

西行物語の構造的再編と時衆

一 物語の内容と枠組——問題のありか——

あらまし前稿⁽¹⁾で述べたように、西行物語にとって、僧伝や往生伝に通う伝記としての枠組は、同時にあらたな西行歌集の編成枠でもあった。このことが、どう鼻肩目に見ても、様式と中身が背をむけ合ったような違和を避けがたくしている。たしかに物語の西行伝は、発心・出家・修行と節目ごとのやま場を経て、結尾を当時の証言に裏づけられたみごとな往生で飾るけれども、そこでいっきに、修行と称して詠歌に明け暮れた実態との不調が昇華すると見るには、やや強い思い入れを要するだろう。そうではあっても、近く小島孝之氏が「読者に対して物語が指示しているのは、「西行」にとっては歌を詠じることが即修行なのだということ⁽²⁾」と強調したとおり、翻って本来その背反を貫くありかたにこそ、仏道歌道一如観の体現を読むべきなのだろう。そうした超越論理を象徴するのが、西行物語の

山口眞琴

内容と枠組の関係だといってよい。

しかし、現存する物語諸本の実際からは、生成当初そのように様式ゆえの機能を担った枠組が、しだいに内実化していったような姿貌も認めねばなるまい。半面で様式を脱した充実にちがいないそのことで、じつは象徴としての超越論理がはるかに後退して効力を失うところに、問題の根深さがあるわけだが、ともあれ再び享受と再編という視点から、西行物語がいかに読み替えられ、あるいは通世往生の聖としての西行がどう読みこまれていったのかを検証し、もって伝流にともなう物語形成の具体相を尋ねることにする。

二 仏伝相即と大峯修行

もともと西行物語には、表現相互の有機的連繋を実現しながら、奥行きあるテクストを織り成すところの構造といえるものは、なかなか未成熟であったと見なされる。もちろん、テクストを成り立

たせるしくみや組織構成の謂で、しかも相応に普遍的な類型としてならば、物語が採った往生伝の様式などはそう呼んで支障ないものの、それとて厳密には構造的静態を捉えたにすぎない。枠組や様式という術語を用いたゆえんだが、そうした前提にたつて、あらためて物語の動態としてのありようを照射すれば、物語の構造というよりむしろ構造化の過程そのものがたち現れることとなるろう。

西行物語に往生伝体があらわなのは、やはり双林寺における往生の場面だろう。諸本中、最も委曲をつくす広本系の文明本より、その末尾部分を示せば次のとおりである。

さいごに百反の念仏申て、にしにむかひていたれば、にしの山のはかゝやきて、かうばしく風吹て、身すゞしく歡喜の心ゆたかに、いよ／＼化度しゆ生の心ふかくもよおし、天にはぎがくの声みゝにつきてかすかならず、紫雲しづかにおるれば、井五の菩薩まのあたりに見え給ふ。観音はれんだいをさゝげておはしませば、すなはち乗てつゐにわうじやうをとげつ。むかし、しやくそん鶴林の夕辺にことならずして、二月の十五日におはりぬ。

照合するまでもなく、往生伝に定型の理想的な往生奇瑞の表現であること瞭然であろう。とくにここで目をひくのは、傍線部の積尊入滅日の往生を言挙げした独自異文。もともと、その事実したいは右に先だつて、「おなじく此花ざかり、釈迦如来入涅槃の日、二月十五の朝、往生をおもひて、かくなん。へ「ねがはくは」歌」既に

此哥のごとく、建久九年二月十五日、正念たゞしくして、西方に向て……(略本系久保家本)などと他本にも示されていて、文明本はそれにだめを押ししたにすぎないようだが、このことさらなる強調、

つまり西行の最期を徹底して釈迦涅槃の装いによって包みこむ指向には、満開の桜のもと聖衆の来迎する往生世界に、さらに釈迦涅槃の宇宙をも重ねて幻視しようとするまなざしが介在する。その後の妻子の往生や定家・公衡の唱和を、往生伝の「死後の奇瑞・往生の確認」に準じて読むべきことは、小島論文の指摘どおりだが、前稿で触れたように、そのつなぎ目にこれまた文明本のみ「其後、都にきこえつゝ、おの／＼涙にむせびて、往生の心ざしふかくなりければ、彼人々ゆえに往生とぐる人あまたありにけり」と、都人の哀惜追慕だけでなく結縁往生にまで語り及ぶのは、往生場面に連繋した擬仏ゆえの潤色やに窺える。もとをただせば、望日の往生という事実伝承に培われた当然のなりゆきとはいえ、文明本に比較的天しかな西行伝終極でのこうした仏伝相即の動向は、ここを機に物語を遡るみちゆきをとつたのではなからうか。

もとより文明本のような本文にあつても、釈迦の下生託胎や降誕のごとき奇蹟があらたに詠えられたわけではない。その相即化とは、往生伝の様式に則してすでに定まった西行伝を、仏伝につがえることと読み直していく営みとして、まずはあつたであろう。例えば、釈迦転法輪の主題のもと教化出家譚があまたあるが、西行物語が語る娘の出家譚は、羅睺羅のそれに重ね合わせることができる。西行

が密かに娘を出奔させて迎えとつたのを知り、養母冷泉殿が「うらみて、かなしみ給ふ事かぎりな」かつたのも、さながら羅睺羅の母耶輸陀羅の姿（『今昔物語集』巻一七、『百座法談聞書抄』等）に似

通って、類比の契機は乏しくない。と同時に、差異としての実母の不在（西行出家直後に剃髪、はやくに天野籠居に、「男には猶まさりける人」だった彼女の道念を再認識するという読みゆがみ）の指摘できるが、なによりも、先行類語「発心集」巻六五「西行が女子、出家の事」にはない出家授戒の場面をつぶさに描き、「人めこそ女人なりとも、たうらいは必ず仏の御子なり。つねにこのもんを觀じ給ふべし」などと西行の「教化」を顯示する物語本文は、すでに仏伝相即による表現形成を遂げていたといえようか。ちなみに、出家後はじめて娘に会った西行が父と名乗らず「こゝろづよく涙にむせびて過」ぎ去った箇所にも、増広著しいおそろきは後出の伝本、鳥原松平文庫蔵の西行発心物語や学習院大学蔵西行記は、のちの展開をも先どりして、釈迦と羅睺羅の「ためし」を次のように引く。

かゝるありさまみるにつけても、よしなき事とは思へども、そのためしなきにもあらず。おやこの契あさからぬ事なればこそ、尺迦如来も羅睺羅と申せし御子をば、母のやしゆたらのもとよりとりよせて、あなんそんじやおほせつけて、かみをそり、けさをさづけて、御ねはんの時には、かずの御でしにむかひ奉りて、かたじけなくも紫金のたな心にあはせて、羅睺羅にいと

