ツチヲコネ、エガキタルヲ佛トス。法・僧マタコレニヲナジ。シカレバ、信ズルヲモテ、生身・似物ノシヤベツナシ。リシヤウハウベンヲタレタマフコト、サナガラザイセノトキニカワラズ。コレヲモテ、コレヲ、モエ。タゞ信・不信ニシヤベツアリ。生身・木身カワルベカラズ。マツ、面ニ六根ソナワレリ。眼・耳・鼻・舌・身・意ニヲキテ、眼・ニ・ビ・ゼツ根ワ、人ノシルトコロメノマエナリ。ノコリノ二根モワツライナシ。ソノユエワ、身根ハ肉身ナレドモ、サキニ申ゴトク、木身スナワチカワルベカラズ。サテ、意根ヲバナニトカシルベキ。ソレワ、観念・工夫シテ、コノ面ニ意根ノアルコトヲシルベシ。モシシルナラバ、スナワチソクシン成仏ノ人ナルベシ。

ここでは、「真如ノ妙身」も様々なものに代替され得ることをいい、木で造られた能面も信ずることによって生身と変わりなくなるとしている。比喩を用いる中、傍線部「花ヲロウスレバ、カコロモニミチ、ミヅヲキクスレバ、月テニアリ」は、『金春古伝書集成』が指摘する通り、唐・于良史の「春山夜月」と題する詩の「掬レ水月在レ手、弄レ華香満レ衣」によっている。花を手にかけてはその香りが衣に満ち、水をすくいあげれば月は水に映って手の中にある、との意である。禅籍での享受例も多く、五山版から例を挙げれば、北宋の圓悟克勤の語録『円悟仏果禪師語録』巻二・巻五、南宋の虚堂智愚の語録『虚堂和尚語録』巻三などに引かれている。『明宿集』では、花と月を真如の喩えとし、香と水月を真如を写し取ったものの喩えと捉えているのだろう。なお、『六輪一露秘注(文正本)』空輪の項で



『大日経疏』第一の「不レ行而行」の句などを引いた後、「意中の景、々中の意として、たゞいたづらに立りといへども、月の万水にうかび、花のほひの外にかほるが如くなり」（傍線部、寛正本では「月ノ万水ニ浮ブガ如ク、影句ヒミチ」とする表現も、こうした比喩に類似している）。

「月重山ニカクレヌレバ、アウギヲアゲテコレヲタトフ」は、能（班女）のクリにも用いられている詩で、『金春古伝書集成』が『和漢朗詠集』仏事に「月隱二重山一兮、擎レ扇噓レ之」とあり、『摩訶止観』第一は末句を「類レ之」とすることを指摘している。『摩訶止観』では続けて「風息二太虚一動レ樹訓レ之」とするが、中国天台の湛然は『摩訶止観輔行搜要記』巻第一において「如二三月去一。譬也。真常性月。隱二煩惱山一。煩惱非レ一。故名為レ重。円音教風。息化二歸寂一。寂理無礙。猶如二太虚一。四依弘教。如レ動レ樹拳レ扇。故仮三文以示二真常理一」と釈した。朗詠注をみると、黒木典雄氏旧蔵本『和漢朗詠註抄』には「真常性之月隱二煩惱ノ山一、拳二權謀扇一頭二相之月ヲ。円音教之風停二法性山一、動二方便ノ樹一訓二乗之風一云々」とみえ（永濟注も「古人、此意ヲカケルニハ」として類似句を引く）、月を真常性の喩えとし、扇はかりにそれを示すものとしている。また国会図書館本『和漢朗詠註』では「月ト者、非二常ノ月一、衆生ノ心性ノ月輪ヲ指ス也。隱二重山一者、我等カ心性ノ月ハ本来清浄ナレトモ、煩惱ニカクサルヲ、隱二重山二云也。重ナレハ山ト書ク事ハ、我等カ煩惱ハ、十悪五逆、百八煩惱乃至、八万四千マテ有ル也。拳レ扇噓レ之者、心性ノ月ハ、何ナル物ソト云時、法花ノ大白牛車ノ扇ヲ拳テ、是也ト説レ之」と月を心月輪のように内面的に解釈し、湛然『止観輔行搜要記』の句を引く。いずれも重山を煩惱の山とする点は共通しており、こうした仏教的解釈がされる句であることをふまえれば、「真如ノ妙身ヲバナニ、カウツシトルベキ」という間に続いて引用される意図がみえてくる。

