

[オンライン] ISSN2343-5520
[冊子版] ISSN1883-3985

佛教大学大学院紀要

文学研究科篇

第47号

2019年3月
佛教大学大学院
京都

佛教大学大学院紀要

文学研究科篇

第47号

2019年3月

佛教大学大学院

京都

佛教大学大学院紀要 文学研究科篇 第47号

目 次

論 文

- 『楞伽經』と三性説の構造的変化について
——縁起説と依他起性を手がかりとして——……………石 橋 丈 史… 1
- 唯識学派の『金剛般若經』理解……………金 俊 佑… 19
- 《婆沙論》における阿毘達磨論師と分別論師と譬喩師の四聖諦説 ……田 中 裕 成… 33
- 原始仏教の教理項目に現れる kāma と bhava について ……安 藤 淑 子… 49
- 戦争を支えた滋賀の教育
——『近江教育』と教師——……………田 中 哲… 67

研究ノート

- ポオ “The Tell-Tale Heart” の五四前後の漢訳について
——周瘦鵬と沈雁冰の翻訳を中心に——……………白 須 留 美… 85

目 次

論 文

- 知恩院における御忌団体参拝の淵源
——『知恩院史料集』に見る御忌講——……………横 田 友 教… 1
- 泉鏡花の女人救済の原型
——『冠弥左衛門』論——……………諸 岡 哲 也… 19
- 『濤花集』の基礎的研究(二)……………市 橋 三四子… 31
- 梶井基次郎におけるカーニバル文学の芽生え
——絶筆作品「のんきな患者」論——……………北 野 元 生… 47
- 弓削皇子と額田王の贈答歌について
——詠まれている物から——……………武 田 春 子… 63
- 神輿場はなぜ荒れたのか
——柳田國男『祭礼と世間』から考える——……………中 西 仁… 77
- 近世加賀藩における大石寺信仰禁令について……………横 山 雄 玉… 93

資料紹介

- 近衛府下級官人補任稿(2) ——将監——……………西 山 史 朗… 111

翻訳

- 張竹坡「金瓶梅寓意説」訳注稿……………安 部 浩 子… 129

その他

- 翻刻 石清水八幡宮本『八幡宮寺巡拝記』後……………筒 井 大 祐… 145

THE BUKKYO UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL REVIEW 46

CONTENTS

Articles

- Lañkāvatāra Sūtra and Structural Change of Tri-Svabhāva Theory
from the Point of View of Pratītyasamutpāda
and Paratantra Svabhāva ISHIBASHI Takeshi··· 1
- Yogācārin's Understanding
of Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtraKIM Junwoo··· 19
- The Four Noble Truths according to Ābhidharmika
and Vibhajyavādin and Dārṣāntika in the MahāvibhāṣāTANAKA Hironari··· 33
- Kāma and Bhava in the Fixed Groups of Buddhist Terms ANDO Yoshiko··· 49
- Education in Shiga Praefecture which Supported the War :
Teachers and "Ohmi Education" TANAKA Satoru··· 67

Research Note

- Chinese Translation of Edger Allan Poe's "The Tell-Tale Heart" in the May Fourth Era :
A Comparative Study of Translations
by Zhou Shoujuan and Shen Yanbin SHIRASU Rumi··· 85

CONTENTS

Articles

- The Origin of the Organization Visiting Gyoki Ceremony at Chion-in Temple :
Gyoki-ko with Chion-in Historical Collection YOKOTA Tomonori··· 1
- Prototype of Women's Salvation by Izumi Kyoka :
Theory of the "Kanmuri-Yazaemon" MOROOKA Tetsuya··· 19
- A Basic Study of Tōka-shū (2) ICHIHASHI Miyoko··· 31
- Literary Structures of Motojiro Kajii's Last Article "Nonki-na-kanja"
in Comparison with His First Novel, "Remon" KITANO Motoo··· 47
- The Exchange of Poems between Prince Yuge and Princess Nukata :
Focus on the Materials TAKEDA Haruko··· 63
- Why Violence Happened around a Portable Shrine
Considered from Kunio Yanagida's "Sairei to Seken" NAKANISHI Hitoshi··· 77
- Taisekiji Faith Ban at the Kaga Domain
during the Edo Era YOKOYAMA Yugyoku··· 93

Documentation Introduction

- Directory of Lower Division of Konoefu
in the Mid-12th Century NISHIYAMA Shirou··· 111

Translation

- Annotated Translation of Zhang Zhu-po's
"Implied Meanings in Jin Ping Mei" ABE Hiroko··· 129

Miscellaneous

- Reprint of "Hachimanguji-Junpaiki"
in Iwashimizu-Hachimangu Collection, Vol. 2 TSUTSUI Daisuke··· 145

論文

『楞伽經』と三性説の構造的変化について

—— 縁起説と依他起性を手がかりとして ——

石橋 丈史

〔抄録〕

最古の三性説を説く『菩薩地』においては、勝義に実在する vastu を中心とした、唯識思想とは結びつかない実在論的な思想を説いている。しかし、『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』といった論書に至ると、実在論的な思想は影を潜め、唯識無境と結びつき、空性が実在するという説へと展開する。こうした実在論的な思想から唯識三性説へと展開する三性説の思想史に、『楞伽經』がどのように位置づけられるかを考察しようとするのが本稿の目的である。その考察の手がかりにするのが『楞伽經』の縁起説と依他起性の概念である。考察の結果、『楞伽經』の縁起説は龍樹文献群に説かれるものと同一であり、その三性説は龍樹の縁起思想に基づいたものから唯識と結びついたものへと展開していることが分かった。これは、龍樹系の三性説を伝える『楞伽經』が瑜伽行派に影響を及ぼし、実在論的三性説から唯識三性説への展開を促したことを示唆しているだろう。

キーワード：楞伽經、三性説、縁起、龍樹

1. はじめに —— 考察の手順 ——

本稿では、次の2点に絞って考察を進める。①『楞伽經』(LAS)の縁起説と三性説の内容をまとめる。②LASの縁起・三性説を、瑜伽行派そして龍樹文献群⁽¹⁾所説のものと比較する。

①では、その縁起説が「偈頌品」(SAG)から經典本文にかけて⁽²⁾、空・無自性を意味するものから相依性の意味へと展開していることを明らかにする。そして、その三性説は、SAGでは唯識説を前提にしている説(龍樹文献『四讚頌』(CS)との共通偈)を含むのに対し、本文では唯識無境、虚妄分別と結びついた『大乘莊嚴經論』(MSA)や『中辺分別論』(MAV)に類似した説へと発展していることが分かった。これは龍樹系の縁起、三性説から唯識三性説への展開があったことを示唆しているだろう。

②では、LASの縁起説が、アビダルマ的な十二支縁起を意味する瑜伽行派よりも、龍樹文献群所説のものと同じであり、LASの作者が龍樹思想の圏内にいた人物であったことを明らかにする。ただ、瑜伽行派の文献でも、唯識三性説を説くMSAやMAVでは龍樹系の縁起説を含んでおり、實在論的三性説から唯識三性説への展開と、伝統的な十二支縁起から龍樹系の縁起説への変化に対応関係があることが分かった。

以上の考察の結果、当初、實在論的な三性説を説いていた瑜伽行派が、龍樹系の縁起、三性説を取り入れることによって、唯識三性説を形成していったのではないかとの仮説が得られた。この意味で、龍樹系の縁起、三性説を伝えるLASは三性説の構造的変化^③における重要な思想的位置を与えられるべきではないかという結論を得た。

2. LASに説かれる縁起

2-1. SAGに説かれる縁起

「縁起」(pratītyasamutpāda)という語は一例見られるのみであるが(184偈)、同様な用例として、縁によって生じたもの(pratyayasambhava/477偈)、あるいは、諸縁の和合(sāmagrya/47偈, kalāpa/597偈)によって生じたものという表現が見られる。内容としては、いずれも、それら縁生のは空、無自性であり、諸法の不生不滅、不一不異、非有非無を説く内容が大半を占めている。これは、後述するように(本稿4-1, 2)、『中論』(MK)をはじめとした龍樹の縁起説に類似している。相依性(anyonya-apekṣa)の縁起を意味するものは少ない。

nābhūtvā jāyate kiṃcit pratīyair na vinyāsyate /

vandhyāsutākāśapūṣpaṃ yadā paśyati saṃskṛtam /

tadā grāhaś ca grāhyaṃ ca bhrāntiṃ dr̥ṣṭvā nivartate // SAG_24 (II-143/144ab)//

元からなかったものは、如何なるものも、諸縁によって生じず、滅しない。有為を石女の子であり虚空の華であると見るとき、迷乱を理解して、能取と所取は消滅する。

hetupratītyayasāmagryā bālāḥ kalpanti saṃbhavam /

ajānānā nayam idaṃ bhrāntiṃ tribhāvālaye // SAG_47 //

凡夫は、因と縁の和合をもって(諸々の存在の)生起を分別する。この理趣を知らないまま、三有の住処をさまよう。

bhāvā yeṣāṃ hy anutpannāḥ śūnyā vai asvabhāvakāḥ /

teṣāṃ utpadyate bhrāntiḥ pratīyais ca nirudhyate // SAG_69 //

諸々の存在の本質は不生で空であり、無自性であるが、そのような存在に対する迷乱は、諸縁によって生じ、また滅する。

na hy atrotpadyate kiṃcit pratyayair na nirudhyate /
utpadyante nirudhyante pratyayā eva kalpitāḥ // SAG_85 //

ここで、如何なるものも、諸縁によって生じず、滅しない。分別された諸縁こそが、生じ滅するのである。

na cotpadyā na cotpannāḥ pratyayo 'pi na kecana /
saṃvidyante kvacit tena vyavahāraṃ tu kathyate // SAG_89 (II-144) //

いかなる縁も生ずべきものではなく、すでに生じてしまったものでもなく、どこにも存在しない。しかし、それによって世俗の言説が語られる。

kena prasādhitāstīvaṃ pratyayair yasya nāstītā /
utpādavādaturdr̥ṣṭyā nāsty astīti vikalpayet // SAG_195 (III-13) //

如何なる因縁によって、有性が成立し、その無が成立するのか。生起を論ずる邪見によって、無である、有であると分別されるだろう。

yasya notpadyate kiṃcin na kiṃ cittaṃ nirudhyate /
tasyāsti nāsti nopaiti viviktaṃ paśyato jagat // SAG_196 (III-14) //

何ものも生じず、何ものも滅しない。その時、寂靜なる世間を見る人にとっては、有と無は得られない。

anutpannāḥ sarvabhāvā yasmāt pratyayasambhavāḥ /
kāryaṃ hi pratyayāḥ sarve na kāryāj jāyate bhavaḥ // SAG_477 (III-23) //

一切の存在は不生である。それゆえに縁から生じたものである。すべての諸縁は果であるが、果より有は生じない。

2-2. SAGにおける依他起性の意味

SAGにおける縁起が空・無自性の意味であるとするれば、三性説としての依他起性もその意味を前提にしていると考えられる⁽⁴⁾。三性説の起源として知られる『菩薩地』(BBh)「真実義品」では、様々な言説・仮説の所依として vastu の實在、唯事 (vastumātra) が説かれ、その vastu は空による否定を重ねても、否定されずに残るといふ瑜伽行派独自の空性理解がなされている(本稿3-2参照)。

それに対して、SAG では、前節の通り、仮説の所依である諸法は空・無自性、不生不滅であり、それらに対する迷乱、分別されたものも無であると解釈できる。既に指摘した通り⁽⁵⁾、SAG 中の三性説は唯識思想を前提としない内容を含み、それが CS との共通の偈になっている。その意味で、仮説の所依の有を主張する瑜伽行派に対して、龍樹の縁起説の延長としての依他起性理解がなされていた可能性がある⁽⁶⁾。

nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantaram ca vidyate /
samāropāpavādam ca vikalpe no vinaśyati // SAG_305 //

分別されたものは存在しないが、依他起は存在する。分別における増益と損減は無である。

kalpitaṃ yady abhāvaḥ syāt paratantrasvabhāvataḥ /
vinā bhāvena vai bhāvaṃ bhāvaś cābhāvasambhavaḥ // SAG_306 //

分別されたものが無であり、依他起性が有であるならば、実に、存在無くして存在があり、存在は無から生じることになる。

parikalpitaṃ samāśritya paratantraṃ pralabhyate /
nimittanāmasaṃbandhāj jāyate parikapitaṃ // SAG_307 //

遍計所執されたものによって依他起が得られる。遍計所執されたものは因相と名との結合より生じる。

atyantaṃ cāpy aniṣpannaṃ kalpitaṃ na parodbhavam /
tadā prajñāyate suddhaḥ svabhāvaḥ pāramārthikaḥ // SAG_308 //

分別されたものは円成実ではなく、依他起でもない。その時、清浄なる勝義の自性が存在すると知られる。

これら CS との共通の偈は唯識思想とは無関係であるように見え、その点では SNS など初期瑜伽行派文献所説の三性説に類似している⁽⁷⁾。しかし、「分別されたものが無で、依他起が有であるならば、存在無くして存在があり、存在は無から生じることになる」と 306 偈でいうように、（勝義においては）両者の無を説いているように解釈できる。この点で仮説の有を主張する瑜伽行派とは異なる思想を含んでいるだろう。

2-3. 本文中に見られる縁起

本文中では、SAG で説かれた不生不滅の縁起が、より発展的に説かれつつ、相依性としての側面も強調されるようになる。以下に示す用例では、「兔の角」と「牛の角」という、時間

的な前後関係ではない、論理的な関係性が「相互依存 (anyonya-apekṣa)」という語とともに示される。

ye punar mahāmate nāstyastiviniṣṭtam nāsti śaśaśṛṅgaṃ kalpayanti, tair anyonyāpekṣahetutvān nāsti śaśaviśāṇam iti na kalpayitavyam | āparamāṇupravīcayād vastv anupalabdhabhāvān mahāmate āryajñānagocaraviniṣṭtam asti gośṛṅgaṃ iti na kalpayitavyam (LAS. 52. 3-7)

さらにまた、マハーマティよ、無と有とを離れた兎の角が無であると分別する人々は、(無と有は) 相互に依存する 因であるから、兎の角を無であると分別すべきではない。極微に至るまで観察しても、事物は不可得な存在であるから、マハーマティよ、聖なる智の境界を離れた、牛の角が有であると分別すべきではない。

atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat nanu bhagavan vikalpasyāpravṛttilakṣaṇaṃ dṛṣṭvā anumimimahe vikalpāpravṛttyapekṣam tasya nāstitvam | bhagavān āha na hi mahāmate vikalpāpravṛttyapekṣam tasya nāstitvam | tat kasya hetoḥ? vikalpasya tatpravṛtīhetutvāt | tadviśāṇāśrayapravṛtto hi mahāmate vikalpaḥ | yasmād viśāṇāśrayapravṛtto mahāmate vikalpaḥ, tasmād āśrayahetutvād anyānanyavivarjitatvān na hi tadapekṣam nāstitvaṃ śaśaviśāṇasya | yadi punar mahāmate vikalpo 'nyaḥ syāc chaśavi śāṇād a viśāṇahetukaḥ syāt | athānanyaḥ syāt, taddhetukatvād āparamāṇupravīcayānupalabdher viśāṇād ananyatvāt tadabhāvaḥ syāt | tadubhayabhāvābhāvāt kasya kim apekṣya nāstitvaṃ bhavati (LAS. 52. 9-53. 3)

その時、マハーマティ菩薩摩訶薩は、世尊に次のように言った。世尊よ、分別が生起しない相を見て、分別の不生起に依存した、かの(兎の角の)無を我々は推測します。世尊は言った。分別の不生起に依存した、その(兎の角の)無を私は(推測し)ない。それは何故か。分別がその(兎の角の)生起の因であるからであり、分別はその角を所依として生起する。マハーマティよ、分別は、(兎の)角を所依として生起するが故に、所依としての因であるから、異と不異とを離れているから、それ(分別の不生起)に依存した兎の角の無を(私は推測し)ない。さらにまた、マハーマティよ、もしも分別が兎の角と別異であるならば、(分別は)兎角を因としないものになるだろう。不異であるならば、それ(兎角)を因とするから、極微に至るまで観察しても不可得であり、兎角と不異であるからそれ(分別)は無となるだろう。その二者の存在は無であるから、何に依って、何の無があるのだろうか。

この一節の後に、4つの偈頌(435-439偈)が挿入されているが、本節の内容と関係がある

のは、以下の 438 偈のみである。内容としては、龍樹文献群における「相互依存の縁起説」⁽⁸⁾と同様であることは明らかだろう。

dirghahrasvādi sambaddham anyonyataḥ pravartate /

astitvasādhakā nāsti asti nāstitvasādhakam // SAG_438 (II-127) //

長短などは相互に結びついて生起する。有を成立させるのは無であり、無を成立させるのは有である。

2-4. 本文中に見られる依他起性

本文中の三性説は、SAG よりも明確に唯識説と結びついている。すなわち、以下に示す通り、依他起性において分別心の姿が顕現し、遍計所執性が虚妄分別の相であると定義されている。これは MAV や MSA の三性説に近い⁽⁹⁾。

punar aparaṃ mahāmate parikalpitasvabhāvavṛtilakṣaṇaṃ paratantrasvabhāvābhiniveśataḥ pravartate | tad yathā tṛṇakāṣṭhagulmalatāśrayān māyāvidyāpuruṣasaṃyogāt sarvasattvarūpadhāriṇaṃ mayāpuruṣavīgrahaṃ abhiniṣpannaikasattvaśarīraṃ vividhikalpavikalpitaṃ khyāyate tathā khyāyann api mahāmate tadātmako na bhavati evam eva mahāmate paratantrasvabhāve parikalpitasvabhāve vividhikalpacittavicitralakṣaṇaṃ khyāyate | vastuparikalpalakṣaṇābhiniveśavāsanāt parikalpayan mahāmate parikalpitasvabhāvalakṣaṇaṃ bhavati (LAS. 56. 14-57. 7)

さらにまた、マハーマティよ、遍計所執性が起こる姿は、依他起性に対する執着から生じる。例えば、草や材木、林、つる草という所依から、幻と幻術師との結合から、一切の有情という色・形を持ち、幻術としての人間の身体が引き起こされ、様々な分別に分別されて顕現するように、マハーマティよ、顕現してあるものもその自性をもって生じるのではない。このように、マハーマティよ、依他起性において遍計所執性である多種多様な分別心の姿が顕現する⁽¹⁰⁾。事物の分別の姿に執着する習気により、分別しつつ遍計所執性の姿として生じる。

tad yathā mahāmate paratantrasvabhāvāśrayād vicitraparikalpitasvabhāvābhiniveśaḥ pravartate| sa ca tatra na san nāsan na sadasann abhūtaparikalpalakṣaṇatvād atha ca bālair vikalpyate vicitrasvabhāvalakṣaṇābhiniveśena mṛgatṛṣṇikeva mṛgaiḥ (LAS. 118. 1-6)

マハーマティよ、依他起性を所依として種々の遍計所執性の執着が生起するがごとくである。かれは、そこにおいて、有ではなく、無ではなく、有無でもない。虚妄分別の相であるからである。そして、鹿によって陽炎が分別されるように、愚人によって種々の自性の

相に対する執着をもって分別される。

2-5. 小結

以上、LASの縁起・三性説を見てきたが、その縁起説はSAGから經典本文にかけて、空・無自性の縁起から相依性の縁起へと展開している。後述するように、これは龍樹文献群の縁起と同一であり、LASの作者が龍樹思想の圏内にいた人物であったことを意味している。三性説については、SAGでは唯識説を前提としないCSとの共通傷を含んでいるのに対し、本文中ではMSAやMAVと同様な唯識三性説を説いていた。このことから、龍樹思想の圏内で、龍樹の縁起に基づいて説かれていた三性説が、唯識思想と結びついた説へと展開していったと考えられる。

3. 瑜伽行派文献における縁起説と依他起性

3-1. 瑜伽行派文献における縁起説

本節と次節において、瑜伽行派と龍樹文献群各々に説かれる縁起説を見て、LASとの比較検討をしたい。既に勝呂[1982]、原田[2004]などで指摘されている通り、瑜伽行派文献に説かれる縁起説は、いわゆるアピダルマ的な十二支縁起として解釈されており、その点は龍樹文献群における空・無自性を意味するものとは異質である。また、相依性を意味する縁起も説かれていない。同派文献中、最古層に属するYBh「本地分」「有尋有伺等三地」において、縁起は十二支縁起に基いて、ātmaabhāva（個人存在）が過去から現在へ、現在から未来へ生じることと定義される。その際、異熟識が説かれ、後のアーラヤ識縁起を予想させる内容になっている。

samāsatas tribhir ākārāiḥ pratīyasamutpādasya vyavasthānaṃ bhavati | yathā pūrvāntān madhyānte sambhavati | yathā ca madhyāntād aparānte sambhavati | yathā ca madhyānte sambhūto vartate vyavadānāya ca paraiti | katham pūrvāntān madhyānte sambhavati sambhūtaś ca madhyānte vartate | yathāpi haikatyena pūrvamaviduṣāvīdyāgatenāvidyāpratyayaṃ puṇyā -puṇyāniṅjyaṃ kāyavānmanāḥ karma kṛtambhavaty upacitam | tat karmopagaṃ cāsyā vijñānaṃ āmaraṇasamayād anuvṛttaṃ bhavati pratisandhivijñānahetubhūtam | adhyātmabahirdhā tṛṣṇā cāsyā vijñānasya phalābhinirvṛttikāle sahāyabhāvena pratyupasthitā bhavati | sa kālaṃ kṛtvā pūrvāntād vartamane 'dhvanyātmabhāvam abhinirvartayaty anupūrveṇa mātuḥ kuṣṣau hetuvijñānapratyayaṃ pratisandhiphalavijñānaṃ yāvad eva kalalatvādibhir avasthā viśeṣair uttarais tasya | garbhagatasya nāmarūpasya yāvaj jīrṇātvāya | saha

pratisandhibandhāc ca tasya vijñānasya yat tadutpattisaṃvartaniyaṃ karma
taddattaphalaṃ bhavati vipākataḥ | tadvipākavijñānaṃ tad eva nāmarūpaṃ pratiṣṭhāya
vartate | (YBh. 198. 17-199. 7)

（縁起の全体とは何か、といえ）要約すると、三つの様相によって、縁起の区別がある。過去世から現世において生起すること、また現世から来世に生起すること、また現世において生じ、清浄へ赴くことである。如何にして、前世から現世において生じ、現世において生起するのか。前世を知らざる無知なる一類のものによって、善・不善、無動揺の身口意の業がなされ積集される。彼の、この業に従った識は死に至るまで、結生識の原因として生起する。そして、この識が果を生起させるとき、内的・外的の渴愛がともに現前化する。それが死ぬと、前世から現世において、流転した個人存在を次第に生起させ、母の胎内において、胎内に宿る名色が、カララなど後続する特殊な状態にある間、老衰に至るまでの間、因となる識という縁をもった相続した果の識を生起させる。同時に、その識は再生する束縛であるから、その生成を引起す業は、それによって与えられた果を異熟として生じる。その異熟識は、まさにその名色を依処として生じる。

これを受けて、SNS「心意識相品」では、輪廻の主体としてのアーラヤ識（アーダーナ識）縁起を説き、『撰大乘論』（MS）では、縁起にアーラヤ識縁起と十二支縁起の二種があるとして、十二支縁起とアーラヤ識縁起が統合されている⁽¹¹⁾。

blo gros yangs pa 'gro ba drug gi 'khor ba 'di na sems can gang dang gang dag sems can gyi
ris gang dang gang du 'ang sgo nga nas skye ba'i skye gnas sam | yang na mngal nas skye ba
'am | yang na drod gzher las skye ba 'am | yang na rdsus te skye ba'i skye gnas su lus mngon
par 'grub cing 'byung bar 'gyur ba der dang por 'di ltar len pa rnam pa gnyis po rten dang
bcas pa'i dbang po gzugs can len pa dang | mtshan ma dang ming dang rnam par rtog pa la
tha snyad 'dogs pa'i spros pa'i bag chags len pa la rten nas|sa bon thams cad pa'i sems rnam
par smin eing 'jug la rgyas zhing 'phel ba dang yangs par 'gyur ro || (中略) blo gros yangs pa
rnam par zhes pa de ni len pa'i phyir ro || kun gzhi rnam par zhes pa zhes kyang bya ste | 'di
ltar des lus 'di bzung zhing blangs pa'i phyir ro (SNS. 55. 4-23)

広慧よ、この六趣が輪廻するときに、それぞれの有情は有情趣として、または卵生、または胎生、または湿生、または化生として、身体を受けて生じ、最初に二種の執受、すなわち所依処を持った色根を執受すること、相、名、分別において言説の戲論の習気を執受することによって、一切種子心が成熟し、成長し、増大し、廣大となる。（中略）広慧よ、この識をアーダーナ識と呼ぶ。何となれば、これによって、身体が保持され、維持されるからである。また、アーラヤ識ともいう。何となれば、それは安危同一の意味をもってこ

の身体の中にあつて、潜在するからである。

これに対し、MSA や MAV では、そうしたアビダルマ的な十二支縁起とは異質な縁起も説かれている。

pratītyabhāvaprabhave katham janaḥ samakṣavṛttiḥśrayate 'nyakāritam |
tamaḥprakāraḥ katamo 'nyam idr̥śo yato 'vipaśyan sad asan nirikṣate || MSA_VI-4 ||
縁起して生じたものに対し、現見を持った人々は、何故、(それとは) 別に作られたものに執着するのか。(彼らは) 有を見ず、無を見るから、この是の如き迷妄の種は如何なるものか。

これに対する註釈は以下の通りである。

tadā ca loko bhāvānām pratītyasamutpādaṃ pratyakṣam paśyati taṃ taṃ pratyayaṃ
pratītya te te bhāvā bhavanti | tat katham etāṃ dṛṣṭim śrayate 'nyakāritam darśanādikaṃ
na pratītyasamutpannam iti | katamo 'yam idr̥śas tamaḥ prakāro lokasya yad vidyamānam
pratītyasamutpādam avipaśyann avidyamānam ātmānam nirikṣate | śakyam hi nāma
tamasā vidyamānam adraṣṭum syān na tv avidyamānam draṣṭum iti (MSABh. 23. 14-17)
その時、世人は諸法の縁起を直接見て、それぞれの縁に拠ってそれぞれの諸法があると(見る)。彼は、何故この見を他によって作られた見等であり、縁起ではないと執着するのか。存在している縁起を見ずに、存在していない我を見るという、世人のこの種の迷妄は如何なるものか。実に、迷妄によって、存在しているものを見ないことが可能であるが、存在していないものを見ることはないからである。

ここに説かれているのは、縁起して生じたものには自性がなく、空であるにもかかわらず、世人はそれを我として執着するということである。これは十二支縁起というよりも、龍樹系の縁起に近いと判断できる。pratītyabhāva という語は、龍樹文献群においても見られる語である(注6参照)。MAV でも、虚妄分別を縁として生じる流転縁起を説く⁽¹²⁾一方で、同様な縁起が説かれている。

pratītyasamutpādārthaḥ |
punar hetuphalāyāsā'nāropā 'napavādataḥ || MAV_III-18 cd ||
縁起の意味とは、因と果と作用が、(無なるものを有と) 増益することがなく、(有なるものを無と) 損減することがないことである。

世親積はこの偈を十二支縁起と結び付けて解釈しているが⁽¹³⁾、同論書では、三性説についても、同様に増益と損減が生じないことが根本真実であると定義していることから、縁起についてもその意味であったと考えられる。そして、三種の自性を有と無の観点から、常に無である、有ではあっても真実ではないもの、真実としてあって同時に非存在であるものと定義している。ここで、円成実性が真実としてあると同時に非存在であるというのは、三性説が空性思想と結びついていることを意味し、勝義に実在する vastu を説く BBh 等の三性説とは異なるものになっていることが分かる。

3-2. 瑜伽行派文献における依他起性

最古の三性説を説くとされる BBh「真実義品」では、三性という名称は見られないものの、言語表現される事物と、それに対する言語表現(仮説)、言語表現を離れた事物そのものの三者の間で、実質的な三性説が説かれている。注目されるのは、言語表現の対象である事物の先行性とその勝義的実在性である。

katham ca punaḥ su-grhītā śūnyatā bhavati | yataś ca yad yatra na bhavati | tat tena śūnyam iti samanupaśyati | yat punar artāvaśiṣṭam bhavati | tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti | iyam ucyate śūnyatā 'vakraṅtīr yathā-bhūtā aviparītā | tad-yathā rūpādīsaṃjñake yathā-nirdiṣṭe vastuni rūpam ity evam-ādi-prajñapti-vād'ātmako dharmo nāsti | atas tad rūpādī-saṃjñakaṃ vastu prajñapti-vād'ātmanā śūnyam | kiṃ punaḥ tatra rūp'ādī-saṃjñake vastunī avāśiṣṭam | yad uta tad eva rūpam ity evam-ādi-prajñapti-vād'āśrayaḥ | tac cobhayaṃ yathābhūtaṃ prajānāti yad uta vastu-mātraṃ ca vidyamāhaṃ vastu-mātrre ca prajñapti-mātraṃ na cāsadbhūtaṃ samāropayati | na bhūtaṃ apavadate nādhikaṃ karoti na nyūnikaroti notkṣipati na prakṣipati | yathā-bhūtaṃ ca tathatāṃ nir-abhilāpya-svabhāvatāṃ yathābhūtaṃ prajānāti | iyam ucyate su-grhītāśūnyatā samyak-prajñayā su-pratividdheti |(BBh. 47. 16-48. 6)

さらにまた、「正しく理解された空性」とはどのようなものか。そこ(A)にそれ(B)が存在しない時、それ(A)はそれ(B)に対して空であると正しく観察することである。さらにまた、余れるものがあるなら、それが存在すると如実に知ること、これが不顛倒で如実なる空性に入ることである。それは例えば、色等と名づけられる事物には、色である等という仮説の言説を本質とした法は存在しない。そのため、色等と名づけられる事物は、仮説という言語を本質とすることについて空である。また、その色等と名づけられる事物において、余れるものは何か。それは、色といわれるところの仮説の言語の拠り所である。そして、その二つ、事物のみが存在していること、事物のみであることにおいて仮説のみがあることを如実に知る。存在しないものを増益せず、存在するものを損減せず、増せず、

減せず、取せず、捨せず、如実であり不可言説の自性である真実を如実に知る。これが正しい智慧によって正しく了達された「正しく理解された空性」といわれる。

これを受けて、SNS では、同様に勝義に実在する vastu と、それを所依として(存在しない)自性や言説が仮説されることが説かれ、「撰決拮分中菩薩地」における五事説では、「因相」を言語表現のための語の基体、拠り所となった事物であるとしている⁽¹⁴⁾。それに対応するように、SNS と YBh における依他起性は、単に十二支縁起説とのみ定義されていて、未だに唯識説とは結びついていない。

chos rnam kyī gzhan gyi dbang gyi mtshan nyid gang zhe na | chos rnam kyī rten cing
'brel bar 'byung ba nyid de | 'di lta ste 'di yod pas 'di 'byung la | 'di skyes pa'i phyir 'di skye ba
'di lta ste | ma rig pa'i rkyen gyis 'du byed rnam zhes bya ban as | de ltar nasdug bsngal gyi
phung po chen po 'di 'ba' zhiḡ po 'di 'byung bar 'gyur ro zhes bya ba'i bar gang yin pa'o
(SNS. 60. 25-30)

諸法の依他起相とは何か。諸法の縁起性である。つまり「これある故に彼あり、これ生じる故に彼生ず」、「無明の縁に依って行あり、その場合に苦蘊が生じる」というものである⁽¹⁵⁾。

これに対し、縁起説について十二支縁起だけに留まらず、龍樹系の縁起説をも含む MAV や MSA においては、依他起性と円成実性に空性が含まれる形になり、その意味で初期の實在論的三性説から唯識三性説へと構造的変化を遂げている。

abhāvabhāvatā yā ca bhāvābhāvasamānatā |
aśāntaśāntā 'kalpā ca pariniṣpannalakṣaṇam || MSA_XI-41 ||

無と有であること、有と無とが等しいこと、不寂靜と寂靜、そして無分別とが円成実相である。

この偈に対する世親釈は、一切法が遍計所執性として無であること、そして、その遍計所執性の無が有であると説いており⁽¹⁶⁾、以下の MAV において、依他起性中に空性が含まれるのに対応している。

abhūtaparikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate |
śūnyatā vidyate tv atra tsyām api sa vidyate || MAV_I-1 ||

虚妄分別は存在する。そこに二つのものは存在しない。しかし、そこに空性は存在し、そ

の（空性の）中にまた、かれ（虚妄分別）は存在する

また、MAV、MSA においては入無相方便が確立され、円成実性は所取と能取の無であると説かれ⁽¹⁷⁾、外界に一切の事物を認めない唯識説と三性説が結びついた形になっていることが分かる。

saṃbhatya saṃbhāram anantapārām jñānasya puṇyasya ca bodhisatvaḥ |

dharmeṣu cintāsuvinīcitatvāj jalpānvayām arthagatiṃ para iti || MSA_VI-6 ||

菩薩は智慧と福德の無辺の究極の資糧を積み、法に対して思いがよく決断することから、対象の姿形は意言に随順すると了解する。

arthān sa vijñāya ca jalpamātrānsaṃtiṣṭate tannibhacittamātre |

pratyakṣatām eti ca dharmadhātus tasmād viyukti dvayalakṣaṇena || MSA_VI-7 ||

彼は対象が意言に過ぎないことを認識し、それに似て顕現する唯心に住する。そして、法界が現前する。それ故、二相を離れる。

nāstīti cittāt param etya buddhyā cittasya nāstītvam upaiti tasmāt |

dvayasya nāstītvam upetya dhīmān saṃtiṣṭhate 'tadgatidharmadhātau || MSA_VI-8 ||

覚知によって、心を超えたものは存在しないことを了解し、それ故、心も存在しないことを了得する。二が存在しないことを了解して、智者はそのような姿形のない法界に住する。

このように見ると、三性説が実在論から唯識論と結びついていくのと、縁起説が伝統的な十二支縁起説から龍樹系の説を含むようになるのは対応関係にあることが分かる。

4. 龍樹文献群に見られる縁起説について

4-1. MK における縁起説

最後に、龍樹文献群に見られる縁起説を見て、LAS 所説の縁起と比較する。MK では、よく知られているように、八不の縁起が説かれ、縁起が空・無自性を意味し、もし諸法が自性を持つならば、あらゆる因果関係が成り立たないことが示される。これは、同じく諸法の不生、空・無自性を説き、縁によって生じたものは存在しないという SAG の縁起説に近い。その一方、龍樹が「相依性」「相互依存」の縁起を説いていたことを窺わせる偈も MK には存在する⁽¹⁸⁾。

athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate |

apratyayebhyo 'pi kasmāt phalaṃ nābhipravartate || MK_I-14 ||

しかし、それ（結果）は存在していないが、それら諸縁から（結果が）生じる。（それならば）どうして、結果は非縁からも生じないのだろうか。

phalaṃ ca pratyayamayam pratyayāś cāsvayaṃmayāḥ |

phalam asvamayebhyo yat tat pratyayamayam katham || MK_I-15 ||

結果は縁によって成立したものであるが、諸縁は、自身から成立したものではない。結果が自身から成立したものではない（縁）から生じている（ならば）、どうして、それ（結果）は縁から成り立っているのか。

tasman na pratyayamayam nāpratayamayam phalam |

saṃvidyate phalābhāvāt pratyayāpratayāḥ kutaḥ || MK_I-16 ||

それゆえ、結果は縁から成立したものではなく、非縁から成立したものでもない。結果が存在しないのであるから、縁と非縁はどうして存在するのであろうか。

yadindhanam apekṣyāgnir apekṣyāgniṃ yadindhanam |

katarat pūrvaniṣpannam yadapekṣyāgnir indhanam || MK_X-8 ||

もし、薪に依存して火があり、火に依存して薪があるならば、どちらが先に成立して、それに依存した火があり、薪があるのか。

yadindhanam apekṣyāgnir agneḥ siddhasya sādhanam |

evam satindhanam cāpi bhaviṣyati niragnikam || MK_X-9 ||

もし、薪に依存して火があるならば、すでに成立している火が（さらに）成立することになる。そうであるならば、火にならない薪もまた存在することになる。

yo'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati |

yadi yo'pekṣitavyaḥ sa sidhyatām kamapekṣya kaḥ || MK_X-10 ||

それ（A）に依存して（別の）もの（B）が成立しているが、それ（B）に依存して（A）が成立している。もし、依存されるべきものが先に成立しているならば、どちらがどちらに依存して成立しているのだろうか。

yo'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so'siddho'pekṣate katham |

athāpy apekṣate siddhas tv apekṣāsyā na yujyate || MK_X-11 ||

何らかのものに依存して存在は成立するが、まだ成立していない存在は、いかにして依存するのだろうか。

apekṣyendhanam agnir na nānapekṣyāgnir indhanam |

apekṣyendhanam agniṃ na nānapekṣyāgnim indhanam || MK_X-12 ||

薪に依存して火はあるのではなく、薪に依存しないであるのではない。薪は、火に依存してあるのではなく、火に依存しないであるのではない。

4-2. 他の龍樹文献群における縁起説

他の龍樹文献群においては、MKにおける不生不滅の縁起を継承しつつ、そこで萌芽的に説かれていた相互依存の縁起説が、より積極的に説かれている。本稿 2-3. で触れたとおり、LAS本文中に説かれる縁起説と共通する内容になっているのは明らかである。こうした縁起説は、瑜伽行派文献では見ることができない。

gcig med par ni mang po dang / mang po med par gcig mi 'jug /

de phyir rten cing 'brel 'byung ba'i / dngos po mtshan ma med pa yin / Śs_7 /

一なくして多は、多なくして一は意味をなさない。それ故、諸々の存在は依存して生じているのであり、相のないものである。

ma rig 'du byed med mi 'byung / de med 'du byed mi 'byung zing /

phan tshun rgyu phyir de gnyis ni / rang bzin gyis ni ma grub yin / Śs_11 /

無明は行がなければ生起せず、それがなければ行は生起しないから、この両者は相互に根拠になる。それゆえ、自性としては成立していない。

asmin satīdaṃ bhavati dirghe hrasvaṃ yathā sati /

asyotpādād udetīdaṃ dipotpādād udetīdaṃ dipotpādād yathā prabhā // RĀ_I-48 //

これがあるとき、かれがある。例えば、長があるとき短があるように。これが生じるとき、かれが生じる。たとえば、灯火が生じるとき、明るさが生じるように。

hrasve 'sati punar dirghaṃ na bhavaty asvabhāvataḥ /

pradīpasāpy anutpādāt prabhāyā apy asaṃbhavaḥ // RĀ_I-49 //

一方で、また、短がなければ、長は存在しない。自体を欠いているから。また、灯火が生じなければ、明るさもまた生じない。

pitra yady utpādyā 《h》 putro yadi tena caiva putreṇa /
 utpādyā 《h》 《sa》 yadi pitā vada tatrotpādayati kaḥ kaṃ // VV_49 //
 もし、父によって子が生じさせられ、またその同じ子によって、その父が生じさせられる
 のなら、そのとき、いずれがいずれを生じさせるのか言え。

5. 結論

以上、瑜伽行派と龍樹文献群所説の縁起説を見てきたが、LASの縁起説が瑜伽行派よりも龍樹系の縁起に一致することは明白であろう。Lindtner [1992] が指摘するように、龍樹文献群とLASとの間には、CS以外にも共通する偈頌が存在することから、龍樹文献群とLASは、同時代(4-5世紀)に、共通する人物によって作成された可能性がある⁽¹⁹⁾。その時代に、龍樹思想の圏内で、瑜伽行派の实在論的三性説とは異質な説が説かれ、その龍樹系の三性説が瑜伽行派に影響を与え、三性説の構造的変化を促したのではないかと推察することができる。従来、三性説の起源についてはBBh「真実義品」を挙げるのが定説となっているが、CSに説かれる三性説との関係についてはそれ程には言及されてこなかったと思われる⁽²⁰⁾。LASの縁起説と依他起性の概念に注目することで、こうした龍樹系の三性説が瑜伽行派に影響を及ぼし、その結果、MSAやMAVにおける唯識三性説を成立させたといえるのではないだろうか。

[テキスト 略号]

BBh: <i>Bodhisattvabhūmi</i>	Wogihawa Unrai (ed.) <i>Bodhisattvabhūmi: A Statement of Whole Course of the Bodhisattva</i> , Tokyo, 1930
CS: <i>Catuhstavaḥ</i>	津田 [2006]
LAS: <i>Laṅkāvatārasūtra</i>	Nanjo Bunyiu (ed.) <i>Laṅkāvatārasūtra</i> . Kyoto, Otani Univ. pr. 1923
MAV: <i>Madhyāntavibhāga</i>	Nagao Gadjin (ed.) <i>Madhyāntavibhāga-Bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript</i> , Suzuki Research Foundation, 1964
MAVBh	See MAV
MK: <i>Mūlamadhyamakakārikā</i>	叶少勇『中論頌一梵藏漢合校・導読・訳注』中西書局, 2011
MS: <i>Mahāyānasamgraha</i>	P. No. 5549 D. No. 4048, 長尾 [1982]
MSA: <i>Mahāyānasūtrālamkāra</i>	Levi, Sylvain ed., <i>Mahāyānasūtrālamkāra-Exposé de la Doctrine du Grand Vehicle selon le Systeme Yogācāra</i> -. Tome 1; Texte, Paris, 1907
MSABh	See MSA
RĀ: <i>Ratnāvalī</i>	Michael Hahn (ed.) <i>Nagārjuna's Ratnāvalī</i> , Vol.1 The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Bonn, 1982
YṢ: <i>Yuktiṣaṣṭikakārikā</i>	李学竹・叶少勇『六十如理頌——梵藏漢合校・導読・訳注』中西書局, 2014. P. No. 5225, 5265
ŚS: <i>Śūnyatā-saptati</i>	P. No. 5227, 5231, 5268, Lindtner [1982]
SNS: <i>Samdhinirmocanasūtra</i>	P. No. 774, D. No. 106, Lamotte [1935]
YBh: <i>Yogācārabhūmi</i>	Bhattacharya V. (ed.) <i>The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga</i> , Part 1.

『楞伽經』と三性説の構造的変化について (石橋丈史)

- Univ. of Calcutta, 1957
- ViSg: *Viniścayasamgrahāṇī* D. No. 4038, P. No. 5539, 高橋晃一 [2005]
- VP: *Vaidalyaprakaraṇa* Yuichi Kajiyama (ed.), *The Vaidalyaprakaraṇa of Nagārjuna*, Miscellanea Indologica Kiotiensia No. 6-7
- VV: *Vigrahavyāvartanī* E. H. Johnston & Arnold Kunst (ed.), *The Dialectical Method of Nagārjuna Vigrahavyāvartanī*, Translated from the Original sanskrit with Introduction and Notes, 1986.
- Yonezawa Yoshiyasu, *Vigrahavyāvartanī*, Sanskrit Transliteration and Tibetan Translation 『成田山仏教研究所紀要』 32, 2008

〔参考文献〕

- 池田道浩 [1996a] 「三性説の構造的変化 (1)」『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』 29
- [1996b] 「依他起性は実在するか」『駒澤大学仏教学部論集』 27
- 石橋丈史 [2014] 「『楞伽經』の成立時期について：三性説という視点から」『印仏研』 62
- 桂紹隆・五島清隆 [2016] 『龍樹「根本中頌」を読む』 春秋社
- 五島清隆 [2008] 「龍樹の縁起説 (1) —— とくに相互依存の観点から ——」『南都仏教』 92
- [2009] 「龍樹の縁起説 (2) —— とくに十二支縁起との関連から ——」『南都仏教』 93
- [2011a] 「龍樹の縁起説 (3) —— 『中論頌』第26章「十二支の考察について (1) ——」『佛教大学仏教学部論集』 95
- [2011b] 「龍樹の縁起説 (3) —— 『中論頌』第26章「十二支の考察について (2) ——」『佛教大学仏教学部論集』 16
- [2012] 「ナーガールジュナ『十二門論』とその周辺」『シリーズ大乘仏教6 空と中観』 春秋社
- 三枝充恵 [2000] 『縁起の思想』 春秋社
- 勝呂信静 [1982] 「唯識説における縁起の思想」『大崎学報』 135 (『勝呂信静選集一 唯識思想の形成と展開』 山喜房仏書林 2009 所収)
- 高崎直道 [2010] 「楞伽經の祖型」『高崎直道著作集』 第六卷 春秋社
- 高橋晃一 [2005] 『『菩薩地』『真実義品』から「撰決撰分中菩薩地」への思想展開 —— vastu 概念を中心として ——』 山喜房仏書林
- 津田明雅 [2006] 『Catuḥstava とナーガールジュナ：諸著作の真偽性』 京都大学文学研究科
- 長尾雅人 [1982] 『撰大乘論 和訳と註解』 上・下 講談社インド古典叢書
- 中村 元 [1980] 『人類の知的遺産 ナーガールジュナ』 (『龍樹』 講談社学術文庫 2002)
- 原田和宗 [2004] 「『瑜伽師地論』『有尋有伺等三地』の縁起説 (1)：テキストと和訳」『九州龍谷短期大学紀要』 50
- 兵藤一夫 [1990] 「三性説における唯識無境の意義 (1)」『大谷学報』 69-4 (兵藤 [2010] 所収)
- [1991] 「三性説における唯識無境の意義 (2)」『大谷学報』 70-4 (兵藤 [2010] 所収)
- [2010] 『初期唯識思想の研究 —— 唯識無境と三性説 ——』 文栄堂書店
- Lamotte Étienne [1935] *Samdhinirmocanasūtra, L'Explication des Mystères, Texte Tibétain*, Louvain
- Lindtner Christian [1982] *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagārjuna*. Institute for Indisk Filologi
- [1992] *Laṅkāvatārasūtra in Early Madhyamaka Literature*
- Takasaki Jikido [1980] Analysis of the Laṅkāvatāra ; in search of its Original Form, *Indianisme et Bouddhisme, Melanges offerts à Mgr Étienne Lamotte* (和訳は高崎 [2010])

〔注〕

- (1) 「龍樹文献群」という呼称については、五島 [2012] を参照。五島は、龍樹の真作は『中論』のみという立場を取り、空観・縁起観・仏陀観という点から各文献を比較精査し、全てを龍樹一人に帰すことはできないという結論に達している。本稿では、『中論』(MK)、『六十頌如理論』(YŚ)、『廻諍論』(VV)、『空七十論』(ŚS)、『宝行王正論』(RĀ)、『ヴァイダリヤ論』(VP) を参照した。
- (2) LASの成立に関しては、「偈頌品」(SAG)が経典本体に先立って成立したのではないかという仮説が提起されているが(Takasaki [1980]、石橋 [2014])、本稿でもその立場に立つ。
- (3) 池田 [1996a] [1996b]、兵藤 [1990] [1991] によれば、唯識説と結びつく以前の「實在論的三性説」と外界非存在を説く唯識説導入後の「唯識的三性説」とでは、依他起性の内容が質的に異なり、三性説は構造的変化を遂げている。本稿でも、この意味で「構造的変化」という語を用いる。
- (4) 依他起性と縁起が同じ意味であろうと理解する根拠に、YBhにおいて、縁起の意味が説かれる箇所「依他」(paratantra) という語が用いられている点を挙げることができる。prātītyasamutpādarthaḥ katamaḥ | niḥsattvārthaḥ | sattvanityattve itvarapratyupasthāpanārthaḥ | satīvarapratyupasthāne paratantrārthaḥ | sati paratantra nirihārthaḥ (YBh. 203. 1) 縁起の意味は何か。個人主体がないという意味である。個人主体がないゆえ、無常という意味であり、無常ゆえに暫住という意味であり、暫住であるゆえ、依他という意味であり、依他であるゆえ、作用がないという意味である。
- (5) 石橋 [2014] 参照。
- (6) SAGでは、依他起性(paratantra-svabhāva)を「縁より生じた自性」pratyayodbhava- svabhāva (tib. rkyen las skyes pai rang bzin) と言い換えている箇所がある。これは、YŚにおけるprātītya-utpāda、VVにおけるprātītya-bhāvaという表現に近いようにも思われる。両者ともに、縁起を意味する語として用いられている。SAGの依他起性は、こうした龍樹文献群所説の縁起の概念の延長にあるように考えられる。
yena kalpena kalpentī svabhāvaḥ pratyayodbhavaḥ /
bāhyārthadarśanaṃ mithyā nāsty arthaṃ cittam eva tu // SAG. 153//
縁より生じた自性は、分別によって分別する。外界に対象を見ることは虚妄であり、対象は存在しないが、心こそは(存在する)。
- (7) 遍計所執性が因相と名との結合より生じるというSAG. 307偈と同じ内容がSNSにおいても見られる。yon tan 'byung gnas de la mtshan ma dang 'brel ba'i ming la brten nas ni kun brtags pa'i mtshan nyid rab tu shes so (SNS. 63. 11-12) 徳本菩薩よ、このうち因相と結びついた名に基いてこそ遍計所執性を理解する。
- (8) 本稿4-2を参照のこと。
- (9) trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakalakṣaṇaḥ /
ābhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇaṃ//MSA. XI-40 //
三種と三種の顕現を有し、所取・能取の相を有する虚妄分別が依他起相である。
kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca/
arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ//MAV. I-5//
遍計所執、依他起、円成実が示されたのは、(順に)対象であるから、虚妄分別であるから、二が無いからである。
- (10) 蔵訳 (gzhan gyi dbang gi rang bzhin la kun brdags ba'i rang bzhin rnam bar rtog ba'i sems sna tsogs rnam pa) を参照した。
- (11) Ms. I-19
- (12) MAV. I-9, 10
- (13) tatra hetusamāropaḥsamskāradīnām viśamahetukalpanāt | hetvapavādo nirhetukatvakalpanāt | phalāsamāropaḥ sātmakānāmsamskāradīnām avidyādiipratyayapravṛttikalpanāt (MAVBh. 45. 22-46. 2) その中で、因についての増益とは、行などに対して不正な因を考えるからである。因についての

損減は、因が無いと考えるからである。果についての増益とは、行などが、無明を縁として実体を伴って生じると考えることによる。

- (14) brjod pa ni dngos po med pa can yang ma yin te / dngos po de'ang gang zhe na / 'phags pa rnams kyi 'phags pa'i shes pa dang / 'phags pa'i mthong bas brjod du med par mngon par rdzogs par sangs rgyas pa gang yin pa ste / brjod du med pa'i chos nyid de nyid mngon par rdzogs par rtogs par bya ba'i phyir 'dus byas shes ming du btags so (SNS. 39. 19-24)
言語表現は事物を有しないのではない。この事物とは何であるか。聖者たちが聖智と聖見によって不可言説として等覚するもので、その不可言説の法性を等覚させるために事物を有為という名で仮説するのである。
rgyu mtshan gang zhe na / mdor bsdu na / mngon par brjod pa'i thig gi gzhi'i gnas su gyur pa'i dngos po gang yin pa'o (Visg 1. 2. 1) 因相とは言語表現のための語の基体、依り所となった事物 (= *vastu) である。
- (15) 「撰決択分」においても同様に定義されている。gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid gang zhe na / 'di lta ste / rnam par dag par bya ba'i ngo bo nyid gang yin pa'o // (ViSg. 2. 2. 2) 依他起性は何かといえば、諸法の縁起性である。
- (16) pariniṣpannalakṣaṇaṃ punar tathatā sā hy abhāvātā ca sarvadharmāṇāṃ parikalpitānābhāvātā ca tadabhāvātvena bhāvāt (MSABh. 65. 8) また、円成実相は真如である。それは、一切法が遍計所執としては無であることと、無ではないことである。その無としては有であるからである。
- (17) upalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate /
nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate // MAV. I-6 //
了得にもとづいて、無了得が生じる。無了得にもとづいて無了得が生じる。世親釈によれば、唯識の了得にもとづいて、対象の無了得が生じ、対象の無了得にもとづいて唯識の無了得もまた生じる。そうして所取と能取の無相に悟入するのである。
- (18) 中村 [1980]、三枝 [2000] 等により、これまで龍樹が相依性の縁起を説いていたと理解されてきたが、その文献学的根拠は月称の註釈であり、後代の文献に基くものであると疑問も投げかけられている (五島 [2008] [2016])。五島は、MK における相互依存に言及する偈は、諸法の無自性・空を説くための理由に過ぎず、MK はそれを説くのが目的ではないと見ている。すなわち、薪と火に関する偈の場合、両者は相互に依存するのではなく、依存しないのもないというのが結論であり、それぞれに実体はなく、無自性・空であるために、実体同士の関係が成立しないことを述べているにすぎない。MK の段階では、相互に依存している二者は、一方が成立しなければ、他方は成立しないことを述べているにすぎず、縁起の意味は、あくまでも諸法の無自性・空であるということになる。
- (19) 桂・五島 [2016] の中で、五島は龍樹文献群の成立時期を 4 世紀頃と推定すれば、LAS をはじめとする大乘經典の思想を反映していることや、唯識や三性説を予想させる文言がみられることも不思議ではないとしている (p. 322)。
- (20) 津田 [2006] において、CS. III (Acintya-stavaḥ) に説かれる三性説が瑜伽行派文献に説かれる説と比較検討されている。その中で、津田は CS. III の三性説は、二諦説の観点から説かれており、三性説が成立する前の段階と判断し、CS を龍樹文献とみなしている。

(いしばし たけし 文学研究科仏教学専攻博士後期課程満期退学)

(指導教員：松田 和信 教授)

2018 年 9 月 28 日受理

論文

唯識学派の『金剛般若経』理解

金 俊 佑

〔抄 録〕

『中辺分別論』において登場する「無の有」という空性の相は、唯識学派が諸法に「二取の無」という自性の存在を肯定していることを表す。このような自性肯定的な空の理解は無着の『金剛般若経』の註釈である『三百頌般若に対する七十頌』と世親によるその復註である『能斷金剛般若波羅蜜多經論釋』からも確認できることである。本稿は『金剛般若経』の逆説的表現に対する無着と世親との註釈を中心に唯識学派が『般若経』の空をどのように理解したのかを考察する。

『金剛般若経』は逆説的表現を通じて「一切法に自性がない」ことを表す。それを無着と世親は「一切法には無自性という自性がある」と表現する。これは自性がないことを一つの自性として認め、その存在を肯定することである。このように、唯識学派は『般若経』の空を自性肯定的な考え方をもって理解したということが、『金剛般若経』の逆説に対する註釈から確認される。

キーワード：無の有、空、逆説、自性、『金剛般若経』

1. 序論

『中辺分別論』においては空性の相として「二取の無」とともに「無の有」が挙げられる。「無の有」とは「二取の無」という本性が諸法に存在し、それが空性であるということの意味する概念である⁽¹⁾。これは空性をものの有する自性の形で認めている。それゆえに、『中辺分別論』において登場する「無の有」という概念から見れば、唯識学派は空性を自性肯定的に理解していたと言える。そして、このような空の理解は、『金剛般若経』に対する唯識学派の註釈書、『三百頌般若に対する七十頌』（以下、『七十頌』と省略する）、そして、それに対する散文註である『能斷金剛般若波羅蜜多經論釋』（以下、『頌釈』と省略する）からも確認できる⁽²⁾。『七十頌』と『頌釈』においても「無の有」という概念が登場するからである。

『七十頌』と『頌釈』においても「無の有」という概念が登場するということは、すでに、

長尾 [1972]、大竹 [2013] により指摘されている⁽³⁾。そこで、本稿では『七十頌』と『頌釈』に基づいて、唯識学派がどのように『般若経』の空を理解していたのかを考察する。まず、『七十頌』と『頌釈』が註釈している『金剛般若経』がどのように空を説いているのかを解明する。つづいて、『金剛般若経』において説かれている空が『七十頌』と『頌釈』とにおいてどのように註釈されているのかを「無の有」が登場する箇所を中心に分析し、唯識学派は『般若経』の空を自性肯定的に理解していたことを確認する⁽⁴⁾。

2. 『金剛般若経』の逆説と空

『金剛般若経』には空という語が登場しない。しかし、『金剛般若経』においては逆説的表現が反復的に登場する。その逆説とは「A は A ではない。故に A である」と定式化される文句である⁽⁵⁾。これは否定的な表現である「A は A ではない」という前半部と、肯定的な表現である「A である」という後半部と、これら二つをつなげる「故に」という連結詞とから構成される。そして、前半部で否定される A が後半部では肯定される点から逆説的であると言われる（以下、「A は A ではない。故に A である」という逆説的表現を逆説と呼ぶ）。

この『金剛般若経』の逆説は般若経の空を代替していると言われている。しかし、どのような点で空を説いているかに関しては十分に論証されていない。そもそも、『金剛般若経』の逆説をめぐる種々の解釈が存在する⁽⁶⁾。そこで、『金剛般若経』の逆説を前半部と後半部とに分けて考察し、逆説の意味を明らかにする。そして、最終的に『金剛般若経』は逆説を通じて空を説いていることを論証する。

逆説の前半部は「A は A ではない」という否定文である。これは A の自己同一性を否定する。自己同一性とは自性を根拠とする概念である。したがって、自己同一性を有するものは自性を有する。そして、あるものの自己同一性を肯定する判断は「A は A である。A には A の自性があるからである」という形式を取ると言える。逆説の前半部はまさにこのような自己同一性を否定する。これは A にある A の自性を根拠とした自己同一性を否定する判断であるから、「A は A ではない。A には A の自性がないからである」という思考過程を経て導きだされたものであると言える。すなわち、自性の否定により成立する判断である。それゆえに、「A は A ではない」は自性の否定を前提として成立する判断であるから、逆説の前半部は自性の否定を表していると言える。

つづいて、逆説の後半部は「A である」という肯定文である。そして、後半部において「A である」と肯定される A は「A は A ではない」というときの A である。逆説の後半部は前半部の叙述と無関係なものではないからである。それゆえに、後半部の A は逆説の前半部で自己同一性が否定された A、自性が否定された A である。逆説の後半部は自性のない A を肯定している⁽⁷⁾。

逆説の前半部ではAの自性が否定され、後半部ではその同じAが「Aである」と肯定される。BやCが肯定されるのではない。すなわち、自性がないAがAとして肯定される。そうだとすれば、Aという存在の成立において、自性はその原因になるものではない。自性がなくてもAはAであると肯定されるからである。したがって、後半部の肯定対象が前半部において自己同一性が否定されたAであることより、Aは自性を持たずに存在するという、自性により成立するものではないということが導き出される。

このような自性とAの成立との関係は逆説の前半部と後半部を連結する「故に (tena)」という語からより明らかにされる。すなわち、Aの自性を否定する前半部が原因となり、Aの肯定が後半部においてその結果として導き出される。それゆえに、Aは自性がないからこそ成立するものとなる。AをAとして成立させるのは自性ではない。むしろ自性がないとき、AはAとして成立する。このように、逆説の後半部はAという、存在する一切のものは自性がないことにより成立するということを述べている。

以上のように、前半部と後半部とに分けられる『金剛般若経』の逆説は、自性の否定、そして、自性の否定によりものの存在が成立するということを提示している。これは以下のような『金剛般若経』の他の経文からも検証できる。

§ 19. [51, 22-52, 12]

tat kiṃ manyase subhūte yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhitā vemaṃ trisāhasramahāsāhasram lokadhātuṃ sapta-ratna-paripūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo 'rhadbhayaḥ samyaksambuddhebhyo dānaṃ dadyāt, api nu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ bahu puṇya-skandhaṃ prasunuyāt? subhūtir āha : bahu bhagavan, bahu sugata. bhagavān āha : evam etat subhūte evam etat, bahu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād. tat kasya hetoḥ? puṇya-skandhaḥ puṇya-skandha itī subhūte a-skandhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyate puṇya-skandha itī. sacet subhūte puṇya-skandho 'bhaviṣyat, na tathāgato 'bhāṣiṣyat puṇya-skandhaḥ puṇya-skandha itī || 19 ||

「須菩提よ、どう思うのか。善男子にせよ、善女子にせよ、この三千大千世界を七種の宝石で満たして、正しいさとりを得た尊敬されるべき諸如来に布施をするならば、善男子にせよ、善女子にせよ、その者は、それによって、功德の集積が功德の集積が多くなるであろうか。」須菩提は言った。「多いです。世尊よ。多いです。善逝よ。」世尊は言った。「そのとおりである。須菩提よ。そのとおりである。善男子にせよ、善女子にせよ、その者は、それにより、功德の集積が多くなるであろう。なぜであるか。功德の集積、功德の集積というが、須菩提よ、それは〔功德の〕集積ではないと如来は説き、それゆえに、功德の集積と言われるからである。もし、須菩提よ、功德の集積であれば、如来は功德の集積、功

徳の集積と説かなかったであろう。」

§ 30a. [59, 7-60, 2]

yaś ca khalu punaḥ subhūte kulaputro vā kuladuhitā vā yāvanti trisāhasra-mahāsāhasre lokadhātau pṛthivī-rajāmsi tāvatāṃ lokadhātūnām evaṃrūpaṃ maṣiṃ kuryāt yāvad evam asaṃkhyeyena vīryeṇa tad yathāpi nāma paramāṇu-saṃcayaḥ, tat kiṃ manyase subhūte api nu bahuḥ sa paramāṇu-saṃcayo bhavet? subhūtir āha - evam etad bhagavan, evam etat sugata, bahuḥ sa paramāṇu-saṃcayo bhavet. tat kasya hetoḥ? saced bhagavan bahuḥ paramāṇu-saṃcayo 'bhaviṣyat, na bhagavan avakṣyat paramāṇu-saṃcaya iti. tat kasya hetoḥ? yo 'sau bhagavan paramāṇu-saṃcayas tathāgatena bhāṣitaḥ, a-saṃcayaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyate paramāṇu-saṃcaya iti |

さらにまた、須菩提よ、善男子、あるいは、善女子が三千大千世界にある地の塵の数のほどの世界を、数えきれない努力により、例えば極微の集合のように、粉にしたとしよう。須菩提よ、どう思うのか。その極微の集合は多いであろうか。須菩提は言った。「そのとおりである。世尊よ。そのとおりである。善逝よ。その極微の集合は多いであろう。なぜであるか。もし、世尊よ、多い極微の集合であれば、世尊は極微の集合と説かなかったであろう。なぜであるか。世尊よ、如来が説いた極微の集合、それは〔極微の〕集合ではないと如来は説いたからである。それゆえに、極微の集合と言われるのである。」

以上の引用文においては、逆説とともにそれに反対する場合を仮定した文句が登場し、逆説の意味をより明確にしている。すなわち、「A は A ではない。故に A である」という逆説が「A であれば、世尊は A であると説かなかったであろう」という反対の形式で記述されている。

上記の引用文では A に該当するものが功德の集積、あるいは、極微の集合として登場する。そして、功德の集積、あるいは、極微の集合が多いと述べた後、それらがそのように多い功德の集積、あるいは、極微の集合であればと仮定する。これは「A が A であれば」として、A の自己同一性を仮定している意味のものである。そして、自己同一性は自性を前提として成立する概念である。それゆえに、「A であれば」という前半部は自性を肯定する。前半部で登場している A とは「自性を有する A」である。

前半部においては A の自性が肯定されたが、後半部である「世尊は A であると説かなかったであろう」においては、まさにその同じ A が否定される。すなわち、自性がある A が A として否定される。そうであれば、自性により A が成立するのではないことがわかる。「自性を有する A」が否定の対象になっているからである。このことは、前半部と後半部とが条件文の形式で繋がっていることから読み取れる。前半部の条件が充足されるとき、後半部のこと

が結論として導き出されるが、前半部の条件とは A が自性を有するということであり、後半部の結論とは A の否定である。それゆえに、自性があるとき、A は否定されるから、自性は A を成立させるものではない。

以上のように、上記の引用文は自性を肯定するとき、ものの存在は成立しないことを述べる。これは一切法には自性がないことを表す。それゆえに、『金剛般若経』の逆説が自性の否定し、自性の無によりものの存在は成立することを説いていることが、このことより、検証されると言える。『金剛般若経』の逆説は無自性のことを説いている。

『金剛般若経』は、このように、逆説を通じて自性のないことを説く。これは存在するものは自性の無により存在するというあり方で存在するという意味でもある。すなわち、逆説によって顯れる諸法は自性を持たないもの、自性がないから存在するものである。このようなあり方の法は「非 A 非非 A」とも表現される。次のようである。

§ 21b [53, 14-54, 1]

evam ukta āyusmān subhūtir bhagavantam etad avocat: asti bhagavan kecit sattvā bhaviṣyanty anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyām pañca-śatyām saddharma-vīpralope vartamāne ya imān evamrūpān dharmān śrutvā-abhiśraddhāsyanti? bhagavān āha: na te subhūte sattvā na-a-sattvāḥ tat kasya hetoḥ? sattvāḥ sattvā iti subhūte sarve te subhūte a-sattvās tathāgatena bhāṣitāḥ tenocyante sattvā iti || 21 ||

このように言われて、長老須菩提は世尊に次のように言った：世尊よ、将来、のちの時節、のちの時代に、正法が滅びた後五百世に、このような法を聞いて信じるようになる衆生がいらっしゃいますか。世尊は言った：須菩提よ、彼らは衆生ではなく、衆生でないのでもない。それはなぜであるか。衆生、衆生と言われるが、須菩提よ、彼らは衆生ではないと如来によって説かれた。それゆえに、衆生であると言われる。

ここでは、衆生を A とする逆説と「衆生は衆生ではなく衆生でないのでもない」という「非 A 非非 A」のジレンマ的表現とが登場する。そして、そのうち、逆説がジレンマ的表現の理由となる形で両者はつながっている。したがって、A が非 A であり、非非 A であるというジレンマ的表現は逆説が意味する自性の無が適用された A のあり方を示す文句である⁽⁸⁾。そして、「非 A 非非 A」の「非 A」と「非非 A」とは、各々、逆説の前半部と後半部とに対応すると言える。逆説の前半部は A に対する否定であり、逆説の後半部は A に対する肯定であるからである。それゆえに、「非 A 非非 A」とは、A は自性がなく、自性のなしに存在するものであることを表現する文句であると言える。

以上のように、『金剛般若経』の逆説は自性の無と自性の無によりものは成立するということを説いている。この逆説の意味からみれば、存在するものは自性がないことにより存在する

無自性のものである。したがって、『金剛般若経』の逆説はものがどのように存在するかに対して論じる存在論的言明である。さらに、『金剛般若経』の逆説が言っている存在論とは、自性の無を以って存在を説明する存在論である。したがって、『金剛般若経』の逆説は無自性を説いており、無自性とは空にほかならないから、『金剛般若経』は空という用語の代わりに逆説を用いて無自性、空を説いていると言えよう。このことより、『金剛般若経』の逆説が、すなわち、空の記述であることが明らかになる。

3. 『金剛般若経』の逆説と「無の有」

『七十頌』は『金剛般若経』において逆説の形で現れている空を「無の有」を用いて註釈する⁽⁹⁾。「無の有」という語は、『七十頌』の k11 と、k15 に対する『頌釈』の註釈とにおいて登場する⁽¹⁰⁾。これらは逆説により顯れる空なる存在のあり方、「非 A 非非 A」を註釈の対象とする。

『七十頌』の k11 は『金剛般若経』の第六節に対する註釈である。『金剛般若経』の第六節は菩薩には八種の想がないことを主題とする⁽¹¹⁾。八種の想とは我想 (ātmasaṃjñā)、衆生想 (sattvasaṃjñā)、命者想 (jīvasaṃjñā)、個我想 (pudgalasaṃjñā)、法想 (dharmasaṃjñā)、非法想 (adharmasaṃjñā)、想 (saṃjñā)、非想 (asaṃjñā) である。

このうち、法想と非法想とは法に対して法であるとする想と法ではないとする想である。そして、これら二つは菩薩により否定されるものである。それゆえに、菩薩は法を非法であり非非法であると見ていることになる。このような見方は A が「非 A 非非 A」というあり方で存在するとする逆説の内容と一致する。したがって、法想と非法想との無は逆説により現れるもののあり方を根拠していると言える。『頌釈』はこれを「無」と「無の有」を用いて註釈する。次のようである。

『七十頌』 [59, 1-2]

sarvābhāvād abhāvasya sadbhāvaṃ nābhilāpyataḥ /

abhilāpaprāyogāc ca dharmasaṃjñā caturvidhā // (11)

一切は無であるから、無は有であるから、言説できないから、
言説の因であるから、法想は四種である。(11)

『頌釈』 [T25. 876b2-b10]

法想四者、頌曰：

皆無故非有　　有故不可説、

是言説因故 法想有四種。(11)

法想四者、一法想二無法想三想四無想。此謂能取所取諸法皆無故、法想不生、即無法想。彼之非有法無自性空性有故、非無法想。即彼非有有非有性、非言所詮故非是想、是言説因故非是無想。由想力故、雖非言顯、而以言説故。

法想の四とは、頌に曰く。

すべては無であるから、有ではないことが有であるから、
不可説と言説の因であるから、法想には四種類がある。(11)

法想の四とは、第一は法想であり、第二は無法想であり、第三は想であり、第四は無想である。これは能取・所取の諸法が皆無だから、〔菩薩にとって〕法想は生じない。即ち、「法想」はない。それ（能取・所取の諸法）の非有、法無自性、空性は有であるから、「無法想」ではない。即ち、その非有は非有性を有する。言語で言われないものであるから、「想」はない。これは言説の因になるから、「無想」ではない。想の力によって、言語で現れないけれども、言語で説くからである⁽¹²⁾。

法であるという想がない理由を『七十頌』は「無であるから」と註釈し、『頌釈』はこの無を「所取・能取の諸法の無」と説明する。所取・能取は自性を保持して実体的に存在すると分別されるものである。したがって、二取が存在しないということは自性が存在しないということである。『頌釈』は、このように、菩薩に法想がないこと、法に対する否定を自性の無に基づいて註釈する。それゆえに、『七十頌』によれば、法が非法であることは法には自性がないということである。

つづいて、法ではないという想がない理由を『七十頌』は「有ではないことが有であるから」、すなわち、「無の有」と註釈する。『頌釈』はこれを「二取の無、法無自性、空性の有」と説明する。すなわち、法には自性がないこと、空であることがあるから、法は法でないものもない。『頌釈』は、このように、菩薩に非法想がないこと、法に対する肯定を無自性、空性の有に基づいて註釈する。したがって、『七十頌』によれば、法が非非法であることは法には無自性、空性があるということである。

以上のように、『七十頌』の k11 は法が非法であることを自性の無として、法が非非法であることを無自性、あるいは、空性の有として註釈する。法を基準として見れば、自性があるときに法は否定され、無自性、空性があるときには法は肯定される。したがって、自性は否定されるものであるが、自性に対応する無自性、空性は肯定されるものである。すなわち、自性は否定されるものの、自性がないということ、無自性、空性は自性のような抽象的な実在として

肯定されるのである。

無自性、空性という抽象的実在は『七十頌』の k15 に対する『頌釈』の註釈においても登場する。次のようである。

『七十頌』 [61, 1-2]

nairmāṇikena no buddho dharmo nāpi ca deśitaḥ /
deśitas tu dvayāgrāhyo 'vācyo 'vākpathalakṣaṇāt // (15)

化身は真仏ではない。また、〔化身によって〕法が説かれたのではない。

〔法が〕説かれたとしても、〔それは〕二つによって捉えられない。また、言説されない。無言辞の特徴を有するものだからである。

『頌釈』 [T25. 876c27-877a3]

頌曰：

説法非二取、 所説離言詮。(15cd)

如是二種謂法性非法性。非耳能聽非言能説。是故應知非法非非法。此據真如道理而説。彼非是法謂是法無為其性故。復非非法由彼無自性體是有故。

頌に曰く。

説法は二として捉えられない。所説は言詮を離れている。(15cd)

このような二種、謂く、法であることと法ではないこととは耳で聞くことができなく、言語で説くことができない。それゆえに、「非法、非非法」というこれは真如の道理に依拠して説かれたものであると知るべきである。それは法ではない。謂く、この法は無をその自性とするからである。また、それは法でないのではない。その無自性という本性は有だからである⁽¹³⁾。

『七十頌』の k15 は『金剛般若経』の第七節に対する註釈である。『金剛般若経』の第七節は如来の悟った法、説示した法は法でもなく法でないのでもないことを述べている⁽¹⁴⁾。このことが k15 において、「二として捉えられない」(=法であると、或は、法でないという二つとして捉えられない)と記述されており、『頌釈』はこのような法の非法非非法であることを、k11 と同様に、「無」と「無の有」を用いて註釈する。

まず、法が非法であることを『頌釈』は法が無を自性とするからと註釈する。「無」を自性

とするということは自性の無を自性とすることである⁽¹⁵⁾。それゆえに、法が非法であることは法に自性がないからである。このように『頌釈』は法の非法であることを自性の無をもって説明する。しかし、これを法は無自性を自性とする表現する。これは法に無自性という抽象的実在が自性として存在すると、自性の存在を認めることである。

つづいて、法が非法であることを『頌釈』は法には無自性という本性があるからと註釈する。この場合においても、無自性は法が有する本性として登場する。これは無自性ということが法に自性、本性として存在するということであって、「無の有」を説いているのであると言える。

このように、『七十頌』のk15に対する『頌釈』の註釈は法が非法非法であることを法が有する無自性という自性、本性をもって註釈する。k11においては、無自性、空性が一つの抽象的実在として存在することが説かれたとしたら、k15においてはその無自性という抽象的実在が法のなかで、自性、本性として存在することが説かれていると言える。したがって、非法非法に対する以上の註釈からみれば、『七十頌』は自性肯定的考え方を持っていると言える。無自性、空性といえども、それを法の自性、本性として認めているからである。

『金剛般若経』において、法が非法非法であることは逆説を通じて現れる法のあり方、法に自性がなく、自性がないから法であるということであった。『七十頌』も、それと同様に、自性を否定し、法は自性なしに存在すると説いている。しかし、それを無自性という自性、本性をもって説明する。すなわち、『金剛般若経』が一切法は自性がないと表現することを『七十頌』では一切法は無自性を自性とする表現する。これは自性がないことを一つの自性として認め、その存在を肯定する考え方なしには成立しないことである。このような自性肯定的考え方、無自性が自性の形態で存在するということが、まさに『七十頌』において「無の有」という語で現れている。

4. 結論

「AはAではない。故にAである」という『金剛般若経』の逆説は、存在するものには自性がないという前半部と、自性がないからものは存在するという後半部から構成されている。これは存在するものに自性がないことを表す文句として、空を説いていると言える。

逆説が有するこのような意味は『七十頌』の註釈においても維持される。『七十頌』は「AはAではない」こと、すなわち、法が法ではないことを二取の無、自性の無として註釈するからであり、「故にAである」こと、法が法でないのでもないことを無自性、空性の有として註釈するからである(k11)。また、その無自性、空性は諸法の自性、本性として存在するものである。それゆえに、諸法には自性がないという点で、法は法ではない。そして、諸法には無自性という自性があるという点で、法は法でないのでもないと法の非法非法である理由を

註釈するからである（k15）。

このように、『七十頌』と『頌釈』は『金剛般若経』の逆説を一切法には自性がないということの意味する文句として解釈している。しかし、『七十頌』と『頌釈』は、「一切法に自性がない」ということを「一切法には無自性という自性がする」と表現する。これは一切法に、無自性という自性を認めることである。このような自性肯定的な考え方は、『中辺分別論』と同様に、「無の有」という語、無自性という本性が存在することを意味する語を通じて現れる。したがって、唯識学派は自性肯定的な考え方をもちて般若経の空を理解したということが、『金剛般若経』の逆説に対する註釈から確認することができる。

〔注〕

(1) 「無の有」の意味については拙稿〔2018〕を参照。

(2) 『七十頌』と『頌釈』の著者が誰であるかに関してはまだ確定されていない。

まず、『七十頌』は中国の伝承では弥勒の五部として挙げられるが、チベットの伝承では弥勒の五部として挙げられない。また、弥勒、無着、世親のうち、誰が『七十頌』を著し、誰が『頌釈』を著したのかについても諸説が存在する。これは弥勒が歴史的に実存した人物であるかという問題とも関係するから、『七十頌』と『頌釈』との著者を確定することには多くの困難がある（『七十頌』と『頌釈』とが有する著者の問題に関する諸伝承の相違と現代研究者たちの見解に対しては大竹〔2009: pp. 18, 11-24, 12; 2013: pp. 55, 1-68, 21〕を参照。大竹〔2009: pp. 24, 13-25, 13; 2013: pp. 59, 1-65, 21〕は弥勒が実存人物であるという立場で弥勒が説いたものを無着が『七十頌』の形に文字化したと、すなわち、『七十頌』の著者は弥勒であると見ている。）。

ただ、長尾〔1972〕によれば、『七十頌』と『頌釈』は唯識学派に属する文献である。長尾〔1972: pp. 559, 14-569, 12〕は『七十頌』と『頌釈』とにおいて「唯識性」（k20）や「阿頼耶識」（k76）に対する散文註」という唯識学派の述語が登場していることと、唯識学派の仏身観と、『中辺分別論』において登場する「虚妄分別」と「無の有」との概念が『七十頌』と『頌釈』においても窺われることを指摘している。

また、文献間の関係からみれば、『七十頌』と『頌釈』とは『中辺分別頌』と『中辺分別論』、『大乘莊嚴経頌』と『大乘莊嚴経論』と同一な性格の文献であると言える。大竹〔2013〕が指摘したとおり、『七十頌』は『中辺分別頌』・『大乘莊嚴経頌』と、『頌釈』は『中辺分別論』・『大乘莊嚴経論』と、用語や思想の共通点を見せているからである。大竹〔2013: pp. 59, 1-65, 4〕は、共通点を見せていると用語や思想として「無の有」、「虚妄分別」、「界増長」、「法界における諸仏の非一非異」、「心所法としての見」提示する。

以上の先行研究に基づけば、『七十頌』と『頌釈』とは『中辺分別論』と同一な過程で著述された唯識学派の文献であると推定される。ちなみに、本稿で資料として使用するサンスクリット本の『七十頌』においては『七十頌』の著者を無着としており、義浄の『頌釈』においては『七十頌』の著者は無着、『頌釈』の著者は世親としている。

(3) 長尾〔1972: pp. 566, 18-569, 2〕、大竹〔2013: pp. 61, 15-63, 7〕。両方、『七十頌』と『頌釈』においても、『中辺分別論』と同様に、「無の有」が登場していることを指摘している。しかし、「無の有」という概念が『金剛般若経』の空の教説をどのように註釈しているのかに関しては詳細に論じていない。

(4) 『七十頌』には G. Tucci によるサンスクリット校訂本とチベット訳、義浄の漢訳が存在する。この『七十頌』は実際に七十七の偈頌から構成されている。しかし、当文献のサンスクリット本においては題名が *trīṣatikāyāḥ prajñāpāramitāyāḥ kārikāsaptatiḥ* となっている。また、『頌釈』には義浄の漢

訳と菩提流支との二種の漢訳のみが存在し、どちらも『七十頌』の全偈頌を載せている。本稿では、『七十頌』は G. Tucci によるサンスクリット校訂本を、『頌釈』は義浄の漢訳を使用する。そして、『金剛般若経』は E. Conze によるサンスクリット校訂本を使用する。

- (5) 逆説の A としては衆生 (§ 17f; § 21b) や凡夫 (§ 25)、あるいは、仏法 (§ 8) や般若波羅蜜 (§ 13a) 等の様々なものが挙げられている。さらに、§ 17d においては一切法を A とする逆説が述べられている。したがって、『金剛般若経』の逆説は一切法に適用されるものであると言えよう。
- (6) 『金剛般若経』の逆説に関する種々の解釈のうち、代表的なものを挙げれば次のようである。
- ① 鈴木説：鈴木 [1968: pp. 381-388] によれば、『金剛般若経』の逆説とは、「A は A だというのは、A は A でない、故に、A は A である」と定式化されるものとして、肯定が否定であり否定が肯定であるというふうに矛盾と矛盾するもの間の相即、解消を語っているものである。このような意味の『金剛般若経』の逆説を鈴木 [1968: p. 387] は「即非の論理」と名づけ、これが般若経思想の根幹をなす論理であり、禅の論理であるといっている。
- ② 谷口説：谷口 [1991] は『金剛般若経』の逆説を「A1 は A2 ではない。故に A3 と呼ばれる」と定式化する。そして、逆説において登場する三つの A は、A と表記されているが、実はそれぞれ異なるものであると言っている。すなわち、A1 は「仏の極に属するもの」であり、A2 は「凡夫に近い者の側に属するもの」である。そして、A3 は「その両者とともに表す言葉、名前」である。それゆえに、まず、「A は A ではない」というのは矛盾ではない。最初の A と二番目の A とは異なるものだからである。
- そして、「A は A ではない」という逆説の前半部が、それに反する後半部、「A と呼ばれる」と、逆接の接続詞ではない、「故に」という順接の接続詞で連結されていることから、『金剛般若経』の逆説は「客観的事実を述べた文ではなく、実践的な勧誘を説いた教えである」と解釈する。つまり、「故に」という接続詞は「決して客観的な論理を示しているのではなく、仏の側に立場を置いて、仏が説法を弟子たちのために続けなければいけない必然性を示したもの」である。したがって、逆説は仏が A1 と A2 とをともに表す A3 を用いて A2 にある弟子たちを A1 の仏の境地に導く目的で説かれたものであると、『金剛般若経』の逆説を実践論的に解釈する。末木 [1994: p. 51; p. 53] は谷口説に賛同し、同様に「『金剛般若経』の逆説」、「即非の論理」を実践論的な意味のものとして解釈する。
- ③ 立川説：立川 [1993] は『金剛般若経』の「A は非 A である。ゆえに A である」という逆説的表現において、「非」と訳されているサンスクリットの否定詞、「a-」には「非存在」の意味もあり、この場合、否定詞は「非」ではなく「非存在」を意味すると理解すべきであると言っている。それゆえに、逆説の前半部は「A は非 A である」ではなく「A は非存在である」という意味のものである。そして、「ものが存在しないからこそ、言葉があり、活動が有り得るとというのが、『金剛般若経』や『中論』の立場である」から、逆説は「A は非存在である。ゆえに言葉によって A と表現される」という意味のものであると、『金剛般若経』の逆説を解釈する。
- (7) 逆説は、あくまでも A の自性を否定することであって、A 自体をも否定しているのではない。したがって、否定と肯定との対象が、それぞれ、自性のある A と自性のない A と異なるから、『金剛般若経』の逆説は矛盾を含んでいるのではない。
- (8) もう一つのジレンマ的表現が『金剛般若経』 § 10c の後半部においても登場する。しかし、これに対応する文句が漢訳とチベット訳とは省略されているから、引用しない。
- (9) 長尾 [1972: pp. 567, 19-568, 11] は『金剛般若経』の逆説と唯識学派の「無・無の有」とが構造的に一致することを指摘する。即ち、両方否定から肯定へという形式を取っている。このことより、「無・無の有」が逆説を解釈する最適の釈語であると言っている。しかし、構造的な一致性を指摘することにとどまり、「無・無の有」を通じる註釈の具体的な様相に対しては考察していない。
- (10) 長尾 [1972: p. 567, 9-11] は『七十頌』の k46 には abhāvakāyabhāva、「無なる身体の有」という語が窺われるから、k11 のみならず k46 においても「無の有」は登場していると述べている。しかし、「無の有」の「無」は無自性や空性という抽象的実在を意味する。反面、k46 の abhāvakāyabhāva、

「無なる身の有」は「無自性の身体の有」、自性のない身体が存在するという意味である。それゆえに、k46の abhāvakāyabhāva が無自性という抽象的実在の有を意味する「無の有」のことであると、は言いがたいと考えられる。

『七十頌』 [76, 11-12]

[guṇamahā] tmyatāś cāpi mahākāyaḥ sa eva hi /
abhāvakāyabhāvāc ca akāyo 'sau nirucyate // (46)

功德が大きいから、それは巨大は身体である。

また、無なる身が有であるから、「身ではない」と言われるのである。(46)

『頌釈』 [T25. 881a27-b1]

云「非有身是有 説彼作非身」。如來說為非身。由此名為具身。大身者、斯何所陳？以非有為身故、名彼為非身。即真如性故、由其無身故、是故名此為具身大身。

「非有なる身は有である。彼は非身であると言う」と言う。如来は非身であると説かれる。これによって、具身・大身であると名づけられる。これは何を述べているのか。非有を身とするから、彼は非身である。即ち、真如性であるから、その無という身であるから、それゆえに、具身・大身であると名づけるのである。

(11) § 6 [31, 10-32, 2]

jñātās te subhūte tathāgatena buddha-jñānena, dṛṣṭās te subhūte tathāgatena buddha-cakṣuṣā, buddhās te subhūte tathāgatena. sarve te subhūte 'aprameyam asaṃkhyeyaṃ puṇyaskandhaṃ prasaviṣyanti pratigrahiṣyanti. tat kasya hetoḥ? na hi subhūte teṣāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ ātma-saṃjñā pravartate na sattva-saṃjñā na jīva-saṃjñā na pudgala-saṃjñā pravartate. na-apī teṣāṃ subhūte bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ dharma-saṃjñā pravartate, evaṃ na-adharma-saṃjñā. na-apī teṣāṃ subhūte saṃjñā na-asamjñā pravartate. tat kasya hetoḥ? sacet subhūte teṣāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ dharma-saṃjñā pravarteta, sa eva teṣāṃ ātma-grāho bhavet, sattva-grāho jīva-grāhaḥ pudgala-grāho bhavet. saced a-dharma-saṃjñā pravarteta, sa eva teṣāṃ ātma-grāho bhavet, sattva-grāho jīva-grāhaḥ pudgala-grāha iti | tat kasya hetoḥ? na khalu punaḥ subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharma udgrahitavyo na-adharmaḥ.

