

船田淳一

はじめに

稿者は、前稿「平安末期宗教思想史と西行―(伊勢)とは西行にとつて何だったのか」<sup>1)</sup>で、西行(一一八〇―一九〇)晩年における高野山から伊勢への移住の意味を、平安末期宗教思想史の動向に即して捉えようと試みた。ただし伊勢を焦点化したものであったため、熊野の問題は充分に論じられず、また後述するように西行イメージ刷新の可能性を有する、極めて重要な新研究を見落とすなどの不備もあった。よって本稿は、前稿の再説・補遺を兼ねた続稿である。西行の伊勢移住の思想的意味を考察する時、やはり熊野というトポスを等閑視することはできない。ここで改めて平安末期宗教思想史の上に、西行を位置づける作業の一環として、修験・天照・「中臣祓」などに関わる宗教言説を分析し、熊野―伊勢という〈思想の道〉の意義について考えたい。そのことは高野山と熊野(吉野・大峯山と連なる)に伊勢を加えた広義の〈紀州文化圏〉を、宗教思想史の側から闡明する営為でもある<sup>2)</sup>。

## 一、「数寄の歌人西行」と「真言密教僧西行」

### 1 新たな西行像へ

西行は、思想史の側から見ても誠に興味深い。西行をめぐる思想史研究者の業績を単著で挙げるならば、日崎徳衛『西行の思想史的研究』

(吉川弘文館、一九七八年)、大隅和雄『西行・慈円と日本の仏教―遁世思想と中世文化―』(吉川弘文館、二〇一六年)や、倫理思想史の方法による佐藤正英『隠遁の思想―西行をめぐる―』(東京大学出版会、一九七七年)、毛利豊史『西行の思想―自意識と絶対知―』(専修大学出版会、二〇〇七年)などが思い浮かぶものの、文学研究に比して蓄積は薄い。そして上記の研究は、概ね遁世・隠遁の思想や数寄の精神に重点が置かれている。

むしろそれらは中世思想の重要な問題であるには相違ないが、〈遁世/隠遁〉(数寄)によって枠づけられた西行像は、彼が受容した具体的な仏教の教義・教学が如何なるものであったかを問う姿勢に、結び付き難かったことも事実と思われる。特に数寄の精神は、仏教の思想性と背馳する側面があり、数寄に傾斜した西行像を描こうとするならば、「僧侶としての西行」は外形の問題に留まるものとなるだろうし、特定の宗派的ドグマを帯びた西行像などは論外とも言えよう<sup>3)</sup>。日崎氏が、数寄と仏道の矛盾を西行がいかに止揚したかを思想的に分析されたように、〈歌人〉と〈僧侶〉は西行という個人における二つの位格<sup>ベルゲン</sup>として見ることも可能である。

さて西行の仏教思想の具体像に迫ろうとする試みは、文学研究者による緻密な和歌の読解を通して進展した。例えば早くに、出家直後の西行の宗教的立場を天台系の融通念仏思想に措定した萩原昌好氏の研

究はその一例である。<sup>①</sup>その後、山田昭全氏の精力的な研究によって、三十年余りも高野山を拠点に活動した真言僧としての西行像が確立された。<sup>②</sup>また大場朗氏も、西行が初期の天台浄土教的な世界から、真言密教に転じてゆく過程を分析された。<sup>③</sup>それらは正に、「近代の人間主義的・求道者的側面」の再評価であったと言えよう。ただし真言僧としての西行が、高野山の僧団組織においてどのような存在であったのかは、已然として長らく不詳であった。

そこに極めて重大な事実を提示されたのが、苦米地誠一氏の論文「西行と大伝法院・仁和寺」<sup>④</sup>であり、『高野山先哲灌頂記録』（西行没後九年の成立と目される）に、覚鑿から兼海、そして「上人円意<sup>大法</sup>」<sup>⑤</sup>＝西行という灌頂付法の血脈が記録されていることを指摘された。つまり西行は覚鑿の弟子の兼海から伝法灌頂（阿闍梨位灌頂）を受法したプロの真言密教僧であり、高野山大伝法院流の開祖にして、院政期を代表する真言密教僧たる覚鑿の孫弟子であったことになる。さらに伝法灌頂（阿闍梨位灌頂）を受法している以上は、当然密教の修道階梯を満行していたのであり、これは既成の西行イメージを大きく塗り替えるものに思われる。なお兼海は一一五五年に没しているので、西行は三五歳までに伝法灌頂（阿闍梨位灌頂）を受法していなくてはならない計算になる。

既に「勸進聖」としての西行や、「法華持経者」としての西行といった、彼の宗教者としての性質が議論されてきている。それらは従来の「数寄の歌人西行」の許容範囲内であり、併存可能なものであったろうが、篤実な弘法大師信仰を有し、真言密教思想に傾倒してはいても、明確に高野山の真言密教教団に所属したわけではないという理解も根強いので、「プロの密教僧西行」は、さすがに西行らしくないように感じられよう。そうした通念の如きものを如何ほどか共有してい

た稿者は、前稿をものした際に、この苦米地論文の存在を完全に見落としており、不覚にも西行は未灌頂であろうという推測を述べてしまったが、撤回せねばなるまい。また、かつて安良岡康作氏は、明恵の叔父であった神護寺の上覚『和歌色葉』や、『宝物集』（七巻本）の記述によって、西行を僧侶と俗人との中間に位置する入道・沙弥と称する遁世者にすぎないと指摘され、高橋庄次氏が「西行は出家して遁世の歌人となったが、出家者の教団組織には入らなかつたようである」と類似した認識を示しているが、そうしたステロタイプな西行像は再考する必要があるだろう。

## 2 高野山の西行

従来の文学的な問題関心において、中世の遁世とか隱遁といった語彙には、教団組織や宗派的ドグマ、更には世俗権力といったものに対して、肉体的にも精神的にも属さない自由と、それ故の孤独・孤高の立場といった理解が纏綿しており、それに対する研究者の共感というもの**⑥**が強く看取される。例えば『方丈記』の作者たる蓮胤法師（鴨長明）も、そうした共感が向けられてきた遁世者である。また半僧半俗の如き遁世者は、必ずしも仏道に徹していたわけではない。これらもむしろ遁世の一類型であるが、例えば中世仏教史研究が明らかにしている如く顕密寺院社会における遁世とは、「辞<sup>⑦</sup>本寺交衆<sup>⑧</sup>」して山中の別所寺院などに移ることだが、それは単純に世俗外離脱者となることを意味しない。<sup>⑨</sup>

知られるように西行は、藤原頼長の『台記』（永治二年（一一四二）三月十五日条）に「家富<sup>⑩</sup>年若、心無<sup>⑪</sup>愁、遂以遁世、人歎<sup>⑫</sup>美之<sup>⑬</sup>也」と評される。では『山家集』の出家に関連して詠まれた和歌から、西行自身の意識を確認してみよう。<sup>⑭</sup>

世にあらじと思ひける頃、東山にて人々、霞に寄せて懐ひを

述べけるに

空になる心は春の霞にて 世にあらじとも思ひ立つかな(七二)

(三)

同じ心をよみける

世を厭ふ名をだにもさは留め置て 数ならぬ身の思出にせん(七二)

(四)

いにしへ頃、東山に阿弥陀房と申ける上人の庵室にまかりて

見けるに、哀れに覚えてよみける

柴の庵と聞くは賤しき名なれ共 世に好もしき住居成けり(七二)

(五)

世を通れける折、縁なりける人の許へ云送りける

世中を背き果ぬと言ひ置かん 思ひ知るべき人はなくとも(七二)

(六)

世を通れて伊勢の方へまかりけるに、鈴鹿山にて

鈴鹿山憂き世をよそに振り捨て いかに行成我身なるらん(七二)

(八)

確かに「世にあらじ」「世を厭ふ」「世を通れ」「世中に背き」「憂き

世を振り捨て」などの意志表現が見られ、現世否定的・現実批判的な

精神や厭世観が窺える。だがそこから西行に、いわゆる「世捨て人」

のようなイメージを過剰に読み込むのはいかがであろうか。

苦米地氏の議論によれば、西行が属したと考えられる大伝法院は、鳥羽院の政権と深く結び付いた覚鑿によって創建された、浄土教色の濃い高野山上における仁和寺の別所であり、大伝法院僧とは別所の聖人(上人)であるという<sup>16)</sup>。そして寺院組織としての大伝法院は、遁世の聖人(高野聖)たちを傘下に収めていたと考えられる。なお大伝法院には、法然と同じく受戒活動や浄土教を通じて九条兼実と深く親交があり、『玉葉』に度々その名が見える仏蔵房聖心がいる。西行もそ