禅竹は続いて仏法僧三宝の現実における形を述べ、これを信ずれば、生身も似物も変わらないとして、木でできた

能面を生身のものと観念する論につなげていく。ここでは、身根は肉身にあたるけれども、木像が生身仏の代わりとなるように、木でできている面も肉身と変わらず、身根に相当するといひ、面に意根も含めた六根が備わっていることを知ることが成仏につながるとしている。

この最初の三宝に対する観念は、例えば『正法眼蔵隨聞記』第三の次の記事とよく似ている。

一日示云、人ハ必可修ニ陰徳一。必有ニ冥加顯益一也。タトヒ泥木塑像ノ龕惡ナリトモ、仏像ヲバ可ニ敬礼一。黄紙朱軸ノ荒品ナリトモ、經教ヲバ可ニ帰敬一、破戒無慚ノ僧侶ナリトモ、僧体ヲバ可ニ信仰一。内心ニ信心ヲモテ敬礼スレバ、必蒙ニ顯福一也。破戒無慚ノ僧ナレバ、疎相龕品ノ經ナレバトテ、不信無礼ナレバ、必被レ罰也。シカアルベキ如來ノ遺法ニテ、人天ノ福分トナリタル仏像・經卷・僧侶也。故ニ帰敬スレバ益アリ、不信ナレバ罪ヲ受ル也。何ニ希有ニ淺猿クトモ、三宝ノ境界ヲバ可ニ恭敬一也。<sup>(23)</sup>

一見龕惡な仏像・經卷であっても、破戒の僧であっても、「信心」を以つて敬礼すべきことを説いており、三宝の似物を前に「信」によつてこれを生身と同一視する禪竹の論と共通する。ただし、禪竹が『正法眼蔵隨聞記』に基づいたという訳ではなく、こうした三宝観念に基づく表現はそれなりの広がりを持っていたようである。それを禪竹が能面に對する観念に応用したものと考えられよう。天台僧・慈遍の『天地神祇審鎮要記』（正慶二年（一二三三））にも、

凡厥滅後ハ無ニ生身ノ仏一、泥像木像宛如ニ生身一、況如ニ神祇ノ本ト居ニ冥界一、靈物何ソ無ニ冥利一、<sup>(24)</sup>

という例があり、ここでの「泥像木像」と『明宿集』や『正法眼蔵隨聞記』の「泥木塑像」はほとんど同じ意味で読むことができるからである。ところで、この慈遍の著作における例で、仏の滅後には「泥像木像」が生身のようであるとした上で、況や、としてもと冥界にいる神祇の利益を称揚する点に注目したい。これは、泥木で造られた仏像のような仮のものを生身の仏とするならば、同じく仏の仮のあらわれとされる神祇も仏に相当するものとみなすことが

できる、泥木どころか靈物なのだから、という主張なのである。ここでは、現実の世界に仮にあらわれている存在の重視が、仏に比べて現世的な存在である神祇の称揚にもつながっている。