スプーティよ、彼らは如来の仏知によって知られる。スプーティよ、彼らは如来の仏眼によって見られる。スプーティよ、彼らは如来によって理解される。スプーティよ、彼らすべては量られなく、数えられない功德を積み、自分のものにするであろう。それはなぜか。スプーティよ、この偉大な菩薩たちには、我想、衆生想、命者想、個我想が存在しないからである。スプーティよ、また、この偉大な菩薩たちには、法想、非法想、想、非想が存在しないからである。それはなぜであるか。スプーティよ、もし、この偉大な菩薩たちに法想が存在するならば、彼らには我執があるであろう。衆生執、命者執、個我執があるであろう。もし、非法想が存在するならば、彼らには、我執があるであろう。衆生執、命者執、個我執があるであろう。それはなぜであるか。スプーティよ、偉大な菩薩は法に執着してもいけないし、非法に執着してもいけないからである。

(12) 菩提流支の訳 (T25. 783c8-c15) は次のようである。

一切空無物 實有不可説、

依言辭而説 是法相四種。(11)

何者是四種。一者法相；二者非法相；三者相；四者非相。此義云何。有可取、能取一切法無故、言無法相。以無物故、彼法無我、空實有故。言亦非無法相。彼空無物、而此不可説有無、故言無相。依言辭而説故。言亦非無相。何以故。以於無言處依言相説。

一切は空であり、ものが存在しないことは実有である。
言説されなく、言葉により言説される。これが法相の四種である。(11)

何が四種であるか。第一は法相であり、第二は非法相であり、第三は相であり、第四は非相である。取る、また、取られる一切法は無であるから、法相はないと言う。もの（取る、また、取られる一切法）が存在しないから、その法の無我、空は実有であるから、法相がないのでもないと言う。それは空であり、存在しない。しかし、これは有とも無とも言えない。それゆえに、相がないと言う。言葉によって言説するから、また、相がないのでもないと言う。なぜであるか。言説がないところで、言葉により相を説くからである。

(13) 菩提流支の訳 (T25. 784b28-c3) は次のようである。

「説法不二取、無説離言相」者、聽者不取法不取非法故。説者亦不二説法非法故。何以故。彼法非法非非法。依何義説。依真如義説。非法者、一切法無體相故。非非法者、彼真如無我相實有故。「説法は二つとして捉えられない。言説されない。言葉の相を離れている」とは、聞くものは法であると捉えない。法ではないと捉えない。説くものも法である、非法であると二つで説かない。なぜであるか。それは法でなく法でないのでもないからである。如何なる意味に基づいて説くのか。真如の意味に基づいて説くのである。法ではない。一切法は体性がないからである。法でないのでもない。その真如、無我の相は実在するからである。

(14) § 7 [Cz 32, 6-33, 2]

punar aparāṃ bhagavān āyusmantāṃ subhūtim etad avocāt : tat kiṃ manyase subhūte, asti sa kaścīd dharmo yas tathāgatena-anuttarā samyaksambodhir ity abhisambuddhaḥ, kaścīd vā dharmas tathāgatena deśitāḥ? evam ukta āyusmān subhūtir bhagavantam etad avocāt : yathā-ahaṃ bhagavan bhagavato bhāṣitasya-artham ājānāmi, na-asti sa kaścīd dharmo yas tathāgatena-anuttarā samyak-sambodhir ity abhisambuddhaḥ, na-asti dharmo yas tathāgatena deśitāḥ. tat kasya hetoḥ? yo 'sau tathāgatena dharmo 'bhisambuddho deśito vā, agrāhyaḥ so 'nabhilapyāḥ, na sa dharmo na-adharmaḥ. tat kasya hetoḥ? asaṃskṛta-prabhāvitā hy ārya-pudgalāḥ || 7 ||

さらにまた、世尊は長老スプーティにこのように語った。スプーティよ、あなたはそれをどう考えるか。如来が無上正等覚として覚った如何なる法が存在するのであるか。或は、如来によって説示された如何なる法が存在するのか。このように言われたとき、長老スプーティは世尊にこのように語った。世尊よ、私が世尊の説いた意味を理解したところでは、如来が無上正等覚として覚った如何なる法、如来によって説示された如何なる法は存在しない。それはなぜであるか。如来の覚った法や説示した法は取ることができず、言説することもできないからである。それは法でもなく、法でないでもない。それはなぜであるか。聖者たちは無為によって特徴付けられるからである。

(15) 無を自性とするときの無とは自性の無である。『七十頌』k44 に対する世親の註釈では、法の非法であることが法には自体の相がないことであり、法に自体の相がないことは法に非有の相があることであると述べられているからである。次のようである。

『頌釈』 [T25. 881a13-a18]

「由法是佛法、皆非有為相」者、此顯以無為體。此何所陳。由一切法以真如為自性、此乃但是佛所覺悟、是故一切法名為佛法。由此色等不能持其自體相故、所有彼諸色聲等法皆不是法。由不是法、是故此成其法即是畢竟能持非有之相。

「それゆえに、法は仏法である。皆非有を相とする」とは、これは無を本性とするということを顯す。これは何を述べているのであるか。一切法は真如を自性とするから、これは、すなわち、ブツダが悟った所である。それゆえに、一切法は仏法であると名づけられるのである。この色等は自体の相を持たないからである。その諸々の色声等の法は皆法ではない。法ではないから、それゆえに、これはその法が必ず非有の相を持つということを成立させる。

〔略号〕

- 『金剛般若経』： *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, ed. by E. Conze, Serie Orientale Roma 13, Roma : IsMEO, 1957. Revised Second Edition in 1974.
『七十頌』： *Minor Buddhist Texts Part I*, ed. by Giuseppe Tucci, Serie Orientale Roma 9, IsMEO, Roma, 1956, pp. 53-92.
『頌釈』：『能断金剛般若波羅蜜多經論釋』（No. 1513 無著造頌 義淨譯 世親釋） in Vol. 25

〔参考文献〕

- 大竹 晋 [2009] 『能断金剛般若波羅蜜多經論釈他』、新国訳大蔵経 14、大蔵出版。
——— [2013] 『元魏漢訳ヴァスバンドウ釈経論群の研究』、大蔵出版。
金 俊佑 [2018] 「「無の有」について」、『佛教大学仏教学会紀要』、23号、pp. 65-83。
小峰彌彦・勝崎裕彦・渡辺章悟 編 [2015] 『般若経大全』、春秋社。
末木文美士 [1994] 「〈即非の論理〉再考」、『禅文化研究所紀要』 20、pp. 43-69。
鈴木大拙 [1981] 『鈴木大拙全集』 第5巻、岩波書店。
立川武蔵 [1993] 「『金剛般若経』に見られる「即非の論理」批判」、『印度学仏教学研究』 41-2、pp. 176-179。
谷口富士夫 [1991] 「『金剛般若経』における言語と対象」、『仏教学』 30、pp. 29-46。
長尾雅人 [1972] 「金剛般若経に対する無着の釈偈」、『東方學論集：東方學會創立二十五周年記念』、東方学会、pp. 551-572。
——— [1973] 「金剛般若経」、『大乘仏典 1 般若部経典』、中央公論社、pp. 5-303。
藤丸智雄・鈴木健太 [2007] 『般若経典を読む』、角川学芸出版。
渡辺章悟 [2001] 「スコイエン・コレクションの『金剛般若経』」、『印度学仏教学研究』 50-1、pp. 94-102。
——— [2009a] 『金剛般若経の研究』、山喜房佛書林。
——— [2009b] 『金剛般若経の梵語資料集成』、山喜房佛書林。

（きむ じゅんう 文学研究科仏教学専攻博士後期課程）
（指導教員：松田 和信 教授）
2018年10月1日受理

論文

《婆沙論》における阿毘達磨論師と分別論師と 譬喩師の四聖諦説

田中裕成

〔抄録〕

四聖諦の自性を巡って阿毘達磨論師と分別論師と譬喩師は異なる見解を示す。そこで本研究ではアビダルマの四諦説の基礎的研究として、それぞれの論師の主張が何に基づいて述べられているのか分析を行った。その結果、三論師の基づいた根拠が明らかとなった。阿毘達磨論師は《品類論》というアビダルマ論書の記述に基づいて四聖諦のそれぞれの自性を定義する。分別論師は阿毘達磨論師の説を受け入れつつも「四諦経」に基づいて改めて定義を行う。また、この「四諦経」に関しては金剛寺一切経所蔵の中阿含と対応した。譬喩師は有部の無表色批判に用いた「大分別六処法門 [AKUp 4007]」に基づいて四聖諦説も定義していることが明らかとなった。

キーワード：譬喩師、分別論師、経部、大分別六処法門、金剛寺一切経

1. はじめに

説一切有部の修行体型では様々な観察対象を想定するが、最終的には四聖諦の観察によって煩惱を断ずる。さて、この四聖諦には二つの側面がある。一つは観察の際に慧の形象として現れる四聖諦の有様、いわゆる四諦十六行相である⁽¹⁾。もう一つは観察の際に慧の所縁として捉えられる四聖諦の自性である。このうち、四聖諦の自性に関しては「苦諦は道諦を除いた結果としての五取蘊、集諦は原因としての五取蘊、滅諦は折滅、道諦は有学法無学法」⁽²⁾といったものが広く親しまれている。しかし、論書においては当該の規定とは異なる規定もよく見られる。そのような際には、《婆沙論》に登場する阿毘達磨論師と譬喩師と分別論師の四聖諦の自性についての見解が比較対象としてよく挙げられる。例えば、福原 [1972] は『四諦論』の分析に際して当該箇所を示し、本庄 [1987] は『サウンダラナンダ』の経部的要素を示す時に当該箇所を比較対象として示した⁽³⁾。また最近の研究としては、木村 [2016, p. 89 註 275] が四聖諦中の苦諦理解を述べる際に注記して紹介する。しかし、諸氏の研究においては譬喩師や分

別論師が有部と異なる主張をした理由については分析はされていない⁽⁴⁾。

さて、《婆沙論》において四聖諦説は、『発智論』の十門納息中の第一門、四十二章中の第十七「四諦」の註釈箇所、三巻にもわたって詳細な議論が収録される。その最初の議論は四聖諦の自性に関する議論である。その自性論の冒頭部に阿毘達磨論師と譬喩師と分別論師と三師の説が登場する。議論はその後も続くのであるが、本稿では四聖諦の自性を巡る三師の解釈に焦点を絞って析し、その背景を探ってみたい。なお、《婆沙論》は『新婆沙』を底本とし、重要な異読がある場合にのみ、適宜、『旧婆沙』と『鞞婆沙』について言及する。

2. 阿毘達磨論師説について

まずは、阿毘達磨論師説の背景について検討していきたい。《婆沙論》では阿毘達磨論師の説は次のように説明される。

『新婆沙』[T. 27. 397a29-b2]

阿毘達磨諸論師言。五取蘊是苦諦。有漏因是集諦。彼擇滅是滅諦。學無學法是道諦。

【阿毘達磨論師】阿毘達磨論師は〔次のように〕主張する。「五取蘊が苦諦である。有漏因が集諦である。そ〔の有漏因〕の択滅が滅諦である。有学〔法〕と無学法が道諦である。」と。

さて、六足論のうち、四聖諦について言及する論として『法蘊足論』、『集異門足論』、『品類論』が挙げられる。このうち、『法蘊足論』は第十章「聖諦品」において四聖諦について「初転法輪経」の注釈という形で詳細に言及するも、阿毘達磨論師説で見られたような規定は全く見いだせない。その一方で『集異門足論』と『品類論』には対応する解釈が見いだせる。次の通りである。

『集異門論』[T. 26. 392a16-22]

四聖諦者。一苦聖諦。二苦集聖諦。三苦滅聖諦。四趣苦滅道聖諦。云何苦聖諦。答五取蘊。謂色取蘊。受取蘊。想取蘊。行取蘊。識取蘊。是名苦聖諦。云何苦集聖諦。答諸有漏因。是名苦集聖諦。云何苦滅聖諦。答擇滅無爲。是名苦滅聖諦。云何趣苦滅道聖諦。答諸學法無學法。是名趣苦滅道聖諦

四聖諦とは、一に苦聖諦、二に苦集聖諦、三に苦滅聖諦、四に苦滅に到る道聖諦である。

【問】何が苦聖諦か。【答】答える。五取蘊である。すなわち、色取蘊・受取蘊・想取蘊・行取蘊・識取蘊である。これを苦聖諦という。【問】何が苦集聖諦か。【答】答える。諸々の有漏因である。これを苦集聖諦という。【問】何が苦滅聖諦か。【答】答える。択滅無為

である。これを苦滅聖諦という。【問】何が苦滅に到る道聖諦か。【答】答える。諸々の〔有〕学法・無学法である。これを苦滅に到る道聖諦という。

『品類論』 [T. 26. 718b21-b23]

苦聖諦云何。謂五取蘊。集聖諦云何。謂有漏因。滅聖諦云何。謂擇滅。道聖諦云何。謂學無學法。

【問】苦聖諦とは何か。【答】五取蘊である。【問】集聖諦とは何か。【答】有漏因である。

【問】滅聖諦とは何か。【答】択滅である。【問】道聖諦とは何か。【答】〔有〕学〔法〕・無学法である。

両者はともに阿毘達磨論師説に対応する。あえて差異を挙げるとすれば、『集異門足論』では、四聖諦が經典に登場するままの文言で規定されるが、『品類論』ではそれが簡略化されている点であろう。そして、『婆沙論』の規定は『品類論』とほぼ逐語合致する。つまり、『婆沙論』の阿毘達磨論師の説とは『品類論』に準拠した説であると言えよう。

3. 分別論師説の検討

さて、順番は前後するが、先に分別論師の説の背景を検討してみたい。『婆沙論』では分別論師の説は次のように述べられる。

『新婆沙』 [T. 27. 397b04-b10]

分別論師作如是説。若有八苦相是苦是苦諦。餘有漏法是苦非苦諦。招後有愛是集是集諦。餘愛及餘有漏因是集非集諦。招後有愛盡是滅是滅諦。餘愛盡及餘有漏因盡是滅非滅諦。學八支聖道是道是道諦。餘學法及一切無學法是道非道諦。

【分別論師】分別論師は次のように主張する。「もし、八苦の相があれば苦であり、苦諦である。他の有漏法は苦であるが、苦諦ではない。後有を招く渴愛が集であり、集諦である。それ以外の渴愛やそれ以外の有漏因は集であるが、集諦ではない。後有を招く渴愛が尽きることが滅であり、滅諦である。それ以外の渴愛や、それ以外の有漏因が尽きことは滅であるが、滅諦ではない。〔有〕学の八聖道分は道であり、道諦である。それ以外の〔有〕学法や、あらゆる無学法は道であるが、道諦ではない。」と。

この分別論師の説であるが、苦集滅道の四支に対して、それぞれに諦としてのみ存在する法(諦法)と、諦ではない法(非諦法)を区別する所に特徴がある。また、ここで非諦法として挙げられた四種は先に挙げた阿毘達磨論師の所説とも呼応する。以上の点を踏まえて分別論師

の説を整理すると次のようになる。

	諦法	非諦法	阿毘達磨論師説
苦	八苦相のみ	有漏法	五取蘊
集	後有を招く渴愛のみ	他の渴愛や有漏因	有漏因
滅	後有を招く渴愛の滅のみ	他の渴愛の滅や、有漏因の滅	択滅無為
道	有学の八聖道支のみ	他の有学法や無学法	有学法・無学法

見ての通り、非諦法は何れも阿毘達磨論師が掲げた四聖諦の規定と対応する。すなわち、この分別論師の説は阿毘達磨論師の説を踏まえ、それを苦集滅道と認めるものの諦ではないとし、諦としては八苦相や渴愛等のみだと主張するのである。つまり、分別論師の四聖諦説は阿毘達磨論師の説に対する対案であると言えよう。

では、この分別論師の対案の骨子ともなる苦諦を八苦相とし、集諦を「後有を招く渴愛云々」とする理解は何に基づくものなのであろうか。この分別論師説の背景は《婆沙論》では言及されない。しかし、《婆沙論》の四聖諦の議論でそれぞれの諦を言及する際に、それぞれの冒頭に引用される契経の文言との対応が認められる。次の通りである。

『新婆沙』[T. 27. 402b7-9]

問苦聖諦云何。答如契経説。生苦老苦病苦死苦非愛會苦愛別離苦求不得苦。略説一切五取蘊苦是名苦聖諦。

【問】問う。苦聖諦とは何か。【答】答える。契経に〔次のように〕説かれる通りである。「生苦・老苦・病苦・死苦・愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦、略説すれば一切五取蘊が苦である。これを苦聖諦と言う」と。

『新婆沙』[T. 27. 403a2-3]

問苦集聖諦云何。答如契経説。諸所有愛及後有愛。喜俱行愛彼彼喜愛。是名苦集聖諦。

【問】問う。苦集聖諦とは何か。【答】答える。契経に〔次のように〕説かれる通りである。「諸々の愛、〔すなわち、〕後有〔を結果する〕愛、喜が伴なる愛、様々な対象に対する喜を有する愛、これを苦集聖諦という」と。

『新婆沙』[T. 27. 404a5-7]

問苦滅聖諦云何。答如契経説。即諸所有愛及後有愛喜俱行愛彼彼喜愛。無餘斷棄吐盡離滅靜没。是名苦滅聖諦。

【問】問う。苦滅聖諦とは何か。【答】答える。契経に〔次のように〕説かれる通りである。「諸々の愛、〔すなわち、〕後有〔を結果する〕愛、喜が伴なる愛、様々な対象に対する喜を有する愛の、無余断 (*aśeṣataḥ prahānam)、棄 (*pratiniḥsarga)、吐 (*vyantibhāva)、

盡 (*kṣaya)、離 (*virāga)、滅 (*nirodha)、靜 (*vyupaśama)、沒 (*astaṅgama)、これを苦滅聖諦という」と。

『新婆沙』 [T. 27. 404a18-20]

問趣苦滅道聖諦云何。答如契經說八支聖道。謂正見乃至正定。是名趣苦滅道聖諦。

【問】 問う。苦滅にいたる道聖諦とは何か。【答】 答える。契經に〔次のように〕説かれる通りである。「八支聖道、所謂正見より正定、これを苦滅にいたる道聖諦という」と。

これらの經典では、苦諦を八苦相とし、集諦を様々な渴愛、滅諦をそのような渴愛の滅、道諦を八支聖道と説明する。まさにこれらの規定は分別論師が諦とした内容と合致する。つまり、分別論師は阿毘達磨論師の規定を受け入れ、それぞれ苦集滅道であるとしつつも、諦ではないとして、經典に説かれているものだけを諦として認めるのである。そして、このような分別論師の立場は、極めて経量的であるようにも見える。

さて、分別論師の四聖諦説の背景は明らかになったが、分別論師の所依としたこの經典は一体いかなる經典であるのか。当該の記述と合致する單一經典は五分四阿含に認められない。しかし、今西 [2006] によって翻刻された、金剛寺一切經にのみ収められる中阿含「佛説四諦經」⁽⁵⁾ に対応が認められる。今西 [2006] は対応經典を見出していなかったが、本經典は [AKUp 6017]⁽⁶⁾ とも対応する。次の通りである。

今西 [2006, pp. 2-3] (句読点は今西の付加である。以下 () は今西の校訂を記入した。)

佛説四諦經 中阿含一品

如是我聞。一時佛在舍衛 (國) 祇陀義林須達多給孤獨伽藍與大比丘衆。爾時佛世尊告諸比丘。比丘。唯然、世尊。佛説此經。比丘、聖諦有四。何者爲四。比丘、苦是聖諦。苦集是聖諦。苦滅是聖諦。苦滅道是聖諦。比丘。是名四聖諦。比丘、何者是苦聖諦。所謂生苦老苦病苦死苦怨憎會苦愛別離苦求不得苦。略 (毘を略に訂正) 説五取陰苦。比丘、是名説苦聖諦。比丘、何者是苦集聖諦。所謂貪愛能牽後生喜欲俱行處處愛着。比丘、是名苦集聖諦。比丘、何者爲苦滅聖諦。所謂貪愛能牽後生喜欲俱行處處愛着無餘離欲寂滅涅槃。比丘、是名説苦滅聖諦。比丘、何者苦滅道聖諦 (苦滅道聖道諦の道を除いた)。所謂八分聖道。何者爲八。一 (一八を八一に訂正) 正見二正思三正語四正業五正命六正精進七正念八正定。是名八分聖道。比丘、是八聖道是名苦滅道聖諦。佛説是經已欲重宣此義而説偈言

苦聖諦苦集 苦滅苦滅道 是離苦正道 三世佛同説

爾時世尊説是經已。時諸比丘歡喜踊躍信受奉行。

佛説四諦經

AKUp 6017 [Nyu10a11-b7] Cf. 本庄 [2014b, pp. 720-721]

མདོ་ལས་སྲིད་པ་གསུངས་ཞེས་བྱ་བ་ལ། གྲུང་གཞི་ནི་མཉན་དུ་ཡོད་པ་ནས་ལོ། །དགེ་སྲོང་དག་བཞི་པོ་འདི་དག་ནི་འཕགས་པའི་བདེན་པ་སྟེ། བཞི་གང་ཞེ་
ན། ལྷུག་བཟུལ་འཕགས་པའི་བདེན་པ་དང་། ལྷུག་བཟུལ་ཀྱན་འབྱུང་བ་དང་། ལྷུག་བཟུལ་འགོག་པ་དང་། ལྷུག་བཟུལ་འགོག་པར་འགྲོ་བའི་ལམ་
འཕགས་པའི་བདེན་པ་ལོ། །ལྷུག་བཟུལ་འཕགས་པའི་བདེན་པ་གང་ཞེ་ན། ལྷུག་བཟུལ་ལྷུག་བཟུལ་དང་། ལྷུག་བཟུལ་ལྷུག་བཟུལ་དང་། ལྷུག་བཟུལ་
དང་། འཆི་བའི་ལྷུག་བཟུལ་དང་། མཛེས་བ་དང་བྲལ་བའི་ལྷུག་བཟུལ་དང་། མི་མཛེས་བ་དང་ཕྱད་པའི་ལྷུག་བཟུལ་དང་། གང་འདོད་པ་བཙལ་ཏེ་མ་
ཉེད་པ་དེ་དག་ལྷུག་བཟུལ་བ་སྟེ། མདོར་ན་ཉེ་བར་ལེན་པའི་ཕྱད་པོ་ལྷུག་བཟུལ་བའོ། །ལྷུག་བཟུལ་ཀྱན་འབྱུང་བ་འཕགས་པའི་བདེན་པ་
གང་ཞེ་ན། དགའ་བའི་འདོད་ཆགས་དང་ལྷན་ཅིག་པར་ལྷུར་པའི་སྲིད་པ་ཡང་སྲིད་པར་ཀྱན་འབྱུང་བ་སྟེ། དེ་དང་དེ་ལ་མངོན་པར་དགའོ། །ལྷུག་བཟུལ་
འགོག་པ་འཕགས་པའི་བདེན་པ་གང་ཞེ་ན། གང་ཡང་དགའ་བའི་འདོད་ཆགས་དང་ལྷན་ཅིག་པར་ལྷུར་པའི་སྲིད་པ་ཡང་སྲིད་པར་བྱུང་བ་དེ་དང་དེ་ལ་
མངོན་པར་དགའ་བ་ལ་མ་ལུས་པར་སྤངས་པ། མོ་སོར་འགགས་པ། ཟད་པ་འདོད་ཆགས་དང་བྲལ་བ་འགགས་པར་ཉེ་བར་ཞེ་བར་རུབ་པའོ། །ལྷུག་
བཟུལ་འགོག་པར་འགྲོ་བའི་ལམ་འཕགས་པའི་བདེན་པ་གང་ཞེ་ན། འཕགས་པའི་ལམ་ཡན་ལག་བརྒྱད་དེ། འདི་ལྷ་སྟེ། ཡང་དག་པའི་ལྷ་བ་དང་། ཡང་
དག་པའི་རྟོག་པ་དང་། ཡང་དག་པའི་ངག་དང་། ཡང་དག་པའི་ལས་ཀྱི་མཐའ་དང་། ཡང་དག་པའི་འཚོ་བ་དང་། ཡང་དག་པའི་རྩལ་བ་དང་། ཡང་
དག་པའི་དྲན་པ་དང་། ཡང་དག་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཏེ་ཞེས་གསུངས་སོ། །།

「経には、渴愛が説かれる」とは、舎衛国にゆかりがある。比丘たちよ。四聖諦はそれら四つである。四つとは何か。苦聖諦と、苦集〔聖諦〕と、苦滅〔聖諦〕と、苦滅にいたる道聖諦とである。① 苦聖諦とは何か。生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、まとめれば五取蘊は苦である。② 苦集聖諦とは何か。喜と貪を伴い、後有の原因にして、様々なものに対する喜びである渴愛である。③ 苦滅聖諦とは何か。喜と貪を伴い、後有の原因にして、様々なものに対する喜びである渴愛の、残りなき断滅 (*aśeṣataḥ prahānaṃ)、破棄 (*pratiniḥsarga)、滅尽 (*kṣaya)、離貪 (*virāga)、滅 (*nirodha)、寂滅 (*vyupaśama)、止没 (*aṣṭaṅgama)、これが苦滅聖諦と言われる。④ 苦滅にいたる道聖諦とは何か。まさにこの正見等の八支聖道である。列举すれば、正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定である。これが苦滅にいたる道聖諦と言われる。

このように前掲の《婆沙論》所引の經典と一点を除き合致し⁽⁷⁾、分別論師の四聖諦説の根拠となった經典はこの「佛説四諦經 [AKUp 6017]」と見做すことができよう。本經典は分別論師が所依としたのはもちろんであるが、様々な所でも登場する。例えば、上座シュリーラータは「〔集諦は〕渴愛である」と説く本經典「佛説四諦經 [AKUp 6017]」を根拠に集諦を渴愛と限定する。真諦訳『四諦論』は本經典の注釈書である。さらに、本經典で認められる四聖諦のそれぞれの定型句は『法蘊足論』『聖諦品』の解釈に組み込まれ、他にも『決定義經』や、『破僧事』等の律文献や、『瑜伽師地論』等、多岐にわたって登場する。このことから「佛説四諦經 [AKUp 6017]」は分別論師が重要視しただけではなく、様々な立場の者たちが極めて重要視した經典であったと言えよう。

以上、本章では分別論師の四聖諦説、およびその背景を分析した。明らかになった点をまとめると次の通りである。

1. 分別論師の四聖諦説は、八苦相のみが苦諦、渴愛のみが集諦、渴愛滅のみが滅諦、有学の八正道のみが道諦である。
2. 分別論師は四聖諦の自性を諦としての法と、非諦としての法の二つの観点で述べる。
3. 非諦としての法は阿毘達磨論師の説を踏まえたものである。
4. 諦としての法は「佛説四諦経 [AKUp 6017]」の文言に準拠して規定し、経量的である。

4. 譬喩師の四聖諦説について

4.1. 譬喩師説の概要

次に、本章では譬喩師の四聖諦の自性を巡る理解について分析を施してみたい。《婆沙論》の譬喩師の四聖諦説は次の通りである。

『新婆沙』 [T. 27. 397b2-4]

譬喩者説。諸名色是苦諦。業煩惱是集諦。業煩惱盡是滅諦。奢摩他毘鉢舍那是道諦。

【譬喩師】譬喩師は〔次のように〕主張する。「諸々の名色が苦諦である。業と煩惱が集諦である。業と煩惱が尽きることが滅諦である。止と観とが道諦である」と。

では、譬喩師は何故このような説を立てたのであろうか。本稿では集諦を除く残り三つの諦を中心に、その由来を探ってみたい⁽⁸⁾。

4.2. 無表色にまつわる分析

まず、道諦説に焦点を当てて検討してみたい。道諦の自性について、阿毘達磨論師は《品類論》に基づき学無学法と規定し、分別論師は「佛説四諦経 [AKUp 6017]」に基づき八正道とした。たが、譬喩師は両者に基づくことなく道諦の自性は止観であると規定する。何故、譬喩師は八正道ではなく、わざわざ止観としたのであろうか。

まずは、止観と八正道の差異という点から検討してみたい。有部では八正道について、「法施比丘尼経」をはじめ、いくつかの論書において戒蘊・定蘊・慧蘊との包括関係が説かれる。有部の「法施比丘尼経 [AKUp 1005]」の所説を引けば次の通りである。

AKUp 1005 [Ju7b5-6] Cf. 本庄 [2014a, pp. 65-66]

ཚོད་ལྡན་པ་སྐྱེ་བ་ལ་ཡང་དག་པའི་ངག་དང་། ཡང་དག་པའི་ལས་ཀྱི་མཐའ་དང་། ཡང་དག་པའི་འཚོ་བ་དག་ནི་བཙེམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་རྒྱལ་གྱིས་སྐྱེ་བའི་ལྷན་པ་ལྟེན་པ་ལྟར་། །གང་ཡང་ཡང་དག་པའི་དྲན་པ་དང་། ཡང་དག་པའི་རྟིང་ལེ་འཛིན་ནི་བཙེམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་རྟིང་ལེ་འཛིན་ཀྱི་སྤང་པོར་བཤད་དོ། །གང་ཡང་ཡང་དག་པའི་ལྷ་བ་དང་། ཡང་དག་པའི་རྟོག་པ་དང་། ཡང་དག་པའི་རྩོམ་པ་ནི་བཙེམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཤེས་རབ་ཀྱི་སྤང་པོར་བཤད་དོ། །

具寿ヴィーシャカよ。そ〔れら八支聖道〕のうち、正語・正業・正命は世尊によって戒蘊〔所撰〕と説かれた。また、正念・正定は世尊によって定蘊〔所撰〕と説かれた。また、正見・正思惟・正精進は慧蘊〔所撰〕と説かれた。

ここでは八正道のうち、正語・正業・正命が戒蘊、正念・正定が定蘊、正見・正思惟・正精進が慧蘊と示される⁹⁾。止観との関係を見てみれば、止は定蘊と対応し、観は慧蘊と対応し、戒は戒蘊と対応する。すなわち、観と八正道の違いとは、戒蘊の有無であると言えよう。

さて、譬喩師の学説については、高田〔1928〕を始め、譬喩師の所説を蒐集した宮本〔1929〕や、水野〔1931〕、印順〔1968〕、加藤〔1989〕等の研究が存在する。諸々の研究で指摘されるように、この譬喩師の代表的な説の一つに表業・無表業や法処所撰色を認めないというものがある。次の通りである。

『新婆沙』〔T. 27. 383b14-19〕

問阿毘達磨作如是言。云何色蘊謂十色處及法處所攝色。此爲遮止何宗所説。答此爲遮止譬喩者説。謂譬喩者撥無法處所攝諸色故。此尊者法救亦言。諸所有色皆五識身所依所縁。如何是色非五識身所依所縁。爲遮彼意故作是説。

【問】問う。阿毘達磨では次のような説が作られた。「色蘊とは何か。それは十色處と法處所撰色とである」と。これ（阿毘達磨の説）は、如何なる主張を退けるために〔作られたの〕か。【答】答える。これ（阿毘達磨の説）は、譬喩者の主張を退けるために〔作られたの〕である。譬喩者は法處所撰色を否定するからである。また、こ〔の譬喩者の所説〕について、尊者法救は〔次のように〕述べる。「ありとあらゆる有色は、全て五識身の所依であり所縁である。どうして、この〔法處所撰〕色は五識身の所依であり所縁でないのに〔色であるのか〕」。彼（法救）の考えを退けるために、それ故に、こ〔の阿毘達磨〕の説が作られた。

『新婆沙』〔T. 27. 634b22-28〕

問何故作此論。答爲止他宗顯己義故。謂譬喩者説。表無表業無實體性。所以者何。若表業是實。可得依之令無表有。然表業無實。云何能發無表令有。且表業尚無。無表云何有。而言有者。是對法諸師矯妄言耳。（以下略）

【問】問う。何故、この論（『發智論』業成就の列挙）が作られたのか。【答】答える。他の主張を退け、自らの主張を明らかにするためだからである。〔例えば、〕譬喩者は〔次のように〕主張する。表〔業〕と無表業は実有の性質ではない。何故ならば、仮に表業が実有であれば、こ〔の表業〕に基づいて、無表〔業〕を实有たらしめることは可能である。しかし、表業は非実有である。どうして、無表〔業〕を实有たらしめると明らかにするこ

とができようか。表業でさえも非実有である。無表〔業〕がどうして実有であるのか。それでも、〔表業〕が実有であると主張するのは、阿毘達磨論師の狂妄の言葉だけである。(以下略)

このように譬喩師は表業を認めず、さらには、無表業や法処所撰色というものを認めない。そして、戒蘊の自性は有部の法相では律儀と言われる無表色である。つまり、譬喩師のとしては、八正道から戒蘊を除く必要があった可能性が見いだせる。この点を踏まえて、『俱舍論』第四章における無表業の実有論争における八正道関連箇所を見てみたい。

AKBh(IV) [196, 20-24]

aṣṭāṅgaś ca mārgo na syād avijñaptim antareṇa. samāpannasya samyagvākkarmāntājīvānām ayogāt. yat tarhīdam uktam, tasyaivaṃ jānata evaṃ paśyataḥ samyagdrṣṭir bhāvanāparipūrīṃ gacchati samyaksaṃkalpaḥ samyakvyāyāmaḥ samyaksmṛtiḥ samyak-samādhiḥ. pūrvam eva cāsya samyakvāvakrmāntājīvāḥ parīsuddhā bhavanti paryavadātā iti. laukikamārgavairāgyaṃ pūrvakṛtam abhisamdhāyaitad uktam.

【有部】無表を除くと、道が八支ではなくなるであろう。入定者が有する、正語と〔正〕業と〔正〕命は不合理だからである。

【論駁者】そうであるならば、〔世尊はどうして〕次のように述べたのか。

「彼がそのように知りつつ、そのように見つちある限り、正見・正思惟・正精進・正念・正定は修習の満了に向かう。また、過去に、彼の正語・正業・正命は既に清浄となっており、既に潔白となっている ([AKUp 4007])」と。【有部：答】〔ここでは、〕世見道による離貪が過去に既に為されたものであると密意して、こ〔の教え〕は説かれたのである。

ここで有部は入定者が八支聖道を成就するのは無表業に基づくと主張する。なぜならば、戒蘊所撰の正語・正業・正命は、色をその自性とするが、入定者には表色のような有対色が認められない為に、無表色を想定しなければ、入定者が戒蘊所撰の三支を具足することが想定できないからである。

これに対して、論駁者は「大分別六処法門 [AKUp 4007]」という經典を用いて、四聖諦を証得しつつある者は、定蘊慧蘊所撰の五支（正見・正思惟・正精進・正念・正定）のみの修習の満了に向かい、戒蘊は先にすでに成就しているから、区別されていることを主張し、有部の立場を批判する。この論駁者の言及に対して有部は、この經典は世見道の断惑⁽¹⁰⁾を達成した者に対して述べた經典であるので問題は無いとして、反論を退ける。以上が当該の議論のあらましである⁽¹¹⁾。

「大分別六処法門經」の四諦説

	修め方	修める対象	対応する四諦
①	遍知	名・色	苦諦
②	捨離	無明・有愛	集諦
③	証得	明・解脱	滅諦
④	修習	止・観	道諦

このように、ここでは、道諦を止観と規定し、さらには苦諦を名色とも規定する。集諦滅諦の規定こそ合わないものの、苦諦道諦の規定に関しては本經の記述と完全に合致するのである。

つまり、譬喩師は、定中の無表色を認めないという立場を取り、その立場と共通する「大分別六処法門 [AKUp 4007]」に基づいて、苦諦を名色と規定し、道諦を止観と規定したといえよう。

4.3. 滅諦について

先の検討では、無表色を認めない譬喩師の立場と対応する「大分別六処法門經 [AKUp 4007]」に基づいて、苦諦や道諦が設定されていたことが明らかとなった。では、どうして集諦や滅諦についても同じく「大分別六処法門經 [AKUp 4007]」に譬喩師は準拠しなかったのでしょうか。この点について引き続き検討してみたい。

さて、滅諦説であるが、先の「大分別六処法門經」では、明・解脱と規定するも、譬喩師はそれらを踏襲しなかった。おそらく、この点は譬喩師の無為法理解と經典の説が噛み合わなかったからであろうと推測される。なぜならば譬喩師は無為法を固有の法として認めないからである。《婆沙論》には次のように説かれる。

『新婆沙』 [T. 27. 161a09-12]

云何擇滅乃至廣説。問何故作此論。答爲止他宗顯正義故。謂或有執。擇滅非擇滅無常滅非實有體。如譬喩者。爲遮彼執顯三種滅皆有實體。

「択滅とは何か」云々。【問】問う。何故、この〔發智〕論〔の文言〕が作られるのか。

【答】答える。他の主張を抑止し、正しい意味を明らかにするためである。なんととなれば、或る者には、「択滅、非択滅、刹那滅は実有を自性としない。」という固執がある。例えば、譬喩師がそうである。その者の固執を遮り、三種の滅（択滅・非択滅・刹那滅）が実有を自性とすることを明らかにするのである。

このように、譬喩師は無為法を実有として認めない。つまり、滅諦とは生存の原因の滅であるが、この滅は自性を有する法ではなく、現象と捉える。このことから、譬喩師は「業と煩惱が尽きることが滅諦」として、固有の法ではなく、状態を滅諦として規定した可能性が見いだせる。

4.4. 小結

以上、本章では譬喩師の四聖諦説の由来を探った。その結果をまとめると次の通りである。

1. 譬喩師は四聖諦について、名色が苦諦であり、業煩惱が集諦であり、業煩惱の滅が滅諦であり、止観が道諦であると規定する。
2. 譬喩師は無表色を認めず、定中の戒蘊を認めない。そこで、譬喩師はその立場と合致する「大分別六処法門 [AKUp 4007]」に基づいて、道諦を止観と規定し、苦諦を名色と規定した。
3. 譬喩師は無為法を認めない。そこで固有の法を滅諦として規定することを回避すべく、「大分別六処法門」の規定等を踏襲せず、ただ業煩惱の滅と規定した可能性が伺えた。
4. 譬喩師は業と煩惱とを集諦として規定する。これについて大徳は「生起因を説く経 [AKUp 6020]」を用いて譬喩師説の解釈を行う。大徳の理解が譬喩師と近いのであれば、譬喩師が業煩惱と規定したのも「生起因を説く経 [AKUp 6020]」に基づいた可能性が伺えた。

5. まとめ

本稿では、《婆沙論》に登場する四聖諦の自性を巡る三師の釈を分析し、その背景を探った。明らかになった点をまとめると次のようになる。

1. 三師の説をまとめると次の通りである。

	阿毘達磨論師	分別論師	譬喩師
苦諦	五取蘊	八苦相	名色
集諦	有漏因	渴愛	業煩惱
滅諦	択滅	渴愛の滅	業煩惱の滅
道諦	有学法・無学法	八支聖道	止観

2. 阿毘達磨論師の四聖諦説は『集異門論』と《品類論》と対応し、おそらくは、《品類論》に基づく。
3. 分別論師の四聖諦説は阿毘達磨論師への批判を意図しており、「佛説四諦経 [AKUp 6017]」の遵守を目的とした経量的な説である。
4. 譬喩師の四聖諦説は「大分別六処法門 [AKUp 4007]」を基礎に、その思想に基づいて取捨選択されたものである。
 - 4.1. 道諦説は、定中の戒蘊を認めない立場と対応する「大分別六処法門 [AKUp 4007]」に基づき、苦諦の規定も同経に基づく。

4.2. 滅諦説は、無為法の実有を認めないという立場から規定する。

阿毘達磨論師は《品類論》という論に基づいて四聖諦説を説くが、それに異を唱える譬喩師や分別論師はそれぞれ四聖諦に関する經典に準拠して四聖諦説を説いていた。この点に注目すれば譬喩師や分別論師は論に準拠する阿毘達磨論師に対して、經典を持って批判し、経量的な傾向があるといえよう。また、今回の検討では譬喩師が四聖諦を説くにあたって準拠した「大分別六処法門 [AKUp 4007]」は、四聖諦の典拠としては《婆沙論》等で登場していなかったが、無表色を批判する際に譬喩師が用いたものであることが明らかとなった。つまり、「大分別六処法門 [AKUp 4007]」を中心に無表色批判や四聖諦説といった複数の教理が展開しているのである。この結果は、譬喩師が依用する經典を精査することによって、背景となる經典が示されない教義についても典拠を求める可能性を示唆するものであろう。何れにせよ、阿毘達磨の様々な教理にはその背景に典拠となる経論が存在し、それを明らかにすることによって、諸師の教理やその差異の意図を明らかにすることができるであろう。

〔注〕

- (1) 四諦十六行相に関しては青原 [1993, 2002, 2003] や、周 [2009] によって研究されている。
 (2) 『俱舍論』では一箇所にまとめてこのように説示されることは無い。しかし TA では次のようにまとめられている。

TA. [Q. 335b4. D. 192a5]

རང་གི་ངོ་བོ་ནི་མཐར་ཇི་སྐད་བཤད་པ་དེ་ལོན་བཞིན་ནོ་ཞེས་བྱ་བ་ལ་མཐར་ཇི་སྐད་བཤད་ཅེ་ན། ལྷག་བཤམ་གྱི་བདེན་པ་ནི་ལམ་མ་གཏོགས་པའི་འདུས་བྱས་འབྲས་བུར་པའི་འདུ་བྱེད་རྣམས་སོ། །ཀྱན་འབྲུང་གི་བདེན་པ་ནི་རྒྱུར་བ་རྣམས་སོ། །འགོག་པའི་བདེན་པ་ནི་སོ་སོར་བརྟགས་པས་འགོག་པོ་ལ། །ལམ་གྱི་བདེན་པ་ནི་སྤྱོད་པ་དང་མི་སྤོབ་པའི་ཚོས་རྣམས་སོ་ཞེས་བྱ་བར་ལོ། །

「自性は先に説かれたのと全く同様である」というので、先に説かれた通りといえ、苦諦は、道を除いた有為であり、果として有る諸々の有為である。集諦は因として有る諸々〔の有為〕であり、滅諦は沢滅であり、道諦は学と無学の諸法であるという。

- (3) 本庄 [1987] においては『順正理論』と TA も併記される。しかし、『順正理論』TA 所述の有余師説は譬喩師説と全同ではなく、これについても改めて分析が必要である。しかしそれらも扱えば資料が膨大になり煩雑となるので、今は傍らに置き、本論では《婆沙論》所説の三説を中心に分析を行いたい。
 (4) 上座の研究を行った加藤 [1989] は上座の四聖諦説については言及せず、分別論師の研究を行った赤沼 [1925] もこの点については紹介するにとどめ、分析を行っていない。
 (5) 金剛寺一切経とは、真言宗御室派大本山金剛寺所蔵の一切経である。落合金剛寺一切経には大正蔵などの大蔵経に収められない『十二門経』を始めとする漢訳經典や、『安般守意経』を始めとする大正蔵とまったく異なる異本が数点含まれている。当該の『四諦経』はそのような金剛寺一切経の稀観經典の内の一経である。
 (6) この [AKUp 6017] は『俱舍論』の六章で集諦の自性を議論する際に、渴愛のみを集諦とする根拠として引かれる經典である。

また、本論において AKUp を用いる際には本庄 [2014ab] で付されている四桁の番号を付属した。四桁の番号の頭一桁が『俱舍論』の章を示し、残り三桁が各章における經典番号を示す。

- (7) 滅諦の説示における滅の類語の数という点で異なりがある。《婆沙論》では滅の類語として八種を挙げるが、[AKUp 6017] では七種であり、「佛説四諦経」では四種である。他の点では法相的に異な

- 高井観海 [1928] 『小乗仏教概論』藤井文政堂 (改訂増補版 [1978] 山喜房佛書林) .
福原亮徹 [1972] 『四諦論の研究』永田文昌堂.
本庄良文 [1987] 「馬鳴詩のなかの経部説」『印仏研』通号71号、pp.87-92(L).
本庄良文 [2014a] 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上』大蔵出版.
本庄良文 [2014b] 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 下』大蔵出版.
松田和信 [1982] 「『分別縁起初勝法門経 (ĀVVS)』——経量部世親の縁起説——」『仏教学セミナー』36号、pp.40-70.
松田和信 [1984] 「縁起にかんする『雑阿含』の三経典」『佛教研究』14、pp.89-99.
水野弘元 [1931] 「譬喩師と成実論」『駒沢大学仏教学会年報』通号1、pp.134-156.
宮本正尊 [1929] 「譬喩者、大徳法救、童受、喩鬘論の研究」『日本仏教学協会年報』通号1、pp.117-192.

(たなか ひろのり 文学研究科仏教学専攻博士後期課程)
(指導教員：松田 和信 教授)
2018年10月1日受理

論文

原始仏教の教理項目に現れる kāma と bhava について

安藤 淑子

〔抄録〕

原始仏教における kāma の用法は、韻文経典・散文経典のそれぞれに異なる特徴を見ることができる。そのうちの 하나가、散文経典における定型化された教理項目中の kāma の用法である。本稿では kāma を含む教理項目を分析するとともに、kāma と共起することの多い bhava と kāma の関係性に関する考察を行った。

その結果、「三漏」、「三愛」、「三求」等の教理項目において、kāma と bhava は並行する一対の概念として位置付けられていることが明らかとなった。一方で、「三有」における kāma と bhava は、これらとは全く異なる静的・状況的な特徴を有しており、ここに kāma と bhava に対する明らかな用法上の変化を見ることができる。

キーワード：教理項目、kāma、bhava、並行的概念、用法上の変化

1. はじめに

本稿の目的は、種々の定型化した教理項目中に組み込まれた kāma の意味、及び思想的な位置付けを考察することである。そのため、はじめに DN, 33 経 (Saṅgīti-sutta) 及び 34 経 (Dasuttara-sutta)⁽¹⁾ を用いて、原始仏教における kāma を含んだ教理項目の全体像を概観した。DN, 33, 34 経というのは、原始仏教の定型的な教理項目を経典中から網羅的に蒐集した上で、これらを一法から十法まで増一的に分類して示した特殊な経典であり⁽²⁾、この二経によって、経典中に現れる教理項目の全容を概ね把握することができる。但し、網羅的な蒐集である故に、個々の教理項目の使用頻度や、成立の新古、或いは思想的な重要性等を判定することはできない。また、両経に用いられる教理項目の総称は、あくまで法数による分類名称であって、すべてがそのまま経典中に用いられているとは限らないのだが、本稿の考察においては便宜的にこれを用いている。

次頁の表には、kāma を含んだ教理項目を示した。表の上二列は kāma が教理項目の総称として立てられたものであり（「三の欲の再生」、「五欲 (pañca-kāmaguṇā)」）、三列目以降は

kāma が他の教理項目の下位分類中に含まれたものを示した。表から見て取れるように、kāma は主として教理項目の下位分類、すなわち構成要素として用いられることが多く、本稿でもこのような形での kāma の用法に焦点を当てる。その際には、kāma と同じ下位分類中に置かれた概念との関係性についても分析を行った⁽³⁾。なぜなら、教理項目が定型化されるに当たって行われた「取捨選択」には、構成要素全体が関わっており、これによって背景となった仏教思想を読み解くことができると考えるからである。

特に着目したのは、下位分類中に kāma と共起する bhava の存在である(表中下線部)。bhava は、「三愛」、「三漏」、「三求」、「四暴流」、「四軛」、及び「四軛からの解放」等、多くの教理項目において kāma と共に下位分類を構成している。そこで、本稿では kāma と bhava の両概念がどのような関係性において用いられているのかという点に焦点を置いて考察を行った。

なお、表中の「三有」には kāma-bhava (欲有) があり、表外の「七隨眠 (satta-anusaya)」には kāma-rāga (欲貪) と bhava-rāga (有貪) がある。ここに見られる kāma と bhava に関しても、本稿有の考察の範囲内に含めることとする。

DN, 33 経、34 経に現れた kāma を含む教理項目

法数	教理項目	下位分類
3	ti-kāmūpapatti (三の欲の再生)	paccu-paṭṭhita-kāma (現前の kāma)、nimitta-kāma (化作された kāma)、para-nimitta-kāma (他によって化作された kāma)
5	pañca-kāmaguṇā (五欲)	cakkhu-viññeyyā rūpā iṭṭhā kantā manāpā piya-rūpā kāmūpasamhitā rajaniyā, sotaviññeyyā saddā … (同上)、ghāna-viññeyyā gandhā … (同上)、jivhā-viññeyyā rasā … (同上)、kāya-viññeyyā phoṭṭabbā … (同上)
3	ti-akusala-vitakka / -saṅkappa / -saññā / -dhātu (三不善尋/思/想/界)	kāma 、vyāpāda、vihimsā
	ti-dhātu (三界)	kāma 、rūpa、arūpa
	ti-taṭṭhā (三愛)	kāma 、 <u>bhava</u> 、vibhava kāma 、rūpa、arūpa
	ti-āsava (三漏)	kāma 、 <u>bhava</u> 、avijjā
	ti-bhava (三有)	kāma 、rūpa、arūpa
4	ti-esanā (三求)	kāma 、 <u>bhava</u> 、brahmacari
	catu-ogha (四暴流)	kāma 、 <u>bhava</u> 、diṭṭhi、avijjā
	catu-yoga (四軛)	kāma 、 <u>bhava</u> 、diṭṭhi、avijjā
	catu-visaṃyoga (四軛からの解放)	kāma 、 <u>bhava</u> 、diṭṭhi、avijjā
	catu-upādāna (四取)	kāma 、diṭṭhi、silabbata、attavāda

2. 教理項目中に現れる kāma と bhava

本節では、kāma と bhava が共起する教理項目を、(1)「三漏」・「四暴流」・「四軛」、(2)「三愛」、(3)「三求」の三つのグループに分けて論考する。

2.1. 「三漏」、[四暴流]、[四軛]における kāma と bhava

「三漏」、[四暴流]、[四軛]における漏 (āsava)、暴流 (ogha)、軛 (yoga) はいずれも煩惱を表す語である。散文經典中では「三漏」の使用が最多であるため、本節においても「三漏」を中心に考察を行う。

「三漏」における「漏 (Sk. āsava, ā-√ sru)」⁽⁴⁾ という語は、古層經典である Sn にも既に14か所に現れ、「有漏 (bhavāsava)」という形での使用も見ることができる(「有漏も粗暴な言葉も減び、没して存在しない。(Bhavāsavā yassa vacī kharā ca / vidhūpitā atthagatā na santi, (Sn, 472))」)。このように「漏」は出自の古い用語であり、散文經典においては主に「三漏」、或いは「漏尽」という形で言及される。

このうち「三漏」は、kāma と bhava が共に現れる教理項目の中でも最も使用頻度が高い。特に「三漏」は MN、DN に多数出現するのであるが⁽⁵⁾、その際には多く「漏尽智 (āsavaṃ khayañāyā)」に関する教説の中で言及される⁽⁶⁾。

So evaṃ samāhite cite parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigatūpakkilesa mudubhūte kammaniye ṭhite ānejjappatte āsavānaṃ khayañāyā cittaṃ abhininnāmesim. So: idaṃ dukkhaṃ - ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim, ayaṃ dukkhasamudayo ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim, ayaṃ dukkhanirodho ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim, ayaṃ dukkhanirodhagāminīpaṭipadā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim; ime āsavā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim, ayaṃ āsavasamudayo ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim, ayaṃ āsavanirodho ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim, ayaṃ āsavanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim. Tassa me evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavā pi cittaṃ vimuccittha, bhavāsava pi cittaṃ vimuccittha, avijjāsavā pi cittaṃ vimuccittha, vimuttasmiṃ vimuttam - iti nāṇaṃ aho; khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyati abbhaññāsim. (MN, 4)⁽⁷⁾

実にこのように心が安定し、清浄となり、浄化され、穢れなく、随煩惱 (upakkilesa) が消失し、柔軟になり、行動が定まり、不動のものになると、「漏」を滅する智に心を向けた。彼は、「苦はこれである」と如実に覚った。「苦の生起はこれである」と如実に覚った。「苦の滅尽はこれである」と如実に覚った。「苦の滅尽に至る実践 (行道) はこれである」と如実に覚った。「漏はこれらである」と如実に覚った。「漏の生起はこれである」と如実に覚った。「漏の滅尽はこれである」と如実に覚った。「漏の滅尽に至る実践 (行道) はこれである」と如実に覚った。このように知り、このように見る私に欲漏より心は解脱し、有漏より心は解脱し、無明漏より心は解脱した。解脱した解脱者にはこの智慧が生じた。「命は尽きた。梵行は完成した。なすべきことはなされた。もはやこの状態 (輪廻) には至らない」と覚ったのである。

「三漏」の下位分類は〈kāma、bhava、avijjā〉の三項である。一方で、「軛」、「暴流」に関しては〈kāma、bhava、diṭṭhi、avijjā〉の四項が立てられるのであるが、実際には「漏」もまた diṭṭhi を加えて「四漏」とされる場合がある。

たとえば、次に示す Dhammasaṅgaṇi (『法集論』)⁽⁸⁾ には「四漏」に関する解説が見られるが、ここでの解説はそのまま「四軛」、「四暴流」における〈kāma、bhava、diṭṭhi、avijjā〉に当てはまると見てよいだろう。はじめに「欲漏」、「有漏」に関しては次のように述べられている。

Tatta katamo kāmaāsavo? / Yo kāmesu kāmaccchanda kāmarāgo kāmanandī kāmataṇhā kāmāsineho kāmapipāso kāmapariḷāho kāmamucchā kāmajjhosānaṃ - ayaṃ vuccati kāmaāsavao.

Tatta Katamo bhavāsavo? / Yo bhavaccchanda vhabarāgo bhavanandī - bhavataṇhā bhavasineho bhavapariḷāho bhavamucchā bhavajjhosānaṃ ayaṃ vuccati bhavāsavo.

(Dhammasaṅgaṇi, 1097-1098)⁽⁹⁾

「欲漏」とは何か。kāma における kāma への欲求、kāma への貪り、kāma における喜び、kāma への渴愛、kāma への愛執、kāma への渴望、kāma による苦悩、kāma における昏迷、kāma への執着、これが「欲漏」と言われる。

「有漏」とは何か。bhava への欲求、bhava への貪り、bhava における喜び、bhava への渴愛、bhava への愛執、bhava による苦悩、bhava における昏迷、bhava への執着、これが「有漏」と言われる。

このように、「欲漏」における kāma とは、煩惱を発生させる人の様々な心の働きの「対象」とであるとされている⁽¹⁰⁾。同様のことが、次の「有漏」に関しても記述されている。したがって、少なくとも Dhammasaṅgaṇi において、kāma と bhava は極めて類似した概念であると言えることができるだろう。

これに対して、「見漏」と「無明漏」に関しては次のような解説が行われている。

Tatta katamo diṭṭhāsavo? / Sassato loko ti vā asassato loko ti vā antavā loko ti vā anatavā loko ti vā, taṃ jīvan taṃ sarīran ti vā aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīran ti vā hoti tathāgato paraṃ maraṇā ti vā, na hoti tathāgato paraṃ maraṇā ti vā, hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā ti vā, neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā ti vā, yā evarūpā diṭṭhi diṭṭhigataṃ diṭṭhigahaṇaṃ diṭṭhikantāro diṭṭhivisūkāyikaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisaññojanaṃ gāho abhiniveso parāmāso kummaggo micchāttaṃ titthāyatanāṃ vipariyesaggāho - ayaṃ vuccati diṭṭhāsavo - sabbāpi micchādiṭṭhi diṭṭhāsavo.

Tattha Katamo avijjāsavo? / Dukkhe aññāṇaṃ dukkhasamudaye aññāṇaṃ dukkhanir-
odhagāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ - pubbante aññāṇaṃ aparante aññāṇaṃ
pubbantāparante aññāṇaṃ - idapaccayatā paṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇaṃ yaṃ
evarūpaṃ aññāṇaṃ adassanaṃ anabhisamayo ananubodho asambodho appaṭivedho
asaṅgāhanā apariyogāhanā asamapekkhanā apaccavekkhanā apaccakkhakammaṃ
dummejjhaṃ balyaṃ asampajaññaṃ moho pamoho sammoho avijjā avijjogho avijjāyogo
avijjānusaya avijjāpariyuṭṭhānaṃ avijjālangī moho akusalamūlaṃ - ayaṃ vuccati avijjāsavo
- Ime dhammā āsavā. (Dhammasaṅgani, 1099-1100)⁽¹¹⁾

「見漏」とは何か。世界は常住であるか無常であるか、世間は有辺であるか無辺であるか、
霊魂とは身体であるか、或いは霊魂と身体は別のものであるか、如来は死後も存在するの
か、或いは存在しないのか、或いは存在するのではなく存在しないのでもないのか、この
ような見解、悪見、辺執見、見解の荒野、見解の争い、見解の争論、見解の縛り、固執、
執着、取著、邪道、邪、外道、顛倒した見解、これらを「見漏」と言われる。一切
の邪見も「見漏」である。

「無明漏」とは何か。「苦」に関する無知、「苦の生起」に関する無知、「苦の滅に至る道」
に関する無知⁽¹²⁾、過去に関する無知、未来に関する無知、過去から未来に関する無知、
縁性、縁起の法に関する無知、このような無知、無見、無現観、無覚、無正覚、無理解、
無自制、無深解、無静観、無観察、無眼前業、愚鈍、魯鈍、非正知、痴愚、蒙昧、迷妄、
無明、無明人、無明軛、無明の随眠、無明の纏、無明柵⁽¹³⁾、痴愚、不善の根、これが
「無明漏」と言われる。これらが、漏の法である。

こうして見ると、「見漏」、「無明漏」の解説内容は、先の「欲漏」、「有漏」とは大きく異
なっている。「欲漏」、「有漏」、「見漏」、「無明漏」の中では、「欲漏」、「有漏」の解説がほぼ一
対を成しているものであり、この点から見て、kāma と bhava は「四漏」においてある種の並行
的な関係にあったと考えてよいだろう。

無論、上記は論書の記述であり経典の時代よりも概念整理がさらに進んだ後のものであると
見るべきだが⁽¹⁴⁾、kāma と bhava が教理項目の下位分類中に組み込まれた時点において、既
に両概念の選択にある種の共通性が認識されていたと見ることは可能だろう。

2.2. 「三愛」

taṇhā (=tasiṇā, Sk. tṛṣṇā) は「心の働き」を表す語であり、肉体的・精神的な渴きを意味
している。「三愛」の下位分類には〈kāma, bhava, vibhava〉が含まれており、各々が taṇhā
という「心の働き」の向けられる「対象」を意味している。

一方で、kāma-taṇhā は、しばしば「三愛」とは異なる教説中に見出すことができる。たと

えば MN において「三愛」の一部として kāma-taṇhā が言及されるのは 3 か所であるが、下記の用例のような kāma-taṇhā は全体の 13 か所に見ることができる。

So aparena samayena kāmānaṃ yeva samudayaṃ ca atthagamaṃ ca assādaṃ ca ādīnavaṃ ca nissaraṇaṃ ca yathābhūtaṃ veditvā kāmataṇhaṃ pahāya kāmāpariḷāhaṃ paṭivinodetvā vigatāpipāso ajjhattaṃ vūpasantacitto viharāmi. (MN, 75)⁽¹⁵⁾

その私は、後に kāma の生起と滅尽と楽味と危難と出離とを如実に見て、kāma に対する渴愛を捨て、kāma に対する熱悩を除き、内に渴きを離れた寂靜の心をそなえて住した。

So aññe satte passāmi kāmesu avitārāga kāmataṇhāhi khajjamāne kāmāpariḷāhena pariḍayhamāne kāme paṭisevante ; (MN, 75)⁽¹⁶⁾

その私は、他の衆生が kāma に対する貪りを離れず、kāma に対する渴愛によって食い尽くされつつあり、kāma に対する熱悩によって焼かれ、kāma に従っているのを見た。

第二章でも論じたように、「kāma に対する〈心の働き〉」という表現形式は古くから存在し、kāma-taṇhā もまたこの形式の一つである⁽¹⁷⁾。したがって、taṇhā は kāmā に対する種々の心の働きの一つに過ぎず、両者の間に緊密な関係性は存しない。

これとは対照的に、taṇhā と bhava の間には初期の韻文經典より既に特別な関係性があったようである。たとえば Sn には、下記に示す用例のように「bhavābhava⁽¹⁸⁾に対する taṇhā」という表現形式が頻繁に現れる⁽¹⁹⁾。

Yesan tu taṇhā n' atthi kahiñci loke / bhavābhavāya idha vā huraṃ vā, / kālena tesu havyaṃ pavecche, / yo brahmaṇo puññapekko yajetha. (Sn, 496)

しかし、どのような世間においても、この世でもあの世でも、種々の生存に対する渴愛がない人、彼に適時に供物をささげるがよい。バラモンが福を求めて供儀を行うのならば。(Sn, 746)

Passāmi loke pariphandaṃānaṃ / paṇaṃ imaṃ taṇhāgataṃ bhavesu / hinā narā maccumukhe lapanti / avitātaṇhā bhavābhavesu. (Sn, 776)

私は世間において人々が諸々の生存に対する渴愛にとらわれて震えているのを見る。劣った人々は種々の生存に対する渴愛を離れることなく死に直面して泣きわめく。

Tapūpanissāya jigucchitaṃ vā / atha vā pi diṭṭhaṃ va sutāṃ mutaṃ vā / uddhmsarā suddhim anutthunṭi / avitātaṇhāse bhavābhavesu. (Sn, 901)

種々の生存に対する渴愛を離れることなく、厭わしい苦行によって、或いはまた見たこと、聞いたこと、考えたことによって声高に清浄を唱えている。

vidvā ca so vedagu nara idha, / bhavābhava saṅgam imaṃ visajja / so vitātaṇho anigho

nirāso, / atāri so jātijaran ti brūmi” ti (Sn, 1060)

またこの人は知者、ヴェーダに精通した人であり、種々の生存に対するこの執着を捨て、渴愛を離れ、苦しみをなく、求めることなく、彼は生と老いを超えたと私は告げる。」

“Yaṃ kiñci sampajānāsi / Dhotakā ti Bhagavā / uddham adho tiriyam cāpi majjhe, / etaṃ viditvā ‘saṅgo’ ti loke / bhavābhavaya mā kāsi taṇhan “ ti (Sn, 1068)

「ドータカよ、あなたが上、下、横、また中においてよく知るものは何であれ、それは世間における“執着”であると知って、種々の生存に対する渴愛を抱いてはならない。」と世尊は言った。

上記のような用例は、散文経典にも見ることができる。

…yathā ca pana kāmehi viṣaṃyuttaṃ viharantaṃ taṃ brāhmaṇaṃ akathaṃkathim chinnakukkucçaṃ bhavābhave vītataṇhaṃ saññā nānuseṭṭhi, evaṃvādi kho ahaṃ āvuso evamakkhāyī ti. (MN, 18)⁽²⁰⁾

…そしてまた kāma を離れ、疑いなく、後悔を断ち、種々の生存に対する渴愛を離れて住するこのバラモンに諸々の想の潜在することがないように、友よ、そのように私は説く者であり、語る者である、と。

Tayidaṃ bhikkhave ariyaṃ silaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, ariyo samādhi anubuddho paṭividdho, ariyā paññā anubuddhā paṭividdhā, ariyā vimutti anubuddhā paṭividdhā, ucchinnā bhavataṇhā khīṇā bhavanetti, n’ atthi dāni punabbhavo ti. (AN, 4. 1. 1)⁽²¹⁾

比丘達よ、そのようなこの聖なる戒は覚られ、洞察された。聖なる禪定は覚られ、洞察された。聖なる智慧は覚られ、洞察された。聖なる解脱は覚られ、洞察された。生存に対する渴愛を断ち、生存に導くものは滅んだ。ゆえにもはや再生はない。

また、散文経典中の「四聖諦」の教説において「三愛」ではなく bhava-taṇhā (有愛) のみが示される用例がある。

Tayidaṃ bhikkhave dukkhaṃ ariya-saccaṇaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṇaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṇaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccaṇaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, ucchinnā bhava-taṇhā, khīṇā bhava-netti, n’atthi dāni punabbhavo’ iti. (DN, 16)⁽²²⁾

比丘達よ、あなた方にこの「苦」という聖なる真理は覚られ、理解された。「苦の生起」という聖なる真理は覚られ、理解された。「苦の滅尽」という聖なる真理は覚られ、理解

原始仏教の教理項目に現れる kāma と bhava について (安藤淑子)

された。「苦の滅尽に至る実践」という聖なる真理は覺られ、理解された。生存に対する渴愛は断たれた。生存に導くものは滅せられた。もはや再生はない。

さらに、下記の AN の教説では、解脱に至るために捨て去るべきものとして avijjā と共に bhava-taṇhā が挙げられている。

Katame ca bhikkhave dhammā abhiññā pahātabbā?

Avijjā ca bhava taṇhā ca —ime vuccanti bhikkhave dhammā abhiññā pahātabbā. (AN, 4. 26. 251)⁽²³⁾

また比丘達よ、法を体得して捨て去るべきものとは何であるか。

無知と生存に対する渴愛である。比丘達よ、これらが法を体得して捨てざるべきことと言われる。

このように、taṇhā はしばしば bhava (広く輪廻を含む生存) に対する taṇhā として説かれてきたのであるが、一方で、散文經典においては先述したように教理項目として「三愛」が用いられるようになる⁽²⁴⁾。このような韻文經典における taṇhā と、散文經典における taṇhā の用法上の相違は、次の Itivuttaka (『如是語經』、以下、It) の用例にも反映されている。下記の引用の散文部分には「三愛 (kāma-taṇhā, bhava-taṇhā, vibhava-taṇhā)」が、韻文部分には「bhavābhava に対する taṇhā」が言及されている。

Tisso imā bhikkhave taṇhā. Katamā tisso. Kāmatāṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā, imā kho bhikkhave tisso taṇhā ti. Etam-atthaṃ bhagavā avoca, tatthetaṃ iti vuccati :

Taṇhāyogena saṃyuttā / rattacittā bhavābhava / te yogayuttā mārassa / ayogakhemino janā / sattā gacchanti saṃsāraṃ / jātimaraṇagāmino // Ye ca taṇhaṃ pahantvāna / vīтатаṇhā bhavābhava / te ca pāra ṃgatā loke / ye pattā āsavakkhayan-ti //

Ayam-pi attho vutto bhagavatā iti me sutan-ti. (It, 58)⁽²⁵⁾

比丘達よ、「三愛」の三とは何か。比丘達よ、kāma に対する渴愛、bhava に対する渴愛、bhava を離れることにたいする渴愛、これらが三である、と世尊はこのことを説いた。そのときこれについて次のように言われた。

渴愛の軛に相応し、種々の生存に心が染まり、人々は魔の軛に縛られて安穩となることがない。生死を辿る衆生は輪廻に赴く。渴愛を断じ、種々の生存に対する渴愛を離れたものは、煩惱を滅尽したもとして世間において彼岸に赴く。

これが、世尊の説かれた道理であると私は聞いた。

こうして見ると、韻文經典の頃からの bhava と taṇhā の強い結びつきに、散文經典の時代になって新たに kāma が加わり、これを持って「三愛」が形成されたと考えることも可能だろう⁽²⁶⁾。

それでは、kāma が付加された理由は何だったのだろうか。これに関しては、先述した「三漏」に見られる kāma と bhava の関係性が、ある種の枠組みとして働いたと考えることができるだろう。実際に、「kāma に対する taṇhā」と「bhava に対する taṇhā」の双方を、先の Dhammasaṅgaṇi における「欲漏」と「有漏」の解説中に見ることができる。

さらには、kāma と bhava に対する様々な心の働きのなかから特に taṇhā が取り出され、これを軸に「三愛」という纏まりが形成された背景として、原始仏教における taṇhā が、次第に重要な意味を担う用語となっていたことを挙げることができるだろう⁽²⁷⁾。

なお、「三愛」における bhava は、実際には bhava / vibhava の二類に分けられるのであるが、これに関しては既に最古層經典である Av に次のような偈を見ることができる。

Yassa nissayatā n' atthi, nātvā dhammaṃ anissito / bhavāya vibhavāya vā taṇhā yassa na vijjati, (Sn, 856)

依拠することのない人は真理を知ってもそれに依存せず、生存に対する渴愛も、生存を離れることに対する渴愛も存在しない。

Niddesa によれば、上記の bhavāya vibhavāya とは「有見 (bhavaditṭhi) / 無有見 (vibhavaditṭhi)」、もしくは「常見 (sassataditṭhi) / 断見 (ucchedaditṭhi)」を意味しているという⁽²⁸⁾。周知のように、原始仏教が興起した時代には、輪廻を巡って諸学派の様々な見解が唱えられていたのであるが⁽²⁹⁾、原始仏教は一貫してこのような見解に拘泥することには否定的な態度を示していた⁽³⁰⁾。

したがって、「三愛」における bhava-taṇhā、vibhava-taṇhā もまた bhava に対する「見解 (ditṭhi)」を意味しているのであるが、一見すると「三漏」に現れる bhava とは意味合いを異にしているようにも思われるだろう。しかしながら、生存 (bhava) への見解に拘る心理の根底には、自己自身の存在への強い執着があることもまた事実である。たとえば次の It の用例には、「常見・断見」に一喜一憂する人々のあり様が描かれている。

Dvihi bhikkhave deṭṭhi-gatehi pariyuṭṭhitā devamanussā liyanti eke atidhāvanti eke cakkhumanto ca passanti. Kathañca bhikkhave oliyanti eke? Bhavārāmā bhikkhave devamanussā bhavaratā bhavasammuditā, tesam bhavanirodhāya dhamme desiyamāne cittaṃ na pakkhandati na pasidati na santiṭṭhati nādhimuccati, evaṃ kho bhikkhave oliyanti eke. Kathañca bhikkhave atidhāvanti eke? Bhaveneva kho paneke aṭṭiyamānā harāyamānā

原始仏教の教理項目に現れる kāma と bhava について (安藤淑子)

vibhavaṃ abhinandanti. Yato kira bho ayaṃ attho kāyassa bhedaṃ paramu-maraṇā ucchijjati vinassati na hoti param-maraṇā, etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ etaṃ yathāvaṇ-ti, (It, 49)⁽³¹⁾

比丘達よ、二見によって捕らわれている神々及び人々のある者は執着し、ある者は超越する。また、眼ある者は見る。

それでは、何に執着するのか。比丘達よ、生存を喜び、生存を楽しみ、生存を喜悅する神々及び人々は、生存を出離する教えが説かれつつあるとき、心躍らず、喜ばず、動揺し、信じることができない。比丘達よ、ある者はかくの如くである。それでは、何に超越するのか。実にある者は生存に悩み、愧じ、生存を離れることに歡喜する。なぜなら友よ、意味するところは、体が破壊された死後、切断され消失し、その後の死は存在しない、これが平安であり、すばらしいことであり、真実であるという話である。

このように「見解 (diṭṭhi)」には理知的な側面がある一方で、「常見・断見」のような生存に関わるものには、根底に生命への本能的な渴望が潜在していると理解すべきだろう⁽³²⁾。

2.3. 「三求」

esanā (< esati, Sk. eṣanā) とは「追究、探求」等を意味する語であり、「三求」には (kāma, bhava, brahmacari) の三項が含まれる⁽³³⁾。

MN には「三求」に関する教説は見られず、DN では 33 經の教理集成に「三求」が示されるのみである。一方で「三求」がしばしば現れる SN、AN においても、その内実に関する具体的な言及は見られない。ただ AN の以下のような用例から、kāma、bhava、brahmacari の三つの概念の相違点を見て取ることができるだろう。

kathaṃ ca bhikkhave bhikkhu samavayasatthesano hoti? / idha bhikkhave bhikkhuno kāmesanā pahīnā hoti, bhavesanā pahīnā hoti, brahmacariyesanā paṭippassaddhā. Evaṃ kho bhikkhave bhikkhu samavayasatthesano hoti. (AN, 4. 38)⁽³⁴⁾

比丘達よ、比丘が追究を完全に捨て去るとはどのようなことか。比丘達よ、ここに比丘は kāma への追究を捨断し、bhava への追究を捨断し、清浄行への追究を止息する。このような比丘が、欲求を完全に捨て去った者である。

上記のように、kāma と bhava への追究に関しては捨断 (pahīna) が説かれる一方で、brahmacari への追究に関しては止息 (paṭippassambhati) が説かれている。原始仏教は、あらゆる拘りからの脱却を理想としたのであり、清浄行の追究もまたその例外ではなかった。

このように brahmacari の位置付けは、明らかに kāma 及び bhava とは異なっており、「三

求」における kāma と bhava もまた一対のものとなすことができるだろう。

3. kāma と bhava の序列化

以上見てきたように、kāma と bhava は並行的な概念として共起したと考えられるのであるが、一方で修道論が体系化するとともに、kāma と bhava の間にはある種の序列が現れるようになる。これに関する記述は、次の Puggala-paññatti (『人施設論』) に見ることができる。

Katamo ca puggalo kāmesu ca bhavesu ca avitarāgo ? / Sotāpannasakadāgāmino, ime vuccati puggalā kāmesu ca bhavesu ca avitarāgā. / Katamo ca puggalo kāmesu vitarāgo bhavesu avitarāgo ? / Anāgāmi, ayaṃ vuccati puggalo kāmesu vitarāgo bhavesu avitarāgo. Katamo ca puggalo kāmesu ca bhavesu ca vitarāgo ? / Arahā, ayaṃ vuccati Katamo ca puggalo kāmesu ca bhavesu ca vitarāgo. (Puggalapaññatti, 3.8)⁽³⁵⁾

kāma と bhava において離貪していない人とは、どのようなものであるか。

預流と一來がこれ、すなわち kāma と bhava において離貪していない人と言われる。

kāma において離貪し、bhava において離貪していない人とはどのようなものであるか。

不還がこれ、すなわち kāma において離貪し、bhava において離貪していない人と言われる。kāma と bhava において離貪している人とはどのようなものであるか。阿羅漢がこれ、すなわち kāma と bhava において離貪している人と言われる。

上記によれば、kāma と bhava の両者に対する貪り (rāga) は、いずれも克服されるべきものであるが、克服段階としては kāma が bhava より先にあり、bhava はその後のさらに修行が進んだ最終的な段階において克服される。「七随眠」における「欲貪 (kāma-rāga)」が「欲界」に関わるもの、「有貪 (bhava-rāga)」が「色界・無色界」に関わるものと見なされるようになったのも、このような克服の難易における kāma と bhava の間の序列を反映したもののだろう⁽³⁶⁾。

しかしながら、原始仏敎の経典中に kāma と bhava の序列に関する明確な記述を見ることは困難である。但し、別の形での段階論として、AN, 4.14.131 には (1) 下界に結びつける束縛 (orambhāgiyāni saṃyojana、五下分結)、(2) 再生をもたらす束縛、(uppattiapaṭilābhikāni saṃyojana) (3) 生存をもたらす束縛 (bhavapaṭilābhikāni saṃyojana) という三種の段階における束縛と解放が示されている。ここでは、(3) の生存 (bhava) をもたらす束縛から解放されたものが、阿羅漢 (Arahato) になると説かれているのであり、最終段階が bhava からの解放である点において先の Puggala-paññatti との共通している。

このように、kāma と bhava においては kāma が後退する形で序列化がなされたのであるが、

その前提には、既に kāma、bhava が一對の概念として存在していたという事実がある。また、原始仏教において kāma と bhava に対する心の働きの克服が、少なくともある時期までは、重要な課題と見なされていたと考えることができる。このことは、原始仏教における kāma の意味を考える際にも十分留意すべきだろう。

4. 「三有」

「三有」における kāma と bhava の関係は、ここまで見てきた並行的な関係とは全く異なるものである。だが、これについて論じる前に、原始仏教の經典には所謂「欲有」ではない kāma-bhava が存在していたことにも、簡単に触れておく必要があるだろう。

4.1. Sn における kāma-bhava

Sn に現れる kāma-bhava に対して、Paramatthajotikā (以下 Pj)⁽³⁷⁾ はそのすべてを Dvandva (「kāma と bhava」) と解している⁽³⁸⁾。具体的には Sn の次のような用例に対して、各々下記の註釈が付されている。

“Gambhīrapaññaṃ nipuṇatthadassiṃ / akiñcanaṃ kāmabhava asattaṃ …” (Sn, 176)

「深い智慧があり、微妙な道理を見、無所有で kāma-bhava に対する執着がない… (略)。

→ Pj: 「二種の kāma と三種の bhava に執着しない (duvidhe kāme tividhe ca bhava alagganena)」⁽³⁹⁾

Yo ‘dha kāme pahatvāna anāgāro paribbaje, / kāmabhavaparikkhīnaṃ … (Sn, 639)

kāma を捨て、家を出て遍歴し、kāma-bhava が尽きたもの… (略)

→ Pj: 「kāma が尽き、また bhava が尽きた人 (parikkhīna-kāmañ c’ eva parikkhīna bhavañ ca)」⁽⁴⁰⁾

“Yaṃ brahmaṇaṃ vedaguṃ abhijaññā / akiñcanaṃ kāmabhava asattaṃ, … (Sn, 1059)

「ヴェーダに精通したバラモンは、無所有で kāma-bhava に対する執着がなく… (略)。

…evaṃ pi Todeyya munīṃ vijāna / akiñcanaṃ kāmabhava asattaṃ” ti (Sn, 1091)

…(略) トーテイヤよ、聖者はまたこのように無所有で kāma-bhava に対する執着がないと知るがよい。」

→ Pj: 「kāma と bhava に対する (kāmesu ca bhavesu ca⁽⁴¹⁾ / kāme ca bhava ca⁽⁴²⁾)」⁽⁴³⁾

上記 176 偈の註釈のように、Pj は bhava を「三種の bhava」(すなわち「三有」として捉えているのであるが、kāmabhava はあくまでも「kāma と bhava」なのである⁽⁴⁴⁾。

実際、Sn における kāma-bhava を Dvandva と見るのか Tatpuruṣa と見るのかという点に

関しては、Snの翻訳者によっても見解は異なっている⁽⁴⁵⁾。確かに、Snの中にはkāmaを状況的に用いた用例(「kāmaにおける清浄行(kāmesu brahmacariya (Sn, 1041))」)も存在しており、kāma-bhavaをTatpuruṣaとして、すなわち「kāmaにおけるbhava」として解することも不可能ではない⁽⁴⁶⁾。

だが、ここで指摘したいのは、Snに現れるkāma-bhavaが、Pjにおいては「kāmaとbhava」として註釈されているという事実である。kāmaとbhavaの両者を、独立・並行した概念として挙げることは、Pjの作者にとって至極当然のことであった。その背景には、おそらく本稿で考察したkāmaとbhavaに関する並行的な位置付けがあったのだろう。ここで、敢えてこの点を強調するのは、kāma-bhava=「欲有」という一律の解釈によって、kāmaとbhava双方の独立性が見失われるのを回避するためである。

4.2. 「三有」におけるkāma-bhava

散文經典に現れる「三有」は、多くの場合「有(bhava)」の内実を解説する形で現れ、その際には必ず「欲有」、「色有」、「無色有」の三種が纏まって言及される。

Tayo 'me āvuso bhava: kāmabhavo rūpabhavo arūpabhavo. Upādānasamudayā bhavasamudayo, upādānanirodhā bhavanirodho. (MN, 9)⁽⁴⁷⁾

友らよ、これら三つの有がある。すなわち欲有、色有、無色有である。取の生起によって有の生起があり、取の滅尽によって有の滅尽がある。

また、場合によっては次の用例のように「三界」説と共に現れる。

Kāmadhātuvepakkaṅ ca Ānanda kammaṃ nābhavissa api nu kho kāmabhavo paññāyethā ti? / No h'eta ṃ bhante. (略)

Rūpadhātuvepakkaṅ ca Ānanda kammaṃ nābhavissa api nu kho rūpabhavo paññāyethā ti? / No h'eta ṃ bhante. (略)

ARūpadhātuvepakkaṅ ca Ānanda kammaṃ nābhavissa api nu kho arūpabhavo paññāyethā ti? / No h'eta ṃ bhante. (略) (AN, 3. 8. 76)⁽⁴⁸⁾

「アーナンダよ、欲界に異熟する業がなくても欲有はあると認められるのだろうか。」「尊者よ、そんなことはありません。」(略)

「アーナンダよ、色界に異熟する業がなくても色有はあると認められるのだろうか。」「尊者よ、そんなことはありません。」(略)

「アーナンダよ、無色界に異熟する業がなくても無色有はあると認められるのだろうか。」「尊者よ、そんなことはありません。」(略)

「三有」における「有 (bhava)」とは、衆生の生存する状態のことであり、kāma-bhava は「欲有」、「色有」、「無色有」という排他的な三種の場の最下層を意味している。したがって、ここでの kāma と bhava は、共に静的な状況として個々人の活動の背後に退いているのであるが、一方で、先に「欲漏・有漏」、或いは「欲愛・有愛・無有愛」において示された kāma と bhava は、個々人に直接的に関与する力動的な煩惱因として立ち現れる。「三有」における kāma と bhava には、このような特性は完全に失われているのであり、ここに kāma と bhava の用法上に見られる一種の断層が存在していると考えられることができるだろう。

5. 結び

本稿では、散文経典に現れる定型的な教理項目中の kāma に焦点を当てて考察を行った。その結果、kāma は教理項目の下位分類中に多く現れ、その際にはしばしば bhava と共起する。そのため、本稿では kāma と bhava の関係に焦点を当てて検証を行い、両者が一對の並行的な概念として教理項目中に組み込まれていることを明らかにした。その際、背景となった原始仏教思想に関する考察も併せて行った。

本稿で明らかになったのは、次のような点である。

- (1) kāma-āsava を含む「三漏」は、(kāma, bhava, avijjā) を構成要素として含んでいるが、このうち、kāma と bhava は、煩惱を生む心の働きの対象として、一對の並行的な概念と捉えられていた。
- (2) 並行的な概念としての kāma と bhava の関係性は、「三愛」、「三求」にも見て取ることができる。但し「三愛」においては、本来 taṇhā と強い結びつきを有していた bhava に kāma が加わり、taṇhā という概念を軸に「三愛」として纏められたと考えることができる。
- (3) 修道論の体系化に伴い、kāma と bhava の間には序列が生じた。その結果、kāma よりも上位の段階に bhava が置かれるようになった。
- (4) 「三有」思想における kāma と bhava は階層化された静的な状況を意味しており、「三漏」、「三愛」、「三求」に見られるような個々人と直接的に関わる kāma と bhava の概念とは異なるものである。

〔注〕

- (1) 若干の異同は認められるが、第 33 経は漢訳『長阿含経』卷第八「衆集経」(大正蔵一、3b-52c)、第 34 経は『長阿含経』卷第九「十上経」(大正蔵一、52c-57b)に相当する。両経に現れる教理項目数は、DN, 33 経が 1005、DN, 34 経が 550 であり、そのほとんどが重複している。
- (2) DN33、34 経に見られる形式はアビダルマの先駆的な形態と考えられ、両経は原始仏教後期の成立であると考えられることができるだろう。水野 [1997] では、パーリ・アビダルマを、以下に示す (1) か

ら(6)の論述形式によって初期・中期・後期の三段階に区分しているが、このような論述形式の萌芽は原始仏教後期の經典中にも見ることができると述べている。DN iii, 33, 34 経はこの内(1)に類する論述形式を有していると言ってよいだろう。

- (1) 諸法を一法二法三法というように増一的に集成すること。
- (2) ある徳目をその徳目に従って類集し、それを分別解釈すること。
- (3) 語句をアビダルマ的に定義すること。
- (4) 諸法をあらゆる方面から考察すること。
- (5) 諸法を百二十二問によって分別すること。(諸門分別)
- (6) 諸法の相摂・起滅等の関係を考察すること。 (水野 [1997]、p. 22)

(3) DN, 33 経、34 経をあわせて 1000 を超える教理項目の中で、kāma に関連するものは表中に示したものに限られるが、実際に經典中に現れる頻度は決して少なくないのである。

(4) 榎本 [1978-1979] によれば、āsava とは「流入」を意味し、行為の結果とその解消に関するインド人に一般的な理論を表すものであるという。また、ジャイナ教はこの理論を保持したが、仏教はこれを新しく精神的なものに変化させたという。原始仏教における āsava の語義の変遷については、榎本 [1978-1979] 次の二点を指摘している。

- (1) āsava から流入の意味が失われ、一方では輪廻の原因、他方では行為の余勢、煩惱の余勢、或いは煩惱と同次元のものへと展開する。
- (2) やがて、āsava は流出へと意味転化する。

(5) MN (全 152 経) において「漏尽智」の定型が現れるのは下記の経においてである。

MN, 4(MN i, p. 23)、MN, 19(MN i, p. 117)、MN, 27(MN i, p. 183)、MN, 36(MN i, p. 249)、MN, 39(MN i, p. 279)、MN, 51(MN i, p. 348)、MN, 60(MN i, p. 413)、MN, 65(MN i, p. 442)、MN, 76(MN i, p. 522)、MN, 79(MN ii, pp. 38-39)、MN, 85(MN ii, p. 93)、MN, 94(MN ii, p. 162)、MN, 100(MN ii, p. 212)、MN, 101(MN ii, p. 227)、MN, 112(MN iii, p. 36)、MN, 125(MN iii, p. 136)

同様に DN (全 34 経) において「漏尽智」の定型が現れるのは以下の経においてである。なお、經典によっては、同じ内容が隣接して二度、三度と繰り返されている。

DN, 2(DN i, p. 84)、DN, 3(DN i, p. 100)、DN, 4(DN i, p. 124)、DN, 5(DN i, p. 147)、DN, 6(DN i, p. 158)、DN, 7(DN i, p. 160)、DN, 8(DN i, p. 174)、DN, 10(DN i, p. 209)、DN, 11(DN i, p. 215)、DN, 12(DN i, p. 233)

(6) 「漏尽智」の前段には、多くの場合四禪の修習が挙げられる。四禪の後には「漏尽智」のみが挙げられる場合と「三明」が示される場合、及び「六明」を挙げる場合がある。

(7) MN i, p. 23

(8) 水野 [1997] によれば、Dhamma-saṅgaṇi は中期アビダルマに属し、後述する Puggala-paññatti は初期アビダルマに属している。(水野 [1997]、pp. 22-23)

(9) Dhammasaṅgaṇi, p. 195

(10) 「欲漏」に関する記述は、Niddesa における kilesa-kāma の註釈の前半部分とほぼ同趣旨である。第二章の注に示したものを再掲する。

kilesa-kāma とは何か。kilesa-kāma とは、欲求であり、貪りであり、欲求と貪りであり、思惟であり、貪りであり、思惟における貪りであり、kāma における kāma への欲求、kāma への貪り、kāma における欲び、kāma への渴愛、kāma への愛執、kāma による苦惱、kāma における昏迷、kāma への執着、kāma という暴流、kāma という軛、kāma への取着、kāma への欲求という蓋である。(Nd, vol. 1, p. 2)

(11) Dhammasaṅgaṇi, pp. 195-196

(12) 原典には、「苦の滅における無知」の一節が抜けているが、ここでは原典に従って訳出した。

(13) この語の翻訳は佐藤 [1938] の訳に拠った。(佐藤 [1938] p. 286)

(14) たとえば、AN, 4. 1. 10 では、「四軛」の下位分類項目についての定型的な教説の後に、次のような概略的な偈が付されている。

Kāmeyogena saṃyuttā bhavayogena cūbhayaṃ / Diṭṭhiyogena saṃyuttā avijjāya purakkhatā / Sattāgacchanti saṃsāraṃ jātimaranagāmino. / Ye ca kāme pariññāya bhavayogaṃ ca sabbaso / Diṭṭhiyogaṃ samuhacca avijjaṃ ca virājayaṃ / Sabbayoga-visaṃyuttā te ve yogātigāmino ti.
(AN, 4. 1. 10) (AN iv, p. 12)

kāma の軛と bhava の軛の両者に縛られ、見解の軛に縛られ無知に導かれる衆生は、生と死に向かう者、輪廻に赴くものである。Kāma と bhava の軛を遍く知り尽くし、見解の軛を根絶して、無知を離れ、すべての軛をはずした者、彼らは軛を越えたものと言われる。

- (15) MN i, p. 504
(16) MN i, p. 504
(17) 但し、Sn には kāma-taṇhā の使用は見られない。
(18) ここでは「種々の生存」と訳したが、翻訳書には「有・非有」を含めたさまざまな訳語が見られる。いずれにせよ、幾度も繰り返される再生と再死を意味するというのが、bhavābhava の主たる解釈である。
(19) なお、「種々の生存」の代わりに、「再生 (puna-bhava)」が用いられることがある。
“Taṇhādhipanne manuje pekkhamāno / Piṅgiyā ti Bhagavā / santāpajāte jarasā parete,— / tasmā tuvaṃ Piṅgiya appamatto / jahassu taṇhaṃ apunabbhavāyā” ti (Sn, 1123)
ピンギヤよ、taṇhā に陥った人々が苦悩を生じ、老衰に打ち負かされるのを観察しているのだから、それゆえピンギヤよ、あなたは怠ることなく、再生しないように taṇhā を捨てよ。
また、Sn の 517 偈、519 偈、638 偈、740 偈、752 偈、729 偈、746 偈には「saṃsāra」(輪廻) が用いられているが、最古層経典である Av、Pv にはこの語が現れない。これについて並川 [2008] は、原始仏教が対峙していたバラモン教の説く「輪廻」という表現を直接的に用いたくないため、バラモン教で用いられていた「輪廻」を避けたのではないかと述べている。(並川 [2008]、p. 97)
(20) MN i, p. 108
(21) AN ii, p. 1
(22) DN ii, p. 90
(23) AN ii, p. 247
(24) 但し、「縁起」説に関連する教説では「六愛」となる。
(25) It, p. 50
(26) 中村 [1994] によれば、元来一つであった taṇhā がある時期に「kāma-taṇhā」と「bhava-taṇhā」に分かれ、さらに後になって「vibhava-taṇhā」が付加されたということである。(中村 [1994]、p. 459) しかしながら、Av に既に vibhava-taṇhā が現れているのに対し、Sn には kāma-taṇhā の使用が見られないという点から、少なくとも Sn に関して上記の説は当て嵌まらないのだろう。
(27) 「三愛」の形成過程で taṇhā がそのような位置付けに置かれたのか、或いは taṇhā の位置付け自体が「三愛」成立の根拠となったのかは、現時点では不明である。
(28) Niddesa i, p. 245
(29) たとえば、カタ・ウパニシャッド (Kāṭha-Upaniṣad, KU) において、ナチケートスは死神ヤマに以下のように問いかける。
死んだ人間に関して、次の疑惑がある—「彼は存在する」と、ある人々は言う。「彼は存在しない」と、他の人々は言う。
お前に教えられて、わたしはこのことを知りたい。これが、三つの願いの中の第三のものである。
(KU i, 20) (湯田 [2000] p. 446)
この物語からも、古代インドの人々にとって、死後の存在の有無が極めて重要な関心事であったことが窺える。
(30) 原始仏教は輪廻に関わる見解に拘泥することを否定したが、一方で輪廻思想それ自体を直接否定することはなかったようである。なお、これに関して並川 [2008] は、Sn においては輪廻への拘りが仏教の教えと相反すると見なされていること、Sn 全体が輪廻を否定する文脈で説かれていることを

指摘している。(並川 [2008]、p. 99)

(31) It, pp. 43-44

(32) これに関連して、Av には次のような偈を見ることができる。

Dhonassa hī n' atthi kuhiñci loke / pakappitā diṭṭhi bhavābhavesu, / māyañ ca mānañ ca pahāya
dhono sa kena gaccheyya: anūpayo so. (Sn, 786)

清められた人は、実にかなる世においても種々の生存に対する構想された見解がない。幻惑と慢心を捨て、清められた人はどうして(種々の生存に)赴くことがあるだろうか。彼は執着のない者である。

このように「常見・断見」は、生存 (bhava) と見解 (diṭṭhi) に跨る概念でもある。

(33) 片山 [2006] の補注では、欲貪と結ばれた不善の身業、語業、意業が kāma-esanā であり、有貪と結ばれた不善の身業、語業、意業が bhava-esanā であり、辺執見と結ばれた不善の身業、語業、意業が brahmacari-esanā であるとされている。(片山 [2006]、p. 267) ここでも、修道論的な解釈がなされていることがわかる。

(34) AN ii, p. 41

(35) Puggalapaññatti, p. 32

(36) 原始仏教経典中の anusaya (随眠) の数は、常に「七」と決まっているわけではない。たとえば、MN, 9 経では「貪、瞋、見、慢、無明」の 5 であり、MN, 44 経、148 経では「貪、瞋、無明」の 3 であるとされ、さらに MN18 経では「貪、瞋、見、疑、慢、有貪、無明」の 7 とされている。このように、anusaya (随眠) の教説は「三漏」のように早くから固定された表現形式を持っていたわけではない。したがって、「欲貪」、「有貪」に関しても当初より序列化に対応した形で置かれていたわけではないのだろう。

なお、註釈書には「欲漏」、「有漏」に関する序列を示唆する記述が見られる。それによると「欲漏」とは pañca kāmagaṇā のある貪り、「有漏」とは色・無色の生存への貪り、及び常住・断滅の邪見を伴う禅定への欲求を意味しているという。(片山 [1997]、p. 51)

(37) Paramatthajotikā は 5 世紀にブッダゴーサによって作成された Sn の註釈書である(但し、異説あり)。Nd と註釈箇所が重複する部分では、概ね Nd の解釈を尊重し踏襲している。

(38) これ以外にも「taṇhābhava は尽きた (taṇhābhavaparikkhīṇaṃ (Sn, 640))」に対して、Pj は「taṇhā と bhava」というように註釈しており、kāma 以外の概念においても bhava との関係性は同等のものと思なされている。(Pj ii, p. 469)

(39) Pj i, p. 215

(40) Pj ii, p. 469

(41) Pj ii, p. 592

(42) Pj ii, p. 597

(43) なお、これに関してはタイ語版を底本とする『小義釈』(水野訳)でも同様の註釈がなされている。(水野 [1940]、p. 125、p. 215)

(44) これに関しては、Nd の註釈も同様である。

(45) kāmabhava の解釈は翻訳者によって異なっている。たとえば水野 [1939]、中村 [1991] は Tatpuruṣa として訳出し、荒牧 [1986] は Dvandva に解している。また、宮坂 [2002] では両者が混在している。また、英訳では Norman [2001] がすべて Dvandva に解している。以下、和訳の用例を挙げる。

・水野訳: Sn, 176、639、1059、1091 偈=「欲有」

・中村訳: Sn, 176、1059 偈=「欲の生存」、1091 偈=「欲望の生存」、639 偈=「欲望の生活」

・宮坂訳: Sn, 176、1059、1091 偈=「欲望の生存」、639 偈=「欲望と生存」

・荒牧訳: Sn, 176 偈=「欲望の対象にも、くり返し再生してそのまま生きていく世間的存在にも」、1059 偈=「さまざまな欲望の対象にも、繰り返し再生してそのまま生きていく存在にも」、1091 偈=「さまざまな欲望の対象に対しても、くり返し再生してそのまま生きていく輪廻

的存在に対しても」、639 偈=「欲望もなく、それによって生まれ変わることもない人」
(46) 但し、Tatpuruṣa と解するとしても、Sn に現れる kāmabhava はもちろん「三有」における「欲有」ではない。なぜなら、本文中の用例のように原始仏教経典における「三有」の教説は kāma-bhava、rūpa-bhava、arūpa-bhava が一組で言及されるのが原則であり、さらに Sn には未だ「三界」説が現れないからである。中村 [1994] は、「三界」説そのものが後代の教義学者の案出したものであると述べている。(中村 [1994]、pp.695-697 参照)

なお、Sn にも「色 (rūpa)」、「無色 (arūpa)」という語の使用を見ることができる。これについて中村 [前掲] は、Sn では世界を「物質的領域」と「非物質的領域」の二つの領域に分け、それぞれの領域における生存を説いたと述べている。(中村 [1994]、pp.724-725)

Ye ca rūpūpagā sattā ye ca aruppavāsino / nirodhaṃ appajānanta, āgantāro punabhaṃ. (Sn, 754)

色に属する衆生と無色に住む衆生は、滅尽を知らないため再生に至る者である。

Ye ca rūpe pariññāya aūpesu susaṅṅhitā. / nidodhe ye vimuccanti, te janā macchūhāyino " ti. (Sn, 755)

しかし色を明らかに知り、無色によく安立する者は滅尽において解脱し、死を捨て去った人々である。

同様に、SN の Sagātha-vagga-samyutta においても、SN i, 5.3 (SN, p.131)、SN i, 5.6 (SN i, p.133) に、色／無色の「二界」が示されている。また、Tha には 378 偈に kāma-dhātu が現れるがこれも単独の使用であり「三界」説とは関連がないだろう。

(47) MN i, p. 50

(48) AN i, p. 223

【参考文献】

- 荒牧典俊、本庄良文、榎本文雄訳 [1986] 『ブッダの詩 I』、原始仏典第7巻、講談社
榎本文雄 [1978-1979] 「āsrava について」『印度学佛教学研究』vol.27, No.1, pp.158-159
片山一良 [1997] 『中部 根本五十経篇 I』、パーリ仏典1、大蔵出版
——— [2006] 『長部 パーティカ篇 II』、パーリ仏典〈第二期〉6、大蔵出版
佐藤良智 [1938] 『法集論』、南伝大蔵経45、大蔵出版
中村元訳 [1991] 『ブッダのことば』、ワイド版岩波文庫
——— [1994] 『原始仏教の思想』II、中村元選集(決定版)第16巻、春秋社
並川孝義 [2008] 『「スッタニパータ」 仏教最古の世界』、岩波書店
水野弘元訳 [1939] 『小部経典2』、南伝大蔵経24、大蔵出版
——— 訳 [1940] 『小部経典22』、南伝大蔵経44、大蔵出版
——— [1997] 『パーリ論書研究』水野弘元著作選集3、春秋社
宮坂宥勝訳 [2002] 『ブッダの教え スッタニパータ』、法蔵館
湯田豊 [2000] 『ウパニシャッド —— 翻訳および解説』、大東出版社
Norman, K. R., (Tr.), 2001, *The Group of Discourses (Sutta-Nipāta)*, second edition, The Pāli Text Society, Oxford.