おしみをくはへてたべ、とはおほせられけぬ。

（松平本）

現象じたいはさほど珍しくないが、やはりこのような注釈的叙述の誘因として、幾度となく物語が体験したであろう仏伝相即の読みの蓄積は見落とせない。

あるいは物語のなかほど、妻子との再会に心くじけた西行を戒めた出来事、天龍の渡りで打たれた西行を見て泣き悲しんだ同行を諭した事件が見える。どちらもついに袂をわかつたとおとり、求道者西行の孤高を描いて、そっくり転法輪相に適うとはいえないけれど、西行と娘の再会譚に後置された前者では、西行自ら「さればこそつれ申さじとは申しか。心よはくはては仏になるべからずよな」以下、悉達太子出家をはじめ本生譚なじみの薩睡王子や忍辱仙人の捨身行を例に「つるに大乘をさとりて仏にならせ給しか」と説き、「心よはくもなくものかな。さればこそつれじとはいふしか」と叱つた後者には、「うつともがらをおがみ給て、つめにけちゑんとなりてこそ仏にはなり給」常不輕菩薩（『法華経』）を引証するなど、「仏になる」を鍵に釈迦涅槃のごときを予見させる表現を具える。ときにその確信に充ちた菩薩の相好が西行に見表されたことだろう。

そのように想定した場合、物語の読みと表現における最大の焦点とは、仏伝ならば成道と画する西行の正覚・解脱にあったと想われる。それを託した事蹟として、あえて転法輪相に付け合わせた右の時点よりもちろん前の、「すでに出家をとげて菩薩かいの道にいりぬ。今はむかしつくりしところのつみをさんげせんとおもひて、今は山林流浪の行をせん」と出立した吉野・熊野修行、わけても大

峯での峰入行が注目される。

『古今著聞集』巻第二釈教57には、大峯にて西行が「宗南坊僧都行宗」の厳しい「礼法」の苛みにいったんは恨んだものの、悔いてのち立派に行をなし遂げたという難行苦行譚がある。物語は直接これには扱わず、専ら『山家集』所収の関連歌群をもとに構成したが、ただし同じく「僧南坊の僧都」という先達に導かれたとする点、つとに「著聞集」説話のごとき伝承とも交渉のあった事実を窺わせる。そうした設定の一致にもかかわらず、物語が峰入行の実態を描かないのは、冒頭に触れたとおりだが、そんななかで、

三重のたきをおがみけるにこそ、なんぎやうのこうありて、むしのざいしやうせうめつして、はやくぼだひのきしにちかづく心地して、大聖明王のがうぶくの御まなじりをおがみ、こんがら、せいたかふたりのどうじの御すがたをあらはし、深山のいわやのほとりに坐禪入定のころふかくそみ、涙とゞまらずして、身につもること葉のつみもあらはれてころろすみけるみか

さねの滝

に、典拠の「三重のたきををがみけるに、ことにたうとくおぼえて、三業のつみもすゝがるゝこゝちしければ」(『山家集』陽明文庫本一一八詞書)をほかに敷衍、罪障消滅とともに「はやくぼだひのきしにちかづく心地して」などと強調する難行の功とは、「一たびも見る人は、みなぼだいのほうしよにいたるなり。大峯へいらん」という峰入前の本懐が成就しつつあることを徴していよう。なお、

併せて不動明王の降伏や矜羯羅・制吒迦二童子の出現に触れ、岩屋への坐禪入定の志をいうのは、のち前鬼裏行場と呼ばれるここ三重の滝が、深仙(神仙・深山)嶽に役行者が作ったという三重の岩屋に比定しうる、重要な霊場との認識があったからか。ここからさらに物語は、その三重の岩屋と並び称され行尊の遺跡で名高い笹の岩屋を参拝した箇所も、典拠を大きく書き替えている。

平等院のそうじやうの千日籠のとき、《「草のいほり」歌》とよませ給ひけることも、いま見るこゝ地して、こんじやうのおくごうばんなうも、明王のくわゑんにもえうせぬとおぼえて、涙とゞまらずして、

露もらぬいわ屋も袖はぬれけりときかずはいかにあやしからまし

このいはやにてわうじやうをとげばやとのぞみ申けれども……この入定・火定などの捨身求菩提を想わせる道念の昂揚にこそ、うち続いた峰入体験の極みが示されているようだ。『山家集』峰中歌群(中雑二首・下雑一六首)から推定される西行の峰入ルートが、吉野から熊野にむかう逆峰であったのに対し、吉野から八上王子・千里の浜を経て、那智参籠のち大峯に入る旅程に明らかなどおり、物語はなぜか熊野から吉野に抜ける順峰に設定した。あくまで一度の峰入だったとすれば、すでに詠歌順ではなく主題別に配されていた『山家集』峰中歌のうち、下雑から八首を順を違えず採り、そのあと中雑の一首(笹の岩屋)を加えたため、物語の道筋も順峰との組

齋が著しいが、前掲の三重の滝（近世以降の奥駈七十五靡では第二十八宿）から笹の岩屋（同第六十二宿）に至る最終行程に限っては、どうかそれに見合つて破綻がない。峰入修行に関する高度な専門知識があったとはいえない反面、歌の主題にそえば月（三首）↓紅葉（二首）↓難所（二首）と、しだいに峰入の険しさを高めたすえ、三重の滝拜所での罪障消滅から、笹の岩屋での往生願望でしめ括る物語の構成的表現は、順峰すなわち胎蔵界から金剛界に至る峰入の、いわゆる（へ従因至果）に類する論理を蔵していたのではないか。物語において大峯修験にまつわるコンテクストがあらたに築垣された、と窺うのだが、はたして、それが仏伝相即による再編の所産であった、とはいいたい。靈域での和歌修行をひときわ聖化することはあつても、ほかには内実をとまわらないそれらの表現は、いまだ西行正覚の瞬間を刻みつけてはいないだろう。

三 西行正覚の表現

ところが、次にとりあげる一節は少しく事情が異なるようだ。笹の岩屋で往生したいとの願いは先達が許さず、心ならず立ち去つた西行はやくも大峯から大和国の里に出て、ことのほか同行との別れを惜しんだ。問題の箇所はそのあとにある。

その時、そうなん坊を本尊にて、百日同心合力の同行教主とおがみて、ざいしやうせうめつのけうけにあづかりて、ふかき谷の水をたゞきて水をくみ、高峯のたゞをとりてひさげをあた