禅竹は前の引用部分に続けて、次のようにいう。

又、深義ニ云、面ニ眼・耳・鼻・舌ノ七ノアナアリ。スナワチ七星ニテマシマス也。コレヲ山王上七社ト申セバ、山王権現トモアガメ申ベキ也。イワウゼンセイ薬師仏王ノ儀、又有レ之。シカレバ、山王ハ三輪ノ明神ニテマシマスナレバ、三輪ノ三無口山スナワチ翁式三番ノカタチトアガムベシ。ゲンピン僧都ノイニシエ、三輪ノ明神、受法受衣シマシマシテ、御神詠ニ、「ミワガワノキヨクモキヨキカラコロモ、クル、トラモフナトルトラモワジ」。ムシヨドクノ心ヲアラワシ、三輪清浄ノジヒジンチウノミコ、ロニテ、セスルモセ、ラル、モ、ミナ自他ノ相ナク、ムシヨドクナレバ、ナニノトガモナシ。此神、翁一鉢ニマシマセバ、此業ヲナサン藝人、コノ御神詠ノ御心ヲサシハサミテ、神事臨時ノ藝能ヲナサン時、ホウロクニアツカランニヤキテ、クル、トラモフナトルトラモワジノ無所得ニ至ベシ。タヅトモニボダイノエントナランノミナリ。コ、ニテ入ニ如来室ノ文アルベシ。シカレバ、イシヤウワコレ翁ノニンニクジヒノコロモヲキセラレタテマツルトラモイ、食事ワスナワチ翁ノ口内ノ護麻ノ五コクヲタマワルト観ズベシ。カマエテ、イルガセニヲモイタテマツルベカラズ。

この記事については山王神道説との関係が指摘されており、顔の七つの穴（眼・耳・鼻が各二つと口の穴）を七星に配当する説も『深嵐拾葉集』巻第六等に確認できる。最後に、禅竹は自らと翁を一体と観念した上で、ただく食事は、護摩において本尊に供えられる五穀と見なし、俵禄や食事などのいただきものを決しておろそかにしないように言っている。『金剛頂瑜伽護摩儀軌』に「然後、復以レ杓三酌ニ蜜酪乳麩飯。及木五穀花香等一。各三投。想下投三聖尊口中ニ至上レ心」とあるように、護摩では五穀などを本尊の口中に投ずるといふ観念がある。また、護摩には實際

に護摩壇を設けて行う外護摩の他に、内心に智火を燃やす内護摩があるが、類聚的性格を持つ神道書『神代巻秘決』<sup>(一三四六)</sup>（貞和二年以前成立）の「護摩品第二十六」に「九二明二内護摩一者以三法界一為二道場一、以三行者心王一本尊一、以三行者口一為二呂壇二」<sup>(28)</sup>とみえている。『明宿集』の記事は自らの口を護摩壇と観念するこうした密教の観念を前提としたものであるが、この論は泥木塑像・黄卷赤軸・剃髮染衣を三宝と見なし、木の面も生身と観念する前の記事とも通底しており、つまりは五濁悪世という否定的な面を持つ現実の世界と身体を「信」によって超越的な世界に繋げる論理で、広い意味では本覚思想を背景とした現実肯定的な発想と言える。中世に神仏が翁の形を取って現れる例は多いが、こうした現実にあらわれている存在の重視・身体の神聖視は、化現の存在としての翁を重視することにもつながると考えられ、その点で様々な神仏を翁として論じる『明宿集』の論理の基底をなす発想とみることでもきよう。

## 六、翁面・鬼面の二相一如論

次に、翁面・鬼面の二相一如論は、『明宿集』第三条にみえる。

一、面ノ段ニ可レ有儀。翁ニタイシタテマツテ、鬼面ヲ当座ニアンチシタテマツルコト、コレヲ聖徳太子御作ノ面也。秦河勝ニサルガクノ業ヲ被ニ仰付一シトキ、河勝ニタマイケル也。是則、翁一体ノ御面ナリ。諸天・善神、仏・ボサツトハジメタテマツリ、人間ニイタルマデ、ニウワ・フンヌノ二ノカタチアリ。コレ善悪ノ二相一如ノ形ナルベシ。サルホドニ、ガウブクノスガタイカルトキニワ、夜叉・鬼神ノカタチトアラワレ、ニウワ・ニンニク・ジヒノスガタラワストキ、メンミヤウタンゴンニシテ本有如来ノ妙体也。然者一体イ名ナリ。