(あんどう よしこ 文学研究科仏教学専攻博士後期課程)

(指導教員：山極 伸之 教授)

2018年9月23日受理

論文

戦争を支えた滋賀の教育

——『近江教育』と教師——

田 中 哲

〔抄 録〕

本論考の目的は、1931年から始まる15年間の戦争に対して、滋賀の教育と教師はどのような役割を果たしたかを『近江教育』を通して明らかにすることである。『近江教育』には、満州事変以前から学者・文化人による満州進出への意義が説かれていたが、戦争の拡大と共に教師自らの寄稿による日満共存共栄論や満蒙開拓青少年義勇軍の活躍を伝える内容が掲載され、教え子を戦争へとかり出す姿が掲載される。教育の内容においても国史教育が皇国教育に、郷土教育が愛国教育に変わっていく姿を『近江教育』の記述を通して見ることから、戦争遂行を支えた滋賀の教育を考察することができる。

キーワード：満蒙開拓青少年義勇軍、『近江教育』、郷土教育、国史教育

はじめに

これまでの研究で、滋賀県においては成人の満州移民は百人足らずの93人で送出数は全国最下位にもかかわらず、満蒙開拓青少年義勇軍は1,354人と全国中位の数を送り出し、国からの割り当てに対する送出率が全国一・二位を占めるに至る背景を検討してきた。

そしてそこには、滋賀県の教育が大きな役割を果たしてきたことを見てきた。具体的には①青少年の義勇軍志願に向けての教員の熱心な勧め、②教員の代表による現地満州への視察と報告、③学者を含む知識人による教員への啓発などが挙げられる。こうした内容が滋賀県教育会発行の『近江教育』にその都度掲載されたことが大きな要因としてあげられる。

中国への進出をはじめ侵略戦争に荷担していく滋賀の教育については、木全清博の『滋賀の学校史』⁽¹⁾、伝田巧『滋賀の百年』⁽²⁾、全教滋賀教職員組合編『滋賀の教育運動史』⁽³⁾にその姿が描かれている。とりわけ木全清博は近著『滋賀の教育史』⁽⁴⁾のなかで、「15年戦争下の国史・地理の授業」の章を設け、○天皇制ファシズムと皇国史観の教育は、日々の歴史や地理教

育の授業のなかにどのように貫徹していったか。○戦争と軍国主義の正当化はどのように授業で教えられたのかを検討している。

また、直接聞き取りをしたKさんはじめ5人の方々の口からは「自分から希望して」「就職先が決まっていたのを止めて義勇軍に志願した」「大陸に憧れて」などと、他国への侵略意識は感じられず、宮城道良の指摘する「当時の“日本軍下級兵士は加害者であり、加害者にさせられた被害者”という重層性があった」⁽⁵⁾は、まさに侵略者としての自覚のないまま教員の求めに応じて青少年義勇軍に参加した青少年にもあてはまるものと考えられる。

こうした青少年を生み出し、青少年を「自主的に」大陸侵略に取り込んでいった滋賀の教育と教師の姿を『近江教育』を通して考察する。

1、戦争へと向かう教員

(1) 問われる教員のあり方

【史料1】犠牲的精神の発露について —— 國家意識燃焼の好機を捉え充実せしむべき國體觀念」加藤咄堂 1932年4月号

人間として犠牲的精神ほど貴いものはないであろう。(中略) 古往今来世界中どの國を搜しても、我が國民ほど犠牲的精神の伏在せる國は恐らく無からうとおもう。若夫れ明治維新前に遡つて之が例證を求むれば、適切な実例は如程でも有るが、最も近き例證としては、今般の滿蒙〈マヽ〉事變と上海事變に當つて、忠魂義膽に満ちてる幾多の我が軍人が、我をも忘れて君國の爲に死を顧みず、覚悟の臍を固めて出征した事實に徴すれば之を窺ひ知ることを得るのみならず、殊にその最も適切な例證としては、かの肉弾の三勇士や五勇士のことを顧ふだけでも首肯し得られよう。日本以外の他の國民に斯くも壮烈無比な貴き肉弾の犠牲を拂ふ國民が何處に有るであろうか。

昨年来の滿洲事變と上海事變とが大なる動因となつて、國民の國家的意識が著しく擡頭しかけたことは、恰かも休火山が驟かに爆發して燃焼し始めたにも等しく、この國家意識燃焼の好機を逸することなく、一般國民に犠牲的精神を吹聴することは實に急務中の急務であつて、また非常に有効なことであろうと信ずる。(26頁)

加藤は、突撃する軍人の姿を忠義として讃え、犠牲的精神とは命を軽視し、「あきらめの精神」が基礎をなすと述べている。しかも、軍隊教育が犠牲的精神を養成しうる最大の原動力を「明治大帝が軍人に下し賜へる軍人勅諭の賜であると断言することを憚らないものである(29頁)」としている。また結論として、「精神力は科学の力を超越する」とし我が国固有の精神文明を早急に復興することと「國體の尊嚴」を重視することを教員に求めている。さらに、滿洲事變・上海事變を機に一般國民に上の史料にあるように命を軽んじ、犠牲的精神を広めることを強調する内容になっている。その後の軍国主義教育に向かう教育を考えると、この年(昭和

7年)に出された上の文書はその後の教員と教育のあり方に大きな影響を与えたと考える。

昭和8年の新年号の巻頭文には前年11月の全国小学校校長会議での鳩山一郎文部大臣の訓示が掲載される

【史料2】「鳩山文部大臣訓示」1933年1月号

小学校教育者ニアリテ地方教化ノ中心トシテ仰ガレ地方ノ指導者トシテ目セラレタ人モ少カラヌノデアリマシテ我ガ國民教育ノ発展ハ實ニ其ノ力ニ依ルモノデアリ、(中略)國民教育者ニアリテハ我ガ國體ニ関シ確固タル信念ヲ把持シ、身ヲ以テ兒童ヲシテ國民的アラシムルヤウ風化スルコトガ肝要デアリマス。天壤無窮ニ幸運ヲ扶翼スルハ國民教育者ノ使命ニシテ唯國民教育者ニ依ツテノミ眞ニ實現ヲ期シ得ルモノタルコトヲ示サナケレバナリマセン。(5頁)

上の訓示の中で鳩山文部大臣は小学校教員による皇室中心の国民教育の推進とその教育を身をもって示すよう求めている。一方、訓示の中で「左翼ノ主義者ハ勿論、教員ニシテ極端ナル右傾運動参与セル者ノ如キモ断固トシテ之ヲ排撃スル(同4頁)」とも述べて教員の思想的自由を制限し結果として教育の自由を奪うことに繋げている。

そして、その年の『近江教育』5月号、6月号では立て続けに教育者自らが、国家内外に於ける現状認識を深めること非常時の覚悟をつねに以て教育に当たることを求められるようになる。また、6月号には次のような「國際聯盟離脱ニ関スル滋賀縣訓令」が伊藤武彦知事の名で出され、教員に一人の異心も許さない、一日の儉安邁進させるものになっている。「今や國ハ建國以來未曾有ノ非常時ニ直面セリ國民挙ツテ一人ノ異心一日ノ儉安ルナク只菅ニ聖旨ヲ遵奉シテ帝國ノ使命遂行ニ邁進スベキノ秋ナリ」との認識が説かれている。

さらに昭和8年度滋賀県教育方針では、非常時に於ける教育対策の実施について述べられている。同5月号には『非常時教育其の施設』のなかで松島一雄視学は「今回の聯盟離脱によつて切実に國力の振張るを期さねばならぬ事態に立ち至った這般の事情を洞察し更に國民生活の現状を觀察して茲に特に教育上着目すべき非常時教育対策の特殊の一面がなければならぬ。」(18頁)と「非常時に応ずる教育特殊方面として留意すべき事項」として次の点をあげている。

【史料3】「非常時教育其の施設」

- 一、時局の真相を正確に理解せしむること
 - 1、訓話講話講演に依ること
 - 2、國定教科書中國際聯盟に関する事項はその改訂を見るまでは詔書の御趣旨に従ひ聯盟本来の使命と帝國の所信を明にし聯盟離脱の所為を知らしむること
- 二、國民的信念の涵養に務むること
 - 1、皇室尊崇國家愛護の精神を涵養すべき施設の徹底を講ずること
 - 2、國家的行事の趣意徹底を期すること
 - 3、敬神崇祖に関する施設の徹底を期すること

4、公民的訓練の徹底を期すること

5、修身國史地理教授の徹底を期すること特に國史教授の徹底を期すること

国際連盟からの離脱を機に、「非常時」という言葉が幾度も使われている。この「非常時」を巧みに使い、無条件・無批判に国の言うがままの教育を進めるものになっていく。合わせて日本の進出の正当性と皇室への忠誠を「時局が求める教育」として強調する内容になっている。

(2) 全国小学校教員精神作興大会への参加

もう一つ、昭和9年この間の教員の意識変革に大きな影響を与えたものに、「全国小学校教員精神作興大会」への参加がある。4月3日「全国小学校教員精神作興大会」が全国から小学校教員36,000名を集め皇居前の広場で開催された。滋賀県からも校長43名、男子教員125名、女子教員54名、合計各校一人ずつの222名が参加している大会は次のような決議を採択している（『近江教育』461号1934年4月号）。

決議

一、我等ハ協心戮力國民道德ノ爲ニ邁進シ愈々國民精神ヲ發揚シテ肇國ノ宏謨ヲ國民教育ノ上ニ光輝アラシメムコトヲ期ス

一、我等ハ至誠一貫職分ヲ樂ミ身ヲ以テ範ヲ示シ師表タルノ本分ヲ完ウセムコトヲ期ス

昭和九年四月三日

全国小学校教員精神作興大会

参加者の一人、大会委員の杉本一郎は「全国小学校教員精神作興大会状況報告」なかで天皇の言葉を直接聞いた感動を次のように述べている。

【史料4】「全国小学校教員精神作興大会状況報告」1934年4月

御勅語を下し賜ふことを承はつた時既に我等の胸は畏さに強く打たれたのであり、更に陛下に咫尺して直接玉音を拝聴し得られ様など夢想だにしなかつた事であるだけに、一同は感激殊の外深く、空前の光栄に有難さ勿體なさに唯々涙がせき上がって来るのみでありました。（113頁）

天皇の言葉を直接耳にした杉本は神国日本の子どもを育てる教育の仕事に携わること感動し、決議文にあるように皇国教師としての自覚を一層高めたと思われる。

天皇の言葉のあと、内閣総理大臣、文部大臣と言葉が続くが、何れも「國民挙テ世ニ其ノ忠誠ヲ致ス是レ我ガ國民ノ國民教育ノ根本ニシテ」と教育の中心に皇室の歴史と天皇への尊敬をおくことを参加した教員に求めている。全国から36,000名もの小学校教員を集めたのは子どもの早い時期から皇国民育成の教育の徹底のねらいが読み取れる。

そして、滋賀県下でも4月7日膳所小学校、4月8日彦根東小学校で滋賀県教育会主催の滋賀教育精神作興大会が開催されている。ここで注目すべきは参加者数である。県下の各小学校幼稚園、実業補習学校、中等学校男女教員のそれぞれの半数以上に参加を求めていることである。会長祝辞の中で、滋賀県教育会会長でもある伊藤武彦は参加した教員に次のような言葉を贈っている。

惟フニ現下我が國ノ情勢ハ内ハ日進月歩ノ國是ニ則リ國力愈々充実シ外ハ滿洲建國ヲ機トシテ國際場裡ニ特異ノ地位を確保シツ、アリト列強ノ注視ハ漸ク烈シク國歩必ズシモ安易ナラズ。(106頁)

満洲国建国を機に築いた地位に対して国際社会のきびしい視線があり、日本の歩む道は容易でないと述べ引き締めをはかっている。

大会に先立つ459号では『日本精神顕揚の教育』と題した論文がある。

【史料5】「日本精神顕揚の教育」稲本彌三郎（島尋常高等小学校）1934年2月号

現下非常時日本は日本精神をその指導原理として要望している。(中略) 吾等は日本人だ。静思せねばならぬ。建國の歴史は悠久だ。三千年來鍛えられた大和民族だ。今次の日支事変に現れた如く、全体奉仕の精神が湧然として國民靈感の源泉から出てくることは力強い感がする。吾等は各科経営上この日本人伝統の精神を培養して日本文化の特質を發揮していかねばならぬ。ここに私は日本精神の陶冶に關係深い、修身、國史、読方、地理其の他につきその経営上の着眼点を内省してみることによって感じを新たにしてみたい。(88頁)

「全國小学校教員精神作興大會」は國民精神發揚に全国の教員を動員する画期になっているが、稲本はすでに先立つ2月号で、修身、國史、読方、地理に時代に合った教育内容を求めている。これまで稲本の所属していた島尋常高等小学校は郷土の自然・社会・人文の現象を子どもに調査させて郷土の現実をありのままにつかませようとする郷土教育の滋賀県の中心校であった。稲本の論文の続きには國民精神發揚を修身を例として「眞日本人の實質は萬世一系の皇室並に繼承に対する絶對的な信念を持つこの伝統的精神である。この信念は働きによって忠となる。忠とは皇運扶翼であつて、天皇に対して一切を捧げる態度の外ならぬ」を取りあげ、郷土愛から國家愛へと大きく変換して行っている。

青少年義勇軍を送り出す教員の側から必ず子どもたちに向かって「お国のために」という言葉が使われ、子どもたち本人も「お国のために」と決意し満州へと向かった歴史がある。国や県が盛んに使った「天皇への忠」と「お国のために」は学校教育全体とりわけ修身、國史、読方、地理の教科を通して浸透していったと考える。また、作興大会には県下の教員の半数以上の参加を求めていることからして、教員を直接丸ごと國策推進の人格に作りかえようとする意図が見える。教員の人格まで軍國主義化させることに怖ろしさを感じないわけにはいかない。

2、教育の具体的展開

「戦争と軍国主義の正当化はどのように授業の中で教えられたか」を『近江教育』の記述から見てみる。

(1) 郷土教育の転換

滋賀県において戦前の教育に大きな影響を与えたものに郷土教育がある。現在の近江八幡市にある島尋常小学校の郷土教育の取り組みは、昭和初期において全国各地から見学者が多くある郷土教育の推進校として『近江教育』にも何度も取りあげられ滋賀の教育現場に大きな影響を与えたと考えられる。滋賀県の郷土教育は、1930（昭和5）年2月に県知事が男女両師範学校校長及び小学校長に対して、郷土調査に着手する計画を諮問したことから始まる。同年8月には「県下七ヶ所において開催され、延べ参加者人数3,094人（うち小学校教員2,957人は複数回参加者を含む、1930年の小学校教員数は2,778人）で、ほぼ県内小学校教員全員が参加している。ここでは教師主体による郷土調査、郷土研究が推奨された。島小学校から始まった子どもの調査・研究を中心とした「郷土読本づくり」は県下各学校で取り組まれ、労作教育、作業教育と結合して体験学習の郷土教育が広まっていった。

しかし、早くも満州事変の始まる1931年になると近江教育の郷土資料室経営方針に次のような文章が現れてくる。

【史料6】「郷土資料経営方針（要旨）」1931年、1月号、蒲生郡島小学校

人は誰でも郷土を有し、多くのものは郷土に生れ、郷土に終る。郷土に對する愛着思慕の情は、人間至醇の心である。而して郷土生活の間に自ら形成さるゝ愛郷心はやがて愛國心となり郷土の發達、繁榮に寄与することはやがてまた國家の隆昌に貢獻する所以となる。（中略）今や我が國は、思想國難、經濟困難に直面してをる。此の國家的大問題の根本的解決の道は、實に我が國民教育に於ける郷土教育の徹底にある。（49頁）

同年の滋賀県初等教育研究会の発表の中で島小学校の訓導の栗下喜久治郎は「農村生活が行き詰まっている今日としては、その実情を調べ、その打開策を調べるこそ現時の農村の郷土教育でなければなりません。」と述べている。生活の場である農村の荒廃の中で本来子どもの生活現実と結合した学習が特徴であった郷土教育が客観性を失い主観的・精神的な郷土愛の教育に変えられ始めている。現実の生活が厳しくなる中で、その問題やその矛盾の解決に教育が無条件・直線的に対応することは決して解決につながらず、むしろその矛盾の本質を見失わせるものになっていったと思われる。

1932年になると、さらに郷土教育が奨励され、愛郷心の培養と眞の愛國心が近江教育の中で求められる。

そして、「世界經濟の大勢に逆行する郷土愛の教育を否定し、郷土教育の重点は近代社會の

動向を直視して、そこに児童青年の歩むべき道を発見するに在り」(太田彌三郎、女子師範学校付属校)と、個性尊重と個を生かす郷土教育から近代社会の動向を直視した教育＝「全体の中の個」の教育へとからみとられていく。

そしてこの年を境に、島小学校の実践も郷土教育連盟の機関誌から消えていく。前述した「精神力は科学の力を超越する」として「国体の尊厳」と犠牲的精神の重視を教員に求めた加藤咄堂の『近江教育』での論考(史料1)に基づく教育が推し進められていく。

1933(昭和8)年7月7日、8日の二日間従来の例を破って地方の島小学校を会場として第44回初等教育研究会が開催された。そのときのようすを『近江教育』は次のように報じている。

【史料7】「第四十四回初等教育研究会要録」1933年8月号

主催は師範学校であるのであったが仕事の実際は会場に当てられた蒲生郡の島小學校が世話をなし半分は島小學校の研究発表であったといつてよい、郷土教育の研究會なので天下にその名を響かしている島小學校を会場としたことは今回の研究會を最も有意義に終始させた。(中略) 翻つて惟ふに、現下の我國情を顧み、愈々健實有為なる第二の國民の養成と、土に根ざせる底力ある郷土文化の進展を期することは國際連盟脱退によって國際的孤立の位置に立つ祖國日本の危機を救ひ、輝かしき新日本建設の第一義的基底であつて、我等初等教育者に課せられたる刻下の急務である。(3頁)

このように開催の趣旨を述べ、郷土教育の意義及び目的では「郷土愛の感情を養ひ、國家愛まで発展させるところの教育である」と位置づけを行っている。島小学校の研究の中心である稲本彌三郎が郷土教育・勤勞教育・公民教育を束ね支えるものとして日本精神に立つ教育を推奨することから轉換後も満州事変後の教育に絶大な影響を与えたと考えられる。

また、稲本彌三郎は『近江教育』に「郷土に即せる訓練の教育」で、本校訓練の方針を滋賀県教育の重大方針として指示された実践として報告している。

【史料8】「郷土に即せる訓練の教育」稲本彌三郎、蒲生郡島小學校、1938年11月号

特に農學的作業は全校児童に之を課し、一面實際の知識技能を取得させると共に之に依りて始めて強固な勤勞精神、共同一致の念、愛郷心等を啓培し、全身全靈を大地に捧げつくす農民魂の育成を企圖し、眞に日本精神の生くる児童を育んとしつゝあるのである。(20頁)

稲本のこうした報告は、教え子を積極的に満州へと送り出し自らも満州に渡つた甲賀郡小原小学校の教員竹村国三郎の回想録⁶⁾にある「当時高等科を担当していた私は、平素の指導の中でこの志気を養成するため、義勇軍の歌を謡い、講堂建築用材を学林へ伐採に行き、ある時は裏山の開墾に汗を流すことが、大陸開拓への進取的氣性をふるいたたせるものだと信じ、これも教育指導の一貫だと考えて実行した」に通じるものがある。

さらに、島小学校の体験教育が軍国主義教育へと大きく変化した姿を島小学校の教育実践誌

『土の教育学・村の新建設』⁽⁷⁾にある「國策にそふ養兎經營實踐」に見ることができる。

【史料9】國策にそふ養兎經營實踐（1939年）

あの可愛らしい白兎が文字通り身を剥いで忠勇なる將士の友となり、乾燥肉として食用に供し、留守を守る家人の家計を助けとなる外、兎肉の榮養によって銃後國民の榮養を増すなど、その功績多く之に對して感謝せねばならない。農村の我々は大いに養兎に努力以て國家に御奉公申し上げべく幼き兒童と共に養兎報國の實を擧ぐべく専心努力致さねばならぬと思ふ。（151頁）

兎はどんなことに用いるか、①生肉——陸軍では毒ガスの試験に用ひられる様である。②兎毛皮——當局では防寒被服用として用いられる。私達は戰地で御活躍下さる忠勇なる勇士に對して温かい兎の毛皮をうんと御送すると共に、益々飼育の努力致さねばならない。③兎肉——滋養分も多いので全部國內で消費されている。（154頁）

兎の飼育の目的が軍人の防寒用毛皮の素材となり、食用だけではなく生きた兎が毒ガスの実験に使われることが学校が発行する著作物に明記されるまで教育内容と目的が大きく変えられたのである。

(2) 國史教育の進め方

1940年（昭和15年）9月号の『近江教育』の「皇民鍊成・大東亞教育を目指す本校國史教育」（北里小・富田清淳）は、1934年（昭和9年）から掲載されてきた國史教育の見方と展開について滋賀の教育の集約的内容をなしている。また、この時期は、1938年（昭和13年）本格的に始まる滿蒙開拓青少年義勇軍に参加する青少年が学校で直接國史の授業を受けた時期と重なり、彼等の社会認識と義勇軍参加に對して少なからず影響を与えたものと考えられる。

①「皇民鍊成・大東亞教育を目指す本校國史教育」

まず富田は、國史教育を大東亞共榮圈下の国民学校教育の中核をなすものと位置づけて、皇民鍊成國史教育の重大性を述べている。「亞細亞を救うのも日本であり、亞細亞を興隆し繁榮させるのも日本である」として、大東亞教育の大分野をなすものが国民科國史と地理であると位置づけている。そして國史の学習を通して次の2つのことを強調している。

【史料10】「皇民鍊成・大東亞教育を目指す本校國史教育」1940年9月号

○今や興亞日本の大使命を達成せしめるためには、先人の雄々しき意氣を傳承し、先ず以て有為の青少年を大陸並に南洋に發展せしむることである。今後の國史教育者は先人發展の資料を教材として織込み、我等の祖先の業績としていける物語を学ばしめて兒童に感激と發奮とを促し、大いに海外發展の意氣涵養に努めねばならない。（48頁）

○従來國史教育は國家を強調するあまり他國人に對して敵愾心、侮蔑心を煽動する傾向がないでもなかった。今後は八紘一宇、興亞日本の大使命に鑑み、我が民族の特質たる親

和性・包容性・同化性を一層助長することに努め大國民たるの襟度を涵養しなければならない。(48頁)

いずれも海外進出を前提にしており、先人の海外進取から学ばせ、一方では大東亜共栄圏の拡大を前提にアジアの人々に対して八紘一宇の精神のもと道徳的に一体化を目指す内容になっている。論文のまとめは、

香港が落ち、マニラ亦陥落した。東亞の癌は次々と除去され、明朗亞細亞が建設されつつある。ああ何たる栄光ぞ。何たる感激ぞ。世界を更新するといふ建國の大理想は今正に開けて行く。(50頁)

このように結び、児童に海外発展へのあこがれと亜細亞への進出を明るく描いて見せている。こうした国史を学ぶ青少年には、満州に亜細亞にと夢と希望を膨らます内容になっていると思う。

②【史料11】「興亞精神と國史教材の觀方」日沖圓蔵（滋賀縣師範学校訓導）1939年10月号（1頁～17頁）

日清日露の兩役は我が國が東洋に於ける使命達成の上の序幕であつた。而し東亞の問題、日支日露の關係でなく當時極めて低級なる朝鮮及び支那の社會と高度に發展した經濟力を持った欧米近代社會的組織を持った先進國との結合點に起つた現象として、(中略)滿洲事變はかかる歴史的意味よりして日清日露の兩役より継続發展した現象と見ることが出来る。

日沖は朝鮮や中国に対して一段低い社會という認識の上で、当時の滿洲事變を見ていることが明らかである。對外戦争の当事者や相手國をどのように見るかは戦後の兩國の關係まで縛るものである。ここでも中国を一段下に置いていると思われる。こうした師範学校の訓導の認識は他の一般校の教員に大きな影響を持ったと思われる。

③同年4月には前年の9月号にも登場した富田清淳の「皇民育成・興亞教育を目指す我が校の國史教育」が出される。

【史料12】「皇民育成・興亞教育を目指す我が校の國史教育」富田清淳 1940年4月号

論文の冒頭部分で富田は國史教育のあり方を次のように述べている。

皇國民道の鍊成は主として國民科に於いて行はれるもので、國民科に於いても國史科は過去の皇國民道を温ね之を鑑として現在に將來に實踐せしめるもので、國民教育の中核をなすものである。(中略)従來の國民教育は單に知らしめる道徳教育に終つた。知らしめる教育は兎角抽象的知識の詰込に終始して、人格の力ともならず、國民としての迫力に乏しく、皇運扶翼し奉るべき國民の鍊成は望めなかつた。今回の改革精神は、知らしめる教育より行はしめる教育、鍛鍊の教育へと革新されるものである。(3頁)

「支那事変」が起こって4年目、求められるのは皇民錬成と東亜教育の実践的態度たる「行」の教育である。満州への国策も具体化されなければならない。国策遂行の皇国の道を教えるものが国史であるとし、続いて富田は次のように述べている。

満蒙の新天地は既に日滿蒙支一體の新國家の基礎は愈々鞏固ならんとする。満蒙開拓鋏の戦士の活躍大いに見るべきものあり大陸発展への國策は愈々確固となった。蒙疆の一僻村も、やがては四川、雲南の僻省も従來の單なる支那に於ける一村一省ではなくて、かゝる僻地も我が國との交渉の上に立つ所のものになることをよく理解せしめ、東亞新秩序建設への教育こそ最も緊急なるものである。（4頁）

富田は、八紘一字の精神を具現する人物養成のため国史教育をもとに国史教材、経済教材も満州・支那の支配には重視が必要だと説いている。更に海外進出を念頭に「特に國史地理に於いては、日本の縦の姿が國史であり、横の断面で縦の姿の現在に現はれたものが地理である」（11頁）として、

過去に於ける邦人の海外発展を語るものは、他の教科に於いても其の一端に触れることはあるにしても主としてそれを語るのは國史である。従來は國史の一事件として簡単に扱われたが、この點にも意を用ひて過去に於ける邦人発展の事情を詳にし、現在の事情を地歴を通して明にし、大陸発展の國策より、明治時代に於いて日本の領土が臺灣、樺太、朝鮮と拡大せる如く、昭和の今日には東亞大陸をも日本の宇となせる事情を理解し、大陸進出の機運を養わねばならない。（12頁）

このように時局に応じた取り組みを公開している。とりわけ明治以来の日本大陸への発展を歴史の中に位置づけ、「八紘一字」の姿を正当化させるねらいが見られる。こうした国史教育は富田の所属する北里校に限らず、青少年を満州へと送り出す教育は県下各地で推し進められたと考える。

3、教員の果たした積極的役割

教員の果たした積極的役割は、満州に限らず戦争の全面展開の中でさらに大きくなっていく。アジア・太平洋戦争の開始の年の12月号には、堅田国民学校において「興亞教育研究會發要領」が出され『近江教育』に掲載される。その中では「興亞教師像」が説かれている。

【史料13】「興亞教育發表に際して」 田中庄次郎（堅田國民學校長）1941年12月号

第一は「教師道の確立」の問題で、何としても教育の根源は皇國を根本とする師の實踐其のものであり、之を除いて他に何物もなく、教育に關する凡てを解決すると思ふ。中心に和を求め師弟同行の自らなる姿に於いて時務の認識を教育生活の中に生々發展させて行きたい。そのためには「捨て身で行かふ」「人事を盡して天命を俟たう」と、不言の中に交流する三十餘名の教職員の堅き決意は、師道實踐の上に所謂殉職の姿として展開され

つゝある事を私は信じる。(27頁)

校長として田中は教育の根源を皇国教育に求め、「三十餘名の教職員中一名でも道のために緩みがあってはならない」と後段で述べている。職員に捨て身で教育に当たらせる教育に、皇国教育に邁進する指導者としての姿が読み取れる。さらに、どんな子どもにしたいかについては「大國民への錬成」以外にないとして、皇国道德に基づく魂の錬磨の必要性を強調している。アジア・太平洋戦争の開戦直前の12月号という誌面（昭和16年12月1日発行）からして開戦直前の現場の校長の息づかいが伝わってくる内容になっている。

【史料14】

學童に対する直接要求（どんな子供にしたいか）であるが、要は「大國民への錬成」に外ない。(中略) これらの性格啓培には、皇國道德に基づく魂の錬磨を必要とするので、日々の訓練、躰に意味を持たせつゝ修練し、遂には「皇國民たり」との信念に燃ゆるゆかしき信仰の士に導きたいと念願してゐる。(28頁)

教育において、どんな子どもに育てたいかは中心的な課題である。皇国=国家があってその下に子どもがいるという子ども観は国家主義・軍国主義を育てる教育につながるものである。他国へ侵略したり、他国と戦争する状態が生まれたりする土壌には必ず個人の上に国家を置き、個人が国家に押しつぶされる現実をこうした誌面から見る事が出来る。

開戦の翌年2月号には大東亜戦下の教育の特集が生まれ、「師道」という論文が掲載される。その中で、中島正治（坂田郡法性寺校）は求められる戦時下の教師の姿を次のように描いている。

【史料15】

或る日綴方の時間に自分の将来何になり度いか尋ねた事がある。四十二名の子どもが思ひ想ひの希望を語った。或る子は、空だ男の行く所、少年航空兵となって自爆すと云ってのけ、西住戦車長の後をつぐと云い、揃ひも揃って御國に役立つ人になり度いと云った。あの時ほどうれしく思ったことはなかった。(中略) 未曾有の大維新であるこの秋に生を受けた喜びを思ふとき、國民学校教師たるものは、まず本当の志士であれ、國士であれと叫ばずには居られない気持ちである。(65頁)

中島は「神様の前にぬかづく気持ちがなかったら、神の國に生まれた皇國の民たる価値がない」と述べ教え子を皆お国のために役立つ子に育てることが國民学校の教師の役目であるとしている。そして、「國民学校の教師たるもの、最も立派な皇國の臣民でなくてはならん」として中島は自分の学校のように交えて『近江教育』に寄稿している。自分の学級の子どもたちを例にして、國民学校の教師たるもの「國民学校に學ぶ子ら、子らの總べてがこのような決意に燃え立ってゐるであろうことを思ひ浮かべて」教育すべきことをまわりの教師に促している。

以前は、主に指導的立場にあるものや学者などが満州開拓の必要性や意義を説いていたが、ここに来て現場の同僚ともいえる教員から皇国教育が述べられているところに時代の特徴を感

じる。『近江教育』に掲載された教員自らの執筆による文章も昭和16年8論文、昭和17年15論文、昭和18年11論文（資料として残る『近江教育』は昭和18年8月号まで）と急激に増加している。後に述べるように現場の教員に「求められる教員像」を自ら描かせるような編集の意図が読み取れる。

さらに昭和17年1月号には大東亜戦下の教育の特集が生まれ、文字通り「大東亜戦下に我等は如何になすべきか」が掲載される。そのなかで、金川健一（滋賀師範学校教諭）は「舊臘八日、米英二國に對する宣戦が布告されたその瞬間、日本を盟主とする大東亞經濟の曙光は閃き渡った。この曙光こそ、思へば大和民族が過去數百年、幾度も空想し幾度も試みた南方への夢の實現の曙光である」述べている。南方への夢の實現という日本の南方進出策をストレートな形で表しているところに政治課題に教育が絡みとられていく姿を端的に見ることが出来る。

2月号では「國民鍊成への挺身」という論文が掲載され、ますます学校が鍛鍊主義、精神主義に陥っていくことがわかる。

【史料16】「國民學校の精神・國民鍊成」護 賢壽（今津中学校）

國民學校は従來の教授學校から鍛鍊學校になったという點に大いなる新精神を見出し得るのである。（中略）要するに、人は鍛へれば鍛へる程偉大なる力を發揮するものである。安逸な生活に放擲すればする程際限なく遊惰になってゆく。日本民族が、他民族を指導してゆく時代が、眼前に迫ってきた。國民の強き鍊成によって強大なる日本國力を培養し、世界無比の優秀なる國民性を昂揚し、惟神の民族使命の遂行に遺憾なきを期さねばならぬ。（11頁）

本来、学校は知識や文化遺産を伝え、教授するところであった。しかし、戦争の進行とともに「人は鍛えれば鍛えるほど、偉大な力を發揮するものである」という鍛鍊主義に変えられてきている。この背後には、知識をもとに合理的にものを考える教育が消えていくことになり、ますます精神主義がはびこることになると予想される。ましてや戦争に対する疑問や批判は生まれにくくなり、一段と戦争への道を歩むことになったと思われる。

滿蒙開拓青少年義勇軍については、源信彦（三雲國民學校訓導）の「滿洲開拓青少年義勇隊教學奉仕報告」がある。その中で源は12月8日の開戦を喜び、また感激したことを記している。また、自ら10人の子どもたちを送り出したことを誇らしげに述べている。

【史料17】

十二月四日下關を出航して以來四日目の七日夕、國都新京に着いた。その翌日の朝まだ早き何と心地よいニュースが入ったことか。（中略）固唾をのむ三度の放送をこんなところで聞かうとは。旅の疲れも何のその私等はいそいそ明日からは現地に懐かしい教え子を訪ねお國の使いとして教學に奉仕するのだ。（中略）私の學校から送った十人の子らは皆私の教え子である。訓練所の現在の姿は必ずしも満足でない幾多の改善工夫創意を要する問題が残ってゐる。この國策事業は文字通り日滿兩國の國民運動となつてこそ輝かしき成

果を収め得るのではなかろうか。日滿一億四千萬の國民が送出に後援に激励に指導に大きな背景となって励みたい。(57頁)

源と一緒に同行した一人大辻子俊次(安曇國民學校)は「近時南洋へ南洋へと志望を有する人多きも、大陸の子らは〈先生ノ口追ひは愉快です。雉子うちも面白いです〉聲も明るく強く頼もしい」(61頁)と元気な姿を紹介している。

農村部においては、農業を担う即戦力として青少年は期待され、また祖父伝来の家業に就くものもある中、農村部の能登川にあって川村傳三郎は、従来通りに郷土にとどまっているのではなく「今日大陸を開拓することは絶対に必要な国策で有り、而も肇國の理想を顕現すると言ふ重要事である」(46頁)と述べ義勇軍への志願を呼び掛けている。そして、卒業生の多くの義勇軍への志願を国民学校教育の成果と見て、大和民族の大陸移動は神の御業だとして義勇軍綱領を校内に掲げている。さらに義勇軍の村を挙げての送り出しを出征軍人並みに取り扱っていくことは喜ばしい事だと述べて一層の義勇軍志願を求めている。

【史料18】「義勇軍の送出に就いて」川村傳三郎(能登川東國民學校)1942年6月号

義勇軍送出には第一に此の精神教育の徹底が基礎的根本的重要事である、之は學校の信念の待つ所が大で確固たる信念のもとに熱意を以つて蓄らねばその効果は挙がらない。生徒は在學八ヶ年の學校教育に依つて卒業時には國策線(ママ)に沿つて就職するやうに鍊成されねば學校教育は成功したとは言いがたい。(中略)大和民族の大陸移動は眞に天祖の御宏謨であり、尊い神の御業であることに深く思ひを致し、本校では興亞室の床の間に義勇軍綱領を掲げ義勇軍の重要性を認識せしめることに勉めてゐる。(46頁)

おそらく能登川東國民學校では義勇軍綱領を掲げた興亞室に子どもを集め、義勇軍の重要性を説いたのであろう。滿州への移民は重要な国策であることが語られ、卒業時に滿州移民の希望の有無で8年間の學校教育の成否を測るまで徹底していたのであろう。

昭和18年に入ると、新年号の巻頭言にも戦争が色濃く反映してくる。教育戦時体制という中に「現下の國狀にピッタリ合つた教育に改めることが急務である」(1月号1頁)という呼びかけが読者である教員に向けてなされた。続いて『近江教育』には次のような表題の記事が掲載される。

○響れの遺族として(昭和18年1月号)

○時局の重大性に鑑み教育者は將に何を爲すべきか(昭和18年3月号)

○時局と女教師(昭和18年4月号)

3月号には「前線と銃後を結ぶ教育」居川榮一(神崎旭校)が掲載され一段と戦争を意識した内容が組まれる。

【史料19】「前線と銃後を結ぶ教育」1943年3月号

大東亞戦争は御稜威の下に、皇軍の戦果は燦として輝き太平洋及東亞に於て數世紀に亘つて横暴を極めた英米の舊勢力は今や崩壊の一路を辿りつゝある。(中略)由來國民學校

は日本人的生活態度の錬成場として誕生したもので、単なる知識、技能の取得の場ではなく、只管に大御心を奉戴して行く態度の訓練場であると言ふことが出来る。然らばその訓練の根底はどこにあるか。それは言ふまでもなく教師の生活態度にある。即ち教師その人の日本人としての、生き方如何にあるといふことが出来る。教師自身が皇國の道を修練し只管に勅語を奉戴して没我無法の生活に徹して行く以外にない。こゝに生活訓練の要諦が存すると信ずる。決戦下生活訓練の態度として、

▲先ず、今次大戦の性格を正しく認識させ次代を背負ふ皇國民を錬成すること。

▲第二には、心身一如の實踐的訓練を通して鞏固なる實踐意志を鍛錬すること。

▲第三には、喜んで戦争生活になりきらせること。

居川は教師の役割を上のような実践だと述べ、児童の教育においては「一途に修練へ錬成へと自主的自律的に而も加速度的に」行わなければならないと檄を飛ばしている。(21頁)戦争に向かつての「自主性」、皇國民として「自律的」呼びかけは、子どもの内から育ってくる本来の自主性や自立性とは無縁のもので、子どもを戦争に参加する人間に作りかえる働きをしたものとする。

続いて教員自身の軍隊体験が掲載されて、学校と軍がより身近なものになっていく。

【史料20】「海軍に現役して」外村芳夫（八日市校）1943年3月号

秋ぞ来れと念じたその日は以外にも早くやつて来ました。辛苦三十年多くの先輩は此の日を待たずして尊い犠牲をともなつて海に殉じて行つた。自分は本當に恵まれておました。然も緒戦のハワイ作戦に加えて戴きました。自分の配置に紫光の死場所を見つけたあの日、俗念を忘れ最後の神酒を祝ひ、晴衣を着けて必勝を期した感激の日でした。その後数度の作戦にも参加、死生の中に戦つた事もありました。唯至誠盡忠の気持ちでした。(18頁)

外村は、ハワイ作戦のあの日の感動は忘れないと述べ、外村の死をもって忠を尽くすという死生観は読者である他の同僚に大きな影響を与えたと考えられる。こうした死をも美化する文章が掲載されるところに教育が歯止めのかかない戦争に邁進していったことが伺える。

また、服部淳三（大野校）は同号に、「大東亞戦争に参加して」の記録に海軍生活の長所を書き上げている。(46頁)

【史料21】「大東亞戦争に参加して」服部淳三（大野校）

僅かの期間であったが、この間に自分が大東亞戦争の一端に参加し得たと云ふ事は實に男子の本懐として之に過ぐるものはないと思ふ。僅かな期間乍ら經て來た海軍生活に於て長所と考へた點を述べたいと思ふ。

一、海軍では何をすることも大君の爲の信念を基として教育を行ふという事項である。

一、何事も規律を重んじ嚴格なる命令の下に行動されその命令に對しては絶対に文句は云わせない。

一、必勝の信念を堅持し、日常の事項すべてが競争であり、これに負けてはならぬ。(後

略)

服部の体験から軍隊と学校の教育のめざすものが一体化していることがよくわかる。戦争は外に向かったの行動であるが、戦争が遂行されようとしている時、「命令に絶対服従」など既に国内も同じ価値を共有していることになる。むしろ、学校はその先導的な役割を果たしていたのではないかと思われる。

さらに、この時期にとりわけ満蒙開拓青少年義勇軍と海軍志願に尊敬の気持ちを持たせようとする次の論が掲載される。

【史料22】「海軍志願兵及び義勇軍送出について」北中光治郎(野洲郡速野校)1943年7月号

海軍志願兵送出や義勇軍送出は少し教科とかけはなれた様には思はれますが然し決戦下の今日國民學校の本質より考へて、之程私達に課せられた重大な任務はなかりと思ひます。(中略)私の甚だつたない考へではございますが海軍志願兵及び義勇軍送出方法を述べて全縣下の國民學校の諸先生の御奮闘をお願い申したいと存じます。

高二になれば直ちに父兄の承認(義勇軍)の認印を得て願書を作成し、二、三學期は義勇軍志願者を主とし海軍志願者を従として級長、副級長を之等志願者中より任命し、義勇軍、海軍志願者の名誉と自覚を與へ級友には之等志願者に對して尊敬の心を啓培せしむ。

(45頁)

義勇軍志願者や海軍志願者を級長、副級長にと任命し、学級の中で尊敬の対象に持ち上げている。戦争が烈しくなる中、義勇軍志願者が昭和17年度滋賀県においては志願者が200人に満たず5月まで補欠入所者の募集を行っている。18年度も不足が生ずれば教育者の恥だと北中は考えている。農村部に於いては直接の働き手が必要となる時志願者が減るのも当然と考えられるが、『近江教育』を通しての県下の教職員に対しての「お願い」が続けられる。志願者数の減少傾向からも日本の戦争遂行能力の全体的な弱体化がわかるように思う。

同年の同じ号の巻末に、「林君の面影」と題して追悼文が載る。

【史料23】「林君の面影」東押立國民學校

林君の戦死をきいて二、三日の後一通の軍事郵便が學校に届いた。おゝ、それは林君からではないか、封を開けば三月三日二十四時の發信である。戦死八日前思えば君の最後の便りである。「毎日お元気で日本の子供として御勉強の事と思ひます。先生も其の後一杯働いて居ります。(中略)皆さんは日本人として生れ幸福な生活をしてゐますが、けつして君のご恩を忘れてはなりません。兵隊さんはみんな夫々の仕事に一心になつて之を果たしています。どうか兵隊さんに負けない様に皆さんのつとめである立派な臣民としての勉強に励んで下さい。それが直ちに忠であります」(巻末文)

こうして、教育誌にも現役の教員の死が美しい形で掲載され始める。林の手紙の紹介の後、編集者は後記の中で「米英の海軍が全滅して日本の海軍が一隻残つて日本軍が勝つのだ」と総力戦を想定して編集を終わっている。戦争にかり出された一人の教員の死の扱いが、多くの義

勇軍の子どもたちや兵士の死の扱いを代表しているように思える。

おわりに

『曠野の青春』⁽⁸⁾のなかで林直義は、先輩の満州への送り出しを見て「よーし、僕も義勇軍に志願して満洲へ行こう」と決断している。また、琿春で村づくりを進めるKは老父母を現地に呼んで暮らすことを想像して心を浮き立たせている。さらに、Nは指導する竹村先生の言葉に感動し高い理想を持って極寒の地で生きていこうと決意している。これら一つひとつにこれまで同様に教育の役割と重い責任を見ることが出来る。

しかし、もう少し教育内容に立ち入って検討してみると、「反科学性」「非合理性」「精神主義・鍛錬至上主義」が『近江教育』の中に随所に見られるようになってきていることが大きな特徴をなしている。戦争が激しくなるとともに教科の科学性が失われ、「精神力は科学の力を超越する」（加藤咄堂、史料1）として「我が国の固有の精神文明を早急に復興させ、〈国体の尊厳〉を重視すること」を教員に求めている。

検討してきたように、子どもの関心を大切に、地域の客観的理解からスタートした滋賀の郷土教育も島小学校の「郷土に於ける訓練の実際」のなかで稲本彌三郎は「日本精神の生きる児童を育てる」の方針に転換し「郷土に即せる訓練の実際」（20頁）、「氏神の社務所に集い」「神武天皇の由來の意義を学び」「國旗掲揚、檀原神宮遙拝」（同24頁）へと天皇への忠誠を誓う内容へと大きく転換している。

続いて、史料16にあるように、元来学校は知識や文化遺産を伝え、教授するところであったが、戦争の進行とともに「人は鍛えれば鍛えるほど、偉大な力を発揮するものである」という鍛錬主義が重視されるようになってくる。本文中でも指摘したが、知識をもとにした合理的にものを考える教育が消えていくことになり、ますます精神主義がはびこることになる。そこからは、戦争に対する疑問や批判は生まれにくくなると思う。

教育政策を戦争遂行推進策や満蒙開拓青少年義勇軍志願増加に向け、教育内容を皇国日本をもとに軍国主義化をはかっても、子どもに直接接する教員を変えないと国の意図した教育は貫徹しない。アジア・太平洋戦争の開始の年の12月号に「興亞教育研究會發要領」が『近江教育』に掲載され「興亞教師像」が説かれる。その中では「時局の求めに応じての捨て身の教育」が求められ、「國民学校の教師たるもの、最も立派な皇國の臣民でなくてはならん」（史料15）と「師道」と題した論文が載せられる。筆者は坂田郡法性寺校の中島正治と記されている。以前は学者・文化人等が教師のあり方を説いたが、同僚ともいえる教員の中から皇国教育の推進が強く求められ、呼び掛けられるところに一層の軍国主義化した学校の体制を見ることが出来る。

そのような戦時体制下のなか、滋賀県においても満州侵略や戦争に異を唱えた教員がいた。

滋賀県の湖東地方で教鞭をとっていた小山修吉である。滋賀民報社発行の『礎をきずいた人びと』⁽⁹⁾によると、小山は1917年(大正8年)師範学校を卒業し、西押立小学校(現在は東近江市湖東第二小学校)の訓導を最初に勤めている。国内では1930年に満州への侵略に反対した新興教育研究所が脇田秀彦らによって創設される。小山はその機関誌『新興教育』の読者であった。1931年9月18日、「満洲」への侵略戦争が開始された。新たな戦争への危機が現実になったことに対して『新興教育』は直ちに戦争の本質を指摘し、反戦闘争を呼び掛けている。しかし、当時こうした取り組みはやがて弾圧され、実践に取り組んだ教師は免職処分を受けた。戦前の教育運動を研究している土屋基規は、このような時代にあっても教師の良心をかけた闘いがあったことを次のように指摘している⁽¹⁰⁾。

それにしても、社会と学校教育の支配的傾向が、国民と子どもを好戦的な感情と、排外主義、軍国主義にかりたてるとき、これに抗して教室の各教科の教授活動において正面から反戦平和の教育に取り組んだ主体的な意欲をくみとらなくてはならない。(『近代教育労働運動史研究』456頁)

土屋のこうした指摘は今日において、教科教育の中に反科学性や非合理的な内容が持ち込まれようとしているとき、あらためて重要性を増しているように思う。

また、脇田は1931年10月8日の弾圧で逮捕されたが、当局側の手で残された資料の中に脇田の実践「満洲事変と反戦教育」と題した記録がある⁽¹¹⁾。その中で、脇田は「寒さ、食べ物がない、兵隊は鉄砲にあたって死ぬかもしれない」と戦争のようすを教え、一家の働き手をとられた農家が労働力を失い、凶作に悩まされて悲惨な状況にあることを子どもたちに訴えている。戦争の真実の姿を隠蔽して、あたかも戦争による勝利は全国民的な利益であるかのような宣伝が充満している当時であって、彼は具体的な事実の説明によって、「戦争は損だ」という、この単純な論理を子どもたちのものにしていく⁽¹²⁾。こうした脇田の実践のなかに当時の状況下にあっても一筋の光を見いだすことが出来るのではないだろうか。

さらに、木全によると「奥井は戦時下のぎりぎりの段階でも、子どもの興味や関心をもとにした郷土フィールドワークから知的関心引き出す授業を試みた」⁽¹³⁾と、軍国主義教育が押し進められるなか、郷土教育の変質だけでなく、教科の本質を見失うことなく子どもの生活現実とつないだ奥井のような実践が続けられていたことを紹介している。このことは戦後いち早くもう一度、科学的な教育をめざす教員や教育を生み出す上で貴重な財産になったことと思う。

脇田の上記のような実践は、子どもたちに事実を通して物事や出来事をリアルに見させ綴らせる生活綴方の教育に通じるものがある。見えにくいものが見える。事実を見つめることによって真実に近づく。そこから地域や社会の矛盾に気づく子どもが育っていく。また、奥井のように上からの軍国主義一辺倒の教育の中にあっても事実をもとに真実を求めた教員が地域にいたことは現場の教員に励ましと希望を与えてくれるものである。戦前の滋賀での反戦・非戦の教育の掘り起こしとともに、民主教育実践・綴方教育実践の発掘も急がれる。

戦争を支えた滋賀の教育（田中 哲）

〔注〕

- (1) 木全清博『滋賀の学校史』（文理閣、2004年）
- (2) 伝田功『滋賀の百年』（山川出版社、1984年）
- (3) 全教滋賀教職員組合編『滋賀の教育運動史』（同編集委員会、1998年）
- (4) 木全清博『滋賀の教育史』（文理閣、2015年）
- (5) 近藤一・宮城道良『最前線兵士の見た「中国戦線・沖縄戦の実相」』（学習の友社、2011年）
- (6) 竹村國三郎『北辺の墓標・第四次小波義勇隊開拓団の記録』（「北辺の墓標」刊行会、1971年）
- (7) 矢島正信・栗下喜久治郎『土の教育學・村の新建設』（明治図書、1939年）
- (8) 小波拓友会『曠野の青春』（同会、2000年）
- (9) 滋賀民報社『礎をきずいた人々』（同社、1987年）
- (10) 土屋基規『近代教育労働運動史研究』（労働旬報社、1995年）
- (11) 森谷清によると、脇田の3年間の教育実践は「小学校教育の実情に関する二・三の覚書——教育左翼化の考察のために」という手記として当局側の手で残されている。森谷清『教師の友』（桐書房、1988年、「プロレタリア教育の教育内容とその方法」）
- (12) 森谷清 同書（6月号）
- (13) 木全清博『地域に根ざした学校づくりの源流・滋賀県島小学校の郷土教育』（文理閣、2007年）

（たなか さとる 文学研究科日本史学専攻博士後期課程満期退学）

（指導教員：原田 敬一 教授）

2018年9月27日受理

研究ノート

ポオ “The Tell-Tale Heart” の五四前後の 漢訳について

—— 周瘦鵬と沈雁冰の翻訳を中心に ——

白 須 留 美

〔抄 録〕

清末から民国初期にかけて、中国では西洋小説の翻訳が活発に行われた。初期の翻訳ブームでは、文言文での翻訳や加筆、翻案が多く見られる。原作を忠実に訳す動きが活発化していくのは、五四運動以降のことである。本稿では、民国初期に翻訳家として活躍した周瘦鵬が、1917年に翻訳した『心声』と、五四運動以降に『小説月報』などを中心に翻訳論を展開した沈雁冰が、1920年に翻訳した『心声』をテキストと使用し、両氏の翻訳を分析することで五四前後の翻訳小説の変化を知る具体的な一例としたい。『心声』は、エドガー・アラン・ポオ（1809～1849）の短篇小説“The Tell-Tale Heart”（1843）を原作とする。前稿「包天笑の翻訳小説『赤死病』について」では、包天笑の訳が邦訳からの重訳であることを明らかにした。当時は日本語からの重訳が多く見られるが、両氏の翻訳は共に英語から直接に訳している。それ故にポオの原作に対する両氏の翻訳姿勢を鮮明にすることができる。

キーワード：周瘦鵬、沈雁冰、心声、The Tell-Tale Heart、五四運動

はじめに

清末から民国初期にかけて、中国では西洋小説の翻訳が活発に行われるようになった。西洋小説の翻訳は、西洋の文化や思想などを伝えるのみならず中国に新しい形の文学をも齎した。梁啓超が提唱した政治小説⁽¹⁾はその一つであり、科学小説や探偵小説、児童小説なども新たに入った文学の形である。中国人の手に拠る翻訳小説として最も早いものは、1872年に雑誌『瀛寰瑣記』（第3期～28期、1872年12月～1874年12月）に掲載した『昕夕閑談』（エドワード・ブルワー＝リットン著、“Night and Morning”⁽²⁾）とされる⁽³⁾。

以後、西洋小説の翻訳ブームが起き、多くの翻訳家を輩出した。その中で大きな影響を与え

た翻訳家の一人に林紘（1852～1924）がいる。彼は、『巴里黎茶花女遺事』（1899、デュマ著『椿姫』）や『黒奴吁籲天録』（1901、ストウ夫人著『アンクルトムの小屋』）など180作品にのぼる小説の翻訳を手がけた。ただし林紘は外国語に通じておらず、彼の翻訳はもっぱら外国語に精通した人物を介して中国語に訳すというものであった。この為、彼の翻訳は原文を忠実に翻訳するというよりも翻案作品である。彼の翻訳スタイルの特筆すべき点は、西洋小説を流麗な文言文で翻訳したことである。この翻訳スタイルは知識人に広く受け入れられ、以後西洋小説の翻訳は文言文で訳すことが主流となった⁽⁴⁾。無論白話文での翻訳もみられるが、文言文と比べると少ない。白話文での翻訳が主流となるのは五四運動以降である。

当時、西洋小説は雑誌や新聞で大量に訳されるようになったが、翻訳ブームの初期のころは原文からの翻訳よりも、すでに欧米の翻訳が進んでいた日本語からの重訳が多くを占めていた。それに加えて、翻案や誤訳、主人公の名前や道具などの名称を中華風に変更するなどといった点も多く見られた。こうした状況は日本の翻訳小説の初期に見られるものと同様である。

その後、日本の翻訳が漢文調から次第に口語調へと変化したように、中国においても文言文から白話文へと移行していった。同時に、これまでの翻案、加筆などの点を排除し、原作を正確に翻訳していくという動きが活発化していく。翻訳の方法に関して活発な議論がなされるようになるのは、五四運動以降のことである。

まさに五四運動を境にして中国の翻訳史は変化を迎えたと言えるわけだが、これについては既に多くの先行研究に述べられてきたことである。しかし五四運動前後の翻訳の変化において、翻訳された作品を詳細に見ようとする研究はあまり多くない。作品を具体的に見ることは当時の翻訳の状況を知る上で非常に重要な工程と考える。

本稿では、民国初期の翻訳家として多くの作品を翻訳した周瘦鵬と、五四運動以降に『小説月報』などを中心として翻訳論を展開した沈雁氷の両者が翻訳した短篇小説『心声』をテキストとして使用し、両者の翻訳を分析することで当時の翻訳小説の変化を知る具体的な一例としたい。『心声』は、エドガー・アラン・ポオ（1809～1849）の短篇小説“The Tell-Tale Heart”（1843、邦題『告げ口心臓』⁽⁵⁾）を原作とする。周瘦鵬は1917年⁽⁶⁾、沈雁氷は1920年⁽⁷⁾にそれぞれ訳している。

『心声』をテキストとする理由としては、五四前後に見られる翻訳上の変化を同一のテキストから見るができる。また周瘦鵬は翻訳家であると同時に鴛鴦蝴蝶派の代表作家であり、沈雁氷は新文学派を代表する作家である。前稿「包天笑の翻訳小説『赤死病』について」⁽⁸⁾では、周瘦鵬と同じく鴛鴦蝴蝶派の代表作家である包天笑の『赤死病』（原作、エドガー・アラン・ポオ“The Masque of the Red Death”）の訳が日本語からの重訳であることを明らかにした。当時は日本語からの重訳が多くみられるものの、周瘦鵬と沈雁氷の翻訳は共に英語から直接に訳している（これについては節2-1で述べる）。英語から直接に訳していることで、ポオの原作に対する両氏の翻訳姿勢を鮮明にすることができると思う。

1、周瘦鵬と沈雁氷の翻訳姿勢

まず周瘦鵬と沈雁氷の翻訳に対する姿勢をみていきたい。ここでは『心声』を翻訳した時期を中心として両氏に關係する資料からその翻訳に対する姿勢を探ることとする。

1-1、周瘦鵬の翻訳姿勢

周瘦鵬(1895~1968)は、上海出身で、本名は周祖福、字は国賢。筆名は周瘦鵬、泣紅などがある。民国期に翻訳家、編集者、作家として活躍し、後に園芸家としても名を馳せる。周瘦鵬は貧しい家庭の出ながらも、上海の中学校に進学した。彼は在学中に英語で書かれた作品を多く読み耽り、卒業後は英語教師として中学校に留まる。しかし中学在学中より雑誌へ投稿を繰り返していたことで、後に彼の作品が包天笑(1876~1973)の目に留まり、作家としての道が開かれ職業作家へと転身した。その後、欧米作品の翻訳や創作活動などで人気を博し名声を得ていった。周瘦鵬の翻訳活動は、1910年代~20年代をピークとし、その後は次第に減っていくものの、翻訳数は489作品にもものぼるとされる⁽⁹⁾。また創作活動も活発に行っており、『小説月報』や『礼拝六』、『紫羅蘭』など多くの雑誌に発表していた。

周瘦鵬は多くの翻訳を手がけていたにもかかわらず、翻訳に対する考えを述べた資料は少ない。『心声』を翻訳した時期に彼の翻訳姿勢に関する資料は見つからなかった。彼の翻訳観を窺い知ることのできる数少ない資料としては、1928年の『上海画報』第406期(10月27日)の「胡適之先生談片」がある。周瘦鵬と胡適の出会いは1928年3月に胡適が仲人を務めた結婚式であった⁽¹⁰⁾。二人は初対面であったが、周瘦鵬はこの時胡適に談話の約束を取り付けた。「胡適之先生談片」は、胡適との二時間に亘る談話の一部を記事として掲載したものである。

胡適は対談中、周瘦鵬に雑誌『新月』(第1巻第7号、1928年9月)に掲載した自身の翻訳作品『戒酒』(オー・ヘンリー著)を見せ、以下のようなやり取りを行った。

私が「先生の翻訳は本当に原作どおりに直訳していますか？」と尋ねると、胡先生は、「直訳できるものは直訳するが、もし訳しても人にわからない言葉であれば省略もやむを得ないだろう。たとえばこの『戒酒』の中でも、いくつか省略している。」と言いながら立ち上がり、オー・ヘンリーの原著を取って私にみせてくれた。「見てごらん。この初めの数行は全てアメリカの土着訛りで書かれ、訳すのはとても大変だ。たとえ訳しても誰もわからないだろう。だから私はその意味だけを取り、一言でまとめたのだ。」と。私は、「僕は先生の訳されたものがとても好きです、いつもわかりやすい」と言うと、胡先生は、「翻訳は当然明白であるのがよく、私の訳す短篇小説は、いつもまず妻と子供らに読み聞かせる。彼らがもし理解できたならば、もう他の人が理解できないと心配することはないからね。」と言った⁽¹¹⁾。

上記から周瘦鵬は、胡適が述べる翻訳方法に対して、好印象を持っていたことがわかる。この部分から判断するに周瘦鵬は、胡適の考えに同調していたと考えられる。つまり周瘦鵬自身も読者にわかりやすい翻訳を心掛け、そのためには意識や原作の改変もやむを得ないと考えていた可能性が高いだろう。

1-2、沈雁氷の翻訳姿勢

次に沈雁氷の翻訳に対する姿勢を見ていこう。沈雁氷（1896～1981）は、浙江省桐郷県の出身で、本名は沈徳鴻、字は雁氷。筆名は茅盾、玄珠など60以上みられる。北京大学預科第一類に入学するものの、経済的困窮から本科進学を断念する。1916年、商務印書館編訳所に就職すると、英文部で科学小説などの翻訳、論文の執筆に携わるようになる⁽¹²⁾。1920年から『小説月報』の主編を務め、海外文学の紹介、文学論、翻訳などの執筆を精力的に行う。

沈雁氷の翻訳観を知るための資料は周瘦鵬と異なりいくつも見られる。主に沈雁氷が『心聲』を訳した1920年代の資料では、「通訊 翻訳文学書的討論——復周作人」（『小説月報』第12巻2号、1921年2月）、「訳文学書方法的討論」（『小説月報』第12巻4号、1921年4月）、「介紹外国文学作品的目的」（『時事新報・文学旬刊』第45期、1922年8月）、「『直訳』与『死訳』」（『小説月報』第13巻8号、1922年8月）、「介紹西洋文芸思想的重要」（『民国日報・覚悟』、1922年11月19日）などにそれが書かれている。

沈雁氷は、翻訳は直訳すべきだと主張している⁽¹³⁾。しかしただ直訳するだけでは、「看不懂（読んでもわからない）」・「看起来很吃力（読むのに苦労する）」であり、そうした訳は「死訳」であって、直訳とは言えないとした⁽¹⁴⁾。また原文を忠実に訳すことは当然とし、それに加えて原文の情緒と風格を残すことも翻訳に求めた。それ故、翻訳する際には細心の注意が必要だとした。沈雁氷は、翻訳の最大の難題として中国と西洋の文章の違いをあげ、翻訳は原作の「形貌（形式）」と「神韻（風格）」を同時には保てないとした。そこで沈雁氷は「私の個人的判断では「神韻（風格）」が失われて「形貌（形式）」を保つよりも、まだ「形貌（形式）」に少し差異があったとしても「神韻（風格）」を残したほうがいいだろう」と述べている⁽¹⁵⁾。

以上の資料より知り得た周瘦鵬と沈雁氷の翻訳に対する姿勢は、『心聲』を分析する上での重要な鍵である。以下、底本と段落構成にそれぞれの特徴を捉えつつ『心聲』の分析をおこなっていきたい。

2、『心聲』のテキスト

2-1、底本

周瘦鵬と沈雁氷の翻訳分析に入る前に、彼らが使用した“The Tell-Tale Heart”の底本について見ておきたい。

“The Tell-Tale Heart”は、1843年に雑誌“The Pioneer”⁽¹⁶⁾に掲載されたポオの短篇小説である。この作品は、主人公の男の一人語りにより、自身の犯した罪について語る方法を取っている。主人公の男は同居する老人の秃鷹のような眼に恐怖を感じるようになる。彼は深夜になると老人の部屋に潜り込み寝ている老人の眼にランタンの微かな光をあてるという狂気じみた行為に及ぶようになる。ある日、いつもと同じように老人の部屋に忍び込んだ際に、微かな物音を立ててしまい、そして目を覚ました老人を殺害してしまう。男は自身の犯行を隠し通せたいと思ひ、翌日家に来た警察に対して初めは何事もなく振舞うが、次第に死体を隠した床下から聞こえてくる心臓の音に狂乱し、ついには自ら死体の在りかを暴露する。男は老人を殺害することで彼の眼への恐怖から解放されると思ひ殺害に及んだものの、次に死んだ老人の心臓の音を恐れることとなる。この作品は男の狂気、妄想から理解し難い恐怖を感じさせるポオの代表作のひとつである。

ポオ全集“The Complete Works of Edgar Allan Poe”⁽¹⁷⁾によると、“The Tell-Tale Heart”には大きく分けて三つのテキスト(1)“The Pioneer”、(2)“Broadway Journal”⁽¹⁸⁾、(3)“The Works of the Late Edgar Allan Poe”(1850~1856、以下、【Griswold】)が存在する。

(1)は“The Tell-Tale Heart”の初出雑誌、(2)は1845年に再掲載した雑誌、(3)はポオの死後に遺著管理人となったグリズウォールド(Rufus Wilmot Griswold、1815~1857)によって刊行された作品集である。周瘦鵬と沈雁冰は、共に“The Tell-Tale Heart”の訳である事を明言しているが、どのテキストを使用したかについては明らかにしていない。

上記の三つのテキストにはそれぞれ文字の異同、強調の箇所が複数あるが、大きな変更はあまり見られない。しかし(1)及び(2)のテキストを使用する場合と、(3)のテキストを使用する場合とでは翻訳の違いが現れる箇所が1点見られる。それは第二段落の老人の眼についての描写箇所である。(1)“The Pioneer”と(2)“Broadway Journal”のテキストでは、‘He had the eye of a vulture’ (彼は秃鷹のような眼をしている)とあるが、(3)【Griswold】版では、‘One of his eyes resembled that of a vulture’ (彼の片方の眼は秃鷹のようである)に変更されている。

では、周瘦鵬と沈雁冰はこの部分をどのように訳しているのか。

周瘦鵬訳：「而一眸尤肖鷹眼」(片方の眸はとりわけ鷹の眼に似ている)

沈雁冰訳：「他兩眼中的一隻像鷹眼」(彼の両目の片方は鷹の眼に似ている)

以上、両氏ともに「片方の眼」と訳していた。翻訳の違いがこの点以外から見られないが、周瘦鵬と沈雁冰が【Griswold】版と内容を同じくするテキストを使用した可能性は高いと考える。本稿では、【Griswold】版を原作として、周瘦鵬訳並びに沈雁冰訳と比較するのに用いる。また当時は日本語からの重訳が多く見られた時期でもある。この状況を踏まえ当時日本で翻訳された“The Tell-Tale Heart”の翻訳2作品⁽¹⁹⁾と比較したところ、段落構成及び翻訳からみても重訳している可能性は低く、両氏ともに英文からの翻訳だと考える。

2-2、段落構成

次に底本の段落構成を見ておきたい。“The Tell-Tale Heart” は全 18 段落で構成されている。これに対し、周瘦鵬訳は 6 段落で構成されている。1 段落から 3 段落までの段落は原著と同じく分けているが、以後には変更が見られる。原作の 4～11 段落を 4 段落目、12～17 段落は 5 段落目、18 段落を 6 段落目としている。

周瘦鵬の段落分けは、原作では細かに分かれている段落を纏めて一つの大きな段落へと変更している。一方、沈雁冰訳は、原作と同じ 18 段落で構成されており、原作との違いは見られなかった。

3、『心声』の翻訳分析

では、いよいよ『心声』の内容について考察してみたい。周瘦鵬、沈雁冰の翻訳『心声』はそれぞれ文語調、口語調で翻訳されている。当時の翻訳の主流は文語文で書くものであったため、周瘦鵬はそれにならったといえる⁽²⁰⁾。しかし、周瘦鵬の翻訳作品を全て文語文で訳したわけではない。『心声』が収録された『欧美名家短篇小説叢刊』の 50 作品のうち口語の翻訳数は 18 作品見られた⁽²¹⁾。沈雁冰は、商務印書館編訳所で翻訳に携わっていた際は文言文を使用していた時期もある⁽²²⁾。これは当時勤めていた商務印書館の状況によるもの大きい。周瘦鵬と沈雁冰の『心声』の翻訳は五四運動を挟み 3 年ほどしか離れていないが、五四運動を前後して大きな変化があったと考えられる。次から『心声』の翻訳分析を行っていく。

3-1、文章からみる翻訳の違い

本稿では『心声』の翻訳を分析する単位として、文章と言葉を分けて見ていくこととする。まず、文章の分析から見ていこう。周瘦鵬訳（以下、周訳）と沈雁冰訳（以下、沈訳）をそれぞれ原作と比較した結果、周訳においては (1) 意識、(2) 加筆・省略・移動などがおよそ 40 箇所見られた。一方沈訳の方は、ほぼ原作に忠実に訳され目立った文章構成の変更はなかった。ここでは (1) 意識の例と (2) 加筆・削除の例から、原作、周訳、沈訳の違いを見ていきたい。なお、沈訳の段落番号は原作と同じなため省略する。

(1) 意識の例

第 2 段落 (周訳：第 2 段落)

ポオ	I think it was his eye! yes, it was this! (あの眼ですよ！ ええ、あれですよ！)
周訳 (1917)	惟其眸子，至足令吾繫念。 ⁽²³⁾ (ただその眼だけで、私を不安にさせるのに充分だったのです。)
沈訳 (1920)	我想來，我起這念頭是爲了他的一隻眼，不差，是爲了他的一隻眼！ ⁽²⁴⁾ (思うに、私がそのような考えを起こしたのは彼の片目、そう、彼の片目のせいなのです！)

原作では男が老人の眼に不安を感じる様子を「あの眼ですよ！」とある。周訳は、この部分に「不安にさせる」という言葉を足している。「不安」という言葉を足すことで、男の感情をより鮮明にしようという意図があったと考える。一方、沈訳では「一隻眼 (片方の眼)」と原作と同じであった。原作は「eye」と単数形であり、「あの眼」と訳すところである。しかし、沈訳は「一隻眼」と訳しているのはなぜか。これはこの後に「One of his eyes resembled that of a vulture — a pale blue eye with a film over it.」とあることから、沈訳は「eye」を「一隻眼」と訳したのであろう。しかし「eye」を単数形で用いる場合は「視線、目付き」を意味することもあり、「片目」を指すとは限らない。周訳は「其眸子」(その眼)と訳すに留めている。

第5段落 (周訳：第4段落)

ポオ	I had my head in, and was about to open the lantern, when my thumb slipped upon the tin fastening, and the old man sprang up in bed, crying out — “Who’s there?” (私は頭を中に入れ、さてランタンの蓋を開こうとした時です、思わず親指がブリキの留め金にすべったかと思うと、老人がベッドの上に跳ね起き、——「誰だ、そこにいるのは？」と大声で叫んだ。)
周訳 (1917)	先入以首，開燈，而吾指忽觸銅扣，聲聞於老人，則即虎躍而起，揚聲呼曰：“誰入此者” ⁽²⁵⁾ (まず頭を入れ、ランプをつけようとする、指がふいに銅製ボタンに触れてしまい、音を聞いた老人は、忽ち虎のように飛び起きると『誰が入ってきた？』と叫んだ)
沈訳 (1920)	我的頭既已伸進，且要開燈了，我的拇指忽然一滑，打在燈上的洋鐵鉤，老人在牀上跳起來，喊道：“是誰？” ⁽²⁶⁾ (私の頭はもう中に入り、そして灯りをつけようとする、私の親指は急に滑ってランプの西洋式の鉄カギにぶつかったので、老人はベッドから飛び起き、「誰だ？」と叫んだ。)

この部分で周訳は、「my thumb (親指)」を「吾指 (私の指)」と変えて訳している。また「ベッドの上に跳ね起きる」を「則即虎躍而起 (虎のように飛び起きる)」とし、老人の驚き方をより誇張している。

上記の2点の例から、周瘦鵬の意識の特徴として、原作に独自の解釈を加える、または省略が見られた。ただ原作からかけ離れた訳ではなく、中国語の文章として自然なものにするための意識と言えるだろう。一方、沈雁冰は周瘦鵬に見られるような意識はなく、原作をほぼ忠実に訳したものであった。原作に忠実であるということは、中国語に訳す際に多少不自然と思われる訳になっているとも言える。

(2) 加筆・省略の例

次に加筆と省略について見ていこう。

第1段落 (___は加筆箇所を示す。周訳：第1段落)

ポオ	How, then, am I mad? Hearken! and observe how healthily — how calmly I can tell you the whole story. (なんと、これでもまだ私は狂人でしょうか？ お聞き下さい！ いかにもとにも、いかに落ち着いて、話の一部始終を私が話せるかお聞きになるといいでしょう。)
----	---

周訳 (1917)	然則吾果狂耶。吾亦不自知。但觀吾體魄健旺，態度沈着，顯非狂易之徵。諸君諦聽，吾當盡舉吾事觀述之矣。 ⁽²⁷⁾ (私は果たして狂っているのでしょうか？ 私もまたわからないのです。だが私の体や精神は健康そのものであり、態度は落ち着きがあるのを見ると、狂人の証は見られません。みなさん耳をすませて聴いて下さい、私はできるだけ私のことをつぶさに語りましょう。)
沈訳 (1920)	然則，我是癡麼？ 你且傾耳聽呀！ 你且靜看我講這樁故事時何等的安閑何等的清健。 ⁽²⁸⁾ (果たして私は狂人なのか？ 耳を傾けて聞いて下さい！ 私がこの物語を語る時いかに気楽であるか、いかに健康であるかを静かに見て下さい。)

第1段落の周訳にある「吾亦不自知」と「顯非狂易之徵」は、原作に見られず加筆である。どちらも男の主張を付け足したものであり、男の感情をより具体的にしている。沈訳は原作の文章に対応している。

第4段落 (周訳：第4段落に相当、___加筆、___意識、〰移動、.....誤訳を示す)

ポオ	Never before that night, had I felt the extent of my own powers — of my sagacity. I could scarcely contain my feelings of triumph. To think that there I was, opening the door, little by little, and he not even to dream of my secret deeds or thoughts. I fairly chuckled at the idea ; (この晩ほど、私自身の能力の高さ一賢さを感じたことはなかったのです。もはや私は、勝ち誇った気持ちを抑えることができませんでした。私がここにおいて、ほんの少しずつ扉を開けているのに、私の密かな行いも考えも老人は夢にさえも感づいてはいないのです。そう考えると思わずクスリと笑い出しそうになりました。)
周訳 (1917)	吾於是夜，益覺已之聰明，爲常人所弗逮。自謂今夜必將死彼老人，功成而出。渠於斯時，又何嘗夢及吾之秘密。吾漸漸推門，機警絕倫，繼又蠢然而笑。 ⁽²⁹⁾ (私はその夜、いよいよ自分の賢さは、普通の人には至れないと感じたのです。今夜は必ず老人を殺すと独り言をつぶやき、やり遂げてから出ることにしたのです。彼はその時になっても夢にも私の秘密を知らないでしょう。私は次第にドアを押しあげ、非常に知恵が働き、ついで歯を出して笑ったのです。)
沈訳 (1920)	前乎此夜，我從不曾覺得我自己的權力的界限——我的敏給。我忍不住我的得勝底感覺。你想，這兒是我，一點一點兒，開這門，那兒是他，做夢也不會做到我的秘密事知秘密思想。我轉到這念頭，心裏不禁格格地笑； ⁽³⁰⁾ (この夜の前には、私は自分の権力の界限——自分の敏捷の限界を感じたことはなかった。私は自分の勝利の感覚を我慢できなかったのです。考えてもみなさい。ここで私が、少しずつこのドアを開けるのを、そこの彼は、夢にも私の秘密と秘密の考えを思いつきもしないのだ。私はこの考えに行きあたると、心の中で思わずくすくすと笑いださずにいらなかった。)

第4段落では、文章の複雑な改変が見られる。周訳は「To think that there I was, opening the door, little by little, (考えてもみろ、こうしておれは此処において、ほんの僅かずつこの扉を開けている)」の下線の前半部分を省略し、後半部分は「吾漸漸推門，機警絕倫，繼又蠢然而笑」へと移動し、後ろの文章と組み合わせている。「自謂今夜必將死彼老人，功成而出。」の加筆部分は、これから起こる行動を事前に読者へと知らせている。しかし原作では男は今夜こそ老人を殺すという明確な意思は描かれていない。偶然、老人を起こしてしまったことで起きた殺害であるため、この点は周訳の誤りである。

原作では、男が自己の賢さに酔う場面である「Never before that night, had I felt the extent of my own powers — of my sagacity.」の部分で沈訳は「前乎此夜，我從不曾覺得我自己的權力的界限——我的敏給。」と訳している。「sagacity (賢さ、聡明)」を「敏給 (機敏)」と訳し

ている。一方周訳は大きく訳を改変しているが、「益覺已之聰明」の箇所がこの部分にあたる。「sagacity (賢さ、聡明)」に、機敏の意味をなく、また「敏給⁽³¹⁾」は素早い動きを指し「賢明」の意味はなかった。この部分に関しては沈訳の誤訳と考える。

第7段落 (____は加筆を示す。周訳：第4段落に相当。)

ポオ	I knew what the old man felt, and pitied him, although I chuckled at heart. (私には老人の気持ちがよくわかったので、老人を可哀そうに思ったが、心の内では思わずほくそ笑んでいた。)
周訳	斯時吾聞老人之呻，乃不期而萌憐憫之心。雖自匿笑，噤不敢發。 ⁽³²⁾ (その時私は老人のうめき声を聞いて、初めて期せずして憐憫の心をもったのです。思わず笑いそうになったが、口をつぐみ声は発しなかったのです。)
沈訳	我知道老人感受的多苦，我可憐他，雖然我心裏是格格地笑著。 ⁽³³⁾ (私は老人がどれほど苦しんでいるのか知っていたので、私は彼を哀れんだが、心の中ではクスクスと笑っていた。)

第7段落では、周訳は「I knew what the old man felt,」(私には老人の気持ちがよくわかったので、)の部分が省略され、「噤不敢發」(口をつぐみ声は発しなかった)が加筆されている。心の中で笑うという描写に対して、周訳は実際に笑いが出そうになった描写を付け足している。沈訳は、原作との違いは見られなかった。

上述の例から、周訳は概ね原文に沿った内容であるものの、いくらか独自の解釈を書き加えた部分や削除、文章構造と段落構成の改変が見られた。こうした例から、周瘦鵬の翻訳に対する姿勢は、1章で述べた胡適の翻訳姿勢に共通する部分がある。

一方沈訳は、多少の誤訳があるものの周訳に見られるような加筆、削除はなかった。同じく1章で述べた沈雁氷の翻訳観と比較して見よう。沈雁氷の述べる、翻訳は直訳すべきとする点と意味の通らない訳(「死訳」)の有無についてどうであろうか。『心聲』は直訳で訳されていたが、意味の通らない訳は見られなかった。「形貌(形式)」と「神韻(風格)」についてはどうだろうか。沈雁氷は、「訳文学書方法的討論」で「形貌(形式)」に多少の差異があっても、「神韻(風格)」を残すべきとした。沈雁氷の言う「神韻(風格)」とは何を指すのか。沈訳を見ると、中国語としては文章が硬く、文学的とは言い難い。一方、周訳は原作の意図を汲み取り違和感のない中国語へと翻訳している。沈雁氷の言う「神韻(風格)」が原文の風格を残すことよりも中国語の風格を出すことであるならば、翻訳として成功しているのは沈雁氷ではなく周瘦鵬の方であろう。しかし、沈雁氷の言う「神韻(風格)」とは、本当にそうなのか。『心聲』に付したポオの著者紹介で、沈雁氷は次のように述べている。

彼の著作は、とりわけ短篇小説がすばらしい——ほとんどは、幻想的で、非人間的であり、けれどもまたつねに我々の精神世界に押し寄せてくるのである。この種の短篇では、文章の構成や言葉の使いかた、至る所で極力これを表現しようとしている。それ故に彼の

言葉には一種別の美があるのだ。……この作品は “Illusion (幻想)” の力を表現しているらしいが、訳者の筆力は乏しく、素晴らしい文章を背負うのは如何ともし難い。ただアラン・ポオ先生に謝る他ない。⁽³⁴⁾

この序より沈雁冰は、ポオは一字一句に至るまで細心を尽くして作品を仕上げている、と理解していたことが窺い知れる。沈雁冰はポオの作品を細部に至るまで直訳することで、ポオの作品の風格が伝わると考えたのではないだろうか。つまり、この翻訳作品では沈雁冰の言う「神韻 (風格)」とは、中国語に訳した時の文章の風格ではなく原作の持っている風格を直訳することで表現するものと考えられる。

3-2、単語からみる翻訳の違い

次に単語の翻訳をみていこう。

[1] ‘death watches’ (原作、沈訳では第6段落、周訳では第4段落にある)

ポオ	He was still sitting up in the bed, listening ; just as I have done night after night hearkening to the death watches in the wall. (彼は相変わらずじっと聞き耳をたてながら、ベッドに座っていたのです —— ちょうど私が、来る夜も来る夜も、壁のなかの茶立虫 (デス・ウォッチズ) の鳴声を聴きながら起きていたのと同じようにね。)
周訳	特亦不聞老人下眠, 似兀坐傾聽如故, 厥狀正與予前數夕之伺彼肖也。 ⁽³⁵⁾ (また老人が横になるのが聞こえず、座ったまま耳を傾けているかのようで、その様子はまさに私が数日前の夜から伺っているのと似ていた。)
沈訳	他正坐在牀裏靜聽呢, 一正和我一樣, 一夜又一夜, 傾耳靜聽牆上的 <u>Death-Watcher</u> 。(按此是一類小蟲, 會發的答的答的小聲, 俗人迷信以為此是死的先兆。猶之中國南方人惡梟鳴, 以為陰間閻羅王差他來呼人去也。梟, 南方土名曰呼人鳥。) ⁽³⁶⁾ (彼はベッドに座って聞いていたのである。——まさに私と同じように、一晩また一晩と、耳を傾けて静かに壁の <u>Death-Watcher</u> を聞いていたように。(これは一種の小さな虫のことで、バタバタと小さな音を発し、凡人はこれが死の予兆だと信じているのだ。中国の南方人が凶兆であるフクロウが鳴くのは、冥土から閻魔大王がフクロウを遣って人を呼んでくるという説に似ている。フクロウは南方では人呼び鳥という。))

原作の下線部分 ‘death watches’ とは ‘deathwatch beetle’ という虫を指す。この虫は古い木製家具や柱などの中に穴を掘って、カチカチと音を立てる小さな虫であるが、その音は死神の持つ死を刻む時計音 ‘deathwatch’ だとする迷信が名前の由来となっている。和名のシバンムシ (死番虫) も英名を由来とする。現代の中国語では「報死虫」や「告死虫」と訳される。周訳は、‘death watches’ を省略している。‘death’ (死) と ‘watches’ (時計) から想像すると例え虫と分からずとも単語単位で中国語に訳すことは可能だったと思われるが、周瘦鵬は訳していない。

沈訳では、‘death watches’ を ‘Death-Watcher’ と綴りを変更して掲出し、その後ろに「小さな虫で、チクタクという音を発し、一般に死の予兆だと信じられている。」と説明を加え、中国南方の迷信であるフクロウが死を呼ぶ鳥とするのと同じだとする彼の見解が付記されている。

周瘦鵬は削除し、沈雁冰は英単語のまま掲出したこの‘death watches’という言葉が、当時の中国においては馴染みがなかったことは想像に難くない。故に、両氏はこのような形で訳したのであろう。では、すでに中国より先に“The Tell-Tale Heart”を翻訳していた日本ではどう訳していたのか。

明治期に訳された小日向是因訳『心の音』（『帝国文学』、1900年5月）では、「翁は再び身を横たへむともせざるなり、いぶかしと耳かたぶけつつ、寢床の上に、かしこまりてやあるらむ。壁を伝ひ昇る、小虫の音に心をくばりつつたづめるとき、～」とし、大正期に訳された谷崎精二訳『物云う心臓』（『赤い死の仮面』所収、1913年）では、「彼はちつと耳を澄ませ乍ら床の上に立つたままであつた。壁際の死の番人の方へ耳を傾け乍ら、丁度每晚私が為た様に」と訳されている。小日向訳では、「小虫」という言葉が見られるが、‘death’は訳されていない。谷崎訳は、「死の番人」とし‘watches’を時計ではなく番人の意味で捉えている。つまり小日向、谷崎共に‘death watches’を訳しきれていないことから当時の日本ではまだこの言葉が定着していなかったと考える⁽³⁷⁾。

それでは、当時発行されていた辞書にはどう書かれていたのか。英和辞書並びに英華辞典でこの言葉を調べてみると、以下の通りであった。

(1) 日本で刊行された辞書

『英華和訳字典』2 (W. ロブシャイト著、中村敬宇等校正、山内 輓、1879年、899頁)	Death-watch 死虫、シニムシ (人誤テ其声ヲ聞クヲ以テヒ トジニノ兆トナセシ)
『模範英和辞典』 (三省堂出版、1911年、426頁)	Death-watch ①臨終(イマハ)の看侍(ミトリ)。②通夜 (ツヤ)。③死刑番人。④[動]チャタテムシ ⁽³⁸⁾
『大正英和辞典』 (金港堂出版、1913年、374頁)	Death-watch ①瀕死者ノ最後ノ看護。②告死虫、チャタム シ (迷信家ガ死ヲ予告スルト認メル奇音ヲ發スル昆虫)

(2) 中国で刊行された辞書

『英漢模範字典』 (商務印書館、1929年、306頁)	Death-watch 死刑執行前看守罪犯之人。
--------------------------------	--------------------------

当時日本で刊行されていた辞書からは、原作の‘death watches’という意味を見出すことができたものの、このころの日本で訳された文章には反映されていない。一方、この時期に中国で刊行された辞書には、虫に関する記述を見出すことはできなかった⁽³⁹⁾。『心声』の翻訳より後になるが、商務印書館が発行した上記『英漢模範字典』(1929)にはみることができた。

なお、ポオの“The Tell-Tale Heart”の翻訳は周瘦鵬と沈雁冰の『心声』以外にも、余子長訳『多言之心』⁽⁴⁰⁾ (1924年)と石民訳『惹禍的心』⁽⁴¹⁾ (1928年)の二作品がある。余子長、石民共に経歴は不明である。二人の翻訳から‘death watches’の訳を見ると、まず余子長訳『多言之心』では、「他仍舊在牀上坐着聽——剛巧像我做的一樣，一夜再一夜，聽着壁上的錶聲(彼はまだベッドに座って聞いている——ちょうど私がしているのと同じように、一晩また一

晩と壁の時計の音を聞いている。)」と訳し、次に石民訳『惹禍的心』では、「他依舊坐在床傾聽着；——正如我從來每晚上市傾聽壁間的報死蟲（彼は相変わらずベッドに座って耳をすませている；——まさにこれまで私が毎晩壁の中の死番虫の音を聞いているように。）」と訳している。

余子長は ‘death watches’ を時計と誤訳しているが、石民は「報死虫」と正しく訳していた。また、石民訳では「Death-Watch: 是一種小甲蟲，其聲滴滴如鐘表聲，西俗視為死的預兆 (Death-Watch: これは一種の小さい甲虫で、その声はチクタクチクタクと鐘のような音がし、西洋では俗に死の予兆とみなす。）」という詳細な注釈が見られた。

余子長は誤訳し、石民は「報死虫」と正しく訳しているものの註釈をつけていることから、この言葉に対する認識の低さが伺いしれる。なお、周瘦鵬の ‘death watches’ の削除は、2章で述べた胡適の翻訳方法、すなわち「直訳できるものは直訳するが、もし訳しても人にわからない言葉であれば削除もやむを得ないだろう」に通ずるものと考えられる。

[2] ‘hideous’

ポオ	“Villains!” I shrieked, “dissemble no more! I admit the deed! — tear up the planks! here, here! — It is the beating of his hideous heart!” (「この悪党どもめ！」私は夢中で叫んだ。「しらばっくれるのは止めてくれ！そうさ、この私がやったのだ！さあ、その板をめくるがいい！ここ、ここだ！これこそ彼奴の恐ろしい心臓の音だ！)」
周訳	吾引吭大呼曰：“万惡之人，假惺惺作態胡爲者！茲事吾實爲之，吾今自承矣。趣去此地板，亦觀彼尸。須知適所聽者，即彼中怒躍之聲也。” ⁽⁴²⁾ (私は声を張り上げて叫んだ。「くそつたれどもめ、もったいぶってわざとらしい振りをしやがって！ここに、私は自分で認めよう。この床板を取り去れ、そして彼の死体を見るがいい。いましがた聞こえたのは、彼の心臓が怒りで跳ねた音だ！)」
沈訳	『你們這辨無賴！』我銳聲叫，『莫再裝假了！我說出來罷！——揭起這些地板！——這裏，這裏！——這是他的可惡底心的跳響？』 ⁽⁴³⁾ (「このごろつきどもめ！」私は鋭く叫んで言った、「もうしらばっくれるんじゃない！私が言おうじゃないか！——その床板をもちあげるがいい——ここだ、ここだ！——これはあいつの胸糞悪い心臓の音だろう？)」

原作の下線部分 ‘hideous’ は、「見るも恐ろしい、ぞっとする」という意味である。この言葉についてラフカディオ・ハーンは「ポーが使い方にたけていたもう一つの語に「ぞっとするような」(hideous) という語がある。その言葉は、『隠しきれぬ心』という作品の結びで、巧みな効果を発揮している。」⁽⁴⁴⁾ と述べていることから、ハーンはこの語がポオ作品の演出にとって重要な言葉であると認識していた。

作品の結びを効果的に仕上げているこの言葉を周瘦鵬と沈雁冰はどう訳したのか。周訳は「怒躍」(怒り飛び跳ねる) と訳し、殺された老人の怒りを強調しているが、ぞっとするというニュアンスは失われてしまい、男の狂気が薄まっている。一方、沈訳は「可惡」(憎らしい、ぞっとする) と訳し、‘hideous’ のニュアンスを捉えていると言えるだろう。

以上、単語の面から見てきたが、当時の中国ではあまり馴染みがない言葉を訳すのか、また

は削除するのか。この点においても、両氏の違いが見られた。また、作品のクライマックスを締めるキーポイント 'hideous' をどう訳すのか。この点においては、周訳は原文のニュアンスを活かしきれていなかった。

おわりに

中国におけるポオの最も早い翻訳は1905年に周作人が訳した『玉虫縁』⁽⁴⁵⁾である。その後1949年までの中華人民共和国以前に訳されたポオ作品の翻訳数は確認した限りでは54あった。“The Tell-Tale Heart”の翻訳は、周瘦鵬を最初とする。周瘦鵬はこの作品以外に、『紅死』(“The Masque of the Red Death”(邦題『赤死病の仮面』)を翻訳しているが、沈雁氷はこの作品以外にポオの翻訳は見られなかった。沈雁氷はなぜ周瘦鵬と同じ表題としたのだろうか。原題は直訳すれば「告げ口する心臓」の意味であり、現在の中国では『泄密的心』(告げ口心臓)等と訳されている。

沈雁氷が『心声』を使った理由を当時の資料から見つけ出すには至らなかった。1916年から翻訳を始めた沈雁氷は、1918年以降になるとニーチェ作品の部分訳やチェーホフ、モーパッサン、ゴーリキーなどの短編小説を翻訳し『時事新報』・『学燈』などに掲載していた。アメリカを代表する作家であり、また日本・フランスなどに影響を与えたポオの作品を沈雁氷が翻訳しても不思議ではない。しかしすでに周瘦鵬が翻訳していた作品と同じ表題をつけて訳したのは沈雁氷に何か意図する点があったと考えられる。沈雁氷は『心声』を翻訳することで、文言文・意識で翻訳した周瘦鵬に対して、白話・直訳を実践する場として用いたことは明らかである。

沈雁氷の翻訳に対する姿勢は周瘦鵬の意識を主としたものとは異なり、直訳すべきであるとした。沈雁氷の『心声』の訳からは彼の翻訳に対する姿勢が現れている。彼は、原作の風格までも訳そうと努めた。原作と同じ段落構成や文章構成をとり、原作の雰囲気効果的に表現しようとした。また読者に馴染みのない言葉は無理に訳さず、原文の語句をそのまま使用し注釈を加えるという点も見られた。ただし直訳を重視するあまり中国語の文学表現としては淡白に感じられる。

一方、周瘦鵬の意識は、原作の意図を理解しそれを不自然ではない中国語へと訳している。ただ作中には加筆や意図的な削除が見られるが、その加筆や削除の箇所に関して言うと、当時よく見られた翻訳者の創作による加筆や削除、筋を大まかに意識するといった手法とは些か異なる。原作の英文を理解したうえで、自然な中国語へと翻訳している。当時の状況では、文言文に倣うのは致し方ない部分があり、一方西洋小説を読みなれない読者に対する配慮も含まれていたのであろう。加えて原作を直接翻訳した際に中国語との構造の違いから、適切に訳すことができない部分も多くあったと考える。

両氏の『心声』の翻訳からは、ただ単に翻訳方法が異なるだけでなく、考え方の相違が見られた。周瘦鵬は、胡適の翻訳手法に近い考えをもっていたと考えられる。つまり、周瘦鵬は読者が理解できる翻訳となるように心掛け、沈雁冰は原作を直訳することで、原文の雰囲気そのまま伝えようとしていたように見える。今回、『心声』を通じて両氏の翻訳に対する姿勢の違いを鮮明にすることができた。しかし課題も多く残る結果となった。本稿では、1917年と1920年という近いとは言え時期が異なる両氏の翻訳を比較した。1917年～1920年ごろの両氏の翻訳の実体をみるためにこの時期の作品をより多く見る必要がある。もし1917年と1920年の翻訳に変化が見られるならば、それを明らかにすることにより両氏の翻訳姿勢をより明確にすることができるだろう。また変化が見られた場合、両氏がどのような過程を経てそこに至るのかについても検証する必要がある。こうした点については今後の課題としたい。

〔注〕

- (1) この政治小説は日本から強い影響を受けたもので、梁啓超などによって政治思想の宣伝、啓蒙活動に利用された。代表的な作品として『佳人奇遇』（東海散士著、梁啓超訳）や『経国美談』（矢野龍溪著、周宏業訳）などがある。
- (2) 韓南著、葉雋訳「談第一部漢訳小説」、『文学評論』2001年第3期、2001年5月、132～142頁、〔这部翻译小说表明是长篇小说《夜与晨》(Night and Morning)的前半部,其作者是英国作家利顿(Edward Bluwer Litton)(1803～1873),原著最初出版于1841年。〕
- (3) 郭延礼氏も同様に最も早い翻訳として『昕夕閑談』をあげているが、作品の一部分の翻訳を含めると、1872年に『申報』に掲載された『ガリヴァー旅行記』の小人国を始めとしている。『中国近代文学发展史』第3卷(山东教育出版社、1991年)1512頁、〔我国翻译的外国小说最早是《申报》1872年4月15日至18日刊登的《谈瀛小录》,此为《格列佛游记》(英国斯威夫特著)中的小人国部分,约5000字。《申报》同年4月22日又刊登《一睡七十年》(美国华盛顿·欧文著),千余字。这两篇译文均未署译者名字,又系节译,故未算作中国翻译外国小说的第一部。〕
- (4) 包天笑著『鈞影樓回憶錄』、大華出版社、1971年6月、325頁、〔這時候寫小說,以文言寫尚,尤其是譯文,那個風氣,可算是林琴翁開的。林翁深於史漢,出筆高古而又風華,大家以為很好,靡然從風的學他的筆調。後來到五四時代,極力提倡用語體文的如魯迅,胡適之輩,所譯寫的短篇小說,也是用文言的,其餘的更不必說了。〕
- (5) 本稿に登場するポオの邦題は、『ポオ小説全集』1～4(創元推理文庫、1974年6月)に依拠する。
- (6) 周瘦鵬訳『欧美名家短篇小説叢刊(中)』(中華書局、1917年2月)に所収。
- (7) 『東方雜誌』(17卷18号、1920年9月)に掲載。
- (8) 『佛教大学大学院紀要、文学研究科篇』43号、2015年3月、P169～P186。
- (9) 李燕、張璘「周瘦鵬对外国小说的译介(1911-1947)」、西南农业大学学报(社会科学版)第10卷第12期、2012年12月、P129。
- (10) 『上海畫報』第334期(1928年3月)、「記許楊之昏」。
- (11) 『上海畫報』第406期(1928年10月)「胡適之先生談片」、〔我道、先生譯作、可是很忠實的直譯的麼、胡先生道、能直譯時當然直譯、躺有譯出來使人不明白的語句、那就不妨刪去、即如這戒酒篇中、我也刪去幾句、說著、立起來取了一本歐亨利的原著指給我瞧道、你瞧這開頭幾句全是美國的土話、譯出來很喫力、而人家也不明白、所以我只採取其意、并成一句就得了、我道、我很喜歡先生所譯得作品、往往是明明白白的、胡先生道、譯作當然以明白為妙、我譯了短篇小說、總得先給我的太太讀、和我的孩子們讀、他們倘能明白、那就不怕人家不明白咧〕〔標点符合「、」は原文に基づく〕、本文で

の引用は拙訳。

- (12) 『茅盾回想録』(立間祥介・松井博光訳、みすず書房、2002年9月)、P111~P120。
- (13) 「譯文學書方法的討論」、〔翻譯文學之應直譯，在今日已沒有討論之必要〕
- (14) 「『直譯』与『死譯』」、〔近來頗有人詬病「直譯」；他們不是說「看不懂」，就是說「看起來很吃力」，我們以為直譯的東西看起來較為吃力，或者有之，却決不會看不懂。看不懂的譯文是「死譯」的文字，不是直譯的。〕
- (15) 「譯文學書方法的討論」、〔就我的私見下個判斷，覺得與其失神韻而留形貌還不如形貌上有些差異而保留了神韻。〕
- (16) 正式名：The Pioneer: A Literary and Critical Magazine。1843年1月、マサチューセッツ州ボストンにて創刊。出版社 Leland and Whiting、編集者 J. R. Lowell と R. Carter。同3月、Vol. I・No. IIIにて廃刊。ポオの作品としては、短篇“The Tell-Tale Heart”、詩“Lenore”及び評論一篇を掲載。
- (17) Harrison, James A. ed.: “The Complete Works of Edgar Allan Poe”, Volume 5, AMS Press Inc., 1965, 2nd ed., 1979.
- (18) 1845年1月、ニューヨーク州ブロードウェイ・ストリートにて創刊。最初の編集者は Charles F. Briggs であったが、3月にポオが加わり、10月にポオが経営権を取得して、単独主編となる。のち経営難のため1846年1月に廃刊。短命に終わった週刊紙。ポオによる文芸批評、自作の再録がある。
- (19) 小日向是因訳『心の音』(『帝国文学』、1900年5月)、谷崎精二訳『物云う心臓』(『赤い死の仮面』所収、1913年)
- (20) 前掲注4参照。
- (21) 范伯群、周全「周瘦鵬年譜」(『新文学資料』2011年1期)、P171。
- (22) 『茅盾回想録』(立間祥介・松井博光訳、みすず書房、2002年9月)、P111~P120。
- (23) 周瘦鵬訳『欧美名家短篇小説叢刊(中)』、中華書局、1917年2月、217頁。本文で引用する周訳の句読点は、筆者による。
- (24) 『東方雜誌』、17巻18号、1920年9月、100頁。
- (25) 前掲注22、219頁。
- (26) 前掲注23、101頁。
- (27) 前掲注22、217頁。
- (28) 前掲注23、100頁。
- (29) 前掲注22、219頁。
- (30) 前掲注23、101頁。
- (31) 『莊子』徐無鬼「有一狙焉，委蛇攫搔，見巧乎王王射之，敏給搏捷矢。」
- (32) 前掲注22、219頁。
- (33) 前掲注23、101頁。
- (34) 前掲注23、99頁。〔他的著作，尤以短篇小説為甚——大都是幻想的，非人間的，然而却又是常來我們精神界中撞擊的。他此種短篇，造句用字，處處極力表現這個目的；所以他的文字另有一種美。……此篇之意似在描寫“Illusion”的力量，譯者筆拙有負妙文，沒奈何只好對不住亞倫坡先生了〕。
- (35) 前掲注22、219頁。
- (36) 前掲注23、101頁。
- (37) 『告げ口心臓』(『ポオ小説全集』3、1974年6月、226頁)では、〔ちよどわしが、来る夜も来る夜も、壁のなかの茶立虫(デス・ウォッチズ)の鳴声を聴きながら起きていたようにね〕とある。
- (38) 虫の図入りで説明。
- (39) Robert Morrison『A Dictionary of the Chinese Language』(1819年)、Walter Henry Medhurst『Chinese and English Dictionary』(1842年)、Kwong Ki Chiu(邝其照)『英華字典』(1866年)、顔惠慶『英華大辞典』(1921年)の辞書には‘death watches’の記載はなかった。1956年に香港で出版された『英華大辞典』(鄭易里、曹成修主編、総合書店出版)には、〔臨終的看護、守夜、死囚看守人、〔虫〕報死虫、嚙虫〕の記載が見られる。

ポオ“The Tell-Tale Heart”の五四前後の漢訳について（白須留美）

- (40) 『小説世界』5巻7期、1924年2月に掲載。
- (41) 『北新』2巻23期、1928年10月に掲載。
- (42) 前掲注22、223頁。
- (43) 前掲注23、105頁。
- (44) 「エドガー・アラン・ポーのフランス語訳」（斎藤正二、他訳『ラフカディオ・ハーン著作集』第5巻、恒文社、1988年7月、P350）、『隠しきれぬ心』は“The Tell-Tale Heart”を指す。
- (45) 『玉虫縁』会稽碧羅女士（周作人）訳、小説林社、5月。山縣五十雄（訳注）『宝ほり』の重訳。

【参考文献】

- (1) 郭延礼著『中国近代文学发展史』第1～3巻、山东教育出版社、1990年3月。
- (2) 田中西二郎他訳『ポオ小説全集3』「告げ口心臓」、創元推理文庫、1974年6月。
- (3) 中野好夫訳『黒猫・モルグ街の殺人事件』「裏切る心臓」、岩波文庫、2009年4月。
- (4) 包天笑著『鉏影樓回憶録』、大華出版社、1971年6月。
- (5) 宮永孝著『ポーと日本 その受容の歴史』彩流社、2000年5月。

（しらす るみ 文学研究科中国文学専攻博士後期課程満期退学）

（指導教員：李 冬木 教授）

2018年9月28日受理

編集員（*編集長）

*坂井 健
田山令史, 李 冬木, 瀬戸賢一
水田大紀, 斎藤英喜

佛教大学大学院紀要 文学研究科篇 第47号 【オンライン】ISSN 2343-5520
【冊子版】ISSN 1883-3985

発行日 2019年3月1日

編集者 佛教大学研究推進機構会議
仏教学部論集・文学部論集・歴史学部論集・大学院紀要編集会議

発行者 佛教大学大学院

〒603-8301 京都市北区紫野北花ノ坊町96
Tel. 075-491-2141(代)

印刷所 明文舎印刷株式会社
〒601-8316 京都市南区吉祥院池ノ内10
Tel. 075-681-2741 Fax 075-681-2742

知恩院における御忌団体参拝の淵源

——『知恩院史料集』に見る御忌講——

横 田 友 教

〔抄 録〕

法然上人の忌日法要である御忌法会は、現在の知恩院では四月十八日から二十五日にかけて勤修されている。御忌期間中は多くの参拝者で賑うが、その中には地方からの団体参拝の姿もある。実は近世知恩院においても、同じように御忌法要に団体で訪れていた組織があった。それが御忌講である。本稿では、これまでその存在自体がほとんど知られていなかった御忌講について、『知恩院史料集』を中心に、その存在を明らかにする。研究を進めると、『知恩院史料集 日鑑篇』には二種類の御忌講が登場していることが分かった。一つは享保十七年まで登場する単体表記の御

忌講で、もう一つは享保十二年から登場する特定の地名や寺院名を冠する御忌講である。本稿ではこれら二種類の御忌講について、まず第一章で前者の単体表記の御忌講の実態に迫り、第二章では後者の特定の地名や寺院名を冠する御忌講から、その活動や規模、成り立ちなどについて探っていく。

キーワード 団体参拝、御忌講、伝供講、『知恩院史料集』、御忌法会

はじめに

法然上人（以下敬称略）の忌日法要である御忌法会は、その源流である知恩講を含めると、長い歴史があり浄土宗にとって重要な仏事である。現在の知恩院の御忌期間中には、檀信徒や観光客が訪れ賑わっ

ているが、その中には団体参拝の姿もある。この団体参拝のような組織的な参拝はいつ頃から始まるのであろうか。御忌法会は大永四年に後柏原天皇より「大永の御忌鳳詔」と呼ばれる鳳詔が、知恩院第二十世超譽存牛に下賜されたことにはじまる。しかし前近世の知恩院の記録は寛永十年の大火に際し、多くのものが焼失してしまっている。¹⁾

そこで史料が残る近世に目を向けてみると、『知恩院史料集 日鑑篇』には当時御忌法会が行われていた一月に、御忌講という講の記録が多く確認することができる。これまでも御忌に関する研究に、伊藤眞徹氏による御忌の名称に関する研究^②や三田全信氏の近世の御忌研究^③などがあるが、いずれも御忌講について触れられることは一切なかった^④。そこで本稿では、これまでその存在自体がほとんど知られていなかった御忌講について、『知恩院史料集』を中心に明らかにし、御忌団体参拝の淵源を求めていく。なお、引用箇所中の棒線は筆者によるものである。

第一章、享保十七年までの御忌講

第一節、『日鑑』における御忌講

『知恩院史料集』は総本山知恩院史料編纂所から発刊されている知恩院の史料集で、昭和四九年（一九七四）から現在に至るまで継続刊行中である。この史料集は大きく「日鑑篇」と「書翰篇」、「古記録篇」の三つに分けられ、近世知恩院に関する様々な書簡や文書などを収めている。この史料集に収録されている各史料は、『知恩院史料集』が創刊される以前から知恩院の歴史を研究する上で重宝されており、例えば昭和十二年に三上人遠忌記念として知恩院から出版された『知恩院史』にも、現在『知恩院史料集』に収録されている各日鑑や書簡が引かれている。このように『知恩院史料集』は、近世知恩院の歴史が編年的にまとめられた史料集である。

このうち『知恩院史料集 日鑑篇』では、近世知恩院の寺務を担当

していた山役や六役が日々の出来事を簡条書きで残した『日鑑』が収録されている^⑤。現在までに刊行されている『知恩院史料集 日鑑篇』に収録されている『日鑑』の中で、御忌法会が行われていた一月に絞り御忌講に関する記録を見てみると、その初見は宝永二年（一七〇五）一月十五日である。

一 御忌講中、於大方丈、雑煮・酒核等例年之通、^⑥

そしてこの記録以降、享保十七年（一七三二）一月二十五日まで計十回にわたって「御忌講中」が登場する^⑦。そのうち七回は宝永二年の記録のように、雑煮や酒、お茶などの料理を知恩院から振舞われている。また享保年間には次のような記録がある。

〈享保九年（一七二四）一月十五日〉

一 御忌講中、例年之通大蠟燭式挺・中蠟燭・御襪子差上之、御対面御十念□□□□、大坂西光院初讚ニ付登山、御対面、年始御祝義、銀一包献之、^⑧

〈享保十七年一月二十五日〉

一 御無住故、就無人、本堂散物等取納メ事、御忌講中へ相頼申、^⑨
（後略）

享保九年の記録では、「例年之通」に蠟燭や襪子を知恩院に納めており、享保十七年には御忌期間中に本堂の賽銭などの回収を知恩院から

依頼されている。

このように御忌講は知恩院のために活動をし、対して知恩院もご馳走を振舞っていることから、両者の間には深い関係があるものと考えられる。

第二節、御忌講と伝供講

このような御忌講であるが、先の十回の記録からだけでは今一つ実態がよく分からない。そこで注目するのが伝供講である。伝供講は御忌講と同じような活動を行っており、元禄十一年（一六九八）一月二十二日に初登場して以降、『日鑑』において頻繁に登場している。本節では御忌講と伝供講を比較することで、その関係を明らかにする。まず次の五つの記録に注目してみる。

〈正徳三年（一七一三）一月二十二日〉

- 一 非時、一老・二老・六役中、初讚導師・当日導師、平僧二老、田舎門中、所々不残、御料理御茶如例、御忌講中、如例非時出ル¹⁰

〈享保二年（一七一七）一月二十二日〉

- 一 非時、門中一二老・六役中・平僧一二老、田舎門中不残・伝供講中、右如例御茶出ル、¹¹

〈享保三年一月二十二日〉

- 一 田舎門中・京都下一老二老・六役中・平僧上座兩人、如例非時有之、且伝供講中も同然、何も御茶出ル、¹²

〈享保四年一月二十二日〉

- 一 田舎門中、御茶如例被下之、御忌講中、料理・御茶等如例、¹³
- 〈享保六年一月二十二日〉

- 一 京門中一老二老・六役中・田舎門中平僧上座兩人、如例非時有之、且伝供講中へも同断、何れも菓子出ル、御茶無之、¹⁴

これらは別の年の一月二十二日の記録であり、門中や講に対して、非時の食事やお茶を出したという記録である。いずれも門中に非時やお茶を出したという内容の後に、加えて講にも出したとあり、内容や文章が非常によく似ている。注目すべきは正徳三年と享保四年は御忌講であるのに対し、他の三つは伝供講になっているということである。ここから、御忌講と伝供講は同じ講として記されている可能性がでてくる。次に享保十七年の記録を見てみる。

〈享保十七年一月十六日〉

- 一 伝供講中登山、例之通御忌蠟燭献上、御無住故、襪子ハ不差上、格式之通、於梅之間、吸物・酒等出之、月番・加番・山役対面、今般御無住二付、御忌中本堂散物等、随分被心附、不致紛失候様、御忌中御影前之巡見世話相頼候処、いつれも奉畏候由、諸事具二申談、退出、¹⁵

〈享保十七年一月十八日〉

- 一 御無住二付、本堂散物等世話候もの無之二付、伝供講中江本堂内惣世話相頼、今日各各講中并家来召連相詰、世話有之、

其外堂内之目付ハ、山内若年之衆兩人宛出ス、講中饗応之事ハ断ニ付、勝手次第第二いたし置ク、各弁当持参有之ニ付、此方今講中局へ提重遣ス、尤楽人之通之提重也¹⁶、

〈享保十七年一月二十五日〉

一 御無住故、就無人、本堂散物等取納メ事、御忌講中へ相頼申、昼夜共ニ各世話有之、依之、七日中并廿四日之晩、或ハ菓子、或一樽・煮染等籠之、廿五日之御齋、伝供ノ供物を以、一汁三菜之仕立ニ而、講中江御齋令頂戴之¹⁷、

伝供講については後で詳しく記すが、享保十七年一月十六日に伝供講が例年のように御忌に使う蠟燭を納め、知恩院から食事を頂戴している。しかしこの年は、知恩院の事務や運営を執り行っている月番や山役から、今年は常駐の者がおらず本堂の賽銭や御供え物が盗まれたいかと心配なため、御忌期間中に巡回や散物の回収などの手伝いを依頼されている。伝供講はその頼みを了承し、実際に十八日から本堂内の手伝いを行い、それに対し知恩院は御忌期間中、伝供講へ菓子や酒などの食事を提供している。この記録の流れは、十六日に知恩院側から「伝供講中」に手伝いの依頼をし、十八日に「伝供講中」が実際に手伝ったことが記され、そして二十五日に手伝いをしてくれた「御忌講中」に食事を提供したとなっている。なんと途中で伝供講が御忌講に変化しているのである。つまり、伝供講と御忌講は同じ意味合いの講として使用されているのである。以上のことから、『日鑑』において伝供講と御忌講は同じ講として使われているといえる。

第三節、伝供講とは

御忌講と伝供講が同じ意味合いの講として記録されていることは分かったが、伝供講とはどのような講であろうか。今堀太逸氏は、伝供講とは「伝供（でんく）は法会するとき、仏前のお供え。講入りに、紺紙金泥小御名号一幅授与。伝供講は知恩院出入りの業者仲間¹⁸」であるとしている。江戸時代の御忌では一月二十五日に伝供法会が行われおり、これに関して知恩院の年中行事について書かれた『年中行事録乾』¹⁹の次の記録を見てみる。なお、この『年中行事録乾』は中井真孝氏によると、宝暦八年（一七五八）の成立であるとされているので、その頃の年中行事の記録であると考えられる。

〈二月二十四日〉

一 晨朝・日中御法事・集会堂式、一心院并一山食座、雜式・伝供講入来、如前日、但、御参詣日故、導師拜礼、菊間之事、

一 伝供御盛物出来之時、尊前為御高覧、伝供部屋江御出之事も有之、其節者、月番随侍之候事、

〈二月二十五日〉

一 子半刻、伝供集会之大鐘百八、門中・各庵・寮舎登山、於後門、山内中老着帳候事、

一 寅刻、門中・各庵・寮舎入道場、東西御所之間前、南内陣詰、階限ニ列立、尊前御昇堂、^{九法儀}御侍者、御祭文・割笏持参、直、尊前御椅子ニ被為召、御右之方ニ役中・法事奉行・山

役・大衆、御左之方二門中一臈、同上席、御後二鏡・讚鉢之役、各立班、畢而讚鉢、次東仏壇へ、御供物等操り出ス、各伝供、尤、練終二尊前へ捧、御手を被差添、御供養之上、大机二備之、其時、鏡・鉢入ル、右伝供了而、尊前御机前江被為進、御焼香、御延坐具、御三拜、次倚子御復座、御祭文被為誦、御祭文、御伴、僧より捧次長四奉請・阿弥陀経・後唄禰部、門中、一臈相勸、次尊前割笏二て、引声念仏一声御口頭、結衆双番江移之、列立之惣大衆着座、念仏終ル前、山内一臈登壇上、御戸帳下ル、双番打切候時、尊前御廻向功徳以此・御十念、三鉦畢而、倚子之上ニ被為立、三方道俗へ御十念被下之、御下堂之事、⁽²¹⁾

