【オンライン】ISSN 2434-5520
【冊 子 版】ISSN 1883-3985

佛教大学大学院紀要

文 学 研 究 科 篇

第 48 号

２０２０年３月
佛　教　大　学
京　都

佛教大学大学院紀要

文学研究科篇

第 48 号

２０２０年3月
佛　教　大　学
京　都

佛教大学大学院紀要 文学研究科篇　第48号

目　　次

論　文

法然浄土思想における仏性の位相……一ノ瀬　和　夫…　1

支婁迦讖訳『般舟三昧経』第二章
——和訳と訳注——……吹　田　隆　徳…　17

ツォンカパ絵伝に印記された絵解き銘文について……李　先　才　譲…　31

目　　次

論　文

法然『往生要集釈』における合・広・略・要の関連性……下　端　啓　介…　1

『決定往生集』における暫信暫不信の得失
——辺地胎生の構造——……服　部　純　啓…　15

定朝様の定義に関する問題……松　出　洋　子…　29

『百詠和歌』二百十六番歌
——王子喬の「簫」の笛について——……今　井　友　子…　47

近松のなぞ
——大石の『預置候金銀請拂帳』について——……笹　田　　博…　81

米沢を離れた旧米沢藩士の上杉神社の崇敬
——屯田兵による神社の建立及び米澤有爲會支部に
おける遥拝式から——……加　澤　昌　人…　93

草薙剣と天皇即位儀礼
——『古語拾遺』の草薙剣をめぐって——……谷　口　　潤…　111

祭礼神幸と巫女の現出
——「「巫女」とは何か」をめぐっての一考——……堀　岡　喜美子…　127

青ヶ島の巫俗と「現在」
——人々の語りを中心に——……宮　澤　早　紀…　145

院政期天皇の乳母の選任について……山　口　希世美…　163

富士大石寺による加賀藩への末寺建立願をめぐって……横　山　雄　玉…　181

資料紹介

近衛府下級官人補任稿（3）——将監——……西　山　史　朗…　199

THE BUKKYO UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL REVIEW 48

CONTENTS

Articles

Topology of Buddha Nature in Honen's Pure Land Thought……ICHINOSE Kazuo… 1

An Annotated Japanese Translation of the *Lokakṣema's Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra,* Chapter II (1).……FUKITA Takanori… 17

On the Inscriptions Printed in Tsongkapa's Pictorial Biography……LIXIANCAIRANG… 31

CONTENTS

Articles

The Relation between "Gō(合)," "Kō(広)," "Ryaku(略)," and "Yō(要)" in Hōnen's Ōjōyōshū-shaku……SHIMOBATA Keisuke… 1

The pros and cons of the believe in temprary of not accroding to the "Ketsujō ōjō Shū". — The constraction of the embryo in the Remotearea of the Pure Land.……HATTORI Junkei… 15

An Empirical Study of the Definition of "Jocho-style".……MATSUDE Yoko… 29

Hyakueiwaka No. 216 — Wang Ziqiao's Panpipes —……IMAI Tomoko… 47

A Study Considering the Metafictional Aspects of Osamu

Chikamatsu's Mystery: Oishi's Finances…… SASADA Hiroshi… 81

A Consideration of the Worship at Uesugi Jinja Shrines by Those Who Left Yonezawa — The Practices of the Tondenhei and Yonezawa-Yuuikai ……KAZAWA Masato… 93

Kusanagi Sword and Emperor Enthronement Ceremony —Kusanagi Sword in the "Kogo-Shui"—……TANIGUCHI Jun… 111

The Shinko-Festival and Emergence of Miko —"What is Miko"—……HORIOKA Kimiko… 127

The Present Condition of Shamanism in Aogashima. —From the Stories of People……MIYAZAWA Saki… 145

Selecting the Emperor's Wet Nurse in the Insei Era……YAMAGUCHI Kiyomi… 163

On the Wish of Fuji Taiseki-ji to Build a Branch Temple at the Kaga Domain……YOKOYAMA Yugyoku… 181

Archive Material

Directory of Lower Division of Konoefu in the Mid-13th Century……NISHIYAMA Shiro… 199

佛教大学大学院紀要　文学研究科篇　第 48 号（2020 年 3 月）

論　文

法然浄土思想における仏性の位相

一ノ瀬　和　夫

〔抄　録〕

法然が、大乗仏教に通底する概念である「仏性」を、どのように認識していたのかを検討することで、法然浄土思想の特色を明らかにすることを目的とする。具体的には、『逆修説法』を通してその口称念仏における名号と声の意味づけ、並びに念仏の修行としての位置づけを抽出し、そこから、法然が「仏性」を断念する方向にあったことを示す。次に、法然の遺文に記された「仏性」という文言を網羅的に取り上げ、その使われ方および文脈上の意味等を分析することで、法然に「仏性」断念の方向を取らせることになったその人間認識を浮かび上がらせる。その上で、「仏性」を断念した法然の浄土思想が、二元論的世界観を前提とするものになることを示し、その条件のなかで必要となる、「仏性」に代わって衆生と阿弥陀仏とを繋ぐ回路を保証するものとして、善導が提起した三縁、特に親縁に法然が注目した可能性を提示する。

キーワード：法然、仏性、口称念仏、浄土思想、親縁

1.『逆修説法』から見た口称念仏

法然浄土思想の根本を示すのは、もちろん『選択本願念仏集』（以下、『選択集』）である。これは言わば、「書き記された法然浄土理論」であり、その点で論理も一貫し整合性も高く、法然浄土思想の一つの完成型と言うことが出来る。一方で、逆修という法会に集まった会衆に向けての法然の説法の記録である『逆修説法』は、「語り説かれた法然浄土理論」であるため、自ずから冗長さや曖昧さを含み込むものとなっていることは否定できない。しかし逆にそれ故に、理論が完成に到る以前の思考の筋道や前提条件がそこから浮かび上がってくることもある。とりわけ『逆修説法』の成立時期が、大谷旭雄が「逆修法会の成立史的研究―成立年次と成立時の形態考―」で結論づけたように(1)、建久四年（一一九三年）後半から建久五年（一一九四年）の前半ということであれば、『選択集』が撰述される一一九八年を遡ることわずか四年であり、法然浄土思想の形成過程を探るには最適の資料であることは改めて強調するまで

もない。そこで、その『逆修説法』において、法然浄土思想の中核をなす念仏と、その念仏の意義を保証する名号が、それぞれどのように認識され位置づけられていたのかを確認してみると、二つの注目すべき特徴が浮かび上がってくる(2)。

第一点は、念仏において称えられる名号について。法然は『逆修説法』三七日において、「阿弥陀仏内證外用功徳、雖无量、取要不如名号功徳」(3)（阿弥陀仏の内証外用の功徳は、無量なりと雖も、要を取るに名号の功徳には如かず）と言及し、その根拠としては、六七日の説法で『西方要決』の以下の部分を挙げている。「諸仏願行成此果名、但能念号具包衆徳、故成大善」(4)（諸仏の願行、此の果名を成ず。但だ能く号を念ずるに、衆徳を具包す。故に大善を成ず）。この『西方要決』の文言は、源信『往生要集』(5)、永観『往生拾因』(6)、珍海『決定往生集』(7)がこぞって引いているもので、その点では、当時の浄土思想における共通認識に添うものである。ところが、それに続けて、「申南無阿彌陀佛功徳殊勝者、通號之佛云一字之故也。云阿彌陀之名號目出貴、彼佛之名號故也。然阿彌陀三字付名給故、功徳殊勝佛坐様申人候。其僻事候也」(8)（南無阿弥陀仏と申す功徳殊勝なることは、通号の仏という一字の故なり。阿弥陀という名号の目出たく貴きも、彼の仏の名号なるが故なり。然るに阿弥陀の三字を名に付き給える故に、功徳殊勝なる仏にてましますと様に申す人も候。それは僻事にて候なり）とも述べ、名号の主な功徳の拠り所を「仏」という通号に帰するのである。つまり、「南無阿弥陀仏」という念仏において、名号の功徳は「阿弥陀」の部分に特化されるものではないということであり、その意味で、「南無阿弥陀仏」という念仏がそのまま阿弥陀仏の本質と結びつくと考えることは控えなくてはならないのである(9)。

第二点として、「南無阿弥陀仏」の念仏について、それは真言・陀羅尼といった呪文的な性格のものではないということ。これは念仏を、それを称える「声」という要因から捉えたときに問題となる点である。確かに人間にとって声というものは、発せられ、瞬時に消えてゆくというその刹那性の故もあって枠にはめがたく、ある種、神秘性を帯びたものとして位置づけられる傾向がある。その結果、「紀元前六世紀の哲学者で数学者のピタゴラス以来、声と音によって宇宙と合一するという考え方は、シャーマニズム（巫女を通じて神霊・祖霊と交霊する原始宗教の一形態）という形で今日も残存している」(10)と指摘されるように、声を、人間と人間を超越する存在とを繋ぐもの、あるいは超越する存在そのものと捉える考え方も広く世界で共有されてきている。法然の口称念仏においても、例えば「声が超越的実在を現すのだとすれば、仏の名をとなえることは、仏を現前に実在せしめることになろう」(11)と解釈され、また、『逆修説法』における浄土五祖のうち善導への言及部分を俎上に挙げて、「つまり称名念仏において、その言語行為の対象であるところの聖なる仏の名のもとにおいて、さらに言えばその聖なる仏名の一音節一音節のもとで仏が立ち現れるという意味である。だからこそ発する聖なるコトバそのものがその場において仏となり、コトバの一音節一音節そのものが仏として立ち現れるのである」(12)、といった分析も試みられてきている。これらの解釈を成立させているの

は、「ことばとそれを発する声＝仏」という原理になるが、そうなると必然的に、仏がこの世界に遍満しているということが前提とされなければならない。真言・陀羅尼は大日如来が世界に遍満している法身であることによって、その意味やちからが保証されるのであるが、阿弥陀仏はそもそもそういった仏としては捉えられていないはずである。法然にとって阿弥陀仏は報仏であり、更にそれとも関連して、なによりもその浄土思想の根幹には、善導を淵源とする指方立相という思想がある。その点で、「南無阿弥陀仏」の口称念仏の意味を、声の持つ「ちから」という方向から定義づけようとする方法は、多くの矛盾を生み混乱を招くことにもつながる。

以上の二点を『逆修説法』において確認することができるが、ここから必然的に連結する問題を第三点として追加すると、口称念仏は果たして往生のための「修行」と捉えられていたのだろうか、という問いになる。法然自身は、普段六万回の念仏を欠かさなかったと言われているが(13)、例えば「末代ノ衆生、ソノ行成就シカタキニヨリテ、マツ彌陀ノ願力ニノリテ、念佛ノ往生ヲトケテノチ、淨土ニシテ阿彌陀如來觀音勢至ニアヒタテマツリテ、モロモロノ聖教ヲモ學シ、サトリヲモヒラクヘキナリ」(14)と言い、また「抑、機をいへば、五逆重罪をえらばず、女人闡提をもすてず、行をいへば、一念十念をもてす」(15)とも述べていて、修行成就の困難さ、そしてそれに代わるものとしてのわずか一念の念仏という認識を持っていたことが確認出来るのである。ここに注目すると、伝統的な仏道のなかでは言うまでもなく、教・行・証のひとつである修行は必須で重要な要因であることは、菩薩の五十二位を見るまでもなく自明のことであるが、法然の修行観はその前提を突き崩すものであると言えるのである。修行が問題とされるとき、付随的に必ず達成度を基準とするランク付けが存在する。法然はそういった差異化を否定あるいは無効化するところに、自らの浄土思想の基盤を据えたと考えていいだろう。法然と阿波介の念仏に差があるのかとの問いを立て、差はないと答えたエピソード(16)に端的に示されているように、法然の念仏においては、いわゆる「修行」といった側面は極めて希薄であると見なすことができる。

2. 口称念仏と仏性

法然の口称念仏において、名号、とりわけ「南無阿弥陀仏」という六字の名号をめぐる考察からは、それがそのまま万徳を備えた阿弥陀仏そのものと直結していると短絡してはならないこと、また、真言・陀羅尼的な神秘的なちからを備えたものとは必ずしも言えないこと、そして念仏には、修行としての性格が極めて希薄なこと、以上三点がその特徴であると言うことが出来る。ところで発想を転換して、これら三点をそれぞれ逆に成立させようとするならば、どういった要因を前提として考えればよいのだろうか。

ここで問題として浮上するのが仏性というテーマである。というのは、「法身としての仏が

遍在する」という前提を立てれば、上記三点はすべて成立するからである。名号の功徳と念仏の声の神秘的なちからについては、既に大日如来の遍在という例を挙げて言及したが、法身としての仏の存在を想定すれば、この世界のすべての現象は仏の顕現ということになり、文字も音も、そして声も、すべては仏そのものと一体化するという捉え方が成立する。そして、「法身の遍在することこそが、衆生が如来蔵・仏性を有することの究極的な根拠とされていることが知られる。法身が遍在するというのは、大智・大悲を有する如来の本質的な在り方、時間・空間にわたっての無限なはたらきを示すにほかならないから、如来こそが衆生をしてさとらしめる根源の力だということになる」[17]とすれば、法身の仏の遍在は、衆生側から言えば自らに仏性が備わっているということになる。修行に関しては、仏性を如来蔵に置き換えれば、「如来蔵思想というのは、この『自浄清浄心、客塵煩悩染』という考え方を基として、その本来清浄で光り輝く心こそが、衆生がさとりに向けて努力する原動力にほかならないと考えるところから出発したのである」[18]から、そもそもが、悟りに向けて煩悩を消していくという行為、すなわち修行は、仏性・如来蔵思想の根幹を支える本来的条件となっているのである[19]。

こうしてみると、法然の口称念仏から浮かび上がるのは、仏性の断念に向かう方向性である。法然は、比叡山の天台教学に長く身を寄せていたのであり、またその浄土思想は源信から列なるものであることは言うまでもない。日本天台の祖、伝教大師最澄は、法相宗の徳一との間で一乗一性思想対三乗五性思想の論争を繰り広げたことで知られるが[20]、天台は一乗一性の仏性説の拠点であり、「衆生の如はすなわち仏の如なり、これ性浄解脱なり」[21]（衆生のありようが仏のありようにほかならないのは、性浄の解脱である）と説かれるように、源信の『往生要集』も仏性を前提条件とした論理で構成されている。また、法然がその浄土思想形成のなかで影響を受けたと思われる永観も、『往生拾因』において「法身同体」に言及し、また珍海も『決定往生集』において仏性を基本とした論を展開している。つまり法然は、このような浄土思想のながれのなかに身を置きながら、そのひとつの前提である仏性観を断ずる方向に舵を切ったと考えられるのである。

3. 仏性から身体へ

法然が自ら学んでいた天台教学の根幹にある仏性思想に対して、なぜ否定的になったのか。『選択集』の冒頭で『安楽集』を引いて「大集月藏經云、我末法時中、億億衆生、起行修道、未有一人得者」（『大集月蔵経』に云く、「我が末法の時の中に、億億の衆生、行を起し修せんに、いまだ一人も得るもの有らじ」）[22]と述べているように、「末法」という時代認識がその根底にあることは間違いない。しかしより注目すべきは、人間のありように対する、妥協のない醒めた眼差しの存在であるように思われる。

『逆修説法』の四七日と六七日の説法にそれぞれ次のような文言がある。前者は「其螺髻玉

毫外、人具六根、佛具六根給、其相皆如此」[23]（其の螺髻、玉毫の外は、人も六根を具せり、仏も六根を具し給へり、その相、皆此の如し）であり、後者は「相好功徳佛六根、凡夫六根、眼耳鼻舌身意同物也」[24]（相好の功徳は、仏の六根も凡夫の六根も、眼耳鼻舌身意は同物なり）というものである。これだけを見ると、衆生と仏との共通性が強調されていて、むしろ仏性の存在を予感させる認識にも思えてくる。しかし両個所とも、それぞれ続けて「但勝劣差別、好醜不同許也」[25]（ただ勝劣の差別、好醜の不同ばかりなり）、「但佛六根勝、凡夫六根劣也」[26]（ただ仏の六根は勝れ、凡夫の六根は劣るなり）とあり、その差異は歴然たるものとして示される。むしろここで注目すべきは、六根ということで、「意」の外に人間の身体も仏との比較のために持ち出されているという点にある。すなわち、内面という抽象的な視点だけではなく、身体という生々しい「現実」を比較の対象とすることで、観念的な枠組みによる定義では伝えきれない、仏に対する人間の落差という現実を、人々により鮮明に、そして具体的に意識させようとする法然の意図が反映されたものと理解してもよいであろう。

ところで、仏と人間との比較において身体に注目するという思考法は、法然にはじまったものではなく、日本浄土思想の流れの中では源信の『往生要集』に既に顕著に現れていた傾向である。厭離穢土を説くなかで源信は、解剖学的とも言えるような視点から執拗に人間の身体を分析している。例えば「凡人身中、有三百六十之骨、節節相拄、謂指骨拄足骨、足骨拄踝骨、踝骨拄膕骨、膕骨拄膝骨」[27]（凡そ人の身中に、三百六十の骨有りて、節節相拄えたり。謂く指骨は足骨を拄え、足骨は踝骨を拄え、踝骨は膕骨を拄え、膕骨は膝骨を拄え）とはじめて、「胃為五穀之府、亦爲脾府、三升糞在中、其色黄、膀胱爲津液之府、亦爲腎府、一斗尿在中其色黒」[28]（胃を五穀の府と為す。亦た脾の府たり。三升の糞中に在て、其の色黄なり。膀胱を津液の府と為す。亦た腎の府たり。一斗の尿中に在て、其の色黒なり）と続け、微に入り細を穿つように、肉体として存在する人間の汚濁にまみれる現実を腑分けしていく[29]。その目的は、「頑魯之者」[30]としての徹底した自己認識を人々に促すところにあるが、その点から言えば、源信にとって人間の身体とは、人間の持つ「劣性」を映し出す「鏡」のようなものとして捉えられていたと言える。この文脈で捉えれば、前述の法然における人間の身体への言及も、仏に近い存在としての人間という認識を示すものではなく、人間は仏からははるかに遠く離れた存在であることを自覚するための表現と理解すべきということになる。そしてこの自覚は、源信と同じように、自己を愚かな存在として徹底的に見つめ認識しようとするところに起因していたことは間違いない。しかし法然の人間認識、自己認識の深度は、源信のそれを遙かに踏み越え、絶望の淵の一歩手前まで追い詰められるほどの切実さに満ちたものであったと考えるべきであろう。仏性に対する法然の意識をより詳細に検討することで、そのことは明らかになる。

4. 法然における仏性

法然は具体的に、仏性に対してどのような認識を持っていたのだろうか。それを知るためには、法然の遺文といわれるものの中で、「仏性」ということばがどのような文脈で、どういった意図の下で使われていたのかを検討する必要がある。そこで、『昭和新修法然上人全集』（以下『昭法全』）所収の文章の中で、「仏性」という用語が確認できるものを同書の分類に従って整理してみると、以下のようになる。

（教　書　篇）①「三部経大意」、②「観無量寿経釈」、③「阿弥陀経釈」、④「選択本願念仏集」、⑤「浄土宗略要文」
（法 語 類 篇）⑥「登山状」
（消　息　篇）⑦「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」
（対　話　篇）⑧「要義問答」、⑨「聖覚法印に示されける御詞」
（雑　　篇）⑩「浄土五祖伝」
（伝法然書篇）⑪「安心起行作業抄」、⑫「西方発心集」、⑬「念仏縁起」、⑭「金剛寶戒訓授章」、⑮「金剛寶戒釋義章」、⑯「金剛寶戒秘決章」、⑰「淨土布薩式」、⑱「大原談義聞書」、⑲「本願帰命之十ヶ条」

このなかで、資料としての信頼性という観点から、まず『昭法全』において「法然上人の撰述又は法語等と傳へてゐる所謂眞僞未詳のもの」[31]とされている（伝法然書篇⑪～⑲）に該当する九篇と、法然の浄土思想に直接関わることのない（雑篇）の⑩「浄土五祖伝」を除き、残り九篇を対象として、「仏性」という用語が使われている個所の意味するところを検討してみよう。

①「三部経大意」
極樂世界ニ水鳥樹林ノミ微妙ノ法ヲ囀モ不思議ナレトモ、是ヲハ佛ノ願力ナレハト信シテ、何ソ只第十八ノ乃至十念ト云フ願ヲノミ可疑哉。惣シ（スヘ）テ佛ノ説ヲ信ハ、此モ佛説也。華嚴ノ三无差別、般若ノ盡淨虛融、法華ノ實相眞（皆）如、涅槃ノ悉有佛性、タレカ不信、是モ佛説ナリ、彼佛説也[32]。

極楽世界では、池の水や鳥や木々が言葉に尽くせない深遠な教えを口ずさむというのも、推し量ることの出来ない不思議なことであるが、これも仏の願力の故として信ずるのに、どうして第十八願の「乃至十念」という願だけを疑うべきであろうか。すべて仏の教えを

信ずるならば、これも仏説である。華厳経で説く「三無差別」、般若経で説く「尽浄虚融」、法華経の「実相真（皆）如」、涅槃経の「悉有仏性」を信じない人がいようか。これも仏説であり、それも仏説である。

②「観無量寿経釈」
或持法華經一部八卷躰達實相、或行（解）涅槃知佛性、或讀（習）淨名經悟道場(33)。

あるいは、法華経一部八巻を固く守って真如のことわりを極め、涅槃経を修行して（理解して）仏性を知り、維摩経を学んでさとりの場（浄土）を悟る。

③「阿弥陀経釈」
法照禪師、於（登）五臺山……而問文殊普賢二聖者言、末法（代）凡夫去聖時遙、智識轉劣、垢穢最（障尤）深、恒爲煩惱塵勞之所縛蓋、眞如實相（佛性）無由顯現。佛法懸廣修行無邊（浩瀚）、未審於諸法門、修何法門、易得成就疾得成佛(34)、

法照禅師は五台山に登り……文殊普賢の二人の聖者に尋ねて申し上げた。「末法の時代に生きるわれわれ凡夫は、釈迦入滅から遙かに時間が隔たり、認識するちからはますます衰え、煩悩に満ちてしまっています。常にその煩悩が邪魔をして、普遍の真理（仏性）を現す術もないのです。仏教の教えは広く、修行もさまざまです。（そこで）知りたいのですが、いろいろな教えの中で、どの教えを身につければ、修行を容易に成就させ、速やかに成仏することが出来るのでしょうか……」

④「選択本願念仏集」
安樂集上云。問曰一切衆生皆有佛性。遠劫以來應値多佛。何因至今仍自輪廻生死不出火宅(35)。

『安楽集』上巻に云っている。「質問して言う。すべての人間には仏性があって、遠い過去から現在まで、多くの仏に見えてきているはずである。（ところが）どうして今日まで生死を繰り返して、この煩悩の世界から逃れることが出来ないのだろうか」

⑤「浄土宗略要文」
『選択集』に同じ(36)。

⑥「登山状」

そもそも（抑）一代諸教のう（内）ち、顯宗密宗、大乗小乗、權教實教、論家部八宗にわかれ、義萬差につらな（連）りて、あるい（或）は萬法皆空の宗をと（説）き、あるい（或）は諸法實相の心をあか（明）し、あるいは五性各別の義をた（立）て、あるい（或）は悉有佛性の理を談し、宗々に究竟至極の義をあらそひ、各々に甚深正義の宗を論す(37)。

さて、この時代のさまざまな教えのなかは、顕教と密教、大乗と小乗、権教と実教、更には独自に論を立てた仏教者は八宗にわかれ、その教説はさまざまに違って並び立ち、一方では万法皆空の宗旨を唱え、または諸法実相の考えを説き、五性各別の説を立て、さらには悉有仏性のことわりを論じて、宗派ごとにこの上なく優れた教説であることを競い合って、それぞれ深遠で正しい宗旨であることを主張している。

⑦「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」
コノ文ノココロハ、淨土ヲネカヒ、念佛ヲ行スル人ヲミテハ、毒心ヲオコシ、ヒカコトヲタクミメクラシテ、ヤウヤウノ方便ヲナシテ、專修ノ念佛ノ行ヲヤフリアタヲナシテ、申トトムルニ候也。カクノコトクノ人ハ、ムマレテヨリ佛性ノマナコシヒテ、善ノタネヲウシナヘル、闡提人ノトモカラナリ(38)。

この文の意味するところは、浄土に往生することを願って念仏する人を見ると悪心を起こし、嘘偽りを企み考え出して、さまざまなやり方で専修念仏の行を妨害し害を及ぼして邪魔しようとするということです。このような人は、生まれつき仏性という視力を失い、善（根）の種を失った闡提人と同じような人なのです。

⑧「要義問答」
問、念佛ト申候ハ、佛ノ色相ヲ念シ候カ。
答、佛ノ色相光明ヲ念スルハ、觀佛三昧ナリ（也）。報身ヲ念シ、同躰ノ佛性ヲ觀スルハ、智アサ（浅）クココロ（心）スクナキワレラ（我等）カ境界ニアラス(39)。

【問】念仏というものは、仏の姿かたちを念ずることでしょうか。
【答】仏の姿かたちや、その発する光明を念ずるのは、観仏三昧です。報身としての仏を念じたり、仏と衆生は一体のものとして、その仏性を観想することは、知恵も浅く、知や情をつかさどる精神の働きも劣るわたしたちの力の及ぶところではありません。

⑨「聖覺法印に示されける御詞」
有時上人、予に語ての給はく、法相三論天台華嚴眞言佛心の諸大乘の宗、遍學し悉明るに

入門は異なりといへども、皆佛性の一理を悟顯ことを明す、所詮は一致なり。法は深妙なりといへども我が機すべて及難し(40)。

あるとき、法然上人が私にお話になった。「法相、三論、天台、華厳、真言、禅といった大乗の各宗について、すべて学び理解したが、（教えの）入口は違っていても、すべて仏性という同一のことわりを悟り現すことを説いていて、究極の目的は同じである。この教えは深く優れたものであるが、私の能力・資質ではどれも達成することは難しい。

①から⑨までを概観すると、「仏性」という用語の使用法には三通りあることがわかる。一つ目は、他宗の宗旨などに言及する際に使用されるもの。これには①、②、⑥が該当する。二つ目は、論書や逸話などからの引用に当たるもの。これには③、④、⑤がある。三つ目は、書簡も含めて法然自身の語りのなかで言及されたときのもので、⑦、⑧、⑨がそれに当たる。

この時点でまず明らかなことは、いわゆる経論や法語といった浄土思想に直接かかわる文書のなかで使用される「仏性」の語は、他宗の教理への言及、ないしは引用という文脈上に限られているということである。また、引用に分類した③「阿弥陀経釈」については、流通分を解説するなかで、法照禅師が五台山を訪ねたことに言及する中でのものだが、「眞如實相（佛性）」という表記は善照寺本『漢語燈録』に基づくもので、寛永九年版『阿弥陀経釈』では、（佛性）の表記は消えている(41)という点にも留意しなくてはならない。

そこで、最終的に問題となるのは、法然自身の語りのなかで「仏性」に言及がある⑦、⑧、⑨になる。そのなかで⑦「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」については、「カクノコトクノ人ハ、ムマレテヨリ佛性ノマナコシヒテ、善ノタネヲウシナヘル、闡提人ノトモカラナリ」という部分を見る限り、法顕本『涅槃経』に基づくと考えられる、人間には前提として仏性があるが一闡提はそこからは漏れる(42)、との説の反映とも理解可能な認識を読み取ることが出来る。そうなると、法然は基本的に仏性を認めていたとみなせるのであるが、ここで問題となるのがテキストの信憑性である。というのは、「佛性ノマナコ」という部分について、「佛性」という表記は高田本『西方指南抄』によるものであって、元亨版『和語燈録』、知恩院本『四十八巻伝』、正徳版『和語燈録』においては「佛法ノマナコ」となっているのである(43)。「佛性」か「佛法」か、この違いはここでの文脈においては決定的である。つまり、この資料を以て法然における仏性問題を判断することは、現時点では困難であると言わざるを得ないのである。

残る⑧と⑨は、いずれも同じような論旨での使用例として、一考に値する。まず、⑧の「要義問答」では、「同躰ノ佛性ヲ觀スルハ、智アサ（浅）クココロ（心）スクナキワレラ（我等）カ境界ニアラス」として、仏性というものがあったとして、知恵も心持ちも劣る人間にはそれを悟ることは不可能であるという認識が示されている。⑨の「聖覺法印に示されける御詞」では、浄土宗以前の大乗諸宗における根本は、詰まるところ共通して仏性の悟りにあると

した上で、「法は深妙なりといへども我が機すべて及難し」と述べて、自らの機根ではそれらの教えを実現することはできないとする。つまり、仏性がたとえ存在するとしても、それを断念せざるを得ないほど人間はその資質、能力を劣化させてしまったという、深い絶望に満ちた認識がここにはあると考えるべきであろう。

法然の遺文や記録された会話等のなかで、仏性への言及が極端に限られたものとなっている理由は、この認識にあると言えよう。そしてこの徹底的に突き詰めた人間観は、『選択集』で取り上げられる善導の二種深心における「決定深信自身現是罪悪生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之縁」(44)（決定して深く、自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず）という認識への同意から始まり、『一枚起請文』における「念佛を信せん人は、たとひ一代の御のりをよくよく學すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともからにおなしくして、智者のふるまひをせすして、たゝ一向に念佛すへし」(45)という言葉にまで至る、法然の宗教人としての人生を貫ぬく基底的意識であったとみなすことは可能であろう。これは源信の、前提として仏性を承認した上での「頑魯之者」との自己認識とは明らかに一線を画して、仏性の存在を断念せざるを得ないところまで追い詰められたなかでの、極めて厳しい人間認識と言えるのである。

5. 仏性から親縁へ

上記の人間認識に加えて、法然の浄土思想をその枠組みの上からも仏性問題から遠ざけているのは、既に言及した極楽浄土の位置づけ、すなわち善導を淵源とする指方立相という前提である。法然自身『逆修説法』二七日において、「此阿彌陀佛者、從是西方過十萬億三千大千世界、有七寶莊嚴地、名曰極樂世界、是則其土教主也」(46)（此の阿弥陀仏とは、是より西方十萬億の三千大千世界を過ぎて、七宝荘厳の地有り。名づけて極楽世界と曰ふ。是れ則ち其の土の教主なり）と定義し、また「真言教の弥陀は、これ己心の如来、ほかをたつぬへからす。この教の弥陀は、これ法蔵比丘の成佛也。西方におはしますゆへに、その心おほきにことなり」(47)とも述べている。このように阿弥陀仏と極楽浄土を設定することによって、この世界すべてに仏が遍満するという一元論的世界観ではなく、この世界（娑婆世界）と極楽浄土とを画然と分かち、阿弥陀仏は極楽浄土に住まうものとすることで、明確に二元論的世界観を打ち出しているのである(48)。

この二元論的な世界観のなかでは、法身としての仏が遍満する、すなわち一元論的であることを前提とする仏性論は論理的に成り立たなくなる。つまり、法然は上記の論証からも明らかなように、正面から仏性否定をしたわけではないが、その人間認識および浄土概念両面から、実質として仏性を条件とする浄土思想は構想し得なかったと考えられるのである。『涅槃経』で示された「一切衆生悉有仏性」は大乗仏教を特色づける重要な思想であるが、法然の浄土理

論はそこから一歩出るところから始まる(49)。そしてその二元論的世界観のなかにおいては、必然的に自と他という意識が問題となり、それは世界の中に個として存在しているということを自覚させるものであるとともに、他との「関係」の可能性を問うことを促すことにもなる。すなわち、「一切衆生悉有仏性」が前提とされるならば、衆生と仏との関係をとくに問題とする必要はない。煩悩によって迷いの世界に彷徨っていても、おのれのなかに確実に存在する仏を自覚し、仏が顕現してくるための修行を重ね、その修行を完成させることが出来れば、凡夫である人間にも悟りの世界は開かれてくるからである。しかし、仏性の存在を断念せざるを得ないところまで追い詰められていることを意識した人間にとっては、その自覚に立った上で、まずは他者である仏との関係を築くところからはじめる以外に道はない。

この状況において法然が選択した仏との関係を築く手段は、結論から言えば念仏であり、この、衆生と阿弥陀仏を結ぶものとしての念仏という捉え方は、既に多くの先学によって指摘されてきたことでもある。管見の及ぶ限りでは、まず藤堂恭俊は、法然の『往生要集』受容を論ずるなかで、「法然の関心は仏凡の間における間断の有無ということに、そそがれていたのである。このようなことに関心がよせられるということは、法然自身の宗教意識のなかに仏凡の対立、両者の間におけるこえがたい断絶を感じとっていたことを読みとることができるであろう。仏を自己の外に求め、しかもそれを人格的にとらえ、その人格仏とのつながり、緊密な結びつきを、称名の上にはたそうとし、いな称名の上においてこそ実現し得るという確信を五十字の上に見出したのである」(50)と言及し、同じく、『浄土教文化論―阿弥陀仏編』（浄土宗総合研究所編、山喜房佛書林、一九九四年）所収「阿弥陀仏信仰論―とくに仏凡の人格的呼応関係を中心として―」や、『法然上人研究第二巻』（山喜房佛書林、一九九六年）所収「法然浄土教における念仏信仰の内実」で、この人格的関係を中核に据えた論を展開している。次に高橋弘次は「南無阿弥陀仏と声にだして称えるということは、まさに阿弥陀仏という絶対者の宗教的人格を呼んでいることであり、その呼ばれた阿弥陀仏は自らの宗教的人格をもって、呼んだ行人に応えるのでなくてはならない。すなわち名号はたんなる符号でもなく、また呪文でもない」(51)と述べ、永井隆正も同様に、「この遺文（『往生浄土用心』引用筆者）は、まさに阿弥陀仏の名号を称えるということが、阿弥陀仏という宗教的人格に呼びかけていることであり、その呼ばれた阿弥陀仏は自らの宗教的人格をもって呼んだ者に応えるという阿弥陀仏と衆生とが人格的呼応の関係をもっていることを示している」(52)と指摘している。さらに末木文美士は、阿弥陀三諦説に触れるなかで、「法然の選択本願説は、こうした念仏勝行説を受けながら、それが念仏自体にではなく、弥陀の本願に基礎づけたところに特徴があるのである。そのことによって、念仏は弥陀と衆生の人格的な関係を結ぶものとして位置づけられることになるのである」(53)と論じ、また別のところでは端的に「念仏というのは基本的に言えば、まさに他者である仏と私自身とがどう関わるかという、その関わりの問題なのです」(54)としている。

藤堂、高橋、永井の三説の視点は大枠として、念仏の行為主体である衆生側に基づくもので

あるのに対し、末木説は念仏そのものの属性に根ざしたものであるという違いはあるものの、念仏が衆生と阿弥陀仏とをつなぐ回路であるとの認識では共通していると言えるであろう。それでは一歩踏み込んで、念仏の何が、具体的に衆生と阿弥陀仏の関係を成立させているのだろうか。既に指摘したように、『逆修説法』においては、名号の功徳、称名そのものに具わるちから、そして修行としての念仏といった捉え方は、仏性を断念せざるを得ないという前提の中では、いずれも決定的要因とはされてはいなかった。しかし確かに、衆生と阿弥陀仏をつなぐものとして、法然は口称念仏を主張したのである。その主張を支えた根拠はいったい何であったのだろうか。

ここで着目すべきは、『逆修説法』六七日、すなわち法然が行った説法の最終日分の、更にその終結部で、善導に依って正雑二行の五番相対を説き、『観経疏』から引用する「衆生起行、口常稱佛、々即聞之、身常禮敬、佛々即見之、心常念佛、々即知之、衆生憶念佛者、佛亦憶念衆生、彼此三業不相捨離」(55)（衆生、行を起こして口に常に仏を称すれば、仏則ちこれを聞き給ふ。身、常に仏を礼敬すれば、仏則ちこれを見給ふ。心に常に仏を念ずれば、仏、則ちこれを知り給ふ。衆生、仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念し給ふ。彼此の三業、相捨離せず）という文言である。というのは、この文言を法然は、『選択集』においても繰り返し引用するのである。まず『選択集』第二章では、『逆修説法』とほぼ同一の構成でこの文言が引かれる(56)。そればかりではなく、さらに第七章で、親縁、近縁、増上縁の三縁に言及するところでは、そのなかの親縁の説明として再びこの同じ文言が持ち出されるのである(57)。法然の浄土思想が完成する時期に位置する『逆修説法』および『選択集』で繰り返し引用されているということは、法然がその思想を支える重要な理論的根拠を、この文言に見出していた可能性を示唆している。

では、この文言の言わんとするところは何か。文字通りに読めば、衆生の阿弥陀仏に向けての称念などの行為に対して、阿弥陀仏は必ず「聞く」、「見る」、「知る」、「憶念する」ことで応えてくれるということであろう。つまり、衆生と阿弥陀仏との間には衆生側からの行為によって、ある「回路」が開かれる、すなわち衆生と仏との関係性は保証されるということである。仏性を前提とすれば、衆生と仏との関係性を問題とする必要はそもそもなかった。如来蔵としてすべての人間には仏が具わっているからである。しかし、仏性の存在を断念すれば、人間と仏の結びつきを根本的に保証するものはなくなってしまう。その状況のなかで法然が見出したのが、この親疎対、遠近対、そして三縁といった概念、更に絞り込めば親縁という概念の可能性であったと言えるのではないか。すなわち、二元論的な世界観という前提の中においてこそ、親縁が保証されることが仏性に代わり人間と仏をつなぐ必須条件となり、浄土思想を支える重要な基盤となったのである。そして、法然の口称念仏は、そこから必然的に導き出された、衆生から阿弥陀仏に向けての祈りを籠めた呼びかけなのである。

〔注〕

（1）大谷旭雄「逆修法会の成立史的研究―成立年次と成立時の形態考―」（『浄土宗典籍研究・研究編―藤堂恭俊博士古希記念』同朋出版、一九八八年）大谷はここで、まず成立時期をめぐる研究史を概観し、建久五年（一一九四年）とする越智専明説を紹介した上で、達磨宗停止の院宣、『龍舒浄土文』の将来時期、建久三年に後白河院の菩提のために催された七日念仏礼讃の検討などを通して多角的にその実施時期を検討し、建久四年後半から建久五年の前半という結論を導き出している。

（2）この点の詳細については、佛教大学大学院文学研究科仏教学専攻に提出した筆者の修士論文『声と信仰―法然浄土教における念仏往生の論理』（二〇一九年）で論じている。

（3）『昭和新修法然上人全集』（以下『昭法全』）「逆修説法」二四五頁。

（4）『昭法全』「逆修説法」二七〇頁。

（5）『浄土宗全書』（以下『浄全』）十五巻「往生要集」一四四頁 b09-10。

（6）『浄全』十五巻「往生拾因」三七二頁 a08-09。

（7）『浄全』十五巻「決定往生集」四九三頁 b03-04。

（8）『昭法全』「逆修説法」二七〇頁。

（9）以下を参照。

福原隆善は次のように指摘している。

「名号の功徳が殊勝とされるのは通号の功徳の仏の一字についていわれることで、別号としての阿弥陀の三字にあるのではないという。『阿弥陀』の功徳は『無量寿無量光』の功徳であって、阿弥陀の一字ずつに分解してのことではないというものである。阿弥陀あるいは無量寿の三字に功徳があると説くのは永観ばかりでなく、当面課題としている源信にもみられることである」福原隆善「『逆修説法』と『往生要集』」『浄土宗典籍研究』（同朋舎出版、一九八八年）九七頁。

また、深貝慈孝は以下のように指摘している。

「一体、名号の功徳というと、六字の名号とか、三字の名号とか、ことに阿弥陀仏の名号について言及されるのであるが、『選択集』においては、そのような具体的な表現はない。ただ念仏が本願として選択された理由に、勝の義として名号万徳所帰説が論ぜられているのである。その場合の釈としては、どうしても阿弥陀仏の仏号ということで、阿弥陀の三字に重きをおいて、内証の功徳も外用の功徳も解することになるので、いずれかといえば、別号である阿弥陀に、その功徳が具足せられるという方向にいくことが多い。……法然の名号万徳所帰説は、窺基の釈の引用によっても知られるように、仏という通号のもつ内証外用の二功徳を指していうのであることを知るべきである」深貝慈孝「『逆修説法』における中国唱導家の文献引用について」『浄土宗典籍研究』（同朋舎出版、一九八八年）二二九頁。

（10）鈴木英夫「自然と声」兵藤裕己編著『思想の身体　声の巻』（春秋社、二〇〇七年）五五頁。

（11）諸戸素純『法然上人の現代的理解』（知恩院宗学研究所、一九六四年）一一三頁。

（12）柴田泰山「『逆修説法』所説の浄土五祖伝について」『日中浄土』第二七号（日中友好浄土宗協会、二〇一八年）二四頁。

（13）『浄土宗聖典』第六巻「四十八巻伝」六三頁。「大唐の善導和尚の教えに従い、本朝の恵心先徳の勧めに任せて、称名念仏の勤め長日六万遍なり」と記されている。

（14）『昭法全』「念佛大意」四〇七頁。

（15）『昭法全』「念佛往生要義抄」六八八頁。

（16）『昭法全』「聖光房に示されける御詞」七四五頁。

「或時上人かの俗をさして、あの阿波介が申念佛と、源空が申念佛と、いづれかまさると聖光房にたづね仰られけるに、心中にわきまふるむねありといへども、御ことばをうけ給はりて、たしかに所存を治定せんがために、いかでかさすがに御念佛にはひとしく候べきと申されたりければ、上人ゆゆしく御氣色かはりて、されば日來淨土の法門とてはなにごとをきかれける

ぞ。あの阿波介も佛たすけ給へとおもひて南無阿彌陀佛と申す。源空も佛たすけ給へとおもひて南無阿彌陀佛とこそ申せ。更に差別なきなりと仰られければ、もとより存ずることなれども、宗義の肝心いまさらなるやうに、たうとくおぼえて感涙をもよをしきとぞかたり給ける。」

(17) 高崎直道『増補新版　仏性とは何か』（法蔵館、一九九七年）一七一頁。

(18) 高崎直道『如来蔵思想Ⅰ』（法蔵館、一九八八年）一九三頁。

(19) この点に関して、天台本覚思想などでは、本来衆生に仏性が備わっているならば修行は必要なくなるといった修行不要論的方向の解釈も生まれた。〈末木文美士『日本仏教史―思想史としてのアプローチ』（新潮社、一九九三年）一一四頁－一三八頁〉ただし、最近の如来蔵・仏性研究のなかで下田正弘は次のような見解を示している。「すでに迷いや苦悩から解放され、究極的理想が実現した次元から、いまだ苦悩や迷いにあるものにとってのさとりや救いのなりたちを明かす如来蔵思想が、世界の二元的様相を前提とせず、単純に現実を肯定する一元論として解釈されてしまうなら、それは修行の存在意義を無化し、解決すべき問題を隠蔽する暴論になってしまいかねない……じっさい袴谷［一九八九］や松本［一九八九］に代表される批判仏教的立場からは、如来蔵思想がこうした世俗一元論的なものとして理解されてきた」（桂紹隆・斉藤明・下田正弘・末木文美士篇『如来蔵と仏性　シリーズ大乗仏教第八巻』（春秋社、二〇一四年）八頁。

(20) 最澄と徳一の論争については、常盤大定『仏性の研究―修正版』（明治書院、一九四四年）、ならびに富貴原章信『中国日本仏教思想史』（国書刊行会、一九八八年）を参照。特に前者には詳細な紹介がある。

(21)『摩訶止観　下』（関口真大校注、岩波書店、一九八〇年）三五〇頁。なお現代語訳に関しては、池田魯参『詳解　摩訶止観』（現代語訳篇）（大蔵出版、一九九五年）六九三頁。

(22)『昭法全』「選択本願念仏集」三一一頁。

(23)『昭法全』「逆修説法」二五八頁。

(24)『昭法全』「逆修説法」二六九頁。

(25)『昭法全』「逆修説法」二五八頁。

(26)『昭法全』「逆修説法」二六九頁。

(27)『浄全』十五巻「往生要集」四七頁 a07～09。

(28)『浄全』十五巻「往生要集」四七頁 b12～13。

(29) 源信は人間の不浄を身体の側面から描いていくのに、『大般涅槃経』、『大宝積経』、『禅祕要法経』、『釈禅波密次第禅門』、『僧伽吒経』、『止観輔行伝弘決』、『大般若経』を引用している。また、ここで取り上げられる人間の不浄を構成する臓器等については、「三十六物」という項目で、『望月佛教大辭典』には以下の解説がある。「三十六種の不浄物の意。即ち人の身中に三十六種の不浄物ありと観ずるを云う。大智度論第四十八に〈髪毛等乃至脳膜、略説すれば則ち衆多なり〉と云い、五門禅経要用法に〈愛を除かんと欲せば應に三十六物を観ずべし〉と云える是れなり」『望月佛教大辭典』第二巻、一五六七頁。また、さらに遡り『中阿含経』に既に、「此身中有髪毛爪歯麁細薄膚。皮肉筋骨心腎肝肺大腸小腸脾胃搏糞腦及腦根。涙汗涕唾膿血肪髄涎膽小便」という文言が、巻第二十「念身経」（『大正蔵』1.0556.a13-16, a19-22）と巻第二十四「念処経」（『大正蔵』1.0583.b06-09, b12-14）に見られる。

(30)『浄全』十五巻「往生要集」三七頁 a07。

(31)『昭法全』十三頁。

(32)『昭法全』「三部経大意」三七－三八頁。

(33)『昭法全』「観無量寿経釈」一二一頁。

(34)『昭法全』「阿弥陀経釈」一四二頁。

(35)『昭法全』「選択本願念仏集」三一一頁。

(36)『昭法全』「浄土宗略要文」三九七頁。

(37)『昭法全』「登山状」四一七－四一八頁。

(38)『昭法全』「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」五二九頁。

(39)『昭法全』「要義問答」六三一頁。なお、高田本「西方指南抄」の表記は、「問、念仏ト申候ハ、佛ノ色相光明ヲ念スルハ、觀佛三昧ナリ（也）」であるが、文意を優先してここでは、元亨版「和語燈録」および正徳版「和語燈録」の表記を採用した。

(40)『昭法全』「聖覚法印に示されける御詞」七三三頁。『浄全』十七巻「十六門記」六頁。

(41)『昭法全』「無量寿経釈」一五五頁。

(42) 大乗『涅槃経』には四種類あるといわれている。すなわち 1）法顕訳『大般泥洹経』、2）曇無讖訳『大般涅槃経』、3）慧厳・慧観・謝霊運などの『大般涅槃経』、4）若那跋陀羅訳『大般涅槃経後分』であるが、このうち法顕の六巻本『涅槃経』には「一切衆生に悉く仏性有り」と説かれると同時に「但し一闡提を除く」とある。一闡提にも仏性があるとする部分が登場するのは曇無讖訳『大般涅槃経』からである。詳しくは藤井教公「涅槃経と東アジア世界」（桂紹隆・斉藤明・下田正弘・末木文美士篇『如来蔵と仏性　シリーズ大乗仏教第八巻』（春秋社、二〇一四年）、及び望月良晃校注『新国訳大蔵経　涅槃部 5　大般泥洹経　大般涅槃経後分』（大蔵出版、一九九九年）の「解題」を参照。

(43)『昭法全』「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」五二九頁。

(44)『昭法全』「選択本願念仏集」三二九頁。

(45)『昭法全』「一枚起請文」四一六頁。

(46)『昭法全』「逆修説法」二三八頁。

(47)『昭法全』「百四十五箇條問答」六六八頁。

(48) 田村芳朗は「法然は、時機相応ということから、わざわざ、相対的二元論におりたった……」との認識を示している。ただし、その論旨には賛成しかねる点がある。田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書院、一九六五年）一八五－一八六頁。袴谷憲昭は「このような善導の『指方立相』説は、『二種深信』の第二点である、『唯心』説に基づく『仏』の内在性の排除を、阿弥陀仏の外在性として、より積極的に展開したものであると考えられる」と述べている。袴谷憲昭『法然と明恵―日本仏教思想史序説』（大蔵出版、一九九八年）九一頁。

(49) この点について、高橋弘次は「法然の人間観―特に『瓦礫變成金』について―」（『印度学仏教学研究』十五－一、一九六六年）で、『選択集』冒頭の『安楽集』からの引用、並びに本稿に引用した③「阿弥陀経釈」の部分を「末法凡夫去聖時遙智識轉劣垢障尤深佛性無由顯現」という文言で取り上げ、「今この二つの文をみるに、衆生は、それを顕現するとしないとにかかわらず、本来佛性を悉有していることが認められる。これはまぎれもなく人間存在の本質的な立場を示すものであり、法然の思想信仰において『衆生＝人間存在は本来佛になる性能を有する』ということを前提としていることを物語るものである」（一四二頁）と述べている。この主張に関しては、根拠としている文言はそれぞれ道綽からの引用と法照の発言であり、それを直接法然の思想と直結させる論法には同意できない。ただし、高橋は人間存在の在り方として、A. 本質的立場―一切衆生悉有佛性、A'. 実存的立場―佛性無由顯現、B. 実存的立場―能令瓦礫変成金、と分類し、「B こそ、浄土念佛門の中に見出される人間存在の実態であるといいうる」の述べている点は注目される。一九七八年に上梓された同氏の『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林）の第一部「法然浄土教の人間観」もほぼ同様の論考になっている。大北裕生の「法然上人の人間觀」（『佛教大学人文論集』第五号（一九七一）も高橋論文の主張とほぼ同一である。更に西川知雄は『法然浄土教の哲学的解明』（山喜房佛書林、一九七三年）で次のような見解を表明している。「浄土教は『一切衆生悉有仏性』をとく性宗の立場を取る。一切衆生をしてその本有仏性を自覚せしめようとする大慈悲に基づく大乗菩薩行となって己れを現した浄土教が、本有仏性の衆生に対してなぜ『凡夫』という取扱いの姿勢を取るのであるか。……人間に対して客観的立場に立ち、人間は本有仏性であると規定しうるのは、法辺（仏辺）に於てである。すなわち、『人間は本有仏性である』と云いえるのは、仏の立場から人間を見た場合においてである。仏から見れば人間はすべて仏性をもつ存在であろう。しかし、人間の立場に立って人間を見て、『人間は本有仏性である』というとは、傲慢に外ならない」（一〇五頁）。

(50) 藤堂恭俊『法然上人研究』（山喜房佛書林、一九八三年）五頁。なお、引用文中の「五十字」というのは、『往生要集』第四正修念仏門中の「行住坐臥。語黙作作。常以此念。在於胸中。如飢念食。如渇追水。或低頭挙手。或挙声称名。外儀雖異。心念常存。念念相続。寤寐莫忘」（『浄全』十五巻「往生要集」八五頁 b08-11）を指す。
(51) 高橋弘次『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九七八年）一三五頁。
(52) 永井隆正「法然上人における念と声について―『念唱是一論』試論―」（『佛教文化研究』第二九号、浄土宗教学院研究所、一九八四年）八〇頁。
(53) 末木文美士『鎌倉仏教形成論―思想史の立場から』（法蔵館、一九九八年）一七四頁。
(54) 末木文美士『浄土思想論』（春秋社、二〇一三年）五三頁。
(55)『昭法全』「逆修説法」二七二頁。
(56)『昭法全』「選択本願念仏集」三一五頁。
(57)『昭法全』「選択本願念仏集」三二七頁。

（いちのせ　かずお　文学研究科仏教学専攻博士課程）
（指導教員：本庄　良文　教授）
2019 年 9 月 24 日受理

論　文

支婁迦讖訳『般舟三昧経』第二章

―― 和訳と訳注 ――

吹　田　隆　徳

〔抄　録〕

『般舟三昧経』（T. 418）は支婁迦讖によって 179 年に訳出されたと伝わる初期大乗経典である。異本の内で最も古い形態を留めており、〈般舟三昧経〉の研究における第一の資料となる。また、訳出された年代の早さから、初期大乗を研究する上でも押さえておかなければならない資料である。第二章を取り上げるのは、これが般舟三昧の説明を担う重要な章だからである。近年ではこの章が原初形態を示しているという見解が提示されており、学界の注目度も高い。この第二章の研究により、原初的な般舟三昧のあり方を追究し、この三昧が如何なる修道論上の要請に答えるべく生み出されたのかを明らかにすることができる。そして最終的に、編纂者たちの思想的立場といった初期大乗の研究に重要な情報を提示することが可能である。本稿はその研究の前段階として『般舟三昧経』第二章の和訳と註を作成する。

キーワード：支婁迦讖、初期大乗、浄土教、阿弥陀仏、念仏

はじめに

本稿は、支婁迦讖が 179 年に訳したと伝わる『般舟三昧経』（T. 418）第二章の和訳と訳注である(1)。本経の第二章は「行品」と呼ばれ、対告者の颰陀和（**Bhadrapāla*）に対して、世尊が般舟三昧とは何かを説明する。これ以外の章では詳細な説明が行われていないため、この章が般舟三昧を研究する上での焦点となる。また、本経の訳には支婁迦讖本人と後代の訳者による部分が混在することが Harrison 1979 によって指摘されているが、この第二章が支婁迦讖の訳出した部分であり、諸本の内でも特に高麗版が原形を留めている可能性が高いとみられている（cf. Harrison 1990, 221-249）。さらに末木 1989 は、各章の構成や内容の比較に基づいて、第二章とそれ以降には成立史的な段階が見られることを指摘し、この第二章を原初形態として位置づける。そして、これまでの研究の反省として、異なる段階に属する章を一纏めにす

るのではなく、この部分だけを他から切り離して研究する必要性を提起している。したがって、この第二章の研究によってこそ、原初的な般舟三昧のあり方を追究することができるということになる。本経を和訳するにあたって、第二章を取り上げたのは以上の様な理由による。

今回は、紙幅の都合上、第二章の前半部（T 13, 904b24-905a3）までの和訳となる。ここでは複数の項目を挙げて般舟三昧を説明する。三昧の説明に項目を列挙するという形式を取るのは〈三昧王経〉や〈首楞厳三昧経〉などにも見られる。しかし、どの経典でも所説の三昧と関連性のない項目を挙げて説明することで知られ、特に大乗の三昧を説く経典に見られる不可解な部分となっている(2)。和訳に際しては、異本（Tib., T. 416, T. 417(3), T. 419）と比較し、異同などの問題が見られる場合は必要に応じて詳細を注記しておいた。さらに、同じ支婁迦讖訳とされる『道行般若経』に同一の訳語が認められる場合、『道行般若經詞典』（Karashima 2010）からの引用を注記した。また底本に関しては、高麗版が原形を留めていると指摘されていることを踏まえ、『高麗大蔵経』の読みに従って翻訳し(4)、他に『宋版磧砂大蔵経』第七巻（No. 69）などを参照した。尚、既に出版されている翻訳研究に関して、本経に限って挙げると、Paul Harrison による英訳（Harrison 1998）がある(5)。

和訳と訳注

（T 13, 904b24-b29）仏陀は颰陀和（**Bhadrapāla*(6)）菩薩に〔次のように〕告げた。

「もし、ある菩薩がおり、彼の思う対象（仏）が現在するならば、十方の仏に集中力を向けよ。〔このようにして〕三昧に入るならば、あらゆる菩薩行（**bodhisattva-caryā*(7)）を会得する。〔般舟〕三昧とは何かというと(8)、(1) 仏を対象とする作意（**manasikāra*(9)）でもって仏に向かうことである。(2) 心（**citta*）と自覚（**smṛti*）とに乱れがないことである(10)。(3) 智慧（**prajñā*(11)）を得てから精進を捨てないことである。(4) 善知識たちと共に空〔性〕を修習することである。(5) 睡眠を除くことである。(6) 群がらないことである。(7) 悪友たちを避けることである。(8) 善知識たちに近づくことである。(9) 乱れることなく精進することである。(10) 食事に満足を知ることである。(11) 衣服を貪らないことである。(12) 寿命を惜しまないことである。

（T 13, 904b29-c04）(13) 孤独にして親族を避けることである。(14) 故郷を離れることである。(15) 慈しみ（**maitrī*）を修習し、哀れみ（**karuṇā*）と喜び（**muditā*）とを修得して、平等性（**upekṣā*）をもって行うことである(12)。(16) 煩悩を棄てることである。(17) 禅定を修習することである。(18) 容色に付き随わないことである。(19)〔五〕蘊に固執しないことである(13)。(20)〔十二〕処に執着しないことである(14)。(21) 四大に固執しないことである(15)。(22) 自覚（**smṛti*(16)）を失わないことである。(23)〔高貴な〕生まれを貪らないことである(17)。(24) 不浄なものを理解することである。(25) 十方の人を見捨てないことであ

る。(26) 十方の人を活かすことである。

(T 13, 904c04-c10) (27) 十方の人をこれは我がものであると思うことである。(28) 十方の人を我がものでないと思うことである。(29) あらゆるものに固執しないことである[18]。(30) 戒を無闇にもとめないことである。(31) 三昧の実践を繰り返すことである。(32) 経典の読誦を望むことである。(33) 犯戒に陥らないことである。(34) 三昧を失わないことである。(35) 教えを疑わないことである。(36) 仏に反しないことである。(37) 教えを却けないことである。(38) 比丘の僧団を乱さないことである[19]。(39) 妄語を離れることである。(40) 聖者たちを助けることである[20]。(41) 愚か者たちを避けることである。(42) 世間の話は喜ばず、聞くことを望まないことである。(43) 出世間の話は詳細に聞くことを望み、そして喜ぶことである。(44) 理由によって畜生に生じたならば、〔話自体〕を聞こうと望まないことである[21]。

(T 13, 904c10-c14) (45) 六和〔敬法〕を修習することである[22]。(46) 五〔解脱処〕を行うことである[23]。(47) 十悪を離れることである。(48) 十善を修習することである。(49) 九悩を理解することである。(50) 八精進を行うことである。(51) 八懈怠を捨てることである。(52) 八勝処（**abhibhvāyatana*）を修習することである[24]。(53) 九想観と八大人覚を修習することである[25]。そして、(54) 禅定に執着しないことである。(55) 学んで驕らないことである[26]。(56) 我慢を捨てることである。(57) 説法を聞くことである。(58) 教えを聞くことを望むことである。(59) 教えを実践することを望んで、時の経過に惑わされないことである。

(T 13, 904c14-c19) (60) 身体の特徴に執着しないことである。(61) 十方の人から離れて執着を望まないことである。(62) 寿命を貪らないことである。(63)〔五〕蘊を理解して随わないこと、あるいは、(64) ものに随わないことである。(65) 涅槃を求めて輪廻は望まないことである[27]。(66) おおいに輪廻を畏れることである。(67)〔五〕蘊を賊のようであると思うことである。(68) 四大を〔毒〕蛇のようであると思うことである。(69) 十二処を空〔村〕のようであると思うことである。(70) ながく三界にいても安穏を得ないことである。(71) 涅槃の獲得を忘れないことである。(72) 貪欲を望まないことである。(73) 輪廻の放棄を願うことである。

(T 13, 904c19-c25) (74) 人の諍いに随わないことである。(75) 輪廻に堕ちることを望まないことである。(76) 常に仏の前に立つことである。(77) 身体を受けても夢の如きものだと思うことである。(78) 信をもつことで二度と疑わないことである。(79) 心に違和感がないことである[28]。(80) あらゆる表象（**saṃjñā*[29]）が滅することである。(81) 過去、未来、現在を等しいと考えることである。(82) 常に諸仏の功徳を憶念（**anu-Smṛ*）することである[30]。(83) 帰依して仏に依ることである[31]。(84) 三昧に自在なことである。(85) 仏の身体の特徴にとらわれないことである。(86) ものはすべて等しいと考えることである。(87) 世間

と諍いのないことである。(88) やるべきことに対して言い争いがないことである。(89) 原因と結果によって〔ものごとが〕生じていると把握し理解することである。(90) 仏地〔という修行階梯〕から〔無上正等覚に〕至るに、法に対する容認（**kṣānti*）を得ることである(32)。

(T 13, 904c25–905a03) (91) 法界に入ることである(33)。(92) 空なる我（**ātman*）を理解することで(34)、人は存在するのでもなく、滅するのでもないと考えることである。(93) みずから涅槃を証得することである。(94) 智慧の眼が清浄なことである。(95) すべてが不二である〔と見ること〕である。(96) 菩提心に中間も始終もないことである。(97) すべての仏と心が一つになることである(35)。(98) 愚かさがない〔状態に〕入ることである。(99) 智慧に責められる点がないことである。(100) みずからで覚りの心を得たのだから、仏の智慧は他に依らないもの〔と見ること〕である。(101) 善知識を得て、〔彼を〕仏のように思うことである。(102) 心に変化がないことである。〔すなわち、心が〕いかなるときも菩薩にあり、〔そこから〕離れる時がないことである。(103) たとえあらゆる悪魔でも動かすことはできないことである。(104) あらゆる人は鏡の中の像のようである〔と見ること〕である(36)。(105) あらゆる仏を見るのが昼間のように〔明瞭に見えるように〕なることである。すべて〔以上の〕あり方（*dharma*(37)）にしたがって、清浄な菩薩行は得られるのである」と。

（未完）

〔注〕

（1）和訳と訳注の作成にあたっては、五島清隆先生から多くのご指摘を賜りました。ここに感謝申し上げます。

（2）この不可解な部分に関しては Skilton 2002 による考察がある。

（3）T. 417 における対応箇所（T 13, 898b10–899a08）は他の異本とは全く異なっており、一句三字からなる偈頌の形式に改変されている。

（4）高麗版に関しては『高麗大蔵経』第七巻と『高麗大蔵経初刻本輯刊』巻五巻に所収の『般舟三昧経』を参照した。

（5）異本（T. 417）並びに蔵訳を対象とした翻訳研究は多く出版されている。まず、T. 417 の翻訳としては櫻部 1974（= 山口 1974, 557–578. 抄訳）、Inagaki 1989（英訳 / 完訳）、能仁 2018（完訳）がある。また、蔵訳からの翻訳として Harrison 1990（完訳）、林 1994（完訳）、梶山 1992（抄訳）がある。さらに、漢訳異本に共通する部分を抽出して訳したものとして西 1972（抄訳）がある。

（6）この *Bhadrapāla* が本経における対告者である。この人物の詳細については Harrison 1990, 6 fn.7 を参照。異本における訳語に関して、T. 419 では「拔陂」と音写され、T. 416 では「賢護」と訳される。また、蔵訳は *bzang skyong* と訳す。

（7）原文は「一切得菩薩高行」。「菩薩高行」という訳語は竺法護訳『正法華経』に出る。
cf.『正法華経』T 9, 122c29–123a01: 普當學菩薩高行。得至如來至眞等正覺。
SP (*kern ed., 378, 7*): *sarvā yūyaṃ bodhisattvacaryāṃ caradhvaṃ bhaviṣyatha yūyaṃ tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhāḥ.*

（8）原文は「何等爲定意」。異本の対応箇所を参照すると、T. 419 は「何等爲一法。見在佛定意名爲止定住者」、T. 416 には「云何名爲菩薩思惟一切諸佛現前三昧」とある。また、蔵訳には *de la da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin de gang zhe na* とある。

（9）原文は「従念佛因縁向佛」。「念」は『道行経』に *manasi-Kṛ* の訳語として出る。また、蔵訳対応箇所には *sangs rgyas la dmigs pa'i sems yid la byed pa* とある。

cf. Karashima 2010, 340: 念 (niàn)(3) “mental concentration, mental application”#

HD. 7.421.*

Lk. 456b24. 若復有菩薩壽如恒中沙劫布施如前，持戒具足。若復有菩薩求深般若波羅蜜，従念起，説經，其功德出彼上。(p)

AS. 171.23 = R. 344.18 = AAA. 703.15. *manasikāra* ～ (“mental concentration”); ZQ. 496a15. 念 ; Zfn. 529a23. 念 ¦般若波羅蜜¦ 起 ; not found at Kj. 566b16.; not found at Xz(I). 829c7.; not found at Xz(II). 903c6.; Sh. 644c15. 如理作意思惟 ; Tib.Pk. 204a7 = D. 189b7. *yid la byed pa.*

Lk. 457a12. 是本無不増不減。常隨是念，不遠離，是即爲近阿耨多羅三耶三菩坐。(p)

AS. 174.26 = R. 351.3 = AAA. 715.8. *manasikāra* ～ ; ZQ. 496b15. 念 ; Zfn. 529c23. 念 ; Kj. 567a18. . 念 ; Xz(I). 830c25. 作意 ; Xz(II). 904b28. 作意 ; Sh. 646a16. 作意 ; Tib.Pk. 208a6 = D. 193a7. *yid la byed pa.*

（10）原文は「念意不亂」。「念意」は蔵訳相当箇所に *sems mi g-yeng ba* ／ *dran pa nye bar gnas pa* とあるのを鑑み、念（**citta*）と意（**smṛti*）の二項目と理解する。T. 419 は「念意不邪冥不亂」となっている。他に「意」が *dran pa*（**smṛti*）と対応する例として註 16 を参照。

（11）原文は「従得黠不捨精進」。「黠」は『道行経』にも出る。また、蔵訳対応箇所には *shes rab thob pa* ／ *brtson 'grus mi gtong ba* とある。

cf. Karashima 2010, 528–529: 黠 (xiá)“wise, clever; wisdom”

HD. 12.1363a(1)(抱樸子 , 後漢書 etc.); ZY 251(1996, No.2): 141(安世高譯 , 支婁迦讖譯), Fang Yixin 1997: 145f.(安世高譯 , 支婁迦讖譯 etc.), Zhou/Wang 1998 : 32(顏氏家訓)

Lk. 447a16. 譬若男子得象，觀其脚。於須菩提意云何？是男子爲黠不？” 須菩提言：“爲不黠。” (p)

AS. 116.17 = R. 235.8 = AAA. 504.6. *paṇḍita-jātīya* ～ (“intelligent” [cf. AsP.tr.II 163 = AsP.tr. 84]); ZQ. 490c2. 黠 (←點 : a misprint of the Taisho Edition); not found at Zfn.; Kj. 556a19. 智 ; Xz(I). 810c16. 黠 ; not found at Xz(II). 891a28.; Sh. 625a22. 智 ; Tib.Pk. 139b5 = D. 129b7. *mkhas pa'i rang bzhin can.*

Lk. 456a2. (An irreversible bodhisattva) …心大無有極，安隱堅住其地，無有能降之者。作是住，無有能過是黠者。(p)

AS. 168.9 = R. 337.13 = AAA. 689.19. .(*asaṃhārya* ～) *jñāna* ～ (“his cognition [becomes insuperable]” [AsP.tr.II 206 = AsP.tr. 128]); not found at ZQ. 495c13.(無能過者); not found at Zfn. 528b17.(無有能過); Kj. 565c1.(不可壞) 智慧 ; Xz(I). 828b12.(無動無退轉) 智 ; Xz(II). 902c9 = Xz(I); Sh. 643b24.(不壞) 智 ; Tib.Pk. 200b2 = D. 186b2. .(*mi 'phrogs pa'i*) *ye shes.*

（12）原文は「習等意得悲喜心護行」。蔵訳対応箇所には *byams pa la kun tu sten pa* ／ *snyin rje thob pa* ／ *dga' ba la gnas pa* ／ *btang snyoms sgom pa* とあり、漢訳異本を参照しても、ここは四無量心を説く部分となっている。T. 419 が *upekṣā* に当たる部分を「已行護心」と訳していることからも、原文中の「護」が *upekṣā* とみるべきであろう。しかし、『道行経』では *muditā* の訳語として出るようである。

cf. Karashima 2010, 218–219: 護 (hù)(1) “care, protection; takes care of, protects” (a translation of BHS. *muditā*“joy, sympathetic joy”)

HD. 11.436b(2)(史記 etc.);

Lk. 439b8. 三千大千國土人悉念慈、哀、護、等心，無過菩薩、摩訶薩上頭所施，是即爲極尊。(p)

AS. 79.9 = R. 155.16 = AAA. 361.5. *catur* ～ *apramāṇa* ～ (“the four Unlimited” [AsP.tr.II 131 = AsP.tr. 50]); ZQ. 487a8. 四等心 ; Zfn. 521a10. 慈、哀、等、護心 ; Kj. 549a7. 慈、悲、喜、捨心 ; Xz(I). 795b24. 四無量 ; Xz(II). 882b11. 四無量 ; Sh. 611a16. 四無量行 ; Tib. Pk. 94a3 = D. 87b7. *tshad med pa bzhi.*

Lk. 461c19. (The true *bodhisattva-mahāsattvas*) 是彼壞菩薩輩所在彼處，常當持慈心向，常當哀

之，令安隱，愍傷之，慈念之。常當自護，自念：“使我無得生是惡心。……” (p)

≠ AS. 196.10 = R. 395.14 = AAA. 784.4. *mudita-citta* 〜 (“a thought of joy in sympathy” [AsP. tr.II 235 = AsP.tr. 157]); ZQ. 499b4 = Lk; Zfn. 534c17. 護之 ; Kj. 571b12. 喜 ; Xz(I). 839b10. 喜 ; Xz(II). 910a17. 喜 ; Sh. 653c18. 大喜心 ; Tib.Pk. 232b3 = D. 216a4. *dg' ba'i sems.*

(13) 原文は「不受陰」。「受」は『道行経』に *pari-Grah* の訳語として出る。尚、蔵訳相当箇所には *rnam par 'jig pa* とある。

cf. Karashima 2010, 454–456: 受 (shòu)(1) “embraces, holds, grasps; perceives”

HD. 2.880b(2)(詩經 etc. “receives”)

Lk. 426a26〜29. 色不受；痛痒、思想、生死、識不受。不受色者，爲無色。不受痛痒、思想、生死、識者，爲無識。般若波羅蜜不受。何以故不受？如影無所取。無所得故，不受。(p)

AS. 5.1f. = R. 8.13f. = AAA. 49.2f. *a-parigṛhīta* 〜 … *a-parigṛhīta* … *a-parigṛhīta* … *a-parigṛhīta* … *a-parigṛhīta* 〜 (“is not appropriated” [AsP.tr.II 85 = AsP.tr. 3]); ps-ZQ. 479b1. 以不取 (色)。不取 (痛想行識)。…(色) 無彼受。(痛想行識) 無有彼受。……(明度之道) 無有彼受。…(吾 [s.e. for 不 ?]) 受 ; Zfn. 509a13f. 不受…不受…不受 ; Kj. 537c9f. 無受…無受…無受 ; Xz(I). 764b11f. 不可攝受…不可攝受…不可攝受 ; Xz(II). 866b21f. 不應攝受…不應攝受…不應攝受…不可攝受 ; Sh. 588a6f. 不受…不受…不受 ; Tib.Pk. 5a5f. = D. 4b6f. *yongs su gzung ba ma mchis so … yongs su gzung ba ma mchis so.*

Lk. 426b3. 復次，舍利弗！薩芸若不受。何以故？菩薩不當持想視薩芸若。設想視者，爲不了，爲如餘道人，不信薩芸若。(p)

AS. 5.6 = R. 8.20 = AAA. 50.6. *a-parigṛhīta* 〜 ; ps-ZQ. 479b9. 無彼受 ; Zfn. 509a18. 不受 ; not found at Kj. 537c13.; Xz(I). 764b18. 不攝受 ; Xz(II). 866b29. 不攝受 ; Sh. 588a12. 無所取 ; Tib.Pk. 5b2 = D. 5a2. *yongs su gzung ba ma mchis te.*

Lk. 426b7. 正使餘道人信佛，信佛已，反持小道入佛道中。入佛道中已，不受色。痛痒、思想、生死、識不受。(p)

AS. 5.9 = R. 9.1 = AAA. 50.18. *parigṛhṇīte* (“takes hold of [form, etc.]” [cf. AsP.tr.II 85 = AsP. tr. 3]); ps-ZQ. 479b12. 取 ; Zfn. 509a20. 受 ; Kj. 537c16. 受 ; Xz(I). 764b24. 取 ; Xz(II). 866c6. 取 ; Sh. 588a15. 受 ; Tib.Pk. 5b3 = D. 5a3. *yongs su (mi) 'dzin.*（他に三例あり）

(14) 原文は「不入衰」。「入」は『道行経』に *abhi-ni-Viś* の訳語として出る。尚、蔵訳対応箇所には *mngon par mi chags* とある。また、「衰」は『道行経』において *indriya* の訳語として出るようである。

cf. Karashima 2010, 389: 入 (rù)(3) “absorbs”(?) Lokakṣema rendered abhiniveśa (“strong attachment” [BHSD , s.v.]), which is a derivative of the verb *viś* (“to enter”), literally as 入 (“enters”).

Lk. 451a23. 色、痛痒、思想、生死、識，不受不入；須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、薩芸若道，不受不入。(p)

AS. 140.10 = R. 281.15 = AAA. 576.24. *-abhiniveśa* 〜 … *-abhiniveśa* 〜 (“strong attachment” [BHSD , s.v.]); ZQ. 492b-3. 入……入 ; not found at Zfn.; Kj. 559c10. 著 ; Xz(I). 819a1. 執著……執著 ; Xz(II). 896a29 = Xz(I); Sh. 633b8. 著 ; Tib.Pk. 168b8 = D. 156b3. *mngon par (ma) zhen bar bya ba … mngon par (ma) zhen bar bya ba.*

Lk. 451a26. 佛言：“云何，須菩提！若見 (←見若) 羅漢所入處不？” (p)

AS. 140.16 = R. 282.2 = AAA. 577.17. *yatra parigrahaṃ vā 'bhiniveśaṃ vā kuryāḥ* (“[Do you view Arhatship as a real dharma which] you could take hold of, or settle down in?” [cf. AsP. tr.II 182 = AsP.tr. 103]); ZQ. 492c1. 所入 ; not found at Zfn.; Kj. 559c15. 可受可著 ; Xz(I). 819a9. 可攝受執著 ; Xz(II). 896b5 = Xz(I) ; Sh. 633b13 = Kj; Tib.Pk. 169a5 = D. 156b6. *gang la yongs su 'dzin pa'am mngon par zhen par byed pa.*

Lk. 451a27. 須菩提言：“不見。天中天！不見是法我所入處。” (p)

AS. 140.18 = R. 282.4 = AAA. 577.23. *yaṃ parigṛhṇīyām abhiniveśeyaṃ vā 'rhattvam* (“[I do not view Arhatship as a real dharma which] one could take hold of, or settle down in” [cf. AsP.tr.II 182 = AsP.tr. 103]); not found at ZQ. 492c1.; not found at Zfn.; Kj. 559c16. 可生著 ; Xz(I). 819a10. 可於其中攝受執著 ; Xz(II). 896b6 = Xz(I); Sh. 633b15. 亦 (不) 可受亦 (不) 可著 ; Tib.Pk. 169a6 = D. 156b7. *gang la yongs su 'dzin pa'am mngon par zhen par 'yur pa.*（他二例あり）

cf. Karashima 2010, 312: 六衰 (liù shuāi)“the six kinds of decay, decline, degeneration, calamities”

not found at HD. 2.40.; cf. Soothill 638(“the six ruiners, i.e. the attractions of the six senses, idem 六塵 , 六賊”), Nakamura 1456a = Nakamura2 1769a (= 六塵 *ṣaḍ viṣayāḥ* “six spheres [of the senses]; 六入 *ṣaḍ āyatanāni* “the six senses [sense-organs and their respective objects]”, BHSD , s.v. *āyatana*)

Lk. 427a24～26. 幻如色。色六衰、五陰。如幻痛痒、思想、生死、識。作是語，字六衰、五陰。(p)

AS. 9.8., 10 = R. 17.3, 5 = AAA. 72.16, 19. *ṣaḍ-indriya* ～ (“the six sense organs” [AsP.tr.II 88 = AsP.tr. 6]); ps-ZQ. 480b18. 六根 ; Zfn. 510a15., 16. 六衰 ; Kj. 538c4. 六情 ; Xz(I). 766a15. 六根 ; Xz(II). 868a7. 六根 ; Sh. 589b25. 六根 ; Tib.Pk. 10a5 = D. 9b7. *dbang po drug.*

Lk. 474a2. 爾時，即於坐上得六萬三昧門。何等爲三昧門？…… 譬如大海水不可量多慧所入三昧、在須彌山功德莊飾三昧、五陰六衰無形觀三昧、…… (p)

not found at AS. 255.6 = R. 516.15 = AAA. 977.10.; ZQ. 505c6. (五陰四大) 六衰 (無形觀定); not found at Zfn.; not found at Kj. 584c20.; not found at Xz(I).; not found at Xz(II).; not found at Sh. 674b24.; not found at Tib.Pk. 304b3 = D. 279a3.

（15）原文は「不念四大」。T. 419 は「諸大」、T. 416 では「諸界」、蔵訳には *khams rnams* とあるが、この場合の諸界は六界（または、その中の四界）を指す。尚、「四大」という訳語は『道行経』にも出る。

cf. Karashima 2010, 462: 四大 (sì dà)“the four great (physical elements which constitute the material world, viz. earth, water, fire, and air[or wind])”

HD. 3.570b(明報應論 , 圓覺經); Krsh(2001). 253;

Lk. 470a20. 四大本無形。菩薩隨般若波羅蜜教，當如是。(p)

not found at AS. 235.4～29 = R. 475.6～477.8 = AAA. 893.20～900.22.; ZQ. 503b16. 四大 ; not found at Zfn.; not found at Kj. 579b15～ c13.; not found at Xz(I). 859c-14～860c19.; not found at Xz(II).; not found at Sh. 667a17～ b25.; not found at Tib.Pk. 279b3～281a1 = D. 257b5～258b6.

（16）原文は「不失意」。蔵訳相当箇所には *dran pa mi g-yeng ba* とある。

（17）原文は「不貪性」。蔵訳対応箇所には *rigs smra bas snyems par mi byed* とある。「性」には *kula, jāti, gotra* などの原語が想定される。cf. “性” *Digital Dictionary of Buddhism*, http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q= 性 .

（18）原文は「不欲受」。蔵訳対応箇所には *yongs su mi 'dzin pa* とある。原文中の「受」が *pari-Grah* の訳語として『道行経』に出ることについては註 13 を参照。

（19）原文は「不亂比丘僧」。「比丘僧」の訳語は『道行経』にも出る。

cf. Karashima 2010, 36: 比丘僧 (bǐ qiū sēng; EH. bjiəi[bjiəi-] khju səng > QYS. bi^{A}[bi-^{A}] khjəu səng a transliteration of Skt. *bhikṣu-saṅgha* (“a community of Buddhist monks”))　Cf. 摩訶比丘僧 (mó hē bǐ qiū sēng).

not found at HD. 5.262.; DK. 6.802b(清代);

Lk. 432b2. 佛語釋提桓因：“云何，拘翼！閻浮利人中有幾所人，信佛，信法，信比丘僧 (v.l. 比丘僧者) ？” (p)

AS. 30.7 = R. 59.21 = AAA. 213.14. *saṃgha* ～ ; ZQ. 484a23. 比丘僧 ; Zfn. 514c7. 比丘僧 ; Kj. 542c11. 僧 ; Xz(I). 775b7. 僧 ; Xz(II). 873c20. 僧 ; Sh. 596b5. 僧 ; Tib.Pk. 35b3 = D. 33b5. *dge*

'dun.

Lk. 441c13. 斷比丘僧者，爲受不可計阿僧祇之罪。(p)

AS. 92.13 = R. 183.18 = AAA. 401.18. *tathāgata-śrāvaka-saṃgha* ～ (“the community of the disciples of the Tathāgata” [cf. AsP.tr.II 141 = AsP.tr. 60]); ZQ. 488b1. 比丘僧 ; Zfn. 523b7 = Lk; Kj. 551a29. 僧寶 ; Xz(I). 801b25. 僧寶 ; Xz(II). 885a14. 僧 ; Sh. 615c20. 聲聞一切僧寶 ; Tib.Pk. 111a6 = D. 103b5. *de bzhin gshegs pa'i nyan thos kyi dge 'dun*.

Lk. 451a12. 佛説是經時，五百比丘僧、二 (←三) 十比丘尼皆得阿羅漢。(p)

AS. 139.26 = R. 280.13 = AAA. 575.3. *bhikṣu-* (“monk” [AsP.tr.II 181 = AsP.tr. 102]); ZQ. 492b-10. 比丘 ; not found at Zfn. ;Kj. 559b24. 比丘 ; Xz(I). 818c2. 苾芻 ; Xz(II). 896a13. 苾芻 ; Sh. 633a20. 苾芻 ; Tib.Pk. 168a5 = D. 156a1. *dge slong*.（他二例あり）

(20) 原文は「助道德家」。蔵訳対応箇所には *'phags pa rnams* とある。「道德」という訳語や「○○家」という表現は『道行経』にも出る。

cf. Karashima 2010, 115: 道德 (dào dé)“the virtues of the (Buddha) Path” Cf. 至德 (zhì dé), 有德人 yǒu dé rén), 有德之人 yǒu dé zhī rén).

HD. 10.1084a(韓非子 etc.); DK. 11.134c(周易 etc.); Krsh(1998). 87;

Lk. 440a14. 菩薩道德之人，當 ([= mss.] ←常) 知：“過去、當來、今現在法無所取、……”(p)

AS. 82.9 = R. 161.19 = AAA. 370.6. *bodhisattva-yānika* ～ *pudgala* ～ (“a person who belong to the vehicle of the bodhisattvas”); ZQ. 487b4. 求闍士道有德人 ; Zfn. 521c14. 道德之人 ; Kj. 549c3. 菩薩 ; Xz(I). 796c17. 菩薩乘善男子等 ; Xz(II). 882c28. 菩薩 ; Sh. 612a25. 菩薩、摩訶薩 ; Tib.Pk. 98a1 = D. 91b1f. *byang chub sems dpa'i theg pa can*.

Lk. 476a6. 是時薩陀波倫菩薩悉受五百女人及五百乘車珍寶，既受，用道德故。既受已，薩陀波倫菩薩欲持上師，……(p)

not found at AS. 256.16 = R. 519.12 = AAA. 979.29.; not found at ZQ. 506c23.; not found at Zfn.; not found at Kj. 585a29.; not found at Xz(I).; not found at Xz(II).; not found at Sh. 675a9.; not found at Tib.Pk. 306a5 = D. 280b2.

cf. Karashima 2010, 248: 家 (jiā)“one (or those) who ...”(used after a verb or adjective, or a verbal or adjective phrase, to indicate a specific class of persons).

HD. 3.1458.*; Zhu 160f.(支謙譯 etc.), ZY 251(1996, No.2): 142(安世高譯 , 道行般若經), Hu 2002 : 271f.(論衡 , 安世高譯); cf. also ZY 318(2007, No.3): 285f..

Lk. 461c4. 須菩提！菩薩當作是知：如擔死人種；無所復中直，反呼是菩薩有短；是爲菩薩怨家；是爲厭菩薩。(p)

∈ AS. 195.27 = R. 394.16 = AAA. 783.1. *bodhisattva-pratirūpaka* (“a mere fake of a Bodhisattva” [AsP.tr.II 235 = AsP.tr. 157]); ZQ. 499a27. 闍士怨家 ; Zfn. 534c4 = Lk; Kj. 571b5. 似像菩薩 ; Xz(I). 839a28. 雖似菩薩、摩訶薩相 ; not found at Xz(II). 910a9.; Sh. 653c5. 形像菩薩 ; Tib.Pk. 232a3 = D. 215b4. *byang chub sems dpa'i gzugs brnyan*.

Lk. 464b11. 若求菩薩道家與求羅漢道人共諍。爾時，弊魔自念：“菩薩離薩芸若遠。離遠，亦不大遠。”菩薩又與菩薩共諍。爾時，弊魔念言：“兩離佛遠。”(p)

AS. 207.30 = R. 420.3 = AAA. 812.12. *bodhisattvo mahāsattvaḥ*; ZQ. 500b22. 闍士 ; not found at Zfn.; Kj. 573c5. 求佛道者 ; Xz(I). 845a21. 菩薩、摩訶薩 ; Xz(II). 913a2. 菩薩 ; Sh. 657c21. 菩薩乘人 ; Tib.Pk. 246a2 = D. 228a3. *byang chub sems dpa' sems dpa' chen po*.

(21) 原文は「從因緣畜生 (+ 生) 不欲聞」。難読箇所である。本文ではできるだけ原文に則しての訳出を試みた。直前の項目（42: 世間語不喜不欲聞）と（43: 道語具欲聞亦喜）が人間に生まれた場合を述べたものであり、当該箇所（44）は、理由があって畜生に生まれた場合を述べたものと理解する。しかし、原文にある「畜生」をどのように理解するかによって文意が異なってくる。異本を参照すると、T. 419 には「畜生音遠棄辟」とあり、ここでも「畜生」と訳出している。このことから、Harrison は原典に *tiracchāna-kathā* に相当する語があったと想定する。*tiracchāna-kathā* とは

馬鹿話のことである（see Harrison 1990, 27, fn. 5; Harrison 1998, 111 fn.2; PTSD, s.v., *-kathā* “animal talk”; wrong or childish talk in general）。しかし、異本すべてに「畜生」の語が現れるわけではない。T. 416 は「雖聞語言。意不樂聽」、蔵訳には *gtam rgyud ma yin pa rnam par spong ba* とあり、特に蔵訳は伝承された話（Das: *gtam rgyud*, *ākhyāna,* oral tradition, legend. see also MVP 7128）でないものを棄てることを言っている。ところで、この蔵訳には異読があり、プダク写本では先の箇所が *byol song gis rgyud rnams spong ba* となっている。したがって、Harrison が想定するように、やはり原典には *tiracchāna* に相当する語が記されていたと見るほうがよい。この語は、確かに本経や T. 419 が示す「畜生」として理解することもできるが、その一方で、本筋からはずれている様子を表現する場合にも用いられることがある（cf. PTS: *tiraccha*, (adv.)... across, obliquely; in ˚*bhūta* deviating, going wrong, swerving from the right direction）。それゆえ、漢訳者が「畜生」と訳しているとしても、その原語や蔵訳から「〔伝承から〕はずれて伝わったものを聞こうと望まない」といったような文意を想定することは可能であり、こちらが原意であった可能性が高い。

(22) 原文は「六味習」。まず原文中に「六味」とあることに関して、『十住毘婆沙論』（T 26, 87c3f.）に引用される対応箇所を参照すると、そこには「三十修六和敬法。三十一常修習五解脱處。三十二除九瞋惱事。三十三斷八懈怠法。三十四修八精進。三十五常觀九相。三十六得大人八覺 ...」とあり、本経における「六味」に対応する語を、羅什は「六和」と訳していることがわかる。このことから、原文中の「六味」が、本来、和の異体字で「六咊」と書かれていたのを誤って伝えている可能性がある。さらに、訳語の混乱について Harrison が指摘している。この指摘は T. 419 が「六堅法已習」と訳すことに関するものである。Harrison は、蔵訳対応箇所に *dga' bar byed pa'i chos drug la brten pa* とあることから、原典に *sārāyaṇīya-dharma/saṃrañjanīya-dharma* (see BHSD, s.v.) と書かれていたことを想定し、T. 419 が「六堅法」とするのは、*sārāyaṇīya* を漢訳者が *sāra* と誤って理解したためとみる（Harrison 1990, 27 fn. 6）。そして、今回と同様の混乱は〈維摩経〉にも見られる。すなわち、原典に *saṃrañjanīyadharmābhinirhṛto'dhyāśayaḥ*（*VN* 43, 3）とある箇所は、支謙訳では「行六堅法不斷學意」（T 14, 525a22）とあるのに対し、羅什訳には「於六和敬起質直心」（T 14, 543c20）とあり混乱している。尚、これら二法は、後代の注釈では同一視されることがある。cf.『瑜伽論記』「六堅法者。即六和敬也」（T 42, 815b02-03）。

(23) 原文は「為五習」。対応箇所は T. 419 では「五度脱常當習」、T. 416 では「熏修五解脱法」となっている。蔵訳対応箇所には *rnam par grol ba'i skye mched lnga sten pa* とある。

(24) 原文は「爲習八便」。当該箇所は、漢訳異本や『十住毘婆沙論』が引用する対応箇所（註 22 参照）には存在せず、蔵訳に *zil gyis gnon pa'i skye mched brgyad la kun tu sten pa* とあるのに相当する。したがって、原文中の「八便」というのが八勝処 *aṣṭāv abhibhvāyatana* の訳語であると見なければならない。尚、高麗版には「八便」とあるが、磧沙版などでは「八使」となっている。

(25) 原文は「爲習九思八道家念」。ここでは九思と八道家念の二つが一項目にまとめられているが、T. 419 は「常已習九想行。已行八大人念」として二項目に分ける。蔵訳対応箇所を参照すると、*'du shes dgu rnam par 'jig pa... skyes bu chen po'i rnam par brgyad thob pa* として項目が分けられてはいるが連続していない。尚、T. 416 でもこれら二項目は連続して説かれない。

(26) 原文は「聞不貢高」。「貢高」の訳語は『道行経』にも出る。

cf. Karashima 2010, 187-188: 貢高 (gòng gāo)“pride, arrogance; is proud, arrogant” (an alliterative compound?).

HD. 10.81b(百喩經); DB 322f.(百喩經 , 敦煌變文 etc.), DWYC 115f.(敦煌變文), ZHYL 166f.(中本起經 etc.), Zhu 107(道行般若經 etc.), ZY 229(1992, No.4): 304(do.), Yan Qiamao 1997 : 74(六度集經 etc.), TWYC 141(酉陽雜俎 , 敦煌變文), Krsh(1998). 166, ZHY 1(2000): 227f.(文殊師利問菩薩署經 etc.), Hu 2002 : 90(般舟三昧經).

Lk. 431b27. 是善男子、善女人……自在所爲，所語如甘露，所語不輕，瞋恚不生，自貢高不生。(p)

AS. 27.8 = R. 53.16 = AAA. 197.18. *māna-* (“pride”); ZQ. 483c22. 貢高 ; Zfn. 514a11. 自貢高 ; Kj. 542a24. 我慢 ; Xz(I). 773c7. 諂誑矯 ; Xz(II). 872c28. 諂誑矯 (v.l. 憍); Sh. 595b2. 我慢 ; Tib.Pk. 31b7 = D. 30a6. *nga rgyal*.

Lk. 431c2. 用學般若波羅蜜故，不受 (read 愛 ?) 自瞋恚，不受 (read 愛 ?) 自貢高，不受 (read 愛 ?) 自可。(p)

AS. 27.10 = R. 53.18 = AAA. 198.6. *māna* 〜 ; not found at ZQ. 483c23.; Zfn. 514a14. (不愛) 貢高 ; not found at Kj. 542a25.; not found at Xz(I). 773c9.; not found at Xz(II). 873a1.; not found at Sh. 595b3.; Tib.Pk. 31b8 = D. 30a7. *do*.

Lk. 441c20. 斷般若波羅蜜者，復有四事。何謂爲四？隨惡師所言，一；不隨順學，二；不承至法，三；主行誹謗，|四| 索人短，自貢高，〈四〉。(p)

AS. 92.22 = R. 184.10 = AAA. 403.8. *ātmotkarṣin* 〜 (“one who exalts himself” [AsP.tr.II 141 = AsP.tr. 61]); SC.11. [*a*]*tmutk*(*a*)[*r*]*ṣak*(*o*) (“*do*.”); ZQ. 488b5. 自高 (v.l. 自貢高); Zfn. 523b14 = Lk; Kj. 551b5. 自高其身 ; Xz(I). 801c3. 好自高舉 ; Xz(II). 885a21. 自讃 ; Sh. 615c29. 執著我相 ; Tib.Pk. 111b4 = D. 104a3. *bdag la bstod*(D. *stod*) *cing*.（他六例あり）

(27) 原文は「求無爲不欲生死」。ここでは「涅槃（無為）を求める」とあるが、蔵訳対応箇所には「涅槃を望まないこと」*mya ngan las 'da' ba mi 'dod pa* とある。尚、「生死」は『道行経』に *saṃsāra* の訳語として出る。

cf. Karashima 2010, : 生死 (shēng sǐ)“birth and death” (a translation of Skt. *saṃsāra*“passing from one state of existence to another, transmigration.” In older Chinese translations, the word 生死 often corresponds to Skt. *saṃskāra*, which indicates that its Middle Indic form *saṃkhāra* was confused with *saṃsāra*.) Cf. 牢獄 (láo yù)

HD. 7.1493b(7)(晉代道安《〈人本欲生經〉序》etc.)

Lk. 426a20. 菩薩行般若波羅蜜，色不當於中住；痛痒、思想、生死、識不當於中住。(p)

AS. 4.27 = R. 8.6 = AAA. 47.4. *saṃskāra* 〜 (“predispositions”); ps-ZQ. 479a24. 行 ; Zfn. 509a10. 生死 ; Kj. 537c5. 行 ; Xz(I). 764b1. 行 ; Xz(II). 866b12. 行 ; Sh. 588a1. 行 ; Tib.Pk. 5a1 = D. 4b2. *'du byed rnams*.

Lk. 427c18. 色無著，無縛，無脱。痛痒、思想、生死、識無著，無縛，無脱。(p)

AS. 11.11 = R. 22.1 = AAA. 91.8. *do*.; ps-ZQ. 481a4. 行 ; Zfn. 510c6. 生死 ; Kj. 539a10. 行 ; Xz(I). 767a4. 行 ; Xz(II). 868c1. 行 ; Sh. 590b2. 行 ; Tib.Pk. 13a1 = D. 12b1. *do*.

Lk. 437a18. 行般若波羅蜜者，不壞色無常視，不壞痛痒、思想、生死、識無常視。何以故？本無故。(p)

AS. 57.21 = R. 113.9 = AAA. 299.22. .do.; ZQ. 486a5. 五陰 ; Zfn. 518c26. 生死 ; Kj. 546c8. 行 ; Xz(I). 785a6. 行 ; Xz(II). 879b18. 行 ; Sh. 605a18. 行 ; Tib.Pk. 67b3 = D. 64a2. *'du byed*.（他八例あり）

(28) 原文は「意無有異」。蔵訳対応箇所には *sems las su rung ba* とある。この項目は T. 419 と T. 416 にはみあたらない。

(29) 原文は「一切滅思想」。「思想」という訳語は『道行経』にも出る。

cf. Karashima 2010, 459: 思想 (sī xiǎng)“perception, recognition”# (a translation of Skt. *saṃjñā*) Cf. 念思想 (niàn sī xiǎng)

HD. 7.444a(*[公羊傳 etc.])