ゝめて、しゆくにつきてはたどる／＼せんだちの御あしをあらひて、金剛秘密坐禪入定の秘所を、しへ給ひて、恭敬礼拝のゆへには、極楽浄土ののぞみ、すでにとげ侍りぬとおぼえき。おの／＼かきの衣かへるばかりに袖をしぼりて、ちり／＼になるあか月、ぬへと云鳥のこゑ心ほそくきこえければ、

さらぬだに世のはかなさをおもふ身にぬへなきわたるあけぼのゝそら

ぎしきをさだめし同行もおの／＼別ぬれば、たゞ我ひとりものとすみ染になりて：

冒頭「その時」に係るのは、「：極楽浄土ののぞみ、すでにとげ侍りぬ」ではなく、続く「おぼえき」だろう。つまり、はじめて「そうなん坊を本尊にて」以下に明かされる修行の実態＝峰中のそれを、西行が出峰に際して回想したのである。結論のみいえば、すでに内蔵された大峯修験のコンテクストに先導されつつ、ここに釈迦成道ならぬ西行正覚がかたどられたと見たい。僧南坊を本尊教主に（また併せて同行を教主にか）仰いで給仕したというのは、後世「宿本尊」⁽¹⁰⁾とも称した修験者＝本尊の崇拜儀礼などに相当するの、判然としないが、ともかく、新客の西行が教化に与かる先達にかいがいしく仕えたさまが、傍線部にたどれる。なかで汲水・採薪の表現は、釈迦が国王であつた過去世に法華経伝受のため阿私仙に仕えた話の「即随仙人。供給所須。採菓汲水。捨薪設食。乃至以身。而作牀座」（『法華経』提婆達多品）を原拠とし、同品歌として「氷を叩きて

水掬び 霜を払ひて薪採り 千歳の春秋を過ぐしてぞ 一乗妙法聞
き初めし」^①「妙法習ふとて 肩に袈裟掛け年経にき 峰に上りて木
も樵りき 谷の水汲み 沢なる菜も摘みき」^②「梁塵秘抄」巻第二
などと語られた慣用成句。かつ、中世すでに山林修行一般を飾る表
現でもあったが、ただやはりそれらとは等しなみに扱えないことも、
峰入りに固有の儀礼的用法から窺い知るべきだろう。それは先述し
た「著聞集」の難行譚に見出せる。

先達の命に随て身をくるしめて、木をこり水をくみ、或は勸発
の詞をきく^①或は杖木を蒙る、これ則地獄の苦をつぐのふ也。日
食すこしきにして、うへ忍びがたきは、餓鬼のかなしみをむく
ふ也。^②又おもき荷をかけて、さかしき嶺をこえ深き谷をわくる
は、畜生の報をはたす也。かくひねもすに夜もすがら身をしば
りて、曉懺法をよみて、罪障を消除するは、已に三悪道の苦患
をはたして、早無垢無惱の宝土にうつる心也。^③(古典文学大系)

この宗南坊が西行に縷々教訓した礼法の謂れは、室町末期に確立
したとされる十界修行の一端を、少なくとも鎌倉期に遡って伝える
貴重な資料でもあった。十界修行とは、峰中で成仏するまでの過程
を表す地獄から仏までの十界に、各々充当された十種の作法を行う
擬死再生の儀礼だが、つとに和歌森太郎「修験道史研究」⁽¹³⁾で解説さ
れたように、うち三悪道の行法を開示したなか、例えば地獄の苦の
傍線部⑥「杖木を蒙る」が、後世「床堅」と称し新客を腕比や小
打木で打つ儀礼を、また畜生苦の②はのち地獄行に充当の「業秤」、す

なわち不動石を錘石として三業の軽重を測る儀礼の原型を伝える。

そして「小木・闕伽」にあたるのが当面の④「木をこり水をくみ」。
十界修行の小木・闕伽そのものは喚起しないが、物語のあくまで先
達給仕としての汲水・採薪も、その前提になった峰中秘儀のひとつ、
新客が三荷の木と水を先達に献じる作法をこめた表現ではあったの
だろう。そもそも、小木・闕伽儀礼が「法華經」提婆達多品の給仕
譚を起源にもつことは、修験道資料「青笹秘要録」が収める嘉曆三
年(一一三二)伝授の切紙「大峯小木闕伽水事」に、

サレバ釈迦如来昔シ阿私仙人ニ仕へ給ヒテ六ヶ年。谷ノ水ヲ汲
ミ峯ノ薪ヲ拾ヒテ一乗妙思ヲ伝テ。金仏ト成リ玉ヘリ。⁽¹⁴⁾

と引かれるとおりで、物語自ら「ぎしき」(先引圈点部)と呼ぶよう
な、一定の峰中作法であることよって、あらためて給仕譚が想起
されるしくみにある。しかもそれは、日本中世の仏伝によって釈迦
一代の事蹟にくみこまれていた。

中世仏伝の特質のひとつに、衆生済度のための釈迦苦行を重視す
る姿勢が挙げられる。平安期の八相説(「東大寺諷誦文稿」ほか)
に「苦行」がたてられるなどの情況を承けたものだが、とりわけ鎌
倉期の『私乘百因縁集』巻二4「釈尊発心出家事」が、檀特山(本
來、須太孛太子の修行地)での十二年苦行説(十九歳出家・三十歳
成道説)を画定、易行称名を説くべく、あくまで「難行苦行シタマ
ヒシ」功よって成道したと構成したことは、伝の枠組の成立とと
もに、前代の「仏伝話題の集成でしかなかった釈尊伝の、伝記とし

ての成長を意味⁽¹⁵⁾して先駆的であった。以降定着した苦行強調の路線は、『法華経』の広汎な浸透受容を地盤に、室町期の仏伝物語『釈迦世本懐伝記』『釈迦の本地』などがつぶさに描くとおり、阿私仙に給仕し法華経を授かるかの本生譚までくみこむことになる。こうした中世仏伝の内実こそ、物語の大峯修行を成道のための釈迦苦行に擬えるという了解を、著しく助成するにちがいない。

そのことは、大峯伝承の側からも保証される。大峯には、

大峯者是仏生国山、從空中飛來、此土所落留也、夫釈迦嶽者驚峯檀特、依為兩山之初名釈迦嶽、大日嶽者胎藏金剛、依為兩界之地名大日嶽、故即身成仏之靈地、大乘懺悔之道場也（『熊野