この二相一如論を考える上で、二点注意しておきたいことがある。一つは、中世太子伝において、仏敵であるはずの守屋を太子と共に権者と捉える説があり、『明宿集』第七条でも守屋合戦にふれつつ、守屋の反逆を方便と解し、両

者を権者としてゐることである。

守屋ノゲキシン<sup>臣</sup>ヲホロボシタマイシ時、太子ノジン<sup>神</sup>ヅウノ御ヤニアタテ、ヤグラヨリヲツルトテ、法華ノ文ヲ唱テ、「如我昔諸願、今者已満足」ト。河勝次ノ文ヲ唱テ、「化一切衆生、皆令入仏道」。ソノコロハ、コノ経、漢土ヨリイマダワタラザリシ時ナリ。イズレモ権者ノ方便、利生アラタナリ。

法隆寺・顕真の『聖徳太子伝私記』では、両者を生々世々の怨敵であると共に恩者でもあり、影の形に随うが如く五百生を過してきたといい、「太子ト守屋トハ共ニ大権ノ菩薩ナリ、為ニ弘ニ仏法ヲ、如レ此示現」という。<sup>(29)</sup> こうした太子と守屋を一对で捉える解釈は、文保本太子伝の太子十六歳条から『無明法性合戦状』まで広く展開した。守屋が末期に方便品の句を唱えたことも、顕真の『聖徳太子伝私記』や法空『上宮太子拾遺記』、聖云『太鏡鈔』といった中世太子伝にみえることが知られている。<sup>(30)</sup>

もう一つは、この二相一如論が荒神の両義的性格と関わることである。はじめに見た長谷寺観音と翁の一体を説く『明宿集』第七条でも、観音の三十三身の中にあえて鬼神という荒神に関わる面を入れるのは、この二相一如論を前提としたものである。この論理を考える上で興味深いのが、慈遍の『天地神祇審鎮要記』下の次の記事である。岩瀧・悪王子という比叡山坂本に祀られる神をそれぞれ弁才天・荒神と関連付けた上で、悪王子が荒神と現じて衆生の違う所を罰する意義について説明する部分である。

：問、与楽有利益、何ッ加罰耶、答、諸法ノ自体雖レ為ニト無記ニ、而令ニルニ縁起ニ必有ニ善惡ニ、无レ恐コトレ罰ヲ争カ弁ニ善惡ニ、所以ニ若シ非ニスハ、達多カ惡逆ニ、如何得ンレ知ニコトヲ如来ノ施善ニヲ、当レ知、衆生唯好ニ造惡ニ、誰能持レ善、報恩経曰、提婆達多不可思議所修行ハ同ニ於如来ニ云云、故ニ雖レ為レ惡其性ニ有レ善、亦雖レ為レ善其性ニ有レ惡、善惡互ニ兼ルコト猶如ニ車輪ニ、無ニ暫離時ニ、観音玄曰、闍提断修善、但有性善在、如来断修惡、但有

性悪在云云、故ニ惡王子冥ニ施ニス利益一、応レ知、弁才天ノ大慈悲ナリ、即如ニ紀云一、イルカセニ忽、都テ未<sup>サラマシカハ</sup>レ聞ニ性悪之名一ヲ、イツクシ安能ク信レ有ニルコトヲ性悪之行ニ云云、荒神経曰、慈悲憤怒猶如ニ車輪一、若闕ニ一輪一無ニ是処ニ云云、故使ニシテ障碍一ヲ必信レ有成就一、善惡同体行者能ク慎メ、諸障碍神ハ皆為ニ荒神一、各応ニシテ時宜一恣ニ用ニコト名字一、其名雖レ異其体不レ別、即惡王子嚴神等耳、