Lk. 426a19. 菩薩行般若波羅蜜，色不當於中住；痛痒、思想、生死、識不當於中住。(p)

AS. 4.27 = R. 8.5 = AAA. 47.4. *saṃjñā* 〜 (“perception”); ps-ZQ. 479a24. 想 ; Zfn. 509a10. 思想 ; Kj. 537c5. 想 ; Xz(I). 764b1. 想 ; Xz(II). 866b12. 想 ; Sh. 588a1. 想 ; Tib.Pk. 5a1 = D. 4b2. *'du shes*.

Lk. 427c18. 色無著，無縛，無脱。痛痒、思想、生死、識無著，無縛，無脱。(p)

AS. 11.11 = R. 22.1 = AAA. 91.8. *do*.; ps-ZQ. 481a3. 想 ; Zfn. 510c6. 思想 ; Kj. 539a10. 想 ; Xz(I).

767a4. 想 ; Xz(II). 868c1. 想 ; Sh. 590b2. 想 ; Tib.Pk. 13a1 = D. 12b1. *do*..

Lk. 437a18. 行般若波羅蜜者，不壞色無常視，不壞痛痒、思想、生死、識無常視。何以故？本無故。(p)

AS. 57.20 = R. 113.9 = AAA. 299.22. *do*.; ZQ. 486a5. 五陰 ; Zfn. 518c26. 思想 ; Kj. 546c8. 想 ; Xz(I). 785a6. 想 ; Xz(II). 879b18. 想 ; Sh. 605a18. 想 ; Tib.Pk. 67b3 = D. 64a2. *'du shes*.（他一例あり）

（30）原文は「常念諸佛功德」。蔵訳対応箇所には *sangs rgyas thams cad rjes su dran pa* とある。

（31）原文は「自歸爲依佛」。「自帰」という訳語は『道行経』にも出る。

cf. Karashima 2010, 666: 自歸 (zì guī)"puts one's trust in, relies upon"

HD. 8.1337a(史記 etc.); DK. 9.406a(漢書 etc.)

Lk. 452b13. 菩薩謙苦安隱於世間護，爲世間自歸，爲世間舍，爲世間度，爲世間臺，爲世間導。(p)

AS. 146.27 = R. 293.18 = AAA. 595.27. *śaraṇa* 〜 ("refuge" [AsP.tr.II 188 = AsP.tr. 108]); ZQ. 493b5. 自歸 ; not found at Zfn.; Kj. 561a-4. 歸 ; Xz(I). 821a10. 歸依 ; Xz(II). 897b26. 歸依 ; Sh. 635c22. 歸向 ; Tib.Pk. 176a1 = D. 163a2. *skyabs* (Pk. *skyobs* [s.e.]).

Lk. 452b17. 何等爲世間自歸？生、老、病、死悉度之。是爲世間自歸。(p)

AS. 147.3 = R. 294.7 = AAA. 596.18. *do*.; ZQ. 493b7. 自歸 ; not found at Zfn.; Kj. 561b7. 歸 ; Xz(I). 821b5. 歸依 ; Xz(II). 897c10. 歸依 ; Sh. 636a7. 歸向 ; Tib.Pk. 176a8 = D. 163b1. *skyabs*.

Lk. 478b5. 書時，當得好筆，書好素上。當自歸，承事，作禮，供養〈好華〉、好香、成搗雜香、澤香、繒綵、華蓋、旗幡。(p)

AS. 260.18f. = R. 528.4f. = AAA. 990.3f. *satkartavyā gurukartavyā mānayitavyā pūjayitavyā 'rcayitavyā 'pacāyitavyā* ("one should honour, revere, adore and worship it" [AsP.tr.II 299 = AsP.tr. 224]); ZQ. 508b6 = Lk ; not found at Zfn.; Kj. 586b18f. 供養恭敬、尊重、讚歎 ; not found at Xz(I).; not found at Xz(II).; Sh. 676b18. 尊重恭敬 ; Tib.Pk. 311a4f. = D. 285a5. *bkur stir bya bla mar bya rjed par bya mchod par bya ri mor bya bsnyen bkur bya ste*.

（32）原文は「從佛地度得可法中」。難読箇所である。異本を参照すると、T. 419 は「隨如來住地利得忍辱」、T. 416 は「窮盡一切如來道地得勝上忍」とあり、蔵訳対応箇所には「出離の道に関して、如来〔への〕段階に対する容認（**kṣānti*）を得る」*nges par 'byung ba'i lam de bzhin gshegs pa'i sa la bzod pa thob pa* とある。ここでは、声聞や独覚乗で解脱するのではなく、如来となるための長い道のりを行くことを受け入れることが言われていると見る。例えば、『仏説首楞厳三昧経』には、この事実を受け入れられずに独覚乗に退転しようとする菩薩たちが登場する（T 15, 642a17f.）。当該箇所は「仏地より度すに可を法中に得」と読んで、原文中の「可」が *kṣānti* に相当するとみるべきか。

（33）原文は「法中得下」。難読箇所である。異本を参照すると、蔵訳では *chos kyi dbyings la 'jug pa* とあり、T. 416 は「入眞法界」と訳している。また、T. 419 では「已下入法身」となっているが、この「法身」は *dharmakāya* ではなく *dharmadhātu* の訳語であるとみなければならない。その根拠として、T. 419 では、蔵訳の *chos kyi dbyings*（法界）、*nam mkha'i khams*（虚空界）、*sems can gyi khams*（衆生界）に対応する語を、それぞれ「法身」「空身」「人身」と訳しており、*dhātu* に相当する語を「身」と訳していることがわかる。以上、異本の示唆するところが *dharmadhātu* で一致していることを鑑みると、原文中の「法中」というのが *dharmadhātu* の訳であったか。

（34）原文は「以了空意」。蔵訳相当箇所には *nam mkha'i khams yongs su shes pa* となっているが、ここでの「意」が *khams*（界）の訳語とは思えない。『道行経』では「意」の語が我（*ātman*）を指す場合があることが報告されている。

cf. Karashima 2010, 580: 意 (yì) (s.e. for 我 ?)

Lk. 428a24. 何如爲意？意 (v.l. -) 無處處。意無形形。意本是形法。(p)

AS. 13.9f. = R. 25.21f. = AAA. 111.20f. *ātman* 〜 ... *ātman* ... *ātman*; ps-ZQ. 481b8. 我 ; Zfn.

511a11. 我 ; Kj. 539b12. 我 ; Xz(I). 767c16. 我 ; Xz(II). 869a18. 我 ; Sh. 591a12. 我 ; Tib.Pk. 15a8 = D. 14b7. *bdag bdag … bdag*.

Lk. 428b2. 何所爲意？意誰字意？至本本意生；意是無形。(p)

not found at AS. 13.14 = R. 26.6 = AAA. 112.22. (cf. AS. 13.9f. *ātman* 〜 *… ātman … ātman*); not found at ps-ZQ. 481b13.(cf.481b8. 我); Zfn. 511a18. 我 ; Kj. 539b17. 我 ; Xz(I). 767c27. 我 ; Xz(II). 869a18. 我 ; not found at Sh. 591a17.(cf. 591a12. 我); not found at Tib.Pk. 15b2 = D. 15a3.

（35）原文は「一切佛爲一念」。T. 419 は「一切於佛一其行」、T. 416 には「一切諸佛體無差異」とある。また、蔵訳対応箇所には *sems kyi rgyud gcig tu gyur pa* とある。蔵訳からは **cetas ekotībhāva* という原語が想定され、これが原文中の「一念」に相当する。しかし、蔵訳の文脈における *ekotībhāva* は仏との同体性を意味するのではなく、心の相続の同体性にして心一境性なる状態を指している。

（36）原文は「一切人如鏡中像」。異本の対応箇所をみると、T. 419 は「一切世所有如幻」、T. 416 には「一切衆事皆悉如化」とあり、蔵訳は *'gro ba thams cad sprul pa dang mtshungs pa* とする。異本では **nirmita* を示す訳語が用いられているが、本経が「鏡中像」と訳した原語は *nirmala* であったか。

cf.『佛所行讃』T 4, 27a5: 一切衆生 如觀鏡中。

Buddhacarita 14. 8(d): *dadarśa nikhilaṃ lokam ādarśa iva nirmale*.

（37）原文は「一切從法行」。ここでの「法行」というのは、ここまでに列挙された 105 項目を指している。蔵訳相当箇所には *chos de rnams* とあることから、ここでの「法行」というのは *dharma* の訳語とみられる。本経ではこの他にも第一章「問事品」の終わりに「何等爲第一法行。是三昧名現在佛悉在前立三昧」（T 13, 904b21-b23）とあり、蔵訳対応箇所には *chos gcig po gang zhe na ／ 'di lta ste ／ da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin te* とあり、ここでも「法行」が *dharma* の訳語となっている。尚、*dharma* を「法行」と訳す例は支謙訳にもみられる。すなわち、支謙訳『仏説維摩詰経』に、「有八法行。菩薩為無瘡痏従此忍界到他佛土」（T 14, 533a3-4）とあるのが、梵文対応箇所では *aṣṭābhiḥ kulaputraḥ dharmaiḥ samanvāgato bodhisatvaḥ sahāl lokadhātoś cyutvākṣaṭo 'nupahataḥ pariśuddhaṃ buddhakṣetraṃ gacchati* (*VN* 97, 16-18) となっている。

〔略号〕

T: 大正新脩大蔵経 .

T. 416:『大方等大集經賢護分』(T 13, 872a1-897c15).

T. 417:『佛説般舟三昧經』 (T 13, 897c26-902c19).

T. 418:『般舟三昧經』 (T 13, 902c24-919c5).

T. 419:『拔陂菩薩經』 (T 13, 920a4-924b17).

PSS: *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series I. Ed. Harrison, Paul, Tokyo: Reiyukai Library, 1978.

〔参考文献〕

Harrison, Paul. 1990. *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series V. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies. =Harrison 1979 (unpublished doctoral thesis).

——. 1998 *The Pratyutpanna Samādhi Sutra Translated by Lokakṣema*. BDK English Tripiṭaka 25-II. Berkeley California: Numata Center.

Inagaki, Hisao. 1989. "*Pan-Chou-San-Mei-Ching* 般舟三昧經 ." 藤田宏達博士還暦記念論集：インド哲学

と仏教. pp. 4988, 平楽寺書店.
Karashima, Seishi. 2010. *A Glossary of Lokakṣema's Translation of The Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* 道行般若經詞典, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XI, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology Soka University.
Skilton, Andrew. 2002. "State or Statement?: Samādhi in Some Early Mahāyāna Sutras." *The Eastern Buddhist*, New Series 34(2): 51–93.
梶山雄一他 1992『浄土仏教の思想 第二巻 観無量寿経 般舟三昧経』講談社.
末木文美士 1989「『般舟三昧経』をめぐって」『インド哲学と仏教：藤田宏達博士還暦記念論集』pp. 313–332.
林純教　1994『蔵文和訳 般舟三昧経』大東出版社.
西義雄　1972「般舟三昧の研究資料と其の意義に就いて」『浄土教の思想と文化：恵谷隆戒先生古稀記念』pp. 1265–1286, 佛教大学.
能仁正顯　2018『仏説般舟三昧経序説』永田文昌堂.
山口益編　1974『仏教聖典』平楽寺書店.

（ふきた　たかのり　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）
2019 年 9 月 30 日受理

論　文

ツォンカパ絵伝に印記された絵解き銘文について

李　先　才　譲

〔抄　録〕

1747 年に開板された「15 枚からなるツォンカパ絵伝」には、短い文章（絵解き銘文）が印記されている。先行研究ではその詳細は明らかにしていない。本稿では、まず、絵解き銘文の種類や構造を探って、「15 枚からなるツォンカパ絵伝」では「全体の配置を示す働き」や「絵画内容や事績順を示す働き」や「事績と直接関連しない他の人名等を示す名札（mTshan byang）としての働き」という三つの特定の働きを持つ絵解き銘文を分析する。つぎに、「15 枚からなるツォンカパ絵伝」の典拠と構成を探って、ツォンカパの事績が描かれた絵画内容と事績順を示す絵解き銘文が「作画指示書（Bris yig)」との関係の中で成立したことを提示する。そして、一つの事例を通して、絵伝の読者が元の伝記素材と関連付けて正しく理解するには絵解き銘文は欠かせない重要な素材であることを明示する。

キーワード：ツォンカパ絵伝、作画指示書、絵解き銘文、絵解き

0. はじめに

「15 枚からなるツォンカパ絵伝」は、1747 年に王ポラネー・ソナムトプギェ（Pho lha nas bSod nams stobs rgyas; 1689–1747）の宮殿であるガンデンカンサルにおいて開板されたチベットゲルク派の開祖とされるツォンカパ・ロサンタクパ（Tsong kha pa Blo bzang grags pa; 1357–1419）の絵伝である。

ツォンカパの事績が描かれた各事績場面には、絵解き銘文が印記されている。その大凡の構造は、主語が示されず、どこで何をしたかを示す短文であって、文頭にはウキュ（dBu khyud）という符号と、文字列の後には番号が付されている。先行研究の Tucci 1949 は墨摺りの版画を参考に、絵解き銘文とその番号を頼りに読み続けて計 203 の銘文を翻刻し英語訳してある。しかし、絵画内容などとの対応については明らかにしていない。Yon tan rgya mtsho 1994 と石濱・福田 2008 では、『ツォンカパ絵伝作画指示書』を基に、彩色化された 15 枚の作

品が参照されているが、絵解き銘文の判読不能箇所による混乱や誤読が存在する。王・宗2017では、墨摺りの版画を参考に、本来の場面の順序を無視して全作品を左の上部から右へ進むように解釈しており、「15枚からなるツォンカパ絵伝」全体の配置も無視しているようにみえる。しかし、いずれの先行研究においても、絵解き銘文の種類や構成、そして「15枚からなるツォンカパ絵伝」の典拠と構成などについてはあまり深く検討されていない。そこで、本稿では、これらの検討を通して、「15枚からなるツォンカパ絵伝」には絵解き銘文と絵画化された事績場面によってツォンカパ伝の物語の展開を表す典型的な構成を持っていることと、絵伝の読者が元の伝記素材と関連付けて正しく理解するには絵解き銘文は欠かせない重要な素材であることを明示したい。

1. 絵解き銘文の構造と種類

「15枚からなるツォンカパ絵伝」に印記されている絵解き銘文にはいくつかの法則を読み取れる。それらは三つの種類に分けることができるだろう。

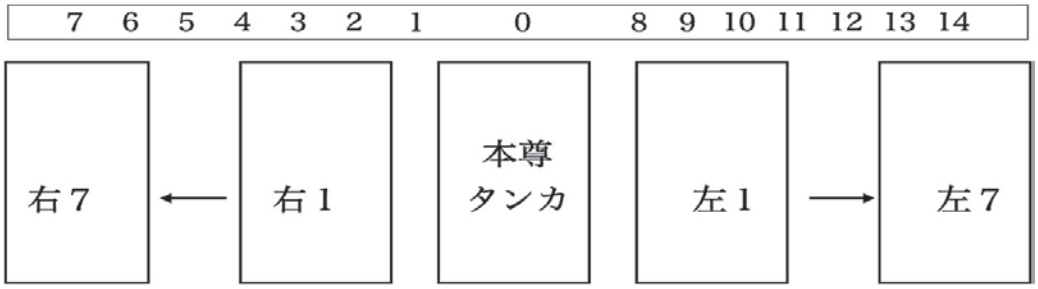
第一、各作品の中央上端には、「本尊タンカ」（gTso thang）、「右1」（g-Yas dang po）、「左1」（g-Yon dang po）のように連作作品全体の配置を示す計15の銘文が銘記されている。それによって、「15枚からなるツォンカパ絵伝」の配置は、「本尊タンカ」という中央に置く一幅の左右に、各7枚ずつの作品が相称するように計画されていることがわかる。（図表1参照）

第二、ツォンカパの事績が描かれた絵画内容と事績順を示す銘文が全作品の各事績場面に印記されている。その構造は主語が示されず、どこで何をしたかを示す短文であって、文頭にはウキュという符号と、文字列の後には番号が付されている。例えば、「右7」の事績場面1では

> 'ol kha rdzing jir rje btsun gyis gsung ltar zhig gsos gyis gsung par rnam sras la 'phrin las bcol ba/ 107
>
> ウルカ〔地方の〕ジンチ〔寺〕において、聖〔文殊菩薩〕のお言葉通り、修繕しなさいとおっしゃったことに応じて毘沙門天に御加護を願った図。百七番。

のような記述方法である。この文字列の特徴については以下で再度述べることにしたい。連作作品全体の配置については前述した通りであるが、文字列の後に付されている番号を順に追ってみると、ツォンカパの事績順は、「本尊タンカ」から直ぐ右の「右1」の作品へ、それから「右7」まで連続し、その後は「左1」の作品に戻って、「左7」で終わるように配置されたことがわかる。同時に、各作品の中の場面構成も、各作品の下手の下部からはじめ、時計回りの順に計画されたことがわかる。（図表1と3参照）

第三、ツォンカパの事績と直接関連しない人名も銘記されている。例えば、「右7」の下手の下部では、



図表 1

chos rgyal bsod nams stobs rgyas jun wang la na mo/ 'gyur med ye shes tshe brtan la na mo/ 'gyur med rnam rgyal rdo rje la na mo/

法王・ソナムトプギェ郡王に恭敬する。ギュルメ・イェシェツェテンに恭敬する。ギュルメ・ナムギェドルジェに恭敬する。

のように、ポラネー・ソナムトプギェにまつわる銘文が銘記されている。（図表 3 参照）また、同じく「本尊タンカ」でもツォンカパの直弟子 16 名の名前が銘記されている。（図表 2 参照）

このように「15 枚からなるツォンカパ絵伝」では、「全体の配置を示す働き」（「銘文 A 類」と略）や「絵画内容や事績順を示す働き」（「銘文 B 類」と略）や「事績と直接関連しない他の人名等を示す名札としての働き」（「銘文 C 類」と略）等構造と働きが異なった三類の銘文が記されている。

本稿では、これら三つの中で第二の「絵画内容や事績順を示す銘文 B 類」を主に論ずることにしたい。

2.「ツォンカパ絵伝」の典拠と構成

「ツォンカパの伝記」とは、ツォンカパの生涯にわたる事績を記録したものであろうが、最初期に著された「ツォンカパの伝記」には、ツォンカパ自身が晩年に自らの生涯の出来事を略述した「自伝」『私の物語の略説』（*Rang gi rtogs pa brjod pa mdo tsam du bshad pa*）と、ツォンカパの直弟子のケートゥプジェ・ゲレクペルサン（mKhas grub rje dge legs dpal bzang; 1358–1438）とトクデンパ・ジャムペルギャムツォ（rTogs ldan pa 'jam dpal rgya mtho; 1356–1428）が著した「伝記」がある。直弟子による「伝記」にも、年次や四季の学期順を追ってツォンカパの生涯を記録した「一般伝記（thun mong gi rnam thar）」と、ツォンカパの神秘体験を記した「特殊伝記（thun mong ma yin pa'i rnam thar）」がある[(1)]。時代が下って来ると、こうした「一般伝記」や「特殊伝記」という区別がなくなって、統合した編集や肉付けをした伝記類が仏教史（Chos 'byung）等で数多く見られる。

18 世紀に「ツォンカパ絵伝」を制作することにあたって、大学者ジャムヤンシェーペードルジェ（'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje; 1648–1721）がそれまでの様々な伝記を整理し取捨選択して、伝記と絵伝との仲立ちの役割を果たす「作画指示書」を著している。それは『大尊者ツォンカパ絵伝の百五十三の出来事、如意宝珠の連なり、牟尼の教えが広開する大安楽の遊戯海』（*rJe btsun Tsong kha pa chen po'i rnam thar ras bris kyi tshul brgya nga gsum pa cintā ma ṇi'i phreng ba thub bstan rgyas byed phan bde'i rol mtsho chen po.*『ツォンカパ絵伝作画指示書』と略）という書で、その後書きで

> 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes rnam thar ras bris chen mo 'bri tshe mkhas grub thams cad mkhyen pa'i rnam thar dad pa'i 'jug ngogs dang gsang ba'i rnam thar/ ches cher gsang ba'i rnam thar gsum dang / grub pa'i dbang phyug legs bzang pa'i rnam thar rab gsang rmad byung dang / 'jam dbyangs dang dngos su mjal ba'i rtogs ldan 'jam dpal rgya mtsho'i zur 'debs dang / mkhas dbang gung ru rgyal mtshan bzang po'i rtogs brjod 'grel pa legs bshad sgron me dang / gnas rnying kun dga' bde legs kyi phyi dang gsang ba'i rnam thar gnyis ka tshang ba'i dad pa'i 'jug ngogs dang / 'jam dbyangs kha che'i tsong kha brgyad bcu sogs kyi rnam thar dang / rang phyogs kyi khri rin po che rin chen 'od zer dang las chen kun rgyal/ mkhas dbang paṇ chen bsod grags/ pha bong kha pa dpal 'byor lhun grub dang / mkhar nag pa sogs kyi chos 'byung du ma dang / deb sngon sogs rang gzhan gyi chos 'byung du mar brten nas go rim sogs legs par bsgrigs pa 'dis kyang kun mkhyen rgyal ba'i bstan pa spyi dang / khyad par 'jam mgon tsong kha pa chen po'i bstan pa sgo thams cad du dar zhing rgyas la yun ring du gnas par gyur cig//（L. pp. 26a4-b3）
>
> ジャムヤンシェーペードルジェが〔ツォンカパの〕大絵伝を描かせる際に、一切智者ケートゥプ〔ジェ・ゲレクペルサン〕による〔ツォンカパの〕伝記『信仰入門』や『秘密の伝記』、〔そしてトクデンパによる〕『極密なる伝記』の三つと、聖者レクサンパによる伝記『極密の伝記』(2)、文殊菩薩と実際に出会ったというトクデン・ジャムペルギャムツォによる『補遺』（『善説蒐集』）、博学者グンル・ギェルツェンサンポによる『御業績の解説、善説灯明』(3)、ネ－ニン・クンガーデレクによる一般伝記と秘密の伝記の両者が揃っている『信仰入門』(4)、ジャムヤンカチェによる『ツォンカ〔パ尊者の〕八十の御業績』(5)等の伝記と、自派のお座主であるリンチェンウセルとレーチェンクンギェ(6)、賢者パンチェンソタク(7)、パウォンカパ・ペルジュルンタク(8)、カルナクパ等による多数の仏教史と、『青史』(9)等自派や他派の仏教史を基に順序等をよく整えた。これ（この功徳）によって一切智者たる勝者の教え（仏教）の全てと、特に文殊菩薩に守護された大〔尊者〕ツォンカパの教えが全ての方面に行き渡り、繁栄して末永く存在しますように。

と記述されているように、この「作画指示書」はツォンカパの伝記類や仏教史類に基づき、ツォンカパの生涯にわたる事績を体系化したということがわかる。実際、本文中でも文頭に番

号が付された合計 153 の文章が列記されている。

『ジャムヤンシェーペードルジェ伝』を見てみると、

'di lo(dgung lo nga brgyad pa shing bya'i lo/p. 98a4)rje rin po che'i rnam thar rgyas pa bzhengs rtses mzdad nas tshal gyi lha bris pa 'di snga sor yang thugs rgyus yod pas skad btang/ sku mdun la yongs(yong?) pas/ rje'i rnam thar snga sor gyi 'di bsdus song/ 'di las rgyas pa cig bzhengs dgos gsungs/ lha bris rnams la bkod pa sku mdun nas gnang na bzhengs thub zhus nas/ rje 'di rang gis bkod pa mdzad nas rnam thar brgya dang gsum (brgya dang nga gsum ?) ma zhal thang bcu gsum la tshul pa byas bzhengs. (L. pp. 102b4–6)

今年〔御年五十八歳乙酉（1705）年〕、尊者（ツォンカパ）の「広伝記」（絵伝）を制作しようと思って、ツェル〔地方〕のこの絵師とは以前からも知り合いだったので要請した。〔絵師がジャムヤンシェーペードルジェの〕御足下に来たので、「以前に描かれた尊者（ツォンカパ）のこの伝記は略した物で、これより詳しいものを制作する必要がある」と〔ジャムヤンシェーペードルジェが〕おっしゃった。「絵師たちに、御自身による図像配置の指導がなされたなら、制作しやすいのだが」と〔絵師達から〕お願いして、この尊者（ジャムヤンシェーペードルジェ）御本人が指導をなさって「伝記百五十三」（『ツォンカパ絵伝作画指示書』）を十三枚のタンカに収まるように制作された。

と記述されている。これで『ツォンカパ絵伝作画指示書』は 1705 年に編集されたことがわかる。ジャムヤンシェーペードルジェ本人が絵師たちに指導を与えて、最初に制作された絵伝は「13 枚からなるツォンカパ絵伝」であることもわかる。

本論で扱う「15 枚からなるツォンカパ絵伝」については『パンチェン六世伝』で

me yos lo zla gnyis pa'i tshes drug la mi dbang jun wang bsod nams stobs rgyas sku gshegs/(中略)zla ba bzhi pa'i tshes gsum la dga' ldan khang gsar nas tsong kha brgyad cu'i par gsar brkos gnang pa'i par phud dang 'phags pa lo ke shwa ra'i 'dra lcog sku brnyan bcas 'bul mi rnams la phyag dbang dang/ (TX. pp. 65a6–66a1)

丙申（1747）年二月六日に、君主たる郡王ソナムトプギェ（ポラネー）が崩御した。…中略…。四月三日にガンデンカンサルにおいて「ツォンカ〔パ尊者の〕八十の業績」の新たな版木が彫られたその最初の墨摺りの版画や聖世自在菩薩の尊像等を献上する者達に〔パンチェン・ラマが〕按手儀式を行い、そして…中略…。

と記述され、また同書で

zla ba brgyad par(中略)wang da las bā dur gyis ston pa'i 'khrungs rabs rtogs brjod dpag bsam 'khri shing dang rje bla ma tsong kha pa chen po'i rnam thar tsong kha brgyad cu/ 'phags pa'i gnas brtan bcu drug gi zhal thang gi par shing bcas 'bul mi ched rdzong gnang bar phyag dbang gnang pa dang zhu yig gi bka' lan bcas stsal/ (TX. p. 67b3–4)

〔1747 年〕八月に、…中略…。郡王ダライバートル（ギュルメ・ナムギェドルジェ）が

『ボーディサットヴァ・アヴァダーナ・カルパラター』と「大尊師ツォンカパの伝記・ツォンカ〔パ尊者の〕八十の業績」と「聖十六羅漢」等のタンカの版木を献上し、特使に〔パンチェン・ラマから〕按手儀式が行われ、奏上の栄誉を賜った。

と記述されている。この記述だけでは、当時制作されたのは「15 枚からなるツォンカパ絵伝」であったかどうかは判断できない。しかし、「15 枚からなるツォンカパ絵伝」の「右 7」の下部にポラネーの業績が描かれている(10)ことと合わせて考えると、1747 年にポラネーの宮殿であるガンデンカンサルにおいて開板されたのは「15 枚からなるツォンカパ絵伝」であることが明らかである。もちろん、1705 年に編集した『ツォンカパ絵伝作画指示書』ではポラネーに関する記述は記されてない。そのため、ポラネーの業績が描かれた場面は「15 枚からなるツォンカパ絵伝」で新たに加えられたことになる。

一方、『ツォンカパ絵伝作画指示書』の冒頭には場面構成に関する記述がある。

bla ma 'jam dbyangs dbyangs can ma la phyag 'tshal lo// 'dir rje bdag nyid chen po'i rnam thar zhal thang dang por/ gtso bo rje rin po che chos 'khor gyi phyag rgya can seng khri rgyab yol rgyan drug sbrag pa can g-yas su rgyal tshab dang 'dul 'dzin/ g-yon du mkhas grub rje tsha kho dbon po/ de'i steng gi g-yas g-yon du dag pa rnam brgyad/ 'og tu dge 'dun grub pa 'jam dbyangs chos rje/ byams chen chos rje sher seng sogs/ mdun du mchod sphrin lha tshang dbang sogs dang/ ka 1/steng du(中略)(L. p. 1a1–3)

尊師、そして文殊菩薩及び弁財天に敬礼する。ここで大恩尊師（ツォンカパ）の伝絵の一番目のタンカにおいて、主尊として大尊者リンポチェ（ツォンカパ）が転法輪印を示し、獅子座で、背後は六霊捧座（khri rgyab drug 'gyogs）(11)で飾ったもの、〔主尊の〕右横にギェルツァプ〔ジェ・タルマリンチェン〕（1364–1432）と持律者〔タクパギェンツェン〕（1374–1434）、左横にケートゥプジェ〔・ゲレクペルサン〕（1358–1438）とツァコポンボ〔ケンチェン・ガワンタクパ〕（生没年不明）〔を描くべき〕 その上部の左右には清らかな八人の随行(12)、その下部にはゲンドゥントゥプ（1391–1474）とジャムヤンチュージェ〔タシペルデン〕（1379–1449）、シャムチェンチュージェ〔シャキャ・イェシェー〕（1354–1435）、シェーラプセンゲ等と、眼前には多数の供養物や神々や梵天やインドラ等〔を書くべき〕と、一番。上部には…中略…。

とそれまでは番号をつけないように記述している。この直後から「一番。上部には…」とみえるように、ツォンカパの前世の話から亡くなるまでの事績を順に番号が付された合計 153 の文章が記述してある。しかし、番号付けの文章では各場面の中の詳細な構成に関する記述はほとんど記されていない(13)。

「13 枚からなるツォンカパ絵伝」の「一番目のタンカ」はこの記述に沿って構成されたのであろうが、「15 枚からなるツォンカパ絵伝」の「主尊タンカ」もおよそ同じ構造をとっている(14)。また、その絵解き銘文も『ツォンカパ絵伝作画指示書』の記述に即して番号が付され

ていない部分では名札のみを銘記し、「一番。上部には…」と番号が付されている部分から絵伝でも番号が付されている。（図表 2 参照）　そのうえ、絵解き銘文と「作画指示書」の番号が付されている文章両者を突き合わせて検討してみたところ、ツォンカパの事績が描かれた場面の「銘文 B 類」は「作画指示書」の順序を順序としては忠実に守っているものの、「作画指示書」の計 153 の文章が計 203 の「銘文 B 類」になって、細分化され増加している。このように絵画場面も細分化されることによって「13 枚からなるツォンカパ絵伝」が後に「15 枚からなるツォンカパ絵伝」になっていく原因を作ったと思われる。

さて、「15 枚からなるツォンカパ絵伝」を制作する際に『ツォンカパ絵伝作画指示書』を参考にしていることは明らかである。「13 枚からなるツォンカパ絵伝」の現存が現時点で確認出来ていないが、参考に制作されていたことが十分想起される。

まとめると、1705 年に「ツォンカパ絵伝」を制作するために、それまでの諸伝記を取捨選択し、整理して『ツォンカパ絵伝作画指示書』が著した。これに基づいて最初に作成された絵伝は「13 枚からなるツォンカパ絵伝」であるが、「15 枚からなるツォンカパ絵伝」では『ツォンカパ絵伝作画指示書』と「13 枚からなるツォンカパ絵伝」の両者が参考に制作されたと考えられる。

次に、「右 7」の事績場面 4（図表 3 参照）を事例として、「銘文 B 類」の構成と特徴について考察することにしたい。

3.「銘文 B 類」の構成と特徴

ツォンカパの事績が描かれた絵画内容と事績順を示す「銘文 B 類」の「百十番」と『ツォンカパ絵伝作画指示書』の文章「八十四番」はツォンカパ絵伝の「右 7」の事績場面 4 に当たる箇所である。その絵解き銘文は

> lho brag dra bo dgon par mkhan chen dang mjal so sor 'jam dbyangs phyag rdor du gdzigs snang byung ba/ 110
>
> ロダク・ダオ寺で大僧院長（ナムカギェルツェン）とお会いになった、それぞれ文殊菩薩と金剛手菩薩に見えた図。百十番。

という「銘文 B 類」が印記されている[15]。文末の番号による働きについては既に述べた通りである。この文章に関する背景の物語を知らず、当該の場面のみに限って見てみると、誰がロダク・ダオ寺で大僧院長と出会ったかわからない。そして「それぞれ文殊菩薩と金剛手菩薩に見えた」ということも詳細な様子は判断できないだろう。ところで、『ツォンカパ絵伝作画指示書』で記述される当該の文章「八十四番」を見てみると、

> (ye 84) bra'o dgon par phyag phebs/ der mkhan chen phyag rdor pa yang bsu ba la byon pas/ rjes gsang bdag gtum po 'jigs pa gcig tu gdzigs/ mkhan chen gyis rje 'di pa 'od kyi dra bas

mdzes pa'i 'jam dbyangs gcig bzhengs nas phebs pa gdzigs shing me tog gi char dang/ 'ja 'od kyis phyogs kun khyab par gyur/ (L. pp. 9b5–10a1)

八十四番。ダオ寺にお出ましになった。そこで大僧院長チャクドルワも出迎えに来たので、尊者（ツォンカパ）は〔ナムカギェルツェンを〕忿怒形の金剛手菩薩の一人とご覧になった。〔一方〕大僧院長は〔ツォンカパを〕御光に包まれた文殊菩薩の一人が歩いて来られるのをご覧になり、〔その時〕華の雨〔が降り〕そして、あらゆる方向が虹で包まれるように見えた。

とより詳細な情報が記述されている。『ツォンカパ絵伝作画指示書』からさらに遡って当該箇所の原典を見てみると、その記述はツォンカパと同時代の直弟子達が著した諸伝記では確認が出来ず、ロダク・ナムカギェルツェン（lHo brag nam mkha rgyal mtshan; 1326–1401）が著したとされる『ロダクの大行者とお会いになった時の様子』（*lHo brag grub chen dang mjal tshul*）で、

bdag gis lo bdun cu lon dus/(中略)bcom ldan 'das kyis chos kyi 'khor lo bskor ba'i dus/lug zla'i tshes bzhi'i nyin lho brag gro bo dgon par phyag phebs byon pa bdag gis bsu ba la phyin pas/ rje btsun 'jam dbyangs 'od kyi dra bas mdzes pa zhig phebs byung ba mthong/ khong gis bdag phyag na rdo rje dngos su gzigs shing/ de'i gsus pa'i dkyil 'khor shin tu ldir zhing Vaiḍūrya ltar dwangs pa la sbrul sngo khras spras par gzigs 'dug / (D. pp. 2a1-b2)

私（ナムカギェルツェン）が七十歳（1395）になった時[16]のことである。…中略。世尊が法輪を転ぜられた時と同じ六月四日に〔ツォンカパが〕ロダク・ダオ寺にいらっしゃるのを私は出迎えに行った。その時、御光に包まれた聖文殊菩薩のようなお方がお越しになったのを見た。彼の方（ツォンカパ）は私が金剛手菩薩そのものとご覧になった。そして、その丸い腹が実にでっぷりとして、〔その色が〕ヴァイドゥリヤのように鮮やかで、青い斑の蛇が巻き付いている〔如き姿〕をご覧になったのである。

と記述されている。これによって、「銘文 B 類」とは直接『ツォンカパ絵伝作画指示書』を元に作られたことがわかる。しかし、「銘文 B 類」ではその肝要点のみを示し簡略化した特徴があるため、当該箇所でも『ツォンカパ絵伝作画指示書』や『ロダクの大行者とお会いになった時の様子』で記述される背景の物語を知らない者には十分な理解はできないという特徴が読みとれる。

4.「右 7」の事績場面 4 の絵像解析

この場面（図 4）では、下手で僧形の二名と、菩薩形の尊像を合わせて三名が上手に向かっている。彼らと対面して僧形の三名と、忿怒形の尊像を合わせて四名がいるように描かれている。



図 4（向かって右の図は筆者作成）

菩薩形の尊像は髻を結い、宝冠・胸飾・臂釧・腕釧などの装飾品をつけ、天衣をかけ、下半身に裙を着けており、両手は胸前で何らかの印相を結びながら、右横に直立した蓮の花の茎を持ち、その上に経本と剣が載せられている。一般的には剣と経本は文殊菩薩の持物とされるため、ここで描かれているのも文殊菩薩であろう(17)。

対面して立つ、忿怒形の尊像は、顔は忿怒を表し、三眼である。髪の毛先は立って燃えるように描かれ、天衣をかけ、上半身は裸で、下半身に動物の皮を纏っている。宝冠・胸飾・臂釧・腕釧などの装飾品をつけている。右手で金剛杵を持ち、左手は期剋印を結ぶように描かれている。これは忿怒形の金剛手菩薩の特徴である(18)。

さて、上述した文献素材（『ツォンカパ絵伝作画指示書』や『ロダクの大行者とお会いになった時の様子』）から考えると、この文殊尊像はツォンカパで、金剛手尊像はロダク・ダオ寺の大僧院長ナムカギェルツェンであることが判断できる。作画構成者がここで描こうとしたのは「ツォンカパとナムカギェルツェンのそれぞれだけが相互に他方を文殊菩薩と金剛手菩薩のように見た」という彼ら二人の想念上の情景であり、この場面ではそれが描かれているのである。このことは、近侍者の僧侶達の表情からも見てとれる。ここで僧侶たちも文殊菩薩と金剛手菩薩のように見たのであれば、合掌や驚くような動作を示すように描かれたのであろう。しかしそうは描かれていない。おそらく、僧侶達が見た二人は普通の姿であることを表現しているのであろう(19)。また、ナムカギェルツェンに近侍する僧侶の中で、一人は一本の木製香炉棒（柄香炉）を持っているように描かれている。これは引僧で、ツォンカパを迎えに来ていることが表わされているのであろう。つまり、この場面では想念上の情景と現実の情景が混在して描かれている。

このように、「銘文 B 類」の詳細な情報が記述された文献素材を読んだ者には、ここで描かれている絵画内容も無理なく理解できる。逆に、背景の物語を読んでいない場合、絵画作品には、略した短い銘文しか印記されていないため、簡単には理解出来ないだろう。つまり、「銘

文 B 類」で仲介される「作画指示書」や他の伝記資料を通してのみ正しくツォンカパの事績場面の情景が伝わるのである。

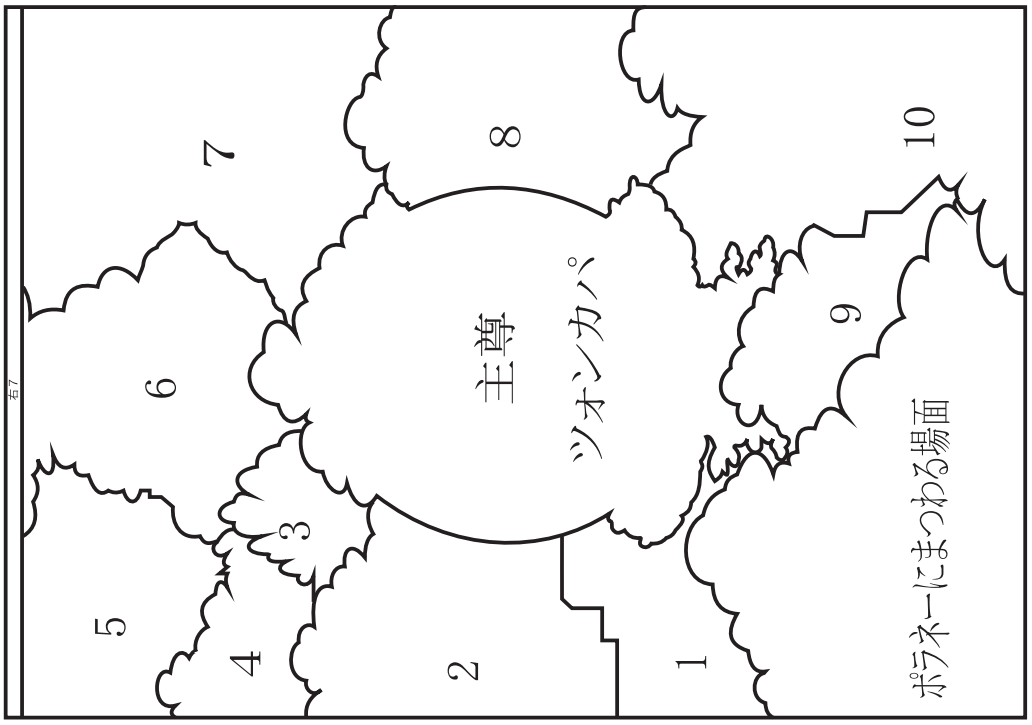
一方、絵伝の鑑賞者の立場から考えると、既に諸伝記の概要を知っている者には、印記された短い銘文から「どこで何をしたか」の情報を得たことによって、その背景の物語を頭に想起しやすく、おぼろげな記憶をより確かな記憶へとする働きをなすだろうと思われる。しかし、伝記の概要を全く知らない一般の参拝者の場合には、絵解き者（Bla ma ma ṇi ba）によって「絵解き」をしない限り、正しく理解することが出来ないだろう。つまり、元の伝記素材から正しく理解するには両者とも絵解き銘文は欠かせない重要な素材であるといえるだろう。

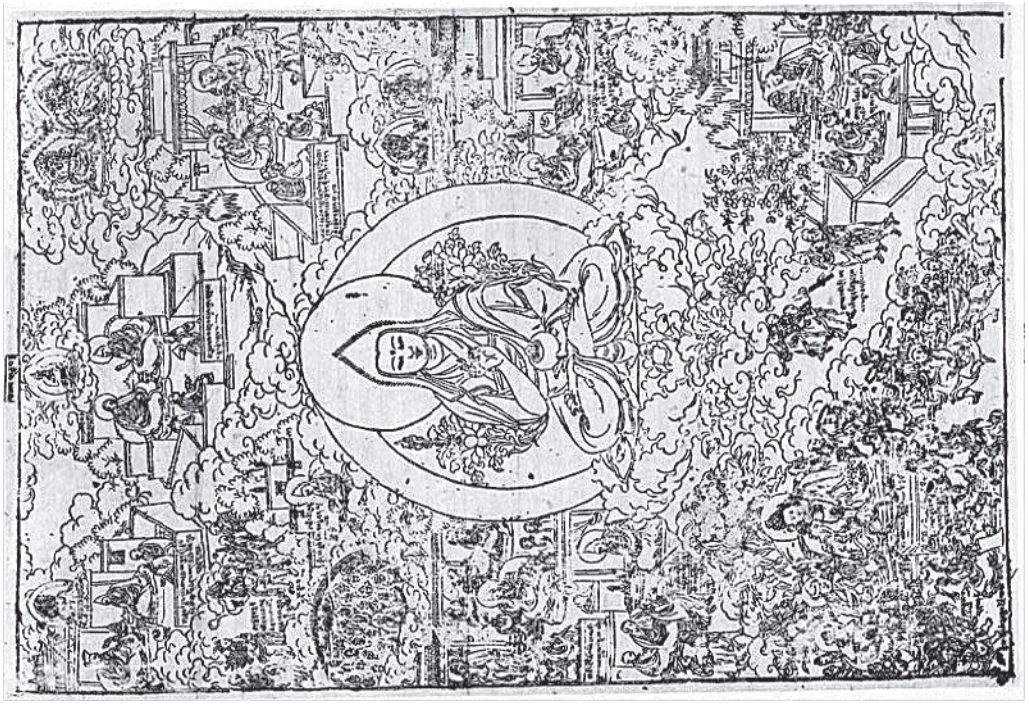
5. 結論

まず、「15 枚からなるツォンカパ絵伝」に印記された銘文の働きから、「全体の配置を示す働き」、「絵画内容や事績の順を示す働き」、そして補助的に「事績と直接関連しない他の人名等を示す名札としての働き」の三類が記されていることが明らかにした。次に、「15 枚からなるツォンカパ絵伝」は『ツォンカパ絵伝作画指示書』と「13 枚からなるツォンカパ絵伝」を参考に構成されたことを推定した。そして、『ツォンカパ絵伝作画指示書』の順序を順序として絵解き銘文の順番が体系化し、その文章も『ツォンカパ絵伝作画指示書』に基づいて作られた略文であることを明示した。考察の結果、絵解き銘文は絵伝には欠かせない重要な素材であり、絵伝の読者が元の伝記素材から正しく理解する懸け橋になっているとも言えるだろう。



図表 2　ツォンカパ絵伝の本尊タンカ





図表３　ツォンカパ絵伝の「右７」

〔注〕

（1）ケートゥプジェによって『大尊師ツォンカパの素晴らしく希有なる伝記、信仰入門』（*rJe btsun bla ma tsong kha pa chen po'i ngo mtshar rmad du byung ba'i rnam par thar pa dad pa'i 'jug ngogs.*『信仰入門』と略）という伝記と、『大尊師の海の如き秘密の伝記の中からほんの一部を完全に解説する話、宝の穂』（*rJe rin po che'i gsang ba'i rnam thar rgya mtsho lta bu las cha shas nyung ngu zhig yongs su brjod pa'i gtam rin po che'i snye ma.*『秘密の伝記』と略）という二つの伝記が著されている。その文章中で前者が後者を「特殊伝記（thun mong ma yin pa'i rnam thar）」と呼び、後者が前者を「一般伝記（thun mong gi rnam thar）」と呼ぶ例がしばしば出てくる。例えば、前者の中で「しかし、大衆に公言することは許されていないため〔ここに〕記していない。しかし、概略を少し理解できるぐらいは〔ツォンカパの〕「特殊伝記」（『秘密の伝記』）で語っておいたのである。（'on kyang tshogs su bsgrags par ma gnang bas ma bris la/ cung zad brda go bar nus pa tsam zhig rnam par thar pa thun mong ma yin par brjod zin to/D. p. 68a5–6）」と記し、後者の中で「師ウマパとお会いになるまでの伝記は「一般伝記」（『信仰入門』）において既に述べた通りである（bla ma dbu ma pa dang mjal ba yan chad kyi rnam par thar pa ni thun mong bar brjod zin pa ltar ro/D. p. 2b2–3）」として、相互にこの呼び方が用いられている。

内容も、前者では年時や年齢を明記した事例は稀でありながら、ほとんどの展開は四季の学期順に応じて何処で何を行ったかを示す記述方法である。後者では、神秘的な情報が多く、ツォンカパの夢や瞑想中に現れてきた様子を記述することが多い。

トクデンパによって『信仰入門』と『秘密の伝記』の内容を補遺する形で『尊者ツォンカパの大伝の補遺、善説蒐集』（*rJe btsun tsong kha pa'i rnam thar chen mo'i zur 'debs roam thar legs bshad kun 'dus.*『善説蒐集』と略）と言う伝記と、『尊師の極密なる伝記、素晴らしく希有なる物語』（*rJe'i rnam thar shin tu gsang ba ngo mtshar rmad du byung ba'i gtam.*『極密なる伝記』と略）という伝記が著されている。何れも貴重なツォンカパと同時代の一次史料となる。

（2）Paṇ chen blo gros legs bzang. "*rJe rin po che'i rnam thar rab gsang rmad byung gtam gyi dga ston byin rlobs kyi char rgyun dngos grub kyi gter 'byed rin po che'i 'phreng ba.*" In *rJe btsun tsong kha pa chen po'i rnam thar phyogs bsgrigs.* ed. krung go'i bod rig pa dpe skrun khang. 2015. Vol. 1; pp. 482–514.

（3）Gung ru rgyal mtshan bzang po. (1383–1450) "*rJe btsun tsong kha pa chen po'i rnam par thar pa mdo tsam du bshad pa'i 'grel pa legs par bshad pa'i sgron me.*" In *rJe btsun tsong kha pa chen po'i rnam thar phyogs bsgrigs.* ed. krung go'i bod rig pa dpe skrun khang. 2015. Vol. 1; pp. 198–283.

（4）gNas rnying kun dga' bde legs rin chen rgyal mtshan.(1446–1496) "*rGyal ba blo bzang grags pa'i rnam par thar pa dad pa'i 'jug ngogs.*" In *rJe btsun tsong kha pa chen po'i rnam thar phyogs bsgrigs.* ed. krung go'i bod rig pa dpe skrun khang. 2015. Vol. 1; pp. 344–442.

（5）gDan sa thel gyi chos sgo ba 'jam dbyangs kha che. *"rJe btsun tsong kha pa chen po'i rnam thar bstod pa tsong kha brgyad cu"* In *rJe btsun tsong kha pa chen po'i rnam thar phyogs bsgrigs.* ed. krung go'i bod rig pa dpe skrun khang. 2015. Vol. 1; pp. 594–603.

（6）Kun dga rgyal mtshan. *"bKa' gdams chos 'byung gsal ba'i sgron me."* In *Bod kyi lo rgyus rnam thar phyogs bsgrigs.* ed. mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang. 2010. Vol. 3; pp. 680–711.

（7）Paṇ chen bsod nams grags pa.(1478–1554) *"bKa' gdams gsar rnying gi chos 'byung.*" In *Bod kyi lo rgyus rnam thar phyogs bsgrigs.* ed. mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang. 2010. Vol. 4; pp. 233–255.

（8）Pha bong kha pa dPal 'byor lhun grub. (1478–1554) *gShin rje gshed skor gyi bla ma brgyud pa'i chos 'byung gdul bya'i re 'dod skong ba yid bzhin nor bu'i 'phreng ba.* ed. dharamsala. 2005. pp. 101–153.

（9）'Gos lo tswa ba gzhon nu dpal (1392–1481) "*Deb ther sngon po."* In *Bod kyi lo rgyus rnam thar phyogs bsgrigs.* ed. mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang. 2010. Vol. 15; pp. 541–546.

（10）何故ツォンカパ絵伝にポラネーが描かれたかという問題については拙稿「ツォンカパ絵伝に描かれたポラネーについて」『印度学仏教学研究』68–1［2019. pp. 325–322］を参考されたい。

（11）下から順に巨象、獅子、一角の祥麟、小児、鰐魚、竜女、ガルダが積み重なっている。
（12）ペルデンサンポと、トクデン・チャンセンワ、長老リンチェンゲルツェン、長老サンキョンワのウー地方出身の四人と、師トクデン・ジャムペルギャムツォ、ゲシェ・シェーラプタク、ゲシェ・ジャムペルタシ、ゲシェ・ペルキョンのドメー地方出身の四人の計八人である。
（13）例えば、ターラナータ著の『教主釈迦〔牟尼〕の百御行の作画指示書』（sTon pa Shākya'i dbang po'i mdzad pa brgya pa'i bris yig;『ターラナータ全集』Vol: 12）では、あくまで外国であるインドの習慣や文化であることから「釈尊絵伝」の各場面のどこに何を描くかということが具体的に詳しく指示されているが、「ツォンカパ絵伝」の場合、画題や作画構成者の何れもチベット文化圏内での出来事であることからすると、ジャムヤンシェーペードルジェがチベット人の絵師に各場面の素材や構成の内容に関して一々細かく記述する必要がなかった可能性が高い。
（14）ツォンカパの頭上に文殊菩薩が描かれている点は「作画指示書」と一致しない。
（15）筆者が参考した図像資料は、Tucci 1949 第二巻の本文中に援引され、木版本から刷られた作品 15 枚である。それと同時に、チベット・ニューデリーのティベット・ハウスが所蔵するツォンカパ絵伝 15 枚と、王・宗 2017 の木版画を参考に絵解き銘文を校訂した。
（16）チベットで、一般的に年齢の記述は数え年であるため、ナムカギェルツェンの七十歳は 1395 年である。
（17）森雅秀 1996「パーラ朝の文殊の図像学的特徴」『高野山大学論叢』第 31 巻；pp. 55–87 参考。
（18）大羽恵美 2004「忿怒形の金剛手の図像について」『北陸宗教文化』第 16 号；pp. 67–86 参考。
（19）メンタン画派の開祖とされるメンラ・トゥントゥプが著した『如来尊像の身体比率を分析する宝石』（*bDe bar gshegs pa'i sku gzugs kyi tshad kyi rab tu byed pa yid bzhin nor bu.*）の第七章で諸尊像を 10 種類に分析し、それらの身体比率（法量）が詳述されている。その中で、菩薩部の身長（全高）は 120 指量（尊顔量 1=12 指量）で、忿怒部と衆生部は 96 指量であると規定されている。この規定を基にして考えると、この場面上で描かれている各身長には違和感を感じる。しかしながら、作画構成者がここで描かれた文殊菩薩と金剛手菩薩は人間の身長と略う同じく描かれ、本来のツォンカパとナムカギェルツェンの人間姿を残している点は興味深い。特に金剛手菩薩に描かれている両足の動作で、仏ではなく 70 歳の老人ナムカギェルツェンの姿であることが見てとれる。

〔参考文献〕

〈一次文献〉
『ツォンカパ絵伝作画指示書』*rJe btsun Tsong kha pa chen po'i rnam thar ras bris kyi tshul brgya nga gsum pa cintā ma ṇi'i phreng ba thub bstan rgyas byed phan bde'i rol mtsho chen po.* 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje gsung 'bum. Nga. bla brang bkra shis 'khyil edition.
『ジャムヤンシェーペードルジェ伝』*'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje'i rnam par thar pa yongs su brjod pa'i gtam du bya ba dad pa'i sgo 'byed kē ta ka'i 'phreng ba.* Ngag dbang bkra shis. bla brang bkra shis 'khyil edition.
『パンチェン六世伝』*Blo bzang dpal ldan ye shes dpal bzang po'i zhal snga nas kyi rnam par thar pa'i nyi ma 'od zer.* dPal ldan ye shes gsung 'bum. Ka. Bkras lhun po edition. (大谷 No.10532).
『ロダクの大行者とお会いになった時の様子』*lHo brag grub chen dang mjal tshul.* Tsong kha pai gsung 'bum. Ka. sDe dge edition.

〈二次文献〉
Tucci, Giuseppe. 1949. *Tibetan Painted Scrolls*. Rome.Libreria dello Stato.
Yon tan rgya mtsho. 1994. *dGe ldan chos 'byung gser gyi mchod sdong 'bar ba.* Paris. Yonten Gyatso.
石濱裕美子・福田洋一 2008『聖ツォンカパ伝』大東出版社.
王家鵬・宗緒盛編 2017『藏族美術集成』絵画芸術・版画巻 1，四川民族出版社.

（リシャンツェラン　文学研究科仏教学専攻博士後期課程）
（指導教員：小野田　俊蔵　教授）
2019 年 9 月 30 日受理

論文

法然『往生要集釈』における合・広・略・要の関連性

下端啓介

〔抄録〕

法然の『往生要集釈』は、源信の『往生要集』を註釈した四釈書の一つである。これまでの研究は、他の四釈書との比較、或は他の法然遺文との比較によって、法然の思想変遷中の位置付けや四釈書の成立順序といったことに主眼が置かれてきた。『往生要集釈』には開、合、広、略、要といった法然による『往生要集』の解釈が説かれているが、その関連性について詳細に検討がなされておらず、本稿では、この点に関する検討を加えた。その結果、合・広・略・要の解釈は密接な関連性をもっていることが明らかとなった。その連携によって、善導や法然が説くような念仏だけを勧める教えが、『往生要集』においても説かれるということが示されるといえる。また「惣結要行B釈」と呼ばれる説示と他の説示との関連性も見られ、後世の加筆であるという従来の指摘は慎重な再検討が要されるであろう。

キーワード　法然、『往生要集釈』、『往生要集』、惣結要行

はじめに

法然上人（一一三三―一二一二、以下、全ての尊称略）の著書である『往生要集釈』は、『往生要集詮要』『往生要集料簡』『往生要集略料簡』と並んで源信（九四二―一〇一七）の『往生要集』を註釈した書物である。これまでなされてきた多くの研究では、法然の他の遺文との比較によってこれら四釈書が法然の思想変遷の中、どの段階[1]に位置付けられるか、或は四釈書がどのような順序で成立したかといったことに主眼が置かれてきた。そのため、一つひとつの文献の内容が詳細に検討されることは少ない。具体的には、『往生要集釈』には、開、合、広、略、要といった法然による『往生要集』の解釈が説かれているが、その関連性についてはあまり論じられていない。よって、

今回、この点に関する検討を加えることとする。[2] ただし南宏信氏は、法然の『往生要集』四釈書における研究に対し次のように指摘する。

良忠『鈔』（『義記』）を見る限り、『古本漢語』以外の系統に属する法然の『往生要集』釈書の存在が確認できそうである。これは『要集釈』（『要集鈔』）が複数の断片から成立しており、それがある時期にまとめられてひとつの『要集釈』（『要集鈔』）なるものが編纂されたことの裏付けになるであろう。そのことにより従来からの『古本漢語』所収の四本を平行に並べてその順序を研究する方法のみではなく、それらが整理・編集された経緯を他の同時代のテキストから検討されねばならない。[3]

このように、浄土宗三祖である良忠（一一九九―一二八七）在世時には、古本『漢語燈録』所収の『往生要集釈』等の四釈書以外に『往生要集』の註釈書が存在したということである。そして、そのような書物を含む四釈書以外の書物をも検討しなければならないとする。よって、『往生要集釈』のみを扱う本検討をもって四釈書の様々な課題を解決することはできない。しかし、現存の資料によって『往生要集釈』を理解し得る一つの道すじを提示することにより四釈書研究の一助になるものと考える。

一、『往生要集釈』の概要

検討に入る前に、『往生要集釈』に説かれる各説示の内容を示す。『往生要集釈』では、まず『往生要集』を「大意」・「釈名」・「入文解釈」に分ける。次いで、「入文解釈」において、「序分」・「正宗分」・「流通分」の三段に分け、章門の「開」・「合」を説き明かす。その後、「広」・「略」・「要」の解釈を説き、最後に道綽（五六二―六四五）・善導（六一三―六八一）に帰することを勧める。ただし、「略」の解釈では『往生要集』大文第五助念方法の「惣結要行」[4]について解釈を行うのであるが、「略」の解釈の後、再び「惣結要行」を解釈するという構成となっている。その際、「略」の解釈において述べる「惣結要行」の解釈（惣結要行Ａ釈とする）[5]とその後に述べる「惣結要行」の解釈（惣結要行Ｂ釈とする）とが全くの正反対の主張となっており、それが課題となっている。すなわち、「惣結要行Ａ釈」では、「惣結要行」の内容は『往生要集』全体の正意ではないとし、一方、「惣結要行Ｂ釈」では、「惣結要行」が『往生要集』全体の正意であるとするのである。『往生要集』の一つの項目に対する解釈が、同一の書物の中で全く正反対となっていることとなり、何故このような構成となっているのか、といった観点で先学によって様々に論じられている。このテキストを扱う限り上記の「惣結要行」の問題は避けて通ることはできないのであるが、一先ず解決することを先送りして検討を進めることとする。以下で重点的に検討する項目について、その内容を述べると、

開……『往生要集』の通り十門を説く。
合……『往生要集』十門を念仏と諸行との対比でまとめ直して五門とする。
広……『往生要集』の科文分けを行う。
略（惣結要行Ａ釈）…大文第五助念方法の「惣結要行」（往生の要

は何かという問答）について解説する。

要……大文第四正修念仏及び第八念仏証拠の文言を引用して念仏の一行だけを勧め、それが『往生要集』の本意であるとする。

となる。上記の項目の関連性について管見の限りでは、宇井伯壽氏が、

往生要集は、其全體を通讀すれば、天台流の念佛の鼓吹に外ならぬと見られるものであるが、此見方は廣の見方であるから、之に對して、略の見方をなせば、其見方に於て、念佛に關する部分のみを拔いて見て行けば、全體は決して、理觀念佛ではなくして、他力的宗教的の念佛を述べて居るも而も猶未だ眞の他力の念佛とはなつて居ないと見られ、更に、進んで、其要點のみを見て行く見方によれば、全く純粹な他力的念佛を說いて居るものであると見られ、これが而も善導流の念佛を承けたものであることが知られるといはれる。(6)

と述べ、(7)八木昊恵氏が、

次に再往の勸進は對者の學解の存在を前提とするので、四部の要集末註や選擇集等が此れである。此の際、要集批判の論理構造として、廣・略・要の三重分別があり、略・要の二重に於て助念門位と正修門位とが細分せられ、其の文義的錯綜は後學をして甚だ困惑せしめる。(8)

と述べ、或は末木文美士氏が、

『釈』では、源空自身の立場から体系的に読み込む点が明瞭になる。即ち、広略要の体系で、惣結要行は「略」として先に出し、観察門以下は「要」として纏めている。(9)

と言及する程度である。一方で、末木氏は、

『釈』は前半と後半に二分され、それぞれまた三項からなる。即ち、

前半―(1)大意　(2)釈名　(3)入文解釈
後半―(1)広　(2)略　(3)要

前半と後半は連続せず、前半の(3)と後半(1)は重複する面もある。(10)

と「合」の解釈と「広」・「略」・「要」の解釈が連続した説示ではなく、また「合」と「広」の解釈は重複すると述べ、坪井俊映氏は、

『要集釈』は別行の『大綱』と別行の『略料簡』の総決要行釈と同じく別行の『料簡』の総決要行の釈義と念仏証拠門の釈義を広料簡を中心に合綴し、広略要の三料簡として組織したものと考えられる。(11)

と「広」・「略」・「要」の三料簡は、もともと関連が無かったものを構成し直したものであると説く。しかし、これらの関連性について、その文言等より具体的な検討をもって論じられたものは無いのである。(12)

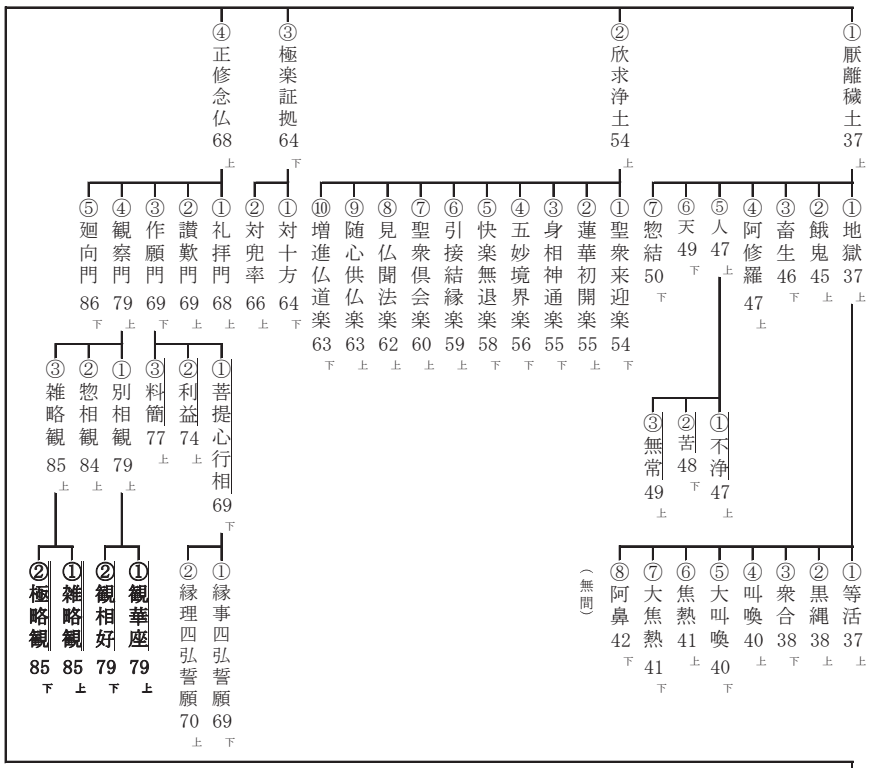
二、広に説かれる内容と要との関連性

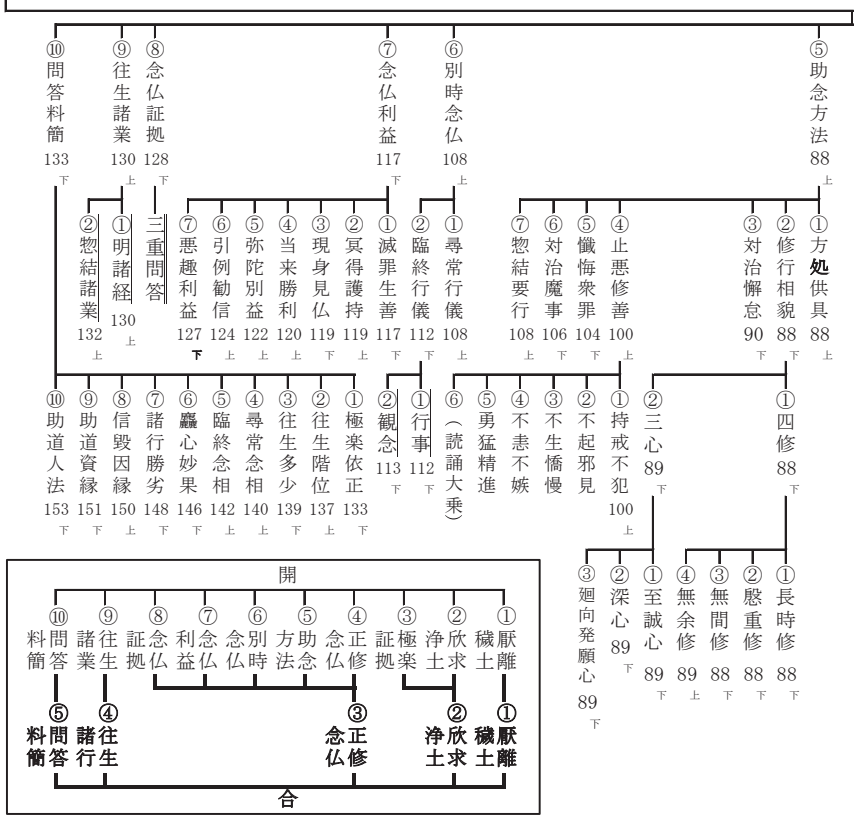
「広」の解釈では、法然自身の解説の文言は無く、『往生要集』を科文に分けるのみである。その科文を次頁の図一に示す。図一より、「広」で説かれる科文は『往生要集』に説かれる内容から逸脱しているわけでなく、単に『往生要集』で示される項目名を科文として述べ

図一　「広」の解釈に説かれる『往生要集』の科文

本図は、一般的な科文の代表例として、本庄良文「古本漢語燈録所収『往生要集釋』訳注」（『浄土学仏教学論叢』第一巻、山喜房仏書林、二〇〇四年）の付録（永井隆正氏作製）に依った。

ただし、太字、傍線部は筆者による加筆及び修正箇所である。傍線は「広」で言及されない箇所、二重傍線は「広」での追加箇所を示す。また、参考に開・合の図を追加した。





ただけのように見える。しかし、「広」の解釈で説かれる科文と『往生要集』の文言とを照らし合わせると、それらは全く同じではないことがわかる。

第一の相違点は、『往生要集』では「〇〇に二つ有り。一には……、二には……」といった様に項目を分けて説明がなされているにも関わらず、「広」の解釈では触れられていない内容が五箇所[13]あるという点である。図一において傍線を付した箇所である。例示すると、（一）大文第一厭離穢土の⑤人には①不浄、②苦、③無常の説示があり、（二）大文第四正修念仏の③作願門には①菩提心行相、②利益、③料簡の説示があり、（三）大文第四正修念仏の④観察門の①別相観には①観華座、②観相好の説示があり、（四）大文第六別時念仏の②臨終行儀には①行事、②勧念の説示があり、（五）大文第九往生諸業には①明諸経、②惣結諸業の説示がある。しかし「広」の解釈ではこれらについて触れられていないのである。

第二の相違点は、『往生要集』では項目を分けて説かれていないにも関わらず、「広」の解釈において法然が科文を設けているものが二箇所あるという点である。図一において二重傍線を付した箇所である。例示すると、大文第四正修念仏の④観察門の③雑略観では『往生要集』では特に項目を分けて示されていないにも関わらず「広」の解釈では①雑略観、②極略観[14]と科文を設けている。また大文第八念仏証拠においても『往生要集』では単に三つの問答が説かれるところを、「広」の解釈では「三重の問答」と呼んで項目を設けているのである。

このような二つの相違点から、「広」の解釈は基本的には『往生要集』の科文をそのまま述べたものであるが、全く同じというわけではなく、法然の意図が表れた説示であるといえる。このような「広」の解釈は何を意味するのであろうか。極略観の説示も三重の問答の解釈も「要」の解釈において言及される内容なのである。つまり、『往生要集』にはない科文を法然が設けた箇所は、「要」の解釈で用いられる項目を「広」の解釈で提示しているのであり、「広」と「要」の解釈が関連している証拠だと言える。

三、合・略・要の関連性

はじめに、「略」と「要」の解釈の関連性を述べる。「略」の解釈は大文第五助念方法の「惣結要行」についての解釈である。「惣結要行」では以下のように往生の要行についての問答が設けられている。

問。上ノ諸門ノ中ニ所レ陳ル既多ケレトモ、未レ知ラ何シノ業カ爲ルコトヲ往生ノ要ト。答。大菩提心ト護ルト三業ヲ深ク信シ至シテ誠常ニ念セハ佛、隨ヒ願決定シテ生セン極樂ニ。[15]

ここでは、これまで多くのことを述べてきたが、往生の要となる行いは何かと問う。それに対して、①大菩提心と、②三業を護ることと、③深く信じ、④誠を尽くして⑤常に⑥仏を念ずるならば、⑦願に随って決まって極楽に往生すると答える。この問答に対し法然は「略」の解釈で次のように述べる。

問ノ意ハ者、上ノ諸門ノ者指ス厭離等ノ五門ヲ也。[16]

また、

答ノ意ハ者、且ク准シテ問ニ撰ヲ七法ヲ以テ名ク往生ノ要ト也。[17]

つまり、「惣結要行」の問の意図について、問に「上の諸門」とあるのは「大文第一厭離穢土から第五助念方法までの範囲」を指し、答の意図について、とりあえずその問に応じて上記の範囲から七法を選んで往生の要と名付けたのだと法然は解釈するのである。「惣結要行」では「往生の要は何か」という問答が設けられており、その回答が『往生要集』の正意であると捉えることはできる。しかし、法然はこれを単に問に応じてとりあえず答えただけであり、『往生要集』全体の正意ではないと解釈する。それでは何が『往生要集』の本意かというと、「要」の解釈において念仏の一行だけを勧めることであると説く。「略」から「要」へと続く解釈は、『往生要集』の正意ではない説示を退けて正意である説示へと導くものである。

次いで、「合」と「略」との関連性を述べる。まず「開」の説示は法然の解釈というよりは『往生要集』に説かれる大文十門そのままである。それに対し「合」の解釈は、『往生要集』を念仏と諸行との対比という視点で捉えて念仏に関する章をまとめ直したものである。観想念仏や称名念仏といったまさしく念仏そのものは大文第四の正修念仏に説かれるのだが、この「合」の解釈では、

> 依テ正ー助・長ー時別ー時・修ー因得ー果ノ義ニ一往開レテ之ヲ雖レ爲ニ五門ト一對スルニ諸行ニ五門共ニ是レ念佛ナルカ故ニ亦合シテ爲ニ一門ト一。(18)

と述べる。つまり、『往生要集』では正助(19)や長時別時(20)などの意味によって、一応、大文第四正修念仏から大文第八念仏証拠までを展開して五門としているが、諸行と対比させると、五門はともに念仏についての章であるから、これら五門を合体させて一門とするということである。

上述の「略」の解釈の通り、法然は「惣結要行」を「『往生要集』全体を通して見た場合の要行の正式なまとめ」ではなく、「大文第一から第五までの範囲から選んだ仮のまとめ」だと捉えて『往生要集』全体の正意ではないと解釈する。つまり、大文第一から第五までには「『往生要集』全体を通して見た場合の要行」が全て説かれているわけではないと捉えるのである。(21)これは、大文第六から第十までの五門においても要行が説かれると捉えていることを意味する。なぜなら、もし大文第六から第十までに要行が説かれないとすると、『往生要集』の「惣結要行」で選んだ七法は『往生要集』の正意ではないにも関わらず、その後の大文第六から第十までにおいても要行は説かれないことになり、結局『往生要集』のどこにも要行は説かれないということになってしまうからである。このような解釈を成し得るためには、『往生要集』の要行が大文第四正修念仏及び大文第五助念方法に説かれるのみ(22)ではないという考えが前提として存在しなければならない。ここでいう要行とは、「要」の解釈から、『往生要集』の本意であるとする念仏の一行である。そういった視点で見ると、「合」の解釈は大文第四正修念仏から大文第八念仏証拠までをまとめて念仏についての章として捉えるというものである。これより、「合」の解釈に沿って「略」の解釈を見ると、大文第五にある「惣結要行」は、『往生要集』の本意である念仏についての章（大文第四から第八まで）の途中段階における「惣結」となるため、「略」の解釈で述べられるように「仮のまとめ」であると言えるのである。このことから、「合」の解釈が

「略」の解釈の前提となっていることがわかる。

さらに付け加えれば、「合」・「略」・「要」の解釈の関連性は次の点からも確認できる。すなわち、「要」の解釈では大文第四正修念仏における極略観に加えて、大文第八念仏証拠に説かれる三重の問答を挙げて解説を行っている。これは、要である念仏についての説示が、大文第一から第五までの範囲ですべて説かれるわけではなく、大文第八念仏証拠[23]にも説かれると法然が捉えていることを示す証拠である。またその「要」の解釈で説かれる説示は大文第四、第八から引用されており、その範囲は、「合」の解釈で念仏の一門としてまとめられた範囲に一致するのである。

このように「合」の解釈が念仏についての章の範囲を定め、その範囲に沿う様に「略」及び「要」の解釈が説かれているのである。

四、広・略・要の関連性

広略要の構成については、

就二此ノ往生要集一有二広ト略ト要一ト。[24]

と説かれるように、三者に関連性があることは明白である。「広」の解釈には「要」の解釈で説かれる内容を項目として提示するという役割が見られた。また「略」と「要」の解釈の関連性については前章で述べた。

「広」と「略」との関連箇所に目を向けると、「略」の解釈は、科文でいうところの大文第五助念方法の「惣結要行」の解釈である。この「惣結要行」という項目に関連して、「広」の解釈では言及されていないが『往生要集』には大文第九往生諸業に「惣結諸業」という項目があり、『往生要集』の構成から見ると「惣結要行」とは対をなす項目であることが窺える。しかし、「略」の解釈に説かれるように「惣結要行」を「要行の正式なまとめ」ではなく「要行の仮のまとめ」だと捉えると、「惣結要行」と「惣結諸業」は対として成り立たなくなることがわかる。すなわち、「惣結諸業」の項目は大文第九往生諸業の惣結であり、「諸業の正式なまとめ」であって、決して「諸業の仮のまとめ」ではないのである。そのため、「略」の解釈において「要行の仮のまとめ」であるとする「惣結要行」とは対を成す項目とはいえないのである。この対偶として、仮に、「惣結要行」と「惣結諸業」が対を成すと捉えた場合、「惣結諸業」の項目は「諸業の正式なまとめ」であり、「惣結要行」はその対ということであるから「要行の仮のまとめ」ではなく「要行の正式なまとめ」を表すことになる。これでは「略」の解釈が成立しなくなるのである。よって、「広」の解釈において大文第九往生諸業の「惣結諸業」を項目として言及しないことは、「略」の解釈中、「惣結要行」を「要行の正式なまとめ」ではなく「大文第一厭離穢土から第五助念方法までの範囲から選んだ仮のまとめ」だと解釈するための伏線となっていると言える。

このように、「広」の解釈が「略」の解釈を成立させる伏線となり、「略」の解釈が「要」の解釈へと繋がるという構成となっていることがわかる。つまり、「広」・「略」・「要」の解釈は一連となって「要」である念仏だけを勧めるという解釈に向かう説示であると言える。

五、合・広・略・要の関連性とその意義

これまでの考察をまとめると、『往生要集釈』において「合」・「広」・「略」・「要」の解釈は次のような関連性をもって説かれている。まず①「合」の解釈として、要行である念仏についての章が大文第四正修念仏から第八念仏証拠までであることを定める。次いで②「広」の解釈として、「要」の解釈で説く項目を提示するとともに、「略」の解釈を成立させるための科文を説く。次いで③「略」の解釈として、一見すると『往生要集』全体についての要行のまとめを説くかのように見える「惣結要行」という項目について、念仏を説く範囲（「合」の解釈）や「惣結諸業」と対比させないこと（「広」の解釈）により、『往生要集』の正意ではないことを説く。最後に④「要」の解釈として、念仏の一行だけを勧めることが『往生要集』の本意であるということを示す。このように、『往生要集釈』は、「合」・「広」・「略」・「要」の解釈の連携によって、『往生要集』が念仏だけを勧進するということを示しているのである。

これについて、林田康順氏は「スムース」[25]な論理展開だと表現しているが、それのみならず、むしろ不可欠な関連と言わねばならない。その所以は「略」の解釈にある。「略」の解釈は、末木氏によって「論法は強引である」[26]と論じられているように、[27]『往生要集』の説示を法然が恣意的に解釈しているとも捉えられているである。ただし、これは「略」の解釈のみを見た場合の意見であると言えよう。「略」の解釈では、『往生要集』の「惣結要行」において「往生の要」として七法が挙げられているにも関わらず、その中の「持戒」だけを否定して『往生要集』の正意ではないとしており、[28]確かにこの説示のみを見ると「強引」であることは否定できない。しかし、上述のように、「略」の解釈は「合」・「広」・「略」・「要」と関連して説かれることで成立しており、その論理は、七法の各々を否定するのではなく、「惣結要行」の説示全体を、仮のまとめであるから正意ではないとするのである。「合」から「要」の解釈に至るまで、緻密に組み上げられた論法によって成立しており、これらの解釈は不可欠な関連[29]であると言える。

しかも、このような解釈は法然の独断によるものではない。「略」の解釈は一見、法然独自の解釈のようにも見え、先行研究ではそのように指摘されているが、[30]その解釈の根拠は『往生要集』に求めることができるのである。すなわち、「略」の解釈の前提となる「合」の解釈で以下のように述べられるように、法然は『往生要集』の序分等[31]の説示を根拠に「合」の解釈を導いているのである。

對二スルニ諸行一ニ五門共ニ是レ念佛ナルカ故ニ亦合シテ爲二一門一ト故ニ序ノ中ニ云ク
依テ二念佛一門一ニ聊カ集ト二經論ノ要文一ヲ。[32]

つまり、法然が「合」の解釈を成し得るのは、『往生要集』の序分等の説示に依るからなのである。その「合」の解釈が前提となって「略」の解釈が成立しているのであるから、「略」の解釈は、法然の独断による偏った解釈ではなく、『往生要集』そのものから導き出される解釈なのである。

六、広と惣結要行B釈との関連性

「惣結要行B釈」については先行研究において加筆の可能性が指摘されている。林田氏は、

> 原則的には四釈書の言辞をすべて法然撰と受けとめた上で、後世にその増補作業を行ったのではないか、と指摘したい。(33)

と述べ、「略」の解釈の結語の後に唐突に「惣結要行B釈」が続くという形式面や、「略」の解釈と「惣結要行B釈」の内容が矛盾するという内容面から、「惣結要行B釈」は加筆であるとする。つまり「惣結要行B釈」と『往生要集釈』の他の説示は本来、関連性がないということである。しかし「惣結要行B釈」の説示と他の説示との繋がりは本当にないのであろうか。「惣結要行B釈」では

> 先ッ發シ縁事ノ大菩提心ヲ、次ニ持テ十重ノ木叉ヲ、以テ深信ト至誠トヲ、常ニ稱ヒ彌陀ノ名號ヲ、隨テ願ニ、決定シテ得ヘシ往生ヲ。是レ則此ノ集ノ正意ナリ也。(34)

と説き、「惣結要行」が『往生要集』の正意であるとする。これは「略」の解釈と正反対の説示であるから、当然「略」の解釈との関連性は認められない。また上述のように「略」から「要」の解釈へと繋がることで『往生要集』の本意を説くのであるから、「要」の解釈と「惣結要行B釈」との関連性も同様であろう。さらに、「惣結要行B釈」では、

> 於テ上ノ厭離等ノ五門ニ簡ヒコトヲ要否ヲ、既ニ以テ如シ此ノ。下ノ別時等ノ五門亦非ルコトヲ至要ニ、以テ之可シ知ルル。(35)

と述べ、『往生要集』の正意であるとする「惣結要行」において大文第一厭離穢土から第五助念方法までの五門の中から要行が選ばれているため、それ以後の第六別時念仏から第十問答料簡までの五門は至要ではないとする。これは、念仏を説く章に関して、大文第四・第五と大文第六・第七・第八を区別するものであり、「合」の解釈において、大文第四正修念仏から第八念仏証拠までの範囲が念仏についての説示であって一まとまりであるとすることに反する。よって、「合」の解釈と「惣結要行B釈」との関連性もないと考えられる。

では「広」の解釈との関連性はどうであろうか。「広」の解釈は基本的には『往生要集』そのままの科文である。ただし、随所に法然の意図が見られるものであった。その一つは『往生要集』においては科文として説かれるものを「広」の解釈では言及しないというものである。その中で一箇所、不自然に言及されていない科文がある。上述にもある通り大文第四正修念仏の③作願門には、①菩提心行相、②利益、③料簡の説示があるが言及されず、次のように説かれるのである。

> 付テ作願門ニ有レ二。一ニハ縁事ノ四弘誓願。二ニハ縁理ノ四弘誓願ナリ。(36)

すなわち、「作願門」には二つ項目があり、一つは「縁事の四弘誓願」、二つは「縁理の四弘誓願」ということである。『往生要集』においては、「縁事の四弘誓願」及び「縁理の四弘誓願」は「菩提心行相」の中の項目である。「広」の解釈では「菩提心行相」等の項目に言及しないにも関わらず「縁事の四弘誓願」及び「縁理の四弘誓願」の項目を科文として示しているのである（図一参照）。本来、「菩提心

行相」の項目に言及しないのであれば、その中の項目である「縁事の四弘誓願」及び「縁理の四弘誓願」の項目にも言及されないはずであるが、法然はこれらの項目を科文として挙げるのである。上述のように、「広」の解釈における科文には法然の意図が見られた。ここでその観点から見ると、「縁事の四弘誓願」及び「縁理の四弘誓願」は「惣結要行B釈」においてのみ言及されているのである。そこでは次のように説かれる。

> 就二菩提心一有レ事、有レ理。文ノ中ニ雖レ未レ簡レハ之ヲ、若シ例セハ二念佛一、且以テ事ヲ爲二往生ノ要一ト也。(37)

すなわち、菩提心について事と理があり、念仏に照らし合わせると事の菩提心が往生の要であるということである。これは、「惣結要行B釈」において言及される項目を、「広」の解釈で提示しているということであり、「要」の解釈と「広」の解釈の場合と同じように関連性が見られる。またここでも菩提心つまり「作願門」の項目に①菩提心行相、②利益、③料簡の説示があることに言及しておらず、この点についても「広」の解釈と同様である。(38)

以上のことから、「広」の解釈中の「縁事の四弘誓願」及び「縁理の四弘誓願」は、「惣結要行B釈」の説示のために提示されていると捉えるべきである。そのため、「惣結要行B釈」が後世の加筆であると仮定した場合、「広」の解釈にある「縁事の四弘誓願」及び「縁理の四弘誓願」の項目もまた加筆されたと考えるべきであろう。(39)だとすると、加筆した者は「惣結要行B釈」を加筆するにあたって、「惣結要行B釈」と「広」の解釈との関連性を考慮して「縁事の四弘誓願」及び「縁理の四弘誓願」の項目も加筆したことになる。これは、「惣結要行B釈」のみを安易に加筆するのではなく「広」の解釈と関連した構成に気を配っていることを意味する。それにも関わらず、「略」の解釈と「惣結要行B釈」の内容が矛盾するという点には無頓着であったということになり、その不自然さが顕著となるのである。そう考えると、「惣結要行B釈」は後世の加筆ではないという可能性も慎重に検討されるべきであろう。

七、『往生要集釈』における法然の二面性

「惣結要行B釈」が後世の加筆でないと考えた場合、『往生要集釈』において、「惣結要行」が『往生要集』の正意ではないとする「略」の解釈と、正意であるとする「惣結要行B釈」の両方が同一の書物に存在することになる。この不自然に見える構成に対して合理的な理由が必要である。(40)この点に関して、南氏が「複数の断片から成立し」(41)たと指摘している通り(42)『往生要集釈』は他人に見せることを前提とした整った体裁の書物ではなく、法然自身の『往生要集』に対する理解を記し、また他人に『往生要集』を解説する際に用いる手控書(43)であったと考えると矛盾はない。(44)

そもそも法然の他の文献においても、源信の『往生要集』と善導・法然の立場が同じであるか異なるかということについては、八木氏によって次のように指摘されている。

> 卽ち偏依善導を強調して差別門的立場に立てば、要集は第二次的な助念門の位となり善導との教學的相違を指摘せられる。（中

略）此の場合は要集が過程的存在となる。他方、要集の四部末註に於ても、三重六義の簡擇を經て三想一心稱念を但念佛とする場合、要集の「往生之業念佛爲本」は但念佛となり、選擇集總標の文として選擇本願念佛を示す事となる。（中略）正しく要集を弘願要例の開顯とし善導と全同とするから、此の正修門位の扱いはさきの差別門的立場に對して一致門的立場と云える。[45]

このように、法然は源信に対して二面的な立場であった[46]といえる。このような二つの立場が『往生要集釈』においても確認できることは南氏によって既に指摘されており[47]、法然にとって、源信と軌を一にするか否かは二通りの立場を擁していたと言える。それを踏まえると、源信と善導・法然の立場が同じであるとする主張及び源信と善導・法然の立場は異なるという主張の両方が『往生要集釈』に存在することは、本書が手控書であると想定するならば、むしろ自然な構成であると考えられる。その場合、源信と善導・法然の立場が同じであるとする主張は、「合」、「広」、「略（惣結要行A釈）」、「要」そしてその後に続く「往生階位」の解釈によって成り立っており、源信と善導・法然の立場は異なるという主張は、「広」の解釈及び「惣結要行B釈」で成り立っていると言える。

まとめ

本検討により次のことが明らかとなった。

①『往生要集釈』に説かれる「合」・「広」・「略」・「要」の解釈について、これらの解釈は互いに密接な関連性をもって構成されていることがわかった。これにより『往生要集釈』は、これらの解釈を有機的に連携させて説くことで、善導や法然が説くような念仏だけを要行とする教説を『往生要集』も同様に説いているということを示す意図が窺える。

②「惣結要行B釈」について従来は後世の加筆との指摘がなされてきたが、本検討により「広」の解釈との関連性が示された。これにより、「惣結要行B釈」を含めた『往生要集釈』の意義付けがなされるべきである。

〔注〕

（1）例えば、石井教道氏は法然の思想変遷を三段（浅劣念仏期、本願念仏期、選択念仏期）に分け、『往生要集』の四釈書の成立時期を浅劣念仏期に当てている（石井教道『昭和新修法然上人全集』（第三刷）（平楽寺書店、一九七九年）序五頁）。

（2）底本としては、京都大谷大学所蔵である古本『漢語燈録』所収の『往生要集釈』を扱う。

（3）南宏信「『往生要集』の構成について」（『佛教大学大学院紀要』第三五号、佛教大学大学院、二〇〇七年）二六頁。

（4）『往生要集』本文（『浄全』十五巻一〇八頁上一行）では「惣結行要」となっているが、『往生要集釈』の本文に依って「惣結要行」とする。

（5）A釈、B釈といった呼び方は林田康順氏の論にならった（林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究」（『印度学仏教学研究』第四四巻第一号、日本印度学仏教学会、一九九五年）一二五頁）。

（6）宇井伯壽『仏教汎論』（第三刷）（岩波書店、一九六六年）九四四頁。

（7）当該主張が『往生要集釈』に依るものであるかどうかの明確な文言は無いが、『往生要集』について広、略、要と説明していることから、

その釈書を想起させるものである。また次に引用する八木昊恵氏の論については明確に「四部の要集末註」と述べており、四釈書の中で該当するのは『往生要集釈』のみであるため、当該論は『往生要集釈』に対する評価であると言える。

（8）八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』（再版）（永田文昌堂、一九七七年）六三七頁。

（9）末木文美士「初期源空の文献と思想――『往生要集』釈書を中心に――」（『南都仏教』第三七号、南都仏教研究会、一九七六年）五六頁。

（10）末木文美士「初期源空の文献と思想――『往生要集』釈書を中心に――」（『南都仏教』第三七号、南都仏教研究会、一九七六年）四九頁。

（11）坪井俊映「法然の往生要集に関する四種釈書の考察――一向専修批判の弁述書として――」（『人文学論集』第十一号、佛教大学文学部学会、一九七七年）一〇頁。

（12）上述の他に、林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究」（『印度学仏教学研究』第四四巻第一号、日本印度学仏教学会、一九九五年）一二六頁では、広略要の形式について「スムースな形で構成されることが明瞭になる」とだけ述べられ、松岡法之「法然上人『往生要集』諸釈書の成立と展開」（『浄土学』第五一輯、浄土学研究会、二〇一四年）三〇〇頁では、「略」と「要」の解釈のみの関連性が指摘されている。

（13）『往生要集』において項目を分けて説かれる箇所は、実際には五箇所以上あるのだが、章を分けた科文として項目を挙げる箇所はこの程度である。

（14）底本では「略極観」となっているが、諸本に依って「極略観」とした。

（15）『浄全』十五巻一〇八頁上一行。ただし諸本に依って「要ヲ」となっている送り仮名を「要ト」とした。

（16）『昭法全』二〇頁。

（17）『昭法全』二一頁。

（18）『昭法全』十八頁。

（19）まさしく念仏を修行することそのものと、念仏を助ける方法。

（20）平生の念仏と、特別に時を限って行う念仏。

（21）これに対して、後に述べるが「略」の解釈と正反対の主張である「惣結要行B釈」では、大文第一から第五までに「『往生要集』全体を通して見た場合の要行」（正意）が全て説かれていると捉える。よって、「別時等ノ五門、亦非ニ（ルコト）至要ニ以（テ）之可レ（シ）知（ル）」（『昭法全』二四頁）と解説している。

（22）「惣結要行」において、大文第四正修念仏及び大文第五助念方法の内容のみが要行として説かれるのであって、大文第一から第三までの内容は要行として説かれない。

（23）南宏信「法然『八種選択義』の淵源――『往生要集』から『選択集』へ――」（『浄土宗学研究』第四一号、知恩院浄土宗学研究所、二〇一五年）において、大文第八念仏証拠の説示が法然の主著『選択本願念仏集』の最重要概念のひとつである「八種選択義」の淵源となっていることが論じられており、法然が念仏証拠門を重要視していることは明らかである。

（24）『昭法全』十九頁。

（25）林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究」（『印度学仏教学研究』第四四巻第一号、日本印度学仏教学会、一九九五年）一二五頁。

（26）末木文美士「初期源空の文献と思想――『往生要集』釈書を中心に――」（『南都仏教』第三七号、南都仏教研究会、一九七六年）五五頁。これは『往生要集料簡』の内容に対する評価であるが、『往生要集釈』の同様の内容の箇所についても同じ評価を与えている。

（27）この他、齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観について――「往生要集詮要」を中心に――」（『仏教論叢』第五八号、浄土宗、二〇一三年）一六六頁では、「末木氏や林田氏により「苦しい解釈」と評されている」と論じられている。

（28）『昭法全』二一頁。

（29）「合」・「広」・「略」・「要」の解釈が連携することによって成り立っていることは、良忠の著作とされる『往生要集義記』からも読み取ることができる。『往生要集義記』ではその冒頭において、「祖師釋ニ云」

として広・略・要を述べ法然の釈を提示している（『浄全』十五巻一五八頁下十二行）が、その際、「合」の解釈は省略している。また「広」の解釈も全文を載せていない。そのため、上述のような論理によって説明することができてきない。「略」の解釈において「惣結要行」が『往生要集』の要であることを否定しきれていないのである。そのため、一つの主張を述べてそれを否定するという形で、「惣結要行」の七法の中、念仏以外の各項目を要行でないと説明している（『浄全』十五・一五九頁・b13）。すなわち、「有云」として、「略」の解釈の文言で非要とされる「持戒」を除く六法が要だという主張を挙げる。そしてそれを否定して、七法中の念仏以外の個々の項目、つまり、菩提心が要行ではないということを『往生要集』の文言等によって説明しているのである。これは、「合」・「広」・「略」・「要」の解釈が不可欠に関連していることを良忠自身も気付いていたためと考えられる。『往生要集義記』では広・略・要という整った形式で提示したが故に、それによって「略」の解釈が不十分となり、七法を個別に解説する必要があると考えたのであろう。

(30) 松岡法之氏は「法然上人『往生要集』諸釈書の成立と展開」（『浄土学』第五一輯、浄土学研究会、二〇一四年）三〇一頁で、「B釈を外してみた『要集釈』や『詮要』は、既に『往生要集』の立場から一歩引いて、法然の独自性を打ち出し始めているようにも見えるのである」と述べ、「略」の解釈で「惣結要行」が『往生要集』の正意ではないとして「要」の解釈で念仏の一行のみを要とすることを、『往生要集』から離れた法然独自の解釈であると論じている。

(31) 法然はこの他に、大文第八念仏証拠、第九往生諸業の文言を根拠としている（『昭法全』十九頁）。

(32) 『昭法全』十八頁。

(33) 林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究」（『印度学仏教学研究』第四四巻第一号、日本印度学仏教学会、一九九五年）一二四頁。またこの論に先立って平雅行氏が『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）二〇八頁の註において、論証はされていないが、加筆増補であると指摘している。

(34) 『昭法全』二三頁。

(35) 『昭法全』二四頁。

(36) 『昭法全』二〇頁。

(37) 『昭法全』二二頁。

(38) 「広」の解釈と「惣結要行B釈」の相違点として、「広」解釈では「就テ止悪修善ニ有ニ五ノ因縁一」（『昭法全』二〇頁）と述べて大文第五助念方法の④止悪修善に五因縁があるとしているが、「惣結要行B釈」では止悪修善に関して「就テ第四門ニ亦有レ六。一ニハ持戒不犯、二ニハ不起邪見、三ニハ不生憍慢、四ニハ不恚不嫉、五ニハ勇猛精進、六ニハ讀誦大乗」（『昭法全』二三頁）としている点が挙げられる。ただし、これは「広」で科文を挙げるに当たっては『往生要集』の説示通りの科文である五因縁を示し、「惣結要行B釈」でその内容を述べるに当たっては『往生要集』の内容に依って読誦大乗を含めた六つとしているのであろうと理解できる。

(39) 「惣結要行B釈」が後世の加筆であり「惣結要行B釈」が含まれない状態の『往生要集釈』が仮に存在した場合、その書物では、「縁事の四弘誓願」及び「縁理の四弘誓願」について「開」・「合」・「略」・「要」等の説示では言及されず、「広」の解釈では「菩提心行相」等の項目に言及されないのであるから、その中の項目である「縁事の四弘誓願」及び「縁理の四弘誓願」に言及されるはずがないのである。