一月二十四日に伝供講が登山し、伝供法要に使われる「伝供物」を準備して、それを伝供部屋から本堂の西仏壇に移している。⁽²²⁾そして二十五日の子半刻（深夜1時頃）に、伝供法会集合の合図として大鐘を百八回撞き、寅刻（午前4時頃）に法要が始まる。その次第や差定について、整理すると（表1）のようになる。この（表1）からも分かるように、伝供法要では伝供物を仏壇から繰り出し、それを供養して仏前に供えている。これに関して『日次記事』（一六七六）の法然御忌当日という項目には、「今曉知恩院住職自ら轉供を取り、法然の像の前に備ふ（筆者書き下し）」⁽²³⁾とあり、ここから御門主が自らの手で供養した伝供物を法然上人像に供えていたことが分かる。この伝供法要で使われた伝供物を作っていたのが伝供講と考えられる。また伝供講の活動は伝供法要だけではない。まず伝供講は毎年一

月十五日ごろに登山し、御忌に使う蠟燭や伝供法要に使う足袋を知恩院に献上している。例えば享保十八年には次のようである。

〈享保十八年一月十五日〉

一 伝供講中登山、五百匁掛朱蠟燭式丁・百匁掛ケ拾丁・百匁掛ケ朱式丁・銀式拾五匁・襪子壱足、右之通指上、御十念頂戴、於梅之間、例之通吸物・酒核等被下之、月番并山役及挨拶候事、且又、御忌中本堂へ被相詰、去年之通、諸事致世話候様ニと、信重院対談之処、何茂奉畏候旨返答、⁽²⁶⁾

一匁を3・75グラムとすると、五百匁は一八七五グラムで、百匁は三七五グラムとなる。つまり約二キロの大きな朱の蠟燭を二本と、三七五グラムの蠟燭を十本、同じ大きさの朱の蠟燭を二本ということになる。蠟燭の大きさや本数によって差があるが、毎年三種類の蠟燭を献上している。また蠟燭の他に銀と襪子もあるが、この銀とは伝供料のことであり、また襪子は伝供法要に使うものである。⁽²⁸⁾これらの品々を毎年献上しており、加えて享保十七年以降は御忌中の手伝いの依頼を受けている。⁽³⁰⁾

簡単にまとめると伝供講の活動とは、①御忌期間の前に品物を献上し、②御忌期間中は本堂の散物の手伝いをし、③二十五日の伝供法要の準備を行うことである。伝供講は知恩院出入りの業者で構成されているため、このような御忌の運営に関わる活動をしていたのである。

表1 伝供法要 次第・差定

先、入堂
次、伝供
一、讚鉢
一、東仏壇より伝供物繰り出し、尊前へ
一、伝供物を供養し、大机へ
一、鏡・鉢
次、焼香・三拝（導師）
次、祭文（表白）
次、長四奉請
次、阿弥陀経
次、後唄（梵唄）
次、引声念仏（双番念仏）
次、廻向
次、総廻向文
次、十念
次、授与十念
以上

第四節、御忌伝供講

御忌講に関して、享保十年には次のような御忌と伝供が合体した御忌伝供講中という講が登場している。

〈享保十年（一七二五）一月二十二日〉

- 一 御忌伝供講中、如例之、法事後致参上候得共、遅参故、御目見無之、⁽³¹⁾

この記録は、御忌伝供講中が法事の後の「御目見」のために知恩院に参上したが、遅かったので「御目見」はなかったというものである。これに関して、その二年前の同日の記録には次のようにある。

〈享保八年一月二十二日〉

- 一 伝供講御目見、於御対面所如例、銀壺封献上、御十念、⁽³²⁾

ここでは伝供講が「御目見」しているので、御忌伝供講は伝供講の可能性が高い。また御忌伝供講中が書かれているのは享保十年だけでなく、享保十六年や享保十九年、宝暦七年にも登場するが、これらはすべて一月十五日のことである。例えば享保十六年には次のようにある。

〈享保十六年一月十五日〉

- 一 御忌伝供講中、例年之通品々献上、於御対面所、御十年頂戴、畢而於柳之間ニ、吸物・酒等出、⁽³³⁾

ここでは御忌伝供講中が例年のように様々なものを献上しているが、これは伝供講が御忌前に御忌に使う品々を献上していた内容と一致する。これらのことから、御忌伝供講とは伝供講のことであり、おそらく「御忌の際の伝供講」という意味で御忌伝供講と表記しているものと考えられる。

第五節、蠟燭講と三条講と新講中

御忌が行われていた一月に絞って『日鑑』を見ると、伝供講は御忌講よりも七年早く登場している。このように御忌講よりも早く登場する講は他にもある。それが「蠟燭講中」や「三条講中」、「新講中」である。『日鑑』においてこれらの講が登場するのは、次の記録のみである。

〈元禄二年（一六八九）一月十五日〉

一 蠟燭講中へ大方丈^{三二}而吸物・酒馳走^{三三}、

〈元禄十三年一月十五日〉

一 本堂鎮守御出仕、如恒例大衆集会、如例年御祝義有之、御忌蠟燭三条講中持参候而、於大方丈吸物・酒出之、大蠟燭二挺・鳥目壹貫文御報謝、新講中持参二而右之通馳走被仰付候、^{三五}

本節ではこれらの講と御忌講の関係を検討していく。

まず蠟燭講と三条講について、これら二つの共通点は蠟燭に関係していることである。蠟燭講は名前に蠟燭が含まれており、三条講は御忌に使う蠟燭を持ってきている。またどちらも大方丈で吸物と酒を頂戴している。蠟燭を献上するというのは、これまで見てきたように伝供講と同じ活動である。また大方丈で食事を頂戴するのも、次の記録のように伝供講も同じである。

〈享保十五年一月十五日〉

一 伝供講中、如例年、品々献上、御十念相濟候上二而、於梅之間、吸物・御酒等御馳走、月番并光玄院及挨拶、^{三六}

梅之間は大方丈の中の間なので、これは蠟燭講や三条講と同じ十五日に伝供講が大方丈にて食事を頂戴したという記録となる。しかし、蠟燭講や三条講の記録がある元禄期から少し年があいていてもいえるので、次の記録に注目する。

〈宝永二年（一七〇五）一月十五日〉

一 御忌講中、於大方丈、雑烹・酒核等例年之通、^{三七}

ここでの御忌講は伝供講のことであり、先程と同じように蠟燭講や三条講のように十五日に伝供講が大方丈にて食事を頂戴したという記録である。しかもこれは三条講の記録からわずか五年後のことである。これらの記録から、蠟燭講と三条講は伝供講の事であると断定できる。次に新講中についてであるが、元禄十三年一月十五日の記録では新講中は蠟燭と鳥目一貫文を報謝金として、知恩院に持参している。これに関して次の記録に注目してみる。

〈享保二十年一月十五日〉

一 伝供講中、如例年、五百目掛二挺・百目掛拾挺・百目掛式挺・襪壹足・御報謝式拾五匁差上、拜礼、新入堺屋吉右衛門・松屋喜兵衛、各式拾五匁宛御報謝差上、格別二拜礼、右

何茂柳之間ニおゐて、吸もの等如例被下之、月番・山役及挨拶、御忌例之通頼入候由申伸、³⁸⁾

これは例年のように、伝供講が十五日に御忌で使う品々を献上している記録であるが、堺屋吉右衛門と松屋喜兵衛の二人が伝供講の新入りとして、それぞれ二十五匁を報謝金として献上している。このように伝供講が御忌の品々献上するために登山した折、新入りの者が報謝金を納めることがある。³⁹⁾元禄十三年の記録では新講中も伝供講の新入りと同じように報謝金を納めている。また蠟燭を知恩院に納めていることを踏まえると、新講中とは三条講中（伝供講中）の新入りか、もしくは字のままに捉えて、三条講中とは別の新たな伝供講と考えるべきであろう。どちらにせよ、新講中とは伝供講であることは間違いない。以上のことから、「蠟燭講中」や「三条講中」、「新講中」はいずれも伝供講であることがわかった。なお三条講中が伝供講であることから、伝供講を構成する知恩院出入りの業者は、京都市の三条通りを中心に店を構えているものが多かったものと考えられる。

第六節、第一章小結

ここまでのことを整理すると次のようになる。

享保十七年までの「御忌講」⁴⁰⁾「伝供講中」⁴¹⁾「御忌伝供講中」⁴²⁾「蠟燭講中」⁴³⁾「三条講中」⁴⁴⁾「新講中」⁴⁵⁾

『日鑑』において御忌講は、宝永二年にはじまり享保十七年まで計十回登場するが、いずれも伝供講のことであることがわかった。また蠟燭講や三条講なども全て伝供講の別称であった。伝供講の主な活動とは、御忌期間の前に御忌用品を献上し、伝供法要の準備を行うことであった。つまり『日鑑』では「伝供法会で活躍する講」であるから「伝供講」であり、またその伝供法要が御忌期間に行われているから「御忌講」とも記されていたと考えられる。

第二章、地名・寺院名を冠する御忌講

第一節、各地で組織された講

享保十七年までの「御忌講中」は伝供講のことであるとわかった。この第一章で取り上げた「御忌講中」はいずれも単体で記されていたものであった。それに対し享保十一年から、特定の地名や寺院名を冠する講が登場している。それをまとめたのが次の頁の（表2）である。⁴⁶⁾この地名や寺院は何を意味するのであろうか。寛延二年（一七四九）の次の記録を見てみる。

〈寛延二年一月二十三日〉

一 信州門中嶋法蔵寺、且取次浩徳院を以申上ル、今年今新二御忌講取立、向後年々登山、御報謝指上可申旨⁴⁷⁾、四五人罷越、御報謝銀式両差上、御十念被下之、⁴⁸⁾

ここでは信州嶋の法蔵寺が今年から新たに御忌講を組織し、これか

表2 具体的な地名や寺院名を冠する講

名 称	『日鑑』初見	登場年数
大坂天然寺念仏講中	享保十一年	1
摂州池田御忌講中	享保十二年	18
大坂今宮講中	享保十二年	32
尼崎講中	享保十四年	1
江州今瀬阿ミタ寺末、高野新善光寺御忌參籠講中	享保十五年	14
摂州池田西光寺(西向寺)御忌講中	享保十九年	11
大坂大蓮寺諸講中	元文元年	1
超善寺旦那講中(超善寺念仏講中)	寛保二年	2
摂州池田法園寺(法音寺・法恩寺)旦那御忌講中	延享三年	10
信州川中嶋法蔵寺(宝蔵寺)御忌講中	寛延二年	9
信州川中嶋善導寺講中	寛延三年	2
信州川中嶋法蔵寺近所、大英寺講中	寛延三年	1
土生西向寺講中	宝曆三年	1
泉州堺御忌講中	宝曆五年	9
信州綿内正満寺(正福寺)御忌講中	宝曆七年	6
信州永昌寺講中	宝曆八年	1
大坂菩提寺尼講中	宝曆十年	1
走水極楽寺講中	宝曆十一年	1
大坂法蔵院旦那・講中	宝曆十二年	1
大坂たから講中(大坂宝組元講中)	宝曆十四年	3
信州川中嶋講中	宝曆十四年	1
摂州萱野浄国寺御忌參詣講中	明和二年	4
堺遍照寺講中・尼講中	明和三年	1
信州飯山戸狩山光明寺講	明和四年	1
大坂無量寺講中	明和五年	1
信州川中嶋參詣講中	明和五年	1

ら毎年御忌法会に参詣して、報謝金を知恩院に渡そうとしていたことが読み取れる。そしてこの翌年の一月二十五日の『日鑑』には「信州川中嶋法蔵寺講中、銀貳両」とあり、実際に法蔵寺で御忌講が組織され、登山したことがうかがえる。ここから各地名や寺院名は、各講が組織された場所を表していることがわかる。

第二節、人数

ではこれらの講の規模はどの程度であったのであろうか。『日鑑』には稀に講の人数が記録されているものがある。例えば高野新善光寺御忌參籠講中は享保十五年に御忌講を組織しており、同年に知恩院を訪れた際の人数は次のように五、六人であった。

〈享保十五年一月二十四日〉

- 一 江宕今瀬阿ミタ寺末、新善光寺旦那、当年今御忌參籠講結候
由^二、五六人致上京、銀壹封御報謝差上、御十念頂戴仕度由、
願候付、御法事過、御対面所^二御十念被下之、⁽⁴²⁾

この講は最も多い時で「十人計」⁽⁴³⁾訪れている。また記録に残っている限りでは嶋法蔵寺は多い時で四、五人、堺講中は二人であった。そんな中、最も多いのが今宮講である。今宮講は宝曆九年一月二十一日に二十七人、宝曆十年一月二十一日に二十人、宝曆十二年一月二十一日に二十人程登山しており、最も多い年では四十人もの参拝者がいたと記録されている。

第三節、登山背景

（表2）からわかるように、各講の登場回数は様々である。このうち摂州池田講中や大坂今宮講中、高野新善光寺御忌参籠講中、摂州池田西光寺御忌講中、摂州池田法園寺旦那御忌講中は十年以上にわたって参拝の記録が残っている。おそらくこれらの御忌講では、知恩院の御忌法会に参加することが各寺院や地域の行事として、数年に一回ぐらゐの頻度で行われていたと考えられる。一方、登場回数が少ない大坂天然寺念仏講中や大坂大蓮寺諸講中、超善寺旦那講中、大坂法蔵院旦那・講中、堺遍照寺講中・尼講中、大坂無量寺講中には共通点がある。それはこれら全て、各寺院が唱導師を勤めた日に講の記録が確認できるといふことである。例えば大坂大蓮寺諸講中の場合、元文元年に次のようにある。

〈元文元年（一七三六）一月二十二日〉

- 一 初讚導師大坂大蓮寺、拝礼、
- 一 今日導師大坂大蓮寺檀頭并彼之寺諸講中、各御報謝献上、御十念被₄₇下、

一月二十三日の唱導師が大坂大蓮寺で、同じ日に大蓮寺の檀頭と諸講中が報謝を献上している。このように各寺院の上人が唱導師を勤めた際に、講も合わせて参詣したのである。現在でも唱導師を勤める寺院の檀信徒が団体参拝しており、それと同じようなものであると考えられる。

このように、各講が知恩院の御忌法会に参加する背景には、定期的を訪れることが各寺院や地域の行事のようになっていたところもあれば、菩提寺の住職が唱導師を勤めるので、それに合わせて訪れている場合もある。

第四節、献上品

知恩院を訪れた御忌講は、何らかの献上品を持参する場合が多い。大阪の池田の地域は多くの参拝の記録が残っているが、この内例えば摂州池田講中の初登場の享保十二年には次のようにある。

〈享保十二年一月二十二日〉

- 一 池田御忌講中登山、如例年之、池田炭・銀一封献上之、拝礼相濟候事、⁴⁸

この年、池田御忌講は池田炭と報謝の銀を献上している。「如例年之」とあることから、享保十二年より前から知恩院を訪れては池田炭などを献上していたと考えられる。池田炭は、近畿の名産物などについて書かれた『日本山海名物図絵』⁴⁹に項目があり、そこに「焼炭諸国より多く出といへ共池田を最上とす」とあることから、上質の炭であったのであろう。また池田御忌講は年によって、蠟燭や蕨を献上している時もあり、実用品やお金を献上していたことがわかる。

次に最も登場回数が多い大坂今宮講中に注目する。大坂今宮講中の初見は、池田御忌講中と同じ享保十二年である。

〈享保十二年一月二十四日〉

一 大坂今宮講中、例年之通、干かふら一台差上之、拜札相勤事⁵⁰

ここで今宮講は干蕪を献上している。また「例年之通」とあることから、享保十二年以前から知恩院に参詣しては、干蕪を献上していたと考えられる。このように今宮講は参拝の度に、干蕪を献上しているが、年によっては次のように「天王寺かぶら」と記録されている年もある。

〈元文六年一月二十二日〉

一 大坂今宮講中、例年之通、天王寺かぶら献上之、御十念頂戴⁵¹

これについて、『日本山海名物図絵』の「天王寺干蕪」という項目には、次のようにある。

摂州東成郡天王寺領内かぶらの名産也。百姓おほくかぶらを植て、なまなるをも市に出す。然し専ほしかぶらとなして是を売。極月

より正月までの間ハ竹垣を高くこしらへて是をほす也。又此近所

木津今宮といふあたり専干蕪を出す。木津今宮のかぶらハ真丸く、

天王寺ハ少し細長し。木津今宮ハ天王寺のかぶらにハ及バズ⁵²（筆

者句読点）

天王寺で百姓が育てた蕪が名産であり、十二月から一月の間に干して干蕪としていた。またその近所の今宮でも干蕪が作られていたが、天

王寺の蕪には及ばないとしている。このことから、おそらく今宮講は今宮で作った干蕪を献上していたが、時には天王寺の干蕪を献上していたものと考えられる。

以上のように、知恩院を訪れた御忌講は各地域の名産品や報謝金などを知恩院におさめていた。なおこれらの講は、先ほどの「天王寺かぶら」で引用した今宮講のように、献上の後に知恩院から十念を頂戴している。

第五節、大坂今宮講中

これまで見てきたように大坂今宮講中は他の講よりも多くの年に登場し、且つその人数も二十人以上という大人数である。では、この今宮講とはどのような講であったのであろうか。

前節で見てきたように今宮講は長年にわたり、名産品である干蕪を献上していた。そんな今宮講に関して、宝暦六年（一七五六）には次のようにある。

〈宝暦六年一月二十一日〉

一 大坂今宮講中登山、如例干蕪献上之、日中法夏御出掛、於鶴之間縁通、御十念拝受、遠路毎歳参詣之段、殊勝二思召候旨、月番取合、於韋駄天間、支度申付候、⁵³

ここで今宮講は例年のように干蕪を献上し、大方丈の鶴之間や縁側で御十念を頂戴している。その後、遠いところから毎歳参詣するのは殊

勝であるとして、月番から韋駄天の間において支度をするようにと申し付けられたとある。この韋駄天の間とは、当時韋駄天立像が安置されていた雪香殿の間であると考えられる⁽⁵⁴⁾。また、この「支度」とは帰り支度のことであろう。このように支度のために知恩院が一室を提供することはそれまでなかった。しかしこの年以降、今宮講は支度のために雪香殿の間を提供されるようになる。また御忌講の中には稀に知恩院から食事が提供されたという記録があるが、そのうち最初に登場するのが宝暦十三年の今宮講である。

〈宝暦十三年一月二十一日〉

一 今宮講中、御忌御報謝差上、鶴間縁側^三御十念、月番取合、例之通夕飯被下之、干蕪差上之、役中江も同断³⁶。

この夕食に関して、明和二年（一七六五）一月二十二日には同じく今宮講に「一汁三菜非時被下候⁵⁷」とあるので、その内容が一汁三菜であることがわかる。

このように今宮講のみが支度の場所を与えられ、はじめて非時の食事を提供されるなど、知恩院から特別扱いはされている。これは今宮講が享保十二年以前から知恩院に参詣しては干蕪を献上していたことや、他の講よりも高い頻度で御忌法会に参拝していたことが知恩院に評価された結果であると考えられる。

第六節、第二章小結

ここまで（表2）にある様々な講を見てきた。これらの講は各地方や寺院で組織されたもので、知恩院を訪れる際は報謝金や名産物を献上し、知恩院側から十念を受けていた。これらの講が知恩院を訪れた背景には、菩提寺の住職が唱導師を勤める際に、合わせて訪れていた場合もあれば、今宮講のように長い間、定期的に知恩院の御忌を訪れているものもあった。各講の規模は様々で、少ないところは一桁であるが、多いところでは四十人も団体であった。（表2）には全部で二十七の講を挙げているが、その中で今宮講だけは次第に知恩院から特別な扱いを受けるようになる。それは長年にわたって御忌を訪れ、蕪を献上していたという積極的な取り組みが知恩院から評価されたためであった。

そしてこれらの他にもう一つわかることがある。それは御忌講の成立期についてである。これまでのことから御忌講を「各地方や寺院で組織され、本山の御忌法会に参詣する講」と定義付けすると、御忌講の初見は享保十一年に登場する大坂天然寺念仏講中である。ただし大坂天然寺念仏講中はその名の通り念仏講であると考えるのであれば、御忌講の始まりは、摂州池田御忌講中の初見である享保十二年一月二十二日となる。なお、摂州池田御忌講中や大坂今宮講中の各初見には「如例年之⁵⁸」や「例年之通⁵⁹」とあることから、それより以前から各講があったことも確かなことである。しかし、あくまで記録という観点から、確実に御忌講が存在していたと断定できるのは享保十二年からである。よって、御忌講のはじまりは『日鑑』において享保十二年で

あるといえる。

おわりに

御忌講とは「各地方や寺院で組織され、本山の御忌法会に参詣する講」であり、『日鑑』においては享保十二年（一七二七）一月二十二日の摂州池田御忌講中の記録が最初である。この記録以降、特に摂州や信州などで組織された御忌講が知恩院の御忌法会に登山した記録が多く残っていた。彼らは御忌法会になると知恩院へ参拝し、報謝金や地方の名産品を献上していた。各講の人数は様々で、多いところでは四十人もいた。また参拝のきっかけは、菩提寺の住職が唱導師を勤める際に合わせて訪れていた場合もあれば、今宮講のように、定期的に知恩院の御忌に訪れているものもあった。なお宝永二年から享保十七年まで、地名や寺院名が付かない単体表記の「御忌講」が登場しているが、いずれも御忌法要期間中に行われる伝供法要の準備をする伝供講のことを「御忌講」と表記していたことが分かった。しかし享保十二年以降、池田御忌講中や今宮講中といった具体的な地名を冠した御忌講が御忌法会に参詣するようになり、単体表記の「御忌講」は享保十七年を最後に使わなくなる。おそらく、「御忌講」が伝供講を指すのか、それとも具体的な地名を冠する御忌講を指すのかといった混乱が生じるようになったためであろう。

本稿で、近世の知恩院に訪れていた御忌講という集団の存在が明らかになった。その活動は、現在の団体参拝に通じるものがあり、少なくとも享保年間には御忌団体参拝の淵源を見出すことができた

といえる。

〔注〕

- (1) 藪内彦瑞編『知恩院史』（知恩院、一九三七）第一章第一章中「寛永炎上」
- (2) 伊藤真徹『日本浄土教文化史研究』（佛敎大学伊藤真徹先生古稀記念会、一九七五）第一篇 6 法然上人の御忌について
- (3) 三田全信「法然上人の御忌について——近世篇——」（佛敎大学研究紀要）第三九號、一九六一
- (4) 御忌に関する研究としては、他にも次のようなものがある。
・秦博文「布敎としての知恩院御忌（一）——御諷誦の釈文を作成して——」（仏敎論叢）第四十八号、二〇〇四
・秦博文「布敎としての知恩院御忌（二）——唱導他の釈文を作成して——」（仏敎論叢）第四十九号、二〇〇五
・伊藤茂樹「知恩講について」（浄土宗学研究）四〇、浄土宗学研究所、二〇一三）第一章御忌の源流
- (5) 伊藤真昭「法然上人の遠忌と大師号勅許について」（法然上人研究）第七号、二〇一四
・今堀太逸「浄土宗の展開と総本山知恩院」（法藏館、二〇一八）
『日鑑』は元禄二年（一六八九）から明治初年に至るまで、全九二四冊の記録が残っている。このうち、現在公刊されているのは明和五年（一七六八）迄で、本論文も公刊分の『日鑑』に基づいている。ただ『日鑑』そのものが残っておらず、『知恩院史料集』には収録されていない年もある。二〇一八年までに刊行された『知恩院史料集 日鑑篇』のうち、欠落している年月は以下の通りである。元禄六、八、十、十五年・宝永四、六、八（正徳元）年・享保十三年一月〜六月分。
- (6) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇三』（総本山知恩院史料編纂所、一九七八）一二六頁。
- (7) 『御忌講中』の記録が登場する『日鑑』の記録は以下の通り。

- 宝永二年一月十五日、宝永三年一月十五日、同二十三日、正徳二年一月十五日、正徳三年一月二十二日、享保四年一月二十二日、享保六年一月十二日、享保七年一月二十二日、享保九年一月十五日、享保十七年一月二十五日。
- (8) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇九』（総本山知恩院史料編纂所、一九九二）一四七頁。
- (9) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十三』（総本山知恩院史料編纂所、一九九八）二七〇頁。
- (10) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇五』（総本山知恩院史料編纂所、一九九六）六頁。
- (11) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇六』（総本山知恩院史料編纂所、一九九七）一五五頁。
- (12) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇七』（総本山知恩院史料編纂所、一九九八）六頁。
- (13) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇七』（総本山知恩院史料編纂所、一九九八）一四六頁。
- (14) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇八』（総本山知恩院史料編纂所、一九九八）一一五頁。
- (15) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十三』（総本山知恩院史料編纂所、一九九八）二六三頁。
- (16) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十三』（総本山知恩院史料編纂所、一九九八）二六六頁。
- (17) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十三』（総本山知恩院史料編纂所、一九九八）二七〇頁。
- (18) 今堀太逸『浄土宗の展開と総本山知恩院』（法藏館、二〇一八）三四七頁。
- (19) 伝供法要は『日鑑』では元禄十一年から記録され、明和五年（二〇一八年）現在出版されている最新の『日鑑』収録年）に至るまで、多くの年で記録が残っていることから、毎年行われていたと考えられる。
- (20) 『知恩院史料集 古記録篇二』（総本山知恩院史料編纂所、二〇一六）二八三頁。
- (21) 『知恩院史料集 古記録篇二』（総本山知恩院史料編纂所、二〇一六）三六〇頁。
- (22) 『年中行事録乾』一月二十四日にある「伝供部屋」について、伝供部屋は伝供物を準備する部屋であるが、『日鑑』における別年の一月二十四日の記録から、その場所が大庫裏であることが分かる。
 〈享保二年一月二十四日〉
 一 伝供物、七ツ時就出来、大庫裏今本堂へ如例相渡、二老靈雲院役也、
 〈享保三年一月二十四日〉
 一 伝供物、七ツ時、従大庫裏本堂江送之、二老靈雲院役也、
 また、これらの記録から伝供部屋から本堂へ移すのは僧侶が担当していたことが分かる。
- (23) 黒川道祐撰『日次記事』（『新修京都叢書』五、臨川書店、一九六八、六六頁）
- (24) 伝供物について、『年中行事録乾』の一月二十五日と二十六日の記録では、伝供物は日中法要後に唱導師に配られ、翌二十六日の御齋としても使われている。これに関して、『日鑑』の次の二つの記録を見てもみる。
 〈享保十七年一月二十五日〉
 一 御無住故、就無人、本堂散物等取納メ事、御忌講中へ相頼申、
 昼夜共二各世話有之、依之、七日中并廿四日之晩、或ハ菓子、
 或一樽・煮染等籠之、廿五日之御齋、伝供ノ供物を以、一汁三菜之任立ニ而、講中江御齋令頂戴之、
 〈元文六年一月二十六日〉
 一 周誉忌、如例年、於本堂御位牌前法事、長四奉請・阿弥陀經・後唄・回向、大僧正御出座、大衆中・行者・各庵出勤、御齋有之、尤今朝之野菜者御伝供之御供物也、
 元文六年の記録から、伝供物の内容に野菜が含まれており、さらに享保十七年の記録からは、二十五日には既に伝供物を使って一汁三菜の

食事を出していたことが分かる。

- (25) 伝供講が献上品を持って登山する日について、宝暦七年までは十五日に登山しているが、宝暦八年には十四日、そして宝暦九年以降は十三日に訪れている。

- (26) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十四』(総本山知恩院史料編纂所、一九九九年) 一二頁。

- (27) 蠟燭について、御忌期間中どれだけの蠟燭が必要だったのかは正確には分からない。しかし、そのヒントとなる記録がある。

〈享保十七年一月十八日〉

一 照誉上人思召二付、御影前七五三之御膳出来、須弥壇上二飾之、大花瓶之花台出来、大机之前左右江置、大机之上ハ、須弥之大香炉をおろし、左右ニハ真鍮之大燭台二本百目掛二挺立ル、尤前々御影前正面ニ、百目掛袴挺宛立候へとも、当年より初之、但、晨朝・初夜ハ三十目掛を立、日中計百目掛也、

伝供講ハ百目掛八挺献之、不足二付、手前二而六挺申付ル、この年、知恩院第四十七世照誉上人(一六五四―一七三三)の考えによつて、須弥壇や大机の飾りつけを変更している。その中で、日中法要で使う百目掛蠟燭を一挺から二挺に増やしているが、伝供講から献上された八挺では足りないため、追加で六挺準備している。つまり、百目掛の大きな蠟燭を御忌期間中、一日二挺の計十四挺つかっており、加えて晨朝と初夜法要では代用の三十目掛蠟燭が使用されている。

- (28) 伝供料とする根拠は、本文中に引用した『日鑑』の享保十八年一月十五日の記録と寛保三年一月十五日の記録を見比べてもらえば、一目瞭然である。

〈享保十八年一月十五日〉

一 伝供講中登山、五百匁掛朱蠟燭式丁・百匁掛ケ拾丁・百匁掛ケ朱式丁・銀式拾五匁・襪子壹足、右之通指上、御十念頂戴、

(後略)

一 伝供講中、例年之通登山、五百目掛蠟燭式挺・百目掛ケ拾

挺・五拾目掛二挺・襪子壹足・伝供料銀式拾五匁、右之通差上、御十念拝礼畢而、(後略)

このように、「銀式拾五匁」の箇所が「伝供料」となっているのである。なお列挙はしないが、このように銀で書かれている場合も伝供料で記録されている場合もそれぞれ他にも例がある。

- (29) 襪子が伝供法会のために使うものであるとするのは、襪子ではないものの『日鑑』の享保八年一月十五日の記録に「御伝供之時之御足袋」と、伝供の時の足袋と明記されているからである。

〈享保八年一月十五日〉

一 伝供講中、式百目掛蠟燭二挺・中蠟燭五十挺・銀廿五匁・御伝供之時之御足袋壹足、献上之、於御対面所御十念、退出、

如例次ノ間ニて吸物・酒出之由、

なお、なぜ一足なのかについては、これに関して享保十七年には次のようにある。

〈享保十七年一月十六日〉

一 伝供講中登山、例之通御忌蠟燭献上、御無住故、襪子ハ不差上、格式之通、於梅之間、吸物・酒等出之、(以下略)

この年は無住のため襪子を献上していない。そして、本文で述べたように伝供法要には知恩院の住職も参加していることを踏まえると、襪子は知恩院住職が伝供法要の時に使用するためのものであり、そのため一足であったと考えられる。

- (30) 「二章二節、御忌講と伝供講」で引用した享保十七年一月十六日から同二十五日までの記録参照。

- (31) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇四』(総本山知恩院史料編纂所、一九九四年) 六頁。

- (32) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇九』(総本山知恩院史料編纂所、一九九二年) 七頁。

- (33) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十三』(総本山知恩院史料編纂所、一九九八年) 七頁。

- (34) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇二』(総本山知恩院史料編纂所、一九七

- (4) 四頁。
- (35) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇二』（総本山知恩院史料編纂所、一九七五）九五頁。
- (36) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十二』（総本山知恩院史料編纂所、一九九六）六頁。
- (37) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇三』（総本山知恩院史料編纂所、一九七八）一一二六頁。
- (38) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十六』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇一）一一二頁。
- (39) 新入りが報謝金を納めている記録は、〈元文元年一月十五日〉や〈寛保四年一月十五日〉、〈延享二年一月十五日〉、〈寛延二年一月十五日〉などにもある。
- (40) (表2) については、左記のようにまとめた。
 ※『知恩院史料集 日鑑』巻一（1689）〜巻三十一（1768）より作成した。
 ※登場年数に関して、同年に二日以上登場する場合は一回と数えた。
 ※伝供講である三条講は除いた。また以德院講中（以德院は当時知恩院山門付近にあった）は、御忌期間中に庭の糸幡の世話をしており、伝供講のように御忌の運営に携わっていたので、これも除外した。
- (41) 『知恩院史料集 日鑑篇二十四』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇九）一一頁。
- (42) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十五』（総本山知恩院史料編纂所、一九九六）一〇頁。
- (43) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十七』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇二）一九頁。
- (44) 『知恩院史料集 日鑑篇二十四』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇九）一一頁。
- (45) 『知恩院史料集 日鑑篇二十六』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇一）四四八頁。
- (46) 『知恩院史料集 日鑑篇二十八』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇一）二四頁。
- (47) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十七』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇二）一八頁。
- (48) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十二』（総本山知恩院史料編纂所、一九九五）六頁。
- (49) 平瀬徹斎編著・長谷川光信画『日本山海名物圖繪 卷之三』（一七九七）六丁目裏。
 〈本書の内容・近畿の名産物を中心に、鉾山や加工品などを絵と解説によって紹介〉
- (50) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇十二』（総本山知恩院史料編纂所、一九九五）七頁。
- (51) 『知恩院史料集 日鑑書翰篇二十』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇五）一七頁。
- (52) 平瀬徹斎編著・長谷川光信画『日本山海名物圖繪 卷之三』（一七九七）一三丁目裏。
- (53) 『知恩院史料集 日鑑篇二十六』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇一）二二二頁。
- (54) 参考・山西泰生「知恩院「韋駄天立像」の見た正月二日」（佛敎大学宗敎文化ミュージアム編『佛敎大学宗敎文化ミュージアム研究紀要 5』、二〇〇九）五九〜六九頁。
- (55) 食事を御忌講に提供した記録は、他にも次のようなものがある。
 〈明和四年一月二十五日〉
 一 信州川中嶋法蔵寺講銀式両、同飯山戸狩山光明寺講金百疋、同綿打正福寺講銀式両、右三箇寺講中、於大庫裏御斎被下之、畢而各々二御十念頂戴、
- (56) 『知恩院史料集 日鑑篇二十九』（総本山知恩院史料編纂所、二〇〇四）一三頁。
- (57) 『知恩院史料集 日鑑篇三十』（総本山知恩院史料編纂所、二〇一五）一三頁。

〔付記〕

今回の研究で御忌講の存在が明らかになりました。現在はその実態を裏付ける、各寺院側の史料を捜索中です。皆様のご教示を頂けましたら幸いです。また本稿を作成するにあたり、調査にご協力いただきました総本山知恩院史料編纂所の皆様、並びに関係御寺院様には大変お世話になりました。心より御礼申し上げます。

(よこた　ともりのり　文学研究科仏教学研究専攻博士後期課程)

(指導教員：松永　知海　教授)

二〇一八年九月二十八日受理

泉鏡花の女人救済の原型

—『冠弥左衛門』論—

諸岡哲也

〔抄録〕

「処女作にはその作家のすべてが宿っている」・「作家は処女作へと回帰する」といった言葉が示すように、鏡花の処女作である『冠弥左衛門』にもまた鏡花の原点のようなものが内包されていたのではないだろうか。それは一つは仏教的な要素であり、もう一つは作品内の現実世界では薄幸な女性が、死ぬことで救われ（ある種の）理想郷へと旅立つ要素である。この『冠弥左衛門』には鏡花文学に通底していくその萌芽が見出せるのではないだろ

うか。その意味でも『冠弥左衛門』はやはり重要な作品であると考えられるし、戯作的な作品であるために駄作であるとも言いきれないものがある。鏡花文学を理解するためにも価値のある重要な作品の一つといえる。

キーワード 泉鏡花、女人救済、仏教、地藏菩薩

はじめに

『冠弥左衛門』は、明治二十五年十月一日から十一月二十日まで京都『日出新聞』に連載された泉鏡花の処女作である。その後、明治二十七年の『北陸新報』に『義民実伝 仏師表徳』と題名を変えて転載された。念のため、少し長くなるが以下に梗概を記しておく。

時は相模守東殿の治世、霊山卯之助の父は、鋭鎌利平という刀鍛冶

だった。十七年前、富豪石村五兵衛は自分の利益のために農民をたぶらかし、長谷八ヶ村の田畑を法外な高値で買い上げようとした時、村民は金に目がくらんでこの申し出に従おうとした。利平は石村の謀略を見破り、村民を強く説得して、石村の計画を覆そうとした。石村は執権の岩永武蔵に取り入り、計画が完遂すれば八ヶ村の農民は自分の小作人となり、思いのままに重税を課することができる。そこからの儲けは山分けにしようと言話をもちかける。こうして石村は岩永の手を借

りて利平を死罪へと追い込み、そのため妻の渚は自殺する。この間に生まれたのが卯之助だった。

この卯之助と両思いの小萩のもとに、石村の使者がやって来る。石村の息子である次郎藏の嫁に小萩を指名したのだった。小萩親子は、来合わせていた権五郎組の親分である侠客の猿の伝次の力添えで、難題を退けたものの後が心配で生きた心地もしなかった。そこへ相模守の側近である沖野新十郎の妻阿浪が訪れる。石村の息子にというのは建前で実は、岩永自身が小萩に執心なのだと言げ、仲人を務めようと申し出る。小萩親子は途方に暮れてしまう。阿浪は親子に同情し、自分の屋敷へ匿って救おうと約束する。

二十十日は稀に見る暴風雨で、稲はほぼ壊滅した。さらに、石村の重税が重なったことで遂に農民は蜂起することを計画する。この蜂起のリーダーが卯之助と伝次だった。卯之助は自身の宿としていた高妙寺を集合場所とした。だが、この計画は長谷の名主の報告によって、石村たちに知られてしまう。卯之助たちは寺へと立てこもり、岩永たちと山門をはさんで対峙した時、山門の楼上にいた冠弥左衛門の巧みな話術によって、事態は穏便に治まった。未遂に終わった蜂起は石村を激怒させた。そこで、農民たちに石村邸の周りに濠を掘らせるという重役を課す。一方、相模守東殿を暗殺することをも画策する。この石村たちの密談を小萩は立ち聞きする。小萩は沖野夫婦にそのことを告げる。沖野は小萩に岩永暗殺を依頼する。そこで、小萩は岩永へ嫁ぐことを承諾する。しかし、岩永暗殺は失敗に終わり、沖野も捕縛され幽閉されてしまう。

石村たちの悪政が布かれる中、卯之助たちは再度蜂起の機会を窺っていた。願望成就のためには、弥左衛門にリーダーになってもらう必要があると考えた二人は、弥左衛門のもとへ向かい彼を説得する。一方、阿浪は新十郎と会い、彼の自害を見届けるが、岩永の腹心である中村大六に見つかり、追われる身となる。遂に阿浪は捕まり、想像を絶する拷問を受けて死んでいく。

岩永は石橋亭で酒宴を催していた。卯之助も女装をして亭に紛れ込み、様子を窺っていた。そこに、立ち上がった弥左衛門の爆裂弾によって岩永は追いつめられる。捕らえられた岩永は卯之助によって滅ぼされた。

さて、この作品の先行研究を概観すると、作品の内容分析に踏み込んで論じているものは少ない。これは柳田泉氏による「面白くない小説」、「恐ろしくマズい」小説という指摘に端を発していると考えられる。ただ、柳田氏はこの作品が「鏡花流に戯作文学化」したもので、弥左衛門を仏師としたところにおもしろさがあり、注意して読まれるべきであるとしている。^①この戯作文学という点に注目して近世文学とのつながりから作品を論じているのが高田瑞穂氏、小池正胤氏、弦巻克二氏、秋山稔氏の四氏である。高田氏はこの作品が「誠に古風な、馬琴の影響を当然考へてい、勸善懲悪の物語」であることを特徴の一つとして挙げている。^②小池氏の場合は、鏡花が「草双紙」を耽読していたことを指摘し、高田氏と同様に馬琴の影響を論じている。その中でも『冠弥左衛門』には『近世説美少年録』の続編である『新局玉石童子訓』の影響が強いことを挙げている。^③次に弦巻氏は、この作品

には鏡花文学の真髓や小説観が最初から孕まれていたのではないかという疑問から出発し、それを近世文学との連続から展望しようとしている。冠弥左衛門という「救済者」の人物造型が、鏡花の神秘的な世界への信仰を垣間見せているとし、近世文学で超自然的なものが扱われることとの関わりを指摘している。⁽⁴⁾ 秋山氏も「馬琴を中心とした前代文学の継承をたど」ろうとし、作品における卯之助と弥左衛門の意味の重要性を説く。氏によれば、卯之助は「美の体現者」、弥左衛門は「美の創出者」であり、「叛骨精神によって非道な権力者に反抗し討伐する、美的世界の実現」の物語としての読みを提示する。⁽⁵⁾

また、『冠弥左衛門』が書かれた当時の時代背景及び作品内における時代背景に焦点を当てた論や、作品の掲載・転載理由について考察しているものもある。時代背景に注目している論者としては、先程の秋山氏、谷川恵一氏、大野隆之氏、西田谷洋氏が挙げられる。この『冠弥左衛門』という作品は、明治十一年十月二十六日に実際に起こった真土事件が下敷きとなっていることを、秋山氏や先述の柳田氏は指摘している。⁽⁶⁾ 秋山氏は当時この事件が新聞でも大々的に取り上げられたことを指摘し、事件を基に書かれた続き物の一つである武田交来の『冠松真土夜暴動』が典拠であると考察している。⁽⁷⁾ 続いて谷川氏は秋山氏の論をふまえながら、必ずしも作品の内容に真土事件そのものが描かれているわけではないとして、秩父事件や加波山事件を取り込んでいるとしている。そして、自由党左派や秩父困民党による蜂起を描いた「自由民権政治小説」として作品を解釈している。⁽⁸⁾ 大野氏の場合は、鏡花作品における反骨心をもった民衆が、偽善者を裁こうと

する作品を「イデオロギイ小説」と仮称し、『冠弥左衛門』、『蛇くひ』、『貧民倶楽部』を論じている。『冠弥左衛門』については、明治初期の事件が江戸時代を舞台として展開していることの意義を指摘している。それは、反国家的イデオロギーが農民蜂起のうちに隠され、事件自体が明治国家に抵触しない江戸時代へと追いやられてしまったことである。それによって、『冠弥左衛門』における「対国家的反抗」は「二重に終わっ」てしまっているとする。⁽⁹⁾ 西田谷氏は「先行する民権文学から鏡花文学への影響・変換」を問題点として出発し、『冠弥左衛門』は「民権文学では読本の伝統を受け継いだテキスト」と解釈する。それは特に宮崎夢柳の「虚無党文学をその表現に取り込んだ作品」であると評価する。また、夢柳たちの民権文学と鏡花の作品は、断絶ではなく連続していると捉えなければならぬと指摘している。⁽¹⁰⁾

作品の掲載・転載理由について考察しているものとしては、工藤雅規氏、先述の弦巻氏、関肇氏の三氏である。工藤氏は巖谷小波の『壬辰日録』を取り上げ、その側面から作品連載の事情や背景を明らかにしている。⁽¹¹⁾ 弦巻氏は『日出新聞』連載時には不評であった『冠弥左衛門』が、なぜ『北陸新報』転載時には好評だったのかについて考察している。氏は歴史小説の流行、都会と地方の文化差と共に「表題の変更が深く関与していた」可能性を論じている。⁽¹²⁾ 関氏の場合は、『日出新聞』連載時の事情を考察することで、鏡花の文学的出発の意味を追究し、京都の新聞ジャーナリズム・政治・経済・文化の様相を明らかにしようとしている。その中で、明治二十年後半ばになってから義侠心に富む人物造型は再発見され、改めて人々の関心を引きつつあった

ことを明らかにしている。そこで、『冠弥左衛門』に対する評価としては、「崩壊した社会秩序を権力に成り代わって弱者と連帯して回復していく〈侠〉の物語」として提示している。その侠の問題が、鏡花文学の全体を貫く主要なモチーフの一つとして追求されていくことにも触れている。結論として氏は、新聞メディアをデビューの場として出発したことは、社会的弱者へのまなざしをもって文学活動を展開していくことになる鏡花の「原点」として、見直されるべきであるとす⁽¹³⁾る。

作品の内容分析に踏み込んで論じているものとしては、まず、奈良崎英穂氏の論が挙げられるだろう。氏は、作品における語りに注目し、作品内に登場する「作者」が何らかの符号により本文から区別される形で顔を出すことを指摘する。また、同時進行を装いながら作品内に半実体化する語り手の出現によって、内容の時間を過去へと戻し、語りの現在時をその裡に隠していることも指摘している⁽¹⁴⁾。加田謙一郎氏は冠弥左衛門の人物造型が、『観音経』における「王難の文」を基として作られ、観音菩薩の影響があることを指摘する。「王命に背」いで蜂起する農民たちを救おうと決意する冠弥左衛門には、王難にあった革命児を救う観音のイメージが背負わされており、「主人公を通して、観音による救済を描こうとしたもの」との読みを提示する⁽¹⁵⁾。村上栄子氏は鏡花の「復古趣味的な絵草紙的世界」について考察し、初期作品に見られる「絵草紙的な世界」の中にある「新しさ」が、「幻想世界」の導入によってもたらされたことを指摘する。そのことによつて、特殊な鏡花文学というものを形作っていると論じる。『冠弥左衛

門』についての指摘は、「阿浪の人物造型」と「窮民一揆のモチーフ」である。「阿浪の人物造型」については、意地と張りのある鏡花の理想とした女性像が見られるとし、「窮民一揆のモチーフ」については、疎外され、差別されたものへの共感と偏愛が見て取れるとしている。この二つが後の鏡花作品のテーマとなっていくと言うにとどまっている⁽¹⁶⁾。角田旅人氏は冠弥左衛門には、「観音の力の化身」として登場していることを論じ、作品の基本構図が「神・仏・儒の教えを柱とし、仏の力を称揚する形で組み立てられている」と考察している⁽¹⁷⁾。

ここで一度、先行研究をまとめてみると、第一は、『冠弥左衛門』という作品を近世文学との関わりで論じているものが挙げられるだろう。第二に、同時代における歴史的考察や当時の時代背景についての指摘が挙げられる。第三としては、作品の掲載・転載に関する指摘が挙げられる。以上、この三点が『冠弥左衛門』における先行研究の大きな流れであると考えられる⁽¹⁸⁾。

さて、この作品は先程も触れたように作品内容に踏み込んだ論は少ない。鏡花文学を考える上で仏教は重要な要素であると考えられるが、そのことに関する指摘も少ない。加田氏は冠弥左衛門の人物造型に『観音経』が影響していることを指摘しているが、鏡花文学における仏教はそれだけではないだろう。角田氏もまた「観音」の影響について論じ、「仏の力を称揚」していることにはふれているが、そこまでにとどまっており、深い考察には至っていない。「処女作にはその作家のすべてが宿っている」・「作家は処女作へと回帰する」といった言葉が存在する。それは俗説ではあるだろう。しかし、処女作が鏡花文学

における始点であることは間違いないだろう。そこで本発表では作品内に登場する作者の言に注目し、『冠弥左衛門』という作品は阿浪が地藏菩薩へと転生し救済される物語であると同時に、救済する存在へと変化する物語であることを明らかにし、鏡花と仏教の関係ひいてはその後の鏡花文学に通底している現世では薄倅の女性が、死ぬことによって転生し異界に招かれ、救済されるという女人救済についてもふれてみたい。例えば、のちに『女仙前記』『きぬく川』における女性、『葉草取』における花売り娘、『海神別荘』で生け贄として公子の妻となる女性などとして表されているものである。このような薄倅の女性の救済の原型が、すでに『冠弥左衛門』の阿浪にも表現されているのではないだろうか。以下、そのことについて考察してみたい。

一、地藏菩薩と地藏信仰

さて、先程ふれたように『冠弥左衛門』は、阿浪が地藏菩薩へと転生し救済される物語なのではないかとの仮説を立てた。そこでまず、この節では地藏菩薩や地藏信仰が、どのようなものであるのかを念のため確認しておきたい。

では、地藏菩薩とはどのような仏なのか。地藏菩薩の起源は、インドのバラモン教の神話に出てくる大地の女神プリティヴィで、大地を擬人化したものと言われている。この神は、大地を守護し、財を蓄え、病を治すといった利益信仰があった。このような思想が仏教にも取り入れられて、地藏菩薩は成立したと考えられている。地藏菩薩は、釈尊が入滅してから弥勒菩薩が成仏するまでの、悪世の無仏時代の救済

を釈尊から委ねられ、六道輪廻の衆生を救済するまでは自らは成仏しないという誓願を立てたとされている。経典としては、『地藏菩薩本願経』・『大乘大集地藏十輪経』・『占察善悪業報経』の三つ経典が地藏三経と呼ばれ、中心となっている。ただ、『占察善悪業報経』は偽経とも言われている。日本の民間信仰に溶け込んだ地藏信仰は、祈願目的や利益内容によって多彩である。代受善信仰や蔵が子宮の意味を含むことから地母的な性格が内包されており、土地の豊穡、女人安産、長寿延命もある。さらにそこから派生して、女人往生、子どもの庇護も特徴として挙げられる。また、閻魔大王の本地仏としての信仰もあり、幽明の境に住む鬼神としての性格も与えられ信仰されている。そのため、墓地の入口や火葬場、辻に祀られ道祖神と習合されることもある²⁰。

以上、簡単ではあるが、地藏菩薩と地藏信仰の概略を示した。ここで興味深く注目すべきことは、『地藏菩薩本願経』に出てくる女性が地藏菩薩の前世の姿であるということである²¹。中心となっている地藏三経の一経典である『地藏菩薩本願経』に、地藏菩薩の前世が女性であったと記されていることは大変重要な意味をもつだろう。このことは後に詳しくふれるが、阿浪のことと深く関わるようになってくる。また、渡浩一氏は地藏菩薩について、火印地藏や頬焼地藏の説話を紹介し、貧しくとも心優しい信心深い若い女性を主人公とすることで、最も鮮烈に、最も力強く、「地藏の大悲による女人救済の功德」を説いていると指摘している。そして、「女人救済は地藏信仰の不可欠の要素」であり、「地藏菩薩」が多くの仏や菩薩の中でも「女人救済に

とりわけ深く関わる菩薩の一つ」であると論じている。⁽²²⁾ 説話の中の地藏菩薩についての考察であるが、地藏菩薩が女人救済に深く関わりとする渡氏の指摘は示唆に富んだものである。星野俊英氏も同様に、地藏の慈悲の特徴として世の中の気の毒な者の中でもか弱い者ほど、より一層の慈悲を施すと論じている。⁽²³⁾ つまり、男性よりも女性を救い、大人よりも子どもを救うのである。

以上、ここまで見てきたように、地藏菩薩には様々な利益があるが、その中でも女人救済というものが一つの大きな利益となっているように考えられる。では、これまでのことをふまえた上で次節では、阿浪が地藏菩薩へと転生し救済されることを考察する。

二、阿浪の地藏菩薩への転生と救済

さて、この節では先程指摘したように、阿浪が地藏菩薩へと転生し救済され、また、救済する存在へと変化することを考察する。まずは、この作品内では注目すべき箇所がある。それが以下、引用する箇所である。

此時阿浪が流せる血液、草に塗れ土に染みて雨に洗はれず、風にも消えず、陰々として雨降る夜は、燐火に永き怨を残せり。されば事件の終りて後、此地蔵を建直して末世にお浪を記念のため、地藏の腰に赤き布を纏ひて、義烈の勇婦が死様に形どれり。月替り星移りて、堂を拵へ賽銭を募るに及び、布にてはとて紅絹に替へたり。俗に棍地藏と称す。功力広大無辺にて、癩氣、寸白、髪

が濃くなる、皮膚が細になる、皴あか切が癒つて安産に最も好と、見事に葉の効能書に拜まれて、此婦知る者少なし。十月十日が縁日、野良出合の男女手を引きて参詣引きも切らず、聞けば無理な縁も結んで下さる。好事の者次手あらば拜むべし。死出の松、替つて浪木の松といふ。蓋し名に因めるを、後世誤り伝へて、案内者の曰く、寛永年間海嘯の時、此まで浪が来ましたとさ。今は唯並木の松。(三十四 傍線は引用者)

この引用文以前にも、二十九節で二字下げにして「○黒幕切り落して作者申上げます。」と書かれている部分がある。このように、作品の後半から突然作者が作品内に登場し、作品内の状況を説明するようになる。この引用文においても同様に二字下げにして書かれており、作者の説明部分であると考えられる。⁽²⁴⁾ さらに、引用文は特に作品の進行には影響しない説明である。つまり、必要のない文章であるにもかかわらず、作者がわざわざ説明書きを入れていると考えられる。作者が物語の進行に必要な文章を入れるのだろうか。必要がないと考えられるにもかかわらず、挿入しているということは重要な要素なのではないだろうか。引用文の直前の内容は、阿浪が情け容赦ない拷問を受けて、壮絶な死を遂げる場面である。村上氏も指摘していたように、阿浪は鏡花好みの男勝りで気風の良い女性として造型されているために、⁽²⁵⁾ 鏡花の阿浪に対する愛といったようなものから、内容の進行からは無駄と考えられる阿浪の後日談を挿入したといった解釈も当然あるだろう。だが、阿浪に対する愛情とするなら救済と考えたほうが

良いのではないだろうか。だからこそ、物語の進行とは無関係な挿入を行ったのではないだろうか。それはつまり、阿浪が地藏菩薩へと転生し救済され、救済する存在へと変化していることを表現しているのではないだろうか。ひいては鏡花の仏教観を表現しているものであり、後の鏡花文学に表れる異界による女性救済へとつながる始点となっていると言えるのではないだろうか。

具体的に引用文を見てみると、まず「血液」が「草に塗れ土に染みて雨に洗はれず、風にも消えず」とある。これは物理的に血が土に染み込んでいるために消えないということを表現しているだけではなく、当然「怨」の強さを表していると考えられる。だが、それだけではなく、一節の地藏菩薩の箇所でも確認したように地藏は元来、大地の神であったことを考えると、阿浪が地藏として転生するために必要な要素（装置）だったのではないだろうか。事実、事件後に「お浪」の「記念」のために「義烈の勇婦が死様に形ど」った布が用意される。時代が下って、赤い布が紅絹に替わり、「梶地藏」と呼ばれるようになる。阿浪の象徴であった赤い布が替えられ「地藏」と呼ばれることは、阿浪が地藏として転生したことを表しているのではないか。また、地藏は先述したように大地の神なのだが、正確には地母神である。つまり、女性なのである。当然阿浪は女性である。これは単なる偶然ではないのではないだろうか。さらに、これも先に指摘したことだが、『地藏菩薩本願経』に出てくる女性が地藏菩薩の前世の姿であった。地藏菩薩が女人救済も行うことは指摘した。地藏菩薩と女性が深く関わることを考えれば、この作品における阿浪と地藏との関係もやはり、

ただの偶然とは言い切れないだろう。阿浪は死の直前地藏の石仏を抱いて絶命することも考慮すべきだろう。やはり、阿浪と地藏は深く関わっていると考えるべきである。

さらに、唐突にこの地藏は様々な利益を人々に与え始めることもその一つなのではないだろうか。非業の死を遂げた者、さらに女性であった阿浪が救済され、新たに地藏として利益を与えるのは救済する存在ともなつたことを意味するだろう。「無理な縁も結」ぼうとすることは生前、新十郎を救い出すこともできず最後まで添い遂げられなかった阿浪の想いが込められているためだろう。このことも阿浪が地藏菩薩へと転生し、救済する存在となっていることの証左となる。また、「此婦知る者少なし。」や「名に因めるを、後世誤り伝へ」られているという表現から、阿浪の存在はもはや人々の記憶から忘れ去られようとしている。それほどの月日が経つたことを思わせる表現である。人々の記憶から阿浪の身に起こったことが忘れ去られようとしているほどに月日が経つたわけだが、地藏の利益が失われることはない。むしろ、その利益は増しているようにさえ見える。なぜなら、この地藏は「無理な縁」さえ結ぶことができるためである。これは生前、阿浪が新十郎と最後まで添い遂げることができなかったといえることでも叶えようとするのではないだろうか。この表現からも阿浪が地藏菩薩へと転生し、救済する存在となったことが窺えると考えられる。阿波は「功力広大無辺」で、「癩氣」等のあらゆる問題を

解決してくれる救済する存在へと変化したのである。

また、三十五節で阿波の死後、拷問を行った六右衛門が小坪の帰途、「異様な四足」の「恐しき物」を見たと言い、寝込み、発熱し、自分分は「地獄」へ堕ちると語る。この「異様な四足」の「恐しき物」は阿波の愛犬「魔佗羅」のことである。この「魔佗羅」によって、六右衛門は恐怖に駆られ、追い詰められることになる。これは、阿波の死によって敵に復讐が行われたと言えないだろうか。さらに、四十節で阿波の頭の中に隠し入れていた「東の殿の密書」を「魔佗羅」によって卯之助の下へと届けられる記述があり、岩永への復讐が有利に進められる。このように見てみると、阿波の死の怨みによって、復讐が完遂される後押しがあったと見ることが出来るのではないだろうか。

ここで、桜井徳太郎氏の地蔵信仰についての論を取り上げてみたい。氏は地蔵信仰について興味深い指摘をしている。氏は「遊び地蔵」の伝承を取り上げ、そのような仏教に基づく地蔵信仰が、なぜ地域社会に受容され、在来の土着信仰とどのように結びついたのかを明らかにしようと試みている。「遊び地蔵」とは「地蔵遊び」とも呼ばれるが、中心に一人の子どもをおいて、その周囲をぐるぐる廻るものである。その際に、輪となった子どもたちが様々なことを唱えるのである。よく知られているもので言えば、「かごめかごめ」の遊びである。実はこの「遊び地蔵」は現在では遊戯と化しているが、本来は「神の託宣」を求めた「古代の神事」であったと考察している。桜井氏によれば、「遊び地蔵」は輪の中心に入れられ、目隠しをする子どもは地蔵に見立てて遊ぶのであるが、それは明らかに中心にいる子どもを寄坐

として地蔵を憑依させて、神託を伺う行為であるとする。「遊び地蔵」を宗教的行事として行う場合、輪の中心にいる子どもは概ね「少女」であり、「地蔵の像」を同時に入れて開始する。行事に参加する場合は、悉く「女性」であり、中心的役割を果たしているのが「成人の婦人層」であるとしている²⁷⁾。以上のことは大変重要な指摘であると考えられる。第一に、やはり女性と地蔵は切っても切れない関係にあると考えられる。第二に、興味深いことであるが、地蔵は人に憑依させることができる点である。地蔵は六道の衆生を救済することを目的としている。人に憑依することとは当然、形はどうあれこの人間界にも現れているということになる。地蔵が「託宣」を行うことを考えれば、それは我々衆生を救おうとしていることと同じとは言えないだろうか。そうであるなら、地蔵が人に憑依するという行為は、同時に阿浪を地蔵が救済し、救済する存在に変化させていることの傍証になるのではないだろうか。

以上、考察してきたように、『冠弥左衛門』は阿浪が地蔵菩薩へと転生し救済され、救済する存在となる物語であると解釈することができると考えられる。その理由をまとめてみると、第一に、地蔵菩薩の本来の姿が大地母神であるためである。第二に、地蔵菩薩の前世が女性であったためである。そして第三に、地蔵菩薩は女人救済と深く関わっているためである。さらに第四としては、地蔵菩薩は少女に憑依するためである。繰り返しになるが、このように地蔵菩薩は女性と深く関わっている仏である。作品内でも阿浪という女性と関わり、無残な死に至ったためにそれを救済し、救済する存在へと変化させようと

したのではないだろうか。そこには当然、鏡花の阿浪に対する想いもあつただろう。と同時に、鏡花文学に通底することになる薄幸な女性が、死ぬことでしか幸せになることができないうもの原型がここでは見出せる。

おわりに

「処女作にはその作家のすべてが宿っている」・「作家は処女作へと回帰する」といった言葉が示すように、鏡花の処女作である『冠弥左衛門』にもまた鏡花の原点のようなものが内包されていたのではないだろうか。それは一つは仏教的な要素であり、もう一つは作品内の現実世界では薄幸な女性が、死ぬことで救われ（ある種の）理想郷へと旅立つ要素である。それは場合によっては、魔性の存在として姿形を変えて生きながらえるといったものになるわけであるが、いずれにしても、どちらの要素も女性を救済し、場合によっては救済する存在となる点では変わりはない。この『冠弥左衛門』には鏡花文学に通底していくものの、その萌芽が見出せるのではないだろうか。これまで考察してきたように、阿浪は地藏菩薩へと転生（仏教的要素）し、救済され（異界への旅立ち）、救済する存在へと変化したためである。その意味でも『冠弥左衛門』はやはり重要な作品であると考えられるし、戯作的な作品であるために駄作であるとも言切れないものがあるだろう。鏡花文学を理解するためにも価値のある重要な作品の一つといえるだろう。

〔注〕

- (1) 柳田泉「鏡花の読み初め」(『国文学 解釈と鑑賞』一特輯―泉鏡花の研究)第二巻第九号(第十六号) 一九三七(昭和十二)年九月一日。
- (2) 高田瑞穂「冠弥左衛門」(『国文学 解釈と鑑賞』「鏡花作品梗概と鑑賞」第十四巻第五号(第一五六号) 一九四九(昭和二十四)年五月一日)。
- (3) 小池正胤「泉鏡花——『冠弥左衛門』と『新局玉石童子訓』」(『国文学 解釈と鑑賞』第四十四巻十三号 一九七九(昭和五十四)年十二月一日)。
- (4) 弦卷克二「鏡花の処女作『冠弥左衛門』——近世文学からの覬望——」(『光華女子大学研究紀要』第二十集 一九八二(昭和五十七)年十二月十日)。
- (5) 秋山稔「『冠弥左衛門』考——泉鏡花の出発——」(『国語と国文学』第六十巻第四号(第七二二号) 一九八三(昭和五十八)年四月一日)及び「泉鏡花の処女作『冠弥左衛門』と真土騒動」(『神奈川近代文学館』第一二二二号 二〇一三(平成二五)年十月十五日)。
- (6) 前掲注(5)の秋山論文及び前掲注(1)の柳田論文。
- (7) 前掲注(5)。
- (8) 谷川恵一「『冠弥左衛門』における一揆のイメージ」(『文学』第五十一巻第六号 一九八三(昭和五十八)年六月十日)。
- (9) 大野隆之「泉鏡花 イデオロギイ小説の系譜 1」(『論樹』第六号 一九九二(平成四)年九月三十日)。
- (10) 西田谷洋「『民権文学から鏡花文学へ』(『イミタチオ』第二十一号 一九九三(平成五)年五月三十一日)。
- (11) 工藤雅規「『冠弥左衛門』連載の周辺——『壬辰日録』から見た側面——」(『日本文学研究』第十八号 一九七九(昭和五十四)年一月二十日)。
- (12) 弦卷克二「『冠弥左衛門』転載の謎」(『光華女子大学研究紀要』第二

- 十二集 一九八四（昭和五十九）年十二月一日）。
- (13) 関肇「泉鏡花の出発と『日出新聞』——『冠弥左衛門』をめぐる——」（『京都と文学——京都光華女子大学公開講座——』和泉書院二〇〇五（平成）年三月二十八日初版第一刷発行）。
- (14) 奈良崎英穂「『冠弥左衛門』論——作者と語り手を中心に——」（『日本文芸学』第二十九号 一九九二（平成四）年十一月十五日）及び「『冠弥左衛門』の語りと時間」（『日本文芸研究』第四十四巻第四号 一九九三（平成五）年一月十日）。
- (15) 加田謙一郎「『冠弥左衛門』の人物造型と観音信仰について」（『成城国文学』第十号 一九九四（平成六）年三月二十三日）。
- (16) 村上栄子「幻想文学にとって美とは何か——泉鏡花の場合——」（『かながわ高校国語の研究』第三十集 一九九四（平成六）年十月十日）。
- (17) 角田旅人「『冠弥左衛門』覚書き——『物語の物語』断章——」（『いわき明星大学大学院人文学研究科紀要』創刊号 二〇〇三（平成十五）年三月三十一日）。
- (18) その他、鏑木清方と鏡花の交流から、作家と挿絵及び挿絵画家との関係を考察している吉田昌志氏の「泉鏡花と挿絵画家——鏑木清方（一）——」（『論集 泉鏡花』第二集 和泉書院 一九九九年（平成十一年）十月十日初版第一刷）がある。『冠弥左衛門』の挿絵について、氏は「伝奇性をよく伝え」ており、「作品自体の素材内容に見合っている分だけ、清新さを欠く」ものとしてふれている。また、『冠弥左衛門』の単行本が関西で出版された「挿話」について紹介している斉藤昌三氏の「鏡花氏の処女作」（『愛書趣味』創刊号 一九二五（大正十四）年十月二十六日）、対談形式による鏡花の初版本の紹介をしている川島幸希氏の「初版本講義① 泉鏡花の巻」（『日本古書通信』第六十六巻第十号（第八六七号） 二〇〇一（平成十三）年十月十五日）がある。
- (19) 泉鏡花と仏教との関係がこれまで深く論じられてこなかったことについては、以前指摘したことがある。拙稿「泉鏡花『五大刀』論——
- 毘沙門・不動二仏の救済——」（『佛教大学大学院紀要 文学研究科 篇』第四十四号 二〇一六（平成二十八）年三月一日）。鏡花文学において仏教が重要な要素であることは間違いない。鏡花文学の解明のためにも、今後も追究していかなければならない問題だろう。
- (20) 地蔵菩薩及び地蔵信仰については、塩入亮乗「地蔵菩薩」（『大法輪』「特集〈仏さま〉がわかる事典」第七十一巻三号 二〇〇四（平成十六）年三月一日）、鈴木雅子「地蔵菩薩の研究——地蔵信仰と十五信仰——」（『龍谷大学大学院研究紀要』人文科学 第二十一集 一九九九年（平成十一年）十二月一日）、渡浩一「地蔵菩薩と文芸——地獄の救済者——」（『国文学 解釈と鑑賞』「特集 地獄・極楽の文芸」第五十五巻八号 一九九〇（平成二）年八月一日）、松島健「地蔵菩薩像」（『日本の美術』第三十九号 一九八六（昭和六十一）年四月十五日）、石川純一郎「地蔵信仰と寺社縁起——村落を越えた庶民信仰の問題——」（『国文学 解釈と鑑賞』「寺社縁起の世界 寺社縁起60篇」第四十七巻四号 一九八二（昭和五十七）年四月一日）、等、多数参照させて頂いた。
- (21) 地蔵菩薩の前身譚はいくつかある。例えば、『地蔵菩薩本願経』「切利天宮神通品第一」、「如来讚歎品第六」（『大正新脩大藏経 第十三巻大集部全』大蔵出版株式会社 一九二四（大正十三）年十一月二十日）等。
- (22) 渡浩一「地蔵菩薩と女人救済——火印（頬焼）地蔵のこと——」（『国文学 解釈と鑑賞』「特集 古典文学にみる女性と仏教」第五十六巻五号 一九九一年（平成三）年五月一日）。
- (23) 星野俊英「佛の中の民主主義者地蔵菩薩——子安地蔵について——」（『大法輪』「特集 佛様の身元調べとご利益」第二十一巻第四号 一九五四（昭和二十九）年四月一日）。
- (24) 前掲注（14）の奈良崎論文において、氏は「後世」「今」「後」と表現されていることに注目し、語られている時間について考察している。
- (25) 前掲注（16）の村上論文。
- (26) 前掲注（4）の弦巻論文において、氏は「鏡花の〈阿浪〉への思いや

り」があることを指摘している。

- (27) 桜井徳太郎「本邦シヤマニズムの変質過程——とくに地藏信仰との習合について——」(『日本歴史』第二六二号 一九七〇(昭和四十五年)年三月一日)。今回、氏の論より多大な学恩を賜った。感謝申し上げる。

〔付記〕

本文引用に関しては、岩波書店版『鏡花全集』(昭和六十一年九月から平成元年一月)に拠り、漢字は新字体に改め、ルビは省略した。

(もろおか てつや 文学研究科国文学専攻博士後期課程満期退学)

(指導教員・坂井 健 教授)

二〇一八年九月二十六日受理

『濤花集』の基礎的研究(二)

市橋 三四子

〔抄録〕

『濤花集』には上冊と下冊がある。拙稿「『濤花集』の基礎的研究」において、『濤花集』は昭和四年発行の刊行物であること、その頃に行われた展覧会か何かの大型判の図録であろうと思われること、内容は平安時代や鎌倉時代の古筆の印刷物であること、等を述べた。そして、ここでは『濤花集』を手鑑風に見立て、手鑑や古筆・古筆切についての考察を行い、次に『濤花集』の解題、状況を分析したのであった。

一、『濤花集』

1、『濤花集』について

『濤花集』について、ここに中村直勝氏(一八九〇～一九七六)の「『濤花集』(恩賜京都博物館発行)」と題した文がある。これは、『歴史と地理』という雑誌の「新刊紹介」の項に載ったものであったが、この文を知ったのが前回「『濤花集』の基礎的研究」を発表した後で

この『濤花集』は、発行が昭和四年(一九二九)であり、今は平成三〇年(二〇一八)である。その隔たりは八九年に及ぶ。そこで本稿では『濤花集』における昭和四年と平成三〇年を、『濤花集』収載の各古筆・古筆切について、筆者名や所在その他種々の観点から、違いや変化を検証、考察を試みた次第である。

キーワード 濤花集、古筆、昭和四年、伝称筆者、現在の所在

あった。しかるにこの雑誌の発行が昭和四年一〇月一日であり、『濤花集』の発行と同じ年であったことから、この文は『濤花集』にとつて貴重な文であり、その資料であると思われる。ここにその部分を紹介し、『濤花集』の説明に代えたいと思う。

先年恩賜京都博物館に於て、「上代様」の假名の特別展観が催されて京洛人士の目を驚かした事があった。私も幾日かをあゝの陳列棚の前に立つて、飽かずに眺め入った事であった。其の憎らし

いばかりに自由な筆の運びや、其の極めて細心な注意のもとに撰ばれた用紙との諧調、げに入木道の幽玄は茲ぞとばかり讚仰したものであつた。そしてせめて寫眞でもよいからと思うた願求が達せられて、頃日、この圖集「濤花集」——それは古今集の「草木も色かはれともわたつ海の波の花にぞ秋なかりける」から頭名を採られたかに聞く——を手にして、昔日の禮讚が、今は喜悅となつた。

上下二冊、上冊は尊圓親王、空海、最澄、道風、貫之、佐理、行成、俊頼、公任、忠通、良經、俊頼、俊忠、俊成、西行、爲家、爲氏、經朝以下の能書家二十八人の筆蹟を、或は消息に、或は目錄に、或は秘抄に、或は歌集に、或は懷紙に、或は歌切によりて示したるもので、果して其の筆蹟が所傳そのまゝであるかどうかは、最早吾人の問ふ所ではない。たゞこの妙致に惹き附けられて、理屈を超越してしまへばよい。

其の下冊は本願寺の卅六人集——近頃、この賣却問題から頓に世人の注目を受けた卅六人集である。その内、貫之集、伊勢集、能宣集、赤人集、齋宮集、重之集、元輔集、躬恒集、忠見集、元眞集、忠岑集を収めて居り、就中貫之、躬恒、能宣のものは原色版を以てした所がある。三十六人集が如何に壯麗無比のものであるかは、之によつて窺う事が出来るのみならず、或は永久に傳へる事が出来ようと思ふ。(以下略)

終わりに、「定價不詳(廿五圓かと思ふ) 恩賜京都博物館發行(中村)」とある。

2、「濤花集」の基礎的研究」での疑問

前回發表の「『濤花集』の基礎的研究」にはいくつかの疑問があつた。しかしそれらは、この中村直勝氏の文によりそのほとんどが明らかとなつた。

疑問(1) 『濤花集』の銘は、どのようにして命名され、どんな意味で付けられた名前だろうか。

『濤花集』の銘について、中村氏の説明から「古今集の「草木も色かはれともわたつ海の波の花にぞ秋なかりける」から頭名を採られた」とあり、この和歌は『古今和歌集』巻第五 秋歌下(二五〇)の和歌、作者は文屋康秀(生没年未詳)とあり、解釈は「草にせよ木にせよ、真夏の緑から今ではすっかり色が変わってしまった。しかし、海岸に立つて眺めると、波の花ともいふべき波は相変わらず白いしぶきを上げているから、波の花には秋が訪れないのだなあ」とある。(この和歌の作者については、文屋朝康説もある。)

疑問(2) 『濤花集』が作られ、發行された経緯はどうだったのだろうか。古本屋のご主人の話にあつたように、昭和四年当時にこうした展覧会があつたのだろうか。そして『濤花集』はその展覧会の「図録」だったのだろうか。

これについて中村氏の文から、古本屋のご主人の言われた昭和四年当時、「上代様」の假名の特別展覧会が京都博物館で催され、この『濤花集』はその展覧会の「図録」として作られたものであつたといふことが解る。『濤花集』の發行は昭和四年八月五日である。

疑問(3) 『濤花集』の發行部数は何部ほどあり、どのような形で

配布または販売されたのだろうか。

これに関して、中村氏の文では部数については触れられていない。しかし『濤花集』の体裁（『濤花集上』長さ縦三七・八糎、横三〇・二糎、厚さ一・九糎、重さ一・六匁、『濤花集下』もほぼ同じ）から、現在の図録に比べて大きく重い、『濤花集』収載の古筆を原寸大印刷としていること、コロタイプ（collotype）印刷であること等から、大量印刷には適さなかったと考えられ、発行部数はあまり多くなかっただろうと推測する。配布または販売については、「定價不詳（廿五圓かと思ふ）」とあるので販売されたのだろう。とすると、『濤花集』発行の昭和四年当時、「廿五圓」は現在ではどれ位だろうか。中村氏の文の載っている『歴史と地理』（毎月一回一日発行）という雑誌についてみると、「定價一冊四拾五錢、郵税壹錢、合計四拾六錢。十二冊五圓四拾錢、郵税拾貳錢、合計五圓五拾貳錢」とある。こうした雑誌の五年分弱ということになり、『濤花集』は当時としては高価なものだったと思われる。

疑問（4）上冊の目次の筆者について、「伝」という文字がないので伝称筆者ではないとし、この小稿では一応真筆扱いにしている。しかし筆者が定められているという事は、古筆家の定めた伝称筆者ということではないのだろうか。または昭和四年当時は全て真筆扱いということだったのだろうか。

『濤花集』においては筆者名に伝称筆者の「伝」は使われていない。『濤花集』における伝称筆者については後の項で改めて考察すること

とする。

疑問（5）上冊目次と下冊収録の順序の違いはなぜ起こったのだろうか。

これについて中村氏の文では特に触れられていない。ということは、印刷時のミスであろうか。上冊目次の家集名と下冊収載の家集とは、順序は異なっているが同じ家集が掲載されている。従って問題なしということだろう。他に、「目次」の四九番目のところで「古筆集帖ノ内」の「（月台）」が抜けている。このように単なる印刷の誤りであったのだろうかと思われる。

疑問（6）上冊は国宝や個人所有の名筆の収録であり、下冊は「西本願寺『三十六人家集和歌』」で占められている。どうしてそのような収録の形をとっているのだろうか。

疑問（7）この『濤花集』下冊には西本願寺本の「貫之集下」と「伊勢集」の両家集の歌が収められている。しかし『濤花集』発行の同じ年、昭和四年にこれらは分割され『石山切貫之集下』と『石山切伊勢集』として現在に至っているようである。従って、この分割は『濤花集』印刷の昭和四年八月以降ということになるか。『濤花集』下冊の発行はこの事とも何か関係があるのだろうか。

この疑問（6）・（7）について、中村氏の説明に「其の下冊は本願寺の卅六人集——近頃、この売却問題から頼に世人に注目を受けた卅六人集」とあり、昭和四年当時、『西本願寺三十六人家集和歌』の

売却問題には、衆人の目が向けられていたのであろう。「先年恩賜京都博物館に於て、「上代様」の假名の特別展観が催され」たことも、それに『西本願寺本』が展示されたことも、売却前の出品の運びと違ったのではないだろうか。また『濤花集』下冊が、『西本願寺本』のみの印刷になっていることも、この『濤花集』の下冊には、問題の『貫之集下』から五葉と、『伊勢集』から八葉が入っていることも、やはり売却問題が絡んでいて、売却前に、他の九人の『西本願寺本』と共に、『貫之集下』と『伊勢集』も『濤花集』に掲載されたのではないだろうか。疑問(7)の『貫之集下』と『伊勢集』が分割されたのが『濤花集』印刷の昭和四年八月一日以降ではないか(発行は同八月五日)ということについても、『貫之集下』と『伊勢集』の作品が『濤花集』下冊に入っているということで、分割前の写真と考えてもおかしくはないだろう。これら一連の事柄については、何らかの形で売却問題が絡んでいたということが裏づけられるだろう。中村氏の文には詳しい説明がないことでもあり、憶測の域を出ないことは言うまでもない。

分割された『石山切貫之集下』と『石山切伊勢集』は、現在は掛軸などに改装されて、各地の美術館や収集家に所蔵されているようである。⁽⁵⁾

3、『濤花集』の古筆筆者

前出の疑問(4)について、現在では古筆家の「極札」に書かれている古筆筆者名は、信憑性・信頼度はほとんど「ない」といわれる。

今日、古筆切や古写本の説明には「伝誰々筆」とあり、この筆者名は、自筆ではないが、歴史的にその筆者名で伝えられてきたという経緯があり、こうした「極札」に書かれた筆者は、今日では「伝称筆者」と呼ばれている。

すると『濤花集』の筆者名についてはどうだろうか。『濤花集』には筆者名にその「伝」という文字はない。しかし、前出の中村氏の文にも「果して其の筆蹟が所傳そのまゝであるかどうかは、最早吾人の問ふ所ではない」とあるように、伝称筆者ということが想定されていたのではなかっただろうか。従って、『濤花集』の筆者が伝称筆者である可能性は極めて高い。では、なぜ『濤花集』には伝称筆者が使われなかったのだろうか。

このことについて、小島孝之氏は「成城大学所蔵古筆手鑑『も、ちどり』概要」に、⁽⁶⁾

古筆切の筆者名が真実の筆者名を記すものではないということは、今では周知のこと、乃至は常識に属するが、半世紀前には必ずしもそれが常識化してはいなかったのだ、こうした真偽の判断がなされたのは止むを得ないが、その真とする筆者名が何を根拠として判断されたのかが分らない。

とある。この論の発表が平成二五年(二〇一三)、その半世紀前は一九六三年、それ以前には「常識化してはいなかった」というのである。『濤花集』発行の昭和四年(一九二九)は、その半世紀前よりまだ前であり、「極札」の筆者名の真偽については「常識化してはいなかった」と見て、「伝称筆者」として明記されなかったのだろうと考える。

二、『濤花集』の発行年と現在

1、『濤花集』の収載古筆の所在

『濤花集』の印刷・発行は昭和四年八月であり、この『濤花集』の目次に記載されている所蔵者に関しては、その所蔵は昭和四年当時のものとみて差し支えないだろう。とすると、今日ではいったいどのようになっているだろうか。現在の所在を明らかにしたい。

そこで、書道関係の本、『書道全集』（平凡社）、『書道藝術』（中央公論社）、『日本名筆選』（二玄社）、『日本名跡叢刊』（二玄社）等にあたって、掲載されているものを調べていったのだが、全く同じ古筆・古筆切を見出すのに苦慮していた。

そんな時、偶然、この『濤花集』に収載されている古筆切と同じ古筆切の写真を見付けた。それは『小松茂美著作集第二巻』の表紙に続くグラビア写真に掲載されているものであった。この写真の説明文に、「伝小野道風筆 白氏文集第五十四「正月三日閑行」断簡〔重要文化財〕一葉 東京・五島美術館蔵」とあり、

鴻池家旧蔵の「古筆大手鑑」に所収される一葉（縦二四・六、横一五・六センチメートル）である。図版がはじめて紹介されたのは、田山方南編『蘭葉集』（昭和十八年四月刊）に掲げられたものである。（中略）極札はないが、小さな紙片に「道風」の二字が認められ、早くから道風の筆跡に擬定されていたようである。（中略）『白氏文集』巻第五十四の「正月三日閑行」の一首で、この一葉は詩題を含む四行からなる。

とあった。これは、『濤花集』の「一二、古筆集帖ノ内白氏文集第五十四 絹地切 小野道風 大阪市 男爵鴻池善右衛門氏蔵」と同一と判断出来るものである。

とすると、小松氏の著にある「鴻池家旧蔵の「古筆大手鑑」に所収」とあるこの「古筆大手鑑」というのは、『濤花集』記載の「古筆集帖ノ内」の「古筆集帖」のことではないかということに思い至った。そこで、指導教員の黒田彰教授にこの話をしたところ、早速、黒田彰教授ご所有の五島美術館蔵『大手鑑』（大東急記念文庫）の図録を見せて頂くことが出来た。その図録の中に「白氏文集巻第五十四「正月三日閑行」」が所収されていたのである。それは『濤花集』の「一二、白氏文集第五十四 絹地切」と全く同じものであった。

これで『濤花集』の古筆切の中の分からなかった内の一葉の所在が判明した。しかもこの『大手鑑』（大東急記念文庫）には、『濤花集』に掲載されている鴻池氏蔵の「古筆集帖ノ内」とあるもの、「二〇、萬葉集 梅尾切」、「二三、和漢朗詠集切」、「三〇、源順集切 糟色紙」、「四三、拾遺和歌集」、「四四、三宝絵」、「四五、拾遺和歌集」、「四八、後撰和歌集 巻第四之切」、「五七、歌合切」、「六〇、千載和歌集 日野切」、「六二、古今和歌集」、「六三、古今和歌集」、「六四、歌集切」、「六五、和歌 世尊寺経朝」（番号は『濤花集』目次に依る）が掲載されていたのである。つまり『濤花集』の目次にある「古筆集帖」は「古筆大手鑑」のことだったのである。こうして、今まで判らなかった十四葉の所在が明らかとなった。

この『大手鑑』（大東急記念文庫）による判明は、『濤花集』の古筆

を捜すよい手がかりとなった。それは、『濤花集』の目次に「古筆集帖ノ内」とあるのと同じような表記「古筆集帖(月台)ノ内」というのがある。この「古筆集帖」というのが「古筆手鑑」のことであることから、「(月台)ノ内」というのは、「月台」という名の古筆手鑑のことではないかと思われた。そこで手鑑「月台」について調べてみたところ、現在、東京国立博物館に手鑑「月台」(国立博物館所蔵e国宝―書跡 <https://www.emuseum.jp>) が所蔵されていた。その中には『濤花集』に載っている古筆九葉「二六、針切」、「二七、家集切」、「二九、藤原道長集切」、「三五、家集切」、「三九、和泉式部集切」、「四〇、和泉式部統集切」、「四一、後拾遺和歌集」、「四七、後撰和歌集」、「四九、古今和歌集」(番号は『濤花集』目次に依る)も収載されていたのである。

この二つの「古筆手鑑」の出現によって、『濤花集』に掲載されている古筆の二十三葉の所在が判明したことになる。

その後、これら以外の『濤花集』掲載の古筆で、所在が分からなかった古筆についても、インターネットのホームページや『古筆学大成』等から、ほぼ所在が判明してきた。

尚、前出小松氏前掲文の中の「図版がはじめて紹介されたのは、田山方南編『蘭葉集』(昭和十八年四月刊)に掲げられたものである」とあるのだが、この「白氏文集卷第五十四「正月三日閑行」断簡」は、『濤花集』における掲載が昭和四年八月刊であることから、図版としては『蘭葉集』よりも早い時期に紹介されていたことが確認されるのである。

2、『濤花集』の発行年と現在の比較

そこで、『濤花集』について、その発行年の昭和四年(一九二九)と、現在の平成三〇年(二〇一八)の違いや変化・移動について見ていくことにする。

古筆筆者名については、先にも述べたように、この『濤花集』の目次の古筆筆者は、その欄に「伝」という文字はなく「伝称筆者」との扱いはない。しかし前述のごとく、伝称筆者であることが認識されている。この点からも『濤花集』の古筆筆者は、現在ではどのように表記されているだろうか。現在の表記を明確にしたい。筆者名表記に「伝」が付されていないものは、現在、真筆または真筆と認められるもの、あるいは定説となっているものである。

所蔵者については、『濤花集』の目次によって昭和四年の発行当時の所蔵者が明らかである。では、現在の所蔵はどのようになっていくだろうか。現在「個人蔵」とあるものは、個人情報保護法(二〇〇三年制定)によっているのだろうか、その氏名が明らかにされていない。

『濤花集』の目次には「古筆名・古筆切名・筆者名・所蔵者名」が記載されている。現在の記載も同じように記し、並べて記すことによって違いや変化・移動を見ることが出来る。目次には番号がないので、適宜番号を附した。(現在の表記については【現】と表す)

『濤花集』
上冊

一、御物 和漢朗詠集 藤原行成 〔現〕雲紙本和漢朗詠集 伝藤原行成筆 〔古筆学大成第一三卷〕小松茂美著 講談社一九九〇年六月 『濤花集』には「和漢朗詠集」より二葉が断簡として収載、「一ノ二」は「古筆学大成第一三卷」(図一四⑤)、「一ノ二」は同(図一四⑦)。 二、大覚寺法皇衆名单 尊圓法親王 東京帝室博物館蔵	〔現〕御物『大覚寺結夏衆名单』 尊圓親王筆 〔書道全集第二〇卷〕下中邦彦編集 平凡社 一九六六年七月(図版一) 昭和四年当時、東京帝室博物館蔵であったが、現在は御物。	三、国宝 僧最澄入唐請来目録 僧最澄 滋賀県 延暦寺蔵 〔現〕国宝『伝教大師将来目録』 最澄筆 延暦寺蔵 〔書道芸術第一三卷〕中田勇次郎編集 中央公論社 一九八二年一月(一二三頁) 〔この書は鄭氏の跋尾や他の自署の部分のをのぞいては、最澄(七六六〜八二二)の自筆〕	四、国宝 天台法華宗年分縁起 僧最澄 滋賀県 延暦寺蔵 〔現〕国宝『天台法華宗年分縁起』 伝教大師筆 最澄筆 延暦寺蔵 〔書道芸術第一三卷〕中田勇次郎編集 中央公論社 一九八二年一月(一六〇頁) 〔最澄が延暦二四年(八〇五)唐より帰国して以後、天台法華宗を弘めようと、重要な関係文書の内容を、天台宗の後のために、自ら整書したもの。〕	五、国宝 空海将来経等目録表 僧空海 滋賀県 宝巖寺蔵 〔現〕重文『紙本墨書空海将来経等目録表』 伝空海筆 宝巖寺蔵 〔書道芸術第一二卷〕中田勇次郎編集 中央公論社 一九七五年八月(一〇〇頁)
--	---	---	---	--

六、国宝 灌頂歴名 僧空海 京都府 神護寺蔵 〔現〕国宝『灌頂歴名』 空海筆 〔書道芸術第一二卷〕中田勇次郎編集 中央公論社 一九七五年八月(三八頁) 〔空海が草卒に書かれた書。初め神護寺に伝わったのだろう、藤原時代には仁和寺にあり、後、鳥羽の勝光明院に保管、その後、後宇多法皇(一二六七〜一三三四)により神護寺に施入、現在に至る。〕	七、国宝 消息 世二風信状ト称ス 僧空海 京都市 教王護国寺蔵 〔現〕国宝『弘法大師筆尺牘三通(風信帖)』 空海筆 東寺(教王護国寺)蔵 〔書道芸術第一二卷〕中田勇次郎編集 中央公論社 一九七五年八月(二八頁) 〔空海から最澄宛の消息で、もと延暦寺に伝えられ、巻末の奥書により五通伝来。うち一通が盗まれ、さらに関白秀次の所望で一通切り取られたので、現在三通、東寺蔵。〕	八、国宝 金剛般若波羅蜜経開題残本 僧空海 京都市 神光院蔵 〔現〕国宝『金剛般若経開題残卷』 空海(弘法大師)筆 京都国立博物館蔵 〔金剛般若経開題残卷〕国立博物館所蔵 e 国宝一書跡 (https://www.emuseum.jp) 〔金剛般若経開題の草稿本の断簡と見られ、空海の真蹟が確実視される。神光院旧蔵分の六三行と、この僚巻が奈良国立博物館に三八行分所蔵。他に断簡が諸家に分蔵。神光院旧蔵分はもと醍醐三宝山所蔵、現在は京都国立博物館蔵。〕	九、新撰類林抄 僧空海 京都市 山高五郎氏蔵 〔現〕国宝『新撰類林抄卷第四残卷』 伝空海筆 京都国立博物館蔵
--	---	--	---

<p>〔新撰類林抄〕国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuse.jp/</p> <p>「平安初期に將來した唐風の書跡の一つで唐人の詩篇を草書。断簡は「南院切」と呼ばれ、筆者は空海と伝えるが、唐人の書写の原本より何人かで搦模したものとみられる¹⁰⁾」。</p> <p>一〇、文筆眼心抄 僧空海 京都市 山田如陵氏蔵</p>	<p>〔現〕重文『紙本墨書文筆眼心抄』 伝空海筆 山田家蔵</p> <p>〔書道藝術第一二卷〕中田勇次郎編集 中央公論社 一九七五年八月(一五〇頁)</p> <p>「この本は空海自筆と伝えられる古鈔本で、もと東寺経蔵にあつたといわれ、明治初年頃山田永年が鑑識し、ついでその所蔵に帰した。現在も同家に伝わる」。</p> <p>一一、北白川宮御貸下 智証大師賜号勅書 小野道風</p>	<p>〔現〕国宝『円珍贈法印大和尚位並智証大師諡号勅書』小野道風筆 東京国立博物館蔵</p> <p>〔智証大師賜号勅書〕国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/</p> <p>「少内記在任中の小野道風(八九四〜九六六)が醍醐天皇の命によって揮毫した勅書で、延長五年(九二七)十二月二十七日の年記がある。延暦寺座主円珍(八一五〜八九一)示寂後、智証大師の諡号を授けられた時のもので、原本は中務省に、これは副本として延暦寺別院の園城寺に下賜された。園城寺から北白川宮家に伝来、戦後、国の保有となった¹¹⁾」。</p> <p>一二、古筆集帖ノ内 白氏文集第五十四 絹地切 小野道風 大阪市 男爵鴻池善右衛門氏蔵</p>	<p>〔現〕重文『大手鑑』内『白氏文集』卷第五十四(絹地切) 伝小野道風筆 五島美術館蔵</p> <p>〔大手鑑』(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(四七七)</p> <p>一三、古今和歌集 卷第一 高野切 紀貫之 四日市市 熊沢一衛氏蔵</p>
---	--	--	---

<p>〔現〕『古今和歌集』卷第一 高野切第一種 伝紀貫之筆 三井文庫蔵</p> <p>〔高野切第一種』(日本名筆選一)古谷稔解説 二玄社 一九九三年六月(六〜九頁)</p> <p>「高野切は『古今和歌集』の最古の写本といわれ、書風により第一種・第二種・第三種に分類。奥書により筆者を紀貫之(八七二〜九六六)とするが、三種の書風を同一筆者とするのは不合理、この第一種の筆者は未詳」。</p> <p>一四、古今和歌集 卷第十八 高野切 紀貫之 大阪市 男爵藤田平太郎氏蔵</p>	<p>〔現〕『古今和歌集』卷第十八断簡 高野切第三種 伝紀貫之筆 藤田美術館蔵</p> <p>〔高野切第三種』(日本名筆選五)古谷稔解説 二玄社 一九九三年八月(一〇〜一二頁)</p> <p>一五、古今和歌集 卷第十一 本阿弥切 小野道風 京都市 林新助氏蔵</p>	<p>〔現〕古今和歌集 本阿弥切 伝小野道風筆 個人蔵</p> <p>〔古筆学大成第一卷』小松茂美著 講談社 一九八九年一月(四一三二)</p> <p>「本阿弥切は本阿弥光悦(一五五八〜一六三七)旧藏品。烏丸光広(一五七九〜一六七三)や畠山牛庵(一五八九〜一六五六)らが、それぞれ所有の巻末の跋文に小野道風筆者説を記している¹²⁾」。</p> <p>一六、齋宮集 小島切 小野道風 大阪市 男爵藤田平太郎氏蔵</p>	<p>〔現〕『小島切本齋宮女御集』 伝小野道風筆 個人蔵</p> <p>〔古筆学大成第一八卷』小松茂美著 講談社一九九一年五月(四二二二)</p> <p>「齋宮女御集」は村上天皇の女御徽子女王(九二五〜九八五)の家集。書写年代は伝称筆者小野道風(八九四〜九六六)より後の一世紀後半と推定¹³⁾」。</p> <p>一七、古今和歌集 卷第二十 (継色紙) 小野道風 京都市 湯浅七左衛門氏蔵</p>
---	---	---	--

<p>【現】『古今和歌集』 卷第二十 継色紙 伝小野道風筆 湯木美術館蔵</p> <p>〔継色紙〕(日本名筆選一三) 鳥谷弘幸解説 二玄社二〇一〇年七月(三四～三五頁)</p> <p>「古来より紀貫之あるいは小野道風の筆と伝称されるが、根拠がなく異筆」。</p> <p>一八、古今和歌集 卷第十二 藤原佐理 京都市 平井仁兵衛氏蔵</p> <p>【現】『古今和歌集』 筋切通切 伝藤原佐理筆 《便利堂刊『蘭葉集』所載》</p> <p>〔古筆学大成第二卷〕小松茂美著 講談社 一九八九年一月(図九九)</p> <p>一九、古今和歌集 卷第十二 藤原佐理 京都市 松風嘉定氏蔵</p> <p>【現】『古今和歌集』 卷第十二 通切 伝藤原佐理筆 五島美術館蔵</p> <p>〔筋切通切〕(日本名筆選一七) 古谷稔解説 二玄社 一九九四年二月(三八頁)</p> <p>「筋切」通切は料紙の文様による違い、これは通切。筆者は藤原佐理(九四四～九九八)あるいは藤原公任(九六六～一〇四二)と伝えられるが、「筋切通切」と同筆の「元永本」(元永三年(一一二〇))とも年代を異にする。源俊頼(一〇五五～一一二九)と伝称するも確証はなく、藤原行成の曾孫定実(一〇七七～一一一九)説が現在有力」。</p> <p>二〇、古筆集帖ノ内 萬葉集 卷第四 梅尾切 大阪府 男爵鴻池善右衛門氏蔵</p> <p>【現】重文『大手鑑』内『万葉集』 卷第四 梅尾切 伝宗尊親王筆 五島美術館蔵</p> <p>〔大手鑑〕(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図三〇〇)</p> <p>「筆者を紀貫之と伝える御物『万葉集』巻四の零本は、旧蔵者の名にちなみ『桂本万葉集』。そのツレの断簡を「梅尾切」と称し、通常筆者は伝源順(九一一～九八三)筆とされるが、この極札には伝宗尊親王(一一二四～七四)筆。しかし今日、筆者は「高野切第二種」と同筆の源兼行(一〇二二～七四)といわれる」。</p>
--

<p>二一、国宝 古詩残簡 藤原行成 京都市 本能寺蔵</p> <p>【現】国宝『本能寺切』 藤原行成筆 本能寺蔵</p> <p>〔藤原行成集〕(日本名筆選四〇) 鳥谷弘幸解説 二玄社 一九九五年三月(二四～二五頁)</p> <p>「題箋に「権跡」(藤原行成(九二七～一〇二七))と書かれ、その下に小さく別人の手で「佐野」とあり所有者を表すとされる。筆者について「本書にはもとより行成とする署名はないが、真筆としての明徴のある高松宮家旧蔵本白楽天詩巻及び関戸家旧蔵消息と同筆であるから行成の筆としてよいもの」。</p> <p>二二、国宝 古今集断簡 卷第十七 藤原行成 京都市 曼殊院蔵</p> <p>【現】国宝『曼殊院本古今和歌集』 卷第十七 伝藤原行成筆 曼殊院蔵</p> <p>〔曼殊院本古今集〕(日本名跡叢刊七) 小松茂美監修 二玄社 一九七七年四月(一一～一四頁、三〇～三三頁)</p> <p>「表紙の題箋に「行成卿筆」とし、奥書にも「行成卿眞筆」とあるが、行成の遺墨と比較して真跡とは言えない。『濤花集』には「曼殊院本」から二葉が断簡として収載、その「二八〇二」の中の「かせふけは：」は流布本(貞応本)には見られない歌」。</p> <p>二三、古筆集帖ノ内 和漢朗詠集切 藤原行成 大阪府 男爵鴻池善右衛門氏蔵</p> <p>【現】重文『大手鑑』内『和漢朗詠集』(太田切) 伝藤原行成筆 五島美術館蔵</p> <p>〔大手鑑〕(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図四九～五一)</p> <p>「太田切」の筆者は、一般に藤原公任と伝えるが、藤原行成とも称す」。</p> <p>二四、古今和歌集 卷第十九(桝色紙) 藤原行成 京都市 湯浅七左衛門氏蔵</p> <p>【現】『升色紙』 伝藤原行成筆 個人蔵</p> <p>〔升色紙〕(日本名跡叢刊五一) 小松茂美監修 二玄社 一九八一年四月(二五頁)</p>

「升(楯)色紙」は、清少納言の曾祖父清原深養父(生没年不詳)の家集『深養父集』を書写したもの。藤原行成の筆と伝えるが、一世紀の後半の能書の手と言われる。
「おもひけむ…」の歌は『古今和歌集』巻第一九(一〇四二^五)に「深養父」とある。

二五、針切 (集未詳) 藤原行成 名古屋市 関戸守彦氏蔵

【現】針切 『源重之の子の僧の集』 伝藤原行成筆 個人蔵

〔針切〕(日本名筆選二五) 島谷弘幸解説 二五社 二〇〇〇年四月(一一頁)

「針切」は『源重之の子の僧の集』と『相模集』の二つの家集を書写したもの。この断簡は『源重之の子の僧の集』、筆者は仁与なる人物(人物については未詳)。

二六、古筆集帖(月台)ノ内 針切(集未詳) 藤原行成 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵

【現】重文『月台』内「針切」 伝藤原行成筆 東京国立博物館蔵

(手鑑『月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 <https://www.emuseum.jp>)
極札に「世尊寺殿行成卿 源重之女集切 針切」とある。
これは『相模集』(前出「針切」二五社一二七頁)、筆者は「二五」同様、仁与なる人物。

二七、古筆集帖(月台)ノ内 家集切(集未詳) 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵

【現】重文『月台』内「未詳歌集断簡」 東京国立博物館蔵

(手鑑『月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 <https://www.emuseum.jp>)
極札に「四条大納言公任卿 多万ひて」とある。『古筆学大成第一七卷』(小松茂美著 講談社 一九九二年六月)に「敦忠集(九〇六)九四三」切 伝公任筆」とあり、この歌は『私家集大成第一卷』中古I(明治書院・一九八七年一月)の『敦忠集』一三二(二六七頁)に見られる。続く「すかはら…」は不明。

