

博士論文

中世における宇賀弁才天信仰の研究  
— 叡山と「江島縁起」 —

金沢大学大学院人間社会環境研究科人間社会環境学専攻  
学籍番号 一四二一〇八二〇〇七  
氏名 鳥谷武史  
主任指導教員名 森雅秀

# 目次

第一章 序論	4
一 研究の背景	5
一 (一) 中世の神仏世界と「異形」	5
一 (二) 本研究の視座	9
二 先行研究と本稿の構成	10
二 (一) 弁才天研究の動向	10
二 (二) 本稿の構成	13
第二章 弁才天の分類	16
一 請来から平安時代まで	17
二 妙音弁才天像への変化	18
二 (一) 経典における妙音弁才天	18
二 (二) 像容の変化	19
三 宇賀弁才天の特徴	21
三 (一) 宇賀神と持物	21
三 (二) その他の特徴	24
三 (三) 混淆型弁才天	28
三 (四) 天川弁才天	29
第三章 画像・史料よりみた宇賀弁才天	30
一 宇賀弁才天の作例比較	31
一 (一) 偽経と作例の持物比較	31
一 (二) 四臂像と六臂像	33
二 同一画中に描かれる尊格	35
二 (一) 大黒天と毘沙門天	35
二 (二) 大黒天と宇賀神	38
二 (三) 弁才天と三面の神	41
二 (四) 荒神と愛染明王	43
二 (五) その他の尊格	44
三 宇賀弁才天から十臂弁才天へ	45
三 (一) 天川弁才天と十臂弁才天	45
三 (二) 十臂弁才天の姿と偽経	47
三 (三) 興福寺と「天川弁才天曼荼羅」	50
三 (四) 天川弁才天の画像形成と当山派修験	53
三 (五) 東密と十臂弁才天法	55
第四章 宇賀弁才天信仰の広まりと「江島縁起」	60
一 「江島縁起」の概要	61
一 (一) 弁才天霊場と縁起	61
一 (二) 「江島縁起」のあらすじ	62
一 (三) 「江島縁起」の諸本	64
二 真名本に登場する人物	68
二 (一) 道智と『海道記』所収説話	68
二 (二) 泰澄と龍口明神社	74
二 (三) 安然と相模国	78
三 江島の神話世界	81

三(一)	五頭龍と人身供儀	81
三(二)	地主神としての五頭龍	83
三(三)	島生みの神話	86
三(四)	弁才天と鳴動	90
四	江島と走湯山	93
四(一)	地下の龍と弁才天	93
四(二)	新田四郎と龍窟	94
四(三)	走湯山修験と富士山	96
五	歴史上の江島と「江島縁起」	101
五(一)	遷宮と『吾妻鏡』	101
五(二)	良真の事績と『仏牙舍利起』	103
五(三)	一二世紀以前の江島と弁才天信仰	108
六	江島弁才天の姿と特徴	110
六(一)	信仰の内容	110
六(二)	弁才天の姿	113
六(三)	『安然秘所記』と二つの弁才天信仰	119
七	縁起の構成と制作者	126
七(一)	旧真名本の構成と物語の転換	126
七(二)	真名本奥書の伝承系譜	128
七(三)	一二世紀の東国と宇賀弁才天信仰	132
七(四)	真名本の成立過程と制作者	135
第五章	結語	138
【参考文献】		148
【参考表】		152
【翻刻資料】		165
【参考図版】		175

# 第一章 序論

## 一 研究の背景

### 一 (一) 中世の神仏世界と「異形」

今日、日本の人々が弁才天という尊格について思い浮かべてみたとき、どのような姿を想像するだろうか。それは、二臂で琵琶を弹奏する姿であったり、八臂に剣や宝珠などの様々な持物を持つような姿であったり、あるいは、十臂の身体から蛇頭が伸びる姿を連想する人もいるかもしれない。現代において、弁才天は七福神に象徴されるような福神、または琵琶を奏する姿からも想起されるように、諸芸の神として信仰されている。その起源はインドにあるが、日本においても、中世以降に様々な形で絵画・彫刻作品が生み出された。今日多くの人々は、以上のような印象をもって弁才天を捉えていると思われる。また実際に、寺社の境内に置かれる石像や、堂内に置かれる彫刻像、参拝者に配布される刷物などに見られる図像は、右のような姿をしている場合が多い。

こうした様々な姿が生み出される画期となった時代が、日本の中世である。早く奈良時代に日本へ請来されていた弁才天の姿・信仰は、中世に著述された、いわゆる偽経によって大きく塗り替えられた。したがって、日本における弁才天信仰を研究するうえで、その重要な転換点となる中世の様態を探ることは不可欠である。本稿は、そうした中世的な変容を遂げた弁才天の中でも、とりわけ大きな変化を遂げた宇賀弁才天について、その信仰や像容が記された史料、および図像の両面から考察するものである。

ところで、こうした図像や教説の中世的変容という現象は、なにも弁才天に限って起きたものではない。中世という時代は、記紀神話に登場する神や、請来経典にその名を挙げられる仏が、様々な姿を変え、新たな信仰を獲得していった時代であった。そこで生まれたのは、いわば「異形の神仏」であり、近世にかけて多様な神が創作され、貌を変えていった。

彼らは、時代の要請によって作り出された言説にしたがいながら、様々な性質を獲得していったために、「福神」や「軍神」などのような、その性質に則した呼称で分類される場合もある<sup>1</sup>。山本ひろ子氏は、記紀・請来経典に記された範疇で捉えることのできない神々を、「異神」という概念で定義したが「山本一九九八」、こうした「異形の神仏」を包括的に指し示す言葉は、未だ決定的なものがなく、今後さらに研究が進むにあたって、分野の垣根を越えた統一的な見解を模索していくべきだろう。

また、ここで便宜的に用いている「異形」や、「異端」などという言葉も、一種の誤解を与えかねないものである。彌永信美氏は、真言立川流などを例に挙げながら、中世密教の「異形性」について、次のように指摘している。

茶吉尼天法も、聖天法も、あるいは怨敵呪詛の法や調伏の法も、男女の仲を取り結ぶ敬愛の法も、正統的な密教の経典に説かれ、それに基づいて呪術僧たちが実践したことは、疑いもない事実である。それにもかかわらず、対社会的な場面では、「不浄」や「卑賤」、

一 『薬師寺の福の神・吉祥天・毘沙門天・弁才天・大黒天』、法相宗大本山薬師寺、二〇一  
二 『武將が継った神仏たち』、滋賀県立安土城考古博物館、二〇一一。

あるいは「性愛」といった要素を排除しようとする「正統」が存在したことも、明白な事実である。〈中略〉中世のある時期（ほぼ十三世紀後半）以降、事実上おそらく（台密を含んだ）あらゆる流派が、「深秘の口伝」などでは、いわゆる「邪流」と呼ばれるような要素を含んでいたと考えられる。〈中略〉それぞれの時代における「正統／異端」の関係と、こんにち的な常識から「異端的」と思われるような事象とは、できるだけ厳密に区別して考える必要がある。

（彌永信美「補説・中世日本密教の「異形性」について」二）

彌永氏が指摘する内容は、中世の神仏世界を研究するうえで、非常に重要な問題である。「異端」「異形」という言葉が使われる裏には、必ず「正統」とされる側が存在しており、後者を主体とした場合に「異端」や「異形」が生まれることになる。したがって、その区分がなされた時点において、すでに主観的な判断がおこなわれていることになる。同氏が述べるように、何らかの立場の者から「異端」と呼ばれた存在も、実際には普遍的であった可能性は充分にある。すなわち、「異端」「異形」は、必ずしも「少数派」「例外的存在」と即断できるものではない。

先に「異形の神仏」と呼んだ存在は、ある一側面から見た「異形」であり、あくまで括弧付きの「異形」である。本稿で対象とする宇賀弁才天を例に挙げるならば、請来經典による弁才天信仰を基準とした場合、その姿や信仰は「異形」となるが、一三世紀以降に制作された図像や文献を見るかぎりでは、むしろ主流とさえ言えるほどの、普遍的な存在へ変貌を遂げている。したがって、「異形の神仏」を対象とする研究は、中世の神仏世界を構成する一要素を明らかにするだけにとどまらず、中世の精神世界全体に関わる可能性を内包しているのである。

こうした「異形の神仏」が中世以降に新たに生み出されてきた背景にあるのは、平安時代に端を発する神仏習合の大きな流れであり、海を渡つてもたらされる異国の信仰、既存の神話・經典などを再解釈する注釈活動、さらには、偽書の創作などといった様々な要素によって、中世の神仏を取り巻く世界は形成・改変されていった。

これまでの研究においても、歴史学・文学・美術史学・思想史学・仏教学・民俗学など、様々な分野からのアプローチがなされ、それぞれの成果のもとに、中世の神仏世界は少しずつ明らかになってきている。そうした研究史の動向は、伊藤聡氏や船田淳一氏によってまとめられているので、両氏の論考を参考に概観してみよう〔伊藤二〇一〕〔船田二〇一〕。

まず、宗教者の活動、社会との関わりについては、歴史学分野による成果が大きい。とりわけ、黒田俊雄氏が権門体制論<sup>三</sup>を提唱して以降、おおよそ八〇年代より、南都の諸寺院を対象とした研究が進められており、永村眞氏、久野修義氏らの成果が挙げられよう<sup>四</sup>。また、

二 彌永信美『仏教神話学』…大黒天変相』、法藏館、二〇〇二。

三 黒田俊雄『黒田俊雄著作集』第一巻…権門体制論』、法藏館、一九九四。

四 永村眞『中世東大寺の組織と経営』、塙書房、一九八九。久野修義『日本中世の寺院と社会』、塙書房、一九九九。

同じく南都に拠点を置き、勸進活動や作善を通して民衆との関係を築いた中世的律宗教団の活動も、松尾剛次氏や細川涼一氏によって明らかにされてきている<sup>五</sup>。

南都で戒律の復興が推し進められていた一方で、平安時代末期の叡山においても円頓戒の復興が始まっていたことが、寺井良宣氏らによって明らかにされているほか、中世叡山の膨大な教学を集めた『溪嵐拾葉集』研究も、田中貴子氏による成果が目覚ましい<sup>六</sup>。

特定の寺院内を活動の拠点とする人々に対し、霊場での斗藪を行の中心とする修験者に関する研究も進められてきた。こうした山岳修行については、村山修一氏、和歌森太郎氏、宮家準氏、鈴木照英氏らによって明らかにされ、『神道大系』『群書類従』『日本大藏経』に漏れたものを含め、今日では修験道関係史料の多くを閲覧可能な環境が整ったと言えよう<sup>八</sup>。さらに、そのような修験教団の形成と南都諸大寺との関わりについて論じたのが関口真規子氏である<sup>九</sup>。そして、西岡芳文氏は、諸山の縁起などをもとにして、広域にわたる東国の修験者の活動を詳らかにすることに成功している<sup>一〇</sup>。

近年では高谷知佳氏が、法制史の立場から中世の怪異と社会活動について論じており、大喜直彦氏も絵画史料や考古遺物を用いて、信仰と社会の関わりについて考察している<sup>一一</sup>。また、中世の国家観を神仏との関わりから捉え直したのが、佐藤弘夫氏である<sup>一二</sup>。

このように、信仰に関わる人々の活動が歴史学分野を中心として解明されてきた一方で、宗教者の活動によって生み出された經典・次第を中心とする文献史料については、阿部泰郎氏や小川豊生氏といった、中世文学分野の研究者が中心となつて研究が推し進められてきたと言えよう<sup>一三</sup>。また、その過程において、愛知県の真福寺聖教などを中心に、中世に編まれた膨大な史料の翻刻作業がおこなわれてきた<sup>一四</sup>。

一方、中世の創作活動によって生まれた文献として、特定の著名人に仮託されるなどして制作された偽書と呼ばれる一群がある。中世に盛んに作られた偽書は、文学作品とも言い難

五 松尾剛次『勸進と破戒の中世史』中世仏教の実相』吉川弘文館、一九九五。細川涼一『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館、一九八七。

六 寺井良宣「比叡山黒谷における戒律復興とその思想」『印度學佛教學研究』四八（二）、二〇〇〇、八五三・八六〇頁。田中貴子『溪嵐拾葉集』の世界』名古屋大学出版会、二〇〇三。

七 村山修一『修験・陰陽道と社寺史料』法藏館、一九九七。和歌森太郎『修験道史研究』平凡社、一九七二。宮家準『役行者と修験道の歴史』吉川弘文館、二〇〇〇。鈴木照英『修験教団の形成と展開』法藏館、二〇〇三。

八 五来重編『修験道史料集 一』東日本編』名著出版、一九八三。同『修験道史料集 二』西日本編』名著出版、一九八四。

九 関口真規子『修験道教団成立史』当山派を通して』勉誠出版、二〇〇九。

一〇 西岡芳文「富士山をめぐる中世の信仰」『興風』二二、二〇一〇、一・四二頁。

一一 高谷知佳『「怪異」の政治社会学』室町人の思考をさぐる』講談社、二〇一六。大喜直彦『神や仏に出会うとき』中世びとの信仰と絆』吉川弘文館、二〇一四。

一二 佐藤弘夫『神・仏・王権の中世』法藏館、一九九八。

一三 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。小川豊生『中世日本の神話・文学・身体』森話社、二〇一四。

一四 国文学研究資料館編『真福寺善本叢刊』（全二四巻）。

い性質を持つ史料だが、生成される場や人の問題について、佐藤弘夫氏や小峯和明氏<sup>二五</sup>による研究がなされている。

また、広義の意味で捉えるならば、記紀神話を本地垂迹説より再解釈する動きから生まれた中世日本紀や、同様に、霊場や寺社の由緒を神仏に関係付けて語る縁起も、偽書の範疇に含まれるだろう。中世日本紀や、その基盤となる中世神道に関わる研究は、伊藤正義氏を皮切りとして、伊藤聡氏、山本ひろ子氏、斎藤英喜氏らによって進められており<sup>二六</sup>、そうした中世的神仏習合説のうえに、様々な尊格が生み出され、図像化されるにいたった。

一方、中世神道説の神話世界は、単に記紀神話の神と仏教の尊格によって構成されているわけではない。そこには、平安時代において、すでに仏教と結びついていた陰陽道の影響も見られる。この分野では、村山修一氏が歴史的事項との関係において陰陽道史を整理したほか、同氏や中村璋八氏による陰陽道関係史料の翻刻・解題の成果が注目されよう<sup>二七</sup>。また、前述の中世神道との関係については、斎藤英喜氏によって研究がなされている<sup>二八</sup>。

他方、仏教の分野では、台密の研究が中心となり、その過程で山王神道の研究が進められてきた。とりわけ山王神道については、菅原信海氏や、末木文美士氏らの研究が挙げられよう<sup>二九</sup>。対して、東密の両部神道に関する研究は、小川豊生氏、伊藤聡氏、ステイブン・トレンソン氏らによって進められている<sup>三〇</sup>。また、特定の尊格が地域・時代に応じて変容して行く様子を、彌永信美氏が考察している<sup>三一</sup>。しかし、彌永氏が提唱する「仏教神話学」も、今後さらに発展の余地が残されている分野と言えよう。

美術史の分野では、中世に生み出された「異形」の尊格を対象とする研究は、竹下多美（入江多美）氏や中島彩香氏による論考が見出されるが<sup>三二</sup>、これまでに挙げてきた、文献を対象とする研究に比して、その数は多くない。

二五 佐藤弘夫『偽書の精神史…神仏・異界と交感する中世』、講談社、二〇〇二。小峯和明『中世日本の予言書…〈未来記〉を読む』、岩波書店、二〇〇七。翻刻・解題では、『日本古典偽書叢刊』（現代思潮新社／全三巻）など。

二六 伊藤正義「中世日本紀の輪郭…太平記における卜部兼員説をめぐって」『文学』四〇（一〇）、一九七二、二八・四八頁。伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』、法蔵館、二〇一一。山本ひろ子『中世神話』、岩波書店、一九九八。斎藤英喜『アマテラス…最高神の知られざる秘史』、学研パブリッシング、二〇一一。

二七 村山修一『日本陰陽道史総説』、塙書房、一九九一。同『陰陽道基礎史料集成』、東京美術、一九八七。中村璋八『日本陰陽道書の研究』、汲古書院、一九九三。

二八 斎藤英喜『増補 陰陽道の神々』、思文閣出版、二〇一一。

二九 菅原信海『山王神道の研究』、春秋社、一九九二。末木文美士『中世の神と仏』、山川出版社、二〇〇三。

三〇 ステイブン・トレンソン『祈雨・宝珠・龍…中世真言密教の深層』、京都大学学術出版会、二〇一六。

三一 彌永信美『仏教神話学Ⅰ…大黒天変相』、法蔵館、二〇〇二。同『仏教神話学Ⅱ…観音変容譚』、法蔵館、二〇〇二。

三二 入江多美「日光山輪王寺蔵「伊頭郡（飯繩）曼荼羅図」について」『栃木県立博物館研究紀要…人文』二五、二〇〇八、一・二五頁。中島彩香「弁才天信仰と図像の中世的展開」『女子美術大学研究紀要』四〇、二〇一〇、四九・五九頁。



しかしながら、九〇年代より博物館の特別展を中心に、神仏習合に関わる彫刻・絵画・文献史料が出陳されるようになってくる。それらは大きく分けて、第一に、霊場・寺院の所蔵品を一堂に会するもの、第二に、教説を中心とするもの、第三に、性質が共通する神仏を集めたもの、以上の三つに区分することができる。第一には、大阪市立美術館「祈りの道」展や、龍谷ミュージアム「聖護院門跡の名宝」展<sup>三三</sup>、第二には、大阪市立美術館「道教の美術」展や、神奈川県立金沢文庫「陰陽道×密教」展<sup>三四</sup>、第三には、神奈川県立金沢文庫「弁財天くその姿と利益く」展、神奈川県立歴史博物館「天狗推参！」展、滋賀県立安土城考古博物館「武将が継った神仏たち」展、長野市立博物館「狐にまつわる神々」展などが挙げられよう<sup>三五</sup>。とりわけ画期となったのは、平成一九年に奈良国立博物館で開かれた「神仏習合」展である<sup>三六</sup>。それまでの展示とは異なり、古代から中世にかけて生み出された神仏習合に関わる美術を包括的に扱い、その歴史を通覧することができるという画期的な試みであった。

こうした展示の一部として、「異形の神仏」が出陳される例があり、これまでは主として個別作品に対する解説というかたちで研究が進められてきたと言えよう。また、神奈川県立金沢文庫によって称名寺聖教を中心とした展示がなされているが、同聖教は中世の豊かな神仏世界を内包しており、紀要・図録による翻刻の公開事業は特筆すべきものである。

以上、煩雑ではあるが、中世の神仏世界を取り巻く研究の動向について、その一端を見てきた。中世社会と寺院との関係については、歴史学による成果の蓄積があり、神仏習合についても、戦前より論じられてきたところである<sup>三七</sup>。しかしながら、中世に生み出された「異形の神仏」については、その底流をなす中世神道の研究が注目され始めたのは八〇年代以降であり、絵画・彫刻作例についても、九〇年代以降の博物館展示によって、個別の作品の解説作業をもとにして研究が進められてきた。したがって、本研究で扱う宇賀弁才天、十臂弁才天、三天大黒天、茶枳尼天（三天合行像）といった「異形の神仏」は、非常に新しい研究対象であるばかりでなく、決定的な研究手法が確立されていない分野でもある。

## 一 (二) 本研究の視座

執筆者は、このような中世の神話世界を「人」「思想」「モノ」という三つの点から捉えるべきだと考えている。まず、この場合の「人」とは、為政者・宗教者・民衆といった、中世

<sup>三三</sup> 『特別展：祈りの道』吉野・熊野・高野の名宝』、大阪市立美術館、二〇〇四。『聖護院門跡の名宝』、龍谷ミュージアム、二〇一五。

<sup>三四</sup> 『道教の美術』、大阪市立美術館、二〇〇九。『陰陽道×密教』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。

<sup>三五</sup> 『弁財天…その姿と利益』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。『天狗推参！』、神奈川県立歴史博物館、二〇一〇。『武将が継った神仏たち』、滋賀県立安土城考古博物館、二〇一一。『狐にまつわる神々』、長野市立博物館、二〇一五。

<sup>三六</sup> 『神仏習合』、奈良国立博物館、二〇〇七。

<sup>三七</sup> 大谷公淳『神仏交渉史』、高野山大学出版部、一九四四。

に活動していたあらゆる人々を指す。人間は、思想を生み出す者であり、それを媒介する者であり、時には自らに有利に作用させるべく利用する者でもある。神仏に縋るのが人間であるならば、その神仏を生み出し、利用するのも人間なのである。こうした人々の活動は、神仏の利益・由緒を語る経典や、修法次第などの、宗教者が中心となって生み出した史料のみによって知ることはできない。したがって、経済・法・政治など、同時代の社会活動に関わる、あらゆる文献に目を向ける必要がある。

次にいう「思想」とは何か。これは、人間によって生み出された概念である。人知を超えた存在であった神仏は、一方で、天災を起こし、人々の行い如何によって罰を与えるといった荒ぶる存在であり、他方では、莫大な富をもたらし、奇跡を起こす存在であった。中世の人々は、怪異と呼ばれるような、説明のつかない現象を神仏の活動と捉え、自らの力では手の届かない希望を、神の力によって叶えようとした。神仏は、人々の希求によって生み出され、人々の思想の中に息衝いていたのである。したがって、神仏を知るには、思想を探らねばならない。思想を探るためには、経典や次第を確認し、必要に応じて、神話を語った縁起や、日記類も利用する必要がある。

では、「モノ」とは何か。これは、人々の思想から生み出された物質のことである。神仏に関係する例を挙げるならば、その姿を表した彫刻や絵画、石碑、さらには、神仏と直接関わる際に用いられる法具、建築といった物質に相当しよう。これらが制作された背景には、同時代の人々の思想が存在しており、明文化されていないが故に、解釈の難しい史料であるが、文献史料をもとに画像や使用法を考察することで、文献のみによる解釈とは異なった、新たな知見をもたらす史料と言えよう。

前述のように、中世の神仏世界は様々な要素が複雑に入り組んで形成されたものであった。したがって、「人」「思想」「モノ」のうち、どの視点が欠けても十分な解釈はなされない。神仏の世界が「思想」の中に存在するならば、その思想を形成・媒介した「人」、具現化された「モノ」を見る必要がある。一方で、「人」の活動を知るには、その人物の「思想」や、制作した「モノ」を見る必要がある。「モノ」を解釈するには、それを生み出した人間の活動や、背景にある「思想」に目を向けなければならない。すなわち、あらゆるものを史料として利用することが、中世の神仏世界を明らかにする近道なのである。

よって、本稿では、弁才天が中世を通してどのように変貌していったのか、可能な限り多くの画像を用い、それらを比較することによって明らかにし、その背景にある思想を聖教・次第から探り、さらには、どのような人々によって信仰が生成され、媒介されていたのかを探っていく。本研究は、弁才天という尊格を通して、中世の神仏世界を「人」「思想」「モノ」から探る試みなのである。

## 二 先行研究と本稿の構成

### 二(一) 弁才天研究の動向

日本における弁才天信仰を対象とする研究は、喜田貞吉氏の「辯才天女考」がその先駆け

であり「喜田 一九三五」、以下、今日までの諸研究は、以下の六系統に大別される。

- ① 弁才天信仰を俯瞰的に考察したもの。
- ② インド撰述經典に由来する請来初期の弁才天を対象とするもの。
- ③ 二臂の妙音弁才天や、琵琶の秘曲伝授を対象とするもの。
- ④ 宇賀弁才天や、関係する史料を対象とするもの。
- ⑤ 天川弁才天（十臂弁才天）を対象とするもの。
- ⑥ 弁才天に関わる寺社・霊地や、その縁起を対象とするもの。

①では、根立健介氏や田代有樹女氏が古代から近世までの弁才天信仰を俯瞰的にまとめたり、こうした成果により、日本での弁才天信仰を通史的に見ることが可能になったと言えよう。「根立 一九九二」「田代 一九九五」。

②には、猪瀬千尋氏の研究が該当する。猪瀬氏は、本稿の対象となる偽経に基づく弁才天を除き、インドより中国を経て請来された經典や、その經典をもとに日本でまとめられた經典、さらには図像を分類することにより、それらの中に記述・描写される弁才天が、密教系・顕教系・顕密習合系に分類できるとの見解を提示した。また、平安時代より秘曲伝授の本尊となった妙音天について、密教系の儀軌に基づくものでありながら、秘曲伝授の内容自体は密教的側面が部分的なものであるとの指摘をしている。同氏の研究によって、中世に偽経が著述されるまでの弁才天図像の変化が明らかになったと言えよう「猪瀬 二〇一一」。

③では、乾克己氏や土屋紀慶氏が、妙音弁才天信仰の発生、秘曲伝授および西園寺家との関係などについて論じている「乾 一九六五」「乾 一九六五」。土屋氏の研究では、妙音天の信仰形態が形成されるうえで、藤原師長が大きな役割を果たしたことや、純粹な音楽神へと変貌していったこと、さらには、一三世紀より宇賀弁才天の性質も取り込まれたが、福徳神にはならなかったことが明らかにされている「土屋 二〇〇三」。

また、宇賀弁才天については、図像について中島彩花氏の成果が挙げられる。中島氏の論考では、とりわけ宇賀弁才天と台密系の史料、さらに霊地との関わりについて論じられており、教説の形成や図像の成立に弁才天が信仰される場としての要素が強く関わっていることが明らかにされている。また、次第や縁起などの史料については、山本ひろ子氏や田中貴子氏、名波弘彰氏の論考が挙げられよう「中島 二〇〇九」「中島 二〇一〇」「山本 一九九三」「田中 二〇〇六」「田中 二〇〇六」「名波 一九八七」。

とりわけ山本氏の論考は、『溪嵐拾葉集』のほか、叡山に残される台密系の史料をもとに、宇賀弁才天を本尊とする修法の所作が持つ意味や、天台教学との関連性などを明らかにし、同弁才天の信仰が台密戒家によって担われていたことを明らかにしており、宇賀弁才天の研究をおこなううえでは必読のものとなっている「山本 一九九八」。

⑤の天川弁才天（十臂弁才天）に対する研究は他の弁才天に比して少なく、近年に中島氏が出された論考においては、当山派修験者の関与や、東密・台密の両教学との関係性、図像が南都で制作されていたことが指摘されるなど、同弁才天を研究するにあたってまず参照す

べき研究であろう〔中島二〇二二〕。

⑥に関しては、竹生島について、前述の名波弘彰氏や大川原竜一氏、巖島について松井輝昭氏、江島については澤恭三氏や服部清道氏が、それぞれ歴史的背景や縁起類をふまえて考察している〔大川原二〇〇五〕〔大川原二〇〇六〕〔大川原二〇〇九〕〔松井二〇一三〕〔是澤一九五四〕〔服部一九七七〕。とりわけ、服部氏の「江島縁起」研究において、翻刻作業が精力的に推し進められたことにより、異本・類本の把握や、系統的な分類が可能となった。また、このことによつて、中世初頭の東国における東国の弁才天信仰を研究するうえでの基礎資料が整えられたと言えよう〔服部一九七七〕。

以上のように、弁才天を対象とした研究を六系統に分類し、その具体的なものを挙げ、美術史学・日本史学・国文学・仏教学といった各方面からのアプローチがなされていることを確認した。しかし、鎌倉時代より制作されはじめた宇賀弁才天像には多くのバリエーションが存在しており、これまでの研究では、個々の作品を個別に見ていき、各部に何が描かれているかを解釈することにとどまっていたくらいがある。こうした個別具体的な解釈は重要であるが、その反面、弁才天の持物・眷属などを俯瞰的に分類するまでに至っていない。よつて、どのような図像が主流とされ、翻つて、その系統に属さない特殊な図像がなぜ生まれたのかを分析するには、悉皆的な図像分析と、体系的な把握が不可欠であると言えよう。

弁才天信仰を対象とした俯瞰的な研究については、前述のように、根立氏や田代氏の論考があるが、田代氏の論考では実際の作例よりも、経典などに示される道場観や、信仰そのものの内容に触れており、根立氏の論考は、図像や史料の紹介を中心にして、弁才天研究にあつて押さえておくべき基礎的な内容をまとめることに注力されている。

また、本稿の第四章で対象とする「江島縁起」は、弁才天霊場に関わる縁起としては、比較的早い時期の制作と目され、写本や類本、さらには異本などの史料が揃っている。しかし、服部氏の研究以降、同縁起を対象とした研究は非常に少なく、その内容も年代比定や制作者の問題、さらには、中世に目まぐるしく変化した弁才天信仰との関わりなど、多角的に分析されることはなかったと言えよう。本稿において、この縁起を考察対象に据えた理由は、前述の「人」「思想」「モノ」のうち、「モノ」が無かつた時代、すなわち、宇賀弁才天が絵画化されていなかった時代の信仰を探るためである。

前述の通り、神仏が登場する縁起は、広義の意味での偽書である。こうした偽書が生成される背景には、当時の人々の思想が存在する。その思想こそが、絵画・彫刻作例が生み出される前の弁才天信仰であり、一三世紀中葉以降に宇賀弁才天の偽経・次第・作例が制作されるまでの成立過程をたどる上で格好の史料となり得るのが、「江島縁起」なのである。

宇賀弁才天の研究は、これまで偽経・次第や、絵画・彫刻作例をもとにしたものが大半を占める。弁才天霊場に関わる信仰を対象とした研究も、前掲の例をはじめとしておこなわれており、名波弘彰氏は、南都本『平家物語』と台密の史料をもとに、竹生島と宇賀弁才天との関係を詳らかにしている〔名波一九八七〕。一方、「江島縁起」の舞台となった江島に関する研究は、前述の服部氏によつて推し進められたが、同氏の研究は翻刻作業が中心であつたため、未だ説明されていない部分は大きい。

また、同氏の研究は、諸本の来歴や、真名本・仮名本の本文比較に注力されており、弁才天そのものや、物語の内容に深く踏み入った研究はなされていらない。したがって、弁才天信仰という側面から同縁起を見た時、これまでの偽経・次第・画像からは見えなかった新たな知見を得られることが期待される。さらに、叡山の直接的な影響下にあった竹生島とは異なり、人的ネットワークによる信仰の伝播や、武家政権により新たな社会が形成されていた東国、走湯山や箱根山を中心とする霊山との関係など、宇賀弁才天信仰が受容され、変質していく過程を明らかにすることができる格好の史料と言えよう。

「江島縁起」は、その物語に着目した場合、史実を反映した内容とは言えない。しかし、その背景には必ず制作者がおり、その人物は「江島縁起」に記された思想を持っている人物である。したがって、縁起の内容や制作者を検討していくことで、江島の信仰形成にどのような人々が関係し、いかにして信仰を獲得するに至ったかが明らかになるだろう。さらには、一三世紀の東国という大きな範囲で同縁起を見た時、東国を中心とした中世初頭の弁才天信仰と、その信仰を担った人々の活動が見えてくるのである。

## 二(二) 本稿の構成

以上の研究史を踏まえ、本稿は序論を除く全編を三章に分け、第二章は弁才天の画像による分類、第三章は宇賀弁才天像の画像比較、第四章は「江島縁起」を対象とする宇賀弁才天信仰萌芽期の考察という三つの主題から、中世の弁才天信仰を探っていく。

まず第二章では、平安時代までの弁才天と鎌倉時代以降に信仰の広がりを見せる宇賀弁才天との違いを明らかにするべく、弁才天の系統分類を目的として、時代ごとに分け、どのような弁才天像が制作され、それらがどのような系譜に位置付けられるのか、画像の分析を通してまとめていきたい。一節および二節では、弁才天が請来された頃の画像・儀軌を確認し、請来経典の内容が日本の経典において、どのように引用され、どう解釈されていたのかを探っていく。三節では、宇賀弁才天を対象に、絵画作例に描かれる持物の系統分析をおこなう、それ以外の特徴についても、他の弁才天と異なる部分を明らかにしていく。さらに、どの弁才天にも分類されない弁才天像や、第三章で対象とする十臂弁才天の基礎的な情報をまとめていく。

次の第三章では、前章の分類によって明らかになった宇賀弁才天の特徴を踏まえたうえで、同弁才天の画像を可能な限り多く参照し、系統的な分析と、それらが儀軌とどのように照応するかを探る。一節では、宇賀弁才天について触れている中世の史料を可能な限り挙げ、とりわけ、道場観など弁才天の容姿が述べられている部分を整理する一方で、画像の持物にも着目し、その配置の傾向を明らかにする。また、作例の少ない四臂像や六臂像について補足すべく、個別の作品に対して分析をおこなう。

二節は、弁才天十五童子像などで、弁才天と同一画面中に描かれる尊格に着目し、どういった尊格が描かれるか、とりわけ描かれやすい尊格は何であるか、さらに、なぜその尊格が描かれるのかを、主として台密の史料を手掛かりに検証していく。

三節では、天川弁才天について、図像に描かれる内容を整理し、執筆者が発見した関係史料を参照しつつ、その内容を分析していく。さらに、その図像の発達過程を整理し、どのような人々によって作品が制作され、信仰が担われていったのかを明らかにしたい。

最後の第四章では、図像比較を主眼とした第二章・第三章から一転して、それらの作例が生み出される前の宇賀弁才天信仰を、「江島縁起」諸本の比較と内容の考察によって確認していく。さらに、その作業を通して、東国における一三世紀の弁才天信仰がどのような内容のものであったかを明らかにすることを目的とする。

一節では、「江島縁起」の概要、現存する諸本を確認し、それぞれの内容の共通点・相違点を明らかにする。さらには、所在不明のものがどのような内容を有していたか、諸史料から推測してみたい。

二節では、同縁起の一系統である真名本に着目し、物語の中に登場する人々がどのように語られ、江島という土地にどのように関係しているのかを探っていく。

三節では、「江島縁起」に語られる江島の神話世界を明らかにする。前半では、弁才天が垂迹する前に土地を支配していたとされる五頭龍に着目し、神話に語られるその性格を分析していく。また、五頭龍が相模国においてどのような存在であったかを、縁起の内容から検討したい。さらに、江島が神々によって創造される場面に目を向け、周辺の地域で作られた他縁起と比較することにより、この神話がどのような環境で形づくられたかを検討し、その中で、弁才天がどのような役割を果たしているのかを明らかにしていく。

四節では、相模国に隣接する伊豆国の走湯山に着目し、その由緒を語った『走湯山縁起』と比較することにより、相模国以外の地域とのつながりから「江島縁起」を解釈し、さらには、江島周辺の地域において、宗教者がどのような活動していたのかを明らかにしていく。

五節では、歴史上の江島と「江島縁起」の比較をしてみたい。まず、『吾妻鏡』に記録された、文覚による江島弁才天勧請の事績に注目し、『吾妻鏡』と縁起との間にある共通点・相違点を確認する。次に、仮名本に語られる良真の入宋譚と、他史料に残された記録を比較することで、良真の事績の成立過程を検討する。さらに、近世の記録をもとに、平安時代以前の江島信仰の様子を探り、鎌倉時代以後の信仰との関係を明らかにする。

六節では、江島の弁才天の姿と、その信仰にみられる特徴を探る。ここでは、『金光明最勝王経』や、鎌倉時代に成立した宇賀弁才天偽経などの儀軌と対比させることにより、縁起の中に語られる弁才天が、どういった性格を有しているかを検討する。また、縁起の中に説かれる信仰を検証していくことにより、縁起の内容構成を分析してみたい。

七節では、前節の内容を引き継ぐかたちで、その構成の分類を試み、そこから導き出された制作過程と、その過程ごとの成立時期、さらには、制作者を推測する。

本稿で扱う文献は、『大日経』や『金光明最勝王経』をはじめとする請来経典、『仏説宇賀神将十五王子獲得如意宝珠経』や『仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠陀羅尼経』をはじめとする日本撰述偽経、『宇賀神念誦次第』や『十臂弁財天法』をはじめとする次第、『吾妻鏡』や『北条九代記』をはじめとする史書、『相州津村江之島縁起』や『三宅記』をはじめとする縁起など、その体裁は様々であり、それぞれに対応する総称が存在する。しかし、弁才天

の信仰や図像に着目すれば、その像容を示す記述は経典以外にも見出され、その信仰は縁起や史書からも読み取ることが出来る。よって、「経典」「偽経」「次第」「縁起」などの語を、文書の性質に則して適宜用いつつ、それらを総体的に示す語句として、「史料」という語句を使用する。なお、文献が特定の寺院に所蔵される場合は、「聖教」という語句を用いることとする。

## 第二章 弁才天の分類



## 一 請来から平安時代まで

弁才天という尊格はインドに起源を持ち、現在のヒンドゥー教でもサラスヴァティーと呼ばれて信仰されていることは、つとに知られている。もともとサラスヴァティーとは河の名前であるが、次第に神格化され、川岸で行われる儀礼の守護神とされていた。田代有樹女氏によれば、サラスとは水や湖沼を意味し、ヴェーダの神であるヴァークと同一視され、弁舌等の神になったという〔田代 一九九五〕。

日本では、主に二臂(図一)と八臂(図二)の二系統に大別することができ、前者は『大日経』すなわち『大毘盧遮那成仏神変加持经』や、その注書を典拠としており、後者は『金光明经』や、それに類する漢訳経典を典拠としている。これらのインド撰述経典と弁才天の対応関係については、猪瀬千尋氏が詳細な分析を加えている〔猪瀬 二〇一一〕。同氏は、『大日経』類を典拠とするものを「密教系」、『金光明经』類を典拠とするものを「顕教系」、両方が混雑しているものを「顕密習合系」、それ以外のものを「雑密系」として、四つに分類する。なお、本稿では、後述する宇賀弁才天との関わりが薄い「雑密系」に関する考察は割愛する。

両図像を見ればわかるように、二臂の弁才天(以下、大日経系と呼ぶ)は琵琶のごとき楽器を持物とし、八臂の弁才天(以下、金光明経系と呼ぶ)は、おもに武器を持物としている。前述の『大日経』巻第四「密印品第九」には、「仰三昧手在於臍輪、智慧手、空風相持、向身運動、如奏音樂、是妙音天費拏印」<sup>二八</sup>とあり、まさに琵琶を奏する様子を表している。一方で、『金光明最勝王经』巻第七「大弁才天女品第十五之一」では、「常以八臂自莊嚴、各持弓箭刀稍斧、長杵鐵輪并縹索」<sup>二九</sup>と示されており、それぞれを持つ場所は定まっていなものの、弓・箭・刀・稍・斧・長杵・鉄輪・縹索という八つの持物が示されている。この持物の特徴からわかることは、二臂の弁才天が芸能の神としての性格が強調されているのに対し、八臂の弁才天は武神としての性格が強調されているということである。

この大日経系・金光明経系の弁才天は、その典拠となる両経典において、全く異なる記述をされていることから、日本に持ち込まれた当初の段階では厳密に区別されていたはずである。しかし、平安時代以降に日本で撰述される経典において、弁才天という一つの尊格として同一経典内で並列して記されるようになる。

表一は、猪瀬氏作成の表を参考にしつつ、『大正蔵』所収の諸経典から、弁才天に関する記述があるものを挙げ、さらに大日経系・金光明経系の要素の有無をまとめたものである。四世紀頃に成立したとみられる『金光明经』は、聖武天皇により「国分寺建立の詔」<sup>三〇</sup>が出された天平一三年(七四一)までに日本へ請来され、一定の認知をされていたと考えられる。その一方で、『大日経』は七世紀中頃と、成立は少し遅れるものの、奈良県西大寺の天平神護二年(七七六)の写本を下限として日本に請来されていた様子が伺える。『大正蔵』に収録された諸経典を確認する限り、日本撰述の経典には一〇世紀初頭から弁才天に関する記述

二八 『大正蔵』一八、二九c。

二九 『大正蔵』一六、四三七c。

が見え、すでに一〇世紀前半の成立とみられる『要尊道場観』において、大日経系と金光明経系の併記がなされている。この『要尊道場観』に記される弁才天に対し、猪瀬氏は両系統の特徴を併せ持つ顕密習合系にあたることを指摘している「猪瀬二〇一一」。すなわち、一〇世紀前半以降の日本では、インド撰述経典における大日経系および金光明経系の明確な区分が失われ、混在したイメージ、もしくは一つの尊格が持つ二面的な性格として捉えられていくのである。

その一方で、平安時代を遡る金光明経系の作例は非常に稀である。大日経系の作例について言えば、京都府東寺本の胎藏界曼荼羅(図一)や天長六年(八二九)制作の高雄曼荼羅の系統に属する御室版高雄曼荼羅、根津美術館所蔵本の胎藏界曼荼羅に見られるように、胎藏界曼荼羅の一部として、その制作の度に描かれていたことがわかる。しかしながら、金光明経系にあたる八臂の弁才天像は、奈良県東大寺の塑像弁才天立像(図三)を除けば、一二世紀の『別尊雜記』や一三世紀の『阿婆縛抄』、『白宝抄』に描かれるまで、数百年のあいだ造像された様子がない。その上、東大寺の塑像弁才天立像は同様に制作された吉祥天像と一具をなしているものとみられており「根立研介 一九九二」、大日経系と金光明経系は、共に中世にいたるまで、単独の尊像として制作されなかつたようである。

管見の限り、八臂像として制作された弁才天像では、東大寺に所蔵される塑像「弁才天像」が現存最古のものだが、この弁才天像が制作された背景としては、「金光明四天王護国之寺」として建立された東大寺と制作時期が重なることから、『金光明最勝王経』の思想をもって、鎮護国家の礎とする目的で制作されたと考えるのが妥当であろう。であるならば、数百年の空白期間を経て、『金光明最勝王経』ではなく、新たに偽経などを元に制作されはじめた弁才天像およびその信仰と、奈良時代以前のそれとは区別して捉えなければならぬ。

## 二 妙音弁才天像への変化

### 二(一) 経典における妙音弁才天

前述のように、大日経系および金光明経系の弁才天は猪瀬氏が詳細な考察により分類されている。さらに、大日経系に連なるのが、(一)妙音弁才天、金光明経系に列なるのが、(二)宇賀弁才天、(三)混淆型弁才天、(四)天川弁才天、併せて四パターンである。

ではまず、妙音弁才天に関して整理しておきたい。この妙音弁才天とは、中世の弁才天信仰の中でも一つの系統を確立するものであった。その様子は、一三世紀の成立とみられる『平家物語』巻第七「竹生島詣」に見出される、次のような平経正の言葉に表れているように。

夫大弁功德天は、往古の如来、法身の大士也。弁才・妙音二天の名は、各別なりといへ共、本地一体にして、衆生を濟度し給ふ。一度参詣の輩は、所願成就円満すと承はる。たのもしうこそ候へ

『平家物語』巻第七「竹生島詣」三〇

ここからは、「辯才」と「妙音」は各々別のものとしながらも、両者の本地が同一のものであると述べているが、これは裏を返せば、弁才天という尊格に対して、少なくとも二系統の分類がなされていたということになる。

また、『別尊雜記』には、「常以八臂自莊嚴。各持弓箭刀稍斧長杵鐵輪并繖索。或人云。s字變成琵琶。々々變成妙音天。肉色。天女形。持琵琶」<sup>三二</sup>とあり、同様の記述が『勝語集』にも見られることから、八臂の弁才天と琵琶を持つ妙音天が、一二世紀には区別されていたことがわかる。この「sa 字變成琵琶」という記述に関しては、鎌倉時代後期の天台僧光宗によって弁才天関連事項が詳細に記された『溪嵐拾葉集』においても、「付此尊有兩種。一<sup>三三</sup>妙音辨才也。主ル智慧。諸佛ノ四辯八音ノ言辭無礙徳ヲ主ル也。此時以s字爲ル種子也」<sup>三三</sup>という形で語られており、後代への影響が見られる。また、『大日経』そのものに「琵琶」の文字は登場せず、前述のような腹前で弹奏する様子を描写したものとなっているが、その注釈書である『大日経義釈』では「先仰左手當臍如承把琵琶」<sup>三三</sup>としており、すでに八世紀の段階で、持物を琵琶とすることは明文化されていたことになる。

しかしながら、インド撰述の經典に、s字が琵琶に変成するという記述は見られず、一〇世紀の『要尊道場觀』において、「樓閣中有荷葉座。座上有s娑或娑嚩字。字變成琵琶形。形變成辨才天女。首戴寶冠莊嚴。微妙身端嚴白肉色。著青色野蠶衣持琵琶。左膝立之經云。常以八臂自莊嚴」<sup>三四</sup>とあるのが早い例である。特にs字を二臂の弁才天に対する種子とするのは、『諸説不同記』の「辯才天 梵號 sarasvati 種子 sa 娑 諦不可得故 三摩耶形 琵琶」<sup>三五</sup>や、『秘鈔口決』の「問。以<sup>三六</sup>sa字<sup>三六</sup>爲<sup>三七</sup>種子<sup>三七</sup>ト事如何答。御口云。眞言ノ初字也。又s<sup>三六</sup>ハ則妙音天ノ妙ノ梵語也。故<sup>三七</sup>用<sup>三七</sup>種子<sup>三七</sup>ニ<sup>三七</sup>也」<sup>三七</sup>という記述から、弁才天の起源であるサラスヴァティーの悉曇表記より、頭文字のs字を取ったものであると考えられる。

## 二 (11) 像容の変化

弁才天の中でも『大日経』を典拠とする二臂の弁才天は、琵琶を持つことから、雅楽の楽奏における秘曲伝授の本尊として注目されるようになる。その時期について、土屋紀慶氏は、「琵琶を三昧耶形として持つ妙音天が本尊として祀られ、脚光を浴びるようになるのは、平安時代末期の藤原師長の頃からである。」と指摘している[土屋二〇〇三]。

秘曲伝授の場で重んじられた妙音弁才天は、画像の側でも、その原型と言える大日経系の弁才天とは異なる描かれ方をされている。この相違点については、猪瀬氏が以下のように指摘している。すなわち、第一に、琵琶の大きさおよび持ち方、第二に、像の正面性という二つ

三二 『大正蔵図像』三、四九三a。

三三 『大正蔵』七六、六二〇b。

三四 天台宗典編纂所編『續天台宗全書…密教一』、春秋社、一九九三。

三五 『大正蔵』七八、六四b。

三六 『大正蔵図像』一、一一七a。

三七 眞言宗全書刊行会編『眞言宗全書』二八、眞言宗全書刊行会、一九四〇。

の点である「猪瀬二〇一」。

では第一の点である、琵琶そのものに対する描写のされ方に関して考えてみたい。妙音弁才天の作例としては、平安時代後期のアメリカのネルソン・アトキンス美術館本「妙音弁才天像」や、文永三年（一二六六）の刻銘がある鶴岡八幡宮蔵の「妙音弁才天像」（図四）が比較的早い時期のものとと言えるだろう。これらは大日経系の二臂弁才天と異なり、いわゆる琵琶の海老尾の部分我真横もしくは下方へ向けるような構え方である。雅楽で用いられる琵琶（以下、楽琵琶と呼ぶ）を描いた例としては、一二・一三世紀成立とみられる『餓鬼草紙』の、箏・鼓・笏拍子などの管弦の宴の場面で、餓鬼に憑かれる男性が弾いているもの（図五）や、一三世紀末の成立<sup>三七</sup>である『天狗草紙』の三井寺巻で、同じく笙や箏を奏する宴の場面で、天狗と共に稚児が弹奏する琵琶（図六）が挙げられよう。これらの琵琶に共通するのは、右手で胴を抱え、水平もしくは斜め下へ向けた棹を左手で支えるといった構え方である。一方で、琵琶法師と呼ばれる人々も、中世において琵琶を弹奏することを生業としていた。彼らが図像の上で登場するのは、一三世紀末の『一遍上人絵伝』や一四世紀半ばの『慕帰絵詞』であるが、史料の上では平安時代中期から存在していたようである。この琵琶法師の職能に関して、兵藤裕己氏は、『小右記』治安三年（一〇三三）正月八月条で、琵琶法師が呪師と共に散楽を行っていることに着目し、次のように考察している「兵藤二〇〇九」。

琵琶法師が奏した「散楽」とは、公式の雅楽にたいして、卑俗な雑楽・雑芸の総称である。琵琶法師の琵琶が、雅楽系統のそれではなく、散楽系統のものであったこと、また、かれらが呪師とおなじく、寺院に所属して、法会や祭礼に奉仕する下級の宗教芸能民であったことが知られる。

（兵藤裕己『琵琶法師…異界』を語る人びと』三八）

さらに兵藤氏は、楽琵琶は四柱であったのに対し、盲僧琵琶は元をたどれば全て六柱であったと指摘している。時代は下るが、この琵琶法師が琵琶を弹奏する様子が一六世紀末の『七十一番職人歌合』に描かれている（図七）。この図を見ると、前述の楽琵琶に対して、棹を斜め上に持ち上げるような構えで弾いていることがわかる。すなわち、図像を見る限り、琵琶法師の琵琶は、同時代の楽琵琶と楽器・弹奏法ともに異なる存在であったと考えられる。これらの相違点について、今一度、妙音弁才天像を確認すると、ネルソン・アトキンス美術館所蔵の絵画作例と、鶴岡八幡宮所蔵の彫刻作例が、共に琵琶の棹を下げる構図で制作されており、後者は底部にある刻銘から、文永三年（一二六六）に鶴岡八幡宮の舞楽院、すなわち、雅楽を奏する場に安置されたことがわかる。また、静嘉堂文庫美術館所蔵本（図八）のほか、奈良県岡寺所蔵本、愛知県乾坤院所蔵本の弁才天像が持つ琵琶が、いずれも四柱であることを確認できるうえ、乾坤院本は、琵琶を弹奏する弁才天の背後に箏が描かれている。それでは、第二の点である、正面性の問題について考えてみたい。猪瀬氏は、「現図曼荼

三七 「興福寺巻」の冒頭に「于時永仁四年之天初冬十月之日なり」との記述が存在する。

三八 兵藤裕己『琵琶法師…異界』を語る人びと』岩波書店二〇〇九。

羅所収の弁才天は斜めを向いているのに対し、妙音天は正面を向いている。(中略) 正面を向いているのもまた儀礼で使用する意図があったためであろう。「猪瀬二〇一一」と考察しており、さらに妙音天像の足は踵を合わせる姿勢であると指摘している。実際に画像を確認してみると、胎蔵界曼荼羅の二臂弁才天像(図一)では、確かに斜めを向いて構えているように見える。さらに、京都府仁和寺所蔵本の「妙音弁才天像」では、指摘の通りに正面を向き、踵を合わせた姿勢である。しかしながら、ネルソン・アトキンス美術館本や、根津美術館本、和歌山県宝城院本、兵庫県今滝寺本などを見ると、胎蔵界曼荼羅の二臂弁才天像と比較して、必ずしも正面性が強いとは言えず、踵を合わせているわけでもない。また、岡寺本(図九)では、身体は正面でありながら、顔は右を向く姿勢で琵琶を弹奏している。よって、猪瀬氏の正面性に対する指摘は、一部の作例には該当するものの、むしろ左下を見下ろすような姿勢の作例が多数派と見られ、妙音弁才天像に共通している特徴ではなく、必ずしも重要な要素ではなかったと考えられる。

以上、妙音弁才天に関する二点の問題を確認した。中世における琵琶とは、特権階級の人々によって楽奏に用いられる場合と、琵琶法師によって宗教活動に用いられる場合があり、平安時代末から中世を通して制作されるようになった妙音弁才天像は、前者の人々が弹奏する姿をモデルとし、彼らによって祀られたものであり、その構図は画一化されたわけではなく、いくつかのバリエーションをもって制作されたと考えられる。

### 三 宇賀弁才天の特徴

#### 三(一) 宇賀神と持物

大日経系の二臂弁才天が妙音弁才天へと展開した一方で、八臂弁才天像も中世的とも言うべき変容を遂げている。その変化について、視覚的な観点から、おおまかに八つの点を挙げておきたい。すなわち、弁才天そのものの形容に関する、①宇賀神、②持物、③鳥居、④髪型、⑤姿勢、⑥光背、およびそれ以外の要素に関する、⑦十五童子、⑧同一画中に描かれる尊格、の八点である。

①の宇賀神は人頭蛇体の神であり、この尊を頭上に乗せることが、文字通り、金光明経系の八臂弁才天から宇賀弁才天への変化を、図像的に最も色濃く反映していると言える。インド撰述經典に依拠する大日経系・金光明経系の両弁才天と異なることは、すでに江戸中期の国学者天野信景が見抜き、その著書『塩尻』で以下のように宇賀弁才天の台頭について警鐘を鳴らしている。

此等中世我国の人作為せし事と見え侍る。亦蛇首人身の像も有て修験者などまつる。弁才天を弁財の字を書、頭上に蟠蛇を作り宇賀弁才などいふ、密家の本伝にかゝるすがたなし、竹生島の影像も此のすがた也、神人僧侶のあやまり来りて然も夫を秘として伝ふるわざ一二にあらず。

「宇賀」をサンスクリットの *uragaiti* に由来するという説もあり、中世になると宇賀神を記紀に登場する宇迦之御魂(倉稻魂)と同一視する史料も散見される。早くには、喜田貞吉氏が、この宇迦之御魂と宇賀神の関係を考察しており、個々の信仰が後に混合されたものであるとの結論に至っている「喜田一九三五」。いずれにしても、インド撰述經典には宇賀神の存在を見出せず、弁才天との習合が見え始める平安時代末までは、それぞれに無関係の存在であったとみて良からう。

②の持物に関しても、金光明経系の八臂弁才天と宇賀弁才天との間に、明確に変化が現れている。まず經典に書かれる金光明経系の弁才天は、二つのパターンに大別できよう。第一パターンは、前述のような、「弓・箭・刀・稍・斧・長杵・鉄輪・縹索」の組み合わせで、「浄瑠璃寺吉祥天像厨子」の八臂弁才天像(図二)や、金沢文庫本『諸尊圖像集』の八臂弁才天像(図一〇)に共通して見られるものである。第二パターンは「弓・箭×二・刀・稍・稍・鉤・三鈷杵・輪・縹索」の組み合わせに、それぞれを執る手が指定されている。

第二パターンの例としては、一二世紀初頭の『勝語集』に「女天形有八臂。左第一手持銚。第二手持三古杵。第三手持弓。第四手持輪。右第一手持銚。第二手持鉤。第三手持矢二侯。第四手持索。經云。或執三戟。頭圓髻。左右恒持日月旗」<sup>四〇</sup>とあり、このパターンと同様の記述が、ほか何点かの經典にも見出せる。そのうち、『別尊雜記』では、「最勝王經護法護法天女也。形像功能具彼經第七説之」としており、後半部分は『金光明最勝王經』卷第七に「或執三戟頭圓髻 左右恒持日月旗」とあるのを引用したと考えられるが、銚を二本執ることや、鉤を執ることに關する記載は存在しない。この第二パターンを完全に反映した図像は管見の限り存在せず、かろうじて『大日本仏教全書』所載の『阿娑縛抄』に描かれる弁才天像(図一一)にその影響が見られる。『阿娑縛抄』の弁才天像は、『勝語集』の記述に沿って、左右第一手に銚を執り、その銚も三叉形に日輪と月輪の付いたもので、左第二手にも三鈷杵を執る。しかしながら、鉤を執るはずの右第二手に、經典のどこにも示されていない両刃の三鈷劍を執っており、『阿娑縛抄』の文中にある描写とも異なる特異な姿である。

そのほか、『別尊雜記』には、銚の代わりに笛らしきものを持つ八臂弁才天像や、その左下には「唐本」として六臂弁才天像が描かれている。これらも国内においては他に類例を見ず、笛を持つものは一種の派生型と見なして良からう。

以上のことから、金光明経類を基にする八臂弁才天像の持物には二つのパターンと、それに該当しない派生型のものが存在し、実際に図像で示される場合には、『金光明最勝王經』の記述を忠実に反映した第一パターンが適用されることが多いようである。

一方で、宇賀弁才天の持物は、ほぼ一つのパターンに納まっている。宇賀弁才天に關わる偽經『仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠陀羅尼經』では、「有<sup>リ</sup>二八臂<sup>一</sup>。左<sup>ノ</sup>第一<sup>ハ</sup>銚。第二

三九 『日本隨筆大成』一四、吉川弘文館、一九七七。  
四〇 『大正藏』七八、二二二a。

ハ輪宝。第三ハ宝弓。第四ハ宝珠。右第一ハ劍。第二ハ棒。第三ハ鑰。第四ハ宝箭。<sup>四一</sup>と示されており、「鉞・法輪・弓・宝珠・劍・棒・鑰・箭」という組み合わせとなっている。

この宇賀弁才天の出現とともに現れた持物のパターンを、すでに確認した『金光明最勝王経』の影響を受ける八臂弁才天像の持物と比較すると、以下のことがわかる。すなわち、第一パターンからは「刀・斧・縹索」が、第二パターンからは「刀・稍・縹索」が抜け、その代わりに宇賀弁才天では「劍・宝珠・宝棒・鑰」が追加されたことになる。また、刀が劍に取って代わられたとすれば、完全に消え去った持物は「斧・縹索」である。ここで注目すべきは、第一パターンと第二パターンの成立順である。第一パターンは言うまでもなく『金光明最勝王経』を引用したものであるが、第二パターンは「最勝王経護法護法天女也。形像功能具彼経第七説之」とあるにもかかわらず、インド撰述経典には見出せない日本撰述経典に特有の記述であるため、成立順も第一パターンの次に第二パターンが生まれたと考えるのが妥当であろう。両者を比較した場合、「稍」が元の持物にあつたことをふまえれば、新たに付加されたのは「鉤」ということになる。第一パターンおよび第二パターンにおける他の持物が、全て武器由来のものであることを考慮すると、この「鉤」にも武具との関連性が想定される。

一方、ここで思い出されるのは、宇賀弁才天の持物として新たに加わった物の中に含まれる「鑰」である。絵画作例の中では、先端がコの字型に曲がつた形の、鍵穴に挿入する道具として描かれているが、「鑰」が出現するにあたって、確実な典拠となるものはインド撰述経典に見出せず、鎌倉時代頃から突如として偽経や弁才天像に登場するようになる。この「鑰」という字を辞書で引くと、「じゃう。じゃうまへ。」「とぎし。かけがね。」とある一方で、「鉤」という字は、「かぎ。」「劍に似て先端が曲り、敵を引きかけて殺す兵器。」「まがる。まげる。」「といった意味が挙げられている<sup>四二</sup>。前者は今日で言うところの、いわゆる「鍵」とほぼ同義であるのに対し、後者は先端が曲がつたものの総称を指すようである。

前述のことをふまえれば、「鉤」は先端の曲がつた武器として持物に加えられたものであろう。しかし、実際の作例と両字を比較すると、「鑰」の字義は用途を示しているのに対し、「鉤」の字義は形状そのものと一致している。すなわち、まず弁才天の持物に武神の象徴として加えられた「鉤」が、宇賀弁才天へ変容するにあたり、福德性を象徴する「鑰」に代置されたと考えられるのである。

宇賀弁才天特有の持物パターンは絵画作例にも表れており、各時代の例を挙げれば、宇賀弁才天と認められる作品の中でも比較的早い鎌倉時代末期に比定される個人蔵「弁才天十五童子像」(図二二)や、室町時代に比定される幽玄齋本「弁才天像」のほか、江戸時代前期の作例では栃木県輪王寺蔵「日光山権現図」などに、その持物パターンが適用されていることがわかる。こちらも金光明経系の第二パターンと同様に、それぞれの持物を持つ手が指定されているが、後述するように、この持物と手の対応関係は偽経と実際の作例との間で必ずしも一致していない。

<sup>四一</sup> 山本ひろ子『異神…中世日本の秘教的世界』、平凡社、一九九八。

<sup>四二</sup> 諸橋轍次『大漢和辞典…縮寫版』一一、大修館書店、一九六八。

本稿を執筆するにあたり、鎌倉時代以降に制作されたと考えられる作例のうち、一三世紀初頭の制作とされる「浄瑠璃寺吉祥天像厨子」(図二)の弁才天像や、『阿娑縛抄』などの經典類を除く、弁才天像の絵画作例を六七点確認(うち鎌倉時代五点、南北朝時代一二点、室町時代四一点、江戸時代五点、年代不明四点)<sup>四三</sup>を確認し、表二にまとめた。その結果、六七作例全てが、『金光明最勝王経』に依拠した姿ではなく、日本撰述偽経に示される持物を採用していることが明らかになった。また、「浄瑠璃寺吉祥天像厨子」の弁才天像が、梵天、帝釈天、四天王、訶梨帝母と共に吉祥天像の厨子に描かれていることを考慮すれば、同作例は『金光明最勝王経』をそのまま反映したものと判断されるため、金光明経系の八臂弁才天像と宇賀弁才天像の間には、持物のパターンにおいて明瞭な区分がなされていることは明らかであろう。

### 三(二) その他の特徴

③の鳥居は一般的に、寺社において聖俗の境界を区切るなどの意味を持ち、起源を中国大陸や朝鮮半島に求める場合もある<sup>四四</sup>が、『大日経』や『金光明最勝王経』には弁才天と鳥居の関係を示唆する記述は見出せない。

宇賀弁才天像に表現される場合は、弁才天の背後に配置される場合と、頭上に配置される場合の二通りが存在する。前者は該当作例が少なく、管見では京都府上善寺蔵「弁才天十五童子像」(図二三)と大阪府専称寺蔵「弁才天十五童子像」、京都府聖護院蔵「弁才天十五童子像」の三例のみである。また、上善寺本の鳥居には白蛇が、専称寺本と聖護院本の鳥居には白と黒の龍が、柱から笠木にかけて巻き付いており、これらの祖型となった作品の存在を匂わせる。

一方、頭上に配置される場合は、宝冠の一部として取り付けられる。この頭上配置の形式は圧倒的に彫刻作例の側で採用されており、写真図版なども含め執筆者が確認した彫刻像四六点(鎌倉時代四点、南北朝時代五点、室町時代四点、安土桃山時代六点、江戸時代一四点、年代不明一四点)を確認し、表三としてまとめたところ、二九点で頭上に鳥居が置かれていることが判明した。すでに欠落してしまったものも含めれば、さらに該当例は多くなるだろう。しかしながら、絵画作例においては前述の六七作例のうち、和歌山県親王院蔵「弁才天十五童子像」(図一四)、個人蔵「木版着色弁才天十五童子像」のほか、東京文化財研究所蔵図版に見出される「弁才天像」の三例しか該当せず、うち制作を室町時代以前に比定されている作例は親王院本のみである。

この鳥居に関して、中世に遡る偽経の中では、大須文庫本『宇賀神将陀羅尼経』に次のような記述がある。

四三 岩本楼所蔵『江島縁起』には弁才天が姿を変えて複数描かれるため、それぞれ個別の作例として挙げた場合。

四四 佐々木宏幹ほか『日本民俗宗教辞典』、東京堂出版、一九九八。



其形如天女、頂上有舍宅、中有宇賀神、即白蛇形躰。眉如白絲、莊嚴諸根。(中略)於白石上有蓮華座、後有鳥居。着金色衣、无数瓔珞莊嚴、其身如是現身。

〔宇賀神將陀羅尼經〕<sup>四五</sup>

この記述は弁才天の背後に鳥居が存在することを示しており、まさに前述の上善寺本・専称寺本・聖護院本の構図と合致するものである。しかしながら、背景に鳥居を描く弁才天像は、滋賀県正源寺蔵「日吉山王垂迹神曼荼羅」(図一五)のように、弁才天以外の尊格も含めて背後に鳥居を描く場合を除き、中近世を通して三例しか確認できず、頭上に配置する旨を示す記述も、執筆者が確認した限り中世の史料には見出せない。では、この絵画作例と彫刻作例の間にある明らかな傾向の違い何によるものであろうか。