(40) 八木昊恵氏は『恵心教学の基礎的研究』（再版）（永田文昌堂、一九七七年）六三六頁において、「法然の云う「正意」は要集の文相に就き、「非正意」は文意に約するものと考えたい」と会通している。

(41) 南宏信「『往生要集』の構成について」（『佛教大学大学院紀要』第三五号、佛教大学大学院、二〇〇七年）二七頁。

(42) ただし南氏は「『往生要集』の構成について」（『佛教大学大学院紀要』第三五号、佛教大学大学院、二〇〇七年）二六頁において、「『要集釈』（『要集鈔』）の構成をみるにそもそも広・略・要は違う角度から一つの書物を概説した」とするが、法然はむしろ、そのような要素

を有機的に関連させて、『往生要集』が念仏だけを勧進するということを示しているといえる。

（43）坪井俊映氏は「法然の往生要集に関する四種釈書の考察――一向専修批判の弁述書として――」（『人文学論集』第十一号、佛教大学文学部学会、一九七七年）三頁において「上人には自発的に自己の所信をまとめて門人または帰依者に披歴するような撰述書は述作されたことなく、ほとんどが他の求めによって講述され、または教誡されたときの手控書または返書、及び講述教誡を聞いた門人の筆録と考えて差仕えはないであろう。上人の真蹟として現存するものが、各宗の祖師に比して僅少なことも、上人自身が手控書的なものにしか筆をとられなかったことによると思われる」と述べ、法然の書物は手控書の類が多いことを指摘している。

（44）末木文美士氏が「初期源空の文献と思想――『往生要集』釈書を中心に――」（『南都仏教』第三七号、南都仏教研究会、一九七六年）四九頁で、「入文解釈」と「広」の解釈は重複する面もあると指摘している点についても、手控書と考えるならば矛盾はなく、また、他人に見せることを前提としていないということを裏づける点である。

（45）八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』（再版）（永田文昌堂、一九七七年）六三八頁。

（46）松岡法之「法然上人『往生要集』諸釈書の成立と展開」（『浄土学』第五一輯、浄土学研究会、二〇一四年）三〇〇頁では、法然の『往生要集』に対する考え方が変わっていったとして論を展開しているが、「聖光房に示されける御詞」において法然は、三重の念仏として『往生要集』の念仏と善導勧化の念仏を分けて説いている。つまり法然は聖光と出会った建久八（一一九七）年頃においても、「惣結要行Ｂ釈」に説かれるような源信と善導・法然の立場は異なると考えていたのである。八木氏の指摘するように一致門的立場を示す『選択集』が建久九（一一九八）年の著作であるから、この二つの事例を以て見ても、法然が同時期に源信に対して二面的な立場を有していたと考えるべきである。

（47）南宏信「『往生要集』の構成について」（『佛教大学大学院紀要』第三五号、佛教大学大学院、二〇〇七年）一三頁。

（しもばた　けいすけ　文学研究科仏教学専攻博士後期課程）
（指導教員：本庄　良文　教授）

二〇一九年九月二十七日受理

論文

『決定往生集』における暫信暫不信の得失

――辺地胎生の構造――

服部純啓

〔抄録〕

『決定往生集』において珍海は、一向専精信受を「信心決定義」の大前提としながらも、「暫信暫不信」という、心が不安定な状態である人々であっても、極楽往生が可能であることを論じている。この「暫信暫不信」による往生とは、暫信の期間に信心が確定するので極楽往生が確定するのであるが、暫不信という欠点を有していることから極楽の辺地へ胎生するという二重の構造になっている。本稿では、「暫信暫不信」の得失に注目し、『決定往生集』における辺地胎生往生の構造を考察する。

キーワード　『決定往生集』、正果決定、暫信暫不信、辺地胎生、珍海

はじめに

珍海撰『決定往生集』、第二正果決定[1]には、疑心雑修の人の往生として極楽の辺地へ胎生することが論じられている。疑心胎生往生をめぐる問題には、①『大阿弥陀経』、『平等覚経』『無量寿経』の相違、②「辺地」「胎生」の概念解釈、③仏智の分類、④疑惑という行為と往生の関係、等の問題が指摘されている[2]。

『決定往生集』正果決定において珍海は、『観無量寿経』における中品・下品の往生人と、『無量寿経』・『平等覚経』に説示される中輩・下輩の往生人とを同一視し、『平等覚経』の中輩・下輩に関しては「暫信暫不信（教えを暫く信じ、暫く信じない）」という心が不安定な状態である人々であっても、極楽往生が可能であることを論じている。珍海においては、暫信の期間に信心が確定するので極楽往生が確定するが、暫不信という欠点を有していることから極楽の辺地へ往生し、蓮華のつぼみの中（胎内）で長時間過ごさなければならないという、二重構造がみられる。本稿では、「正果決定」において論じられ

る「暫信暫不信」による得失の解釈を提示し、珍海が理解していた辺地胎生往生の構造の一端を明らかにする。

一、先行研究の整理

管見の限りでは、珍海の辺地胎生と懈慢国に関する問題を扱ったものに、若林隆壽[3]、成瀬隆順[4]の研究がある。

まず若林は、辺地胎生と懈慢国往生の捉え方について、珍海の浄土教系文献のうち『菩提心集』、『決定往生集』をもとに考察している。若林は、「懈慢国と極楽辺地とを全く同一視するというのは、それまでの『往生要集』や、『往生拾因』には見られない考え方であり、ここに珍海が、凡夫の機根を専修にも耐えざるものとして、深い内省を以て捉えると同時に、逆に「一切衆生悉有仏性」という根本原則にのっとって、とにかく西方極楽浄土への決定往生という形で救いとろうとする決意が窺われるのである[5]」という。さらに辺地胎生と懈慢国を同一視する珍海の立場について、「珍海の立場は疑心胎生と雑修懈慢往生とを同一の次元で捉え、極楽への究極的な往生、すなわち第三生における往生を以てこれを決定往生とするものであったことが理解されるのである[6]。」と論じており、珍海における決定往生とは、第三生（次の次の生涯）において極楽へ往生することであるとしている。

次に成瀬は、平安浄土教に影響を与えたとされている新羅浄土教思想の中から、特に憬興の生因願に対する考え方が珍海に与えた影響を考察し、『決定往生集』にみられる「下輩人の暫信による順次往生」という往生観と第二十願の位置づけを検討している。その中でも特に正果決定において使用される「暫信暫不信」の語義を考察し、『菩薩処胎経』所説の懈慢国と極楽の辺地胎生を同所とし、『菩薩処胎経』の「執心不牢固」と『平等覚経』所説の「暫信暫不信義」を会通させていることを指摘し、次のようにまとめている[7]。

・『平等覚経』

・・・・暫信暫不信 → 疑惑の人 → 辺地胎生（順次生）

・『菩薩処胎経』　＝

・・・・執心不牢固 → 雑修の人 → 懈慢国（順後生）

さらに『菩薩処胎経』で執心不牢固とされる『平等覚経』所説の「暫信暫不信」の下輩人が、順次生において決定往生することが、珍海にとっての「信心決定義」であることを指摘する。そして辺地胎生と懈慢国とを会通する珍海の意図を「おそらくは、執心不牢固で専心に念仏できない下輩人の凡夫が、「暫信」によって雑修の人であったとしても、往生が可能となることを論証したかったと考えられる[8]。」とまとめている。

先行研究によって指摘されている珍海の立場は次のようにまとめられる。

①懈慢国と極楽の辺地胎生を同一視する。

②疑心胎生と懈慢を同じ次元で捉え、極楽への第三生における往生を決定往生とする。【若林説】

③「暫信暫不信」と「執心不牢固」を会通させ、疑心雑修の下輩人が順次生において往生が決定することを「信心決定義」とする。

【成瀬説】

決定往生を第三生と捉えるか、順次生と捉えるかの点で差異がある以外この疑心雑修の下輩人がなぜ暫信によって往生を得ることが可能であるかという往生の構造的問題には触れられていない。

二、「暫信暫不信」についての考察

（一）信心と疑心

『決定往生集』において規定される信心と疑心に関しては、序論部において、経文と道理と信心を挙げて往生が決定することを論述する、いわゆる三種決定の項に以下のように述べられている。

其信心者、若於如上文理之中、心生信受即名決定。以決定者爲信相故。故觀經云、必生淨國心得無疑。〈已上〉無疑即信、決定稱也。又由信故必得往生。故經説云、若能深信無孤疑者、必得往生阿彌陀佛國。〈鼓音聲經〉由此應知。下輩之人、雖未一向專精信受、而由暫信亦得往生。此乃信心決定義也。(9)

【訓読】その信心とは、若し上の如き文理の中に於て、心に信受を生ずるを即ち「決定」と名く。「決定」とはこれ信の相なるを以ての故に。故に『觀經』に云く、「必ず淨國に生ぜんものは心に疑ひ無きことを得よ」と。〈已上〉「無疑」は即ち信なり。決定の稱なり。又信に由るが故に必ず往生を得。故に經に説きて云く、「若し能く深信して孤疑無き者は、必ず阿彌陀佛國に往生を得」と。〈『鼓音聲經』〉此に由りて應に知るべし。下輩の人、未だ一向專精に信受せずと雖も、而も暫信に由りてまた往生を得。此れ乃ち信心決定の義なり。

この一節が『決定往生集』における珍海の信心解釈の基本姿勢である。この信心決定の一節に関しては坂上雅翁によって、

教文・道理の中に教えを信じ受けとれるようになれば決定であり、その信じて疑がいのない心つまり信心によって往生を得るとしている。(10)

と指摘されるように、珍海は、経の文言や、道理を心に信じ受け入れる（信受）ことが「決定」(11)であるとしている。そして『観経』や『鼓音声王経』の説をその根拠とする。下輩人に関しては、「未だ一向専精に信じ受け入れなくても暫信によって往生が可能である」とするのである。ここで珍海が提示している「信心決定義」とは、疑心を抱かずに信受することで往生が確定（決定）することを大前提(12)（総）とし、下輩人（中輩人も同様）については、暫らく信受すること（暫信）で往生が確定すること（別）とまとめられる。

（二）暫信暫不信と疑心の関係

『決定往生集』において、「暫信」及び「暫信暫不信」の用語は、序論冒頭と第二正果決定にのみ使用されており、先学によって珍海が、「執心不牢固」と「暫信暫不信」を会通させて理解していることが指摘されている。[13] 序論において示されているような下輩人の暫信による往生とはどのようなものであろうか。「正果決定」には、まず『平等覚経』中輩段を引用するが、その中に「暫信暫不信」の語が含まれている。

佛言、其人、奉行施與如是者、若其然後中復悔、心中狐疑、不信分檀布施作諸善、後世得其福不信、有無量清淨佛國不信往生其國中。雖爾、其人、續念不絶、暫信、暫不信、意志猶預無所專據、續結其善願爲本、續得往生。[14]

【訓読】佛の言はく、其の人、施與を奉行すること是の如くなる者、若し其の然して後に中ごろ復た悔し、心中に狐疑して、分檀布施し諸善を作して、後世に其の福を得ることを信ぜず、無量清淨佛國有ることを信ぜず、其の國中に往生することを信ぜず。爾りと雖も、其の人、續念絶えず、暫くは信じ、暫くは信ぜず、意志猶預して專ら據る所無く、其の善願を續結して本と爲れば、續きて往生を得。

中輩の者の中で布施等の善業を行っても、その行いの途中に善業を積むことについて後悔し、疑いを抱きながら諸々の善業を修めて、後の世にその福徳を得ることを信じず、極楽浄土の存在を信じず、極楽への往生を信じなくとも、絶えず阿弥陀仏を念じ、暫くは信じ、暫くは信じなかったりして心にためらいがあり、定まることがなくても、その立派な願いを立て続けて根本に据えれば[15]やがて往生が可能であるという。つまり、「暫信・暫不信」で往生を得るためには、絶えず阿弥陀仏に対して思いを馳せ、善い願い（願往生心や諸善を作す思念のことか？）を立て続け（続結）てそれを中心に据えなければならないのである。ここでは、阿弥陀仏やその浄土を信じていようが信じていまいが、「続念不絶」とすることからもわかるように、基本的には阿弥陀仏やその浄土を念じ続けるのである。[16] であるから、「狐疑」とあるように、疑心を抱いていても往生が可能なのである。

珍海が引用する『平等覚経』において「暫信暫不信」の語句は、中輩段に二回使用されているのみである。では珍海はなぜ序論において「信心決定義」を解説する中において「下輩之人、雖未一向專精信受、而由暫信亦得往生。[17]」と述べて下輩人が暫信によって往生が可能であると示したのであろうか。この「暫信暫不信と下輩人に関する珍海の理解は次の『平等覚経』中輩段の引用直後の一節において次のように述べ、その理由を示している。

中輩如是。下輩略同之。[18]

【訓読】中輩是の如し。下輩もほぼこれに同じ。

このように珍海は、『平等覚経』に説示されている中輩と下輩を、

ほぼ同じものであると理解しているのである。つまり中輩段を引用することによって、下輩人もその引用する内容に当てはめて考えることで中下両輩の往生人が暫信によって往生できることを示しているのである。

（三）得失の整理

さて、正果決定では、右の、疑心往生について、以下のような疑問が提出される。

問。若疑心者、亦得往生、何故三種決定之中唯取信心爲決定耶。(19)

【訓読】問ふ。若し疑心の者、また往生を得ば、何が故ぞ三種決定の中に唯だ信心を取りて決定とするや。

ここでは、もし疑心の者もまた往生を得るのであれば、どうして序論において論じているような三種の決定の中で信心だけを取り上げて決定とするのかと述べている。これに対して珍海は、以下のように回答する。

答。信是決定義。故約信明決定。應知。此人、雖生疑悔、於暫時定業已成。故經説言暫信暫不信也。良以此人、有得。有失。由信故往生。由疑故在胎。(20)

【訓読】答ふ。信は是れ決定の義なり。故に信に約して決定を明す。まさに知るべし。此の人、疑悔を生ずと雖も、暫信の時に於て定業已に成ず。故に經に説きて「暫信、暫不信」と言ふ。まことに以れば此の人、得有り。失有り。信に由るが故に往生す。疑に由るが故に胎に在り。

ここでは信とは決定の意味であるとし、信について決定を明らかにしてゆくのである。この衆生については、疑いの心を起こしても、暫信の時において定業が完成しているから、経（『平等覚経』）には「暫信・暫不信」と説いている。そしてこのような人には、利得もあれば、損失もあるとして、信によるから往生し、疑によるから花の胎内にあると示している。

以上のように珍海は、「暫信」ゆえに往生が決定し、「暫不信」ゆえに胎生となるとし、前者を「得」、後者を「失」と呼んでいる。

そもそも先の表のように、『決定往生集』では、『平等覚経』に説く「暫信暫不信」（疑惑人）と、『菩薩処胎経』に説く「執心牢固」（雑修人）を会通し、極楽の辺地胎生と懈慢国を同処と見なしている。(21)

珍海はこのような理解の上で、左の問答に見られるように、暫信・暫不信の得失を各三種類ずつに分類している。

問。凡夫行者、專修難得。故千万衆中乃有一人生。故今世人多是失乎。

答。若約次生、失而非得。約第三生、得而非失。又雙卷記判胎生者以爲其失。而彼既生。不可言失、且約九品論得失耳。總論得失各有三種類。得中三者、即三輩也。失中三者、如平等覺經等説。

聞而生謗以爲上失。墮地獄故。生懈慢國爲中品失。疑心胎生爲下品失。〈第三疑心胎生者通得失二門。(22)〉

【訓読】問ふ。凡夫の行者、專修得難し。故に千萬衆の中にすなはち一人生ずること有り。故に今世の人、多くは是れ失せんか。答ふ。若し次生に約せば、失にして得に非ず。第三生に約すれば得にして失に非ず。また、『雙卷の記』に胎生の者を判じて以て其の失とす。而れども彼れ既に生ず。失と言ふべからず。且く九品に約して得失を論ずるのみ。總じて得失を論ぜば各三種の類有り。得の中の三とは、卽ち三輩なり。失の中の三とは、『平等覺經』等に説くが如し。聞きて謗を生ずるを以て上の失とす。地獄に墮するが故に。懈慢國に生ずるを中品の失とす。疑心胎生を下品の失とす。〈第三の疑心胎生は得失の二門に通ず。〉

ここでは、凡夫の行者は專修を得ることが難しいので、今の世の中の多くの人々は往生できないのではないか、との問いに対して、次生（次の生涯）に関して言えば失であり得ではないが、第三生（次の次の生涯）に関して言えば得であり失ではないとしている。そして、浄影寺慧遠（以降、「浄影」と略す）の『無量寿経義疏』において疑心を失としていることに言及する。浄影の『無量寿経義疏』巻上には得失の両者を次のように説示している。

如來初問。彼國人民、有胎生者。汝復見不。阿難次答彰已已見。如來下復爲之具辨。第二段中、初彌勒問何因、何緣彼國人民、胎生、化生。正辨胎生。約化顯之。爲是通問。下佛答之。於中先明胎生之因。若有衆生明信佛下明化生因。胎生因中先明其因。此諸衆生生彼已下明因得果就。明因中若有衆生以疑惑略明其失。修諸功德願生彼國略明其得。不了佛下廣明其失。於彼佛智疑惑不信。是其失也。(23)

【訓読】如來初めに「彼の國の人民、胎生者有り。汝、復た見ざるやいなや」と問ふ。阿難次に答へて已已でに見ることを彰す。「如來」より下は復た之が爲に具さに辨ず。第二段の中、初めには彌勒、「何の因、何の緣あつて彼の國の人民、胎生、化生あるや」と問ふ。正しく胎生を辨ず。化に約して之を顯す。是を通問と爲す。下は佛之に答ふ。中に於て先づ胎生の因を明す。「若有衆生明信佛」より下は化生の因を明す。胎生の因の中に先づ其の因を明す。「此諸衆生生彼」已下は、因果を得ることを明す。因を明す中に就て「若有衆生以疑惑」は略して其の失を明す。「修諸功德願生彼國」は略して其の得を明す。「不了佛」より下は廣く其の失を明す。彼の佛智に於て疑惑して信ぜず。是れ其の失なり。

ここでは胎生の因を明らかにする中において、『無量寿経』「此諸衆生生彼」より下の文が胎生の因果を得ることを明かしているとし、その中でも「若有衆生以疑惑」の文が胎生の失を取り上げて説いているとする。そして「修諸功德願生彼國」の文は、胎生の得を取り上げ、「不了佛」より下にそれら全体（広）が失であることを説示している

とするのである。浄影が論じている『無量寿経』の該当箇所を確認すると次のように説かれている。

彼國人民、有胎生者。汝復見不。對曰已見。其胎生者、所處宮殿、或百由旬、或五百由旬、各於其中受、諸快樂如、忉利天上、亦皆自然。爾時、慈氏菩薩、白佛言。世尊。何因、何緣、彼國人民、胎生、化生。佛、告慈氏。若有衆生、以疑惑心、修諸功德、願生彼國、不了佛智、不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智。於此諸智疑惑不信。然猶信罪福、修習善本、願生其國。此諸衆生、生彼宮殿、壽五百歲常不見佛、不聞經法、不見菩薩聲聞聖衆。是故於彼國土、謂之胎生。(24)

【訓読】彼の國の人民、胎生の者有り。汝、復た見ざるやいなや。對へて曰さく、已に見たてまつる。其の胎生の者の、處する所の宮殿、或は百由旬、或は五百由旬、各其の中に於て、諸の快樂を受くること、忉利天上の如くにして、亦た皆自然なり。爾の時、慈氏菩薩、佛に白して言さく。世尊。何の因、何の縁あつてか、彼の國の人民、胎生、化生なる。佛、慈氏に告げたまはく、若し衆生有りて、疑惑の心を以て諸の功德を修して、彼の國に生れんと願はんに、佛智、不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智を了せず、此の諸の智に於て疑惑して信ぜず。然れども猶ほ罪福を信ずるをもつて、善本を修習して、其の國に生れんと願ず。此の諸の衆生、彼の宮殿に生じて、壽五百歲まで常に佛を見たてまつらず、經法を聞きたてまつらず、菩薩聲聞聖衆を見たてまつらず。是の故に彼の國土に於て、之を胎生と謂ふ。

『無量寿経義疏』の説示に基づいて『無量寿経』の対応箇所を対照させると、浄影は疑いの心つまりは「疑心」によって胎生することを失とし、諸々の功德を修めて極楽へ往生することを得と解釈しているのである。そして諸々の仏智を疑惑して信じず、しかし罪福を信じることによって極楽往生を願う。そのような衆生は、極楽の宮殿の中に生まれて五百年間、仏の姿を常に見ることが無く、教えを聞くことも、聖衆のすがたを見ることもない。このような訳で極楽世界においてこれを胎生というと説いているので全体的（広）に言うと失であると判じるのである。浄影は往生の得失に関して、「極楽に往生していても、胎生であることによって総じて失」と理解するように否定的な立場をとる。それに対して珍海は「胎生であっても極楽に往生しているから得である」という肯定的な捉え方をしているのである。ゆえに珍海は、「極楽に往生しているから失というべきでない」と判じて浄影の説を批判するのである。そして「ここで浄影は、九品の得失を論じているだけである」としているのである。(25) ここまでに確認した珍海の得失解釈と浄影の得失解釈を整理すると以下のようになる。

【珍海】（『平等覚経』）

・得・・・作諸善➡極楽往生

・失・・・中悔・狐疑➡胎生

【浄影】（『無量寿経義疏』）
・得・・・諸修功徳⬇極楽往生
・失・・・疑心⬇胎生

「正果決定」における珍海の『無量寿経』の三輩段と『観経』の解釈は次に示す問答の中の一節によって理解することができよう。

問。時有差別。胎生經五百歲、九品中或六劫、十二劫、或七日、七七日。既爾。如何得相攝乎。
答。大經三輩、觀經九品、同異稍多。然許相攝。胎宮一事不足爲奇。夫往生之類、差降無量。文中互擧、出沒爲異。言雖不同、義實不違也(26)。

【訓読】問ふ。時に差別有り。胎生は五百歳を経、九品の中は或は六劫、十二劫、或は七日、七七日と。既に爾なり。如何ぞ相ひ攝することを得んや。
答ふ。『大經』の三輩、『觀經』の九品、同異稍多し。然れども相攝することを許す。胎宮の一事、奇とするに足らず。夫れ往生の類、差降無量なり。文の中に互に擧げ、出没異を爲す。言、同じからずと雖も、義、實に違はず。

ここでは、「時間には区別があり、胎生は五百歳を経、九品の中では六劫、十二劫、あるいは七日、七七日を経ると。現にこの通りである、どうして互いに含むことができようか」との問いに対して、「『無量寿経』の三輩と、『観無量寿経』の九品は、同異がやや多い。しかしながら相含んでいると認められている。胎宮の一事についても、異とするに足りない。そもそも往生の類別は上下の位の違いが計り知れない。文言の中に三輩九品が挙がっているが、文言にも出入りがあって異なっている。このように言葉は同じではないが、意味内容は真実と矛盾していない」と答えている。つまり珍海は『無量寿経』に説く三輩と『観経』に説かれる九品を同一視しているのである。であるから浄影によって論じられている得失を『観経』の九品の内容と会通させて解釈していたのであろう。

（四）得失の分類

珍海が往生の得と理解する『無量寿経』所説の三輩段を見てみると次のように説かれている。

（上輩）
其上輩者、捨家棄欲、而作沙門、發菩提心、一向專念無量壽佛、修諸功德、願生彼國。此等衆生、臨壽終時、無量壽佛、與諸大衆、現其人前。即隨彼佛、往生其國、便於七寶華中、自然化生。住不退轉、智慧勇猛、神通自在。是故阿難。其有衆生、欲於今世、見無量壽佛、應發無上菩提之心、修行功德、願生彼國(27)。

【訓読】其の上輩の者は、家を捨て、欲を棄て沙門と作り、菩提心を發し、一向に專ら無量壽佛を念じ、諸の功德を修して、彼の國に生れんと願ず。此れ等の衆生、壽終の時に臨んで、無量壽

佛、諸の大衆と與に、其の人の前に現じたまふ。即ち彼の佛に隨ひて、其の國に往生し、便ち七寶の華の中に於て、自然に化生す。不退轉に住して、智慧勇猛、神通自在なり。是の故に阿難、其れ衆生有りて、今世に於て、無量壽佛を見たてまつらんと欲せば、應に無上菩提の心を發して、功德を修行して、彼の國に生ぜんと願ずべし。

（中輩）

其中輩者、十方世界、諸天人民、其有至心願生彼國、雖不能行作沙門、大修功德、當發無上菩提之心、一向專念無量壽佛。多少修善、奉持齋戒、起立塔像、飯食沙門、懸繒然燈、散華燒香、以此迴向、願生彼國、其人臨終、無量壽佛、化現其身。光明相好、具如眞佛。與諸大衆、現其人前。即隨化佛、往生其國、住不退轉。功德智慧、次如上輩者也(28)。

【訓読】其の中輩の者は、十方世界の諸天人民、其れ至心有りて彼の國に生ぜんと願はば、行じて沙門と作り、大いに功德を修むること能はずと雖も、當に無上菩提の心を發して、一向に專ら無量壽佛を念ずべし。多少に善を修して、齋戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飯食せしめ、繒を懸け、燈を然し、華を散じ、香を燒き、此を以て迴向して彼の國に生ぜんと願ずれば、其の人、終りに臨んで、無量壽佛、其の身を化現したまふ。光明相好、具さに眞佛の如し。諸の大衆と與に、其の人の前に現じたまふ。即ち化佛に隨ひて其の國に往生す。不退轉に住して、功德智慧、次いで上輩の者の如し。

（下輩）

其下輩者、十方世界、諸天人民、其有至心欲生彼國、假使不能作諸功德、當發無上菩提之心、一向專意、乃至十念、念無量壽佛、願生其國。若聞深法、歡喜信樂、不生疑惑、乃至一念、念於彼佛、以至誠心。願生其國、若聞深法、歡喜信樂、不生疑惑、乃至一念、念於彼佛、以至誠心、願生其國、此人臨終、夢見彼佛、亦得往生。功德智慧、次如中輩者也(29)。

【訓読】其の下輩の者は、十方世界の諸天人民、其れ至心有りて彼の國に生ぜんと欲せんに、假使ひ諸の功德を作すこと能はずとも、當に無上菩提の心を發して、一向に意を專らにして乃至十念無量壽佛を念じ、其の國に生ぜんと願ずべし。若し深法を聞きて、歡喜信樂して疑惑を生ぜず、乃至一念、彼の佛を念じて、至誠心を以て、其の國に生ぜんと願ずれば、此の人、臨終に夢のごとくに彼の佛を見たてまつりて、亦往生を得。功德智慧、次いで中輩の者の如し。

まず上輩では、「捨家棄欲」乃至、「願生彼国」の行を積み（得の因）、「臨壽終時」乃至、「神通自在」という果報（得）を得るとしている。次に中輩では、「其有至心」乃至、「願生彼國」の行を積み、「其人臨終」乃至、「住不退転」という果報を得る。次いで下輩では、「其有至心」乃至、「願生其國」の行を積み、「此人臨終」乃至、「亦得

往生」という果報を得ると説かれているのである。これに対して暫不信の失に関して珍海は「『平等覚経』等」に依り次のように示している。

【上品の失】教えを聞いて誹謗し、地獄に堕ちること。
【中品の失】懈慢国に生れること
【下品の失】疑心胎生（疑心胎生は得と失の両方にあてはまる。）

この三品の失の典拠となる経典は、「正果決定」の中の引用文において次に示すように見出すことができる。

【上品の失】（『平等覚経』の引用文）

本宿命求道時、心口各異、言念無誠、孤疑佛經、復不信向之、當自然入悪道中、無量清淨佛、哀愍威神引之去耳。其人、於城中五百歳乃得出。往至無量清淨佛所、聞經心不開解。(30)

【訓読】本と宿命に道を求めし時、心口各異に、言念誠無く、佛經を孤疑して、復たこれを信向せず、まさに自然に悪道の中に入るべきに、無量清淨佛、哀愍威神をもつてこれをを引きて去るのみ。其の人、城中に於て五百歳にして乃ち出づることを得。無量清淨佛の所とに往至して、經を聞けども心開解せず。

【中品の失】（『菩薩処胎経』の引用文）

問。菩薩處胎經云、西方、去此閻浮提十二億那由他有懈慢界。國快樂、作倡伎樂。衣服飾香花莊嚴、七寶轉開床。擧目東視、寶床隨轉、北視、西視、南亦如是轉。〈私云、自處座床隨廻願而轉也。意、欲顯示其中衆生、於諸妙境、見之受用而無勞倦也。〉前後發意衆生、欲生阿彌陀佛國何以故皆由懈慢執心不堅固〈云云〉准此經、説願往生者千萬衆中、乃有一人得生。餘即不能生。若爾、何得言決定往生乎。(31)

【訓読】問ふ。『菩薩處胎經』に云く、「西方、此の閻浮提を去ること十二億那由他にして懈慢界有り。國土快樂にして、倡伎樂を作す。衣被服飾、香花莊嚴、七寶轉た牀を開く。目を擧げて東に視れば、寶牀隨轉し、北に視、西に視、南に視ることもまた是の如く轉ず。〈私に云く、自ら座する所の牀、廻願に隨ひて轉ずるなり。意は、其の中の衆生、諸の妙境に於て、久久に受用して勞倦無きことを顯示せんと欲するなり。〉前後發意の衆生、阿彌陀佛國に生ぜんと欲する者、皆深く懈慢國土に著して前進して阿彌陀佛國に生ずること能はず。億千萬衆、時に一人有りて、能く阿彌陀佛國に生ず。何を以ての故に皆懈慢にして執心牢固ならざるに由りてなり。」〈云云〉此の經の説に準ずるに、往生を願ずる者千萬衆の中に、すなはち一人有りて生ずることを得。餘は則ち生ずること能はず。若し爾らば、何ぞ決定往生と言ふことを得るや。

【下品の失】（『十住毘婆沙論』・『後出阿弥陀仏偈』の引用文）

故云十住論偈云、若人種善根、疑即花不開。信心清淨者花開即見佛。又一切經中、彌陀佛偈云、有疑在胎中不合五百年。不疑

生臺座叉手無量前。(32)

【訓読】故に『十住論の偈』に云く「若し人善根を種うるに、疑へば、卽ち花開かず。信心清淨なれば花開きて卽ち佛を見る。」又一切經の中、『弥陀佛の偈』に云く、「疑有れば胎中に在りて合はざること五百年。疑はざれば臺座に生じて無量の前に叉手す」と。

珍海が、極楽の辺地胎生と懈慢国を会通して同処とみなす背景として、これら『平等覚経』、『菩薩処胎経』、『十住毘婆沙論』、『後出阿弥陀仏偈』に基づいた理解がある。珍海は得と失との両方に通じる三品の中で最も軽微な下品の失である疑心胎生と、中品の失とする懈慢国への往生を会通して解釈することにより、中下両品の失を得に振り替えたのである。しかし、本来、得として挙げているのは、『無量寿経』の三輩段である。つまり珍海が往生の得として取り上げるのは、行を積み、仏の姿を見て極楽へ往生することである。しかしそれに反する疑惑中悔の者も極楽の辺地といえども往生が可能となるのである。また珍海は往生の得失に関して次のような見解を示している。

應知。所言懈慢國者、即是極樂之邊地也。所言執心不牢固者、即是、暫信暫不信義。胎生之人疑惑中悔、即懈怠過。又疑惑之人應入惡道。佛、既引之、懈慢之輩、將生極樂。佛何捨之。故知懈慢即是胎生宮。故順次生爲決定也。(33)

【訓読】まさに知るべし。言ふ所の懈慢國とは、卽ち是れ極楽の邊地なり。言ふ所の「執心不牢固」とは、卽ち是れ、暫信暫不信の義なり。胎生の人の疑惑中悔は、卽ち懈怠の過なり。また疑惑の人は應に惡道に入るべし。佛、既にこれを引きて、懈慢の輩を將に極楽に生ぜしめんとす。佛何ぞこれを捨てんや。故に知んぬ。懈慢は卽ち是れ胎生宮なることを。故に順次生を決定とするなり。

この部分では、「懈慢国」とは極楽の中の辺地であると理解すべきであり、「執心不牢固」とは「暫信暫不信」の意味である。胎生の人の「疑惑中悔」というのは、怠惰の過失であって、疑惑の人は悪道に入るべきであるが仏は現にこれら懈慢の者を引いて極楽に往生させようとする。仏はどうしてこれらの人々を見捨てることがあろうか。ゆえに懈慢は胎生であることがわかる。であるから第二の生涯を決定とするという。(34)ここでは「疑惑中悔は、卽ち懈怠の過なり」と述べて、疑心と懈慢を会通させ、悪道に入るべきであるが阿弥陀仏はこれを引き上げて極楽に往生させようとするので、懈慢は胎生であるとされている。珍海における決定往生に対しての基本的な立場は、一向専精進信受によって阿弥陀仏を念じ、極楽へ往生して仏と見えることこそが信心の得なのである。しかし、一向専精に信受できない「暫信暫不信」という心の状態が不確かな、疑惑雑修の者も極楽へ往生させようと試みるのである。そして、暫時ながらも信じていたとする「暫信」による信心側の得と、疑惑不信の「暫不信」側の失の因を組み合わせることによって、得の仏願力の方が勝ることにより、極楽へ往生する

という果報を得るのである。しかし一方で、仏の教えや、経文等を疑惑した報いも受けなければならないので、胎生となるのである。

おわりに

以上ここまで『決定往生集』「正果決定」における辺地胎生の構造を「暫信暫不信」の得失という点に注目して考察をおこなった。珍海が論じる辺地胎生とは、暫らく信じていた「暫信」による往生の得と、暫らくは信じなかったという「暫不信」による「失」双方の因を組み合わせることによって極楽の辺地への胎生による往生を認めているのである。

珍海が説示している暫信の得とは、『無量寿経』の三輩段である。対して「暫不信」の失とは、「正果決定」に引用される経論偈の中から『平等覚経』、『菩薩処胎経』、『十住毘婆娑論』、『後出阿弥陀仏偈』に基づいて三品の失を提示していることを新たに見出すことができた。『決定往生集』における「信心決定義」の基本姿勢となるのは、疑い（疑心）を雑えずに信心を確立させることである。しかしそのような境涯を得難い心の状態が不確かな中下輩人であっても、暫信と暫不信による極楽往生と辺地胎生という二重構造の中から、極楽へ往生していることを肯定的に取り上げることによって、中下輩人でも「決定往生」できるということを見出したのである。

末尾ながら本研究にあたり、奈良県立図書情報館には「元禄版『決定往生集』」の閲覧等格別なご配慮を賜った。御礼申し上げる次第である。

〔注〕

（1）恵谷隆戒は「安養知足相對抄に就いて」（『専修學報』第二号、一九三四、總本山知恩院專修道場編）において正果決定を、「決定往生する淨土は色身妙なりと雖も、化生胎宮の土であつて最勝無比眞實の土ではないと主張して、何處までも純粋淨土教の立場に於て主張する報身報土説とは異なっており、化身化土と判じてゐるのである。」と述べて概略を示している。

（2）曽和義宏「辺地胎生往生について」（『浄土宗学研究』第二七号、八三頁、二〇〇〇年、平成十三年二月一〇日月例研究会報告）を参照した。

（3）若林隆壽「珍海の「辺地胎生」と「懈慢国往生」に対する捉え方について」（『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』九号、一九八三）

（4）成瀬隆順「珍海の本願観についての一考察」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六一号、二〇一五）

（5）若林隆壽（前掲論文）三〇頁。

（6）若林隆壽（前掲論文）三〇頁。

（7）成瀬隆順（前掲論文）七四頁を参照。

（8）成瀬隆順（前掲論文）七四頁。

（9）本研究では、奈良県立図書館所蔵「元禄九年版『決定往生集』」（以降『元禄本』と略す）を底本として使用するため、『決定往生集』に限り、『大正』と『浄全』の対応箇所を併せて記載する。
『決定往生集』（『元禄本』二丁左―三丁右・『大正』八四、一〇三頁上・『浄全』一五、四七四頁下）

（10）坂上雅翁「珍海の往生思想」（『浄土宗学研究』第一〇号、一九七七、知恩院浄土宗学研究所）二二二頁。

（11）阿毘達磨、唯識等の経典（『集異門論』二二、『法蘊足論』一、『瑜伽師地論』五八、『顕揚聖教論』一、）では「信」に翻対するのが「疑」であり、その規定の中に否定的な表現として「不決定」が使用されていることを佛教大学、藤堂俊英名誉教授によりご指導賜ったが、本稿では充分に論及することができなかった。今後の課題としたい。

（12）珍海が提示する「信心決定義」を筆者が「疑心を抱かずに教えを信受すること」とし大前提（総）と位置付ける根拠は、『決定往生集』序論部に珍海が著述の動機として、「文理を考尋して、將に疑滞を流さんとして、心を決定往生に安んじて快く終焉の來迎を期せんと欲す。」（「元禄本」一丁右・『大正』八四、一〇二頁下・『浄全』一五、四七四頁上）と述べていること。また坂上雅翁（註10参照）の論考に基づいている。坂上雅翁（前掲論文）。拙稿（「『決定往生集』序論における著述の動機」『佛教論叢』第六十三号、二〇一九）等を参照されたい。

（13）若林隆壽「珍海の「辺地胎生」と「懈慢国往生」に対する捉え方について」（前掲論文）

成瀬隆順「珍海の本願観についての一考察」（前掲論文）

（14）『決定往生集』（『元禄本』一一丁右・『大正』八四、一〇四頁中・『浄全』十五、四七八頁上）

（15）辛嶋静志「『大阿弥陀経』訳注（六）」（『佛教大学総合研究所紀要』一二号）一〇頁注四十を参照した。

（16）成瀬隆順「珍海撰『決定往生集』における第二十願の位置づけ」（『印度學佛教學研究』六四巻二号）五七六頁において、『決定往生集』第五「修因決定」に、善導『観経疏』「就行立信釈」所説の「順彼仏願故」の文を珍海が『無量寿経』第十八願ではなく第二十願としたことに注目し、「下輩人の暫信による順次往生」を信心決定義とする珍海の立場によれば、上輩人の願である第十八願の専修の称名念仏は、機根が劣る下輩人にはとうてい成就することは難しい。そこで、係想を諸行併修、すなわち雑修と捉え、『平等覚経』の「暫信」の人と会通することにより、論者によっては順後生の願と捉える第二十願を下輩人の順次生の願とする。」と論じている。

（17）『決定往生集』（『元禄本』三丁右・『大正』八四、一〇三頁上・『浄全』一五、四七四頁下）

（18）『決定往生集』（『元禄本』一三丁右・『大正』八四、一〇五頁上・『浄全』一五、四七八頁下）

（19）『決定往生集』（『元禄本』一四丁右・『大正』八四、一〇五頁上・『浄全』一五、四七九頁上）

（20）『決定往生集』（『元禄本』一四丁右―左・『大正』八四、一〇五頁上・『浄全』一五、四七九頁上）

（21）『菩提心集』（『浄全』十五、五一六頁上）には次のように示している。

問。往生の緩く勤め懈りやするらん人は得生れずや。

答。經に云く、極樂の道に懈慢國といふ處あり。往生の心ゆるやかなる者は、かの國の樂みを見て止まりぬといへり。其國極樂には及ばねど樂しき處なり。佛はましまさず。然も彼人、物の命を殺さずして、人にも其功德を敎ふ。これに依て後に極樂に生るる事を得る也。

ここでは極楽への道の途中に懈慢国が有り、往生の心が緩やかな者はその国の楽しみを見てそこへ留まる。極楽には及ばないが楽しいところである。不殺生の功徳によって後に極楽へ往生するとしている。また『決定往生集』において珍海が度々取り上げる疑心や懈慢について、永観の『往生拾因』では、「實疑心懈怠往生之重障」と示されているように、疑心や懈慢が極楽往生に際しての重大な障害となると理解されている。

（22）『決定往生集』（『元禄本』一五丁左―一六丁右・『大正』一〇五頁中・『浄全』十五、四八九頁下―四九〇頁上）

（23）浄影寺慧遠『無量寿経義疏』（『浄全』五、五二頁下―五三頁上）。訓読に関しては佛教大学図書館所蔵、寛文九年版本の訓点を参照し適宜筆者の責任において修正を加えた。

（24）『無量寿経』（『浄全』一、三三―三四頁）

（25）珍海が『無量寿経義疏』における得失解釈の説示を受けて、「九品に約して得失を論ずるのみ」と述べている。筆者は未だ浄影の思想を十分に理解できていないので、本稿では珍海の文言に依って論じておくこととし、浄影の内容に関しては今後の課題とする。

（26）『決定往生集』（『元禄本』一三丁左・『大正』八四、一〇五頁上・『浄全』一五、四七九頁上）

（27）『無量寿経』（『浄全』一、一九頁）

（28）同右
（29）『無量寿経』（『浄全』一、一九―二〇頁）
（30）『決定往生集』（『元禄本』一二丁右左、『大正』八四、一〇四頁下・『浄全』一五、四七八頁下）
『平等覚経』（『大正』一二、二九二頁中）
（31）『決定往生集』（『元禄本』一四丁左―一五丁右・『大正』八四、一〇五頁上中・『浄全』一五、一七九頁上下）
『菩薩従兜術天降神母胎説広普経』（『大正』一二、一〇二八頁上）
（32）『決定往生集』（『元禄本』一三丁右―左・『大正』八四、一〇五頁上・『浄全』一五、四七八頁下～四七九頁上）
『十住毘婆沙論』（『大正』二六、四三頁中）
『後出阿弥陀仏偈』（『大正』一一、二七八頁中）
（33）『決定往生集』（『元禄本』一六丁右―左・『大正』八四、一〇五頁中―下・『浄全』一五、四八〇頁上）
（34）成瀬隆順（前掲論文）参照。

（はっとり　じゅんけい　文学研究科仏教学専攻博士後期課程）
（指導教員：本庄　良文　教授）
二〇一九年九月三十日受理

論文

定朝様の定義に関する問題

松出洋子

〔抄録〕

平安時代後期の仏像彫刻の特徴を表す「定朝様」ということば（以下「定朝様」）は、この時代の仏師定朝の作風を形容したことばとして広く知られている。しかしながら、この「定朝様」は、昭和以降に使用され始めたことばであり、確固とした定義がない。

そこで、本稿は、「定朝様」のとらえ方に対するこれまでの議論を、時代的・空間的な視点から分類・整理し、今後の研究に役立てることを目的としたい。

キーワード　仏像彫刻、定朝様、藤原様式、和様、平安時代

はじめに

本稿では、美術史の分野で平安後期の仏像彫刻の作風の特徴を論じる際に一般的に使われている「定朝様」[1]の定義に関する問題について検討したい。

そもそも「定朝様」は、昭和以降に使われるようになった歴史の浅いことばである。というのも、美術史という分野自体が明治時代以降になって誕生した新しい分野であり、美術史固有の時代区分でさえ、一九〇〇年に初めて『稿本日本帝国美術略史』[2]に於て定められたものを基本としている。「定朝様」はこの時代区分よりもさらに歴史の浅い用語であるが、その問題点は、現在に至るまでに一度も明確に定義されることなく使用され続けてきたことにある。そのため、論者により、「定朝様」の示す時代的・空間的な範囲のとらえ方に差異が生じ、理解の妨げになる結果を生じている。

そこで、第一章では、「定朝様」の初見とその浸透について明らかにし、「定朝様」の使用状況について同時代の作風を示す「藤原様式」との関連の中で整理を試みた先行研究についても言及する。次いで、第二章以降では、「定朝様」の定義に関する問題点を整理するこ

ととする。具体的には、第二章で、「定朝様」と「藤原様式」との関係について、第三章では「定朝様」と一つ前の時代の貞観様式との関係について先行研究を整理する。さらに、第四章では、第三章に付随して、貞観様式から藤原様式への転換期について先行研究を整理する。

また第五章では「定朝様」の示す空間的な範囲について次の三段階に分けて、先行研究を整理する。すなわち、「定朝様」を平等院鳳凰堂阿弥陀如来像本体に限定するもの、仏像の台座・光背や堂内荘厳にまで広げるもの、さらに広く鳳凰堂の前池にまで広げるものである。

このように、本稿では「定朝様」の解釈について様々な視点から先行研究を分類、整理することで、今後の研究の一助となることを期したい。

一　「定朝様」の使用の歴史と先行研究

本章では、「定朝様」が使用され始めた一九三〇年前後の状況について言及し、さらにその後の「定朝様」の使用について、「藤原様式」「和様」との関連から分類を試みた先行研究について論ずる。

（一）「定朝様」の初見と使用の歴史（表一参照）

まず、一九二七年に**源豊宗**氏[3]が「藤原様式」ということばを用いて、平安前期の様式との対比を行っている。この時点での源豊宗氏は、定朝について「天下第一の優秀なる仏師」であり、その作品が「時代の要求に契っていた」とするにとどまり、定朝の作風についての深い考察までには至っていない。しかし、同氏の一九二九年の論文[4]では「定朝時代」ということばを用いて、「藤原様式」との関連性について言及している。さらに、これから二年後の一九三一年には、**田中豊蔵**氏[5]が「定朝の様式」「定朝式」という表現を用い、一九三四年には、**丸尾彰三郎**氏[6]が「定朝様式」を使用した。次いで一九三六年には、**源豊宗**氏[7]が「定朝様」を使用した。この、田中氏、丸尾氏、および源氏の論文が、「定朝様（式）」の初出である。その後、「定朝様」は、広く浸透し定着することとなった。

「定朝様」が広く浸透した背景について、後年一九七四年に**清水善三**氏が以下のように指摘している[8]。すなわち、第一の背景は、定朝作の新しい様式の阿弥陀如来像が平安時代後期には「一つの規範となって、量的にも時間的にも」膨大な類似作品が作られた「資料的事実」があること、第二の背景は、定朝作の西院邦恒朝臣堂の阿弥陀如来像が十二世紀前半にはすでに「仏の本様」と評価され手本となったという史料[9]が、明治時代以降の研究者にも広く知られていたことである。

清水氏が指摘するのは「定朝様」浸透の背景についてであるが、本稿において問題とするのは、この「定朝様」ということば自体の定義の問題である。さらに、「定朝様」のみならず、類似したことばである「藤原様式」「和様」も「定朝様」と同様の問題を抱えている。そのため、この三つのことばの相互の関連性も曖昧であり、結果的に平安時代後期の仏像の作風の理解に混乱を生じさせる可能性がある。

（二）「藤原様式」と「定朝様」に関する分類

そこで、「藤原様式」と「定朝様」との関係性について先行研究を整理した論文を取り上げ、次章以降の考察の参考としたい。

表一　主な先行研究における「定朝様」、「藤原様式」、「和様」の使用状況

年	論者	論文名	定朝様（式）	藤原様（式）	和様
1927	源豊宗	藤原彫刻の諸問題	×	○（初出）	
1929	源豊宗	即成院の二十五菩薩来迎像	「定朝時代」	○	
1931	田中豊蔵	仏師定朝	「定朝式」	×	×
1934	丸尾彰三郎	藤原時代の彫刻	○（初出）	○	「日本化」
1936	源豊宗	彫刻における藤原様式の成立	○	○	×
1937	谷信一	定朝法橋叙任の経緯	○	×	×
1938	帝室博物館	日本美術史	○	○	「日本化」
1948	小林剛	大仏師定朝	○	「藤原文化」	○（初出）
1948	金森遵	藤原彫刻の主調	○	○	「日本化」
1953	小林洋子	藤原後期における定朝様式	○	「藤原彫刻」	○
1954	小林剛	藤原時代の彫刻	○	○	○
1956	丸尾彰三郎	日本彫刻史展望	○	○	○
1962	毛利久	康尚と定朝	○	○	×
1962	井上正	遍照寺の彫刻と康尚時代	「定朝時代の気分」	×	○
1962	井上正	東福寺同聚院不動明王像	—	○	—
1967	佐藤昭夫	岩船寺阿弥陀如来像	○	「藤原彫刻」	○
1969	西川新次	彫刻における藤原様式成立の事情　藤原彫刻史考・Ⅰ	○	○	○
1970	中野玄三	藤原彫刻	○	○	○
1974	清水善三	藤原様式と定朝様	○	○	○
1980	田中嗣人	定朝と定朝様式	○	○	×
1980	水野敬三郎	大仏師定朝	○	×	○
1980	井上正	和様彫刻の成立と展開	○	×	○
1982	清水善三	平安前期における工人組織の変遷（下）―僧名仏師の多様化（二）―	○	×	○
1992	伊東史郎	定朝、覚助、長勢―定朝様式の成立とその継承	○	×	×
1994	水野敬三郎	平安時代後期の彫刻	○	×	○
1994	副島弘道	十世紀の彫刻―平安前期から後期への作風展開とその要因	×	○	○
2000	伊東史郎	平安時代の彫刻史―唐風の消長	○	○	○
2004	伊東史郎	平安時代後期の彫刻	○	○	○
2006	根立研介	中世仏師研究序説	○	×	○
2011	浅湫毅	定朝様の継承	○	×	×

まず、一九六九年に**西川新次**氏[10]は、それまでの先行研究における藤原時代のとらえ方を次の四種類に分類した。

（1）九世紀の平安初期（貞観）彫刻の自然発展的過程の決着的性格を持つ時代。（2）平安初期彫刻のなかにあった和風化の傾向が順次純化完成した時代。（3）十世紀に和様化の傾向が生まれ、そのなかから、素直に定朝様式が完成し、その典型が主流をなした時代。（4）九世紀彫刻様式がおのずから和らげられ整えられた十世紀の彫刻様式と、康尚・定朝時代におよんで完成されたいわゆる定朝様式との間には根本的な違いがあるとし、藤原時代を定朝様式（和様）の成立完成期とその支配的であった時期に限定する、という分類である。

これに続き、前述の**清水善三**氏[11]は「藤原様式」について、

（Ⅰ）鳳凰堂像を頂点とする単一な様式展開においてとらえようとする論旨と、（Ⅱ）複数からなる彫刻系譜の展開として理解しようとする論旨とに大別した。さらに、（Ⅱ）の中で「定朝様」について、

（イ）定朝様を複数系譜の内の一つ捉えるか、（ロ）主流ととらえるか、という二つの「立場」に分けている。

清水氏は、これらの「三説」について、「考察の手続きを異にするにもかかわらず、鳳凰堂像を藤原様式の「典型」とみなすという結論に達する点では、さほど大きい違いがあるとは思えない」とまとめている。また清水氏は、以上の分類に加えて、（Ⅲ）これら鳳凰堂を藤原様式の典型とみる論考に対して基本的な疑問を提出した論者に金森遵氏がいる、とする。金森氏は独特な立場をとるが、これについては第三章で取り上げる。

また一九八〇年に**田中嗣人**氏[12]は、清水氏の分類を引用し、自らの立場は清水氏の分類の（Ⅱ）（ロ）に近いとする。その一方で、藤原彫刻が弘仁・貞観彫刻との関係だけではなく、一九六二年に**毛利久**氏[13]が指摘したように、奈良時代との関連性も考慮する必要性があることを指摘している。

以上、「藤原様式」と「定朝様」に関して分類を試みた先行研究を数本取り上げたが、第二章からは、この分類を参考にして「定朝様」についての考察を行う。

（三）「和様」について

「和様」は、**皿井舞**氏によれば「本来建築史において、唐様の対概念として用いられてきた言葉を、日本固有の様式、あるいは伝統的様式という意味をこめて、彫刻様式に適用」するようになったことばであるという。[14]

この「和様」ということばの彫刻史での初出は、管見の限り、一九四八年の**小林剛**氏[15]の論文における使用である。しかし、**小林剛**氏のこの論文と前後する他の論文においては、「日本化」ということばの使用例が若干あるだけで[16]、彫刻分野での「和様」の使用は殆ど見られなかった。

ところが、一九五三年の**小澤洋子**氏[17]や、とりわけ翌年一九五四年に**小林剛**氏が『世界美術全集』中の「藤原時代の彫刻」[18]のなかで「和様」について解説した部分に「もともと仏教彫刻の様式として、もっ

とも理想的な形を持っていたといわれる奈良様に基礎をおいて、これを当時の人の感覚でさらに形を整えたといったようなもの」と定義したことを皮切りに、続く一九五六年の**丸尾彰三郎**氏[19]をはじめ、以後次々に「和様」が使われ一般化した。

さらに皿井氏によれば、戦後は特に「定朝様」を「和様」に置き換えて使用する傾向があり、その背景には「戦時中に強調されたナショナリズムの影が見え隠れする」という。[20]たしかに、最近の美術全集の解説や仏像史の概説書などには、「和様」が多用される傾向が見受けられるが、[21]反面、二〇一一年の**浅湫毅**氏の論文「定朝様の継承―六波羅蜜寺地蔵菩薩立像と地蔵院観音菩薩坐像のあいだ―」[22]のように「定朝様」を中心テーマとした論文をはじめ、戦後においても「定朝様」を使用した論文は多数存在する[23]ため、「定朝様」が「和様」に置き換わったと断定できるかどうか疑問も残る。このような点も念頭におきつつ、次章からは具体的に「定朝様」について検討する。

二　「定朝様」と「藤原様式」との関係

「定朝様」に関してはじめに検討するのは、ほぼ同時代の作風をさす「藤原様式」との関係性についてである。以下、二つの立場に分けて整理する。

（一）一つの流れととらえる立場

まず「定朝様」と「藤原様式」を一致したものとして、単一な作風の流れの中でとらえる立場を取り上げる。このような考えは比較的古い論者にみられる傾向である。

源豊宗氏は一九二七年の論文において藤原様式の特色を「平面性、平明性、優美性」であるとし[24]、定朝作の天喜元年（一〇五三）平等院鳳凰堂阿弥陀如来像を典型例としてあげる。[25]

丸尾彰三郎氏[26]は、同聚院不動明王像[27]を定朝仏に直接先行する作ととらえており、その後の「定朝様」を「藤原様式」に包含されるものとする。また「藤原様式」の完成を万寿四年（一〇二八）道長没後の定朝期とし、その頂点を永承三年（一〇四八）定朝が興福寺造仏賞で法眼[28]になってから平等院鳳凰堂阿弥陀如来像制作までの間に置く。

毛利久氏は、定朝の先行様式である「前定朝様」の作例として、「定朝様」に近い同聚院不動明王像と広隆寺千手観音像を挙げ、このうち同聚院像を、作風や制作時期から康尚の作であるとする。他方、寛弘九年（一〇一二）制作の広隆寺千手観音像については、「康尚スクール」[29]を想定し、その制作であるとした。これらの作風の流れは定朝の平等院鳳凰堂像に至って「藤原様式」の頂点である「定朝様式」となったととらえる。[30]

（二）複数の流れととらえる立場

一方このような考え方に対し、「藤原様式」には複数の系譜が存在し、「定朝様」はそのうちの一つであると考える立場がある。

先にあげた**源豊宗**氏は、一九三六年の論文においてさらに立場を発展させた。源氏は、同聚院不動明王像を「藤原様式の前程」とし、広隆寺千手観音像[31]を「藤原様式の到来」であり、「定朝様式の発生」とする。この論文の書かれた一九三六年は、前述したように同聚院像の作者が康尚であることが断定されていない時期であるが、両像には

「康尚の作風を推知しうる」、「彫刻界の主流に属する作風」があるとした。反面、同時代には「雑多の作風が相並んで」行われ、平等院像より後の延久元年（一〇六九）奈良融念寺聖観音像のように藤原的というよりはむしろ「貞観要素を多分に保存」する別の流れが、特に地方仏に多く併存したという。(32)

以上、「定朝様」と「藤原様式」との関係についての先行研究を検討したが、次章では貞観様式との関係について検討する。

三　平安時代前期貞観様式との関係

本章では「定朝様」や「藤原様式」と、一つ前の時代の貞観様式との関係について整理する。貞観様式の仏像は一般的に表情が険しく衣文線には鏑の立った翻波式衣文を取り、構造的には一木造りが多い。これに対し、「藤原様式」は平等院像のように表情が柔らかく、衣文は薄く処理される。(33)このように、両者は全く違った作風を示すため、その関係については多様な立場が存在する。そこで、これらを三つの立場に分けて整理する。

（一）貞観様式から藤原様式へ一つの連続した流れと考える立場

丸尾彰三郎氏は、第二章で述べたように「定朝様」と「藤原様式」を一つの流れとしてとらえたが、「貞観様式」から「藤原様式」への移行も単一の流れとしてとらえる。丸尾氏は両者の流れについて、一九三四年の論文では「その交代は漸次的なもの」であり、「藤原時代史は概ねその前の平安期初期の順な展開」であること、「藤原時代は大勢としては前の時代と何か対立的な意味をもって進展したのではない」ため、藤原文化への移行は「一元的のもの」であるといっている。(34)さらに、約二十年後の一九五六年の論文では、「定朝様式」への「進捗」は「徐々の問題」であるとした。(35)丸尾氏は、康尚の時代に入ってもなお「貞観の生硬さ」が残ることを指摘し、その後定朝が法橋(36)・法眼になってから平等院像までの時期に制作された仏像を藤原時代の最盛期と考えた。

これに対し**金森遵**氏(37)はやや独特な立場をとる。この件については、第一章で清水氏の分類を紹介した際にも触れたが、金森氏は、貞観と藤原を連続したものととらえ、平等院像の作風を貞観様式の名残りであると解釈する。金森氏によれば、藤原様式とは貞観様式が「惰性的に」展開したものに過ぎず、平等院像は「依然貞観様式の余薫が感ぜられ、定朝の頃ではまだ貞観彫刻から完全に離脱していなかった事が知られる」と主張する。

金森氏の独特さは、殆どの論者が藤原様式の完成を定朝期や平等院像に置くのに対し、平等院像が完成の手前であるとする点にある。金森氏は藤原様式の完成を「法界寺の阿弥陀如来像が最も望ましい」というが、同時に法界寺像は造立年代が不確定のため、基準作とはならないとも言っている。(38)そこで金森氏の藤原様式に対する結論は、「探るべきところは全くないというべきもの」であるということに帰結する。

ただし、金森氏の論文の書かれた時代は平等院像が定朝作であることが確定していない時期であり、また氏は藤原時代にも翻波式が行われていたと主張していることから、藤原時代に対する当時の認識が現

在のものとは相違する可能性がある。

毛利久氏は、貞観様式の特徴について「部分の塊量的な把握を強調」したために「調和を欠く」ものであるととらえ、平等院像にみられるような調和のとれた優美な作風とは「全く相反する」ものであるという。それにもかかわらず、毛利氏は貞観から藤原様式への連続性を認めている。それは、この「推移」が「百年余りを費やしている」ため、「自然に脱皮」し、「きびしいものの反動からおだやかなものが発生し、長い時間的経過ののち定朝様式の大成となったと解させる」からであるという。(39)

（二）貞観期の複数の系譜のうちの一つが主流となって藤原様式へ展開したと考える立場

この立場をとるのは、まず**帝室博物館**『日本美術史』である。ここでは藤原時代の様式上の特色を、「典型美、調和美及び装飾美の三大特色」とする。(40) さらに、藤原時代を、「初期」、「盛期」、「後期」の三期に分け、「初期」には、複数の系譜、すなわち晩唐様、奈良様、密教様の系譜があったという。その具体例は、晩唐様については延喜九年（九〇九）醍醐寺薬師堂薬師三尊像で、「奈良様」は天慶九年銘の岩船寺阿弥陀如来像と正暦元年頃（九九〇頃）法隆寺講堂薬師三尊像であるという。「初期」にはこの他に、「余りに儀軌に制肘された密教様」も行われ、「最も感覚的に洗練された奈良様が、正常な発展過程の上に再現して、次第に盛んになって」いったと指摘する。

次の盛期では、「殆ど奈良様から発展したもののみ」が残り、「名匠定朝によって一つの完成された様式にまで到達した」という。その完成像が、平等院鳳凰堂阿弥陀如来像および雲中供養菩薩像で、続く後期においてもなお「定朝様」は中心的な作風として「墨守」されていったという。(41)

中野玄三氏は一九七〇年の『日本の美術』の解説の中で、貞観彫刻に主要な四つの「系統」を提唱する。

その一つ目は「密教系」で、「空海直系の真言密教の寺院だけで造られたもの」であり、「天平彫刻の木心乾漆造の影響を受け」、漆を部分的に盛り上げて仕上げた「一木造像」で、「顔の表情や衣のひだは穏やかだが、密教独特の官能的あるいは多面多臂像を含むものである。二つ目は「木彫系」の一木造りで、遺品が多く、しかも全国分布するものであり、その表情は森厳性や神秘性を持ち、量感豊かで、翻波式衣文を持ち、素木あるいは彩色仕上げを特徴とするものである。三つ目は「奈良系」で、「天平時代の木心乾漆造の伝統」を伝える像であり、漆の盛り上げはほとんどなく、一木造の木彫である。これらは漆箔仕上げが多く、奈良地方に独特であるが、「藤原彫刻の形成過程に重要な役割」を果たしたものである。最後の四つ目は、「外国産の緻密で硬い香木（おもに白檀）で造った仏像」で、小像であり台座まで精密に一木で刻み出されたものであるという。(42)

これらの四つの系統は、十世紀初頭にはそれぞれの特徴が弱められ折衷し、十世紀中頃には「木彫系の側から和様化への追求」が続けられて、法性寺十一面観音像(43)や永祚元年（九八九）遍照寺十一面観音像などの「やさしい表現ややわらかい体のこなし」の像へと「発展」した。やがてこの傾向が、「次の康尚様式の成立に重要な示唆を与え

た」という。(44)

さらに中野氏は別の論文において、康尚の作風は当時の主流となったものの、同時に木彫は限界を迎えたと主張する。その理由は、康尚が「木彫主義に対する忠実さ」のために、「定朝ならおそらく金銅で作ったであろう臂釧・腕釧を一木から彫り出す労をいとわなかった」ため、「どうしても仏身に余分な肉をつける傾向」を持ったためである。他方定朝は、この「木彫主義から完全に離れ」、改めて「奈良系の仏像の整った美しさを吸収し」、「奈良系の仏像がもつ量感についてはむしろ制限した」作風を持つことで「定朝様」を確立したという。(45)つまり中野氏は、定朝と康尚の間に「木彫主義」への態度についての断絶をみており、この点に関しては次に述べる（三）の分類の立場に立つと考えられる。

（三）貞観様式と藤原様式、あるいは康尚と定朝との間に飛躍や断絶があると考える立場

康尚様式と定朝様式の間に飛躍があると早い段階で主張したのは**谷信一**氏である。谷氏は、この飛躍を「型態的完成」と呼び、その背景に、藤原道長が仏師の中で定朝のみに僧綱位である法橋位を与えたことをあげた。すなわち「道長の芸術意欲」の高さにより定朝様式は創造されたという。(46)

井上正氏は、この時代の作風に二段階の飛躍があることを説き、以降の学説に少なからぬ影響を与えた。まず、一九六二年の論文「遍照寺の彫刻と康尚時代」において、一つ目の飛躍として、康尚活躍期の永祚元年（九八九）頃の制作である遍照寺十一面観音像を取り上げた。井上氏によれば、「康尚時代」の作風の特徴は「やわらかさと繊細さ」であり、「前代の作品がもつ材質の重味から脱却して生気ある彫刻となった点に、和様化への過程における最初の積極性として、大きな飛躍」を認める。しかし同時に、康尚は「木彫的なものを完全に棄て去り、新しい次元の木彫を誕生せしめた作家ではなかった」として、康尚に限界をみる。(47)

続く二つ目の飛躍は、同年の論文「東福寺同聚院不動明王坐像(48)」によれば、康尚と定朝の間であるという。この論文で「康尚・定朝の両者には、はっきりした断絶があることを認めざるを得ない」と井上氏は主張する。しかし、定朝の作例として取り上げているのは平等院の阿弥陀如来像ではなく、聖護院不動明王像(49)である。この聖護院不動明王像を定朝作とする論者は殆どおらず、井上氏も定朝作であるとは断定していないが、「定朝時代の典型的な作例」であるとする。その理由は、「全身やや太造りななかに、潑溂として肉身が、一点から張り出してくるようなハリを持ち、洗練のなかでの彫塑的迫力をつくり出している」ことや、「もはや康尚時代の微妙な釣り合いへの狙いは感じられず、明快そのもので、彫刻として眼ざめたような感がある」ことにあるとする。さらに、聖護院像には「九世紀以来、多少とも損なわれつつあった彫塑性への、疑いない復興がある」とし、この復興に「天平復古の相」を見る。

さらに**西川新次**氏も、井上氏と同様に貞観から藤原時代へ二段階の飛躍を認めた。しかし、井上氏と異なるのは、一つ目の飛躍を康尚確定作とされる同聚院不動明王像に置いた点である。西川氏は、一九六

九年の『原色日本の美術』第六巻の解説の中で、遍照寺十一面観音像については、「ゆったりした落ち着きと丸味」があり「同聚院像との橋がかり的な位置」にあるとしたが、井上氏のようにこの像に飛躍を見てはいない。ところが、同聚院像においては「表現上の飛躍」が「驚かされる」ほどであり、「遍照寺像などに遺っていた不均衡感はすっかり拭い去られている」という。[50]

ここで、西川氏が同聚院像に第一の「飛躍」を認めるに至るまでの、藤原様式の作風の変遷のとらえ方について、同氏の論文より詳述する。[51] まず初めに、「真言寺院を中心に伝えられた、九世紀から十世紀におよぶ「正統」彫刻の伝統を汲むグループ」、すなわち九世紀前半の東寺講堂諸仏や観心寺如意輪観音像、九世紀後半の東寺食堂千手観音像、九六三年の六波羅蜜寺十一面観音像[52]を経て、九九一年～九九五年頃の禅定寺十一面観音像に至る作風の流れが存在したという。この流れに、「正統彫刻」グループ、すなわち六波羅蜜寺薬師如来像や九九〇年頃の法隆寺講堂薬師如来像の流れが合わさり、「藤原彫刻様式形成の有力な一系列」となった。長和三年（一〇一三）の興福寺薬師如来像が有力な例である。

この「藤原彫刻様式形成の有力な一系列」と合流したのが、「天台系寺院に主として用いられた作家グループ」による、遍照寺十一面観音像、正暦三年（九九二）真正極楽寺阿弥陀如来像、長保五年（一〇〇三）平等寺薬師如来像（因幡薬師）の系列であったという。この系列に同聚院不動明王像も属するが、この像の作者康尚もまた「天台系」の仏師である。前述のとおり、ここにおいて一つ目の飛躍があり、「藤原様式はこの像によって始めて完成された」という。定朝作の伝承を持つ六波羅蜜寺地蔵菩薩立像（鬘掛地蔵）も同時期のものである。

西川氏は第二の飛躍については、定朝の活躍期の中でも「比較的晩年」とするのが自然であるという。この第二の飛躍により、藤原彫刻は「もはやこれ以上の展開を望めない、王朝様式の典型にまで高められた」とする。

伊東史郎氏も、井上氏が唱えた康尚と定朝の間の飛躍を支持した。康尚は、専業仏師の地位や仏所体制に確立により自由な立場を獲得することができた仏師であり、ここに「和様が一挙に開花」したという。[53] すなわちそれまでの「停滞の状況の中から、和様に対する積極的な動きが芽生え始めた」「十世紀末―一一世紀初めに活躍」することで「優美なものに対する時代の嗜好を仏像の上にも表現することに成功し」、その「創出した様式は、十世紀以来の和様への模索の時期から見て、一つの到達点」となったため、ここに一つ目の飛躍をみる。

他方、伊東氏は「奈良の地にあっては別の様式展開もあった」という。これは、正暦元年（九九〇）の再建法隆寺講堂の薬師三尊像の中尊にみられるような、「奈良時代の古典的な造形」の復活であり、定朝は「寄木造と内刳りの発達という技術の進歩」に裏付けられながら、この奈良様を「大幅に取り入れて」和様を完成したという。[54] その結果、定朝の作風は、「前代までの重々しくかつ朧ろな雰囲気を完全に払拭」し、「明快」なものになった。この明快さを持つ鳳凰堂阿弥陀如来像には、「大きな断絶の結果」、二番目の飛躍がある。さらに、

鳳凰堂については、建築と阿弥陀如来像の光背・台座の型式に類例がなく、「孤立性」を特長とすることが、「その後の仏像にみられる画一性と好対照」をなすともいう。[55]

以上、貞観時代と藤原時代の作風の関係性について検討したが、最近の研究は、貞観時代と藤原時代の間にとどまらず康尚と定朝の間にも作風の断絶や飛躍を見る傾向が強い。

四　作風の転換期

第三章の検討で明らかになった作風の断絶や飛躍、すなわち作風の転換期を、論者は具体的どの像に置いているのだろうか。ここからは、この点について整理する。

源豊宗氏[56]は第二章で述べたとおり、**広隆寺千手観音像**を転換期とした。その理由は、広隆寺像が「貞観の緊満と全く類を異にし、温柔の趣」を持ち、顔面の表情に明るさを持つことや、[57]制作年代が藤原道長の関白時代にあたることである。

井上正氏[58]は、第三章で述べたように貞観から定朝までに二段階の飛躍を主張し、一つ目を**遍照寺十一面観音像**、二つ目を定朝に置く。前述のように定朝の作例の典型を**聖護院不動明王像**とする点が独特である。

西川新次氏[59]は、第三章で述べたように、井上氏の二段階飛躍説を支持したが、一つ目を**同聚院不動明王像**にしたところが井上氏と異なる。また、第二の転換期は、「定朝による第二の飛躍」の時期すなわち、定朝の晩年期であるという。

これに対し**佐藤昭夫**氏は、当時の仏教界の新しい動きと仏像の作風との変化を結び付け、転換期を探った。佐藤氏は、天暦二年（九四八）に浄土教の開祖空也が叡山で得度受戒を受け浄土教団の基礎を固めてから三年後につくられた、**六波羅蜜寺十一面観音像**が転換点であるという。この六波羅蜜寺十一面観音像の作風には、「藤原仏としての静けさ」があり「和様彫刻の前駆」と位置づけられる。しかし、この時期は「彫刻的にはなお低迷期」で、「藤原彫刻は定朝様の完成をみるまでにはあと、百年くらい暗中模索の時期を経過しなければならなかった」とも主張している。[60]

中野玄三氏[61]は、第三章で述べたように、貞観の複数の系譜のうち木彫系が和様化した結果、法性寺千手観音像や遍照寺十一面観音像に至ったという。特に、**遍照寺十一面観音像**では作風に相当な発展がみられるため、ここに一つ目の転換期があったとする。この後に康尚の時代が続いたが、木彫主義は限界を迎えたため捨て去られ、二度目の転換が定朝によって行われた。中野氏の立場は上記の**井上正**氏の考え方に近い。

田中嗣人氏は、寄木内刳造による彫りの浅さに注目し、貞観から藤原への転換期を**六波羅蜜寺十一面観音像**とした。[62]

水野敬三郎氏は、一九九四年の講談社『日本美術全集』第六巻の中[63]で、平安時代後期の主な仏像について解説する。それによれば、この時期は、「前期・中期・後期の三期」に分けられるという。

まず、「前期」は、法性寺千手観音像が、「おだやかな表情の丸顔」や、衣文の「きれいな整い」を持ち、「和様化への第一歩」の像であ

り、「京都に進出した天台彫刻として最初の遺品」であるという。六波羅蜜寺十一面観音像は、「和様化への歩み」と同時に、「天平彫刻への復古」があり、六波羅蜜寺薬師如来像は、「寄木造の萌芽を示す作例」である。康尚作の同聚院不動明王像も「前期」に属するが、忿怒の表情に誇張がない点や、体部の抑揚のある柔らかな肉どりの表現を持つ点から前期彫刻の到達点とする。

続く「中期」（「盛期」）は、「若き日の定朝が康尚のもとで無量寿院造仏に従っていた」時期で、**平等院鳳凰堂阿弥陀如来像**を「作風に飛躍的ともいえる展開がある」ため、転換期とする。平等院像の完成された定朝様式には、「天平復古の要素」と同時に「天平彫刻以来の伝統からの離脱」と「新様式」の成立があるという。

副島弘道氏は、水野氏と同じ一九九四年の『日本美術全集』第六巻の解説の中で、**岩船寺阿弥陀如来像**について、「体軀に厚みはあるものの、頬や両肩の輪郭に丸み」が加わる点に「新しい作風」の誕生があるという。しかしながら、岩船寺像はそれまでの聖宝・会理の作風を残しており、その後の**六波羅蜜寺十一面観音像**では、「像全体に穏やかさ」が増したとした。このような「新しい傾向」は、「穏やかな表情」にみられるもので、遍照寺十一面観音像、不動明王像、平等寺薬師如来像、同聚院不動明王像へ展開したという。

副島氏は、作風の転換の原因を「人々の情緒や感性の」移り変わり、すなわち「中庸を好んだ当時の貴族たちの心情」と、「彼らの好尚を素直にうけいれた仏師たち」にあるとし、その完成形を平等院鳳凰堂阿弥陀如来像とするが、康尚と定朝の間には作風の転換を認めていない。[64]

根立研介氏[65]は、当時の仏師の社会的な地位の変化に注目した。すなわち、十世紀末頃から「私的な仏所を構え専業化」した康尚のような有力仏師が、「講師という僧官を獲得して高位の僧侶に準じるような身分として認知」され、続く定朝も治安二年（一〇二二）初めて仏師として僧綱位を与えられたことにより、「前代の仏師と異なった様相をみせるようになった」という。このように、「仏師の社会的な身分やそのあり方」の変化を、根立氏は「画期」とみなす。

山本勉氏[66]は、和様化の推進力として源信の編集した『往生要集』の影響を示唆する。すなわち、『往生要集』の中の正修念仏門観察門別相観に説く阿弥陀の四十二相の第六番目にある「面輪円満」という文言が影響を与えた可能性があるとし、次のように述べている。「観想念仏という課題は、この時期の仏像のイメージの模索にもかかわりがあるらしい。『往生要集』では仏のいわゆる三十二相についてほんらいの釈迦の相を観想による阿弥陀如来のそれにおきかえ四十二の相として詳しく説くが、そのなかでとくに「面輪円満にして満月のごとし」としている。（略）この時期の天台系の如来像の肉髻と地髪部の別がはっきりしない、つまり頭部全体としての単純な丸顔などは、こうした観相のイメージを具体化するための試行錯誤の一段階であるといえよう。」

山本氏はこのように述べるとともに、該当する仏像の例として、**六波羅蜜寺薬師如来像**をあげ、さらに「現在の滋賀県を中心としてこの期の天台系の如来像などに例が多い」ことを指摘している。すなわ

ち、山本氏は作風の変化の転換点に立つ仏像を六波羅蜜寺薬師如来像とし、その背景を『往生要集』の内容に求めるのである。

山本氏のこの見解は、従来の美術史的な観点から一歩踏み出し、宗教的な背景と仏像の作風の変遷との関連性を示唆する画期的なものである。この当時、末法思想の広がりとともに、天台浄土教の思想が京都の町に広がったことは周知のとおりである。これに伴い、『往生要集』の思想も広く知られるようになったと考えられる。また、この時期は康尚の講師任命や、定朝の仏師初の僧綱位取得にみられるように、仏師の社会的地位も上昇し、仏師の側からも『往生要集』の内容を取り込んだ、積極的な造仏が行われた可能性が考えられる。(67)

五　「定朝様」の示す範囲

第二章から第四章では、「定朝様」の時代的な位置づけについて、先行研究を整理した。本章では、「定朝様」が示す空間的なひろがりについて検討する。これは、「定朝様」を平等院鳳凰堂阿弥陀如来像本体から堂内荘厳、池に至るまでのどの範囲にまで広げて定義づけるか、という問題である。以下、次の三段階に分けて検討する。

（一）「定朝様」の範囲を仏像本体に絞る考え方

まず**清水善三**氏(68)は「定朝様」を平等院の阿弥陀如来像本体に絞るが、それだけでなく阿弥陀のような「如来」以外の「菩薩」「天部」にまで「定朝様」を広げてよいかという疑問を投げかけている。その理由は定朝の唯一の確定作が平等院鳳凰堂阿弥陀如来像であり、如来像以外の菩薩や天部には定朝の確定作が存在しないからである。さらに清水氏は、「定朝様」が単なる「数値的なもの」ではなく「仏の現実感」にかかわる概念であり、「微妙な超越的雰囲気」を持つ平等院像の普遍性を指すことばであるべきで、十二世紀以降に盛んに模倣された「定朝様」にこれに匹敵するものは存在しないという。

中野玄三氏も、「定朝様といわれる仏像の型」という表現を使い、定朝が「考案した仏像の様式」を指して「定朝様」としている。しかし、藤原彫刻が「仏像自体は奥行きの浅いいわば彫刻の絵画化というべき性格」を持つようになったため、「建築・絵画・彫刻・工芸・書などを融和させた総合芸術のもっとも中心に立つべき位置にあったと考えるべき」とも主張している。(69)

（二）台座・光背、堂内荘厳にまで広げる考え方

「定朝様」の範囲を台座・光背や堂内荘厳にまで広げる考え方は、定朝が平等院鳳凰堂阿弥陀如来像の台座・光背や、天蓋、雲中供養菩薩像などの堂内荘厳、さらに屋根の上の二体の鳳凰など建物に関わる工芸品のすべての制作にかかわったことを根拠とする。

金森遵氏は、「藤原様式としての最も完成に近い頃の緊張した典型」である平等院像に「一つの個性が確かにある事」を認めるが、その個性とは「光背・台座・天蓋などの荘厳具一切を包含した全体として言い得られるのであって、換言すれば、仏像の安置様式に意義がある」という。反面、前述したように「仏像それ自体」は「貞観様式の一種の発達過程の結着」であるとしている。(70)

小澤洋子氏は、平等院像を「貞観彫刻の内包的な充実感を残す」ものであるとした。定朝様の範囲については「単に本体の造法のみでな

く、光背台座を含めた造像形式」であると述べ、平等院像よりおよそ八〇年後に造られた勝光明院像において、「更に合理的に発展した」という。(71)

毛利久氏は、「いわゆる定朝様とは厳密狭義に解釈すれば、定朝の彫刻（主として仏像自体に限られる）にあらわされた様式をさすであろうが、もうすこし意味を広げていうこともできる」とした。すなわち、「彫刻における技術的な面から寄木造」を、「さらに仏体に付属する荘厳具の台座および光背にまで」定朝様の範囲が及ぶとして、具体的には「寄木造、七重蓮華座、飛天光」を「度外視することはできない」としている。(72)

（三）総合的な芸術として池まで含めて考える立場

最後は「定朝様」の範囲を最も広くとらえる考え方である。この考え方は、平等院鳳凰堂の前池まで含めた浄土式庭園全体を総合的な芸術ととらえ、これを「定朝様」であると解釈する。

田中豊蔵氏は、平等院像について、「単に独立した彫刻美としてのみ鑑賞されるべき」でなく、鳳凰堂が「宇治川に臨み」、「周囲に池を穿ち」、「浄土曼荼羅に画かれし弥陀の宮殿に擬したるもの」のようであること、また「本尊、台座、光背、天蓋及び楣間の菩薩群」や「堂内の板壁、並に外扉の内面」に「九品の往生」図があることが、「渾然たる一個の芸術品」として品評されるべきものであるという。(73)**谷信一**氏は「総合的有機的構成」ということばを用いて、田中氏の説を支持する。(74)

丸尾彰三郎氏は、定朝様式を、「彫刻（仏像）の造形美がそれを安置する建築（堂宇）と渾然とした形式統一をして一体化した荘厳美を作すのみでなく、その建築美と自然的環境（山水）美と調整をとった造営もされ、人工美と自然美との和合を現わす」ものとする。(75)

西川新次氏は、定朝の鳳凰堂像が「絵画的な拡がり」を持ち、「台座・光背・天蓋、堂内外のすべてを調和して、建築・絵画・自然環境のすべてを含めた綜合芸術の中心的な位置を」占めたという。(76)

水野敬三郎氏は、「定朝様式の意義は仏体と堂内空間との関係にまで」および、さらに、「堂内空間には自然が取り込まれていること」を加える。「金色の仏身は堂の前池の波の反映にかすかにゆらめき、夢幻的な雰囲気をかもしだす。水面に映ってゆらめく仏の影は『栄花物語』に好感を以って描写されるところであり、鳳凰堂は逆に水の反射で仏像がゆらめくのである」として、池まで含めた総合芸術としてとらえる。(77)

おわりに

本稿の目的は、これまで確固たる定義のないまま使われてきた「定朝様」が論者によりどのように扱われてきたかを整理することであった。そのために、はじめに「定朝様」と同時代の作風を指す「藤原様式」との関係のとらえ方について取り上げた。

次に、一つ前の時代の様式である貞観様式と「定朝様」の関係について、論者のとらえ方を整理した。その結果、初期の段階では比較的単純に連続した流れと理解される傾向にあったものが、一九三八年の帝室博物館『日本美術史』において、貞観期に複数の系譜が存在した

ことが説かれて以降、より複雑な議論が深まったことが明らかになった。

そのなかでも、とりわけ、貞観期と藤原期の間に断絶と飛躍があったとした、一九六二年の**井上正**氏の提唱は斬新でありかつ説得力のあるものであった。井上氏は、両時代の作風に二段階の断絶・飛躍があったと説き、**西川新次**氏、**伊東史郎**氏などがこれを支持した。この貞観時代と「定朝様」の関係性の検討は、そのまま両者の転換期をどの像に置くかという問題にも直結した。

以上のように「定朝様」についての研究はこれまで活発に行われてきたが、ここには根本的な問題点がある。それは、平安後期彫刻には現存する作例が少ないことである。新たな現存作例が発見される可能性は低いため、現在の条件で研究がすすめられなくてはならない。とりわけ「定朝様」の中心となる定朝の作例については、文献資料上では多くの事蹟が明らかであるものの、現存確定作は平等院鳳凰堂阿弥陀如来像一体のみである。また、この像と相並んで、平安時代末期にはすでに「仏の本様」と世間に高く評価された定朝作の西院邦恒朝臣堂阿弥陀如来像も現存しないため、同じ定朝作の阿弥陀如来像の相互の比較すらできない。さらに定朝作の菩薩像といわれるものは、確定作ではない六波羅蜜寺地蔵菩薩像（鬘掛地蔵）一体のみであり、明王・天部は全く現存しないため、「定朝様」を議論するにあたっては、尊格の区別を越えた像の比較が問題となる。

この点について、**清水善三**氏は、「尊格の性格と形式の違いに由来する相違もある」とし、「定朝様」は鳳凰堂像にみられる「如来の超越性を形象化する彫刻様式」と規定しながら、「「藤原様式」は「定朝様」とともに「菩薩としての超越式様式」をも併せ包摂しうる概念でなくてはならない」とした[78]。これに対して、**田中嗣人**氏は、菩薩としての超越式様式を認めるなら「明王としての超越式様式」「天部としての超越式様式」をも包摂することとなり、結局藤原様式は清水氏のいう「定朝様」をふくめた総括的な「こまやかさ、平明さ、おだやかさ」になると反論した[79]。

本来、定朝の制作した如来、菩薩、天部、明王など多種多様の像から「定朝様」の実態をとらえるべきであるが、平等院鳳凰堂阿弥陀如来像が唯一の現存確定作であるという現状では、田中氏の主張するように、藤原様式が平等院の「定朝様」をふくめた総括的なものであるととらえたうえで、現存像の尊格に拘わらず、それらから読み取ることのできる普遍的な要素を、定朝時代の貴族の好尚や宗教的要請の反映したものとして受け取り「定朝様」を考察する以外の方法はない。

今後は、「定朝様」に統一された定義が存在しないことに留意し、これまで一人歩きした感のある「定朝様」について、改めて自らの立ち位置を確定したうえで研究に取り組むこととしたい。

〔注〕

（1）定朝の史料上の初見は、大外記中原師元『中外抄』上、久安四年（一一四八）五月二十三日条で、父の仏師康尚が法成寺阿弥陀堂造仏を行った際に、次のように記録される。「康尚云、有可直事哉、申云可直事候、構麻柱之後、康尚云早罷上卜云ければ其許ナル法師乃薄色指貫桜きうたいに裳ハ着て袈裟ハ不懸ざりけるつちのみを持て金色仏面

をけづりけり、御堂仰康尚云、彼ハ何者ぞ、康尚申云、康尚弟子定朝也、其後おぼしつきて世乃一物に成たり」。なお、法成寺阿弥陀堂に仏像が安置されたのは、寛仁四年（一〇二〇）二月のことである。

（2）明治三十三年のパリ万博のために、帝国博物館が編集したもの。明治初年の宝物調査や明治二十一年設置の臨時全国取調局の調査結果に基づく。明治二十四年から岡倉天心を中心に編纂された。

（3）源豊宗「藤原彫刻の諸問題」（『佛教藝術』第十冊、一九二七年、一三三頁、一三九頁）

（4）源豊宗「即成院の二十五菩薩来迎像」（『佛教藝術』第一二号、一九二九年、三二一頁、のち『源豊宗著作集』、思文閣出版、一九八二年）

（5）田中豊蔵「仏師定朝」（『日本文化叢考』、一九三一年、四三八頁、四三九頁）

（6）丸尾彰三郎「藤原時代の彫刻」（『岩波講座日本史』国史研究会編、一九三四年、六頁、七頁、三九頁、四九頁）

（7）源豊宗「彫刻における藤原様式の成立」（（京都大学文学部講義ノート）一九三六年、のち『源豊宗著作集』日本美術史論究、思文閣出版、一九八二年、二八七頁）

（8）清水善三「藤原様式と定朝様」（『美学』第九五号、一九七四年、のち『平安前期彫刻史の研究』中央公論、一九九六年、二三七頁、二三八頁）

（9）『長秋記』長承三年六月十日条。

（10）西川新次「彫刻における藤原様式成立の事情　藤原彫刻史考・一」（『佛教藝術』第七一号、一九六九年、九頁）

（11）前注八、二三四頁。

（12）田中嗣人「定朝と定朝様式」（『古代研究』巻二〇、元興寺文化財研究所考古学研究室、一九八〇年、一四頁～一八頁）

（13）毛利久「康尚と定朝」（『國華』第八四八号、一九六二年九月、五五五頁）

（14）皿井舞「平安彫刻史に於ける「和様」言説の規範化とその過程」（京都大学大学院文学研究科二一世紀ＣＯＥプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」、二〇〇四年、二三九頁）

（15）小林剛「大仏師定朝」（『佛教藝術』第二号、一九四八年、五頁、三七頁等、のち『日本彫刻作家研究』、一九七八年）

（16）「日本化」は、一九四八年小林氏の「和様」の初出をはさんで、一九三四年丸尾彰三郎氏「藤原時代の彫刻」（前注六）、一九三八年帝室博物館『日本美術史』、一九四八年金森遵氏「藤原彫刻の主調」において使用された。

（17）小澤洋子「藤原後期における定朝様式」東京女子大学史学研究室編、一九五三年、三四頁。

（18）小林剛「藤原時代の彫刻」（『世界美術全集』日本Ⅱ、平凡社、一九五四年、三一頁）

（19）丸尾彰三郎「日本彫刻史展望（二）」（『月刊文化財』第十号、一九五六年二月、五頁）

（20）前注一四、二五一頁。

（21）『原色日本の美術』第六巻（小学館、一九六九）の西川新次「藤原彫刻の表現」や、『日本美術全集』第六巻（講談社、一九九四年）の水野敬三郎「平安時代後期の彫刻」、副島弘道「十世紀の彫刻」などの美術全集の解説や、『日本仏像史』（美術出版社、二〇〇一年）、『別冊太陽　仏像　日本仏像史講義』（平凡社、二〇一三年）などの概説書にも「和様」ということばが使われている。

（22）浅湫毅「定朝様の継承――六波羅蜜寺地蔵菩薩立像と地蔵院観音菩薩坐像のあいだ――」（『鳳翔学叢』、平等院、二〇一一年）

（23）戦後から現代に至るまでの殆どの論文に、「定朝様」ということばは使用されている（表一参照）。

（24）源豊宗「藤原彫刻の諸問題」（『佛教藝術』十冊、一九二七年、一三八頁）

（25）この時点の源氏の論文では、まだ「定朝様」ということばは見られないが、その二年後一九二九年の論文では「定朝時代」、一九三六年の論文では「定朝様式」ということばを使い、これが本文で述べた通り「定朝様」の初出になることから見て、一九二七年の時点で「定朝

様」に匹敵する意識がすでにあったという前提でとりあげた。

(26) 前注六、四頁～一一頁。

(27) 現在同聚院に安置される康尚作の不動明王像は、もとは法性寺五大堂の中尊であった。法性寺は延長年間（九二三～九三一）に藤原忠平が創建した寺で、藤原道長の帰依が篤く、寛弘二年（一〇〇五）に道長四十の賀に当たり五大堂と本尊丈六五大尊が造立されたという。しかし、源氏や丸尾氏の論文の時期にはまだ作者が康尚とは断定されていない。源氏は、「康尚の在世中」ではあるものの、「直ちに康尚とは出来ない」が、「康尚の作風を知る上でよい参考となるもの」としている。この像が康尚の作と断定されたのは、管見の限り、一九六二年の井上正氏の論文（「東福寺同聚院不動明王像」『國華』第八四八号、一九六二年一一月）と同年の毛利久氏の論文（「康尚と定朝」『國華』第八四八号、一九六二年一一月）においてである。

(28) 『僧綱補任』巻四裏書、『扶桑略記』、『造興福寺記』。

(29) 前注一三、五五六頁。

(30) 前注一三、五四九頁。

(31) 源豊宗氏の時代は、広隆寺千手観音像はまだ頭部のみが安置されており、胴部が発見されて胎内銘から制作年代が寛弘九年（一〇一二）と判明した時期であった。

(32) 前注七、二八八頁。

(33) 構造については、同聚院不動明王像や広隆寺千手観音像で寄木造が開始され、平等院像で完成したとされる。

(34) 前注六、八頁～一六頁。

(35) 丸尾彰三郎「日本彫刻展望（四）」（『日本文化財』第四号、一九五六年十二月、五頁）

(36) 定朝の法橋位は、治安二年七月十四日供養の法成寺金堂、五大堂の造像に関して与えられたもので、仏師として初めて僧綱位が与えられたことになる。その叙任日については、治安二年七月十四日（『法成寺金堂供養記』、『朝野群載』、『栄花物語』十七音楽）と十六日（『僧綱補任』、『初例抄』、『左経記』、『諸寺塔供養記』）の二説がある。なお、『小右記』は、同年七月十日条に法橋についての記事を載せるのみである。

(37) 金森遵「藤原彫刻の主調」（『日本彫刻史要』、一九四八年）

(38) 現在は、法界寺阿弥陀如来像の制作年代は嘉保三年（一〇九六）または承徳元年（一〇九七）と考えられている。

(39) 前注一三、五四九頁、五五〇頁。

(40) 帝室博物館『日本美術史』、一九三八年、一〇二頁。

(41) 前注四〇、一〇六頁、一〇七頁。

(42) 中野玄三「貞観彫刻の余韻」（『日本の美術』七、至文堂、一九七〇、一九頁）

(43) 法性寺千手観音像の制作年代については、通説は法性寺創建の延長二年（九二四）とするが、その他に、尊意が法性寺で初めて灌頂した承平四年（九三四）の本尊とする説（水野敬三郎、一九九四年）、檀像風で美しい翻波式衣文線を持つ作風から遍照寺十一面観音像と同じ十世紀後半の制作と考える説（西川新次、一九六九）がある。

(44) 前注四二、三一頁。

(45) 中野玄三「康尚・定朝とその周辺」（『日本の美術』七、至文堂、一九七〇、三九頁、四〇頁、四四頁）

(46) 谷信一「定朝法橋叙任の経緯――歴世木仏師研究の一節――」（『美術研究』第六四号、東京文化財研究所、一九三七年、一三九頁）

(47) 井上正「遍照寺の彫刻と康尚時代」（『國華』第八四六号、一九六二年九月、四〇六頁、四〇七頁）

(48) 井上正「東福寺同聚院不動明王坐像」（『國華』第八四八号、一九六二年、五三五頁、五三六頁）

(49) 井上氏は聖護院不動明王像において、木彫が捨て去られ、彫塑性の復興、天平復古が見られるところに「定朝様」の典型をみる。しかし、聖護院像を定朝作であるとするのは少数意見である。

(50) 西川新次「藤原彫刻の表現」（『原色日本の美術』第六巻、小学館、一九六九年、二一〇頁）

(51) 前注一〇、一六頁～一九頁。

(52) 六波羅蜜寺十一面観音像の制作年については、通説は天暦五年（九五一）とするが、小林剛氏、西川新次氏は応和三年（九六三）としている。

(53) 伊東史郎「十世紀後半彫刻史と康尚」（『日本美術全集』第六巻、講談社、一九九四年、一六九頁）

(54) 伊東史郎「序　平安時代の彫刻史――唐風の消長――」（『平安時代彫刻史の研究』名古屋大学出版会、二〇〇〇年、四頁、五頁）

(55) 伊東史郎「定朝、覚助、長勢――定朝様式の成立とその継承」（『院政期の仏像』、京都国立博物館、一九九二年、二〇七頁、二一〇頁、二一一頁）

(56) 前注七。

(57) 広隆寺千手観音像に明るさの表現を読み取るのは寧ろ少数派で、沈鬱な表情と読み取るのが一般的である。

(58) 前注四七、四八。

(59) 前注一〇。

(60) 佐藤昭夫「岩船寺阿弥陀如来坐像」（『國華』第八四八号、一九六七年十一月、五二六頁～五三〇頁）

(61) 中野玄三「藤原彫刻」（『日本美術全集』第七巻、一九七八年）

(62) 前注一二、二〇頁。

(63) 水野敬三郎「平安時代後期の彫刻」（『日本美術全集』第六巻、講談社、一九九四年、一四六頁）

(64) 副島弘道「十世紀の彫刻」（『日本美術全集』第六巻、講談社、一九九四年、一七六頁、一七七頁）

(65) 根立研介「慶派仏師出現以前の仏師と社会」（『日本中世仏師の研究』、塙書房、二〇〇六年）

(66) 山本勉『仏像　日本仏像史講義』、平凡社、二〇一三年。

(67) しかしながら、すでに七世紀には、玄奘三蔵により漢訳された『大般若経』の中に仏の三十二相があり、その第三十番に「面輪猶満月」と説かれている。わが国にも文武天皇の七〇三年にはこの『大般若経』はもたらされている。また、七世紀に善導が著した『往生礼賛』の「中夜講」にも「龍樹菩薩の願往生礼讃偈」と称して「十二礼」があり、その中に「面善円浄如満月」ということばがある。これらは、『往生要集』よりもはるか前のものであることから、平安後期に『往生要集』の影響で如来の頭部が丸くなったと断言することにはなお慎重な姿勢が必要であり、踏み込んだ検討が必要である。