うしたセクト(教団)の正式な一員だったと見られる<sup>17)</sup>。そして苦米地氏は、西行が「大伝法院方の事相の達者であった」<sup>18)</sup>、つまり密教の教義のみならず実践面(観想法や加持・修法といった祈祷)にも精通していたと推定されるが、そのことも勘案すれば、彼はとても単なる世捨て人としての隠遁者・遁世者であったとは言えない。都を遠く離れた高野山上の別所に長らく属した西行法師は、真言密教大伝法院流を受法した経歴を有する「上人円位」でもあるのだ。なお近本謙介氏は、鳥羽院政下の宗教政策や、鎌倉幕府権力をも巻き込む大仏復興運動と西行が連なつてゆくことの意味について犀利な視点からの問題提起を行っている<sup>19)</sup>。このように西行は活動的なプロの密教僧なのであり、安良岡氏の言う僧侶と俗人の中間や半人前の見習い僧侶たる沙弥ではないと考えられる<sup>20)</sup>。

さらに言えば、西行の親友であった歌人の西住も鎌倉時代の元瑜編『血脈類集記』や近世の『伝灯広録』によれば、醍醐寺理性院流の賢覚から伝法灌頂(阿闍梨位灌頂)を受けた付法弟子であった<sup>21)</sup>。つまり西住もプロの真言密教僧だったわけだが、『和歌色葉』では「入道」と位置づけられている<sup>22)</sup>。そして西行と親交があり、共に『新古今和歌集』を代表する歌人であり、遁世を志したこともある天台座主慈円も、周知の通りプロの天台密教僧であった。和歌以外にも宗教資料が豊富であるから、慈円が構築した台密思想世界の研究は大きく進展している。一方の西行は説話・伝承の類を省いてしまえば、その行実を窺うための関係資料が非常に限定されてしまう。仏教思想についても、直接的には和歌分析を通してしか解明し得ないが、山田氏が詳述されたような、真言教学の深い学殖に裏打ちされた西行釈教歌の世界も、彼が事相の達者でもあったとするならば、疑問なく理解できることである<sup>23)</sup>。そして何より、平安末期の宗教環境や顕密寺社で展開した言説空間の裡に西行の思想・行動を位置づけるという、数寄の精神や従来の

な意味での遁世の精神を尺度にして内面の崇高性を評価する旧態型の西行思想史研究とは異なる、新たな思想史の試みの有効性も、「西行『プロの密教僧』』という理解からすれば、より積極的に認められるもの<sup>25)</sup>と考える。

高野山を始め、西行は多くの寺社と関係を有したが、熊野・伊勢も彼にとつて重い意味を持つ聖地・霊場であった。稿者は前稿より、粗削りながら新たな西行思想史研究を試みているのだが、正にこの熊野・伊勢については、ここ三十年余り、頂点的思想家論とは異なった、様々な聖地・霊場のネットワークや密教法流間の交渉を基盤に生成する宗教言説の複雑な構造と解きほぐす、宗教言説分析とも言うべき手法による中世思想史研究において、中世神道説（中世神話／神仏習合）の視座から、注目すべき多くの成果が生み出されているのである<sup>26)</sup>。そしてこの中世神道の秘説世界の分析研究を導入した、西行和歌に対する新たな読みの地平も拓かれている<sup>27)</sup>。西行を真言密教の上人と定位する時、その活動には〈紀州文化圏〉の聖地・霊場たる熊野と伊勢に生じた平安末期の宗教言説と、どの様な相関性が見出せるであろうか。

## 二、熊野信仰から伊勢信仰へ

### 1 西行の熊野修行

真言密教の上人であり、旅の歌人である西行。彼は多くの寺社参詣を行ったが、頻繁に熊野詣の旅をしたことも、そのさまざまな季節を讀み込んだ熊野関係の和歌から窺えるのであり、西行の熊野詣をめぐっては、既に幾つかの重要な先行研究が存在する。例えば坂口博規氏は、五・六度の熊野への旅があったとしており、目崎徳衛氏は西行の熊野詣には、数寄の要素も見逃せないが、長期間熊野に籠って修行したことを窺わせる和歌を重視し、物見遊山の熊野詣よりも、一段と真剣な仏道修行とみるべきであろうとする。例えば次の二首がある。

木のもとに住けん跡を見つるかな 那智の高嶺の花を尋ねて（『山家集』八五二）

散で待てと都の花を思はまし 春帰るべき我身なりせば（『西行法師家集』二二）

共に詞書によれば修行のために那智に籠った際の詠歌である。取り分け前者の詞書は長文であり、「那智に籠りて滝に入堂し侍りけるに……」とある。そして滝修行の際に那智の住僧と連れ立って、那智の二の滝である如意輪の滝を「花や咲ぬらんと尋」ねたのである。そしてそこで偶然にも、西行にとつて歌の先達である花山院が修行のために籠った庵室の跡と、その側に咲き誇る桜の古木を目して感動の裡に詠出したものが前者の歌である。この西行歌は、『詞花集』雑上所収の花山院歌「木のもとを住みかたすれば自ずから 花見る人になりぬべきかな」を踏まえており、花山院が修行のために入山し、偶然桜を目にしたのに対して、西行は桜を見ようと入山して、図らずも花山院の修行跡に遭遇したという対比の構図が活かされている<sup>28)</sup>。

本宮・新宮・那智を総称して「熊野三山」とするが、那智は巨大な滝そのものを御神体とする修験の行場として名高い。那智の滝修行は、花山院の千日修行はもとより、古くは那智の開山でありインドからの渡来僧と伝承される裸形上人に始まり、修験の祖たる役行者、陰陽師・安倍晴明、そして西行の同時代人では文覚の生死を掛けた荒行で広く知られる。先述の二首が読まれた時期は特定できず、また和歌に詠まれないなかつた熊野詣・那智修行も当然想定されるが、ともかくこうした多くの説話伝承に彩られた聖なる名瀑で、密教の上人円位（西行）も厳しい修行を積んだのである。

西行の熊野関係の和歌を分析した家永香織氏は、西行にとつて熊野詣は孤独な抖擻修行であり、また熊野は「時には長らく籠って修行に勤しむ場であり、時にはより過酷な大峰修行へと踏み出す出発点でも

あつた」とする。<sup>30)</sup>そして①から彼の和歌と信仰の在り方を、「厳しい修行の中でも、むしろ厳しい修行の中であるからこそ、花に心打たれ、自づと歌が生まれたのである」と概括しているが、本稿にとつてさらに興味深いのは次の記述である。

西行の和歌と生涯を考える上で重要な意味をもつ熊野関連和歌は、他にも数多い。また、高野山・吉野・大峰・伊勢神宮といった聖地を結ぶターミナル的位置にあり、神仏習合が進み、修験道の霊場でもあるという熊野の特徴を踏まえつつ、西行の信仰における熊野の意味を更に考察すべきであるが、紙幅に余裕がない。

家永氏は、これ以上は踏み込んでいないが、既に先述の坂口氏の論文も、次章で伊勢について論じる本稿に対して貴重な視座を提供してくれている。西行の伊勢移住の理由を「並々でない本地垂迹思想の持ち主だった西行の内的動機」に求めるべきとの立場から、大峰修行を積んだ密教修行者であった西行の本地垂迹的伊勢信仰を培い深化させたのは、熊野や高野山という場と修験思想であつたと見る。そして「高野や熊野という聖地における神仏習合思想に馴染んでいた西行にとつて『伊勢』はある意味で、自身の宗教思想や宗教活動の終着点という意味で向かったのではなかったか」と述べられた。前稿も基本的にはこうした視角を共有したものであり、本稿でも平安末期宗教思想史の側から議論を深めてゆきたいのである。

坂口氏は以下のような、大江匡房『江談抄』に見える「熊野三所本縁事」という、断片的ではあるが、良く知られた一節を紹介している。<sup>31)</sup>

また問ひて云はく、「熊野三所の本縁はいかん」と。答へられて云はく、「熊野三所は伊勢太神宮の御身なりと云々。本宮ならびに新宮は大神宮なり。那智は荒祭なり。また太神宮は救世観音の御変身なりと云々。この事は民部卿俊明の談らるるところなり」

と云々。

たびたび熊野詣・那智參籠修行をなし、晩年、伊勢へと移住した密教の上人円位（西行）を考えるなら、以前から存在した熊野・伊勢同体の言説に「西行も馴染んでいたと思う」という、氏の推定は重んじられてよい。少なくとも本稿は、ここから出発するのだが、この伊勢・熊野同体の言説が、後に朝廷で論争へと発展する。その記録が世にいう『長寛勸文』であり、ここに伊勢と熊野をめぐる王権・国家の問題が立ち現れるのである。そして熊野権現とは、実に王権を守護する神として瞠目すべき中世的神話言説を身に纏って、院政期の信仰世界に突如として屹立してきた神なのだが、熊野と言えば、むしろこれまで浄土信仰の文脈で注目されてきた側面がある。よつて王権・国家と熊野について考える為にも、まず浄土信仰の問題にも目配りしておく必要がある。

## 2 西行と熊野の浄土信仰

『平家物語』によれば平維盛は、往生を求めて熊野に参詣し最終的に入水を遂げるが、本宮に詣でた際に「当山権現は、本地阿弥陀如来にてまします。撰取不捨の本願あやまたず、浄土へ導き給へ」と祈念しているように、熊野は本地垂迹信仰に基づく浄土教的聖地であつた。西行における熊野の問題は、諸先学も論じる如く伊勢との関係で理解されるべきものであるが、西行にとつてもやはり熊野は浄土信仰の場であつたのだろうか。