まず確認せねばならないのは、彫刻の宝冠が後補として付加された可能性である。彫刻作例の場合は、修復によつて鳥居が取り付けられた可能性もあり、時代が遡るほどその可能性は高くなる。そのため、作例そのものが中世に遡るものであつても、現状の装身具が後補である可能性を考慮すべきだろう。また、例外的作例の位置付けも重要である。近世に入ると、絵画作例の中にも頭上に鳥居を描くものが出てくるが、前掲の親王院本はその構図の先駆的作例と言えよう。さらに、文亀元年(一五〇一)の年記を有する東京都円明院蔵「石造弁才天像板碑」(図一六)は、頭上に鳥居を乗せた姿で刻されている。石造の板碑という点から、彫刻作例の中でも制作当時の姿を伝えている可能性が高く、制作年代も明らかことから、同様の構図を持つ弁才天像の基準作となりえるものである。また、この板碑に先んじて応永一三年(一四〇六)に制作されたサントリー美術館蔵「弁才天十五童子像」の弁才天には、頭上に楼門らしきものが描かれており、鳥居との関連性を想起させる。

ここで、弁才天像が鳥居を取り入れる過程として、以下四つの可能性を考えてみたい。

- A、まず彫刻が鳥居を採用し、その構図を絵画が取り入れた。
- B、まず絵画が鳥居を採用し、その構図を彫刻が取り入れた。
- C、中世後期から絵画と彫刻が平行して鳥居を採用した。
- D、まず絵画が鳥居を採用し、その彫刻が取り入れ、さらに絵画が彫刻の影響を受けた。

AとCの場合、制作を一四世紀に遡る上善寺本および専称寺本の位置付けが問題になる。また、中世前期の絵画作例に鳥居の描写がほとんどなされていないことから、Bの可能性は非常に低いだろう。そして、残るDが執筆者の考える成立過程である。

先に示した『宇賀神將陀羅尼經』の記述と、上善寺本および専称寺本の存在を考慮すれば、弁才天像が鳥居を採用した当初は、背後に配置する構図であつたと考えられる。すなわち、絵画・彫刻ともに、まず鳥居を持たない弁才天像が生まれ、作例が増えるにつれ、偽経を典拠として絵画作例に鳥居が描かれるようになる。そして、絵画に次いで彫刻、もしくはほぼ

四五 伊藤聡「大須文庫蔵『宇賀神功能経』『國學院大學日本文化研究所紀要』七七、一九九六、一一七、一四八頁。

同時期に、頭上に鳥居を配置する構図が取り入れられ、今度は彫刻作例から逆輸入する形で、絵画作例でも頭上に描かれるようになったのではないだろうか。

『宇賀神將陀羅尼經』が一四世紀前半の『溪嵐拾葉集』登場することや、上善寺本および専称寺本の制作年代から、少なくとも一四世紀には弁才天像と鳥居が結びついていたことが確認される。また、親王院本や円明院蔵「石造弁才天像板碑」のほか、永祿八年（一五六五）の作例を最古とする滋賀県宝蔵寺に所蔵される弁才天坐像群のほぼ全てが頭上に鳥居を乗せていることから、頭上に鳥居を配置する構図は一六世紀を下限として成立していたと考えられる。そして、近世の絵画作例に引き継がれるわけである。

④の髪型に関して、まずネルソン・アトキンス美術館本「妙音弁才天像」と「浄瑠璃寺吉祥天像厨子」の弁才天像を確認すると、宝冠を被り、輪にした髪を放射線状に支える、団扇の骨のような形状の髪型をしている（以下、団扇骨型と呼ぶ）。しかし、この団扇骨型の髪型は初期の弁才天図像には確認できず、東大寺「弁才天立像」や胎蔵界曼荼羅外金剛部の弁才天を見ると、単髻もしくは単髻に宝冠らしき装飾具を着けており、一二世紀後半の『別尊雜記』でも、単髻に宝冠を被っているようである。さらに、鎌倉時代後期以降の作例を確認すると、妙音弁才天では根津美術館本や兵庫県鶴林寺本（図一七）などに、輪にした髪を中心からタイヤのスポーク状に支える、法輪のような形状の髪型が見られる（以下、法輪型と呼ぶ）。こうした法輪型の意匠は、すでに一二世紀頃の制作とみられる京都府醍醐寺の「訶梨帝母像」に描かれており、唐服と呼ばれる装束とともに、女性形垂迹神に多く見られることが指摘されている<sup>四六</sup>。この法輪型は宇賀弁才天像にも多く取り入れられており、最初期に位置付けられる香川県金刀比羅宮蔵本のほか、幽玄齋本、東京都金剛寺本など、執筆者が確認した宇賀弁才天像の三分の一以上が法輪型を採用している。また同じく、唐服を着る作例も多く確認できる。

妙音弁才天像の中でも比較的早い鎌倉・南北朝時代の作例である根津美術館本（図一八）や和歌山県宝城院本に団扇骨型が見られることや、団扇骨型と法輪型には髪を輪にするという特徴が共通していることから、前者から後者へ移行した可能性が考えられよう。なお、彫刻作例では妙音弁才天像・宇賀弁才天像ともに、造形の限界からか、両類型のいずれも見られない。

結論を先に述べると、このような髪型の違いは、年代の経過と共に変化していると考えられる。『大日経』および『金光明最勝王経』には頭上の造形については述べられておらず、一〇世紀前半の『要尊道場観』に「首戴寶冠莊嚴微妙身」<sup>四七</sup>とあるのが早い例である。前述のように、奈良時代から平安中期までの作例は単髻に宝冠という形式が採用され、それに平安時代末期頃から団扇骨型が付くようになり、鎌倉時代に法輪型へと移行した。さらには、法輪型は妙音弁才天像から宇賀弁才天像へ取り入れられたと考えられる。

また、団扇骨型から法輪型への移行に際しては、女性神を描いた先行作例に影響を受けた

<sup>四六</sup> 北澤菜月「白山三社権現像」『神仏習合』、奈良国立博物館、二〇〇七、二八九～二九〇頁。

<sup>四七</sup> 『大正蔵』七八、五八b。

ことが推測され、仏教の一尊格であった弁才天が、垂迹神としての性格を帯びていく過程を示す、一つの指標と捉えることもできよう。

なお、すでに根立氏「根立 一九九二」や猪瀬氏「猪瀬 二〇一一」が指摘するように、妙音弁才天は九曜のうち琵琶に似た弦楽器を持つ金曜星の図像(図一九)と混同されていたようで、妙音弁才天とされる作例には、鶏型の宝冠を被るものが数例存在する。猪瀬氏が論考の中で引用する『教言卿記』応永十四年(一四〇七)九月二十二日条では、頭に鶏を乗せる図像を金曜星と断じているが、岡寺本(図九)を参照すると、頭上に鶏を乗せているにもかかわらず、背景は岩座に瀧という妙音弁才天の典型を示しており、すでに一四世紀には金曜星と妙音天のどちらとも断じえない図像が制作されていたとみられる。

⑤の姿勢とは、立像・坐像の違いである。大日経系の弁才天は、琵琶を弹奏するため、坐像として描かれるのが通例である。これは妙音弁才天も同様で、中世に遡る作例は宝厳寺本を除いて、絵画・彫刻ともに坐像として制作されている。その一方で、金光明経系の弁才天像は『阿娑縛抄』に坐像として描かれる一三世紀半ばまで立像として制作されている。また、絵画作例のうち、六七例のうち四七例が坐像であったが、鎌倉時代に比定される四例はいずれも立像であることから、立像が坐像に先んじて制作されたとみられる。すなわち、初期の八臂像は立像として制作されていたが、鎌倉時代半ばより坐像が出現したことになる。宇賀弁才天像も初期の作例では立像として制作されていたが、鎌倉時代以降の立像から坐像への流れを受けて、南北朝時代以降は坐像が主流になったと考えられるのである。

⑥の光背について、宇賀弁才天以外の大日経系や金光明経系の弁才天は、胎藏界曼荼羅外金剛部や「浄瑠璃寺吉祥天像厨子」から確認できるように、円光が描かれており、金沢文庫本『諸尊図像集』や『阿娑縛抄』のほか、平安時代末期以降の妙音弁才天像も、これに準ずる形で円光が採用されている。しかし、宇賀弁才天像においては、単純な円光と、火炎を纏う円光の二通りが存在し、初期に分類される金刀比羅宮本や個人蔵本(図一二)のほか、今回確認した六七例のうち三二例が火炎を纏う円光で描かれている。これについて、金沢文庫本『宇賀神念誦次第』には「項ニハ有リ如意宝珠圓光」<sup>四八</sup>とあり、実際の作例にも火炎宝珠の付いた円光を描くものが存在しているが、金刀比羅宮本や個人蔵本の光背には宝珠が見られないため、この火炎を火炎宝珠に由来するものと断定することはできない。

⑦の十五童子は、宇賀弁才天の出現と共に登場する眷属である。反町茂雄氏旧蔵『溪嵐拾葉集』<sup>四九</sup>、群書類従本『竹生嶋縁起』<sup>五〇</sup>、大須文庫本『仏説宇賀神将十五王子頓得如意宝珠経』<sup>五一</sup>などに、名前、別名、垂迹神、本地仏、対応部位(修法をおこなう者に対する)

四八 向坂卓也「称名寺聖教に見る宇賀神関係史料について…翻刻と紹介」『金沢文庫研究』三一八、二〇〇七、一二一、三五頁。

四九 藤原重雄「反町茂雄氏所蔵『溪嵐拾葉集』弁才天部(翻刻・解題)」『島根県古代文化センター調査研究報告…神々のすがた・かたちをめぐる多面的研究』二〇一一、一四、一七頁。

五〇 五来重編『山岳宗教史研究叢書一八…修験道史料集二…西日本篇』、名著出版、一九八四。

五一 伊藤聡「大須文庫蔵『宇賀神功能経』」『國學院大學日本文化研究所紀要』七七、一九九

などが定められており、右の史料より、それらの要素を抜き出して一覧表にしたものが表四である。十五童子それぞれの呼称は、宇賀弁才天の利益を具体的に示す役割を担っていると言えよう。

⑧の同一画面に描かれる尊格に関しては、詳細を後述するが、宇賀弁才天信仰が隆盛を見せる一三世紀よりも前に制作された作例では、四天王や吉祥天など、『金光明最勝王経』に由来する尊格が描かれていたのに対し、宇賀弁才天が描かれ出す一三世紀以降の作例には、宇賀弁才天とともに聖天・愛染明王・荒神など、それまで描かれなかった尊格が同一画面に描かれるようになる。これは、中世を境にして、弁才天を取り巻く神仏の体系までもが変化したことを示す事例と言えよう。

### 三 (三) 混淆型弁才天

まず、ここで混淆型弁才天と呼ぶものは、大日経系弁才天・金光明経系弁才天・妙音弁才天・宇賀弁才天の要素を二つ以上併せ持つ弁才天のことを指している。儀軌の中で大日経系弁才天と金光明経系弁才天が混淆している様子は、猪瀬氏の研究の中で「顕密習合系」として考察が加えられており「猪瀬二〇一一」、顔・腕・衣裳などの点で両経典に説かれる要素が混在している様子が『要尊道場観』以降の日本撰述経典に確認される。

また、作例においても、奈良国立博物館蔵「弁才天懸仏」は宇賀神を頭上に置く八臂の像でありながら、中央で琵琶を抱えるという折衷的な姿をしている。鎌倉時代の『薄双紙』に「私云。辯才天八臂。妙音天二臂也。形像大相違。辯才天八臂中不持琵琶。」<sup>五二</sup>とあるように、八臂弁才天と琵琶は本来相容れないものであるにもかかわらず、いわゆる宇賀弁才天像が琵琶を持つ物としているのは、それぞれの弁才天に関する認識が錯乱した状態のもとで制作されたことを示しているよう。

妙音弁才天像の作例では、今滝寺本(図二〇)も混淆型である。本来であれば妙音弁才天像は単尊で描かれることが多いが、画面右下には宝棒と宝珠を持つ毘沙門天が描かれている。宝珠を仏塔の象徴とみて、この毘沙門天を単に『金光明最勝王経』の影響と捉えることも可能であるが、非常に多くの宇賀弁才天像で画面中に毘沙門天が描かれていることや、他の四天王が描かれないこと、個人蔵「弁才天十五童子像」(図二一)に描かれる毘沙門天も同じく仏塔の代わりに宝珠を持つことを考慮すれば、妙音弁才天に宇賀弁才天の要素が取り込まれていると見ることもできよう。

同じく宇賀弁才天の要素が取り込まれている作例として、静嘉堂文庫美術館本「妙音弁才天像」(図二二)が挙げられる。同作例は、弁才天が正面を向いて琵琶を弹奏するという典型的な妙音弁才天像だが、画面の右下海中から龍王が現れて宝物らしきものを献じている。同様の構図は金刀比羅宮本「弁才天十五童子像」をはじめとする複数の宇賀弁才天像に数例確認でき、やはり折衷的な作例として注目すべきものであるう。

六、一一七、一四八頁。

五二 『大正蔵』七八、六八三b。

### 三(四) 天川弁才天

これまで確認してきた弁才天は全て女尊として女性の姿で表されているが、天川弁才天は、先の『塩尻』に「亦蛇首人身の像も有て修験者などまつる。」と記される、蛇頭人身三面十臂の像である(図二三)。能満院には「天川弁才天曼荼羅図」が二幅所蔵されるため、こちらを能満院本とする)。この天川弁才天に関しては、詳細を後述するが、管見の限り確認できる初出は、文観自撰の『金峰山秘伝』であり、巻上「尊像習事」において「又有二十臂像一。」「凡尊像有二多種」。即二臂六臂八臂十臂。此レ即常ノ所行也」<sup>五三</sup>とだけ記されている。同史料には「天川辯才天習事」など、天川と弁才天との関係を示唆する記述も見られるが、主に二臂像と八臂像の解説が中心で、十臂の弁才天に関する記述は前述の一文のみであることから、一四世紀前半の段階で、今日で言うところの天川弁才天像が確立していたとは言いが切れない。よって、以降では十臂像を指して「十臂弁才天」と表記することとする。

なお、執筆者が確認した限りにおいて、現存する十臂弁才天の絵画作例は全て室町時代以降に比定されているため、これまでに挙げた弁才天と合わせて六系統に分類される弁才天の中でも、最も遅く図像が成立したと考えられる。

第三章 画像・史料よりみた宇賀弁才天

一 宇賀弁才天の作例比較  
 一 (一) 偽経と作例の持物比較

これまでは、作例や史料をもとに、弁才天が日本に請来されて以降、どのように変化・分化したかを確認し、六つの系統に分類できることを示した。また、その作業を通して、宇賀弁才天が他の弁才天との間に、複数の点で異なる特徴を有していることがわかった。さらに本章では、宇賀弁才天の画像と関係史料を可能な限り参照し、照合・比較することを通して、その画像がどのように変化していったのかを明らかにしていきたい。

前述のように、宇賀弁才天は日本において生み出された尊格である。請来経典に説かれる八臂の弁才天を起源としながらも、その画像的特徴や教義の内容は、請来経典に説かれる弁才天のそれとは、大きく異なっている。したがって、まずは日本において制作された、宇賀弁才天に關係する史料を確認してみよう。

同弁才天の由緒や像容、修法の次第を示した史料は、一三世紀半ば以降、さまざまな形で制作されて行く。次に挙げたのは、中世に成立した主要な史料である<sup>五四</sup>。

- ① 『溪嵐拾葉集』(一四世紀初頭)
- ② 『仏説宇賀神将十五王子獲得如意宝珠経』(一二六一年の写し)
- ③ 『宇賀神念誦次第』(年代詳細不明)
- ④ 『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』(鎌倉時代)
- ⑤ 『仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠陀羅尼経』(年代詳細不明)
- ⑥ 『弁才天』(年代詳細不明)
- ⑦ 『宇賀神将陀羅尼経』(鎌倉時代)
- ⑧ 『仏説宇賀神王福得円満陀羅尼経』(鎌倉時代)
- ⑨ 『金峰山秘密伝』(二三三七年の奥書)
- ⑩ 『転貧福德宇賀神功能経』(一四二九年を下限とする)
- ⑪ 『仏説最極甚深頓成福德如意宝珠宇賀神将陀羅尼経』(年代詳細不明)
- ⑫ 『雨宝檀度頓成宇賀耶惹野夔陸念誦儀軌』(鎌倉時代)
- ⑬ 『弁才天修儀私』(一五二六年の写し)
- ⑭ 『六種理供養并宇賀神』(年代詳細不明)

五四 今回利用した史料の出典は下記の通り。①『大正蔵』七六、②④『弁財天 その姿と利益』神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。③⑥⑭⑮向坂卓也「称名寺聖教に見る宇賀神關係史料について…翻刻と紹介」『金沢文庫研究』三一八二〇〇七。⑤⑧⑬山本ひろ子『異神…中世日本の秘教的世界』平凡社、一九九八。⑦⑩⑪伊藤聡「大須文庫蔵『宇賀神功能経』」『國學院大學日本文化研究所紀要』七七、一九九六。⑫伊藤聡「吉田文庫所蔵の弁才天關係偽経について…その翻刻と紹介」『むろまち』二、一九九三。⑨日本大蔵経編纂会編『日本大蔵経』一七、日本大蔵経編纂会、一九一四。なお、俗に弁才天五部経と呼ばれる史料のうち、『仏説大宇賀神功德弁才天経』『大弁才天女秘密陀羅尼経』は比較的后世の成立とみられるため除外した。

- ⑮ 『宇賀神供祭文』（二四〇〇年の写し）  
⑯ 『仏説辰狐大王菩薩一字秘密速疾成就式經』（鎌倉時代か）

これらの史料について、①の『溪嵐拾葉集』卷第三十六「弁才天法秘決」には、本書事および私記事として、以下の記述がある。

- 一。本書事 圓滿陀羅尼經一卷 神將陀羅尼經一卷 宇賀長者經一卷 十五王子經一卷  
刀自女經一卷 雨寶檀度儀軌一卷 已上別法（以下略）  
一。私記事（中略）辨才念誦次第一卷（中略）大修儀一卷 依四箇祕經 謙忠傳 大修儀一卷 依最勝王經同此外 口傳四十餘帖云云

（『溪嵐拾葉集』卷第三十六五五）

本書事に見える「圓滿陀羅尼經」「神將陀羅尼經」「十五王子經」「雨寶檀度儀軌」はそれぞれ⑧⑦②⑫に対応するとみられ、私記事の「大修儀」には④が充てられよう。その他、「辨才念誦次第」と③との関係性も注目される。少なくとも②④⑦⑧⑫は、『溪嵐拾葉集』が編纂された一四世紀初頭が成立年代の下限と言えよう。『溪嵐拾葉集』卷第三十八「良觀上人福神勸請事」では、「私云。彼孤子變成白蛇。是一臂神王法ヲ修シ給歟。宇賀刀自女經ノ説也云」云五六との記述があり、現存を確認できないため詳細は不明だが、本書事に挙げられる「刀自女經」は「宇賀刀自女經」という二臂の尊像を記す史料であったと推測される。また、伊藤聡氏は『仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠陀羅尼經』が『仏説宇賀神將十五王子獲得如意宝珠經』を改編したものであるという判断を下しているが「伊藤 一九九六」、左第三手と第四手の持物が入れ替わるなど、弁才天の像容には変化が起きている。

①から⑨までの史料には宇賀弁才天の持物に関して記載があり、それをまとめたものが表五である。表番号は史料に振った番号に対応しており、腹前の左手を左第一手（LⅠ）、脇手を上から順に左第二手（LⅡ）・左第三手（LⅢ）・左第四手（LⅣ）とし、右第一手から右第四手も同様に示した。

一見してわかるのは、左右合わせて二本ないし八本の腕それぞれに持物が割り振られているにもかかわらず、腕と持物の対応関係が統一されていないということである。この表の中では、②③④が「LⅠ・銚／LⅡ・輪／LⅢ・弓／LⅣ・宝珠／RⅠ・劔／RⅡ・杖／RⅢ・箭／RⅣ・印鑑」という組み合わせで共通の形式になっており、一つの定型とみることができる。さらに、⑤はRⅢとRⅣが入れ替わったもの、⑥も同じくLⅣとRⅣが入れ替わったもので、派生系とみることができよう。

左右第一手に着目すると、右第一手は劔に統一されており、持物の中でも重要な位置を占めているようである。それに対し、左第一手の持物には銚と如意宝珠の二通りが存在する。左右第一手の組み合わせには、史料の中で意味付けがなされており、④に「第一手持銚劔即

五五 『大正蔵』七六、六二〇a。  
五六 『大正蔵』七六、六二八a。



破四魔軍陳」とある一方、①に「右手<sub>ニ</sub>持智劍能除障礙神。左手持如意寶珠能除飢渴神。」と説かれており、⑧でも①と同様の説明がなされている。いずれの史料も一四世紀初頭以前に遡るもので、史料の上ではどちらが先に成立したかの判断は困難である。

では、実際の作例ではどうかであろうか。表六は執筆者が確認した宇賀弁才天の絵画作例に描かれる持物を分類し、該当する作例数が多い順に並べたものである。先に確認した②③④の組合せにはCのパターンが該当し、⑦にはBが該当する。しかしながら、作例に最も多いはずのAの組合せに対応する内容は①から⑨のいずれの史料にも存在せず、⑥⑤⑧の組み合わせに該当する作例は確認できない。さらに、史料では左第一手に鉾を執る場合が多数派であったのに対し、作例では宝珠を執るものが過半数を占めるという結果になった。すなわち、実際に制作された宇賀弁才天像は、史料に示される姿を必ずしも反映しておらず、作例が制作される過程で、独自の变化とも言うべき過程をたどっているのである。

この変化をもたらしたきっかけとして、一つの可能性を提示したい。それは、弁才天像の姿の変化によるものである。立像の場合、左第一手に鉾を執る作例と宝珠を執る作例の両方が存在するが、鉾の場合は、個人蔵本(図一一)のほか、滋賀県浄信寺本、和歌山県持明院本のように、背丈を超える長さの鉾を柄の中ほどで持つという描かれ方である。一方、坐像のなかで左第一手に鉾を執る作例は、剥落により確認が困難なものを除くと、和歌山県西南院本(図二四)のみである。この西南院本は、弁才天が白狐と龍に騎乗する特殊な構図で描かれており、左第一手で鉾を執るものの、上体を左側へ捻り、柄を背後へ回している。また、坐像の左第二手に鉾を執る作例は、幽玄齋本や専称寺本のように、左第二手で鉾の上部を掴み、こちらも柄を背後に回す形である。

これらの点から、立像は持物の大きさを制限しない姿勢であるのに対し、坐像は長大な持物に適していない姿勢であることに気付く。仮に、坐像の左第一手に鉾を配する場合、柄の端を持つ不自然な構図を避けるため、西南院本のように弁才天の姿自体を工夫せねばならないのである。すなわち、坐像においては⑦⑧に示されるごとく、上方へ伸ばす左第二手に鉾を配する方が、無理のない姿になるわけである。

前述の通り、執筆者が確認した宇賀弁才天を描く絵画作例で、六七例のうち四七例が坐像であったが、制作を鎌倉時代に比定される四例はいずれも立像であったことから、宇賀弁才天像は南北朝時代を境として、立像から坐像へと構図の主流が変化したとみられる。この流れにあつて、坐像を制作するにあたり、左第一手に鉾を配することが難しくなったため、偽経を参考に、左第二手へ鉾、第一手に宝珠を配する構図が採用され、そのまま南北朝時代以降に制作される宇賀弁才天像の主流になったと考えられるのである。

## 一 (二) 四臂像と六臂像

前述の作例や史料の大半は、宇賀弁才天を二臂像や八臂像として表したものである。しかし、少数ながら四臂や六臂の作例が存在している。執筆者が確認する限り、二臂・八臂以外の宇賀弁才天が登場する史料は、『溪嵐拾葉集』巻第三十七「江島縁起事」、『仏説宇賀神王

福得円満陀羅尼經』、『金峰山秘伝』、『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』の四書である。『溪嵐拾葉集』では、江島縁起を簡潔に述べる中で、「二臂天女<sup>ニテ</sup>二天具<sup>シテ</sup>」<sup>テ具<sup>シ</sup>ニ四天<sup>ヲ</sup>」<sup>一</sup>、「四臂天女持<sup>テ</sup>智劍如意珠<sup>ヲ</sup>」<sup>一</sup>、「六臂天女<sup>ニテ</sup>安養ノ教主也<sup>ト</sup>」としており、弁才天ではなく「天女」と呼んでいるものの、二臂・四臂・六臂・八臂の四通り全てが登場し、四臂の持物に剣と宝珠が含まれることが示されている。一方で『仏説宇賀神王福得円満陀羅尼經』では、表五の持物が示される前に「頂上<sup>ニ</sup>冠<sup>リ</sup>ニ白蛇<sup>ヲ</sup>」<sup>一</sup>具<sup>ニ</sup>足<sup>ス</sup>四臂<sup>ヲ</sup>」<sup>一</sup>とあることから、八臂像の記載漏れではなく、明確に四臂像を意図していることは明らかである。また、『金峰山秘密伝』巻上「尊像習事」では「今天女像有<sup>ニ</sup>三傳<sup>一</sup>」。即二臂八臂六臂尊像也。〈中略〉亦六臂ノ像有<sup>レ</sup>之。又有<sup>ニ</sup>十臂像<sup>一</sup>。」、同じく巻下「大辯才功德天法」では「凡尊像有<sup>ニ</sup>多種<sup>一</sup>。即二臂六臂八臂十臂。」と記されているため、六臂と十臂の存在が示唆されるが、持物等の記述は全て八臂像に割り当てられているため、やはり史料の上でも六臂像・十臂像は弁才天像の主流から外れる存在だったようだ。また同様に、『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』にも、「二四八臂<sup>ハ</sup>随<sup>レ</sup>機<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>彰<sup>レ</sup>、衆望満足<sup>ハ</sup>依<sup>レ</sup>行<sup>スル</sup>ニ以<sup>テ</sup>昌<sup>ン</sup>ナリ。」と、四臂の記述があるが、持物は八臂の場合のみ示されている。</sup>

では、ほかの作例中で描かれた四臂像と六臂像を確認してみよう。まず、四臂の姿をとるものは、二臂・四臂・六臂・八臂のいずれもが描かれている岩本楼蔵「江島五巻縁起」のほかには、管見の限り、東京文化財研究所に単色図版が所蔵される個人蔵「四臂弁才天十五童子像」の一例のみである。年代は不詳ながら、頭上に宇賀神を乗せ、周囲を十五童子が囲んでいることから、宇賀弁才天像に相違ないとみられる。右第一手に剣、左第一手に火炎宝珠を持ち、左右第二手の持物は不明瞭で特定できないが、右第二手は指先で何かをつまむような形、左第一手は何か握るような形で描かれている。同じく四臂で示される『仏説宇賀神王福得円満陀羅尼經』の持物と比較すると、左右第一手はそれぞれ宝珠・剣で合致するが、右第二手に宝棒を執っているようには見えず、特に関連性は見出せない。また、ほかに十五童子が弁才天を囲む形で配される作例は、和歌山県正智院所蔵の「白狐弁才天曼荼羅図」のみ中世に遡って確認している。

六臂像は絵画・彫刻それぞれ一例が確認される。絵画作例では、金刀比羅宮本「弁才天十五童子像」が該当し、「L<sup>一</sup>・宝珠／L<sup>二</sup>・鉾／L<sup>三</sup>・弓／R<sup>一</sup>・印鑰／R<sup>二</sup>・劍／R<sup>三</sup>・箭」という組み合わせである。前述のように、六臂像に関する記述が存在する史料にも持物の描写はなく、八臂像から宝棒と法輪を除外した経緯も不明である。同作例の上方には春日本地仏が描かれていることから、春日信仰と何らかの関係があると推測されるが、画中に興福寺真興感得の子島荒神や春日神鹿を描き、同じく春日信仰との関係性を匂わせる個人蔵「宇賀弁才天坐像」(図二五)は、八臂かつ持物の位置も異なるため、春日信仰と六臂像の因果関係は見出せない。しかし、ほかに左第一手に印鑰を配するものは立像に二例、坐像に一例の計三例確認でき、うち立像の二例はいずれも個人蔵であるが、左第一手の指先で宝珠を支える点や、やや画面斜め右側を向いて立つ点など、先行する金刀比羅宮本の構図を踏襲しているとみられる。また、この二例は背景も含めてほぼ同じ描かれ方であり、同じ工房の手になるものか、模写の可能性が考えられる。

彫刻作例では、神奈川県浄見寺所蔵の「六臂宇賀弁才天坐像」(図二六)のみが確認される。同作は金銅製の小像で、体幹部を一鑄で成形し、上方および後方から腕の部材を差し込む構造である。残念ながら、右第一手の宝珠を除いた全ての持物を欠失するが、掌を上へ向けた右第二手の中央に穴が穿たれていることから、ここには法輪を乗せていたものと推測できる。ただし、偽経などの記述には、左第一手に宝珠、第二手に法輪という組み合わせを見出せない。また、金刀比羅宮本の六臂像は持物に法輪を含まないことから、異なる系統のものとして位置付けられよう。本像を所蔵する浄見寺は、慶長一六年(一六一一)の建立とされているため、室町時代の作に比定される本像は、近世に浄見寺へ持ち込まれたものと考えられるが、同寺院が江島神社から直線距離にして八・五キロメートルほどに位置することから、江島を中心とした弁才天信仰圏において制作されたものであろう。

以上のことから、中世の宇賀弁才天関係史料には、二臂・四臂・六臂・八臂・十臂の弁才天が確認され、作例にも二臂・四臂・六臂・八臂の弁才天像が存在するが、史料では二臂・八臂に対する記述が中心であり、作例では八臂像が主流であることが明らかとなった。さらに、四臂や六臂の宇賀弁才天像は、史料および作例の間に共通点が見出されなかったため、やはり個々に展開した姿と考えるべきであろう。なお、十臂の宇賀弁才天を描いた作例は管見の限り存在せず、室町時代以降の作例が確認される十臂弁才天を指している可能性が考えられる。

## 二 同一画中に描かれる尊格

### 二(一) 大黒天と毘沙門天

『金光明最勝王経』などを典拠とする金光明経系弁才天と宇賀弁才天との間には、弁才天と同一画中に描かれる尊格に著しい変化が見られる。金光明経系弁才天は、同経典に登場する四天王や吉祥天と共に描かれるのが通例だが、宇賀弁才天の場合には金光明経によらない尊格が多く登場するため、ここでは特に注目すべき尊格を、史料および実際の作例から確認することにしたい。

執筆者が確認する限りにおいて、宇賀弁才天の絵画作例に描かれる尊格は、以下の五通りに分類することができる。

- 一、天部：大黒天・毘沙門天・荼枳尼天・聖天・吉祥天・摩利支天
- 二、明王部：愛染明王・不動明王
- 三、その他の神仏：観音菩薩・荒神・蔵王権現・龍神・春日本地仏・稻荷神
- 四、人物：役行者・弘法大師・理源大師・聖徳太子・中臣鎌足・男性人物・女性人物
- 五、生物：龍・狐・春日神鹿

複数の作例を俯瞰して気付くのは、大黒天と毘沙門天が描かれる頻度の高さである。宇賀弁才天像として確認した絵画作例六七例のうち、大黒天は最も多く三五例に該当し、次いで

毘沙門天が一五例に確認できる。大黒天は『金光明最勝王経』諸天薬叉護持品第二十二の中にも、薬叉と眷属が列挙される中に「大黒」の名前のみ登場するが、弁才天と直接関わる描写はなく、平安時代以前の作例にも弁才天と共に描かれるものは見られないことから、宇賀弁才天信仰の隆盛と共に関係性が強調されるようになったと考えられる。

また、「浄瑠璃寺吉祥天像厨子」(図二)の八臂弁才天のように、『金光明最勝王経』を典拠として四天王と共に描かれる例は早くから見られるが、特に毘沙門天が単尊で描かれるのは、大黒天と同じく宇賀弁才天信仰の流れを受けてのことであろう。その他の尊像は該当例も少数であるため、この二尊は宇賀弁才天信仰において非常に重要な役割を担う尊格であったと考えられる。また、この点に関して、東京都大圓寺蔵「三天大黒天像」(図二七)は、頭上に宇賀神を乗せ、甲冑を纏い、左右に金囊と宝棒を執るといふ非常に折衷的な姿をしており、三天の密接な習合関係を象徴している。

大黒天に関しては、山本ひろ子氏が台密の史料から詳細な考察を加えており「山本一九八」<sup>1)</sup>、その特徴を、①闘争神・奪精神としての大黒天、②叡山の守護神としての大黒天(堅牢地神・天鼓雷音仏の垂迹)、③福神としての大黒天、④戒法・一心三観の本尊、という四点に分類している。とりわけ②の点では、『金光明最勝王経』の堅牢地神品との関係性が想起される。

また、台密の戒家に関する密教説を集めた『溪嵐拾葉集』巻第百八「真言奥秘抄」では、大黒天と他の尊格の同一性に関して以下のように記述している。

- 一。山門相承ノ四ヶ頓法ノ事 vain 字萬法於出寶珠故也(中略) ham 字不動一體并堅牢地神ナルカ故也。(中略) 大黒ト者。等流卑賤ノ形ニシテ。天鼓雷音ノ垂迹也。本地ハ釋迦如來也。又三輪明神和國影現ノ貌今ノ大黒也。本地は大黒。垂迹是山王。即チ大黒也云(中略)
- 一。此尊ノ異形事 或ハ不動一體。或愛染一體。或毘沙門一體。或辨才天一體。或聖天一體。或吒天一體。或山王一體。或降三世一體。或觀音一體。或文殊一體。或釋迦一體。或大日一體

(『溪嵐拾葉集』巻第百八五七)

すなわち、ham字を介して大黒天・不動明王・堅牢地神は同体であること、本地を釈迦如来として天鼓雷音仏の垂迹であること、三輪明神の本地は大黒天で山王権現もその垂迹であること、さらに、愛染明王・毘沙門天・弁才天・聖天・茶枳尼天・山王権現・降三世明王・觀音菩薩・文殊菩薩・大日如来は大黒天の異形であることなどが説かれているのである。中でも、比叡山の鎮守である山王権現と同一視されていることは、大黒天が特に重要視される尊格であったことを示しているよう。

また、『溪嵐拾葉集』を編纂した光宗の師で、同じく戒家の血脈に連なる興円の著作『円戒十六帖』には、「口傳云。老翁ト者大黒天神也。老ト者久成正覺之義也。其本地堅牢地神也。

五七 『大正蔵』七六、八六二b・八六三a。

〈中略〉弁才天ノ寶冠ノ内ニ有「白蛇」。頭ハ老翁也。此ハ大黒天神也。大黒弁才ハ陰陽父母。」<sup>五八</sup>と記されており、大黒天と堅牢地神のほか、宇賀神の同体説も存在していた。この宇賀神同体説については後述するが、大黒天と弁才天を陰陽の父母、すなわち夫婦と見なす教説は、『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』に関わる次第書の『弁才天修儀私』にも「可レ觀ニ自身ハ大黒、本尊ハ弁才ト」。為ニ夫妻ト一切世間ノ度ニ貧窮ノ衆生ヲ云々<sup>五九</sup>と見え、延元二年（一三三七）上梓の『金峰山秘密伝』卷上「天河辯才天習事」では、弁才天の性質を語る中で、「亦成ニ堅牢地神ノ妻女ト」。大黒天也<sup>六〇</sup>と述べられている。とりわけ、『金峰山秘密伝』の著者である文観に注目すれば、興円の弟子で光宗の師にあたる恵鎮と共に、後醍醐天皇のもとで北条高時に対する調伏祈禱をおこなうなど、真言僧でありながら戒家と接触している。また、『溪嵐拾葉集』において、弁才天の靈地に天川・竹生島・巖島の三所が挙げられる一方で、『金峰山秘密伝』には天川・竹生島・江島・巖島の四所が挙げられるなど、文観の弁才天に対する認識は、戒家のそれと少なからず通底する性格のものであったと考えられる。

一方で、『溪嵐拾葉集』には、毘沙門天についても以下のような説が述べられる。

次。都拔毘沙門事 示云。身著ニ甲冑ヲ帶太刀ヲ。是ハ東方都拔國ノ出現ノ相也。故號ニ都拔毘沙門ト也。山門毘沙門堂毘沙門天是也<sup>云云</sup>。又云。左手捧ニ寶塔ヲ。右手ニ取ニ寶捧ヲ。是即北方天也。帝釋眷屬也。此兩種ノ毘沙門者。觀音所變ノ多聞天也〈中略〉

一。功能事 示云。此尊與ニ如意寶珠一體ニ習也。故法花云。我獻ニ寶珠。世尊納受ト説ケリ。即指ニ此尊ノ種子ト也。此故ニvai字ト者。字體萬法能生ノ根元。如意寶珠ノ種子也〈中略〉

一。四種成身ニ種斷惑云事〈中略〉多聞天者北方天故。天鼓雷音分身也。

〔『溪嵐拾葉集』卷第三十八六一〕

いわゆる兜跋毘沙門天と宝塔・宝棒を執る毘沙門天は観音の化身であり、天鼓雷音仏と同体であること、種子を宝珠としてvai字を充てること、という二つの点が語られている。また、同じく『溪嵐拾葉集』卷第三十六「辯才天法秘決」には、「宇賀辨財主トルニ福德」。是観音所變ノ辨才也。此時ハ以テom字ニ爲ニ種子。om字即寶珠ナル故也<sup>六二</sup>との記述があり、宇賀弁才天が観音の化身であること、宝珠を種子としてom字を充てることなどが説かれる。

宝塔・宝棒を執る毘沙門天像は親王院本や東寺本などに見え、種字は異なるものの、両者が宝珠を種子とすることから、毘沙門天と宇賀弁才天が間接的に同体とされていたと考えら

五八 『續天台宗全書』圓戒一・重授戒灌頂典籍』、春秋社、一九八九。

五九 山本ひろ子『異神』中世日本の秘教的世界』平凡社、一九九八。

六〇 日本大蔵経編纂会編『日本大蔵経』一七、日本大蔵経編纂会、一九一四。

六一 『大正蔵』七六、六二九a・六二九b。

六二 『大正蔵』七六、六二〇b。

れる。また、「真言奥秘抄」の中では毘沙門天が大黒天の異形とされていたが、両者が共に天鼓雷音仏と同体であることを考慮すれば、天鼓雷音仏を介して間接的にも同体であるということになる。

偽経・次第には、こうした同体説を前提として考えると考えられる記述が見られ、『宇賀神将陀羅尼經』には大黒天の真言が、『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』には大黒天・毘沙門天・不動明王の真言が挙げられている。すなわち、弁才天・大黒天・毘沙門天の三者は、いくつもの同体説で繋がれており、しばしば宇賀弁才天像の作例中に描かれることは、必然的であったと言えよう。

## 二(二) 大黒天と宇賀神

前述のように、『円戒十六帖』においては大黒天・宇賀神同体説が説かれる。ここで『溪嵐拾葉集』巻第四十一「秘密要集」に示される記述に注目したい。

一。大黒天神名字事 仰云。大黒<sub>ト</sub>者。一切衆生ノ元明惑。即貪瞋癡之三毒也。仍五大院ノ先徳ハ三惑<sub>ト</sub>釋給ヘリ。然而只三毒習也。瑜祇經第七品本有俱障自我所生障有本俱本輪。是名五輪觀云ヘルハ。是貪瞋癡三毒見<sub>タリ</sub>。是<sub>ラ</sub>大黒<sub>ト</sub>云也。〈中略〉黒<sub>ト</sub>者無明十二天中ノ伊舍那天也。

〔溪嵐拾葉集〕巻第四十一(六三)

『金剛峯楼閣一切瑜伽瑜祇經』(以下、『瑜伽瑜祇經』とする)を引き合いに出しつつ、大黒天が貪瞋癡の三毒であることを示し、伊舍那天との関係性も匂わせている。三毒に関する説は、すでに五世紀頃の『雜阿含經』に見え、釈迦が舍利弗に説いた毒蛇から身を守る偈において、以下の記述がある。

一切諸惡毒 無能害我身 貪欲瞋恚癡 世間之三毒 如此三毒惡 永除名佛寶 〈中略〉  
佛破一切毒 汝蛇毒今破

〔雜阿含經〕巻第九(六四)

ここでは、精神的な問題である貪瞋癡の三毒が、蛇の毒に擬せられている。一方で、山本ひろ子氏は、『溪嵐拾葉集』から「以<sub>二</sub>白蛇<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>體。蛇身是三毒極盛ノ體<sub>ナル</sub>故<sub>ニ</sub>。三惡道ノ攝<sub>ル</sub>也<sub>六五</sub>」との記述を引用し、宇賀神に関して「蛇身は衆生と共通する「三毒極成ノ体」であることにより、ひるがえって「三惡道」を統括することが可能となるのである。」「山本一九九八」と指摘している。ここで、宇賀神が統御する「三惡道」が如何なるものであるかを

六三 『大正蔵』七六、六三七c。

六四 『大正蔵』二一、六一b。

六五 『大正蔵』七六、六二〇b。

『溪嵐拾葉集』に求めると、「三世諸佛爲<sub>レ</sub>衆生<sub>一</sub>雖<sub>レ</sub>施<sub>二</sub>福智<sub>一</sub>。荒神上首多縛天王成<sub>レ</sub>眞。遣<sub>二</sub>三神<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>奪<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>福惠<sub>一</sub>。三神<sub>ハ</sub>者貪欲飢渴障礙等<sub>ノ</sub>三惡使者是也」<sup>六六</sup>とあり、弁才天の持つ劍と宝珠によつて障礙神と飢渴神が除かれるという。

宇賀神が貪欲神・飢渴神・障礙神を調伏するという説は『仏説宇賀神王福得円満陀羅尼經』にも登場し、舍利弗が釈迦に問答するかたちで、三者の性質が語られる。すなわち、須達長者が七度裕福になったが、その度に貧困に転じてしまった。それは須達長者が仏事を疎かにし、荒神の怒りを買つたためである。荒神の上首には多婆天王（多縛天王）がおり、配下に貪瞋癡の三毒を使者とする、というものである。

ところで、この須達長者は、吉田神道家卜部家の所蔵による『仏説辰狐大王菩薩一字秘密速疾成就式經』の宇賀神縁起譚にも登場する。こちらは、須達長者が布施をおこなう中で、一人だけ受けられない乞児がおり、その乞児を救うために辰狐大王菩薩（茶枳尼天）が宇賀神を召喚するという内容である。弁才天の名は記されないものの、宇賀神の容貌は「其形如<sub>二</sub>天女<sub>一</sub>。白蛇<sub>ヲ</sub>爲<sub>ス</sub>冠<sub>ト</sub>。具<sub>二</sub>足<sub>セリ</sub>八臂<sub>一</sub>」<sup>六七</sup>とあり、まさに宇賀弁才天の姿である。茶枳尼天との関係性も注目されよう。

荒神を詳細に説く史料には、成立を鎌倉時代後期に遡る『荒神縁起』がある。同縁起に関しては高橋悠介氏の論考があり「高橋二〇〇六」、注目すべき指摘をまとめると次のようになる。

①荒神は日本で独自に展開した神である。②荒神と聖天の一体説が一二世紀中頃までに成立していた。③縁起では複数の説話が語られるが、「荒神の存在を知らない者に対し何らかの障碍があつて、それが荒神の障碍であると明かされ、荒神を供養することで所願が成就する」という流れは共通する。④荒神は完全な護法善神ではなく、恭敬しないと行者に災いをなす。両義的な性格を有する。⑤多婆天王の名は荒神信仰と毘沙門天信仰の交渉を示唆している。⑥如来荒神は金剛薩埵に像容が似ており、『瑜伽瑜祇經』注釈書の影響が見られる。

ここで、宇賀弁才天関係の史料を確認すると、③は『仏説宇賀神王福得円満陀羅尼經』に説かれる逸話にも共通し、違いは宇賀神（弁才天）が登場する部分のみである。④の両義性も、仏事を怠つた須達長者に障礙をなす点に見出すことができる。また⑥は、『瑜伽瑜祇經』「一切如来大勝金剛心瑜伽成就品第七」が解釈される中で、金剛薩埵と荒神が共に障礙の象徴であることから関連付けられ、金剛薩埵が如来荒神の像容に影響を与えたというものである。ここで思い出されるのは、「秘密要集」において、大黒天と三毒の関係性を記す過程で『瑜伽瑜祇經』第七品が引用されていたことである。

さらに高橋氏は、荒神供は修するか否かが法脈によつて異なり、恵鎮と光宗の属する黒谷派では荒神供ではなく如法聖天供が修されていたことを指摘している。すなわち、光宗の法流では荒神供を行っていないため、『溪嵐拾葉集』の荒神に関する所説は、『荒神縁起』に説かれるような荒神イメージを巧みに取り入れて成立したものと見えよう。高橋氏は『最勝護

六六 『大正蔵』七六、六一〇b。

六七 伊藤聡「吉田文庫所蔵の弁才天関係偽経について…その翻刻と紹介」『むろまち』二、一九九三、四〇・四六頁。

国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』に宇賀神と荒神の一如説が説かれることから、謙忠が荒神の教義形成に関わったと推測している。詳細は次章で確認するが、謙忠は一三世紀半ばに活動していたとみられる人物である。彼が荒神の教義形成に関わっていたとなれば、一三世紀中葉の段階で、すでに弁才天と荒神との関係が形成されていたということになる。

このように、荒神が障礙神と位置付けられる一方で、『溪嵐拾葉集』卷第三十九「多聞天悉決事」には「又云。諸天部<sup>三</sup>摩耶戒ヲ授ル事。隨分祕藏事也。天部者大旨ハ忿怒形也。故ニ行者不如法ナル時。必成<sup>レ</sup>嗔令<sup>二</sup>障礙<sup>一</sup>。三摩耶戒ヲ授タレハ。柔和ノ慈悲心<sup>三</sup>住シテ不<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>障礙<sup>一</sup>也」<sup>六八</sup>という記述がある。天部はおよそ忿怒形であるがゆえに、道理を外れた行者には障礙をなすが、三昧耶戒を授ければ温厚な性格になり、障礙をなさないという。つまり、天部の諸尊は障礙神としての性格を有する両義的な尊格だということである。であるならば、大黒天は三毒の象徴・両義的性格において荒神と同義的な尊格であると言えるよう。

ここでさらに、「秘密要集」において、大黒天と伊舎那天が関連付けられていたことに注目したい。伊舎那天は欲界第六天を居所とし、第六天魔王と同一視される尊格である。伊藤聰氏は、第六天魔王と荒神が中世後期に同一視されるきっかけを鎌倉・南北朝期の史料に求め、毘那夜迦（聖天）を介して両者が早い段階で結びつくことを指摘している（伊藤 二〇一一）。また、同氏が引用する一四世紀半ばの『神道雑々集』には、「大荒神<sup>ト</sup>者、色界第四禅居名曰<sup>二</sup>摩醯首羅天<sup>一</sup>大梵天異名、欲界第六天<sup>ニテハ</sup>曰<sup>二</sup>毘那夜迦神<sup>ト</sup>、亦号<sup>ス</sup>宇賀神<sup>ト</sup>」<sup>一</sup>との記述があるという。すなわち、大黒天・荒神・第六天魔王・毘那夜迦・宇賀神は、直接的または間接的に同体と見なされるべき尊格であったのである。

そしてまた、大黒天は「真言奥秘抄」において、三輪明神・山王権現と本地垂迹関係で結ばれていた。三輪明神を祀る大神神社は、祭神を大物主として『延喜式神名帳』に記されるが、この大物主神は『日本書紀』巻第一「神代上」において、「一書曰。大國主神。亦ノ名、大物主神。亦ハ號<sup>ス</sup>二國作大己貴命<sup>ト</sup>」<sup>六九</sup>として、大國主神・大己貴神の異名とされる。

さらに、彌永信美氏は、叡山において一三世紀後半から一四世紀前半には三輪明神と大黒天の同体説が完全に確立されており、大黒天と大國主との習合に関する最古の文献は一三世紀後半の『塵袋』であると指摘している（彌永 二〇〇二）。同氏は、『塵袋』の記述を語呂合わせ程度の内容に乏しい記述と判断しているが、大國主神・大己貴神に関しては、神宮文庫本『豊受皇太神御鎮座本紀』に「大國魂神名曰<sup>二</sup>宇賀靈、大辯財天子<sup>一</sup>。即御饌都神也。」<sup>七〇</sup>という記述がある。神宮文庫本の奥書によれば、貞治六年（一三六七）に転写を行っており、遅くとも一四世紀半ばには、大國主神と宇迦之御魂神・弁才天・御食津神の同体説が存在していたことになる。

以上を簡潔にまとめると、大黒天は三輪明神（大物主神）と同体、大物主神は大國主神と同体、さらに大國主は宇迦之御魂神、すなわち宇賀神と同体という関係にある。そして、『円戒十六帖』の宇賀神・大黒天同体説を思い返すと、これら諸神は、荒神・聖天・第六天魔王・

六八 『大正蔵』七六、六三一 a。

六九 『新訂増補国史大系』日本書紀前編、吉川弘文館、一九八五。

七〇 『神道大系』九二、神道大系編纂会、一九九三。



弁才天を巻き込みつつ、一連なりの円環を成しているのである。

## 二(三) 弁才天と三面の神

前出の『仏説辰狐大王菩薩一字秘密速疾成就式経』は、辰狐大王菩薩が八臂天女形の宇賀神を召喚するという流れであった。彌永氏の論考によれば、辰狐大王菩薩、すなわち茶枳尼天と弁才天との関係は、平安時代末期にまで遡るようである。同氏は、守覚法親王による一二世紀末の『御記』において、東寺の夜叉神として三面六臂で中央に聖天・左に茶枳尼天・右に弁才天を配する「摩多羅神」という尊格が登場することを挙げ、一六世紀前半の『神祇拾遺』などに記される三面大黒天は一四世紀以降に摩多羅神の影響を受けて生まれたとの見解を述べている〔彌永二〇〇一〕。

この『神祇拾遺』に挙がる三面大黒天は、京都府東寺蔵「三面大黒天像」のように、大黒天の両脇に毘沙門天と弁才天を配する三面六臂像を指していると考えられるが、管見の限り室町時代以前の作例は見られず、近世をさほど遡らない時代に視覚化されたと思われる。しかし、前掲の大圓寺所蔵「三天大黒天像」(図二七)は、室町時代に比定される作例であり、三面六臂像に先んじて、京都府延暦寺蔵「大黒天半跏像」のような甲冑を着けた大黒天像に毘沙門天や弁才天の特徴を加えて生み出されたと考えられる。

筆者が知る限りにおいて、これら三天一体の大黒天像は彫刻のみ確認されるものであるが、その一方で、聖天・茶枳尼天・弁才天の習合とみられる例は、カウンティ美術館所蔵の彫像を除けば、大阪府立美術館蔵「茶枳尼天曼荼羅」(図二八)など、絵画にしか見いだせない。『御記』の三面六臂像とは、三面それぞれの位置と、十二臂という点で異なっているが、「摩多羅神」を元に制作されたとみてよからう。

また、建保七年(一二一九)の奥書がある寂澄筆『ダ枳尼天法』(ダは口に毛)には、三大王子として天女子・赤女子・黒女子が挙げられている<sup>七二</sup>。その三大王子は南北朝時代頃の成立とみられる『篋篋内伝金玉兔集』にも見え、「己巳、辰狐王ノ三女子、此ノ國<sup>ニ</sup>飛<sup>ヒ</sup>來リ、天女ハ嚴嶋、赤女ハ竹生嶋、黒女ハ江嶋、三州垂迹<sup>シ</sup>給<sup>フ</sup>日也。」<sup>七三</sup>と、それぞれ弁才天の靈地にあてられている。さらに、『仏説宇賀神将十五王子獲得如意宝珠経』には、宇賀神王の供養を巳または亥の日とするよう指示されており、茶枳尼天と弁才天の結び付きが陰陽道にも影響している様子が確認される。

このように、弁才天と茶枳尼天を一体とする教説は、鎌倉時代中後期の成立とみられる『源平盛衰記』巻第一の「清盛行大威徳法附行陀天並清水寺詣事」にも、次のような形で語られている。

或る時蓮臺野にして大きな狐を追出し、弓手に相付けてすでに射んとしけるに、狐忽ち黄女に變じて、莞爾と笑ひ立向ひて、や、我命を助け給はゞ、汝が所望を叶へんと

<sup>七二</sup> 神奈川県立金沢文庫編『陰陽道×密教』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。

<sup>七三</sup> 『神道大系』一六、神道大系編纂会、一九八七。

云ひければ、清盛矢をばづし、如何なる人にておはずと問ふ、女答へて云く、我は七十四道の中の王にて有るぞと聞ゆ、さては貴狐天王にておはしますにやとて、馬より下りて敬ひ屈すれば、女又本の狐と成つて、こう／＼鳴いて失せぬ、清盛案じけるは、我財寶にうゑたる事は荒神の所爲にぞ、荒神を鎮めて財寶を得んには、辨才妙音には如かず、今の貴狐天王は妙音の其一つなり、さては我陀天の法を成就すべき者にこそとて、彼の法を行ひける

『源平盛衰記』巻第一七三

ここに引用したのは、蓮台野を訪れた平清盛が狐を矢で射らんとした時のエピソードである。清盛が射ろうとした大きな狐は、女に変じたのち、「貴狐天王」、すなわち茶枳尼天であることが判明する。その正体を知った清盛は、女を前にして平伏し、女は狐の姿に戻って去って行く。ここで清盛が思案したところの内容は、自分が財寶を手に入れることができないのは、荒神の所為であつて、それを鎮めるには弁才天の助けを借りなければならぬ。そして、茶枳尼天は弁才天の側面であるから、私は茶枳尼天の修法を行うべきであるという。前述の通り、荒神は障礙神であるため、その性質をもつて、関わった人々の富や福徳を奪つてしまふ。また、その性質を統御していたのが宇賀神、すなわち弁才天であつた。荒神の障礙によつて富貴となる機会を逸していた清盛は、この弁才天に縋ることを考えたのである。しかし、実際には蓮台野で遭遇した茶枳尼天の修法を行うという。言い換えれば、茶枳尼天の修法を行うことは、弁才天の利益に縋ることと同義であり、それによつて荒神の障礙神としての性質が治められるということになる。このエピソードからは、鎌倉時代後半の段階で、弁才天と茶枳尼天とが同体と認識されていたことがわかる。

さて、ふたたび作例へ目を向けると、大阪府立美術館本の中央下方に描かれる半人半獣の男女や狐は、能満院蔵「天川弁才天曼荼羅図」（図一九／能満院本の口とする）に描かれる人物とほぼ同じ図様で描かれている。古川元也氏によれば、男性像を不動明王、女性像を愛染明王とし、ともに金胎不二を象徴すると『三天合行秘密次第』に説かれているという「古川二〇一〇」。男女像の両側に描かれる白狐は茶枳尼天像に象徴的なモチーフであるため、「天川弁才天曼荼羅図」が茶枳尼天曼荼羅図より取り入れたものと考えられよう。

一方で、「茶枳尼天曼荼羅」や「辰狐王曼荼羅」と呼ばれる作例（ここでは便宜上、茶枳尼天曼荼羅に統一する）には、個人蔵本（図三〇）や和歌山県宝寿院蔵本のように、三面の中心に聖天、左右に弁才天・茶枳尼天を配する系統も存在する。白狐に乗るといふ点は共通しているが、宝寿院本が大阪府立美術館本と同じく十二臂であるのに対し、個人蔵本は六臂の姿をとり、『御記』の三面六臂像に最も近い形である。

さらに、このパターンで注目されるのは、東京国立博物館本（図三〇）である。同作例は上段に十二神将を、中段には十二臂像、下段に十五童子を描く。十二神将は、秀範による鎌倉時代の『乙足神供祭文』に、辰狐王と共に「謹請十二神式神使者」<sup>七四</sup>とあるものが該当

七三 『物語日本史大系』三、早稲田大学出版部、一九二八。

七四 神奈川県立金沢文庫編『陰陽道×密教』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。

しよう。十二臂像は、先の二例のような〔無所不至印・無所不至印・日輪・月輪・劍・繖索・宝珠・筐・五鈷杵・五鈷鈴〕という組み合わせに対して、中央上部の無所不至印二手と中央下部の二手を除き、「宝珠・鉢・法輪・弓・劍・宝棒・印鑰・箭」という、宇賀弁才天と共通する持物を執る。また、十五童子は弁才天十五童子像と同様の描かれ方をしており、中央には大黒天が配される。すなわち、この作例では、三面十二臂の茶枳尼天を描きつつも、持物や眷属、大黒天など、弁才天十五童子像の特徴を色濃く示しているのである。

前述のように、宇賀弁才天像が制作されはじめる鎌倉時代末期には、弁才天・茶枳尼天・聖天または弁才天・大黒天・毘沙門天を三天一体とする教説が存在していたが、鎌倉時代末期から南北朝時代にかけては、まず弁才天と他の尊格をそれぞれ独立した形で配置する構図（図一〇）がとられた。室町時代以降、この三天を一体の姿で表わしたものが、いわゆる「茶枳尼天」や「三天大黒天」であったと考えられる。その証左として、茶枳尼天像のうち、独立像として表わす例は、メトロポリタン美術館蔵「茶枳尼天像」（図三二）などのように、制作を鎌倉・南北朝時代に遡る作例が確認されているが、三天合行像として表わす例は、管見の限り、室町時代以降に制作された作例に限られる。また、前述の東京国立博物館本や松尾寺本のように、折衷的な構図をとる茶枳尼天像は、その中間的存在と位置付けられよう。

## 二（四） 荒神と愛染明王

古川氏が紹介される『三天合行秘密次第』の所説では、愛染明王と不動明王が金胎不二の象徴とされていたが、この二尊は宇賀弁才天像の作例中にも数例に描かれている。それぞれを確認すると、両尊格が描かれるものは親王院本の一例、不動明王のみ描かれるものは上善寺本、油日神社本の二例、愛染明王のみ描かれるものは東京国立博物館本（図三三）、個人蔵本（図三四／以下、個人蔵本とする）、別の個人蔵本（図三五／以下、個人蔵本とする）、松尾寺本「愛染明王像」の四例である。

ここで愛染明王に注目すると、中世に遡る東京国立博物館本と個人蔵本「および口は、画面の中心から左右対称な位置に配置されていることがわかる。とりわけ個人蔵本」では、弁才天・大黒天・毘沙門天の三天が、ちょうど上向き三角形を構成するように配されているのに対し、子島荒神・愛染明王は上段左右へ円窓のように配されており、この二尊は三天とは区別されたうえ、等置されているように見える。

弁才天と愛染明王の関係については、田夫愛染法の本尊とされる蛇形愛染図を介して愛染明王と宇賀神が干渉することを、山本ひろ子氏「山本一九八八」や伊藤聡氏が指摘している。伊藤氏が「愛染明王の種子たる卍字を煩惱の形象たる蛇形に見立てることで、凡聖不二・煩惱即菩提を具象的に表示する」（伊藤二〇一一）と述べるように、田夫愛染法では蛇形が煩惱、つまり三毒・障礙を象徴することが重要な鍵であった。

その一方で、障礙神としての特徴は、荒神と愛染明王とを結び付ける鍵ともなっている。愛染明王の本軌である『瑜伽瑜祇経』には、金剛薩埵との同体が説かれており、高橋悠介氏は、『荒神縁起』には『瑜祇経』の引用が顕著にみられ、「如来荒神が金剛薩埵や愛染明

王の特徴をふまえて造形された」と指摘している。「高橋二〇一二」。『瑜伽瑜祇経』の注釈過程において、障礙の象徴として金剛薩埵と荒神が結び付けられていたことは、すでに確認した通りである。とすれば、荒神と愛染明王は、金剛薩埵を媒体として非常に近い存在であったと言えよう。

すなわち、三毒・障礙という二つの要素を鍵として、一方では愛染明王と宇賀神が、他方では愛染明王と荒神が、それぞれ等置される関係にあったのである。宇賀弁才天像の作例中において、愛染明王と荒神が対照的な位置に配置されていたのは偶然ではなく、やはり『瑜伽瑜祇経』の注釈活動が影響を及ぼした結果とみるべきであろう。

ここでさらに、荒神の像容に関して触れると、一面六臂の如来荒神・一面四臂の子島荒神・八面八臂に忿怒相の荒神（便宜上、忿怒荒神とする）の三パターンに集約される。しかし、先の東京国立博物館本や個人蔵本<sup>1</sup>が子島荒神、個人蔵本<sup>2</sup>が忿怒荒神に該当する一方、管見の限りでは如来荒神を伴う宇賀弁才天像は見出せない。

ここで再び高橋氏の論考を参照すると、『荒神縁起』の忿怒荒神と如来荒神に関わる所説を挙げ、「障礙神としての面が強いのが前者で、鎮まった荒神が如来荒神に相当するとみることでもきよう」[高橋二〇一二]との見解を述べている。同氏の説に従うならば、如来荒神はすでに障礙神としての性格を失った姿、つまり宇賀弁才天による統御が不要の状態である。一方、忿怒荒神は荒ぶる性格を残しており、宇賀弁才天に統御されるべき対象である。このように考えると、子島荒神にしても、統御されるべき障礙神として描かれているのではないだろうか。すなわち、宇賀弁才天像の荒神が子島荒神と忿怒荒神の姿で描かれるのは、宇賀弁才天との間に、統御する側とされる側という関係が存在するためだと考えられるのである。

## 二（五） その他の尊格

すでに前章で触れたように、弁才天像には龍または龍神を伴う作例が見られる。龍・龍神が描かれる場合、静嘉堂文庫蔵「妙音弁才天像」(図二二)や金刀比羅宮所蔵「弁才天十五童子像」のほか、個人蔵「弁才天十五童子像」(図三六)のように、弁才天の下方から宝物または宝珠を献ずる構図をとる場合が多く、『溪嵐拾葉集』卷第三十七「善女龍王鱗事」にある「因物語云。高野大師善女龍王<sup>ニ</sup>授<sup>ニ</sup>灌頂<sup>一</sup>給<sup>シ</sup>之時。觀施等種種物有<sup>レ</sup>之中<sup>ニ</sup>。我形見<sup>ニ</sup>トテ鱗一枝大師<sup>ニ</sup>奉<sup>レ</sup>獻<sup>レ</sup>之。」<sup>七五</sup>という教説が関係している可能性も考えられるが、管見の限り関係を明確に説く文献は見出せない。

しかし、『妙法蓮華経』「提婆達多品」に対する考察で、山本ひろ子氏が以下のように述べている。

八歳の龍女とは、畜類／女／幼少という、三つのネガティブな属性を身に負う存在であった。(中略)龍蛇形を煩惱や三毒に擬える比喻が八歳の龍女と結びついて、中世の

七五 『大正蔵』七六、六一七a。

叡山では、龍女は十六丈の蛇形であったとの言説が派生した。

(山本ひろ子「龍女の成仏…『法華経』龍女成仏の中世的展開」<sup>七六</sup>)

個人蔵本(図三二六)やボストン美術館本では、龍が宝珠を献ずるかたちで描かれているが、山本氏の説に従うならば、この龍を龍女と見なすことができよう。実際に『妙法蓮華経』「提婆達多品」では、娑伽羅龍女の娘である龍女が成仏するにあたり、「爾時龍女有一寶珠。價直三千大千世界。持以上佛。佛即受之。」<sup>七七</sup>と、龍女が釈迦へ宝珠を献上する場面があり、三毒を介して弁才天信仰へ取り込まれた龍女を象徴的に描いた姿とも考えられる。つまり、龍・龍王のうち、前者は龍女を、後者は龍王を表しているとすれば、それぞれの持物が宝珠と宝物に描き分けられていることは必然的とも言えよう。

そのほか、宇賀弁才天像には個人蔵本(図三七)や東寺本のように、十五童子に紛れて小さく男女像が描かれるものがある。偽経や次第を参照しても、明確に姿が示されない尊だが、金沢文庫本『弁才天』には、弁才天次第末尾に「此三天使者二人アリ一人ハ須臾馳走神一人ハ頓遊行神是也」<sup>七八</sup>とあるため、この須臾馳走神と頓遊行神の二人を表している可能性もある。「此三天」が何を指すかは『弁才天』に明示されないが、前掲の『乙足神供祭文』に「謹請頓遊行式神使者 謹請須臾馳走式神使者」<sup>七九</sup>とあることから、茶枳尼天・弁才天・聖天の三天を指しているとも考えられる。いずれにせよ、宇賀弁才天と茶枳尼天は、眷属においても共通する関係にあったと言えそうである。