二八、小大君 御蔵切 小大君 名古屋市 関戸守彦氏蔵

【現】小大君集 御蔵切本 伝小大君筆 春敬記念書道文庫蔵及び他は所在不明

〔古筆学大成第一九卷〕小松茂美著 講談社 一九九二年六月
『濤花集』には「御蔵切」から二葉が断簡として収載。『古筆学大成第一九卷』に「二八ノ一」は「としことに」から「しのひてこよひ」(図一〇二)と、「うりふの、」から「しつ、かきて」(図一〇八)に分割、前半部は「春敬記念書道文庫蔵」、後半部は《尚古会刊『手か、み』所載》。「二八ノ二」(図一〇九)は《法書会刊『書苑』所載》。

二九、古筆集帖(月台)ノ内 藤原道長集切 源俊頼 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵

【現】重文『月台』内「師実集切」 伝源俊頼筆 東京国立博物館蔵

(手鑑『月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 <https://www.emuseum.jp>)
極札に「源俊頼朝臣 霞多徒」とある。『私家集大成第二卷』中古II(明治書院・一九八二年二月)の『師実集』に「霞多徒」の歌は見えない。『古筆名品抄(二)』の同断簡の解説⑯に「御堂関白道長(九六六―一〇二七)の家集の断簡。(中略)一二世紀前半の書写と考えられる」とある。『御堂関白集全釈』にこの詞書と歌⑰(五、霞立つ)が見える。

三〇、古筆集帖ノ内 源順集切(糟色紙) 藤原定信 大阪市 男爵鴻池善右衛門氏蔵

【現】重文『大手鑑』内「順集」 岡寺切 伝藤原公任筆 五島美術館蔵

〔大手鑑〕(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図七一)
〔西本願寺本三十六人家集〕の『順集』の断簡。「糟色紙」も「岡寺切」も共に料紙装飾の違いから別名で呼ぶ。これは「岡寺切」、筆者は伝藤原公任。『濤花集』には(糟色紙)、筆者は「藤原定信(一〇八八―一五五六)」とあり、『大手鑑』表記と異なる。『古筆名品抄(二)』の同断簡の解説⑱に「西本願寺本三十六人家集」のうちの「順集」から逸脱したもの。(中略)「貫之集下」中務集」とともに、藤原定信が分担執筆したものとある。
また『古筆学大成第二七卷』(小松茂美著・講談社・一九八九年一月(六九九頁))にこの断簡の所蔵が「手鑑『毛戦筆陣』所収・五島美術館蔵」とあるが、これは五島美術館蔵『大手鑑』(大東急記念文庫)所収である。

三一、国宝 妙法蓮華經 卷第五 色々紙継 名古屋市 笠覆寺蔵	三二、朗詠集切 色紙下絵 藤原公任 名古屋市 関戸守彦氏蔵	三三、和漢朗詠集 藤原公任 京都市 出野曦山氏蔵	三四、和漢朗詠集 法性寺忠通 京都市 美濃部太三郎氏蔵	三五、古筆集帖(月台)ノ内 家集切 坊門局 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵	三六、和歌 黒流豆色紙 後京極良経 京都市 坂正臣氏蔵
【現】重文『色紙墨書妙法蓮華經』卷第五 ¹⁹⁾ 笠覆寺蔵	【現】重文『色紙墨書妙法蓮華經』卷第五 ¹⁹⁾ 関戸守彦氏蔵	【現】重文『和漢朗詠集』藤原公任 京都市 出野曦山氏蔵	【現】重文『和漢朗詠集』法性寺忠通 京都市 美濃部太三郎氏蔵	【現】重文『月台』内「惟成集切」 坊門局 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵	【現】重文『月台』内「和泉式部統集(下巻)切」 坊門局 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵
〔手鑑〕月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/					
この極札に「坊門局 風ふ希ハ」とあり、「e 国宝―書跡」に「惟成集切」とある。『私家集大成第二巻 中古I』(明治書院 一九八二年一月)に「惟成の現存諸本は、宮内庁蔵『惟成弁集』と伝坊門局『惟成集』切の二伝本」とあり、極札にある歌は『惟成弁集』(二五、二六)(五一―三頁)に見えるが、『惟成集』には見えない。藤原惟成(九五三―八九)の官位は花山朝の時「正五位上権左中弁」。					
『古筆学大成第一九巻』(小松茂美著 講談社一九九二年六月)に「筆者は坊門局筆と伝えるが、坊門局の真筆といわれる『唯心房集』とは明らかに異筆」。					

三六、和歌 黒流豆色紙 後京極良経 京都市 坂正臣氏蔵	三七、頼政家集 三井寺切 源頼政 京都市 服部七兵衛氏蔵	三八、寛平歌合 宗尊親王 東京帝室博物館蔵	三九、古筆集帖(月台)ノ内 和泉式部集切 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵	四〇、古筆集帖(月台)ノ内 和泉式部統集切 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵
【現】重文『月台』内「和泉式部統集(下巻)切」 坊門局 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵	【現】重文『頼政家集』三井寺切 京都市 服部七兵衛氏蔵	【現】国宝『寛平御時后宮歌合(十巻本)』伝宗尊親王筆 東京国立博物館蔵	【現】重文『月台』内「和泉式部統集(上巻)切」 坊門局 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵	【現】重文『月台』内「和泉式部統集(下巻)切」 坊門局 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵
〔手鑑〕月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/	〔手鑑〕月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/	〔手鑑〕月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/	〔手鑑〕月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/	〔手鑑〕月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/
この極札には「和泉式部集切」とあるが筆者名はない。	この極札には「和泉式部集切」とあるが筆者名はない。	「歌合の現存最古の伝本、陽明近衛家に伝来した「十巻本歌合」の一部。この奥書に寛永一〇年(一六三三)淨知(生没年不詳)所持とあり、その後舊会津藩主松平家の有に帰し、明治三四年(一九〇一)帝室博物館(現東京国立博物館)が買い取った ²⁰⁾ 。	この極札には「和泉式部集切」とあるが筆者名はない。	この極札には「和泉式部集切」とあるが筆者名はない。
「和泉式部(九七七頃―一〇二七)の家集には正集・統集・辰翰本・松井本・雑種本がある。「統集」にはその書風が二つに分かれていることから「上巻切」と「下巻切」(或いは「第一種」と「第二種」と呼ばれ、これは「統集切・上巻切」。筆者は伝藤原行成 ²¹⁾ 。	「和泉式部(九七七頃―一〇二七)の家集には正集・統集・辰翰本・松井本・雑種本がある。「統集」にはその書風が二つに分かれていることから「上巻切」と「下巻切」(或いは「第一種」と「第二種」と呼ばれ、これは「統集切・上巻切」。筆者は伝藤原行成 ²¹⁾ 。	「歌合の現存最古の伝本、陽明近衛家に伝来した「十巻本歌合」の一部。この奥書に寛永一〇年(一六三三)淨知(生没年不詳)所持とあり、その後舊会津藩主松平家の有に帰し、明治三四年(一九〇一)帝室博物館(現東京国立博物館)が買い取った ²⁰⁾ 。	この極札には「和泉式部集切」とあるが筆者名はない。	この極札には「和泉式部集切」とあるが筆者名はない。

<p>(手鑑『月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/) 極札に「和泉式部続集切」とあり、これは「下巻切」。筆者は伝藤原行成。</p> <p>四一、古筆集帖(月台)ノ内 後拾遺和歌集巻第四 中院切 源実朝 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵</p> <p>【現】重文『月台』内「中院切」 伝源実朝筆 東京国立博物館蔵 (手鑑『月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/) この極札に「四条黄門定頼卿」としへぬる。中院切とあり、伝称筆者源実朝と異なる。「中院切の書写年代は、料紙・書の時代性から平安時代後期一二世紀初頭、鎌倉時代の実朝とは時代のずれがある。また実朝自筆の書状と比べても異筆²⁾」。</p> <p>四二、後拾遺和歌集 巻第九 中院切 源実朝 京都市 里見忠三郎氏蔵</p> <p>【現】 「後拾遺和歌集 中院切本 伝源実朝」 《京都国立博物館刊『濤花集』所載》 「古筆学大成第八巻」小松茂美著 講談社 一九八九年一月(図二五三)</p> <p>四三、古筆集帖ノ内 拾遺和歌集 巻第二 源俊頼 大阪市 男爵鴻池善右衛門氏蔵</p> <p>【現】重文『大手鑑』内「拾遺和歌集」巻第二 伝源俊頼筆 五島美術館蔵 (『大手鑑』(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図七四))</p> <p>四四、古筆集帖ノ内 三宝絵 東大寺切 源俊頼 大阪市 男爵鴻池善右衛門氏蔵</p> <p>【現】重文『大手鑑』内「三宝絵詞」 東大寺切 伝源俊頼筆 五島美術館蔵 (『大手鑑』(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図七五))</p> <p>四五、古筆集帖ノ内 拾遺和歌集 巻第二 源俊頼 大阪市 男爵鴻池善右衛門氏蔵</p>
--

<p>【現】重文『大手鑑』内「拾遺抄」巻第二夏 伝源俊頼筆 五島美術館蔵 (『大手鑑』(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図七三))</p> <p>四六、古今和歌集 巻第十七 民部切 源俊頼 京都市 服部七兵衛氏蔵</p> <p>【現】「古今和歌集」民部切 伝源俊頼筆 個人蔵 (『古筆学大成第二巻』小松茂美著 講談社 一九八九年一月(図二一九))</p> <p>四七、古筆集帖(月台)ノ内 後撰和歌集巻第七 烏丸切 藤原定頼 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵</p> <p>【現】重文『月台』内「烏丸切」 伝藤原定頼筆 東京国立博物館蔵 (手鑑『月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/) 極札に「世尊寺殿行成卿 あつ左ゆ見」とあり、伝称筆者藤原定頼(九九五―一〇四四)と異なる。「烏丸切・中院切・白川切後撰集」(日本名跡叢刊八九²⁾)に「定頼には自筆書状一幅があり、この真筆遺品と「烏丸切」は同筆とは言い難い」。</p> <p>四八、古筆集帖ノ内 後撰和歌集 巻第四之切 大阪市 男爵鴻池善右衛門氏蔵</p> <p>【現】重文『大手鑑』内「後撰和歌集」 伝後光厳天皇筆 五島美術館蔵 (『大手鑑』(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図一八))</p> <p>四九、古筆集帖ノ内 古今和歌集巻第十七 鶉切 藤原顕輔 京都市 土橋嘉兵衛氏蔵</p> <p>【現】重文『月台』内「鶉切」 伝藤原顕輔筆 東京国立博物館蔵 (手鑑『月台』国立博物館所蔵 e 国宝―書跡 https://www.emuseum.jp/)</p> <p>五〇、熊野懷紙 源通親 名古屋市 青木鎌太郎氏蔵</p> <p>【現】熊野懷紙 源通親筆 所蔵者名不詳 (『書道全集第一八巻』下中邦彦編集 平凡社 一九七一年七月(挿四〇))</p>

<p>五一、熊野懷紙 藤原長房 名古屋市 高橋彦次郎氏蔵</p> <p>【現】熊野懷紙 藤原長房筆 所蔵者名不詳</p> <p>〔書道全集第一八卷〕下中邦彦編集 平凡社 一九七一年七月（図六七）</p>	<p>五二、小大君集 僧西行 京都市 林新助氏蔵</p> <p>【現】小大君集 伝西行筆 個人蔵及び一部所在不明</p> <p>〔古筆学大成第一九卷〕小松茂美著 講談社 一九九二年六月</p> <p>〔濤花集〕には「小大君集」から三葉が断簡として収載。「五二ノ一」は現段階で所在を確認出来なかった。「五二ノ二」は『古筆学大成第一九卷』の（図一一二③）、「五二ノ三」は同（図一一二①）、所蔵者は両断簡ともそれぞれ個人蔵。</p>	<p>五三、後撰和歌集 卷第七 白川切 僧西行 愛知県 森川勘一郎氏蔵</p> <p>【現】後撰和歌集 卷第七 白川切 伝西行筆 MOA美術館蔵</p> <p>〔烏丸切中院切白川切後撰集〕（日本名跡叢刊八九）小松茂美監修 二玄社 一九八四年二月（八一頁）</p> <p>「白川切」「白河切」「江戸切」とも称す。</p>	<p>五四、四首歌切 僧西行 四日市市 熊沢一衛氏蔵</p> <p>【現】 所在不明</p> <p>未詳家集切 伝西行筆 《徳川侯爵『伽藍洞入札目録』（大正一五・一一東美）所載》</p> <p>〔古筆学大成第二〇卷〕小松茂美著 講談社 一九九二年六月（図一九）</p>	<p>五五、假名文 僧西行 大阪市 本山彦一氏蔵</p> <p>【現】 所在不明</p> <p>五六、内大臣家歌合 僧西行 東京市 伯爵渡邊昭氏蔵</p> <p>【現】重文『二十卷本歌合』 伝西行筆 個人蔵</p> <p>〔古筆学大成第二二卷〕小松茂美著 講談社 一九九二年六月（図一七〇）</p> <p>「永久三年十月廿六日『内大臣忠通前度歌合』」。</p>
---	---	---	--	--

<p>五七、古筆集帖ノ内 歌合切 藤原俊忠 大阪市 男爵鴻池善右衛門氏蔵</p> <p>【現】重文『大手鑑』内『二十卷本類聚歌合』二条切 伝藤原俊忠筆 五島美術館蔵</p> <p>〔大手鑑〕（鴻池家旧蔵）大東急記念文庫 二〇〇四年八月（図八七）</p> <p>「十卷本歌合」のあと、藤原忠通（一〇九七〜一一六四）の力により編纂事業がなされて、「類聚歌合」又は「二十卷本歌合」と呼ばれる。二〇人以上の寄合書きとなるが、古筆家の鑑定はすべて藤原忠家（一〇三三〜九一）・俊忠（一〇七一〜一一二三）父子のどちらかの筆。忠家筆は「柏木切」、俊忠（俊成の父）筆は「二条切」と呼ばれる（註）。</p>	<p>五八、十四番歌合切 伊丹切 藤原俊忠 京都市 里見忠三郎氏蔵</p> <p>【現】皇太夫人班子女王歌合 柏木・二条切 伝藤原忠家・俊忠筆 個人蔵</p> <p>〔古筆学大成第二二卷〕小松茂美著 講談社 一九九二年六月（図五四）</p> <p>〔濤花集〕の表記と『古筆学大成』の表記が異なる。</p>	<p>五九、五首和歌 住吉切 藤原俊成 大阪市 男爵藤田平太郎氏蔵</p> <p>【現】『五首和歌』 住吉切 藤原俊成筆 藤田美術館蔵</p> <p>〔古筆名品抄（三）〕（日本名跡叢刊九七）小松茂美監修 二玄社 一九八五年一〇月（五〇頁）</p> <p>「藤原俊成（一一一四〜一二〇四）」が「五社百首」を奉納、その内の住吉社に奉納した断簡を「住吉切」とよぶ。「文治六年（一一一九〇）云々」の奥書があり、俊成七七歳の筆跡（註）。</p>	<p>六〇、古筆集帖ノ内 千載和歌集卷第十五 日野切 藤原俊成 大阪市 男爵鴻池善右衛門氏蔵</p> <p>【現】重文『大手鑑』内『千載和歌集』日野切 藤原俊成筆 五島美術館蔵</p> <p>〔大手鑑〕（鴻池家旧蔵）大東急記念文庫 二〇〇四年八月（図八八）</p> <p>「文治四年（一一八八）奏覧本を俊成自身（七五歳）が清書。」</p>
---	--	---	---

六二、古筆集断簡 日野切 藤原俊成 京都市 里見忠三郎氏蔵 〔現〕『千載和歌集』 日野切 藤原俊成筆 個人蔵 〔古筆学大成第九卷〕小松茂美著 講談社 一九八九年一月(図一六〇)	六二、古筆集帖ノ内 古今和歌集 卷第五 二条為氏 大阪府 男爵鴻池善右衛門氏蔵 〔現〕重文『大手鑑』内『古今和歌集』因幡切 伝二条為氏筆 五島美術館蔵 〔大手鑑』(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図九八)	六三、古筆集帖ノ内 古今和歌集 卷第十五 藤原為家 大阪府 男爵鴻池善右衛門氏蔵 〔現〕重文『大手鑑』内『古今和歌集』北野切 伝藤原為家筆 五島美術館蔵 〔大手鑑』(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図九五)	六四、古筆集帖ノ内 歌集切(集未詳) 大阪府 男爵鴻池善右衛門氏蔵 〔現〕重文『大手鑑』内『三十六人撰』 伝世尊寺伊経筆 五島美術館蔵 〔大手鑑』(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図五六)	六五、古筆集帖ノ内 和歌 世尊寺経朝 大阪府 男爵鴻池善右衛門氏蔵 〔現〕重文『大手鑑』内『和漢朗詠集』 伝世尊寺経朝 五島美術館蔵 〔大手鑑』(鴻池家旧蔵) 大東急記念文庫 二〇〇四年八月(図六〇)	六六、国宝 歌仙像 三幅之内 三重県 専修寺蔵 〔現〕重文『女歌仙絵三図(小大君)』 専修寺蔵 〔書道全集第一八卷』下中邦彦編集 平凡社 一九七一年七月(四八頁)
--	--	---	--	---	---

専修寺に伝わる女歌仙絵三図(後鳥羽院本)は伊勢・中務・小大君。これは小大君の図。

六七、国宝 泉涌寺勸縁疏 僧俊苒 京都市 泉涌寺蔵
〔現〕国宝『泉涌寺勸縁疏』 俊苒筆 泉涌寺蔵
〔荣西 俊苒』(日本名跡叢刊六六)小松茂美監修二玄社一九八二年一〇月(六九頁)
〔俊苒』(一六六、一二二七)が泉涌寺造営のための喜捨を求めて草したもの、宋書風の書。

六八、国宝 慈円僧正願文(伝春日表白) 慈円筆 京都市 曼殊院蔵
〔現〕重文『紙本墨書慈円僧正願文(伝春日表白)』 慈円筆 東京国立博物館蔵
〔願文』国立博物館所蔵。国宝―書跡 <https://www.emuseum.jp>
〔昭和四年当時曼陀院蔵、現東京国立博物館蔵〕。

下冊

三十六人家集和歌 伯爵 大谷光昭氏蔵
〔現〕国宝『西本願寺三十六人家集和歌』 西本願寺蔵
〔書道全集第一四卷』下中邦彦編集 平凡社 一九五六年九月(二六―二七頁)

〔西本願寺本』の筆者は書風により二〇人の寄合書きとされる。書風により(一)番目の書者)から順次(二)番目の書者)とし、判明あるいは定説となっている筆者名を記す。

〔貫之集』〔貫之集上』(一)番目の書者) 藤原定実筆(推定)
〔貫之集下』(二)番目の書者) 藤原定信筆
〔躬恒集』(三)番目の書者) 承香殿女御藤原道子筆(推定)
〔伊勢集』(四)番目の書者)
〔赤人集』(六)番目の書者)
〔忠岑集』(一一)番目の書者)
〔斎宮集』(四)番目の書者)
〔重之集』(一二)番目の書者)
〔元輔集』(一七)番目の書者)

〔元眞集〕 (一八番目の書者)
 〔能宣集〕 〔能宣集上〕 (五番目の書者)
 〔能宣集下〕 (五番目の書者)
 〔忠見集〕 (一九番目の書者)
 「昭和四年当時所蔵者伯爵大谷光昭氏、現在西本願寺蔵である」。
 〔濤花集〕 目次では旧字体が使われているが、小稿では新字体で表した。

三、おわりに

以上のように、『濤花集』について、その発行年と現在という形で見えてきた。この内、上冊の中で全く所在の掴めなかったものが二葉「三四、和漢朗詠集」と「五五、假名文僧西行」あり、『濤花集』等の刊行物に所載とあって、所在不明が七葉「一八、古今和歌集」・「二八、小大君御蔵切」・「三二、朗詠集切」・「三三、和漢朗詠集」・「三六、和歌黒流豆色紙」・「四二、後拾遺和歌集中院切」・「五四、四首歌切僧西行」であった。またもつと小さい断簡に分割され、一部が所在不明というものも二葉「二八、小大君御蔵切」・「五二、小大君集僧西行」あり、合計一葉。これは上冊六十八葉の約一六パーセントにあたる。

『濤花集』発行の昭和四年(一九二九)と、現在の平成三〇年(二〇一八)とでは八十九年の隔たりがあり、当然変更があつて然るべきと思われた。それは、その間に第二次世界大戦という大きな出来事があったからであり、発行年と現在の隔たりを痛感しないではいられない。しかし、そのような時代を経ても『濤花集』には現在があり、掲載されている古筆は現在もなお受け継がれていることがわかったのである。

〔注〕

- (1) 中村直勝「歴史と地理」『史学地理学同致会編輯』(第二十四卷第四号) 肇文社星野書店 昭和四年(一九二九) 十月一日(三七〇)～三七一頁
- (2) 拙稿「『濤花集』の基礎的研究」『佛教大学大学院紀要』文学研究科篇 第四十五号(二〇一六年九月三〇日受理) 二〇一七年三月一日(二六五)～二八二頁
- (3) 小沢正夫・松田成穂校注『古今和歌集』新編日本古典文学全集11 小学館 一九九四年一月(一一五頁)
- (4) 奥村恆哉校注『古今和歌集』新潮日本古典集成 新潮社 一九九一年六月(一〇二頁)
- (5) 古谷稔解説『石山切伊勢集』(日本名筆選三八) 二玄社 一九九四年六月(五六頁)
 「昭和四年に寺が学校設立に要する資金繰りのために「貫之集下」と「伊勢集」の二帖を分割したのである。それぞれ断簡は、一枚の料紙の表裏を剥離して二面に解体して新たに茶席の床を飾る掛幅などに仕立てられ、現在では日本国内のほか米国などにもその所蔵が知られている」。
- (6) 小島孝之「成城大学所蔵古筆手鑑『も、ちどり』概要」『成城國文學論集 第三十五輯』成城大學大学院文學研究科 二〇一三年三月(一一〇頁)
- (7) 小松茂美著『小松茂美著作集 第二卷』『平安朝伝来の白氏文集と三跡の研究 二』旺文社 一九九七年一月(三三八頁)
- (8) 『手鑑』(鴻池家旧蔵)「大東急記念文庫 善本叢刊 中古・中世篇 別巻三」大東急記念文庫 二〇〇四年八月
- (9) 『書道藝術第二二卷』中田勇次郎編集 中央公論社 一九七五年八月(二〇二頁)
- (10) 『書道藝術第二二卷』中田勇次郎編集 中央公論社 一九七五年八月(二二三頁)
- (11) 『小野道風集』(日本名筆選三八) 古谷稔解説 二玄社 一九九九年八月

- 月(六五頁)
- (12) 『本阿弥切』(日本名筆選二九) 下坂守解説 二玄社 二〇〇二年五月(五四頁)
- (13) 『小鳥切』(日本名筆選二四) 島谷弘幸解説 二玄社 二〇〇〇年四月(六六頁)
- (14) 『行成 本能寺切』(和漢墨寶選集第一二卷) 飯島春敬編・著 書藝文化新社 一九九〇年一〇月(解説三頁)
- (15) 『古今和歌集』奥村恆哉校注 新潮日本古典集成 新潮社 一九九一年六月(二五五頁)
- (16) 『古筆名品抄(二)』(日本名跡叢刊九五) 小松茂美監修 二玄社 一九八五年八月(八二頁)
- (17) 『御堂関白集全釈』(私家集全釈双書三八) 平野由紀子著 風間書房 二〇一二年三月(三一頁)
- (18) 『古筆名品抄(二)』(日本名跡叢刊九六) 小松茂美監修 二玄社 一九八五年九月(九二頁)
- (19) 『色紙法華経卷八』(日本名跡叢刊七八) 小松茂美解説 二玄社 一九八三年二月(八八頁)
- 「料紙に金砂子を撒き、さらに金銀泥で装飾下絵を施した一二世紀初め作品」。
- (20) 『寛平御時后宮歌合』(日本名跡叢刊八) 小松茂美監修 二玄社 一九七七年五月(七六頁)
- (21) 『和泉式部続集切』(日本名筆選二五) 島谷弘幸解説 二玄社 二〇〇〇年四月(四九頁)
- (22) 『烏丸切・中院切・白川切後撰集』(日本名跡叢刊八九) 小松茂美監修 二玄社 一九八四年二月(二〇六頁)
- (23) 『烏丸切・中院切・白川切後撰集』(日本名跡叢刊八九) 小松茂美監修・二玄社 一九八四年二月(二〇五頁)
- (24) 『古筆名品抄(二)』(日本名跡叢刊九六) 小松茂美監修 二玄社 一九八五年九月(一一二頁)
- (25) 『古筆名品抄(三)』(日本名跡叢刊九七) 小松茂美監修 二玄社 一

九八五年九月(二〇八頁)

(いちはし みよこ) 文学研究科文学専攻修士課程修了(研究員)

(指導教員・黒田 彰 教授)

二〇一八年十月一日受理

梶井基次郎におけるカーニバル文学の芽生え

— 絶筆作品「のんきな患者」論 —

北野元生

〔抄録〕

梶井基次郎はデビュー作の「檸檬」をはじめとする二十篇ほどの作品を残し、昭和七年に三十一歳の若さで肺結核により故郷の大阪で没した。『中央公論』一九三二年一月号に掲載された「のんきな患者」が絶筆作品となった。従来、彼の作風は感覚的・詩人的な側面の強い独自の世界を創り出しているものの、白樺派の影響を強く受けた身辺心境私小説に近いものであった。しかし、絶筆となった「のんきな患者」では事情がやや異なっているようである。この作品の場合、自らの病状や身辺の出来事から、巷で多くの人々とその家族が自分と同じ肺結核で苦しんでいることに関

心を移し、自らの文学観にも拡がりをもせるに至るのであった。そしてこれまであまり関心のなかった西鶴の作品を丁寧に読み込み、さらに以前から親しんでいたドストエフスキーなどの小説の手法をとりいれ、いわゆるモノトーンな私小説からカーニバル文学への移行が示された作品であると言えよう。

キーワード 身辺心境私小説、ドストエフスキー、西鶴、対話的
内的独白、カーニバル文学

A. はじめに

『中央公論』一九三二年（昭和七）年一月号に梶井基次郎の「のんきな患者」⁽¹⁾が掲載された。彼の三十一歳の若すぎる生涯を閉じるまでに、あとわずか三ヶ月もなかった。彼の最期の発表作品となった「のんき

な患者」は、梶井にとっては特別な作品であった。それはどういうことかと言うと、「誰がどうあらうとも僕だけは完全にこの作品群（武蔵野書院から刊行された『創作集・檸檬』（一九三二年五月）⁽²⁾に搭載されている「檸檬」から「交尾」までの作品十八篇）を踏み越したのです。僕はもう振向かない。」辻野久憲宛書簡（一九三二年五月）⁽³⁾に、

書き残していることもあり、「のんきな患者」とそれ以前の作品との間にパラダイムチェンジあるいはパラダイムシフトを生じさせたと考える事ができるからである。このシフトすなわち差異性をめぐつての作品論的研究、あるいは作家論的な関心が焦点とされているにも拘らず、未だ十分な検証がなされているとは言えない。

梶井基次郎の文学を論ずる場合、肺結核症（以下、結核と略称する⁽⁴⁾）の問題を避けて通ることはできない。そしてこの問題は梶井個人の問題としてのみならず、時代と日本人総体との係わりで考える必要がある。ここではまず、梶井基次郎の結核の進行過程を振り返ってみよう。一九一三年（梶井十二歳の時）、同居していた祖母が結核で死亡したが、その僅か二年後には弟の芳雄が脊椎カリエス（肺結核症と同様に、結核菌の感染で惹起する脊椎骨の結核）で死亡していることから、既にこの頃には梶井も結核に感染していたと考えられる。一九一七年（梶井十六歳）の中学時代に結核の兆候が現れて、欠席が多くなる。京都三高時代も、自堕落な生活とあいまって結核は梶井を苦しめ、二度の留年を余儀なくされた。東京帝国大学に進学した一九二四年には、作品「城のある町にて」に描かれる異母妹の八重子（三歳）が結核性脳膜炎で死亡する。そして梶井自身の病状も悪化し、一九二六年の末に転地療法のため伊豆の湯ヶ島へ向かうことになる。この湯ヶ島での滞在（この時期、川端康成をはじめとする作家等と知己を結ぶ）は、一年五ヶ月間に及ぶ。病状の回復を待たず一九二八年五月に再度上京し友人の下宿を転々とするが毎日のように血痰を見るに及び、志半ばにして同年九月三日に大阪の生家に半強制的に送還される

ことになる。大阪（一時期、兵庫の兄の家）で三年半の闘病生活の後、一九三二年三月に他界する。

作品「のんきな患者」は彼の晩年の大阪時代に書かれた最後の小説となったが、これは結核と言う病気と彼および市井の庶民との闘いの記録であるとも言える。彼が「のんきな患者」で描こうとした作品は、結核患者にしかわからない患者とその家族の苦悩を徹底した客観描写で表すことであり、その結核患者の眼を通じた世間というものを描写することであったと理解されようし、実際、この作品に登場する人物の全ては主人公を含めて結核患者とその家族に限定されていると言って過言ではない。

梶井の「檸檬」が同人雑誌の『青空』創刊號に発表される当時は三高で留年を繰返していた頃で、既に彼は詩や小説作品の習作を始めていたが、小説については志賀直哉風の文体に拘っていたといふ多くの証言⁽⁵⁾がある。一体に彼の小説は、文章が感覚的なものと知的なものが融合した簡潔な描写と詩情豊かな透明な文体、その作風は心境小説に近く風景や自らの身边を題材に日本の自然主義や私小説の影響を強く受けていると感ぜられる。にも拘らず、彼の最終作品となった「のんきな患者」では、梶井は先述の「創作集『檸檬』」に搭載されている作品を踏み越えたのです。僕はもう振向かない。」であるとか、「僕は「のんきな患者」で、これまでの自分の文学からは訣別してきた。」などと述べた、その言葉の意味をもっと入念に掘り下げる必要があると考える。

B. 近年の研究状況

近年の研究状況に関して言うと、相馬康郎は「梶井がその『神經衰弱』的世界を超越するためにとつた方法を、その「暗さ」を究極的にまでつきつめて行く、梶井の言葉で言えば、『憂鬱が完成する地点まで徹底的に下降して行く』と言う方法であった。それが彼の感情の一種の浄化作用が期待される方法であった。「桜の樹の下に」や「闇の絵巻」は、この間の経緯を見事に表現して象徴的な名品となった。その上で、梶井にとつて初めて可能となった『生活への芸術』が小説「のんきな患者」であった」と言う。

「かつての梶井の小説の追及は、己の精神の生き死にを直接問いかけるようなやり方に貫かれていた。「のんきな患者」はそうではない。主人公が傍観者でもあるような地点に立った小説であると言える。」と鈴木貞美は述べている。

「作者（梶井）は『のんきな患者』の後半部で主人公の吉田が、自分と同じように必死で生きようとする市井の病者の現実を発見する姿を描いた。そしておそらく梶井は市井の病者が生きてゐる現実を認識することで、結核患者である限り自分も、そうした庶民と変わることのない同じ「場」に身を置いてゐることを改めて知つたのである。つまり梶井は「のんきな患者」を書くことで、庶民の現実をみるとともに自己の「現実」をも見たのだ。梶井は自分の死を半ば覚悟しつつ、なお生を生き切ろうと意志したということである。それが梶井の、結果的には最後の「意志」となった。」とは伊藤史郎の論評である。

高木利夫は「これまでの梶井の作品が心象風景の描写に傾きがちだったために、眼が内に向いてしまう。それを外へ向けなおそうという主張である。こうして、昭和七年、最後の作品「のんきな患者」が発表された。この作品には主人公吉田以外に、彼の周辺に多くのいわゆる「生活者」が出てくる。従来の、登場人物はほとんど作者梶井を思わせる青年ひとりという作品とは違って、「他者」が導入されたわけである。そのため、閉じられた世界ではなく、開かれた世界が描かれて印象がある」と述べた。この論は、極めて簡潔にこの作品内容の問題点を指摘していると思われる。

最新の論の一つとして、河原敬子は「のんきな患者」には、大阪の天下茶屋という平俗性に満ちた土地に暮らす梶井が同じ地平に立つて市民を見つめ、そこに病者の普遍的実在を見出そうとする理念が実践されている。「冬の日」「冬の蠅」と同じく結核の病いが重要なモチーフとなっているが、「のんきな患者」には、病者の生き身として肉付けされた主人公の吉田がそこから世間の他者とも関係を持ち、生き抜こうとしている彼らの思いへの認識を重ねる。吉田の「のんき」は、このような死についてのリアリズムを掴み取った人間が求める境地である、とも述べている。梶井の出自である大阪と言う地をはじめて作品に書き残したのは、「のんきな患者」が初めてであり、且つこの作品のみであることを併せて強調している。

以上は総じて、好意的な見方であると言えよう。しかし、一方では、谷彰は「のんきな患者」は、日常的な時空間を超えた「永遠」を志向することなく、日常の中を水平移動する言語の運動を軸に形成され

ている。「のんきな患者」において作家梶井が試みた転換とは、小説を形成する言語の運動を垂直から水平方向へと転換することにあつたのではないかと思われる。だが、「のんきな患者」がこうした言語のダイナミズムを有する作品として充分に立体化されているかと問えば、残念ながら否と答えざるを得ない。」といささか批判的に論じている。

さらに厳しい見方として、上村武男の論を紹介する。上村は「のんきな患者」はだらけた緊迫感のない文体で構築されている。理屈っぽく、説明口調の長文節をくねくね、ねちねちと、たとえそれが主人公の如何ともしがたい病鬱や爆発寸前の癩癩や、謂れない不安感を微細に言い伝えるために要請されたものであるにしても、かの「城のある町にて」「冬の日」……などという秀逸な抽象的・詩的散文を表した作家にとつては、大いなる墮落、百歩の後退である」との論を展開する。梶井の透徹した簡潔な文体からの転換を惜しんで言っているのである。この論については本稿の主旨ともかかわってくるので、後にまた触れる。

一九二四年、二十一歳になった梶井は第三高等学校の五年目にして特別及第で最終学年の三年級に進級した。既に将来文学で身を立てる決心をしていた梶井は、これまで漱石や白樺派の直哉、武郎、實篤や芭蕉などに親しんでいたが、体調を崩して帰阪して、親元で静養している間に、とくにトルストイ、ドストエフスキー、チェホフ、シング、ニイチエ、ストリンドベリ、藤村、虚子、春夫、敏らを読んだという。なお、ドストエフスキーへの親和性はことのほか強く、何度か読み直したと言われる。

加えて、のちに彼が「のんきな患者」を執筆する直前頃には西鶴を耽読し、文学への志をいよいよ強くしていったとされている。本稿はその辺りをも鑑みて、今日的な文体検索的な手続きをも取り入れて、とくに作品論的な考究を行うとするものである。

C. 「のんきな患者」と「檸檬」との比較計量文体学

まず手始めに本稿では、まず梶井のとくにデビュー作品である「檸檬」を取り上げ、絶筆先品である「のんきな患者」との比較計量文体学的解析を介して、どのあたりがどのように変わったのかを明らかにすることによって、その文体学上の意義を考究してみたいと考えている。

解析結果の記載に当り、いくつかについてあらかじめお断りしておきたい。ここでは、段落をもって始まり次の段落の手前のところまでを「一つの文章」とし、句点から次の句点までの文字の塊を「一つの文」とする。文字数の計測は、あくまで文字（数字を含む）だけを対象とし、句読点や括弧記号など、記号の類は含まない。さらに、統計的数値計算を主体とする計量文体学的解析においては、算用数字を使用する。

A. 「檸檬」の計量文体学的分析

本論は同人雑誌の『青空』創刊号一九二五年一月に発表された初出の「檸檬」を底本とするが、一九三一年に武蔵野書院から出版された『檸檬』（創作集）と、現在一般に文庫本などとして出版されている

『檸檬』を参照にした。作品「檸檬」テキストの冒頭の文章は次のようである。原文からの引用文は《》で括弧しておくこととする。以下同様である。

《えたいの知れない不吉な魂が私の心を始終壓へつけてゐた。焦燥と云はうか。嫌悪と云はうか——酒を飲んだあとに宿酔がある様に、酒を飲んでゐると宿酔に相當した時期がやつて来る。それが来たのだ。これはちよつといけなかつた。結果した肺尖カタルや神経衰弱がいけないのではない。また脊を焼く様な借金などがいけないのではない。いけないのはその不吉な魂だ。以前私を喜ばせたどんな美しい音楽も、どんな美しい詩の一節も辛抱がなくなつた。蓄音機を聴かせて貰ひにわざわざ出かけて行つても、最初の二三小節で不意に立ち上つてしまひたくなる。何か、私を居堪らずさせるのだ。それで始終私は街から街を浮浪つ續けてゐる。》(初出誌では、「不吉な魂」であるが、その他の改版本では、「不吉な魂」である——北野注)

これを見ると梶井は彼の文が体言型できちんとして無駄のない簡潔型の透徹した形式を選んで書いた、ないしは書こうとしたと言えよう。加えて、彼自身が「自分の経験したことを表現する文学の正道に沿う」と言っている。これらから、梶井の作品が志賀直哉を中心とする白樺流の私小説的なテキストでその土台が形成されていることが理解される。創作集『檸檬』に収載された小説のほとんど全てが観念的で、心象的且つ透徹したテキストからなっていることにそれなりの理由があると言えよう。

梶井のデビュー作品とも言うべき「檸檬」においては、冒頭からの八つの文章についてを検索範囲とし、この範囲内では、句点で区切られる文の数は合計57文で、文字数は1985字が使用されている。一文の文字数は短いもので5字、長い文で102字であるが、一文についての平均は34.8字からなっていることになる。また体言は308語、用言は237語が使用されており、用言/体言比は0.77である。用言中形容詞形容動詞は39語で一文につき0.68である。さらに副詞は40語が使用されているが、一文につき0.70であった。声喩語は0語であり、直喩表現は10ヶ所で使用されている。一文につき0.18ヶ所である。

イ、「のんきな患者」の計量文体学的分析と「檸檬」との比較

ところが「のんきな患者」において、事情は一変する。彼の最終作品となった「のんきな患者」においては、冒頭の文章は次の通りである。

『中央公論』一九三二年一月号の初出のテキストを底本にすることを断りしておく。第一章の冒頭の文章をあげる。それは、

《吉田は肺が悪い。寒になつて少し寒い日が来たと思つたら、すぐその翌日から高い熱を出してひどい咳になつてしまつた。胸の臓器を全部押上げて出してしまはうとしてゐるかのやうな咳をする。四五日経つともうすっかり痩せてしまつた。咳もあまりしない。しかしこれは咳が癒つたのではなくて、咳をするための腹の筋肉がすっかり疲れ切つてしまつたからで、彼等が咳をするのを肯んじなくなつてしまつたかららしい。それにもう一つは心臓が

ひどく弱つてしまつて、一度咳をしてそれを亂してしまふと、それを再び鎮めるまでに非常に苦しい目を見なければならぬ。つまり咳をしなくなつたといふのは、身体が衰弱して初めてのとときのやうな元気がなくなつてしまつたからで、それが証拠には今度はだんだん呼吸困難の度を増して淺薄な呼吸を數多くしなければならなくなつて來た。》

である。この冒頭の文章は、『檸檬』の文章とあまり変わらないように見える。つまりここに挙げた文章では、「吉田は肺が悪い。」や「咳もあまりしない。」などに代表されるような短い文が直列に並べられているやうな印象が強い。しかし、説明がやくどくなつたやうにも感じる。また注意しておきたいのは、この文章は主人公吉田の内的独白文であり、語り手が吉田の視点に立つてのモノローグ的な文から成り立っている。「のんきな患者」では、しかし、このあとだんだんと饒舌体に変化してゆく。例えば、冒頭の第四番目の文章の後半部には、

《しかし何故不安になつて來るか——もう一つ精密に云ふと——何故不安が不安になつて來るかといふと、これからだんだん人が寝てしまつて醫者へ行つて貰ふといふ事も本當にできなくなるといふことや、そして母親も寝てしまつてあとはただ自分一人が荒涼とした夜の時間のなかへ取残されるといふことや、そして若しその時間の真中でこのえたいのしれない不安の内容が實現するやうな事があればもはや自分はどうすることも出來ないではないかといふやうなことを考へるからで——……「中略」……と胸の中の苦痛をそのまま掴み出して相手に叩きつけたいやうな

痼癩が吉田には起つて來るのだつた。》とあり、これは471字で形成されている一つの文、それもかなりの長文である。

冒頭から段落を有する四つの文章は26文の計2089字が使用されており、一文につき、短いもので7字のものもあるが、総じて長くなる傾向があり、長いもので471字であり、その一文平均は78.9字であつた。この数値はStudent-tテストで、『檸檬』との間に明確な有意差を有する。『檸檬』より、「のんきな患者」では明らかに長文化していることは特記されるべきである。さらに、その用言と体言、副詞などの単語を抽出してみよう。結果のみをあげると、体言数は262語、用言数は256語で、用言／体言比は0.98である。『檸檬』における用言／体言比との間にカイ二乗検定で $p=0.05$ と統計学的な有意差が認められる。

用言の中で形容詞＋形容動詞は38語で一文当り平均1.5語である。なお、副詞は49語であつた。声喩語は4語があり、直喩表現は14ヶ所で見られた。これらの数値は一文について換算し、『檸檬』のそれらとカイ二乗検定の結果、数値のすべてについては、『檸檬』のそれらより統計学的に有意に高いことがわかつた。

以上の事実は、すでに岡本恵徳⁽¹⁴⁾によつても指摘されている。岡本は梶井はこの作品で、「詩的散文」から「散文小説」へと文体の変貌を見、その特徴を「論理的分析的に対象にねじれながら迫つて行く文体」「短いセンテンスの積み重ねによる文体ではなく、息の長い屈曲の多い文体」へ変貌したのであると分析している。筆者の今回の比較計量文体学的検索によつて、短い簡潔文からなっている『檸檬』に比

較して、「のんきな患者」においては明らかに長文化し、用言／体言比が高くなり、動詞、形容詞、形容動詞、副詞、および声喩語や直喩表現の数も一文中の使用頻度は統計学的に有意差をもって増加する。これは、波多野完治によれば、「のんきな患者」を「檸檬」と比較すれば、テキストが説明の多い具体的感性的な文体に変わったということである。

一読すればわかることであるが、「檸檬」ではテキストは抽象的で概念的ともなりやすい漢字の多い語句を並べ、文の字数は小さい。内容的には、主役一人が前面に出て、周囲の他のものたちは背景の風景でしかない。物語の語り手はひとりで勝手にしゃべり、語り手自身を納得させて可しとする内容であるとも取れる。しかし「のんきな患者」においては、いわばこれまで風景に甘んじていた周囲のものたち、例えば主人公の母親なども前面に出て来て、それぞれがその存在を主張しているようである。語り手はそれぞれを語り分けている。各エピソードを読み続ければ、上村が言う通りの用言過多の説明過剰の長文となり、くねくねと曲がりくねった文を編むことになったのはやむをえないことであったことを理解できる。

D. 「のんきな患者」の梗概——エピソードの列举

この作品は三章からなり、各章は、ほとんど「ある日」「ある晩」で始まるエピソードの積み重ねで構成されている。一章の前半で、病状の悪化とともにどこからくるともしれない不安の原因や不安解消には手段があっても思い通りにはならない苦痛を述べているのであるが、

後半で「そんな或る晩のことだった」で始まる病室に侵入した猫のエピソードが記される。猫に睡眠を邪魔され不安に駆られる話である。第二章は、二週間ほどの苦しみから多少小康が得られると、「ある日」などで始まる五つのエピソードが語られる。それは、1. ヒルカニヤの虎の話、2. 煙草を眺める話、3. 鏡で真冬の庭を見る話、4. 母との渡り鳥問答、5. 末弟が見舞いに来る話である。この最後のエピソードはかなりの分量からなっており、このなかで主人公吉田の身の上が語られる。加えて、以前住んでいた町の荒物屋の娘が肺結核で死んだことが知らされる。

第三章はこの娘の死から、結核で死ぬ人の多いことを知り、さらにはこの病に対する世間の人々の闘う姿を認識することとなる四つのエピソードが語られる。それは、1. 人間の脳味噌の黒焼の話、2. 自殺した男の首吊りの縄の話、3. 仔鼠の黒焼の話、4. 天理教への入信を勧められる話である。そしてこの後に一行の空白の後に、エピソードとして、わが国の統計値を上げ、貧困層における結核の死亡率の高いこと等に言及し、この事象について吉田から二、三のコメントが述べられたところで、本小説はエンディングを迎える。

ここで注意したいのは、第一章の前半は主人公吉田自身の私的な苦しみと述べられるに過ぎない。が、後半は病室に侵入してきた猫によって睡眠が妨げられるのである。吉田は眼前の目障りな猫と、さらに隣室で寝入っていて大事の時には役に立たない母親に対し、憾み辛みを述べているが、その記述が対話的・独白文の傾向を示しているように思える。対話的・独白については、後に述べる。第二章では、母

親との渡り鳥問答をはじめ、弟と母との会話から以前の住まいの近所の荒物屋の娘が結核で死んだこととその家族の話題へと徐々に吉田の関心が自分以外へと向きはじめる。そして第三章に至り、吉田の視線は外界の人々の出来事へと広がり、遂には国民的視野から結核病患者とその家族あるいは世間全体の話題へと拡張伸展してゆく。

次に、注意を向けるべきは、この物語構成が一見して、ブロック方式の挿話連鎖形式が取られており、梶井自身が述べている説話論（後述する）的方法の応用が図られていることである。

第二章の冒頭で吉田がひどく重篤な状況にあった二週間ほどのことを思い出させるほどに、苦しみがそれほど堪えがたいものではなくなった時期に、

《それは「ヒルカニヤの虎」といふ言葉だつた。それは咳の喉を鳴らす音とも聯關があり、それを吉田が観念するのは「俺はヒルカニヤの虎だぞ」といふやうなことを念じるからなのだつたが、一體その「ヒルカニヤの虎」といふものがどんなものであつたか吉田はいつも咳のすんだあと妙な気持ちにするのだつた。》

と語る。「ヒルカニヤの虎」はカスピ虎が通称であり、カスピ海の周辺からユーラシア大陸に広く分布していたトラの亜種（学名は *Panthera tigris virgata*）¹⁵の別名である。乱獲で戦後に絶滅した。この短いエピソードは、吉田が頭のどこかにかすかに記憶していたであろう「ヒルカニヤの虎」の名をあげてわが身を奮立たせんと、そのトラとの対話的内的独自の文から成り立っていると取れないこともない。しかし、この辺りまでは基本的には吉田は自分の身の事しか考

えられない「のんきな患者」であり、「のんき振り」を示していると言える。

第二章の後半部に至り、結核で寝ていた金物屋の娘が死んだとの噂を母から聞かされた吉田が、その娘の面倒を一人で見ていた娘の聲の母親（お婆さんと呼称）のことについての想い出話を述べる。

《しかしそれは吉田の思ひ過ぎで、それはそのお婆さんが聾で人
に手真似をして貰はないと話が通じず、……「中略」……その
お婆さんも何の気兼ねもなしに近所仲間の仲間入りが出来るので、
それが飾りのなにもないかうした町の生活の眞實なんだといふこ
とはいろいろなことを知つてみてはじめて吉田にも會得のゆくこ
となのだつた。》

これに続けて、このお婆さんが病気の娘を置いたまま、脳溢血で死亡してしまつたあとのことであるが、

《吉田はその話には非常にしみじみとしたものを感じて平常のお
婆さんに對する考へもすつかり變つてしまつたのであるが、吉田
の母親はまた近所の人の話だと云つて、そのお婆さんの死んだあ
とは例の親爺さんがお婆さんに代つて娘の面倒をみてやつてゐる
こと、……「後略」》

と、吉田自身が見聞した事象についての回想文と、母からの伝聞を回想する内的独自の文でこのエピソードは終わる。ここに挙げた二つの文は240字強、280字強と極めて長い文が使われている。これらの内的独自の文には、吉田が直接金物屋の家族と会話を介した文は記述されてはいないが、金物屋の家族とは対話的でもあり、吉田の意識が自分を含む

自分の家族以外の他者に向けられてきたと言えよう。

第三章も吉田による世間のとくに中下層の人々との対話的内的独白文からなっており、四つのエピソードが語られる。このうち、「1. 人間の脳味噌の黒焼」のエピソードは興味深い事象が語られる。これについては項を改める。

市井の人々が、結核との関わり合いを通して、大都会大阪で当時発展し始めていた郊外地にその場を借りて、街中の中下層の人々がいかに健気に結核と戦っているかを、また一生懸命な世の中というものに共感し、それらを肯定的にとらえようという姿勢を示すなど、これまでは自分の事しか考えられなかった、のんきとも言える吉田の変貌した姿がそこにあるのである。

梶井の視点が自分以外の世間という社会に向けたことと関連するよう、梶井の言う西鶴の説話様式と恐らく三高時代に読みふけていたというドストエフスキーのポリフォニックな文学的作法を使って、これまで梶井が拘っていたモノローグ的文学様式からポリフォニックな文学、さらにはカーニバル文学への脱却を図ったといえるのではないか。

E. 「対話的内的独白」とドストエフスキー、そして西鶴

鈴木貞美あるいは大谷晃一、さらに多くの評者らは、梶井が三高時代や東大時代にドストエフスキーの作品を耽読していたことを述べているが、その意義については、評者らはこれまで触れることはなかった。

た。ミハイル・バフチンはドストエフスキーの研究者として著名であり、一九六三年に『ドストエフスキーの詩学』の決定稿を出版した。彼の論で重要なことはこの一点。即ち思考する人間の意識とその意識の対話的存在圏とを、その深遠と特性を全て包含した形で解明することは、モノローグ的な芸術的アプローチでは不可能である。それらはドストエフスキー的なポリフォニー小説において初めて、真に芸術的な描写の対象となり得たのである。現在ドストエフスキーの作品は、サマセット・モーム⁽¹⁷⁾によれば、恐らく世界で最も影響力のある作品の手の一つとなつていっていると言ふ。

ここで言うモノローグな作品とは、例えばわが国のいわゆる身辺心境私小説がその好例である。多くの場合は作者を体現するような主人公の一人勝手な思惟思想による内的独白文でなりたっているものが多く、いわゆる志賀直哉らの白樺派の多くの作品がこれに該当する。さらに付け加えるならば、芭蕉の俳句作品の多くはこの範疇に属すると筆者は考えている。

「対話的内的独白」とはバフチンが「ドストエフスキーの詩学」で述べた文学的学術用語である。バフチンはこの書の中で、ドストエフスキーの作品の多くがポリフォニックであり、カーニバル文学的であることを指摘した。ポリフォニックとは煎じ詰めれば、例えば主人公一人の単一の見聞だけではなく、多数の人々の意見を取り入れる重要性を説いたものである。モノローグよりダイアローグあるいはポリフォニーの手法を取り入れることにより、文芸作品の厚みが倍加することを述べているのである。細部の説明は省くが、バフチンはポリ

フォニー文学のより特殊に発達させた小説作品をカーニバル小説と命名した。かかる小説作品の中で、例えば、そのある一定の場面での登場人物の主人公が一人で思惟思考する場面も少なくないはずである。この場合の内的独白の内容が対話的であることの重要性はこの上なく大きなものであると説いているのである。

この対話的内的独白とは、例えば主人公は個として自らの内的法則性だけによって生きるのではなく、社会あるいは市井から受ける、逃れることのできない局限にどう対応し、その事を通して、社会状況にどう対処するかの外的法則性によって限定される存在であることを、認識せざるを得ないことの表徴であると考えることができる。煎じ詰めれば、ヒトは独りで生きていくのではないし、独りでは生きて行けないのであるから、内的独白と言う極めて個人的・私的な行動も、ほとんど常に他者との関係を前提にしているはずである。梶井は市井の中下層の人々の生の諸相を動態としてとらえ、それを人々の共同体としての時空間の総体を丁寧に内的独白を主たる様式である本作品に取り入れた。これは梶井がこの「のんきな患者」を執筆している将にその間に目覚めたという次に述べる西鶴の手法やドストエフスキーらの発想をわが物として取り込もうとした決意の方法であったと考えることができる。

梶井が「のんきな患者」の第二章と第三章で述べたことは、世俗社会に住む人間の無知から来る無法や悪やユーモアを見きわめ、それを中下層の人々の愚昧に仮託した。これを西鶴の説話と同類であると論じることは充分可能である。水田潤や有働裕、森山重雄らの論を参考

にすれば、西鶴の説話文学には中世の説話ではない近世的説話であり、いかに民間伝承的発想と複合させているか、庶民感覚との平衡を保たせているか、ということに重点があるとされる。そして西鶴の民衆への回帰、伝承の形式を通した新しい造形であるという点がさらに強調されたとする水田の論には興味深いものがある。梶井が「のんきな患者」を書き始める直前ごろから西鶴をしきりに読んでいたのはあまり世間に知られていない事実である。一九三〇年三月付けの北川冬彦宛書簡の中で、「僕はキミが小説を書くのは大賛成だ。……〔中略〕……。僕の一つ思ふことは、小説は何しろ説話が元だから……〔中略〕……。何しろ説話といふ奴はうまく使はなければ樂でないし、小説の「スワリ」も出ないやうに思ふ。／君が五枚十枚二十枚の散文詩風のものから書いてゆかうといふことは、それ自身として非常にいい試みとは思ふが、それとは別に、この説話論をうけ入れてくれることを願ふ」と書いている。この書簡文中の説話や説話論という語彙はその頃読んでいた西鶴の説話様式の謂であることは当然である。

ドストエフスキーや西鶴の手法を採り込んで、日常の行為は言語に短絡させて、物質的状况を可逆的に生きる庶民の生を直視する。つまり、通俗の現象は事態に取材し、それを媒体として、そこに示された一般庶民の人間の普遍を、即物的に形象化するのであると論述してきたが、梶井が一般庶民の人々の営みを後述するようにカーニバル化して文芸作品に仕上げようと試みたというのは、良く首肯できるのではないか。その論証の一例として、次項では「人の脳味噌の黒焼」のテーマで繰り広げられる第三章の中の最初のエピソードを取り上げて

みよう。

F. カーニバル文学の芽生えを示す「ヒトの脳味噌の黒焼」のエピソード

この「ヒトの脳味噌の黒焼」¹⁹のエピソードは本物語中の第三章の最初に出てくる。この小話の情景を平面的シーンとして考えてみよう。この部分ではまず青物売りの女が物語の基点であると仮定すると、①青物売りの女の弟が結核で死ぬ。そこに寺の和尚が登場するが、火葬場で焼き上がった弟の頭蓋骨から脳味噌を刮き出して、姉にこう言うのである。

《人間の脳味噌の黒焼はこの病氣の薬だから、あなたも人助けだからこの黒焼を持つてゐて、若しこの病氣で悪い人に會つたら願けて上げなさい》

②その女に市場の路上で會つた吉田の母は、ヒトの脳味噌の黒焼を願けて貰うのであった。母は女に息子の吉田の結核のことをその概要の幾ばくかを、その折に訴えたはずである。

③吉田が帰省した折に母親からこれを飲むようにと勧められる状況が述べられる。

《東京から）休暇で歸つて來て忽々吉田は自分の母親から人間の脳味噌の黒焼を飲んで見ないかと云はれて非常に嫌な氣持になつたことがあつた。吉田は母親がおぼづでもない一種變な口調で云ひ出したとき、一體それが本氣なのかどうなのか、何度も母親の顔を見返すほど妙な氣持になつた。それは吉田が自分の母親が

これまで滅多にそんなことを云ふ人間ではなかつたことを信じてゐたからで、その母親が今そんなことを云ひ出してゐるかと思ふと何となく妙な頼りないやうな氣持になつて來るのだつた。》

と、母親から人間の臓器の黒焼を飲んで見ないかと言われて、吉田は黒焼に対して單純に生理的に嫌な氣持ちであると説明がされている。これを聞いた吉田はそんな母親を頼りないと思つてばかりである。

④そして、この小話の大団円とも言うべき最後の状況であるが、《傍にきいてゐる吉田の末の弟も／「お母さん、もう今度からそんなこと云ふのん嫌でつせ」／と云つたので何だか事件が滑稽になつて來て、それはそのままに覺がついてしまつたのだつた。》

（傍点は論者による）

と、西鶴張りの滑稽譚に終わらせようとする梶井の作意が見えるようでもあるが、「事件」という法律用語であるとも考えられる語句がここで用いられている所に、何か含みを残しているにも感じられる。

以上のエピソードとしての物語を離れ、作者梶井の立場から考察してみること、そこに梶井の何らかの意図があつたと考えることができないか。ミハイル・バフチンによれば、ドストエフスキーは特殊なプロット設定の中で社会的構造とそれにまつわる形式を取り払い、自由で無遠慮な人間同士の接触が力を持つように仕向けているという。バフチンはドストエフスキーの芸術理念と、作品制作上の創作姿勢と創作方法の特徴を説明するに当たり、『カーニバル文学』という独特な概念を前面に押し出したのである。ドストエフスキーはいつでも最も異常な現実を取り上げ、主人公を外部的、あるいは心理的に最も異

常な状況下に置き、そしてすさまじい洞察力と驚くべき確さで、その主人公の精神状態を物語るのだと、締めくくっている。

その結果、カーニバルにおけるちぐはぐなヒト同士の組み合わせが見られることとなる。自由で無遠慮な関係は価値、思想、現象、事物の全てに及ぶ。カーニバルは聖なもの、賢いものと愚かなもの、高いものと低いもの、偉大なものと下らぬもの、賢いものと愚かなものなどを近づけ、まとめ、手を取り合わせ、結合されるのであるという。

本作品「のんきな患者」のこの小さなエピソードのなかで、①聖なる、そして賢明なはずの寺の僧が、最も愚かな俗説を信じてそれを振り回して、人体の死体・遺骨・遺髪・納棺物を損壊・遺棄・領得するという死者の尊厳性を最も損なう行為を率先して行うなどの異常事態。

一方でそれを了とする社会意識の異常さについての認識が欠如している死者の家族の女との、火葬場という密室化して閉ざされた上記①の社会空間での会話の展開。②次に、農村の青物の生産・販売者であった女と、都市の消費者・顧客としての吉田の母が開放された市場の路上で行った屍体損壊物（人肉）の授受。③さらに、普段はしっかり者の母は他人の言い分をただ受け売りして、家庭という密室の中で、吉田に食人行為への参加を督励する。であるが、吉田は、その話を聞いただけで嫌悪感を覚える。黒焼にされているヒトの屍体のごくごく一部とは言えども、それを口にする勇氣はない。それを勧める母親を改めて頼りないと感じるだけである。③の最後には、その場では年齢的に一番若い吉田の末弟が、一番年配で尊ばなければならぬはずの母親をあたかも教師が生徒を諭し宥めるようにして、その場を収めるこ

ととなる。

このエピソード①②③の全体が一つの時刻帯の一つの場所ですりたものではない。しかしエピソード全体が一幕ものの演劇を観劇しているような錯覚を覚えさせてくれる。それは西鶴の説話方式で話を振り分けているからである。このエピソードを含め、本作品中の各エピソードにおける登場人物は決して多くはないし、舞台も限られたものである。とはいえ登場人物は複数であり、聖と俗、賢と愚、長と幼、売り手と買い手、男と女という諸レベルでの混交を通して、社会の規範を相対化し、屍体損壊と食人というような極限状況の中での思想を試みているのであるとも言える。一般的な外部の生活では万能の社会的ヒエラルヒーとは対立する、常軌を逸した場違いの、人間の相関関係の新しい様態が作り出されていると言えよう。カーニバルにおけるちぐはぐな組み合わせによるお互いの無遠慮な接触を示しているのである。

余談であるが、このエピソードの中には、食人（カニバリズム、人間が人間の肉を食べる行動）についての哲学的、宗教的、法律的、倫理的、文学上の思想的概念にまでには、話題を伸長発展させていない。この掘り下げが十分ではないことで、不満と考える読者も少なくないはずである。しかし、梶井が思想を二の次に置いてこのようなエピソードを開陳したのは、身辺心境私小説の領域からの脱出を試みるため、西鶴の説話様式とドストエフスキーばりのポリフォニー的小説技法を取り入れることよって、それを図ることに最大の努力を試みたのであると説明することは一定の説得力を持つていると考えられる。

とは言うものの、作者梶井の本作品における「カーニバル化」が全篇に亘って必ずしも十分な成功点に達しているとは言えないかも知れない。

梶井の「のんきな患者」に登場する結核患者の大多数は下町の中下層の階級に属する庶民である。第二章の金物屋の娘とその家族の話、第三章での人間の黒焼きの脳味噌を飲めと勧められた話、肺病と借金とに苦しんだ挙句首を溢って死んだ奈良の男の首溢りの縄を噛んで見ると勧められた話、仔鼠の黒焼を飲めと病院の付添婦にすすめられた話、最後には、天理教の教会の女が病気の快癒利益を説き、彼女に信仰を強要される話などから、吉田は自分の思っているよりははるかに現実的なそして一生懸命な世の中というものを感じたのであった。

そして最後の締めくくりに、唐突にはあるが、肺結核による死亡率を100とすればと、わが国の結核病患者の統計の話にきりかわるのである。当時は結核病は日本のみならず全世界的に猖獗を極めていた疾患であり、とくに明治維新を経て、日本は殖産興国と富国強兵を国是としなければならなかった。保養と滋養とが肺結核の治療法のほとんどすべてとしか考えられなかったこの時代の趨勢で、わが国の現状では、結核対策を為政者がどれだけ考えていたとしても、国力としてこちらに手を差し出すことはかなり困難であったろう。従って貧困者ほど、結核の死亡率は高かったのである。事実抗結核治療薬として抗生物質のストレプトマイシンが米国で発見されたのが一九四三年であり、これが対結核治療薬として一般に認められ、戦後わが国でストレプトマイシンほか一般に回回り始めたのが一九五〇年代に入ってからで

あるから、結核に対する対処はそれまで待たなければならなかった。では、梶井は何をこの作品で表現したかったのであろうか。表題の「のんきな患者」の「のんき」とは何を意味しているのであろうか。再掲であるが、この作品の冒頭部を再掲すれば、

《吉田は肺が悪い。寒になつて少し寒い日が来たと思つたら、すぐその翌日から高い熱を出してひどい咳になつてしまつた。……

〔略〕

と、梶井の初早期の、例えば「檸檬」の文章と殆んど何ら変わる所がない。すなわち吉田が社会における肺結核患者の存在やその位置に対して全く無頓着であつた往時の梶井の姿である。いわば往時の彼の作品の多くは梶井基次郎個人だけの身辺心境の姿であつた。しかし、この作品「のんきな患者」に着手した梶井には自己の相対化、客観視の作業を経たのか、もはや幻視や錯覚はなかった。作者と語り手と登場人物が一定の距離間を保っているとは言え、存在するのは主人公の眼前の現実であり、結核という病いにもがき苦しんでいる患者とその家族・市井の人々の姿であつた。もがき苦しんでいる市井の人々の一人として吉田があり、彼の母親を含む家族があることに気づき、それを第三者の語り手に語らせることで作品が出来上がったのである。そこで、西鶴の説話様式の手法を取り込んで、あるいはさらにはドストエフスキー式にカーニバル文学化しつつ、市井の人々の様々な姿を取り入れて、自分と自分以外にも多くの患者とその家族が苦しみ呻いていることを活写したのである。はじめは「のんきな患者」であつた吉田、すなわち作者の梶井が、かくして、本作品のエピローグの部で更に一

歩進んで、数値を含む国家単位での内容事項にいたるのである。自分や自分の見聞きした範囲の人々の描写のみではやはり充分に市井の患者を網羅できないことは百も承知ではあったろうけれど、とにかくもっと広い世間を、あるいは人々の社会を作品の内部に取り入れたいと意図したのであると考えるのはうがち過ぎではないと考える。

以上をまとめると、上村武男の批判に答えを見出すのは、それほど困難ではないのかも知れない。梶井が意識してモノローグな私小説様式をポリフォニックな小説形式に改める目的で、個人的な単なる内的独白の様式を対話的内的独白の形式に改め、さらにはカーニバル小説への脱却を図り、庶民社会で苦しみに耐えている人びとに共感するよきな作品を描くために、具体的感覺的なくねくね、ねちねちと饒舌体の文をことさら選択して編んだのであり、これは従来簡潔で诗情豊かとも言える彼自身の持ち味である透明な文体を犠牲にした梶井の必死の努力の結果であったはずである。

横光利一が⁽²⁰⁾「梶井氏の文學は、日本文學から世界文學にかかつてある僅かの橋のうちのその一つで、それも腐り落ちる憂いのない勁力のものだと思ふ。眞に遅しい文學だと思ふ。」とコメントしたことの意味は、梶井の本作品の地平に、ドストエフスキーと西鶴とを結び付けて置いて考えると、とてつもなく大きい。

G. まい

梶井基次郎の「のんきな患者」を題材に選んで、その計量文体学的、カーニバル文学化の試み、西鶴の説話様式の取り込みなどを中心に文

体的特徴について分析した。その結果、次のような結論を得ることとなった。

1. 計量文体学的検索には、とくに梶井のデビュー作品である「檸檬」を取り上げて、これと彼の最後の作品である「のんきな患者」との差異を分析した。そして、「檸檬」では用言・体言比の小さい、即ち体言型の、そして短小の文が、直列的に並べられた文章からなっていることが分った。これに対して、「のんきな患者」では長大で用言・体言比の大きい、即ち用言型の文が、かなり錯綜した様式を示している長文型であることが分った。この事からは、「のんきな患者」ではより感覺的・説明的・具体的な文章へと変貌したことが分る。

2. 重症の肺結核に悩む主人公が述べる内的独白文がテキスト中に多いのは作者梶井の従来の作品とあまり変わりがないようである。作品の冒頭部では、この内的独白は私的にこもったもので従来のそれとは変わらない。しかし、徐々に対話的内的独白文に変わってくる傾向を示す。すなわち、母親をはじめ周囲のひとびとの存在とその思考の在りようが主人公の脳裡にのぼってくるからである。このことは主人公はいつも、周囲の人々のことに氣配り・目配りをしていてということを示す。梶井がこの作品を通して、自分一人の世界にこもることはなく、広く社会に目を向け始めはじめたのであろうと考える事ができる。すなわちポリフォニー文学に目覚めたと言えよう。

3. ポリフォニー文学のある一定の集大成としてはカーニバル文学がある。テキストは多くの市井の庶民を中心としたエピソードから成り立っているが、その多くにバフチンの謂うカーニバル文学への芽生

えがあると考えることができる。これは彼がまだ小説を書き始めたかどうかの頃から、ドストエフスキーをはじめ欧米の小説作品を読みふけていたことの影響が大きい。本作品中の一部はカーニバル化に確かに成功しているようにみえるものの、全体としては芽生えの状況であるといえる。この彼の試みはその後も継続する筈であったに違いない。しかし肺結核は彼のこの世での在籍をもちや許さなかったのである。

4. 梶井が西鶴文学に目覚めたのは、この作品の制作に着手するかどうかの時期であったようである。実際、西鶴文学から多大の影響を受けていたことは彼の書簡などから垣間見られる。本作品では中下層の庶民の肺結核患者についての多くのエピソードを並べているのであるが、西鶴の「諸国ばなし」など、説話物語の影響を無視することは出来ないであろう（本稿では西鶴文学についての詳細な論評は避け、他に譲った）。

5. 表題の「のんきな患者」の「のんき」とは、これまで梶井自身が個人にこもった身辺心境私小説とも言うべき作品を好んで描いたことと無縁ではない。周囲の社会の状況を広く見渡せば、結核と言う病気で苦しんでいる人々の多さと、梶井自身もその一員であることを発見した驚きを込めて、これまでの自分の「のんき」加減を自嘲し、反省の故に自戒を込めてこの題名を付けたのであると考えたい。

〔注〕

(1) 梶井基次郎「のんきな患者」、『中央公論』一九三二年一月号（初出）。

三好達治編集『城のある町にて』（創元選書33、創元社、一九三九年十一月）に初収。

(2) 梶井基次郎「檸檬」、『青空』創刊号、一九二五年一月（初出）。梶井基次郎「檸檬」（創作集、武蔵野書院、一九三二年五月）に初収。

(3) 本文中引用した梶井の書簡文については、梶井基次郎「梶井基次郎全集」別巻（筑摩書房、二〇〇〇年九月）からの引用である。

(4) 福田真人「結核の文化史——近代日本における病のイメージ」、名古屋大学出版会、一九九五年二月。

(5) 梶井の評伝については、とくに大谷晃一『評伝梶井基次郎』（河出書房新社、一九八九年四月）、および鈴木貞美の書（注（7））を参考にした。

(6) 相馬康郎「解説・梶井基次郎——人と作品」、『檸檬』（角川文庫版）、角川書店、一九六九年十一月。

(7) 鈴木貞美「梶井基次郎表現する魂」、新潮社、一九九六年三月。

(8) 伊藤央郎「梶井基次郎「のんきな患者」」、『日本文学誌要』五十八、一九九八年七月。

(9) 高木利夫「梶井基次郎の二重性」、『法政大学教養部紀要』三十七、一九八一年二月。

(10) 河原敬子「梶井基次郎「のんきな患者」——リアリズム文学への新たな志向」、『人間文化研究科年報』二十六、二〇一二年三月。

(11) 谷彰「梶井基次郎「のんきな患者」論——身体と他者をめぐる物語——」、『国文学攷』一二四、一九八九年十二月。

(12) 上村武男「梶井基次郎——落日の比喩」（大阪文学叢書1）、編集工房ノア、一九八八年一月。

(13) 本稿では、波多野完治が開発した、文章心理学的分析法（比較計量文体的分析法）の方法に、統計処理に応用される数学的処理を追加して用いている。分析方法は波多野の他にもいくつか開発されている。それぞれに一長一短がある。しかし、波多野の方法は比較的簡便で直截である。その分、数値の取り扱いに関しては正確性に富んでいると言える。以下を参照されたい。波多野完治『文章心理学入門』（小学

- 館、一九八八年十二月）、および、全・『波多野完治全集（第一巻「文章心理学」』、小学館、一九九〇年七月）。
- (14) 岡本恵徳『「のんきな患者」論』、『琉球大学文学部紀要』十一、一九六七年三月。
- (15) 「ヒルカニヤの虎」については、ウィキペディア (<https://ja.wikipedia.org/wiki/カスピトラ>) にもその説明が詳しい。これは一九七〇年代に絶滅したトラの亜種であるカスピトラの別称である。これについては、多くの『動物図鑑』や『絶滅動物図鑑』などでも調べることができる。
- (16) ミハイル・バフチン著、望月哲男・鈴木淳一訳『ドストエフスキの詩学』、ちくま学芸文庫、一九九五年三月、（原著は、M. M. Bakhtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Изд. 2-е. Москва, 1963）。
- (17) サマセット・モーム著、西川正身訳『世界の十大小説』（下）、岩波文庫、一九九一年十月。（原著は W. Somerset Maugham, *Ten Novels and Their Authors, 1945* The Royal Literary Fund c/o A. P. Watt Limited, London, 1945）。
- (18) 井原西鶴論については以下を参考にした。織田作之助「西鶴新論」〔修文館、一九四二年七月〕、水田潤「西鶴論序説」〔桜楓社、一九七三年五月〕、有働裕「西鶴諸国はなし」論序説（『愛知教育大学研究報告』四十五、一九九六年三月）、森山重雄「咄の伝統と西鶴」〔封建庶民文学の研究』、三一書房、一九六〇年）、など。
- (19) わが国の風土としては、もともと屍体損壊や食人肉に対してはタブー視する傾向が強かったが、医療目的の食肉の風習は古来から日本の各地で行われていたようである。とくに結核、癩、梅毒や精神・神経疾患などに対する特效薬のなかった時代には、人肉を得るために墓を暴いて屍体を取り出す事例や極端な場合は殺人に及ぶことがあった。梶井の存命時の一九二九年十一月の新聞記事に、共同墓地を発掘し、屍体から脳や骨を抜き取って黒焼きにして、肺病その他難病の良薬・特效薬と称して、近隣の主婦らに二十円から三十円で売りさばっていた男が逮捕されたとの記事が出た。詳しくは、吉岡郁夫の論「医療
- (20) としての食人」〔比較民俗研究——日本と中国の比較——』五、一九九二年三月）にその記載がある。筆者はこの新聞記事については未確認であるが、梶井が直接この記事を読んで、「のんきな患者」のエピソードに利用した可能性は高いと考えている。
- 横光利一の「梶井氏の作品」と題する小文が『梶井基次郎全集』別巻（注（3）と同じ）の三四三頁に記されている。この小文は、他に『横光利一全集』（河出書房新社、一九八一年六月）にも、記録されている。

（きたの もとお 文学研究科日本文学専攻博士後期課程満期退学）
（指導教員：三谷 憲正 教授）
二〇一八年十月三日受理

弓削皇子と額田王の贈答歌について

——詠まれている物から——

武田 春子

〔抄録〕

弓削皇子と額田王の贈答歌についてであるが、詠まれている物から贈答歌の詠まれた時期を推測する、あるいは現体制に不満を持つ弓削皇子が昔を懐かしむ気持を詠んだ歌を額田王に送り、それを読み取った額田王が弓削皇子に答えたという解釈がされ、そこに短命で薨去した弓削皇子の人生を重ねた上で、弓削皇子の歌に「切なさ」・「儂さ」・「無常観」という特徴付けが従来されてい

るが、それは「ほととぎす」を中心に取り上げることによって論じられているので、当該論文においては「ほととぎす」を中心にそれ以外の読まれている物にも着目して考慮してみたいのである。

キーワード ほととぎす、弓絃葉、禪讓、松、相聞

序

吉野の宮に幸したまひし時に、弓削皇子の、額田王に贈り与へし歌一首

古に恋ふる鳥かもゆずるはの御井の上より鳴き渡り行く

(巻一・一一一)

額田王の和し奉りし歌一首 倭の京より進り入れたり
古に恋ふらむ鳥はほととぎすけだしや鳴きし我が思へること

(巻二・一一二)

吉野より蘿生ひたる松の柯を折り取りて遣はしし時に、額田王の奉り入れし歌一首

み吉野の玉松が枝は愛しきかも君がみ言を持ちて通はく

(巻一・一一三)

この贈答歌は、『万葉集』卷二の持統天皇の時代に詠まれているのであるが、先行研究においては当時の持統天皇の治世、特に皇位継承

の情勢を踏まえて「天武天皇の治世を懐かしむ」という思いを共有した贈答歌であるとして、そこから弓削皇子の歌と生涯を関連させるといふ論^①が発表されて以降様々に取り上げられているのであるが、近年はその様な意味で詠まれたのであれば、捉え様によっては天武天皇を貶める部分も見受けられる点も含まれる為に、弓削皇子と額田王双方の知識を元とした謎掛けあるいは言語遊戯といふ論も発表されている^②。

その根底にある物として先行研究で一番着目されているのが、弓削皇子が詠んだ歌にある「鳥」であり、額田王が詠んだ歌にある「ほととぎす」なのであるが、逆に言えば「ほととぎす」以外の物はあまり着目されていないのではないだろうか。

この点を踏まえた上で、弓削皇子と額田王の贈答歌において詠まれている物に着目し考察していきたい。

第一章 歌が詠まれた時期について

題詞から順を追うと、持統天皇が吉野宮に行幸した際に弓削皇子が供奉しており、額田王は供奉せず倭の京に留まっていたことがいえるのである。この「倭の京」についてであるが、飛鳥浄御原宮あるいは藤原宮か歌の詠まれた時期によって変化することになる。また、吉野宮に滞在している弓削皇子と額田王が一連のやり取りを行う為にはそれが飛鳥浄御原宮あるいは藤原宮のどちらであったとしても全て可能である日数が必要になる。なお、持統天皇が在位中に吉野に行幸した回数^③は合計三十一回にも上るが、その中から滞在していた日数並びに贈答歌中において詠まれている物から見えていくこととしたい。

まず、滞在していた日数についてであるが、これには下記の条件を満たす必要があるので挙げてみたい。

- ① 弓削皇子から額田王への贈答歌
- ② 額田王の弓削皇子への応答歌
- ③ 弓削皇子から額田王へ蘿が生えた松の枝を贈る
- ④ 額田王の弓削皇子への応答歌

以上の条件を満たすには、吉野宮から倭の京を二往復する日数が最低でも必要となる。これに加えて、弓削皇子の歌に「ゆずるは」が額田王の歌に「ほととぎす」が、詠まれていることを考慮する必要がある。

これらの点を考慮すると、ほととぎすが鳴くのは初夏であることから、初夏の頃に贈答歌が詠まれたとする先行研究は多いのであるが^③、ゆずるは（以下『万葉集』原文に則し弓絃葉と記す）については、時期について取り上げられている先行研究は無いが、その特徴によると春に花が咲き初夏に新旧の葉が入れ替わることから^④考慮すると、初夏の吉野において弓絃葉の状態について着目する機会はあると考えられるのではないだろうか。こういった点から、歌が詠まれた時期は初夏と確定出来るのではないかといえるのである。『日本書紀』において夏期は四月から六月までである為、贈答歌が詠まれたのは何時かという候補を『日本書紀』から挙げてみたい。なお、持統朝夏期における吉野宮への行幸であるが、合計三十一回の行幸の内、九回が該当するの

で挙げてみたい。

- ① 持統四年五月三日～帰京日不明
- ② 持統五年四月十六日～二十二日
- ③ 持統六年五月十二日～十六日
- ④ 持統七年五月一日～七日
- ⑤ 持統八年四月七日～帰京日不明
- ⑥ 持統九年六月十八日～二十六日
- ⑦ 持統十年四月二十八日～五月四日
- ⑧ 持統十年六月十八日～二十六日
- ⑨ 持統十一年四月七日～十四日

持統朝は、『日本書紀』並びに『続日本紀』によると持統十一年七月末日までの為、この九回の間に贈答歌が詠まれたとしてよいであろう。先行研究等によると、契沖の『萬葉代匠記』・山田孝雄の『万葉集講義』、また、『万葉集講義』を引用したものとしては『新日本古典文学大系 萬葉集一』⁽⁵⁾・『新編日本古典文学全集 萬葉集①』⁽⁶⁾が、①・②の行幸時、身崎壽氏が④の行幸時⁽⁷⁾、伊藤博氏の『萬葉集釋注』⁽⁸⁾等が仮定ではあるが④の行幸時、川上富吉氏・木村千恵子氏が⑨の行幸時との説を挙げている。どの説においても、時期・日程共に納得出来るのであるが、弓削皇子と額田王双方の「社会的立場」も含めて考慮すると、個人的には④～⑨は該当しないのではないかと推測されるのである。では「社会的立場」とは何であるかという点、『日本書紀』及

び『懷風藻』の記述を挙げてみたい。

『日本書紀』及び『懷風藻』の記述

『日本書紀』

卷第三十 高天原広野姫天皇 持統天皇

七年春正月辛卯朔壬辰、以淨広菴皇子高市、淨広式授皇子長与皇

子弓削。

九年春正月庚辰朔甲甲、以淨広式授皇子舍人。

『懷風藻』

葛野王。二首。

(前略) 王子進奏曰。我国家為法也。神代以來。子孫相承以襲天位。若兄弟相及則乱從此興。仰論天心。誰能敢測。然嗣自然定矣。

此外誰敢問然乎。弓削皇子在座。欲有言。王子叱之。乃止。(後略)

まず『日本書紀』の記述によると、持統七年正月に実兄である長皇子と共に淨広式の叙位をされていることから、自身の将来において仮に多少の不安感等を抱いていたとしても、現実には叙位をされている為、弓削皇子が詠んだ歌の特徴と同一視されがちである人生の「切なさ」「儂さ」「無常観」といった観念をこの時点においては持ち得ないであろうと想定出来るからである。また、持統七年正月以降、時期に差異はあるが天武天皇出生の高市皇子・舍人皇子も、叙位をされていることから現実には自身の将来に、一切希望が持てないという様な

ことは無いと考えられるのであり、その様な状況下では「古に恋ふる鳥かも」とは詠まないのではないだろうか。むしろ、希望が持てないと想定したのであれば『日本書紀』及び『懷風藻』の記述によると、持統十年七月十日に太政大臣である高市皇子が薨去し、その後皇太子を決定する為の会議で額田王の孫の葛野王が「天皇位は子孫直系であり、兄弟間だと争いが起こる」と意見をし、それに唯一人反論しようとしたのが弓削皇子なのであるが、それは葛野王に妨げられて失敗した結果として、軽皇子（持統天皇の孫）が皇太子に決定し、葛野王は持統天皇に拔擢されたことが、「社会的立場」に該当するといえるのである。

以上の「社会的立場」を考慮すると、弓削皇子と兄の長皇子が持統七年正月に叙位をされており、その後も異母兄弟の舍人皇子の叙位という社会的地位が得られたこと並びに、高市皇子が薨去した持統十年七月十日以降に、皇太子決定の座において対立状態となった葛野王の祖母である額田王に「古に恋ふる鳥かも」という感情の共有を求める歌を詠むことも、また額田王も弓削皇子の感情を理解し「我がおもへること」と詠んで返答することは不可能なのではないだろうか。よって、④～⑨の間に贈答歌は詠まれることはない¹⁾と本稿においては考慮したのである。また、①についても、滞在日数が不明な為、吉野宮から倭の京を二往復する日数が計算不可であることから除外することとした。従って、②・③の時期のどちらかであると考慮出来るのであるが、そうすると『日本書紀』の記載にもある様に「倭の京」は飛鳥浄御原宮を指すことになり、そこから吉野宮まで二往復するとなる

と、③では合計四日の滞在である為、日程上可能ではあるが、やや厳しいともいえるので本稿においては②を消極的ではあるが、贈答歌が詠まれた時期としたのである。

第二章 詠まれている物について

1. 望帝の故事について——ほととぎす——

先行研究によると、当初から弓削皇子が詠んだ鳥とは蜀の望帝の故事を踏まえた鳥であり、それを理解した額田王は鳥とはほととぎすだと歌に詠んだのであるが、蜀の望帝の故事について調査した所、六例が確認されたので挙げてみたい。

①『蜀王本紀』

望帝積百余歳。荆有一人名鼈靈。其尸亡去。荆人求之不得。鼈靈尸随江水上至郫、遂活。与望帝相見、望帝以鼈靈為相。時玉山出水、若堯之洪水。望帝不能治、使鼈靈決玉山、民得安处。鼈靈治水去後、望帝与其妻通。慚媿、自以德薄不如鼈靈、乃委国授之而去、如堯之禪舜。鼈靈即位、号曰開明帝。帝生慮保、亦号開明。望帝去時、子鵠鳴。故蜀人悲子鵠鳴而思望帝。望帝杜宇也。從天墮。

（紀元前～一世紀）

②『蜀史（抄）』後有王曰杜宇。教民務農、一號杜主。時朱提有梁氏女利、遊江原。宇悅之納以為妃。移治郫邑、或治瞿上。七國稱王、杜宇稱帝、號曰望帝、更名蒲卑。自以功德高諸王。乃以褒斜為前門、熊耳靈關為後戶、玉壘蛾眉為城郭、江潛綿洛為池澤、以汶山

爲牧畜、南中爲園苑。會有水災、其相開明、決玉壘山以除水害。帝遂委以政事、法堯舜禪授之義、遂禪位於開明、帝升西山隱焉。時適二月、子鵑鳥鳴。故蜀人悲子鵑鳥鳴也。巴亦化其教而力農務。迄今巴蜀民、農時先祀杜主君。開明位號曰叢帝。(後略)

③『後漢書張衡列傳第四十九』

(前略) 鼈令殪而尸亡兮、取蜀禪而引世。(後略)

(四世紀)

④『後漢書張衡列傳第四十九・李賢注』

鼈令、蜀王名也。令音靈。殪、死也。禪、傳位也。引、長也。楊雄蜀王本紀曰、荊人鼈令死。其尸流亡、隨江水上至成都、見蜀王杜宇。杜宇立以爲相。杜宇號望帝、自以德不如鼈令、以其國禪之、號開明帝。下至五代、有開明尙。始去帝號、復稱王也。

(四世紀末～五世紀)

⑤『蜀都賦』

(前略) 鳥生杜宇之魂、(後略)

(六世紀)

⑥『蜀都賦・注釈』

○杜宇 劉注所引の『蜀記』に「昔人有り。姓は杜、名は宇。蜀号して望帝と曰ふ。宇死す。俗説に云ふ、宇化して子規と爲る。子規(ほととぎす)は鳥の名なり。蜀の天子規の鳴くを聞くに、皆望帝と曰ふなり。」とある。『蜀記』は後漢の李膺(りよう)の『益州記』の中にあるという(李注義疏・六世紀)

以上、ここまで挙げてきた望帝の故事についてであるが、何種かの類型があることがいえるので、整理してみることとする。

1. 蜀の国王であった望帝の在位中に鼈靈の死体が長江を流れてきた生き返り、望帝と会見したところ、鼈靈は宰相に任ぜられた。その頃水害が発生し、鼈靈が水害を治めたのだが、このことで鼈靈が留守にした際に鼈靈の妻と望帝が密通しそのことを望帝が恥じたことも含め、政治を鼈靈に任せ、堯が舜にした様に帝位の禪譲を行い、望帝は立ち去った。その時、ほととぎすが鳴いていたので、ほととぎすの声を聞くと、蜀の人は望帝を思い出し悲しんだ。一方、鼈靈は即位し開明帝となったというものである。(①)

2. ①の内容から、鼈靈が留守にしたところ、鼈靈の妻と望帝が密通しそのことを望帝が恥じたという部分を削り、且つ一部に手を加えている。加えた内容とは、杜宇は、蜀の人に農業を教え、梁氏の娘である利を妃とした。杜宇は稱帝となったが、やがて望帝と名乗る様になった。やがて自画自賛を行う様になり、領地を開拓したがたびたび水害が起り、宰相である開明が水害を除き始めた為、望帝は政治を開明に任せ、堯が舜にした様に帝位の禪譲を行い、望帝は西山に上って崩御した。時は二月でほととぎすの鳴く季節であったことから、蜀の人は望帝を思い出してほととぎすが鳴くことを悲しみ、一方他国である巴国も望帝に影響されて農業に邁進したので、蜀と巴の人は農業を始める季節に杜宇(望帝)を祭るというものである。(②)

3. ②から、農業のことを削ったものである。(③・④)

4. 望帝の魂が、ほととぎすとなったというものである。（⑤・⑥）
なお、⑤についてであるが、注釈である⑥に詳しく挙げられている。
また、⑥にある李膺の『益州記』は、現在は散逸しており原本での確
認は不可であるが、李膺は後漢時代の人物であり、先に挙げた『後漢
書』において名前が確認されている。このことから、望帝の故事にお
いて、③・④より後の時代では、ほととぎす＝望帝という説がいえる
のだが、これは『文選』だけではなく、他の漢詩においても確認する
ことが出来るのである。

望帝の故事について——追記——

⑦『擬行路難十八首 其七』鮑照

愁思忽而至

跨馬北出門

拳頭四顧望

但見松柏園

荆棘鬱蹲蹲

中有一鳥名杜鵑

言是古時蜀帝魂

聲音哀苦鳴不息

羽毛憔悴似人髡

飛走樹間啄蟲蟻

豈憶往日天子尊

年此死生變化非常理

中心惻愴不能言

『擬行路難』を詠んだ鮑照は五世紀の人であることから、『文選』よ
りも一世紀古く望帝の故事を確認出来るのである。以上のことを踏ま
えて弓削皇子と額田王の贈答歌は成立しているとするのであれば、弓
削皇子と額田王が持つ漢詩文の知識は非常に高いことがいえるのであ
るが、それを確認する為に額田王の詠んだ歌を挙げてみたい。

額田王の、近江天皇を思ひて作りし歌一首

君待つと我が恋ひをれば我がやどの簾動かし秋の風吹く

（卷四・四八八）

この歌が踏まえている漢詩文は、『華山畿』と『文選』において確
認出来、『玉台新詠』巻二においても『文選』と同様の漢詩が確認出
来るので、順に挙げてみることにしたい。

①『華山畿・華山畿二十五首』

夜相思

風吹窗簾動

言是所歛來

（五世紀）

②『文選・情詩二首』

清風動帷簾

晨月燭幽房

佳人處遐遠

蘭室無容光
襟懷擁靈景
輕衾覆空牀
居歡惜夜促
在戚怨宵長
拊枕獨吟歎
感慨心内傷

(六世紀)

③『玉台新詠・情詩五首』

其三 清風動帷簾
清風動帷簾
晨月燭幽房
佳人處遐遠
蘭室無容光
衿懷擁虞景
輕衾覆空牀
居歡惜夜促
在戚怨宵長
撫枕獨吟歎
綿綿心内傷

(六世紀)

これらの漢詩において、風が簾を動かすと詠んでいる個所があるが(傍線部)、額田王の歌についてもその個所を踏まえて詠んでいることがいえる為、額田王の持つ漢詩文の知識は高いことが証明出来るのである。

ある。このことは弓削皇子においても同様であり、「古に恋ふる鳥かも」とほととぎすを仄めかした歌を額田王に詠んでいることから、弓削皇子が持つ漢詩文の知識が高いことがいえるのである。

では、この歌でほととぎすに例えられた人物は誰かという問題についてだが、それは、弓削皇子と額田王の両方が知っており、且つ身近にいた人物ではないかと考えられるのである。そうでない、二人の年代差を超えて感情の共有を可能とする贈答歌のやり取りは困難であるからである。窪田空穂氏の『萬葉集評釋 第一卷¹³⁾によると、ほととぎすに重ねられる人物は天武天皇とされているのだが、もう一人該当する人物として弓削皇子の祖父であり額田王と繋がりがあつたとされる天智天皇が考えられるのだが、弓削皇子が誕生した後も生存していたとは考え辛い為、天武天皇で良いといえるのである。中国(唐など)においてほととぎすは、『荊楚歲時記』¹⁴⁾・『酉陽雜俎』¹⁵⁾などによると『荊楚歲時記』では鳴く声を聞く者は離別を主る、聞く者不祥とされ『酉陽雜俎』では声をまねたところ、すぐさま死んでしまったとされ双方において不吉な印象を持つ鳥とされている。また、ほととぎすと重ねられる蜀の望帝の故事も、有能であつたが水害を治めることが出来ずに代理で宰相が水害を治めたことに加え、その為宰相が不在の折にその妻と密通したことから、あまり良い印象が無いことがいえる為、天武天皇の息子(弓削皇子)並びに過去に愛されて皇女を産んだ女性(額田王)であつても、『万葉集』において神と称えられた天武天皇を貶める様な歌を詠んだとなると、天武天皇の皇后で後を継いで天皇となった持統天皇に天武天皇を貶められたと疑われること

が可能になり、そうすると弓削皇子と額田王はかなり危険な歌を詠んだことになるのだが果たしてそうであろうか。これについては月野文子氏も同様のことを論じており、この点に関しては同意をしたのである。

だが、弓削皇子と額田王の贈答歌において単に知識を試しただけとするには、望帝の故事を例として挙げるだけではなくさらに考慮する必要があるのだが、それにはほととぎすに重ねられる人物である天武天皇について考慮する必要があるのではないだろうか。天武天皇についてであるが、先述しているが神と称える歌が『万葉集』に詠まれているので挙げてみたい。

壬申の年の乱の平定して以後の歌二首

大王は神にしいませば赤駒の腹這ふ田居を都と成しつ

（卷十九・四二六〇）

右の一首は、大將軍贈右大臣大伴卿の作なり。

大王は神にしいませば水鳥のすだく水沼を都と成しつ

（卷十九・四二六一）

作者未だ詳らかならず

右の件の二首は、天平勝宝四年二月二日に聞きて、即ちここに載するものなり。

この歌が証明する様に、天武天皇は壬申の年の乱後、神と称えられており、そのことは息子である弓削皇子も額田王も理解しているはず

であるが、あえて天武天皇をほととぎすに重ねた歌を詠んでいることから、望帝の業績を再度確認してみると、望帝が鼈靈に行った行為で堯が舜にした様にと記されている帝位の禪譲があるが（望帝の故事について―ほととぎす―引用①・②・④）、帝位の禪譲とはどの様な行為なのであるかを『史記』及び『大漢和辞典』に記述されていることから挙げてみたい。

『史記』及び『大漢和辞典』の記述

『史記』

五帝本紀第一

堯帝

（中略）堯立七十年得舜。二十年而老、令舜攝行天下之政、薦之於天。堯辟位凡二十八年而崩。

舜帝

（中略）舜乃豫薦禹於天。十七年而崩。三年喪畢、禹亦乃讓舜子。如舜讓堯子。諸侯歸之。然後禹踐天子位。

『大漢和辞典・堯・舜』

①堯：古の聖天子。陶唐氏の號。

②舜：古の聖天子の名

『大漢和辞典・禪讓の意味』

天位を有徳者に傳へゆづること。天子が生存中に其の位を他姓にゆづること。

禪讓とは、天位を有徳者並びに他姓の人物に譲ることであるが、これを行った天子として代表とされているのが先に挙げた古代中国の皇帝である堯・舜であり、また、その治世においても堯・舜は共に政治を安定させ、国を豊かにし人民に愛され聖天子と称えられている。このことから、堯が舜にした様に禪讓を行った望帝も、鼈靈の才能を理解していた聖天子と称えられることが出来るのではないだろうか。こう考えると、天武天皇を望帝と重ねても天武天皇Ⅱ聖天子とすることが可能となり、弓削皇子と額田王は天武天皇を貶める様な危険な歌を詠んだという疑いを掛けられることは無く、むしろ聖天子と称えていることになり、持統天皇においても貶められたと疑いを掛けることは無いといえるのである。では、天武天皇と禪讓に係る点はあるのだろうか。ここで、『日本書紀』の一文を挙げてみたい。

卷第二十七 天命開別天皇 天智天皇

庚辰、天皇疾病弥留。勅喚東宮、引人臥内、詔曰、朕疾甚。以後時事後屬汝、云云。(卷第二十七・天智天皇十年十月十七日)

卷第二十八 天淳中原瀛真人天皇 上 天武天皇

天皇勅東宮、授鴻業。(卷第二十八 天武天皇即位前紀)

以上の様に、『日本書紀』においては天智天皇が病の時に、病床で天武天皇に天皇位を譲りたいと重複して記述されていることから、天武天皇は天智天皇から禪讓を受けていたということがいえるのである。このことから、天武天皇は天智天皇から禪讓を受けるだけの聖天子足

りえる人物であるということになり、同様に天智天皇も禪讓が行える聖天子だといえるのである。これについて、寺西貞弘氏の先行研究があるが¹⁷⁾従来、天武天皇は壬申の乱で勝利した後皇位についていることから、禪讓とは無縁と考えられるのだが、先述したが『日本書紀』には禪讓のことが卷第二十七・卷第二十八と重複して記述されていることから、当時の皇位継承においては天智天皇から天武天皇へ続くといった意識があつたのである。事実、大友皇子が弘文天皇として正式に即位が認められたのは明治時代になってからであり、当時の意識では考えられなかつたのである。その意識は弓削皇子並びに額田王も当然持っていたからこそ、季節的なこともあるが、ほととぎすを歌に詠み同様に初夏に新旧の葉が入れ替わるといことも含め、禪讓という行為に相応しい植物として弓削皇子は弓絃葉を歌に詠んだといえるのではないだろうか。では、弓絃葉とはどのような植物なのであろうか。

2. 弓絃葉と松——日本と中国・倭と唐——

弓絃葉についてであるが、従来、初夏に新旧の葉が入れ替わることから弓削皇子の歌並びに弓絃葉自身の印象と重ねて無常観を感じさせる植物という認識がされがちであるのだが、その特徴から禪讓という行為を意識させるのに相応しい植物であるのではないかと先述した。しかし、「無常観」と「禪讓」は単語を見る限り相反する意味があるともいえるので、弓絃葉について知る為に木下武司氏の著書である『万葉植物文化史』¹⁷⁾から引用することとした。

ユズリハの語源は、「譲る葉」に由来し、春に出た若葉が大きくなる初夏に古い葉が落ちるのを古い葉が新しい葉に世代を譲ると見立てたといわれる。貝原益軒も「春新葉生ト、ノヒテ後舊葉ヲツ故ニユツリハト名ツク」と述べ、同じような語源を記述している。『和漢三才圖會』にも譲葉木とあり、これも同じ語源に基づく。実は、これに似た内容の記述が『本草綱目』の楠の条にあり、李時珍は「歳を経て凋まず新陳相換す」と譲葉木の語源を解いている。新旧の葉が交代する発想を、中国伝来としそれが日本の習俗に定着したとも考えられるが、中国の古い典籍にそれを裏付ける証拠はなく、一方、ユズリハの名は万葉集にまでさかのぼるから、やはり日本起源であり、中国名の譲葉木・譲木の名の方がむしろ日本語名の影響を受けたと考えるのが自然だろう。（中略）『大和本草』に親子草の名があるように、常緑の葉がよく繁り新旧葉が円滑に交代するユズリハに、親から子へ世代が絶え間なく継承され一族が繁栄する様を重ね合わせて、ユズリハを縁起のよい植物と考えた。

引用によると、弓絃葉は、初夏に新旧の葉が入れ替わるという特徴から世代の交代を思わせ、一見「無常観」を感じさせる印象があるが実際は、親から子へ世代が絶え間なく継承され一族が繁栄する様を重ね合わせるといことが出来る。この「親から子へ世代が絶え間なく継承され一族が繁栄する様を重ね合わせる」といことが『万葉集』の時代に実際にあるかどうかは不明であるが、初夏に新旧の葉が入れ

替わるという特徴から禪讓によって聖天子の代が続くことと重ねる意識を持つことは可能だといえるのである。このことから、弓削皇子が弓絃葉を歌に詠んでも従来の様に弓削皇子が「切なき」・「儂さ」・「無常観」を意識させる皇子という印象については再考する必要があるといえるのではないだろうか。また、弓絃葉についてであるが、『万葉集』において、弓削皇子の歌以外で弓絃葉を詠んだ歌が一首あるので挙げてみたい。