(68) 前注八。

(69) 中野玄三「日本彫刻史上の藤原時代」（『日本の美術』七、至文堂、一九七〇、十八頁）

(70) 前注三七、一七一頁。

(71) 前注一七、三二頁、三四頁。

(72) 前注一三、五四八頁、五四九頁。

(73) 前注五、四五二頁等。

(74) 前注四六、一三九頁。

(75) 丸尾彰三郎「日本彫刻史展望（二）」（『月刊文化財』第十号、一九五六年二月、六頁）。丸尾氏は、「和様」の時代の特徴として、本引用文を載せるが、同頁の中でこれを「藤原時代」に置き換えている。また、「日本彫刻史展望（四）」（『月刊文化財』第十二号、同年四月）の中では、この時代を指して「定朝様式」とする。

(76) 前注一〇、一八頁、一九頁。

(77) 前注六三、一三四頁。

(78) 前注八、二四六頁。

(79) 前注一二、一六頁。

（まつで　ようこ　文学研究科仏教学専攻博士後期課程）
（指導教員：本庄　良文　教授）

二〇一九年九月十八日受理

論文

『百詠和歌』二百十六番歌
――王子喬の「簫」の笛について――

今井友子

〔抄録〕

源光行の『百詠和歌』二百十六番歌は、『李嶠百二十詠』音楽十首「簫」の詠詩から「仙人幸見尋」を句題とし、王子喬の伝説を付した上で和歌を詠んでいる。前漢の劉向撰と伝わる『列仙伝』によれば、王子喬はたくみに「笙」を吹いて鳳凰の鳴くような音を立て、道士浮丘公と共に嵩山に登り三十余年仙人の修行をし、ついに白鶴に乗って昇天したと伝わる。しかし、王子喬の伝説を取り入れながら、張庭芳『百二十詠詩注』の「周の霊王太子晋、簫をふく」を句題に加え、また「白鶴」は仙人王子喬が昇天する時の駕であるが、「帰るそらなき鶴の毛衣」と詠んでいることに注目したい。本稿は「王子喬の簫の笛」と、歌語「鶴のけ衣」を考察の起点とすることで、李嶠の「簫の詠詩」が生み出された背景を通して、光行がどのように享受し、またそれをどう和歌に表現したか、『百詠和歌』二百十六番歌の解釈を試みる。

キーワード　百詠和歌、李嶠百二十詠詩注、王子喬、簫の笛、帰る空なき鶴のけ衣

はじめに

『百詠和歌』（一二〇四年成立）は、源氏物語の研究者として知られる源光行（一一六三～一二四四）が、初唐の詩人李嶠（六四五～七一四）の『李嶠百二十詠』（李嶠百詠・李嶠雑詠詩とも称する）の一題ごとから、詩の一句ないし一連二句を示し、詩句の注または関係のある故事・説話を述べて和歌を詠じた句題和歌集である。『李嶠百二十詠』は平安初期までに将来され『千字文』・『蒙求』・『和漢朗詠集』とともに、「四部ノ読書」の一として漢詩・和歌を暗誦する幼学書として用いられていた[1]。

題目に掲げた『百詠和歌』二百十六番歌は、

仙人幸ニ見タリ尋ネ　周の霊王太子晋、簫をふく、道士浮丘公しろき鶴になりて飛来りて聞く

ふえの音のうらがなしくや聞えけん帰るそらなき鶴のけ衣

というもので、(2)『李嶠百二十詠』音楽十首「簫」の詠詩から「仙人は幸ひに尋ねられたり」を題とし、周の霊王太子晋（以下、王子喬）の伝説を付した上で和歌を詠んでいる。前漢の劉向選と伝わる『列仙伝』によれば、王子喬は「笙」の名手で鳳凰の鳴くような音をたて、道士浮丘公と共に嵩山に登り三十余年仙人の修行をし、ついに白鶴に乗って昇天したとある。(3)

しかし光行は、王子喬の伝説を取り入れながら、「笙」ではなく「周の霊王太子晋、簫をふく」を句題としている。「笙」と「簫」は、形態・奏法・音色の違う笛である。また「白鶴」は王子喬が昇天する時の駕であるが、それを「帰るそらなき鶴のけ衣」と詠んでいることにも注目したい。

『百詠和歌』成立の経緯は池田利夫氏「百詠和歌と李嶠」の論があり、(4)『李嶠百二十詠』は福田俊昭氏『李嶠と雑詠詩』に委曲がつくされ、(5)仙人王子喬の受容については吉原浩人氏の論考にくわしい。これらの先学の研究に導かれつつ、本稿は「王子喬の簫の笛」と歌語「鶴のけ衣」を考察の起点とすることで、李嶠の「簫の詠詩」が生み出された背景を通して、光行がどのように受容し、またそれをどう和歌に表現したか、『百詠和歌』二百十六番歌の解釈を試みる。

一　『李嶠百二十詠』と張庭芳『百二十詠詩注』

まず『百詠和歌』の具体的な検討に入る前に、光行が用いたとされる『李嶠百二十詠』と張庭芳注『百二十詠詩注』について確認しておきたい。『李嶠百二十詠』の我が国への将来が確認できる文献は、漢籍の分類目録『日本国健在書目録』（八九一年頃）に『李嶠百廿』と記載があることから、(6)平安初期には請来していたことがわかる。(7)伝嵯峨天皇（七八六～八四二）『李嶠詩』（宮内庁所蔵）は所謂宸翰本で、我が国に現存する『李嶠百二十詠』の最古の写本に部立が残る。(8)以下、部立てを掲げる。

乾象十首　日月星風雲煙露霧雨雪
坤儀十首　山石原野田道海江河洛
芳草十首　蘭菊竹藤萱萍菱瓜茅荷
喜樹十首　松桂槐柳桐桃李梨梅
霊禽十首　鳳鶴烏鵲鷹梟鶯雉燕雀
祥獣十首　龍麟象馬牛豹熊鹿羊兎
居処十首　城門市井宅池楼橋舟車
服玩十首　床席帷簾屏被鏡扇燭酒
文物十首　経史詩書賦檄紙筆硯墨
武器十首　剣刀箭弓弩旌旗戈鼓弾
音楽十首　琴瑟箏琵琶鐘簫笛笙歌舞
玉帛十首　珠玉金銀銭錦羅綾素布

これらの物名の単題に、五言律詩を詠じた百二十首を『李嶠百二十詠』と呼ぶ。音楽十首「簫」の詠詩は、

虞舜調清管　虞舜　清管を調べ
王褒賦雅音　王褒　雅音を賦す
参差横鳳翼　参差として鳳の翼を横へ
捜索動猿吟　捜索として猿の吟を動す
霊鶴時来致　霊鶴は時に来り致り
仙人幸見尋　仙人は幸に尋ねられたり
為聴楊柳曲　楊柳の曲を聴くが為に
行役幾傷心　役に行きて幾たびか心を傷むる

とあり、(9) 第六句「仙人幸見尋」は『百詠和歌』二百十六番歌の句題と一致する。この『李嶠百二十詠』には、盛唐の張庭芳が注釈を施した詩注本が現存する。(10) すでに中国では亡佚し、我が国にのみ現存する貴重書である。現存する詩注本は全部で六本あり、このうち完本は四本で、残りの二本は欠本である。四本の完本は慶応大学図書館・天理大学図書館・関西大学図書館・静嘉堂文庫に収蔵される。この中で時代が古く完本である慶応大学図書館本『百二十詠詩注』、「簫」の詩注を以下翻刻する。(11)

○(ママ)**簫**　博雅ニ云・大者ハ二十四管无レ底・漢謂ニ洞簫一ト・小者十六管有レ底・状如ニ鳳翼一ニ・其ノ声通ニ鳳声一・礼義算曰・伏義作レ簫・十六管事始ニ云・女媧造レリ風俗通ニ云・舜作ニ竹簫一其形参差シテ・以象ニ鳳翼一ニ十管長サ尺二寸・白虎通ニ云・簫者中呂ノ之気也・五経通義曰・編レテ竹ヲ為レリ之・長サ尺有五寸・博雅ニ曰・簫大者二十三管无レ底・小者十六管有レ底・古ノ之善ク吹モノ弄玉簫史ナリ漢ノ元帝灵帝大小其説不レ同・原レハ夫簫幹ノ所ヲ生タハ号江南之丘虚ナリ洞ニ條暢シテ而罕レナリ(マレ)節令敷扮ニシテ以扶疎也

虞舜調(シラ)ベ清管ノ　王褒賦ニ雅音ヲ

虞書曰・簫韶九成シテ鳳凰来儀ス・韶ハ舜ノ楽也・韶ハ紹也・言ハ其紹ニ堯ノ従一也・王褒字ハ子渕蜀人也・文帝為ニ太子一・喜レ褒ヲ為ニ洞簫賦ヲ一也

参差トシテ横ヘ鳳ノ翼ヲ一　捜索トシテ動ス二猿吟ヲ一

舜作レ簫参差シメ象ニ鳳ノ翼一也・洞簫賦ニ曰玄猿悲嘯捜ニ索タリ其ノ間一ニ也

霊鶴時ニ来致ル　簫史吹レ簫善ク致ニ白鶴一

仙人幸ニ見ルル尋　周ノ霊王太子晋吹簫・道士浮丘公変シテ作ニ白鶴一来レリ也

為レニ聴カ二楊柳ノ曲ヲ一　行役幾傷ムレ心ヲ

短簫ニ有ニ楊柳ノ曲一・行役聞ニ此ノ曲ヲ一傷レ心ヲ也・折ニ楊柳ノ枝一送ニ行人ヲ一曲也

※太字は李嶠の詠詩である。

これらの資料から『百詠和歌』二百十六番歌（前掲序）は、『李嶠百二十詠』音楽十首「簫」の詠詩の第六句「仙人幸ニ見ルル尋」と、張庭芳の詩注「周ノ霊王太子晋吹簫・道士浮丘公変シテ作ニ白鶴一来レリ也」を句題に用いたことが判る。

光行は『百詠和歌』の真名序に、

夫、鄭国公始賦百廿詠之詩、以諭于幼蒙、張庭芳追述数千言之注、以備于後鑑、是以、少壮之昔学之、閑居之今抄之、所謂四韻之間取二句、一題之中綴両歌是也、伏以、詩者唐室之志、歌者我朝之風也、予、天性尤拙、雖隔砕金彫玉之誉、宿習斯深、猶耽中動外形之詞、窓裏聚雪、久術白氏之業、山辺翫霞、専慕赤人之蹤、仍詠二百四十之歌、成一十有二之巻、縦顧亥豕成字之性、何耐夜鶴思子之志者乎、于時、元久之初、初冬律、朝議大夫源光行病中録之而已

「唐国の李嶠百二十詠の詩は、幼学者を諭す書とし、張庭芳の追述した数千言の注は、備えをもって後の鑑とする。それゆえに若い頃の昔之を学び、閑居の今、之を抄す。いわゆる四韻の間に二句取り、一題の中に二歌を綴る也。詩は唐室の志、歌は我が朝の風なり、―後略―」と記す。光行は若い頃に『李嶠百二十詠』を学ぶにあたり、張庭芳の追述した注を手本とし、今、またその内容を認めた上で『百詠和歌』を詠んだことが伺える。

二　仙人王子喬について

王子喬は『列仙伝』によれば次のように記される。(12)

王子喬者、周霊王太子晋也。好吹レ笙作二鳳凰鳴一。游二伊洛之間一、道士浮丘公、接以上二嵩高山一。三十余年後、求二之於山上一、見二桓良一曰、告二我家一、七月七日待二我於緱氏山巓一。至レ時、果乗二白鶴一駐二山頭一。望レ之不レ得レ到。挙レ手謝二時人一、数日而去。亦立二祠於緱氏山下及嵩山首焉。

王子喬とは、周の霊王の太子晋のことである。好（すぐ）れて笙を吹き、鳳凰の鳴く音をたてた。伊洛の地に遊行の頃、道士浮丘公に接して嵩高山に登った。三十余年の後に、山上で捜すと、桓良の前にあらわれ、「七月七日に、我を緱氏山の頂上で待っているよう、家人に伝えてほしい」と言った。その時が来ると、本当に白い鶴に乗って山頂にとどまった。これを遠くから見ても、そこまで行くことができない。手を挙げて人々に別れを告げ、数日して去った。後日、緱氏山の麓や嵩山の頂に、祠が立てられた。

王子喬は、周の霊王太子晋のことで、すぐれて「笙」を吹き鳳凰の鳴を作り、三十数年後、白鶴に乗って緱氏山の頂上に現れたとある。この王子喬に関する図像や銘文の遺例は、次の資料にみることが出来る。

中国深圳市金石芸術博物館の呉強華氏が新たに収蔵された北朝時代（三八六～五七七）の「石床屏風」（図1）に、王子喬が「笙」を吹く図と、「王子喬吹笙」「浮丘公来聴」の題記が見られる。石床屏風とは死者を弔う為の石の寝台と三方を取り囲む屏風のことで、これまで南朝の王子喬図は確認されているが、北朝時代のものは昨年（二〇一

八）新たに黒田彰氏により確認された。[13]

『昇仙太子碑』は、現在の河南省偃師市の仙君廟にある。則天武后（在位六九〇～七〇五）が即位後の聖暦二年（六九九）に嵩山と緱山に行幸し、荒廃していた王子晋廟を修復し、昇仙太子廟と改称したもので、

昇仙太子碑並序　ㇾ中略ㇾ　昇仙太子者、字子喬。周霊王之王子也。　ㇾ中略ㇾ　鳳笙流レ響。恒居二伊洛之間一。鶴駕騰レ鑣。俄陟二神仙之路一。嵩高嶺上。雖下藉二浮丘之迎一。緱氏峯前。終侍中桓良之告上　ㇾ後略ㇾ。

と、『列仙伝』の内容が記される。[14]

また時代は下がるが明代の『三才図会』人物巻十（図2）にも王子喬図がある。

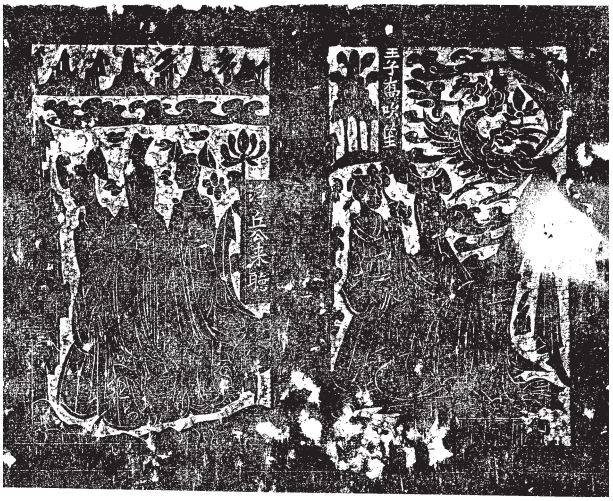


図1　黒田彰氏提供「石床屏風」拓本（北朝）
題記「王子喬吹笙」・「浮丘公来聴」

このように王子喬は「笙」が巧みなことから、浮丘公とともに嵩高山に登り、再び白鶴に乗って現れるという前漢の劉向撰と伝わる『列仙伝』の内容が、後世にまで広く伝わったことが伺える。[15]

これに対して張庭芳は『李嶠百二十詠』の音楽十首「簫」の第六句「仙人幸二見レ尋」に、「周ノ霊王太子晋吹簫」と周の霊王の太子晋が「簫」の笛を吹き仙人になった故事を記す（前掲第一章）。しかし、張庭芳は音楽十首「笙」と「歌」の部立にも王子喬の故事を記している。「笙」の注には「古ノ之善ク吹クモノ王子晋」とあり、「歌」の第一・二句「漢帝ハ臨二汾水一。周仙去二洛濱一」の注は、



図2　『三才図会』（万暦三十五年〈一六〇七〉）国立国会図書館デジタルコレクション

漢ノ武帝祠ニ汾陰ニ后土ヲ一欣然而中流ニシテ而歌曰・秋風起リ去白雲飛也・周ノ霊王太子晋好吹レ笙ヲ・歌遊ニ伊洛ノ間ニ一・浮丘公乗ニ白鶴ニ一而去レハ也

と「周の霊王太子晋、好れて笙を吹く」と付している。この張庭芳の詩注により、王子喬が吹く笛は「笙と簫」の二説あったことが考えられる。

「笙」と「簫」について、許慎著『説文解字』（永元十二年〈一〇〇〉成立）は、次のように説明する。(16)

竹部　笙：十三簧。象鳳之身也。笙、正月之音。物生、故謂之笙。大者謂之巣、小者謂之和。从竹生聲。古者隨作笙。

竹部　簫：参差管楽。象鳳之翼。从竹肅聲。

筒：通簫也。从竹同聲。

「笙」の形は「象鳳（かたち）の身なり」と翼を立てて休む鳳の姿に見立てている。「簫」は「参差管楽、象鳳（かたち）の翼」とあるように、長さの違う竹の管を横に並べ、その形は鳳の翼をしたパンパイプのような笛である。(17)滋賀県にあるMIHOミュージアム所蔵「技楽俑」（図3）の右から三番目が「簫」を吹く技女で、同じくMIHOミュージアム所蔵「奏楽天人像」（図4）は、「笙」を吹く天人像である。これらの資料から唐代に「笙」と「簫」の笛の存在がわかる。(18)



図3　「技楽俑」（唐代六一八年～九〇七年頃）右から三番目、簫を吹く技女



図4　「奏楽天人像」（北斉五六〇年頃）

日本には「笙」と「簫」の笛は奈良時代頃に伝来するが、源順（九一一～九八三）の『和名類聚抄』(19)管籥類第四十八は、「笙」と「簫」について次のように記す。

笙匏簧附　釈名云笙。音生俗云象乃布江。竹之母曰匏、薄交反俗云豆保。以瓢為之横施於管頭曰簧。音黄俗云之太。以竹銕作之。今案有十七管。

簫　風俗通云舜作簫。先堯反和名世宇乃布江。其形参差象鳳翼也一云籟、音賴。一云箾、胡交反簫者編管而吹也、但其長短不同、参差之義是歟、一云簫十六管、今案数諸説不同、五経通

義云、大者二十三管、小者十三管、一云舜所造十四管也。

笙の音は「象乃布江」で、匏（ほう・つぼ）と呼ばれる部分に細い竹管を環状にたてたものである。「笙の笛・鳳笙・そうのふえ・そう」とも呼ばれる。簫の和名は「世宇乃布江」で、形は「鳳の翼」のようで、「管を編んだのを吹く、但しその長短は同じではなく、参差の意味はこれか」とある。このように「笙」と「簫」は、形態・奏法・音色の違う笛である。また舞楽・雑楽・散楽の様子が描かれた通称『信西古楽図』の「舞図楽書戊集」がのこり、楽人がそれぞれの楽器を演奏する絵が画かれている。[20] これらの辞書や図により光行は、「笙」と「簫」の笛の違いを把握することができたであろう。

しかしながら、光行が王子喬の笛を「笙」ではなく、「周ノ霊王太子晋吹簫」を『百詠和歌』二百十六番歌の句題に用いたのには、それを認める何らかの理由があったのではないだろうか。二百十六番歌を解釈する上において、その詠作の背景を探ってみたい。

三　唐詩にみる王子喬

李嶠や張庭芳の生きた唐代に王子喬はどのように詠まれているだろう。赤松子とともに神仙の代表として多くの用例があるが、笛を詠んだ漢詩は次のようなものが見られた。則天武后の時代に宮廷詩人として活躍した宋之問（六五六頃～七一二）の楽府巻第二十九「王子喬」は名を詩題とする。[21]

王子喬、愛神仙　　王子喬 神仙を愛でる
七月七日上賓天　　七月七日に上じて天に賓ず
白虎揺瑟鳳吹笙　　白虎瑟を揺がし鳳笙を吹く
乗騎雲気吸日精　　騎に乗じ雲気日精を吸ふ
吸日精長不帰　　日精を吸ひ長く帰らず
遺廟今在而人非　　遺廟に今人にあらずして在り
空望山頭草　　空を望む山頭の草
草露湿人衣　　草露人衣を湿らす

と王子喬は「鳳笙」を吹き、今は仙人として廟に祀られることを詠んでいる。

李白（七〇一～七六二）の「鳳笙篇」は、[22]

仙人十五愛吹笙　　仙人十五、笙を吹くを愛す
学得崑丘彩鳳鳴　　学び得たり、崑丘、彩鳳の鳴くを
始聞練気飡金液　　始め聞く、気を練って金液を飡するを
復道朝天赴玉京　　復た道ふ、天に朝して玉京に赴くと
玉京迢迢幾千里　　玉京迢迢（ぎょうけいてうてう）、幾千里
鳳笙去去無窮已　　鳳笙（ほうしやう）去去（きよきよ）、窮まり已むなし
　―中略―
莫学吹笙王子晋　　学ぶ莫れ、吹笙の王子晋
一遇浮丘断不還　　一たび、浮丘に遇へば断じて還らず

「かの王子晋が常に鳳笙を弄び、一たび浮丘公に遇って登仙し、再び人間に還って来なかった」と、王子喬の故事を引く。

同じく李白の「至二陵陽山一　登二天柱石一　酬三韓侍御見レ招隠二黄山一」は、

韓衆騎白鹿　西往華山中　　韓衆、白鹿に騎し、西、華山の中に往く
玉女千余人　相隨在雲空　　玉女千余人、相隨つて雲空に在り
　ー中略ー
因巣翠玉樹　忽見浮丘公　　翠玉の樹に巣ふに因つて、忽ち浮丘公見を見る
又引王子喬　吹笙舞松風　　又王子喬を引き、笙を吹いて松風に舞ふ
朗詠紫霞篇　請開蕊珠宮　　紫霞の篇を朗詠し、請うて蕊珠宮を開く
歩綱繞碧落　倚樹招青童　　歩綱、碧落を繞り、樹に倚つて、青童を招く
何日可携手　遺形入無窮　　何の日か手を携へ、形を遺れて、無窮に入るべき

と、「浮丘公が忽然として来かかり、又王子喬をも引き具し、その得意な笙を吹いて松風に舞って見せた」とある。(23)

次に、盛唐の詩人崔曙（？～七三九）は、則天武后が建立した『昇仙太子碑』のある「緱山廟」を詩題にして、

澗水流年月　山雲変古今　　澗水年月流れ、山雲古今変わらず
只聞風竹裏　猶有鳳笙音　　只聞く竹裏の風を、猶鳳笙の音の有るを

「月は流れても、山雲は今も昔も変わらず。只竹林の風を聞くと、鳳笙の音が聞こえる」と、「緱山廟」の風景を詠じる。(24)

中唐の詩人鮑溶（生没年不明）の七言絶句「懐レ仙」は、

閬峰綺閣幾千丈　　閬峰の綺閣幾千丈
瑤水西流十二城　　瑤水西に流れ十二城
曽見周霊王太子　　かつて見る周の霊王太子
碧桃花下自吹笙　　碧桃の花の下、自ら笙を吹く

と周の霊王の太子晋を思って、碧桃の花のもとで、自らが「笙」をふく様子を詠んでいる。(25)

白居易（七七二～八四六）の七言絶句「王子晋廟」は、

子晋廟前山月明　　子晋廟前山月明かなり
人間往往夜吹笙　　人間往往夜笙を吹く
鸞吟鳳唱聴無拍　　鸞を吟じ鳳唱へて聴くに拍なし
多似霓裳散序声　　多くは霓裳散序の声に似たり

「王子晋の廟の前に山月が皎々と輝く時、其霊が下界に降って来て折々笙を吹くようだ。その声調は鸞鳳の鳴くようで全く拍がないので、霓裳羽衣の曲の散序を聞くようだ」と詠む。[26] このように李嶠以後の唐の漢詩を見渡すと、「笙」の笛の詠作が見られる。

ところが許渾（七九一～八五四頃）の七言絶句「緱山廟」は、

王子吹簫月満台　王子簫を吹き、月は台に満つ
玉簫清転鶴裴回　玉簫清らかに転し、鶴は裴回す
曲終飛去不知処　曲終り飛び去り、処知らず
山下碧桃春自開　山下の碧桃は春自づから開く

と「簫」を詠んでいる。[27] 起句「吹簫」を「一作求仙」、承句「簫」を「一作笙」、結句「春自」を「一作無数」と本文に異同がみられるが、張庭芳の詩注によれば、王子喬の笛に「笙」と「簫」の二種類の伝承があることから（前掲第二節）、許渾は「簫」を詠んだ可能性が考えられる。

四　日本おける王子喬

日本において王子喬はどのように詠じられているだろうか。日本最古の漢詩集『懐風藻』（天平勝宝三年〈七五一〉）の五言詩に、[28]

遊龍門山　一首　葛野王（六六九～七〇五）
命駕遊山水　長忘冠冕情　駕を命せて山水に遊び、長く忘る　冠冕の情
安得王喬道　控鶴入蓬瀛　安にか王喬か道を得て、鶴を控きて蓬瀛に入らむ

車駕を命じて散水に遊び、高位高官にある官人の身の煩わしい気持ちをすっかり忘れてしまった。どうかして王喬（王子喬）のような仙人の術を会得して、鶴に乗って仙人の住むところに入りたいものだと詠じる。葛野王の詠詩から、古く飛鳥時代に王子喬の伝説が伝わっていたことがわかる。

勅撰漢詩集『凌雲集』（弘仁五年〈八一四〉成立）に収録された菅原清公の「秋夜途中聞笙」の七言律詩は、[29]

皇城陌上槐風肅　皇城の陌上、槐風粛く
天漢波間桂月明　天漢の波間、桂月明らかなり
不知誰家郎第幾　知らずや、誰が家の郎第幾なり
写鸞模鳳以吹笙　鸞を写し鳳を模して笙を吹く
金商繞曲秋声亮　金商繞曲、秋声亮らかにして
玉管成文夜響清　玉管成文、夜響清やかなり
王子偶仙何処在　王子仙に偶ひ、何処にか在るや
洛浜遺熊使人驚　洛浜の遺熊、人を驚かしむ

吉原浩人氏は、この第七句にいう「王子」とは、鳳と「笙」が第四句に用いられていることから『列仙伝』を踏まえた表現であると指摘さ

れる。(30)

大江維時編『千載佳句』（九四七～九五七頃成立）は、第三節にあげた鮑溶の七言絶句「懐仙」の第三・四句を引く。(31)

笙　　鮑溶

773　心ハ羨ム周ノ霊王ノ太子　碧桃ノ花下ニ好吹レ笙ヲ

藤原公任撰『和漢朗詠集』巻下（一〇一二年頃成立）にも、次のように王子喬に関する漢詩が見られる。(32)

晴

414　帰嵩鶴舞日高見　飲渭龍昇雲不残
　嵩に帰る鶴は舞ひて日高けて見ゆ　渭を飲む龍は昇つて雲残らず

以言

類聚句題抄

管弦

462　一声鳳管　秋驚奏嶺之雲
　数泊霓裳　暁送緱山之月
　一声の鳳管は　秋奏嶺の雲を驚かす
　数泊の霓裳は　暁緱山の月を送る

仙家付道士隠倫

549　王喬一去雲長断　早晩笙声帰故渓
　王喬一たび去つて雲長く断え　早晩笙の声故渓に帰らん

懐旧

745　王子晋之昇仙　後人立祠於緱嶺之月
　羊大傅之早世　行客墜涙於峴山之雲
　王子晋の仙に昇りし　後の人祠を緱嶺の月に立つ
　羊大傅の世を早くせし　行客涙を峴山の雲に墜せり

文粋

安楽寺序相規

菅原道真の廟所を王子喬の祠や羊祜の堕涙碑になぞらえ、道真の威徳を偲んだものである。『江談抄』の第六長句事（一一一一年頃成立）にも、相規の安楽寺序が引かれる。(35)

後白河院編著『梁塵秘抄』巻第二、法文歌、雑法文歌（一一六九年頃成立）には、

224　白道猷が旧き室、王子晋が故の跡、一々に巡りて見給ふに、昔の夢に異ならず

と天台大師智顗（五九七歿）が天台山にはいって、白道猷（東晋の僧）のこもった古い石室や王子晋の旧跡などを、一つ一つめぐってごらんになると、昔大師が長沙でごらんに　なった夢と少しも違っていなかったとある。(36)

光行の和歌の師藤原俊成撰『千載和歌集』第十六雑歌上（一一八七



図５　本堂全景



図６　太子堂「王子喬」
（一九一八年再建）



図７　山門「簫史」
（一八〇九年再建）

題として用いられていることがわかるが、「簫」の笛については管見によれば『百詠和歌』の句題のみに見られた。時代は下がるが、国内の神社仏閣には王子喬の彫刻が多く見られる。その一つに富山県南砺市井波町の井波別院瑞泉寺の聖徳太子を祀る太子堂の正面虹梁上に王子喬の「笙」を吹く彫刻がある（図６）。山門西側虹梁は、「簫」を吹く簫史の彫刻（図７）の他、境内のあらゆる建造物に見事な彫刻の仙人が見られた。[39]

他にも富山県富山市八尾町上新町（やつおまちかみしんまち）の曳山（祭礼の山車）の隅柱の金具、滋賀県大津祭の山鉾「西宮蛭子山」の見送幕「王子喬昇天の図刺繍」、京都女子大学蔵江戸時代の双六「列僊寿娯禄」文政六年（一八二三）、拙宅の浜仏壇（江戸後期から明治初年頃作）の内扉にも「笙」を吹く王子喬図が施されている。このように日本において、「笙」の笛は王子喬、「簫」の笛は簫史という組み合わせが一般的に広まっている。

五　『百詠和歌』と『李嶠百二十詠詩注』

さてそこで、『百詠和歌』二百十六番歌を解釈するにあたり、李嶠の「簫」の詠詩と張庭芳注『百二十詠詩注』について、ここでもう一度考えてみたい。光行は『百詠和歌』の前に『蒙求和歌』を編纂している。唐の李瀚『蒙求』（古人の逸話などを四字句の韻語で記し、類

竜門寺にまうでて仙室に書付け侍りけり
1038　あしたづに乗りて通へる宿なれば跡だに人は見えぬなりけり
能因法師

と平安中期の歌人能因法師の歌を撰集している。[37]

藤原隆房著『朗詠百首』懐旧部（成立年不明）は『本朝文粋』巻第十一・詩序四「初冬、陪管丞相廟。同賦籬菊有残花」から「王子晋之昇仙　後人立祠於緱嶺之月」（和漢朗詠集745同）を句題として、次の歌を詠む。[38]

87　このみねにたつるやしろはむかしみし人を忍ぶのものとなりけり

このように王子喬伝説は、古くは飛鳥時代に将来し、漢詩や和歌の句

似の事跡を配列して編纂したもの、八世紀前半成立）の二五〇条の故事を抜き出して和訳し、各々にその内容を題材として読んだ和歌一首を添えたものであるが、和歌集のように「春　夏　秋　冬　恋　祝　羈旅　閑居　懐旧　述懐　哀傷　管弦　酒　雑」の部に分ける。しかし、『百詠和歌』は、『李嶠百二十詠』の部立をそのまま踏襲している。『百詠和歌』簫の部と『李嶠百二十詠詩注』の「簫」の部（前掲第一節）を比較すると、

簫①　舜②、簫をつくり給へり、其形参差として鳳のはねにかたどれり、
十管、ながさ二尺なり、笙事故
捜索動猿吟　③玄猿の音を聞きて、悲嘯捜索

二一五　秋ふかきみ山のいほのふえの音にましらなくなりあか月の空

仙人幸見尋⑤　⑥周の霊王太子晋、簫をふく、道士浮丘公、
しろき鶴
になりて飛来りて聞く

二一六　ふえの音のうらがなしくや聞えけん帰るそらなき鶴のけ衣

太字①③⑤は『李嶠百二十詠』と対応し、波線②④⑥は『百二十詠詩注』と対応することがわかり、『李嶠百二十詠』は漢文のまま、『百二十詠詩注』は訓読体にすることで典拠を明らかにしている。また、光行は『李嶠百二十詠』を句題に引くにあたり、張庭芳の追述した注を手本とし、今、またそれを認めた上で『百詠和歌』を詠んだことは、『百詠和歌』の真名序（前掲第一節）により伺える。しかしながら第四節で考察したように、日本における王子喬の伝説は『列仙伝』の、「笙」の名手で鳳凰の鳴くような音をたて、道士浮丘公と共に嵩山に登って三十余年仙人の修行をし、ついに白鶴に乗って昇天したという内容がよく知られる。この王子喬の笛の違いについて、光行ほどの学者ならば、張庭芳の詩注に何らかの根拠を認めた上で受容したのではないだろうか。

その根拠の一つとして考えられるのが、『旧唐書』（五代後晋、劉昫撰、九四五年成）の次の記事である。李嶠の仕えた則天武后が即位した九年後の聖暦二年（六九九）に内殿で催された曲宴の出来事を次のように記す。

時諛佞者奏云、昌宗是王子晋後身。乃令レ被二羽衣一、吹レ簫乗二木鶴一、奏レ楽二於庭一、如二子晋乗空一。辞人皆賦レ詩以美レ之、崔融為二其絶唱一。（『旧唐書』巻七十八　列伝第二十八　張行成）

ある時、諛佞（へつらう）者が、武后に張昌宗を王子晋の生まれ変わりと奏した。そこで昌宗に羽衣（鶴の毛衣に同じ）を被せ、木鶴に乗せ簫を吹かせて、庭で楽を武后に奉る。まるで王子晋が空に乗ずる如くである。辞人は皆之を美しく詩に賦し、崔融は優れて詩を賦す。

則天武后は寵愛する張易之と張昌宗の兄弟が活躍できるよう控鶴府と

いう役所を新設し、張易之をその責任者にすえると、ある時、張昌宗を王子晋の生まれ変わりとへつらう者がいた。そこで武后は昌宗に鶴の羽衣を着せ、木の鶴に乗せ、「簫」を吹かせるということを内宴で興じ、人々はその様子を美麗美句をもって詩に賦しているのである。(42)欧陽州等撰一〇六〇年成の『新唐書』（巻一百四　列伝第二十九　張行成）にも「昌宗及王子晋後身、后使被羽裳、吹簫、乗寓鶴」と、昌宗は王子晋の後身なので、則天武后は羽裳を被らせ、「簫」を吹き寓鶴に乗るとある。光行はこの史実を意図的に『百詠和歌』二百十六番歌に詠み込んだのではないだろうか。

まとめ　―『百詠和歌』二百十六番歌の解釈―

我が国では、王子喬は「笙」が巧みで、浮丘公とともに嵩高山に登り、再び白鶴に乗って現れるという『列仙伝』の内容が広く知られていた。現存する図像や銘文の遺例は、「笙」の笛を吹く王子喬である。しかし、第二節で考察したように張庭芳『百二十詠詩注』の「簫」・「笙」・「歌」の詩注により、王子喬の笛に「笙」と「簫」の二種類の伝承のあることが解った。

光行は幼い頃より『李嶠百二十詠』と張庭芳『百二十詠詩注』の両書を学び、今また『百詠和歌』を詠作するにあたり、両書を鑑として用いることから、当然王子喬の笛に二説あったことは習知していたはずである。その上で、李嶠の音楽十首「簫」の詠詩「仙人幸見尋」と、張庭芳『百二十詠詩注』の「周の霊王太子晋、簫をふく、道士浮丘公、しろき鶴になりて飛来りて聞く」を句題に用いたのである。これらをふまえて、『百詠和歌』二百十六番歌の解釈を試みたい。

ふえの音のうらがなしくや聞えけん帰るそらなき鶴のけ衣

「ふえの音（ね）」は、句題に「周の霊王太子晋、簫をふく」とあるように、王子喬の「簫」の笛の音のことである。「音（ね）」は聞く人の耳にしみじみと訴える音のことで、「うらがなしくや」の「うら」は心の意で、もの悲しいこと。「や」は係助詞（疑問……か）。したがって上の句は「王子喬の吹く簫の音色は、もの悲しく聞こえるのではないだろうか」と訳すことができる。歌語「鶴のけ衣」は、鶴の長寿にこと寄せた賀の歌で詠まれることが専らで、本来は羽毛をいい、また鶴自体の称とされるが、鶴の子どもを思う情の深いことから、愛情をこめて着せた産着の称にもなっている。ここでは仙人王子喬を引くことから、長寿を言祝ぐ鶴といえる。

この歌のなかで、解釈の難しいのが「帰るそらなき鶴のけ衣」である。『和漢朗詠集』414は「嵩（すう）に帰る鶴（つる）」、『千載和歌集』1038は「あしたづに乗りて通へる」（前掲第四節）とあるように、鶴は人界にやって、再び仙界に去って行く仙人の乗物である。仙界と人界とを結ぶ使いとして登場する鶴を、「帰るそらなき」と詠むことに矛盾が生じ、他に用例が見られないことから、光行独自の詠み方といえる。

この下の句を訳するにあたり、注目するのが『旧唐書』の、則天武后の寵臣張昌宗を王子喬の化身と見立てて鶴の毛衣を着せ、木鶴に乗せ、「簫」を吹かせることを内宴で興じ、その時の人々は美麗美句を

もって詩に賦すという記事である（前掲第五節）。この宮廷での出来事は、則天武后の醜聞として世間に広まったことにより、『旧唐書』『新唐書』に取られたといえる。

光行はこの有名な故事を何らかの資料により知り得て、『百詠和歌』二百十六番歌に詠み込んだとすれば、「帰るそらなき鶴のけ衣」は、鶴の毛衣を着た張昌宗と、木鶴を指すのではないだろうか。以上の考察を踏まえて『百詠和歌』二百十六番歌について次のような解釈を試みた。

王子喬の後身と称された張昌宗は、則天武后の命により鶴の毛衣を着て木鶴に乗って簫を吹く。この簫のふえの音は、もの悲しく聞こえたのではないだろうか。空に帰ることのない鶴の毛衣を着た張昌宗と木鶴よ。その遊戯そのものは空しい。

王子喬の「簫」の笛の考察から以上のような解釈を試みた。しかし、李嶠が仕えた則天武后の宮廷の故事を踏まえて、光行が『百詠和歌』を詠じたということは、これだけの考察では断定しがたく今後の課題としたい。

〔注〕

（1）太田晶二郎氏「四部ノ読書考」（『歴史教育』第七巻第七号、一九五九年七月。『太田晶二郎著作集』第一冊所収）は、『後宇多院御遺告』の童子の教育に関する條の「先教二俗教一、（中略）外教則千字文・百詠・蒙求・和漢朗詠」を挙げ、「この四種を往事、一組みものとして幼学に用いる慣習であって、これを以て「四部ノ読書」と為した、と余は推測するのである」と指摘される。

（2）『百詠和歌』の本文と訓は、伝嵯峨天皇宸筆本に最も近い本文をもつ内閣文庫本（栃尾武氏編『百詠和歌注』汲古書院、一九七九年所収）による。

（3）沢田瑞穂氏（『列仙伝』解説、平凡社、中国の古典シリーズ4、一九七三年、五八三頁）は「前漢の劉向撰でありえないばかりか、後漢桓帝（在位146～167）よりも後の人の筆になったということになり、考証学者が、本書をもって三国時代もしくは六朝人の作とみた説と一致してくる」と指摘される。

（4）池田利夫氏『日中比較文学の基礎研究 翻訳説話とその典拠』（笠間書院、一九七四年）所収。「百詠和歌と李嶠雑詠」（『鶴見女子大学紀要』第7号、一九六九年一二月）。

（5）福田俊昭氏『李嶠と雑詠詩の研究』（汲古書院、二〇一二年）。

（6）『日本国見在書目録』は、国立国会図書館デジタルライブラリーを参照した。

（7）小島憲之氏『上代日本文学と中国文学』（塙書房、一九六二～六五年）は、万葉集巻四の詠物歌の歌題の配列と『百二十詠』の詩題の順序との近似や上代漢詩文における同書の典拠利用の可能性を指摘される。

（8）本文は宮内庁所蔵『李嶠詩 嵯峨天皇』（名児耶明氏編『李嶠詩 嵯峨天皇』、天来書院、二〇〇〇年）の影印を用い、文字の判読出来ない箇所は、名児耶明氏の釈文による。

（9）本文と校勘は柳瀬喜代志著『李嶠百二十詠索引』（東方書店、一九九一年）により、本稿が問題とする第六句の本文異同はない。訓は一部私に訂正した。

（10）福田俊昭氏は『李嶠百二十詠』の制作時期は不明としながらも「垂拱元年（六八五）から長安四年（七〇四）までに詠出したと考えられる」とし、張庭芳の『一百二十詠詩注』は天宝六年（七四七）の成立であるから、李嶠の死後三十五年を経過してからのことである」（前掲注5に同じ、五一二頁）とされる。

（11）本文は慶応大学図書館蔵本『百二十詠詩注』唐李嶠撰・張庭芳注・胡

志昂氏編『日蔵古抄本李嶠詠物詩注』（海外珍蔵善本叢書、上海古籍出版社、一九九八年）による。目録の形式は御物本や建治本と同じで、古い形体を保っているが制作や書写年代を示す識語がない。旧字体・異体字は便宜上通行の字体に改める。

（12）本文は校箋本の最善本とされる王叔岷撰『列仙伝校箋』（中華書局、二〇〇七年）により、旧字体は便宜上通行の字体に改める。

（13）黒田彰氏「呉氏蔵王子喬石床について――付 張洹氏蔵北魏石床二種」（『佛教大学文学部論集』一〇四号、二〇二〇年三月）。

（14）本文は『唐・則天武后　昇仙太子碑』（書跡名品叢刊、二玄社、一九五九年）による。

（15）吉原浩人氏「「天台山の王子信（晋）」考――『列仙伝』から『熊野権現御垂跡縁起』への架橋――」（『東洋の思想と宗教』第十二号、早稲田大学東洋哲学会、一九九五年三月）は、「王子晋伝承においては、現行の『列仙伝』の「王子喬」伝が後世に与えた影響が圧倒的に大きく、後漢には既に現行本文が成立していたことは確実と思われる」と指摘される。

（16）本文は中國哲學書電子化計劃データーベースによる。

（17）王子淵（褒）の「洞簫の賦」（『文選』音楽上）はこの「簫」の性質を詠じたもので、宋代以降は短管の竪笛（尺八のような笛）が「洞簫」と名付けられる。くわしくは、中純子氏「詩賦が織り成す中国音楽世界――洞簫という楽器をめぐって」（『中国の音楽文化 三千年の歴史と理論』勉誠出版、二〇一六年）所収を参照されたい。

（18）図3・図4はMIHOミュージアム主任研究員稲垣肇氏より御提供頂く。紙面を借りて御礼申し上げます。

（19）日本最初の漢和辞書。十巻本と二十巻本とがあり、国会図書館本は、元和三（一六一七）年頃那波道円が校訂・刊行した二〇巻本の古活字版である。本文は国立国会図書館蔵デジタルライブラリーを用い翻刻した。

（20）東京藝術大学大学美術館収蔵品データーベース参照。信西入道藤原通憲（一一〇六～一一五九）の関与が指摘されるが、それ以前の平安初期に成立したとの説もある。

（21）『全唐詩』巻五一。

（22）『全唐詩』巻百六十四。訓読は久保天随氏訳『李白全詩注』（日本図書センター、一九七八年）による。

（23）『全唐詩』巻百七十八。訓読は前掲に同じ。

（24）『全唐詩』巻五百三十八。

（25）『全唐詩』巻四百八十五。

（26）本文は平岡武夫・今井清両氏篇『白氏文集歌詞索引』（同朋舎出版、一九八九年）により、訓は佐久節氏訳『白楽天全詩集4』（日本図書センター、一九七八年）による。

（27）『全唐詩』巻五百三十八。

（28）本文と解説は小島憲之氏校注『懐風藻』（日本古典文学大系69、岩波書店、一九六四年）による。

（29）本文は肥前松平文庫『凌雲集』（国文学資料館蔵デジタルライブラリー）による。旧字体は通行の字体に改め、訓読は私に付した。

（30）吉原浩人氏「天台山の王子信（晋）考」（『東洋の思想と宗教』早稲田大学東洋哲学会、一九九五年三月）。

（31）本文と訓点は金子彦二郎氏著『平安時代文学と白氏文集　句題和歌・千載佳句研究編』（培風館、一九四三年）による。

（32）本文は国宝『蘆手絵和漢朗詠抄』下巻、十二世紀、京都国立博物館蔵、E国宝）を参照し、訓読とルビは、菅野禮行氏校注・訳『新編古典文学全集19和漢朗詠集』（小学館、一九九九年）による。

（33）伊藤正義氏・黒田彰氏・三木雅博氏編著『和漢朗詠集古注釈集成』（大学堂書店、第一巻一九九七年、第二巻上下一九九四年、第三巻一九八九年）により、諸本の本文を確認をするが異同はなく「笙」である。

（34）中国晋の人。二二一年～二七八年。死後、侍中太傅を追贈され、羊太傅といわれる。生前峴山の風光を愛し終日飲酒言詠した。（晋書・羊祜伝）。

（35）大江匡房談、藤原実兼筆録。天永二年（一一一一年、匡房没）頃成立

か。「類聚本系江談抄注解」による。底本は群書類従本。

(36) 本文と解説は新間進一・外村南都子両氏校注・訳『完訳日本の古典第三十四巻梁塵秘抄』（小学館、一九八八年）による。

(37) 千載集は寿永二年（一一八三）二月、後白河院の下命により、藤原俊成（当時は出家して釈阿）が撰者となり、文治三年（一一八七）九月奏上（仮字序）、翌四年四月奏覧された。本文と解題は『新編国歌大観』による。

(38) 従来作者は藤原家隆とされてきたが、藤原隆房（一一四八～一二〇九）の作品であることが確認されている。本百首の句題の出典は、和漢朗詠集、新撰朗詠集などであるが、佐藤恒雄氏「『朗詠百首』をめぐって」（香川大学教育学部研究報告第八二号）は「日常的な様々な朗詠の場において、実際に朗誦されていた詩文、あるいはそのためのテキスト類の中から選んだ詩句」であると指摘される。

(39) 富山県南砺市井波町は、東本願寺井波別院瑞泉寺を中核として開けた門前町であり、精緻な彫刻欄間に代表される彫物の町として知られる。瑞泉寺は明徳元年（一三九〇）の創建。井波別院瑞泉寺の御協力により、二〇一九年八月九日（金）に撮影する。

(40) 『井波別院瑞泉寺の彫刻と四箇寺の唐狭間』（寺の町アートin いなみ実行委員会発行、二〇〇九年、十四頁）は、笙を吹き鳳（鶴）に乗る仙人を「簫棊」と記すが、「王子喬」の間違いであろう。

(41) 前掲注同、三頁は、簫を吹き鳳凰を招く仙人を「簫棊」とするが「簫史」の間違いであろう。

(42) 則天武后については、気賀澤保規氏『則天武后』（講談社学術文庫、二〇一六年十一月）を参照した。

〔付記〕

本稿は、二〇一九年九月六日から七日に西安外国語大学において開催された「東北アジア漢文写本の過去と未来」第五回シンポジウムにおいて発表した内容をまとめたものである。ご指導頂きました黒田彰教授に心より深謝申し上げます。

（いまい　ともこ　佛教大学研究員）
（指導教員：黒田　彰　教授）

二〇一九年九月三十日受理

論文

近松のなぞ

――大石の『預置候金銀請拂帳』について――

笹田博

〔抄録〕

本研究の目的は、大石の『預置候金銀請拂帳』は帳簿ではないことを、近松がスペイン語の原書で読んだと伝えられている『ヒイデスの導師』との関連性によって論証することである。まず、本稿では『ヒイデスの導師』の四部構成の第一部「世界創造」という抽象的表現と大石の『預置候金銀請拂帳』に示された数値や文字の具体的表現との関連性から導き出した『万国総図』によって論証する。

キーワード　大石内蔵助、近松門左衛門、『預置候金銀請拂帳』、『ヒイデスの導師』、『万国総図』

一

大石の『預置候金銀請拂帳』は、次のように説明されている。「吉良邸討ち入りに費やされた軍資金は『約七百両』――武器購入費から潜伏中の会議費、住居費、飲食費に至るまで、大石内蔵助は、その使途詳細を記した会計帳簿を遺していた」[1]。「内蔵助が『金銀請払帳』を締めて決算したのは、討ち入り準備をほぼ終えた元禄十五年十一月のことである」[2]。「確かな資料としては、[…]内蔵助が『金銀請払帳』を他の帳面類に添えて、瑤泉院の用人である落合与左衛門に送った十一月二十九日付の書状がある。この書状は、日付こそ十一月二十九日だが、落合に届けられたのは、討ち入り当日、十二月十四日の晩である」[3]。「東京大学史料編纂所の前身である帝国大学史料編掛が、明治十九年五月に影写体を作成しているので、少なくともこの段階で同資料がすでに箱根神社の所蔵となっていたことが分かる」[4]。

沼田嘉穂横浜国立大学名誉教授は、帳簿を以下のように定義した[5]。

帳簿とは経済主体（企業）の経済活動を数値（主として貨幣金額）によって、継続的に記入する紙面をいう。このため商業信書のごときは原則として帳簿ではない。また証憑や伝票の類もその

もの自体は帳簿ということはできない。唯、これらを記入順―それは取引の発生順であるーに揃えて、経済活動の継続的な記録を作ることができ、その場合、これを帳簿として認めることができる。

私は一九七九年十二月十一日夜、ＮＨＫＴＶで、大石の『預置候金銀請拂帳』の存在を知った。後に、その帳簿の資料である赤穂市が発行した『忠臣蔵』（第三巻）[6]を入手し、考察した。同書に次の見出しのもとに大石の『預置候金銀請拂帳』（図１）が明示されている。

二五　大石良雄金銀請拂帳

―瑤泉院への預かり金支出決算報告―

神奈川県　箱根神社所蔵

まず、同資料を考察して気付くことは、「金銀請取元」の入金四口に日付がないことである。続く「右金銀之払左ニ記」の出金一一三口にも全て日付がないことである。ただし、入金一口目の説明文中に「六月四日」とあり、二口目の説明文中に「六月三日」とあり、日付が前後しているのである。

さらに、出金の部の四ヶ所、すなわち、十三口目、三七口目、六二口目、六七口目、に半円形の目じるしが明示されている。十三はそのまま十三とわかる。三七は三に七を加算すると十となり、下の三両を加算すると十三になる。六二は下を見ると一三六匁で十三がある。六七は六に七を加算すると十三となる。この十三という数値にこだわる大石の意図が不明であった。

私は、沼田氏の定義に照らして、大石の『預置候金銀請拂帳』は帳簿とするには問題があると感じた。

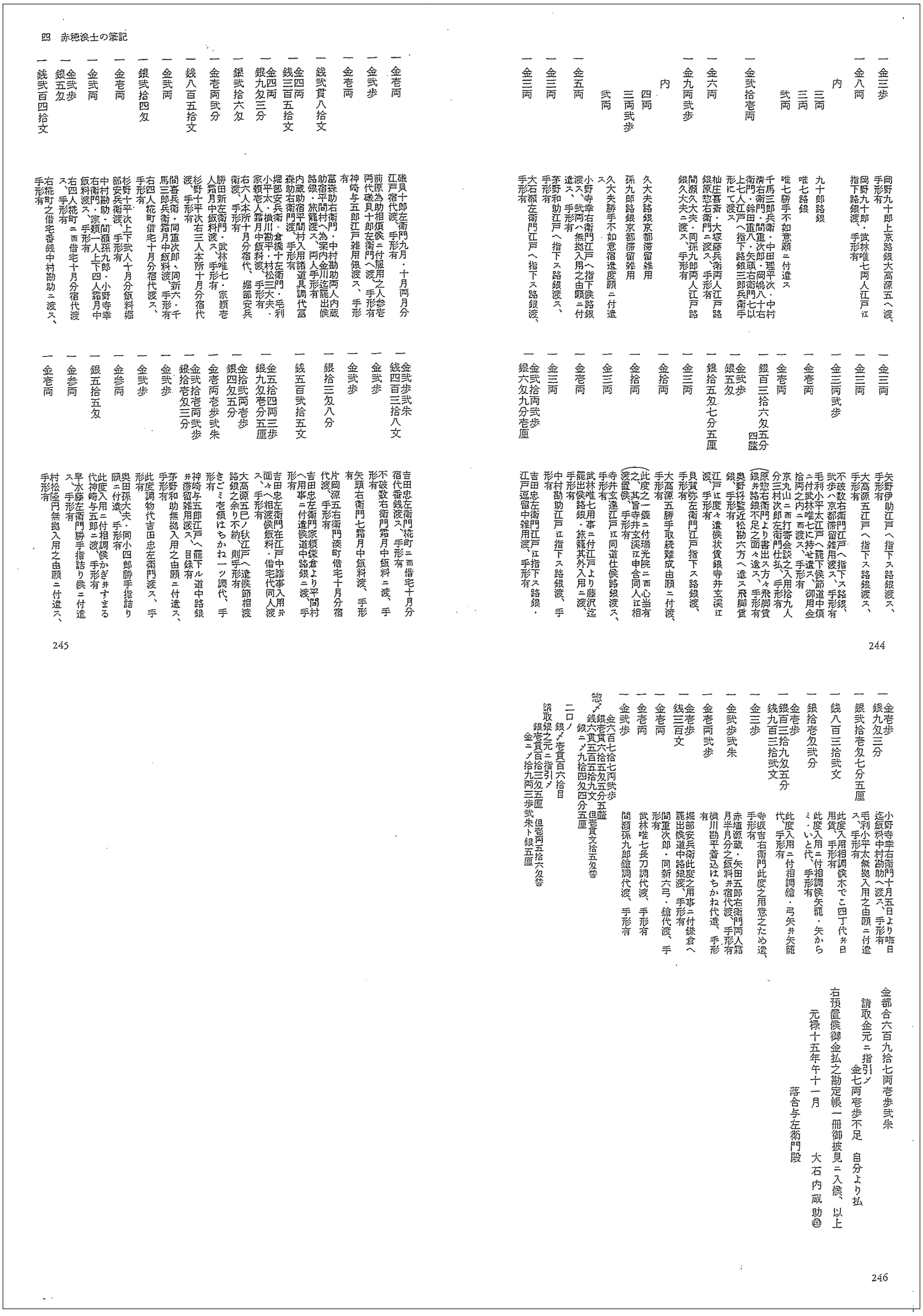
ここで、先行研究を概観しよう。

まず、八木哲浩神戸大学名誉教授の研究を検討する。先に示したように『忠臣蔵』（第三巻）の労作は、先学として誠に尊敬にあたいするものと言える。この著作がなければ、研究を進めることが困難であったからである。この理由により、同氏による二冊目の研究成果といえる『忠臣蔵』（第一巻）[7]を検討する。ところが、同書の一三一貢の表7で、正しくは「元禄十四・六・四　六・三」とあるべき所を、「元禄十四・六・三　六・四」と改変している。原本の大石の帳簿は、赤穂浅野家の公文書と言えるので、大石の意図を正確に読み取るという観点から、この改変は好ましいことではない、と考える。

一九七九年から二七年後の二〇〇六年四月十五日、私は技術士の塚本勇三氏の招待を受け、近松門左衛門の九代目、近松洋男氏（京都外国語大学名誉教授、スペイン語専攻、スペイン文化勲章受賞）による口伝解禁の講演会に出席した[8]。その折、近松門左衛門は二十歳から、赤穂浅野家が設けた塩の道塾でスペイン語や航海術を学び、三十歳まで台湾方面へ塩の貿易に従事したことを話された。また後の赤穂事件で参謀をしたこと等を話された[9]。さらに、近松洋男氏は、握った左手を地球に見立てて、リンゴを切るようなしぐさをされた。これがヒントになり、坂本満氏他著の『南蛮美術と洋風画』[10]に出会い、この中で説明された、「一四九四年六月七日にトルデシリヤス条約によって東航路をポルトガルに、西航路をスペインに権利を認めて、西経四六度三七分、東経一三四度の線で『リンゴのように』地球を分割した」と



図１－１　預置候金銀請拂帳



一　金三歩　岡野九十郎上京路銀大高源五へ渡、手形有
一　金八両　岡野九十郎・武林唯七両人江戸江指下路銀渡、手形有
　内
　三両　九十郎路銀
　三両　唯七路銀
　弐両　唯七勝手不如意願ニ付遣ス
一　金弐拾壱両　千馬三郎兵衛・中田理平次・中村清右衛門・間重次郎・岡嶋八十右衛門・鈴田重八・矢頭右衛門七以上七人江戸へ指下路銀三郎兵衛手形にて渡ス
一　金六両　杣庄喜斎・大塚藤兵衛両人江戸路銀原惣右衛門ニ渡ス、手形有
一　金九両弐歩　間瀬久大夫・同孫九郎両人江戸路銀久大夫ニ渡ス、手形有
　内
　四両　久大夫路銀京都滞留雑用
　三両弐歩　孫九郎路銀京都滞留雑用
　弐両　久大夫勝手不如意宿遣度願ニ付遣ス
一　金五両　小野寺幸右衛門江戸へ指下候路銀渡ス、弐両ハ無拠入用之由願ニ付遣ス、手形有
一　金三両　茅野和助江戸へ指下ス路銀渡ス、手形有
一　金三両　大石瀬左衛門江戸へ指下ス路銀渡、手形有
一　金三両　矢野伊助江戸へ指下ス路銀渡ス、手形有
一　金三両　大高源五江戸へ指下ス路銀渡ス、手形有
一　金三両弐歩　不破数右衛門江戸へ指下ス路銀、弐歩ハ京都滞留雑用渡ス、手形有
一　金壱両　毛利小平太江戸へ罷下候節道中預ニ付武林唯七に持せ遣ス、御用金拾両之内ニ而渡ス、手形有
一　金壱両　京丸山ニ而打寄会談之入用拾九人分三村次郎左衛門仕払、手形有
一　銀百三拾六匁五分四厘　原惣右衛門より書出ス方々飛脚賃銀并路銀不足之面々遣ス、手形有
一　金弐歩　銀五匁　奥野将監近松勘六方へ遣ス飛脚賃銀、手形有
一　銀拾五匁七分五厘　江戸江度々遣候状賃銀寺井玄渓江渡、手形有
一　金三両　貝賀弥左衛門江戸指下ス路銀渡、手形有
一　金拾両　大高源五勝手取続難成由願ニ付渡、手形有
一　金拾両　（此度之一儀ニ付瑞光院ニ而心当有之、其旨寺井玄渓江申含同人江相渡置候）、手形有
一　金三両　寺井玄達江戸江同道仕候路銀渡ス、手形有
一　金壱両　武林唯七用事ニ付江戸より藤沢迄罷出候路銀・旅籠其外入用ニ渡、手形有
一　金三両　中村勘助江戸江指下ス路銀渡、手形有
一　金弐拾両弐歩　銀六匁九分壱厘　吉田忠左衛門江戸江指下ス路銀・江戸逗留中雑用渡、手形有

244

四　赤穂浪士の筆記

一　金壱両　礒貝十郎左衛門九月・十月両月分江戸宿代渡、手形有
一　金弐歩　前原為助相煩候ニ付服用之人参壱両代礒貝十郎左衛門へ渡、手形有
一　金壱両　神崎与五郎江戸雑用銀渡ス、手形有
一　銭弐貫八拾文　冨森助右衛門・中村勘助両人内蔵助宿平間村へ為案内金川迄罷出候路銀・旅籠渡ス、両人手形有
一　金四両　銭三百五拾文　内蔵助宿平間村入用諸道具調代冨森助右衛門渡、手形有
一　金四両　銀九匁三分　堀部安兵衛・倉橋十左衛門・毛利小平太・横川勘平・村松三大夫・家頼壱人霜月中飯料渡、手形有
一　銀弐拾六匁　右六人本所十月分宿代、堀部安兵衛渡、手形有
一　金壱両弐分　勝田新左衛門・武林唯七・家頼壱人霜月中飯料渡ス、手形有
一　銭八百五拾文　杉野十平次右三人本所十月分宿代渡、手形有
一　金弐両　間喜兵衛・同重次郎・同新六・千馬三郎兵衛霜月中飯料渡、手形有
一　銀弐拾四匁　右四人糀町借宅十月分宿代渡ス、手形有
一　金壱両　杉野十平次上下弐人十月分飯料堀部安兵衛渡、手形有
一　金弐両　中村勘助・間瀬孫九郎・小野寺幸右衛門・家頼一人上下四人霜月中飯料渡ス、手形有
一　金弐歩　銀五匁　右四人糀町ニ而借宅十月分宿代渡ス、手形有
一　銭弐百四拾文　右糀町之借宅番銭中村勘助ニ渡ス、手形有
一　金弐歩弐朱　銭四百三拾八文　吉田忠左衛門糀町ニ而借宅十月分宿代番銭渡ス、手形有
一　金弐歩　不破数右衛門霜月中飯料ニ渡、手形有
一　金弐歩　矢頭右衛門七霜月中飯料渡、手形有
一　銀拾三匁八分　片岡源五右衛門浜町借宅十月分宿代渡、手形有
一　銭五百弐拾五文　吉田忠左衛門家頼鎌倉より平間村へ用事ニ付遣候道中路銀ニ渡、手形有
一　金五拾四両三歩　銀九匁壱分五厘　吉田忠左衛門在江戸中諸事入用并面々へ相渡候飯料・借宅代同人渡ス、手形有
一　金拾弐両壱歩　銀四匁五分　大高源五巳ノ秋江戸へ遣候節相渡路銀之余り不納、則手形有
一　金壱両壱歩弐朱　きごミ壱領はちかね一ツ調代、手形有
一　金弐拾壱両弐歩　銀拾壱匁三分　神崎与五郎江戸へ罷下ル道中路銀并滞留雑用渡ス、目録有
一　金弐歩　茅野和助無拠入用之由願ニ付遣ス、手形有
一　金弐歩　此度調物代吉田忠左衛門渡ス、手形有
一　金参両　奥田孫大夫・同小四郎勝手指詰り願ニ付遣、手形有
一　銀五拾五匁　此度入用ニ付相調候かぎ并すまる代神崎与五郎ニ渡、手形有
一　金参両　早水藤左衛門勝手指詰り候ニ付遣ス、手形有
一　金壱両　村松隆円無拠入用之由願ニ付遣ス、手形有

245

一　金壱歩　銀九匁三分　小野寺幸右衛門十月五日より晦日迄飯料中村勘助へ渡ス、手形有
一　銀弐拾壱匁七分五厘　毛利小平太無拠入用之由願ニ付遣ス、手形有
一　銭八百三拾弐文　此度入用相調候木でこ四丁代并日用賃、手形有
一　銀拾壱匁弐分　此度入用ニ付相調候矢籠・矢からミ・いと代、手形有
一　金壱歩　銀百三拾九匁五分　銭九百三拾弐文　此度入用ニ付相調鑓・弓矢并矢籠代、手形有
一　金三歩　寺坂吉右衛門此度之用意之ため遣、手形有
一　金弐歩弐朱　赤埴源蔵・矢田五郎右衛門両人霜月半月分之飯料并宿代渡、手形有
一　金壱両弐歩　横川勘平着込はちかね代遣、手形有
一　金壱歩　銭三百文　堀部安兵衛此度之用事ニ付鎌倉へ罷出候道中路銀渡、手形有
一　金壱両　間重次郎・同新六弓・鑓代渡、手形有
一　金壱両　武林唯七長刀調代渡、手形有
一　金弐歩　間瀬孫九郎鑓調代渡、手形有

惣〆　金六百七拾七両弐歩
　銀壱貫六拾五匁五分五厘
　銭六貫五百五拾九文　但壱貫文拾五匁替
　銀ニ〆九拾四匁四分五厘
二口ノ　銀〆壱貫百六拾目
請取銀之元ニ指引〆
　銀壱貫百拾三匁五厘　但壱両五拾六匁替
　金ニ〆拾九両三歩弐朱ト銀五厘

金都合六百九拾七両壱歩弐朱
　請取金元ニ指引〆
　金七両壱歩不足　自分より払
右預置候御金払之勘定帳一冊御披見ニ入候、以上
　元禄十五年午十一月　大石内蔵助㊞
　落合与左衛門殿

246

図１－２　預置候金銀請拂帳

の説明を発見した。そして、このトルデシリヤス条約の数値（西経四六度三七分、東経一三四度）が大石の帳簿の入金の部一口目に、逆さまに組み込まれているのを発見した（図2）[11]。

また、その折の発表で、近松門左衛門が、スペイン語の原書で読んだと伝えられる『ヒイデスの導師』を紹介された。これによって、近松氏が編訳された『キリシタン版「ヒイデスの導師」の原典的研究』[12]を知り、同志社大学図書館にて借用した。二〇〇六年五月七日早朝七時、同書の第一部「第四章　四元素のことについて」[13]で示された土、水、空気、火を知った。すなわち、①「諸元素の中で一番下にある土から始める」。②「次に海に移ろう。［…］また、凶作と飢饉の時にも海は役立つのである。［…］水は上位の元素である」。③「空気という第三の元素も水に劣らず、我われが命を保つのに必要である。というのは、我われは空気で呼吸してきており、また空気を以って心臓を冷やしているのである」。④「第四の元素は火である」。と記されていた。これがヒントになり、大石の帳簿の出金の部四か所、すなわち、十三口目で土が大坂と、三七口目で水が飢饉と、六二口目で火が飛脚と、六七口目で空気が心当と表現されて組み込まれているのを発見した（図3）。

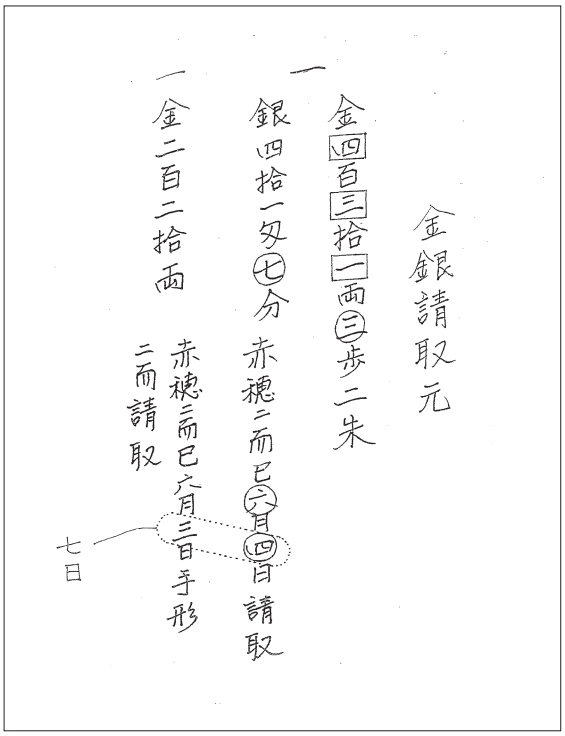


図2　筆者描図（2019年描図）

私は、大石の帳簿の入金の部に、貨幣数値以外のトルデシリヤス条約の数値や出金の部四か所に経済活動以外の『ヒイデスの導師』に記された四元素を発見した。私はこれらを根拠として、沼田氏の帳簿の定義に照らして、大石の『預置候金銀請拂帳』は帳簿ではないのではないか、と仮説を立てた。

その仮説に基づき、大石の『預置候金銀請拂帳』は帳簿ではないことを、近松がスペイン語の原書で読んだと伝えられる『ヒイデスの導師』との関連性によって論証したく思う。

二

まず『ヒイデスの導師』の四部構成の第一部「世界創造」、という抽象的表現と大石の『預置候金銀請拂帳』に示された数値や文字の具体的表現との関連性を検討する。その結果、世界地図である『万国総図』を大石の『預置候金銀請拂帳』から導き出す。この方法で、大石の『預置候金銀請拂帳』は帳簿ではないことを論証する。

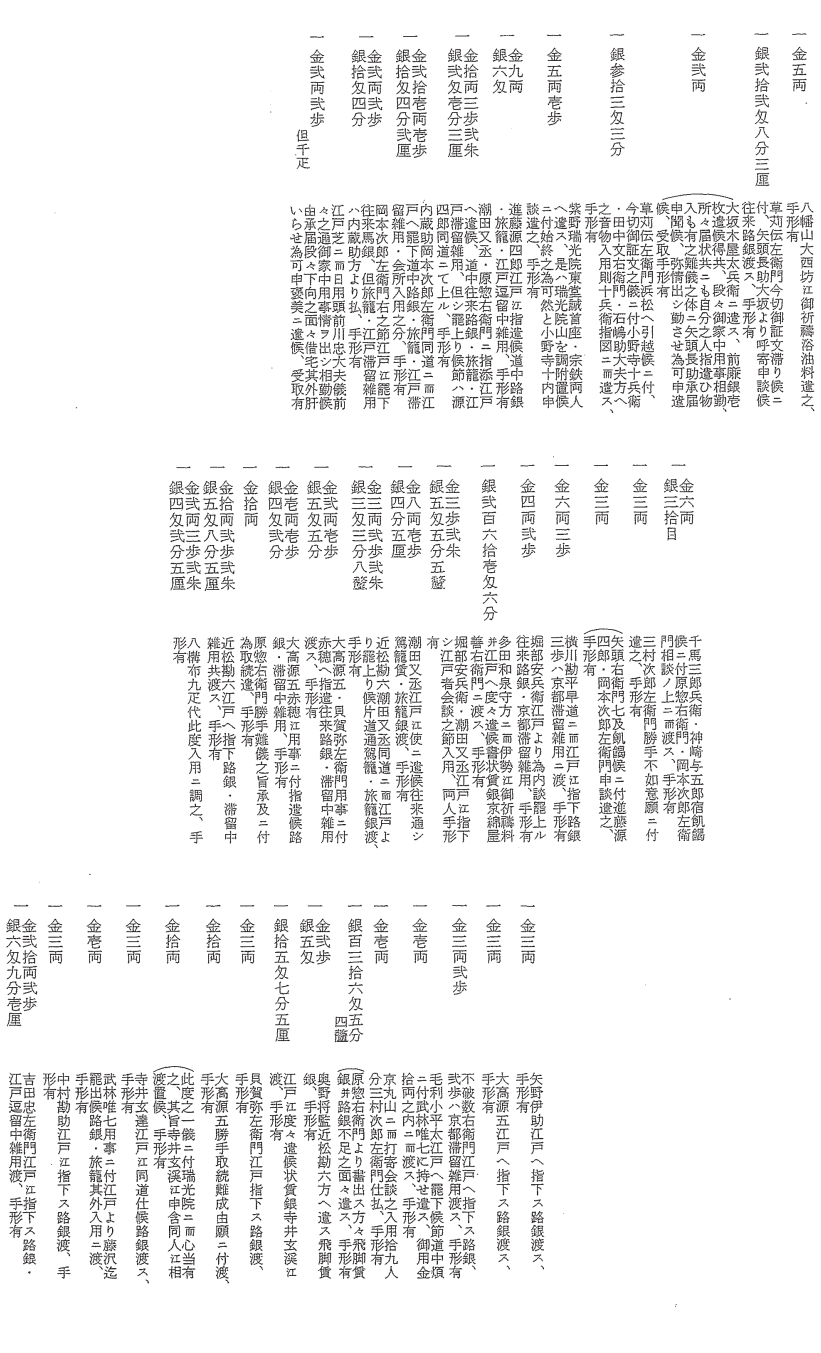


図３　預置候金銀請拂帳一部分

トルデシリヤス条約

近松洋男氏によれば、近松門左衛門は『ヒイデスの導師』をスペイン語の原書で読んでいたという。同書は四部構成から成り、その第一部は、「世界創造」である。このことを意識し、坂本満氏の『南蛮美術と洋風画』を考察する。先ず　一、南蛮美術の西力東漸と文明開化において、で先の仮説の根拠となった、大石の『預置候金銀請拂帳』の入金の部の一口目に組み込まれた、一四九四年六月七日、スペインとポルトガルの両国王間で成立したトルデシリヤス条約の数値（西経四六度三十七分、東経一三四度）を再確認した。

世界地図

次に　五、世俗画の主題を背景において、で世界図を認め、関係する書物を調査した。その結果、山川出版社の『海の道と東西の出会い』[14]と『詳説世界史研究』[15]に、「大航海時代地図（図4）と「ヨーロッパ人による航海と探検」（図5）の世界地図を発見した。図4は、「トルデシリヤス条約の境界線は地球を一周にするものである」[16]として西経四六度と東経一三四度であるとする。この理解はスペインの主張である。図5は、同条約が「世界を東西に分割し、西経四六度三七分の線の東側についてはポルトガルの、西側ついてはスペインの領有を認めた」ものであるとする。「その後、一五二九年のサラゴサ条約で東太平洋に新しい境界線が取り決められ」[17]たとする。この理解はポルトガルの主張である。以上の理解を前提にすれば、先の坂本氏が引用した「西経四六度三七分、東経一三四度」の数値は、スペインとポルトガル両国の主張を合成したものであると思える。

万国総図

これらの考察から、大石の帳簿の入金の部の一口目に組み込まれていた、四六度三七分と一三四度の数値を基に、大石の帳簿の出金の部も含めて、帳簿全体の構図（図6）を見渡すことにした。その結果、「金銀請取元」の合の銀の額が「銀四拾六匁九分五釐」と表現されているのは、西経四六度でもない西経四六度三七分を表現した数値に思える。「請取金元ニ指引」で「金七両壱歩不足」と表現されているのは、七を四と三に分解すれば、四三一となり、東経一三四度を逆さまに表現した数値に思える。これらを先の「大航海時代地図」に見立て、さらに、これに、『ヒイデスの導師』に表現された四元素（土、水、火、空）を重ねて表現すると（図7）になる。

さらに、世界地図の書籍類を調査していると、『世界図の歴史』[18]中に『ホンディウスの世界地図』（図8）を発見した。これは「一六三〇年。当時の典型的な世界地図。四元素が［…］地図を取り巻」[19]いている。この『ホンディウスの世界地図』は中国に渡り、『万国総図』という一般名称で表現された。ただし、これは太平洋を中心にしている。そして、この『万国総図』（図9）は、「一六四五年に長崎で木版印刷により制作された」[20]という。これは、真に（図7）と同じ構図であることを示している。

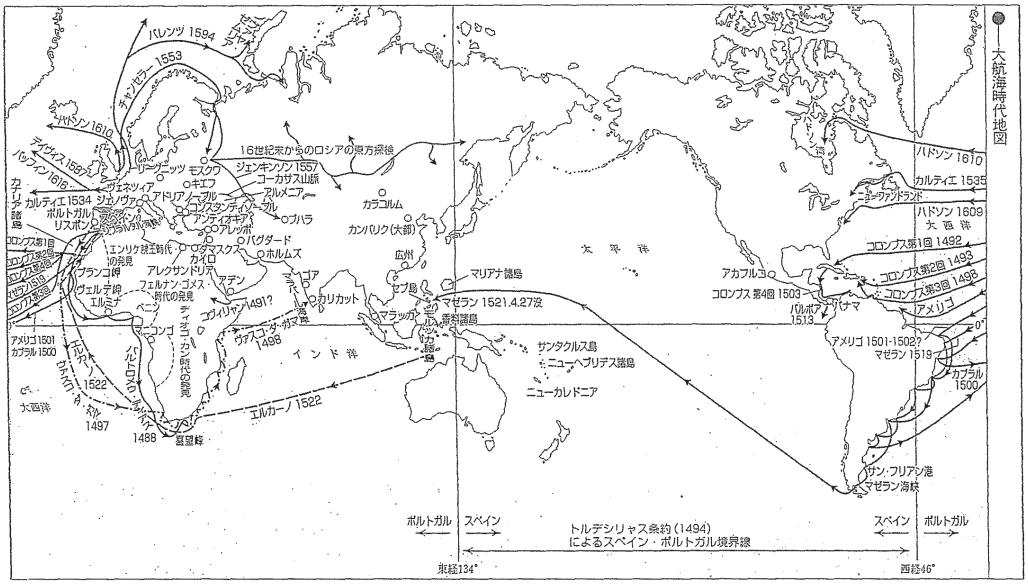
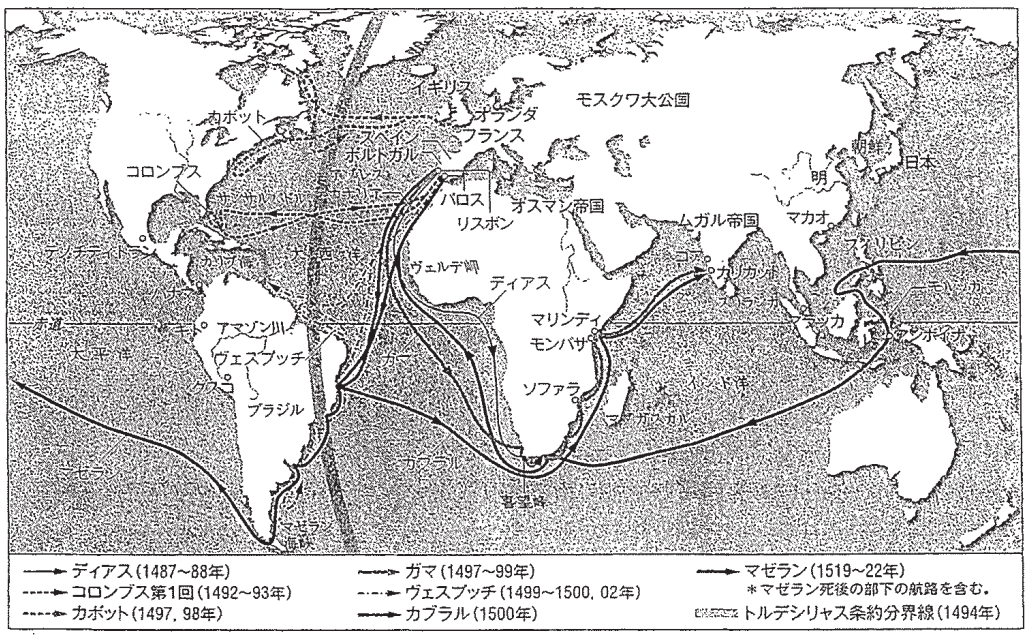


図４　トルデシリヤス条約―スペイン



ヨーロッパ人による航海と探検

図５　トルデシリヤス条約―ポルトガル

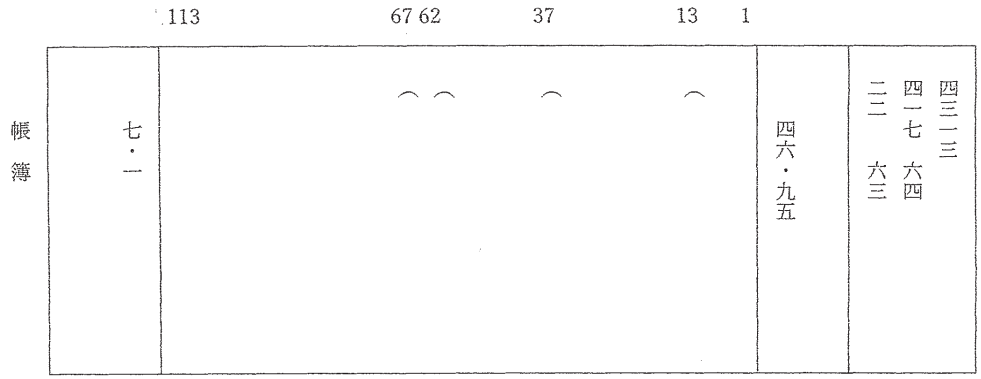


図６　筆者描図（2019年描図）―預置候金銀請拂帳

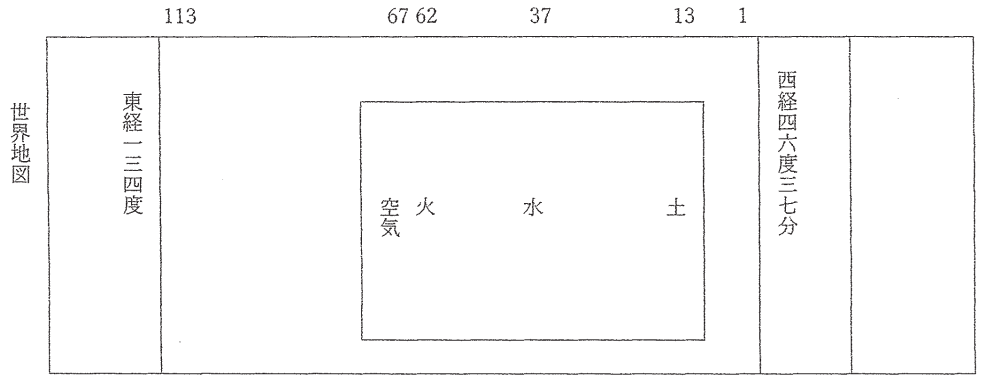


図７　筆者描図（2019年描図）―世界地図

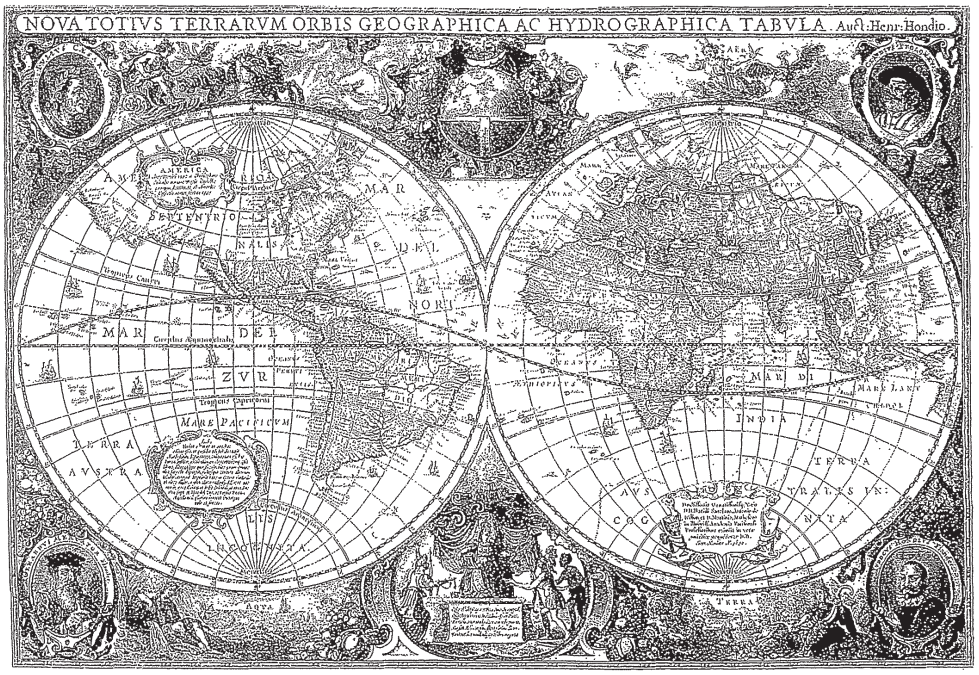


図８　ホンディウスの世界地図

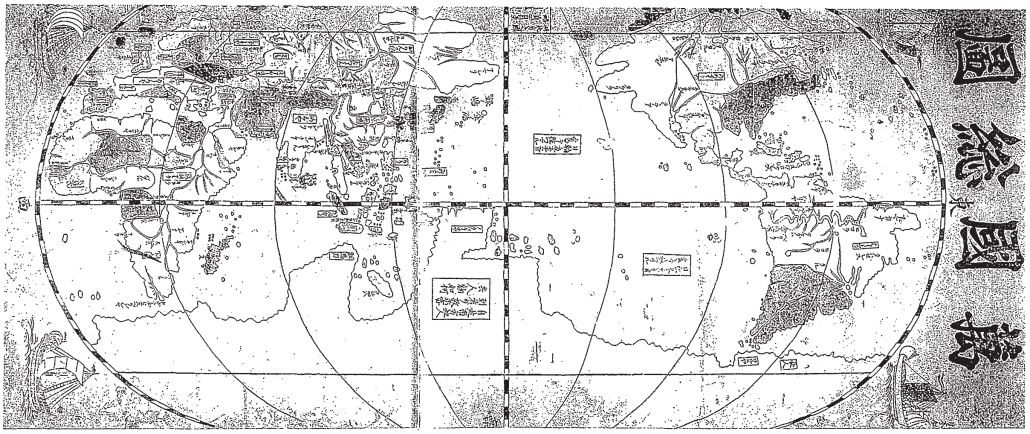


図９　万国総図

三

本研究の目的は、大石の『預置候金銀請拂帳』は帳簿ではないことを、近松がスペイン語の原書で読んだと伝えられている『ヒイデスの導師』との関連性によって論証することである。本稿は、『ヒイデスの導師』の四部構成の第一部「世界創造」という抽象的表現と大石の『預置候金銀請拂帳』に示された数値や文字の具体的表現との関連性を検討した。まず、トルデシリヤス条約の数値確認をし、次に、世界図を確認した。さらに、大石の『預置候金銀請拂帳』の構図を確認した。その結果、まず、大石の『預置候金銀請拂帳』の構図は「大航海時代地図」に『ヒイデスの導師』に表現された四元素（土、水、火、空気）が組み込まれた形になっていることを確認した。次に、『ホンディウスの世界地図』を発見した。その世界地図の中にも四元素が組み込まれている。それが中国に渡り、太平洋を中心とする『万国総図』に改編され、この『万国総図』が日本に渡り、長崎で制作されたことを確認した。その結果、大石の『預置候金銀請拂帳』は表面上では帳簿の作りになっているが、その真意は『万国総図』を表現していることを解明できた。このことから、大石の『預置候金銀請拂帳』は帳簿ではないとの結論を導いた。

大石の『預置候金銀請拂帳』について、新たに、『ヒイデスの導師』という宗教書との関連性を検討することによって、大石の『預置候金銀請拂帳』の真意が解明できた。このことは、当該研究における学際的研究の必要性と可能性を示す具体例であり、今後の研究に貢献

するところが大きいと評価することができる。

〔注〕

（1）山本博文『「忠臣蔵」の決算書』（新潮社　二〇一二年）カバー
（2）同書　一八五頁
（3）同書　一八六頁
（4）同書　九四頁
（5）沼田嘉穂『簿記論攻』（中央経済社　一九六一年）　一二五頁
（6）八木哲治『忠臣蔵』第三巻（赤穂市　一九八七年）　二四一頁
（7）八木哲治『忠臣蔵』第一巻（赤穂市　一九八九年）　一三一頁
（8）近松洋男『近松門左衛門が京の都で発信した合理主義の輝き』（京都技術士会主催　二〇〇六年）
（9）近松洋男『口伝解禁　近松門左衛門の真実』（中央公論新社　二〇〇三年）　四六頁
（10）坂本満他『原色日本の美術　第二五巻　南蛮美術と洋風画』（小学館　一九七〇年）　一六五頁
（11）筆者描写（二〇一九年）　〇で西経□で東経の数値を囲む
（12）ドミニコ会士フライ・ルイス・デ・グラナダ神父　近松洋男編訳『キリシタン版「ヒイデスの導師」の原典的研究』（思文閣出版　一九九〇年）　序文xi
（13）同書　四三・四四・四五・四六頁
（14）青木康征『海の道と東西の出会い』（山川出版社　二〇〇六年）　二二頁
（15）木村靖二他　『詳説世界史研究』（山川出版社　二〇一八年）　二五二頁
（16）ロバート・クランシー他　レイモンド・ジョン・ホージェイゴ監修　樺山紘一監訳　こどもくらぶ　訳　『探検と冒険の歴史大図鑑』（丸善出版　二〇一五年）　六九頁
（17）木村靖二他　二五一頁
（18）ピーター・ウィットフィールド　樺山紘一監修　和田真理子・加藤修治　共訳　『世界図の歴史』（大英図書館・ミュージアム図書　一九九七年）
（19）同書　七五頁
（20）同書　九一頁

〔附図〕

図1　預置候金銀請拂帳
図2　筆者描図（二〇一九年描図）
図3　預置候金銀請拂帳一部分
図4　トルデシリヤス条約―スペイン　『海の道と東西の出会い』出典
図5　トルデシリヤス条約―ポルトガル　『詳説世界史研究』出典
図6　筆者描図（二〇一九年描図）―預置候金銀請拂帳
図7　筆者描図（二〇一九年描図）―世界地図
図8　ホンディウスの世界地図
図9　万国総図

〔付記〕

赤穂市発行『忠臣蔵』第三巻の『預置候金銀請拂帳』の全文掲載に当たっては、赤穂市の許可を得ることができた。記して感謝申し上げる。

（ささだ　ひろし　文学研究科文学専攻修士課程）
（指導教員：黒田　彰　教授）
二〇一九年九月三十日受理

論文

米沢を離れた旧米沢藩士の上杉神社の崇敬

――屯田兵による神社の建立及び米澤有爲會支部における遥拝式から――

加澤昌人

〔抄録〕

米沢城本丸の上杉謙信を祀る御堂（みどう）は、藩政期をとおし藩の安泰を祈る場として崇敬された。明治時代になりその祭祀は仏式から神祭へと転換する。そして旧藩士の発願によりすべて民費によって上杉神社が建立される。

明治維新後、職を求めるなどして米沢を離れた旧藩士は少なくない。本論では、彼らの新天地におけるこの神社に対する崇敬のかたちを、『米澤有爲會雑誌』の記事を中心にとらえていく。ひとつは屯田兵として北海道厚岸郡太田村に渡った人々による上杉神社の遥拝式と神社の建立、もうひとつは全国各地の米澤有爲會支部が上杉神社の祭典に合わせて行った遥拝式から明らかにしていく。

そこには具体的にその崇敬のかたちが表現されている。米沢の上杉神社の建立に関わった後に米沢を離れた彼らが、遠隔の地に神社を建立し、あるいは遥拝した米沢の上杉神社への思いは、単なる望郷の念ではなかった。彼らの先祖代々から精神的な支えとして受け継がれてきた、謙信の義勇と鷹山の民政に対する強い崇敬の念によるものであった。

キーワード　上杉謙信、上杉鷹山、上杉神社、太田村屯田兵、米澤有爲會

はじめに

明治維新後、北海道には開拓や北方防備のために開拓使や屯田兵が数多く入植していく。そしてその地には、入植者が精神的な支えとするために、入植した村に新たに鎮守社を建てたり、あるいは旧藩時代の旧藩主家の先祖等を祀る神社を建立していった。それらは初めは私的な祭祀であったが、後に村社や郷社に昇格していくものも少なくない。

本論で取り上げる厚岸郡太田村（現厚岸郡厚岸町）に入植した屯田兵、旧米沢藩士（現山形県米沢市）によって建てられた旧藩主上杉家の先祖（上杉謙信と上杉鷹山（九代藩主治憲））を祀る上杉神社もそのひとつである。この神社を北海道神社庁では、神社本庁包括外神社のうち未公認神社としており、私的な祭祀形態である。(1)

なお、祭神名が「上杉謙信命」「上杉鷹山命」であるので、本論では「謙信」「鷹山」とし、米沢市の上杉神社との混同を避けるため、仮に「太田上杉神社」とする。

この太田村の屯田兵や太田上杉神社について、米沢市の井上忠氏が厚岸町を訪問し調査した内容を報告している。しかし米沢でも太田上杉神社が存在したことを知る人は少ない。また高嶋弘志氏、遠藤由紀子氏の先行研究がある。(2) これらは、屯田兵の動向や神社の建立がその地の開拓史の中で位置づけられており、祭祀する側（入植者）にとって、その祭神がどのような存在であり、いかに祭祀したかは論点とされず、詳細が十分には明らかにされていない。

両氏に限らず先行研究において上杉神社に関しては、本論第一章で述べる仏式から神式への謙信祭祀の連続性が十分に把握されていない向きもみられる。それは、藩政期の謙信の廟堂（以下、上杉家の呼称により「御堂（みどう）」という）が現存しないことによると考えられる。

また屯田兵に限らず、維新後に全国各地に職を求めて故郷を離れた旧米沢藩士も少なくない。彼らは米沢の上杉神社の祭礼日に合わせて遥拝式を行い、遠く故郷の上杉神社祭神の遺徳を偲び、心の支えとしていた。これらは私的な活動であり、これまで研究の対象とはならなかった。

本論は、屯田兵による上杉神社遥拝式や太田上杉神社の建立について、また全国に移住した米沢の人々が上杉神社の祭典に合わせて各地で行った遥拝式について、彼らが自ら語った記録『米澤有爲會雑誌』(3)（以下「『雑誌』」といい、「米澤有爲會」を「有爲會」という）の記事を中心に、米沢を離れた人々の上杉神社への崇敬のかたちを明らかにしていくものである。

藩政期においては、謙信や鷹山に対する崇敬の念を具体的に表した史料は極めて少ないが、この『雑誌』により明らかになってきた。なお、扱う史料の調査は最後の藩主上杉茂憲が死去した大正八年（一九一九）四月までとした。

まず第一章「米沢における上杉神社の建立」では、藩政期の仏式による謙信の祭祀から明治維新後の神式の上杉神社の建立について、その変遷をとらえていく。

次に第二章「屯田兵による太田上杉神社の建立」では、第一節「屯田兵の入植とその生活」で、屯田兵の人々の生活の状況をとらえ、第二節「上杉神社遥拝式の開催」では、その生活の中で入植者たちがどのような思いで米沢の上杉神社の遥拝式を行ったか、そして第三節「太田上杉神社の建立」で、遥拝式では足らず新たに神社を建立していく姿をとらえる。第四節「他藩の神社建立の動き」では、特に旧新庄藩（現山形県新庄市）と旧仙台藩亘理家中（現宮城県亘理郡亘理町）の例を取り上げ、米沢藩との異同をみていく。

第三章「米澤有爲會の各部会における上杉神社遥拝式」では、第一

節「米澤有爲會の発足」で、米澤有爲會の成り立ちを概観する。第二節「各部会における上杉神社遥拝式」で、各地で行われた遥拝式の様子と、そこにみられる謙信や鷹山に対する崇敬の念をとらえていく。

第一章　米沢における上杉神社の建立

上杉謙信は、天正六年（一五七八）に越後の春日山城で死去し、その遺骸は城内の不識庵に埋葬された。その後、後を継いだ景勝は、慶長三年（一五九八）に会津に転封となる。この時、不識庵はそのまま城内に残し三ヶ寺に護らせて祭祀を続けた。しかし春日山城に入った堀秀治はこれを嫌い不識庵の移転を迫り、同年に謙信の遺骸は会津に改葬された。