以上、確認してきたように、宇賀弁才天信仰は史料が先に成立したと考えられるが、その図像作例は時代の経過とともに独自の発展とも言うべき変化を遂げていた。さらには、弁才天十五童子像のように各尊が独立して圍繞する構図から、茶枳尼天曼荼羅のように一体化した構図へ派生したと考えられるのである。また、その背景にある信仰は、複数の尊格が取り込み取り込まれるという重層的な団体説から成り立っていたと言えよう。

### 三 宇賀弁才天から十臂弁才天へ

#### 三(一) 天川弁才天と十臂弁才天

これまでは、一三世紀中葉より隆盛をみせる宇賀弁才天信仰を、図像比較を主軸として、『溪嵐拾葉集』をはじめとする天台僧によって記された史料を中心に考察してきた。その中で、いわゆる弁才天十五童子像(弁才天曼荼羅)と呼ばれる図像に描かれる弁才天の姿は、必ずしも偽経や次第に記された特徴とは一致しないものの、同一画面上に描かれた他の尊格は、偽経や次第に示される神仏の同体関係を具現化したものであった。こうした宇賀弁才天

七六 山本ひろ子「龍女の成仏…『法華経』龍女成仏の中世的展開」『変成譜…中世神仏習合の

世界』春秋社、一九九三。

七七 『大正蔵』九、三五〇。

七八 向坂卓也「称名寺聖教に見る宇賀神関係史料について…翻刻と紹介」『金沢文庫研究』

三一八、二〇〇七、二二一、三五頁。

七九 神奈川県立金沢文庫編『陰陽道×密教』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。

信仰の発達には、台密の戒家が中心的な役割を果たしたとの指摘がなされているが、次章で考察の中心となる「江島縁起」の中にも、宇賀弁才天信仰の断片を見出すことができ、その成立背景には、一三世紀前半の相模国周辺における天台僧の活動が見えてくる。以上の点を考え合わせると、一三世紀以降、俄かに隆盛を見せ始める宇賀弁才天信仰は、台密の教説を中心に形成され、地方へ足を伸ばした天台僧によって伝播されたといえよう。

ところで、弁才天十五童子像において、宇賀弁才天とともに描かれる大黒天と毘沙門天、あるいは茶枳尼天と聖天が、三天大黒天や茶枳尼天（三天合行像）として、室町時代以降に合体像として表現されるようになったことは、すでに確認した通りである。また、そういった三天一体の神々は宇賀弁才天の発展形態の一つとして捉えることができるであろう。しかし、ここにまた一つ、異なる発展形態とも言うべき弁才天が存在する。それが、十臂弁才天である。

前章でも触れた通り、十臂弁才天は、三つの蛇頭に十臂の身体を持つ弁才天である（図二三）。その初出は、文観自撰とされる『金峰山秘伝』巻上「尊像習事」とみられるが、十臂像の存在が示されるにとどまっている。また、巻下「大辨才功德天法。吉野 天河 此名<sup>二</sup>吉野熊野宮法<sup>一</sup>」<sup>八〇</sup>に次第が記されているが、やはり八臂に「<sup>一</sup>弓<sup>二</sup>・<sup>三</sup>鎚<sup>四</sup>／<sup>五</sup>劍<sup>六</sup>／<sup>七</sup>宝棒<sup>八</sup>／<sup>九</sup>箭<sup>一〇</sup>／<sup>一一</sup>輪<sup>一二</sup>」といった持物を執り、眷属に十五童子が挙げられるなど、宇賀弁才天の特徴の範疇を出るものではない。したがって、一四世紀前半の時点で、十臂弁才天の図様が確立していたとは考え難く、室町時代以降に絵画作例や偽経に十臂の姿が確認されるまでは、八臂の姿であったとみられる。

そのことを示すものとして、根津美術館本「弁才天十五童子像」（図三八）および東寺像「弁才天十五童子像」（図三九）が挙げられよう。前者の画面上部には、三つの山が描かれ、中央に当山派修験の祖とされる聖宝、右に前鬼・後鬼を連れた役行者、左に蔵王権現を描く。また、後者の画面上部にも、同じく右に前鬼・後鬼を伴う役行者、左に蔵王権現を描いている。このような背景に三山が描かれた弁才天像に関して、中島彩花氏は、「三山の構図自体は必ずしも大峯山に限らないが、弁才天曼荼羅における三山は「吉野・天川弥山（大峯山）・熊野」を表象し天川の弁才天であることを示す要素である」と指摘している「中島二〇〇九」。

先の『金峰山秘密伝』において天川が熊野・吉野とともに並べられており、巻上「天河辨才天習事」においても、「此<sup>レ</sup>吉野熊野中爲<sup>三</sup>不二ノ神體<sup>一</sup>也。故置<sup>二</sup>熊野吉野兩宮中間<sup>一</sup>此號<sup>二</sup>吉野熊野宮<sup>一</sup>也」<sup>八一</sup>とされるように、熊野山を胎藏界、金峯山（吉野）を金剛界とみなし、その中間に位置する天川を併せて、三山を一具のものとして認識されていたことがわかる。また、実際の大峯修験道においても、この三山を斗藪の行場として、熊野より大峯を経て吉野へ向かう場合と、その逆順を辿る場合があったという「鈴木 一九八一」。

さらに、天川弁才天を描くものとして、一五世紀の作とみられる京都府三室戸寺蔵「吉野曼荼羅図」（図四〇）が挙げられる。本作は、役行者が金峯山にて感得したとされる蔵王権

八〇 『日本大蔵経』一七、日本大蔵経編纂会、一九一四。

八一 『日本大蔵経』一七、日本大蔵経編纂会、一九一四。

現を中心部に置き、その周囲に吉野の諸神を並べたものである。画面上方は大峯山の景色を背景として、中央に天川の弁才天を描き、その右脇に小篠の大黒天、左脇に川上の地藏菩薩を配する。ここに描かれた天川弁才天に注目すると、頭上に宇賀神を乗せ、八臂の持物は「LⅠ・三弁宝珠／LⅡ・法輪／LⅢ・弓／LⅣ・宝棒／RⅠ・劍／RⅡ・鎚／RⅢ・箭／RⅣ・未詳（刀か）」となっている。三室戸寺が天台寺門派に属していたことは考慮せねばならないが、やはり吉野曼荼羅図においても天川弁才天は宇賀弁才天像として描かれている。

このように、背景に熊野山・大峯山・金峯山の三山を背景に描く弁才天像や、吉野曼荼羅図に天川弁才天として描かれる弁才天像については、八臂の姿をとり、持物のほかにも眷属や同一画中に描かれる尊格などから、宇賀弁才天と同じ特徴を有している。こうしたことから、天川弁才天の姿を表すバリエーションの一つとして十臂弁才天が認知され始めるまでの天川弁才天は、台密の教説において形成された宇賀弁才天像と同様の姿をとっていたと考えられよう。

### 三（二） 十臂弁才天の姿と偽経

このように、八臂の姿をとっていた時期を経て、室町時代には十臂像が制作されるようになる。現存する十臂弁才天像の絵画作例は、宇賀弁才天像に比して圧倒的に少ないため、管見の限り知りえたものを次に挙げてみよう。

- ①滋賀県石山寺蔵「天川弁才天像」（絹本着色／一五世紀／図四一）
- ②奈良県能満院蔵「天川弁才天曼荼羅図」一（伝詫間法眼筆／絹本着色／一六世紀／図二三）
- ③奈良県能満院蔵「天川弁才天曼荼羅図」二（琳賢筆／絹本着色／一五四八年／図四二）
- ④和歌山県親王院蔵「天川弁才天曼荼羅図」（絹本着色／室町時代末期）
- ⑤長野市立博物館蔵「天川弁才天曼荼羅図」（紙本着色／江戸時代）
- ⑥ワルシャワ国立博物館蔵「天川弁才天曼荼羅図」（絹本着色／江戸時代）
- ⑦メトロポリタン美術館蔵「天川弁才天像」（楕円形粘土板着色／江戸時代）

それぞれの構図に違いはあるものの、中央に描かれる十臂弁才天には共通の特徴がある。第一に、三つの蛇頭を持ち、中央の頭上には縦三連の宝珠を乗せ、それぞれの頭部からは三弁火焰宝珠を吐き出す。第二に、腕は十臂とし、上方より左第一手に宝珠、左第二手に俵、左第三手に宝珠、左第四手は右第四手と胸前で無所不至印を結び、左第五手には経巻を執り、同じく上方より右第一手に宝珠、右第二手に壺または釜、右第三手に宝珠、右第四手は左第四手とともに胸前で無所不至印を結び、右第五手には鎚を執る。下方からは二体の天女形人物が左右それぞれの足を支えており、弁才天の左右には上方から滑空するようにして飛天形人物が山なりに盛られた白飯を奉ずる。また、画面向かって弁才天の右後方には火にかけられた窯の上に立つ蛇頭二臂像、同じく左には俵の上に立つ蛇頭二臂像、前方には反花座に坐す蛇頭二臂像が描かれる。先に挙げたうちのメトロポリタン美術館本は、一〇センチ程度の

粘土板に制約があるため、三体の蛇頭二臂像は描かれませんが、①から⑥までの作例では、これらの特徴がおおよそ共通して描かれている。

眷属については、能満院本<sup>一</sup>、能満院本<sup>二</sup>、長野市立博物館本、ワルシヤワ国立博物館本の四例について、弁才天を圍繞するように一六人の童子が描かれ、それぞれが禽獣に騎座している。この十六童子は親王院本、メトロポリタン美術館本、石山寺本には描かれない。しかし、石山寺本の画面下方には、宇賀弁才天の十五童子と共通する図様で一五人の童子が描かれており、制作時期についても、十臂弁才天像の中では一五世紀と比較的早い時代と比定される石山寺本に、宇賀弁才天と共通する眷属が描かれることは、宇賀弁才天像から十臂弁才天像が生まれるにあたっての過渡的な特徴を示していると捉えることもできよう。また、画中には七種の構造物が描かれており、宝珠を乗せた台、瓶または壺のようなもの、籠のようなもの、杵と臼のようなもの、俵、太刀、経巻の束が、弁才天の前方または脇に配される。

では、このような特異な図像はどのように意味づけられているのであろうか。文献史料をもとに検討してみよう。十臂弁才天について記された史料として注目されるのは、大森照龍氏が和歌山県親王院の聖教中より紹介された『十臂弁才天次第口訣』二帖である。「大森一九九四」。大森氏の解説によれば、法光大師真雅の作とされる十臂弁才天の次第であり、奥書からは、第一の転写が天正八年（一五八〇）、第二の転写が貞享四年（一六八七）であることがわかるという。また、道場観には図像と同じ内容が示され、眷属には水天・火天・吉祥天・訶利帝母・三王子が挙げられていると説明されるが、翻刻は掲載されておらず、本稿執筆過程では、事情により実見することがかなわなかったため未詳である。

そこで、高野山内に十臂弁才天に関わる史料が所蔵されていないか確認したところ、金剛三昧院の聖教中に『十臂弁財天法』との表題を付された十臂弁才天法の次第を発見した（翻刻資料参照）。ここではその概要を確認してみよう。

同次第は、十臂の蛇頭人身形弁才天に関わる修法の過程を記したものである。表紙左上に「十臂辨財天法」、右下に「長老坊 仙弘」、内題に「辨財天十臂次第」とあり、奥書には「天文二〇年（一五五二）壬子九月一日書之」とされる。金剛三昧院の所蔵だが、現在は高野山大学図書館に寄託されている。また、同寺院の聖教中には、本史料以外にも十臂弁才天に関わる史料が伝存しており、奥書や筆者などから、いずれも一五世紀後半から一六世紀前半に記されたものであることがわかる<sup>八二</sup>。

このほかに本史料の類本として注目されるのが、大森照龍氏が紹介された前述の親王院蔵『十臂弁才天次第口訣』二帖である。同史料が第一の転写を天正八年（一五八〇）とする一方で、『十臂弁財天法』には天文二〇年（一五五二）の奥書があることから、『十臂弁財天法』は『十臂弁才天次第口訣』の第一転写よりも先じて筆記されたことがわかる。このことから、『十臂弁財天法』は、『十臂弁才天次第口訣』の祖本、もしくは同一の祖本を持つ写本である可能性が高い。

<sup>八二</sup> これらの詳細については、拙著「高野山金剛三昧院蔵『十臂弁財天法』の翻刻と紹介」『人間社会環境研究』三三、二〇一七、四八・五七頁、を参照していただきたい。



『十臂弁財天法』の内容は、十臂弁才天を本尊とする修法の過程を時系列に記述したものである。壇前での普礼から始まり、印呪・表白など、道場観を含む一連の作法を述べ、後半には、結願作法のほか、十臂弁財天法の由緒を語り、最後に真雅に仮託した口伝が記される。特筆すべきは、道場観を中心に述べられる十臂弁才天の尊容および眷属が、親王院・能満院・石山寺などに所蔵される「天川弁才天曼荼羅図」と少なからず共通する点で、先述の『十臂弁才天次第口訣』、後述する『仏説大弁才天女経』と並び、同曼荼羅と直接的な関係を有する数少ない史料に挙げられよう。

『十臂弁財天法』の道場観では、左第一手を如意宝珠、左第二手を俵、左第三手を乳粥、左第四手を宝珠、左第五手を宝経、右第一手を如意宝珠、右第二手を釜、右第三手を甘露、右第四手を宝珠、右第五手を鉢としており、この点も『十臂弁才天次第口訣』と共通する。しかし、これを実際の作例と比較すると、左第二手の俵、左第五手の宝経、右第二手の釜、右第五手の鉢などに共通する部分は見出せるものの、乳粥・甘露は単弁宝珠として描かれていることになる。さらに、能満院本<sup>□</sup>や親王院本では、胸前で結ばれた無所不至印の間に宝珠を執るが、能満院本<sup>一</sup>や石山寺本を見ると、ただ無所不至印を結ぶだけとなっており、道場観に記された内容が必ずしも絵画作品に反映されているわけではない。

また、三体の蛇頭二臂像は三王子にあたるとみられ、第一王子が玉女神、第二王子が愛敬神、第三王子が大黒天に配当されていることがわかる。この三王子からは、前出の寂澄筆『ダ枳尼天法』に挙げられる「三大王子」との繋がりを想起させられ、茶枳尼天との関係も匂わせている。足元および左右の女性像は、前者が水天・火天、後者が吉祥天・訶梨帝母であることが判明し、その他、弁才天の周囲に台・瓶・宝珠・牛黄を配するという。これらの眷属・構造物についても、そのほとんどが図様から判別できない内容である。

さらには、弁才天が蛇頭十臂の尊容であることに加え、眷属も宇賀弁才天のものとも異なっており、三大王子・四大眷属（水天・火天・吉祥天・訶梨帝母）・迦楼羅・善女龍王・十五童子のうち、十五童子と善女龍王以外は弁才天十五童子像に見られない尊格である。

この道場観に関連して注目されるのが、『金峰山秘密伝』下巻「大弁才功德天法」である。同法の道場観に着目すると、弁才天の像容や眷属、軍神的性格に関わる内容以外の記述は、『十臂弁財天法』の道場観と全く一致しており、種子自体は異なるものの、三種の種子がそれぞれ宮殿・蓮華・宝珠に変じ、弁才天となる過程も共通している。よって、『十臂弁財天法』が成立するうえで、『金峰山秘密伝』あるいはそれに類する史料が参照されたと考えられる。

さて、中世に遡る十臂弁才天関係偽経としては、ほかに伊藤聡氏によって紹介された吉田文庫蔵『仏説大弁才天女経』がある〔伊藤 一九九三〕。冒頭には「安藝ノイツク嶋ノ大辯才天ノ祭文」とあり、奥書によれば、大永六年（一五二六）に「宥日」なる僧が記し、「福智院」に所蔵されていた本を、大永七年（一五二七）に吉田兼満が写したものであるという。

本経が『十臂弁財天法』と共通するのは、文字通り十臂弁才天の尊形を記す点である。伊藤氏による要旨を引用すれば、「尊容の説明の後、如来これを讚じて、我滅度の後もこの弁才天女、その手にしたる如意宝珠の秘法を以て一切衆生を救わんと証し、その印呪を示し、

彼本は妙音天であり、後に普見仏と成ぜんことを授記する」<sup>八三</sup>といった構成となっている。また、尊形に関する内容は『十臂弁財天法』の道場観に共通するものの、物語形式で十臂弁才天にまつわる説話を記す点については、大きく異なっている。

さらに、『十臂弁財天法』の道場観で「三王子」「水火二天」「吉祥訶利帝」とされる眷属を、それぞれ「蛇頭ノ人形ノ立像」「女人」「天女」と表記することなどに違いが表れており、伊藤氏が「天川弁才天曼荼羅図」をもとに作成された可能性を指摘しているように、図様の成立後に制作された可能性もある。よって、両者の間には相違が認められるわけだが、『十臂弁財天法』の二丁表内題下に「付十臂弁財天女經」とあることに着目すると、本来は十臂弁才天に関わる經典として一具になっていた可能性がある。

以上のように、十臂弁才天には、その由緒や像容を記した偽経や次第が存在するが、その内容全てが必ずしも作品に反映されているわけではなく、言い換えれば、師からの口伝や、次第の相承がなければ、「天川弁才天曼荼羅図」の意図する内容を把握することは困難であったとみられる。いずれにせよ、十臂弁才天に関わる偽経や次第は、遅くとも一六世紀前半には高野山内で転写が始まり、一六世紀後半にかけて複数の写本が作られていたと言えよう。

### 三 (三) 興福寺と「天川弁才天曼荼羅」

『十臂弁財天法』の中で、修法の内容のほかに注目されるのは、「本記云」として記された次のような十臂弁才天法の由緒である。

本記云

此法者非<sup>ニ</sup>弁財天七經之内<sup>ニ</sup>一<sup>一</sup>又尊形

非<sup>ニ</sup>常ノ尊<sup>ニ</sup>一<sup>一</sup>經<sup>一</sup>軌<sup>一</sup>之尊形奇特不思議ノ

秘尊東寺一家ノ持尊也然<sup>ニ</sup>天川无

《是生身弁才天之靈山三図》

双宝前彼所へ是<sup>一</sup>大日如来所□

經王之靈<sup>一</sup>地依<sup>レ</sup>之弘法大師七年ノ

《久住之處也又入唐以後三年ノ間》

間勤行□已高野山建立偏<sup>ニ</sup>依<sup>ニ</sup>

此ノ法<sup>ニ</sup>一<sup>一</sup>并經尊形者也最初役優<sup>ニ</sup>

婆塞開<sup>ニ</sup>顯靈場<sup>一</sup>矣後<sup>レ</sup>懸<sup>タノミ</sup>馮連參

詣之輩一人而无<sup>レ</sup>不<sup>ニ</sup>所願成就者又

行<sup>ル</sup>此法者无<sup>ニ</sup>悉地不<sup>ニ</sup>成就<sup>一</sup>努々穴賢

可秘云々

<sup>八三</sup> 伊藤聡「吉田文庫所蔵の弁才天関係偽経について…その翻刻と紹介」『むろまち』二、一九九三、四〇・四六頁。

これによれば、十臂弁財天は「弁財天七經」のうちにはない特殊な尊容をしており、「東寺一家ノ持尊」であり、天川は並びない靈地であるために、空海は同地において七年の修行をおこない、ひとえに十臂弁財天の法によって高野山を開山したという。また、天川は役行者によって開かれ、その後にくつく参詣者は一人として所願成就しない者はおらず、この修法をおこなった者は悉く願いが叶うとされる。

「弁財天七經」の具体名は記されないが、天川弁財天以外の尊形をとる弁財天を記述したものであるらしい。中世以降、弁財天関係經典の主流となったものに、『仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠陀羅尼經』『仏説即身貧軫福得円満宇賀神将菩薩白蛇示現三日成就經』『仏説宇賀神王福得円満陀羅尼經』『仏説大宇賀神功德弁財天經』『大弁才天女秘密陀羅尼經』があり、前三經を合わせて「弁財天三部經」、さらに後二經を加えて「弁財天五部經」と呼ばれる。三部經に含まれる三經に比して、五部經で加えられる二經は比較的後の時代に作られたとの指摘もあり「山本一九九八」、それらの呼称の成立時期に関して、伊藤聡氏は、「三部經については貞享四年（一六八七）刊の潮音『弁財天三部經疏』辺りからであり、五部經についても貞享二年（一六八五）成立の浄嚴『大弁才天秘訣』下や元禄五年（一六九二）刊の瑞心『寂照堂誓集』第五に見えるのが早い例」と指摘している「伊藤一九九三」。一方、本次第は、伊藤氏が紹介される一七世紀後半の經典類に比して一世紀ほど遡るため、三部經・五部經との関係は不明である。ただし、本次第の本文中に「頓得經」の語が見えることから、『仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠陀羅尼經』『仏説宇賀神将十五王子頓得如意宝珠經』のいずれかを含むものであらう。なお、前述のように、この二經が異本関係にあたるとの指摘もある「伊藤一九九六」。

空海が十臂弁財天法を用いたことで高野山を開いたとの所説は、明らかに後世の創作だが、十臂弁財天が東寺の秘尊であり、その由緒が高野山の開山伝承と絡めて語られることは注目に値する。先述の『仏説大弁才天女經』の奥書にある「福智院」が高野山の福智院を指すすれば、金剛三昧院藏『十臂弁才天法』、親王院藏『十臂弁才天次第口訣』のいずれもが、一六世紀の高野山で制作ないし転写されたことになり、十臂弁財天にまつわる教説の形成に、東密僧が関わっていたことを匂わせる。

一方、興福寺大乘院門跡の尋尊によって記録された『大乘院寺社雑事記』には、次のような天川弁才天に関する記録が散見される。

一天川弁才天圖繪事、仰付松南院大輔公、代二貫文云々、十五童子等有之  
（『大乘院寺社雑事記』長享元年二月二三日条<sup>八五</sup>）

一天川弁才天圖繪之今日出來、小南院大輔公筆也、二貫文下行

<sup>八四</sup> 高野山大学図書館寄託。難読字は□、行間の註は《》で示した。  
<sup>八五</sup> 『大乘院寺社雑事記』九、角川書店、一九六四。

『大乘院寺社雑事記』長享二年二月二日条<sup>八六</sup>

一天川弁才天十五童子等圖繪表法等出來、仍今日延供養、長乘大捧物扇一本給之

『大乘院寺社雑事記』長享二年二月二日条<sup>八七</sup>

天川弁才天一福堯仙二給之

『大乘院寺社雑事記』永正元年九月六日条<sup>八八</sup>

長享元年（一四八七）十二月二十三日条には、尋尊が興福寺に属する南都絵所松南院座の大輔清賢に対して「天川弁才天圖繪」の制作を依頼したことが記録され、翌二年二月二日条には、作品が完成し、二貫文が支払われた旨が記録される。同月二日条は、同作の表装が仕上がり、供養をおこなったと解釈され、五年後の永正元年（一五〇四）九月六日条では、堯仙房専秀に「天川弁才天一福」を譲渡したという。

これを遡ること約半世紀、大乘院門跡であった経覚は応永三五年（一四二八）に天川詣をおこなった。興福寺の長とも言うべき人物の天川詣は、他の南都大寺院に属する僧侶たちの天川詣を促す結果になったという<sup>八九</sup>。絵図の発注に先立つ寛正二年（一四六一）には、尋尊も天川詣をおこなっている。

さて、『大乘院寺社雑事記』に記録される「天川弁才天圖繪」の図様がどのようなものであったかを知る術はないが、「十五童子等有之」や「天川弁才天十五童子等圖繪」という表記は、十五童子をはじめとする眷属が描かれていたことは明らかである。前述のように、十臂弁才天が制作されるまでの天川弁才天は、宇賀弁才天と同じ尊容・眷属をもって描かれていたと考えられ、大輔清賢によって描かれた天川弁才天も、宇賀弁才天像であったかもしれない。一方、仮にこの「天川弁才天圖繪」が十臂弁才天を指すとすれば、石山寺本（図四一）のように、十五童子をともなった構図であったと考えられる。石山寺本の制作時期が、ちょうど『大乘院寺社雑事記』の記録と重なる一五世紀に比定されることは注目されよう。

現在、長谷寺能満院には、二幅の天川弁才天曼荼羅が所蔵されており、能満院本<sup>一</sup>は裏書に「詫間法眼筆」とあるが、次の能満院本<sup>二</sup>の作者である芝琳賢の活動時期と重なる一六世紀の制作と比定され、南都絵所の作風を示すという<sup>九〇</sup>。また能満院本<sup>三</sup>は、裏面の墨書により、南都絵所吐田座に属した琳賢によって、天文一五年（一五四六）に制作されたことがわかる<sup>九一</sup>。両作例が、いずれも興福寺の絵所で制作されたことは、尋尊の意向によって「天

八六 『大乘院寺社雑事記』九、角川書店、一九六四。

八七 『大乘院寺社雑事記』九、角川書店、一九六四。

八八 『大乘院寺社雑事記』一二、角川書店、一九六四。

八九 天川村史編集委員会編『天川村史』、天川村役場、一九八一。

九〇 石川知彦「作品解説一七〇…天河弁才天曼荼羅図 伝詫間法眼筆」『特別展…祈りの道…吉野・熊野・高野の名宝』、大阪市立美術館、二〇〇四、三一八頁。

九一 石川知彦「作品解説一七一…天河弁才天曼荼羅図 琳賢筆」『特別展…祈りの道…吉野・熊野・高野の名宝』、大阪市立美術館、二〇〇四、三一八頁。

川弁才天圖繪」が南都絵所で制作された事実の延長に置かれるものであろう。すなわち、一五世紀後半から遅くとも一六世紀半ばまでの十臂弁才天像の制作は、南都絵所が請け負っていたと考えられる。

前述のように、興福寺別当である尋尊が天川弁才天の絵図を所望したという事実が確認されることや、複数の工房によって制作がおこなわれていることを考え合わせると、当時の興福寺内において、天川弁才天の信仰が高まっていた様子が見えてくる。

### 三(四) 天川弁才天の図像形成と当山派修験

南都の興福寺において、天川弁才天信仰が隆盛をみせ、複数の絵画作例が制作されていたにもかかわらず、その偽経に興福寺の影響を示唆する記述は見出せない。一五世紀後半より興福寺において天川弁才天が制作される一方で、一六世紀前半の高野山内で偽経が転写されるという事態は、どのような理由によって引き起こされたのであろうか。また、南都において天川弁才天信仰が広まっていたにもかかわらず、偽経の形成に南都大寺院の影響がみられないのは何故だろうか。

天川は熊野・吉野とともに大峯修験者が斗敷をおこなう場であった。そして、この地を修行場としていたのが、聖護院門跡を棟梁とする本山派修験と、南都大寺院の堂衆より成る当山派修験である。このような修験者と天川弁才天の関わりについて、中島彩花氏は、天川御師の活動に伴って、室町時代に興福寺僧による天川詣が流行したことや、南都諸大寺に天川弁才天が勧請されていたことを指摘し「中島二〇〇九」、現存する天川弁才天曼荼羅がいずれも真言寺院に所蔵されることから、当山派の修験者によって、その拠点となった寺院に同曼荼羅図がもたらされたとの見解を示している「中島二〇一二」。中島氏は、真言寺院と天川弁才天曼荼羅図の関わりから、その伝播に当山派修験者の関与を推測しているが、南都と高野山、二つの地にみられた天川弁才天信仰に、当山派修験はどのように関わっているのだろうか。

まず、一五世紀後半には、興福寺をはじめとする南都大寺院に属する僧侶の間で天川詣が流行し、天川弁才天信仰が着実に南都へ根を下ろしていた様子が伺える。それを端的に示すものが、興福寺大乘院門跡尋尊による天川弁才天の絵図の発注であろう。また、この頃の天川弁才天像は、十臂弁才天よりも宇賀弁才天として描かれるものが多かったと考えられる。先に挙げた根津美術館本「弁才天十五童子像」(図三八)には、吉野・大峯・熊野の三山が描かれ、天川弁才天であることを示しているが、その三山には、修験道の祖たる役行者を脇に置かかたちで、中央に醍醐寺開祖である聖宝が描かれている。こうした配置からは、聖宝を重視する意図が読み取れる。

南都において天川弁才天信仰が隆盛した時代、当山派修験者も聖宝の存在をとりわけ重んじていた。修験道と聖宝信仰の関係について考察された関口真規子氏によれば、鎌倉時代後期には、聖宝を役行者以来の斗敷の根本とする見方が社会に定着しており、南都大寺院に属する修験者の間では、室町時代後期から安土桃山時代にかけて、聖宝の系譜に連なることが

重視された。また、当山派修験集団も、興福寺をはじめとする南都の大寺院およびその末寺に属する堂衆によって組織されており、聖宝の存在を重視していた。一六世紀に本山派より支配的影響を受けた際にも、聖宝を流祖とすることで独立性を維持したという「関口二〇〇九」。根津美術館本「弁才天十五童子像」の上方、大峯山の山頂に聖宝が描かれる背景には、こうした南都における聖宝信仰の高まりと、聖宝信仰を教団結束の紐帯とする当山派修験者の存在があったと考えられる。

また、当山派を構成した先達の大部分が興福寺大乘院および同一乗院の末寺に属していたが、南北朝時代末期には南都諸大寺の堂衆が統括的立場を退いたという「関口二〇〇九」。この点については、興福寺堂衆が修学を重視する傾向へと変化し、大峯を行場とした山林修行から離れて行った一方で、末寺の行人僧は学侶に対抗せんがために山林修行をいっそう重視し、修験組織への関与を強めていったという指摘もある「徳永一九九八」。

こうして、当山派は南北朝時代末期以降、南都大寺院との関係を維持しつつも、その一構成要素としての存在を離れ、独立した修験者集団として活動するようになる。しかし、昇進階梯としての斗敷は南都諸大寺の堂衆にとつて依然として重要な行法の一つであり、この斗敷をもって当山派修験者との関係は以後も継続された「関口二〇〇九」。

『十臂弁財天法』に示される同法の由緒について、有力な信仰母体である南都大寺院の影響がみられないことは、すでに指摘した通りであるが、こうした矛盾が生じる一つの要因が、このような南北朝時代末期を境とする南都大寺院と当山派の関係の変化であろう。

もともと当山派修験自体が興福寺大乘院・一乗院をはじめとする南都大寺院や、その末寺の堂衆を母体として成立したことで、南北朝時代末期までの当山派は、南都大寺院に從属する関係にあった。また、從属的關係が解消された後も、両者の關係が続いていたため、熊野・天川・吉野を行場とする当山派修験者により、南都に天川弁才天信仰がもたらされたと考えられる。しかし、十臂弁才天が信仰されるようになるのは早くとも一五世紀以降のことであり、興福寺を含む南都大寺院による当山派への影響力は、すでに希薄化していた。それゆえに、十臂弁才天の教義形成に南都大寺院が影響を及ぼすことはなかったのである。

一四世紀末に南都大寺院の支配下を脱した当山派修験者たちは、半世紀の期間を経て、受難の時期を迎える。一五世紀後半、応仁の乱によって始まった戦乱の世は、山中を行場とする修験の徒も無関係ではなかった。関口氏は、東大寺僧による春日山での斗敷すら戦乱による世情の悪化によって中止・延引せざるをえなくなり、吉野・大峯・熊野の三山におよぶ斗敷には大きな危険が伴ったであろうと推測している「関口二〇〇九」。すなわち、それまでの時代に南都の堂衆がおこなっていた斗敷の行は、より困難なものになったと言える。

ここで注目されるのは、弁才天図像の中に天川・吉野・熊野の三山がどのように描かれているかについて考察した中島氏の指摘である。すなわち、「山＝靈地をその信仰の本拠地としながら山頂を離れて現れ、その構図からは靈地から別の土地へと勧請され影向する弁才天が想起される〈中略〉山に近接した弁才天は〈中略〉坪ノ内弁才天のような里宮を、〈中略〉遠隔した弁才天は〈中略〉山から離れた南都などに化現／影向した、あるいは勧請された弁

才天を示す描写」<sup>九二</sup>であるといひ、天川弁才天曼茶羅図についても、三山が弁才天の上方に描かれることをふまえて、「現存作例はすべて山外の寺院に伝来しており、山外での遥拝や修法に用いられたと想像されよう」<sup>九三</sup>としている。

一五世紀半ば以降、南都大寺院に属する僧侶たちにとって、吉野・大峯・熊野での斗敷は、単なる山岳修行以上の危険を伴う行為であり、天川弁才天信仰の隆盛に反して、実際の靈地に赴くことは容易ではなかったとみられる。よって、天川弁才天曼茶羅図が制作される背景には、天川弁才天を信仰しながらも、山中での斗敷に困難を強いられた南都の僧侶たちの存在があったと考えられよう。

さて、南都大寺院に従属する立場を脱した当山派修験者に求められたのは、行者としての験力のほかに、南都における信仰の獲得であり、そのためには、ほかに類を見ない強力な力を持った尊格が必要であったと思われる。その結果として、台密教学のもとで形成された宇賀弁才天像を脱した新たな弁才天像を創造する必要性が生じ、有史以来の弁才天図像のいずれにもあてはまらない、十臂弁才天像という「異形」の尊格が生み出されたのではないだろうか。いずれにしても、図様の成立後に制作されたと思しき『仏説大弁才天女経』のような偽経の存在は、十臂弁才天について、その教説の内容に十分な推敲がなされないまま図像が生み出されていったことを推測させる。

以上のことから、天川弁才天曼茶羅図は、大峯での斗敷に危険がともなう一五世紀後半の南都において、天川弁才天信仰の高まりとともに、その需要に応えるかたちで当山派修験者によって形作られたと考えられる。また、当山派修験者が信仰の媒介者でありながら、その教説に南都大寺院の影響がみられないのは、南北朝末期以降、当山派が独立した集団となり、南都大寺院の統制を受けなくなったためであろう。

### 三(五) 東密と十臂弁才天法

当山派修験者の活動によって図像が生み出される一方で、『十臂弁財天法』に記された同修法の由緒は、どのように形成され、なぜ高野山内で転写されることになったのだろうか。

この由緒の中で注目されるのは、第一に、十臂弁才天が東寺の秘尊とされること、第二に、高野山の開山に十臂弁才天法が重要な役割を果たしたとされていることである。さらには、空海の十大弟子の一人である真雅に仮託された口伝が末尾に記されていることも見逃せない。一見して、寺院・霊場・人物のいずれもが東密に関係していることがわかる。

では、十臂弁才天に関係して東寺の名が挙げられることについて考えてみよう。前章でも指摘した通り、天川弁才天曼茶羅図のうち、能満院本<sup>四</sup>に描かれる白狐を伴った半人半獣の男女は、三天合行像を中心に据えた茶枳尼天曼茶羅図にも共通するモチーフである。また、

<sup>九二</sup> 中島彩花「中世弁才天曼茶羅にみる神仏の化現」『女子美術大学研究紀要』三九、二〇〇九、一二八、一三八頁。

<sup>九三</sup> 中島彩花「天川弁才天曼茶羅における蛇頭人身弁才天像について」『女子美術大学研究紀要』四二、二〇一二、一三、二七頁。

狐・魚・鶴などの禽獸に騎座する十六童子や、胸前で無所不至印を結ぶ点も共通しており、前述のように、茶枳尼天にも三大王子と呼ばれる眷属が存在することなどから、十臂弁才天像の形成には茶枳尼天の三天合行像が影響を及ぼしていたと推測される。

この三天合行像について、東寺の夜叉神として三面六臂で聖天・茶枳尼天・弁才天を配した尊格が、一二世紀末の『御記』に記されていることはすでに触れた。さらに、村山修一氏は、東寺と稻荷社について、その関係の発端を、「空海は東寺建設成就に稻荷明神の加護を仰ぐ形で稻荷社を説得慰撫し、神社側は空海の真言宗側に圧伏させられたものと推察される。こうして稻荷信仰には急速に真言密教の影響が浸透してきた」とし、鎌倉時代末期の成立とみられる『二十二社本縁』の中に、東寺と稻荷社との関係を示す説話が収録されており、その中で、稻荷神が東寺の守護神とされることを指摘する。その一方で、東寺と醍醐寺との関係にも言及し、「東寺について発祥した醍醐寺も稻荷社に近く、真言密教勢力の習合的風潮は当然この寺にも波及した。醍醐寺開祖聖宝は大和の金峰との間を往反した修験行者であり、同寺僧の活動は必然的に稻荷社との習合を促進させた。(中略)仁海ゆかりの小野流に近い醍醐寺周辺関係の修験者が平安期に稻荷で茶枳尼天法を修した可能性を推測することもできよう」としている〔村山二〇〇六〕。つまり、東寺と稻荷社との関係は、空海の時代にまで遡り、遅くとも一二世紀末には東寺に關係する尊格として三天合行像の原形が出来上がっていたことになる。さらに、醍醐寺も稻荷社との關係から、茶枳尼天法を修していた可能性があるという。

醍醐寺については、三宅克広氏が、中世後期の修験者と東寺の關係を考察する中で、「南北朝から室町初期の真言宗派と修験道のかかわりとしては、醍醐三寶院流のなかに包摂される形で山伏たちが組織されていた<sup>九四</sup>」と指摘する一方で、関口氏は「三寶院門跡が「当山」派棟梁となる以前、実際に「当山」方との關係を持つていたのは上醍醐寺方であった<sup>九五</sup>とされている。よって、三寶院門跡を棟梁とする近世の状況とは異なり、当山派と醍醐寺三寶院との間に明確な從属關係が結ばれることはなかったが、当山派修験者が醍醐寺に出入りしていたことは推測に難くない。また、中世の東寺長者は、仁和寺・大覺寺・勸修寺・醍醐寺三寶院の門跡によって兼務されることが慣例化していた。このような状況にあって、真言寺院に出入りしていた当山派修験者は、室町時代より制作されるようになった三天合行像を把握し、その図様を十臂弁才天像の形成に利用したと考えられる。

『十臂弁財天法』の最後に記される修法の心得が真雅に仮託されている理由は明らかではないが、その可能性として、真雅が空海の弟子であること、「東寺一家ノ持尊」の修法を相承できる立場の人間であること、当山派が流祖とする聖宝の師であることが挙げられよう。すなわち、十臂弁才天法の初めを空海とし、同弁才天を東寺の秘尊とするからには、空海の

九四 三宅克広「中世後期の山伏と東寺・東寺・新熊野神社・備前児島五流をめぐって」『日本中世の政治と社会』、吉川弘文館、二〇〇三、一七二-一八五頁。

九五 関口真規子『修験道教団成立史…当山派を通して』、勉誠出版、二〇〇九。関口氏は、当山派修験について、近世に醍醐寺三寶院門跡が棟梁となる以前を「当山方」、以後を「当山派」として、両者を区別している。



弟子の中でも東寺長者を経験している者でなければならず、当山派が十臂弁才天法をおこなうにあたっては、その正統性を示さねばならない。そこで、次第の最後に真雅の名を挙げることに、空海から真雅、真雅から聖宝、さらには聖宝を流祖とする当山派修験者へ、同修法相承の流れを創作したものと考えられる。

では最後に、一六世紀の高野山内に十臂弁才天に関わる複数の偽経・次第が所蔵されていることについて考えてみたい。吉野・大峯・熊野を行場とする当山派修験者が、三山に隣接する高野山へ足を伸ばした可能性は否定できないが、あくまで組織外の者であり、偽経・次第の転写の担い手であった学侶方の教学に直接影響を及ぼす存在ではなかったと考えられる。しかし戦国期に入ると、こうした関係は変化する。

前述のように、当山派は南北朝時代末期に南都大寺院やその末寺の堂衆による一組織という性質を脱して独立した教団となり、一方で南都諸大寺との関係は継続していた。しかし、関口氏によれば、一六世紀の当山派では、その頃勢力を伸ばしていた高野山・根来寺・粉河寺の行人が教団に加入し、こうした新たな構成員の増加によって、修験道集団としての存在を確固たるものにしたという「関口二〇〇九」。また、平瀬氏によれば、戦国期から近世初頭にかけての高野山内では、「学侶方」「行人方」「聖方」に集団が分かれ、「学侶方」に比して身分の低い「行人方」「聖方」に対しても伝法灌頂がなされ、各別に法会をおこなうといった様子がみられるという「平瀬一九八八」。このような、行人方や聖方によるいわば自治的な活動は、山内における行人の影響力を強めたものと思われる。

さらに、関口氏は、高野山・根来寺・粉河寺を合わせた三ヶ寺の行人が、当山派の修験者として活動をはじめた時期について、明応年間（一四九二―一五〇一）をさほど下らない頃と推測している「関口二〇〇九」。

一六世紀初頭、高野山の行人が当山派の一翼を担う存在となり、山内において学侶に勝るとも劣らない活動をおこなっていたことは、一五世紀には見られなかった天川弁才天に関わる偽経や次第が、一六世紀前半の高野山において制作・転写されはじめることと軌を一にしていると考えられよう。つまり、それまで当山派修験者によって南都を中心に支持されていた天川弁才天信仰は、高野山の行人が当山派に加入したことにより、高野山内にまで伝播していったのである。さらに、修験者の母体であった行人方が、山内において一定の影響力を有していたために、その信仰は学侶方にも受容されるに至ったと推測される。

よって、一六世紀の高野山内で十臂弁才天に関わる偽経・次第が転写された背景には、当山派に加入した行人による信仰の媒介があったと考えられよう。また、空海が十臂弁才天法を修したという言説も、高野山開山伝承にからめて天川弁才天を権威づけるために、当山派修験者によって創作されたものであろう。

さて、これまで確認してきた天川弁才天信仰についてまとめてみよう。まず、現代において特に「天川弁才天」と呼称されるのは、三つの蛇頭を持つ十臂の弁才天であった。しかし、天川を示す指標としては、吉野・大峯・熊野の三山を背景に描くことが挙げられ、背景に三山を描く弁才天像には、宇賀弁才天十五童子像も見出される。さらに、南北朝時代初頭の『金峰山秘密伝』を見る限り、天川弁才天は八臂の宇賀弁才天の姿で示されており、こうした点

により、十臂弁才天のイメージが定着する以前は、台密によって形成された宇賀弁才天像をそのまま利用するかたちで天川弁才天を表していたと考えられる。

次に、十臂弁才天像の姿に注目すると、確認できた中でも早い時期のものには、宇賀弁才天と同じく十五童子が描かれており、やはり十臂弁才天が宇賀弁才天の発展形であることがわかる。こうした画像に関わる偽経・次第を確認すると、天川弁才天曼荼羅図の中に描かれる画像と対応する道場観が示されているものの、必ずしもそれらは一致するものではなく、次第の内容を把握していなければ画像を読み解くことは困難であったと考えられる。このように、画像と偽経との間に齟齬が生じる要因の一つとしては、画像が形成された後に、その内容を意味づける形で偽経が作成されたことが推定される。また、眷属についても宇賀弁才天とは大きく異なり、やはり道場観の内容を参照しなければ、尊格の特定には至らない。

中世に遡る十臂弁才天関係の文献は、『仏説大弁才天女経』のように物語形式で由緒を記すものと、『十臂弁才天法』のように修法の次第を示すものの、二種に大別され、これらは一六世紀の時点で一具のもののみなされていた可能性がある。こうした偽経・次第は、遅くとも一六世紀前半には高野山内で転写が始められ、一六世紀後半にかけて複数の写本が作られた。

他方、一五世紀後半から一六世紀半ばの南都において、興福寺配下の絵所を中心として天川弁才天曼荼羅図が制作された様子が伺え、当時の南都において天川詣がおこなわれていたことをふまえると、興福寺内、ひいては南都の諸寺院において天川弁才天信仰が着実に受容されていたことがわかる。

しかし、南都での信仰の高まりに反して、その教説形成に南都の学侶が携わった形跡は見出されず、一方で、高野山内では真言密教に関わる言説を含んだ偽経が転写されていた。このような状況となった要因の一つには、南北朝時代末期以降、南都諸大寺が、当山派に対する統括的立場を退き、当山派の自立性が高まったことが挙げられる。ただし、以後も南都諸大事と当山派との関係は継続しており、当山派が天川弁才天信仰を伝播するうえでは、やはり南都が適していたと考えられる。その後、戦国期に入ると、三山を行場とする斗藪には危険がつきまとう状況になったとみられ、反面、天川弁才天信仰が南都の人々の間で受容されて行くという板挟み状態を打開すべく、遙拝の手段として制作されたのが、三山を背景に描く天川弁才天曼荼羅図であった。さらに、画像の形成後に制作されたと思しき偽経の存在は、十分に教説の推敲がなされないまま画像が制作されていたことを示しているよう。

一方、『十臂弁才天法』に示される同修法の由緒には、十臂弁才天が東寺の秘尊であること、この修法を用いることで空海が高野山を開いたこと、さらには、この修法をおこなう者は悉く所願が成就することが語られる。偽経・次第が高野山内に複数残されていることを考え合わせると、教説の形成に東密僧が関わっていたと推測される。

十臂弁才天を東寺の秘尊とすることについては、天川弁才天曼荼羅図が形成される際に参考にされたと思しき茶枳尼天の三天合行像が、一二世紀末の段階で東寺に関係づけられており、稲荷伸が同寺の鎮守神とされることから、茶枳尼天を介して、十臂弁才天が東寺と結び付けられたと推測される。また、次第の最後に真雅に仮託された口伝が記されることにつ

いては、空海の弟子であり、東寺長者を経験し、さらには聖宝の師という経歴を持つ真雅は、当山派修験者を空海以来の十臂弁才天法の相承系譜に位置づけるうえで格好の人物であった。

このような教説を含む十臂弁才天次第が一六世紀の高野山内で転写されはじめるにあたっては、一六世紀初頭において、高野山で勢力を伸張させていた行人が当山派に加入したことが背景にあるとみられ、そうした修験者としての側面も併せ持った行人によって高野山内に天川弁才天信仰が伝播され、さらには、天川弁才天法の由緒が高野山の開山伝承にからめて語られることになったと考えられよう。

以上のように、天川弁才天は一五世紀前半まで台密の宇賀弁才天信仰を流用する形のものであったが、一五世紀後半には真言寺院に出入りしていた当山派修験者によって像容が再構成され、南都諸大寺との関係を利用することで、天川弁才天信仰が定着していた南都において天川弁才天曼荼羅図が受容されるにいたった。一方、一六世紀には高野山の行人が当山派の一翼を担ったことで、山内寺院に天川弁才天信仰が広まり、東密からの影響をさらに受けることとなった。

宇賀弁才天信仰が、叡山や東国の霊場を舞台に、台密によって形成されたものとするならば、天川弁才天は、その宇賀弁才天を基盤としつつも、高野山や南都の霊場を舞台に、東密によって形成された弁才天信仰であると言えよう。

このように、鎌倉時代以降、弁才天信仰は様々な形態へ変化を遂げるようになった。本章で確認したものをはじめ、宇賀弁才天について記述した史料や作例は、近世にかけて盛んに制作されるが、それらが一三世紀後半より制作され始めるまでの間、すなわち、平安時代末期から鎌倉時代初頭にかけての、いわば宇賀弁才天信仰の黎明期にあたる信仰の実態は、いまだ不明な点が多く残されている。そこで、次章では、弁才天霊場を舞台として制作された縁起の中でも、とりわけ早い時期に制作されたと考えられる「江島縁起」を対象として、宇賀弁才天信仰が鎌倉時代を通してどのように変化し、いかなる人々によって伝播していったのかを検証していく。

第四章 宇賀弁才天信仰の広まりと「江島縁起」

## 一 「江島縁起」の概要

### 一 (一) 弁才天霊場と縁起

これまでは、平安時代以前から鎌倉時代以降にかけて、弁才天の画像がどのように変容し、区分されるか、絵画作例の分析をもとに追ってきた。一方で、鎌倉時代以降、その神威・利益はどのように変化し、信仰されてきたのか。その様子を、縁起の中から探ってみたい。

弁才天の霊地について、『溪嵐拾葉集』巻第三十七「六所辨財天事」には、「天川紀州嚴島安藝 竹生島江州 江島相州 箕面摂州 背振山肥州 已上」<sup>九六</sup>と六所が挙げられる。中でも、天川・嚴島・竹生島・江島は、それぞれの縁起に紙面を割いていることから、特に重要な霊地になっていたとみられる。延元二年(一二三七)撰述の『金峰山秘密伝』にも同じく四所が挙げられていることはこの証左になろう。

まず、嚴島の弁才天信仰に関する近年の論考では、松井輝照氏が先行する研究をもとに、「嚴島神社は少なくとも南北朝時代の後半以降になって、妙音弁才天から宇賀弁才天へと大きな性格転換」があり、「少なくとも南北朝時代前半までは、その祭神を蛇体と見なすようなことはなかったと考えてよい」と指摘している「松井二〇一三」。竹生島では、さらに早い段階で弁才天信仰が存在しており、大川原竜一氏が、竹生島における弁才天信仰の上限を一〇世紀後半、文学作品などに登場する時期を一二世紀中頃としている一方で「大川原二〇〇八」、名波弘彰氏は文暦二年(一二三五)の『日吉本記』に竹生島と宇賀弁才天の関係記事が見出せることから、宇賀弁才天法が修され始める下限をこの時期、つまり一三世紀前半とみている「名波一九八七」。また、天川と宇賀弁才天信仰の関係は、『溪嵐拾葉集』や『金峰山秘密伝』の存在から一四世紀初頭を下限と定められよう。これら三者の中では、竹生島が比較的早い時期に宇賀弁才天信仰の流入を受けていたとみられる。

さて、『溪嵐拾葉集』に挙げられる弁才天霊場の中で、唯一東国に位置するのが江島である。この江島とは、現在では「江の島」と表記される神奈川県藤沢市所在の相模湾に浮かぶ島であり、「江嶋」や「得瑞嶋」とも表記される<sup>九七</sup>。本論で扱う「江島縁起」とは、この江島にまつわる由来を語った縁起書である。成立時期には諸説あるが、後述するように、およそ平安時代末期から鎌倉時代前半に制作されたと考えられる。よって、同縁起の成立は、ちようど弁才天像の変革期にあたり、その内容を読み解く意義は大きい。

諸本によって構成に相違があるものの、共通する内容としては、江島の出現とともに弁才天が影向し、古来より相模湾周辺を拠点に悪逆の限りを尽くしてきた五頭龍を調伏、帰依させるという、江島創造の話を前半に置き、後半には、役行者・空海・円仁など、高僧の参籠譚を語るといったものである。

この「江島縁起」に関する研究は、服部清道氏が七〇年代後半より推し進めた一連の翻刻

九六 『大正蔵』七六、六二六b。

九七 江島神社には「相州得瑞嶋上之宮縁起」の表題を持つ卷子本が所蔵される。(向坂卓也

「相州得瑞嶋上之宮縁起について」翻刻と紹介『金澤文庫研究』三一九、二〇〇七、三三四、四三頁)

および解題の成果によるところが大きく<sup>九八</sup>、その他、近年になって紹介された史料<sup>九九</sup>など、複数の系統が存在することが明らかになっている。本章では、同縁起の諸本を総称して『江島縁起』と呼び、系統分類をおこなったうえで、同縁起の内容を読み解き、弁才天像の変革期における信仰の様相を探っていききたい。

## 一 (二) 「江島縁起」のあらすじ

同縁起は様々な形態で伝わっており、大きく分けて真名本系と仮名本系が存在する。前者は文字通り漢文表記を用いたもので、後者は漢字仮名交り文、または仮名のみで記述されたものである。また、それらをもとにして改変が加えられたと考えられるものも存在する。構成は、諸本によって異同があるものの、前半に江島の創造譚、後半に高僧の参籠譚を置くものが多い。少し長くなるが、そのあらすじを追うと、以下のようになる。

昔、鎌倉と久良岐郡（現在の横浜市磯子区および金沢区のあたり）の間に深沢という湖があり、そこに住む五つの頭を持った龍が、神武天皇の代より、天下に天災や騒乱を巻き起こし、人を食らうなど、悪逆の限りを尽くしていた。しかし、欽明天皇一三年（五五二）四月におよび、大地の震動とともに二童子を連れた天女が海上に現れるとともに、龍神をはじめとする諸神によって島が作られ、その島に弁才天の化身である天女が降り立った。五頭龍は天女に懸想し、求婚したところ、天女が五頭龍の殺生をたしなめたため、五頭龍は天女の命に従って、これよりのち非道な行いを慎むので、願いを聞き入れてほしいと懇願する。そこで、天女は求婚を受け入れ、五頭龍は龍口山という山になり、子死方明神になった。

文武天皇三年（七〇〇）／仮名本では文武四年）、伊豆大島に配流されていた役行者は、海上に浮かぶ紫雲を追ったところ、西山の金窟に行きつき、窟中で孔雀明王呪（仮名本では不動明王呪）を誦した。七日目の夜、光明とともに八臂の弁才天が現れて、「従無量劫来成就善方便 普濟苦衆生 多所大饒益」と述べ、国王・人民を擁護し、安穩せしめんがために垂迹したことを語る。役行者は弁才天を敬い、国土鎮護のために金窟第二重内院に一尺八寸の利剣を安置した。これが弁才天影向の初めである。

養老七年（七二三）、泰澄大師が江島に参籠し、大乘経と陀羅尼を誦した。毎日船に乗って龍口山へ詣で、近くの光明真言池・阿弥陀池にて法楽をおこないながら日々を過ごしていたところ、子死方明神の託宣があり、「私はすでに三熱の苦悩を除かれた身だが、国に叛く者あれば、首を討ち取り我が前に掛けよ。これは昔の執着によるものではない」とあったので、泰澄はこれを人に伝え、この後より逆賊の首を斬って山前に掛けることにしたという。その後、泰澄は島に住み、専らに法華経を誦し、弁才天の影向を祈念したところ、窟中より弁才天が姿を現した。

九八 服部清道編『藤沢市史資料』二〇、藤沢市教育委員会、一九七六。服部清道『江島縁起』考『横浜商大論集』一〇（一／二下）、一九七七、一二一、一七五頁。

九九 向坂卓也「相州得瑞嶋上之宮縁起について…翻刻と紹介」『金澤文庫研究』三一九、二〇〇七、三四、四三頁。

天平六年（七三四）/ 仮名本では神龜五年より天平六年）、相模国余綾郡の道智法師が参籠して法華経を誦誦していたところ、毎日のように天女が来聴し、食事を施した。道智はこれを怪しんで、藤の皮を糸にして針で天女の裾に付け、その糸を辿ったところ、龍窟に至り、糸は龍の尾に着いていた。龍女は怒り、恨み言を述べたため、道智は逃げ出したが、にわかには起こった暴風大波によって流され、龍口山の頂へ漂着した。ここにおいて、龍女は「今より我が山に藤は生えず、法師が住むことはないだろう」と述べた。

弘仁五年（八一四）、相州津村を訪れた弘法大師空海は、江島の山頂に彩雲が浮かび、金龍が現れたのを見て島へ渡った。大師は金窟に籠り、弁才天の影向と国土安穩・衆生救済を祈念して七日を経たところ、弁才天が梵天・帝釈天を伴って姿を表した。空海が国を治める道を問うたところ、弁才天は、「もし国土に凶事が起こる時は、まず我が山を鳴動させるので、三部妙典を誦誦すれば、我が神力をもって災難を除き、四天王・天龍・鬼神によって国土を擁護しよう」と述べた。大師は弁才天を崇敬し、五指量の像を作り、五鈷杵・仏舍利とともに金窟内院両部の中間に置き、その下に宝珠を埋め、東窟に両界曼荼羅を置いた。さらに、金窟の間に社壇を開いた。

仁寿三年（八五三）、慈覚大師円仁が東海に巡礼した折、相模国津村湊に着き、江島の三山を見たところ、五色の雲が浮かんでいた。円仁は島へ行き、龍神の住む靈窟に籠り、三七日間修行をおこない、最終日に弁才天の影向を祈念したところ、その夜に左右に天女・童子を従えた八臂の天女が姿を表した。天女は、「国王・人民を擁護し、安穩せしむために垂迹し、もし凶事の起こる時は山を鳴動させるので、法華・仁王・最勝王経の妙典を誦誦すれば、神力によって未然に除き、四天王・眷属・鬼神をもって国土を安穩せしむ」という。円仁は国家を安鎮せんがために、五寸の像を刻し、中に三寸の宝剣を納めた六寸の五鈷杵を作り、宝珠と宝剣の面に弁才天の種子を書き、五鈷杵の束に四粒の仏舍利を納めて、龍窟に安置した。その後、国司に命じて東山の頂上に社壇を開いた。

元慶五年（八八一）、安然和尚が円仁の跡を訪ねて、弁才天に拝することを願い、江島を訪れた。石窟に住んで修法をおこない行を積み、影向を祈念したところ、石窟の内より天女が影向したため、安然は心願成就したことにより島を去った。

この安然和尚の参籠譚の後には、『安然和尚記』なる史料の引用というかたちで、相州江島は江州竹生島と並び、鎮護国家の礎であることが語られる。

以上が、真名本・仮名本に共通する内容である。真名本では、この後に『安然秘所記』なる文献の引用というかたちで、江島の名所とその由緒が語られ、最後に、作者を皇慶とする記事、伝授の記録、写本制作にあたっての記録が、奥書として記される。これらの『安然秘書記』引用部と奥書は、仮名本には記されない真名本の特徴的な部分である。

一方、仮名本では慈悲上人良真なる僧の参籠譚が語られるので、そのあらずじもここで確認しておきたい。

建仁二年（一一〇二）、一千余日におよぶ修行を終えた慈悲上人良真は、左右に童子を伴った天女が窟中壇上に影向するのを目の当たりにした。天女の曰く、昔末世の衆生を救済せんがためにこの山の頂に住んだが、行者がいなかったために、社壇が荒廃してしまったという。

良真は天女のお告げに従って、社壇を建てなおし、その後、元久元年（一二〇四）に唐に至って慶仁禅師より受法した。また、禅師から社壇建立の教えを受けたので、帰国の後、將軍に命じて社壇を開いた。さらに後の建永元年（一二〇六）には遷宮をおこなった。

以上が、真名本ではなく、仮名本のみに見られる良真の参籠譚である。

### 一（三） 「江島縁起」の諸本

では、「江島縁起」の諸本を確認していきたい。以下に挙げる諸本は、管見の限り知りえたものを、①真名本系、②仮名本系、③派生系、④現存不明の四種に分類し、それぞれに成立年代や所蔵先などの情報を付したものである。

#### ①真名本系

A 『相州津村江之島縁起』：真名本／元亨三年（一二三三）写／金沢文庫

B 『江島縁起』：真名本／享祿四年（一五三一）写／江島神社

#### ②仮名本系

C 『江島五卷縁起』仮名交じり／室町時代か／岩本楼

D 『江島五卷縁起』仮名のみ／伝狩野興也写／江戸時代／江島神社

#### ③派生系

E 『相州江島弁財天縁起』：序と跋を追加／嘉永二年（一八四九）／岩本楼

F 『相州得瑞嶋上之宮縁起』：一七世紀末から一八世紀前半か／江島神社

G 『江島三社辨財天来歴』：寛延二年（一七四九）五月／早稲田大学図書館ほか

H 『江野島』：謡曲／観世弥二郎長俊作／天文元年（一五三二）

I 「江島縁起事」：『溪嵐拾葉集』卷第三十七所収

#### ④現存不明

J 『江島縁起』：『溪嵐拾葉集』に大山寺所蔵とされるもの。

K 『江島大縁起』：『新編相模國風土記稿』江島下之坊の什物に記録あり。

まず真名本系とは、漢文体で書かれた縁起を指す。この系統には、絵を伴わず文字だけで構成されている点が共通しており、前述のように、良真の参籠譚が記されない。その最古写本としては、Aの金沢文庫蔵『相州津村江之島縁起』が挙げられよう。奥書によれば、元亨三年（一二三三）の写しとされ、同縁起中では最も古い書写年代を有する。なお、「昭和二十六年四月購入」という奥書から、戦後になって金沢文庫へ収蔵されたことがわかる。

現状は欠損が甚だしく、単体では縁起の全容を把握することが困難である。しかしながら、同じ真名本系に属し、享祿四年（一五三一）の写しとされるBの江島神社蔵『江島縁起』が、『相州津村江之島縁起』の現存部分とほぼ共通するため、書写年代の隔たりから検討の必要性は生じるものの、前者をもって後者の欠損部分を補うことが可能であると考えられる。真名本は、現存する「江島縁起」の諸系統の中で最も古い形式と考えられ、仮名本系の原形と



なつた可能性がある。

構成は、江島の草創譚から始まり、役行者・泰澄・道智・空海・円仁・安然の参籠譚を並べ、最後に『安然秘所記』なる書物の引用、制作・伝承者に関する奥書を付す。また、役行者、空海、円仁については、参籠譚と同程度の紙面を割り、その略歴を参籠譚の前に置く点も特徴である。

仮名本系とは、漢字仮名交り、または仮名のみで書かれた縁起である。現存するものは卷子装で五巻に分かれており、絵をともなつた、絵巻物形式になっている。前述のように、真名本に存在する『安然秘所記』引用部、制作・伝承に関わる奥書などを欠くものの、良真による遷宮の話を有しており、ここに明らかな差異が認められる。また、真名本系と比較して、江島創造譚の部分では修飾的な語を多用し、文章量が著しく増加している一方、後半の高僧参籠譚では、個々の略歴を大幅に削り、全体的に絵巻物としてのストーリー性を重視した構成に変化していると言えよう。

仮名交り本では、岩屋本宮を管理していた岩本坊を前身とする岩本楼所蔵のC『江島五巻縁起』があり、同本の制作年代には、室町時代前半説と末期説<sup>100</sup>が存在するが、いずれにせよ室町時代末期を降らないということになる。また、江島神社にも、絵を狩野興也、詞書を三条実秀とするD『江島五巻縁起』が所蔵されている。こちらは全て仮名によって書かれており、先行研究によって江戸時代初頭の制作と推定されている「服部 一九七六」「檜崎 一九五三」。次に挙げる派生系の諸本も、この仮名本系から派生したと思しきものが多く、仮名交りという特徴もあつてか、真名本系に比して、一般に享受されていたのはこちらの系統であつたと考えられる。

派生系とは、真名本または仮名本をもとに派生したと考えられる諸本を指す。まず、仮名本系より派生したと考えられるものは、少なくとも四作品が確認され、比較的原形をとどめているものが、服部氏が紹介されたE岩本楼蔵『相州江島弁財天縁起』である<sup>101</sup>。同氏によれば、本史料は冊子本の体裁をとり、先述の岩本楼所蔵にかかる五巻縁起の前後に、序と跋を増補したものである。この序と跋は、岡田屋嘉七なる人物によって嘉永二年（一八四九）に奉納された際に作られたもので、跋文は増上寺恵照院の賢道なる人物によるものである。

同じく近世に制作されたものでは、向坂卓也氏によって紹介されたF江島神社蔵『相州得瑞嶋上之宮縁起』がある<sup>102</sup>。卷子本の体裁をとり、物語の流れはおおむね仮名本に依拠しながらも、武烈天皇の代に五頭龍が人を食らう場面から物語が始まり、『先代旧事本紀』を参考にしたと思しき記述が付加される。また、同氏の指摘によれば、『三國第一富士山頂上大日如来略縁起』とほぼ一致する記述があるという。真名本には空海・円仁、仮名本には前

100 真保亨は同「江島縁起絵巻」『三浦古文化』三二一、三浦古文化研究会、一九八二、において、室町時代前半と推定するが、檜崎宗重は、同「江島弁才天像及び江島縁起絵巻に就て」『国華』七二四、国華社、一九五二、において、室町時代末期と推定している。

101 服部清道編『藤沢市史資料』二〇、藤沢市教育委員会、一九七六。

102 向坂卓也「相州得瑞嶋上之宮縁起について…翻刻と紹介」『金澤文庫研究』三一九、二〇〇七、三四・四三頁。

二者に加えて良真により社壇が開かれる描写があるが、『相州得瑞嶋上之宮縁起』では、空海を本宮の開山としており、諸所に差異が生じている。向坂氏は、成立を一七世紀末から一八世紀前半とする仮説を立てており、前述の『相州江島弁財天縁起』と同じく近世の成立でありながら、物語の筋を崩さない程度に省略し、他の書物をもとに増補するなど、比較的大きな改変が加えられた派生本として注目されよう。