熊野権現は託宣神として知られており、鎌倉時代の念仏聖一遍の如く西行もまたその啓示を受けた僧侶の一人である。まずもつて注目すべきは次の資料である。

寂蓮、人々すすめて百首歌よませ侍りけるに、いなび侍りて、熊野にまうでける道にて、夢に、なにこともおとろへゆけど、

このみちこそ世のすゑにかはらぬものはあれ、なほこの歌よむべきよし、別当湛快三位俊成に申すとみ侍りて、おどろきながら、この歌をいそぎよみいだしてつかはしけるおくに、かきつけ侍りける

すゑのよもこのなさけのみかはらずと みしゆめなくはよそにきかまし（『新古今和歌集』雑下・一八四四）

熊野詣の道中の西行は、熊野別当である湛快が藤原俊成に、「末世」においても衰退することのない、和歌の不変なる機能を説く光景を夢中に感得したのである。

山本一氏は、これを西行が熊野権現の神託としての霊夢と受け取ったであろうこと、この神からの夢告が治承年間（一一七七―一一八一）であろうことを指摘し、さらにこう続ける。

天皇家を中心とした国家体制の復興（従って西行にとつては和歌文芸の本格的復興）はもはや絶望的で、そのような中での和歌勸進などは無意味に近いと考え、むしろ早く聖地に入り、純粹に宗教的な浄化・救済を求めたいという衝動に突き動かされていたとさえ想像される。しかし夢の内容は、国家・政治の現実から、和歌（和歌活動）の価値が自立し得ることを示唆していた<sup>33</sup>。

この熊野託宣によって、混乱した平安末期の社会の中で激しく揺らいでしまった和歌への信頼を、西行は回復し得たのである。

王権・国家といった問題領域とは異なる水準にある個人的救済の聖地としての熊野。この議論を受け継ぎ、熊野を伊勢への通過点として位置付けたのが平田英夫氏である。この夢想は西行と神祇との関係を考える上で重要なものであり、平田氏は西行の伊勢移住が治承四年（一一八〇）六月頃までとされていることから、時期的な接近に注目している。ただし西行はこの夢想神託により、熊野で積極的な和歌活動を展開したわけではないという。平田氏の議論を聞こう。

熊野は、和歌よりもやはり今様であり、今様によって神仏と交渉していたことは言うまでもないことであろう。和歌よりも靈験にすぐれた今様の存在があり、宗教的な実践の手段としては今様が上位として認識されていた。そしてその熊野は、治天の君であっても仏法の前には衆生の一人であることを認識させる場であり、後世を託し、個人的救済を求める場であった<sup>34</sup>。

そして氏は、鎌倉時代の『保元物語』の記述を引きつつ、「熊野は、国家の繁栄やその永続性を祈念するというよりむしろ「滅び」や浄土を想う場としての性格が強かった。」と総括し、「西行は、その末法の世においても変わらない和歌の営みを、熊野という場ではなく、伊勢において実践してみようとした」との見通しを立てている。

このように氏は、熊野と伊勢における和歌を巡る温度差や、両聖地の宗教的特質を明快に図式化して提示している。西行の課題は伊勢へと持ち越された形ではあるが、和歌による国家の繁栄・永続の祈念という、伊勢で具体化される活動の端緒が熊野で萌した意味は決して小さくないものと思われる。そして同時に注意すべきは、西行の熊野関係と歌に、往生信仰を思わせるものが見受けられないことである。熊野における西行の往生信仰を過小評価する必要はないが、那智滝修行などの苦行を往生希求のみに限定する必要もない。密教の上人円位（西行）にとつては験力獲得の意味もあったかも知れない。彼が和歌だけでなく修験の側面からも敬慕した園城寺（三井寺）の大僧正行尊がそうであったように。もう少し浄土信仰とは異なった視角から、西行における「熊野↓伊勢」という動きを意味付けできないだろうか。そこで重要になるのが、早くは『江談抄』に所見する熊野と伊勢の同体説なのである。以下に王権守護神（国家神）としての熊野の相貌、そして伊勢―熊野の宗教的ネットワーク形成と思想的結合について論じてゆく。

## 3 熊野修験の言説世界—王権守護神としての熊野権現—

西行の伊勢移住以前、彼が高野山を拠点としていた時期の応保二年（一一六二）、甲斐国守・藤原忠重以下が同国に所在する熊野社領八代荘を侵犯した際の訴訟において、熊野と伊勢との同体説が明法博士他、朝廷の官僚・学者間で激しく議論された。もし熊野が伊勢と同体ならば、「大社」として扱われ、『律』の規定によって、熊野社領の侵犯は大虐罪に相当するので、絞首刑という死罪が適用される可能性が出てくるからである。翌長寛元年（一一六三）から、さらに長寛二年にかけて合計八通の勘文が上申されたが、これが『長寛勘文』<sup>35</sup>である。八通の内、四通が同体説をとっているが、その主張を少しばかり確認してみよう。

日本書紀曰。伊弉冉尊生三火神一時。被<sub>レ</sub>灼而神退矣。故葬<sub>二</sub>紀伊

国熊野有馬村<sub>一</sub>焉。土俗祭<sub>二</sub>此神之魂<sub>一</sub>者。花時亦以<sub>レ</sub>花祭。又用<sub>二</sub>

鼓吹幡旗歌舞<sub>一</sub>而祭矣。延喜神祇式曰。太神宮<sub>在<sub>二</sub>度会郡宇治<sub>一</sub></sub>。天照太

神一座。伊弉那岐宮<sub>二座<sub>伊弉諾尊一座<sub>伊弉冉尊一座</sub></sub></sub>。

同神名式曰。紀伊国牟婁郡熊野速玉神社。大。熊野坐神社<sub>名神大</sub>。今

按<sub>二</sub>此等文<sub>一</sub>。伊弉諾尊者。天照太神之父母也。彼神坐<sub>二</sub>伊勢<sub>一</sub>。

又坐<sub>二</sub>熊野<sub>一</sub>。然者熊野権現与<sub>二</sub>太神宮<sub>一</sub>。其名雖<sub>レ</sub>異。其神相同者

也。

このように天照大神の母神である伊弉冉尊が、熊野の有馬村、或は熊野速玉神社（新宮）に祀られており、また伊勢神宮にも祀られている、というのが同体説のポイントの一つである。

繰り返し勘文に説かれるように、伊弉冉を熊野の祭神と見るものであつて、伊勢と言つても天照は殆ど焦点化されてはいないのである。勘文の中には、当時は存在した『初天地本紀』という逸書（恐らく中世的な偽書の類か）<sup>36</sup>が引用されたり、本地物の先駆けとされる『熊野権現御垂迹縁起』からの引用もあつて興味深いのであるが、それでも

『古事記』『日本書紀』『旧事本紀』『古語拾遺』『延喜式』『国史日記』といった古代の神話・歴史書などに、比較的準拠した議論がなされているため、極端に記紀神話の記述を逸脱した形で、天照＝熊野権現説を前面展開したものとはなっていない。「伊勢・熊野の同体論が公の場で問題となる背後に、熊野信仰の高まりに伴う様々な俗信の発生と広まりという現象が存した」という指摘があるが、正に『長寛勘文』など、大人しいものにさえ映る言説（俗信？）が存在した。それはむしろ天照大神と熊野権現を、よりダイレクトに系譜づける中世的的神話言説であるが、これが誠に奇想天外と言うに相応しいのである。

以下、少々長めに引用するのは、『熊野三所権現金峯山金剛蔵王縁起』（以下『熊野縁起』と略す）<sup>38</sup>と仮称される修験の霊山縁起テクストの一部である。

熊野三所権現者、天照太神五代之孫子也、從<sub>レ</sub>天降下、中天竺摩竭提国獅子頰王淨飯王五代之孫子、宿<sub>二</sub>四各王第二女胎<sub>一</sub>、名慈悲大頭王曰、復家津命子曰、慈悲大頭王結御子早玉王子、大日本国為<sub>レ</sub>護<sub>二</sub>弘法王法<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>上<sub>一</sub>二万眷属下十万眷属<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>眷属<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>化<sub>一</sub>国衆生、捨<sub>二</sub>衆善靈地<sub>一</sub>、紀州無漏郡垂跡、金峯山金剛蔵王者、天照太神七代之孫子也、從<sub>レ</sub>天降下、中天竺波羅奈国金輪聖王七代之孫子、宿<sub>二</sub>卒濁大王第二女胎<sub>一</sub>、名卒濁大王曰、復金剛蔵王曰、大日本国為<sub>レ</sub>護<sub>二</sub>一切衆生<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>上<sub>一</sub>三十八所下十万眷属<sub>一</sub>、和州吉野郡垂跡、・・・雅頭長者伊勢国宮河津自<sub>レ</sub>船下、詣<sub>二</sub>対<sub>一</sub>外宮六所内宮七所社壇<sub>一</sub>之時、神明悉自<sub>二</sub>社内<sub>一</sub>下向<sub>レ</sub>地、雅頭長者言、我是慈悲大頭王、金剛蔵王使也、説<sub>二</sub>権現蔵王本因縁<sub>一</sub>、為<sub>レ</sub>護<sub>二</sub>王位及一切衆生<sub>一</sub>、示<sub>レ</sub>来<sub>二</sub>此土賜<sub>一</sub>、住<sub>二</sub>紀州無漏郡和州吉野郡靈地<sub>一</sub>、天照太神言、我本慈悲大頭王五代祖也、卒濁大王七代祖也、於<sub>レ</sub>我者免与<sub>二</sub>彼靈地<sub>一</sub>、・・・即<sub>二</sub>示<sub>一</sub>置靈地<sub>一</sub>、護<sub>二</sub>弘法王法及一切衆生<sub>一</sub>、・・・天照太神内宮外宮社、熊野三所権現社、金剛蔵王御