さらに同五年、関ヶ原役の後に景勝は米沢へ転封となり、謙信の遺骸も米沢に遷座され、同十七年に本丸東南に御堂を建立した。御堂の本壇には謙信の遺骸を祀り、その脇士として左に毘沙門天王、右に善光寺如来という謙信が信仰した二仏を祀る。そのほか間取りをみると御堂は寺院に等しい構造である。御堂の脇には別棟の御堂を管理する寺が置かれ、さらに堀を挟み二ノ丸に御堂に奉仕する寺院二十一ヶ寺（二ノ丸寺院）を配置した。この構造や二ノ丸寺院の配置をみれば、御堂が本寺で二ノ丸寺院はその塔頭ともいえる。

御堂への参詣は藩主と城代のみに限られた。御堂では謙信及び歴代藩主の供養の他、種々の祈禱[4]（例えば「亡敵怨霊の供養」や「浅野主従の怨霊供養」）が行われ、主に護国経典の「法華経」や「仁王経」が読誦された。鷹山は雨乞い祈願の断食参籠を行っている[5]。単なる先祖供養の場ではなく、藩の安泰を祈る場であり、藩の宗教政策の要であった。

その後、明治維新となり、十二代藩主齊憲は明治三年（一八七〇）に二ノ丸寺院を廃して、そのひとつ大乗寺の住職を復飾させて神式の御堂祭祀を命じ、同年八月に謙信と鷹山を合祀して神祭を開始した。仏式の御堂がそのまま神祭の場となる特異な状態であった。またこの時から士民一般にも参拝が認められ、士民に開かれた祭祀への大転換となった。

明治四年になると旧藩士等は勅祭を望み、その請願によって翌五年に神号「上杉神社」が許可され、さらに県社に列せられた。そして同七年には、区戸長及び旧藩士等が旧本丸に新たに神殿を造営する計画を立て、同九年に全て募金による民費で本殿を建立する。その後、同年十月、謙信の遺骸は旧御堂から歴代藩主廟所へ遷座された。真言宗で祭祀される歴代廟所に、神道で祭祀するという特異なかたちである。

さらに、明治三十五年には、謙信の勤王の遺勲によって別格官幣社に列せられ、これにより鷹山は摂社「松岬（まつがさき）神社」として祭祀される（社殿の建立は大正元年（一九一二））。さらにその後、明治四十一年には、謙信は従二位、鷹山は従三位をそれぞれ追贈された。

御堂が現存しないことで、戦国末期から藩政期、明治と続く謙信祭祀の連続性が一般にはあまり理解されていない。よって、上杉神社が明治期に御堂とは別個のものとして建立されたと誤認されていることは、特に指摘しておく必要がある。

なお上杉神社の建立については、拙稿「上杉謙信の祭祀の転換――御堂から上杉神社へ――」（『米沢史学』第三五号、二〇一九年、山形県立米沢女子短期大学米沢史学会）を参照されたい。

第二章　屯田兵による太田上杉神社の建立

第一節　屯田兵の入植とその生活

明治二十三年（一八九〇）六月下旬から七月初旬にかけて、最後の士族屯田兵として太田村に全国八県（山口・兵庫・和歌山・福井・石川・新潟・宮城・山形）から四百四十戸が入植した。山形県は九十九戸と石川県の百六戸に次いで多く、その中でも旧米沢藩士は五十七戸と半数以上を占めていた（旧藩別では旧金沢藩の五十九戸に次ぐ）。(6)

この旧米沢藩士の中には、本庄、柿崎、市川という旧藩時代は侍組（上級藩士）の者も含まれていた。本庄氏は謙信、景勝、豊臣秀吉に仕えた本庄繁長、柿崎氏は謙信に仕えた柿崎景家、市川氏は武田信玄の家臣で後に謙信、景勝に仕えた市川信房のそれぞれの子孫である。(7)

まず、彼らが入植した当時の状況について概観したい。(8)

涙を揮ふて故山を辭し酒田港を出帆（中略）厚岸に着港し該士民に歡迎せられ旅舎に投す（中略）抽籤の上各自の居宅を定めらる（中略）是れ即太田村なり。辛ふじて居宅を尋ね、笹を分け漸く家族と共に入り來れば、何事ぞ、炬中に青笹生ぜんとは。嗚呼（中略）誰か之を見て涙なからんや（中略）四邊寂寞樹木は天日を蔽ひ笹藪密集して隣家をも見る不能。

また、旧新庄藩士西野要三郎も同様に書き留め、「住み慣れし古郷の生活ニ比し、母は極度に悲しみ泣き出しぬ。一家共に泣く」と嘆いている。(9)

与えられた兵屋は、前年から当年にかけて標茶（しべちゃ）集治監の囚人によって建設されたものであったが、既に建物の中には青笹が茂り、すぐに住める状態ではなかった。つまりは未開の地であり、彼らが思い描いていたものとは全く違った生活の始まりであった。

太田村には南太田兵村（第四大隊第三中隊）と北太田兵村（同第四中隊）があり各二百二十戸に分かれていた。兵屋の割当は抽籤で決められたが、旧米沢藩士は一戸を除いて南太田兵村に割り当てられた。(10)この一戸は、戸主の急病のため出発が遅れて別便で渡航し、空いていた北太田兵村に入った者であった。

太田兵村の中心地は、現在のＪＲ厚岸駅から北西に約六キロメートル余りで、一帯が起伏の大きい丘陵地である。現在、厚岸町太田屯田開拓記念館（以下「屯田記念館」という）や太田小学校、太田中学校のあたりに中隊本部が置かれていた。

この広大な土地を機械的に区画した場所に建てられた兵屋であるから、谷地や川があって耕地には向かない悪条件の所に割り当てられた者も少なくなかった。しかし不平不満を口にすることもできず、その後は黙々と開墾が進められた。その後一ヶ月間はほとんど中隊本部の監督者指導のもと、笹藪を焼き払い、樹木を伐採した。それにより濃霧も次第に減少して日も差すようになり、入植当時とは一変してきた。秋に至っては、甜菜・馬鈴薯・大根等多少若干の収穫も得られた。

また、全国各地から入植のため言葉が通じないこともあり、行き違いが生じたので、時々茶話会を開き懇親を深め、教師を招いて農事を研究した。あるいは米沢人は生魚を食する風習がなく、入村直後には食べ過ぎて腹痛に苦しんだ者も少なくなかったという。

この他、旧新庄藩士の岩間富次郎（北太田兵村）は次のように述懐している。[11]

> 樹木鬱蒼たる高原地にして、小笹荊棘繁茂し開墾にも頗る困難を覺江たり。戸主は重（主に）に兵役の義務を帯び、二三ヶ月間は毎日練兵場にて軍事教練を受け、軍規風規など思いの外に厳しく（中略）現役三ヶ年間は家族諸共兵役と農業の外餘念なかりし。余等の如き兵務と云ひ農と云ひ更に經歴なき事故、事々に珍しくもあれど又艱難に堪へざることもあり。

そして同二十六年六月頃には給与地をすべて開墾し終わる見込みとなった。主な農作物はすべて米沢で産するもので、最も適したものは馬鈴薯・麻・麦であった。馬鈴薯は「愛乃土人（アイヌ人）の培養法」で多くの収穫を得、また麻の品質は北海道随一といわれたという。あるいは、五、六戸共同で馬耕機械を購入し、家畜を飼育し繁殖を図って農作物を栽培すれば、家族六、七人は十分に生活できるとし、新天地での生活に期待している。

しかし太田村では、入植した年のうちに三十九名が死亡し、そのうち十一人は子供であった。[12]このことからも過酷な生活状況がうかがわれる。また大田村を含む根室地方は、[13]寒冷な気候と濃霧のため農耕に適さない土地であり、さらに連作による地味の劣化と施肥技術の乏しさから、次第に農業は衰退していく。そして同二十六年に屯田兵の現役三年を満了して予備役に編入されると、それまでの諸給与が廃されて生計に困難をきたし、部外に職を求める者や近隣の諸村への出稼者が多く現れ、この年をピークに太田村の人口は減少の一途をたどった。

村に残った者は、[14]大家族を抱えて身動きができない者、行き先のめどが立たない者、頑なに屯田兵精神を貫き永住を決意した者であったという。

第二節　上杉神社遥拝式の開催

こうした過酷な重労働と兵役を強いられた人々は、遠く離れた故郷米沢の上杉神社への崇敬の念を精神的な支えとしていた。彼らは入植した翌明治二十四年（一八九一）の米沢の上杉神社例祭日には、早くも上杉神社の遥拝式を行っている。

兵籍にある者は日曜日や祭日の他は外出が容易ではなく、四月二十六日の日曜日に隣の真龍村屯田兵倉庫前の丘（現在地特定不能）で行った。発起人は本庄、柿崎、市川等であった。その様子は次のようである。[15]

> 四月廿九日は上杉神社の例祭日なるを以て、在厚岸米澤人に於ても遥拝式を行ひ聊か上杉家を尊崇する微志を表せんと志たり。（中略）此日（二十六日）こそは盛んにやり度き者ぞと指をり數へて待ち居りき（中略）集ひ會する者總べて百有余名、厚岸街の梅澤判事も來臨せらる（中略）丘上の中程には、龍と大書したる巾二尺五寸長

さ一丈余の唐木綿を以て製したる大旆を建て、前に鹽鮭二尾及び御幣、神酒を備へ（中略）石墨神官祭式を行ひ終りて順序を以て禮拜（中略）四方には上杉神社遥拜式及舊米澤人大懇親會と大書したる二旒を建てたり。

この「龍」の旗は、謙信が総攻撃の際に掲げた軍旗「懸り乱れ龍」を摸したもので、これを神体に見立てて神饌を供えている。明らかに謙信が意識されており、単に同郷の者が集い行う祭りや懇親会ではなく、謙信への崇敬の念が認められる神事であった。

またこの時、「重（主）に殖産業に關する講談をなし後來大事業を謀るの一大資本社」である「米澤郷友會」の設立が提唱されると、「賛成の聲四方に起る。之れと同時に（中略）米澤郷友會萬歳と大書したる旗を空中に振飄」した。あるいは旧藩主齊憲の顕彰碑建立（同年九月に米沢の上杉神社境内に建立）への寄付金も募られ、「苟も上杉氏の粟を食せし者は奮て寸志を表せざる可からざる」と決議された。

そして、「大日本帝國萬歳、米澤郷友會萬歳と大呼連唱して閉會（中略）四旒の旗旆を押志立て愉快を呼びつゝ、還路に就きたり」という具合であった。遥拜式も齊憲顕彰碑への寄付も「上杉家を尊崇する微志」から発したものであった。

また別の報告では、次のようにある。(16)

會するもの無慮百五拾餘名、大に野宴を張る（中略）上杉伯萬歳、同郷人萬歳の聲は山岳爲めに震動せん許りなりき（中略）嘻神君の遺徳、北海の濱に迫ぶ、誰か感泣せざらんや。

やはり拠り所とするのは、「上杉伯（伯爵茂憲）」であり、「神君（謙信）」である。

その後の遥拜式は、(17)同二十五年四月二十九日(18)には村内豊受神社境内で、同二十六年四月二十九日には村外の郊原（現在地特定不能）で、同二十七年四月二十九日には加里關阪（かりかんざか）上理性院でと、毎年場所を変えながら行われた。「加里關阪上理性院」も現在確認できないが、「加里關」は当て字で、「仮監獄」を意味し、兵屋を建設した標茶集治監の囚人の仮監獄があった場所一帯をいう。太田二の通りを過ぎた南兵村共同墓地の奥、急坂を下った所である。「理性院」はその坂上にあったと思われるが、寺院があった記録等はなく、仮監獄の施設の一部かと考えられる。

なお、太田村の寺社等について少し触れておく。(19)

明治二十五年当時は、豊受神社ではなく「神武天皇遥拜所」であった。遥拜所は、新開地の村内に崇敬すべき神社がないことから、中隊長門田見陳秀（かどたみのぶひで）（北兵村）、同岩渕繁隆（南兵村）、及び村内有志等が発起人となって同二十四年七月に建設し、産土神として豊受大神を勧請した。例祭日は入植皆済日を記念して七月六日・七日とした。その後同二十六年に無格社豊受神社となった。同三十年に社殿を新築し、「豊受神社」の扁額は旧米沢藩士本庄孝長が揮毫した。当時の神社は現在地より奥に位置し、見晴らしがよく、社殿は伊勢神宮に向いていたという。

寺院は、いずれも同三十年に臨済宗報国寺（南禅寺直末）と真宗鮮明寺（東本願寺直末、現在廃寺）が創設され、兵村の者はその檀家となった。故郷の寺とは違う臨済宗への宗旨替えに苦慮した者もあった

と聞く。また同二十六年にはキリスト会堂も創設されている。

第三節　太田上杉神社の建立

このように上杉神社の遥拝式を継続してきた彼らにとって、太田村への神社の建立は切実な願いであり、建設についての協議が重ねられた。[20] その思いは次のようなものであった。[21]

吾等同郷人五拾餘戸三百二十餘名、手を提へて當道に移住（中略）北海の一米澤を形造るに至れり（中略）山海數百里を隔つるも豈に累々血食の地を忘了せんや。是に於て上杉神社を建立して聊か記念の一端を表せんことを議決し、時機の至るを俟てり。明治廿四年四月廿九日第一回遥拝式を執行せし以来、毎年怠ることなかりき。

そして上杉家から神宝となる謙信と鷹山の所縁の品を下賜される機会は、明治二十八年（一八九五）三月、太田村の屯田兵（そのうち旧米沢藩士は六十二名）が清国に出征（日清戦争）することとなり、彼らが東京に赴いたときに実現する。その顛末は次のようである。

同月三十一日に東京に入った彼らは、[22] 毎日七時間の練兵に明け暮れたが、四月十七日には日清講和条約が結ばれて、戦地に赴くことはなかった。この間、四月七日には有爲會の東京部会が飛鳥山公園（現東京都北区）で運動会を計画しており、彼らも招待されていた。

当時の運動会は、健康増進はもとより、国威発揚、富国強兵を目的として行われていた。当時の有爲會の運動会広告には、「國運進張の時に當り（中略）北越武士の義氣清節を推揮せられんことを」や「地に居て亂を忘れず、以て聊か國家一旦の急に赴く素を養ふ所以なり」等の文言がみえる。そしてこの行事の広告[23]には、

（前略）我從三位公（上杉茂憲）に於ても深く此旨意を賛成せられ士氣を養成するの御趣意を以て一切の經費を給與せられ且つ親臨の榮を賜はらんとす（中略）上杉伯より酒肴を賜はるに付き會費を要せず（中略）

●春日杯は諸君の勇氣を百倍すべし（後略）

茂憲もこの運動会の趣旨に賛同し、全ての経費を負担し、行事最後の酒宴では「春日杯」で饗応される。「春日杯」は、謙信が愛用した漆塗りの酒杯である。この酒杯によって謙信との結びつきを与えられることは「勇氣を百倍」するほどの感激であったに違いない。

結局、八日は雨天中止となり同十五日に行われた。八日は日曜日の休日にもかかわらず武装検査が行われ、十五日も参加できなかった。「是に於てか水泡に歸し去り、いと殘念のことなり」と、同郷の人々と会する機会を失ったことを非常に悔やんでいる。

その後同二十八日は終日の外出日となり、茂憲の招待を受けた米沢人一同が湯島天神内の魚十料理屋での予餞会に出席した。[24]

北海道屯田兵ニシテ征清従軍ノ旧米沢藩士六十二人、午後一時参邸ニ付、上杉神社ノ神前ニ於テ春日杯ヲ以テ神酒及献饌中ノ勝栗大豆ヲ賜ハリ、夫ヨリ天神社内魚十ニ於テ神酒被遣（中略）同所ニ於テモ春日盃ヲ用ヒサセラレ、皆々孰レモ難有頂戴、夕刻退出セリ。

一同は、上杉邸内の上杉神社（米沢の上杉神社を勧請）に参拝し、

その後は予餞会に出席し、いずれでも謙信所用の「春日杯」で神酒を賜った。茂憲はこれより前同年三月三日には、同じく清国に出兵する米沢出身の近衛師団に属する将士を招いて予餞会を開いたが[25]、そこでもこの時と同様に「春日杯」を用いて饗応している。

その後五月二十日には、平和に関する勅諭の奉読と司令官の訓示があり、二十五日には東京を発つこととなる。神社の建立を上杉家に直接請う機会は、この東京滞在中を逃してなく、再び代表者が上杉邸を訪ねた[26]（日時は不明）。

是の時に當り、柿崎家善、市川慎一郎、本庄孝長等の諸氏一同を代表して上杉伯邸に参候し、謹て武尊公御尊影並に鷹山公御眞筆を拝領して永く記念とせんことを陳情せり。幸に嘉納あらせられ親しく之を賜はる。因に記す。武尊公御尊影は元七軒町照陽寺の秘蔵に係りしものなりと云ふ。五月二十九日、奉じ還りて堂宇建立の議を老父に圖る。咸奮て事を擧けんことを約す。

ここでいう「武尊公」とは、米沢における謙信の尊称である。上杉家から下賜された画像は「七軒町照陽寺の秘蔵」とあるが、これは誤りで、照陽寺は関東管領上杉憲政の菩提寺である。この画像は、照陽寺に隣接する謙信開基の常安寺が所蔵する「鏡御影」の模写である。「鏡御影」は、謙信が常安寺の泰廉門察のために鏡に写して描いた自画像といわれる。この画像は三代藩主綱勝の命により修理されるなど、歴代藩主が謙信崇敬の対象としたものでもある。この画像を、明治二十三年に常安寺の住職上椙密山が茂憲の許可を得て石盤摺にして関係者に頒布した。このうちの一幅とみられる[27]。画像とともに由緒書も頒布されたが、現存しない。

一方の「鷹山公御眞筆」は現在確認できない。

太田村では、このふたつの謙信と鷹山の遺物を下賜されて、神社の建設は進められていく。この建設工事は全て寄付金でまかなわれた[28]。この寄付には、南兵村の中隊長岩渕繁隆、厚岸町判事梅澤退輔をはじめとする篤志寄付者十二名と屯田兵六十七名が名を連ねている。梅澤は第一回遥拝式で講義も行っており、最も高額な寄付をしている。岩渕がそれに次いでいる。また一般寄付の中には神社の近隣に居住する他藩出身の者三名も確認できる。

しかし十月になっても思うように進まず、有爲會組合會（第三章第一節参照）が事業を継続した。十二月になってようやく、多年の素志を貫徹して太田上杉神社が完工した。社の規模は、社園三百二十余坪、堂宇三坪二合五夕、総桂材造で、その地方に比すべきものがない緻密な建築の社であったという。御神体の鏡の台座は、上杉家の紋所にちなみ竹に飛雀を彫刻した特別なものとなっている。一般的には雲形であるが、特に上杉家を意識して創られたものである。

同月二十五日に寒風の厳しい中にも関わらず臨時祭典が盛大に行われた。

翌二十九年四月二十九日には例祭を執行し、神社運営の規約を定め、毎年五名の社務掛を置いて維持法を堅く守って運営することとした。さらに同三十年には、当地の寒冷な気候を勘案して祭礼日を陰暦四月二十九日としている。

神社の建設地は、山田理一郎の記事では、市川慎一郎宅地内として

いるが、隣の林留次郎の宅地内が正しい。現在の太田四の通り沿いの「開拓天然記念物・太田屯田の赤松」の道路を挟んで向かい側である。この神社が建立できた要因としては、清国に出兵する旧藩士が上杉邸に招かれたこと、その中に茂憲に直接交渉できる旧侍組の本庄、柿崎、市川の三氏があり、神宝となる謙信画像と鷹山真筆が下賜されたことがあげられよう。

ここで鷹山への崇敬について少し触れておきたい。

本庄氏の旧知行地であった白鷹郷（現山形県西置賜郡白鷹町）では、鷹山が養蚕神として祀られた例がみられる。[29] 同地高玉の円福寺にある養蚕殿の本尊は養蚕神の馬鳴菩薩（めようぼさつ）であるが、そこに慶応元年（一八六五）に「治憲大権現」として、威儀を正して馬に乗る姿の鷹山像が本尊と並んで祀られた。また同地菖蒲の養蚕講の本尊は鷹山画像であり、拝み上げには「大和大聖人上杉鷹山公」と繰り返し唱えたという。

このようなことから米沢の上杉神社でも鷹山が養蚕神としてとらえられており、明治五年（一八七二）の上杉神社例祭には鷹山を指して「養蚕開祖神」と書かれた幟旗が掲げられていた。[30]

また、旧藩領小国郷（現西置賜郡小国町）では、遠方のため米沢へ日帰りで祭典に参拝できないことから、上杉家から謙信と鷹山の遺物を下賜されて上杉神社を建立した（明治十一年創建）。その際の趣意書の中には次の一項が記されている。[31]

一　鷹山公千苦万苦大慮ヲ煩ワサレ産業無之テハ民不富ト被思召、戸毎ニ桑樹ヲ下賜サレ　養蚕道ヲ被開シヨリ今日ニ至リ戸々活計相立候。此高恩永生忘却スヘカラス。

鷹山から桑苗を下賜され養蚕の道が開かれて生計が成り立つようになった。この恩は永生忘れてはならないとしている。小国の上杉神社は、この他四ヶ条の鷹山の民政に対する恩沢をあげて寄付を募り、すべて民費で建立された。このように鷹山の民政は、旧米沢藩領の人々にとって、「此高恩永生忘却スヘカラス」もので、鷹山に対する崇敬の強さが知られる。

さて、このようにして太田上杉神社は建立、運営されていくが、前述のとおり屯田兵の予備役になると生活に困窮する者も出始め、離村する者も相次ぎ、さらに日露戦争での戦死者も出た。明治末期には太田村の人口は開村時から半減したといわれ、[32] 神社の運営にも影響してくる。

その後の神社祭典をみると、明治三十七年には六月十二日（旧暦四月二十五日）に行われ、「上杉神社祭典執行相成候ニ付、一重（いちじゅう）持参、社前へ集合致候」[33]とある。これをみる限り質素な祭典であった。「一重持参」とは各家々が料理を重箱ひとつに詰めて持ち寄ることである。

本論においては、前述のとおり調査対象年を大正八年（一九一九）までとしたため、その後の詳細は追わないが、離村者の増加による組織の維持困難と財政の逼迫、社殿の老朽化により、太田上杉神社の社殿は平成元年（一九八九）に解体され、[34] 現在、跡地は林になっている。御神体や棟札、謙信と鷹山の画像、関係書類等が屯田記念館に寄託保管されている。

結果的には、神社を維持できなかったが、太田上杉神社が屯田兵として入植した人々の精神的な支柱であったことは疑いない。

遠藤由紀子氏は、太田上杉神社を「遥拝所型」で帰属意識は「故郷」としている[35]。しかし筆者が分類するならば、「藩祖祭神型」で帰属意識は「旧藩（旧藩主家）」である。確かに初めは遥拝式を行っているが、最終目的は神社の建立であって、また謙信と鷹山の遺物をもって神体とすることにあった。単なる望郷の念ではない。

第四節　他藩の神社建立と遥拝

同じく太田村に入植した例をみれば[36]、旧新庄藩士（入植三十三戸）は、明治二十三年（一八九〇）に旧藩主戸澤家歴代十一柱を祀る戸澤神社の建立を計画した。しかし何らかの事情で建立はかなわず、「戸澤神社」と刻した石碑のみを建てた。石碑は現在、太田一の通り沿いの鎮守妙見神社の奥にある。かつての事業所（各通りに設けられた共同作業場）の敷地である。

新庄で旧領民により新庄城址に戸澤神社（祭神は戸澤氏の祖衡盛（平清盛の叔父忠正の孫）と初代藩主政盛）が建立されるのは同二十七年であるから、地元に先駆けての試みであった。

太田村では歴代十一代をすべて祭神にしようとした。これは歴代が善政を布いて慕われたことを表すのであろう。例えば五代藩主正謙（まさのぶ）は[37]、宝暦の大飢饉の翌年宝暦六年（一七五六）に幕府から三千俵の米を借上げ村々に分配し、城内本丸に氏神として祭祀していた天満宮の御輿を城下に巡行させ、一般庶民にも参拝させて安寧を祈願させている。

前にも触れたが、太田村には村社豊受神社が建立され、村の鎮守社として旧藩のいかんを問わず祭典に参加していたことから、太田上杉神社も戸澤神社（石碑）も所縁の者による私的な信仰、精神的支柱として建立されたものであった。なお前述の妙見神社も、農耕馬の健全を祈るために、旧米沢藩士石墨哲蔵の発願を受け、村内有志が明治二十七年に建立したものである。

また同じく太田村に入植した旧高田藩士（現新潟県上越市、入植二十七戸）では神社を建立しなかったが、旧藩祖榊原康政を祀る高田の榊神社（明治九年建立）の例祭日にあわせて式典を行っている[38]。

あるいは、札幌郡琴似村（現札幌市西区琴似）に入植した旧仙台藩士（現宮城県亘理（わたり）郡の亘理伊達家中）は、明治八年、亘理伊達家初代の成実（しげざね）（武早智雄命（たけはやちおのみこと）、伊達政宗の重臣）を村の日登寺境内に祠を建て武早神社（たけはやじんじゃ）として祀った。その後、社地の寄進を受けて遷座し、さらに明治四十四年には札幌神社（現北海道神宮、札幌市）から大国主大神の分霊を受け、大正四年（一九一五）には郷社に列している[39]。亘理の亘理要害に武早神社（現亘理神社）が建立されるのは明治十二年であるから、これも地元に先駆けての神社建立であった[40]。

このように、入植した人々は出身地ごとに旧藩所縁の神社を建立、または遥拝したことは、単なる望郷の念から起こったものではない。特に地元に先駆けて神社の建立が図られていることは、彼らがその先祖から代々受け継いできた旧藩主家の先祖や歴代藩主（領主）への崇敬の念によるものである。それを精神的な支えとして過酷な兵役や重

労働を乗り越えようとしたのである。戸澤神社も武早神社も帰属意識を旧藩とする「藩祖祭神型」の神社といえよう。

第三章　米澤有爲會の各部会における上杉神社遥拝式

第一節　米澤有爲會の発足

屯田兵に限らず、明治維新後に米沢を離れて全国各地に移住した人々にとっても、上杉神社（謙信・鷹山）への崇敬の念は強いものがあった。毎年四月二十九日の上杉神社例大祭に合わせて、全国各地で有爲會の各部会（支部）が主催して遥拝式を行っている。

この有爲會[41]は、明治二十二年（一八八九）十一月二十三日の新嘗祭当日に、東京在住の米沢出身学生である伊藤忠太（後に明治神宮や上杉神社（大正八年焼失後の再建）を設計。工学博士）を初めとする六名が、米沢及び置賜地方の関係者が郷土愛を土台に相互の親睦と切磋琢磨を目的として共存共栄を図ろうと提唱し、「有爲會」を発足させたことが始まりである。また会則では、政治上に一切関係しないとも規定している。

翌二十三年二月には会誌『雑誌』を発行して会員の募集を開始し、同四月には飛鳥山公園で大運動会を実施（前述の屯田兵が招待されたもの）、さらに同八月には米沢の米澤中学校（現山形県立米沢興譲館高等学校）において発起人会と大懇親会を開催した。この年の年末には会員は四百二十九名に達している。

同二十五年には「米澤有爲會」と改称し、同三十一年には千坂（ちさか）高雅（旧米沢藩国家老、後に石川県令、岡山県令、貴族院議員を歴任）が初代会長に就き、同三十三年には小森澤（こもりさわ）長政（海軍大書記官）が会長となった。長政は兄の宮島誠一郎とともに上杉家相談人として「米澤教育會」を設立し、また「上杉家家範」の作成にあたるなど、旧藩主家と旧藩士との絆を永遠のものとすることに努めている。

前述の太田村を含む厚岸郡に居住する会員も、明治二十八年一月に「北海道部厚岸組合」を組織し、隔月の第二土曜日に談話会を開いている[42]。

同四十年には平田東助（農商務大臣、内務大臣を歴任）が会長に就き、同四十一年には社団法人に認可されて、上杉家からの譲渡資産を基とし、藩校興譲館を範として人材育成のために寄宿寮興譲館を開設（東京＝明治四十二年、仙台＝大正三年（一九一四））したり、貸費生制度（奨学金制度、明治四十四年開始）を設け育英事業を進めた。

なお、現在は公益社団法人米沢有為会となり、上杉家当主を名誉会長として育英・文化活動が続けられている。

第二節　各部会における上杉神社遥拝式

（一）札樽部会

全国各地で行われた上杉神社の遥拝式について、いくつかの支部の例をあげてみたい。

明治二十六年（一八九三）四月二十九日、札樽部會[43]（札幌及び小樽に居住する会員による支部）は、「上杉神社の尊影及ひ荏戸太華翁（のぞきたいかおう）の小照」を所持する杉原謙が会主となり、札幌神社の宮司を斎主として「最も厳粛にして且盛大なる祭典を執行」した。

これより以前も、杉原は毎年米沢の上杉神社の例祭日に合わせて知己の者を招き祭典を行っていたが、この年の三月に札幌部會が発足したことにより、五月の例会を繰り上げてこの日の遥拝式が行われた。

遥拝式には三十余名が参加し、中には米沢出身以外の「両尊靈の威徳を欽仰する人々」も含まれていた。

四月廿九日は吾人の最尊敬する上杉神社の例祭日に當れり。吾人客土に在りといへとも誰か此祭日を記し禮拝の儀を尽ささるものあらんや（中略）上段の間に壮厳なる祭壇を設け、正面に両神影を鎭し、少し下りて左に太華翁の小照を、右に武尊公の遺墨、鷹山公の傳國の御書幷に太華翁の遺墨を掛けしは用意最も至れるものと云ふべし。札幌神社宮司白野夏雲は（中略）祝祠を朗讀し、次に會員及来賓逐次玉串を捧げ禮拝。

そして、祭典終了後は直会となる。

各々胸襟を啓らきて（中略）談するところ語るところ盡く武尊公の義勇天下に比なきと、鷹山公の恩澤百世に洽ねきを追賛するにあらさるなく（中略）鷹山公の傳國の御書に至りては萬坐感歎せざるなかりし（中略）武尊公の霜滿軍營の御作を吟するあり、或は頼子成の鞭聲粛々の作を歌ふあり。

ここにいう「両神影」はいうまでもなく謙信と鷹山である。「太華翁」は鷹山の藩政改革を助けた莅戸善政である。善政はこの後明治四十一年九月に東宮（後の大正天皇）の東北巡啓にあたり贈正五位に叙せられ、さらに後に鷹山を祀る松岬神社に合祀されるが、当時から崇敬の対象となっていたようである。

また、「鷹山公の傳國の御書」は「傳國之辞（でんこくのじ）」ともいわれ、鷹山が天明五年（一七八五）に世子治廣の家督にあたって与えた三ヶ条の教訓である。(44)

一　國家ハ
　先祖ヨリ子孫へ傳候國家ニシテ我私スヘキ物ニハ無之候
一　人民ハ国家ニ属シタル人民ニシテ我私スヘキ物ニハ無之候
一　国家人民ノ為ニ立タル君ニシテ君ノ為ニ立タル国家人民ニハ
　無之候（以下略）

というもので、藩主は国と領民のためにあるものだとする戒めである。

民主主義の精神の表れであり、後世にアメリカ合衆国大統領ジョン・F・ケネディ氏の賞賛するところでもある。(45) この鷹山の精神には「萬坐感歎せざるなかりし」であった。

あるいは、「武尊公の御作」は、謙信が天正五年（一五七七）に能登を平定したときに七尾城で詠んだ漢詩である。「頼子成の作」は、頼山陽の漢詩で、謙信が武田信玄と一騎打ちをしたとされる永禄四年（一五六一）の川中島合戦を詠ったものである。謙信麾下の将として数多くの戦に臨んだ者の子孫として、謙信の勇姿を称えることはいうまでもない。

（二）仙台部会

仙台では明治三十年以前から遥拝式が行われていた。三十年には広瀬川を挟み仙台城址の対岸にあたる桜か丘公園の東北随一といわれた料理店悃翠館で行っている。(46)

緑滴る若竹を立て幕を張り、志めを結ひて祭壇を築き、傍らには紺地日の丸の旗を建てたり。此旗は吾人の祖先が河中嶋の合戦に翻かへして甲州勢を切り捲くりしものの俤なり。

（注連縄）

この「紺地日の丸の旗」は、謙信の父長尾為景が朝廷から賜ったもので「日の御旗」「御家の旗」とも呼ばれ、上杉家の重宝である。謙信は出陣式にあたりこの旗に摩利支天を勧請し本尊として祈願（出陣式）した。[47] これを模した旗が目印であった。

この日の遥拝式は二百五十余名が参加したが、その約三分の一の八十余名が軍人であった。この日は木曜日であったが、十七聯隊と三十二聯隊の大隊長が「舊藩祖の爲めなれば」と特別の休暇を与えたことによるものであった。この日の盛会は「二公の遺徳然からしむる所」であるとしている。

また同三十四年には、仙台城の北、青葉神社の丘続きの陸軍演習地の台の原で行った。[48] 数間四方に上杉家の幔幕を張り、注連縄を結んで祭壇を築いた。目印に立てられたのはここでも「紺地日の丸の旗」であった。祭事の後は運動会が行われている。

報告の最後には、自分たちの先祖が乱世に大義を掲げた謙信、殖産興業で藩を改革した鷹山の臣下であったことを誇りとし、郷里や国家のために尽くすべきことを誓っている。

乱世の世にありて尚大義をしきて永く我國民に教へ給へる不識公、殖産興業の道に頽國を興し給へる鷹山神君、今米澤の民をして安堵處を得せしめ給へるの恩徳、我等はなを忘れんや。やがては郷の爲、國の爲盡さて止むへき。我等が祖先は亦二神君の麾下にありしものを。（齋藤浩君報）

さらに同三十六年の報告には次のようにある49。

名も床しき青葉山にて、謹しみかしこみて、藩祖公の靈を祀りぬ（中略）五城樓下にありとあらゆる米澤人は盡く其神前に額づきぬ（中略）式終るや傍の社務所にて小宴を張りぬ（中略）宴を終り、直ちに運動競技の餘興に移りぬ（中略）最後に米澤獨得（特）の角力競技に移りぬ。

「青葉山」は仙台城址で、「五城樓」は城の別名である。当時から本丸跡には「昭忠碑」（佐賀の乱、西南の役、日清戦争等の戦没者慰霊顕彰碑）があり、その付近で行われたと推測する。今でもこの場所は広場となっていて伊達政宗像もある。昭忠碑の塔頂部には、神武天皇を勝利に導いたとされる金鵄の像が据えられていた。[50] この頃、米沢出身の海軍中佐山下源太郎（後に海軍大将、連合艦隊司令長官）は、対露開戦推進派であった。ロシアに対する緊張が高まる中、ここで謙信を祀り遥拝式と運動会を行うことは、国威の発揚という運動会の目的にもかなったものといえる。

（三）山形部会

山形部会では明治三十六年四月二十六日の日曜日に、数百人の参加を得て千歳公園（現在の山形縣護國神社付近、同社の現在地遷座は昭和九年（一九三四））で行っている。[51]

祭壇は一段高く設けられ、多くの神饌を供え、その脇には宝物の刀剣や甲冑が飾られた。そして、この時の祭詞には次のようにある。

太祖謙信公天資栄武（中略）義旗の指す所（中略）荊棘を排て、

天庭に朝し退虎の剣を賜ひ勦賊（そうぞく）の任を授けらる。（中略）勤王の大義、群雄の模範となる。中宗鷹山公（中略）勤儉親ら四民を導き給ひ奢侈を抑制して殖産興業の道を開き又一方には學を建て士を勵し給ひ（中略）各藩の師表なる。（中略）庶民尊崇して仰て上杉神社といふ（中略）祖先の時より徳澤に浴すること特に深く化育を被ること實に久し。現時身は他郷にありと雖も御恵の宏遠なる未だ忘られず。（中略）髣髴として降臨せられよ。

謙信の「義旗」を掲げて戦う姿は朝廷に達し、綸旨と剣を賜り、これは群雄の模範となった。また鷹山の殖産興業と学問の奨励による藩政改革は他藩の師表なったいう。その恩徳は先祖代々深く蒙っており、他郷にある今もそれは忘れられないものであるとしている。

この後は、恒例の運動会が催された。競技には陸上競技の他に武勇を競う銃槍術や撃劍というものもあった。宝物の刀剣や甲冑を飾り、銃槍術や撃劍という実戦にも役立つであろう競技を行うことは、国威発揚、富国強兵につながるものといえる。

一方これらは、「愉快なる間に一は其舊情を温め、一は以て遥かに先主の余徳を敬仰し、我米澤人をして益々社會に活歩せしむる所あらんとす」ものでもあるとしている。

その後同四十年は、四月二十八日に千歳公園で行われた。[52] この日は、軍人、学生、有爲會会員合わせて二百名を超す参加者で、「敬ひ畏み千代も盡きせぬ深き御恵の程を感謝」した。この日の祭文の一節には次のようにある。

おほん神（謙信）は（中略）猛くかたましき者共をば青竹を裂き割るごと、はら〳〵に打ちきため給ひ、うつくしくまめなる人々をば雨露のうるほすごと、めぐみはぐくみ給ひ、上は天皇が大朝廷に敬ひ仕え給ひ、下は仇なふ敵にまで堅く正しき操を立て給ひ（中略）その御徳の程高しともいや高にましませば、百年の後の明治の大御代に高く尊き別格官幣の御社といつかれさせ給ひて（中略）民てふ民よりもろ〳〵仰ぎ祭られおはします、げにありがたく畏きおほん神になんありける。

謙信の潔い戦いぶり、庶民への慈しみ、尊皇の志、敵に対する律儀という徳によって、上杉神社は別格官幣社に昇格して（明治三十五年）、ますますありがたい神となって広く市民からも讃えられ祀られているとしている。そのためか、祭文に鷹山に関することはみられない。

式典後は運動会に移り十数種の競技を行った。この日は、「勇ましきあり優しきあり滑稽洒落なるあり、満場思采の裡に局を結ぶ」と、和やかなものとなっている。

（四）京都部会

京都部会の遥拝式の始まりは、明治四十年と遅かった。[53] 四月二十八日に、圓山平野屋に二十三人が集い行われている。これは円山公園内の知恩院南門前にある料理屋である。

藩祖謙信公、中興の鷹山公の御恵は米澤に食をはみし者の苟も露忘れざる處、今や郷關遠く相隔つとはいへ、祭りの庭嚴かに飾らる、を思ひては、誰か玉串捧げんの思動かざるべき（中略）祭壇は厳かに飾られぬ。緞帳ゆるやかに垂れ両公の御肖像は奥深く

か、げられ（中略）各人の着席終るや緞帳は絞り上げられ御肖像厳かに拝まる。

ここでも、謙信と鷹山の恩恵は故郷を離れても忘れがたいものであるとしている。やはり拝む対象は謙信と鷹山の画像であった。

そして懇親会となったが、「絶えず蓄音機もて座興を助く。琵琶川中島、詩吟鞭聲粛々及霜満軍営など特に感興深く」と、謙信にまつわる漢詩が場を盛り上げている。さらに大津と神戸から突然の参加者も加えたことは、「油然として温情わき快談は沛然として起り京の地に米澤を現出せるの思あり」であったとしている。

故郷を離れた人々が年に一度集い、上杉神社の遥拝式や運動会を行うことは、その時々の世相や地域の相違で内容は異なるが、その趣旨は、謙信の義勇と鷹山の民政を追賛することであり、彼らの精神的な支えとなっていたのである。

まとめ

米沢城本丸に建てられた上杉謙信を祀る御堂は、藩政期をとおし藩の安泰を祈る場所として崇敬されてきた。明治になり仏式から神祭へと転換するが、神社社殿の建立は旧藩士の発願によるもので、すべて彼らをはじめとする寄付による民費でまかなわれた。これは、謙信や鷹山に対する強い崇敬の表れである。

明治維新後、旧藩士が職を求めて米沢を離れた例は少なくない。彼らが新天地で精神的な支えとしたのは、やはり謙信や鷹山に対する崇敬の念であった。屯田兵として北海道に渡った人々は、当初から上杉神社の遥拝式を行っていた。日清戦争に出征するため上京した彼らは、旧主茂憲に請い、入植した太田村に上杉神社を建立することを許可された。また、全国各地の有爲會支部では、上杉神社の祭典に合わせて遥拝式を行った。

米沢の上杉神社建立にも関わった彼らが、米沢を離れた遠隔の地に神社を建立し、あるいは全国各地から遥拝した米沢の上杉神社は、単なる望郷の念によるものではない。彼らの先祖代々から精神的な支えとして受け継がれてきた、謙信の義勇と鷹山の民政に対する崇敬の念によるものであり、彼らの帰属意識は旧藩主家であったといえる。

藩政期には謙信や鷹山に対する崇敬の念を示す史料は極めて少ないが、明治期の『雑誌』にはそれが具体的に表されており、これを明らかにできた。また、これまで謙信の画像が礼拝の対象とされたと明記している史料は管見しなかったが、『雑誌』の記事により、謙信や鷹山の画像、上杉家の旗が礼拝の対象であることも明らかにすることができた。

なお本稿作成にあたり、協力を頂いた厚岸町海事記念館文化財係長菅原拓己氏、厚岸町太田屯田開拓記念館、旧米沢藩士屯田兵四世の本庄俊長・良子氏夫妻に感謝の意を表したい。

〔注〕

（1）『北海道神社庁誌』（北海道神社庁誌編輯委員会編、一九九九年、北海道神社庁）による。

（2）井上まこと「上杉神社を建設した屯田兵」（『懐風』第三五号、二〇一

〇年、米沢御堀端史蹟保存会）。高嶋弘志「屯田兵と日清戦争――太田村兵士を中心として――」（『釧路公立大学地域研究』第六号、一九九八年、釧路公立大学地域分析研究委員会）、同「山形県士族の北海道移住について：太田村の新庄士族を中心に」（『同』第二三号、二〇一四年、同）、遠藤由紀子「根室地域における屯田兵村と神社の研究――士族屯田としての和田兵村と太田兵村を中心に――」（『昭和女子大学文化史研究』第一〇号、二〇〇六年、昭和女子大学文化史学会）、及び『近代開拓村と神社：旧会津藩士及び屯田兵の帰属意識の変遷』（遠藤由紀子著、二〇〇八年、お茶の水書房）がある。

（3）『米澤有爲會雑誌』は、明治二十三年一月に創刊された米澤有爲會の会報誌（月刊）。引用にあたっては、号数と発行年月を示す。また原文に句読点がない場合は筆者が適宜付した。

（4）拙稿「米沢藩における上杉憲政の祭祀――怨霊から御家擁護神への転換――」（『米沢史学』第三四号、二〇一八年、山形県立米沢女子短期大学米沢史学会）を参照のこと。

（5）『治憲公御年譜』天明四年六月十一日の条。

上杉家歴代の年譜は、歴代ごとに『（歴代名）公御年譜』として編纂されている。これらを総称して一般に『上杉家御年譜』という。刊本『上杉家御年譜』（一九七八～八六年、米沢温故会）の発行にあたってこの名を使用した。刊本は、読みやすくするために句読点を用いず、適宜一字空けを用いているが、誤りも多い。以下、本論では『（歴代名）年譜』とし、引用にあたっては刊本の一字空けによらず適宜句読点を付した。

（6）『新厚岸町史・資料編四』（厚岸町史編集委員会編、二〇一六年、厚岸町）の「一五・太田村誌」による。

（7）この柿崎家及び本庄家の所蔵文書を高嶋弘志氏が翻刻している。「厚岸柿崎家文書の紹介」（『人文・自然科学：釧路公立大学紀要』第四号、一九九二年、釧路公立大学）、「厚岸本庄家文書の紹介」（『同』第五号、一九九三年、同）、「太田村屯田兵の日記～『孝長日誌』の紹介と解説～」（『同』第六号、一九九四年、同）、「本庄孝長『要旨の覚』～日露戦争と太田村～」（『同』第七号、一九九五年、同）、及び「本庄孝長『要旨筆記』～兵村解体期の太田村～」（『同』第八号、一九九六年、同）。

（8）『雑誌』第三四号（一八九三年四月）の梅澤小三郎「新天地（太田村の三年）」による。以下本節の引用は特に示さない限りこれによる。

（9）『西野家行嚢帳』（高嶋弘志翻刻解説、二〇〇〇年、厚岸町教育委員会）による。本史料（厚岸町有形文化財）は、旧新庄藩士西野嘉太郎の生涯を弟の要三郎が回想し、太田兵村の様子を挿絵入りで記録したもので、当時の状況が知られる。

（10）『厚岸の史実』（大谷乾一郎編、一九六八年、厚岸町）の「一九・往時を語る（三四）太田村屯田兵入地表」による。

（11）『葛麓』第二一号（一九二〇年七月）、岩間富次郎「屯田兵の人々・移住の顚末」による。本誌は大正七年から昭和十九年まで（一九一八～四四年）、新庄の葛麓社が発行した月刊の郷土雑誌である。

（12）屯田記念館の展示資料による。諡に「童子」「童女」がつく者が十一名見られる。

（13）前掲注9『西野家行嚢帳』の解説及び前掲注10『厚岸の史実』の「一六・明治大正時代・太田村」による。

（14）『屯田移住本庄家風雪百年』（本庄俊長編、一九九三年、自家出版）所収の本庄憲一「屯田移住本庄家物語」による。

（15）『雑誌』第一五号（一八九一年五月）の青木太郎「上杉神社遥拝式概況」による。

（16）『雑誌』第八七号（一八九八年九月）の山田理一郎「北海道太田村上杉神社由来」による。

（17）前掲注16山田理一郎「北海道太田村上杉神社由来」による。

（18）前掲注7太田弘志「太田村屯田兵の日記『孝長日誌』」には、五月一日とある。前掲16の山田理一郎の記事は五年後に書かれたものであり、日記が正確と思われる。

（19）前掲注10『厚岸の史実』の「一五・太田村誌」及び現地での聞き取り

による。

(20) 前掲注7太田弘志「太田村屯田兵の日記『孝長日誌』」の翻刻史料は、明治二十四年九月から同二十五年六月までの記録であるが、同二十五年一月二十三日と同二月十三日に上杉神社新築のための集会を開いた記事がある。集会の内容は記されていない。

(21) 前掲注16山田理一郎「北海道太田村上杉神社由来」による。

(22) 『雑誌』第五九号（一八九五年十一月）の周芳迂夫「従軍雑記」及び第六〇号（同年十二月）の同「従軍雑記（續）」による。周芳迂夫はペンネームで実名を特定できない。

(23) 運動会広告の文言はそれぞれ、『雑誌』第六四号（一八九六年四月、「米澤部大運動會廣告」）、『雑誌』第七三号（一八九七年三月、「米澤有爲會東京部大運動會廣告」）、及び『雑誌』第四三号（一八九四年三月）の「米澤有爲會東京部大運動會廣告」による。

(24) 『茂憲年譜』明治二十八年四月二十八日の条。

(25) 『茂憲年譜』明治二十八年三月三日の条。

(26) 前掲注16山田理一郎「北海道太田村上杉神社由来」による。なお、名前のルビは当時の現地の呼称によった。旧米沢藩士の間では、「かぜん様」「こうちょう様」と尊称したいう。

(27) この謙信画像は現在は屯田記念館所蔵。上椙密山の画像作成は『茂憲年譜』明治二十三年一月二十五日、同二十六日、及び二月二十二日の条にみえる。

(28) 『明治二十九年二月調　上杉神社分社建築寄付名簿』（屯田記念館所蔵）による。ここには「上杉神社分社」とあるが、東京上杉邸の上杉神社の分霊とみられる。

(29) 奥村幸雄「蚕神信仰の一断面――下長井地方を中心に――」（『置賜文化』第七一号、一九八二年、置賜史談会）による。

(30) 上杉神社宮司大乗寺健氏からの聞き取りによる。

(31) 『小国町誌資料・第四巻』（小国町教育委員会編、一九九二年、小国町）による。

(32) 前掲注7高嶋弘志「本庄孝長『要旨之覚』」による。

(33) 前掲注7高嶋弘志「本庄孝長『要旨之覚』」による。

(34) 前掲注2遠藤由紀子「根室地域における屯田兵村と神社の研究」及び現地での聞き取りによる。その後の神社の運営については本遠藤論文に詳しい。

(35) 前掲注2遠藤由紀子「根室地域における屯田兵村と神社の研究」及び『近代開拓村と神社』による。

(36) 前掲注2高嶋弘志「山形県士族の北海道移住について」及び現地での聞き取りによる。

(37) 『新庄市史・史料編・下』（新庄市編纂、二〇〇一年、新庄市）の第八章第三節「天満宮の祭り」及び戸澤神社ホームページによる。

(38) 前掲注7高嶋弘志「太田村屯田兵の日記『孝長日誌』」による。

(39) 北海道神社庁ホームページ「北海道内神社検索データベース」による。

(40) 亘理神社境内の説明板及び亘理町ホームページによる。

(41) 松野良寅「米沢有為会百年の歩み」（『社団法人米沢有為会々誌』復刊第三九号、一九八九年、社団法人米沢有為会）、同「回顧・米沢有為会の百十年」（『同』復刊第四九号、一九九九年、同）、及び公益社団法人米沢有為会のホームページによる。

(42) 『雑誌』第五三号（一八九五年三月）の「北海道部厚岸組合の組織成る」による。

(43) 『雑誌』第三五号（一八九三年五月）の「札樽部例會幷に上杉神社祭典」による。

(44) 『沿憲年譜』天明五年二月七日の条。

(45) 駐日本国アメリカ合衆国大使キャロライン・ケネディ氏が平成二十五年（二〇一三）に来日した最初の講演で、「私の父は（中略）上杉鷹山を尊敬していました」と述べている（『山形新聞』二〇一三年一一月二八日号）。また同大使夫妻は、同二十六年に上杉家当主邦憲夫妻の案内で私的に米沢の上杉家廟所に参拝した（米沢市の上杉家事務所より聞き取り）。

(46) 『雑誌』第七五号（一八九七年五月）の「在仙米澤人上杉神社遥拜式」による。

（47）為景は天文四年（一五三五）に綸旨を賜ってこの旗を新調した（大日本古文書上杉家文書第一一七〇号）。摩利支天については、米沢上杉博物館所蔵の「武神之次第」による。

（48）『雑誌』第一一五号（一九〇一年五月）の「在仙臺米澤人上杉神社遥拝式」による。

（49）『雑誌』第一三五号（一九〇三年五月）の「在仙臺上杉神社遥拝式記事」による。

（50）この塔は平成二十三年（二〇一一）の東北地方太平洋沖地震（東日本大震災）で塔頂部が倒壊し、現在は金鵄の像を基壇上に設置している。

（51）『雑誌』第一三五号（一九〇三年五月）の「在山形米澤人上杉神社遥拝式記事」による。

（52）『雑誌』第一七五号（一九〇七年七月）の「上杉神社遥拝式」による。

（53）『雑誌』第一七四号（一九〇七年五月）の「京都市に於ける上杉神社遥拝式」による。

（かざわ　まさと　文学研究科日本史学専攻博士後期課程）
（指導教員：今堀　太逸　教授）

二〇一九年九月二十六日受理

論文

草薙剣と天皇即位儀礼

――『古語拾遺』の草薙剣をめぐって――

谷口　潤

〔抄　録〕

『古事記』・『日本書紀』に見える草薙剣は、従来三種の神器のうちの一つとして、受け継ぐことで王権の正統性を保証する神璽の剣であるとされてきた。しかし神野志隆光によってそうした草薙剣の姿は『記』・『紀』には見られないことが明らにされ、『古語拾遺』がそうした言説を生み出したことが示された。本稿ではこれを受け、『古語拾遺』を編纂した斎部広成の側から『古語拾遺』の草薙剣を読み解き、『古語拾遺』の草薙剣をめぐる言説が、九世紀における天皇即位儀礼とどのように関わっていたのかを見ることで、草薙剣と神璽の剣の同一視が斎部氏の固有の祭祀実践によるものであったことを明らかにする。また、『古語拾遺』の神武天皇即位の場面に登場する殿祭の記述から、そうした斎部氏の実践が九世紀における即位儀礼の変化に対応するものであったことを示す。

キーワード　草薙剣、『古語拾遺』、斎部氏、即位儀礼、神璽

はじめに

従来草薙剣は以下のように認識されてきた。すなわち「皇位のしるしである八咫鏡・草薙剣（天叢雲剣）・八坂瓊曲玉の三種宝物の総称。（中略）『古語拾遺』によれば、神武天皇を経て崇神朝に至り、神威を畏み殿を同じくするを不安とし、鏡と剣の模造品を作って護身の御璽とし、古来より伝わる鏡・剣は倭（やまと）の笠縫邑に遷し祭った。この模造品がすなわち後世即位の際忌部より新帝に上る「神璽の鏡剣」であると。[1]」。つまり草薙剣は三種の神器の内の一つとされ、即位の際に皇太子に受け継がれることで皇位の正統性を示すものとされてきたのである。しかし、神野志隆光は「古代天皇神話の完成」において、三種の神器の内の剣（神璽の剣）と草薙剣が本来別々のもので

あり、『古語拾遺』によって祭祀が神話に回収される過程で同一視されるようになった事を明らかにした。(2)このことは神話が祭祀の起源であるとする祭儀神話論への批判であり、同時に神話が祭祀を回収することで新たな神話を生み出す「テキストの運動」が行われたものとして『古語拾遺』を位置づけなおしたという点で重要な意義を持つと言える。さらに神野志はこれによって、従来の研究が「神器」という正統性の中に天皇を置くことで、意図的ではないにせよ、「万世一系ノ天皇」（帝国憲法）というイデオロギーに加担することになりかねない事を指摘した。(3)つまり神器をめぐる正統性の論理は常に再構築され続けてきたのである。

しかし斎藤英喜は、神野志が『古語拾遺』を「神話解釈学」の中に位置づけたと評価しつつも、新たな神話テキストの生成を「テキストの運動」と評価した時、それはテキストの生成を机上の解釈に押しとどめてしまうと指摘する。ここから斎藤は神話テキストの生成を祭祀者の実践に求める。特に『古語拾遺』に登場する鏡について考察し、それが祭祀の道具を作ることを掌る斎部氏(4)の職掌と不可分な言説であったことを明らかにした。(5)

こうした『古語拾遺』の読みの変化を踏まえつつ、本稿では『古語拾遺』の草薙剣について検討したい。神野志が示したように『古語拾遺』は『古事記』、『日本書紀』（以下『記』・『紀』とする）に登場する草薙剣を即位式で授受される神璽の剣と接続した点で、草薙剣の一つのターニングポイントであったと言えるが、次は『古語拾遺』の編纂者である斎部広成の側から『古語拾遺』の草薙剣を読むことが必要である。さらに『古語拾遺』には「遺れたる」とされる十一条の愁訴の部分があるが、これは先行する神話部分を典拠としてそこから変化した現状への不満を示した『古語拾遺』の主張ともいうべき部分である。その第一に草薙剣への崇敬を説いていることからも、広成が『古語拾遺』において草薙剣を重視していたことが読み取れる。

以下本稿では『古語拾遺』の草薙剣を斎部広成の祭祀実践の側から検討することで、草薙剣と神璽の剣を同一化させた論理はいかにして生み出されたのかを考察し、正統性の再構築を「テキストの運動」に還元しない視点から、草薙剣の歴史を描き出していきたい。

1、草薙剣をめぐる研究史

そこでまず草薙剣の研究史について概観する。近代以降初めて草薙剣について言及したのは久米邦武である。久米は「神道は祭典の古俗」（一八九二）で草薙剣について『紀』や『古語拾遺』を使い、初めて歴史学的に説明を加えた。そこで「天照大神の鏡劔玉を天孫瓊々杵尊に授け給ひてより。三種の神器と称し。天皇の御璽となして傳授せらる。（中略）劔は素戔嗚尊の出雲簸川上に於て。八岐大蛇を征服して獻じたる天叢雲劔にて。後に草薙剣と称す」(6)と述べているが、この時点ですでに、草薙剣を天皇に伝授される神璽として捉えている。さらに三種の神器は天を祀る祭器であるとするが、もともとは神座を飾るものであり、その由来を天岩戸に求める。しかし草薙剣は天岩戸神話の後に登場するため、三種の神器をもって神座を飾るのは『記』・『紀』の神話以前の古俗であるとするのである。また「韓土にも似た

る風俗あり」と述べていることから、比較神話学的な視点を持っていたこともわかる。

大正時代に神話研究を進めた津田左右吉は『神代史の新しい研究』（一九二四）において、草薙剣が神璽の剣であるとし、「神宝とは関係ない草薙剣」→「二種の神宝（神璽の鏡剣）としての草薙剣」→「三種の神器としての草薙剣」という改変が『記』・『紀』や『古語拾遺』のなかにもつれ合って存在しているとする。[7] ここで津田が個々の草薙剣についての物語の違いを、物語の改変という形で説明していることがわかる。しかし最も新しい『古語拾遺』を古い伝承を残すものとし、『記』の伝承より古いとするなど、論拠として無理のある部分もある。

戦前には比較神話学の観点から松村武雄や三品彰英が研究を進めている。特に三品は「フツノミタマ考」（一九三一）で草薙剣について、漢の高祖の持つ斬蛇剣と比較し「漢の高祖の斬蛇剣は珠玉の宝器とともに太子即位の際に授けられることになっており、なかんずく後者の例は、ちょうどわがムラクモノ剣が三種の神器の一として皇位継承の瑞であるのと、その軌を一にするものである」[8]と述べており、スサノヲの大蛇退治の物語を漢の高祖の斬蛇剣や高句麗の類利王の剣と比較し、剣を継承することは中国や朝鮮からの受容であったとする。しかしこのような思考の裏には、満州や朝鮮の神話を未発達の物ととらえ、だからこそ発達した日本の神話の原始的形相を知るための資料的価値を持つという考えがあった。[9]

戦後民俗学の立場から研究を進めたのが高崎正秀である。高崎は「草薙剣考」（一九五四）において草薙剣の名前に注目する。「クサナギ」とは「霊蛇」あるいは「串蛇」の意であり、串とは大地の霊を帰属させ使役する聖なる指揮棒であるとした。また「クサナギ」が地霊の表象として蛇（ナギ）の信仰を負う聖なる齊串であるとし、その点でヤマタノヲロチを斬った天之羽々斬やクシナダヒメの変化した湯津爪櫛は同じ信仰を持っていたとする。[10]

高崎は一つの言葉から様々な別の意味を見出すという独特な方法から草薙剣についてその名称の研究を進めているが、松村武雄は神話学の立場から「推断に推断を重ね続けることは、解釈者の推想力の豊かさ・鋭さの嘆賞者たる自分にとってさえも、些か天分の乱用ではないかと疑われる」[11]と批判している。しかし高崎は草薙剣の名を考察することで、草薙剣が王権にのみ伝授されてきた特別な剣ではない事を示したとも言える。このことは天皇の正統性を根拠付けてきた戦前の神話研究を乗り越えることを目指した戦後の研究動向にも合致する。そして重要なのは草薙剣が複数であるとする見解が後の研究に影響を与えた点である。

これを受け歴史学の立場から草薙剣を考察したのが岡田精司である。岡田は「草薙剣伝承と古代の熱田社」（一九八八）において「クサナギ」という名の宝剣を一本だけの固有名詞としての前提で、論じられてきたが、それは正しいか。[12]」と述べ、『延喜式』の記載から熱田社への待遇から宮廷の神璽の剣と熱田の神宝の剣が別のものであり、これらをつなげる証拠はないとする。さらに『古語拾遺』から神璽の剣と熱田の神宝が同一視されていったことも指摘している。

九世紀以前の熱田社について考察し、それによって神璽の剣と熱田の神宝が別のものであったと指摘した点は評価すべきである。しかしそれによって『記』・『紀』に登場する草薙剣が一つの剣ではなかったと言えるかは疑問である。問題は『記』・『紀』や『古語拾遺』の記述に従いつつ、「複数の草薙剣」を想定するのではなく、それぞれの記述が描く草薙剣の在り方から、草薙剣の歴史的な変化を見出すことである。そこで重要な意味を持つのが神野志隆光の研究である。

神野志隆光は「古代天皇神話の完成」（一九九六）で「要するに、『古事記』が、三種の宝物を通じて語るのは、アマテラスの保障による天皇の正当性である。（中略）その正当性の論理は、いわゆる「神器」とは別に見なければならぬことは明らかである」[13]と述べ、スサノヲの献上した草薙剣と神璽として即位に際して授受されてきた剣を無批判に同じものとしてきたことを批判した。『古事記』における草薙剣は受け継がれるという形での王権の正統性は一切語っていないのである。

そこには即位儀礼の起源を神話に求める従来の研究への批判がある[14]。さらに神野志は『古語拾遺』を、『記』・『紀』の神話を解釈することによって祭祀を吸収して生まれた新たなテキストであると捉える。このことは古代神話研究史における重大な成果であると考えられる。

しかし神野志の『古語拾遺』論には斎藤英喜や津田博幸などから批判もある。斎藤英喜は「古語拾遺の神話言説」（一九九九）において、前述したように神野志が『古語拾遺』を「神話解釈学」の中に位置づけたことを評価する。しかし神野志がそれを「テキストの運動」として位置づける時、なぜ『古語拾遺』のような神話テキストが生成されたのかが問えなくなるという。そこで斎藤は神話テキストの生成を祭祀者の実践に求めていく。斎藤は『古語拾遺』の神器、特に鏡について考察し、神璽の鏡を斎部氏が作るという記述から『紀』にはなかった鏡の素性を『古語拾遺』が生み出したことを指摘し、それが祭祀の道具を作ることを掌る斎部氏の職掌と不可分な言説であったことを明らかにした[15]。また神野志は『古語拾遺』が固定的な祭祀を回収したとするのに対し、『古語拾遺』が編纂された平安初期における即位儀礼は決して固定的ではなく、そうした時代における儀礼の在り方を問う書物であったとする。

津田博幸は「広成の読む『日本書紀』――『古語拾遺』をめぐって――」（一九九九）で日本紀講と『古語拾遺』を比較し、両者が平安初期における「古語への還元と語源の提示」という『紀』の読み方を持つという点で共通している事を指摘し、『古語拾遺』を歴史の中に定位する[16]。さらにその中でも『古語拾遺』は、その言説が一つに収束している点で日本紀講とは異なるとして、斎部広成が多くの一書を抱える『紀』の物語を整合させるため、両者の差異を謎として捉えそれを探求する「神学」を生成した点で突出したものであったと評価する。

以上のように神野志から斎藤、津田らによって『古語拾遺』の読みはテキストの変貌を読み解くものから、それを為した現場から読み解く方法へ変化した。特に斎藤の指摘は神璽の鏡についてのものであ

り、大いに参考にすべきものである。しかし斎藤は神璽の剣については「ひとまずおく」として考察の対象としていない。そこで本稿ではこうした『古語拾遺』の読みを踏まえることで、なぜ草薙剣と神璽の剣は結びつけられたのかを『古語拾遺』の記述に従いつつ、斎部氏の側から読み解くことが必要である。そうすることで、草薙剣と神璽の剣の同一視が歴史的になされたものであることを明らかにすることができる。

2、『古語拾遺』の草薙剣

『古語拾遺』における草薙剣の初出は『記』・『紀』と同じくスサノヲによる大蛇退治の場面である。

素戔嗚神、天より出雲国の簸の川上に降到ります。天十握剣〔其の名は天羽々斬といふ。今石上神宮に在り。古語に大蛇を羽々と謂ふ。言うこころは蛇を斬るなり。〕を以て、八岐大蛇を斬りたまふ。其の尾の中に一つの霊しき剣得つ。其の名は天叢雲〔大蛇の上に、常に雲気有り。故以て名と為。倭武尊東に征きましし年に、相模国に到り、野火の難に遇はしき。即ち、此の剣を以て、草を薙ぎて免ること得つ。更めて草薙剣と名づく〕といふ。乃ち、天神に献上りたまふ。然る後に、素戔嗚尊、国神の女を娶りて、大己貴神〔古語に於保那武智神といふ〕を生みます。遂に根国に就でましき。

素戔嗚神、自天而降到出雲国簸川上。以天十握剣〔其名天羽々斬。今、在石上神宮。古語、大蛇謂之羽々。言斬蛇也。〕斬八岐大蛇。其尾中得一霊剣。其名、天叢雲〔大蛇之上、常有雲気。故以為名。倭武尊東征之年、到相模国、遇野火難。即、以此剣、薙草得免。更名草薙剣〕乃、献上於天神也。然後、素戔嗚尊、娶国神女、生大己貴神。〔古語、於保那武智神。〕遂就於根国矣。

（『古語拾遺』素神の霊剣献上二三、一四頁）

日神の岩窟幽居の後出雲に追放されたスサノヲが、ヤマタノヲロチを退治することで草薙剣を得る。その後剣を天神に献上し根の国に至るという物語は、おおむね『紀』本書の内容と同じものである。しかしテナヅチやアシナヅチ、イナダヒメの名前は出てこず、ヲロチを酔わせて退治するという部分も「八岐大蛇を斬りたまふ。」と省略している。代わりに大部分を占めるのは草薙剣についてであり、こちらは注まで加えている。乃ちここではもっぱら草薙剣の由来を中心に語っているのである。次に草薙剣が登場するのは天孫降臨の部分である。

時に、天祖天照大神・高皇産霊尊、乃ち相語りて曰はく、「夫、葦原の瑞穂国は、吾が子孫の王たるべき地なり。皇孫就でまして治めたまへ。宝祚の隆えまさむこと、天壌と共に窮り无かるべし」とのりたまふ。即ち八咫鏡及び草薙剣の二種の神宝を以て、皇孫に授け賜ひて、永に天璽〔所謂神璽の剣鏡是なり。〕と為したまふ。矛・玉は自に従ふ。即ち、勅曰したまはく、「吾が児此の宝の鏡を見まさむこと、吾を見るごとくすべし。与に床を同じくし殿を共にして、斎の鏡と為べし」とのりたまふ。因りて、又勅曰

したまひしく、「吾は天津神籬〔神籬は、古語に、比茂侶伎といふ。〕。亦天津磐境を起し樹てて、吾が孫の為に斎ひ奉らむ。汝天児屋命・太玉命の二はしらの神、天津神籬を持ちて、葦原の中国に降り、亦吾が孫の為に斎ひ奉れ、惟爾二はしらの神、共に殿の内に侍ひて、能く防き護れ。吾が高天原に御じめす斎庭の穂〔是、稲種なり。〕を以て、亦吾が児に御せまつれ。太玉命諸部の神を率て、其の職に供へ奉ること、天上の儀の如くせよ」とのりたまふ。

于時、天祖天照大神・高皇産霊尊、乃相語曰、夫、葦原瑞穂国者、吾子孫可王之地。皇孫就而治焉。宝祚之隆、当与天壌无窮。即、八咫鏡及草薙剣二種神宝、授賜皇孫、永為天璽〔所謂神璽剣・鏡是也。〕。矛・玉自従。即、勅曰、吾児視此宝鏡、当猶視吾。可与同床共殿、以為斎鏡。因、又勅曰、吾則樹天津神籬〔神籬、古語、比茂侶伎。〕及天津磐境、当為吾孫斎矣。汝天児屋命・太玉命二神、宜持天津神籬、降於葦原中国、亦為吾孫斎焉、惟、爾二神、共侍殿内、能為防護。宜以吾高天原所御斎庭之穂〔是、稲種也。〕、亦当御於吾児矣。宜太玉命率諸部神、供奉其職、如天上儀。

（『古語拾遺』天祖の神勅二六～二八頁）

ここで皇孫に草薙剣が渡され、鏡と共に天璽とされる。注によって天璽が「神璽の剣鏡」であることが示され、即位儀との回路が開かれたという事は既に神野志が指摘している。[17] しかし問題はなぜこれが「神璽」そのままではなく「天璽」と呼ばれているのかである。これは後に考察する。さらにその後にはアマテラスによる神勅が下されるが、ここで中臣氏の祖先である天児屋命と斎部氏の祖先である太玉命に下される点に注意が必要である。

次に皇孫に渡された草薙剣は神武天皇条で現れる。この部分は『記』・『紀』には全く見えないものであり、『古語拾遺』独自の物語である。

日臣命、来目部を帥て、宮門を衛護り、其の開闔を掌る。饒速日命、内物部を帥て、矛楯を造り備ふ。其の物既に備はりて、天富命、諸々の斎部を率て、天璽の鏡・剣を捧げ持ちて、正殿に安き奉り、幷瓊玉を懸け、其の幣物を陳ねて、殿祭の祝詞す。〔其の祝詞の文は別巻に在り。〕次に、宮門を祭る。〔其の祝詞も、亦別巻に在り〕然る後に、物部乃ち矛・盾を立つ。大伴・来目仗を建て、門を開きて、四方の国を朝らしめて、天位の貴きことを観しむ。日臣命、帥来目部、衛護宮門、掌其開闔。饒速日命、帥内物部、造備矛楯。其物既備、天富命、率諸斎部、捧持天璽鏡・剣、奉安正殿、幷懸瓊玉、陳其幣物、殿祭祝詞。〔其祝詞文在別巻。〕次、祭宮門。〔其祝詞、亦在別巻〕然後、物部乃立矛・盾。大伴・来目建仗、開門令朝四方之国、以観天位之貴。

（『古語拾遺』神武天皇三五～三六頁）

物部氏の遠祖である饒速日命が矛と盾を立て、斎部氏の遠祖天富命が天璽を捧げ持つという次第は『紀』持統天皇の記事に近いと言え

る。持統天皇四年春正月戊寅の記事には

四年の春正月の戊寅の朔に、物部麻呂朝臣、大楯を樹つ、神祇伯中臣大嶋朝臣、天神寿詞を読む、畢りて忌部宿禰色夫知、神璽の剣・鏡を皇后に奉上る、皇后、即天皇位す。公卿・百寮、羅列りて匝く拝みたてまつりて拍手つ。

四年春正月戊寅朔、物部麻呂朝臣樹大楯、神祇伯中臣大嶋朝臣読天神寿詞。畢忌部宿禰色夫知奉上神璽剱鏡於皇后、皇后即天皇位。公卿・百寮、羅列匝拝而拍手焉

（『日本書紀』持統天皇四年正月戊寅條五〇一頁）

とあり物部麻呂が盾を立て、中臣大嶋が天神寿詞を読み、その後忌部宿禰色夫知が神璽の剣を皇后に奉ることで皇后は天皇位についたとする。さらに神祇令第十三条には

凡そ践祚の日には、中臣、天神の寿詞奏せよ。忌部、神璽の鏡剣奉れ

凡践祚之日、中臣奏天神寿詞、忌部上神璽鏡剣

（『律令』巻第三神祇令二一四頁）

とあり、『古語拾遺』における神武天皇の即位は明らかに律令に即したものとなっていることがわかる。つまり『古語拾遺』はこの部分で『紀』には見えない即位の起源を示しているのである。次にこの剣は崇神天皇の時代に表れる。『古語拾遺』崇神天皇条には

磯城の瑞垣の朝に至りて、漸に神の威を畏りて、殿を同くしたまふに安からず。故更に斎部をして石凝姥神が裔・天目一個神が裔の二氏を率て、更に鏡を鋳、剣を造らしめて、護りの御璽と為す。是今践祚す日に、献る神璽の鏡・剣なり。依りて、倭の笠縫邑に就きて、殊に磯城の神籬を立てて、天照大神及び草薙剣を遷し奉りて、皇女豊鍬入姫命をして斎ひ奉らしむ。

至于磯城瑞垣朝、漸畏神威、同殿不安。故、更令斎部氏率石凝姥神裔・天目一筒神裔二氏、更鋳鏡造剣、以為護御璽。是、今践祚之日、所献神璽鏡剣也。仍、就於倭笠縫邑、殊立磯城神籬、奉遷天照大神及草薙剣、令皇女豊鍬入姫命奉斎焉。

（『古語拾遺』崇神天皇三七、三八頁）

ここで草薙剣は天皇と同じ殿に安置されていたことがわかる。しかし「神の威を畏れ」たためにさらに剣が作られ草薙剣は磯城の神籬に移される。一方新たに作られた剣は「護りの御璽」とされ、践祚の時に献上される「神璽」の剣であることが示される。つまり『古語拾遺』は神璽の剣の由来こそ草薙剣（天璽）に求めるが、そのまま草薙剣が受け継がれるとはしないのである。そもそもこの部分は『紀』の崇神天皇六年の記事に類似しているが、

六年に、百姓流離へぬ。或は背叛くもの有り。其の勢、徳を以

て治めむこと難し。是を以て、晨に興き夕までに惕りて、神祇に請罪る。是より先に、天照大神・倭大国魂、二の神を、天皇の大殿の内に並祭る。然して其の神の勢を畏りて、共に住たまふ安からず。故、天照大神を以ては、豊鍬入姫命に託けまつりて、倭の笠縫邑に祭る。仍りて磯堅城の神籬を立つ

六年、百姓流離。或有背叛。其勢難以徳治之。是以、晨興夕惕、請罪神祇。先是、天照大神・倭大国魂二神、並祭於天皇大殿之内。然畏其神勢、共住不安。故以天照大神、託豊鍬入姫命、祭倭笠縫邑。仍立磯堅城神籬。

ここでは天皇の大殿の中に祀っていた天照大神と倭大国魂の二柱の神を「神の威を畏れ」たため磯堅城の神籬に移したとする。つまり『古語拾遺』はこの記事に登場する倭大国魂を草薙剣に置き換えているのである。ではなぜわざわざ模造の物語を崇神天皇の物語を変えてまで加えたのか。

ここで注目すべきなのは『古語拾遺』は崇神天皇を「神の威を畏れ」た天皇であると認識していることである。神武天皇は即位の直後の文で「此の時に当たりて、帝と神と、其の際未だ遠からず」とされ天皇と神は近い存在であるとされているが、崇神天皇条では「漸に神の威を畏りて」とあり、両者は対照的である。さらに神武天皇条では「遠祖」や「（祖神の）孫」が活躍するのに対して、崇神天皇条では「裔」が活躍することから『古語拾遺』には「天上の神々の時代（祖神）」、「神と人が近い時代（孫）」、「神と人が遠く離れた時代（裔）」という三つの時代が描かれていると言えよう。

つまりアマテラスの神勅において、草薙剣（天璽）は「永に天璽」であるとされるが、ヲロチ退治という神々の時代の出来事に由来するために、神と人が遠く離れた時代には天皇は直接それを受けることができないのである。このことはいいかえれば『紀』に記されなかった即位儀礼で授受される神璽の起源を「天璽」という語で草薙剣に求めたのである。

さらに移された草薙剣は景行天皇の時代にヤマトタケルに渡される。

『古語拾遺』景行天皇には

纒向の日代の朝に至りて、日本武命をして東の夷を征討たしむ。仍りて、道を枉りて伊勢神宮に詣でて、倭姫命に辞見したまふときに、草薙剣を以て日本武命に授けて教へて曰く、「慎みてな怠りそ」といふ。日本武命、既に東の虜を平げて還る。尾張国に至りて、宮簀姫を納れたまひて、掩留りて月を踰ぬ。剣と解きて宅に置き、徒に行でまして伊吹山に登り、毒に中りて薨りまし き。其の草薙剣は今尾張の熱田社に在り。未だ礼典を叙てられず。

至於纒向日代朝、令日本武命征討東夷。仍、枉道詣伊勢神宮、辞見倭姫命、以草薙剣授日本武命而教曰、慎莫怠也。日本武命、既平東虜還。至尾張國、納宮簀媛、淹留踰月。解剣置宅、徒行登胆吹山、中毒而薨。其草薙剣、今在尾張国熱田社。未叙礼典也

（『古語拾遺』景行天皇四〇頁）

ここでは景行天皇の事績はもちろん、ヤマトタケルの征西なども描かれず、もっぱら草薙剣が登場する東征の場面のみ描かれる。ここからも『古語拾遺』が草薙剣を重視していることがわかるが、最後に「未だ礼典を叙てられず」と草薙剣に対して祭祀がなされていないことを訴える点は明らかに『紀』と異なる。さらにこのことは「遺れたる一」でも主張される。

『古語拾遺』遺れたる一には

況むや復、草薙の神剣は、尤に是天璽なり。日本武尊愷旋りたまひし年に、留りて尾張の熱田社に在す。外賊偸みて逃げしかれども、境を出づること能わず。神物の霊験、是を以て観るべし。然れば幣を奉る日に、同じく啓を致しまつるべし。而るに、久代闕如して、其の祀りを治めず。遺りたる一なり。

況復、草薙神剣者、尤是天璽。自日本武尊愷旋之年、留在尾張熱田社。外賊偸逃、不能出境。神物霊験、以此可観。則然奉幣之日、可同致敬。而、久代闕如、不修其祀。所遺一也

（『古語拾遺』遺れたる一、四六、四七頁）

この中で語られている物語は『紀』天智天皇七年の

是の歳に、沙門道行、草薙剣を盗み、新羅に逃げ向く。而して中路に風雨にあひて芒迷ひて帰る

是歳、沙門道行盗草薙剣、逃向新羅。而中路風雨、芒迷而帰。

（『日本書紀』巻二七天智天皇七年是歳条、二七九頁）

という記事に類似している。しかし『古語拾遺』はそれを「神物の霊験、是を以て観るべし」とし、「未だ礼典を叙てられず。」「同じく啓を致しまつるべし」など草薙剣を奉ることの理由としているのである。

以上『古語拾遺』の草薙剣について読み解いてきたが、『紀』との大きな違いは『記』・『紀』には見られない「神璽」の起源として草薙剣を「天璽」とする点であろう。しかしなぜ『古語拾遺』は神璽の起源を求めたのか。次章ではそれを見ていく。

3、即位儀礼と草薙剣

神璽の起源たる「天璽」は神武天皇の即位の際に登場し正殿に安置される。一方神璽の剣については前述したように神祇令第十三条において「凡そ践祚の日には、（中略）忌部神璽の鏡剣を奉れ」という規定があり、即位にさいして斎部氏が新天皇に渡すことになっていた。この神璽の献上は即位において中心となる儀礼とされ、神璽を受け取ることによって天皇は即位したと考えられる。[18] しかし広成が『古語拾遺』を記した平安初期にはすでに即位儀で神璽の受け渡しは行われなくなっており践祚と大嘗祭における辰日前段行事に神璽の渡御が行われるようになっていた。[19]『日本後紀』大同元年二月辛巳條に

頃有りて、天皇正寝に崩ず。春秋七十。皇太子哀号、僻踊して、迷いて起たず。参議従三位近衛中将坂上宿禰田村麻呂・春宮大夫従三位藤原朝臣葛野麻呂。固く請け扶けて殿を下て東廂に遷る。次いで璽並びに剣櫃を東宮に奉る。

有頃天皇崩於正寝。春秋七十。皇太子哀号僻踊。迷而不起。参議従三位近衛中将坂上宿禰田村麻呂・春宮大夫従三位藤原朝臣葛野麻呂固請扶下殿。而遷東廂。次璽並剣櫃奉東宮。

（『日本後紀』大同元年二月辛巳條、七八頁）

とあり、桓武天皇が崩御した直後に皇太子に剣櫃が渡されたとある。この儀礼は天皇の空位を防ぐために行われたと考えられるが、重要なのはここに神祇官が関与できなくなっていることである。(20)

一方で『儀式』や『西宮記』に見える譲国儀などの譲位儀式が確立し、そちらで神璽の渡御が行われている事を踏まえると、践祚と大嘗祭辰日前段行事で行われていた神璽の渡御が譲位儀に一本化されたことがわかる。(21) しかし『北山抄』「大嘗祭」には

忌部は神璽の鏡剣を奉る、共に退り出る。〔群臣起つ、寛平式に云う、天長以来此事停止す。清涼抄に云う、近代此の神璽を給はず、只寿詞を奏す。寛平式以後に記す文に、忌部惣て参入せず。天慶記に云う。頼基申して云う、件の鏡剣、御所より暫く下し、之を奉らせしむ。天長式に輙ち重物を給ひて奏すは、事危うく無からざるなり、其後忌部申すといえども給わず。〕

忌部奉神璽鏡剣、共退出。〔群臣起、式云、天長以来此事停止。清涼抄云、近代不給此神璽、只奏寿詞者。而寛平式以後記文、忌部惣不参入。天慶記云、頼基申云、件鏡剣、自御所暫下令奏奉之。而天長式奏輙給重物、非無事危者、其後忌部雖申不給。〕

（『北山抄』巻五「大嘗会事」所収寛平式、三一五頁）

『寛平式』に天長年間から大嘗祭における神璽の献上が行われなくなったという記述があったことがわかる。すなわち譲位儀が確立されることによって譲位宣命が即位儀の中心となり神璽の献上は即位において中心的な位置づけを失っていったのである。その中で神祇官は即位式に関わる事ができなくなり、王位就任儀礼全体から祭祀的要素が著しく後退していったのである。(22)

しかし問題はそれだけではない。即位式におけるこうした変化は、そもそも神祇官の在り方そのものの変化と連動するものであった。『古語拾遺』の「遺れたる十」には

凡そ大幣を造ることにも、亦神代の職に依りて、斎部の官、供作る諸氏を率て、例に准ひて造り備ふべし。然れば、神祇官の神部は、中臣・斎部・猿女・鏡作・玉作・盾作・神服・倭文・麻続等の氏有るべし。而るに、今唯中臣・斎部等の二三氏のみ有りて、自余の諸氏は、考選に預らず。神の裔亡せ散りて、其の業絶えなむとす。遺れたる十なり。

凡、造大幣者、亦須依神代之職、斎部之官、率供作諸氏、准例造備。然則、神祇官神部、可有中臣・斎部・猿女・鏡作・玉作・盾作・神服・倭文・麻続等氏。而、今唯有中臣・斎部等二三氏、自余諸氏、不預考選。神裔亡散、其業将絶。所遺十也。

（『古語拾遺』遺れたる十、五二頁）

ここで広成は、「神祇官の神部」は「供作る諸氏」でなければならないのに彼らが選ばれないことを指摘している。すなわち従来「負名氏」とされてきた氏族ではない人々が神祇官になっていたのであり、もはや八世紀的な儀礼や思考が通用しなくなる時代に入っていたのである。(23)

神武天皇条に見える即位の形態は、斎部氏が率いる負名氏たちによって行われる祭祀的要素を色濃く持った九世紀以前のものであった。ここから持統紀や神祇令に見えるような即位式の模様が『古語拾遺』の神武天皇条のものに類似している理由は、律令的な即位式において、なぜ斎部氏が神璽を献上するのかということの由来を神武天皇の時代に求めたからであると考えられる。そうすることで神祇官が即位に関われない現状から改めて神璽を献上するという儀礼の起源を示し、再び神祇官が神璽を献上することの正統性を求めたのである。言い換えれば『古語拾遺』は、即位儀礼は祭祀的な性格を帯びたものでなければならないとするのである。神璽の起源を草薙剣に求める理由もここにある。神璽を天上に由来を持つ草薙剣＝天璽と結びつけることで、神璽の剣はまさに神祇を司る神祇官によって献上されるべきものとなる。そこには九世紀における流動する即位儀礼の次第のなかで、どうやって正統性を保証するのかという課題を、神代の起源に立ち返ることで克服しようとする祭祀者としての広成の姿が現れているのである。

そこで次の疑問として、なぜ神璽の剣は「護の御璽」と呼ばれるのか。神璽を「護の御璽」と呼ぶのも『古語拾遺』固有のものであり、そこには単に天璽を献上するという以上の斎部氏の祭祀実践があったと考えられる。

4、「護の御璽」と大殿祭

そこで神武天皇条の「幷瓊玉を懸け、其の幣物を陳ねて、殿祭の祝詞す。〔其の祝詞の文は別巻に在り。〕次に、宮門を祭る。〔其の祝詞も、亦別巻に在り。〕」という部分を改めて見てみたい。このことは大殿祭の次第に類似するが、神武天皇の即位に斎部の祖先によって大殿祭がなされていることになる。大殿祭については『延喜式』に「凡そ祭祀の祝詞は御殿・御門の祭は斎部氏の祝詞」とあり、其の祝詞は斎部氏が管掌するとされている。大殿祭は一般的には神今食や新嘗祭の際に殿舎を祭る祭祀であった。その次第は

大殿祭の儀は（中略）中臣・忌部の官人木綿鬘を著け、〔忌部は更に木綿襷を加える。〕案の前に立つ、仁壽殿に直に進む。是より先ず御巫等宣陽門より入り、内裏に候ひ、案に随ひ共に入て、殿の東の簀子敷の上に至る。御巫等筥を執て中臣・忌部・御巫等次を

〔御巫一人紫宸殿に進み米を散き、一人承明門に至り米を散く。〕忌部玉を執り、殿の四角に懸け、次に御巫等米・酒・切木綿を殿内の四角に散き退出す。中臣は仁壽殿の南に候ひ、忌部巽に向ひ微声に祝詞を読む、訖て浴殿に至り、玉を四角に懸け、次に厠殿の四角に懸ける。御巫等米・酒を散くこと初の如し。陰明門より退出す、

大殿祭儀（中略）中臣・忌部官人著木綿鬘、〔忌部更加木綿襷、〕立案前、直進仁壽殿、先是御巫等入自宣陽門、候於内裏、随案共入、至殿東簀子敷上、御巫等執筥、中臣・忌部・御巫等以次入仁壽殿、〔御巫一人進紫宸殿散米、一人至承明門散米、〕忌部執玉、懸殿四角、次御巫等散米・酒・切木綿於殿内四角退出、中臣候仁壽殿南、忌部向巽微声読祝詞、訖至於浴殿、懸玉於四角、次懸厠殿四角、御巫等散米・酒如初、自陰明門退出、

（『儀式』巻一、三二頁）

殿舎の四隅に玉を懸け、さらに米や酒、切木綿などを殿の四隅に撒いた後、斎部が微声で祝詞を読む、というものである。大殿祭は一般に神今食、新嘗祭、大嘗祭の時に天皇の住居である仁寿殿において行われた祭祀であり、青木紀元はこれに対して「神今食・新嘗祭の祭殿である神嘉殿や、大嘗祭の祭殿である大嘗宮を神聖にするという意味を全く持ってはおらず、（中略）どこまでも天皇の御殿の威である点に注意しなければならない」[24]とし、大殿祭を天皇の住居を祭る、朝廷における私的な祭祀であると位置づけた。これ以降の研究も、大殿祭の原義を新室寿ぎに求めるものが多いが[25]、岡田荘司は大殿祭を王の即位と一体の新殿造営を原義とすると指摘した[26]。さらに斎藤英喜は斎部氏の祭祀実践から大殿祭の祝詞と『古語拾遺』を読み解く。斎藤は大殿祭が単なる新室寿ぎではなく、斎部氏が新殿造営のために切り出した木材や山の神霊と直接渡り合い、鎮める現場であったことを明らかにした[27]。さらに祝詞の後半に

詞別きて白さく、大宮売命と御名を申す事は、皇御孫の命の同じ殿の裏に塞がり坐して、参入り罷り出づる人の選び知らし、神等のいすろこびあれば坐すを、言直し和し…

詞別白久、大宮売命登御名乎申事波皇御孫命乃同殿能裏尓塞坐弖、参入罷出人能選比所知志、神等能伊須呂許比阿禮比坐乎、言直志和志…

（『延喜式祝詞』大殿祭、一五六頁）

と大宮売命が登場することに注目し、大殿祭が対象とする「大殿」が天皇の居住する私的な空間から、政務が行われる官衙等公的な空間へと拡大している事を指摘する。そこに宮廷内の官衙に祭られた神達の祟りに対抗するために大宮売命を登場させた斎部氏の祭祀実践を認める[28]。さらに『古語拾遺』の神代をそうした宮廷祭祀の場を支える神話と位置付けるのである。

斎藤の論は大殿祭を単なる新室寿ぎに回収するのではなく、その中に斎部氏の祭祀実践を見ていくことで、新たな神話を創り出し宮廷を守護していくという大殿祭の新たな側面を打ち出した点で従来の研究

とは異なるものであると評価できる。しかし斎藤はあくまで祝詞に登場する大宮売命の起源を語るものとして『古語拾遺』を扱っているが、本稿で問題にするべきは『古語拾遺』における大殿祭の意味である。

この点に注意をして再び神武天皇即位の場面に戻ると、「天璽の鏡・剣を捧げ持ちて、正殿に安き奉り、幷瓊玉を懸け、其の幣物を陳ねて、殿祭の祝詞す。」とあるが、注目すべきは天璽を安置した正殿に対して祝詞を奏上したとしている点である。これは殿舎の神々を祭り鎮めるのではなく天璽に対して祝詞を奏上しているといえる。ではなぜ天璽に祝詞を奏上したのか。この起源もまた天上にあるのである。そもそも『古語拾遺』では大殿祭、宮門祭についてこのように描かれている

又、殿祭・門祭は、元、太玉命の供へ奉りし儀にして、斎部氏の職る所なり

又、殿祭・門祭者、元、太玉命供奉之儀、斎部氏之所職也。

（『古語拾遺』遺りたる五、四九頁）

とあり、太玉命が大殿祭のはじめとして挙げられており、天上の世界に起源が求められていることがわかる。しかしその起源はどこにあるのか。天孫降臨の際、天璽が渡された後、さらにアマテラスの神勅が下される。

「吾は天津神籬〔神籬は、古語に、比茂侶伎といふ。〕又天津磐境を起こし樹てて、吾が孫の為に斎ひ奉らむ。汝天児屋命・太玉命の二はしらの神、天津神籬を持ちて、葦原の中国に降り、亦吾が孫の為に斎ひ奉れ。惟、爾二はしらの神、共に殿の内に侍ひて、能く防き護れ。吾が高天原に御しめす斎庭の穂〔是、稲種なり。〕を以て、亦吾が児に御せまつれ。太玉命諸部の神を率て、其の職に供へ奉ること、天上の儀の如くせよ」

ここでアマテラスは中臣氏の祖神である天児屋命と斎部氏の祖神太玉命に自らが祀られる場所を皇孫のために奉るように命じる。さらにこの二柱の神は殿舎の中に控え、これを守ることを指示される。ここで「殿の内」という言葉が出てくるが、これはこの場面の少し前に「吾が児此の宝の鏡を見まさむこと、吾を見るごとくすべし。与に床を同じくし殿を共にして、斎の鏡と為べし」とあることから天皇の殿、すなわち正殿であると言える。ここで太玉命が殿において神籬を祭ることは、皇孫を守るためにアマテラスから命じられたことであるとされるが、このことが神武天皇の即位において殿祭の祝詞が読まれることの起源になっている。つまり『古語拾遺』における大殿祭とは、即位の際に正殿とそこに安置された天璽＝アマテラスと草薙剣に対して祝詞の奏上することであり、天璽とそれを祀る殿に祭祀を行うことによって皇孫を守護するというものであった。この点で『古語拾遺』は大殿祭を即位儀礼の一環として捉えているのであり、それはアマテラスより直接下された神勅によるものだったのである。ここで崇

神天皇の時代に神璽が「護の御璽」と呼ばれた理由がわかる。

人の時代には神である草薙剣＝天璽を直接受け取ることはできないことは先に述べた。そのため草薙剣は磯城の神籬に移されることになるが、『古語拾遺』における大殿祭は即位儀礼に直結し、天璽を祭祀の対象としている以上、これを欠くわけにはいかない。ゆえに新たに神璽を造ったのである。この時新たに作られた神璽は祭祀によって天皇を守護するために作られたのであり、そのため「護の御璽」と呼ばれるのである。

おわりに

以上『古語拾遺』の草薙剣について考察した。そこに表れる草薙剣はただ単に神璽と同一視されたのではなく、斎部氏の祭祀実践と深く結びつく形で生成された新たな神話であったと言える。九世紀には即位儀礼に神祇官は関わることができなくなり、かつて内廷的祭祀を担った氏族たちは衰退の一途を辿っていた。そうした中で『古語拾遺』は草薙剣を天璽とし、それに対する祭祀を行う事を訴えることで、再び即位儀礼に祭祀的要素を含ませようとしたのである。『古語拾遺』の跋には

若し此の造式の年に当りて、彼の望秩の礼を定めずは、竊に恐るらくは、後の今を見むこと、今の古を見る猶くならむ。

若当此造式之年、不制彼望秩之礼、竊恐、後之見今、猶今之古見矣。

（『古語拾遺』跋、五五頁）

とあり、『古語拾遺』編纂の理由として「造式」があげられる。大同元（八〇六）年この年に新たな式が作られた記録はないが、この十四年後の弘仁十一（八二〇）年には弘仁式が作られており、大同元年を造式開始の年として考えることもできる。[29] いずれにしてもこの時代に、即位を始めとして様々な制度が変化していく時代であったことは確かである。しかし神祇官による神璽の渡御は即位儀礼で行われることはなく、神璽の渡御自体が行われなくなっていく。そうした時代に草薙剣を神璽の起源とすることで、再び即位儀礼に神祇官を呼び戻そうとすることは、一見時代錯誤のようにも見える。しかし『記』・『紀』の神話に見られない儀礼の起源を求めることによって新たな神話を生成したものとして『古語拾遺』を評価できるのであり、草薙剣をレガリアとする言説はこうした中から生まれてきたのである。

〔注〕

（1）黛弘道「三種の神器」『国史大辞典』第六巻（吉川弘文館一九八五）
（2）神野志隆光「一元化への運動」『古代天皇神話論』（若草書房一九九九）初出「古代天皇神話の完成」「国語と国文学」（一九九六）
（3）神野志隆光「「記紀神話」と律令祭祀」『歴史評論』一二頁（二〇〇二）
（4）斎部氏の表記は「忌部」と「斎部」の二通りがあるが、『古語拾遺』では「斎部」に統一されており、本稿でも引用でない限りは『古語拾遺』の表記に従い「斎部」で統一する。

（5）斎藤英喜「『古語拾遺』の神話言説」『椙山女学園大学研究論集』第三十号二頁（一九九九）

（6）久米邦武「神道は祭天の古俗」『明治文学全集　明治史論集』九一頁（筑摩書房一九七六）初出『史学會雑誌』第二三～二五号（一八九二）

（7）津田は「神代の物語」（津田左右吉「記紀研究の序説」『日本古典の研究』上『津田左右吉全集』第一巻五二八頁、岩波書店一九六三（初出『神代史の研究』一九二四））において「さて神寶が鏡劍の二種であると思はれてゐた時代のあつたことは、前に述べたところによって疑は無からうが、其の起源を説いた物語に於いては、劍が草薙劍として古語拾遺に記されてゐる。ところが此の劍のことの見えるヤマトタケルの命の物語に於いては、記紀ともに、それが神寶であったといふようなことは全く述べてない。（中略）だから、神寶を二種とした物語に於ける劍が、初めから草薙劍として説かれてゐたのならば、此の劍に關するヤマトタケルの命の話は、神寶二種説の初めて現れたよりも前から、神寶といふ觀念とは関係なく、存在してゐたのではあるまいか。さうして本来獨立した説話に見えてゐた草薙劍が、何等かの事情から、神寶物語の中に地位を占めるやうになつたのではあるまいか」と述べている。