ほかに高僧を社壇の開山に充てるものでは、寛延二年（一七四九）刊のG版本『江島三社辨財天来歴』がある。こちらも『相州得瑞嶋上之宮縁起』と同様に、『先代旧事本紀』をもとにした文章が付加されるが、物語は欽明天皇の代に弁才天が影向する場面から始まり、江島の創造、弁才天影向が語られ、五頭龍は登場しない。また、弁才天の啓示を受けた欽明天皇が勅命によって社壇を開いた事跡を本宮の創始とし、空海は社壇を建てず、中興開山とされるほか、円仁・良真を、それぞれ上之坊・下之坊の開山とする。そのほか、社壇の建立に関わらない泰澄・安然の事績が極端に簡略化され、道智の話は省略されるなど、三社の由来を中心に再構成されたものと考えられる。一方で、すでに一八世紀半ばの時点において、三社それぞれの開山に具体的な人物を充てる言説が存在していたことがわかり、『江島三社辨財天来歴』と合わせて、近世には、「江島縁起」が具体性を持った内容へ改変される傾向にあったと考えられる。

その他、仮名本をもとに制作されたとみられる作品に、観世長俊によって一六世紀前半に作られたH謡曲『江野島』がある。「江島縁起」のうち、島の創造譚を背景にしたもので、欽明天皇の代に江島を見るべく、相模国を訪れた勅使の前に漁翁・漁夫が現れ、五頭龍と弁才天の因縁を語る。後半では、漁翁・漁夫が本来の姿である龍口明神（五頭龍）・弁才天として登場し、国土守護などを説くといった内容である。先行する縁起との対応関係については小林健二氏の論考があり、本文中に仮名本を典拠とする部分が見受けられることや、観世長俊が江島へ参詣した記録を挙げて、長俊が仮名本を披見したことが制作の契機となったと結論付けている「小林 一九九四」。「江島縁起」をもとにした、言わば外伝的作品であるが、「江島縁起」が他の文学作品に派生した一例と言えよう。

一方、真名本をもとに作られたと考えられるのが、I『溪嵐拾葉集』巻第三十七に所収の「江島縁起事」である<sup>103</sup>。同記事は、天川・竹生島などの縁起とともに、弁才天縁起の一つとして挙げられており、末尾に「已上取意文也」とあることから、「江島縁起」を語る伝聞、または書物を要約したものとされる。現存する真名本・仮名本と異なる構成を持ち、いずれにも見られない記述が散見され、現存最古写本である『相州津村江之島縁起』と同時代まで遡る異本として挙げられよう。とりわけ、良真の参籠譚が語られないことは注目に値し、典拠となる縁起が、真名本と同様に安然の参籠譚までを描いたものであったことをうかがわせる。

最後に現存不明として挙げた二例は、史料に存在が記録されるが、現存が確認できないものである。J『江島縁起』は、前述の『溪嵐拾葉集』所収「江島縁起事」の末尾に、「江島

ノ縁起ハ相州大山寺ニ在<sup>レ</sup>之」と言及されるもので、あるいは「江島縁起事」の典拠となった可能性があるが、どのような体裁・内容であったか、その詳細は記されていない。所蔵先とされる雨降山大山寺は、江島より直線距離にして約二七キロの位置にあり、寺伝では第三世・第五世を、それぞれ空海・安然とする真言宗大覚寺派の寺院である。

同寺の所在する大山は、平安時代より大山信仰が始まり、中世以降は大山修験の中心となつた霊山である。川島敏郎氏によれば、大山寺は建保二年（一二一四）年に源実朝より丸島郷を寄進されて以降、荒廃した期間を経て、真言僧願行房憲静によつて文永年間（一二六四・一二七五）頃に再興されたという「川島二〇一六」。光宗によつて貞和四年（一三四七）に『溪風拾葉集』が編まれたことを考えると、同書に記録が残る「江島ノ縁起」は、文永年間（一二六四・一二七五）以降、貞和年間（一三四五・一三五〇）以前に、大山寺へ持ち込まれた、あるいは同寺で制作されたものと考えられよう。また、真名本・仮名本および『溪風拾葉集』には、五大院安然を相模国星谷の生まれとする異説が語られているが、大山の東麓には、同じく真言宗大覚寺派の妙法山星谷寺がある。寺伝において、安然を第五世とする大山寺に「江島ノ縁起」が所蔵されていたことは、江島と大山との間に宗教者を介する関係性があったことを示しており、さらには、江島に対する信仰が江島を中心とする相模国の広い範囲で享受されていたことを示すものであらう。

最後に挙げるK『江島大縁起』は、天保二年（一八四一）刊『新編相模國風土記稿』巻之百六および『増補考古画譜』巻三に紹介されるものである。

下之坊（中略）江島大縁起一卷 鎌倉將軍より寄附の品にて、画は土佐家、書は世尊寺家とのみ伝ふ。

（『新編相模國風土記稿』巻之百六 村里部 鎌倉郡卷之三十八一〇四）

江島縁起五卷（中略）貫雄曰。此縁起原本ハ既く失などしけん。現存せるものハ中古の摹本ならん。と住吉弘貴いへりき。躬行曰。丙寅（一八六六）四月江島にもものせる序に。この縁起ミまほしくて。下坊にもとめさせけるに。答けらく。近年岩本院と事を争ひて。問注所に訴へまをしゝをり。便宜につきて。此縁起を奉行のもとにもて出しかバ。やがてとゞめおかれぬ。さるほどに火出来て。かの奉行の館やけぬる。すなはち。縁起も灰燼となりぬ。といひおこせしハ。いとあたらしうをしかりき。

（黒川春村・古川躬行・黒川真頼『増補考古画譜』巻三二〇五）

『新編相模國風土記稿』によれば、鎌倉將軍家より寄贈され、下之坊に所蔵されたもので、絵は土佐派、詞書は世尊寺家によるものという。内容は不明であるが、全一卷であることから、現存の五巻縁起とは異なる構成であったと推測される。また、明治三四年（一九〇一）

一〇四 間宮士信ほか『新編相模國風土記稿』五、雄山閣、一九三三。

一〇五 国文学研究資料館 近代書誌・近代画像データベース

<http://base1.nijl.ac.jp/~kindai/index.html>

に編纂された『増補考古画譜』には、古川躬行が慶応二年（一八六六）に下之坊を訪れた折の話として、岩本院との係争中に奉行の館へ預けたところ、火災により館もろとも消失してしまつたと語られる。すなわち、これらの記述をまとめると、『江島大縁起』なる一卷本の絵巻が鎌倉時代に将軍家より下之坊へ寄進されたが、天保十二年（一八四一）より慶応二年（一八六六）までの四半世紀の間に焼失してしまつたということになる。将軍家との関係については、良真の参籠譚の中で、幕府が社壇建立の援助を行つており、近世になると、この社壇が下之坊に特定されるのは、先に述べた通りである。推測の域を出ないが、この『江島大縁起』は、良真の事績を中心にしたものであつたかもしれない。

その他、慶應義塾大学図書館には、安政三年（一八五六）の模本『江島縁起』が所蔵されているが、本文を参照していないため、今回は名前のみを挙げることにする。

## 二 真名本に登場する人物

### 二（一） 道智と『海道記』所収説話

「江島縁起」諸本の中で、その系統を大きく二分するのが、真名本と仮名本である。前者の本文と後者の詞書の間には差異が生じていることや、良真の事績が仮名本のみに見出されることなどを鑑みれば、先学が指摘するように<sup>一〇六</sup>、真名本を典拠として仮名本が制作されたことは疑いないだろう。すなわち、その真名本をもとに作られた仮名本、さらにその延長にある種々の派生本は、真名本の内容を増補省略して生み出された。したがって、真名本が「江島縁起」諸本の中でも現状通り得る最も古い形態と言えよう。

真名本の中では、奥書を除いた物語の構成が、江島創造譚および高僧参籠譚の、二部構成になっている。つまり、第一部が、五頭龍の暴虐を語つたうえで弁才天影向による改心を描き、第二部が、役行者から安然にいたる高僧参籠譚を時系列に列挙するというものである。その後に、物語とは別に『安然和尚記』『安然秘所記』の引用と奥書が続いている。

真名本の成立については、すでに服部清道氏によって提示された説があるので、その内容を検討してみたい。服部氏は、貞応二年（一二三三）に成立したと考えられる『海道記』に道智の参籠譚に類似する記述があることを紹介し、皇慶が永承二年（一〇四七）に制作したという奥書が残ることから、永承年間より貞応年間（一〇四六・一二三三）までの間、鎌倉時代にいたる前に制作されていたと考察している。また、その証左として、『吾妻鏡』所収の記事を引き合いに出し、源頼朝の要請によつて寿永元年（一一八二）に文覚が江島に弁才天を勧請したという事績が真名本に記録されていないことを挙げる「服部 一九七七」。つまり、同氏が制作年代を推定する根拠となつたのは、第一に『海道記』所収の記事、第二に真名本の奥書、第三に『吾妻鏡』所収の記事である。

では、問題となる『海道記』の一節を確認してみたい。

<sup>一〇六</sup> 服部清道『江島縁起』考、『横浜商大論集』一〇（二／二下）、一九七七、一二二、一七五頁。

片瀬川を渡りて江尻の海汀をすぐれば、江の中に一峯の孤山あり。山に靈社あり、江尻の大明神と申す。感驗ことにあらたにして、御前をすぐる下り船は上分を奉る。法師は詣らずと聞けば、その心を尋ぬるに、むかしこのほとりの山の山寺に禪僧ありて法華經を讀誦して夜を明し日を暮らす。その時、女形出で來て夜ごとに聽聞して、明くれば忽然として失せぬればその行くへを知らず。僧これを怪しみて、絲を構へてひそかにその裾につけてけり。あくる朝に絲を見れば海上にひきて彼の山に入りぬ。巖穴に入りて龍尾につきたりけり。神龍、現形して後、僧に耻ぢてこれを入れずといへり。それ權現は利生の姿なり、化現せば何ぞ姿に憚からん。弘經は讀誦の僧なり、經を貴まば何ぞ僧を厭はんや。

〔『海道記』一〇七〕

『海道記』の中では、土地に伝わる昔話の一つとして伝聞形式で紹介されている。おおよその内容は「江島縁起」に語られる道智の話と同じだが、具体的な名前はなく、海沿いの山に住む僧とのみ示される。

服部氏が指摘するように、道智の話と『海道記』の一節は、偶然の一致とは言えないほどに共通しており、一三世紀初頭の段階で、同様の伝承が人口に膾炙していたことをうかがわせる。しかしながら、それをもって制作年代の下限としてよいかは別の問題である。

『海道記』成立の段階で、このような説話がすでに広く知られていたという事実は、『海道記』の作者が同説話を認知する以前に、その土地に伝えられたことを意味している。仮に「江島縁起」の成立を受けて、『海道記』所収の昔話が伝聞されるという過程を踏んでいるならば、『海道記』よりも先んじて「江島縁起」が形づくられたという結論に至るが、単に話の筋が共通するという点に限って言えば、『海道記』所収の一節と「江島縁起」の関係性は不透明なままなのである。そこで、「江島縁起」に見出される道智の話について、今一度、その内容を確認してみよう必要がある。

まず、道智とはいかなる人物であるか。その詳細は不明だが、真名本によれば天平六年（七三四）に起きた出来事とされるので、少なくともその前後に活動していた人物ということになる。同じく八世紀前半に活動した同名の僧としては、兵庫県豊岡市に所在する末代山温泉寺の寺伝に、その開山として道智なる僧が見え、天平一〇年（七三八）のことというが、ほかに史料が見出せないため、同一人物であるか否かを判断するのは困難である。

さて、真名本は道智について、「相模国余綾郡之人」と記している。この余綾郡とは、淘綾郡とも表記し、現在の神奈川県中郡大磯町から二宮町にあたる海沿いの土地である。一方、『海道記』では、僧の名前は示されず、「ほとりの山の山寺」に住む禪僧が同じ役を演じている。この「ほとりの山」とは、江島のある相模湾沿岸に隣接する山を指すものと考えられるが、道智が住むという余綾郡は、相模湾沿岸の中でも、とりわけ、海岸線と山麓が近い位置にあり、「ほとりの山」という記述に矛盾しない。では、その内容がいかなるものか、該当箇所を次に挙げる。

至于天平六年甲戌相模国余綾郡之人道智居嶋誦法華、更不問時節、久近漸曆年序差尽、数部之間、為聽法故每日天女來至備飯味。於此道智為怪異、為知由來故取藤皮作縷付、針差着天女之裳裙。然後曳縷尋行到龍窟、見縷着龍尾。龍窟之中有甚傷音、又有忿怒声云、龍女汝心輕養供法師遇此傷苦。道智聞音戰慄欲避走爭堪怖畏乎。而龍言未訖暴風起声揚白波漫里四十四里也。波浪漂流道智之身直置龍口山頂。爰龍女誓言、自今以後我山藤不令生、又法師勿令參住耳。

(江島神社藏『江島縁起』一〇八)

両者に共通する話のあらすじは、次のようなものである。すなわち、相模湾のほとりに住む僧が、法華経の誦誦を日課としていたところ、たびたび女性が聴聞に訪れる。それを怪しんだ僧は、糸を付けて後を追ったところ、巖窟へ行きついた。女に付けた糸が龍の尾に付いていたことで、僧は女が龍であったことを知り、真の姿を知られた龍は、辱められたことに怒り、それより後、僧侶を島に入れなかったという。真名本所収の物語は、聴聞に訪れる女が食事を持参し、龍に付ける糸を藤で作るなど、より詳細に語られているが、大筋は共通しており、両者が同じ物語であることは明らかである。

しかし、ここで一つ疑問が残る。前述のように、仮に真名本をもとに『海道記』所収説話が口承されるようになったとするならば、なぜ道智の話のみが無名の僧として『海道記』に見出され、五頭龍と弁才天が登場する江島の創造譚や、他の高僧による参籠譚は、全く触れられていないのであろうか。

この問題を解く手掛かりが、道智の話と他の高僧の事績の間にある矛盾である。言い換えれば、道智にまつわる話に表れる特異性の問題と言える。すなわち、第一に、道智という人物、第二に、弁才天の影響、第三に、龍女の予言、この三点において、他の僧侶の参籠譚とは一線を画しているのである。

まず、道智の素性については先に述べた通りであって、断片的な情報は見出されるものの、管見の限り、人物の詳細を知ることが難しく、実在の人物であったかも不明である。一方、真名本に登場するその他の僧を挙げると、役行者・泰澄・空海・円仁・安然の五人となる。役行者は、八世紀末の『続日本紀』には、すでにその名が登場し、以降、『日本霊異記』や『本朝神仙伝』などの説話集をはじめ、各地の縁起などに語られるその事績は、枚挙にいとまがない。泰澄は、北陸における白山修験道の開祖として知られ、『本朝神仙伝』や『元亨釈書』などに名前が見出される。空海は、言わずと知れた真言宗の開祖であり、同様に、各地にその事績が残る。また、円仁は、三世天台座主、天台宗山門派の祖として、その名が広く知れ渡る僧である。最後の安然は、五大院先徳という呼称でも知られるが、詳細は後述する。

こうして、登場人物の一人一人を確認すると、道智のみが、その詳細を見出せる史料に乏

一〇八 以下、本文中に江島神社藏『江島縁起』を引用する場合は、服部清道編『藤沢市史資料』二〇、藤沢市教育委員会、一九七六、を出典とする。

しく、その数少ない史料の一つが、江島での記録ということになる。これが、道智という登場人物が抱える問題である。その他の人物は、修験道の祖、霊場の開山、中興の祖など、『海道記』が制作された一三世紀前半には、他地域で名が知られた高僧ばかりである。しかし、道智のみが、あくまで一地方に住む、いわば無名の僧の一人として扱われている。

そもそも、江島の由来を語る上では、高僧のみを列挙し、その事績をもって弁才天の功德を語るだけで、江島の威光を知らしめるに充分なはずであり、近隣に住むとはいえ、そこに道智なる素性のわからない人物を登場させる意図は容易に計りかねる。

さらに、他の高僧による事績と決定的に違うのは、道智の話のみ、弁才天が自ら影向していないということである。道智を除く登場人物は、江島へ参籠し、弁才天へ向けて読経などをおこなうことで、その影向を目の当たりにするという筋になっており、最後は円満なかたちで島を去っている。しかし、道智は、そもそも江島とは異なる場所で読経していたところに龍が化現するという、受動的なきっかけから行動を起こしており、結果的に龍を怒らせてしまい、波に流されたあげく、島内に僧侶を立ち入らせないという宣言までされている。弁才天が影向する描写はなく、代わりに女の姿に化現した龍が登場するが、この龍は、「龍女」とあることから五頭龍を指しているとは考え難い。

ところで、真名本の中では、欽明天皇の代に弁才天が影向するに際して、「是即弁才天女之応作、無熱池龍王第三之娘也」と語られている。この「無熱池龍王」とは、無熱惱池（阿耨達池）に住むという阿那婆達多龍王のことを指していると考えられるが、「第三之娘」とあることから、同じく八大龍王の一人、娑伽羅龍王の三女である善女龍王を指しているとみられる。すなわち、弁才天と善女龍王を同体としているのである。

また、弁才天と龍女の同体説に関しては、『溪嵐拾葉集』に次のような記述が見出される。

一。龍女辨才天一體ノ事 龍女ハ如意輪觀音也。辨天ノ本地又如意輪也。此尊ニ三身ノ習ト云事アリ。南方寶生尊ハ法身。如意輪觀音ハ報身。龍女ハ應身ト云也。此三身共ニ如意寶珠ヲ以テ爲三摩耶形ト。此寶珠ハ境智冥合體也

『溪嵐拾葉集』卷第一〇八二〇九

よって、弁才天と善女龍王との同体説を解く真名本において、弁才天の化現した姿に龍女が充てられることは不自然ではないが、道智の前に姿を現した龍女が、弁才天の化身であることを示す記述は見出されない。さらには、他の高僧の参籠譚の中では、その前に弁才天が影向する部分で、弁才天自体が龍の姿をとっている描写はない。すなわち、道智の話に登場する龍女は、前後の話に登場する五頭龍や弁才天とは明らかに性質の異なる神として書かれているのである。

そして、龍女は道智に対する怒りから、これより後、糸の材料となった藤を生やすことなく、僧侶を入れることもないという。これは明らかに他の参籠譚と異なる結末であり、「江島縁起」に含まれる高僧の事績の中でも、唯一負の要素にあたる異色の話である。

しかし、その後には空海が入島するにあたっては、特に龍女の怒りを解いたという描写もなく、さらには弁才天の影向を見届けている。空海が江島を訪れるのは、真名本によれば弘仁五年（八一四）である。道智が龍女の怒りを買ひ、僧侶禁制の地となった天平六年（七三四）から、わずか一世紀も隔てずに、入島を果たしていることになる。これは道智の話と、空海の事績との間に矛盾が生じていることにならないだろうか。前述の通り、道智以外の人物が参籠した例では、全てが円満に収まる筋になっており、やはり龍女の発言をとつても、いかに道智の話が異彩を放っているかわかるだろう。ではなぜこの話が特異なものになったのか、言い換えれば、なぜ内容に矛盾を生じさせてまで、この話が語られる必要があったのか。その謎を解く鍵になるのが、『海道記』なのである。

結論を先に述べれば、「江島縁起」に見られる道智のエピソードは、真名本が制作されるにあたって、その土地に既存の説話を元にして創作されたと判断することができる。

では、先に確認した三点の問題について、それぞれ考えてみよう。第一に、道智という人物に関する問題。これは、『海道記』所収の説話を典拠として、真名本を制作するにあたり、もともと素性もわからず無名のまま語られていた僧侶に、名前を付したものと考えられよう。道智という名前は、縁起を制作する際に創作したものか、実際に余綾郡に住んでいた僧侶の名を借りたものか、そのいずれにあたるかは定かではない。しかし、ほかの高僧にまつわる事績では、それぞれ具体的な名前が挙げられているため、既存の説話を取り込む際に、前後に記される参籠譚と体裁を合わせるべく、あえて名前を示したのだろう。

また、そこで名前を挙げる際には、その僧侶が大師と呼ばれるような著名な高僧であってはならない。なぜならば、この場面に登場する僧侶は、軽率な行動をしたことよって、神の怒りを買ひ、後世に禍根を残す、いわば愚鈍な人物だからである。他の場面に登場するような高僧を主役にすれば、その名を汚すことになり、高潔かつ聡明な人物は、この話の主役になりえない。よって、ほとんど素性もわからないような一介の僧侶こそが、この話の主役には相応しいのである。

さらに、雨乞習俗を研究した高谷重夫氏は、雨乞と龍女成仏譚との関係を考察する中で、龍女が人間の女性に姿を変じて僧侶の読経を聴聞し、最後に正体を明かすという筋の物語が各地に残っていることを指摘している「高谷一九八二」。すなわち、『海道記』所収の説話は、龍女成仏譚を基礎にして生み出された物語であり、江島周辺の地に固有のものではなく、物語の舞台や登場する僧侶を代替するかたちで、さも各地に固有の伝説であるかのように伝承されてきた、一定の普遍性を有する物語であることがわかる。

第二に、弁才天の影向に関する問題。これは、道智の話が形づくられる元になった説話の筋に合わせた結果と考えられる。『海道記』所収の説話と道智の話は、その筋がほとんど同一と言うべきもので、双方のものになった既存の説話に弁才天が登場しないがために、道智の前にも弁才天は姿を現さなかったと解釈できる。ゆえに、道智以外の高僧が感得した弁才天や五頭龍とは異なった、女性に化現する龍が、江島の神として登場するのである。このことは、「江島縁起」と既存説話が異なる環境で形づくられたことを意味している。

江島の弁才天信仰に関しては、『吾妻鏡』の養和二年（一一八二）四月五日条に、文覚上



人による勧請の様子が記録されている。

五日乙巳。武衛令<sup>レ</sup>出<sup>二</sup>腰越邊江嶋<sup>一</sup>。足利冠者。北条殿。新田冠者。畠山次郎。下河邊庄司。同四郎。結城七郎。上総権介。足立右馬允。土肥次郎。宇佐美平次。佐々木太郎。同三郎。和田小太郎。三浦十郎。佐野太郎等候<sup>二</sup>御共<sup>一</sup>。是高雄文學上人。爲<sup>レ</sup>祈武衛御願<sup>一</sup>。奉<sup>レ</sup>勸<sup>二</sup>請大辨才天於此嶋<sup>一</sup>。始<sup>二</sup>行供養法<sup>一</sup>之間。故以令<sup>二</sup>監臨<sup>一</sup>給。密議。此事爲<sup>レ</sup>調<sup>二</sup>伏鎮守府將軍藤原秀衡<sup>一</sup>調伏<sup>云云</sup>。今日即被<sup>レ</sup>立<sup>二</sup>鳥居<sup>一</sup>。其後令<sup>レ</sup>還給。

『吾妻鏡』養和二年四月五日条二〇)

この記事によれば、高雄の文覚上人は、源頼朝が奥州の藤原秀衡を征討するにあたり、その武運を祈らなうため、江島に大弁才天を勧請したという。すなわち、弁才天が江島の神になる下限は、この文覚上人による養和二年(一一八二)の弁才天勧請とみることができよう。しかしながら、一三世紀前半の成立である『海道記』の挿話に弁才天は登場せず、さらには、真名本では「龍女」とされる神が、『海道記』では「龍」または「神龍」となっており、龍を女性に充ててはいない。

この『海道記』所収説話に弁才天が登場しないという事実は、その元になった説話が、一二世紀末を遡って形づくられたことを意味していると考えられる。また同様に、登場する神仏に着目するならば、この『海道記』所収説話は、弁才天を江島の主祭神とする真名本の成立よりも、さらに先んじて江島周辺の地に流布していた可能性が高くなり、真名本の制作に際して、その既存説話を取り込んだとしても、何ら不自然ではない。よって、同じ江島を舞台にした、成立の異なる話を一つの縁起にまとめるという行為が、同一の島に異なる神が存在するという矛盾を生じさせているのである。

第三に、龍女の予言の問題。これは、複数の高僧参籠譚の中に、既存の説話を挿入したことによつて生じたものと考えられよう。仮に、道智以外の高僧参籠譚の間に、道智の話を挿入するとすれば、二つの条件が考えられる。一つには、道智の行動によつて江島に僧が入島できなくなつたため、高僧参籠譚の最後に置いてしまうと、後世まで僧侶が参詣できない島になつてしまう。よつて、縁起の中で、道智以降に僧侶が江島を訪れたという事績を示さなければならず、高僧参籠譚の最後は挿入する位置として不適である。二つには、道智の失敗談から次の僧侶の参籠譚まで、しばらくの期間を確保せねばならない。この二つの条件をもとに、構成を確認してみよう。

真名本において、真名本に登場する僧侶は六人である。道智以外の人物が江島に参籠した年を挙げると、役行者が文武四年(七〇〇)、泰澄が養老七年(七二三)、空海が弘仁五年(八一四)、円仁が仁寿三年(八五三)、安然が元慶五年(八八二)である。それぞれの間をとると、役行者から泰澄までが二三年、泰澄から空海までが九一年、空海から円仁までが三九年、円仁から安然までが二八年となる。道智以外の高僧の経歴は、真名本に先行して存在しているため、この年代を大きく変更することは出来ない。ここで、第一の条件について、まず安

二〇 『新訂増補国史大系』三二、国史大系刊行会、一九三五。

然よりも前に置かなければならないということが言える。第二の条件については、それぞれの高僧参籠譚の間隔が最も離れている場所に挿入するのが、最も無理のない話の筋になる。すなわち、泰澄と空海の参籠譚の間にある期間ということになる。そして、真名本を制作するにあたり実際に挿入した結果、現在の構成になったと考えられる。しかしながら、すでに動かしがたい泰澄と空海の事績の間に挿入したことにより、僧侶の入島を禁じた龍女の発言から一世紀も経たないうちに、次の入島者が現れるという矛盾が生じているのである。

すなわち、道智の話に関わる、人物の問題、神の問題、予言の問題は、『海道記』所収説話に見られるような既存の説話を取り込んだことによって生じた矛盾であり、江島に関する縁起譚を新たに制作するにあたって、すでに存在していた説話を取り入れることで整合性を高め、より享受されやすくする意図があったと考えられよう。したがって、『海道記』所収説話の成立年代は、真名本の成立を大きく遡る可能性があり、その説話を後世に取り入れた結果が道智の話だとするならば、『海道記』の存在をもって、真名本の成立年代を論じることは困難であるということになる。

## 二(二) 泰澄と龍口明神社

『海道記』所収説話と真名本の内容を比較することで、道智の話は江島周辺の既存説話を取り込んだものであるとの結論を得た。では同様に、異なる環境で成立した説話を取り込んだ形跡は真名本に残されていないだろうか。そこで注目されるのが、道智と泰澄の事績である。

元正天皇養老七年癸亥自春三月泰澄大師住江嶋、誦誦大乘經念誦陀羅尼、專一心精進并每日乘船詣竜口山施与法樂祈離業証果。而於竜口山之間有二池、大師每日為法樂。一池書写光明真言入池底、是名光明真言池。一池書阿弥陀仏六字名号入池中、是号阿弥陀池。如是施與法樂經日月之間、明神謁対大師言、我受菩薩之法施、洗除三熱之垢垢獲得宿命智、既知旧徳之先処也、豈生悪心乎。雖然国土逆人出来者、斬頭懸我前。是非昔日之凶執屢静海内之凶賊為除逆人於萬里。又重説偈曰  
我是大光普照尊 為度邪見衆生故 普門之中示逆跡  
令於此所現竜口 泰澄承神之靈託 不錯神言靈披露  
自爾以降逆人出来時者截頭懸山前始自此也。其後泰澄住嶋、專行妙法一心不乱、發願云、唯願妙弁才顯示神威力益濁世。於此同秋九月十五日夜半窟中自然彩雲起光明普照、忽然天女化現、更不知從來処。泰澄拜見天女生身、円満心願出嶋。

(江島神社蔵『江島縁起』)

先述のように、真名本には役行者・泰澄・道智・空海・円仁・安然の六人が登場するが、そのうち、役行者・空海・円仁に関しては、江島への参籠を語る前に、その出生や事績を編年体でまとめた略歴が、参籠の様子を示す記述と同じか、それ以上に紙面を割いて記してい

る。一方で、泰澄・道智・安然の三名について、経歴等に詳しく触れる記述はなく、道智はその在所、安然は出生に言及されるのみで、泰澄にいたっては、江島へ参籠する場面から唐突に話が始まるという内容になっている。

真名本に見出される泰澄の事績は、龍口山と江島の二所を舞台に展開される。泰澄は養老七年(七三三)三月より江島に参籠し、大乘経と陀羅尼を読誦するかたわら、船で海を渡り、龍口山へ毎日詣でたという。龍口山近くにある光明真言池・阿弥陀池で法楽をおこなっていたところ、子死方明神が影向し、国に叛く者があれば神前に首を掛けよと託宣があったので、これを人に伝え、逆賊の首を切つて山前に掛けることになったとされる。その後、江島において法華経を読誦し、弁才天の影向を祈念したところ、念願叶つて島を去つたという。

泰澄の事績が他の高僧と異なるのは、江島と龍口山の二所を舞台とし、五頭龍の後身である子死方明神が登場している点であり、江島に関する記述よりも、龍口山に関する記述の方に字数を割いていることも特徴的である。前述のように、五頭龍は江島の創造譚に登場し、弁才天が江島を治めるにあたって重要な役割を果たすが、役行者の参籠以降、安然の参籠にいたるまで、縁起の中に登場するのは、後にも先にもこの一度だけである。加えて、子死方明神の託宣は、あくまで龍口山に対する奉祀の内容を語つたものであり、江島について直接的には関係のない内容である。

さらに、役行者・空海・円仁の事績では、江島へ至る過程、島内での勤行の内容に紙面が割かれ、弁才天の影向では託宣を受け、最後には、法具などを奉納する場面が記される。しかし、泰澄が弁才天の影向を受ける場面では、法華経を読誦し、弁才天の影向を受けたことのみが示される。つまり、泰澄の事績は、江島よりも龍口山に重きを置いた内容であると判断されよう。このように、泰澄の参籠譚のみが龍口山との接点を中心に語られるのはなぜだろうか。

ここで注目されるのは、龍口明神社に残る、異説とも言うべき社伝である。同社は、昭和三年(一九七八)に現在の鎌倉市腰越へ遷座されるまで、神奈川県藤沢市片瀬に所在した五頭龍大神と玉依姫命を祭神とする神社である。島本千也氏によれば、その由緒について、社伝が境内入口に記されているという「島本二〇一〇」。以下、その抜粋である。

養老七年三月より九月迄江の島巖窟中にて泰澄 慈覚両大師が神業修行中夢枕に現われた神々を彫作し弁財天一体を岩本院に二体を白髪明神へ納めた 即ち玉依姫命(長さ五寸)と五頭龍(長さ一尺)の御木造が御神体である。此の時 龍口明神社と名付け 江の島と当社の繋りと両地の平和と隆昌を祈願した。鎌倉時代には神護により如何なる悪業をした者も此処に血を流すことにより世人に尽すと此の前の地を刑場とした事もある。

(島本千也「鎌倉・江の島と龍伝説」一一二)

養老七年（七二三）に泰澄が江島へ参籠したという点に関しては、真名本の記述に共通しているが、同じく円仁も参籠し、両者が神像を彫刻して岩本院・白髪明神（龍口明神社）へ納めたとの記述は、明らかに真名本と矛盾する内容である。真名本によれば、円仁は五寸の弁才天像をはじめ、法具などを龍窟に納めたとされるが、泰澄によって何らかの物が奉納されたという記載はない。また、養老七年（七二三）という年記は、円仁の生年とされる延暦一三年（七九四）よりも遡るため、ここにも矛盾が生じている。

この社伝がいつの時代に成立したか定かではないが、江島と密接な関係を持つ龍口明神社の由緒に、泰澄の事績に関わる異説が語られることは注目される。真名本および龍口明神社の社伝からわかるのは、江島での出来事を中心に語られる他の僧侶に比して、泰澄の事績は龍口山との結びつきにおいて語られているということである。なぜ江島と龍口山という二所において、泰澄の事績に差異が生じ、さらには、いずれにも龍口山との関係性が示されているのであろうか。

ここで、真名本と『海道記』所収説話の関係性について振り返ると、道智を主人公とする話は、もともと江島周辺に存在していた既存説話を取り込んだものである可能性が高いとの結論にいたった。では、真名本において、泰澄の事績が叙述されるにあたり、同様のことが行われたのではないだろうか。すなわち、泰澄の事績も、既存の説話を取り込み、編成した可能性が考えられるということである。

泰澄の事績が特徴的である理由は、第一に、その略歴が語られないこと、第二に、龍口山との関係性が重視されていること、第三に、江島における弁才天影向を語った場面が、非常に簡潔であるということである。仮に、真名本が制作されるに際して、新たにその事績が創作されたとすれば、他の高僧を語った部分に倣って、参籠譚の前に略歴が付されるはずであり、江島の創造譚において弁才天を登場させる契機を作ったことで役目を終えた五頭龍も、その後に語られる江島の由緒に登場する必然性は無い。また、役行者・空海・円仁に比して、弁才天と関わる場面が明らかに簡潔であるのは、この三者の事績とは異なる条件において、泰澄の事績が形作られたことを示している。

一方、泰澄と道智の間に共通するのは、第一に、略歴が示されないこと、第二に、江島に至る過程が語られないこと、第三に、弁才天に関する記述が乏しいことである。道智の場合と同じく、既存の説話を取り込んだものと考えられるならば、前三者との間に差異が生じ、道智との間に共通点が見出されることも説明できよう。すなわち、略歴・参籠のきっかけが示されないのは、元の説話も語られていなかったからであり、弁才天に関する記述が少くないのは、元の説話が龍口山を中心とした内容であったことを推測させる。

現在、龍口明神社に残される社伝の存在を考慮すれば、真名本の後半、高僧参籠譚が制作される以前に、泰澄を登場人物として龍口山を中心に江島との関係を語った説話が存在しており、その説話を、真名本の制作時に高僧参籠譚の中へ組み込んだものが、泰澄の事績として語られた場面であると考えられよう。

真名本の中で、泰澄が子死方明神より受けた託宣は、国に叛く者の首を斬り、龍口山の神前へ掛けよという内容であった。実際に、腰越の周辺において、遅くとも一二世紀の末には、

謀反人の梟首をおこなっていた様子が、『吾妻鏡』や『北条九代記』の記事から読み取ることが出来る。

廿七日癸酉。武衛奉<sub>二</sub>幣若宮<sub>一</sub>給。今日所<sub>レ</sub>滿<sub>二</sub>七ヶ日<sub>一</sub>也。〔中略〕及<sub>レ</sub>晩朝政使又參上。相<sub>二</sub>具先生伴黨頸<sub>一</sub>之由言上。仍仰<sub>二</sub>三浦介義澄。比企四郎能員等<sub>一</sub>。被<sub>レ</sub>遣<sub>二</sub>彼首於腰越<sub>一</sub>。  
被<sub>レ</sub>梟<sub>レ</sub>之<sub>云々</sub>

〔吾妻鏡〕養和元年閏二月二十七日条<sub>二</sub>三

十九日甲子。於<sub>二</sub>腰越濱邊<sub>一</sub>。梟<sub>二</sub>首囚人平井紀六<sub>一</sub>。是射<sub>二</sub>北條三郎主<sub>一</sub>。罪科不<sub>レ</sub>輕之間。日來殊所<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>禁置<sub>一</sub>也。

〔吾妻鏡〕養和元年四月十九日条<sub>二</sub>三

六日庚寅。前右兵衛尉康盛。於<sub>二</sub>腰越邊<sub>一</sub>梟首之。左衛門尉義盛奉<sub>二</sub>行之<sub>一</sub>。去月景時所<sub>二</sub>擲進<sub>一</sub>也。

〔吾妻鏡〕建久二年十二月六日条<sub>二</sub>四

同三年(一一八〇)二月に、大元より使者として杜世忠を遣し、太宰府に著岸せしかば、やがて捕へて鎌倉に告げたりしかば、関東に召下し、龍口にして首を刎ね、由井の浜に梟けられけり

〔北条九代記〕卷第十「殺蒙古使附蒙古企伐日本」<sub>二</sub>一五

養和元年(一一八一)には、源義広の伴党と平井紀六、建久二年(一一九一)には平康盛が梟首されており、その後も同地において梟首がおこなわれた記録が『吾妻鏡』に散見される。さらに、およそ一世紀後の弘安三年(一一八〇)に、元より使者として遣わされた杜世忠が龍口にて斬首されたことが『北条九代記』に記されるなど、江島より海を挟んだ対岸に位置する腰越・片瀬は、鎌倉周辺で処刑をおこなう際の刑場として利用されていたことがわかる。

また、この事実は、真名本の前半に語られる、五頭龍が子死方明神と名乗るきつかけとなった話を思い起こさせる。曰く、武烈天皇の代、江島に長者が住んでおり、一六人の子がいたが、五頭龍に吞まれてしまった。長者は悲歎し、なおも龍は人を殺め続けたため、村には人がいなくなり、その場所を「子死越」と呼んだという。

腰越を舞台として五頭龍が人々を呑んだという伝説の裏には、腰越の周辺が実際に刑場であったことが関わっている。さらには、五頭龍が泰澄へ託宣をする場面で、あえて「是非

一一二 『新訂増補国史大系』三二六、国史大系刊行会、一九三五。

一一三 『新訂増補国史大系』三二六、国史大系刊行会、一九三五。

一一四 『新訂増補国史大系』三二六、国史大系刊行会、一九三五。

一一五 『物語日本史大系』四、早稲田大学出版部、一九二八。

昔日之凶執」と語っていることから、単に刑を執行する場というだけでなく、神饌として捧げる場として機能していたと考えられる。すなわち、五頭龍に対する信仰は、真名本が制作される遙か以前にまで遡る根深い信仰であり、そうした信仰を背景として生み出されたのが、龍口山を舞台とした子死方明神の説話であった。さらには、その説話をもとに作りだされたのが、泰澄の事績だったと考えられる。

## 二(三) 安然と相模国

さて、これまで真名本における道智・泰澄のエピソードを取りあげ、これらの話が、真名本成立以前に江島周辺に存在していた説話を取り込んだものであるとの見解を示した。しかし、もう一名、相模国に關係のある人物が存在する。それが、真名本において複数挙げられた参籠譚の最後に登場する安然である。

五大院安然は台密教理の発展に大きく貢献した人物として知られ、晩年、比叡山に五大院を建てたことから、俗に五大院阿闍梨とも呼ばれる。その出生を近江国とする説もあるが、史料によつて諸説あり、相模国を出生地とするのも、その一例である。ここで、安然の出生を相模国とする史料を挙げてみよう。

文徳天皇、斉衡二年<sup>乙</sup>四月、安然和尚<sup>相模国</sup>、詣<sup>二</sup>当山<sup>一</sup>獻<sup>二</sup>法施<sup>一</sup>崇<sup>二</sup>神威<sup>一</sup>、卜<sup>二</sup>松岳西谷<sup>一</sup>構<sup>二</sup>舍房<sup>一</sup>、念誦結壇、<sup>求持法、聞云云</sup>明星入<sup>二</sup>井中<sup>一</sup>、<sup>世人号、智惠水</sup>加<sup>レ</sup>之講<sup>二</sup>説経論<sup>一</sup>、解<sup>二</sup>釈章疏<sup>一</sup>、安<sup>二</sup>置聖教<sup>一</sup>凡数百卷

『走湯山縁起』卷第三二二六

安然和尚者相模国星谷所生也。尋慈覚大師旧儀。願樂拜見弁才天女之生身。元慶五年辛丑春二月十五日到嶋住石屋送春秋、修大法積鍊行、発願言、唯願世間尊示現生身久利益世間。於茲当七月十五日夜刁剋石室中香氣週遍、光明照地、天女化現相好、光明微妙。和尚面得見天女之生身、満足宿念出嶋。

(江島神社蔵『江島縁起』)

安然和尚の記に云、江州の北海に靈嶋あり。竹生島といふ。生身の弁才天彼嶋にすむ。これによりて叡岳繁昌して鎮護国家の道場たり。わか生国相州の南楼に靈嶋あり。江嶋といふ。生身弁才天此嶋にいます。この故に此国繁昌して国基たるへし。夫和尚は五大院の先徳、第八地の菩薩也。其初生は相模国星谷の人也。

(岩本楼蔵『江島五卷縁起』一一七)

安然碑文云 江州ノ湖中ニ有<sup>二</sup>靈島<sup>一</sup>。生身辨財天御座故<sup>ニ</sup>。叡山ノ佛法可<sup>二</sup>繁昌<sup>一</sup>云云 相

二二六 『神道大系』一六、神道大系編纂会、一九八七。

二二七 服部清道編『藤沢市史資料』二〇、藤沢市教育委員会、一九七六。

州ノ海中ニ有<sup>二</sup>靈島<sup>一</sup>。生身辨財天御座故<sup>ニ</sup>。鎌倉佛法可<sup>二</sup>繁昌<sup>一</sup>云云。彼五大院ノ光徳ハ相模國星谷<sup>ニ</sup>生<sup>シ</sup>人也。父ハ法道和尚ト云云。

〔溪嵐拾葉集〕卷第三十七(一八)

一。五大院入定所事 徳圓和尚ノ傳ヲ可見之也云云。相州星野<sup>ニ</sup>シテ御入定也云云。此星野者。御出生ノ處ナルカ故<sup>ニ</sup>。於此所<sup>ニ</sup>有御入滅歟。三月十三日御縁日故<sup>ニ</sup>修御影供ヲ也云云。

〔溪嵐拾葉集〕卷第五十八(一九)

『走湯山縁起』は、伊豆山神社の由緒を語る五卷本または六卷本の縁起である。成立時期に関しては未だ見解の分かれるところであるが、遅くとも南北朝時代以前、一説には平安時代末期の成立と推測されている<sup>二〇〇</sup>。同縁起によれば、斉衡二年(八五五)に相模国星谷の生まれである安然和尚が、伊豆半島の北西、松岳(岩戸山)の西谷に房舎を構え、經典の講釈をおこなったという。

『溪嵐拾葉集』卷第五十八「五大院入定所事」では、安然入定の地を相模国星野とし、その理由を、同所が出生地であるからではないかと推測している。「五大院入定所事」に挙げられる「徳圓和尚ノ傳」が如何なる史料を指すものかは不明であるが、他の史料に着目すれば、相模国星谷を出生地とする説は、いずれも相模国・伊豆国に關係する縁起、またはその縁起をもとにした記述の中に語られているということがわかる。

安然の経歴については、早く橋本進吉氏によって考察がなされており、その出生に関して、『類聚三代格』中の太政官符に記録される安然の年齢・得度の記録と、『叡岳要記』『走湯山縁起』に見られる事績を比較し、両者に矛盾が生じることから、近江国を出生地とする安然と、相模国を出生地とする安然を、それぞれ別の人物とする説を提示している「橋本一九七二」。つまり、橋本氏の説に依拠するならば、『叡岳要記』『走湯山縁起』に記される安然は、五大院安然とは同名の別人であったということになるわけである。

では、真名本に登場する「安然和尚」とはどちらの安然なのだろうか。ここで問題になるのは、『江島五卷縁起』および『溪嵐拾葉集』の中で、相模国星谷を出生地とする安然を指して「五大院」と記していることである。しかし、この点に関して真名本を確認すると、出生を相模国星谷とするのみで、その他に安然の特徴を示す記述は見出されない。よって、真名本成立の段階では、江島に参籠する安然を五大院安然としておらず、『江島五卷縁起』の制作、『溪嵐拾葉集』の編纂にあたり、「五大院」という情報を付加したとみられる。すなわち、相模国に出自を持つ安然と、五大院安然という異なる人物が混同されることにより、相模国星谷を出生地とする五大院安然という人物像は、構成に作り上げられたものと考えられるのである。

二一八 『大正蔵』七六、六二七 a。

二一九 『大正蔵』七六、六九三 a。

二二〇 『神道大系』一六、神道大系編纂会、一九八七。西田長「走湯山縁起」『群書解題』第一卷中、続群書類従完成会、一九六一。

真名本において、安然を五大院と特定する情報が示されていない以上、真名本の「安然和尚相模国星谷所生也」という記述が重要な手がかりとなってくる。先述のように、安然を相模国星谷とする記述は、相模国および近隣の伊豆国に關係する史料に見出されるものである。江島と同じく、相模湾を臨む伊豆山の由緒を記した『走湯山縁起』に登場する「安然和尚」が、同じく相模国星谷を出生地とすることは、両縁起の安然が同一の人物であることを意味していよう。したがって、真名本に登場する「安然和尚」とは、一般に五大院安然と呼ばれる人物とは異なる、相模国星谷を出生地とする安然であると考えられる。

そうした条件をふまえ、泰澄および安然が江島で弁才天の影向を受ける場面を、真名本より抜き出してみよう。

其後泰澄住嶋、專行妙法一心不乱、発願云、唯願妙弁才顯示神威利益濁世。於此同秋九月十五日夜半窟中自然彩雲起光明普照、忽然天女化現、更不知從來処。泰澄拝見天女生身、円満心願出嶋。

(江島神社蔵『江島縁起』)

安然和尚者相模国星谷所生也。修大法積鍊行、発願言、唯願世間尊示現生身久利益世間。

於茲当七月十五日夜刁剋石室中香氣週遍、光明照地、天女化現相好、光明微妙。和尚面得見天女之生身、満足宿念出嶋。

(江島神社蔵『江島縁起』)

泰澄の事績では、江島との関係よりも龍口山との関係について紙面が割かれており、安然は、その事績の内容自体が、非常に簡潔に書かれている。真名本に登場する高僧について、江島滞在中の事績を比較すると、役行者・空海・円仁がそれぞれに特徴的な内容を有しているのに対して、泰澄・安然の事跡が簡潔かつ類似した内容で構成されていることがわかる。すなわち、江島に滞在する間、修法をおこない、弁才天の影向を祈念したところ、ある夜、石窟中に弁才天が影向し、心願成就したことにより島を去るという筋である。

両者は、江島における事績の内容だけではなく、真名本の中で、その経歴が記されないという点も共通しており、同様の特徴は、道智のエピソードにも見られる。そして、この泰澄・道智・安然に共通するのが、相模国という土地である。

前述のように、泰澄は江島と密接な関係を結んでいる龍口山の縁起に登場する人物であり、道智は相模国余綾郡に住む僧侶である。さらに、安然は相模国星谷の生まれとされ、走湯山にまつわる縁起にも登場することから、相模湾周辺地域で活動していた人物と考えられよう。したがって、これら三者が、真名本において略歴を語られないことは、それぞれが相模国に關係する人物であることに起因するものであろう。言い換えれば、相模国に縁深い人物であるがゆえに、経歴を示す必要がなかったのである。

さらには、真名本の「安然和尚」が、広く認知された五大院安然ではなく、相模国に出自を持つ安然という僧侶であることを前提とするならば、その事績が真名本内で語られるとい



うことの意義は異なってくる。「安然和尚」が五大院安然を指すものであれば、役行者・空海・円仁と並び、いわば著名な高僧の一人として、江島の由緒に権威性を付与する一要素となる。しかし、あくまで相模国に關係する人物として事績が語られているとするならば、道智と同じく、真名本が制作される以前より江島に關わる人物として認識されていたということになる。

以上のことから、真名本における高僧参籠譚は、もともと江島、またはその周辺地域に關係深い人物であった泰澄・道智・安然について、すでに口承されていた説話を再構成したものに、役行者・空海・円仁という、広く認知された高僧を主役とする事績を作り、それらを組み合わせることで形成されたと考えられる。新たな高僧参籠譚と、既存の説話を融合させるといふ試みは、従来の伝承と、新たな縁起との間に發生する矛盾を未然に防ぐのみにとどまらず、既知の伝承が盛り込まれることで、読み手に対し、新たに制作された高僧の事績までもが、あたかも古より存在していたかのように錯覚させる効果があっただろう。

このように、現存する真名本は、その内容のすべてが制作者の創作によるものとは言えず、すでに江島周辺にあった伝承を取り込むという手法をもって制作されたものと考えられる。また、このことは、真名本の制作者が、江島周辺の土地に精通した宗教者であることを匂わせているのである。

### 三 江島の神話世界

#### 三(一) 五頭龍と人身供犠

真名本の内容が、江島の創造譚と高僧参籠譚により、大きく二部構成になっていることは、すでに述べた通りである。そのうち後半にあたる高僧参籠譚の部分に関して、個別のエピソードを取り上げたうえで、複数の参籠譚は、既存の説話と新たに作成された説話を融合したものであるとの見解を示した。では、真名本の成立は、いかなる過程をたどったのであろうか。その問題を考えるには、第一部の内容に踏み込まねばならない。

江島の創造譚を語る第一部の内容は、さらに細分化すると、①五頭龍の暴虐、②弁才天の出現、③諸神による島生み、④五頭龍の改心、以上四つの要素によって構成されている。

物語の始まりでは、鎌倉と海月郡の間にある深澤という湖に五頭龍が住み、暴虐の限りを尽くす様子が次のように語られる。

大日本国東海道相模国江嶋天竜八部之所造、弁才天女靈體也。謹檢靈嶋先起者、房藏模三箇国之境、鎌倉與海月郡之間、有四十里之湖水兮深沢、其湖水為体水滔々四山逆影、雲霧鎮埋谿豺狼滿岡、若人到時者黒風弘梢白浪咽岸而間人跡、更絶湖边、愛有猛惡之竜、即五頭一身之竜王也。屢卜湖水為栖、自神武天皇御宇至于人王十一代垂仁天皇之御宇、七百年之間、彼惡竜伴風伯鬼魅山神等遶国土為災害、所謂崩山洪水損物成病痾乱逆。第十二代景行天皇治六十年之間、惡竜於東国常降火雨、依之国民以石窟為人屋。二十一代安康天皇御宇竜鬼託円大臣令成惡事。廿六代武烈天皇之御宇竜氣託金村大臣令成乱逆。

此時五頭竜初出現湖水之南面之谷津村水門、初噉喰人兒、仍時人此所名噉初沢、西岳号江野。此沢者湖水之水門南海之入江也。谷前有女長者、生十六人之子、為毒竜被噉食乎。於茲長者咽愁苦之思、辞旧宅遷住西里、名長者塚。惡竜漸扁村里、吞喰人兒之間、邑里之人民怖畏捨離住所移越他所、世人此所云子死越。竜噉人、既及八箇国、被吞親子悲、被吞子親悲、村南村北哭声不絶。

(江島神社藏『江島縁起』)

神武天皇の代より垂仁天皇の代にいたる七百年の間、鬼魅山神を伴って国家に変地異を起こし、景行天皇の代には、東国に火の雨を降らせ、人々は石窟に住むことを余儀なくされた。安康天皇の代には、葛城円を操り暴悪をなし、武烈天皇の代には、大伴金村を操り謀反を起こさせ、時を同じくして、相模国鎌倉郡津村の人々を次々に呑み込み、村人を恐怖に陥れたという。

景行天皇の代に火の雨を降らせたというエピソードは、『古事記』において、ヤマトタケルが「大水雨」によって幻惑されたという一節をもとにしてみるとみられ、「ひさめ」の読みを「火雨」としたものである。仮名本では、「氷の雨くたりて人をころす」と改められている。同様に、葛城円に関する記述も、安康天皇暗殺の首謀者である眉弱王を邸宅内に匿ったという、『日本書紀』の内容を下地に行っているとみられる。大伴金村に関しては、武烈天皇の代に、筑紫君磐井が新羅と結託して朝廷に敵対した際、大伴金村が物部麁鹿火に命じて鎮圧させるという記事が、『古事記』に見られるが、具体的にどのような出来事を指しているかは不明である。いずれにせよ、五頭龍の暴虐が語られる部分では、記紀神話の記述をもとに、天災・人災の要因に五頭龍の存在をあてることで、国家に仇なす存在であることを示しているのである。

しかし、こうした五頭龍の暴虐で異彩を放つのは、相模国鎌倉郡津村という特定の地域を舞台として、暴虐の内容が具体的に示される部分である。昔、相州津村近くに長者が住んでおり、一六人の子をなしたが、五頭龍に呑まれ、その後、周辺の村人を次々に食い続けたという。そして、この物語が地名の由来になったとしている。

それまでの内容と比較して明らかなのは、話の舞台・内容・結果が、とても具体的に示されているということである。神武天皇より武烈天皇にいたる過程では、記紀神話に基づいた話であるため、その舞台や被害を受ける者は特定されず、いわば国家的規模で災いをもたらす存在であることが示されるのみである。また、人を食うというように、直接的な行為には及ばず、天災を引き起こす、または人間を扇動して反乱を起こすなど、間接的な影響にとどまっている。

一方で、後半のエピソードにおいては、相州津村周辺という限られた地域において、人々の眼前に姿を現し、村々を襲うという、個別具体的な内容が語られる。

泰澄の事績に関わる問題として、すでに述べた通り、五頭龍が人々を襲った腰越周辺の地域は、遅くとも一二世紀末には刑場として利用されていたとみられ、このエピソードも、現実にはたびたびおこなわれていたと考えられる梟首の実態と無関係ではないだろう。

梟首という行為については、軍神信仰を考察した佐伯真一氏が重要な指摘をしている。同氏は、『平家物語』諸本をはじめとする、南北朝時代頃までの軍記物を手掛かりとして、その中に見出される「軍神」の語に関して、その用例が「主に合戦の手始めに敵の首を取る」と、あるいはそれをさらすことを以て「軍神にまつる」（軍神をいわう）こととするものであり、「それは、敵の首を生贄として神に捧げ、勝利を祈る行為と解することができる」とする「佐伯二〇一四」。

五頭龍に対する信仰自体に、軍神信仰としての性格を有していた痕跡を見出すことはできないが、中世の武士たちが、敵対する武士を討ち取り、その首をさらすことは、武勇の誇示や、見せしめなど、現実的な意義だけではなく、神前に生贄を捧げるという意味を持つていた。すなわち、龍口山の麓にあたる腰越周辺の地域において、平安時代末より慣例的に梟首がおこなわれていた事実に加え、五頭龍自らが人間を呑み込むというエピソードからは、五頭龍という神の前に人の首を生贄として捧げるという、いわば人身供犠の文化が、平安時代より継承されていた様子が見えてくる。

### 三（二） 地主神としての五頭龍

ところで、真名本の中で語られる五頭龍（子死方明神）といえ、江島の創造が語られる第一部、そして泰澄が龍口山に参詣する場面、この二箇所にか登場しない。すでに述べたように、泰澄の事績が既存説話を取り込んだものであるとするならば、泰澄が五頭龍の託宣を受ける場面は、江島と泰澄の関係を語るにあたり、龍口山にも縁のある泰澄の存在に引きずられるかたちで挿入されたと解釈することができ、高僧参籠譚の中では、五頭龍の存在がさほど重視されていなかったと考えられよう。すなわち、五頭龍が物語の主役となるのは、江島の創造譚が語られる第一部、それも、弁才天が影向する前の、暴虐が語られる部分に限定されることになる。

江島の創造譚が語られたのち、五頭龍の存在が明らかに影を潜め、物語の表舞台から隠れてしまうことは、真名本が、あくまで弁才天の功德・利益を強調するために制作されたことを意味しており、五頭龍は弁才天の存在を強調するために利用されていることを示している。しかしながら、腰越周辺における梟首、すなわち人身供犠の慣例が、平安時代末期にまで遡るということを考え合わせるならば、五頭龍という神への信仰は、真名本の制作を機に生み出されたものではなく、真名本が制作される時点では、すでに存在していたものと考えられよう。そのような真名本の制作を遡る信仰が、五頭龍が泰澄に放った台詞の中で「昔日之凶執」とされるものである。

真名本においては、その冒頭、島が生み出された時点で、弁才天の教戒によって五頭龍は心を改め、「子死方明神」と号して、龍口山の神に収まったことになっている。しかし、弁才天による改心のエピソードをいったん横に置き、それまでの暴虐や、泰澄に向けられた、罪人の梟首を促す託宣、そして、「昔日之凶執」という言葉、それら五頭龍そのものの性質を表している部分に目を向ければ、民衆に向けて利益をもたらす神とは全く異なる、非常に

残忍な神の存在が浮かび上がってくる。

江島創造譚のもとになったとみられる記紀神話には、人身供犠にまつわる記述がある。いわゆる、ヤマタノオロチ退治の逸話である。高天原を降り、出雲を訪れたスサノオは、アシナヅチ・テナヅチ夫婦と、その娘であるクシナダヒメに出会う。彼らが語るには、八つの頭を持つヤマタノオロチという怪物にたびたび娘を食われ、末娘のクシナダヒメも、その餌食になるうという。スサノオは、クシナダヒメを嫁とすることを条件に、ヤマタノオロチを退治し、夫婦となったというものである。弁才天の教戒によって改心する前の五頭龍は、この記紀神話に語られるヤマタノオロチのごとき、粗野で残酷な神であったと考えられる。

古代における神の性質、および、その中世的な転換について、佐藤弘夫氏は次のように指摘している。

古代以前の社会において、神々が人間に対して起こす作用はしばしば「崇り」とよばれた。その際、どの神が、いつ、どのような内容の崇りを下すかは、通常の間人が予知できる範囲を超えていた。〈中略〉崇りは神から人間に対して与えられる一方的な作用であり、指示であった。崇りを通じて神がある行為を人間に求めたとしても、ほとんどの場合、その理由は論理的に説明できるような類いのものではなかった。〈中略〉崇りを鎮めるためには、いかに不可解で非合理的な命令であっても、神の要求に無条件に従うほかはなかったのである。〈中略〉ところが中世では、神はあらかじめ人がなすべき明確な基準を示し、それに厳格に対応する存在と捉えられるに至っていた。そこでは人間の側における行動の選択の自由と、神に対する主体的な働きかけが認められている。

(佐藤弘夫『神国日本』二二二)

江島縁起の五頭龍は、気候・人心を自在に操り、さらには、直接人を殺める神として描かれている。それはまさに、佐藤氏が述べるところの「崇り」であり、論理性を欠いた暴力であった。その理不尽な暴力を鎮めるためには、人の首を差し出す、すなわち、人身供犠をおこなわねばならなかったと考えられるのである。五頭龍は、その意思を一方的に押し付け、民衆を苦しめる、いわば古代的な神の性質を有する存在であった。

しかし、その五頭龍の残酷性は、弁才天によって終止符を打たれることになる。

於茲人王三十代欽明天皇第十三年壬申自四月十二日戌尅、至同廿三日辰尅、当江野之南海湖水之水門雲霞暗蔽、海上日夜大地振動、天女雲上顯現、童子左右侍立、諸天竜神水火雷電山神鬼魅夜叉羅刹從雲上降盤石、自海底拳沙石、電火耀天、火焰交雜白波、同廿三日及辰尅、雲去霞散見海上顯出嶋山蒼波之間、神現出新也。十二鶉降居嶋上、依之忽云鶉来嶋。々上天女降形貌殊妙耀麗質於金窟、是即弁才天女之応作、無熱池竜王第三之娘也。於茲五頭竜見是天女之麗質、為通志於天女、凌波渡嶋、到天女所卜欲念。天女答云、我有本誓、愍念有情、汝無慚愧横害於生命、形与心共我不相似、更不可通。竜言、

我随教命、自今以後永停凶害心禁断殺生、願垂哀愍令我得遂宿念。于時天女肯。爰竜随天女教誠發誓向南成山。世人是名竜口山、又号子死方明神。弁才天以方便之力為降伏竜之猛悪救護衆生故所作嶋也。垂権迹天女也。是号江嶋明神。

(江島神社蔵『江島縁起』)

欽明天皇一三年(五五二)とは、『日本書紀』において、百濟の聖明王より、日本へ仏教が公伝された年である。『日本書紀』では一〇月のこととしており、弁才天が影向した四月よりも後のことだが、仏教の公伝と時を同じくするかたちで、弁才天は相模国に姿を現したのである。そして、古より同地に住み、暴虐の限りを尽くす神として畏怖されていた五頭龍を、いとも容易く改心させ、龍口山の神に変化させてしまった。言い換えれば、龍口山という一山に押し込めてしまったということになろう。荒ぶる神の面影は影を潜めたのである。ここで注目されるのは、第二部の高僧參籠譚において、五頭龍が泰澄に向かって述べた、以下のような言葉である。

明神謁対大師言、我受苦薩之法施、洗除三熱之垢垢獲得宿明智、既知旧徳之先処也

(江島神社蔵『江島縁起』)

自分は、菩薩により仏法を解かれたことで、三熱の苦悩を除かれ、宿明智(宿命智)を得た身になったという。ここにいう三熱とは、悪風によって住居や衣服を奪われる、金翅鳥に食われる、熱風や熱砂に身を焼かれるという、龍体・蛇体の者が受ける三つの苦しみのことである。つまり、五頭龍は、弁才天より仏法を解かれたことで、龍体であるがゆえに受けねばならなかった苦悩を免れ、過去世を知ることができる超人的な能力を得ることができたというのである。これは裏を返せば、弁才天より教戒を受ける前の自分を、苦悩多き存在と捉えていることになる。仏の教えにより、三熱を除かれ、知恵を授かったという言葉からは、五頭龍が仏法に帰依する身となったことが読み取れるのである。

このように、特定の地域にて崇敬されていた神が、仏教に帰依するという図式は、「江島縁起」に特有のものではない。義江彰夫氏は、伊勢国の多度大神や、常陸国の鹿島大神の事例をもとに、日本における神仏習合の初期段階と言える時期において、神が仏教に帰依するという現象が確認されると指摘している。

八世紀後半から九世紀前半にかけて、全国いたるところでその地域の大神として人々の信仰を集めていた神々が、次々に神であることの苦しさを訴え、その苦境から脱出するために、神の身を離れ(神身離脱)、仏教に帰依することを求めるようになってきたのだ。

(義江彰夫『神仏習合』二二三)

ただし、ここで見過ごせないのは、五頭龍が神の身のままに仏教のもとに帰依していることである。義江氏が言及する、八世紀後半から九世紀前半にかけての神による神身離脱行為とは、人間にたとえるならば、在俗の身から出家した状態ととらえることができよう。一方、五頭龍の場合は、在家のままに帰依した状態ということになる。五頭龍は、自らの境遇を嘆き、神としての身分を放棄し、主体的に仏教に帰依したわけではなく、弁才天に諭されるかたちで、初めて自らの過ちを認め、結果的に仏教に帰依する身となったのである。ここに、相模国という地に根付いた信仰と、仏教との関係性を見出すことができまいだろうか。

これまで見てきたように、江島周辺には、平安時代に遡る信仰が存在していたとみられる。それが五頭龍という神であり、非常に恣意的な判断で民衆に崇りをなす、畏怖すべき存在であった。その神を諭し、鎮静化させる役割を担ったのが弁才天であり、その結果、五頭龍は仏教に帰依する神となったのである。

しかし、この神々による物語は、あくまで仏教側から提示されたものである。八世紀後半から九世紀前半にかけて見られた、神々が自ら発心し、仏教に帰依するという事例では、神々が仏教へすり寄り、仏教もまた神々を受け入れるという相互依存の関係が築かれていたが、五頭龍は自らの意思ではなく、突如として現れた弁才天によつて教化され、仏教に帰依するところとなった。荒ぶる性格は自制することを余儀なくされ、その存在は龍口山という一所に押し込められ、神という存在を維持しながらも、仏教の傘下に組みこまれてしまった。

江島の縁起を僧侶、または、仏教に精通した者が制作するにあたり、もともと江島の対岸、龍口山にて信仰されていた五頭龍の存在は見過ごせないものだっただろう。その信仰を否定するのではなく、神自らが仏教の傘下に入り恩恵を受けている、すなわち、仏教に帰依したという形式をとることで、五頭龍に対して向けられていた信仰をも、仏教の側へ取り込もうとしたのである。

真名本の第一部前半では五頭龍の暴虐が並べられ、後半では弁才天による改心の様子が語られる。さらに第二部では、高僧を主人公として、弁才天の功德が語られる。五頭龍の存在は希薄になり、弁才天の存在は、読み進めるほどに色濃くなっていく。真名本に説かれているのは、もともと江島周辺を治めていた在地神、すなわち五頭龍が、弁才天によつて教化され、仏教に帰依すると同時に、その土地における最高位の座を弁才天に明け渡すという物語である。言い換えれば、地主神の信仰が仏教に包摂される様子を描いた物語なのである。