体三所社、継体天皇欽明天皇、雖御体五所身心同体也、護弘法王法<sup>一</sup>

本テキストの別の箇所にも記されているが、中世では日本の修験霊山を天竺の靈鷲山など同一視することは特段珍しくないで、この神話言説もそこから派生したものと見做せようが、複雑な神統譜が構築されている点は何より注目し値する。要するに熊野権現（慈悲大頭王）は、インドの釈迦族―浄飯王は言うまでもなく釈迦の実父―の生まれであり、しかも日本の神祇の頭目である天照の子孫にも当たり、また金峯山の蔵王権現（卒羯大王）も同じくインドの王族生まれで、天照の子孫に当たるとするのである。

なお熊野権現が天照の五代の子孫、蔵王権現は七代の子孫とされ、釈迦族に生まれたのも熊野権現であり、熊野は仏教の正統にも連なるという点に、吉野⇨金峯山に対する熊野サイドの宗教的優位性の主張が少しばかり窺えるようである。さらに目を引くのは、インドの神である慈悲大頭王と卒羯大王が、本朝に降臨し熊野と金峯山に垂跡すべく、使者の雅頭長者を祖先の天照が鎮座する伊勢に遣わし霊地を譲り受ける際に、内宮・外宮の神々が社より地に下って迎えたという語り込まれた、伊勢に対する聊か露骨とも言える優位性の主張である。こうした驚くべき中世的神話言説は、南都の宗教圏域に含まれる吉野ではなく熊野サイドが創造したものであろう。また川崎剛志氏の研究を参照すれば、『熊野縁起』に記された言説自体は文治年間以前には成立していたと見て間違いない、正に西行の時代に該当するものだが、特に今ここで確認しておきたいのは、文中の傍線部分に繰り返し強調される、弘法と共に王位・王法、即ち王権を守護するという神観念である。抑々、熊野・蔵王の本朝降臨は、王位を守護するためとされ、特に末尾の皇祖神たる天照、そして継体・欽明といった天皇と、熊野・蔵王という修験霊山の神は「心身同体」の関係にあつて、弘法・王法

を護るとされる所も誠に特徴的である。

そして本テキストは、浄土信仰を具体的に語る部分がなく、「現世安穩、後生善処」、「現世保百年寿命、後生九品淨利」という、現当二世安樂信仰の定型的フレーズが二つ見えるのみである。上皇・女院の熊野詣の願文には、浄土往生の信仰が全く見られないとする指摘や、熊野本宮の本地仏が阿弥陀如来であるにも関わらず、徐病・延命の現世利益のみが祈願される例も報告されている<sup>④</sup>。王権守護も現世利益に他ならず、唐突とも言える形で平安後期（院政期）に熊野信仰が勃興すること自体、院政という中世王権の問題と不可分であることの証左である。大峯修行を経験している密教の上人円位（西行）は、中世初期熊野が言説世界に強く刻印した、このような王権・国家という思想課題とは関わらない位置に居たのだろうか。また彼にとって熊野は来世（個人的救済）を想う場でのみあつたのだろうか。先に引いた坂口氏・家永氏の議論に改めて留意しながら、熊野をより積極的な形で、西行にとっての終着点である伊勢へと繋げ直してみたい。

### 三、〈思想の道〉に沿う西行―修験のネットワークと言説形成―

#### 1 仙宮院と伊勢街道

『熊野縁起』に明らかな如く、熊野は伊勢の天照を神話言説の内に取り込むことで、これと同体化しつつ、更には伊勢をも超える神格への上昇を企図している。それは退位した天皇である上皇が天皇家の家長（治天の君）として権力を掌握する院政という、新たな中世的権力・政治形態の登場と連動した宗教現象であった<sup>⑤</sup>。院の熱烈な熊野信仰・熊野詣は、ただ後生を祈るばかりでなく、天照の子孫であり、また天照と「心身同体」の関係にもある王権守護神たる熊野権現への政治的・国家的祈願が含まれていたのではなかったか。少なくとも神話言説を生み出した宗教勢力は、その点でも院権力へのアピールを目論ん

だであり、詳細については、こうした言説から「熊野教団の戦略」を具に読み取る小川豊生氏の論文を参照されたい。

さらに言えば熊野・伊勢同体の言説は、伊勢側には利益が無く迷惑なものでもあったろう。現実的にも院政期の両者は、寺社勢力としては対立の関係にあった。熊野の衆徒はたびたび伊勢へ侵攻しており、『中右記』永久二年（一一一四）二月三日条には、熊野の悪僧が伊勢の神領を犯したことを内宮祀官が訴えている。そして『吾妻鏡』治承五年（一一八一）正月二十一日条にも「熊野山悪僧等。去五日以後乱入伊勢志摩两国合戦及度々」とあるが、この合戦の背景には源平の争乱があり、源氏側に与した熊野別当湛増が平氏の領国であった伊勢・志摩を攻撃したのである。確かに『熊野縁起』の神話言説は、宗教的領主権力の競合を反映したイデオロギイ的性質をも纏っている。だが本稿で言う所の平安末期宗教思想史においては、王統と仏統を共に受け継ぐことで、他に突出した正統性を体现する熊野権現という神格を生み出した者たちの、宗教的想像力と実践世界の内実こそが重要なのである。

さて、南の熊野三山と北の吉野（金峯山）とを繋ぐ重畳たる一大山脈を総じて「大峯山」と称するが、この畿内における修験最大の行場たる大峯山の南北両端に鎮座する熊野と蔵王の両権現が、それぞれ天照と深く関係づけて説かれる点に、山岳修験の世界と天照との不可分の連携が看取される。大峯―熊野―伊勢を繋ぐ『熊野縁起』を、単純に言説の上で天照信仰を導入したものとのみ解してはならない。言説の背後に実態的な修験のネットワークが存在したのであり、平安末期の修験と天照の関係―取り分け今問題にしている熊野と伊勢―を考察する際に、決して逸することのできない寺院がある。それが伊勢神宮から約四十キロの南、旧伊勢国の南端（後に志摩国）に存在した仙宮院であり、西行が高野を離山し伊勢に移住した際のルートは、新宮か

ら海沿いに伊勢へと向かう「伊勢路」である。

この仙宮院は、以前から『中臣祓訓解』『三角柏伝記』『仙宮院秘文』といった初期の両部神道書の述作地として知られており、最近でも小川氏は、思想史上におけるこの仙宮院を重視して次のように述べている。

南は熊野灘に臨み、北は険峻な藤坂峠によって阻まれた奥志摩の秘境。三方を紀伊山地や大台ヶ原の支脈に囲まれたこの地（三重県度会郡南島町河内吉津。現在は南伊勢町に属す）には、古くから仙宮神社と呼ばれる社が鎮座し、平安末期にはその神宮寺として大峯東禅仙宮寺（仙宮院とも呼ばれた）が建てられていた。その規模や役割をいま具体的に知ることは難しいが、熊野修験と深い交渉を有した園城寺長吏によって管理されていたこの寺は、きわめて多様な宗教言説が複雑に混淆しあう特異な環境のうちにあったようだ。．．．おそらく、外宮度会の祀官たちや（この地には外宮御厨が置かれていた）、大峯や葛城の修験者たち、寺門や山門の密教修行僧、さらには祓を扱う陰陽師や、後には南紀まで教線を拡大しようとした禅僧たちも加わって、伊勢から熊野への途上に位置するこの半島の一隅で、神仏をめぐるかつてないほどの深い交渉が実現されていたに違いない。

どの深い交渉が実現されていたに違いない。<sup>47</sup> 両部神道と言えば、真言宗系の神道流派というイメージがあるものの、初期両部神道の担い手はむしろ天台宗の寺門派（園城寺が本山）であったと思われるのである。<sup>48</sup> なお『三角柏伝記』によれば、仙宮院の所在する外宮の所領である吉津御厨の四至は、「東限<sup>49</sup>土具良<sup>50</sup>、南限<sup>51</sup>混海路<sup>52</sup>、西限<sup>53</sup>錦緋毘<sup>54</sup>、北限<sup>55</sup>伊勢峯<sup>56</sup>、」とあるが、西限の錦は現在の三重県大紀町錦であり、西行がここを通過して伊勢へと向かっていることが和歌から知られる。