（8）三品彰英「フツノミタマ考」『三品彰英論文集第二巻　建国神話の諸問題』三二一頁（平凡社一九七一）初出『青丘学叢』第一〇、一一、一二号（一九三二）

（9）平藤喜久子「植民地帝国日本の神話学」竹沢尚一郎編『宗教とファシズム』三三〇――三三二頁（水声社二〇一〇）

（10）高崎正秀「草薙劍考」『高崎正秀著作集第一巻　神劍考』四五、四六頁（桜楓社一九七一）初出『古典の新研究』第二集（一九五四）

（11）松村武雄『日本神話伝説の研究　第三巻』二三〇頁（培風館一九五五）

（12）岡田精司「草薙劍伝承と古代の熱田社」『古代祭祀の史的研究』二五三頁（塙書房一九九二）初出「草薙劍の伝承をめぐって」（桜井徳太郎編『日本社会の変革と再生』弘文堂一九八八）

（13）神野志前掲（2）二七八頁

（14）特に神野志は同論文で岡田精司の論を批判する。岡田は「大王就任儀礼とその展開――即位と大嘗祭――」（『古代祭祀の史的研究』（塙書房一九九二））において、大嘗祭と降臨神話の対応を指摘した折口信夫を批判し、むしろ即位儀との対応を見るべきとしたが、神野志は「降臨神話と即位儀礼とをつなぐ根本的なよりどころたる、「宝器」の問題がそもそも降臨神話の誤読から導かれている」（「神話テキストとしての即位宣命」前掲（2）二二六―二二七頁）と批判する

（15）斎藤前掲（5）

（16）津田博幸「広成の読む『日本書紀』――『古語拾遺』をめぐって――」『生成する古代文学』五四頁（森話社二〇一四）初出『国文学』第四十四巻（一九九九）

（17）神野志前掲（2）二七九、二八〇頁

（18）井上光貞「古代王権と即位儀礼」『日本古代の王権と祭祀』（東京大学出版会一九八四）これについては溝口睦子が「神祇令と即位式」で（黛弘道編『古代王権と祭祀』二七七～二八一頁（吉川弘文館一九九二））神璽の奉献と天神之寿詞奏上は、即位の儀において必ずしも重要な意義を持つものではなく、タカミクラに就くことが即位式の中心行事であったとしたが、加茂正典は「「神祇令」践祚条私注」（八九～九六頁『日本古代即位儀礼史の研究』（思文閣出版一九九九）初出『文化史学』第三十九号（一九八二））でこれを否定し、神璽の献上が即位と別個であるとは考えにくいとしている。

（19）加茂正典「大嘗祭：辰日前段行事：考」『日本古代即位儀礼史の研究』一七七頁（思文閣出版一九九九）初出『皇學館大学神道研究所紀要』第十三編（一九九七）

（20）内田順子「「譲国儀」の検討」岡田精司編『古代祭祀の歴史と文学』五四頁（塙書房一九九七）

（21）内田前掲（20）五一頁

（22）内田前掲（20）によれば「九世紀には官僚機構の整備が進むと同時に、畿内豪族の末裔としての官人という性格は希薄になる。（中略）

官人が在地豪族と深くかかわり、形式的にもせよ王位就任儀礼に主体的に関わるといった存在ではなくなっていったということである」と指摘している。また加茂正典は前掲（17）で即位式の唐風化という革新過程で捨象された即位の古い形が大嘗祭に吸収されたとしている。

（23）斎藤前掲（5）二一頁

（24）青木紀元「忌部氏の祝詞」『祝詞古伝承の研究』一七三頁（国書刊行会一九八五）初出『神道史研究』一九六三）

（25）例えば烏谷知子は「大殿祭祝詞の成立の背景について」（『学苑』一九八八）で大殿祭祝詞に見える宮ぼめの表現を万葉集の歌と比較し、大殿祭祝詞の原型は藤原宮時代に成立していたのではないかとし、一代ごとの遷都が行われなくなった時代に殿舎の新生を計るため生まれたとする。また石川千恵子は「古代大殿祭考」（『日本歴史』一九九〇）で出土遺物などから大殿祭を考察し、大殿祭を、農耕祭祀を起源に持つ物であると位置づける。

（26）岡田荘司「大殿祭と忌部氏」『神道宗教』第一〇〇号（一九八〇）

（27）斎藤英喜「大殿祭と大宮売命――その祭祀と伝承をめぐって」『神語り研究』第四号四二頁（一九九四）

（28）斎藤前掲（24）四九頁

（29）西宮一民校注『古語拾遺』一一五頁（岩波文庫一九八五）

〔参考文献〕

・小島憲之、直木孝次郎、西宮一民、蔵中進、毛利正守校注『新編日本古典文学全集　日本書紀』（小学館一九九四）

・西宮一民校注『古語拾遺』（岩波文庫一九八五）

・井上光貞、関晃、土田直鎮、青木和夫校注『日本思想大系三　律令』（岩波書店一九七六）

・黒板勝美校注『新訂増補国史大系　日本後記』（吉川弘文館一九八七）

・土田直鎮、所功校注『神道大系　朝議祭祀編三　北山抄』（神道体系編纂会一九九二）

・渡邊直彦校注『神道体系　朝議祭祀編一　儀式・内裏式』（神道体系編纂会一九八〇）

・粕谷興紀校注『延喜式祝詞（付）中臣寿詞』（和泉書院二〇一二）

（たにぐち　じゅん　文学研究科歴史学専攻修士課程修了）
（指導教員：斎藤　英喜　教授）

二〇一九年九月三十日受理

論文

祭礼神幸と巫女の現出

――「「巫女」とは何か」をめぐっての一考――

堀岡　喜美子

〔抄録〕

柳田國男が「巫女考」において巫女を「神社ミコ」と「口寄ミコ」に分類して以来、多くの先人によって膨大といえる巫女の研究が成されてきた。しかしながら「「巫女」とは何か」についての論究は乏しく、神話世界の女神なども「巫女」とみなし、現実社会に生きた巫女の本質を曖昧にしてしまう傾向が見られる。史料上、古代律令社会には「巫女」の語はほぼ認められず、十二世紀初頭より祭礼神幸記録に巫女が現出してくる。これらの記録を手掛かりに「巫女」の実像を探求した結果、「巫女」とは院政期において、宮廷神事の神社移行に伴い誕生した呪術的女性祭祀者であり、宮廷女性祭祀者である御巫の代理的存在である可能性を見出した。また、祭礼神幸における巫女の役割は呪術性と美麗な様相をもって、祭礼神幸が内包する民衆騒擾を抑制し、かつ、神幸のカタルシス役割を高めるものであったと考えられる。

キーワード　祭礼神幸、巫女の現出、宮廷祭祀、御巫、白河院

はじめに

柳田國男は大正二年、自らが創刊した雑誌『郷土研究』[1]に連載した「巫女考」第一編「ミコと云う語」の冒頭に次のように述べている。

> 自分の生國播磨などでは、ミコと稱する二種類の婦人がある。其一は稍〻大なる神社に附属して其舊境内に居住し、例祭の節は必ず神幸の行列に加わるのみならず、神前に鈴を振って歌舞を奏し、又湯立（ゆだて）の神事に関與する者である。普通は尊敬してミコハン（巫様）と呼ぶが、ミコと謂っても亦通用する。今一種のミコは或は又タ〻キミコとも口寄（くちよせ）とも云う、
>
> （『定本柳田國男集　第九巻』（新装版）、筑摩書房、一九六九年）

柳田は己の周辺のミコと称される女性から、「巫女（ミコ）」には「神

社ミコ」と「口寄ミコ」が存在することを突き止め、巫女の呼称や役割などについて網羅的ではあるが、各地の事例を引きつつ地域や時代による相違、すなわち多様性を詳細に記述し今日においても巫女研究の重要な指標となっている。柳田はさらに「巫女考」の補足的一文として大正六年に「玉依姫考」、大正十四年には「妹の力」を発表する。柳田のこれらの論考は巫女研究の貴重な礎・財産であり、その後の巫女研究に多大な影響を与えたことはいうまでもない。

柳田以降、巫女研究は民俗学をはじめ文化人類学、歴史学、女性史、宗教学など多分野にわたって進められ、近年、地域性はもとより歴史上における巫女の様相の解明が大きく進展し、その多様性が明確になってきている。しかしながら、柳田が提唱した「二種」のミコについて、その関係性や社会的役割の相違について十分な検討が加えられているとは言い難く、今後さらに巫女の変容と歴史上における巫女の存在様態の厳格で精緻な解明が求められている。

これらの解明にあたって重要な課題の一つとして挙げられるのが、「巫女」の明確な定義である。柳田以降、民俗学、歴史学等の分野を問わず多くの研究者が「二種」の分類に関係なく、神や精霊との介在者として託宣や時には呪詛などを行い得る女性宗教者はもとより、単に呪術性を帯びたとみなされる女性全般を「巫女」と総称し、「巫女」は学術用語（ターム）として位置付けられてきたといえる。こうした「巫女」の定義の曖昧さは神話世界の女神や神功皇后、女王の卑弥呼なども「巫女」と認識され、現実社会に生きた巫女の本質を曖昧にしてしまう危険性を孕み、溝口睦子は「巫女」という用語の徹底的な再検討の必要性を問い[2]、また、小平美香は女性神職者との相違の明確化から「巫女」の定義の重要性を指摘している[3]。しかしながら「巫女」とは何か」、について踏み込んだ論考は未だみられない。

一方、「巫女」という語を史料上から俯瞰すると、管見の限り古代律令社会から平安中期の文献史料には表れず、また十世紀に編まれた辞書『和妙類聚抄』には「巫女」は記されず、「巫覡」が男女の巫および祝として説明されている。しかしながら、十二世紀に入り『中右記』や『山槐記』といった貴族による日記類をはじめ、鳥羽上皇の命により編纂された『本朝世紀』などの記録には「巫女」と表記される人物が登場するようになり、その様相は明らかに「巫覡」とは異なっている。

その中でも特に注目されるのが、十二世紀初頭に表れる祭礼神幸での巫女の姿である。史料上、神幸の巫女記録は他の事柄記録に先行し、巫女の原初的な存立状況とする推測も可能であり、「「巫女」とは何か」を追究する上で重要な基軸となると考える。

本稿の目的は以上の問題意識より、神幸における巫女の記録が確認できた祇園御霊会、宇治離宮祭、春日若宮おん祭、および城南宮祭、法性寺惣社神事の五例の内、早期の記録であるとともに、一定史料検索が可能な先の三社祭について社や祭礼神幸の歴史を検証し、巫女の現出とどのような関係性があるのかを追究する。その上で可能な限り巫女の歴史と出自についても検証し、「「巫女」とは何か」の解明の糸口を探求するものである。

第一章　祇園社の巫女

第一節　祇園御霊会の歴史と白河院

祇園御霊会（以下、祇園会とする）神幸における巫女の記録が次の『中右記』[4]大治二年（一一二七）六月十四日条であり、管見の限り巫女参列記録の初見でもある。

祇園御霊會、四方殿上人、馬長、童、巫女、種女、田楽各數百人、此外祇園所司僧随身數十人兵供奉、舞人十人、使乗唐鞍、凡天下過差不可勝計、金銀錦繡風流美麗不可記盡、両院於按察中納言三条室町桟敷御見物云々、

四方殿上人による馬長をはじめ、童、巫女、田楽法師等が何百人も列をなし、筆者藤原宗忠は「凡天下過差不可勝計、金銀錦繡風流美麗不可記盡」と書き記し、その豪華で美麗な様相にいたく感嘆している。

祇園会の神幸に関する他の記録は、『本朝世紀』長保元年（九九九）六月十四日条、『小右記』長和二年（一〇一三）六月十四日条、『中右記』永長元年（一〇九六）六月十四日条などにもあるが巫女の記録は見られない。さらに大治二年の直近記録が『永昌記』嘉承元年（一一〇六）六月十四日条で、「院召次百余人騎馬行列、又稱舞人之駕車参向、束帯五位両三扈従、此外如例云々」と記され、百余人もの騎馬行列や舞人による華やかな祭礼の様子が描かれているが巫女の記述はない。

では、祇園会神幸に巫女はいつごろから参列するようになったのであろうか。祇園会の歴史を概観し巫女との接点を探ってみたい。

史料上における御霊会の初見記録が『三代実録』貞観五年（八六三）五月二十日条であり、神泉苑にて行われたことは周知であるが、当時の平安京は疫病の流行や怨霊の跋扈といった悪霊によるとされた状況が相次ぎ、御霊会はこうした悪霊を鎮め、退散させることを目的とした祭であり、各地で行われていた。祇園社での御霊会がいつ頃から行なわれたかは明確ではないが、『日本紀略』天延三年（九七五）六月一五日条には「被奉走馬幷敕楽東遊御幣等感神院、是則去年秋依疱瘡御脳有此御願」とあり、また、長保元年（九九九）には「祇園天神会」の名称が見え、「雑芸者」の「乞骨」なる者が祇園社頭に「大嘗会乃標」を渡そうとして藤原道長によって制止させられている。都市民たちはそのために、「天神」が大憤怒し内裏の全焼や異常気候など異変が生じたと恐怖し、「天神」を鎮めるため、祇園社の御霊会を自らを守るため自らが参加する祭として位置付けるようになり、田楽運動との連動に繋がっていった。[5]

永長元年（一〇九六）に起きた永長の大田楽は、松尾祭中止の命令に反発した民衆が自主的に童謡を歌い田楽を敢行しながら祇園会をめざし、貴人、賤民を問わず未曾有の人々が熱狂した田楽運動であり、その後も祇園会を契機に田楽運動が起こっている。白河院は永長元年を機に積極的に祇園会に関わるようになる。そして事実上の主催者となり、次々と改革を試み、天治元年（一一二四）には新たな段階を迎え、殿上人に馬長の騎進を命じることとなる。[6]

祇園会はこうした歴史を経つつ巫女が神幸に参列するようになるが、いつ頃からかは不明である。脇田氏は『年中行事絵巻』に描かれ

た巫女の姿などを参考に「神輿に神が乗って遊幸する以上、神の託宣を聞くべき巫女が付き添うのは当然のことであった」[7]と述べ、神輿の先導が神社巫女の役割であるとしている。後述するが祇園社には十一世紀後半には巫女が存在したと思われ、もし巫女の使命が神輿の先導であれば、十一世紀後半より巫女は神幸に参列していてもおかしくない。しかしながら、その姿は記録になく、また、『年中行事絵巻』の巫女は必ずしも神輿を先導しているとは見えない。

記録に無いことが参列していない証左でないことは当然であるが、本稿ではやや乱暴ではあるが、大治二年の巫女の記録にこだわり論を進めて行きたい。すなわち白河院の祇園会への強力な関与、天治元年以降の大幅な再編の下で巫女が参列するようになったのではないかということである。

戸田芳実氏は、「永長の大田楽」を「荘園体制確立期の宗教的民衆運動」と捉え、白川院の愛娘皇女媞子が大田楽をことに好んだため院がその中心をなし、かつ、媞子が早逝したことより『中右記』の記録などから、貴族たちが民衆の田楽運動を政治的凶事の前兆とみて恐怖したと述べている。そして大田楽以降、民衆の田楽は「下人濫行」と結びつき、長治二年（一一〇五）の祇園御霊会では、相論により下人が抜刀し検非違使が逮捕しようとしたが、多数の神人の抵抗に遭い遁走するという事件が起きていることを指摘している。[8]

五味文彦氏は戸田氏の論を受けつつ、さらに天永二年（一一一一）には祇園神人と検非違使との訴訟、永久二年（一一一四）の祇園神輿迎の日には使庁によって「濫悪」の輩が取締りを受け、保安三年（一一二二）には神人が濫行をなし禁獄されている旨を紹介している。そして、そうした「濫行」「濫悪」を武力をもって対応できる権力、すなわち院権力が登場したと分析し、そのうえで白河院は天治元年（一一二四）に祇園会の再編、すなわち馬長の諸所殿上人調達体制を成立させ、馬長を院権力の象徴とし田楽などとは別部隊を形成したのではないかと述べている。[9]

確かに祇園会の再編は五味氏が主張しているとおり、武力権力を誇示したものであったと思われるが、同時に、先の『中右記』の記録にあるように「金銀錦繡風流美麗」が重要な要素であり、これはカタルシス役割[10]の強化を意味していたと考える。また、当時の人々の呪術信仰状況を考えるなら、民衆騒擾、「濫行」等への対応として、祭礼神幸を呪術性の強い内容とすることは重要な意味を持ったといえる。その対応が巫女の神幸への参列であったと見るのは、『年中行事絵巻』に描かれた黒馬に騎乗した美麗で風流な巫女の姿からあながち間違いではないであろう。神との繋がりを持つとされる美麗で神秘的な巫女の存在は、神の存在を信じる当時の人々を大いに慰撫し畏敬の念を彷彿とさせたであろうし、荘園制度の変革に伴う諸矛盾に抗し荒れ狂う民衆の心情を鎮める「力」となり、白河院は武力の剛と巫女の柔、双方の効果を目的とし祇園会の再編を行ったと考える。

第二節　白河院と巫女の現出

では、祇園社と巫女、そして白河院とはどのような繋がりがあるのだろうか。祇園社関連史料[11]から巫女の現出について検討したい。

次史料は、元亮三年（一三二三）、当時の祇園社務執行晴顯が記した「社家条々記録晴顯自筆記案」[12]の一部である。

陽成院御宇
當社始而被成　勅願之社濫觴者、元慶元年疾疫痘瘡赴于天下、貴賤于方術、神祇官（中略）
同三年、感之餘被寄附堀河十二町云、以流爲神領敷地、以材木商人等被補神人、左右方三百六十人
是〇初神領根本神人也、但此内　白河院御宇承暦年中、左右方各廿人被寄附法勝寺號寄人、雖然於下地者、爲社家進止之、
（中略）同四年自二月一日至于七日局行神事、感之餘自大内被移行當社以降、洛中白河男女八乙女等悉以爲當社本所随來社家之所勘者也、
同年以洛中白河辻職餅菓子上分、被定七月七日御節句（料）爲當社巫女右方四座一相傳奉行之、

（傍線は筆者による）

中盤までの内容は、陽成院御時の元慶元年（八七七）に疾疫疱瘡除却の功績により祇園社が創建され、元慶三年（八七九）にその褒賞として堀河十二町を神領として下賜され、また、ここでの材木商人等三百六十人が神人として認められ、これが神領と神人の起源である旨が記されている。そして、「但此内　白河院御宇承暦年中」に神人の左右方各廿人を寄人として法勝寺に寄附し、永治年中には日吉社へ神人を数人寄附する内容へと続く。

文中、巫女に直接関わる内容として注目されるのは「同四年」以下の文言であり、先の白河院に関する記事との連続性の有無である。局行神事を内裏より祇園社に移行する際、洛中白河の男女八乙女の多くを祇園社社家に随従するように命じられ、また同年、白河での辻職の餅菓子上分（得分）が七月七日の節句の費用として巫女右方四座の一臈に代々与えられたという。脇田氏はこれらの内容は「座々の商人が神人となって奉仕をして、特権を獲得するという起源を示す説話といえよう」[13]と説明しているが、はたしてそれだけであろうか。後述するが、局行神事は祇園社にとって重要な神事であり多数の左右の座の巫女により執り行われている。辻職以下の「巫女右方四座」からもここでの八乙女の記録は単なる説話ではなく、巫女の出自に関する重要な意味をもつ内容であるとも示唆される。そこで問題となるのは、「同四年」以下の内容がはたして陽成天皇時代の元慶四年の事柄であるとするか、あるいは先にのべた「白河院」からの連続と理解するかである。

まず局行神事の内裏から祇園社への移行についてだが、局行神事とは後述するように、法華八講五巻読経と宮廷での初祝神事である女踏歌を合わせ巫女が中心に行う神事である。しかし、陽成天皇時代以前に宮廷祭儀をまとめた『貞観儀式』、その後の『延喜式』にも局行神事なるものは存在せず、また西口順子氏は女人成仏を説く法華八講五巻読経が、女性の供養として貴族間に一般化されるのは院政期に入ってからであることを明らかにしている。[14]さらに中本真人氏は宮廷神事、御神楽が神社に移行、伝播し巫女の参入が認められるのも院政期になってからであることを論証している。[15]したがって局行神事とは院

政期において、宮廷の女官や女房の居場所であった「局」を基に、八乙女（巫女）による踏歌神事を仏教色の強かった祇園社に移行せんがために、当時注目を集めつつあった女性供養の法華八講五巻読経を付加し、祇園社独自の神事としたのではないかと推測される。さらに局行神事とし「局」と付く名称は、八乙女（巫女）の出自が宮廷の女官や女房であったことを裏付ける証であるともいえる。

次に「洛中白河男女八乙女」の吟味だが、「洛中白河」とは正確には「洛中」ではないが、白河天皇が法勝寺を建てた白河の地で現在の京都岡崎公園周辺に相違ないだろう。法勝寺は承保二年（一〇七五）に造営が始まり、承暦元年（一〇七七）に金堂等の完成供養が行われ、その後も鐘楼や南大門等多くの関連建造物が造られ壮大な法勝寺を造成することとなる。白河の地には九世紀半ばに藤原良房が別邸を構え、延久六年（一〇七四）に藤原師実によって白河天皇に献上されている。[16] 九世紀半ばより別邸があったことを考えるなら、元慶四年（八八〇）に別邸の八乙女等が祇園社に隷従することも可能だが、「悉」とした表現からむしろ、師実が白河天皇に別邸を献上した際の従者たちと捉えられるのではないだろうか。太政大臣として権勢をふるい、白河天皇の厚い信を受け、また歌、雅楽にも精通した師実の広大な別邸には、宮廷行事に関わった女官や女房、内教坊の妓女や歌舞教習を経験した従者が多数いたとしてもおかしくはなく、かれらは別邸献上と同時に失職する状況であったと思われる。

「同三年」に「白河院御宇承暦年中、左右方各廿人被寄附法勝寺號寄人」とあり、祇園社は白河天皇の承暦年中（一〇七七～一〇八〇）に法勝寺へ四十人の神人を寄附している。「同四年」を「承暦四年（一〇八〇）とするならば別邸の従者たちの祇園社への移行は別邸廃止に伴う措置で、神人の寄附は「白河男女八乙女」との交換であったとする推測が可能である。法勝寺建造には多くの材木と職人を必要としたことからも、材木商神人を多く抱えた祇園社と白河院はギブアンドテイクの関係であったとしてもおかしくはない。

次に「同年以洛中白河辻職」以下の文言についてだが、脇田氏は「菓子上分」とする「営業税徴収」が京都市中に成立するのは源平動乱期であり、この記述は商工業を営む座々の商人が神人となって特権を獲得する起源を示す説話であろう、としているのは既述のとおりである。しかし、翻っていえば「同年」の理解が「承暦」とするならば、源平動乱期より早期ではあるがそれほどの齟齬なく神人と巫女との関係を示す事実とも捉えることができる。

さらに祇園社と白河院との関係をみると、白河院から承徳年中（一〇九七～一〇九九）に、丹波国波々伯部保、近江国守富保、同国坂田保、備後国小童保の四ヵ保を神供料所（社領）として寄附されている。[17] この四保が祇園社にとって重要な社領であったことは多くの祇園社関連史料から窺え、白河院と祇園社とは密接な関係にあったと理解されよう。

以上、「同四年」以下の内容が白河院時代の事柄である可能性について述べてきたが、この推論が妥当であるならば、白河からの八乙女たちが「巫女」として祇園社の神事に従事した可能性は極めて濃厚であるといえる。そして、八乙女たちが「巫女」と称されるようになっ

たのは、宮廷祭祀を主る呪術的女性祭祀者の御巫（ミカンコ）から、祇園社で宮廷神事の移行として踏歌神事を行うにあたって、御巫の「巫」と八乙女の「女」を接合したのではないか推測されるが、この点についてはさらに検討を要するであろう。

第三節　「局行神事」と祇園社巫女

では、「局行神事」とはどのような神事であり巫女の様相はどうであったのか、同じく祇園社関連史料から見ていきたい。

次は、「社家記録」[18]正平七年（一三五二）二月四日～七日条の「局行神事」の記録である。白河院時より時代は下るが神事と巫女の様相がよく分かるものである。

局頭

五日　局行五巻神事無為無事、今年八人也、（渡）神子卅五（八）人美女八人

六日　八講五六に両日分、社家布施三百五十文承仕持來之、五十文不足、子細同前、

一昨日局行、左方神子大座等用途、寄肩今日持参、

左

大座晝御神楽祝布施五百文、酒肴三百文未進、

七日　局行踏歌神事右方申〇、無為無事、四座一向無之

二座三人、美女一人、三座老病之上不涯之間局不捧、五座三人美女一人、六座一人美女一人、七座四人、美女一人

已上神子十一人、美女四人

これらの記録より、神子組織は左方神子と右方神子からなり左方八座三十八人、右方七座十一人とそれぞれ美女（使女）八人、四人の大所帯であったことがわかる。神事の内容は五日「局行五巻神事」とあり法華八講の五巻読経が左方神子たちにより、かつ七日には「局行踏歌神事」が右方神子たちにより執り行われている。法華八講五巻読経は竜女の女人成仏に関する仏会であり、女性である神子による法会は重要な意味を持っていたと見える。また、踏歌は正確には女踏歌であり、宮廷において正月十六日に行われた初祝の重要な節会で古くより神事として行われていた。しかし、次第に饗宴としての色合いが強くなり、『中右記』等の記録や『年中行事絵巻』からも、内教坊の多数の妓女による華麗な歌舞が中心になったことが窺える。先に述べたように法華八講五巻と宮廷祭事との関係は定かではないが、「局行踏歌神事」は明らかに宮廷神事の移行・模倣であり、「社家条々記録」の内裏からの移行とする内容は、単なる説話ではなく事実であると捉えることができる。

祇園社巫女のその他の役割として神楽奉納があった。残された記録は多く無いが、正平七年十一月十二日条に「午日御神楽左方行之如例」、応永五年（一三七二）二月二十九日条に「将軍家春季御神楽料足（中略）、貳貫文如例巫女ニ下向」とあり、巫女が御神楽を奏し多額の御神楽料を下賜されたことがわかる。

祇園社巫女の呪術的行為の記録は、貞治四年（一三六五）正月二十六日条[19]に鳥居の建設をめぐって、「於大方殿御病、天神託（「託」の異

体字）巫女被仰云、我社仁無鳥居、可被造」とある。前後の記録より将軍足利義詮の母堂の病気は祇園社に鳥居が無いからである、と巫女が託宣したことにより、祇園社に鳥居が建設される経過についての記録のようだ。その他については披見できず、脇田氏は南北朝時代、執行の母親の病気祈禱に町中の民間神子が呼ばれているのは、巫女のシャーマニズム性が希薄になったからではないかと述べているが、[20]祇園社の巫女は春日社や日吉社の巫女とくらべ、先の出自の推測からも呪述性の弱い存在であったと思われる。

「社家記録」には「巫女」ではなく「神子」となっているが、同年十一月二十五日条では「右方御神楽巫女公事用途二座」とあり、巫女を意味していることには間違いない。その他の巫女に関する記録を見ても、南北朝以降は神子や御子といった表記が見られるようになる。

第二章　宇治離宮祭

第一節　宇治離宮祭の巫女

祇園会に続く巫女の神幸記録が次の『中右記』長承二年（一一三三）五月八日条である。

今日宇治鎮守明神離宮祭也、宇治邊下人祭之、未時許行向平等院透廊見物、巫女馬長一物、田楽散楽如法、雑藝一々、遊客不可勝計、見物下人數千人、着河北岸小舟數千艘、如竝瓦、田楽法師原其興無極、笛無定曲、任口笛、鼓無定聲、任手打、鼓笛喧嘩、人驚耳目、神輿之所致（至カ）如在禮

次年の長承三年（一一三四）五月八日条にも次のように記されている。

今日離宮祭也、其路従今年過小川殿門前、仍於侍所桟敷見物、左右競馬十番、宇治竝眞皈木島住人等為騎乗、同童部、其装束、十番使之作法者二人、餝馬牽馬手振雑色如常也、神輿三所致如在之禮、巫女卅餘人、村布衣騎馬者數十人、或束帯或布衣者は不知何方（萬カ）、又以數人□□□或捧幣帛之者、或帯弓箭之者、各々面々不可勝計田楽之類皈笛喧嘩、巫女之輩衣装飛揚、見物男女夾道無隙、未時許渡了、於本社有競馬、供神膳云々、

大治二年（一一二七）の祇園会より六・七年後の宇治平等院離宮祭の様子であるが、祇園会に優るとも劣らぬ豪華な内容である。巫女・馬長・一物は神幸を彩り、田楽・散楽・如法などの雑芸者は口笛や手打ちで自由に音を繰り出し、鼓笛は激しく鳴り響き、こうした芸能に人々は驚嘆したとある。忠宗は巫女について「巫女卅餘人」「巫女之輩衣装飛揚」と記し、多数の巫女による華麗な様相を印象深く表している。そして男女見物者達により、河は小舟数千艘が着岸し道も隙間のないほど混みあっているというのだ。

宇治平等院は藤原道長所縁の地に頼道が建立した寺院としてよく知られているが、ここでの離宮とは、宇治鎮守明神とあるように平等院の氏神として宇治川の対岸に鎮座する神社であり、藤原氏家が代々にわたり篤い崇敬を施している。特に藤原忠実は宇治川の西岸に別業「富家」を造営し、忠実が記した日記『殿暦』[21]には忠実や家族が頻繁に宇治の地を訪れる様子や、忠実による神馬の奉納（長治元年（一一〇四）八月廿三日条）、田楽衣装の沙汰、競馬乗尻装束の新調（永久

四年（一一一六）五月八日条）など宇治と離宮、および離宮祭に深く関わる記録が多く残されている。

離宮祭がいつ頃から開催されたかは明らかではないが、『殿暦』嘉承二年（一一〇七）五月八日条に「今日天陰雨降、外人來、依宇治離宮祭、御幣幷乗尻四人令参、常例也」とある。この記録が離宮祭の初見であるが、「常例也」よりこの以前より行われていたことは確実である。

では、巫女の参列はいつ頃からであろうか。鎌倉後期に公卿藤原兼仲が記した日記『勘仲記』弘安元年（一二七八）五月八日条に、殿上人をはじめ諸大夫など多くの人々が見物に集まっている様子とともに次のような記録がある。

會式延久二年歟定下云々、行列次第、
先長者殿御幣、　次北殿御幣、自富家殿所進御幣云々、
次神馬、飾随身、（中略）
次田楽、　次左方童競馬十疋
次右方、同競馬十疋、　次左方競馬十疋
（中略）
御神輿、　神輿三基、
神主、　左方巫女、　右方巫女、
左方神官、右方神官

兼仲は離宮祭の行列次第は、延久二年（一〇七〇）に定められたと伝えられていると述べ、その歴史の古さに感嘆している。しかし、離宮祭がこの時代頃より始まっていたとしても、はたしてこのような次第が延久二年に整い巫女も参列していただろうか。『殿暦』の離宮および離宮祭に関する記録は、長治元年（一一〇四）八月廿三日条「今日始離宮の社ニ立　神馬・乗尻等、乗尻四人」、嘉承二年（一一〇七）五月八日条「依宇治離宮祭、御幣幷乗尻四人令参、常例也」、天永元年（一一一〇）五月八日条「宇治離宮祭也、政所沙汰如常」、天永三年（一一一二）五月八日条「今日宇治離宮祭也、如例自政所送幣、随身四人乗尻」、永久四年（一一一六）五月八日条「辰剋競馬乗尻装束新調分給」とあり、比較的詳しくその様相を記している。以上の記録より忠実は、長治元年八月に初めて離宮を訪れ神馬と御幣を奉納し、その後毎年離宮祭に政所からの送幣と四人の随身を送り、かつ永久四年には競馬が始められていることがわかる。しかし永久四年の記録には神幸の様子の記録はなく、桟敷見物も競馬見物のみの可能性が高く、この頃は未だ、『中右記』および『勘仲記』にあるような神幸の隊列は整えられていなかったと推測される。

第二節　藤原忠実と白河院

では、いつ頃から巫女や田楽、馬長等の参列が整えられたのであろうか。

宇治離宮祭は「宇治邉下人祭之」や「宇治竝眞鼓木島住人為騎馬」とあるように、宇治周辺の百姓や商人が中心となり催行された祭であることは確かであるが、『殿暦』の記録や離宮と平等院との関係からみて、藤原氏家の大きな経済的、政治的支援の下において催行されたことは間違いない。しかし、宇治離宮と藤原氏家の深いつながりにつ

いては理解できるが、なぜこれほどにも盛大で華麗、そして多くの巫女の奉仕を擁した神幸を、京より離れた宇治の地で催行することが可能であり、また、その必要性があったのか疑問として残る。

『殿暦』の著者藤原忠実は白河法皇の下、藤原氏長者として関白の地位にあったが、保安元年（一一二〇）一一月十二日、白河法皇は忠実の内覧停止を命じる。内覧とは政務決定権を天皇と共有する意味を持ち、停止とは実質上関白の権限を剝奪され罷免されたに等しいという。内覧停止の直接の理由は、忠実が娘の勲子を白河法皇に無断で鳥羽天皇に入内させようとしたことにあるようだが、その他の政治的背景もあったといわれている。(22)

内覧停止を受け謹慎を命じられた忠実はその後別宅（富家）のあった宇治に籠り、白河法皇が天治四年（一一二七）鳥羽上皇により再び内覧の宣旨を受けるまでの十数年を過ごすこととなる。『殿暦』は元永元年（一一一八）までの記録しかなく、この間忠実がどのような暮らし振りで白河法皇への想いがどうであったかは不明であるが、藤原氏家として受け継いだ宇治殿領（平等院社領）など広大な所領からの豊かな財力と、重責を離れ長閑というべき時間に恵まれた忠実は、以前より力を注いでいた宇治離宮祭への関心と関与を一層強めたことは想像に難くない。また、荘園領主として、史料では明らかではないが、領民との関係において、宇治離宮祭を祇園会と同様に、民衆、すなわち領民支配の具とする目的もあったのではないだろうか。

宇治離宮祭の神幸には前述のように田楽、散楽、巫女、馬長などが参列し祇園会と極めて類似し、永島福太郎氏は「祇園御霊会にならったといえる」(23)と述べている。祇園会は既に述べたように、十一世紀前後より白河院の関与が強まり、天治元年（一一二四）に新たな段階をむかえ、馬長の積極的な調進を進めるようになる。そして、大治二年（一一二七）には巫女や種女が見え、五味氏は「こうして院による積極的加担と再編の結果、「金銀錦繡風流美麗不可記尽」「天下過差不可勝計」「過差無極」といわれる程に、祇園祭は華麗をきわめるにいたった」(24)と述べている。忠実が宇治に籠っている時期と祇園会が華麗になる時期とは明らかに重なっている。史料には見えず実証に乏しいが、忠実の白河法皇に対する義憤、対抗心が宇治離宮祭を祇園会に優るとも劣らぬ祭礼へと進化させた一つの要因であった、と考えるのは無謀ではないだろう。したがって、宇治離宮祭に巫女が参列するのは祇園会に巫女の姿が明らかになる大治二年前後であり、祇園会における巫女の様相に強く影響を受け、さらに華麗な姿として『中右記』の宇治離宮祭での巫女の姿があったのではないだろうか。

宇治離宮祭については史料に乏しく推論を重ねざるを得ない内容となった。巫女の史料についても見当たらず、彼女たちの出自やその様相がいかなるものであったかは不明である。しかし忠実と宮廷との関係から、祇園社と同様に朝廷祭祀・神事に詳しい女官や女房からの出身者であり、また離宮祭が農村地域の祭であることから、地域の若い民間巫を集めた集団であったと想像される。

第三章　春日若宮社の巫女

第一節　春日若宮おん祭

『中右記』や『山槐記』といった日記などの記録物にその姿は残されていないが、祭礼での巫女の記録として見逃せないのが春日若宮社の『若宮祭禮記』[25]（以下、『祭礼記』とする）である。春日若宮社とは長承四年（一一三五）に、春日社本宮から本社南東の山の手に勧請された神社であり、祭礼はその翌年保延二年（一一三六）九月十七日より開始され、「若宮おん祭」（以下、おん祭とする）と呼ばれている。『祭礼記』の表書には「保延年中初之以来記也」とあり、当初からの祭礼次第が毎年記されているが、特に開始日の保延二年の記録は準備段階を含め、その次第と様相が詳しく記されている。祇園会や宇治離宮祭での巫女の記録は神幸における様相のみであるが、『祭礼記』は祭礼全体での巫女の役割や様相を知ることができ、巫女研究にとって極めて貴重な史料といえる。『祭礼記』における巫女の様相と役割については第三節で述べるとして、今節では春日若宮と若宮おん祭について考察する。

春日若宮社は既述のように長承四年に勧請された。これは興福寺の僧の強い意向によるものであることはよく知られているが、ではなぜ興福寺が若宮社を新たに勧請、造立し、若宮おん祭を一年足らずで挙行したのであろうか。『中右記』保延二年九月十七日条に「春日若宮始祭、自今以後長爲式日之由被仰下」とあり、『祭礼記』にはこの記録を受け「関白長者殿下宣□□保延二年也」とある。当時、飢饉や疫病の流行がみられ、したがってこれらの記録より、「時の関白藤原忠通が五穀豊穣、国民安寧を祈って執行したのが始まり」が通説とされている。こうした通説に対し安田次郎氏は、おん祭の催行は当時の大和国支配に関する朝廷と興福寺との関係に大いに起因するものであるとして、多くの史料に基づき立証している。すなわち院政期に入り、興福寺が支配していた大和国の支配権を朝廷が奪還せんとした動きが活発になり、こうした動きを退ける「大訴」の成就を若宮に立願し、祭礼を開催したのではないかとのことである。[26]

安田氏の説は当時の社会背景から考えるなら当然首肯されるものであるが、私は若宮勧請そのものがおん祭催行を目的として行われ、おん祭は「大訴立願成就」だけではなく、興福寺の大和支配の強大さを朝廷に示す強力な示威行動であったと考える。また、領民支配強化を目的とした側面を有していたことは安田氏の指摘にあるとおりで、「致斎」は地域を祓い清め、その地が若宮、すなわち興福寺の聖地（領地）であることを朝廷および領民に宣言するものであったといえる。また流鏑馬も領民の参入を利権条件の下に行っており、領民支配強化の手段であったことは当然といえる。それ故に、おん祭は若宮を祀り若宮と領民の守護と五穀豊穣を祈念する祭礼として、朝廷祭儀に劣らない呪術性と、公祭である春日祭や賀茂祭、京中随一盛大な祇園会をしのぐ、芸能性と娯楽性に富んだ祭礼として存在しなければならなかったのである。

なお、永島福太郎氏はおん祭は祭次第の類似性、および興福寺と藤原家との関係より、宇治離宮祭の影響を受けたのではないかと論じて

いる。[27] 宇治離宮祭が既述のとおり藤原氏家と深い関係にあり、また、おん祭が若宮創建から一年後という早計、宇治離宮祭、おん祭共に地域領民の参入による祭であることなどを考えると、永島氏の推測は当然首肯される。若宮が神社として実績がなく、まして祭礼としてもなんら歴史的積み重ねのないおん祭がこれほど早計に盛大に催行できたのは、興福寺という強大な権力と財政基盤があってのことはいうまでもないが、宇治離宮祭や祇園会の存在、すなわち模倣という手段抜きには考えられないであろう。

第二節　若宮巫女の存在

では、こうした時代背景より創建された若宮社・おん祭での巫女（以下、若宮巫女とする）はどのような存在であったのであろうか。中世若宮巫女については他の神社から比べると比較的史料が豊富であり、歴史学や民俗学からだけではなく文学からの研究もなされ、組織体制や託宣の状況、および神楽と祈禱との関係等について、岩田勝、松尾恒一、松村和歌子[28]などの諸氏により多くの知見が報告されている。

岩田勝氏は論文「春日社における神楽祭祀とその組織[29]」において、春日社における神楽祭祀の特徴点として、巫女は春日社の本社である大宮の社殿で舞うことはなく、また公祭である春日祭の御神楽は近衛官人や職掌人によるものであり巫女の奉仕はなく、若宮創建の長承四年（一一三五）以降に、若宮拝殿において巫女や神楽男によって神楽がおこなわれた、と述べている。そして、「大宮にはすくなくとも明治初年までは（若宮の創建以前の時期を別にすれば）、常住する巫は存在しなかった」としている。しかし一方で、延喜二十年（九二〇）、宇多法皇春日社行幸に随行した藤原忠房の詠（『拾遺和歌集』）を根拠に、春日本社には「巫女あるいは八乙女の神楽舞は古くからおこなわれていたのは明らかであるが、それを具体的に裏付ける史料が見出せないだけである。」とも述べている。岩田氏のこの説から考えるなら、大宮の巫女あるいは八乙女が若宮の遷宮によって若宮に移動し拝殿巫女となったとなる。

松尾恒一氏は岩田氏と同じく『拾遺和歌集』に所収される、読み人知らずの「八乙女の立つや春日のふるさとに」や、忠房の「めずらしき今日の春日の八乙女を神もうれしとしのばざらめや」の内容より、この八乙女や、また、宮廷での鎮魂祭での大御巫に大和国の出身者がいることより、拝殿巫女は彼女たちの末裔であると考えたいと述べつつ、両者の間の空白の長さより変遷の解明の必要性を問うている。[30]

本田安次氏も先の両氏と同様に忠房の詠、および本社舞殿が貞観元年（八五九）に創設された点を根拠に、春日の巫女舞は古くから行なわれていたと主張されている。[31]

では、『拾遺和歌集』にある「八乙女」は拝殿巫女の祖先にあたるのであろうか。春日本宮の春日祭には貞観年間（八五九～八七六）のみ斎女が参社し、『貞観儀式』にはその様子が詳細に記述され、近衛隊や倍従などと共に女別当や采女、女孺、童女が馬や車で参列し巡行を華やかに彩っている。しかし、『延喜式』「春日神四座祭」には「物忌一人料夾纈帛三丈五尺。羅帯一條」とあるのみであり、斎女の廃立

とともに当然ではあるが前記の女性たちの存在もなくなっている。加瀬直哉氏はこの物忌は童女であり、まつりの前に神殿内を掃除し、まつりの時は朝廷の使から受けた幣帛を神殿に納めるつとめがあったと解説している[32]。童女であったか否かは明確ではないが、『延喜式』の記録より春日本宮に古代より物忌という女性の神職者がいたことは確かである。しかし、その職掌や一人とする人数（八乙女は大人数の娘たちを意味し、また舞女が一人とは考え難い）、および忠房の「めずらしき今日の」は、宇多法皇の珍しい御幸に奉仕した八乙女の姿を詠んだものであり、八乙女の常駐を示すものではない。したがって『拾遺和歌集』の「八乙女」を若宮巫女と繋がりがあるとするのは妥当ではないであろう。

舞殿についてだが、舞殿が創設された貞観元年は春日祭が開始された年であり直会殿も同時に創設されている。春日祭では定例の儀礼の後直会が行われ、食事と共に舞楽奏者による歌舞・音曲が催されここでの歌舞は舞殿にて行われた。したがって舞殿は春日祭開催にあたって造られたと理解され、本宮に舞女がいたとする根拠とは成り難い。

御神楽は春日祭や賀茂祭、石清水八幡臨時祭などの公祭において早くから行われていたが、春日社において定期的に行われるのは「中臣祐賢春日御社縁起注進文[33]」（文永十二年（一二七五）三月十五日付）に「保安二年十月九日、関白殿下毎月三旬御供始被奉備進之、同三年三月十四日、始被始御神楽了」とあり、保安三年（一一二二）に保安二年の鳥羽院の御供に続き開始されたと理解される。

寛文三年（一六六三）に撰進された「濫觴記[34]」には、「神楽所始人皇七十五代崇徳院御宇長承四年乙卯二月始而造立之、同巫女始而祇候之」とあり、神楽所は若宮遷宮時に開所され、巫女も同時に奉仕するようになったようだ。この内容は先の「注進文」には無く、また「濫觴記」の内容は故例に倣ったものであり、他史料との対校が必要であるが、少なくとも巫女は神楽所の造立に伴い奉仕が始まったとした認識が一般的であったことが窺える。本宮にて八乙女などによる歌舞が行われていたかは定かではないが、神前で女性による歌舞、神楽が行われるのは中本真人氏による石清水八幡宮の例からも、宮廷神事が大神社に移行、伝播する十二世紀以降と考えるのが自然である。物忌の職掌からも本宮に神楽、歌舞を奏する女性神職者が存在したとは考え難く、また、たとえ本宮に神楽を奉仕する八乙女が存在していたとしても、すべての八乙女が若宮遷宮に伴い神楽所に移って奉仕する必要性はなかったであろう。

第三節　若宮巫女の出自

本宮からの移動でなければ若宮巫女はどこから来たのであろうか。今節では彼女たちの呪術性と職掌について検証し、彼女たちの出自の追究を試みる。

若宮巫女が拝殿にて神楽や白拍子も舞う芸能者であるとともに、貴族や僧の動向を託宣によって指し示し、祈禱神楽をも行う呪術的宗教者であったことは史料にも残されており、少なくない先行研究により明らかにされている[35]。

先ず、呪術性の検討であるが、先の『祭礼記』の記述を時系列で確

認すると

保延二年　惣一辰市勾當巫

保延三年次巫　保延四年次巫　保延五年次**巫女**　保延六年次**巫女**

永治元年次巫

（「巫」は「巫」の異体字である）

となり、『祭礼記』では巫女と巫の表現が同様に使われており、若宮神主記録にも「巫」との表記が散見される。これらの記録より巫女は「巫」と認識されていたことがわかる。古代から「巫」を冠する名称は「巫蠱」を想起され極めて忌避された。にもかかわらず、なぜ「巫女」とされたのか。考えられる一つは、先に松尾恒一氏が推測し、祇園社巫女についても論じたように、祭祀における宮廷御巫の代理的存在としての「巫女」である。おん祭における巫女の神遊は正に御巫の姿を彷彿とされるものであり、また、御巫の「御」は「天皇の」を意味するものであるから「御」を除いた「巫」としたとも考えられる。この点について、『祭礼記』に記されている巫女の祭祀での役割から検証していきたい。

おん祭が始められた保延二年九月十七日条には次のようにある。

同十七日寅時、令社司等皆一冠、參詣御寶前祝申、祐房於、正躰御榊御鏡一面付進、奉下時乱聲、社司・神人左右並於歩行至于旅所、參付乱聲、入參御寶殿内時、為祐房役奉御神安居、令御前巫共候遊、後社司等各社頭宿所還付

次に具体的な開催毎の祭の次第・様相が記されている。

抑十六日、自夜亥時雨降、同十七以寅時旅所□□御問雨霽正、御共供奉人々左右（正預兼若宮神）

（中略）

惣一辰一勾當・三橋巫等御共、各歩行□□降而自午時御祭尅雨止天晴、仍先乱聲、次御供押敷、次奉備六基御供精進物、次巫等左右並立、次桙振、次祝申祐房

『祭礼記』は若宮おん祭の参加者と神幸での順列、役割など祭祀次第の様子がよくわかるものであるが、その中で巫女に関する記録として注目されるのが「令御前巫共候遊」である。巫女たちが御旅所の御神前で「遊」を奉納したとある。「遊」は神前での行為であり「神遊」と理解されるが、『江家次第』「鎮魂祭」に次のようにある。

次神祇・雅楽神楽

次御巫衝宇氣、神琴師弾和琴衝宇氣、神遊儀也

この記録について本田安次氏は、「「神遊」は廣義には鎮魂祭の最も大切な呪術的部分」であると述べるとともに、神楽の原初的な意味をも含んでいることを指摘している。[36] しかし「鎮魂祭」では直前に雅楽神楽が行われており、ここでの「神遊」は特別の意味を持っていると理解されよう。「鎮魂祭」はタマフリ（魂を振り動かし呼び覚ます）とタマシヅメ（遊離した魂を招き返す）の鎮魂呪法を以て天皇の身体守護を行う祭りである。こうした「神遊」の意味から考えるなら、おん祭での「神遊」は若宮神の魂を慰め神体守護を祈願する歌舞の奉納、すなわち巫女たちは御旅所において、若宮神を歌舞によって慰撫し守護と繁栄を祈る重要な役割を担っていたのであり、おん祭での巫女の役割は「鎮魂祭」における御巫の役割と極めて類似している。こ

れらを考えると、若宮巫女には御巫の経験者、あるいは宮廷祭儀に関与し祭儀次第に熟知した人物がいたと理解してよいだろう。

同時におん祭は地域祭として、領地領民を飢饉や風水害、疫病を起こすとされた悪霊から守り、五穀豊穣を祈願するものであった。よっておん祭りは若宮守護だけではなく、百姓、民間の民を守るまつりであり、神霊との交流が行えるとされる巫女の存在は、朝廷祭儀の模擬的執行とともに民衆の守護にとっても重要かつ不可欠であったといえる。

こうした側面から考えられるのは、民間の巫覡集団からの参入の可能性である。若宮二代目神主である中臣祐重の日記[37]、養和二年（一一八二）正月廿四日条には「又當番巫女全無欤」の後、行を別としてだが、「巫番八人也、今年男二人也、一人鳥飼友久、□□宗國」とある。この記録より「巫」組織は巫女だけではなく男巫も存在し、彼らは神楽男として太鼓や笛など楽を担当していたか、あるいは「鳥飼友久」と見えることより鳥飼等の他の類の呪術的芸能者、すなわち巫覡集団であった可能性は高い。

古代巫覡集団が芸能に秀でていたことは多くの識者により明らかにされているが、平安中期の『新猿楽記』に描かれた覡女（かんなぎ）は「占・神遊・寄絃・口寄上手ナリ。舞ノ袖ハ飄颻トシテ、仙人ノ遊ブガ如シ。歌ノ声ハ和雅ニシテ、頻鳥ノ如シ」とあり、占いや口寄のみならず、踊りや歌にも優れている様子がよくわかる。また十二世紀末に後白河法皇が編んだ『梁塵秘鈔』には、「咒師の小咒師の肩踊り、巫は博多の男巫」とあり、男巫も芸能者であったことがわかる。

当時の興福寺、春日社および藤原摂関家の政治的社会的影響力を考えるなら、御巫や女官・女房経験者および巫覡、双方の参入が可能であったであろう。御巫の多くが民間からの任用であったと同様に、巫女も口寄や歌舞の優れた民間巫覡からの採用があったと見るのは全くの的外れではない。大和国は先に述べたように大御巫の任用、『続日本紀』大平勝寶四年（七五二）八月条での平城京巫覡十七人の遠流、『日本後紀』延暦二十四年（八〇五）二月十日条にある平城松井坊の女巫など、巫覡に関する記録が多い。大和は古代よりその歴史過程において重要な位置にあった故に、政治的手段として呪術的影響力が強大であったといえる。

以上、春日若宮巫女の出自について、春日社本宮での女性神職者の在り様と、若宮巫女の祭礼上の役割から検証を試みた。史料集積は未だ不十分であるが、本稿での若宮巫女の存立過程は、祇園社巫女と同様に、「巫女」の「現出」を考える上で重要な内容を包含し、今後の「巫女」とは何かを論じるにあたり一つの糸口となると考える。

おわりに

本稿は「「巫女」とは何か」を課題とし、祭礼神幸に表れる巫女の周辺状況から論究を試みたが、その結果次の点が明らかになったと考える。

①巫女とは、白河院政期に宮廷神事の神社移行に伴い、宮廷神事の呪術的女性神職者である御巫的役割を担う存在として神社に奉仕した女性である。その出自は宮廷での女官や女房、妓女などの経験者であ

り、また民間の巫覡からの任用もあったと考えられる。

彼女たちの役割は神事での御巫的役割として神遊・神楽を奏することを主としたが、呪術的宗教者として託宣など呪術的行為を行う者もいた。

②祭礼神幸での巫女現出は十二世紀初頭の祇園会を端緒とし、宇治離宮祭、春日若宮おん祭へ、また他の朝廷と摂関家に所縁の深い神社へ伝播し、その姿は多くの人々の眼にすることとなったといえる。彼女たちの役割は、美麗で風流な神秘的女性呪術者として神幸を彩り、祭礼神幸が内包する、当時の院政政治における荘園制度の変革に伴う諸矛盾等に対する民衆の反体制感情、行動発動を緩和、抑制し、かつ祭礼神幸の持つ社会全般のカタルシス役割をより一層高めるものであった、と位置付けられる。

以上、本稿は、「巫女」とは柳田が提起した二種の分類の「其の一」「大なる神社に附属し、例祭の節は必ず神幸の列に加わる」ミコ、すなわち「神社ミコ」であり、院政期に「巫女（ミコ）」として「誕生」、現出した可能性を導きだした。そして巫女の存在は、祭礼神幸を通し世間一般に広く認知されるようになり、古代からの巫覡と相俟って、「ミコ」として柳田が「巫女考」で論じ、現在多くの研究実績にある豊かで多様なミコ文化を醸成したと考える。

本稿の内容には今後の検証が待たれるが、少なくとも、ミコ研究や女性史においては、呪術的能力を有した女性全般を「巫女」とする捉え方や表現には修正を要すると考える。すなわち「神社ミコ」を「巫女」とし、その他の「ミコ」との相違を理解し表現することが、今後のミコ研究にとって重要であると認識する。

本稿は「「巫女」とは何か」を問う端緒であり、巫女の現出や出自についてはもちろん、巫女と民間巫覡（ミコ）との関係など、さらに幅広い意見交換、議論、検証が必要なことは言うまでもない。諸先輩方からの御批判、御教示を頂ければ幸いである。

〔注〕

（1）『郷土研究』は大正二年三月に柳田國男等によって創刊された雑誌で、「巫女考」は一巻一号より十二号まで、川村香樹のペンネームで連載された。

（2）溝口睦子は「「巫女」の語は、現在きわめて頻繁に意味が曖昧なまま安易に使われる傾向がある。しかしそこには多くの問題がある。」（『王権神話の二元構造――タカミムスヒとアマテラス』吉川弘文館、二〇〇〇年、二二四頁）と述べ問題点として指摘している。

（3）小平美香『女性神職の近代』（ぺりかん社、二〇〇九年）六～七頁。

（4）『中右記』は藤原宗忠の日記で寛治元年（一〇八七）～保延四年（一一三八）の記録がある。本稿引用は『増補史料大成　中右記　第九巻～十五巻』（臨川書店、一九八二年）を出典とする

（5）脇田晴子『中世京都と祇園祭　疫神と都市の生活』（吉川弘文館、二〇一六年）、福原敏夫『祭礼文化史の研究』（法政大学出版会、一九九五年参照）など参照。

（6）五味文彦『院政期社会の研究』（山川出版社、一九八四年）三五六頁。

（7）脇田晴子（注5）前掲書、四三頁。

（8）戸田芳実『初期中世社会史の研究』（東京大学出版会、一九九一年）二二九頁。

（9）五味文彦（注6）前掲書、三六〇頁。

（10）『京都市の歴史2　中世の明暗』所収、第一章第二節「院政と院庁」。

(11) 祇園社関連史料は翻刻史料として多数存在するが、本稿では『増補續史料大成　八坂神社記録一～四』（臨川書店、一九九一年）を出典とする。
(12) 前掲（注11）『八坂神社記録三』「祇園社記第一」。
(13) 脇田晴子（注5）前掲書、一一七頁。
(14) 西口順子『女の力』（平凡社、一九八七年）、一〇六頁。
(15) 中本真人『宮廷御神楽芸能史』（新典社、二〇一三年）。
(16) 美川圭「法勝寺の建立」（『白河法皇　中世をひらいた帝王』日本放送出版協会、二〇〇三年）二〇四～二〇七頁。
(17) 前掲（注12）同、「白河院」。
(18) 前掲（注11）『八坂神社記録二』「社家記録三」。
(19) 前掲（注11）『八坂神社記録三』「祇園社記　第九」。
(20) 脇田晴子（注5）前掲書、一四五～一四六頁。
(21) 本稿の引用は、東京大学史料編纂所編『大日本古記録　殿暦一～五』（岩波書店、一九八四年）を出典とする。
(22) 美川圭「忠実の罷免」（注16）前掲書、七三～七四頁。
(23) 永島福太郎他著『祈りの舞　春日若宮おん祭』（東方出版、一九九一年）二八頁。
(24) 五味文彦（注6）前掲書、三五七頁。
(25) 本稿では『神道大系　神社編　春日』（永島福太郎校注、神道大系編纂会、一九八五年）所収の『若宮祭禮記』を出典とする。
(26) 安田次郎『中世の興福寺と大和』（山川出版社、二〇〇一年）第一章第一節おん祭りの創始。
(27) 永島福太郎「春日若宮おん祭の歴史」（注23）前掲書。
(28) 岩田勝「春日社における神楽祭祀とその組織」（『民俗芸能研究』第一三号、一九九一年）、松尾恒一「中世、春日社神人の芸能」（橋本政宣・山本信吉編『神主と神人の社会史』思文閣出版、一九九八年）、松村和歌子「宗教者としての中世の春日巫女」（『国立歴史民俗博物館研究報告　第一四二集』、二〇〇八年）など。
(29) 岩田勝（注28）論文。
(30) 松尾恒一（注28）論文、九七頁。
(31) 本田安次『本田安次著作集　第一巻　神楽1』（錦正社、一九九三年）三一頁。
(32) 加瀬直哉『古代の神社と神職　神をまつる人びと』（吉川弘文館、二〇一八年）二〇一頁。
(33) 「中臣祐賢春日御社縁起注進文」（注25）『神道大系　神社編　春日』所収。
(34) 「濫觴記」（注25）同前書所収。
(35) 松村和歌子「春日社社伝神楽の実像」『奈良学研究』第三号（手塚山大学、二〇〇〇年）などに詳しい。
(36) 本田安次（注31）前掲書、二六七頁。
(37) 「中臣祐重記」『増補續史料大成　春日社記録』（臨川書店、一九九三年）。

（ほりおか　きみこ　文学研究科日本史学専攻博士課程修了）
（指導教員：八木　透　教授）
二〇一九年九月二十七日受理

論文

青ヶ島の巫俗と「現在」

――人々の語りを中心に――

宮澤早紀

〔抄録〕

本研究では「現在」と向き合い、いまを生きる人々と民俗を記述することが民俗学に必要な視点であるという立場をとっている。これまで「過去」を起点とし、「現在」までの変化を分析する方法を用いてきた。しかし前提となる「過去」を設定し「現在」を分析することで、「現在」を固定化して理解してしまう危険性がある。こうした点を踏まえ、近年の民俗学研究の成果から「照合」という方法を用いた。これは「現在」を起点として「過去」にさかのぼり、いまを生きている人々が持つ「現在」と「過去」とのつながりを発見する方法である。

本論文では東京都青ヶ島の巫俗に関わる人々の語りを分析し、人々がいかに「現在」と「過去」のつながりによって生きているのかを明らかにすることを目的としている。分析を通して、巫俗の時代変化による衰退という結論にとどまらない、巫俗に関わる人々の「現在」を支えるものが明らかになった。

キーワード　青ヶ島、巫俗、現在、照合、語り

はじめに

民俗学ではフィールドワークをすると、必然的にいま生きている人々と出会う。フィールドワークで得られた出会い、発見を、既存の研究とはまた違った自身の視点から分析を行い、研究成果として記述していく。こうしたいまを生きている人々へのまなざしは民俗学において必要とされている。[1] 研究では「現在」と「過去」の事例を参照しながら、そこで何が起こっているのかを考える。分析するとき、記述するとき、どちらを起点にするのか。「現在」と向き合うこと、これはいまを生きる人々と民俗を記述するために必要な視点である。しかし「現在」のみでは「現在」を明らかにすることは難しい。「現在」と「過去」の両方を視野に入れた研究方法が必要である。

これまで本研究では、変化が開始したと想定される段階より以前から現在までの変化を分析することで、「過去」と「現在」のつながりを明らかにすることを試みてきた。しかし、「過去」を起点とすることで、「現在」が「過去」が変わった姿であり、「過去」という前提のもと「現在」を分析してしまう危険性がある。そこで本論文では、いまを生きている人々が持っている「現在」と「過去」とのつながりを分析する方法として、「過去」から「現在」の変化をたどるのではなく、「現在」を起点として「過去」にさかのぼる方法を用いている。[2] この方法を用いて人々がいかに「現在」と「過去」のつながりによって生きているのかを明らかにすることを目的とする。

本研究では、東京都青ヶ島の巫俗と担い手とされる女性の巫者であるミコ、男性の宗教者であるシャニンが、地域社会で果たしてきた役割を分析してきた（宮澤 二〇一九）。変化をみることで、一九五〇年代後半から青ヶ島が徐々に近代化し、生活が安定すると巫俗の担い手の役割が希薄化していったことが明らかになった。しかしそこでミコやシャニンをはじめ、巫俗に関わってきた人々が、どのような認識をもってその時代を生きてきたのかを明らかにできていない。青ヶ島が急激に変わりゆくなかで、そこで生きている人々がただ変化の波に飲み込まれ、巫俗をはじめとするこれまで行ってきた行事が消滅していくのではない。人々はいまの自身が必要としている「現在」と「過去」のつながりに支えられ生きている。本論文では以上を踏まえ、青ヶ島で巫俗に関わる人々を対象に、いまを支える「現在」と「過去」のつながりとはどのようなものか、語りの分析から明らかにする。

第一章　問題の所在と研究目的

一　方法論の検討

本研究の対象地域である青ヶ島は離島であり、交通手段が不便であることから長く隔絶した状況に置かれてきた。こうした状況で巫俗が生活に深く関与しており、地域社会の民俗事象を広く把握し、その相互連関から生活を総体的に理解する民俗誌を作成する方法を用いてきた。

また「歴史性」を重視する立場から研究対象の変化を分析してきた。民俗学において研究対象の背景にある「歴史性」を重視する視点について、次のように述べられている。「民俗学はその研究における大切な視座として、決して「歴史性」を無視してはならない。民俗学が歴史学とは異質な学問であることは確かである。しかしそれは、その目的や方法が異質であるということであり、民俗学は、いかに現代社会を常に視野に入れた研究を目指すとしても、その背後にある、対象事象の「歴史性」を見据える視座を忘れてはならない。（中略）なお、ここでいう「歴史」とは、方法としての「歴史」や、単に過去を意味する「歴史」ではない。あくまでも時間軸の中で「現代」につながる、実態としての「歴史」であり、対象事象を静的ではなく、動的に変化するものの総体として理解するための、「歴史性」へのまなざしを指していると理解されたい。」（八木 二〇一三 三〇）

ここでは「現在」を常に視野に入れるとしても、研究対象の背景に

ある「歴史性」を見据える必要があると指摘されており、これは動的に変化していく総体を明らかにする方法である。こうした民俗学において「現在」を明らかにするために「現在」につながる「歴史」、すなわち「過去」を参照する必要性は、後述する通り近年の民俗学研究においても指摘されている。しかし歴史性を重視し、地域社会の中で起きている変化を捉える研究方法について、民俗学で必ずしも共有されてきたわけではない。

二　変化を分析する方法

これまで民俗学で、「変化」「変容」「変遷」「変貌」[3]をみる研究方法についてどのように述べられてきたのか。日本民俗学会刊行『日本民俗学』の論文・研究ノート・小特集を含め、タイトルに「変化」「変容」「変遷」「変貌」と入っているものはそれほど珍しくはない。こうした変化を分析した論考では、研究対象について「変化が開始されたと想定される段階」[4]から、「現在」に向かって、事象を記述し、「現在」に近づくにつれて「過去」と比べどのように変化をしていったかを分析する形式をとっている。研究者によって「変化」「変容」「変遷」「変貌」という研究方法を用いた背景や参照した先行研究は異なると思われるが、そうした検討がないものが多く、方法論として自覚的ではない場合もある。

「柳田國男や折口信夫の民俗学は、（中略）時代の変遷による民俗の変遷を、地方ごとに見出せる伝承情報の差異に注目しながら、日本各地の立体的な生活文化史を再構成しようとするもの」（新谷 二〇一一二〇九）と述べられている通り、これまで変化をみていく研究方法は、自明のものとされていたと考えられる。

さて変化を分析する研究方法は、高度経済成長以降、研究対象としてきた地域の急激な変化に直面し、より広く共有されるべきとみなされるようになった。高桑（一九八三）は、高度経済成長以降、民俗学が対象としてきた地域社会が急激に変化し、消滅の危機に瀕していると述べ、次のように指摘している。「これまでの民俗学は、どちらかといえば、変遷を通しての民俗の持続という面に研究の力点が置かれ、今日、生起している急激な民俗変容に対しては、その研究方法や体制が、十分整っているとはいいがたい。現代の民俗変容に民俗学が対処していくためには、従来の民俗学の目的・方法・概念などの基本問題の再検討とともに、変化に力点を置いた民俗変容の民俗学への模索もまた緊要の課題といわねばなるまい。」（高桑 一九八三 二三二）このような変化への視点によって明らかにできる問題もあるが、本研究では次の点から、はじめから変化という視点で分析すると、捉えられない問題もあると考えられる。まず研究対象について「過去」を起点として、変化が開始されたと想定される段階より前の時期から「現在」までの変化を分析すると、「現在」の研究対象にみられる現象が、前提となる「過去」が変化したもの、と捉えてしまう危険性がある。次に研究対象となる事象について、研究対象の「現在」を「過去」と同じ事象で分析することで、「現在」を固定化してしまう危険性がある（図1）[5]。

以上の問題点からはじめから変化という視点で分析すると捉えきれ

ない問題があると考えられる。しかし繰り返すが「現在」を明らかにするためには「過去」を参照する必要がある。いかに「現在」と向き合いながら「現在」が形成される背景、「歴史性」を見据え、「現在」と「過去」のつながりを明らかにすることができるのか。

三　「現在」から「過去」を遡及する方法

以上の問題点に対して、近年の民俗学では次のような研究方法が提唱されている。「「現在」を読み解くために「過去」を使う。これこそ民俗学の方法に他ならない。（中略）ただし、「現在」の解明を目的にするといっても、「現在」を「現在」だけで解明しようとするわけではない。「過去」を用いて「現在」を研究するのである。」（島村 二〇一二 一八三）「「現在」という歴史の表面から、地層を一枚ずつはがすようにして過去に遡っていく。そうやって「過去」から「現在」がどのように生み出されてきたのかを明らかにしていくのである。」（島村 二〇一二 一八三）この方法を踏まえ、島村は「民俗学とは、人々の日々の生活について、それがなぜそのようなあり方をしているのかを、過去の状況と照合しながらフィールドワークによって研究する学問」ということになる。」（島村 二〇一二 一八三）と述べている。

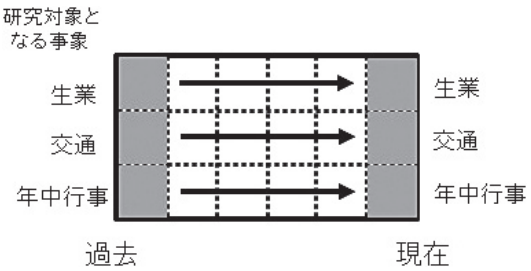


図１　変化のイメージ

島村の指摘は、「現在」と「過去」のつながりを明らかにする研究方法を考える上で重要であり、「照合」というキーワードを用いている。

これまで本研究で用いてきたフィールドの民俗事象を広く把握し生活の総体を理解する、「歴史性」を重視する方法は民俗学研究にとって必要である。しかしいかに「現在」と「過去」の両方を参照するのか、その方法が課題であった。そこで先行研究を整理すると、「現在」を起点として「過去」をさかのぼる「照合」という方法に可能性があると考えられる。しかし実際に意識的に「照合」を用いた分析はほとんど行われていない。「現在」を起点とし、「過去」に向かってさかのぼることは、「過去」を起点とし、「現在」に至る変化をたどる方法とどう違うのか、検証する必要がある。

本論文ではその第一歩として、青ヶ島の事例を分析し、「現在」と「過去」のつながりを明らかにすることを試みる。なお分析に用いた事例は、二〇一三（平成二五）年、二〇一五（平成二七）年、二〇一六（平成二八）年に、筆者が青ヶ島で行ったフィールドワークで得たものである。

第二章　青ヶ島の巫俗と概況

一　フィールド概要

青ヶ島は、東京から約三八五キロメートルに位置する伊豆諸島最南端の島である。島の面積は五・八九平方キロメートルで、周囲は黒潮

の激流に阻まれている。島は一九四〇（昭和一五）年に町村制が施行され東京都青ヶ島村になった。二〇一六（平成二八）年時点で、一〇二世帯、人口一五八人（男性九三人、女性六五人）である。

青ヶ島は島外への移動が困難な地域である。現在も本土から青ヶ島へ直通の交通手段はなく、一度八丈島を経由する必要がある。八丈島から青ヶ島へは、村営連絡船が運航している。二〇一五（平成二七）年時点では、約四四九トンのあおがしま丸が運行している。東京での積荷下ろし作業のため、毎週木曜、月二回水曜が運休であり、日曜も予備日として運休となっている。これに加え、伊豆諸島間に運行している東方航空のヘリコプター「東京愛らんどシャトル」があり、一日一回、青ヶ島、八丈島、御蔵島、三宅島、利島、大島の間を結んでいる。

二　巫俗の概要

青ヶ島ではミコとシャニンらが、超自然的な存在と交流することで様々な祈願を行った。これはカミサマオガミ（神様拝み）と呼ばれ、病気や不幸があった時、不漁の時などに行われた。本論文ではミコについて「超自然的存在（神、精霊、死霊など）と直接接触・交流し、この過程で予言、託宣、卜占、治病行為などの役割をはたす」人物としている（村上 二〇一七 二〇）[6]。これに対し、ミコと共に活動してきたシャニンなどと呼ばれる男性の宗教者はその性質や役割はミコとは異なる。そこで、現地で呼ばれている名称のまま記述する。

ミコやシャニンは、普段は家の仕事に従事しカミサマオガミの際に集まってその役割を果たしていた。カミサマオガミでは、シャニンが祭文や経文を唱えて太鼓を叩き、ミコがそれに合わせて踊って神がかりをして託宣を行う。ミコとシャニンどちらか一方のみではカミサマオガミは成立せず（蒲生他 一九七五 三四三）、この点が青ヶ島の巫俗の特徴である。

ミコになる女性は、ある日、精神的に異常な状態になる。五〇、六〇歳の高齢で閉経した女性が多い。これを先輩ミコがみてミコケがあると判断すると、カミソーデという入巫儀礼を受ける。カミソーデでは、ミコケのある女性を中心に座らせ、先輩のミコやシャニンが祭文類を唱えてその周りで踊る。ミコケのある女性があくびをし、立ちあがって踊りの輪に入っていくと、オボシナサマ（産土神）と呼ばれる守護神が憑いたといわれ、正式なミコとして認められる。

ミコに対して、シャニンについて蒲生らはシャニンと呼ばれる中にカンヌシ（神主）・ウラベ（卜部）・ハカセ（博士）・シャニン（舎人）と役割の違いがある点を指摘し、元はそれぞれ家系が決まっており、世襲で継いでいたが、調査時は世襲していた家系が途絶え、他の家系が兼任するようになったと述べている（蒲生他 一九七五）。シャニンはカミソーデを必要としないが、近年はシャニンもカミソーデを受けるようになった。このように特徴は異なるものの、ミコやシャニンは各自オボシナサマと呼ばれる守護神を持っている。オボシナサマはイシバと呼ばれる場所に祀られている。イシバは自然石や玉石、石宮をご神体として祀った聖地であり、神社や個人の屋敷や道端に点在している。

三　青ヶ島の巫俗に関する先行研究

こうした青ヶ島の巫俗について、一九五〇年代から研究対象とされてきた。まず蒲生正男・坪井洋文・村武精一によって青ヶ島と隣島の八丈島に存在するミコがそれぞれの住民の生活に関与してきたことが明らかにされ（蒲生他　一九七五）、次第に研究の中心に据えられていく（酒井　一九八九）。以後、ミコやカミサマオガミを中心とする分析（谷口　一九八七）が行われた。最新の研究では青ヶ島と隣の八丈島の巫俗を比較分析する研究が行われている（土屋・堀口　二〇一一）。

これまでの研究では宗教現象とその変化への注目が中心で、巫俗に関わる人々の認識はほとんど注目されてこなかった。土屋によって、ミコやシャニンの語りがまとめられているが、まだ分析は行われていない（土屋　二〇一二）。また本研究では、これまで巫俗と生活の変化を分析してきたが、フィールドで出会ういまを生きている人々が、どのような認識で巫俗と関わってきたのかを明らかにできていない。「現在」と「過去」のつながりを明らかにし、いまを生きている人々と向き合うことは、民俗学にとって重要な課題である。以上を踏まえ、本論文では、青ヶ島で巫俗に関わる人々の語りを対象とし、「現在」を起点としてその背景にある「過去」とのつながりを明らかにする。そこではいまを生きている人々が、いかなる「過去」を持ち、それが「現在」を支えているのか。人々の抱える思いが浮かび上がってくる。

第三章　巫俗の現状と巫俗に関わる人々

一　巫俗の現状

青ヶ島の巫俗の現状をみると、二〇一三（平成二五）年以降、ミコとシャニンがそろってのカミサマオガミは行われていない。年に一回、シャニンのみで祭文を唱え、神前に御幣を供えてカミサマオガミを行っている。ミコとシャニンには後継者がいない状況である。これまでカミサマオガミが行われてきた神社やイシバは、年に一回役場の職員が草刈りをする。フィールドワークで確認した限りでは、御幣や供物が頻繁に供えられた形跡はない。

二〇〇〇年代、生業にかかわるカミサマオガミが行われている。漁業にまつわる祈願を行う二月三日海の口開け・九月一三日口閉め、航海安全祈願のフナオロシ、建設業従事者の安全祈願の祈禱がそうである。しかし二〇一三年時点では、ミコやシャニンがそろわなくなり、現在は九月一八日の天神様の祭りで、すべての神社・イシバを祀っている。以上が巫俗の現状であるが、先行研究で二〇〇〇年代以前の様子を確認すると、住民の生活に広く巫俗が関与していた。

例えば、漁獲に赴く時、悪夢に襲われた時、他人の不吉な夢を見た時、近親者が疾病を患った時、本人が罹病した時、不吉なものを見た時、遠方に旅行をする時（酒井　一九八九　二七九）などである。一九五〇年代頃、一年間にミコやシャニンが関与する行事をみると（表1）[7]、日時が決まっている定期的なカミサマオガミは多い時で月に数回、少なくとも数か月に一回は行われている。元旦のトシの祭りをは

表１　1950年代　ミコやシャニンが関与する行事

名称	日時（旧暦）	場所	内容	備考（ミコやシャニン以外の参加者等）
トシの祭り	１月１日	個人宅	新年の祝い	ハカセが中心・住民が依頼
富士山詣り	１月３日	池之沢の富士山	富士山に参る	
トシトリ（海の口開け）	２月３日	渡海神社	漁始めの祈願	
占焼き	２月３日		天候占い	
潮祭り（海の口開け）	２月15日	金比羅神社	漁始めの祈願	
鳥居起こし	３月３日	各神社		
サンヤサマ	５月23日	神社	月を拝む	
金比羅様の祭り（海の口おさめ）	９月13日	金比羅神社	新神様（悪行をして亡くなった人の霊）を祀る	
フイゴ祭り	11月８日	個人宅	オボシナサマを祀る	金山様を祀る家が参加
トリの祭り	11月25日	大里神社	島の無事安泰	
デイラホンの祭り				
オトリサマの祭り				
エンダンの祭り				
フナ祭り	漁の時期	海岸	海の平穏と豊漁祈願	船主が依頼
造船時のカミサマオガミ	不定期	海岸	新しい船にフナダマサマを祀る	ハカセが中心・船主が依頼
ホンゾンオガミ	不漁の時	海岸	水死人の供養	ウラベがミコやシャニンと数珠繰り
カミソーデ	不定期	神社や個人宅	ミコケの治療・ミコの入巫儀礼	ミコケのある女性が参加
個人依頼のカミサマオガミ	不定期	神社や個人宅	病気や不幸を祓う	

じめ、個人のオボシナサマを祀るフイゴ祭り、生業に関わる漁始めと漁終わりの海の口開け・口閉めなどが行われている。なかでも一一月二五日のトリの祭りは、住民が全員参集する一番大きな行事である。

これに対して、住民の個人的な依頼や必要に応じて行われる不定期的なカミサマオガミも多く存在した。なかでも病気を治すカミサマオガミは、ミコやシャニンの重要な役割の一つである。島の医療環境をみると、一九五九（昭和三四）年に青ヶ島診療所が開設されたものの、数年間は赴任してくる医師がいない状態であった。当時、医療活動は年に一、二回来島する診療班であり、あとは月一回の定期船で出島して八丈島や本土の病院へ行かなければならなかった。こうした状況で、住民は身体の不調があると何らかの解決策を求めてミコやシャニンのもとへ訪れたと考えられる。

一九五〇年代に島へ訪れた研究者は、当時の状況について次のように述べている。「現在、青ヶ島にはミコ（巫女）一四名、シャニン（舎人）が七名ほどいる。神官、僧侶、医師などの職業化した専門家の存在しない島では、巫女、

舎人がすべてを司り、青ヶ島文化の一面を彩っていることはまちがいない。」（蒲生他 一九七五 三四一）このように一九五〇年代頃、ミコやシャニンは住民が無事に生活していくための諸問題に対処する役割を果たしていたといえる。

さて現在、カミサマオガミが行われてきた神社は島の観光案内パンフレットに掲載されているが、ミコやシャニン、カミサマオガミの存在はどこにも記載されていない。住民も、青ヶ島出身ではない島外世帯が人口の半数以上を占めており（鈴木 一九九八 三十七）、東京から仕事の関係で移住してきた人やその家族が生活している。当然、島の巫俗を知らない住民も増えている。いま、青ヶ島の巫俗に関わる人々は、どのような認識で現状を捉えているのか。

二　巫俗に関わる人々の語り①

ここから現在も巫俗に関わる、担い手や依頼者を含む人々の語りを分析する。

【Kさんの語り】話し手はKさん。一九五九（昭和三四）年生まれの女性。一九八〇（昭和五六）年に島を出て、一九九一（平成三）年に青ヶ島へ帰ってきた。結婚後、島を出るまでにカミサマオガミを手伝った。

「昔、青ヶ島は人口も多く、ミコやシャニンも多かった。みんな競ってミコやシャニンになろうとしていた気がする。それは人が多く、働き口が少ないので、みんなより特別扱いを受けるミコやシャニンになれば、お供え物で食料を多くもらえたからではないか。そうして希望者からミコやシャニンたちがふさわしい人を選抜していたように思う。ミコやシャニンは地域の人が困ったときの相談相手だった。例えば、人が行方不明になり、それを神社に行くよりミコに相談したほうが、相談相手がいるほうが安心する。昔は病院もなかったから、ミコさんに相談して、治ったらその人を信じるようになる。

食料もなく貧しい時代に、他の人より少し上の地位で、特別な存在であるミコやシャニンになり、お祭りをして「がんばろう」という気持ちにしたのではないか。神様を拝むことにのめり込む人は、他の人より歌がすごく上手だったりと何か秀でた人。昔、ミコ・シャニンをしていた人も伝統的な歌や踊りが上手だった。」

このKさんの語りから、ミコやシャニンに関する認識がうかがえる。ミコやシャニンは、住民の相談相手であった。経済的な要因でミコやシャニンを希望する人がいたが、ふさわしい人が選抜される。つまり、ただミコやシャニンを希望してもミコやシャニンになれるわけではない。そして、後の語りにも出てくるが、ミコやシャニンを含むカミサマオガミにのめりこむ人は「何か秀でた人」である。

Kさんの嫁いだ家は神様を祀っており、昔は家でよくカミサマオガミをしていたという。次の出来事は、Kさんがカミサマオガミの最中に出す料理の準備など手伝いをした際に体験したことである。

「自分は神様のことを信じていない。神事のとき、ミコやシャニンは

一日中行なう。神様を祀っている家の人は食事やお茶を出すため一日中動きまわる。お祭りのとき、足の悪いおばあさんがいて、ミコさんに祈禱を受けているとき、正座している人をピョンピョン跳ねて飛び越えたところを見たことがある。ミコさんたちの踊っている中に入っていく人がいて、そんなふうに神様が乗り移った人はミコになれる。神様が乗り移らずに、ミコになれない人もいる。乗り移らなかった人は信じていないということ。ミコさんは霊能者のようなもので、その人に相談することで安心するんじゃないか。」

ここでKさんは、神様は信じていないという。この後の語りでも、自分は神様を信じておらず、ミコやシャニンのカミサマオガミを信用しているわけではないと語っている。しかし「お祭りのとき、足の悪いおばあさんがいて、ミコさんに祈禱を受けているとき、正座している人をピョンピョン跳ねて飛び越えたところを見たことがある。」というエピソードが、筆者と話している最中に繰り返し出てきた。例えばこれは先ほどの語りを聞いてから二年後の語りである。

「結婚してからカミサマオガミを手伝うようになった。儀式（カミソーデ）でひざをついている人を足の悪いおばあさんが飛び越えた。これが洗脳ってやつかと冷めた目でみていた。

でもお祭りの太鼓は心地よいという感覚はある。これは還住太鼓の下拍子になっている。カミサマオガミのリズム。はじめて手伝ったとき、こんなことをしているんだという感覚。年配のお年寄りがカミサマオガミをやっている。子どもは意味が分からないし、つまらないし、よほど信心深くない限り拝みには関わらない。」

Kさんはカミサマオガミの最中にみた出来事を「洗脳」と表現しているが、その出来事は繰り返し語られることから、Kさんの中で印象に残っているがうまく説明できないものとして受け止められているようである。さらにカミサマオガミの太鼓のリズムに心地よさを感じ、現在も行われている還住太鼓と呼ばれる島の芸能とのつながりを思い起こしている。Kさんのなかでカミサマオガミは「過去」の出来事ではなく、何かのきっかけで「現在」とつながるものとして認識されている。またKさんは神様を信じていないと語るが、霊的なものを感じる人やミコやシャニンの存在に否定的なわけではなく、次のように語っていた。

「青ヶ島に観光に来ていた若い女性が、池の沢のサウナに入っていると、突然黒いもやが通りすぎ、女性は何かを感じたらしい。その後、女性は民宿に滞在していたので、その民宿を経営するシャニンさんにその話をすると、ちょうど黒いもやを見た時刻に、知り合いのミコさんが亡くなったことを教えられた。霊的なものを感じる人もいるんじゃない。ミコさんは特別な力をもっているというか、人から尊敬されていないとなれない。」

Kさんはカミサマオガミの現状について、次のように感じている。

「神棚は渡海神社の神様が祀ってある。家で神様をお祭りしているが、子どもが神様を拝むことをしなくなって途絶えていく家も多い。青ヶ島の神様を信仰する、受け継ぐ人がいなくなったら、みんな創価学会になって神様がいなくなるかもしれない。」

「昔、信心するものがなかった。ミコ、シャニンは普通の人より上、大事に扱われた。そういうので浸透した。一種隔離されたなかでカミサマオガミをやっていた。すごい信心する人は気が触れたような人と、若い人からいい印象がない。だから廃れていく。でも長い歴史のなかカミサマオガミをしてきた。それを途絶えさせるのはどうかということで、渡海神社は祀っている。」

青ヶ島では、二〇一五（平成二七）年時点で創価学会の事務所があり、Kさんいわく、独居している高齢者が死後の弔いなどをしてもらえると信者になる例が増えているらしい。そうした状況を踏まえて「神様がいなくなる」と語っている。またカミサマオガミに対する若者の印象にふれ、現在「廃れていく」と語っている。しかしKさん自身は「でも長い歴史のなかカミサマオガミをしてきた。それを途絶えさせるのはどうかということで、渡海神社は祀っている。」と語っており、まだミコやシャニンが活動できる限り、年一回のカミサマオガミを継続していくという。Kさんは現在、カミサマオガミを祀らなくなることが「長い歴史」を途絶えさせることにつながると認識している。

Kさんの語りの分析から、現在、カミサマオガミが行われなくなっており、「廃れていく」と語られるように徐々に巫俗の存在が希薄化していくと認識されていることがわかる。しかし、語りの端々に過去にみたカミサマオガミに関する出来事やミコやシャニンに関する認識を思い起こす様子がみられ、Kさんが「現在」、神様を祀り続ける背景としてこれらの「過去」とのつながりがあると考えられる。

そのほか巫俗に関わってきた人々の語りを参照すると、Kさん同様、巫俗の担い手が不足している点を指摘している。

【Tさん姉妹の語り】話し手はTさん姉妹。Tさんは一九四七（昭和二二）年生まれ。一二歳で島を出て、七年前（二〇〇六年）青ヶ島へ帰ってきた。妹さんは一九五五（昭和三〇）年生まれ。一五歳で島を出て、現在も島外で生活している。

「おばあさんがミコさんだった。現在はもう神様は拝んでいない。島に帰ってきたとき、姉妹一同で金山様に大きな鈴を奉納した。おばあさんは神様・仏様を大切にしてきた。旧暦一一月八日に金山様のお祭り。それぞれの家でちがう神様がいて、その時そのときにお祭りをする。天神様のお祭りは北野天満宮の菅原道真の祭りと同じ。年一回。おばあさんも自分でお参りに行っていた。金比羅神社のお祭りはカンヌシさんがする。現在は後継者がいなくなり、お祭りができなくなってしまった。

現在、島の人は信仰していない。現在は、島の守り神ということで、子どもたちには頭にいれておいて、何かのときに意識してもらいたい。現在、神様は家族が守っていくもの。家族で拝む。昔は東台所

神社、大里神社に子どもから大人まで、玉石階段をのぼってお祭りをしていた。盛大に宴会をしていた。現在は、先頭きってしてくれる人がお年寄りしかいない。若い人はほとんどしない。

天神様を守っている本家が、ミコさん・シャニンさんに、今日は祭りだから拝みをするので来てくださいと依頼していた。これまで天神様の祭りをしていたミコさんがなくなったが、子どもが引き継ぐかわからない。このまま絶えてしまうかもしれない。」

【Yさんの語り】話し手はシャニンのYさん。一九六二（昭和三七）年生まれの男性。

「拝みは一人じゃできない。現在は、やる人がいなくなったので集まっていない。小学生の頃は、神様を拝む人がたくさんいたのでしていた。子どもも老人も神社に行って拝んでいた。現在はもう拝む人が亡くなっている。相当歩くことができない人は神社へ行っていなかったが、少し歩けない人なら杖をついて行っていた。女性も。大昔から青ヶ島ではシャニン・ミコは伝統だった。だんだん人がいなくなり、現在は集まらなくなった。」

Tさん姉妹は、祖母がミコで、拝んでいた神様を家で祀っている。渡海神社を祀っているKさんのように、自分ではカミサマオガミをしないが、破棄することはなく守っていこうと考えている。しかし現在、このように神様を祀っている人は高齢で、その子どもたちは受け継がない、受け継ぐかわからないという人が多い。KさんやTさん姉妹の話から、ミコやシャニンがカミサマオガミをできなくなった今、家族で守り伝えていくものとなっていることが伺える。またシャニンであるYさんの語りから、カミサマオガミをするミコやシャニンの人数がいなくなって活動ができないことがわかる。この点は後述するHさんの語りでも同様の認識がみられる。

こうした巫俗に関わる人々がもつ巫俗の現状に対する認識から、カミサマオガミや神様を受け継ぐ自分たちと、子どもなどの若い世代とで認識の差があると感じており、それが担い手の不足につながっていると考えている。一方で、Kさん、Tさんは自分の代ではカミサマオガミを続けており、シャニンのYさんも人はいないが、ミコやシャニンは青ヶ島の伝統であると認識している。これらの語りから、巫俗が完全に住民に関わらなくなったわけではないと考えられる。

三　巫俗に関わる人々の語り②

こうした状況で、現在までカミサマオガミを行っているシャニンのHさんはカミサマオガミに対して次のように語っている。

【Hさんの語り】話し手はシャニンのHさん。一九四四（昭和一九）年生まれの男性。一九七〇年代にカミソーデを受けてシャニンになった。

「カミソーデではミコケ、精神的不安定や神がかりを治めるために、読み上げ祭り（カミサマオガミ）を行なう。お医者さんのような役

割。精神的不安定な状態を安定させるのが読み上げ祭り。太鼓のリズム、経文によって、例えばうつ病は昔なら一〇時間の拝みによって元の精神状態に戻した。」

「不幸が続くと悪を祓うために屋敷を引きはらう行事を一日がかりで行なうこともあった。昔は本当に真剣に神にお金をかけた。それにより、家族が幸せになるから。願えばかなうものだった。青ヶ島の神様は気持ちを安定させ、やる気にさせる。」

「かつて、デイラホン祭があり、この名前を忘れてほしくないから、店の名前にもつけた。一度死んだものを生き返らせるのがデイラホン祭。夕日が沈む。これに手をあわせると明日、日が昇ってくる、生き返ってくるという祭り。夕日にありがとうございました、と手をあわせると、また新しい光が返ってくる。すると仕事も遊びも生活も幸せに送れる、というのがデイラホン祭り。」

Hさんはここでカミソーデとデイラホンの祭りの二つについて、それぞれの意味を語っている。カミソーデは「お医者さんのような役割」とし、うつ病をカミサマオガミによって治療したという。「昔は本当に真剣に神にお金をかけた。それにより、家族が幸せになるから。願えばかなうものだった。」という語りからわかるように、カミサマオガミが島の生活で重要であったと認識している。デイラホンの祭りの意味は、別日にも次のように語っている。

「デイラホン祭りは死を生き返らせるもの。太陽が沈んでも生き返る。夕日を拝むと新しい朝がくる。自分の生活の中で生きる喜び、仕事をする喜び、感謝される喜びを感じる。一生懸命社会貢献している人は尊敬されることを感じることができる。デイラホン祭りをすれば、それが生活の中に実践的に現れる。夕日に手を合わせ、今日一日ありがとうございました、という。翌日朝日を見たとき、昨日祈ったことが叶ったと思う。そうすると、一日が楽しくてしょうがない。」

Hさんは、デイラホンの祭りの意味と考えられる、死んで生き返ることから太陽を連想し、沈む夕日を拝む行為とリンクさせている。カミサマオガミをする一方で、日々の生活で夕日を拝むことを実践すると、自分の生活の中で生きる喜びや感謝、尊敬を感じられると語っている。これはこれまで青ヶ島の巫俗にはみられなかったHさん独自の現代的な視点からの解釈であり、シャニンとして日々の生活で神々と向き合い生きていることがうかがえる。またHさんはミコやシャニンについて次のように語っている。

「ミコさんは、食べるものがないとき、特別扱いを受ける。拝みのときに食事がもらえる。昔は多くの人が、生活のためにミコさんを希望した。ミコケがあって、情緒が普通でない人がミコさんになる。ミコさんは普通じゃない。霊感がないといけない。」

「夢で予言を見るわけではない。ミコケのある人はそういう性格だから予言めいたことを言う。霊感が強い。予言、神がかりは霊感の強い女性がなる。ミコさんが夢をみて、ああしろ、こうしろと言う。当た

るから怖い。拝みになるとミコさんは神様にあたるから信じる。ウラベが湯立てで予言を行なう。米を入れて止まった状態をみる。シャニンさんが夢をみて、予言することも。あそこの家のことが気になると、正夢をみる。それを信用しなくてはならない。あくまでも村人の言うことと、経文を覚えているシャニンさんの言うことは違う。シャニンさんは相手の不安な心理状態を解決してくれる説得のしかたをする。」

Hさんはミコやシャニンについて、Kさんと同じく経済的な要因でなろうとする人がいたと語っている。しかし誰でもなれるわけではなく、ミコであれば霊感がある人、シャニンであれば経文を覚え修行する必要があると認識している。Hさんはカミサマオガミの現状について次のように語っている。

「現在、神様は廃れてきている。宗教で強制するものではない。神様を信心している人は、若い人からみたら頭のおかしい人のイメージ。だから引きつごうという気持ちがない。神様に憑かれているのは異常というイメージ。昔は食うに食えない、病院もない。だからミコさんに拝んでもらう。」

Hさんはさらにいつまでカミサマオガミをするかという問いに対して「いつまでも、ミコ、シャニンがいればする。最近までしていた。あんなのばからしいと、若い人はしない。カンヌシさんがいる間はやっていた。今年からできない。お念仏は後継者が多い。身近なものだから。神様は架空のものだから。」と話していた。この若い人とは、青ヶ島で暮らす島外出身の若い夫婦や自分たちの子ども世代も含んでいる。Hさんは、カミサマオガミは強制するものでなく、若い人からのイメージもよくないと認識しており、引き継がれないと考えている。逆に言えば、自分たちの後に若者が引き継ぐ必要性を感じている。お念仏は、四九日やお盆で故人の冥福を祈るものであり、自分の知っている人だから身近に感じ後継者がいると認識している。この違いが、カミサマオガミを若い世代が引き継がない理由と考えているようである。

そしてHさんにとって、カミサマオガミもお念仏も若い人に引き継いでもらうべきものとして認識している。これはHさんがほかにも青ヶ島の伝統的な行事の担い手として活動し、それが青ヶ島の活性化につながると考えていることと関係している。

ではシャニンのHさんがどのような経緯でシャニンとなったのか。その語りをみると、「現在」を含めその活動を支えてきたものとして、ある「過去」の存在が浮かび上がってくる。

「昭和三五（一九六〇）年中学を卒業した。島では昭和四〇（一九六五）年に港湾工事がはじまった。その頃、金の卵といわれ、全国的に中学卒業して東京へ出たらひっぱりだこだった。八丈島に三年いて東京に行って、青ヶ島へ帰って来た。あおがしま丸ができた年（一九七二（昭和四七）年）。当時、山田常道という学校の先生が青ヶ島に赴

任していた。名主三九郎に感動して赴任してきた。父は八丈島の教頭で樫立出身だった。当時、青ヶ島の人口が少なくなって、八丈小島も引き揚げ、青ヶ島か八丈島みたいになると、島を出た青ヶ島出身の若者が手紙をもらった。おれも長男だし帰ってこないといけなかったが、月一回しか船が来ない島には帰る気もしない。それが、あおがしま丸が完成し、五日おきにあおがしま丸が来るようになった。

当時の青ヶ島は青年団もない、牛祭りも活気もない。常道さんの家に呼ばれ、青ヶ島青年団を作ろうということになった。そこで先生一〇名、島の若者一〇名で結成した。初代団長がおれで二年くらい活動した。青ヶ島オコシガエシをするには、村の行政に関わらないといけない。立候補して議員に当選した。「デイラホン」がなくなっても名前だけは忘れてほしくないと、民宿に名前をつけた。」