### 三 (三) 島生みの神話

江島の草創を語る真名本第一部の冒頭は、次の一文から始まる。

大日本国東海道相模国江嶋天竜八部之所造、弁才天女霊体也。

(江島神社蔵『江島縁起』)

真名本の第一部において、弁才天は突如として相模湾に姿を現し、それまで荒ぶる神であった五頭龍を鎮めることで江島の神となった。ここで興味深いのは、江島がもともと存在し

ていた島ではなく、弁才天の影向に合わせて形作られたということである。具体的にどのような過程を経て江島は生み出されたのか、それは弁才天の影向と合わせて、次のように語られる。

於茲人王三十代欽明天皇第十三年壬申自四月十二日戌尅、至同廿三日辰尅、当江野之南海湖水之水門雲霞暗蔽、海上日夜大地振動、天女雲上顕現、童子左右侍立、諸天竜神水火雷電山神鬼魅夜叉羅刹從雲上降盤石、自海底拳沙石、電火耀天、火焰交雜白波、同廿三日及辰尅、雲去霞散見海上顕出嶋山蒼波之間、神現出新也。

（江島神社蔵『江島縁起』）

欽明天皇の代、相模湾は雲霞によって暗く閉ざされ、大地が日夜震動する中で、左右に童子を連れて弁才天が現れた。もろもろの天龍神・水火神・雷電神・山神・鬼魅・夜叉・羅刹が雲上より巨石を降らせ、海底より砂を巻き上げ、雷が落ち、火焰と白波が交りあって、江島が作られたという。

この諸神による一連の島生みは、冒頭の「天竜八部之所造」に対応するわけだが、天龍八部とは、『金光明最勝王経』などに説かれる、天・龍・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅を指す語である。一方、江島の創造には、天龍八部に属さない神が携わっている。それが、水火雷電・山神である。このうち水火雷電は、雷電・火焰を起こし、島の創造に中心的な役割を果たしている。

このような神による島生みの神話については、黒田智氏により、伊豆諸島の一つ、三宅島を中心として島々の創造を語った『三宅記』を対象とする研究がなされている〔黒田二〇一三〕。この『三宅記』は、以下のように物語が展開する。

天竺のとある国を追われた王子は、唐や高麗国を巡った後、日本へたどり着く。富士山の頂上で出会った神にいきさつを話したところ、日本が小国であることを理由に、富士の南麓の地を与えられる。しかし、さすがに狭いということになり、伊豆の南、海の中に土地を焼き出して住むように促される。天竺へ帰り、父王と和解し、日本へ戻った王子は、筑紫国博多で出会った翁より、三島大明神と名乗るべきことを解かれたうえ、翁のもとにいた子女を共として連れ立つことになる。船に乗り、伊豆へ到着した王子が、いよいよ島を造るにあたり、次のように神々の協力を得る。

我三人の子を持て候。貳人は男子なり。壹人は女子なり。壹人の男子を若宮と號ス。正躰普賢菩薩。壹人の男子我身不動明王也。女子は見る目と云。正躰大弁才天、海龍王共申へき也。〔中略〕扱王子大に悦て見る目若宮に仰せられけるハ、いかにしてか嶋をやり出さんと有けれハ、見るめ申されけるハ、若宮ハ火の雷・水の雷をやとひ給ひ、劔の御子ハ山神ほとより高根の大とうりやうを初して、大小の神たちをやとひ給へ。我ハ海竜王をやとハんとて、三人して各やとひ給ふ程に、海竜王みる目にたのまれて、白竜王・青竜王惣而おゝくの竜達引くしけり。又若宮と劔のミことにたのまれて、火の雷・水の

雷・山の神・高根の大とうりやう、もろく竜殿たちおおく集来給けるか、申させ給ふやう、我等を頼候ハ、垂跡となり給ふへきぼんぶのていにかてかむつふへきとありけれハ、さらハとて則垂跡と現し大明神といわれ給ふ。考安天皇廿一年に嶋をやき出してはしめ給ふ。かの神達せんきして申されけるハ、りう神に仰て大ならん石を取よせて海中に成石を三おきたらハ、火の雷頓而やかせ給へ。やかてく嶋となるへしとして、そのことくにこしらへて水火の雷一日一夜やく給へハ、島出来する也。大明神御大に悦ていさなきて白浜と云所におわしましける竜神海の底より石を揚ケ給へハ、神達ハ此石を取て一所につみおき給へハ、火神これを焼き給ふほとに、又島壹つ出来す。(中略)又ある時大明神見る目若宮に仰有けるハ、余此嶋せばく候へハ焼出候ハんと有けれハ、さうけ給候とて、見るめ若宮さきのことくはしりまわりて神々やといまゐらせて集来給ふほとに、明神仰られけるハ、大事に候へ。今ハたやすき事にて候とて嶋の上に大に穴をほりさきのことくりう神の海の底より大なる石ともをまきあげて水火の雷是をやき給へハ、石もやかれて湯になり地の底をむくりて汀へさつと落けれハ、汀の石にも火付てもゆれハうしをわきかゝり、澳の波うちかけくしけれハ、則岩と成土となる。

〔三宅記〕二二三

王子が共に連れていた翁の子女は、男子二名と女子一名の三名であり、それぞれ、一名は普賢菩薩を本地とする「若宮」、一名は不動明王を本地とし、また一名は弁才天を本地とする「見る目」であった。王子が島を造成するにあたって若宮と見る目に意見を求めると、見る目は、三兄弟それぞれに神を連れて来ることを提案し、火の雷・水の雷・山の神・高根の大棟梁、諸々の龍神が呼び集められた。神々が話し合いを行った結果、龍神が巨石を海中に置き、火の雷がこれを一昼夜焼き続けるといふ工程がとられることになり、海底より引き上げた石を一か所に積んで焼くことで島が作られた。さらには、島の上に大穴を掘り、そこへ海底の石を龍神が運び込んだうえ、水火の雷によって石を焼く。石は湯になり、波の水で冷え固まって、島が広がったという。

ここで重要になるのは、海底の石を焼き、それが水によって冷やされることで島ができるという点である。黒田氏は、この島を焼き出す行為について、その背景には伊豆諸島における海底噴火の歴史があると指摘している。島を広げる過程に出てくる「石もやかれて湯になり」というのは、まさにマグマのことを指すと考えられよう。

この一連の島を造成する過程で主体となるのは、弁才天・龍神・火の雷・水の雷という四者である。発注者である王子(三島大明神)の意向を受けて、弁才天が諸神を呼び寄せ、龍神が海底より石を動かし、その石を水火の雷が焼き、海水によって冷え固まり、それが島になるのである。これは、伊豆の海と相模の海、伊豆諸島の島生み神話と同じことが、江島にも起きているのではないだろうか。

真名本の江島創造に関する記述は、『三宅記』にくらべて非常に簡略なものであるが、そこで重要な役割を果たすが、水火雷電である。水火という二つの性質を持つであろうこと



は、その名前からも推測できる。他の神々は上空と海底より石を運ぶ役目を担っているが、最後の仕上げは水火雷電の仕事である。一方、『三宅記』において、同じ作業に従事しているのが、火の雷・水の雷と呼ばれる神である。彼らは、海底より運ばれた石を焼くことでその形を変え、灼熱の岩が波によつて冷やされることで島になったのであった。これはまさに、真名本の中で「自海底拳沙石、電火耀天、火焰交雜白波」とされる部分に相当しよう。すなわち、ここに登場する水火雷電とは、火の雷・水の雷のことなのである。天龍八部の中には含まれないが、この神なくして島を生み出すことは不可能であった。

『三宅記』では、島を造成するにあたって火の雷・水の雷を含む神々を呼び寄せ、指示を出すなど、その中心的な位置にいたのが「見る目」という神であった。そこで注目すべきは、見る目の本地が弁才天ということである。真名本の江島創造においても、具体的な行動はみられないものの、その中心となるのは、やはり弁才天である。『三宅記』では、島の主が王子（三島大明神）であるため、「見る目」はそのサポート役にまわっているが、いずれの島生みにおいても、弁才天を中心として、龍神・水火雷電などの諸神が働き、島を造成しているのである。

このように、真名本と『三宅記』の間には、島を創造するという物語において、共通の認識が存在していた。それは、神々が運んだ石を炎で焼き、水によつて固めるという造成の方法であり、いずれの神話においても、島を造る神々の中心に位置していたのは弁才天であった。

かくのごとく認識が共有されるにあたっては、それぞれの縁起の舞台となる相模国と伊豆国という二国が隣接していることも無関係ではなからう。黒田氏は、『三宅記』の島生み神話に海底噴火の歴史があることを指摘しているが、それはとりもなおさず、真名本も海底噴火の歴史の上に作られたということになる。

また、同氏は伊豆諸島の火山活動に関して、その古い例として『日本書紀』の記事を紹介している。

壬辰。逮<sub>テ</sub>于<sub>二</sub>人定<sub>一</sub>大地震。擧<sub>テ</sub>國男女叫唱不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>東西<sub>一</sub>。則山崩河涌諸國ノ郡ノ官舍及百姓ノ倉屋、寺塔。神社。破壊之類不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>勝數<sub>一</sub>。由<sub>テ</sub>是<sub>二</sub>人民及六畜多死傷之<sub>一</sub>。時<sub>二</sub>伊豫ノ湯泉、没<sub>テ</sub>而不<sub>レ</sub>出。土左國ノ田苑五十餘萬頃。没<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>海。古老曰。若<sub>レ</sub>是地動未<sub>二</sub>曾有<sub>一</sub>也。是夕<sub>三</sub>。有<sub>テ</sub>鳴聲<sub>一</sub>。如<sub>テ</sub>鼓<sub>ノ</sub>聞<sub>二</sub>于<sub>東ノ方</sub>。有<sub>テ</sub>人曰。伊豆嶋ノ西北<sub>二</sub>一面。自然増<sub>二</sub>益<sub>三</sub>三百餘丈<sub>一</sub>。更爲<sub>二</sub>一嶋<sub>一</sub>。則如<sub>二</sub>鼓音<sub>一</sub>者。神造<sub>二</sub>是ノ嶋<sub>一</sub>響也。

（『日本書紀』天武一三年一〇月一四日条二四）

天武天皇一三年（六八四）に起きた大地震は、山を崩し、河を溢れさせた。諸国の建物が破壊されるなど甚大な被害を及ぼしたという。夕方には鼓のような音が東の方より聞こえ、ある人の曰く、伊豆島の西北二面が、三百丈あまり広がり、一つの島をなした。鼓の音のように聞こえたのは、神がこの島を造る響きだったのだという。

この一節は、いわゆる白鳳地震に関して記録したものである。ここからは、未曾有の巨大地震であったことや、諸国に大きな被害が及んだことのほかに、地震に際して鳴動が起きたことや、火山活動によって伊豆の沖合に島が生み出され、それを人々が神のいとなみであると認識している様子がうかがえる。

地震と島の関係性は、真名本にも通ずる問題である。江島が創造される前の段階では、江島の周辺で昼夜を問わず大地が振動したという。地震が起き、島が生まれるという過程は、伊豆国周辺の地域を舞台として、平安時代以前より神話の中に語られていたのである。

真名本の江島創造譚では、弁才天を中心に諸神が島の造成に携わっていた。とりわけ重要であったのは水火雷電、すなわち、火と水の性質を兼ね備える自然現象そのものを神格化した存在であった。江島創造の神話は、『三宅記』と同じく、海底噴火という現象をもとに創作された物語だったのである。

### 三（四） 弁才天と鳴動

『日本書紀』によれば、地震が起きた日の夕刻には地鳴りが起きた。ある人は、これを神の島生みによる音だと語ったという。海底噴火による島の生成が、神々による島生みのいとなみと理解された一方で、どこからともなく聞こえてくる地鳴り、すなわち鳴動は、神のいとなみにもなつて発生した音と解釈されていたことになる。

また一方で、鳴動は神の意思を人間に伝える手段の一つと考えられていた。真名本の中では、弁才天が高僧へ向けた託宣の中で、鳴動に関して言及する部分がある。第一の例は、空海の江島参籠において弁才天が影向した次の場面である。

爰弘仁五年甲午春二月上旬為拜聖跡趣向東海。(中略)於此第七日之夜及虎剋窟中自然  
広博嚴淨彩雲遍布光明普照、応時天女法然現前、其体八臂具足相好光明猶如滿月輪威徳  
巍巍、梵釈左右侍立。自出和音言説。今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子、而今此処  
多諸患難 唯我一人能為救護。大師面見天女之真身、以至誠心請問治国撫民之要術。天  
女言、若国土諸災難囊惱患病異怨起時、先將使我山鳴動。此時專説三部妙典者、我以  
大勢神力消除災難及招呼四天王衆天竜鬼神等擁護国土。

(江島神社蔵『江島縁起』)

江島の金窟に籠り、弁才天の影向を祈念した空海は、梵天・帝釈天をともなつた八臂の弁才天を目の当たりにする。そこで国を治める術を問うた空海に対し、弁才天は以下のように答える。すなわち、「もし国土にもろもろの災難や悪病が起きる時は、それに先んじて私の山を鳴動させます。この時、専ら三部の妙典を読誦すれば、私の神力をもって災難を除き、四天王・天・竜・鬼神によって国土を守りましょう」と言うのである。

ここに出てくる「我山」は江島、「三部妙典」は『法華経』『仁王経』『金光明経』の、いわゆる護国三部経のことを指しているよう。つまり、国家に何らかの災いが起きるときは、その前兆として江島を鳴動させるので、そこで護国三部経を読誦すれば、弁才天と諸神の神力

によつて国は守られるというのである。また、同じ内容の託宣は真名本においても一度語られる。それが、第二の例となる、円仁が弁才天の影向を受ける場面である。

其後仁寿三年癸酉春二月為拜聖跡發向東海、(中略)於今日後夜時分自竜窟中紫雲涌出香氣遍山、金光耀天。大師稽首敬礼、更無他縁。于時天女忽然雲上現前、其形端嚴妙八臂具足、左天女右童子侍立。天女發妙音言說。我是安養世界主。出彼宝刹垂跡於此山。当知擁護國王及人民、為除衰患令得安穩故、若国土諸襄惱災疫病異怨諸惡事起時、先將使我山鳴動。此時專令誦誦法華仁王最勝王妙典者、我振大勢力將使天災地隱蔽及召四天王眷属百箇鬼神等、護持国土除襄患令得安穩。

(江嶋神社藏『江島縁起』)

龍窟に籠っていた円仁の前に、左右に天女と童子をともなつて現れた八臂の弁才天は、国王と民衆の安穩を護らんがために垂迹したことを述べ、空海に向けた言葉と同じ内容を説いている。弁才天が江島に垂迹したのは、国王・人民・国土を護るためであった。

ところで、高僧の参籠譚において、弁才天は江島を訪れた高僧の前に姿を現し、直接話しかけることで意思を伝えているが、このような意思疎通の方法は「江島縁起」を享受する側の人間にはあてはまらない。なぜならば、民衆がみな江島に参詣して託宣を受けられる存在ではないからである。では、高僧以外の人間が弁才天の意思を知る術は何か。それが鳴動なのである。

小峯和明氏によれば、「鳴動の多くは政情不安や何らかの前兆としてあらわれる場合が一般的」であり、「異変のまえぶれとしてあり、託宣に匹敵する神の啓示であった」という「小峯一九九八」。真名本は、江島に垂迹した弁才天の意思が鳴動によつて人々に伝えられること、それが国家に災難が起きる前触れを示す凶兆を意味しているということ、そして、護国三部經典の誦誦を行えば、未然に災難は除かれるということ、この三点を弁才天の託宣を介して説いている。すなわち、鳴動という自然現象に神の意思という意味付けをおこない、意思表示に対する解釈を明らかにし、解決の方法を提示しているのである。

ところで、安然の出生地にまつわる問題について確認した際、真名本と同じく、安然の出生地を相模国星谷とする史料に『走湯山縁起』があった。この『走湯山縁起』の巻第五にも、真名本と同様に、神が世に起こる吉凶を知らせるために山の鳴動を起こすという内容が語られる。

當山日金者、本名久地良山也、此地下赤・白二龍交和而臥、其尾漬<sub>二</sub>管根之湖水<sub>一</sub>、其頭在<sub>二</sub>日金嶺之地底温泉沸所<sub>一</sub>、此龍兩眼二耳并鼻穴口中也、「中略」若有<sub>二</sub>善惡之事<sub>一</sub>、先兆必先震動<sub>二</sub>此山岳<sub>一</sub>、是此神龍致<sub>二</sub>喜怒<sub>一</sub>時也

(『走湯山縁起』巻第五<sub>二二五</sub>)

伊豆半島の付け根あたりに位置する日金山は、本名を久地良山といい、その地下には赤白二匹の龍が住んでいる。その尾は箱根の湖水に浸かり、頭は日金山の地底にある。その両眼・両耳・鼻・口からは温泉が湧き出るのだという。さらには、善きことや悪しきことが起こる時は、先んじてこの山を震動させるが、これは龍の喜怒、すなわち、機嫌の如何によって引き起こされるものとされる。走湯山の龍は、山に住まう神であり、意のままに地震を起こすことのできる大地の神でもある。

ここには、江島の弁才天と同様に、世の中に起こる吉凶に際し、あらかじめ大地に住まう神が自らの山を震動・鳴動させ、人々が予兆を捉えるといった、神から人への意思伝達が図られている。

龍と天変地異の関係について、黒田日出男氏は「政治や自然の秩序が乱れたとき、そこにしばしば龍が立ち現れるということが見てとれる。中世では、自然秩序の乱れは国家のそれと連動しており、王権や国家の乱れは自然のなかにその兆候が現れた」と指摘しており、その兆候の一つが地震であったという「黒田二〇〇三」。王権・国家が乱れるにあたり、その兆候となる自然現象を龍が起こすという構図は、まさに江島の弁才天が語った内容と重なるものである。

また、龍と火口湖の関係について考察した笹本正治氏は、「火山の噴火活動が天空と大地とを結びつける特徴を持つとすると、それを行いうるものとして想起されるのは龍なのである。一方で、龍が水を掌るならば、その逆の性質を有する火を制することもできるはず」であり、「龍は水と火の両義性を付されたために、本来火を吐いた火口に住み、火山を制御する、龍は水を掌るので、その住み処が火口湖だと理解された」とする「笹本二〇〇七」。龍は火山の神であるがゆえに、火と水という、相反する性質を持ち合わせることができ、さらには、大地を揺るがす力まで手中に収めているのである。

走湯山の神である龍は、火の神であり、水の神であり、大地の神でもあった。一方、江島においてこの龍の性質を付されているのが弁才天といえよう。すでに確認した通り、江島の創造において重要な役割を果たしていたのは水火雷電という神であった。この神は火と水をつかさどり、双方の能力を駆使して島を造成した。

さらには、雷電という語も見過ごせない。龍は雷をつかさどる神でもあったからである。また、黒田日出男氏によれば、龍は雷神としての性質も有していた。同氏によれば、「龍の姿が見えなくとも、その存在を中世の人々に実感させたものが、黒雲であり、雷雲や雷光であった。絵画史料に描かれている龍の多くは黒雲とともに描かれている。黒雲は雷・雷雨、そして龍の象徴でもあった」という「黒田二〇〇三」。

水火雷電という神は、火と水と雷とつかさどるといふ点において、龍と同一の存在であったと言える。真名本は、海底の噴火活動による島の生成が、水火雷電をはじめとする諸神のいとなみであるとの解釈の上に書かれた物語である。また、そうした島生みに携わる神々を率いていたのが弁才天であった。

弁才天は国家に危機が及ぶ時は、その予兆として江島を鳴動させるという。これはまさに、走湯山に住まう龍と同様の性質を有していることを示していよう。龍は、火・水・雷・大地

をつかさどる神であったが、この三つの性質のうち、火・水・雷の性質は水火雷電が担い、その水火雷電を使役する立場にあったのが弁才天であった。江島においては、弁才天こそが龍と同じ役割を担う神だったのである。

#### 四 江島と走湯山

##### 四（一） 地下の龍と弁才天

真名本の第一部の神話、江島の創造に登場する弁才天は、火と水をつかさどる水火雷電をはじめとした神々と共に出現し、江島の主となった。その後、第二部に語られる人間界においては、江島を鳴動させ、迫り来る危機を人々に知らせることを約束した。ここにおいて、江島の弁才天は、火山活動や地震といった大地の動きそのものを掌握した存在となったと言えよう。そして、龍もまた、同じく火と水の性質をつかさどり、山の地下深くに住み、大地を揺るがす存在であった。

また、この龍が住むと考えられていたのが龍穴である。龍穴と国土観の問題や、龍穴に関わる言説については、すでに諸氏による研究がなされているが<sup>二二六</sup>、ここでは、江島周辺の地域や弁才天に関わる事例を確認してみたい。

龍が住むという走湯山の地下に、巨大な穴のネットワークが張り巡らされていることが、『走湯山縁起』に語られている。

此山底有<sup>二</sup>八<sup>一</sup>穴道<sup>一</sup>、一路通<sup>二</sup>戸蔵<sup>一</sup>第三重巖穴<sup>一</sup>、二路到<sup>二</sup>諏訪之湖水<sup>一</sup>、三路通<sup>二</sup>伊勢大神宮<sup>一</sup>、四路屈<sup>二</sup>金峯山上<sup>一</sup>、五路通<sup>二</sup>鎮西阿曾湖水<sup>一</sup>、六路通<sup>二</sup>富士山頂<sup>一</sup>、七路到<sup>二</sup>浅間之巖<sup>一</sup>、八路撰<sup>二</sup>津州住吉<sup>一</sup>

『走湯山縁起』卷第五<sup>二二七</sup>

走湯山の地底には八つの穴道があり、それぞれ、戸隠山・諏訪湖・伊勢神宮・金峰山・阿蘇山・富士山・浅間山・住吉社へ繋がっているという。同じく地底を繋ぐ穴道の存在は、『溪嵐拾葉集』にも確認される。

尋云。辨才天ノ淨土於日本幾有之耶。答。相傳云。吉野ノ奥天ノ川安藝巖島ト江州竹生島ト也。此ノ三箇處如<sup>レ</sup>次如<sup>二</sup>三<sup>一</sup>辨寶珠<sup>一</sup>五<sup>三</sup>穴<sup>二</sup>カアキ通<sup>一</sup>リタル也。其ノ外處處ノ靈嶺皆是辨才天ノ淨土也。或ハ表<sup>二</sup>本地高高タルコトヲ<sup>一</sup>居<sup>二</sup>高山ノ峯<sup>一</sup>。或表<sup>シテ</sup>ニ深禪定ヲ<sup>一</sup>居<sup>二</sup>大海ノ最底<sup>一</sup>。此外山河大地悉ク是此ノ尊ノ部類眷屬ノ所住也。悉無有其隙也<sup>云云</sup>

『溪嵐拾葉集』卷第六<sup>二二八</sup>

<sup>二二六</sup> 黒田日出男『龍の棲む日本』、岩波書店、二〇〇三。藤巻和宏「初瀬の龍穴と（如意宝珠）…長谷寺縁起の展開・「一山」をめぐる言説群との交差」『国文学研究』一三〇、二〇〇〇。

<sup>二二七</sup> 『神道大系』一六、神道大系編纂会、一九八七。

<sup>二二八</sup> 『大正蔵』七六、五一九c。

弁才天の浄土は日本にどのくらいあるかという問いに対し、吉野の天川・安芸の厳島・近江の竹生島を挙げ、それらが三弁宝珠のように穴で繋がっているという。このように、中世では、霊山や湖、あるいは霊場を繋ぐ穴が地下深くに存在するという認識があった。さらには、その穴の入り口とみられていたのが龍穴である。

この龍穴は、江島にも存在していた。それが、真名本で「龍窟」と表記される洞窟である。第二部の参籠譚において龍窟が登場するのは、第一に、道智が龍の姿を目撃する場面、第二に、円仁が弁才天の影向を受ける場面である。道智にまつわるエピソードが、既存説話を引用したものであるという説をすでに示したが、そうであるならば、現在の真名本が成立する以前の段階において、江島の龍窟には龍が住んでいるという認識が存在していたことになる。その後、真名本の第二部として円仁の参籠譚が制作されると、龍窟の主は弁才天に代わってしまっているのである。

そもそも、弁才天の居所については、『金光明最勝王経』に次のような記述がある。

或在<sub>二</sub>山巖深險處<sub>一</sub> 或居<sub>二</sub>坎窟及河邊<sub>一</sub>

或在<sub>二</sub>大樹諸叢林<sub>一</sub> 天女多依<sub>二</sub>此中<sub>一</sub>住

假使山林野人輩 亦常供<sub>二</sub>養於天女<sub>一</sub>

〔金光明最勝王経〕卷第七<sub>二</sub>一九

弁才天は、険しい山の奥、窟中や河辺、あるいは大樹叢林に住むという。この中で「坎窟及河邊」は、まさに龍の住処とされる場所であり、弁才天と龍が、その住まう場所において重複する存在であることが分かる。こうした背景や、既存説話の挿入によって、江島の龍窟は、龍の居所でもあり、弁才天の居所でもあるという、二重の意味を持つ場となっていたと考えられる。

#### 四 (二) 新田四郎と龍窟

ところで、走湯山と地下で繋がっているという富士山には、その麓に人穴と呼ばれる洞穴が存在する。現在の静岡県富士宮市にあり、富士山の噴火活動によって形成されたというが、『吾妻鏡』には、その人穴を探索したという記録が残っている。

三日己亥。晴。將軍家渡<sub>二</sub>御于駿河國富士狩倉<sub>一</sub>。彼山麓又有<sub>二</sub>大谷<sub>一</sub>（号<sub>二</sub>之人穴<sub>一</sub>）。爲<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>究<sub>レ</sub>見其所<sub>一</sub>。被入<sub>二</sub>新田四郎忠常主従六人<sub>一</sub>。忠常賜<sub>二</sub>御劔<sub>一</sub>。（重宝）入<sub>二</sub>人穴<sub>一</sub>。今日不<sub>レ</sub>歸<sub>二</sub>出暮<sub>一</sub>畢。

〔吾妻鏡〕建仁三年六月三日条<sub>二</sub>三〇

二一九 『大正蔵』一六、四三七a。

二三〇 『新訂増補国史大系』三二、国史大系刊行会、一九三五。

四日庚子。陰。巳尅。新田四郎忠常出<sub>二</sub>人穴<sub>一</sub>歸參。往還經<sub>二</sub>一日一夜<sub>一</sub>也。此洞狭兮不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>廻<sub>レ</sub>踵。不意進行。又暗兮令<sub>レ</sub>痛<sub>二</sub>心神<sub>一</sub>主從各取<sub>二</sub>松明<sub>一</sub>。路次始中終。水流浸<sub>レ</sub>足。蝙蝠遮<sub>二</sub>飛于顔<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>幾千万<sub>一</sub>。其先途大河也。逆浪漲<sub>レ</sub>流。失<sub>レ</sub>據<sub>二</sub>于欲<sub>レ</sub>渡、只迷惑之外無<sub>レ</sub>他。爰當<sub>二</sub>火光<sub>一</sub>。河向見<sub>二</sub>奇特<sub>一</sub>之間。郎從四人忽死亡。而忠常依<sub>二</sub>彼靈之訓<sub>一</sub>。投<sub>二</sub>入恩賜御劍於件河<sub>一</sub>。全<sub>レ</sub>命歸參<sub>云云</sub>。古老云。是淺間大菩薩之御在所。往昔以降。敢<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>其所<sub>一</sub><sub>云云</sub>。今次第尤可<sub>レ</sub>恐乎<sub>云云</sub>。

〔吾妻鏡〕建仁三年六月四日条(三)

建仁三年(一一〇三)六月三日、源頼家は、駿河国富士の狩倉に渡御した際、麓に大きな穴(人穴)があつたので、新田四郎忠常ほか六名が穴を探索することになった。忠常は、御剣を賜つて穴へ入つたが、この日は出てこなのまま日が暮れてしまった。翌四日、巳の刻(午前一〇時頃)になつて新田四郎が人穴より出てきた。曰く、洞穴の中は狭く、思うように進むことが出来なかつた。前途に大河があり渡れなかつたが、火の光によつて対岸に奇怪なものが見えたと思つたところ、たちまち四名が死んでしまった。そこで、忠常は霊の教えにしたがつて、御剣を川に投げ入れて、命からがら逃げ帰つて来たという。古老曰く、ここは浅間大菩薩のおわす所であり、古くからあえてその中を見るようなことはしないとのことであつた。

ここに登場する新田四郎忠常は、平安時代末から鎌倉時代初頭にかけて源頼朝と源頼家の二代にわたつて仕えた御家人である。『吾妻鏡』に見出される記事とはいへ、すべてを事実とするわけにはいかないが、富士の人穴には人にあらざるものが住み、それが浅間大菩薩であると考えられていたことがうかがわれる。この新田四郎による探索のエピソードは、御伽草子の『富士の人穴草子』など、後に異界探索の物語へと発展するわけだが、一方で、江島との関係も次のように語られるようになる。

次道智法師彼島<sub>ニ</sub>籠<sub>テ</sub>奉<sub>レ</sub>誦<sub>二</sub>法花經<sub>一</sub>。其時<sub>ハ</sub>備<sub>二</sub>飾<sub>一</sub>。日本國女形<sub>チ</sub>薄衣<sub>ヲ</sub>著<sub>テ</sub>毎日<sub>ニ</sub>影向<sub>ス</sub>。道智龍女行方<sub>ヲ</sub>爲<sub>レ</sub>知<sub>カ</sub>。藤<sub>ヲ</sub>衣<sub>ノ</sub>スソ<sub>ニ</sub>ツク。遙尋行之程<sub>ニ</sub>。新田四郎<sub>ノ</sub>人穴<sub>ト</sub>云所<sub>ヘ</sub>トメ<sub>行</sub>ク。其時<sub>ニ</sub>龍女<sub>嗔</sub>テ。此島雖<sub>レ</sub>至<sub>二</sub>于劫燒<sub>ノ</sub>時<sub>一</sub>。藤<sub>ヲ</sub>オホサント誓<sub>ト</sub>云<sub>云</sub>。〔溪嵐拾葉集〕卷第三十七(三三)

これは、諸本紹介の中に挙げた、『溪嵐拾葉集』卷第三十七「江島縁起事」の中で、道智のエピソードを語る一節である。物語の流れはおおよそ共通するが、龍が化身した女に道智が糸を付けて追つた先は、「新田四郎ノ人穴」であつた。しかし、末尾を見ると、「此島雖<sub>レ</sub>至<sub>二</sub>于劫燒<sub>ノ</sub>時<sub>一</sub>藤<sub>ヲ</sub>オホサント誓也」とあることから、江島の中でのことであることがわかる。すなわち、新田四郎が探索した人穴と、江島の龍窟が重ね合わされているということになる。言い換えれば、富士の人穴と江島の龍窟が同一視されているのである。

一三三 『新訂増補国史大系』三二、国史大系刊行会、一九三五。

一三三 『大正蔵』七六、六二六c。

このような事実誤認が起きる背景には、新田四郎を主人公とした異界探索物語の展開が関係していると考えられるが、他方では、『走湯山縁起』に語られていたような、地下深くには穴のネットワークが張り巡らされているという認識があっただろう。富士の人穴と江島の龍窟、それらは同じく神の在所であり、地下に繋がる入り口であった。

また、走湯山と富士山の関係性も見過すことが出来ない。先に確認した『三宅記』の島生み神話において、「高根の大とうりやう」として島の造成に携わる末代上人の存在に注目してみよう。末代は、一二世紀に走湯山を中心に活動したと伝わる修験者である。平安時代末成立の『本朝世紀』には、その事績に関して次のように語られる。

十六日丁卯。近日於<sup>二</sup>一院<sup>一</sup>有<sup>二</sup>如法大般若經一部書寫事<sup>一</sup>。卿士大夫男女素縞多營々。

此事是則駿河國有<sup>二</sup>上人<sup>一</sup>。号<sup>二</sup>富士上人<sup>一</sup>。其名稱<sup>二</sup>末代<sup>一</sup>。攀<sup>二</sup>登富士山<sup>一</sup>。已<sup>二</sup>數百度<sup>一</sup>。山頂構<sup>二</sup>仏閣<sup>一</sup>。号<sup>二</sup>之大日寺<sup>一</sup>。

『本朝世紀』久安五年四月十六日条<sup>一三三</sup>

末代は、富士上人とも号し、富士山に登頂すること数百度、山頂に大日寺という仏閣を建立したという。すなわち、富士を幾度にもわたって踏破した末代が『三宅記』の島生み神話に登場するという事実は、富士山と走湯山との間に浅からぬ関係があったことを示している。

こうして、江島および走湯山の縁起や新田四郎の伝説に注目すると、おぼろげながら、これら三所の繋がりが見えてくる。ここは一度視野を広げて、真名本が制作された背景を、江島が置かれた環境から確認していく必要がある。

#### 四 (三) 走湯山修験と富士山

『三宅記』や『溪嵐拾葉集』に見られる江島縁起をもとに、走湯山と富士山、あるいは江島と富士山の関係を探ってきたが、その一方で、その逆に富士山にまつわる史料から見た場合、その関係はどのように見出されるのであろうか。

『本朝世紀』には、数百度の富士登頂をなし、富士上人とも呼ばれる末代という人物の存在が示されていた。『三宅記』に「高根の大とうりやう」として登場するこの僧侶は、富士山を舞台にした縁起にも、その事績が語られている。

次に僧有鑑あり。当国所生の人なり。垂髪の当初より、成人の比に至るまで、伊豆国走湯山に常住し、出家已後、永く名利の学堂を捨てて、ひとえに無上の仏道に趣く。〈中略〉吾はこれ、三宮なり。今一人曰く、吾は悪王子なり。今一人の曰く、吾れは劔御子なり。此の童子ら異口同音に唱えて曰く「汝をば、末代上人と名づけん」となり。〈中略〉長承元年丑子四月十九日、上人末代、峯に登り、日代上人仏経奉納の巖窟において、



闕伽の器・鈴・独鈷・一尺釵一柄・金二両を置き奉る。同年六月十九日、また釵一柄・金一両を納め奉る。同年六月云々。同二年四月五日、峯に登りて、如法經一部十卷を埋み奉る。また面八寸の鏡に地主不動明王三尊像を鑄頭し奉るを、彼の窟に安じ奉る。銘に曰く「走湯山の住僧末代人、生年二十九、浅間大菩薩の示現を蒙りて、当峯に攀ること四ヶ度」と。

〔浅間大菩薩縁起〕<sup>一三四</sup>

駿河国で生まれた有鑑なる僧は、成人するまでのあいだ伊豆国走湯山に住み、出家した後、行脚僧になった。富士山での修行中、夢中に現れた三人の童子より「末代」という名を授かり、長承元年（一一三二）に富士山へ登頂し、先に登頂をはたした日代が法具を納めたという巖窟に、種々の法具と金二両を納め、同年六月、翌年四月にも登頂し、法具や経典などを奉納した。さらには、「走湯山の住僧末代人、生年二十九、浅間大菩薩の示現を蒙りて、当峯に攀ること四ヶ度」という銘を刻した不動三尊の鏡像を窟中に安置したという。

幼少より走湯山に住み、自ら走湯山の僧と名乗る末代は、四度の富士登頂を成し遂げたことになる。『本朝世紀』に書かれた数百度の富士登頂という事績については、脚色された可能性が否定できないが、この別名を有鑑という末代なる僧が複数回の富士登頂を果たしていたことは確かではないかとみられる。

伊豆諸島の由緒を語る『三宅記』に登場した末代は、『浅間大菩薩縁起』の中では、走湯山を本拠地として活動した修行僧であり、富士山の由緒においても、とりわけ重要な人物として扱われていたことがわかる。

『浅間大菩薩縁起』をもとに富士修験の実態を考察した西岡芳文氏によれば、「中世に栄えた村山修験の最大の根拠地は、山麓の村山浅間社であった。ここには浅間明神・大日堂・大棟梁権現の三社の伽藍が設けられ、修験者が集住し、最も神仏習合の著しい霊場であった。三社を総称して興法寺あるいは村山寺と呼び、伊豆走湯山の所領となっていた」と指摘している。「西岡二〇〇四」。縁起において、末代を媒介者として双方の関係が語られる富士山と走湯山は、現実世界の所領関係においても、一方が他方を掌握するかたちで結ばれていたことなるう。

また西岡氏は、「村山修験は、人脈において伊豆（走湯山）・箱根の修験と密接に結ばれていた。そしてこの地域では、海の修験（伊豆辺路・伊豆諸島）とヤマの修験が交流しつつ、熊野・大峰にも劣らない広大な霊場を形成していたようである」という「西岡二〇〇四」。同氏が村山修験と走湯山修験との関係を述べる中で、「伊豆辺路」という語に触れているが、この行法に関しては、以下のように説明している。

富士修験は走湯山から分かれたものであったようです。私の考えでは、伊豆・箱根・富士というのは指呼の間にある一体化した霊地であって、日金山あたりがカナメとなって

<sup>一三四</sup> 西岡芳文「新出『浅間大菩薩縁起』にみる初期富士修験の様相」『史学』七三（一）、二〇〇四、一・一四頁。

いたようです。〈中略〉伊豆の山伏は「海伏」といつても良いくらいの性格をもち、さらに広い範囲を行場として活動しております。それが「伊豆辺路」という修行です。〈中略〉これは走湯山を出発し、石廊崎などを廻って最後に三島明神に帰ってくるという修行なのです。

(西岡芳文「富士山をめぐる中世の信仰」<sup>一三五</sup>)

伊豆・富士が密接な関係を持っていたであろうことは、『三宅記』や『本朝世紀』などからも窺われるが、その二所に箱根を含めた三所を活動拠点としていたのが伊豆の山伏であったという。とりわけ注目すべきは、修験者が、山のみならず海までも行場の一部に組み込んでおり、海岸沿いにおいては辺路をおこなっていたということである。辺路の内容について、西岡氏の言葉を借りるならば「断崖絶壁の海岸をロッククライミングしながら巡回する修行」ということになる。

この辺路という行法自体は、伊豆周辺にとどまらず、遅くとも平安時代後期には四国遍路の一形態としておこなわれていたと言われている「寺内二〇〇四」。実際に、長承四年(一一三五)成立の『為忠家後度百首』や、鎌倉時代前期成立の『新古今和歌集』をはじめとする平安時代後期から鎌倉時代にかけての和歌集などに、「やまふし」や「修行者」が、海沿いの「いそ」を行脚する様子を詠んだ作品が見受けられる。

ちる花やいそへちふむやまふしのこけのころものはきなるらん

なみかくるへちにちりしくはななうへをこころしてふめはるのやまふし 仲正

(『為忠家後度百首』<sup>一三六</sup>)

いそのへちのかたに修行し侍りけるに、ひとりぐしたりける同行を尋ねうしなひて、もとのいはやのかたへかへるとて、あま人のみえけるに、修行者みえばこれをとらせよとてよみ侍りける 大僧正行尊

わがごとく我を尋ねばあまを舟人もなきさのあととこたへよ

(『新古今和歌集』巻第十一三七)

一方、この辺路が走湯山周辺で実際におこなわれていた痕跡を示す史料が、金沢文庫に所蔵される『走湯権現當峯邊路本縁起集』である。称名寺の二世長老である劔阿手沢本とされる本史料は、『走湯山縁起』と同じく、走湯山の由来を語る縁起であるが、その文脈にはかなりの差異が認められる。永観三年(九八五)の奥書をそのまま信用するわけにはいかないが、劔阿との関係により、成立は鎌倉時代後期を下限とみることができる。

表題の「邊路」という語からもわかるように、本縁起は、走湯権現にまつわる由緒を語る

<sup>一三五</sup> 西岡芳文「富士山をめぐる中世の信仰」『興風』二二二、二〇一〇、一―四二頁。

<sup>一三六</sup> 国際日本文化研究センター 和歌データベース

<http://tois.nichibun.ac.jp/database/html2/waka/menu.html>

<sup>一三七</sup> 『日本古典文学全集』二六、小学館、一九七四。

中で、走湯山周辺において辺路がおこなわれるに至った経緯などを、同山にかかわる修行者の事績に関連付けるかたちで説明している。

一神武天皇於二十二代清寧天王治天下壬戌龍樹菩薩之化身号藍達聖人來住此山奉崇權現并伊豆峯邊路始之〔中略〕當峯又自中心淺間之頂限東西為両界故入口者胎藏界之供養會出口者金剛界之成身會也淺間大菩薩本地大日如來中心中臺之位也 三十一代敏達天王八年甲子同菩薩号金地聖人又奉崇拝權現菩薩當峯邊路同行之〔中略〕五十四代仁明天王天下承和三年丙辰役行者援身号賢安ウハ塞甲州八代人也〔中略〕先賢安當峯并邊路円通之行自尔以降邊峯之行人相續于今不絶

『走湯權現當峯邊路本縁起集』 二三八

本縁起によれば、神武天皇の代に「藍達聖人」が辺路を始めたと言われ、その後、敏達天皇の代には「金地聖人」が辺路をおこない、承和三年（八三六）に走湯山を訪れた「賢安ウハ塞」が同じく辺路をおこなってからは、後に続く者が絶えず、今に至るといふ。奥書に、「當峯邊路之代々交名次第別紙在之」とあるが、残念ながら、この「別紙」にあたる史料は発見されていない。しかし、この記述からは、走湯山周辺において辺路をおこなう修行者の名を連ねた交名が、本史料とは別に存在していたことがわかり、走湯山修験においては、辺路が行法の一つとして定着していた様子がうかがわれる。

ここに登場する「藍達」「金地」「賢安」なる僧については、『走湯山縁起』にもその名が見出される。とりわけ、「藍達」「金地」の二名については、『浅間大菩薩縁起』において、末代に先んじて富士山に登頂したとされる「金時」「覽薩」なる人物と名前が類似すること西岡氏が指摘している〔西岡二〇一〇〕。さらには、『走湯權現當峯邊路本縁起集』においても、走湯山と富士山の関係が金胎の両界曼荼羅にたとえられており、西岡氏も指摘するように、両山が一つのまとまった行場として捉えられていたことは確かであろう。

また、『走湯山縁起』において、在俗のまま走湯山で修業していた「賢安」は、安然のもとで出家したことになっている。ここに挙げられる安然が、同縁起では相模国星谷の生まれとされることはすでに確認した通りである。この安然なる僧が実際に江島や走湯山を訪れたか否かについては、その足跡をたどる史料に乏しく、立証は困難だが、相模国周辺で活動していた修行者が、これら二所の縁起に登場するという事実は、江島と走湯山との間を行き来する修行者が存在していたことを匂わせている。西岡氏は、走湯山修験の行場が、走湯山にとどまらず、富士山へいたる広大な範囲であったと指摘しているが、一方で、この両所ほど明確には関係を示されていないものの、走湯山を中心とした修験者の活動範囲には江島も含まれていたのではないだろうか。

少し時代は降るが、一四世紀後半の成立とみられる『太平記』には、走湯山・富士山を拠点に活動していた修験者と江島との関係をほのめかす記事が見出される。

曩祖北条四郎時政、江嶋に参籠して、子孫の繁昌を祈る事切なり。三七日に当る夜、赤き袴に柳裏の衣きたる女房の厳しきが、時政の前に来て、告げて曰く、「汝が祈るところ切なり。しかれども、宿因なうしては、祈るともその験なかるべし。汝が前生は箱根法師にて、六十六部の法花経を書きて、六十六箇国の霊地に納めたりしその善因によつて、今この国に生まるるを得たり。されば、子孫久しく日本の主となつて、栄花にほころべし。ただし、その行跡違ふところあらば、七代を過ぐべからず。我が云ふところ不審あらば、国々奉納のところを見よ」と云ひ捨て、立ち帰りける。後ろ姿を見れば、厳しき女たちまち伏長二十丈ばかりなる大蛇になつて、海中へ入にける。その跡を見れば、大いなる鱗三つあり。時政奇異の思ひをなし、所願成就しぬと喜んで、かの鱗を取つて、旗の紋にぞ推したりける。三鱗形の文はこれなり。その後弁才天の御託宣に任て、国々の霊地へ人を遣し、法花経の奉納の所を見せしむるに、俗名の時政、前生の法名にて大法師時政とぞ、簡の上に書き付けたる。

『太平記』卷第五 榎嶋弁才天の事<sup>三九</sup>

この物語は、北条氏の栄華が一四代執権北条高時にいたるまで続いてきた理由を、北条時政まで遡つて説明するものである。ある時、北条時政が子孫の繁栄を祈るべく江嶋に参籠したところ、弁才天の影向を受けた。弁才天によれば、北条時政の前世は箱根法師であり、前世の徳によつて日本国に生まれ、子孫は栄華を誇るだろう。しかし、道を外れた行いをした場合は、七代より先に続くことはないという。託宣が終わり、弁才天が大蛇になつて海へ帰つた後には、三枚の鱗が残っていたので、それを北条氏の家紋にした。

この話の重要な点は、北条時政が、江嶋の弁才天により、その前世が箱根法師であつたことを明かされていることである。箱根山は、伊豆半島の付け根付近にあり、江嶋・走湯山・富士山の三所を線で結んでできた三角形の、おおよそ中央に位置している。北条時政の前世は、この箱根山を拠点として諸国を行脚する修験者であつたという。時政が、江嶋に参籠して弁才天より前世の話聞き、これをきっかけに、氏族の象徴となる家紋までもが作られるという話は、江嶋の弁才天に対する北条氏の信仰を示している。さらに、時政の前世が箱根法師であつたという記述からは、もともと北条氏が伊豆国田方郡北条庄（現在の静岡県伊豆の国市）を拠点としていた事実に加え、箱根の修験者の活動範囲が、江嶋周辺にまで広がっていたことをうかがわせる。すなわち、この時政を主人公とした物語は、江嶋・走湯山・富士山・箱根山を行き来する修験者が存在したことを背景に、北条氏の信仰を織り込みつつ形成されたと考えられるのである。

これまで見てきたように、真名本と『三宅記』の島生み譚は、同様の過程によつて語られており、そこに登場する神も共通していた。さらに、鎌倉時代末期には、江嶋の龍窟が富士の人穴と同一視されていたことがわかる。加えて、走湯山と江嶋の縁起に共通する安然の存在や、北条氏の由緒を語る物語の内容を考え合わせると、走湯山・富士山・箱根山と江嶋は、その四所を行場とする人びとによつて結ばれていたと考えられよう。そして、その

ネットワークを構成し、媒介者となっていたのが、辺路を行法に取り入れ、沿岸部での活動を得意としていた修験者たちなのである。

## 五 歴史上の江島と「江島縁起」

### 五（一） 遷宮と『吾妻鏡』

ところで、「江島縁起」と『吾妻鏡』の間には、大きな矛盾が存在している。文覚が江島に弁才天を勧請したという『吾妻鏡』に記録される内容が、真名本・仮名本の中には見られないのである。前述のように、服部清道氏は、真名本の成立を永承年間より貞応年間までの間と推測し、もし鎌倉時代まで降るものであるとすれば、文覚による弁才天勧請の事績を制作者は見逃さなかっただろうと推測している。さらに、当該論文の註において、「源頼朝が江島参詣を併せて鎌倉開幕以来將軍家以下の信仰、祈雨の修法等を記さず、ただ良真慈悲上人の事歴のみを巻尾に増補しているのは、この縁起が仏者の編纂に成ったためであるとする説があるが、私はこの説はとらない」と論じている〔服部 一九七七〕。

服部氏が「祈雨の修法」として挙げているのは、『吾妻鏡』に承元二年（一一〇八）六月一六日条として見出される次の記事だろう。

十六日甲申。快晴。自去月至<sub>レ</sub>今。不<sub>レ</sub>降<sub>二</sub>一滴雨<sub>一</sub>。庶民失<sub>二</sub>耕作術<sub>一</sub>。仍被<sub>レ</sub>仰<sub>二</sub>祈雨事於鶴岳供僧等<sub>一</sub>之處。群<sub>二</sub>參江嶋<sub>一</sub>。祈<sub>二</sub>請龍穴<sub>一</sub>云云。

〔『吾妻鏡』承元二年六月一六日条<sub>一四〇</sub>〕

前月より全く降雨がなく、旱魃によって耕作が困難であったため、源実朝の命により、鶴岡八幡宮の供僧が江島の龍穴で請雨の祈請をおこなったという。

仮名本の最後には、建永元年（一一〇六）七月上旬に社壇を遷宮した旨が記されており、すなわちこれが仮名本成立の上限となるわけだが、それを遡って源頼朝が江島に参詣したことが、『吾妻鏡』の建仁元年（一一〇一）六月一日条に見出される。

一日己卯。陰。寅剋。左金吾御<sub>二</sub>參江嶋明神<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>此次<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>遣<sub>二</sub>遥相摸河邊<sub>一</sub>給。當國御家人等群參。有<sub>二</sub>將獵射的之勝遊<sub>一</sub>。今夜到<sub>二</sub>大磯<sub>一</sub>。令<sub>二</sub>止宿<sub>一</sub>給。召<sub>二</sub>遊君等<sub>一</sub>。被<sub>レ</sub>盡<sub>二</sub>歌曲<sub>一</sub>。

〔『吾妻鏡』建仁元年六月一日条<sub>一四一</sub>〕

このように、『吾妻鏡』と「江島縁起」の間には、記述の内容に少なからず差異が生じている。では、真名本・仮名本・『吾妻鏡』の内容について、少し整理してみたい。

一四〇 『新訂増補国史大系』三二一、国史大系刊行会、一九三五。

一四一 『新訂増補国史大系』三二一、国史大系刊行会、一九三五。

まず、「江島縁起」側の内容を確認してみよう。真名本では、元慶五年（八八一）に安然が滞在して以降、何者かが江島に参詣した記録は記されていない。しかし、仮名本では、安然の次に、良真が正治元年（一一九九）より約三年間、江島に滞在し、元久元年（一二〇四）の入宋の後、将軍に働きかけて建永元年（一二〇六）に遷宮がなされたとしている。一方、『吾妻鏡』はどうであろうか。ここで、『吾妻鏡』の冒頭より、建永元年（一二〇六）の一〇年後までの記事を確認すると、五つの記事が該当する。第一には、養和二年（一一八二）四月五日より二六日までの、文覚による弁才天勸請および参籠の記事、第二には、建仁元年（一一〇一）六月一日の源頼家による参詣、第三には、承元二年（一二〇八）六月一六日の鶴岡八幡宮供僧による龍穴での請雨祈祷、第四には、建保四年（一一二六）一月一五日に起きた江島明神の託宣、および、本州と江島が地続きになるという現象、そして第五に、同年三月一六日の、源実朝の御台所による江島参詣である。

十五日己巳。晴。相摸國江嶋明神有<sub>レ</sub>託宣<sub>一</sub>。大海忽變<sub>二</sub>道路<sub>一</sub>。仍參詣之人無<sub>二</sub>舟之煩<sub>一</sub>。始<sub>レ</sub>自<sub>二</sub>鎌倉<sub>一</sub>國中緇素上下成<sub>レ</sub>群、誠以末代希有神變也。

『吾妻鏡』建保四年正月一五日条<sub>二四三</sub>

十六日己巳。快霽。御臺所詣<sub>二</sub>江嶋<sub>一</sub>給。信濃守行光。筑後前司頼時以下五位六位數輩扈從。

『吾妻鏡』建保四年三月一六日条<sub>二四三</sub>

これらを時系列で並べると、①安然の江島参籠（八八一年）、②文覚による弁才天勸請（一一八二年）、③良真の江島参籠（一一九九・一二〇二年）、④源頼家の江島参詣（一二〇一年）、⑤良真による遷宮（一二〇六年）、⑥鶴岡八幡宮供僧による請雨祈祷（一二〇八年）、⑦江島と本州の地続き現象（一二一六年）、⑧実朝の御台所の江島参詣（一二一六年）という順になる。

仮名本において、良真による遷宮譚が正治元年（一一九九）より元久元年（一二〇四）の事績とされていることを考慮すると、その前後に江島で起きた事象が仮名本に記録されていないということは、その事象があえて縁起の内容から外された、もしくは制作者がその出来事を知らなかったということになる。

良真による遷宮の後の出来事となる⑥⑦⑧については、いまだ仮名本の成立時期が明確でないため保留するとして、②④に関しては、明らかに仮名本成立以前に起きているはずの出来事である。とりわけ、②についていえば、仮名本と『吾妻鏡』の内容が両立するには、良真の参籠中に頼家が参詣していなければならぬ。

また他方では、仮名本の遷宮について、『吾妻鏡』にその痕跡を見出せないことに気付く。将軍の力を借りて遷宮をおこなうということになれば、『吾妻鏡』に記載されてしかるべき

一四二 『新訂増補国史大系』三二一、国史大系刊行会、一九三五。

一四三 『新訂増補国史大系』三二一、国史大系刊行会、一九三五。

内容であろう。では、実際に記録されていないという事実をどう解釈すれば良いのだろうか。ここで考えられるのは、『吾妻鏡』の編纂にあたり、遷宮の内容があえて省かれてしまった、もしくは、良真の事績そのものが事実を反映していないという可能性である。

遷宮自体が一大事業であり、その後に社殿そのものも後世に残ることを考慮すると、前者の可能性は低いといえよう。となれば、良真の事績の真偽について検討しなくてはならない。

## 五（二） 良真の事績と『仏牙舍利起』

では、慈悲上人良真とはどのような人物なのだろうか。次に挙げるのは、良真が江島参籠の後に入宋する場面である。

元久元年二月上旬の比、千里の波濤をわたりて大唐にいたり、慶仁禪師に参て受法了。其後彼嶋の画図を披見せしむ。仁禪師曰、汝不言知ぬ。我不聞に悟ぬ。日本国に補陀落の楼閣、彼嶋たるによりて大慈大悲の觀世音垂跡宇賀弁才天女あらはれ給。まことにこれ言語道断の靈地なり。社壇の北の谷にあたりて一池あり。池より巽の山の尾にあたりて一の荒石あり。その姿蝦蟆の形たり。一切の障碍神也。池の乾に社を荒石に向て建立せしむへし。往昔の誓約如是。弘誓明石其長五尺地鎮并伝渡師子石像。此師子の異形なり。戸をまほる相あり。荒石の乱籠を降伏せんかためなり。上人帰朝の後、仁和尚の教にまかせて、すなはち將軍に命して、旧跡にかさねて社壇をひろく。

（岩本楼蔵『江島五卷縁起』一四四）

仮名本では、元久元年（一二〇四）の二月に唐へ渡り、慶仁禪師より教えを授かった際、社壇を建立すべき旨を伝えられ、帰国の後に取り掛かったという。他方で、一四世紀の成立とみられる『仏牙舍利起』、同じく一四世紀の『智覺普明國師語録』には、ほぼ同様の文章で次のような内容が語られている。

于此日本相州鎌倉都督右府將軍源實朝夢。度大宋國到一寺。則長老陞座說法。實朝向僧問此寺號。答曰。能仁寺。又問長老名。答曰。道宣律師。又問。律師入滅年久。何得現在。答曰。聖者生死無差別。今有律師再誕。汝知之乎。答曰。不知。僧曰。日本鎌倉實朝將軍也。又問。左邊侍者是誰。僧曰。鎌倉良真僧都。實朝夢覺成奇異想處。良真夢此趣。壽福寺開山千光和尚亦夢之。三夢依相同。實朝信之。爾來希拜瞻張瓊所獻道宣律師之牙舍利。乃作大船。積美木金銀貨財等。度十二人於大明國。到京師能仁寺。則衆皆問曰。因何到此哉。使者竊說夢。由是來獻此美木金銀貨財。願一年可借賜佛牙。明年復積美木金銀貨財來獻。應返謝舍利。一衆議而以借與使者。傳受之歸朝。乃立飛脚報實朝。實朝甚歡。出館待小田原。奉載舍利於神輿歸鎌倉。便建寺名大慈安舍利。

（『智覺普明國師語録』卷第八一四五）

この史料は、足利義満の信任を受けた南北朝時代の臨濟僧、智覚普明（春屋妙葩）の語録である。源実朝はある時夢を見た。その夢の中には、能仁寺の道宣律師という僧が現れ、自分は実朝の前世で、その傍らに居るのは鎌倉の良真僧都であるという。その頃、同じ夢を良真、さらには榮西も見ていたというので、実朝はこれ信じ、道宣がいた能仁寺の舍利を欲したため、大船を作って二人を渡らせたという。

この話は、大陸より鎌倉の円覚寺へ仏牙舍利を請来する内容を語ったものである。明確な時代は示されていないが、実朝が將軍職にあることから、建仁三年（一一〇三）より建保七年（一一一九）の間であることがわかる。ここでは、良真は実朝の夢中に登場し、さらに榮西を加えた三名が同じ夢を見るという筋書きになっている。仮名本には、仏牙舍利に関する記述はなく、將軍はあくまで入宋を果した後の良真より働きかけを受けるかたちで遷宮に携わっており、入宋の動機そのものが異なっている。また、良真が二人の使節に加わっているか否かはわからない。

ただし、実朝が宋に対して関心を向けていたであろうことは、『吾妻鏡』の建保四年（一一二六）十一月二四日条、および建保五年（一一二七）四月十七日条の内容より読み取ることが出来る。

廿四日癸卯。晴。將軍家爲<sub>下</sub>拜<sub>上</sub>先生御住所醫王山<sub>一</sub>給<sub>上</sub>。可<sub>下</sub>令<sub>上</sub>渡唐<sub>一</sub>御<sub>上</sub>之由。依<sub>二</sub>思食立<sub>一</sub>。可<sub>レ</sub>修<sub>二</sub>造唐船<sub>一</sub>之由。仰<sub>二</sub>宋人和卿<sub>一</sub>又扈從人被定<sub>二</sub>六十餘輩<sub>一</sub>。朝光奉<sub>二</sub>行之<sub>一</sub>。

『吾妻鏡』建保四年十一月二四日条<sub>一四六</sub>

十七日甲子。晴。宋人和卿、造<sub>二</sub>畢唐船<sub>一</sub>。今日召<sub>二</sub>數百輩<sub>一</sub>疋夫於諸御家人<sub>一</sub>。擬<sub>レ</sub>浮<sub>二</sub>彼船於由比浦<sub>一</sub>。即有<sub>二</sub>御出<sub>一</sub>。右京兆監臨給。信濃守行光爲<sub>二</sub>今日行事<sub>一</sub>。隨<sub>二</sub>和卿之訓說<sub>一</sub>。諸人盡<sub>二</sub>筋力<sub>一</sub>而曳<sub>レ</sub>之。自<sub>二</sub>午剋<sub>一</sub>至<sub>二</sub>申斜<sub>一</sub>。然而此所之爲<sub>レ</sub>艱。唐船非<sub>下</sub>可<sub>二</sub>出入<sub>一</sub>之海浦<sub>上</sub>之間。不<sub>レ</sub>能<sub>二</sub>浮出<sub>一</sub>。仍還御。彼船徒朽<sub>二</sub>損于砂頭<sub>一</sub>。云云

『吾妻鏡』建保五年四月十七日条<sub>一四七</sub>

建保四年（一一二六）十一月の記事には、実朝が前世の居所としていた宋の医王山を拝するため、宋へ渡ることを思いつき、陳和卿に唐船の建造を命じたとあり、翌建保五年（一一二七）四月の記事には、陳和卿が唐船を完成させ、由比ヶ浜より進水させるにあたり実朝も同席したが、唐船が浮かべられる深さではなかったため、そのまま朽ちてしまったという。これら二つの記事からは、実朝が前世の因縁を宋に求め、渡海を企てていたこと、実際に宋人の陳和卿に命じて唐船を作らせたが、進水に際して起きたトラブルにより唐船が使えず、宋へは渡れずじまいになってしまった様子が読み取れる。

<sup>一四五</sup> 『大正蔵』八〇、七二四c・七二五a。

<sup>一四六</sup> 『新訂増補国史大系』三二一、国史大系刊行会、一九三五。

<sup>一四七</sup> 『新訂増補国史大系』三二一、国史大系刊行会、一九三五。



また、時代は降るが、享保四年（一七一九）に編纂された『高野春秋編年輯録』には、建保六年（一二二八）に葛山五郎景倫が実朝の使節として宋へ向かうため、筑紫国に向かったという記述が見出される。

十二月日。実朝卿使<sub>下</sub>葛山五郎景倫赴<sub>中</sub>筑紫<sub>上</sub>。是竊為<sub>下</sub>入宋而莊<sub>二</sub>嚴萬年寺<sub>一</sub>。祈<sub>中</sub>求菩提于兩朝<sub>上</sub>也。

〔高野春秋編年輯録〕卷第八 建保六年二月条<sub>一四八</sub>）

『吾妻鏡』からは、一二二人の使節や仏牙舍利を宋より請来したという事実を確認できないが、これらの記事からは、建保年間（一二二三・一二二八）頃、実際に実朝が並々ならぬ関心を宋へ向け、使節を送る手はずを整えていたであろうことが推測される。

一方、一四世紀の史料に見られた、仏牙舎利の請来にまつわる因縁譚は、後世に次のような形で表れてくる。

去程ニ、実朝卿ハ前生ノ御住所唐土ヲ慕セ玉ヒ、一度渡宋マシマサント、すでに思召タ、レシカハ、北条相模守義時、同舎弟武藏守時房、サマ／＼諫メ玉フトイヘトモ、曾テ御許容ナク、同キ十一月二十四日、宋人陳和卿ニ仰付ラレ、唐船ヲ作ラセラル。又御供ノ人々六十余人ヲ定メラル。結城左衛門尉朝光、仰ニヨツテ其人人数ヲ選ヒケリ。〔中略〕泰時ノタクミニヨツテ動力ザルヤウニ拵ヒタレバ、午ノ刻ヨリ申ノ刻ニ及トイヘトモ、此船カツテハタラカズ。〔中略〕渡宋ハ思召トマラセシカトモ、猶モ宿意ヲ果サレンカ為、十二人ノ使節ヲ大宋国ニツカハサル。所謂葛山ノ願成ヲ頭トシテ、雪下ノ良真僧都、大友豊後守、小弐孫太郎、小山七郎左衛門尉、宇都宮新兵衛尉、菊池四郎、村上治郎、三浦修理佐、海野小太郎、勝股兵庫助、南条治郎等トソ聞ヘシ。此輩金銀貨財ヲ多ク給リ、材木器用ヲ載セテ、終ニ唐ニゾオモムキケル。

〔正統院仏牙舎利記〕唐船修造付実朝卿使節ヲ大宋国ニ遣シ玉フ事<sub>一四九</sub>）

享保一三年（一七二八）成立の『正統院仏牙舎利記』は、円覚寺の塔頭である正統院の由緒を記したもので、正統院とは、実朝が宋より請来したとされる仏牙舎利を納めるため、九代執権北条貞時が建立した祥勝院の後身である。曰く、実朝は前世の居所であった宋に思いを馳せ、建暦元年（一二二二）に唐船の建造を陳和卿に命じた。しかし、北条泰時の企みによって乗ることはかなわなかった。そこで、葛山景倫・良真僧都以下総勢一二名の使節を宋へ遣わしたという。

これまでの史料と比較して気付くのは、この『正統院仏牙舎利記』が、『仏牙舎利起』に語られる仏牙舎利請来譚を基礎として、『吾妻鏡』に見られた実朝の輪廻観、陳和卿による造船と失敗のエピソードを増補しているということである。さらには、良真を「雪下ノ良真

一四八 『大日本佛教全書』八七、鈴木学術財団、一九七二。

一四九 『仏教説話集成』一、国書刊行会、一九九〇。

僧都」として、鶴岡八幡宮の供僧に充てるなど、一二人の使節団に、より具体性を持たせた内容に変化している。

すでに確認したように、仏牙舍利請来譚は、一四世紀にはおおよその形が出来上がっていたが、その年代や登場人物などには未確定要素が残されていた。その後、江戸時代にかけて、具体的な年代を明示し、人物の情報を付加するなど、改変・増補がなされてきたものとみられる。しかし、そもそも仏牙舍利請来譚が作られるにあたっては、実際に実朝が宋への渡海を希求し、造船をおこなったという事実が発端になったと考えられよう。また、そう仮定した場合、その仏牙舍利請来譚をもとに『吾妻鏡』の内容を取り入れた『正統院仏牙舍利記』は、実朝の事績を二重に取り入れているということになる。仏牙舍利請来譚は、時代を経て変化してきたのである。