伊勢の磯の辺路の錦の島に、磯回の紅葉の散りけるを

浪に敷く紅葉の色を洗ふゆゑに 錦の島と言ふにや有らん（『山家集』一四四一）

ここからも伊勢と熊野を繋ぐ仙宮院の位置取りが窺えよう。

## 2 宗教的坩堝と西行

さて『三角柏伝記』では、天竺の婆羅門僧正が仙宮院で伊勢神宮への法施として心経会を始行し、最澄・空海・円仁という天台・真言双方の高僧も同院の院主を勤めて、それぞれ蓮華会・仁王会・鎮守会を始行したと伝承されるが、こうした宗派を超える伝承形式は、熊野修験の縁起に類似したものを確認できる。『諸山縁起』の「大峯縁起」に含まれる「熊野の御山の権現の本地を顕はし給ふ人々」には、

証誠大菩薩は波羅門僧正の般若寺を咨ひ顕はし御坐す。中宮は伝教大師参じ七箇日籠りて御顕はし給ふ。西宮は弘法大師参じ初めて顕はし御坐す。若宮王子は智証大師参じ顕はす。・・・一万十方は慈覚大師参じ顕はし給ふ。

とあり、最澄・空海・円仁・円珍らが熊野の神々の本地仏を感得した聖者として顕彰されている。この仙宮院というトポスには陰陽師や禅僧まで関わってくるようであるが、両部神道書として知られる『仙宮院秘文』には役行者も登場しており、そもそも「仙宮」の語が、『諸山縁起』内に散見される以上、やはり修験の影響は無視できない。

そして『三角柏伝記』には、次のような高野山と空海を巡る秘説が記されている。

是高野山秘文<sup>云々</sup>以金鳥為守護神<sup>云々</sup>記云、高野山奥院<sup>大師御入定一所</sup>一雙鳥、元者大師今三日<sup>アテ</sup>可有入定之日。一雙鳥鳥来鳴云、若有諸衆生、知此法教者、世人応供、猶如敬制底<sup>云々</sup>真然僧正聞食<sup>アテ</sup>、伊勢太神宮御使、如此来申之由被申入。于時大師御返事云、一生補処菩薩、住仏地三昧道、難於造作仏捨、業道住於仏地<sup>云々</sup>。

弘法大師の入滅に際して伊勢神宮の使いの鳥が現れ、偈頌による応答があったという。よって高野山では伊勢の金鳥を守護神とするというのである。『三角柏伝記』は、最新の研究では鎌倉時代に入ってから増補も確認されているが、概ね平安末期の成立と見て良いようである<sup>①</sup>。真言宗では空海・天照信仰が受容されていたのである。こうした伊勢の高野には伊勢・天照信仰が受容されていたのである。こうした伊勢と関わる高野山の言説が熊野修験を介して<sup>②</sup>、伊勢周縁部にあつて神道説形成の拠点となった天台寺門派系の仙宮院へと、還流するが如くに齎された可能性が想定される。この多様性のある宗教ネットワークの動態は興味深いものであり、同時に高野―熊野―伊勢という西行の動きにも重なって見える。

西行の大峯修行は、園城寺長吏・熊野三山検校であつた歌人行尊への敬慕が大きい<sup>③</sup>が、この行尊和歌における抒情性は、密教の観想実践や過酷な修験の行に胚胎したものである<sup>④</sup>。また小川氏は「院政期において、園城寺―熊野―伊勢は、台密と修験と神祇、さらに寺門に特徴的な陰陽道との関わり」をも含みこむ宗教的坩堝であつたと評している<sup>⑤</sup>。むろん行尊はそうした世界に身を置いた歌人にして験者であつたわけだが、もう一人の歌人にして密教僧たる西行にも、これに近いものが認められるのではないだろうか。坂口氏・家永氏より以前に、先述した萩原氏は本稿にとって誠に示唆に富む、以下のような議論を行っている。

まず高野・伊勢・熊野を一まとめの聖域としてみるべきであろう。・・・吉野から高野そして熊野へ到る道は、西行のみならず多くの先達によって拓かれ、神々とその本地である仏菩薩の道でもあつた。そして那智から海沿い<sup>⑥</sup>に上がる道筋に伊勢が位置するわけである。勿論この順序通りに歩んだと考える必要はないが、伊勢の背後に、つまり西に位置するのが高野山であり、大峯であ

る、という認識を西行は持っていたに違いない。・・・高野山を中心に西行は雄大な曼荼羅を描いたのではないか。東に伊勢、南に熊野、西に葛城や二上の大和の山々、北には王城としての山城の国があり、いずれも神々に親しまれた地である。春の花と秋の月は、付会するつもりはなくとも、自然に金剛界の月輪と胎藏界の八葉の蓮華に到り着く。(傍線は稿者)

本稿におけるこれまでの議論を踏まえるならば、西行が住した場、或いは往還した道は、院政期の宗教的坩堝の内であったことが明らかである。<sup>56)</sup>

ちなみにこうした修験の空間認識(宗教的地勢学)は、『諸山縁起』の「葛城縁起」にも、

和尚言はく、平生契約あり。談の峯は勝絶の地なり。東に伊勢の高山あり、天照大神、守護したまふ。西に金剛山あり。法起菩薩、説法利生したまふ。南に金峯山あり、大権の薩埵、慈尊の出世を待ちたまふ。北に大神山あり、如来の垂跡、黎民を拔涼したまふ。

と記されている。高野山ではなく大和国の多武峯が中心だが、東に伊勢、南に金峯山(そして大峯山の南端が熊野)、西に金剛山(葛城山系の主峰、二上山は同山系の北端に位置)、北に大神山(三輪山)と、霊山の配置が言わば曼荼羅状に把握されており、萩原氏の議論が補強できよう。そして大和国からは遠隔地である伊勢が、やはり射程に入っていることに注目したい。

### 3 伊勢の西行と戦乱―『聞書集』所収「中臣祓」歌群に寄せて―

西行における宗教的地勢学を捉えんとした萩原論文には、特に熊野と伊勢の思想的関係性についても、興味深い指摘がある。最初期の両部神道書に「中臣祓」を余す所なく仏教的コンテキストで注釈した「中臣祓訓解」(以下「訓解」)があるが、実は『諸山縁起』の「大峯縁起」

に含まれる「役行者熊野山参詣日記」(以下「参詣日記」)にも、仏教的に受容された「中臣祓」が登場することに、萩原氏は鋭く着眼する。「参詣日記」によれば、熊野を目指す役行者は、罪崎河という正に罪業を象徴する名を負った河の岸辺で、「乱穢の不浄の血、路に満ち、人通はざる・・・」という強烈な不浄―穢れに遭遇する。行者は「深山参詣の志、これ不浄なり」と己の心の清らかならざることを省み、陀羅尼・心経を誦すると、眼前の穢れは実体ではないこと、それゆえ「十重戒を持し」、更に「中臣祓」を誦して罪崎河で沐浴することと「道も浄く身も浄し」との神託を得る。その後も執拗に罪業・悪業・業障に起因する所の不浄・穢れによって障乱されるものの、そのたび毎に祓を修し清浄性を回復して、行者は熊野参詣を成し遂げる。正に劇的な通過儀礼の物語化であり、熊野精進の縁起説話となっているのである。

『訓解』は例の仙宮院で成立したと目され、建久二年(一九九一)以前には本寺たる園城寺で相伝されていたテキストである(鎌倉以降の増補部分あり)。「訓解」は「解除の事ハ神秘ノ祭文ヲ以テ、諸ノ罪咎ヲ祓ヒ清ムレバ、即ち阿字本不生の妙理ニ帰すこと、そして「有為ハ不浄の実執なり。無為ハ清浄の実体なり。是れ則ち吾が心性なり。禪定ヲ修すれば、其の心漸く清浄ト成る」ことを説き、「中臣祓」とは「此れ則ち滅罪生善、頓証菩提の隠術なり。」と意義付けている。この他「心の源清浄なり」「心念清浄」「己心清浄」とあるように、即物的な清浄性よりも心の清浄性が強調される。また「諸法ハ影像ノ如し。清浄ニシテ瑕疵無し。取説不可得なり。皆因業より生ズ」とあるのは密教経典からの引用文だが、眼前の現象としての穢れには実体がないという「参詣日記」の説に同ずるものであり、「中臣祓ヲ以テ、諸の罪ヲ解除すれば、則ち是レ真正ノ浄戒波羅蜜多」とし、「中臣祓」を誦することを「是れ浄戒波羅蜜多を修するなり」とする点も、「参

詣日記」が仏法の持戒と神祇の祓の併修を説くことに等しい。『訓解』は心の清浄性を重んじ、実践性を有する初期本覚思想をもって、祓儀礼を論理化・思想化したテクストと言えよう。『訓解』の成立時期を巡っては、もう少し時代を下らせる見解もあるだろうが、「大峯縁起」も平安末期には成立しており、西行の時代には熊野修験において、道中作法としての「中臣祓」が重視され、その動向が修験のネットワークによって仙宮院に齎され、祓儀礼の思想化としての『訓解』の成立に繋がったという道筋を想定したい。むしろ『訓解』は、心の清浄性という宗教者の内面を主題化するばかりでなく、「神国思想、特に天孫としての天皇が国土を支配するという思想」を内包することは、中世神道説もまた顕密寺社勢力の所産である以上当然と言える。