あど思へか阿自久麻山のゆずるはの含まる時に風吹かずかも

（卷十四・三五七二）

この歌は比喩歌であり、弓絃葉を若い女性に見立てて詠んでいるのであるが、弓絃葉が開ききっていない。これから開こうとしている状態であると詠まれていることから、弓絃葉の詠まれている季節としては新芽が出て葉が開く前の頃であり、花が咲く前の春が想定されるといえるのではないだろうか。また、この歌に「無常観」を感じさせるものはない。むしろ、春が来て成長を始めた若い弓絃葉と若い女性に共通する初々しさが、弓絃葉は風が吹くことによって散らされる可能性が、若い女性は男性に言い寄られるといった危険性も含まれるといった比喩として詠まれている。このことから考えると、『万葉集』にある弓絃葉の歌は合計二首あるが、どちらにも無常観を感じさせる印象はないことがいえるのである。むしろ弓絃葉の季節によっての変化を感じることが可能である。すなわち、卷十四・三五七二の比喩歌

では春にこれから成長するであろう弓絃葉の、弓削皇子の歌では初夏に成長し新旧の葉が入れ替わる弓絃葉ということである。以上のことから、再度禪譲と（成長した）弓絃葉を結び付けて考えてみると、世代が絶え間なく継承されるという良い印象で捉えることが証明出来ることから、弓削皇子と額田王は天武天皇を貶めるといった危険な歌を詠んだということにはならないのである。むしろ、昔も天武天皇の徳によつて良い治世であつたが、それは、今の持統天皇に続いているという意味に通じることとなり、すなわち昔も良いが今も良いということになり、弓削皇子と額田王が昔は良かった（今はそうでもない）という意味の危険な歌を詠んだということにはならない為、持統天皇においても自身の治世が貶められたと疑いを掛けるといったことにはならないことに加え、弓絃葉という日本独自の植物文化を詠んだということがいえるのである。

このやり取りの後、題詞にもある様に弓削皇子は額田王に松の柯を贈るのであるが、これについては松とはどの様な植物なのであるのか、先にも引用した木下武司氏の著書である『万葉植物文化史』¹⁸から再度引用することとしたい。

万葉集で「松」の字が多用されているのは、当時の中国で松が長寿・節操・繁栄を象徴する瑞木とされており、その文化的影響力によるものである。大伴家持・山上憶良などそうそうたる万葉歌人が詠っていて、中国文化の影響は万葉歌の随所に見ることが出来る。中国では『史記』『龜策列傳』に「松柏は百木の長たり、

而して門閭（村里の入口門）を守る」とあるように、柏とともに門閭に植えられ、集落を守る神の依代と考えられた。日本には門閭はないからこの風習はないが、各門戸に飾る門松の風習は祖霊神・穀霊神を迎える信仰に基づくとされ、同源と考えられる。（中略）中国では松は長寿だけではなく節操の象徴でもあつた。『論語』に「歳寒くして然る後に松柏の凋むに後るるを知るなり」とあるように、寒い冬でも強風が吹いても緑を絶やすことなく変わらないので、人に節操があるべき例として譬えられた。（中略）既に門松に松とともに竹をたて、シダ・ユズリハの注連縄を飾る風習があつたことを記しており、民俗学的観点から注目に値する。

この様に、松は中国と日本で長寿の植物であるという共通の認識がある。また、中国においては日本には無い節操という意味も持ち、日本において松は後年門松となり、正月に自宅前に飾られる様になるが時代によってはシダや、先に記したユズリハの注連縄を飾る風習もあることから、吉祥の象徴であるということがいえるのである。次に蘿も漢詩文においては松の長寿を顕示するものであることと、蘿に女という漢字をくわえて女蘿という単語にすると、漢詩文においては男性に縋る女性というとらえ方をされていることから、¹⁹弓削皇子が額田王に松が枝を贈つたのは、先の贈答歌において自身の漢詩文の教養に対し理解をしてくれた額田王の長寿を願つたことに加えて、二人の贈答歌が仲の良い男女によるものであることの証明であつたということがいえるのである。また、『万葉集』において、弓削皇子と額田王の贈

答歌以外で松を詠んだ歌は計七十九首あるが、歌によっては「待つ」に掛けていることもある為、相聞に使用してもおかしくはない。これらのことよって、先にも記述したが、弓削皇子と額田王が昔は良かった（今はそうでもない）という意味の危険な歌を詠んだという疑いがかけられることが完全になくなるのであり、また弓絃葉と松を詠むことよって日本と中国（倭と唐）に対する植物文化の融合に到るのではないかと考慮出来るのである。

第三章 贈答歌の構成について

ここまで、弓削皇子と額田王の贈答歌について詠まれている物から論じてきたが、贈答歌の構成について考慮すると、この贈答歌については「起承転結」がある構成として考慮したほうが良いのではないであろうか。その根拠となるものとしては、一一三の歌が弓削皇子からの贈答品に対する額田王の返歌ということもあるが、そこには先の二首にあった共有する「想い」は含まれておらず、弓削皇子に対してだけの額田王の「想い」があるからである。一一一〜一二の歌においては、間に「古に恋ふる鳥・古に恋らむ鳥（天武天皇）」という共通点があり、そこに二人の想いが共有されている。この二首が「起」「承」となり、一一三の歌を詠むきっかけとなる「蘿生ひたる松の柯」は、弓削皇子が額田王の為だけに自身の「想い」を込めて贈った物であることから、歌では無く題詞ではあるが、「蘿生ひたる松の柯を折り取りて遣はせし」という弓削皇子の行為は「転」になることがいえ、ここで古への「想いの共有」から今の「互いへの想い」に変化すると

いえるのではないだろうか。だとすると、額田王の返歌も弓削皇子の為だけの「想い」があり、題詞も含めたこの一首だけで「今の互いへの想い」を表現したということになる。このことから、一一一〜一二の歌は二人の「恋ふる鳥・古に恋らむ鳥（天武天皇）」という共通項有りきの「想いの共有」といえ、それを繋ぐ一一三の歌の題詞にある弓削皇子の贈答品である「蘿生ひたる松の柯」は、当初の想いを共有してくれたことによる感謝並びにその様な額田王個人への「想い」を含んだ物であり、対する額田王の返歌は贈答品に対する感謝並びに弓削皇子個人への「想い」を詠むという、「誰も間に入らない二人だけの想い」ということがいえるのである。

この様に考慮することよって、弓削皇子と額田王の贈答歌は遣り取りが進むに従い、「恋ふる鳥・古に恋らむ鳥（天武天皇）」といった共通項を含んだ想いから、「蘿生ひたる松の柯を折り取りて遣はせし」・「玉松が枝は愛しきかも君がみ言を持ちて通はく」といった二人だけの想いへと変化していく。それに伴い、二人の想いがより近付いていくという点並びに、漢詩文の影響を受けながらも、詠まれている植物から日本独自の考えも交えた知的な遣り取りをしていたという点からも相聞として相応しい歌であるということがいえるのである。

終わりに

ここまで考察してきたが、「ほととぎす」が導く望帝の故事については禪譲を行なったことから、聖天子と同様といえることが可能であり、禪譲については「弓絃葉」について考えていくと、新旧の葉が入

れ替わる、すなわち永久に継承されていくという様に、どちらも良い印象で捉えることが出来るのである。このことから、弓削皇子と額田王の贈答歌が「昔を懐かしむ」という結論も、かなり従来の考えとは違ったものになるということがいえるのである。

さらに、弓削皇子の歌の特徴とされる「切なさ」「儂さ」「無常観」という解釈も、改めて考え直すことが出来るのではないだろうか。歌に詠まれている植物である弓絃葉や松においても、良い印象で捉えることが出来るのであり、日本と中国で共通の捉え方をされている物もあれば、日本独自の捉え方をされている物もある。こういったことから、弓削皇子と額田王の贈答歌を詠まれている物から考察していくと、「ほととぎす」で漢詩文の影響を受けながらも「弓絃葉」で周囲の疑いを一蹴するだけの理由を持たせ、同時に日本独自の考えも交えながらも「松」で二人の想いが双方の距離をより近づけるといった複合的なやり取りをしていることが構成から読み取れるという、相聞として高水準な歌であることがいえるのである。

〔注〕

- (1) 『弓削皇子』吉井巖 帝塚山学院大学研究論集第三集 一九六八
- (2) 『弓削皇子と額田王の贈答歌——どのように懐旧を読み取るか——』月野文子 香椎潟 二〇〇一
- (3) 『契沖全集 第一巻』久松潜一 岩波書店 一九七三
- (4) 『万葉集講義』山田孝雄 宝文館 一九七〇
- (5) 『新日本古典文学大系 萬葉集二』佐竹昭弘 山田英雄 工藤力男 大谷雅夫 山崎福之 岩波書店 一九九九

- (6) 『新編日本古典文学全集 萬葉集①』小島憲之 木下正俊 東野治之 小学館 一九九四
- (7) 『いにしへに恋ふらむ鳥はほととぎす——弓削皇子の額田王との贈答歌——』身崎壽 萬葉 一九八九
- (8) 『萬葉集釋注二』集英社文庫ヘリテージシリーズ 伊藤博 集英社 二〇〇五
- (9) 『持統十一年四月の霍公鳥——弓削皇子と額田王の吉野の宮贈答歌について——』大妻女子大学紀要——文系——川上富吉 一九九三
- (10) 『弓削皇子と額田王の贈答歌について』成城国文 木村千恵子 一九八四
- (11) (6)・(8)と同。
- (12) (1)と同。
- (13) 『萬葉集評釋 第一巻』窪田空穂 東京堂出版 一九八四
- (14) 『荆楚歳時記』東洋文庫324 守屋美都雄 布目潮風 中村裕一 平凡社 一九七八
- (15) 『西陽雜俎3』東洋文庫307 今村与志雄 平凡社 一九八一
- (16) (2)と同。
- (17) 『古代天皇制史論——皇位継承と天武朝の皇室——』寺西貞弘 創元社 一九八八
- (18) (17)と同。
- (19) (7)と同。

なお、本文中における歌並びに漢詩文の引用は、『新日本古典文学大系 萬葉集一〜四』佐竹昭弘 山田英雄 工藤力男 大谷雅夫 山崎福之 岩波書店 一九九九〜二〇〇三・後岩波文庫『万葉集一〜五』佐竹昭弘 山田英雄 工藤力男 大谷雅夫 山崎福之 二〇一三〜二〇一五、『新編日本古典文学全集 日本書紀卷③』小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守 小学館 一九九八、『中国古典小説選1 穆天子伝・漢武故事・神異経・山海経他』竹田晃 黒田真美子 明治書院 二〇〇七、『中国古典新書統編 華陽国史』中林史

朗 明德出版社 一九九五、『全譯後漢書 第十五冊』渡邊義浩 渡邊將智 汲古書院 二〇〇八、『文選（賦篇）上』中島千秋 明治書院 一九七七、『中国名詩選（中）』松枝茂夫 岩波書店 一九八四、『新釈漢文大系 第十五卷 文選（詩篇）下』内田泉之助 網祐次 明治書院 一九六四、インターネットサイト「百度百科」<http://kaike.kaidu.com/item/擬行路難> 二〇一八、『新釈漢文大系 第六十卷 玉台新詠 上』内田泉之助 明治書院 一九七四、『新釈漢文大系 第三十八卷 史記（一）』吉田賢抗 明治書院 一九七三、『大漢和辞典』卷三・卷八・卷九 大修館書店 一九九九による。
なお、『万葉集』の原文において「ほととぎす」は「霍公鳥」と、「ゆずるは」は「弓絃葉」と記載されているが、便宜上並びに引用文献の関係上表記を原文に即していない箇所がある旨、及び漢詩文について返り点等の表記を引用通りに即していない旨、了承頂きたく存ずる次第である。

（たけだ はるこ） 文学研究科文学専攻博士後期課程）

（指導教員：榎本 福寿 教授）

二〇一八年十月二日受理

神輿場はなぜ荒れたのか

——柳田國男『祭礼と世間』から考える——

中西 仁

〔抄録〕

本論文は、祭礼が社会や時代状況にどのように影響されてきたのか、とりわけ明治維新を画期とする「近代化」は祭礼にどのような影響を与えたのか、という問いに対するケーススタディーである。

祭礼と社会との関係について夙に示唆的な考察を行ったのは柳田國男である。柳田は『祭礼と世間』の中で、祭礼で神輿が暴れることは偶然ではなく、神輿昇たちの「公怨」の現れであると述べている。

近代の京都の祭礼では神輿が暴れたり、神輿場で抗争が起こる

ことがしばしばあった。本論文では明治期における今宮祭と祇園祭での「神輿荒れ」の事例を取り上げ、それらの「神輿荒れ」が「公怨」に基づくものであることを、先行研究や諸資料を基に解明した。そして「公怨」に基づく「神輿荒れ」が起こるのは、近代の祭礼に特徴的な現象であること、「公怨」に基づく「神輿荒れ」とは、神輿場という公共空間で起こった公共性を帯びた異議申し立てであることを解明した。

キーワード 都市祭礼、神輿、公怨、祇園祭、今宮祭

はじめに

柳田國男が祭礼について論じた著作としては昭和十七（一九四二）年に刊行された『日本の祭』^①が最も有名である。新谷尚紀によれば、『日本の祭』は「柳田とその学問にとって最も充実した」時期に著さ

れたものであり、「全国各地に伝えられている神事や祭礼を通して日本の神祭りの原初の形態をもとめ、それが次第に変化してきていることをのべ」^②ている。日本の祭りの歴史の概説ともいべき『日本の祭』を著すかなり以前の大正八（一九一九）年、柳田は祭礼についての初めての本格的な論考『祭礼と世間』^③を著している。この論考で柳

田は、塩竈神社の帆手祭を事例に、「なぜ神輿が暴れるのか」について考察している。

京都の都市祭礼に於いても、明治大正期に「神輿が暴れた」「神輿場が荒れた」事例は事欠かない。とりわけ被差別部落民が神輿への参入を求めて神輿場で乱闘となった今宮祭の事例と、神輿を交番に打ち付け警察官とにらみ合いになった祇園祭の事例は「神輿荒れ」の典型ともいえるものであるが、それらの事件はなぜ起こったのか、十分に説明されているとは言えない。本論文は明治期の京都の都市祭礼の場で起こった「神輿荒れ」の典型ともいえるそれら二つの事例を、柳田の『祭礼と世間』を補助線として考察するものである。

一・『祭礼と世間』

(一)『祭礼と世間』のあらまし

『祭礼と世間』はもともと大正八(一九一九)年五月に東京朝日新聞に掲載され、大正十一(一九二二)年に改めて出版された論考である。冒頭で柳田は「東京朝日新聞の仙台通信によれば、(中略)国幣中社塩竈神社の帆手祭に、神輿が暴れ廻って毎年三戸四戸の人家を壊し、本年などはとうとう警察署の構内まで乱入したので、官憲でも捨ておかれぬことになり、(中略)右教授(東北大学教授日下部四郎太・筆者注)は頼まれて現場に出張し、何人でも「そうですか」と言わずにおられぬような報告をせられた。教授の意見では、多数の人が神輿のごとき重いものを昇いであるくと、偶然に行列の路筋でない処にも、飛び込むものであるという。」と述べ、「神輿荒れ」が偶然に起

こつたものであるという日下部の意見を紹介したうえで、「日下部教授は否認せられたようであるが、祭りの神輿昇きの悪意ということは、絶対に存在し得ぬものでもない。」と「神輿荒れ」が偶然ではなく神輿昇きたちの何がしかの意識が働いていることを示唆し、日下部の見解を否定したうえで、このような「神輿荒れ」が「平和なる前代から引き続いて相応に行われている」と日下部に欠けている歴史的視点を提示し、「この類の悪意が、果たして宮城県警察のいわゆる、私怨を霽さんとするの拳であったのか、あるいはまた公怨の結果であったかは、公を官、私を民と始めから決定して掛からぬ限り、そう簡単に判断し得る問題ではないということである。」と問題を政治的・社会的な次元にまで高め、「普通に反することをするような人間を、すこしもいじめずにおくということが、公人としてもあるまじき事であった時代としては、この徒に対する祭礼の日の悪意のごときは、たとい少数の若衆頭の手でこれを表示したとしても、やっぱり公怨でなければならなかったのである。」と結論づけている。⁽⁹⁾

柳田は公怨を歴史的に考察し、共同体の共通の敵たる人物に向けられた悪意の基底には神意ともいふべきものがあつたことを指摘する。「神輿は本来重くもなり軽くもなる性質の物であるのみならず、今まで軽かったものがにわかに重くなるというのは、すなわち眼に見えぬ奇しき力の、新たに來たり加わることを意味すると解するのは、単に過去何千年の間の人の習癖であつたともいわれぬほど、確乎とした論理学上の基礎ある事柄であるからである。別の語で言うと、それは一つの信仰の結果ではなくて、むしろその原因であつたからである。」⁽¹⁰⁾

神輿が荒れるのは神輿がにわかになくなるからであり、神輿がにわかになくなるからこそ人々は神輿を信仰の対象としたのであると柳田は言う。神輿がにわかになくなり、神輿が荒れることに昔の人々は神意を見、信仰心によって神意を信じたが、この神意こそが公怨であった。

柳田は神意は公怨という人々の共同体の集団的無意識の現れであると喝破したのである。神意の中に人々の公怨を見ることは柳田をして初めてできたことであると思われる。柳田は何事も物理学的に説明できると、「信仰物理学」を標榜する日下部とも、「神輿は本来重くもなり軽くもなる性質の物であるのみならず、今まで軽かったものがにわかになくなるというのは、すなわち眼に見えぬ奇しき力の、新たに來たり加わること」を心底信じていた「我々の親たちの信仰」とも違った立ち位置にいる。¹¹⁾

『祭礼と世間』が書かれた大正八（一九一九）年は大正デモクラシーの高揚期であった。前年の大正七年（一九一八）八月には米価の高騰に対し、都市下層や被差別部落民を中心とする米騒動が全国に広がった。政府は軍隊を投入し鎮圧したが、米価高騰のきっかけとなったシベリア出兵を推進した首相寺内正毅は九月二十一日に退陣した。民衆の力を目の当たりにした山縣有朋ら元老たちは政党内閣を認め、立憲政友会の原敬を首相に推薦、九月二十九日、日本で初の本格的な政党内閣原内閣が成立し、その後普通選挙の要求はますます高まった。このような時代背景のもと『祭礼と世間』は書かれた。柳田は「神を頼りに苦の世界を渡って行く人々には、ぜひとも何か他の新しい方法をもって、その心ゆかしの途を授けてやらねばならぬ。政治教育が

不足だからこそ、こんな石占系統の信仰が、今なお大いに行われているのではあるまいか」と言う。「心ゆかしの途」とは来るべき普通選挙に於いて各自が自らの見識と意思に基づく投票を行い、民意が反映されることに違いない。この一文をもって柳田が「神輿荒れ」を前近代的な迷信に基づく暴力と捉えていたのではなく、むしろ「神輿荒れ」をとりわけ米騒動や農民運動、労働運動、部落解放運動などの民衆による社会運動に先立つものと見ていたことがわかる。神輿場で荒れる民衆の行動の背景には一種の公共性（公怨）があり、彼らの公共性は大正デモクラシーにおける民衆運動のもつ公共性と同質のものであると柳田はとらえていた。

柳田は「世間」という言葉について以下のように述べる「セケンはい実際の日本語においては、今の社会という新語よりも意味が狭い。これに對立するのは土地または郷土で、つまり自分たちの共に住む以外の地、広く他郷を総括して世間とは言っていたのである。¹²⁾」このことから、柳田は公怨に基づいた「神輿荒れ」は「荒れた者（または荒らした者）」たちの共同体において共通認識された何らかの「正義」「常識」が、「他郷」（すなわち「他者」）によって認知されない、あるいは損なわれたと感じられた場合に、その「他者」に対する異議申し立てと捉えていたのである。

（二） 先行研究より

『祭礼と世間』に注目した先行研究は数少ない。最近の研究では中里亮平、大塚英志があげられる。『祭礼と世間』は二つの読み方が可

能である。一つは祭礼と社会との関わりに注目した読み方であり、もう一つは公怨という祭礼参加者の意識に注目した読み方である。中里は前者、大塚は後者の読みで論を立てている。

中里の二つの論文のうち、『祭礼と世間』をより本格的に取り扱っているのは「祭礼研究から見る柳田國男の可能性」である。この論文に於いて中里は、祭礼と社会との関わりに注目した読みで論を進めている。中里は柳田の主張を「祭礼という非日常の場は、共同体の中で暗黙に了解された意思を神の名のもとに発現する場であった」、「共同体の秩序を維持し、その権威を象徴する存在が以前の信仰に支えられた神輿を担ぐ若者たちから、国家権力の力を代表する警察という存在へと移り変わったがために今回の問題が発生した」、「こうした問題は単純に近代的、あるいは疑似科学的な解釈で片づけてよいものではなく、歴史的な背景を考える必要がある⁽¹⁷⁾」と要約している。

中里は「神輿荒れ」の原因を「新しい世間」である近代国家としての明治政府の論理といわゆる民俗的論理の対立と葛藤⁽¹⁸⁾にとらえた上で、狭くて古い共同体の民俗的論理によって行われる祭礼は、常に広くて新しい「世間」である国家権力、市民社会、世論などの論理によって規制されてきたと述べる。

中里の論で興味深い点は、祭礼と政治権力は本来、対立関係にあると捉えている点である。現在、祭礼は政治利用される存在という感が強い。例えば祇園祭が京都市によって「市民の祭」と喧伝されたり、文部科学省の学習指導要領⁽¹⁹⁾に於いて、祭りは地域住民、日本国民というアイデンティティを高めるための重要な学習内容としてとらえられ

ていたり、という事実がそれを物語っている。しかし祭礼とはその非日常性から世俗の権力を否定する暴動、蜂起、反乱に容易に転換するものであり、祭礼と政治権力は本来対立するという中里の指摘が正しいことは歴史が物語っている⁽²⁰⁾。

ただし、中里は明治から戦前に政治と祭礼の対立の主たる局面を風俗取締や治安維持を目的とした国家による祭礼の規制に限定している。しかし、風俗規制や治安維持を目的とする限り、祭礼で暴れる民衆に對して必要なのは「修身」「道德教育」の類であろう。しかし柳田は彼らの「心ゆかし」には「政治教育」が必要であると説いているのである。「政治教育」が必要だと主張する柳田は、「神輿荒れ」の現場に何らかの「政治」が働いていることを見ている。そう言った柳田の主張をより理解するためには、大塚のごとく祭礼参加者の意識、公怨に注目した読み方が必要とならざるを得ない。

大塚は帆手祭の事件について、まず「結論から言えば、「神輿荒れ」は旧式の世論形成システムであった、ということである」と述べる。大塚は結論に重なるように「柳田は神輿の暴走行為が氏子側なりの「公」であったことに議論をもどす。つまり「世間⁽²¹⁾」という、村落共同体なりの「公」の発露であったと論じる。」とし、「柳田はいわば社会的運動としてこれ（「神輿荒れ」…筆者注）を捉え直している。だからその行為の是非は別として、神輿による家屋の破壊は「私怨」ではなく「公怨」であり、それを神輿によって実行するのはその点で「公人」である、と指摘する」とした上で、柳田は「神輿荒れ」が表出した、かつての公共性のあり方、つまり「祭礼」と「世間」の関わり

方を検証しているのである。」と論じ、「神輿荒れ」は、村における「公」と、近代に於いて警察が氏子にもとめる「公」という、二つの「公」の衝突であり、「15歳で成人して「若い衆」と呼ばれるが、「若い衆」の中でも年長者が「やや大きな権限」を持ち、その意志が反映し易い仕組みがあったとする。「若い衆」は、民意のいわば代表であり、彼らの担ぐ神輿の運動はそれゆえ、物理的法則の総和ではなく、彼らなりの意思の総和である。つまり、一見、暴徒に見えるが、自らを律し、「民意」を生成し、実行するのが「神輿荒れ」である⁽²²⁾とまとめる。

大塚の議論はかつての祭礼、特に神輿場がどのような場であったのかという問いに対して、十分な答えを用意している。ただしなぜ荒れるのが神輿なのか、神輿以外の例えば山車やダンジリではなかったのかについては十分に説明していない。このことについては、柳田自身の言葉に直に当たらなくてはならない。柳田は言う。「神輿の中には神様が乗っておられる。これは事実であって、詩でもなく空想でもない。またいわゆる御旅所なるものは、もと人間の設けた座敷ではなくて、神が自ら選びたまひし祭場である。ゆえに神の美幸を降臨とも、影向ともいったのである。これへ御出ましになる道筋とても同じことで、これを担ぐ者の身勝手などは、神霊の前では零であったのみならず、さらに一段と信心の強烈な世の中では、人がなくても神輿は行くべき処へ行くものと、認められていた⁽²³⁾」。

すなわち前近代や明治・大正の人々からすれば、神輿には実際に神が乗っており、神輿場で起こったことは、公怨に基づく人々の行動も

含めてすべて「神意」に基づくものという捉え方は「常識」であった。であるからこそ神輿場が様々な騒動の現場となったのである。つまり騒動の渦中の人々の心の奥底には「神よ御照覧あれ」という集団的無意識が共有されていたことと思われる。

二・今宮祭における「神輿荒れ」

(一) 今宮祭の概要と「神輿荒れ」

今宮祭は長保三(一〇〇一)年の「紫野御霊会」を起源とする。応仁の乱をはじめ幾多の戦火を受けて長く中断していた。しかし、近世に入ると、西陣の出身であった桂昌院(徳川綱吉生母)が復興に尽力した。西陣が興隆するとともに西陣の氏子祭として栄え、祇園祭、稲荷祭、御霊祭とともに京都を代表する都市祭礼に数えられるようになった。現在は本社から旅所へと三基の神輿(先御輿、中御輿、大御輿⁽²⁴⁾)を中心に太鼓、劍鉾、牛車、八乙女などからなる行列が本社から旅所にむかう神幸祭(五月五日)と、神輿三基が旅所から本社へ還る還幸祭(五月十五日に近い日曜日)からなる。還幸祭では御供所にて還御祭(かんぎよさい)を行った後、大宮御輿のみが提灯の飾りつけを行い、松明の先導を受けて、大宮通から本社に還る。他の二基の神輿は千本通を通じて本社に還る⁽²⁵⁾。

三基の神輿の担い手についてであるが、やや小型の先御輿は「あぐい御輿」と呼ばれ、元々は洛中と洛外の境である「あぐい」地域の人々が担ってきた。中御輿は「鷹御輿」とも呼ばれ、旧鷹ヶ峰村の鷹峯地区の「鷹若」(鷹若中輿丁会)が担っている。先御輿は「あぐい」

地域の人々が何らかの事情で神輿に寄らなくなつてから、その担い手は変わつてきたが、現在は中御輿の「鷹若」(鷹若中興丁会)の「預かり」となつてゐる。大宮御輿はもともとは今宮神社周辺の上野村の「上野若中」及び新門前村の「新門前若中」で担つてきた。「若中」という組織は一〇年ほど前までかろうじて存続してきたが、その前から人が集まらなくなり、現在は二つの村のあつた二つの学区(待鳳、鳳徳)の有志で担つてゐることである。⁽²⁶⁾

本多健一⁽²⁷⁾によれば、三基の神輿の担い手は変遷を繰り返してきてゐる。今宮神社の氏地は洛外の北部村落地域と南部市街地域(西陣)に分かれるが、正徳二(一七一二)年の時点では、北部村落地域「西賀茂田尻村」「同林村」が神輿三基を昇っていた。しかし延享二(一七四五)年には南部市街地域の人々に担い手が変わったことが確認できる。その後、明和三(一七六六)年の『花車町文書』によると、担い手の地域は「大徳寺門前」「安居院筋違南半町」「同北半町」「鷹ヶ峰」「同木ノ下町」となつてゐる。これは現在の「大宮御輿」、「あぐい御輿」、「鷹御輿」の担い手の地域にほぼ対応しており、約二五〇年前から現在に至るまで「大宮御輿」と「鷹神輿」は担い手集団が変わつていないこととなる。次に述べる明治二十一(一八八八)年の今宮祭の「神輿荒れ」の際には、事件の一方の当事者である「大宮御輿」の神輿昇き集団は、すでに一二〇年以上に亘つて、神輿渡御を担い続けていたことになる。

明治二十一(一八八八)年五月十五日、今宮祭の還幸祭に於いて事件が起こつた。以下のごとく、当時の新聞記事は生々しく報道してい

る。

一昨十五日、今宮神社の祭禮につき大喧嘩ありし。次第を尚能く聞くに、往昔同神社の神輿(大宮と稱するもの)は、愛宕郡東紫竹大門村の壮年輩が昇くの例なりしに、維新後彼穢多の稱號を廃せしより、同郡鷹ヶ峰村字蓮臺野(舊穢多村)の人民等も同く氏子の者なれば、共に神輿を昇かせ貫はんと、種々打合せありしも、之を昇すは神に對して不敬なりとて拒絶なし、爾來年々夫等の為紛議の生じることあり。左れば同日午後八時頃、第三の神輿が東紫竹大門村字追分と云ふ處まで來りし折柄、豫て不平のある蓮臺野の人民凡五十名、各々瓦礫を携へて出來り、神輿を見掛て投付たり。紫竹大門村の神輿昇は之を支へんとて、神輿を畑中を下し遂に双方亂撃に及び、護衛の巡查數名が之を制せんとするも、其勢ひ當るべくもあらず。喧嘩は益々盛んになり、血を見ざれば治り難き有様なれば、巡查は急を上京警察署及び田中警察署へ報告しを以て、両警察署より應援の爲數十名の警部巡查派出所し、双方を取鎮めしにぞ。漸く翌十六日午前三時頃、神輿を今宮神社に昇き入る、に至りしが、右の喧嘩により、蓮臺野の大塚富之助(四十一年)原田勇次郎(六十三年)野村かな(六十年)の三人は重傷を蒙り、生死も計り難き程にて。其他輕傷を受たるは、同地の者に七八名、大門村の者に十二三名ありしが、何分夜間の事なれば兇行者も分明ならず。今尚、取調中なりと。(句読点…筆者)⁽²⁸⁾

蓮台野村の人々が渡御中の大宮御輿を襲って乱闘となったのである。蓮台野村の人々の行動は、祭礼での突発的な喧嘩とは言い難く、ただならぬ何かを感じる。柳田國男のいうところの「公怨」が強く作用したのではないか。「時代は攻究しておくべきものである」という柳田の言葉に従って、蓮台野村と今宮祭の関わりを歴史的に探究していく。

(二) 蓮台野村と今宮祭

記事中の鷹ヶ峰村字蓮臺野（蓮台野村）は、近世に於いては六条村の枝村であり、牢屋敷の番役、行刑役などに従事させられた役人村であった。また朝廷との関係も深く、年寄を中心に禁裏の庭掃除役である小法師役を勤めた。はやくから身分解放、平等に関する意識が高く、慶応三（一八六七）年に年寄が「穢多」身分からの離脱を意図した身分取立ての嘆願を行った。また教育にも熱心な村であり、寺子屋では読み書きそろばんに加えてドイツ語も教えられたという。寺子屋は明治六（一八七三）年には蓮台野校、のちに楽只小学校へと発展した。明治八（一八七五）年の町村合併により蓮台野村は西紫竹大門村と合併、同村蓮台野区となる。明治十七（一八八四）年、西紫竹大門村は鷹ヶ峰村と改称された。明治二十二（一八八九）年の市制、町村制公布とともに全国的に市町村合併があいついだにも関わらず、蓮台野区は明治二十五（一八九二）年、野口村として独立した。この独立は「鷹ヶ峰村役場引継文書」の「明治二十四年五月四日分離二関スル上申書」によれば、「抑蓮台野区は古来穢多ノ一部落ニシテ、戸数貳百有余戸、多クハ古来ノ因習ニ依リテ下駄表ヲ製スルノ職工者タリ。

（中略）鷹峯区ニ於テハ古来商業ヲ以テ成リ、汎ク世上ニ往来スルヲ以テカ稍世態ニ通スルノ風アリテ、（中略）斯ニ於テカ相互ノ情誼益疎遠トナリ、其極ヤ遂ニ意外ノ軋轢ヲ来シ、時々事々円滑ナラサルニ至ル。」とある。蓮台野区は遅れた被差別部落であるという鷹峯区の差別意識が分村の底にあったことがわかる。

近世に於いて多くの「穢多」村は、地域の神社の氏子として周りの村から認められてこなかった。例えば、盛田嘉徳・岡本良一・森杉夫によれば、泉国南王子村は聖明神に様々な奉仕を行っていたが、周囲の村から氏子として認められてこなかった。八月十日の祭礼には、前日から神幸の道の補修をするなどの奉仕を行ってきたが、祭礼の当日には、けがれているからという理由で神輿に近づくことさえ許されなかったという。⁽³¹⁾ 蓮台野村も南王子村と同じような扱いを受けてきた。十八世紀初頭に作成された『京都御役所向大概覚書』によれば、今宮神社の氏地は「東ハ西堀川限（但、一條今北ハ、小川通の西側限）、西ハ七本松通限、南ハ二条御城番北之方御屋敷迄、北ハ千束村上限」とあり、蓮台野村はおよそ西北の境界の内側にあることがわかる。しかし大阪朝日新聞の記事に「維新後彼穢多の稱號を廢せしより、同郡鷹ヶ峰村字蓮臺野（舊穢多村）の人民等も同く氏子の者なれば」とあるように、近世を通じて氏子としては認められて来なかった。

明治四（一八七一）年八月の「解放令」及び、同年から行われた公的な「氏子調べ」以降、各地の被差別部落氏は地域の神社の氏子であるとの認識を持った。近世以前から当該神社とのつながりの強い場合には氏子であることを再確認した。そして、祭礼への参加を求めるよ

うになる。白石正明⁽³³⁾は、京都では明治一〇年代になると被差別部落民が祭礼参加を要求するようになり、その解決に十四、五年かかっているとする。蓮台野村についていえば、少なくとも近世後期には皮革関連産業などで蓄えた経済力を背景に、今宮祭に何らかの関わりを持つうとしてきた。近世における今宮祭と蓮台野村の関係は小林丈広⁽³⁴⁾に詳しい。以下、小林の論文をトレースする形で、近世における今宮祭と蓮台野村との関わりについて年代順に述べていきたい。

①（年代不詳）祭礼に使う小太鼓四基の修復を今宮神社が蓮台野村に命じ、蓮台野村は太鼓の修復を無料で行った。これをきっかけに太鼓の巡行（この時は太鼓を昇っていた）に、蓮台野村の人々が混ざるようになった。もともと太鼓の巡行を請け負ってきた「氏子講中神輿昇請負方之者」から差し出された人足⁽³⁵⁾たちがこれを嫌がり祭りに出てこなくなった。

②文化十四（一八一七）年にも蓮台野村は小太鼓の修復を命じられた。しかし蓮台野村では小太鼓の修復ができなかったので、大太鼓を無料で奉納し、さらに太鼓の巡行の際の人足料まで負担することとなった。

③天保一〇（一八三九）年には太鼓巡行の人数を節約し太鼓の破損を防ぐため、太鼓を早くことを止め、車で牽かせるようになった。太鼓の巡行については、神社が雇った者に蓮台野村の人々が混ざるようになった。また神社雇の人足の賃金も蓮台野村が負担し、結果、太鼓の

メンテナンス、購入及び太鼓の巡行など太鼓についての一切は、蓮台野村が差配するようになった。

④安政三（一八五六）年、蓮台野村の太鼓の巡行について、神社側は「不浄之もの神事之節、列中え入交り不申様仕度奉存⁽³⁶⁾」ので、氏子らと相談し、太鼓の修繕は蓮台野村に申し付けるが、修繕料については神社や氏子が負担し、太鼓巡行のための人足は元の通り「氏子講中神輿昇請負方之者」が差し出すこととなった。もし人足が不足した場合、神社が雇うが、その場合の賃金は西陣地域の氏子二名が負担することとなった。

以上が近世末における今宮祭での蓮台野村と今宮神社および氏子との関係であるが、一連の流れの中で注目すべきは、特に蓮台野村の排除に関与したのが「氏子講中神輿昇請負方之者」であるという点である。一連の流れの④とほぼ同時期の安政六（一八五九）年の神輿渡御請負の状況について本多健一は、「今宮御神事行事動来控」によれば、やはり北部村落地域に属する「京方千本」「鷹ヶ峯」「紫野」の者が当年の神輿昇を請け負っており、これらは明和三（一七六六：筆者注）年の請負人在所とほぼ重なっている。そして現在でも、今宮祭の昇手は、北区紫野と同鷹峯両地区の住民が参加しているのである。⁽³⁷⁾と述べているが、そうすると「氏子講中神輿昇請負方之者」とは、明治二十一年（一八八八）年五月十八日の大阪朝日新聞の記事に登場する「愛宕郡東紫竹大門村⁽³⁸⁾」に、近世末に住まいしていた人々も含まれるとい

うことになる。となれば、明治二十一（一八八八）年の「神輿荒れ」は相当根深い背景を持っていたこととなる。

なぜ「氏子講中神輿昇請負方之者」が蓮台野村の者を排除しようとしたのか。勿論、そこには前近代的な差別意識である「けがれ」意識が作用したのであるが、ことはそれほど単純ではないと思われる。今宮神社の氏子構成は、今宮祭を財政的に支えた「神事行事町」が存在した西陣地域の氏子と、北部村落地域の氏子からなる。「氏子講中神輿昇請負方之者」は北部村落地域の人々であったが、村山弘太郎によれば「(近世の今宮祭においては…筆者注)神輿昇請負方および神輿昇人足は神事行事町より下位の扱いを受けている。むしろ、給金が明記され、神事行事町の指示のもと「大切二相勤」め「不埒成仕方」があった場合には残金を受け取らない、という文体は人足の請状に類似するものがある。」⁽³⁹⁾という状況であった。祭礼に於いて微妙な位置にいた「氏子講中神輿昇請負方之者」たちにとって、蓮台野村の人々とは、祭礼に於いて絶えず自分たちの領域に侵入してくる存在と移っていた。小林丈広は「(安政三(一八五八)年の動きは…筆者注)大局的にいえば、身分は低くとも経済力を背景に神事に対して影響力を持ち始めた蓮台野村に対して、旧例に復帰することで、その勢力を押しさえつけることを意図し、神社と氏子側はほぼその意図を達成したことになるのであろう。」⁽⁴⁰⁾と総括する。

①～④で示した太鼓の巡行については、「氏子講中神輿昇請負方之者」たちにとっての一応の決着はついたが、「氏子講中神輿昇請負方之者」たちは蓮台野村の人々を完全に排除することはできなかった。

なぜなら太鼓ではなく神輿にも蓮台野村の人々が、寄って来たからである。

奉願口上書

一、近年当社神事還幸之節、小屋竝穢多之者神輿え近附候二付、

兎角故障出来駕輿丁之者大二心配仕候間、何卒以来右様之者

共神輿え不近附様御沙汰被下置候様駕輿丁之者申之候二付、

此段奉願上候、御許容被成下置候者難有可奉存候、以上

明治四年辛未五月八日

今宮神主 佐々木從五位(印)

京都御政府⁽⁴¹⁾

近世後期の京都の都市祭礼の神輿渡御では「願昇^{がんかき}」と呼ばれる神輿昇達が目立つようになった。⁽⁴²⁾「願昇」とは、神社との特別な関係によつて駕輿丁役を勤める駕輿丁役の者や神社や氏子に雇われて神輿を昇く人足、あるいは氏子を代表して神輿を昇く者といった「正式」な神輿昇ではなく、「勝手」に神輿に寄ってくるものである。右の史料に示された蓮台野村の人々の姿は、神社や駕輿丁に許可を得ず、神輿に近づいていることからまさしく「願昇」である。「願昇」には例えば神に何らかの願をかけている者、享楽のための者、自分の力を見せつける示威行為を意図した者等々さまざまな者がいたことが考えられる。①～④の経緯に現れているように、理不尽な扱いを受けながらも祭礼に関わろうとしてきた蓮台野村の人々にとっては、「願昇」

という行為は、まず何よりも「神」との結縁であり、仮令、他の氏子や神社からは認められなくとも、今宮の神の「氏子」という実感を得るためであつたらう。

少ない人数で巡行する太鼓⁽⁴³⁾とは違い、神輿の渡御には多くの者がひしめくように神輿に寄つて昇かなければならない。この時期までには、京都の都市祭礼の神輿渡御には、轆^{なぐさ}または大（台）棒という太くて長い角材を綱で神輿に絡ませ、益々、多くの人々が神輿に寄れるようになっていた。神輿昇の統制は非常に難しいものとなつており、それゆえ今宮神主は「京都御政府」をお願いしているのである。

（三）今宮祭の「神輿荒れ」と公怨

以上の経緯を踏まえると、「同く氏子の者なれば、共に神輿を昇かせ貫はん」という蓮台野村の人々の言葉は非常に切実なものであり、悲願とでもいうべきものであつたことがわかる。であるからこそ、「之を昇すは神に對して不敬なりとて拒絶」された際の絶望や怒り、すなわち「公怨」はいかばかりのものがあつたのだろうか。記事を詳しく読むとこれはただの乱闘でないことがよくわかる。まず乱闘が起こつた場所であるが、東紫竹大門村であり、神輿昇たちの地元である。神輿は西陣地区を巡行して今宮神社に還るのだが、わざわざ神輿昇たちの地元で騒動を起こしたことになる。⁽⁴⁴⁾命も危うい重傷を負つた三人（大塚富之助（四十一歳）原田勇次郎（六十三歳）野村かな（六十歳））はいずれも血気盛んな若者ではないし、原田や野村は当時の基準では還暦を過ぎた老人となる。そのうえ野村は女性であろう。還

暦の女性までが参加し、瀕死の重傷を負う「大喧嘩」であつた。とりわけ注目すべきなのは、「瓦礫を携へて出來り、神輿を見掛て投付たり」という行為である。これまで今宮祭に参加するためにさまざまに努力を続けてきた蓮台野村の人々が、その今宮祭で神が乗る神輿に對してこのような挙に出たことは、切実に神に訴えたい「何か」があつたことを感じさせる。⁽⁴⁵⁾

三、祇園祭における「神輿荒れ」

（一）明治三十八（一九〇五）年七月十七日の「神輿荒れ」

明治三十八（一九〇五）年七月十七日、祇園祭神輿渡御⁽⁴⁶⁾で神輿昇たちが警官を相手に暴れる「神輿荒れ」が起こつた。今宮神社の「神輿荒れ」が部落史や地域史の研究の中で取り上げられてきたのに對し、この事件は先行研究も事実を叙述した文献もない忘れられた事件である。

●祇園神輿昇の騒ぎ 一昨十七日は八坂^{マツ}神社の神幸とて、同社三社の神輿中東御座の神輿が、午後八時頃四條繩手の巡查派出所に近づくと、詰合の巡查が神輿昇の胸を踏はせるを咎むるや、一同は非常に激昂し、神輿を打付けよ巡查に昇かせと口々に罵り、アハヤ神輿を派出所に打付け卸さんとせしを、二木松原署長は之を諭して止めしめ、且請々^{マツ}講社の世話方等呼びたるも、此騒ぎに辟易して何れにか姿を隠したり。斯くて幸に無事に済たるも、御旅への着は二時間も遅れ、十時過漸く納まりたり。神輿昇たち

は二木署長の説諭に昇出したるも、還幸の際、巡査に禮を云ふべし杯毒氣を吐き、三条大橋を越える迄は非常に荒れ、警官も殆ど持餘したり。聞く去十日の神輿洗に、東御座の鈴を修繕し、人力車に積みみて本社に持参の途、派出所前にて以東は車止なりとて通行を許さざるを憤り暴言を吐き、為に數名松原書に引致し、一夜検束を加えたるを、意地に持ち居たる折も折とて胸を現すを咎めたるより、遂に斯る暴行を爲したるなりと。(句読点・筆者)⁽⁴⁷⁾

『祭礼と世間』に出てくる塩竈神社の帆手祭の「神輿荒れ」を髣髴とさせる事件である。この事件はなぜ起こったのだろうか。記事によれば、東御座の神輿昇たちは、上半身裸で神輿を昇していることを警官に咎められたことに激昂したことが直接のきっかけであるが、その一週間前の七月十日の神輿洗の日、神輿に飾り付ける鈴を人力車に積んで、四条通を通行していた際、警官に車は通行禁止と止められたことが伏線となっていたと述べる。⁽⁴⁸⁾ そうであるならば、警察による規制が原因となる。しかしこの「神輿荒れ」にはもつと根深い問題が隠されていた。

(二) なぜ神輿昇たちは暴れたのか

塩竈神社の帆手祭で神輿が警察署の構内まで乱入したことをきっかけに柳田は『祭礼と世間』を書き上げた。中里は前述の通り、この出来事を「新しい世間」である近代国家としての明治政府の論理といわゆる民俗的論理の対立と葛藤」によるものと捉えている。中里の言

うように祭礼に対する世俗権力の規制、強制などは「神輿荒れ」のきっかけとなったのは確かであろう。しかし柳田は「神輿荒れ」の中に公怨を見ている。柳田は、帆手祭での神輿昇たちの公怨が何であったのかについては言及していないが、単なる規制や強制への反感だけで「神輿荒れ」を説明すべきではないと考えていた。明治三十八(一九〇五)年七月十七日、祇園祭神輿渡御での「神輿荒れ」は一見すると「近代国家としての明治政府の論理といわゆる民俗的論理の対立と葛藤」であるように見えながら、底には神輿昇たちの公怨が存在したと思われる。事件について見ていきたい。

事件の続報である同年七月二十一日『京都日出新聞』記事「神輿昇ぎの亂暴事件落着」は「神輿荒れ」の首謀者の処分について報じている。記事によると、「亂暴」の首謀者は、東御座神輿の神輿昇が多く住む地域であるT町の住民で「破落漢通名與市事」Dであった。T町は井戸掘りたちが多く住んでおり、井戸掘りたちは東御座神輿の神輿昇きでもあった。記事によれば、「井戸浚へを托け親分の名義を濫用して、市内の各戸より無法の金額を強請する風ありしより、松原署にては、昨年より本年にかけ是等の徒に向て嚴重なる處分をなせしかば、平素より幾分恨みを抱き居り。渡御を幸ひ酒気をかりて、亂暴を為したるものならんと」とある。つまり神輿昇きとして神輿の場を荒らしたに見えるが、その底には井戸掘りとしての怨みがあった。

「無法の金額を強請する」行為とはどのようなものだったのだろうか。同年七月一日の『京都日出新聞』記事「●井戸堀の悪企」に書かれた事件などはその典型であろう。同記事よれば、T町の二十四歳と

十九歳の井戸掘りが逮捕された。二人は六月二十七日に下京の牛乳商を訪れ井戸浚えを勧めたのであるが、その家が「當日回家にては何か差支有りしよしにて、廿九日に延ばす旨を告げた」が、三十日に回家を再訪。「主人の留守なりしを幸い、井戸へ中へ入り這入り、一塊の砂を持ち上がり細君に示し、尤もらしき理窟を付け、是非とも井戸浚へせざれば衛生に悪し、などといひ居る處へ主人梅太郎歸り來り、さらばと井戸浚えを依頼したるに、兩人は「砂（代八錢）分」とセメント（代十錢）分）を井戸に持つて入り、中にぶちまけて一時間余りで上がつてきて、井戸浚えが終わつたとし、料金として九円を請求した。主人があまりに高いのでびっくりし、口論になつたところに警官がやってきて、二人を連行した。というものである。

夏前のこの時期、京都では井戸浚えが各戸で行われていた。おそらく各戸には馴染みの出入りの業者があり、その業者に井戸浚えを頼むことが、慣行となつていたはずである。その慣行を利用する形で、「井戸浚へを托け親分の名義を濫用して、市内の各戸より無法の金額を強請する風」潮が現れたのである。二人の井戸掘りの行為はそのような風潮にのつたものであり、現代風に言えば、悪徳業者の詐欺的な犯罪と見える。とはいえ、現代的な善悪の判断を留保して考えてみれば、都市下層社会⁽⁴⁹⁾に生きる彼らにとつてみれば、これも稼業の一つの在り方であつたはずである。加えてこの時期は京都市に上水道水を提供する第二疏水⁽⁵⁰⁾の計画が着々と進んでおり、井戸掘りの先行きは決して明るくなかつた。稼げるときに稼いでおこうとする気持ちが無かつたとは言えないだろう。

彼らの先行きを暗くさせたのは京都市という「おかみ」であり、彼らの稼ぎを邪魔したのは警察という「おかみ」であつた。ここに東御座神輿の神輿昇たちの公怨がはつきりする。すなわち「おかみ」に生業、稼ぎ、すなわち生存を脅かされているという公怨である。⁽⁵¹⁾

むすび

柳田國男は『明治大正史世相篇』の最後で「いちばん大きな誤解は人間の痴愚軽慮、それに原因をもつ鬪争と窮苦とが、個々の偶然であつて防止のできぬものごとく、考えられていることではないかと思う。それは前代以来のいまだ立証せられざる当て推量であつた。我々の考えてみた幾つかの世相は、人を不幸にする原因の社会にあることを教えた。すなわち我々は公民として病みかつ貧しいのであつた⁽⁵²⁾」、と述べる。この言葉は前近代と近代の違いとして、様々な事柄に当てはまると思われる。

柳田の言葉を祭礼と絡めて解釈すれば、前近代における祭礼は不運、不幸、災難、天罰を祓う場であり、もし神輿が暴れたとしても、人々は全く神意であると感じたということになる。公怨は神意に隠されていた。もしくは神意と混然一体となり、公怨の内実が具体的にどのようなものかについては見えなかつたと思われる。これが柳田が言うところの「神輿は本来重くもなり軽くもなる性質の物であるのみならず、今まで軽かつたものがにわかになくなるというのは、すなわち眼に見えぬ奇しき力の、新たに來たり加わることを意味すると解する」という状態であろう。

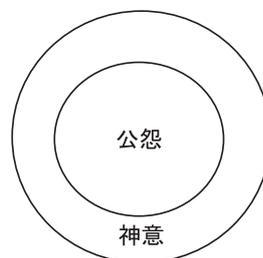


図1 前近代の祭礼における神意と公怨

しかし、明治大正という時代は、それまで不運、不幸、災難、天罰などとあきらめられてきた「鬪諍」「窮苦」が、実は社会に原因すると人々がうすうす感じ始めた時代である。すなわち人々は「神輿荒れ」に神意とともに、公怨を垣間見たのである。公怨を訴えるには、公共空間における公的な活動によらなければならない。神を現代よりもずっと身近に感じていた明治・大正において、人々は祭礼を公のものとして捉えていた。ゆえに神の乗り物である神輿が渡御する神輿場とは、まぎれもない公共空間であり、その場で起こる神輿荒れとは公共性を帯びたある種の異議申し立てであった。

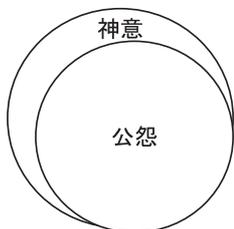


図2 近代の祭礼における神意と公怨

本稿で取り上げた二つの事例を振り返ると、今宮祭の場合は「平等」、祇園祭の場合は「生存」に関わる公怨が背景にあった。いずれも近代に入って強く意識されるようになった基本的人権に関わる怨みに端を発しており、公怨による「神輿荒れ」の典型であると言えるだろう。

現代については今後考察していく予定であるが、最早、人々が神意を感じながら祭礼に参加することがほぼなくなっていると考えられる。様々な公怨は存在し続けているが、祭礼、神輿場はすでに公怨を表現するに適した公共空間ではなくなり、神輿昇きも公怨を晴らすべき公的活動とは呼べなくなっている。⁽⁵³⁾

公怨による「神輿荒れ」とは、前近代でも現代でもなく、近代の祭礼に特徴的な現象であると言えるよう。

〔注〕

- (1) 柳田國男『日本の祭』一九四二年〔柳田國男全集13〕一九九〇年 筑摩書房。
- (2) 新谷尚紀「〔柳田國男全集13〕解説」一九九〇年『柳田國男全集13』筑摩書房、七三〇～七三二頁。
- (3) 柳田國男『祭礼と世間』一九一九年〔柳田國男全集13〕一九九〇年 筑摩書房。
- (4) 本稿における「今宮祭」とは京都の紫野の今宮神社の、「祇園祭」とは京都の祇園の八坂神社の神幸・還幸を伴う祭礼を指す。
- (5) 大塚英志「柳田國男で読む主権者教育「祭礼と世間」を読む／柳田國男の「群衆」論」二〇一七年 (<http://www.ohatabooks.com/at-plus/entry/13540/index.html>) で大塚英志は、帆手祭の事例を「神輿荒

れ」と表現している。本論文では「神輿が暴れた」「神輿場が荒れた」を含めて「神輿荒れ」という言葉を使用する。

- (6) 前掲注(3)、五四七頁。
- (7) 前掲注(3)、五五〇頁。
- (8) 前掲注(3)、五五〇頁。
- (9) 前掲注(3)、五五一頁。
- (10) 前掲注(3)、五六八〜五六九頁。
- (11) 柳田は子どもの頃からこのような立ち位置にいた。「自分は幸いにして、もと村童であったために、祭りの日に渡御を待ち侘びるといって、古風な心持に経験がある。今年はどういうものか、神輿様がひどく荒いなどという年がある。(中略)かくのごとき際にも、人の心は相応に働いていた。まず棒端を担ぐ倔強なる青年等は微笑している。その他の男たちの眼の光にも、それぞれの言葉があった。あるいは世話人の世話焼きが余計であるとか、一部の若者の熱心が足らぬとかいう類の批評的表情までも、当時の子供にはその眼の色から、読むことができたように思う」。前掲注(3)、五六二頁。
- (12) 前掲注(3)、五七八頁。
- (13) 柳田國男「世間話の研究」一九三二年(『柳田國男全集9』一九九〇年)、五二六頁。
- (14) 中里亮平「祭祀研究から見る柳田國男の可能性」二〇一四年・柳田國男研究会編『柳田國男の学問は変革の思想たりうるか』梟社。
- (15) 中里亮平「新しい祭祀研究へ向けて——二つの世間と現代民俗学——」二〇一八年・古家信平編『現代民俗学のフィールド』吉川弘文館。
- (16) 前掲注(5)。
- (17) 前掲注(15)、一〇八頁。
- (18) 前掲注(15)、一〇八頁。
- (19) 例えば小学校4年生の社会科では祭りを取り上げるが、祭りには「地域の生産活動やまちの発展、人々のまとまりなどの願いが込められている」(文部科学省『小学校学習指導要領解説社会編二〇一八年、日

本文教出版、六三頁)、と記述されている。この表現に基づいて社会教科書、各種副読本が作成される。

- (20) 森山軍治郎『民衆蜂起と祭り——秩父事件と伝統文化』一九八一年、筑摩書房。ベルセ、Y・M『祭りと叛乱』一九九二年、井上幸治監訳、藤原書店など。
- (21) この場合の「世間」のとらえ方については、本稿で紹介した「世間」とは「他郷」であるとした柳田の「世間」の定義づけとは異なっている。ただし、柳田は『祭祀と世間』では「世間」を定義していない。
- (22) 前掲注(5)、(page 2/3) 38〜58。
- (23) 前掲注(3)、五五九頁。
- (24) 「先御輿、中御輿、大宮御輿」の表現は今宮神社社務所配布の「今宮神社「還幸祭」列書」によった。
- (25) 紫野今宮神社ホームページ(<http://www.inamiyajinja.org/>)。
- (26) 大宮御輿の役員、元「上野若中」であったS氏からの聞き書き(2018年5月5日)による。
- (27) 本多健一「中近世京都の祭祀と空間構造——御霊祭・今宮祭・六斎念仏——」二〇一三年・吉川弘文館、一八一〜一八四頁。
- (28) 『大阪朝日新聞』明治二十一年(二八八八)年五月十八日付「京都通信」(十七日正午十二時四十五分発)記事。
- (29) 前掲注(3)、五五一頁。
- (30) 京都市『史料 京都の歴史 第6巻 北区』一九九三年・平凡社、四八九頁。
- (31) 盛田嘉徳・岡本良一・森杉夫『ある被差別部落の歴史』一九七九年・岩波書店、一九五頁。祭祀からの「穢多」村の排除の例としては、他にも、近江国坂本の日吉山王祭など枚挙にいとまがない。(ブリーン、ジョン「近代山王祭の原点——官幣大社日吉神社史の一齣」二〇〇九年『人文學報』第98号 京都大学人文科学研究所、一六五〜一六七頁)
- (32) 『京都役所向大概覽書——下巻——』(清文堂史料叢書)一九七三年・清文堂、二〇頁。

- (33) 竹森健二郎・廣岡浄進「特集第20回全国部落史研究大会シンポジウム② 討論のまとめ」二〇一五年・部落解放・人権研究所『部落解放研究』No.202・解放出版社、一六一頁。
- (34) 小林丈広「今宮神事と蓮台野村」一九九三年『京都市史編さん通信』No.243。本論文で紹介した事実については、全て『今宮神社文書』の記録による。
- (35) 前掲注(34) 所収の「今宮神社文書」によれば、「人足之義ハ神輿昇請負之者より差出候仕来候処」云々とあり、太鼓巡行のための人足は神輿昇請負之者(神輿昇き集団)から出ていたと思われる。
- (36) 前掲注(34) 所収の「今宮神社文書」による。
- (37) 前掲注(27)、一八三頁。
- (38) 近世には大宮郷と呼ばれた紫竹、大門、上野、雲林院、門前の大徳寺境内五か村と、大宮森、三筑、新門前、開、薬師山の合計十か村は明治二(一八六九)年には東紫竹大門村となった〔史料 京都の歴史 第6巻 北区』、五二〇頁〕。このうち上野(現、北区紫野上野町周辺)と新門前(現、北区紫野下門前町周辺)は現代にいたるまで大宮御輿の神輿昇を請け負っている。
- (39) 村山弘太郎「近世京都における祭祀運営と町組——西陣・今宮祭を事例として——」二〇一六年『京都外国語大学研究論叢』86号、一四頁。
- (40) 前掲注(34)、一頁。
- (41) 前掲注(34) 所収の「今宮神社文書」による。
- (42) 『京都町触集成』(京都町触研究会編、岩波書店) 所収の史料によれば、祇園祭では宝永元(一七〇四)年から天保五(一八三四)年の間に二十一回の願昇禁止令が出されている。『京都町触集成』によれば、こういった願昇禁止令は、今宮祭には四回、御霊祭には二回、下御霊の祭礼には七回、上御霊の祭礼には一回出されている(御霊祭、下御霊、上御霊の別については不明だが史料の表記に従った)。洛中の大規模祭礼において願昇が共通の現象であった。例えば宝永元(一七〇四)年には以下のような願昇禁止令が出されているが、他のものも文面は
- (43) ほぼ同じである。「一 祇園会御輿かき之儀、従前々駕輿丁役出シ来候町々之外、くわんかき(願昇)之もの出候処、近年猥ニ罷出候よし不届ニ思召候、弥前々之通くわんかきとして罷出候義仕間敷之旨、相触候様ニ被仰付候、以上 申五月 町代 誰」(京都町触研究会『京都町触集成第一巻』一九八三年・岩波書店、一二二頁)。
- (44) 「紫竹大門村字追分」を確認することは現時点でできていないが、「追分」という地名である限り三差路であり、午後八時に神輿が通るのであれば、今宮神社近くであるということになる。今宮神社から約二〇〇メートル東に上野通と今宮通が作る三差路がある。この三差路は十八世紀初頭の「京都明細図絵」にも描かれている。ここが「追分」であれば、神輿昇たちの地元である上野村の入り口であり、新門前村からもほど近い場所となる。一方、蓮台野村からは道なりに約一キロメートル離れている。
- (45) 今宮祭のこの事件については解明できていないことが多い。最大のものが、なぜ蓮台野村の人々が同じ鷹ヶ峰村の鷹峯区の人々が昇っていた中御輿(鷹神輿)を襲わなかったのかという点である。平等を求めるなら同じ村の者に訴えるのが普通であろう。今後の課題としたい。また現在の今宮祭でも千本地区(旧蓮台野村)は地域としては神輿昇きに携わっていない。千本地区を含む楽只学区が担当しているのは、「車太鼓」である。「車太鼓」については、近世に蓮台野村の人々が太鼓の修繕や太鼓昇きなどを通じてその関わりを模索したが、近世末には関わりを絶たれてしまった。どのような経緯で現在の姿があるのかについても今後の課題としたい。
- (46) 祇園祭神輿渡御の概要と神輿昇きの組織の変遷については、中西仁「祇園祭神輿渡御の担い手の変遷——近代・「四若」を中心として

- 」二〇一八年・京都民俗学会『京都民俗』第36号を参照のこと。
- (47) 『京都日出新聞』明治三十八(一九〇五)年七月十九日付記事。
- (48) 神輿洗式は四条大橋に於いて、鴨川の水で中御座神輿を清める神事である。四条通が車通行禁止になったのは、この神輿洗いの行列や神輿が通行するからであろう。神輿洗いはこの当時は中御座神輿の神輿昇き集団(「三若」)が携わっており、東御座の神輿昇き集団(「四若」)は東御座神輿の飾り付けだけを担当していたと思われる。神輿の飾りを運ぶことは神事ではないが、神輿昇たちにとっては、祭礼の一部であるという意識が働いたに違いない。
- (49) 小林丈広『近代日本と公衆衛生——都市社会史の試み——』二〇〇一年・雄山閣、によればT町は「いわば京都の三大スラムとでもいべき存在であった。とくに、九〇年の米価高騰とコレラの流行の際には、いずれも新聞紙上に頻繁に登場して世間の注目を集めた。」(同書、八七頁)。米価高騰の際には米屋打ち壊しのうわさが流れた。すなわち公衆衛生及び治安維持の両面から特別な対象とされた地域であった。明治三十五(一九〇二)年四月第2疏水計画を府に出願。三十八年九月第2疏水計画を滋賀県にも出願。三十九年四月第2疏水計画許可。四十一年十月大津・京都間の測量を完了。四十二年五月水道創設事業に着手。四十五年三月第2疏水・蹴上浄水場完成。
- 『京都市上下水道局ホームページ』「琵琶湖疏水の紹介」
(<http://www.city.kyoto.lg.jp/suido/page/0000007153.html>)より。
- (51) 東御座神輿の神輿昇たちはその後も何度か「神輿荒れ」を起こしている。交番に神輿を打ち付けた事件から一〇年以上たった大正四(一九一五)年の還幸祭、大正八(一九一九)年の還幸祭では神輿と京都市電が接触したことに対して、神輿を突き捨てて電車に殺到。大混乱を引き起こしている(『京都日出新聞』大正四(一九一五)年七月二十七日記事、同大正八(一九一九)年七月二十五日記事)。公共交通機関の運行と神輿渡御の優先順位が拮抗していたという事実を示している点で興味深い。中里のいうところの「新しい世間」である近代国家としての明治政府の論理といわゆる民俗的論理の対立と葛藤」の一つの
- 形であろう。T町の人々の中には人力車夫を稼ぎとする者もいたが、市電は客を奪う憎い存在であるとともに、車の走行を邪魔するうっとおしい存在でもあったろう。そう考えれば、この二つの「神輿荒れ」も生業や稼ぎが関わっているとも考えられる。
- (52) 柳田國男『明治大正史世相篇』一九四二年(『柳田國男全集26』一九九〇年・筑摩書房)。引用は『柳田國男全集26』、三九四頁。
- (53) 三隅貴史「東京周辺地域における「江戸前」の美学の成立——神輿会に着目して——」二〇一七年(日本民俗学会『日本民俗学』第292号所収)、によれば、東京における神輿昇きは地域共同体を離れた同好会である「神輿会」によって担われている。神輿場は神輿の愛好家たちの娯楽の場であり、仮令、喧嘩やもめごとが起こってもそれは公怨に基づくものではなく、神輿を楽しみたいのに邪魔されたという私怨に基づくものとなっている。もしくは喧嘩やもめごと自体を楽しむものたちさえ存在する。京都でも例えば「京都神輿愛好会」をはじめ、様々な同好会的組織が存在しており、状況は共通する部分がある。
- (なかにし ひとし 文学研究科歴史学専攻博士後期課程)
(指導教員:八木 透 教授)
二〇一八年九月二八日受理

近世加賀藩における大石寺信仰禁令について

横山雄玉

〔抄録〕

小稿は、近世加賀藩において禁制とされた大石寺信仰に対する禁令と関連文書の復元を主題とする。そして、その発令理由や発令構造を検討し、加賀藩社会における大石寺信仰の位置付けを確認する。

近世における大石寺は、日蓮宗勝劣派の一本寺にして朱印寺であった。加賀藩領内に大石寺の末寺は存在しなかったが、大石寺信仰は寛文年間に加賀に伝播したと伝承される。

布教の進展とともに問題視され、享保十一年最初の禁令が発せられた。以降明和七年まで五本の禁令が確認できる。これらの発令理由は、末寺不存在による宗門改不能であり、処罰条項も存す

る嚴重な禁令であった。発令構造としては所轄奉行の上申により、藩大老から発令され、藩中の全階層に周知徹底された。

禁令条文からは大石寺信仰が厳禁されたと理解される。しかし、かかる社会情勢下にあつて、相当の信仰事例を確認できる。以後、小稿で確認した社会情勢を基本認識に、信仰史として事例検討を進めたい。

キーワード 加賀藩、大石寺信仰、金沢法難、寺檀制、改宗寺替

法令

はじめに

日本最大の雄藩である近世加賀藩に、初めて大石寺門流の信仰（以下、大石寺信仰¹⁾）が伝播し、いわゆる、金沢講中が誕生した時期は、

寛文初年（一六六一）頃と伝えられている。五代藩主前田綱紀の理解と勧めにより、江戸在勤の藩士達が藩邸近くに存した大石寺末、常在寺において、大石寺十七世日精上人の説法を聴聞、帰依したことが濫觴との伝承が『北陸信者伝聞記²⁾』に存する。

加賀藩内での大石寺信仰の受容と継承は、およそ半世紀程は平穏であったと考えられる。しかし、元禄年中の日蓮宗における本迹問題や、大石寺とも少々縁のある三鳥派への禁令、これらを背景に享保年中に入ると、加賀藩内においても任誓の異安心問題^③などが発生し、宗門改方、宗門奉行、寺社奉行においても宗教問題に厳格な注意を払うようになっていったと考えられる。このような中、享保九年（一七二四）に奥村内記の家臣、福原式治の大石寺信仰について、役寺に問い合わせがなされる事態が生じ、風雲急となる。^④

大石寺信仰の形態は、外形的な改宗、離檀を伴う刺激的なものではなく、これまでの寺檀関係を継続しながら内心に受持する内得信仰であった。それは、加賀藩領内に大石寺の末寺が存在しないという事実から、必然的に形成されたと思われる。しかし、信仰の純潔性からは大きな葛藤を伴ったことは想像に難くない。

藩内に一末寺も存在していない大石寺信仰は、宗門改めに極めて不都合であるという理由で、禁令が出され、加賀藩内の大石寺信仰は国禁となった。これを大石寺では、「金沢法難」と称している。

加賀藩における大石寺信仰への禁令は、幕府より朱印地を下された、すなわち、公認された一宗を、自領内に末寺が存在しないことから宗門改めに不都合との理由で、加賀藩一藩に限り禁止（禁教）されたもので、言わば分国法ともいべき点にその特徴がある。

大石寺信仰への最初の禁令は、享保十一年（一七二六）に、卯辰慈雲寺（現在、法華宗真門流）の学僧・了妙が大石寺門流に改宗して騒動となり（「了妙一件」）、それをきっかけに同年十二月十三日に発せ

られた。これを嚆矢に加賀藩内での大石寺信仰に対する禁令は、明和七年（一七七〇）までに都合五本の発令が確認され、最初の禁令を根拠にした取り締まりが継続された。

幕府公認の宗旨でありながら、加賀藩当局より特定の一宗に対する禁令は、大石寺信仰の他には見られない。加賀藩宗教史を概観する時、大事件と思われるが、これに対する先行研究は大石寺関係者に限られ極めて乏しい。

本稿では「金沢法難」史全般の基礎研究として、加賀藩公文書としての禁令を取り上げる。禁令について、これまでは関連文書が部分的に認知されるに止まり、全般的な検討はなされていない。ここでは管見史料から禁令ならびに関連文書を復元する。そして、その禁止理由や発令構造の検討から、加賀藩社会における大石寺信仰の位置を確認し、信仰実態へ遡及する入り口としたい。

I 禁令の検討

一 史料について

大石寺信仰への禁令は

- ① 享保十一年（一七二六）十二月十三日
 - ② 享保十四年（一七二九）閏九月晦日（十月七日）
 - ③ 元文五年（一七四〇）四月十七日
 - ④ 寛保二年（一七四二）六月十四日（四日）
 - ⑤ 明和七年（一七七〇）十二月二十九日
- の五本が確認できる。①から④は六代藩主、前田吉徳の治世下、⑤は

十代藩主、前田重教の治世である。

服藤弘司氏は

近世封建法の一特色として、同一法令の繰り返し発布ということが指摘されるが、本法令集（筆者註『典制彙纂』）においても、この特色が遺憾なく發揮され、そのため我々は多少退屈さと煩わしさを覚悟せねばならない⁵⁾

と指摘する。小稿の主題である大石寺信仰への禁令も、享保十一年（一七二六）から明和七年（一七七〇）迄の四十四年間に五度の発令であるから、この指摘に合致している。ことに上記①と②の間は三年弱、③と④の間は二年であるから、繰り返しに加え連続発布ともいえるべき状況である。しかし、これを「近世封建法の一特色」というのみでは不十分と思われる。これには相応の事情と理由が看取されるのである。ただし、この検討に当たっては「同一法令」であることから重複部分も多く、「退屈さと煩わしさ」も皆無ではない。しかし、小稿が大石寺信仰への禁令諸本を取り上げる最初の検討であり、主題が関連諸文書の復元にあることから、原則、全文を引用した「退屈さと煩わしさ」の存する検討になることをお許し頂きたい。

小稿で取り上げる史料は基本的に私撰法令集である。しかし、『中川長定寛書』のように現職家老がまとめた職務記録など貴重な史料であり、大部分が藩蔵史料であった「加越能文庫」所収本であることから、確度の高い史料群であると評価できよう。

周知のように前田育徳会の尊経閣文庫は、「加賀は天下の書府」と称された加賀前田家が収集した、膨大かつ貴重な典籍、書跡類を中心

とした大文庫である。

昭和二十三年（一九四八）にその文庫のうち、加賀藩行政史料群が金沢市に寄贈された。「加越能文庫」と称し、金沢市立玉川図書館近世史料館に収蔵されている。

大石寺信仰への禁令を検討するにあたり、管見に入った史料の大部分は「加越能文庫」架蔵史料である。以下の史料に大石寺信仰、禁令に関する記述が見られた。便宜上、『加越能文庫解説目録』⁶⁾に付された請求記号順に配列し、次いで「加越能文庫」以外の史料を列挙する。

〔加越能文庫架蔵文書〕

『泰雲公御年譜』⁷⁾『触留拔萃』⁸⁾『国令漫録』⁹⁾『御定書等触状留』¹⁰⁾『典制彙纂』¹¹⁾『古例集書（二冊）』¹²⁾『古例集書（五冊）』¹³⁾『政隣記』¹⁴⁾『袖裏雑記』¹⁵⁾

『中川長定寛書』¹⁶⁾『大野木克寛日記』¹⁷⁾『若年寄方諸事控』¹⁸⁾『遠田日記』¹⁹⁾『寺庵方御触二種』²⁰⁾『御郡典』²¹⁾

なお、人物については

『先祖由緒並一類附帳』²²⁾（以下『一類附帳』）『諸士系譜』²³⁾を参照する。

〔前田育徳会所蔵文書〕

『太梁公日記（手記）』

〔大石寺関連史料〕

『宗門所 大石寺派一卷留帳拔書』（以下『留帳拔書』）

『北陸信者伝聞記』巻二（以下『伝聞記』）

〔大石寺関連書籍〕

『富士宗学要集』堀日亨編 九卷 下編 第五章金沢（以下『富要』）

このうち、最も収録文書が多いのは『国令漫録』であり、禁令五本

中明和七年法令を除く四本八文書を収める。
 本稿ではこれに次ぎ、明和七年法令を除く四本七文書を収録し、かつ『藩法集』に翻刻所収される『典制彙纂』²⁴⁾本を基本に、上述した諸本を参照して禁令諸文書を復元し、その発令構造を一覧したい。

二 享保十一年法令

享保十一年法令は最も多くの史料に記録されている。『触留拔萃』『国令漫録』『御定書等触状留』『典制彙纂』『古例集書（二冊）』『古例集書（五冊）』『中川長定覚書』『大野木克寛日記』『若年寄方諸事控』『寺庵方御触二種』『留帳拔書』『伝聞記』『富要』に関連する記録が存する。

『典制彙纂』本に収まる「十二月六日付上申」と「十二月十三日付禁令」は『国令漫録』『御定書等触状留』『古例集書（二冊）』『古例集書（五冊）』『中川長定覚書』『寺庵方御触二種』に揃って記録されている。
 大石寺系の史料である『留帳拔書』『伝聞記』『富要』には、「十二月六日付上申」は含まれるが「十二月十三日付禁令」は未収録である。他方、「十一月十六日状」と「十二月十六日上覧願」が『伝聞記』と『富要』に収録されており、これは他史料には未見である。
 さて、上申や禁令そのものの文章は各史料ほぼ同一であるが、宛名や記名人に異同が見られる。また、禁令以外にも関連する諸記録が存し、これをまとめたのが左記である。

書名	種別	日付	宛名	署名
① 『留帳拔書』 『伝聞記』 『富要』	禁令か	十一月十六日	なし	なし
② 『国令漫録』 『御定書等触状留』 『典制彙纂』 『古例集書（二冊）』 『古例集書（五冊）』 『中川長定覚書』 『寺庵方御触二種』 『留帳拔書』 『伝聞記』 『富要』	上申	十二月六日	奥村伊豫守様、横山大和守様、本多安房守様 奥村伊豫守等三人様 奥村伊豫守様、横山大和守様、本多安房守様	戸田朝負、中村典膳、村中務、成瀬内匠、生駒右近、永原左京 戸田朝負等五人
③ 『国令漫録』 『御定書等触状留』 『典制彙纂』 『古例集書（二冊）』	禁令	十二月十三日	なし 新番頭殿 新番頭御歩頭連名殿	本多安房守、横山大和守、奥村伊豫守

④	『若年寄方諸事控』 『觸留拔萃』	記事 伝達	十二月十五日の項 十二月十六日	新番頭御歩頭連名殿 今枝殿、本多殿、津田殿、中川殿 永原左京殿、生駒右近殿、成瀬内匠殿	
⑤	『富要』	上覽願	十二月十六日	相組中 竹田掃部殿 前田大炊様 前田修理様	
⑥	『中川長定覚書』	伝達	十二月十六日	原惣兵衛殿 牧彦左衛門殿 今枝殿、本多殿、津田殿、中川殿	中川、津田、本多、今枝 在江戸多胡源五左衛門 牧彦左衛門
⑦	『大野木克寛日記』	報告	十二月十七日	本多安房守様	何々誰
⑧	『国令漫録』	請書案	十二月二十二日	奥村伊豫守様、横山大和守様、本多安房守様	何々誰
⑨	『古例集書(二冊)』	報告	十二月二十二日	馬、遠藤紋大夫	何々誰
⑩	『古例集書(五冊)』	報告	十二月二十二日		
⑪	『寺庵方御触二種』	報告	十二月	妙成寺	
⑫	『古例集書(五冊)』	報告	十二月	妙成寺	

以上の十二項に渉る記録から、享保十一年法令につき時系列に对校、復元する。なお、同一項に複数史料が存する場合、『典制彙纂』本が存するものはそれを掲出し、他史料との对校を「」内に記し註記を加える。(次節以降も同様)

(享保十一年) 午十一月十六日⁽²⁶⁾

①大老より所轄の寺社、宗門奉行等への申し渡しと思われる状⁽²⁵⁾

頃日世間に富士派の由にて前々より御領国に之無き宗旨の者多く表向は日蓮宗の躰にて内内にては格別の勤め方の者之有る由、其上慈雲寺弟子了妙と申す者右宗派に帰伏致し候に付き慈雲寺に於て縮(シマリ)申し付け置き候取沙汰之有り候、此宗門の義は外宗と違ひ勤の様子も密々の躰其上御領国に末寺も之無き義に候へば、若し公儀御制禁の邪法の宗門等相交り候ても紛らしく改め難き事に候、慈雲寺手前一往承り届けらるべく候、了妙等爰許に於

②上申

て右宗派にすすめ入れ候者も之有り候はば其意に任せ御沙汰に及ばるべき旨、寺社奉行中並に宗門改奉行へ御大老衆御列座伊与守殿御申し渡し候事。

近年日蓮宗之内、表向ハ富士大石寺派之由申立、於内々ハ彼是異風之宗門を致信仰候僧俗数多御座候由承及申候、常々之様子外宗旨と各別違候旨其聞え有之候、往古より御領國ニは右宗派無御座候付、邪義相交候哉、又ハ新法之宗旨ニ候哉、委細相知不申、宗門御改之筋難相立紛敷儀奉存候間、急度相改、向後右之族之者無御座候様、仕度儀と詮議仕候、以上、

丙午十二月六日

戸田靱負等五人

〔戸田靱負判、中村典膳判、村中務判、成瀬内匠判、

生駒右近判、永原左京判〕⁽²⁷⁾⁽²⁸⁾

奥村伊豫守等三人様

〔奥村伊豫守様 横山大和守様 本多安房守様〕⁽²⁹⁾⁽³⁰⁾

③禁令

近年日蓮宗之内、表向ハ富士大石寺派之由申立、於内々は彼是異風之宗門を致信仰候僧俗数多有之、常々之様子外宗ニは各別違候旨其聞え有之候、富士派之義ハ本寺有之事候得共、御領國ニては右派之宗門前々より無之付て、邪義打交候哉、又は新法之宗旨ニ候哉、委細相知不申、宗門御改之筋難相立候間、急度相改、向後右族無之様仕度旨、宗門奉行申聞、其趣紙面出し候故、寫指越候之條被得其意、組支配與力・家来末々迄急度可被申渡候、其段書付可被指出候、是又組等之内裁許有之面々えも申渡候様可被申聞候、

十二月十三日

享保十一年

本多安房守 判

横山大和守 判

奥村伊豫守 判

新番頭殿

〔新番頭御歩頭連名殿〕⁽³¹⁾

〔今枝殿、本多殿、津田殿、中川殿〕⁽³²⁾⁽³³⁾

〔永原左京殿、生駒右近殿、成瀬内匠殿〕⁽³⁴⁾

④「若年寄方諸事控」(十二月十五日の項)

日蓮宗之内富士大石寺派之儀ニ付、宗門奉行紙面之写、大年寄中より被申触候紙面、支配中 主水より被相触候

⑤前田近江守よりの伝達

近年日蓮宗之内、表向ハ富士大石寺派之由申立、於内々は彼是異風之宗門を致信仰候僧俗数多有之、常々之様子外宗ニは各別違候旨其聞え有之候、富士派之義ハ本寺有之事候得共、御領國ニては右派之宗門前々より無之付て、邪義打交候哉、又は新法之宗旨ニ候哉、委細相知不申、宗門御改之筋難相立候間、急度相改、向後右族無之様仕度旨、宗門奉行申聞、其趣紙面出し候故、寫指越候之條被得其意、組支配與力・家来末々迄急度可被申渡候、宗門之儀ニ付、別紙写両通指越候之條被得其意、與力・家来末々迄急度被申渡、其趣書付可被指出候、以上

十二月十六日

前田近江守 判⁽³⁶⁾

相組中

竹田掃部殿⁽³⁷⁾

⑥在国大老、家老中より、在江戸大老、家老に対する藩主への上覧願

近年日蓮宗の内表向は富士大石寺派の由申し立て内々に於ては彼

是異風の宗門を信仰致し候僧俗之有り、常々の様子外宗とは各別違ひ候旨其聞え之有る事に候、富士派の義は本寺も之有る事に候へども御領国には右派の宗門前々より御座無く候に付きて邪義相交り候や又は新法の宗旨に候や委細相知れ申さず、宗門御改の筋相立ち難く候間急度相改め向後右の族の者之無き様に仕りたき旨宗門奉行申し聞け其趣き紙面出し候故、末々まで急度申し渡し候様諸頭支配人等へ申し触れ候間、右紙面遣し候間御序を以て御覽に入れらるべく候以上。

(享保十一) 十二月十六日

本多安房守等十一人⁽³⁸⁾

〔本多安房守〕⁽³⁹⁾

前田大炊様 前田修理様⁽⁴⁰⁾

⑦『中川長定覚書』伝達

富士大石寺派之儀二付、宗門奉行紙面写、大年寄中より被相触候紙面之写両通指越候条、被得其意、家来末々迄急度被申渡書付可被指越候、以上

丙午十二月十六日

中川、津田、本多、今枝 判

原物兵衛殿 牧彦左衛門殿⁽⁴¹⁾

⑧『中川長定覚書』報告

近年日蓮宗之内、表向ハ富士大石寺派之由申立、於内々は彼是異

風之宗門を致信仰候、右之族者向後無之仕様、家来末々迄急度申候様被仰渡、向後異風之宗門等信仰不仕候様、家来末々迄申渡条得其意候、以上

丙午十二月十七日

在江戸 多胡源五左衛門⁽⁴²⁾ 代判、牧彦左衛門 判

今枝殿、本多殿、津田殿、中川殿

⑨『大野木克寛日記』十二月十七日

昨夜御触到来、其趣者、近年日蓮宗之内、表向者富士大石寺派ト称シ、(以下、禁令条文略) 其段書付を以可申達旨、大老衆伊予守・大和守・安房守連名之紙面并宗門奉行紙面被相達、委細在于別帳、是頃日卯辰日蓮宗慈雲寺之衆僧等右之義二付出入出来、是より事起候ト云云。⁽⁴³⁾

⑩請書 報告案

今般、富士大石寺派之儀二付、御触之趣奉承知、与力并家来末々迄急度申渡、遂吟味候処、右宗旨之者無御座候、以上

丙午十二月廿二日 享保十一

何々誰

本多安房守殿

⑪報告

近年日蓮宗之内、表向ハ富士大石寺派之由申立、於内々ハ彼是異

風之宗門を致信仰候者 有之様子候間、右族之者無之様ニ急度可申渡旨、宗門御奉行紙面并御書立之趣奉得其意候、私共組支配家来末々迄厳重ニ申渡候、以上

丙午十二月廿二日

上
午十二月

妙成寺 判

杵江左衛門 判

青地藤大夫 判

北川久兵衛 判

前田源兵衛 判

富永数馬 在江戸

遠藤紋大夫 在江戸⁽⁴⁾

奥村伊豫守様

横山大和守様

本多安房守様

⑫『寺庵方御触二種』

(十二月十三日禁令状に続いて)

右之通候条、得被其意御触下寺広く急度可被御申渡候、以上

永原左京 判

生駒右近 判

成瀬内匠 判

滝谷

妙成寺

右之趣被得其意、門前之者、又、家来末々迄急度可被申渡候、以

①は、「了妙一件」により、大老、奥村伊予守から大石寺信仰禁止の方向が示されたものである。上申にも禁令にも該当しない様式の文書は、全五法令中本書のみである。

②は、所轄奉行たる寺社奉行、宗門奉行から大老へ、大石寺信仰の禁止を求めた上申である。

③が禁令本体であり、この場合、在国の大老三名の連名である。宛名に異同が存するが、要するに藩内各方面に伝達されたのであり、相当数の禁令状が作成されたと考えられる。「新番頭御歩頭連名殿」は頭役であり、所定の士分を統括している。「今枝等」は家老役、「永原等」は寺社奉行である。ここから「組支配與力・家来末々迄急度可被申渡候、其段書付可被指出候、是又組等之内裁許有之面々えも申渡候様可被申聞候」が実行された。

ここで、禁止理由を見ると、「表向ハ富士大石寺派之由申立、於内々は彼是異風之宗門を致信仰候僧俗数多有之、常々之様子外宗ニは各別違候旨其聞え有之」、「富士派之義ハ本寺有之事候得共、御領國ニては右派之宗門前々より無之付て、邪義打交候哉、又は新法之宗旨ニ候哉、委細相知不申、宗門御改之筋難相立候間、急度相改、向後右族無之様」ということである。すなわち「表向き富士大石寺派を名乗り、いかがわしい信仰をする僧俗が多数有り、通常とは相当異なる様子と聞き及ぶ」ので、「富士派は本寺⁽⁴⁵⁾が存するが、加賀藩領内には元來無

い宗門であり、禁制の邪義⁽⁴⁶⁾や非公認の宗義であるのか宗門改が困難であるから、信仰しないように」というものである。これを要約すれば、「領内に無い宗門であるから宗門改に不都合」となる。この禁止理由は、基本的に以下の四法令で共通する。次節以降では、「享保十一年法令」と当該法令との比較を念頭に、その特質を一覧する。

④は、大老からの禁令状と所轄奉行による上申の写しが、各支配より伝達されたことを記録した記事である。

⑤は、大老の一人である前田近江守より、同組に属する寺社奉行・竹田五郎左衛門に対して、家来中への申渡しと請書の提出を伝達、要請したものである。

⑥は、在国の大老、家老の合計十一人より、在江戸の大老、家老に対し、発令した禁令と上申の写しを添えて、在府中の藩主吉徳への上覧を願ったものである。

⑦は、家老四名より御台所奉行に対し、禁令と上申の写しを伝達し、家来中への申渡しと請書の提出を伝達、要請したものである。

⑧は、⑦を受けて、禁令の内容の理解と、家来中への申渡しを了解した旨、御台所奉行からの答申と報告の状である。⑦の宛名のうち原惣兵衛に代わり、定番御馬廻御番頭であった多胡源五左衛門が代判している。「在江戸」の文から、原惣兵衛は当時江戸詰であったと推測されよう。

⑨は、大野木克寛⁽⁴⁷⁾が自身の日記に、禁令が昨晚（十二月十六日）届けられた旨を記し、その禁令を抄録している。さらに、詳細は別帳に在ることを注記した上で、事の起こりは「了妙一件」であることを伝

聞したことが記される。

⑩は、禁令を了解し、大石寺信仰を受持しない旨を誓約した請書の文案と思われる。宛名が大老であることから、一定の頭分が提出を求められたものと推測される。

⑪は、⑧と類似するが、六組御歩と通称され、六組存在した御歩組の御歩頭が六名連名にて、組下や家来中に禁令の趣旨を申し渡した旨の報告である。これを求める⑦と同趣旨の文書が発せられたと思われる。

⑫は、妙成寺所蔵であった触集と思われる。禁令に続き寺社奉行三名の連名で、日蓮宗触頭妙成寺に対して、触下寺院への周知を求めたものであり、続いて妙成寺より、触下はもとより門前の者、家来中に申し渡した旨の報告が記されている。

以上を一覧すると、禁令発令の基本は、所轄奉行たる寺社奉行と宗門奉行の上申により大老からの発令であることが分かる。この構図は以下の四法令全てに該当すると思われる。ただし、禁令の発令時、藩主吉徳は在府であるからどの時点で決裁がなされているのか明確ではない。⑥を見ると、大老決裁の事後報告であるとも考えられる。或いは、①が方針化されて内容の決裁は済んでおり、発令の報告をしたものかもしれない。

発令された禁令の伝達は、相当数の写本が作成されて大老、家老から管轄下の奉行、頭分を通じての申渡しし、それに対する報告や請書の提出という順序で周知された。⑦⑧⑨⑩⑪は藩士への事例であり、⑫は大老から寺社奉行を経て触頭寺院へ、そして、触下寺院や門前町への伝達、報告事例である。

これらから大石寺禁令の対象は、藩士を中心としながらも領内全体、全階層への発令であったと考えられる。

三 享保十四年法令

享保十四年法令は、『国令漫録』『御定書等触状留』『典制彙纂』『遠田日記』『古例集書（二冊）』『古例集書（五冊）』『中川長定覚書』に記録が存する。

『典制彙纂』に収録される「九月十五日付上申」が『国令漫録』『御定書等触状留』『遠田日記』に、「九月晦日付禁令」が『国令漫録』『遠田日記』に記される。『古例集書（二冊）』『古例集書（五冊）』『中川長定覚書』には禁令発令に関する記事が存し、『御定書等触状留』には「十月七日付禁令」が記録されている。これをまとめると左の通りである。

書名	種別	日付	宛名	署名
① 『国令漫録』 『御定書等触状留』 『典制彙纂』 『遠田日記』	上申	九月十五日	なし なし 奥村伊豫守等三人様 奥村伊豫守様、横山大和守様、本多安房守様	中村典膳、和田采女、堀平馬、成瀬内匠、津田帯刀、生駒右近、中村典膳、和田采女、堀平馬、成瀬内匠、津田帯刀、生駒右近、溝口七大夫 中村典膳、和田采女等七人 中村典膳、和田采女、堀平馬、成瀬内匠、津田帯刀、生駒右近、溝口七大夫、 本多安房守、横山大和守、奥村伊豫守
② 『国令漫録』 『典制彙纂』 『遠田日記』	禁令	九月晦日	なし	
③ 『古例集書（二冊）』 『古例集書（五冊）』	記事	九月晦日の件	遠田勘右衛門殿、村中務殿、杉江兵助殿	
④ 『中川長定覚書』				
⑤ 『御定書等触状留』	禁令	十月七日	なし	横山大和守

①上申

富士大石寺派之儀、御領國ニは末寺等無御座、宗旨之眞偽并新法等相交候哉、委細相知不申、宗門御改之筋難相立紛敷義奉存候間、向後右族之者無御座様仕度旨、私共僉議之趣、四年以前以紙面御断申上候處、其節嚴重被仰渡、當分ハ相止申躰御座候處、近年又末々ニハ密々致信仰、異風之爲躰ニ相聞候族も御座様取沙汰承及申候、是以後左様之義無御座様、猶更急度被仰渡御座様仕度儀と僉議仕候、以上
己酉閏九月十五日

中村典膳
和田采女

等七人 判

〔中村典膳、和田采女、堀 平馬、成瀬内匠、津田
帯刀、生駒右近 判〕⁽⁴⁸⁾

〔中村典膳、和田采女、堀 平馬、成瀬内匠、津田
帯刀、生駒右近 溝口七大夫 判〕⁽⁴⁹⁾⁽⁵⁰⁾

奥村伊豫守様等三人

〔奥村伊豫守様、横山大和守様、本多安房守様〕⁽⁵¹⁾
〔なし〕⁽⁵²⁾

②禁令

富士大石寺派之義、四年以前ニも申觸候通、於内々異風之宗門を
信仰候僧俗有之、常々之様子外宗とハ各別違候旨相聞候、則其砌
宗門奉行より出候紙面も寫指越、夫々急度申渡、頭支配人より書
付をも取置候處、近年又末々ニは密々致信仰、異風之爲躰相聞え
申族有之様ニ承及候條、是以後猶更急度申渡、右族之者無之様ニ
仕度旨、宗門奉行重て紙面出候付寫指越候間被得其意、組支配與
力・家来末々迄彌嚴重可被申渡候、組等之内裁許有之面々ハ、其
支配えも申渡候様、是又可被申聞候、
右之趣、可被得其意候、以上、

己酉閏九月晦日

本多安房守

横山大和守

奥村伊豫守

〔遠田勘右衛門殿、村 中務殿、杉江兵助殿〕⁽⁵³⁾⁽⁵⁴⁾

③『古例集書(二冊)』『古例集書(五冊)』

享保十四己酉年閏九月晦日、四年以前相觸候大石寺派、今以密々
致流布候間、弥可致停止之旨触有、触留記置。

④『中川長定覚書』

富士大石寺派之儀ニ付、重而閏九月晦日、触有之、牧彦左衛門、
原惣兵衛、相触之。

⑤禁令

富士大石寺派之義、四年以前ニも申觸候通、(以下、禁令条文略)
右之趣、可被得其意候、以上、

十月七日

横山大和守

①は寺社奉行、宗門奉行より大老への上申である。大石寺信仰につ
いて享保十一年法令では「御領國ニては右派之宗門前々より無之付
て」と記していたが、ここでは「御領國ニは末寺等無御座」と、具体
的には大石寺の末寺が存在しないことを挙げている。そして、「四年
以前に紙面御斷申上候處、其節嚴重被仰渡、當分ハ相止申躰御座候處、
近年又末々ニハ密々致信仰」とあり、この上申が享保十一年禁令に続
くもので、当初は効果が見られたが、近々では再び竊かに信仰する者

が出てきたことを挙げ、上申理由としている。

②は①に対応した禁令である。ここに「夫々急度申渡、頭支配人より書付をも取置候處」とあり、判形や請書を提出したにもかかわらず「近年又末々ニは密々致信仰、異風之爲躰相聞え申族有之様ニ承」状況であるから「是以後猶更急度申渡、右族之者無之様ニ」という趣旨である。『遠田日記』に記される宛名人のうち、遠田勘右衛門は日記の記録者当人であり、当時定番頭を勤めた。村中務、杵江兵助ともに相役であり、村と杵江は何れも享保十一年法令にその名が見られる。村は宗門奉行から、杵江は新番頭からの転役であった。

③④はいずれも禁令の発令を記録したものである。

⑤は②と同文の禁令であり、②との相違は識語が十月七日であること、署名が横山大和守のみになるという二点である。宛名が存在しないので詳細は不明であるが、発令七日後のことであり、何処かへの周知伝達状として不自然ではない。

四 元文五年法令

元文五年法令は、『国令漫録』『御定書等触状留』『典制彙纂』『御郡典』『留帳抜書』『富要』に記録が存し、「上申」がその全てに、「禁令」が『国令漫録』『御定書等触状留』『典制彙纂』『御郡典』に収録される。さらに『御郡典』には郡方への「回覧」が付されている。また、『御郡典』本は元文五年法令に関し、最も整備されているが、他法令は未収録である。これらをまとめると表の通りである。

書名	種別	日付	宛名	署名
①『国令漫録』 『御定書等触状留』 『典制彙纂』 『御郡典』	上申	三月二十四日	横山大和守様、 本多安房守様	丹羽武兵衛、土肥庄兵衛、 伊藤内膳、山崎庄兵衛、青 山将監、溝口舍人
『留帳抜書』 『富要』	三月			丹羽武兵衛等六人
②『国令漫録』 『御定書等触状留』 『典制彙纂』 『御郡典』	禁令	四月 四月十七日	なし	横山大和守、本多安房守
③『御郡典』	回覧	四月十八日 ⁵⁶⁾	村井安左衛門殿、 不破忠太夫殿 能州四郡御扶持 人十村中	丹羽武兵衛、土肥庄兵衛、 伊藤内膳、山崎庄兵衛、青 山将監、溝口舍人 伊藤内膳、山崎庄兵衛、 伊藤内膳、山崎庄兵衛
④『御郡典』	回覧	四月十八日 ⁵⁶⁾	村井安左衛門、 不破忠太夫殿 能州四郡御扶持 人十村中	横山大和守、本多安房守

①上申

日蓮宗之内、於御國富士大石寺派致信仰、近年数多罷成候由其間有之候、古来より御領國ニ右宗派無之、享保十二年本寺より願之趣有之候得共、御許容無之候、尤、富士大石寺派ハ新法ニては無之候得共、密々致信仰候義ニ付邪正紛敷、宗門御改之筋難相立候付、先年寺社奉行并宗門奉行御断申上一統被仰渡候、然處今以相止不申、於僧家密々勸込、信仰之人々数多罷成候躰御座候、右宗派公義御停止ニては無御座、本山も有之儀ニ御座候得共御領國ニては古来より末寺も無之宗派御座候間、猶更右族之者無御座候様、急度被仰觸候様仕度と僉議仕候、以上、

庚申三月廿四日

〔庚申三月〕⁵⁶⁾

丹羽武兵衛等六人判

〔丹羽武兵衛、土肥庄兵衛、伊藤内膳、山崎庄兵衛、

青山将監、溝口舍人 判〕⁽⁵⁷⁾

〔丹羽武兵衛、土肥庄兵衛、伊藤内膳、山崎庄兵衛〕⁽⁵⁸⁾

横山大和守様

本多安房守様

②禁令

富士大石寺派之義二付、宗門奉行別紙之通申聞候、此義先年も相觸候處、今以密々信仰之者有之跡二候、則右別紙寫指越候條被得其意、右之族無之様、組支配與力・家来末々迄嚴重可被申渡候、組等之内裁許有之面々ハ、其右之趣、可被得其意候、以上

庚申四月十七日

〔四月〕⁽⁶⁰⁾

横山大和守

本多安房守

〔村井安左衛門殿、不破忠大夫殿〕⁽⁶¹⁾⁽⁶²⁾

③回覧

別紙之通大和守殿・安房守殿御触紙面両通共寫遣候条得其意、人々組下末々迄急度可申渡候、披見已後判形候て先々相廻シ、從落着相返候、以上、

申四月十八日

村井安左衛門
不破忠大夫

能州四郡

御扶持人 十 村 中

①は寺社奉行、宗門奉行からの上申である。ここで筆者の注目は四点存する。内容的には「享保十二年本寺より願之趣有之候得共、御許容無之候」、「富士大石寺派ハ新法ニては無之候得共、密々致信仰候義ニ付邪正紛敷、宗門御改之筋難相立候」、「於僧家密々勸込、信仰之人々数多罷成候躰御座候」の三点であり、四点目は署名人の一部である。

一点目は、享保十一年法令発令後、「享保十二年本寺より願之趣有之候得共、御許容無之候」と、享保十二年に大石寺から新寺建立の願いが出されるも却下されたことが記されている。

二点目は、享保十一年法令で「邪義打交候哉、又は新法之宗旨ニ候哉、委細相知不申、宗門御改之筋難相立候間」、享保十四年法令では「宗旨之真偽并新法等相交候哉、委細相知不申」とあり、「邪義や新法であるのか判別できない」ことが禁止理由の一つとされていた。しかし、ここでは「富士大石寺派ハ新法ニては無之候得共」であるから、前二法令で挙げられた禁止理由の一つは解消されたように思われる。したがって、前二法令から継続する禁止理由は「宗門御改之筋難相立候間」ということである。

三点目は、前二法令では記されなかった「於僧家密々勸込、信仰之人々数多罷成候躰御座候」であり、とりわけ「密々勸込」に注目しな

ければならない。勸込は布教（折伏）を意味しており、改宗や寺替えに関する法令⁶³でも注視され、勸込による受法を理由とした改宗を禁止している。ここからは、元文五年法令が布教の進展によって上申されるに至った事情が看取される。ただし、「於僧家」の実態は存在しなかった。それは、前二法令も含めた発令理由が「古来より末寺も無之宗派御座候間」であり、金沢に大石寺派の僧侶はいなかったのである。寺社方役人に、布教の主体は僧侶という思い込みが存したのであろうか。「於僧家」は次の寛保二年法令にも継続されたが、明和七年法令では当該法令の発令状況からも「於俗家」と改訂されている。