三所権現金峯山金剛藏王垂跡并大峯修行伝記』可修行大峯事）

と謳われるほか、『大峯縁起』等所収の役行者伝や熊野・金峯の本縁譚にちなんで、ことに驚峰山（法華説法の地）や檀特山の比定・飛來説が喧伝される。大峯修行に関して、例えば「或は高山に登りて薪を採り、或は深谷に下りて水を汲む。大王の阿私仙に従ひて、千歳の給仕に相似たり。太子の檀特山に入りて六年の苦行に異ならず」（『源平盛衰記』巻第四十一「維盛入道熊野詣附熊野・大峯の事」と注されるのは、そうした大峯伝承が、前の小木・關伽儀礼の起源説と重なって背景にあるからだろう。そして、ほかならぬ前節で触れた物語の増広本系統が、実際、入峰と出峰の場面に、
彼悉達太子の淨居天にすめられて、檀特山へ入給けん御心の
中思ひしられて、すゞかけの袖をぞしぼりける。（松平本）

尺迦如来の阿私仙につかへてこのみをとり、後魏の神光がひちをきりて達磨大師になげしがごとく、心ざしまことなりければ、僧都もかくのごとく秘所をゆるしてみせけるにや。（同）

と顕した叙述は、単に山林修行の文脈からではなく、大峯修行と釈迦苦行を擬定する知的通念によって呼び出されたと觀察される。すでにかような通念に依拠して、暗黙のうちに仏伝相即の読みを促していたのが、広本系本文だったのではないか。出峰の折の峰中回想は、そう類推するに足る契機的な表現にあったらう。

かくして、いかにもとってつけたその様態は、だがまさに苦行によってなした西行正覚の一瞬を表象するにふさわしかった。だからといって、後補の痕跡が消え去るわけではないそこには、仏伝相即によって重層的な構成を実現し、緊密に相互連繫し合う意味づけをもたらしめていく、いかなれば物語の構造化の過程が透視される。

見た目に免れない印象を除けば、広本系の峰中回想が後補された可能性は、いわゆる中間本系の大峯段を手懸かりに探ることができようか。広本系（九首）より峰中歌が少なく（寛永本七首、永正本はそのうちの四首）、かつ笙の岩屋歌を第二首めに置くなど、構成じたいの流動性さえ伝える簡略なその本文には、峰中回想ばかりか前節の修験のコンテクストに係る表現もいっさいない。「三重の滝にて」（寛永本）としかない事例に際だつとおり、その抄略化は疑えないものの、同時に、広本系のような本文からのそれだと決めこむのは短絡だろう。山林修行であることすら無化しかねない抄略本文の、広

本系との甚だしい落差は、むしろ、大峯修行の価値づけをめぐる表現指向の分極化が招いたのではないか。共通古態からはともある程度懸隔していると、併せて秋谷治氏が検証した寛永本の古態性保持、全体に采女本絵詞と密接しかつ広・略両系統の「橋渡しの側面」をもつ本文性を顧慮して、推定しておきたい。

少なくとも峰中回想の一節はなかったはずだが、仮にそれを拒みなお古態本文が広本系のごときだったとするなら、くだんの抄略化には、苦行から正覚に至る展開を周到に排除し解体する思惑があったというほかない。寛永本にそれを求めるのはとうてい無理だが、じつは林崎文庫旧蔵、神宮文庫現蔵の永正本に固有の物語再編のあやを解こうとするとき、この否定的仮説の有意性が問える。もちろん、広本系に直接かかわったという実態があったからではなく。

四 永正本による再編

大峯段にあって、永正本が書写年代とは逆に寛永本のごときを承け、いっそう抄略したことはほぼ間違いない、問題の出峰場面も「大峯を出ぬれば、もとの墨染の衣に成て、つれたる同行もわかれくゝになって、たゞひとりゆく程に、大和国ちかく成て、…『ふるはた』歌』か様に心をすましつゝ、住吉の方へまいりて見程に」と、まことにそっけない。ところが、住吉から帰洛の途についた西行、「さて都へ帰りけるが、男山をふしおがみ、出家の後は、いまだまいらぬぞかしと思ひて」石清水八幡宮と若宮に詣でるといふ、寛永本に

もないあらたな設定のもと、やがて次のような体験をする。

六八弘誓の超世の悲願はふかくして、光明は普く十方をてらし、念仏の行者を撰取す、とき給へる本誓ぞかし、と思ふに、いとゞ貴く覚て、夜もすがら、往生の素懐を祈申候ける処に、ふだん読誦の御経も、六根さんげの懺法も身にしてみて、御宝殿にうちまどろみければ、左の袂に、阿弥陀の三尊やどらせ給、と夢に見て、うちおどろき、いとゞありがたく貴き思にて、かやうにぞ、

ちはやぶる神の心もうち解てこけの袂にやどりける哉、神仏の靈験としてはありふれたこの夢中示現が看過できないのは、ひとえにあの峰中回想に差し替えたかのようにあるからだ。詳細は省くが、傍線部「左の袂に、阿弥陀の三尊やどらせ給」とは、大安寺僧行教による宇佐八幡の男山への遷座(勸請)譚に、行教の衣あるいはその袂に弥陀三尊が現じたと伝える奇瑞の変奏にはかならない。中世なお釈迦説の復権や両説統合の試みなどがあるものの、物語の永正本は明らかに、「院政期以降、石清水における阿弥陀信仰の隆盛に伴って」¹⁹⁾弥陀本地説を唱えた石清水の縁起を下敷にしたのだが、さらに他本にない次のごとき連繋的な表現を通して、その八幡靈験を宣揚するためではなかった企ての消息が知られる。

①すでに出家をとげて、菩提の道に入ぬれば、今は、在俗のむかしより作しころの罪ども、さんげせんと思ひ、五体を地になくて、念仏のさんげおこたらずとめて、仏とならんと思ひ立

よりして、広劫多生の間、作しところの罪は、弥陀一念の悲願
によて、などかきえざらんと、たのもしくこそ覚えけれ。

②三世の諸仏、一切衆生の申まゝに、今生の事をばかなへ給ふ也。

阿弥陀仏は、諸仏にかはりて、今生祈をば、更きゝ入給はず、
あまりに道念なき物をば、殊あはれみ、親子の別をさせて、う
る無常のことはりを知せ給ふ。これによつてこそ、二人の親に
もそひ給はね。これ善知識として、聊、悔事なかれ。

いづれも阿弥陀の誓願などをとりこんで、①は山林修行に先だち
罪障懺悔する西行を、諸行兼修者からいつのまにか「念仏の行者」
(先引圈点部)に転じて描き、②は出家した娘に対し、幼時の「親子
の別」を弥陀のはからいによる仏縁だと西行にかきくどかせて、そ
の言説を娘の最期「正治二年八月彼岸に、高声念仏申、光明遍照の
文を唱て、往生をとげにける事」に符合させてもいる。永正本はこ
のように阿弥陀信仰の専一な強化によって、物語全体を書き替えて
いた。石清水での弥陀三尊の示現も、そうした根底的な再編の営み
のうちに語り出され、やはり西行往生の終極と堅く結ばれる。