かくして、「中臣祓」をめぐって熊野―伊勢（仙宮院）が思想的に結ばれ、また前稿でも指摘した如く、大峯山の熊野側を胎藏界曼荼羅／吉野（金峯山）側を金剛界曼荼羅に比定し、大峯抖擻を金胎两部不二の曼荼羅修行と説く修験の思想が、伊勢（仙宮院）に齎され、内宮＝胎藏界／外宮＝金剛界に擬えた両宮不二觀を根本教理とする両部神道思想の形成を促したと見られることから、修験と両部神道は極めて密接な関係にあり、〈紀州文化圏〉は、やはり〈思想の道〉であったと言える。密教僧西行もそこを歩んだのである。

さて今、〈思想の道〉において「中臣祓」の存在が大きく浮上してきたが、西行の『聞書集』にも「祓」についての歌群がある。

神風にしきまく幣のなびくかな 千木高知りてとりをさむべし  
（二五九）

宮柱下つ岩根に敷き立てて つゆも曇らぬ日の御蔭かな（二六〇）

千木高く神ろきの宮葺きてけり 杉のもと木を生き剥にして（二六一）

世の中を天の御蔭のうちになせ 荒しほ浴みてやほあひの神（二六二）

今もされな昔のことを問ひてまし 豊葦原の岩根木の立ち（二六三）

これについては、「この五首は大祓祝詞の用語を撰取しており、時期から見て源平争乱の罪・けがれが祓われることを伊勢神宮に祈願する意図を読み取れる」という、宇津木言行氏による傾聴すべき指摘がある。そして『聞書集』と言えば「地獄絵を見て」の一大連作で知られるが、それも同時期に詠まれたものとされる。この祓の歌群は伊勢で、朝敵たる源氏の追討を祈願する公卿勅使（久我通親）を目にしたことに触発された詠歌であり、古代国家儀礼としての大祓で読まれた「大祓祝詞」は参照枠として相応しいものかと思う。だが西行の時代に大祓の儀礼は全く縮小・形骸化していた<sup>50</sup>。それに代わって流通したのが、罪が一掃されたことを天皇の立場から群臣に読み聞かせる体裁の『延喜式』所載の「大祓祝詞」を、内容はほぼそのままに神への奏上体へと書き換えることで、種々の私的な祈願に際しての万能の呪文へと生まれ変わった「中臣祓」（「中臣祭文」とも）であり、古くは『朝野群載』に収録されている。そのため「中臣祓」は、神官のみならず陰陽師・密教僧も依用し、中世社会における個人的祈禱に用いられたのであり、こちらが西行和歌の直接的な典拠となつてこよう。そして先述の如く「中臣祓」は、正に熊野修験が依用したものである。西行と「中臣祓」の接点については、やはり熊野という場が重視されるべきであろうと考える。

西行は源平の争乱を避けて伊勢に移住したともいうが、先述の岡田説のように、熊野衆徒の伊勢侵攻は源平争乱的一幕に他ならず、伊勢は平和であったとは言いがたい。伊勢にあつても西行は、現実の戦争を直視していたはずである。「地獄絵」連作とは、源平争乱による武者

の亡魂を想う鎮魂の歌であると宇津木氏は説いており蓋然性がある。

世の中に武者起りて、西東北南、いくさならぬ所無し、うち続き人の死ぬる数聞く夥し、まこととも覚えぬ程なり、こは何事の争ひぞや、あはれなる事のさまかなと覚えて

死出の山越ゆる絶え間はあらじかし 亡くなる人の数続きつつ

(二二五)

ここで西行の詩心は死霊の行列をリアルに幻視しており、ここでの武者の墮地獄とは戦争における殺生罪の報いに他ならない。西行は神祇信仰の文脈から、「中臣祓」の用語・表現を自己の和歌へと溶かし込んで、戦争の罪々穢れが伊勢の神威によって祓われ、国家安穩が回復されることを祈った。そして同時に仏教の文脈から戦争に殺生の罪を凝視し、死者の救済を願ったのである。さらに西行が戦争を仏教者の立場から「罪業」と把握して、これを神祇の「中臣祓」でもって浄化せんと志向したとするならば、それは古代神祇信仰における「罪」の概念を超えたものであり、神仏習合的な実践とも言えそうである。そして稿者には、血の穢れといった即物的な不浄をも罪業・悪業・業障という仏教概念の内に捉え込み、それらを祓い心の清浄性を回復させることを持戒の実践とも同値せんとした、件の「参詣日記」における「中臣祓」と仏教思想の關係が、ここで想起されてくるのである。「中臣祓」歌群（神祇歌）は、「地獄絵」連作（仏教歌）と共鳴させることで、その思想的内実がより鮮明さを増すものであるように思われる。「地獄絵」連作については、いまこれ以上、論じる術を持たないが、「中臣祓」歌群については、熊野・伊勢における修験を介した「中臣祓」の、儀礼的・思想的な展開ということを背景に置いてみる事ができるのではないだろうか。また先述の山本氏の議論にあったように、西行は熊野夢告をもって国家・政治の混乱する末世においても、和歌が不滅であることを確信し、単なる世俗離脱者と化すことなく、天皇家

を中心とした国家体制復興を和歌活動によって祈るという課題に、伊勢にて着手できたわけであるが、やはり熊野でこうした志向が萌したことの意味に留意しておくべきであろう。熊野の神は伊勢と深く結びついた（或いは同体化した）王権守護神であり、また熊野という思想空間は「中臣祓」を通じて伊勢（仙宮院）と連携していたのである。並々ならぬ皇室尊崇意識の持ち主であった西行は、熊野を経由して伊勢へと向かい、正に和歌へと転生した「中臣祓」をもって、戦争という罪業の浄化を祈ると共に、皇祖神天照に国家体制復興を願ったのだと言える<sup>62</sup>。この後、高野山において西行と知己であった重源が、東大寺大仏再興と国家鎮護の祈願のため伊勢神宮に参詣するが、ある意味で西行のこの和歌実践はその先蹤とも見えてこよう。

また山本氏は、熊野夢告を「私人としての詠歌が、天皇家・宮廷（そこの和歌行事や勅撰集）」という回路<sup>63</sup>を経ることなく、国家といった「公」的なものと神の意志を介して結びつく可能性を西行に示したものとも解している。よってこの場合、西行は天皇から派遣された勅使（「公」）の存在を契機としつつ、「私」の立場から「中臣祓」としての和歌を神に奉じること<sup>64</sup>で、「公」的祈願に自らを接続させていると評せよう<sup>64</sup>。この営為はやがて二見浦百首の勧進や西行畢生の両宮歌合（内宮『御裳濯河歌合』／外宮『宮河歌合』）といった、より壮大な試みへと豊かに結実してゆく。

ここで稿者は「中臣祓」歌群の精神が、伊勢における両部神道（『訓解』）の思想性にも通じてゆくなどと短絡するつもりはない。ただ熊野から伊勢へという、密教僧たる西行の動きは、このように両聖地を結ぶ思想の作用に促された結果としての、共時的把握も可能であると言いたいのである。そしてそこに〈思想の道〉の意義を認めたい。

## おわりに

最近、西行和歌に両部神道説の直接的な影響を見る説に対して、深津睦夫氏は異論を唱えている。それを受けて平田氏は「神道説をもどく西行の感性による物語的な読みという方向性を今後は考えてもよい。」として、「もどく」という視座を提起しており傾聴に値する。<sup>(66)</sup>また西澤美仁氏も深津説を受けつつ、伊勢における月の歌について

西行和歌が（両部神道の）教義そのものを正確に詠み込もうとはしないまでも、真言密教を修し、月輪観などで馴染んできたのと同質の月の美しさを、伊勢神宮の月にも求め得た感銘を読み得ている・（カッコ内の補足は稿者）

と述べており、稿者もこれに同感するものである。さらに稿者は前稿において、日本中世史研究者である上島享氏の中世仏教思想論に示唆を得て、<sup>(68)</sup>西行晩年における伊勢移住のモメントを、当該期の自覚的な僧侶にとつての思想課題であった〈心の清浄性〉の希求―そこに月輪観の実践や『訓解』などの中世神道説が深く交差してくる―ということが、西行にも共有されていたと考えられる点に求めた。<sup>(69)</sup>

和歌分析こそが西行研究の基盤であることは揺るがないが、「たぶんに事実検証の困難なことが多い西行研究にあつては、後世の説話や伝承の検討から、西行に関する真相・実相を掘り起こす作業が必要」という指摘は有益である。稿者としては、西行が生きた平安末期の宗教思想像を復元しつつ、そこに西行と関わる寺社を位置づけ、そこから西行の信仰と思想の在り方にアプローチするという思想史の方法を採っている。熊野の宗教言説や、伊勢における両部神道説など、〈思想の道〉としての〈紀州文化圏〉は魅力ある研究対象であり、これを単に西行を取り巻く周辺状況の分析という次元に留めておくのは惜しい。西行をプロの密教僧とするならば、そうした宗教言説・秘説的世界との共振については、いまだ議論の余地があるのではないか。そし