四点目は上申に署名した寺社奉行の内、山崎庄兵衛に注目する。これについては稿を改めたい。

②の禁令は全五法令中最も簡潔である。ただし、『御郡典』本の宛名人「村井安左衛門、不破忠大夫」は、③と対応している。この両人は能州郡奉行であり、直接には算用場奉行の支配に属する⁶⁴。

③は、能州郡奉行「村井安左衛門、不破忠大夫」から管内の扶持人十村⁶⁵にあてた回覧状である。「披見已後判形候て先々相廻シ、從落着相返候」とあるから、回覧文書に署名捺印の上で順次伝達し、終了後に郡奉行まで返戻する形態であった。本状の存在は貴重である。ここから、享保十一年法令の⑫で一覽した寺社方文書と併せ、武士中心であった大石寺信仰への禁令が、武士に止まらず、寺社方、郡方まで周知されたことが理解される。具体的史料は未見であるが、除外する理由は見出せないから町方へも周知されたと考えるのが妥当である。つまり、大石寺禁令は藩中全体に周知徹底された法令であったといえよう。

五 寛保二年法令、明和七年法令

寛保二年法令と明和七年法令については条文掲出を割愛し、禁令の注目点のみを略述する。

寛保二年法令における禁止理由は、元文五年法令を踏襲し、「於僧家宗儀勸込申由二候、右宗派之義ハ御領國ニ末寺無之ニ付、邪正紛敷宗門改之筋難相立候間」であるから、布教の禁止と宗門改めに不都合の二点である。その上で「慥成義相知レ候ハハ、急度曲事可被仰付候條」と前三法令に見られない処罰条項が加えられ、より厳格化した。

明和七年法令は、寛保二年から二十八年後と最も発令間隔が長く、藩主は重教の代である。禁止理由は寛保二年法令と同様、「於俗家宗義勸込申由に候」と「右宗派之儀は御領國に末寺無之候に付、紛敷宗門之筋難相立候」である。前述のように「於僧家」は「於俗家」と改められており、こちらが正確である。本法令の背景は稿を改めるが、この時期に複数の信者への処罰事例が存した。その全てが在家であるから、「於俗家」となったのであろう。そして、前項同様「急度曲事可被仰付候條」と処罰条項が踏襲されている。

おわりに

加賀藩による大石寺信仰への禁令につき、ここまでの復元と検討をもとに、その発令構造を一覽し、まとめたい。

禁令の発令に当たっては、管轄奉行たる寺社奉行、宗門奉行からの上申がなされ、これに対応して大老が発令した（享保十一年法令、享

保十四年法令、元文五年法令)。対象は藩内全階層であった。

この周知においては、

〔職制上〕

大老―管轄下(事例は寺社奉行 番頭⁽⁶⁶⁾ 歩頭⁽⁶⁷⁾へ 享保十一年③⑫ 享

保十四年②)

大老―家老―管轄下(事例は台所奉行へ 享保十一年⑦⑧)

〔軍制上〕

人持組頭―人持組―組下(事例は前田近江守―竹田掃部へ 享保十一年⑤)

といった形態が見られ、この伝達に対しての報告が求められた。(報告要請は享保十一年⑤⑦、元文五年③ 報告は享保十一年⑧⑪⑫ 請書案は享保十一年⑩)

報告形態は、武士(頭分など上級者か)は請書(享保十一年⑤⑦⑩)、在方等は回覧(回状)に署名判形の形態だった。(元文五年③)

禁止理由としては、当初(享保十一年法令、享保十四年法令)

一、「元来無い宗門(末寺不存在)で宗門改に不都合」

二、「邪義か新法か分別不能」

の二点を中心であったが、元文五年法令では、大石寺本体が邪義でも新法でもないことは確認されたように読み取れる。(邪義や新法か分別不能の文面は残存する)

また、元文五年法令では上記の二点に加えて、上申で「勸込」が目され、寛保二年法令以後は、「勸込」の禁止が明記されると共に、処罰条項が盛り込まれることとなった。そして、五法令全てにおいて

「組支配與力・家来末々迄急度可被申渡候、其段書付可被指出候、是又組等之内裁許有之面々えも申渡候様可被申聞候」(例として享保十一年③)といった伝達等を徹底する文言が付されている。

このことは、改宗や寺替えに関する法令(禁令部分も存していたが処罰条項と伝達徹底の文言はない)に比してより厳重な扱いである。大石寺信仰への禁令が、加賀藩における宗教関連法の中で、極めて嚴重、厳格な法令であった状況が看取される。

服藤弘司氏は「近世封建法の一特色として、同一法令の繰り返しの発布ということが指摘される」と述べられた。大石寺信仰への禁令は、確かにその要素が認められる。しかし、加賀藩内の大石寺信仰は、禁令発令者たる支配階層への浸透など、藩当局の予期しない布教の広がり⁽⁶⁸⁾と信仰の展開を有しており、禁令の効果も限定的であった。「近世封建法の一特色」では説明できない信仰実態が、結果として「近世封建法の一特色」と重複するような史実展開を生じ、法令の繰り返し、かつ、連続発布になったと考えられる。

今後、かかる社会情勢の中、いかなる理由や信仰信条のもと大石寺信仰が展開したのか、その史実の解明と位置付け、評価をめざしたい。

〔注〕

(1) 現在の静岡県富士宮市に存する日蓮正宗総本山大石寺。本稿でいう「大石寺信仰」は日蓮正宗の信仰と内容的には同義である。しかし、日蓮正宗の宗名は明治四十五年(一九一三)に公称されたもので、近世には存在しない。大石寺本末の信仰信条は別として、藩政期におけ

大石寺の公式な立場は、日蓮宗勝劣派の一本寺であり、朱印寺であった。寺院行政上、勝劣派触頭に管掌された。他派との簡別のため、日蓮宗富士派、大石寺派等と通称された。

近世の日蓮宗は、幕府の政策もあり、公的に容認された宗旨は一致派と勝劣派の二つしか存在しなかった。この二派の名称は教義内容から付されたものであり、『法華経』の本門と迹門を如何に位置づけるか、という一事を分水嶺として弁別された。

さて、大石寺は勝劣派であるが、厳密に言えば勝劣義にも差異が存在する。大石寺信仰は、宗祖日蓮聖人を本仏（宗祖本仏、日蓮本仏論）と仰ぎ、二祖日興上人（大石寺開山）以来の血脈承継を立てる所にその特質が存する。他の日蓮系諸派においては、一致、勝劣を問わず悉く釈尊本仏であり、信仰論においては、その対象とする仏が全く異なることとなる。近世の大石寺は勝劣派の中で展開したが、全く異質な同宗としての枠組みであった。しかし、時代の要請でもあり、大石寺においても、朱印寺として対外的には勝劣派の枠組みを維持し、ことさらに異議を述べることはなかったと思われる。ただ、大石寺本末寺院においては厳密に伝統的立義を維持し、信者への教導においても、大石寺の教義思想を宣伝布教したことは、加賀における大石寺信仰の事例からも明らかである。

(2) 「北陸信者伝聞記」は幕末から明治の篤信者、辻新五左衛門貞康（法名 量義）が明治二十四年から明治二十六年にかけて、金沢法難史をまとめたもの。金沢法難史を当事者が体系的にまとめた唯一の著述であり、編纂物ではあるが極めて貴重である。

(3) 任誓については 中川一富士「任誓と十二日講」『北陸史学』一九九号所収 一九七二年、大桑斉「『大異義者』任誓の思想史的位置」『真宗研究』一七所収 一九七二年、大桑斉「『異義者』任誓伝の思想史的考察」『大谷学報』五二―三所収 一九七二年、『石川県鳥越村史』北国出版社 一九七二年、中川一富士「加賀の傑僧任誓」北国出版社 一九七二年、鈴木宗憲「江戸時代における異端の発生——加賀、任誓の異解をめぐって——」『浄土真宗とキリスト教』所収 法蔵館

一九七四年、大桑斉「寺檀の思想」教育社 一九七九年、大桑斉「大地の仏者」能登印刷出版部 一九八三年、志村恵「二つの『Bawenspiegel』: イエレミアス・ゴットヘルフの『農民の鏡』と任誓の『農民鑑』」『金沢大学文学部論集 文学科篇』一三三所収 金沢大学 一九九三年、佐々木直子「鳥越村の回り御講」『金沢大学文化人類学研究室調査実習報告書、2002』所収 金沢大学 二〇〇二年 等参照

(4) この周辺については、拙稿「近世加賀藩における大石寺信仰禁令の基礎的考察——福原式治・福原次郎左衛門の同異説を中心に——」『日蓮正宗教学研究紀要』第二号所収 二〇一五年）において略述した。

(5) 『藩法集四 金沢藩』五頁 創文社 一九六三年

(6) 上下二冊 金沢市立図書館 一九七五年

(7) 『泰雲公御年譜』森田良郷編 泰雲公は十代重教。宝暦四年から明和八年。一六一一―一九八

(8) 『触留拔萃』成瀬正居旧蔵 承応三年から嘉永五年のもの 御用番からのもの、御用番宛のものを中心に、幕令も含む。一六二三―二九

(9) 『国令漫録』岩原恵規著 岩原性一旧蔵 万治以来家中一般への定書を集成したもの。一六二三―三〇三三

(10) 『御定書等触状留』高島定辟旧蔵 寛文二年から寛延三年にわたる家中および一般への定書。一六二三―三〇三七

(11) 『典制彙纂』万治から天保年間の法令、布達を類別収録したもの。一六二三―三五二

(12) 『古例集書（二冊）』寛文から元文年間の家中一般への諸法令を集成したもの。一六二三―三〇五七

(13) 『古例集書（五冊）』御横目所旧蔵 天和から宝暦頃までの藩士一般の心得。一六三三―三〇五八

(14) 『政隣記』津田政隣編。加賀藩の史実を天文七年から文化十一年まで編年体にとめたもの。一六二八―一〇一

(15) 『袖裏雑記』奥村尚寛編。藩初以来の諸法令は、慶長、元和、寛永の

火災に多く失われたが、万治、寛文以降のものは、保存され頗る多量になった。それを尚寛が容易に探索しうるよう、類別編纂したものを一六二八〇二〇

(16) 『中川長定覚書』 中川長定著 中川典克旧蔵 正徳六年から享保十四年までの日記形式の詳細な記録。一六四〇〇七七

(17) 『大野木克寛日記』 大野木克寛著 大野木克征旧蔵 公務に関する私日記。一六四〇〇七八

(18) 『若年寄方諸事控』 中川長定(式部)著 中川典克旧蔵 一六四一〇九九

(19) 『遠田日記』 遠田勘右衛門(自省)著 一六四二〇〇〇

(20) 『寺庵方御触二種』 二種のうち妙成寺所蔵寺庵方御触、享保・宝曆期。一六六一〇四一

(21) 『御郡典』 岡部勇作所蔵の写。宝永元年より天保十五年までの、主に能州所口郡を中心とした郡方への触書等約七三〇項目を編年体で収録したもの。一六六三〇九四

(22) 本帳は藩命により藩士各家の先祖由緒並びに一類(原則従兄弟までの親類縁者)と菩提寺が記され、冒頭には提出時の当主の履歴が記される形で粗定型化している。藩士各家の由緒が知れる貴重な史料であり、明治三年頃の藩提出本を中心におおよそ一七〇〇家分が加越能文庫に収まり、近世史料館に所蔵されている。

(23) 津田信成編一八三二年(天保三年)「加越能文庫」所収金沢市立玉川図書館近世史料館(以下近世史料館)所蔵(翻刻本石川県史調査委員会石川県立図書館史料編さん室編『石川県史資料』所収「近世編(八十三) 諸士系譜一」六)

(24) (加越能文庫「典制彙纂」金沢市立玉川図書館近世史料館所蔵(翻刻本 藩法研究会編『藩法集四 金沢藩』二七一〜二七三頁 創文社一九六三年)他)

(25) 加賀藩制における最重職であり家老職の上位。大年寄、年寄とも称される。加賀藩士で家格、俸禄とも最高位の本多、長、横山、前田(直之系)、前田(長種系)、奥村(宗家)、奥村(支家)、村井の八家(加

賀八家と通称)が勤めた。本多安房の五万石を筆頭にいずれも一万石以上。八家の年寄中七人が人持組(八家に次ぐ者で家禄はほとんどが千石を超える。多数の配下人を持つ)の意)の組頭となった。

(26) 『富要』九一―二八五頁

(27) 戸田鞆負、中村典膳、村中務 以上宗門奉行。成瀬内匠、生駒右近、永原左京 以上寺社奉行。

(28) 『国令漫録』『御定書等触状留』『古例集書(二冊)』『古例集書(五冊)』『中川長定覚書』『寺庵方御触二種』『留帳抜書』『伝聞記』『富要』

(29) 奥村、横山、本多、何れも大老

(30) 註(28)に同じ

(31) 『古例集書(二冊)』『古例集書(五冊)』

(32) 今枝民部直方、本多図書政冬、津田玄蕃敬脩、中川式部長定、何れも家老

(33) 『中川長定覚書』

(34) 『寺庵方御触二種』

(35) 今枝主水恒明。若年寄。

(36) 前田近江守直堅。大老。

(37) 竹田五郎左衛門忠張。寺社奉行。

(38) 『伝聞記』十一人については「大石寺による末寺建立願いの顛末」(別稿で論述する)に関する「享保十二年三月七日状」に見られる「前田近江守、奥村伊与守、横山大和守、本多安房守、奥村内記、村井主膳、長九郎左衛門、今枝民部、本多図書、津田玄蕃、中川式部」の十一人と思われる。前田近江から長九郎左衛門は大老、今枝民部から中川式部は家老である。これに本書宛所である在江戸の前田大炊(大老)、前田修理(家老)を加えると、当時在任中の八大老と五家老の名が勢揃いしている。藩主在府中における領内仕置きに関する上覧願の通例であったと考えられる。

(39) 『富要』九一―二九二

(40) 前田対馬守孝資。大老。当時は対馬守任官以前。前田修理知頼。家老。

(41) 原惣兵衛政恒。二百石。当時、御台所奉行牧彦左衛門忠敬。百五十石。

- 当時、御台所奉行。
- (42) 多胡源五左衛門久長。三百石。当時、定番御馬廻御番頭。
- (43) 『大野木克寛日記』二一五〇六 長山直治監修 高木喜美子編集 桂書房 二〇一一年
- (44) 杵江左衛門政弘、六百石、当時、御歩頭。青地藤大夫礼幹、二百石、当時、御歩頭。北川久兵衛暉矩、千石、当時、御歩頭。前田源兵衛知庸、三百五十石、当時、御歩頭。富永教馬全昌、三百五十石、当時、御歩頭。遠藤紋大夫高貴、五百石、当時、御歩頭。
- (45) 直接大石寺を指すか、勝劣派触頭たる江戸丸山本妙寺等を意図したかは不明。
- (46) ここでの邪義は、宗義上の正邪ではなく、幕藩体制下において禁教とされたもの。
- (47) 大野木隼人克寛。三百石。大小将組からこの享保十一年八月、家督相続し千六百五十石。人持組。
- (48) 『国令漫録』
- (49) 宗門奉行中村、和田、堀、溝口は宗門奉行。成瀬、津田、生駒は寺社奉行
- (50) 『御定書等触状留』『遠田日記』
- (51) 『遠田日記』
- (52) 『国令漫録』『御定書等触状留』
- (53) 遠田勘右衛門自看（省）。五百五十石。当時、定番頭。元文五年に千五十石。人持組。（前出）村 中務愛清。四百石。宗門奉行は享保十二年十二月免。当時、定番頭。（前出）杉江兵助。杵江左衛門政弘と同人。兵助と改む。六百石。当時、定番頭。
- (54) 『遠田日記』
- (55) 『藩法集六 續金澤藩』では十六日と翻刻。（該書二八八）原典は十八日である。
- (56) 『留帳抜書』『富要』
- (57) 丹羽、土肥、溝口は宗門奉行。伊藤、山崎、青山は寺社奉行。
- (58) 『国令漫録』『御定書等触状留』『御郡典』
- (59) 『留帳抜書』『富要』
- (60) 『国令漫録』
- (61) 村井安左衛門武済。七百石。当時、能州郡奉行。不破忠大夫敬方。五百石。当時、能州郡奉行。
- (62) 『御郡典』
- (63) この法令についてはその意図や意義付け、また、これに関連する事象を扱った論考が発表されている。（大桑斉『寺檀制度の成立過程』『日本歴史』二四二・二四三 一九六八年、大桑斉『寺檀の思想』教育社 一九七九年、大桑斉『宗門改・寺請と寺檀制度』若林喜三郎編『加賀藩社会経済史の研究』所収 名著出版 一九八〇年、大桑斉『半檀家の歴史的展開』『近世仏教史料と研究』六一三・四（通巻二〇）一九八六年、朴澤直秀『幕藩権力と寺檀制度』吉川弘文館 二〇〇四年、大桑斉『書評 朴澤直秀著『幕藩権力と寺檀制度』』『歴史評論』一六六 八 二〇〇五年、朴澤直秀『加賀藩の改宗・寺替法令をめぐって』『近世の宗教と社会』2 国家権力と宗教』所収 吉川弘文館 二〇〇八年 など）
- (64) 大老―算用場奉行―郡奉行という職制上の序列であるから、法令の伝達経路としては算用場奉行の介在が自然にも思えるが、この事例では大老から郡奉行へ直接発給されている。この形態が通常だったのであろうか。
- (65) 十村は他藩における大庄屋に相当する加賀藩独自の職名。無組御扶持人十村、組持御扶持人十村、平十村の三種あり、扶持を受けた場合でも基本的身分は百姓。
- (66) 軍制でもある。
- (67) 軍制でもある。
- (68) 相当の事例が認められる。継続研究として蓄積したい。
- （よこやま ゆうぎよく 文学研究科歴史学専攻博士後期課程）
（指導教員：今堀 太逸 教授）

二〇一八年九月二六日受理

近衛府下級官人補任稿（2）

— 将監 —

西山史朗

〔抄録〕

本稿は、天平神護元年（七六五）から鎌倉中期までの期間における近衛府の将監・将曹・医師・府生・番長・案主・府掌・近衛の補任状況を調査・整理したものの一部である。

一部の近衛府官人の補任状況はすでにまとめられているが、本補任表は既存の補任類の欠を補い、研究の進展の助けとなること

を目指しており、本稿では、近衛府下級官人補任全体のうち、天平神護元年（七六五）から建久三年（一一九二）までの期間の近衛府将監の補任状況をまとめている。

キーワード 平安期、近衛府、下級官人、補任

一、近衛府下級官人補任について

近衛府下級官人補任は、近衛府が成立した天平神護元年（七六五）から鎌倉中期までの期間における近衛府下級官人（将監・将曹・医師・府生・番長・案主・府掌・近衛）の官人のうち、確認できうる補任状況を調査・整理したものである。すでに一部は公表しており、本稿では天永元年（一一一〇）から建久三年（一一九二）までの近衛府将監在職者を掲載する。

史料の残存状況に影響されるのみならず、基本的に史料に残りにく

い下級官人を採録対象としている以上、他の補任類に比して採録年に欠落があることや、年ごとに採録内容の偏りがでることは免れない。しかしながら下級官人の補任状況をまとめ、なおかつ他史料と併用し下級官人の動向を追うことで、当該期における下級官人の在り方や活動形態の変遷を明らかにしよう。

すでに公開している補任表も含め、補任表の内容については、今後も大方のご批正を乞い、更なる充実、確実性を高めていきたい。

二、凡例

- ①本補任表は左右近衛府のうち(表①)、将監・将曹・医師・府生・番長・案主・府掌・近衛の官人の補任状況を官職ごとの項目に記したものである。そのうち本稿は、天永元年(一一一〇)〜建久三年(一一九二)までの期間における将監在職者をまとめている。
- ②左右近衛府いずれかに所属しているかが不詳の場合は、「左右不詳」の項目に記した。
- ③人物の表記について、位階が明らかである場合は〔内〕に記載し、位階が不明の場合は〔と〕と記載した。加階の記述がある場合は加階後の位階を記載、備考にその内容を記載した。府生以下には、本来相当位階の規定は設けられていないが同様に記載した。
- ④在職である、あるいはそう思われる場合は「在」、新たに任じられた場合は「任」、すでに死去していることが明らかである場合は「故」を備考欄内の先頭に記載した。
- ⑤兼官、兼職がある場合は備考に記載した。その他必要と思われる事項を備考欄に記載した。
- ⑥出典の記載は(『史料名』年月日)で示し、閏月は○枠で示した。基本的にその年の初見月日を記載したが、初見以降より詳細な所属、経歴などの記述が確認できる場合はその月日を記載した。
- ⑦それぞれの出典は()内に記載し、また一部の史料名については以下の通り略記した。なお、史料のうち古記録史料の名称については、大日本古記録、史料大成、史料纂集収録の古記録については、

それぞれの名称をそのまま記載したが、『群書類従』、『歴代殘闕日記』、そのほか史料紹介などに収録、掲載されている古記録については、同一人物の日記でも、日記の名称がそれぞれ異なる場合が多い。そのため便宜的に記主の名前を冠して『○○卿記』、『○○公記』と記載した。なお、史料紹介等の出典も同様に記載した。

- 略記一覧：『東大寺統要録』(『統録』)、『宮寺縁事抄』(『宮寺』)、『続左丞抄』(『左丞』)、『樂所補任』(『樂所』)、『大間成文抄』(『大間』)、『魚魯愚鈔』(『魚魯』)、『平安遺文』(『平遺』)、『本朝世紀』(『世紀』)、『榮昌記』(『榮昌』)、『朝隆卿記』(『朝隆』)、『時信公記』(『時信』)、『忠通公記』(『忠通』)、『長秋記』(『長秋』)、『中右記』(『中右』)、『九条家本紙背文書集 中右記』(『九中』)、『中右記部類』(『中部』)、『師元朝臣記』(『師元』)、『実行公記』(『実行』)、『平知信朝臣記』(『知信』)、『台記』(『台』)、⁷⁾『教長卿記』(『教長』)、⁸⁾『兵範記』(『兵範』)、『公通卿記』(『公通』)、『山槐記』(『山槐』)、『為親朝臣記』(『為親』)、『定長卿記』(『定長』)、『親経卿記』(『親経』)、『愚昧記』(『愚昧』)、『明月記』(『明月』)、

- ⑧表作成にあたって、笹山晴生「左右近衛府官人・舍人補任表―下級官人・舍人その(一)―」(『東京大学教養学部人文学科紀要』六一、一九七五)、「左右近衛府官人・舍人補任表―下級官人・舍人その(二)―」(『東京大学教養学部人文学科紀要』六六、一九七八)も参照した。

⑨人物比定について、刊本史料上では、姓或いは名が同名同音の場合、人物の混同が考えられる事例がみられる。このような場合や姓名いずれかの記載が無い場合などは、編纂者によって人物ならびに姓名の同定・推定がなされているが、疑問無しとしない部分もある。本補任では『群書系図部集』⁹、「楽家系図」¹⁰および京都大学附属図書館所蔵『秦氏系図』・『下野氏系図』所収の諸氏系図、『平安人名辞典——長保二年——』、『平安人名辞典——康平三年——上』、『平安人名辞典——康平三年——下』¹¹、『平安時代史事典』¹²、『藏人補任』¹³、『外記補任』¹⁴も参照し姓名の推定を行い、備考欄にその旨を記載した。

⑩史料上、「○○子」、「○○男」と表記され、人物比定が困難なものは、人物欄中に「○○子」と統一して表記した。

⑪史料上、人物によっては数年以上にわたり近衛府官職に在職していることが確認できるが、その間一部の年において人名の記載は有るものの官職が確認できない例が散見される。この事例においては、前後の時期における在職状況から官職の推定も可能ではあるが、本補任表では採録していない。

⑫将監について、史料上「左近大夫」・「右近大夫」と「大夫将監」という表記がみられる。前者は、叙爵後将監を離職した者、後者は叙爵後も在職している者を指すと理解される。ただし厳密に両者を区別しにくい事例も数例みられるため、便宜上両者ともに採録した。

〔注〕

(1) 本補任稿では、将監以下の近衛府官人を近衛府の下級官人と区分して

いる。この区分は笹山氏による近衛府大将・中将・少将を上級官人、近衛府将監以下を下級官人とする理解に従ったものである。詳しくは、笹山晴生「平安前期の左右近衛府に関する研究」(坂本太郎博士還暦記念会編『日本古代史論集』下所収、吉川弘文館、一九六二)、同「左右近衛府上級官人の構成とその推移」(土田直鎮先生還暦記念会編『奈良平安時代史論集』下所収、吉川弘文館、一九八四、以上『日本古代衛府制度の研究』(東京大学出版会、一九八五)に再収)を参照。近衛府官人の補任状況をまとめたものとして、市川久編『近衛府補任第二』(続群書類従完成会、一九九二)、同『近衛府補任第二』(続群書類従完成会、一九九三)、笹山晴生「左右近衛府官人・舍人補任表——下級官人・舍人その(二)——」(『東京大学経学部人文科学紀要』六十一、一九七五)、同「左右近衛府官人・舍人補任表——下級官人・舍人その(二)——」(『東京大学経学部人文科学紀要』六十六、一九七八)がある。本補任表は、これらの補任類の欠を補うかたちで作成している。

(3) 拙稿「近衛府下級官人補任稿(1)」(『佛敎大学大学院紀要——文学研究科篇——』四六、二〇一八)、「近衛府下級官人補任稿——府生——」(『鷹陵史学』四四、二〇一八)

(4) 近衛府下級官人補任表の作成意図ならびに近衛府や近衛府下級官人に関する先行研究については、すでに註(3) 拙稿において言及しているためそちらを参照されたい。

(5) 『神道大系 神社編七 石清水』(神道大系編纂会、一九八八)

(6) 本本好信「『朝隆卿記』逸文集成稿一」(『龍谷史壇』一四二、二〇一六)。

(7) 藤原重雄・尾上陽介「東京大学史料編纂所所蔵『台記』仁平三年冬記」(『東京大学史料編纂所研究紀要』十六、二〇〇六)

(8) 樋口健太郎「史料紹介 国立歴史民俗博物館所蔵・田中穰氏旧蔵本『山槐記』応保二年三月」(『神戸大学史学年報』一二二、二〇〇七)、三浦龍昭「大正大学蔵『山槐記』蓮華王院御塔供養記」について(二)・(三) (『大正大学研究紀要』九九、二〇一四、同一〇〇、二〇

- 一五)
- (9) 『群書系図部集』一〇七(統群諸類従完成会、一九七三)。
 (10) 『楽家系図』(『伏見宮旧蔵楽書集成 三』所収、宮内庁書陵部、一九九八)。
 (11) 榎野廣造『平安人名辞典―長保二年―』(高階書店、一九九三)、同
 『平安人名辞典―康平三年―上』(和泉書院、二〇〇七、同『平安
 人名辞典―康平三年―下』和泉書院、二〇〇八)。
 (12) 『平安時代史事典』(角川書店、一九九四)。
 (13) 市川久編『藏人補任』(統群書類従完成会、一九八九)。補任表中では

- 『藏人』と略記した。
 (14) 井上幸治『外記補任』(統群書類従完成会、二〇〇四)。補任表中では
 『外記』と略記した。

(にしやま しろう 文学研究科歴史学専攻博士後期課程)
 (指導教員…佐古 愛己 准教授)
 二〇一八年十月一日受理

【近衛府下級官人補任表】

表①		9~12cにおける左右近衛府官制表						
区分	官職	総称	相当位階	左右合計員数	隨身・權隨身	樂人・舞人	年預	庁頭
上級職	大将	—	正・従二位(従三位)	2(2)	—	—	—	—
	中将	—	正三位~従四位(従四位下)	2~6(2)	—	—	—	—
	少将	次将	従四位下~従五位(正五位下)	4~8(4)	—	—	—	—
	将監	官人	従五位~正六位(従六位上)	8~(8)	(○)	○	—	—
下級職	将曹	官人	従五位~従七位(従七位下)	16~(8)	○	○	—	—
	医師	—	従五位~正六位(正六位)	1~(2)	—	—	—	—
	府生	官人	正六位上~従七位	20~(12)	○	○	—	—
	番長	—	—	13~(12)	○	—	—	—
府掌	案主	物節	—	4~	—	—	—	—
	府掌	—	—	5~	○	—	—	—
	近衛	—	従八位~大初位・无位	27~(400)	○	—	—	—
駕輿丁	使部	—	—	(20)	—	—	—	—
	直丁	—	—	(4)	—	—	—	—

・左表は「近衛府補任」、「公卿補任」、各古記録、笹山晴生氏『日本古代衛府制度の研究』(東京大学出版会、1985)、古藤真平「中衛府・近衛府官員制度の再検討」(角田文衛先生翁寿記念会編『古代世界の諸相』、晃洋書房、1993所収)を参照して作成した。
 ・区分の項については、笹山氏(上掲)の近衛府内における官職格差に関する理解に従って区分している。・位階および左右合計員数項について、それぞれの位階は史料より確認できる位階の範囲を記載し、また左右合計員数については史料から確認できる最低限の人数を記載した。
 ・() 内は、古藤氏(上掲)が復元された弘仁格式制時の左右近衛府の官員制を参照した。
 ・なお、9c以前の近衛府官職のうち、案主は長徳4年(998)に、府掌は元慶5年(881)にみえるのが史料上での初見である。
 ・総称の項は、各古記録において近衛府の各職がそれぞれどのように総称されていたかを記載した。詳しくは吉川真司編『京都大学文学部博物館の古文書：第4輯 勅修寺家本職掌部類』(思文閣出版、1989)、佐々木恵介『「小右記」にみる摂関期近衛府の政務運営』(笹山晴生先生還暦記念会編『日本律令制論集 下巻』吉川弘文館、1993所収)を参照。
 ・隨身、樂人・舞人、年預、庁頭の項については、近衛府官人が兼帯する職務の有無について示した。

左右近衛府将監		備考・出典	右近衛将監	備考・出典	左右不詳	備考・出典
和暦(西暦)	左近衛将監					
天永元年(1110)	拍光季〔五位上〕	在：左近大夫将監。〔采昌〕天永1・6・16、 〔樂所〕	源実清〔一〕	在：〔采昌〕天治1・4・23)		
	豊原時元〔一〕	在：〔樂所〕				
	藤原経遠〔一〕	在：〔采昌〕天治1・4・23)				
天永2年(1111)	藤原カ彥成〔五位上〕	在：〔左近大夫〕。〔采昌〕天治1・6・20)				
	拍光季〔五位上〕	在：〔年奈八十〕。〔中右〕天永2・8・21/ 春日詣において一階を賜う。〔中右〕同2・ 12・17)	(姓不詳) 信則〔一〕	在：〔長秋〕天永2・2・28)		
	藤原カ顯能(従五位下)	在：藏人、齋院衣給分給殿。〔中右〕天永 2・3・20、〔藏人〕				
天永3年(1112)	豊原時元〔一〕	在：〔中右〕天永2・4・22)				
	下毛野近季〔一〕	任：小除目において左近将監に任ず。〔殿 曆〕、〔中右〕天永2・10・25)				
	拍光季〔五位上〕	故：〔中右〕天永3・2・11)この年死去。 采尊18回。一者38年。〔樂所〕	下毛野近季〔一〕	在：〔院養者〕。〔中右〕天永3・2・8、〔殿 曆〕同3・2・10)		
天永元年(1113)	豊原時元〔一〕	在：〔樂所〕	(姓不詳) 兼基〔一〕	在：〔長秋〕天永1・10・5)		
	高階為重〔正六位上〕	在：〔長秋〕天永1・3・19、〔藏人〕				
	豊原時元〔一〕	在：〔樂所〕/〔中右〕天永2・11・14)	多忠方〔一〕	任：12月、白河阿弥陀堂供養の時、散手賞 により将監に任ず。〔樂所〕		
天永2年(1114)	拍行高〔一〕	任：白河阿弥陀堂供養の時、散手賞により将 監に任ず。〔殿曆〕天永2・11・29、〔樂所〕	高階家行〔従五位下〕	在：〔中右〕天永2・4・25)氣爵。〔殿曆〕 同2・6・1)		
	源盛経〔従五位下〕	在：藏人。〔中右〕天永2・3・25、〔藏人〕 /氣爵。〔殿曆〕同2・6・1)				
	高階為重〔正六位上〕	在：藏人。〔殿曆〕天永2・2・5、〔藏人〕				
天永3年(1115)	豊原時元〔一〕	在：〔樂所〕	多忠方〔一〕	在：〔樂所〕/〔中右〕私事部類・天永3・ 10・24)		
	拍行高〔一〕	在：〔樂所〕/〔中右〕私事部類・天永3・ 10・24)				
	下毛野近季〔一〕	在：〔院養者〕。〔殿曆〕天永3・2・6)〔殿 曆〕同3・9・21)				
天永4年(1116)	藤原朝隆〔一〕	在：〔朝隆〕天永3・2・6)元永2年、左近 大夫。〔忠通〕元永2・2・9)				
	豊原時元〔一〕	在：〔樂所〕	多忠方〔一〕	在：〔樂所〕		
	拍行高〔一〕	在：〔樂所〕/〔殿曆〕天永4・4・1・23)				
	藤原行次〔正六位上〕	任：左近衛大将源雅実の大将請により内舍 人藤原行次の任将監を望む。〔大間〕第六 〔譜〕				

永久5年(1117)	豊原時元〔一〕 在：〔樂所〕	多忠方〔一〕	在：〔樂所〕		
	拍行高〔一〕 在：〔樂所〕/〔殿階〕 永久5・1・24 在：〔樂所〕/〔殿階〕 永久1・9・27、〔中右〕同1・9・22	多忠方〔一〕	在：宣旨により右一者。〔樂所〕/〔中右〕 元永1・2・10/右近將曹。〔殿階〕同1・12・17		
	豊原時元〔一〕 在：最勝寺供養の時、左一者、散手賞により一階を賜う。〔殿階〕 元永1・12・17、〔樂所〕/〔中右〕同1・2・10、〔中右〕 第二九諸寺供養	藤原惟忠〔一〕	在：府奏により内舍人より右近將監に任ず。〔大間〕 第七〔本司奏〕		
元承元年(1118)	拍行高〔從五位下〕 在：12月、師子眷賞により左近將監に任ず。〔殿階〕 元永1・12・17、〔樂所〕/勳賞により任本府將監。〔年及七旬〕。〔中右〕 第二九諸寺供養				
	小部正清〔一〕 〔殿階〕 元永1・12・17、〔樂所〕/勳賞により任本府將監。〔年及七旬〕。〔中右〕 第二九諸寺供養				
	源盛経〔五位〕 在：左近大夫。藤原忠通家人か。〔殿階〕 元永1・10・26				
	豊原時元〔一〕 在：〔樂所〕/〔中右〕 元永2・9・30	多忠方〔一〕	在：〔樂所〕/〔中右〕 元永2・2・11、〔長秋〕 同2・9・30	藤原為盛〔一〕	在：〔忠通〕、〔中右〕 元永2・2・17
	拍行高〔從五位下〕 在：〔樂所〕/〔中右〕 元永2・2・11、〔長秋〕 同2・9・30	大中臣行良〔正六位上〕	在：府奏により内舍人より右近將監に任ず。〔大間〕 第七〔本司奏〕/將監則兼・兼季等剛拜任を望む。〔大間〕 第七〔府奏〕	(姓不詳) 則兼〔一〕	在：この年將監を去るか。〔大間〕 第七〔府奏〕
元承2年(1119)	小部正清〔一〕 故：12月死去。〔樂所〕			(姓不詳) 兼季〔一〕	在：この年將監を去るか。(同上)
	丸部正清〔一〕 在：小部正清と同一人物か。〔長秋〕 元永2・10・5				
	豊原時光〔一〕 在：〔長秋〕 元永2・10・5				
	高階為重〔五位〕 在：左近大夫。「為茂」につくる。〔中右〕 元永2・9・21				
	高階家行〔五位〕 在：左近大夫。〔中右〕 元永2・10・17	多忠方〔一〕	在：〔樂所〕/〔中右〕 保安1・2・2		
	豊原時元〔一〕 故：7月死去。則高孫、高季長男。南京人。左第一上臈。給祿卒度に及ぶ。一者8年。〔中右〕 保安1・7・22、〔樂所〕/〔中右〕 同1・2・2	(姓不詳) 經像〔一〕	在：因幡国国人。〔中右〕 保安1・2・29		
保安元年(1120)	拍行高〔從五位下〕 在：左近大夫。〔中右〕 元永2・10・17	源実清〔一〕	在：小除目において右近將監に任ず。〔中右〕 保安1・4・3		
	豊原時元〔一〕 在：〔樂所〕	多忠方〔一〕	在：右一者。〔樂所〕		
	拍光則〔一〕 在：2月、朝觀行幸の時、左一者、陵王勳賞により將監に任ず。〔樂所〕				
保安2年(1121)	藤井国貞〔一〕 在：府奏により左近將監に任ず。もと備前大掾。〔大間〕 第七〔本司奏〕/諸国掾より將監転任の例一例なりといえども將監に任ず。〔大間〕 第七〔府奏〕				
保安3年(1122)	豊原時元〔一〕 在：〔樂所〕	多忠方〔一〕	在：〔樂所〕		
	拍光則〔一〕 在：〔樂所〕				

保安4年(1123)	豊原時元〔一〕 在：〔築所1〕	故：6月死去。康平2年生。〔築所1〕	多忠方〔一〕 在：〔築所1〕/中將代。〔御元]保安4・2・19)	兼時元〔一〕 在：中將代、左近か。豊原時元と同一人物か。 〔御元]保安4・2・19)
天治元年(1124)	拍光則〔一〕 在：〔築所1〕	在：〔築所1〕/〔長秋] 天治1・1・5)/〔実行] 天治1・10・23)	多忠方〔一〕 在：〔築所1〕/〔長秋] 天治1・1・5)	
天治2年(1125)	拍光則〔一〕 在：〔築所1〕	在：〔築所1〕	多忠方〔一〕 在：〔築所1〕/「件忠方雅楽寮沙汰人也」とあり。〔中部] 第二七 斎宮群行)	
天治元年(1126)	藤原通兼〔正六位上〕 在：〔左近衛府]、「藏人、将監正六位上高階朝臣通兼」とあり。〔中部] 第二七 斎宮群行)		多忠方〔一〕 在：〔築所1〕	
天治元年(1126)	拍光則〔一〕 在：〔築所1〕	在：〔築所1〕/〔中右] 大治2・1・2)	多忠方〔一〕 在：〔築所1〕/〔中右] 大治2・1・2)	
天治2年(1127)	藤原通兼〔従五位下〕 在：藏人一職。叙爵。〔中右] 大治2・1・19、〔藏人)	在：藏人一職。叙爵。〔中右] 大治2・1・19、〔藏人)		
	高階カ盛章〔一〕 在：祭除目において左近将監に任ず。〔中右] 大治2・4・3)	在：祭除目において左近将監に任ず。〔中右] 大治2・4・3)		
	(姓不詳) 友基〔一〕 在：〔中右] 大治2・8・14)	在：〔中右] 大治2・8・14)		
大治3年(1128)	拍光則〔一〕 在：〔築所1〕	在：〔築所1〕/〔中右] 大治4・1・20)	多忠方〔一〕 在：〔宮寺] 仏神事次第)	
	藤原カ宗信〔従五位下〕 在：左近府奏ありにより給降する。〔中右] 大治4・1・7)	在：左近府奏ありにより給降する。〔中右] 大治4・1・7)	多忠方〔従五位下〕 在：〔築所1〕/〔中右] 大治4・1・20)	藤原季正〔一〕 在：〔筑昌] 大治4・7・15)
	權助高〔一〕 在：除目において府奏により左近将監に任ず。〔中右] 大治4・10・9)	在：除目において府奏により左近将監に任ず。〔中右] 大治4・10・9)	源美清〔従五位下〕 在：叙爵。藏人に任ず。〔中右] 大治4・1・8)	
	藤原頼遠〔一〕 在：除目において左近将監に任ず。〔中右] 大治4・10・9)	在：除目において左近将監に任ず。〔中右] 大治4・10・9)		
	拍光則〔一〕 在：〔築所1〕	在：〔築所1〕	多忠方〔従五位下〕 在：〔築所1〕/〔中右] 大治5・10・1)/人長。〔宮寺] 仏神事次第)	
大治5年(1130)	紀兼俊〔一〕 在：下名において左近将監に任ず。〔中右] 大治5・2・1)	在：下名において左近将監に任ず。〔中右] 大治5・2・1)	源要清〔従五位下〕 在：叙爵。藏人に任ず。〔中右] 大治5・1・8)	
	拍光則〔従五位下〕 在：5月、敬手賞により叙爵。11月、長者殿下春日詣馬場院賞により榮爵。〔築所1)/〔長秋] 天承1・1・2)	在：5月、敬手賞により叙爵。11月、長者殿下春日詣馬場院賞により榮爵。〔築所1)/〔長秋] 天承1・1・2)	多忠方〔従五位下〕 在：正月、朝觀行幸の時、胡飲酒賞により叙爵・榮爵。〔築所1)/〔長秋] 天承1・1・2)/〔時信] 同1・11・14)	
天承元年(1131)	藤原頼遠〔一〕 在：〔時信] 天承1・11・21)	在：〔時信] 天承1・11・21)	多忠方〔一〕 在：正月、朝觀行幸の時、探桑老賞により右近将監に任ず。〔築所1)/〔内侍所御神樂部類] 天承元年)/〔長秋] 同1・1・14)/〔時信] 同1・11・14)	

近衛府下級官人補任稿(2) (西山史稿)

長承元年(1132)	拍光則 [従五位下]	在：3月、内裏臨時奉の時、散手實・一者により奉饗。10月、白河阿弥陀堂供養の時、散手實・一者により奉饗。(〔樂所〕/左近大夫。(〔中右〕 長承1・2・26)	多忠方 [従五位下]	在：3月、内裏臨時奉の時、胡飲酒賞・一者により奉饗。10月、白河阿弥陀堂供養の時、胡飲酒賞・一者により奉饗。(〔樂所〕/右近大夫。(〔中右〕 長承1・2・26)		
	藤原盛忠 [一]	在：藏人。(〔中右〕 長承1・1・5、〔藏人〕 長承1・1・5、〔藏人〕)	多近方 [一]	在：〔樂所〕/(〔中右〕 長承1・3・9)		
	藤原顯遠 [従五位下]	在：藏人。左近府奏により叙爵。(〔中右〕 長承1・1・5、〔藏人〕)	權盛言 [一]	任：除目下名において府奏により右近將監に任ず。(〔中右〕 長承1・1・26)		
	高階泰友 [従五位下カ]	在：叙爵か。(〔中右〕 長承1・4・10)	多忠方 [従五位下]	在：〔樂所〕/(〔中右〕 長承2・1・2)		
長承2年(1133)	拍光則 [従五位下]	在：〔樂所〕/(〔中右〕 長承2・1・2)	多近方 [一]	在：〔樂所〕/(〔長秋〕 長承2・6・19)		
	(姓不詳) 忠光 [一]	在：光則の訛りか。(〔長秋〕 長承2・6・19)				
	高階泰友 [従五位下カ]	在：右兵衛尉に遷任する。(〔中右〕 長承2・2・28)/藏人か。〔自左近衛將監在右兵衛尉也。〔魚籠〕別録卷第七〔次任衛府者〕)				
長承3年(1134)	拍光則 [従五位下]	在：2月、法勝寺金池一切経供養の時、散手實により一階を賜う。(〔中右〕 〔長秋〕 同3・2・17、〔樂所〕/樂所「上日无、夜无」外従五位下。(〔平遣〕 2304)	多忠方 [従五位下]	在：2月、法勝寺金池一切経供養の時、胡飲酒賞により一階を賜う。(〔中右〕 〔長秋〕 同3・2・17、〔樂所〕/樂所「上日四、夜四。〔平遣〕 2304)		
	源宗長 [一]	在：〔中右〕 長承3・11・26)	多近方 [正六位上]	在：〔樂所〕/(〔中右〕 長承2・1・5、〔長秋〕 同3・2・17)/樂所「上日五、夜二」。(〔平遣〕 2304)		
	中原季行 [正六位上]	在：外記奏により左近將監に任ず。*〔承治三〕奏上に輔者注記として〔長〕とあり。〔長治三〕を指すか。(〔魚籠〕卷第二〔他可奏])	藤原季実 [従五位下]	在：叙爵。(〔中右〕 長承2・1・5)		
	拍光則 [従五位下]	在：正月朝觀行幸、2月春日御幸の時、散手實により一階を賜う。(〔中右〕 保延1・4・27、〔樂所〕/(〔中右〕 〔長秋〕 同1・1・4)	多忠方 [従五位下]	故：正月、朝觀行幸の時、胡飲酒賞により一階を賜う。5月、重病により將監を辞す。(〔中右〕 保延1・1・4、〔樂所〕/(〔長秋〕 〔知信〕 同1・2・8)/死去。〔年五十余、十四代舞人也。〕(〔中右〕 同1・6・21)	中原貞清 [一]	在：〔長秋〕 〔知信〕 保延1・2・8)
保延元年(1135)			多近方 [一]	在：〔樂所〕/(〔長秋〕 保延1・1・4)		
			藤原カ盛常 [五位]	在：〔右近大夫〕。(〔長秋〕 保延1・4・15)		
			權景通 [正六位上]	在：〔正六位上行〕。(〔知信〕 保延1・2・17)		
	拍光則 [従五位下]	故：去在11月より重病により出仕せず。一者17年。正月、死去。(〔樂所〕)	多近方 [従五位下]	在：3月、勝光明院供養の時、貴徳賞・一者により一階を賜う。(〔中右〕 保延2・3・23、〔樂所〕/10月、法金剛院御塔供養の時、貴徳賞・一者により一階を賜う。(〔中右〕 同2・10・15、〔樂所〕/(〔長秋〕 同2・1・5)	下毛野教利 [一]	在：〔長秋〕 保延2・1・26)
保延2年(1136)			高階基章 [一]	任：除目下名において左近將監に任ず。(〔中右〕 保延2・1・27)		
	拍季貞 [従五位下]	任：3月、勝光明院供養の時、奏主・一者の賞により左近將監に任ず。(〔中右〕 保延2・3・23、〔樂所〕/10月、法金剛院御塔供養の時、万歳樂・一者により一階を賜う。(〔中右〕 同2・10・15、〔樂所〕)				

	<p>任：10月、法金剛院御塔供養の時、散手僧により左近将監に任ず。一者、二者相並んで将監は初例。(「中右」保延2・10・15、【薬所1】)／(「長秋」同2・1・5)</p> <p>任：除目下名において左近将監に任ず。(「中右」保延2・1・27)</p>			
	<p>任：康治元年4月に76歳で死去。治暦3年年。一者1年。以降【薬所1】に記載なし。(【薬所1】)</p>	多近方【(五位)】	在：【(薬所1)】	
	<p>任：8月、日吉御幸の時、季貞御居により一者に任ず。(【薬所1】)</p>	藤原宗季【(一)】	在：【(台記) 保安3・9・24】	
	<p>任：【厚削】につくる。(【台記】保安3・9・24)</p>	下毛野敦利【(一)】	在：【(台記) 保安3・9・24】	
	<p>任：【(薬所1)】</p>	藤原貞遠【(一)】	在：【(薬所1)】	
保延4年(1138)	<p>在：【(薬所1)】</p>	多近方【(五位)】	在：【(薬所1)】	
保延5年(1139)	<p>在：正月、朝顔行幸の時散手僧により榮降。10月、成勝寺供養の時奏土賞により榮降。(【薬所1】)</p>	多近方【(五位)】	在：正月、朝顔行幸の時貴徳賞により榮降。10月、成勝寺供養の時の賞をもって男右近尉生多成方を本府将監に任ず。(【薬所1】)	
保延6年(1140)	<p>在：【(薬所1)】</p>	多近方【(五位)】	在：【(薬所1)】	
永治元年(1141)	<p>在：【(薬所1)】</p> <p>在：召次長。「厚俊」につくる。(【兵範】永治1・3・25)</p>	多近方【(五位)】	在：【(薬所1)】／(「世紀」康治1・3・4)	
	<p>在：4月、保延5年の朝顔行幸賞により叙爵。以降、加降の記述が類出するも【薬所1】では【五位】と記載される。(【薬所1】)／(「台記」)／(「世紀」康治1・3・4)</p>	多近方【(五位)】	在：【(薬所1)】／(「世紀」康治1・3・4)	
	<p>任：小除目において右近将監に任ず。(【世紀】康治1・2・9)／藏人。(【世紀】康治1・7・17)</p>	中原盛季【(一)】	在：【(世紀) 康治1・4・23】	
康治元年(1142)	<p>在：【(世紀) 康治1・12・12】</p>	藤原重方【(正六位上)】	任：藏人。臨時除目において右近将監に任ず。(【世紀】康治1・10・10・11・26、【藏人】)	
	<p>任：除目において左近将監に任ず。(【世紀】康治1・12・21、【藏人】)</p>	高階為泰【(一)】	任：除目において文高階基章の康により右近将監に任ず。(【世紀】康治1・12・21)	
	<p>在：【(世紀) 康治1・1・5】</p>	源仲盛【(一)】		
	<p>在：【(世紀) 康治1・8・19】</p>	藤原仲盛【(一)】		
	<p>在：【(世紀) 康治1・10・2】</p>	中原仲盛【(一)】		
	<p>在：【(台記) 康治1・11・20】</p>	狹不詳【(五位)】		
	<p>在：【(薬所1)】／(「世紀」康治2・7・28)</p>	多近方【(五位)】	在：【(薬所1)】／(「世紀」康治2・7・28)	
	<p>在：【(世紀) 康治2・1・22】</p>	高階為泰【(一)】	在：【(世紀) 康治2・1・22】	
康治2年(1143)	<p>在：藏人。(【台記】康治2・1・18、【世紀】同2・4・5)／(「十嶋察使を務める。(【世紀】同2・11・28)</p>	藤原隆憲【(正六位上)】	在：藏人。故善子内親王合殿により叙降。(【世紀】康治2・4・9)	
	<p>在：【(世紀) 康治2・7・23】</p>	中原範兼【(一)】		

近衛府下級官人補任稿(2) (西山史稿)

	高階雅親〔一〕	在：請状を提出する。〔世紀〕康治2・9・24)			
天養元年(1144)	拍光時〔五位上〕	在：〔樂所〕	多近方〔五位上〕	在：〔樂所1〕/〔台記〕天養1・9・5)	
	藤原隆憲〔一〕	在：藏人。〔台記〕天養1・1・21)			
久安元年(1145)	拍光時〔五位上〕	在：〔樂所1〕/〔台記〕久安1・3・2)	多近方〔五位上〕	在：〔樂所1〕	
	拍光時〔五位上〕	在：〔樂所1〕/朝野行幸の時、散手を奏し勳賞。一階を給う。〔台記〕「世紀」久安2・2・1)	多近方〔五位上〕	在：〔樂所1〕/朝野行幸の時、採桑老を奏し勳賞。一階を給う。〔台記〕「世紀」久安2・2・1)	
久安2年(1146)	(姓不詳) 仲盛〔一〕	在：〔世紀〕久安2・9・9)	藤原兼盛〔一〕	在：〔世紀〕久安2・1・5)	
	源清正〔一〕	任：除目において、府奏により左近將監に任ず。〔世紀〕久安12・21)	中原兼盛〔一〕	在：〔世紀〕久安2・8・24)	
			藤原貞家〔一〕	任：除目において、府奏により右近將監に任ず。〔世紀〕久安12・21)	
	拍光時〔五位上〕	在：8月、鳥羽殿御堂供養の時、左方一者、散手賞により一階を賜る。〔台記〕「世紀」久安3・8・11、〔樂所1〕	多近方〔五位上〕	在：8月、鳥羽殿御堂供養の時、右方一者、貴徳賞により一階を賜る。〔台記〕「世紀」久安3・8・11、〔樂所1〕	
	藤原行兼〔一〕	在：〔世紀〕久安3・1・5)	高階為泰〔正六位上〕	任：復任。〔世紀〕久安3・5・20)	
久安3年(1147)	藤原信成〔正六位上〕	任：除目において、大宰助より左近將監に任ず。藏人。〔世紀〕久安3・1・28、〔藏人1〕	中原成清〔一〕	在：〔世紀〕久安3・10・29)	
	藤原仲盛〔一〕	在：〔世紀〕久安3・2・20)	藤原範光〔一〕	任：除目において府奏により右近將監に任ず。〔世紀〕久安3・12・21)	
	中原安遠〔一〕	任：除目において府奏により左近將監に任ず。〔世紀〕久安3・12・21)			
	(姓不詳) 仲房〔一〕	在：〔教長〕久安3・4・10)			
	拍光時〔五位上〕	在：〔樂所1〕/〔台記〕久安4・7・21)	多近方〔五位上〕	在：〔樂所1〕/〔台記〕久安4・7・21)	(姓不詳) 重俊〔一〕
久安4年(1148)	藤原行兼〔一〕	在：〔世紀〕久安4・1・17)/〔台記〕久安4・10・24)	中原成清〔一〕	在：〔世紀〕久安4・1・17)	在：〔近衛尉〕。殺害される。〔台記〕久安4・7・17)
	平教盛〔從五位下〕	任：除目において府奏により下名に加え、左近將監に任ず。〔世紀〕久安4・1・28)/藏人。叙爵。〔世紀〕同4・4・27)	桑原助遠〔一〕	任：除目において大將副により下名に加え、右近將監に任ず。〔世紀〕久安4・1・28)	(姓不詳) 行方〔一〕
	藤原仲盛〔一〕	在：〔世紀〕久安4・2・27)/同姓同名の人物が攝前助とみえる。〔世紀〕同4・1・28)	高階為泰〔正六位上〕	在：〔世紀〕久安4・4・23)	在：〔近衛尉〕。〔台記〕久安4・11・2)
	拍光時〔五位上〕	在：3月、延勝寺供養の時、太平樂賞により一階を賜る。〔世紀〕久安5・3・20、〔樂所1〕	多近方〔五位上〕	在：3月、延勝寺供養の時、貴徳賞により一階を賜る。〔世紀〕久安5・3・20、〔樂所1〕	
	源宗清〔一〕	在：院非藏人。〔世紀〕久安5・3・24)/元院昇殿。〔兵範〕同5・10・10)	藤原範光〔一〕	在：〔世紀〕久安5・3・24)	
久安5年(1149)	藤原仲盛〔一〕	在：〔世紀〕久安5・6・6)	高階為泰〔正六位上〕	在：同月19日条には「左近將監」。〔世紀〕久安5・4・20)	
	源邦方〔一〕	任：小除目において左近將監に任ず。〔世紀〕久安5・12・30)	高階為賴〔正六位上〕	任：藏人。小除目において右近將監に任ず。〔世紀〕久安5・9・22)/藏人。〔兵範〕同5・10・19)	

久安6年(1150)	<p>源宗清〔六位上〕</p> <p>在：院藏人。(『世紀』久安6・11・25)</p>	源重兼〔正六位上〕	在：除目において右近将監に任ず。(『世紀』久安6・12・22)		
	<p>源原仲盛〔一〕</p> <p>在：(『世紀』久安6・7・24)</p>	高階為頼〔正六位上〕	在：藏人。(『台記』久安6・1・19)		
	<p>源光時〔五位上〕</p> <p>在：8月、春日社参詣の時、興福寺職掌官となるにより一階を賜る。(『台記』仁平1・8・11、〔梁所])</p>	多近方〔五位上〕 <p>在：(『梁所]) / 「從五位上」。(『台記』仁平1・8・10) / (『山樞』同1・10・16)</p>			
	<p>源原行兼〔一〕</p> <p>在：(『世紀』仁平1・8・13)</p>	藤原範光〔一〕 <p>在：(『世紀』仁平1・9・19)</p>			
	<p>源仲盛〔一〕</p> <p>在：(『世紀』仁平1・9・19)</p>	源資頼〔一〕 <p>在：崇徳上皇權隨身。(『台記』仁平1・8・10) / 兼盛不在書として源資頼を右近将監に任ず。(『大問』第六〔善])</p>			
仁平元年(1151)	<p>藤原安遠〔一〕</p> <p>在：(『世紀』仁平1・11・14)</p>	源定清〔正六位上〕 <p>在：将奏により右近将監に任ず。(『大問』第十〔大問書落語司諸国事])</p>			
	<p>源邦賢〔一〕</p> <p>在：崇徳上皇權隨身。(『台記』仁平1・8・10)</p>				
	<p>平資頼〔正六位上〕</p> <p>在：将奏により右近将監に任ず。(『大問』第十〔大問書落語司諸国事])</p>				
	<p>中原季行〔正六位上〕</p> <p>任：外記奏により右近将監に任ず。(『大問』第十〔大問書落語司諸国事])</p>				
	<p>源光時〔從五位下〕</p> <p>在：下賜。(『兵範』仁平2・1・24) / 大夫将監。(『兵範』同2・1・26) / 3月、鳥羽殿において一階、御賀後宴日において一階を賜る。藤原隆長の舞曲を務める。(『兵範』同2・3・2) / 宿禰。從五位下。上日二、夜無。(『兵範』同2・4・5)</p>	多近方〔五位上〕 <p>故：大夫将監。(『兵範』仁平2・1・24) / 『台記』同2・1・26 / 4月、病により出家。5月、死去。一者17年。「高麗舞之貴首」。寛治2年生。(『世紀』同2・5・7、〔梁所])</p>			
仁平2年(1152)	<p>源頼方〔一〕</p> <p>在：(『世紀』仁平2・3・23)</p>	源重兼〔一〕 <p>在：(『世紀』仁平2・1・5)</p>			
	<p>桑原助遠〔一〕</p> <p>在：(『世紀』仁平2・4・19)</p>	中原重兼〔一〕 <p>在：(『世紀』仁平2・1・9)</p>			
	<p>藤原仲盛〔一〕</p> <p>在：(『世紀』仁平2・11・4)</p>	源資頼〔一〕 <p>在：(『世紀』仁平2・12・22)</p>			
	<p>源宗清〔正六位上〕</p> <p>在：「未到」とあり。(『兵範』仁平2・4・5)</p>	藤原範光〔五位上〕 <p>在：(『台記』仁平2・1・26) / 『兵範』同2・11・17)</p>			
	<p>源光時〔五位上〕</p> <p>在：大夫将監。(『兵範』仁平3・3・3) / 11月、藤原忠通馬場院の競馬において一階を賜る。(『台記』同3・11・29、〔梁所])</p>	源資頼〔一〕 <p>在：(『世紀』仁平3・6・20)</p>			
仁平3年(1153)	<p>源邦賢〔一〕</p> <p>在：(『世紀』仁平3・1・16) / 「國賢」にづく。吉田祭使。(『台記』同3・11・29)</p>	源雅亮〔從五位下〕 <p>在：大夫将監により叙爵。(『世紀』仁平3・8・28) / 将奏により叙爵の後、左近将監より皇后宮少進に任ず。(『台記』同3・8・28)</p>			
	<p>源原行兼〔一〕</p> <p>在：(『世紀』仁平3・10・6)</p>	高階為泰〔一〕 <p>在：(『世紀』仁平3・9・14)</p>			
	<p>源宗清〔一〕</p> <p>故：美福門院藏人、殺害される。(『世紀』仁平3・12・24)</p>	紀後宗〔一〕 <p>在：(『世紀』仁平3・②・28)</p>			

	藤原有安〔一〕	在：爵状を提出する。〔世紀〕仁平3・②・19)				
久寿元年(1154)	拍光時〔五位〕	在：〔楽正〕/〔台記〕久寿1・4・3)/大夫将監。〔兵範〕同1・8・9)		藤原範光〔五位〕	在：本府権隨身。〔兵範〕久寿1・1・30)	
	源朝賢〔一〕	在：吉田神社神馬使。〔台記〕久寿1・11・23)				
久寿2年(1155)	拍光時〔五位〕	在：〔楽正〕/〔兵範〕久寿2・3・3)	紀俊宗〔一〕	在：〔台記〕久寿2・4・20)	(姓不詳)重行〔一〕	在：〔兵範〕久寿2・6・8)
	秦貞弘〔一〕	在：〔左近衛尉〕とあり。播磨貞弘と混同あるか。藤原頼長隨身。〔台記〕久寿2・4・18)	藤原仲盛〔一〕	在：〔台記〕久寿2・4・20)/〔兵範〕同2・6・8)		
	藤原景安〔一〕	在：〔台記〕久寿2・4・20)	源基親〔一〕	在：高階為泰降退替により源基親を右近将監に任ず。〔大聞〕第六(替)/もと美濃掾。〔大聞〕第七「本司奏」)		
	藤原カ成憲〔五位〕	在：左近大夫。〔兵範〕久寿2・3・23)/〔右近大夫〕とあり。〔兵範〕同2・10・26)				
	橘以故〔従五位下〕	在：藏人。〔兵範〕久寿2・10・22、〔藏人〕/叙爵。〔兵範〕同2・11・25)				
	藤原長清〔一〕	在：〔兵範〕久寿2・10・29)				
	源行綱〔一〕	在カ：(同上)				
藤原為宗〔一〕	在カ：(同上)					
高階俊成〔一〕	在：除目において左近将監に任ず。崇徳天皇の時、藏人。〔兵範〕久寿2・12・25、〔為親〕同2・12・26)/近衛天皇藏人の旁により左近将監に任ず。〔大聞〕第九「旧旁」)					
藤原季輔〔一〕	任：除目下名において左近将監に任ず。〔兵範〕久寿2・12・25、〔為親〕同2・12・29)					
秦兼弘〔一〕						
保元年間					拍元時〔一〕	在：或いは光時か。〔保元朝業記云〕とあり。〔御即位次第〕]
	拍光時〔五位〕	在：〔樂正〕/〔兵範〕保元1・3・3)	藤原カ成憲〔五位〕	在：大夫将監。〔兵範〕保元1・3・10)		
	藤原永清〔六位〕	在：〔殿勾当〕とあり。〔兵範〕保元1・2・5)	藤原有康〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。〔兵範〕保元1・12・29)		
	藤原季輔〔従五位下〕	在：〔兵範〕保元1・3・29)/近衛院藏人。〔山内〕同1・3・29)/叙爵。〔兵範〕同1・8・6)	(姓不詳)章光〔一〕	在カ：11月28日、兵部丞に任ず。元右近将監。将監より兵部丞に任ずる例、分明ならずにより、年来任官されず。しかるに、ことに朝恩によつて除目において兵部丞に任ず。〔山内〕除目部類)		
保元元年(1156)	下毛野就忠〔一〕	在：〔山内〕保元1・1・27)				
	拍光時〔五位〕	在：〔楽正〕/〔兵範〕保元2・3・3)				
	藤原永清〔一〕	在：〔殿勾当〕とあり。〔兵範〕保元2・1・12)				
保元2年(1157)	秦兼弘〔一〕	在：〔兵範〕保元2・4・11)/保元秦兼弘元為将監。忽被補将曹。〔吉記治承4・4・21])				
	藤原仲盛〔一〕	在：〔兵範〕保元2・10・27)				

	平カ行範 [(五位)]	在：大夫將監。〔兵範〕保元2・11・9)				
	拍光時 [(從五位下)]	在：〔美吼〕/朝觀行幸において散手貫に上より一階を賜ふ。〔兵範〕保元3・1・10/〔兵範〕同3・6・28/〔從五位下〕。〔兵範〕同3・12・17)	多忠節 (一)	任：〔兵範〕保元3・1・10/正月、朝觀行幸の時、右近將曹より右近將監に任ず。〔美吼〕/〔兵範〕同3・6・28)	藤原カ有範 (一)	在：〔兵範〕保元3・5・6)
	源親行 [(正六位上)]	任：除目下名において左近將監に任ず。藏人。〔兵範〕保元3・1・30、〔藏人〕/〔山槻〕同3・7・30/院判官代。〔兵範〕同3・12・10)	藥兼弘 (一)	在：〔兵範〕保元3・4・20/後白河上皇隨身。〔兵範〕同3・8・25/左近將監。〔天下一物〕により將監たるも將曹として召される。「傍若無人」と評す。〔山槻〕同3・8・25)		
	藤原有隆 [(正六位上)]	任：坊官除目において左近將監に任ず。藏人。〔兵範〕保元3・8・23、〔藏人〕/〔有經〕につぐる。〔山槻〕同3・8・23)				
	高階経章 [(正六位上)]	任：臨時除目において左近將監に任ず。〔兵範〕保元3・10・3/藏人。〔兵範〕同3・12・8、〔藏人〕)				
保元3年(1158)	藤原重頼 (一)	任：追儼の除目において左近將監に任ず。〔兵範〕保元3・12・29)				
	拍(名不詳) [(從五位下)]	在：拍光時か。〔從五位下〕行。〔山槻〕保元3・8・2)				
	源(名不詳) [(正六位上)]	在：源親行か。〔正六位上〕行。〔同上〕)				
	藤原(名不詳) [(正六位上)]	在：藤原有隆か。〔正六位上〕行。〔同上〕)				
	藥(名不詳) [(正六位上)]	在：藥兼弘か。〔正六位上〕行。〔同上〕)				
	紀(名不詳) [(正六位上)]	在：〔正六位上〕行。〔同上〕)				
	源(名不詳) [(正六位上)]	在：〔正六位上〕行。〔同上〕)				
	藤原(名不詳) [(正六位上)]	在：〔正六位上〕行。〔同上〕)				
平治元年(1159)	拍光時 [(五位)]	在：〔美吼〕/〔山槻〕平治1・2・22)	多忠節 (一)	在：〔美吼〕/〔山槻〕平治1・2・13)	藤原季遠 (一)	在：〔山槻〕平治1・1・18)
	藤原隆成 [(正六位上)]	在：藏人。〔山槻〕平治1・2・21、〔藏人〕)	多忠節 (一)	在：〔美吼〕)	藤原景安 (一)	在：〔山槻〕永暦1・12・26)
永暦元年(1160)	拍光近 (一)	在：〔藥所〕)				
	藥兼弘 (一)	在：〔山槻〕永暦1・11・23)				
	拍光近 (一)	在：〔山槻〕永暦1・9・21/12・15)	多忠節 (一)	在：〔藥所〕/〔山槻〕 応保1・4・4)		
応保元年(1161)	拍光近 (一)	在：〔藥所〕)	多成方 (一)	在：〔山槻〕 応保1・4・4/5月、右近將曹より右近將監に任ず。〔藥所〕)		
藤原範忠 (一)	拍光近 (一)	任：小除目において左近將監に任ず。〔山槻〕 応保1・7・23)	多忠節 (一)	在：〔藥所〕)		
応保2年(1162)	拍光近 (一)	在：〔藥所〕)	多成方 (一)	在：〔藥所〕)		
			藤原宗景 (一)	任：10月28日の秋除目において、府奏により右近將監に任ず。〔山槻〕 除目部類)		
長寛元年(1163)	拍光近 (一)	在：〔藥所〕)	多忠節 (一)	在：〔藥所〕)		
			多成方 (一)	在：〔藥所〕)		
長寛2年(1164)	藤原隆伸 (一)	在：〔山槻〕長暦2・6・26)				

近衛府下級官人補任稿(2) (西山史稿)

	<p>柏光近〔一〕 在：〔樂所〕</p> <p>中源行盛〔一〕 任：六条天皇即位に伴う小除目において左近将監に任ず。(『山樵』永方1・7・22)</p>	<p>多忠節〔一〕 在：〔樂所〕</p> <p>多成方〔一〕 在：〔樂所〕</p> <p>藤原友政〔一〕 任：六条天皇即位に伴う小除目において左近将監に任ず。(『山樵』永方1・7・22)</p>	
仁安元年(1166)	<p>柏光近〔一〕 在：〔樂所〕</p> <p>中源経時〔一〕 在：〔宮寺〕放生会四</p>	<p>多忠節〔一〕 在：〔樂所〕</p> <p>多成方〔一〕 故：この年死去。(『樂所])</p>	
仁安2年(1167)	<p>柏光近〔五位上〕 在：〔樂所〕/東宮の朝觀行幸において一階を賜う。(『玉葉』仁安2・1・20)/東宮朝觀において一階を賜う。『光親』につくる。(『陽秋』同2・1・20)/〔兵範』同2・1・20)/〔左近官人』。(『愚味』同2・11・16)/大夫将監。(『兵範』同2・12・19)</p> <p>藤原カ為頼〔五位上〕 在：左近大夫。(『兵範』仁安2・3・20)</p> <p>源信光〔六位上〕 在：高松院(姦子内親王)判官代。(『玉葉』仁安2・11・9)</p> <p>藤原範忠〔一〕 在：〔宮寺〕放生会四</p>	<p>多忠節〔一〕 在：〔樂所〕/朝觀行幸において一階を賜う。(『樂所])</p> <p>紀久信〔一〕 在：〔近衛尉〕。御野子所預。(『兵範』仁安2・10・25)</p>	
	<p>柏光近〔五位上〕 在：〔樂所])/(『兵範』仁安3・4・13)/左近大夫。(『兵範』、『玉葉』同3・8・4)</p> <p>藤原能頼〔正六位上〕 任：小除目において左近将監に任ず。藏人。(『兵範』仁安3・12・16、〔藏人])</p> <p>大神基賢〔一〕 任：12月12日の秋祭目において、左近将監に任ず。(『山樵』除目部類)</p> <p>藤原範忠〔一〕 在：〔宮寺〕放生会四</p>	<p>多忠節〔五位上〕 在：〔樂所])/(『兵範』仁安3・4・13)/右近大夫。(『兵範』、『玉葉』同3・8・4)/〔愚味』同3・11・16)</p> <p>高階経仲〔五位下〕 任：小除目において右近将監に任ず。藏人。(『兵範』仁安3・9・4、〔藏人])</p> <p>藤原親実〔一〕 在：〔宮寺〕放生会四</p>	<p>藤原親実〔一〕 在：〔高倉院御即位記〕</p> <p>藤原盛家〔一〕 任：小除目において、前坊立官の功により将監に任ず。(『兵範』仁安3・3・23)</p>
仁安3年(1168)	<p>柏光近〔五位上〕 在：左一者。(『樂所])</p> <p>藤原能頼〔從五位下〕 在：〔兵範』嘉応1・2・12)/〔右近将監』。(『兵範』同1・2・13)/一昨日前に叙爵する。(『兵範』同1・2・24)</p> <p>平宣盛〔正六位上〕 任：小除目において左近将監に任ず。(『兵範』嘉応1・3・5)</p> <p>源景頼〔一〕 任：〔兵範』嘉応1・4・16)/〔宮寺〕放生会四</p> <p>源兼親〔正六位上〕 任：小除目において實茂行幸舞人次死儀のため、左近将監に任ず。親戚人。(『兵範』嘉応1・8・27)</p> <p>藤原盛家〔一〕 在：〔兵範』嘉応1・8・29)</p> <p>藤原宗景〔一〕 在：〔兵範』嘉応1・10・24)</p> <p>柏光近〔五位上〕 在：〔樂所])/(『玉葉』嘉応2・1・3)</p> <p>中臣重近〔一〕 在：召次長。(『兵範』嘉応2・4・10)/〔玉葉』同2・4・23)</p>	<p>多忠節〔五位上〕 在：〔樂所])</p> <p>藤原貞経〔一〕 任：祭除目において右近将監に任ず。(『兵範』嘉応2・4・7)</p>	
嘉応元年(1169)	<p>源景頼〔一〕 任：〔兵範』嘉応1・4・16)/〔宮寺〕放生会四</p>		
嘉応2年(1170)	<p>中臣重近〔一〕 在：召次長。(『兵範』嘉応2・4・10)/〔玉葉』同2・4・23)</p>	<p>多忠節〔五位上〕 在：〔樂所])/(『玉葉』嘉応2・1・3)</p> <p>藤原貞経〔一〕 任：祭除目において右近将監に任ず。(『兵範』嘉応2・4・7)</p>	

	源頼景〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四	養業頼〔一〕	在：〔兵衛〕嘉応2・4・10		
	源兼親〔一〕	在：藏人。〔宮寺〕臨時祭	藤原親実〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四		
承安元年(1171)	平盛房〔一〕	任：12月8日の秋除目において府奏により、左近将監に任ず。〔山内〕除目部類	源惟頼〔正六位上〕	在：〔兵衛〕承安1・11・27、〔藏人〕		
	拍光近〔五位〕	在：〔玉葉〕承安1・4・12	多忠節〔五位〕	在：〔玉葉〕承安1・4・12		
	拍光近〔五位〕	在：〔樂所〕	源惟頼〔正六位上〕	在：〔樂所〕/〔玉葉〕承安2・2・3		
	拍季時〔一〕	故：この年死去。〔樂所〕	高階業基〔一〕	任カ：「功、府奏」により丹後少掾より右近将監遷任を申す。〔魚魯〕別録卷第一「承安二年春除目申文目録」		
承安2年(1172)			高階経仲〔一〕	在：〔宮寺〕臨時祭		
承安3年(1173)	拍光近〔五位〕	在：〔樂所〕/〔玉葉〕承安3・10・17	多忠節〔五位〕	在：〔樂所〕/〔玉葉〕承安3・10・17		
	拍光近〔五位〕	在：〔樂所〕/「左大夫将監。〔玉葉〕承安4・7・28」/〔吉記〕同4・8・2	多忠節〔五位〕	在：〔樂所〕/散位。〔玉葉〕承安4・7・28		
承安4年(1174)	中臣重近〔一〕	在：左近将監か。〔玉葉〕承安4・7・23/〔吉記〕同4・8・6	多好方〔一〕	在：〔吉記〕承安4・8・2		
	高階業基〔一〕	在：雑色。〔玉葉〕承安4・11・12	源親能〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四		
	藤原親平〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四	多好方〔正六位上〕	在：〔樂所〕/〔平遣〕3705		
	拍光近〔五位〕	在：〔樂所〕/〔玉葉〕安元1・12・18	養業頼〔正六位上〕	在：〔山内〕安元1・8・16/〔平遣〕3705		
安元元年(1175)	藤原仲方〔正六位上〕	任：除目において府奏により左近将監に任ず。〔玉葉〕安元1・12・8	多忠節〔五位〕	在：朝服行幸において胡飲酒を舞うにより一階を賜う。〔玉葉〕安元1・1・4/「右近大夫」。〔山内〕同1・9・13		
			大中臣成綱〔正六位上〕	任：除目において府奏により右近将監に任ず。〔玉葉〕安元1・12・8		
	拍光近〔一〕	任：〔玉葉〕安元2・2・21/御賀臨時祭の時坂頭實により左近将監に任ず。〔樂所〕、〔玉葉〕同2・1・30	多忠節〔五位〕	在：〔忠時〕につくる。〔玉葉〕安元2・1・23/「右近大夫、非将監」とあり。〔玉葉〕同2・2・21/内裏臨時祭において一階を賜う。〔玉葉〕同2・3・16		
安元2年(1176)	拍光近〔五位〕	在：〔玉葉〕安元2・1・21/御賀臨時祭の無人近衛将の舞師を務める。〔玉葉〕同2・1・23/「養実異常、興福寺体云々」とあり。内裏臨時祭において一階を賜う。〔玉葉〕同2・3・16	藤原康家〔正六位上〕	任：春除目において大將(平重盛)請により右近将監に任ず。〔玉葉〕安元2・1・30		
	藤原養基〔正六位上〕	任：春除目において府奏により左近将監に任ず。〔玉葉〕安元2・1・30/「大間」では高階養基とする。府奏により左近将監に任ず。もと能登大掾。〔大間〕第七「本司奏」	養業頼〔一〕	在：後白河上皇隨身。〔玉葉〕安元2・3・5/〔吉記〕同2・4・27		
	中臣重近〔一〕	在：後白河上皇隨身。〔玉葉〕安元2・3・5/〔吉記〕同2・4・27	藤原康家〔正六位上〕	任：右近衛大將(平重盛)の大将請により藤原康家の任将監を望む。〔大間〕第六「請」		
治承年間	拍光近〔一〕	在：〔治承頼業記云〕とあり。〔御即位次第〕				

治承元年(1177)	藤原宗景〔一〕	在：〔玉葉〕治承1・7・29)	藤原定経〔一〕	在：〔平遣〕3787)			
	拍光近〔五位上〕	在：〔樂所1〕/〔玉葉〕治承2・10・24)	多忠節〔五位〕	在：〔山槻〕治承1・12・17)			
	拍則近〔一〕	在：〔則親〕につくる。〔玉葉〕同2・11・2)	源親房〔一〕	在：〔樂所1〕			
	源景頼〔一〕	在：〔愚昧〕治承2・12・15)	多好方〔一〕	在：〔玉葉〕治承2・10・29)			
	藤原宗景〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)	藤原保孝〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)			
治承2年(1178)	拍光近〔五位上〕	在：〔樂所1〕	多忠節〔五位〕	在：〔樂所1〕/〔玉葉〕治承3・1・2)/〔山槻〕同3・3・3)		藤原康重〔正六位上〕	任：勸学院別当兼公により任右近将監に任ず。〔大則〕第八〔勸学院別当〕
	源満実〔一〕	在：左衛門尉源忠清各弟なるも忠清に所領争論により殺害。(百興抄)治承3・5・3)	多近久〔正六位上〕	任：除目において右近将監に任ず。(山槻)治承3・1・19)/除目において将監に任ず。〔延久〕につくる。(玉葉)同3・1・19)			
	源忠業〔正六位上〕	任：小除目において左近将監に任ず。(山槻)治承3・3・11)	藤原定経〔一〕	在：〔山槻〕治承3・3・15)			
	源信政〔正六位上〕	在：〔玉葉〕治承3・8・11)/藏人。〔玉葉〕同3・11・5。〔藏人〕/〔山槻〕同3・12・5)	中原實清〔一〕	任：府奏により右近将監に任ず。もと美作大掾。(大則)第七〔本司奏〕			
	惟宗親重〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)	藤原保孝〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)			
治承3年(1179)	拍光近〔五位上〕	在：〔樂所1〕/〔安徳天皇御即位記〕	多忠節〔五位〕	在：翌年、散位。(樂所1)			
	藤原時経〔正六位上〕	在：〔安徳天皇御即位記〕/藏人の一節。(山槻)治承4・3・4。〔藏人〕	藤原仲實〔一〕	在：〔安徳天皇御即位記〕			
	惟宗宗親〔一〕	任：〔安徳天皇御即位記〕	藤原實清〔一〕	在：〔安徳天皇御即位記〕			
	藤原盛運〔一〕	任：〔安徳天皇御即位記〕	多好方〔一〕	在：〔右将曹〕とあり。(山槻)治承4・12・7)			
	源親能〔一〕	在：左近中将代を務める。(安徳天皇御即位記)	中原實清〔一〕	在：〔玉葉〕治承4・5・6)			
治承4年(1180)	高階親家〔従五位下〕	任：除目において将監に任ず。〔右近衛府上。〔吉記〕治承4・4・1)/藏人。〔右近将監。〔吉記〕同4・4・26)/藏人。〔山槻〕同4・4・26。〔藏人〕/藏人。〔山槻〕同4・9・16)/藏人。〔宮寺〕臨時祭)					
	藤原邦隆〔従五位下〕	在：藏人。叙爵。(山槻)治承4・7・27)					
	源信政〔正六位上〕	在：藏人。三藏。(山槻)除目部類〔藏人〕/藏人。院判官代。〔右近将監。〔吉記〕治承4・4・26)					
	拍光近〔五位上〕	在：〔玉葉〕兼和1・3・12)	藤原宗景〔一〕	任：御即位功により任右近将監を申す。或いは「家景」か。〔吉記〕兼和1・3・24)/除目において右近将監に任ず。或いは「家景」か。〔家業〕同1・3・26)			
	兼和元年(1181)						

	源雅経〔一〕	在：藏人。(恩味) 養和1・2・6/藏人に任ず。〔吉記〕同1・5・30)	中原季良〔一〕	任：鳥羽安養寿院供養功により任將監を申す。〔吉記〕養和1・3・24/除目下名において右近將監に任ず。〔吉記〕養和1・3・29)	
	藤原家実〔一〕	任：膳射功により左近將監を申す。(吉記) 養和1・3・24/除目において左近將監に任ず。〔吉記〕同1・3・26)	藤原実景〔一〕	在：右近將監を辞職する。藤原宗景か。(吉記) 養和1・9・23)	
	源忠兼〔一〕	任：除目において、御更衣用進井鳴社遷宮功により左近將監に任ず。(吉記) 養和1・9・23)	中原信親〔一〕	任：除目において大將請により右近將監に任ず。(吉記) 養和1・11・28)	
	藤原仲保〔一〕	任：除目において大將請により左近將監に任ず。(吉記) 養和1・11・28)	中原實清〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)	
	藤原實実〔一〕	任：除目において左近將監に任ず。(吉記) 養和1・11・28)			
	藤原範光〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)			
	拍光近〔(五位)〕	故：4月、死去。(樂所1)	多好方〔一〕	在：〔樂所1)	
	拍則近〔一〕	在：一者。(樂所1)	多近久〔一〕	在：〔樂所1)	
	源雅経〔從五位下〕	在：〔山槻〕除目部類「藏人」/藏人。(吉記) 寿永1・3・24/寂靜。(吉記) 同1・7・24)	多好節〔一〕	任：父多好方藏人實により右近將監に任ず。(樂所1)	
寿永元年(1182)	平教実〔一〕	任：除目下名において左近將監に任ず。(吉記) 寿永1・3・11)	高階親家〔(五位)〕	在：〔右近大夫將監〕。(吉記) 寿永1・3・24/〔宮寺〕臨時祭)	
	多景節〔一〕	任：除目下名において多景節の胡飲酒費の譲りにより左近將監に任ず。(吉記) 寿永1・3・11)	藤原保孝〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)	
	藤原實定〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)			
	藤原雅経〔一〕	在：藏人。源雅経と同一か。〔宮寺〕臨時祭)	豊原利秋〔一〕	任：〔樂所1)	
寿永2年(1183)	拍則近〔一〕	在：2月、朝觀行幸の時、方歳樂賞。(樂所1)	多好節〔一〕	在：〔樂所1)	
	高階業基〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)	藤原保孝〔一〕	在：〔宮寺〕放生会四)	
	藤原親輔〔一〕	在：藏人。(宮寺) 臨時祭)	大神宗賢〔一〕	任：大神元賢男。右近將監に任ず。(樂所1)	中臣近武〔一〕
	拍則近〔一〕	在：〔山槻〕元暦1・8・22/12月、藤原基通御春日詣馬場院實。(樂所1)	多節近〔一〕	任：右近將監に任ず。(樂所1)	在下野武成〔一〕
	藤原カ家輔〔(五位)〕	在：〔左近大夫〕。(山槻) 元暦1・8・13)	豊原利秋〔一〕	在：〔樂所1)	在：〔樂院〕。(玉葉) 元暦1・12・16)
元暦元年(1184)	多景節〔一〕	在：〔山槻〕 元暦1・8・22)	源有實〔(正六位上)〕	在：藏人。二藏。(山槻) 元暦1・7・28、(藏人)	
	大江頼成〔一〕	任：除目下名において左近將監に任ず。(吉記) 元暦1・4・2)	多近久〔一〕	在：〔樂所1)	
			多好方〔一〕	在：〔山槻〕 元暦1・8・22)	
			源有實〔一〕	在：〔親経〕 元暦1・7・28/〔宮寺〕臨時祭)	
			豊原利秋〔一〕	在：〔樂所1)	
文治元年(1185)	拍則近〔一〕	在：〔樂所1)〕/〔院録〕東大寺仏開眼供養事(文治記)	大神宗賢〔一〕	在：〔樂所1)	
	中臣近武〔一〕	在：〔玉葉〕 文治1・6・21)			

近衛府下級官人補任稿(2) (西山史朗)

		多近久 (一)	在：「左右同府近習者、凡日本第一京黨。又能聞秘事」と評す。〔玉葉〕文治1・10・18)		
		源光景 (一)	在：〔樂所〕		
		豊原利秋 (一)	在：〔樂所〕		
		多好方 (一)	在：〔樂所〕		
		多近久 (一)	在：〔樂所〕		
		多好節 (一)	在：〔樂所〕		
		藤原資実 (一)	在：〔宮寺〕臨時祭)		
		豊原利秋 (一)	在：〔樂所〕/石清水八幡宮より遷幸後の鳥羽殿における朝觀において一階を賜う。〔玉葉〕文治3・11・8)		
文治3年(1187)	拍則近 (一)	大神宗賢 (一)	在：〔樂所〕		
		多好方 (一)	在：〔玉葉〕文治3・10・30)		
		中臣近武 (一)	在：召次長。〔定長〕文治3・7・25)		
		豊原利秋 (一)	在：〔樂所〕		
		大神宗賢 (一)	在：〔樂所〕		
文治4年(1188)	拍則近 (一)				
	拍光重 (一)				
	拍則房 (一)				
	中臣近武 (一)				
	拍式近 (一)				
	平時綱 (一)				
	拍則近 (從五位下)	多好方 (從五位下)	在：12月、叙爵。〔樂所〕	中臣近武 (一)	在：〔玉葉〕文治5・5・14)
文治5年(1189)	藤原宣房 (五位)	豊原利秋 (一)	在：〔樂所〕		
		大神宗賢 (一)	在：〔樂所〕		
		藤原時實 (一)	在：〔應永〕文治5・7・9)		
		多好方 (從五位下)	在：〔樂所〕	中臣近武 (一)	在：〔應永〕建久1・1・27)
		大神宗賢 (一)	在：〔樂所〕		
建久元年(1190)	拍則近 (從五位下)	多好方 (從五位下)	在：〔樂所〕/〔玉葉〕建久2・8・27)		
		豊原利秋 (一)	在：〔樂所〕		
		大神宗賢 (一)	在：〔樂所〕		
建久2年(1191)	拍則近 (從五位下)	豊原利秋 (一)	在：〔樂所〕/〔玉葉〕建久2・4・13)		
		大神宗賢 (一)	在：〔樂所〕		
		平時綱 (一)	在：〔樂所〕		
		多好方 (從五位下)	在：〔樂所〕		
	拍則近 (從五位下)	豊原利秋 (一)	在：〔樂所〕		
建久3年(1192)	中臣近武 (一)	大神宗賢 (一)	在：〔樂所〕		

張竹坡「金瓶梅寓意説」訳注稿

安部 浩子

〔抄録〕

『金瓶梅』第一奇書本は、崇禎本系のテキストに張竹坡（一六七〇～一六九八）が批評を施して刊行されたもので、康熙三十四年（一六九五）の序を持つ。巻頭には、謝頤による「序」のほか、「竹坡閑話」「金瓶梅寓意説」「第一奇書金瓶梅趣談」「雜録」「第一奇書非淫書論」「凡例」「苦孝説」「第一奇書目」「冷熱金針」「批評第一奇書金瓶梅読法」が収められ、各回の前に回評、本文

に夾批・眉批・旁批が付されている。「金瓶梅寓意説」は、登場人物の名前や地名等に託された寓意を理解することが『金瓶梅』を読み解く上での重要な鍵であることを述べるものである。

キーワード 金瓶梅寓意説、張竹坡、『金瓶梅』第一奇書本、小説批評

はじめに

本稿は、『金瓶梅』第一奇書本の巻頭に収められた張竹坡による評の中から、「金瓶梅寓意説」の訳注を試みるものである。

張竹坡は徐州の人。名は道深、字は自得（又は自徳）、竹坡は号である。彼の生涯を知る資料として、弟道淵による「仲兄竹坡伝」（『張氏族譜』所収）がある。これによると、六歳で詩を賦し、私塾にあらると試験問題をちらりと見ただけですらすら暗誦できた。読書は一日

で十数行を読み、特に小説を読む時は枯葉が風に翻るように頁をめくった。科挙は郷試を五度受験したが合格しなかった。『金瓶梅』批評は「『金瓶梅』の筋立ての細密さを知る者は、金聖嘆亡き今、世の中に稀であるから、私がそれを指摘するのだ」と、戸に鍵をかけて十数日で完成させた。金陵（南京）でこれを出版すると、遠近を問わず購われ、來客がひっきりなしとなったが、その版木をおいて北上し、旧友の伝手で永定河の治水に携わった。そのかたわら徹夜の読書を続け、二十九歳の若さで突然血を吐いて亡くなった¹⁾。

「金瓶梅寓意説」は、登場人物の名前、地名、物名等に託された寓意を理解することが、『金瓶梅』読解上の重要な鍵であることを述べる。この作品解釈の手法は、批評史上「索隠派」の先駆と見なされる⁽³⁾ことがある一方で、内容に牽強付会なところがあることもいわれている⁽³⁾。ともあれ、張竹坡の批評法の全体像を理解するためには、これを把握しておくことはやはり必要で、意味がある。これが、今回この文章を訳出しようと考えた理由である。本稿は底本として『彭城張竹坡批評金瓶梅第一奇書』⁽⁴⁾（以下底本と略す）を使用している。訳文は大方の意を伝えることを第一としたため、かならずしも逐語訳とはなっていない。読みやすさを考慮し原文にない表現を補った箇所、該当する事象や物語が記述されている回数、簡単な注釈は丸括弧（ ）で、音の類似等により通じさせて解釈していると思われる漢字は角括弧「」で示した。訳注で本文に触れる場合も、上記底本による。

「金瓶梅寓意説」訳

小説というものは、⁽⁵⁾ 寓言である。小説はある一人の人物を捏造したり、ある一つの事を幻造したりするが、（そのように）⁽⁵⁾ 虚構とはいえず、また山に依って石を点じ、海を借りて波を揚げるといふように必ず基づくところがある。だから『金瓶梅』という一冊の書物の中に、知られた人は百人以上登場するが、その来歴を探求すると、大半は皆寓言に属する。従って物によって名をつけ、名前にある事柄を託して、この曲折の多い百回にわたる書物を作ったと言つてよいだろう。西門慶・潘金蓮・王婆・武大・武二のように、『水滸伝』の中にもとから

いた人物で、『金瓶梅』にそのまま登場する人物については論じない。それではなぜ瓶（李瓶児）と梅（春梅）とがいる（登場する）のか。瓶（李瓶児）は慶（西門慶）から発想された人物である。思うに欲を貪り悪を嗜んだために、体が枯れ尽くしたとは、瓶が罄⁽⁶⁾きた「慶・罄」ということである。わざわざ瓶児という登場人物を創作して、昔からの風流な人を同声一哭させようというのである。瓶に（人の）情を持たせるならば、花瓶の場合は子虚の姓は花となり、銀瓶の場合は銀姐（呉銀児）の名は銀となる。（また）瓶は屏に通じるので、春を窺う（色事を覗き見る）には必ず隙間からする。屏は芙蓉を号とするので、「玩賞芙蓉亭（芙蓉亭にて玩賞する）」は思うに瓶児のために入れたまれた一段である。そして「私窺（ひそかに窺う）」の回（13回）の冒頭の詞の中で、「綉面芙蓉一笑開（綉面の芙蓉一笑開く）」と言うことになる。⁽¹⁰⁾その後「玩灯（灯籠を玩賞する）」の回（15回）の「灯賦」の中で、荷花灯・芙蓉灯と言う（のも同じである）。思うに金（潘金蓮）と瓶（李瓶児）とを合せて伝を作り、瓶から屏が連想され、また屏から芙蓉が連想され、（そのようにして）⁽¹¹⁾ 徐々に物語が進行して（第百回の普静和尚による）⁽¹¹⁾ 幻化に向うのである。屏と風の二字は相連なるので、馮媽媽「馮・風」がいつも瓶児に付いていて、まさに大理石の屏風（45回）に相当し、また画龍点睛の妙筆である。芙蓉を植えるのは正月、艶やかな見頃は中秋、花が散るのは九月である。従つて瓶児も正月十五日に生まれ、八月二十五日に嫁ぎ、⁽¹²⁾ 後に重陽のころに病（が重篤）になり（61回）、死ぬのは十月でなければならぬ⁽¹³⁾が、（このように李瓶児の一生は）すべて『芙蓉譜』⁽¹⁴⁾ 内の時候に

合っている。牆の上の物が取り去られてからは、(西門慶との) 婚事が遠のいたので、瓶児は(西門慶と関係をもったことを) 悔いた。⁽¹⁵⁾ 従って蒋文蕙(蒋竹山)とは悔いを聞いて来た者である。⁽¹⁶⁾ しかし(蒋竹山は) 結局のところ瓶児が頼れる人ではなく、必然的に追い払うこととなるから(19回)、また竹山と号するのである。⁽¹⁷⁾ (これは) すべて瓶児の心の迷いによってこの一人(の男)が現れたのである。如意は瓶児の後身であるので、熊氏で姓は張である。熊で珍重されるのは胆であるから、如意はつまり瓶(李瓶児)の胆の一枚である。だから瓶児が倒挿花(女性上位)を好み(16回)、如意が「茎露独嘗(フェラチオ)」を好むのは、いずれも瓶(李瓶児)と瓶胆(如意)との本性の現れである。⁽¹⁸⁾ 官哥はその名の意味がばかされているが、官窯の「官」であり哥窯の「哥」で、だから雪賊(潘金蓮の飼ひ猫雪獅子)が官哥を死なせている(59回)。瓶は猫の襲撃にあつて、どうして割れないことがあるのか。「銀の釣瓶が井戸に墜ちる」のように、(淫奔による女の不幸は) 古来人の心を痛ますもので、着物を脱いで瓶児は死ぬこととなり、⁽¹⁹⁾ 夢枕に立つのは何家に於いてでなければならぬ(71回)。銀瓶は(糸が切れて) 水を失い、(かといって) 竹籃に水を汲んでも何の益があるのか。⁽²⁰⁾ だから何家の藍氏を持ち出して(西門慶の) 意中の人として(78回)、(西門慶が藍氏に手を伸ばす前に) 西門(慶) を死なせているのも、また瓶(李瓶児)の余意である。⁽²¹⁾

梅(春梅) といえば、これもまた瓶(李瓶児)から生ずる。なぜならば、瓶の中の梅花は春光幾ばくもなく、⁽²²⁾ 瓶が罄きるとは骨髄が知らず知らずのうちに枯れることの喩えであり、瓶の梅(春梅)もまたす

ぐに枯れることの喩えである。梅(春梅) 雪(孫雪娥) 相下らず(互いに負けておらず)、⁽²³⁾ 故に春梅が寵愛されて雪娥は辱められ、春梅が正位について雪娥はますます辱められる。⁽²⁴⁾ 月(呉月娘) は梅花(春梅)の主人だったので、永福寺で再会した時、もとの(昔の) 主人と言ったのである(89回)。呉典恩の事件では、春梅に助けられる(95回)。冬の梅は奇寒に脅かされても、春になって一息つく。だから(西門家を追い出される時)「不垂別淚(別れの涙を流さず)」であった(85回)。つまり作者は人生の浮沈に対する満腔の痛恨の思いを筆端に込めているのである。⁽²⁵⁾ (周秀の) 周と舟とが同音であることに至っては、春梅がこれに嫁ぎ、花を載せる舟となったのである。(しかし) 秀と臭とは同音なので、春梅は悪名を流して花を載せる舟は汚穢舟にならんとし、⁽²⁶⁾ そして周義は「野の渡し場に人無し」のように、中流で漂う虚舟となった。⁽²⁷⁾ だから永福寺で普浄(普静)和尚の前に周義が現われて高留住なる者に生まれ変わるの(100回)、ひと棹の舟を留めて、はじめて彼岸に至ることができることを言っているのである。⁽²⁸⁾

とすれば金蓮も、やはり全く寓意が無いわけではない。蓮と芰は同類である。(一方、陳敬済の) 陳は旧であり、敗(枯れる)である。敬と茎は同音である。⁽²⁹⁾ 茎が枯れた芰荷(ハス)とは、蓮(潘金蓮)の末路について言っている。故に金蓮は敬済によって身を亡ぼすのである。⁽³⁰⁾ (陳敬済は) 僥倖を得て金蓮を手に入れるが(28回)、(これは) 陳敬済(と潘金蓮の不義密通)の罪である。(本来はこの二人が罰せられるべきところ) 西門慶は「打鉄棍(鉄棍を打つ)」が(28

回)、鉄棍は陳敬濟の影にすぎない。(西門慶が)根を捨てて影を罪とするのは所謂(責任を)あいまいにするものである。枯れた茎(陳敬濟)は風霜に耐えられない。だから嚴州に行ったのだが、鉄の爪(楊二郎)に折られて、たちまち(罪に)下ることとなる。幸いにも徐封によって救われるのだが(92回)、風が少し強かつたらすぐに吹き飛ばされただろう。⁽³³⁾その後の過街鼠(張勝)の見回りは、本当の北風である。⁽³⁴⁾風は刀のように鋭く、刀は風のように鋭く、残枝敗葉(陳敬濟)はどうして粉々に砕けないことなどあるうか。⁽³⁵⁾陳敬濟の父である陳洪は、まさに「露は蓮房に冷やかにして墜粉紅し」だし、陳敬濟の叔父である張団練は引越してしまって(88回)、まさに「荷尽きて已に雨を撃くるの蓋無し」で、⁽³⁶⁾この枯れた茎(陳敬濟)だけが風雨に立ち向かわねばならず、すべて蓮(潘金蓮)にとつて耐えられない状況を書いたものである。(このような場面を見れば)益々もつて夏龍溪は金蓮が上り調子の時の人だとわかる。⁽³⁸⁾(これに対して)温秀才から水秀才、さらに倪秀才「倪・泥」、またさらには王潮に至るまで、すべて水が枯れて蓮がしほみ、茎や枯れた葉が数本だけ汚泥にまみれていることを言っており、所謂風流のことは振り返って見るにたえず、金蓮が下賤の輩に辱められることを描写しているに他ならない。⁽³⁹⁾蓮の名は金蓮で、瓶もまた名が金瓶であるので、侍女が金を盗んで、蓮(潘金蓮)と瓶(李瓶児)は互いに嫉みあい、⁽⁴⁰⁾金をかけてかるた遊びをした際は、蓮花(潘金蓮)は形無しとなるが、(その後も)陳敬濟は(潘金蓮と)密通を続けるのだ。⁽⁴¹⁾この他に宋蕙蓮・王六児というのは、またすべて金蓮のために書いたのである。金蓮だけを描いたの

では、金蓮の悪を(描き)尽くせず、さらに西門(慶)・(呉)月娘の悪を(描き)尽くせないの、まず宋蕙蓮を描き、さらに王六児を描いているのであり、⁽⁴²⁾(彼女らは)すべて第二第三の潘金蓮である。しかし蕙蓮とは荻の簾のことである。看板が落ち、簾が落ちるように、(宋蕙蓮は)恥じて自縊した。⁽⁴³⁾(これは潘金蓮が)又竿で簾を掲げる回(2回)の渲染(強調する手法)である。王六児に至っては、また黄蘆児(黄色い蘆)の別音で、その実家の母は王母猪である(81回)。黄色い蘆は黄色い竹「竹・猪」と似ていて、王六児の弟の王経はまた黄色い蘆の茎の意味である。蘆の茎や葉はすべて後が空ろなので、だから王六児は後庭花(アナルセックス)を好むが(38回)、(これは)またついでに面白味を出したものだ。蘆にもまた影がある。だから燈籠見物の夜にやはり鉄棍によって(西門慶との)色事を覗き見されている(42回)。つまり蘆(王六児)と荻(宋蕙蓮)とは何れも蓮(潘金蓮)の添え物であつて、だから二人は何れも金蓮のために描かれていると言っているのである。これが(「金瓶梅」が)金を描き、瓶を描き、梅を描く(に用いた寓意の)概略である。