そこに登場する良真は、一四世紀の段階では入宋の描写がなされていない。しかし、時代が降ると、一二人の使節団の一人として宋へ渡った人物として語られるようになっていく。すなわち、仏牙舍利請来譚の変化は、良真という僧に、將軍との繋がりに加えて、宋へ渡ったという功績を与えたのである。

仮名本に語られる内容について、どこまでが真実であるかは判然としないものの、良真が建立した社殿が、後世に下之坊という呼称で実在したことや、岩本坊・上ノ坊を開いたとされる空海・円仁に比して、著名とはいえない良真という僧を、あえて下ノ坊を開いた人物として挙げていることをふまえると、慈悲上人良真なる実在の僧が、実際に下之坊を開いた可能性も否定できないのは確かである。しかし、『吾妻鏡』との比較により、仮名本に語られる内容すべてが事実とはいえない難く、仏牙舍利請来譚が発達していく過程で形成されていた「良真」像が反映されたものが、仮名本の遷宮譚であると考えられる。

さらに、仏牙舍利請来譚は、次に見られるように、後世の「江島縁起」にも影響を及ぼしている。

抑菟宮宇賀弁才天女者文徳仁寿第三慈覚大師の草創よりこのかた正治元年にいたるまで三百七十三年の暦なり。爰に慈悲上人良真、往昔の法式をとふらはんかために、勇猛精進の志を専にして修行する事一千余日の間畢。

(岩本楼蔵『江島五卷縁起』一五〇)

抑新宮宇賀辨才天女者文徳天皇仁寿第三慈覚大師の草創より土御門院正治元年にいたるまで三百七拾三年の暮暦を経たりその間に中絶し宮祠朽滅せりここに慈悲上人采西僧正往昔の法式をとふらはんが為に勇猛精進の志を専にして嶋山の南東の麓海邊の巖下におゐて一宇の壇場を建て修行し給ふ事一千餘日

(『相州得瑞嶋上之宮縁起』一五一)

一五〇 服部清道編『藤沢市史資料』二〇、藤沢市教育委員会、一九七六。

一五一 向坂卓也「称名寺聖教に見る宇賀神関係史料について…翻刻と紹介」『金沢文庫研究』三一八、二〇〇七、二二一―三五頁。

仮名本において良真が江島を訪れる場面が、『相州得瑞嶋上之宮縁起』では「慈悲上人」という呼称そのままに、栄西の事績として書き換えられている。ここで、良真と栄西の関係として想起されるのは、『仏牙舍利記』のエピソードである。良真と栄西は、実朝と同じ夢を共有した人物であった。加えて、將軍との関係を有し、かつ宋へ渡った経験がある僧となれば、入宋の年代は異なるものの、栄西が良真の代役として相応しい人物と言えよう。そして何よりも、遷宮譚と仏牙舍利請来譚が混同されている状況が、ここから読み取れる。

以上のように、仮名本の遷宮譚は、下之坊を開いた良真を主人公としたものであるが、その内容は仏牙舍利請来譚の発達過程で潤色されたものであったと考えられる。したがって、仮名本の成立は一四世紀以降、おそらく室町時代まで降るものと推測される。入宋や將軍による援助のエピソードが、後の時代に付加されたものと仮定するならば、遷宮譚が『吾妻鏡』に見出されないことも説明できよう。

仮名本の内容が『吾妻鏡』に見出されないのは、以上のような理由によるものと考えられるが、反対に、『吾妻鏡』の内容が、真名本にも仮名本にも反映されていないのは、別の理由が存在するはずである。仮に、服部氏が述べるように、真名本が文覚の参籠以前に成立していたと仮定してみても、仮名本にも弁才天勸請が語られないばかりか、將軍による参詣なども含めて全く触れられていないのは不自然ではないだろうか。

仮名本の遷宮譚では、將軍が支援者として登場するが、すでに述べた通り、その將軍による支援という内容自体が、良真のイメージから連想されて付け加えられたものだとするならば、真名本・仮名本ともに、幕府に関わる出来事を重視してはいないことになる。

服部氏が真名本の成立年代を推定するうえで根拠としているのは、『海道記』の記述と、文覚の弁才天勸請だが、『海道記』の内容に関しては、もともと存在していた伝承をそのまま真名本に採用した可能性が高く、これは根拠にならない。さらに、両系統ともに、先に挙げた『吾妻鏡』のいずれの事例にも全く触れていないことをふまえると、真名本に文覚の事績が語られないことは、その成立が弁才天勸請以前まで遡るという推論の決定的な根拠にはなりえないと考えられる。

また、文覚の事績が語られない理由としてもう一点考えられるのは、弁才天勸請の内容自体が秘密裏におこなわれていたという可能性である。『吾妻鏡』では、弁才天勸請について「密議」としている。真名本が制作された当時、文覚の参籠と弁才天勸請が秘匿され、幕府関係者しか知りえない事実であったとするならば、真名本が弁才天勸請以降に制作されたとしても、その事実は記されることがないだろう。よって、真名本の成立年代は『海道記』や『吾妻鏡』の記事に縛られるものではなく、より広い範囲で検討する必要がある。

さらに、文覚による弁才天勸請について、制作者はあえて取り上げなかったのか、知る術がなかったのか、どちらとも判断できないが、いずれにしても、幕府側と真名本の制作者との間には認識の違いが生じていることになる。このことは、幕府が思い描く江島の弁才天と、江島周辺で活動していた宗教者が思い描く江島の弁才天には、隔たりがあったであろうことも考慮せねばならないことを意味している。

では、『吾妻鏡』以外の史料から、江島の弁才天に関する記録は見出せないだろうか。

## 五(三) 一二世紀以前の江島と弁才天信仰

管見のかぎり、鎌倉時代以前に遡る史料の中には、真名本と『吾妻鏡』を除けば、平安時代の江島の弁才天信仰を伝える史料は確認されない。よって、現時点では『吾妻鏡』に記録される文覚の弁才天勧請が、正史に見出されるものの中では、最古の江島の弁才天信仰を伝える記事となる。

しかし、『海道記』所収説話をもとに、道智の物語を考察し、道智の物語が既存の説話を取り入れたものであるという結論に至る過程は、すでに述べた通りである。となれば、江島における弁才天信仰が平安時代まで遡る可能性を想定すべきであろう。では、文覚によって勧請される前の弁才天信仰とは、どのようなものが考えられるだろうか。

時代は大きく降るが、寒川辰清によつて享保一九年(一七三四)に編纂された『近江國輿地誌略』のうち、坂田郡池下村(現在の滋賀県米原市)の項には、同地の三島大明神社および弁才天社について、以下のような説明がなされている。

三島大明神社 池下村にあり。まつるところ伊豆三島権現、八幡宮、椎根津彦命を相殿とす。神略記に曰、佐々木源三秀義源頼朝に随従して伊豆の国にあり。常に三島大明神を信心し、源家の運をいのらんため百日参籠せり。諸願成就して然して後、秀義この地に勧請したてまつる。于時元暦元甲辰四月三日なり。毎年神事四月三日恒例とす。相殿に所祭の八幡宮は、相模国鶴岡の八幡宮を勧請するところなり。亦椎根津彦命は、この村古昔よりの産土神なり。

弁才天社 池下村池の塘にあり。相つたふ。佐々木秀義保元平治の役に敗れ、東奥に通んと相模の国まで赴しに、渋谷庄司重国よく秀義が人保を知て抑留すること久し。このとき秀義江島に参籠祈願あり。祈願成就の後、この地に勧請するところなり。

『近江國輿地誌略』卷之八十一 坂田郡池下村(一五二)

ここでは、近江国坂田郡池下村にある三島大明神社について、以下のように語られる。すなわち、頼朝に付き従つて伊豆国にいた佐々木秀義は、伊豆国の三島明神を信仰しており、源氏の家運を祈らんがためにおこなった参籠が成就した後、元暦元年(一一八四)に近江国池下村へ勧請した。相殿となつている八幡宮は、相模国の鶴岡八幡宮より勧請したものである。また、同じく池下村にある弁才天社については、保元平治の乱に敗れた佐々木秀義が相模国へ逃れて渋谷重国に匿われることになり、その逗留中に江島に参籠していたため、後に池下村へ勧請したことに始まるとしている。

ここに登場する佐々木秀義とは、近江国蒲生郡佐々木荘(現在の滋賀県近江八幡市安土町)を所領とした平安時代末期の武将である。保元元年(一一五六)に起きた保元の乱の際には、

源義朝に付き勝利を収めたが、平治元年(一一五九)の平治の乱でも再び義朝方に付き従い、義朝方の敗北により追われる身となった。また、奥州へ逃れる際には、相模国高座郡渋谷荘(現在の神奈川県大和市および藤沢市)を領していた渋谷重国の庇護を受けて過ごしたという。その後、治承四年(一一八〇)に起きた、頼朝による平氏打倒の挙兵にあたり、その軍功から近江国佐々木荘を安堵され、同地へ戻ったという。

この中で注視されるのは、佐々木秀義の来歴と東国との関係である。都を舞台に保元の乱、次いで平治の乱が起こり、東国へ逃れた秀義は、相模国渋谷荘にて匿われることになった。『近江國輿地誌略』によれば、この逗留中に江島へ参詣したことが、近江国へ弁才天社を勧請したきっかけであるという。渋谷荘に滞在していた期間は、平治の乱以後、頼朝の挙兵以前であるから、平治元年(一一五九)―二月より治承四年(一一八〇)八月にいたる、約二〇年の間ということになる。この期間は、文覚が弁才天勧請をおこなったとされる養和二年(一一八二)以前のことであり、勧請がおこなわれる前にも、江島で弁才天が信仰されていたということになる。

こうした佐々木秀義と江島の関係については、是澤恭三氏によって、「佐々木氏の江島弁才天の信仰は秀義が抑留されて相模国に在った二十年の間になされていたのであるから、文覚上人が江島に弁才天を勧請して修法した養和二年(西紀一一八二)よりも遙かに以前に置かねばならず、これに依つても相模国内は云うに及ばず、この付近一帯に江島弁才天の信仰が広まっていたことが推察せらる」と指摘されている[是澤 一九五四]。相模国を超えた信仰の広がりについては、さらに検討を要するものの、真名本から見た江島の弁才天信仰が、文覚の弁才天勧請以前にまで遡る可能性を有するうえ、後世の史料ながら、こうした言説が存在しているという事実からは、正史に記録される江島の弁才天信仰と異なる弁才天信仰が同地に存在していたことを、強く意識させられよう。『近江國輿地誌略』の記述からは、江島の弁才天について、具体的な信仰の内容はわからないが、真名本と『吾妻鏡』を比較した結果と同じく、やはり幕府によって信仰された弁才天と、もともと江島周辺で信仰されていた弁才天信仰は、分けて考えなければならぬようである。

ところで、幕府による弁才天信仰については、『吾妻鏡』以外にその痕跡を見出せるのが、『太平記』『榎嶋弁才天の事』である。内容はすでに確認した通りで、そのすべてを事実と考えるわけにはいかない。しかしながら、後に執権の地位をゆるぎないものとし、將軍以上の影響力を有することになった北条氏が江島の弁才天を信仰していたとなれば、幕府と江島との関係を考えるうえで、北条氏の信仰は見逃ごすことのできない問題である。

この点について注目されるのは、今井雅晴氏による次のような指摘である。

安芸国の厳島神社とは関係のない弁財天を時政が信仰したのは事実と考えられる。それは池島神社と呼ばれた。時政が文治五年(一一八九)に建立した願成就院の中の、浄土庭園の池の中島(現在の願成就院の北に接する住宅地)に祀られていたのがこの弁財天であり、これが池島神社と呼ばれていたのである。(中略)この池島神社の弁財天は、

恐らく浄土庭園を造ってからの祭神であろう。北条時政が崇拜したには違いなからうが、

氏神といった存在ではなかったと考えられる。

(今井雅晴「北条時政の信仰(上)」一五三)

今井氏によれば、時政は弁才天を信仰し、願成就院の庭園内に弁才天社を建てるほどであったという。建立されたのが文治五年(一一八九)以降となり、『吾妻鏡』に記録される弁才天勧請よりも後のことだが、勧請の際、頼朝と共に参列した人物の中に「北条殿」として名が挙がっているのを見ても、文覚をして弁才天を勧請せしめるにいたった裏に、北条時政による働きかけがあったことが考えられよう。

一方で、真名本・仮名本を制作した人物からすれば、幕府による勧請がおこなわれたという事実は受け入れられない。なぜなら、縁起の中では、欽明天皇の代に遡る弁才天の来歴が語られているからである。『吾妻鏡』に記される「武衛ノ御願ヲ祈ラン為ニ大弁才天此ノ島ニ勧請シ奉リ、供養法ヲ始メ行フノ間、故以テ監臨セシメ給フ」という一節は、裏を返せば、文覚による勧請よりも前の江島における弁才天信仰を否定することにもなりかねない内容であり、これを縁起内に記すことは、安然の事績以前の内容との間に矛盾が生じてしまうのである。

すなわち、文覚の弁才天勧請は、縁起の制作者にとつて了承しかねる事実であり、たとえ「密議」とされた勧請の内容を知っていたとしても、武家の主導によつて既存の弁才天信仰を塗り替える形でおこなわれた所業を、縁起に記録するわけにはいかなかった。これが、「江島縁起」と『吾妻鏡』の間に根本的な矛盾が生じている理由であろう。

したがって、文覚の勧請以降、幕府側による弁才天信仰と、江島周辺で活動していた宗教者側による弁才天信仰には、その認識に少なからぬ齟齬が生じており、両者の違いは、平安時代以前に存在していた弁才天信仰の上に、武家が新たな弁才天信仰を上書きしたことに端を発していると考えられるのである。

## 六 江島弁才天の姿と特徴

### 六(一) 信仰の内容

前項では、『吾妻鏡』に記録される文覚の弁才天勧請と「江島縁起」との間にある違いに着目してきた。その結果、平安時代末期から鎌倉時代初頭にかけての江島における弁才天信仰が、江島周辺で活動する宗教者と幕府側の間で異なっていたとの結論にいたった。では実際のところ、江島の弁才天はどのような存在として信仰されていたのであろうか。

すでに確認したように、江島で弁才天が信仰されるにあたり、その年代を明確に記す史料として、先に紹介した『吾妻鏡』養和二年(一一八二)四月五日条の記事が挙げられよう。源頼朝による藤原秀衡追討に際し、「大弁才天」を勧請したという。この記述からわかるのは、遅くとも一二世紀末の時点で江島に弁才天信仰が取り入れられたことや、勧請されたの

が弁才天であったことである。しかしながら、「大弁才天」という語だけで、いかなる弁才天を勧請したかが示されていない。

ここで重要なのは、勧請の理由と、儀式が執り行われた日の干支である。第一に、当時、源頼朝は藤原秀衡との軍事衝突を目前に控えており、「大弁才天」が軍神として勧請されたことは明らかである。この点から、大日経系弁才天や妙音弁才天ではなく、金光明経系弁才天もしくはその発展形である宇賀弁才天が勧請されたとみるのが妥当であろう。第二に、この勧請がおこなわれた養和二年（一一八二）四月五日という日が、干支の「乙巳」にあたることが注目されよう。

是澤恭三氏はいち早くこの干支に着目し、文覚上人の勧請以降、江島明神に関係して『吾妻鏡』に見出される記事が、いずれも巳または亥の日にあたっていることに気付き、「弁才天の祭日の日が選ばれて祈祷せられ、又奇瑞出現の日に一致して、弥々弁才天信仰の度を増すに至つたものと思われる」として、記事が巳・亥の日にあたることを、江島における弁才天信仰が高まっていることの表れであると解釈している[是澤一九五四]。同氏は、江島における弁才天信仰隆盛の表れであると解釈するに止めているが、管見のかぎり、『金光明最勝王経』をはじめとする金光明経系弁才天の儀軌に、巳または亥の日を弁才天の祭日とする記述は見出せない。一方で、前章にも挙げた鎌倉時代前半の成立とみられる『仏説宇賀神将十五王子獲得如意宝珠経』には、次のような記述がある。

若欲此神王供、從白月一日至十五日。清淨靈驗、若深山高、若樹下、若阿蘭、若設四時壇、百味希鎮備之、唯不隨任与余味供、必可用餅等、百箇日修行、專心清淨斷五辛不食上、天陀羅尼誦一百万返、任意通達三世事、一切横豎无碍、悉皆成就又一切事成就不過七日内。若白月不用人、巳亥日可用。仏説此語聞巳時、諸人大衆皆大歡喜信受奉行。仏説宇賀神将十五王子獲得如意宝珠経

〔『仏説宇賀神将十五王子獲得如意宝珠経』一五四〕

本経は、奥書に弘長元年（一二六二）の写しとされる宇賀弁才天偽経であるが、その中には、宇賀神王供を執りおこなうべき日取りが示されている。すなわち、月が満ち始めてから満月に至るまでの一五日間が定められているが、もしそれがかなわない場合は、巳または亥の日を選ぶべきであるとしているのである。以上のことから、文覚による弁才天勧請以降、江島の弁才天に関わる記事の日取りについては、平安時代以前の主流であった金光明経系弁才天ではなく、宇賀弁才天の供養法に準ずるものと判断される。これは、一三世紀前半の段階で、江島周辺の地域に宇賀弁才天信仰の影響が及んでいたことを示すものと判断される。

ただし、頼朝による奥州藤原氏討伐に際して戦勝祈願をおこなう目的で勧請されたことを考慮するならば、そこに勧請される弁才天は、金光明経系弁才天であったことが推測されよう。なぜならば、後述するように、宇賀弁才天は金光明経系弁才天に比べて現世利益的側面が強く、一方の金光明経系弁才天は、『金光明最勝王経』において「勇猛常行大精進 於軍

一五四 神奈川県立金沢文庫編『弁財天…その姿と利益』 神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。

陣處戰恒勝 長養調伏心慈忍」と示されるように、より軍神的性質の強いからである。すなわち、文覚を含む幕府側の人物が、戦勝祈願を目的としていながら、あえてこの養和二年（一一八二）四月五日という日を選択したとすれば、そこに勧請された「大弁才天」は、平安時代に定着した金光明経系弁才天の軍神的性質を持ちながら、宇賀弁才天信仰の要素を持ち合わせている折衷的な弁才天であったと考えられる。

一方、真名本に語られる弁才天は、どのような神であったか。その様子が明確に示されているのが、空海・円仁に向けて弁才天が語りかける場面である。すなわち、もし国に何らかの危機が迫った時は、江島を鳴動させるので、法華経・仁王経・金光明最勝王経を誦誦しなさい。さすれば、神力によって危機は未然に回避され、四天王をはじめとする諸神が国土を護るだろうというものであった。

鎌倉時代末期には成立していたとみられる『仏説宇賀神王福得円満陀羅尼経』には、宇賀神王（弁才天）の利益について次のように示される。

若シ人セバ<sup>レ</sup>得<sup>ント</sup>ニ福徳ヲ一、毎日一遍向テ<sup>テ</sup>異ノ方ニ誦<sup>ニ</sup>持セバ此ノ神呪ヲ一不シテ過<sup>ギ</sup>ニ三年一必ズ成<sup>ニ</sup>就<sup>ス</sup>ベシ福徳ヲ一。〈中略〉若シ未来悪世ノ貧窮無福ノ衆生得<sup>レ</sup>バ<sup>下</sup>聞<sup>キ</sup>ニ宇賀ノ名ヲ一<sup>一</sup>一<sup>一</sup>聞<sup>ク</sup>コトヲ<sup>中</sup>神呪ヲ<sup>上</sup>、決定シテ<sup>テ</sup>転<sup>ジ</sup>テ<sup>ニ</sup>貧報ヲ一必ズ成<sup>ン</sup>ニ大富貴ト一。

〔仏説宇賀神王福得円満陀羅尼経〕 一五五

ここには、宇賀神王を祀ることによってもたらされる絶大な効果が説かれており、何よりも福徳をもたらす神であることが強調されている。いわば、個人に対する現世利益に特化した神であることがうかがえよう。

真名本に登場する弁才天との違いは、以下の三点によって明確に異なることがわかる。すなわち、第一に、利益の対象、第二に、講ずるべき手段、第三に、利益の内容である。第一の利益の対象という点においては、真名本は国土や人民といった非常に広範で不特定多数のものを対象としているが、宇賀弁才天に関係する偽経や次第が対象とするのは、修法をおこなっている個人である。第二に、対象となる者がとるべき行動については、真名本の場合、法華経・仁王経・金光明最勝王経の誦誦であるが、宇賀弁才天偽経では、あくまで印呪を唱えることを旨としている。また、利益の内容は、真名本が国土・人民に降りかかる危機を未然に防ぐという、まさに護国三部経の利益そのものであるが、宇賀弁才天偽経では、限られた人間に対し福徳を授けるという、明らかに現世利益的性質が強いものになっている。すなわち、江島の弁才天が高僧に語った内容から判断されるのは、鳴動という方法を用いてはいないものの、その利益の対象・内容は、あくまで『金光明最勝王経』に説かれる国家守護の神という範疇を出ないということである。

これは、弁才天とともに登場する諸神に関しても同じことが言えよう。真名本の江島創造譚および高僧参籠譚に出てくる梵天・帝釈天・四天王・天龍八部は、いずれも『金光明最勝王経』に登場する神々である。



さらには、前掲の『仏説宇賀神将十五王子獲得如意宝珠經』では、供養の日取りが月の満ち始めからの一五日間に指定されていたが、『金光明最勝王經』では「三七」日の間、弁才天の神呪を誦誦すべきことが説かれている。

供<sup>二</sup>養佛及辯才天<sup>一</sup> 求<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>天身<sup>一</sup>皆遂<sup>レ</sup>願

應<sup>二</sup>三七日誦<sup>二</sup>前呪<sup>一</sup> 可<sup>レ</sup>對<sup>二</sup>大辯天神前<sup>一</sup>

若其不<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>此天神<sup>一</sup> 應<sup>三</sup>更用心經<sup>二</sup>九日<sup>一</sup>

（『金光明最勝王經』卷第七<sup>一五六</sup>）

これは、円仁の事績において、弁才天が影向する前に靈窟で修行をおこなったという三七日という日数と合致している。すなわち、江島に参籠した高僧の行動からも、『金光明最勝王經』に準ずる内容であることがわかるのである。

以上のように、文覚によって勧請された弁才天は、宇賀弁才天信仰の影響を受けつつも、『金光明最勝王經』に説かれる軍神としての性格を期待されたと解することができる。一方、真名本の弁才天は、その利益の対象や内容、対応する經典など、その信仰の内容から判断すれば、同じく『金光明最勝王經』に説かれる弁才天の範疇に納まる性格を有していることがわかる。よって、前者と後者は、ともに平安時代に定着した金光明經系弁才天の特徴を強く引き継いだ弁才天と言えるのである。

## 六（二） 弁才天の姿

宇賀弁才天について、前章ではその特徴が像容に表れることを確認した。そこで、江島において、弁才天がどのような姿の神として信仰されていたか確認することで、その信仰を探ってみた。現在、江島神社の奉安殿には、二体の弁才天像が安置されており、そのうち一体は、鎌倉時代の制作とみられる八臂の宇賀弁才天像、もう一体は、鎌倉時代中期から室町時代にかけての制作とみられる二臂の妙音弁才天像である。

とりわけ二臂像については、先に妙音弁才天の一例として挙げた鶴岡八幡宮所蔵「弁才天坐像」（図四）が、江島神社所蔵の二臂像と同じく、二臂の裸形像という点で類例とみなされよう。その右足裏には次のような刻銘がある。

文永三年<sup>丙</sup>九月廿九日<sup>午</sup>

始造立之、奉安置舞樂院、

從五位下行左近衛將監中原朝臣光氏

（鶴岡八幡宮蔵「弁才天坐像」銘<sup>一五七</sup>）

<sup>一五六</sup> 『大正藏』一六、四三六c。

<sup>一五七</sup> 『神奈川県史…資料編』一、神奈川県弘済会、一九七〇。

この刻銘によれば、文永三年（一二六六）九月に、「中原朝臣光氏」の發願によって制作され、鶴岡八幡宮内の舞楽院に安置されたという。

また、願主の中原光氏が雅楽に堪能であったことは、この造立に先立つ次の記事からわかる。

四日癸酉。天晴。今日。於<sub>二</sub>御所鞠御壺<sub>一</sub>覽<sub>二</sub>童舞<sub>一</sub>。是所<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>引<sub>二</sub>移昨鶴岡法會舞樂<sub>一</sub>也。〈中略〉又右近將監中原光氏廻雪奏<sub>二</sub>賀殿<sub>一</sub>之間給<sub>二</sub>祿物<sub>一</sub>。五衣

『吾妻鏡』文永二年三月四日条（一五八）

文永二年（一一六五）三月、鶴岡八幡宮の法会にておこなわれた舞楽にしろ、幕府の御所において童舞がおこなわれた際、中原光氏は賀殿という曲目を演奏した功績によって、五衣を賜ったという。これら右足裏の刻銘と『吾妻鏡』の記事より、鶴岡八幡宮の二臂像が雅楽に精通した人物により、舞楽院に安置すべく制作されたことは疑いなく、江島神社所蔵の二臂像も、同じく芸能に関する信仰をもとに制作されたと推測できよう。

しかし、これまで見てきた江島の弁才天は、『吾妻鏡』では戦勝祈願、真名本では国土守護という、軍神または国土守護の神とされていた。すなわち、鎌倉時代前半の段階では、江島の弁才天が、妙音弁才天ではなく、金光明経系弁才天、または宇賀弁才天として信仰されていたことになり、二臂像をとる妙音弁才天の信仰は、後から流入したものとみられる。よって、江島には八臂の尊容を持つ弁才天の信仰が、先に定着していたと考えられよう。このことは、真名本の中で弁才天の姿が示される役行者・空海・円仁の事績のいずれにおいても、八臂の姿をとって示現していることにも符合するものである。

一方、「江島縁起」諸本の中で弁才天の像容を確認できるものは、真名本、仮名本の詞書、仮名本の絵、『溪嵐拾葉集』所収「江島縁起事」の四点が挙げられる。まず真名本の内容から確認してみよう。

次に挙げるのは、真名本において、江島に参籠した空海が弁才天に向けて語った言葉の一部である。

爰大師恭敬合掌称讚天女言、

敬礼々々世間尊 於諸母中最為勝

三種世間咸供養 面貌容儀人樂觀

種々妙徳以嚴身 目如修広青蓮葉

福智光明名称滿 譬如無価末尼珠

我今讚歎最勝者 悉能成弁所求心

真実功徳妙吉祥 譬如蓮花極清淨

身色端嚴皆染見 衆相希有不思議

能放無垢智光明 於諸念中為最勝

猶如師子獸中上 常以八臂自莊嚴  
端正樂觀如滿月 言詞无滓出和音  
若有衆生心願求 善士隨念令円滿  
帝尺諸天咸供養 皆共稱讚可帰依  
衆德能生不思議 一切時中起恭敬  
稱讚天女功德已 安鎮国土饒益人

(江島神社蔵『江島縁起』)

仮名本ではこの部分を全て省略しているが、真名本では、江島における空海の事績を語る内容の中で、かなりの文字数を割いて記述しており、台詞の無い他の高僧たちと比しても、この発言が特異なものであることがわかる。

この部分に関して注目されるのは、『金光明最勝王経』巻第七の中で、橋陣如婆羅門が弁才天を讃嘆した際の偈とされる次の偈文である。

爾時婆羅門。復以呪讚天女曰  
敬禮敬禮世間尊 於諸母中一最爲勝  
三種世間咸供養 面貌容儀人樂觀  
種種妙德以嚴身 目如脩廣青蓮葉  
福智光明名稱滿 譬如無價末尼珠  
我今讚歎最勝者 悉能成辦所求心  
眞實功德妙吉祥 譬如蓮花極清淨  
身色端嚴皆樂見 衆相希有不思議  
能放無垢智光明 於諸念中爲最勝  
猶如師子獸中上 常以八臂自莊嚴  
各持弓箭刀稍斧 長杵鐵輪并繩索  
端正樂見如滿月 言詞無滯出和音  
若有衆生心願求 善事隨念令円滿  
帝釋諸天咸供養 皆共稱讚可帰依  
衆德能生不思議 一切時中起恭敬  
莎訶

(『金光明最勝王経』巻第七(五九))

両者を並べてみれば、真名本の「敬礼々々世間尊」より「一切時中起恭敬」までの部分が、『金光明最勝王経』を典拠としていることは一見して明らかである。すなわち、この偈文の発話者である橋陣如婆羅門を、空海に置き換え、江島の弁才天を讃嘆する言葉として、ほぼそのまま引用していることになる。真名本に語られる信仰の内容が『金光明最勝王経』をも

とにしていることは、すでに指摘した通りだが、同経の文章を縁起の中に引用しているという事実は、その証左となる。

しかしながら、橋陣如婆羅門の偈文と空海の偈文との間には、重要な相違点が存在する。それが、前者にはあり、後者にはない「各持<sup>二</sup>弓箭刀稍斧 長杵鐵輪并縑索<sup>一</sup>」という一節である。この部分は、『成菩提集』『阿婆縛抄』など、平安・鎌倉期の日本撰述経典にも度々引用されており、八臂の弁才天がそれぞれの腕に執る持物を規定している、とりわけ重要な部分である。

約二百字にわたる偈文をほぼそのまま引用しておきながら、持物について記述した部分のみが削られているという事実は、真名本の制作者にとつて、この部分をそのまま引用することに不都合があったことを意味していよう。すなわち、真名本の制作者が意図する弁才天は、『金光明最勝王経』と同じく八臂でありながら、その持物は同経に説かれるものと異なっていたということになる。

先述したように、平安時代末期から鎌倉時代にかけて、宇賀弁才天信仰が広がりを見せるなか、弁才天の像容にも様々な変化が起きていた。その一つが、持物の変化である。『金光明最勝王経』に説かれた「弓・箭・刀・稍・斧・杵・鐵輪・縑索」という組み合わせから、『仏説宇加神将十五童子獲得如意宝珠経』などをはじめとした宇賀弁才天偽経に説かれる、「鉾・法輪・弓・宝珠・劍・杖（宝棒）・箭・印鑑」という組み合わせへ、その持物に変化していったのが、一三世紀という時代だったのである。

是時宇賀神王示現。大身形如天女、頂上有宝冠。冠中有白蛇。々老面眉白如人。復其女身猶如白玉。復有八臂。左第一手鉾、第二手輪、第三手弓、第四宝珠。右第一手劍、第二手杖、第三手箭、第四印鑑。頸有如意珠。円光坐於赤石。復有十五王子形、執持如意宝珠。

（『仏説宇加神将十五童子獲得如意宝珠経』一六〇）

では、仮名本において弁才天の像容はどのように示されているのだろうか。詞書では、真名本と同じく、役行者・空海・円仁の事績の中で言及され、いずれも八臂の姿をとることも共通している。このことは、真名本をもとにして仮名本が制作されるにあたり、弁才天の像容に変更を加えず、そのまま引き写すかたちがとられたことを意味していよう。他の人物の前に示現した弁才天について、その像容に触れていないのも同様である。しかしながら、仮名本は、あくまで『江島五卷縁起』の詞書として絵に附随するかたちになっているため、弁才天が影向する場面のすべてに弁才天の姿が描き込まれている。とりわけ腕の本数に着目して、岩本楼本『江島五卷縁起』の絵を確認すると、江島創造の場面では二臂、役行者の前では八臂、泰澄の前では六臂、空海の前では八臂、円仁の前では四臂、安然の前では二臂、良真の前では八臂の姿で描かれている。役行者と空海の前に現れた弁才天については詞書通り

の八臂であり、真名本とも共通するが、円仁の事績の中では四臂の姿をとっており、仮名本の詞書とも一致していない。

対となる絵を制作するにあたっては、詞書中に触れられていない弁才天の姿も描かなければならず、像容が詞書に示されている箇所以外では、新たにその姿を創作する必要が生じるが、円仁の事績を語る部分について、詞書と絵の内容が一致していないという事実は、仮名本の絵を担当した人物が詞書の内容を充分に把握していなかった、あるいは、意図的に変更したという可能性が考えられよう。仮に後者だったとすれば何らかの理由があるはずだが、絵巻の中には示されていない。

ここでふたたび絵に注目すると、江島創造の場面で影向した弁才天が龍に乗り、法華経を誦誦する道智の傍らに天諸童子が立ち、江島を訪れた空海に十大弟子の真雅・実恵が連れ添うなど、詞書に記されていない内容を描いていることに気付く。これらは真名本にも見出されない内容であり、絵を制作する段階で脚色していることは明らかである。よって、絵巻の制作に携わった絵師は、詞書を忠実に絵画化したわけではなく、脚色するかたちで描いていたのであろう。したがって、弁才天の姿も、絵師の解釈が多分に含まれていると考えられるのである。

最後に挙げた『溪嵐拾葉集』所収の「江島縁起事」にも弁才天の姿が示されるが、その内容は、次のように真名本・仮名本とも異なるものになっている。

武烈天皇御宇ニ泰澄大師彼島ニ籠テ行レ之。二臂天女ニテ二天具シテ我常ニ寂光土ニアリト云云。次役行者伊豆大島ニ流サレテ御座時ニ。彼島上ニ五色ノ雲靉靄ス。具シテ二童子一籠テ被レ行レ之。六臂ノ天女乗レ龜具シテ二童子一。我常ニ靈山ニ有也云云。〔中略〕次傳教大師彼島ニ籠テ被レ行レ之。天女八臂ニ具シ二四天ヲ一。我常靈鷲山ニ住セリト云云。次弘法大師籠ニ彼島一被レ行レ之。四臂天女持テ二智劍如意珠ヲ一。西方淨土ノ教主也ト云云。次慈覺大師籠ニ彼所ニ被レ行レ之。一度ハ觀シテ二天女ト一。鷲峯教主也ト云云。一度ハ六臂天女ニテ安養ノ教主也ト云云。此御貌ヲ寫シテ自ラ依テ號ニ大明神ト一。社ヲ構テ神事ヲ執行シ。國師ヲ請シ延ニ供養ヲ一。于レ今少シモ無ニ相違一云云。次安然和尚尋ニ覺大師跡一。籠テ二彼島ニ一被レ行レ之ニ二臂天女乗レ雲ニ現シ給ワテ。安養ノ教主也ト云云。

〔『溪嵐拾葉集』卷第三十七一六一〕

まず一読してわかるのは、高僧参籠譚の構成そのものが異なっているということである。真名本・仮名本において、泰澄は役行者の来島後、養老七年（七二二）に江島を訪れているが、「江島縁起事」では、五頭龍がいまだ猛威を振るっていたはずの武烈天皇の代に参籠したことになる。さらには、最澄までもが江島を訪れたことになっており、そこで弁才天の影響を受けたという。参籠した人物の前に現れた弁才天の姿をそれぞれ挙げると、泰澄の前には二臂、役行者の前には六臂、最澄の前には八臂、空海の前には四臂、円仁の前には六臂、安然の前には二臂で現れたことになっている。

以上のように、真名本・仮名本（詞書と絵）・江島縁起事には弁才天の姿が示されており、作品を横に、場面を縦に配置し、それぞれに示される腕の本数を整理すると、表七のようになる。

作品の構成に含まれない場面は斜線を、腕の本数について特に指摘のない場合は「なし」とした。この表からは、真名本と絵巻の詞書は八臂という一貫した内容を示しているのに対し、絵巻に描かれた絵や「江島縁起事」は、二臂・四臂・六臂・八臂と四種の姿をとっていることがわかる。また、絵巻の絵は詞書の記述にもとづきつつも増補・改変している部分が見受けられ、とりわけ「江島縁起事」にいたっては、真名本と絵巻のいずれにも合致しない特異なパターンを示している。

絵巻の詞書は、真名本を書き下し、物語の筋を変えない程度の省略・増補をおこなったうえで、末尾に良真の参籠譚を追加したものであった。一方で、絵巻という体際になって新たに加えられた絵や、『溪風拾葉集』に収録される過程で記述された「江島縁起事」は、真名本と異なる内容を示していることがわかる。以上のことから、真名本の成立時において、江島の弁才天は八臂の姿と認識されていたが、遅くとも室町時代以降、真名本を起源とする他の作品が生み出されるにあたっては、二臂・四臂・六臂という三つの姿が新たに加えられ、様々に姿を変える存在へと移行していったとみられる。これは、古代から中世へと時代を経るにつれ、金光明経系弁才天を凌駕する勢いで宇賀弁才天の信仰が隆盛していったことと無関係ではないだろう。

もともと真名本成立の段階では、江島の弁才天が『金光明最勝王経』の影響を強く示していたのに対し、絵巻に描かれる弁才天は、頭上に宇賀神が描かれないが、印鑑や宝珠などの持物にその影響が読み取れる。さらに、仮名本で新たに追加された良真の事績には、弁才天に対する認識について、それまでの真名本をもとにした文章との間に明確な違いが表れている。

抑童宮宇賀弁才天女者文徳仁寿第三慈覚大師の草創よりこのかた正治元年にいたるまで三百七十三年の暦なり。〔中略〕天女壇上に現し、童子左右にはんへり。天女妙音声をいたして、上人につけてのたまはく、此壇所今代には聖天岩屋白狐石とかうす、又は一本松となつく。説一偈曰、昔在靈山名法華 今在西方名弥陀 濁世末代觀世音 垂跡宇賀弁才天〔中略〕元久元年二月上旬の比、千里の波濤をわたりて大唐にいたり、慶仁禪師に参て受法了。其後彼嶋の画図を披見せしむ。仁禪師曰、汝不言知ぬ。我不聞に悟ぬ。日本国に補陀落の楼閣、彼嶋たるによりて大慈大悲の觀世音垂跡宇賀弁才天女あらはれ給。まことにこれ言語道断の靈地なり。杜壇の北の谷にあたりて一池あり。池より巽の山の尾にあたりて一の荒石あり。その姿蝦蟆の形たり。一切の障碍神也。池の乾に社を荒石に向て建立せしむへし。往昔の誓約如是。弘誓明石其長五尺其広三尺地鎮并伝渡師子石像。此師子の異形なり。戸をまほる相あり。荒石の乱籠を降伏せんかためなり。

〔中略〕建永元年丙寅七月上旬遷宮したてまつる。莊嚴至妙にして昔に超過けり。自小以来国土安穩当国繁昌其例稀也。彼嶋といふは関東宇賀神王の住所、本地釈迦如来如意

輪觀世音の化身、一切衆生の悲母福德を三千界にみて、慈悲を遍法界に放布す。衆生を憐愍し給ふ事、なをし一子のことし。十五童子三万五千の眷属鎮に圍繞し、帰依の人を守護

(江島神社蔵『江島縁起』)

安然の事績にいたるまでの弁才天は、「弁才天」または「天女」とのみ表記され、梵天・帝釈天・四天王など『金光明最勝王経』に登場する諸神とともに影向していたが、良真の事績においては、弁才天のことを「宇賀弁才天」と表記し、眷属を「十五童子三万五千の眷属」、江島を指して「関東宇賀神王の住所」としている。

「宇賀弁才天」と明示していることから、江島の弁才天を宇賀弁才天とする認識が、より確実なものになっていることがわかり、金光明経系弁才天にはみられない十五童子を眷属としていることも、宇賀弁才天信仰がより成熟した時代に制作されたことを示しているよう。また、江島を「宇賀神王」の居所とすることについては、一三世紀後半以降に制作された宇賀弁才天関係史料で、弁才天が「宇賀神将」または「宇賀神王」と呼ばれることと符合しており、実際は呼称にとどまらず、前出の『仏説宇加神将十五童子獲得如意宝珠経』の中に、「是時宇賀神王示現。大身形如天女、頂上有宝冠。冠中有白蛇」とあるように、いわば宇賀神が主、弁才天が従という関係を前提として説かれるようになる。これは宇賀神の特徴が希薄な真名本の弁才天と相反するものであり、真名本が制作された段階で宇賀弁才天信仰が発達途上にあつたことを匂わせている。

仮名本の冒頭から安然の事績までの内容は、真名本を典拠としており、それはとりもなおさず、真名本が制作された時代の弁才天信仰を反映しているということになる。その一方で、良真の事績が宇賀弁才天信仰を前提にして制作されていることは明らかである。すなわち、仮名本には異なる二つの時代の弁才天信仰が混在しているのである。

このように、真名本と仮名本では、成立年代の違いによる信仰内容のずれが生じている。このことは、縁起内で描写される弁才天の姿が変化していることと軌を一にしていると考えられる。真名本が制作された段階で八臂とされていた「江島縁起」の弁才天は、時代の経過とともに、より宇賀弁才天信仰の影響が強くなっていき、その過程で像容が多様化していったのである。

## 六(三) 『安然秘所記』と二つの弁才天信仰

空海が弁才天を讃嘆した偈文について、その像容に関する記述に着目し、真名本の弁才天に宇賀弁才天の特徴が表れていることはすでに指摘した通りである。これに加えて、宇賀弁才天の名前そのものが真名本の中に記されていることも、宇賀弁才天信仰の影響を受けていることを裏付ける証拠として挙げられよう。それは、円仁の経歴を説明する文章中に出てくる次のような一節である。

而承和二年冬夢中告先師教曰、汝住大唐就真言門先問天部、就天台門先問中道云云。依先師教道円仁謁法全阿闍梨尋求天部之秘要。法全告圓仁言、我有諸仏已証秘法、号曰宇賀弁天、是則究竟摩尼輪也。

(江島神社藏『江島縁起』)

ここに引用したのは、円仁の略歴の中で、唐の法全阿闍梨より受法する場面を示した部分だが、前半は『慈覚大師伝』にも同文が見出されるのに対し、法全が円仁に告げたとされる傍線部の言葉は、真名本の中で増補されている。ここでは、円仁が法全より「天部之秘要」を授かる中で、その秘法に関わる尊格として「宇賀弁天」と名が挙げられている。このように、円仁が入唐した際に法全より教えを授かったというエピソードをもとに、弁才天へ関連付けるといった記述は、一四世紀前半に天台僧興円が記した『円戒十六帖』にも、次のように見出だされる。

慈覚大師御釋ノ中ニ中道ト者天部也ト云云 中道ト者法花之正體諸法實相一印也。天部ト者大黒弁才天也。〈中略〉

興法縁起云。覺大師御釈 承和三年先師重<sup>ウツ</sup>現ニ教曰。懿哉。汝依<sup>ニ</sup>籠山之陰德<sup>ニ</sup>今<sup>一</sup>応<sup>ニ</sup>渡海之請選<sup>ニ</sup>。汝往<sup>ニ</sup>大唐<sup>ニ</sup>。就<sup>ハ</sup>ニ真言門<sup>ニ</sup>先問<sup>ヘ</sup>天部<sup>ヲ</sup>。就<sup>ハ</sup>ニ天台門<sup>ニ</sup>先問<sup>ヘ</sup>中道<sup>ヲ</sup>。教招<sup>ハナ</sup>多<sup>ク</sup>此類<sup>一</sup>云云 依<sup>レ</sup>之渡<sup>レ</sup>海<sup>ヲ</sup>極<sup>ニ</sup>顯密<sup>ヲ</sup>。返來<sup>テ</sup>中道<sup>ト</sup>者天部也<sup>ト</sup>釋給<sup>ヘリ</sup>。

(『円戒十六帖』三種合掌一六二)

円仁が法全より天部と中道の教えを受けるエピソードをもとに、帰国した円仁が「中道ト者天部也」と説いたとしている。そして、中道はすなわち天部であり、天部はすなわち「大黒弁才天」であるという。大黒天と弁才天の関係については前章で確認したが、一三世紀以降、天部の重要性を語り、天部を中道の象徴とし、とりわけ弁才天を重視するといった教説が、円仁の伝記を改変、または注釈するかたちで語られていたわけである。

さらに、真名本では、この宇賀弁才天に関わる秘法の究極が「摩尼輪」であるという。この「摩尼輪」が具体的に指し示すものは定かではないが、鎌倉時代の成立とみられる『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』において、宇賀弁才天法の次第が説かれる中にも、同様の言説を見出すことができる。

因<sup>テ</sup>茲<sup>ニ</sup>百日ノ勤行ハ通<sup>ジ</sup>三世ノ事<sup>ニ</sup>、七日ノ祈請ハ成<sup>ス</sup>一切ノ念<sup>ヲ</sup>。凡<sup>ソ</sup>厥<sup>レ</sup>福德才智武勇敬愛ハ<sup>ハ</sup>応<sup>ジテ</sup>願<sup>ニ</sup>施<sup>ス</sup>レ之<sup>ヲ</sup>、降魔調伏除病延命ハ<sup>ハ</sup>随<sup>テ</sup>望<sup>ニ</sup>成<sup>ス</sup>レ之<sup>ヲ</sup>。然<sup>レバ</sup>則<sup>チ</sup>修<sup>シテ</sup>之<sup>ヲ</sup>預<sup>ル</sup>ニ利生<sup>ニ</sup>者ハ<sup>ハ</sup>譬<sup>ヘバ</sup>甚<sup>シ</sup>於輪宝之平<sup>ク</sup>クルヨリモ<sup>ニ</sup>山谷<sup>ヲ</sup>。歸<sup>シテ</sup>之<sup>ニ</sup>被<sup>ル</sup>ニ冥助<sup>ヲ</sup>者ハ、猶易<sup>シ</sup>於<sup>ニ</sup>鯨浪<sup>之</sup>載<sup>スル</sup>ヨリモ<sup>ニ</sup>船筏<sup>ヲ</sup>。肆<sup>ニ</sup>立<sup>チ</sup>修儀ノ行相<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>開<sup>ク</sup>秘密ノ奥藏<sup>ヲ</sup>也。此即究竟摩尼輪也。

一六二 天台宗典編纂所編『續天台宗全書…圓戒一…重授戒灌頂典籍』、春秋社、一九八九。



先に挙げた空海の偈文や円仁の事績からは、宇賀弁才天に関する知識を有した人間が真名本の制作に携わったであろうことが推測されよう。しかしながら、真名本の弁才天には「宇賀弁才天」という言葉以外に宇賀神の特徴がみられず、あくまで弁才天として登場することに加え、金光明経系弁才天の特徴を色濃く示しており、教義の面でも、宇賀弁才天の特徴を見出すことはできない。

以上のことから、像容や呼称という点においては、真名本から宇賀弁才天信仰の影響を読み取ることができるが、その信仰自体は、金光明経系弁才天をそのまま引き継いでおり、やはり真名本の弁才天と一三世紀後半以降に定着した宇賀弁才天とは、一線を画した存在だと考えるべきだろう。

ところで、真名本の中には、「安然秘所記曰」として、江島の旧跡を語る部分がある。その中では、巖窟・池・岩などが、神仏の垂迹した場所として紹介されるが、注目されるのは、この旧跡紹介文が仮名本には収録されていないことである。なぜこの『安然秘所記』なる文献が仮名本には見出されないのか、また、そこにはいかなる内容が記されているのか。この問題を考えるために、引用とされる部分を確認してみたい。

安然秘所記曰。西嶋山者名女婦石。是即女天胎藏界会也。嶋西南之岸有巖窟、窟名金窟。自窟中時時放金光。是故名金窟。々内院二重也。於内院又有二窟。東窟安胎藏界曼荼羅、西窟安金剛界曼荼羅弁才天座其中央。左座龍樹菩薩、右座德善大王。其前安瑠璃壇。々上安置法華經一部。其前有池。々中有白竜長八寸。は無熱池之竜王也。此窟即弁才天根本宝宮也。窟外院八尺俱利伽羅竜王巖窟也。次有巖窟。名白竜穴。中有二白竜長一丈五尺也。又禪定仙人住此。有悪竜守窟。次有池。名竜池。諸竜之住窟也。自此窟起雲雨。窟之置際有池。自池際上五尺余有円穴。是弁才天所在之穴也。前有松、高二尺余。金毘羅大将鎮住窟上方。東嶋山者即名男夫石。是男天金剛界会也。嶋西南之山上有池、名蓮華池。々水水口之底住水火雷電神。池西岸住聖觀自在尊。是地阿弥陀仏化導有縁地也。浴此池水者、洗除生死罪垢得清浄之身。両山之間有龍穴。是弁才天自然涌出之窟也。窟中有滝。々下有池。々中有白蛇長五寸。是弁才天之応作也。窟門有八尺竜。是荒御前風雨神也。窟中常出白雲。是国土之神氣也。嶋東海岸有石嶋。是即聖天生身体也。嶋上有白蛇長八寸、脣赤色也。欲降雨時、此嶋鳴動。此名水天嶋。北方有山、是即夕枳尼天生身体也。五尊夕枳尼也。其形如五大菩薩。又東北方之山中有靈石。形体似河伯、名三神石。又号荒神石。是禍福神鬼也。第一荒神御前也。又廻嶋有十二窟、是則弁才天所座十二神王也。

(江島神社藏『江島縁起』)

ここに登場する神仏を見てみると、弁才天・龍樹菩薩・德善大王・無熱池龍王・俱利伽羅

龍王・白龍・禪定仙人・悪龍・金毘羅大将・水火雷電神・聖觀自在尊・阿弥陀如来・荒御前  
風雨神・聖天・茶枳尼天・五大力菩薩・荒神・十二神王といった、じつに様々な名が挙げら  
れている。安然の事績にいたるまでの物語には、弁才天・梵天・帝釈天・四天王・龍神・水  
火雷電神などが登場していたが、『安然秘所記』には、それまでのエピソードに登場しな  
った神仏ばかりが登場している。これは、真名本の構成の中で、内容に変化が生じているこ  
とを意味していよう。

この『安然秘所記』に紹介される場所の中で、とりわけ重要な場と考えられるのが、旧跡  
記の中で「弁才天根本宝宮」、役行者の事績で「是弁才天顕現之最初也」とされる金窟であ  
ろう。この金窟は島の南西にあり、役行者が弁才天を感得したとされる場所である。『安然  
秘所記』によれば、その奥は東西二手に分かれ、それぞれ胎藏界・金剛界の曼荼羅が安置さ  
れており、中央には弁才天、左右には龍樹菩薩・徳善大王が坐しているという。ここで気  
になるのは、龍樹菩薩と徳善大王の存在である。江島の中でもとりわけ重要な場所、弁才天  
の両脇に祀られているにもかかわらず、高僧參籠譚の中では全く存在が触れられていない。  
さらには、『金光明最勝王経』にも見出されず、旧跡記の中で突如として登場する人物であ  
る。では、なぜこの両者は弁才天とともに祀られることになったのか。

ここで今一つ、龍樹菩薩、徳善大王、そして弁才天の関係が説かれる霊山が存在する。そ  
れが、現在の大阪府箕面市にある箕面山である。その代表的な縁起の一つに、『箕面寺秘密  
縁起』と呼ばれる絵巻がある。この縁起は、箕面山を舞台として役行者の行跡を記すもので、  
その中に次のような記述がある。

蓋聞、大日本國五畿内攝津國豐嶋郡北楞有<sup>二</sup>一ノ深山<sup>ニ</sup>飛瀧<sup>一</sup>、名號<sup>二</sup>箕面寺<sup>一</sup>、聖天之  
靈地、荒神之驗所也、是則龍樹菩薩<sup>ノ</sup>淨土、役優婆塞之開山也<sup>（中略）</sup>行者遂<sup>ニ</sup>詣<sup>ニ</sup>中央  
ノ大寶殿<sup>ノ</sup>御前<sup>ニ</sup>、此時徳善大皇普<sup>ク</sup>觀<sup>テ</sup>二十方<sup>一</sup>、以後取<sup>ニ</sup>佛前香水<sup>一</sup>、灌<sup>ニ</sup>行者頂<sup>一</sup>、  
如<sup>レ</sup>是摩頂<sup>タマフ</sup>、是<sup>レ</sup>門前灑水也<sup>（中略）</sup>既入<sup>ニ</sup>秘密莊嚴<sup>ノ</sup>内道場<sup>ニ</sup>、奉<sup>レ</sup>拜<sup>ニ</sup>龍樹菩薩親  
リ、受<sup>ケ</sup>ニ兩部傳法秘密灌頂并蘊悉地三部<sup>ノ</sup>奥旨<sup>ヲ</sup>一給畢、大辨才天女儼然<sup>シテ</sup>而座<sup>タマフ</sup>、  
本地聖如意輪ノ化現也

（『箕面山秘密縁起』卷一<sup>一六四</sup>）

同絵巻は箕面市の瀧安寺に伝わる三巻本の絵巻で、成立年が不詳であるものの、同寺（箕  
面寺）の由緒を説いたものである。第一巻と第二巻との間には錯簡が起きているが、その第  
一卷冒頭には、箕面寺が龍樹菩薩の淨土であり、役行者を開山とすることが語られ、以下そ  
の内容が具体的に示されている。その中では、白雉元年（六五〇）に箕面山を訪れた役行者  
は、老翁の勧めによつて龍神の秘窟へ入り、徳善大王の導きによつて龍樹菩薩の淨土へ入つ  
たのち、大宝殿にて龍樹菩薩から兩部伝法秘密灌頂・蘊悉地三部の奥旨を授かり、そこで弁  
才天に会ったという。その後には、役行者が自ら草堂を建て、弁才天と龍樹菩薩の像を安置

一六四 五来重編『山岳宗教史研究叢書一八…修驗道史料集二…西日本篇』、名著出版、一九八  
四。

し、同様に徳善大王・十五金剛童子の像を刻して一字に納めたという内容が語られる。

以上のことから、箕面山は龍穴の存在を介して龍樹菩薩の浄土とされており、弁才天も龍樹菩薩と同じく箕面山の祭神とされ、徳善大王は役行者と龍樹菩薩を結びつける役割を担った護法神と捉えられていたことがわかる。

この『箕面山秘密縁起』を遡って役行者と箕面山の関係を示す史料としては、正嘉元年（一二五七）成立の『私聚百因縁集』が挙げられ、同書の巻第八に収録される「役ノ行者ノ事」には、次のように記されている。

到<sub>二</sub>攝津ノ國<sub>一</sub>蓑尾ノ瀧<sub>ニ</sub>。〈中略〉抑々蓑尾ノ瀧<sub>ニ</sub>テ有<sub>二</sub>不思議事<sub>一</sub>。行者乘<sub>二</sub>聖力<sub>一</sub>從<sub>二</sub>瀧ノ上<sub>一</sub>龍穴入<sub>ル</sub>雲岸石中<sub>一</sub>。遙<sub>ニ</sub>往<sub>テ</sub>見<sub>ル</sub>ニ奥ノ境<sub>ニ</sub>金玉ノ勝地<sub>ヲ</sub>。不<sub>レ</sub>似<sub>二</sub>南浮ノ器界<sub>ニ</sub>。即<sub>チ</sub>有<sub>二</sub>金剛ノ門<sub>一</sub>。行者叩<sub>ク</sub>門<sub>ヲ</sub>。從<sub>レ</sub>内答<sub>ル</sub>音アリ。行者答<sub>テ</sub>言<sub>ハク</sub>。我<sub>レ</sub>ハ是<sub>レ</sub>南閻浮提ノ役ノ優婆塞也。從<sub>レ</sub>内言語<sub>ス</sub>。知<sub>ヌ</sub>不<sub>ヤ</sub>我<sub>レ</sub>ハ是<sub>レ</sub>徳善大王ナリ。此ノ處<sub>ハ</sub>即<sub>チ</sub>龍樹ノ浄土也。而<sub>シテ</sub>開<sub>二</sub>門<sub>ヲ</sub>入<sub>ル</sub>見<sub>ル</sub>ニ其境<sub>ヲ</sub>一心<sub>モ</sub>詞<sub>モ</sub>不<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>及<sub>。現身<sub>ニ</sub>蹈<sub>テ</sub>浄地<sub>ヲ</sub>一身心無垢ナリ。奉<sub>レ</sub>値<sub>二</sub>龍樹大聖<sub>一</sub>。</sub>

『私聚百因縁集』巻第八<sup>一六五</sup>

ここでは、同じく役行者が箕面山の龍穴に入り、徳善大王と問答をした後に龍樹菩薩に謁見している。ここから、一三世紀半ばには、箕面山を舞台に役行者が龍樹菩薩に出会う物語が語られ、徳善大王の役割もその中に組み込まれていたことがわかる。

また、次の『金峰山秘密伝』巻中「金剛藏王最極秘密習事」にも、役行者の略歴を語る中で、箕面山を訪れたことが示されている。

爰役優婆塞<sub>ハ</sub>此金剛山法基菩薩ノ應現也。〈中略〉亦入<sub>二</sub>箕面龍窟<sub>一</sub>正拜<sub>二</sub>龍樹菩薩ノ浄土<sub>一</sub>。

『金峰山秘密伝』巻中<sup>一六六</sup>

同書は一三世紀後半の成立とされており、『私聚百因縁集』と合わせて、役行者と箕面山との結びつきは、同じく一三世紀半ばまでに語られていたと考えられよう。

しかし、箕面山の役行者伝承を考察した藪元晶氏は、箕面山と役行者の関係を記す『私聚百因縁集』や『金峰山秘密伝』鎌倉時代後半の『元亨釈書』、室町時代初頭の成立とみられる『修験指南抄』を挙げ、その中に箕面の弁才天に触れる記述がないことから、「この時期には、役行者と箕面の弁才天の関係はまだ語られていなかったか、あるいは語られていたとしてもまだ十分認知されていなかったことが想像される」としている<sup>〔藪二〇一四〕</sup>。

一方、次に挙げる『兵範記』の記述からは、箕面山が龍樹菩薩の霊地であり、山内に弁才天が祀られていた様子が伺える。

<sup>一六五</sup> 『古典資料』四、すみや書房、一九六九。

<sup>一六六</sup> 『増補改訂日本大蔵経』九三、鈴木学術財団、一九七六。

未明出洛參攝津州箕面寺、未刻著彼寺中、是龍樹菩薩垂迹之靈地、德莫大之驗地也、先禮拜供燈明、次詣辨才天寶前、修法施、次昇瀧下所々巡禮了

〔『兵範記』嘉應二年四月五日条<sup>一六七</sup>〕

『兵範記』は、平安時代の公卿平信範によって記録された日記だが、嘉應二年（一一七〇）四月五日条には、箕面寺へ参詣した際の様子が記されており、藪氏はこの記事などをもとに、「竜樹菩薩が中心で、それに関係するかたちで弁才天の信仰が語られていたのではないかと推測し、箕面寺が平安末期から龍樹菩薩の靈地として信仰を集めていたと解釈する〔藪二〇一四〕」。

藪氏の論を参考にしつつ、箕面山の信仰を整理すると、箕面山は遅くとも一二世紀後半までに龍樹菩薩の靈地と認識されており、山内に弁才天が祀られる様子からは、この時期には同所が弁才天の靈地とされていたと考えられる。また、箕面山・役行者・龍樹菩薩・徳善大王の關係は、一二世紀半ばの段階で、すでに成立していたことが『私聚百因縁集』より判明する。しかし、一二世紀後半には弁才天信仰が確認されるものの、箕面山を舞台として役行者を主人公に徳善大王・龍樹菩薩・弁才天が揃って語られ始めるのは、さらに後の時代になつてからとみられる。

以上のことをふまえて、今一度『安然秘所記』を見てみよう。金窟の内部は二手に分かれており、「東窟安胎藏界曼荼羅、西窟安金剛界曼荼羅弁才天座其中央。左座龍樹菩薩、右座徳善大王」とされている。さらに、この金窟を最初に訪れ、江島の弁才天を最初に感得したのは役行者であった。すなわち、箕面山の神である龍樹菩薩・弁才天、その取次役であった徳善大王が揃っており、さらには、その靈地に赴く人物として役行者が登場することも共通しているのである。

このように、箕面山にまつわる神仏が、揃って旧跡記に見出されることは偶然ではないだろう。また、そこから考えられるのは、江島の旧跡記が制作される際に、真名本に語られた役行者の事績に引かれて、箕面山の役行者伝承の内容が取り込まれた可能性である。

先に述べた通り、一二世紀後半には、すでに箕面山が龍樹菩薩と弁才天の靈場とされていた。この時期の江島で、役行者・弁才天・龍樹菩薩・徳善大王の關係がすでに説かれており、それが箕面の地へ影響を及ぼしたとは考え難く、仮にそうだとすれば、高僧參籠譚を制作する段階で、役行者の事績の中に龍樹菩薩や徳善大王を登場させるはずである。やはり龍樹菩薩と弁才天の關係は、まず箕面の地で成立し、箕面山の伝承を参考に『安然秘所記』が作られたと考えるべきだろう。ならば、複数の記録が残る箕面山の伝承をもとに、その發達の過程から『安然秘所記』が成立した時期を推測できないだろうか。

一二世紀後半の時点では、龍樹菩薩と弁才天が箕面山に祀られるにとどまっていたが、一二世紀半ばには、同山を舞台とした役行者の物語が形作られ、そこに徳善大王が登場するまでに至っていた。しかしこの段階では、弁才天の登場なしに物語が完結しており、弁才天・龍樹菩薩・徳善大王の關係は決定的なものではない。

役行者が参籠した金窟の内部に弁才天・徳善大王・龍樹菩薩が祀られるという言説が生まれるには、弁才天と役行者の二者から、龍樹菩薩と徳善大王が想起される環境が必要であり、そのためには、この四者のつながりが確定的なものでなければならぬ。だとすれば、一三世紀半ばをさらに降り、鎌倉時代末期までを想定した範囲内に含めなければならないだろう。現存する最古の真名本としては『相州津村江之島縁起』があり、欠損が著しく錯簡も存在するが、幸いなことに『安然秘所記』にあたる部分が完存している。同史料の奥書では元亨三年（一一三三）の写しとされていることから、『安然秘所記』の文章自体はこの時点ですでに存在していたことになる。したがって、前述のように龍樹菩薩と徳善大王が登場することをふまえれば、「安然秘所記曰」とされる部分は、一三世紀半ば以降、元亨三年（一一三三）までに成立したということになる。

他方、『安然和尚記』までの内容と『安然秘所記』の内容には、矛盾が生じていると述べたが、その矛盾とは、旧跡記に登場する神仏である。龍樹菩薩・徳善大王のほかにも様々な神仏の名が挙げられているが、中でも聖天・茶枳尼天・荒神は、宇賀弁才天信仰の中で密接に関わってくる尊格である。前章でも述べた通り、荒神は「是禍福神鬼也」とあるように、鎌倉時代以降、禍福両方をもたらす両義的な神と捉えられ、弁才天は障礙神としての荒神を統御する役目を担うようになる。また、聖天・茶枳尼天は後世に宇賀弁才天と習合し、三天合行像として描かれるようになるなど、いずれも平安時代には弁才天との関係が希薄だったにもかかわらず、宇賀弁才天偽経の中で関係が説かれるようになった尊格である。

すなわち、『安然和尚記』までに登場した神仏が『金光明最勝王経』の影響を強く受けていたのに対し、『安然秘所記』に登場する神仏は、むしろ一三世紀半ば以降に隆盛した宇賀弁才天信仰の影響が見られるのである。また、このことは箕面山の役行者伝承との関わりをもとに、『安然秘所記』の成立を一三世紀半ば以降とした推測に合致するものである。

では、真名本の成立そのものが、同じく鎌倉時代後半まで降るのかと言えば、事はそう単純ではない。『安然秘所記』の部分が一三世紀半ば以降の特徴を示しているのに対し、『安然和尚記』までの部分は、その時期にまで降る証拠がないばかりか、まるで異なる時代に作られたかのように、その内容が『安然秘所記』に合致しない。すなわち、この矛盾から行きつくのは、『安然和尚記』までの部分が先に制作され、『安然秘所記』は後世に増補されたという結論である。

ここでさらに、二つの理由を挙げよう。第一には、次の『安然和尚記』にある弁才天霊場に関する記述である。

安然和尚記曰、江州水海有靈嶋、名竹生嶋。生身弁才天住彼嶋。依而叡岳繁昌、為鎮護国家之道場。我生国相州南海之靈嶋、号江嶋。生身弁才天在此嶋国。是故此国可為繁昌基耳。

（江島神社蔵『江島縁起』）

前述のように、大川原竜一氏は竹生島における弁才天信仰の上限を一〇世紀後半としている

る。その説を支持するならば、五大院安然に加えて、真名本に登場する安然のいずれにしても、在世中には竹生島が弁才天霊場になっておらず、『安然和尚記』の部分は、高僧参籠譚を記述するにあたって、仮託するかたちで創作されたと考えられよう。一方、前述のように、『安然秘所記』は箕面山の弁才天信仰を知る人物によって作られたとみられるが、『安然和尚記』の作者が『安然秘所記』の作者と同一人物であれば、弁才天霊場の中に竹生島と並んで箕面山を挙げても良いはずである。