てそうした議論は従来の西行論を深化させることにも繋がるものと考ええる。

## (注)

- 1 『西行学』（六、二〇一五年）。
- 2 本稿は、「紀州地域学共同研究会 研究集会」二〇一五年夏（八月二七日）／和歌山大学において行った報告「熊野から伊勢へ―西行と修験・神道説をめぐって―」を基にしている。中世思想史の側から、紀州の宗教文化について考え、また報告するという機会をいただいた大橋直義先生に御礼申し上げる。
- 3 こうした思想史における西行研究に近接する成果として、宗教学では高木きよ子『西行の宗教的世界』（大明堂、一九八九年）がある。ここで言われる「宗教的世界」とは、西行が愛した月や桜といった自然の内奥に感得される神秘性の謂いであり、体系的な仏教思想や教学の意味が問われることはなく、むしろそれを退けた地平において、西行を見ようとするものである。
- 4 『西行の出家』（『国文学 言語と文芸』七八、一九七四年）。
- 5 『西行の和歌と仏教』（おうふう、二〇一二年）に一連の研究が纏められている。
- 6 『西行雑考―西行歌にみる思想的变化について―』（『国文学踏査』十一、一九八一年）。
- 7 山本幸一『西行和歌の形成と受容』（明治書院、一九八七年）二〇九頁。
- 8 廣川堯敏教授古稀記念論集刊行会『浄土教と佛教』（山喜房仏書林、二〇一四年）。最新稿としては、「西行・隆聖父子と大伝法院」（『西行学』八号、二〇一七年）がある。
- 9 仮名（房号）は、諸書によって大本房／大宝房ともされる。また実名も、「宝簡集所収円位書状」「大仏頂抄紙背書状」「円位仮名消息」「藤原定家書

- 状併円位勘返状」といった自筆とされる文書類では「円位」と署名される。
- 10 『中世的文学の探求』（有精堂、一九七〇年）。
- 11 『西行の心月輪』（春秋社、一九九五年）六二頁。
- 12 一例として、伊藤博之『隠遁の文学―妄念と覚醒―』（一九七五年、笠間書院）を挙げておく。
- 13 『円照上人行状』（東大寺教学部、一九七七年）一頁下。ちなみに元の如く本寺の交衆に復することも容易であったようで、そこから更に再び遁世する例もある。交衆と遁世は緩やかな関係である。詳しくは蕨輪顕量「寺僧と遁世門の活動―戒律・禪・浄土の視点から―」（『論集 中世東大寺の華嚴世界―戒律・禪・浄土―』（東大寺、二〇一四年）参照。
- 14 例えば東大寺から遁世した僧が住する別所として光明山寺が知られる。比叡山では延暦寺から遁世した場合、同じ叡山内の黒谷別所や、山麓の大原といった別所に移った。周知のようにこうした別所では浄土教が中核を占めるが、別所とは、あくまでも本寺の別院という意味であり、仁和寺出身で高野山上に同寺の別所たる大伝法院を創建し移住した覚鑊などは、その後も「仁和寺覚鑊聖人」（『中右記』長承三年五月十三日条）とされるように、仁和寺僧としての立場を喪失せず活動している。
- 15 以下、西行和歌の引用は『和歌文学大系 山家集／閑書集／残集』より（振り仮名は省いた）。
- 16 「梅尾高山寺所蔵『阿弥陀并極楽証文』について―浄法房兼海と密教浄土教―」（『平安期の真言教学と密教浄土教』ノンブル社、二〇〇八年）、『高野山往生伝』の成立について―高野山大伝法院方との関係をめぐって―（『奈良・平安仏教の展開』吉川弘文館、二〇〇六年）を参照。また苦米地氏は大伝法院が、高野山上における仁和寺御室の「代理者」ともいうべき機能を果たしたとも推測する。なお初期高野山大伝法院をめぐる最新の歴史家による研究成果である、平雅行「大伝法院座主職と高野紛争―理想主義の挫折―」（『歴史のなかの根来寺』勉誠出版、二〇一七年）は、西行と
- 同じく兼海に師事し、大伝法院座主に任じられた隆海が、金剛峯寺勢力と渡り合うために仁和寺の庇護を仰ぐべく守覚法親王に大伝法院・密教院を寄進するに至った過程を丹念に分析している。
- 17 西行は出家の前後において、「東山」に遁世している「阿弥陀房」といった念仏聖達のグループと交流していたことが和歌から判明し、従来それは天台系の念仏聖であるうと予測されているが、苦米地氏は、西行が当初より真言僧として出家したものと見ている。
- 18 「西行・隆聖父子と大伝法院」一六頁。
- 19 「文治から建久へ―東大寺衆徒伊勢参詣と西行―」（『巡礼記研究』三、二〇〇六年）、「シンボジウム「画期における中世文学」の記録」（『中世文学』五四、二〇〇九年）。「聖と遁世の文学史点描」（『駒沢大学仏教文学研究』一六号、二〇一三年）。
- 20 なお藤原俊成（『長秋詠草』）や藤原定家（『宮川歌合』定家跋文）は、在伊勢時の西行のことを「円位聖」とも呼んでおり、『梁塵秘抄』には有名な「聖の住所はどこぞぞ、箕面よ勝尾よ、播磨なる書写の山、出雲の鰐淵や日の御碕、南は熊野の那智とかや」の今様が見えるのであり、西行の行者的な一面を窺わせるものに思われる。
- 21 『血脈類集記』（真言宗全書三九所収）には「西住上人左長衛季正入道也」とある。西住の伝法灌頂受法については、既に村山孝一「西住と西行」（『和歌文学研究』五三、一九八六年）、永井義憲「西行について」（『解釈』四三―八、一九九七年）などが論及している。
- 22 実は覚鑊や西行の師である兼海も賢覚から灌頂受法しており、醍醐寺理性院流と高野山大伝法院流との間には法流ネットワークの存したことが分かる。なお永井氏は西行も西住と共に醍醐の賢覚に学んだと考え、遁世者西行のイメージとは異なる行・学ともに密教に精通した西行像を想定している（『西行について』）。稿者も西行が複数の密教法流と関わった可能性を考えている。

- 23 高山寺には西行が他者に密教の別尊法などを伝授した際の聖教が複数伝来することに、かつて注意を促されたのも永井氏の「隆聖僧都と西行」（『日本仏教文学研究』三、一九八五年）であった。これについても疑問の余地はないだろう。西行は密教伝授の師たり得たことは確かである。
- 24 これは即ち先述した「近代の人間主義的西行観」ということになろう。
- 25 またこれまでも種々に指摘されてきた、西行和歌に見る覺鑠からの思想的影響も同じく積極的に認められよう。
- 26 こうした、時に牽強付会の説と見做され、半ば無視されてきた言説群を中世思想として積極的に評価してゆく研究は、狭い意味での思想史の範疇に留まるものではない。むしろ説話文学・仏教文学といった領域の周辺で、その研究が展開してきた経緯があり、「宗教思想研究」と称した方が適切かもしれない。ひとまずかかる研究動向については、歴史・文学に跨る次の研究成果を参照されたい。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）、吉原浩人『大江匡房と院政期の伊勢・熊野信仰―』『江談抄』伊勢熊野同体説をめぐって―（『日本文学』四二―五、一九九三年）、『真福寺善本叢刊 阿部神道集』（臨泉書店、一九九九年）、『真福寺善本叢刊 大峯・金峯・熊野縁起集』（臨泉書店、一九九八年）、上島享『中世社会の形成と王権』（名古屋大学出版会、二〇〇九年）、伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』（法蔵館、二〇一一年）、船田淳一『神仏と儀礼の中世』（法蔵館、二〇一一年）、原克昭『中世日本紀論考―注釈の思想史―』（法蔵館、二〇一二年）、鈴木英之『中世学僧と神道―了誉聖岡の学問と思想―』（勉誠出版、二〇一二年）、阿部泰郎『中世日本の宗教テクスト体系』（名古屋大学出版会、二〇一三年）、小川豊生『日本中世の神話・文字・身体』（森話社、二〇一四年）など。
- 27 平田英夫『和歌的想像力と表現の射程―西行の作歌活動―』（新典社、二〇一三年）。
- 28 『西行と熊野・伊勢移住』（『駒沢短大國文』三〇、二〇〇〇年）。
- 29 西澤美仁『西行』（角川学芸出版、二〇一〇年）、一四四頁。
- 30 『西行と熊野への旅』（『国文学 解釈と鑑賞』至文堂、二〇一一年三月）九六頁。
- 31 これについては、前注26吉原論文に詳しい。引用は『新日本古典文学大系 中外抄 富家語 江談抄』より。
- 32 『新日本古典文学大系 平家物語 下』二四一頁より引用。
- 33 『西行における神』（『国文学 解釈と教材の研究』一九九四年七月）、一〇八頁。
- 34 『伊勢』を通して考える西行の作歌活動』（『西行学』六、二〇一五年）、七四頁。
- 35 『群書類従』二二六所収。
- 36 近年の文学研究や思想史研究でも偽書が目ざされている。
- 37 高橋美由紀『伊勢神道の成立と展開（増補版）』（二〇一〇年。ぺりかん社）一八頁。
- 38 『真福寺善本叢刊 大峯・金峯・熊野縁起集』所収。
- 39 『真福寺善本叢刊 大峯・金峯・熊野縁起集』の「解題」参照。
- 40 継体・欽明と役行者との縁が本テクストの中略部に簡潔に語られている。
- 41 名波弘彰『院政期の熊野詣―滅罪・鎮魂・護法憑けをめぐる儀礼と信仰―』（『文芸言語研究・文芸篇』一三、一九八八年）、前注26吉原論文。
- 42 前注37高橋論文に詳しい。
- 43 「捏造される（始まり）―院政期の文化戦略―」（『平安文学』）というイデオロギー 勉誠出版、一九九九年）。
- 44 前注26吉原論文。
- 45 岡田登『磯部町の中世』（『磯部町史 上巻』一九九七年）。
- 46 前稿でも「靈山修験と天照」の一節を設けて論じたため、詳細はそちらを参照。
- 47 前注26小川著書一三―一四頁。