かやうに詠、最後に千反の念仏申せば、空に音楽のこゑして、
紫雲たなびきて、異香薫じて、廿五の菩薩は聖衆共に影向し、
観音、勢至は蓮台をかたぶけて来、往生をとげぬる事の目出さ
こそ、まことにありがたくは覚えけれ。

もはや傍線部の小異にさえこだわつてよいのだろう。すなわち「観
音はれんだいをさゝげておはしませば」とあった文明本など、来迎

図の造型や来迎叙述の定型から外れない諸本文に対して、永正本の
み観音・勢至の二菩薩が蓮台を捧げきたったとする破格的な異同は、
弥陀三尊の示現をまさに決定往生の出来事として証しづける企図を
はしなくも覗かせている。「六八弘誓の超世の悲願」にすがり夜も
すがら往生を祈つた西行に感応した弥陀三尊は、そのとき写しとら
れなかった姿を、再びここに現した。

古本の徳川家本絵巻が筆をつくしたごとく、娘を縁から蹴落とす
場面に西行出家を劇的に印象づけた物語の本来は、その後なだらか
に修行篇を経て双林寺往生の大団円を迎えたであろうか。少なくとも
も発心や出家ほどの問題意識が、西行の正覚・解脱にあったとは思
えない。しかし、釈迦入滅日の往生に注がれたまなざしは、やがて
物語にその内的根柢を求めて、ついに大峯修行による正覚の表現を
もたらす。換言すれば、それは涅槃と成道のごとき因果関係を西行
伝にかたかなすことであった。これに連接はしなかったものの、永
正本の阿弥陀信仰に基づくその更新というべきは、表現の形成過程
としての構造的再編がどこに収斂したかを重ねて告げている。

さて、それにしても永正本における構造的再編は、物語が生来孕
んでいた仏伝との縁を断ち切るだけに、おのずとその背後関係が
問題になってくるだろう。阿弥陀信仰の強化という点から、例えば
即、石清水八幡宮とのつながり、あるいは唱導活動を前提に念仏聖
の介在など、種々推せるが、ここではそれら諸要件を充たす存在と
して、つとに永正本の奥書がさし示す時衆に注目してみたい。

洛陽二条烏丸秋野、道場

称名寺弥阿弥陀仏

于時永正六年²⁰卯月廿九日書之

さしあたりこれを、京都二条烏丸にあった秋野道場で、称名寺の弥阿弥陀仏が永正六年（一五〇九）に本書を筆記した旨、誌した奥書（本奥書の可能性もある）と理解しておく。以下わずかに関連して知りえた点をいえば、まず二条烏丸の地に「秋野たうしやう」と注する上杉本などの『洛中洛外屏風』にも描かれた秋野道場は、『祇園執行日記』応安五年（一三七二）七月二三日条にいう「二条烏丸道場」をもってすれば、一四世紀後半には実在したことになるが、にわかにはこれと同定しがたい疑いも残る。記録の類にはやくその名が見えるのは、『大乘院寺社雜事記』文正元年（一四六六）十二月二八日条で、洛中のどこか確定しえないが前日に焼失したと載る。⁽²⁰⁾また、寛永十年（一六三三）『時衆藤沢遊行末寺帳』の「京都七条道場金光寺」を筆頭とする山城末寺の最後「同秋野称名寺」の記載からは、併せて称名寺という、藤沢清浄光寺いわゆる遊行派に属する時衆道場であったとわかる。近世の地誌が伝える、のち（天正後期の都市改造の折か）同派の大炊道場間名寺への移転（合寺）と相俟って、ほぼ一六世紀末までにはその傘下に入ったものと考えられる。ただしそれ以上の沿革は定かではなく、さらに同地誌類につけば、『雍州府志』がもと靈山に存した説（後述）を掲げるのに対し、聖徳太子の建立寺で南都にあったとか（『山城名跡巡行志』）、あるいは

は延文中（一三五六〜六一）僧我阿が創建したともいうが（『京都坊目誌』）、いずれもたしかな裏づけをとるのは難しい。

一方、その時衆の秋野道場Ⅱ称名寺に止住していたらしい「弥阿弥陀仏」については、全く不明といわざるをえない。しいて著名なところで弥阿といえは、聖戒を祖とする六条道場歡喜光寺の歴代人、永正六年時に存命の一五代上善・一六代了幻あたりが想起される。当時の称名寺がその末寺ならともかく（なお歡喜光寺の遊行派帰属は元禄十年（一六九七）の『時宗要略譜』に初見）、かような比定は安易な付会ではないはずだが、弥阿のことはさておき、両寺に関してはさらに気になる資料がある。一点は『教王護国寺文書』卷二所収（七二四・七二五）、応永二年（一三九五）慶阿らによる東寺上野莊の六条道場歡喜光寺への寄進状・放状等の写⁽²¹⁾で、そこには「秋野道場文書案 上野下地事」「秋野道場 上野下地約状」という端裏書が存する。子細は測れないが、意外に往時の秋野道場は歡喜光寺と密接な関係にあったのではないか。その憶測を間接的に補うのが、康正元年（一四五五）九月二五日に正徹が「靈山に行福寺といふ導場」で詠んだ『草根集』卷一二所収歌の末尾、「件の行福寺は、或は秋の野、導場と申、愚身が二親よりはじめて、したしき人／＼のはか所にて侍る…」という詞書（『私家集大成5』九一〇二）。林護氏の綿密な考証⁽²²⁾によると、行福寺は南北朝初期までに創建の靈山という名の時衆道場をさし、しかもこの葬地に深くかかわっていた六条道場の重要な末寺・塔頭でもあった。行福寺Ⅱ秋野

道場なる正徹の知見がたらしめな誤認でない限り、靈山道場の別称とはいえなくとも、秋野道場もそれと同様、かつて六条派遣場として靈山にあったとの来歴を窺ってよさそうである。また別に、正徹が応永一七年（一四一〇）頃「称名寺草庵」に隠棲していた事実も、関連して見落とせない。名古屋大学本「拾遺愚草」の書写奥書「応永十七年卯月一日於称名寺草庵書之畢／隠士正清」（卷中奥書）「応永十七年秋七月朔日書之／隠士正清／；於称名寺草庵書之／正清／徹^後之」（員外奥書）によって知られるが、これに基づいたのか、『和漢三才図絵』巻七二は正徹が東福寺入寺以前「靈山称名寺住僧」であったと誌している。住僧説はともかく、この称名寺が親族の墓所のある靈山のそれに相違ないとすれば、先の秋野道場の呼称も、元来称名寺と行福寺のきわめて近い関係から生じた可能性が高まる。なお精査の必要とともに、洛中に転じた秋野道場称名寺が永正期すでに遊行派に所属していたかどうか、その不確かさにも留意しながら、西行伝と時衆の問題をいまは輻輳的に読み解くほかない。