第二に、仮名本で追加された良真の事績や、『溪嵐拾葉集』の「江島弁才天事」にも、江島の旧跡を紹介する記述は見られるが、『安然秘所記』とは内容が合致せず、情報量も圧倒的に『安然秘所記』の方が多い。これは、仮名本や「江島弁才天事」の典拠となった真名本には、現存する真名本のように、『安然秘所記』が増補されていなかったために、その内容が反映されなかったものと解釈される。

以上のことから、現存する真名本は、当初の構成をそのまま残すものではなく、安然に仮託した「安然秘所記曰」とされる部分を後に増補した形であると考えられる。この『安然秘所記』が実在する文献であったかは判断する術がないが、少なくとも一三世紀半ば以降に宇賀弁才天信仰の影響を受けて制作されたものである可能性が高い。

したがって、現存する真名本に存在する矛盾は、金光明経系弁才天の特徴を引き継いだ弁才天信仰と、後世の宇賀弁才天信仰という、異なる二つの時代の弁才天信仰が、同一の縁起内に納められたことから生じており、現在の真名本から『安然秘所記』を除いた構成であったと推測される元の真名本（以下「旧真名本」とする）は、金光明経系弁才天から宇賀弁才天への過渡期の信仰形態を反映したものであったと言えよう。また裏を返せば、旧真名本の成立は、一三世紀前半まで遡ると考えられるのである。

## 七 縁起の構成と制作者

### 七（一） 旧真名本の構成と物語の転換

江島の由来を語った「江島縁起」には複数の系統が存在し、真名本・仮名本・派生系・その他という四つに区分可能であり、現存する中で最も成立が古い形態が真名本であることは、すでに述べた通りである。

これまで真名本の構成について見てきた中で、現行の真名本の内容については、既存説話の挿入、在地神信仰という観点から考察をおこなった。その結果、旧真名本にあたる部分が、全くの白紙から作り上げられたものではなく、在地の神に対する信仰を土台として、既存説話を取り込みながら制作されたという論を提示し、さらには、物語の最後に『安然秘所記』の引用として記される部分が、二三世紀後半以降に増補されたものであるという結論に至った。そしてここからは、旧真名本の構成について、さらに検討を加えてみたい。

旧真名本の内容を通読して明らかなのは、五頭龍が弁才天によって教化されるまでの第一部と、高僧による参籠譚の第二部に分かれているということである。このように、一つの縁起が二部に分かれていることは、何を意味するのであろうか。

第一の理由としては、舞台が江島という島であることが挙げられるだろう。江島以外にも、縁起の舞台となる霊場は全国に数多く存在するが、島を舞台としたものはその一部である。寺社の由来を説く寺社縁起は、その寺社が所在する土地に高僧が訪れ、神と契約を結ぶなどして、寺社を建立するという筋のものが多く見られる。先の『箕面山秘密縁起』も、この類型の中に含めることができよう。

一方、旧真名本はこの例に含まれない。その冒頭では、相模国にある深沢という湖に住む五頭龍が人々を苦しめ、災禍を巻き起こす様子が描かれる。そこに、欽明天皇の代、仏教伝来とともに突如として弁才天が現れ、垂迹すべき島が形づくられることで、その後の高僧参籠譚の舞台となる江島ができあがる。このような神々による島生みの物語が、『日本書紀』や『三宅記』といった、伊豆諸島の神話に類例が見られることは指摘した通りである。

すでに存在する舞台を前提として登場人物の活動を描くのではなく、島生みの場面から語られるという構成は、言い換えるならば、第二部の高僧参籠譚の舞台を第一部によって設定しているということになる。第二部の高僧参籠譚は、第一部の存在なくしては成立しえない物語なのである。

さらに、この構成は主役の交代を引き起こすことになる。第一部の前半では、暴虐の限りを尽くす五頭龍が主たる登場人物となっている。しかし後半では、弁才天の影向したことによって、五頭龍・弁才天の二者が応酬する場面となり、第二部からは、役行者をはじめとする高僧が、それぞれの参籠譚において主役となっている。こうした物語の展開は、一つの縁起の中で、神と人が物語の主役を入れ替わるという事態を生じさせている。言い方を変えれば、第一部は五頭龍と弁才天を主人公とする神世界の話であり、第二部は高僧を主人公とした人世界の話ということになる。この神と人との二世界を内包しているのが旧真名本なのである。

さらに、第一部から第二部へ主役が交代することは、それぞれの登場人物の行動がもたらす結果をも変化させている。第一部において、五頭龍と弁才天の応酬がもたらすのは、江島という霊地の創造である。それは人の力を超え、神にしか成し得ないとなみである。一方、高僧の参籠は、神仏が利益を語るきっかけをもたらし、その霊威を世間へ知らしめる役割を果たす。主役の交代という構造は、いわば神話から歴史へと、神の世と人の世を繋げる機能を有していると言えよう。

ここで付言するならば、仮名本にて増補された良真の事績は、より人間世界に近付ける役割を果たしている。役行者から安然までのエピソードは、弁才天と高僧との間での交渉、すなわち、神と人との間に繰り広げられる物語を記したものである。事実上の高僧たちが人間であるとはいえず、絵巻が制作された一三世紀以降の人々からすれば、数世紀前の伝説に登場する高僧は、いわば神がかった存在であり、高僧が弁才天との間に繰り広げる話の数々は、いまだ神話に近い感覚をもって読まれていただろう。しかし、良真の事績では、遷宮をおこなうことにより、そこに將軍という俗世の人間が関わる。さらには、社殿という後世に残る物質を生み出し、それを介して現実世界の人間が神仏と結縁する場を提供することで、絵巻を享受する人間が住む世界にまで、神の代からの物語を繋げているのである。

しかしながら、主役の交代、世界の二重性など、第一部と第二部は世界観において異質の物語であり、両者の間には明らかな境界が存在していることも事実である。これは旧真名本の成立に関わる重要な問題なのではないだろうか。

結論を先に述べれば、第一部が先に成立し、第二部が後から増補されるという過程を経て、旧真名本が形作られたのではないかと考えられる。その根拠として挙げられるのが、五頭龍の扱われ方である。第一部では、その記述のおよそ半分を割いて五頭龍の暴虐を語っており、弁才天の教戒によって改心した後も、江島の対岸に位置する龍口山の神となっている。また、この話の中では、弁才天と五頭龍の関係が次のように示される。

於茲五頭竜見是天女之麗質、為通志於天女、凌波渡嶋、到天女所卜欲念。(中略)竜言、我随教命、自今以後永停凶害心禁断殺生、願垂哀愍令我得遂宿念。于時天女肯。

(江島神社蔵『江島縁起』)

この記述からは、弁才天に一目惚れした五頭龍が、その教えを聞き入れることによって弁才天と夫婦の関係となったと読み取れる。しかし、このように第一部では五頭龍が非常に重要な存在であったにもかかわらず、第二部ではその影を潜め、あくまで高僧の参籠譚に脇役として登場する程度の存在になっている。さらには、その泰澄の事績についても、既存の説話を挿入したものであるとの見解は、すでに述べた通りである。すなわち、第二部では、五頭龍があくまで他山の神として江島に関わりのない存在となり、その存在が明らかに希薄となっている。このような扱われ方の違いは、制作者の違いに起因するものではないだろうか。

さらには、弁才天にも前半と後半との間に違いが見られる。第一部では、江島に垂迹した理由として、「弁才天以方便之力為降伏竜之猛悪救護衆生故所作嶋也」とある。すなわち、弁才天は五頭龍の暴虐から衆生を救済するために、江島を造って垂迹したという。しかし、すでに確認したように、第二部では、国土と民衆を擁護するといった、より抽象的な目的に代わっているのである。言い換えれば、弁才天は江島周辺の民衆を五頭龍の暴虐から救う存在から、国土・民衆の危機を未然に防ぐという、国家的規模の利益をもたらす神に変化していることがわかる。

現時点で江島の縁起を記した最古写本は、金沢文庫蔵『相州津村江之島縁起』であり、それを遡る史料がない以上、旧真名本の成立過程を明確に示す物的な証拠はなく、推測の域を出ないが、その内容を検討するかぎりでは、五頭龍の暴虐から江島の創造までを語る原初形態(以下「原初真名本」とする)に、安然までの高僧参籠譚が増補されるかたちで、旧真名本が成立したと考えられるのである。

## 七(二) 真名本奥書の伝承系譜

では、これまで検討してきた内容を整理したうえで、真名本の構成と、その成立の過程について考えてみよう。まず、現存する真名本には金沢文庫本と江島神社本の二本の存在が知



られており、奥書では、前者が元亨三年（一一三三）、後者が享祿四年（一一五三）に写されたという。また、実際の書写年代も、これに忠実か、さほど変わらない時期に写されたとみられる。このうち、後者を基準にして前者の残存部分を確認すると、金沢文庫本には、空海の事績から皇慶の制作を示す奥書までが残っており、五頭龍の暴虐から道智のエピソードまでと、江島神社本にある伝承系譜は、もともと存在しなかったか、あるいは失われてしまったものと思われる。

これまで検討した内容から真名本の構成を考えると、第一に五頭龍の暴虐と江島の創造、第二に役行者の事績より『安然和尚記』までの高僧参籠譚、第三に『安然秘所記』となる。第一の部分は、伊豆諸島の神話に近い特徴が見受けられ、成立を一二世紀以前に遡るかもしれない。第二の部分は、第一の部分が制作された後に付け足された可能性があり、泰澄・道智・安然のエピソードは既存の信仰・説話にもとづき、さらに役行者・空海・円仁の事績を加えることで作られたとみられる。また、第三の部分は、その内容と仮名本との構成比較から、一三世紀後半以降に増補されたと推測されよう。

このように、三段階の過程を経て、現在の真名本が形作られたと考えられる一方、江島神社本の奥書には次のような、皇慶による制作の記録や、真名本の伝承系譜が記されている。なお、ゴシック体で示した箇所は、金沢文庫本にも残存する部分である。

右縁起、延曆寺阿闍梨伝燈大法師位皇慶、俗姓橘氏。贈中納言広相卿曾孫也。生而神靈、幼而能言。七歳初登叡山、住於東塔阿弥陀房。自少年学秘密教両界三部別尊秘法護摩灌頂梵字悉曇莫不窮源写窮覚之宝瓶。又東寺明師景雲阿闍梨受彼宗灌頂大道。就中於神王法者、諸流十三家同伝之。以為己心重宝、為篋底亀鏡。於茲為顯示神威、於末代利益万民故、訪問慈覚大師之旧儀、遍尋諸神之遺跡披古記、成此縁起。于時春秋七十七。永承二年己亥七月廿六日丹波国於池上房所撰記也。以縁起法印前権大僧都澄憲伝明禅法印、法印付忠舜法印、法印授倫忠律師、倫忠付道誉、々々付詠海、々々授真勝、真勝授隆信云云。

（江島神社蔵『江島縁起』）

この記述によれば、真名本は平安時代中期の天台僧である「延曆寺阿闍梨伝燈大法師位皇慶」が、七七歳となる年に円仁の旧儀を訪ね、旧跡や古記録を見聞した。その結果、永承二年（一一〇四七）七月二八日、丹波国の池上房にて、この縁起を著述したという。この皇慶とは、平安時代中期の天台僧で台密谷流の祖とされる皇慶のことであろう。その没年が永承四年（一一〇四九）とされることをふまえれば、最晩年の著述ということになる。

しかしながら、皇慶より灌頂を受けたとされる長宴が一世紀半ばに記した『四十帖決』には、次のような記述が見られる。

寛徳二年六月之説

同十月十九日。丹州阿闍梨御房被<sub>レ</sub>期<sub>二</sub>終焉<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>上<sub>レ</sub>山<sub>ニ</sub>給<sub>フ</sub>。長宴記<sub>レ</sub>之。

丹波国桑田郡池上房を居所としていた皇慶は、その晩年にあたる寛徳二年（一〇四五）に比叡山へ移り住んだといい、奥書の内容と矛盾している。さらに、「生而神靈、幼而能言」といった語り口から、この奥書は皇慶自身によるものではなく、後世の人間によって作られたものと推測されよう。

また、高僧参籠譚の中に宇賀弁才天信仰の影響が認められることは、すでに指摘した通りだが、一一世紀以前に遡る弁才天の儀軌や、現存する宇賀弁才天関係史料の成立年代を考慮すれば、この奥書にあるように、一一世紀半ばに皇慶の手によって著述されたとは考えがたい。したがって、皇慶に仮託するべく、後世の人間が奥書を創作したものと判断されよう。仮に皇慶が制作に携わっていたとしても、その時点では五頭龍の暴虐から江島の創造を語る原初真名本の部分しか完成していなかったはずである。

この後に続く伝承系譜も、「江島神社本にしか残っておらず、どの時期に記録されたものか定かではないが、「前権大僧都澄憲」は、平安時代後期から鎌倉時代初頭の天台僧で、安居院流唱導の祖とされる澄憲を指すとみられる。

ところで、この安居院流については、『溪嵐拾葉集』に次のような言説が見いだされる。

一。少納言入道信西感<sub>レ</sub>得生身辨<sub>一</sub>天<sub>一</sub>事。師物語云。信西被<sub>レ</sub>詣<sub>二</sub>竹生島<sub>一</sub>之時。暗夜<sub>ニ</sub>水中<sub>ニ</sub>明月有<sub>ケリ</sub>。水練仕<sub>ヲ</sub>以<sub>テ</sub>カツカセタリケレハ。圓<sub>キ</sub>石ノシラカリケル面<sub>ニ</sub>白石アリ。スキトホリタル中<sub>ヲ</sub>見ケレハ龍ノ下<sub>シ</sub>子アリ。是<sub>ヲ</sub>感得壇上<sub>ニ</sub>安置<sub>シテ</sub>勤行セラレケリ。速疾悉地成就<sub>ス</sub>。其生身于<sub>レ</sub>今安居院流<sub>ノ</sub>重寶也。仍彼門流繁昌<sub>シケリ</sub>云云。

『溪嵐拾葉集』卷第三十八（一六九）

少納言入道信西が竹生島に参詣したおりのある夜、水中に名月が見えた。水練仕をして取りに行かせると、丸い石の白くなっている面に白石があり、その中には龍の子がいたので、これを壇上に安置し勤行したところ、たちまちに悟りを得た。その後、安居院流の重宝とされ、それによって門流も栄えたという。

この信西とは平安時代後期に権勢を誇った藤原通憲のことであろう。この信西が竹生島の水中より感得した龍は、生身弁才天であり、さらには信西の息子である澄憲を祖とする安居院流においても、この生身弁才天への信仰が代々重んじられていたということになる。また、『安然和尚記』では、「江州水海有靈嶋、名竹生嶋。生身弁才天住彼嶋。依而叡岳繁昌、為鎮護国家之道場」として、江島と竹生島を生身弁才天が垂迹する地として並列しており、高僧参籠譚が制作された時期において、すでに竹生島が弁才天霊場として著名であったことがうかがわれる。よって、この安居院流に関係する人物が縁起の制作に関わっていたとしても不自然ではない。

一六八 『大正蔵』七五、八八五a。

一六九 『大正蔵』七六、六二七b。

さらに、南北朝時代の成立と目される『門葉記』には、東国と安居院流の関係を示す、次のような記述が見出される。

一。櫻下門跡庄園等  
甘露寺 在松崎 穴大園 東坂本 伊豆山 箱根山 大學寺 伊勢國 國友庄 近  
江國 安養寺 丹波國  
件庄菌傳領之輩爲弋弱之間。每處違亂。爰權少僧都聖覺領掌之後。爲小僧房領。(中略)  
件領等可令聖覺僧都門跡永領掌也。

『門葉記』卷第九十一一七〇

ここからは、伊豆山や箱根山をはじめとする地域が、聖覺の所領となっていたことがわかる。聖覺は、信西を祖父、澄憲を父に持ち、仁安二年(一一六七)より文暦二年(一二三五)に活動したとされる天台僧である。後に法然門下になったというが、この聖覺が伊豆山(走湯山)・箱根山を領有していたことは注目されよう。

また、角川源義氏は、右に挙げた『門葉記』の記述のほか、南北朝時代半ばに安居院流教団の中で作成されたとみられる『神道集』に、関東に関わる内容が多いことや、称名寺聖教の中に安居院流の唱導史料が確認されることなどを挙げ、箱根山や伊豆山を中心として、安居院流の関係者が東国に進出し、活動していたとの説を展開している[角川 一九八八]。

これに加えて、走湯山に関係する人物として注目されるのが、浄蓮房源延である。聖覺とおおよそ同時代に活動したとみられ、後に法然門下となる点も共通しているが、比叡山においては澄憲に学んだという。また、走湯山を中心とする東国に、叡山浄土教を広める先駆けとなる人物であったとみられる。源延の法流について、三田全信氏は、澄憲に師事する一方で、慈覚大師流の中でも皇慶の谷流に列なっていたことを指摘している[三田 一九七〇]。以上のように、真名本の伝承系譜の筆頭に澄憲が挙げられている事実や、聖覺に走湯山の支配権が委ねられていたことのほか、澄憲の薫陶を受けた源延が走湯山を拠点に活動していたことを考え合わせると、遅くとも一三世紀の前半には、走湯山では安居院流に属する天台僧が活動していたことは確かであろう。

さらに、真名本の中に走湯山周辺の縁起と共通点が見出されることを考え合わせると、旧真名本の制作には、唱導テキストの作成に秀でた安居院流の人物が関わっていたであろうと推測される。また、真名本の制作者に皇慶が挙げられている事実は、源延と同じく谷流に属する天台僧によって奥書が作られた可能性を示唆するものである。

制作者を皇慶、伝承者の筆頭を澄憲とする真名本の奥書は、俄かに信じがたい内容だが、伝承系譜と一三世紀前半の走湯山の様子を比較していくと、走湯山の天台僧、とりわけ安居院流教団の活動が見えてくる。

## 七(三) 一三世紀の東国と宇賀弁才天信仰

このように、走湯山を中心とした東国において天台僧が活動していたことは、伊豆・箱根の支配権の問題や、高僧の伝記、神仏習合史料などから見えてくるわけであるが、真名本の中に宇賀弁才天信仰の影響が見受けられる事実は、そうした天台僧の活動が制作の背景に存在していたことを推測させる。

では、一三世紀の中葉より、種々の宇賀弁才天関係史料が制作され、それらの広まりとともに宇賀弁才天信仰が隆盛を見せるといふ過程にあつて、東国ではどのように宇賀弁才天信仰が受容されてきたのだろうか。その問題を考えるうえで注目される史料が、前掲の金沢文庫蔵『仏説宇加神将十五童子獲得如意宝珠経』である。その奥書は、次のようになっている。

弘長元年<sup>辛</sup>十月十二日(梵字) 廿才 伊豆山發坂谷書之

〔『仏説宇加神将十五童子獲得如意宝珠経』一七二〕

同経は、冒頭に不空訳とする宇賀弁才天偽経である。内容は、前半に宇賀神将の由緒や利益を説話形式で語り、後半は供養次第となっている。奥書の内容から、弘長元年(一二六一)には成立していたと考えられるが、重要なのは筆記された場所である。「伊豆山發坂谷」が現在どの地域にあたるかは不明だが、いづれにしても、一三世紀半ばの時点で、走湯山において宇賀弁才天偽経が書写されていたことが明らかになり、走湯山周辺で活動していた修行者は、こうした偽経を介して、宇賀弁才天の像容や修法の内容に関する知識を得ていたと考えられる。また同経は、管見の限り、宇賀弁才天関係史料の中で最も早い成立年次の奥書を有するものであり、一三世紀以降、宇賀弁才天信仰が広がりを見せるなか、その早い段階において、走湯山の修験者たちが同信仰を取り入れていたと推測される。

また、一三世紀半ばの東国が、叡山に劣らない宇賀弁才天信仰の重要拠点であったことは、山王堂謙忠という天台僧の存在が物語つていよう。この謙忠なる人物は、『溪嵐拾葉集』の中で、前掲の『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』の作者とされる人物であり、その人物像は次のように語られている。

一。辨財天爲悉地教主事 示云。八阪寺救海長老ノ義云。辨才天者悉地教令輪身也。此事世人不知事也。随分祕密ノ事也。諸佛菩薩ノ四辯八音言詞無礙徳者。獨リ此尊主<sup>ヨリ</sup>給<sup>ヘリ</sup>云云。又云。山王堂ノ謙忠者。宇賀辨才計<sup>ヲ</sup>知<sup>テ</sup>。妙音辨才事<sup>ヲ</sup>イト不知ケリ。

〔『溪嵐拾葉集』卷第三十七一七二〕

一。西明寺禪門感夢事 物語云。山王堂ノ律師謙忠刀ノ創斗入滅<sup>アリキ</sup>。其夜有<sup>ニ</sup>感夢<sup>一</sup>。山王堂ノ辰巳ノ方<sup>ニ</sup>當<sup>ニ</sup>井<sup>アリ</sup>。謙忠立出<sup>テ</sup>井ノハタニテ念誦<sup>アリキ</sup>。然後井ノ中<sup>ヘ</sup>落入<sup>給</sup>キ

一七一 神奈川県立金沢文庫編『弁財天…その姿と利益』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。  
一七二 『大正蔵』七六、六二八 a。

ト。西明寺殿見給へリ。打覺給フ時。山王堂ヨリ使者來テ申。律師ノ御房御入滅ト申。又同時夢ラク。此律師變テ青色ノ爲ニ童子一。井中ヨリ乘ニ紫雲ニ一指ニ東方ヲ去畢ヌ。西明寺殿中サク。此律師ハ十五童子隨一也云云。應知。謙忠權者也ト云事。血脈ニハ忠快・謙忠列穴太流人也云云

〔溪嵐拾葉集〕卷第三十七(七三)

「辨財天爲悉地教主事」にある八阪寺の救海長老の言葉によれば、謙忠(謙忠)は宇賀弁才天のことばかりを知っていて、妙音弁才天には疎い人物だったことがわかる。

さらに、「西明寺禪門感夢事」では、謙忠が入滅した日の夜、北条時頼(西明寺殿)の夢には、山王堂の南東にある井戸の端で念誦していた謙忠が、井戸へ落ちる様子が見えた。ちよほどその時、山王堂より来た使者によって入滅の報せが届いたという。また同夜に夢を見たところでは、謙忠は青い童子となり、紫雲に乗って東方へ去って行った。時頼によれば、謙忠は十五童子の一人で、その化身で。そして、忠快と謙忠は、台密穴太流に属する者であったという。

救海長老の言葉は、裏を返せば、宇賀弁才天に関してはかなり詳しい人物であったということがわかり、宇賀弁才天の眷属である十五童子の化身とされることや、『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』の作者とされることをふまえれば、宇賀弁才天法の熟練者であったということになる。また、謙忠の居所と目される山王堂は、時頼の居宅に近い地域、すなわち、鎌倉周辺にあつたことになり、時頼の在世中に入滅していることから、おおよそ一三世紀半ばまでに活動していた人物と推測される。

この謙忠について、池田史宗蔵刊本『弁才天修儀私記』に次のような一節が記されていることを、山本ひろ子氏が指摘している。

古記ニ云ク。謙忠、鎌倉宝戒寺ニ住持ス。定メテ知ラン。江ノ島ノ天女ヲ信敬シテ修儀制作スルナラン

〔弁才天修儀私記〕一七四

謙忠は鎌倉の宝戒寺に住み、江島の弁才天を崇敬して『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』を制作したという。この宝戒寺が現在の金龍山釈満院円頓宝戒寺とすれば、寺伝では、建武二年(一一三二)の創建とされており、謙忠が活躍した一三世紀半ばから半世紀以上も離れているため、『弁才天修儀私記』の内容をそのまま鵜呑みにするわけにはいかないが、いづれにせよ、鎌倉を拠点としていたという内容は一致しており、さらには、江島の弁才天との関わりにまで言及されている。

また、山本氏によれば、多紀院蔵本『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』の次のような奥書があるという。

一七三 『大正蔵』七六、六二八b。

一七四 山本ひろ子『異神…中世日本の秘教的世界』、平凡社、一九九八。

大師大納言律師 奥書云

正宇賀元年八月一日授之畢

自釈尊二十三代付弟 慈覚示

十代谷阿闍梨皇慶沙門在判

於秘事口決者究奥義畢

右茲大修儀者顕示者釈尊二十三代付弟

密宗者遍照二十四代仏子

天台慈覚大師第九代門人謙忠

(多紀院蔵本『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』一七五)

「正宇賀元年」との年号は、謙忠の活動時期と照らし合わせると、あるいは正嘉元年（一二五七）のことかもしれないが、正確に何年を指すのか判然としない。ここには、謙忠の前に、円仁・皇慶の名が挙げられ、修法の相承に関わっているかのように記されているが、『最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王修儀』の制作時、または後世に仮託されたものだろう。しかしながら、真名本の高僧参籠譚の中で、円仁が法全より宇賀弁才天の秘法を授かったと内容が語られていたことや、奥書の中で皇慶が制作者とされていることを思い起こせば、ここに書かれる奥書と、真名本の内容は対応関係にあると言えるかもしれない。

ところで、「西明寺禪門感夢事」の末尾には血脈について記されているが、謙忠に並んで忠快の名が挙げられていることも偶然ではなからう。この忠快とは、応保二年（一一六二）から嘉祿三年（一二二七）にかけて活動したという穴太流の中納言法印忠快とみられる。彼の経歴の中でとりわけ注目されるのは、東国との関係である。速水侑氏によれば、壇ノ浦合戦の結果、文治元年（一一八五）に捕虜となり、伊豆国へ配流の身となったが、文治五年（一一八九）までに帰洛し、同年に穴太流の契中より灌頂を受け、実朝の代には幕府の祈祷僧として活躍したという<sup>一七六</sup>。

このように、走湯山へ配流された経歴や、幕府の祈祷僧として鎌倉を中心に活動していたという事績からは、忠快が伊豆国や相模国の情勢に明るい人物であったことが推測される。また、謙忠と同様に鎌倉を拠点としていながらも、その活動時期が、伝承より推し量られる謙忠の活動時期よりも遡ることや、「西明寺禪門感夢事」の穴太流血脈に連名で挙げられること、「忠」の字が通字である可能性を考慮すれば、忠快を謙忠の師とみることもできよう。

このように、伊豆国において安居院流が活動の手を広げる一方で、鎌倉においても同じく天台僧が活動し、一三世紀半ばの段階では、両地域に台密の宇賀弁才天信仰が着実に根付いたものとみられる。そして、走湯山と鎌倉という地域に挟まれ、双方の影響の下に生み出されたのが真名本だったのである。

<sup>一七五</sup> 山本ひろ子『異神・中世日本の秘教的世界』、平凡社、一九九八。

<sup>一七六</sup> 今泉淑夫編『日本仏教史辞典』、吉川弘文館、一九九九、七〇一頁。

## 七(四) 真名本の成立過程と制作者

では、これまでに検討してきた諸問題から、真名本の成立過程と制作者を考えてみたい。まず、真名本はその内容から三部に分けられる。はじめに、五頭龍の暴虐から江島創造までを描いた第一部、次に、役行者の事績から『安然和尚記』までを描いた第二部、そして、『安然秘所記』の引用とされる第三部である。

第一部の内容は、島生みの神話について伊豆諸島の縁起と共通性を有していることがわかり、五頭龍の暴虐を語る部分や、高僧参籠譚に見られる龍口明神の言葉からは、古代に遡る残虐な神の性質を見出すことができた。また、ここに登場する弁才天は、『金光明最勝王経』に語られる弁才天の特徴を示すものであった。こうした点から、第一部は、その成立を平安時代に遡る可能性を残しており、あえて一三世紀以降とする要素は見出されなかった。

第二部では、道智のエピソードと『海道記』所収説話の類似点に着目し、この部分が江島周辺に伝承されていた既存の説話を取り込んだものであり、さらには、泰澄の事績も同様の過程を経て真名本に取り込まれたものであろうとの見解を示した。また、安然の事績については、伊豆国・相模国を活動の拠点とする、五大院安然とは別人の安然を主人公とするものであり、これもまた江島に関わる既存の伝承をもとに形作られたものであろうとの結論に至った。

高僧参籠譚に登場する弁才天は、空海の事績に注目すると、弁才天の持物が金光明経系弁才天から変化していることや、続く円仁の事績の中で「宇賀弁才天」の語が出てくることなどから、宇賀弁才天信仰の影響を受けていることは確実だが、一方で、その利益の内容と対象、話中で挙げられる経典が護国三部経典であるなど、『金光明最勝王経』に基づくものであった。

以上のことから、第二部の弁才天は金光明経系弁才天から宇賀弁才天への過渡期、言い換えれば、宇賀弁才天信仰の黎明期の様子を示していると判断される。真名本に文覚の弁才天勧請が語られないことは、『吾妻鏡』に記録された江島に関する他の記録が真名本に語られていないことと同様であり、このことは縁起制作者と幕府との間にある認識の違いが根本に存在しているとの結論に至った。よって、文覚の弁才天勧請が真名本の中に語られないことは、真名本の成立時期の下限を示す根拠にはならず、一三世紀半ば以降の伊豆国・相模国において、宇賀弁才天の像容や修法次第を示した史料が転写されていたことをふまえれば、第二部の高僧参籠譚は、一三世紀前半の早い時期に制作されたものであろうと推測される。

第三部の『安然秘所記』引用とされる部分では、龍樹菩薩・徳善大王が弁才天の脇侍とされていることや、旧跡記の中に登場する尊格に注目した。そこでまず、龍樹菩薩と徳善大王が弁才天と関係づけられることについて、その淵源が同じく弁才天の霊地である箕面山にまで遡ることを指摘し、箕面山の由緒を語った史料の内容が時代の経過によって変化することや、弁才天・龍樹菩薩・徳善大王の三者が関係づけられるのが一三世紀半ば以降であることを挙げた。次に、旧跡記に登場する尊格が、聖天・茶枳尼天・荒神など、宇賀弁才天信仰の中で密接に関わってくる尊格であり、第二部までの『金光明最勝王経』に準ずる弁才天の特

微と大きく変化していることを指摘したうえで、第三部は一三世紀中葉を上限として、後世に増補されたものであると結論付けた。

以上のことから、真名本の成立には、二通りの過程が考えられる。まず、三段階の過程で制作された可能性である。これは、原初真名本と呼んでいた第一部が平安時代以前に制作され、そこに第二部が一三世紀前半に増補されて旧真名本となる。さらに、一三世紀後半に第三部が付け足され、現状の真名本となった。

あるいは二段階の過程で制作された可能性もあろう。つまり、一三世紀前半に第一部から第二部までが同時に制作され、旧真名本の構成となる。そして、第三部が一三世紀後半に付け足されて、現状の真名本になったとも考えられる。三段階と二段階、そのいずれの場合においても、それぞれの制作過程には異なる人物が携わっていたことを想定しなければならぬであろう。

では、三段階の過程を踏んでいるとした場合に想定される制作者を考えてみよう。第一部では、『金光明最勝王経』の特徴をもった弁才天による地主神信仰包摂の物語となっていた。その内容は、伊豆諸島の縁起と同じ形式を持ち、そこからは、走湯山を拠点とする修験者が制作に携わったと推測される。

第二部の制作者を考える条件としては、既存説話を取り込むということから、江島周辺の事情に詳しくなければならぬ、また、宇賀弁才天の特徴を知る天台僧であり、さらには縁起などの物語制作に秀でた人物であれば、大幅な増補も可能であろう。したがって、これらの要素から考えられるのは、一三世紀半ばには宇賀弁才天法の知識を共有し、安居院流の流れを汲んでおり、走湯山から江島にかけての地域を行場とする修験者と考えられよう。

第三部は、第二部以前に比して宇賀弁才天の影響が強くなっており、成立年代が一三世紀後半以降であることを考え合わせれば、伊豆国あるいは相模国を拠点とする、宇賀弁才天法に詳しい天台僧であろう。謙忠、あるいはその弟子筋にあたる人物が関わっていた可能性もある。

一方、二段階の過程を踏んでいる場合も、同様の推測が成り立つ。すなわち、第一部と第二部を制作したのは、宇賀弁才天法の知識を共有し、安居院流に属し、走湯山から江島にかけての地域を行場とする修験者、第三部は伊豆国・相模国で活動した宇賀弁才天に精通する天台僧と推測される。

以上のことから、現存する真名本は二段階ないし三段階の過程を経て制作されたとみられ、仮名本で増補された良真の事績を含め、それぞれの時代の弁才天信仰が反映されていると言えよう。そして、真名本の江島創造から高僧参詣譚を経て、『安然秘所記』や良真の事績へと、その内容を拡大していく過程は、江島の弁才天が金光明経系弁才天から宇賀弁才天へと移り変わって行く過程でもある。五頭龍が支配していた江島は、新たにやって来た弁才天によって治められる地となり、その弁才天も変貌を遂げていった。言い換えれば、地主神の信仰を仏教の弁才天が包摂し、さらにその弁才天の信仰が宇賀弁才天信仰に変化したということになるだろう。

また、江島の弁才天が宇賀弁才天の影響を色濃くして行く背景には、走湯山・鎌倉の二所



を拠点に活動していた天台僧の存在があった。彼らは、縁起の制作や偽経の書写といった活動を通して、着実に東国へ台密の宇賀弁才天信仰を定着させていったのである。

## 第五章

## 結語

本稿では、インドより中国を経て日本に請来された仏教尊の弁才天が、中世の日本においてどのような姿を変え、その信仰がどのような人々によって担われ、いかにして諸地域で受容されてきたのかを明らかにすることを目指した。ここで取り上げた中世以降の宇賀弁才天は、おおよそ鎌倉時代前期にその姿を現し、それまでの主流であった『金光明最勝王経』『大日経』といった請来経典由来の弁才天を席巻するほどの流行をみせるようになる。こうした弁才天の変化が図像から読み取れることは、先行研究においても、つとに述べられてきたことである。また、教説についても、偽経や次第をもとに考察が試みられてきた。

しかし、図像に対する研究のほとんどが、個別具体的な作品の検討を中心としたものであり、図像や偽経が生み出されるまでの過程や、信仰を担った人々の活動に対する視点も不足していたように思われる。

よって、本稿では、序論を除く全編を三章に分けて考察をおこなった。まず、種々の弁才天が存在する中で、宇賀弁才天がどういった存在として位置付けられるかを確認すべく、日本請来以来の弁才天のバリエーションを図像的特徴のうえから分類した。次に、中世以降の弁才天信仰を席巻した宇賀弁才天信仰が着実に根付きはじめる一三世紀中葉以降、図像がどのように変化し、その背景にどのような教説が存在していたのかを検証した。また、宇賀弁才天の発展形態とも言うべき十臂弁才天に着目し、その像容の成立と教説の形成を、信仰の担い手である当山派修験の歴史とともに紐解いた。そして最後に、宇賀弁才天信仰が受容されていく過程と、その担い手について、相模国江島を例にとって検証した。以上のような内容をもとに考察をおこなった結果、そこから導き出された結論は次の通りである。なお、第三章の一部は、執筆者の既成論文を参考にしている<sup>一七七</sup>。

第二章一節では、日本請来から中世にいたるまで、弁才天像がどのように派生し、それらはどういった特徴を持っているかを検証した。まず、二臂および八臂の弁才天の儀軌である『大日経』と『金光明最勝王経』に着目すると、大日経系・金光明経系の弁才天は、両経典において、全く異なる記述をされていた。よって、日本に持ち込まれた当初の段階では厳密に区別されていたと判断される。しかし、平安時代以降の日本において撰述される経典の中には、同一経典内で二つの弁才天が併記されるようになる。このように、一〇世紀前半以降、大日経系弁才天と金光明経系弁才天は明確な区分が失われ、混在したイメージ、もしくは一つの尊格を持つ二面的な性格として捉えられていく。また、大日経系と金光明経系は、共に中世にいたるまで、単独の尊像として制作されなかったとみられる。

二節では、妙音弁才天の像容に着目した。中世における琵琶は、宮廷で楽奏に用いられる場合と、琵琶法師の宗教活動に用いられる場合があり、平安時代末から中世を通して制作されるようになった妙音弁才天像は、前者の人々が弹奏する姿をモデルとし、彼らによって祀られたものであり、その構図は儀礼の本尊とするために画一化されたわけではなく、いくつかのバリエーションをもって制作されたと考えられる。

一七七 拙著「中世における宇賀弁才天像の展開」『比較文化学文化史学論叢』一、二〇一五、三五・五八頁。同「高野山金剛三昧院蔵『十臂弁財天法』の翻刻と紹介」『人間社会環境研究』三三三、二〇一七、四八・五七頁。

三節では、宇賀弁才天の特徴を整理した。その結果、八臂弁才天像が宇賀弁才天像へと変化するにおよび、複数の変化がみられることが明らかとなった。すなわち、弁才天そのものの形容に関する、①宇賀神、②持物、③鳥居、④髪型、⑤姿勢、⑥光背、さらに周囲をとりまく神仏について、⑦十五童子、⑧同一画面中に描かれる尊格、以上の八点である。

まず、持物に着目すると、経典に書かれる金光明経系の弁才天は、二つのパターンに大別できる。すなわち、「弓・箭・刀・稍・斧・長杵・鉄輪・縹索」または「弓・箭×二・刀・稍・稍・鉤・三鈷杵・輪・縹索」の組み合わせである。一方、宇賀弁才天の持物は、「鉾・法輪・弓・宝珠・劍・棒・鑰・箭」という一つのパターンに納まっている。とりわけ宇賀弁才天に特徴的な「鑰」は、もともと金光明経弁才天の持物に武神の象徴として加えられていた「鉤」が、福德性を象徴する「鑰」に代置されたとの見解を示した。よって、金光明経系の八臂弁才天像と宇賀弁才天像の間には、持物のパターンにおいて明瞭な区分がなされていると言える。

次に、鳥居に着目した結果、頭上に配置されるケースは圧倒的に彫刻作例の側で確認される一方で、絵画作例にはほとんど確認できず、頭上に配置するものは一六世紀以降にしか見られないことがわかった。このような差が生まれる過程については、まず鳥居を持たない弁才天像が生まれ、作例が増えるにつれ、偽経を典拠として絵画作例に鳥居が描かれるようになり、次いで彫刻に鳥居を配置する構図が取り入れられ、さらには逆輸入する形で、絵画作例でも頭上に描かれるようになったとの説を提示した。また、絵画作例の中で頭上に鳥居を配置する構図は、一六世紀を下限として成立していたと考えられる。

次いで、髪型に着目したところ、その特徴は団扇型と法輪型に大別することができ、平安時代末期頃から団扇骨型が描かれるようになり、鎌倉時代に法輪型へと移行すると結論付けた。さらに、宇賀弁才天の絵画作例では、作例の比較によって、立像の方が坐像よりも先んじて描かれていたことがわかった。そして、大日経系弁才天・金光明経系弁才天・妙音弁才天の光背は、単純な円光を描かれる場合が多いが、宇賀弁才天像では、単純な円光だけではなく、火炎を纏う円光が描かれる傾向が顕著であることを示した。

以上のように、日本請求時の弁才天は、大日経系弁才天・金光明経系弁才天の二種であったが、後には妙音弁才天・宇賀弁才天、さらに混淆型弁才天・天川弁才天が生み出され、六系統に分類されるまでに展開していったと言える。また、中世の変容を遂げる第一の画期は、宇賀弁才天の発生ということができ、その特徴は八つの点において、視覚的に捉えることができた。

第三章では、宇賀弁才天の絵画作例の比較をもとに、どのような図像のバリエーションが生まれたかを確認し、それに伴う教説がいかなるものであったかを偽経・次第をはじめとする諸史料によって検証した。

一節では、まず史料に説かれる宇賀弁才天の姿を、持物に着目して分類した。そこで明らかになったのは、腕と持物の対応関係に傾向は見出せるが、必ずしも史料の間で統一されておらず、決定的なパターンはなかったということである。また、実際の絵画作例を持物の配置について整理すると、こちらも一定の傾向は見出せるものの、いくつかのバリエーション

が存在していたことが判明した。さらに、史料の傾向と絵画作例の傾向は大きく異なるものであることが明らかとなった。この点については、第一章で確認した姿勢の変化が関わっているとみられ、南北朝時代より盛んに描かれるようになった坐像では、偽経に最も多く見出される左第一手に鉾を割り当てる構図が難しくなり、両者の傾向に変化が生じたとの説を提示した。

また、中世の宇賀弁才天関係史料には、二臂・四臂・六臂・八臂・十臂の弁才天が確認され、作例にも二臂・四臂・六臂・八臂の弁才天像が存在するが、史料では二臂・八臂に対する記述が中心になっており、作例では八臂像が主流であることが明らかとなった。さらに、四臂や六臂の宇賀弁才天像は、作例ごとの違いが大きく、各個別に展開した結果と理解される。

二節では、弁才天十五童子像など、宇賀弁才天を中心に描かれた絵画作例において、同一画中にどのような尊格が描かれるのかに着目し、それらの尊格が宇賀弁才天とどのような関係を保っているかを、『溪風拾葉集』をはじめとする台密の史料によって考察した。

まず、絵画作例に描かれた尊格を整理したところ、平安時代の金光明経系弁才天像の典拠となった『金光明最勝王経』に登場する尊格はほとんど見られず、平安時代までは弁才天とともに描かれなかった尊格が描かれるという傾向が顕著に見えてくる。とりわけ、大黒天と毘沙門天が描かれる例は多く、これらは宇賀弁才天信仰の発達とともに関係づけられた尊格であると解釈される。また、そのことを端的に示す存在が、弁才天・大黒天・毘沙門天が一体となった三天大黒天であった。さらに、史料のうえから確認すると、大黒天と毘沙門天は弁才天との同体説を説かれる存在であり、同一画中に描かれることは、三者の密接な関係を示していると考えられる。

さらに、宇賀神と大黒天に着目すると、大黒天は大物主神の化身とされる三輪明神と同体、大物主神は大國主神と同体、大國主は宇迦之御魂神、すなわち宇賀神と同体という関係にあることがわかった。そして、同じ頃の叡山では、宇賀神・大黒天の同体説も語られており、これらの諸神は、荒神・聖天・第六天魔王・弁才天を巻き込みつつ、複雑な同体説のもとに関係付けられていたことが明らかになった。

こうした天部を中心とする同体説が展開され、それらの尊格が同一画中に描かれる時代を経て、室町時代には一体に三面の顔を持つ尊格が描かれるようになる。その一方が台密の教説を反映した三天大黒天であり、もう一方が、東密の教説を反映した茶枳尼天の三天合行像である。とりわけ後者には、弁才天十五童子像の特徴を継承する図像が制作されており、鎌倉時代後期には、茶枳尼天と弁才天の同体説が文学資料にも確認されるなど、時代の経過とともに両者の関係性が強固となっていったことがわかる。すなわち、弁才天十五童子像が制作されるはじめの鎌倉時代末期には、弁才天・茶枳尼天・聖天または弁才天・大黒天・毘沙門天を三天一体とする教説がすでに存在していたが、まず弁才天と他の尊格をそれぞれ独立した形で配置する弁才天十五童子像のような構図がとられ、室町時代以降、三天を一体の姿で表わしたものが、いわゆる三天大黒天や茶吉尼天の三天合行像であったと理解される。

さらに、弁才天十五童子像の中で、荒神と愛染明王が対照的な位置に置かれることに着目した。両者はともに『金剛峯楼閣一切瑜伽瑜祇経』やその注釈書を典拠とする尊格であり、対照的な位置に描かれることは、そういった表裏一体の関係を示すものと理解される。さらに、三種ある荒神像のうち、忿怒荒神と子島荒神が描かれることについては、前者を宇賀弁才天によって統御される前の姿、後者を統御された後の姿とする先行研究を手がかりに、荒神の描き分けは、それを鎮撫する宇賀弁才天の性質を象徴するものであるとの解釈を示した。以上のように、宇賀弁才天信仰は偽経が図像に先行して成立したと考えられるが、絵画作例は時代の経過とともに独自の変化を遂げていた。また、弁才天十五童子像のように各尊が独立して弁才天を圍繞する構図から、三天合行像のように一体化した構図へ派生したと考えられる。なお、その背景にある信仰は、複数の尊格が取り込み取り込まれるという重層的な同体説から成り立っていたと言える。

三節では、宇賀弁才天の発展形態の一つとして十臂弁才天に着目し、その図像と偽経、さらには信仰の担い手について、考察を加えた。

現在一般に天川弁才天と呼ばれる尊格は、三つの蛇頭をもつ十臂の弁才天であるが、一六世紀以降に十臂弁才天が現れるまでの天川弁才天は、八臂の宇賀弁才天の姿で示されており、台密によって形成された宇賀弁才天像をそのまま利用するかたちで天川弁才天を表していたと考えられる。

また、中世に遡る十臂弁才天関係の文献は、『仏説大弁才天女経』のように物語形式で由緒を記すものと、『十臂弁才天法』のように修法の次第を示すものの二種に大別され、これらは一六世紀の時点で一具のものとみなされていた可能性がある。こうした偽経・次第は、遅くとも一六世紀前半には高野山内で転写が始められ、一六世紀後半にかけて複数の写本が作られた。一方で、一五世紀後半から一六世紀半ばの南都において、興福寺配下の絵所を中心として天川弁才天曼荼羅図が制作された様子がうかがわれ、南都の諸寺院において天川弁才天信仰が着実に受容されていたことがわかる。

しかし、その教説形成に南都の学侶が携わった形跡はなく、高野山内では真言密教に関わる言説を含んだ偽経が転写されていた。その理由の一つには、南北朝時代末期以降、南都諸大寺が、当山派に対する統括的立場を退き、当山派の自立性が高まったことが挙げられる。しかし、以後も南都においては天川弁才天信仰が受容されており、直接参籠することが困難であった人々の需要に応じて天川弁才天曼荼羅図が制作されたと推測される。

また、十臂弁才天は次第の中で東寺の持尊とされているが、それは、天川弁才天の図像が形成される段階で影響を及ぼしたと思われる茶枳尼天の三天合行像が東寺に関係する尊格であったことに由来しているとの説を示した。

さらに、このような教説を含む十臂弁才天法の次第が一六世紀の高野山内で転写されたことについては、一六世紀初頭、高野山の行人が当山派に加入したことが背景にあると考えられ、その行人によって高野山内に天川弁才天信仰が伝播された結果、天川弁才天法の由緒が高野山の開山伝承にからめて語られることになったとの結論にいたった。

第四章では、前章において弁才天信仰発達史のターニングポイントというべき存在であることが明らかになった宇賀弁才天について、偽経や次第からは確認することが困難であった、その萌芽期の信仰について、「江島縁起」をもとに確認していった。

一節では、「江島縁起」の諸本を分類し、それぞれの共通点や相違点を整理した。その結果、①真名本系、②仮名本系、③派生系、④現存不明という四系統への分類が可能であることを示した。また、このうち、漢文体で書かれた真名本系が、現存する「江島縁起」の諸系統の中では、最も古い形式であることを確認した。

二節では、「江島縁起」の後半で語られる高僧参籠譚の中に登場する人物に目を向け、道智のエピソードを『海道記』所収説話との比較などから検証した結果、真名本が制作されるにあたって、既存の伝承を取り込んだものであるとの結論に至った。さらに、『海道記』所収説話の存在を根拠に導き出された先行研究による真名本の制作年代比定について、『海道記』の存在をもって、真名本の成立年代を論じることが困難であるとの見解を示した。

続いて、泰澄の事績にも注目し、役行者・空海・円仁の事績と比較したところ、その構成に明確な違いが表れていることが明らかになり、さらには、事績で語られる内容や現在の龍口神社の社伝との比較を行った結果、泰澄は竜口山との関係が強く表れていることがわかり、泰澄の事績も江島周辺に口承されていた説話を取り込まれたものであるとの説を示した。

最後に、道智・泰澄にまつわるエピソードの検証を手掛かりとして、安然の事績に目を向けた時、安然の出生地を相模国星谷とする説が、いずれも相模国・伊豆国に係る文脈において語られていることが明らかとなり、先行研究を手掛かりとして、相模国に出自を持つ安然と、五大院安然は別人であり、真名本は前者の事績を記したものであるとの説に行きついた。また、この江島に縁深い人物について、その説話が早くより存在しており、前二者と同様に、安然の事績もまた既存説話を取り込んだものであるとの結論に至った。

以上のことから、真名本における高僧参籠譚は、もともと江島、またはその周辺地域に関係深い人物であった、泰澄・道智・安然について、すでに口承されていた説話を再構成したものに、役行者・空海・円仁という、広く認知された高僧を主役とする事績を作り、それらを組み合わせることで形成されたと考えられる。新たな高僧参籠譚と、既存説話を融合させるといふ試みは、既存の伝承と、新たな縁起との間に発生する矛盾を未然に防ぐのみならず、既知の伝承が盛り込まれることで、読み手に対し、新たに制作された高僧の事績までもが、あたかも古より存在していたかのように錯覚させる効果があったと推測される。

三節では、「江島縁起」や、江島を取り巻く神話世界を紐解いた。まず、同縁起前半の江島創造譚に注目し、五頭龍の暴虐として語られる中で、相模国鎌倉郡津村という特定の地域を舞台として、暴虐の内容が具体的に示されていることや、同地が平安時代末より慣例的に梟首がおこなわれていたことから、人身供犠の文化が平安時代より継承されていたと推測した。神意を一方的に押し付け、民衆を苦しめる、いわば古代的な神であった五頭龍は、弁才天に諭されるかたちで、初めて自らの過ちを認め、結果的に仏教に帰依する身だった。言い換えれば、仏教によって地主神への信仰が包摂される様子を描いた物語と言えよう。

次に、縁起冒頭の島生みの内容に着目した。その中では、火と水の性質を兼ね備える水火雷電という神が重要な役割を演じており、火と水、そして龍神による島の造成という物語は、海底噴火という現象をもとに創作され、相模国周辺で生まれた神話の系譜に位置づけられる物語であった。また、この水火雷電を使役するという立場にあった弁才天は、神意を伝えるべく鳴動を起こし、土地の神としての性質も獲得することになった。言い換えれば、龍と同じ性格を有していたと言えよう。

四節では、江島と走湯山の関係に着目した。まず、江島の龍窟に注目した時、中世では霊山や湖、あるいは霊場を繋ぐ穴が地下深くに存在するという認識があった。江島の龍窟は、龍の居所でもあり、弁才天の居所でもあるという、二重の意味を持つ場となっていたと考えられる。

また、中世にそうした認識があったことに関係して、遅くとも一四世紀初頭には、新田四郎が探索した富士の人穴と、江島の龍窟のイメージが重ね合わされるという事態が発生する。富士の人穴と江島の龍窟は同じく神の在所であり、地底に龍が住むと言われていた走湯山を合わせ、この三所が関係づけられている様子が見えてくる。

一方、走湯山修験では、富士と走湯山が一つの霊場とみなされており、辺路といわれる沿岸を行場とする修行を取り入れていた彼らは、江島をも行場としていたと推測される。真名本と『三宅記』の島生み譚は同じ類型の物語と解釈することができ、そこに登場する神も共通していた。また、鎌倉時代末期には、江島の龍窟が富士の人穴と同一視されていたことがうかがわれる。さらに、走湯山と江島の縁起に共通する安然の存在を考え合わせると、走湯山・富士山・箱根山と江島が、それらを行場とする修験者によって結び付けられていたと結論付けられた。

五節では、『吾妻鏡』をはじめとする歴史書をもとに、江島がたどってきた歴史と、「江島縁起」との間には、どのような関連性が認められるかを検証した。

また、文覚が江島に弁才天が勧請したことが、「江島縁起」に語られていないことに着目し、『吾妻鏡』と「江島縁起」の間には少なからず差異が生じていることを指摘した。加えて、良真によって遷宮が推し進められたという仮名本の内容は、『吾妻鏡』との照合により、創作である可能性が高いと結論付けた。

さらに、良真の遷宮譚に注目し、実際に源実朝のもとでおこなわれた唐船の造成事業を発端とする仏牙舍利請来譚が中世を通して変化していく様子を確認し、仮名本の遷宮譚は、仏牙舍利請来譚が変化していく過程で形成されていった「良真」像を反映したものであると結論付けた。またこのことから、仮名本の成立は一四世紀以降、おそらく室町時代まで降るものであるとの説を提示した。加えて、真名本・仮名本ともに、幕府に関わる出来事を重視してはいないことが明らかになり、幕府側による江島弁才天信仰と、江島周辺で活動していた宗教者による江島弁才天信仰は異なる内容であったと推測した。

次いで、一二世紀以前の江島はどのように信仰されていたかを確認した。平安時代末期の武将である佐々木秀義の信仰と事績を確認すると、文覚によって弁才天勧請がおこなわれる前にも、江島で弁才天が信仰されていたであろうことがわかる。さらに、北条時政が弁才天



を信仰していたという記事が見出されることから、文覚をして弁才天を勧請せしめるにいたった裏に、北条時政による働きかけがあったと推測した。文覚の勧請以降、幕府側による弁才天信仰と、江島周辺で活動していた宗教者側による弁才天信仰には、その認識に齟齬が生じており、両者の違いは、平安時代以前に存在していた弁才天信仰の上に、武家が新たな弁才天信仰を上書きしたことに端を発していると考えられる。

六節では、真名本に語られる弁才天の特徴を整理し、儀軌や偽経の内容と比較することにより、中世に弁才天信仰が展開していくなかで、江島の弁才天がどのように位置づけられるかを検証した。真名本の内容を検討した結果、像容や呼称という点においては、宇賀弁才天信仰の影響を読み取ることができるが、信仰や利益の内容自体は、金光明経系弁才天をそのまま引き継いでおり、真名本の弁才天と一三世紀後半以降に定着した宇賀弁才天とは、一線を画した存在であるとの結論に至った。一方、真名本だけに見られる『安然秘所記』の中で弁才天・龍樹菩薩・徳善大王が関係づけられていることに着目し、同じく三者が登場する箕面山の縁起と比較した結果、『安然秘所記』は、一三世紀半ば以降、元亨三年（一一三三）までに成立した可能性が高いことが判明し、後世に増補されたとの説を提示した。さらに、もともと『安然秘所記』が存在しなかったという結論は、旧真名本が金光明経系弁才天から宇賀弁才天への過渡期の信仰形態を反映した内容であったことを示しており、旧真名本の成立は一三世紀前半にまで遡るとの説を提示した。

七節では、それまでの内容をふまえて、真名本がどのような過程を経て現状の姿となり、それがどのような人物によって推し進められたのかを考察した。その結果、真名本はその内容から、はじめに、五頭龍の暴虐から江島創造までを描いた第一部、次に、役行者の事績から『安然和尚記』までを描いた第二部、そして、『安然秘所記』の引用とされる第三部の構成に分けられることを示した。

第一部の内容は、島生みの神話について伊豆諸島の縁起と共通性を有しており、五頭龍の暴虐を語る部分や、高僧参籠譚に見られる龍口明神の言葉からは、古代に遡る残虐な神の性質を見出すことができた。また、ここに登場する弁才天は、『金光明最勝王経』に語られる弁才天の特徴を示すことなどから、第一部は、その成立を平安時代に遡る可能性があることがわかった。

第二部では、道智のエピソードと『海道記』所収説話の類似点に着目し、この部分が江島周辺に存在していた既存説話を取り込んだものであり、さらには、泰澄の事績も、もともとは龍口山に関係づけられて口承されていた説話を取り込んだという結論に至った。また、安然の事績については、伊豆国・相模国を活動の拠点とする、五大院安然とは別人の安然を主人公とするものであり、これもまた江島に関わる既存の伝承をもとに形作られたものであるとの見解を示した。

高僧参籠譚に登場する弁才天は、空海の事績に注目すると、弁才天の持物が金光明経系弁才天から変化していることや、続く円仁の事績の中で「宇賀弁才」の語が出てくることなどから、宇賀弁才天信仰の影響を受けていることは確実であるが、利益の内容と対象は、『金

光明最勝王経』に基づくものであった。以上のことから、第二部の弁才天は宇賀弁才天信仰の黎明期の様子を示していると判断される。

真名本に文覚の弁才天勧請が語られないことは、『吾妻鏡』に記録された江島に関する他の記録が真名本に語られていないことと同様であり、このことは縁起制作者と幕府との間にある認識の違いが根本に存在しているとの結論に至った。よって、文覚の弁才天勧請が真名本の中に語られないことは、真名本の成立時期の下限を示す根拠にはならず、一三世紀半ば以降の伊豆国・相模国において、宇賀弁才天の像容や修法次第を示した偽経や次第が転写されていたことをふまえれば、第二部の高僧参籠譚は、一三世紀前半の早い時期に制作されたものであると推測される。

第三部の『安然秘所記』引用とされる部分では、龍樹菩薩・徳善大王が弁才天の脇侍とされていることや、旧跡記の中に登場する尊格に着目し、第三部は一三世紀中葉を上限として、後世に増補されたものであると結論付けた。

以上のことから、真名本の成立には、第一部から第三部までの順で三段階制作の可能性と、第一部と第二部が同時期に成立し、第三部を増補したという二段階制作の可能性が考えられ、それぞれの制作過程に異なる人物が携わっていることを想定すべきであることを確認した。

その結果、第一部は、伊豆諸島の縁起と同じ形式を持つことから、走湯山を拠点とする修験者が制作に携わったと推測される。また、第二部は、一三世紀半ばには宇賀弁才天法の知識を共有し、安居院流の流れを汲んでおり、走湯山から江島にかけての地域を行場とする修験者と考えられる。さらに、第三部は、第一部以前に比して宇賀弁才天の影響が強くなっており、成立年代が一三世紀後半以降であろうことを考え合わせれば、伊豆国あるいは相模国を拠点とする、宇賀弁才天法に詳しい天台僧とみられる。

現存する真名本は二段階以上の制作過程で成立したものと考えられ、それぞれの時代の弁才天信仰が反映されている。それは、とりもなおさず、江島の弁才天が金光明経系弁才天から宇賀弁才天へと移り変わって行く過程であり、地主神の信仰を仏教の弁才天が包摂し、さらにその弁才天の信仰が宇賀弁才天信仰に変化する様子が語られていると結論付けられる。

また、江島の弁才天が宇賀弁才天の影響を色濃くして行く背景には、走湯山・鎌倉の二所を拠点にしていた天台僧の動きがあり、縁起の制作や偽経の書写といった活動を通して、着実に東国へ台密の宇賀弁才天信仰を定着させたと考えられる。

本稿では、中世の宇賀弁才天をめぐる諸問題に取り組んだが、今後も新たな作例や史料が発見されることが予測され、そのたびに理解は深まっていくだろう。また、中世以降に弁才天が大地の神としての性格を獲得して行くことは興味深く、これについては今後の課題として取り組んでいきたい。

宇賀弁才天の教義は、叡山の天台僧が中心となって形成されており、そこで生み出された言説は、逐次的に絵画作例へと表れていった。その中では、複数の尊格が団体説によって結び付けられていき、その関係を視覚的に示した習合像へと発展して行く。

さらに、このような宇賀弁才天信仰が、叡山や東国の霊場を舞台として、台密によって形成されたものとするならば、天川弁才天は、その宇賀弁才天を基盤としつつも、高野山や南

都の霊場を舞台に活動していた当山派修験者によって、東密の教説をもとに形成された弁才天信仰であると言えよう。

すなわち、一三世紀初頭に台密が生み出した宇賀弁才天信仰は、三世紀を経て、東密によってさらなる変貌を遂げたことになる。

こうした変化が起きる以前、すなわち、平安時代まで全く存在が見られなかった宇賀弁才天は、一三世紀の後半に突如として歴史の舞台に姿を現したかのように見える。しかし実際は、平安時代以降の日本において弁才天の姿は徐々に変貌を遂げており、宇賀弁才天も叡山と東国という二所において、一三世紀を通して着実に姿を変え、信仰を醸成していった。また、その信仰を担った宗教者は、もともと存在していた地主神や弁才天の信仰を利用し、自己に有利となる形で既存の信仰を包摂・再解釈することによって、信仰圏の拡大を飛躍的に進めたと考えられる。

#### 【謝辞】

調査に便宜をはかっていただいた東京都大圓寺、京都府上善寺、神奈川県江島神社、神奈川県浄見寺、和歌山県金剛三昧院の各関係者の皆様、高野山大学図書館の木下浩良様には、深く御礼を申し上げます。

## 【参考文献】

※文中の引用に際して、執筆者・発行年が同じ資料はローマ数字で区別した。

- 石川知彦「作品解説一七〇」：天河弁才天曼茶羅図 伝託間法眼筆」『特別展：祈りの道』：吉野・熊野・高野の名宝』、大阪市立美術館、二〇〇四、三二八頁。
- 石川知彦「作品解説一七一」：天河弁才天曼茶羅図 琳賢筆」『特別展：祈りの道』：吉野・熊野・高野の名宝』、大阪市立美術館、二〇〇四、三二八頁。
- 伊藤聡「吉田文庫所蔵の弁才天関係偽経について」：その翻刻と紹介」『むろまち』二、一九九三、四〇・四六頁。
- 伊藤聡「大須文庫蔵『宇賀神功能経』」『國學院大學日本文化研究所紀要』七七、一九九六、一一七・一四八頁。
- 伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』、法藏館、二〇一一。
- 伊東史朗「ダキニ天の彫像と護法天部」『朱』五七、二〇一四。
- 乾克巳「中世芸能と妙音天（一）」『金沢文庫研究』一一（八）、一九六五、八・一三頁。
- 乾克巳「中世芸能と妙音天（二）」『金沢文庫研究』一一（九）、一九六五、七・一二頁。
- 猪瀬千尋「弁才天を記す基礎文献についての分析」：西園寺妙音堂本尊の究明に向けて」『比較人文学年報』八、二〇一一、六七・八八頁。
- 彌永信美『仏教神話学』：大黒天変相』、法藏館、二〇〇二、五四五・六三六頁。
- 大川原竜一「竹生島縁起」諸伝本の基礎的考察」『文化伝承学論集』一、二〇〇五、一八〇・一九二頁。
- 大川原竜一『竹生島（智福島）縁起』の制作背景についての一考察」『文学研究論集』二五、二〇〇六、二〇九・二二八頁。
- 大川原竜一「古代竹生島の歴史的環境と「竹生島縁起」の成立」『文学研究論集』二八、二〇〇八、三〇九・三二四頁。
- 大川原竜一「智福島縁起」と竹生島の勸進活動」『文化伝承学論集』五、二〇〇九、九七・一〇六頁。
- 大森照龍「特別展における弁才天・荼吉尼天像について」『第十五回高野山大宝蔵展』：天部の諸尊』、高野山霊宝館、一九九四、一五・一八頁。
- 角川源義『角川源義全集』一、角川書店 一九八八。
- 川島敏郎『相州大山信仰の底流』：通史・縁起・靈験譚・旅日記などを介して』、山川出版社、二〇一六。
- 北川真寛『溪嵐拾葉集』にみる東台両密の交流』：特に如意宝珠を中心として」『密教学研究』三六、二〇〇四、六五・八〇頁。
- 喜田貞吉『福神研究』、日本學術普及會、一九三五。
- 黒田智「大地のもつ野生のちから」『環境の日本史三』：中世の環境と開発・生業』、吉川弘文館、二〇一三、二七〇・二八九頁。
- 黒田日出男『龍の棲む日本』、岩波書店、二〇〇三。
- 向坂卓也「称名寺聖教に見る宇賀神関係史料について」：翻刻と紹介」『金沢文庫研究』三一八、二〇〇七、二二・三五頁。一