ここでは、惡王子・荒神の意義を、仏にも本性として悪があるという「性悪説」と関係づけて説明し、惡王子の利益を弁才天の大慈悲とし、慈悲と忿怒を両輪のように位置づける「荒神経」も引用している（なお、宇賀弁才天の修法書においては宇賀弁才天と荒神が無明・法性の一如とされるように、両者は密接な関係がある）。この「荒神経」は、禪竹も『明宿集』に「秘文」として別の一節を引用する『仏説大荒神施与福德円満陀羅尼経』で、引用文の類似句は、称名寺聖教一三〇函三『荒神供次第』（鎌倉後期）、談山神社蔵「心経会本尊像」（絹本著色の凶像、嘉吉三年〔一四四三〕）、『応頂山勝尾寺縁起』卷之下（天和三年〔一六八三〕）等にもみえ、荒神にまつわる象徴的な文言と考えられる。前稿では、車輪の比喩の淵源が台密・穴太流の謙忠撰『大荒神供啓請』に遡る可能性について言及した。性悪説と『観音玄義』の引用意図については、『岩波仏教辞典』第二版（二〇〇二年）の「性悪説」項が参考になるため、その一部を以下に引いておく。

…天台智顛は、『法華玄義』に「ただ悪の性相はすなわち善の性相なり。悪によつて善あり。悪を離れて善なし」「悪は是善の資なり」と主張した。〈善悪相資説〉といわれるもので、悪についていえば、悪があるからこそ善を求める心がおこるのであり、その意味で悪は善を助けるものという意である。この善悪相資説を最高善の仏と極悪の地獄にあてはめると、仏に本性として悪あり、地獄に本性として善ありということになる。そして前者を取つて〈性悪説〉と呼ぶ。『観音玄義』（智顛説、灌頂記）に説かれており、それによると、仏は善の性質（性

善)を持ち、善の行為(修善)をなした者で、悪の行為(修悪)はないが、悪の性質(性悪)はあり、それによつて悪人に対する理解がおこり、悪人を救うことが可能となる。…

こうした性悪説が日本中世には神話解釈学に応用され、さらには善悪に相互る荒神のような存在がせり上がり、一見仏法にとつてマイナスに見える属性を持った存在どうしが相互に繋がりを持つて、負の強度を持つ神仏の磁場が形成されてくるのである。『天地神祇審鎮要記』では、以上の文脈を受けて、岩瀧・悪王子の神代の名称にふれ、後者はイザナギの子のうち神曲津(大曲津)―内宮荒魂・荒祭神、前者は神直日(大直日)―外宮荒魂・多賀宮に相当するといひ、一切の荒神はみな荒祭神の変作である一方、一切の善神は弁才天であり外宮に祀つてゐるという。その上で神話・伝説にみえる善／悪の神や存在を全て多賀宮(善)／荒祭宮(悪)の変作として把握し、善悪一如を説く。悪神については、多賀宮の変作として次のように一括されている。

凡専ラ悪神作レ障、由来部類品多、拳ハ三通途ニ者、天神册尊化ニ雷神一、地祇烏尊覆ニ一天下一、天稚彦及御名方、并ニ事八十神其妨如レ上、姉姫咀レ公火折噴レ針、乃至人王值ニ毒氣ノ神一、朝敵長髓、守屋逆臣、各々無レ非ニ云ト荒祭変作一、皆雖レ作レ障而モ終ニ帰レ善、其善ハ悉是レ多賀ノ変作、一々無レ非ニ云ト弁才天ノ益一、如レ云下カ善有二相資之能一、悪有中滅離之用上而已、

一連の記事では、諸神等が多賀宮／荒祭宮という伊勢の神名によつて整理されているが、その二相一如論の根源は荒神や弁才天をめぐる教義にある。性悪説は天台において展開した教説ではあるが、善悪一如に基づく解釈学自体は、鎌倉時代、天台に限らず広範に展開していた。伊勢において真言密教と神宮祠官の交流の中から生まれた両部神道書『鼻婦書』(正中元年(一一三二四))では、伊勢神宮の習合説に五義を挙げるうち、閻魔王と習う説に関して、