五 西行伝と時衆——問題のゆくえ——

一遍をはじめとする時衆にとって、西行はどのような存在であったのか。思いのほか論じられることの少ないなか、西行の説話・物語の形成に高野聖や勧進聖の関与を指摘、さらに西行追慕で知られる頓阿など「歌道に心がけの家」としての時衆に注目して、「歌僧西行は後世の捨聖にとつて種々の意味で模範であつたのだろう」と

説いたのは岡見正雄氏⁽²⁴⁾だが、時衆によるたしかに歌道に面目ゆえの西行敬慕とは、じつは近年、田村憲治氏⁽²⁵⁾が明かした一遍の和歌における西行歌の影響にすでに兆していた。それはむしろ主体的な受容として、一遍の表現—思想の形成基盤に置くべきだろうが、ともあれそうした傾向は遊行二祖で、冷泉為相・京極為兼・暁月房らと歌道の交渉のあった他阿真教にも認められる。「他阿上人家集」に小夜中山の「西行ガ歌」を思い出して詠んだ歌（『私家集大成5』二三〇）などあるが、ここではほぼ一遍滅後の作で占められる同『家集』の、しかし次のとおり一遍遊行に随逐中の歌二首で飾った巻頭部をとりあげたい。同じく両歌を連ねる宗俊編「遊行上人縁起絵」（『一遍上人絵詞伝』）巻三には、第一首めのとそれに和した一遍の詠が伝わる『家集』の建治三年（一二七七）は随逐開始の年で、陸奥修行は「縁起絵」の弘安三年（一二八〇）がふさわしい。

一遍上人ニ随逐シテ、建治三年陸奥へ修行シ給ヒシ時、白河ノ関ヲ過ルトテ、西行ガ歌ニ、関屋ノ月ノモル影ハトヨミ侍ケル事ヲ思出テ、詠ジ給ケル

白河ノ関路ニモ尚トゞマラジ 心ノ奥ノ終シナケレバ

其年松島へ詣ラレケルニ、見仏上人ノ旧跡ニ至リテヨメル
紫ノ雲ノ迎ヲマツシマヤ 仏見ルテフ名サヘナツカシ

西行家集や物語の西行もそうだったあの能因歌ではなく、当の西行の歌を想起していること、また西行がそうだったように「縁起絵」では歌を「せき屋の柱にかきつけ」ていること、そこにあらわなへ結

縁の志に気づけば、次の見仏上人の旧跡を訪れた彼らが、能登の岩屋で遭った見仏を追い松島の寺を尋ねた西行（『撰集抄』巻三一）をも、自らに想い装えていたとは十分に窺える。その念仏賦算を旨とした遊行に、西行の影をふみ慕い、その歌を吟じ聴くやさしさの同行を見届けてよいだろう。家集に拠りつつも、旅の人西行像を専ら引き伸ばして描いたのは『撰集抄』や物語だが、ことに前者の廻国の足跡が一遍らのそれと少なからず重なるのは偶合だろうか。虚実を超えた西行伝という享受の窓が大きく開かれていたことはむろん、存外、もうその一部が一遍伝にすり合わされていたという想像も許しかねない。⁽²⁶⁾『一遍上人語録』によれば、一遍は「西行法師の撰集抄」に載るといふ空也の「捨てゝこそ」を金言だと讃えた。錯誤の作意は穿ちすぎだが、踊念仏の祖・「先達」と仰ぐ空也の言葉を紹介する西行もまた一遍にとって密かな先達であった、と示唆的に読みとりうるだけの親縁な関係は読むべきなのだろう。

のち興味深いことにふたりは同種の歌を共有する。これも岡見氏の指摘にはじまるが、『実隆公記』長享二年（一四八八）五月一四日条に載る、由良開山法灯国師が許可した弟子の一首「捨てハテ、身ハナキ物トオモヘドモ雪ノフルヒハサムクコソアレ」を、芭蕉が『西行上人像讃』に書いて「花のふる日はうかれこそすれ」と付けている（『本朝文選』十）。他方、一遍の詠としては、法灯伝のひとつ妙光寺本『法灯行状』（花園大学蔵の一遍参禅説話、これをとりこむ『一遍上人行状』などに、法灯に二度も参ってついに印可を得たと

いう類歌（第三句以降「思ひしにさむさ来ぬれば風ぞ身にしむ」）があり、別に明応八年（一四九九）本奥書の『一遍上人法門拔書』には、「ヤセハテ、身ハナキ物ト思ヘドモ雪フリヌレバコゴヘヌルカナ」という相似る遊行歌も見える。法灯国師がらみの一遍の伝えの方が由緒ありげだが、加えて、宝徳二年（一四五〇）の下総来復山東大寺の縁起（『新編武蔵国風土記稿』所引）によると、東大寺再建のため平泉にむかった西行が当地でゆき倒れて「捨てハテ、」歌を詠んだというから、こちらの素性もそうそう侮れない。いずれにしろ、このような異説訛伝の錯綜に思づく歌う捨聖という共通イメージはまた、近世の画論『三昧庵雜志』が問題にする「西行絵巻物」の一遍作者説にも通底していたであろう。どこまで遡れるか知れないこの伝説が貴重なのは、先達よりは（祖師）というべき西行の絵伝を作る一遍像を宿しているからであり、かつ時衆にとつてけつて軽くないその意味合いが、遠からず西行伝を書き替える転機をもたらしたとも幻視できるからである。そこにたどれる永正本生成のみちゆきとは、しょせん伝説的映像でしかないけれど、実際その西行伝が一遍伝との相即において了解可能な姿だけは消しがたい。

個別にはその意味づけに微妙な差を含むものの、一遍自ら「我法門は熊野の御夢想の口伝なり」（『播州法語集』）と明言するところ、本宮証誠殿に参籠して、信不信・淨不淨を嫌わず念仏勧進するよう権現より授かった託宣、いわゆる熊野神勅こそ、一遍の成道・開宗を物語る事蹟として最も重視された。もうひとつの絵伝、聖戒

編『一遍聖絵』という文永一一年(一二七四)夏のことであろうか。ただちに永正本はそれを同じく弥陀が本地の石清水八幡の示現に置き換えたといつてよいが、この実現にはいまだ少し複雑な道筋が想われる。ひとつは、『聖絵』のみ伝える弘安九年(一二八六)の一遍の石清水参詣が、聖戒とこれを開基とする六条道場歎喜光寺の草創とに結び浅からぬ縁に出る。聖戒の略伝たる歎喜光寺所蔵の「開山弥阿上人行状」にしたがえば、予州から八幡に参籠した聖戒はかつて一遍の蒙った託宣を感読し、これを機縁に念仏布教に努めた。