Hさんが青ヶ島へ帰ってきたのは、若者の人口流出が続き、島が活気を失っていた時期である。青ヶ島の教員である山田常道氏は、青ヶ島出身の若者を島に呼び戻すため手紙を出していた。Hさんはそれをきっかけに島へ戻り、山田氏に島の活性化に向けて若者で力を合わせようと呼びかけられ、青年団を結成した。一九五〇年代後半から、建設業の導入や生活設備、通信設備の改善、船便の増加など島の生活を安定させるための動きがあった。こうした背景があり、島の状況をなんとかしようと若者が立ち上がる機運があったと考えられる。こうして青年団を結成し、青ヶ島を立て直そうとした時期、Hさんはシャニンになっている。当時について次のように語っている。

「カミソーデで神様はつかなかったが、伝統を守るために（現在まで）シャニンを続けている。初代青年団長、村長として、佐々木次郎太夫の子孫として伝統を守ろうという気持ちがあった。」

ここで、以上のHさんの語りにある出来事と共通しているキーワードがある。それが「名主三九郎」「オコシガエシ」「佐々木次郎太夫の子孫」という言葉である。

「オコシガエシ（起こし返し）」とは、江戸時代の安永期に青ヶ島で起きた火山の噴火、それに伴う八丈島への島民全員の避難・青ヶ島の無人島化、そして再び青ヶ島へ帰り、天保期に復興が成就する過程に関する歴史である。[8] 当時の歴代名主が中心となり復興が行われた。三九郎、佐々木次郎太夫は、復興に尽力した名主である。とくに佐々木次郎太夫は、最後に住民全員を八丈島から青ヶ島に渡航させることを成功させた。これらの出来事は青ヶ島の住民に「オコシガエシ」という言葉で知られている。島に住民が帰ったことは「還住」の言葉で表され、還住太鼓や還住の像など、現在もその歴史に触れる機会がある。

ここからHさんは、ただの地域活性化だけではなく、「オコシガエシ」という「過去」につき動かされて、一九七〇年代頃から青ヶ島の再興を行ってきた。さらに「初代青年団長、村長として、佐々木次郎太夫の子孫として伝統を守ろうという気持ち」があり、シャニンとな

り活動を行ってきたことがわかる。

シャニンのHさんの現在の活動をみると、シャニンとしての役割のほか、島踊り保存会、お念仏保存会、節分のフンクサなどに関わっている。そのほか、少し以前になると村長をしていた。シャニンとしては、二〇〇〇年代初めに東京で行われたカミサマオガミの実演や船主の祭りの復活[9]にもかかわってきた。何度か語りに出てくるように、自身の経営していた民宿にカミサマオガミの一つである「デイラホン」の名前をつけている。このように、シャニンの役割のみならず、青ヶ島の伝統文化を守るような活動や青ヶ島という地域を活性化させるための活動に関わっている。

以上、Hさんの語りを分析すると次のことがいえる。Hさんは「オコシガエシ」という「過去」から連想される青ヶ島の危機、復興のイメージと、一九七〇年代の状況をリンクさせ、こうした危機的状況の改善を、「オコシガエシ」を行った「佐々木次郎太夫の子孫」である自身の使命のように捉えている。だからこそ、カミサマオガミのほかにも村長や島踊りやお念仏の保存会など青ヶ島の活性化させるさまざまな活動に携わってきた。Hさんの「現在」の語りからは、自身のアイデンティティであり活動を支えるものとして、「オコシガエシ」という「過去」があることがわかる、「オコシガエシ」によって結びつけられた使命感が、時々に自覚され、「現在」の活動を支えているのである。

むすび

本研究では、「現在」と向き合い、いまを生きる人々と民俗を記述することが民俗学に必要な視点であるという立場をとっている。これまで本研究で用いてきたフィールドにおける生活の総体的な理解と、「歴史性」の重視という方法は民俗学研究にとって必要である。そこで本論文ではこれらの視点をさらに発展させる方法として「照合」を用いた。これはいまを生きている人々が持っている「現在」と「過去」とのつながりを分析する方法であり、「過去」から「現在」の変化をたどるのではなく、「現在」を起点として「過去」にさかのぼる方法である。この方法を用いて、青ヶ島の事例を分析した。

青ヶ島における巫俗の現状をみると、ミコやシャニンが盛んに活動しているとは言い難い。担い手は減少し、カミサマオガミを行うことも難しくなっている。しかし「現在」の語りを起点とし、「過去」をさかのぼったとき、巫俗が急激な時代変化の波に飲み込まれていき、衰退していくだけではない。そこで生きる人々は、様々な思いを抱えて巫俗に関わってきたことがわかる。本論文ではこうした巫俗に関わる人々の語りから、人々の「現在」を支えるものを明らかにしてきた。

これまで本研究で生活と巫俗の変化を分析したとき、事象の変化は明らかになったものの、「過去」を起点としているため、前提となる「過去」がある状況で「現在」を分析していた。そのとき「現在」は変化した後の姿という視点が伴ってしまう。そこで「現在」の語りを

起点とし、「過去」をさかのぼる方法を用いた。先行研究では「照合」と呼ばれている点を指摘したが、「現在」を明らかにするため「過去」をさかのぼる必要性は民俗学において認知されている。しかしそれを方法論として用いなければ、「現在」と向き合うとき「過去」が前提となった変化の視点に絡めとられてしまう。もちろん変化によって明らかになる問題もあるが、「現在」を起点として「過去」をさかのぼってこそ、フィールドで出会う人々の「現在」を支えるものを明らかにすることができると考えられる。

以上の論の中心となる事例は、Kさん、Hさんの語りである。Kさんは結婚してからカミサマオガミを手伝うようになった。現在より盛大なカミサマオガミをみている人でもある。巫俗は現在、廃れてきていると認識しているが、家で神様を祀り続けている。Hさんは一度島を出たが、若者が島に戻ってこず島が活気を失っていることを危惧した教員の手紙と船便の改善をきっかけに帰ってきた。それから島を活性化させる様々な活動に携わるようになる。その過程で、シャニンとしてカミサマオガミに関わるようになった。

この二人がこれまで続けられてきたから、という理由だけで現在まで巫俗に関わってきたと捉えるのは安易な結論である。二人の語りから、それぞれが抱える思い、「現在」を支えるものを捉える必要がある。そこで「現在」の語りから「過去」とのつながりを分析すると、Kさんはカミサマオガミを手伝った際、足の悪いおばあさんが突然跳躍したという出来事を繰り返し語っている。また神様は信じていないというが、還住太鼓や観光客が黒いもやを目撃した話など、ふとした瞬間に巫俗を意識する語りが出てくる。Hさんは、単に地域活性化のために、行政や伝統的な行事に携わってきたのではない。「オコシガエシ」という青ヶ島の「過去」と、当時自身が置かれた状況を重ね合わせ、「佐々木次郎太夫の子孫」という使命感を持って、現代版「オコシガエシ」ともいえる活動を続けてきた。Hさんにとって、巫俗は青ヶ島を「オコシガエシ」するために必要な要素だったのである。しかし、ここでシャニンがカミサマオガミを盛り上げるためだけの役割と考えているわけではない。カミサマオガミに関わる中で自分なりの解釈を行い、日常生活に取り入れており、シャニンとして神様に向き合う姿がうかがえる。

それでは二人の「現在」を支えるものとは何か。Kさんの場合、「過去」にみたカミサマオガミでの印象的な出来事や身近にあったカミサマオガミとの関わりが、巫俗に関わる「現在」を支えている。Hさんの場合、「過去」にあった「オコシガエシ」と「佐々木次郎太夫の子孫」であるという使命感が、巫俗に関わる「現在」を支えている。

以上の分析から、本論文で用いた「照合」という方法（図2）[10]は、フィールドで出会ういまを生きる人々の「現在」を支えるものを明らかにする方法として、そして「現在」と「過去」を参照し、「現在」を明らかにする民俗学研究にとって有効であると考えられる。

課題として、本論文で行った語りの分析には緻密な聞き書きが必要である。本研究ではこれまで巫俗の変化を優先して調査を行ったため、フィールドで出会う人々の日常やこれまでの人生史を十分にうか

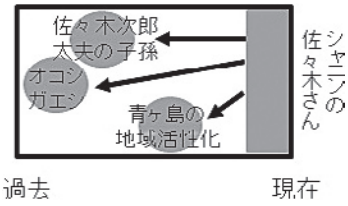


図２　照合のイメージ

がうことができていない。この点を踏まえ、フィールドで出会う人々の語りに十分注意する必要がある。

また本研究では巫俗をテーマとしているが、いまを生きている人々が持つ「現在」と「過去」のつながりをどのようにリンクさせていくのか、巫俗という視点から「現在」と「過去」のつながりを分析する意義を探っていく必要がある。例えば、シャニンのHさんが語ったように、自身のアイデンティティとなる「過去」の存在が、「現在」の巫俗にどのように関わっているのかは、現代社会における巫者を分析する際に有効であると考えられる。こうした視点からの分析は今後の課題とする。

〔注〕

（1）門田・室井（二〇一四）では、民俗学は、地域に残存する、伝統的な暮らしや風習だけを対象とした学問ではなく、そこで生きている人そのものであると指摘されている。

（2）民俗学において現在を明らかにするために過去を遡及する視点はあったが、明確な方法論として提示したのは島村（二〇一二）である。

（3）中山（一九九三）にて、「民俗学研究者によっては、民俗の「変容」、「変貌」、「変化」、「変遷」、「変転」などと人様々な用い方をしている。これら五つの「変ること」という語を明確に定義付けて、これらの中から一つを選び、用いている民俗学研究者はいるだろうか。」（中山 一九九三 一〇六）と指摘されているとおり、それぞれの用語に厳密な概念を規定し、研究者の間で共有されているとは言い難い。中山は、民俗の変化を捉える方法論に言及した研究者として、高桑守史と松崎憲三をはじめとし数名を挙げているが、「いかに研究者、各人各様で、「変化」の意味するところも異なり、変化の主体も異なり、変化の起点と終点、つまり何と何を比較したときの変化なのかということも違い、最も顕著に異なるのは、その方法論である、ということを了解できただろう。」（中山 一九九三 一一三）と述べている。

（4）研究対象の変化について、変化が開始された段階を研究者の側が設定すること自体に問題があり、民俗学において研究対象は常に変化し続けている点は政岡（一九九九）ですでに指摘されている。

（5）変化のイメージ図は筆者が作成した。

（6）村上（二〇一七）では、自身の研究をシャーマニズム研究に位置づけることで多様な巫者の比較を可能にしているが、シャーマンの語の使用には慎重な立場をとる。そこで池上（一九九九）がシャーマニズム概念の使用により多様な実態を固着化させてしまう危険性を指摘した点を踏まえ、「巫者」の語を使用している。村上は「巫者」の定義について、佐々木（一九八〇）が用いたシャーマンの定義を参照しているが、トランスをシャーマニズムの核としない立場から、「通常トランスのような異常心理状態において」という冒頭の語を含めず、それ以下を定義に用いている。本論文においてもミコが巫業において必ずトランスを伴うか不明であり、すべてのミコをシャーマンと呼ぶことには慎重な立場をとるため、村上（二〇一七）の定義を用いる。

（7）蒲生他（一九七五）を元に筆者が作成した。

（8）江戸時代、安永九（一七八〇）年から、天明元（一七八一）年・天明三（一七八三）年・天明五（一八七五）年の計四回火山の噴火が起きた。八丈島へ避難した青ヶ島の人々によって、青ヶ島への渡航と復興作業が試みられた。厳しい地理条件から復興は困難を極めるが、天保五年（一八三四）には、青ヶ島の人々は全員還住を果たした。

（9）紙面の都合上、詳細は触れられなかったが、二〇〇七（平成一九）年、初めて青ヶ島以外でカミサマオガミが実演される機会があった（財団法人アリオン音楽財団による「第二十三回東京の夏二〇〇七音

楽祭、島へ――海を渡る音」）。翌年しばらく行われていなかったカミサマオガミである「船主の祭」を復活させる動きがあった。しかしこれ以降、カミサマオガミの担い手や活動が増える動きはみられない。

（10）照合のイメージ図は筆者が作成した。

〔参考文献〕

青ヶ島村教育委員会・青ヶ島村勢要覧編纂委員会編　一九八四『青ヶ島の生活と文化』青ヶ島村役場

池上良正　一九九九『民間巫者信仰の研究――宗教学の視点から――』未来社

門田岳久・室井康成編　二〇一四『「人」に向きあう民俗学』森話社

蒲生正男・坪井洋文・村武精一　一九七五『伊豆諸島――世代・祭祀・村落――』未来社

酒井卯作　一九八九「伊豆青ヶ島の巫女」谷川健一編『日本民俗文化資料集成六　巫女の世界』三一書房

佐々木宏幹　一九八〇『シャーマニズム――エクスタシーと憑霊の文化』中央公論社

島村恭則　二〇一二「引揚者――誰が戦後をつくったのか?」山泰幸・足立重和編『現代文化のフィールドワーク入門――日常と出会う、生活を見つめる』ミネルヴァ書房

新谷尚紀　二〇一一『民俗学とは何か――柳田・折口・渋沢に学び直す』吉川弘文館

鈴木正行　一九九八『伊豆諸島青ヶ島の村落構造と社会組織――島の生活・文化の変容を視点として――』学文社

谷口貢　一九八七「青ヶ島のシャーマニズム」『駒沢大学文化』一〇　一八五―二〇七

高桑守史　一九八三「過疎と民俗の変貌」福田アジオ・宮田登編『日本民俗学概論』吉川弘文館

土屋久・堀口久五郎　二〇一一「八丈島・青ヶ島におけるカナヤマサマ信仰――呪詛・ミコ・病い――」『人間科学研究』三二　二一七―二二七

土屋久　二〇一二「聞き書き　島の精神文化誌　第一〇話　神様拝み（東京都青ケ島）前篇」『しま』五七―三　七〇―八五

土屋久　二〇一二「聞き書き　島の精神文化誌　第一一話　神様拝み（東京都青ケ島）後篇」『しま』五七―四　七四―八七

中山正典　一九九三「民俗的時間および空間認識の変化――鳥羽市神島の事例を用いて」『日本民俗学』一九三　一〇五―一三三

政岡伸洋　一九九九「民俗の歴史性と領域に関する研究」佛教大学博士論文（文学博士甲第一二号　二〇〇〇年三月一四日授与）

宮澤早紀　二〇二〇「青ヶ島における暮らしと巫俗の変容に関する一考察」『日本民俗学』三〇一

村上晶　二〇一七『巫者のいる日常――津軽のカミサマから都心のスピリチュアルセラピストまで――』春風社

八木透編著　二〇一三「民俗学の生い立ちと現在」『新・民俗学を学ぶ――現代を知るために』昭和堂

（みやざわ　さき　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）

二〇一九年九月三十日受理

論文

院政期天皇の乳母の選任について

山口　希世美

〔抄録〕

本論は、院政期天皇の乳母の役割の歴史的変化を論じる。そのためには、乳母が何を目的として任命されたかを明らかにし、任命された時期に注目する必要がある。その視野に立ち、第一章において天皇それぞれの乳母を考察する。その過程で明らかとなった天皇の乳母の定員化・官職化、及び、皇子の乳母から天皇の乳母への分断についてを第二章で論じる。それが顕著に表れる、乳母の交代や践祚後に任命される傾向として、特定の行事がきっかけとなっている。第三章では、乳母典侍が行うことが多い、八十島祭使、賀茂祭女使、即位時の褰帳命婦、立后時の理髪役について検討し、乳母典侍が行うことの意義を論じる。

キーワード　乳母典侍、乳父、八十島祭、平安時代、鎌倉時代

はじめに

本論は、院政期天皇及び天皇候補者（以下、天皇とのみ表記）の乳母の任命時期に基づき、乳母の役割の歴史的変化を論じ、乳母の一族が権力を得ると言われてきた構図が、院政期においては逆で、すでに権力・財力者の乳父一族から選ばれていることを明らかにする。

「此日、八十島祭発遣日也、御乳母大納言三位（能保娘、未嫁之人也）未下向」。後鳥羽天皇の乳母・藤原保子が、天皇の一代一度で行われる八十島祭の使いとして難波へ下向する『玉葉』建久二年（一一九一）十一月九日条である。一般的な認識の乳母とは、実母にかわって子どもに授乳し養育する女性だろう。授乳のためには乳が出る必要があり、出産経験のある女性が乳母に選ばれるという認識に繋がる。ところが、保子は「未嫁之人」で、結婚及び出産経験が無い乳母であることから、この時の天皇には授乳以外を役割とする乳母が求められ選ばれたことを意味する。

こうした鎌倉期の乳母については男性のメノト（乳母の夫や父な

ど。以下、乳父と表記）と共に論じられ、又、摂関期以前の乳母の研究は多いが、それらを繋ぐ院政期の研究量は少ない。

院政期天皇の乳母の役割の歴史的変化を論じるには、任命された乳母が、授乳なのか、養育・教育なのか、扶持後見なのか、何を目的として任命されたかを明らかにし、乳母に任命された時期に注目する必要がある。その為、第一章において天皇それぞれの乳母を考察する。その過程で明らかとなった天皇の乳母の定員化・官職化、及び、皇子の乳母から天皇の乳母への分断についてを第二章で論じる。定員制になった故に、乳母の交代・践祚後の乳母任命が見られる事例の傾向として、特定の行事がきっかけとなっている。第三章では、乳母典侍が行うことの多い、八十島祭使、賀茂祭女使、即位時の褰帳命婦、立后時の理髪役について検討し、乳母典侍が行うことの意義を論じる。

一　天皇の乳母

1　後三条天皇の乳母

後三条は、後朱雀天皇（当時東宮）と禎子内親王（三条天皇皇女）の間に長元七年（一〇三四）に誕生。誕生時の乳母は不明である。寛徳二年（一〇四五）正月十六日に立太子し、翌年元服。治暦四年（一〇六八）四月十九日、異母兄後冷泉天皇の崩御を受けて践祚。確認できる後三条天皇の乳母は、高階平子、橘徳子、源成子の三人である。

高階平子。出自や配偶者については後述する。元服の日の永承元年（一〇四六）十二月十九日に乳母であることから五位から加階され（『東宮冠禮部類記』（『続群書類従』巻二九三））、治暦四年七月廿五日の即位の際に従四位下、十一月廿八日に従四位上に叙された（『本朝世紀』）。

橘徳子。出自や配偶者については後述する。元服の日に乳母であることから五位から加階され、即位の際に正五位下に叙された。

源成子。醍醐源氏経成の娘である。乳母三人の中では父親の地位が一番高い。元服の日に叙爵したことから前二人より遅れて乳母になったと考えられる。即位の際に正五位下に叙され、尻付に「宣旨」と見える。当初の侍名は不明だが、父経成が後冷泉朝で検非違使別当となった後に侍名を別当に変えたと考えられる。没後を記した『醍醐雑事記』巻第四に、三位・乳母であったことが記されている。

後三条天皇の乳母は三人全ての姓が異なり、摂関期以前の乳母の選出方法が取られたというようにも見えるが[1]、角田は、平子は禎子内親王の大進を務めた高階俊平の娘、徳子は禎子内親王の乳母の夫の娘、成子は後朱雀天皇の乳母の夫・源経成の娘と推察している[2]。平子・徳子の選任は母禎子内親王、成子の選任は父後朱雀天皇であった。平子と徳子は誕生時又は誕生後間もなく、成子は養育か後見のために遅れて乳母になったと考えられる。

2　白河天皇の乳母

白河は、父後三条天皇（当時東宮）、母藤原能信養女茂子（実父藤原公成）の間に天喜元年（一〇五三）誕生。治暦元年（一〇六五）十二月九日元服。父後三条天皇が践祚した翌年の延久元年（一〇六九）四月廿八日に立太子。後三条天皇の譲位を受けて延久四年十二月八日

践祚。践祚時、母茂子及び両外祖父は亡くなっている。後三条院も、翌延久五年五月七日に崩御した。

確認できる乳母は、藤原資業女、源俊明室の母、藤原親子の三人である。

藤原資業女は、藤原惟経との間に知綱を生んだ。資業の母は、後一条天皇乳母橘徳子である。白河誕生当時、後一条天皇の母上東門院藤原彰子は生存している。資業女の兄弟実政は後三条の東宮時代の学士であり、夫惟経は白河祖母禎子内親王の権大進である。これらの縁で乳母になったと思われるが、白河が五歳の天喜五年に没している。(3)

源俊明室の母。源俊明室と白河は同い年であるため（『水左記』承暦元年（一〇七七）九月四日）、授乳した乳母だろう。角田により、源定良女で藤原師基の妻となり、俊明室の他に国明を産んだ女性と指摘されている。(4)白河践祚以前に没している。

藤原親子（一〇二二―一〇九三）。親国女で、藤原隆経の妻である。(5)親子は白河の外祖父能信により選任（『禁秘抄』（『群書類従』巻四六七））。白河朝で従五位下から正三位に叙され、堀河天皇朝覲行幸の際に従二位に叙された。白河践祚後も生存している乳母は親子一人であり、乳母の増員はされていない。

源俊明室の弟国明は白河院の「御ウシロミ」と呼ばれている源俊明の養子に、親子の息子顕季は白河の母茂子の兄実季の養子になっている。二人とも元服以前に養子関係を結んでいる。乳母子を公卿の養子にすることにより、その昇進の道を開くという政策は、白河天皇践祚前後に行われており、父後三条天皇の意向であったと考えられる。

3　実仁親王の乳母

実仁は、父後三条天皇、母源基子（基平女・小一条院孫）の間に延久三年（一〇七一）誕生した。異母兄白河天皇の践祚と同日の延久四年十二月八日に立太子する。

『栄花物語』巻三八の誕生時に四人の乳母が見え、『水左記』永保元年（一〇八一）八月廿一日の元服の際に五人の乳母が叙位。両方で確認できるのは、藤原幸子と藤原香子のみである。

藤原幸子。惟経女であることから、幸子の母は白河天皇乳母資業女の可能性がある。幸子は少将という侍名で、後三条天皇・白河天皇・堀河天皇の三代にわたって掌侍として仕えた。誕生時からの乳母だが、配偶者については不明である。後三条天皇の意向で乳母に選任されたと考えられる。永保元年八月廿一日の元服の際に、従五位上に叙された。

藤原香子。経国女で、三条源氏季宗の妻である。季宗は実仁親王母基子の兄弟である。香子は母方の意向による選任である。乳母のうち、掌侍だったのは香子と幸子の二人である。『栄花物語』で小侍従内侍と呼ばれている。元服の際に、従五位上に叙された。『尊卑分脈』は、後三条天皇の落胤・藤原有佐（顕綱男）を生んだとする。

誕生時のみに見られるのは、範国女と惟輔女である。範国は上野守（介カ）であったようだが、他の記録からは確認できず、平範国と思われるが確定できない。惟輔は、永保二年四月廿二日に春宮権大進と見える（『為房卿記』(6)）。彼女たちは、授乳期間のみ仕えて退いたか、没したのだろう。その後、養育・後見させるため、君達の妻を求めて三人

増員された（『栄花物語』巻三八）。

橘弘子。資成女で、藤原定任男実宗の妻である。実宗・資成とも君達とは言えない。実宗は受領を歴任。実仁親王への経済的支援を期待したと考えられる。弘子は、元服の際に従五位上に叙された。

藤原豪子。実仁親王母基子の母方伯父藤原忠俊の妻で、藤原朝経男基房の娘である。母方の意向による選任である。父基房が常陸介であったことから、常陸と呼ばれる。元服の際に、従五位上に叙された。

藤原家範の妻で、藤原公基女。元服時に見えない。家範は大納言経輔孫である。家範には、後述する堀河天皇の乳母藤原家子との間に承保二年（一〇七五）生まれの基隆がおり、それ以前に公基女は亡くなったのだろう。

その補充として、元服の際に正五位下に叙された藤原定子が乳母になったと思われる。定任女で、橘弘子の夫実宗の姉妹である。前典侍と見え、すでに五位だったための加階と考えられる。典侍の時期は不明だが、後三条天皇在位時だろう。配偶者は不明である。

実仁親王の乳母選任は、後三条天皇・白河天皇と大きく異なっている。養育目的で誕生より後に乳母が付けられる事は摂関期にも見られる事だが、確認できるのは四人までで、それと比べて、実仁親王の場合は合計八人、元服時に五人と乳母の人数が多い。また、増員された乳母は、配偶者が重視されて選任されている。一族の扶持後見を期待して乳母が選任されたのである。摂関期と少しの違いではあるが、院政期の天皇の乳母選任方法の新たな流れとなる。

4　堀河天皇の乳母

堀河は、父白河天皇、母藤原師実養女賢子（実父源顕房）の間に承暦三年（一〇七九）七月九日誕生。叔父で東宮の実仁親王が応徳二年（一〇八五）十一月八日薨去。実仁親王が早世した場合にその同母弟輔仁親王を後継者に希望する後三条院の遺言を白河天皇は無視して、応徳三年十一月廿六日、息子の堀河天皇に譲位した。堀河の誕生時には、実・養家の外祖父母はいたが（『栄花物語』巻三九）、践祚時には母賢子は亡くなっている。

誕生時に乳母と見えるのは、藤原家子一人である（『為房卿記』）。その後増員され、践祚後の承徳二年（一〇九八）十二月八日に三位二人と乳母典侍二人の合計四人の乳母が見える（『中右記』[7]）。

藤原家子。家房女で、藤原家範の妻である。家範とは、実仁親王の乳母を務めた前妻藤原公基女の没後に結婚し、基隆を生む。堀河天皇誕生当日に乳母となる。家子は堀河天皇践祚後に典侍となり、常陸典侍と呼ばれた。その後家範とは離婚し、大江匡房と再婚する。[8]嘉保元年（一〇九四）四月五日に妹房子が典侍となり常陸と呼ばれると、家子は侍名を変え、承徳二年正月十二日に従三位に叙されると（『中右記』）、大弐三位や帥三位と呼ばれる。

藤原兼子（一〇五〇―一一三三）。顕綱女で、讃岐典侍長子の姉である。藤原敦家との間に、堀河天皇と同年生まれの息子敦兼を生む。よって、堀河誕生後間もなく乳母として参上したと考えられる。践祚後に典侍となり、讃岐や近江典侍と呼ばれた。応徳三年十二月十九日の即位の際に褰帳役を務めた（『天祚礼祀職掌録』（『群書類従』巻三

三）。翌年・寛治元年（一〇八七）十二月八日に従四位下に叙された（『本朝世紀』）。寛治二年十二月十七日に八十島祭使を務める（『後二条師通記』『中右記』）。寛治七年二月廿二日の篤子内親王立后で髪上理髪を行った際に乳母三位と見える（『後二条師通記』）。康和三年（一一〇一）十二月卅日に妹長子が典侍となり、それを機に侍名を伊予に変える。伊予守は夫敦家（寛治四年没）の極官である。

藤原師子。師仲女である。白河朝で、承暦四年に典侍となり（『朝野群載』巻四）、紀伊典侍と呼ばれる。永保元年（一〇八一）賢子弟源雅実との間に顕通を生む。前者二人より遅く、白河天皇の意向で堀河の乳母になったと考えられるが、時期については不明である。寛治五年正月廿二日の媞子内親王立后で髪上理髪を行う（『中右記』）。寛治七年八月廿日に乳母であることが見える（『中右記』）。承徳二年に正四位下に叙され、康和二年正月十一日に長年の典侍労による叙一階を求めた（『朝野群載』巻四）。その後、前者二人より遅れて三位となる（『中右記』嘉承二年七月廿四日）。

藤原光子（一〇六〇―一一二一）。隆方女で、藤原公実の妻である。光子は、堀河天皇の同母姉令子内親王の乳母も務めている（『長秋記』『永昌記』大治四年七月廿六日）。堀河の乳母への選任は白河院の意向と思われるが、践祚以前については乳母であったかの確認ができない。寛治元年十二月廿八日に典侍となり、従五位上に叙される（『本朝世紀』）。寛治四年に通季（公実三男）、康和三年に璋子を出産。康和四年正月十五日、従三位に叙され（『中右記』）、弁三位と呼ばれる。康和五年正月十六日誕生の鳥羽の後見にあたるため、堀河天皇のそばを離れる。光子は二代乳母とするのが定説だが、『公卿補任』永久三年の息子通季に「先朝御乳母。當今御時尚侯禁中」と見え、鳥羽天皇に対しては正式な乳母ではない。鳥羽朝の天永三年（一一一二）三月十八日、白河院六十賀後宴の日に従二位に叙された（『中右記』）。元永元年（一一一八）正月廿六日、娘の璋子が鳥羽天皇の妻・中宮になり、翌年五月廿八日には孫（崇徳天皇）が誕生。

藤原家保（堀河天皇の翌年誕生）の母藤原経平女も、堀河天皇の乳母の可能性がある。家保が乳母子と呼ばれている（『長秋記』永久元年三月廿二日）。家保の父は、白河天皇の乳母子顕季である。

5　鳥羽天皇の乳母

鳥羽は、堀河天皇を父、藤原実季女苡子を母とする。康和五年（一一〇三）正月十六日、藤原顕隆の邸で誕生し、その妻藤原悦子が乳母になる。[9] 苡子は産後が悪く、正月廿五日に亡くなった。その後、乳母二人を増員する事で堀河天皇と白河院の間で人選が進められたが、姓名は不明である（『中右記』正月廿七日～二月十五日）。同年八月十七日の立太子の際に乳母が六位に叙されている。[10] 翌年、藤原実子が増員。嘉承二年（一一〇七）七月十九日、堀河天皇崩御を受けて鳥羽天皇が践祚。十月廿六日にようやく乳母二人が典侍となった（『殿暦』『中右記』）。産後一ヶ月くらいに増員された乳母二人の践祚後の活動は確認できない。

藤原悦子。季綱女で、藤原顕隆の妻である。顕隆は、堀河天皇の乳母光子の甥であり、白河院の「よるの関白」と称される人物である。

悦子は顕隆との間に、嘉保元年（一〇九四）に顕頼（『公卿補任』）、承徳元年（一〇九七）に顕能を出産（『中右記』天永三年七月廿三日）。康和五年正月十六日に誕生した鳥羽の乳母に即日なっている。白河院の意向による選任だろう。主乳母である。顕隆が弁官であったことから、弁乳母と呼ばれる。鳥羽天皇践祚後の嘉承二年十月廿六日に典侍となり、弁典侍と呼ばれる。すでに従五位下である。三位に叙された時期については後述するが、永久三年（一一一五）十二月八日に薨じた際に三位と見える（『殿暦』）。

藤原実子（？―一一四六）。堀河天皇の乳母光子と公実の娘で、藤原経忠の妻である。嘉保元年に忠能を出産し、経親、信輔、経雅も生む。長治元年（一一〇四）正月十三日に乳母になり[11]、大納言乳母と呼ばれる。白河院の意向による選任だろう。践祚後の嘉承二年十月廿六日に典侍になり、従五位下に叙された。十二月一日の即位の際に褰帳役になる予定だったが、十一月十四日に父公実が亡くなったため、讃岐典侍藤原長子が代わりに行った。三位に叙された時期については後述するが、永久三年四月十六日にはすでに大納言三位と呼ばれている（『殿暦』）。崇徳朝の大治四年（一一二九）七月廿六日の令子内親王出家の際に大蔵三位と呼ばれて侍名を変えている（『永昌記』）。実子は令子内親王の乳母子であり、鳥羽天皇の譲位を機に、主な仕え先を令子内親王に変えたと思われる。

永久二年二月十一日の朝覲行幸の際に、乳母として「藤公子」と「惋子」が従三位に叙された（『中右記』）。角田や新田は、惋子を悦子の誤記とする[12]。公子はこの記事にしか確認できず、新田は藤原経実の妻（実子姉妹）とする。しかし、経実妻は崇徳朝の天治元年（一一二四）正月五日に従三位に叙され、永久二年に三位に叙された女性とは別人である。また、経実妻所生が、懿子の永久四年、経宗の元永二年（一一一九）で、鳥羽天皇と十歳以上離れていること、経宗の『公卿補任』の母公子に乳母の付記が無いことも傍証になる。経実妻公子は、鳥羽の后璋子（公子妹）の女房であって、鳥羽の乳母ではない。姉妹が鳥羽の乳母や后となって高位を得ていること、崇徳天皇の伯母となったことから、経実妻公子の叙位は面目配慮のためだろうと私は考える。ゆえに、永久二年に三位に叙された公子は、実子の間違いだろうと推察する。

6　崇徳天皇の乳母

崇徳は、父鳥羽天皇、母藤原公実女璋子（白河院養女）の間に元永二年（一一一九）五月廿八日に誕生。誕生時、外祖父はすでに没している。乳人に女房甲斐、乳母に藤原栄子が即日なっている（『長秋記』）。乳母のほかに授乳する乳人が確認できる最初の天皇である。誕生後、藤原長実（顕季男）は妻の乳母就任を勧められていたが（『長秋記』七月四日）、長実妻は乳母にはなっていない。その後、増員されたのが藤原宗子（藤原家保妻）・隆子（宗俊妻）の姉妹だが、践祚以前に確認できない。白河院の意向と思われる鳥羽天皇の譲位を受けて、保安四年（一一二三）正月廿八日に崇徳天皇が践祚。

藤原栄子。顕隆と鳥羽天皇乳母悦子の娘で、外戚一族でもある。藤原忠隆（基隆男）の妻で、隆教を産む。乳人が別におり、栄子自身の

出産後の乳が細かったか、後見力を期待された乳母ということになる。父顕隆が右大弁であったことから、弁の侍名で呼ばれる。天治二年（一一二五）九月一日には典侍正五位下と見える（「中右記部類第廿七」）。大治五年（一一三〇）二月廿一日、藤原聖子の立后の際に典侍と見え、理髪を行っている（『中右記』）。

甲斐。姓名は不明で、藤原通季（璋子兄）の愛物、つまり彼の子を産んだ身分低い女性だが、後日に乳人から乳母にされたようである（『長秋記』七月廿日）。践祚後の活動は確認できない。母方の意向による選任だろう。

藤原宗子（一〇八七―一一二九）。隆宗女で、藤原家保（堀河天皇乳母子）の妻である。白河院による選任だろう。『尊卑分脈』は家保妻を「隆子」とするが、隆子は後述する姉妹の宗俊妻で別人である。角田は、宗子は堀河朝で典侍となり、天皇との間に寛暁（一一〇三誕生）を生み、のちに家保と結婚したとする[12]。家保との間に、顕保・家成（一一〇七誕生）等を出産。いつ崇徳の乳母とされたか、践祚以前に確認できない。宗子は、父隆宗が近江守だったことから、近江の侍名で呼ばれている。保安四年二月十九日、即位の際に褰帳役を務めているのが、乳母としての初見である（『中右記』）。天治元年十二月十三日、八十島祭使を務めている（「中右記目録」）。大治四年正月廿四日、没した（『中右記』）。三位にはなっている（『尊卑分脈』『公卿補任』）。

藤原隆子。隆宗女で、宗子の姉妹である。夫宗俊の姓は不明である。いつ乳母とされたかは不明だが、天治元年正月五日に従四位下に叙されている（『長秋記』）。

7　近衛天皇の乳母

近衛は、父鳥羽院、母藤原長実女得子の間に保延五年（一一三九）五月十八日に誕生。崇徳天皇の異母弟である。誕生時、外祖父はいない。同年八月十七日、立太子。崇徳天皇の譲位を受けて永治元年（一一四一）十二月七日践祚。崇徳天皇の后藤原聖子（摂政忠通女）が母后の代わりになり幼少期を支えた。

誕生から約一か月後に藤原家子、践祚後に二人、合計三人の乳母が確認できる。

藤原家子。家政女で、藤原清隆の妻である。藤原光隆（一一二七誕生）・定隆（一一三四誕生）等を産む。清隆は待賢門院別当であり、鳥羽院別当でもある。鳥羽院の意向による選任だろう。近衛は、誕生後約一か月の保延五年六月廿七日に入内の儀式があり、その車に家子が同乗した（『台記』）。誕生時からの乳母だろう。侍名は二条殿。即位で褰帳役を務めたことから康治元年（一一四二）正月九日に正五位下、十一月廿六日には従四位下に叙された（『本朝世紀』）。天養元年（一一四四）正月五日に三位、久安六年（一一五〇）十月二日に従二位に叙された（『台記』）。

藤原盛子。践祚以前に確認できず、出自や配偶者も不明である。康治元年正月九日に乳母として従五位下、十一月廿六日に正五位下に叙される（『本朝世紀』）。近衛天皇の崩御まで弁典侍と呼ばれており、三位には叙されてない。

藤原清隆女。諱や配偶者は不明である。侍名は大納言。実母が家子かは不明だが、親子で天皇の乳母を務めた初例で、この傾向は以後も続く。乳母として、践祚以前の活動が確認できない。康治二年十一月廿八日に八十島祭使を務め乳母・大納言典侍と見える（『台記』）。久安六年正月十九日より前に三位に叙されている（「台記別記」巻三）。近衛天皇の同母姉・叡子内親王の乳母も大納言と呼ばれており（『兵範記』久安五年十一月十一日）、兼務の可能性がある。

8　後白河天皇の乳母

後白河は、父鳥羽院、母藤原公実女璋子（白河院養女）の間に大治二年（一一二七）九月十一日に誕生。第四皇子で、崇徳天皇の同母弟、近衛天皇の異母兄である。保延五年（一一三九）十二月廿七日に元服するも、同年に近衛が生まれており、後白河の登極の可能性は低くなっていた。近衛天皇は目の病を抱え、後白河の王子（守仁親王・二条天皇）を後継者として譲位を望んだが、鳥羽院が許さず、久寿二年（一一五五）七月廿三日に崩御。近衛天皇の意向を受け入れつつ、父親王を無視できず、翌日、後白河天皇が中継ぎの天皇として登極した。すでに母璋子は亡くなっており、父鳥羽院も保元元年（一一五六）七月二日に崩御すると、後白河天皇の朝覲行幸先は得子となる。後白河天皇の践祚が、得子の力によった表れである。

『今鏡』によると、後白河誕生時に藤原基隆女と藤原師隆女の二・三人の乳母がいたというが、践祚以前に出仕を止めたり、亡くなっている。基隆は家範男で、母は堀河天皇乳母家子である。師隆女は、後白河同母姉統子内親王の乳母を務めた藤原通基妻一条と同人の可能性がある。乳人として藤原朝子がいたというのが定説だが、朝子と通憲の子供達の誕生時期などから、私は疑問を持っている。践祚後に乳母が典侍に任じられることは多いが、後白河天皇践祚後に任じられた典侍三人の姓名は不明である（『兵範記』久寿二年九月廿六日）。

藤原朝子（？―一一六六）。父については、兼長または兼頼の二説ある。兼長は永久二年（一一一四）までの生存と六位であったことが確認できるが、兼頼は実在が確認できない。配偶者は藤原通憲だが、後白河天皇践祚時には出家して信西を名乗っている。信西の伯母に鳥羽天皇乳母悦子がいる。朝子は紀伊の侍名で呼ばれている。朝子が最初に乳母として見えるのは、践祚後の保元二年十月廿六日に八十島祭使に定められた時で、典侍と見える（『餝抄』）。十一月廿七日に難波に向かって出立し、十二月十七日に従三位に叙された（『兵範記』）。二条朝の平治元年（一一五九）正月廿一日、内宴の日に二位に叙された（『山槐記』）。

即位の際に賚帳役を務めた典侍源重子は、二条天皇の乳母と同姓同名だが位階から別人と思われ、後白河天皇の乳母でもないだろう。

9　二条天皇の乳母

二条は、父後白河天皇（当時親王）、母源有仁養女懿子（実父藤原経実）の間に康治二年（一一四三）六月十七日に誕生したが、産後懿子は没している。美福門院得子の養子となり、二条を次期天皇にという近衛天皇の意向を前提に、久寿二年（一一五五）七月廿四日に父後

白河天皇が登極した。九月廿三日に立太子。後白河天皇の譲位を受けて保元三年（一一五八）八月十一日に践祚。践祚時、両外祖父は没している。

誕生時の乳母については不明である。元服の日に、源師子と源保子の二人が確認でき、践祚後に源重子と平時子が乳母として見える。

源師子。村上源氏師重女で、配偶者は不明である。『梁塵秘抄　口伝集』の後白河が登極前に崇徳院と同居していた頃の話に、坊門殿（師子）が今様の初声を連れて来たことが書かれている。師子が後白河の女房であった可能性は高い。二条の乳母になった時期は不明だが、幼少期から仕えていたと思われる。乳母への選任も後白河の意向だろう。久寿二年十二月九日、東宮（二条）元服の日、乳母であることから師子は従五位下又は従五位上に叙された（『東宮冠禮部類記』『兵範記』）。侍名は、東宮時代は坊門殿であったが、践祚後には大納言三位と呼ばれる（『山槐記』応保元年（一一六一）十二月廿七日）。

源重子。師重女で、師子の妹。配偶者は不明である。師子と共に幼少期から仕えていたと思われ、東宮の時の宣旨である（『東宮冠禮部類記』）。保元三年十二月廿日、即位で右の褰帳役を務め、典侍・乳母であることが見える（『兵範記』）。践祚後に乳母になった可能性が高い。

源保子。清和源氏光保女。侍名は土佐。鳥羽院晩年の寵人であったことから東宮の乳母になっている（『今鏡』）。つまり、二条の養育に関わっていない人物が、乳母とされたのである。先朝の御手付きの女房を乳母に任じる例はすでに見られるが、出産未経験が明らかなのは初見だろう。保子の乳母選任は、祖父鳥羽院の意向ということになる。践祚後に典侍も兼ねた（『禁秘抄』）。しかし、平治の乱で父光保が失脚。以後、保子は史料で見られない。

平時子（一一二六―一一八五）。時信女で、母は令子内親王の半物である。時子は、平清盛の後妻である。二条天皇の元服や即位の時には乳母として見えず、平治の乱で失脚した源保子に替えて乳母に任命されたと思われる。つまり、践祚後に乳母となったのである。授乳・養育には関わらず、しかも、乳母が交代して任命されるという、選任方法の新たな傾向である。後白河院や二条自身による選任だろう。永暦元年（一一六〇）十二月十五日に娘の清盛女が典侍として八十島祭使を務めると、十二月廿四日に典侍・乳母として時子は従三位に叙され（『山槐記』）、帥三位と呼ばれるようになる。六条朝の仁安元年（一一六六）十月廿一日に従二位に叙される（『兵範記』）。

藤原惟方を二条天皇の乳母子とする『十訓抄』の説がある。惟方は天治二年（一一二五）生まれで、二条天皇より十八も歳上である。ほぼ同文の『古今著聞集』では「御めのと」としている。又、『今鏡』でも「帝の御母方、又御乳母などいひて、大納言経宗、別当惟方などいふ人ふたり、世を靡かせりしほどに」と、(14)乳父を意味すると解釈できる文である。惟方の母藤原忠子は、美福門院得子が皇后の時の宣旨であり、その縁で惟方が二条天皇の乳父になったと考えられる。惟方は、後白河院を蔑ろにしたために清盛に捕えられ、配流させられている。その後、二条天皇の乳父になったのが清盛だろう。

10　六条天皇の乳母

六条は、父二条天皇、母伊岐氏の間に長寛二年（一一六四）十一月十四日誕生。誕生時から践祚までの乳母については不明である。永万元年（一一六五）七月廿七日の即位の日に乳人が見えるが（『山槐記』）、姓名は不明である。乳母には、壱岐守であった藤原邦綱の娘がいる。その外祖父藤原公俊は邦綱の前の壱岐守である。六条の母親は、それらの縁で出仕していたと考えられる。乳母は、母親の意向を汲んだ二条の選任だろう。しかし二条天皇は病がちになり、永万元年六月廿五日、六条天皇に譲位。二条院の后藤原育子（藤原忠通養女）が母后代わりになった。七月廿八日に父二条院が崩御。永万二年七月廿六日、摂政基実（忠通男・清盛聟）が薨去すると、家司だった邦綱がその遺領の多くを基実妻（清盛女）に相続させることを助言して清盛に取り入っており、邦綱は六条天皇の在位を長く支える気はなかったのだろう。

藤原邦子。邦綱女で、母は藤原公俊女である。藤原成頼（顕頼男）の妻で、大夫典侍と呼ばれる(15)。永万元年七月廿二日、典侍従五位下になり、即位で褰帳役を務めた（『山槐記』）。仁安元年（一一六六）十一月廿五日に従四位下、仁安二年十二月十六日に八十島祭使を務め、卅日に従三位に叙されている（『兵範記』）。

11　高倉天皇の乳母

父後白河院、母平時信女滋子の間に応保元年（一一六一）九月三日誕生。外祖父時信は没しており、清盛が外戚一族として支えた。六条天皇践祚の翌年・仁安元年（一一六六）十月十日に立太子。仁安三年二月十九日、清盛の重病を受け、後白河院は高倉天皇を践祚させた。

帥（？―一一七九）の侍名で呼ばれた藤原公重女（通季孫）は乳人で、高倉天皇が成人した後もそばに仕えた。配偶者は不明である。帥は、高倉天皇の性教育のため副臥し、治承元年（一一七七）春に高倉天皇の最初の子・功子内親王を産む（『愚昧記』十月廿八日）。

平清子（一一四六―一一七八）。時信女で、高倉天皇母滋子の妹である。侍名は中納言。仁安三年三月十一日、清盛の猶子として典侍に任じられ、六位から従五位下に叙され、四月六日に従五位上に叙された。八月四日の行幸の日までの間、典侍とは見えるが、乳母と見えない。十二月四日、践祚後に典侍に任じられたことから乳母労で正五位下に叙された。よって、践祚後に任じられた乳母である。その後、平宗盛（清盛三男）と結婚。嘉応元年（一一六九）四月廿三日、賀茂祭使を務める。十月廿五日、典侍を辞す（以上『兵範記』）。治承二年十一月の安徳誕生の際に乳付役をする予定だったが、腫物のため閏六月十五日に出家（『山槐記』）、三位になっている。七・八月頃に亡くなった。

藤原経子。家成女で、平重盛（清盛長男）の妻である。立太子の日に乳母として従五位下に叙される（『兵範記』『愚昧記』）。侍名は大納言。経子が授乳のための乳母だったとは考えにくい。践祚後も乳母と見えるが、典侍は兼務していない。嘉応元年十月廿五日、平清子の替えで典侍となり（『兵範記』）、十一月廿五日に八十島祭使を務める（『兵範記』『愚昧記』）。その際に、藤原経宗の猶子と見える。承安元

年（一一七一）十二月廿六日より前に三位になっている（『兵範記』）。治承元年六月の「鹿ケ谷の陰謀」で兄弟の成親が配流されたため、経子は内裏を退いたと思われる。

藤原綱子。邦綱女で、侍名は別当。配偶者は不明である。総子と見えるのも、写本・翻刻の過程での誤記で、同一人物だろうと思われるが特定が難しい。六条朝の永万元年（一一六五）七月廿二日に従五位下になった典侍藤原綱子[16]、高倉天皇后平徳子（清盛女）の乳母・邦綱女綱子（『尊卑分脈』）、立太子の日に従五位下に叙された藤原綱子[17]、仁安三年二月十九日に邦綱女で別当と呼ばれた乳母が見え、三月十一日に典侍に任じられた邦綱女総子も別当と呼ばれており六位から従五位下に叙され、総子は三月廿日の即位で褰帳役を務めているが、褰帳役を務めたことから四月六日に従五位上に叙されたのは綱子である（『兵範記』）。その後は順調に、綱子が、十二月四日に正五位下に叙され、承安元年十二月廿六日には別当三位と見える（『兵範記』）。綱子は未婚か配偶者と離婚か死別したようで、大納言藤原実定が綱子との結婚を希望するが、清盛の反対により停止された（『玉葉』治承元年十一月十一日）。

乳母の三人は全て、母方及び清盛の意向による選任だろう。

12　安徳天皇の乳母

安徳は、父高倉天皇、母平清盛女徳子（母平時子）の間に治承二年（一一七八）十一月十二日に誕生。十二月十五日に立太子。清盛の意向による高倉天皇の譲位を受けて、治承四年二月廿一日に践祚。同年五月には以仁王の乱が起こり、治承・寿永の内乱へと発展した。

安徳天皇の乳母として確認できるのは藤原領子と藤原輔子の二人で、その他に乳人がいる。乳人は時子（清盛妻・安徳天皇祖母）の女房で、遠江の侍名で呼ばれた源通清女で、源親房の妻である。遠江は、寿永二年（一一八三）七月廿五日、二人の乳母や平家と共に安徳天皇に従って都を離れた（『吉記』）。いわゆる「平家都落ち」である。

藤原領子。顕時女である。高倉天皇の母建春門院滋子の異母兄時忠（時子同母弟）の妻である。治承二年十一月十二日、安徳天皇の誕生時に乳付役をし（以下特筆の無い限り『山槐記』）、そのまま乳母になる。領子は六月廿五日に時忠の子を出産したが、すでに乳は出なくなっていた。洞院の侍名で呼ばれ、践祚を機に帥典侍と呼ばれる（三月一日・八日）。五月八日、従五位上に叙される（『山槐記』『吉記』）。翌年・養和元年（一一八一）四月十六日に賀茂祭使を務める。

藤原輔子。邦綱女で、邦子・綱子の同母姉妹である。平重衡（清盛五男）の妻。践祚以前に乳母であったか確認できないが、東宮時には五条の侍名で仕え、践祚を機に大納言典侍と呼ばれる（『山槐記』三月九日）。四月十五日、賀茂祭使を務めた際にはすでに従五位下である（『山槐記』）。四月廿二日の即位で褰帳役を務め、五月八日従五位上に叙された（『山槐記』『吉記』）。寿永元年八月十四日、亮子内親王立后の際に理髪を務めた（『吉記』）。

乳母・乳人は、清盛や時子といった母方による選任だろう。

13　後鳥羽天皇の乳母

後鳥羽は、父高倉院、母藤原信隆女殖子の間に治承四年（一一八〇）七月十四日に誕生。第四皇子である。すでに外祖父は没している。父高倉院も養和元年（一一八一）正月十四日に崩御。寿永二年（一一八三）七月廿五日の平家都落ちの際に都に残され、祖父後白河院により八月廿日に天皇とされた。

誕生時の乳母については不明だが、幼い頃から藤原範子が乳母として仕えている。践祚後に乳母が典侍に任じられることが多いが、後鳥羽天皇の場合、乳母ではない典侍が二人任じられている（『玉葉』九月三日）。そして、登極の日、天皇の乳母についてはまだ定められていないことが記されている（『玉葉』八月廿日）。このことにより、誕生後の授乳・養育する《皇子の乳母》と、《天皇の乳母》とでは、区別されていることが判明する。

藤原範子。南家藤原氏範兼女である。僧侶能円（平時子異父弟）の妻で、承安元年（一一七一）に在子を産む。後鳥羽に授乳をしたかは不明だが、幼い頃から乳母として仕えている。妹の兼子（のちの卿二位）も乳母とされることがあるが、乳母と記された一次史料を確認できていない。範子の選任は、高倉院の後宮を采配していた時子の意向だろう。安徳天皇や夫能円が都落ちした約一か月後の寿永二年八月廿日に後鳥羽天皇が登極する。範子は、刑部卿典侍と呼ばれるが（『吾妻鏡』文治二年五月廿九日）、典侍になった時期は不明である。文治三年（一一八七）十一月八日の朝覲行幸の日に、乳母を五位でもないのに三位に叙すことについて検討されており、六位のままであったようだ（『玉葉』）。この時に三位に叙されたと思われる。村上源氏通親と再婚し、通光、定通、通方の出産により、建久元年（一一九〇）には出仕しない日が続いていた（『玉葉』四月廿六日）。娘の在子が通親の養子として内裏に出仕し、建久六年十一月一日に在子は後鳥羽の皇子（土御門天皇）を産む。

高階愷子。清章女で、藤原実清の妻である。八条院女房から、元暦元年（一一八四）四月八日に典侍に任じられ、従五位下に叙された（『吉記』）。侍名は丹波。愷子は後鳥羽の登極後に乳母に任じられた可能性が高い（『禁秘抄』）。七月廿八日の即位で右の褰帳役を務め、乳母と見える（『山槐記』）。しかし、太宰大弐だった夫の実清が十二月廿一日に出家し、翌年・文治元年正月八日に亡くなった。その影響だろう、以後、愷子の活動は確認できない。

藤原保子。能保女で、母は源頼朝同母妹である。文治二年十月廿六日には大納言典侍と見え、出仕している（『玉葉』）。頼朝が妹の能保妻を天皇の乳母に推挙していたが（『吾妻鏡』二月六日）、文治三年七月四日に乳母に任じられたのは未婚の能保女である（『吾妻鏡』）。愷子の欠員による選任と考えられる。この年から能保が八十島祭の準備を始めている。建久元年四月十三日に能保の妻が亡くなり八十島祭は延期（『吾妻鏡』四月廿日、『玉葉』四月廿六日）。建久二年十一月九日、保子は八十島祭使として難波へ出発（『玉葉』『百錬抄』）。この時掌侍と見えるが、典侍の間違いと思われる。祭使を別の人に代えず延期したのは、それだけ保子が祭使をすることの意義が大きかったのだろう。『禁秘抄』では能保を、後鳥羽天皇の「乳父」としている。八

十島祭使の時、保子は大納言三位と見える。

中納言典侍。文治三年九月十八日には中納言典侍と見える。建久元年四月廿六日、藤原任子（兼実女）立后の理髪のために、喪中の保子に代わり、後鳥羽天皇の乳母子であった中納言典侍が未婚で乳母となった（『玉葉』）。姓名は不明だが、「乳母子」の言葉から、範子や通親の娘だろう。源隆子は、元久二年（一二〇五）正月廿日、後鳥羽上皇の水無瀬殿御幸の勧賞で乳母としてを従三位に叙されており（『明月記』）、中納言典侍と同人の可能性がある。

範子は時子、愷子は八条院、保子は源頼朝と、当時の権力者の意向で乳母が選任されている。また、後鳥羽朝では乳母という地位が、愷子、保子、中納言典侍、と移っており、乳母の定員化・官職化による交代が明らかに見て取れる。

二　乳母の定員化

乳母が兼ねることの多い典侍だが、『枕草子』第二一段に「典侍など言ひて、折々、内裏へ参り、祭の使ひなどに、出でたるも、面立たしからずやは有る」と見え、[18] 摂関期の典侍は、常に内裏に侍う必要はなかった。典侍の主な職掌は祭使などの行事の役にあり、天皇の身辺の世話をする女房とは区別されていた。このことは、院政期を通じて変化を感じない。高倉天皇の際に、平清子から藤原経子へ典侍が移ったのも、典侍に定員があるからである。では後鳥羽朝で、高階愷子、藤原保子、中納言典侍と、乳母が移っているのも定員があるからではないのか。

乳母とは、実母に代わって授乳・養育をする女性というのが一般的な認識と思われる。そのため、歴史学の諸研究においても、乳母と書かれていると、乳母が付けられた時期は、養君の誕生した時と無条件で考えてしまう傾向があるように感じる。[19] しかし、授乳期間終了後に乳母が増員される場合があることが摂関期で指摘されている。[20]

藤原道長の権勢後は、外戚である道長の身内や家司の妻から乳母が選ばれるようになり、四・五人も見られる例が出てくる。[21] 以後、こうした傾向が続くことになる。乳母の人数が増えたのは、授乳のための乳母の他に、養育、教育のための乳母が増員されていった結果である。そのため、乳母には出産経験や育児経験が重要視され選任されていた。授乳や養育に携わる乳母は、養君より年齢は高く、養君より先に亡くなる場合もあり、天皇在位期間中に人数が減るという変化があるはずである。白河天皇までは明らかに乳母の人数は減っている。

前章で、践祚後に乳母が新たに任命される例が見られた。践祚後の乳母任命は、授乳や養育を期待されての任命ではない。鎌倉期、成人後に新たに乳母が任命されることについてはすでに指摘されているが、[22] 近衛天皇までは確認できない。践祚後の乳母任命について、単純に乳母が増員されたと考えるのも問題がある。天皇の乳母には定員があるように感じるのである。後一条天皇の万寿三年（一〇二六）十二月十五日と長元四年（一〇三一）十二月十三日（『左経記』）、堀河天皇の承徳二年（一〇九八）十二月八日（『中右記』）、近衛天皇の久安六年（一一五〇）正月十九日（「台記別記」巻三）、二条天皇の応保元年（一一六一）十二月廿七日（『山槐記』）、高倉天皇の承安元年（一

一七一）十二月廿六日（『兵範記』）、典侍四人の中に乳母という情報が書かれた人物がいる場合があるにも関わらず、公的に乳母と認められているのはいずれも二人だけである。《皇子の乳母》と《天皇の乳母》の区別が生まれ、《天皇の乳母》が二人という定員制になっている。院政期初期までは、《皇子の乳母》の中から《天皇の乳母》が選ばれていたが、次第に権力者や財力者（乳父）一族から新たに乳母が任じられるようになる。鎌倉時代に入った後鳥羽天皇の時代に、未婚の女性が乳母となるのも、この定員化の延長上にある。定員制となれば、官職と同様な扱いとなる。政変により乳父が交代されると、乳母も入れ替えられる。《皇子の乳母》と《天皇の乳母》が分断するのである。

三　乳母典侍の役割

定員化した《天皇の乳母》に求められた役割・職掌は何だろうか。そのヒントが、行事で乳母が活躍する事例が多い、八十島祭使、賀茂祭女使、即位時の褰帳命婦、立后時の理髪役にあると考える。その多くが、ただの典侍や、乳母でなく、乳母典侍である意義は何なのか。なぜ官職化した乳母に任じられた者が典侍を兼ねる必要があるのか。次にこれらについて検討する。

1　八十島祭使

八十島祭の史料については、阪下圭八「八十島祭史料年表」にまとめられている。(23)

史料で確認できる八十島祭の初見は文徳天皇の嘉祥三年（八五〇）九月八日、最後に行われたのは後堀河天皇の元仁元年（一二二四）十二月十二日で、次代の四条天皇でも準備が進められたが実行されなかった。その間、天皇一代に一度行われている。在位期間が短い安徳・仲恭天皇では行われていないが、史料のない清和・陽成・宇多・円融・花山・一条・後冷泉・白河天皇については行われた可能性が高い。

八十島祭の起源については諸説ある。しかし、院政期について論じる本論では、院政期の状況が確認できれば良い。院政期には、朝廷から御巫の派遣が無くなり、陰陽道の祓の影響が見られるが、神祇祭祀としての祓が行われている。穢れや喪により延期されることがあるのは、神祇祭祀と考えられていたからである。使いとして内侍が摂津国難波に派遣されることは一貫している。掌侍二例と五位蔵人一例が確認できるが（藤原保子については典侍の間違いと思われる）、それ以外は全て典侍が派遣され、その多くは天皇の乳母である。

祭使の派遣に際して、典侍の人事を変えてまで、乳母が派遣される例が見られる。後一条天皇の乳母藤原美子は、八十島祭使として派遣される約一か月前の寛仁元年（一〇一七）十一月十一日に藤原灑子の辞退に替えて典侍に任じられ（『左経記』）、高倉天皇の際にも派遣約一か月前の嘉応元年（一一六九）十月廿五日に、平清子の辞退に替えて乳母の藤原経子（平重盛妻）が典侍に任じられている（『兵範記』）。後鳥羽天皇の際には、八十島祭のために藤原能保女保子が乳母に任じられている。土御門天皇の際には、正治元年（一一九九）十月七日に

使いの父藤原隆房が軽服のために延引され（『猪隈関白記』）、元久二年（一二〇五）八月廿九日に隆房女が派遣されている。能保・隆房は乳父と呼ばれている（『禁秘抄』）。

院政期には一代一度ということで、『江家次第』の「典侍一人為使多用御乳母」という記述や前例を鑑みて、それまで必須条件でなかった乳母が八十島祭使の条件として重要視されたのだろう。特に後白河親政期以後、乳父が先決され、その妻や娘が乳母に任じられて八十島祭使になる例が多い。乳母はすでに、授乳者・養育者を意味しなくなっていた左証である。摂関期より前の村上天皇の八十島祭では一度停止されたものの、祭使を替えて行っている。しかし、後鳥羽天皇の際に乳父藤原能保の妻の喪の影響で延期されたり、土御門天皇の際に乳父藤原隆房の軽服により延期されても、彼等の娘が祭使となったことを考えると、院政期の八十島祭は、乳父の私費により支えられていたことになる。乳父は天皇としての面目・体面を支える存在ということになる。使いが出立の際には、その身内が前駈を務めて行列ができ、誰が今上の後見であるか、権力のありかを民衆に知らしめる効果もあったと考えられる。

2　賀茂祭女使

賀茂祭の起源は、欽明廿八年（五六七）とされる（『二十二社註式』（『群書類従』巻二二）。平安遷都により祭への朝廷の関与が強まり、大同元年（八〇六）には毎年四月中酉日に行う官祭とされ（『皇代略記』（『続群書類従』巻八二）、平安時代の京の人々にとって、「祭」といえば賀茂祭を指すほど馴染みの祭となる。女使の内侍派遣の初見は延喜七年（九〇七）四月十五日である。[24] 建暦二年（一二一二）九月四日の礼子内親王退下以後、賀茂斎王の制度が廃止となるが、賀茂祭は続いており、女使も派遣されている。

賀茂祭に派遣される内侍として乳母典侍が散見されるが、祭の女使は内侍の任務として巡で宛てられるため（『権記』長保三年四月廿日）、院政期の乳母典侍が女使をする政治的意義は、八十島祭と比べて大きくはない。

3　即位時の褰帳命婦

即位時の褰帳役は褰帳命婦と呼ばれ、本来は左右どちらも女王であった（『天祚礼祀職掌録』、『御堂関白記』寛弘八年八月廿三日）。冷泉天皇の時に初めて典侍が見られ、後朱雀天皇以後は、左を王氏（女王又は源氏）、右を典侍が務め、堀河天皇以後の右は乳母典侍が多い。鳥羽天皇の時は、乳母藤原実子が務める予定だったが、その父公実の喪により讃岐典侍藤原長子が代りを務めた（『讃岐典侍日記』）。

乳母典侍が多いのは、ただの典侍より天皇により身近な乳母典侍が求められた結果だろう。即位は、天皇が位についた事を広く知らしめるための儀式であり、天皇お披露目の場のそばに乳母がいることは、式に参列する多くの官人達に知らしめる効果があり、八十島祭使の場合と似た、権力のありかを示す意味が加わっていたと考えられる。しかし、乳母一族による即位式への私費負担が多くないからだろう、乳母が行うことへのこだわりは、それ程感じられない。

4　立后時の理髪役

立后時の理髪は典侍の任務であったが（『殿暦』嘉承二年十二月一日）、乳母が多い。篤子内親王立后の際には、典侍ではない乳母三位藤原兼子が務めている。また、後鳥羽天皇の時代、建久元年（一一九〇）四月廿六日の藤原任子立后の理髪のために、喪中の藤原保子に代わり、後鳥羽天皇の乳母子であった中納言典侍が、未婚で乳母に任じられている。

院政期では天皇と皇后が必ずしも夫婦ではなく、藤原泰子（鳥羽院妃）立后の際には、崇徳天皇に仕えている典侍を始め内侍の多くが理髪の務めを拒否したため、堀河・鳥羽天皇から内裏に仕えていた勾当内侍美濃・高階業子が行った。立后の際に乳母が理髪を務めることが多いのは、天皇とその妃を繋ぐ象徴だったと考えられるが、院政期にはその意義は形骸化している。

5　乳母典侍の役割

以上、八十島祭使、賀茂祭女使、即位時の褰帳命婦、立后時の理髪役について考察してきた。乳母典侍が儀式や祭使等の前例と照らして必要な場合、典侍の任命だけでなく、天皇の成人・践祚後でも新たに乳母が任命されていた。

では、天皇の成人後・践祚後に任命される《天皇の乳母》は、前例に照らして必要だから、乳母という名のみ与えられたのだろうか。八十島祭使で見たように、乳母が名目的ではあっても、乳母・乳父の一族に与えられたのは行事の費用負担ということになる。天皇に関わる行事の費用を、臣下個人もしくは一族が負担している。そのため、乳母に求めるものが、授乳から、乳父の妻や娘であることに比重が増えている。鎌倉後期になると、四位から公卿になれるか否かの程度の人物ではその費用負担は賄えず、清華家の人物が乳父に任じられるようになる。

おわりに

第一章では、院政期天皇の乳母を検討し、その任命時期から乳母に求められた役割の歴史的変化について具体的に述べてきた。院政期での最初の変化は、白河天皇の時の東宮実仁親王の時である。養育目的で誕生より後に乳母が付けられる事は摂関期にも見られたことだが、実仁の場合は合計八人、元服時に五人と乳母の人数がとても多い。そして、増員された乳母は、配偶者の存在が重視されて選任されている。一族の扶持後見を期待して乳母が任命されたのである。後世の乳母・乳父の人数と比較して考えられる事は、個々の乳母及びその一族に、天皇一人を支えるだけの後見力・財力はまだ無いということになる。

次の変化は、崇徳天皇の誕生の際に、乳母のほかに乳人が見られることである。乳母に求められる役割が、授乳することよりも一族による扶持後見の方に比重が増えた事を意味する。鳥羽天皇の誕生までは、後見力を意識しつつも、授乳できる女性が選ばれていたのである。乳母の役割の大きな歴史的変化である。

次の変化は、二条天皇の時である。授乳・養育に関わってこなかっ

た女性（源保子・平時子）が、乳母に任命された。政治勢力の移動により、乳母の入れ替えが行われ、《皇子の乳母》と《天皇の乳母》の断絶が起こったのである。後見力を期待されたゆえに、後見ができなくなれば、新たな後見者としての乳母を付ける必要があったのである。成人後に乳母が付けられる事例としては、後白河天皇の時の藤原朝子にも可能性がある。朝子の夫信西が後白河天皇の乳父であり、二条天皇の乳父が時子の夫平清盛なのは歴然である。そして、六条天皇・高倉天皇の時には乳父の一族で乳母が占められる。乳父の近親者の女性を乳母に選出する傾向は以後も続き、未婚者さえも乳母に任じられるようになる。後鳥羽天皇の時では、授乳者・養育者としての《皇子の乳母》と後見者としての《天皇の乳母》とでは、はっきりと区別されている。

このように、院政期には乳父の存在が次第に重要視され、その近親者の女性を乳母に選出する傾向が生じている。その背景には二章で論じた乳母の定員化・官職化があった。平安末期ではタテマエだけでも一族から乳母を先に選んでいたものが、鎌倉時代になるとあからさまに乳父を先決する事例が出てきて、乳父も次第に官職化し、鎌倉後期には一族から乳母を任命せず乳父だけが任じられることもでてくる。(25)

第二章では、天皇の乳母の定員化・官職化について論じた。典侍に四人という定員があるように、公的に《天皇の乳母》に認められる定員が二人であることを述べた。後鳥羽天皇の際に、誕生後の授乳・養育に携わる《皇子の乳母》と、《天皇の乳母》の区別がはっきりと意識されており、公的に天皇の乳母に認められる人数が二人なのは、摂関期より続いてることである。この《天皇の乳母》という官職が、践祚後に乳母が任命されるという制度の根底にあるのである。

第三章では、乳母が典侍を兼ねて記録される事例として、八十島祭使、賀茂祭女使、即位時の褰帳命婦、立后時の理髪役が確認できることから、それぞれの意義を論じた。特に八十島祭使については、八十島祭の実行が乳父個人の財力に頼っているために、祭使はその妻や娘である必要があり、彼女たちが《天皇の乳母》に任じられることになるのである。

本論において、院政期天皇の乳母の役割の選任条件が、扶持後見重視へ変化するのを具体的に見てきた。院政期に乳母の一族が権力を得ると言われるのは、摂関期から続く乳母一族への優遇策の延長であり、院政期独自のものとは言えない。院政期天皇の乳母を通覧してみると、すでに権力や財力のある人物の一族から乳母が任命されており、乳母の一族が権力を得るという院政期の乳母と院近臣の関係で論じられてきた構図とは逆であった。

今後は、本論で明らかにした院政期天皇の乳母の変遷を、その前後の時代である摂関期及び鎌倉時代中後期の乳母の研究と絡めて検討し、乳母・乳父の歴史的変遷の中に位置づけて論じる必要があるだろう。

〔注〕

（1）和田英松「歴史上に於ける乳母の勢力」『國學院雑誌』第十八巻第一号　一九一二年　國學院大学、野々村ゆかり「摂関期における乳母の

系譜と歴史的役割」『立命館文學』六二四号　二〇一二年　立命館大学人文学会。
（2）角田文衛「皇太弟尊仁親王」（初出一九九〇年）『王朝の残映』一九九二年　東京堂出版。
（3）『今鏡』。但し、『金葉和歌集』の知綱母の詞書では、知綱母は、寛治六年（一〇九二）に亡くなったと思われる阿波守知綱より長生きしており、別人か、『今鏡』の「かくれられにし」を、授乳期間のみで出仕を止めたと解釈することもできる。
（4）角田文衛「白河天皇の乳母――藤原国明の母について――」（初出一九七三年）『王朝の明暗』一九七七年　東京堂出版。
（5）新田孝子「叙従二位の乳母藤原親子について」（『栄花物語の乳母の系譜』二〇〇三年　風間書房）は、親子を師隆室とする。後日の考察としたい。
（6）「翻刻為房卿記」『史聚』第十号　一九七九年　駒沢大学大学院史学会古代史部会。
（7）堀河天皇の乳母については、新田孝子「堀河天皇の乳母たち」（『栄花物語の乳母の系譜』（前注5））の研究がある。
（8）山崎誠「解題」『江都督納言願文集注解』二〇一〇年　塙書房。
（9）『御産部類記』上　一九八一年　宮内庁書陵部。
（10）『大府記』（大和文華館蔵：函号1―1388（国文学研究資料館データベース：マイクロ請求記号257―402―2））。
（11）『為房卿記』（東京大学史料編纂所データベース：請求記号2073―4―8）。
（12）角田文衛「主要官女表」『日本の後宮』一九七三年　學燈社、新田孝子「鳥羽天皇の乳母子たち」『栄花物語の乳母の系譜』（前注5）。
（13）角田文衛「主要官女表」（前注12）。
（14）『方丈記　徒然草　十訓抄　古今著聞集』一九一〇年　国民文庫刊行会、『水鏡　大鏡　今鏡　増鏡』一九一〇年　国民文庫刊行会。
（15）栗山圭子「乳母からみる二条親政期」『神戸女学院大学論集』第六五巻第一号　二〇一八年　神戸女学院大学研究所。
（16）『山槐記』。『兵範記』仁安三年（一一六八）正月八日に従五位上に叙された源綱子の可能性もある。
（17）『兵範記』。綱子の尻付は闕文だが、藤原経子に続いた記載で乳母であることが書かれていたと思われる。
（18）島内裕子（校訂）『枕草子』上　二〇一七年　筑摩書房。
（19）秋山喜代子「養君にみる子どもの養育と後見」（『史学雑誌』第一〇二編第一号　一九九三年　山川出版社）によると、「養君」とは「乳父・乳母に預けられて養育される子ども」のことだが、本論では乳母が乳母として仕える対象者の意味で用いる。
（20）古田正幸「物語における宮中の乳母」（初出二〇一三年）『平安物語における侍女の研究』二〇一四年　笠間書院。
（21）角田文衛『日本の後宮』（前注12）、古田正幸「物語における宮中の乳母」（前注19）。
（22）秋山喜代子「乳父について」『史学雑誌』九九巻七号　一九九〇年　史学会。
（23）阪下圭八「八十島祭史料年表」『東京経済大学人文自然科学論集』二五・二六号　一九七〇年　東京経済大学人文自然科学研究会。
（24）『西宮記』巻五（『改定史籍集覧』編外一　一九九一年　臨川書店）。
（25）橋本義彦「乳父管見」（初出一九六九年）『平安貴族社会の研究』一九七六年　吉川弘文館、秋山喜代子「乳父について」（前注22）。

（やまぐち　きよみ　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）

二〇一九年九月二十六日受理

論文

富士大石寺による加賀藩への末寺建立願をめぐって

横山雄玉

〔抄録〕

小稿は、近世加賀藩における大石寺信仰に対する禁令発令により、禁制となった大石寺から、加賀藩江戸藩邸に出願された末寺建立願の顛末を主題とする。

大石寺信仰への禁令は、末寺不存在による宗門行政の不都合が主因であり、末寺建立の出願はその理由解消を目指したものである。

この折衝に当たった聞番・半田権左衛門は、即刻却下の結論を伝達し、厳格な対処を行った。しかし、半田権左衛門、ならびに一連の経過に関与した前田将監、里見孫太夫、さらには庄田兵庫に大石寺との接点が存在することが判明した。大石寺による出願は、一定の成算の下になされたものの、ある理由で頓挫し、半田権左衛門等の厳格な対応は逆に大石寺の側に立った対処であった可能性を指摘した。

五本の禁令が確認できる程に禁令下の大石寺信仰は拡大したが、悲願であった末寺建立は藩政期を通じて実現しなかった。

キーワード　加賀藩、大石寺信仰、金沢法難、新寺建立禁止、禁令

はじめに

近世加賀藩において、富士大石寺門流の信仰（以下大石寺信仰　今日の日蓮正宗）は分国法的な禁令によって禁止された。

周知のように近世の「日蓮宗」は、一致派[1]と勝劣派[2]に二分され、行政上、それぞれに触頭が設置され、管掌された。宗義上は本末関係でいくつもの門流が形成されたが、複数の門流が宗義を跨いで同宗の枠に組み込まれた。さらに言えば、「日蓮宗」は一致派、勝劣派を跨いだ概念としても使用され、日蓮系の諸門流は皆「日蓮宗」であった。

大石寺は近世において勝劣派の一本寺であったが、宗祖日蓮聖人を

根本の仏として崇拝するという所謂宗祖本仏義、二祖日興上人一人に日蓮聖人の正統が継承されたとする血脈相承等、他派との懸隔が大きかった。行政上は「日蓮宗」の枠内であり、勝劣派に属したが、他門流とは宗義上全くの別宗である。したがって、大石寺信仰を日蓮聖人の正統として信仰する以上、信仰者の側からは大石寺以外の「日蓮宗」を首肯することは困難であった。

加賀藩内における「日蓮宗」は、近世中期以降、羽咋妙成寺が触頭として一致派、勝劣派双方を管掌した。しかし、加賀藩領内に大石寺の末寺は存在せず、このことが大石寺信仰への禁令が発せられる最大の理由となった。

筆者は、禁令下における大石寺信仰の展開と実態解明を大枠の主題としており、先に大石寺信仰への禁令と関連文献の復元を中心に、発令構造の検討を行った[3]。五度にわたる禁令が確認され、初度の禁令は卯辰慈雲寺（現在、法華宗真門流）の住僧、了妙が大石寺へ改宗したことによる騒動（以下「了妙一件」）を直因に、享保十一年（一七二六）十二月十三日に発令された。この主因が上述した末寺の不存在であり、享保十一年法令では「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」とされた。

かかる情勢にあって、大石寺では翌享保十二年（一七二七）三月、末寺不存在という禁止理由の解消と門流の公認を求めて、末寺建立を江戸加賀藩邸に請願した。しかし、即刻却下が結論であった。本件につき、元文五年法令の上申には「享保十二年本寺より願之趣有之候得共、御許容無之候」と言及されている。

本稿では、前稿からの継続研究として、この大石寺による末寺建立願の顛末を一覧する。そして、その周縁に関係した人物における大石寺信仰の状況を概観したい。

一　大石寺による末寺建立願の顛末

享保十一年十二月に禁令の発布という事態を受け、大石寺では翌享保十二年三月五日、江戸の加賀藩邸に末寺建立の嘆願を行った。江戸常泉寺の住持であった日義師が使僧となり、大石寺二十八世日詳上人の願書を持参した。しかし、結論としては即刻却下となり、三月七日には願書も返却され、末寺建立が実現することはなかった。

ここでは『富士宗学要集』[4]（以下『富要』）に収録される関連文書①～⑧[5]（文書名は『富要』の名称を使用する）を掲出し、若干の考察をしたい。まずは一連の経過を把握するため、『富要』編者たる大石寺五十九世日亨上人の概説を挙げる。

金沢城下に於ける宗門の信仰取締は時に依り寛厳ありと雖も何れ安堵の見込み無く、一末寺を設くるの急務を感じて、当住日詳の願書を以て日義（常泉寺住）が使僧として江戸屋敷に出頭したる依り、大炊修理の両家老は大石寺の願書、聞番（外交係）より両老へ提出したる状、使僧との談旨の案、使僧へ願書を返却せし状合四通の写を添へて国老及び奉行等に通達したる結果、宗門奉行は願意許容し難き法義を大老に陳情し、又更に江戸聞番より国の両奉行に若し大石寺より公儀の寺社奉行に願ひ出でた時は如何にすべきやの用意まで申達し、両奉行よりは大石寺より爾後の使僧

江戸屋敷に来らざる由なれば本件は一先づ静まりたりとの旨を大老に報告して安心せられたるものの如し、大石寺が最後の手段を取らざりしは一は雄大藩を相手取るの自山の危険を案ずると同時に在金沢の多数の信徒の重刑に処せられん事を慮り、一は幕府の寺社奉行が唯一の大藩に対して厳乎たる処置を取り得べきやを顧みたるものか、爾後藩主代替り毎に末寺願を呈出したりとの事（文献は存ぜず）なれども執拗にあらざりしものか。(6)

とまとめている。

以下、関連文書を抄出して一覧する。（なお、各文書全文を史料として注記に掲出した。また、句点は適宜補った。）

ア　大石寺の出願と却下

①「江戸両老より大石寺願書等四通の写を添へて、国老奉行への状」(7)

駿州富士大石寺より願の品之有り、（中略）御国に草庵を結び、宗義の邪正をも相糺し申す工面に付き、斯様の趣きは成り難き段、半田権左衛門挨拶に及び（中略）書付も相返し申し候、則大石寺書附、権左衛門紙面、且又使僧へ申述べ候趣き、何も写四通御目に懸け申し候間、寺社奉行、宗門奉行へ仰せ聞け置かるべく候、以上

（享保十二）三月七日

前田大炊判(8)、前田修理判(9)

前田近江守様(10)、奥村伊与守様(11)、横山大和守様(12)、本多安房守様(13)、奥村内記様(14)、村井主膳様(15)、長九郎左衛門様(16)、今枝民部様(17)、本多図書様(18)、津田玄蕃様(19)、中川式部様(20)

①は江戸詰の大老である前田大炊と家老の前田修理が国元の大老、家老へ宛てた報告状で、寺社奉行と宗門奉行への伝達を依頼している。

内容は②大石寺願書の要点と、聞番・半田権左衛門の対応を記し、以下の②～⑤までの四通の写しを添えている。

②写の一、「大石寺願書」(21)

日蓮宗駿州富士大石寺、謹んで願ひ奉る口上の覚。

（中略）御領国に於て数十年来、拙寺門流信仰の輩数多之有り候へども、末寺之無き故か、（中略）拙寺門流倶一統、御停止の御触渡し之有る由伝承候、（中略）近頃本尊等相返し候者之有り候（中略）御領国内に於て、旧地廃捨の内、或は寺号跡か或は院号坊号跡か、相応の地を拝領仰せ付けられ下させられ候はば、有り難く存じ奉るべく候。其子細は、富士大石寺は日蓮聖人正嫡古跡の霊場、数百年の今に至り、法水瀉瓶にて一滴の誤無き正法の門流、殊に御代々御朱印頂戴仕り罷り在り候（後略）

享保十二年未歳三月

大石寺当職　日詳

宿坊下谷常在寺

御役人中

（上包）上

駿州富士大石寺

②は大石寺よりの願書本体である。

内容は、今回の禁令に伴い、本尊等を本山に返却し、信仰を離れる信者が生じたことを歎き、末寺の建立を願うものである。同時に、大石寺が日蓮聖人の正嫡であり、公儀から朱印を受ける寺院であることを述べ、重ねて末寺建立の許可を願っている。なお、「御領国内に於て、旧地廃捨の内、或は寺号跡か或は院号坊号跡か、相応の地を拝領仰せ付けられ」とあることから、幕法の新寺建立禁止[22]は熟知されており、廃寺等の再興、再建を念頭に置いた出願であったことが窮知される。

③写の二、「聞番より両老への報告[23]」

駿州富士大石寺役僧の由にて日義と申す僧、御式台まで罷り越し、（中略）駿州富士大石寺願ひ奉り候趣き之有り、私を指し越し候委細は、願書に相記し申す通りに御座候間、御披見下さるべき旨 申し聞け、一通の紙面相渡し候に付き、則一覧致し申し達し候は、惣て斯様の義、何品に依らず寺庵方より申し聞けられ候ても、都て取次申し候義仕らず候、（中略）右書附返進致し候由申し入れ、相達し候所、仰せ聞けらるる趣き具に承知致し候、然り乍ら大石寺存念を以て、此度願ひ奉り候義、使僧として私申付越し候処、右御返し成され候ては、私申し分立ち難く迷惑に存じ候間、願の筋相立ち申さざる段は是非に及ばず候、右の所思召候て暫時御留置き下さるべく候、追て御返し成され候義は各別に御座候旨、再往申し聞け候に付き、（中略）右返達の時分猶又是より申し入るべき旨申し聞け候処、右通指置き罷り帰り候、以上。

（享保十二）三月五日

半田権左衛門[24]

前田大炊様、前田修理様

③は聞番・半田権左衛門（以下本章内 半田）が、使僧日義師との応接内容を大老、家老へ報告したものである。

大石寺の願書を一覧した半田は、その願いが許容されないものであることを告げ、返却しようとした。しかし、日義師から即刻の却下は使者のつとめを果たせないので、不許可の結論はやむを得ないが、しばらく願書を留め置いてほしいとの依頼があったため、使者の立場に配慮し、一旦預かった上で返却する旨を伝え、使僧を帰した報告である。なお、「私を指し越し候委細は」とあるから、半田を指名しての出願に読み取れる。大石寺からは半田が聞番の職掌であることに止まらず、指名する理由が看取されるのであり、これは次章で検討する。

④写の三、「聞番より大石寺使僧へ談旨の案[25]」

大石寺使僧相招き半田権左衛門申し述ぶべき趣き。

一昨日御持参大石寺よりの御願の趣き、其筋一往御挨拶に及び候通りにて、（中略）則家老どもへ申し聞け、御書付も見せ申し候処、御願の一件御法中よりは斯様に成されたく思召し候段御尤には候へども、此義は中将殿へ相達し候ても、決して許容仕られ難き義に御座候、（中略）宗義の所は如何様とも、改めの筋は国法の義に候へば、（中略）当時領国に流布仕る宗門の本寺、本山より、役僧、使僧等指し越され候てさへ、謂れ無く逗留仕る義は堅く禁止仕る義に候へば、（中略）増して御一派の末寺の御下心にて、寺僧等遣し置かれ候義は別して禁制の第一に御座候、此等の趣き、御挨拶に及び候様家老ども申し聞け候、御持参の書付返進致し候、

三月七日

④は、使僧日義師が来邸した二日後の日付が入った半田の口上案にして覚書である。

ここで半田が述べる内容は、「一昨日の願書が許容されない旨伝えたとおりであるが、たっての依頼で願書を預かったので、念のため家老にも一覧させたところ、同じ見解であった。大石寺の思いは理解できるが、これは藩主に願っても許容されないのであり、まして昨年藩法で信仰禁止が定まったところである。教義の当否は問うところでなく、国法（藩法）であるから是非もない。また、藩領においては存在する宗門の役僧が来た場合でも、故なく逗留することは禁じている。末寺建立に向けて僧侶を派遣するなどのことは第一の禁制である」というもので、家老も同一の見解であることを申し添え、願書を返却する旨が記される。

⑤写の四、「聞番より大石寺使僧を招きて願書返却の報告を両老への状」[26]

駿州富士大石寺役僧日義、当五日御式台まで罷り出で、大石寺よりの願書一通相渡し申し聞け候趣き、（中略）右願書返進致し候由申し入れ候通り、御覚書の趣き一々承知致し候、（中略）何卒御許容成され、宜く御取成し下され候様仕りたき旨申し聞け候に付き、覚書の趣きを猶更申し達し候処、左候はば是非に及ばず候、罷り帰り大石寺へ相達すべき旨申し聞け、右願書並に覚書とも受取り罷り帰り候、以上。

（享保十二）三月七日

半田権左衛門

前田大炊様、前田修理様

⑤は、これも半田から大老、家老への報告である。

半田が使僧を招き、④を覚書として交付し、改めて願書を返却したところ、藩の意向を承知した上で、使僧は重ねて願いの趣旨を懇願した。半田が更に重ねて覚書の内容を伝えたところ、大石寺へ報告するとして、願書、覚書共に受領して帰ったことを報告している。

イ　加賀藩の対応

前節では三月五日の大石寺による出願、三月七日までの加賀藩による却下の対応を一覧した。

次に四月から六月の記録から加賀藩の動きを見たい。

⑥「宗門奉行より前顚末を具し旁最後の処置を大老への陳情書[27]」

駿州富士大石寺より願の品之有り、（中略）右一巻御許容成され難き段、権左衛門申し達し事済み申し候へども、大石寺願書付の内、富士大石寺の義は、日蓮聖人正嫡古跡の霊場、数百年の今に至り、法水瀉瓶にして一滴の誤無き正法の門流、殊に御朱印頂戴仕り罷在候処、（中略）万一、江戸寺社奉行役人中へも、向寄を以て申し込み、表立て寺社奉行衆などより仰せ越され候品も御座有るまじく候や、（中略）寺社奉行衆役人中まで権左衛門罷り越し、大石寺願の書付並に御許容成され難き段、申し達し候趣き委細申し達し置き候はば、宜しかるべくや僉議仕り候に付き、各様まで申し上げ候、以上。

（享保十二）四月

戸田勒負[28]、中村典膳[29]、村　中務[30]

奥村伊与守様、横山大和守様、本多安房守様

⑥は、①によって②～⑤を披見した宗門奉行が、万一、大石寺が公儀寺社奉行へ陳情に及ぶ可能性とその対応を協議すべきかを大老へ問い合わせたもので、四月に入り、金沢での動きである。

内容は、「半田の応対で落着していると思われるが、大石寺願書に、大石寺は日蓮聖人の正嫡、朱印寺とあることから、落胆のあまり公儀寺社奉行に陳情し、公儀より問合せが来るような事態が想定されないか。元来領内に存在しない宗門であるから、差し支えはないと思われるが、念のため半田から公儀寺社奉行に申入をした方が良いか」というものである。

⑦「聞番より両奉行への状[31]」

公儀寺社御奉行役人まで申し入れ候義、再往御僉義の趣き承知致し候、御領国に古来より之無き宗義、今更願に候とても御貪著成さるべき様御座無く候、何方より申し来り候とも、往古より有り来らざる宗派に候故、御許容成され難き旨仰せ達せられて、訳立ち申す義に御座有るべく候、卒爾に寺社奉行役人まで相違し候はば、役人心得に承り置き候義も仕り難く、御奉行衆へ申し入れ候てはあなたにても捨て置かれ難く、大石寺へ御尋ねも之有り候はば、幸に仕り彼是願の筋申し出で、御奉行衆も御取誘之無く候ては、成り難き趣きに候は表立ち候て如何はしく御座候、若し寺社御奉行衆へ大石寺より申し込み候義之有り、あなたより申し来り候其節に至り相達し候義、又先き達て申し入置き候も同様に御座有るべく候、第一其以後使僧も罷り越さず候間、（後略）

（享保十二）六月十二日

半田権左衛門

前田将監様[32]、里見孫太夫様[33]、松原善右衛門様[34]

⑦は、⑥に対応したものと思われる。⑥から二ヶ月程の時間が経過しているが、おそらくは、直接の折衝者として意見を求められた半田が、自身の見解を報告したものである。文書名は「聞番より両奉行への状」とあるが、宛名人は奉行ではない。前田将監は当時江戸留守居、里見孫太夫、松原善右衛門の両人は御用人である。

内容は「大石寺は古来から領内に存在しない宗門であり、大石寺の願いを却下しても問題はないと思われる。唐突に公儀寺社奉行に申し入れると、かえって事情を聴取され、大石寺にも問合せがなされた場合、これ幸いに願いの筋を申し立て、何かと面倒になることも考えられので、こちらからの申し入れはしない方が良いと思われる。三月以来、使僧が来ることもないので、先方から申立があった場合の対応で良いのではないか」というものである。

⑧「奉行達より大老方へ状」[35]

先頃仰せ越され候富士大石寺願の筋之有るに付き、寺社奉行衆役人まで、聞番より内証申し達し置き然るべき旨、宗門奉行中紙面の趣き、則聞番へ申し談じ候処、遮て此方より申し懸け候はば、還て如何はしく御座有るべく候や、其後の使僧等も参り申さず候へば事静まり申す様にも存ぜられ候間、詮義の趣き則半田権左衛門紙面上に申し候、以上。

（享保十二）六月十四日

松原善右衛門、里見孫太夫、前田将監

前田近江守様、奥村伊与守様、横山大和守様、本多安房守様、前田大炊様、奥村内記様、村井主膳様、長九郎左衛門様

⑧は、江戸留守居、御用人から、⑦の内容につき、半田の意見通りで良いとの見解を大老へ報告したものである。

以上が前節と併せ、『富要』に収録される末寺建立願一件の顛末である。ここだけを見ると、江戸藩邸の渉外担当たる聞番・半田権左衛門が、一義に及ばず却下し、大石寺に対しても強硬な意見であったように推測される。唯一の好意が使僧の立場に配慮し、願書を二日間預かったことであろう。これをまとめたものが次表である。

享保十二年　（表内〇数字は文書番号）

3.5	大石寺日詳、日義を使僧として加賀藩邸へ末寺建立出願　② 聞番・半田権左衛門、日義へ却下の結論を伝達の上、願書を預かり、本件を大老、家老へ報告　③
3.7	半田権左衛門、談旨をまとめ、日義へ願書返却　④ 半田権左衛門、右の次第を大老、家老へ報告　⑤ 江戸在番の大老、家老、以上を国元の大老、家老へ報じ、藩寺社、宗門奉行への通達を依頼　① 宗門奉行、大老へ対し、これ迄の経過と藩の意向を、公儀寺社奉行へ達すべきかの伺いを立てる　⑥
4	

6.12	半田権左衛門、江戸留守居役、御用人に対し、宗門奉行より伺いの公儀寺社奉行への示談に付き、現時点では行わず、大石寺よりの陳情が存した場合に対応すべきと意見具申　⑦
6.14	江戸留守居役、御用人、国元の大老へ対し、半田権左衛門の意見通りで問題なきことを報告　⑧

しかし、周縁の人物に着目すると、上記の史料に見られない側面が存するようにも思われるのであり、次に検討したい。

二　周縁人物の大石寺信仰

ア　半田権左衛門

ここで、大石寺使僧、日義師と直接折衝をした聞番・半田権左衛門の周辺を一覧したい。結論を先取りすると、半田権左衛門自身が大石寺信者であった可能性を指摘できるのである。

「先祖由緒並一類附帳」[36]と「諸士系譜」[37]によれば、半田権左衛門は実名を正往、里見治左衛門与元の末子（あるいは三男）にて、元禄五年（一六九二）、末期養子で半田家の四百五十石を相続した。半田家の菩提寺は曹洞宗桃雲寺である。前章で一覧した文書⑦⑧に登場する里見孫太夫は実兄である。ここで、血縁の実家である里見家に注目したい（本節末の系譜参照）。

この里見家は、次章で見る⑨を受領した池田宗信[38]の主人に当たる。同時に、里見家の多くに大石寺信仰の事蹟が看取される。享保十二年（一七二七）当時、里見本家の当主は七左衛門元昌（千二百石）であり、半田権左衛門正往（以下本章内　正往）の甥に当たる。七左衛門の室は神尾主殿（二千石　馬廻頭）の娘で享保七年（一七二二「先祖由緒並一類附帳」は享保六年）十二月二十八日死去、大石寺の過去帳に「信壽院妙遠日詮」と記される。里見家の菩提寺は臨済宗の寶勝寺であるから、明らかに大石寺で授与された法名である。また福原式治[39]が享保六年頃の信者として「池田手筋　里見七左衛門　同奥方」[40]と記している。

次に、七左衛門の後嗣治左衛門言元は孫太夫の実子であり、これも正往の甥に当たる。宝暦十二年（一七六二）十二月二十日死去、大石寺の過去帳に「宗遠日唱居士」と記される。治左衛門言元は分家から本家を相続した。その分家を嗣いだ兵左衛門殷元（三百石　永井七郎右衛門（千七百五十石　先筒頭）二男　実兄正安の子傳七郎も大石寺から本尊を受持）は、享保十二年より二十年後、すでに大石寺信仰への禁令発令も四度に及んだ延享五年（寛延元年　一七四八）七月十五日、大石寺三十一世日因上人より本尊を授与され、金沢妙喜寺に現存する。

正往の実兄である里見孫太夫について、管見の限りでは明らかな信仰事蹟は確認されていない。しかし、前後の人脈から全く無関係とは考えにくい。

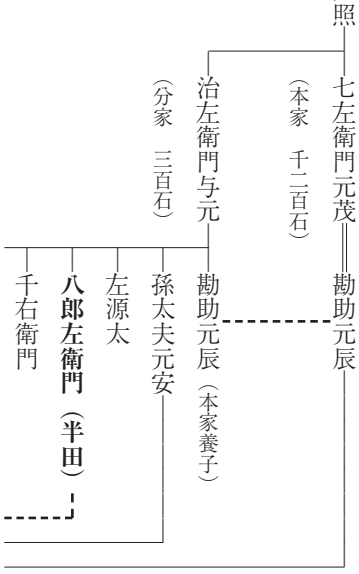
正往は享保二十年（一七三五）三月四日、五十三歳で死去した。正往自身が信者であった確証はない。しかし、前記の血縁に加え、正往の後嗣（実子）である権佐正方（正尚）が、里見兵左衛門と同時期の延享五年、日因上人より本尊を授与され、これも金沢妙喜寺に現存している。