是ハユキ経ノ金剛王品ノ意ニ依テ聖天ヲ習時ノ秘奥旨也、聖天ハ冥土ニハ閻魔王ト習、天等ノ中ニハ聖天ト云ヒ、衆生ノ中



ニハ俱生神ト習、仏ノ中ニハ提婆ト習ヒ、人中ニハ守屋ト習、神ノ中ニハ素戔嗚尊ト習フ、是皆聖天ノ所変也。<sup>(33)</sup>  
 という。『瑜祇經』注釈学において、金剛薩埵の姿を現する「障」（仏法障碍の存在）が毘那夜迦（聖天）であり荒神でもあると解釈されていたことについては前稿でふれた。二相一如論に基く神話・説話の解釈学は、太子伝も含め鎌倉時代の様々な書物に確認できるが、『天地神祇審鎮要記』と『鼻帰書』はこうした神話解釈学が荒神や聖天をめぐる論理と直結していたことを示している。

鎌倉時代には本覚思想を大きな背景として、マイナスの属性を持つ神の意義を逆説的に称揚する思想も展開した。この点については、山本ひろ子氏が論じた宇賀弁才天の教義や、伊藤聡氏<sup>(34)</sup>が論じた神社参拝作法としての「伊勢灌頂」の中にとりわけ顕著にうかがえる。こうした思想は、権／実の神のうちの実者の実践的な救済力への評価にもつながっている。例えば山本氏は、神明が蛇身を取るのには衆生の三毒（煩惱）の体に同ずる形であり、それによって凡夫にもよく感得し得るとする『溪嵐拾葉集』巻第六・三十六の記事等を引きつつ、次のように述べる。

権者に比して低級な実者の神が、蛇や鬼という劣悪な姿で現すること——それは、辺土日本の末世という時代のさなか、仏道に結縁するすべを知らぬ「愚痴の族を利益する方便」（『沙石集』）なのであった。この実類の神は、密教における等流身、また荒神グループの様態とも共通しており、そこに仏を上位とした本地垂迹説を転倒させる神祇信仰の新しい波をみてとることができる。『溪嵐拾葉集』の語る龍蛇神もその一環に連なるといえるだろう。<sup>(35)</sup>

芸能神としての翁も、仏法体系の中では決して高位の存在とはいえないが、『明宿集』において鬼面で表象される荒神を裏側に持つ翁神が諸神仏を統合するような超越的な地位を占めるに至る前段階として、中世仏教で展開したこのような思潮もおさえておく必要があるだろう。



## 七、おわりに

荒神については、真福寺蔵『三種神祇并神道秘密』等にも見える第六天魔王譚に、第六天魔王を荒神・堅牢地神・産神と一体視する習合説がみえることが、天地開闢以来の根源神的存在という翁の位置付けに関わって注目されている。<sup>(36)</sup>それは鎌倉後期に成立した『荒神縁起』で荒神が「仏兄」とされていることも関わるが、平安後期に成立した鹿乱天（荒神の一名、鹿乱神とも）の縁起でも、すでに荒神の之首・多婆天が仏兄とされており、森羅に融通する荒神の性格も説かれている。また荒神と聖天の習合説も成蓮院兼意の聖天法縁起にみえ、平安後期には成立したことが確認できる。十一世紀後半に勝尾寺僧による祓の対象として日本に姿を現した荒神は、十二世紀前半までには聖天と習合し、鎌倉時代に太子伝や神話注釈学で展開した二相一如論を束ねるような論理的支柱になると共に、提婆・守屋・第六天魔王といった仏法障碍の存在が連なる負の霊域が形成されていった。禅竹の説く翁面／鬼面の二相一如論や、鬼面と関わる荒神の重視は、こうした歴史的展開をふまえて初めて理解することができよう。