八幡の地人数多帰依し、正応四年の春、南境に一字を造立して聖戒上人を請じ、善導寺と号せり。(『定本時宗宗典 下巻』)この善導寺がのち九条忠教の外護により京の歎喜光寺になったという。聖戒示寂の日からまる八年、奇しくも物語の西行命日にもあたるその奥書年時、元弘元年(一一三三)二月一五日の信憑性は保留するとしても、後世こうした寺伝をうけ継ぐ六条派にとって、始原と銘すべき一遍石清水参詣とその地の念仏信仰とが、同派ゆかりの手で、西行物語に重奏的に織りこまれたのかもしれない。

もうひとつの想定は、意外にはやくから流動していた一遍伝に淵源する。『縁起絵』が二祖他阿の随逐に合わせ、熊野神勅をその前年建治二年(一二七六)に設けてさらけ出すごとく、かかる事態は多くバイオグラフィに普通の〈恣意性〉に負うていた(それはほんにち最も信の置かれる『聖絵』にも無縁ではないはずだ)が、さらに末端の伝記、例えば先の『一遍上人行状』が同元年の熊野神託を

もって法灯国師に参ずるも許されず、翌年再詣することでの神勅を授かり印可を得たと作る〈恣意性〉の内実は、法灯関係の所伝による熊野神勅の対象化と一遍成道の再解釈にほかならない。そして同軌の営みでいま注目すべきは『一遍上人年譜略』の建治元年の項。家督争いをもとで再出家した一遍がまず宇佐八幡に籠り、ついでその霊夢により男山八幡に参籠し、そこで熊野に赴くよう示されたという、やはり熊野神勅をめぐるこの異伝は、しかし伝室町期遊行二代作の『一遍義集』から、さらに二祖他阿が嘉元四年(一二〇六)

に一遍絵伝(散佚)を熊野本宮に奉納した由来書『奉納縁起記』にまで遡れ、つとに遊行派に根づいていた。これと密接して見逃せないのは、他阿自らが蒙った靈験、正安四年(一一三〇)江州小野社に招かれた折、その御正体が彼の左の袂に落ちかかったと、のち神主が報じた夢中示現の一件である。なによりこれを、行教の八幡勧請の旧例と「時代遥に隔たれりといへども、感応の不思議これひとしき者歎」(『縁起絵』巻十)と喧伝し、もって小野大菩薩による守護を一遍における熊野権現のそれに比肩せしめていたことは、永正本の物語再編にとつてもすこぶる示唆的だ。遊行派の教団確立の根柢と重ねつつ、一遍を熊野にいざなつた宇佐→男山の道程が、さながら西行の弥陀三尊示現の事蹟に託されたとしても不思議ではない。

和歌・連歌活動や諸芸能の形成発達のみなならず、語りものや唱導文芸の数々の生成伝流に、大きく深く関与した時衆と承知のうえで、如上あえて西行伝とのかかわりを局部に求めてみた。たやすく一筋

ではたどりつけなかったその結びめには、一遍滅後の時衆における教団の分派・成立の根幹にもかかわって、西行伝を表現回路として祖師一遍の伝記を問い直す営為が浮上する。結果、物語の西行は、釈迦のごとき苦行者から一遍のごとき「他力本願の深意を領解」する者へと、個別の実態を越えて翻るわけだが、そのまさに一遍伝を生きた西行を伝える物語の転機は、かつて一遍によって生きられた西行伝の享受史が醸成したのではなかったか。ことこうした意味から、唱導の場に語り継がれた西行伝、その洗礼を受けつつ本文化されないで消えた物語を想うべきだろう。検討は後に譲るが、唱導の場に生きた痕跡は、むしろ語り手の顕在化した語りかたにおいて、文明本⁽²⁹⁾などよりもずっと闡明に永正本テクストに刻まれてある。

自らは容れなかったが、人々は一遍を勢至菩薩の化身と崇めた。

注

(1) 「享受と再編―西行物語の伝流と形成―」(『仏教文学』14、一九九〇・三)。

(2) 「『西行物語』小考」(『論集西行』笠間書院、一九九〇・九)。

(3) 西行物語の諸本文は二種の『西行全集』(ひたく書房・日本古典文学会)、『室町時代物語大成』第五および影印・複写資料等に抛り、引用に際して一部表記を改めた。

(4) 拙稿「西行物語の〈願文〉」(『国語国文』一九九二・一一)。
これに連動して、都人の一品経書写による用い(采女本絵詞・白

描絵巻・永正本・寛永本)、年毎に桜の花を手折って棺に投げ入れた供養(永正本・寛永本)の後日譚などは、あらたな涅槃会としての西行往生忌の出現を含意する。

(5) 島原市立図書館松平文庫蔵本(番号「松115/20」)は、外題・内題「西行発心物語」、上下二冊、奥書等なし。学習院大学国語国文研究室蔵本(番号「913-61/5008」)は、外題あるも文字剥落、内題なし(本文冒頭を若干欠)、帙題簽に「異本西行記 元禄頃書写」、一冊、識語「右巻冊元よりあり全部とは不見全書を尋べし」(裏表紙見返)。もっか同類本で確認しえたのは上記二本だけだが、基本的には広本系に属するも、他にない和歌や多くの伝・漢籍故事の引用、人物・場所等を含める注釈的叙述を挿入付加するのが特徴。ただし東国修行章段まで以下はない。

(6) 行宗については、目崎徳衛「西行の思想的探究」(吉川弘文館、一九七八)、坂口博規「西行の大峰修行説話について―『古今著聞集』を中心に―」(『渡辺三男博士古稀記念日中語文交渉史論叢』桜楓社、一九七九・四)等に考証がある。

(7) 三蓋の石門と三重の巖室を含む三重の滝は、京都大学島田文庫蔵「大峯秘所私聞書」(弘安六年ほかの書写奥書)を再構成した室町期の「大峯秘所記并縁記」等で、靈地紹介の冒頭に置かれ重要視される。一方の三重の岩屋とは、七度生まれかわって大峯修行した役行者が、初生から第三生までをかけて作った伝説的行窟。大壇・閻伽井等とともに、下重に阿弥陀、中重に胎藏界、上重に