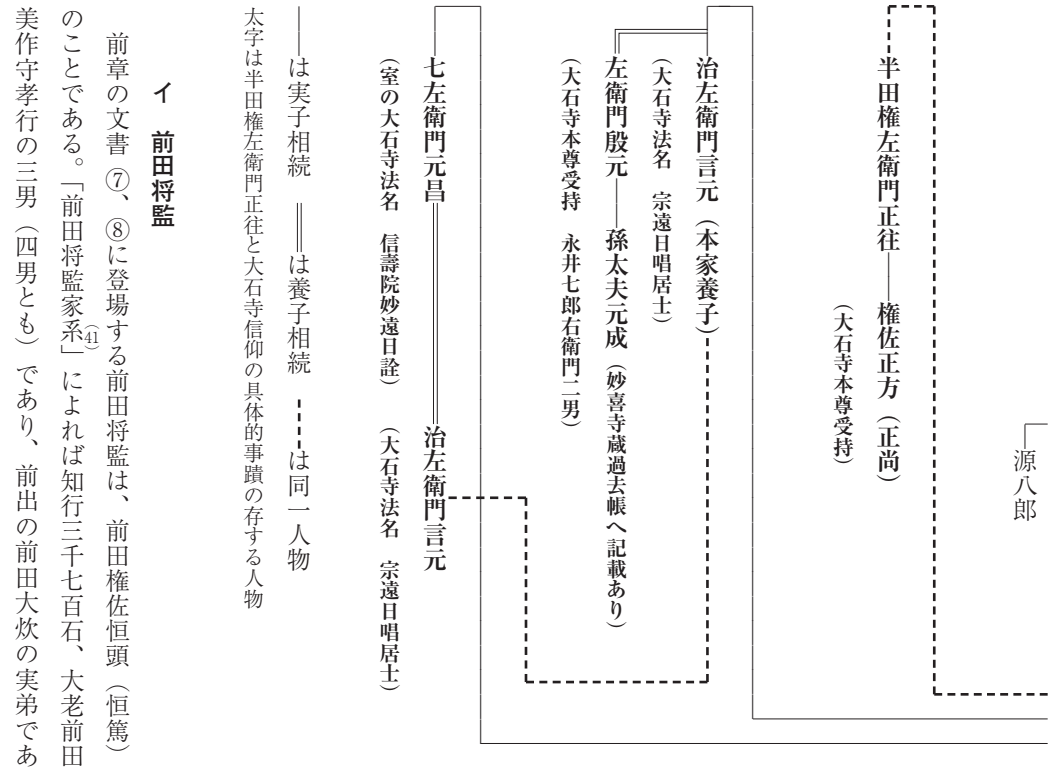
以上を総合すると、大石寺信者の兄弟、甥、実子に囲まれており、状況証拠からは、正往自身、大石寺信仰を受持していたとの推測も無理がないように思われる。

これを前提として改めて前章の内容を見直すと、そもそも大石寺の出願は、前章③で見たように正往を指名して行われたと考えられ、正往の対処は大石寺へ配慮されたものにも読み取れる。すなわち、前章⑦⑧で公儀寺社奉行への示談を先送りにする所見を述べたのがそれである。

仮に公儀による裁定が存したならば、結論の如何に関わらず、藩邸の意向を反映させる余地は狭隘化し、建立不可の結論が維持された場合、以後の再願は絶望となろう。これを避け、再起を図るための対処であったと考えられる。そして、このことを大石寺へ報じ、改めての機会を目指したものであると思われ、次章⑨文書はそれを暗示しているようである。

（里見、半田略系譜）





――は実子相続　═══は養子相続　- - - -は同一人物

太字は半田権左衛門正往と大石寺信仰の具体的事蹟の存する人物

イ　前田将監

前章の文書⑦、⑧に登場する前田将監は、前田権佐恒頭（恒篤）のことである。「前田将監家系」[41]によれば知行三千七百石、大老前田美作守孝行の三男（四男とも）であり、前出の前田大炊の実弟であ

る。大石寺による末寺建立願直前の享保十二年（一七二七）三月一日より江戸留守居役となる。以後、七代藩主宗辰（当時世嗣）御附、小松城番などを勤めた。菩提寺は曹洞宗玉龍寺である。

その室は松平主馬康満（知行四千五百石）の娘であり、冨と称した（大石寺過去帳の記載から）と考えられ、享保九年（一七二四）十一月二十五日に婚姻した。

冨（蓮成院妙體日相　大石寺過去帳）の両親である松平主馬康満と妾蓮花院（大貳康済の生母であり正室扱いされたと考えられる）、主馬康満の後嗣である大貳康済は、享保初年頃より熱心な大石寺信者である。（菩提寺は浄土宗妙慶寺）これについても福原式治の記録に「松平主馬殿父子」[42]とある。

「前田将監家系」に恒頭の子女は一男六女が記録される。成長した一男四女には皆大石寺信仰の事蹟が存し、四人の女子はそれぞれ自身の婚家へ大石寺信仰を継承した状況が看取される。特に、第四女正（是相院）はその孫（享和三年（一八〇三）の事例が存する）まで確実に大石寺信仰を相続した。

恒頭自身の信仰実態は詳らかではないが、享保十二年（一七二七）三月時点で冨との婚姻から二年以上が経過し、長女万も出生している。冨の大石寺信仰が認知されていないとは考えにくい。また、前述した恒頭の子女における享保十二年以降の史実から、禁制という藩内の社会情勢に応じた大石寺信仰への抑止力が作用したようにも思われないのである。[43]

三　末寺建立願の背景

上記の検討を踏まえ、品川妙光寺文書から⑨「日詳尊師御書」を挙げる。

大事ニ候中ニも況滅度後之当鋒ニて候間、成事ハ難候、不速成ハ親りニ候間、必々卒忽無之様肝心之中ノ肝心ニ候、午ノ年以来今年迄、八年ニ及中六年之間、右之感幷仕候故、無仕様道理ニハ内証決を取り、永々決而不成ニ手切無之次第ニ成居申候、若手切レ仕様なと候ハハ、全死人のことく何様之療治も不可届事ニ候、以今養生最中と御座被成候、扨只今此事之次第就、少々直ニ願出候へハ、又如先年ニ候、先年も庄田兵庫既堅請合被申候へとも御聞及之次第ニ成候、今迚も直願出候ハハ、本より敵多中ニ殊ニ近年者敵共も切入り御母公を能掠置候間、我等か沙汰を聞さへ仕候へハ、御母公を敵之第一ノ猛将とし此恵へ陥候故、此方ハ前も仕様候へハ、此大巻之脈あがり申体を全憶病武者ニてハ無之候、可然一時ハくり（繰）可引時は引候事益と申行ニて候、乃至　此願之一段ハ緩ハ有利、急ハ損多と相考候間、同様ニ御座て候、恐惶謹言

二月二日　　日詳　判

宗信遣[44]

本書は、末寺建立願を提出した日詳上人が池田宗信に宛てた書状で

ある。識語は二月二日のみであるが、「午の年（享保十一年）以来今年迄、八年」とあるから享保十八年[45]（一七三三）に当たる。

ここに「扨只今此事之次第就、少々直ニ願出候へハ、又如先年ニ候、先年も庄田兵庫既堅請合被申候へとも御聞及之次第ニ成候」とあるのは享保十二年（一七二七）の末寺建立願を指している。この文から三月五日の出願は、唐突なものではなく、一定の準備と成算のもとでなされたように思われる。すなわち、庄田兵庫が堅く請け合ったが末寺建立は成就しなかったのである。ここからは、出願以前から日詳上人と庄田兵庫との間に何らかの接点が存したのは確実であり、庄田兵庫も信者であった文面にも読み取れる。この庄田兵庫は、二人に可能性が存する。

一人は庄田兵庫孝溥（千六百石）。御近習御用を勤めた。もう一人はその後嗣である庄田孝正（五百石）。孝正は享保十五年（一七三〇）家督相続し、兵庫と改めた。享保十二年当時の兵庫であれば孝溥であるが、本書の享保十八年（一七三三）時点は孝正である。何れの可能性もあるが断定できる材料もない。ただし、どちらにしても藩主に近侍した職掌であったのは動かない。或は、庄田兵庫も半田権左衛門も内側から末寺建立への助力をしていたと思われる。本書の「一時ハくり可引時は引候事益と申行ニて候、乃至　此願之一段ハ緩ハ有利、急ハ損多と相考候間」とは、両人との示談内容を表しており、再願を所期したものと考えられる。

さて、本書に「今迚も直願出候ハハ、本より敵多中ニ殊ニ近年者敵共も切入り御母公を能拵置候間、我等か沙汰を聞さへ仕候へハ、御母公を敵之第一ノ猛将とし此恵へ陥候」とある。ここからは、末寺建立願が頓挫した理由がほの見えるようである。この「御母公」は藩主吉徳の生母である預玄院（三田村氏　町）を指すと思われる。預玄院の生家である三田村家の菩提寺は曹洞宗長久寺である。しかし、預玄院は日蓮宗の篤信者であり、法名は「預玄院圓壽妙清日容大禅定尼」、江戸駒込長元寺に葬られた[46]。建前は大石寺と同宗であるが、別物であることは上述（はじめに）の通りである。藩としての公式見解（末寺不存在により信仰禁止）以外に、大石寺末寺の建立に反対の勢力が預玄院の信仰信条に訴え、別次元の信仰である大石寺の末寺が建立されることを忌避した可能性が考えられるのではなかろうか。

四　以後の伝承

大石寺による出願頓挫の後、加賀藩による大石寺信仰への禁令は、享保十四年（一七二九）、元文五年（一七四〇）、寛保二年（一七四二）、明和七年（一七七〇）の四度が確認される。このことは禁令下の大石寺信仰が相当の拡がりを維持して展開した証左でもあろう。

法令の法理からは、教義内容や信仰信条による禁止ではなく、末寺不存在による行政上の不都合が主因である。そして、法令が所期した浸透状況に至らないことから、布教行為の禁止を念記し、処罰条項が追加されるという経過を辿った。

かかる加賀藩内の社会情勢において、享保十二年以降、大石寺による正式の出願は現在の所確認されない。

ただし、折に触れての出願が為された伝承があり、金沢妙喜寺の所

蔵文書に次の一書が存する。

日蓮宗日興門流
富士山大石寺

乍恐今般奉仰
御任官願上候　御領国内拙寺御宗門ニ者　衆人之信仰無用ニ被為
仰付門中之諸僧　對宗祖等ニ不孝ニ相成　且他門之面目無御座
累年時節奉待候處　乍恐御賢察被下置　今般御幸甚之以御慈悲
志願等有之於人ニ者　信仰御免奉願上候　以上
寛政五年丑二月
大石寺
加州御屋鋪
御役人中

寛政五年（一七九三）二月の識語がある。実際に提出されたものか、案文のみかは詳らかでないが、十一代藩主前田治脩が寛政四年十二月十五日、参議に任ぜられている。「乍恐今般奉仰御任官願上候」とあり、この慶事に合わせての出願とすれば時期の整合性は認められよう。

ただし、末寺建立、大石寺信仰の解禁に至ることはなかったのが史実である。

おわりに

近世加賀藩における大石寺信仰は、伝播以来およそ半世紀は平穏であったと考えられる。その形態は、信仰信条の異なる菩提寺との関係を継続しつつ、本心の信仰として大石寺信仰を希求するという二重構造を甘受せざるを得なかった。信仰の二重構造を解消するには大石寺末寺が必須であることから、最大の心願はその建立であり、禁令発令以前から実現に向けた動きが看取される。(47)

しかし、「了妙一件」を直因に、享保十一年（一七二六）十二月十三日に初度の大石寺信仰禁令が発令された。

禁制の法理は、末寺不存在による宗門行政の不都合であったが、了妙が藩当局に答申した

御当地にて信仰の者数千人御座候(48)

は刺激的であったと思われる。

大石寺にあっては禁令を解禁し、信者の窮状を解消すべく二十八世日詳上人により、翌享保十二年（一七二七）三月五日に末寺建立が出願された。

この折衝に当たった閏番・半田権左衛門正往は、直ちに却下の結論を伝達し、一連の対処に従事した。文献上、正往の対応は厳格であり、協力的には見られない。しかし、正往の周辺に着目すると、正往自身に大石寺信者の可能性が浮上し、一連の対処は大石寺への配慮とも思われる。また、一連文書に登場し当時江戸留守居役であった前田将監など、禁令を熟知し、藩政に従事する立場を有する人物の大石寺

信仰に関わる史実が明らかになる。

大石寺出願の却下は、あるいは藩主吉徳の生母、預玄院の影響も考えられよう。

大石寺からは末寺建立は悲願であり、この実現が忘却されることはなく、その伝説も伝承する。この間、五度の禁令が発令されるという社会情勢の中、藩中の諸階層に幾多の信仰事蹟が存在する。しかし、藩政期を通じて末寺建立は実現せず、金沢への大石寺末寺の建立は明治十二年（一八七九）であった。

〔注〕

（1）法華経の前半「迹門」と後半「本門」を最終的に同等とする教義を立てる門流。

（2）法華経の前半「迹門」と後半「本門」では本門が勝れるとする教義を立てる門流。

（3）拙稿「近世加賀藩における大石寺信仰禁令について」（『佛教大学大学院紀要』文学研究科篇第四十七号所収　二〇一九年）

（4）第八巻（堀日亨編　富士宗学要集刊行会（山喜房仏書林内）一九五七年）

（5）『富要』収録文書は、大石寺、金沢妙喜寺に所蔵される「宗門所大石寺派一巻留帳」からの引文である。本稿では便宜上、『富要』収録文を用いる。

（6）『富要』九―二九一頁

（7）「江戸両老より大石寺願書等四通の写を添へて、国老奉行への状」（全文）『富要』九―二九二頁

駿州富士大石寺より願の品之有り、一昨五日御式台まで使僧を以て書付指し越され候、其旨趣は、彼寺一派の宗義御国にも信仰の輩之有り候へども、指し止め候様にと触渡し之有る故、本尊等相返し候者も之有り候に付き、宗門においての故障にも罷り成るべきやと此義を歎かしく存じ候故、御国に草庵を結び、宗義の邪正をも相糺し申す工面に付き、斯様の趣きは成り難き段、半田権左衛門挨拶に及び候へども、達て書附暫く留置き候様使僧申し候旨にて、指置き罷り帰り候故、則御内覧に入れ、決して御許容成され難き趣き、今日使僧相招き申し述べさせ、書付も相返し申し候、則大石寺書附、権左衛門紙面、且又使僧へ申述べ候趣き、何も写四通御目に懸け申し候間、寺社奉行、宗門奉行へ仰せ聞け置かるべく候、以上

（享保十二）三月七日

前田大炊判、前田修理判

前田近江守様、奥村伊与守様、横山大和守様、本多安房守様、奥村内記様、村井主膳様、長九郎左衛門様、今枝民部様、本多図書様、津田玄蕃様、中川式部様

（8）前田孝資。一万八千五百石。大老。叙爵後対馬守。（以下、人名の註記は「諸士系譜」、「諸頭系譜」、「先祖由緒並一類附帳」による）

（9）前田知頼。五千石。家老。

（10）前田直堅。一万一千石。大老。

（11）奥村有輝。一万五千石。大老。

（12）横山貴林。三万石。大老。

（13）本多政昌。五万石。大老。

（14）奥村温良。一万七千四百五十石。大老。

（15）村井長堅。一万六千五百石。大老。叙爵後豊後守。

（16）長高連。三万三千石。享保十六年大老。叙爵後甲斐守。

（17）今枝直方。一万四千石。家老。

（18）本多政冬。一万一千石。家老。

（19）津田敬脩。一万石。家老。

（20）中川長定。五千石。家老。

（21）「大石寺願書」（全文）『富要』九―二九二頁

日蓮宗駿州富士大石寺、謹んで願ひ奉る口上の覚。

貴国、殊に前相公様より御慈恩を蒙り奉る義御座候故、御恩報謝の志相勤め候事、其旨趣御尋ね成し下させられ候はば、具に言上仕るべく紙面に尽し難く候、然れば御領国に於て数十年来、拙寺門流信仰の輩数多之有り候へども、末寺之無き故か、御停止の新義邪流の余類多く入り交り、然も名目は富士門流と申し粉らし、宗門御改めの筋相立ち難き由を以て、拙寺門流倶一統、御停止の御触渡し之有る由伝承候、夫故か門流の正義信仰の者どもより、自今信仰相止め候由にて、近頃本尊等相返し候者之有り候、右新義邪流は江戸表に於て御触渡しに付き、拙寺等より末寺どもへ急度申し渡し、相改むる義に御座候、然るに御領国に於ては、末寺之無き故、立宗の邪正顕れ難きに付き、仰せ渡さるるの趣き御尤至極に存じ奉り候、末寺之無き上は、誠に以て是非に及ばざる仕合に御座候、之に依て、今般憚りを顧みず願ひ奉り候趣は、御領国内に於て、旧地廃捨の内、或は寺号跡か或は院号坊号跡か、相応の地を拝領仰せ付けられ下させられ候はば、有り難く存じ奉るべく候。其子細は、富士大石寺は日蓮聖人正嫡古跡の霊場、数百年の今に至り、法水瀉瓶にて一滴の誤無き正法の門流、殊に御代々御朱印頂戴仕り罷り在り候処、若し御領国に於て信仰の義、急度御停止の様に成り候ては、門流の故障に罷り成るべきかと悲歎の至に堪えざれば、止むを獲ず今般出府仕り願ひ奉り候条、仰ぎ願くば御慈悲を垂れられ、旧地廃地を下し置かれ候はば、速に草庵を結び正流を顕はし候は、則御武運長久国家安全の御祈禱と存じ奉り候、随つて異風邪流も忽に相顕れ申すべく候、将又御領国に於て、数十年来累代信受数千人の者ども、富士門流の難渋御赦しに逮び、旁以て唯偏に御慈恵を仰ぎ奉り候、御大国の事故、定めて廃地の旧号も御座有るべき義と存じ奉り候。

乞ひ願くは宜く御許容下されられ、正法明に顕れ、邪流自ら除き候はば、拙僧は申すに及ばず、門中の真俗諸人一同歓喜身に余り、益す知恩報恩の丹誠を抽んで、御子孫繁栄御代万歳の祈誓懈るべからず候、只幾重にも御憐愍を仰ぎ奉り候、何の道にも早速御高聞に達させられ下され候はば、生前の大幸之に過ぐべからず、有り難く存じ奉り候、以上。

享保十二年未歳三月

大石寺当職　日詳

宿坊下谷常在寺

御役人中

（上包）上

駿州富士大石寺

（22）これに関する先行研究として、辻善之助『日本仏教史』第八巻　近世編之二　第十章第五節「寺院整理」（岩波書店　一九五三年）、圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』（評論社　一九七一年）、大桑斉「幕藩制国家の仏教統制――新寺禁止令をめぐって――」（圭室文雄　大桑斉編『近世仏教の諸問題』所収　雄山閣　一九七九年）、朴澤直秀「新地建立禁令をめぐって」（『佛教史學研究』第六〇巻　第一号所収　佛教史學会　二〇一七年）等がある。

（23）「聞番より両老への報告」（全文）『富要』九―二九三頁

駿州富士大石寺役僧の由にて日義と申す僧、御式台まで罷り越し、御役人方の内へ逢い申したき旨申し候間、罷り出で候様仰せ聞けられ候に付き罷り出で候処、駿州富士大石寺願ひ奉り候趣き之有り、私を指し越し候委細は、願書に相記し申す通りに御座候間、御披見下さるべき旨申し聞け、一通の紙面相渡し候に付き、則一覧致し申し達し候は、惣て斯様の義、何品に依らず寺庵方より申し聞けられ候ても、都て取次申し候義仕らず候、殊に以て御紙面の趣きに候へば、申し聞くべき筋に之無く候間、右書附返進致し候由申し入れ、相達し候所、仰せ聞けらるる趣き具に承知致し候、然り乍ら大石寺存念を以て、此度願ひ奉り候義、使僧として私申付越し候処、右御返し成され候ては、私申し分立ち難く迷惑に存じ候間、願の筋相立ち申さざる段は是非に及ばず候、右の所思召候て暫時御留置き下さるべく候、追て御返し成され候義は各別に御座候旨、再往申し聞け候に付き、左候はば御願の筋申し聞くべき為に預り置き申すにては之無く候、御自分御使僧として御出での所、仰せらるる分立ち申さざる義に候はば、御指置き候様

にも成さるべきや、右の趣きに候へば其段専（詮）無き義に存じ候由申し入れ候処、とかく右申し達し候通りに候間、暫時御預り置き下さるべく候、御取次仰せ上げらるる義は、罷り成らざる筋に候段は承知致し候旨申し候に付き、右返達の時分猶又是より申し入るべき旨申し聞け候処、右通指置き罷り帰り候、以上。

（享保十二）三月五日　　半田権左衛門

前田大炊様、前田修理様

（24）半田権左衛門正往。四百五十石。聞番。

（25）「聞番より大石寺使僧へ談旨の案」（全文）『富要』九―二九四頁

大石寺使僧相招き半田権左衛門申し述ぶべき趣き。

一昨日御持参大石寺よりの御願の趣き、其筋一往御挨拶に及び候通りにて、斯様の品一向取次ぎ候義も仕り難き段申し達し候へども、先づ御書付暫時留置き候様に達て御申し聞け候故、則家老どもへ申し聞け、御書付も見せ申し候処、御願の一件御法中よりは斯様に成されたく思召し候段御尤には候へども、此義は中将殿へ相達し候ても、決して許容仕られ難き義に御座候、往古より中将殿御領国中には、大石寺派は僧俗共に之無く候所、近年末々の者など、江戸へ罷り越し候節帰依仕り候や、国許に於ても、数多内々にては信仰仕り候もの之有り候、畢竟宗義邪正の所は貪著に及ばず、古来より宗門改め候筋も石派は一人も之無き処、今更出来仕り候ては、改の筋に相障り申す義之有り候故、右の族之無き様領国中一統に先達て厳重に申し渡し置き候、是以後も、若しいまだ此派改め申さざる者も之有り候はば、急度指止めさせ申す義に候条、兼て其御心得之有り候様に存ぜられ候、宗義の所は如何様とも、改めの筋は国法の義に候へば、少にても新規に出来の品は綿密に吟味を遂げ申す事に候へば、何分に御願ひ候ても成り難き筋に候間、此段思召し弁へられ候様に存ぜられ候、且又旧地廃跡の寺号等を用ひられ一宗を結ばれたき由、此義は猶以て成り難き事に御座候、当時領国に流布仕る宗門の本寺、本山より、役僧、使僧等指し越され候てさへ、謂れ無く逗留仕る義は堅く禁止仕る義に候へば、増して御一派の末寺の御下心にて、寺僧等遣し置かれ候義は別して禁制の第一に御座候、此等の趣き、御挨拶に及び候様家老ども申し聞け候、御持参の書付返進致し候、三月七日

（26）「聞番より大石寺使僧を招きて願書返却の報告を両老への状」（全文）『富要』九―二九四頁

駿州富士大石寺役僧日義、当五日御式台まで罷り出で、大石寺よりの願書一通相渡し申し聞け候趣き、先達て紙面を以て申し上げ候通に御座候処、右役僧招き、覚書を以て申し達すべき趣仰せ渡され候に付き、則今日相招き覚書相達し、右願書返進致し候由申し入れ候通り、御覚書の趣き一々承知致し候、最初より御意を得候通り、拠無き願の義に御座候間、何卒御許容成され、宜く御取成し下され候様仕りたき旨申し聞け候に付き、覚書の趣きを猶更申し達し候処、左候はば是非に及ばず候、罷り帰り大石寺へ相達すべき旨申し聞け、右願書並に覚書とも受取り罷り帰り候、以上。

（享保十二）三月七日　　半田権左衛門

前田大炊様、前田修理様

（27）「宗門奉行より前顕末を具し旁最後の処置を大老への陳情書」（全文）『富要』九―二九六頁

駿州富士大石寺より願の品之有り、三月五日、御式台まで使僧を以て書附指し越され候に付き、半田権左衛門罷り出て、右頭の品取次ぎ候義、成り難き趣き挨拶に及び候へども、達て書付暫く留置き候様、使僧申し候旨にて指置き罷り帰り候故、則御内覧に入れられ、決して御許容成され難き趣きに付き、重ねて使僧相招き、御許容成され難き趣尚更申し述べ、右書付相返し候に付き、大炊殿、修理殿、御添紙面を以て、大石寺書付の写、権左衛門へ使僧申し述べ候口上書写一通、使僧へ権左衛門申し述べ候趣き写二通、指し越され候に付き、御渡成され披見仕り候、右一巻御許容成され難き段、権左衛門申し達し事済み申し候へども、大石寺願書付の内、富士大石寺の義は、日蓮聖人正嫡古跡の霊場、数百年の今に至り、法水瀉瓶にして一滴の誤無き正法の

門流、殊に御朱印頂戴仕り罷在候処、若し御領国に於いて信仰の義、急度御停止の様に成り候ては、門流の故障に罷り成るべしと悲歎に堪えざるの由相調へ申し候、右の趣に候へば、万一、江戸寺社奉行役人中へも、向寄を以て申し込み、表立て寺社奉行衆などより仰せ越され候品も御座有るまじく候や、尤御国法の義、其上只今まで右宗派の寺有り来り申さざる義に候へば、何方より申し来り候ても、御許容御座無き段仰せ達せられ、指問え申す義は御座有まじく候へども、何角御貧着も御六つかしき義に御座候間、寺社奉行衆役人中まで権左衛門罷り越し、大石寺願の書付並に御許容成され難き段、申し達し候趣き委細申し達し置き候はば、宜しかるべくや僉議仕り候に付き、各様まで申し上げ候、以上。

（享保十二）四月　　戸田勒負、中村典膳、村　中務

奥村伊与守様、横山大和守様、本多安房守様

(28) 戸田勒負方徳。七百石。宗門奉行。
(29) 中村典膳克正。一千百五十石。宗門奉行。
(30) 村中務愛清。四百石。宗門奉行。
(31) 「聞番より両奉行への状」（全文）『富要』九―二九七頁

今度、駿州富士大石寺願書の趣きに宗門奉行中の存じ寄り御大老衆へ相達し候、之に依て公儀寺社御奉行役人まで申し入れ候義、再往御僉義の趣き承知致し候、御領国に古来より之無き宗義、今更願に候とても御貪著成さるべき様御座無く候、何方より申し来り候とも、往古より有り来らざる宗派に候故、御許容成され難き旨仰せ達せられて、訳立ち申す義に御座有るべく候、卒爾に寺社奉行役人まで相違し候はば、役人心得に承り置き候義も仕り難く、御奉行衆へ申し入れ候てはあなたにても捨て置かれ難く、大石寺へ御尋ねも之有り候はば、幸に仕り彼是願の筋申し出で、御奉行衆も御取誘之無く候ては、成り難き趣きに候は表立ち候て如何はしく御座候、若し寺社御奉行衆へ大石寺より申し込み候義之有り、あなたより申し来り候其節に至り相達し候義、又先き達て申し入置き候も同様に御座有るべく候、第一其以後使僧も罷り越さず候間、旁以て右役人へ相達し候義は延引仕り然るべき様に存じ奉り候、是以後又使僧を以て申し来り候はば、其趣きに応じ詮議次第右役人まで相達し申す義も御座有るべく候、同役へも示談を遂げ候所、右同事に存じ候旨申し候、以上。

（享保十二）六月十二日　　半田権左衛門

前田将監様、里見孫太夫様、松原善右衛門様

(32) 前田恒頭（恒篤）。三千七百石。当時江戸留守居。
(33) 里見孫太夫元安。三百石。当時御用人。
(34) 松原善右衛門一親。八百石。当時御用人。
(35) 「奉行達より大老方へ状」（全文）『富要』九―二九七頁

先頃仰せ越され候富士大石寺願の筋之有るに付き、寺社奉行衆役人まで、聞番より内証申し達し置き然るべき旨、宗門奉行中紙面の趣き、則聞番へ申し談じ候処、遮て此方より申し懸け候はば、還て如何はしく御座有るべく候や、其後の使僧等も参り申さず候へば事静まり申す様にも存ぜられ候間、詮義の趣き則半田権左衛門紙面上に申し候、以上。

（享保十二）六月十四日　　松原善右衛門、里見孫太夫、前田将監

前田近江守様、奥村伊与守様、横山大和守様、本多安房守様、前田大炊様、奥村内記様、村井主膳様、長九郎左衛門様

(36) 「加越能文庫」所収　特16.31-65　金沢市立玉川図書館近世史料館所蔵。
(37) 「加越能文庫」所収　特16.31-49　金沢市立玉川図書館近世史料館所蔵。（刊本　石川県史資料　近世編8~13　石川史書刊行会）
(38) 宗信は法名であり俗名を金左衛門と称した。講頭職を勤めた中心信者の一人である。宝暦三年（一七五三）十一月十七日死去。法名、壽性院宗信日順（大石寺過去帳）。子息の一人、金助が大石寺に出家し、大石寺学頭・信領院日良師となった。（品川妙光寺等所蔵「御譲座」）
(39) 享保初年頃の有力者の一人。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教令の基礎的考察――福原式治・次郎左衛門の同異説を中心に――」（『日蓮正宗教学研鑽所紀要』第二号所収　二〇一五年）で略述した。

（40）妙喜寺文書

（41）「加越能文庫」所収　特16.31-190　金沢市立玉川図書館近世史料館所蔵。

（42）妙喜寺文書

（43）本節の周辺は別稿を用意している。

（44）「日詳尊師御書」『妙光寺所蔵古文書選集解読　一』六〇頁　妙光寺　一九九七年

（45）享保十八年の比定は前注同所において検討されており筆者も同意する。

（46）『加賀藩史料』編外編　五三頁　長元寺は一致派の日蓮宗。

（47）前掲注（39）拙稿（第三章　ロ『秘釈独見』をめぐって）にて少々触れた。

（48）『富要』九―二八九頁

（よこやま　ゆうぎょく　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）

二〇一九年九月三十日受理

資料紹介

近衛府下級官人補任稿（3）

――将監――

西山史朗

〔抄　録〕

本稿は、天平神護元年（七六五）から十三世紀半ば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・近衛の官人の補任状況を調査・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「稿」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いる。本稿では、近衛府下級官人補任「稿」全体のうち、建久四年（一一九三）から仁治三年（一二四二）の期間の将監の補任状況をまとめている。

キーワード　鎌倉期、近衛府、下級官人、補任

一、近衛府下級官人補任稿について

近衛府下級官人補任稿は、近衛府が成立した天平神護元年（七六五）から十三世紀半ば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、(1)確認できうる補任状況を調査・整理したものである。(2)すでに一部は公表しており、(3)本稿では建久四年（一一九三）から仁治三年（一二四二）までの近衛府将監在職者を掲載する。(4)

既発表分の訂正、追加も含め、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、建久四年（一一九三）～仁治三年（一二四二）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。近衛府府生以下には、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、「或」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、初見月日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次の通り略記した。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』、『歴代残闕日記』、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。また、史料の出典も同様に記載した。

略記一覧：『東大寺続要録』（『続録』）、『続左丞抄』（『左丞』）、『楽所補任』（『楽所』）、『大間成文抄』（『大間』）、『仙洞御移徙部類記』（『移徙』）、『御譲位記』（『譲位』）、『九条家本紙背文書集　中右記』（『九中』）、『明月記』（『明月』）、『三長記』（『三長』）、『葉黄記』（『葉黄』）、『猪隈関白記』（『猪隈』）、『岡屋関白記』（『岡屋』）、『民経記』（『民経』）、『平戸記』（『平戸』）、『経俊卿記』（『経俊』）、『妙槐記』（『妙槐』）、『吾妻鏡』（『吾妻』）

⑧表作成にあたって、笹山晴生「左右近衛府官人・舎人補任表―下級官人・舎人その（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・舎人補任表―下級官人・舎人その（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「稿」では『群書系図部集』[5]、「楽家系図」[6]および京都大学附属図書館所蔵『下毛野氏系図』・『秦氏系図』所収の諸氏系図、『平安時代史事典』[7]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は可能である。しかし十二世紀後期には、同一の近衛府下級官人が降格・昇進を繰り返す事例も一部見受けられるようになるため、本補任「稿」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。

（2）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　第一』（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・舎人補任表――下級官人・舎人 その（一）――」（『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・舎人補任表――下級官人・舎人 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「稿」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）」（『佛教大学大学院紀要――文学研究科篇――』四六、二〇一八）、「近衛府下級官人補任稿――府生――（1）」（『鷹陵史学』四四、二〇一八）、「近衛府下級官人補任稿――将監――（2）」（『佛教大学大学院紀要――文学研究科篇――』四七、二〇一九）、「近衛府下級官人補任稿――府生――（2）」（『鷹陵史学』四五、二〇一九）

（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は、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）『群書系図部集』一～七（続群諸類従完成会、一九七三）。

（6）「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）。

（7）『平安時代史事典』（角川書店、一九九四）。

（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）

二〇一九年九月三十日受理

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	随身・権随身	楽人・舞人	年預	庁頭
上級職	大将	—	正・従二位（従三位）	2（2）	—			
	中将	次将	正三位～従四位（従四位下）	2～6（2）				
	少将		従四位下～従五位（正五位下）	4～8（4）				
下級職	将監	官人	従五位～正六位（従六位上）	8～（8）	（○）	○	○	—
	将曹	官人	従五位～従七位（従七位下）	16～（8）	○	○	—	○
	医師	—	従五位～正六位（正八位）	1～（2）	—	—	—	—
	府生	官人	正六位上～従七位	20～（12）	○	○	○	○
	番長	物節	—	13～（12）	○	—		
	案主			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」（角田文衛先生傘寿記念会編『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　勘修寺家本職掌部類』（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」（同『日本古代の宮司と政務』、吉川弘文館、2018、初出1993）を参照。
・随身、楽人・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

和暦（西暦）	左近衛将監	備考・出典	右近衛将監	備考・出典	左右不詳	備考・出典
建久 4 年（1193）	狛則近〔従五位下〕	在：（『楽所』）/「憲親」につくる。（『玉葉』建久 4 ・ 4 ・ 20）	多好方〔従五位下〕	在：（『楽所』）/（『玉葉』建久 4 ・ 4 ・ 20）		
	大友能直〔—〕	在：（『吾妻鏡』建久 4 ・ 3 ・ 13）	豊原利秋〔—〕	在：（『楽所』）		
	井澤家景〔—〕	在：（『吾妻鏡』建久 3 ・ 7 ・ 24）	多近久〔—〕	在：（『楽所』）		
			大神宗賢〔—〕	在：（『楽所』）		
			多好節〔—〕	在：鶴岡八幡宮において御神楽あるにより鎌倉へ参向す。（『楽所』）/（『吾妻』建久 4 ・ 10 ・ 7）		
			多節近〔—〕	在：（『楽所』）		
			大江久家〔—〕	在：多好方に神楽秘曲伝授を請う。（『吾妻鏡』建久 4 ・ 7 ・ 18）		
建久 5 年（1194）	狛則近〔（五位）〕	在：興福寺供養の時、賞を蒙る。（『楽所』）/（『玉葉』建久 5 ・ 2 ・ 27）/ 左一者。（『玉葉』同 5 ・ 3 ・ 10）	多好方〔（五位）〕	在：興福寺供養の時、賞を蒙る。（『楽所』）/（『玉葉』建久 5 ・ 2 ・ 27）/ 右一者。（『玉葉』同 5 ・ 3 ・ 10）		
	中臣近武〔—〕	在：（『玉葉』建久 5 ・ 4 ・ 17）	豊原利秋〔—〕	在：（『楽所』）		
	大友能直〔—〕	在：（『吾妻鏡』建久 5 ・ 5 ・ 24）	多近久〔—〕	在：（『楽所』）		

	井澤家景〔―〕	在：(『吾妻鏡』建久５・６・25)	大神宗賢〔―〕	在：(『楽所』)		
			多好節〔―〕	在：(『楽所』)/(『玉葉』建久５・３・10)		
			多節近〔―〕	在：(『楽所』)/(同上)		
			大江久家〔―〕	在：(『吾妻鏡』建久５・11・４)		
建久６年(1195)	狛則近〔(五位)〕	在：九条兼実の競馬、東大寺供養の時、賞を蒙る。(『楽所』)	多好方〔(五位)〕	在：(『楽所』)	(姓不詳)資清〔―〕	在：(『三長』建久６・12・６)
	藤原隆兼〔(五位)〕	在：左近大夫。(『三長』建久６・８・15)	豊原利秋〔―〕	在：(『楽所』)		
	平実繁〔―〕	在：(『続録』東大寺供養事建久記)	大神宗賢〔―〕	在：(『楽所』)		
	源盛長〔―〕	在：(同上)	藤原重光〔―〕	在：(『三長』建久６・８・15)		
	藤原清成〔―〕	在：(同上)	平宗高〔―〕	在：(『続録』東大寺供養事建久記)		
	源俊実〔―〕	在：(同上)	源俊親〔―〕	在：(同上)		
	三善良国〔―〕	在：(同上)	平親繁〔―〕	在：「覩繁」につくる。(同上)		
	内藤盛家〔―〕	在：(『吾妻』建久６・２・５)	藤原保孝〔―〕	在：(同上)		
	大友能直〔―〕	在：(『吾妻』建久６・３・29)				
	井澤家景〔―〕	在：奥州惣奉行。(『吾妻』建久６・９・29)				
建久７年(1196)	狛則近〔(五位)〕	在：(『楽所』)	多好方〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
	源仲能〔正六位上〕	任：参議源兼忠建久元年給、五節舞姫を献ずるにより子息仲能の中務丞幷左右近将監拝任を望む。(『大間』第六「京官二合」)	豊原利秋〔―〕	在：(『楽所』)		
	中臣近武〔―〕	在：(『明月』建久７・４・24)	大神宗賢〔―〕	在：(『楽所』)		
			藤原季遠〔正六位上〕	任：右近将監大中臣景康伊勢神宮遷宮用途料を進納するも病のため不仕たるにより季遠に功を譲るにより右近将監に任ず。(『大間』第七「所々奏」)		
			藤原兼範〔(六位)〕	在：蔵人。(『明月』建久７・４・25、『三長』同７・11・22)		
			大江久家〔―〕	任：追儺の除目において右近将監に任ず。(『三長』建久７・12・29)		
			中原(名不詳)〔正六位上〕	在：兼右少史。(『左丞』第一　太政官牒大吉祥院)		
建久８年(1197)	狛則近〔(五位)〕	在：朝覲行幸の時、賞を蒙る。(『楽所』)/朝覲行幸において一階を賜う。(『玉葉』建久８・４・22)	多好方〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
	平棟基〔正六位上〕	在：蔵人。(『玉葉』建久８・４・22、『蔵人』)	豊原利秋〔―〕	在：(『楽所』)		
	中臣近武〔―〕	在：(『猪隈』建久８・10・17)	大神宗賢〔―〕	在：(『楽所』)		
建久９年(1198)	狛則近〔(五位)〕	在：４月、死去。一者16年を務める。(『楽所』)	多好方〔(五位)〕	在：(『楽所』)/(『猪隈』建久９・３・30)	中臣宗綱〔―〕	在：中臣近武不参により本府より進む。「藤原宗綱」の誤りか。(『猪隈』建久９・１・20)
	狛光重〔―〕	在：左一者。(『楽所』)/(『猪隈』建久９・３・30)/左近衛府騎射荒手結・真手結に載る。(『猪隈』同９・５・３、５・５)	豊原利秋〔―〕	在：(『楽所』)/(『猪隈』建久９・３・30)/左近衛府騎射荒手結射手。左近か。(『猪隈』同９・５・３)	藤原宗綱〔―〕	在：仮随身。(『猪隈』建久９・４・17)
	藤原忠綱〔―〕	在：院判官代。(『三長』建久９・１・21)/「右近将監」。(『明月』同９・２・14)	大神宗賢〔―〕	在：(『楽所』)/(『猪隈』建久９・３・30)		
	大江泰重〔―〕	任：除目において「得長寿院功」により左近将監に任ず。(『三長』,『明月』建久９・１・30)	源親盛〔―〕	任：除目において府奏により右近将監に任ず。(『三長』,『明月』建久９・１・30)		

	中臣近武〔―〕	在：（『三長』建久９・１・19）/「御随身将曹」。後鳥羽上皇随身か。源能盛より訴訟せらる。（『明月』同９・１・19）/「自本府進差文」。一員。（『猪隈』同９・１・19）/ 御随身。（『猪隈』同９・１・20）	**藤原重泰**〔―〕	任：右近将監に任ず。（『三長』，『明月』建久９・２・８）		
	平実景〔―〕	在：（『移徙』後鳥羽院甲）	**下毛野敦助**〔―〕	在：召次長。（『移徙』後鳥羽院甲）		
	中原守正〔―〕	在：（同上）	**藤原実遠**〔―〕	在：（同上）		
			大江遠光〔―〕	在：（同上）		
正治元年（1199）	**狛光重〔従五位下〕**	在：左近衛府騎射荒手結に載る。（『猪隈』正治１・５・３）/ 朝観行幸の時、賞を蒙る。（『楽所』）/ 朝観行幸において叙爵。（『玉葉』，『猪隈』同１・11・27）	**多好方〔（五位）〕**	在：朝観行幸の時、賞を蒙る。（『楽所』）/ 鶴岡御神楽により宮人曲賞として賜る飛騨国荒木郷を好節に譲る。荒木郷、守護使入部せしむべからずの由あり。（『吾妻』正治１・11・８）/ 朝観行幸において一階を賜う。「好方本五位也。被加一階歟」。（『玉葉』，『猪隈』同１・11・27）	**（姓不詳）忠成**〔―〕	任：将監に任ず。（『楽所』）
	平棟村〔―〕	任：（『明月』正治１・３・25）	**多近久〔（五位）〕**	在：朝観行幸の時、賞を蒙る。（『楽所』）	**三善盛元**〔―〕	在：藤原家実随身か。（『猪隈』正治１・６・25）
	大江盛康〔―〕	任：（同上）	**大神宗賢〔従五位下〕**	在：朝観行幸において叙爵。（『玉葉』，『猪隈』正治１・11・27）		
	（姓不詳）親兼〔―〕	在：（『明月』正治１・７・24）	**源忠宗**〔―〕	任：（『明月』正治１・３・25）		
	高階基邦〔―〕	任：（『明月』正治１・12・10）	**藤原盛助**〔―〕	任：（同上）		
	藤原重実〔―〕	任：（同上）	**（姓不詳）隆兼**〔―〕	在：（『明月』正治１・７・７）		
	藤原貞兼〔―〕	任：除目下名において「建久七年八幡行幸部屋功」により左近将監に任ずるか。（『明月』正治１・12・13）	**橘盛信**〔―〕	任：あるいは「成信」か。（『明月』正治１・12・10）		
	豊原時秋〔―〕	在：（『猪隈』正治１・４・19）/ 左近衛府騎射荒手結に載る。（『猪隈』同１・５・３）	**藤原仲房**〔―〕	任ヵ：（『明月』正治１・12・10）		
	大友能直〔―〕	在：（『吾妻』正治１・５・７）				
正治２年（1200）	**狛光重〔（五位）〕**	在：「左近大夫」。（『猪隈』正治２・２・４）/７月、死去。一者２年。（『楽所』）	**豊原利秋**〔―〕	在：（『楽所』）/「左近将監」。藤原家実笛師。（『猪隈』正治２・１・13）		
	狛則房〔―〕	在：（『楽所』）	**大神宗賢**〔―〕	在：（『楽所』）		
	藤原基員〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。（『明月』正治２・10・27）	**多好方〔（五位）〕**	在：（『楽所』）		
	平伊綱〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。（同上）	**大江能広**〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（『明月』正治２・10・27）		
	源盛兼〔―〕	任ヵ：（『明月』正治２・11・１）	**源親広〔従五位下〕**	在：叙爵。（同上）		
	源盛資〔―〕	任ヵ：（『明月』正治２・11・21）				
	大友能直〔―〕	在：（『吾妻』正治２・２・26）				
	藤原盛家〔―〕	任：（『葉黄』宝治１・３・11）				
建仁元年（1201）	**狛則房**〔―〕	在：（『楽所』）	**多好方〔（五位）〕**	在：（『楽所』）		
	平弘長〔正六位上〕	任：（『三長』建仁１・８・19）	**豊原利秋〔（五位）〕**	在：（『楽所』）/（『猪隈』建仁１・３・３）/ 重代秘蔵の譜２巻を藤原家実に進む。（『猪隈』同１・３・19）		
	大江能広〔―〕	在：（『吾妻』建仁１・１・15）	**大神宗賢〔従五位下〕**	在：翌年10月、右兵衛尉に任ず。（『楽所』）		
			多近久〔（五位）〕	在：（『楽所』）		
			多好節〔―〕	在：（『楽所』）		
			多節近〔―〕	在：（『楽所』）		

			多忠成〔—〕	在：朝覲行幸の時、胡飲酒賞を蒙る。(『楽所』)/朝覲行幸の時、胡飲酒を舞うにより将監に任ず。(『猪隈』建仁１・１・23)		
			平為綱〔正六位上〕	任：(『三長』建仁１・８・19)		
			平康清〔正六位上〕	任：(同上)		
			源親広〔(五位)〕	在：もと大江氏。源通親猶子。(『吾妻』建仁１・１・12)/「右近大夫将監」。(『吾妻』同１・９・15)		
建仁２年(1202)	狛則房〔—〕	在：(『楽所』)	多好方〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
	(姓不詳)忠広〔—〕	在：(『明月』建仁２・１・３)	豊原利秋〔(五位)〕	在：(『楽所』)/(『猪隈』建仁２・６・24)		
	藤原清範〔—〕	在：院判官代。(『明月』建仁２・１・22)	大神宗賢〔従五位下〕	在：10月、右兵衛尉に任ず。その翌年また将監か。(『楽所』)		
	藤原知実〔—〕	任：除目において左近将監に任ず。(『明月』建仁２・１・22)	藤原清房〔—〕	任：除目において右近将監に任ず。(『明月』建仁２・１・22)		
	藤原惟光〔—〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	藤原親房〔—〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	(姓不詳)行光〔—〕	在：蔵人。(『明月』建仁２・３・26)/蔵人。(『移徙』後鳥羽院乙)	藤原康隆〔—〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	橘以康〔(六位)〕	在：(『明月』建仁２・３・26)/内蔵人。(『猪隈』同２・３・26)/翌年左衛門尉。(『明月』同３・１・18)	藤原範重〔—〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
			藤原行経〔—〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
			下毛野敦助〔—〕	在：(『明月』,『猪隈』建仁２・３・28)		
建仁３年(1203)	狛則房〔—〕	在：７月、九条兼実御春日詣の時、高陽院賞有り。11月、春日競馬御幸の時、賀殿賞有り。(『楽所』)	多好方〔(五位)〕	在：(『楽所』)	大神宗賢〔従五位下〕	在：(『楽所』)
	狛光真〔—〕	任：正月、将監に任ず。(『楽所』)/「光実」につくる。(『明月』建仁３・１・18)	豊原利秋〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
	源盛資〔—〕	在：(『明月』建仁３・３・３)	源親広〔(五位)〕	在：「右近大夫将監」。(『吾妻』建仁３・５・18)/「左近大夫将監」。(『吾妻』同３・10・８)		
元久元年(1204)	狛則房〔—〕	在：(『楽所』)	多好方〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
	藤原清範〔—〕	在：「判官代」。(『移徙』後鳥羽院丙上)	豊原利秋〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
	(姓不詳)清房〔—〕	在：「判官代」。(同上)	大神宗賢〔従五位下〕	在：(『楽所』)		
元久２年(1205)	狛則房〔—〕	在：(『楽所』)	多好方〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
	藤原懐時〔—〕	任：除目において左近将監に任ず。(『明月』元久２・１・30)	豊原利秋〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
	中原宗時〔—〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	大神宗賢〔従五位下〕	在：(『楽所』)		
	大中臣伊継〔—〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	源兼重〔—〕	任：除目において右近将監に任ず。(『明月』元久２・１・30)		
	源惟兼〔—〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	小野家経〔—〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	(姓不詳)明親〔(五位)〕	在：「左近大夫」。(『明月』元久２・３・12)	平永季〔—〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	大蔵資景〔—〕	任：祭除目において「初斎院功」により、左近将監に任ず。(『明月』元久２・４・10)	平俊宗〔—〕	任：祭除目において「初斎院功」により、右近将監に任ず。(『明月』元久２・４・10)		
	平為久〔—〕	任：祭除目において「初斎院功」により、左近将監に任ず。(同上)	源則俊〔—〕	任：祭除目において右近将監に任ず。(同上)		
	有道弘光〔—〕	任：祭除目において「初斎院功」により、左近将監に任ず。(同上)	藤原景良〔—〕	任：祭除目において「臨時内給」により、右近将監に任ず。(同上)		

	藤原親俊〔―〕	任：除目において「臨時内給」により、左近将監に任ず。（『明月』元久２・11・30）	中原節明〔―〕	任：祭除目において「日吉神宝功」により、右近将監に任ず。（同上）		
	橘範資	任：除目において「臨時内給」により、左近将監に任ず。（同上）	中原弘高〔―〕	任：除目において府奏により、右近将監に任ず。あるいは「以高」か。（『明月』元久２・11・30）		
	藤原義忠〔―〕	任：除目において府奏により、左近将監に任ず。（同上）	源光能〔―〕	任：除目において「臨時」により、右近将監に任ず。（同上）		
	小澤信重〔―〕	在：（『吾妻』元久２・11・３）	源忠家〔―〕	任：除目において「藤有能譲外記局文櫃造進功」により、右近将監に任ず。（同上）		
建永元年（1206）	狛則房〔―〕	在：（『楽所』）	多好方〔（五位）〕	在：（『楽所』）／多忠成死去のため、後鳥羽上皇、好方に源雅行から習わしむ。（『猪隈』建永１・10・３）		
	平親衡〔―〕	任：「齋院功」により左近将監に任ず。（『三長』建永１・２・22）	豊原利秋〔（五位）〕	在：（『楽所』）		
	平盛家〔―〕	任：臨時除目において「齋院舗設功」により左近将監に任ず。（『三長』建永１・４・11）	大神宗賢〔従五位下〕	在：（『楽所』）		
	中原知国〔―〕	任：臨時除目において「本院築垣功」により左近将監に任ず。（同上）	大神景賢〔―〕	任：10月、除目の時、右近将監に任ず。承元３年、左衛門少尉に任ず。（『楽所』）		
			藤原遠重〔―〕	任：「造紫野院屋功」により右近将監に任ず。（『三長』建永１・２・22）		
			藤原康経〔―〕	任：臨時除目において「齋院相嘗功」により右近将監に任ず。（『三長』建永１・４・11）		
			惟宗親盛〔―〕	任：臨時除目において「修理申賀茂神館功」により左近将監に任ず。（同上）		
			多忠成〔―〕	故：先日、兄多景節に殺害される。（『猪隈』建永１・10・３）		
承元元年（1207）	狛則房〔―〕	在：11月、散手賞を蒙る。（『楽所』）	多好方〔（五位）〕	在：11月、最勝四天王院供養の時、胡飲酒賞を蒙る。（『楽所』）		
			豊原利秋〔（五位）〕	在：賞を蒙る。（『楽所』）		
			大神宗賢〔従五位下〕	在：（『楽所』）		
			（姓不詳）誠光〔―〕	在：（『明月』承元１・10・５）		
承元２年（1208）	狛則房〔―〕	在：（『楽所』）	多好方〔（五位）〕	在：（『楽所』）		
	狛近房〔―〕	任：正月、除目の時、左近将監に任ず。（『楽所』）	豊原利秋〔（五位）〕	在：（『楽所』）		
	藤原清範〔―〕	在：蔵人。（『明月』承元２・１・１）／蔵人。（『猪隈』同２・１・18）	大神宗賢〔従五位下〕	在：（『楽所』）		
	藤原ヵ家綱〔―〕	在：（『明月』承元２・３・13）	大神式賢〔―〕	任：父大神宗賢の将監退くの譲りにより右近将監に任ず。（『楽所』）		
	平惟康〔―〕	在：北野祭使。（『猪隈』承元２・８・４）	多好氏〔―〕	任：祖父多好方の将監退くの譲りにより右近将監に任ず。もと右兵衛尉。（『楽所』）		
承元３年（1209）	狛則房〔―〕	故：８月、所労により出家。９月、死去。一者９年。（『楽所』）	多好方〔（五位）〕	在：（『楽所』）		
	狛光真〔―〕	在か：（『楽所』）	豊原利秋〔（五位）〕	在：（『楽所』）		
			大神宗賢〔従五位下〕	在：（『楽所』）		
承元４年（1210）	狛光真〔―〕	在：（『楽所』）	多好方〔（五位）〕	在：（『楽所』）	源親広〔（五位）〕	在：「源大夫将監」。（『吾妻』承元４・６・８）
	（姓不詳）信経〔―〕	在：「左近大夫」。（『修明門院熊野御幸記』承元４・５・12）	豊原利秋〔（五位）〕	在：（『楽所』）		

	源賢国〔六位〕	在：新院土御門上皇殿上人となす。六位判官代。(『譲位』承元４・11・25)	大神宗賢〔従五位下〕	在：(『楽所』)		
	(姓不詳)重政〔(五位)〕	在：「左近大夫」。(『葉黄』宝治２・８・１)				
	藤原家綱〔―〕	在：「左近大夫将監」。(『古事談』巻六　二八)				
建暦元年(1211)	狛光真〔(五位)〕	在：左一者。正月、朝覲行幸の時、一階を賜る。(『猪隈』建暦１・１・19、『楽所』)	多好方〔(五位)〕	故：６月死去。一者22年。(『楽所』)		
	(姓不詳)兼宣〔(五位)〕	在：左近大夫。(『明月』建暦１・９・22)	多近久〔(五位)〕	在：舞道・神楽道秘曲を知らずといえども一者となす。(『楽所』)		
	藤原清房〔―〕	在：蔵人。(『猪隈』建暦１・３・18)	豊原利秋〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
			大神宗賢〔従五位下〕	在：(『楽所』)		
			大江親広〔(五位)〕	在：「江大夫将監」。(『吾妻』建暦１・１・１)		
建暦２年(1212)	豊原忠秋〔―〕	在：豊原利秋養子。(『楽所』)	豊原利秋〔(五位)〕	故：正月出家、10月死去。(『楽所』)		
	(姓不詳)康房〔―〕	在：(『明月』建暦２・２・17)	多久行〔―〕	任：４月、除目の時、祖父多近久将監を退くの譲りにより右近将監に任ず。(『楽所』)		
	惟宗広賢〔―〕	任：除目において「大嘗会御禊木工寮功」により左近将監に任ず。(『明月』建暦２・12・24)	三善景清〔―〕	任：除目において「法勝寺御仏修理功」により右近将監に任ず。(『明月』建暦２・12・24)		
	藤原盛遠〔―〕	任：除目において「大嘗会主基所功」により左近将監に任ず。(同上)	大江宗俊〔―〕	任：除目において「大嘗会主基所功」により右近将監に任ず。(同上)		
	清原季俊〔―〕	任：除目において「刑部丞保信止所帯」により左近将監に任ず。(同上)	藤原康能〔―〕	任：除目において「法勝寺御仏功」により右近将監に任ず。(同上)		
			中原友長〔―〕	任：除目において法勝寺御仏功により右近将監に任ず。(同上)		
			平宗茂〔―〕	任：除目において「法勝寺九重塔功」により右近将監に任ず。(同上)		
建保元年(1213)	狛光真〔(五位)〕	在：左一者。３月、朝覲行幸において賀殿賞を、九重御塔供養において万歳楽賞を蒙る。(『楽所』)	多近久〔(五位)〕	故：右一者。号峯判官。鳥羽殿朝覲行幸において、長保楽賞を蒙る。(『楽所』)	藤原ヵ家綱〔(五位)〕	在：大夫将監。(『明月』建保１・７・12)
	(姓不詳)康房〔―〕	在：(『明月』建保１・11・21)	大神宗賢〔従五位下〕	在：(『楽所』)		
	豊原忠秋〔―〕	在：(『楽所』)	(姓不詳)広行〔―〕	在：(『明月』建保１・11・28)		
	美作朝親〔(五位)〕	在：「左近大夫」。(『吾妻』建保１・１・２)				
	佐々木信綱〔―〕	在：(『吾妻』建保１・１・２)				
	新野景直〔―〕	在：(『吾妻』建保１・５・２)				
建保２年(1214)	狛光真〔(五位)〕	在：左一者。七條殿御塔供養において太平楽賞を蒙る。(『楽所』)	大神宗賢〔(五位)〕	在：(『楽所』)		
	佐々木信綱〔―〕	在：(『吾妻』建保２・１・22)	豊原忠秋〔―〕	在：(『楽所』)		
	美作朝親〔(五位)〕	在：「左近大夫」。(『吾妻』建保２・７・27)				
建保３年(1215)	狛光真〔(五位)〕	在：左一者。(『楽所』)	大神宗賢〔従五位下〕	故：６月死去。(『楽所』)	狛定近〔―〕	任：正月、除目下名において、一者狛光真の法勝寺九重御塔供養賀殿賞の譲りにより将監に任ず。(『楽所』)
			多好節〔(五位)〕	在：右一者。(『楽所』)		
			豊原忠秋〔―〕	在：(『楽所』)		
建保４年(1216)	狛光真〔(五位)〕	在：左一者。(『楽所』)	多好節〔(五位)〕	在：右一者。(『楽所』)		
	豊原忠秋〔―〕	在：(『楽所』)				
	佐々木信綱〔―〕	在：(『吾妻』建保４・７・29)				
建保５年(1217)	狛光真〔(五位)〕	在：左一者。(『楽所』)	多好節〔(五位)〕	故：右一者。(『楽所』)		

	豊原忠秋〔―〕	在：（『楽所』）	多好氏〔―〕	在：右一者。（『楽所』）		
建保６年（1218）	狛光真〔（五位）〕	在：左一者。（『楽所』）	多好氏〔―〕	在：右一者。（『楽所』）/（『順徳』建保６・12・22）	狛近真〔―〕	任：正月除目の時、歓喜寿院供養の時、賞を蒙るにより将監に任ず。（『楽所』）
	豊原忠秋〔―〕	在：（『楽所』）			中原成能〔―〕	在：源実朝任大将拝賀のため鶴岡八幡宮参拝行列の一員となす。（『吾妻』建保６・６・27）
	美作朝親〔（五位）〕	在：「左近大夫」。（『吾妻』建保６・６・27）				
	大江季光〔（五位）〕	在：「左近大夫」。（同上）				
	（姓不詳）光助〔―〕	在：（『吾妻』建保６・９・29）				
承久元年（1219）	狛光真〔（五位）〕	在：左一者。（『楽所』）	大神景基〔―〕	任：右近将監に任ず。（『楽所』）	中原成能〔―〕	在：源実朝任右大臣拝賀のため鶴岡八幡宮参拝行列の一員となす。（『吾妻』承久１・１・27）
	豊原忠秋〔―〕	在：（『楽所』）	多好氏〔―〕	在：右一者。（『楽所』）		
	美作朝親〔（五位）〕	在：「左近大夫」。（『吾妻』承久１・１・27）	藤原近仲〔―〕	故：仁寿殿に籠り自殺。（『吾妻』承久１・７・25）		
承久２年（1220）	狛光真〔（五位）〕	在：（『楽所』）/内教坊検校別当。（『玉蕊』承久２・３・25、『左丞』第三　定文書様）	源敦賢〔―〕	在：賭射射手習礼。（『玉蕊』承久２・３・13）		
	豊原忠秋〔―〕	在：嘉禄２年、死去。（『楽所』）	（姓不詳）康房〔―〕	在：賭射習礼奏取次。（同上）		
	源重房〔―〕	在：賭射射手習礼。（『玉蕊』承久２・３・13）				
	（姓不詳）信広〔―〕	在：賭射習礼奏取次。（同上）				
	源盛忠〔―〕	在：内贄殿検校別当。（『玉蕊』承久２・３・25、『左丞』第三　定文書様）				
承久３年（1221）	狛光真〔（五位）〕	在：左一者。（『楽所』）	多好氏〔―〕	在：（『楽所』）		
	豊原忠秋〔―〕	在：（『楽所』）	金子（名不詳）〔―〕	在：（『吾妻』承久３・６・18）		
	尾藤景綱〔―〕	在：（『吾妻』承久３・５・22）	志水（名不詳）〔―〕	在：（同上）		
	安藤（名不詳）〔―〕	在：（同上）	中村（名不詳）〔―〕	在：（同上）		
	奴加澤（名不詳）〔―〕	在：（『吾妻』承久３・６・18）				
	縣（名不詳）〔―〕	在：（同上）				
	小手（名不詳）〔―〕	在：（同上）				
	内藤盛家〔―〕	在：（同上）				
	内記（名不詳）〔―〕	在：（同上）				
	松野（名不詳）〔―〕	在：（同上）				
	佐伯（名不詳）〔―〕	在：（同上）				
	飯田（名不詳）〔―〕	在：（同上）				
貞応元年（1222）	藤原光資〔正六位上〕	在：女工所内侍以下相折および雑器など進納により、任左右衛門尉の申請する。（『民経』寛喜三年正月記紙背文書）	多好氏〔従五位下〕	在：右一者。正月、高陽院朝覲行幸において、胡飲酒賞を蒙る。（『楽所』）		
	狛光真〔（五位）〕	在：左一者。正月、高陽院朝覲行幸において、万歳楽賞を蒙る。（『楽所』）	大野（名不詳）〔―〕	在：「新右近将監」。（『吾妻』貞応１・12・13）		
	豊原忠秋〔―〕	在：（『楽所』）				
貞応２年（1223）	狛光真〔（五位）〕	在：（『楽所』）	多好氏〔（五位）〕	在：「大夫」とあり。（『楽所』）		
	狛近房〔―〕	在：（『楽所』）	大神式賢〔―〕	在：（『楽所』）		
	豊原忠秋〔―〕	在：（『楽所』）	多久行〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛定近〔―〕	在：（『楽所』）	大神景基〔―〕	在：（『楽所』）		

	狛近真〔(五位)〕	在：(『楽所』)	多好継〔―〕	任：承元４年時、右兵衛尉。右近将監に任ず。(『楽所』)		
	遠藤為俊〔―〕	在：(『吾妻』貞応２・７・９)				
元仁元年(1224)	狛近真〔(五位)〕	在：「近実」につくる。左一者。(『楽所』)	多好氏〔(五位)〕	在：右一者。(『楽所』)		
	豊原忠秋〔―〕	在：(『楽所』)	大神式賢〔―〕	在：(『楽所』)		
	尾藤景綱〔―〕	在：(『吾妻』元仁１・６・28)				
	関実忠〔(五位)〕	在：「左近大夫将監」。(同上)				
	大江佐房〔(五位)〕	在：(『吾妻』元仁１・⑦・28)/「左近大夫将監」。(『吾妻』同１・12・19)				
嘉禄元年(1225)	藤原範昌〔―〕	任：蔵人。(『明月』嘉禄１・11・８)	多好氏〔(五位)〕	在：右一者。(『楽所』)	中原祐重〔―〕	任ヵ：和泉大掾。功により任左右近将監を申請する。(『九中』257)
	源名〔―〕	在：功により任左右衛門尉を申請する。(『九中』257)	大神式賢〔―〕	在：(『楽所』)	藤原範重〔―〕	任ヵ：丹後少掾。功により任右近将監を申請する。(同上)
	藤原祐時〔―〕	在：功により任左右衛門尉を申請する。(同上)			紀宗平〔―〕	任ヵ：臨時内給により任左右近将監を申請する。(同上)
	狛近真〔(五位)〕	在：「近実」につくる。左一者。(『楽所』)			源俊綱〔―〕	任ヵ：源成綱の譲りにより任左右近将監を申請する。(同上)
	豊原忠秋〔―〕	在：(『楽所』)				
	三条親実〔(五位)〕	在：「左近大夫将監」。(『吾妻』嘉禄１・１・８)				
	大江佐房〔(五位)〕	在：「左近大夫将監」。(『吾妻』嘉禄１・12・20)				
	遠藤為俊〔―〕	在：(『吾妻』嘉禄１・12・20)				
嘉禄２年(1226)	中原景康〔―〕	任：関東に下向し、鎌倉一者となる。後、左近将監に任ず。(『楽所』)	藤原貞家〔―〕	任：小除目において右近将監に任ず。(『民経』嘉禄２・７・24)		
	中原信重〔―〕	在：文屋氏女等田地売券に加署す。(『九条家文書』819)	源行忠〔―〕	任：小除目において右近将監に任ず。(同上)		
	中原盛秀〔―〕	任：小除目において左近将監に任ず。(『民経』嘉禄２・7.24)	藤原有実〔―〕	任：小除目において右近将監に任ず。(同上)		
	源頼久〔―〕	任：小除目において左近将監に任ず。(同上)	藤原定国〔―〕	任：小除目において右近将監に任ず。(同上)		
	中原末光〔―〕	任：小除目において左近将監に任ず。(同上)	惟宗景範〔―〕	任：小除目において右近将監に任ず。(同上)		
	平貞範〔―〕	任：小除目において左近将監に任ず。(同上)	藤原頼信〔―〕	任：小除目において右近将監に任ず。(同上)		
	源宗遠〔―〕	任：小除目において左近将監に任ず。(同上)	藤原久重〔―〕	任：小除目において釋奠礼服功により右近将監に任ず。(『民経』嘉禄２・８・14)		
	惟宗久家〔―〕	任：小除目において左近将監に任ず。(同上)	大中臣末利〔―〕	任：小除目において臨時内給により右近将監に任ず。(同上)		
	藤原相景〔―〕	任：小除目において左近将監に任ず。(同上)	多好氏〔(五位)〕	在：右一者。(『楽所』)		
	源貞久〔―〕	任：小除目において左近将監に任ず。(同上)	大神式賢〔―〕	在：(『楽所』)		
	安倍資澄〔―〕	任：小除目において釋奠礼服功により左近将監に任ず。(『民経』嘉禄２・８・14)				
	紀宗綱〔―〕	任：小除目において最勝功により左近将監に任ず。(同上)				
	狛近真〔(五位)〕	在：「近実」につくる。左一者。(『楽所』)				
	尾藤景綱〔―〕	在：(『吾妻』嘉禄２・10・12)				
	三条親実〔(五位)〕	在：「左近大夫将監」。(『吾妻』嘉禄２・10・28)				

	源家平〔(五位)〕	在：(『吾妻』嘉禄２・12・10)				
安貞元年(1227)	源兼邦〔―〕	在：(『民経』安貞１・４・14)	多好氏〔(五位)〕	在：右一者。(『楽所』)		
	源教行〔―〕	在：判官代。(同上)	大神式賢〔―〕	在：(『楽所』)		
	狛光真〔(五位)〕	在：「光実」につくる。左一者。(『楽所』)				
	尾藤景綱〔―〕	在：(『吾妻』安貞１・５・10)				
	遠藤為俊〔―〕	在：(『吾妻』安貞１・11・24)				
安貞２年(1228)	狛光真〔(五位)〕	在：「光実」につくる。左一者。「左近大夫」。(『猪隈』安貞２・３・４、『楽所』)	多好氏〔(五位)〕	在：右一者。「左近大夫」。(『猪隈』安貞２・３・４、『楽所』)		
	狛道房〔―〕	在：左二者。(同上)	大神宗賢〔―〕	在：楽人一者。(同上)		
	多久行〔―〕	在：右二者。「左近将監」。(同上)				
	藤原季頼〔(五位)〕	在：「左近大夫」。(『猪隈』安貞２・９・13)				
	三条親実〔(五位)〕	在：「左近大夫」。(『吾妻』安貞２・７・23)／「左近大夫将監」。(『吾妻』同２・10・26)／「左近大夫」。(『吾妻』同２・10・30)				
	遠藤為俊〔―〕	在：(『吾妻』安貞２・７・23)				
寛喜元年(1229)	藤原時長〔―〕	任：(『明月』寛喜１・４・19)	藤原能行〔―〕	任：(『明月』寛喜１・４・19)		
	清原能成〔―〕	任：臨時小除目において「真言院臨時功」により、左近将監に任ず。(『明月』寛喜１・７・14)	藤原遠経〔―〕	任：「臨時」により右近将監に任ず。(『明月』寛喜１・４・19)		
	藤原光成〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。蔵人。(『明月』寛喜１・10・６)	藤原良兼〔―〕	任：除目において「臨時」により、右近将監に任ず。(『明月』寛喜１・10・６)		
	藤原行実〔―〕	任：除目において「臨時」により、左近将監に任ず。蔵人。(同上)	平頼親〔―〕	任：「北野大政所」により右近将監に任ず。(『明月』寛喜１・10・10)		
	中原盛経〔従五位下〕	任：除目において「初斎宮」により、左近将監に任ず。右近将監にも同姓同名の人物の任官あり。誤りあるか。(『明月』寛喜１・10・６)／叙爵。(『明月』同１・10・10)	(姓不詳)忠光〔―〕	在：(『頼資卿熊野詣記』寛喜１・10・26)		
	(姓不詳)重実〔―〕	在：(『明月』寛喜１・11・４)	(姓不詳)景俊〔―〕	在：(『同上)		
	狛光真〔(五位)〕	在：左一者。(『楽所』)	多好氏〔(五位)〕	在：右一者。(『楽所』)		
	横尾(名不詳)〔―〕	在：神楽秘曲を習わんがために多好方のもとへ遣わさる。(『吾妻』寛喜１・９・９)	多好方〔―〕	在：(『吾妻』寛喜１・９・９)		
寛喜２年(1230)	源ヵ信政〔―〕	在：(『明月』寛喜２・２・22)	秦兼峯〔―〕	任：将曹より右近将監に任ず。(『明月』寛喜２・２・24)		
	秦久清〔―〕	任：将曹より左近将監に任ず。(『明月』寛喜２・２・24)／久清を元の如く御随身となすべき由の仰せあり。(『明月』同２・３・６)／「久清父子密々召渡御前」。(『明月』同２・６・21)／召次長。(『移徙』諸院宮御移徙部類記)／召次長。(『明月』同２・12・８)	藤原定宗〔―〕	任：祭除目において左近将監に任ず。(『明月』寛喜２・３・21)		
	藤原光成〔―〕	在：蔵人。(『明月』寛喜２・11・22)	多好氏〔(五位)〕	在：右一者。(『楽所』)		
	源兼綱〔―〕	在：蔵人。(同上)				
	狛光真〔(五位)〕	在：左一者。２月、御春日詣において、賞を蒙る。(『楽所』)				
	尾藤景綱〔―〕	在：「尾藤左近入道」。(『吾妻』寛喜２・１・26)				
	大江佐房〔(五位)〕	在：「左近大夫将監」。(『吾妻』寛喜２・５・24)				

	安藤(名不詳)〔―〕	在：(『吾妻』寛喜２・５・27)					
寛喜３年(1231)	藤原資綱〔―〕	任ヵ：元右近。(『明月』寛喜３・１・１)	多好幸〔―〕	任：右近将監に任ず。(『楽所』)			
	藤原頼季〔―〕	在ヵ：「左近蔵人」。(『明月』寛喜３・７・６)	源兼氏〔―〕	任ヵ：(『明月』寛喜３・１・１)/(『民経』同３・４・19)/「左近将監」。(『民経』同３・４・24)			
	藤原光成〔―〕	在：蔵人。(『民経』寛喜３・１・３)/(『産部』四条天皇)	安部国吉〔―〕	任ヵ：「南円堂修理功」により右近将監に任ずるか。(同上)			
	源兼綱〔―〕	在：蔵人。(『民経』寛喜３・１・24)	藤原宗基〔―〕	在ヵ：「右近蔵人」。(『明月』寛喜３・７・６)			
	高階資忠〔―〕	任：除目において大将請により左近将監に任ず。(『民経』寛喜３・１・29)	橘頼盛〔―〕	任：除目において造外宮功により右近将監に任ず。(『民経』寛喜３・１・29)			
	藤原範重〔―〕	任：除目において臨時内給請により左近将監に任ず。(同上)	藤原宗政〔―〕	任：除目において臨時内給により右近将監に任ず。(同上)			
	平国長〔―〕	任：除目において臨時内給により左近将監に任ず。(同上)	源資房〔―〕	任：除目において臨時内給により右近将監に任ず。(同上)			
	橘行宗〔―〕	任：除目において「新日吉社功」により左近将監に任ず。(同上)	平信房〔―〕	任：春除目において「七仏薬師法雑具功」により右近将監に任ず。(『民経』寛喜３・２・５)			
	高階仲定〔(六位)〕	任：除目において臨時内給により左近将監に任ず。(『民経』寛喜３・１・29)/ 鳴弦六位官人。(『民経』同３・２・13)	藤原重広〔―〕	任：春除目において「御祈功」により右近将監に任ず。(同上)			
	菅原俊澄〔―〕	任：春除目において臨時内給により左近将監に任ず。(『民経』寛喜３・２・５)	藤原信倫〔(六位)〕	任：春除目において右近将監に任ず。(『民経』寛喜３・２・５)/ 鳴弦六位官人。(『民経』同３・２・13)			
	大江之尚〔―〕	任：春除目において興福寺南円堂修理功により左近将監に任ず。(同上)	大中臣友景〔―〕	在：春除目において右近将監より左近将監に転任する。(『民経』寛喜３・２・５)			
	藤原信継〔―〕	任：春除目において左近将監に任ず。(同上)	(姓不詳)兼氏〔(六位)〕	在：鳴弦六位官人。(『民経』寛喜３・２・13)			
	藤原経重〔―〕	任：春除目において臨時内給により左近将監に任ず。(『民経』寛喜３・２・５)	藤原時賢〔―〕	任：臨時除目において右近将監に任ず。(『民経』寛喜３・３・25)			
	源能行〔―〕	任：春除目において「春日行幸神宝功」により左近将監に任ず。(同上)	藤原重国〔―〕	任：臨時除目において右近将監に任ず。(同上)			
	(姓不詳)長継〔(六位)〕	在：鳴弦六位官人。(『民経』寛喜３・２・13)	藤原俊国〔―〕	任：臨時除目において右近将監に任ず。(同上)			
	藤原家茂〔―〕	任：臨時除目において左近将監に任ず。(『民経』寛喜３・３・25)	中原友高〔―〕	在：(『民経』寛喜３・３・28)			
	藤原光近〔―〕	任：臨時除目において左近将監に任ず。(同上)	藤原頼清〔―〕	任：祭除目において法隆寺西堂造営の功により右近将監に任ず。(『民経』寛喜３・４・14)			
	高階業時〔―〕	任：臨時除目において左近将監に任ず。(『民経』寛喜３・３・25)/ 非蔵人。(『明月』同３・７・29)	源国元〔―〕	任：祭除目において「石清水臨時祭功」により右近将監に任ず。(同上)			
	藤原能国〔―〕	在：(『民経』寛喜３・３・28)	中原延光〔―〕	任：祭除目において「円宗寺修理用途功」により右近将監に任ず。(同上)			

	秦久清〔—〕	任：召次長。「左近将監」。（『民経』寛喜３・４・８）／藤原道家の随身にあらずして、本府に帰り、もとのごとく左近将監に任ず。（『民経』同３・４・９）／随身。（『民経』同３・４・17）／中宮御産の時、宿願により北野右近馬場において競馬を行う。（『民経』同３・６・17）／伊勢勅使艤の下知あり所労を申すも重ねて下知あり。（『民経』寛喜３・９・16）／「後院左召次」。伊勢勅使艤。（『民経』同３・９・25）／「後院召次長」。（『民経』同３・10・８）	藤原為信〔—〕	任：祭除目において「外宮役夫工米済功」により右近将監に任ず。（同上）		
	（姓不詳）為幸〔—〕	在：蔵人。（『民経』寛喜３・４・９）	藤原能行〔—〕	任：祭除目において「御祈功」により右近将監に任ず。（『民経』寛喜３・４・14）		
	藤原延家〔—〕	任：祭除目において「大学寮角明神功」により左近将監に任ず。（『民経』寛喜３・４・14）	源貞元〔—〕	任：祭除目において父時隆刑部丞を辞すにより右近将監に任ず。（同上）		
	藤原尚綱〔—〕	任：祭除目において「図書寮鐘功」により左近将監に任ず。（同上）	源仲能〔—〕	任：除目において「父重弘罷左近将監上、南殿御読経功」により右近将監に任ず。（『民経』寛喜３・４・28）		
	平家守〔—〕	任：祭除目において「中宮御産御祈七仏薬師功」により左近将監に任ず。（『民経』寛喜３・４・14）／興福寺護摩会のため三社のうち吉田社への奉幣使を勤む。（『民経』同３・10・８）	源康長〔—〕	任：除目において臨時内給により右近将監に任ず。（『民経』寛喜３・４・28）		
	中原成村〔—〕	任：祭除目において刑部丞惟宗資守辞すにより左近将監に任ず。（『民経』寛喜３・４・14）	藤原俊重〔—〕	在：（『民経』寛喜３・11・11）		
	大中臣政明〔—〕	任：祭除目において臨時内給により左近将監に任ず。（同上）	多好氏〔（五位）〕	在：右一者。（『楽所』）		
	紀道信〔—〕	任：祭除目において「仁寿殿観音仏所功」により左近将監に任ず。（同上）				
	平家綱〔—〕	任：除目において「刑部丞源景季止職上、功」により左近将監に任ず。（『民経』寛喜３・４・28）				
	中原宗景〔—〕	任：除目において「弥勒寺功」により左近将監に任ず。（同上）				
	藤原為頼〔—〕	任：除目において臨時内給により左近将監に任ず。（同上）				
	中原親直〔—〕	任：小除目において「春日行幸功」により左近将監に任ず。（『民経』寛喜３・６・６）				
	藤原定宗〔—〕	在：蔵人。（『民経』寛喜３・11・３）				
	中原康俊〔—〕	在：（『民経』寛喜３・11・11）				
	狛光真〔（五位）〕	在：左一者。（『楽所』）				
	大江佐房〔（五位）〕	在：「左近大夫将監」。（『吾妻』寛喜３・１・24）				
	宅磨為行〔—〕	在：藤原頼経御願寺地点の図絵を描く。（『吾妻』寛喜３・10・６）				
貞永元年（1232）	狛光真〔（五位）〕	在：狛光近孫子。（『楽所』）	多好氏〔（五位）〕	在：多好節男。（『楽所』）	中原成村〔—〕	在：兼右少史。（『岡屋』貞永１・10・４）
	狛近房〔—〕	在：狛則近男。（『楽所』）	大神式賢〔—〕	在：大神宗賢男。（『楽所』）		

	狛定近〔―〕	在：狛則房男。(『楽所』)	多久行〔―〕	在：多節近男。(『楽所』)		
	狛近真〔―〕	在：狛光真嫡男。(『楽所』)	大神景基〔―〕	在：大神景賢男。(『楽所』)		
	藤原定宗〔(六位)〕	在：(『民経』貞永１・２・４)／四条天皇六位蔵人となす。(『民経』同１・10・４)	多好継〔―〕	在：多好節二男。(『楽所』)		
	平時光〔―〕	任：除目下名において「平等院功」により左近将監に任ず。(『民経』貞永１・２・７)	多好幸〔―〕	在：多好氏男。(『楽所』)／任：内侍所御神楽において、舞人の賞により右近将監に任ず。「希代之御願、厳重之威儀」とあり。(『民経』貞永１・４・14)		
	源忠久〔―〕	任：除目下名において「替物功」により左近将監に任ず。(同上)	藤原国清〔―〕	任：除目除目下名において「立坊功」により右近将監に任ず。(『民経』貞永１・２・７)		
	平秀氏〔―〕	任：除目下名において「細殿功」により左近将監に任ず。(同上)	惟宗孝澄〔―〕	任：除目下名において右近将監に任ず。(同上)		
	藤原包守〔―〕	任：除目下名において「春日御塔功」により左近将監に任ず。(同上)	平宗兼〔―〕	任：除目下名において右近将監に任ず。(同上)		
	源兼綱〔―〕	在：蔵人。(『民経』貞永１・３・19)／四条天皇判官代となす。(『民経』同１・10・４)	橘宣光〔―〕	任：除目下名において臨時内給により右近将監に任ず。(同上)		
	藤原清房〔―〕	任：直物において「去年賀茂臨時祭功」により左近将監に任ず。(『民経』貞永１・３・24)	藤原光永〔―〕	在：任叙負尉を申す。(『民経』貞永１・３・21)		
	平資光〔―〕	任：直物において「朝覲行幸内蔵寮功」により左近将監に任ず。(同上)	平公長〔―〕	任：直物において「外宮役夫工功」により右近将監に任ず。(『民経』貞永１・３・24)		
	藤原友弘〔―〕	任：祭除目において「御祈功」により左近将監に任ず。(『民経』貞永１・４・11)	藤原正光〔―〕	任：右近将監に任ず。(同上)		
	平家盛〔(五位)〕	在：「左近大夫将監」。(『民経』貞永１・７・10)	大中臣助俊〔―〕	任：祭除目において「仁寿殿功」により右近将監に任ず。(『民経』貞永１・４・11)		
	橘資俊〔―〕	任：除目において「中宮御産御祈功」により左近将監に任ず。(『民経』貞永１・⑨・27)	源兼氏〔(六位)〕	在：蔵人。(『民経』貞永１・⑨・27)／四条天皇六位蔵人となす。(『民経』同１・10・４)		
	大神長吉〔―〕	任：除目において「臨時内給」により左近将監に任ず。(同上)	平家氏〔―〕	任：除目において「多武峯宗理功」により右近将監に任ず。(『民経』貞永１・⑨・27)		
	平忠重〔従五位上〕	在：叙位。(同上)	藤原国康〔―〕	任：除目において「御祈功」により右近将監に任ず。(同上)		
	高階業時〔―〕	在：非蔵人。(『民経』貞永１・10・３)				
	高階仲時〔―〕	在：非蔵人。(同上)				
	菅原高正〔―〕	在：非蔵人。(同上)				
	尾藤景綱〔―〕	在：「左近入道」。(『吾妻』貞永１・８・９)				
天福元年(1233)	源親賢〔(五位)〕	在：「左近大夫」。(『明月』天福１・３・24)／近衛少将府藤原実任により刃傷せらるか。「号左近蔵人摂津国源氏」とあり。(『民経』同１・６・13)	(姓不詳)資憲〔(五位)〕	在：「右近大夫将監」。(『明月』天福１・８・６)		
	平家守〔(五位)〕	在：「左近大夫将監」。(『明月』天福１・８・６)	源業長〔―〕	任：春除目において右近将監に任ず。(『民経』天福１・１・25)		
	高階業時〔―〕	在：蔵人。(『民経』天福１・１・13)	大蔵種兼〔―〕	任：春除目において右近将監に任ず。(同上)		
	源兼綱〔―〕	在：「左近大夫将監」。(『民経』天福１・１・22)	藤原恒高〔―〕	任：春除目において右近将監に任ず。(同上)		
	(姓不詳)茂憲〔―〕	在：(『民経』天福１・１・24)	藤原宗仲〔―〕	任：春除目において右近将監に任ず。(同上)		
	平俊基〔―〕	任：春除目において左近将監に任ず。(『民経』天福１・１・25)	藤原仲時〔―〕	任：春除目において右近将監に任ず。(『民経』天福１・１・25)／蔵人。(『民経』同１・５・９)		

	平成景〔―〕	任：春除目において左近将監に任ず。（同上）	大中臣景忠〔―〕	任：春除目下名において「中宮御入内蔵人方功」により右近将監に任ず。（『民経』天福１・１・28）		
	源宗良〔―〕	任：春除目において左近将監に任ず。（同上）	惟宗範家〔―〕	任：春除目下名において「平野社金物功」により右近将監に任ず。（『民経』天福１・１・28）		
	平高輔〔―〕	任：春除目において左近将監に任ず。（同上）				
	大中臣清継〔―〕	任：春除目において「大将請」により左近将監に任ず。（同上）				
	大中臣通清〔―〕	任：春除目下名において「外宮役夫工功」により左近将監に任ず。（『民経』天福１・１・28）				
	中原秀清〔―〕	任：春除目下名において「稲荷二階社功」により左近将監に任ず。（同上）				
	信濃（名不詳）〔―〕	在：（『吾妻』天福１・１・２）				
文暦元年（1234）	大江佐房〔（五位）〕	在：「左近大夫将監」。（『吾妻』文暦１・３・５）			（姓不詳）忠任〔（五位）〕	在：「大夫将監」。（『明月』文暦１・２・９）
	尾藤景綱〔―〕	故：「左近将監入道」。（『吾妻』文暦１・３・５）／死去。（『吾妻』同１・８・21）				
嘉禎元年（1235）	備中重氏〔（五位）〕	在：「左近大夫」。（『吾妻』嘉禎１・12・24）	（姓不詳）行兼〔―〕	在：「右近将監」。（『明月』嘉禎１・10・20）	（姓不詳）忠保〔（五位）〕	在：「大夫将監」。（『明月』嘉禎１・２・９）
	大江佐房〔（五位）〕	在：（『吾妻』嘉禎１・２・15）	（姓不詳）近盛〔―〕	在ヵ：（『明月』嘉禎１・12・９）		
	武藤兼頼〔―〕	在：（『吾妻』嘉禎１・２・18）	多好節〔―〕	在：鶴岡八幡宮放生会舞楽のために召し仰せあるも代わりに多好継を遣わす。（『吾妻』嘉禎１・６・24）		
嘉禎２年（1236）	備中重氏〔（五位）〕	在：「左近大夫」。（『吾妻』嘉禎２・８・４）	多好節〔―〕	在：北条泰時に和琴太笛などを進上す。（『吾妻』嘉禎２・２・14）		
嘉禎３年（1237）	源兼綱〔（五位）〕	在：「右近大夫」。（『葉黄』嘉禎３・１・14）／「左近大夫」。（『玉蕊』同３・１・14）	源盛重〔―〕	在：蔵人。（『玉蕊』嘉禎３・３・19）		
	（姓不詳）季頼〔―〕	在：（『玉蕊』嘉禎３・３・５）				
	（姓不詳）兼継〔（五位）〕	在：左近大夫。（『玉蕊』嘉禎３・４・16）				
	北条経時〔（五位）〕	在：「大夫将監」。（『吾妻』嘉禎３・４・22）				
	中原景康〔―〕	在：（『吾妻』嘉禎３・７・８）				
暦仁元年（1238）	（姓不詳）盛継〔―〕	在：（『玉蕊』暦仁１・１・26）	北条時定〔（五位）〕	在：北条時房六男。（『玉蕊』暦仁１・６・１）／右近大夫。（『玉蕊』同１・６・５）	（姓不詳）仲定〔（五位）〕	在：大夫将監。（同上）
	（姓不詳）忠茂〔（五位）〕	在：左近大夫。（『玉蕊』暦仁１・４・７）	藤原教義〔―〕	在：蔵人。（『民経』暦仁１・５・15）	（姓不詳）資憲〔（五位）〕	在：大夫将監。（同上）
	秦久清〔―〕	在：衛府長。（『玉蕊』暦仁１・４・７）／「衛府長随身」。九条頼経随身。（『経俊』同１・４・７）	多好幸〔―〕	故：（『楽所』）	（姓不詳）範春〔（五位）〕	在：「範■」。大夫将監。（『玉蕊』暦仁１・４・10）／「左近大夫」。（『民経』同１・11・11）
	北条経時〔（五位）〕	在：「大夫将監」。（『吾妻』暦仁１・１・２）／北条安時嫡孫。（『玉蕊』同１・６・１）／左近大夫。（『玉蕊』同１・６・５）	藤原泰延〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（『経俊』暦仁１・４・20）		
	藤原季頼〔（五位）〕	在：「左近大夫将監」。（『民経』暦仁１・11・11）	平茂綱〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（同上）		
	都築（名不詳）〔―〕	在：（『吾妻』暦仁１・２・17）	藤原国平〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（同上）		
	栢間（名不詳）〔―〕	在：（同上）	藤原資村〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（同上）		
	小野澤仲実〔（五位）〕	在：「左近大夫」。（同上）	源季長〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（同上）		
	大江佐房〔（五位）〕	在：「少輔左近大夫将監」。（同上）	菅原行家〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（同上）		

	藤原広村〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(『経俊』暦仁１・４・20)	源義成〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	平為保〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				
	源習〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				
	中原守久〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				
	藤原基貞〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				
	中原種光〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				
延応元年(1239)	北条経時〔(五位)〕	在：(『吾妻』延応１・１・２)	北条時定〔(五位)〕	在：「相模右近大夫将監」。(『吾妻』延応１・１・１)		
仁治元年(1240)	藤原盛隆〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(『平戸』仁治１・１・22)	藤原重継〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(『平戸』仁治１・１・22)／除目において「御更衣功」により、右近将監に任ず。(『平戸』同２・４・６)	狛近真〔―〕	任：一者。(『楽所』)
	日奉能久〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	藤原雅平〔―〕	任：除目下名において右兵衛佐より右近将監に任ず。(『平戸』仁治１・１・22)		
	藤原光能〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	藤原助家〔―〕	任：除目下名において右近将監に任ず。(同上)		
	藤原宗清〔―〕	任：除目下名において左近将監に任ず。(同上)	田部行吉〔―〕	任：除目下名において「公卿勅使功」により、右近将監に任ず。(『平戸』仁治１・４・６)		
	藤原弘村〔―〕	任：除目下名において左近将監に任ず。(同上)	藤原為定〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(『平戸』仁治１・12・５)		
	藤原広光〔―〕	任：除目において「府奏」により、左近将監に任ず。(『平戸』仁治１・４・６)	藤原守信〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	(姓名不詳)〔―〕	任：「綱、」とあり。除目において「尚侍御入内功」により、左近将監に任ず。(同上)	藤原重尚〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	藤原国時〔―〕	任：除目において「斎宮寮功」により、左近将監に任ず。(同上)	神原景澄〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	源重近〔―〕	任：除目において「神祇官功」により、左近将監に任ず。(同上)	藤原能久〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	中原資重〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(『平戸』仁治１・12・５)	橘忠茂〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(『平戸』仁治１・12・18)		
	藤原義基〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	橘久資〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	紀頼綱〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	秦景忠〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	大中臣家俊〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	源茂重〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。(同上)		
	内蔵宗利〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	大神定資〔―〕	故：(『楽所』)		
	懸井宗清〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	多久資〔―〕	任：12月除目において右近将監に任ず。(『楽所』)		
	藤原行長〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)	中条(名不詳)〔(五位)〕	在：「右近大夫将監」。(『吾妻』仁治１・８・２)		
	平資員〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(『平戸』仁治１・12・18)				
	平延澄〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				
	橘氏尚〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				
	中原忠時〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				
	小野博兼〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				
	大江忠重〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。(同上)				

	藤原広時〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。（同上）				
仁治２年（1241）	狛宗近〔―〕	任：（『楽所』）	豊原好秋〔―〕	任：６月臨時除目において右近将監に任ず。顕除目において、左近府に渡る。（『楽所』）	狛近真〔（五位）〕	在：叙留。（『楽所』）
	大神延賢〔―〕	任：６月臨時除目において左近将監に任ず。（『楽所』）				
	豊原近秋〔―〕	任：６月臨時除目において右近将監に任ず。（『楽所』）				
	北条経時〔（五位）〕	在：「左近大夫将監」。（『吾妻』仁治２・１・１）				
	大江佐房〔（五位）〕	在：「少輔左近大夫将監」。（『吾妻』仁治２・８・25）				
仁治３年（1242）	藤原有光〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。（『平戸』仁治３・３・７）	源則長〔―〕	任：蔵人。除目において右近将監に任ず。（『平戸』仁治３・３・７）/「左近将監」。（『玉蕊』同３・３・24）/左近に渡る。（『平戸』同３・４・９）	中原行実〔―〕	任：除目において将監に任ず。（『平戸』仁治３・４・９）
	源兼頼〔―〕	任：蔵人。除目において左近将監に任ず。（『平戸』仁治３・４・９）	藤原時実〔―〕	任：蔵人。除目下名において右近将監に任ず。（『平戸』仁治３・３・８）		
	藤原仲信〔―〕	任：蔵人。小除目において左近将監に任ず。（『平戸』仁治３・６・15）	平康氏〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（『平戸』仁治３・10・３）		
	橘以時〔―〕	任：蔵人。除目において左近将監に任ず。（『平戸』仁治３・10・３）	藤原吉盛〔―〕	任：除目において「功」により、右近将監に任ず。（『平戸』仁治３・11・６）		
	惟宗重高〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。（同上）	中原盛親〔―〕	任：除目において「功」により、右近将監に任ず。（同上）		
	藤原範良〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。（『平戸』仁治３・10・18）	藤原重名〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（『平戸』仁治３・12・25）		
	源宗房〔―〕	任：除目において「主基大嘗会功」により、左近将監に任ず。（『平戸』仁治３・11・６）	多能世〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（同上）		
	大中臣俊忠〔―〕	任：除目において「主基大嘗会功」により、左近将監に任ず。（同上）	藤原仲継〔―〕	任：除目において右近将監に任ず。（同上）		
	大中臣繁長〔―〕	任：除目において「臨時功」により、左近将監に任ず。（『平戸』仁治３・12・25）	小野為末〔―〕	任：除目下名において「御禊行事所功」により、右近将監に任ず。（『平戸』仁治３・12・26）		
	惟宗光村〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。（同上）	中原能成〔―〕	任：除目下名において「元三替物功」により、右近将監に任ず。（同上）		
	狛近氏〔―〕	任：除目において左近将監に任ず。（同上）	藤原重尚〔―〕	在：後嵯峨天皇即位の叙位において六位に叙す。（『民経』仁治３・３・15）		
	藤原俊定〔―〕	任：除目下名において「大嘗会主基斎場所功」により、左近将監に任ず。（『平戸』仁治３・12・26）	多好世〔―〕	任：右近将監に任ず。（『楽所』）		
	源仲尚〔―〕	任：除目下名において左近将監に任ず。（同上）				
	平光長〔（六位）〕	在：後嵯峨天皇即位の叙位において六位に叙す。（『民経』仁治３・３・15）				
	源則長〔―〕	在：蔵人。（『民経』仁治３・８・９）				

編集員（＊編集長）

＊水田大紀
田山令史，坂井健，石崎博志
メドロック皆尾麻弥，斎藤英喜

佛教大学大学院紀要　文学研究科篇　第 48 号　【オンライン】ISSN 2434-5520　【冊子版】ISSN 1883-3985

発　行　日　2020年3月1日

編　集　者　佛教大学研究推進機構会議
佛教大学大学院紀要文学研究科篇編集会議

発　行　者　佛教大学

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

印　刷　所　株式会社 図書印刷 同朋舎
〒 600-8805　京都市下京区中堂寺鍵田町 2
Tel. 075-361-9121 ㈹　Fax. 075-371-0666

【ONLINE】 ISSN 2434-5520
【PRINT】 ISSN 1883-3985

THE BUKKYO UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL

REVIEW

Compiled by the Graduate School of Literature

Vol. XLVIII

March 2020

Published by
BUKKYO UNIVERSITY
Kyoto, Japan