中世仏教の二相一如論は、煩惱即菩提、善悪一如といった心の問題に帰結していく面があった。『明宿集』第五条に「慈悲ノ心ヲ翁トイフ。至々テミレバ、アルカナキカ、心王ニムカテ、コノ翁ヲバミタテマツレ」とあり、第二十一条に「翁ハ是日月星宿、人ノ心ニヤドリタマヘリ。然バ、人々具足スレドモ、智ルトシラザルト也」とあるのは仏性論のような表現だが、翁が内面化されて捉えられる点に特徴があり、こうした内面化も以上の善悪一如論と密接に関わっている。ただし、禅竹が翁面／鬼面という具体的な表象物を重視するのは、木製の能面を信に基づき生身と観念するような見方と共に、面を用いて様々な存在に変容する役者らしい発想で、これが諸神仏を化現の存在としての翁とつなげていく論の基盤にもなっていると考えられる。

なお、伊藤聡氏は、鎌倉時代には神が心中に宿るといふ觀念が成立し、しかもそれが人の出生をめぐる言説と結びつくことを指摘するが、ここで二相一如論を束ねる荒神が、袍衣で表象されるような身体性を持つていたことの意味は大きい。禪竹は円満井座の御影の水干を袍衣と解釈しており、第五節で引用した『明宿集』第二条の「翁ノニンニクジヒノコロモ」にも荒神と関わる意味あいがあることを前稿で指摘した。荒神は袍衣の段階から「影の形に随うが如く」人間を守護するものとされるが、現実の姿形を持った人間がその身体のまま神から鬼までを演じるという能の世界において、禪竹は荒神の教義に関わる身体性や衣体解釈の觀念を活かした身体觀を打ち出したのである。禪竹の翁論で面や衣装といった身に付けるものが問題となつてい背景にも、身体をめぐる荒神の教義が存在したことを補足しておく。

## 注

- (1) 伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』（法蔵館、二〇一二年）。
- (2) 日本古典文学大系『平家物語』（岩波書店、一九六〇年）。
- (3) 『神道大系 春日』（神道大系編纂会、一九八五年）。
- (4) 以下、世阿弥伝書の引用は、日本思想大系『世阿弥 禪竹』（岩波書店、一九七四年）に拠る。
- (5) 林幹彌『太子信仰の研究』（吉川弘文館、一九八〇年）をはじめとした先行研究がある。
- (6) 橘寺や法空については、追塩千尋『中世南都仏教の展開』（吉川弘文館、二〇一一年）第三部第一章「中世の橘寺と西大寺流」に詳しい。
- (7) 松尾剛次氏「京都東山太子堂考」（『戒律文化』第五号）。
- (8) 表きよし「橘寺と能―散逸曲（仏頭山）・番外曲（橘寺）を中心に」（『説話文学研究』三四、一九九九年五月）。
- (9) 金沢文庫文書五二四三・五二四四。松尾剛次「関東祈禱所再考―禪・律寺に注目して」（『日本仏教総合研究』一四、二〇一六年）