もし月娘が月だとすれば、あまねく諸花を照らすだろう。中秋の頃に生まれたので、故に桂児(李桂姐)を(義理の)娘とする。⁽⁴⁴⁾「掃雪(雪を掃いて)」「月娘が喜び、「踏雪(雪を踏んで)」「月娘が悲しむのは、月に曇晴明暗があるからである。しかも月下に簾を吹くということ、玉簾(月娘の女中)を使っている。月が満ちれば兔が肥えるが、⁽⁴⁷⁾(月は)満ちれば必ず欠けるので、小玉が(玳安と)結婚すると、すぐに平安が金めっきの釣り手を盗んで南の盛り場で遊ぶ(95回)。思うに

南の盛り場で月が金の釣り手を照らしたので、(月が)欠けるだろうとわかるのである。⁽⁴⁸⁾後に雲裡守が(月娘の)夢に入って来るのは(100回)、月が雲に遮られ、小玉もそれに従って、免もろともに姿を隠したということ⁽⁴⁹⁾で、内容と表現ともに極めて明白である。

李嬌児は「桃李春風牆外枝(扉の外に顔を出して風に揺れている桃李の枝)」である。⁽⁵⁰⁾その弟の李銘とは、中が明るくて外が暗いことを言っており、お笑いである。賁四嫂と林太太に至っては、葉が落ちて林は空しく、春光はすでに去った(ことを言っている)⁽⁵¹⁾。賁四嫂の姓は葉で、「帶水戰(水合戦)」を行っている(77回)。西門慶が賁四嫂の家に行く時にいつも小者の王躡に言いつけるのは(77回)、裏では水に落ちて黄色くなった一枚の葉を言うのである。⁽⁵²⁾林太太も文嫂の仲立ちで(西門慶と)密通している(69回)。文嫂は捕衙庁の前に住み、その娘は金大姐といって蜂の官庁の中の一匹の黄蜂で、世に言う蜂媒(色事の仲人)である。この時(鄭)愛月は初めて(西門慶の)寵愛を得(59回)、二度雪を觀賞し(67・77回)、雪と月が寒さを争い、空林に葉が落ちたのは、蓮花(潘金蓮)や芙蓉(李瓶児)はどうして耐えられようか、である。⁽⁵³⁾よって瓶(李瓶児)は死に、蓮(潘金蓮)は辱められ、ただ春梅一人のみが香を争い艶を吐く(艶やかさを競う)のであった。春鴻・春燕は、また時間が早く過ぎることを喻えたもので、鴻を送ったかと思うとすぐに燕を迎える季節となり、(時間に)一瞬の停滞もないことを喻えている。来爵は来友を改名したもので(77回)、(そこから)花の見頃は終りに近づき、燕や鶯が恨むのがわかるのである。⁽⁵⁴⁾その妻惠元は、三友が花園に集まり、ホトトギスが鳴

いて血を吐くのを見るのである。⁽⁵⁵⁾内では玉簫が春風を引き留め(色事をとりもち)、外には玳安が消息を伝え、簫には合歡の曲があるので、蕙蓮・惠元(との密通)には玉簫を用いるのである(22・78回)。簫には離別の音色があるので、「三章の約」とは、陽関の曲なのであった。⁽⁵⁶⁾西門(慶)がこれを聞けば、深く悲しまずにはいられまい。(西門慶は)遊郭に遊びに行く時、必ず玳安を使っている。「嬉遊胡蝶巷(胡蝶巷に浮かれ遊ぶ)」(50回)とか、また「密訪蜂媒(秘かに仲人を訪れる)」(68回)というからして、(玳安は)明らかに蝶の使いであり、いわゆる玳瑁斑花胡蝶(べっこうまだらの蝶)ではなからうか。⁽⁵⁷⁾書童は簫に因んで名ができています。思うに作中に月を書き、花を書き、雪を書く時、すべて一人の人の名に定めている。(例えば)風ならただ馮媽媽だけに止まる。太守の徐對「對・風」もまた(風を寓意する)一人ではあるが、(徐對は)色事には関係ない、まともな役柄である。⁽⁵⁸⁾書童を玉簫に配しているから、蕭条とした風が起こるのであり、最後には必ず「私挂一帆(ひそかに舟に帆を上げる)」(64回)となるのであって、意識的に風を写していることがわかる。しかしまた書を梳(くし)に通じさせていて、書童は蘇州府長熟県生まれであるので、その字義は見当がつくのである。⁽⁵⁹⁾客に媚びて歌う時には必ず「画損了掠兒稍(髪を梳きすぎてくしの齒が欠ける)」⁽⁶⁰⁾と言ひ、引き続いて「賁四害怕(賁四が怖がる)」⁽⁶¹⁾と言う。「梳子在座、篋子「賁・篋」害怕(くしが席にいれば、すぎぐしは怖がる)」⁽⁶²⁾というわけで、絶妙である。(西門慶は)『艶異編』の遺志で、お小姓(書童)のために仇を打っている。⁽⁶³⁾(そこで)金蓮が「打了象牙(象牙を叩く)」⁽⁶⁴⁾と言うのは

(35回)、明らかに象牙の櫛を指している。⁽⁷⁰⁾ 瓶児の喪の内に（人々は）去って行き、瓶は落ちて簪は折れ、象牙の櫛は衰え、蕭条とした風が起こり、春は終りに近づき、「陽関三疊（別れの曲）」となつて、（登場人物は）皆退場しようとするのである。⁽⁷¹⁾ 以上が『金瓶梅』の寓言の概略であり、その他のことは述べ尽くすことはできないが、以上のことを類推すれば、すべて同様である。

玉楼の描き方に至つては、作者の経世済民の学問の表れで、さまざまなる事柄について周到に自分自身を諭している。⁽⁷²⁾ 試みにこれを細かく言ってみると、玉楼の簪に「玉楼人酔杏花天」と彫り込んであるが、楊家から来て（7回）、のちに李家に嫁ぎ（91回）、薛嫂に遇つて辛いしうちを受け（7回）、陶媽媽に遇つて気を吐いていることからして（91回）、彼女は明らかに杏であることは疑いない。⁽⁷⁴⁾ 杏は、幸である。身も名もボロボロになるが、（李衙内に嫁ぎ）幸いにも残りの人生を無事に過ごす。（孟玉楼が）かつて臭水巷に住んでいたとするのは、思うに予期せぬ不幸（夫楊宗錫の死）から、こうした悲惨な目に遭い、汚辱忍び難いことを言っているのだろう。⁽⁷⁵⁾ だから作者もこの小説を書いて鬱憤を晴らそうとしているのだ。⁽⁷⁶⁾（後に孟玉楼が）李衙内に嫁ぎ、李貴が李衙内に随つて登場し（90回）、李安が李貴を頼つて行くのは（99回）、理「李・理」を貴しとし、理を安しとしたからである。（孟玉楼は李衙内の故郷の）真定（府）藺強（県）に帰るが（92回）、真定は、自分の心の落ち着いたこと言い、藺強は、努力修練のことを言っている。物事を行うには焦つて助長しようとしてもいけないし、忘れてしまつてもいけないので、⁽⁷⁷⁾ これぞ作者の学問である。王杏庵は

貧児（陳敬濟）を晏公廟の任道士のもとへ送り弟子とさせた（93回）。晏とは安であり、任は人に通じ、また仁に通じる。その言うところは「私がもし志を得るならば、必ずや仁道をもつて天下を濟い、天下の匹夫匹婦をして、皆安樂に暮らし、生命を養い、道徳を守り、（善なる）性を回復させたい」で、⁽⁷⁸⁾ これぞ作者の経世済民である。思いがけず金道士が陳敬濟に男色を迫り、また陳三が陳敬濟を（廓に）引き入れるのは、今の人は色と金に目がくらんですでに久しいので、こちらが一生懸命教え導こうとしても、今はまたすぐにその本来の性を失くしてしまふから、救いようがない（ことを言うのである）。⁽⁷⁹⁾（そこで作者は）まとめて永福寺に持つて行き、孤魂（供養する人もない霊）としたのである。悲しむべきことである。そもそも永福寺は、腹の下に（涌く（という意味を表す）が、これはいったい何か。永福寺の中の僧は、一人は胡僧といい、また道堅といい、一人はその形をかたどり、一人はそれ美しく言っただけだ。⁽⁸⁰⁾ 永福寺は本当に人を生み人を殺す門で、だから死後はみな同じく永福寺に帰つてくる。（これによって）色欲の恐ろしいことがわかる。そして（永福寺の）万廻長老とは、廻腸である。⁽⁸¹⁾ この他にも黄龍寺とは、脾であり、相国寺とは、相火である。（東京の）相国寺で（智雲）長老にあいさつし（70回）、帰路に黄龍寺で風を避けるのは（71回）、相火が起こつて、脾風を發したことを言つていて、だから西門慶が死ぬ時に牛がうなるような声を出したのであり（79回）、すでに前もつて東京（行き的一段）でこのことを言つているのである。玉皇廟は、心である。二重の殿閣の後ろに一重の側門があるのは、まだその心に問えるということであろうか。だか

ら呉道士は十人の義兄弟の契りを取り仕切るが(1回)、その心そのものが道からはずれている以上、契りを結んでも何の益があるう。(『金瓶梅』が)玉皇廟から始まり永福寺で結ばれているのは、この理由からである。

さらに一つの寓意によって数名の人が登場することがあるが、(これらは)その数名で一つの意味を持っている。例えば車(扯)淡、管世(事)寛、游守(手)、郝(好)賢(閑)、(この)四人は一つの寓意である。⁽⁸⁸⁾また李智(枝)、黄四の如きは、梅と李とが黄色くなり、春光はすでに暮れたという意味で、二人で一つの寓意である。また「帶水戰」の回では、先に聶(捏)両湖、尚(上)小塘、汪北彦(沿)のことを言っているのも、三人で一つの寓意である。また安忱(枕)・宋(送)喬年は、色欲で体を損なうことを喩えていて、二人で一つの寓意である。⁽⁸⁷⁾また一人の人によって数名の人が作り出されることもある。応伯(白)爵(嚼)字は光侯(喉)、謝希(携)大(帶)字は子(紫)純(唇)、祝(住)実(十)念(年)、孫天化(話)字は伯(不)修(羞)、常峙(時)節(借)、卜(不)志(知)道、呉(無)典恩、雲裡守(手)字は非(飛)去、白頼光字は光湯、賁(背)第(地)伝、傅(負)自新(心)、甘(乾)出身、韓道(搗)国(鬼)である。⁽⁸⁸⁾(これらは)西門慶の不肖によって、作り出された数名である。また物に因って名づけられた者もいて、例えば呉神仙とは、鏡であり、名は無衷で、冰鑑(鏡)が人を照らせば過りがないのである。⁽⁸⁹⁾黄真人は、土である。瓶は落ちて簪は折れ、黄土が心を傷めるのである。⁽⁹⁰⁾末に楚雲の遥影を持ち出しているのは、まさに彩雲は散り易いと

いうことである。⁽⁹¹⁾潘道士は、まとめる人である。⁽⁹²⁾死の罪業が完成して、それらを一つにまとめるのである。またついでに一つ冗談を言うのと、西門慶の父の名は達で、お国なまりであることは明らかだが、西門の達とは、すなわち金蓮が「達達」と呼ぶ、その達のことである。⁽⁹³⁾ではそのお母さんの姓は何かと尋ねるならば、きっと娘(お母さん)氏と言うだろう。李桂姐は丁二官を客としてとるが(20回)、(丁二官とは)打丁の人である。李(裡)外伝とは、(簡単に秘密の)話を人に伝えるという意味である(9回)。侯林兒とは大きな木が倒れればサルは逃げることである。⁽⁹⁵⁾これらはみな趣向を変えて面白味を出したものだ。張好問や白汝晃(謊)の類は、⁽⁹⁶⁾枚拳にいとまがない。時に応じてその寓意を悟るべきで、これらのすべてから作者の狡猾な才能を見ることができるといえる。

さて玉楼が阮咸を弾き、愛姐がその後を継いで、阮咸を抱いて湖州の何官人の家に行き、(最終的には叔父の)二搗鬼(韓二)を頼って生を終えている。⁽⁹⁷⁾これは作者が途に窮し涙の流しようが無くて、愛河の中でこの一篇のたわごとをこねあげたということである。⁽⁹⁸⁾(作者は)明らかにどうしようもない中で、この書物(『金瓶梅』)を書くことで憂さを晴らしたのである。⁽⁹⁹⁾第百回で孝哥を結びとし、普浄(普静)和尚によって幻化されることとしているのは、ただ孝のみがよろずの悪を消し去ることができ、またただ孝のみが子孫に永く恵みを賜われるのだと言っているのである。⁽¹⁰⁰⁾今孝を全うできないとしたら、あるいはかつて自分が自分の親に対してどうだったかを反省したとしたら、どうであろうか。千秋万歳にわたって、この(孝を全うできない)恨みは綿綿と

して尽きることなく、悠々たる蒼天は果てしない⁽¹⁰⁾。悲しいことだ、悲しいことだ。作者の意趣は、文螺（模様がある巻貝の一種）のように曲折し、頭髮のように細密だ。思いがけず後に張竹坡がいて、これを細かく指摘するのである。作者は黄泉の国で涙を流して竹坡に感謝するだろう。また竹坡も酒をくんで、天下の優れた才人に告げねばならぬ、私の説くところは作者の意趣を明らかにしているのであると。竹坡は彭城の人で、十五歳で父を亡くした⁽¹⁰⁾。この十年、俗世間をさまよひ、さまざまな苦勞を嘗め尽くし、旅に倦んで帰ってきたが、以前親しかった知友は、みな赤の他人となっていた。じつと「床頭に金尽く」の語を考えると、何とも楽しまない。（ちようどそのような時に）たまたま『金瓶梅』の最初に、「肉親や友人に疎んじられ、姿形はみすぼらしく、青雲の志はすっかり消え失せた」と言っているのを見て、⁽¹⁰⁾思わず大粒の涙を流した。そこで机をたたいて言うには、「そういうこともある。冷熱真仮（の交替）は、私を欺かない」と⁽¹⁰⁾。そこで意を決して、乙亥年（一六九五）正月七日に批評を始め、本月二十七日に至って完成した⁽¹⁰⁾。その中には粗略なところも多いが、しかし私の見方は古人が意図したところを照らしていると信じて、（上述のとおり）その秘密のおおよそを伝えるのである。寓意説を書いて、これを巻頭に置く。

注

(1) 張竹坡の生涯と家系については、吳敢『張竹坡與《金瓶梅》研究』（文物出版社、二〇〇九）に詳しく、「仲兄竹坡傳」も収録されている

(2) 王運熙・顧易生主編『中國文學批評史（下卷）』（上海古籍出版社、一九八五）三六一頁。

(3) 魏子雲『金瓶梅審探』（臺灣商務印書館、一九八三）八十八頁、林崗『明清之際小說評點學之研究』（北京大學出版社、一九九九）一二九頁、王運熙・顧易生主編『中國文學批評史新編』（復旦大學出版社、二〇〇一）三六七頁等で言及されている。

(4) 『彭城張竹坡批評金瓶梅第一奇書』、新加坡南洋出版社、二〇一七。大連図書館蔵（恭王府旧蔵）の本尙蔵板翻刻必究本（王汝梅氏はこの本を第一奇書本の初刻本と推定している）の影印本である。丁面が欠失している場合は、張青松蔵本、吉林大学蔵の本尙蔵板翻刻必究本などで補い、その都度注記されている。底本は、巻頭の評では各評ごとに、各回では回評と本文とでそれぞれ丁を改めている。

(5) 原文「稗官者、寓言也」（金瓶梅寓意説（以下寓意説と略す）一丁表）。『漢書』「藝文志」の「小説家者流、蓋出於稗官」によると思われる。なお、以下、原文引用部分の字体は底本のままとする。ただし、ユニコードにない字体の場合は近似の字体を使用した

(6) 原文「蓋云貪慾嗜惡、百骸枯盡、瓶之罄矣」（寓意説一丁裏）。『詩經』「小雅・蓼莪」に「餅之罄矣、維罍之恥」とあり、餅の水が尽きることを親の死に喩えている。

(7) 第十三回目は「李瓶姐墻頭密約 迎春兒隙底私窺」である。

(8) 芙蓉の花の模様の帳は閨房の喩えとして用いられる。白居易「長恨歌」にも「雲鬢花顏金步搖、芙蓉帳暖度春宵」とある。

(9) 原文「玩賞芙蓉亭、蓋爲瓶兒挿筍」（寓意説一丁裏。第十回目は「義士充配孟州道 妻妾玩賞芙蓉亭」）。『批評第一奇書金瓶梅讀法』（以下読法と略す）十三則に「讀『金并』、須看其入筍處」（并は瓶の略）とある（読法三丁裏）。

(10) 「綉面芙蓉一笑開」（寓意説一丁裏）とは、李瓶児の顔を指す。

(11) 原文「蓋金瓶合傳、是因瓶假屏、又因屏假芙蓉、浸淫以入于幻也」（寓意説一丁裏）。読法三十四則では次のように述べている。「『金瓶

梅』是一部『史記』。然而『史記』有獨傳、有合傳、却是分開做的。『金瓶梅』却是一百回共成一傳、而千百人總合一傳、内却又斷斷續續、各人自有一傳。固知作『金瓶』者、必能作『史記』也。何則。既已爲其難、又何難爲其易」(説法十四丁裏)。

(12) 李瓶兒は第十九回で八月二十日に興入れし、第二十回で八月二十五日に親戚と顔合わせの宴が開かれている。

(13) 第六十二回に、九月十七日に息を引き取り、十月十二日に棺葬するという記述がある。

(14) 『芙蓉譜』については未詳。

(15) 原文「墻頭物去、親事杳然、瓶兒悔矣」(寓意説一丁裏)。「墻頭物」とは、李瓶兒と西門慶が逢引きするために墻にかけられていたはしごを指すものと思われる。花子虚の屋敷と西門慶の屋敷は隣り合っており、李瓶兒と西門慶は墻にはしごを架けて逢引きしていた(13回)。花子虚は一族の者から遺産分割に関して訴えられ、土地や屋敷を売って分配することとなる。屋敷は西門慶が買い取り、花子虚と李瓶兒は獅子街へ引越して行く。まもなく花子虚は死に、西門慶は李瓶兒の興入れの日取りを決めるが(14回)、娘婿陳敬濟(詞話本では陳經濟)の親戚が弾劾され西門慶にも累が及びそうになったため、李瓶兒の興入れは一時中断してしまう。その間に李瓶兒は病氣となり、西門慶と関係を持ったことを後悔して、医者蔣文蕙(蔣竹山)と結婚している(17回)。

あるいは、「墻頭物去」は、夫の花子虚が一族の者から遺産分割に関して訴えられたことから、李瓶兒が花家の財産を西門慶に渡し、多くの財物が墻越しに西門家に運び込まれた(14回)ことを指すと理解でき、さるかも知れない。その場合、原文は「堀から物が持ち去られて、(西門慶との)婚事が遠のいたので、瓶兒は(先に財物を渡したことを)悔いた」と訳されよう。なお、第十六回回評に「一時高興、將家私盡寄出去、其意謂子虚不死、我不過相隔一墻、財物先去、人可輕身越墻而過矣、及一旦子虚身死、乃深悔從前貨落人手、此際不得不依人項下、作討冷熱口氣也」(回評一丁表)、第十七回回評に「寫瓶兒即中

竹山之計中者、見得瓶兒數日追悔已久。即未有竹山之讒、久已心中深恨墻頭之物輕輕脫去」(回評二丁表)とある。

(16) 原文「故蔣文蕙將聞悔而來也者」(寓意説一丁裏)。「蔣文蕙」と「將聞悔」を通じさせている。

(17) 原文「然瓶兒終非所據、必致逐散。故又號竹山」(寓意説一丁裏)。「竹山」と「逐散」を通じさせている。

(18) 原文「如意爲瓶兒後身、故爲熊氏、姓張。熊之所貴者、膽也。是如意乃瓶膽一張耳。故瓶兒好倒插花、如意「莖露獨嘗」、皆瓶與瓶膽之本色情景」(寓意説一丁裏二丁表)。第七十五回如意の本名は章四児で、かつて熊旺という男の女房だったとあり、「章」と「張」を通じてさせている。第七十八回回評に「如意兒夫家姓熊、娘家姓章、夫熊有膽者也。蓋如意兒、乃瓶中一膽、故名如意、而姓章、猶言瓶膽一張。又膽瓶春水浸梅花、故莖露獨嘗也」(回評一丁裏)とある。「梅花」は春梅を指す。注(22)参照。「瓶膽」については、李瓶兒の胆と瓶の胴との両方の意味で捉えられている。第七十八回回目は「林太太鴛鴦再戰、如意兒莖露獨嘗」。

(19) 原文「銀瓶墜井、千古傷心。故解衣而瓶兒死」(寓意説二丁表)。白居易「井底引銀瓶」に「井底引銀瓶、銀瓶欲上絲繩絶。石上磨玉簪、玉簪欲成中央折、瓶沈簪折知奈何、似妾今朝與君別」とある。「井底引銀瓶」は男女のみだらな関係を止めようとする詩歌。「解衣而瓶兒死」は前後の関係から、李瓶兒が西門慶との浮気に走ったために不幸な死に方をしたことを言うと思われる。第四十五回の回目が「應伯爵勸當銅鑼 李瓶兒解衣銀姐」であることや、第六十二回で李瓶兒が死んだ時、紅綾の乳あてを身に付けているだけだったことを連想している可能性もある。

(20) 原文「銀瓶失水矣、竹籃打水成何益哉」(寓意説二丁表)。「銀瓶失水」は白居易「井底引銀瓶」の「銀瓶欲上絲繩絶」によると思われる。注(19)参照。「竹籃打水成何益哉」については、「籃」と「藍」を通じてさせている。

(21) 原文「故用何家藍氏作意中人、以送西門之死、亦瓶之餘意也」(寓意

- 説二丁表。第七十八回回評に「忽又寫一藍氏、也是太監姪兒之妻也、有錢、儼然又一瓶兒。蓋花藍亦可載花、花瓶亦可載花、而無如藍在何家。何者、河也、竹籃打水、到底成空、總是一番虛景」とある（回評三丁裏）。また藍氏に関して第七十八回及び第七十九回中の夾批で「瓶兒後身」と評されている（第七十八回本文三十三丁裏、第七十九回本文二丁裏）。
- (22) 原文「瓶裡梅花、春光無幾」（寓意説二丁表。第七回回評に「瓶梅爲無根之卉也」（回評二丁表）、「而金瓶中之水、能支幾刻殘春哉」（回評三丁裏）とある。瓶中の梅花は根が無いので美しい花の盛りを長く保つことはできないという意味だと思われる。
- (23) 春梅と孫雪娥は第十一回で喧嘩をするなど、西門家にいた時から仲が悪かった。春梅と孫雪娥の関係について第七回回評に「以雪娥爲言者、見得與諸花不投、而又獨與梅花作祟、故與春梅不合、而受辱守備府、是又作者深恨歲寒之凌冽、特特要使梅花翻案也」（回評五丁裏）とある。
- (24) 第九十回で公売に付された孫雪娥を春梅が買って周守備府の飯炊き女としたことや、第九十四回で春梅が孫雪娥を売って娼妓としたことを指すものか。注(23)参照。
- (25) 第八十九回で呉月娘と春梅とが永福寺で再会した場面、月娘が春梅に「姐姐、你自從出了家門在府中、一向奴多缺礼、沒曾看你、你休怪」とあいさつした直後の夾批に「炎涼惡氣一吐」と、春梅が「好奶奶、奴那里出身、豈敢說怪」と応じた直後の夾批に「不垂別淚、此時反欲垂淚矣」（本文十丁裏）とある。
- (26) 原文「秀臭同音、春梅遺臭、載花舟且作糞舟」（寓意説二丁裏。第一百回で春梅が周秀の下男周義と密通し腹上死したことを指すものか）。
- (27) 原文「而周義乃野渡無人、中流蕩漾」（寓意説二丁裏。韋應物「滁州西澗」に「春潮帶雨晚來急、野渡無人舟自橫」とある）。
- (28) 原文「言須一篙留住、方登彼岸」（寓意説二丁裏）。「高」と「篙」を同じさせている。
- (29) 「敬」は去声、「莖」は平声で声調が異なる。
- (30) 原文「敗莖菱荷言蓮之下場頭。故金蓮以敬濟而敗」（寓意説二丁裏。第八十二回回評に「陳敬濟者、敗莖之菱荷也。陳者、舊也、殘也、敗也。敬、莖之別音。濟、菱之別音。蓋言菱荷之敗者也。金蓮者、荷花也、以敬濟而敗、則敬濟寔因敗金蓮而寫其人、非爲敬濟寫也」（回評一丁裏）とある）。
- (31) 原文「倖僥得金蓮、莖莖之罪。西門乃打鐵棍、鐵棍莖莖影也。舍根而罪影所謂糊塗」（寓意説二丁裏。第二十八回回目は「陳敬濟微倖得金蓮 西門慶糊塗打鐵棍」。王汝梅校注『皋鶴堂批評第一奇書金瓶梅』（吉林大學出版社、一九九四。吉林大學蔵の本衙蔵板翻刻必究本を底本とした排印本）では「陳敬濟僥倖得金蓮 西門慶糊塗打鐵棍」とする。「莖莖」は誰を指すのか解りにくい。明らかに陳敬濟を指すと思われる用例がある一方で（注(32)参照）、下文に王六兒と潘金蓮との類似を述べ、王六兒もまた鉄棍を影とするとしている。ここでは一心陳敬濟を指すものとして、このように訳した。
- (32) 原文「敗莖不耐風霜、故至嚴州、而鐵指甲一折即下」（寓意説二丁裏）三丁表。第九十二回回評に「夫嚴州者、嚴霜也。今此一入、雪上加霜、不全根披剝、將安往哉」（回評一丁表）とある。「鐵指甲」は楊二郎の綽名。第九十二回回評に「鐵指甲楊二郎、枯柳枝也、糶風賣雨、夫柳枝、當嚴冬之時、其穿破爛之莖莖、何難之有」（回評一丁裏）とある。「鐵指甲一折」が何を指すのかは量り難いが、第九十二回で陳敬濟が孟玉楼に訴えられて牢に入っている間に楊二郎が陳敬濟の仕入れた品物を持ち逃げしたことを指すものと考えて、このように訳した。
- (33) 原文「幸徐對相救、風少勁即吹去矣」（寓意説三丁表。嚴州で孟玉楼に訴えられた時、太守の徐對が陳敬濟を助けている（92回）。第九十二回回評に「幸有徐對救命。夫對者、風也。徐風者、言雖有雪上之霜、幸而風威不急、猶可跟踏支吾于徐風之下」（回評一丁表、同回來夾批にも徐對に関して「雖是朔風、猶是冬天晴和之風、故殘莖得少留也」（本文九丁裏）とあり、徐對は風を寓意すると捉えられている）。
- (34) 原文「次後過街鼠尋風、是真朔風」（寓意説三丁表）。「過街鼠」は張勝の綽名。第九十九回の陳敬濟が張勝に殺される場面の本文に、「不

防張勝揺着鈴、巡風過來」(本文七丁裏)という記述がある。

(35) 原文「風利如刀、刀利如風、殘枝敗葉、安得不催哉」(寓意説三丁表)。

「催」は、前掲『皋鶴堂批評第一奇書金瓶梅』六頁、黃霖編『金瓶梅資料彙編』(中華書局、一九八七)六十頁は「催」としている。「催」では意味が通じないので「摧」として訳した。

(36) 原文「其父陳洪、已爲露冷蓮房墜粉紅、其舅張團練搬去、又荷盡已無擊雨蓋」(寓意説三丁表)。「其父陳洪、已爲露冷蓮房墜粉紅」については、杜甫「秋興八首、其七」に「波漂孤米沈雲黑、露冷蓮房墜粉紅」とある。また第八十二回評に「至于陳洪、蓋言殘紅」(回評二丁表)とある。「其舅張團練搬去、又荷盡已無擊雨蓋」については、蘇軾「贈劉景文」に「荷盡已無擊雨蓋、菊殘猶有傲霜枝」とある。第八十六回評に「張團練、喻荷蓋之猶張也。今雪壓陳莖之芟、宜乎團蓋不能復張、故下文張團練、即與敬濟分矣」(回評一丁表)とある。父親は死に(88回)、母方の叔父も引越して行ってしまう(88回)、陳敬濟にとって頼れる人がいなくなったという意味と考え、このように訳した。

(37) 「風雨」は、前掲『皋鶴堂批評第一奇書金瓶梅』六頁及び前掲『金瓶梅資料彙編』六十頁では「風雪」としている。

(38) 第七十回評に「夏延齡、實始終金蓮者也。蓋言蓮茂于夏、而龍溪有水、可以栽蓮」(回評一丁表)とある。

(39) 原文「總言水枯蓮謝、惟餘數莖敗葉潦倒污泥、所爲風流不堪回首、無非爲金蓮汚辱下賤寫也」(寓意説三丁表)。

(40) 原文「侍女偷金、蓮瓶相妬」(寓意説三丁表)。李智と黃四が持つて来た四個の金の腕輪を官哥に付けさせて遊ばせているうちに一個がなくなり、日頃から李瓶児を嫉妬していた潘金蓮がそれをあてこすったために西門慶に怒鳴られる(43回)。腕輪は夏花(李嬌児の侍女)が盗んだことがわかるが、その後李瓶児は潘金蓮の嫉妬がひどいことを呉銀児にこぼしている(44回)。

(41) 原文「鬪葉輸金、蓮花飄萎、芰莖用事矣」(寓意説三丁表)。陳敬濟と西門大姐とがハンカチを買う金を失くしたと言いつ争っており、李瓶児

が潘金蓮と西門大姐の分もまとめてハンカチの代金を陳敬濟に渡した。潘金蓮は李瓶児の財力を見せつけられて形無しとなった。結局失くしたと思った金は見つかっており、その金をかけてカルタ遊びをすることなつた(51回)。

(42) 原文「寫一金蓮、不足以盡金蓮之惡、且不足以盡西門、月娘之惡、故先寫一宋金蓮、再寫一王六兒」(寓意説三丁表裏)。「宋金蓮」について、前掲『皋鶴堂批評第一奇書金瓶梅』七頁では「宋金蓮」、前掲『金瓶梅資料彙編』六十頁は「宋蕙蓮」としている。宋蕙蓮(詞話本では宋惠蓮)は元の名を金蓮といたが、来旺(西門家の下男)と結婚した際に蕙蓮と改名した。また潘金蓮の排行は六番目で、六姐と呼ばれている。宋姓の金蓮(もう一人の潘金蓮たる宋蕙蓮)、王姓の六兒(もう一人の潘金蓮たる王六兒)という意でこのように記述したとも考えられる。

(43) 原文「望子落、簾兒墜、含羞自縊」(寓意説三丁裏)。「望子落」が何を指すのかは未詳。「旺」と「望」を通じさせて、来旺が原籍地の徐州へ送られたことを連想している可能性もある。

(44) 李桂姐は西門慶が官位を得たと知り、第三十二回で呉月娘の義理の娘にしてもらっている。同回目には「李桂姐趨炎認女 潘金蓮懷嫉驚兒」である。

(45) 第二十一回目は「呉月娘掃雪烹茶 應伯爵替花邀酒」。月娘が喜ぶとは、呉月娘の思惑どおり西門慶と仲直りできたからだと思うられる。張竹坡は、呉月娘が雪の夜に香を焚いていたのは王姑子の入れ知恵によるもので、わざと西門慶に見せるようにやったのだとする。同回評に「然則燒香一事、殆王姑子所授之奸謀、而月娘用之而效」(回評三丁表)とある。第七十七回目は「西門慶踏雪訪愛月 賁四嫂帶水戰情郎」。同回夾批に「又有月無桂、是冬月非秋月。可想月娘當爲含悲矣」(本文八丁裏)とある。「有月無桂」とは、李桂姐が西門慶の寵愛を失ったことを指すと思われる。

(46) 月と簫とは似合いの組み合わせで、「月下吹簫」(寓意説四丁表)は画題にも使われている。

- (47) 兔とは小玉（呉月娘の女中）を指す。第九十五回回評に「蓋小玉者、月中之兔、今與中秋同事月娘。夫月至中秋、兔已肥矣、兔至肥時、月亦滿矣、（略）是故小玉纔成婚、乃中秋月滿之時」（回評一丁裏）とある。
- (48) 原文「蓋月照金鈎于南瓦上、其虧可見」（寓意說四丁表）。第九十五回回評に「而平安已偷金鈎于南瓦子内、蓋纔滿一夜早已如鈎照南瓦子上也」（回評一丁裏）、同回夾批に「月照南瓦、已爲殘月、况南照必在北、北方乃死而復蘇之方、月娘能不歸雲裡手之夢乎」（本文三丁表）とある。「鈎」は、小野忍・千田九一訳『金瓶梅（下巻）』（平凡社、一九七二）で「釣り手」と訳されているのに従う（同書四一〇頁ほか）。
- (49) 第百回で呉月娘と小玉は、金兵の攻撃を避けて済南府の雲裡守の元へ一緒に逃げて行っている。その途中で普静和尚に再会し、永福寺に泊めてもらう。そこで呉月娘は雲裡守の夢を見、孝哥が幻化される。後に呉月娘は玳安・小玉夫妻に老後の面倒を見てもらい、生涯を終える。原文は「李嬌兒乃桃李春風牆外枝也」（寓意說四丁表）。これが何を指すのかは未詳。第七回回評に「以李嬌兒名者、見得桃李春風牆外枝也」（回評五丁裏）とある。王實甫『西廂記』第三本第一折にも「你看人似桃李春風牆外枝、又不比賣俏倚門兒」とあり、「牆外枝」は妓女を喩えている。李嬌兒も妓女出身である。李嬌兒は、西門慶の死後こっそり財産を運び出して廓に帰っており、この意を含むとも考えられる。
- (50) 原文「其弟李銘、言理明外暗、可發一笑」（寓意說四丁表）。「李銘」と「理明」を通じさせている。
- (51) 原文「至賁四嫂、與林太太、乃葉落林空、春光已去」（寓意說四丁表）。「葉落」とは賁四嫂（本名は葉五兒、年増の女性とされている）、「林空」とは林太太（潘金蓮が少女時代に奉公していた王招宣の未亡人）を指す。第七十八回回評に「又找葉五兒一段、點明花殘葉落之故也。再戰林太太、却先寫葉五兒、言敗葉辭林、春光去矣」（回評一丁表裏）とある。
- (52) 原文「西門慶將至其家、必云吩咐後生王頭、是背面落水、頭黃一葉也」（寓意說四丁表）。「王」と「黃」を通じさせている。
- (53) 原文「文嫂住捕衙所前、女名金大姐、乃蜂衙中一黃蜂」（寓意說四丁表）。蜂衙とは、官吏が一齐に出勤してくるのを蜂の群れに喩えたもの。第九十五回回評にも「文嫂者、蜂也。其女兒金大姐者、黃蜂也」（回評二丁表）とあるが、金大姐は薛嫂の息子の嫁であり、この部分の記述は物語の内容と食い違っている。
- (54) 原文「雪月爭寒、空林葉落、所爲蓮花芙蓉、安能寧耐哉」（寓意說四丁裏）。「雪月爭寒」については、第六十八回回評の「此回特寫愛月、却特與桂姐相映、見此時有月無花、一片寒冷天氣也」（回評一丁表）、「桂姐爲月娘之女、月下桂也。今月兒奪桂兒之寵、引林氏之媒、明言桂已飄零、月非秋月。蓋雪後之明蟾、獨照空林、大是淒切之情」（回評二丁表）、第七十七回回評の「寫殘葉、必寫先踏雪訪愛月何也。蓋必雪月交輝、而蓮葉始全落空、梅花乃獨放也」（回評一丁裏）などの記述により、西門慶が雪を踏んで鄭愛月の廓へ行ったことをいうものと思われる。「所爲蓮花芙蓉、安能寧耐哉」については、第七十回回評に「且東京一回之後、惟踏雪訪月、而葉落空林、景物蕭條、是又有賁四嫂、林太太等事也。此處于瓶兒新死、即寫夏大人之去、言金蓮之不久也。用筆如此、早瞞過千古看官、我今日觀之、乃知是一部『羣芳譜』之寓言耳」（回評一丁裏）とある。なお『羣芳譜』は、植物の栽培法及び関連する詩文などを集めた類書で、明の王象晉編『（一如亭）羣芳譜』及び清の康熙年間に勅命でこれを増補した『廣群芳譜』を指す。古来、花は女性に喩えられるので、『金瓶梅』を『羣芳譜』に喩えたものと思われる。『廣群芳譜』は康熙四十七年（一七〇八）撰成なので、張竹坡はこれを見ていないだろう。
- (55) 第五十五回回評に「舊日韶光易老、甚勿味味、及早回頭、猶恐不及也。（略）此乃用送鴻迎燕四字、以點其睛、示炎熱有限、繁華不久也」とある（回評一丁表裏）。
- (56) 原文「來爵改名來友、見花事闌珊、燕鶯遺恨」（寓意說四丁裏）。第十七回夾批に「花之友者雀也、雀來而花謝矣」（本文十三丁表）とある。また第七十七回回評に「鳥來而花殘、况黃鸝乃四月之鳥、春已歸

矣。故來友兒自王皇親家出來。夫王皇者、黃也、雖王皇親而來、此黃鸝也。改名來爵、爵者、雀也、古雀字即爵、總是作者收拾花事之筆」(回評二丁表裏)とある。「燕鶯遺恨」については、前後の關係から、色事が衰えるということだと思われる。

(58) 原文「其妻惠元、三友會于園、看杜鵑啼血矣」(寓意說四丁裏)。第十七回回評に「夫三友、乃花間之雀鶯燕等鳥也」(回評二丁表)とある。「三友會于園」とは、鳥が来て花がしおれ、色事が衰えるという意味かと推測される。注(57)参照。「惠元」と「會園」を通じさせるものか。「看杜鵑啼血矣」が何を指すのかは量り難い。ホトトギスは口中が赤いことから、鳴く様子が血を吐くと喩えられる。またホトトギスは古代の蜀の望帝杜宇の魂が化した鳥だという伝説があり、その鳴き声は聞く者に哀切な気持ちを起こさせるといわれる。

(59) 原文「故三章約乃陽関声」(寓意說四丁裏)。「陽関声」は送別の曲。王維「送元二使安西」。「勸君更盡一杯酒、西出陽關無故人」から陽関曲と呼ばれる。玉簫は書童との關係を潘金蓮に見つかり三つの約束をさせられるが、そのことを知った書童は、恐れてすぐさま船で故郷の蘇州に逃げ帰ってしまい、玉簫と別れることとなった(64回)。

(60) 西門慶は呉月娘に、自分の死後も妾達が西門家を出て行くことなく一緒に暮らすよう遺言したが(79回)、結局妾達は皆出て行ってしまったことを指すものか。注(71)参照。

(61) 「蜂媒蝶使」(恋文を届ける人、色事の手引きをする人)の意と思われる。第九十五回回評に「玳安者、蝴蝶也。觀其嚙遊之巷可知。觀其訪文嫂兒可知。文嫂者蜂也。(略)蜂媒、蝴蝶使可訪。故用玳安。玳者、墨班黃班、所謂花蝴蝶也」(回評二丁表)とある。

(62) 第三十五回で応伯爵が書童の歌声について「你看他這喉音、就是一管簫」(本文十六丁表)と言っている。

(63) 原文「惟風則止有馮媽媽。太守徐封、雖亦一人、而非花嬌月媚、正經脚色」(寓意說四丁裏、五丁表)。この「風」は風流(色事)の意を含むと思われる。徐封は清廉な人柄とされ、色事に関する記述は見当たらないが、馮媽媽は色事に関係する役回り、輿入れ前の李瓶兒と西

門慶との間で使いをしたり(19回)、韓愛姐を翟謙(蔡大師の執事)の妾とする話を持ち込んだり(37回)、王六兒と西門慶との逢引きの手伝いをしたりしている(37回ほか)。

(64) 原文「故用書童與玉簫合、而蕭疎之風動矣」(寓意說五丁表)。蕭疎とは、木の葉などが落ちて寂しげでまばらであること。「蕭疎之風」とは、蕭条とした風であり、登場人物が去ってゆく風の意か。注(66)参照。「簫書」と「蕭疎」を通じさせているものと思われる。

(65) 原文「故書童生于蘇州府常熟縣、字義可思」(寓意說五丁表)。第三十回本文の記述では「本貫蘇州府常熟縣人」となっている(本文五丁表)。「字義可思」の意は未詳。「長」と「常」が同音であることからいうものか。

(66) 第三十五回本文「畫損了掠兒稍」の直後の夾批に「已寓逃走消息、然又道出本意」(本文十六丁表)とある。

(67) 第三十五回本文「賁四果然害怕」の直後の夾批に「有梳篋應害怕」(本文二十四丁表)とある。

(68) 第三十五回で賁四は酒の席での失言を応伯爵に指摘され、いたたまれず席を立ち、怖くなって、後で銀を包んで応伯爵の家に挨拶に行つたことを指すと思われる。

(69) 原文「艷異」遺意、爲男寵報仇」(寓意說五丁表)。「艷異編」は王世貞編纂の文言小説集。艷と異に関する話を収録し、卷三十一「男寵編」がある。「爲男寵報仇」については、前文の応伯爵が賁四を咎めた件は誰かの仇を討つたものとは思われないので、西門慶が平安を打って書童のために仇討ちをしてやっていることを指すものと考え(第三十五回回目「西門慶爲男寵報讐 書童兒作女粧媚客」)、このように訳した。

(70) 前掲「皋鶴堂批評第一奇書金瓶梅」の注によれば、「象牙」「牙梳」は、表面上の意味は可愛がつている者(書童)のことだが、西門慶の男根を暗喩しているという(同書五六八頁)。

(71) 原文「去必以并兒喪内、瓶墜簪折、牙梳零落、蕭疎風起、春意闌珊、陽関三疊、大家將散場也」(寓意說五丁表)。「瓶墜簪折」は、李瓶兒

の死を指すと思われる。第六十二回で李瓶児が死んだ時に応伯爵と西門慶は簪が折れた夢を見ている。注(19) 参照。李瓶児の死（政和七年九月十七日）後百日余りで西門慶も死に（重和元年一月二十一日）、西門家の人たちが離散していくことを指すと思われる。文頭の「去」は、西門慶の死去を指すともとれるが、前後の関係から一応このように訳した。注(60)(64) 参照。

- (72) 原文「至其寫玉樓一人、則又作者經濟學問、色色自喻皆到」（寓意說五丁表）。「竹坡閑話」（以下閑話と略す）に「夫終不能一暢吾志、是其言愈毒、而心愈悲、所謂「含酸抱阮」、以此固知玉樓一人、作者之自喻也」（閑話二丁表）とあり、孟玉樓は作者が自分自身を喻えて書いた登場人物だと捉えられている。注(97) 参照。

- (73) 孟玉樓の簪には「金勒馬嘶芳草地 玉樓人醉杏花天」（第八回本文七丁裏）と彫り込んである。これについて田中智行訳『新訳金瓶梅（上巻）』（鳥影社、二〇一八）の注に「この対句は宋代の傳奇小説「李師師外伝」に徽宗が画工に与えた画題としてみえるのが古く、後の戯曲や小説にも用例がある」（同書一六五頁）とある。筆者が見たかぎりでは、石君寶「李亞仙花酒曲江池」、「水滸傳」第百一回、「清平山堂話本」『西湖三塔記』にも用例があった。

- (74) 第七回回評に「語有云「玉樓人醉杏花天」、然則玉樓者、又杏花之別說也」（回評二丁表）、第九十一回回評に「薛嫂舊媒、陶媽新媒。夫桃傍之雪、乃是杏花之色、非若前此之雪壓枝頭以相欺也」（回評二丁表）とある。

- (75) 孟玉樓が前に嫁いでいた楊家は臭水巷にあった。夫楊宗錫の死により、西門慶の妾となったことをいうものか。

- (76) 閑話に「作者不幸、身遭其難、吐之不能、吞之不可、搔抓不得、悲號無益、借此以自泄」（閑話二丁裏）とある。

- (77) 原文「所爲勿助勿忘」（寓意說五丁裏）。「孟子」「公孫丑章句（上）」の「必有事焉。而勿正。心勿忘。勿助長也」によるとと思われる。

- (78) 原文「言我若得志、必以仁道濟天下、使天下匹夫匹婦、皆在晏安之内、以養其生、皆入于人倫之中、以復其性」（寓意說五丁裏）。

- (79) 原文「不謂有金道士淫之、又有陳三引之、言爲今人声色貨利浸淫已久、我方竭力養之教之、而今道又使其舊性復散、不可救援」（寓意說六丁表）。「金道」と「今道」、陳三の「三」と「散」を通じている。第九十三回で晏公廟の金道士が陳敬濟に男色を迫り、陳三が陳敬濟を廓に引き入れて、馮金宝（かつての恋人）と再会させ、陳敬濟は自墮落な生活に逆戻りしている。

- (80) 原文「一肖其形、一美其號」（寓意說六丁表）。胡僧の姿形について、第四十九回本文に「形骨古怪、相貌搗搜、生的豹頭凹眼、色若紫肝、戴了鷄蠟箍兒、穿一領肉紅直裰、頰下髭鬚乱拵、頭上有一溜光簷、就是个形容古怪眞羅漢、未除火性獨眼龍」（本文二十二丁裏〜二十三丁表）とあり、この描写は男根を彷彿とさせる。胡僧の姿形は男根に似ており、道堅はそれを美しく言っただけだ。

- (81) 万廻長老の「廻長」と「廻腸」を通じてさせている。廻腸は内臓の名前であると同時に、あれこれ思い悩むという意味もある。

- (82) 相火は中医学用語で、憤怒や色欲によって肝・腎に火を發して起こる病氣。第七十九回の西門慶が死ぬ場面に「相火燒身、爰出風來、声若牛吼一般、喘息了半夜」（本文二十五丁表）とある。「相國」と「相火」を通じてさせるものか。

- (83) 脾風は中医学用語で、風病（寒熱病）の一種。「避風」と「脾風」を通じてさせるものか。

- (84) 原文「故有吳道士主持結拜、心既無道、結拜何益」（寓意說六丁裏）。「吳道」と「無道」を通じてさせている。

- (85) この四人に共通するのは、遊び人ということだと思われる。

- (86) この三人に共通するのは、水だと思われる。

- (87) 原文「又如安沈（枕）、宋（送）喬年、喻色慾傷生、二人共一寓意也」（寓意說六丁裏）。前掲『皋鶴堂批評第一奇書金瓶梅』の注によれば「安沈」は「安枕」の誤り（同書十一頁）。安枕・宋喬年については、第七十七回回評に「夫安郎中名枕、言安枕也。宋喬年、言断送長年也」（回評二丁表）とある。また第七十二回回評に「寫安沈來拜、處處在西門飲酒赴約之時。蓋屢屢點醒其花酒叢中、安枕無憂、不知死之

將至、正是作者所以用安沈一人入此書之本意也」(回評二丁表)とある。

(88) 「傳(負)自新(心)」の原文は「付(負)自新(心)」(寓意説七丁表)。また、韓道国について魏子雲氏は「寒到骨」の意としている(前掲『金瓶梅審探』、八十七頁)。

(89) 原文「如吳神仙、乃鏡也。名無爽、冰鑑照人、無失也」(寓意説七丁表)。「無爽」と「無失」を通じさせている。

(90) 原文「并墜簪折、黄土傷心」(寓意説七丁表)。「并」は「瓶」の略。「并墜簪折」とは、李瓶児の死を指す。注(19)(71)参照。黄真人は李瓶児の三十五日の法事に招かれる道士(66回)。

(91) 原文「彩雲易散」(寓意説七丁表)。美しい物は壊れ易い、良い事は長く続かないという意。第二十六回の宋蕙蓮が自縊した場面の本文にも「世間好物不堅牢、彩雲易散瑠璃脆」(本文十八丁裏)とある。白居易「簡簡吟」の「大都好物不堅牢、彩雲易散瑠璃脆」をふまえると思われる。

(92) 原文「潘道士、拵也」(寓意説七丁表)。「潘」と「拵」を通じさせているものか。潘道士は、死にそうなる李瓶児のために西門慶が魔除けを依頼する道士(62回)。

(93) 「達」はお父さんの意。「達達」は「金瓶梅」中では、枕を交わす際に女性が男性に呼びかける語として使われている(張惠英『金瓶梅俚俗難詞解』、社会科学文献出版社、一九九二、五十二頁)。

(94) 原文「桂姐接丁二官、打丁之人也」(寓意説七丁表)。第二十回眉批にも「打丁也者、故姓丁也。文字隨手成趣」(本文十六丁表)とある。打丁については未詳。そのまま「打丁の人」とした。

(95) 原文「侯林兒言樹倒猢猻散」(寓意説七丁表)裏。ボスが倒れば他の者も散ってしまうという喩え。「侯」と「猴(サル)」が同音であることや、「樹」と「林」の関連から連想するものか。侯林兒は第九十六回で登場する。

(96) 張好問と白汝晃はいずれも第三十三回に登場する。白汝晃は、詞話本では謝汝謙となっている。

(97) 第七回で孟玉楼は月琴が上手だと紹介されている。第百回で韓愛姐は月琴を抱いて湖州の両親の元へ旅をしている。旅の途中で難儀していたところを韓二に助けられる。張竹坡は月琴と阮咸を同じものとして評している。注(72)参照。

(98) 原文「乃于愛河中搗此一篇鬼話」(寓意説七丁裏)。何官人の「何」と「河」を通じさせている可能性もある。

(99) 閑話に「是吾既不能上告天子以申其隱、又不能下告士師以求其平、且不能得急切應手之荊、聶以濟乃事、則吾將止於無可如何而已哉」(略)展轉以思、惟此不律可以少泄吾憤、是用借西門氏以發之」(閑話一丁裏)とある。

(100) 原文「惟孝可以永錫爾類」(寓意説七丁裏)。「詩經」「大雅・既醉」に「孝子不置、永錫爾類」とある。

(101) 原文「今使我不能全孝、抑曾反思爾之于爾親、却是如何」(寓意説七丁裏)。

(102) 原文「千秋萬歲、此恨綿綿」(寓意説七丁裏)。白居易「長恨歌」に「天長地久有時盡、此恨綿綿無盡期」とある。

(103) 原文「悠悠蒼天、曷有其極」(寓意説七丁裏)。「詩經」「唐風・鶉羽」に「悠悠蒼天、曷其有極」とある。

(104) 「作者之意」以降の二二七字の文章は、第一奇書本の多くの版本では収録されていない。底本の序言によると、この二二七字を持つのは大連図書館蔵の本衛藏板翻刻必究本、張青松蔵本、韓国梨花女子大蔵本の三本で、大連図書館蔵本及び張青松蔵本は初印本、韓国梨花女子大蔵本は回評が無く、初印本の翻刻本か同版後印本であろうと推定されている。

(105) 「仲兒竹坡傳」等の資料によると、張竹坡は十五歳の時に父親の張翹を亡くしている(前掲『張竹坡與《金瓶梅》研究』、七十四頁)。

(106) 原文「向日所爲密邇知交、今日皆成陌路」(寓意説八丁表)。「密邇」は接近していること。「國語」「魯語・下」に「魯之密邇於齊而小國也」とある。

(107) 原文「細思床頭金盡之語」(寓意説八丁表)。張籍「行路難」に「湘東

行人長嘆息、十年離家歸未得。（略）君不見、牀頭黃金盡、壯士無顏色」とある。

(108) 原文「親朋白眼、面目寒酸、便是凌雲志氣、分外消磨」（寓意說八丁表）。第一回の本文中に同じ表現が見られる（本文二丁表）。

(109) 冷熱真仮の交替については、閑話に「天下最眞者、莫若倫常、最假者莫若財色。然而倫常之中、如君臣、朋友、夫婦、可合而成、若夫父子、兄弟、如水同源、如木同本、流分枝引、莫不天成。乃竟有假父、假子、假兄、假弟之輩。噫。此而可假、孰不可假。將富貴、而假者可眞、貧賤、而眞者亦假。富貴、熱也、熱則無不眞、貧賤、冷也、冷則無不假。不謂冷熱二字顛倒眞假一至于此。然而冷熱亦無定矣。今日冷而明日熱、則今日眞者假、而明日假者眞矣。今日熱而明日冷、則今日之眞者、悉爲明日之假者矣」（閑話二丁表裏）とある。

(110) 本月とは何時かについては説が分れる。王汝梅氏は序の日付と同じ三月とする（前掲『皋鶴堂批評第一奇書金瓶梅』、八頁）。吳敢氏は、「仲兄竹坡傳」に「十数日で批評を完成した（旬有餘日而批成）」（前掲『張竹坡與《金瓶梅》研究』、二四七頁）とあることから正月とする。

（あべ ひろこ） 文学研究科文学専攻博士後期課程）

（指導教員：中原 健二 教授）

二〇一八年九月二七日受理

翻刻 石清水八幡宮本『八幡宮寺巡拝記』後

筒井大祐

〔抄録〕

本稿は、本誌前号掲載の「翻刻 石清水八幡宮本『八幡宮寺巡拝記』前」に続く、石清水八幡宮本『八幡宮寺巡拝記』の翻刻である。凡例は、本誌前号を参照されたい。本号では、30丁裏から、

最終の52丁裏を掲載する。

キーワード 石清水八幡宮古文書、『八幡宮寺巡拝記』

翻刻

一 貞房カ番役ニ参テ要事アルニ依暁トク家ニ返ケリ然(二) 敵ヲ待モノ有テ人タカエニクロノカクレヨリ貞房ヲ射^ツコロサントシケリステニ弓ヲ引テハナタントシケル時貞房ヒトリコトニ云コ、ハヲソロシキ所ニテ有ニ何トモ覚スシテトヲルト云
 リクロナカケニテ是ヲキ、テアラ浅増ヤ人タカエニ神人ヲコロサントシケルヨトテ引タル矢ヲユルヘケリ
 〔貞房此ヲシラサリケルニ〕後ニ俗向テ此事ヲ懺悔シケリ此分ハ誰ノ人ニモ有ヌヘシ一向ニ憑奉ラン
 二 貞房一人ニ限ヘカラス乃至炎王宮ニノソムトモ大菩薩(ノ)

行人ハ余ノ罪人ニハ似マシキ也折節ニツケテハ憑多ク貴キ

事ノミ侍リ我身ハ賤ト云トモ何ナル宿縁有テ是ホト

契タテマツル物ト成ラント思(ハ)ハ常ニ眼ニ涙ウカフ也貞房

カ事ハ上ニ委ク記スル也

一中比一人(ノ)女房參籠シタリケリ又一人兇常ニ参会シテ

女房ヲ燒乱シケリ女房宝前ニ通夜シ侍リケルカヒンツ

ヲユヒタル若君^{カキ}来テ白キ杖ヲモテ女房ヲウテオコシテ云(ク)

シメユヒテ若ノ庭ヲシキシヨリフタリハ人ノフサヌ所ソ

一 聖武天皇(ノ)御宇神龜二年(二)東大寺(二)御殿ヲ作テ大菩薩

ヲ勸請シ奉ル則大宮司田丸女禰宜カラシマノワツメ

御輿ノ御共ニマイリテ宇佐ノ宮ヨリ送(リ)奉ル爰田丸御

殿ノ内ニシテ女ノ禰宜ヲ嬖乱スサレトモ人イカテカ知ルヘキ(31オ)
御託宣ニヨリテ十五年流罪セラレキ人ミネハトハ思
フヘキニ非ス神慮尤モ恐ルヘシ

一御許ノ舍利会ニ道俗男女參アツマル中昔一人ノ俗女
人ヲスカシ出テ人ノ見又谷ニ下リテ犯シケリ則二人共ニハ
ナレスシテ命ヲ失(ヒ)ケリ近比マテ此谷ニ白カハネノ二リイタキ
合タル形ニテ有ケリ今ハ其形ミヘス抑御許山ト申ハ欽

明御宇僧聽三年ニ大菩薩始テ此山ニ石体権現ト
アラハレマシマス所也上ニ善ク記スル也御託宣ニ姪犯ハ三
日ノ汚ト見タリ或ハ汚穢不淨ヲハ不嫌詔曲不実ヲ嫌(フ)
ト^云神慮ハカリカタシト云トモ且ク一義ヲ申ハスヘテ姪(31ウ)

犯汚ナキニハ非スサレハ三日精進ト見タリ但詔曲不実
ニノソムレハ汚穢不淨ヲハ不嫌ト也愚意ニ存スル所也
一寛喜ノ餓死ノ比京ナトヨリモ參宮ノ人マレナリケリ其時

森ノ辺ニ住セシ五師方何トナク樓門ノ下エ參リタリケルニ
武内ノ方ヨリ女房ノ御声ニテアラツレ^徒ヤト仰セラレテ
マシ^〱ケリ見奉ハ白キキヌニクレナイノ御カケヲヒノ御
タケトヒトシクサカリテウラナシヲスコシ土ニヒクヤウニ奉
ケレハ其ヲト聞ケリ柳ノシタニマシマスカ御カホノスコシ赤(キ)
ヤウニ見サセ給ケリ此僧コレヲ拝タテマツリ目スコシク
サリテ明ナラスト^云三所ニ取ハ中ハ僧形ニ(テ)マシマス所^所

ハ女体ノ御形也此僧カオノレカ分ニアラサルニカタシ
(32オ)

ケナク拜シ奉ケル故也シルシノ筈ヲアケシ僧未御体
ヲ拜見セヌニ目クラトナリシワ神ノ威ヲマサンカ為也我
等カ如キ(ノ)者御体ヲ拜シ奉ハヤト思(ニ)神ノ御心ヨリオ
コリテヲカマレマシマサハ全ク目クサルマシ罪障コソ滅スヘ
ケレサレハ東大寺ノ南門ニテ弘法大師ニ御物語大

峰ノ御修行ニハ同行アマタ見奉(リ)豊前国ニテハ笛

ヲ吹テ田ウヘノ中ニ交リ六郷山ニテハ人聞菩薩タリキ
花嚴法師イカテカ見奉(ラ)サルヘキ中ニモ哀ニ覺ルハ一ツ石
ノ上ニテ宝蓮和尚トナラヒ居テ玉屋ノ玉ヲコヒエ給(ヒ)得(32ウ)
シ事心ヲシツメテ御振舞ノヤウヲ思(ヘ)ハ涙(モ)更ニト、マ
ラス此山ノ社ハ法体女体俗体ニアテタリ其(ノ)中ニ女

体ノ社エハ昔ヨリ夜深更ニ成(リ)テ大菩薩ノカヨヒマシマ
ス是ニ依テコツナキ故ニ人通夜セスト申ナレタリ中比一人
ノ修行者參テ通夜シケルニ常住ノ此由ヲ語ケルニ修

行者大方クルシカルマシキ由ヲノヘテ通夜シケリ此
僧夢ノ心地ニユ、シケナル人入セ給心ニ大菩薩ノ入セ
給フト覺ケリ社入セ給テ此前ナル僧ハ何物ソト仰ラレ
ケレハ女房ノ御声ニテアレハ我行者也全クルシカルマ
シキ也ト仰セラルサルニテモアマリニ近トテスコシヲシノケ(33オ)
ラレ奉ルト思ケリ夢覺テ後サテモノケラレマヒラセツルハ
何ホト去タルソト見ハ社モ見スアラヌ世界ニ覺ケリ夜明
テ見ハ老岐ノ島ニテ有ケリアマタノ山ヲヘタテ遙ナル
海ノ中ノ島ヘノケラル、ニスコシモ損セス只夢ヲ見テ

サメタル計也誠ニ神ノ御威ヲモテハ他方エステントモ
又空ヲアリカセントモ御心ニテコソ侍レトモ当社ニハ通夜
目出タキ事ニテ毎夜武内ノ交名ヲ記シマシマス彼
社ニ通夜ヲ制シマシマストヒ大菩薩ノ行人ナリトモ
御通夜ヲ見シトテ制シマシマスカ行者是ヲ思惟セス

一 近來一人尼參テ春ノ彼岸ニ百万反申ケリ年齡六十

(33ウ)

斗也前ニモオリ、此宮ニ籠テ心ノ内ニ歎申事アレト
モ人イカテカ知ヘキ此尼日中ニ樓門ノアヲハノシタニ出
テ侍リ其後ツ、ヒテ三十四五計ナル尼ノ參テ夏ナン
トコソ或ハス、マントモ思(ヒ)或ハ目ヲモサマサントテ出ル事
モ侍レサスカニ二月ノ比ハサヤウノ分ナシナニ心ソ二人ノ尼出

テ侍ル此老尼ノ云ヤウハ深ク祈申事アリ大菩薩ノ
御前ニテ侍レハ神ニ申ト思テ語申也我只一人ノ僧子

ヲモチタリ去年ノ比聊僧ニ向テ(心ニ)カナハヌヤウヲ語キ是
ヲキ、テ則家ヲ出テ見ネハヲヤノ腹立スルヲ見テシハラ
クト思フヤラン又我腹ノ立時(ニ)向テアシ、ト思テ見ヌヤラン

(34オ)

ナト思シホトニ当見サリケレハ是ヲ尋ヌルニ無リケリ其
時何成ケルヤラントオホツカナク覺テアチコチタツヌルニ或(ル)
人ノ云其御房ハ高辻大宮ノ辺ニ周防国ヨリ上リ

タル尼ノ内ニ侍ル女房ノモトエコソ通シカト云ケリ則オ
シエケル家ニ行テ尋レハ其尼公ステニ周防工下リタル
ヨシヲ答エケリ周防国ニ何ト云所ト知タラハヤ若ヤト

モ下リテタツネン今ハ只大菩薩ニ若今ニイキタラハ今
一度アハセマシマセ若身ヲモナケタラハ其(ノ)便リ行エヲ示
シマシマセト祈申也ト語ケリ若尼ノ云クヨニ不思議ニ侍(ヘ)
リ今承ル周防ノ尼ハ我姉ノ尼ノ事也我身ハサキニ只一度(34ウ)

此宮エ 參タリキ余リニ貴ク覺テ常ニ心ニカ、ルカ故

ニ思立テ參タル也姉ノ尼ハ去年上洛シタリシカ宿所ハ

今仰セラル、高辻大宮ニテ侍リケリ其中ニ女房アリ

京ニテ知人ニシタリケルトテスキニシ此僧一人來(タル)也ト

云ケリ老尼ノ云去ル事疑ナシサリナカラモ若百ニ一モ

人タカエニテ有ラントテ申也彼僧(ノ)下ツキタル比ヨハヒナトノ

程ヲクハシク問ニ若尼一々ニ語ケリスコシノ疑ニオヨハ

ス我子ノ僧也ケリタトヒ此二人ノ尼參リ籠トモ前後

ナク一度(ニ)參ヘシヤタトヒ一度ニ參籠ストモ同時(ニ)門

ノ下エ出ヘシヤタトヒ出合トモ此事ヲカタルヘシヤ誠(35オ)

ニ神明ノ御斗ハカリコト凡意ニ及(所ニ)アラスモトヨリ大

菩薩ハ旅ナル物ヲコトニアハレミマシマスト伝エ侍リ

阿蘇縁起云高知保阿蘇 八幡兄弟三人唐土ヨリ

來テ備後国ニテ人ノ家ニ立寄テ宿ヲトルニ家主イ

カリテヤキノコレル木ヲモテ八幡ヲ打タテマツル爰ニウ

タレテノタマハク汝カ子孫ハ色クロカルヘシクロキ木ヲ

モテ打カ故ニト云(云)我御身旅ニ臨テ或ハ宿ヲトリカネ

或ハウタレ給キコレニヨリテ今タヒナルモノヲハアレミマ

シマス也御許ハ昔ハ三百坊ノ所也ケリ(中比)湛海法師カ惡逆

ニヨテ経蔵坊舎等モ皆焼〔二〕ケリ其後衰微シテ
今ハワツカニ四五坊ニナレリ (35ウ)

一 近比夏中ニ修行者十人斗アツマリテ九旬ノホト供養^在
ヲ備エケリ然ニ夏食ステニ事カケテ力ヲヨハス〔成レハ〕明日ミナ
退散スヘキニ定ヌ其夜一人ノ僧歎臥ニネフリケリ承ハ
石体ノ二〔ノ〕御前〔エ〕武内ヲメシケリ武内メサレテマイリ給ヌ
〔石体〕

仰ラル、ヤウハ此客僧トモ夏食タエテ退散セントス大
宮司某ニ可沙汰由〔ヲ〕イソキ仰含メマシマシケリ明ルアシ
タ彼所ヨリ今夜武内ノ御使ニテ御示現アリトテ
夏食ヲモテ上リタリケニモ大菩薩ノ御慈悲ニ是等
カ東西ヨリ来〔レ〕ルニ食物事カケテチリくニナリナントスルヲ

(36オ)

御ランシテ争カ御タスケナカルヘキ

一 奈良蓮長房カ春日大明神ヲ恨〔ミ〕奉テ此宮エ参タリ
シニ此僧今生ノサカエアルナラハ放逸ニシテ地獄ニ落ヘカ
リシニ故ニステニ給リタリシ福分ヲ取返シマシマシサレハ
彼僧今生マツシカリシモ臨終正念ニシテ殊勝ノ往生ヲ
遂キ爰ニ知〔ヌ〕申事ノヤウアルヘシト覚〔ヘ〕タリヨニホト近キ
事也鎌倉〔ノ〕一切経渡海ノ時〔二〕俄ニ悪風来テ戌亥ニ向テ
三日三夜フカレケリ大菩薩〔ノ〕数千ノ海路ニ向〔ヒ〕万波ノ旅
宿アハレミマシくケレハコソ忽ニ山鳩来テホハシラニ居タリ
ケリ人ミナ色ヲウシナヒ心ヲマトハセルニ此ハトヲ見付〔テ〕悦フ

(36ウ)

事カキリナシ悪風ウセテ順風ニホカケ、ル有カタク覚ヘ
ケリスヘテ海中トラク出テ山モ鳥モ見ス争カ山鳩来ヘキ
可知権化ノ鳥也ケリ次ノ年ノ秋彼ノ一切経ハ此峰ニアケ
奉ル経蔵ニ納レリ抑客僧参籠シテ道心ヲオコシ或
ハ常住ノ僧ノ発心スルカ此宮ヲステ、或ハ修行ニ出テ或
ハ余寺ニウツルハ其道理アリヤ是又神慮知カタシ我

身ニ存スル所ハニシキヲキテ故郷ニ返ルタトヘハアレトモ外
ヘ去トハ云ス越鳥ハ南枝ヲ尋テス^橋クヒ胡馬ハ北風ニアラ
サレハイハエス鳥畜ナラ旧里ヲワスレス此宮ニテ発心シテ
而モ此宮ヲハナレント思ンハ知テ恩ヲ〔恩ヲ〕報セサル也千二百ノ

(37オ)

羅漢ノ形ノ如クニ仏ニハナレサリシ故ヲ尺スルニ曠劫ヨリ

久〔シク〕生死ニ沈^{シツ}六道ヲ廻ル明師アハスシテ苦海ニナカル但

シヲモンミレハ宿縁ヲモテ慈尊ニアフ事ヲ得タリ法

沢私ナクシテ我ウルヲヒヲカウフレリ仏ノ恩ヲ思フニ身

ヲクタクトモキハマリナシ然ハシタシク^親シク靈儀ヲ仕〔ヘ〕テシハラ

クモカハルニ由ナシト云リ其ヤウニ明神ノ利生ニ〔ヨリテ〕オコシカタ

キ道心ヲオコサンニハ争カ其芳恩ヲ報スヘキヤ故ニ

朝夕ニ社壇ニ侍テハナレ奉ラサランコソ知恩報恩

ノ心ネハアラハレテ覚レ

姫大明神ノ御歌ニハアリキツ、キツ、ミレトモイサキヨキ人

ノ心ヲ我忘メヤ (37ウ)

若シカラハ道心オコリナハ則色ヲカエテ或ハスミソメノ衣
或ハ唐衣ナトヲ着シテ給仕シ奉ルヘキヤ又心ハ昨日〔二〕
今日ハカハレトモ形ヲカエストモアリナンヤ人ノ意樂不
同也菩薩ノ行ノ四句ニハ外ヲ染メ内ヲ淨シ内外俱

淨ノ二句アリ然ハ心モカハリ色モカハランモヨキ事也タ
トヒ又色ヲカエストモ白衣ノ下〔二〕タ、メル三衣ヲモチタラン
モ一スチノヤウナリ義孝ノ少將ハ形ハ人ニ交リテ心ハ淨
土ニアリ所詮道心タニモオコリナハ其ノ上ノモチナシハ
何ト有トモ有ヌヘシ

一字仲蓮房内里外ヨリ来テ僧ナルカ故ニ父母并ニ氏モ知ス〔38オ〕

常坐〔二〕不臥也京ヨリ下ルニ鳥羽ノ東辺ヲスタクルニ一人
ノ若〔キ〕女人門ニ泣テ立リ子細ヲ尋ヌレハ女人云我ヒトリ

ノコリ居タルニ母死テ家ノ内ニアリ又助ル人ナシ死タル
形体アマリニオソロシサニ家ヲ出テ此門ニ立ルト云〔テ〕

泣ケリ此僧ノ思ク事ノ体マコトニサコソ有ラメト哀〔ノ〕
心オコリテ家ノ内ニ入テ死人ヲオウテ河原ニステケリ

女〔人〕悦ヒ〔テ〕詞ヲノフルモヨキホトノ事コソ侍レ何トスヘシトモ
思ヤル方ナカリツルニアマリノウレシサニハトカクノ詞ナシ只

慈悲ノイタリヲ仰テト、マリヌ此僧死人ノケカレオ
ソルト云トモ今日ノ宮廻リカ、シト思テヲツ／＼東〔ノ〕〔38ウ〕

門ノトヨリ南楼ノ下ヘ參テ侍リ此僧外廊ニ通夜
スルニ夢内ニ御殿ヨリ墨染ノ御僧出テ此僧ヲイ

カキノモトエ召寄テ仰セラル、ヤウハ此女人カ余リニ

歎キ悲ツルニ汝神妙ニ取テステタリ我モカシコニ有ツル
也^云此僧夢サメテオチオソレナカラコソ參ツルニ

神慮ニ叶ケル事ヲ悦ケリ件ノ僧臨終ノ時兼テ死
期ヲ知テ殊勝ノ往生ヲ遂ケリサテモ臨終正念ヲハ
平生ノ時常ニ仏神ニ祈レ眼大二見ナシ惡相アラハレテ
死〔ス〕レハマコトノ親〔子〕ナレトモオチテ去ケリ然ニ此僧衣
一エヲノソム事モナクタ、慈悲ノ心ニモヨヲサレテ御

示現ニアツカル御託宣ニ或ハ我慈悲ヲ本誓トス或
ハ汚穢不淨ヲハキラハス此僧夢ニ青蓮花ヲ給テ
往生ヲトクト云也

一弘長ノ春比京ヨリ一人ノ天台宗ノ僧此宮ヘ參テ人ニ
語テ云ク京ニ侍ル僧夢ノ内ニ当社ヘ參タレハ僧ナラ

ヒ居テ一人ハ報仏ノ智慧ハ無常也一人ハ報仏ノ智
慧ハ常住也ト云法文ノアラソヒヲナス文尺并〔二〕道

理ヲ出ス事ナシ只常無常ノ論斗也爰ニ知ヌ此法
味ヲ大菩薩愛シ思食ス也ト云〔云〕是ハ自然ニ法相〔ト〕

天台トノカハリメ也〔39ウ〕
一興福寺ト八幡ト大隅薪ノ庄ノアラソヒノ時神人

等サケヒノ、シリシ時神威ヲホトコシ或ハ八舌ノシ
ヤウ自然ニヌケサカリナトセシ事ハ人皆知リ是ヲ記

スルニオヨハス此所ノ守護ノタメニ武士多来〔テ〕武士ノ
下人酒ニエヒテ若宮ノ御前ノ東ナル橋ノサカリタル

ヲ口ヲ寄テ中ヨリクヒチキル壇ノ御子トモ是ヲ

見テアレテイナル物ノ神罰ニアツカルソカシト各ノ口
ヒケリ此俗何トカ有ヘキトテ東ノ鳥居ヲ出ル所(二)
ウツフシニタフレテ血ヲハキテ形死ヌ是ヲカキテ
京エノホリヌ然ニ二三日ト云ニ命タエヌ神慮感」

(40才)

マリテ橋ヲ給ル人ハ其利生アラタ也神慮ヲハ、カ
ラサルモノハ其罰又アラタ也尤モツ、シミ信ヲナスヘシ

一 正元初年春夏比或ハ餓死シ或ハヤミ死ヌ殊ニ京

中ハ甚シ其時或俗ノ家ニ僧入テ云八幡ノ御卷

数モチテ参タリト云家主ノ云ク当時我無力(ナルニ)納

メ奉ルニオヨハスト云隣ノ家主コレヲキ、テ八幡ノ

御卷数トキ、ナカラ取入奉ラヌ事恐有モノカナト

思テ門ニ立出待マフケテヨヒ入テ納メ奉ル其後此俗夢

ニ見ヤウハ御卷数納メサリツル家ハ行役神入乱タリ夢

ノ心地ニアハレヲソロシキモノカナ我家エモ来ランスルヤラント」

(40才)

歎思エリ案ノ如ク疫神此家ニ来ケリヲソロシキ事

限ナシ然ニ黄衣ノ神人門ニ立向テ此家ハ八幡ノ御卷

数ヲ納タリスマヤカニ取返ヘシト云疫神ヲソレテ返ヌ

ト見ケリ夢サメテ後カタシケナサト云憑サト云(ヒ)中々

申ニ及ス明(ケ)テキケハ彼(ノ)家主ステニヤミフスト云リ次第

ニツ、キテ主従多クノモノヤミ死ニケリ然ニ此家ニハ

一人モヤミフスモノナシト云ヘリ

一 東大寺ノ貞敏僧都ハ随分ノ能説也只一度御放

生会ノ導師ニ請セラル僧都死去ノ後人仁示テ云

我不浄説法ノ故ニ地獄ニ落タリ然ニ八幡ノ放生会ノ」

(41才)

導師ヲ一度ツトメタリシカ故ニ一日ニ三度ス、シキ風

来テ身ヲタスク其外ハ助クル方ナシト云(云)御放生会ノ

唱導モ名利ノ為ナレトモ大菩薩ニ一度結縁シ奉

ル故ニ一日ニ三度苦患ヲタスカリケンタノモシクカタシケ

ナシ是ヲキクニ付テモ結縁アツクムスフヘシ

一 先年一人女房百万反ヲ唱(ム)カタメニ参籠ス相トモナヒ

タル尼ケカル、事アリテ出ヌ女房ノ思ク我ハ念仏ヲ申

セトモ百万反ノ数ノツモリヲ不知此尼ヲコソタノミタリ

ツルニ誰カ其(ノ)数ヲツモリテ知スヘキサラハ我モ出ヤミナ

マシナト思(ヒ)ワツラフニ其ノ夜ノ夢ニ十七八斗ナル僧枕ニ」

(41才)

来テモチタルス、ヲヒカエテ云(ク)只念仏ヲ申セ数ハ是ニ取

ソト云云人ノ身ニハ生レ付ヨリ同姓同名ノ二天左右ノ

カタニアリテ人ノ善悪一ヲモノコサス注(ル)ス我念仏ノ

数ハ乱ハ乱トモ彼天ノ筆ニモルヘカラスサレハコソ和尚

念仏法門(二)云(ク)数珠(ヲ)マタトル事モチヒス只合掌シテ

仏ヲ念シテ念々ニ見ニ仏(ノ)相ヲナセト云其(ノ)ヤウニ念

仏ノ数ハオホヘストモ唱ヘ居タルナラハ(大菩薩ノ御心ニ一返モ不

ニ洩^{モラサ}留^{マシマス}メ御坐ヘシ故ニ只念仏ヲ申也歎ヲハ是ニ恥ソト御示現」往

生スヘシ

一 親尊法印仁治二季二天王寺ニ参籠シテアリケルニ

念仏宗ノ先達善恵房ノ説法ヲ聴聞シケレハ往

生スル〔二〕三心ト云ハ行者カ起スニハ非ス仏ノ具足シマシマス

(42オ)

三心ヲ行者ノ思ヤリカヨハス也何カヨフソト云ニホト

ケノ具足シマシマス至誠心ノヤウヲ心ヲシツメテ思ハ彼

具足シ給ヘル至誠心ト行者コレヲ思ヤル心〔トハ〕一〔ニシテ〕相

〔ヒ〕カハル事

ナシ故ニ佛ノ具シ給エル至誠心ヲ思〔ハ〕ハ行者ノ心ノ中〔二〕カヨ

フ也池水スメハ空ノ月ノカヨフ也サラハス〔争カ〕末代ノ行者

ミツカラ真実ノ心オコルヘキヤ深心廻向心モコレニ

ナスラエテ知ヘシト云法印コレヲ聴聞シテ日比ノ

三心ハ行者ノオコスト思キ今ハコレヲキクニ水火相違

セリ至誠心ト云ハ〔真〕実ノ心ト尺セリ真実ト云ハ誠ニマコ

トナル心ト云ハ極樂ヲ願フ人真実ニ願フモノアリ仏

法ノ事ハリニヨリテ現世ノ事ヲ祈〔リ〕後生ノ事ヲモ

申人ナヲサリナルアリ思入テネンコロナルモアリ至誠心ニ

祈申モノコソ利生ニハアツカレ其様ニ往生ヲノソム事

モマコトニ生〔レ〕ント思ヘシト云事也深心ト云ハ阿弥陀如来

ノ我等カコトキノ凡夫ナレトモ必迎トリマシマス悲願

ヲ深ク信シテ疑ヌ也廻向心ト云ハ所修行ヲ極樂〔二〕エ

ムクル也然ニ今ノ〔説法ハ〕至誠心ヲ凡夫起カタシト思〔ヒ〕ヨリ

オコ

ル法門トキコエタリ此事ヲ決センカタメニヤカテ此宮ヘ

參テ何〔レ〕ノ義□思定候ヘキヤラント祈請申ニスミソメ

ノケタカキ〔僧ノ〕法印ヲ玉カキノモトエメシヨセテ御示現ニ云ク

(43オ)

極樂エ往ント思フ心ニテ南無阿弥陀仏ト云ソ三心

心ハ行者ノ起ト判給ヘリモトヨリ祈念ノ本意ハ至誠心

ヨリ事オコレリ然ニ行者極樂ヘ生ト思〔フ〕テ念仏スル則

三心也トコトハリ御ス念仏ノ行者是ヲ定量トスヘシ

一中比都ニ一人ノ女房アリケリ男ニヲクレテ〔我〕身ハ貧道也

而ニ一人ノ女ムスメアリ容顏コトニイミシク心〔二〕サマワリナシ母ツ

ネニ〔此娘ヲ〕メヤスキサマニ見ヲカスシテ死セン事ヲナケケリ

〔或ハ長松ノ曉キ或ハ青嵐ノ夕ユへ但

此事ヲ悲アワレテ母ムスメヲ相具シテ此宮ヘ參テ夜〔モ〕スカラ

ナクノ祈申ケリ娘ハアマリ〔二〕クタヒレテ母ノヒサヲ枕ニテ

アカツキニナルマテヲトク事ナカリケリ母ムスメヲオコ〕〔43ウ〕

シテ申ケルハ我モナラハヌ身ニテアレハイカテカワヒシカ

ラサランサレトモ汝カ事ヲ思ニクルシサモワスレテヤスム事

更ニナシマカリ出ナン後ハ二タヒ參カタキニ同クハモロト

モニ心ヲ一ニシテ祈申サハイカ、ウレシカルヘキトナクノ

クトキカタリケリ女ムスメ母ノ返事トオホシクテ

身ノウサハ中々ナニト石清水思心ハクミテ知ラン

トシタ声ニ詠シテケリ母コレヲキ、テ耽タル色ニナリニケ

リサルホトニ東ノ山ノハアケ、レハ都エ返リノホリケルニ

七条壬生ミナヲノホリニ桂カシノ方ヨリトキメク殿上人車

ヲトハシテ来ケリ二人ノ女房シハラク門ノシタエ立ヨル」(44オ)

此人何トカ思ケン車ヨリトヒヨリテ女ムスメヲカヒイタキテ

車ノ内エ入ヌ神明ノ利生ナリケレハ「又」ナキ物ニ思「ハレ」テアマ

タノ子トモマウケテ子孫サカエテ今ニタエスト也

一 神人貞房病ヲウケテノカリカタカリケレハ僧ヲ請シテ

般若ヲヨマシム又験者ヲシテイノラシムルニ更ニカナハス

シテ死ニケリ時ノホトニ炎魔王宮ニ至ル王云「ク」貞房ハ

定業ニテハナシ返ヘキ也爰「ニ」ウシロニケタカキ声□テ

貞房ヲハ大菩薩ノ時ヲカヘスメシ返セト仰ノアル也

イソキ参ヘシト「云ヘリ」見「帰り」見ハヤン無コトナキスミノ

衣キタル若

キ僧地ヲ去事三尺斗也此僧地ニヨリテ王ノマエ」

(44ウ)

ニチカツキテ大菩薩ノ仰也貞房ハ定業ニ非ス時

ヲカエスイテ参持ヘシト云大菩薩ノ御使者トキ、テ

牛頭馬頭アハウラセツ皆ヒサヲオリテカシコマル炎

王ノ申サクサキ立テ定業ナラサル由申ヲハリヌ此僧貞

房ヲ具シテ返給フニ貞房ハヤミツカレテオソシ僧ハイ

トイソカヌニハヤシ僧ミ返テイソキマイレ時ヲカエテ

ト云仰也「爰」力チカラヲツクシテ参ルニ尚サカレリ遙ナル野中ヲ

行ニウシロニヨヒタ、シキト声ヲモテ貞房シハラクトマル

ヘシト云見カエレハ青鬼ノシモツ楯ノサキニ幣ヲサ、ケテ

来ケリ貞房思「ヒ」ケルハアハレ炎王ノメシ返サル、ニコソト」

(45オ)

コトニツケテモサカレル事ヲ憑ム然ニ二「ツノ」鬼遙ニ見ツル

カホトナクソハエ来レリ此「ノ」鬼「ノ」云「ク」恐ル事ナカレ炎

王ノ

仰セ也此所ハ罪人ノアツマリテケカレタル所也然ニカタシ

ケナクモ是ヨリ則八幡宮エ参ルハラヒラスヘキ也ト仰ノ

アル也ト幣ヲモテ三度ナテマワス其「ノ」時僧カヘリ見

テイソキ参ヘシト仰ラレケリヤウノ八幡山モミエ楠葉

チヨリ参ケリ大塔ヲウチ過テ塚ノ北ノハシ「ハ」ノホルニ僧

ハ楼門ノ下ニテイソキ参ヘシトノ給フ貞房ヲハ楼門

ノ下ニヨキテ僧ハ玉カキヲヒラキテ中ノ間ニ参テヒサ

ヲオリテ申サク貞房仰シタカイテ時ヲカエス参テ候」(45ウ)

ト申「セ」ハ「良暫ク有テ気高」御音ヲモテ貞房カ命ハ百年「ニ」

ノへ給フ後生ニハ

善所ニ生ヘシトタシカニ仰付ヘシ西ノ御前ニ詣テサキノ

如ニ申「スニ」御返事又サキノ如東御前申ニ御返事又如

前其後僧ノウシロニシタカヒテ廊ノシタヲ西エメクリ

西ノ門ノ下ノ辺ト覚エケルニヨミ返ル此子細ヲ初ヨリ

一々ニ語ケルニ聞モノ皆大菩薩ノ御慈悲ノタノ

モシサニナカヌ物モ無ケリ然ニ貞房九十有余ニテ

百ノ位ニノソミテ死ヌ定テ後生善所ニコソ生「レ」ン財

施ヲサ、クル事モナシ法施ヲ奉ル事モナケレトモ神人ノ

カタハシトナリ「シ」故ニ思食ステスシテ如此利生ニアツカリケリ」

(46オ)

一 宣陽門院御乳母ニ別当殿ト申女房ヲヤシナヒ

奉ル四条ト申尼〔ノ〕七十二ナルマテ未〔夕〕大菩薩エ不〔参〕

建保年中ニ放生会ノ比思〔ヒ〕立テ参ヌ日比思ツルニ

モ尚事ノ外ニ貴カリケレハアラ目出〔夕〕今マテカ、ル所

ヘ参サリケル身ヨトテナク〔念誦シ奉テ云〕此結縁

ヲモテ必後生助ケマシマセト申テマトロミタルニ白張

ノ俗来テ始〔テ〕参〔リ〕タル人ニトテ立文ヲトルト思テ見ハ

心カラ生死ノ海ニシツムナヨイソケオキ船風夕、ヌマニ

一 山本ノ兵衛尉ヨシツネ仁安二季八月廿二日ニ流罪セラ

レテ信乃国ニテ大菩薩ノ外ハ誰カ助マシマスヘキト

歎申ケルニ御示現ニ云

山鳩ハイツクカトクラ石清水八幡ノ嶺ノ御柳ノ枝

八幡宮承任相延カ坊ニ参籠セシ僧源増〔ヲ〕ニ語〔ヒ〕テ每

日七返宝前ニテ此御歌ヲ誦シテ祈請セシニ嘉応

元年十一月六日源増カ夢ニ山ハトヲ見ケリ夢サメテ

見ハ其羽三アリケリ其後ホトナクヨシツネ上洛ス

池上阿闍梨〔ノ〕伝〔ニ〕云〔ク〕阿闍梨渡海ノ願アリテ真言ノ

血脈ヲ伝〔ム〕也寂照上人ト、モナヒテ舟ニ乗〔ル〕ニ数千ノ

山鳩船ノ上ニアツマルコレヲオヒケルニ立ス何サマ舟ノ

中ニ大菩薩ノ惜マシマス人アリト心得テ諸人ヲオ

ロス尚夕、ス心ニ阿闍梨ヲト、ムルニ鳩スナハチ去ヌ

爰〔ニ知ヌ〕八幡大菩薩ノ我朝ノ人師国ノ宝也ト惜給フ也

一 河内国ヨリ参ケル僧御体ヲ拜奉ラント祈請シケル

二或夜ノ御示現云我ヲ見ト思ハ桜本ヘ行ヘシ我カシ

コエ通也ト云然ニ此僧御示現ノ所ヲ知スヒロク尋

ント思テ京ヘノホリテ人ニ尋ヌルニ或人ノ云法勝

寺ノ東禅林寺ノ辺ニ桜本ト云フ所アリト云カ

シコエ行テ尋ヌレハ中納言成範ト云人アリケリ中〔ニ〕入

テ申ヘキ事アリトキコエレハ人ヲ出テ尋〔ネ〕ラレケリ此僧

対面ニ申ヘキ事アリト云成範ミツカラミスヲカキアケ

タルヲ見ハ白キ浄衣ヲキテ南ニ向テ法華経ヲ書給

ケリ紺紙ニ金字ニ一字三札也僧〔御〕示現ノヤウヲ語〔リ〕申

スニ落涙シテ云〔ク〕我精進ニテ此経ヲ書奉ルヲ遙

御照見アリテ御影向アリケリト云写経ヲリテ

八幡宮ニシテ八講ヲ行フ講衆八人権大僧都覺

長興澄憲山権少僧都觀智寺権律師覺憲興

明遍東道頭寺大法師勝詮興阿闍梨永心山

一 中比無縁ナル修行者三季ヲ限テ参籠シケリオリ

当社ノ寺務別当ノ参宮スルケイキヲ見テ浦山

シク覺テ此修行者ノ祈念スルヤウ若シ生ヲ人界ニウ

ケハ八幡ノ寺務別当トナサセマシマセ生涯ノ思出

コレニアリトテ念々相続ニ〔シテ〕不〔忘〕〔申シ〕ケリ或夜〔ノ〕

夢ニ御

示現アリ

長キ世ノクルシキ事ヲナケ、カシ何思ランカリノヤトリヲ

修行者此示現ヲ蒙テ夜未明ルニオヒヲカキヲイテ

去又行方不知ナリニケリ〔祈念ノ旨神慮ニ不ルヲ叶ハ恥ト思ヒケ

ルカ尤可_ニ信敬_ニ〕

一近比京ニ一人ノ女人アリケリ二三日ナヤミテ死テ獄卒ニ

取レテ冥途エ行ク中有ニテ此女房思ハク大菩薩

コソ慈悲利生ハ憑深クマシマセト思テナク_レ南無

八幡大菩薩トヒ定業ノカレカタクトモ願ハ今_レ〕

(48ウ)

一度娑婆エ返マシマセト悲ミサケフトコロニ忽_ニ一人

ノ僧出来テ汝大菩薩ヲ祈念シ奉ルニ娑婆エ返

シテ廿年ノ命ヲ延_レフ_レヘシト云_レ此女人三日ト云ニヨミ返

テ此事ヲ人ニカタリケリ聞キ伝ケル人ミナ只契奉

ルヘキハ八幡大菩薩ニマシマシケリト申也

一都ニ夫妻二人アリケリ然_ニ一人ノ子ナキユエ二人ノ娘_ヲ

取テ養子ニシケリ此ムスメ成人ノ後養父志シ深

クシテヒソカニ〔云〕通ケリヤシナヒ母カクレナク聞見テムスメ

ヲ恨ル心深カリケリ未_レタ_レヲサナカリシ時ヨリ二心ナク養

立テ今ハ〔後〕ヘタテナクシテアタ敵トナル事一ツ家ノ中ニ_ニ(49オ)

シテ心ウキ事ヲホク_レタエ忍_ニ不及_レ則精進ヲ始テ

八幡宮ニ參籠ス終日_ニ終夜_ニ一心ニ歎申_レシ_レケリ第七日ニ

満スル夜此女房ノソハニ一人ノ僧通夜シテアリケリ

此僧ノ夢ノ内ニ見ヤウ_レハ_レ御殿ノ中ヨリケタカキ御声

ヲモテ武内ヲメサレテ玉垣_ヲ引_レアケテ正面ニヒサヲオ

リテ侍リ大菩薩ノ仰ニ此女人カアマリニ歎申_ニヨキ

ヤウニ計_レシトアリ武内申タマハク此女人カ申如_レニカナヘハ_レ其罪

深シテ必_ス地獄エ落_レシ中_ニハシラヲヤタツヘク〔侍ル〕候ラン

ト是

ニヨリテ武内西_ノ門ノ下ニテ貴船ヲメシケリ貴船メサ

レテ白髪トシテ參タマエリ武内ノタマハク此女人カ_レ〕(49ウ)

歎申子細アリ中柱ヲタツヘキ也貴船承テ白羽ノカ

フラ矢ヲ北ニ向テハナツ其声空中ニキコエケリ此僧

ヲトロキテソハノ女房ニ語ケリ何事ヲ祈申_レ給フ_レソステニ

利生ニアツカリ給也夢想ヲ蒙テ侍リ早出給エト此

女房悦テ東_ノ門ニ出ルニ京ヨリ中間男ハシリ向テ今夜

殿ノヲナシニカサノ出侍ヲ三日ヲスコスマシト申也イソ

キ御下向アルヘシト申ケリ僧モロトモニコレヲキ、テ夢

ノツケステニアヒテ不思議也男ハ命三日ニツ、マレ

リト思テ万事ヲ忘_テスチニ念仏ヲトナエテ臨終

正念ニオハリ又爰ニ女房ノ思ハク我養子ノ娘ヲ失ヒ_レ〕(50オ)

テ給ラントコソ祈申ツルニ我等ヲ地獄ニヲトサシト思

食ス御方便ニテステニ男ヲコロシマスマコトニイク

ホトモ〔無キ〕此世ノ中今日トモ明日トモ不知身ニウハナリノ

思_レハ_レ深クシテ罪障ノ事ヲ申_ニヨリテ男ノ命ヲ失_レハ_レ〕

ツ今ハ尼ニナリテ彼_レカ_レ後生ヲモ訪ヒ我罪ヲモウカマン

トテミトリノ髪ヲキリスト、墨染ノ衣ヲキテ一向

ニ行ヒケリ尼養娘ヲヨヒ寄テウチトケテ語ケリ我_レ〕

子_コヲ_レモタサリシ故ニオサナカリシ時ヨリ養立テ今ハ其

恩ヲ忘_テア_タ敵トナリシコト本意ナサノアマリニハ

幡(へ)參テ祈申シ、ニ中柱ヲタテヨトテ男ノ命ヲ失(ヒ) (50ウ)
 ツル也娘コレヲキ、テウレシクモウチトケテカク仰ラル
 、モノカナ我モヲサナカリシ時ヨリ其(ノ)恩ヲ忘(ワスレ)スヨロツハ
 、カリ多ケレトモランナノナラヒニテ心ナラヌ子細也クハ
 シク申スニヲヨハス今ハ我身ユエニ母ノ心ヲタカエ
 殿ノ命ヲ失ツ願(ク)ハトカラユルシマシマセ(我モ)尼ニナリテカ
 ケノ如クニシタカヒテ日比ノトカラナタメ殿(有)ノ後生ヲ
 モ訪ハントテ二人ノ尼花ヲツミテ仏ニ奉リアカ月アカ(水)
 ヲクム事モロトモニイトナム昨日ハ恨(ミ)深クシテ悪趣
 ノ思ヲムスヒ今日ハ其ノ心ヲヒル返テ菩薩ノ善縁タ
 リ終ニ二人ノ尼同(ク)往生ノ素懷(素)ヲ遂テ来迎ニアツカリヌ(51オ)
 一真縁上人ハアタコノ山月輪寺ニ住キ常ニ願ヲオコシ
 テ云(リ)法花經文ニ常在靈鷲山及余諸住処
 ト云ヘリ日本國豈余所ノ中ニ入サランヤ然ニ則親リ
 生身ノ仏ヲ見奉ラント此願ヲハタサンカ為ニ專(モツハラ)
 法花
 經ヲヨミ一字コトニ三度ノ礼ヲイタシ花一センヲ奉ル
 ヤウヤク多年ヲフル三部ノ功終ナントス第八卷(ノ内)題
 ニ至テ夢ニ示ス所アリ石清水ノ宮エ可參(上人)夢
 サメテイソキ參詣シツ此宮ニ朝コトニ御殿ノ御戸(トホ)
 ヲヒラク僧アリ御在所ト云忽ニ一人ノ僧御帳ノ前ニ
 侍リ大ニオトロキテ出ントスル所ニ石清水ノ別当ノ
 使ヲ立テ申サク神殿ノ中ニ定テ客僧アルヘシ是ヲサク
 ヘカラスコヨヒ夢内ニ託宣ヲ蒙ル故也爰又ヌ生身

(51ウ)

ノ仏ハ八幡大菩薩也其本覺ヲ云エハ則西方無量
 壽仏也真縁(シムツウ)ステニ生身ノ大菩薩ノ御心ニ一反モ
 、レスト、メマシマスヘシ故ニ只念仏ヲ申セ数ヲハはニテ
 取ソト御示現ハアリケル也
 一沙門信覺夢ニ冥途ヘ行クシテノ山ステニ越(へ)三途(ノ)
 河ニ臨テ衣ヲハカレヌ心中ニ歎悲テ思(ハ)ク何ナル能惠
 得業カ大般若書写ノ願ヨテ炎王宮ヨリ召(シ)返ル
 ソ信覺モ大菩薩ニ信ヲコラシ功ヲツムナトカ御タ
 スケナカラント悲フトコロニウシロニ声アリテ返レヤ
 ト云見返ハ黄衣ノ俗マシ(ケ)ケリ信覺申サク三
 途ニテ衣ヲハカル、ホトノモノハ娑婆ニ返ル事ナシト
 申(ス)ヲハイカ、シ候ヘキ俗云タトヒ衣ヲハカレタリトモ大
 菩薩ノ仰ナラハナトカ返(ラ)サルヘキ信覺又申サク此(ノ)ト
 モシテ候(紀三郎)男ハ造悪不善ノ物ニテ候ハ何カ候ヘキ俗
 ノタマハク地体ハ不善ノモノナレトモ念仏ヲ唱ル
 故ニ同道候ヘキ也(夢サメヌ此(三郎)男ハ毎日三万
 五千反カ、ス申侍リケル也) (52ウ)

〔注記〕

- 31オ4行目 「ヒンツラ」の「鬢」に「ヒンツラ」のルビ。
- 32オ5行目 「ツレ(ケ)」の「徒然」に「ツレ(ケ)」のルビ。
- 32ウ3行目 「ナリシカハ」の「カハ」を「ワ」と上書きし、「ナリシワ」とする。
- 34ウ1行目 「当」の「猶」に「ナラ」のルビ。

- 37才8行目 「スクヒ」の「栖食」に「スラクヒ」のルビ。
37才9行目 「イハエス」の「嘶」に「イハ」のルビ。
37ウ3行目 「宿縁ヲテテ」の「テ」を「モ」と上書きし、「宿縁ヲモテ」とする。
37ウ5行目 「シタシク」の「親」に「マノアタリ」のルビ。
38才10行目 「来テ」の左傍「外来ノ」。
41才10行目 「不浄」の左傍「邪命イ」。
44ウ4行目 「ノカリカタカリケレハ」の「難遁」に、「難遁」と返り点あり。
45才9行目 「シモツ」の「楮」に「シモト」のルビ。
46才10行目 「カタハシ」の左傍「片」。
47才3行目 「源増」に朱筆の傍線。
47ウ9行目 「キコエレハ」の「問」に「トイ」のルビ。
47ウ10行目 「ミスラ」の左傍「御簀」。

〔付記〕

本書の翻刻掲載をご許可下さった石清水八幡宮宮司田中恆清氏、並びに
欄宜西中道氏に心より御礼申し上げます。

（つつい だいすけ 文学研究科国文学専攻博士後期課程満期退学）

（指導教員・黒田 彰 教授）

二〇一八年九月二十五日受理

[ONLINE] ISSN 2343-5520
[PRINT] ISSN 1883-3985

THE BUKKYO UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL
REVIEW

Compiled by the Graduate School of Literature

Vol. XLVII

March 2019

Published by

THE GRADUATE SCHOOL
BUKKYO UNIVERSITY
Kyoto, Japan