金剛界の曼陀羅が記られ、上重には「大峯縁起」の入った七宝の箱が置かれていたという（『諸山縁起』『証菩提山等縁起』『私聚百因縁集』巻八一ほか）。宮家準『大峰修験道の研究』（俊成出版社、一九八八）参照。なお注（5）の増広本系統は多くの増幅記事のなかに、深仙の三重の岩屋に関する上記伝承を詳述する。（8）坂口博規「西行大峰入りの歌をめぐって」（『駒沢国文』15、一九七八・三）、小田匡保「山家集」に見る山岳聖域大峰の構造」（『史林』70—3、一九八七・五）。

(9) 順路からいえば、八上王子→千里の浜は前後する。吉野から迂回し熊野にむかう設定したい不審だが、詳しくは後考に譲る。なお松平本や学習院大本では、「さては是より山桐といふ所へいで」（松平本）熊野道につき、いわゆる中辺路を通して本宮↓新宮↓那智に参詣する。「山桐」は、その参詣ルートと重なる『平家物語』の維盛熊野詣に「山伏修行者のやうにて高野をばいで、同国のうち山東へこそ出られけれ」（覚一本。『源平盛衰記』は「三藤」と出る、紀伊国名草郡の山東（現和歌山市）と考えられる。（10）およそそこを最終地点に捉えていたことは、直前の「しやうのいは屋にまゐりておがめば、すぎぬるかたの百井のすくく、しやかのたけまでのめでたさもかすならずおぼえて」に確認できる。百二十宿とは、『金峯山本縁起』（長承二年書写奥書）の「大峯宿員 凡一百二十」をはじめ『諸山縁起』『証菩提山等縁起』などが掲げる古来の大峯宿の概定数。

(11) 例えば真言密教系の当山派では、峰本尊・床本尊のほかに、先達・新客の二柱を対象とする宿本尊を挙げる。また汲水・採薪のほかに、先達の足を洗うという給仕は、不動法（本尊不動明王を招き修法者が一体になると感じる修法）において、水を献じて足を洗ってもらう意の供養（五流尊滝院蔵『不動法』關伽印一六）に通じる本尊敬待の作法にあたるか。宮家準『修験道儀礼の研究』増補版V（春秋社、一九八五）参照。

(12) 体系化される以前の峰入作法や十界修行のメカニズム等については、宮家準『修験道思想の研究』（春秋社、一九八五）ほか参照。

(13) 東洋文庫21（一九七二）。初出は河出書房、一九四三。

(14) 『修験道章疏2』。ほかに修験道関係資料の引用は、日本思想大系『神社縁起』や山岳宗教史研究叢書『修験道史料集』に拠る。

(15) 竹村信治「釈尊伝」（『国文学解釈と鑑賞』一九八六・九）。

(16) 檀特山修行説ははやく『梁塵秘抄』や『宝物集』などに、阿私仙給仕説は「無名草子」などに出る。竹村信治「アシダ」雑考—中世説話伝承瞥見—（『金沢美術工芸大学学報』26、一九八二・三）参照。なお、黒部通善『日本仏伝文学の研究』（和泉書院、一九八九）に詳しいが、出家に際し耶輸陀羅女とつきぬ名残を惜しむのは、室町仏伝物語の日本的特徴。情趣深い月夜（うち『釈迦の本地』は八月十五夜）という舞台設定と併せて、徳川家本絵巻をはじめ物語の西行出家と同趣で注意される。中世仏伝の影響はもとより、逆の関係を含む相互流通の状況を想定すべきだろう。

(17) 官家準「修験道の思想―大峯縁起」を中心として(『岩波講座東洋思想第15巻 日本思想1』、一九八九・二) 参照。

(18) 「寛永本『西行物語』考―『西行物語』原型を探る―」(『一橋論叢』86―5、一九八一・一一)。

(19) 吉原浩人「石清水八幡の縁起」(『国文学解釈と鑑賞』一九八七・九)。「石清水八幡宮護国寺略記」「石清水遷座縁起」にな
いこの奇瑞は、まず「大安寺塔中院建立縁起」(応和二年奥付)
に「釈迦三尊顕現」として出、のち院政期の大江匡房撰「宮崎宮
記」などに弥陀三尊示現譚として語られるという。

(20) 一六世紀後半の記録には、勧進猿楽の興行の件で見える(『言
継卿記』天文二年(一五五三)二月一日条、「兼見卿記」天正
一二年(一五八三)二月二七日条)。以上は林讓「三条坊門油小路道
場西興寺をめぐって―時衆のいくつかの異流について―」(『仏教
史学研究』31―2、一九八八・一一) および「史料京都の歴史」
9(平凡社、一九八五)参照。なお、「応仁記」三が「洛中ノ藍舎」
の焼亡を「安居寺」から南下するかたちで列記するなかに「…一条
ノ道場東北院。…河崎。秋野。浄華院。大炊ノ道場。…」とあるの
はやや不審で、これからもちに応仁の乱以前、秋野道場が二条
烏丸にあったとは即断できない。

(21) 梅繁繁樹『中世遊行聖と文学』(桜楓社、一九八八)が慶阿に
関して触れる。

(22) 「南北朝期における京都の時衆の動向―靈山聖・連阿弥陀仏

をめぐって―」(『日本歴史』403、一九八一・一二)。

(23) 松原三夫「招月庵正徹傳攷抄」(『水滸』一九三五・六〜三八・
一一)。

(24) 「説話・物語上の西行について―一つの解釋―」(『新修日本
絵巻物全集第11巻 西行物語絵巻・当麻曼荼羅縁起』角川書店、
一九五八・一一)。

(25) 「一遍の和歌」(『子規博だより』8―1、一九八八・六)。先に
栗田勇「西行から一遍へ」(『波』一九八二・四)に同趣の指摘があ
る。

(26) 浅見和彦「撰集抄」の新しさ―中世芸能との関わりにおいて―
(『室町藝文論攷』三弥井書店、一九九一・一二)は、後補の可
能性部分に早歌や曲舞などの表現の先駆的摂取、中世雑芸の生
や風体のいちはやい活写を指摘、時衆との関連を示唆的に述べる。

(27) 「室町ごろ」(『国語国文』一九五一・一一)。

(28) 五来重「一遍上人と法灯国師」(『印度学仏教学研究』9―2、
一九六一・三)参照。これを再検討した原田正俊「中世社会にお
ける禅僧と時衆―一遍上人参禅説話再考―」(『日本史研究』33、
一九八八・九)は、禅僧・時衆の通世僧間の交流を背景に、一五
世紀半ばまでに五山の禅僧によって作られたと考証する。

(29) 高城功夫「西行物語の唱導性」(『文学論叢』62、一九八八・
二)が典拠や享受資料等から唱導の種本としての軌跡を説く。

(やまぐち・まこと)高知大学助教授