は、蒙古襲来期以降に指定された関東祈祷所にはとりわけ律院が多く、忍性・心慧という二人の律僧の申請による指定が重要であったことを指摘する。

- (10) 『金春家系図之覚』と共に、伊藤正義『金春禅竹の研究』（赤尾照文堂、一九七〇年）「円満井座伝承考」に言及されている。
- (11) 小助川元太「秦河勝―中河内における中世太子伝の異伝―」（講座日本の伝承文学第八巻『在地伝承の世界【西日本】』（三弥井書店、二〇〇〇年）。
- (12) 牧野和夫「新出『宝悉多陀羅尼經』（前欠）一巻をめぐる二、三の問題」（『随心院聖教と寺院ネットワーク』第三集、二〇〇七年三月）。
- (13) 続群書類従。
- (14) 能勢朝次『能楽源流考』（岩波書店、一九七九年）三〇九頁参照。
- (15) 瀬谷貴之「長谷寺観音信仰と中世律宗―金沢・海岸尼寺、厚木・飯山寺、鎌倉・長谷寺、尾道・浄土寺、奈良・西大寺をめぐる―」（『鎌倉』一〇〇、二〇〇五年十月）。
- (16) 大塚紀弘「中世大和長谷寺の造営と律家」（『仏教史研究』五一、二〇一三年三月）。
- (17) 奈良国立文化財研究所編『西大寺関係史料（一）』（一九六八年）、松尾剛次『勧進と破戒の中世史』（吉川弘文館、一九九五年）。
- (18) 長谷川誠「旧笠山竹林寺所藏地藏菩薩立像」（『奈良国立文化財研究所年報1966』一九九六年十二月）。
- (19) なお、本稿の主題とは少しずれるが、大塚紀弘「中世都市京都の律家」（『寺院史研究』一〇、二〇〇六年五月）は、中世京都の律院が勧進のための芸能に関わった面を指摘している。例えば、南北朝期に泉涌寺流の律院となったと思われる三条京極の葉王寺では、貞治三年（一三六四）に大和猿楽（観阿弥か）の勧進興行が行われているが（『師守記』同年四月四日条・十九日条）、これは東恵田院再建のための勧進猿楽であったと推測している。また、七条坊門西洞院の亭子院（唐招提寺流律院）が、『康富記』応永三十年（一四二三）十月一日条で曲舞興行地の一つとして言及され、嘉吉三年（一四四三）三月十八日からは観世三郎（音阿弥）らによる勧進猿楽が行われていること（『看聞日記』『建内記』同日条）、文明十一年（一四七九）五月には壬生寺心浄光院の修理のため、越前の幸若大夫が勧進曲舞を行ったこと、嘉吉三年（一四四三）五月七日には、観世三郎（音阿弥）が東山の吉田山麓の浄蓮華院（唐招提寺流律院）修理のための勧進猿楽を鴨川河原で行っていること（『看聞日記』嘉吉三年五月七日条・『康富記』同年三月二十二日条・五月七日条）などを挙げている。

- (20) 大正蔵第四十六卷三b。
- (21) 巳統蔵第五十五冊七四八a。
- (22) 『和漢朗詠集古注釈集成』。
- (23) 日本古典文学大系。
- (24) 『神道大系 天台神道(上七)』(神道大系編纂会、一九九〇年)。
- (25) 松岡智之「禪竹伝書と山王神道―『明宿集』を起点に」(『Z E A M I』第三号、二〇〇五年十月)。
- (26) 大正蔵第七十六卷・五一五b。拙著参照。
- (27) 大正蔵第十八卷・九一八a b。
- (28) 『続神道大系 習合神道』(二〇〇六年)。
- (29) 『聖徳太子全集』(臨川書店、一九八八年)。
- (30) 牧野和夫「中世の説話と学問」(和泉書院、一九九一年)に詳しい。
- (31) 『神道大系 天台神道(上七)』(神道大系編纂会、一九九〇年)。なお『明宿集』では「神真宗」の語に「神風和記ニアリ」と注している。
- (32) 天岩戸神話をめぐる解釈学については、船田淳一「中世的天岩戸神話に関する覚書」(『寺社と民衆』創刊号、二〇〇五年三月)が示唆に富む。
- (33) 『神道大系 真言神道(下)』(神道大系編纂会、一九九二年)。
- (34) 伊藤聡「中世天照大神信仰の研究」(法蔵館、二〇一一年) 第三部第二章。
- (35) 山本ひろ子『変成譜―中世神仏習合の世界』(春秋社、一九九三年)「龍女の成仏―『法華経』龍女成仏の中世的展開」。宇賀弁才天については、山本ひろ子『異神』(平凡社、一九九八年)に詳しい。
- (36) 松岡心平「翁の宗教的性格―荒神としての父尉」(『能と狂言』一四、二〇一六年九月)・同「翁―古くて新しい超越性の誕生」(『現代思想』四五―二、二〇一七年一月)。
- (37) 伊藤聡「神道とは何か」(中公新書、二〇一二年)。