- 向坂卓也「相州得瑞嶋上之宮縁起について…翻刻と紹介」『金澤文庫研究』三一九、二〇〇七、三四・四三頁。 ㊦
- 小林健二「芸能圈の御伽草子…観世長春作《江野島》と『江島縁起絵巻』」『國文學…解釈と教材の研究』三九(一)、一九九四、一〇〇・一〇五頁。
- 小峯和明「鳴動と託宣…〈神〉の声」『中世文学研究』二四、一九九八。
- 是澤恭三『江島辨財天信仰史』、東京史談会、一九五四。
- 佐伯真一「軍神」(いくさがみ)考』『国立歴史民俗博物館研究報告』一八二、二〇一四、七・二八頁。
- 笹本正治『天下凶事と水色変化…池の水が血に染まる時』、高志書院、二〇〇七。
- 佐藤弘夫『神国日本』、筑摩書房、二〇〇六。
- 島本千也「鎌倉・江の島の龍伝説」『鎌倉』一一〇、二〇一〇、四六・六四頁。
- 真保亨「江島縁起絵巻」『三浦古文化』三三、三浦古文化研究会、一九八二、一・八頁。
- 鈴木昭英「大峯修験道と天川村」『天川村史』、天川村役場、一九八一、九四九・一〇二四頁。
- 関口真規子『修験道教団成立史…当山派を通して』、勉誠出版、二〇〇九。
- 高橋悠介「荒神の縁起と祭祀」『巡礼記研究』三、二〇〇六、一・二二頁。
- 高橋悠介「荒神の図像について…如来荒神を中心に」『仏教美術論集二…図像学』…イメー  
ジの成立と伝承〈密教・垂迹〉』、竹林舎、二〇一三、三三四・三四九頁。
- 高谷重夫『雨乞習俗の研究』、法政大学出版社、一九八二。
- 田代有樹女「佛教における女神像の位置(一)…辯才天」『名古屋造形芸術大学名古屋造形芸術短期大学紀要』一、一九九五、一三一・一五八頁。
- 田中貴子『『浮風拾葉集』の世界』、名古屋大学出版社、二〇〇三。
- 田中貴子『愛法と外法の中世』、平凡社、二〇〇六。
- 津田徹英「天川弁才天曼荼羅図…作品解説」『在外日本古美術品保存修復協力事業修理報告書…平成一八年度』、東京文化財研究所、二〇〇六、一五四・一五六頁。
- 土屋紀慶「中世における妙音天…楽と信仰の面から」『藝文研究』八五、二〇〇三、二二九・二五二頁。
- 寺内浩「平安時代の四国遍路…辺路修行をめぐる」『愛媛大学法文学部論集 人文学科編』一七、二〇〇四、一二・一六頁。
- 天川村史編集委員会編『天川村史』、天川村役場、一九八一。
- 徳永誓子「修験道当山派と興福寺堂衆」『日本史研究』四三五、一九九八、二七・五〇頁。
- 中島彩花「中世弁才天曼荼羅にみる神仏の化現」『女子美術大学研究紀要』三九、二〇〇九、一二八・一三八頁。
- 中島彩花「弁才天信仰と図像の中世的展開」『女子美術大学研究紀要』四〇、二〇一〇、四九・五九頁。
- 中島彩花「天川弁才天曼荼羅における蛇頭人身弁才天像について」『女子美術大学研究紀要』四二、二〇一三、一三二・一三七頁。
- 名波弘彰「南都本『平家物語』経正竹生島詣と日吉社聖女宮の琵琶法師…叡山信仰圏にお

- る宇賀弁財天信仰をめぐって』『文藝言語研究…文藝編』一一、一九八七、五五・九九頁。  
檜崎宗重「江島弁才天像及び江島縁起絵巻に就て」『国華』七二四、国華社、一九五二、二一七・二二三頁。
- 西岡芳文「新出『浅間大菩薩縁起』にみる初期富士修験の様相」『史学』七三(一)、二〇〇四、一・一四頁。
- 西岡芳文「富士山をめぐる中世の信仰」『興風』二二、二〇一〇、一・四二頁。
- 根立研介『日本の美術』三一七、至文堂、一九九二。
- 橋本進吉「安然事績考」『橋本進吉著作集…傳記・典籍研究』、岩波書店、一九七二。
- 服部清道編『藤沢市史資料』二〇、藤沢市教育委員会、一九七六。
- 服部清道『江島縁起』考』『横浜商大論集』一〇(一/二下)、一九七七、一二二・一七五頁。
- 兵藤裕己『琵琶法師…異界』を語る人びと』、岩波書店、二〇〇九。
- 平瀬直樹「中世寺院の身分と集団…金剛峯寺の中下層身分を中心に」『中世寺院史の研究…下』、法藏館、一九八八、一〇八・一三三頁。
- 藤巻和宏「初瀬の龍穴と〈如意宝珠〉…長谷寺縁起の展開・「六山」をめぐる言説群との交差」『国文学研究』二三〇、二〇〇〇、一〇二・一一二頁。
- 船田淳一『神仏と儀礼の中世』、法藏館、二〇一一。
- 古川元也「作品解説六一…辰狐王曼荼羅(模本)」『特別展 天狗推参!』、神奈川県立歴史博物館、二〇一〇、一四五・一四六頁。
- 松井輝照「厳島神社の弁財天信仰の成立とその性格」『県立広島大学人間文化学部紀要』八、二〇一三、一三七・一四八頁。
- 三田全信「伊豆山源延とその浄土教」『佛教学研究紀要』五四、一九七〇、二三・五六頁。
- 三宅克広「中世後期の山伏と東寺…東寺・新熊野神社・備前児島五流をめぐる」『日本中世の政治と社会』、吉川弘文館、二〇〇三、一七二・一八五頁。
- 村山修一『神仏習合の聖地』、法藏館、二〇〇六。
- 藪元晶「箕面の役行者伝承と竜樹菩薩・弁才天」『久里』三四、二〇一四、二七・四七頁。
- 山本ひろ子『変成譜…中世神仏習合の世界』、春秋社、一九九三。
- 山本ひろ子『異神…中世日本の秘教的世界』、平凡社、一九九八。
- 義江彰夫『神仏習合』、岩波書店、一九九六。

## 【参考表】



〔表一〕 諸經典ごとの弁才天像記述

																					大日経系	金光明最勝王経系
『諸説不同記』	(一〇世紀初頭)		○																			
『要尊道場観』	(一〇世紀前半)		○																			○
『石山七集』	(一〇世紀前半)		○																			
『成菩提集』	(一一世紀末)		○																			○
『伝授集』	(一一世紀・一二世紀)		○																			○
『別行』	(一一一七年)		○																			○
『勝語集』	(一一四〇年)		○																			○
『行林抄』	(一一五四年)		○																			○
『四卷』	(一一九四年)		○																			○
『異尊抄』	(一二世紀)		○																			○
『別尊雑記』	(一二世紀後半)		○																			○
『阿娑縛鈔』	(二三世紀半ば)		○																			○
『白宝抄』	(二三世紀後半)		○																			○
『秘鈔口决』	(二三世紀後半)		○																			○
『秘鈔問答』	(二三世紀末)		○																			○
『薄双紙』	(鎌倉時代)		○																			○
『白宝口抄』	(一四世紀前半)		○																			○

作品名	時代	所蔵	素材/技法	法量(cm)	坐像/立像	身体の向き	画中に描かれる神仏・人物
1 弁才天十五童子像	14世紀	京都府上善寺	絹本着色		2	1	大黒天/中臣鎌足/千手観音/毘沙門天/不動明王/男性人物
2 弁才天十五童子像	室町前期	根津美術館	絹本着色	113.5×59.0	1	1	大黒天/蔵王権現/役行者/僧形坐像(理源大師か)
3 弁才天十五童子像	室町	東京都金剛寺	絹本着色	93.3×36.8	1	2	大黒天
4 弁才天十五童子像	14世紀	滋賀県浄信寺	絹本着色	96.3×40.4	2	2	大黒天/毘沙門天
5 弁才天十五童子像	14世紀	大阪府専称寺	絹本着色	100.4×57.5	1	1	冥官形人物/宇賀神か
6 弁才天十五童子像	14世紀	個人	絹本着色	119.3×62.6	2	1	大黒天/子鳥荒神/毘沙門天/荼枳尼天/聖天/吉祥天
7 弁才天十五童子像	14世紀	滋賀県宝蔵寺	絹本着色	80.1×42.3	1	1	大黒天/吉祥天/僧形人物/冥官形人物×2/女神形人物
8 弁才天十五童子像	室町	個人	絹本着色	93.4×39.4	1	1	大黒天
9 弁才天十五童子像	15世紀	東京国立博物館	絹本着色	98.0×39.7	1	1	大黒天/子鳥荒神/愛染明王
10 弁才天十五童子像	室町	奈良県薬師寺	絹本着色	72.9×37.1	1	1	大黒天/男性人物
11 弁才天十五童子像	貞治4年(1365)	奈良県西大寺	板絵着色		9	1	不明
12 弁才天十五童子像	天文12年(1543)	個人	板絵着色	41.8×31.6	1	1	大黒天
13 弁才天十五童子像	室町	奈良県薬師寺	板絵着色	61.7×35.0	1	1	不明
14 弁才天十五童子像	鎌倉末期	香川県金刀比羅宮	絹本着色	129.1×52.4	2	2	春日本地五仏/龍神
15 走大黒天像(部分)	14世紀	個人	絹本着色	71.2×36.6	1	2	大黒天/荼枳尼天
16 八臂弁才天像	室町	個人	絹本着色	98.8×38.2	1	1	春日神鹿/子鳥荒神
17 八臂弁才天像	室町	京都府幽玄齋	絹本着色	98.5×43.8	1	1	
18 八臂弁才天像	14世紀	個人	絹本着色	91.1×36.9	2	2	大黒天
19 八臂弁才天像	室町	滋賀県油日神社	絹本着色	70.5×38.2	1	1	毘沙門天/不動明王
20 熊野垂迹曼荼羅図(部分)	室町	愛媛県明石寺	絹本着色	98.2×37.5	1	1	
21 吉野曼荼羅図(部分)	室町	京都府三室戸寺	絹本着色	98.0×37.5	1	1	
22 日吉山王垂迹曼荼羅図(部分)	鎌倉	滋賀県正源寺	絹本着色		1	1	
23 弁才天十五童子像	室町	奈良県岡寺	絹本着色	94.5×38.4	1	1	大黒天/狐
24 愛染明王像(部分)	17世紀	奈良県松尾寺	絹本着色	109.9×57.6	2	2	愛染明王/十一面観音
25 弁才天十六童子像	15世紀	奈良県松尾寺	絹本着色		3	1	大黒天/毘沙門天
26 弁才天十五童子像	14世紀	個人	絹本着色		2	1	
27 弁才天十五童子像	13世紀か	メトロポリタン美術館	紙本白描	54.6×33.4	2	1	男性人物2人/女性人物
28 八臂弁才天像	江戸	メトロポリタン美術館	楕円形粘土板	10.2×9.0	2	1	
29 弁才天十五童子像	14世紀か	個人	絹本着色		2	2	大黒天
30 弁才天十五童子像	安永2年(1773)	個人	木版彩色		1	1	大黒天/毘沙門天/龍/十二天か
31 弁才天十五童子像	室町	和歌山県正智院	絹本着色	67.5×36.8	3	1	男女人物20人
32 弁才天十五童子像	室町	和歌山県正智院	絹本着色	67.6×37.0	1	2	大黒天/荼枳尼天/聖天/男性人物/女性人物
33 弁才天十五童子像	江戸	和歌山県正智院	絹本着色	101.7×40.5	1	1	
34 弁才天像	不明	不明	不明	75.7×37.2	1	1	荼枳尼天/男性人物など
35 八臂弁才天像	室町か	不明	絹本	100.6×39.6	2	2	大黒天
36 弁才天十五童子像	不明	不明	不明	104.5×44.2	1	1	大黒天/毘沙門天/如来仏/狐/龍?など
37 弁才天十五童子像	鎌倉	不明	絹本着色	84.8×36.9	2	1	大黒天/子鳥荒神/女性人物/摩利支天か/聖徳太子か
38 弁才天十五童子像	室町	和歌山県親王院	絹本着色	104.5×40.7	1	1	大黒天/愛染明王/不動明王/毘沙門天/弘法大師/冥官形人物
39 八臂弁才天像(江島縁起)	室町	神奈川県岩本楼	紙本着色		1	2	
40 八臂弁才天像(江島縁起)	室町	神奈川県岩本楼	紙本着色		1	2	従者3人
41 弁才天十五童子像(江島縁起)	室町	神奈川県岩本楼	紙本着色		1	2	四天王/金剛力士/風神/雷神など
42 八臂弁才天像(江島縁起)	室町	神奈川県岩本楼	紙本着色		1	2	四天王/梵天/帝釈天
43 四臂弁才天像(江島縁起)	室町	神奈川県岩本楼	紙本着色		1	1	女性人物/童子形人物
44 四臂弁才天像(江島縁起)	室町	神奈川県岩本楼	紙本着色		1	2	
45 八臂弁才天像(江島縁起)	室町	神奈川県岩本楼	紙本着色		1	2	
46 弁才天十五童子像	室町	個人	絹本着色	81.0×36.5	1	1	大黒天/毘沙門天/男性人物/女性人物
47 弁才天十五童子像	室町	個人	絹本着色	96.5×38.2	1	1	大黒天/毘沙門天/愛染明王/子鳥荒神
48 弁才天十五童子像	室町	個人	絹本着色	93.5×42.7	1	1	大黒天/龍
49 弁才天十五童子像	室町	京都府東寺	絹本着色	104.3×40.2	1	1	大黒天/毘沙門天/役行者/蔵王権現/男性人物/女性人物
50 弁才天十五童子像	室町	京都府東寺	絹本着色	95.3×39.8	1	1	大黒天/毘沙門天/男性人物/女性人物

〔表二一〕 本稿で確認した鎌倉時代以降の弁才天絵画作例 ※表の見方は後掲。

51	弁才天十五童子像	14世紀	和歌山県持明院	絹本着色	99.4×41.3	2	2	
52	弁才天十五童子像	14世紀	和歌山県西南院	絹本着色	80.5×34.5	1	1	大黒天
53	弁才天十五童子像	室町	和歌山県宝寿院	絹本着色	116.2×58.0	1	1	大黒天/男性人物/女性人物
54	弁才天十五童子像	南北朝-室町	個人	絹本着色	144.0×50.0	1	1	大黒天/毘沙門天/聖天/愛染明王/吉祥天/三宝荒神/男性人物
55	弁才天十五童子像	16世紀	奈良県當麻寺中之坊	絹本着色	95.1×39.9	1	1	千手観音/大黒天
56	日光山権現図(部分)	江戸	栃木県輪王寺	絹本着色	146.0×81.0	1	1	
57	伊須那曼荼羅図(部分)	14世紀	栃木県輪王寺	絹本着色	130.0×74.0	1	1	
58	高野四社明神象(部分)	室町	東京都金剛寺	絹本着色	70.2×30.1	2	2	
59	高野四社明神象(部分)	室町	和歌山県西禪院	絹本着色	84.3×39.8	2	2	
60	弁才天十五童子像	室町	ポストン美術館	不明		1	1	大黒天/龍
61	弁才天十五童子像	16世紀前半	京都府神童寺	絹本着色	94.3×41.7	1	1	大黒天/毘沙門天/男性人物/女性人物
62	荼吉尼天像	16世紀	和歌山県長保寺	絹本着色	96.5×40.3	1	1	大黒天/荼枳尼天/稻荷明神/童子×2/狐頭人身像
63	弁才天十五童子像	不明	古代出雲歴史博物館	絹本着色	93.8×39.3	1	1	大黒天/毘沙門天/役行者/男性人物/女性人物
64	弁才天十五童子像	16-17世紀か	古代出雲歴史博物館	絹本着色	83.3×38.4	2	1	
65	弁才天十五童子像	室町時代	京都府聖護院	絹本着色	75.5×38.5	1	1	新羅明神
66	弁才天及び童子像	14世紀	延暦寺山内寺院	絹本着色	61.0×36.3	1	1	童子×8/童子×1/大黒天/龍/天女形人物/衣冠束帯人物/官吏形人物×2/中国風男性×1/男女人物
67	弁才天十五童子像	応永13年(1406)	サントリー美術館	絹本着色	75.5×38.5	2	1	大黒天/荼枳尼天/稻荷神/神像/官吏形人物×4

〔表二一〕(前頁の続き)

	日輪/月輪	腕の数	L I	L II	L III	L IV	R I	R II	R III	R IV	宇賀神	鳥居	備考
1	2	8	4	10	8	6	1	7	9	5	1	2	備考
2	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	背景の鳥居に蛇が巻き付く。十五童子が作例10に類似。
3	2	8	2	10	6	8	1	7	5	9	1	3	天川弁才天社との関係有り。
4	2	8	10	6	8	2	1	7	9	5	1	3	十五童子が作品06に類似。
5	1	8	2	10	6	8	1	7	5	9	2	2	背景の鳥居に龍が巻き付き宝珠が乗る。
6	2	8	10	6	8	2	1	7	9	5	1	3	十五童子が作例04に類似。
7	2	8	2	10	6	8	1	5	7	9	2	3	
8	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	
9	2	8	3	10	6	8	1	5	7	9	1	3	
10	2	8	3	10	8	6	1	7	9	5	9	3	作例01と同じ粉本か。
11	9	多臂	99	99	99	99	1	99	99	99	9	9	
12	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	十五童子が作例36.48.60.65に類似。
13	9	8	3	99	6	99	1	99	99	99	1	9	
14	2	6	2	10	15	8	5	1	15	9	1	3	十五童子右側が作例29に類似。作例38と同様に冥官形人物が珊瑚を捧ぐ。
15	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	走大黒天の金囊内に弁才天と茶枳尼天。
16	2	8	3	10	6	8	1	5	7	9	1	3	
17	2	8	3	10	8	6	1	5	9	7	1	3	
18	2	8	2	6	8	10	5	7	9	1	1	3	作例34に類似。
19	2	8	4	99	99	8	1	99	7	9	1	3	伝比叡山虚空蔵尾教王坊住持玄盛旧蔵。
20	2	8	99	10	99	8	99	99	99	99	9	3	
21	2	8	2	6	8	99	1	5	9	99	1	3	
22	2	8	3	99	99	99	1	5	7	9	9	2	
23	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	
24	2	8	10	6	8	2	1	7	9	5	1	3	愛染明王像の脇侍として描かれる。
25	2	8	4	7	99	10	1	6	9	99	1	3	伝茶枳尼天曼荼羅。狐に乗る。
26	2	4	2	99	15	15	1	99	15	15	1	3	
27	2	8	3	10	6	8	14	1	14	9	1	3	R IIIは杖か。
28	2	8	10	6	8	2	1	7	99	5	1	3	同様の天河弁才天像有り。
29	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	十五童子右側が作例14に類似。
30	2	8	4	10	6	8	1	7	5	9	9	1	下部に「竹生嶋出現尊像」とある。
31	2	多臂	3	10	99	99	1	7	99	99	9	9	白狐に乗る。
32	2	8	4	10	6	8	1	7	99	9	1	3	上部に妙音弁才天像が描かれる。
33	2	8	6	10	2	8	1	14	14	9	1	3	腕③は卍紋。下部に建築物有り。
34	2	多臂	99	99	99	99	1	99	99	99	1	1	
35	2	8	2	6	8	10	5	7	9	1	1	3	作例18に類似。伝芝琳賢筆。
36	1	8	4	10	6	8	1	7	99	99	1	3	背景に本地仏か。十五童子が作例12.48.60.65に類似。
37	2	8	2	10	6	8	1	5	7	9	1	3	
38	1	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	1	頭上に単弁宝珠有り。作例14と同様に冥官形人物が珊瑚を捧ぐ。
39	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	3	3	
40	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	3	3	
41	2	2	2	15	15	15	1	15	15	15	3	3	天帝釈水火神などが描かれる。龍に乗る。
42	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	3	3	
43	2	4	3	10	15	15	1	7	15	15	3	3	
44	2	4	3	10	15	15	1	7	15	15	3	3	
45	2	8	99	10	3	8	1	7	5	9	3	3	
46	2	8	2	10	6	8	5	99	7	9	9	3	腕3は剣か。
47	2	8	3	10	6	8	1	5	7	9	1	3	
48	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	弁才天の頭上背景に単弁宝珠有り。十五童子が作例12.36.60.65に類似。
49	1	8	2	10	6	8	1	5	7	9	1	3	
50	1	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	十五童子が作例63に類似。

〔表二一〕 作例ごとの持物等一覧表。 ※作品番号は〔表二一〕に対応。

51	2	8	10	6	8	3	1	7	9	5	1	3	
52	2	8	10	6	8	2	1	7	9	5	1	3	白狐と龍に乗る。
53	2	8	3	10	8	6	1	7	9	5	1	3	背景に御簾のようなもの有り。
54	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	三宝荒神に類例無し。仁和寺伝来か。
55	2	8	3	10	6	8	1	5	7	9	1	3	能満院本天河弁才天の絵師琳賢の作か。
56	2	8	2	10	6	8	1	5	7	9	1	3	中世に遡る輪王寺の日光山権現図に弁才天・大黒天は見られず。
57	2	6	10	6	8	15	1	7	9	15	1	3	持物より弁才天と判断。
58	2	8	10	6	8	2	1	7	9	5	9	3	作例59とほぼ同じ像容。
59	2	8	10	6	8	2	1	7	9	5	9	3	作例58とほぼ同じ像容。
60	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	十五童子が作例12.36.48.65に類似。
61	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	9	1	
62	2	8	2	10	6	8	1	7	5	9	1	3	弁才天像の横に交差させた鑰が描かれる。
63	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	3	十五童子が作例50に類似。
64	2	8	10	14	6	8	1	5	7	9	3	3	LⅡは三鈷杵または五鈷杵。
65	2	8	3	10	6	8	1	7	5	9	1	2	背景の鳥居に龍が巻き付き宝珠が乗る。十五童子が作例12.36.48.60に類似。
66	2	8	2	10	6	8	1	5	7	9	1	2	眷属が特徴的。
67	2	8	3	10	6	8	1	5	7	9	1	2	頭上には虎皮と宇賀神。眷属が弁才天を圍繞する。頭上に樓門のようなものがある。

〔表二一〕(前頁の続き)

〔表二〕の凡例。

- ・坐像／立像：1・坐像、2・立像、3・その他、9・不明瞭
- ・身体の向き：1・正面、2・斜め、3・その他、9・不明瞭
- ・日輪月輪：1・有り、2・無し、9・不明瞭
- ・持物：1・剣、2・宝珠(单体)、3・宝珠(三弁)、4・宝珠(不明瞭)、5・鑰／鍵、6・法輪、7・宝棒(宝杵)、8・弓、9・箭／矢、10・矛／槍、11・繯索、12・長杵、13・斧、14・その他、15・無し、99・不明瞭
- ・宇賀神：1・頭上、2・別置、3・無し、9・不明瞭
- ・鳥居：1・頭上、2・別置、3・無し、9・不明瞭

	作品名	時代	所蔵	素材/技法	法量(cm)	坐像/立像	身体の向き	脇侍など
1	八臂弁才天像	鎌倉中期	神奈川県江島神社	木造	59.3	1	1	
2	八臂弁才天像	14世紀	江島岩本楼	木造	73.9	1	1	
3	八臂弁才天像	鎌倉末期	和歌山県観音寺	木造	65.2	1	1	
4	八臂弁才天像	慶長10年(1605)	滋賀県宝厳寺	木造		1	1	
5	八臂弁才天像	天正15年(1587)	奈良県天川神社	木造		1	1	
6	八臂弁才天像	14世紀か	京都府青竜寺	木造	61.3	1	1	
7	弁才天十五童子像	天正6年(1578)	京都府玉臺寺	木造	69.2	1	1	
8	六臂弁才天像	室町	神奈川県浄見寺	銅造	11	1	1	
9	八臂弁才天像	14世紀か	兵庫県鶴林寺	木造	37.5	2	1	
10	二臂弁才天像	鎌倉後期	個人	木造	31.3	1	1	
11	二臂弁才天像	江戸	滋賀県慶光院	木造	60	2	1	
12	八臂弁才天像	江戸か	京都府閑臥庵	木造		1	1	
13	二臂弁才天像	不明	東京都大圓寺	木造		1	1	
14	八臂弁才天像	不明	東京都大圓寺	木造		2	1	
15	弁才天十五童子像	江戸か	東京都大圓寺	木造		1	1	
16	八臂弁才天懸仏	16世紀	奈良国立博物館	銅製懸仏	18.5	1	1	
17	八臂弁才天像	不明	京都府浄瑠璃寺	不明		1	1	
18	八臂弁才天像	江戸か	東京都不忍弁天堂	不明		1	1	
19	八臂弁才天像	不明	ギメ美術館	不明		1	1	
20	弁才天十五童子像	不明	ギメ美術館	不明	48	1	1	大黒天/毘沙門天か
21	弁才天十五童子像	不明	ギメ美術館	不明	63	1	1	
22	二臂弁才天像	不明	ギメ美術館	不明	48	1	1	大黒天/毘沙門天
23	二臂弁才天像	不明	ギメ美術館	不明	42	2	1	
24	八臂弁才天像	不明	埼玉県広業寺	不明		1	1	
25	弁才天十五童子像	江戸か	和歌山県湯屋谷弁才天	不明		1	1	
26	弁才天十五童子像	江戸か	和歌山県祓川弁才天	不明		1	1	
27	弁才天神像	14世紀	神奈川県瀬戸神社	木造	36.3	2	1	
28	弁才天十五童子像	江戸-昭和	神奈川県宝樹院	木造	弁-14.5/厨-67.0	1	1	毘沙門天/宇賀神
29	多臂弁才天像	江戸	神奈川県禪林寺	木造	13.7	1	1	
30	八臂弁才天像	江戸	神奈川県東光禅寺	木造	27.5	1	1	
31	八臂弁才天像	江戸	個人	木造	25.9	1	1	
32	六臂弁才天像	江戸	個人	木造		1	1	
33	八臂弁才天像	江戸	京都府東寺	木造	32.6	1	1	
34	八臂弁才天像	江戸	和歌山県金剛峰寺	木造	33.5	1	1	
35	浮彫弁才天像	江戸	和歌山県金剛峰寺	木造	18	1	1	
36	二臂弁才天像	室町	和歌山県金剛峰寺	木造	13.8	2	1	
37	弁才天十五童子像	室町	和歌山県成慶院	木造	16	1	1	大黒天/毘沙門天
38	八臂弁才天像	江戸前期	奈良県薬師寺	木造	15.6	1	1	
39	弁才天十五童子像	16世紀初頭	奈良県薬師寺	木造	34.2(厨子)	1	1	
40	八臂弁才天湧出像	18世紀	奈良県薬師寺	木造	58.1	9	1	
41	八臂弁才天像	伝鎌倉時代	京都府長建寺	木造		1	1	
42	八臂弁才天板碑	1501年	東京都円明院	石造線刻	38.5	1	1	
43	八臂弁才天像	1564年か	滋賀県千光院	木造	43	1	1	
44	弁才天十五童子像	江戸	滋賀県園城寺	木造	14.2	1	1	
45	磨崖弁才天像	1710年	福島県岩谷観音	石造	81	1	1	
46	二臂弁才天像	1703年	群馬県林昌寺	石造	81	1	1	大黒天/毘沙門天

〔表三-一〕 本稿で確認した鎌倉時代以降の弁才天彫刻作例

	日輪/月輪	腕の数	L I	L II	L III	L IV	R I	R II	R III	R IV	宇賀神	鳥居	備考
1	1	8	2	10	6	8	1	5	7	9	1	3	
2	1	8	2	10	99	8	1	5	9	9	1	1	
3	1	8	99	99	99	99	99	99	99	99	1	1	宇賀神は当初ながら腕は後補。
4	2	8	2	10	6	8	1	7	14	14	1	1	
5	9	8	4	7	10	8	1	6	5	9	1	1	
6	1	8	2	99	6	99	1	99	99	7	1	1	
7	9	8	99	10	99	99	99	5	7	9	1	1	RI-1/LI-4/LIII-6/LIV-8か。
8	9	6	2	99	99	15	99	99	99	15	1	3	宝冠の跡有り。鳥居が存在したか。
9	2	8	9	10	99	99	8	6	5	99	1	1	
10	2	2	2	15	15	15	1	15	15	15	1	3	
11	1	2	2	15	15	15	5	15	15	15	1	1	
12	1	8	99	10	6	8	1	5	7	9	1	1	LIの持物は宝珠か。
13	1	2	99	15	15	15	14	15	15	15	9	3	伝弁才天像。RIの持物は後補か。
14	2	8	2	7	6	8	1	10	5	9	9	1	RIIとLIIの持物が入れ替わった可能性有り。
15	1	8	2	7	6	8	1	10	5	9	9	1	RIIとLIIの持物が入れ替わった可能性有り。
16	2	8	14	99	99	99	14	99	99	99	1	3	八臂ながらRIとLIで琵琶を持つ。
17	9	8	99	10	99	99	1	99	99	99	1	3	LIの持物は宝珠か。
18	2	8	2	99	99	99	1	5	99	99	9	1	LIIIの持物は法輪か。
19	9	8	2	99	6	8	1	99	5	99	9	9	
20	9	不明	2	99	99	99	1	99	99	99	9	9	
21	1	8	2	99	6	8	1	99	99	99	9	1	
22	9	2	99	15	15	15	1	15	15	15	9	9	
23	9	2	2	15	15	15	1	15	15	15	1	1	
24	1	8	2	10	99	8	1	7	5	9	1	1	伝日置黙仙旧蔵。
25	9	8	2	10	6	8	1	5	99	99	1	1	腕④の持物は絵画33と同一か。
26	2	8	4	10	6	99	1	99	99	99	1	3	
27	2	2	2	15	15	15	99	15	15	15	1	3	
28	1	8	2	13	6	8	1	10	5	99	1	1	宇賀神は頭上と前方に2つ配置される。
29	2	多臂	99	99	8	99	99	99	99	99	1	3	LIの持物は宝珠か。
30	1	8	2	7	6	8	99	10	99	9	1	1	
31	2	8	99	10	99	8	1	5	7	9	9	1	
32	2	6	2	99	99	15	99	99	99	15	1	3	
33	9	8	2	10	99	8	99	99	99	99	1	9	LIIIの持物は法輪か。
34	1	8	2	99	6	8	1	10	7	9	1	1	
35	9	多臂	99	99	99	99	99	99	99	99	1	9	厨子入り。裏に空海印有り。
36	2	2	2	15	15	15	1	15	15	15	1	3	
37	9	多臂	2	99	99	99	1	99	99	99	9	9	厨子入り。伝武田信玄枕本尊。
38	1	8	6	10	99	8	1	7	5	9	1	1	LIIIの持物は稲か。
39	1	8	2	7	6	8	1	10	5	9	1	1	
40	1	8	2	10	6	8	1	99	5	9	1	1	
41	2	8	2	10	6	8	1	5	7	9	1	1	『看聞御記』永享8年6月15日条の「妙音天」か。
42	2	8	4	10	6	8	1	7	5	9	9	1	明確に鳥居が確認できる最古の作例か。
43	2	8	2	10	99	8	1	7	5	9	1	3	
44	2	8	99	10	99	99	99	99	99	99	9	1	
45	2	8	4	10	99	99	1	7	5	9	1	1	両脇に十五童子の名前が彫られている。
46	2	2	2	15	15	15	99	15	15	15	9	1	

〔表三二一〕 作例ごとの持物等一覧表。  
※作品番号は〔表三二一〕に対応。



〔表三〕の凡例。

- ・坐像／立像：1・坐像、2・立像、3・その他、9・不明瞭
- ・身体の向き：1・正面、2・斜め、3・その他、9・不明瞭
- ・日輪月輪：1・有り、2・無し、9・不明瞭
- ・持物：1・剣、2・宝珠(单体)、3・宝珠(三弁)、4・宝珠(不明瞭)、5・鑰／鍵、6・法輪、7・宝棒(宝杵)、8・弓、9・箭／矢、10・矛／槍、11・繯索、12・長杵、13・斧、14・その他、15・無し、99・不明瞭
- ・宇賀神：1・頭上、2・別置、3・無し、9・不明瞭
- ・鳥居：1・頭上、2・別置、3・無し、9・不明瞭

〔表四〕 十五童子の種類 ※表記が二通りある場合は斜線で示した。

序列	呼称	垂迹神	本地	部位	別名
一	印鑰童子	三輪	釈迦如来	頂	麝香童子
二	官帯童子	熱田	普賢菩薩	左耳	赤青童子
三	筆硯童子	諏訪	金剛手菩薩	右耳	〔香精／香声〕童子
四	金財童子	春日	薬師如来	左目	召請童子
五	稲粃童子	丹生	文殊菩薩	右目	大神童子
六	斗枘童子	白山	地藏菩薩	鼻	悪女童子
七	飯櫃童子	飛瀧	梅檀香如来	口	〔除悪／除欲〕童子
八	衣裳童子	若一皇子	摩利支天	頸	〔質月／以見月〕童子
九	蚕養童子	西宮夷／住吉	勢至菩薩	胸	慈満童子
一〇	酒泉童子	稻荷	無量寿如来	左乳	〔密迹／垂迹〕童子
一一	愛敬童子	賀茂	観世音菩薩	右乳	施願童子
一二	生命童子	羽黒	弥勒菩薩	臍	〔虚空／靈空〕童子
一三	従者童子	鹿嶋	龍樹菩薩	左腰	施無畏童子
一四	牛馬童子	八幡	薬王菩薩	右腰	随念童子
一五	船車童子	松尾	薬上菩薩	左右足	〔光明／光綱〕童子

E	D	C	B	A	
宝珠	宝珠	鉾	宝珠	宝珠	LⅠ
輪	鉾	法輪	鉾	鉾	LⅡ
法輪	弓	弓	法輪	法輪	LⅢ
弓	法輪	宝珠	弓	弓	LⅣ
印鑰	劍	劍	劍	劍	RⅠ
宝棒	宝棒	宝棒	印鑰	宝棒	RⅡ
箭	箭	箭	宝棒	印鑰	RⅢ
劍	印鑰	印鑰	箭	箭	RⅣ
二	三	七	一〇	一一	該当数

〔表六〕 宇賀弁才天像の持物組合せと該当数 ※執筆者が確認した絵画作品六七例のうち。

⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③	②	①	
宝珠	如意宝珠	如意宝珠	鉾	鉾	鉾	鉾	鉾	如意宝珠	LⅠ
三戟	宝鉾	手鉾	輪	輪宝	輪	輪	輪	無記載	LⅡ
弓		手輪	弓	宝弓	弓	弓	弓	無記載	LⅢ
鎰		手弓	印鎰	宝珠	宝珠	宝珠	珠	無記載	LⅣ
劍	劍	手劍	劍	劍	劍	劍	劍	智劍	RⅠ
宝棒	宝棒	手紅鑲	杖	棒	杖	杖	杖	無記載	RⅡ
箭	／＼	手棒	箭	鑰	箭	箭	箭	無記載	RⅢ
輪	／＼	箭	宝珠	宝箭	印鎰	印鎰	印鎰	記載なし	RⅣ

〔表五〕 宇賀弁才天関係史料に示される持物の配置 ※横番号は四章一節一項に対応。

〔表七〕「江島縁起」諸本の構成比較表

江島縁起事	絵巻・絵	絵巻・詞書	真名本	
なし	二臂	なし	なし	江島創造
六臂	八臂	八臂	八臂	役行者
二臂	六臂	なし	なし	泰澄
八臂	/	/	/	最澄
四臂	八臂	八臂	八臂	空海
六臂	四臂	八臂	八臂	円仁
二臂	二臂	なし	なし	安然
/	八臂	なし	/	良真

【翻刻資料】

〔凡例〕

- 一、本翻刻は、金剛三昧院蔵・高野山大学図書館寄託『十臂弁財天法』  
 (請求番号／普六三金三四) を底本とした。
- 一、原則として常用漢字を用い、虫損・判読不能の文字は□にて示した。
- 一、割注部分は「」を付し、改行部分を斜線にて示した。
- 一、改頁にあたっては、下部に鉤括弧を付し、( ) 内に丁数を示した。
- 一、合略仮名は常用仮名に改めた。

〔翻刻〕

『十臂弁財天 (普六三金三四) 縦一六・八×横一六・〇

長老坊仙弘

十臂辨財天法

護身法後内五古印

ウミツチリチテイ

某福德成就齊々

「(一・ウ)

辨財天十臂次第「付十臂弁財天女経／最秘々々」

壇前普礼 着座普礼

塗香 護身法如常

加持香水「如常」 加持供物「小三古印／呪曰」

唵三婆羅々々吽々々

次小物成多印「左右手ヲ廣地虚空勢ニ／セヨ上持レ之真言」

〆係曳婆婆々

「(二・オ)

次一粒成多印「右施无畏」

〆多米々々吉里々々々々

次一坏飯酒成多坏印「上同」

字之有

次甘露「水輪印施无畏少動之」

皈命

次表白

「(二・ウ)

敬白真言教主大日如来兩

部界會諸尊聖殊本尊

聖者大弁財天宇賀神將王

子三大王子四大眷属并迦

留羅善女龍王十五童子部

類眷属盡空法界一切三宝ノ

境界每驚言ク令佛子希ニ受テ

「(三・オ)

人身一幸ニ遇ニ密教ニ依テ入テ導

師門一流ニ皈ニ密ノ教法ニ當ニ始テ

レ自今日一七ケ日ノ之間修シテ瑜伽ノ

觀一行ヲ祈ル現當悉地ヲ然ハ則チ三

時觀念ノ之間ニハ除ニク四魔ニ障

之怖シ己一印結縁之力一々ノ善願ヲ

令ニ成就円満一給エ乃至法界平

「(三・ウ)

等利益

次神分 次五悔等「如常」

次發願「金一丁」

至心發願 唯願大日 本尊界會

弁才天女 善女龍王 三大王一子

四大眷属并 迦樓羅王 十五童子

頓得經中 諸眷属等 不捨本誓

「(四・オ)

所設供具 哀愍攝受 護持弟子

消除災難 增長福寿 恒受快樂

无边大願 決定成就 及以法界

平等利益

次五大願 普供養三力「金丁」

次大金剛輪 次地結

次方結

次道場觀「定印／口伝弥陀」口傳在之

觀想<sup>セヨ</sup>壇上<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup><sup>ニ</sup><sup>ス</sup>字<sup>一</sup>反<sup>シテ</sup>成<sup>ニ</sup>

七宝ノ宮殿<sup>ト</sup>内<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup><sup>ニ</sup>字<sup>一</sup>變<sup>シテ</sup>

成<sup>ニ</sup>荷葉座<sup>ト</sup>々々上<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup><sup>ニ</sup>字<sup>一</sup>反<sup>□</sup>

成<sup>ニ</sup>宝珠<sup>ト</sup>々々即<sup>チ</sup>舍利放<sup>テ</sup>无量ノ光

明<sup>ラ</sup>遍<sup>ク</sup>照<sup>ス</sup>法界<sup>ヲ</sup>能<sup>ク</sup>息<sup>ニ</sup>一切ノ

災厄<sup>一</sup>光ノ中<sup>ニ</sup>雨<sup>ニ</sup>一切<sup>ヲ</sup>珍寶<sup>ヲ</sup>百味<sup>ヲ</sup>飲

食名<sup>ニ</sup>衣上<sup>服</sup>一切<sup>ヲ</sup>所修<sup>テ</sup>隨<sup>ニ</sup>衆生<sup>ノ</sup>

願<sup>一</sup>樂<sup>一</sup>悉<sup>ク</sup>令<sup>ニ</sup>ム充足<sup>セ</sup>光ノ中<sup>ヨリ</sup>雨<sup>ニ</sup>寶

蓮華<sup>ヲ</sup>蓮ノ中<sup>ヨリ</sup>出<sup>ス</sup>法界<sup>ニ</sup>聲<sup>ヲ</sup>說<sup>ク</sup>

微妙<sup>法</sup>四<sup>弁</sup>八<sup>シテ</sup>音<sup>遍</sup>法<sup>界</sup>一<sup>界</sup>聞<sup>キク</sup>

者ノ悉<sup>ク</sup>發<sup>ス</sup>大<sup>一</sup>心<sup>一</sup>即<sup>チ</sup>海<sup>中</sup>諸<sup>ノ</sup>

山河ノ諸<sup>一</sup>龍<sup>一</sup>等<sup>一</sup>佐<sup>ニ</sup>助<sup>ス</sup>宝珠<sup>ヲ</sup>增<sup>ス</sup>

威光<sup>ヲ</sup>雲<sup>ヲ</sup>發<sup>シテ</sup>天<sup>ヨリ</sup>雨<sup>ニ</sup>善風<sup>一</sup>

雨<sup>一</sup>生<sup>ニ</sup>長<sup>ス</sup>天下<sup>ヲ</sup>万物<sup>ヲ</sup>此<sup>即</sup>海

中龍<sup>一</sup>宮ノ宝珠<sup>与</sup>并<sup>ニ</sup>精進

峯「在口伝」冥會不<sup>一</sup>ニ故<sup>此</sup>ノ宝<sup>一</sup>珠

反<sup>シテ</sup>成<sup>ニ</sup>辯<sup>才</sup>天「伝<sup>ス</sup>神」其<sup>ノ</sup>形<sup>三</sup>頭<sup>蛇</sup>形<sup>ナリ</sup>

身<sup>ニ</sup>着<sup>ニ</sup>天<sup>一</sup>衣<sup>一</sup>頂上<sup>ニ</sup>三<sup>ニ</sup>裸<sup>ラ</sup>如意

宝珠<sup>アリ</sup>自<sup>レ</sup>口<sup>三</sup>裸<sup>吐</sup>ク如意<sup>一</sup>黒

色<sup>ニ</sup>シテ具<sup>ニ</sup>足<sup>セリ</sup>十<sup>ニ</sup>臂<sup>一</sup>左<sup>ノ</sup>第一<sup>ノ</sup>手<sup>ニ</sup>ハ

持<sup>ニ</sup>如意<sup>一</sup>宝珠<sup>一</sup>第二<sup>ニ</sup>伎<sup>一</sup>第三<sup>ニ</sup>ハ

乳<sup>一</sup>粥<sup>一</sup>第四<sup>ニ</sup>ハ宝<sup>一</sup>珠<sup>一</sup>第五<sup>ニ</sup>ハ宝<sup>一</sup>經

右<sup>第一</sup>ノ手<sup>ニ</sup>ハ持<sup>ニ</sup>如意<sup>一</sup>宝珠<sup>一</sup>第

二<sup>ニ</sup>釜<sup>一</sup>第三<sup>ニ</sup>甘露<sup>一</sup>第四<sup>ニ</sup>ハ宝<sup>一</sup>珠

第五<sup>ニ</sup>ハ鑑<sup>足</sup>水火<sup>ノ</sup>二<sup>ニ</sup>天<sup>ヲ</sup>踏<sup>ミ</sup>左

右<sup>ニ</sup>吉祥<sup>一</sup>訶<sup>一</sup>利<sup>一</sup>帝<sup>一</sup>供<sup>ニ</sup>養<sup>ス</sup>天<sup>女</sup>一

三<sup>ニ</sup>王子<sup>一</sup>各<sup>ノ</sup>七<sup>ニ</sup>珍<sup>一</sup>万<sup>一</sup>宝<sup>ヲ</sup>授<sup>ク</sup>衆<sup>生</sup>一

「(四・ウ)

「(五・オ)

「(五・ウ)

「(六・オ)

「(六・ウ)



各ノ蛇頭人形也上ニ有<sup>二</sup>三角之

飯山一左一右ニ有<sup>二</sup>臺ト瓶ト下ニ有<sup>二</sup>

宝珠一又有<sup>二</sup>牛王一无量ノ眷属

前後左右ニ周遍圍繞セリ

次七處加持「如来拳印」

次大虚空蔵 印明

次小金剛輪

次送車輦

次召請「蓮華合掌二大指召小呪」

次四明 次拍掌「如常」

次結界「彈指三度巽へスル」

<sup>ア</sup>アキヤノウセンチラ <sup>ボウチニ</sup>ボウチニ  
**アキヤノウセンチラ** 苦底你

<sup>テイケツハ</sup>テイケツハ <sup>ウンハツタ</sup>ウンハツタ  
帝結婆々々 吽發吒

次虚空納 次火院

次大三昧耶 次闍伽「真言」

**ウ**保路々々水灑 **ウ**

次花座「四葉印ノ口伝」 皈命梵

次振鈴「如常」 次前供養

次埋供 次事供

次讚「四智拍掌」 次孔雀經讚「合常」

曩莫<sup>ソト</sup>摩都冒<sup>ホタヤ</sup>駄耶

曩莫<sup>ソト</sup>摩都冒<sup>ホタヤ</sup>駄曳

曩莫<sup>ホキタヤ</sup>摩都目記多耶

曩莫<sup>ホキタヤ</sup>摩都目記多曳

曩莫<sup>セント</sup>摩都扇多耶

曩莫<sup>セント</sup>摩都扇多曳

曩莫<sup>ビホキ</sup>摩都尾目記多耶

曩莫<sup>ビホキ</sup>摩都尾目記多曳

次普供養「用虚空蔵明ノ求聞持ノ呪三返」 三力

次祈願 次礼佛「合常」

┌(七・才)

┌(七・ウ)

┌(八・才)

┌(八・ウ)

南無摩訶毘盧遮那佛

南無本尊界會字賀神王弁才天〔三返〕

南無十五王子并三王子四大眷屬

南無兩部界會一切諸佛菩薩

次入我々入〔秘法界定印〕

〔九・オ〕

想我心月輪中<sub>ニ</sub>有<sub>リ</sub>字<sub>一</sub>反成<sub>ニ</sub>ル

宝珠<sub>一</sub>々々則舍利<sub>ナリ</sub>放<sub>テ</sub>光明<sub>一</sub>遍<sub>ク</sub>

照<sub>ス</sub>法界<sub>一</sub>我<sub>カ</sub>己<sub>一</sub>躰宝珠<sub>ナリ</sub>光<sub>ノ</sub>中<sub>ニ</sub>雨<sub>シ</sub>珍

宝<sub>一</sub>施<sub>玉</sub>衆生<sub>ニ</sub>宝珠反<sub>シテ</sub>成<sub>ル</sub>字賀神

十臂天女<sub>一</sub>三大王子四大眷屬<sub>并</sub>

迦<sub>一</sub>留<sub>一</sub>羅善<sub>一</sub>女龍<sub>一</sub>王十五童子部

類眷屬我<sub>レ</sub>囿<sub>ニ</sub>繞<sub>シ</sub>本尊<sub>一</sub>本尊我<sub>カ</sub>身

中<sub>ニ</sub>入<sub>テ</sub>我<sub>ヲ</sub>加持<sub>シ</sub>玉<sub>ヲ</sub>亦本尊<sub>ノ</sub>御

身中入<sub>テ</sub>奉<sub>レ</sub>皈<sub>ニ</sub>依本尊<sub>ヲ</sub>故本尊

我一躰<sub>ニ</sub>シテ<sub>テ</sub>万法成就圓滿<sub>ス</sub>

次本尊加持〔五種印明加次次第在〕

先大精進〔宝印外縛二頭立合如二宝形<sub>一</sub>／

二大指入掌／外縛二中二頭宝形〕

アラタンナウマニハサラタラク

宝形<sub>一</sub>二大<sub>二</sub>頭側付之掌中開之<sub>一</sub>

次本尊〔左右手合掌二中指外又二頭<sub>一</sub>／

宝形<sub>一</sub>二大<sub>二</sub>頭側付之掌中開之<sub>一</sub>

〔十・オ〕

キヤ、ナウウンハサラコク

又呪<sub>一</sub>ウカヤ<sub>一</sub>嚕帝薩<sub>一</sub>

可也

次善女龍王印〔左仰心置右拳覆／内<sub>ニ</sub>三廻有<sub>レ</sub>蛇思<sub>ハ</sub>〕

次善女<sub>一</sub>字賀<sub>一</sub>耶<sub>一</sub>〔三返〕

次迦留羅王印 左拳腰<sub>ニ</sub>安右<sub>ヲ</sub>

拳心置大指上三度召〔口云右頭指<sub>ヲ</sub>／形<sub>ヲ</sub>大指〕

〔十・ウ〕

次迦楼羅摩尼惹耶嚕帝曳

醯咽

次塔印「右大開<sup>ハ</sup>／左大開<sup>キ</sup>」二空合立  
次二風召<sup>フ</sup>

次塔印「左右ノ地水火ヲ開<sup>テ</sup>／<sup>ニ</sup>三度召」閉<sup>テ</sup>

次<sup>ハ</sup>開<sup>テ</sup>召<sup>ス</sup>

次<sup>ハ</sup>某所願成就

次<sup>ハ</sup>

次正念誦「<sup>ハ</sup>本尊呪

次字輪觀 法界定印

次<sup>ハ</sup>

次本尊加持 如前

次釋迦鉢印 皈命<sup>ハ</sup>

次寶生印「外縛二中指宝形」

次<sup>ハ</sup>

次宝菩薩「外縛二頭宝形」

次<sup>ハ</sup>

次愛染王印「外五古大呪用之」

次<sup>ハ</sup>摩訶羅我縛日羅瑟尼灑

次<sup>ハ</sup>縛日羅薩拏婆惹吽鏝斛<sup>ハ</sup>

次<sup>ハ</sup>

次弁財天根本印「八葉印／十指ヲ宝珠十ト觀スル」

次<sup>ハ</sup>

次十方法界字賀召請印

次<sup>ハ</sup>左<sup>ラ</sup>安<sup>レ</sup>腰<sup>ニ</sup>右<sup>ヲ</sup>拳<sup>シテ</sup>以<sup>テ</sup>頭指<sup>ヲ</sup>召

次<sup>ハ</sup>唵惹野槃陸曳醯<sup>ハ</sup>

次第一王子玉女神「外五古印」

次<sup>ハ</sup>唵<sup>キヤ</sup>底<sup>キヤ</sup>々々<sup>キヤ</sup>誑<sup>マ</sup>訶<sup>ニ</sup>々々<sup>ハ</sup>摩<sup>ニ</sup>尼<sup>ハ</sup>曳<sup>ハ</sup>

次第二王子愛敬神「半敷蓮／口伝在」

次<sup>ハ</sup>福覆口

次第三王子「大黑天神印右刀印／左<sup>ヲ</sup>拳<sup>シ</sup>右腰<sup>ニ</sup>」

次<sup>ハ</sup>摩訶迦羅耶<sup>ハ</sup>

〔(十二・ウ)〕

〔(十二・オ)〕

〔(十一・ウ)〕

〔(十一・オ)〕

次吉祥天女印「八葉印召之開蓮／合掌」

三摩訶室哩「二合」野曳

次訶利帝「八葉印／口伝外ニ召テ」

三

次水天火天惣印「左拳心置右開テ三／度向テ身ニ召テ」 (十三・オ)

唵摩尼佐黎惹耶唵吽

次轉禍与福印 普印

三

次決定貧轉印「内縛五古印在口傳／右頭指以外ニハラウ」

三

次万願成就印「外五古又大恵刀」

三

次散念誦「佛眼廿一返 大日台 大精進／宝生 宝菩薩 本尊千返」 (十三・ウ)

／三王子 吒天 聖天 百返ツ、／大金剛輪一字

次牛玉獸天根本印言

二手内縛ニ火立合ニ風付ニ天皆

□開立真言曰

三

次後供養 先供養 事供

闕伽 後鈴 讚「如前」

」 (十四・オ)

次普供養 次三力

次礼佛「如常」 次廻向「取香呂」

次廻向方便 次解界

大三戸耶 火院 虚空納

結界四方結 四臂呪 彈指

次撥遣彈指三度「口伝云彈指セス」

三

三アキヤナウセンタラホウチニテイケツハ、  
三ハツタ」 (十四・ウ)

伝拍掌

次三部 三昧耶

次普礼「二丁」 次被甲出堂

結願作法

一七日間奉勤行法結願當レリ此ノ座ニ

「(十五・オ)

然者奉レ始ニ本尊界會佛部蓮

花部諸眷屬等一ヲ早ク成ニ就シ所願一

本曼荼羅ノ位ニ可<sub>下</sub>キ給上者也抑

自ニ開白ノ始一至ニ迄テ結願ノ今ニ定

降臨影向<sub>シ玉フ</sub>「已下」神分

本記云

「(十五・ウ)

此法者非ニ弁財天七經之内ニ又尊形

非ニ常ノ尊ニ經一軌之尊形奇特不思儀ノ

秘尊東寺一家ノ持尊也然ニ天川无

是生身弁才天之靈山三函

双宝前彼所ハ是一<sub>ハ</sub>大日如来所□

經王ノ之靈一<sub>ハ</sub>地依レ之弘法大師七年ノ

久住之處也又入唐以後三年ノ間

間勤行□已高野山建立偏ニ依ニ

此ノ法ニ并<sub>ニ</sub>經尊形者也最初<sub>ニ</sub>役優

婆塞開ニ顯靈場一<sub>ハ</sub>矣後懸<sub>レ</sub>馮連參<sub>タノミ</sub>

詣之輩一人而无<sub>レ</sub>不<sub>三</sub>所願成就者又

行<sub>ル</sub>此法者无<sub>ニ</sub>悉地不<sub>ニ</sub>成就一<sub>ハ</sub>努々穴賢

可秘云々「奥書在之」

「(十六・オ)

真雅 口傳云

傳受ノ時師ノ云此ノ尊行時ハ持佛

堂<sub>ヲ</sub>各別<sub>ニ</sub>シテ而懸<sub>ニ</sub>幡花鬘<sub>一</sub>更<sub>ニ</sub>不

可<sub>ラ</sub>入<sub>ル</sub>人<sub>一</sub>ヲ或<sub>ハ</sub>七日<sub>ニ</sub>百座或<sub>ハ</sub>百日<sub>ニ</sub>

千座可<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>之最上ノ悉地頓得ノ

宝珠也云々

「(十六・ウ)

天文廿一年「壬子」九月一日書之

「(十七・オ)

字アラタンナウマニハサラ飛

字列ミタンナウサンハムハ飛

字可飛ミタンナララン

十二丁

字キヤくナウウンハサラコク

又呪

字ミルロテイキヤラヘイ飛

「(十七・ウ)

(以降二丁白紙)

## 【参考文献】



図一、「胎藏界曼荼羅」(部分) 京都府東寺蔵 九世紀一七八



図二、「浄瑠璃寺吉祥天像厨子」(部分) 東京藝術大学蔵 一三世紀初頭一七九

一七八 石元秦博『両界曼荼羅…東寺蔵…国宝「伝真言院両界曼荼羅」の世界』平凡社、二〇  
 一七九 根立研介『日本の美術』三一七、至文堂、一九九二。





図三、「弁才天立像」奈良県東大寺蔵 奈良時代一八〇



図四、「妙音弁才天像」鶴岡八幡宮蔵 一三世紀半ば一八二

一八〇 根立研介『日本の美術』三一七、至文堂、一九九二。  
一八一 根立研介『日本の美術』三一七、至文堂、一九九二。



図五、「餓鬼草紙」(部分) 東京国立博物館蔵 一二一、一三世紀末一八二



図六、「天狗草紙」(部分) 個人蔵 一三世紀末一八三

一八二 小松茂美編『日本絵巻大成』七、中央公論社、一九七七。  
一八三 小松茂美編『続日本絵巻大成』一九、中央公論社、一九八四。

図七、『七十一番職人歌合』(部分) 一六世紀末一八四



図八、「妙音弁才天像」(部分) 静嘉堂文庫美術館蔵 鎌倉末期・南北朝 一八五



一八四 『新日本古典文学大系』六一、岩波書店、一九九三。  
一八五 『女神たちの日本』 サントリー美術館、一九九四。





図九、「妙音弁才天像」(部分) 奈良岡寺蔵 室町時代二八六



図一〇、『諸尊画像集』(部分) 金沢文庫蔵 鎌倉時代二八七

一八六 根立研介『日本の美術』三二七、至文堂、一九九二。  
一八七 『女神たちの日本』サントリ―美術館、一九九四。



図一、『阿婆縛抄』（部分） 一三世紀半ば—二八八



図二、「弁才天十五童子像」（部分） 個人蔵 鎌倉時代末期—二八九

一八八 『大日本仏教全書』四一、仏書刊行会、一九一四。  
一八九 『特別展 神仏習合』、奈良国立博物館、二〇〇七。



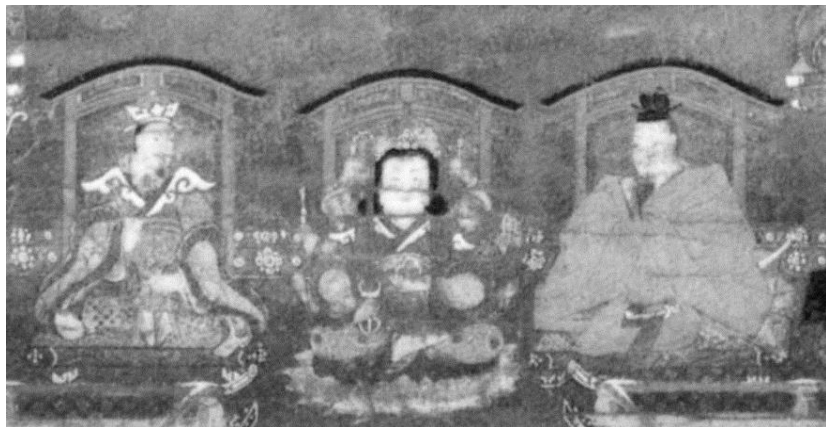


図一四、「弁才天十五童子像」(部分) 和歌山県親王院蔵 室町時代一九一



図一三、「弁才天十五童子像」(部分) 京都府上善寺蔵 一四世紀一九〇

一九〇 執筆者撮影。  
一九一 『第一五回高野山大寶藏展…天部の諸尊』、高野山靈宝館、一九九四。



図一五、「日吉山王垂迹神曼荼羅」(部分) 滋賀県正源寺蔵 南北朝時代(一九二)



図一六、「石造弁才天像板碑」(部分) 東京都円明院蔵 文亀元年(一五〇一) 一九三

一九二 『天台を護る神々…山王曼荼羅の諸相』、大津市歴史博物館、二〇〇六。  
 一九三 『特別陳列…大黒天と弁才天…目録』、滋賀県立琵琶湖文化館、一九九一。



図一七、「妙音弁才天像」(部分) 兵庫県鶴林寺蔵 享徳元年(一四五二) 一九四



図一八、「妙音弁才天像」(部分) 根津美術館蔵 鎌倉時代 一九五

一九四 『鶴林寺太子堂・聖徳太子と御法の花のみほとけ』、兵庫県立歴史博物館、二〇二二。  
一九五 『女神たちの日本』 サントリー美術館、一九九四。





图一九、「九曜等図像」(部分) 京都府東寺觀智院藏一九六



图二〇、「妙音弁才天像」(部分) 兵庫県今瀧寺像 一四世紀一九七

一九六 『大正蔵図像』七、一九三三。  
一九七 『特別展…神仏習合』、奈良国立博物館、二〇〇七。



図二一、「弁才天十五童子像」(部分) 個人蔵 室町時代一九八



図二二、「妙音弁才天像」(部分) 静嘉堂文庫美術館蔵 鎌倉末期・南北朝 九九

一九八 『弁財天…その姿と利益』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。  
一九九 『女神たちの日本』、サントリ―美術館、一九九四。





図二三、「天川弁才天曼荼羅」奈良県能満院蔵 室町時代二〇〇



図二四、「弁才天十五童子像」(赤外線写真／部分) 和歌山県西南院蔵 室町時代二〇一

二〇〇 『祈りの道…吉野・熊野・高野の名宝』、大阪市立美術館、二〇〇四。  
 二〇一 『第一五回高野山大寶蔵展…天部の諸尊』、高野山霊宝館、一九九四。



図二五、「宇賀弁才天坐像」 個人蔵 室町時代二〇二



図二六、「六臂宇賀弁才天像」 神奈川県浄見寺蔵 室町時代二〇三

二〇二 『女神たちの日本』、サントリー美術館、一九九四。  
二〇三 執筆者撮影。



二〇四 執筆者撮影。  
二〇五 『天狗推参!』 神奈川県立歴史博物館、二〇一〇。



図二八、「茶枳尼天曼荼羅」(部分) 大阪市立美術館蔵 一五世紀二〇五



図二七、「三天大黒天像」 東京都大圓寺蔵 室町時代二〇四



図三〇、「茶枳尼天曼荼羅」(部分) 個人蔵 一六世紀二〇七



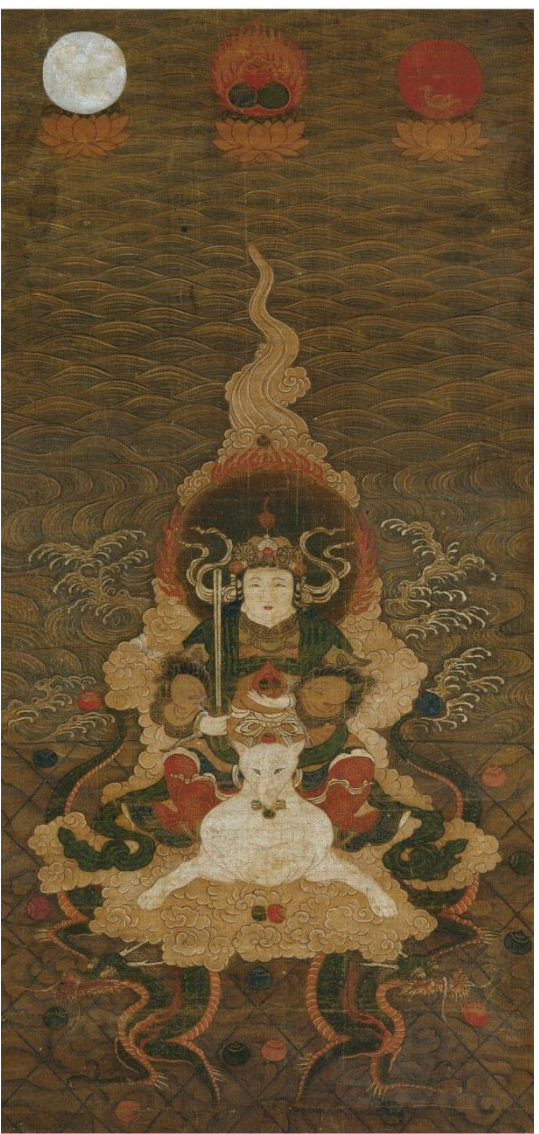
図二九、「天川弁才天曼荼羅」(部分) 奈良県能満院蔵 室町時代二〇六

二〇六 『祈りの道…吉野・熊野・高野の名宝』、大阪市立美術館、二〇〇四。  
 二〇七 『天狗推参!』、神奈川県立歴史博物館、二〇一〇。





図三一、「茶枳尼天曼荼羅」 東京国立博物館蔵 室町時代二〇八



図三二、「茶吉尼天像」 メトロポリタン美術館 南北朝時代二〇九

1107 ©Image:TNM Image Archives

1107 The Metropolitan Museum of Art. (<http://www.metmuseum.org/collecton/the-collection-online/search/54199>)



図三三、「弁才天十五童子像」 東京国立博物館蔵 室町時代三〇



図三四、「弁才天十五童子像」(部分) 個人蔵 室町時代三二

三〇 ©Image:TNM Image Archives  
三一 『弁財天…その姿と利益』 神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。





図三五、「弁才天十五童子像」(部分) 個人蔵 南北朝時代三三



図三六、「弁才天十五童子像」(部分) 個人蔵 室町時代三三

二三三 『福知山市指定文化財図録』：補遺版：文化財が語る福知山の歴史、福知山市教育委員会、二〇一一年。

二三三 『弁財天…その姿と利益』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇七年。

二三四 『弁財天…その姿と利益』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇七。  
二三五 『祈りの道…吉野・熊野・高野の名宝』、大阪市立美術館、二〇〇四。



図三八、「弁才天十五童子像」 根津美術館蔵 室町時代前期二五



図三七、「弁才天十五童子像」(部分) 個人蔵 室町時代三四





図三九、「弁才天十五童子像」 京都府東寺蔵 室町時代二六



図四〇、「吉野曼荼羅」 京都三室戸寺蔵 室町時代二七

二六 『東寺の天部像』、東寺宝物館、一九九四。  
 二七 『聖護院門跡の名宝』、龍谷ミュージアム、二〇一五。



図四一、「天川弁才天曼荼羅」 滋賀県石山寺蔵 一五世紀三八



図四二、琳賢筆「天川弁才天曼荼羅」 奈良県能満院蔵 天文一五年（一五四六） 二九

二三八 『水…神秘のかたち』、サントリー美術館、二〇一五。  
 二二九 『祈りの道…吉野・熊野・高野の名宝』、大阪市立美術館、二〇〇四。