- 48 これについては岡田莊司氏が先駆的な研究を行っている。「西部神道の成立期」(『神道思想史研究』一九八三年) 他を参照。
- 49 「大峯縁起」「葛城縁起」「二代峯縁起」の三部からなる代表的な修験のテクストである。鎌倉初期には既にこの形態に纏まっていたものと判断され、個々の縁起の成立は平安末期に遡及可能と考える。『日本思想大系 寺社縁起』から書き下し文を引用する。
- 50 大峯山系の金剛薩埵の峯は「仙宮三所、皆洞なり」とされ、葛城山系の大日嶽は「仙宮と云う」、また八葉嶽は「定めて仙人の仙宮にあるを得ん」とされ、一代峯は「今この峯に仙宮六所あり」とされる。それぞれに仙宮が確認される他、役行者の前世は「唐国の四十仙人の中、第三座なり。」と云う。神仙思想の影響である。
- 51 前注48岡田論文、伊藤聡「神道の形成と中世神話」(『日本思想史講座2 中世』ペリカン社、二〇一二年) 参照。『三角柏伝記』は『真福寺善本叢刊 西部神道集』から引用。
- 52 高野山には熊野別当湛快の息子湛増の住房もあった。
- 53 近藤潤一「行尊大僧正―和歌と生涯―」(桜楓社、一九七八年)、小川豊生「(文狂)の時代」(『権力と文化』森話社、二〇〇一年)。
- 54 前注43小川論文一九八頁。
- 55 「西行と伊勢信仰についての試論」(『論集 西行』笠間書院、一九九〇年)。
- 56 なお西行説話・西行伝承の生成・展開・流布という問題に対して、伊勢・熊野・高野山・天野社・熱田社といった聖地のネットワークと、そこを往還する聖・修験者らの存在を通してアプローチし、中世神道説にも目配りした重要な研究として、小林幸夫人「西行谷神照寺の遁世説話」「熱田の西行―熱田社と天照大神―」(『西行と伊勢の白太夫』三弥井書店、二〇一七年所収)がある。本稿はそうした視点を、説話・伝承ではなく西行自身へ向けたものと言える。
- 57 前注49及び前注43小川論文参照。
- 58 三橋正「ハラエの儀礼―大祓と王権―」(『岩波講座 天皇と王権を考へる 王権と儀礼』岩波書店、二〇〇二年)。
- 59 「西行『聞書集』の成立」(『和歌文学研究』八七、二〇〇三年)、「西行年表」(『別冊太陽 西行』平凡社、二〇一〇年)、「西行の社会性―「檜木工」の歌を中心に―」(『西行学』七号、二〇一六年)。なお祓儀礼の対象は本来「罪」であって、「穢れ」ではないが、『参詣日記』もそうであるように、中世では混同されてくる。
- 60 大祓については、山本幸司「穢と大祓」(平凡社、一九九二年)、三橋正「日本古代神祇制度の形成と展開」(法蔵館、二〇一〇年)などを参照。特に三橋著書では「大祓の矮小化」が指摘されている。
- 61 神祇信仰における「中臣祓」と個人的祈禱については、岡田莊司「私祈禱の成立―伊勢流祓の形成過程―」(『神道宗教』一一八、一九八五年)を参照。天台密教において息災や調伏のために修される「六字河臨法」の中に、「中臣祓」を説誦する作法が組み込まれていたことは良く知られている。
- 62 神への国家安穩祈願や王法・仏法の興隆を和歌活動と連繋させようとする西行の在り方が、慈円に影響を与えたことも論じられている(山本一「慈円の和歌と思想」(和泉書院、一九九九年)。ただし西行の「中臣祓」歌群は、ただ単純に国家安穩を志向する歌でもないらしい。前注59宇津木「西行の社会性」は、「千木高く神ろきの宮葺きてけり 杉のもと木を生き剥にして」の一首には、戦乱に対する社会批判の意識が内包されているものとする。なお西行を慕った慈円も、戦乱の時代の罪(社会悪)を、穢れを祓うが如くに滅罪したと論じる、善裕昭「慈円の大概法院と怨霊鎮魂」(『冥顕論―日本人の精神史―』法蔵館、二〇一二年)は非常に興味深い。
- 63 ちなみに荒木優也氏は、西行における「(仏教の)偈頌としての和歌」の成立を論じる。「花を惜しむ心―山家心中集―二十七番歌と唯心思想―」(『国学院大学大学院紀要―文学研究科―』(四〇、二〇〇九年)。
- 64 国家儀礼としての大祓は、「中臣祓」による中世の私的祈禱儀礼へと移

行・展開していくと言えるが、「中臣祓」を受容した西行の視線は、むしろ国家へと向けられている。

65 「西行の伊勢神宮詠について」（『西行学』三、二〇一二年）。

66 前注34平田論文八〇頁。これに倣えば本稿は、「中臣祓」をもどく西行を論じたことになる。

67 「伊勢と中世文学」（『別冊太陽 伊勢神宮』平凡社、二〇一三年）。

68 「〔中世仏教〕再考―二項対立論を超えて―」（『日本仏教総合研究』一〇、二〇一二年）。

69 西行の和歌表現を、ある特定の教義や個別の宗教言説に、過度に引き付けて解釈する必要はあるまいと稿者も考えている。稿者が注目するものも、平安後〜末期における密教・本覚思想・神仏習合などを巡る特徴的な諸言説から抽出される、当該の時代・社会に広く共有された顕密仏教思潮の在り様（その一端が月輪観であり、〈心の清浄性〉への希求）であり、それと西行和歌がどう共鳴しているかである。山本章博「月を見て西方浄土を想う和歌―西行歌の位相―」（『西行学』八、二〇一七年）は、詞書に「観心をよみ侍りける」とあり、月輪観と浄土信仰を詠む「闇晴れて心の空にすむ月は 西の山辺やちかくなるらん」という一首を、天台の『観心略要集』といった特定の宗派テキストの言説に基づくものではなく、あくまでも仁和寺歌壇が生み出した表現を西行が摂取したものと位置づけており、和歌の表現史の問題として見れば妥当な見解であろうと思う。そして稿者の思想的な関心はと言えば、こうした新たな和歌表現を生成してゆく基盤である、仁和寺をはじめとした真言・天台・南都の顕密寺院に展開する密教的浄土教そのものへと、より強く注がれるのである。

70 山口真琴「西行説話研究の可能性―和歌の表現性、三昧僧的位相などについて―」（『西行学』一、二〇一〇年）。

71 二〇一六年九月の仏教文学会大会（於・大正大学）において、こうした視座から「伊勢における西行の思想と信仰」のタイトルで報告を行った。

西行は密教における観想法（観心も含めて）の実践に通達していたと想定し、伊勢における修行者の在り方や両部神道書の言説を参照しつつ、伊勢神宮歌の一首「深く入りて神路の奥を尋ぬれば また上もなき峯の松風」に独自の分析を加えたものである。また西行の思想は真言密教のみに限定されないように思い、報告では西行における天台思想的要素の問題にも言及した。顕密仏教思潮という広がりの中で考えたからである。本稿の紙幅は既に尽きたので別稿に譲る。なお前注59宇津木「西行の社会性」は、「現在の西行研究の潮流は、西行の宗教性の面に著しく傾いている観」があるが、西行の社会性にも注目しつつ、その全体像を描くべきことを提起しており、稿者も今後これを受け止めて行かねばなるまい。

付記 本稿の作成に当たっては苦米地氏より、覚鑿と大伝法院の在り方について重要なお教示をいただいた。充分に活かすことができなかったが、ここに記して謝意を表したい。